

アリストテレスにおける学問と技術

多 賀 瑞 心 (哲学研究室)

Zuishin TAGA

Aristotle's View of Science and Art

1 学 問 と 技 術

アリストテレス Aristotelēs (384—322 B. C.) は、周知の如く、当時として存在しうるほとんどすべての学問に通曉し、これらを体系的に組織した。これによって推定するに、彼は明確に学問の理念を把持していたに違いない。学問の理念とは、一般に学問が成立すべき本質的な条件や、また種々の特殊な学問がそれぞれにもつべき独自の性格のことである。それではアリストテレスは学問の理念をどのように考えていたか。これを探ってみようというのがこの小論のねらいである。しかしこの問は簡単に答えられそうにない。それは学問に関する彼の記述が必ずしも常に弁证的ではなかったように見えるからである。そこで、もしある著作と他の著作との間に、または同一の著作のうち、多少とも学問に関する理解の相違が認められるならば、その事実と理由とを検討し、さらに可能ならばそれに適当な解釈を与える必要が生じる。さもなければ、彼の学問体系も見かけほどには信頼し難いものになってしまうであろう。それ故に、次に、そのような問題を含む箇所として特に顕著な例をとりあげて吟味することから始めよう。

『形而上学』(Metaphysica) A巻第1章において、アリストテレスは知識の諸形態を言わば現象学的に記述している。人間の知識は感覚から記憶、経験を媒介にして技術と学問へ発展する。そしてこれらの諸形態のうちそれぞれ後のものは前のものを予想する。すなわち、記憶は感覚を、経験は記憶を、技術は経験を前提する。さて最後の技術(technē)は経験(empeiria)との連関において捉えられる。「技術は、経験によって得た多くの観念から同じような事物について一つの一般的な判断がなされる時に、生じる」(981^a5—7)。例えば、カリアスがある病気に掛かった時これこれのものがよく利いたし、ソクラテスやその他の人々の場合にもそうだった、と判断するのは経験の事柄である。それに対して、ある一定の体質をもつ多くの人々が例えば熱病の如き一定の病気になる場合にはかくかくの薬が効能がある、と判断するならば、それは技術上の事柄である。しかも

この技術上の判断は経験を介してのみ得られるのである。このことは経験家と技術家との、具体的には例えば作業者(ho cheirotechnēs)と棟梁者(ho architektōn)との関係を見ればよく解る。作業者たちは自ら手を下して仕事をするが、それはただ習慣的に機械のように働くだけである。棟梁者は作業者たちに命令を下しこれを監督するだけで自分は直接に筋肉を勞して働くことをしない。が、それにも拘らず作業者たちの労働なしには棟梁者の働きも意味をなさない。かくして経験と技術の区別は明らかである。1. 経験は特殊的なるものの(to kath' hekasta)の知識であるが、技術は一般的なるものの(to katholou)の知識である。2. 経験は「かくあるということ」(to hoti)の知識を与え、技術は「何故にかくあるか」(to dioti)の知識をもつ。すなわち技術は原因(aitia)の知である。3. 行為の上では経験がより重要な意味をもっているが、認識や理解はむしろ技術に属する。言いかえれば、経験は実践的であるが、技術は理論的である。その意味はこうである。経験は日常的な個々の出来事に結びついていて、常に生活の必要のために生じる。ところが、技術ももとより何らかの生活の必要から生じるけれども、それが理論的であるのはその外になお原因を知りたいということ自身のために求められる面があるからに外ならぬ。単に生活のためだけであるならば、動物のように原因を知らなくても事は済むであろう。ここから技術の非実利性が特に問題にされるわけである。

『形而上学』A巻におけるアリストテレスの技術の規定はおおよそ上の如くまとめることができる。技術はまず経験の地盤の上に成立するが、この技術は学問(epistēmē)と同一のものである。本文には技術の説明の最初に次の如く記されている。「経験は学問や技術とほとんど同じであると考えられているが、しかし学問や技術は経験を介して人間にもたらされる」(Met. A 1,981^a1-3)。この「学問や技術」(epistēmē kai technē)という語が学問と技術との同一を意味していることは、文脈からしても思想の上からしても疑うことができない。一般的なるものの知識、原因の知識、理論的な知識として特色づけられるものは「学問」の名に最もふさわしい。我々は「技術」という語の使用にむしろ異様さを覚えるくらいである。しかし、アリストテレスは明らかに technē という語を用いて論を進めている。ここでは technē と epistēmē の区別は全く意識されていなかったのである。技術を規定することが同時に学問を規定することに外ならなかった。アリストテレスが「学問」をどう考えていたかを問題にする場合、このように学問と技術とを同視した箇所は特に注目に価するのである。

この事実はただそれだけとしてみれば論議の余地はないであろう。アリストテレスにおいては学問的知識が時として technē と呼ばれ、時として epistēmē と呼ばれ、ひたすら同一のものを意味していたと言えるならば、何ら問題はない。しかしながら、学問と技術とはアリストテレス自身において必ずしも常に同一のものではなかった。それどころか両者を全く根本的に異なるものとして規定している場所さえ見出されるのである。『ニコマコス倫理学』(Ethica Nicomachea)の第Ⅵ巻に展開された知性的諸徳の分析はそのいい例である。ここでは大体次の如き見解から知性的諸形態が論じられている。知性は言うまでもなく人間精神のロゴスを有する部分(to logon echon)の働きである。ところで等しきものが等しきものによって知られるという信念からすれば、対象が種類

において異なる所では精神の部分もそれに応じて種類において異ならなくてはならない。そこで知性はその対象の性質に従って二つに大別された。その一つは「他のようにありえぬもの」(to mē endechomenon allōs echein) を捉える知性であり、他の一つは「他のようにありうるもの」(to endechomenon allōs echein) に関わる知性である。前者は学問的なるもの (to epistēmōnikon), 後者は思量的なるもの (to logistikōn) として、両者は根本的に区別される (cf. *Eth. Nic.* VI 1, 1139 a 5—12)。さてこの見地からして、今問題になっている学問と技術とがそれぞれ別のものとして規定されるのである。学問について言えば、「すべて我々是我々が知るところのもの (ho epistametha) を他のようにありえぬものと解している。……それ故に知られるもの〔学問の対象 to epistēton〕は必然的な (ex anagkēs) ものである。従つてそれは永遠的なもの (ta aidia) である。何故なら端的に必然的なものはすべて永遠的であり、永遠的なものは不生不滅だからである」(VI 3, 1139 b 19—24)。それに対して「技術はすべて生成 (genesis) に関わる。それはあることもあらぬこともできるものが、すなわちその原理が制作者の内において制作品の内にあるのではないものが、いかにして生成するかを工夫し考察する。何故なら、技術は必然から存在するものあるいは生じるものに関係するのでもなく、また自然に従うものに関係するのでもないからである」(VI 4, 1140 a 10—15)。アガトンが言ったように、技術は偶然を愛し、偶然は技術を愛する。——かくの如く『ニコマコス倫理学』の叙述から我々は学と技術の峻別を読みとるばかりである。1. 学問は他のようにありえぬ対象に関わるけれども、技術は他のようにありうる対象に向う。2. 学問は永遠的、必然的なもの観想であるが、技術は変化的、偶然的なるものの生成につながる。3. かくして我々はやや曖昧な規定ではあるが、学問を理論的、技術を実践的として特色づけることもできよう。^①

① 実践 (praxis) は phronēsis の事柄であり、従つて technē の事柄なる制作 (poiēsis) から明白に区別されなくてはならぬ (cf. *Eth. Nic.* VI 4)。しかしここではプラクシスもポイエシスも共に to endechomenon allōs echein に関係するものとして、広く実践と解しておきたい。後に立入って考察する機会がある。

アリストテレスが『形而上学』および『ニコマコス倫理学』において学問の概念に与えた規定は大体上の如きものであった。一見するとこの二つの規定はほとんど無関係のようであるが、実は学問そのものに対する見解においては少しも相違していないのである。学問を一般的なものの知識とし原因の知識と言う『形而上学』の規定に対して、それを永遠的な、他のようにありえぬ存在の観想と考える『ニコマコス倫理学』の叙述は、何も別のことを意味しているのではない。事物の一般性はいつでもとりあげても常に同一であることを本質とし、またそれによって特殊なるものを特殊なるものとして成立せしめる原因に外ならない。それは特殊なるものがいかに雑多であろうとも、あるいはこのようなあるいはあのような仕方においてありえぬ、永遠に同一なるものである。かかる性質の存在を対象とする知識が学問なのである。換言すれば学問とは客観のリズムが主観によっていささかも変形されることを許さぬ所に生じる知識と言わねばならぬ。このことは上の二つの箇所のいずれの根柢をも貫いている根本的な信念であった。

しかし問題になるのは、上に引用した二つの箇所における技術の概念の相違である。技術は『形

而上学』では学問と等しいものであったが、『ニコマコス倫理学』では全く反対のものとして捉えられた。かしこでは学問であったものがここでは学問ではない。この事実をいかに解したらよいか。これは技術概念の多義性を思えば何も驚くには当らないかも知れない。ロス W. D. Ross によれば、『形而上学』A巻においてアリストテレスは技術の三重の分類を念頭においていた。第一は必要のための技術 (hai pros tanagkaia), すなわち実用的な技術である。第二は娯楽のため、快楽のため、安楽と娯楽のための技術 (hai pros diagōgēn 981 b 18, pros hēdonēn 21, pros rhaistōnēn kai diagōgēn 982 b 23) であって、ほぼ芸術に近いものであろう。第三は快楽のためでもなく、必要のためでもない技術 (hai mē pros hēdonēn mēde pros tanagkaia 981 b 21) と言われ、これが理論的技術すなわち学問に当る。^① かく解することが正しいとすれば、さきから問題になっている『形而上学』における技術は第三の意味のものであり、『ニコマコス倫理学』の技術は第一乃至第二の意味のものであると言えよう。かくの如く技術の語に様々の意味があれば、それが時に学問と同視され、時に区別されても不思議ではないのである。しかも我々が引用した箇所はいずれも知識や知性そのものの規定を主要な目的としていたのであるから、とにかく学問と技術の同視も峻別もアリストテレス自身の真面目な意見として認めておこう。しかしながら、この一見尤もらしい解釈によって疑問が充分解消されたとは言えないのである。たとい技術が多義的な概念であることを示しても、それは直ちに技術概念における種々なる意味相互間の連関を明らかにしたことにはならない。学問と同視された技術と学問から峻別された技術とがいかなる関係にあるかが問題なのである。技術は一面において純なる知識であると共に他面において制作の働きであるが、この二つの相異なる性格が「技術」なる一つの語で表現されることには相当の理由がなくはならぬ。技術における知識と制作との連関を解明することはつまり学問と技術との関係を明らかにすることに外ならない。そしてまた、技術を、他のようにありうるものに関わるという理由から、しばらく実践あるいは生として理解するならば、上の問題は理論と実践、学問と生相互の連関を問うことになるのである。そこで、次にこの技術概念を立入って検討してみたい。

① Ross: *Aristotle's Metaphysics* I, p.118.

2 技 術 性

技術 (technē) は何物かを制作することである。医術は健康を作り出す医者の働きであり、建築術は家屋を建てる大工の仕事である。だから技術的の制作は制作者と制作物との間の事柄である。すなわち制作者がその能力を使用することによってある作品を制作することと云ってよいであろう。しかしこの場合、能力の使用 (chrēsis) と作品 (ergon) とは別物であることに注意しなくてはならない。例えば建築術からは建築することの外に家屋が生じる。しかも一般に技術においては制作の働きよりも作品の方に一そう重要な意味がある。というのは技術の目的はつまり作品に外ならぬからである。制作の活動もこの作品の実現につながっている限りにおいて意味があると思われる。「建築の活動は建築されるもののうちにあり、そしてそれは家屋と共に生成し、家屋と共に存在する」(Met. θ8, 1050 a 28-29)。技術は制作された物においてのみ完成したと言われる。それ故に、制作

者の技術的行為もそれ自らの存在性をもつことなく、すべて作品のうちに解消してしまうのである。このことをアリストテレスは明瞭に次の如く書いている。「生成したものが能力の使用以外の何物かである場合には、現実性 (*energeia*) は作られたもののうちにある。例えば、建築の働きは建築物のうちに、紡績の働きは紡績品のうちに」(ibid. 1050 a 30—33)。制作品が技術の中心をなし、制作者の行為もそのうちに含まれるものであることは全く正しい。これが技術の第一の特色である。しかしそれは技術的制作を結果から見た場合に言えることである。そこでは制作品はいかにして生成するかということが考察されている。「技術によって」というその答も実は技術的制作をそのものとして明らかにしているのではない。だから技術はいかにして作品を制作するかという第二の間が生じてくる。これに対する解答においてもアリストテレスは実に精緻な分析を示している。そしてこの分析によって上述した技術において制作品が優位を占める意味も—そうよく理解されるのである。『形而上学』Z巻第7章において、技術は制作 *poiēsis* と思惟 *noēsis* の連関として捉えられた(1032 a 27—b 21)。例をとってみればよく解る。医術の場合を考えてみよう。医術は病気の肉体を健康にする医者技術であるが、医者のポイエシスは常にそのノエシスなしには行われぬのである。医者心の内にある健康をある病体を実現するに当り、彼はまずこの健康に達する第一の条件を考え、それが肉体の安定の状態ではなくてはならぬと判断する。そして次にはこの状態に達するための条件、例えば一定の体温の必要を知る。かくしてさらに第三、第四の条件を考え、最後に今すぐ実行することのできるものにまで条件の探究を進める。これがノエシスの過程である。ところがポイエシスの過程はこれとは逆の道をとる。すなわち、ノエシスによって最後に到達された条件の実現を出発点として上の諸条件を順次に溯る。かくして一定の体温を与え、それから肉体の安定の状態を作り出し、最後に健康という目的を実現するのである。ノエシスの系列を $A \rightarrow B \rightarrow C$ とすれば、ポイエシスの系列は $C \rightarrow B \rightarrow A$ で表わされる。この連関は建築術においても、また他の技術においても同じことである。このように技術がノエシスとポイエシスとの連関であるということは、とりも直さずそれが制作者と制作品の交渉であることを意味する。技術の目的(例えば、医術における健康、建築術における家屋)はまず制作者の心の内に形相として存在する。形相は各事物の本質、その第一実有であり、つまり質料なき実有であるが、それが一たび動力因としてポイエシスの働きを起さしめる時には、ポイエシスそのものは質料から離れて行われることができない。何故なら、健康の欠如せる病体や、家屋の作らるべき素材は質料であるから。そして目的が実現されるということは制作者の内にある形相がノエシス—ポイエシスの連関によって制作者の外なる質料に完全に外化されることに外ならない。別言すれば、技術の主体の能力や働きがすっかり客観的な物の中に解消され、この作品が独立性を担ってくるのである。技術において最後の価値が制作品だという理由はそこにあるのである。しかしそれにも拘らず物を制作する者の立場からみればノエシス—ポイエシスの連関全体が最も重要なのである。繰返して言う、技術におけるより重要な第二の特色は次のことである。「生成や運動に関わるもののうち、あるものはノエシス、他のものはポイエシスと呼ばれる。すなわち、原理や形相から出発するものはノエシスであり、ノエシスの最後から出発するものはポイエシスである」(*Met.* Z 7, 1032 b 16—17)。

このようにノエシス——ポイエシスの構造連関は技術にとって本質的である。ところがA→B→C……C→B→Aの図式によって示されるこの連関は必ずしも技術にのみ見られる事柄ではない。厳密には技術から区別される行為 (praxis) にも上の図式は適用されるのである。もともとあらゆる行為は何らかの目的に向ってなされるものであると共に、またその目的に達するために何らかの手段がとられなくてはならぬ。そして人間の行為において最も大切な意味をもっているのはその目的よりもむしろその手段である。実際行為する人はある目的を実現するためいかなる手段によるべきかについて最も多く心を勞するものであり、従ってまた各人の道徳的性格もこの点に最も強く発揮されるのである。というのは、一つの目的を前にして直接あるいは間接の手段は多数存在するから、そのうち最善のものを選ぶことのできるはその人の優れた道徳的感受性によるからである。さてかかる手段の選択から行為に移る過程があたかも前述のノエシス——ポイエシスの如き連関をなしている。人間がある事をなそうという意欲をもつことは彼の心の内に一つの目的が形相として存在することに外ならぬ。しかるにその目的が高遠なものであればあるだけ行為に着手することがむづかしい。人はまずかの目的に最も近い条件を充す手段から漸次下降して現在自分が手を下すことのできる手段にまで行かなくてはならぬ。アリストテレスが熟慮 (bouleusis, boulē) と呼ぶものはこのような手段の探求 (zētēsis) あるいは思量 (logismos) のことである。かくして次に自分に最も近い手段から順次に果しつつ、最後の目的にまで逆行するのは技術におけると何ら相違する所がない。だからA→B→C……C→B→Aは技術のみでなく行為の図式でもあると言わねばならぬ。『ニコマコス倫理学』の中に熟慮について「分析において最後のものは生成において最初のものである」(Eht. Nic. III 3, 1112 b 23—24) と規定されてあるのは、このことを意味しているのである。すなわち行為の場合には、心の中で手段を探求し、思量し、熟慮する側面は分析 analysis と呼ばれ、外に動作として表現される側面は生成 genesis と言われる。それ故に、行為におけるアナリュシス——ゲネシスの連関は技術におけるノエシス——ポイエシスの連関に全く等しいとすることができる。それならば技術から区別される行為の特質は何であろうか。それは行為の目的を技術の目的と比べてみればよく解る。行為も技術もある意味では運動 (kinēsis) と言えらるであろうが、『形而上学』のある箇所のアリストテレスは「目的 (telos) の内在する運動が行為である」(Met. θ 6, 1048 b 22—23) と書いている。目的の内在が行為の特色である。その意味は次の如く考えられる。技術の目的は、たとい最初は制作者の心の内にある形相であるとは言え、結局制作品として客観化されなくてはならぬ。だから制作品と制作者とは別のものであり、後者のノエシスもポイエシスも目的なる制作品のうちに解消してしまう。言い換えれば、技術においては制作者や彼の働き等はすべて目的にとって言わば偶然的なものに過ぎない。それに対して行為においては目的が行為者と独立に客観化されるというような事が起らない。行為者の働きが、内的たると外的たるとを問わず、すべて目的の意味を担うのである。技術的製作の運動は作品の出来上るまでは完成したとは言えないが、行為においてはその運動の過程のどの瞬間をとって見ても完成したとすることができる。行為は完成せる運動 (kinēsis teleia) であり、活動 (energeia) である。それは見るという視覚の働きが見ること以外に目的をもたず、見ることそれだけで完成しているのと同

じである。もとより行為の過程において手段の熟慮はある目的のためになされるには違いないけれども、この目的が行為者の外に出ないが故に、熟慮すること自身が本質的な重要性をもつものである。人が熟慮し、思量したのに拘らず始めの目的を果さなかったとしても、行為者の働きはその価値を失わない。実はその働きの一步々々が彼の本質を表現しているのである。いかなる行為も——何気ない一挙手一投足の身体的動作から、思考し、情感する意識作用に至るまで、すべて人間が本来の自己になって行く過程に外ならない。しかも行為のどの瞬間においても彼の真実性が現われていると見ることもできよう。「人はよく生きていると同時によく生きたのであり、幸福であると同時に幸福であったのである」(*Met. θ* 6, 1048 b 25–26)。このように行為は常に完成 (*teleiōsis*) の意味を含んでいる。人間の行為はその本来の自己の形成過程である。そして熟慮や思量は一々の行為を人間の形成にとって—そう有意義ならしめる知性の働きである。すなわち思量 (*phronēsis*) の働きである。思慮とアリストテレスが呼んだ知性が具体的に熟慮として意欲を指導しつつ倫理的徳を形成する。そして熟慮の目的はひっきょう形相としての「人間」であるから、熟慮する人間の熟慮過程すらそのまま目的の実現された姿と見ることができる。目的が行為のうちに内在するという意味は、上の如く、ある行為者によって実現されるべき目的が実はその行為者自身であることに外ならない。

行為に関する上の考察を要約すればこうである。1. 行為はその構造の上から見れば技術におけると同じようにノエシス——ポイエシスの連関である。2. しかし行為の目的は主体と別のものではなく常にそれに内在する。従ってそれは目的が主体の外に作品となって独立する技術から厳密に区別されねばならぬ。この二つの特色はいずれも重要であるが、実際に行為する者の働きを中心にすればとりわけ第一の点に注意すべきであろう。目的が主体の内にあるとか外にあるとかいう第二の点は、主体の働きを結果から見た場合に言えることである。そしてよく考えてみると、働く者の立場からは行為を特に技術から区別する必要のないことが知られる。技術はある目的に対してまず特殊な手段を選ぶ、すなわちその仕方や道具を考量するが、このことは行為においても全く同様である。アリストテレスが熟慮を論じた箇所において手段の意味を「いかにして、そして何によって」(*Eth. Nic III* 3, 1112 b 15 : *to pōs kai dia tinōn*) と解し、またそれをすぐ後にあからさまに「道具とその使用法」(*ibid.* 29 : *ta organa kai hē chreia autōn*) と説明していることは注意されねばならぬ。熟慮が道具とその使用法の探求だということは、つまり行為の技術的性格を物語っている。さらに行為の技術性は目的概念を考察することによって明らかになる。行為の目的が行為者の本来の自己（形相としての人間）として彼の働きに内在するという場合、目的なる語は行為を結果から顧みて思弁的に用いられているのである。しかるに実際に行為する時には誰も特殊な目的を考えている。目的が特殊のだから熟慮される手段も特殊なのである。行為は常に特殊性から離れることのないプロネシスによって導かれる。そしてかく目的が特殊な一定の形を具えたものであることは、それが一応主体から離れたものであることを意味する。行為も思弁的に考えられない限り何らかの作品を生産することと言わねばならぬ。ひっきょう行為も一種の技術だと言ってよいのである。——一般の見解によれば、アリストテレスは行為と技術とを、共に「他のよう

にありうる対象」に関わるものとして、広義の実践 (praxis) に含ませたとされている。それは誤りではない。しかしそれと、同時に、対象を他のようにあらしめる働き^の側面から見れば、上述したように行為と技術とを一樣に技術性によって特色づけてよいと思う。事実アリストテレスは一般に実践的なものを考える時ほとんど常に技術をモデルにしている。例えば『ニコマコス倫理学』の最初の頁を見よ。そこでは、実践の目的のうち、あるものは活動であり、他のものはそれから離れた作品であるが、目的としては後者が優れている、と言ひ、さらに実践の最高段階は統御的な技術 (architektonikē) としてのポリテケーであると述べている。また熟慮の規定においても医術、金儲けの術、航海術等が例としてとりあげられた。すべてこれらの事実は一般に実践が技術的であることの証拠に外ならない。

3 知 性

人間のあらゆる実践は意欲 (orexis) に根ざしていると共に、何らかの知性 (nous, dianoia) に結びついている。意欲そのものはまだ少しも限定されぬ傾向であるが、その最も原始的な働きと考えられる追求 (diōxis) と回避 (phygē) すら知性の協同を俟って始めて可能である。人間の実践が技術的であることはつまり意欲が常に知性に伴われることと別のことではない。そのわけはこうである。技術はそのポイエシスに先立ってノエシスを必要とした。倫理的な行為においてもそのゲネシスはアナリュシスを予想しなくてはならなかった。我々はこのノエシス——ポイエシス、アナリュシス——ゲネシスの連関を一般に技術性の本質と考えた。しかるにこの連関においてノエシスあるいはアナリュシスと言われるものは外ならぬ知性の働きなのである。単なる意欲はまだ実践ではない、上のような知性に導かれる時始めて人間の実践となる。そして実践は、かかる知性なしには考えられないから、技術的なのである。さてこの知性とはいかなるものであろうか。意欲を導く知性は実は意欲のために行使される知性である。ノエシスなしに技術はないが、しかし技術におけるノエシスは目的としての作品を制作するために要求されるに過ぎない。結果から見れば出来上った作品のうち解消されてしまう。ノエシスという知性は作品の制作という意欲のために働く。事情は一般に技術的である限りの実践においても同様である。実践の目的が個人的な徳を形成することであるにせよ、あるいは完全なる市民生活を達成することであるにせよ、すべて意欲を導く知性は要するに意欲的实践の目的を実現するために行使されるに過ぎない。それは何らかの有用性に結びつく限りにおいて意味がある。知性はただ様々な形をとりうる対象を意欲の目的に適うように調整すればよい。つまり意欲が知性に対して優位を占めているのである。このような技術的知性はアリストテレスによって思量的なるもの (to logistikon) と呼ばれた。何かを作り出すため、何かを行うため、一般に生きがために働く知性は思量的である。人間にとってとにかく生きることが最初であり、また最後であるとすれば、知性はすべて思量的であり、そしてそれ以外の何ものでもないと考えられるであろう。そこでは学問もひっきょう生のためのものと言わねばならぬ。

しかしながら、アリストテレスは知性が単に思量的であるに止まらぬことを確信していた。例えば『形而上学』開巻の有名な文章にはこう書かれてある、「人間は生れながらにして知ることを欲

する。その証拠は感性知覚の悦びである。何故なら知覚は有用性から離れて知覚自身として愛せられるからである。とりわけ目による知覚がそうである。我々は何かを行うためにだけでなく、何も行おうとしていない時でも、他のいかなるものにもまして見ることを欲する」(Met. A 1, 980^a21—26)。ここには二つのことが語られている。第一に知性の働きが人間の本性に根ざしていることである。知ることは人間の本性に属している。人間が「ロゴスを有する動物」と言われるのはこの故である。第二にこの知性は実際上の有用性を離れて(chōris tēs chreias) 純粋に知ること自身のために知るテオリア(theōria)であるということを示す。——さてここに語られた知性が思量的でないことは明らかである。それは与えられた対象を全く変化せしめることがない。ただありのままを眺め、受け容れるだけである。かく他のようにありえぬものを観想する知性をアリストテレスは学問的なるもの(to epistēmōnikon)と言った。そして学問がこのような知性の観想、すなわちテオリアを地盤として成立つことは言うを俟たない。「今も昔も人々は驚異によって哲学することを始めた」(Met. A 2, 982^b12—13)。驚異は未知のものに接した人間の自然の情である。そこにはいささかも功利性は認められない。学問の端初は疑いもなくこの学問的なる知性のうちにある。ただ充分な意味における学問の体系がいかにして成立するかということは別の問題である。

知性は今述べてきたように一方では思量的なるものとして技術過程の条件となり、他方では学問的なるものとして純なるテオリアの根拠となる。両者はそれぞれ固有の意味をもっているから、互いに他の下に従属せしめることはできない。『ニコマコス倫理学』において、知性の代表的な二つの徳である思量(phronēsis)と知恵(sophia)とに全く別の作用が与えられているのもこの故である。それでは思量的、学問的の両知性はいかなる関係において考えられるべきであろうか。もとプラトンは魂(psychē)を非理性的(to alogon)と理性的(to logon echon)とに二分したが、アリストテレスはこれをまたそれぞれ二分して、(イ) 栄養的(threptikon)、(ロ) 意欲的(orektikon)、(ハ) 思量的、(ニ) 学問的の四となした。このうち前二者はそれぞれ植物および動物に固有の魂であるが、後二者は一括して知性的(dianoētikon)と言われ、人間にのみ与えられる魂とされた。アリストテレスは人間に特有なる知性を考える時常にその背後に全生物の魂の発展体系を予想していた。それ故に知性における思量的と学問的の関係は人間の生そのものから解明されなくてはならぬ。

それでは人間の生とはどんなものか。『ニコマコス倫理学』第Ⅱ巻のある一節に次の如き文章がある。「さて生は、動物においては感覚の能力によって、人間においては感覚または思惟の能力によって、規定される。そして能力(dynamis)はその活動(energeia)に還元されるが、本来的なものは活動のうちにある。従って生は本来的な意味においては感覚することまたは思惟することのようである」(Eth. Nic. Ⅱ 9, 1170^a16—19)。ここではまず何よりも生が dynamis — energeia の構造において理解されていることに気がつく。知性が人間の本性に属するという事は、それが単に可能性の状態にあることではなく現実的に働くことではならぬ。人間の生とは知性が可能性から現実性へ刻々に移行行く過程なのである。そしてもし知性が純粋に現実化され、いささかも可能性を残さない時がくるとすれば、そこに人間の生が全き姿をあらわにするであろう。しかし、知性の現実性の裏に常に可能性が潜むのは、人間の存在が根源的に意欲という動物的精神の上に立っ

ているからである。そこで知性が現実的に働くことは、未限定の混沌状態にある意欲を指導しつつ人間の生を展開せしめることである。しかも意欲から全く自由になった知性の状態こそエイドスとしての人間でなくてはならぬ。このように考えるならば、意欲に結びついた限りの生は本来的自己の蔽われた状態であり、知性の機能はこの蔽いを取去ることに外ならぬ。そして一般に実践と言われるものも必然的に知性に裏づけられているが故に、すべて隠された本来的自己をあらわにする過程とみなすことができる。さらに言うならば、可能性は現実性の欠如 (sterēsis) であるから、意欲的实践は知性と協同することによってこの欠如を充てて行く働きであると考えてよいのである。人間の生におけるかかる可能性から現実性への発展は、意欲の側面から見ればパトス的に追求すること (diōkein) であり、知性の側面から見ればロゴス的に言表することまたは承認すること (phanai) であり、具体的には同一の事柄である (cf. *Eth. Nic.* VII 2, 1139 a 17-31)。ここに言う言表または承認をアリストテレスは真理 (alētheia) の本質的な機能と考えていたのであるが、「真理」ということを示すギリシア語はよく言われるように語原的には「蔽いを取除くこと」(a+lētheuein)、すなわち存在が隠されずにあらわになることを意味している。これは重要である。知性が真理に与るとは人間の生が蔽われた可能性の状態から本来的にあらわれた姿に現実化される動向を示している。この理由からアリストテレスは知性の諸形態を論ずるに当り次の如く書いた。「魂が肯定しあるいは否定することによって真理を語るものは数において五つあるとせよ、技術、学問、思慮、知慮、理性がそれである」(*Eth. Nic.* VII 3, 1139 b 15-17)。知性の形態や関係はさしあたり問題ではないが、注意すべきは「真理を語る」(alētheuein) という語が今言った原始的な意味をここでも保持していることである。すなわち知性の働きが直ちに人間存在の本来性の開示であることが窺われる。というわけは、真理を語る主体は魂 (psychē) であり、魂はアリストテレスにおいて生の原理であったことを指摘するだけで充分であろう。

知性は上の如く人間の生に密接に結びついている。そこで思量的、学問的の両知性も知性である限り共に人間の本来性を開示する機能であることは明らかである。だから両知性は同一の生体系に関わるものであるけれども、開示の仕方を異にし、秩序関係において先後するものであると解しなくてはならぬ。人間の生は意欲の追求を事とする日常性の段階から本来性に帰る行く過程の意味をもっていた。全き意味の本来性は質料的な意欲の影なきエネルギーの世界であった。質料的な意欲に関わる知性は思量的であり、純なるエネルギーとしての知性は学問的でなくてはならぬ。しかし人間の生は存在においては一つであるからこの二つの区別は意味の上の事柄である。日常的な実践の面には思量的知性が働き、本来的な永遠性の面には学問的知性が働く。アリストテレスの術語を用いれば、思量的知性は我々に対して先き (proteron pros hēmas) であり、学問的知性は本性上先き (proteron tēi physei) であると言うことができよう。

かくして学問と技術の関係も自ら明らかになってくる。それはやはり人間の生における先後関係として解せられねばならぬ。——もともと生は完成せる人間をめざして進むが、完成に達しない限りの行動はすべて背後に思量的ノエシスを伴う。これをアリストテレスは特別の意味において運動 (kinēsis) と言った。技術はかかる意欲的生成の領域に属している。しかるに形相としての人間は

何物にも欠けていないから、その働きは運動ではなくて活動 (*energeia*) である。学問はまさしくこのような何物をも求めない活動である。言わば技術は人間になるための運動であり、学問は人間であることから自然に生じる活動である。それ故に、日常性においては技術が先きであるが、本質においては学問が先きである。そして日常性も本質も同一の生体系に属し、人間の生は本性においては技術から学問への発展過程であると言えよう。ここからしてアリストテレスによれば、学問的観想は実践と別ではなくむしろ実践の最高段階であった。観想的な生活 (*theōrētikos bios*) とはかかるものであった。とは言え、技術と学問とは共に人間の生の事実でありながら、全く逆の方向に向う。

『分析論後書』(*Analytica posteriora*) の最後の章には「経験から……技術と学問が始まる。すなわち生成に関わるならば技術が、存在に関わるならば学問が」(II 19, 100^a6) と言われた。技術的生成が終り、知性の目が存在の反省に向う時に学問が始まる。学者の目は主観的な生成の世界から一定の距離を保ちつつ存在を客観性において眺めなくてはならぬ。*epistēmē* (学問) は語源から言えば傍に立つ (*epi+histēmi*) ことを意味しているが、それは二つのことを教える。第一に、今述べたように学問は存在に対して一定の距離をとらねばならぬということである。主観的な生成の流れは時間の世界のことであるが、その傍に立つことは存在を永遠的な現在において見ることに外ならない。そこで見られるものは個物でありながら同時に個物の一般性である。第二に、しかし距離をおくことは技術の世界に無関心であることを意味しない、却って常にその傍近くに立つということである。そこには存在を与えられた運命として逆うことなく受け容れるという情熱が必要である。だから学問に関わる存在、いわゆる「他のようでありえぬもの」は自然物だけに限らないわけである。技術によって客観化された事柄、例えばドクサの如きものも存在として学問の対象になる。かくして学問が閑暇 (*scholē*) を地盤として成立するというアリストテレスの思想 (*Met.* A 1, 981 b 20–25; cf. *Eth. Nic.* X 7) を容易に理解することができる。閑暇とは日常的生の意欲が充され、知職が有用性をめざす必要なくなった状態である。そして閑暇における知性の活動がテオリアと言われるものに外ならない。

上述のことを一そうよく知るために厳密性 (*akribeia*) の概念を考察してみよう。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』第I巻第7章のうちに、あらゆる事において同様に厳密性を求めてはならないことを述べ、興味深い例を挙げている。「大工と幾何学者とは違った仕方で正しさ (*hē orthē*) を求める。前者は作品 (*to ergon*) にとって有益である限りのものを求め、後者は本質あるいは性質 (*ti estin ē poion ti*) を求める。幾何学者は真理の観察者だからである」(1098^a29–32)。この例が示す如く、技術と学問とは、たとい同一の事物を対象とする場合でも、その求める厳密性の意味を異にしている。学問の厳密性は存在を見る目の客観的な確実さの度合である。そこでは常に存在そのものが最後の証人となる。存在に照してみても誤りがなければ学問は厳密なのである。ところが技術においては作品にとって有益であることが何よりも重要である。一つの目的に対する多くの手段のうちから最も有益なものを選びとることをアリストテレスはよき熟慮 (*euboulia*) と名づけ、思慮の特色と考えたが、これは我々のいわゆる技術の優れた形態に外ならない。そしてこの場合には誤ることも本質的に可能であるから、学問的な厳密性から区別されねばならぬ。アリストテレス

はこれに対して正当さ (orthotēs) という概念を用いた (cf. *Eth. Nic.* VI 9)。だから実は技術は「正当さ」を有ちても「厳密性」を有つことはできない。かく技術の正当さと学問の厳密性とが異なる性格を有つのは、それらの関わる対象が一方は生成であり、他方は存在であることによるのである。

- ① 『ニコマコス倫理学』第Ⅵ巻第7章では akribeia が技術にも学問にも認められ、その最高の形態が知恵 (sophia) と考えられている。しかしここでアリストテレスは akribes なる語を当時の通俗の用語法に従って「堪能なる」の意に使っていることを忘れてはならぬ。近代語訳では perfect (Ross), vollkommen (Rolfes) となっている。だから我々の問題とは別の事柄である。
- ② 学問そのものの厳密性にも段階があるが、ここではそれに触れる必要はない。

要するに、人間の生の体系をかりに円によって表わすならば、技術は遠心的な働きであり、学問は求心的な働きであるとも言えよう。技術の終る所から学問が始まるのである。

4 体系と思想史

学問と技術との関係は以上によってほぼ明らかになったと思う。次に我々は最初の問題に帰らねばならぬ。アリストテレスが技術がある場合には学問と同視し、他の場合には学問から区別したのはいかに解せられるべきか、というのがその問題であった。しかしこれに対して今やほんの少し言えば足りる。これまで述べてきたところによってほとんど答えられている筈だからである。まず、技術は既に述べたようにいつもノエシスを伴っているが、ノエシスは知性の働きである。かかる技術的知識も、単なる個々の経験以上の一般性をもっている限りにおいて、学問的知識と同一のものと言いうるのであろう。次に、しかし技術におけるノエシスは、思量的知性とと言われるように、何らかのポイエシスをめざすものである。が、学問はそれによって何かを作り出す要求から解放された知識であるから、厳密には技術から区別されねばならぬ。つまり技術を学問と同視するのは日常적인見解であるが、厳密な本質の上からは区別すべきである。『形而上学』首章においては知識が発生的に考察されたから技術と学問の区別を特に強調する必要がなかったけれども、『ニコマコス倫理学』第Ⅵ巻では知性の本質の形態が問題だったから両者の区別こそ重要だったのである。そしてこれら二つの箇所は矛盾するというわけではなくただ見地が異なるに過ぎなかったのである。

アリストテレスにおける学問の理念の解明をめざす我々は主として技術との関係に注目しつつ以上の如き結論に達した。そして彼の思想をできる限り体系的に理解しようと努めてきた。が、ここには多少問題が残っている。アリストテレスの生涯には思想の変遷があり、全著作を直ちに体系的な見地から受けとることはできないからである。例えば特にイェーガー W. Jaeger に見られる如き優れた研究によれば、アリストテレスの著作には大体初期と後期の思想が交錯しているから、よほど注意深い文献学的操作をなさない限り正当な解釈は得られないことが明白になった。しかし、我々の体系的な解釈も実はこの思想史的な意味を無視していたわけではなかった。アリストテレスの思想は、なおプラトン Platōn (427-347 B. C.) の影響から脱しない初期の立場から次第に後期の固有の立場に移ったと言えると同時に、アリストテレスが生涯プラトニストであったことも忘れ

られてはならない。そこには一貫した思想傾向が認められる。それ故に、我々はアリストテレスの思想におけるよりプラトンのものからよりアリストテレス的なものへの発展史的位層を、そのまま彼の哲学における諸概念の体系的位層として理解することも許されると思う。我々はアリストテレスの「学問」の概念を生々の体系における日常的技術的な段階から本質的学問的な段階への発展として捉えたのであるが、人がもし「学問」の理解の仕方における、プラトンからアリストテレスへの思想史上の発展を顧慮するならば、一そうはっきりとそのことを肯くことができるに違いない。

プラトンは言うまでもなくイデア論者であって、理想国家の実現に対する限りなき熱情を抱いていた。この点に彼の学問に対する独自の見解は根ざしていた。善のイデアはあらゆる国家の活動の最後の目的であり、真の哲学はこのイデアを実現するために役立つものでなくてはならぬ。それはだからそれに役立つぬ (achrētia) 偽の哲学から区別される。知識は、それが事物を有用化すること (tois pragmasin chrēsthai) によって人間を幸福にする。かかる考えは「学問」の技術的理解と言えよう。が、それは決して功利主義ではなく、プラトンにあっては事物あるいは社会の人々との交渉として優れた意味における教養 (paideia) に外ならなかった。この点において彼はまことにソクラテス Sōkratēs (470—399 B. C.) の弟子であり、またほとんど唯一のアテナイ生れの哲学者たるにふさわしい。しかしまた丁度この点に関してアリストテレスのイオニアの性格が対比されるのである。アテナイ人にとっては市民生活が常に強い関心の対象であり、学問もそれを離れることができなかつたが、イオニアにおける学問の伝統ははやくから客観的な自然研究につながり、アリストテレスの学問も事物そのものに対する冷静な観想を意味していた。かくの如く思想史的に見れば、プラトンからアリストテレスに移るに従って「学問」の理解は技術的から観想的に変遷して行ったのである。

それと共に次のことも銘記しておかねばならぬ。第一に、アテナイ人プラトンも自然哲学者たち、殊にピュタゴラス学徒に影響され、道徳的傾向から漸次理論的傾向に転じてきたことである。後期の弁証法的、存在論的な対話篇はこれを示している。第二に、イオニアの色彩に富むアリストテレスの哲学もその初期においては、中期プラトンの影響を受け、道徳的動機に支配されていたことである。断片として現存する彼の著作がその証拠になる。第三に、プラトンにおいてもアリストテレスにおいても、それぞれの二傾向は決して互いに他を全然排除しているわけではなく、いつも渾然たる一体をなしていたことである。つまり二つの傾向は矛盾しているのではなく、何らかの体系に統一されているということである。これらのことを念頭におけば、アリストテレスの「学問」の理解について次のように言うことができよう。——『形而上学』A巻において技術と学問は同視された。この箇所はアリストテレスがまだプラトンの影響から脱しきらない時代に成立した。だからそこではなお学問の技術的理解が表面にあった。『ニコマコス倫理学』第Ⅵ巻においては技術と学問とは区別された。この著作は後期のものであるから、そこでは学問の観想的理解が前景に押し出されたのである。そしてかく理解の思想史的相違にも拘らず、一方は他方を内に包む統一体であった。ところでアリストテレスの固有の立場を後期に認めるならば、学問の本質を観想におくと共に知識の技術的性格を日常性において理解するより外に道はない。それ故に、プラトンからアリストテ

スへの思想發展史上の位層として認められた技術と学問とは、アリストテレス固有の立場においては体系上の位層として保持されていると解しても、甚だしい誤りにはならないであろう。