

## 行為を語る言葉

—行為概念を廻るいわゆるアリストテレスの不整合について—

藤 澤 郁 夫\*

(平成4年10月12日受理)

### 要 旨

アリストテレス倫理学には行為概念を廻って不整合があるという解釈が行なわれている。しかしこれは『ニコマコス倫理学』第六巻の規定への少々依怙地で頑なな固執ではなからうか。行為とは別の目的を語ろうとする言葉、これはアリストテレスの著作にしばしば現われるのである。小論はそうした語法を三種類に分けて指摘する。第一に『形而上学』および『エウデモス倫理学』には「制作的知識」という実践知の通俗的でやルースな把握があつて、行為が目的・手段の図式で通俗的に語られている。第二に随意性の究極の根拠として身体四肢の運動が行為と見做される論点が存在する。最後に行為は場合によって混合行為と理解される。混合行為を語る言葉は「Aのために堪えてBを甘受する」と定式化され、B項に定位して行為が語られるとき、行為とは別の目的はA項によっていわば直示される。ただしこの定式化は「死ぬこと」がB項の行為記述に現われる場合には、種々の難問を我々に突き付けるという問題性をも含んでいる。この点の解明は今後の課題として残される。しかし上の三つの語法の指摘は不整合説への一撃となりうるはずである。

### KEY WORDS

*poietike episteme* 制作的知識  
*miktai praxeis* 混合行為

*organika mere* 道具としての四肢  
*metroktonesai* 母親殺し

### 1 問題の所在と学説史的展望

『ニコマコス倫理学』第六巻第四章および第五章は、制作と行為が互いに類を異にすると言う<sup>(1)</sup>。このように両者を分断する考え方は、プロディコスやプラトンのそれからはすでに隔たりがある。ところで「橋を架ける」という同一の記述は、あるときは政治的な文脈のなかで道徳的行為に割り振られ、あるときは技術者の労働という意味で制作に割り振られたりすることがある。こうした日常の光景からすれば、行為と制作はどこかで共通の基盤をもっているはずである。それがまた常日頃我々がおぼろげながら抱えている印象でもあろう。

では両者の違いはどこにあるのか。ある時期のプラトンには、プラスの価値をもつような制作だけが行為と呼ばれるべきだと映っていた<sup>(2)</sup>。悪所を徘徊するだけのひとは行為に及んでいない。彼の行動にはあえて行為と呼べるような何ものもない。しかし彼の活動は外延的に言っ

\* 社会系教育講座

て制作という類のもとにはある。だから行為は制作という類の一つの種なのである。その種差は、それがプラスの価値評価のもとにあり、何程かの善によって裏付けられているという点に求められる。これに対して少なくとも『ニコマコス倫理学』第六巻執筆当時、アリストテレスはこのプロディコス・プラトン流の行為概念をもはや受け入れがたかった。道徳的な行為をそれとして専門的に定義する使命を彼が強く感じていたからである。

道徳的な行為が一つの価値でありうるのは、まさにそれがそれ自体にとって目的となりうるからである。実際、目的が行為の外にある所産である場合にはいつも、それら所産は活動それ自体よりも価値があるのである<sup>(3)</sup>。活動の目的、言いかえると活動の終局こそ最高の価値であり、制作に関わる知識も活動もこの核心に向かって収斂する。これとは対照的に道徳的行為はそれ自体が目的的位置にある。即ち、制作は目的外在的活動であり、行為は目的内在的活動なのである。両者の差異は挙げてここにある。これが『ニコマコス倫理学』第六巻の到達点であり、それはまた『形而上学』第九巻第六章が摘出していた論点でもあった<sup>(4)</sup>。

しかし我々の問題はここを端緒にする。「倫理的行為は行為それ自体とは別の目的のために為される<sup>(5)</sup>」とは『ニコマコス倫理学』第三巻第三章での台詞である。どう見てもこの主張は上の結論とは整合しないように響くだろう。なぜなら、まず第一にこの説明は目的・手段の図式を当然視する前提に立っているからである。第二にそれは手段の実行という局面を行為として把握しており、あくまでも目的を行為の外で考えようとしているからである。申し立てられるこの不整合をアリストテレスの不手際と解する立場からは、不整合を説明する手立てとしてアリストテレスの理説の発展、即ち、第三巻から第六巻への学説の発展という筋書きが提案された。D・J・アランによれば『ニコマコス倫理学』第三巻は最終的な選択論を提出しておらず、アリストテレス思想は発展をみて最終的に『ニコマコス倫理学』第六・第七巻、『動物運動論』第六・第七章、および『靈魂論』第三巻第二章において解説される行為の三段論法として結実したのである<sup>(6)</sup>。この解釈に対してその後ゲーティエから次のような反論が出される。「しかし、ここでは発展を話題にできないように思われる。なぜなら、『ニコマコス倫理学』の第六・第七巻——その下地は『エウデモス倫理学』にある——は、おおむね、第三巻の思想よりも古い思想を表しているからである<sup>(7)</sup>」D・J・アランの歴史的解決法は発展の方向を逆転していることになる。ゲーティエに言わせれば、発展は第三巻から第六巻へではなく第六巻から第三巻に向けて針路をとらねばならない。

しかしするとゲーティエ流の解釈は申し立てられる上の不整合をどう説明するのか。「これら二つの図式は、始動因の視点と形相因の視点という相異なる二つの視点に立っているのである。そして、それらがアリストテレスにおいてとる対応関係は、一方、つまり、形相因の用語（抽象・具体ないし普遍・個別の図式）で行為を分析する第二の視点が、彼におけるプラトン主義的な残滓に対応し、もう一方、つまり、始動因の用語（目的・手段の図式）で行為を分析する第一の視点は、もっとも彼独自の貢献をなすものに対応するという事情にある<sup>(8)</sup>」ということになる。言いかえると、第六巻の行為分析、つまり目的内在的な活動という着想はプラトン主義的な残滓にすぎない。「目的願望の牽引力とこの欲求への手段の同化こそが、決断（選択）にその行為へと人を動かす力を伝達する。それ故、倫理的行為への目的・手段図式の適用は、典型的にアリストテレス的な志向、即ち、彼には行き過ぎと見えたプラトンの主知主義への反感に符号しているのである<sup>(9)</sup>」ゲーティエは学説の並列的不整合を歴史的に解決したのである。

ところが最近根本的に発想を異にする解決法が試みられる。D・デイヴィッドソンなどに影響を

受けた世代に属する D・チャールズによる行為分析はその代表例であろう<sup>(10)</sup>。むしろこうした動向に A・C・ダントーがなした貢献を忘れることはできないだろう<sup>(11)</sup>。いずれにせよチャールズによれば、アリストテレスの行為記述には二つのレベルが存在する。このレベル分けの基礎は、過程（運動）と活動を区別する存在論である。過程（運動）の場合に「SはΦし終えた」が使用可能なのは、SがΦすることを止めた時点に限られるが、活動の場合には「SはΨし終えた」は活動中のどの時点においても成立する<sup>(12)</sup>。およそ行為や制作において時空的に同定可能な四肢の運動は前者の語法によって語られるような過程なのであって、チャールズはこれを基礎行為 (basic action) と呼ぶ。こういう意味での基礎行為を「行為」と呼べるなら、「行為は行為とは別の目的をもっている」という言い方はむしろ自然な言い方である<sup>(13)</sup>。単純化して言えば、チャールズによる不整合救済策の戦略はこうしたものである。

なるほどこれも一案であり、単純なだけに明快に見える長所もある。しかし、アリストテレスによる行為の分析を『エウデモス倫理学』や『形而上学』第七巻第七章にまで遡って検討すると、運動と活動の二元論からは自由なより基本的な説明の枠組みが可能になるのではあるまいか。制作的知識という広い概念枠さえある。混合行為は随意性を分析するために明確な方法論的意図をもって——筆者はそう信じたい——『ニコマコス倫理学』第三巻において分析された。混合行為を語る言葉は単なる目的・手段という図式には格納しきれない問題性を孕んでいるという事実を挙げておきたい。以下順次これらの問題を検討する。

## 2 制作的知識と行為

アリストテレスは三種類の生成を挙げている。技術による生成、自己偶発による生成、および自然による生成がそれである<sup>(14)</sup>。生成は通常「あるものによって」「あるものから」「あるものに」という仕方で行く。光合成や根からの養分によってリングが生成する。球根からグリアが生成する。皮革は靴に生成する。例文作成は「あるもの」の場所に実体・量・性質・場所の範疇での述語が入ることを帰納させる。順に、狭義の生成・消滅、増減、質的变化および場所的变化（移動）に対応する。いずれにせよ、こうした広義の生成のうちで、ここで我々が問題とするのは制作と呼ばれる生成である。「すべての制作は、技術からか、能力(技能)からか、思考からかである<sup>(15)</sup>」とアリストテレスは言う。技術、能力および思考は制作においてそれぞれ独自の役割を担っている。「およそ技術によって生成するものは、靈魂のうちにその形相をもっている（ここで私が形相と言っているものは、本質であり第一義的な実体のことである）。同一の形相は反対関係にあるもののそれでもある。なぜなら、欠如態の実体は反対関係にある実体だからである。例えば、病気という欠如態の実体は [それと反対関係にある] 健康 [という実体] だからである。即ち、健康とは病気が欠如している状態に他ならない。健康とは靈魂のなかにある説明する言葉、つまり知識なのである<sup>(16)</sup>」例えば医術の例で考えてみよう。学ばれた医術は能力として医者靈魂に宿る。また健康と病気は同一の学問に属する両面である。医術による制作（治療行為）は医者のもつ知識を形相因としているのである。

ところで医者制作活動から生まれるものは健康体である。医者が思考しているだけでは治療活動をしていとは言えない。そこでアリストテレスは次のように言う。「健康体は、次のような思考をしたひとから生まれる。即ち、「健康とはしかじかという本質ないし形相だ、それゆ

え、健康体があるためにはしかじかのもの、例えば均衡 (*homalotes*) が存在すべきだ、等々」順次このように医者には治療過程を思考して、最後には自分で直接実行できるところに達する。次いで、この点から先の過程 (運動)、つまり健康になるまでの過程 (運動) は、もはや制作と呼ばれるのである<sup>(17)</sup> 医者はいまここで実行可能な手段の編成を、思考においては健康体という始点からはじめて、それを実現させる手段系列を終点に至るまで辿ってみる。ここまでが思考過程であり、数学では分析 (*analysis*) と呼ばれる。ところで思考の終点 (*eschaton, terminus post quem*) は治療行為の出発点である。ここから先、健康体が生まれるまでが制作過程であり、数学では総合 (*synthesis*) と呼ばれる。医者の思考において働いているのは知識であり、思考の終点を始点とし健康体を終点とする制作過程で働いているのは技術であろう。例えば、医者は実行可能なこととして、湯で病人の患部を温めるだろう。熱はやがて均衡を生み出す。結果、均衡は健康体を生成させる。いわばこれらが医者の治療行為なのである。

ここで思考過程と制作過程を同一の主体 (*autos*) が担うという論点が注目される。技術による生成という場面では思考と制作の分断はなく、思考と制作は連続的な活動だと考えられていた節がある。言いかえると、自己に実行不可能な治療過程を思考する医者は自家撞着に陥っているのである。

制作に関する以上の考察を踏まえて、次に『エウデモス倫理学』における行為概念の分析に進みたい。先ずここでは行為が広義の過程 (運動) として把握されている。「運動は連続的であり、行為は運動である<sup>(18)</sup>」言いかえると、『ニコマコス倫理学』第六巻はいわば厳格論のかたちで運動と行為を峻別しつつ目的内在的な活動という概念を専門的に打ち出したが、これはアリストテレスが倫理的な行為の特徴を特に際立たせたかったことによると考えられる。そのような趣旨からいえば、「倫理的」ないし「道徳的」という形容詞を定義することに主眼があった。しかしアリストテレスには制作と行為を連続的に把握する視点もあるのである。ただし運動とはいっても「ある種の運動 (*kinesis tis*)<sup>(19)</sup>」という但し書きがつく。「しかし、もろもろの制作的な知識の目的は、知識や認識とは別のもの——例えば健康は医術とは別のもの、善政やこれに類するものも政治学とは別のもの——である。したがって、美しいものを認識することも、たしかに美しいことではある。しかし、少なくとも徳については、それが何であるかを知っていることがもっとも価値あることではなくて、それが何から生じるかを知ることがもっとも価値あることである。例えば我々が欲するのは、勇敢が何であるかを知っていることではなくて、我々が現に勇敢であることであり、正義が何であるかを知っていることではなくて、我々が現に正しくあることなのである<sup>(20)</sup>」この引用からアリストテレスが医術や徳や政治術を一纏めにして「制作的知識 (*poietikai epistemai*)」と呼んでいることが分かる。そして制作的知識においては、知っていることよりも何かを現実にも所産として実現することの方が価値が高いということである。価値のこのような序列化から次のような結論が得られる。「よって、この点から明らかなのは、所産 (エルゴン) は状態 (ヘクシス) よりも善くあるということである。なぜなら、目的は、それが目的であるがゆえに最善である——つまり最善のものが目的であり、また他のすべてのものがそれを目指すその終局であるからである。それ故、所産 (エルゴン) が状態や様態よりも善くあることは明白である<sup>(21)</sup>」医術の知識は、健康の何であるかを知ること——つまり所有態 (ヘクシス) ——においてははまだ完結しない。医術の所産としての健康体を見ないまま、医術の善し悪しを話題にするのは早計である。制作的知識は所産 (エルゴン) にその価値を委ねるのである。

ところで所産（エルゴン）という用語にはやや込み入った事情がある。医術を例にとれば、その所有は学習し終えていることであり、その行使は治療過程ないし回復過程であり、その所産が健康ないし健康体だという事情にある。したがって知識項目に関して所有・使用・所産の三つのレベルを明瞭に区別できる場合には、所産は目的ないし終局の位置にあって最高位の価値序列にある。しかし知識項目によってはこれら三つのレベルは判別されにくい。「ところが、エルゴンと言われるもののうちには、使用がそのままエルゴンである場合がある。例えば、視覚のエルゴンは（視覚の使用として）視活動であり、数学的知識のエルゴンは（その使用として）観想である。それ故、使用がエルゴンである場合には、使用が所有より善いということが必然である<sup>(22)</sup>」絵画観賞の目的は美の享受にあり、純粋数学の目的は知の観想にあるというのである。使用がすでにある種の所産という性格を帯びている。なにか具体的な所産が目的として登場するとき、それはもはや純粋知という境位にはなく制作的知識の文脈にある。こうして使用がエルゴンである場合でさえ、エルゴンは目的の位置にあり最高位の価値序列にあるのである。

以上のとおり、例えば建築術という制作的知識を例にとれば、その使用は建築過程、その最終の目的は所産としての建造物である。したがって制作活動ないし広義の行為をこの建築活動に準えると、制作活動がその活動とは別の目的をもつのはもはや自明のことである。言いかえると、制作的知識は知識項目に関して所有・使用・所産の三つのレベルをもち、知の使用ないし行使が実践的性格をもつのである。

こと制作においては「善い」は知識の所産（エルゴン）に即して語られる。靴制作術および靴制作過程がすぐれているとは、立派な靴に還元されてはじめて可能な評価でしかない。すると当然にも行為にも上の三つのレベルを正当にも設定できるかという問題が提起されよう。基本的にはアリストテレスの叙述は、知識の所有に徳を、知識の行使に目的実現のための手段の実行を、知識の所産に目的を対応させている。これを裏付けるかのように「ところで、徳は目的をつくるのか、それとも目的に達する手段をつくるのか。手段をつくるものと我々は考える。なぜなら、目的には推論も理論もなく、それはまさに原理のごとく想定されるべきものだからである。例えば、医者健康であるべきか否かは考察せず、散歩すべきか否かを考察する。体育術の教師は、強健であるべきか否かではなく、相撲をすべきか否かを考察する<sup>(23)</sup>」とアリストテレスは言う。ここに（徳、手段、目的）（医者、散歩、健康）（体育術、相撲、強健）はまったくパラレルに順序三対（ordered triad）を形成している。即ち、手段は散歩すること、相撲をとることに事例化される。「ところで思考の始まりは目的であり、思考の終わりが行為の始まりなのである<sup>(24)</sup>」幼児が川で溺れている。救げたい。とにかく手を差し出すことだ。ここまでが思考（ノエシス）。実際に手を差し出してみる。ここから先が行為（プラクシス）。救命は目的。

こうして制作的知識という把握の下では、行為記述における強調点は「目的のために手段をなすべし」と「目的のために手段をなすべし」との間を揺れ動く。行為のどのレベルに照準するかが記述のゲシュタルトを決めるのである。「救げるべし」か「手を差し出すべし」かは相対的な観点移動でしかない。むしろ目的が価値の点で最上位にあるというアリストテレスの主張は依然として有効である。明瞭に区別された観点があることが重要である。しかし行為の価値は目的に還元されて語られる。「我々が人がどのような人間であるかを判断するのは選択からである。つまり、何のために彼は行為するのかということから判断するのであって、何を行為

するののかということから判断するのではないのである<sup>(25)</sup>]

これまでの議論は『形而上学』および『エウデモス倫理学』に行為を制作的知識という類概念に包摂する緩やかな視点があることを教える。この視点は総じて人間の活動を職業人としても技術者としても道徳人としても把握しうる広義の実践（プラクシス）概念によって理解するものである。ここで行為は、徳（*arete*）・手段（*ta pros ton skopon, or ta pros to telos, or ta toutou heneka, or to meson*）・目的（*telos, or skopos*）の三つのレベル、即ち、知識の所有・知識の使用・知識の所産に分節されている。このとき行為記述は手段に依拠しても目的に依拠しても可能である。こうして制作的知識という把握の下では「行為には行為とは別の目的がある」という言明は特段の問題を惹起することはない。

### 3 身体四肢の運動と行為

すでに我々はD・チャールズの基礎行為（basic action）と非基礎行為（non-basic action）の区別に触れた<sup>(26)</sup>。これは基本的にはアリストテレスの過程（運動）と活動（エネルギー）に依拠する議論である。しかし、言うところの不整合を救う文脈を見いだすために、常に我々はこうした区別に依拠せねばならないのであろうか。我々には必ずしもそうとは思えない。『ニコマコス倫理学』第三巻には随意性の究極的根拠に関わる議論がある。即ち、身体四肢の運動の始まりが行為主体のなかにある行為は随意的行為なのである。

およそ行為が行為であるとは、それが称賛と非難、同情と憐れみ、名誉と懲罰の対象となるということに他ならない。行為が我々に見過ごせない感情を誘発するのは、行為主体が「わざと」「随意に」「故意に」「本意から」ないし「不随意に」「こころならずも」「不本意に」振舞っているからに他ならない。こうして随意性ないし不随意性は行為の必須の要件となる。アリストテレスはまず不随意性を検討している。「不随意なことは強制ないし無知によって起こると考えられる。強制によるとは、その始まりが外部からである場合である。即ち、それをする人、ないし受ける人が、その始まりにおいて何の貢献もしていないような場合である。例えば、風ないし支配権をもつ人がひとをどこかに連れて行くような場合である<sup>(27)</sup>」このアリストテレスの言明から彼が不随意性の主要契機を「強制」と「無知」に見ていることが分かる。ここでは強制の分析に専念する必要がある。強制は運動の始まりという論点に関わるからである。

強制によることはその始まりが外部にある。始まりは行為の始まりであり、思考の始まりではない。思考の終点が行為の始点である以上、ここでは思考と行為は明瞭に区別される必要がある。動物において運動を始める原理は欲求である。したがって運動の始まりが行為者の外部にある行為は、行為者のもつ欲求に起因していないことになる。言いかえると、行為が随意的でありうるためには、少なくとも行為する主体にそう振舞おうとする欲求が存在していなければならない。しかも思考の終点から行為の始点が立ち上がる。すると運動が始まる現場に随意性の根があることになる。運動の始まりが行為主体にあることが随意性の核心となる。しかしここで駆使された「内部」と「外部」という比喩は我々には躓きの石になりかねない。実証に耐える検証に馴染まない比喩に終わる危険がある。欲求はそれ自体として人間の内的な出来事だからである。我々はどこかで検証可能な公共的事象に対峙せねばならない。

アリストテレスの次のような提案は上の要求を満たしそうである。「随意も不随意も、ひとが

現に行為する瞬間に、語られねばならない。[例えば船荷の投棄も]随意的にそう行為している。なぜなら、以上のような行為において、道具としての身体四肢の運動をさせる始まりは、そのひと自身の内部にあるからである。即ち、[道具としての身体四肢の運動の]始まりがそのひと自身の内部にあることは、それをするもしないもそのひとの力のうちにあるからである<sup>(28)</sup>」道具としての身体四肢 (*ta organika mere*) は時空的秩序にある。アリストテレスが「運動 (*kinein*)」という言葉を用いる所以である。そういう意味で随意的な運動の始まりが行為主体のなかに存在する。そのかぎり「そうした行為がなされるまさにその当座、それらは選ばれる状態にある<sup>(29)</sup>」と言えるのである。

以上のように行為が身体四肢の運動と把握されるような局面では、「行為は行為そのものとは別の目的をもっている」のは当然のことである。行為はこうした場合、具体的な身体運動として記述される。運動の随意性の検証にこうした記述が有効であるのは我々がしばしば経験するところである。まさにソクラテスの行為だと検証される所以のものは彼が「毒杯を飲み干したこと」である。また、ときに堪え難い屈辱から或る人が「舌を噛み切った」とすれば、彼のないう彼女死は自らを選んだ死だったのである。むろんこうした身体四肢の運動は他者のそれとの合成であってはなるまい。運動の始まりが行為者の「内部」にあることの検証が原理的に不可能になるからである。要するに、四肢の運動の始まりが行為者に起因していることを、我々は紛れのない状況において確証できなければならない。それが可能であるかぎり随意性は言挙げされうるし、またそういう状況で四肢の運動が行為として記述されうる。この場合には行為は行為とは別の目的をもっているのである。

#### 4 混合行為を語る言葉

実のところ四肢運動の始まりを随意性の検証基準と見做す戦略を包み込むかたちで、随意性と不随意性の混合という意味での混合行為 (*miktai praxeis*) の解明がアリストテレスの課題となる<sup>(30)</sup>。「例えば、親子の生殺与奪の権利をもつ僭主が或る人になにか醜いことをせよと命令し、彼がそうすれば親や子の命が助かり、そうしなければ殺されるという場合のように、より大きな害悪の恐れを動機にして、ないし、なにか美しいことを動機にして為されるかぎりのことは、いったい随意的か不随意的かという点で議論がある<sup>(31)</sup>」からである。動機は欲求を始動させる。恐怖は欲求に対して斥力、美しいことはそれに惹かれる欲求に引力として機能する。引力も斥力も行為主体の内部では運動の始まりである。君子は危うきに近寄らないともいう。この場合には内部原理は斥力である。肉親を見殺しにできない、わが子を見殺しにできないという切羽つまった感情は、「命を救う」という行為記述に還元されて随意的な性格に割り振られるであろう。しかるに救命は、例えば「機密情報を洩らすこと」によってしか叶わない事態にある。一面で行為が不随意である所以である。それは「命を救う」ための回路が「機密情報を洩らす」袋小路になる構造である。わが子の命を救いうる唯一の手段が情報を売ることなのである。

「わが子の命を救う」プラス価値と「機密情報を売る」マイナス価値のバランスシートをどのように描くかは当事者の個性や世界観が決めることである。重要なことは、決断された行為の最終的表現は彼の四肢の運動として彼に起因しているはずだという論点である。それが「口

を割る」ことであるか「紙に図を描く」ことであるかは状況による。しかし「舌を噛み切る」のではなくて「解剖学的に発話する」ことであったり「右手を動かす」ことであったりする、そうした四肢の運動の始まりは当事者の内部にあり、彼の力のうちにあることなのである。これこそが「こういう行為は混合してはいるが、どちらかといえば随意的行為に近い。なぜなら、そうした行為がなされる当座、それらは選ぶうの状態にあるからだ<sup>(32)</sup>」とアリストテレスが語る時の眼目となるはずである。

類似の問題提示がある。「これに似たことは、嵐に遭遇したときの船荷の投棄についても起こる。なぜなら、だれも船荷の投棄という行為をそれ自体として随意に（本意から）するひとはいないが、良識のあるひとはみな自身と残りのひとたちの安全のためにそうするからである<sup>(33)</sup>」自身および乗組員の命を救う唯一の手段が船荷の投棄なのであれば、そうすることも止むをえないであろう。良識 (*nous*) はそう命ずると信じる理由があろう。むろん可能なかぎり積み荷の投棄は回避されるにしくはない。「だれもこのようなことをそれ自体としては選ぶことはなかろうからである<sup>(34)</sup>」しかし、船荷の投棄を道具としての四肢の運動を通じて実現する過程において、そういう意味での運動の始まりは当事者自身の内部にあったはずであるから、この場合の行為もまた混合してはいてもどちらかという随意的な行為に近いのである。乗組員の命のためには、損失を度外視して堪えて船長は船荷の投棄を甘受せねばならない。

以上のような種々の混合行為を例示しつつアリストテレスはそれを語る言葉を定式化している。「このような行為において、より大きくより美しいことのために堪えて醜いことない苦痛なことを甘受するときは、ときに称賛されもする<sup>(35)</sup>」先程の例で言えば、肉親やわが子の命を救うために、堪えて機密を洩らさざるをえない。救命のために堪えて船荷を投棄せざるをえない。これを定式化すれば「Aのために堪えてBを甘受する (*hypomenosin B anti A*)<sup>(36)</sup>」となる。混合行為を語る言葉がこのように定式化されるならば、「機密漏洩」や「船荷の投棄」といった行為とは別に、行為の目指す目的は、アリストテレス自身の語法で《*anti A*》、近代語では例えば《*um A zu erreichen*》《*en contre-partie de A*》《*in return for A*》といった語法をシェーマにして、いわば直示的に指示されることになるのである。

申し立てられるアリストテレスの不整合を救う第三の文脈は、さらに深刻な問題を内包している。いわば「Aのために堪えてBを甘受する」という定式化が底を突く瞬間がある。「しかし、なかには強制できないこともある。そのときはむしろ最大の苦痛に堪えて死なねばならない。エウリピデスの作品に出てくるアルクマイオンが、母親殺しを強いられた事情は明らかに笑止千万である<sup>(37)</sup>」つまり母親殺し (*metroktonesai*) をアリストテレスは強要したくないのである。母親殺しを回避する価値は自己の命よりも重い。母親殺しの汚辱は事後の生を襤褸糞にする。とはいえ「何のためにあえて死を選ぶか」は絶望的に答えにくい事情にある。「死を選ぶ」ことは「自殺」になりかねない。自殺はそれを許容する状況においてのみ正当化される。しかし、もし状況が自殺を正当化しないならば、「死を選ぶ」ことは行為主体が自己自身に加える不正行為である余地が残されるのである。死なねばならない場合がどのような場合であるかは、必ずしも自明な訳ではないのである。

自殺が赦される場合をプラトンに従って整理してみよう<sup>(38)</sup>。(1)国家が裁判によって科す場合。例えば、死刑として毒殺が命じられ、毒杯を仰ぐような場合。(2)非常に苦しく逃れられない運命に見舞われ、余儀ないしかたで自殺する場合。(3)手の施しようがなく、生きていられないような恥辱といったものを蒙った場合。母親殺しが上の分類でどれに該当するか定かではな



いが、アリストテレスに従うかぎり母親殺しを強要された人間は、自らの死を選ばねばならない。恐らく第(2)項か第(3)項の規定から、この場合には恐らく自殺が正当化されるであろう。しかし自殺が正当化されそうもないと思量された場合には「死なねばならぬ (*apothaneteon*)」という一句の解釈は難解を極める。死をあがなうに足る価値とは何か、どのように死ぬべきかが問われうるからである。倫理的な問いとしても、膨大な事例研究としても、既定のある一定の結論を導くことは、恐らく困難な試みになるであろう。例えば、かのルクレティアの凌辱はこの種の問題を考察する一事例となるであろう。プラトンの分類に従えば、第(3)項の状況設定に該当するであろう。シェイクスピアは、彼女の事後の自殺を「貞淑な操正しい妻の死」と言い、彼女の振舞いを概ね正当化しているであろう<sup>(39)</sup>。ルクレティアの自殺は容認されているのである。いやそれどころか貞女の鑑なのである。大方の伝承はこの立場を支持してきたと思われる。しかしこれがカントになると様相を一変させる。基本的に自殺を容認しない立場から、言いかえると、自殺を極々例外的な場合にかぎってしか容認しない立場から立論するカントには彼女の振舞いは糾弾されるべき相貌を帯びてくる。問題は深刻だと言うべきだろう。彼女は自己の純潔ないし名誉(*Ehre*)——言いかえると、自分が貞女であること——を護るためには、たとえ殺されることになろうとも (*bis sie wäre umgebracht worden*) 最期まで抵抗すべきだったというのである。そしてそう振舞っていたならば彼女は正しく振舞ったことになり (*dann hätte sie recht getan*) 自殺 (*Selbstmord*) を回避しえたはずだったというのである<sup>(40)</sup>。つまり徹底的な抵抗のなかで「斃れて後已む」ことも可能であった以上、彼女の事後の自殺は正当化されえないというのである。苛酷なまでの厳粛主義 (*Rigorismus*) というべきであろう。カントのこの要求が女性一般に妥当すべき普遍性をもっているか否かは今は問わない。しかし、シェイクスピアとカントの間の相克はいわばアリストテレスとエウリピデスの間のそれでもあるという意味で、「死なねばならぬ」という一句の解釈は種々の深刻な問題を内包しているのである。

言いかえると、死ねばそれで事が済む訳ではない。死に方を誤れば「自分自身に不正を加えること (*heauton adikein*)」にもなりかねない<sup>(41)</sup>。いわば限界状況における混合行為に関するアリストテレスの要求「死なねばならぬ」は、「我々はどうのように死ぬべきか」さらに「死をあがなうに足る価値とは何か」という二つの問題の解明をさらに我々に求めるものである。行為が行為そのものとは別の目的をもつという行為記述の有効性も、以上のような限界状況においては、そもそも目的を語ることの意義に関して、必ずしも曇りない見通しを与える程に万能な訳ではないのである。かくして「Aのために堪えてBを甘受する」という行為記述の定式化は、Bに定位しつつ行為を語ることによって、行為とは別の目的をいわば直示的に示すメリットをもつ、つまり言うところの不整合を救ってなお余りあるメリットをもつが、「死ぬべきこと」が行為記述と見做されるや、A項に入るべき「目的」を廻って、またその死に方を廻って、例えばシェイクスピアとカントの間の、そしてアリストテレスとエウリピデスの間のそのような深刻な相克が予想されるのである。最高善を「幸福」とよび慣わし、足早に「幸福」を目的として言挙げすることはやさしい。しかし、その称号が、いかなる不運にも振りまわされず「現状 (*ta hyparchonta*) を享受しつつ、いつも、そこから、もっとも美しい行為を作りだす<sup>(42)</sup>」ことのできる人間にのみ冠しうる茨の玉座の名前であるとすれば、すでに言い古されてきたこととはいえ、死ぬことの練習は事実無根の絵空事としてその存在理由を失ってしまった訳では決してないのである。(1992.9.23)

## 注

- (1) Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1140a5-6, b3-4. 以下、この著作を *EN* と略記。
- (2) Plato, *Charmides*, 163b-e.
- (3) Aristoteles, *EN*, 1094a5-6.
- (4) cf. Aristoteles, *Metaphysica*, 1048b22-23. この主題について筆者はすでに論じたことがある。拙論「『美』と『善』の構造化の一局面——『ニコマコス倫理学』第三卷第五章——」『上越教育大学研究紀要』第11巻第1号、平成3年、pp. 199-210、を参照。
- (5) Aristoteles, *EN*, III 3, 1112b33.
- (6) D. J. Allan, *The Practical Syllogism, Autour d' Aristote*, Louvain 1955, pp. 325-340.
- (7) R. -A. Gauthier, *La morale d' Aristote*, Paris 1973, p. 42.
- (8) *Ibid.*, p. 42.
- (9) *Loc. cit.*
- (10) cf. D. Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, London 1984.
- (11) cf. A. C. Danto, *Basic Action, The Philosophy of Action*, ed. by A. R. White, Oxford 1968.
- (12) D. Charles, *op. cit.*, pp. 35-38.
- (13) *Ibid.*, pp. 62ff.
- (14) Aristoteles, *Metaphysica*, 1032a12-14.
- (15) *Ibid.*, 1032a27-28.
- (16) *Ibid.*, 1032a32-1032b6.
- (17) *Ibid.*, 1032b6-10.
- (18) Aristoteles, *Ethica Eudemia* (ed. by F. Susseml, Stuttgart 1884), 1220b26-27.
- (19) *Ibid.*, 1222b29.
- (20) *Ibid.*, 1216b16-23.
- (21) *Ibid.*, 1219a9-13.
- (22) *Ibid.*, 1219a16-18.
- (23) *Ibid.*, 1227b22-28.
- (24) *Ibid.*, 1127b32-33.
- (25) *Ibid.*, 1228a2-4. 因みに Dirlmeier の訳を挙げておくと 'Und darum beurteilen wir die Qualität eines Menschen nach seiner Entscheidung, das heißt nach dem, worumwillen er es tut, nicht dem, was er tut'である。cf. F. Dirlmeier, *Eudemische Ethik*, Berlin 1984, S. 44. 即ち 'worumwillen er es tut' と 'was er tut' は、それぞれ目的の観点での行為記述と手段の実行としての行為記述とに対応しているのである。また M. Woods はこの間の事情を強調するために、目的志向的行為記述に 'what that for whose sake he does something is' と甚だ凝った訳文を当てている。また手段志向的行為記述には 'what he does' を当てている。cf. M. Woods, *Aristotle's Eudemian Ethics*, Oxford 1982, p. 36.
- (26) 本論第一章および同章注(12)(13)を参照。
- (27) Aristoteles, *EN*, 1109b35-1110a4.
- (28) *Ibid.*, 1110a14-18.
- (29) *Ibid.*, 1110a12-13. この箇所における *hairetai* を、岩波版全集において加藤氏は「望ましいもの」と訳しておられるがこれは採りがたい。それでは意味不明ではないか。ここで

は当該行為が行為主体自らの欲求によって選択可能であることをアリストテレスは言いたいのだと思われる。Dirlmeier は 'besteht die Freiheit der Wahl' 即ち「選択の自由がある」と解しており、極めて明快な解釈であり筆者はこれに与する。cf. F. Dirlmeier, *Nikomachische Ethik*, Berlin 1988, S. 44.

- (30) 「混合行為」とは熟していない訳語だが、例えば「混合チーム」のような準接頭語用例に倣った。因みに岩波版全集加藤氏訳で「混じりあった行為」、同文庫版高田氏訳で「混合的な性質を有した行為」である。
- (31) Aristoteles, *EN*, 1110a4-8.
- (32) *Ibid.*, 1110a11-13. 再度こだわりたい。この *hairetai* は「望ましい」では意味をなさず「選ぶる」ないしいつそディルルマイアーのように「選択の自由がある」とでも訳さないことにはアリストテレスの主旨は汲めない。併せて注(29)参照。
- (33) *Ibid.*, 1110a8-11.
- (34) *Ibid.*, 1110a18-19.
- (35) *Ibid.*, 1110a19-22.
- (36) 混合行為を語る言葉がほぼ定式化している事実に注目したい。なぜなら《B anti A》において、A は目的、B は手段として振舞うという共通認識が語法として音声や文字に直示化されるからである。西洋近代語にこの定式化が照応する次第は例えば次のとおり。  
'B auf sich nehmen, um A zu erreichen' (Dirlmeier, *op. cit.*, S. 45), 'suffrir B en contre-partie de A' (J. Tricot, *Éthique À Nicomaque*, Paris 1987, p. 121), 'endure B in return for A' (D. Ross, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, London 1925, p. 49).
- (37) Aristoteles, *EN*, 1110a26-29.
- (38) Plato, *Leges*, 873c2-d1.
- (39) cf. W. Shakespeare, *The Rape of Lucrece*. なお訳文については『シェイクスピア全集 8』筑摩書房1983, pp. 233-273, を参看させていただいた。
- (40) cf. P. Menzer (hersg. von), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin 1924, S. 187-188.
- (41) 実はこの問題は『ニコマコス倫理学』第五卷第十一章において主題化されており、立ち入った考察は機会を改めざるをえない。
- (42) Aristoteles, *EN*, 1101a2-3.

COMMENT DIRE L' ACTION ?  
— Sur la prétendue incohérence d' Aristote  
au sujet de l' idée d' action —

Ikuo FUJISAWA\*

RÉSUMÉ

On rencontre quelquefois des interprétations qui trouvent une incohérence d' Aristote dans la conception d' action. Une peur toutefois nous vient qu' elles ne se soient obstinées à maintenir toujours la définition de l' action qui s' est exposée dans le sixième chapitre de l' *Éthique à Nicomaque*. Il reste pourtant que l' on voit bien des locutions figées qui affirment que l' action a une fin autre qu' elle-même. Nous en avons fait remarquer quelques exemples en les rangeant en trois catégories.

Tout d' abord dans la *Métaphysique* et dans l' *Éthique à Eudème* Aristote traite les connaissances productrices (*poietikai epistemai*) qui analysent l' action en termes de production. Dans ce cas-là, l' action possède une fin autre qu' ell-même.

Et ensuite l' homme agit volontairement là où le principe qui meut les parties instrumentales de son corps réside en lui. Ici on peut dire que l' homme agit en qualité de mouvement des parties de son corps.

Et finalement nous avons analysé les actions mixtes (*miktai praxeis*). Aristote nous en donne une formule, i. e. «on souffre avec constance B en contre-partie de A». On trouve le moyen d' éviter les difficultés tout en souffrant B. Alors A n' est pas moins une fin. Mais cette formule met une grande perplexité devant nous quand on voit la phrase «nous devons préférer subir la mort» sous l' article B.

---

\* Division of Social Studies