

# アリストテレスの倫理的實在論

## —ロゴス自らに即して生きること—

千葉 恵

「徳そして善き人がそれぞれのものごとの尺度であるなら、この人に現れる快が快であり、この人が喜ぶ快いものが快いものである」(X5.1176a17-19)。

### 一 序

アリストテレス倫理学の特徴は魂のパトス、態勢、行為の分析を介しての網羅的かつ相互に排他的な人間、行為類型の記述にある。有徳性をロゴス(理・言表)により捉え、成功した視点から魂と行為の諸類型の統一的な理解を展開する。倫理学の成否は「全体としてよく生きること」(Nicomachean Ethics (以下省略)、V5.1140a28) 即ち「魂が善くあること(幸福)」の包括的な理解のもと、魂の受動から能動、今・この行為の最善の選択に至るまでの道筋の理論(ロゴス)を構築できるか、さらには今・この魂の働き(エルゴン)が例えば個々のパトス、行為そしてそれに伴う快苦を介してそのロゴスの正しさを証するロゴスとエル

ゴン双方の補い合いを展開できるかにかかる。

「真なるロゴス（理・言表）は単に知ることに對してだけでなく、人生に對してもこのうえなく有益である。というのも真なるロゴスはエルゴンに共鳴和合することによって信用されるからである。それ故にロゴスは、理解する者たちに對して、ロゴス自らに即して生きることを促すからである」(XI.1172b3-8)。

成功した言表（ロゴス）はそれに即して生きる魂に内在する理（ロゴス）を指示する。

アリストテレス（以下「哲学者」）は態勢とその働き、行為をめぐる倫理学的諸学説に對し、各陣營を判別すべく論点を挙げその理解に向けて網羅的かつ相互に排他的な可能性の問いを提示する。その応答である人間と行為の諸類型は理がそこに内在する中庸を規準とした徳と悪徳の枚挙において展開されており、各人は人間全体のなかで自らの魂の位置を知ることができる。「徳とは選択に関わる態勢であり、われらに對して中庸においてあるが、それ「中庸」はロゴスによって規定されそして実践知者が規定することができるその様式においてある」(II6.1106b36-7a2 [Bekker *hōs an*], VII.1138b18-20)。「過剰でも不足でもなく、中庸が選択されねばならないが、中庸とは正しいロゴスが語るその様式におこつてある」(VII.1138b20)。このどこまでも理に基づく包括的な人間理解は個々人の与件や制約のなかでの経験に基づく一般化や投射による幸福論や人生論とは明確な一線を画している。ソクラテス以来の魂を善くするものが善であり、悪くするものが悪であるという伝統のもとに、理の倫理的事実論が展開されている (II3.1104b18-24)。

アリストテレスの倫理的事実論においては最善の行為選択肢のロゴス（理）の実在性がその個々の働きにおいて証され、働きはロゴス（理）を具現化することによりその正しさが知られる。この倫理学は彼の様相

存在論即ち存在者の在り方としてロゴス（力能と完成の組）とエルゴン（力能と実働の組）により基礎づけられている。<sup>①</sup> 私が今・ここで生きているのは魂（ロゴス）がこの身体において働きにおいてあるからである。理である魂はロゴス（言表）上身体から分離される。「魂」の因果的定義は「われらがそれによって第一に生きまた知覚し思考するところのものである、従って或るロゴスそして形相である」（*De An.* II.2.414a12-14）であり、言表上の理の分離とは「それによって」が他の部分「生きまた知覚し…」から分けられていることである。他方、もし誰かが私の魂を身体からエルゴン上分離するなら、それは殺人に他ならない。魂が働きにおいてあるか否か、即ち生か死かは観察のエルゴンを通じてしか確認できない。理としての魂が身体を分離しない仕方です。今・ここで生かしているが、言表上「魂」は「身体」から分離されており、エルゴンから分離されたロゴス（言表）は分離されずに働いているロゴス（理）とは同名異義的なものとなる。<sup>②</sup> これはエルゴン上のロゴス（理）の不分離とロゴス（言表）上の分離という仕方で理解されるロゴスの実在論であり、彼の倫理学にも適用される。ただし身体が関わる限り、ロゴスとエルゴンは完璧に「共鳴和合」することは困難である、ちょうど聡明な少女が「時速四キロで二時間歩いたら何キロになるか」という問いに考え込み「だって疲れちゃうもん」と正しく応答したように。

ここでの一つの問いは多様な与件のもとにある個々人について「いかに生きるべきか」（VIII.2.1162a29）をめぐって人間一般に妥当する普遍的な理論、行為規範を構築できるかである。認知徳と人格徳が普遍と個のままでは学は成立せず、普遍と個を媒介する個々の最善の「行為選択肢（*praxion*）」の知識である「実践知（*phronesis*）」そしてその基礎に「経験に基づく目」と語られ「人生の盛時・年齢」を重ねることにより発動する「叡知（*mes*）」が求められる（VII.1.143ab8,14）。「実践知」は「人間的な善に関わり、真なるロ

ゴスを伴う行為力能上の態勢である」と規定され、「行為に関わる認知的なものの働きは、正しい欲求に一致した真理を捉えることである」(VI.1140b20, VI.1139a30)。人格徳において中庸に向かう正しい欲求が生起する時、「欲求的叡知 (*orektikos nûs*)」が発動する (VI.1139b4)。叡知に基づく実践知はその欲求が正しいことの知識を与えることにより「指令的」なものとなる (VI.10.1143a8)。哲学者は実践知を補うものとして有徳性を持たずにも形成できる行為論証 (第一格 *Darri*) を提示しソクラテスの主知主義に同意できる状況を確認している。なお、倫理学の理論と実践は弁証術の理論が矛盾律の確実性のもとにロギケー (*logikê* 形式言論術) により構築されることとその実践が通念に基づきプロとコントラの議論を「弁証術的」 (*dialektikos*) 「提示する」ことに似ている (VIII.1145b2-7)<sup>③</sup>。ただし或る行為がその都度成功した働き「中庸にあること (*mesos echein*)」を原理的に妨げられていない点で、通念の次元で議論の吟味を遂行する一技術としての弁証術の実践とは異なる (II.1105b28)。倫理学は「人生に対してこのうえもなく有益」なのである。

本稿ではロゴスの実在論のもとに人格徳と認知徳の媒介はいかなるものであるか、実行可能な最善の行為選択肢のロゴス (理) がいかにエルゴン (働き) において見えるようになるか、人格徳とその行為選択肢の知識が「共に軛に繋がれている」(X.1178a16-19) その全人格的な魂の秩序を考察したい。そのさい J. McDowell による行為の合理性の開示をめぐるエルゴン主導の議論を取り上げるが、それは『信の哲学』におけるロゴス (理・言表) とエルゴン (理の今・この働き) の相補性の立場がアリストテレスの倫理学をめぐって対比的に明白になると思われるからである。拙著への二つの書評において荻原理氏からご自身のマクダウェル研究を介して数々のご教示いただいたが、行論のなかで応答したい。<sup>④</sup>

## 二 二種類の徳とその働きの基礎理解

最初にアリストテレス『ニコマコス倫理学』における普遍的な理論と今・この働きの相補性の議論を  
確認する。彼の倫理学の特徴は、一方成功した視点からの人間類型の包括的なモデルが提示され、他方實際  
の人間はそのロゴスにより指定される人間諸類型の境界を今・ここで揺れ動くことを捉え記述していること  
にある。

哲学者は魂の在り方、機能として主に四つの人格・人柄徳（節制、勇氣、正義、愛）とそれらのなかで類  
縁の或いは特徴的な徳（公正さ（*epiēkeia*）、高邁、鷹揚等）そして五種類の認知徳を挙げている。人格の  
有徳者は身体を抱えた者としてパトス（感情や欲求等身体的受動）に対して「良い態勢に」ある者のこと  
である。「態勢（*hexis*）」とは「それに即しわれらがパトスに対し良く或いは悪くあるところのもの」である  
（115.1105b25）。例えば「怒ることに対して、かたや激しく或いは他方散漫に怒るならわれらは悪くあるが、  
もし中庸に（*mesōs*）怒るなら、良くある」（b26）。パトスとその感受力能は「自然本性により  
（*phusei*）」（1106a9）生じるものであるが故に、人はそのこと自体により善人とか悪人とか、賞賛や非難を  
受けることはない。他方、徳は「われら次第」の責任を伴う魂の態勢である（115.1113b5）。従って、それ  
ら自然的に生起するものに対する対応力としての態勢に魂のうちに涵養される徳や悪徳が属することになる。  
人格徳が身体に属するパトスや行為に伴う快苦に関わるが、認知徳は真偽に関わる。「魂が肯定したり否  
定したりすることにより、そこにおいて真理を捉えている状態を数においてを五つあるとせよ。これらは、  
技術知、科学的知識、実践知、叡知、知恵である。というのも、判断と意見において偽であることがありう  
るからである」（1139b18）。これらの「知」は「真理を捉えている状態」であり、成功した認知状態を表現

している。

有徳者は有徳な行為そのものに惹かれ、それ自身の善性と美の故にコストを顧みず選択する。そのことが魂の善くあることつまり幸福なことであるという認識のもとに、為すべき等しさの分配に関わる正義に即して、勇氣、節制そして愛をもって行為する。「健康からは相反するものは行使されず、ただ健康だけが行使される」ように、有徳と悪徳は反対であり、一つの態勢からはその態勢に即した行為だけが生起する（VI.129a15）。この点において、徳は魂の態勢から分離され善用も悪用もされうる技術知とは異なる。

認知徳は「大部分教示により」涵養され、人格徳は「習慣の積み重ね」により涵養される（III.1103a5）。少なくともロゴス上二種類の徳は明確に判別される。習慣づけは本意からの自発的なものであり責任が帰属し、例えば放埒が非難されるのは「諸快へと人を習慣づけることは容易だから」であり、「彼らはこうした快だけを知悉しているがゆえに、これらだけを快と思っている」からである（III.12119a25; VIII.3.1153b35）。他方、認知的徳は探求や学習等知的訓練を介して習得されうるものである。そのさい二つの態勢はいかに関わるかをめぐって、哲学者は中庸に向かう人格的成長が明晰に人間と世界を知ることには貢献し、またその知識が人格的態勢に理を与えるその相補性の理論を展開する。

### 三 パトスを指標とした四種類の人間類型（ロゴス）とその境界を揺れ動く実際の人間（エルゴン）

哲学者はパトスが自然的なものであり発動の段階で選択の余地のないものであるにしても、経験、習慣により変化を蒙ると理解している。彼は「働きに伴い生起している快や苦を諸態勢の指標（*σημείον*）としなければならぬ」とする（II.3.1104b3-5）。快苦に対する反応で四種類の人間類型「節制者」「抑制者」「無抑制

者」「放埒者」が分節される。「節制者 (*sophron*)」は「身体的な快を差し控えそしてそのこと自体に喜びを感じる者」のことである。それを嫌がる者は「放埒者」である (II.3.1104b5-6)。見えない魂の態勢がいかにあるかは対応するパトスおよび行為によりその都度その徴・証拠において確認できる。

「後悔」も選択なしに生じるパトスであるが、これは放埒者と無抑制者を判別する指標となる。為すべき行為について自ら最善の判断をもちながら快の誘惑に負けて他の行為を選択する者は「無抑制者」であるが、彼は行為後に「後悔しうる者」であり、快に常に支配されているわけではなく「癒されうる」(VII.8.1150b30-34, VIII.1145b12, b30)。それに対し、放埒者は常に「目先の快いもの」を追求し、自らの行為の選択において言わば確信犯であるが故に、「後悔せず」それ故に「癒しがたい者」である (VII.8.1150b30-34, cFIX4.1166a29, III.2.1110b22)。抑制者は無抑制者と同様の葛藤を経験するが、最終的に正しい判断を実践する。

なお、放埒者にも程度があり、欲望を感じることなく「快の超過を追及する者」は強い欲望を感じるが故にそうする者よりも「一層放埒」とされる (I148a17-19)。この事態に、魂の習性とも言うべき態勢が、パトスとは或る程度独立であり、パトスが態勢の指標となることはあっても、行為を導くものとして機械的にまた一義的に双方が関係づけられているわけではないことを示している。なお、放埒に「一層」という程度を帰属させることは、理論 (ロゴス) 上放埒者は「後悔なき者」と規定されるが、実際 (エルゴン) 上、現実の人間の今・このことがらとして「後悔する」無抑制者と境界をまたぐことも想定されており、これらの四種類の人間類型は理論上のものであることが分かる。

放埒者は欲望の欠乏充足モデルのなかに身を置き過剰な欲望を持ち、自らの偏った執着故に、多くの喜びべき喜びを放棄し、それが充足されないとき、必要以上に苦痛を感じる。

「放埒者と呼ばれるのは、快いものを獲得できないという理由で：必要以上に苦痛を感じることに由る。：放埒者はあらゆるものと引き換えにこれらの快を選び取る。かくして、それらを得られなければ、またそれらを単に欲望するだけなら、むしろ苦痛を感じる。なぜなら欲望は苦痛を伴うからである。快のゆえに苦しむことは不条理に思える」(III2.1118b27-1119a5)。

哲学者は放埒者が自己矛盾的な存在者であることの不条理さを指摘し、維持不能性を開示する。定義上放埒者は悔い改めないで、誰かそのような者がいるとして快苦の循環の中で劣悪な生を送るが、エルゴン人は他の型との境界を揺らぐ者であり、誰かにこの不条理さを教えられて愚かさに気づくとき、ロゴスへの聴従が始まる。

無抑制者の葛藤の事実からこう推論される。

「恐らく魂の場合にも劣らず理とは別の何かがあり、これが理に反対し抵抗していると看做さねばならない (*nomisteon*)。いかに異なるかは「今は」問題ではない。しかし、これも理に与るように見える。少なくとも、抑制者のその部位は従順であり、なお節制者と勇者のそれは恐らく一層従順である。というのもそれはすべてに関して理と協和しているからである」(I13.1102b23-25)。

これが人格的態勢による認知的態勢の与りの記述である。エルゴン上比較級を許す仕方、それ自身「ロゴス(理)無き (*alogos*)」(1102a28) 自然的なパトスは「何らか理に与る」(1102b13)。この聴従の仕方の子供が父親の忠告に従う比喻で説明される。「忠告」や「非難」、そして「勧告」という事実が「ロゴス無し」の部位は何らかの仕方でもロゴスにより説得される」ということを「開示している」(1102b33-03a1)。子供には聞き分ける能力が帰属するように、理を受入れる能力の成長が求められる。

パトスに良い態勢にあるとはそれぞれの徳項目において中庸に接近することであり、ロゴスに与る力を獲得していく。知識の発動はその中庸のロゴスを与えるものであるに相違ない。人は恐れと臆病のパトスが中庸に近づくにつれ、勇気の理に与る力が増し、また快をめぐる放埒と鈍感から中庸に近づくにつれ、節制の理に与る力が増し聴従しやすい魂の態勢になる。有徳者は適切な理に「聴従している」者である (113.1102b27)。

人格徳は中庸を得ており快苦に対して安定しているため、行為選択肢の知識に与りそれを保全することができる。「節制 (*sophrosune*)」の語源は「実践知を保全する (*sozusan ten phronesis*)」の合成語であることが紹介されている (V15.1040b13)。認知徳・態勢の一つである保全された知である実践知は人格徳と相互に軛で繋がれており、行動選択においてその都度適切に発動する。哲学者は言う、「実践知は人格徳と共に軛に繋がれており (*suzektai*)、人格徳も実践知と共に軛に繋がれている (*suzektai*)、いやしくも実践知の諸原理はさまざまな人格徳に即しており、人格諸徳の適正さは実践知に即している限り」(X8.1178a16-19)。一方、実践知の「原理」始まりは人格徳の成長による。他方、実践知は人格徳の欲求に見られる正しさを保証する。個別の最善の行為選択肢にかかわる実践知がそれらの個別的人格徳に関与しロゴスを与え、行為に導く。そのさい、これら態勢とパトスを肯定的に関連づけるものはロゴス(理)であり、実践知はロゴス(言表)上例えば節制から分離されるがエルゴン上分離なもの即ち「共に軛に繋がれたもの」として今ここで働くとき、アリストテレスの倫理学は実践知の理の統一的な実在論のもとに構築されることになる。

なお、理の統一的な実在論は実際の個々の人格的働きと照合される。「人格徳はパトスと行為に関わるが、これらには超過と不足、そしてその中庸がある。∴恐れること、

欲求すること、憐れむこと、総じて快を感じ苦を感じることに「より多く」と「より少なく」という程度があり、両者は「良く」ではない。然るべき時に、然るべきものについて、然るべき人に対して、然るべき目的で、然るべき仕方、こうした感情を持つことが中庸であり、最善であるが、それは徳に固有なことである」(II.6.1106b16-23)。

ロゴスは対象や仕方、時、目的を中庸との関連において規定し、この中庸の規定に即して感情を持ちうることは最善であるが、実際にはパトスは比較級を許す仕方、態勢と関わる。このように、快苦に対する反応の種類に応じたロゴス上の態勢の判別が四通り語られ、エルゴン上の反応は比較級表現を許容する仕方で行される。有徳者は双方が「共鳴和合する」者であり、たとえそのような者が見いだせない場合に、それはロゴス上のモデルとして四種類が提示されていることを裏書きする。『信の哲学』はナザレのイエスこそがエルゴン上一切の人格徳と認知徳を満たしたこと即ち山上の説教を生き抜いたことを示唆している。

#### 四 マクダウェルのエルゴン主導の謙虚な徳論

アリストテレスは人間の型としてイエスを預言していたと思われる。ただし「敵をも愛せよ」を彼の友愛論から引き出すには人類がいかに神に愛されており、敵は愛するに「値する (*axios*)」者であると認識するにかかかっており、神の愛が啓示されない限りこの理解に至らないと思われる (IV.3.1123b23)。マクダウェル (以下 M.) は「徳と理性」において「倫理的実在をはっきりと見て取ることは途方もなく難しい」と「謙虚」に語る。この認識は人類の歴史における道徳の困難さを引き受けたと見ることができ、それは信に余地を与えることを示唆している (72)。M.によればプラトンの善のアイデアの遠さは「価値は世界の内にな

いというテーゼ」の比喩であるとされ、これを見る力能を得ることは困難である。この前提のもとで M. は自らの徳理解が「実際に道徳的進歩をもたらさうる」ものであり、それは「謙虚な姿勢」を引き起こすことよってか或いは「宗教的回心に似た鼓舞する効果」によつてであると主張する (73)。

この世界の価値は神により与えられたという幼子の信は人が持ちうるとりわけ謙虚な魂の回心の働きである。山上の説教においてイエスはモーセ律法を純化し「敵をも愛せよ」と規範化したのが、「先ず神の国と義を求めよ」と信仰に招く。イエスは自ら信の従順により律法を成就したが故に、為すべき行為を信故に為さうる道を切り開いた。ルターはその視点から「アリストテレスは福音の最悪の敵であると評した<sup>(6)</sup>。人生の指針をめぐつて、哲学者の「外的善」の中心「幸運」(18:1099b8) のみに対応する「恩恵のみ」即ち「信仰のみ」のルターや、神がいなければ一切が赦されるという究極の懐疑、道徳律の厳肅性のもとでのカントの規範倫理学、さらには規範の成文化はできせいで「生活形式」(Wittgenstein) の共有によつて共同体を維持しうる等、人の数だけ人生観があるなかで、ここでは懐疑論を背景にした M. の謙虚な徳論と荻原の書評に応答したい (80)。

マクダウェルは「ソクラテスに賛成して、徳は知識であると言ふことが、この考察によつて魅力を帯びる」ことをめざし、徳は単一であり知識であるという一種の主知主義的徳理解を展開する。M. が「ある感受性 (sensitivity)」を徳と同化させるとき、この単一の感受性を説明して「諸状況が人の行動に課す諸要求を認識する力能」であると言ふ (53、荻原145)。欲求の理である価値の表出が「諸要求」でありその「認識」を可能にする態勢が単一の徳だとされる。そのさい他の行為選択肢の認識を沈黙させる感受性は「せり出し (salience) の知覚」と名付けられる (68)。そこでは抑制者や無抑制者のように行為の賛成と反対の諸理由

の比較考量は行われない。有徳者は自らの行為選択肢のせり出しの感受性を行為の唯一の理由として行使するだけだからである。それが「沈黙させる」ことの含意である(52)。「有徳者が彼の感受性を行使することによって到達する一つの状況の視界は、そこにおいてその状況の或る観点が或る仕方で行為することの一つの理由を構成しているものとして見られるその視界である」(53)。実践知者の実践的合理性はせり出してくるとの彼の為すことのうちに示されるといふ考えである。荻原は言う、

「M.が感受性の概念を導入しつつなそうとしていることを、人格的(性格的)なものと認知的なもの「総合」とか「統一」「千葉の主張」と呼ぶのはM.自身の見方からすれば不適切であろう。∴ M.が徳を「ある感受性」と規定しながら主張しているのは、徳とは、性格上の態勢であると同時に認知上の態勢でもある、ということなのだ。徳が性格上(欲求上)の態勢であるとは、徳とは、へそれをもっていれば、その都度、なすべきことを「なそう」と欲求するような態勢である、ということだ。また、徳が認知上の態勢であるとは、徳とは、へそれをもっていれば、その都度、何をなすべきかがわかるような態勢である、ということだ。∴徳という同じものの二側面である」(142)。

そこでは既に「それをもっていれば」の「それ」により同一の徳が指示されており、「それ」は単一の複雑な感受性であるとされる。「われらは「節制等」個々の諸徳の諸概念を用いるのは、ある単一の感受性の表出のなかに類似性と非類似性の特徴づけるためであり、この単一の感受性は一般的に言って「徳とは何であるか」である。即ちこれは諸状況が人の行動に課す諸要求を認識する力能である。それはわれらが道徳的人生観を教え込もうともくろむ時、染み込ませようとする類の単一で複雑な感受性である」(53)。この感受性は価値の「認識」である限り人格徳と認知徳を複雑な単一の感受性に還元させる一種の主知主義となる。

この主張に対して、私は『信の哲学』の知見に基づき有徳者における今・ここで働く実践知は人格徳から分離であるがロゴス（言表）上分節されると指摘し「何であるか」において二つは「同じもの」ではないと応答する。

M.の行為の理由を伴った感受性がそれだけせり出してくるといえる考えは「人間はいかに生きるべきかについての有徳者の捉え方」をめぐって、行為の原則を「普遍的原理の形で成文化（codification）」できないという倫理観、人間認識に基づく(65)。「有徳な行為を動機づけるすべての関心が、一つ一つ、有徳者の諸状況を見る顕著な様式を識別することは独立に、理解できるというのは高度にありそうにない（highly implausible）」(71)。これは「いかに生きるべきかは成文化されえないというアリストテレスの信念」に他ならないとされ、M.は権威に同意を求める(65)。

倫理学の主な話題が正しい行動とその行動原理の本性と正当化であるとき、「適切な行動原理を定式化すること」は「徳の本性はあたかも外側から内側へと説明される」ことになる(50)。M.は正しい行動の概念は有徳者の内側からの理解を必要としており、今・こここの個々の認識が顕著なることに注目する。「合理性の一つの行使の成文化不能性は、われらが個々の行為が合理性の行使の例であることを示そうとするとき、その何ものか「諸せり出しの知覚」への明白な訴えを強いる」(68)。そうする以外に、有徳者一般の振る舞いをロゴス化、律法化はできないと主張される。

せり出しの非認知主義的理解が単一の感受性への反論として提示される。非認知主義は真正に知られるものの内容を純化し、それ自身においては行為の動機付けとして不活性なものにする。従って、せりだしは「純化された気づきと一つの付加的な欲求状態の混合物（analgam）」であると理解される(70)。「非認知的

余分物「欲求」を要求するこの分断的思考は認知と意志は別ものであり、実在を記述する命題から価値帰属を排除する(70)。これには認知はそもそも独立のものごとがいかにあるかの判断であるという「無教養な科学主義」が背後に控えている(72)。ここでは欲求の混合物に由来する有徳な行為は「人間の諸意図の世界への投映」ということになる(56)。

それに対し、せりだしの知覚は「単一の複雑な感受性」である。それは利己的な思い込みが自らの見方を歪めまた混入しがちであることに気づくことにより倫理の実在を明晰に見て取ることはとても困難であるという「謙虚な」(72)立場に立ち、その人格的態勢から認知がその都度個々の事象ごとにせり出してくることに特徴がある。M.は言う、

「これは有徳者に一つの欲求状態を帰することであるが、外在的に理解可能な包摂的な欲求を帰することではない。というのも、その欲求状態の内容をもくろまれた外在的視点からは理解できないからである。それは、むしろ、有徳者による個々の状況を見る顕著な仕方を、本質的に内側から、把握することである」(71)。

成文化の拒否の背後にまた非認知主義否定の背後に成り立つ、M.によるのその都度のせりだしの知覚の立場を「エルゴン主導の謙虚な徳論」と呼ぶ。

しかし、この行為選択の指針を普遍的に規範化不能であるという立場は程度問題に帰する不明瞭な原則であるように思える。例えば、「あらゆる場合に一層優れた者を見習わなければならない (*nimeishai de en hapasi dei delon hoti ton beltio*)」(IX11.1171b12)は一つの成文化であると言えようし、これを大前提として容易に推論(Darri)を形成できる。アリストテレスの倫理学において有徳者がいかに振る舞うかは一

般的に詳細に分析されている。例えば、「偉大な魂を持つ者（高邁者）」は「偉大さの点で頂点であるが、在るべき仕方という点では自惚れと自己卑下の中庸にある者」であるが、「枢要な地位にある者たちや幸運な者たちに対しては大いなる態度で、平凡な者たちには平均的な態度で」振る舞う（IV.3.1124b12.18）。それは下品さそして脅かすことによる賤しさもないことの理由による。これらから行為の理由の説明として容易に行為推論の前提を形成することができる。実際に、人は誰であれ自らの行為に何らかの正当化を求め、そのさいには行為推論において示されるであろう。

確かに、アリストテレスはMが主張するように「規則を機械的に適用」（58）してはおらず、個人の傾向性を考慮している。彼は流されやすい方向とは「反対の方向に自らを引き離さねばならない」と言わば規範化により留意するが、正しいロゴスは中庸を捉えるという実在論において変更はない。トロヤの王子パリスはその耽美主義的傾向の故に美女ヘレネを誘拐し戦争を引き起してしまう。「なぜならわれらは誤った行為から一層遠く離れることで、ようやく中庸へと到達しうる：われらもヘレネに長老たちが示した反応を快く対し示して、あらゆる機会に彼らの言葉を復唱しなければならぬ」（II.9.1109b4-10）。エルゴン上自らの傾向性に配慮しつつも、やはりロゴス上中庸を捉え、それを実際目指さねばならない。

この倫理学は快苦への反応に応じた人間諸類型のなか、ロゴスの持つ普遍性に即して有徳者の個々の振る舞い（エルゴン）との相補性を目指し、証を立てるものである。認知と意志は確かにロゴス上別であるが、今・このエルゴン上不分離なものとして働きにおいてある。彼は所謂禁欲主義者が往々にして自らの信念に反して行動することが目撃されることから、「ロゴスはエルゴンと共鳴和合することにより信用される」と語った。個々の振る舞いは中庸のロゴスの具現に向かう。このロゴスは言表上「外在的（external）」であ

ると言うことができる。

## 五 倫理学を基礎づける叡知（ヌース）

この謙虚な徳論における「せりだしの知覚」としての「感受性 (sensitivity)」はアリストテレスにおいては「叡知 (ヌース)」の別名かそれと近似のものと思われる。叡知は「感覚」と平行的に働くが、感覚対象 (*aistheton*) ではなく叡知対象 (*noeton*) に触れるという仕方での認知機能である。感受性はさらに「われらが個々の行為が合理性の行使の例であることを示そうとする」(68) とあるように、「実践知」をも含意していよう。非複合的なものの認知については、叡知 (*nus*) が「触れるか触れないか」という仕方でも発動し、知か無知のいずれかであり、決して偽の可能性はない (*Met.IX.10.1051b22-26*)。コンピュータを知る現代人には叡知作用 (*noesis*) を「サーチ」にそして触知を対応する電子媒体同士の「ヒット」に譬えることが分かりやすい。「かたや叡知の運動が叡知作用であり、他方それは円の回転である」(*De An.13.407a20*)。閉じたネットワークのなかで同型のものが合致するように、叡知の運動である叡知作用は叡知対象と円環の同じ系のなかにある。

有徳者に発動する最善の行為選択肢の認知は、「思考的欲求 (*orexis dianoetike*)」と呼ばれる行為の動機付けの類のなかで成功した認知として発動する「欲求的叡知 (*orektikos nus*)」である (*VI2.1139b4*)。今ここで働く叡知は、「実践知は人格徳と共に軌に繋がれている (*suzenutai*)」と語られたように、実践知の基礎となる仕方では正しい欲求とエルゴン上軌に繋がれている (*X8.1178a16-17*)。この共軌は非認知主義者のアマルガム (混合物) でもまた単一の複雑な感受性の二側面でもない。

行為の始動因として選択が挙げられ、さらに「選択の原理は欲求と何かのため『目的』の理である。それ故に、『目的の理に関わる』叡知および思考なしに (*anew nu kai dianoiās*)、さらに『欲求に関わる』人格的態勢 (*euhēs hexēs*) なしに選択は存在しない。というのも、良い行為とその反対の行為は思考と人柄 (*euhēs*) なしにはないからである」とされる (VI.2.1139a32-34)。行為を形成するものは始動因である選択とその選択の始動因である欲求さらにはその欲求を方向づけるものとして目的因としてのロゴスである。欲求という感受態は人格的態勢に応じて変化するものであった。良い行為と悪しき行為がある以上、行為は思考と人柄を反映すると言える。そして、有徳な者にとっては良い行為はそれ自体のために望まれるものであった。それ故に、二種類の態勢に一つの結合的な表現をあてがい、またそれにより成功した選択（欲求的叡知）と選択一般（思考的欲求）を判別する。さらにはそのような選択がどのような人間であるかを明らかにする指標として機能することが指摘される (cf.117b35-78a8)。

実践知の前提である叡知は、かくして、或る欲求と同じものではなくどこまでもロゴス上認知的な働きであるが、先に見たせり出しの記述「諸状況が人の行動に課す諸要求を認識する力能」に見られる受動的な感受性とは異なり、欲求に伴う積極的な認知的働きである。それはちょうどニュートンがりんごの落下を見て万有引力に彼の叡知がヒットしたように、運動論の習熟のもとに閃くそのような能動的なものである。道徳的实践においても行為選択肢の叡知は蓄積される人格徳なしにはエルゴン上発動しないようなものであり、この叡知の発動により実践知が中庸のロゴスを付与する明晰性のもとに人格徳も養われるような関係においてであると理解しなければならぬ。

アリストテレスは「叡知」を「経験に基づく目」であると語り、認知諸対象と自然的認知機能の関わりを

めぐって人格的な成熟が必要とされるとしてこう語る。

「すべての行為選択肢 (*hapanta ta prakta*) は個別的、最終的なものことに属している。というのも、実践知者がこれらを認知していなければならず、分別 (*sunesis*) や洞察 (*gnome*) もまた行為選択肢についてあり、これらは最終的なものだからである。また、叡知 (*nus*) は両方向における最終項についてである。というのも、第一の諸項と最終の諸項については叡知があり文・言表 (*logos*) はないからである、また叡知は、かたや、諸論証に即した不動の第一の諸項についてあるが (*ho men [nus]* *kata tas apodeixeis ton akineton horon kai proton*)、他方、叡知は諸行為論証においては (*en tais praktikais [apodeixais]*)」他の前提命題「小前提」のなかの最終的で他でありうるものについてある。これら「行為選択肢」自身は何かがそのためのそれ「目的」の始まりだからである。なぜなら、個別に基づいて普遍があるからである。かくしてこれらについて感覚を持たねばならぬが、これは叡知である。それ故に、これらは自然的なものであると思われる、そしてかたや誰であれ知恵者は自然によってはないが、洞察と分別と叡知を持つことは自然によってである。その証拠にわれらにはこれこれの人生の盛時・年齢にこれらが伴うと思われるからであり、この人生の盛時・年齢が叡知や洞察を持つのは、自然が根拠であるという仕方においてである。それ故に叡知は始原でありまたゴールである。というのもこれらもの「始原」に基づき論証はそれら「ゴール即行為選択肢」についてあるからである。従って、経験者や長老或いは実践知者による論証を伴わない諸主張や諸見解に対し、論証に劣らず、注意を払わねばならない。というのも、経験に基づく目を持つことの故に彼らは正しく見るからである」(VI 11.1143a32-b14[Bekker])。

このように、叡知は科学的知識の原理についてそして知識が生み出していくゴールと言える個々の最善の行為選択肢についてヒットする。叡知は感覚のようなものであるが、目の前にある感覚対象ではなく、その対象は未来に開かれている。叡知は「全体として善く生きること」を可能にさせる未来への眼差しではなくで「これから起こるであろうこと、起こりうること」(1139b8)について正確に予知し、しかも他者からの要求をも含め周囲の状況の冷静な認識のもと今・この最善の個別的な選択肢を捉える。人は自己、社会、自然そして神的なものごとの広範な領域に年齢を重ね、技術知、科学的知識、叡知、実践知、知恵に通暁するとき、善く生きることの明晰な構想のもとに個々の行為選択肢の可能性は広がり、より適切なものとなるであろう (cf. VIII.3.1145a1-11)。 「行為選択肢」が開かれている中で最善のものに叡知がヒットするそのような成功した視点をアリストテレスは確保している。それが彼の倫理的実在論を魂の認知機能の側から支えている。

「卓越者が個々のものごとを正しく判定するのであり、そしてそれぞれにおける真がその人には現れる。というのも個々の態勢に即して固有の美と快いものがあり、そして卓越者はそれぞれにおける真を見ることによって (*tois haran*) 恐らく最大限に異なっているからである、それはまさにその人がそれらの規準そして測りであることによって。だが大衆においては快のゆえに錯誤が生じるように思われる。というのも善きものがあったも、そう現れないからである。かくして、彼らは快を善として選択し、苦痛を悪として避ける」(III.4.1113a29-b2)。

卓越者は態勢に即し固有の美と快を見ることにより、それぞれの真の判断の規準となる。この「見る」に相当するものが最善の行為選択肢に叡知がヒットすることである。しかも、それは普遍的な命題を介しての

演繹的なものではなく、成熟した人間の経験にこそ、その発動の力能を求めている。

最善の行為選択肢が人格徳により欲求され、それに対して認知徳である叡知が非分節的な仕方での目で見て捉えそしてそれに「正しい理」を実践知が命題において与える。行為は「正しい理が指定する仕方です」遂行される (III.114b30)。ペリクレスは「自分たちや人々にとって善きことどもを観想することができる」実践知者たちの範例とされるが、彼にはポリスの行く末がよく見えていたのであろう (VI.1140b9)。彼の倫理学は成功した視点から描かれる限りに於いて、叡知の接触は理論上認知的保証として要求される。

## 六 ソクラテスの主知主義に同意できる文脈

マクダウェルはせり出しの知覚のエルゴン主導の立場からして勢い行為推論ないし演繹システムを競合的なものとして扱うことになる。「演繹的解明可能性こそ理性の行使を特徴づけるといふ考え」は演繹に「自動的に」強制力を見出す見解である (63)。それはそれが人々の間では、せいぜい生活形式の共有以外に何ら同意が成立しないという不確かさのめまいを回避させるものであるが、Mは「それは幻想である」と主張する (63)。この成文化による行為原則の確立に対抗し、彼は理性の行使をせり出しの知覚に求める。

アリストテレスは『ニコマコス倫理学』VII3で無抑制者が良き行為選択肢の知識を持ちながら欲望に負けてそれとは異なる行為を選択してしまうその知識の様式を考察する。それによりソクラテスに同意できる行為実践をめぐる知識の在り方を模索する。ソクラテスは「彼らは知識 (*episteme*) がいわば奴隷のように他のすべてのものに引きずり回されると考えている」と論敵の見解を紹介する (Plato, Prot.352C)。彼は意志の弱さは存在せず、「誰も最善のものごとを判断しながら、それに反して行為する者はなく、それは無知の

故に (*dia agnoian*)「である」と主張した (1145b27)。それを引き受け「無知はいかなる様式においてあるのか」が考察される (VII2.1145b29)。

特筆すべきことに、アリストテレスが VII3においてソクラテスの文脈つまりアクラシアの不可能性ないし無知による無抑制の説明の文脈では「実践知」を一度も用いず、代わりに「科学的知識 (*episteme*)」とその動詞形を一四回用いている。実践知者は定義上葛藤なき者であり実践知において正しい行為選択肢を指令するが、意志の弱さの文脈において無抑制者は抑制者と共に正しい分別の推論と欲望の推論の間で葛藤する者である。この文脈の相違は実践知との補い合いを可能にする。実際、「経験者や長老或いは実践知者による論証を伴わない主張や判断に対し、論証に劣らず、注意を払わねばならない」と語られていた。そこでは代わりに自然科学的知見により個別行為選択肢の知識主張も許容される普遍から個の演繹による行為の正当化推論 (*Darti*) が遂行される。M. が行為推論について「成文化不可能性のテーゼは、もくろまれた大前提が一つの徳の推論において確定的に書き留められないことを含意する」(67) と言うとき、M. はこの実践知と科学的論証の相補的な視点を持っていないように思われる。「徳の合理性は外在的立脚点から論証できない」わけではなく、自然科学的論証が提供されうる (71)。

哲学者は大前提の価値をめぐる自然科学的意見に基づき目の前にある行為選択肢を形成する個体の感覚知を推論の必然性により導く行為推論を展開する。彼はパトスに絡み取られているときの魂における知識の在り方は、「自然科学的に (*phusikos*) 根拠を考察」すべき事柄であると受け止めている (1147a24, b8)。身体を巻き込む無抑制の生起と解消は科学的な問題として受け止められている。知識を持つまた無知の様式は多様であり「激情や性欲：は身体をも変化させ、狂気に陥れる」このような状態において、「睡眠者、酔っ払い、：

感情に引きずられた者」が正しい行為推論を語ったとしても、うわごとを言うようなもの或いは初修者がただ暗記して発声するようなものであり、その知識主張は無抑制者に帰属する(1147a10-24,47b15)。これは「知識が統率的にある」状況と対比において語られる、欲望に勝つことの出来ない無力な状態である(1147b15)。

行為推論は、一方自然学に裏付けられた普遍的な見解により、他方感覚が管轄する個別的な見解を用いて遂行される。それらから「一つの意見が形成される時、魂はかたやそこの結論を主張すること、他方、諸制作的意見の場合に結論は直に実践されること必然である。例えば、もし甘いものはすべて「健康によく」味わうべきであり、個物のうちのある一つとしてこのものが甘いなら、その者は力能があり妨げられないなら、それをも同時に実行することは必然である」(1147a26-31)。ここでは前提が結論を「共に軌に繋げる」ように、統率的に働いている。対立する推論が生じ二つの意見が魂内で葛藤するとき、「一つの意見は避けるように命じるが、欲望はわれらをそれに連れゆく。というのも、それはわれらの身体的部分を動かすことができるからである」(1147a33-34)。動かされる身体的部位がある限り、自然生理学の対象となる。このように二種類の推論が葛藤を説明する。無抑制者の欲望が去り、いかに知識を回復するのかについて「自然科学者から聞く必要がある」(1147b8)。普遍的な命題も感覺的な命題も「意見(doxa)」として提示されているのは、無抑制者における分別の推論の知り方が先述のような知り方だからであり、注意深く「知識」の使用は控えられている。抑制者の場合には誘惑に勝つのであるから、ここでは知識主張されよう。彼はソクラテスに同意する議論により章を結論づける。

「最終の命題は感覚対象についての意見(doxa)であり諸行為の統率的なものであるので、パトスに巻き込まれている時には、この命題は人が持っていないところのものであるか、或いは知っている状

態にあるという仕方においてはなかったが、まさに酔っ払いがエンペドクレスの詩を語ることという仕方において持っている。最終の項は普遍的な仕方でもまた同様に知識をもたらず仕方でもないことのために、最終の項を普遍的な仕方によってあると想定することは、ソクラテスが求めたものがまた帰結するように思っている。というのも、知識 (*episteme*) が統率的な仕方においてあると想定することが臨在している場合には、この「無抑制の」パトスは生じないし、またこの知識はこのパトス故に引きずり回されることもないからである。しかし感覚的知識は引きずり回されるけれども」(VII.3.1147b9-17)。彼は大前提に科学的知見を提示し、そこから感覚対象の個体ないし行為選択肢について普遍により統率する仕方而言わば「共に軛を繋げる」ように正しい推論(第一格 *Daiti*)を提示できる限り、ソクラテスに同意できるとする。科学的知識のもとにある行為論証はパトスに引きずられない力強いものである、ただし、これは節制者ではなく抑制者の行為において成立する力であるが。換言すれば、M.のせり出しの知覚のそれは異なる科学的な主知主義たりうる条件が提示されたと言いうことができる。意志の弱さの通念を保全すると同時に、ロゴスの実在論の行為への一適用を遂行し主知主義の伝統に手当てをしている。

この相補的な倫理学は人格徳と認知徳がロゴス上異なるものである限り、ソクラテスの主知主義の欠落の指摘をも可能にする。

「ソクラテスはあらゆる徳は実践知であると考えたことにより誤ったが、実践知なしにはあらゆる徳はないと正しく考えた。その徴・証拠はある。即ち、今日徳を定義しようとするとき、すべての人は態勢とそれが何に対してのものであるかその対象を語るが、それが正しいロゴスに即したものであると付け加えている」(VII.3.1144b18-21, cf. *Plato, Paed. 69a-c*)。

彼はあらゆる人格徳を実践知と同一化する先知主義は取れないが、勇氣や節制等個別徳の理、定義が中庸性により得られたとき、有徳な個々人は自らの行為の合理性をそのロゴスの具現化において開示する。徳は理を伴うからである。「ソクラテスはすべての徳は諸理であると、即ち諸知識である考えた、しかしわれらは理を伴うと考える」(VII.3.1144b28-30)。アリストテレスのロゴスは今・ここで個体において働きにおいてある。その流れで、このように叡知は実践知と行為論証双方を基礎づけるものとして働く。

## 七 倫理学のもとにある基礎存在論―因果的インパクトをめぐる―

「せりだしの知覚」において見られるエルゴン主導は「世界」と「心」のいずれかの先行性と方向性を否定するマクダウェル哲学の基本的立場である。「方向性の間は生じるべきではない。同一性テーゼの「心と世界」いずれのサイドも、あたかもそれが他方を説明すべく用いられ得たかのごとくに、他方を前もって理解することなしに可知的であるとは想定されるべきではない<sup>6)</sup>。私は『信の哲学』においてロゴス上の先後性とエルゴン上の同時性の指摘により応答している。「世界からの心への因果的インパクトを認めない」という私のM.批判に対し、荻原は、この命題は二つに解釈できると言う(二五)。(1)一つはものごとのロゴスが独立してあり、感覚器官等へのインパクトを介してそのロゴスが認知されるという立場であるが、その場合、「千葉の言うとおり、M.は「世界からの心への因果的インパクトは認めない」。しかし、このM.による理解はものごとの理と心の理のあいだのロゴス上の分離を認めないことに他ならない。哲学者のリアリズムはエルゴン上の分離のもとにロゴス上の分離を認めることに成り立つ。彼が定義論の構築にどれほど腐心したかによってもそれは確認できる。ものごとはエルゴンにおいて理を保持しており、それはインパクトに

においてロゴス上心の理に捉えられ、言表上分離される。

(2) 第二は「世界で起こることが原因となって、心の或る状態を引き起こすことがある」という意味においてインパクトを認める解釈である。そのさい、引き起こされた「心の状態のうちには、世界で起こることについての真なる思考も含まれるであろう」。この「含まれる」は独立のものごとの理の存在の記述を回避した今・このエルゴン上の世界と心の不分離の視点からのインパクトの記述であり、これは私の立場とこの限定のもとに両立的である。私のアリストテレス理解によれば、彼はロゴス・理のリアリズムに与しており、それによれば世界においてものごとを成立せしめているロゴスは適切な状況においては当の個体において今・ここで働きにおいてあるという見解である。そしてその働いているロゴスを心のロゴス(言表)が今・ここで正確に捉えるとき、その知識(*episteme*)も働きにおいてある。他方、ものごとのロゴスから分離された一般的なロゴス(言表)は同名異義的である。このリアリズムは倫理学における徳のロゴスが有徳者に内在し働きにおいてあることに由来する。そのロゴスを持たない者が有徳者を真似ることによりそのロゴスが自らに働くようになる。アリストテレスはわれらの外に働くロゴスの力を認めるという点において謙虚である。

これまでの説明を補うために、因果的インパクトについての二箇所のテキストを引用し説明する。(1) (2) の両立的な主張として、私が想定している事例は視覚におけるものごとの持つ形相・ロゴスを「質料なしに受け取る」さいの因果的インパクトである。感覚一般について彼は蜜蠟が金の指輪を金抜きに「その境界を受け取る」ように、「感覚は質料抜きに可感的なものごとの形相を受容する」と主張する(*De An.* III.2.424a17-19)。感覚対象は個体であるが、その内容は不可視な「形相」であり、その働きは合成体におい

て確認される。対象と透明な媒体と感覚器官の複合的なエルゴンのなかで、因果的インパクトを介して伝達されるのは形相（ロゴス）である。ここでは感覚が「受動する」さい、「感覚はかの色や匂いを持つものども」の各々の限りではなく、ロゴスに即してこのようなものである限り（*hai tonoudi*）語られる」と限定される（III.2.424a22-25）。感覚はこの赤いバラをこの赤いバラとしてではなく、或る波長の範囲における他の色との配色の比の上での差異においてロゴス（言表）上「このような赤」である限りにおいて受け止める。「このような」は或る色が「赤」と語られる普遍的な赤の稼動域を表現している。ロゴスに即した感覚内容の記述は普遍的な理解においてこのようなものとして個体を捉え、個体についての感覚を引き金にそこにロゴス性ないし秩序を捉えている。<sup>①</sup>

『命題論』冒頭で哲学者は言語と魂とものと三者の因果的な関係を簡潔に提示する。「これら「文字、音声」は第一に（*protos*）魂を持つ受動様態の記号であるが、この受動様態はすべての人にとって同じものである。また魂の受動様態はものごとこの類似物であるが、ものごとはもとよりすべての人にとって同じものである」（*De Int.1.16a3-9* [Becker]）。

ここで思考が何についてであるかを決定するものに関して、アリストテレスは魂の受動様態がものごとこの類似物であることから、ものごとそれ自体であると理解している。ものごとと魂の受動様態例えば知覚の関係は約定的ではなく、自然的因果関係においてあり、すべての人にとって同一であるとされる<sup>②</sup>。このようにものごとこのロゴスが受動者の魂においてロゴスとして受け止められる。そして受け止められたロゴスはものごとこのロゴスとは分離されるものであり分離されるとき、その文は同名異義的なものとなる。

他方、荻原が因果的インパクトを認める（2）はエルゴン主導であり、心で思考として受け止められてい

る限りのロゴスについて語っている。ここでの「世界で起こることについての真なる思考」はまさにそのロゴスが今・ここで働きにおいてある思考である。このようにMは(1)のロゴス上の因果関係を認めるべきなのである。そのとき(1)と(2)は同名異義の犠牲のもとではあるが、両立的であると理解される。

## 八 結論

『ニコマコス倫理学』においては「叡知」は人間各人の「自らの最も支配的なもの」と呼ばれ、支配的であるがゆえに自己自身と同定されることがある (IX8.1168b30)。「抑制者と無抑制者は叡知が支配するか否かによって語られる、まさにこのものが各人であるという仕方だ」(IX8.1168b30,35)。彼はX7において「叡知」と叡知内容についての観想活動が最も幸福であると展開する。叡知が感覚対象とは異なる叡知対象にヒットする限り、そこでの観想 (*theoria*) は身体を抱えパトスの生起に対応する人格徳とは異なる理論的なものとなる。それは神々に似た活動だからである。「もし幸福が徳に即した実働であるなら、最も力強いものに即した徳に即すことは道理あるが、この徳は最善なものに属するであろう。それが、実際、叡知であれ別の何かであれ、自然に即して統治しそして導きかつ美しく神的なものどもについて叡知内容 (*ennoia*) を持つと想定される。それ自体神的なものであるか、われらにおける最も神的なものか、そのものの固有の徳に即した実働は十全な幸福であろう。これが観想的な (*theoretize*) 実働である」(X6.1177a13-18)。

魂の最も力強い認知徳とされる叡知は美しいまた神的なものことにヒットし、観想活動を導く。それ故に、最も神的な魂の部位である。かくして、叡知の働きは論証体系のなかで不可論証的な第一原理の知識の保証として、また目の前ないし歴史の方向を定める可能な最善の行為選択肢の知識の保証として、さらには神

な美しいものどもについての観想の保証として要請されている。成功した視点に基づき神学から自然学そして倫理学に至るまで知の体系を構築するさいに対処しなければならないそのような叡知対象がある限り、この認知機能は必要とされる。このことは人間が神的なものに開かれていることを含意する。

そして実際、人工物が自然物の模倣である限り、二〇世紀に開発された二進法のデジタルな領域において人間の叡知機能は一部検証されているように、行為の最善の選択肢と神的なものについても「ペリクレス」のような実践知者と「アナクサゴラスやタレス」のような知恵者がいる限り、またパウロがいる限り、何らかの検証が遂行されている (V15.1140b8, V17.1141b3)。

実際、パウロは「われらはキリストの叡知を持っている」と語り、キリストが持つ神の知識を介して神に對し明確なアクセスを得ていると言う (1Co.2:16)。人はキリストを介して叡知の刷新により神の意志を知りうると主張される。「汝がこの世界に同調するな、むしろ神の意志が何であり、善とはそして喜ばれるものそしてまっただきことが何であるかを汝らが識別すべく、叡知の刷新により (*tei anakainōsei tu noos*) 変身させられよ」(Rom. 12:1-2)。「神の意志が何であるか」は「善」「喜ばれること」そして「まっただきこと」と共に知ることができると主張される。ここで変身とはキリストに似た者になることに他ならない (Gal.4:19)。キリストに似れば似るほど神の意志をより知るに至るであろう。その叡知の刷新により「自身の子の形姿に合致した形姿」に次第に変身させられることもあるう (Rom.8:29)。

アリストテレスの倫理学はこれだけの射程を持つものであり、荻原が本号で結論づけている「私自身の魂は何かそのような「神に立ち帰らねば癒されない」分裂を抱えているという気がしている」という言葉は彼の叡知の発動を示唆していると思われる、まだロゴスは展開されていないが。ナザレのイエスは天の父と子

の満ち溢れる信のもとに、山上の説教の言葉と行為のあいだに何ら分裂のない、偽りなき生をその全人格において生き抜いた。人は魂の根底でこのわれらの外にある確かさへの信を渴望している。

- (1) 千葉恵『信の哲学』上巻 pp.416-420参照（北海道大学出版会 2018）
  - (2) この分離と不分離さらに同名異義については、前掲書 p.304-315参照
  - (3) K.Chiba, Aristotle on Essence and Defining-phrase. *Definition in Greek Philosophy*, ed. D.Charles (OUP 2010) 前掲書 p.80参照
  - (4) J.McDowell, *Virtue and Reason, Mind, Value & Reality*, (Harvard UP 2002) 引用は頁数のみ記す。『徳と理性 マクダウェル倫理学論文集』大庭健監修（勁草書房 2006）『徳と理性』荻原理訳参照。荻原理『マクダウェルの倫理学』（勁草書房 2019） 荻原理「書評千葉恵著『信の哲学』」哲学第五四号 pp. 135-153（北海道大学哲学会 2020）
  - (5) M. Luther, *Disputation Against Scholastic Theology*, LW, 31:9-16, Thesis 41.
  - (6) 前掲書 p.406-7参照
  - (7) 前掲書 p.194参照
  - (8) 前掲書 p.88 千葉恵「アリストテレスの意味論」*Moralia* 第一八号（東北大学倫理学研究会 2021）参照
- （ちは けい・北海道大学名誉教授・登戸学寮長）