雜錄

アリストテレスの友愛の哲學

エルンスト・ホフマン

（一）

友愛（フィリア）と哲學は、希臘的古代に於て理論的にも實踐的にも密接に結合してゐた。ピュタゴラス派からエピクロス派に至るまで、友愛の說は相次いで現れてゐる。友愛は、哲學者が論じなければならなかつた對象であつたに止らず、又特に哲學者に屬することがらであつた。その普通の形態に於ても、友愛は性格の、生の目的の合一を意味してゐる。しかし、哲學者によれば、善なる者のみが友情を結び得る、そして哲學こそ何が善であるかを敎へるものである。我々は古代の哲學の諸學派に就いて知るところは少いが、それらにも既に友愛の契機がはたらいてゐたことはピュタゴラス派に就いて確實であるのみならず、又一般に眞實らしい。哲學者の結合は、素性にも階級にも職業にもよることなく、心術の一致に、學習の、研究の、認識の共同に基くものであつた。希臘哲學は、德の實現のための觀想的手段として生起し、且つ存續したのであるから、學習を同じくすることは、結局生の形式を同じくすることであつた。報酬を求めることなしに愛する友とは、先づ第一に敎師である。單なる知識の小賣人でない敎師は無私なる心術から、彼の敎養を分ち與へる。そして敎養の評價が高まるにつれて、フィリアとパイデイアは益々密接なる結合をなすに至つた。

かくの如く希臘に於ては、夙に哲學者の結合は友と友との集團をなしてゐた。希臘人の本質に根ざし、その生活の到る處に現れてゐる友愛の事實は、哲學者の集團に於てその自覺に到達した。プラトン、アリストテレス、ゼノン、エピクロスの創設した學園は友愛なしには考へられない。變容をその外的表現とするならばその內面化は、眞なる價値の認識への共同の努力と、自己の創見を惜しげもなく分ち與へる宏量であらう。

しかし、友愛の理論といふべきものがはじめて現れたのはソクラテスに於てである。クセノフォンの記述を信じることが許されるならば、ソクラテスの友愛の說は、彼の國家に對する態度と密接なる關係を有する。彼は公的生活に自ら進んで立入ることはなかつた。又彼によれば、現實の諸國家は共同社會ではなくして、內的結合を缺く集積に過ぎない。それには、共同社會を成立させる友愛の紐帶が見られないと確信してゐた。クセノフォンの描くソクラテスの像には異論がある。しかし、次の一事だけは確かである。ソクラテスに就いて男性との友愛を喋々することは不當である。彼が重視したのは、性的存在者としての男ではなくして、理性的存在者としての男であつた。アテナイに於ては、事實、妻と家庭とは男子の本來的なる生活には大した役割は演じることなく又戀愛結婚は稀であつたから、共同社會への道が、男性との友愛

に到つたことは自明のことがらである。しかし、女性を、共同社會を基礎づける友愛の領域から斥けることは、ソクラテスの原理の中には存しなかつた。併しソクラテスに就いて、最も語るを警むべきことは、彼の友愛と男色との混同である。その肉體的側面は問題にならない。それはアルキビアデスが證明してゐる。又かゝる事實があつたなら、彼の告訴者達がそれを見逃した筈はなからうから。その精神的側面も、眞の友愛にとつては、何等基準的なものではない。プラトンの初期の對話篇、「ラケス」や「カルミデス」に於ても、ソクラテスは他の愛人達と少年に對する態度を全く異にしてゐる。少年の愛と友愛そのものとは別のことがらである。

友愛が、希臘人としてのソクラテスに對して、男性間の情愛といふ形態を帶びたとしても、それは我々の信じないところであるが、友愛の問題は人間としての人間に係ることがらである。そしてそれには次の確信が存する。無制約的なる善に就いての反省は個人の任意の思惟たるに止らず、總ての人間の共通の關心事である。善――道德的認識の課題である本來的なる眞理は超個人的普遍的なるものである。人間は善に於て一が他を見出せ、そして善に於て互に見出し合ふものが友である。國家は、友愛の基礎の上に立つてはじめて共同社會である。それに基礎を有しない結合は總て崩壞しなければならない。クセノフォンの「饗宴」に於て、カルリアスが「何を誇りとするか」と問ふたのに答へて、ソクラテスが「私の取持の術である」といつたのはこの意味に於てである。ソクラテスは語る。自分一仲立する人を、人々の氣に入るやうにしてやることはよき仲人の仕事ではなからうか、自分の取持つものを出來得る限り多くの人々の氣に入らせる者こそ最善の仲人である若し、ポリス全體の氣に入るやうにしてやることが出來たなら、それこそ申分のない仲人である。かゝる人は、誰と誰とが互に役に立つかを心得て居り、又互に求め合ふ欲望を喚起し得るだらう。かくしてソクラテスはソフィスト達と烈しい對立をなす。ソフィスト達は知識を賣る。ソクラテスは報酬をとらない仲人である。

このクセノフォンの傳へるソクラテスの談話の何處までが眞面目であり、何處からが諧謔であるか、それは我々にとつては問題でない。我々は、そこにソクラテス的なるものの核心を捉へ得れば足りるのである。彼の哲學的活動は、宗派や教團や黨派とは係りはなく、現實の生活が營まれる私宅や、競技場や、路地に於てであつた。觀想的なる生の外的習慣に拘はれず、一般市民の平凡なる習慣に從つて、一般市民と共に生活したソクラテスが、友愛の問題をも、純粹に人間的に把捉したことは當然である。我々は善に關する考察をソクラテス的なる友愛の根據として考ふべきであらう。

（二）

眞の友と友とにとつて共通的なるものが、善を共に追求することに存するといへば、或は同質が友愛の前提であるといふ誤つた假定に導くかも知れない。この問題を論じたのが、プラトンの「リュシス」の第三の對話である。同質といつても邪惡なものに就

いての場合もあれば善良なるものに就いての場合もある。さて邪悪なものには、善を有しない限り、友愛はない。併し善良なるものに於ても何ために補充し合ふ要求が起るのか、その動機は明かでない。だからといつて、不同の上に友愛を基礎づけることは出來ない。それ故、友愛の目的としてその基礎をなすものは、悪でも善でもなくして、悪からの解放と同時に善の獲得である。これがフィレインの意味である。さて我々が友に於て愛する愛らしきものは主觀的に感覺されるものでありながら、一層高次のものに對する表徵として認識され、客觀的なる領域に屬するものである。それは一層高次の愛らしきものを豫想し、そのために愛らしくなる。そしてこの高次のものも亦一層高次の愛らしきものに基礎を有しなければならない。かくして我々は、それ以上高次の愛らしきものが存しないプロートン・フィロンに到る。そしてこれによつて他の總ては愛らしと呼ばれるのである。それらはいはゞ本源的なるものの模像であり、本源的に愛らしきものは眞に愛らしきものである。それは絶對的價値であり、無制約的善に一致する。この無制約的善は總ての悪の消失後も依然我々の努力の對象であらう。何故なら、それのみが常に唯一の無條件的に愛される可きものであるから。

「リュシス」をプラトンの諸對話篇の最初の群の中に數へ、そして大體「ラケス」と「カルミデス」との間に位するものと考へることが許されるならば、前述の「プロートン・フィロン」こそ、イデア説の最古の論示と考へられるであらう。そこに於て既にプラトンの周知の原則的なる論證はあらはれてゐる。本源的なるものへの還歸が思惟必然的である限り、イデアは思惟必然的である。還歸が可能でないなら、無限に溯ることとなり、思惟は崩壞する。さてこれが事實、イデア説に對する最古の言及であるならば、尙ほ考ふべきである。イデア説は元來善の考察と密接なる關係を有することは疑を容れない。さて、上述の友愛の考察には三つの契機が結合されてゐる。第一者と始源としての、それ故個々の場合を超越するイデアとしての善。愛されるべきものとして、ひとを惹きつけメテクシスを可能ならしめるものとしての善。辯證法的なる、それに思惟が休み得るものとしての善。プラトンがこれらをはじめて、友愛に關しての談話に於て述べたことは偶然ではなからう。それは兎も角、イデア説はプラトンにとつて、その當初に於ても、單なる斷片的なる教説ではなかつた。彼にとつては、哲學することは共に哲學することであつたから、共同社會を建設する善のイデアの力のみが友愛を可能ならしめるものであつた。そしてこの善のイデアこそ後にはイデアの世界を支配し、可視的なる世界を貫き我々の意欲の全體に對する規範となるものである。併し、「リュシス」に於ては、ソクラテスの話相手は少年である。そこに於てこの友愛の説を詳しく述べることは出來なかつた。しかし、ソクラテスはリュシスに向つて、しかも彼の愛人の前で、彼の友とならんがためには、學習に骨をおらなければならないといつてゐる。さて、この對話篇はその背後に或る理論的なるものを含蓄してゐる。同質は友愛の基礎である、とは出來ない。プラト

ンに從へば友愛は哲學と同じく、高きものへの共同の努力に基礎を有しなければならない。そしてこの努力は常に、向上と沈下との動的交錯である。しかるに同質といふやうなものには、この動向が缺けてゐる。正しきものを獲得し不正なるものを脫する者のみが學ぶといひ得るやうに、共同の努力によつて向上を可能ならしめ、沈下を防ぐのが眞の友情である。友と友とが助けあふとは二人が、爲すべきものとなす可からざるものとの中間に於て、努力を續けることでなければならない。從つて、同質は友愛の始源ではなくして、完全なる共通性がその終極にあるのである。

かくの如きプラトンの思惟の歩みは フィリアを超えてエロースに到る。前述の努力する者の 中間狀態は正しくプラトンの說くエロースの特性を示すものである。又事實、フィリアとエロースとは善の追求と美の追求としてのみ區別される。愛されるべきものに於て、無限者が有限的現象の中に眺められ愛情と憧憬が起るに從つてフィリアはエロースとなる。又エロースは熱情がその節度を見出し、衝動が法則と限界によつて善なるものの性格を得るに從つてフィリアとなる。フィリアとエロースとの本質的差異を見出すことはプラトンの關心事ではなかつた。彼の問題としたのは、兩者共形而上學的なるものにその根據を有することであつた。卽ち、友愛は善への共同の道である。そしてそれを進めば神に到るしかるにアリストテレスにとつては、友愛は人間への道である。

（三）

アリストテレスの個々の敎說の理解には、次の三つの考察が役立つであらう。（一）アリストテレスの哲學の出發點は、その問題からいつても方法からいつてもプラトンである。（二）彼の文學的樣式も思索的樣式も、イソクラテスの敎養の理想によつて規定されてゐる。（三）彼の哲學說は、多くの種々異る先行哲學と關係してゐるが、窮極的には自己の思索に基くものである。

プラトン的なる友から成る心情の共同社會は、彼の死後の政治的鬪爭に於て殉敎を生むに至つた。處刑に當つて、哲學に相應しからざる何物をも無節操なる何物をもなさなかつたことを、友に傳へよと昂然と叫んだヘルミアスの崇高なる最後――それはプラトン的友愛の完全なる表現である。アリストテレスはプラトンを崇めて祭壇を設けた或るアカデミコスを讚へた詩に於て、プラトンこそ、人間は善なることによつてのみ淨福を得ることを、その探究に於て又行爲に於て示した唯一の、或は少くとも最初の人であるといつてゐる。アリストテレスにとつても、プラトンは友愛の意味を明にした師であつたのである。しかし正しくその故に、アリストテレスはアカデメイアから離れなければならぬと信じた。彼はドクマの信奉者となることを欲しなかつたのである。

アリストテレスはイソクラチスの傳統に從つたといつたが、その意味はかうである。プラトンに於ては、眞の敎育に對して最も重きをなすのは數學であり、最も輕視されるのは修辭學である。イソクラテスにあつては、その關係は逆である。彼は思惟を經驗的現實から解放しそれを超越せしめるのではなくして、思惟を經驗的現實の中に置かうとした。その經驗的現實とは祖國の歷史、

時代の重大なる道德的諸課題と當時の諸要求であつた。そして、それをアナナイ人の意識にもたらすことこそ、自ら學派を創設して、プラトン學派に對抗した彼の特別の任務と考へたものであつた。彼の學徒には、辯證的なる哲學者ではなくして、教養人であつた彼等には、修辭學的教養こそ意志と心術との形成の手段と思はれた。イソクラテスはソフィストではなかつたが、ソクラテスの教説の敵役であつた。社會倫理的には革命的でなく、保守的であり、哲學的には思辨的でなくして懐疑的であつた。又教育説に關していへば、ソクラテスの教育の理念にではなく、ゴルギアスの教養に根據を有してゐた。彼にとつては、希臘的なる教養こそ國民の統一の紐帶であつた。そしてこの教養の一般的機關は言語の修練であつた。この意味に於て、彼は雄辯を青少年教育の中心と考へ、言語の修練によつて、成人の教養の水準をも高め得ると主張したのである。

こゝからアリストテレスは最も強力なる刺戟を得て、プラトンによつて除外された修辭學をリュケイオンの教科の中に入れ、且つ又それを彼の哲學の豫備的機關の中に組入れたのである。イソクラテスと同じく、アリストテレスは事態を具象化することを重んじた。辯證法的に證明されることがらが最も重要なものだとは限らない。倫理學や教育學には、最も肝要なことがらで、具象化しなければならないものがある。又かくしてのみ人間に分らせることが出來るものがある。プラトン的ミュトスは詩である、プラトン的辯證法は抽象化である。アリストテレスの眼から見て缺けてゐるのは、教化的なる散文の具體的直觀性である。「ニコマコス倫理學」もその一である諸著作の文學的方法はかくして明にされる。

（四）

上述の、問題史的及び文學史的諸前提の外に、尙ほ二三の體系的考察がなされるべきであらう。アリストテレスの友愛論は、體系的に考察すれば、特にアリストテレス的なる道德哲學の有機的なる組成部分である。ではアリストテレスの道德哲學説を擔ふ如何なる方法的諸前提がはたらいてゐるのであるか。

先づ第一に擧ぐべきは、アリストテレス倫理學全體の特殊なる學問的性格である。倫理學の課題は事態の理解に基礎を有し、總ての人間にとつて努力の價値あり、教養ある自由なる男子が事實上到達し得る生の形式を示すテクネーの存在することを示すことにある。この故にアリストテレスの倫理學は教育學的性格を帶びる彼の哲學は、宗教や神學からは獨立に、成熟せる理性から、最善の生の形式を示さうとする。そして彼にとつてかゝる最高のものとして問題になるのは精神的エネルゲイアとしての生のみである望ましき生は喜びをもたらす淨福の生でもなければならない。さて喜悅はたゞ行爲に活動的努力に於てのみ存する。しかし我々の活動は常に閑暇を目的とするものである。そして眞の閑暇、否神に似た閑暇は觀想的なる生活態度に存する。かくの如き問題提出の全體が如何に希臘的であるかは自ら明かである。かくの如く「最上級」を求める態度には奮鬪的なる希臘的契機が潜んでゐる。ピ

ンダロスは「最もよきもの」を、カイレフォンは「最も賢きもの」を、アリストテレスは「最も完全なる生の形式」を求めた。しかし最も完全なる生の形式は自然によつて與へられてはゐない。自然には偶然がある。倫理學は出來得る限り、偶然を除外しようとする。道德的態度の構成的因子は計畫である。それは植物的、動物的、又一般に單に自然的なる生には存しないものである。倫理學は自然と共に、生を完全なる形態にもたらさうとするが、自然に反して、生を偶然にではなく、計畫に基礎づけようとする。上述のことを綜括すれば、アリストテレースの倫理學の學問的性格は明かである。最善の生の形式、教育的指導、自然的なるものを計畫といふ人爲によつて徹ふことである。

第二の體系的前提を擧ぐれば、それはアリストテレス的なる道德的自由の概念である。我々はよき行爲をなすときに自由であり、惡しき行爲をなすときに不自由であるといふのではなくして善も惡も自由なる選擇に委れられてゐる。しかも、この選擇の自由も亦計畫の概念に基礎を有する。我々が一度行つたことは取返しがつかない。一度投げた石は、投げ手に返ることがない。我々の諸行爲は我々の性格に原因を有する。しかし性格はなすべきかなさざるかの決斷を重ねることによつて形成されたものである。そしてはじめには、その何れを選ぶかに關して自由であつた。それ故、我々の性格に關して責任を有する。道德的自由とは、我々はエウダイモニアを目的としてそれを實現する手段の選擇に於て自由であることのみではない。先づ第一に、目標そのものの措定に於て自由であることを意味する。例へば醫師が原則的には彼の技術を人類の健康のためにも損傷のためにも用ひて差支ないやうに我々が我々の性格形成の技術を用ひ得る限り、道德的なる性格を形成するも背德的なる性格を形成するも自由である。

第三の體系的前提はアリストテレスの理想の概念に關する。道德的理想は美の性格を有する。諸德は、それらが美しきが故に、追求に値し愛されるべきである。正を勸め、不正を戒める良心、正を示し不正を斥ける道德的反省があるのみならず、美しき行爲に對する道德的趣味ともいふべきものがある。かゝる美は有德なるものが我々總ての目的なる淨福の生活に到達しないときにも、依然存在する。幸福であるためには、有德であるのみでは不充分であつて、人力の如何ともし難いもの、健康、裕福、他人の尊敬等の諸善を要するのである。幸福が得られないときにも、有德の生活はその美を完全に失はないのみならず、却つてそれを明瞭に示す。人間に如何に多くの、善に對する生得的愛が存するかが示される。それ故、人間にかゝる善を理解させることこそ倫理學の課題である。アリストテレス倫理學のかゝる企圖にはプラトンのそれとは全く異つたモティフがはたらいてゐる。プラトンの倫理學は一切を支配する善のイデアと、その指導の下に諸德の規範を案出する理性的認識の課題なしには考へられない。アリストテレスは、倫理學に對して一つの無制約的なる善を措定することを斷乎として斥けた。善はその多樣なる形態に於て、人間そのものにのみ、我々に、我々の心靈に、我々の道德的エネルゲイアにの

み存するのであつて、超越的なるイデアに存するのではない。しかし、道德は統一的なるもの、普遍的拘束的なるものであらうとする。この要求を、アリストテレスはプラトンと全く別な仕方で充す。道德は我々の理性のはたらきである。理性が普遍化し得るのは、我々が接觸するもののみである。理論的に、個物を概念によつて普遍化するのみならず、實踐的にも、個物の最高善（彼の幸福）を同時に人類全體のものであらしめようとする。諸善の表に於て最高の地位を占めるのは普遍的幸福である。これによつて個人の幸福の追求は、利己への惡化を防ぐ制限を置かれる。無私なることこそ道德的高貴の光である。この意味に於て道德は普遍的であり、總ての理性に生得的である。ヌース、我々に於ける神的なるものであり、普遍的なるものに到る論理的エネルギーとして我々の中にはたらくヌースは、個體の完全性への努力を、彼一個の存在を超えて、全體の福祉への獻身にまで擴張する。この原理に從つて行動することは、我々に存する最善なるもの、即ち我々の神的理性に從つて行動することである。

第四に考ふべきは、アリストテレースの德概念の特異なる構造である。總ての現實的なる德は二つのことを、即ち第一には所謂「中庸」であること、第二には「最善」であることを示さなければならない。「中庸」とは情念に關して、「過多」と「過少」との中間をいふ。德は節度であり、節度は兩極端の調和である。德は活潑にはたらんがためには、情念を要する。又情念は德であり得んがためには、節度を要する。「中間」（メソテース）はそれ故情念的なる諸因子から見て、德の契機である。さてメソテースと並んで德の契機をなすものに「高高」（アクロテース）がある。即ち總ての德は、最善でなければならない。最大の使命を果さなければならない。有德なるものがいはゞ勝利者であることを示さなければならないかくして、德は二つの標識をもつことゝなる。その一メソテースは德に、融和性の、藝術作品の、高貴の、極的なる意志傾向の調和の性格を與へる。これに對して、アクロテースは、德に奮鬪的努力の性格を與へる。

以上は、アリストテレスの個々の道德說を擔ふ四つの前提である。それを綜合すれば、アリストテレスに於て、何を道德の領域として考へるべきかも理解されるだらう。道德的努力の自律的性格、道德的意欲の絕對的自由、道德的理想の美的快適性、總ての個々の德に於ける奮鬪的性格――それを綜合すれば、總ての人間に對して無條件的に最善なる生の形式を指示することを要求した彼の倫理學の地盤を知ることが出來る。アリストテレスにとつては、人間は決して市民に歸するのではなかつたが、しかし彼の倫理學は希臘の自由國家に於ける共同社會生活の完全なる意識から生れ出たものである。アリストテレスはアレクサンドロスによつて、彼のポリスの視界を擴張したとしても、又多分希臘の群小國家はみじめなものとその眼に映じたとしても、道德的には、アリストテレスの人間性の理想はポリスを離れなかつた。ポリスは、既にトゥキュディデスが示したやうに、その倫理を自律的にそれ自らの本質概念から生產する。それは、自由なる、責任を有する

意識的に自己の國家を、他の如何なる國家よりも選ぶ市民を生産する。それはかの偉大なる諸德、「宏量」(メガロプレペイア)と、「大度」(メガロプシュキア)を生み、節度と最善とを特異なる仕方で結合する。

これによつて、友愛がアリストテレスの體系に於て占める地位も明かとなる。アリストテレス倫理學の地盤は自由國家に於ける共同社會生活である。それ故に法と正義のみでは、人間の共同社會生活を改良し道德化するには不充分である。この點、アリストテレスはプラトンより一歩を進めてゐる。法と正義は、ポリスに於ける生活を規制し、指令を與へるものであり、いはゞ警察的なるものである。しかし、人と人とが、心と心とが共同社會をなすや否や、單なる法以上のものを要する。私に、法の立場から對する汝は、私と汝との共同體を肯定するよりも寧ろ否定するであらう。共同社會は「法」(ディケー)を超えた領域に於てはじめて成立する。この領域に於ては、ひとは他人に、法から見て、誤りなく正しいといひ難いものをも許容する。かゝる許容はプラトンにとつては單なる讓歩に過ぎなかつた。それは人間の弱さに根ざすものであり、我々は決して正しき法を實現し得ず、從つて正しきものを正當なるものによつて補はねばならないのであつた。しかるにアリストテレスにあつては「正當」(エピエイケイア)は、遺憾ながら已むを得ない讓歩ではなくして、それのみが完全なる、生き甲斐のある生の領域である。即ちそれは友愛の領域である。法も正義も常に、諸指命が發せられ、或るものが規制されることを意味する。しかるに、エピエイケイアの場合には、法の命令といふことは無意味である。汝と私とは全體となり、かゝる全體は溢れ出る生の豐かさを有し、それは單に必要である以上のもの單に正しくある以上のものを與へる。こゝは法以上の、人間の立法によつてもはや規制されない領域である。そしてかく考へるものが友である。これによつて又、友愛はたゞ善なるものゝ間にあつてのみ、眞の意味で可能であり、その他にあつてはたゞ名のみであることも明かにされる。友愛は又エロースと異つてゐる。友愛は憧憬でも努力でもマニアでもなくして、最も深き確實性の存するところであり、我執からの脱却がなされる場所である。友愛は興奮的なる性愛にではなくして、深き靜けき母の愛に比すべきである。たゞ愛するものゝ幸福にのみ喜悅を見出す慈愛である。エロースはペニアとプルトスとの、貧窮と豐饒との中間に位する。しかし友愛は絶對的に最高なるものである。善き者の最も內密なる結合であり、大なる共同社會生活にも、小なる共同社會生活にも事實的にして又同時に理想的なる完成を與へる。完全なるディケーの國家といふやうなものがあれば、それは地上に於ける地獄であらう。人間の諸關係を單に法的なるものに限ることは不自由を意味する。法のあるのは、訴訟のためであり、爭は第一次的なものであつてはならない。友愛は地上を樂園に化する。

（五）

以上アリストテレスの友愛が特性づけられるべき一般的視點を考察した。彼は友愛の問題のために、「ニコマコス倫理學」の第八

第九卷を捧げてゐるが、今は前者によつて、彼の論述を出來得る限り直接的に述べよう。

先づ、友愛は生に不可缺なるものである。幸福にあつては、友と樂み、貧窮にあつては友に助けを求める。若きときには過誤を救はれ、老いては養はれ、壯時にあつては偉業への刺戟を與へられる。動物の生活に於ても、友愛は同種のものに對する衝動として、總ての生物に生得的である。他に何等の共通性がない異國にあつても、純粹に人間的なる共通性は尙更著しく現れるのである。國家生活に於ても、その結合を保つのは一致であり、壞くのは不和である。それ故、友愛は高きものにも卑きものにも、人間にも自然にも、自國にあつても異國にあつても不可缺である。

次に、友愛は自然的に必然的であるに止らず、道德的に價値あるものである。我々はそれを確認するのみならず、それを稱讃し或る積極的に價値あるものとして評價する。こゝに一つの根本的なる問題が提出される。卽ち、生の必然性と道德的價値との一致である。自然が必然的なものとして要求し、衝動として賦與したものを、人間はかゝる衝動の理性的活動によつて、道德的に稱讃に値する行爲にまで高めなければならない。友愛（フィリア）は與へられてゐる。人類愛（フィラントロピア）は課せられてゐる。

友愛は如何にして區分されるか。第一に利益のための友がある他人を、彼自らのためにではなくして、彼から得る利益のために愛する。これは偶有的なる友愛である。かゝる友愛は崩壞し易い。利益は變易するから。かゝる友愛は共に生活することを、互に同情し合ふことをすら要しない。職業仲間や年長の人々によくある結合はその類である。第二には趣味の友、快感のための友愛がある。これも亦、他人を彼自らのためにではなくして、彼から得るものゝために愛する。かゝる關係も偶有的であり、崩壞し易い。趣味は變るものであるから。この種の友愛は年少の人々の間に見られる。彼等は共に生活せんとするがその關係は恒常的でない。第三に本質的なる友愛がある。そしてそれのみが、眞正の友愛である。

以上友愛の諸形態を枚擧したことによつても、如何なる仕方でアリストテレスが友愛に就いて哲學したかは明かである。偶有的なるものゝ反對は實有的なるものである。彼の述べるところは愛されるべきものに關する實體の哲學である。彼の哲學に於て常にさうであるやうに、現象形式から出發して、それらに卽して或はそれらの中に本質的なるものを見出す。偶有的なるものとして現れるものから始めて、しかる後單に偶有的なるもの、單に偶然的なるものを消去し、かくして實有的なるものを得る。範疇論に於てもさうである。賓辭たるものを普く考へ、純粹に主辭たるものを得る。形而上學に於ても亦、諸屬性を除去しつゝ、基體（ヒュポケイメノン）を得るのである。

ひとは、利益のために、快樂のために、それ自らのために友情を結ぶものであり、そして第三のもののみが友愛の實有的なるものであるならば、道德的に善なる者のみが眞の意味に於て友となり得ることとなる。何故なら、善き者のそれ自らのみが善であり

そして、それ自らのために愛されるもののみが善と呼ばれるのであるから。しかし又、上述の偶有的なる友愛も、プラトン的に否定されてはならないのであつて、アリストテレスの發展の哲學の意味に於て、世界に不可缺なものである。かゝる友愛から又それを超えてのみ、眞の友愛は生起し得るのであるから。偶然的なるものは道德的生活に於て、計畫によつて除去されればならない。しかし偶然的なるものは又常に可能的なるものである。そして可能的なるものは現實的なるものゝ質料である。自然に於て偶然がはたらいて自然の目的が決して純粹に實現されないが、しかも正しくそのことによつて自然が絕えず向上を求めるエンテレケイアの階層を成すやうに、かの偶有的なる友愛も、一つの完全なる友愛に於てその頂點に達せんがために、不可缺なものである。

地上に於ては、眞の完成せる友愛はたゞ友その人のよくあらんことを希ふ道德的に善なる人にのみ存する。プロートン・フィロン善のイデのやうなものは必要でない、善そのものは實體の哲學によつて經驗世界に移し入れられた。そしてかゝる友愛は實有的なるものであり、同時に眞のエネルゲイアである。それは、心情であるに止らず、たゞ受けるのみである惡しき人の反對に、與へようと欲し、善なる者の營爲を喜び、生の共同社會を實現する。以上によつて、如何なる點に於て、所謂人間の平等に就いて語り得るかも明かにされる。律法の前には主も奴も平等であるといはれる。しかしかゝる平等は法的見地に於てのみ存する。有愛に於ては人と人とが平等である。否、かゝる平等はたゞ友愛に於てのみ可能である。我々は無生物や神と友情を結ぶことは出來ない。友愛はいはゞ最も純粹に人間的なることがらである。それ故、友愛が成立せんがためには、階級的なる隔りが大に過ぎてはならない且つ又、かゝる友愛は或る與へられたものゝ硬結せる存在ではなくして、エネルゲイアに於てあるものである。何故なら、愛されることにではなくして、愛することにこそ、友愛の核心は存するのであるから。愛する者として、愛される者の愛されるべき價値を喜び、他人の幸福に對する無私なる喜悅を自己の幸福と感じ、愛の返報を求めないことこそ、友愛の本質である。かゝる種類の倫理學に於てはじめて、概念的思惟が、總ての倫理學にとつて不可缺なる觀察、卽ち人間に於ける自然的なるもの、人間的なるもの、個體的なるものゝ觀察と結合せることが看取されるであらう。

アリストテレスは友愛の現象形態を考察し、それを區分した後友愛の諸契機を強調してゐるが、それによつて、特にアリストテレス的なる性格があらはにされる。(一)友愛が完全に現實的であるためには、はたらくものでなければならない。單なる態度は役に立たない。(二)自然は愉快なものを求めるやうに見えるから不平の多い老人は友愛には不向きである。(三)抽象的に考へて、それ自らに於て善にして快適なるものと私に對して善にして快適なるものとは區別されるが、兩者は善なる人々の友愛に於ては一致する。蓋し善なる人々そのものは本質的に善であるから。(四)愛好(フィレーシス)は友愛ではない。それは無生物に對しても可

能である。ところが友愛は愛の返報の可能性を要求する。偶然的に知り合ひになることが友愛の基礎ではない。私がある人を偶然に知るとき、私が過去の修養によつて如何なる人間であるかゞ問題である。愛好は常にパトスである。友愛にしてはじめて行である。それは倫理的活動に於ける意志と思想との結合である。かくしてはじめて、平等性のモティーフが高次の段階に高められる。一と他が平等に集ふのではなくして、友たる善き人が、善き人に對して、客觀的なる善さものとなる。善き人が善きものに、アガトスがアガトンになる。プラトンは實在的なるものと人格的なるものとを分つたが、アリストテレスのかゝる所説程その區別を明かに止揚し得るものはなからう。(五)友愛の能動的契機は人間の核心をなす規定、喜悦を感じ得ること、結合してゐる。正しく娯むことはアリストテレスの教育説のモットーである。人間は生れながらにかゝる傾向を有する。又さうでなければならない。しかし正しき喜悦は集團をなすことによつてのみ得られる。社交を好まない人々はたか〳〵好意を有するに止る。愛好の自然的なる情念を好意の道德的心術と結合し得るひとのみが友となることが出來る。(六)しかし友愛の基礎をなす集團性は一定の限界を有する。友愛は最大の愛好を要求する。特殊的、個體的愛好を要求する。ひとが友を知ることを要求する。かゝる意味の友愛は多くの人々に向けられることは出來ない。(七)趣味の友は常に利益の友よりも優つてゐる。特に若いものにはさうである。

次に、友愛には、兩者間の平等に基くものと、一の他に對する優越に基くものとがある。前者に就いては既に述べられた。後者には父と子年長者と年少者夫と妻目上の者と目下の者との關係がある。この場合には友愛を基礎づけるのは平等ではないが、正しくその故に平等を建設することが友愛の課題である。しかもその平等は、機械的交互的なるものではなくして、優越者の尊嚴に道德的に相應はしいものでなければならない。第一に優越者は愛するよりも一層愛されるものでなければならない。又かゝる友愛は父と子、夫と妻といふ關係に從つて、互に異つてゐる。その一々に就いても、愛する仕方と愛される仕方は異つてゐる。父の愛と子の愛とは別である。夫婦の間には、男と女との自然的規定によつて制約された愛情の特異性がある。アリストテレスは、父にも、教師にも、目上の者にも、一樣に、年少者の友であることを命じはしない。かゝる平等化は個體的なるものの豐かさに盲目である。平等は友愛關係のこれらの諸種に於て、常に既に與へられてゐるものではなくして、課せられてゐるのである。そしてこの平等は、一者の他者に對する優越に就いての顧慮が、兩者の關係にその道德的に充全なる形式を與へてはじめて到達され得るのである。

それでは、友愛の領域は、法によつて規制されると考へられる共同社會生活の一般的領域に如何に關係するか。アリストテレスに從へば、兩者はその根底に於ては同一である。共同社會のあるところには、友愛もあり、正義もある。それは同じ限界を有する同じ領域である。共同社會が親密であればある程、一層法は遵守

され、友愛的關係は密實である。反對に、不和のあるところ、不正と敵意がある。到達された共同社會の程度は同時に友愛と正義の標準である。共同社會問題との關係から見るとき、總ての法的關係、友愛關係は、國家に於ける肢體となる。蓋し國家はその生起に於てもその存立に於ても、共同の利益のための共同社會であるから。他の共同社會は特殊なる利益を、國家は共同の利益を追求する。それ故總ての本質的なる共同社會はいはゞ國家の諸部分である。アリストテレスにとつては、國家はトウキユディデスに見えるペリクレスが考へたやうに、個々の獨立的市民を構成要素として成立するのでもなく、又プラトンに於てのやうに、偉大なる政治的生活體の、種々異れるはたらきを備へた肢體としての諸階級からではなくして、共同社會細胞としての友愛から成立する。大なるものに於て共同社會を生むべきものは、既に小なるものに於て共同社會でなければならない。友愛の道德的に考へられる最高のものは、國家の共同社會的安寧を實現せんがために、人間が互に眞の友となることである。

次に述ぶべきことは、友愛と國家形態との間に存するアナロギアである。正しき政體は王政、貴族政治、富民政治の三者である最善の國家形式王政がその反對に、僭主政治に轉ずれば、最惡のものとなる。國家の安寧ではなくして、權勢慾が規定的となる。第二には貴族政治がある、これが利慾によつて惡化すれば寡頭政治となる。第三には富民政治がある。その惡化せる形態は民主政治である。以上の六形態は、王政、貴族政治、富民政治、民主政治寡頭政治僭主政治と下降的價値階梯を形成し、最初のものと最後のものとは、夫々最善と最惡の形態を示し、中間の二者は善惡共にその度は最小である。これによつて又、上述の三つの正しき國家形態に、友愛の三つの正しき自然的形態を結合する可能性も開かれる。

王政に對應するものは父の愛である。父は絶對的優越を有し、王の如く敬はれ、慕はれなければならない。貴族政治に當るものは夫婦の關係である。夫と妻とは異つた本分を有するが、前者に優越が屬するのは當然である。富民政治に應じるものは同じ年輩の兄弟である。兄弟の情は總ての眞なる共同社會の心情に對して典型的ある。兄弟は平等を爭はず、それは彼等にとつて自明的である。

かゝる國家形態と友愛形態との間に存するアナロギアは比較以上の意味を有する。正しき國家形態に於てのみ正しき友愛は養はれる。正しき國家のないところには、正しき法はなく、正しき友愛はない。正しき人のみが眞の友愛を結び、正しき國家のみが正しき人を可能なるしめるのであるから。人を人として、彼が人である限り、他の人との共同生活に導く國家に於てのみ、友愛は存在する。專制は人間を、理性的存在者の價値と目的を殺し、人を單なる手段に、質料に化する。そしてこれらのことは、友愛の諸關係に就いても同じである。

アリストテレスは、第一に友愛諸現象形態から出發して、その實體を、總ての道德的價値と愛らしさを備へた友愛の本質を明

かにした。第二に、友愛の諸現象形態を、人間の諸共同社會一般の可能的なる諸構造との關聯に於て考察した。前者は友愛的關係を結ぶ種々の動機を研究し、後者は、與へられた關係を道德化する種々の可能性を研究した。「ニコマコス倫理學」第八卷は最後に人間の共同社會の自然的基礎から考察を進める。

友愛の基礎は共同社會にある。共同社會には血族社會、朋輩社會、同市民の單なる結合がある。血族社會の基礎は親と子との關係にある。子は親の「自己」の一片である。兩者の關係は人と神のそれである。親の子に對する愛の次に位するのが兄弟の愛であるそれは、朋輩社會、單なる結合社會に於ても存在し得る總てのものを含むものである。それ故總ての友愛は、血族なる愛に於て少くともその典型を有する。そして又總ての血族的なる愛は親の愛に於てその原型を有する。かくしてアリストテレスが友愛の考察に入るに當つて、何故に道德的價値と自然的必然性とを分離し且つ結合したかその理由が明にせられる。友は友に對して、道德的に善なるものとなる、そして親と子との間に、自然は最も緊密なる友愛の紐帶を設けてゐる、とするならば エートスとヒュシスとは兩者共に、存在の同一の意味深き現實性に於て基礎づけられてゐる。加之、一人の他人に對する愛は、自然的にも道德的にも一種の自己愛から由來する。眞の友に就いて、彼は善を喜ぶ故に友に善を見出すときにも喜ぶ。彼は、友の生に於て自己の生を二重に生きるといはれる。父に就いては、彼は子を自己の一部分として愛するといはれる。共同社會は自然的にも道德的にも分裂に於ける同一である。愛は、他性になれるものの同一性から起るやうに見える。友愛に就いての哲學的考察は、道德的當爲と自然的必然との統一を見たのであるが、次に、當然の順序としてエートスとヒュシスとを完全なる一致にまでもたらす夫婦の愛が論ぜられる。蓋し夫婦の愛から總ての血族的なるものは生起するのであるから。家族は國家よりさきにある。人間は自然的に夫婦關係を結ぶ。この言葉は總てを云ひ盡してゐる。婚姻の意義は生殖の使命や結合の道德的—法的性格によつて盡されるものではない。夫婦間の自然的情愛は親の愛の次に擧げられるべきものである。親の愛が、一が他に對して絕對的優越を有する純粹なる場合であるならば、夫婦の關係は、兩者が共力して、總ての自己に屬するものを共有にする最も純粹なる場合である。さきに夫婦關係を論じた際に、夫の優越に就いて語つたが、それははじめて關係に入り込む二人の人間に就いて見たからである。今度の考察の對象は婚姻の概念から出發するものであり、それ故夫婦の共力によつてのみ、共同的なるものが實現されることを強調するのは當然である。その共同性を樹立するのは心術である。夫婦が共力してその使命を遂行するとき、婚姻はそれに於て「必然性」(アナンケー)と「德」(アレテー)とが事實上一致する現象となる。

アリストテレスの友愛の哲學を、彼の倫理說全體の特性的なる一部として見るとき、先づいふべきことは、彼の發展の思想が指導的地位を占めてゐることである。彼は人間を、人間の生の意味と目的を理解せんとしたが、それには人間を自然的なるエンテ

レケイアとして見なければならなかつた。人間は友であり、友を有しなければならない。友愛が彼の完全なる存在の、幸福の基礎である。それ故、友愛の領域を分析して、次のことを明にするのが道德學の課題である。(一)自然によつて與へられたものは同時に又道德的向上發展への素地を含むものである。(二)特殊なる道德的價値と動機の認識によつて、自然的なるものは道德的形相の實現の質料として解釋される。友愛の現象が正しく理解されるとき友愛は總ての人間的財の最高のものとして、人間の總ての共同社會の幸福の根基たる使命を明かにされる。友愛は共同社會の總ての形式と段階を通じてはたらき、柔しい心根から包括的なる人類愛にまで到る。友愛のはたらくところ嚴格は失せ、愛が支配する無私なる贈與が最高の愉悅となり、德が歡喜となる。友に於て第二の我を見出し、それに於て善を二重に生きる、友愛は生を生き甲斐あらしめる。かゝる無限なる人類の幸福化を阻む一事がある眞の友情を結び得るのは少數者に限られてゐる。そしてこの少數者の力を以てしては、多數者を、たゞ高貴なる心術の上にのみ建設される淨福の狀態に到らしめることは出來ないのである。

(,,Die Pädagogische Hochschule, Wissenschaftliche Zeitschrift des Badischen Lehrervereins.“ Jg. V, 1 リッケルト生誕七十年記念號、一九三三年より服部英次郎抄)

「ゴロス」の改題　,,Deutscher Geist“ と改稱の由傳へられたが更に,,Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie“ と變更、新第一號を出すとのこと。

新刊紹介

增田惟茂著心理學研究法

殊に數量的研究について

本書は昨年の夏研究者として又指導者として將に圓熟の境に入られんとするとき惜しくも逝かれた故東大助教授增田惟茂博士の學位論文の公刊であつて氏の心理學研究生活三十年の結晶とも見るべきものである。博士は大正十五年「實驗心理學序說前篇」を公けにされた折やがて「後篇」をも發表すべきことを約束されながら容易に之を果されなかつたが、本書はその「後篇」の構想を基礎とし學位論文として主題を數量的研究にとられた關係上一方或る程度の問題の限定をなされると共に他方之に「前篇」とも重複する心理學研究法としての一般的序論的な考察をも加へられたものであつて全篇六百頁にも亜んとする大部の勞作である。

その內容は第一章乃至第三章が心理學の對象並びに研究法の根柢を論ぜるもの、第四章乃至第九章が心理學の數量的研究の各面即ち基本的量判斷そのものゝ研究、精神物理學的方法、精神作用の時間的研究、精神現象の情意的又は價値的方面の量的研究、記憶の數量的研究、作業・行動及び表出の研究に於ける數量の意義並びに智能の測定等について具體的なる實驗に即しながら數量的研究乃至數量の意義の根本的解明を試みたもの、最後の第十章が心理學に於ける統整法の考察をなしたものとなつてゐる。このう