

三人称の論理

—— アリストテレスの行為の説明 ——

岡 部 勉

1

1 或る場合には、行為の別の記述を与えることはその行為を説明することであろう。私が歩いているときに「何をしているのか」と人がきくのは、「歩いている」のは見れば分かるのだから、そのような——見れば分かるような——記述を求めてではなくて、例えば「運動している」とか「散歩している」のような——見ただけでは分からないような——記述を求めてであると思われる。このように別の記述が説明として与えられる場合、説明として与えられるのは後者のような記述であろうが、このような記述は行為者の行為に於ける——或は行為の——意図とか目的に言及するものであると言われよう。或は、行為の理由を述べるものであると言われるかも知れない。(意図や目的に言及することは理由を述べることの一つであると言われよう。だが、意図や目的に言及することというのは、いつでも説明の文脈で為されるとは限らない。また、行為の理由と見なされるものの中で意図や目的がどのような位置を占めるかについて、何かははっきりしたことを今ここで言うことはできそうもない。)

ところで、ここで人は、意図であれ目的であれ理由であれ、それは行為者自身が他の誰よりもよく——或は行為者だけが——知っている、だから、説明としての別の記述を与えることができるのは他の誰よりも——或は他の誰でもなく——行為者自身である、と言いたくなるかも知れない。しかし、そのように言うことは誤りであろう。そのような記述が第三者によって与えられたとしても、そのことに不思議はないであろう。^{*1} 行為の説明として与えられる別の記

述が、事実その行為の説明であるためには、それはその行為について真である記述である、というのでなければならない。しかし、真であればどんな記述でも説明になり得る、ということではない。（ここで人は、真であつて理由を述べているのであれば説明になる、と言いたくなるであろう。）行為者は、意図や目的について誤るということはないかも知れない。しかし、行為者は自分が何をしているのかを、常に、十分明確に把握しているとは限らない。作曲家は自分がその曲をそのようにはじめたということをよく説明できないかも知れない。また、私は自分がそこでそう言ったということをよく説明できないかも知れない。第三者がそれを行為者よりもよく説明するということがあつても、何の不思議もないであろう。つまり、どんな行為であっても（芸術行為であれ言語行為であれ）、その行為についての第三者による見事な説明というものが有り得るのではないか。

しかし、問題は、その場合に「真である」というのは、「精神医学的に真である」とか「行動科学的に真である」というようなことではないであろう、ということである。患者の不可解な行動についての精神科医による説明というものは、精神医学的に真であるかも知れない。アリの奇妙な行動についての動物行動学者による説明は、動物行動学的に真であるかも知れない。しかし、私がここで問題にしようとしているのは、そのような意味での説明ではない。われわれの行為についての、そのような意味での説明というものは不可能である、或は、無意味である、と言うつもりはないが、行為の説明というものは、そのような意味での説明でなければならない、或は、そのような意味での説明こそが真の説明である、とは私は考えない。「何らかの意味で——例えば精神医学的とか動物行動学的に——真である」ような説明というものは、行為の第一義的な意味での——或は端的な意味での——説明ではない、と言うべきではないのか。行為を説明するというのは、それ自体一つの行為であろう。そして、この行為は、どんな行為でもそうであろうが、他の行為と複雑に関係し合っている、と言えよう。とりわけ、それはそれ自体が言語行為なのだが、他の言語行為——例えば行為の記述そして評価——と複雑な関係にある、と言えるのではないか。そして、われわれは先ず自然言語について、この関係を問題にしなけ

ればならないのではないか。われわれが行為の記述や評価や説明のやり方というものを最初に学ぶのは自然言語に於てであろう。それは、何らか必然的にそうだと、と言えよう。そして、われわれは、それらについてどういう場合に「真である」と言えるかということも、同時に学ぶ。行為の記述や評価や説明のやり方は学んだが、それらについてどういう場合に「真である」と言えるかは少しも学ばなかったという人は、恐らくは何も学ばなかったのである、と言われよう。われわれが、自分についてであれ他人についてであれ、「何をしているのか」を知り、「何故そうするのか」を知り、そして「何のためにそうするのか」を知るのは、自然言語に於てであろう。そして、われわれはここでは、何の留保も付けずに、そういったことに関して「知る」とか「真である」と言うのではないか。

2 行為に於ける、或は行為の、意図とか目的に言及することは行為を説明するために為されることの一つであろう。ところで、「何故そうするのか」或は「何故そうしたのか」という問い——この問いが（常にそうだとは言えないかも知れないが）行為の説明を求める問いの一つであることに、疑いはあるまい——に対して、行為に於ける、或は行為の、意図とか目的を言うことによって答えることがある。（だから、「何故」という問いは行為の「理由」を問うものであると言いたいのであれば、意図とか目的については行為の「理由」になり得るものとしなければならないであろう。）しかし、「何故」という問いが何を問うものであるかははっきりしない。この問いの答えになり得るものというのは、必ずしも「理由」と言えるようなものだけではないように思われる。「理由」ではなくて「原因」と言いたくなるようなものも含まれよう。また、或る種のものについては「動機」と言わなければならない、と或る人々は言うかも知れない。

われわれは、また、「何が（彼に）そうさせたのか」ともきく。この問いも或る意味では行為の「理由」を問うものであると言えようが、この問いの答えになり得るものというのは、「何故」という問いの答えになり得るものに比べてはるかに限定されているように思われる。恐らくは、行為に於ける、或は行為

の、意図や目的に言及することによってこの問いに答えようとすることは、適切とは言えないであろう。むしろ、「原因」とか「動機」を言うことによって答えるのでなければならない、と人は言うかも知れない。

しかし、これらについては、今はこれ以上何も言わない方がよいであろう。そして、これらについて何かはっきりしたことが言えるようになるためには、ここでこれから為されようとしていることよりも、はるかに多くのことが為されなければならないであろう。^{*2}

3 さて、行為の目的に言及することは、もちろん、直ちに行為の別の記述を与えることではない。例えば、私が歩いていることについて、「(それは)健康のためである」と言うのは、(私の「歩いている」という行為を)記述しているのでも、記述することに於て——或は記述することによって——説明しているのでもなくて、端的に説明しているのであると言われよう。行為を記述することと評価することと説明することは、各々別のことである。しかし、各々は互いに入り組んだ関係にある。記述と評価の関係は、別の機会に論じたように(拙論1990b参照)、十分複雑である。記述と説明、評価と説明の関係も、これから見ていくように、極めて複雑である。

ところで、「何のためにそうするのか」という問いは、行為の目的を問う問いであると言われよう。しかし、この問いは、「何故(そうするのか)」という問い、また、場合によっては「何を(しているのか)」という問い、の代わりに用いられることがあるし、逆に、この問いに対して、あたかも「何故」ときかれたかのように、或は、「何を」ときかれたかのように答える、ということもある。だから、「何のために」という問いが何を問うものであるかということも、必ずしもはっきりしない。また、この問いはどんな行為についても問い得るものであるかどうか、その点もはっきりしない。しかし、どんな行為も何か一つの目的を持つ——或は何か一つの善を目指す——と考えるのは、アリストテレスはそう考えたのであるが、「行為」と呼ぶものの範囲を何らか限定しない限りは、恐らくは誤りであろう。^{*3}

また、行為に関して評価或は価値ということを考えるということは、直ちに

行為の目的について考えるということではない。また、行為を説明するためには必ずその目的に言及しなければならない、ということもない。また、行為の目的を問題にするということは、直ちに欲求や欲望について語ることを意味する、ということではないであろうし、それにもまして、欲求や欲望の対象としての善について語ることを意味する、ということでもないであろう。しかし、これらのことは各々が互いに複雑に関連し合っている。——私は先ず、この章では、この点に関するアリストテレスの議論を問題にしたい。

今日、この問題に関しては、人々はアリストテレスの議論を参照しなければならないと考えている。他方で、アリストテレスの議論には多くの問題があることも既によく知られている。しかし、私はここで、それらのよく知られている問題について論じたいのではない。^{*4}

私がここでアリストテレスを取り上げるのは、行為の目的或は善に関するプラトンの議論とアリストテレスのそれとの間にある、これまで余り論じられることのなかった、或る違いをはっきりさせるためである。確かに、プラトンの議論とアリストテレスのそれとは重なり合うようにも見える。しかし、実際には、決定的な違いがある、としなければならないであろう。そして、その違いをはっきりさせることよって、プラトンの議論をより明確にすることができるのではないかと私は思う。

2

1 「行為の目的」ということが言われる文脈というものは一つだけである、というのではないように思われる。少なくとも次の三つは区別されるべきである、と私は考える。これらをはっきりと区別することは重要である。しかし、これまで、このような区別について、十分明確に論じられることはなかったように思われる。^{*5}

この問題には、もう一度繰り返して言うことになるが、行為の説明と評価ということが深く関わっていると考えられる。行為について「何のために」と問うことは行為の目的を問うことである、と言われよう。そして、この問いが発せられるのは行為の説明を求める文脈に於てである、と言われよう。行為は目

的を言うことによるのみ説明されるというのではないが、行為の目的を問うことは行為の説明を求めることである、と言われるかも知れない。そして、通常行為の目的とされるものというのは何らかし価値ある——或は何らかしよい——と評価されるものである、と言われるのではないか。

また、行為に於ける、或は行為の、意図ということも、この問題に深い関わりを持つ、と考えられる。「何のために」という問いは行為の意図を問うものである、と言われるかも知れない。実際、行為に於ける、或は行為の、意図が何であるかを言うことによって行為を説明するということがある。しかし、意図を言うことによって行為を説明するということは、それ自体としては、行為を評価するということとは別であろう。行為に於ける、或は行為の、意図を言うことがそれ自体として直ちに行為を評価することであるとは思われない。（しかし、評価ということと無関係であるとも思われない。）

ところで、行為の説明にしても評価にしても、一方に、第三者（「話者」と言うことにする）による三人称での説明と評価というものがあり、他方に、行為者自身による一人称での説明と評価というものがあると考えられる。だが、二つを区別する必要はない、と言われるかも知れない。しかし、三人称の場合と一人称の場合とは——説明と評価の——論理が異なると私は考える。そして、行為の目的ということが言われる三つの文脈を区別すべきであると私が言うのは、この問題との関わりに於てである。

2 どのような状況で次のような発話が適切になされるかを想像することは、それほど難しいことではないであろう。

[1] 彼が歩いているのは健康のためである。

発話 [1] は、「彼が歩いている」と記述される、「彼」の行為の十分な説明として受け入れられ得る。つまり、人はこれを、それ以上の説明を求めないという意味で、行為の十分な説明として受け入れることができる、ということである。人が歩くのは健康のためとは限らない。だが、そのことは、今は問題では

ない。私が問題にしたいのは、

[2] AがxをするのはGのためである（Aは行為者、xは行為、
Gは健康とか名誉とか財産の類い）

という、目的——である何か「よいもの」——に言及する、行為の説明の一つの形があるということである。[1]はその一例である。この形の説明は、三人称的に成立する三人称的説明であるという点に主要な特徴がある。そして、アリストテレスに関して先ず問題にしなければならないのは、このような、行為の三人称的説明である。

『自然学』第2巻第3章（194b33-4）では次のように言われている。

[3] 「何故、彼は歩いているのか。」

「健康のためである」とわれわれは言う。

いつ、「われわれは言う」のか。「彼」の「歩いている」という行為を説明するときであろう。この場合、「彼」は医者とは限らない。恐らく、医者ではないであろう。しかし、仮に医者としよう。その場合でも、「歩いている」と記述される行為は、或る意味では、医術の実践としての行為であると言えるかも知れないが、医者の医者としての行為とは言えない。健康のために何をすべきか（何をするのがよいか、正しいか）は医術が教えてくれるであろう。それを実践することは、誰がするのであろうと、つまり、医者がするのであろうと患者がするのであろうと、医術を実践することであろうが、それは直ちに医者として実践することである、というのではない。だから、医術の実践としての行為には二つあるということになる。一つは医者の医者としての行為であるが、もう一つは、例えば私が医者に言われて歩くという場合である。そして、どちらについても「健康のため」と言われよう。

だが、「健康のため」という名目で為されることというのは、必ずしも医術の実践としての行為とは限らない、と言われるかも知れない。しかし、医術の

実践としての行為と見なすことができないような行為——例えば喫煙行為——の場合には、「健康のため」と言われたとしても、人はそれをその行為の説明とは見なさないであろう。だから、どのような行為であっても「健康のため」と言われることによって説明され得るということはないのであって、一定の記述を受け入れる行為だけがそのように説明され得るということなのである。そして、どのような行為が「健康のため」と言われ得るかということも医術が教えてくれるであろう。（ところで、すべての「よいもの」について、健康に対する医術のような、固有の技術知や専門知が対応してあるとは考えられない。例えば名誉獲得術というようなものはないであろう。しかし、各々の「よいもの」に関して、何をすることがそれを獲得することにつながるのかが、何らか決まっているのであれば、それでよい。）

さて、このような三人称的説明に於て、行為者自身による、例えば、

[4] 私が歩いているのは健康のためである

というような一人称言明が何らか優位するということはない。それどころか、行為者自身が自分の行為について、このような一人称言明を与えるかどうかは問題ではないのである。このことは、一見奇妙に思われるかも知れない。しかし、「彼が歩いているのは健康のためである」というような三人称的説明が、説明として成り立つというのは、そういうことなのである。行為者本人は「健康のためである」とは言わないかも知れない。「医者から歩くように言われたから」とか「運動不足らしいので」というようなことを、彼は言うかも知れない。それでも、彼の——「歩いている」という——その行為について、「それは健康のためである」と言って、それで説明したことになるというのは、行為者本人が言っていることをそのように理解してよいからである。つまり、そのように理解してよい場合には説明したことになるということである。しかし、この場合、行為者本人の——「医者から歩くように言われたから」というような——証言を、先ず問題にしなければならない、ということもない。行為者本人は何も言わなくても、或は、行為者本人が何を言っているのであろうと（彼は

嘘を言っているかも知れない)、状況からそのように判断される、というのであればよい。だから、行為者本人の行為に於ける、或は行為の、意図に関する証言も含めて、行為者本人が何を言うかということは、このような行為の説明にとって、少なくとも、第一義的に重要であるということはないのである。むしろ、それは無視され得るものである。先ず第一に、このような意味で、今問題にしている行為の説明というものは三人称的な説明である、とすることができる。

ところで、[1]のような発話をすることは、行為を説明することではあるかも知れないが、それ自体は評価的な言明ではない、と言われよう。しかし、それは評価を含むものである、と言わなければならない。何故なら、健康の類いはよいものであるという、一般的な——という意味で三人称的な——了解がないところでは、[1]のような発話が行為の説明として受け入れられることはない、と考えられるからである。仮に誰も健康をよいものの一つであるとは考えていないとしよう。そうだとすれば、そういう無価値なもののために、誰であれ誰かが、何であれ何かをするはずがないと言われよう。だから、この場合にも問題なのは、行為者自身の思いではなくて、むしろ、一般に人が何をよいものとするかという、よいものについての三人称的な了解の方であると言わなければならない。(一般に人が健康をよいものだと思っていない場合に、「彼はそれをよいものだと思っている」と付け加えて言うことで、[1]のような発話が彼の行為を説明することになるとすれば、それは、そのように言うことが彼は或るタイプの間人であるということになるからであり、そして、そういうタイプの間人はそういうものをよいものとするということ、また、そういうものを手に入れるためにそういうことをするという、一般に人が了解している場合に説明になる、ということであろう。)

第二に、以上のような意味で、今問題にしている行為の説明は三人称的な説明である、とすることができよう。しかし、健康の類いがよいものであるという一般的な了解がなければならないというのは、一般に人がそう思っているということであって、それ以上である必要はない。つまり、実際にそれがよいかどうかは問題ではない、ということである。実際によいものであろう

となかろうと、人がよいものであると思っていさえすれば、それでよいのである。今問題にしている行為の三人称的説明というのは、そういうところで成立する説明なのである。

三人称の論理（岡部）

3 行為の別の記述を与えることが行為を説明することになる場合がある、ということは既に言った。実際、次のように言うことが、行為の十分な説明として受け入れられる、ということがあり得る。

[5] 私が歩いているのは大学に行くためである。

人が「何をしているのか」ときくのは、「歩いている」のような記述を求めてではなくて、「大学に行く」のような記述を求めてであろう。——ところで、[5]の「歩いている」と「大学に行く」の関係は、手段と目的のそれである、と言われよう。「目的」という語は、事実このようにも使用されるのではないか。

しかし、[5]の「歩いている」と「大学に行く」の関係が手段と目的のそれであるというのは、「歩いている」と記述される行為と「大学に行く」と記述される行為は二つの別の行為であって、それら二つの行為の間の関係が手段と目的の関係にある、ということではない。この場合、歩いていることは直ちに大学に行くことなのであって、「歩いている」と「大学に行く」は同じ一つの行為の別の記述でしかない。⁶ だから、ここで手段と目的の関係というのは、同じ一つの行為についての二つの別の記述の間の関係である、ということになる。

しかし、次のような場合は、二つの行為の間の関係であると言いたくなる。即ち、私が歩いているのは大学に行くためであるが、更に、

[6] 私が大学に行くのは人に会うためである

という場合である。「人に会う」と記述される行為は、「歩いている」と記述さ

れる行為とは明らかに別の行為であろうし、「大学に行く」と記述される行為とも異なる、と言われよう。だが、「私にとってはこの場合大学に行くことは人に会うことである」と何らか言うことができるように思われる。つまり、何らかの意味で、「大学に行く」と「人に会う」は同じ一つの行為の別の記述であると言うことができる、ということである。そして、その限りで、[6]の「大学に行く」と「人に会う」についても、同じ一つの行為についての二つの別の記述の関係ということが言えるであろう。——確かに、「歩いている」と「人に会う」については、同じように言うことはできそうもない。しかし、「歩いている」と「人に会いに行く」であれば、同じように言えるであろう。[6]の「人に会う」は未来の行為の記述であるが（「大学に行く」も或る意味ではそうである）、「人に会いに行く」は未来の行為に言及することによって現在の行為を記述するものであると言えよう。このように、未来の行為に言及することによって現在の行為を記述するという仕方、行為に於ける、或は行為の、意図を述べるということは、われわれが極く普通にしていることである。

ところで、「歩いている」という記述に対して、「大学に行く」や「人に会いに行く」のような記述というのは、「歩いている」と記述されるそのことをすることに於て——或はそのことをすることによって——行為者が何をすることを意図しているのかを言い表わすものである、と言えよう。だから、「大学に行く」や「人に会いに行く」のような記述は、通常は行為者自身によって与えられる、と考えられる。その意味で、行為者の意図が問題である限りでは、行為の別の記述を与えることによって行為を説明するというのは、一人称的な行為の説明である、と言ってもよいように思われるかも知れない。（しかし、行為を説明する、行為者の行為に於ける、或は行為の、意図を言い表わす別の記述というのは、行為者自身によって与えられるだけである、ということはない。これについては既に述べた。）

アリストテレスは『自然学』第2巻第5章（196b33-197a5）では、行為の目的ということで、このような——行為者自身によって与えられる、行為者自身の行為に於ける、或は行為の、意図（以下、「行為者自身の行為の意図」）が問題であると考えられるような——場合のことを引き合いに出して、「偶然」とい

うことを説明しようとしているかのように思われる。そこで引き合いに出されているのは、或る人（A）が別の或る人（B）から金を取り立てようとしていて、Bがそこにいるとは知らずに或る場所へ行って、金を取り立てることができた、というような場合である。このような場合、Aは偶然そこへ行くことによって、Bから金を取り立てるという目的を果たすことができた、とわれわれは言うのではないか。そして、その限りで、Aがそこへ行ったことについて、それは——偶然ではあるが——そのことのために為された、とアリストテレスが言うのは正しいであろう。（奇妙に思われるかも知れないが、偶然為されたことというのは、アリストテレスによれば、何かのために——この場合で言えば、金を取り立てるということのために——為されたことでなければならない。⁷⁾）しかし、Aがそこへ行ったのはそのことのためではない。つまり、Aはそのことを意図してそこへ行ったのではない。言い換えれば、Aは「Bから金を取り立てる」という記述の下で、その——「そこへ行く」という——行為をしたのではない、ということである。だから、行為者自身の行為の意図を問題にする限りは、「Aがそこへ行ったのはBから金を取り立てるためであった」と言うことはできない。——従って、アリストテレスはこの場合に、行為の目的ということで、行為者自身の行為の意図ということの特に問題にしているのではない、と思われる。つまり、アリストテレスはこの場合にも、行為者自身による行為の説明を問題にして、というのではなくて、むしろ、話者による行為の説明を問題にして、行為の目的ということを行っているということである。（しかし、金を取り立てるということが目的であるとされるためには、どうしてもどこかで、行為者自身の行為の意図に言及しなければならない、と言われるかも知れない。だが、それは誤りであろう。例えば、金を取り立てることがAの仕事或は役割であって、話者はそのことを知っている、という場合には、行為者自身の行為の意図を問題にしなければならないということはないであろう。）

アリストテレスは、これ以外のところでも、特に行為者自身の行為の意図ということの問題にして行為の目的ということを行っている、ということはないように思われる。しかし、これは、アリストテレスは最初に言われたような場

合についてだけ行為の目的ということ saying、ということではない。

4 行為の目的ということで行為者による、行為の記述ではなく、行為それ自体の評価が問題になる文脈が別にある。

[7] 私は歩く方がよいと思う。

だから、私は歩く。

われわれは行為に際して、常にとは言えないであろうが、ともかく、どうするのがよいかを考えるとということがあると言うことはできよう。そして、[7] のような結論に、瞬時に達するということもあるかも知れないが、長い熟考の末に到達するというのもあろう。瞬時にであれ熟考の末にであれ、また、どのようなプロセスを経てそうした結論に達するのであれ、その全体は「行為者の行為推論」である、と言うことができようが、その結論部というのは、例えば [7] がそれである、と言ってよいであろう。^{*8}

その [7] で「よい」と言われているのは、「歩く」という行為である。つまり、「歩く」という行為それ自体について、「よい」と言われているのである。だが、どういう意味で「よい」と言われているかは、取り敢えず問題ではない。重要なのは、行為者による、行為それ自体の評価が問題になっているというそのことである。（[7] の「よい」は、「手段としてよい」という意味で言われているのかも知れない。しかし、その場合でも、行為それ自体について言われている、ということに変わりはない。）だから、「よい」ではなく「正しい」とか「美しい」と言われてもよい。或は、「べき」「ねばならぬ」「必要」「有益」「快」と言われるのであってもよい。（これらすべてを含む意味で「何らかよい」と言うことにする。つまり、「何らかよい」は「何らかの意味でよい、何らかの意味で価値がある」ということを意味する、ということである。）また、特に「よい」の場合には、と思われるのであるが、何故「よい」と言うのかその理由をききたくなるであろう。（こういう場合に、われわれは「理由」と言うのではないか。）だが、どういう理由で「よい」と言うのかというこ

とも、今は問題ではない。また、行為と、その行為についての、行為者のこのような——「よいと思う」という——思いとの間の関係がどのようなものであるかということも、今は問題にしなくてよい。

私が今問題にしたいのは、行為者による、行為それ自体の評価ということである。このような評価というのは行為者自身の思いを述べるものであるから、当然、一人称の形で言い表わされることになろう。従って、行為者による行為それ自体の評価が問題である、この——行為の目的ということが言われる——第三の文脈というのは、一人称的な——行為推論の——それである、と言うことができよう。そして、行為それ自体の評価ということで、この場合行為者にとって問題であるのは、行為それ自体の善——つまり、行為それ自体の何らかの意味でのよさ——である、と言うことができよう。

ところで、[7]の場合、私が歩くのはそれが歩くことだからではない。この場合、私は歩くことを望むとか欲すると言ってもよいが、それは、それが歩くことだから、歩くこととして、私はそうすることを望む、或は欲する、ということではない。そうではなくて、それがこの場合何らかよいことだから、或はむしろ、そうするのがこの場合何らかよいと私は思うから、何らかよいこととして、私はそうすることを望む、或は欲する、ということである。だから、この場合私は、歩くという行為について、その行為の善——そうすることが何らかの意味でよいということ——を求めているのであって、単に、歩くという行為を、ただそれだけのものとして——つまり、それが歩くことだから、歩くこととして——求めているのではない、と言わなければならない。つまり、私はその行為を、そのように記述される、それだけのものとして求めているのではなくて、何らかよいと評価される、そのようなものとしてそれを——ということとは、その行為の善を——求めているのである。

このような意味で「善が行為の目的である」と言うことができる。⁹⁹ この場合の「善」というのは、行為とは別の何か（健康とか名誉とか財産の類い）のことではなくて、行為それ自体の何らかの意味でのよさということである。しかし、行為者Aは、行為とは別の何かGを獲得するために、或る行為xを為すのがよいと思ってそうした、という場合でも（こういう場合は、Gが行為の目

的であると言われようが、それでも）、Aはxを為すのが何らかよいと思ってそうしたというその点に関して、行為それ自体の何らかの意味でのよさとしての善が行為の目的である、と言い得る。だから、行為とは別の何かが行為の目的であるとされるのであっても、それとは別の意味で、その場合について「行為の善が行為の目的である」と言い得る。他方、行為とは別の何かではなくて、行為それ自体が目的であるとされる場合（「行為それ自体が目的であるとされる場合」というのは、アリストテレスの言う意味では、後に見るように、行為それ自体の美しさとか快さが目的とされる場合のことである）には、当然「行為の善が行為の目的である」と言い得る。

従って、行為の目的ということで行為それ自体の評価が問題である、この第三の文脈の場合、行為とは別の何かが目的とされるのかそれとも行為それ自体が目的とされるのかという、その違いに関しては、それが問題であるということはない、としなければならない。しかし、アリストテレスにとっては、その違いこそが問題であった。

3

1 アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の冒頭部分（第1巻第1章）で、行為それ自体が目的である場合と行為とは別の何かが目的である場合とは、何か違いがあるように言っている（1094a3-5）。先ず問題にしなければならないのは、それはどのような違いであるのか、ということであろう。

「行為とは別の何か」とは健康とか勝利とか財産といった何らかよいもののことであると言われているが、それらは船と並べられて、造船術の目的は船、医術の目的は健康、統帥術の目的は勝利、家政術の目的は財産であると言われている（1094a6-9）。しかし、アリストテレスは、行為とは別の何かが目的である場合の行為ということで、技術知や専門知の実践としての、専門家の専門家としての行為だけを問題にしているのではないであろう。つまり、技術知や専門知の実践としての専門家の行為だけが行為とは別の何かを目的とするのであって、それ以外の行為はすべて行為それ自体を目的とする、ということではないと思われる。それとも、そう言っているのであろうか。^{*10}

技術知や専門知の実践としての専門家の行為は、後に、第6巻第4章で、「制作」と呼ばれて、「行為」とは区別される(1140a2)。*¹¹二つを区別する理由については、次の第5章で、「制作」はそれ自体とは別の何かを目的とするが、「行為」はそれ自体を目的とする、ということが言われている(1140b6-7)。アリストテレスは、行為それ自体を目的とするか、それとも行為とは別の何かを目的とするかということで、(通常の意味での)行為を大きく二つに分けている。(恐らくは、行為それ自体を目的としないということは、行為とは別の何かを目的とするということである、と考えているのであろう。)そして、前者であれば(本来の意味での)「行為」である、と言うのだが、後者であれば「制作」である、とは言っていない。だから、「制作」は行為とは別の何かを目的とするとされるのであるが、行為とは別の何かを目的とするものというのは、必ずしも「制作」とは限らない。

しかし、何れにしても、アリストテレスが「行為」と言っているのは、それ自体が目的となるようなものことであって、それ自体とは別の何かを目的としてそれ自体はその別の何かを獲得するための手段となるようなそういうものことではない、ということになる。——しかし、第3巻では、「行為」は目的であるとは言われず、何らか「手段」(*ta pros ta telē*)であると言われていた。即ち、その第2章では、「選択」について、それは行為に関わるのであるが、目的としての「行為」というのではなくて、何らか「手段」としての「行為」に関わるということが言われ(1111b23-30)、第3章では、「思案」について同様のことが言われていた(1112a30-1, 1112b11-2)。更に、第6巻第12章では、「思慮」について同様のことが言われている(1144a7-9, 1145a5-6)。*¹²

アリストテレスは、「よい人」は行為それ自体を目的とするような人でなければならない、と主張する。*¹³ 行為とは別の何かを目的とするような人は、「よい人」とは言われないのである。しかし、他方で、「よい人」は「思慮」を必要とするとも言われている。即ち、「よい人」は、「徳」によって正しい目的を与えられるというのでなければならないが、それだけでは足りなくて、更に、「思慮」によって正しい「思案」と正しい「選択」を与えられるというのでなければならない、としている。*¹⁴ そうすると、「思慮」「思案」「選択」は

何れも手段としての行為に関わるとされるのであるから、「よい人」の場合に、行為は、一体目的であるのかそれとも手段であるのか。また、行為それ自体を目的とするということと、「徳」によって正しい目的を与えられるということとは、どういう関係にあるのか。

2 アリストテレスの言う「よい人」というのは、「何らか徳ある人」、「何らかの意味でよい人」（例えば「勇気ある人」とか「節度ある人」）のことであって（「すべての徳を持つ人」は「すべての意味でよい人」であろう）、「（何の留保も付けずに）端的な意味でよい人」というのではない。アリストテレスは、はじめから、「徳」は複数ある、と考えているからである。^{*15} ところで、そういう人にとってそれ自体が目的であるとされる行為というのは、例えば「歩く」とか「走る」と記述される行為が、そのように記述されるものとして（つまり、「歩く」こととして或は「走る」こととして）、そして、そのようなものだから（「歩く」ことだから或は「走る」ことだから）、それ自体が目的であるというのではない。そうではなくて、それが例えば「勇気ある」とか「節度ある」とされる——つまり、何らかよいと評価される——その限りで、そのように評価されるものとして、そして、そのようなものだから、それはそれ自体が目的であるということである。「勇気ある」行為や「節度ある」行為もそうであるが、一般に「人柄としての徳にかなった」行為は、また、「美しい」（と評価される）行為でもであるとされる。だから、このような場合にアリストテレスは、「美が行為の目的である」と言う。しかし、「美が行為の目的である」というのは、「美しい」とされる「勇気ある」行為或は「節度ある」行為が、それ自体として目的である、ということであって、行為とは別の何かである「美」が行為の目的である、ということではない。^{*16}

だから、「よい人」の場合に、「徳」によって目的が正しく与えられる、というのは、「よい人」にとっては、上に述べたような意味で「美が行為の目的である」、ということである。このことは、「よい人」は行為それ自体を目的とするということと、少しも矛盾しない。それというのも、「美が行為の目的である」と言うのと、「（「美しい」とされる）行為それ自体を目的とする」と言うのと

は、結局は、同じことを言うことになるからである。

三人称の論理（岡部）

だが、そうなると、「思慮」「思案」「選択」が登場する余地はなくなるのではないか。何故なら、「よい人」の場合に、「徳」によって目的が正しく与えられるということは、取りも直さず、或る意味で、行為それ自体が与えられるということなのであるから。——だが、「或る意味で」と言わなければならない。というのも、それは、「美しい」或は「勇気ある」或は「節度ある」行為として与えられる、ということだからである。しかし、このような仕方と与えられるとしても、そのことだけからは、実際に何をすることなのかは、少しも決まらないであろう。つまり、個々の場合に、何をすることが「勇気ある」或は「節度ある」——それ故に「美しい」——行為であるのかは、少しも決まらない、ということである。そして、その点に関して、「思慮」「思案」「選択」の登場する余地はある、ということになる。

3 「思慮」「思案」「選択」は個々の行為に関わる。¹⁷ ところで、第2巻第3章では、「選択に与るものには三つある、即ち、美しいものと有益なものと快いものである」と言われていた（1104b30-31）。——これは、行為の選択が問題なのだから、或る行為を「美しい」ものとして、或は「有益な」ものとして、或は「快い」ものとして「選択」する、ということであって、行為とは別の何かをそのようなものとして「選択」する、ということではない。

アリストテレスが考えているのは、次のようなことであると思われる。（ここでは、「美しい」の場合だけを考える。）——勇気ある人とは勇気ある行為をする人のことであるが、勇気ある人が勇気ある行為をするのは、名誉とか何かそういうもののためではなくて、それが勇気ある行為だから（或は、それが美しい行為だから）である。例えば、或る人が勇敢にも踏みとどまって戦ったという場合、その人が「踏みとどまって戦った」のは、それが勇気ある人にふさわしい勇気ある行為だからである。だから、「踏みとどまって戦う」ということを、この人は「勇気ある」、「美しい」行為として選択したのである。その人がそうしたのは、そうするのが「美しい」からであって、行為とは別の何かのためにそうしたのではない。行為それ自体のために、その人はそうしたのであ

る。^{*18}

アリストテレスは、勇気ある人であれ節度ある人であれ、とにかく、何らかの意味でよい人というのは、知っていてそうするのでなければならぬ、と言う。^{*19}「知っていて」というのは、「自分が何をしているかを知っていて」ということであろうが、これは、単に「自分が踏みとどまって戦っている」ことを知っているというようなことではないであろう。そうではなくて、自分のしているそのことは醜いことであるのかそれとも美しいことであるのかを知っているということであろう。それを知らないというのは、アリストテレスに言わせれば、「思慮」がないということである。そして、「思慮」がないような人は、どんな意味でもよい人とは言えない、とアリストテレスは言う。

他方、「思慮ある人」が即ち「徳ある人」なのではない、とアリストテレスは主張する。そして、この点で自分とソクラテスは違う、と言っている。^{*20}アリストテレスは、「思慮」だけを持つ——即ち、「思慮」だけはあるが、如何なる意味でも「よい人」ではない——ような人はいない、とするが（これについては後で問題にする）、仮に今、何が美しいかは知っているが、自分が美しいと知っているそのことをする人ではない人——少なくとも、美しさの故にそのことをする人ではない人——というのを想定してみよう。（このような人がいても不思議はないであろう。だが、このような人は、アリストテレスによれば、「思慮ある人」ではない。）このような人が、自分が美しいと知っているそのことを——美しさの故に——する人になるためには、更に、そうすることを——美しさの故に——望む或は欲するような人になるのでなければならぬ。「徳ある人」になるとはそういう人になることである、と言われていた。^{*21}しかし、そうすることを望む或は欲するような人になるとは、直ちにそうすることができる人になるということではないから、そして、「徳ある人」になるとはそうすることができる人になるということであるから、「徳ある人」になるためには、更に、自分の望む或は欲することを直ちに実行するように、自分自身を習慣付ける、ということをしなければならぬであろう。^{*22}

4 従って、「思慮」「思案」「選択」というのは、アリストテレスによれば行

為の目的には関わらないのであるが、行為の評価には関わるのであって、「思慮」「思案」「選択」が個々の行為に関わるというのは、行為者による個々の行為の評価に関わるということなのである。（この場合、「思慮」「思案」「選択」というのは、もちろん、行為者の「思慮」「思案」「選択」のことである。）行為者が「よい人」である場合には、「思案」と「選択」は「思慮」に従うから、そういう人は、「思慮」が「美しい」とする行為を、それが「美しい」行為だから、それを「美しい」行為として、そうすることを「望む」或は「欲する」——即ち「選択する」——であろう。^{*23}（評価することと「望む」或は「欲する」——「選択する」——こととの関係は、はっきりしない。だが、「よい人」の場合には、その人がそうすることを「美しい」と評価するのであれば、必ず、その人はそうすることを「望む」或は「欲する」或は「選択する」、と言えよう。また、「選択」と行為の関係もはっきりしないが、これについても同様に、「よい人」の場合には、その人がそうすることを「選択する」のであれば、必ず、その人はそうする、と言えよう。）

さて、以上のような意味で、「思慮」「思案」「選択」は個々の行為に関わるとされるのであるが、それは、個々の行為に関して何をするかということに関わる、ということであって、何をするかは既に決まっていて、それをどのように（例えば、速くとか強く）するかということにのみ関わる、ということではない。確かに、目的は既に決まっているということからすれば、「思慮」「思案」「選択」に関して問題なのはそれをどのように実現するかである、と言われよう。しかし、この場合の「どのように実現するか」は「何をするか」と同じ意味で言われている、としなければならない。^{*24}

5 行為者は、個々の行為に関して何をするかを思案し、そして選択する。ところで、行為者は、個々の行為に関して何をするかを、どのように思案し選択するのか、を問題にすることというのは、行為者の行為推論を問題にすることであろう。周知のように、アリストテレスは行為者の行為推論を、例えば次のようなものとして、極めて図式的に示すだけである。^{*25}

【大前提】 すべて甘いものは味わうべきである。

【小前提】 これは甘いものである。

【結論】 これを味わう。

このような「大前提」を受け入れる人は余りいないであろう。しかし、そのことは、今は問題ではない。「大前提」は、何らか行為の評価に関わる一般的な判断としての行為者の思いである、ということが問題である。^{*26} 必ずしも直接的に行為の評価に関わるのでなくてもよい。例えば「軽い肉は健康によい」というような評価的判断であってもよいのであって、このような評価的判断も或る場合にはわれわれの行為を導く、と言えよう。^{*27}（どのような評価的判断が行為を導く評価的判断であり、どのような評価的判断がそうでないかということは、ここでは問題にしなくてよい。或る意味では、すべての評価的判断が行為を導き得る、と言えるようにも思われる。）そのような意味で、「大前提」は、行為者の——何らか行為の評価に関わる——一般的な判断である、と考えられる。「大前提」が行為の評価に関わる行為者の一般的な判断であるのに対して、「小前提」は、個別的な——行為の——状況の記述に関わる個別的な判断としての行為者の思いである、と言えよう。^{*28} そして、「結論」は行為である、とされる。^{*29} アリストテレスは「結論」を次のようなものとはしなかった。

【結論´】 この甘いものを私は味わうべきである。

この【結論´】については、先の【7】について言ったことと同じことが言えよう。しかし、アリストテレスは、このような、行為者の個別的な——行為の——評価というものに、一切言及していない。

或る意味では、行為者の行為推論の持つ構造というものを、アリストテレスは見事に図式化した、と言えるかも知れない。行為者の行為推論に於て問題となるのは、「大前提」に示される行為者の一般的な評価的判断と、「小前提」に示される行為の状況についての個別的な記述的判断とであるということ、この図式は見事に告げている。しかし、行為者が自分の今ここでの行為をどう

思っ、どういものとしてそうするのかということ、この図式によつては明示的には示されないから、行為者自身の——自分の行為についての——思いの中で、その行為の記述と評価ということがどうなっているのかは、はっきりとはわからない。それを明示的に示すのは、〔結論〕や〔7〕のような、行為者の——自分の行為についての——評価的言明である。

このような、行為者の——一人称による——行為についての評価的言明というものに言及しないということは、それ自体としては、それほど重要なことではないであろう。しかし、次の点は重要であると私は考える。即ち、アリストテレスは、このような行為者による行為の評価ということの問題にして、「行為それ自体が目的である」と言っているのではない、ということである。（行為者の行為推論を問題にする際に、アリストテレスが「目的」ということを言うのは、行為者の一般的な評価的判断としての「大前提」に関してであつて、行為者による行為それ自体の評価に関してではない。^{*30)}

6 アリストテレスは、先の〔7〕について言われたような、一人称的な行為推論の文脈で、「行為それ自体が目的である」と言っているのではない。そうではなくて、行為についての三人称的な説明の文脈で、そう言っている、と考えられる。つまり、専門家の専門家としての行為について、「行為それ自体とは別の何かを目的とする」とアリストテレスは言うのであるが、それと同じ文脈で、「よい人にとっては行為それ自体が目的である」と言っている、ということである。言い換えれば、「よい人」即ち「何らか徳ある人」の行為を、例えば医者者の医者としての行為を説明するのと同じように、三人称的に説明しようとする文脈でそのように言っている、ということである。

ところで、「行為それ自体が目的である」と言われるのは、「よい人」の「よい人」としての行為についてだけではない。「快い遊び」についてもそう言われている。^{*31)} これは、例えば、「旅行好きの人」にとっては「旅行すること」が「快い遊び」であろうが（「旅行好きの人」とは「旅行することそれ自体が楽しいとか快いと言って旅行する人」のことであろう）、そういう「旅行好きの人」にとっては「旅行することそれ自体が目的である」ということであろう。

（或る人について「その人にとっては旅行することそれ自体が目的である」と言うことは、その人にとっては旅行することそれ自体が楽しい、或は快い、と了解することであろう。）「その人にとっては旅行することそれ自体が目的である」ということがなければ、その人が「旅行好きの人」であるということはないであろう。逆に、或る人が旅行することについて——その人が「旅行好きの人」でない場合には——「旅行することそれ自体が目的である」とは言われまいであろうし、また、もし言われたとしても理解されないであろう。だから、このような場合には、或る人の或る行為 x について「行為それ自体が目的である」と了解することというのは、「その人は x 好きの人である」と了解することを含む、ということになる。また、逆に、「その人は x 好きの人である」と了解することというのは、「その人にとっては x という行為それ自体が目的である」と了解することである、ということになる。

実際、「旅行好きの人」とは「旅行することそれ自体を目的とする人」のことである、と人は言うのではないか。——「行為それ自体が目的である」とアリストテレスが言うのは、人と行為についての、このような——（一般に人がそう了解しているという意味で）三人称的な——了解の文脈に於てである、と考えられる。それは、「よい人」について「行為それ自体が目的である」と言われる場合も同じである。

7 アリストテレスにとって「よい人」というのは、「勇気ある人」とか「節度ある人」のことである、と言ったが、その「勇気ある人」「節度ある人」というのは、「勇気ある行為をする人」「節度ある行為をする人」のことであった。しかし、正確には、「勇気ある人がする仕方
で勇気ある行為をする人」「節度ある人がする仕方
で節度ある行為をする人」である、とアリストテレスは言う。^{*32} 「勇気ある人がする仕方
で」とか「節度ある人がする仕方
で」というのは、「勇気ある」或は「節度ある」行為をどのようにするか、ということの問題にしているのではなくて、「勇気ある」或は「節度ある」行為をする人が、その行為をすることに於てどのようにあるか、ということの問題にしているのである。そして、「行為それ自体が目的である」というのは、その「どのようにある

か」ということの一つを言っている、ということは、つまり、行為者が「よい人」であるための一つの条件である、ということである。^{*33} つまり、或る人を「よい人である」と了解するというのは、「その人にとっては（勇気ある或は節度ある）行為それ自体が目的である」と了解することである、ということである。

ところで、或る人の或る行為を「勇気ある」とか「節度ある」と言って評価するというのは、その行為それ自体について、それをそのように評価するということであった。「勇気ある」とか「節度ある」というのは人と行為についての評価語であるが、それは、人と行為それ自体についての評価語である、ということである。そして、或る人の或る行為それ自体について、それを「勇気ある」とか「節度ある」と評価するというのは、同時にその人について、その人はそれをするに於いて「勇気ある」或は「節度ある」人である、とすることであった。このような評価語の用法については、別の機会に詳しく述べたので（拙論 1990a, 1990b, 1992 参照）、ここでは、次の点を確認するだけで十分であろう。

今、或る人Aについて、次のように言われたとする。

[8] Aは勇敢にも踏みとどまって戦った。

この場合話者が「勇敢である」と言っているのは、「踏みとどまって戦った」と記述される、Aの行為それ自体についてであるが、それと同時に、話者は「その行為をするに於てAは勇敢である」と言っているのもあった。（また、「Aの勇気がその行為の原因である」と言っているのもあった。）つまり、話者は、Aの行為について、それを「勇敢である」と言っているのであるが、同時に、行為者であるAについて、Aはそれをするに於て「勇敢である」と言っているのもあった。（だから、その意味では、行為について「勇敢である」と言うことは行為者について「勇敢である」と言うことを含む、ということになる。）「勇気ある」とか「節度ある」というような「徳に関わる評価語」というのは、このような、人と行為についての三人称的な評価の文脈で、通常

は用いられる。そして、その場合に、人と行為について「勇氣ある」とか「節度ある」と言うことになるのは、第三者である話者であって、行為者ではない。

アリストテレスが「よい人」と言っているのは、このような、話者による三人称的な評価の文脈に於てである。つまり、「よい人」というのは、「勇氣ある」或は「節度ある」（それ故に「美しい」）行為それ自体を目的とする人のことであるとされるが、行為について「勇氣ある」とか「節度ある」（或は「美しい」）と評価するのは話者であり、そして、そのように「勇氣ある」とか「節度ある」とか「美しい」と三人称的に評価される行為をする人である限りで、行為者であるその人は「よい人」であるということなのである。だから、三人称的にそのように評価されるような行為をする人でない場合には、「よい人」とは言われないのである。一般にどのような行為が「美しい」とされるかは決まっていると考えられる。アリストテレスはそう考えている。これは、一般に人がそう言っているという意味で決まっているということであろう。^{*34} だから、「よい人」と言われるためには、先ず、一般に人が「美しい」と言っているような行為をする人になるのであればならない。そして、そのような——「美しい」とされる——行為であれば、それについては「行為それ自体が目的である」と言われ得るのであるが、「よい人」と言われるためには、そのような行為それ自体を目的とする人であると言われるような人にならなければならない。

（一般に人が「美しい」と言っている行為をする人であって、しかもその人はそのような行為それ自体を目的とする人であると言える場合には、その人は「よい人」であると言われよう。その場合、その人自身がその行為を「美しい」ものとして選択しなければならない、ということはないであろう。その人が「そうすべきである」とか「そうしなければならない」と言ってそうする人であるというのであれば、その人はそのような行為それ自体を目的とする人である、と言えるのではないか。^{*35}）

だが、何故、私はそのような人にならなければならないのか。或は、何故、私はそのような人であるべきなのか。——これに対して、アリストテレスは、そのような人になって、そのように行為するということは、「よく行為する」或

は「よく生きる」ということである、そして、「よく行為する」ということは即ち「幸福である」ということである、と答えないであろうか。^{*36} だが、そう答えるのだとすれば、その場合には、何故、そして、どのような意味で、そのように行為することは「よく行為する」或は「よく生きる」ということである、また、それが「幸福である」ということである、と言うのか、それをききたい。アリストテレスはこの問いにどう答えるのか。

4

1 ギリシア語の 'eu prattein' 'eu zēn' というのは、文字通りには「よく行為する」「よく生きる」ということであるが、同時に「幸福である」をも意味する、ということは周知のことであろう。アリストテレスは、第1巻第4章でこの点に触れた上で (1095a19-20)、第7章で「幸福である」とはどういうことであるのかを何らか明らかにしようとする。^{*37}

ところで、アリストテレス自身が実際にそうしているかどうかは別として、先ず、行為について言われる「よく」とはどういうことであるのかを明らかにして、次に、そのことによって、つまり、「よく行為する」とはどういうことであるのかを言うことによって、「幸福である」ということがどういうことであるのかを明らかにしようとする、ということについて、ギリシア人はそれを奇妙なこととはしないであろう。だが、ギリシア語で「よく行為する」とか「よく生きる」が直ちに「幸福である」を意味する、というのは、単なる偶然なのかも知れない。しかし、それは、そうではないかも知れない。何らか説明され得るものであるかも知れない。その場合に問題なのは、「よく行為する」とか「よく生きる」ということで、一体何が言われることになるのか、ということであろう。何が言われることになるかによって、何故それが幸福であるということになるのかが少しもわからない、ということもあり得る。実際、アリストテレスによって言われていることというのは、その点に関して、問題があるように思われる。

2 アリストテレスは、第1巻第7章で、例えば「笛吹き」には「笛吹きに固

有の仕事」というものがあるように、「人間」には「人間に固有の仕事」というものがある、そして、「よい笛吹き」というのは「笛吹きに固有の仕事をよく為す笛吹き」のことであるが、それと同じように、「よい人間」というのは「人間に固有の仕事をよく為す人間」のことであると言っている。^{*38}

私は、「人間に固有の仕事」ということでアリストテレスが何を考えていたのか、を問題にしたいとは思わない。また、「人間に固有の仕事」と言えるようなものがあるかどうか、を問題にしたいとも思わない。^{*39} そうではなくて、仮に何かそういうものがあるとすると、何であれそういうものがあるとする事は、少しも問題を解決させることにならない、ということを示したいと思う。

今、仮に「人間に固有の仕事」というものが何かあるということにして、それをEとしよう。（Eは、アリストテレスによれば、「分別に従う、或は分別を伴う、魂の活動」である。^{*40}）ところで、「よい笛吹き」が「笛吹きに固有の仕事をよく為す」というのは、「よく笛を吹く」——つまり「うまく、或は上手に、笛を吹く」——ということであろうが、それと同じように考えるとすれば、「よい人」がEを「よく為す」というのは、それを「うまく、或は上手に、為す」ということであろう。この場合、「よく」ということで問題なのは、何をするかということではないということになる。つまり、「よく為す」かどうかということの問題なのは、何をするかということではないということである。何をするかということは、既に決まっている。それは「Eを為す」ことである。そして、「よく」ということで問題なのは、それをどのように為すかということであるということになる。——「よい人」というのは、アリストテレスによれば、単に「Eを為す人」のことではなくて、「Eをよく為す人」のことである。そして、その「よく」というのが「うまく」とか「上手に」ということだとすれば、「よい人」というのは「Eをうまく、或は上手に、為す人」のことだ、ということになる。（「よい笛吹き」というのは、単に「笛を吹く人」のことではなくて、「うまく、或は上手に、笛を吹く人」のことであろう。）だが、何故、単に「Eを為す人」ではなくて、「それをうまく、或は上手に、為す人」が「幸福である」ということになるのか。

しかし、アリストテレスは実際には、「よく為す」かどうかということで、何をするかということの問題にしているように思われる。だから、もし、「Eを為す」ということによって、その何をするかということが何らか言われているのだとすれば、その場合には、「Eをよく為す」ということによってではなくて、「Eを為す」ということによって、「幸福である」ということが言われるのでなければならぬ。——或は、アリストテレスは「人間に固有の仕事」ということで、プラトン（『国家』 I 353d5）によって言われていたような、「配慮する」とか「支配する」とか「思案する」といったことに類した何か（或は、もっと限定されない仕方で、単に「人間に固有の生」としか言えないような何か）を考えていたのかも知れない。そして、「それをよく為す」ということで、改めて何をするかということが問題になるのだ、と言いたかったのかも知れない。（「よく配慮する」等については、そのように考えることが可能であろう。）その場合には、単に「Eを為す」ということによって「幸福である」ということが言われるというのではなくて、ともかくも、「それをよく為す」ということによって、何らかそれは言われる、とすることが出来るかも知れない。しかし、そうだとすると、実は、「Eを為す」かどうかということが問題であるというのではなくて、つまり、「Eを」ということによっては一実質的には何も言われなくて、むしろ、端的に「よく為す」かどうかということが問題である、そして、その場合の「よく」ということで一体何が言われることになるのかというそのことが最大の問題である、と言うべきではないのか。

3 ところで、アリストテレスは、「人間に固有の仕事」というのは、それが正に「人間に固有の仕事」であるから、それを為すことは人間にとって善である、と言いたいようである。^{*41} もしこれが「それを為すことはこの私にとって善である」という意味であるとすれば、私がそれを為すことは（「それをよく為すことは」ではない）、私が幸福であるというそのことに何らか結び付くと考えることが出来るかも知れない。だが、アリストテレスが「人間」と言っているのは、実際にはこの私のことではない、と言わなければならない。それは、この私がそれによって優れた意味で「人間である」と言われるような、その何

か、或は、優れた意味でそれが私自身であると言われるような、そういう私の何か、つまり、そういう意味での私の「何であるか」、「本質」、のことである。^{*42}

それを今、しとしよう。しかし、仮に私がEを為すことは私がそれであるとされるしにとっては善であるとしても、それが——つまり、しにとって善であるということが——私にとって善であるということであるとは言えないであろう。もししは、例えば、私の目が私の部分であると言われるのと同じ意味で、私の部分であると言われるのだとすれば、その場合には、私の目にとって善であるということが私にとって善であるということであるとは言えない、としなければならないのと同じように、しにとって善であるということが私にとって善であるということであるとは言えない、としなければならないであろう。また、もし私が「人間である」と言われるのは、例えば、或る人が「笛吹きである」と言われるのと同じ意味で言われるのだとすれば、^{*43} その場合には、笛を吹くことは「笛吹きに固有の仕事」であるから、それは「笛吹き」である限りでのその人——「笛吹き」としてのその人——にとっては善であると仮に言うとしても、それがその人自身にとって善であるということであるとは言えない、としなければならないであろうが、それと同じように、「人間に固有の仕事」Eを為すことは、しである限りでの私——しとしての私——にとっては善であるかも知れないが、それが私自身にとって善であるということであるとは言えない、としなければならないであろう。

4 しかし、第6巻第5章では、「思慮ある人は、何が自分自身にとってよい——或は有益——かということについて、それも、健康のためにというようなことではなくて、よく生きる即ち幸福であるということのために、何が自分自身にとってよい——或は有益——かということについて、よく思案する」と言われている(1140a25-28)。^{*44} 「思慮ある人」についてこのように言うことは、この場合の「自分自身」というのが、「思慮ある」と言われるその人自身のことだとすれば、理解できると言ってもよいかも知れない。しかし、しのことを言っているのだとすれば、^{*45} その場合には、しにとって何がよいかを考えるというこ

とが、どのようにしてその人自身の幸福ということのために考えるということと結び付くのがわからない、と言わなければならない。^{*46}（問題なのは、もちろん、「Lの幸福のために考える」ということではなくて、「その人自身の幸福のために考える」ということであろう。それとも、「Lの幸福のためにLにとって何がよいかを考える」とアリストテレスは言いたかったのであろうか。）

「思慮ある人」というのは、「美しい」とされる行為を、「美しさ」の故に選択する人のことであるとされるが、アリストテレスは、「思慮ある人は、美しい行為それ自体を、それが美しい行為だから、自分自身の幸福のために、そうするのが自分自身にとってよいと思案して、選択する」と言いたかったのであろう。そのように思案することが、アリストテレスによれば、「よく思案する」ということなのである。ところで、「よく思案する」というのは、これも話者による評価として言われることである。そして、もし行為者が「美しい」とされる行為を選択しなかったのであれば、「よく思案した」とは言われまいであろう。しかし、もし行為者が、（話者から見て）「美しい」（とされる）行為を、（話者から見て）それ自体の故に（と言えるような仕方）で選択したという場合には、それだけでその人については、アリストテレスのような人によって「自分自身の幸福のためによく思案した」とか「そうするのが自分自身にとってよいのだ」と言われるのではないか。しかし、この場合「そうするのが自分自身にとってよい」と言っているのは、行為者である「思慮ある人」ではなくて、話者であるその人（アリストテレスのような人）なのである。——アリストテレスが「思慮ある人」について「何が自分自身にとってよいかをよく思案する」と言っているのは、やはり、このような、三人称的な評価の文脈に於てであると思われる。

5 アリストテレスによれば、「美しい行為をする」ということは、それが即ち「よく行為する」ということすべてではないが、それ自体は直ちに「よく行為する」ということである。^{*47}そして、「よく行為することそれ自体が行為の目的である」と言われる。^{*48}ところで、「よく行為する」というのも話者に

よる評価として言われることである。^{*49}そして、アリストテレスによって「よく行為する」と言われるのは、「行為それ自体が目的である」場合だけである。言い換えれば、もしアリストテレスが「よく行為する」ということによって「幸福である」ということを言っているのだとすれば、アリストテレスによって「幸福である」と言われるのは、「行為それ自体が目的である」場合だけである、ということになる。^{*50}そして、アリストテレスによれば、「人間に固有の仕事」をすることがそうだ、ということになる。しかし、もう一度言うが、それは、「人間——より正確には、 L ——にとっての善」ではあるかも知れないが、この私にとっての善であるとは言えない。

註

*1 Anscombe 1979, 201-10 参照。

*2 その際、先ず参照しなければならないのは、Anscombe 1957 であろう。その他、「古典」と見なすべきものとしては、Urmson 1952; Anscombe 1956-7; Davidson 1963 等がある。

*3 アリストテレスがそう言っているということについては、『ニコマコス倫理学』冒頭（第1巻第1章 1094a1-3）参照。

以下、特に指示がない場合は、『ニコマコス倫理学』の参照箇所であることを意味する。

*4 しかし、「幸福」「善」「目的」に関して、Hardie 1965; Kenny 1965-6; Austin 1967; Clark 1971; Ackrill 1974; McDowell 1980; Devereux 1981; Charles 1984, 197-250; 1986; 1991; Irwin 1986; Heinaman 1988; Roche 1988; Kraut 1989; 村田 1991; 森 1992 参照。また、「行為推論」「行為に関わる知識」に関して、Anscombe 1965; Sorabji 1973-4; Cooper 1975, 10-46; Wiggins 1975-6; Nussbaum 1978, 165-220; 森 1979; Mele 1984; 新島 1989; Tuozzo 1991 参照。

*5 しかし、このように言うことによって、私は、三つを区別すれば、アリストテレスの——目的に関する——議論についてこれまで言われてきたすべての（或は、幾つかの）困難が解消する、と言いたいのではない。

その意図は異なるが、行為の目的ということが言われる文脈を区別しようとする試みとしては、加藤 1974 がある。私がここで一人称と三人称の論理の違いとするものは、或る仕方ですこで言われていることと（部分的に）重なることになるが、同じではない。

*6 これについて詳しくは、拙論 1990b 参照。

*7 『自然学』第2巻第5章 196b32-3, 197a5-6 参照。

行為の目的である、「金を取り立てること」それ自体は、（Aによって為される）意図的行為である。同 197a1-2 参照。

*8 「だから、私は歩く。」はなくてもよい。しかし、アリストテレスは、周知のように、行為推論の結論は行為であるとする。第7巻第3章 1147a26-31 及び「動物運動

論」701a11-3 参照。

*9 これについて詳しくは、拙論 1990a 参照。

*10 Gauthier et Jolif 1970, II, 3-4 参照。

*11 「制作」と「行為」は各々 'poiēsis' と 'praxis' の訳語である。

*12 「選択」「思案」「思慮」は各々 'hairesis', 'boulē' ('bouleusis'), 'phronēsis' の訳語である。'ta pros ta telē' の訳語を「手段」とすることには問題があると言われよう。しかし、ここでは、便宜的にそうして置く。また、今日、多くの論者は「思慮」「思案」「選択」を何らか目的に関わるとする。だが、これについては議論が分かれる。特に、Wiggins 1975-6; Mele 1984; Tuozzo 1991 参照。その他、「選択」について、Gauthier et Jolif 1970, II, 195; 加藤 1973, 388 参照。また、「思慮」について、Gauthier et Jolif 1970, II, 518-9; 加藤 1973, 420; Mele 1984, 135 参照。しかし、ここでは、この問題に直接関わる必要はないであろう。

*13 第2巻第4章 1105a32 及び第6巻第12章 1144a16, a19-20 参照。

*14 第6巻第12章 1144b7-9; 同第13章 1144b16-7, b31, 1145a4-6 参照。

*15 「複数ある」と言われていることについては、第1巻第13章 1103a3-7 及び第2巻第1章 1103b13-25 参照。また、この点については、Broadie 1991, 61-72 参照。

*16 以上に関しては、特に「勇気ある」人の「勇気ある」行為の場合について、第3巻第7章 1115b12-3, b23-4, 1116a11-2; 同第8章 1117a16-7; 同第9章 1117b9 参照。また、「美が行為の目的である」とされることについては、第4巻第1章 1120a23-4; 第9巻第8章 1168a33-4, 1168b25-7; 第10巻第6章 1176b6-9 参照。

*17 少なくとも、それらが個々の行為に関わらないということはないであろう。加藤 1973, 385-6, 387 参照。

*18 「勇気ある」人の「勇気ある」行為については、*16 参照。だが、その人自身がその行為を「美しい」とか「勇気ある」と思っそうしなければならぬ、ということではない。これについては、*35 参照。

*19 第2巻第4章 1105a31 参照。

*20 第6巻第13章 1144b17-21 参照。

*21 「よい人にとっては善が行為の目的である」とはそういうことであった。

*22 これについては、第2巻第4章 1105a28-33 参照。

*23 「選択されるものというのは、それは行為であるが、思案に従って欲求されるものことである」「選択とは思案に従う欲求のことである」と言われている（第3巻第3章 1113a9-12 参照）。

*24 第3巻第3章 1112b15-16 では、そのような意味で「(目的を) どのように実現するか」と言われているのであろう。

*25 第7巻第3章 1147a29-31 参照。

*26 Anscombe 1957, 63-7, 71-2 参照。

*27 その意味で、「大前提」となるのは、何が善、或は目的、であるかについての行為者の一般的な思いである、と言えよう。これについては、第6巻第12章 1144a31-4 参照。

*28 「行為の状況」については、第3巻第1章 1110b31-1111a6 参照。

*29 第7巻第3章 1147a26-8 参照。

*30 これについては、*27 参照。

*31 第10巻第6章 1176b9-10 参照。

*32 第2巻第4章 1105b5-9 参照。

*33 第2巻第4章 1105a32 参照。

*34 アリストテレスによって、「美しい」は、常に人々の賞賛と結び付けて語られる。一般に人々の賞賛するものが美しいものである。これについては、第1巻第12章 1101b31-2; 「エウデモス倫理学」第8巻第3章 1249b19; 「弁論術」第1巻第9章 1366a33 参照。また、Burnyeat 1980, 71-4 参照。

しかし、私は、このように言うことによって、アリストテレスが記述的意味と評価的意味とを混同している、と言いたいのではない。「美しいとされる行為は決まっている」というのは、例えば、「勇気ある行為」とか「節度ある行為」として決まっている、ということである。そして、「勇気ある行為」とか「節度ある行為」というのはどのような行為（どのように記述される行為）のことであるかということに関しては、一般的了解というものがある、ということがある。これについては、拙論「行為の真と善」（1993.3公表予定）参照。

*35 Williams 1985, 10-11; Broadie 1991, 94-5 参照。また、「べき」「ねばならぬ」等と書いてもよいことについては、例えば、第2巻第3章 1104b9-12; 第3巻第6章 1115a12; 第4巻第1章 1120a23-6 参照。これについては、更に、Adkins 1960, 318-9 参照。

*36 一般にそう言われることをアリストテレスが受け入れる、ということについては、第1巻第8章 1098b20-2 参照。

また、第6巻第2章 1139b3-4 では、「よく行為することが（行為の）目的である」と言われている。その他、第9巻第8章 1169a8-11, a26-9 参照。

*37 アリストテレスが行為について言われる「よく」ということによって「幸福である」ということを何らか説明しようとするということについては、周知の、第1巻第7章 1097b22-1098a20 参照。

*38 特に、第1巻第7章 1097b34, 1098a14-5 参照。その他、第2巻第1章 1103b10-1; 同第6章 1106a22-4 参照。

*39 Clark 1971; Wilkes 1978; McDowell 1980; Gomez-Lobo 1988 参照。

*40 第1巻第7章 1098a7-8, a13-4 参照。

*41 第10巻第7章 1178a2-8 参照。その他、第9巻第9章 1169b31-33, 1170a2-4; 第10巻第6章 1176b24-7 参照。

*42 第9巻第4章 1166a17, a22-23; 同第8章 1168b31-3, 1169a2; 第10巻第7章 1178a2-3, a7 参照。

*43 第1巻第7章 1097b22-1098a20 の議論はそう言っているようにも取れる。

*44 この場合の「よい」(agathon)「有益」(sumpheron) というのは、「美しい」や「快い」と並べて言われる場合のように(第2巻第3章 1104b30-1)、限定された意味で言われているのではないと思われる。第5巻第1章 1129b5-6 の「よい」についても同じことが言えよう。更に、*46 参照。

*45 アリストテレスは、このことから困難が生じるとは考えなかったのであろう。直後の 1140b9 参照。

*46 アリストテレスは「それがこの私にとっても善であるようにと祈るべきである」と言うのかも知れない(第5巻第1章 1129b5-6)。これについては、N.P.White 1981, 243-4 参照。——だが、もしアリストテレスがそのように言うとするれば、それは、しにとっての善がこの私にとってもあるはずだとアリストテレスははじめから思っている、ということを示すだけのことである。

*47 「美しい行為をすること」と、「完全な意味で幸福であること」、即ち「観想すること」(第10巻第8章 1178b7 参照)との関わりについては、ここでは問題にしないでよい。

- *48 これについては、*36 参照。
*49 これについては、拙論 1990b, 12-6 参照。
*50 第1巻第7章 1098a5-7; 第10巻第6章 1176b2-5 参照。

参考文献

- J.L.Ackrill, Aristotle on *Eudaimonia*, in *Proceedings of the British Academy* 60, 1974; and in Rorty 1980, 15-33.
- A.W.H.Adkins, *Merit and Responsibility*, Oxford: Clarendon Press, 1960.
- G.E.M.Anscombe, Intention, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1956-7; and in Anscombe 1981, 75-82.
- Anscombe, *Intention*, Oxford: Blackwell, 1957.
- Anscombe, Thought and Action in Aristotle, in Bambrough 1965, 143-58.
- Anscombe, Under a Description, *Nous* 13, 1979; and in Anscombe 1981, 208-19.
- Anscombe, *The Collected Philosophical Papers Vol.II: Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford: Basil Blackwell, 1981.
- J.L.Austin, *Agathon and Eudaimonia in the Ethics of Aristotle*, in Moravcsik 1967; and in Austin 1970, 1-31.
- Austin, *Philosophical Papers*, 2nd ed., Oxford: Oxford University Press, 1970.
- R.Bambrough ed., *New Essays on Plato and Aristotle*, London, 1965.
- S.Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- M.F.Burnyeat, Aristotle on Learning to be Good, in Rorty 1980, 69-92.
- D.Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, New York, 1984.
- Charles, Aristotle: Ontology and Moral Reasoning, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4, 1986, 119-44.
- Charles, Teleological Causation in the *Physics*, in L.Judson ed., *Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press, 1991, 101-28.
- S.R.L.Clark, The Use of 'Man's Function' in Aristotle, *Ethics* 82, 1971, 269-83.
- J.M.Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Mass., 1975.
- D.Davidson, Actions, Reasons, and Causes, *Journal of Philosophy* 60, 1963, 685-700; and in Davidson 1980, 3-19.
- Davidson, *Essays on Actions & Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980.
- D.Devereux, Aristotle on the Essence on Happiness, in O'Meara 1981, 247-60.
- R.A.Gauthier et J.Y.Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, 2nd ed., Paris-Louvain, 1970.
- A.Gomez-Lobo, A New Look at the Ergon Argument in the *Nicomachean Ethics*, *Proceedings of the Society for Ancient Greek Philosophy*, 1988.
- W.F.R.Hardie, The Final Good in Aristotle's Ethics, *Philosophy* 40, 1965, 277-295.
- R.Heinaman, *Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics*, *Phronesis* 33, 1988, 31-53.
- T.H.Irwin, Aristotelian Actions, *Phronesis* 31, 1986, 68-89.
- A.Kenny, Happiness, *Proceedings of the Aristotelian Society* 66, 1965-6, 93-102.
- R.Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton: Princeton University Press, 1989.
- J.McDowell, The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics, *Proceedings of African Classical Association* 15, 1980, 1-15; and in Rorty 1980.
- A.R.Mele, Aristotle's Wish, *Journal of the History of Philosophy* 22, 1984, 139-56.

- J.Moravcsik, *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, New York: Anchor Books, 1967.
- M.Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton: Princeton University Press, 1978.
- D.J.O'Meara ed., *Studies in Aristotle*, Washington: The Catholic University Press, 1981.
- T.D.Roche, *Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation*, *Journal of the History of Philosophy* 26, 1988, 175-94.
- A.O.Rorty ed., *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press, 1980.
- R.Sorabji, Aristotle on the Role of Intellect in Virtue, *Proceedings of the Aristotelian Society* 74, 1973-4, 107-29; and in Rorty 1980, 201-20.
- T.M.Tuozzo, Aristotelian Deliberation is Not of Ends, in J.P.Anton and A.Preus eds., *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*, New York: State University of New York Press, 1991, 193-212.
- J.O.Urmson, Motives and Causes, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp.Vol.26, 1952, 179-94; and in A.R.White 1968, 153-65.
- A.R.White ed., *The Philosophy of Action*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford: Oxford University Press, 1968.
- N.P.White, Goodness and Human Aims in Aristotles' Ethics, in O'Meara 1981, 225-46.
- D.Wiggins, Deliberation and Practical Reason, *Proceedings of the Aristotelian Society* 76, 1975-6, 29-51; and in Rorty 1980, 221-40; and also in Wiggins 1987, 215-37.
- Wiggins, *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*, Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- K.V.Wilkes, The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics, *Mind* 87, 1978, 553-71; and in Rorty 1980, 341-357.
- B.A.O.Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
- 加藤信朗 「ニコマコス倫理学」(『アリストテレス全集』13, 岩波書店, 1973)
- 加藤信朗 「『何かのために』と『誰かのために』」(『理想』497, 1974, 101-13)
- 村田剛一 「アリストテレスの『善(幸福)の把握』に関する一考察」(『哲学論文集』27, 九州大学哲学会, 1991, 41-58)
- 森俊洋 「行為を語ること、行為の推論について」(『理想』556, 1979, 79-94)
- 森俊洋 「アガトンとエウダイモニア」(『テオリア』31, 九州大学教養部, 1992, 107-26)
- 新島龍美 「二つのアレテー、一人の人」(『テオリア』30, 九州大学教養部, 1989, 51-97)
- 拙論 「Gorgias 467c5-468c8」(『古代哲学研究』22, 古代哲学会, 1990a, 23-30)
- 拙論 「プラトンと行為と副詞」(『文学部論叢』30, 熊本大学文学会, 1990b, 1-30)
- 拙論 「『プロタゴラス』篇に於ける行為と副詞の問題」(『西洋古典学研究』40, 日本西洋古典学会, 1992, 33-43)

付論 一人称の論理

三人称の論理（岡部）

「一人称の論理」ということで私が何を言おうとするのかを、以下に簡単に示して置く。詳しくは別の機会に改めて論じることにはしたい。

1 私は自分が行為する際に、常にはではないが、どうするのが自分自身にとってよいか考えて、その上でこうするのがよいと思ってそうするということがある。——このような、自分の行為についてのよいという思い（判断、信念）について、次のように言うことに、私は特に問題があるとは思わない。

- (1) それがどのような思いであろうと、私にとってそれはよい思いであるということはない。思いには優劣というものがある。つまり、私が従うべき思い、望ましい思い、よい思いと、そうでない思いとがある。
- (2) もしそれについて知っている人というのがあるならば、その人の思いがよい思いであり、私はその人の思いに従うべきである。
- (3) 知っている人のその思いというのは真である。そして、知っている人の思いがよい思いであるというのはそのことによってである。
- (4) 知っている人が誰もいない場合には、私にとって望ましいのは、私の思いが真であることである。

だが、(1)に対して、そのような思いに優劣というものはないと主張する人がいるかも知れない。——もし健康が問題であるとすれば、それについて素人である私の思いというのは無価値であろう。私は医者^の思いに従わねばならない。だが、この場合はそれとは異なる。この場合のよいという思いに関しては、素人と専門家の区別はない。つまり、知っている人というのは、この場合には考えられない。——このように主張する人は、(2)(3)(4)に対しても異議を唱えるであろう。というよりは、もし知っている人はあり得ないとその人が主張するのであれば、(2)(3)(4)を言うことは、その人にとっては意味のないことであろう。つまり、知っている人はあり得ない、知ることはできないとすることは、(2)(3)(4)を言うことを空しくするのではないか。何故なら、(4)は(2)と(3)から言えるのではないかと思われるが、

その（４）が言っていることは、知っている人が誰もいない場合に私にとって望ましいのは、私の思いが真であるように自分ですること、つまり、私が自分でそれを発見する或は知ることである、ということであろうと思われるからである。それ故、（２）（３）（４）を言うことを無意味にしないためには、同時に次のように言うのであってはならないと思われる。

（５）この場合には、知っている人というのはいり得ない。そもそも、知ることがないからである。或は、この場合、誰か特定の人の思いが真であるということはない。

次に、（１）を言うことは別として、（２）（３）（４）は言いたくないという人もいるかも知れない。その人は、この場合の思いの優劣というものは、それが真であるか偽であるかということによって決まるのではないと言いたいのであろう。これに対しては、ここでは次のように言うだけにしたい。——その人は、（今問題にしている自分の行為についてのよいという思いを含む）思いとか判断一般について、次のことを認めないであろうか。

（６）思うというのは、とりわけ、端的にそう思うというのは、何よりも、そう思っているそのことが真であるということ、少なくとも目指すものである。そして、端的にそう思うというのではない、つまり、何らか留保つきでそう思うというのは、他でもない、そう思っているそのことが真であるということに何らか留保をつけることである。

少なくとも、それを表現しようとするとか何かを主張する文の形で表現することになる、そういう思いとか判断について、それが真であることを目指さないことは、思うとか判断するということが人は何をするようになるのかをわからなくしてしまうように思われる。私が何かを主張する文脈で、何の留保もつけずに、ただ「そう思う」とだけ言えば、それは、私がそう思っているそのことを私は端的に真だと思っているということであろう。そして、端的にそう思う（端的に真であると思う）というのでない場合には、私は様々な仕方そのことに（それが真であるということに）留保をつけることができよう。しかし、私がそれをそう思うかどうかということは、私がそれを真だと思うかどうかというそのことによる。だから、単に「思いは真であることを目指す」と言

うべきではなくて、「何よりも先ず第一に、真であることを目指す」と言うべきではないか。

2 ところで、『ゴルギアス』467c5-e1 でソクラテスは、人がそのときどきにしている個別の行為と、その行為がそのために (*hou heneka*) 為されるそれ、「行為の目的」、とを区別し、人が望んでいる (*boulesthai*) のは、前者ではなく後者であるとする。例えば、人が「薬を飲む」「(薬を飲んで) 苦い思いをする」のは「健康のため」であり、「航海をする」「(航海をして) 危険を冒す」「(危険を冒して) 苦勞する」のは「富のため」である、といった具合にである。——次に、そうした「行為の目的」になり得る「よいもの」(*ta agatha*) として、「知恵」「健康」「富」といったものが挙げられ、それに対して、「よくも悪くもない」或は「ときにはよいものとなり、ときには悪いものとなり、ときにはそのどちらでもないものとなる」「中間のもの」(*ta metaxu*) として、「座る」「歩く」「走る」「航海する」といった行為と、「石」とか「木材」といったものが並べて挙げられ、その上で、人は *ta agatha* のために *ta metaxu* をするのである、と言われる (467e1-468b1)。

ここでは、行為は、間違いなく手段であると言ってよいであろう。石とか木材といったものがそれと並べて言われているのは、そのことを示すためであると考えられる。しかし、その行為を、「よくも悪くもないもの」と規定するのと、「ときによいもの、ときに悪いもの、ときにそのどちらでもないもの」と規定するのでは話が違ふ。前者では、「行為の目的」としての「よいもの」と行為それ自体の区別が問題になっていることは明らかであろう。この場合、「よい」というのは、「行為の目的」としての「よいもの」についてのみ言い得る。それに対して、後者では、「ときに行為は別の行為の目的になり得る」と言われているのではないであろう。そういうことは、この前後では一切問題になってはいないと思われる。——問題になっているのは、行為それ自体について、「行為の目的」としての「よいもの」について言うのとは別の意味で、「よい」と言うことができるということであろう。そして、そのことは、続く468b1-4にははっきりと示されていると思われる。

3 そこで、ソクラテスは、「そうだとすると (*bi ara*)、われわれが歩くのはよいということ求めて (*to agathon diōkontes*)、よいと思って歩くのであり、反対に立ち止まるのも、同じこと、つまり、よいというそのことのために (*tou autou heneka, tou agathou*) 立ち止まるのである」と言っている。

問題なのは、「*to agathon* を求めて」「よいと思って」「*to agathon* のために」が何を言うのか、である。特に、「よいと思って」に対して「*to agathon* を求めて」「*to agathon* のために」が何を言うのかがはっきりしない。——だが、「よいと思って」とは、「歩く」とか「立ち止まる」といった個々の行為それ自体について、「それをするのがよいと思って」ということであろう。このことははっきりしているように思われる。だから、ここでは明らかに行為それ自体について、それが「よい」と言われているのである。だが、それは、「歩く」とか「立ち止まる」といった行為が他の行為の目的になるということではない。「行為の目的」は、ここでは '*to agathon*' と言われている。そして、それは「よいもの」を意味する '*ta agatha*' とははっきり区別して言われている、ということが重要である。だから、「*to agathon* を求めて」とか「*to agathon* のために」が何を言うとするのであれ、とにかくそれは、「*ta agatha* のために」とは別のことを言うとするのでなければならない。

ところで、*bi 'ara* は、直前を承けて、*ta agatha* のために *ta metaxu* をするというのであれば、ということであろう。だから、ここでソクラテスは、要するに、「行為を *ta metaxu* として、つまり、*ta agatha* を獲得するための手段として見る場合でも、*ta agatha* のために *ta metaxu* をするというのであれば、それをする人は、*ta agatha* を獲得するための手段として、そうするのがよいと思って、*to agathon* のために、そうするのではないか」と言っていることになる——だが、ソクラテスは、その逆は主張していない。つまり、「そうするのがよいと思って、*to agathon* のために」であれば、必ず「*ta agatha* のために *ta metaxu* を」である、とは言っていない。だから、「よいと思って」の「よい」は、直ちに、「*ta agatha* を獲得するための手段としてよい」ということを意味する、ということにはならない。しかし、その点は別にして、「よい」が何を意味する

かは、今は重要ではない。重要なのは、それが行為それ自体について言われる場合のことが、ここでは問題になっているというそのことである。

4 続く 468b4-c8 でソクラテスは、そのことをはっきりさせていよう。

先ず、468b4-8 だが、そこでは最初に、「それなら (*oukoun*)、われわれが人を死刑にしたり、追放したり、人の財産を没収したりするのも、そうするのがしないよりもわれわれにとってよいと思って、そうするのではないか」と言われる (b4-6)。ここで問題になっているのは、「そうするのがよいか、しないのがよいか」であって、「どのようにそれをするのがよいか」ではない、ということに注意しなければならない。そして、それに続けて、「そうだとすると (b7 *ara*)、そういったことをする人というのは、*to agathon* のために、すべてそういったことをするのである」と言われている (b7-8) が、これは、要するに、「よいと思って」であれば、「*to agathon* のために」である、ということであろう。だから、ここでは、「よいと思って」の「よい」というそのことについてどう考えるか、そこから *to agathon* を何とするかが決まる、ということになるであろう。

次は、この間の議論の帰結が述べられる 468b8-c8 である。

ここでは、先ず、はじめに言われたこと、つまり、行為と「行為の目的」とは区別されねばならないということ、そして、われわれが望んでいるのは前者ではなくて後者であるということ、この二つが再確認される (b8-c1)。——注意しなければならないのは、ここで再確認されているのは正確にそれだけのことであるということである。つまり、「行為の目的」について、それが「健康」とか「富」といった「よいもの」としての *ta agatha* のことである、ということを示唆するようなものは、ここには何もないということである。それどころか、続く c2-8 で、それが「よいもの」としての *ta agatha* のことではないということがはっきりと言われるのではないか。

ソクラテスはそこで、「そうだとすると (c2 *ara*)、人を殺すとか追放するとか財産を没収するといったことを、われわれは、唯それだけのこととして (*haplōs houtōs*) 望むのではなくて、それが益になる (*ōphelima ēi tauta*) のな

ら、そうすることを望む (*boulometha prattein auta*) のであり、害になるのなら、望まないのである。それと言うのも、よいこと (*c5 ta agatha*) をわれわれは望むのであって、よくも悪くもないことや悪いことを望むのではないからである」と言っている。

c2'ara は、直前を承けて、行為と「行為の目的」とを区別し、われわれが望むのは前者ではなく後者であるとするのであれば、ということであろう。そして、「唯それだけのものとして望む」とは、その行為をそのように記述される行為として、例えば人を殺すことを、「人を殺す」こととして、「人を殺す」ことであれば、それをするを望むということであろう。また、「それが益になるのなら」とは、それをするのが、つまり、その行為が、自分の益になるのであればということであろう。そして、「それをするを望む」とは、その行為を、つまり、自分の益になるその行為を、するを望む、ということであろう。言い換えれば、「その行為を、その行為としてではなく自分の益になる行為として、自分の益になる行為であれば、望む」ということであろう。——ここで「望む」と言われているのは、「健康」とか「富」といったものことではなくて、明らかに行為のことである。だから、「よいこと」と訳した *c5'ta agatha'* も、ここでは、行為のことである。そして、ここで「*ta agatha* を望む」とは、「行為を、その当の行為としてではなく、よい行為として、よい行為であれば、望む」ということであろう。問題になっているのは、それが「人を殺す」とか「追放する」とか「財産を没収する」といった行為であるということと、それがよい行為であるということの違いである。

それ故、行為と「行為の目的」を区別することから帰結するのは、この場合には、*ta metaxu* としての（つまり、手段としての）行為と「行為の目的」としての *ta agatha*（「よいもの」）という図式ではなくて（この図式が入り込む余地は、ここにはないであろう）、行為が或る行為であるということとそれがよい行為であるということの違い、つまり、或る記述の下でのその行為それ自体とそれがよいということの違いなのである。（以上 2-4 について詳しくは、前掲拙論 1990a を参照されたい。）

5 われわれがここで思い出さなければならないのは、「国家」で最初に「善のアイデア」のことが（「学ぶべき最大の事柄」として）言われる VI 505a2-4 の直ぐ後で、ソクラテスによって次のように言われることである。——（1）人は、正しいものとか美しいもの (*dikaia kai kala*) の場合には、そう思われるもの (*ta dokounta*) を求めるが、よいもの (*ta agatha*) の場合には、実際にそうであるもの (*ta onta*) を求めて、思われるということ (*doxa*) には価値を置かない (VI 505d5-9)。(2) そのようにして、すべての魂はそれを求め (*ho diōkei*)、そのために (*toutou heneka*) 何事も為す (VI 505d10-e1)。(3) そして、もし正しいものとか美しいもの (*dikaia te kai kala*) について、それらがどのようによいか (*hopēi pote agatha estin*) を知らないとすれば、その前に正しいものとか美しいものを知っているという事はあり得ない (VI 506a4-7)。

(1) は、何かが良い (正しい、美しい) ということについて、「そう思われる」ことと「実際にそうである」ことの違いを問題にしている。「実際にそうである」というのは、もちろん、「それがよい (正しい、美しい) ということが真である」ということであろう。そして、(2) で「それ」と言われているのは、その「よいということ」である。そうだとすれば、(1) は、その「よいということ」「善」について、人は「真」を求めると言っているということになる。——そして、(何が)「正しいもの」「美しいもの」(であるか) は知っているが、それらがどのようによいかを知らないというのは、その「善」「よいということ」を知らないで、何が「正しいもの」「美しいもの」であるかを知っている、つまり、それが正しい (美しい) ということは知っているが、それがどのようによいかは知らないということである。それに対して、(3) は、そういうことはあり得ないと言っているのである。実際、もし何かを正しいとか美しいとすることは、それを何らかよいとすることであるとすれば、そういうことはあり得ないということになるのではないか。