九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

キケロの「友情論」の一考察 : 饗宴 (Convivium)

東光, 寛英

https://doi.org/10.15017/2543815

出版情報 : 哲學年報. 16, pp.102-128, 1954-11-30. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :

キケロの「友情論」の一考察

——饗宴（Convivium）——

東光寛英

(一)

原始社會に於ける饗宴として供犠饗宴（sacrificial feast）と云ふものがある。供犠とは英語の（sacrifice）である。スミス（W. Robertson Smith）によれば、「この英語はギリシヤ語"ἱερουγία"であり、ラテン語の"sacrificium"である」Lectures on the religion of Semites, 1894; Lect. VI. p. 214。この"ἱερουγία"は形容詞"ἱερουγός"（sacrificing）から由來し、"ἱερουγός"は形容詞"ἱερός"（sacred, holy）に遡り得る。又ラテン語の"sacrificium"は形容詞"sacrificus"の中性名詞化であつて、"sacrificus"は動詞"sacrifico"から由來し、"sacrifico"を語原分析すれば、"sacer-facio"である。形容詞"sacer"とは「神聖なる」の意味であつて、動詞"facio"即ち"facere"とは「爲す」の意味であり、"sacrifico"とは「神聖に爲す」即ち聖化（sacralization; consecration）の意味である。（註1）それ故に供犠の語原的意味は「他の種々の物體の聖化」である。然るに供犠はかゝる聖化であるが、それは「特に價値あるものの喜捨（renoncement）を前提としてゐて、その喜捨にともなつて犠牲（sacri-

fice）や供物（Offering）が聖化されるので、これを供犠（sacrifice）と云ふのである（宇野圓空著、宗教學、二九四頁）[註2]。即ち供犠は神の祭壇への獻物である。從つて供犠饗宴は宗教的饗宴であり、宗教的行事である。この饗宴は原始社會に共通な特徴であつて、就中古代セム系民族には明かな特徴である。この供犠の材料となつてゐるものは何であるか。スミスは供犠を大別して、動物的奉獻物（animal oblation）と植物的奉獻物（cereal oblation）―衣服、武具、寶物の奉獻物とは區別されて[註3]―とに分つてゐる。彼はかゝる有血の獻物と無血の獻物の區別を、レビ記による區別にその原理を求めて、前者はヘブライ語の "zébaḥ" であり、後者は "uminḥa" である。蓋し兩者の奉獻物しづれにしても、人間の食物として供せられる種類のものからとられてゐる（Lectures on the religion of Semites, Lect. VI, p. 218.）。且又供犠は一般に「饗宴」の性格をもつてゐる。「神への供犠は、文化レベルの最低のものから最高のものに亙つて、十中八九乃至それ以上の程度まで、食物の獻物（gifts）からかり、聖饗宴である」（Primitive culture, vol. ii, p. 397）とタイラー（Erward. B. Tylor）は述べ、かゝる點では、スミスと意見を一致してゐる。尙スミスによれば、「我々が何處に於ても見出す所は、供犠は本來饗宴を含み、饗宴は犠牲なくしては備へられないものである。[註4]饗宴は肉なしでは完全でなく、凡ゆる屠殺は供犠であるとの規則は、古代に於ては別にセム民族に限られたものではなかつた」（Lectures on the religion of Semites, p. 255）。殊に供犠饗宴に於ては、動物犠牲がセム民族では主要なる且優越なる位置を占めてゐる。更にセム民族に於ては、諸種の獻物の中、動物犠牲こそ最も重要なものであつた。植物的奉獻物たる穀物の獻物は、事實「ミンハー」なる名稱によつて表はされてゐるやうに、禮拜者が神に捧げる單なる貢進（tribute）の性質をもつてゐて、「聖化せられた供物の全部は神の保有物となり、[註5]この宗教奉仕に於ける禮拜者の役割は、彼等が獻物を供へて了ふや否や完了されるのである」（ibid., p. 240.）。動物犠牲（animal victim）は祭

壇に供へられ、按手（imposition）によつて聖化せられ、肉の大部分は禮拜者に下げもどされ、禮拜者によつて食べられる。「セム民族の動物供犧の主要觀念は、……神に供へられる貢進物のそれではなくて、交靈（communion）の行動であり、そこに於て、神と禮拜者が神聖な生贄の肉と血[註6]を共に攝ることによつて結合（unite）すると云ふのである」（ibid., p. 226 f.）動物供犧は本質的には神とその禮拜者との交りの行爲（action of communion）である。禮拜者が神聖なる食物による供犧食（a sacrificial meal）に於ての神との交り（communion with the deity）[註7]であり、それは動物供犧に於てのみ限られてゐる。スミスによれば、「ミンハーがゼバハ程古い供犧形態ではないことは疑ひのない所である。何故ならば遊牧生活は農耕生活よりも古いからである」（ibid., p. 244）。

尙「ゼバハはその起源に於て個々の家長の私的供進物ではなくて、氏族（clan）の供犧であり、從つて供犧食が顯著に公共的饗宴の性格をもつてゐた」（ibid., p. 252）[註8]。饗宴のおきまりは自由な歡待であつた。如何なる供犧も客人なくしては完全ではない。宴に侍るものすべてのものが、共に食べ共に飲み、共に樂しみ、その前に於て歡をつくし、一人として饗宴の歡樂をうけぬ者としてはなかつた。終日陽氣に音樂を奏し、その神を崇め、その神に祈禱や讃美の言葉を歌ふのであつた。然し「供犧饗宴はたゞ歡樂の表現であつたばかりではなくて憂事を追ひ拂ふ手段でもあつた」（ibid., p. 261）。かゝる公共的、社會的行動と見られた供犧食に於ては、食べることと、飲むことゝに關する或る古代の慣習と觀念から、特別の强調を受けた倫理的意義があることに注意しなければならない。スミスは云ふ、「古代の觀念によれば、共に食べ共に飲む人々は正しくその行爲によつて相互に友情（friendship）と義務（obligation）との絆をもつて結合せられるのである」（ibid., p. 265）と。原始社會の供犧饗宴は、供犧を中心として、神と人との交り又そこに人間相互の倫理的關係を生み出してゐる所にその意味もある。然しこの場合の倫理的關係は、人間相互の自

覺的なものではなくて、神との關係に於てである。即ち神に對するその關係に於て、彼は自分一個の事を考慮することなく、常に共同社會と共に、而して又共同社會の爲に考へ且つ行動しなければならなかつたのである。原始原教に於て教へられたものは國民的救ひであつて個人的救ひではなかつた。共に食べ共に飲む行爲は、同じ食事に與かるものすべて神の友であり、すべて兄弟であるとの嚴肅にして決定的な事實にある。

同樣に、共に食ひ共に飲むこと（eating and drinking together）の意味をもつ饗宴たるギリシヤ人の「饗宴」を論及しよう。

（二）

饗宴に於ける「共に食ひ共に飲む」ことの特性の意義を最もよく表現するものは、ギリシヤ語の "συμπόσιον"（酒宴・饗宴）の言葉である。この言葉の語原的意味を見ると、接頭語 "συμ" は「相共に」であり、"πόσιον" は "πόσις" であつて、それは動詞 "πίνω"（飲む）から來た名詞であるからして、"συμπόσιον" とは「相共に飲む」と云ふことである。又ギリシヤ語の（σύνδειπνον）同樣に「饗宴」の意味であつて、それの語原的意味を見ると、接頭語 "συν" は「相共に」の意味であり、"δεῖπνον" は "δειπνέω"（食事をする）の動詞から由來したもので、"σύνδειπνον" とは「相共に食ふ」の意味である。蓋し、ギリシヤ人は「饗宴」に於て文字通りに共に飲み且つ食つたばかりではない。又大いに談じ盛んに論ずるのが常であつた。今日、「シュンポシオン」と云へば、直に討論會或は座談會を意味する樣になつたのも、ギリシヤに於ける「シュンポシオン」のかゝる慣習から來たものと云ふことが出來るであらう。然しギリシヤ人に於ては、酒と對論、討論のロゴスとの饗宴の中に眞理を見出して行くの

がその饗宴の意味であつた。

この點をよく物語つてゐるものは、プラトンの「シユンポシオン」と云ふ題名の本である。(註9) これは、悲劇作家のアガトンが、その最初の四部作を競演に出して優勝した自祝の宴である。招れた人はソクラテスを主客として以下六人の者が、美酒を取交し乍ら、エロス(ἔρως)の本質を對話討論し乍ら、詩的に藝術的に描き出して行くのである。こゝにソクラテスの對話法の深き意味がある。且又ソクラテスの對話法が産婆法なる名稱をもつて呼ばれる所以のものである。恰も助産婦が姙婦を助けて、姙婦の胎内に宿つてゐる子供を分娩せしめるやうに、人間の心に宿れる眞理の胎兒を分娩せしめる補助作用であるが如くである。眞理の學、哲學は社會から遊離した一個人の抽象的な思索の問題であつてはならない。哲學は卽ち「共に哲學すること(συμ-φιλοσοφεῖν)」であつて、我と汝との共同作業でなければならない。かくして見れば、ギリシヤに於ける「饗宴」は、單なる飲食の會ではなくて、眞理發見の哲學的意味を有するものである。

(三)

キケロはこのギリシヤ語の「シユンポシオン」とか「シユンディポン」の語原的意味を深めて、ラテン語の "convivium" (饗宴)の語原的意味の深長なる點からして、この言葉を强調し、「この言葉が『饗宴』の眞意を示すものであり、ギリシヤ人達よりも一層適切な命名である」と、彼の書「老年論(註10)(M. Tullii Ciceronis Cato Major de senectute, XIII, 45)」で述べてゐる。彼は同書でこの "convivium" の語原的分析をして、接頭語 "con" は "com" であり、"cum" であつて「相共に」と云ふことであり、"vivium" は動詞 "vivo-vivere" から來てゐる。從

つて "convivium" とは「相共に生活する」と云ふ意味である。

キケロは酒宴に於ける飲酒によつて來る肉體上の快樂（delectatio voluptatis）を重要視しなかつた。從つて瞥澤な宴會や珍味佳肴の山を積れた食卓や過飲過食を避けて、適度の宴會（convivium modicum）を樂しみ、度を過さぬ程度に於て（modice）催す宴會（epulum）[註1]を善しとしてゐる。尤も老年が過度の宴會に堪へ得ないと云ふ理由はあるにせよ、むしろ彼は老年が肉體的快樂より解放されるのを喜んでゐる。彼は次の樣に述べてゐる、「譬へて云へば、兵役の義務を果して免除された如く、肉情や野望、爭鬪や敵意、あらゆる一切の情慾から解放された後、魂(animus) が『それ自らと共にあり、且つ所謂それ自らと共に生きる（secum esse secumque, ut dictur, vivere)』と云ふことは、なんと尊いことであらうか!!」(De senectute, XIV. 49) と、又「おお、人生の有する輝しき賜物よ、げに、靑春に於て最も大いなる惡である所のそのものを、我々の老年から取り去つてくれるのであるとしたら!!」(ibid., XII, 39) と。これで明かな如く、なるほど老年が肉體的快樂より解放されることを尊いものとし、輝しき天の賜物としてゐるが、彼の眞意は、老年と云ふ言葉は論外にして、むしろ肉體的快樂よりの解放にあつたのである。次の言葉から更にこのことが頷ける。「自然（natura）にせよ、或る神（quis deus）にせよ、それが人間に對して精神（mens）程すぐれたものを與へなかつたが、この神からの贈物（munus divinum)、神聖なる賜物（donum divinum）にとつては、肉體的快樂（voluptas）程相容れないものはない」(ibid., XII, 40)。かゝるキケロの思想には、ギリシア的知性主義の臭み（ストア哲學の色採）が多分に殘存し、影響があることが窺れる。このことは、彼が有名なアテナヱの有名な立法家ソロン（Σόλον; B. C. 639 559）の云つた言葉、「自分は日に〳〵多くの知識を增加し乍ら（addiscens）老いて行く」(ibid., XIV, 50) と云ふことを讃美してゐることからも知られる。

このやうに、キケロは「饗宴」そのものの樂しみを、肉體上の快樂におかずして、むしろ、親しき人々との團欒(coetus amicorum)と談話(sermones)とにその力點がある。この背景をなすものは、「饗宴」と云ふものは、親しき友人達が宴會の食卓に倚り掛けること(accubitio epularis amicorum)であつて、そこには、お互ひの生活の結合(conjunctio vitae)をもたらすからであつて、「生活を相共にする」と云ふ"convivium"が生ずる。かゝる「相共に生き合ふ」と云ふ所に、"convivium"たる「饗宴」の名稱もあり、その眞の意味がある(ibid., XIII, 45)。

「親しき友人達が相共に生き合ふ」と云ふキケロのこの言葉の中「親しき友人達」である"amicii"と云ふ言葉は"amicus"と云ふ形容詞の名詞化であり、その形容詞の抽象名詞は"amicitia"であつて、形容詞"amicus"の言葉そのものは動詞"amo"がその語原である。してみれば、語原的にも友人(amicii)と友情(amicitia)とは密接な關係があるから、キケロの「親しき友人達が相共に生きる」の考へには、「友情」と云ふ思想がありはしないだらうか。この問題は彼の「友情論(M. Tullii Ciceronis Laelius de amictia)」に於ける思想を研究しなければならない。この「友情論」と云ふ本は、鳥卜官(augur)のスカエウオラ(Quintus Mucius Scaevola augur; B.C+88)から、キケロが、執政官にもなつたラエリウス(Gaius Laelius; B. C. 186—?)と武人でもあり文學愛好家である小スキピオ(Scipio Aemilianus Africanus minor; B. C. 185—129)との「友情」について聞いた所のことであるが、キケロは「友情」の意義をラエリウスをして語らしめてゐる。この本は先の「老年論」と同時代、キケロが殺された年より一、二年前書かれたものであるが、「老年論」より後に書かれたものである。(註12)(註13)

(四)

前述もした如く、"amicitia"（友情）は"amo"にその語原があつた。尤もキケロはその語原を名詞"amor"（愛）におゝてゐる（De amicitia, VIII, 26）が、"amor"も"amo"から由來したものである。而して、彼は次の如く云ふ「友情は人間の本性上（a natura）不足欲求にあるよりも、むしろ魂が愛しようと云ふ或る感情を伴つて（cum quodam sensu amandi）、他と相互ひに結び合はうとすることによつて起る」（ibid., VIII, 27）と。從つてこの"amo"とか"amor"こそ、親切（benevolentia）を互ひに盡したり盡されたりする根本動機である。然るに親切—"benevolentia"—は"bene"（善き）と"volentia"（意志）に語原分析し得る。蓋し意志をもつものは、人間のみに於てである。單なる"amor"は他の動物にもある。然し人間の"amor"は"benevolentia"（親切）にその特色がある。アリストテレスも、「親切な（φιλάνθρωπος）人々を賞讃してゐる」（E. Nic., Θ, 2, 1155a）。その"φιλάνθρωπος"とは"φίλος-ἄνθρωπος"であり、"φίλος"は"φιλεῖν"（愛する）に遡り得るから、"φιλάνθρωπος"の語原的意味は「人間を愛する」と云ふことである。それ故に"amicitia"（友情）とは、就中人間に於て深ゝ意味を有して來る。又友情は人間に於てのみ成立し得るのである。而して「人間の本性（natura）は決して孤獨（solitarium）を愛せず、常に謂はば己の友と云ふべきものに凭りかゝらうとするものである」（De Amicitia, XXIII, 88）。

こゝにアリストテレスの「人間は社會的なるものであり、生を共にすること（συζῆν）にその本性がある（πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός）」（E. Nic., Θ, 9. 1169 b）と云ふ有名な言葉の所以もある。人間は本性的に社會的動物である。而して又「人間が生を共にすることは最高の親愛であると考へられた（τοῦτο-συζῆν-γὰρ ἐδόκει

φιλικώτατον εἶναι.) (E. Nic., I, 10, 1171 a)。かく考へて來ると、キケロの "convivium" と云ふ言葉は興味深ふものがあると共に、アリストテレスの思想とよく類似してゐることが既に感知せられたことであらう。

然らば、果してキケロはアリストテレスの思想に關係があつたであらうか。事實、キケロの「友情論」は、アリストテレスの「ニコマコス倫理學書」の親愛（φιλία）論たるΘ巻、I巻に類似乃至一致點が甚だ多ふ。William Armistead Falconer によれば、「友情の問題につふて、ギリシヤに於て知られる最初の論文は、プラトンの『リュシス（Lysis）』であるが、アリストテレスの『ニコマコス倫理學書』の第八巻、第九巻に強くその影響を及してゐる。この『ニコマコス倫理學書』の思想が多くキケロの論文に認められるが、必ずしもアリストテレスから借用されてはゐなふ」(Introduction to the Laelius; Loeb, p. 106)。實は、この問題は古來屢々論ぜられて來た所である。然らば、何がこのキケロの「友情論」の根本資料となつてゐるかと云へば、Carl Meissner に從へば、テオプラストス（Theophrastos）の友情論（περὶ φιλίας）三巻—今日既に散逸してゐる—である（Ciceronis Laelius de amitcitia, Einleitung, S. 5)。而してアリストテレスの思想がキケロに影響あるのは、このテオプラストスを通じてであろう。

(五)

我々は更に立ち入つて、キケロの「友情」そのものの思想を論及しなければならふ。友情の愛の最高のものは何であるか。「德（virtus）ほど愛すべきものはなく、これ以上に人間を愛慕の情に誘ふものはなふ」(De amicitia, VIII, 28)。彼のこの「友情論」の主題であるラエリウスとスキピオとの友情を結び付けたものは「德」であつた。ラエリウスは次の如く云ふ、「何故かと云ふと、私が愛したのはあの人物の德であつて、それは決して滅び去るもので

はないからである。否、彼の德は始終それに接してゐた私の眼前にのみ存するのではなくて、後の世の人々に對しても燦然として光り輝くであらう」(ibid., XXVII, 102) と。この場合の德はアリストテレス流に云ふならば、倫理的德 (ἠθικὴ ἀρετή) であるが、キケロの云ふ最高の德は、完全な最高點にまで導れた自然 (natura) である。最高の意味に於て自然に從ふ生活をするものが智者 (sapiens) であり、有德な人 (vir bonus) である。それ故にキケロは「友情論」に於て「彼等は人間に能ふ限り、自然に從ふ生活をなすからであつて、自然こそ善き生活の最上の嚮導者 (natura optima bene vivendi dux) である」(ibid., V, 19) と述べてゐる。我々にはこゝにストア哲學の「自然に從つて生活をする (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν)」(Grundriss der Geschichte der griechieschen Philosophie, von Dr. Eduard Zeller, S. 217)[註15] と云ふ考へが認められる。更に自然、德及び友情の關係を見るに、「友情は德を援けるものとして自然 (natura) から我々に與へられたものであつて、惡德の道連れとしてではない」De amicitia, XXII, 83)。これにはアリストテレスの「親愛は或る德であるか、或は德と共にあるものであり、更に我々の生活にとつてはこれ程必須なるものはない」(E. Nic., Θ, I, 1155 a) と云ふ考へが認められる。加之キケロによれば、「德は獨りではその至善の境地に達することは出來ないから、他者と結合し相提携してこれに達しようとする。若しこのやうな結合が、かゝる人間達の間に、現在であれ過去にであれ未來にであれ存在するとしたならば、それこそ、かゝる人達を自然の至高善に導く最も惠れた伴侶と見做されるべきである」(ibid., XXII, 83)。こゝに益〻ストア的な考へが明瞭になる。かやうにして自然、德、善、友情の關係からして、キケロのこの「友情論」を貫く友情の根本原理たる「蓋し、先づ、善き人間の間でなければ、友情は存在し得ない (nisi in bonis esse non posse)」(ibid., V, 18) と云ふことが生ずる。[6] この言葉はアリストテレスの「究極的意味に於ける親愛は、善き人々の、卽ち德を有することに於て類同的なる人々

の間に於ける親愛である（Τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων; E. Nic., Θ, 3, 1156 b)」と一致するものである。蓋しかゝる友情と云ふ關係は數限りない結合關係の中で、非常に範圍が狹く限定され、二人か若くは精々少數の者の間に成り立つに過ぎないことになる。[註16] かやうに考へて來ると、德が友情より優位をもつて來る。キケロの言葉によれば、「君達に勸めておきたいことは、德がなければ友情は在り得ないのであるから、德をよく尙んで、これを除けば友情ほど勝れたるものはないと考へられることであつて」(ibid., XXVII, 104)、――アリストテレスでは、「德に從つての親愛（τὰ κατ' ἀρετὴν φιλία; E. Nic. Θ. 6 の末）[註17]」となつてゐるが、――このキケロの言葉は「叡智（sapientia）を除いて如何なる事柄にせよ、これ（友情）より以上善いものが、不死なる神から與へられてゐまい」(ibid., VI. 21) と內容的には一致するものであるが、この場合叡智とは理性、精神でありロゴスであり、更に換言すれば、「自然に從つて生活する」智（sapientia）であつて、不死なる神とはストア哲學の自然の意味である。以上見て來た如く、キケロでは、Meissner も指摘するが如く（Ciceronis Laelius de amicitia, Einleitung S. 5)、アリストテレスとストアのギリシヤ思想を彼れ流に融合しようとしてゐることが知られる。

キケロの友情論の根本思想は、友情を生みこれを維持するものが、實はこの德そのものであつて德がなければ友情は決して成り立ち得ないものであつた。蓋しキケロの言葉によれば、「この德と云ふことも、我々は我々の日常生活と言葉の慣習に從つて解釋することにしよう」(De Amicitia, VI, 21) と云ふのであつて、德とか善とか友情を理論的問題として抽象的に取扱ふことは、キケロのみならず、當時のローマ人の實踐的性格としては困難であつた。これらの諸概念が具體的一般的問題として語られる時に初めて、彼等ローマ人には理解し易いものとなつたのである。それ故にキケロはストア派の人々を非難して、「こう云ふ事柄をあまり穿鑿を深くする人々のやうに、嚴密に分析してそ

れを云ふのではない。彼等の說は正しいかも知れないが、一般の生活にはあまり役に立たない」(ibid., V, 18) と述べ、ストアの哲學者のやうに「誇大なる言葉に準據して德を測つたりしないやうにしよう」(ibid., VI, 21)。而して「我々は諺にあるが如く、『肥えたミネルワ (minerva pinguis)』で話を進めて行かう」(ibid., V, 19)。卽ちキケロは常識的解釋で話して行かうと云ふのである。それ故に彼に於ては常に哲學が、日常生活の問題、引いては政治的問題として語られた理由もある。

(六)

自然そのものが人間の間に一種の友情を作つたのであるからして、凡ゆる人間の間には、一種の結合關係と云ふものが成り立つやうに我々人間は本來生れついてゐる。かゝる人間の結合關係は親子の如き血族的關係——これは動物にもあるが——、市民、同國民の間に於ける共同體的關係、並に朋友的關係の三種に數へられ、血族的關は快的であり、共同體的關係は有用的であり、朋友的關係は德的であると特色何けられる。何故ならば血族的關係は快 (delectatio) を求めての友であり、共同體的關係は有用 (utilitas) を求めての友であるが、眞の朋友は善き人々の間に德を第一としてなり立つ友情に基くものであるからである。而してアリストテレス流に云ふならば、快や有用は德に伴ふ限り人々にとつては附帶的 (κατὰ συμβεβηκός) なものとなる。(註18) アリストテレスと同樣にキケロは、快や有用による親愛を重要視してゐない。朋友關係は利益的關係ではない (「饗宴 "convivium" に於ける親しき人々の交りは快樂による關係ではない」と云ふことから、朋友關係が快樂的關係でないことは既に述べた)。友情と云ふものは各人が欲しいと求める感情卽ち不足感 (inopia) や缺乏感 (indigentia) から生れたと考へることが出來ない。「若しそのや

うであるならば、自分には力が弱いと考へれば考へる程、それ丈け一層その人は友情に適してゐることにならうが、このことは甚だ事實に相違してゐる」(ibid., IX, 29) とキケロは述べてゐる。何故ならば、前述もした如く友情は彼によれば、「愛する」と云ふ人間の本性より出て、欲求感に寄らないからであり、彼がスキピオを愛したのは彼のもつてゐた德に對する讃美から生じたものであるからである。この點、プラトンの「シュッポシオン」で語られるエロスの一つの性格が、缺乏性にありとする思想と反對になる。「それ故に友情が利益から生じたものではなくて、却つて利益が友情から生じ來つたものである」(ibid., VX, 51)。

而してかゝる眞の朋友關係たる友情の實踐的在り方は如何なるものであらうか。友情に於てはむしろ進んで朋友に盡力するが、その報酬を求めようとはしない。アリストテレスも云ふが如く、「よくされること (τὸ εὖ πάσχειν) よりも、むしろよくしてやること (τὸ εὖ ποιεῖν) に德たるの所以がある」(E. Nic., Λ, 6, 1120 a)。それ故に德に從つての愛たる友情即ち親愛は、「愛されること (ἐν τῷ φιλεῖσθαι) よりも、むしろ愛することに (ἐν τῷ φιλεῖν) に在ると考へられる」(E. Nic., Θ, 8, 1159 a)。かくしてキケロはかゝる朋友間の友情を、友情愛に於ける「譽ある競爭 (certatio honesta)」と名付ける。德の故の親しき友人達はお互ひの幸福をはかることに熱心であるが、このことのために競ひ合ふ人々の間に於ては、苦情は生ぜず爭ひも生じない。むしろ彼等は自分も相手の幸福をはかることによつて、復讐を遂げると云ふことになつて、世のつまらない友情 (amicitia levis) 關係とはむしろ逆になつて來る。かゝる友情關係に於ける自己の在り方は如何なるものであらうか。「人は誰しも、己自身を愛するものであるが、それは決して自分の愛から何等かの對償を自分が得ようとするためではなくて、自分がそれ自體、自身にとり大切だからである。この自愛の感情を友情に移入しなければ、眞の友人 (amicus verus) は決して見出されないであらう。何故

ならば、眞の友人は、謂はば第二の自己（idem alter）だからである」（De amicitia, XXI, 80）。即ち「眞の友人を眼の前に見るものは、謂はば、今一人の別の自己自身の似姿（exemplar aliquod）を見てゐるものである」（ibid, VII, 23）。アリストテレスが云ふ"ἄλλος αὐτός（E. Nic., I, 4, 1166 a）"とか"ἕτερος αὐτός（E. Nic., I, 9, 1170 b）"と同一のものである。かくして見ると、自愛が二種あることになる。低次的と高次的の二種の自愛があることが知られる。後者がキケロの云ふ眞の自愛であり、それは德に基く友情に成り立つ第二の自己が見出されるやうな自愛であつて、前者は世人が自愛と呼び慣はしてゐるものであつて、財貨、名譽の如き利益とか肉體的快樂等に於ける過多を自己に得ようとするやうな自愛である。アリストテレスはこの兩者の自愛（φίλαυτος）を次の如く述べてゐる、「この兩者の相違は、ロゴスに從つて生きること（τὸ κατὰ λόγον ζῆν）と情念に從つて生きること（τὸ κατὰ παθὸς ζῆν）との相違のやうなものであり、又美しさ（τὸ καλόν）――善きもの――或は有用であると考へられるもの（τὸ δοκοῦν συμφέρειν）を欲するかの相違である」（E. Nic., I, 8, 1169 a）と。それ故に眞の朋友は、この高次の意味での自愛的な人であると云ふことになる。キケロはこのことを具體的問題を例にとり說明して、空飛ぶ鳥にも、水に棲息する魚類にも、家畜にも、野獸にも、すべて動物には、第一に「自己を愛する」と云ふ動物に等しく共通せる、もつて生れた性質がある。更に第二に自分と同類のものであつて、自分がそれと一緒にならうとする憧憬（desiderium）がある。まつてこれが人間に於て爲されるのは、その本性上如何に大なるものであらうか。人間は自分自身を愛すると共に他の者を求めて、その人の心と己が心を相互に交へて、殆んど二つの心を一つの心にしてしまほうとする[註19]。かくして友情の實踐的領域に於ては、朋友は互いに親切を盡し合ひ世話をし合ふのである。

友情關係に於ける他の別の特徵的性格を見ると、そこには相互の類似性（similitudo）と均等性（paritas）がある。

アリストテレスによれば、「親愛（φιλία）はむしろ愛すると云ふこと（τὸ φιλεῖν）に存するのであつて、友人を愛する人々は賞讃されるのであるならば、友人の德を愛すると云ふことであるらしい」（E. Nic., Θ, 8, 1159 a）。更に「愛（φιλότης）は均等性（ἰσότης）と類似性（ὁμοιότης）であつて、就中德に從つての類似性（ἡ κατ' ἀρετὴν ὁμοιότης）である」（ibid., 1159b）。かゝる「德に從つての類似性」による親愛關係をキケロは「相互の類似性が人々を友情にひきつける程、他の何ものをも自分に引きつけるものはないと云ふことを、當然我々が附け加へてよいのだが、それを若し我々が附け加へるならばどうであらうか。善き人間は、善き人間を愛し善き人間に結び付くのは、宛も自然的血緣關係によつて結合される如きものであると云ふことも、たしかに正しいこととして認められるであらう。何故ならば自然（natura）程自己に似たもの（similia sui）を烈しく且つ強く求めるものはない」（De amicitia, XIV, 50）と述べてゐる。次に友情の均等性とは非類似の者の間に於ける親愛關係である。即ち優越者と劣者、例へば身分地位の高き者と低き者、父親と息子、年長者と年少者、夫と妻、支配者と被支配者、高き德の者と低き德の者の如きである。これらは各人の德や機能が異り、彼等が親愛する所以のものも相異してゐる。從つて各自其分を守り盡すべきを盡すことによつて均等關係を保つのである。アリストテレスはこのことを「價値に應じて（κατ' ἀξίαν）愛（φίλησις）が生ずる時、或る意味に於て均等性が生ずるのである」（E. Nic., Θ, 7, 1158 b）[注20] と述べてゐる。而してかゝる親愛に於て雙方の愛は比例的（ἀνάλογον）である。それ故に二人の間の愛は比例による均等化である。キケロは次の如く述べる、「友情に於て就中大切なことは、優れてゐるものが劣つてゐるものとも平等（par）になると云ふことである」（De amicitia, XIX, 69）と。平等になる方法として、キケロは、目上のものを年長なるが故をもつて「勝れたものとして尊敬する」（ibid.）とか、若し德、才能、境遇に於てすぐれた所があれば「その得を友人に分つ」（ibid, XIX, 70）とか、

「人に力を添へてやつて地位や名聲を向上せしめるやうに盡す」(ibid.) とか、「交友や親戚の深い關係の間柄で、自分の地位が優れてゐる者は、自己を、劣つてゐる者と平等に振舞ふが、他方劣つてゐる者も、自己が才能、境遇、地位の點で友人や近親者に劣ることを苦にしてはならない」(ibid., XX, 71) とか、人は友人に對して、「先づ第一に自分の力でなし得る限りのことをしてやり第二には自分が愛情なり、助力なりを與へんとする者は、その人の方でもまた受け容れることが出來る程のことをしてやらねばならない」(ibid., XX, 73) 等と云ふ風に、アリストテレスより一層具體的、實踐的、積極的である。

以上見て來ると、キケロの思想は極めてアリストテレスの思想との類似乃至一致點の多きを認めるのであるが、キケロは實踐的性格のローマ人の一人でもあつて、この「友情論」並に「老年論」は、カエサルと和解し、カエサルの寛大な赦免を得た西紀元前四七年より、カエサルが仆れて、キケロが再び政界に呼び戻される西紀元前四四年の間の著作(註12)であつて、その西紀元前四七年より四四年の間は、キケロは全く政治生活から離れ、不偏不黨に、如何なる黨に屬する人とも等しく交つた。固より彼の協和的性格にも困ることであらうが、その當時彼程多數の親しい友人を有つたものはなかつた。かゝるキケロの境遇の影響にも歸因するのであらうが、彼は極めて日常的、具體的性格を「老年論」で大カトーをして語らしめてゐる中に出して來てゐる。大カトーは常に同友倶樂部 (sodalitas) をもつてゐた。その同友倶樂部は、政治的目的のものでもなく、氏族集團維持の目的のものでもなく、宗教的なものでもなく、親誼の意味でなしに、唯共生的目的 (for the convival purpose only) のためのものであつて、氣輕な性格なものである。(註21) 從つて彼は「毎日近隣の田舍人達をもつて會席 (convivium) の座を滿してゐる」(De senectute, XIV, 46)。かゝる意味でキケロがこの「老年論」で述べる "convivium" は共生的饗宴、生の饗宴である。

蓋しアリストテレスの「ニコマコス倫理學書」の「生を共にしてゐること（τὸ συζῆν）程友人たるの特色はない」（E. Nic., ⑧, 5, 1157 b）とか、「友人が存在してゐることは、友人と生を共にすること即ちロゴスや思考を共にすると云ふこと（κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας）に於てである。何故ならばこのやうにして生を共にすると云ふことは人間に於て生じ、牧獸についての如く、同一場所に棲息してゐることではないと考へられるからである」（E. Nic., I, 9, 1170 b）とかの文章に見える "τὸ συζῆν" 並に "κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας" は、前述のキケロの "convivium"（生を共にする）並に「"sermones" を酒宴の快樂よりも善いとする」の言葉と一致することが知られる。これより見ると、人間が「共に生きる」と云ふことは、動物の集合、棲息と異る點は、ロゴスを共にしロゴスの上に共に生きることが人間の「共生」の特徴であることが知られる。キケロの場合では、尤も氣輕な響宴の "convivium" ではあるが、響宴の際の談話（sermones）はロゴスの應酬である。その響宴はロゴスをもつ人間の集りには變りはない。「老年論」並に「友情論」は、共にキケロ（當時、六十二歳）の親友テイトウス・ポムポーニウス・アッティクス（Titus Pomponius Atticus 當時、六十五才）[註22]に捧げられたものであり、共に兩論の序章から知られるやうに、「私にも貴方にも共通のものであるこの重荷即ち既に差迫つてゐるか、とにかく迫り來つゝある老境から、貴方も私自身も免れ度いと希んでゐます」とあるやうに、老年と云ふものをお互ひに慰め合ふ爲に、アッティクスに捧げられたものであり、又「友情論」の方は、「私は極めて深い友情をもつものとして、友情について、友人に宛てゝ書いたものである」。「これを讀みながら、君は君自身をその中に認めるであらう」と、兩論共に老人が老人に對して、相互に慰め合ふ爲にキケロにより彼に捧げられたものである。兩論は前述もした如く、同年に書れてゐる。蓋し兩論は思想的に直接には、關係はないと考へられる。「老年論」に於けるこの "convivium" の問題と「友情論」

の「友情」の思想とは直接に關係があるとは考へられない。確に“convivium”自體は該論では友情と直接の關係をもつて語られてゐる所はないが、少くとも「友情論」の思想は“convivium”の問題と何等かの關係はありはしないかと思ひ、「友情論」の友情を探究して行く時、アリストテレの“φιλία”と“τὸ συζῆν”の問題に到達し、キケロの“convivium”とアリストテレスの“τὸ συζῆν”に思ひを至す時、キケロの友情が、“convivium”の言葉に於て、更めて見なほされ、固苦しくない單なる「饗宴」の意味の“convivium”であるが、その“convivum”に於て、“amicitia”が興味深くなつて來るのである。かくしてキケロの“convivium”の語原分析とその意義に興味の惹れるものあるを感ずるのである。

友情と云ふものが、前述もした如く、友情を貫く根本原理は「善き人間の間でなければ、友情は存在し得ない」と云ひ、キケロのかゝる友情の成立の可能なる人間の數は、二人或は少人數と云ふことに限定されてゐる。然るに他方人間が「共に生きる」最高度のものは、國家と云ふ共同體である。かくしてキケロの云ふ「德の優位せる友情」は、國家と云ふ共同體の中では成立し得なくなつて來る。又キケロ自身この兩論を書いた後、カエサルが暗殺された西紀元前四四年に再び政界に歸り、國家の指導者たるの地位を獲得してゐる。このことは實踐的ローマ人たるキケロの實元的行動と彼の理論とは矛盾することにもなる。キケロの「友情論」に於けるかゝるアポリアを、彼は如何にして克服してゐるのであらうか。

(七)

以上の如き、キケロの「友情論」のアポリアは、又アリストテレスの「親愛（φιλία）論」に於ても見出される。

アリストテレスでも完全な意味での親愛は善き人々の間の即ち德に關して類似的な人々の間の親愛であつた。從つて親愛は德をもつた善き人間の間で起るものであり、善き人と生を共にすることであり、德のすぐれた人と共に生きることにあり、德のすぐれた人と共に生活すること程親愛は完全であり、人間の幸福もそこにある。「ニコマコス倫理學書」に於けるそれぞれの個人の「幸福の生」をもつて究極的善とする問題は、かゝる善き人々の親愛關係に於て滿足されて來る。かゝる德に從つての親愛では、アリストテレスによれば、「多數の人々と共に生きること即ち自己を多數の人々との間に分割することの不可能であることは明らかである」(E. Nic., I, 10, 1171 a)。又「多數の人々に對して親密に悅びもし惱みもすると云ふことはあり得ない」(ibid.)。「所で恐らく出來る限りの多人數の友と共に生きると云ふことではなくて、生を共にするに充分な丈けの人數である方がよいであらう」(ibid.)。彼はこのやうにこの親愛に於ける人數を少數者に限定せしめてゐる。然るに國家は "τὸ αὐτάρκες" の最高の共同體である。親愛と正 (τὸ δίκαιον) とは同じ事柄の同じ人々の間に存する。即ち凡ゆる共同體に於て特有な正と親愛が認められ、人々の共同性の限度に應じて親愛や正の限度が存する。共同的であるもの程親愛は密であり、親愛の密な人々に對する程正もその要求を增大する。然るに凡て共同體は構成員の功益 (συμφέρον) を即ち生活高低の程度に應じて必要を滿す爲の結合であり、「正とは共同的功益 (τὸ κοινὸν συμφέρον) に外ならないと云はれてゐる」(E. Nic., Θ, 9, 1160 a)。蓋し國家共同體も亦元來功益の爲に結ばれてゐる。國家以外のもろもろの共同體はすべて國家的なそれの一部分であつて、部分的な仕方で功益を希求してゐるが、國家共同體は目前的な功益ではなくて我々の生活全體 (ἅπαντα τὸν βίον) に即してのそれを希求するものである。こゝに、朋友關係に於ける德に從つての親愛が國家的共同體的親愛の上に優位を占めてゐたものが、その兩者の位置が轉倒して、國家の共同體的親愛が優位を占めて來る。蓋し朋

友的親愛が優位を占めたのは德を第一としての善人の間での親愛であつたからである。何故ならば德は快とか有用より優位に立つとの理由からして、血族的親愛も共同體的親愛も、朋友的親愛の下位にあつたからである。然るに、前述もした如く、國家の共同體と云ふものが、最高の功益を目指にしても、我々の生活全體に從つてのそれを希求してゐるのであるから、その意味では單なる實用的功益とは異るものである。且又人間が本性的に社會的動物であるならば、かゝる人間の本性上、最高の共同體たる國家に於て、親愛はその究極の姿を見なければならない。かくして「親愛が對他的延長として、正義と共に對他的な德の一種、又は之に類するものとして、否更に正義よりも効果的な協和を作り出すものとして、共同體の基礎を爲すことは、或る意味で、個人と國家社會の紐帶を爲すものと解される。然し乍らこの聯繫は極めて外面的であつて、第一義的な親愛の働きではない」(安藤孝行著、アリストテレスの倫理學、一八六頁)。かように親愛の擴充や促進が、アリストテレスに於ける親愛のアポリアの解決であるとすることは、當を得たものではない。キケロにも同樣のアポリアがあつたのであるが、かゝるアリストテレスのアポリアを、キケロは如何にして克服するのであらうか。

キケロの友情論も、德が第一であり、友情が第二である。善人の間でなければ、友情は成立し得なかつた。これはアリストテレスの考へと一致するものであつたが、「德に從つての友情」と云ふ場合、又善き人の德と云ふ場合、その德なり、善は、「自然に從つて生きる」と云ふ「自然の善」であつて、ストア的思想であつた。かゝる思想に基く友情は利己主義的なものではないが、個人主義的なものである。かゝる個人主義的友情が全體主義的友情となつて、國家と云ふ共同體に於て成立されて行くのは如何にしてであらうか。キケロは云ふ、「然り、アグリゲントゥム(Agrigentum)の或る哲學者が、ギリシャ語の詩の中で、かう歌ひ上げたと云はれてゐる。卽ち森羅萬象の凡ゆる世界

に於て、靜止するものも運動するものも、友情（amicitia）がこれを結び（contrahere）、不和（discordia）がこれを離反（dissipare）させる。而もこれを凡ての人間が理解し、行爲によつて認知してゐる所である」（De amicitia, VII, 24）と。Meissner の脚註によれば、アグリゲンドゥムの或る哲學者とはエンペドクレスのことである。從つてこゝに於てキケロが述べる所はエンペドクレスの思想である。即ちエンペドクレスは宇宙の萬物の生成の根とも云ふべきものを元素（στοιχεῖα）と名付けた。これを四つに數へ、地、水、火、風の四元素となした。この四元素は愛（φιλότης；στοργή）即ち和によつて結合し、憎（νεῖκος；κότος）即ち不和によつて分離する。[註32] 世界宇宙の萬物はこの二つの働きによつて、結合して生起したり、分離して消滅したりする。エンペドクレスは愛と憎、即ち友情と不和とによつて、世界萬物の生成、消滅を説明するのである。こゝにキケロがエンペドクレスの思想をもち出して、萬物成立の根本原理としての友情を示し、これをストアの「自然（natura）」の考へに歩み寄せ、友情の個人主義性と全體主義性の連繫、調和の第一歩を踏み出し、キケロの實踐的性格がこれに拍車をかけて、この連繫、調和を理論的問題の解決に訴へずして、實踐的具體的領域に於て解決しようとする。

キケロは次の如く、ストア派の人々を非難して云ふ、「德（virtus）をもつて、頑固な融通のきかない、云はば鐵のやうな性質のものの如きものであるとなすやうなストア流の人々（Meissner の脚註）に耳を傾けるべきではない。實に德は多くの事柄についても同樣であるが、優しく（tenera）且つ柔軟性のもの（tractabilis）である。……」（De amicitia, XIII, 48）と。キケロは、ストア派の人々の德の考へ方を緩和して考へて、德に、取扱ひの彈力性をもたせてゐる。人間の魂と云ふものは定規的なものではなく、場合に應じて擴大收縮するものである。從つて德と云ふ善に從つての友情にも、ストアの云ふ智者や善き人々の間のみではなくて、友情の範圍を擴げて行く。「彼等（ストア

派の人々）は、何人も智者（sapiens）でなければ善き人（vir bonus）ではないと云ふのである。それは確にそうであらうが、然し彼等の解釋する所では、死すべき人間の何人も、未だこの智者の域まで到達したことのないものである。然し我々はそれを作り事や單なる希望に屬することとして見なくて、世間一般生活の實踐の中にあるものとして見なければならない」(ibid., V, 18)。キケロに於ては、智者とか善き人々の概念がストア派に於けるやうな理想的人間に見出そうとするのではなくて、現實的人間の中に、世間で、智者であり、善き人であると認められる人に見出そうとするのである。事實、この「友情論」でも、小スキピオ、ラエリウス、マルクス・カトー、ルキウス・アキリウス[註24]の人々が智者として認められてゐる。かやうにストアの智者、賢人の概念が緩和され、具體的性格を帶びて來てゐる。ストアの智者の意味のかゝる實踐領域への近付きにより、更にかゝる智者の德に基く友情の範圍が擴大されて、ます〳〵實踐的領域へと歩みを移す。「然し乍ら、この善（bonitas）は又同時に多數の人々（multindo）にも關りをもつてゐるのだ。何故ならば、德（virtus）は人情のないもの（inhumana）でもなく、世に盡す奉公の心をもたないもの（immunis）でもなく、傲慢なもの（superba）でもなく、進んで一般大衆を（populos universos）護り、常に民衆の爲に最もよく謀るものである。若し德が大衆（vulgus）への慈愛（caritas）を嫌忌するものであるならば、それは確にかう云ふことはない譯であらう」(ibid., XIV, 50) とキケロは述べる。彼は極めて常識的具體的に說明してゐる。このやうにして、德第一の友情は、少數の人々の間にしか成立し得なかつたものが、大衆性を帶びて來る。友情の本質論から云へば、極めて個人主義的傾向のものであつたものが、“convivium”と云ふ友情の最高度の在り方、友情の存在論からすれば、全體主義的傾向をもつて來て、キケロの友情論の內部にかゝる矛盾、アポリアが生じたが、右に述べるが如く、この矛盾を常識的に具體的に、實踐的に解決してゐる。友情に於ける德性（virtus）

の個人性と、友情の活動（actus）に於ける全體性との結帶として、實踐的行爲をもつて、これに充當してゐる。

蓋し、Meissner も、その序言（M. Tullii Ciceronis Laetius de amicitia ; erklärt von Dr. Carl Meissner, Einleitung, S. 5）に云ふが如く、アリストテレスとストアの兩思想の融合は十分に成功してゐるとは云へないし、又友情論に於ける個と全體とのアポリアも理論的には十分に解決されてゐるとは云へない。ギリシヤ哲學の刺戟に感受し、展開させた友情論であるが、實踐的ローマ人たるキケロには、これ以上のものを望むことは出來ないのかも知れない。少くとも、この著作、「友情論」では、このアポリアは、理論的には十分に解決されてゐるとは云へない。(註25)

註1　Encyclopaedia Britannica, vol. 19, p. 800 (by Conceil Weatherly) によれば、"sacrificium" は "sacer"="holy", "facere"="to make" と云ふ風に語原分析し、ラテン語のこの言葉は「聖化（sacralization）」の點を明かにし、ヘブライ語の "Ilaı" は生贄の屠殺を中心的性格となしてゐる。ヘブライ語の意味では、動物犧牲（animal sacrifice）が「聖化」の意味のみならず、その語原的意味を最もよく表はしてゐる。

註2　尙、Durkeim ; Les formes élementaire de la vie religieuse, pp. 480-493. 及び Smith ; Lectures on the religion of Somcmites, p. 214 を參照。並に註7（a）を見よ。

註3　Encyclopaedia Britannica によれば、これらのものは、mortuary sacrifices である。

註4　タイラーによれば、「供犧と饗宴は全く轉換されるべき言葉である」（Primitive culture, vol. ii, p. 396）と述べ、Hodgson, Hooker と共に供犧と饗宴との同一性を認める。

註5　全く神に奉納せられる供犧と、神と人とが共に食べる供犧との間の區別は、注意深い取扱ひを要する。レビ記の律法の定めによるヘブライ人の後期の形態にあつては明確にされてゐる。前者の種類に屬するものは穀物の奉獻物、"min a" が祭壇の上で燒かれない限りはこれは祭司に與へられ、動物供犧の中では、罪祭、火祭、燔祭がこれに屬した。大低の罪祭は、燔祭で

はなくて、燒かれない部分は祭司に歸した。後者の種類には、"zebaḥim"或は"shelamim"(單數では、"zébaḥ"或は"shélem")が屬した。これはすべての普通の祭禮供犧、誓ひと自由意志の供物であつて、その血と內臟の脂肪は神の分であり、その殘餘のおこぼれの分は——一定の額を司祭の僧侶に支拂つてであるが——、交りの饗宴を爲すために禮拜者に下げ賜はられる(Smith; ibid., p. 236 f. 參照)。

註6　スミス(ibid.)によれば、血は、血の灌供(libation)として行はれる。一般的に云へば、これはセム民族共通の慣行であつて、葡萄酒の灌供(drinking-offering)は或る意味で原始的な血の供物の模倣であり、皿は特別に生命の座であり、又靈の渴の要求でもあり、葡萄酒は、士師記(九の一三)のヨタムの言葉にあるやうに、「神と人とを悅ばしむるもの」であると云ふ基礎的觀念に基く。尙供犧饗宴に於けるパンと葡萄酒は、供犧としては副次的な意味で、供犧肉を食べる場合、味よく豐かな食事をつくる必要な添物である。例へばヘブライ人の場合の如くである。

註7(a)　デュルケムも同樣に「宗敎生活の原初形態」でスミスの供犧食のコンミュニオンの說を供犧の本質的要素の一つとして認めてゐる(古野淸人譯、下卷一七二、三頁)が、スミスがコンミュニオンは「單に供犧の本質的要素のみならず、少くとも起源では、それは唯一の要素であつたらう」と云ふ說に對して、デュルケムは「供犧は一部コンミュニオンの一過程である。然しそれはまた劣らず本質に贈與であり、放棄(喜捨)の行爲である。供犧は常に信徒が自己の本體又は資產の何物かを神に委ねることを想定してゐる。恐らく奉獻そのものはコンミュニオンよりも恒久的である(古野淸人譯、一八三頁)」と述べてゐる。

(b)　A. C. Bouguet は"Comparative religion"で供犧の五つの動機を擧げてゐる(ibid., p. 49)。卽ち(1)、尊仰(adoration)、(2)、感謝(thanksgiving)、(3)、交換(bargainning)、(4)、宥和(proftiation or peace-offering)、(5)、贖罪(expiation or reparation)の五つを擧げ、供犧の儀禮は尊仰は最も單純な形式であり、宥和と贖罪は密接に結合されると述べてゐる。更に主要動機として、「神との共食(a communion meal)」による神と人間との共存維持を擧げてゐる(ibid., p. 50)。Allsn Menzies も、「神との交り」に於ける動機を、供犧の一つの主たる動機として認め、スミスに贊意を表してゐる(History of religion, 1914, p. 69-70)。尙いづれの學者も、動物供犧と totemism との關係あることは述べてゐるが、W. K. Wright

は、"A student's philosophy of religion" の第一篇「宗教と價値保存（上野隆誠譯九〇頁）で、「神との交り」に於ける供犠は、totemism から直ちに發達して來ると述べてゐる。

（c）「宗教」の言葉を示す英語の "religion" は、言葉そのものが、「神との交り（communion with the deity）」と云ふことを物語つてゐる。"religion" はラテン語の "religio" から起つてゐる。Cicero（B.C. 106～43）は「神々の本性について（De natura deorum）」で、始めてその語原分析をし "religio" は、"re-legere" の動詞から由來し、"legere" とは、「取上げる（take up）」、「集める（gather）」、「數へる、説明する（count）」、或は「觀察する（observe）」即ち『神との交り』の徴を觀ること（to obsevre the signs of divine communication）」でありとし、他方 Lactantius（A. D 250～330）は、制度（Institutiones）でキケロに反對し、Servius も Lactantius と同意見である。Servius によれば、"religio" は "re-ligere" の動詞から由來し、"ligere" とは、結合すること（to bind）であり、相關關係（a relationship）の意味であつて、即ち "religio" とは、「人間と人間以上のものとの交り（communion between human and the Super-human）の意味であつて、Augustinus（A. D. 354～430）は兩方の意味をとつてゐる（A. C. Bouquet; Comparative religion, p. 15 參照）。

註8　供犠饗宴は家族的食事にまで遡ることは出來なくて、最初から氏族員の公共的饗宴であつたと考へられるべきである（Smith; ibid, p. 279 f.）。

註9　Xenophon にも、プラトンの「シュンポシオン」と同名の書があつて、同樣にソクラテスを題材としてゐるが、プラトンの方が有名でもあり、一般に周知されてゐる所である。

註10　この「老年論」と云ふ書は、Marcus Poricus Cato censor（B. C. 234～149）と云ふ質實剛健の國粹的古武士的氣風の執政官（consul）となり、監察官（censor）となつた人で、キケロが、彼をして、Minor Scipio Africanus 並に Gaius Laelius の二人を相手にして、老年が一般に憐れであると考へられてゐる誤謬を訂正し、靈魂不死の問題を結論として語らしめてゐるものである。

註11 "epulum" は、"Macmillan's Elementary Latin-Engish Dictionary; Nall" によれば、"epo" (eat) から由來してゐるやうである。

註12 「老年論」は、Leonard Huxley によれば、西紀元前四五年の末か、或は四四年の始めに書れたのである (De senectute; edited, with notes by Leonard Huxley, p. IX)。William Armistead Falconer によれば、この書の制作年代は、西紀元前四五年十二月十五日から四四年一月三日の間である (De senectute; Introduction to the major Cato, Loeb, p. 3-4.)。その年代は、田中秀央博士によれば、西紀元前四五年又は四四年である (ラテン文學史、一一四頁)。

註13 De amicitia. I. 4, 5.

註14 E. Nic., θ. 5, 115 b; I, 9, 1170 a 對照。

註15 Dr. Eduard Zeller; Die Philosophie der Griechen, III. Teil, I. abt, S. 213 f.

註16 De amicitia, V, 10; E. Nic., I, 10 參照。

註17 德 (ἀρετή) とは、人間の魂のすぐれた在り方であり、人間の卓越性はロゴス性にある。それが人間の德である。アリストテレスは、人間の德と云ふものを、知性的德 (θεωρητικὴ ἀρετή) と性狀的德 (ἠθικὴ ἀρετή; 倫理的德) とに分つ。前者は知性的活動であるが、"θεωρία" の領域に屬し、ロゴス的であるが、後者は實踐的領域で非ロゴス的ではあるが無ロゴス的ではない。即ち "ἦθος" (倫理的性狀) である。而して「ロゴス」の意味に於ては、前者が後者より優位であり、後者は副次的混合的意味をもつ。然るに、性狀的德は實踐の領域に關る所の知性的德即ち思慮 (φρόνησις) のロゴスに耳を傾ける限り、思慮の存在を豫想するものであり、他面又思慮は性狀的德なくしてはあり得ず、後者を欲いだ思慮は怜悧或は狡知でさへあり得る。一言にして云へば、思慮と性狀的德とは互ひに豫想し相互に補足的關係にある。然るに、親愛 (φιλία) は性狀的德の一つであつて愛 (φιλήσεις) と區別され、愛は情念 (πάθος) であるのに對して、親愛は選擇 (προαίρεσις) と云ふ意志の面を含むからして單なる愛 (φιλήσεις) の如き感情ではなくて狀態 (ἕξις) に即するものとしてゐる (E. Nic., Θ, 5, 1157 b)。この親愛は、性狀的德であるので、前述もした如く、思慮と關係がある所からして、バーネットも「親愛の成長は思慮の成長と併行す」(The ethics of Aristotle; by J. Burnet, p. 344) と云ひ、更に「實に親愛と親愛とのみが、思慮と叡知 (σοφία)、即ち實踐生と觀想生

との間の懸隔を連結することが出來る」(ibid., p. 345) と考へてゐる。他方 D. J. Allan は「ニコマコス倫理學の Θ 卷、第九章（就中、1160 a の初め）に則り、正義は親愛と共に增加する本性があつて、親愛と正義（δικαιοσύνη）とは、殊に密接な關係があると考へてゐる（The philosophy of Aristotle, 1952; p. 187)。蓋し親愛の德は如何なるものであり、親愛は如何なる德に伴ふかは、アリストテレスでは明かにされてゐない。尙アリストテレスの知性的德については拙稿（哲學年報、第十四輯、五一九頁以降）を參照せられたし。

註18　De amicitia, IX, 31 參照。

註19　ibid, XXI, 81.

註20　E. Nic., I. 9 參照。

註21　Cato major de senectute; Edited, with notes by Leonard Huxley, notes, p. 26.

註22　ibid, p. IX.

註23　Grundriss der Gschichte der griechischen philosophie von Dr. Eduard Zeller, S. 63 f.

註24　Lucius Acilius は大カトーの友人であつて、法律に精進した人で十二表法の註釋をした。

註25　キケロに於けるアポリアたる個人性と社會性との問題は、更に「義務論 De officiis)」を研究しなければならない。本論は「友情論」の後に書かれたもので、三卷よりなり、第一卷に於て、實踐的根本的德性として、眞理を認識する智識、社會正義、その正義を實行せしめる勇氣、我々の言行を規定する中庸の途を踏ましめる節制を擧げ、特に社會正義をその根本的なるものとしてゐる。更に第二卷、利益、第三卷、德と利益との衝突した場合の處理と云ふ風に極めて實踐的となる。而して「義務論」へとその研究の歩を進めねばならない。

追記　本稿は、文部省科學研究助成金による研究の一端である。常日頃、慈愛溢れた長澤信壽先生の懇篤なる御聲咳に接してゐるが、該稿の制作に當つては、先生のキケロの「友情論」の譯本は多大の參考となつた。又高田三郎先生の「ニコマコス倫理學書」の飜譯も研究の助けとなつた。尙、九大、阿部重夫助教授より、「供犧饗宴」については、二三の御敎示を仰いだ。諸先生方に衷心感謝の意を禁じ得ない。