

アリストテレスのニコマコス倫理学・第1巻について (1546年)
フィリップ・メランヒトンによる釈義
(*In Primum Librum Ethicorum Aristotelis
Enarrationes Philippi Melanthonis*) 翻訳
—メランヒトン邦訳ノート (7) —

菱刈 晃夫

前号までに収録された『倫理学概要』の翻訳が残り数ページを待って未だ手つかずの状態にあるため、今回はそれを一時中断し、メランヒトンによる倫理学のベースを形成したアリストテレス『ニコマコス倫理学』第1巻への釈義全訳を先に掲載することにした。メランヒトンとアリストテレスの関係について詳しくは、以下の参考文献を参照されたい。

繰り返すことになるが、ルネサンスによる原典回帰 (ad fontes) の手法に基づき、メランヒトンはアリストテレスを、プロテスタント神学の精神に抛りつつ解釈しなおした。下記のケーンもいうように (p.179)、ルターの主な課題が、原典に則ることを通じた聖書の真意の解明であったのに対して、メランヒトンの主な課題は、同じく原典に則ることを通じて、ギリシャ・ローマの思想のもつ有用な意味を、キリスト教に対して明らかにし、実際に用いることであった。とりわけアリストテレスは、ルターがアリストテレスを行為義認論の元凶として排斥したのとは対照的に、彼の倫理学あるいは道徳哲学を形成する基礎となった。

『ニコマコス倫理学』への釈義は、第1巻・第2巻については最初1529年になされ、さらに第3巻・第5巻については1532年になされている。これらは16世紀を通じて何度も増刷された。倫理学は神の法の一部であり、外的な行いを治めるものである。それと福音とは、また異なる。主に人々との社会的関係 (coram hominibus) に関連する、メランヒトンにおける自然法や道徳哲学と、主に神と自己との救いをめぐる関係 (coram Deo) に関連する、ルター神学を基本とする福音との関係のダイナミズムにおいて、メランヒトンの倫理想は形成されていく。そのプロセスの一端を、ここに垣間見ることができるであろう。

ラテン語テキストとして、*Corpus Reformatorum* 所収のメランヒトン全集第16巻、

277-310 頁を用いた。なお、Keen, R. (trans.), *A Melancthon Reader*, New York, 1988. も適宜参照した。ただし、これまでと同様に、あくまでも「邦訳ノート」として未だ不完全な訳であることを予めお断りしておきたい。

参考文献

菱刈晃夫『ルターとメランヒトンの教育思想研究序説』溪水社, 2001 年。

菱刈晃夫『近代教育思想の源流—スピリチュアリティと教育—』成文堂, 2005 年。

菱刈晃夫『からだで感じるモラルティ—情念の教育思想史—』成文堂, 2011 年。

菱刈晃夫「メランヒトンの大学教育改革—再洗礼派との対決のなかで—」日本キリスト教教育学会編『キリスト教教育論集』第 18 号, 2010 年, 33-48 頁。

* * *

道徳哲学の有用性

その 1

福音と神の法との比較は有益であり、さらにさまざまな教えの種類を明確にする。なぜなら、法と福音との違いは保たれるべきであり、倫理の教えは、市民的慣習〔ふるまい・モラル〕に関する神法の一部であると理解されなければならないから。

その 2

倫理の教えは自然法の一部であり、神は自然法が認識されることを望んでいる。ゆえに、これについて議論することは確かに有益であり、こうした議論は証拠と証明を通じて自然法を獲得し、〔わたしたち人間に〕秩序を示してくれる。

その 3

神は当局の法によって市民としてのふるまいが統治されることを望んでいるので、この教え〔当局の法〕が法の源であることを認める。

その 4

人間が教育された理性によって義務を果たすことを学ぶとき、そのふるまいはより

落ち着いたものとなるだろう。

その5

ここでの議論は、その〔市民たちのふるまいを落ち着いたものにするための〕方法の例である。

その6

教会においてさえ、市民としての義務やふるまいについて議論されるなかで、この教え、すなわち自然法から、多くのことがらが受け取られている。契約について、当局の責任について、さまざまな徳について、人間の法について議論がなされる時にである。そして、この哲学において正しく教育された者たちは、より巧みにこうしたことがらについて説明することができる。

その7

徳、情念、節度、傾向、習慣の違いについて知ることは、とても重要である。

その8

話し書くなかで、この教えは多くの卓越した光を与えてくれる。というのも、しばしばこうしたことがら〔書き話すこと〕は学芸の主題となるからである。

その9

わたしたちに生れついている知〔観念〕を観察することは有益である。ちょうど、数量、秩序といったものだが、さらに注目すべきは道徳の知〔観念〕である。これは神を示し、高貴さと醜さとの違いを明らかにする。

その10

そして、この知の考察は、人間がどれほど大きな尊厳を失ってしまったかを思い出させる。神は自らの像を人間に移し替えた。つまり、神の知を人間の精神のなかに、高貴さと醜さの違いをちょうど鏡のように〔して人間のなかに〕。そして、もし人間の自然本性が墮落しないままで止まっていたなら、この知はさらに明るく輝いていた

だろうし、意志は神の愛で燃えていたであろうし、すべての徳で飾られていたであろう。だが、いまではまさにこれらは不明瞭な知となってしまった。にもかかわらず、これらはまだ残存していて、神、摂理に関する証拠はわたしたちのなかにある。たとえ、心はいうことをきかないにせよ。

その 11

ゆえに、人間の精神における自然法のこうした考察は、神が存在し、摂理が存在することを示す明白な証拠を明らかにする。ゆえに、正しく教育された者においては、こうしたことは敬虔な考えをより強化することになる。

その 12

またさらに、これは宗教の教えについても明らかにする。というのも、哲学は人間の自然本性にある無能を見極め、これほど大きな不幸の原因が自身では見えないことを示すからである。したがって、聖なる教えが原因を明らかにし、治療法を示すとき、これはさらに上級の教えの種類であると認識されなければならない。

その 13

真の哲学はひとつであり、あたかも証明の円錐体のなかで思考が重ねられる。決して詭弁によって遊ぶことはしない。とくにアリストテレスは方法を愛していて、その他の哲学者よりもはるかに多く正しく語っている。しかし、どこに道が逸れてしまったのか、それを見ることは大きく有益である。この比較は、さらに自然法を明瞭にし、よりはっきりと人間の病を示してくれる。要するに、この教えを拒むことは、ひとつ目巨人〔キュクロプス〕の愚鈍と傲慢である。自然法は法と歴史の光であり、しかも雄弁のもっとも光り輝く装飾であり、人生におけるさまざまな行動の規則である。

テキストについて

始まりは、目的に関するもっとも共通の見解から引き出されている。自然がそれぞれそうであるように、同じように人間にも何かある目的があるはずである。これが道徳哲学の真の始まりである。というのも、自然学は人間の他の原因を追究するが、道徳哲学は目的を追究するのであり、しかもその目的が認識される限りにおいて、これ

に至る道を示すのである。このようにして、自然学から道徳哲学の議論がはじめられる。したがって、学ぶ者は〔問題が〕提示される秩序に注意してほしい。最初に、アリストテレスはある目的が存在するという。次いで、そのなかで自然が安らぐ何かある究極的な目的が存在しなければならないことを付け加える。その後、この目的は徳の行いであると教える。最後に、徳を定義し、その種類と関係について数え上げていく。こうした弁証法的秩序にわたしたちは注意しなければならない。

第1章

第1章でアリストテレスは、まず〔この世界には〕ある目的が存在すると語る。何らかの活動がある場合、その活動には区別がある。あるものは活動の成果〔が目的〕であり、その後には功績が残ることになる。ちょうど建築〔という活動〕のように、その活動には家が帰結する。その他はもともと活動そのものについていわれていて、その後には何の手仕事〔作品〕も残らない。上品に、節度をもって、貞節に生きるような、そうした困難な活動のように〔その後何か作品が残るといようなことはない〕。第3に、その他の目的と学芸はより困難なものであり、さらに強い者に仕える。ちょうど、騎士の学芸が皇帝の学芸に仕えるように。というのも、皇帝の学芸は多くの複数の学芸を包括するから。フォルム〔法廷・弁論〕の学芸は政治に仕える。というのも、政治はフォルムを、そして元老院議員を包括するから。倫理学の目的とは、要するに、わたしたちが善く幸せに生きることであり、その他のすべての目的を包括する。したがって、彼はこれを棟梁的と呼んだ。すなわち、統治を主とする学芸と。ちょうど、宗教は法の棟梁である、というように。これが厳密なる開始点であり、他の問題は付加されてはならない。幾何学において開始点は明白であるように、ここにはあいまいなものは何もない。が、提示の秩序は守られねばならず、学生はまずこうしたアプローチが自然学に由来していることを知らなければならない。これ〔自然学〕は、自然に原因が4つあることを教えている。したがって、学生はこれらの〔原因から繋がる〕目的を追究するのであり、人間はこうした特別な目的を実現するために生れついているのである。

第2章

第2章の主張は、人間にとって最終の究極的な目的が存在するのは必然である、ということである。これを人はとくに追求しなければならない。これに対しては、だれ

ひとりとして争われぬ。こうした活動は重んじられなければならない、それはあの目的に適合する。これは一緒に語られると、ややあいまいになる。しかし、原因が探究され、共同生活が検査され、実例が付け加えられると、ある光がさしてくる。医者にとっての目的とは、人間の身体健康である。彼はとくにこの目的を追求し、健康を守り、あるいは回復することによって、これを成し遂げる。したがって、善の究極的な段階あるいは目的は常に明白でなければならない、それによって計画と活動は支配される。後に確かに人間の目的について詳細に語られ、それをアリストテレスは幸福であると結論するのだが、それは徳の行い〔優れた性格をもつ人による行動〕と解釈される。神法は、神を認識し、神に服従することが目的である、と定めるが、それはまたしかるべき場所で語ることにしよう。この目的は究極のものであって、行いにおいて離れるべきではない地点を示す。そして、これを基準にして行いに関する判断が導き出されるのである。レーグルス〔M.Atilius Regulus: 第1次ポエニ戦争で捕虜となった将軍で誓言を破らなかつたことで有名〕は、与えられた信仰を捨て去るよりも、むしろ祈りに立ち還るほうを選んだが、それは正しい行いであった。ヨセフ〔Joseph: イスラエル民族の祖・ヤコブの息子〕は、姦通を犯すよりも、むしろ名声と生活を危険にさらすほうを選んだが、それは正しい行いであった。

これは十分に分析され、しばしばこれを源にして素晴らしい話が引き出されてくる。したがって、このテーマは考察されるべきであるが、ここでは短く簡単に提示されている。しかし、弁論によって明らかにされるとき、よりはっきりとする。これは後でなされるが、そこではアリストテレスがいうことと、人間の目的について天が教えることのあいだの相違点を示すことになるだろう。同じく個々の教えも示し、証明をともないながら、自然かつ神的な法があるということことを教えることになるだろう。

第2に、ここでアリストテレスが述べているのは、人間の目的は政治的な教え、あるいは政治的な知恵に属する、ということである。言葉づかいはプラトンから取られているが、後に「ポリティケース」という名でアリストテレスが『政治学』という書物のなかで用いたように、政治〔ポリティカ〕は、ただ官職の管理に関することと解されてはならない。ここではじつにプラトン風に語られていて、一般的にある共通の教えのことを政治的と呼ぶのであって、あるいはふつうに「実践」〔プラクティカ〕という名称で呼ばれている。これは、すなわち高貴な人、善き市民および指導者を作り出すことを意味する。そして、プラトンはこの仕事を、弁論家あるいは哲学者に任せ

るかどうかを探究した。

アリストテレスはこの箇所では、このまに倫理学が政治的、あるいは実践的なものであることに注意を促しているが、これらは主に私的な慣習と公的な義務を規定する。そして、これを教えることをプラトンと同様に哲学者に委ねる。そして、私的な慣習の管理、元老院議員の知恵、フォルムの学芸というように、部分に分けるのである。

実際、これらの部分すべての活動は、究極的な目的と関係づけられるべきであり、よって徳に反することはなされえない。したがって、この倫理学の教えは共通のものであり、あるいはより上位のものでもあり、しかも個々のより下位にある学芸の目的を超えて、より優れた目的なのである。したがって、この目的について語る学芸は、まさにかつての政治的なそれであって、プロディクスやゴルギアスやキケローが弁論家に委ねたものであり、プラトンとその他の哲学者たちが哲学者に要求したものである。こうした論争についてアリストテレスはここで簡単に取り扱っている。

第3章

第3章は、道徳の教えの確実性に関してついでに添えられた注意である。すなわち、幾何学のように、いつでも説明が求められるべきではない、ということである。というのも、医学の技芸のように、たとえ何らかの説明の源があるにせよ、それにもかかわらず後に多くの教えがまことしやかな論証によって支えられるから。そして、学生はすべての学問において、できる限り証明・説明を熱心に探究し、確実なものを不確実なものから区別することが必要である。さらに、観察可能なことがらを支配する原理があるように、ちょうど中心から円状に向かって引かれたすべての線はその円周において同じであるように、道徳の原理もまた存在しており、それは活動の生を支配しているのである。すなわち、人間は市民社会に向けて生れついていて、したがってこれを省みなければならない、といった原理である。

しかし、道徳的なことがらよりも、観察可能なことがらにより大きな確実性があるのは、なぜなのかという問いがある。すべての者はこの提案により多く同意する。2かける4は8であるというのは、契約は守られなければならない、うそは避けなければならない、姦通は避けなければならない、といったことよりも確実ではないか。わたしの答えは、こうだ。よき精神は、観察可能なことがらの原理の確実性と〔人間の行いや行動といった〕実践の確実性が同じであることを知っている。このように、次

のような提案にも同意すべきである。神は恐れられなければならない、姦通は避けなければならないというのは、2かける4は8である、といったことよりも確実である。しかし、実践的なことからは、元来の病〔原罪〕によって、より曖昧になっているように見受けられる。

とにかく、わたしたちは知を保つとしよう。しかし、心はこれに従順ではない。意志は矛盾した情念によって駆り立てられるがゆえに、ちょうど観察可能なものと同じように、意志が知と確実に一致することはない。日々わたしたちは正しい判断が情念によって妨げられるのを経験するのである。しかし、才能ある人間は、人間が弱いことの原因を知らない場合、そのふるまいが多様であるのを見て、いたるところで明らかかな悪徳を見出すであろう。ちょうどエジプト人には姉妹と結婚することが許されていたり、スキタイ人には老いた両親を殺すことが許されていたり、というように。同様に、多くの人々は徳が壊滅しているのを見て、徳はそれ自体として、自然のままに善なのか、それとも想像にすぎないものなのか、探究したのであった。

しかし、前に述べたように、観察可能なことからの原理は確実である。それゆえ、実践的なことからの原理が確実であるのはまさに真実である。そして、実践的なことからの証明・説明はたくさんある。次は、古代のエウリピデスの言葉である。

恥ずべきことからは、そう見えようが見えまいが、恥ずべきことからはのである。

しかし、なぜ実践的なことからはより曖昧なのか。そして、精神の判断に反して墮落したふるまいは簡単に受け入れられてしまうのか。その特別な原因を、残された聖なる教えだけが明らかにしてくれる。これは、元来の病について、人間の心の弱さについて、悪魔の力について明言している。こうした悪が精神をとらえているため、わたしたちは実践的なことからは同意しないのだが、観察可能なことからは同意するのである。そして、アリストテレスのテキストのこの箇所では、こうした問いが入念に考察されることになる。なぜ、実践的なことからは観察可能なことからはより曖昧になるのか、さらに、実践的なことからは証明・説明を有するのか、徳はそれ自体によって、さらに自然の秩序によって善なのかどうか、といった問いが考察される。

第4章

ここで彼は本来の務めに戻る。しかし、もっとも一般的な見解から始める。話を進

めてきたように、すでに求める人間にとっては、それは目的と呼ばれたのだが、まだ事物を定義しないような仕方、これと呼んでいる。というのも、人間の目的は幸福であると呼ばれている、と彼はいうから。しかし、真の幸福をもとらすものとは、どのようなものなのか。つまり、人間の強い欲望を満足させるような、究極のものとは何なのか。これについては、つねに多くの意見があるし、またこれからもさまざまな意見があるであろう。しかし、人間が他の事物の目的を見出すことにかけては驚嘆すべきものがある。ちょうど、果物、草、家畜、といったものの目的のように。が、自らの自然本性という個人的な真の目的については、再認識することはない。実際にはこれは真に最大の固有の目的として見えてくるものでなければならない。にもかかわらず、人間の自然本性は他のものの目的を知るようにできているためにこれは不可能であり、自らを知らない。したがって、もし人間の自然本性が元のままであったなら、目的についての知は明るく輝いていたであろう。しかし、この知は、たとえかすんでいるとはいえ、いまでも同じく存続している。そして、強情な情念と取り組み、目立った素晴らしくないものを確実にし、その知はいくらかかすんでいるとはいえ、見出される。というのも、精神は神に従い、神を賛美することに目的があることを明らかにするから。これについては、後に多く語られるであろう。こうしたことがらにおいて、倫理とキリスト教の教えとを比べることに注意が向けられ、これは有益でありうる。というのも、キリスト教の教えは、なぜ哲学がこうした主題を十分に説明しないのか、その原因を明らかにするから。あるいは、なぜ人間の精神は目的について吟味するのかわ。そして、こうしたことがらにおける哲学のあいまいさは、他のより完全な種類の教えが必要であることを示すのである。目的に関しては、さらに注目すべき原理が加わる。それは2つの教えの道である。以前から以後へと向かう道があり、あるいはその反対がある。

しかし、わたしたちはしばしばすべての学科において両方の道を用いる。しかし、以後から以前へと向かう〔帰納の〕道からよりひんばんに学科は始められる。というのも、まずは結果と感覚が人間自身に認識を提供するから。このことは、弁証学から十分に理解できることである。

しかし、2つの教えの道がある。一方は、単に命令が理由なしに与えられる場合である。ちょうど、医者が熱で苦しんでいる者にワインを飲んでではならないと命令するような場合である。このような単なる命令〔教え、原理〕は、「ものそのもの」、つま

り「そのようにあるがゆえに」〔理由なしに〕そうである、と呼ばれる。このように、理由なしに命令を与えるのである。十戒、ヘシオドス、フォキュリデスがそうである。

他方の道は、理由が加えられる場合であり、これは「何のために」、つまり「どのような理由によって」、と呼ばれる。しかし、アリストテレスは最初に「ものそのもの」が教えられるべきで、これを習慣づけによって確実にするべきであると警告する。ちょうど、子どもを教育するときのように。というのも、すべて賢人は最初に単なる共通の原理を伝え、そしてこれに立派な規則を付加するから。しかし、この原理を認識すれば、より賢い者はその後容易に理由を発見するであろう。ちょうど、青年がたくさんの法によって規定されるべきものがあるのを聞いて、あるいは借金をすることは恥ずかしいことであるのを聞いて、したがって「ものそのもの」を理解するように。しかし、より経験ある者は理由について考える。真にまだ理由を知らない者は、さしあたり魂のなかで原理を見つめ、これらに従う。こうしてヘシオドスは人間の段階を区別し、未熟な者には法に従うことを命じた。他の高潔な者には助言を。こうした考えについては次のようなふさわしい詩が引用される。これがその言葉である。

行く先々、また結末に至るまで、最善となるべきことごとを思いめぐらし、
万事をみずから思慮できる者こそ、類いなく優れた人間であるが、
他人の善言に従う者もまた、善き人間じゃ。
だが、みずから思わず、他人の言を聞くと
心に留めぬ者は、何の役にも立たぬつまらぬ男じゃ。〔ヘシオドス『仕事と日』松平千秋訳、岩波文庫、1986年、46頁〕

第5章

人間の精神において目的に関する知は最高に輝いていなければならないにもかかわらず、暗闇と情念の強情によって目的については疑われなければならないってしまったことが、上で述べられた。したがって、彼はいまやさまざまな意見を検討する。これらある程度分類するために、彼は人間に共通の事例から得られる区別を取り入れて、3つの生のタイプを提示する。大部分は獣のような習慣に従って生きる者たちで、快樂以外のものは求めない人々である。したがって、最初のところでこれらは快樂的生と呼ばれる。他の者はより卓越して、支配と軍務〔職務〕に生きている。この生のタイプを政治的と彼は名づけた。他の者は教えの甘美さと善さによって動かされ、支

配者のことは気にもかけない人々であり、快樂を控え目に享受することが教えたり学んだりする成果の後に続く人々であり、ピュタゴラスやプラトンのような人々である。こうした生を彼は観想的生と呼ぶ。

しかし、ことによると学問的人生と名づけるのが適切である。しかし、人間の目的に関してはさまざまな意見が唱えられてきているが、それにもかかわらず大部分はことそのものに関しては一致している。そして、主にことに関してはまさに2つの区別があり、それはすなわち、快樂が目的であるか、それとも徳のある行いが目的であるか、というものである。しかし、この議論の源については、後に語られるであろう。いまや読者はこの箇所、この議論が修道士によって2つの生のタイプ、つまり活動的および観想的として持ち込まれたことに気づかされるべきである。活動的なものを彼らは統治的と呼び、観想的なものを学問における閑暇と彼らは理解する。しかし、ここでどちらが優れているかを探究するのはばかげている。というのも、たとえ閑暇が魅力的であるにせよ、それにもかかわらず活動が先行しなければならないから。そして、活動、ここでは統治に関わる者は、これを学問と結びつけることが必要だから。なので、生のタイプを十戒から採り入れるのがよりふさわしい。最初にすべての人々に対して平等に神に対する服従が求められる。この世での生はすべての者にとって共通〔公共〕でなければならない。その後、職業が区別され、ある者は魂に仕え、ある者は身体に仕える。ある者は教会の統治に、他の者は政治に、元老院議員に、あるいは宮廷の将官に、他の者は家政に、というように。元老院議員には、学問的生が属する。

しかし、おのおののタイプはそれ自身の称賛をもっている。つまり、優れた徳の実践である。それらすべての唯一で共通の目的は、わたしたしが神に従うことであり、おのおの〔の称賛〕はそれ自身の職業のなかにある。そして、個々のなかには行動と苦痛があり、それは研究と瞑想を求める。学習と教授は行動である。イザヤが、自らの行動が共通の有益性に向かう、と見なしていると教えるとき、彼は正しい市民であり、ちょうど正しい元老院議員あるいは正しい裁判官のようである。同じことは学習についても感じられるべきで、キリストはこう述べた(ルカ 10-42)。マルタはもっともよい役割を選んだ。無為でいようと望んでいたのではない。しかし、信仰告白のなかで確認された教えを求めていた。しかし、マリアには行動を学び教えること、つまりマルタの仕事をより高く評価した。それはつまり、身体的生の務めである。そして、多くのことがらが意味される。サウルは魂を悩まされた。多くの心配によって苦しみ

られ、動揺させられ、それらに従った。いつものように、人間の精神は信仰を輝かせてはいないから。それでも、サウルはダビデよりもより少なく成し遂げた。反対にダビデは、自らに仕事を招くのではなく、信仰において聖体のパンを受け入れ、多くのことがらを成し遂げた。そして、よく似たことが示された。多くのことを試み励むマルタは、法の人々を意味している。福音を聞いているマリアは、他のより優れた礼拝を意味している。つまり、信仰であり、福音の信仰告白であり、法の仕事よりもはるかに重要な職務である。簡単にこれに言及したが、それは学生が懸命に生のタイプの一般的な分類について判断するためである。

第6章

いたるところでプラトンがアイデアを完璧なもので輝く知と呼ぶのは確かである。ちょうど、アペッレースが魂のなかに人間の身体の完結したもっとも美しい像をもつように、アルキメデスが天界の自動的な運動の像をもつように。そして、同じようなことは他の芸術についてもいえることである。ここで彼がいうように、善のアイデアは探究されるべきである、と彼は望んでいる。そして、このことを華麗な賛辞でもって勧めている。なぜそうしたかは、後に理解されるであろう。彼は教えを抜きにしては完璧な徳は存在しないと警告している。したがって、善のアイデアがあり、ここに明確な認識がある。このなかで徳の美しさが識別され、真理をよるこんで受け入れる魂の確たる賛同があり、明確な認識の泉があり、徳の愛へと駆り立てる情熱があり、そうして身体の快樂よりも徳が優先されるようになり、それどころか魂にとって徳自体ほど心地よいものは何もなくなるのである。このように、これ〔善のアイデア〕が結合されたものをプラトンは普遍的善と呼ぶ。ちょうど、スキピオが、野蛮で残酷でみだらな敵に対して国を守るのに、法と学問は、どれほどの栄光、何という美しさか、と見るように。そして、確かな賛同に激しく動かされて、ものごとを多く受け入れるもっとも鋭い熱意に火がつけられる。そして、こうした仕事を受け入れて成し遂げることは楽しい。ちょうど、アキレスがアイヤクスから、そうした最高に難しい仕事を成し遂げて尋ねられたとき、こう答えたように。友のために、と。さらに、再度どのような仕事をもっとも楽しいかと尋ねられたとき、彼は、こういった。そうした〔友のためにする〕仕事がいちばんだ、と。このような魂においては、徳の知は、他の者よりもはるかに輝いており、その胸は鋭い刺激〔痛み〕によって燃え上がるのである。こ

の燃える知についてプラトンは、国家の第9巻やフィロンで十分明確にその考えを説明しているが、これを善のアイデアと呼んだ。アリストテレスはその場所として魂を考察するのは疑いえない。このことを書くとき、彼は読者にその判断を示すことを欲している。しかし、だれかがこう問うかもしれない。もし、この言葉が難なく受け取られた場合、プラトンの考えのなかで不合理なものはないのか、と。答え。ものごとそのものについては不合理ではない。しかも、アリストテレスの考えと大きく異なるわけでもない。プラトンは、徳は真の確たる教育によって制御されるべきだと感じてた。そして、俗で無教育な意見で十分だと見なす者たちを非難した。その上、正しい行動へと燃え上がらせる確たる賛同を求め、正しい行動には快樂を与え、このような〔正しい行動と快樂との〕一致に人間にとっての最大善があると感じていた。どんなときでもプラトンは無益な知については語らないが、アリストテレスも真の教えによって制御されない徳については語らない。ほぼ〔2人の〕意見は一致すると十分見なしてよい。

では、なぜプラトンは責められたのか。

何らかのことが不適切に混乱してかの善のアイデアにおいて語られている。しかし、アリストテレスは適切に話すのを愛しているので、とくに教えを示すことが必要なのである。ついで、ことによるとプラトンとのたび重なる議論の繰り返しがアリストテレスには不快であり、そのなかでプラトンは、人間の目的は十分には知られていない、と示していた。国家の第6巻でもっとも重要な教えは善のアイデアによる統治であるとプラトンは述べて、それなしには国家を統治できないとし、後に、これは十分に認識はされない、とつけ加えた。そして、再びもっとも賢明にこう述べた。すべての魂はある種の究極的な善を熱望している。あたかも、何か予言されているものがあるかのように。しかし、それは十分には把握できないので、それについて確かな賛同をえることもできない。その後、それは水のなかで識別されるような、大きな広がりをもった形の影である、と述べたのだ。

こうした人間の暗闇と賛同の不安定さは、たとえこの暗黒の原因は無視するとはいえ、しばしばプラトンによって正当に嘆き悲しまれている。しかし、アリストテレスはこうした悲嘆を重んずることはせず、人間が目的について疑うことも望まない。そして、確固としてこう断言する。人間の目的は分からないし、目的が何かも知らないと感じているが、しかし、徳の行いがそれである、と。その後、とりわけ彼〔プラトン〕

にとってはそうした話が気に入らなかったように見受けられる。つまり、確かにアイデアに関する話はプラトン自身も不適切で混乱していると判断するとはいえ、国家はそうしたアイデアなしには飾られえないから。

善のアイデアに関するプラトンの議論の要点について述べた。いまからは順序正しくアリストテレスの論拠を語っていこう。それによって彼はプラトンに反駁したのだから。しかし、たとえ議論には向かないとしても、アリストテレスの助言を知らない者には、不確かなものに見える。それにもかかわらず、もしこれがアリストテレスによるはたらきであることが分かる者は、不適切で混乱した言説は退けられているのが容易に理解できる。プラトンは徳も快樂も目的ではないとしばしば語った。そうではなく、善のアイデアが目的であり、それによって徳と快樂とが包含されることが表された。次に彼のある種の荘重な文体によって彼はアイデアを称賛する。すなわち、永遠のアイデアについて、それは単独個別のものではなく、ただ抽象的な像であって、ちょうど強さのアイデアのようなものであり、それは完璧なものであり、カトーやカエサルのなかにあるようなものではない、と彼はいう。つねに単独個別のものなかにはある種の不完全さがある。カトーにおいては、その強さは独自の無益な頑固さに続いて生じた。カエサルの場合、無謀と暴力に続いて生じた。したがってプラトンは、そうしたアイデアが抽象的な像であることを望んだ。つまり、それはゆえに永遠のものであり、あたかも弁証法による定義が永遠であると語られるのと同様に。

さて、アリストテレスの議論について見てみよう。第一。異なる種にひとつの共通のアイデアは存在しない。ちょうど、ライオンとサルとのように。

善の種類、すなわち誠実さ、有用さ、甘美さは、もっとも異なっている。

したがって、プラトンがフィロンのなかで想像したような、徳と快樂とを保持するひとつの善のアイデアは存在しない。アリストテレスはプラトンが語った大部分に賛同する。プラトン自身は、以前そして以後にアイデアが存在することを否定した。彼はここではプラトンに合わせている。続くテキストで明らかにされているように。すなわち、異なる種のものにひとつのアイデアが存在することはない、ということを示した。ちょうど、2からなるものと3からなるものがひとつのアイデアではありえないように。というのも、これらは異なる種だから。混乱した言説が非難されているのが見える。徳と快樂に適合する、共通で普遍的な善のアイデアを形成するよりも、徳が目的である、という説明がなされ、あるいは快樂と結びついた徳が目的であるとされたのである。

そのようなひとつの知や像は考えられないのであり、とりわけこのわたしたちの不一致においてはそうであり、このなかでは快樂は徳と戦うのである。かくしてこのアイデアは空虚な単語となり、何のことがらもその根底にはないということになる。したがって、アリストテレスはこうした言葉のべてんを非難した。これは共同体生活において確実なことがらを示すものではないから。彼は同じくまっすぐに第二の議論を望む。というのも、これは以前のものとは区別する必要がないからである。

ひとつの共通のアイデアはあいまいではない。自然の善、誠実さ、有用さ、甘美さに関しては善はあいまいに語られている。ゆえに、ひとつの共通のアイデアは決して存在しない。

より大きなものははっきりしている。というのも、先行する議論のなかでいわれたように、異なる種のさまざまな像があるから。カラスと鳥、カラスと魚とのあいだには、ひとつの知、あるいは定義はない。

彼はより小さなものに同意する。というのも、精神の唯一の知、あるいは定義は決して存在しないからであり、それは自然の善であり、さらに徳の善であり、それは誠実さの善であり、金銭の善であり、有用さの善であり、神経の拡張であり、それは接触における喜びである。したがって、彼はいう。さまざまな技芸にはさまざまな善があり、さまざまな範疇がある、と。というのも、観念がさまざまに異なるから。ついで彼は不合理で空虚な言葉を非難する。プラトンは抽象的な種、つまり完璧な像と、他の一般的な像とを区別した。彼にとっては、一方は「人そのもの」あるいは「徳そのもの」であり、他方は「人」あるいは「徳」である。彼が意味したのは、すでに述べたように、強さといったようなアイデア、完璧な像が存在することであり、カトーのなかにあるような種類のものではない。したがって、彼はこの抽象化を「強さそのもの」と呼んだのである。しかし、アリストテレスはこうしたわざとらしい気取り、あるいは新奇さ、あるいは空虚な厳格さをあざ笑ったのであり、「人」と「人そのもの」というこうした言葉は同じことを意味するといったのである。

ついでに彼はプラトンのアイデアを先取りするピュタゴラスのことを加えている。それから彼は他の論駁の議論へと戻る。ピュタゴラス派の人々は、最高の善は単一なものであるという。そのことにはアリストテレスは、共通の善のアイデアについて空想することよりも、むしろ大きく賛同する。しかし、決してピュタゴラス派が意味することをいいはしないし、わたしたちは入念に詮索もしない。というのも、ピュタ

ゴラスのいうことは、さまざまな点で覆われて不鮮明だから。しかし、たとえたまたま才能ある者がすべての姿と象徴とを楽しんだとしても、それにもかかわらずある程度のもは残り、極端に不明瞭なものはないであろうけれど、教義は明白で、正当な表現であるべきだから。「明瞭であることはよいことである」とエウリピデスがいうように、すなわち、明瞭であることは高潔な魂のしるしだから。それゆえ、わたしたちは言葉の隠れ蓑を追い払い、教えのなかのとくに明瞭さを愛することにしよう。しかし、わたしはピュタゴラスがこれを単一の神と考えていたことを疑ってはいない。彼が感じていたのは、単一の最高の善のことであり、善の原因でもあり、すなわち、善いことがらであり、ちょうどスペウシプスに帰される定義をあらわしている。神は永遠の精神であり、自然と事物における善の原因である。しかし、わたしたちは目の光が最高の善であるといったように、人間の精神にとっては、神が享受されること、すなわち、神を認識し、神に従うことが最高の善である、と昔の哲学者たちはいった。というのも、彼らは人間の精神には何らかの法の観念が植え付けられていると見たからであり、それは神の存在を示すのであったから。その神は、事物を創造する唯一の、善なる、正しい、罰する神である。同じく、この観念は高潔なものとな名譽なものとの違いをも示し、高潔なものに賛同するこの喜びのなかで神に従うべきであることを教える。昔の哲学は神と最高善について、そのように述べたのであった。したがって、ピュタゴラスが最高善の秩序のなかにあるものが存在する、といったとき、それは神について語られていたのである。彼はこの存在を単一のものと感じ、さらに人間は、これを認識しこれに従うときに、その善を享受する、と。これは法の教えであり、ある程度は自然に知られるものだが、福音の約束とどのように区別されるかについては、他のときに述べられるであろう。ある者たちはピュタゴラスの信条を市民の立場から理解し、最高善はひとつであるという。つまり、それは確実に、正しい理性によって簡潔にできたものとされる。次のようにいわれる。正義とは、不変で永遠の意志である。つまり、正しい永遠の理性、あるいは簡潔な規則である、と。というのも、悪徳は混乱し誤った衝動であり、ルクレティウスが愛について語ったようなものだから。

不確実な過ちによって愛する者の炎は波打つ。

信条のこうした解釈は十分に好ましいものであり、理性が命じたひとつの目的を選ぶようにわたしたちを促し、わたしたちのなかの思慮と行動とを一致するものとし、

かの目的にとってふさわしいものとするように促すのである。しかし、こうした注意深さというものはまれである。スキピオには祖国のために役立つようにというひとつの目的が前に置かれた。したがって、彼は外では狂暴であり、家では控え目であった。マリウスは異なる目的を注視していたが、それは、あるときは公共の有用性を満たすものであり、あるときは野心を満たすものであった。そして、日々わたしたちは、ひとつの真の規則へと生を向けることのない人々のなかに、揺れ動く思慮の例を見出す。ちょうど、エセボルスがコンスタンティヌスの人気の下で異教徒からキリスト者になり、ユリアヌスの下では再びキリスト者に抗して異教徒として文書を書き、次いでヴァレンティニアヌスの下ではまたキリスト者に戻ったように。しかし、たとえもし信条のこうした解釈が、揺れ動く衝動を非難しつつ、ばかげたものではないにしても、にもかかわらず、ことによると神に関する以前の昔の解釈はより真実である。というのも、昔の哲学は神の熱心な探究者であったのであり、神意に関して今日よりもっと多くのことを論じていたから。ちょうど、数多くの例が耳にされるように。プラトンはこう述べている。人間が理解できる限りで、もし神をわたしたちが認識するなら、そのように正しく哲学される、と。

上記への応答

彼は他の論駁の議論へと戻る。つまり、より長く列挙していくことで、ひとつのアイデアあるいは像が、異なる違った善の種と比較されるのは不可能であることを示すのである。そして、これは最大の見解である。たとえもしプラトンが自分自身のために求められる善についてどれほど多く語ったにせよ、それにもかかわらず、ちょうど知恵、洞察、快楽、名誉といったこうしたものの、ひとつのアイデアなど存在しない、ということである。というのも、もしひとつのアイデアが存在するなら、その性質や種類は非常に多く異なっているにもかかわらず、これらは善といわれなければならないから。しかし、他の場合には知恵、他の場合には名誉が善といわれるのは明白である。それゆえに、唯一のアイデアは存在しない。次いで彼は善に対してさまざまな種に合致する名称を類似性あるいはアナログアによって付け加える。すなわち、比喩によって、ちょうど、自然の正しい理性に続いて同意して、徳が固有の善といわれるように。次いでこの善を補助する、あるいは道具となる他の名称が告げられるが、それはちょうど有用な財産、金銭、権力といったものである。ゆえに、たとえもし数多くのものに

ついて善が語られるにせよ、それでもやはりそれはある種の比喩から生まれるのであり、それはよく考えられたことで成り立つあいまいさであって、決して偶然のあいまいさではない。その他あいまいさの差異に関するものは、簡単に子どものような教えであり、そのあるものをアリストテレスは思慮分別によるものと呼ぶ。つまり、考えられたもので、ちょうどあらゆる比喩的なもの、ちょうど、動物に対する犬、そして星に対する天狼座、小枝を集めた束、そして権力に対する束かんである。他の偶然のあいまいさを彼は偶然によるものと呼ぶ。ちょうど、ひよこが黒い点を意味し、そして生まれた子どもを意味するように。あるいは、白鳥座、または子犬、法からであれ義務からであれ、公正さを意味するように。

論駁の第4の議論はこれである。哲学のなかで善は探究され、それは異常でない人間が適度の努力で理解できる善である。プラトンが描いた、そうした善のアイデア、あるいは像は、個人とは別個のもので、わたしたちによってはもたらされえないもので、他の場所から引き寄せることもできず、ゆえにいたずらに探究されることになる。もしプラトンが精神の外に真に存在するアイデア、普遍的なある種の像を感じていたのなら、当然アリストテレスはこの幻想を非難したであろう。しかし、プラトンが感じていたことを、わたしたちは上に述べた。そこでこうした言葉の争いからはわたしたちは喜んで立ち去るとしよう。討論よりも起源のほうが考慮されるべきである。人間精神の暗闇を見てプラトンは、ある程度人間の無力さを認識し、そしてより明るいより確かな善の観念を求め、徳に向かってより熱い衝動をもったのである。しかし、アリストテレスはどのようにしてこの自然本性が勝るようになり、引き起こされるのかを問う以上のことはしなかった。というのは、彼はこれをもともと墮落したものではない、と判断するから。このなかで人間の理性をもちろん虚弱なものと呼び評価しているが。そして、ここで正しく次のように述べている。人間は、プラトンが説くような、この光の後を追うことはできない、と。もし、このようにして双方の思慮を考慮し、双方の話の様相を理解するなら、双方のこのような論争を判定するのは容易である。

それにもかかわらずそれには価値があると人は考えるかもしれない。

たとえもしそうしたアイデアがもたらされることができないにせよ、それにもかかわらずそうしたものに対する認識は有益であり、ちょうどそれに向けて行動が導かれるような模範のようなものだ、ということに対してアリストテレスは異論を加える。た

とえそれを描くことができないにせよ、画家にとって完璧な形の認識が役に立つように。というのも、一般の画家はどこにそれてしまうかが分かるから。同じように、たとえもしそこに至らないにせよ、弁論家にとっては弁論の完璧な形態の認識は役に立つように。そこで、このように彼はいう。ことによると完璧な徳の認識は、ある程度わたしたちがそれを模倣するには、有益かもしれない、と。ところでアリストテレスは、もしこのような意味で受け取られるなら、プラトンのいうことはばかげてはいない、と賛同する。しかし、彼は不適切ないい回しは非難する。弁証法的にかくも多くのさまざまな種からひとつイデアは立てられない、と彼は断言する。次いでこう断言する。行為者が個別のものの回りに戻されると、そうしたものの普遍的な像の認識で十分というわけではなく、個別のものが知らなければならない、と。ちょうど、医者健康がどのようなものであるかを知るだけで十分というわけではなく、この個別の身体にとって健康がどのようなものであるかを知らなければならないように。

確かにわたしに分かるように、この章のすべての箇所を明確に詳しく説明した。そして、双方がどのように見えるか〔関係するか〕を示した。プラトンは人間のなかに徳に関する強固な賛同と、より激しい活動を求めた。アリストテレスは、この自然本性がどのように適度に際立つようになれるのか、それ以上のことは求めなかった。さらに、聴講者はこの章を成果なくして読まないようにし、人間の暗闇についての、上にあげた、こうしたプラトンのいうことを心に留めておこう。そこで彼はこう断言した。あたかも予言者のように人間は善を探究し、そのなかで安息する、と。しかし、徳に関しては十分に強固な賛同をもつことはない、と。

第7章

第7章にはただ無駄な繰り返しが含まれている。このなかで彼は再び中間の目的を究極的なものと区別する。というわけで、ひとつの行動にもしばしば多くの目的が存在することが注目されなければならない。それは、あるいは同時に起こる、あるいはどこか秩序立った連続かもしれないが。ちょうど、父親が自分そして子どもたちが食物を手に入れられるように仕事をする、といったように。そして、この目的には、貧困自体のためとか、あるいは子どもたちが恥ずべき仕事を求めるとか、そういったことが伴ってはならない。

兵隊は兵役の義務を理由として戦い、それから祖国や宗教の防衛のために戦う。パ

ウロは節度を保つ。というのも、中庸を欠くこと〔節度を失うこと〕は病気を、燃え盛る欲望を、怒りを、煩わしい祈りを、愛着を、企てを、仕事の遂行をもたらすから。要するにそれ自体としてはもちろん神に喜ばれるわけではないが、そうした行動の同時に起こる目的について観察することは有益である。さらに、最大で究極の善について議論されて、最大で究極の目的が探究されるべきである。ところで、究極の最大の目的は幸福と名づけられる。これをある者は、何も欠けていない状態と呼んだ。こうした名称についてここで簡単に論じている。というのも、後にこのことに戻るから。

第8章について

いまや最初に彼はことがらそのものについての議論を開始するが、それは名称についての探究ではなく、それが何であるかを示す定義を定めるための、ことがらについての、幸福の内実とは何かについての議論である。これを彼は賢明にも人間の行動の段階から探究する。というのも、どのようなことにおいても、各自の行動にはその目的があるから。したがって、彼は人間の行動と能力の段階を列挙した。第一の段階は生きている階級〔種類・様式〕であり、これは植物にも共通である。第二の段階は感覚をもつものの階級〔種類・様式〕であり、これは野獣にも共通である。第三の段階は、理性あるいは精神、および意志をもつものの階級〔種類・様式〕である。こうした部分から、独自の行動が、人間の目的が、すなわち精神と意志によるすぐれた行動が整えられることになる。そして、最初に秩序づけられたものなかには、真の理性による判断がある。それは、神の認識であり、高潔なものと不名誉なものとの違いを観察するなかで神に従うことであり、さらに他の徳や服従について思いめぐらすことであり、それゆえに、神の認識が明らかになり、祝福されるようになることである。しかし、アリストテレスは人間の精神のこの暗闇において、人間のためにこの共同社会において修練されるべき徳について、とくに語っている。しかし、アリストテレスの議論そのものが考察されるべきである。というのも、彼は快樂に関するエピクロスの狂乱を正しく指摘しながら反駁しているから。次に、彼は個別のおのの定義の部分を集める。第一は階級について。幸福とは人間における理性の活動〔理性的行動・理性による行動〕である。これはそうした証明の実行〔使用〕である。人間にふさわしい行動は幸福である。理性による行動は人間にふさわしいものである。ゆえに、幸福とは何らかの理性的な行動でなければならない。後に、彼は他の部分を付加する。す

なわち、相違を。幸福とは徳と一致した理性的行動である。

このことの証明

理性による行動のなかで卓越して秩序あるものが幸福である。

徳と一致する行動は卓越し秩序あるものである。

ゆえにこれが幸福である。

そして、こうした区別が必然的に付け加えられるべきだということは、十分に明らかである。というのも、音楽家の目的は、ある確かな技術によって正しく歌うことにあり、いわば耳障りで不調和に音を出すことにあるのではないように。算術家は正しく数えることにあり、大量多数を混乱させたりぼんやりせたりするのではないように。同様に、いわば確かな規則によって秩序づけられた行動が理性において探究されるべきである。そこからこうした証明が生ずる。周知の自然の原理に従うべきである。というのも、その正しさは確かであるから。ちょうど、算術家にとっては自然に知られた計算を追っていくことが必要であるように。実践の原理は、行動を統治するように自然のなかに置かれている。ゆえに、これには従わなければならない。そこから、秩序づけられた行動は、こうした自然の観念とは異なる他の行動よりもより重要である、ということになる。さらに、アリストテレスが徳に従う行動について詳述したとき、これを正しい理性によって統治された行動と理解した。これをわたしたちは何度か秩序づけられたものと呼んだのだが、それについては後にたっぷり語られることになる。

第3の部分が付加される。あるいは重要で確実なすべての徳に従うこと、そして完全な生。というのも、たとえもしネロのなかに未完成の徳があったにしても、それにもかかわらずそれは持続するものではなかったので、後に続く恥ずべき行為の醜さがこれを最高に不格好な形に醜くしてしまった。しかし、確固とした徳となるためには、生涯にわたる長時間の訓練が必要であり、簡単にこれがふるい落とされたり、消え去ったりしないようにするためである。というのも、日々生きているなかでの習慣や習俗の部分においては巨大な力があり、倫理学の第7巻に語られている通りである。習慣とは第二の自然本性である。脇役の仕事が仕事そのもののお株をとることのないように。

ここまでアリストテレスは幸福の定義を集めてきた。これは人生において重要な徳と一致する理性による行動〔理性的行動〕と定義された。すでにこれは熟した。後に

アリストテレスは再び倫理においては常に証明が追求されるべきではない、と忠告する。そうではなくて、「であること」の規則が確立されるべきで、その力と有用性は人生において、そして行動において光り輝くであろう。ちょうど、軍隊のことがらの規則が平穩のなかでは軽く子どものことのように見えるように。しかし、実行するなかでその有用性が認められる。そして、規則のまさに経験が大きな名誉をもたらすのである。さらにアリストテレスは無益な議論は避けることを命ずる。そして、すぐれた言説を加える。付属のものが主なものとならないように用心すべきである、と。あるいは、主要な教えよりももっと多くのことが常に人生においては起こるように、と。法衣、随行者、葬列、それに似たものに対して大きな関心がはらわれるが、主要なことは蔑ろにされる。次いで、彼は規則に関する弁証法的教えを付加するが、それは自然に知られているものである。しかし、それにもかかわらず何らかの注意が促されなければならない。したがって、規則は帰納法によって、あるいは感覚によって、あるいは習慣によって明らかにされる、と彼はいう。というのも、道徳規則の真実は習慣によって最大に明らかとなる。節度や穏和がどれほど美しいことがらかは、習慣から学ばれるのだから。そして、次の言説が考察されるべきである。始まりは全体の半分である。しかし、プラトンの『国家』第6巻によって拡充が加えられる。ここでアリストテレスは、ときどきプラトンの優れた言説を借用するように運ぶ。しかし、生徒はこのことを覚えていてほしい。学芸の原理への喜びのゆえに、そしてこれへ激励されるがゆえに、順序正しくわたしたちは学ぶ、ということ。すなわち、正しく理解されなければ、他の恥ずべきところに迷い込むということ。

第8章

はじめに、幸福の定義を確実にするために、彼は自らの見解に昔の言説を適用するが、それは合意を明らかにするために紹介するのであり、この見解のなかにはばかげたものは何もない。しかし、彼は昔のものから善の分類を借用し、そしてここからここで望んでいることを明らかにするが、それは幸福とは徳の行動である、ということである。第二に、彼は短い注を挿入するが、それは幸福は無為の習慣ではなく、行動である、ということである。第三、徳を分類するなかには心地よい言及があるので、というわけで彼は徳の行動はもっとも心地よいものであることを付加する。すなわち、徳の美しさを見る者は、次のようにいわれる。無知の者のなかには欲望は何もない。そして、それへと

慣らされる。第四に、正しい理性によって徳の行動を統治することを彼は思い出させる。というのも、これが行動の規則であり固有の原因であり、高潔である、といわれる。つまり、正しく、かつ自然にふさわしいもの、と。第五に、彼は身体的かつ財産的善が必要であることを付加するが、それはあたかも道具的なものである。

第9章

定義が示されたことによって、彼はどこから人間が幸福を獲得するのか、問いかける。神の力によって与えられるのか、あるいは人間の勤勉によって準備されるのか、あるいは偶然によって来るのか。たとえここではアリストテレスの語りが簡素であっても、問いは難しく、警告されていない読者は、どれほど多くのことがらについて述べられているか、ほとんど認識しない。顕著なことは人間の無力さであり、徳が弱々しくうつろいやすく、幸運はまさにはるかにもろいものだ、ということである。多くの日々、徳と栄光で栄えていた者が、最後には自分が自身に恥辱を加えたのである。ちょうど、アレクサンダーやマリウスのように。徳を失うことのなかった他の者は、運命に見放された。ちょうど、ポンペイウスやキケロのように。他の無気力で、あるいは墮落した者は、より容易な推移と平等な運、そして静かな死を迎えた。ちょうど、ティベリウスのように。もし、常に罪にけがれた者には罰が伴い、徳には富が続き、人間の魂が徳にしがみついているなら、人間は幸福を、教え、訓練、勤勉によって獲得する、と哲学者が定めるのは容易であったであろう。しかし、人間の弱さとその上、同じではない善の結果が、哲学者が拒否する詩が生ずる機会を用意する。つまり、人生では運が支配するのであり、知恵ではない、と。したがって、幸福はどこに由来するのかが探究されるべきである。もし、幸福が神の力によって生じるのなら、徳は確かなものとなるであろうし、運が徳を見放すこともないであろう。それでは、人間の努力を導くものは何か、教えか、訓練か。ちょうど、ネストール、アウグストゥスに見られるように、徳と幸運による慈悲が永続性をもつようになった。なぜ、アキレス、ヘクトールは幸運から見捨てられたのか。キリスト教の教えに無知な者には簡単な答えはない。これは人間の弱さの原因を明らかにし、どこから出来事の相違が生じるのかを教えてくれるし、どのような出来事が名誉を失わせ、真に榮譽を高めるものは何かを教えてくれる。サウルは神から離れたので、徳を失った。神から見放された後には、不幸になった。反対にダビデは、神に立ち返ったので徳を持ち続けることに

なった。それゆえ、ついに穏やかな死を迎えることになった。イザヤは徳を保持し、暴君によって不正に殺された。この死は彼の榮譽を増大させた。したがって、徳と幸運とを保持する原因は、神の認識と恐れにある。このために、神によって精神は駆り立てられ、人間が従い、そしてこれを訓練するような教えが必要である。したがって、徳と幸運とは、神によって支配され、魂を駆り立てられて行われたことからの経過のなかにあり、人間が従属することにある。しかし、アリストテレスは神についてここで確かにあいまいに語っている。しかし、後に善人は神の配慮のなかにある、というのとは一致している。真の幸福の原因は人間の精神、そして徳へと駆り立てる意志にある。次のようにいわれるのに従って、神は英雄の徳と結び付けられている。神からの靈感なしにだれも偉大な人物になることはない。そして、出来事の支配はとくに神による。一行の詩に述べられているように。「神を離れて死すべき人間に榮えはない」。そしてまた、わたしたちにはとりわけキリストの言葉とともに、次のようなことが気づかれるべきである（ヨハネ 15-5）。わたしを離れては何もなすことはできない。しかし、アリストテレスにわたしたちは立ち返るとしよう。彼は4つの論拠に基づいて自らの意見を確証している。つまり、人間の精神と意志とが幸福の原因であり、幸福は人間の努力によって獲得することができる、ということ。

第一。目的はすべての者たちに可能である。もし、他に原因があるなら、すべての健康な人々は幸福を追求することができなくなる。ゆえに、原因は人間の意志にある。

第二。自然および学芸における最大の善は幸運によるものではない。幸福は人間にとって最高の善である。ゆえに、これはただ偶然に生じるものではない、ということに合意すべきである。

第三。幸福は魂の活動である。したがって、偶然によって生じるものではない。もちろん、たとえもし道具とするために残りの善が必要だとしても、にもかかわらず行動は最も重要である。

第四。政府の目的は市民を幸福にすることにある。この目的のために、規律に関する法を提案するのだが、これは人間の注意深さがもしこの目的を追求できないのなら、無用のもの〔無駄〕になってしまうであろう。

第10章

哲学によって最高の善、あるいは幸福についての教えが十分に説明されることは不

可能である。そして、人間の徳は衰弱しているので、ときどきもっとも優れた人物から吟味されることになるし、最も悲惨な思いがけない偶然が善き人々にさえ降りかかるのが常である。したがって、人間の注意深さが申し分なく最高善を追求することができない場合、哲学者たちは生の弱さと混乱に当惑し、このような暗闇のなかである者は人間の目的に関する他の意見へとすべり落ちたのであった。しかし、より健全な者たちのあいだでは、徳の行動が卓越した善であり、これを保持すべきであることに同意する。たとえもし、報酬が返ってこないとしても。したがって、アリストテレスは段階を作る。つまり、徳がそなわり、荒れ狂う運命のできごとに押しつぶされることのない者は、幸せである。ソロン、ティーモレオン、スキピオ、アウグストゥスのように。悲惨なのは、悪事によって汚れた者であり、あるいは幸運の慈悲に味方されたティベリウスのように、あるいは罰に陥ったネロ、そしてその他数えられないほどの暴君、さらに情欲によって汚れた者のように。アリストテレスによる中間の段階は、徳を備えていて、にもかかわらず苛酷な偶然の不運によって打ちのめされる人々であり、ヘラクレス、パラメーデース、アキレウス、ソクラテス、ミルティアデース、といった者たちである。これらの者たちをアリストテレスは悲惨であるとはいわないが、幸福であるとも公言はしない。しかし、それにもかかわらず彼らは卓越した善をつかんでいるので、ほとんど幸福である者のなかに数え入れられ、偶然に対抗すると判断する。中間にある者たち、と彼はいうが、彼らは徳や幸福を包み隠すことはなく、むしろ徳は中間の者たちのなかでよりはっきりと認識される。ちょうど、悲劇のなかでこういわれるように。

それでも苦難を通じて栄光は輝く。

しかも、そうした出来事を経験する善き人々は、アリストテレスやカミッスのように、そのために幸福であることを止めたりはしない。というのも、幸福は失われたはかない偶然の出来事とか、カメレオンのようなものと考えられるべきではないから。こうした例は、自然がきわめて変わりやすいことを語る場合に主張されるのが常である。というのも、カメレオンはときどき色を変えるのであり、それはプリニウスがいったように、まさにきわめて驚くべきことであるから。その眼はすべて向きを変えることができるのだ。哲学者たちは幸福について探究することで、多くのばかげたことにでくわす。人間の自然本性はもっとも卓越しているので、最大の苦難は制圧されるなど。こうしたことは、多くの者が目的を達成するのを妨げてしまう。どこから徳の弱

さは来るのだろうか。なぜ徳と幸運はしばしばかたくなに対立するのか。なぜアベルや洗礼者ヨハネのような最善の者たちですら、最も悲惨な不運に襲われるのか。最後に、死が非常にうまく進められたすべての計画を直ちに中断してしまうとき、何とわずかな徳しか人間には役立たないのか。こうした問いに対しては、キリスト教の教えのみが答える。それは死およびその他の災難が悪であり、人間の自然本性における神からの離反による罰による。それゆえに、人間のなかにその最初の欠陥が止まるあいだ、死およびその他の災難もまた止まることになる。それどころか神は、多くの理由から、その教会がとくに苦難にさらされることを望んだのであり、それがこの世の生において他の方法で幸福になることを望まなかったのである。しかし、その後罪が減ぼされることによって、元の徳に対して元の平安が報いるであろう。

しかし、なぜ苦難がこの世の生のなかに止まったのか、その原因は次にある。第一に、罪が止まったがゆえに、罰も残り、そして悪魔による囁みつきも残った。第二に、神は教会において罪が認識されることをとくに望むがゆえに、教会に対して罰を思い起こさせる。第三に、こうして教会は悔い改めのためと呼ばれる。第四に、こうして信仰と祈りの訓練があるのであり、わたしたちの信頼は打ち捨てられる。第五に、こうして神の現在が認識される。第六に、こうしてわたしたちの弱さにおいて神の力がよりはっきりと認められる。第七に、こうしてわたしたちは神の息子に似たものとなる。第八に、こうして最善の人々の苦難が教えに対する、そして未来の生に対する証拠となる。こうした原因は哲学においてではなく福音において語られており、人間の弱さの原因および永遠の生について、より明瞭に公言している。ゆえに差し当たりイザヤやエレミアのような幸福は、神を認識し神に従うことにあるのだが、身体には強力な悪が行き渡っているにもかかわらず、すなわち死やこの世の生における他の苦難であるが、そこからそれにもかわらず罪が破棄された後には、わたしたちは自由にされるのである。このように福音はこの世の生において幸福が悪と結び付いていることを示している。すなわち、死およびその他の苦難、さらにその原因が、なぜ挙げられたのかを示す。しかし、後に幸福がついていくことを、そこには苦難はないと述べている。

第 11 章

哲学者は幸福が徳と幸運に結び付いていると定める。もっとも優れたものは徳である。次いで、もし人間は努力してこの目的を追求することができないと思う者がいれ

ば、それは誤った見解であると判定する。多くの賢い人々ですらこれを追求しようとししない。したがってアリストテレスは中間の段階を設定する。彼は、捕虜となったミルティアデース〔マラトンの会戦でペルシア軍を破ったアテナエの将軍〕が優れた徳によって見事に飾られていて、幸福ではなかったけれども、しかし、哀れでもなかったと語っている。哲学には、この問題を十分に説明することはできない。というのも、徳と幸運は一致しなければならないから。なぜこういうことが起こるのか、その原因は哲学には分からない。というのも、人間の自然本性は罪に圧倒されていて、さらにその結果として極めて大きな苦難にさらされているからである。しかし、福音はこの世の生にある幸福を教える。それは光と義の始まり、そして永遠の生の最初の始まりをもち、さらに神の支配と擁護をもつ、と。ではあるが、彼らはやはりもっとも苛酷な競争と苦難にもちこたえているのである。罪と死が真に破棄された後に、彼らは元の平安を得るであろう。それにもかかわらず、福音は確かな徳と幸運に結びつくことを追求する力が、この世の生にある人間にはないことを教える。というのも、それは死と悪魔のかみつきに服しているから。

この起源からすれば、続く問いに関して判断するのは簡単である。キュールスは退化した息子や惨めな娘をもったとき、幸福であったか。福音に従えば答えは簡単であり、子どもに関しても同じように判断できるし、わたしたちの身体についても、あるいはその他の外的な善きものについても同様である。ダビデとキュールスは、たとえ多くの悲しみが彼ら自身に対して、さらに子どもにも起こったにせよ、幸福であった。というのも、この人間の自然本性は罪のゆえにこうした苦難に従属しているのだから。

どれほどの多くの健全な人々が惨めな子どもによって苦しめられたか。それでもわたしたちは死のごとく耐えなければならないということを理解していたアリストテレスは、それを自ら説明はできず、問題を避けてしまった。彼は、それは個々人自身の状況に属する、と告白する。というのも、友情は多くの者たちをひとつにするから。そうして彼は、こう述べる。「友人はすべてのものを共通に所有する」。しかし、それにもかかわらず彼はいう。それは友人に対して、幸福な者を惨めな者に、あるいは反対に惨めな者を幸福な者にすることを目指すことではない、と。が、アリストテレスは他の問題が生じてくることを付加している。つまり、生きている者に悲しみは降りかかるのか、それとも死せる者にか、と。ちょうどアウグストゥスをネロよりも娘がより多く苦しめたように。アブサロムはマナセよりもダビデをより多く苦しめた。し

かし、アリストテレスの結論では、たとえネロが後に墮落するとしても、アウグストゥスはその結果として惨めにはならない。

第12章

すべての著作において、何が優れて有用な主題なのか、入念に考察されなければならない。また同時に、常に講義には何か偶発的なものが加わるものである。この章は無用な問いを含んでいる。すなわち、幸福は賞賛されるべきことであるか、あるいは真の名誉をもたらすべきものであるか、という問いである。これは取るに足らない言葉による詭弁である。賞賛は人間の徳と行いに帰せられるのであり、このような行いへと至るものは、次のように定義される。賞賛は正しい判断によって生じたものによる承認であり、この賞賛は2つの目標をもつ。ひとつは、それを行う者を飾るのであり、もしそれが人間による真の判断であるなら、それは見守られ、他者をしてそれをまねるように刺激するのである。したがって、これはすべての善き人々によって追求されるべきものである。というのも、これは人生のために、善き健康のために意志し追求することがふさわしく、わたしたちが無事であるために意志することがふさわしいのであり、その結果として市民社会のなかでびったりの場所を確保するのである。次いで、わたしたちの事例は誰かのために役立つなければならない。それゆえに、善き良心はわたしたちにとって必要である、といわれるべきである。善き評判は二の次である。セネカの悲劇では、こういわれている。「耳障りはいいが、栄光の飾りを刺激してはならない」。彼は栄光を求めないことは浅はかであるという。つまり、善き人々の判断を恐れないということである。そしてガラテヤ信徒への手紙6章(4節)には、こうある。各自で、自分の行いを吟味してみなさい。そうすれば、自分に対してだけは誇れるとしても、他人に対しては誇ることができないでしょう。つまり、だれでも自分の良心を吟味して、だれであろうと汚点のない者は栄光をえるであろう。つまり、真の行いの承認を求めて名声はえられないであろうし、あるいは他からの追従も、中傷もないであろう。わたしは、わたしたちの良心による、さらに正しく判断する他の人々による真の承認を知るために、これらを検討した。これらは正しく追求され守られるべきである。しかし、わたしたちは理由もなく、この承認あるいは賞賛のために戦いはしない。この問題は榮譽に関して他の場所で議論されるべきであろう。すなわち、自身の良心による承認、ならびに他の正しく判断する人々による承認を得ようと

努力するべきであり、決して誤った見解が強固にされるべきではなく、とりわけこのこと〔誤った見解〕によって内容が損なわれる場合には。幸福は賞賛されるべきかどうか、アリストテレスは今や真剣に議論しているのだから、彼はかなり昔の論争をからかって、賞賛されるべきものと、榮譽をもたらしべきものとを区別する。徳には賞賛が帰せられるが、しかし、幸福は榮譽がもたらされるべきことからのなかにある。したがって、榮譽は正しい行いの承認のみならず、こうした承認を超えて、わたしたちの上を誰かが超えて、あたかもそれが何か最高の義務であるかのように見せることのように感じられる。エウストラティウスは簡潔に区別する。賞賛されるべき人間とは、と彼はいう。神聖な真の榮譽を与えるべきもの、すなわちトレバティウスがキケロの雄弁を賞賛するがごとし、と。しかし、彼はアウグストゥスに好都合のことがらを大きく重んじた。それで、神聖なものによって統治されていると判断したのだ。こうしてアウグストゥスには榮譽が与えられた。したがってアリストテレスは幸福が榮譽を与えるべきことからのなかにあると判断した。すなわち、重んじられるべきこと、多くの人々に共通のものの上に置かれるべきもの、と。しかし、わたしはより長い解説をここでは足さないことにしよう。というのも、アリストテレスのこの箇所は、多くの無用な語彙の詭弁を含んでいるから。

第13章

予め読者に対して彼は次に何について議論するつもりなのか示している。そして、いわば前文あるいは第2巻への準備を前に置いている。徳について語ろう、と彼はいう。その本性と部分を認識するなら、わたしたちが議論してきた幸福とは何かがさらに明白に分かり、しかもこの生のなかの習慣において何に計画が向けられるべきかが分かる、と。しかし、徳は魂に固有のものであり魂から生ずるのだから、魂の力あるいは能力について、さらにさまざまな機能について語られることが必要である。そうすることで、わたしたちは徳の源とありかを示すのである。さらに、彼は多くの支配すべき行いに言及する。支配したい力を、合意を、あるいはまた矛盾を知るために。その結果、わたしたちはどのような、そしてどの手綱をそれぞれ制御すべきかを認識する。精神は教育を必要とする。意志と心は説得と習慣づけによって向きを変えられる。市民たちのように。動かす力は命令によって抑制されるべきである。奴隷たちのように。ここで区別すべき力を明らかにする機会がアリストテレスには与えられた。次のよう

に彼は区別する。魂の能力を2つに。理性的なものと理性を欠いたものに。

理性的なものは、目の前に現れたものを、もっぱら判断したり、選択したり、欲したり、あるいは欲しなかったりするが、これは精神と意志とを捉えている。精神のなかには知があり、これは徳を支配している。そして、こうした規則は神の力によって人間のなかに入れられていて、徳の源泉となっている。意志は、対象につき従ったり、対象を跳ね返したりする自由な力である。いかにも彼は市民の行いについて述べている。ちょうどスキピオにおいて精神が、貴族の男と婚約している美しい少女をはずかしめることをせず、高潔であることを判断したように。意志は気づいたときには榮譽をとり、かの少女を遠ざけようと欲し、外的な肢体に自らを抑制するように命じたのであった。

理性を欠いたものの能力は二重である。ひとつは判断に決して従うことはできない。栄養をとる能力のように。それは人間にも植物にも共通している。というのも、だれも胃に対して消化を命じることはできないのだから。他のものは判断に従うことができる。これを彼は理性的の仲間と呼んだ。感覚や食欲のようなものであり、これは感覚に付随する。ちょうどスキピオの場合の感覚、目、手のように。快楽の欲望はより高次の力の命令により抑制される。熱による痙攣において精神はもはや酒を飲むことを断念すべきだと判断する。意志は同意してより下位ものに断念するように命じる。したがって、たとえ欲望が熱い感覚で渴き求めるにしても、それは高位の力と戦い、それでもやはり高位の力はこれを抑制することができるのであり、激しい渴きを取り除くようにではなく、しかし、動因となっている力に、飲むことを止まるように命令するのである。これについてはここでは簡単にアリストテレスによって考察されているだけであり、アリストテレスは区別を残していないため、ことがらが求めるよりもやっかいではない。他の情意は違う方法で支配される。怒りや悲しみといった心の情意は、理性と熟慮によって鎮められる。しかし、飢えや渴きといった下位の欲望は、理性によっては鎮められず、動因となる力によって抑制されるのである。それゆえに政治学においてアリストテレスは支配の二つの種類をもっとも洗練された形で区別している。ひとつは駆り立てるもので、それは主人的と呼ばれている。魂が動力となる機関に命令するように。もうひとつは説得するもので、それは市民的と呼ばれている。理性が心に命令したり、ペリクレスが市民を説得によって治めたように。そして、人間の本性そのもののなかにすべての社会を修めるほんやりとした形を見るのは快いものである。また、偽善的なものと真の従順という、二つの正義のイメージを見るのも。

理性は最善に向けて駆り立てる。

第一巻の最後において、理性は最善に向けて駆り立てる、というのは明白な見解である。しかし、これについては思慮深く判断されるべきである。というのも、自然法、つまり自然に生まれながらの知が高潔な行いに駆り立てるとするのは真実である。しかし、ではあるがやはり法と福音との区別は知る必要がある。そのうえ、正しい判断にその他の力がどれほど従うか、知る必要がある。というのも、ここでアリストテレスがいうことにはある種の誤用があるから。もし、理性が最善を指示するのならば、どうして福音が必要となるのであろうか。わたしは、こう答える。理性は法のごとく指示するが、しかし、わたしたちに対する神の意志について探究するとき、法を知るだけでは十分ではないのである。アレクサンダーは理性によってダリウスの妻に触れないよう強いられたが、それにもかかわらずそのあいだ彼は神について疑っていた。したがって、彼は神への恐れ、信頼、そして愛なしにいたのである。それゆえに、理性は市民道徳においては最善を指示する。これは法について、あるいは自然の知についていわれなければならない。しかし、法は自然に知られるにもかかわらず、それでも心と意志はしばしばこれに抵抗し、人間における秩序の混乱が、神の法への敵対が、どれほどのものか、言葉では表現できないほどである。それゆえパウロは（ローマ人への手紙 1-18）こういった。人間たちは不義のなかで真理を妨げている。つまり、ひどい頑固さのなかで。精神はダビデに対して、他の妻に対して愛を燃え上がらせてはならないと命令する。しかし、力の調和は乱されている。心は不安定であり、さまよえる衝動で満ちていて、それとともに意志を捉えてしまっている。精神は神の怒りと裁きを真に恐れるように命令する。しかし、神に背いた意志は、毎日ものすごい実例が目の前に示されているにもかかわらず、天のことがらについてはほとんど何も気遣うことはない。それゆえにアリストテレスは知〔の認識〕についていっているのであり、意志についていっていると理解されてはならない。これは常に真の知〔の認識〕には従わないものなのである。ここではまさに他の言説を愛するとしよう。それらはわたしたちに自然の法を教えてくれているのだから。これらは高潔な行いの規則である。さらに、ここではだれかが読めば、ロゴス、つまり理性は、健康で健全な者たちを最善に駆り立てるのであり、狂人をではないことについて、看過されるべきではない。