

聖トマスの幸福論序説

東光, 寛英

<https://doi.org/10.15017/2328823>

出版情報 : 哲學年報. 14, pp.508-524, 1953-02-25. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :



聖トマスの幸福論序説

東 光 寛 英

マルチン・グラープマンは次の如く述べてゐる。「トマスは彼の倫理學に於てアリストテレスの『ニコマス倫理學』を内容豊富に、且つ巧妙に取扱つた。」(M. Grabmann: Thomas von Aquin. S. 163)「然るに人がトマス倫理學を單にアリストテレス思想の模寫として理解しようとするならば、それは誤謬であらう。」(ibid. S. 163)私はかゝるグループマンの見解の證明付けとして、その手始めにトマス倫理學の出發點である幸福論を追求し、トマス倫理學の理解の端初とした。

一、目的と善

「凡ゆる活動者 (agens) は自然的本性 (natura) によつてか或は知性 (intellectus) によつて活動する。」(S. C. G. III. 2) 自然的活動者は行爲をなす場合、その行爲によつて生ずる結果よりも先にその結果の類似性が活動者に於て既に存在してゐる。知性的活動者は行爲によつて到達する所のものを前以つて考へて (Praeconcipere) 活動し且つかゝる豫想 (Praeconcipio) から活動するのである。即ち知性的活動者の活動によつて生ずる結果の全類似性が、かゝる活動者の豫想のうちに既に存在してゐるのである。この先在し豫想されるものが目的 (finis) である。然し自

然活動者は他のものによつて規定された目的に向ふ (tendere) が、知性的活動者は自らの行爲によつて規定された目的へ向ふのである。「従つて凡ゆる活動者は目的の爲に活動するものである。」(ibid)

蓋し、如何なる活動者であれ、目的へ向ふとは限定された或るもの (aliquid determinatum) に向ふことである。この限定された或るものとはその活動者に適合するもの (conveniens) である。それは彼によつて善 (bonum) である。又目的は、活動者や他を動かすもの (movens) や動かされる (motum) 所のものの欲求 (appetitus) がそれに於て静止するものである。然るに欲求を終局 (terminare) させ静止させるものが善である。何故ならば善は凡ゆるものが欲求するものであるからである。従つて凡ゆる行爲 (actio) と運動 (motus) は善の爲にある。それ故に「凡ゆる活動者は善の爲に活動する。」(ibid. III, 3) アリストテレスは「ニコマコス倫理學」で次の如く述べてゐる。「凡ゆる技術、凡ゆる研究、同様に又凡ゆる行爲や選擇は何らかの善を希求してゐると考へられる (doceat)。それ故に善 (τὰ τὰ καλὰ) とは凡てのものの希求するものであると明言された (ἀνεφύκτως) のは正しきことである。」(Eth. nic. A. 1, 1094. a.: by J. Burnet) 「ニコマコス倫理學」は萬人に肯定されたかゝる普遍命題^(註)より出發してゐる。

かくして活動者が目的へ向ふとは善へ向ふことである。それ故に目的と善とは密接に結ばれて居り、兩者を置換へても差支へない程である。トマスのかゝる目的論はアリストテレスに從つてゐることは確かであるが、然しトマスは簡單にこの「ニコマコス倫理學」の言葉に從つてゐるのではない。トマスの展開したスコラ學的目的論はアリストテレスのそれとは異つてゐる。アリストテレスが「世界の目的が善なり」とする彼の目的論はギリシヤ正統派哲學の傳統であるが、トマスの目的論は創造 (creatio) の問題と密接な聯關を持つものである。創造の意義を想起してみればこの點は領ける。即ち「事物 (res) の差別 (distinctio) と多 (multitudo) は神である第一能動者の志向 (intentio)

により生ずると云はねばならない。何故ならば神は自らの善性 (bonitas) を被造物に賦與し (communicare) 且つ被造物によつて自らの善性を現はす (representare) ために事物を存在せしめ、しかして一つの被造物によつては神の善性が充分に現はされることが出来ないので、神は多数 (multa) にして多種多様 (diversa) の被造物を産出 (Producere) したからである。」(S. Th. I, q. 47, a. 1. R.) 今度は逆に、その結果たる被造物としての凡ゆる活動者はその源たる神の善性を目的として目指し神に還へるのである。何故ならば「その場合それが自己の本源 (原理的原初・Principium) に還歸する時最も完全であるからである。」(S. C. G. II, 46) 例へばそれは圓の如きものである。圓は起點より進み、その進み終つた點はその起點と一致する。それ故に圓は最も完全なものである。かくしてトマスの究極目的 (fnis ultimus) は、神の善性である最高善と一致して來ることになる。こゝにトマスの目的論はアリストテレスの目的論と異り、創造と善の目的との密接な聯關の上に立つものである。

二、存在、善、眞理と目的

トマスにしてもアリストテレスにしても目的と善とは同意語に解せられるが、この目的と善とはトマスでは更に存在 (esse) に根ざしてゐることに特徴がある。凡ゆる活動、行爲や運動は或る仕方では存在に對して秩序付けられてゐる。それらのものに於ては動かすものと動かされるものがある。この場合動かされるものは可能態 (potentia) にあるがため現實態 (actus) へ向ふのである。動かされるものが現實態となればなる程現實的となり、現實的になればなる程一層存在性を帯び來り、從つて一層完全となる。何故ならば存在と云ふことは可能態ではなくて現實態であるからである。然るに凡ゆる活動者は可能態から現實態へ、即ち存在へ向つて活動するのであるが、存在へ向ふと云つても

完全な存在 (esse perfectum) へ向ふのである。「惡と云ふものは現實性を缺如する可能態 (potentia deficiens ab actu) に於て見出される。」(S. C. G. III. 3) 然るに善とは現實態である。現實態とは存在であつた。それ故にあるものはそれが存在する限り善きものである。かくして存在そのものが善の性格を帯びて来る。こゝに凡ゆる活動者が完全なる存在へ向ふとは完全なる善へ向ふこととなり惡を避けることになる。惡を避けることと善を欲求することは同一の概念に屬する。それ故に「運動するものや活動するものは運動することと活動することに於て善を意圖とするものである。」(ibid. III. 3) 蓋し、宇宙の多數にして多種多様の被造物の存在は神の創造による被造物の階梯 (gradus) が宇宙で形成されてゐることでもある。トマスはそのことを次の如く述べてゐる。「神の知性は唯一のものを産出した場合よりも、宇宙の階梯の多くの被造物を産出する場合の方が一層完全に自らを現はすのである。」(ibid. II. 45) かゝる宇宙の存在の階梯は善の階梯を示すことである。この場合最高の存在は神であり、神が最高善である。かくして下位の目的から上位の目的への上昇がある。かく下位の相對的目的の源泉たる究極目的を頂上とする目的の段階があると同時に、諸善もその頂點たる最高善に上昇する階梯を示す。しかして神を最高存在とする存在の階梯は、最高善を目的とする善の階梯となる。それ故に「存在の階梯は善の階梯を意味する」とは、價値の階梯を意味することになる。「存在者はその内面的構造に基いて價値的なものを意味する。」(H. Myer: Thomas von Aquin. S. 413.) かくして『存在と善は轉置される (convertuntur)』と云ふ存在論的原理は倫理學に於ても成立する。(ibid. S. 412) こゝに於いて創造、存在、善、目的は相互に密接な關係をもつのである。

再び目的と善に立ち還つて更にこの問題を研究しなければならぬ。何故ならば善と目的は凡ゆる活動者の中で最高の意味に於て知性的活動者に關係するからである。知性的活動者に於ては意志と知性があつて、目的と善は一般

的に云へば殊に意志に關係するからである。トマスの場合に於ては兩者は如何に關係するのであるか。知性と意志は別のもではなく同じ精神 (*anima*) に於ける特殊能力 (*virtus specialis*) であつて、「知性が本性的、必然的に第一原理に執着してゐる様に意志は究極目的に執着してゐる。」(S. Th. I, q. 82, a. 2, R) 又知性は眞と偽を、意志は善と惡とを對象とする。「この場合意志の對象である善の意義と本質は知性により把握される。知解された善が意志を動かすと云ふ意味に於て、無條件的 (*simpliciter*) 自體的 (*per se*) には知性は意志より卓越し、意志は目的の爲にのみ知性を動かすと云ふ意味に於て、條件的 (*secundum quid*) 附帶的 (*per accidens*) には意志は知性より卓越してゐる。」(S. C. G. III, 26; S. Th. I, q. 82, a. 3, A) トマスのかゝる思想をグラープマンは次の如く云つてゐる。「トマスはその二つの精神能力、即ち悟性(知性)と意志の評価比較に於てアリストテレス的主知主義を承繼した。」(M. Grabmann: Thomas von aquin: S. 149) 然し知性と意志は互ひに包含し合ひ (*contingere*)、従つて眞と善も互ひに包含し合ふことになる。「何故ならば知性は意志が欲するものと云ふことを知解し (*intelligere*) 意志は知性が知解することを欲するからである。同様の理由によつて、善はそれが知解された或る眞なるものである限り眞の下に含まれ、眞はそれが考察された或る善である限り善の下に含まれる。」(S. Th. I, q. 82, a. 4, ad. 1.) トマスのかゝる考へよりして眞 (*verum*) は善の性格を帶び、善は眞の性格を帶びて来る。

次に眞 (*verum*) と存在 (*esse*) との關係は如何になるのであるか。眞とは、「存在者 (*ens*)^(註2) への知性の適合を眞なる名稱が示すのである。」(D. Veritate, q. 1, a. 1, R) これは知性が存在者に相應すると云ふことである。この相應は事物 (*res*) と知性 (*intellectus*) との對等 (*Adequatio*) と云はれるものである。それ故に「眞理 (*Veritas*) とは事物と知性との適合 (*conformitas*) 乃至對等と云ふことである。」(ibid) しかして「知性の眞理とは事物があるがま

ゝに存在することが知解されることにある。」(S. Th. I, q. 85, a. 7, ad 3) 「真理論」第一論題第一項解答によれば、「真理とは事物と知性の對等である」との定義^(註3)を是認するのは、形相的に (formaliter) に「真」の概念 (ratio) を完成する所のものに從つてである。又同書によれば、「真理は存在する所のものがそれによつて示される所のものである」の定義^(註4)や、「真とは存在者を明白にしてあらはすものなり」の定義^(註5)を承認するのは、眞なるものが隨伴する結果によつてである。又「真とは存在するものなり」との定義^(註6)を肯定するのは、真理の理 (ratio) に先立つ且つその中に眞が基礎付けられてゐる所のものによつてである。かくして眞 (verum) は存在 (esse) の性格を帶び、存在は眞理の性格を帶びて来る。然るに眞と善とは夫々相互の性格があつた。

こゝに存在、眞、善の三者が夫々相互の性格を帶びて來た。同じ個處の反駁論に對する解答第五によれば、神に於ては存在、眞、善これ等に更に一 (unum) が一神は一なるものである一加はり四者が一致して一つになつて來る。神の場合は無條件的に (simpliciter) 四者が一つであるが、知性的活動者の場合はその四者の一致の仕方が不完全であるので條件的 (secundum quid) に一つであると云へる。かゝる四者の一致は四者が夫々相互に置換へられることを意味する。トマスはこれを「轉置」(conversatio) と云ひ、アリストテレスと異なる特色である。何故ならばアリストテレスは「形而上學書」(E. 4: 6, 10) に於て「真としての存在」(τὸ ὂν ὡς ἀληθές) と云ふ言葉は、見られるはするが眞と存在との轉置は語られてゐない。

トマスに於ては第一にして最高の眞理たる神の智慧が、產出の原因原理となつて神の善性を充分に現はすために宇宙の様々の被造物を產出した。從つて「知性のみが神の善性を認識することが出来る。」(S. C. C. II. 5) かゝる創造説により、かゝる知性的被造物は就中人間であると規定し、同時に石、木、動物の如き知性のなき質料的、物體的被

造物の世界と天使の如き非質料的、純粹靈的世界との限界點に立つものとして人間を位置せしめてゐる。「人間はすべて被造物の名稱で理解される。何故ならば人間は石と共に存在を、木と共に生きること、動物と共に感覺すること、天使と共に知解することを持つてゐるからである。」(De potentiis animae op. XXI. Capt. I.) それ故に「知解することが知性的實體 (substantia intellectualis) の固有の働き (operatio) であり、」(S. C. G. III. 25) かくる知性的實體たる人間のみが知性を通じて神に到達し得る可能性がある。そこに人間の最高の完全もあり得る。何故ならば人間は神の智慧を原因としてその産出の結果であり、人間は知解することに於て神より出で、神に還歸するものであり、その時人間は最も完全となるからである。従つて人間の目的は神である。「神を知解すること (intelligere Deum) が知性的被造物の目的であらねばならぬ。」(ibid. III. 25) 神は最高善、最高存在、最高眞理であるので神を目的とすることは神を究極目的とすることである。それ故に神の認識 (cognitio divina) が―神を知解すること―人間の究極目的である。この場合「人間、また如何なる知性的實體であれ、それらのものの究極目的は幸福 (felicitas) 或ひは淨福^(註6) (Beatitude) と稱せられる。何故ならばこれが凡ゆる知性的實體が究極目的とし且つ自らのためにのみ欲求する所のものであるからである。」(ibid. III. 25) かくしてトマスに於ては人間の究極的幸福 (felicitas ultima hominis) は、第一眞理の認識、神の認識、即ち神を知解することである。かゝる究極的幸福を究極目的とすることに於て、眞、善、存在の三者は一つのものとして満足されて来る。

今や、凡ゆる活動者が目的へ向ふと云ふことより出發したこの論及は、凡ゆる活動者のうち、知性による活動者殊に人間に於てはその究極目的は神を知解することであり、そこに人間の究極的幸福があると云ふことに到達したのである。従つて人間の究極目的は究極的幸福と云ふことになつた。我々は幸福そのものの問題に立ち入り、そこより人

間の究極的幸福を追求して見よう。

三 幸福の性格

アリストテレスは幸福を次の如く述べてゐる。「幸福 (εὐδαιμονία) は善の數の中に入れられない程の最も望ましいもの (πάντων ἀειωράτη) であると思はれる。」(Eth. Nic. A. 7. 1097. b 17) 「しかし乍ら正しく最高善が (τὸ ἀριστον) 幸福であるとは誰にでも一致して認められることを語つてゐる、このことは明かにその通りである。」(Ibid. A. 7. 1097. b. 22-23) 即ち幸福は最高善である。更にアリストテレスは幸福を説明して、「幸福こそ完全な、自足的 (τέλειον καὶ αὐτάρκες) な或るものであり、諸行為の終局目的 (τέλος) であると見られる。」(Ibid. A. 7. 1097. b. 20-21) と述べてゐる。幸福は他物を俟つことなくして、常にそれ自體に望ましいものであり、如何なる場合にも他のものの故に望ましいものでないが如き完全な、自足的なものであり、諸々の善には比較出来ない絶對的善なのである。こゝにアリストテレスの幸福、善、目的の三者の密接な關係がある。トマスはかゝるアリストテレスの思想の線に沿ひ乍ら最高善の内容即ち幸福とは何であるかと具體的問題より問ふて行く。

哲學集成 (S. C. G. III. 27-28) 及び神學集成 (S. Th. I-II, q. 2. 3.) をみると、一般的に善は外的善と内的善^(註7)に分けられる。先づ外的善の中の肉體の善より幸福の追求を始める。肉體の善とは健康、容姿の美、強健である。これらのものは不安定 (instabilis) のために幸福ではない。何故ならば、例へば健康の者も病氣になるが如くであるからである。名譽は (honor) は自らのうちの (in ipsum) 働きではなくて他人の示す尊敬を俟つために自らに對する (ad ipsum) 働きである。従つて名譽は自足的 (per se sufficiens) なものではない。又名譽にはある惡が従ふ

ために、惡と名譽は和合するものである。かゝる名譽は幸福に妥當しない。名譽 (gloria) は人の賞讃 (laus) や評判 (fama) を俟つために自足的ではなく、且つ名譽は變化的 (mutabilis) であり、而も名譽から生ずるものである。幸福に該當しない。富は不本意に (involuntarie) 失はれたり、富の獲得に當つては運 (fortuna) が最大の場所を占めるのであり、又富は惡にも到るので富にも幸福はない。世俗的權力 (potestas mundana) は唯力 (potentia) であつて、善でも惡でもなき可能的存在であるので幸福には不適當である。かくして外的善には幸福はないことになり。アリストテレスに沿ふトマスが以上の如き外的善と幸福の關係からして、幸福の性格を安定的であり、自足的であり、完全なる現實態であり、完全なる善であつて運に屬さないものとして特色付けんとすることはアリストテレスの幸福に對する考と一致してゐる。

次に内的善には感覺的善と知性的善が考へられる。感覺的善は肉體的快樂 (delectatio corporalis) である。それは食物や性慾に於て生ずるものである。食ふことは肉體の保持が目的であり、性的結合は子孫の生成が目的であつて肉體的快樂が究極的目的でもない。又肉體的快樂は節制する人に於て善性が生じ、互ひに邪魔され合ふので自律的 (per se) ではなくて他律的 (per aliud) なもので自足的ではない。それ故に肉體的快樂には幸福はない。蓋し、肉體的快樂は人間が感覺に従つて人間より低い事物即ち感覺的な或るものに結合されることに於て成立する。かゝる感覺的善には幸福はないので、知性を缺き感覺しか持たない動物には幸福はない。「幸福は人間の固有の善 (bonum proprium) である」(S. C. G. III. 32) とトマスは述べてゐる。この言葉が如何様の意味で云はれるのか。知性的善に歩を進めなければならぬ。

知性的善として先づ道德的働き (operatio moralis) に於てトマスは幸福を求める。道德的徳の善 (bonum virtu-

tis moralis) は理性により他のものに於て自ら建てられた或るもの (quoddam a ratione in rebus aliis a se institutum) であるので、道德的徳の善は幸福に價ひしない。何故ならば理性そのものに於て置かれた善が自體的な善であつて、道德的徳の善は對他的なものであるからである。即ち道德的徳は理性的ではあるが、他のものへ秩序付けられてゐる。例へば戦争に於ける剛勇の働きは勝利と平和に秩序付けられてゐる。それが唯戰ふことに於てのみであれば愚かなことである。又正義の働きと雖も他のものへ即ち人間の間に於ける平和を維持すると云ふことに秩序付けられてゐるが如きである。次に思慮 (prudentia) に就てであるが、トマスは思慮に關しては次の如く取扱ふのである。思慮の行爲は道德的徳に屬し、或る場合は思慮がその下に含まれる所の一切の實踐的認識 (cognitio) は働き (operatio) に秩序付けられ、又或る場合には思慮は、目的に對して選ばれるべき所のものに、よりよく人間を關係せしめるので、思慮も矢張り他のものに對して秩序付けられてゐる。技術 (ars) の働きもその目的は作られたもの (artificiata) であるので他のものに對して秩序付けられてゐる。それ故思慮にも技術にも幸福はない。従つて知性的善にも幸福はないことになる。知性的善に於ては幸福の性格として自足性が強調されてゐる。

以上の如きトマスの幸福の性格はアリストテレスの「ニコマコス倫理學」のA卷・第四・五・七・八章に従ひ、殊に自足性 (Per se sufficientia: per se sufficiens) はアリストテレスの *αὐτάρκες* の考に従ふものであり、その意味ではアリストテレスの域を脱してゐないが、こゝに於て注意せられるべきことは、この場合、トマスでは善のアイデアに幸福の問題が問はれてゐないことである。「ニコマコス倫理學」A卷第六章では、肉體の善、名譽、肉體快樂の等の具體的な善きものの他に獨立して善そのものの、或ひは善のアイデアに幸福が問はれてゐる。アリストテレスの言葉によれば、一般的善 (τὸ κατὰ τοῦ: Eth. Nic. A. 6. 1096. a. 11) であり、即ちそれは「自體的に何等かの善があつて、

それがこれら（肉體の善、名譽等）の凡ゆる善にとつては、これらのものが善たるの原因である」(τὸ κατὰ σάρκα εὖ εἶναι, οὗ καὶ τὸ κατὰ νόμον εὖ εἶναι ἐκ τούτου εἶναι ἀνάγκη: Eth. Nic. A. 4, 1095, a. 27) 所のものである。トマスでは、プラトン學派の善のアイデアを意味するアリストテレスの云々 τὸ καλὸν の言葉のみに相當するものは見られる。

「神學集成」第二部第一第二論題第八項に於ける、*tota universitas creaturarum*（被造物の全普遍性）、*bonum universale*（普遍的善）、*bonum universi*（宇宙の善）や *bonum creatum*（創造された善）と云ふ言葉がそれである。これらの善は皆同一のものを指してゐるが、かゝる善の名稱のみを見て直にプラトンの云ふ善のアイデアであると考へてはならない。かゝる善と善のアイデアとは同一視されない。何故ならば個々の善と普遍的善（一般的善）との關係に對するトマスの見解からこのことが知られるからである。即ち「普遍的善は創造されたあるものに見出されるのではなくて、神のみに見出される。何故ならば凡ゆる被造物は分取された善性 (*bonitas participata*) をもつてゐるからである」(ibid. I-II. q. 2, a. 8, R) 然るにこの分取された善とは神の善性より分取されたものである。それに個々の善をして善たらしめてゐるのは神の善性である。従つて個々の善が普遍的善との關係よりも、神の善性との關係が最高の意味に於て深いのである。トマスは、アウグスティヌスの「舊約聖書釋義」第八十三卷第四十六章で論ずる所の「プラトンが指定した所のアイデアの代りに凡ゆる被造物の理據 (*ratio*) が神の精神のうちに存在する」(S. Th. q. 84, a. 5, R) 云々を肯定してゐる。従つてトマスの云ふ所の普遍的善や宇宙の善等はプラトンの善のアイデアとは同一視されない。かく普遍的善は善のアイデアではないが、トマスはこれを無視してゐるのではなく意志の對象と見做し、これには幸福の有無を問ふてゐる。然しトマスはかゝる普遍的善には幸福はないと云ふのである。即ち「部分が全體に比較關係せられる如く、人間が比較關係される所の被造物の普遍性が究極目的ではなくて、むしろ

究極目的としての神に秩序付けられてゐる」(ibid. 1-11 4, 2, a. 8. ad 2) の理由によつて普遍的善には幸福はなるとトマスは述べるのである。かやうに、プラトン學派の云ふ善のイデアにトマスは幸福の問題を問ふてゐないが、一般的善と云つても、トマスの云ふ意味に於ける一般的善には幸福の有無を問ふてゐることになる。

偕て、幸福は外的善にも、內的善の知性的善にも、普遍的善にもなかつた。然らば果して何處にも幸福はないのであるか。否、我々は知性的善に更に立ち入つて論を進めて見なければならぬ。知性をもつて特色付けられる人間の機能(ἐνέργεια)の何たるかを把握する時幸福の問題は明かになるであらう。

四、究極的幸福 (felicitas ultima hominis)

アリストテレスによれば、人間の機能とは精神(ψυχή)の有理的部分の能動(πρακτικὴ τις τοῦ λόγου ἐκουστός)である。人間の機能がロゴスに即しての乃至はロゴスを缺いてゐないが如き精神の活動であるとすれば、「人間の善とは人間の徳に即して(καὶ ἀπερὶ)の、またもしその徳が多くある時は最善且つ最も究極的な徳に即して(καὶ τὴν ἀριστήν καὶ τελειοτάτην ἀπερὶ)の精神の活動であることにならう」(Eth. Nic. A. 7. 1098. a. 16-19) 然るに「幸福とは究極的な徳に即しての精神の或る活動である場合、徳に就いての考察がなされるべきであらう」(ibid. A. 13. 1102. a. 1) それ故に人間の善は究極的な徳に即しての精神の活動であり、それが幸福と云ふことになる。こゝに善・精神活動・幸福の相互聯關が得られる。然らばこの究極的徳とは何であるか。我々はその前に人間的徳とは何であるか問ふて見なければならぬ。それは身體(σώμα)の徳ではなくて精神(ψυχή)の徳(ἀρετή)である。「精神の或る部分は無理的(τὸ ἄλογον)であり、或る部分は有無的(τὸ λόγον ἔχον)である。前者の無理的部分は二つに

分け、一方は營養攝取 (τροφήθαι) と成育 (αἰεθαι) との部分で生物一般に共通であり、他の部分は無理的であり乍ら或る仕方ではロゴスに與る本性がある。即ち欲求的部分 (τὸ ὀρεκτικόν) 乃至欲情的部分 (τὸ ἐπιθυμητικόν) である。有理的部分も二通りある。自らのうちにロゴスを有する知性的徳 (διανοητικαὶ ἀρεταί) と父親の云ふところに従ふが如き倫理的徳 (ἠθικαὶ ἀρεταί) がある。知性的徳は更に二つに分れて必然的存在者を觀想 (θεωρεῖν) する。認識的部分 (τὸ μεν ἐπιστημονικόν) と隨意的存在者を觀想する所の勘考的部分 (τὸ δὲ λογιστικόν) である。」(譯語は高田三郎譯「ニコマコス倫理學」に従ふ) 前者は眞理認識である觀想知であり、後者は實踐的認識である實踐知である。これら精神のうちロゴスを有つと云ふ意味で有理的部分は無理的部分に優り、有理的部分のうち知性的徳は、自らのうちにロゴスを有つと云ふ意味で倫理的徳に優り、知性的徳のうち觀想知は、必然的存在者を觀想すると云ふ意味で實踐知に優り、眞理認識の觀想知を以て上位に置いてゐる。かくして人間的徳とは、精神の部分である認識的部分即ち觀想知であり、それは眞理認識と云ふことである。然るに幸福は前述した所から精神の活動に屬した。人間的徳は今述べた所から精神活動たる眞理認識である。それ故に幸福と眞理認識とは關係し來り、又この場合人間の善きものは幸福であるので、善、眞理、幸福は相互に關係を持つことになる。

トマスも、以上の如きアリストテレスの思索に沿ひ彼の論議を進めて行く。前述した如く、肉體の善、名譽、名聲等の外的善にも、肉體的快樂、道德的行爲、思慮的行爲、技術の內的善にも幸福はなかつた。蓋し、人間は知性的被造物であり、従つて人間の固有の働きは知性 (intellectus) の働きである。それ故に人間の欲望 (desiderium) は知性的である限り眞理認識することに屬してゐる。その眞理も第一眞理の認識によつて人間の欲望は靜止し安らふのである。トマスはこのことを次の如く述べてゐる。「知性が本性的 (naturaliter) に知らんと欲する所の凡ゆるもの

は、第一眞理の直観 (visio) によつて知性に知られる時、人間凡ゆる欲望の満足はなしとげられるであらう。」(S. C. G. III. 63) かくして第一眞理の直観によつて人間が本性的に知らんと欲する知性作用も安らひを得るのである。然らばこの第一眞理とは何であるか。第一眞理とはトマスでは神であつた。それ故に人間の欲望は神の直観 (visio Dei) によつて完全に安らふのである。かくてトマスは次の如く云ふ。「人間の凡ゆる欲望は神の直観から生ずる所の幸福に於て充たされる。」(ibid. III. 63) 神は最高善、第一にして且つ最高の眞理であり、常住 (sempiternus) にして永遠 (aeternus) である。かゝる性格は究極的幸福の性格を満足させる。従つてトマスは次の如き意味深き言葉を述べる。「至福 (Beatitudo) と神とは同一である。それ故に神は至福そのものである。」(S. C. G. I. 101) かゝる神を目的對象とし、それに與るものは最高の幸福者である。かくして「人間の様々の凡ゆる行爲は目的としてのこのこと(眞理の觀想: *Contemplatio veritatis*) に秩序付けられてゐる様に思はれる。」(S. C. G. III. 37) このことは「人間の究極的幸福は諸々の神的なるものの考察に従ひ智慧の觀照 (*Contemplatio sapientiae*) に於て成立すべし。」(ibid. III. 37) かくして「人間の究極的幸福 (*felicitas ultima hominis*) は神の觀照 (*Contemplatio Dei*) にのみ在る。」(ibid. III. 37) 人間の究極的幸福たる神の觀照に於て眞理、善、存在も一として満足されて来る。グラープマンは次の如く述べてゐる、「こゝに於てトマスはアリストテレスの善論と幸福論の中へ、人間の最終極點と眞の幸福に關し聖書的キリスト教的理解を挿入してゐる。」(M: Grubmann: Einführung in die Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin. S. 157).

トマスの幸福論は神の觀照に至つてその頂點をなすのである。こゝにトマスの幸福論に於ける特色が見られるが、然しこれだけではまだトマスの特色は全面的に明らかにされてゐない。こゝに於て我々は再びアリストテレスに眼を

轉する必要がある。前述のアリストテレスの「幸福とは究極的徳に即しての精神のある活動である」との問題に於て、究極的徳の前に人間的徳が論及されて究極的徳の問題は未解決の儘に残されたのである。然らばこの究極的徳とは何か。こゝに於てアリストテレスの「ニコマコス倫理學」のA卷からK卷の問題へ歩を進めねばならぬ。アリストテレスは幸福と究極的徳との關係を次の如く述べてゐる。「幸福とは徳に即しての活動であるとするならば、當然それは最高の徳に即して (*κατὰ τὴν καὶ ἀριστήν*) の活動である。しかしして最高の徳とは最善なるもの (*τὸ ἄριστον*) に屬すべきであらう。それ故にかゝる徳が或ひは知性 (*σοφία*) であらうと、或ひは何か他のものであらうと……このものに適切に妥當する徳に即して (*κατὰ τὴν οὐκείαν ἀρετήν*) の活動が究極的幸福 (*ἡ τελεία εὐδαιμονία*) であるべきであらう。その活動が純粹觀照的なもの (*θεωρητική*) である……」(Eth. Nic. K, 7, 1176. b. 31-18) しかして前述の認識的部分の精神即ち觀想知は純粹觀照に到つて安らひ、そこに究極的幸福がある。然らば純粹觀照とは何であるか。その問題が「ニコマコス倫理學」K卷の課題である。究極的幸福をトマスは「神の觀照」にありとし、アリストテレスは「純粹觀照」にありとする。兩者の問題を對質する時トマスの幸福の特色が判然となつて來るであらう。従つて今やトマス幸福論の中核たる「神の觀照」に論點を集中しなければならぬ。蓋し、以上の論述によつてその準備はなされたと云ふべきであらう。

註1

バーネットの「ニコマコス倫理學」の脚註によると、*δοκεί* と云ふ言葉は臆說的命題を示してゐる。更に *Introd. § 35* に於ける脚註を見ると、バーネットはトビカ (100. b. 31) を引用して臆説を説明してゐる。「臆見と云ふものは、凡ゆる人に亦は大多數の人に亦は智者達に、凡ゆる亦は大多數の亦は最もよく知られた有名な智者達に考へられたものである。」アリストテレスは先づかゝる萬人肯定の普通命題を措いて、「善は凡ゆるものの希求するものである」と云ふ *Εἰσὸς* の説と考へられる。

言葉語り出してゐる。

- 註2 アヴィケンナによれば、「存在者 (ens) は存在 (esse) の現實 (actus) から取られるが、事物 (res) の名稱は存在者の實質 (quidditas) 乃至本性 (natura) をあらはす。」(De Veritate, q. 1, a. 1. R) 一般的には、トマスでは存在者、存在、事物は同意語に解せられる。

- 註3 Isaac の定義「この真理の定義は彼の『Buch der Definition』に出てゐる。」(Kurt Schulte: Das Wahrheits- und Erkenntnisproblem nach Thomas von Aquin, anmerkung)

- 註4 § 1 Augustinus: De vera religione. 36.

- 4 § 2 Hilarius の定義

- 註5 augustinus: Soliloquia. II. 5

- 註6 felicitas (幸福) と beatitudo (淨福) とは同意語に解せられぬ。(Ludwig Schütz: Thomas Lexikon) アリストテレスでは前者は εὐδαιμονία、後者は βεατitudine に相當するものである。前者は價值上の面であり、後者は生に關する面である。トマスでは明瞭に區別すれば、前者は一般的意味の上からであり、後者は宗教的意味の上からである。淨福をトマスは「淨福論」(De beatitudine, op. LVI, prologus) 及び Dei cognitio, Dei dilectio, Dei fructio, Dei unio, Dei laus, Dei gratiarum actio et congratulatio の七つに分けてゐる。

- 註7 アリストテレスは「ニコマコス倫理學」(A. 8, 1098 b, 13-14) で、「外的善、精神と身體に關する善 (ἐξωτός, ἐπὶ φύσιν καὶ σώματι)」との三つに分けてゐる。トマスは明瞭には外的善と内的善に分けてゐるのではない。

- 註8 「神學集成」第二部第一第二論第四項解答に於て、外的善が淨福にないことの理由を述べる所から淨福の性格が四つに云はれてゐる。それは最高善であつて他の惡と和合しないこと、自足的なるもの、最も完全なる善、運に屬さないことの四つである。

註9 『*eudaimonia* (幸福)とは通俗ギリシヤ語ではよきダイモオン (*eōion*)をもつてゐることを意味してゐて、且つダイモオンとは幸運を意味してゐる。その場合概して、幸福は多くの世俗的善を意味してゐて、この意味は、アリストテレスの「レトリカ」に於て、アカデミーから來てゐる様に思はれる他の意味と共に與へられてゐる。何故ならばギリシヤの哲學者達は久しくその古い言葉の意義を深めようと努めて來たからである。即ちヘラクライトスは『人間の性狀は彼のダイモオンである』と言ひ、デモクリトスは『幸福は羊と牛にあるのではなく、精神がダイモオンの住居である』と主張した。これは勿論ブラトンの見解でもあつた。しかしてその言葉の高揚の最後の段階はクセノクラテスによつて取られた。彼にとつては精神そのものがダイモオンであり、かくして *eudaimonia* と云ふ言葉は新しい色調の意味を得た。』(Eth. Nic. A: introductory note. § 1: by. J. Burnet.)

〔後記〕

高田三郎先生の御教示により聖トマスへ關心を得、長澤信壽先生の常日頃の慈父の如き懇篤なる御指導の下に該論文の誕生の運びとなつた。兩先生の學恩に對し衷心感謝の念に堪へない。