

『哲学の慰め』における「存在」と「善」への一視点： 「神への回帰」

筒井, 明子
山口大学：非常勤講師

<https://doi.org/10.15017/1445867>

出版情報：哲学論文集. 48, pp.21-38, 2012-09-29. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

『哲学の慰め』における「存在」と「善」への一視点

——「神への回帰」——

筒井明子

序

A.D.534年、ポエティウスは国王テオドリックの命により、パビアの流刑地にあつて迫り来る死を目前にしていた。罪状は反逆罪であつた。彼への処罰の原因は、歴史的には当時の王宮内での権力闘争、政争である。彼はそれに巻き込まれ、負けたのである。このような背景の下に、ポエティウスは自らの死期を覚悟しながら、最期の著作『哲学の慰め』を記した。

ソクラテスとの比較が許されるなら、我々の知るソクラテスはあくまでも弟子プラトンの目を通した（達観した哲人の）像であるのに対して、『慰め』は、死期の迫るポエティウスが、「無実の自分がどうしてこんな目に遭わなければならないのか」という基本的な、現実への批判に充ちた書である。ここでは、彼は自らの悲運を嘆き、苦悩し、自らの政敵達が不当にも自分を死に追いやったにも拘らず、栄華を極めていることに激しい憤りと理不尽さを、余すことなく吐露する、生身の人間である。ポエティウスは悪を犯された当事者の立場にいる。その意味で『慰め』が提示する「至福論」は、「死を迎える人

間が如何にして至福になれるのか」という問題意識を基本に据えている。そして「悪の問題」とは「なぜ無実の自分が死ななくてはならないのか、自分の政敵達は現に栄華を極めているのに」という根本的な動機から出発している。その意味で死なんとするポエティウスにとって「人間にとっての真の幸福は何か」という問いも、「悪の問題」も極めて切実なテーマであったのである。

我々は内に神たる善からの背反の可能性を秘めている。では果たして人が「善き人」になるのはいかにして可能か。それは文字通りには善の分有によって人が至福となることであろう。

ポエティウスはこのことを第4巻において「善と、その欠如態たる悪との背反性」によって立証しようとする。その論の先には第3巻の推理の帰結である「人が神々になる (deos fieri)」ことの具体的説明も射程距離に入っている。

そこで小論では先ず第4巻の「悪の問題」についての分析から論を進め、然る後にそこに内在する一つのキーポイントとしての「存在」と「善」の相互関係を明らかにする。そしてそれによって照射された「存在」と「善」の問題を、第3巻での「自然／本性」論の枠組み内で捉え直し、その後、この問題が最終的には第3巻での「人が神々となる」ことの推理過程に伏在する問題、「人と神の間の断絶 (J. Marthon. (1) p.112; J. Magee. (2) p.198)」を埋めることを通して、内容的に裏付け直すものであることを示す。それによってポエティウスにあっては基本的に人間の「善さ」は畢竟「神の善性」に関与することによって始めて意味を持つことを明示する。

一 「悪の問題」¹

序で述べたような歴史的背景のもと、ポエティウスは第4巻で、「悪の問題」を表面化させる。それは無実、潔白である自分が不当な罰を受けているのに、彼を死に追いやった政敵達、つまり悪人達が現に栄えて栄華を極めていくことへの、苦渋

に充ちた心情の吐露である。そこから「善き人が罰せられ、悪人が栄える」という現実の理不尽さを糾弾するのである。第3巻での「至福論」を承認してもなお、この反論は意義を持つ。それは「善そのもの」たる神の世界、光の世界に対して、現実の人間の生きる「悪」に充ちた世界との両立が、いかにして可能かという問いでもある。彼は言う、

「しかしわたしの悲しみの原因そのもの、あるいはその最大の原因は、万有の善き指導者が存在している (*existat*) にも拘らず、全くもって悪が存在し得る (*esse possint*) か、損なわれずに見過ごされてしまっていることなのです。——つまり悪徳が支配し、栄え、徳が報酬を欠くのみならず、犯罪者の足下に踏みつけられ、悪徳の代わりに罰せられているからです。全てを知り (*scientis omnia*)、全てを為し (*potentis omnia*)、善のみを欲する (*bona tantummodo volentis*) 神の王国にあつて、そのことが起こるとは、誰が驚いても、不平を言っても充分ではないのです (4.1.3a)。」

この予想される反論に対して、ボエティウスは次のように分節化して再反論を加える。すなわち、

1. 善人がつねに力があり (*potentes*)、悪人はつねに無価値で弱い (*imbecillos*) (4.2)。
2. 悪徳は決して罰 (*poena*) なしには済まされないうし、徳は報酬 (*praemia*) なしでは済まされないう (4.3)。
3. 善人には幸福 (*felicia*) が、悪人には不幸 (*infortuna*) が伴う (4.4)。

こうした表現に対して、以下この順番で考察する。

一の二 「悪人はなぜ無力か」について。

「悪人は無力である」ことを立証するに当たって、ボエティウスは次のように語る。「なぜ彼らは徳を捨て、悪徳を追求するのか。善きものどもについての無知 (*inscitia*) のゆえにか。しかし無知という盲目よりもより弱いものがあるのか。それとも追求すべきものを知りながら、欲情 (*libido*) が彼らを遮り、転落させるのか。このようにしてもまた、悪徳に抗し得ない人は脆い。それとも彼らは善を知り、欲しながらも、その善を捨てて、悪徳へと逸れるのだろうか。しかしこのようにしては、彼らは単に力あるものである (*potentes esse*) ことのみならず、全くき意味では存在する (*omnino esse*) の欠如

を招くのだ。なぜなら万有に共通の目的を捨てるものは、同時に存在すること (esse) の欠如を招くからだ (4291c23)。¹ この推理過程において、三つの選択肢が示されている。つまり (1) 「善きものどもを知らない」こと、(2) 次にこの条件をクリアーしても「情欲に溺れ、意志の力が働かない」可能性。そして (3) 「知」という条件も、「意志」という条件もクリアーしても (すなわち善きものどもを知り、意志するとしても)、なお、悪徳に逸れる可能性があり、それはその人が「為し得る能力を欠く」場合であると言われる。このようにして、ここで「悪徳に傾く」場合の三つの要素が示される。「知」、「意志」そして「能力」とである。問題は (3) の場合である。善きものどもを知り (このことは実際には神にのみ帰せられる特質である。人間には善の知は一種の超越概念であるがゆえに、善きものどもについての完全な知を持つことはできない。つまりここで「知」という条件がクリアーされる、というのはあくまでも推論上の仮定であると考えられる²)、善きものどもを意志し、それでも善きものを「為し得ない」とはどういうことか。それは人間の能力的欠陥である。逆に「徳 (virtus)」は「力 (vis)」である。

徳と悪徳とはいずれも行為について語られる。その人間の行為を形成する二つの要素として、ポエティウスは「意志」と「能力」を挙げる (4291)。その箇所では意志はあるが、能力の欠落した人の例で、「足の自然的機能 (naturale officium) を欠く人が挙げられる。その人は「歩く」という動作を貫徹するための「力」を欠くがゆえに、「歩けない」。人間の行為の遂行の為に意志と共に「為し得る能力」も必要である。換言すれば、「力」がないと、「意志」の向うことを達成できないのである。それはさらに言えば、「善きものどもの究極形態である善そのものからの背反」、すなわち「罪」である。

次に問題なのは (3) の場合、「力あるものである」ことのみならず、「全き意味では存在すること」の欠如を招く、と言われている点である。ではこの二つはどういう意味で繋がっているのか。「力がない」ものであっても、「善きものどもについての何らかの知」と「善きものへの意志」はあるのである。人が「為し得ない」がゆえに「存在することの欠如を招く」ことはいかにして可能なのか。

悪とは善の欠如である。「悪に傾く」とは、「善を為す」「能力」の欠落によって、そもそも善きものに向っていた意志の力そのものも曲がってくることである。「意志」と相補的な「力」の欠如によって、「意志」も善きものに背反し、そのゆえに再帰的に、人が人間としての「存在性」をも欠いてしまうことである。「力」がないと「存在し得ない」。なぜなら「力 (Potentia)」とは「可能性 (possibilitas)」でもある。「力」のないものは、能力を欠くがゆえに、そもそも為し得ない。それゆえ「可能性」としても「在り得ない」。それゆえそもそも「存在し得ない」のである。「悪人は無力である」ということの論証には「善と、その欠如態の悪との背反性」という考えが伏在している。「悪を為す」ということは行為することができないという意味で、「在ることの欠如」を何らかの形で自らに刻印することである。

「歩く」という基礎行為については、何らかの目的、動機が付随する。それは「健康の為に」とか、「ストーカー行為をする為に」という形で行為の評価の問題としてある。「歩き得る」という「力」の欠如によって、その人は善いとか悪いという評価以前の、その基礎行為のレベルで「為し得ない」のである。それゆえに「悪を為す」とは一種の力(基礎行為としての)の欠如であるので、「為し得ない」。ゆえに「在り得ない」のである。

一 の二 「悪人に対する罰と、善人に対する報酬」について。

次に、われわれは、「善人は報酬なしでは済まされないと、悪人は罰なしでは済まされないと」について考察しよう。その為には、殆どの人間が為す「悪」の問題から進めることが先決であろう。それゆえ先ず、「悪人は罰なしでは済まされないと」いう側面からの考察を始める。ボエティウスは言う、

「存在するものは全て善いものと思われる。それゆえ、善いものから離反するものは、このようにして存在すること (esse) の欠如を招く。従って、悪人はかつてあったところのものであることの欠如を招く (desinant esse quod fuerant, 同様の表現は「一性」との関係でも語られる。cf.3.11.12)。しかるに、人間の身体に残された形姿それ自身が、彼らが依然として人間であったことを示している。それゆえ、悪徳に向う人々は、人間的自然／本性 (humanam naturam) をも失う。しかし

敬虔さ (probitas) のみが、人間をそれ以上の状態に持ち上げるので、人間の状態から離反した人々を、不敬さ (impobitas) は、必然的に人間以下の状態に投げ落とす。——このようにして、敬虔さを捨て、人間であること (homo esse) の存在性の欠如を招くものは、神的状态 (divinum conditionem) に移ることができないで、野獣に転落する。(4.3.15-21)。」

先に「為し得ない」ことにより、「全き意味では存在すること」の欠如を招くと、言われていた。だがここでは「悪」を追求することによって、つまり「善」から離反することによって、「人間としての存在性を欠く」という表現に変わっている。このときの「人間で在る」ことについて考えてみる。「悪の問題」と「人間で在る」こととはどういう関係にあるのか。

「善人は報酬なしでは済まされぬし、悪人は罰なしでは済まされぬ」ということの立証においても、再び「善と、その欠如態である悪との背反性」に基づいて論を進められる。「力」あるものは、ただ善のみを為す。逆に「善から逸れるもの」、すなわち、「悪を犯すもの」は「人間で在る」ことの欠如を招く、と言う。彼は、真に人間である為の力を欠いているであろう。逆に言えば、ここで「人間で在る」とは、力の発現に基づくのであり、その意味で肯定的に捉えられている。人が善を為すとき、彼の力は善によって根拠づけられている、「存在」の力である。善を為す力は、能力であるので、一種の可能性でもある。その意味で人間は、「善」を為すことができるかすれば、それは「より善いものになり得る」可能性を秘めているからだ。それゆえ、彼は「人間で在る」ことが有する、一つの可能性の形として、「神的状态に移る」ことができることになる。しかし、人間が「悪」を為すとき、彼は「人間で在る」ことの「存在性」を欠く。そしてそれは、同時に「野獣」の状態に落ちることである。つまりその場合には「理性的動物」と言うときの「動物」の側面のみが残ることになる。ここまでは「悪を為す」人が「人間の本来の姿」を喪失して、野獣に等しくなる、という点が語られた。それでは逆に「善を為す」人はどうなるのか。次に「善人は報酬なしでは済まされぬ」という点について考察してみよう。ポエテイウスは言う、

「至福は善そのものであり、善き人は全て、彼らがそれによって善いという、そのものによって至福となる。然るに至福な人とは神々であると同意された。従って善人に対する報酬は、どんな日も弱めることなく、誰の権力も無化することなく、

誰の不敬さも暗くすることのないもの、すなわち神々となることである(439-10、なおこの箇所についてのより詳しく、美しい表現は、アウグスチヌス『告白』第10巻第20章から第21章で、「記憶論」の背景の下に「神」、「魂」そして「肉体」の序列関係として見られる。)

この一文を考えてみよう。「善人」はそもそも善そのものたる「神」の特質である「神性の分有」によって、善そのものを分有することによって善人となる。その意味で善とは神に関係づけられる。それゆえ「善」と「神」との合致のゆえに、人が善きことを為すならば、彼は、神である善そのものをも分有することになる。「善き人々への報酬は、善そのものである神性の分有によって、神々となること」である。つまり人が善行を積むというとき、人が罪の内に入り、自力では善を為し得ぬ。しかし、それは彼が自己を丸ごと放棄することでもない。ゆえに、「自由意志」と「神的恵み (*divina gratia* 5:334)」という神的働きとの関わり合いが問われる。両者の相互に補完的な働きによって、善き人は、その善行の報酬として「善そのもの」である「神」の「神性」に与り得る資格が与えられるのである。

では「人間で在る」ことと、「神的状态」と「野獣」という三つの状態の関係はどうなっているのか。「神的状态」も「野獣の状態」も、それぞれ「人間で在る」ことから成り行く可能な様態である。すでに述べたように、「人間で在る」ことは既に内在的「善さ」が含まれていた。第4巻の全体が「悪の問題」を巡って繰り広げられている点から考えると、「人間が人間としての在り方」の「欠如」として、「人間性の持つ存在性の欠如」の方の論に重心が置かれていることが分かる。悪を為すことは、人間が人間として本来持つべき「善さ」そのものを消失することである。人間が「悪を為し得る」ことをポエティウスは認める。しかし、それは人間が本来の自らの善さ、善性を失うことであり、それゆえ、人間としての存在性を欠くことである。ここに「存在するものは全て善いものである」という命題の明らかさが表出する。「悪」は「善性の欠如」であり、その意味で「非存在」である。悪を犯すものは自らに「存在性」の欠如態を刻印しているのである。

ここで前に戻って、もう一度「悪人は無力である」という命題について考えてみよう。ポエティウスが「存在」について

語るの、「悪人が無力であり、それゆえに全き意味では存在しない」という文脈においてである。それは言葉を換えれば、「端的な意味で (simpliciter)、絶対的な意味で (absolute) (4235) は存在しない」ということである。それは例えば、「死体が、人間であるのではないが、死した人」と呼ばれるときのそれである。その場合には「悪を犯す」ということによって、人が「魂を破壊される」状態に陥ることである (4213、同時にプラトンの『ゴルギアス』での、ソクラテスの言う「不正を犯すよりも、不正を犯される方を選ぶ」というパラドックスも、不正を犯すものは「魂の秩序 (コスモス)」を破壊されるからである、と解釈する。)

ポエティウスは「悪人が悪を為し得る」ことを認める。しかし「悪人在在」というときの「在る」を、「善が存在する」というときの「在る」とは区別して用いているのである。「Aは悪人在在」と、「Aという悪人がいる」とは同一である。しかし、だからと言って「悪人在在」の「在る」を、「人間で在る」の「在る」とを同一視してはならない。悪人は「人非人」と呼ばれるように、「人間では在らぬ」。人間としての存在条件の中に「悪を為す」ことは入っていないのである。「人間で在る」ことが一つの「人間性」の完成であるのに対して、「人間で在らぬ」ことはその完全性の欠如である。それゆえ、「端的な意味では在らぬ」。「在る」ことを条件づける「在り方」として「人間で在る」ことがある。しかし、「悪人」はそうではない。彼は「在る」ことに与してはいない。

「人間で在る」ことの真の成立には、そもそも根拠として肯定的な力、善さが備わっているであろう。人間は、神の善性を受け入れることによって、善を本性的に分有する力を持つ。人は善きことを為すことによって、徳ある人、善き人となり、そのことは、とりも直さず、真に「人間で在る」ことの完成である。「万有は善を追求する」。然るに「人間で在る」ことは善そのものの一つの分有された一形態である以上は、その内には「善さそのもの」たる神への方向性が含まれている。それは一つの善である。逆に「悪を為す」とは、人間性の欠落形態に身を晒すことであり、それゆえ、本来の「人間では在らぬ」。ではいかにすれば人は「至福、幸福」になれるのか。ここでは「善き人が善い行いを為す」ことの内実に踏み込む。

一〇三 「善人は幸福であり、悪人は不幸である」について。

これ迄で、「悪を為す」ことの無力さ、「悪人の受ける刑罰」という各論点が、その背反性たる「善の力（徳）」と「善人の受ける報酬」という形で示された。では「人はいかにすれば幸福、至福（神性そのもの）なるものになれるのか」。この節では「善人は善き行為を為すことによって幸福であり、悪人は悪しき行為を為すことによって不幸である」という点について考察する。⁴ポエティウスは言う、「悪人達は、欲することを為し遂げたときの方が、欲することを為し遂げなかったときよりも、必然的により不幸である。なぜなら、もし悪事を欲することが悲惨なら、悲惨な意志の効力が弱められないで、為し遂げることは、もつと悲惨であるから。こうして、そのそれぞれに固有の不幸（悲惨さ）が伴うので、悪人達は悪事を欲し（velle）、為し得（posse）、為し遂げる（perficere）のを、あなたが目にするとき、彼は必然的に三重の不幸（tripli infortunio）によって押し潰されているのです（443-5）」。

「善き行いを為し遂げる」とはいかなることなのか。「歩く」という基礎行為が、一方で「健康の為に」という目的、動機を持つとき、その行為は「善き行為」と呼ばれる。逆に同じ「歩く」という基礎行為が「女性をつまわして、ストーカー行為をする為に」という目的、動機を持つとき、その行為は「悪しき行為」となる。その意味で「歩く」という中立的な基礎行為は、目的、動機とする内容との意味連関での相互関係で「善い」とも「悪い」とも言われる。この構造を前提にして、それぞれの場合についての行為の成立についての「善い」「悪い」の評価づけの問題の深層に踏み込むことにする。

先ず「知」という要素について考える。「万有は全て善を追求する」と言われるとき、「真に善であるもの」を追求している（神のみの業）のか、「唯、善いと見えているが、本当は善くないもの、悪いもの」を追求しているのかの二通りのパターンがある。人が「知」の側面で「悪を為す」とは、後者の場合で、それは「悪しきものを善いものとして」判断していることに起因する。その意味で「悪しき人」の判断は誤っているのである。これが先に示された（一の一）「無知のゆえに悪徳を追求する」ということの内幕である。他方「善についての完全な知」は、唯、神にのみ帰せられる。それゆえ、この「無知

による悪徳の追求」とは、大多数の人間が犯す誤謬である。その意味でこの種の無知こそ力としては最大に脆いもの、重大な誤ちなのである。⁽⁵⁾それゆえに不幸である。

次に「悪を欲する」という要素について考えてみよう。「歩く」という基礎行為が「ストーカー行為をする為に」という目的、動機づけを持つとき、この「悪しき欲求」により「為される」行為は「悪しき行為」ということになる。これが「行為」における「意志」の側面からの説明である。このような行為はそれゆえ神の意志に離反するがゆえに不幸である。

「悪を為し得る能力」と「善を為し得る能力」との相関関係についても同様のことが言える。悪を為す「無力さ」、善を為す「力」についてはすでに一の一で言及した。以上の各論点を踏まえた上で、「善き行為」の成立について考えてみよう。ポエティウスにあつては行為は三つの要素、すなわち「知」、「意志」、「能力」からなる。「善を為す」とは、「万有は全て善を追求する」と言うときのように、人として何らかの不完全な形ではあるが、「善についての知」を持つことである。それによつて「善についての完全な知」を持つ「神」に近づくことである。さらに「善を欲する」とは、「善のみを欲する」「神」の意志と合致することである。そして、「善を為し得る」とは「善そのもの」たる「神」という目的に向つて「善意志」と相補的に、善き行為の「善き形」すなわち、「徳 (virtus)」を成立させ、発揮させることである。

以上のような構造の下で、「人は善き行為を為し」、「善そのもの」すなわち「至福そのもの」たる「神」の神性に与ることによつて文字通りに「至福なる人」となる。⁽⁶⁾

「人が善い人になる」とは、アリストテレス風に言えば、善き行為（基礎行為に善い動機づけ、目的連鎖がついたもの。つまりこのような「善」との関係性、動機付け連関を欠く、個別的行為単体は殆ど意味をなさない。）を繰り返して、習慣付けによつて一つの性状（ヘクシス）を形として持ち、それによつてそれを「第二の自然」として形成することである。このようにして形成された徳を有する人こそが「善き行為を為す」ことができる。その点では善き行為と、徳（人徳）との間には一種の移行関係があるのである。⁽⁷⁾ここ迄の話は言わば、人間の「徳、人徳」「道徳性」の問題である。ポエティウスの場合に

は、これに更に「神的助け (divinum praesidium, 3.9:32)」乃至「恵み」の要素も入ってくる。「神」は「善そのもの」であるがゆえに、「自己自身を通じて (Per se) 万有を秩序付ける (3.12:12)」と言われる。その意味で「人が善い人となる」には神性そのものたる善そのものの働きを、意志的に受容し、その限りで神性に与えることで可能となる。それは善の欠如態である「悪を犯す、罪を犯す」ことへも開かれた、人間の意志の自由なる働きを、自らの力と、神の恵みによって克服する営みである。人間が「神々となる」ことの達成、すなわち「真に至福なるもの」となる為には、人間側での「善き行為の成立」に向けた努力とともに、「万有を自己自身によって秩序付ける神」からの働きかけも考えなくてはならない。その意味で「善き人」の成立には人間自身の本来的「人間性」の完成へと向けた能動的努力と、「神的助け」をかりて善そのものへと向う受動的方向付けを持つことが必要となる。両者の協働作業によって人間は「善き人」としての形を徳として形成することができるのである。それこそが「人間が神々となる」ということの内実なのである。(3.10:23-25)

二 自然と善

さて次にわれわれは「自然／本性」というものを、「存在」と「善」の観点から考えてみよう。

「自然／本性 (natura)」には二義ある。「自然体」というときの、「在るがままの自然」と、「自然本来」というときの「在るべき自然」とである。「在るがままに善い」のは神である。「力ある自然 (natura potens) 3.n.2」とは「在るがままの自然」から「在るべき自然」への「回帰 (recursus)」であり、「立ち帰り (reversio) の力のことである。

人が善い人として「徳を形成」しようとするれば、自らの力で「悪」を退け、「善」を「何らかの仕方であり」、「欲し」、「為し得る」ことで、善行を成し遂げることによる、一側面がある。他方そこには人間が「在るがままの自然」としては、「悪しき自然」に傾く可能性もあるがゆえに、それを克服する為に、「神の助け」を必要とする。「徳の形成」とは、人が「善き行

為」を習慣付けによって「第二の自然」とすることを通じて、ヘクシスとしての性状を完成させる。そして今度は「徳ある人」が「徳ある行為」を為し得る、という移行関係がある。人間にあつては通常、「在るがままの自然」の中に「在るべき自然」が潜在している。つまり「自然／本性」の本源からの「意志の背反」すなわち、「罪」が、その「自然／本性」への欠かざる、「悪しき自然」をもたらす。その意味で「在るがままの自然」と「在るべき自然」が乖離するとき、それは原罪に象徴される、人間自身の「人間としてすら存在しない」こと、「悪しき形」が成立する。人間はそこに二つの分裂した自然を背負つた、心の内部での葛藤が生じる。その意味で人間は絶えず悪、罪、すなわち意志による「在るべき自然」からの背反の可能性に晒されているのである。罪、悪とは人間の負の可能性として、「悪しき自然／本性」が、人間の「在るがままの自然」の中に混在していることである。それゆえ人間にあつては「在るがままの自然」と「在るべき自然」との間には、「在るがままの自然」が「悪しき自然」となり得るという意味で、最後まで緊張関係が孕まれているのである。そこには「善を欠く、欠如した存在」という中間項を介して、「存在」と「善」との間の隙間、間隙がある。すなわち、「在るべき自然／本性」は、人間にあつては、始めから備わっている訳ではなく、それは「善くなり行く」という「善そのもの」へと向う先に、言わば理念としてある。その乖離を埋めるには、人間自身の努力が必要である。しかしそれは、単純な「回帰」ではない。人間の罪とは、人間がその「在るべき自然」たる「善そのもの」「神」から離反して、悪徳を追求することで、人間性としての「存在性」を欠如した状態である。逆に人間が「善」を追求するということは、自らの本来的自然たる「在るべき自然」に回帰しようとする営みである。しかるに人間の「自然／本性」と神の「自然／本性」とは異なる。つまり、「在るべき自然」「神」は一種の超越概念であり、神の「存在」と「善」の働きに与ることがなければ、人間は「善い人」にはなれない。すなわち、本来の「在るべき自然」から、罪によって墮落し、その後「在るがままの自然」として生起したのであるから、その逆の道は、一旦、罪、墮落した形を克服した、「在るがままの自然」に立ち帰る必要がある。そこから本来の「在るべき自然」に再帰して行くという道を辿る。

他方、神においては「在るべき自然」という形で「神は善そのもの」であるがゆえに、「在るがままの自然」と「在るべき自然」との間には何ひとつ乖離は生じない。両者は、神にあっては合致するのである。神は「端的な意味で存在する」と同時に「在るがままの自然」がそのまま「在るべき自然」の姿となる。それは一つの理念を体現化している。もし神の存在が消去されるなら、万有の善きものは、何も存在しなくなるであろう。その意味で神にあっては「存在」と「善」とは同一である。

さて神は「始源 (principium, 3m.9, 3.10.7)」に「ついで」終極 (terminus, 3m.9)」であり、「目的、終わり (fins, 3.11.4)」である。それゆえその姿は「球 (3.12.37)」に準えられる。その意味で「善そのもの」たる神は、「自ら発し (ab integris absolute procedens, 3.10.5)」、自己自身において終わる円環構造をなしている。神は始動因であると同時に目的因でもある。

万有の「実際の姿」から「在るべき完成」への回帰とは、始動因としての神のもとから、目的因たる、「善そのもの」たる神へ向かつての回帰を通じて、「在るべき自然」に立ち帰ることで完成される。この営みはしかし無限に進行する。したがって「在るがままの自然」から「在るべき自然」への方向性は、万有が始動因によって動き、自らの始まりに向うと同時に、目的たる「善」を追求することで実現される。「存在するものは全て善いものである」とは、全存在が「在るがままの自然」においてある、「存在」が、その始動因にして目的因たる、「善そのもの」たる神によって根拠づけられていることを意味する。つまり「善いがゆえに在る」という一つの理論的因果関係が成立しているのである。すでに述べたように、「人間性」の内には「在る」ことの内に「在るべき善さ」が潜在しているのである。⁹⁾

結 論

われわれはすでに第一章において「悪の問題」を扱った。そこでは「悪人は無力であり、全き意味では存在しない」とい

う点、そしてさらに「悪人⁽⁹⁾で在る」ことは取りも直さず、「人間で在る」という、人間性の完成への方向性をも失うことを意味すると、指摘した。それと同時に「人間で在る」ことの内には「悪しき形」に向う傾向性があると同時に、「善そのもの」たる神への志向性が内在していると論じた。ここ迄は言わば「人間の道徳性」の側面からの考察であった。以下、これ迄の各論点を総括して、ここでは本稿の目的たる「存在」と「善」について、可能な限り論じてみよう。

人間が「善き行為」をすることとは、その営みを通じて「実際の姿」から、本来の人間性の完成に向って、「在るべき自然」へと戻ることである。しかるに戻るべき自然、人間の本来の「善さ」は、「善そのもの」たる神によって根拠づけられる。よって人間が「善き行為」を遂行することは、本来的には「神」に向かつて関係づけられることを意味する。

人間は「善き行為」を為すことによって、彼は「善さ」「徳」を「善き行為」として成立させる。そのとき「善そのもの」たる神からの「善き働きかけ」に与ることによって、すなわち「神は自らを通じて (par se) 万有を秩序づける」のであるからして、人は、その神からの「恵み」「助け (divinum praesidium)」を受けることによって「善き形、徳」を形成する。これは同時に、人が「善き形、善き人、徳」であることによって、彼は「善く為し得る」、つまり「神性に与る」という形で、一種の循環構造をなしているのである。人の「善き行為」と、「神の善き働き」との相互の補完的な協働性が働いている。このとき人は、自らの力によって「善き行い」を為すという能動性と、「神の恵みを受ける」という意味での受動性を有している。

ここで、ポエティウスが、自らの「理性的能力」の象徴たる「哲学」の手で「人間は理性的動物である」という定義を退けさせたことの意味を考えるべきである。理性とは「言葉(ロゴス)」である。「哲学」は「ロゴス」によって導く。人は「ロゴス」によって普遍へと開かれる。⁽¹⁰⁾ 人間の理性は、神の直知には至り得ない (supergressa 5.4.30-33)。しかしそれは、自らの内に、より高次の能力に与り得る「ロゴス」という力を核として持つ。それは「言葉」の持つ力たる、信仰という、言わば「不完全な知」が意味を持つ場である。神的働きを宿す、「ロゴス」の力を人間は自らの本来の自己の内に孕んでいるので

ある。

人は絶えず「存在」と「善」との乖離によって、「悪、罪」に「自然からの背反」という形で可能的に開かれている。そこからの本来の「善」たる神へ向け帰るには、「祈り、悔い改め」の契機が必要となる。それを為すとき人は、「人間性」とは異なる「神性」へと、「善そのもの」たる「神へ回帰する」のである。それこそが人間の人間性の完成の最終形態である。

「存在するものは全て善きものである」と言われる。それは「善きものは全て存在する」ということは区別されなければならぬ。人間にあつて「存在」とは、「善」なしでは成立しないという意味で、「善」である為の必要条件であり、「善」は「存在」が存在として完成するための充分条件である。そして「神」は「端的な意味での存在である」。それゆえ、「善そのもの」たる「神」の「存在」は、人間の「善さ」の究極的根拠である。「神」が「在る」がゆえに、人間は「善い」。人間は自らの力で「徳」を成立させる。それは「万有を自らを通じて秩序づける」神の「善き働き」という「恵み」、「神的助け」と、人間の働きとの協働による。

言い方を換えれば、「善き行い」を為すことによって、人間は「端的な意味での存在」たる、「神」の「存在性」をも分有し得る。その営みは「至福そのもの」たる「神」の「神性」を、「善」という行為によって分有することに他ならない。それゆえ、人は「善き行為を為す」ことによって、「神」からの「恵みの光 (gratia)」を受け、「至福なる人」となり、「神々となる」のである。その意味で人が「善を為す」ことは取りも直さず、そのことによって人が、「理念」たる「在るべき自然」たる、「神」へと、「ロゴス」の力を通して、「ロゴス」を神と共有することによって (divina ratio 4.6.9 cum deo colloqui homines. 5.3.34)、「回帰する」ことなのである。

神は「充溢 (plenissimum, sufficientia, 3.10.10)」である。¹⁾ 善に溢れているがゆえに、それを世界に分ち与える。第4巻での「悪の問題」を通り抜けたとき、ポエティウスの心には、「闇」の世界からの一条の光が差し込んで来たのではなからうか。彼はそこで、神に向かって「祈る (3.m.9) (spes precesque 5.6.46)」。そして悪人達は生き、ポエティウスは死に行く。

註 テキストは Teubner 版を用いた。

- (1) 第4巻は、プラトンの『ゴルギアス』をベースにしているのは確かである。しかし『ゴルギアス』での対話内容と比べると、『慰め』はポエティウス独自の観点(神々になる)からの再構築であると考ええる。
- (2) ソクラテスにあっても「真の知者 (sophos)」は「神」のみであった。(cf. 『弁明』 235c) その意味で、プラトンにおける「知恵 (sophia)」と「知慮 (プロネーシス)」の相互関係については、再考の余地がある。尚、註(5)も参照のこと。
- (3) cf. Marenbon, (1)p.112-3 p.117 参照。
- (4) K.Sue-Io Twu は「これは慰めなのか」という問いの下に、第3巻での「私」が「哲学」の方法を「内在化 (internalize)」していることで、人間の「祈り」によって第3巻の議論(至福論)と第5巻での「人間と神との交わり」が達成されると、解する。(3p.332) しかしこの解釈では第4巻での「善き人が善い行為を為し遂げる」ことによって「神々となる」という、人間の行為の能動的側面が、全く消えてしまう。
- (5) プラトン『メノン』篇と、アリストテレス『ニコマコス倫理学』(第2巻第6章1106b36-1107a2, さらに第6巻第13章1144b1-1145a11)にあつては「人徳 (ethikē aretē)」の形成には「プロネーシス (実践知)」が必要不可欠である。それは善き行為を主導する知である。その意味で両者にあつては「徳は知である」。これに対してポエティウスの場合「善についての完全な知」は人間からすると、一種の超越概念であり、神のみが持ち得るものである。それは人間には最終的に不可知である。しかしながら、注2で言及した背景の下、「知りつつ悪を犯すものはいない」というソクラテスのパラドックスは、プラトンとポエティウスにあつても、一貫して保持されていると考ええる。プラトンの場合それは「知恵」と「プロネーシス」との両側面から捉え直す必要がある。「無知」は三者において、一種の「悪徳」なのである。尚、プラトンの『メノン』篇での「アレター」が「人徳」であるという視点については、松永雄二先生のご教示に従う。(cf. Magee, (2), p.199. しかし Magee はこの「善についての知」の側面を全く外しているばかりでなく、論旨としてやや短絡的な印象を受ける。)
- (6) プラトンの『ピレポス』篇の快樂主義批判は、見方を変えれば「善き生」を巡ってのプラトン自身の「善」へと向う思考脈絡の内にあると考える。プラトンにあつて「善」は「原因 (aitia)」としての「知 (nous) 304d2-31a10」によって支えられる。

- (7) この点に関しては M. F. Burnyeat, 1989年、拙稿 1988年を参照。
- (8) ここでは G. E. Moore の提唱した「自然主義的誤謬」を念頭においている。差し当たり『ネストリウスとエウチケス駁論』での natura 論には踏み込んでいない。
- (9) W. Weirhebe (2.p.279-302) はこの「力ある自然」という概念の含む曖昧性を指摘する。つまり一方で「自己実現 (self-realization)」と、他方で「神の愛」によって成立する「自己保存 (self-preservation)」の両義を分ける。前者は「人間が神々となる」という方向の下、「人間の自由意志」の問題であり、後者は「神の摂理」の下、人間に対して規制する力であるとし、両者の「背反性」を強調する。
- しかし人間の「罪」の問題はこの解釈では解決しない。人間は「神の意志」に反しても、「善なる自然」に反しても「悪、罪を犯す」可能性を孕んでいる。人間が「悪を為す」という側面が、この解釈では抜け落ちてしまう。
- (10) 余談だが、ウィットゲンシュタインの「私的言語批判」は「言語批判」であるがゆえに意味を持つ。「痛み」そのものという原初的パトスの「私秘性」は依然として保持される、と考える。同様のことは「期待としての快樂」の「快感」についても言えるのではないか。(['ピレボス』篇394dの *tuto to pathena* を読む)。それゆえこの点では、松永先生の最終講義でのお考えに背くことは覚悟している。

哲学は一面ではロゴスによる探求の営みであると共に、他方利他的パトス（悲しみ、喜び、苦惱、絶望、それら全てを含めた上での）、情熱、愛求によって支えられていると考えている。これをもって九大の修士時代に、先生から与えられた「何の為に哲学しているのか」という問いに対する私なりの現時点での答えとしたい。その意味で『慰め』は真に「哲学書」なのである。

- (11) W. J. Asbell, Jr. (3), p.3-16) は「自足 (autarkeia)」概念がアリストテレス的な広義でのそれから、プラトンの「ピレボス」篇36aでそれを踏襲していると考ええる。アリストテレスでもそれは、例えば *in* [ta] 以下で見られるように「神」の「観想的活動」について使用される。この意味での「充足」こそが、『ピレボス』篇での「知」と共に「善き生」を構成する「真実の快樂の生」としての「喜び」に他ならない。

参考文献

- (1) J. Marenbon Boethius Oxford U. P. 2003年
 - (2) J. Marenbon (ed) The Cambridge Companion to Boethius. Cambridge U. P. 2009年
 - (3) N.H.Kaylor, Jr and P. E. Philip (ed), New Directions in Boethian Studies. Kalamazoo, Michigan, 2007年
- J. Magee, The Good and morality: Consolatio2-4. (2), p.181-206
- C. Erismann The medieval fortunes of the Opuscula Sacra. (2), p.155-178
- W. Wertherbe, The Consolation and medieval literature. (2), p.279-302
- W. J. Asbell, Jr. The Philosophical Background of Sufficentia in Boethius's Consolation Book3, (3), p.3-16
- K. Sue-Lo Twu, This is Comforting? Boethius's Consolation of Philosophy, Rhetoric, Dialectic, and "Unicum Illud Inter Homines Deumque Commertium". (3), p.33-52
- M. F. Burnyeat, Aristotle on Learning to be Good, in Essays on Aristotle's Ethics, A. O. Rorty (ed) California U. P. 1980年. p.69-92 (邦訳、神崎繁「アリストテレスと善き人への学び」『ギリシア哲学の最前線』Ⅱ、東大出版会1988年)
- 筒井明子「プラクシス」と「エティクモス」についての一考察——アリストテレス『ニコマコス倫理学』二巻四章を手がかりに——古
代哲学研究、30号、1998年

(山口大学・非常勤講師)