

メランヒトン『倫理学概要』翻訳と解説補遺 —メランヒトン邦訳ノート (4)—

菱刈 晃夫

倫理学概論 (1532 年)

Epitome Ethices

—善と悪の境界について—

De finibus bonorum et malorum

キリスト教的道德哲学者としてのメランヒトンの最初の著作となる本書は、6年後に『道德哲学概要』(*Philosophiae moralis epitome*, 1538)としてシュトラースブルクで出版された書物の源流に位置する。テキスト(ラテン語)としては、Heineck, Hermann (hrsg.), *Die aelteste Fassung von Melanchthons Ethik*, Berlin 1893.によった。これは、ノルトハウゼンの古文書館に収蔵されていたもので、メランヒトンの道德哲学あるいは倫理学が、もっとも初期の段階でまとめられている。その後は、*Philosophiae moralis epitomes libri duo*, 1546. や *Ethicae doctrinae elementa*, 1550. というように、繰り返しメランヒトンは道德哲学および倫理学について講義をし、これを公にしている。基本形式は、アリストテレスの倫理学にならうものであるが、その精神はルターの影響を受けたキリスト教信仰で満たされている。また、メランヒトンの道德哲学においては、ケケローによる影響も大きい。詳しくは、拙著『ルターとメランヒトンの教育思想研究序説』(溪水社、2001年)、とりわけ Hartfelder, Karl, *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae*, Berlin 1889. S. 231ff. を参照されたい。全54項目からなる本書のうち、12項目までを試訳した。13項目以下は、次回に続く。訳出に際しては、Keen, Ralph (trans.), *A Melanchthon Reader*, N.Y. 1988. も適宜参照した。

* * *

1. 道徳哲学 (philosophia moralis) とは何か。

それはすべての徳 (virtus) に対する義務 (officium) について教えてくれる完全な知 (notitia) である。これを理性 (ratio) は人間の本性 (natura) と一致する (convenire) ものとして理解する。しかも、これは現在の市民生活 (civilis vita) を送る上で必要である。

2. 哲学 (philosophia) と福音 (evangelium) とはどう違うのか。

まずここで、法 (lex) と福音とは別ものである、と十分に区別しなければならない。というのも、神の法 (lex dei) はわたしたちがどのようにでなければならないかを教え、神と人間とに関してどのような行いが優れているかを教えてくれるから。しかし、福音はわたしたちにキリストによる恩恵 (gratia) によって神に喜ばれることを教えてくれる。これは法ではない。どのようなことで神はわたしたちによってなだめられるか、いわばその原因や法の条件を付加するものではない。哲学は福音でも福音のある部分でもなく、神法 (divina lex) の一部である。というのも、自然法 (lex naturae) そのものは神によって人間の心のなかに (in mentibus hominum) 記されており、この自然法は、理性が認識 (intellegere) し市民生活にとって必要な徳に関する神の法であることは、正に真実であるから。すなわち、哲学とはもともと、自然法の解明 (explicatio) 以外の何ものでもない。しかし、わたしは哲学がすべての人間の見解 (opinio) だというのではない。それは確たる知であって、これには証明 (demonstratio) が伴う。これ以外のものも、やはり神の法と哲学とのあいだにある (intersum)。というのも、神の法は神に関する霊的なもろもろの規則 (spirituale mores) について教え、哲学は理性によって判断される行い (opera) をまさに教えてくれるから。あるいは、きわめて簡単にいえば、哲学とは理性が認識する限りでの法であり、神の法である。ともかく、もし誰かが〔十戒の〕第一の板を放棄しようとするなら、そのとき哲学は神の意志 (voluntas dei) については何も確言しない。哲学は、理性が認識する限りの法であり、神法の第二の板なのである。

3. このキリスト教の教え (doctrina Christiana) を用いることは許されるか。

もちろんである。ちょうどキリスト者には神の法と自然法を用いることが許され

ているように、同じように哲学を用いることも許されている。というのも、哲学は神法的一部分と呼ばれ、自然法の解明であるから。しかし少なくともキリスト者に対しては、法や哲学によってではなく、キリストという恩恵によって、義 (*iustum*) が獲得されなければならない。同様に、キリスト者には市民的秩序 (*ordinatio civilis*) や公的なことに関する法を使用することが許されているように、哲学を使用することも許されている。すなわち、統治者の法 (*leges magistratum*) が暴力を禁止するために必要な公的規律 (*publicae disciplinae*) であるように、あるいは哲学は欲望 (*cupiditas*) を抑制するのに必要な個人の規律 (*domestica disciplina*) であり、徳の理解と勉学 (*studium*) に向けて人々を鍛えるのである。

4. 何に役立つのか。

第一に、欲望を抑制する規律を手に入れるために神の法は必要であり、同様に統治者の法を知ることも必要である。哲学が有益であることを理解するのは簡単にできる。これは個人の規律であり、目立った原因と源泉によって、わたしたちに徳の力と本性を示してくれるし、徳を愛するように駆り立ててくれる。というのも、このように品位あることがら (*res honestae*) について考えることそのものが魂 (*anima*) に対して、徳を耕す (*colere*) よう刺激するから。勉学は性格 (*mores*) に変化する。同様に、だれかの宝石の本性を探究することが彼を喜ばせるとき、どうして人間本性の内にあるすべての最高のことがらを見ることが多くの者を喜ばせないことがあるのか。確かに、自然本性そのものは、どのようにしてわたしたちを徳の魂へと呼び寄せるのか。どのようにしてすべての徳の原因は、わたしたちの魂のなかに書き込まれたのか。こうした贈り物の他に、すべての自然において優れたものはない。というのも、こうした知が、たとえ自然の病 (*morbus naturae*) によって損なわれ (*vitare*)、ある程度は曇らされている (*obscurare*) にせよ、人間における神的なものの痕跡 (*vestigium*) であり像 (*imago*) なのだから。

5. 道徳哲学と統治者の法、あるいは命令との違いは何か。

統治者の法と命令は、原因 (*causa*) や理由 (*ratio*) なしの単なる規則 (*praecepta*) を含んでいる。哲学は自然そのもののなかにある規則の源泉 (*fons*) と必然的な理

由を探究する。

6. 人間の目的 (finis) とは何か。

ちょうど原因が探し当てられたときにものごとは見通されるので、いかなる方法によってでも目的が探究されなければならない。したがって、聡明かつ学識ある人々は人間の目的について探究する。ことに哲学の他の部分は別の原因について語るが、道徳哲学は人間の目的の探究に全力で従事する。かくして、この点において認識 (cognitio) は自由である。というのも、人間が自らの本性の目的について理解することは、もっとも価値あることだから。アリストテレスが初めて、幸福 (felix) が目的にふさわしい、とその言葉で答えた。わたしたちは彼の定義にしたがって主張しよう。理性は徳の行いが人間の目的であることを示す。つまり、理性は徳の行いが善のすべてであると判断する。そして、それはそれ自体がもつ価値ゆえに追求されるべきすべてであると理解する。多くの者は、徳が人間の本性のなかに記されていて、人間はとりわけ徳に向けて (ad virtutem) 作られており、人間の本性は徳に向かって呼び寄せられているなどと述べる。わたしは先に哲学は神法の一部であると述べた。ここから人間の目的について判断することができよう。まさに神法は、人間の目的が、理性によって理解される限りの法に従うことにある、と述べる。もちろん、神の意志について理性は確かめることはできないが、しかし、外的および市民的な生活に関する法を理性は理解する。そして、福音の判断によれば、人間の目的とは、キリストによって与えられた憐み〔共苦〕 (misericordia) を認識し受容し、反対にその好意に感謝をし、神に従うことにある。しかし、わたしたちはいま、理性が与えてくれる目的について話している。それは、すでに述べたように、徳の行いである。が、これに続いて、他の外的な目的が付随する。神は法の報酬を約束する。「わたしの掟と法とを守りなさい。これらを行う人はそれによって命を得ることができる」〔『レビ記』 18 章 5 節〕。「あなたの父母を敬え。そうすればあなたは、あなたの神、主が与えられる土地に長く生きることができる」〔『出エジプト記』 20 章 12 節〕。しかし、哲学は神の法の一部であるから、こうした報酬は無論、哲学に委ねられた、このような徳に所属することになる。したがって、こうした市民的な徳に対してすら、神は報酬を与えてくれることを、きちんと憶えておこう。

7. 人間の目的は徳の行いにあることの証明。

あらゆる自然本性に〔適った〕固有の行いが、その〔行いの〕目的である。

徳の行いは人間にもっとも〔適った〕固有のものである。

よって、徳の行いは、人間の目的である。

この証明は、わたしたちの内にある自然本性の原理から引き出されたものであり、賢人たちが、自然のなかに隠された原理を、どのようにして発掘し明示するのを見ることは、もっとも愉快なことである。なお、こうした証明は、自然の法によって公正に判定されなければならない。

8. 目的に関するこうした教えは、どのように用いられるのか。

最初にして最高の自然法は、快樂でも、その他の何ものでもなく、徳が人間の目的である、ということを知った後、続いてこの法がどのようにして用いられるようになるのを見なければならぬ。すなわち、利益 (utilitas) や快樂 (voluptas) がわたしたちを徳から遠ざけてしまわないように、すべての計画とすべての生活に関わることがらを司るのに、この法は役立つ。というのも、究極の目的はすべての計画のなかに追求され目指され、すべてのことごとにおいて優先されなければならないから。よって、信仰に反して証言をするよりも、本性にしたがって死刑に至ったレーグルスは、非常に優れている。そして、きわめて不道徳なものと結び付いた奴隷状態がいくらか有益であるとして、誠実で必要な戦いよりも、そのほうを好んだキュルシウスは不正である。自然に反して、彼らは私的な利益のために、トルコ人たちと違法な協定を結び、祖国およびキリスト教界全体の名に対して危害を及ぼした。彼らは、わずかな誠実な努力の代わりに、自然に反して振舞い、私的な利益に資する道を好み、あたかも自分がひとりであるかのようにして、最高のものごとを押し潰し、破滅させてしまった。とりわけ、それらは善く、しかも幸せに生きるのに必要なものであるにもかかわらず。このように、教えは事例に適用され、一般生活のことがらを明瞭にする一方、さらに明確な教えがある。というのも、哲学者たちによって伝えられる義務に伴う簡潔さや単純さについては、その大きさと力が、まだほとんど受け取られていないから。

9. エピクロス派の見解とは。

ヴァッラは他の哲学者たちとともに熱狂的に扇動されているとはいえ、エピクロスを取りあげてみよう。やはり、彼のいっていること、つまり快楽が人間の目的であると判断することは、すべて誤りである。彼は、表面的には強力なひとつの推論を行っている。

強制なしに自発的に自然本性が駆り立てられる行いに目的はある。

快楽へとわたしたちは驚くほど自発的に駆り立てられている。

徳へはほとんど駆り立てることができない。

ゆえに、

快楽が人間の目的である。

自然本性が墮落 (corrupta) しており邪悪 (vitiosa) であると見なすことのできない者が、こうした哲学者の見解を覆すことは困難である。しかも、どこから人間のなかにこの不調和 (dissidium) がもたらされたのか。これについては容易には考えず、悪徳 (vitium) への情欲 (impetus) がかくも激しくどこから来るのかについても、同様である。このことはキリスト教の教え (christiana doctrina) によって決定されている。しかし、哲学者はエピクロスの見解に対して、次のように年少者に答えることができる。自然本性のすべて (tota natura) が悪徳へと駆り立てられるのではない。部分的に、すなわち下位 (inferior) の愚かな (bruta) 部分が駆り立てられるのである。そして、上位 (superior) の部分すなわち知性 (intelligens) はこれに同意しない、と。したがって、すべての自然本性が悪徳へと駆り立てられるわけではなく、上位の部分が抗議する場合、つまり、上位の部分や知性が自然本性そのものに一致するものと判断したり見出したりすることは、確かにより善いのであり、素晴らしきことである。最後に、たとえ快楽が徳に続いて来るとしても、理性は第一に徳が秀でており、たとえ快楽が付随しなくとも、徳は追求されるべきであると認識する。

10. ただ徳のほかには善はないと強く主張するストア派について、わたしたちはどう考えるべきか。

ちょうどひとつの真実の哲学 (vera philosophia) があるのと同じように、ある仕方において、ひとつの真理 (verum) がある。それが理解されない場合には、事実

から外れた間違いが語られる。しかも、確かな証明 (demonstratio) をそなえ、共通感覚 (communis sensus) ならびに自然の理性による判断から離れていないのが、真の哲学である。さらに、自然の理性は、自然本性と一致することが善であると教える。そして、気品 (honestum)、有用 (utile)、快さ (suave)、というように善には段階 (gradus) がある。同様に、自然のなかには他にも善がある。これは、生き物が使用し機能するために作られたものである。あらゆる種類の生命、身体と自然の能力、食物、飲み物、富、支配といったものである。性格においては他の善のことも確かにいわれる。すなわち、徳の行いである。したがって、生き物が機能するために用いる有用で、自然なものに対して善き名を与えようとしないストア派の皮肉は、退けられるべきである。より正しくもアリストテレスは、有用性は自然の善であると語る。たとえ、そのあいだに善の段階を区別するにしても。これに対して、有用性が善であることを否定する者は、喜ぶことを除き去ることになる。もし、生きることが善ではなく、死は悪であるとするなら、求めるか避けるかは、どうでもいいことになってしまう。生活を混乱させ、多くの徳の行いをだめにしてしまうものとして、これ以外のものがあるだろうか。なぜなら、多くの徳はこうしたことからの周りで、求められるべきか避けられるべきか、ころころ変えられてしまうから。こうして、このような推論は、ストア派に自らのパラドックスを修正させるように考えさせるよう強いる。さらに彼らは、有用性がたとえ善きものではなくとも、それにもかかわらず、それは「プロエグメナ」(proegmena) すなわち望ましいもの (praelata) という。このようにして、彼らはアリストテレスが考えていたことを違う言葉で述べているか、あるいはまた間違いを述べているのか、ことがらの識別を台無しにしているか、のいずれかである。なぜなら、より最近の若い者たちは、年長者とは反対のことを熱心に主張したが、しばしば生活全体が狂ってしまうから。こうしたことはホメロスが知っているように、まさに哲学者たちに次のような結果をもたらす。自分たちの親に似ている者は少なく、多くの者たちは実際より劣ってしまう。

11. 徳とは何か。

もしこれをもっとも正確かつ明確に定義したいなら、徳とは正しい理性に従おう

と傾く〔心を向ける〕(inclinare) 習慣 (habitus) であるといえる。もちろん、この法は自然本性のなかにはじめから置かれていなければならない。正しい理性には従うべきである。しかも、この最高の法 (summa lex) は、ほとんどすべての徳を支配し指揮している。すなわち、徳とは正しい理性に従う服従 (obedientia) である。しかも、わたしたちのこの定義は、本質的にアリストテレスが定義する見解と完全に一致する。これがその言葉である。徳とは中庸〔節制〕(medicoritas) のなかにある選択の習慣 (habitus electivus) であり、理性は賢者 (sapiens) がそう判断するように命じるのである。さらに、原因に関する定義もある。アリストテレスが選択的 (electivum) というとき、徳の動因となる原因について述べている。というのも、徳は正しい理性の判断によって支配されているのだから。〔徳の〕究極の原因とは、正しい理性に従おうと心に向けることにある。中庸は正しい理性から成り立っているというとき、アリストテレスは同じことを考えていた。彼は選択という原因も加えた。どのように徳が実現するかということで、つまり情念 (affectus) における中庸やものごとにおける確実さといったことであり、徳は恐怖と大胆とを中庸にし、わたしたちを規則 (modus) に呼び戻してくれるのである。

12. アリストテレスは、何を選択的と呼んだのか。

ラテン語では、わたしが考えて決めることで、何かが心に浮かび行動に移されると見なされる。というのも、「選択」には次の二つのものが含まれるから。行動における熟慮 (deliberatio) と意志の自由 (libertas voluntatis) である。しかも、アリストテレスはこうした小さな違いを、徳と徳に似通った幻像 (simulacrum) とを区別するために導入した。というのも、外見的によく似たものなかにも、人間の行動のさまざまな原因があるから。意志はあるときには他の仕方でも動かされるだろう。判断なしに自然の働きによって動かされるか、あるいは過失によって動かされるか、というように。そして、その結果はさまざまである。こうしてアリストテレスは(徳の像について) 三つの段階を名づけた。「自然」〔Physis フェシス〕は、だれかが自然のまま激しかったり静かだったりというように、判断を抜きにした自然〔生まれつき〕の気質 (dispositio) である。カトーは生まれつき強靱であったので、首尾一貫していることは徳ではなかった。というのも、それは理性によって支配された

ものではなかったから。しかし、これはある種の無思慮な激情 (impetus) であった。「思い込み」〔Doxa ドクサ〕は、人々が判断を抜きにして (sine iudicio) ある意見に同意させられたり、それに似たものによって動かされたりするときのような見解 (persuasio) を意味する。ちょうど、ブルータスは自らを、自分はストア派であってカトーの模倣者であるがゆえに、自由で忍耐強いはずだと思ったように。「見せかけ」〔Boulesis ボウレーシス〕は、トラソー〔テレンティウスの喜劇に登場するほら吹き兵士〕のような虚偽 (simulatio) を意味する。これらは、彼らの意見や忠告に賛同するふりをして、それに取り入るといふ能力にある。ゆえに、こうした段階は徳とは区別されなければならないということは、容易に理解できる。というのも、表面的には何か徳に似たものをもっているが、しかし、徳に固有の確たる原因を備えていないから。かくして選択〔Prohilesis プロハイレーシス〕という第四の段階がある。それは、計画や判断によって何かを行い、しかも自発的に行うことである。すなわち二つのことがまとめられていて、それは理性による判断あるいは熟慮と、自由な意志による決定である。このようにしてアッティクスは冷静であって、彼は判断によって首尾一貫性を保ち、公の利益の場にしがたのであった。もしだれかが人間の問題についてこれらのことを考えれば、ここでの段階は容易に理解できる。生まれつきの性質から敬虔に駆り立てられる者は「自然において」〔自然本性から〕宗教的である、というように。「思い込みにおいて」彼らは、何らかの見解や衝動へと動かされる。「見せかけにおいて」彼らはふりをする。「選択において」は、堅く正しい理性によって動かされる。このように、徳が自然か、思い込みか、意志かあるいは選択かを探究するとき、アリストテレスの見解は市民的に理解されなければならない。以上、なぜわたしが選択的なものをとくに定義のなかに入れ込んだのかを、理解できるように語った。

〔次回に続く〕

羅和対照表

anima 魂	cognitio 認識
Boulesis 虚偽、ボウレーシス	colere 耕す
causa 原因	communis sensus 共通感覚
civilis vita 市民生活	corrupta 墮落

cupiditas	欲望	natura	本性、自然、自然本性
deliberatio	熟慮	notitia	知
demonstratio	証明	obedientia	服従
disciplina	規律	officium	義務
dispositio	気質	opinio	見解
dissidium	不調和	ordinatio civilis	市民的秩序
doctrina	教え	paraeneses	命令
Doxa	思い込み、ドクサ	persuasio	見解
electivum	選択的	philosophia	哲学
evangelium	福音	philosophia moralis	道徳哲学
explicatio	解明	Physis	自然、生まれつき
felix	幸福	praecepta	規則
finis	目的	praelata	好まれる
fons	源泉	proegmena	好まれる
gradus	段階	Prohilesis	選択、プロハイレーシス
gratia	恩恵	ratio	理性、理由
habitum	習慣	Regulus	レーグルス〔人名〕
honestum	気品	res honestae	品位あることがら
imago	像	sapiens	賢者
impetus	激情	simulacrum	像、幻像
intelligens	知性	simulatio	虚偽
iustum	義	spiritualis mos	靈的な規則
lex dei	神の法	suave	快さ
lex divina	神法	utile	有用
lex naturae	自然法	utilitas	利益
libertas voluntatis	意志の自由	verum	真理
medicoritas	中庸、節制	vestigium	痕跡
mens	心	virtus	徳
misericordia	憐み〔共苦〕	vitiosa	墮落
morbus naturae	自然の病	voluntas dei	神の意志
mores	性格	voluptas	快楽

解説補遺

快樂と道德に関する一考察

はじめに

道徳哲学者・倫理学者としてのメランヒトンが強調するのは、今回「メランヒトン邦訳ノート(4)」に訳出したとおり、人間の心(mens)のなかに書き記された自然法という考えである。これまでの拙訳「メランヒトン邦訳ノート」(1)～(3)にも示したように、哲学と福音とを明確に区別するところに、メランヒトンのつねに変わらない出発点がある。道徳哲学は理性をよりどころにして自然法を探究することができる。しかも、それは神によってあらかじめ人間の心のなかにインプリントされている。これは神の法でもあるが、その具体的な形態は十戒である。では、なぜあらためて十戒や律法が必要になるのか。自然理性を頼りにして、連続的にわが内なる自然法に到達できればよいし、その可能性はあるにせよ、キリスト者・メランヒトンにおいては、ここにルターと同様、罪(peccatum)の問題が立ちはだかることになる。わたしたちは、みな罪人(peccator)であって、一点の曇りもなく妨げられることなしに自然法を認識しつつし、さらにこれに従って生きることは、もはやまならない。よって、啓示された法、十戒や律法が必要とされる。わたしたちは、一方では理性をよりどころとして自然法(さらには自然哲学)の探究もないがしろにしてはならないが、他方では信仰と祈りにおいて、さらに真実の自然法の認識と、それに従う生き方・在り方(キリスト教的フマニタス)へと生成し、教育されることが求められている。

さて、罪人としての人間の罪の本体は、快樂に向かいやすい傾向であるとか、墮落した自然本性に従う生き方・在り方であるとか、我欲であるとか、悪しき情念の奴隷であるとか、さまざまな形で表現される。上に見た限りでは、とくにエピクロスの説が批判されている。一部の快樂追求と道徳とは相容れず、道徳とはあくまでも正しい理性に従った結果であるといわれる。

しかるに、エピクロス自身は、果たして快樂が人間の目的であるとか、道徳は無用であるとか述べたのであろうか。以下、快樂と道徳との関連をめぐって、まずはエピクロスの考えを整理し、次にこの受容過程について一瞥した後、啓蒙期にいたるところでサドの思想に触れながら、ごく簡単な考察を加えておこう。

1 節 エピクロスの快樂説

エピクロス (Epikouros, BC.341?-270) と聞くと、エピキュリアン、つまりもっぱら快樂だけを追求する快樂主義者をイメージしがちであるが、実態はそうではない。「それは犬儒派のアリステイッポスの主張するような無条件な快樂主義ではなく、適切な快を生る条件として認めるものであり、心の平安を求める点では、ストア派や懷疑論などヘレニズム期の他の学派の立場と変わらない」⁽¹⁾。『メノイケウス宛の手紙』に、それは明らかである。「死は感覚の欠如」とする有名な一節から見てみよう。

死はわれわれにとって何ものでもない、ということに慣れるべきである。というのは、善いものと悪いものはすべて感覚に属するが、死は感覚の欠如であるからである。…死は、それが現に存するときわれわれを悩ますであろうからではなく、むしろ、やがて来るものとして今われわれを悩ましているがゆえに、恐ろしいのである⁽²⁾。

死は、わたしたちの想像のなかで恐れられているだけである。なぜなら、「われわれが存するかぎり、死は現に存せず、死が現に存するときには、もはやわれわれは存しないからである」⁽³⁾。死と生は、わたしたちの感覚において、同時に存在することはできない。死んでいるときにわたしたちは生きていないし、生きているときにわたしたちは死んでいない。

そこで、死は、生きているものにも、すでに死んだものにも、かかわりがない。なぜなら、生きているものところには、死は現に存しないのであり、他方、死んだものはもはや存しないからである⁽⁴⁾。

ただそれだけである。よって、エピクロスは、死に対して過大な恐怖を抱くこともなく、また生に対しても過大な評価を与えることもしない。死は悪でも、苦しい人生からの休息でもない。単なる、この世界の必然的変化である。すると、知者と呼ばれる人々は、どう生きようとするであろうか。

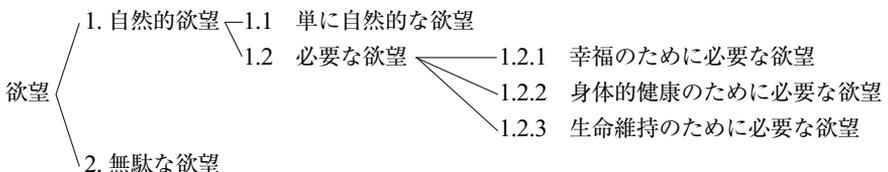
知者は、生を逃れようとすることもなく、生のなくなることを恐れもしない。なぜなら、かれにとっては、生は何らの煩らいともならず、また、生のなくなることが、何か悪いものであると思われてもいないからである。あたかも、食事に、いたずらにただ、量の多いのを選ばず、口にに入れて最も快いものを選ぶように、知者は、時間についても、最も長いことを楽しむのではなく、最も快い時間を楽しむのである⁽⁵⁾。

ならば、できるだけもっとも快い時間を楽しむには、どうすればよいのか。ここに、エピクロスの説く倫理的・道徳的な理想の生き方がある。

エピクロスは、人間という生き物が生来的にもつ欲望に対して、ことさらこれを善とも悪とも見なすことなく、すぐれて虚心坦懐にとらえている。「行為の動機および目的としての快」では、次のように述べられる。

欲望のうち、或るものは自然的であり、他のものは無駄であり、自然的な欲望のうち、或るものは必須なものであるが、他のものはたんに自然的であるにすぎず、さらに、必須な欲望のうち、或るものは幸福を得るために必須であり、或るものは肉体の煩いのないことのために必須であり、他のものは生きることそれ自身のために必須である、ということである。これらの欲望について迷うことのない省察が得られれば、それによって、われわれは、あらゆる選択と忌避とを、身体の健康と心境の平静とへ帰着させることができる。けだし、身体の健康と心境の平静こそが祝福ある生の目的だからである⁽⁶⁾。

わたしたち人間がもつ欲望について適切な認識をもつことの重要性はいつの時代においても変わらないが、とりわけ現代においてはなおさらである⁽⁷⁾。エピクロスの欲望を整理してみよう。



資本主義社会に生きる現代のわたしたちは、とかく無駄な欲望に振り回され、肝心かなめの「身体の健康と心境の平静」とを皮肉なことに失いつつある。そして、ますます不幸になっていく。なぜか。それは、「欲望について迷うことのない省察」がなされないためである。では、省察をするのは何か。思慮である。エピクロスにおいて、すべての欲望の奴隷となって、ただひたすらあらゆる快楽を追求することは、人生の目的、すなわち幸福とはとらえられていない。

それゆえ、快が目的である、とわれわれが言うとき、われわれの意味する快は、——一部の人が、われわれの主張に無知であったり、賛同しなかったり、あるいは、誤解したりして考えているのとは違って、一道楽者の快でもなければ、性的な享楽のうちに存する快でもなく、じつに、肉体において苦しみのないことと靈魂において乱されない（平静である）こととにほかならない⁽⁸⁾。

からだの健康と心の平静。これにあってこそ、はじめて人間は幸せな境地に生きることができる。そこで、これを実現するのに欠かせないのが思慮であり、それはまた「素面の思考」とも換言されている。

ネーボン・ロフギスモス

素面の思考が、つまり、一切の選択と忌避の原因を探し出し、靈魂を捉える極度の動揺の生じるもととなるさまざまな臆見を追い払うところの、素面の思考こそが、快の生活を生み出すのである⁽⁹⁾。

このように、素面の思考、すなわち思慮によって自らの欲望を見極め、からだの健康と心の平静にとって必要な快楽の質だけを求めることができればよいのだが、現実にはわたしたちは「無駄な欲望」に引きずり回されて快楽の量をひたすら求めるといわなに陥ってしまいがちである。「快とは祝福ある生の始め（動機）であり終り（目的）である」⁽¹⁰⁾とエピクロスがいうとき、わたしたちはそれを、身体に苦しみが無い状態において、「素面の思考」による上質な快楽の質を追求した生活を指していることを、忘れてはならない。なかには、次のように矛盾するとも見られる断片もある。

もしわたしが味覚の快を遠ざけ、性愛の快を遠ざけ、聴覚の快を遠ざけ、さらにまた形態によって視覚に起る快なる感動をも遠ざけるならば、何を善いものと考えてよいか、このわたしにはわからない⁽¹¹⁾。

しかし、これは生物としての人間が、まずは快感原則によって動く動物であることを素直に表現しているとも解されよう。快／不快を生物としての人間の行動の根本原理とする見方は、現代的ですらあり、まことに理にかなっていると思われる⁽¹²⁾。

美とか、諸徳とかその他この種のものは、もしそれらが快を与えるならば、尊重さるべきである。だが、もし快を与えないならば、それらにわかれを告ぐべきである⁽¹³⁾。

道徳の原理を快の感覚に求めるヒュームをも想起させるこうした言葉は、人間の自然にぴったりと対応していると思われる⁽¹⁴⁾。「快は生まれながらの善きものであり、われわれに親近な本性をもっている、いいかえれば、快という生の目的は、自然的なもの、自然にかなったものである」⁽¹⁵⁾。問題は、快樂へと向かう欲望を「素面の思考」(思慮)が制御できるかどうかにかかっている。が、これはきわめて困難な課題である。

2節 キリスト教から見たエピクロス

キリスト教、とくにルター神学からすれば、人間の意志は、そもそも「無駄な欲望」に完全に墮落してしまっている(罪人の状態)。これを思考や思慮、すなわち理性によってコントロールし尽くすことはもはや不可能とされる。

ルネサンス期、エピクロスの快樂説は、エピクロス派として「放蕩者」「好色家」「不敬虔者」と同義に理解されてきた⁽¹⁶⁾。これは、前節に見たように、エピクロス本来の主張とは相容れないものであった。が、古代ギリシアではなく、すでにキリスト教を立脚点とする人々からすれば、「エピクロス派」は不敬きわまりないものとして(誤解されて)とらえられた。ルターの攻撃は、エラスムスの『対話集』に記

された「エピクロス派」にも及び、彼はエラスムスを批判している⁽¹⁷⁾。

さて、メランヒトンやエラスムスは、こうした根本的なルターに比べ、理性による制御の余地を残しつつ、最終的には意志や欲望のままならない箇所を罪と定め、ここに福音の作用する必要性と必然性とを説いてやまなかった。メランヒトンも、当時の時代にあってエピクロスを単なる快樂主義者として取り上げているが、しかし、理性や哲学が果たす役割を重要と見なしている点では、エピクロスと変わらない。

メランヒトンは「徳とは正しい理性に従おうと傾く〔心を向ける〕(inclinare) 習慣(habitus)である」と先に述べたが、こうした習慣づけのために、何を「選択」できるのかどうか、ここで問われなければならない。ルターはこの選択のための自由意志を本質において認めなかったのに対して、エラスムスやメランヒトンは、これに若干の可能性を残したのであった⁽¹⁸⁾。それは、人間の心のなかに記された自然法への信頼であり、十戒や律法という神の法を助けとした、本来あるべき人間の第一段階目の回復を目指すものであった。よって、このための教育に、彼らは尽力することになるわけである。

3 節 サドから見た快樂と道徳

啓蒙期、キリスト教に対する批判が激しさを増すなかで、とりわけサド(Maquis de Sade, 1740-1814)によるものは過激である。監獄に閉じ込められたサドの思想は、しかし、人間の欲望や快樂や道徳や宗教、つまるところ人間の在り方・生き方についてラディカルに再考するには、格好の素材を提供してくれる。まずは、キリスト教等の「神」の存在を、サドは全否定する。

神なんて存在しない。自然はそれ自身で足りているのだ。自然は創造主を少しも必要としない⁽¹⁹⁾。

啓蒙時代の思想家らしく、サドもまた、人間存在をおびやかすさまざまな現象に対して、精神の幼少期にあった古代人たちが、こうした自然の背後に「神」を想定したのだという。が、サドによれば、現実にあるのは単なる自然だけである。徹頭徹尾、生成と変化のみが支配する自然の世界が、この現象界としてあるだけである。

それは、破壊と再生の連続である。「神」は妄想である⁽²⁰⁾。すると、次のような突拍子もない言説があらわれる。

自然が破壊によってしか自分を再生できないことが証明されている以上、たえず破壊の数をふやすことこそ、自然の意図に添って行動することではないか⁽²¹⁾。

サドによれば、現象界には生成と変化があるのみであって、死ぬということはない。つまり、わたしたちが死ぬとしても、わたしたちはまた例えば蛆虫となって再生し、形を変えて生きることになる。ただ形体が変わるだけである⁽²²⁾。

そこで、こうした破壊と再生の原動力となる情念に対しては、最大限の価値が置かれることになる。人間に自然にそなわる情念 (passion) に駆動された快樂の極みこそが、破壊と再生とを促進させる。それは、むしろこの現実世界においては逸脱である。が、思考の素材としては看過してはならない。

自然がほくたちの中に生じさせるすべての衝動は、自然の法則を代弁する声なのだ。人間の情念は、自然が目的を達成しようとして用いる手だてでしかない。自然は人間が必要になれば、ほくたちに愛を吹き込む。それが創造だ。破壊が必要になれば、自然はほくたちの心に、復讐心や貪欲、色欲や野心といったものを生じさせる。それが殺人なのだ。だが、自然はつねに自分のために活動してきた。そして、ほくたちは自然の気まぐれに使われるおめでたい手先となってきたのに、それに気づかないでいる⁽²³⁾。

サドにおいては、「神」は全否定されるものの、このように「自然」は絶対である。サドはキリスト教を徹底的に批判するものの、どこまでもキリスト教を抜きにしては思考することができなかった⁽²⁴⁾。サドの思想の根源には、神に代わる自然がある。

さて、こうしたサドによる快樂追求は、エピクロスやむしろメラニヒトンらが説く節度ある欲望の肯定ではもちろんなく、破天荒なものとして描かれている。『美德の不幸』とか『悪徳の栄え』とかいったタイトルが示すように、不道德こそが道德的で望ましいという教説に徹するわけであるが、ここから思考実験として考えさせ

られることがらは多いといえよう。蛇足ながら、こうしたサドによれば、墮落教育こそがもっとも優れた教育ということになる。そのための「教育」の物語が、サドの作品の中核を占めている。同時代のルソーをも徹底批判するサドの教育論は、教育哲学として教育を再考するに際して、やはり格好の素材となりうるであろう。が、これへの本格的な取り組みは、今後の課題としたい。

おわりに

人間の生の目的が幸せにあり、それは快楽である、とする考えは古代以来、わたしたち現代人にとっても納得のいくものであろう。だが、それは倫理的あるいは道徳的でなければ、かえって身体には苦しみをもたらし、心は不安になってしまう。

不節制が避けられるべきであるのも、それ自体のゆえにはないし、他方、節制が求められるべきであるのも、それが快楽を避けるからではなくて、むしろ、それによってより大きな快楽が結果するからである⁽²⁵⁾。

が、エピクロスがこういうようにバランスのとれた思慮による制御が望ましいのもわかるものの、**からだ**は思うようにままならない。これも愚かな人間である。すると、節制を欠いた快楽追求は現実には不道徳となり、ひいては不幸へと人間を陥れようとも、もしかするとサドのいうようなデカダンスへの欲望をも、人間は不思議とからだの内奥にかくまっているのではなかろうか。だからこそ、サドの思想もまた魅力的なのだろう。あるいは、それはフロイトのいうタナトスかもしれないし、クロソウスキーのいう「かくも不吉な欲望」⁽²⁶⁾ かもしれないし、バタイユのいうエロティシズムにも反転するかもしれない。

生の根底には、連続から不連続への変化と、不連続から連続への変化とがある。私たちは不連続な存在であって、理解しがたい出来事のなかで孤独に死んでいく個体なのだ。だが他方で私たちは、失われた連続性へのノスタルジーを持っている。私たちは偶然的で滅びゆく個体なのだが、しかし自分がこの個性性に釘づけにされているという状況が耐えられずにいるのである。私たちは、この滅びゆく

個性性が少しでも存続してほしいと不安にかられながら欲しているが、同時にまた、私たちを広く存在へと結びつける本源的な連続性に対して強^{オブセッション}迫観念を持ってもいる。…このノスタルジーが原因して、すべての人間のなかに三つのエロティシズムが生じているのである⁽²⁷⁾。

孤独、不安、連続性への憧憬など。こうしたものが、人間存在の根底にはあり、わたしたちはみな、これらによって無意識的に^{ドライブ}駆動されている。そこで、バタイユによれば、肉体の、心情の、そして聖なるエロティシズムとは、「存在の孤立を、存在の不連続性を、深い連続性の感覚へ置き換えること」⁽²⁸⁾にほかならない。聖なるエロティシズムとは、畢竟するに、スピリチュアルな欲望である。

ともかく、一筋縄ではいかない快樂と道徳とをめぐるさらなる考察は、別稿にゆずるとしよう。

注

- (1) 『哲学・思想事典』(岩波書店、1998年)、161頁。「エピクロス派」の項目。
- (2) 『エピクロス—教説と手紙』(出隆ほか訳、岩波文庫)、1959年、67頁。
- (3) 同前。
- (4) 同前書、67-68頁。
- (5) 同前書、68頁。
- (6) 同前書、69頁。
- (7) W.B. アーヴィン『欲望について』(竹内和世訳、白揚社、2007年)を参照されたい。
- (8) 前掲『エピクロス』、72頁。
- (9) 同前。
- (10) 同前書、70頁。
- (11) 同前書、106頁。
- (12) 「からだで感じるモラリティに向けて—脳科学から見た道徳」(『初等教育論集』8号、国士舘大学初等教育学会編、2007年所収)を参照されたい。
- (13) 前掲『エピクロス』、107頁。
- (14) 前掲拙論参照。
- (15) 前掲『エピクロス』、176頁、注(19)。

- (16) 金子晴勇「エラスムス『エピクロス派』の研究—解説・翻訳・注釈」（『ルターと宗教改革』3号、日本ルター学会編、2002年所収）、72頁。エピクロスの受容過程について詳しくは、これを参照されたい。
- (17) 同前論文参照。
- (18) 拙論「情念と教育—ルターとその周辺」（『近代教育フォーラム』17号、教育思想史学会編、2008年所収）を参照されたい。
- (19) サド『ジュスチヌまたは美德の不幸』（植田祐次訳、岩波文庫、2001年）、88頁。
- (20) R. ドーキンス『神は妄想である—宗教との決別』（垂水雄二訳、早川書房、2007年）も参照されたい。
- (21) サド前掲書、135頁。
- (22) 拙論「情動知能の育みと道德教育」（『人文学会紀要』41号、国士舘大学人文学会編、2009年所収）を参照されたい。
- (23) サド前掲書、134頁。
- (24) 秋吉良人『サド—切断と衝突の哲学』（白水社、2007年）、121-122頁を参照されたい。
- (25) 『後期ギリシア哲学者資料集』（山本光雄ほか訳編、岩波書店、1985年）、66頁。
- (26) 『かくも不吉な欲望』（大森晋輔ほか訳、河出文庫、2008年）所収「ニーチェ、多神教、パロディ」のなかでクロソウスキーは、こう述べている。「この大学人は、他の人々に教育を施し、また育成するために学問の訓練を受けているのだが、教育不可能なものを教えようとする。この教育不可能なものとは、実存（existence）が歴史や道德の諸概念—通常、実践的な行為とはそこから生じるのだが—がもたらすさまざまな境界画定から逃れることによって、その実存が自らに回帰する以外に何の目的もなく自分自身へと返されることが明らかになるその瞬間のことである。そのとき、すべての事物が新しく、また同時にひどく古いものにも見えてくる。すべてが可能であり、すべてが即座に不可能となる。そして、意識にとっては二つの方法しか存在しない。黙るか、語るか。何も為さないか、自らへと返された実存の性格を日常的な環境に刻印するために行動するか。実存の中に混ざり合うか、実存を再生産するか」（203-204頁）。これが、「教師」としてのニーチェ、あるいは「ツァラトゥストラ」の開示する、わたしたちの真実の姿かもしれない。そこで、いわゆる教育とか道德教育とかは、日常生活のための「境界画定」のなかに実存を刻印しようと努力することにほかならない。が、わたしたちの本体である「からだ」は、おうおうにしてそこには収まりきらない。むしろ、こういうほうが正しい。「われわれの本質的なものがそれ自体で名状しがたく伝達不可能なパトスの中にある」（226頁）と。わたしたちは、無目的に「ただ存在している」だけなのだ。だが、「意識的思考にとって、

最も大きな苦しみは目的のないままにしていることである」(226頁)。こうなると、教育とは、道徳教育とは、畢竟するに何なのか。ニーチェに従えば、最終結果は次の通り。「学者は次のよ
うな独り言をつぶやくようになる。『*Qualis artifex pereo!* [何タル芸人トシテ私ハ死ヌコトカ!]』」(205頁)。人生は、喜劇あるいは茶番である。つきつめて考えてみれば、わたしたちは、常にごまかし、ごまかし、毎日を何とか生きている。人生とは、むしろ生活とは、ごまかしである。ごまかし上手なのが「大人」である。ゆえに、うまくごまかすことができない正直者(子ども)には、日常生活が難しくなる。(たいていの「大人」たちも、公言はしないものの、こうしたことに、うすうす気づいているはずである。)極論すれば、ふだんの教育とは、こうした「ごまかし」のための準備。が、存在そのものに目覚めた者にとっては、こうした教育が、果たしてどこに行きつくというのだろう。ごまかしを矛盾したまま抱えて生きることのできる人間が「大人」である、とはいうものの。現代の引きこもりや不登校の問題にも、本質的には通底するように思われる。これは教育哲学上、非常に重要な問題ではなからうか。今後、やはり「芸人」として、別稿で扱うとしよう。

(27) バタイユ『エロティシズム』(酒井健訳、ちくま学芸文庫、2004年)、24-25頁。

(28) 同前書、25頁。