

倫理学について

—その中世哲学に於ける特色—

今 道 友 信

超性的内面化

倫理を重んずる人々は、古来、伝統的慣習を遵守する人々である場合が多いので、ややともすると、倫理学は保守的な学問と考へられ勝ちである。それゆゑにまた、倫理学の歴史は、常に基本的な道徳觀念の継承維持の歴史、安定した伝承的行為典型の反復の歴史と思はれることが多い。しかし、それは誤解である。倫理学の歴史、それは革新の歴史なのである。特に、我々中世哲学を研究する者にとつて、聖書の記録は無視しえないものであるが、聖書は倫理学に関しても、ひとつの革命的な運動を内包する書物であることを忘れてはならない。例へば、律法を毀つのではなく完成するために来た、と自らの使命をイエズスは語るが、彼は律法の中に含まれた古代部族倫理としての復讐の倫理を否定し、許しと和解の倫理を提示するのである。これはただの一例に過ぎないが見逃してはならない革新である。

このことは、私が屢々力説して来たところであり、この『中世思想研究』に於いても、その一例として、ニッサのグレーゴリオス研究に関して *ἀνδρεία* (勇氣) の意味塑性の現象を介して、倫理的徳の内面化の問題を論じたこともあつたし、また、手稿本研究の一環として *Hervetius Natalis* の解読を介して *paupertas* (清貧) の問題を論じたこともあつた。今回の

講演は、それら一連の中世倫理学の研究の大きな展望の試みである。

倫理学の主要課題のひとつである徳を表はす語 *virtus* 自体が、すでにして、*vir*(男)たること、男らしさのことであり、それは、古代社会の集落の勢力を維持し発展するために必要であつた戦闘の為の暴力的エネルギーが賞讃されたがゆゑに、戦士たりうる *vir*(男)の男らしさが徳として尊ばれたからであつた。やがて、*virtus* は脱＝男性的力量として女性にまで拡張せられ、超性的な徳としての徳一般になつてゆくのは、野蛮の時代から文明(都市化)の時代に歴史が歩むとともに、徳の内面化が進み、それによつて生起した革新の事例と見なくてはならない。類似のことはギリシア語の *ἀνὴρ* (男)に基づく *ἀνδρεία* (男らしさ、勇氣)が女性にも適用されてゆく傾向や、シナ語の勇についても見られるが、ここにその詳細を一々述べることを省略する。

これらの例は、徳が男性のみの述語であつた時代から、女性にも適用せられるやうになつた超性的内面化の革新が、倫理の歴史の中で古典古代以前に効果的に生起したことを意味する。

価値転換

しかし、徳に関するかかる倫理的革新は、何も性別に関する差別の解消の問題とは限らない。善悪に関する完全な価値転倒が行はれた事実があつたことも、ひとつの歴史的所与として銘記しなくてはならない。それは何か。それは、ほかでもない、*ἀρετή* のことである。誰しも、この *ἀρετή*こそは、倫理学の祖と言われて然るべきソクラテースの求めてゐた道徳的徳目のことではないか、と言ふであらう。その通りなのである。しかし、その答へは通時的展観を欠いてゐはしないか。

ホメーロスに見る限り、この *ἀρετή* とは手腕であり、^{たちから}手力であり、海賊の略奪行為の成功するための力でさへあつた。そのやうな戦闘のみが自己の属する団体や社会を守る術として立てられてゐた時代には、そのやう

な略奪行為こそが、戦かひの場では、ひとつの公正な徳と認められることは、思へば、当然のことである。略奪によつて自己の自然的生命を支へるための力を ἀρετήと言つたことから、修養によつて自己の精神的生命を支へるための力を ἀρετήと言はうとしたとき、ἀρετήは本当に徳となつたのである。

人を斬ること、それは当然、今日の考へから見ると悪事である。しかし、武士道が盛んであつたとき、責めを負うて切腹をする人の介錯として、切腹する人が自ら刀を腹に立てたあと、その人の首を斬り落とすことは、武士の友情のつとめであつた。この形式の自殺とその幫助とを否定するならば、武士道が支へたあの、責めを他に帰せず、従容として死を択ぶ立派な道德体系は崩れるのである。仇討ちも、また、人を殺めることではあるが、特別な關係に於いては、これを是認する考への表はれであらう。これらのことが認められなくなつたのは、人命を尊重することが優先するやうになつた明治維新に於ける反封建的な倫理的革新が生起したからである。このやうにして、略奪が肯定的徳であつたのに否定せられ、そして略奪のエネルギーを意味してゐた力（アレテー）が略奪を抑制する精神的徳に意味変換を受けたり、或る形式で人を殺すことが是認されてゐたのが否認されるやうになるといふやうに、徳の価値変換を來たす革新があることに注意しなくてはならない。

このやうに、倫理の歴史は革新の歴史をもつてゐるといふ共通認識の上に立つて、西洋中世が倫理といふ課題について何を示すかを考へてゆきたいと思ふ。

キリスト教の新徳目の發明について

最初に知つておかなくてはならないこと、それは、西洋中世思想の基本線を形成するキリスト教が、倫理の主要問題たる徳目に関して、大變革をもたらしたといふ事実、及びこの大變革が同時に新しい徳目の發明（in-

ventio) になつてゐるといふ事実である。イエズス・キリストが教へたところは宗教のことである。しかし、それが、パウロによつて体系化せられるに及んで、幾つかの実践目標として具体化してゆく道程の中で、従来の倫理学の体系の中では見出されなかつた徳目を設立するといふ、倫理学上の大革新を果たして行つた。それには大きく分けて二つの種別がある。先づ、この節ではそのひとつを扱ふことにしよう。

そのカテゴリーは古典古代の倫理学の徳目の中に全く見当らない徳目の、人間的水準に於ける新設という事件である。人々は、謙遜の徳などは、当然、少くとも古典時代以来から存立してゐた、と思ふであらうが、例へば、その時代の倫理学の総括的体系と見られる『ニコマコス倫理学』に於いて、そのやうな徳に当たるものを見つけることはできない。むしろ、そこに於いては、これに対して逆の、反対の徳目とも見らるべき大風な態度とさへも考へられさうな *μεγαλοφυχία* が寛容にして雄大な心として称へられてゐる。これに則つて見直してみると、例へば、ソクラテースは、その法廷に於ける弁明に於いて、それに鑑み自らの果たした役割りが思想や教育の上にかに重要であつたかを述べ、自らを *πρυτανείου* (顧問室) の食事の席に列なりうる者に値ひする、と堂々と宣言するのであるが、これは自己評価に関していささかも過大な点はないにしても、自らの功績をか程も誇らかに主張し、その酬めを要求するところは、謙虚といふ点からみると、果たして有徳の人にふさはしいか否かを、多少は疑ふことはできよう。

これとは全く反対に、自らへり下つて小さき者と思ひ、その存立は他者に仰ぐといふやうな心、それは古典ギリシアの世界では最も蔑まれた乞食 (*πτωχός*) の「いやしい」(*ταπεινός*) 心がまへ (*φροσύνη*) であった。ところが、イエズスが教へたところは、先づ自らの心を教養高きものにして新しい教へを受ける必要のないものと誇ることを警め、自らの罪を悔み、神の前には小さき貧しき者として、教へを乞ふところの乞食の「つつまし

い心がまへ」(ταπεινοφροσύνη)こそが大切である、といふことであつた。この語そのものは、ギリシア語であるから、アラメア語で語つたイエズスの造語ではないが、その弟子たちの間で語られ初め、パウロの書簡、エフェソ書(4・2)には出て来る。これは、それまでの西方の世界が知らなかつたところの徳である。それは、飢ゑてゐる乞食が手を差し延ばして何であれ他人の与へるものを有難く受けとる思ひを像(imago)としたものであるから、神の賜はる一切のことを如何なるものであれ、有難く拝領しようといふ宗教上の私心なきへりくだりの態度である。これが一般化せられ、謙遜と言はるべき倫理の徳目となつた。ラテン訳では言ふまでもなく *humilitas* である。

対神徳の定立

エフェソ書で、新しい倫理徳としてのタペイノプロシュネーのすぐ後に書かれてゐる ἀγάπη も、もともとは他人を招き他人に食物を惜しまず与へる宴のことであるが、それから転じて、求めるところのない神の愛と考へられるに至り、そこから人間の場合、それに応じる対神徳が生じなくてはならない。それこそが、人間として神に対してもたなくてはならない三つの対神徳としての信仰・希望・愛である。これらはいづれもパウロに於いて立てられた徳目であつたが、周知のやうに、アウグスティヌスがその著『*Enchiridion*』に於いて『使徒信經』に依拠して三者の關係と意味とを神学的に省察し、中世に於ける *theologia moralis* を含むキリスト教学の全体像を構成する手がかりとした。

ここに、すでに謙遜(ταπεινοφροσύνη)の如く人間同士の倫理的徳目にもなりうるものと、例へば救ひの希望の如く神に対してしかもちえず、従つて道德神学の徳目としかかなりえないものとの明瞭な対立が、たとひ充分には意識されないままの形であれ、初期キリスト教や教父時代に、もともとは同じ宗教上の徳に関して認められることは注目に価ひする。これは一

言で言へば、theologia moralis と ethica との対立を秘めてゐる。

類似の問題を探せば、イエズスの教への中から立てられて来た paupertas (清貧) の如き徳目も, obedientia (従順) とともに, 一般の人間社会に妥当しうる倫理的徳目と見なすことができるかと思ふが, 基本的には独身を意味する貞潔 (castitas) に至つては, 教会を離れた社会では必ずしも妥当しない徳目として, theologia moralis の中の徳目にしかならないであらう。それでは, それそも, 何故, 一般にスコラでは theologia ethica とは言はずに theologia moralis と言つてゐたのか, といふ問ひを含みながら, 倫理とは何かを, 中世哲学の中で, 探求することにしてゆかう。そのためには, 先づ ethica といふ元来はギリシア語 τὰ ἠθικά に由来するラテン語は何時頃から, どのやうな意味で使はれてゐるのか, 語の歴史を辿ることから始めなくてはならない。

ethica の用例

中世哲学の完成期には, トマス・アギナスの *Sententia Libri Ethicorum* (『ニコマス倫理学註解』) を始め, その前後の多くの哲学者たちが同様の試みを企ててゐたし, また, すでに十二世紀に訳出されたニコマコス倫理学の部分訳 (二巻及び三巻のみ) を ethica vetus と呼び, 十三世紀初頭に第一巻の訳及びその他若干の訳が断片的に加はつたものを ethica nova と呼んでゐた。そして, 周知のやうに, 十三世紀中葉にはロベルト・グロセテスト (Robert Grosseteste) のラテン語全訳は完成した上, その頃にはヘルマヌス (Hermannus Alemannus) がアラビア語で書かれたアヴェロエスの『ニコマコス倫理学註解』もラテン訳してゐて, そのいずれも ethica といふ語を当然ながら使つてゐた。

否, そのやうな註や訳の世界ばかりではない。体系的な思索に於いても, すでに十二世紀にアベラールの影響下にあつたラドゥルフス・アルデンス (Radulphus Ardens) のものと思はれる *Speculum universale* (『宇宙

の鏡』) のヴァティカン写本(Vat. lat. 1175 f. 1 vb)には、さまざまな学問がいかなる欠如を補正するものであるかを論じてあるところで、「theorica nimirum medetur ignorantiae, ethica iniustitiae, logica ineloquentiae, mechanica miseriae (確かに、認識論は無知を、倫理学は不正を、論理学は言語不全を、そして機械学は貧困を補正する)」とあるのを見ると、ethica は theorica, logica, mechanica と並んで quatuor artes (四つの学) を形成しており、七科の学とは違ふ形式で、中世に於いて学問的市民権を得て久しいかに見えましょう。しかし、これらの事実、十二世紀頃から識者にとっては ethica は知られてゐた、といふことを示すだけなのであつて、中世が最初から ethica なる語やまたその内容を有してゐたといふことにはならない。その前史を辿つてみよう。

ethica lingua in latina の歴史

ラテン語では ethica といふ単語はいつ頃から使はれるのか。女性名詞形 ethica はすでにラクタンティウス (Caelius Lactantius Firmianus 250—330) によつて使はれてゐる (*Institutiones Divinae* 3. 13) が、この語形はラテン語としては比較的新しく、このやうに、古典末期に使はれてゐる例はあるものの、決してその時代には一般化せられず、後に、中世以降でしか広くは使はれなかつた。結局のところ、この形に変化して行つたにせよ、最初にこの形に類似したものとしては、古典ラテン語に於いて ethice といふ女性名詞がクィンティリアヌス (Marcus Fabius Quintilianus 35—100) によつて使はれてゐる (*Institutiones Oratoriae* II. 21. 3)。これは、言ふまでもなく、ギリシア語の ἠθική すなはち ἦθος に由来し、「ἦθος に関する」といふ形容詞の音訳ラテン語である。詳しく言へば、これは、アリストテレスの『分析論後書』1. 33. には ἡ ἠθική θεωρία とあるのに基づき、ギリシア語法の一般的風習に従い、学科名は名詞が省略されて言はれるため、すでにギリシア語で ἡ ἠθική といふ言ひ方がで

きてゐたのをラテン語にそのまま音訳した、といふことである。ただし、アリストテレス自らは、*ἡ ἠθικὴ* といふ語をその著作の中では用いて居らず、彼の倫理学書として伝えられてゐる三つの著書のうち最も有名な『ニコマコス倫理学』も *ἠθικὰ Νικομάχεια* と呼ばれてはゐるが、この *ἠθικὰ* は倫理的なるもの *τὸ ἠθικόν* の複数形の *τὰ ἠθικὰ* なのである。この言語的事実が暗示するやうに、エートスの学として始まつた西洋の倫理学は、ひとつひとつのエートス的なもの、すなはち個別的習俗としての性格の集積として、個人のものである、といふところに、ひとつの忘れてはならない特色をもつてゐる。それは、このやうなものとして、家の学としての、*οἰκονομική*、ポリスの学としての *πολιτικὴ* につながらなくては、人間の行為全体を覆ふ学にはならないものであつた。この性格は、語が背負ひつつ暗示するところである。そして、それはまさしく、儒教の修身齐家治国と並ぶものであつた。

それはそれとして、古代末期に於けるラテンの世界に於ける *ethice* はいかなるものであつたか。「形成者としての神 *Deus artifex* が言語を与へたのは、ただ人間に対してのみであるから、言語に関する学問としての修辞学 (*retorica*) は自然学や数学よりも遙かに高い位置を占める」(*Institutiones Oratoriae* XII. 2. 10) と確信したクインティリアーヌスは、このやうな言語の学こそ、*recta honestaque vita* の *ratio* (理攷) であらねばならぬと考へ、都市を治めることを始め、生活の向上を含めて実践的倫理に関はることは *orator* (弁論家) の仕事と言ふのである。彼は哲学者の仕事を自然学と論理学とに限定し、倫理学を弁論家に適当な課題とする。*Pars illa moralis, quae dicitur ethices, certe tota oratori est accomodata.* (道德の部門、すなはち倫理と言はれるところのもの、それらは確かにすべて弁論家に委ねられてゐる) (*Ibid.* XII. 2. 15)。このやうにして、修辞学の機能が倫理的実践として現象しなくてはならないと考へた。

このことは、言ひ負かすこと乃至説明して納得させることが打ち殺すこ

とよりも *civitas* の為になる、といふ *civili-satio* (都市化としての文明化) の論理を明らかに示したものであつて、ここに *virtus* (勇氣) としての *eloquentia* を理想とする *ethica* の萌芽が見られる。そして、これこそが十二世紀ルネサンスが求めたところの古典古代の真の姿なのである。

まさしく *orator* とは *orare* する人なのであるが、中世に於いては *orare* は *dicere* よりも神に向かつて祈る意味であつた。*ethica* は神に語る語り方 (*rhethorica religiosa*) を介して神に祈る人 (*orator ad deum*) としての司祭の仕事とならなければならなかつた。

しかし、*ethica* が中世的な意味での *orator* に結びつくとき、それはいかなる変貌をもたらしたか。

Ethica の自己崩壊と *theologia moralis* の成立

中世の卓れた思想家にとつて、この修身としての個的エートスの学たる *ethica* の目的は、人間的な自己形成もさることながら、結局は神に救はれるか否かといふ宗教上の救済の問題である。それゆゑ、ここには、本来、齊家も治国も問題にならないのを通り越して、古典古代的な修身としての *ethica* そのことすら問題ではない、と言つてよい。アウグスティヌスのよく引かれる言葉、「汝の内に憩ふまでは常に不安である」といふ言葉でもわかる通りに、基本的には *non-agere* の神秘的な安らぎとしての神との一致が理想となる。それゆゑ、行為としての善が自己目的なのではなく、善そのものたる神の中に抱かれて安らふ自己委託的な救ひの幸福が目的なのであり、倫理的完成はそれに至りうるために、神の恵みが降り来るやうに神に嘉せられんがための営みに過ぎない。このことは、善への人間の倫理的営みが主体的見地から人間に不可能であるといふ人間の主体的な弱さを救はうといふばかりではない。前にも触れたが、律法の完全を期するといふイエズスの語が明示するやうに、キリスト教は宗教としてこの世の立派な倫理的規定を以て充分と思ふことはなく、宗教の補完性に俟たな

くてはならない、という倫理そのものの対象論的な、客観的不充分性を主張するものである。それゆゑ、その名が何であらうと、本来 *ethica* と呼ばるべきものは、このやうに考へられた限りでのキリスト教の道德的世界の中では、今のべられた二重の欠如によつて、その重要性を、一般には、主体的にも対象論的にも、喪はざるをえなくなる。

この視点からみると、上のやうな欠如をもつ *ethica* を補ふものとしての *oikonomica* に当るものは、実際は *ordonica* とも言はるべき *ordo* (修道会) の *regula* ではないかと考へられる。Benedictus の建立した大修道院の規模は、古代の大家族制を遙かに超える大きさではあつたが、しかし、大修道院長を父とするひとつの家族であり、それは同性のみの集団ではあつたが、相互を兄弟と呼ぶひとつの家族であつた。これは個人的静修に徹したところの荒野の聖者の伝統、言はば *ethice* の中に宗教を吸収する形で宗教に於ける集団を忘却した修道生活に対する批判であるよりも、形としては *ethice* の *oikonomia* への補完を考へた古典古代のキリスト教化が意識されずに行はれてゐる、と見ることができる。

そして、古典古代の *politike* に当るものが、それぞれの *ordo* をも包含してゐる教会 *ecclesia* を治めるところの *canonica* であつた。

このやうな救ひのための修道院の意義が成立するにつれて、修道者たちの見地からすれば、家を治める *oikonomia* は *ordonica* に較べれば当然二義的な学問となり、また、ポリスは世界史から姿を消して久しく、これに代つた国家もその長である国王が教皇に跪く以上は大した権威をもつものではなく、従つて *canonica* に較べれば、*politike* も二義的な学問となる。かうして、古代の実践学は三つとも本来的な意味を喪つて、これらに代るものとして、ひとつの学なる *theologia moralis* が成立する。それは、個人に於ける善の実現を目標とした *ethice* を基礎にして、それらの集団の善の実現を目標とした *oikonomia*, *politike* に展開するギリシア古典時代の実践学ではなく、キリスト教による個人の救ひの実現の見地から、

それに有効な方法や集団の形成を制度化しようとした新しい実践学の組織化の成果なのであつた。

二分法と三分法の逆転

Ethice が意味をもたないやうな世界が成立してゐたこと、その中ではむしろ古典古代が崩れなくてはならないやうな世界が成立してゐて、そこに於ける行為の学として *theologia moralis* が成立した。それは、人間の行為の問題に、古代とは異なつたところの大きな寄与を果たした。

それは罪の赦しを説いた福音書に基づき、パウロを継承したアウグスティヌスの仕事である。古典古代は行為の主體的な能力については *dichotomia* を以て考へ、客體的な価値としての徳の構造については *trichotomia* を以て考へてゐる。具体的に言ふと、アリストテレスは *φρόνησις* (善なる実践理性) に対して悪なる狡知 *πανουργία* を立て、これらは一人の人間に於いて対立的に内在する実践的能力であつた。そして、徳は過剰と不足の中間に位置すると同時に高さに於いて極点に立つといふので三角形の頂点に置かれてゐる。

これに対し、中世は能力について *trichotomia* を以て考へ、徳について *dichotomia* を以て考へる。具体的に言ふと、アウグスティヌスは『告白』で屢々述べてゐるやうに、行為への能力として、神の聲と悪魔の聲と自己の意志といふ三者を立てる。ここに個人的な行為の決断に宇宙的なひろがり意識せられてゐる。行為の選択の場が個人の枠を超えた *trichotomia* の構造を有してゐる。更に、徳については、アウグスティヌスは『ユリアヌス反駁論』(*Contra Iulianum haeresis pelagianae defensionem*) に於いて、「すべての *vitium* は *virtus* の反対ではなく、*dolus* が *intellectus* に対してあるやうに、徳に或る程度接近し、真実にはないが偽装によつて徳に似てゐる悪徳がある。……悪徳と徳とは行為自体によつては区別されず、行為の目的によつて区別せられるに過ぎない。なさなく

てはならない目的のためになされない限りは、行為は無罪に見えても、実は無罪ではない。又、人の善行によらずに、善がなされることもある。」

(*C. Jul.* 4. 20. 1) と述べて、徳と悪徳とが類似して見分けにくいものであることを述べてある。ここには、徳が過剰と不足の間にある高さとして悪徳とあまりに明瞭に区別された徳の古典古代的明瞭性に対し、人間の行為としての限りでは善悪の区別は存在せず、ただ目的によつてのみその差異が成立すると考へ、徳を目的と行為の *dichotomia* によつて考へる展望が開かれてある。「存在する限りのものはみな善である」(*Enchiridion* 4. 13) といふ存在論上の有名なテーゼも、行為が存在として考へられる限りは、徳と悪徳との基本的差異を隠ませるところがあると言はなくてはなるまい。しかし、その不明瞭性は非論理的な曖昧さなのではなく、むしろ、論理的に導出されて来た考へとして、常識のもつ見せかけの明瞭な差異に対する *theologia moralis* の側からの反論なのである。

二分法と三分法のこのやうな相互逆転によつて、人間にとつて極めて重要な自由概念の革新も生じた。古典古代の *indifferentia* に於ける自己決定としての自由の倫理とは相異なつた自由観が成立する。すなはち、自らの能力として善悪のいづれを自分が選ぶかといふ道具選択ではなしに、神の方に接近するか悪魔の方に接近するかといふ存在論的移行としての決断が問はれ、神が悪からは全く解放された全き自由であることを考へれば、この移行は全き解放への接近として、ここに *ἐλευθερία* とは全く異質の、悪や罪からの解放としての *libertas*、救ひへの道としての自由が成立することになる。そして、この目的に向かふ行為のみが、人間社会のあらゆる価値観を超えて善なのである。父母は敬はなくてはならない。しかし、その孝行が譲らるべき財産を目当てにするならば、社会が何を言はうとも、宗教としては悪と言はねばならず、父母を捨てる不孝が自己の救霊のために聖者のもとに赴く出家を目的とするならば、社会が何を言はうとも、キリスト教としては善と言はねばならない。このやうにして、人間社会に於け

る個の実存の一般的な行為規範に関する *ethica* と神との個の実存の個的遭遇に関する宗教的現実に関する *theologia moralis* の対立の場も明らかとなつて来るのである。そこには、行為が行為として妥当しても罪とつながる深さをもち、行為が行為として挫折しても救ひにつながる高さをもつところの思想、すなはち、善悪のみならず、恵みとしての救ひと背きとしての罪が併せ問はれる体系、そのやうな、宗教に収斂せられ補完せられる道德の自己変貌が成立してゐる。もはや、それは、この世のエートスとは関はりの少い永遠との交はりの問題となる。それゆゑ *ethica* は殆んど語られることのない言語となつた。人間が人間としてのエートスを問ふに過ぎない *ethica* は、そのこと自体いかに大事であるにしても、神と人との交はりにつながり、遠く原罪の重みにつながる行為の、時間的、宇宙的拡大の前には何ものでもないであらう。

潜伏する *ethica* とその浮上

Theologia moralis を樹立して行つたと見られるアウグスティヌスによつて *ethica* は亡びたか。罪人が悔悛によって救はれるのに反して、善行を誇る君子は、むしろ、その倨傲のゆゑに救はれないかも知れない。かかる *felix culpa* (幸福なる罪) の思想が無批判に拡大されれば、確かに反倫の徒が勝利に酔ふことになりはしないか。それを抑へるためには、罪の告悔をきびしくせざるをえず、かくてデンプフ (A. Dempf) が指摘したやうに、「告悔が聖体拝領よりも大切である (die Buße wird fast wichtiger als die Eucharistie)」 (*Ethik des Mittelalters*, München 1971. S. 67) といふ状況が成立するに至る。これは、本来、価値転倒である。神との一致よりも一致に至る条件や方法として告悔の方が重視されて来る。そしてそのために *libri poenitentiales* (告悔手引書) の類が公刊せられて来た。それは主として聖職者や修道者たちの日常の生活に於ける指標となるもので、道德神学的原理に基づくところの、修道院のエートスの書であ

つた。これは *theologia moralis* によつて一旦は否定された共同体の常識路線の権威としての *ethica* が、ほかならぬ *theologia moralis* の宗教的権威を守るための集団の共同生活を規整する必要上、再び浮上して来た一種の歴史的イロニーとして見ることができる。但し、この種の書物はそれぞれの修道院の *regulae* (会則) とともに、外的行為としてあらはれる失策や過失、また更に現象的な罪を規定し、これらを痛悔するための、また処罰するための法的外面性からまぬかれることはできない。ここには、従つて、*theologia moralis* によつて抑圧された *ethica* が *ius* 乃至 *iura* の形をとつて、すなはち *canonica* の形をとつて浮上して来たものと見なければならぬ。

これを真に *ethica* の形にしたもの、この *canonica* 的な *ethica* の在りやうを、その真の形に深めて浮上させやうとした人がアベラールであつた。

アベラールは極めて神学的な問ひに出発して、而も哲学的な倫理学への道を理論的に拓いて行つた。どのやうにしてであるか。彼は *vitium* (悪徳) と *peccatum* (罪惡) とを区別する。前者は罪を犯す方向に我々を駆るところのもの、すなはち、ふさはしからざる所行に賛同せしむる傾向性である (*Vitium est quo ad peccandum proni effimur, hoc est inclinamur ad consentiendum ei quod non convenit*) が、罪惡とはこの悪しき賛同そのことである (*Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus*) (*Scito teipsum* 3. 636A), と言つて、悪徳を悪への傾向性乃至は性僻であり、従つて、人間はこれとの内的な戦かひに自力で立ち向かふこともできる。これに対し、罪惡は *in consensu mali* 罪を同意すること、悪と方向を同じうして進むことに於いてある (*Ibid.* 645C) から、神への背反の中にあることで、従つて、*Contemptus Creatoris* (創造主なる神を蔑視すること) である (*Ibid.* 636A)。ここでは人間は自己を自力で救ふことはできない。罪惡とは創造の秩序を紊すことであり、創造されたものを汚すことである、と言ふとき、「何故、彼の言ふ *intentio bona* すなはち

善の人間の根源としての善き意向が単に主観的によく見えることだけではなく、神の意志に合致しなくてはならないのか (Non est itaque intentio bona dicenda, quia bona videtur, sed insuper quia talis est sicut existimatur, cum videlicet illud, ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur)」(Ibid. 12. 653B)といふことも明らかになる。

この短い叙述でもおよその概観は知られるやうに、アベラールは人間の内部に於ける傾向性を個人倫理としての *ethica* の課題とするとともに、行為の善悪を法とは異なつた内的意向に於いて判定することにより、アウグスティヌスによる内面化を生かしつつも、自己の救霊にのみ関心の集中したその「*theologia moralis*」的な求心性とは別に、内的志向と創造秩序との関係といふ存在論的省察への手がかりを残すことによって、哲学的 *ethica* の可能性を回復させてゐる。

十二世紀ルネサンスと *ethica*

フィリップ・デレ (Philippe Delaye) は十二世紀に支配的であつた学科分類をみると、この時期にすでに哲学的倫理学と神学的道德体系が区別されてゐた (à cette époque déjà on distinguait une éthique philosophique et une morale théologique) ことがわかる、と言つてゐる (Ph. Delaye : L'enseignement de la Philosophie Morale au XII^e siècle. *Mediaeval Studies* XI. 1949, p. 77)。しかし、私の見るところでは、今まで述べて来たことで明らかなやうに、むしろ、それまでは神学的道德体系乃至道德神学が哲学的倫理学を抑圧してゐて、*ethica* は殆んど表面に出ることはなく、漸く十二世紀になつて甫めて *ethica philosophica* が *theologia moralis* に対して対立して来る形で復活して来たのである、と言はなければならぬ。

しかし、何故、十二世紀になつてそのやうな *ethica* の復活は可能にな

つたのであろうか。もとより、アベラールの思弁の力が、甫めてこの種の問題でアウグスティヌスに対抗しうる考へ方を提出した事実を忘れてはならない。確かにアベラールの倫理学史上の意義は、忘れらるべきではないが、それが同世代に直ちに影響を及ぼしてゆくには、またそれだけの時代的情勢も考へてみなくてはならない。何故ならば、周知のやうに、アベラールには宿敵とも言ふべきベルナルがゐて、この人の方策によって、同世代からは容れられなかつた説も多々あつたからである。

ソールスベリのヨハネスがその著 *Metalogicon* で述べた言葉で誰でもがすぐ想起するのは、「Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantes (シャルトルのベルナルの言ふところでは、我々は巨人の肩に乗つた小人の如き者であつて、成る程、巨人達より遠く多くを見ることができるとは、しかし、それは自らの視力や身体が秀れてゐる故ではなく、我々が巨人達によつて高く揚げられてゐるからである)」(*Metalogicon* 4.900C) といふ文章である。今更言ふまでもなく、周知のように、gigantes (巨人たち) とは古典古代の学者たちのことを指し、その肩にあつて眺望をゆたかにすると、人文主義の伝統に従つて古典をよく学べば、研究成果の上がることを言ふのであつて、十二世紀ルネサンスの精神を最もよく表はす文とされてゐる。これが *ethica* といかなる関係にあるのかと訝る向きもあるに相違ないが、実はこの文章に含まれる思想が窒息しかけてゐた *ethica* を浮上せしめた大きな原動力なのである。而も、それは三つの契機をもつてゐる。それらはいかなるものか。

先づ第一に、十二世紀が中世に於ける古典文藝の復興期であり、それ以前とは比較にならない程、古典古代の作品が教育機関で読まれたことを挙げなくてはならない。デレは前掲論文 (*Ibid.* p. 84—85) に於いて、コン

ラード (Conrad d'Hirschau) の書物を介してその頃のスコーラで読まれた古典を挙げてみるが、キケロー、ホラーティウス、ヴェルギリウス、オヴィーディウス、ユヴェナーリスら主なラテン文人の名は殆んど盡くされ、ピエール・ド・ブロワ (Pierre de Blois) は更にセネカ、スウェトニウス、タキトゥス、ティトゥス・リーヴィウスらを加へてゐるから、十二世紀前半にすでに古代ローマの文人たちはほぼ洩れなく読まれてゐたと言ふことができる。そして、これらの人々の作品には、必らず高潔の士や英雄の行績が讃えられて書かれてゐるので、コンラードによると、*ut vitia etiam in minori aetate addiscat esse fugienda et nobilia gesta eorum desideret imitari.* (若い頃から悪徳を避け、高潔な行ひに倣はうと欲するやうに)

(*Ibid.* p. 84. 尚デレはこれを C. Haskins : *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge 1924. Chap. 18, p. 372 より引く) 教へることができるので、結局のところ、文法家や註釈家すなわち後代に我々が人文主義者 (humanist) と呼ぶ人々が、キリスト教の *theologia moralis* とは別の、古代人の是とする倫理観を具体像を以て教へ示すことになる。

第二の契機は、このやうなラテン人の作品ばかりではなく、次第にギリシアの作家も読まれて来るが、殊にプラトーンはもともと中世初期から読まれ、ソークラテースを古代倫理の祖とする考へは連綿として続いており、『ティマイオス』すらもギョーム・ド・コンシュ (Guillaume de Conche) によれば正義の *recapitulatio* (要約) があるので *practica* (実践学) の部門をもつとさへ言つてゐる程である。(In *Timaeum*. MS. Paris B.N. l. 14065. fol. 53r. cit. Delaye *Ibid* p. 83)。しかし、ここで注目したいのは、*ethica vetus* の訳に具体化されてゐるやうなアリストテレース研究である。それが学問の名称としての *ethica* を盛んならしめた。それは、つまり、第一契機として述べられた古代倫理観の滲透が、ここで *ethica* といふ学問の形式と格式に於いて理論化せられるのである。

第三に、そのやうに組織化された *ethica* が哲学の重要部門として再認

識され始めたことである。ソールスベリのヨハネスは *ethica* を称して、*sine qua nec philosophi subsistit nomen* (それを欠けば哲学者の名が棄たるやうな学) (*Metalogicon* 1. 24. 854.) とさへ重視するに至つたし、その他の例についてはすでに前述した通りである。

Ethica の本来的使命

神学や哲学の領域で、十二世紀に再浮上して来た *ethica* は、今述べられた文藝復興の波に支へられてゐたので、また、当然のことであるが、詩と無関係ではなかつた。この当時の文学の中に、ラヴァルダンのイルデベール (*Hildegard de Lavardin*) の『*Libellus de quatuor virtutibus vitae honestae* (正しい人生の四つの徳に関する小冊子)』やアベラールの『*Carmen ad Astralabum* (アストララプスへの歌)』またリュのアラン (*Alain de Lille*) の『*Anticlaudianus seu libri de officio viri boni et perfecti* (アンティクラウディアヌス——善き完き人の義務についての書)』などは、いづれも教訓詩であり、宗教的規範とは異質の新しい倫理への精神的意欲の表はれと見ることができる。事実、イルデベールの挙げる四つの徳は *prudentia*, *temperantia* または *sobrietas*, *fortitudo*, *iustitia* であつて、これらは後にトマス・アキナスがニコマコス倫理学を承けて、その『神学大全』Ⅰ, Q. 61. A. 2 で挙げる四つの枢要徳 (*virtutes cardinales*) と全く同一で、いかにこの時代すでに古典古代の徳論が滲透してゐたかを示すものである。リュのアランの挙げる徳は枢要徳の外に、トマスでは知的徳と言はれる理性や節制に含まれる *castitas* (貞潔) などを同列に列挙し、中には *risio* (笑ひ) をも入れてゐて、体系的な整理はなされてゐないが、興味深い洞察に充ちてゐる。

このやうな、新しい倫理道徳を求める一般的な精神的風土に於いて、前に述べられたアベラールやソールスベリのヨハネスに次いで注目すべき人は、サン・ヴィクトールのフーゴー (*Hugo de St. Victor* 1096—1141) と

その弟子リカルドゥス (Richard 1173歿) の二名である。前者の学問分類は Böhner が甚だ要領よく図示してゐるので、以下の論述に資するため、借用することにしよう。(Gilson-Böhner : *Christliche Philosophie*, Paderborn 1954, S. 387)。

Philosophia

theoretica	practica	mechanica	logica
Theologia	Ethica	Lanificium (紡織術)	Grammatica
Mathesis	Oeconomica	Armatura (武具制作)	Rhetorica
Astronomia	Politica	Navigatio (航海術)	Dialectica
Geometria		Agricultura (農業学)	
Arithmetica		Venatio (狩猟術)	
Musica		Medicina (医学)	
Physica		Theatrica scientia (演劇学)	

学問の分類としては、大略上のやうなことを考へたが、もとよりフーゴーは一人がこれらをすべて学ばなくてはならないとは考へてゐない。しかし、いかなる部門を学ぶにせよ、学ぶ順序があつて、それは彼によると、「Talis ordo...ut prima ponatur logica, secunda ethica, tertia theoretica, quarta mechanica. (先づ論理学、次いで倫理学、第三に理論学、第四に技術学といふ順序に学んでゆかなくてはならない)」(*Didascalion* VI. 14.)。ところで、このやうに ethica が位置づけられてゐるのは何故であらうか。言語を正しく有効に使へる術としての eloquentia の基礎となる logica を学んだ上で ethica を学ぶといふことは、正しく考へられ、正しく語られた ethicaこそは人間の学の基礎でなくてはならない、といふことである。正しい行為についての学問を学んだ上でさまざまな理論学を習得するのは、その理論を悪用しないためであり、最後に技術学を学ぶといふのも、さまざまな物理的影響力をもつ技術を倫理的に使ふことが必要だから

である。ethica のこの位置づけは, logike, physike, ethike といふように順序づけたストア以来の方法とは異なるし, かなり年長になってからでない
と人間の哲学としての倫理学は学んでも甲斐がない, とするアリストテ
レスの考へ方とも違ひ, 弱年から高士の生き方を模してその consuetudo
によって間違ひのない人間を形成しようとするのは, すでに述べられたコ
ンラードの意見でもあつた。

フーゴーによれば, 「ethica に於ける徳の研究により心の目が浄化され
れば, 甫めて真理の探究を理論学に於いてなしたるし, 最後に技術学を
学ぶのも, 理性が先行しなくては結局無効に終るからである。(Primum
enim comparanda est eloquentia, deinde, ut ait Socrates, in ethica per
studium virtutis oculus cordis mundandus est, ut deinde in theorica ad
investigationem veritatis perspicax esse possit. Novissime mechanica
sequitur, quae per se omni modi inefficax est, nisi ratione praecedentium
fulciatur.)」 (*Ibid. cit.* Ph. Delaye 前掲論文)。

この考へを継承しつつ, eloquentia と rhetorica を分けた上で, ethica
に決定的に重要な役割を与へたのが, フーゴーの高弟たる サン・ヴィク
トールのリカルドゥスであつた。「In legendis artibus talis ordo servandus.
Prima omnium comparanda est eloquentia, et ideo expetenda logica,
deinde per ethicam purificandus oculus mentis, et sic ad rhetoricam
transeundum. (言論に関する種々の学問に於いては以下のやうな学習順序
がなければならない。何よりも先づ雄弁術(話し方)が用意されなくては
ならず, それ故に論理学が求められ, 次ぎに精神の眼が ethica によつて
浄められたならば, その上でレトリカにまで超越してゆかなくてはならない。)」 (*Exceptionum priorum* 1. 23, PL. 177, p. 208. *cit.* Ph. Delaye
Ibid. p. 77)。リカルドゥスのこの文章はその師フーゴーの用語と酷似し
てゐるが, eloquentia と rhetorica を明らかに区別してゐる点は注目しな
くなくてはならず, 更に, ethica の体系的な位置や使命については本質的に同じ

考へであると思ふことができる。Eloquentia は一般に話すための術として文法や発音と関係の深い言語理論であり、論理学はその言語を駆使して思考する術として説を立てるための術であるが、そのまま rhetorica すなはち聖書解釈や説教に結晶する伝達修辞の学に直行せず、その前に ethica を以て見地を浄めると言ふ考へ方がヴィクトール学派によつて確立されたと言つてよい。Ethica によつて道徳的に浄化された人でなくては、ethica の彼岸にあるものの内容を伝えることはできないのである。

このやうに見てみると、ethica は世の中を代表する職業に携はる人が、その職業的な奥義を修める前に、それ以前に必ず学ばなくてはならない学問と考へられてゐた、と言ふことができる。周知のやうに、アリストテレスやストア学派に於いても、またデカルトに於いても、すなはち、中世哲学の以前でも以後でも、ethica は本来的には哲学体系の冠飾的補完部、言はば体系の頂点に近い所に位置するものであり、自由人の自己完成の学（アリストテレス）と考へられたり、世界全体の知識をえてから構築すべき学問であるからこそ、現在は暫定的道徳で満足するほかはない（デカルト）と考へられたりして、ethica は本質的には最後に学ばるべき学科であつた。しかし、十二世紀の学者たちは、theologia moralis の中に沈んでゐた ethica を復活せしめ、それを文法学や論理学の次ぎに学ぶべき修身浄心の学、職業倫理の学として樹立した。そのやうにすることによつて、しかし、却つて theologia moralis は学全体の体系の頂点に安んじて位置しえたのではなからうか。言語が支配した時代としての中世に説教者や解釈者の職業倫理としての ethica は、屢々文法と rhetorica を結ぶものとする考へられた。それゆゑにこそ、Delayer はソールスベリのヨハネスの書物に依拠して、Ainsi, peut-on dire, le trivium enseigne à la fois l'éloquence et la vertu. とさへ言ふ (Delayer *Ibid.* p. 78)。倫理学がこのやうにして職業倫理として具体化されうるものであるといふことは、思へば、今日の技術の時代に、技術社会の職業倫理乃至社会倫理としての新

しい倫理が立てられなくてはならない、といふことを中世が我々に教へてゐることになりはしないか。技術聯関による新しい *ecologia* の中で私の提唱して久しい *eco-ethica* の問題は、ここにひとつの先例があると考へられなくてはならない。

この *ethica* への十二世紀の注目は、やがて十三世紀に、*ethica* と *theologia moralis* の関係は対立ではなく、体系的な宥和として幾つかの興味深い問題を提起する。それは如何なることであらうか。

二つの *perspective* について

中世の哲学的な *ethica* の成立の歴史を考へるに際し、十三世紀に注目したヴィーラント (Georg Wieland) はその著 *Ethica — Scientia practica, Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981. に於いて、その頃有名な大学は、パリと並んでボロニヤやオクスフォードにもあつたけれども、十三世紀前半の倫理思想史の関する限り、パリ大学人文学部だけが考察対象になつてゐる理由を、ボロニヤ大学は法律に執して哲学的な *Ethik* は重視されてゐなかつたし、オクスフォード大学はパリ大学と密接な関係をもつてゐたのに哲学的 *Ethik* に関しては *intensive* な研究はなかつたからである、と述べた後、*Positiv formuliert liegt der entscheidende Grund der Beschränkung auf Paris darin, daß es hier Zeugnisse gibt, in denen die Ethik zwar keine bedeutende Rolle spielt, aber immerhin vorkommt* (G. Wieland: *Ibid.* S. 40)。そして彼は、*ethica* が哲学の一つの分科としてパリ大学で教へられてゐた証拠の公文書として、印刷された *manuscript* の中から、次ぎの四つを挙げてゐる (*Ibid.* S. 40—41)。a) Robert von Courçon 枢機卿の1215年8月の特許状、すなはち *Chartularium Universitatis Parisiensis* (CUP) ed. H. Denifle, auxiliante A. Châtelain, Paris 1899. 1. n. 20. b) 教皇グレゴリオ九世の1231年4月の書簡、すなはち CUP n. 79. c) 1252年の *natio*

Anglicana (パリ大学英国学生寮)の学則すなはち CUP 1. n. 201, d) 1255年3月19日付のパリ大学人文学部学則すなわち CUP 1. n. 246。彼のこの公文書の指摘は、大学の歴史にとつても、ethicaの歴史にとつても、重要な業績であると言はなければならない。そして、我々は、このやうな結果を見るときに、十二世紀に ethica の運動が、やはりパリ大学の前身の一つを形成したアベラールによつてパリで惹き起こされてゐたこと、また、すでに述べられた訳者不詳の ethica vetus が十二世紀末に書かれてゐて、而もその最古の写本はパリ大学の学者と関りの深い図書館 (Avranches, Bibl. municip. 232) にあるといふことも忘れてはならない。

このやうに、ethica が重視されてゐたのは、ただパリ大学のみのやうに見えるにしても、しかし、ethica の内容に関するものが極めて重要であることは、すでに十三世紀になれば、オクスフォードでも認められざるをえなかつた。それは、単にグロセテストのニコマコス倫理学の訳の問題のみではない。ヴィーラントが別の意味で注目したところのオクスフォードの未印刷の草稿本、Henricus Brito の学問分類 (*Corpus Christi College* 283 f 146) を見ると、「Intellectus a prima sui creatione natus est imperfectus, perfectibilis tamen virtutibus et scientiis (知性はその最初の創造では生れとして不完全であるが、徳と学問とによつて完成されうるものである)。」と言ふ箇所がある (Wieland. *Ibid.* S. 84)。これは人間の知性がどのやうに構成された学習経験を介して育つてゆくべきであるか、といふことを考へた十二世紀のサン・ヴィクトール学派の主張を充分想起せしめるものである。ここでも、知性は先づ専門学問の前にその基礎として virtus を養成しなければならないが、それは ethica によるものであるから、従つて、この文章も、ethica と諸科学によつて人間の知性はより高められてゆく、といふ考へであると言はねばならない。十三世紀に於いて、大学では体系的に ethica が教へられ、またニコマコス倫理学の註釈書も

多く作られて来た。その文脈から見てみると、キルワルビイ (Kilwardby) の *Quaestiones in librum tertium sententiarum* の 1. Christologie に関して Elisabeth Gössmann の優れたテキスト校訂が出されてゐるが、(Bayerische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt. Band 10. München 1982), その Quaestio 42 にある virtus (p. 176) の語でさへ、格別のひびきを以て迫るものがある。これについては、他の Commentarium との異同を省察した上で、上来の考察の線で或ることを述べる機会があらうかと思はれる。

トマスが「神学者たちは罪を神に背く行為とするが、道徳的な哲学者はこれを理性に反する行為といふ(a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum; a Philosopho autem morali, secundum quod contrariatur ratione.)」(S. Th. II, Q. 71, A. 6 ad 5) と言つてゐるので、彼に於いても神に対する裏切りや謀叛が神学上の罪となるが、この同じものが倫理学上は知的な過誤となるところに、theologia moralis と ethica philosophica のひとつの統一的 perspective に於ける二つの独立の perspective が甫めてここに成立したと見ることができよう。この点でも、トマスは偉大な存在であると言はなくてはならない。しかし、人間の世界にも、裏切りや謀叛は存在するであらうから、神に関するこのことだけですべてがつくされてゐると言ふことはできないであらう。それにも拘はらず、すべての罪は基本的に神との関わりに還元してゆくことを念頭におくならば、我々の志向する eco-ethica に於いても、罪過と過誤の問題は、単に意向の主観性の差のみではなく、対象の客観的な差異の間ひに深めることもできるにちがひない。中世哲学の研究は過去の人類の最も哲学的な時代の一つの業績を明らかにするだけではなく、今日の最も尖端的な哲学的課題の一つたる eco-ethica にも指標を幾つも与へるものである。

後記 本稿は、1982年11月聖心女子大学で行なはれた中世哲学会の公開講演（宮内久光教授司会）の原稿である。論文として投稿するに際して、講演に必要であつた反復を除いたが、註記等は本文の中に入れてままにして、講演のおもかげを残すことにした。