

メラニヒトン『倫理学概要』  
(*Epitome ethices*, 1532) 翻訳  
—メラニヒトン邦訳ノート(6)—

菱刈 晃夫

ラテン語テキストについては、既出「メラニヒトン邦訳ノート(4)」を参照されたい。  
ここでは、引き続き27節から44節までの試訳を載せる。

\* \* \*

**27. アリストテレスは情念についてどのように考えているのか。**

すべての生き物にとって、感覚と同様に欲求は必要である。しかし、周知のように魂の能力のなかに欲求の能力はあり、それは魂をしてふさわしいと見えるものを求めるように駆り立て、また不快なものを避けるように駆り立てる。すなわち、これを取り除くことは、魂そのもの、および事物の動きを自然から取り除くことである。したがって、人間の自然本性から情念を取り除くことを命じるストア派は、判断を誤っているのである。これでは、自然の優れた部分とすべての運動とを、自然から取り除くことになる。ゆえにアリストテレスは自然から情念が取り除かれるべきではないと感じ、これが生き物の自然本性のなかに植え込まれていると判断する。その結果、行われるべきことへの駆り立てに向けて、ある種の刺激となるのである。また、あるものは腐敗しているので、理性によって支配され、節制といったものへと連れ戻されるように、と教えている。すなわち、限度といったものを突き破って、何か理性に反することをするようにわたしたちを駆り立てないようにするためにである。したがって、怒りは兵士として用いられるべきであって、指揮するものとしてではない、と述べている。同じことは、情念について全般的にいえることである。彼が市民的義務について述べるとき、すなわち自然本性は情念によって行動へと駆り立てられているのだが、しかし、これは理性によって支配され、ある確かな流儀へと呼び戻されなければならない。というのも、欲求を抜きにしては、自然本性は何も求めたり避けたりしないからである。

## 28. プラトンが、人間は不本意的に悪であるといったのは正しいか。

この見解はしばしば引用され、多くの者が不合理なところは何もないという理由で、これを称賛する。そこで、生徒たちはこれについて賢明に判断するように、これについて言及する必要があると思われた。最初に、なぜそうしたことをプラトンはいうのか、そのように彼を動かしたものは何か、ここで考える必要がある。人間の自然本性は徳に向けて作られていることは事実である、と彼は見た。つまり、人間の最高の部分すなわち理性の判断によって、わたしたちは徳へと誘われている、と。その見解は正しく、まさにその他の部分は理性の判断に従わなければならない。それゆえに、これらがいうことをきかない場合、人間は〔本来の〕意に反して不本意的に悪である、と彼はいう。これは、自然本性の他の部分すなわち判断と争うことであり、そのわけは、複数の情念が理性の判断と争い、多くの者たちが正しい判断よりも、自らの情念のいいなりになってしまうことにある。さらに、しばしばいわれているように、あらゆる賢明な人々が、人間の自然本性のなかにあるこのような多様性にしばしば驚いている。それは、キリスト教の教えのみが明示してくれる原因を見ないからである。したがって、プラトンのいうことがそのように受け止められれば、人間は理性の判断を否認することで、不本意的に悪ということになる。情念に関して理解されれば、何も不都合なことはない。というのも、自然本性には邪悪な情念がへばりついていて、自発的にそれが出現するのではなく、この情念はわたしたちとともに生れついているのである。たとえ、人間の自然本性がただ徳へと向けて作られているように見られるにせよ。他の残りは、外的な行いに関して理解されては決してならない。あたかもプラトンが、人間は必然的に外的な過失を犯さざるをえないか、または情念は決して制御できないと考えるように〔理解されてはならない〕。というのも、プラトンはしばしばいうように、外的な行いを制御するのが意志であり、たとえ情念と戦うことになるにせよ、これは人間の四肢に外的な品位ある行いを命じることができるのだから。ちょうど、足を病んでいる者が、たとえ病気が彼を妨げるにせよ、ある程度歩くように命じることができるようなものである。人間はこのように矛盾した要素から作られた、ある種驚くべき動物であるとプラトンがいったのは、まさに正しい。したがって、意志が外的な行いにおいて自由をもつ際には、人間は不本意的かつ自発的に外的な過失を犯すことはない。よって、法は自発的になされた過失を罰するのである。

## 29. 正義について。

目的について、徳の定義について、情念について語った後、いよいよ〔これらの〕種類についての説明を始めよう。というのも、徳の種類についての説明がまだ残っていたので、これに迫っていこう。徳の種類については、正義からとりかかるのがまさに適切である。これは、要となる徳の種類であって、他のすべての徳なかのいわば女王に相当する。というのも、社会での生活にとってこれはとくに必要であって、これを抜きにしてはその他のものは役立つよりも害をなすことになるからである。したがって、これは他の徳の用法を支配し、これらを社会的な生活に仕向ける。正義は人間の自然本性と最大限に一致し、これと市民的社会とを固く結びつけるので、それにふさわしく最高度の称賛によって讃えられるのである。アリストテレスが次のような諺を述べたことは、もっとも真実で快い。宵の明星も暁の明星も、正義ほど美しくはない〔正義はもっとも美しい〕、と。しかし、国や帝国から放逐されてしまった後、静寂のなかへと逃げ込んでしまった正義をわたしたちは取り出し、哲学者が書物のなかで語っているのを聞くとしよう。このなかには、正義の形式について最上の表現がある。

## 30. 正義という言葉を単純に用いることはあるか。

ごく少なかだが、ある。というのも、だれにも最大限損害を与えないようにするため、ときどきわたしたちは法に従わない者について、これを不正義だというから。そこで、正義には2つある。ひとつは普遍的なもの、もうひとつは個別的なものである。普遍的なものとは、法への服従である。したがって、これはすべての徳を包括するが、服従に向けてすべての徳をまとめるのである。こうして、残りの徳は正義の呼びかけに従わされることになり、法に服従することになる。そこで、確かにこの正義は個人的な人間本性においてと同様、社会および統治においても、第一の徳となる。すなわち、分類された徳は自然法から成り立つべきであるから。ところで、人間における第一の自然法とは、人間のその他の部分が理性に従うことを目的とする。こうして、統治および社会的共同体における第一の法とは、法に従うことなどを目的とするのである。聖なる書物では、何度も法の正義について言及されるたびに、この普遍的な正義が理解されているのであって、すなわちそれはすべての法に際しての服従を意味し、よってすべての徳を包括することになる。しかし、パウロの議論においては、正義〔単に義〕とは恩恵の賦与を意味している。というのも、彼は法の正義と福音を説く正義とを区別しているからである。

### 31. その他の正義の種類は何か。

特殊的正義はある確かな徳の種類であり、それはすべての徳を包含するわけではないが、しかし、この社会的生活のなかで、報酬や懲罰の取引や分配のなかで実現される。アリストテレスはこれを2種類に分けた。交換的なものと配分的なものである。交換的正義とは、品物に応じて正当な報酬を与えることである。そして、これは商売に役立つので、生活においてはとくに必要であり、社会生活のなかで使用されるべき私的正義のなかで、ほぼ第一の段階を占める。そして、これには日常の定義がまさにぴったりなのだが、それは法律に精通した者がプラトンから引用したもので、プラトンはシモニデスにその著者名を帰している。正義とは、おのおのに各自のものを支払うことである。〔それぞれの人に借りているものを返すのが、正しいことだ（『国家』第1巻331e参照）〕。それにもかかわらず、この定義は、もしこれが繊細に解釈されるなら、他の正義の種類にも応用することができる。というのも、他の種類はある程度正義という名称をこの段階、あるいは交換的なものから借りているから。それゆえ、実際に残りの徳は、いわば当然の価値を妥当な流儀で法に従って支払うがゆえに、正義といわれるのだから。よって、法にそれは帰される。しかし、交換的なものはすべての契約を規定する。というわけで、これは生活にとって必要であって、もっとも遠くまで広がっていることが容易に分かる。その上、これは次の自然法から生じている。だれも傷つけてはならない。すなわち、上に見たように、個々の徳は自然法に由来することを知るべきである。したがって、交換的正義はこの方面から定義することができる。交換的正義とは、物や振舞いの交換においても、契約においても、だれも傷つけないことを意味する。アリストテレスは、この正義の効果のみならず定義のなかで、その対象をも把握した。すなわち、交換的正義を、契約において算術の調和によって平等を作り出すこと、と定義したのである。

さらに加えて、同じ定義のなかでアリストテレスは、もっとも聡明に、正義の最大の特質は、すなわち平等を作り出すことである、と示した。というのも、商売においては、あるいは物そのものによって、あるいは幾何学的、あるいは算術的な調和によって、あるいは理性によって、確たる平等が作り出される必要があるのであって、このとき平等が保たれてはじめて契約的正義とわたしたちはいうのであるから。というのも、商売はかくして真の平等が保たれない限り広まることはできないからである。ここに、平等や同じく交換について教える格言がある。何かを与え、何かを得る。わたしは与え、得る。同じように、エウリピデスもいう。人々のあいだに平等法が生じた。これは、平等から

正義が生じることを述べている。さらにことわざは、平等によって共通の社会が保たれていることを証言している。平等は互いに対して戦争しない。したがって、正義に関するすべての議論においては、平等といったものが求められる習わしとなっている。そして、この原則がこの議論すべてのいわば頭であることを覚えておかななくてはならない。平等は正義において生じるべきである、という原則である。

配分的正義とは、2つの交換的正義を正確に組み合わせたもので、そこでは幾何学的な比例に従って手段が確立される。そして、その位置を分配の罰や報酬においてのみならず、どこであろうと個人やより多くの立場で起こる契約においてさえもつことになる。ちょうど20リットルのワインが半分しかできないとき、それに値するブドウは倍の金になるはずである。もし、1日の仕事が1デナリウスと評価されれば、2日の仕事は2デナリウスと評価されるべきであろう。罰と報酬においても、同じ簡単な理屈である。もし、軍隊の戦友が100金貨で与えられるなら、指導者には10倍以上の1000金貨が与えられてしかるべきであろう。もし、不正が10金貨として見積もられるなら、ゆえに、このように不正を2倍する者は、20金貨の罰を受けるはずである。こうした例において、配分的正義とは、まさに単純に2つの交換を組み合わせたものであることが、はっきりと認識されるのである。というのも、第一に報酬と価値、あるいは物と報酬、あるいは過失と罰の単純な評価がなされなければならないので、そのために立場と人の比較が加わり、その結果まず窃盗においては、立場の比較によるよりも、算術の比例から構成された罰の評定がなされねばならない。窃盗が大きな罰によって罰せられるように、ゆえに姦通はさらに大きな罰によって罰せられなければならない。ユダヤの盗人はたいへん重い罰金が科せられるが、ドイツの盗人にはより大きな罰が科せられるべきである。というのも、ドイツ人はより野蛮であり、法と罰による恐れから強制されることはさらに少ないからである。

### 32. もし罰と報酬に交換が関係するなら、なぜ配分と呼ぶのか。

主な理由はこうである。アリストテレスは生活においては、共同においてか、個人においてか、2つの商売〔やりとり〕があると正しく認識していた。個人におけるやりとりは契約を生み、これは絶え間ないものである。したがって、そのなかで事物と価値が評価され、全体の平等すなわち算術の平等が確立される。もうひとつのやりとりは共同におけるもので、これは公的な報酬から与えるか、私的な資金から施しをするか、というときのものである。この場合、資金は無限ではないから、功績の価値は人物の程度ほ

ど高くは評価されない。あたかも、だれかがよき指導者を正しく評価しても、十分に大きな報酬が与えられなく、幸せではないと判断するようなものである。しかし、彼に劣る者よりもより多くが彼に与えられる場合、彼のもつ徳の状態によるものであることが分かる。この限りで、寛大の義務、あるいは段階に応じた感謝の義務において、わたしたちの能力ばかりでなく、とりわけ彼らの価値もまた、その親切あるいは恩恵に関して、そうあるようにわたしたちは望むし、そう与えるのを習慣としている。たとえ、好意そのものが徳と一致していなくとも。このようにアリストテレスは、幾何学的な比例がもともと共同体からの配分に関わっていると見た。したがって、彼はこの種を交換的なものと区別したのである。その上で、公共のことがらにおいては、罰において人の段階を規定することが必要である。したがって、こうした配分や比較が、幾何学的な比例によって罰や報酬に的確に向けられることになる。とはいえ、やはり交換的なものが報酬や罰においては有力であるので、そこでは単純な事物と価値が比較されて、やはりこれは配分的と呼ばれることになる。というのも、公共的なことがらにおいては、罰と報酬において人の段階が評価されなければならないから。共同体からの配分が同じである場合、幾何学的な比例が保持されなければならない。したがって、配分的なものは共同体から授けられるべき場合に用いるのであり、交換的なものは自分のものなかにその場をもつのである。キュロスは他のだれかのこの場合には、正しく判断しなかった。彼は幾何学的な比例に関して、配分的な正義に従って判断を下したのである。交換的で算術的な比例に従って判断が下されるべきであったのに。そして、人を比較することなしに損害が評価されるべきであったのに〔クセノポン『キュロスの教育』第1巻第3章17参照〕。

### 33. 幾何学的比例と算術的比例はどれほど異なるか。

算術的比例とは、3つの数字が置かれていて、中項にある数字がもっとも近くの数字から等しく上回り下回るもので、1 2 3というようなものである。ここで中項の数字は平等に上回るか下回る。2 5 8のように、ここでは3が中項の数字を上回るか下回る。幾何学的比例とは、3つかそれ以上複数の条件があつて、たとえ数字が平等に上回ったり下回ったりしなくとも、均等な比率が保たれる場合である。2 4 8がそうで、この場合、中項にある数字は平等に上回りも下回りもしていない。しかし、関係は2倍の比率である。 $2 \times 2 = 4$ 、同じように $4 \times 2 = 8$ 。ここでは両方の場合に2倍の比率がある。

### 34. 幾何学的比例は、なぜ配分的正義に用いられるのか。

簡単に分かることである。というのも、数多くの技術と賃金の段階が確定されるころでは、比例に従って対比が行われることがふさわしいから。ちょうど、1日の労働の賃金が1デナリウスなら、2日の労働が2デナリウスとなるように。もし、兵卒に10の金が与えられるなら、司令官にはより多く与えられるべきである。

### 35. なぜ契約においては算術的比例が用いられるのか。

というのも、そこでは段階が確定されるのではなく、単に商品と代価が比較され、最大の同等性が買い手と売り手とのあいだで求められるからである。アリストテレスはリネンについて説明している。もし買い手が5ペースのリネンをもっているなら、売り手が1ペースで、判定者はリネンのあいだで同等性が成り立つように裁量し、お互いが3ペースもつようにするだろう。また、買い手が5の金に値する穀物をもっているなら、売り手は1の金の代価で、判定者は5と1とを結び付けて、同等性が生じるように買い手にもっと多くの穀物を放棄するように命じる。そして、同等の分け前がどちらにもあるように解決する。このように、同等性は他者の損害が補われるように、算術的比例によって求められる。あたかも、買い手が7の商品をもっていて、売り手が3の代価なら、判定者は7と3とを合わせることになる。それから買い手はそれだけの値段で手放し、両者とも5を獲得するのである。というのも、5は同等性を作り出す中間だから。このようにすべてのものごとはここに関係し、契約における同等性が生じ、損害は全く同じ価値によって返されるようになる。このように同等性が確立されるように、算術的比例は求められる。というわけで、買い手が5の穀物をもっていて、売り手が1の代価をもっている場合、判定者は同等性が生じるようにすべきであり、算術的中間を求めることになる。つまり、3である。この中間は確実であり、どちらの側にも間違いとなることはない。そこで、判定者がそれぞれの側が3を取りなさいと述べて命ずることになる。つまり、買い手は3を取り、売り手も3を取るように、と。しかし、買い手がさらに穀物をもっているなら、彼は算術的比例が示す残りを与えるか得るか、どちらかになる。というのも、アリストテレスは次のことをとくに強く述べ教えるから。判定者は最大の同等性が生じるようにすべきである、と。これは、ある算術的中間が確立されるなら実現される。というのも、2つのもののあいだの算術的中間は、1-3-5といったように、端と端とのあいだに同等性を生じさせるからである。

### 36. なぜ法律家は、正義が常に永遠の意志であると当然のようにいうのか。

なぜなら、彼らは人間の心のなかに神聖なものが植えつけられているという、ある確かな観念によって支配されているか、あるいは神聖なものがわたしたちに植えつけられているということに同意するからである。これらは他方で法とか律法とか呼ばれる。しかも、これらの観念は正義の原因ともなっている。したがって、その法とはどのようなものであり、その観念とはどのようなものであるか、探究されなければならない。

### 37. 法はどのように絡み合っているか。

法は自然法と実定法に分けられる。自然法は、とくに自然の知を表わしている。〔自然の知とは〕つまり、この人類社会のなかで身体や事物を使用することによって生じる原理から帰結して必然的であるような実践の原理であり、確実な結論である。すなわち、だれも傷つけられてはならない、富は人類の平安を保つために分割されなければならない、各自には各自のものが与えられねばならない、契約は守られなければならない、不貞な性交は禁じられなければならない、血のつながりに対する敬意は親族に払われなければならない、人類社会をかき乱す者は罰せられなければならない、当局は共同社会の平和を守るために設立されなければならない、そしてわたしたちはこれに従わなければならない、といったことがらである。こうした神聖な知〔観念〕は〔わたしたちの〕魂のなかに植えつけられているのであり、これがまさに本来の自然法なのである。しかし、この法は知を示すのみならず、この知に続いて行動するための力をも示す。というわけで、これがこの法の本来の意味となる。これらの言葉は弁証学と関連づけて考えられるなら、容易に理解される。

実定法は、自然法に対して、ある状況に応じて理性によって付加された当局の見解である。この状況は機会に応じて変化するので、したがって実定法もまた変化する。つまり、自然法は盗みが罰せられなければならないと教えるが、続いて当局はどれほどの罰かをこれに付加し、これが確立されるなかで蓋然的理性が行使される。というのも、粗野な性質は強固な鎖によって抑制されなければならないからである。ドイツ人は軽い罰では盗みを止めさせられないので、極刑が行使されなければならない。これは誇張的表現ではなく、もっともな方法である。というのも、自然の判断は、より強力な鎖によって粗野な荒々しさが抑制されるべきであると大多数の人々に教えるからである。ちょうど馬の場合に見られるように。しかし、常に極刑が用いられるようになってはならないが、



重い罰が必要なのは確かである。続いて、重い罰が強制された場合、国家にとって極刑以上に適切で保安的なものはない。名誉はく奪やその他多くのことが役立つ後にでも、収監所のなかの者たちにおいては、これが破滅であるとは見なされない。というのも、しばしば収監所からは断罪されるべき大きなことが突然噴出するから。ちょうど、医者が治療のなかで考慮しなければならない多くのことがらが同時に起こる場合に蓋然的な理由に従うように、同じく法を作成する場合にも多くのことがらが考慮されなければならない。そして、その比較の際には証明ではなく蓋然的な理由のほうが用いられるべきである。それにもかかわらず、これは自然法から分けられるべきものではない。というのも、実定法はまずは自然法によって支配され、自然法によるある種の境界がそこにはあるからである。ゆえに自然法と争う法は、不正な法である。

### 38. 自然法は常に不変か。

何らかの自然の知は人間のなかに常に同じままで残存している。ちょうど、目には常に同じ光が残存しているように。したがって、他の学芸の原理も永遠かつ不変であり、よって自然法もまた不変である。自然法とはもともと実践の知、あるいはふるまいに関する原理以外の何ものでもない。それゆえ、アリストテレスは自然法が不変であり、どこでも同じ力をもつと正しく述べたのである。ちょうど、ここでもペルシアでも火は同じく燃え上がるように。にもかかわらず、そこには何らかの段階がある。確かに、何らかの自然的なものが変えられるなら、それは自然の破壊になる。そこで、これに固有なものは不変なのであり、その原理は正しく判定されなければならない。自然の破壊は、激情という欲望に従って他人の生命や子どもや財産を管理することが許されるなら、これに引き続いて生じるのである。他のある自然なものは変わるとしても自然から完全に離れてしまうわけではないし、それに続いて自然が必然的に破壊されてしまうわけでもない。ちょうど、わたしたちは自然に右手を左手よりも用いるが、これは自然の破壊なしにありうるのであり、ある人々は左手を用いるほうが多いのである。このようにある種の可變的道德というものがあり、それはたとえ自然法であるとはいわれても、第一の階級のものではないが、自然においては必然的なものよりもむしろ蓋然的な理由をもつものである。ちょうど、高利貸しは自然に反するが、それにもかかわらず当局は節度ある高利貸しを容認するようなものである。というのも、ほんのわずか自然から逸脱しているとしても、この変化が自然の破壊をもたらすことはないから。複婚は自然に反して

はいるが、しかし、互いに不一致のある場合には自然からそれほど逸脱するわけではない。したがって、自然を創造した神は、複婚を容認するのである。兄弟の妻と結婚することは自然に反するが、しかし、自然を創造した神はユダヤ人に対してはそれを許すのである。よって、ある種の自然なものは可変的であるということが入念に観察されてしかるべきである。が、その場合には思慮深く判断されるべきであり、変化は実例の賛同なしには許されるべきではない。さらに、可変的なことがらについて当局の権威は優勢でなければならない。それゆえに、たとえもしその過失が当局に帰せられるとしても、その判断は非難されるべきではない。

### 39. 最高法と公平あるいは寛容との違いは何か。

だれかの状況を少しも顧慮することなく厳格に法が適用される場合、それは最高法と呼ばれる。つまり、一般には厳格法と呼ばれる。<sup>エビクタイア</sup>寛容は、ある種の状況において法を和らげることであり、正義と争うことではない。というのも、それは恥ずべき行為を容認するのではなく、むしろその状況に応じてより穏やかに罰するのだから。ちょうど、裁判官がもとの素質によると見られるだれかの過失を、治癒的に穏やかに罰するようなものである。さらに、寛容はすべての法の解釈においても広範囲に行き渡る。というのも、寛容なくして、すべての状況において同じように厳格に守ることのできる法など存在しないからである。したがって、解釈はすべての法に対して適用されるべきであり、それによって法はより人間的で穏やかな内容へと変えられるのである。まさに寛容とは根拠が欠けていることではなく、より下位の法から離れて自然法のようなより高位の法に従うことに他ならない。しかも、さまざまに異なった法が衝突する際にも、たとえ同等には守られないとはいえ原則は保たなければならない。高位の法は下位の法よりも優先されるべきである。ちょうど、だれか正常な者があなたの前に剣を置き、そして狂乱した者が返せと要求した場合、下位の法は返してやるように命ずるが、しかし、高位の法はだれをも傷つけることのないように、返すことを禁ずるのである。同様に、契約は守られるべきであるが、もし悪事なくしては守られない場合には、公平は契約が無効にされることを命ずるのである。このように、公平はより高位の法を保持するために高位の法によって支配される。ちょうど、キリストが安息日を破り、法に反してらい病者に触れたように。というのも、たとえさまざまに異なった法が衝突し合ったとしても、それにもかかわらず、より重要なものが優先されるべきであり、それは教えの証を明ら

かにし、同様に隣人に対して親切にするよう命ずるからである。同じく寛容は、安息日に関する法によって怒るべきではなく、ひとつの行いの種類であると理解すべきことを教える。すなわち、毎日通常の行い、畑仕事とか、ふつうの仕事とかいったものと変わらないことを。人を急に助けなければならないという突然の責任は、法によって妨げられないのであり、数え切れないほどの判断の実例があらゆる時代から提供されている。マンリウス・トルクアトゥスは最高法を息子に行使した。彼は皇帝の命令に反して軍隊の規律を解いてしまったので、極刑を招くことになってしまったのである<sup>(1)</sup>。他方、独裁官・パピリウスは寛容を用いた。彼は、騎手の長であるファビウスが、命令に反して敵と戦ったことで告発された際、人々の要求にも関わらず罰を和らげた。それによって、だれもファビウスがパピリウスに対して私的な憎悪を抱くことなど想像できなかった。そして、再び騎手の長となったのであった<sup>(2)</sup>。ローマ法大全では<sup>(3)</sup>、親殺しに関するポンペイの法において、皇帝ハドリアヌスはその息子を、継母と寝たがゆえに彼を殺すこともできたのであるが、国外追放にただけであった。さらに、最高法によって私的な殺人を正当化することはさらに難しい。ゲッリウスの著作 12 章 7 節では、最高法廷の裁判官がスミュルナの女性を釈放した、とある。彼女は、夫とその息子を毒殺したのだが、その息子は彼女が最初の結婚の際にもうけた息子をかつて殺したのであった。裁判官は、100 年たってその原因が分かるように判決を下したのであった。このように、恐ろしい悪行は是認されることはなかったが、それにもかかわらず、罰は状況によって軽減されたのである。というのも、母はもうすでに十分な苦しみによって焼かれていたように見受けられたから、等々。神々は同様の寛容をマルスとオレステースを許すのにも用いた。というのも、マルスは娘の凌辱の復讐をし、オレステースは殺された父という十分な悲しみによって、罰はやわらげられたのである。そして、しばしば裁判官は力に対して力によって自分を守る者たちの罰を和らげるのであり、たとえもし申し分のない保護を少しでも超えている場合においても、そうである。

寛容は、トラシュブルスにとってもアテナイを再建するのに役立った。彼は祖国を征服し取り戻したとき、恩赦の法をもたらした。それで、傷つけられ世襲財産を奪われた勝利者たちは、かつて自分たちのものであったものを取り返すことはなかった。その結果、国では新しい動乱が引き起こされることはなかった。こうした慎み深さは、公的・私的生活のすべてにおいて必要である。それによって、すべてのことがらに最高法を適用することはなくなるのだが、しかし、最高法の適用はしばしば最高の損害であること

を知るようになるのである。そこで、召使に関するある女の、とても人間的な教えがあるのだが、それは召使はあまりに甘やかされ過ぎてはいけないし、あまりに厳しく管理されてはいけない、というものである。「音楽の楽器のことを考えてみよ。それはあまりにも厳しく音をたてると、音が出なくなってしまう。そして、長く引き延ばせば壊れてしまうだろう。労働者も同様である。不和からあまりにも自由だと、今度は服従することにいらだつ。一方で、強烈な説教は彼らの本性を壊してしまう。こうしたことから、万事について節制〔慎み深さ〕を心得る必要があるのだ。」このように寛容は、神法でさえ和らげる。ダビデは彼に差し出されたパンを食べたとき寛容を用いた<sup>(4)</sup>。というのも、儀式は国家のために制度化されているのであり、義認のためではないことを彼は知っていたから。そして、もし必要とあらば、それがだれかのつまづきの石、つまり儀式が放蕩に変化するのでないなら、ルールが破られるのも可能である。ヨシアは殺さねばならなかったギブオンに住人に平和を約束した<sup>(5)</sup>。しかし、約束が守られなかったとき、それは撤回されなければならなかった。というのも、彼は法を適用するに際して、つまづきの石が一方の命令よりもさらに害を及ぼすことを知っていたから。そして、まさに同じ法が説明を加えた。というのも、だれかが戦争に行かなければならないとき、すべてに平和が差し出されることを命じたから。マカバイ人たちは安息日に戦った。というのも、彼らは安息日の法が通常の自発的な仕事を禁じているのであって、国全体やその子どもたちを守る必要を禁じているわけではないことを知っていたから。それは最高の愛の行いである。そして、同様の寛容はすべてのキリスト者が儀式を行うに際して必要である。最後に、福音そのものが神法のある種の寛容に他ならない。というのも、それはもし法〔律法〕を満たすことがなくとも、正しく振舞うことをよしとするのだから。

#### 40. 過ちはどのような場合に無知として許されるのか。

自発的に行われた〔自由意志による〕過失が罰せられる場合、非自発的な〔自由意志によらない〕ものはわたしたちの力の内にはないが、その行いの原因は探究されなければならない。ところで、原因は判断と意志にある。判断が犯す過失とは無知にある。したがって、無知に関してまず語られなければならない。しかし、無知には2つの面があり、ひとつは法についての無知、もうひとつは現実〔個別〕状況についての無知である。規則としては、こう述べられる。現実状況についての無知は許されるが、法についての無知は許されない、と。しかし、この見解には解釈が付加されなければならない。とい

うのも、現実状況についての無知は常に許されるのではなく、法についての無知もまた裁定されなければならないから。したがって、まず市民的な議論において、判断可能な年齢にあって健康な者にとっては、自然法についての無知は許されることが知らなければならない。アリストテレスは次のようにいっている。だれかが法、つまり実定法において犯した過ちは許されるが、しかし、第一の法と呼ばれるもの、つまり自然法において犯された過ちは許されえない、と。同様に神の法についての無知も許されえない。というのも、そうした法はわたしたちの自然本性に植えつけられているからであり、福音が地上全土にふり撒かれ、これによってすべての人々がキリストに耳を傾けるように命じられているのと同じである。「これはわたしの子、選ばれた者。これに聞け」<sup>(6)</sup>。したがって、キリストは『ルカによる福音書』12章で述べている(たとえ知っている者と無知な者とのあいだに何らかの区別を立てるにせよ、それにもかかわらずすべての人々が無知な者から罰を免除するわけではない)。「主人の思いを知らながら何も準備せず、あるいは主人の思いどおりにしなかった僕は、ひどく鞭打たれる。しかし、知らずにいて鞭打たれるようなことをした者は、打たれても少しで済む」<sup>(7)</sup>。次に、現実状況についての無知ではなく人間による実定法についての無知を装う者は許されない。というのも、法ばかりではなく現実状況についても、有罪とされると知っているのにそれをするということは、装われた無知だからである。この無知についてアリストテレスは洗練された形で述べている。「というのも、選択における無知は不随意的〔非自発的〕ということの原因ではなく、非徳〔罪深さ〕の原因であるから」<sup>(8)</sup>。しばらく後に、自分自身が無知の原因である場合、そうした無知を裁判官は罰しなければならないことを彼は付加している。このように義務によって自ら知らなければならない法についての無知に関して、裁判官が許すことはない。自らの現実状況についての装われた無知は許されないのであり、まるでそれはだれかが何かを所有していて、それが彼に預けられたのか与えられたのか知らない場合のようである。法についての無知が訴訟当事者を許すこともなく、こうしたことについてはスカエウォラがセルウィウムに対しておごそかに述べている。高貴で名高い人に無知であるとして法を適用することは恥ずべきことである<sup>(9)</sup>。しかし、兵士と女性の身分の者がここから免除されるのは常であり、その過ちは大目に見られたのであった。第三に、さもなりそうな現実状況についての無知は、自分自身のであれ他人のであれ、弁明の余地がある。それは知らないあいだに娘が婚約者として与えられたヤコブの無知のようなものである<sup>(10)</sup>。そうしたことについてもまたパウロが語っているが<sup>(11)</sup>、

それは知らずして供え物を食べてしまうような者たちである。こうしたさもありそうな差異は装われた無知においては広範囲にわたるのであり、しばしば原因において生じる。アリストテレスは同じことを少し違う言葉で述べている<sup>(12)</sup>。彼は、知らず知らずに罪を犯すのと無知のゆえに罪を犯すのとでは異なるといい、許されるのはただ過ちの原因が無知にある場合だけである。しかし、無知ではなくわたしたちの怠惰もしくは欲望が過ちの原因である場合、そこにおける無知は許されない。ちょうど酒飲みの罪が無知にあるのではなく知らないがゆえにあり、酒飲みであることが知らないことの原因であり、したがって酒飲みであることは二重の罰せられるべきこととなるように。

#### 41. 自発的な〔自由意志による〕過失は何と呼ばれるか。

自発的な過失は思慮と自由意志によるものに当てはまる。非自発的な過失は思慮とはかわりなく、あるいは意志に帰されるものでもなく、その人の力が妨げられていて、あるいは何か逆らうことのできないものに駆られることにある。さらに、非自発的なものや暴力は、アリストテレスがいうように、外部に原理をもつものとして理解すべきである。あたかも、嵐のなかでだれかが岩に向かって投げつけられるようなものである。したがって、わたしたちが愛、憎しみ、怒りといったような情念によって駆られている場合、こうした活動は多くの人々が恐怖についていうように、非自発的であるとか暴力であるとか判断されることはなく、意志が意志を駆り立てているのである。わたしたちが恐怖に駆られて行動するような場合、アリストテレスはこれを混合した状態という。すなわち、自発的なものと非自発的なものとのあいだに立つ種類ということである。しかし、実際にはこの種類は自発的なものに属する。というのも、危険が迫っている際、あることがらを他のことがらよりも優先して選択することは意志の力の内にあるから。徳はまさに判断と意志において本物であるがゆえに、過失の最高の段階は思慮と自由意志において罪を犯すことの内にある。他の段階はやや軽いものであり、意志が妨げられるとか判断の内にないかいった場合における過失である。ここから過失や不正について判断する際に考慮しなければならない5つの段階が生じてくる。策略、大きな過失、小さな過失、とても小さい過失、そして事故である。策略は決して許されることはない。そして、大きな過失はすべての人々が知っているかあるいは知るべきことを故意に無視する〔知らないふりをする〕がゆえに、策略からそれほど遠くはない。こうした装われた無知は、アリストテレスがいうように、非自発的なものがその原因なのではなく意地

悪な性向〔悪意〕がその原因なのである。小さな過失ととてもささいな過失は、より許されるべきものである。というのも、ここでは思慮が罪人に対して与えられるわけではないが、さらなる細心の注意が熱望されるのであり、こうした過失において装われた無知はない。事故については、精神や意志が真に罪を犯すわけではないので、許されるべきものである。ちょうど、アドラストゥスが野生のイノシシを狩っていたときに、クロエスの息子を殺してしまった場合のように。あるいは、だれかが屋根の頂から落ちて、そこに人が歩いているかどうか想像しなかった場合のように。しかし、ここではすべてが判断の過ちからか、あるいは何か意志の障害からか、こうした段階が生じてくるところを観察しなければならない。しかし、本来自発的と呼ばれるこうしたことがらは、思慮と自由意志のなかで同時に生起するのである。

多くのことがらがここでは論じられなければならない。キリスト者にとって力を力によって抑えることが可能かどうか、さらにどの程度とか、キリスト者に財産の分配は許されるのかとか、戦争は行いうるのかとか。しかし、わたしたちはこうしたことがらについてすでに論じたので、これからは少し他の問題を付加することにしよう。

#### 42. 個人が暴君を殺害することは許されているのか。

第一に、もし暴君が私人であり、決まりによってではなく暴動によって権力を侵害した場合、正当な官職者たちは彼を盗人として殺すことができる。したがって、市民はカティリーナを政府転覆を企てたことにより正当に殺すことができた<sup>(13)</sup>。同様に、フルウィウスは逃げ帰って来た息子を殺したのであった。

第二に、もし暴君がどこかに権力を保持している場合、もし危害を加えるのに残酷でありそう伝えられている場合、権力に付随することがらにおいて、私的に被った危害による場合にも、彼によって危害を被った臣民には防衛が許されている。ちょうど、スイスの歴史のなかで、当局が市民に対して息子と槍とを突き出させて、その息子に槍でもって父を貫けと命じた場合のように。ガリウス・マリウスの軍隊で軍団司令官を殺害した青年も同様である。法は執政官を姦通を犯した者として殺されるのを許すのである等。政務官が他の男の妻を寝取ろうとする場合にも同様なことが生じる。しかし、そうした法外なことは敵に対してなされたのであり、暴君の命令から救い出したことはまさに許されることである。ちょうど、ハルパグスが自分の息子を食べるようにと差し出したアステアゲースに反対してキュロスに近づいたように。あるいは、ヴェネチアの暴君は

ある市民に対してその娘を連れてくるように命じ、それから市民を追放した。暴君は護衛兵を送り力によって強制的に娘を連れてこさせ、凌辱した後に娘は朝になって返されて切り裂かれた。父は、友人と慎重に話し合い、切り裂かれた体をヴェネチアの行政府に送り、彼らに暴君を都市から追放するように頼んだ。その結果、暴君は追い詰められた。というのも、こうして市民が法を行使することは合法であり、暴君の敵となるからである。

第三に、もし危害が公然ではない場合、法律家は当局の不正に寛容であるべきとまさにいえるであろう。これによって、裁判に関わることがらにおいて権威が保たれることになる。というのも、いわれているように、個々の市民が国家や不法な規則を解消すべきではないからである。権威に逆らう者は、神の定めにく背くことになり、背く者は自分の身に裁きを招くであろう<sup>(14)</sup>。

#### **43. なぜカエサルは合法的に殺されなかったのか。**

戦争のことは全く触れないにしても、彼は確かに合法的に支配を保っていた。国家から法や法廷を取り除くこともせず、最大の公平さでもって法廷を設けることで帝国の平安を保っていた。さらに、彼は都市において市民たちの戦争による犠牲者を殺すこともなく、無防備な者に対して冷酷でもなかった。むしろ、彼は敵に対して元来の尊厳を戻してやることさえしたのだ。したがって、彼は合法的に権力を獲得したのであり、当局の法を保ち、市民に対して公にでたらめにひどい不正を課したことはなかったのであり、彼を殺したことは誤りであった。すでに述べたように、当局の軽い大きなものでない不正は大目に見られなければならない。ペライ〔テッサリア〕の暴君・イアソンが、多くの正義を行うためには、何がしかの不正も行わねばならぬ、といったのがそうである。そして、そうした不正は最高原則において大目に見られなければならない。というのも、国家の形態を保とうとする者は、その判断と法とを保つからである<sup>(15)</sup>。エウリピデスは、だれかが指導者の罪を負わなければならない、と述べている。

#### **44. 自分のものにしたいとぶどう畑を求める王を拒んだナバトは正しかったのか。**

国家の形態はさまざまである。というのも、臣下が奴隷である場合、たとえばスキタイ人のような場合、自らの杯を飲むように、王が彼らの財産を支配することは可能である。

第二に、法が自らものごとの支配を裁定しているところでは、市民は所有権を確立し



自由が与えられている。しかるに、その国の法や形態に反することを王が命じる場合、彼は罪を犯すことになる。ユダヤ人の王国はそうしたものであった。ギリシアやローマの国家もそうしたものであり、そうした国の法をわたしたちは今日でも用いている。これらの法はものごとの支配を裁定しているのである。こうして、公の理由がないにもかかわらずぶどう畑を奪い取ろうとしたアハブは、ひどい罪を犯したことになる。とりわけ、ユダヤ人の国家においては、神聖に伝えられてきた法を王が破棄することや、家族の種別や神聖に築かれてきた財産を変えることは、王には許されていなかったのだ。しかし、あなたたちの領地を奪う、これが王の権利である、などと書かれているが<sup>(16)</sup>、神聖に受け継がれてきた法を王が廃止することができる人と人々は思っていない、というようにこの言葉は受け取られなければならない。というのも、とりわけ王自らも法に従った規則によって支配されているのだから。

[次回に続く]

注

- (1) リウィウス『ローマ建国史』8,7.
- (2) リウィウス『ローマ建国史』8,30.
- (3) 『ローマ法大全』48,9,5.
- (4) 『サムエル記 上』21,6-8.
- (5) 『ヨシュア記』9,15.
- (6) 『ルカによる福音書』9,35.
- (7) 『ルカによる福音書』12,47-48.
- (8) アリストテレス『ニコマコス倫理学』1110b31.
- (9) ポンポニウス『法格言』1,2,43.
- (10) 『創世記』29,23.
- (11) 『コリントの信徒への手紙 1』10,25.
- (12) アリストテレス『ニコマコス倫理学』1110b24.
- (13) L.Sergius Catilina, BC.108?-62: ローマの貴族。政府転覆を企てたが、キケロに陰謀を暴かれ戦死した。
- (14) 『ローマの信徒への手紙』13,2.
- (15) アリストテレス『弁論術』1373a26.
- (16) 『サムエル記 上』8,11.