

# アリストテレスにおける〈最も善きもの〉の措定議論

朴 一 功

情熱のこもった論文「誤謬の歴史」において、ギーチは論理的誤謬の哲学的重要性に注意を促した。彼はこう言っている、「その誤謬は偉大な哲学者たちの有名な議論において、しばしばおかされてきたものである。彼らがそれをおかすのは容易なことだった。なぜなら、哲学的文脈においては、われわれは真であるかもしれないものを、常識によって見てとることができないからである」と<sup>(1)</sup>。そうした論理的誤謬のリストの筆頭に彼があげたのは、ほかならぬアリストテレス『ニコマコス倫理学』冒頭部（1巻2章）の、〈最も善きもの〉の措定に関する議論である。それはグラントによって、正当にも、『ニコマコス倫理学』の「全体系の基礎をなす議論」と呼ばれたものである<sup>(2)</sup>。ギーチに先立って、すでに当該箇所における同様の誤謬を、行為論の観点から指摘していたアンスコムは、10年後に現代論理学の観点からふたたびその指摘をくり返した<sup>(3)</sup>。彼らの歩調を合わせたかのような批判の後にも、今日にいたるまで、アリストテレスのその議論の妥当性は研究者たちによってしばしば問題にされ、論じられ、争われてきた。本稿のねらいは、その議論に帰せられている「誤謬」を再検討し、その有無を確かめるとともに、その議論における〈最も善きもの〉の措定根拠を見きわめることである。

## I 「誤謬」について

最初に、「誤謬」を明確にしておきたい。アリストテレスの議論は次のようなものであった。

「そこでもし、われわれが行なう事柄のうちに、われわれがそれ自体のために望み、また他のさまざまなものも、そのもののためにこそ望むような何らかの目的が存在するとすれば、そしてわれわれがあらゆることを必ずしも何か他のことのために選ぶ、というわけではないとすれば（なぜなら、そのような仕方を選ぶとすると、その過程は無限に進み、かくしてわれわれの欲求はむなしく、無意味なものになるだろうから）、明らかに、このような目的こそが善であり、しかも〈最も善きもの〉であるだろう」（EN. 1094a18-22）

---

<sup>(1)</sup> Geach, 2.

<sup>(2)</sup> Grant, 424. また、Gauthier et Jolif, 7.

<sup>(3)</sup> Anscombe (1957), sect 21. Anscombe (1967), 15-6.

さて、この議論に関して、どのような「誤謬」が見出されるのであろうか。ギーチは次のように言う。

「アリストテレスは、(i)『われわれはあらゆることを必ずしも何か他のことのために選ぶわけではない、なぜなら、そのような仕方を選ぶとすると、その過程は無限に進み、かくしてわれわれの追求 (*ᾠρηξις*) はむなしく、無意味なものになるだろうから』ということから、(ii)『われわれがそれ自体のために意志し (*βουλόμεθα*)、また他のさまざまなものも、そのもののためにこそ意志するような何らかの行為の目的が存在する…このような目的こそが善であり、しかも最も善きものであるだろう』(1094a18-22) ということへと移行している<sup>(4)</sup>。

アリストテレスの議論をこのように捉えたうえで、ギーチはさらに次のように推定する。

「明らかにアリストテレスは、(a)『のために選ばれるという関係にあるような、連続的な諸項から成るあらゆる系列は、最終項をもっている』(Every series whose successive terms stand in the relation *chosen for the sake of* has a last term.) ということから、(b)『のために選ばれるという関係にあるような、連続的な諸項から成るあらゆる系列の最終項であるところの、何ものかが存在する』(There is something that is the last term of every series whose successive terms stand in the relation *chosen for the sake of*.) ということへと移行してもよいと考えている<sup>(5)</sup>。

いったいどのような移行であろうか。この種の推論の誤りは「常識」によって見きわめることのできない誤りであり、このような「重大な問題にかかわる議論」においては、われわれの導き手となるのは「論理」だけである、とギーチは言う<sup>(6)</sup>。それはどのような「論理」であろうか。「だれでもわかる」という例を論文の最初に掲げ、それに沿って彼はアリストテレスの文章を取り上げているので、その例を見ておくのが得策である。それは次のようなものである。

(1) 「あらゆる少年は、ある少女を愛している」(Every boy loves some girl.)

(2) 「あらゆる少年が愛しているところの、ある少女が存在する」(There is some girl that every boy loves.)

ギーチによれば、われわれは(1)から(2)を推論することはできない。だがこれは「だれでもわかる」誤謬ではない。そもそも、(1)(2)のような表現をわれわれは通常しないからである。のみならず、たとえば(1)(2)の文章に、「このクラスの」という

<sup>(4)</sup> Geach, 2. 「追求」(pursuit)と「意志」(will)はギーチ訳。

<sup>(5)</sup> Geach, 2.

<sup>(6)</sup> Geach, 5.

限定を付加して、「このクラスのあらゆる少年は、ある少女を愛している」というふうにくらかでも日常的な文章にするなら、(1) から (2) を連想するのは不自然ではない。すなわち、「このクラスのあらゆる少年が愛しているところの、ある少女がいる」とわれわれは容易に想像できるからである。しかしながら、このような限定の付加は不当であり、また「不自然ではない」という評価や、「想像できる」などといった言い方は、論理的ではないと反論されるかもしれない。そこで今、ギーチに即して上記の例を好意的に解するとしよう。そうすれば、彼の言いたいことはこうなるだろう。すなわち、どんな少年も、だれか少女を愛しているからといって、すべての少年が愛しているところの、ある特定の少女が存在するわけではない、ということである。従って、そのような少女が存在すると推論するのは誤りなのである。このような初歩的な誤りを、ギーチは、やや挑発的に(?)「少年・少女の誤謬」(the boy-and-girl fallacy) と命名する<sup>(7)</sup>。

今、ギーチに即して好意的に、と私は言った。問題はしかし、そこに潜んでいるのである。というのも、(1) は「ある少女」(some girl) という表現の受け取り方によって、二義的に解することができるからである。すなわち、その表現は単に「ある少女」(a girl) を意味するのか、それとも「ある特定の少女」(a definite girl) を意味するのか、どちらにでもわれわれは受け取ることができ、それに応じて、「あらゆる少年」(every boy) という表現も、「どの少年も」(any boy) を意味したり、文字通りに「あらゆる少年」(every boy) を意味したりするようになりうるのである<sup>(8)</sup>。こうした表現は、日常的場面では取り違えられることはほとんどないにしても、「哲学的文脈」においては誤った推論の源泉になっている、とギーチは考える。こうして、彼は (a) (b) を次のように書き直す<sup>(9)</sup>。

(a) のために選ばれるという関係にあるような、連続的な諸項から成るどの系列も、その最終項としてあるものをもっている。(Any series whose successive terms stand in the relation chosen for the sake of has a thing as its last terms.)

(β) 何らかのものが、のために選ばれるという関係にあるような、連続的な諸項から成るあらゆる系列の最終項である。(Some thing is the last term of every series whose successive terms stand in the relation chosen for the sake of.)

簡略化すれば、アリストテレスは、「どの系列も、それぞれ最終項をもっている」ということから、「ある特定の何かが、あらゆる系列の最終項である」ということを、誤って導き出してしているわけである。このような診断ははたして正当であろうか。これの検討がわれわれの課題であるが、ギーチの捉え方は一般的にも流布しているように見える。たとえ

<sup>(7)</sup> Geach, 1.

<sup>(8)</sup> Geach, 6-8.

<sup>(9)</sup> Geach, 8.

ば、アリストテレスの倫理学の解説本において、アームソンは、「少年・少女の誤謬」をほとんどそのままくり返して、アリストテレスを批判しているからである。アームソンは言う、「あらゆる行為は何らかの目的をもっているという明白な真実から、すべての行為が目指す何らかの目的が存在するという主張へとアリストテレスは移行しているが、これが正当化できないのは、〈すてきな少女はだれでも、ある水夫を愛している〉 (Every nice girl loves a sailor.) から、〈あらゆるすてきな少女が愛しているところの、ある水夫が存在する〉 (There is a sailor whom every nice girl loves.) への移行が正当化できないのと同様である」<sup>(10)</sup>。例は改善され、「誤謬」は見やすくなっているように思われるが、「ある水夫」の二義性は残っている。こうしたあいまいさを除去した例をあげているのは、ケニーである。すなわち、「あらゆる道は、どこかに至る」 (Every road leads somewhere)、だからといって、「すべての道が至るところの、どこかが一たとえば、ローマが一存在する」 (there is somewhere—e.g. Rome—to which all roads lead) ということにはならず、かくしてこれを推論するのは誤りであると<sup>(11)</sup>。「あらゆる」 (every) を「すべて」 (all) に言い換え、「ローマ」という特定の地名をあげて「誤謬」を明瞭にしている。問題は、この種の明らかな誤り（「ローマの誤謬」と呼ぶことにする）をアリストテレスがおかしているかどうかということである。

他方、アンスコムは次のように主張する。「アリストテレスにおいては、『手段・目的のすべての連鎖は、究極目的において終わらねばならない。この究極目的が最高善であろう』といった誤った推論が見出される。第一の言明は理にかなっている。しかし第二の言明は、第一の言明が、何らかの一つの目的が存在することを、すなわち、手段・目的のすべての連鎖にとって、それらすべてが終わるところの、同じ目的が存在することを示したものと想定している」<sup>(12)</sup>。このように主張したうえで、「その誤謬は次のように書くことによって直ちに避けられる」と彼女は言う。すなわち、

(P) 「すべての  $x$  にとって、もし  $x$  が手段・目的の連鎖であるならば、 $y$  が究極目的であり、 $x$  が  $y$  で終わるような、そのような  $y$  が存在する」 (For all  $x$ , if  $x$  is a chain of means to ends, there is a  $y$  such that  $y$  is a final end and  $x$  terminates in  $y$ .) =  $(x) (\exists y) (x R y)$  <sup>(13)</sup>

(Q) 「 $y$  が究極目的であるような、そのような  $y$  が存在する、そしてすべての  $x$  にとって、もし  $x$  が手段・目的の連鎖であるならば、 $x$  は  $y$  において終わる」 (There is a  $y$  such that  $y$  is a final end, and for all  $x$ , if  $x$  is a chain of means to ends,  $x$  terminates in  $y$ .)

<sup>(10)</sup> Urmson, 10. 邦訳、17。

<sup>(11)</sup> Kenny, 94. また、cf. Irwin, 173. ただしケニーもアーウィンも、アリストテレスがこの種の「誤謬」をおかしているとは必ずしも考えてはいない。

<sup>(12)</sup> Anscombe (1967), 15-6.

<sup>(13)</sup> この記号化は、Cooper, 93, n. 3 に従ったもの。次の(Q)の記号化についても同様。

$$= (\exists y) (x) (x R y)$$

(P) と (Q) はまったく異なるものであり、このタイプのあらゆる誤謬に対して武装しておくことは一般的に有用である、と彼女は付言する。彼女の見方も、基本的にギーチのそれと同じである。すなわち、(P) は、あらゆる  $x$  について、さまざまな  $y$  を主張するものであるが、(Q) はさまざまな  $x$  について、特定の同じ  $y$  の存在を主張するものである。そうした  $y$  の存在は (P) から導出されるものではない、ということである。

まとめれば、ギーチやアンスコム批判の批判点はこうなるだろう。すなわち、どのような行為の系列（あるいは、どのような手段・目的の連鎖）においても、その各々に究極目的が認められるからといって、それらの究極目的が、すべて同じものであり、ただ一つだけ存在するというにはならず、従ってまた、そのように想定された同一の究極目的を <最も善きもの>（「最高善」）と同定することはできないのだと。早い時期にアンスコムが簡潔な一文で言及していたのも、この事情のことであろう。

「アリストテレスには、『すべての連鎖はどこかで終わらなければならない』(all chains must stop somewhere.) から『すべての連鎖が終わらなければならないどこかがある』(there is somewhere where all chains must stop.) への、不当な移行があるように思われる」<sup>(14)</sup>。

## II 「誤謬」の検証

彼らの批判は正当だろうか。「少年・少女の誤謬」がすでにあいまいであり、それを「ローマの誤謬」のように解すること自体が、やや作為的であるように見える。われわれはアリストテレスの議論そのものに目を向け、論難されている「誤謬」の有無を確認することにしよう。その議論はくり返せば次のようなものであった。

「そこでもし、(A) われわれが行なう事柄のうちに、われわれがそれ自体のために望み、また他のさまざまなものも、そのものためにこそ望むような何らかの目的が存在するとすれば、そして (B) われわれがあらゆることを必ずしも何か他のことのために選ぶ、というわけではないとすれば（なぜなら、(C) そのような仕方を選ぶとすると、その過程は無限に進み、かくしてわれわれの欲求はむなしく、無意味なものになるだろうから）、明らかに、(D) このような目的こそが善であり、しかも最も善きものであるだろう」

ギーチは、アリストテレスは (B) (C) <sup>(15)</sup> から (A) (D) <sup>(16)</sup> へと移行しており、この移

<sup>(14)</sup> Anscomb (1957), sect 21.

<sup>(15)</sup> これらをまとめたものが、ギーチの (i)。

<sup>(16)</sup> これらをまとめたものが、ギーチの (ii)。

行は誤りであると考えている。だが、これは奇妙な分析である。なぜなら、議論の筋道は言語表現を見るかぎり、もし (A)、そして (B) ならば、(D) である、というものであって、(A) は (D) の前提だからである。一方、アンスコムは、(A) (B) (C) を、あるいは (A) (B) を一括し、それらから (D) は帰結しないと主張している。彼女が (A) と (B) の関係をどのように捉えたのかは定かでない。が、アリストテレスは前件の (A) (B) (C) の含意、あるいは (A) (B) の含意を (P) ではなく (Q) と見なす誤りをおかしている、と彼女は批判する。ここで問題となるのは、各命題の意味内容であろう。(A) と (B) をつなぐ「そして」(καί) という接続詞の役割も、それら二つの命題の意味内容から確定されねばならない。ギーチは (A) を結論に組み入れているが、その理由については触れていない。アリストテレスの記述の形式にもかかわらず、あるいはその見かけにもかかわらず、(A) は実質的には、前提の一つではなく、むしろ帰結に位置すべき命題であるのだろうか。(A) から (D) への議論の流れを、改めて検討してみよう。

まず、条件文からの帰結である (D) が、結論であることは疑いの余地がない。また、「なぜなら」(γάρ) によって導入された (C) が、(B) の理由であることも明らかである。それゆえ、問題は、接続詞「そして」(καί) で結ばれた (A) と (B) との関係であり、またそれらから、論理的に (D) を導き出すことができるかどうかということである。(A) と (B) は、われわれの予期に反して、二つの前提として単純に並べられている、といった関係にはないのであろうか。

たとえば、アクリルは次のように言う。「(B) がここでは (A) に付加された条件であるとはだれも示唆しないであろう。文章を一貫した全体として読む一つの自然な方法は、(not-B) が (A) に対する他の唯一の選択肢としてあげられていると想定することである。その場合、(B) の証明は、(A) の証明になるだろう。かくして、アリストテレスが (B) についての立派な証明を与えるとき、彼は (A) を証明しているつもりなのである。そしてそれゆえ、その文章は全体として、(D) の断言に帰着する」<sup>(17)</sup>。

この読み方によれば、(not-B) と (A) とは排他的な関係にあり、(not-B) が否定されれば、すなわち (B) が肯定されるならば、そのことが (A) の証明になると考えられており、(A) の根拠は、結局 (B) の根拠によって与えられるということである<sup>(18)</sup>。要するに、議論の実質的な筋道は、もし (B) ならば、(A) であり、(A) であるなら、(D) である、というものである。ギーチもたぶんこのように考えたのであろう<sup>(19)</sup>。

この解釈は、アリストテレスが続く文章で、(D) の真をまさに想定しているという事実によって確証されると、アクリルは考える<sup>(20)</sup>。アリストテレスは続いてこう述べているか

<sup>(17)</sup> Ackrill, 25. (A) (B) (D) は、アクリルの表記では、p、q、r。

<sup>(18)</sup> Reeve (109)も同様の見解を示している（ただし、彼の E という表記は、not-E の勘違いか誤植だろう）。

<sup>(19)</sup> 最近ではボストックもまた、このような議論の流れを考えている (Bostock, 9)。

<sup>(20)</sup> Ackrill, 25.

らである。

「それゆえ、このような善を知ることは、われわれの人生にとっても重大な意味をもつはずであり、ちょうど弓を放つ人たちのようにして目標を定めることによって、われわれはなすべきことをいっそうよくなし遂げることができるのではないだろうか」(1094a22-4)

「このような善を知ること」という表現が示すように、たしかにアリストテレスは、(D)を真と見なしてこの発言を行なっている。しかしその真は、(B)ならば、(A)、(A)ならば、(D)という論理によって保証されるのであろうか。必ずしも保証されない、とアクリルは考える。彼によれば、単数で表現されている(A)の「何らかの目的」(τι τέλος)の存在、すなわち、「欲求の単一の対象」の存在が保証されず、(A)の文章には、誤った論拠がはめ込まれていると見られるからである。従って、もし「別の前提」が導入されるなら、その誤謬は解消されると彼は論じる。その前提とは、「それぞれがそれ自体のために望まれるような、二つ以上の別個の目的がある場合には、それらの別個な目的のおのおのがそれ自体のために望まれるだけでなく、それ(=複合的な目的)のためにも望まれるような、まさにそうした一つの(複合的な)目的が存在する、とわれわれは言うことができる」というものである<sup>(21)</sup>。

しかしながら、議論の筋道は、そもそも(B)から(A)、(A)から(D)へと至っているのだろうか。そして、(B)はここでは(A)に「付加された条件」ではなく、(not-B)が(A)に対する他の唯一の選択肢としてあげられているのであろうか。これは単に論理の問題ではない。(A)と(not-B)の内容をあらためて確認してみよう。

(A) われわれが行なう事柄のうちに、われわれがそれ自体のために望み、また他のさまざまなものも、そのものためにこそ望むような何らかの目的が存在する。

(not-B) われわれはあらゆることを何か他のことのために選ぶ。

(A)はいったい何を述べた文章であろうか。「われわれがそれ自体のために望む目的」とは、非手段的な目的であり、また「他のさまざまなものも、そのものためにこそ望むような目的」とは、われわれの願望の、あるいはわれわれのあらゆる行為の究極的な目的である<sup>(22)</sup>。しかるに、そのような究極的な目的は、究極的であるがゆえに非手段的な目的でもあるが、非手段的な目的というのは、必ずしも願望の究極的な目的ではない<sup>(23)</sup>。たとえ

<sup>(21)</sup> Ackrill, 26.

<sup>(22)</sup> 「他のさまざまなもの」とは、ここでは「他のすべてのもの」を含意するだろう(Vranas, 118, n. 4)。Cf. Cooper, 91, n. 2.

<sup>(23)</sup> この点を私はVranas (119)に負っている。ただし彼は、(A)の目的を「普遍的」と呼び、「究

ば、音楽をそれ自体として楽しみ、ワインをそれ自体として楽しみ、しかもそれらの一方が他方のためではなく、ともに非手段的な目的であるとしても、それらのどちらもがわれわれの願望の究極的な目的ではない場合のように。従って、(A) は第一に非手段的な目的に言及し、第二にそれをさらに限定して、何らかの究極的な目的を指示し、そうした目的が存在することを述べたものと考えられる<sup>(24)</sup>。そしてそのような目的の数は、「何らかの目的」(τιτέλος) という用語法からしても一つであると考えられるが、その内容は「複合的」であってもかまわないであろう。その場合には、「複合的な目的」自体が、一つの究極的な目的として捉えられることになる<sup>(25)</sup>。要するに (A) は、端的に、何らかの非手段的、かつ究極的な目的の存在を想定している命題であって、そうした目的の内実にはかかわっていないのである。

他方、(not-B) は、非手段的な目的が何も存在しない事態を述べている。従ってまた、究極的な目的も存在しない事態を述べている。それゆえ、アクリルの言うように、(not-B) は (A) に対する他の唯一の選択肢と見ることができる。そして (B) はこれの否定なのだから、(B) の証明は、(A) の証明になり、こうして (B) から (A) への流れが考えられる。しかし注意すべき点がある。それは、(B) の証明が必ずしも (A) の証明にはならないということである。(B) は次のような命題であった。

(B) われわれはあらゆることを何か他のことのために選ぶ、というわけではない。

これは、次のことを意味する。

(B\*) われわれは何かをそれ自体のために選ぶ。

すなわち、(B) は、われわれが少なくとも何らかの非手段的な目的を選ぶ、という事態を述べたものであって、唯一の究極目的の存在を主張するものではない。とはいえ、それはまた複数の非手段的目的を主張するものでもない。そうした目的の数については、(B) は何も言及していないと言わなければならない<sup>(26)</sup>。だとすれば、(B) は選択の連鎖や行為の連鎖の数についても、何も言及していないことになるだろう。従ってこのとき、そうした連鎖の複数性を前提にした「ローマの誤謬」や「少年・少女の誤謬」は、アリストテレスの議論には直ちにはあてはまらないことになる。むしろ (B) の理由づけである (C) は、行為連鎖の無限性と欲求のむなしさに言及しており、われわれに逆のことを、つまり、一

極的」とは呼んでいない。また彼は究極的な(彼の用語では、「普遍的な」)目的が複数ある場合(これはアクリルの想定でもある)、それらが互いに対して「手段的な目的」になりうる可能性を認めているが、究極的な目的そのものの複数性は (A) に含意されていない。

<sup>(24)</sup> Williams, 292.

<sup>(25)</sup> 「複合的な目的」には「本当の単一性」は存在しないと主張して、クラウトはアクリルを批判するが (Kraut, 219)、その主張はテキスト上の根拠を欠いている。

<sup>(26)</sup> Cf. Irwin, 173.

つの非手段的目的の存在を強く示唆するのである。とはいえ、これも示唆にとどまる。

さて、事情が以上のようなとすれば、どうなるであろうか。(B) が非手段的目的に言及するだけで、その数については未決だとすれば、(B) の証明が (A) の証明にならないばかりでなく、(B) から (A) への移行も考えにくいと言わなければならない。ウィリアムズは、(A) をより大きな前提と見なし、(B) をその理由ではなく帰結と解する可能性を示唆したが、この問題に関しては判断を保留している<sup>(27)</sup>。たしかに (B) は、非手段的目的という、(A) に含まれる一つの条件と重なりあうものであり、この点から見れば、(A) というのはより大きな前提になっている。しかし、(B) は (A) の一条件を反復しただけのものではない。われわれは (B) が、単にある事実を述べようとする命題ではないことに注意しなければならない。その含意は、何らかの非手段的目的が選択の対象として設定されるとすれば、ということであって、われわれの意図的选择に言及するものだからである。このことは、(B) の理由づけであるところの (C)、すなわち「そのような仕方を選ぶとすると、…われわれの欲求はむなしくなるだろう」という記述からも明らかだと思われる。なぜなら、「そのような仕方」選ばないこともわれわれはできるからである。それに対して、(A) はわれわれの願望の究極目的が存在するという事態を想定した文章であり、当為性を含意するものではない。もっとも、ここで (A) の命題が真かどうかは別問題である。それは改めて問われねばならない問題である<sup>(28)</sup>。

以上の解釈が正しければ、(A) と (B) は異なる種類の想定を述べた命題であって、(B) はまさに「(A) に付加された条件」なのである。従って、議論の筋道は、(A)、そして (B) ならば、(D) である、ということであって、アリストテレスの語っている順序で受け取られるべきなのである。またそれが自然である。

### III 究極目的の単一性

われわれの課題は、(A) と (B) の二つの前提条件から (D) を論理的に導き出すことができるかどうかを確認することであった。(A) は、われわれの願望の非手段的かつ究極的な対象の存在を想定している。(B) は、われわれによる非手段的、さらには究極的な対象の選択を想定し、そうした選択の当為性に言及するものである。われわれはわれわれのなす行為において、何らかのものを究極的なものとして望んでおり、また実際に何かそのようなものを意図して選ぶのだとすれば、というのがこれら二条件の意味するところである。そして、(D) はこのような究極的な何かを「善」ないし「最も善きもの」と同定しているのである。

<sup>(27)</sup> Williams, 292. また、Kenny, 94.

<sup>(28)</sup> Cooper, 93.

われわれは、(B) から (A) にさかのぼる読みをしりぞけた。しかし (B) は明示的ではないにせよ、非手段的目的の複数性を許容する言明であった。それゆえ、(A) (B) から (D) への移行において、「少年・少女の誤謬」ないし「ローマの誤謬」が、可能性としてなお認められる余地は残されている。すなわち、われわれの、あるいは私の、ある行為系列ないし選択系列の究極目的  $x$  は、別の任意の行為系列ないし選択系列の究極目的  $y$  とは異なるかもしれないのに、にもかかわらずアリストテレスは、 $x$  と  $y$  とを同じもの  $s$  と考えて、あるいは  $s$  に収斂すると考えて、その究極的な  $s$  を「最も善きもの」と同定する誤りをおかしているのではないか、という疑問は残るのである。しかしここで、この問いを問うことは有意味ではない。第一の争点は、アリストテレスの議論に論理的誤謬が認められるかどうかであったからである。

解答は明らかである。もし前提が (B) だけであったならば、 $x$  と  $y$  が異なる可能性は考えられる。しかるに、われわれが論じたように、アリストテレスの記述を逆読みしないかぎり、(B) は前提の一つであって、もう一つの前提 (A) と結びつけられているのである。(A) は一つの究極目的を措定する命題であり、 $x$  と  $y$  の同一性を想定するものである。ひとたびその想定が認められるならば、(A) (B) から (D) への移行は、論理的には「誤謬」ではないと言わなければならない。(A) が前提されるだけで、形式的には (D) へと移行することができるからである。もし何らかの究極目的  $s$  が存在するなら、その  $s$ こそ〈最も善きもの〉であろう、というのがアリストテレスの論理の骨格なのである。

しかしながら、問題はこれで解消したわけではない。というのも、(A) は単に仮定された前提として述べられているようには見えないからである。アクリルが指摘したように<sup>(29)</sup>、アリストテレスは (D) を真と見なし、従って、さらにはその前提である (A) を真と見なし論をすすめているように見える。すなわち、より本質的な問題は、(A) の仮言性を排除する理由なのである。ギーチやアクリルはそれを (B) (C) に求め、そこにまた議論の「誤謬」の根を見ていたのである。けれども、(B) (C) は (A) の仮言性を排除する理由として提出されてはいなかった。その理由が当の議論に明示されていないとすれば、われわれはそれを他に求めるか、あるいは当の議論に伏在するかもしれない、アリストテレスの何らかの想定を探り出すほかないであろう。実際、(A) の仮言性を容認する解釈がこれまで少なからず提出されてきた<sup>(30)</sup>。けれども、問題はその仮言内容の蓋然性であろう。アリストテレスは (A) を議論のためにまったく仮設的なものとして提出しているのか、それとも何らかの根拠に基づいて (A) を提出しているのか。

クラウトは (A) の仮言性をそのまま容認し、究極目的がなぜ複数でないかを十分に理解するためには、われわれは『ニコマコス倫理学』第 10 卷 (7～8 章) まで待たねばならないと考える<sup>(31)</sup>。だが、そこでの幸福論が (A) を前提にしている以上、(A) の根拠を

<sup>(29)</sup> Ackrill, 25.

<sup>(30)</sup> Hardie, 16-7, Cooper, 93, Kraut, R., 205, Reeve, 110. Irwin, 173 etc.

<sup>(31)</sup> Kraut, 206.

その幸福論に求めることはできないであろう。他方、ハーディーやクーパーは『エウデモス倫理学』第1巻2章の記述に訴える<sup>(32)</sup>。

「自分自身の選択にしたがって生きることのできる人はすべて、名誉であれ、評判であれ、富であれ、教養であれ、美しく生きるための何らかの目標 (*τινὰ σκοπόν*) を立て、それに目を向けながらあらゆる行為をなすであろう (なぜなら、自分の生活を何らかの目的 (*τι τέλος*) との関連で組織立てないのは、はなはだしい無分別のしるしだからである)」  
(*EE*. 1214b6-11)。

これによれば、(A) が成り立つのは、「自分自身の選択にしたがって生きることのできる人」、あるいは「無分別」でない人に限られ、(A) は一般的な事実を述べたものではないと解釈される。しかしながら、この点を認めたとしても、ハーディーやクーパー自身が見たように<sup>(33)</sup>、「自分自身の選択にしたがって生きることのできる人」はなぜ一つの目的を立てなければならないのか、この疑問は依然として残るのである。究極的な目的が、複数並び立つ可能性が考えられるからである。私にとって *x* は究極的である、楽しいから、私にとって *y* は究極的である、美しいから、私にとって *z* は究極的である、正しいから等々の場合のように、それぞれにまさに究極性を認めることができるとすれば、その場合、なぜあえて一つの究極的なものを想定しなければならないのか。

#### IV <最も善きもの>の措定根拠

理由をわれわれはいろいろと推測できる。たとえば、ゴーティエとジョリフは、アリストテレスはここで新たに基礎命題を確立しようとい意図しているのではなく、聴講者によく知られたプラトンの教説 (とりわけ『リュシス』218c-219d) を利用していると考え<sup>(34)</sup>。あるいは、ディルルマイアーは目的の連鎖を無限に辿ることを容認しないアリストテレスの思考様式に、「無限への恐怖」 (*horror infiniti*) を見てとる<sup>(35)</sup>。しかし考慮すべきは、(A) に先行する第1章の記述であろう。なぜなら、(A) につけられた「そこで (したがって)」 (*δη*) という推論的小辞が示すように、(A) は明らかに前章の内容を受けて語り出されたものだからである。前章の後半 (1094a6f.) は、さまざまな技術や行為の目的間に認められる階層関係に言及したうえで、より上位の目的の方がそれに従属する目的よりも望ましいことを帰納的に論定するものであった。ここから、アリストテレスは最も望ましいもの、

<sup>(32)</sup> Hardie, 17-8, Cooper, 94.

<sup>(33)</sup> Hardie, 18, Cooper, 94.

<sup>(34)</sup> Gauthier, R. A. et Jolif, J. Y., 7, n. on 1094a18-22.

<sup>(35)</sup> Dirlmeier, 267.

すなわち、〈最も善きもの〉を見出す議論を組み立てることに向かっているのである。その議論がまさに (A) から始まるものであり、(A) はわれわれの行為のさまざまな目的のなかで、その階層関係の最上位に位置するものの存在を想定する命題である。そうした目的の存在は、前章の議論から論理的に想定されうるとアリストテレスは考えているのである。

しかしそれは正当であろうか。たとえば、馬具制作術は馬術に従属し、馬術は統帥術に従属する、とアリストテレスは言う。また、ある系列の技術間に見られるようなこのような従属関係は、人間のさまざまな行為にも認められる。けれども医術のような技術は、もとより馬術に従属するものではない。両者は系列が異なるからである。同様のことは行為についても言えるであろう。ある系列の行為は別の系列の行為に必ずしも従属しない。にもかかわらず、アリストテレスは (A) においてそうした従属関係を想定し、単一の究極目的の存在を想定しているように見える。なぜなのか。

われわれはアリストテレスの議論のねらいに留意すべきである。それは必ずしも究極目的の存在を証明することにあるのではないからである。むしろ最も善きものを見出すことが彼の議論の第一の目標である。しかるに、彼によれば、より善きものとは、より上位の目的、より望ましい（選択されるべき）目的にほかならない。それゆえ最上位の目的こそ、最も望ましく、最も善きものであり、そうした目的の存在を (A) は想定するのである。その想定は不当なものではない。たとえさまざまな非手段的な目的があっても、われわれはそれらの間になお善さの順序、あるいは価値的優劣を考えうるからである。ある非手段的目的  $z$  が他の非手段的目的  $x$  よりも劣るなら、 $z$  はわれわれの願望の真の対象にはなりえないであろう。そしてこのとき、 $z$  は  $x$  に対して下位の、あるいは従属的な位置を占めることになるだろう。たとえば、楽しい遊びとまじめな仕事。どちらもそれ自体として追求されるものであっても、一方を他方よりも価値あるものと見なしうる可能性は考えられるのである。仮にアリストテレスに従って、遊びのためにまじめに仕事をし苦勞するというのは愚かであって、むしろ「まじめに仕事をするために、遊ぶ」という見解の方が正しいとするなら、楽しい遊びは、われわれの人生において、まじめな仕事よりも下位に位置づけられるだろう（10巻6章1176b9-35）。そして逆に、まじめな仕事はより善きもの、より望ましいものということになるだろう。(A) はこうした価値関係、願望関係を記述した文章であって、単なる手段・目的関係だけに着目したものではない。このことはアリストテレスが改めて（1巻7章）次のように論じることからも確認されるだろう。

「もしあらゆる行為が目指すべき何らかの目的 ( $\tau\iota\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ ) があるとすれば、それがまさに行為において追求されるところの善であることになるだろうし、またそのような目的が複数あるならば、それらがそうした善であることになるだろう。…しかし最も善きものは、明らかに、究極的なものである。したがって、究極的なものがただ一つだけあるならば、それがわれわれの探し求めているものであり、また複数あるならば、それらのうちの最も

究極的なもの (τὸ τελειότατον) がわれわれの求めているものであろう」(1097a22-30)

こうして「最も究極的なもの」(τὸ τελειότατον)の複数性は論理的に排除されるとアリストテレスは考える。だが「最も究極的なもの」という表現は、一見すると奇妙に思われるかもしれない。なぜなら、究極的なものが究極的であるかぎり、その上位に「より究極的」とか、さらには「最も究極的」といったことは考えられないからである<sup>(36)</sup>。しかしこれは定義の問題である。続いて彼は次のように言う。

「それ自体で追求されるもの(x)は、一般に、他のもののゆえに追求されるもの(y)よりも究極的(τελειότερον)であり、またけっして他のもののゆえに選ばれないもの(x)は、他のさまざまな、それ自体で選ばれはしても、このもの(x)のゆえに選ばれるようなもの(z)よりも究極的なものである、すなわち、つねにそれ自体で選ばれ、けっして他のもののゆえに選ばれることのないようなもの(x)こそは、無条件に究極的(ἀπλῶς τέλειον)である」(1097a30-34)

すなわち、「けっして他のもののゆえに選ばれないもの」が「無条件に究極的」なものと呼ばれ、これが「最も究極的」なものの意味規定である。従って、問題の仮言命題(A)において単一の究極目的の存在を、言い換えれば、一つの「最も究極的なもの」の存在を想定するアリストテレスの視点については、こう言ってよいだろう。彼はわれわれのあらゆる選択、あらゆる行為を視野に収める。そこには無限の連鎖を考えうるかもしれないが、しかし同時に、彼はわれわれの生の内面を見ているのである。すなわち、われわれの内なる最も奥深い願望、行為の無限連鎖にいわば垂直的にかかわる基底願望—それゆえ最も日常的であり、その認識においてわれわれが最も錯誤に陥りやすい願望—に目を向けているのである。このような願望の対象こそ、彼によれば、<最も善きもの>という表現で指示されるものであり、このような願望の存在こそ、<最も善きもの>の措定根拠なのである。そうでなければ、彼がわれわれの欲求の「むなしさ」や「無意味」に言及することはなかったであろう。

---

<sup>(36)</sup> Cf. Williams, 293.

文献表

- Ackrill, J. L. (1974) "Aristotle on Eudaimonia," in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, 1980, Berkeley.
- Anscombe, G. E. M. (1957) *Intention*, Ithaca.  
(1967) *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London.
- Bostock, D. (2000) *Aristotle's Ethics*, Oxford.
- Cooper, J. M. (1975) *Reason and Human Good in Aristotle*, Hackett.
- Dirlmeier, F. (1956) *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, Berlin.
- Gauthier, R. A. et Jolif, J. Y. (1970) *Aristote: L'Éthique à Nicomaque* (2nd éd.), Tome II, Paris.
- Geach, P. (1958) "History of a fallacy" in *Logic Matters*, 1972, reprinted with corrections 1981, Oxford.
- Grant, A. (1874) *Ethics of Aristotle*, Arno Press, 1973, New York.
- Hardie, W. F. R. (1968) *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford.
- Irwin, T. (1999) *Aristotle: Nicomachean Ethics* (2nd. ed.), Hackett.
- Kenny, A. (1966) "Happiness," *Proceedings of the Aristotelian Society* 66, 93-102.
- Kraut, R. (1989) *Aristotle on the Human Good*, Princeton.
- Reeve, C. D. C. (1992) *Practices of Reason*, Oxford.
- Urmson, J. O. (1988) *Aristotle's Ethics* (邦訳『アリストテレス倫理学入門』雨宮健訳、岩波書店、1998) .
- Vranas, P. B. N. (2005) "Aristotle on the Best Good: Is *Nicomachean Ethics* 1094a18-22 Fallacious?" *Phronesis* 50, 116-128.
- Williams, B. A. O. (1962) "Aristotle on the good: A formal sketch," *Philosophical Quarterly* 12, 289- 296.

<後記>

本稿は、2006年9月9日の第10回ギリシア哲学セミナー（於 駒澤大学）で発表された原稿に若干の修正を施したものである。修正は主に、荻原理、今井正浩の両氏による質疑に関連した、技術的に重要な二箇所の部分でなされており、本稿において発表時の私の思い違いが是正され、誤解を招く記述がいくらかでも改善されていれば、と思う。両氏に謝意を表するとともに、また当日、発表の中心的な論点に関してさまざまな角度から私の見解と課題を明確にする質疑と批評をしてくださった、山本巍、岩田靖夫、栗原裕次、中川純男、神崎繁、高橋久一郎、渡辺邦夫、田中享英、今井知正、永井龍男の各氏に心よりお礼申し上げたい。これらの方々の質疑の多くは、私の論点の背景ないし展望にかかわっており、基本的にアリストテレスの幸福概念の実質と倫理学の構想をめぐるものである。本格的な応答は、少なくとも『ニコマコス倫理学』第10巻の幸福論の注意深い考察を要求するものであり、本稿の範囲をこえる。改めて稿を起こしたいと思う。