

価値の根拠について

——アリストテレスと程伊川・朱子——

桑子敏雄

わたくしは、この論文において、価値に関するふたつの哲学的な理論を比較検討することによって、わたしたち自身はどのような考察の方向をとるべきかということについて何らかの手がかりを求めたいと思う。そのひとつはアリストテレスの善に関する理論である。アリストテレスの価値論は、今日に至るまでさまざまな形に変容しながら、プラトンのイデア論やカントの意志の哲学とともに、西洋の思想に大きな影響を与えてきたもののひとつである。もう一方は、程伊川と朱子によって展開された価値についての理論である。かれらの思想は、今日ではその大きな影響力を失ってしまったかに見えるものであるが、しかしわたしたち日本人を含む儒教文化圏にあったひとつの発想を根底において規定しているようにも思われる。ふたつの価値論を比較検討すること

意義があるのは、第一に、両者がきわめて類似した理論的枠組み

を使用しているからである。しかし、決定的にその主張が分かれる地点がある。これを指摘することが両者を論じる第二の意義である。

この論文では、ふたつの理論の類似点を指摘し、それぞれの基本的な枠組みを説明すること、両者が分岐する地点を明確にすること、わたしたち自身のとるべき方向を見定めるにあたって重要と思われる二、三の点を指摘すること、この三つを課題したいと思います。

1 アリストテレスの価値論

わたくしの考えでは、プラトンのイデア論を否定したアリストテレスが、それに代わる理論をつくらうとしたとき基礎においたのが「エネルゲイア（実現態）」の概念である。イデア論がさま

さまざまな文脈でさまざまな問題を解決しようとしたように、「エネルギー」概念もさまざまな文脈で語られるが、価値の問題に關しても、プラトンの普遍的善の否定とエネルギーとしての善の提案は相伴って語られている。

アリストテレスの理論を理解するために例を用いて考えてみたいと思う。或るひとについて

かれは親切である

というとき、この言明は、親切さという人柄（エートス）としての性向（ヘクシス）がかれに内属している事態として説明される。性向は、知覚されない可能態（デュナミス）であるが、一定の条件のもとで發現・実現し、知覚の対象となる。性向をわたしたちが或るひとに帰属させるためには、かれの実際に行う親切な行為を観察しなければならない。行為の観察にもとづいて、それ自体は知覚されない性向を行為者に帰属させ、「親切なひと」と記述するのである。

さて、善は性向のうちにも実現態のうちにもあると考えられている。親切な行為も親切な人柄とともに「善い」と言われるからである。では、さまざまな性向の間の価値の序列や、性向と実現態の価値の序列はどのように考えられているのだろうか。或る性向や実現態が善いと言われるとき、その根拠はどこにあるのか。

アリストテレスは性向や可能態よりも実現態の方が価値においてより先であると考えている。いくらすぐれた能力や人柄であっ

ても、実現できない場合もあるからである。だから、能力の所有よりもその使用の方が一層善いと考えるのである。

実現態はさまざまな能力や性向の実現態であり、種々のものが区別されるが、そのうちの最高のものが「最高善」といわれる実現態である。アリストテレスによれば、ことばの上ですべてのひとが一致して認める最高善とは幸福である。それは善く生きることに、善いひとの善さすなわち徳性が実現していることである。もっと正確に言えば、善く生きることのできるひとが、その能力の使用、実現のうちに一生をすごすことである。このようなひとが「幸福なひと」と呼ばれるのである。

しかし、現実には生きているひととびとがすでに幸福であるとはかぎらない。すると、人間は最高の実現態とどのように関わるのだろうか。アリストテレスは行為の原因としての欲求を分析する。

欲求にはいろいろの種類が区別されるが、行為の最終目的を見定める欲求が願望である。すべてのひとは幸福を願望し、いかなる行為もその最終目的のために選択する。さまざまな行為や性向に序列が与えられるのは、最高の実現態を最終目的とするいわゆる願望と選択の目的手段系列によってである。最高の性向の実現を助ける実現態や性向が、それを阻害する実現態や性向よりも一層善いのであり、より多く促進する実現態や性向の方が、促進の度の少ないものよりも一層善いことになる。

では、どのような種類の実現態がもっとも善い実現態として願

望の対象となるべきなのだろうか。つまり、どのような実現態が「幸福」の内容となるのだろうか。アリストテレスは、もともと自足的でもっとも持続的な実現態がもっとも善い実現態であるという。そのような実現態とは知性的な性向の実現態である。知性的な性向は「知恵（ソフィア）」とか「理性（ヌース）」とかいわれ、その実現態は「観想（テオリアー）」と呼ばれる。実現態としての観想のうちに一生をすごすことのできるひとがもっとも幸福なひとということになる。

「実現態」を基礎概念とするアリストテレスの価値論は、その視野を倫理的な領域に限定したものではない。「性向」は「性質」のカテゴリーに分類されるが、「性質」と区別される「実体」の理論においても、実現態は可能態よりもあらゆる点で先であるとされ、価値においてもより先であるとされるのである。たとえば、人間が人間という実体として存在するとき、それはすでに実現態としての実体である。しかしそれは生成した実体でもある。生成は実現態としての実体をめざして、そのために起こるのである。

また、生成は、種的な形相と質料という内在的な原因と起動因という外在因によって説明される。外在的原因のひとつとして天界の運動の存在が指摘され、その原因として、それ自身は動かないが、天界を永遠に動かしつづける起動因が求められる。アリストテレスはこのような起動因を非感覚的なもの、超感覚的なもの

のと捉え、宇宙に内在することを否定するに至る。これがアリストテレスのいう不動の起動者としての神であり、欲求の対象が欲求するものを動かすような仕方では天界を動かしている。そして、そのありかたが「観想」によって特徴づけられるのである。天界の運動は永遠であるから、不動の起動者の観想は永遠に実現態にあるとされる。

しかし、観想は人間にとっては願望の対象としかかなりえないような、あるいは、ほんのわずかの時間しか与りえないような実現態である。人間は、観想を営もうとすれば平和と余暇を必要とするわけだが、実際は観想を阻害する種々の要因に取り囲まれており、それらの阻害要因を除去するために社会的生活を営まなければならない。アリストテレスのもっとも重要な人間の規定に社会性があらわれる所以である。人間はその本質において社会的動物なのである。観想の実現を助ける諸徳性は社会的なものであり、諸徳性の実現も社会的な諸条件に制約されている。さまざまな社会的条件に制約されながら実現する行為や感情が両極端のちょうど中を得ているとき徳性が悪徳から区別される。また、「徳性」は「賞賛に値する性向」と規定されている。人間的善とその基礎となる徳性はあくまで人間的社会的な関係のうちで論じられるのである。たとえば、親切さという徳も、嫉と教育と本人の努力によって獲得される社会的な徳性だということになる。

以上のように、徳性は社会的な文脈のうちにあるわけであるが、

それらが目指す最終目的としての知性的能力の実現態は、宇宙の起動者の現に実現しているありかたと重なるのである。このようなアリストテレスの実現態概念導入の背景にあったのは、すでに述べたように、プラトンの普遍的善の否定である。実現態こそ事実と価値とが対立的に捉えられる以前のものであると考えられている。実現態を理解しようとするとき、事実性と価値性が区別される。アリストテレスによれば、プラトンの誤りは可能的なもの、普遍的なものをより先なるもの、一層実在的なものと考えた点にある。実現態においては事実性と価値性とは分断されていない⁽³⁾のである。

2 程伊川・朱子の価値論

程伊川とかれの思想を継承した朱子は、価値の問題を論じるにあたって、アリストテレスときわめて類似した概念と理論的枠組みを用いている。⁽⁴⁾すなわち、性・情の理論（別の言い方では体・用の理論⁽⁵⁾）は、可能態・性向と実現態の理論と構造的に類似しているのである。たとえば、或るひとについて

かれは親切である

というとき、これはそのひとの性を述べたものである。親切なひとが或る一定の知覚的狀況に置かれる以前には、その性は発現していない。つまり未発の状態にある。しかし、困っているひとを見ると、その性は発現する。発現は「情」といわれる。つまり、

親切な行為を行うのである。アリストテレスにおいても性向と実現態に「知恵」と「観想」という別の名が当てられる場合があったように、性としての「仁、義、礼、智」に対して「惻隱、羞惡、恭敬、是非」が情として区別される。性は形になってあらわれる以前のものという意味で形而上のものとされ、情はそれが具体的に知覚可能なものとなって現れたものという意味で形而下のものといわれる。アリストテレスの場合と同じように、性は知覚可能なもの、知覚可能な情によつてはじめて知られるものである。また、すぐれた人柄としての性は徳と言われ、學と教育と本人の努力によつて徐々に形成されてゆくものと考えられている。

さて、アリストテレスでは事実性と価値性とは区別される以前のもので実現態として把握されていた。では、程伊川・朱子ではどうだろうか。朱子によれば、「ひとは親切にすべきである」という当為（所当然の則）は、「親切にせずにはいられない」ということ（不容已）と一致し、さらにひとがなぜそういう性をもっているか（所以然の故）ということと一致する。所当然の則と所以然の故の不可分なところは理として把握される。理において事実性と価値性とは分断されないものとして把握されている。

事実性と価値性が不可分なものとして把握される地点を価値の理論の核として求めようとするとき、このことこそアリストテレスと程・朱の理論的枠組みのもっとも重要な一致点であるとわたくしは考えている。実現態の導入は、概念的に把握された一般性

のもとに価値の根拠を置こうとする試みに対する批判である。同様に、程・朱も体・用を相互にかけ離れた抽象的なものとして理解することのないように注意をうながしている。「体と用は一体であり、顕と微には間がない」という程伊川のことはこの事情をよく言いあらわしている。

それでは、程・朱は価値の理論をどのように組み立ててゆくのであろうか。程伊川の「性はすなわち理である」ということばを朱子は不滅の真理として称揚した。程伊川はこのことばを説明して、善惡の発現する以前の性を「未有不善」とし、ここに善惡を語るための「より先」があると考える。伊川によれば、人間の本性は天地すなわち生命的宇宙のありかたとしての理と一致する。理は人間の本性をなりたたしめ、その生を支えているものであるから、そこには不善ということがない。いかなる人間であらうとも、具体的な状況に遭遇して情が発現する以前には不善をなすことがないのである。これが未発の性であり、中庸における中である。具体的状況との遭遇によって行為や感情が発現する。これが已発の情である。発現後にはじめて善惡が分れ出るのであり、しかも発現した情の善は性の善を根拠にしているのである。

伊川の説では、性・情の未発・已発を説く中庸の説と性即理の主張とが総合されている。人間の性が理、すなわち生命的宇宙のありかたから切断された別のものと考えられていたとすれば、性は多様な情にもとづいて把握される抽象的、普遍的なものと考え

られるほかはなかったであらう。だからこそ、程伊川にとっては、性善は「性即理」とともに主張されなければならないのである。

朱子は、程伊川の「性即理」を受け継ぎ、展開していった。側隠という情が善であることの根拠は、その性である仁が善だからであるが、この意味での仁は義、礼、智と区別され、偏言の仁といわれる。さらにこれらが用と考えられるならば、その体が考えられる。それが理であり、專言の仁といわれている。朱子はこの意味での「仁」の字の意味は「生」であると言いきり、この仁をものを生む春氣に譬えるのである。つまり、仁は生生する生命的宇宙のありかたそのものと考えられているのである。わたくしが例として挙げた親切という性もその本体へとたどれば、仁に帰着すると考えられるであらう。親切とは生命的宇宙のものを生み発育するはたらきの一つの形、現れであるがえに、善であると語られうることになる。

程・朱のいう理は、ものを生み育て、生命活動をなりたたしている生命的宇宙の総体的なありかたである。それは形而上のものといわれるが、しかし超越的なものと考えられているわけではない。理は、人間という種において性として特殊化されているが、別のものとなってしまうわけではないのである。むしろ両者は同一なものと考えられなければならない。この関係は「理一分殊」といわれる。性はさらに具体的な個々の人間として個別化される。

具体化され個別化された人間が具体的状況に遭遇すると、さまざまな知覚や感情が生じ、行為がなされる。こうした情のうち善なる情としてもっとも重要なものが惻隱である。それは、生への共感の情であり、生が損なわれることへの痛みの情である。それが善であることの根拠は、生としての仁において把握される「性即理」によって与えられている。

3 分岐点ととるべき方向

アリストテレスは、心の能力を区別して、植物的な栄養摂取能力、動物の知覚や運動の能力および有限な命をもつ動物のうちでは人間だけがわずかな時間だけ与りうる理性とに分類した。そして、「願望」の概念を媒介にして、理性の実現態としての観想を宇宙の起動者のありかたに重ねたのであった。これが価値の根拠としての最高の実現態であった。これに対して朱子の考えでは、「生」という意味での仁が価値の根拠と考えられたのであった。この場合の生とは、特殊化された種としての人間の生でもなく、個別化された個としての生でもなく、他者と区別された私の生ということでもない。それは、生命的世界の生生のはたらきに即して把握された生である。アリストテレスが価値の根拠としての最高善を指向しているとすれば、程・朱は一切の価値が成立する基盤としての基底善を指向しているといってもよいのではないか。両者の違いは、善の発現においては「願望される快い自足的で持続

的な観想」と「他者の命が損なわれようとする知覚的状况において発現する惻隱」との対比に、またその発現の根拠においては「神と人間だけが与る理性」と「生命的宇宙の生生の理としての仁」の対比に見てとれるように思われる。そして観想に向かうアリストテレスの方向と仁に向かう程・朱の方向が分岐するのである。

わたくしはアリストテレスの価値論を評価するが、それは、それがプラトンの普遍的抽象的価値の存在を否定するからである。しかし、わたくしは、アリストテレスが善の根拠をあらゆる条件から解放された純粋な実現態とし、これを目的としてすべての善を序列づけようとしたことに対して、疑問をもたざるをえない。というのは、かれの理論によっては見落とされてしまう重要な問題があるように思われるからである。その問題とは、一口でいえば、価値の根拠そのものに内包されると考えられるべき状況性の問題である。アリストテレスの理論にこれが欠落しているのは、かれが価値の根拠をあらゆる状況性から解放されたものとして求めたことからの当然の帰結である。これに対して、程・朱の立場では、性理の概念の根底にある状況性の問題を通して価値を把握してゆこうとする姿勢が貫かれているように思われる。この点で、わたくしは、程・朱の立場を高く評価したいと考えるのである。わたくしの考えでは、この状況性の分析はかなり複雑な手続きを必要とするが、いまはその骨格を形づくっているとと思われる点を

三つほど挙げるにとどめたいと思う。それは、身体性の問題と歴史性の問題と生命的宇宙に対する行為の問題である。

まず、理が価値の根拠とされることによって人間の置かれた状況のもっとも基本的な意味が規定されてくる。すなわち、生ずる宇宙としての天地の間に位するものとしての人、という意味である。これによって程・朱の人格形成論はアリストテレスのそれと異なるものとなる。アリストテレスにおける徳性は実現態としての行為を称賛と非難にいわば曝しながら、あくまで社会的連関のうちで形成されるのである。これに対し、朱子は、人格の完成は情として発現しない未発のうちに言うべきだと考える。人格の完成は自己自身の性に対する内省によって図られるべきであり、またそれによって達成されうとするかれの主張は、性が生命的宇宙のありかたと理一分殊というかたちで関係していると考えることからの自然な帰結である。

「性即理」の説は、人間と生命的宇宙とがその身体性においても一体のものとして把握されるということと表裏の関係にある。理は気という生命的宇宙をつくっている物質的なもののありかたと考えられているが、人間をつくっている気のはたらきのひとつが知覚である。知覚がはたらくとき、それによって「私の」という意識が生じる。そこに私と私ならざるものとの対立が生まれるのである。対立を絶対的なものと思ひこむと分裂した主客が固定化され、私と生命的宇宙との連続性が切断される。程・朱において

は、このような分裂の克服と生命的宇宙との身体性における一体化の回復とを人格の完成と考えるわけである。これに対し、アリストテレスでは、宇宙を動かす不動の起動者の行う観想は非身体性によって特徴づけられている。

また、アリストテレスでは、或る行為の評価は目的に対する手段としての位置づけによってなされる。このような方向で考えるかぎり、行為の行われる状況と行為の関係の考察はどうしても希薄にならざるをえない。¹⁹⁾しかし程・朱においては、状況のタイプに応じて行為の評価がまったく異なるということが認識され、さらにこの認識の意味の考察が重要な意義をもっている。しかも、この状況性の考察には歴史的な意味での状況性も含まれている。つまり、歴史的な状況において重大な意味をもつ行為をどう評価するかという問題である。現代的な例を用いれば、原爆の発明やその使用などのような行為の評価の問題である。このような問題意識の存在は、程・朱のおかれた儒教の伝統においては、禹の行った治水のような行為の意味がつねに問われてきたことからも理解されるであろう。¹¹⁾

身体性と歴史性の問題は、生命的宇宙に対する人間の行為の問題へと直結する。たとえば、長良川に堰を作るといふ行為は、その歴史性によっても、生命的宇宙とわたしたちの身体的な連続性によっても特徴づけられる。朱子においては、社会的な文脈で行われる行為の価値性の根拠もまた、生生の理としての仁にまで辿

られるべきものであった。つまり、行為の評価は、単に人間的、社会的な文脈の内部に限定されてはならず、生命的宇宙に対する身体的、歴史的行為として位置づけたうえで行われなければならないのである。完成された人間の行為は、生命的宇宙の生生に順ったものであり、それによってはじめて人類の利が、そして幸福がもたらされると考えられている。利は義（正しさ）にもとづかなければならず、義は仁に根拠づけられなければならないのである。しかも、生命的宇宙に対する行為、ダムを作ったり、空港を建設したり、原子力発電所を建設したりする行為は政治的な権力の行使によって行われる行為である。それゆえに、程伊川と朱子は、生命的宇宙のありかたを窮め、人格を完成した人間が政治にたずさわるべきことを説く『大学』を重視したのである。

わたくしは、以上の点から程・朱の哲学を高く評価したいと思う。生命的宇宙に対する人間の行為の道徳性を価値の根拠そのものに内包するものとして論じるような問題意識はプラトンやアリストテレスには存在しない。それどころか、そのような問題意識は西洋の伝統的な思想には見出すことが困難ではないかと思われるのである。価値の根拠を性向と実現態のうちに探ろうとしたアリストテレスですら、それを観想という局限された生のありかたに求めていったからである。生命的宇宙は程・朱の価値論において「天地」といわれていた。この概念は、近代西欧思想が入ってくる以前の東洋において、世界概念の中枢をなしていたものである。

現代のわたしたちにはいささか古くさいにおいするこの概念を用いながら、程伊川と朱子は天地と人間性との連関のうちに価値の根拠を問う。かれらの思索は、いま述べてきたような意味で、価値の根拠へ至る道標となっているように思われる。それは消えかかってはいるが、まだ判読することのできる道標なのである。

(1) アリストテレスの「エネルゲイア」は従来文脈によって「現実態」と「活動」というふたつの訳語によって訳し分けられてきた。しかし、このような訳し分けをしようとして、アリストテレスがこの概念に与えた重要な役割を見失うおそれがあるように思われる。わたくしは「実現態」という訳語によって一貫した解釈が可能であると考えている。本発表におけるアリストテレスと朱子の対比もこの解釈によってはじめて可能になったものである。わたくしはいくつかの論文でこの概念について論じた。「エネルゲイア」の文脈(一)(南山大学紀要『アカデミア』人文・社会科学編、第四七号、一九八八年、一―三二頁)、「類としての質料——アリストテレスのイデア論批判——」(『哲学雑誌』第百三巻第七五号、一九八八年、一二―一四三頁)、「倫理学における観想と実践の切断について——アリストテレスにおける「エネルゲイア」の文脈(二)——」(『アカデミア』人文・社会科学編、第四九号、一九八九年、五三―七四頁)。

(2) アリストテレスについては、『範疇論』第二章、第八章、『ニコマコス倫理学』第一巻、第六巻、第十巻、『エウデモス倫理学』第二巻第一章、『大道德学』第一巻第十九章、『形而上学』第七巻―第九巻、第十二巻、『心について』第二巻、第三巻などを参照した。テキストはオックスフォード・クラシカルテキスト、ロエブ古典叢書を用いた。

- (3) 実現態と価値の問題については、プラトンおよびスベウシッポスとの関係を考慮にいれ、さらにアリストテレス自身の学問の方法論を考慮しながら考察する必要がある。アリストテレスは、スベウシッポスのように多様な事物に普遍的に見出される類似性から「善」を理解することも、プラトンのように普遍的述語によって意味されるものに最高の実在性を認めることも拒否するのである。すなわち「善」は普遍として理解されるかぎり、実現態を理解するための概念なのであり、善そのものは当の普遍が述語されるべき実現態のうちにある。それゆえに、アリストテレスは「実現態は善い可能性よりも一層善く一層価値あるものである」と言うのである。そしてまた、実現態は、存在するものについて言われる「ある」の主要な意味でもあると考えられている。実現態において「善い」と「ある」は一体のものと考えられているのである。『形而上学』第九巻第九章参照。
- (4) 程伊川については、『程氏遺書』、『伊川文集』、『伊川易伝』（『二程全書』台湾中華書局）などによった。また、『近思錄』（新釈漢文大系、明治書院、一九八五年）を参照した。朱子については、『四書集注』および『大学或問』（『四書大全』吉村誓点、佐藤一斎閣、嘉永七年）、『玉山講義』（晦庵先生朱文公文集）巻七十四、台湾中華書局）、『朱子語類』（『和刻本朱子語類大全』中文出版社）などを参照した。また、『易本義』（『易程伝・易本義』台湾世界書局）も参照した。
- (5) 島田虔二『朱子学と陽明学』（岩波新書、一九六七年）第一章を参照。
- (6) わたくしは「天地」をあえて「生命的宇宙」と訳した。「天地」のような東洋哲学に伝統的な概念でそのままでは使いつらいものをわたしたち自身の思索に生かすためには、訳語を与える作業は是非必要であると判断したからである。「生命的宇宙」という訳は、程・

- 朱の哲学の思想的源泉のひとつである『周易繫辭伝』冒頭の章句による。そこでは、ものを生みだす天地のはたらきがあり、それによって人が存在する、という順序が強調されている。そのため、「世界」や「環境」ということは避けるべきであると判断した。
- (7) この点の重要性は、朱子学における性理をさかしらな虚構として非難した本居宣長における価値の理論の帰趨をみれば明らかであろう。本居宣長『石上私淑言』（筑摩書房版本居宣長全集第二巻）、『直霊』（同全集第十四巻）参照。
- (8) 『大学』では「至善」、『朱文公文集』巻六七「仁説」では「衆善之源」と言われる。
- (9) これは論争相手であった張南軒の察識端硯説に対する朱子の批判からも知られる。
- (10) わたくしは状況性への反省がアリストテレスにまったく欠如していると言っているのではない。アリストテレスの徳性論には、徳性はしかるべきときに、しかるべきことからについて、しかるべきひとに対して、しかるべき目的のために、しかるべき仕方において発現する、等々という明らかな状況性への言及がある。しかし、アリストテレスは、その発現状況の多様性や状況の変化の構造の探求を行っているわけでもないし、状況性の分析のための概念の整備といった作業を行っているわけでもない。さらに、こうした状況性は価値の根拠としての最高善そのものに内包されるような状況性ではないということに注意。
- (11) 程・朱における状況性の分析は、たとえば、「時」や「権」の概念の考察を参照しなければならないであろう。
- (12) 丸山真男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、一九五二年）第一章第二節「朱子学の思维様式とその解体」のように、朱子の哲学を自然法則と道德規範の素朴な連続のうえに成立しているものと見ることは、朱子の思索の核心を見失った解釈であるといわざるを

えない。むしろこうした解釈の方が「自然法則」と「道徳規範」の概念的な切斷を素朴に前提しながら、逆にその「連統」を朱子におしつけ、そこに「前近代的」というレッテルを貼っているのである。所当然の則と所以然の故の一致は、一般的な形で、「自然法則」と「道徳規範」の連統とか、「事実命題」と「価値命題」の統一（山田慶児『朱子の自然学』岩波書店、一九七八年、四四二頁）とか解されてはならない。むしろ朱子は、所当然の則と所以然の故の区別がまさにその区別として概念化されうる地点を「理」として把握したのである。程・朱の再評価は、近代西欧的な「自然法則」と「道徳規範」の切斷という事態をいかにして批判し克服してゆくべきかというわたしたちの課題と深く関わっている。『論語』泰伯第八「子曰民可使由之、不可使知之」への朱注参照。

（くわこ・としお、哲学、東京工業大学助教授）