

アリストテレス倫理学における欲望の問題

丸野三乗

I. 問題の所在

欲望の問題を、アリストテレスの倫理的考察の場面でどのように主題化することができるだろうか。欲望の原語 *epithumia* は古代ギリシア人にとって、食欲や性欲など基本的な欲望をあらわして日常の生き方に深くかかわり、つねに気にかかる問題圏のひとつとなっていたが、適切なかたちで主題化されることはなかった。欲望を理性によって克服すべきものとしてもっぱら消極的・否定的にあつかうだけでは、正当に主題化することはできないだろう。アリストテレスは、エーティケー・アレテー（性格が優れていること）を考察する場を欲望（ないし欲求）において、この問題を積極的にあつかっているようにみえる。はたしてどのようなかたちで欲望が問題となり、そこで何が語られているのだろうか。

本稿は、『ニコマコス倫理学』（EN）と『エウデモス倫理学』（EE）を主たる典拠として、アリストテレスのいうエーティケー・アレテーと欲望、つまり性格と欲望のかかわりを精査しようとするものである。まず、問題の考察場について再検討し、欲望を積極的にとりあつかう意図を確認する。そのうえで、EN 3.5の議論構成をくわしくたどってみたい。以上から、「アレテーは行為と情動⁽¹⁾にかかわる (*peri praxeis kai pathē*)」という定型句⁽²⁾についてより十分な理解がえられるであろう。欲望は怒りや恐れなどとともに情動としてあつかわれる（EN 2.5, 1105b21; EE 2.2, 1220b13）。それがアレテーといかにかかわり、反対の悪しき性格とどのようにむすびつくのかを明らかにして、欲望の基礎的な問題点を照射することが狙いである。

(1) 本稿では *pathos* を情動とあらわす。パトスの訳語はさまざまで、*affection*, *passion*, *feeling*, *emotion*, 感情、情念、情態などがよく用いられる。情動は、そのときの状況に即応した心の動きといった意味合いである（『日本国語大辞典』によれば、「情動は *emotion* の訳語で、感情のうち、ふいに一時的にひき起こされた、怒り、恐れ、喜び、悲しみをいう」）。欲望と他の情動との関係については本稿のⅢで論ずる。

(2) EN 2.3, 1104b13-14; 2.6, 1106b16-17; b24-25; cf. 1107a4-5; 2.9, 1109a23; 3.1, 1109b30など。EE には対応する文脈にこの定型句が欠けている（情動とのかかわりについては cf. 2.2, 1220b7-10; 2.4, 1221b36-39; 2.5, 1222b9-11）。定型句の全般的な解釈については、廣川洋一氏の『古代感情論——プラトンからストア派まで』岩波書店2000、第4章を参照。

まず、アレテーの考察場をアリストテレスが欲望においた点から検討をはじめて、問題の所在を確かめておこう。アリストテレスによれば、人間の達成すべきエウダイモニアは「よく生きること、よく行なうこと」(EN 1.4, 1095a19-20)であり、「アレテーにもとづく(生涯をかけた)魂の活動」(1.7, 1098a16-17)である。「よく」が「アレテーにもとづく」と説明される。その魂のはたらきは、非理性的と理性的とに分けられ、非理性的なはたらきのうち「欲望的、ないし一般に欲求的部分 (to d' epithumētikon kai holōs orektikon) は理性に耳を傾け従いうるかぎりで、ある意味で理性に与る」(1.13, 1102b28-31)⁽³⁾。まさにこの部分について、性格のアレテーが問題にされるのである (1103a3-5)。したがってエウダイモニアの達成は、この部分に生涯かけていかに対処し、優れた性格を形成するかにかかっている。

さて、問題の「欲望的、ないし一般に欲求的部分」の一句であるが、この表現では欲求 (orexis) のほうがより広義なことは明らかであるから、欲求が食欲や性欲といった生きるための基本的な欲望より広く、およそなかを欲求する (oregesthai) という場合の、漠然としているが人間の行動をひきおこすと考えられるかぎりのものを指すとみなしてよいだろう。オレクシスはアリストテレス特有の用語として、欲望と憤慨 (thumos) と願望 (boulēsis) を包摂する上位概念として用いられるので (EE 2.7, 1223a26-27; cf. Magna Moralia = MM 1.12, 1187b36-37)、この場合も欲望を包摂する上位概念を指すとも考えられ、そのような現代訳がより好まれているようである⁽⁴⁾。ただし、EN では選択 (prohairesis) の候補としてそれらがドクサとともにあげられるにとどまり (3.2, 1111b10-12)、欲求の三区分にはまったく言及されない。また、問題の一句に対応する EE の箇所では、「非理性的ではあるが、欲求をもつ部分 (tou alogou echontos d' orexin)」(2.4, 1221b30-31) と記され、欲望と憤慨が含意されていると理解できる (願望は理性的部分に属するとして)。EN の書き方にしても、欲求が欲望と憤慨を含意するとみなすのは

(3) ここでは logos を理性と訳して問題はなさそうである。ただし注意すべきことだが、加藤信朗氏はロゴスが事象のあり方と魂のはたらきの両方にまたがる意味の広がりをもつという、ギリシア古来の特有な用法を想いおこさせてくれる (岩波版全集13『ニコマコス倫理学』2巻2章訳者註3)。分別といい理性といい、人間の側でしかものを考えない態度に対して、重要な反省をうながす一例である。現代人には、事象の側のロゴスが見えにくくなっているのである。後述の「真実の善」を参照。

(4) F. Dirlmeier (*Aristoteles. Nikomachische Ethik*, 5te Aufl., Darmstadt 1969) “das Begehungsvermögen mit einem umfassenden Ausdruck: das Strebevermögen”; R.A. Gauthier (*Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, I, 2, 2ème éd., Louvain/Paris 1970) “la partie convoitante, et, pour parler plus généralement, la partie désirante”; C. Rowe (*Aristotle. Nicomachean Ethics*, Oxford 2002) “the appetitive and generally desiring part” (S. Broadie, Commentary, p.295: Here Ar. may be omitting the kind called ‘wish’, since he usually associates it with the rational part). これらの代表的な訳では、包摂概念としてのオレクシスの意味づけが明快でないだけに、「欲望的および憤慨的部分」と言っていると同じになってしまう。なお、オレクシスの三項図式については別稿「不動の動者と欲求の問題」(『フランス哲学史論集』創文社1985, 711-743)「実践的三段論法と欲求の三項図式」(『早大大学院文学研究科紀要』50/1, 2005, 5-17)を参照。

穏当かもしれないが、一般に快の追求（情動のあり方による）と解しておけば欲望の重複は避けられる。いずれにしても、欲望をアリストテレスがここで最初にあげていることは注目すべきであると思われる。

非理性的部分のうち欲望は動物と人間に共通でありながら、それが理性に従うという点でもっぱら人間的なのだと強調される。たとえば子が父親に従うように。もし、この点だけがアレテーの問題場を形成するといのであれば、欲望そのものが矮小化されることは明らかである。人間が欲望するのは、動物が欲望するのとなんら異ならないわけで、それをもとに人間の性格を論ずる積極的な理由は見あたらない。ところがアリストテレスは、行為が「意図されたもの (to hekousion)」か「意図に反するもの (to akousion)」かを区別した議論のなかで、欲望による行為が意図されたものであり人間的だと断言する。「憤慨や欲望のゆえに為されたことが意図に反するものだと言うのは、おそらく正しくない。なぜなら、まず第一に、他の動物までもが意図して行為することはありえないから。……欲求すべきことがらを意図に反するものと主張するのは、じっさい不条理であろう。或ることがらについては怒るべきであるし、また或ることがらは欲望すべきなのである。……非理性的な情動といっても人間的なのであるから、憤慨や欲望から生ずる行為も人間に属することになるだろう。したがって、それらの行為を意図に反するものとみなすのは不条理である」(EN 3.1, 1111a24-b3)。この熱意を感じさせる文章は、いうまでもないが、理性に合致した行為のみが真に人間的であり意図的であるという哲学的見解にたいする反論である⁽⁵⁾。力点は欲望と意図が行為を介してむすびつくところにある。この結びつきについては、3巻5章の議論構成を解釈するときにくわしくみることになるが、いまは人間的な欲望が反論のかたちで主題化されていることを指摘するだけにしよう。動物にも共通する本能的衝動としてのみ人間の欲望をあつかうべきではない、とアリストテレスは語っているのである。

なぜ、彼は欲望を積極的にとりあつかおうとしたか。アレテーを人間が行為をとおして実現しうるかぎりで探究しようとする、欲望がそれ自身の存在を主張して、これを避けてとおることができないからである——とすべきだろうか。いやむしろ、日常の行為の積み重ねによる性格形成にとって、欲望への対処が不可欠であるからだろうか。生涯の途中でほどよい性格が形成されても、人間はたえず欲望と面と向かわなければならない（たとえば、自制なき行為のうち糖尿病患者の事例）。してみれば、欲望を否定的にあつかっても問題の解決にはならないわけで、そこにアリストテレスの反論の意図がかくされているとみるべきである。もちろん、ここでただちに欲望が主題化されるわけではなく、3巻5章にいたってようやく議論のなかに浮上してくる。

(5) Cf. S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford 1991, p.147. 同様の反論について、EN 3.5の議論構成の再検討のなかで後述する。

II. EN 3.5 の議論構成

アレテーとは、「われわれ一人ひとりに適した中庸にしたがって行為を選択する性向（性格）⁽⁶⁾をいう。この中庸は、思慮分別のある人がそれを決定するように、理性（ロゴス）によって決められるべきものである」（EN 2.6, 1106b36-1107a2）と暫定的に定義したあとで、アリストテレスはその定義を補足するために必要ないくつかの用語、意図と選択と熟慮（bouleusis）と願望についてそれぞれ解説している（EN 3.1-4）。それにつづく5章は、前章までの議論をふまえて、あらためて欲望の問題にかかわるいくつかの重要な考察をおこなう。1章で提起された「意図された」行為は、いかにして悪しき性格と結びつくのかという隠れた問題が正面からとり扱われるのである。

EN 3.5の議論構成を要約しながら、問題点を別出することにしよう。全体を以下四つの段落に分けて概観するのが有効である⁽⁷⁾。(A) 1113b3-30: 悪しき性格が「われわれ自身に依存する」ことの確認、(B) 1113b30-1114a31: 性格に責任があるかどうかの診断、(C) 1114a31-b25: 目的にかかわる反論の予想と帰結、(D) 1114b26-1115a3: アレテー考察の全体的なまとめ。議論の実質的な内容は(A) (B) (C)にあるが、それぞれをくわしく検討するまえに、最後のまとめをみておいたほうが便利であろう。

アレテー考察の結果をまとめれば、つぎのとおり。(D1) それは中庸であること(1114b27)、(D2) それは性格（性向）であり、また性格によってそれが生まれること⁽⁸⁾ (b27-28)、(D3) それはそれ自体として性格を形成する行為にかかわるものであること⁽⁹⁾ (b28)、(D4) それは「われわれ自身に依存し」「意図されたもの」であること(b28-29)、そして(D5) それは正しい理性（オルトス・ロゴス）によって決められるべき行為にかかわるものであること(b29-30)。これらのうち、最後の点は最初とむすびついて、アレテー考察の核心をなしている⁽¹⁰⁾。あいだの三

(6) hexis, dispositionにあたる。本稿では、「性格」ēthosをこれと読み替える。性格は獲得された所有態（ヘクシス）であり、もって生まれたものではなく、ある程度持続的であるが不変ではない。

(7) この章の議論構成の解釈はさまざまである。最近の研究のうち以下が参考になる。S.Broadie, *Commentary* (op.cit., 2002), p.319-322; M.Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, Cambridge 2005, p.143-149; S.S.Meyer, 'Aristotle on the Voluntary,' in R.Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 2006, p.137-156; C.C.W.Taylor, *Aristotle. Nicomachean Ethics, Books II-IV*, Oxford 2006, p.164-172.

(8) 多くの訳では huph' hōn te ginontai を前文と結びつけず、つぎの toutōn にかけるが、その理由はアレテーがヘクシスであるのに、そのヘクシスからアレテーが生まれるという言い回しは理解しがたいからであろう。所有態が行為をとおして現実化され更新されることに何の矛盾もない。

(9) 後述の(A2)を参照。この箇所の kai を挿入しない。

(10) orthos logosがアレテーの定義(EN 1106b36-1107a2, 前出)に不可欠な関係にあることは、EN 2.2, 1103b32;

点 (D2, 3, 4) は、アレテーと表裏をなすカキア (悪しき性格) についても言えることで、それが5章の議論に問題を提供している。とくに (D4) は、1章で考察された根本的な問題点である。これについて補足的に、「意図されたもの」という表現が行為と性格とでは微妙に異なるということが説明される。行為についてみれば、行為者は個別的な状況を認知して行為するので、終始われわれが支配的・主導的である (*kurioi esmen* 1114b32)。これにたいして、性格が最初に形成されるときこそ主導的であっても、たとえば病状が進行するといった場合のように、性格が個別的な面でその後どのように展開するかはわれわれにとって定かでない (1115a1)。最初に形成された病状がその後の努力しだいで快方へ向かうか、それともより悪化するかは、最初の病状を形成した行為の時点では決まらない (cf. B2)。性格におきかえれば、性格には一定の持続性がなければならず、個別的な行為と一対一に対応しないのである。そこに悪しき性格と責任のあり方とのあいだの、微妙で不明になりがちな関係がある。この点にかんしては、性格が「意図されたもの」だというのは、そのつど状況にどのように対処するかが「われわれ自身に依存する」からに他ならない (1115a2-3) と答えられる。かくして、性格と行為は相関的であり、責任の所在は性格から行為へ、さらに行為の主体 (始原 *archē*) にまで遡る。それが、ある場合には、欲望の主体ということになるであろう。

さて、議論の本筋はまず (A1)、前4章までの議論をうけて、性格が意図されたものであることを確認する。「目的は願望されるのであるが、熟慮され選択されるのは (目的ではなく、) 目的に寄与するもの (*ta pros to telos*) であるから、これら⁽¹¹⁾にかかわる行為は選択にもとづき (*kata proharesin*) 意図されたものであろう。ところで、アレテーの活動はすべてそれらにかかわる。ゆえに、アレテーはわれわれ自身に依存する (*eph' hēmin*) のであるし、悪しき性格もやはりそうである」 (1113b3-7)。こうして、優劣いずれであれ、われわれのもつ性格は「われわれ自身に依存する」と言わねばならない。「われわれ自身に依存する」とは、この文脈では、選択にもとづき意図されたものを意味する。ところで、選択 (*prohairesis*) は、本来の定義からすれば、「われわれ自身に依存することがらについての熟慮にもとづく欲求」 (3.3, 1113a11) で

6.1, 1138b20; 6.13, 1144b27 (cf. 3.2, 1112a16 *meta logou*) などから明らかである。Cf. 6.2, 1139a24 (*dei tēn orexin orthēn (einai)*); EE 2.11, 1228a1-2 「選択の目的が *orthos* であることの原因はアレテーである」。なお、オルトス・ロゴスについては前掲の加藤信朗氏訳者註 (本稿の註3) に学ぶべき指摘がある。

(11) 1113b4,6 *tauta* は *ta pros to telos* を指す。S.S. Meyer (*art. cit.*, p.139) のように選択・熟慮・願望をうける読み方よりも、明快である。Cf. M. Pakaluk, *op. cit.*, p.144: “any action involving wish, deliberation, and choice is up to us.” また、*ta pros to telos* を目的への手段とみなす従来の支配的な解釈にたいしては、基本的な疑義が D. Wiggins によって提起された (‘Deliberation and Practical Reason,’ in A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980 (orig. in the *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1975-76), 221ff.)。Wiggins はそのなかで *ta pros to telos* を *means to an end* ではなく、*what is toward the end* または *things that are toward ends* としており (p.224) 本稿でもこれにしたがう。

あって、然るべき目的に寄与するさまざまなことがらの熟慮を前提し理性と思考をともなう(3.2, 1112a15-16) のであるが、(A1) の悪しき性格も選択にもとづき意図された「われわれ自身に依存する」ものであるという場合には、熟慮を欠いた選択と言わねばならない。選択と欲望のちがいにかんして、「自制なき人は欲望して行為し、選択して行為するのではないが、自制ある人は反対に、選択して行為し、欲望して行為しはしない」(1111b13-15) と述べられるときにも、本来の選択の意味にそくした区別である。しかし、目の前の甘いものを忌避すべきか否かの選択(決断)に、人はたえず直面し、自制なき人は本来の選択から逸脱してしまうのである。悪しき性格が「われわれ自身に依存する」のは、それを形成した行為が自ら下した選択によるからに他ならない。それゆえ、(A1) の議論は非本来的な選択を問題としているのであって、欲望と一面的に対立するわけではない。さらに(A2) の議論から、選択と欲望について責任の所在が問われていることも明らかである。対立そのものがなくなるわけではないが、このばあい選択の主体によって指し示されるものは、もちろん「自分自身の指導的部分」(3.3, 1113a5-6 eis hauton … kai hautou eis to hēgoumenon, cf.10.7, 1177b31-1178a7) ではなく、まさに欲望の主体としての自分自身なのである。欲望の主体は明示的な表現を得ていないが、行為の契機が明らかにされるとともに、悪しき性格を形成するひとつの具体的な「始原」(archē) がその意味をになうことになる。

悪しき性格が選択にもとづき意図されたものであることをさらに理由づけるために、つぎの一章で行為の契機が明確にされる。(A2) 「なぜなら、行為することがわれわれ自身に依存することがらにおいては、行為しないこともわれわれ自身に依存する。…」以下、行為すると行為しない、美しいことと醜いこと、と入れ替えながら議論はたたみかけるようにすすみ、「ゆえに、もし美しいことや醜いことを行為するのがわれわれ自身に依存し、同様に行為しないこともわれわれ自身に依存し、しかも善き人であることと悪しき人であることがそういうことであったとすれば、優れた人であることと劣った人であることはわれわれ自身に依存するのである」(1113b7-14)。これは(A1) の帰結と同じである。すなわち、性格の表われる選択が「われわれ自身に依存する」のは、選択にもとづいて現実に行為する主体(責任の所在)がわれわれ自身にほかならないからである。こうした行為への視点の移行によって、悪しき性格も優れた性格と同様「われわれ自身に依存する」意図されたものであることが、動かしがたい事実として強調される。「何びとも意図的に(hekōn)劣悪たるはない、と語ること」⁽¹²⁾(1113b14-15)のうちには、劣悪さが「意図されたもの」であることを否定し、人間が行為の始原、行為の生みの親であることを否定する誤った考え方がひそんでいるのである(b16-18)。「もしそのこと(当の人が行為の始原であること)が明白な事実であって(phainetai)、われわれはわれわれ自身のうちにある始原以外の

(12) Cf. Platon Leg.9, 860de, 5, 731c, 734b; Prot.345de.

他の始原にさかのぼることができない（強制による場合などをのぞく）のであれば、始原がわれわれ自身のうちにあるものごとについては、それこそわれわれ自身に依存し意図されたものだと言わねばならない」（b19-21）。さきの理性に合致した行為のみを意図的とみなす見解への反論とともに、アリストテレスは欲望的部分（ないし情動的部分）の主導によってその人の性格が形成されることもありうるという事実を述べている。これは倫理学上無視できない問題点である。そして、行為の契機を明確にしないかぎり、この問題点は明らかにならないことを、以上の議論は示している。

性格（E）と行為（P 複数）の関係は、可逆的というか、人生行路のなかで幾重にも連鎖している。たとえば、 $P1 \rightarrow E1 \rightarrow P2 \rightarrow E2 \rightarrow P3 \rightarrow E3 \rightarrow \dots \rightarrow En$ といったひとつの連鎖が複層的に重なるように。してみれば、その人のある段階での性格だけを切りとって、彼はそういう性格（性向）の人だからそういうことを為すのであって、行為の責任は性格にあるとはなかなか断定できない。もちろん、連鎖の端緒にさかのぼれば原因が究明できるわけでもない。この問題点が（B）にあると思われる。（B1）「もし行為者がその無知に責任がある（aitios）とみられるならば、無知であることそのことが処罰の対象となる。… 始原は彼のうちにあるからである」（1113b30-32）。ある法律では、酔っ払いには二倍の量刑が課せられる。酒を飲んで暴力沙汰をおこせば、それを罰する法律があるとは知りませんでしたではすまない。飲むことがそもそも自分自身に依存するうえに、暴力行為の主体はほかならぬ自分自身でしかありえない。問題はしかし、法律についての無知にある。彼は自分を無知の状態においたことにたいして責任が問われるのである。彼が知らねばならない法律に注意を払わないようなたちの人間であれば、そのような人間になった責任は不注意に生活している（zōntes aneimenōs）彼自身にある（1114a4-5）。不正な人になるのも、放埒な人になるのも、他人に不正を働いたり（kakourgountes）、飲酒やその種のことに耽って時を過ごす（en potois kai tois toioutois diagontes）その人自身に責任がある（a5-6）。これが、行為に視座をおいたアリストテレスの見解である。悪しき性格に責任があるとは、そういう性格をつくったその人自身の生き方（行為）が問われるべきことだと彼は主張しているのである。ここに欲望のひとつの主題化がみられる。定型句「アレテーは行為と情動にかかわる」の具体的事例として、自然な欲望（phusikē epithumia）は欠乏の充足であるから（3.11, 1118b18-19）、欲望すべきものを適度に然るべき仕方欲望するのが節制ある人の生活態度である（1119a17）のにたいして、「放埒な人はすべての快楽や最大の快楽を欲望し、他のものを代償にしてもそれを選択しようとする欲望によって駆り立てられる」（1119a1-3）ように、過剰の方向へはしることによってアレテーと反対の悪しき性格が形成されるのである。

無知の問題については、つぎのような尤もな付加解釈がなりたつ⁽¹³⁾。盗みはなぜ不正なのか—

(13) Cf. S.S.Meyer, art. cit., p.155.

一を知らなければ、はたして教育も受けず社会の常識の産物である正・不正の知識をもたない人に責任を問えるか？ だから、性格に責任があるとするアリストテレスは間違っている。予想されるこうした現代的な反論にたいして、無知そのものに責任があるのでなく、性格形成する行為にこそ責任がある、とアリストテレスは答えるだろう。尤もな解釈である。ENの聴講生は、酒におぼれて時をすごす生き方が悪いということを知っているのだ。

しかし、問題の根はもっと深い。(B2)「自制なき生活をおくり、医者忠告にも従わないで、みずからの意志で病気になる」(1114a15-16) ような人は、途中で病気にならないように努力することもできたのに、本当に病気になってしまうともう取り返しがきかない (a21)。自制なき人 (akratēs) は意図的に行為する点では、放埒な人 (akolastos) と同じであるが、具体的な個別感覚の自覚をつねにともなう点で (cf. 7.3, 1147a26 tōn kath' hekasta … aisthēsis ēdē kuria)、また医者忠告がつねに気にかかっている点で、その結果がどうなるかを知っている点で、放埒な人と決定的に異なる。糖尿病患者は、目の前に甘いものがあると、医者忠告を無視してそれを食べるという行為をくりかえすことによって、結局いやしがたい病人になってしまうのである。この場合、甘いものを食べたいという欲望は、ただ味覚や触覚の欠乏感をみたしたいという欲望とちがって、つまりたんなる欠乏感の充足ではなく、たえず自分がそこに引きもどされそうな理性と闘っている姿を露呈する⁽¹⁴⁾。ENが「欲望的、ないし一般に欲求的部分」と述べて、EEの叙述より欲望を優先させた目論見のひとつは、そのへんにあるのではないか。欲望的部分が理性に聴従するというかたちでアレテーを説きながら、アリストテレスはそれと表裏の関係にある悪しき性格について、その責任の所在を問うことによって行為者の存在根拠につきあたる。それが欲望の主体である。行為は他の仕方でもありうるが、欲望の始原は自分でしかありえないからである。ここにも欲望の主題化がみとめられるであろう。

性格 (ex.E3) の責任は、それをつくった直接の行為 (P3) と、その行為をひきおこした直接の欲望にまでしか遡りえない (1114a4-10)。そこが「われわれ自身に依存する」という句の射程である。それ以前の性格 (E2) へ、さらには無限に責任の所在をかなたへと遡及させるのは、結局のところ責任をあいまいにし、無責任の誇りを免れない。

それにしても、なぜわれわれは悪しき性格が「われわれ自身に依存する」と考えようとはしないのか (さきの、無知を社会的環境のせいにするように)。この点は、以上 (B2) の議論 (1114a13-31) の要点をたどれば、行為の基準を性格にあてはめる矛盾として説明されうる⁽¹⁵⁾。

(14) 欲望的部分になんらかの理性的なはたらき (reasoning) がある、ということではない。Cf. J.M.Cooper, 'Some Remarks on Aristotle's Moral Psychology,' in *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton 1999, 237ff.; contra, J.McDowell, 'Some Issues in Aristotle's Moral Psychology,' in S.Everson (ed.), *Ethics (Companions to Ancient Thought:4)*, Cambridge 1998, 120f.

(15) Cf. M.Pakaluk, *op.cit.*, p.147f.

すなわち、病気にならないことも可能な段階 (1114a16-17, a20) では、ある状態を獲得するときの個々の行為が彼に依存するがゆえに、その状態は彼に依存すると言わざるをえないのであるが、いったん病気になってしまうと、そのような悪しき状態をとり除くことはもはや彼に依存しない。だから、自分の性格に彼は責任がもてない。ちょうど、いったん石を投げたら、もはやそれを取り戻すことができないように。こうした考え方の矛盾を説明するために、行為の基準をつぎのように表記する：

〈もし X を為すことがその人に依存するならば、X を為しているあいだ X を為すことを止めることは彼に依存する〉は真であるが、これをそのまま性格に適用すれば、

〈もし性格 Y をもつことがその人に依存するならば、Y をもっているかぎり Y をもつことを止めることは彼に依存する〉は真でない。ゆえに、前提は誤りで、性格は彼に依存しない。しかしこの帰結は、性格と行為の混同によるのである。ある性格をいったん獲得してしまうとそれに拘束されるという考え方が、いかなる矛盾点を内包するかを、この説明はよく示してくれるように思われる。この段落でも、アリストテレスは行為に視座をおいて悪しき性格についての間違っただ見解を糺しているのは明らかである。

それでは、悪しき性格と責任の問題を、目的とのかかわりでみればどうであろうか。選択や行為はなんらかの目的をめざしているが、それはその人自身にどのように見えているか。その見え方はその人の性格によって左右される、とも考えられる。そのような人だからそのようなことを為すのだ、という無責任な転倒した考え方が、つぎのような反論の余地をあたえるのである (C)。「誰でも善に見えるものを (tou phainomenou agathou) 目指すのであるが、どのように見えるかは自分には支配できないのであって (tēs de phantasias ou kurioi)、それぞれの人がそのときどのような性格の人であるかに応じて、目的もまたそれに相応しいものとしてその人に見える (phainetai) のである、と言う人があればどうであろうか」(1114a31-b1)。行為者がめざす目的は彼にとって善に見えるものであるが、その見え方は彼のそのときの性格によって左右されるので、けっして意図的に決定することはできないのではないか、というのである。「見え方」が「われわれ自身に依存する」ことと意味的に対比されて用いられる。見え方の解釈をめぐる予想されるこの反論にもとづいて、つぎの二つの選択肢が用意される。まず、(C1)「自分の性格について自分自身にある意味で責任がある (pōs aitios) ならば、自分にとっての見え方にもある意味で自分が責任を (pōs autos aitios) もたねばならない」(1114b1-3)。これは責任の考え方を、「見え方は自分に支配できない」という主張を覆すためにもちだした例である。「性格に責任がある」という条件文は、さきの (A1)→(A2) の移行と同様に、責任の所在を性格から行為に移すことによって明確にした議論 (B1) をふまえたものと解釈しなければならない。性格を形成する行為は「自分自身に依存する」がゆえに、「見え方」をある意味で (pōs) 修正する余地がのこされているのである。それが「見え方にもある意味で責任がある」の内容である。

善に見えるもの (to phainomenon agathon) は「真実の善」(to kat' alētheian agathon) と比較されてすでに4章で論じられ、後者は優れた人が願望する目的であるのにたいして、前者は劣悪な人によって願望されるものがたまたまそう見えていることだと説明された (3.4, 1113a25-26)。美しいものや快いものは人それぞれの性格に応じて固有であるが (a31)、追求すべきものと忌避すべきものとを見分けることができる点で、優れた人はいわば規準であり尺度である (a33) と言われる。いまは、「人それぞれの性格に応じて固有」(kath' hekastēn gar hexin idia) という点が、「われわれ自身に依存する」のかどうかをあらためて問われているのである。優れた人であれ、劣悪な人であれ、見え方はそれぞれの人に固有であるから、(C1) にはある程度の妥当性があると言ってもよさそうである。

いま一つの選択肢はやや錯綜している。(C2) 「もし自分の性格に責任がないのであれば⁽¹⁶⁾、何びとも悪を為すことについて自分自身に責任がないことになる。悪を為すのは目的についての無知によるのであって、それによって自分にとって最善のものが得られるだろうと (間違っ) 信じているわけである」(1114b3-5)。ここでは「無知」が責任と対比的にもちられる。無知のゆえに悪しき行為に責任がないというのであれば、「見え方は自分には支配できない」という以上、ひとは目指すべき目的がそれとして「見える」ような「生まれのよさ」(euphuia b12) を具えていなければならない。「生まれのよさ」からくる優れた性格は、いわば「真実の善を選択しうる (to kat' alētheian agathon hairēsetai)」視力をもち (b7-8)、目的についての無知のために悪を為すかもしれない性格とは無縁なのである。それでは、悪しき性格には責任がないという前提を受けいなければならないのだろうか。「そこでもし、以上のことが真実であるとすれば、どうしてアレテーが悪しき性格よりもいっそう意図的なもの (hekousion) でありえようか。なぜなら、目的は、自然によるにせよ他のなんらかの仕方によるにせよ、善き人にとっても悪しき人にとっても、両方に同じように見え (現れ)、定められているのであって (amphoin gar homoiōs, … phainetai kai keitai)、残りのものを彼らはその目的に関連づけてなんらかの仕方で為すのであるから」(b12-16)。善き性格も悪しき性格もいずれも「意図的」であることが、性格を形成する行為が「われわれ自身に依存する」ことによるのであれば、目的に関連づけておこされる行為においてこそ責任が問われるはずである。しかし目的そのものは、どのように見えるにせよ、「自分には支配できない」。つまり、意図された行為によって善の見え方を修正することは不可能なのである。これは (C1) の帰結と反対である。いまの場合、目的が一定の仕方で見えないかぎり、それに関連づけられた「残りのもの」にかかわる行為も「自分に支配できな

(16) S.S.Meyer, art. cit., p.154は1114b3 ei de mēdeis …“if no one is responsible for his wrongdoing”と読むほうが、性格から行為への論点移行を明確にするとしている。魅力的ではあるが、構文上無理がある。本稿では多くの訳者がとる ei de mē, outheis …を読む。

い)ことになるので、優れた性格もやはり「意図的な」ものではないと言わざるをえない。もちろん、アリストテレスは(C2)の選択肢を却下しようとしている。

そこで、善悪いずれの性格も「意図されたもの」であることを確認するためにあらためて、つぎの二つの条件が提示される。(i)「目的は、個々人への見え方がどのようであれ、自然によって(phusei)そう見えるのでなく、なにかその人自身からも由来するもの(ti kai par' auton)である」(1114b16-17)か、もしくは、(ii)「目的は自然的(phusikon)ではあるが、目的以外の残りのものにかんして優れた人は意図をもって行為するがゆえに、そのアレテーは意図的なものである」(b17-19)。二つの条件のいずれかが認められれば、悪しき性格も善き性格に劣らず「意図されたもの」であり、したがって責任を負わねばならないものなのである、というのがアリストテレスの結論である。明らかに(i)は(C1)を、(ii)は(C2)を必要に変更して提示されたものである。いずれがよりよい条件かは明言されない。「自然」についてみれば、一定の見え方をする「真実の善」のあり方を指すと解釈できる⁽¹⁷⁾。「残りのもの」(ta loipa)とは、「目的に寄与するもの」(ta pros to telos)を指し、熟慮と選択、その結果としての行為はもっぱらこれにかかわる。してみれば、「その人自身に由来する」も「その人自身による」(di' auton 1114b21)も、「われわれ自身に依存する」と同様、目的をめざす行為者の責任をともなう決断というのが本来の意味であって、恣意的な自由ということではない。

以上のとおり、3巻5章の議論は全体として、「われわれ自身に依存する」「意図された」行為がいかにして悪しき性格とむすびつくかという点をくりかえし強調している。言いかえれば、悪しき性格に自ら責任を負うべきであること、そしてそれはなぜであるかを積極的に論じているのである。その議論のなかでは、欲望の問題が劣悪な性格とむすびついて、優れた性格と対比されているように見える。「自然な欲望」はいずれの性格にとっても必要なものであるが、過剰な方向へむかうか否かに優劣の決定的な境界がある。そうしたところにアレテーの獲得という倫理的な課題が設定されていたのである。しかし、すでに述べたように、欠乏の充足という意味合いだけでは欲望の問題性を十分に理解することができない。そこで、欲望がなぜ情動のうちにふくまれたのかをあらためて考えて、欲望の特別な用語法に注意を喚起しておきたい。

Ⅲ. 欲望と情動

「アレテーは行為と情動にかかわる」というときの情動とは何か。例として、「欲望、怒り、恐れ、大胆、嫉み、喜び、愛、憎しみ、憧れ、対抗心、憐み」(EN 2.5, 1105b21-23)「憤り、恐

(17) S.Broadie, *Commentary* (op.cit. 2002), p.322は“the end is natural, i.e. having it is a function of our biological nature alone”とする。目的を生物学的所与に限定するのは、このあたりの文脈を考えると疑問がのこる。優れた人にとって目的の見え方は真実の善へ定位されているからである。

れ、恥らい、欲望」(EE 2.2, 1220b12-13) があげられ、一般に快または苦をともなうものとされる。欲望は最後と最初の位置がかわり、MM には例示されていない。欲望は情動のなかでどのような位置づけをあたえられるのだろうか。情動についての全般的な定義になるものは倫理学書にみられないが、それはパトスの用語法が他の著作での論述をふまえているからであろう。その一例として、『弁論術』(Rh) における怒りの説明(2巻2章)を参考にして、欲望が他の情動とどのような関係にあるかを考えることにしよう。

怒りとは、「自分や自分の身内の者を、軽蔑することが正当でないにもかかわらず、軽蔑していると思われる (phainomenēn oligōrian) がゆえに、懲らしめてやろうと思う (timōrias phainomenēs) 苦痛をともなう欲求」であると定義すれば (Rh 2.2, 1378a30-32)、怒りはまず、つねに特定の個人にむけられ人間一般にむけられるのではない (a33-34)。そして、懲らしめるという期待から生ずる快をともなうが (1378b1-2)、その快はそのとき心中にうまれる表象 (hē tote ginomenē phantasia) によってもたらされるのである (b 9-10)。さらに、嫌がらせ (epēreasmos) も軽蔑の一種で、願望にたいする妨害といわれる (b18-19)。これらの点に注意しながら、つぎの一節を読んでみよう。「さて、以上のことから、人が怒るのはその人自身がどのような心の状態にあるときか、誰に対してか、どのような理由によるかが明らかである。すなわち、怒るのは、その人自身が苦痛を感じるときである。なぜなら、苦痛を感じる人は、なにかを得ようと目指しているからである。そこで、もし誰かがなにごとについてであれ、たとえば喉の渇いている人に飲むことについて、直接的に妨害するならば、あるいは直接的でなくとも(妨害すれば)、やはり同じことをする(怒る)ように思われる。また、誰かが反対のことをする場合でも、協力しない場合でも、なにか他のことで現在の心の状態にある者を苦しめる場合でも、その誰に対しても彼は怒るのである。したがって、病気をしている者、貧乏している者、戦っている者、恋している者、渇いている者、一般的に言って、欲望していて欲しいものが手に入らない者は (epithumountes kai mē katorthountes)、怒りっぽく激しやすいのであって、とりわけ現在の自分の状態を軽蔑する人に対してはそうである。たとえば、病気をしている者は病気について、貧乏している者は貧乏について、戦っている者は戦いについて、恋している者は恋について自分を軽蔑する人に対して怒るし、その他の人々に対しても同様である。なぜなら、それぞれの者は現存する情動によって (hupo tou huparchontos pathous) それぞれ自分の怒りへむかってあらかじめ準備されるからである」(1379a10-24)。ここでは、興味ふかいことに、二つの異なる情動(欲望と怒り cf.2.12, 1388b33) が内的に相互作用する関係にあり、一方が他方をひきおこすというかたちで記述されている。たとえば、渇いている者に飲みたいという欲望が現存するとき、飲むことを妨害されるならば、妨害する人に対して怒りを感じるように、そのとき現存する欲望が怒りを準備させるというのである⁽¹⁸⁾。怒りは、そのときの心の状態と怒りをむけるべき相手と何についての怒りであるかが特定された具体的な状況において、はじめて生まれてくるも

のであるから、それがそのときの状況に即応した心の動きとしての情動であるということは明白である。このような記述の仕方は、たとえば恐れの説明においても顕著にみられる。恐れとは、「破壊あるいは苦痛をもたらす差し迫った悪いものについての表象からうまれる (ek phantasias mellontos kakou) 一種の不快あるいは心の動揺」であるとすると (Rh 2.5, 1382a21-22)、人が恐れるのはすべての悪いものではなく、それが「遠くにはなく近くであって差し迫っていると思われる場合」(ean mē porrō alla suneggus phainētai hōste mellein a24-25)にかぎられる。たとえば死はやがて自分に訪れることを誰でも知っているが、近くにはないときには気にかけることもない (a27)。ただそれが目前に差し迫ったとき、人はそれを恐れる。したがって、情動を記述するさいに、現実の特定の状況が念頭におかれていることは注意してしかるべきである。欲望もまた、それが情動であるかぎり、そのときの状況をぬきにしては考えられない。欲望が怒りを準備するという上の記述にしても、出来事の時間的な継起による因果関係を語っているような印象をあたえることは確かであるが、飲むことを妨害されるという状況のなかで飲みたいという欲望が顕在化し、同時に怒りを感じる、と解釈することもできる。アリストテレスはそう考えていないかもしれないが、二つの別々の状況における二つの情動のあいだの相互作用というのはやや奇妙である。いずれにしても、欲望は情動としてある状況のなかで記述される。

その点で紛らわしいのが、「自然な欲望」という表現である。「自然な欲望において過ちを犯す人はわずかであり、しかもその方向は一つ、つまり過剰へむかう」(EN 3.11, 1118b15-16)という主張を、「すべての人が馳走や酒や愛欲を然るべき仕方でも楽しむわけではない」(7.14, 1154a18)とか「美しいものをもとめる欲望は賞讃されるが、醜いものをもとめる欲望は非難される」(10.5, 1175b28-29)といった常用的な表現と並べてみると、欠乏の充足をもとめる自然な欲望は、状況に左右されず、然るべき方向へ定位されているのが本来のあり方であると考えられるかもしれない。しかし、かりに欠如感が人間の生存に不可欠なものであり、欲望もそれゆえにつねに潜在する力であるとしても、それは情動として記述される欲望ではない。節制ある人は、欲望すべきものを適度に然るべき仕方でも欲望するという生活態度を持することができるのであって (cf. 1119a17 既出)、その場合にも、ときどきの状況においていかに対処するかが問題なのである。その他の情動にかかわる個々のアレテーの叙述においても同様である。それにしても、アリストテレスは具体的な事例の考察と一般論の展開とを織りまぜながら議論をすすめているので、とりわけ欲望にかんしては、それがなぜ情動としてあつかわれなければならなかったのか、明確

(18) Cf. J.M.Cooper, 'An Aristotelian Theory of the Emotions,' in *Reason and Emotion*(*op.cit.*), p.421f.: "It is as if a preexistent energy, the appetite, gets redirected when blocked or obstructed, and becomes or gives rise to this new feeling of distress, the anger."このようなかたちでアリストテレスが異なる情動の相互作用に特別な注意を払っているのは、怒りの場合だけであり、この一節だけであると Cooper は指摘している。

な根拠をなかなか見つけだすことができない。

これまでみてきたように、性格に責任があるとはどういうことかを主題的にあつかった EN3.5 の議論がひとつの答えを示唆しているように思われる。ある状況におかれたとき、人はどのように行為するかによって、自分の性格を善くも悪くもつくりあげることができる。その状況は、一般的でなく、自分にとって特定の意味をもったもの、自分が決断して行為しなければならない差し迫ったものなのである。それだけに、状況に即応した心の動き（情動）が行為に決定的な影響をおよぼす。いくつかの欲望にかかわる EN 3.5 の議論がしめしているように、責任の所在についての問いが指しむける行為者本人の存在根拠（B2）は、その人の生き方、日常的な行為における情動のあり方（B1）とともに、差し迫った状況においてこそ鮮明に照射されるのである。欲望が情動としてあつかわれるのも、優れた性格か悪しき性格かを自分から形成することになりかねない差し迫ったところに自分が身を置いているからにほかならない。理性に合致した行為のみが真に人間的であるという見解を斥けようとしたアリストテレスの本当の意図を、そのところに見いだすことができるのではないか。

いまひとつ留意すべきことがある。「アレテーはアパテイア（パトスの不在）であると定義する」（EN 2.3, 1104b24）多くの人にたいして、彼らが基本的な点で間違った考え方をしていることが指摘されている。そのような定義は、「<然るべき仕方>とか<然るべきでない仕方>とか、<然るべきときに>とか、その他付加しうるかぎりの限定を付加していない」（b26）がゆえに、定義にならないのである。同じように、「アレテーはアパテイアだと誰もが無造作に定義している」（EE 2.4, 1222a3）。このような考え方は、アカデメイア派のなかの主な見解とも、スベウシッポス個人の見解とも関連づけて解釈されることがあるが、情動のあり方を正確に理解できない一般の陥りやすい誤解としてうけとめたほうが問題点は鮮明になる。アレテーは情動の不在ではなく、適切な情動をもち不適切な情動をもたないこと、然るべき仕方であるときに適切な情動をもつかもたないかにかかっているのである⁽¹⁹⁾。性格について倫理的な考察を展開するとき、情動の不在はほとんど意味をなさない。欲望はその最も鮮やかな事例を提供してくれると言えるであろう。

(19) Cf. C.C.W.Taylor, *op.cit.*, p.78f. 上の定義は、たとえば放埒な性格が肉体的な欲望にうち負かされるのに対比されて、その反対の性格をたんに欲望の不在とみなしたものである。なお、EE からの引用文のなかの「誰もが」を削除する校訂をとらず、Taylor とともに写本どおり *pantes* をとる。