

アリストテレスの「エウデモス倫理學」について

—その發展史的一研究—

藤 井 義 夫

我々はアリストテレスの名の下に傳承されてゐる三つの「倫理學」をもつてゐる。それは周知の如く「ニコマコス倫理學」(Ethica Nicomachea)、「エウデモス倫理學」(Ethica Eudemia) 及び「大道德論」(Magna Moralia) である。これらについて、たとへば、グラントは彼の功績多き古典的な著書「アリストテレスの倫理學」(第三版、一八七四年)においておよそ次のやうな結論を與へてゐる。第一に「ニコマコス倫理學」は、若干の特殊な部分について疑ひが無いわけではないが、全體としてアリストテレス自身の眞作であり原作である。第二に「エウデモス倫理學」はアリストテレスの弟子、エウデモスの著作であつて、彼の師の生前かもしくは師の死後間もなく書かれたものである。それは全く「ニコマコス倫理學」に基づき、この論著の中に含まれた體系を若干の改更と補足とを加へて書き直したものである。第三に「大道德論」は可なり後の或るペリパトス學徒によつて編纂されたものであつて、彼は自分

の前にアリストテレスとエウデモスの二人の著書をもち、そして兩者の結果を抽象的に纏めたものであるが全體としてアリストテレスによりもエウデモスにより密接に追隨してゐる。グラントのこの解釋はまことに首肯的であるやうにみえる。「ニコマコス倫理學」が他の二つの倫理學書に比して内容的に最も充實し、形式的にもアリストテレスに最も相應しい格調をもつことは、聖トーマス以下多くのアリストテレス註釋家によつてそれが克明に研究され註釋されながら、他の二書は多くの場合充分な顧慮をかちえず、僅かに例證として引用されるに止まつたことから察知しえられるであらう。かゝる解釋に對する唯一の異例とも見らるべきはシュライエルマツヘルであつて、彼は一八一七年ベルリン・アカデミーにおいて試みた「アリストテレスの倫理學的著作について」と題する講演において、「大道徳論」のみをアリストテレスの眞作と看做し、他の二書はこれに準據して作られた他の人の著作であり、「ニコマコス倫理學」を最も新しいものであるとさへ主張した。それは主として次のやうな理由によるものである。「ニコマコス倫理學」において取扱はれてゐる道徳論は幸福の學であり、政治的學であるにも拘らず、そこに倫理的徳と精神的徳との區別を設けたことは非論理的であり、いはゞ理論理性と實踐理性との混淆であつて、論理學的巨匠としてのアリストテレスに相應しくない。のみならずこゝには幸福論と快樂論とに關する重複した二つの論議が含まれてゐる。「エウデモス倫理學」もほど同斷である。しかるに「大道徳」のみがかゝる缺點を免れてゐるやうに思はれる。すなはちそれは幸福論としての倫理學を整合的に取扱ひ、道徳を理論理性から獨立せしめ、實踐の世界から觀想的生活を追放せしめてゐるからである。あたかも彼のプラトン解釋がさうであつたやうに、こゝでも彼の體系への決定的な志向が、より自然的にして正鵠をえたアリストテレスの發展史的理解を阻み、かゝる奇異なる主張を可能としたと言ふべきで

アリストテレスの「エウデモス倫理學」について

あらう。これに對してシュベンゲルは「アリストテレスの名の下に保存された倫理學的著作について」(一八四一年)と題するかの著名な論文においてこれら三つの倫理學書の比較研究から、シュライエルマツヘルの所説を痛烈に批判し、「ニコマコス倫理學」のみをアリストテレスに歸し、他の二書をそれぞれその模倣でありまた模倣の模倣であるといふ見解を提示し、この説は當時の學界の定説として一般の承認をうるに至つた。それは本質的には敘上のグラントの説と合致する。それ故に我々はシュベンゲル・グラントの解釋をもつて一應十九世紀におけるアリストテレスの倫理學解釋の歸結とみることができらるであらう。(五)

「ニコマコス倫理學」がアリストテレスの眞作であり、最も重要な倫理學的著作であるに反し、「大道徳論」は後の——恐らくはディカイアルコスの影響を受けた——ペリパトス學派の人によつて、講義のための教科書として編纂されたところの他の二つの「倫理學」からの拔萃であり、「大道徳論」なるその名に背いて分量的にも價值的にも最も小なる倫理學であることは、イエーガーとアルニムとの激しい論争にも拘らず、いな、まさにその反論の應酬そのものを通じて、いまや最も首肯的な解釋として妥當するに至つたと思はれる。そしてヴァルツァーの「マグナ・モラリアとアリストテレスの倫理學」(一九二九年)による周匝な論證は、イエーガーに軍配を擧げてこの論争に終止符を打つたものと言へるであらう。(六)

我々にはアリストテレスの三つの倫理學についての解釋史をこゝに述ぶける必要はない。我々にとつて重要なのはアリストテレスにおける「エウデモス倫理學」の思想的地位ならびに「ニコマコス倫理學」に對するその依存關係である。果して「エウデモス倫理學」は、シュベンゲルやグラントが主張するやうに、アリストテレスではなくロドスのエウデモス——それは對話篇「エウデモス」の主役たるキユプロスのエウデモスと混同

されてはならぬ——に歸せらるべきであらうか。

我々は便宜上グラントに據らう。彼の解釋の主なる論據を要約すればおよそ次の如くであらう。

(一) アリストテレスは長篇の哲學論文を書くとき、そこに取扱はるべき主題に相應しい含蓄ある一般原理を冒頭に置くのをつねとする。周知の如く、「形而上學」の序章は「凡ての人は生れながらにして知ることを欲する」と始められ、「分析論後書」の冒頭には「知性的な凡ての教示と學習とは既存の知識から生じる」と書かれ、「またニコマコス倫理學」においても「凡ゆる技術、凡ゆる研究、同じく凡ゆる行爲や選擇は何らかの善を希求してゐると思はれる」と同じ語調で首められてゐる。しかるにペリパトス學派の著作家たちは論文を執筆しあるひは編纂するとき、緒言もしくは論議の對象についての一般的敘述を與へることなしに、卒爾として論議の中核に立ち入るのがつねである。ところで「エウデモス倫理學」においては學問的緒言なしに、むしろ文學的作品の形式で次のやうに始められてゐる。「デロスにおける神域で自己の識見を宣言した人はレトの山門に碑銘を誌し、善と美と快とを區別してそれら凡ては同じものに歸するものではないとした。その詩に曰く、

いとも美なるはいとも正しく

いと善きものは健かなること

されどなべてもいと快きは

愛するものを得てあらんこと。

しかし我々は彼に贊同しえない、といふのは幸福は同時に最も美であり、凡てのうち最も善であり、また最も快なる

アリストテレスの「エウデモス倫理學」について

ものであるから。」

この巻頭言は獨自的な哲學研究の端初ではなくして、單にアリストテレスの倫理學から藉りた既定の結論を祖述したもののそれである。またこゝに物々しく提示された引用句は「ニコマコス倫理學」(第一卷、第八章)にも見出されるけれども、こゝではこの「デロスの碑銘」はアリストテレスの善の定義と比較するために言及された通俗的な箴言の一つに過ぎない。そしてより詳しい事情の説明に役立つところのこの種の敷衍は「エウデモス倫理學」の特色なのである。

(一) 「エウデモス倫理學」第一—三、七卷は大體において「ニコマコス倫理學」第一—四、八—九卷に合致し、「エウデモス倫理學」第四—六卷は「ニコマコス倫理學」第五—七卷に文字通り合致する。「エウデモス倫理學」第八卷は明かに首尾を失つた斷章であつて、徳の誤用の可能性に關するアポリアー(第一章)と幸運に關する諸論(第二章)と人間の最高善の状態(Makrogaithia)に關する論議(第三章)とを含んでゐる。この部分は「エウデモス倫理學」を「ニコマコス倫理學」から明別する全く新しい内容をもつてゐる。その最後には次の如く書かれてゐる。

「ところで本性的に善なるものを選択と獲得とは——それが肉體上の善であつても、財産のあるひは友人のあるひは諸々の他の善であつても——最も多く神の觀想をなさしめるものであらう、かゝる選擇と獲得とが最善なるものであり、そしてこれこそ最美なる規準である。ところが缺如によつてであれ、過多によつてであれ神に奉仕し、神を觀想することを妨げるもの、これは悪しきものである。魂にもこのことは妥當する、そしてこれこそ魂の最善の規準である、すなはち魂の非合理的なる部分を、それがかゝるものである限り、できるだけ感受しないこと。完全完美なるも

の (kalokagathia) の規準が何であるか、そして絶對的善の標的が何であるかは以上によつて語られたものとしよ
う。」^(八)

宗教を人間生活に接觸せしめ、それを道徳と同一視しようとしてゐるこの昂揚した文章はアリストテレスによつて論ぜられなかつた題目である。「神への奉仕」といふ言葉は、我々がアリストテレスの中に見出すことをつねとするところの神性の概念とは異つてゐる。そしてこゝでなされてゐる倫理的徳と神學的觀想との結合はアリストテレスによつて試みられた思辨と實踐的生活との廣汎な區別に對立しそしてプラトン主義により近いものである。この著者は到るところでアリストテレスよりもより卒直に神の人格性の概念を抱いてゐる。

(三) 次に我々は二つの倫理學のよつて立つ視點および方法の相違を指摘することができる。まづ「エウデモス倫理學」の著者は分析的に進む研究者ないし發見者であるよりも綜合的に豫め達成された結論を陳べる祖述者である。彼の主題は幸福であるが、彼はアリストテレス倫理學から集められた資料を利用してこれを論ずる際に、アリストテレス的なあるひは學問的な視點を放棄してゐる。次に彼は主題をアリストテレスによつて定礎された形而上學的なそして論理學的な根據から切り離して、それを政治學に屬するものとして取扱つてゐる。しかし彼はこれに經濟學及び思慮を加へ (politikē kai oikonomikē kai phronēsis)^(九)、政治學は彼にとつて言葉の本來の意味における學、すなはち實踐的な事物に對する主宰的學問であるよりもむしろ政治の術の意味をもつてゐたやうにみえる。かくてこの著者は幸福を嚴密な哲學的精神においてではなく經驗的精神において取扱つてゐるのである。事實彼は、ストラボンが言つてゐるやうに、ペリパトス學派をして凡ゆる哲學を缺如した單なる道徳論文の作成に導いた墮落への途の第一歩を

アリストテレスの「エウデモス倫理學」について

代表してゐるのである。

(四) 我々は個々の相違点には觸れないで、最後に文體について一言しておかう。それはプラトンに見る如き流麗さと優美さを缺き、そして獨得の用語法に充ちた非常に癖のあるアリストテレスの文體に酷似してゐる。このことはペリパトス學派における學祖への讚仰と信賴とからして當然であらう。従つて「エウデモス倫理學」の著者をアリストテレスからよりよく區別するには彼の思想の表現の仕方よりもその内容と性格とによるべきであると思はれる。彼は、さきの例に見る如く、豊富に文學上の引用を——アリストテレスよりも充分かつ明確に——なす傾向を示し、また彼の著書の到る所で斷えず論理的方式を導入してゐる。しかし全體的には彼の著書はアリストテレスのそれほど明晰ではない。多くの場合その壓縮は度を超えてゐる。そして所詮アリストテレス倫理學の手を加へた受賣りの體系になり終つてゐる。^(一〇)

以上のグラントの解釋が果して正鵠を得たものであるか否かには多くの疑ひがあるが、我々はさし當つてその各論據の吟味の問題には觸れないでおかう。しかし次のことは容易に了解しようと思はれる。すなはち一方「エウデモス倫理學」が「ニコマコス倫理學」と思想内容の點において——要約した形をもつてではあるが——全面的に合致しながら、他方それを取扱ふ態度が著しく異り、それがより神學的であり、またよりプラトンのことはまぎれもない事實である。しかもより圓熟しそしてより完全な「ニコマコス倫理學」の著者が同じ著書のより未熟にしてより不備な抄本を作りうるとは信じえないからして、「エウデモス倫理學」の編纂のみならず著述そのものをエウデモス自らに歸することは充分理由あることと言はねばならぬ。傳へられる如く、彼が數學史および天文學史などと並んで神學

史の著者であるならば、このことはいはゆる「敬虔なるエウデモス」に一層相應しいであらう。^{二一}

けれどもこの解釋はアリストテレスに歸しうる倫理學的立場がたゞ一つのみであり、それが「ニコマコス倫理學」によつて代表されるといふことを前提してゐる。あたかもそこからして如何なる意味においてもこの立場に合致しえないものは非アリストテレス的であり、この場合はとくにエウデモス的なのである。アリストテレスの倫理學がアリストテレス的であることほど自明的なものはないであらう。しかしこの自明さはたゞ見せかけのものにしか過ぎない。あたかもカントが最初から批判的先驗的でありえなかつたやうに、アリストテレスも最初からいはゆる「アリストテレスの體系」を構想しえたのではない。すでに拙著「アリストテレス研究」において詳細に規定されたやうに、彼の形而上學的思想においても初期時代にその「神學的なそしてよりプラトンのな」形態を想定しうるならば、倫理學的思想においてもかゝるものを構想しうることは非アリストテレス的であらうか。我々は別の機會にアカデメイア時代のアリストテレスが「プロトレブティコス」において純粹にプラトン化された倫理思想を抱懷してゐたことを論證した。このことが正しいとするならば、形而上學に初期的なそしてよりプラトンのな「原始形而上學」が存在したやうに、倫理學にもかゝるものとしての「原始倫理學」を想定することは單なるアナロギアに過ぎぬとして非難されるべきではないであらう。かくて「エウデモス倫理學」の解釋について可能な一つの新しい視野が展望される。それはこの倫理學が「ニコマコス倫理學」に對する「原始倫理學」を意味するものとして初期アリストテレスに歸せらるべきではないであらうかといふことである。以上の二つの可能的な解釋のうち孰れがこの倫理學により忠實であり、またより信憑的であらうか。

アリストテレスの「エウデモス倫理學」について

この問題についての古代の證言は姑く措くとしても、その決定はなによりも「エウデモス倫理學」を問題史的発展のうちに位置づける内的論理の結果に俟つべきことは明かであらう。かゝる意味における輝かしい研究成果は、漸く今世紀に及んで言葉の本源の意味における「アリストテレスの發展史の基礎」の上にその光明を見出すに至つた。その先鞭をつけたものはミュールであり、その基礎の上に立つて「エウデモス倫理學」の「ニコマコス倫理學」に對する關係の問題をさらに仔細に検討し、「エウデモス倫理學」のより未熟にしてプラトシ的な思想内容からしてその初期的なる成立を、従つてそれがエウデモスではなくむしろ初期アリストテレスに歸せらるべき所以を犀利に論證したのはカッパである。^(二三) イエーガーは「プロトレプティコス」と「エウデモス倫理學」との緊密なる思想的關聯からして、カッパの研究成果にさらなる一步を進めてそれをアリストテレス倫理學の發展史の上に定位し、それが「ニコマコス倫理學」に對して「原始倫理學」を意味すべきことを拒否し難く論明した。彼はそれについて書いてゐる。「從來の諸研究の缺點はそれらがアリストテレスの全發展の關聯の中に根基をもつてゐないことであつた。とりわけてその比較を二つの倫理學の上に制限することはさまざまの非難の餘地を残すものであつた。その研究には時間的に規定しうる確實な出發點が缺けてゐたからである。そのやうな動かし難い規準はこれまで眞面目に考察されたことのない初期アリストテレスの倫理學の中に提示される。新しく附加された資料を含めての『プロトレプティコス』の斷片の基礎の上に、明瞭に區別された三つの段階におけるアリストテレス倫理學の發展の一つの形象を示すことが可能となる、すなはち『プロトレプティコス』における後期プラトンの時期、『エウデモス倫理學』におけるプラトン改革の時期、および『ニコマコス倫理學』における後期アリストテレスの時期。我々にとつて研究の頂點をなすのはなによりも次

の問題である、より大なる二つの倫理學のうち孰れが直接『プロトレプティコス』の問題域から發生した形でのアリ
ストテレスの倫理學と見らるべきであるか、そして連續的な進歩を一般に證示しえられるのであるか否か。^(二三)このや
うに問題を方向づけた後に、彼はその徹底的な究明に努力を傾けそして満足すべき結論に到達したといふ確信を表明
してゐる。我々もイエーガーの假説に従つて、この倫理學を「プロトレプティコス」から「ニコマコス倫理學」への
アリストテレスの發展を媒介するところの「原始倫理學」的段階にあるものとみる立場をとりたいと思ふ。そしてこ
の立場に立つて「エウデモス倫理學」の超越論的性格を明かにし、もつてこの倫理學が「ニコマコス倫理學」に對し
て占める思想的位置を確説したいと思ふ。

二

我々の問題を究明するためには、「エウデモス倫理學」の第一卷と第八卷とを取り上げるのが最も妥當であらう。我
はそこにこの倫理學を「ニコマコス倫理學」から區別しそしてそれをより原本的たらしめるところの特異なる性格
を見出すからである。さきにグラントの所説に關聯して、我々はこの書の最初と最後の各一部を引用した。^(二四)そしてそ
こから明かに指摘されうるであらうことは、幸福が最美にして最善でありしかも快の尤なるものであり、かゝるカロ
カガティアーの規準たるべきものは神への奉仕と神の觀想に外ならぬといふことであつた。このことをより詳細に規
定するためにさきの引用句に續く場所をさらに検討してみよう。第一卷の序章においては次のやうに續けられてゐる。
「各々の事物や本性に關して疑問を生じ考察を必要とするところのもの究理は數多くあるが、これらのうち或る

アリストテレスの「エウデモス倫理學」について

ものは認識のみを目指し、他のものは事物の獲得やその實行(行爲)にも關してゐる。ところで理論哲學のみに屬するものは、その研究に相應しいもつと都合のよい機會を俟つて論述されねばならぬ。しかしまづ最初によく生きることは如何なる條件の下に成り立ち、如何なる方法で獲得されるかを考察しなければならぬ、すなはち『幸福なる』といふ呼稱を受ける凡ての人々が幸福なる人となるのは——あたかもひとが巨大であつたり、矮小であつたり、また肌の色合を異にしてゐる如く——本性によつてであるかあるひは——幸福は知識の一種であると想定して——學習によつてであるかあるひは或る種の訓練によつてであるか(なぜなら多くのものは本性によつても學ぶことによつてもなくして、習慣づけられることによつて、すなはち悪しきものは悪しく習慣づけられることによつて、有用なものは有用に習慣づけられることによつて人間に歸屬するものとなるのであるから)、あるひはこれらのどの仕方によつてもなくして、ニュムベールに魅せられた神がかりの人々、すなはち狂信した人々の如く、神的な靈感の一種によるかそれとも運によるか、それら二つの孰れかによつてであるか(なぜなら多くの人々は幸福と幸運とは同じものだと言つてゐるのであるから)、これらについて考察しなくてはならぬ。

ところでこれらの凡てによつて、あるひはそれらの若干によつて、あるひはそれらの一つによつて(幸福の)現在が人間のものとなるといふことは明白である。(といふのは殆ど凡ての生成はかゝる原理に歸着するからである。そしてひと思惟からの凡ての行爲を知識からの行爲に統合するからである)。幸福であることすなはち淨福に、そして美しく生きることは最も望ましいと思はれるところの次の三つのことがらに存する場合が最も多い、といふのは或る人々はプロネーシスを、他の人々は徳を、また他の人々は快樂を最大の善だと言つてゐるからである。そして或る人々は幸福に對するそ

これらの寄與の大きさにについて論争し、一方が他方よりもより多くそれに寄與すると主張する、すなはち或る人々は徳よりもプロネーシスを、他の人々はそれよりも徳を、さらに他の人々はそれらの孰れよりも快樂をより大なる善であると考へてゐるからである。そして或る人々にはこれらの凡てから、また或る人々にはそれらの二つからさらに他の人々にはそれらのどれか一つから幸福な生活が生ずるやうに思はれてゐるのである。^(一五)

この場所には二つの重要な問題が提起されてゐることを我々は見出す。すなはちかつて「プロトレプティコス」においてさうであつたやうに、こゝでも凡ての人が善を希求し、それが幸福に歸一すべきことが明證的なことがらとして前提され、そしてそもそも幸福とは何でありそして何によつて生ずるかが問題的に豫示されてゐるからである。幸福の本質はプロネーシスと徳と快樂とのうち孰れに屬すべきか。また幸福の原因は本性と學習と訓練（習慣）と神的靈感と運とのうち孰れに求めるべきか。しかしソクラテス以來ギリシャの倫理思想の一つの頂點を形づくつてゐるところのこの巨人的問題を全面的に展開することはできない。我々はこのアポリアーを媒介として「エウデモス倫理學」の一般的性格を指示しうれば充分なのであるから。

この書の開卷、第三章においては、幸福についての生きとし生ける凡ゆる人々の、従つてまた大衆の意見を検討するのは無駄であつて、最も優れた生活や最も善き生について存在するところのそれぞれ獨自の意見を吟味することが至當であると言はれた後、上のアポリアーに説き及んで次のやうに述べられてゐる。

「さらに凡ゆる探究が殆どの場合目指さねばならぬところのもの、すなはち如何なる原因からよきそして美しき生活——もし淨福なる生活といふ言ひ方に多大の嫌惡を催するとするならば——に參與することができるか、に關する

ことがらやまた個々の宜しきものについて生じるであらうところの希望に關することがら——さういつたものを見逃さないことが大切である。なぜなら美しき生活が運や本性によつて生じるものうちにあるならば、それは多くの人々にとつて希望なきものとなるであらうからである（といふわけはそれを獲得することは配慮によつてもその營爲によつても彼の力に及ばぬことだからである）。ところがもし幸福なる生活が彼の個性的存在や個性的行爲のうちにあるとすれば、善より一般的なものとしてより神的なるものであらう、より一般的といふのはより多くの人々がそれに參與しうるからであり、より神的といふのは幸福は自己自身とその行爲を個性的なものに爲す人々に提供されることによつてである。」

幸福が本性や運によつてではなく、むしろ學習や訓練などによつて獲得しえられるであらうことは、しかし、「エウデモス倫理學」に独自の思想であるのではない。「ニコマコス倫理學」（第一卷、第九章）にも殆ど同じ言葉をもつてより明確に同じ見解が繰返へされてゐるからである。

「そこからしてまた幸福とは學習とか習慣とかその他何らかの訓練によつて得られるものであるか、ないしは神賦（*theia moira*）の一種とか運によつて俱生するものであるかが問題となる。ところでもし人間への神々の贈物といつたやうな何かがあるとすれば、幸福が神の所與であるといふのは合理的であり、それが最善となるものであるだけ、それだけまた人間的なるものうち神の所與であることの最たるものであらう。しかしそれは恐らく別の探究に委ねることがより相應しいであらう、がしかしたとへそれが神の賜物でなくして、徳とか何らかの學習や訓練によつて俱生するものであるとしても、それはなほ最も神的なものに屬してゐるやうに思はれる。といふのは徳の報償であり目

的であるものは最も善なるものであり、何か神的なものであり、淨福的なもの (makarion) だからである。また幸福は極めて一般的なものである筈である。なぜなら徳に對して不具でない凡ての人々には何らかの學習や配慮によつて幸福を我ものとするのが可能だからである。またかくあることは運によつて幸福であるよりもよりよきことであるならば、かくあることは合理的な筈だからである。自然にあるものは能ふかぎり美しくあるやうに特質づけられており、技術や凡ての原因によつてあるものも同様であつて、最善なる原因に即したものは最もさうだからである。最も重大なそして最も美しいものを運にまかせることは甚だ破調的なことといはねばならない。^(二七)

周知の如く、プラトンは「メノン」の結尾において「徳は生れつきのものではなくまた教へられるものでもなくて、神賦によつてそれをもつ人に意識されることなしに俱生する」(九九E)と述べ、また「パイドロス」においても「善の最高なるものが我々に生ずるのは神的なる贈物によつて與へられた狂氣 (mania) によつてである」(二四四A)と書いてゐる。^(二八)そして上に引用された「ニコマコス倫理學」の言葉はこのプラトンの神賦說に對質するものであり、アリストテレスのそれへの解答であることも明説を必要としないであらう。しかしこの立場はすでに「エウデモス倫理學」において用意されたものであり、この時代に確立されたものとみることができ、さらにまたこの幸福觀の歸結であり前提であるところのもの、すなはち「究竟(完成)的徳に即しての究竟(完成)的生の活動」といふアリストテレスの著名な幸福の定義についても二つの倫理學は全く軌を一にし、その間に差異を見出すことはできない。^(二九)ところでさきに引用された「エウデモス倫理學」の一つの場所において、とくに幸福なる生活を「淨福なる生活」(hakkarios zen) と呼ぶことを忌避し、「よきそして美しき生活」(eu kai kalos zen) といふ表現を選んでゐるのは如何な

アリストテレスの「エウデモス倫理學」について

る理由によるのであらうか。^(三〇)このことは決して瑣末なることではなく、この倫理學の性格を知るための一つの手懸りを提供してゐるやうに思はれるからである。イエーガーはこの書における三つの生活理想と「プロトレプティコス」との關聯を指摘した後に、「この訂正もまた、人間における神的なるものについて大膽にも語りそしてそれにのみ生きることを勸奨したところの『プロトレプティコス』に『エウデモス倫理學』がこゝでも直接倚りかゝつてゐることを示してゐる」と解してゐる。^(三二)もちろんかゝる解釋は可能であらうが、やゝ行き過ぎてゐるやうである。總じて彼の「エウデモス倫理學」の解釋は「プロトレプティコス」との問題史的關聯性を明かな證跡を越えて強調し過ぎる嫌ひがある。なぜなら我々が上に見たやうに、「ニコマコス倫理學」のそれに對應した章句の中にも同じ關聯において makarion なる言葉を見出しうるのであつて、イエーガーはこのことに必要な注意を拂つてゐないやうに思はれるからである。ただし彼の解する如く「エウデモス倫理學」のかゝる挿入句が直接「プロトレプティコス」の純粹觀想的立場の放棄ないし是正を意味するものであるならば、より經驗的立場に立つところの「ニコマコス倫理學」においてこの同じ言葉をアリストテレスが同じ關聯のうちにも再び用ひたことの理由を解しえないからである。むしろこの言葉は直接には卷頭言における「幸福であることすなはち淨福にそして美しく生活すること」といふ言葉に關聯し、幸福なる生活が不當に神學化されることに對する彼の辯明であり、彼の人間學的志向への解説であつて（もちろんその限りにおいて間接には「プロトレプティコス」的立場の修正を意味することは明かであるけれども）、「ニコマコス倫理學」においてはかゝる誤解の生ずる惶れを感じなかつたものと解すべきではないであらうか。事實「エウデモス倫理學」においてこの言葉の用ひられた箇所は極めて稀少であるに反して、「ニコマコス倫理學」においては到るところに用ひられ、そし

て或る場所においては *makarion* は語源的に *hala charain* (非常の喜び) を意味するとさへ言はれてゐる。^(三三) そしてこのことを我々は、あたかも「原始形而上學」においてさうであつたやうに、「エウデモス倫理學」における立場の動搖、すなはち神學的立場から人間學的立場への脱皮に對する彼の努力の一つの徴表とみることはできるであらう。

しかし我々にとつてもつと興味があるのは、「エウデモス倫理學」第八卷、第二章に與へられてゐるところのいはゆる「幸運論」(*De bona fortuna*) である。それは上に語られたことから明かなやうに、アリストテレスの幸福論に本質的な關聯をもつのみでなく、この書に独自の思想を含んでゐると思はれるからである。我々は次にその論旨を要約してみよう。

善行すなはち幸福はプロネーシスおよび徳によつてのみならず幸運によつて作られるからして、ひとが幸運であつたり不運であつたりするのは本性によつて(生れつき)であるか否か、それらの事態について研究してみなくてはならぬ。我々は幸運な人々を見かける。無思慮でありながら運に乗じて多くのことがらに成功する人がある。技術を要するものであつても運(偶然)に俟つところの多いもの——たとへば用兵術や航海術——もまた同様である。(一) これらの人々を幸運にするのは一種の有態であらうか、それとも彼らが或る性質をもつことによるのであらうか。(二) 現在ひとがそれが本性によるものだと考へてゐる。自然はひとを或る性質のものとなし、そこからひとが生れつき異つたものとなる。或る人々は青い眼を、また或る人々は黒い眼をもつてゐる如く。(三) ひとが成功するのは明かにプロネーシスによつてではない、なぜならそれはひとが何故にこのやうに行爲するかを論明するものであるが、彼らは何故に成功するかを語ることができないのであるから。(四) それともいはゆる神に愛されることによつて、すな

はち外部からの或るものによつてひとは成功するのであらうか。しかし神や神的なるものがそのやうな人々を愛して、最も善きそして最も思慮ある人を愛しないといふのは不可解である。かくて幸運なる人々はプロネーシスないし理性によつてではなく、また神的加護によつてもなくして、本性によつて(生れつき)さうなるのである。しかるに自然(本性)はつねにかくあるものまたは大低の場合にかくあるものの原因であるが、運(偶然)はそれと反對である。思ひ掛けない運り合せが運(偶然)に屬するものだからである。もしひとがかくかくの性質をもつてゐるが故に成功するゐるひはしないとすれば、あたかも青い眼だからよく見えなまいといふ場合の如く、それは偶然(運)にはなく自然(本性)に歸せらるべきである。なぜなら彼は運のよき人であるよりも生れのよき人だからである。もしさうだとすると、運(偶然)は全く存在しないか、存在しても原因がないか、孰れかであらう。しかしかゝるものは存在し、かつ、原因であらねばならぬ。ところで一度幸運をもつた人が同じ原因によつて何故にもう一度成功しないのであらうか。そのやうなことがしばしば引繼いて起つてくるのを妨げるものは何であらうか。魂に内在する衝動のうち或るものは合理的なものから、他のものは非合理的欲求から生じる。そして後者がより先なるものである。なぜなら快的なるものの欲求から生じた衝動が自然的なものであるならば、それは當然善なるものにむかつて進むであらうからである。もし或る人々がよい生れつきをもつてゐて——あたかも音樂的才能をもつた人が歌ふことを教はらないのにその衝動を感じるやうに——理窟なしに自然的な衝動をもち、然るべきものを然るべきとき然るべき仕方欲求するならば、たとへ彼らが無思慮で無理解であつても成功する。そして幸運な人々とは大低の場合理窟なしに成功する人々のことである。従つて幸運なる人は本性によつて(生れつき)さうなのであらう。

幸運は種々の意味に語られる。すなはち一、(イ)或る行爲は衝動と選擇(意圖)からなされるが、その勘考は見當違ひであると思はれるのに彼らが成功する場合に、我々はその人々を幸運だといふ。(ロ)またその場合に彼らの期待した善が獲得した善とは異つたものであつたり、より尠なかつたときもさうである。これらの場合には彼らは自然(本性)によつて幸運でありうるのである。なぜなら衝動と欲求とは正しい對象にむけられて成果を齎したのに、勘考は愚鈍で正しくなかつたのだからである。二、しかし行爲が衝動や選擇からなされない場合には、如何にして欲求や欲望はよき本性(生れつきのよき)に依存しうるであらうか。幸運な人々は凡ての知識や正しい勘考から獨立してさうなのであるから、幸運の原因は明かになにか他のものであらう。

ところでひとは次のやうな疑問をもつであらう。一體運(偶然)は然るべきものを然るべきときに欲求するといふことの原因であらうか。さうだとするとそれは凡ゆるもの原因となるのではないか。なぜならそれは思惟や商量の原因でもあらうから。けだし商量や思惟がその前提として再び商量や思惟をもち、それがさらに商量され思惟されたものといふやうに無限に遡及することはなく、どこかに始源(原理)をもつ筈だからである。理性は思惟することの、商量は商量することの始源ではありえない。ではその始源は運以外の何ものであらうか。それとも外からの他の如何なる始源ももたず、そしてかゝるものであることによつてそれがかゝる作用の可能性をもつところの或る始源(原理)があると言ふべきであらうか。索められてゐるのは次のことである。魂における運動の始源は何であるか。あたかも宇宙において神が凡てを動かす如く、魂においてもさうであることは明かである。なぜなら或る意味において我々のうちなる神的なるものが凡てを動かすのだからである。理性(ロエス)の始源(原理)は理性(ロエス)ではなく、もつと

卓れたものである。では神以外に何が知識や理性よりもより卓れてゐるであらうか。なぜなら徳は理性の道具だからである。この理由からしてさきほど非合理的ではあつても衝動によつて成功する人々が幸福なる人と呼ばれたのである。商量することも彼らにとつて有利なものとはならない。なぜなら彼には理性や商量よりもより卓れたかゝる始源をもつてゐるからである。しかるに他の人々は理性(ロギス)をもつてゐてもかゝる始源をもたず、また靈感をもつた人々は理性を働かせることができない。なぜなら彼らは非理性的ではあつても、豫言の點では思慮ある人々や智慧ある人々の早さに達致するからである、たゞ理性(ロギス)からの豫言は概ね除外されねばならぬけれども。そして或る場合は経験によつて、また或る場合は習慣によつて考察を進め、孰れの場合にも神に計るのである。この能力は未來や現在を達見せしめ、彼らは理性を解放する。悵鬱病者が夢寐に悟る所以である。

かくて幸運に二種類あることは明かである、一は神的なるものであつて、幸運なる人は神によつて成功するやうに思はれる、この人は衝動に従つて成功する人であり、他は本性的なるものであつて、衝動に反してさうなる。孰れも非合理的である。そして一方は持續的なる幸運であり、他方は然らざる幸運である。(二四)

原典の損壞の故に晦澁を極めてゐるこの「幸運論」を概略上の如く理解して大過なしとするならば、我々はこゝから「エウデモス倫理學」の據つて立つ思想的基調をほど推知することができるやうに思はれる。幸福を約束するものが學習や訓練(習慣)にあるよりも幸運にあると考へられるとき、しかもそれが本性(自然)によるものでありえぬとき、幸運の原因は神以外に索めることはできない。いな、幸運の本源の原因はむしろかゝるものとみるべきではないであらうか。なぜなら思惟や商量の始源(原理)はそれ自身とは異つた或るものである筈であり、それは神に外ならぬ。

あたかも宇宙においてさうであるやうに魂においても神的なものが凡て動かすのである。

「ロゴスの始源はロゴスではなく、より卓れたものである。では神以外に何が知識や理性よりもより卓れたものであらうか」といふ表現の仕方はその思想内容とともにきはめて異色あるものである。といふのは、我々が別の機会に詳説しておいたやうに、^(二五)アリストテレスは原理の認識を他の場所においてはこれと反対の仕方では説いてゐるからである。たとへば「ニコマコス倫理學」(第六卷、第六章)をとらう。そこではおよそ次のやうに言はれてゐる。知識は普遍的にして必然的なもの判断であり、論理的なるものであるが、知識の始源(原理)は再び知識ではありえず、また可變的な對象を取扱ふプロネーシス(實踐的智慧)でも、論證を必要とするソプイアー(哲學的智慧)でもありえぬからして、しかも我々がよつてもつて眞理を把握するのはエピステーメー(知識)、プロネーシス(思慮)、ソプイアー(理知)、ヌッス(理性)以外にはありえぬからして、「残る理性が原理を把握するものである。」またその前の場所(第六卷、第三章)においても同様の主旨が述べられてゐる。我々は凡ゆる知識を歸納法か論證法によつて理解するが、特殊から出發するところの歸納法は普遍から出發する演繹法よりも我々にとつてよりよく知られ、後者の出發點たる一般者の始源をなす、「なぜなら演繹法の始源は再び演繹法からは生じえない、それ故にそれは歸納法である。」^(二六)こゝに原理を把握するものといはれた理性ならびにその方法としての歸納法が如何なる意味に歸着するにもせよ、それが著しく經驗主義的性格をもち、そしてロゴスの始源を神に索めるところの「エウデモス倫理學」の超驗主義的性格と著しい懸隔をもつことは否定し難いであらう。

アリストテレスはほど同じ時代に屬すると推定されるところの「祈りについて」と題する著作からの一つの斷片に

アリストテレスの「エウデモス倫理學」について

おいて「神は理性であるかもしくはは理性の彼岸にあるところのものである」と書き残してゐる。^(二七)この意味において知識や理性の始源としての神は理性の彼岸にあるものであり、またそれをなほも理性と呼ぶことを欲するならば、それは宇宙における凡ゆる運動の始源、換言すれば自らは動かされずして他の凡てを動かすところの現實態における永遠的實體としての神の類比から明かであるやうに、自己自らを思惟し、理性とその對象とが自己同一的である如き最も卓れた理性、いはゆる思惟の思惟を意味するものであらう。もしさうであるならば、「エウデモス倫理學」は「形而上學」の神學篇(第十二卷)と共通の思想的基盤の上に立つものであり、後者が「原始形而上學」(Urimeta Physik)であるに對して、前者が「原始倫理學」(Urethik)と呼ばれるべきことも充分の理由をもつと言ひうるであらう。この意味において我々は「エウデモス倫理學」における神の概念とアリストテレスの神の概念との間に差異をみようとするグラントの主張を承認することはできない。兩者は表現的にも意味的にも緊密に合致するやうに思はれる。

我々はこの場所のさらなる意味理解を「エウデモス倫理學」の結語、すなはちこの倫理學の最も特色ある思想たる「カロカガティアー論」からも期待することができる。

「醫者にとつても或る規準——それに關聯させて彼は身體にとつて健康なものと然らざるものとを判別し、またそれに關聯させてどの程度までがそれぞれのものを立派な健康とし、もしそれより尠な過ぎたり多過ぎたりする場合に健康を保ちえないかを判別するところの或る規準——が存在するのであるから、同様にまた善人にとつてもその行為や自然的には善であつても賞讃のできないものを選択について、また財貨の多寡や幸運に關しての把持やその取捨選擇について或る規準が存在しなければならぬ。それは既述の如くロゴスに従ふことである。それはあたかもひと

が榮養に關する論議においてその規準が醫者やそのロゴスだといふ場合の如くである。それは眞ではあるが明晰ではない。他の場合においてもさうである如く、こゝでも支配的なるものを指標として、すなはち支配者の活動に即した有態を指標として生きてゆかねばならぬ、たとへば奴隷が主人の、また各人がそれぞれの適應した原理を指標とせねばならぬ如く。ところが人間は生れつき支配するものと支配されるものから組成され、そして各人は各自の原理を指標として生きてゆかねばならぬから（このものは二重の意味をもつてゐる、といふのは原理は一方では醫學であるが他方は健康であり、かのもはここのためにあるのだから）、同様のことが理論的能力についても安當する。なぜなら神は命令的な支配者ではなくして、プロネーシスがそのために命令するところの目的である、神は何ものをも必要としな^(二八)いからである。」

そしてこれに續いて、最初に引用されたやうに、カロカガティアのそして魂の最善の規準として神の觀想が擧げられ、善なるもの^(二九)の選擇と獲得とはそれによつて最も嚴密な規準をうることになる^(三〇)と述べられてゐるのである。ひとはこれらの言葉のうちにプラトンが「ノモイ」(七一六C)において與へた「萬物の尺度は人間であるよりもむしろ神である」といふ著名な言葉を想起するであらう。こゝに「エウデモス倫理學」のプラトン主義は決定的なものとなるのである。^(三二)このやうに「エウデモス倫理學」がエウデモスのものではなく、アリストテレスの眞作であり、しかも「ニコマコス倫理學」の原本であつたことはアリストテレス倫理學の理解にとつて決定的なことからである。それが具體的に我々に何を齎すかは別の機會を俟つて明かにされるであらう。

「De virtutibus et vitiis」と題する小論を加くることになり。しかし我々はそれを偽作とする理説に従って、
その外に題へて置く。

- (II) F. Schleiermacher; Sämmtliche Werke, Abt. III. Zur Philosophie. Bd. III. 1835. (Über die ethischen Werke des Aristoteles 1818). 現代をこぼれ追隨する者も唯一の人はヘンリヤである。拙文を参照。
- (III) ヘルムホルツ W. Jaeger; Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung. II. Der Wandel des Platonides im neunzehnten Jahrhundert. Die Antike. Bd. IV. Heft 2. 1928. (Ders. Humanistische Reden und Vorträge 1937 年版) を参照。
- (IV) L. Spengel; Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften (Abhandl. d. philol. philol. Klasse d. K. Bay. Akad. 1841).
- (V) E. Zeller; Die Philosophie der Griechen. Teil II. Abt. 2. 1921. S. 101. Anm. 1. ヘルムホルツ J. Burnet; The Ethics of Aristotle. 1900. Introd. xi—xv を参照。
- (K) W. Jaeger; Aristoteles. S. 237—270. H. v. Arnim; Die drei aristotelischen Ethiken. (Sitzungsberichte d. Wiener Akademie d. Wiss. philos.-hist. Klasse. Bd. 202. Abh. 2) 1924. Ders.; Das Ethische in Aristoteles' Topik (Sitzungsbr. d. W. A. d. W. philos.-hist. K. Bd. 205. Abh. 4) 1927. Ders.; Eudemische Ethik und Metaphysik. (Sitzungsbr. d. W. A. d. W. philos.-hist. K. Bd. 207. Abh. 5) 1928. Jaeger; Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals. (Sitzungsbr. d. Preuss. A. d. W. phil.-hist. K. Bd. 25). 1928. Arnim; Nochmals die aristotelischen Ethiken. (Gegen W. Jaeger zur Abwehr.) (Sitzungsbr. d. W. A. d. W. philos.-hist. K. Bd. 209. Abh. 2) 1929. ヘルムホルツ R. Walzer; Magna Moralia und Aristotelische Ethik. (Neue Philol. Unters. Heft. 7) 1929 年版。

- (中) Eth. Nic. I 8, 1099 a 26—27.
 (ク) Eth. Eud. VIII 3, 1249 b 16—25.
 (ケ) Eth. Eud. I 8, 1218 b 13—14.
 (コ) Grant; op. cit. I, p. 22—30.
 (カ) Zeller; op. cit. II, 2, S. 870. Anm. 1.
 (キ) P. u. d. Mühl; De Aristotelis Ethicorum Eudemiorum Auctoritate 1909. E. Kapp; Das Verhältnis der Eudemischen zur Nikomachischen Ethik. 1912.
 (クニ) Jaeger; Arist. S. 241.
 (クシ) 中譯、中三頁以下参照。
 (クヘ) Eth. Eud. I 1, 1214 a 9—b5.
 (クニ) Eth. Eud. I 3, 1215 a 8—19.
 (クハ) Eth. Nic. I 9, init.—1099 b 25.
 (クニ) プラトンの theia moira と同じくは拙稿、「善の超越性と人間性」(一橋論叢、第十八卷、第二號、二九頁以下)を参照。
 (クニ) Eth. Eud. II 1, 1219 a 38—39.
 (クニ) 中譯、八一頁。
 (クニ) Jaeger; Arist. S. 244 f.
 (クニ) Eth. Eud. I 5, 1215 b 13—15. と同じくは「苦痛なくまた正義なるものに對して純粹に生活するものあるひは神的觀想と云つたやうなもので没頭して生活するものが言つてみれば淨福なる人 (anthropos makarios) とある」といはれてゐるが、しかしこれはアナタサホリスムの思想として語られたものである。また VII 14, 1247 b 17 と同じく makarion ballein

「アリストテレスの『エウモニス倫理學』について」

一 橋論叢 第二十四卷 第五號

は幸運な賽の目に關するものであつて我々の問題には關係をもたない。「エウデモス倫理學」の他の場所にはこの言葉は見出しえないやうである。これに反して「ニコマコス倫理學」において用ひられた多くの場所ならびにその種々なる意味について Bonitz; Index Aristotelicus ad loc. 参照。

(二三) の場所 (1248 a 35) に於いてプロキメとンボスとは同格的に用ひられてゐる。

(二四) 現存する原典はきはめて不備であつて、そこから「幸福論」の整合的な理解を期待することは著しく困難である。それ故に私はジャクソンの大膽な——むしろ Paraphrasis に近い——しかし明快な校訂に助けられつゝこの章の要約を試みた。

H. Jackson; Eudemian Ethics θ i, ii (H xiii, xiv) (Journal of Philology. Vol. XXXII. No 64, 1913. p. 170ff.)

(二五) 拙著「プリモトテニス研究」、三九五頁以下。

(二六) Eth. Nic. VI 3, 1139 b 26—31. 前註を参照。

(二七) Arist. Fragmente 49. (Rose)

(二八) Eth. Eud. VIII 3, 1249 a 21—b 16.

(二九) 「エウデモス倫理學」の「幸運論」(第八卷、第二章)および「カロカガタイア論」(第三章)に對應するところの「大道徳論」(第二卷、第八—九章)においては、ロゴスの始源としての神および善の規準としての神の觀想の思想は見出されない。我々はこゝに後のペリパトス學派の一人たる「大道徳論」の著者の性格と意圖とを察知することができる。