

# トマス・アキナスの至福論とアリストテレス

加 藤 和 哉

### **Aristotle's Beatitude and Thomas Aquinas**

---

In Part II of his *Summa Theologiae*, which deals with morality of human beings, Thomas Aquinas owes very much to the moral philosophy of Aristotle. The influence of the pagan philosopher extends not only to the philosophical foundation of morality, but also to the treatment of such theological themes as original sin, grace, charity, etc. Also in his treatise on beatitude (*beatitudo*), i.e. the beatific vision promised in heaven, which is only known, or rather believed through the Revelation, Aquinas makes great use of Aristotle's theory of human happiness (*eudaimonia*). According to Aquinas, Aristotle not only clarified the happiness on earth, but also acknowledged the conditions, if not the very essence, of the heavenly beatitude, as far as possible for natural reason.

## はじめに

本稿は、トマス・アキナスの『神学大全』(Summa Theologiae)の第Ⅱ部の冒頭におかれた「至福」(beatitudo)論において、アリストテレス哲学がどのように用いられ、位置づけられているかを明らかにしようとするものである。トマスがアリストテレス哲学に多くを学び、その著作の至るところで大いに利用していることはいうまでもないが、特に『神学大全』の第Ⅱ部をなす倫理的主題の考察においては、その影響はきわめて大きいとみられる。それは、様々な個別の論点のみならず、究極目的の考察から出発し、人間行為の分析から徳目の考察へと向かうという「倫理学」の構成自体にまでおよんでいると考えられるからである。

他方で、『神学大全』第Ⅱ部は、全体としては単なる倫理学説にとどまるものではなく、神を主題とする「神学」(theologia)ないし(トマスが用いる伝統的な名称では)「聖なる教え」(sacra doctrina)の一部をなすものとして理解されなければならないものである<sup>1)</sup>。トマス自身、本書全体の構想に触れ、第Ⅰ部が神をそれ自身において扱うのに対して、第Ⅱ部は「特に理性的な被造物の根源であり、目的である限り」の神についての認識を伝えるべく、「神へと向かう理性的被造物の運動」について扱うものであると述べる<sup>2)</sup>。つまり、人間の存在や諸活動はそれ自体として考察されるだけでなく、究極的には神に向かう運動において読みとかれていくということである<sup>3)</sup>。実際、アリストテレス倫理学と共有する多くの主題に混じって超自然的・啓示的な主題が扱われており、「至福」もまたその種の主題に属する。というのも、ここで論じられる「至福」とは来世において神をあるがままに見る(「見神」visio Dei)という純粹に啓示的な主題だからである<sup>4)</sup>。

こうして『神学大全』第Ⅱ部には、アリストテレス哲学に多く依拠する哲学的倫理学と「哲学者」アリストテレスのあずかり知らない啓示に基づく「神学的倫理学」<sup>5)</sup>という二つの異なる位相の議論があることになる。たとえば、「本意性」や「選択」などの意志行為の基本分析、「情念」論、「性向」(habitus)と「徳」(virtus)の一般理論、法論などは前者であり、至福、原罪、恩寵、「信望愛」等のキリスト教的徳目についての論述は後者であるとすることができるともかもしれない。しかし、これらの論述の内容に立ち入るとき、両者をこのように考察主題によっていわば水平に区別するのは必ずしも適切でないことが判明する。前者の哲学的文脈においても聖書的・神学的な論述がなされることは珍しくないし、後者の超自然的・啓示的な主題の議論においてもアリストテレス哲学は大いに参照されているからである。

本論考では、至福論の前半(第1～3問)にテキストに沿った「注釈」を加えつつ、神を主題とする神学的倫理学という枠組みの中にアリストテレス哲学がどのように組み込まれているのかを明らかにすることにしたい。

## 1. 第1問「人間の生の究極目的について」

トマスは究極目的についての論述を始めるにあたって、第Ⅱ部の序文に掲げられる「神の像」(imago Dei)としての人間像<sup>6)</sup>から出発する。第1問第1項の主題は、「目的のゆえに活動をなすこと(agere propter finem)は、人間に適合するか」というものである。「目的」(finis)の概念はいわゆるアリストテレスの「四原因」の一つに数え上げられる「目的因」(causa finalis)の意味で広く理解されるなら、それはあらゆる自然現象にも語りうることであり、第2項ではそのことが扱われている。しかしこの第1項で問題になっているのは、そのような目的因一般ではなく、自らとらえた目的のゆえに自らの活動を生み出すという能動的なあり方である<sup>7)</sup>。そして、人間だけがそのような特別な活動のあり方をしている理

由として挙げられるのが、「自由裁量」(liberum arbitrium「自由な意思決定」)の力であり、それを生み出す理性(ratio)と意志(voluntas)である。こうして、人間に見られるあらゆる諸活動のうちで、意志と理性から(「熟慮された意志から」)生み出される活動だけが人間である限りの人間の固有の活動のあり方であると規定されるのである(第1問第1項<sup>8)</sup>)。その上で、人間と他の存在者との違い(第2項)、また人間に見られる諸活動のあり方の違い(能動的になすこと actio と受動的に引き起こされること passio)(第3項)などについて補足した上で、第4項から「人間の生の究極目的」についての考察が始められる。

この「究極目的」論は以下のような構成を取る。

第4項 人間の生には何らかの究極目的があるか。

第5項 一人の人間に複数の究極目的がありうるか。

第6項 人間はその欲するところをすべて究極目的のゆえに欲するのか。

第7項 すべての人間の究極目的は一つであるのか。

第8項 その究極目的において他の被造物も一致しているのか。

この箇所は、基本的にはアリストテレスが『ニコマコス倫理学』の第1巻で主として展開している「最高善」(to {a [riston])の議論を踏まえつつ、理論的に構成されたものであると考えられる<sup>9)</sup>。それぞれの項が順番に議論のステップを踏んでいく様は一つ一つたどっていくしかないが、ここでは、それらの論述を通して、人間のあり方・諸活動のうちに究極目的としての「神」がいかに見て取られてくるのかという点に絞って概観しておきたい。

まず、人間の生に何らかの究極目的が存在するという結論は、「目的ゆえの活動」という人間固有の活動が成立しうるための究極的目的因の存在の要請というしかたで導かれている(第4項)。これは、第1部第2問第3項において、いわゆる「五つの道」を通じてなされる神の存在証明と基本的には同型のものである<sup>10)</sup>。したがってこの箇所は、人間の生の「究極目的たる限りの神」の「存在証明」であると言ってよい。そこでは、

「神」は人間のあらゆる欲求活動の究極の第一原因 (primum movens) として見いだされている。同様に、人間の諸活動が一つ一つ完結性をもち、そこから様々な意味や価値 (善・悪、成功・失敗など) を持つ究極の根拠としても、「神」はとらえられる。そして、そのような第一原因としての「神」は各人にとって一つしかないと想定するのも論理的な帰結である (第5項)。

ただし、日常的な経験のもとでは、われわれは様々な欲求や意図を持ち、またそれらを様々な価値と結びつけて理解しており、そのつどそれらの究極の根拠 (第一原因) にまでさかのぼらせてとらえているわけではない (第6項)。また、われわれのうちに確実にあると言えるのは、諸々の欲求があって充足を求めている以上、それらが完全に満たされる場合が何かあるはずだという「究極目的」の形式的な理念のみであって、そのような欲求の完全充足をもたらすもの (「十全な善」 (bonum consummatum)) が何であるのかということについては、直ちに明らかであるといえない。むしろ現実には実に多種多様な意見があって一致するところがないのである (第7項)。もし、各自が自分の欲求を完全に充足すると考えるものを自分の「神」として立てるならば、様々な「神々」が並び立ち相争っているということになるだろう。

しかし、トマスはアリストテレスにならって続ける。たとえば、何がおいしいかは基本的にはひとそれぞれであるとしても、やはりちゃんとした味覚をもったひとの判断がもっとも尊重されるべきであるように<sup>11)</sup>、何が究極目的であるかの判断についても、「まともな感性」 (affectus bene dispositus) を有するひとがそうとらえるものが「最も充足的なもの」 (completissimum) であるとすべきである<sup>12)</sup>。ここで、「最も充足的なもの」という、形容詞の最上級が用いられていることが重要である。先に触れた「十全な善」 (bonum consummatum) という表現も、様々な諸善 (bona) の内で、欲求を完全に充足するものの意で用いられている語であった。それは、ひとりひとりが、各人における欲求・意図・行動を規定す

る諸価値の究極のものを持っているということを意味している。しかしその上で、それぞれがもつ究極の価値（「十全な善」）について相互に比較して、そのうちから最も究極のもの（「最も充足的なもの」）を考える次元があるということをこの最上級は示しているのである。もちろん、各人の現実として生きられている生の内部では、各人にとって究極と現に思われているもの以外のものが究極と認められることはないから、その次元とはあくまで哲学的な反省において可能なことであろう。そして、そのような次元にいたって初めて、われわれははじめて「神々の争い」から抜け出して一つの共通の場を見いだすことができると思われる。こうしてトマスにとって、「神」とは人間が欲求や行為などの諸活動において目指している多様な価値のなかに、それらの価値が成立する究極の根拠として見いだされるべきものであるということになる。

ところで、この問題の最後（第8項）で導入され、以下で重要な意味を持つのが、目的についての二つの観点の区別である。すなわち、目的として目ざされる「もの」とそれに到達する「こと」という区別である。もちろん、それらは別のものではなく、むしろ目的の実現・達成という一つの事態を成立させる二つの構成要素に過ぎない。すなわち、目的が実現・達成される以前には、欲求・意図において目ざされているに過ぎず、現実には不在の「客体」（「対象」objectum）と、その欲求・意図が帰属する「主体」（「基体」subjectum）として別々に立てられるものが、目的の実現・達成においては合一することをそれぞれの側から表現するものである。

## 2. 第2問「究極目的の所在について」

次いで第2問では、究極目的の所在についての様々な立場、具体的には何が人間にとって「至福」（beatitudo）であるのかということについての諸見解がとりあげられ分析される<sup>13)</sup>。

まず前半では、「富」「名誉」「名声ないし栄光」「（権）力」の四つがと

りあげられ、それぞれを人間の至福とする諸異論が考察検討されて、結局それらがいずれも、(a) 場合によっては「善人」にも「悪人」にも備わるものであり、(b) それらだけでは人間にとって必要なことがすべて充足されるとは言えず、さらに (c) これらを有することがかえって災いのもとになることさえあり、結局は (d) その人自身の内的なものから発して得られるというより、様々な外的な要因や運・不運の結果であるように思われるという点から、究極目的の理念を完全に満たすものではないことが論じられる。他方で、同時に、それにもかかわらず、それらが究極目的であると思われるのが、なぜかということも、異論との対話を通じて明らかにされ、以上を通して、「至福」についてどのように考えるべきかが明らかにされていく。これも、『神学大全』第Ⅰ部の方法論と重ねあわせれば、いわゆる「否定の道」による神認識にあたると言えよう。

これに対して、第2問の後半では、もっぱらひとの内に備わる資質に基づいて語られると考えられる「身体の善さ」(健康)「悦楽」「魂の善」「被造の善」が論じられる。こちらの四つについてはどれも完全に否定されることはない。ここで第1問の最後で立てられた区別が活用され、至福の主體的な要素に着目すれば、「魂の善」「被造の善」のはまさに至福の本質的要素として、「身体の善」と「悦楽」もそれに何らか必然的な関わりを有するものであるとされる。これに対して、至福の客体的な要素についていえば、それが人間自身はもちろんいかなる被造物の内にもないことが論じられる。その根拠とされるのは、人間の内なる「普遍」(universale)への「可能性」(potentia)である。すなわち、知性と意志がそれぞれ普遍的な真・善に関わるものであることに根拠が求められている。そして、いかなる被造物も有限なものである限りにおいて普遍的に善でありえない以上、普遍的に善である神のみが人間の至福の対象であるとされるのである。これもまた、神学としてみれば「肯定の道」ないし「超越の道」にあたると考えられよう。

ところで後半の第6項でとりあげられる「悦楽」(voluptas) ないし



「快」(dilectatio)については、一見奇異に感じられるところかもしれない。快樂一般、特に身体的・物質的な快樂(「悦樂」voluptasの語はその含意をとりわけ持つ)は倫理的な観点からも、また聖書的な観点からも否定されるべきものに思われるからである。

これに対して、アリストテレスもその『ニコマコス倫理学』においてエウドクソスに代表される快樂主義の言説に対してかなりの分量の考察をあて(第10巻第1～5章)批判的に検討した上で、すべての快樂を悪しきものとして否定するべきではないことを主張し、徳にしたがった活動である「幸福」は最も快い活動でもあることを主張していた<sup>14)</sup>。

トマスは、ここでアリストテレスと同様に、快樂間の種類の区別を立てつつ、完全な善から生じる快は(人間側の主体的要素としての)至福の本質とまでは言えないが、至福の「自体的付帯性」(per se accidens)とでもいうべきものであると結論づける。「付帯性」とはいうまでもなくアリストテレスの用語であり、単純に言えば、あるものの本質に属さず、たまたまそうであったり、なかったりするようなものである。これに対して、「自体的付帯性」という語は、「そのもの自体によって」(per se)そなわるものであるという点では、単に偶然的な状態のようなものではなく、そのものの「本性」(natura)に即したものである。一般的には、たとえば、物体のある種の運動(落下運動)について言えば、その物体が常に運動しているというわけではないから、落下運動が物体の本質に属するとまでは言えないが、その物体が運動するとすれば、その本性に従った運動が生じるという点では、偶然的状態とも言えないような場合が考えられている(アリストテレスにおいて、これが定まった述語として使われているとまでは言えないが、このような用法のもとになる表現はある)。トマスは、快が至福の本質であるとはしないが、至福がその本性上快をもたらすものであることは確かに認めているのである。

### 3. 第3問「至福とは何か」

以上のように、究極目的についての哲学的考察（第1問）とそのありかをめぐる諸説の検討（第2問）を経て、至福の本質が論じられることになる。これも8項目をあてて順に論じられ、最終的には人間の側の主体的要素としての至福は「神的本質の直視」（visio essentiae divinae）、いわゆる「見神」（visio Dei）にあることが導き出される。

ところで、「見神」ということがありうるか、そしてそれがいかなることとしてありうるのかという問題自体は、既に『神学大全』第I部の第12問で詳細に論じられているものである。そこでは、人間の至福として見神が可能であると考えなければならないことが論じられ、その理由の一つとして万物の究極の根拠を求める人間の自然本性的願望が挙げられている<sup>15)</sup>。従って、こちらの第3問の議論は単にこの最終結論を導き出すためのものではない。第I部第12問は、神を主題に論じる中で、それが被造物の知性にいかに知られうるかに触れたものであった。これに対してここでは、至福の対象・客体が神であることを第2問までの結論として出発点に立てた上で、これが至福の主体的な要素（つまり人間の側）においてどのように関わられるのかということが問題になっているのである。すなわち、人間の至福が見神にあるという啓示の意味するところが人間の倫理的な次元において何を意味しうるのが根本から論じられるのである。

ここでも、第2問の結論を踏まえて、究極目的たる至福において、目的として目ざされる対象（客体）が神であるのに対して、これに到達するという主体的要素は、被造物である人間の内に求められることが確認され（第1項）、以下、人間の内なる何がそれであるのかが問いたずねられていく。以下、いわゆる「分割法」によって問が順次立てられている。すなわち、

人間の内なる至福（至福であること、至福の状態）は、

(a)「働き」(operatio) であるか、いなか（第2項）

→(b)感覚的部分の働きであるか

知性的な部分のみの働きか（第3項）

→(c)知性的な部分の内、知性の働きなのか

意志の働きなのか（第4項）

→(d)思弁的知性の働きなのか

実践的知性の働きなのか（第5項）

→(d)思弁的諸学の思弁においてあるのか（第6項）

(e)離存実体=天使の思弁においてあるのか（第7項）

(f)神の思弁のみにおいてあるのか（第8項）

（下線部は、分割の選択肢で残されていく方を示している）

さて、至福の状態を「働き」(operatio) であるとするのは、基本的に、アリストテレスの議論に従ったものである。アリストテレスも、『ニコマコス倫理学』第1巻第8章で「最高善を徳の所有にあるとするか、使用にあるとするかでは、また、性向にあるとするか、活動にあるとするかでは、その違いはおもうに小さいものではない」(1098b31-33) という問題にふれ、これが「活動」(ejnergeia) にあることを論じているが、トマスは第2項の「反対論」(sed contra) においてこのアリストテレスの結論を引用する<sup>16)</sup>。また、その「解答」の箇所でも、アリストテレスに言及しつつ、事物の「完成」(perfectio) はその「現実態」(actus) にあるという哲学的議論から同じ結論を導いている。

#### 4. 「完全な至福」と「不完全な至福」

ところで、至福は「働き」であるとするこの第2項では、興味深い議論のやりとりが見られる。トマスはここでこれまでの教科書構成を崩して6個の異論を取り上げているが<sup>17)</sup>、そのうち、後半の四つが「働き」というものの性格をめぐる哲学的な議論である。その主要な論点をあげると以

下の通りである。

(異論3) 働きが働きをなすもの内にあるというよりは外へと出て行くものであるという点。

(異論4) 働きが恒存的なものではなく行き過ぎるものであるという点。

(異論5) 働きが一なるものではなく多数性をもつという点

(異論6) 現実の人間の働きが断続的であらざるをえないという点

異論3に対しては、働きをなすものの「外に出て行く働き」と「内にとどまる働き」というアリストテレスの区別(『形而上学』第9巻第8章1050a23-b2)を援用して解答が与えられる。「燃やす」とか「切る」といった外部の素材に働きかけるのが前者の部類であり、これに対して感覚する、理解する、欲するなどの精神的働きが後者の部類として挙げられ、至福が働きであるというのも後者の意味であるとされる(第3異論解答)<sup>18)</sup>。

より興味深いのは、異論4~6に対して一括して与えられている第4異論解答である。トマスは、ここで「幸福は活動である」とするアリストテレスの立場が、人間の究極目的としての「至福」を論じるという観点からは難点ないし限界を含むものであることを認め、しかしそれをテコにして来世の至福という観点を導入するのである。しかも、その導入の仕方には細心の注意が払われている。

まず、「存在」(esse)自体が「働き」でもあることからして、自己の本質によって「至福」を有すると考えられる神<sup>19)</sup>、神のもとにあって唯一永遠の働きによって神に結ばれているとされる天使たち<sup>20)</sup>とは異なり、人間の場合は、この生にある限り、人間が神に結ばれる働きは、(かりに可能なものであったとしても)持続的なものではないし、中断によって途切れ途切れの働きでしかあり得ない以上唯一の働きともいえない。それゆえ、「現在の生という位置にある限り、完全な至福(beatitudo perfecta)は、人間の有しえないものである。」<sup>21)</sup>。

ここで「完全な至福」という重疊的表現に注意が必要である。そもそも、

「至福」自体が「人間の完全な善」(bonum perfectum hominis)<sup>22)</sup>「人間の善の完成」(perfectio humani boni)<sup>23)</sup>「人間の究極の完成」(ultima perfectio hominis)<sup>24)</sup>などといわれ、「完成・完全性」(perfectio)を含意するものである。しかし、いまそれにさらに「完全な」(ないし「完成された」)という表現が重ねられるのである。そしてこれと対にして「不完全(未完成)な至福」(beatitudo imperfecta)という表現も用いられる。こちらについても、それが「不完全」ないし「未完成」なものであるなら、それはそもそも「至福」とはいえないとも考えられるのではないか。トマスは、ここで先の結論の代わりに次のように言うこともできたはずである。すなわち、この生において人間を神と結びつける働きが持続性も唯一性ももたないがゆえに「現在の生という位置にある限り、至福は人間の有しえないものである」と。そしてその「至福」こそ来世において約束されていると展開すればよかったのではないか。トマスの真意はどこにあるのだろうか。

トマスは「完全な至福」がこの生においては得られないという結論に引き続いて、アリストテレスを引き合いに出す。すなわち「哲学者は『倫理学』第1巻でこの生における人間の至福を提示し、それを不完全なものと呼んでいる。すなわち、最終的に『(そのようなひとびとを) われわれは、人間として至福なるひとびと (beati ut homines) 呼ぶのである』という結論を与えているのである」<sup>25)</sup>。簡潔に言われてはいるが、この二文の意味するところにはきわめて深い含蓄がある。そしてそれは、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』がトマスによってどのように読まれ、受け止められていたかを示しているという点でもきわめて重要である。

その理解のためにまず用語上の問題を触れておかなければならない。日本語では(のみならず諸近代語訳でも)十分に反映されていないのだが、アリストテレスの扱う「幸福」とトマスの扱う「至福」とは用語の上で区別されているのである。トマスが注釈等で用いた『ニコマコス倫理学』の翻訳(ラテン語訳)は同じドミニコ会に属する翻訳者メルベケのギレルム

スのもの（13世紀中頃）であると考えられているが、その翻訳においてアリストテレスの「幸福」（*eὐδαιμονία*）は一貫して *felicitas* と翻訳されている<sup>26)</sup>。この語は *felix* という形容詞の名詞形であり、「幸せ」「幸福」を表す一般的な語である。これに対して、キリスト教文献においては、天上的・来世的な至福を表す語としては *beatus*（形容詞）・*beatitudo*（名詞）が用いられるのが一般的であった<sup>27)</sup>。上記のアリストテレス翻訳における訳語の選択においても、アリストテレスの語る「幸福」（*eὐδαιμονία*）がキリスト教において言うところの「至福」（*beatitudo*）とは違うことは十分に意識された上で、「幸福」（*felicitas*）の訳語が採用されているのだと思われる（本論考でも、「至福」「幸福」を同様に使い分けている）。トマスも、『ニコマコス倫理学』に対する注釈では、基本的にこの「幸福」（*felicitas*）の語を用いて解説を加えている。にもかかわらず、『神学大全』の「至福」論においては、『ニコマコス倫理学』の「幸福」（*felicitas*）論への数多くの参照がなされるのである。実際、ときには『ニコマコス倫理学』で「幸福」（*felicitas*）について論じられていることを「至福」（*beatitudo*）にあてはめて引用しているところさえある<sup>28)</sup>。

さて、この第4異論解答で言及されているアリストテレスのテキストは、『ニコマコス倫理学』第1巻の幸福論の中で、ひとが幸福であるといえるかどうかはその人生を終わりまで（場合によっては、その人の子孫の行く末まで）見届けなければ言えないことであるという見解（伝説上の賢者ソロンに帰せられている）に触れ、そうだとすると、ひとが生きているまさにその間にそのひとが幸福であるかどうかといえないという「難問」が生じてしまうことについて論じる箇所である。第1巻10章の全体がこの問題に当てられ、問題の箇所はその結論部分にあたる。

（アリストテレス原文）「このようにして、もろもろの外的善に十分に支えられ、かつ任意の期間だけではなく、人生が完成されて、終極的な徳にしたがった活動をしているひとを幸福なひとと呼ぶのに何の妨げがあろうか。

それとも、「このような生を送った上で、その生に釣合った最期をとげるであろうひとを」と付け加えるべきであろうか。なぜなら、未来はわれわれにとって定かならぬものであるが、われわれは幸福を究極のものであり、あらゆる点で、あらゆる意味において完成されたものであると定めるからである。もし、そうであるとすれば、われわれは生きているひとびとのなかで、以上に述べられたことが現にそなわっており、かつ、将来もそなわっているであろうひとを幸いなもの (*μακαρίους*)、すなわち、幸いな人間 (*μακαρίους ὁ ἀνθρώπους*) と呼ぶことになる。」(『ニコマコス倫理学』第1巻第10章 1101a14-21 以下、『ニコマコス倫理学』の訳文は、加藤信朗訳を基に一部手を加えた。)

アリストテレスの趣旨は、ひとが幸福であるかどうかは最期まで見届けなければいけないといった立場を否定して、(a) 徳を備え、(b) 徳の行為を実現するのに必要な条件を備えており、それらによって現に活動しているひとを幸福であるといつてよいというところに力点がある。その上で、「それとも」以下は、人間が生きている限り持つ可変性・不確定性を踏まえるなら、未来のことについて「……であろう」と付け加えるのがより正確であろうといった補足をしていると見られる。

同じ箇所のメルベケのギレルムスによる翻訳は以下の通りである。

(メルベケ訳)「このようにして、たまたまの期間のみならず、完全な生において、完全な徳に従って活動し、外的な諸善が十分にそなわっているひとを幸福なひとと呼ぶのに何の妨げがあらうか。それとも、未来はわれわれには不明瞭なものであるのだから、このような生をまっとうした上で、理にかなったしかたで終わりを迎えるであろうひとと付け加えるべきであろうか。だが、われわれは幸福を目的であり、あらゆる点で、あらゆる意味において完成されたものであると定めている。もし、そうであるとすれば、われわれは、上述のことがらが現にそなわっており、かつ、将来もま

たそなわっているであろうひとを、生きているものたちのうちで至福なるもの (beatos viventium), すなわち、人間として至福なるもの (beatos ut homines) と呼ぶであろう。」

トマスが『神学大全』で引用しているのは、まさにこの最後の一文である。原文の「幸いな人間」(μακαριοὶ ἄνθρωποι) に、「人間として至福なるもの」(beati ut homines) と、ut を加えたのは訳者のパラフレーズであるが、それ自体は現代の翻訳者から見てもごく自然な読みであり問題はない<sup>29)</sup>。この箇所に対してトマスは次のような注釈を与える。

(注釈)「ここで著者は、幸福についての自らの見解について結論を与えている。すなわち、完全な徳に従って活動し、徳の働きをなすのに十分な外的な善を所有し、しかもある短い時間においてだけでなく、完全な生において、すなわち長い時間の間そうであるひとを、幸福なひとと呼ぶことを妨げるものは何もないと述べるのである。たしかに、ある人がこの生において (in hac vita) 幸福であると言われうるにはこれで十分である。

だがもしわれわれが、幸福をあり得る限りの最善に従って理解しようとするなら、幸福の概念に以下のことを付け加えるべきである。すなわち、既に述べられたとおり、全人生をとおしてそれをまっとうするであろうということ、また理にかなった仕方で終わりを迎える、すなわち死を迎えるであろうということである。この条件を付け加えるべきであると思われる理由は、未来がわれわれにとって知られないものだからである。だが、幸福は究極目的であるのだから、その概念には完全かつ最善であるものすべてが属すると思われる。ソロンが幸福について述べていたのもこの第二の意味においてであった。そして、もし先に述べられた通りそうであるとするなら、生者のうちに数えられる者のうちで、上述のことがらが現にそなわっており、未来においても備わるであろうひとびとを、われわれは、この生において至福なるものと呼ぶことになる。



だが、こちらの意味での幸福は、先に幸福について立てられた諸条件にあらゆる点で達しているわけではないと思われるので、アリストテレスは付け加えて、われわれはこのような人々を人間として至福なもの (beatos sicut homines) と呼ぶのであると述べるのである。それは、人間はこの生において可変性に従っていて、完全な至福 (perfecta beatitudo) を持つことはありえないということである。そして、自然本性的な願望が虚しいものであるということはないから、完全な至福は人間に対してこの生ののちに取りっておかれていて、想定することが妥当でありうるのである。」(『ニコマコス倫理学注解』第1巻第16講注14～16)

トマスは、ここで「至福なるもの」(beati)、なかんずく「人間として至福なるもの」(beati ut homines) という表現が<sup>30)</sup>使われた理由を説明しようとする。そして、人間の可変性・不確定性を踏まえて「人間として至福なるもの」という表現が使われるのだとすれば、その含意としてそのような可変性・不確定性を有しない「完全な至福」ということが想定されることになるのではないかというのである。下線部の内容は、少なくともアリストテレスがこの箇所でも示的に述べていることではないし、『ニコマコス倫理学』のほかのところでも、この生を超えた幸福という考えをアリストテレスがもっていたことを証拠立てるような場所はない。トマスもここで完全な至福が来世にとっておかれていてということ、アリストテレスが考えていると主張しているわけではない。そのように「想定することが妥当でありうる」(recte existimari potest) という控えめな仕方で行われているのはそれゆえである。しかし他方で、トマスは、来生における完全な至福という啓示によって与えられることがらが<sup>31)</sup>想定可能であるということが、アリストテレスの哲学から導き出されとも考えているのではないか。なぜなら、そのような想定が可能であることの理由として、トマスが触れていることがら——幸福の諸条件の完全な充足、完全な善を求めるわれわれの自然本性、そして自然本性が虚しいものではない

——ということは、(トマスの理解では) いずれも哲学的な次元のことだからである。

トマスは、この問題でアリストテレスがどこまでの認識に達していたとみなしていたかということについて明言してはいるわけではない。来世における至福という観念に達していたとはもちろん考えていない。それはそもそも啓示によってしか与えられないことだからである。しかし、人間の自然本性からして幸福の観念の完全な充足が現世では得られないということまでは、アリストテレスが見て取っていたというふうには考えていたのである。『神学大全』の問題箇所における、アリストテレス自身が現世における至福を不完全なものと呼んでいるという記述は、まさにその意味である。そして、来世における至福の約束が啓示によってしか与えられない性格のものである以上、アリストテレスがここで到達している地点こそ人間理性による哲学(愛智)の歩みが達しうる最高地点であることになるのではないか。トマスにとって、アリストテレスはまさに「最高の哲学者」だったのである。

これに関連して同じ第2項で、ボエティウスによる「至福」の定義「すべての善の集積によって完全な状態」というものを取り上げる第2異論に対するトマスの解答も興味深い。ボエティウスは、ラテン世界における最初のキリスト教哲学者として高い権威を与えられていたが、トマスのここでの扱いは素っ気ない。ボエティウスの定義は至福の「共通の観念」(*communis ratio*)、つまり誰もが至福といえばこうであると考える内容を表しているに過ぎないとトマスは指摘する。これに対してトマスは、ここでは哲学の代表者としてアリストテレスに通常は与えられる「哲学者」という呼称を用いず、「アリストテレス」という固有名に言及し、次のように述べる。「だが、アリストテレスは、人間が何によってその種の状態にあるかということ、つまりある種の働きによるのだということを提示することによって、至福の本質(*ipsam essentiam beatitudinis*) 自体を表現したである。また、それゆえ『倫理学』第1巻で、彼はまた『至福は、完全

な善である』ということも提示しているのである。』<sup>31)</sup> ボエティウスの言っているようなことは既にアリストテレスも指摘していたのであり、アリストテレスは、それに加えて至福の本質自体の解明にまで進んだと言わんばかりである。

さて、第4異論解答後半では、トマスは、啓示によって来世に約束された至福が完全なものであり、それにおいて人間は「一つの連続的で永遠の働き」において神に結びつけられるであろうと述べる。重要なのは、それと類比的に、現世における「不完全な至福」が位置づけられる点である。それが「不完全」でありながら、なおかつ「至福」であることが論じられているからである。すなわち、現世においてわれわれが神に結びつけられる働きが、一であること・連続的であることから離れる分だけ、われわれは「至福の完成」から離れることになるのだが、それでもそこには至福の「ある種の分有」(aliqua participatio) があり、しかもその働きがより連続的で一つのものであればあるほどより大いなる分有があるというのである。具体的には、多くのことがらに従事する「活動的生活」(vita activa) と真理の観想という一事に向かう「観想的生活」(vita contemplativa) とでは、後者の方がより多く至福の性格にあずかっているとされる<sup>32)</sup>。さらに働きの中断に関しても、ひとが現実にもその働きをなしていないとしても、(機会があれば) 速やかにその働きを常にするような資質を有しており、また睡眠や何らかの「自然的な用務」(衣食住など自然の必要性を満たすための営み) のように、その中断が働きのための手段であると位置づけられる場合には「あたかも働きは持続的であるかのように見える」と述べる<sup>33)</sup>。

トマスはここで、「来世の至福」をまったく来世のこととして現在の生から切り離す立場をとっていない。もちろん、現世においてどのような働きをなすとしても、それは至福の「完成」には到達せず、せいぜいその「分有」であるにすぎない。「分有」と分有される「完成」との間には存在論的な差異があるのであって、決して「分有」するものが成長してそのま

ま連続的に「完成」に至るわけではない。それは、現世と来世ではわれわれの「立ち位置」(status)が本質的に異なっているからである。しかし、それでもこの生においてわれわれのなす働きが「一なること、連続的なこと」にあずかり<sup>34)</sup>、また(現実には様々な限界や障害があって不可能ではあるが、それらがなくなったら)いつでも「一なること、連続的なこと」をなしうる「資質」(habitus)を有し、自分の生活の諸側面において「一なること、連続的なこと」を目的として位置づけることによって、そこに「完全な至福の分有」が成立するのである。

アリストテレス提示する「幸福」の理解が以上のような完全な至福の「分有」の姿に達していることにトマスが確信をもっていたことは、ほぼ間違いない。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』第10巻の幸福論の末尾、観想的な生活と実践的な生活を比較し、前者の方が「完全な幸福」(*τελεια ευδαιμονία*)であるとする(1177b24-25)。その上で次のように述べる。

「このような生は人間の程度を上まわる生であると言えよう。というのは、ひとは人間としてあるかぎり、そのような生を持ちえず、或る神的なものが人間のうちに存するかぎりにおいて、これを持ちうると考えられるからである。そして、この神的なものの存在が合成されたものの存在に優越するものであるだけ、それだけいっそう、この活動も他の徳による活動に優越するものである。こうして、理性が人間に比して神的なものであるとすれば、理性にしたがった生活も人間的な生活に比して神的な生活であることになる。だが、われわれは「人間であるかぎり、人間のことを、死すべきものであるかぎり、死すべきもののことを想え」と勧めるひとびとの言葉に随ってはならない、むしろ、われわれに許されるかぎりにおいて、不死なるものに近づき、われわれ自身の内にあるもののうちで最高のものにしがって生きるようあらゆる努力を尽くすべきである。なぜなら、これは嵩においては小さなものにすぎない

にしても、力と尊さにおいては一切のものを遠く超えるからである。そして、これがわれわれ自身のうちにあってわれわれを主宰する優れた部分であるとすれば、これこそまさに各人そのものであると考えられよう。したがって、もしも、ひとがこの自分自身であるものの生活を選ばず、何かそれとは異なるものの生活を選ぶとすれば、それはおかしいことだろう。(中略) それぞれのものに固有なものはそれぞれのものにとって本性上もっとも優れたものであり、もっとも快いものなのである。したがって、この部分が他の何ものにもまさって人間であるといわれるに相応しいものであるとすれば、理性にしたがった生活こそ人間にとってもっとも優れた、もっとも快い生活であることになろう。それゆえ、それが最も幸福な (εὐδαιμονέστατος)<sup>35)</sup> 生活である。」(『ニコマコス倫理学』第10巻第7章 1177b31-1178a8)

この箇所に対する注釈の末尾でトマスは次のように述べる。

「(自然本性上人間において最も優れた部分である知性は) 人間においては、不完全な仕方で (imperfecte) そして、いわば分有的な仕方 (quasi participative) ある。しかし、この小さな部分が、人間のうちにある他のすべてよりも、大いなるものである。ゆえに、真理の観想に従事するものは、人間がこの生において幸福であるかぎりにおいて、最も幸福であるということ、明らかである。」(『ニコマコス倫理学注解』第10巻第11講注 13)

トマスにとって、以上のアリストテレスの幸福論の最終の言葉<sup>36)</sup> にはおそらく何一つ付け加えるところはないのではなかろうか<sup>37)</sup>。啓示に基づいて語られる来世の至福の約束以外には、もちろんそれはアリストテレスのあずかり知らぬことである。しかし、啓示を与えられた者にとっても、この世にあるかぎりには、それはただ信じられ、来世への希望においてある

だけであって、私たちのこの生の内側のこととして知られるわけではない。

これに続く第3問の残りは、アリストテレスの以上の結論に沿って展開されたものとみなすことができる。すなわち、第3項および第4項では、「至福」が知性の働きによるものであることと、しかしながらそこに知性的な欲求である意志の「快」が随伴することが論じられ、第5項では、実践的知性よりは思弁的<sup>38)</sup>知性の働きであることが確認される。その上で、思弁的知性の働きとして、思弁的諸学問(第6項)、離存実体(天使)の思弁的認識(第7項)、神の思弁的認識(第8項)が論じられる。第6項までは、『ニコマコス倫理学』の第10巻の通りである。また、トマスは、アリストテレスが複数形で「神々」と述べる時、それが離存する霊的実体のことを指していると解釈しており<sup>39)</sup>、これを「天使」と呼ぶことは別としても、アリストテレスの枠組みをはみ出しているとは考えられていない。そして、最後に触れられる「神的本質の直視」(*visio divinae essentiae*)にしても、概念そのものは、啓示によって与えられたものであるが、これが完全な至福の中身をなすということについては、アリストテレスに依拠して哲学的に導き出されている<sup>40)</sup>。

「究極の完全な至福は、神的本質の直視においてしかありえない。そのことを明らかにするには、二つのことを考察しなければならない。一つは、人間は、何かまだ願望すべきもの、求めるべきものが残っている間は、完全に至福ではないということである。第二には、それぞれの可能性の完成は、その対象の性格に基づいて理解されるということである。ところで、『靈魂論』第3巻に言われるように、知性(という可能性)の対象は、「何であるか」、すなわち事物の本質である。そこから、知性が、何らかの事物の本質を認識する限りで、それだけ知性の完成が進むことになる。ゆえに、或る知性が、或る結果の本質を認識し、しかし、その結果の本質を通して、原因の本質を認識しえない場合、つまり、原因について「何であるか」を知らない場合、知性は、無条件に原因に達

したとは言われないのである。もっとも、結果を通して、原因について「あるか」ということは認識しうるにしても、それゆえ、結果を認識し、結果が原因を持つことを知る場合には、原因について「何であるか」を認識しようという願望が、人間には自然本性的に残るのである。そして、『形而上学』冒頭にも言われるように、この願望こそが驚きに関わり、探究を生み出すものである。たとえば、ある人が太陽の蝕を認識して、それが何らかの原因から生じていることを考察する場合、その原因について「何であるか」を知らないがゆえに驚きを覚え、驚きを覚えつつ、探究するのである。そしてこの探究は原因の本質を認識するに至るまでやむことはない。

従って、もし人間的知性は何らかの被造的結果の本質を認識し、神についてはそれが「あるか」ということ以外認識しないとすると、その知性の完成はまだ無条件には第一原因に達してはおらず、かれには原因を探究しようという自然本性的な願望がまだ残っているのである。そこからまだ完全に至福ではない。従って、完全な至福のためには、知性が第一原因の本質そのものに到達することが求められるのである。そして既に述べたように、人間の至福がそこにおいて成立する神を対象として、これと合一することによって、知性は完成を獲得するであろう。』<sup>41)</sup>

最後の1文をのぞいて、議論は（啓示に依存しないという意味で）完全に哲学的なものである。その結果、万物の「第一原因」としての「神」の本質の認識ということは、原因を探究する自然本性的願望を所与の事実とするところから必然的に理論上「求められる」こと（要請）として、確認されるにとどまっているといえるのかもしれない。（第一原因たる）神の本質の認識の実現性については、啓示によってしか語ることはできないからである<sup>42)</sup>。われわれが神を目的とするということがいかなることか、われわれの目的である神とはどこにどのようなしかたで見いだされるかということは、このように解明されているのである。

ここでは、たとえばアウグスティヌスが『告白』の冒頭で述べている、「あなたは私たちを、ご自身にむけてお造りになりました。ですから私たちの心は、あなたのうちに憩うまで、安らぎをえることができないのです」<sup>43)</sup>といった認識が、まったく異なる哲学的・学問的な言語で語り直されているといえるだろう。それがトマスの真骨頂であった。トマスは、「哲学者」アリストテレスの言葉を参照しつつ、啓示によって与えられ、教父たちの思索をとおして深められてきた人間理解を、哲学の知見とも結びつけている。それは、啓示をとおして人間経験を読み解くことであり、啓示の意味するところを哲学的に解き明かすことである。これこそ、トマスにおける神学、「聖なる教え」の道だったのである。

### 終わりに

トマスのテキストを、アリストテレスを参照しつつ読み進めると、両者の間には単なる概念や議論の借用・利用といった表面上の類似以上の共感・共鳴関係のようなものを感じざるをえない。もちろん、トマスが聖書を深く読み、パウロや使徒たちの言葉を大切に思い、またアウグスティヌスや多くの教父たちの著作に親しみ、敬愛を抱いていたことは間違いない。しかし、「異教徒」であったアリストテレスのうちに、このように深い共鳴を見いだしたことは、トマスにとって、驚きであったのではないか。確かに、現代のアリストテレス解釈から見れば、トマスのアリストテレス解釈はしばしば、トマス自らに、またトマスの時代の思考の枠組みに引きつけ過ぎていると言える場合もないわけではない<sup>44)</sup>。逆に、トマスが自らの神学をアリストテレスに近づけて哲学化しすぎたのではないか、という疑いもあるかもしれない。しかし、トマスはトマスなりにそれなりの警戒感や距離感を保ってアリストテレスのテキストに臨んでいるのである。というのも、トマスも、当時のアリストテレス主義をめぐる論争（アリストテレスの主張、特にそのアラビア流解釈がキリスト教の信仰と相容れな



いのではないかという論争)に直面していただけでなく、理性から出発する「哲学」と啓示への信から出発する「聖なる教え」ないし「神学」とは、原理的に異なっているという理論的立場もとっていたからである。両者の立場を混同することは厳に戒められるべきことであった。にもかかわらず、どうして両者が、重要な点でこれほど共通の結論<sup>45)</sup>にたどり着くことがあるのかといった感慨を、トマス自身感じていたのではないか。信仰と理性は、どちらも神から発するものだから矛盾しえないというトマスの主張<sup>46)</sup>は、当時のいわゆる「ラテン・アヴェロエス主義」の「二重真理」の主張に対するトマスの処方箋であり<sup>47)</sup>、また、いわゆる「トマスの総合」<sup>48)</sup>の基盤をなす考え方であった。しかし、それは神への信に出発点を置く原理的なものであっただけでなく、アリストテレスとの出会いを通じて確証を与えられたものではなかったかと思われるのである。

#### 注

- 1) 稲垣良典『トマス・アクィナス倫理学の研究』、九州大学出版会、1997年、p. 12-13 参照。
- 2) *Summa Theologiae*, I, q. 2, prologus.
- 3) ただし、それは、人間が単に被造物一般、すなわち神という究極の第一原因の結果としてとらえられるということの意味するだけではない。人間は、被造物の中でもある特別な仕方では神のあり方を映し出す存在であるとされる。すなわち、人間は、知性、自由、権能の三点で、「神の像」(imago Dei)たるからである(注6参照)。
- 4) トマスによれば、啓示の内容には、啓示によってしか与えられないものと、理性の探究によっても到達可能ではあるが、困難であるために信すべきものとして提示されるものとがあるとされる(S. T., I, q. 1, a.1, c.)。後者が、いわゆる神の存在証明など、「自然神学」の内容にあたる。しかし、来世の見神は、前者であると考えられる。
- 5) 後の整理では、この箇所は、神学の一部門として、「倫理神学」(moral theology)と呼ばれてきた。ただし、神学と哲学を近代的に二分した上で、その前者の一部と理解されるようなこの名称を、トマスに当てはめることには、留保をつけておきたい。
- 6) 「ダマスケヌスも述べているように、人間が神の像に作られたといわれる場

合、像という言葉によって意味されているのは、『知性的で、意思決定によって自由であり、自分自身で権能あるもの』ということであるから、類型、すなわち神について、また神の権能から神の意志に基づいて発出したことがらについて述べた後では、その像、すなわち人間について、彼自身もまた、自由な決断と自らの業の権能を有するものとして、自らの業の根源である限りで、考察しなければならない。」S. T. I-II, prologus.

- 7) この項では、人間以外のものも含めた諸活動を一般的に指す「活動」(actus) という語ではなく、actio という語が、主として用いられている。actus も、actio も、動詞 agere (「なす」) の派生系であるが、actus のほうは、受動的な意味を有する完了分詞に由来し、従って「なされたこと」という意味合いが強い。これに対して、actio の方は、抽象名詞として「なすこと」という能動的な意味合いを持つと考えられる。もちろん、個々の活動に着目すれば、人間において「なされたこと」は、人間が「なすこと」と基本的には同一のことであり、両語も、特に区別なく互換的に用いられる場合が少なくない。そして、トマスの著作全般では、人間についても、より一般的に用いられるのは、actus の方である。にもかかわらず、この項では、人間と他の動物を比べて、人間だけが「自らの諸活動 actus の主人である」と述べる箇所以外では、すべて actio の語が用いられている点は、特徴的である。
- 8) S. T., I-II, q.1, a.1, c.
- 9) 各項の最初に掲げられる「異論」は、それぞれ三つずつで、合計 15 個あるが、その中で、聖書は一度も典拠として用いられていない。それ以外に、3 個の異論で、アウグスティヌスとディオニシウス (・アレオパギタ) が 2 度ずつ引用され、別の 1 個の異論で、アリストテレスが引用されるが、それ以外は、全く「権威」(auctoritas) が明示されない異論が立てられている。一般に、権威ある立場が明示されない異論は、同時代の論者のものであるか、あるいは理論的に構成されたものであると考えられるが、それがこれほど集中しているのは、やや異例なことに属する。各項の一つずつ挙げられる「反対論」(sed contra) は、聖書によるものが一つ、アウグスティヌスに基づくものが三つであるが、この「反対論」は、『神学大全』では、本文解答の論証構成に、直接関係しない「傍証」として用いられるものである。
- 10) S. T., I, q.2, a. 3.
- 11) たとえば、病気(味覚異常)や習慣(人工調味料に慣れてしまっている)から、「自然の」「生まれつきの」「本来の」味覚が損なわれてしまう場合を考えてみればよい。そして、珍味やグルメのたぐいではなく、誰もがおいしいと思うようなものについては、健全な味覚を有する人の判断は、基本的に一致するであろう。

- 12) S. T., I-II, q. 1, a. 7, c.
- 13) 先の第1問と対照的に、第2問では、諸異論のほとんどが、聖書をはじめとした様々な権威ある書物に基づいて展開されている。これも三つずつきれいに配置された計24個の異論の内、聖書への言及が6回、アリストテレスに5回（それ以外に、アリストテレス偽書『原因論』1回）、ほかに、ディオニシウス3回、ボエティウス2回であり、権威の参照なしに立てられた異論は、9個にとどまる（合計が合わないのは、二つ以上の「権威」を参照するものがあるため）。これも方法的には、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』で採用している「通念」(ἐνδοξα) から出発する方法に、近いものがある (Aristoteles, *Ethica Nichomachea*, VII, I, 1145b1-7. ct. *Topica*, I, 1, 100b21-25).
- 14) Aristoteles, *Ethica Nichomachea*, X, 5, 1176a26-29; I, 8, 1099a9ff. 参照.
- 15) 「人間の究極的な至福は、その最高の働き、すなわち知性の働きにおいて成立するのだから、被造物の知性が神の本質を決して見ることが決してできないとするならば、それは、至福を決して獲得できないであろうということになるか、人間の至福は、神とは別の何かにおいて成立するということになるだろう。しかし、これは信仰からそれたことである。すなわち、理性的な被造物の究極の完成は、存在することの根源であるところのものの内にあるのだから、すなわち、それぞれのものは、みずからの根源に達する限りで、完成されたといわれるのだからである。同様に、それは理性にも外れたことである。すなわち、人間には、結果をとらえる場合に、その原因を認識したいという自然本性的な願望が内在しており、ここからして、人間には、驚きがわき起こってくる。従って、理性的被造物の知性が、事物の第一原因にまで到達することができないのだとすると、自然本性的な願望が、むなしいものであることになってしまうだろう。ゆえに、至福者たちは神の本質を見るということが、無条件に承認されるべきである。」 S. T., I, q. 12, a. 1, c. 同様の「自然本性的願望」は、第I部の冒頭でいわゆる「神の存在証明」に先だって、神が存在するということが万人に自然本性的に認識されていることの根拠として、真っ先に触れられていたことでもあった。「神があるということを何か一般的な仕方では認識することは、或る混乱のもとにおいてではあるが、われわれのうちに自然本性的に備えられている。それは、神が人間の至福であるという限りにおいてである。すなわち、人間は自然本性的に至福を願望しているが、自然本性的に願望されているものは、また自然本性的に認識されてもいるのである。だが、このことは、神があるということは無条件に認識することではない。それは、来訪者を認識することが、その来訪者がペトロだったとしても、無条件にペトロを認識することではないのと同様である。すなわち、多くの人々は、人間の完全な善、すなわち至福が、富であると考えているし或る人々は、快樂、或る人々は、何か

別のものであると考えているのである。」S. T. I, q. 2, a. 1, ad 1.

- 16) 引用されるのは、アリストテレスが、幸福論に引き続いて徳そのものを扱うにあたり、幸福の概念について要約的に述べている部分である。「幸福 (felicitas) は完全な徳によって生まれる活動である。」(第1巻第13章冒頭 1102a5-6に該当)
- 17) 「至福」を扱う第1問～第5問はすべて8項で構成され、そのほとんどが3個の異論と1個の反対論で構成される(全40項のうち例外は、この第3項以外では、第2問第4項、第3問第8項、第4問第5項だけである)。
- 18) アリストテレスが『ニコマコス倫理学』で、「制作」(*ποίησις*) と、「行為」(*πράξις*) の違いに触れる際にも、ほぼ同様の区別が考えられていると思われる(第6巻第2章 1139b1-3; 第4章 1140a1-3; 第5章 1140b2-4)。ただし、アリストテレスは、幸福を「活動」とするという議論と、この区別を結びつけてはいない。
- 19) 神の至福については、S. T., I, q. 26 参照。
- 20) 天使の至福については、S. T., I, q. 62 参照。
- 21) S. T., I-II, q. 3, a. 2, ad 4.
- 22) S. T., I-II, q. 2, a. 2, c.
- 23) S. T., I-II, q. 2, a. 3, c.
- 24) S. T., I-II, q. 3, a. 2, c.
- 25) S. T., I-II, q. 3, a. 2, ad 4.
- 26) これはメルベケの翻訳より数十年早いと考えられ、全巻の訳として現存する最古のものであるロベルトゥス・グロステストの訳でも、また、それ以前の部分的にしか残っていない「旧倫理学」(*ethica vetus*)、「新倫理学」(*ethica nova*)でも、同様である。Aristoteles Latinus XXVI, 1-3 参照。
- 27) ラテン語聖書で *beatus* と訳されたギリシア語は *μακάριος* である。この語は、『ニコマコス倫理学』でも用いられているが、*εὐδαίμων* と間で決定的な使い分けはないとされる(『ニコマコス倫理学』加藤信朗訳、岩波書店、訳者注第1巻第10章注(10) 参照)。もちろん、「善い鬼神 (*δαίμων*) がついている」などと説明される語源を持つ *εὐδαίμων* を聖書記者たちが用いなかったのは自然なことであろう。
- 28) たとえば、この第3問第2項第2異論解答では、末尾で『ニコマコス倫理学』第1巻に言及し、「かれ自身、至福が完全な善である (*beatitudo est bonum perfectum*) ことを示してさえいる」と述べている。該当する箇所は『ニコマコス倫理学』第1巻第5章 1097a33-b1 である。もちろんそこで、アリストテレスが用いているのは「幸福」(*felicitas*) の語である。
- 29) アリストテレス自身が、まず「幸いなもの」と述べた後で、「幸いな人間」

- という言い換えを付加しているのであり、それは、無条件に「幸いなるもの」ではなく、「幸いな人間」という限定を加えたということであると思われるからである。たとえば、加藤信朗は、同箇所への注（第1巻第10章注（12））で、「それは最期まで不確かな要素を内含する人間の状況を顧慮した上での付加であり、末尾に述べられているように、「幸いな人間」ということを顧慮するとき、この付加がなされたと考えられる」と述べている。
- 30) 現代のアリストテレス解釈からすれば、*μακάριος* と *εὐδαίμων* に明確な用法の区別がないとされる以上、「あえて *μακάριος* を使ったのはなぜか」という問は立てられない、「あえて」使ったわけではないと見なされるからである。
- 31) S. T., I-II, q. 3, a. 2, ad 2.
- 32) 「活動的生活」と「観想的生活」のどちらが優れているかという問題は、キリスト教においては、キリスト者の生き方、特に修道制のあり方などをめぐって、聖書の「マルタとマリアの姉妹」のエピソードなどと結びつけられて大いに論じられた主題であった（S. T., II-II, q. 182）。しかし幸福論の文脈で、それぞれの生活を「持続性」の観点から比較したのはアリストテレスである（*Ethica Nichomachea*, X, 7, 1177a21-22 参照）。
- 33) S. T., I-II, q. 3, a. 2, ad 4.
- 34) たとえば、様々な徳の働きとしては区別される行為（「勇気ある行為」「正義の行為」）も、神への「愛」（*caritas*）に発して行われるとき、そのすべてが「愛」の行為となるとされる（S. T., I-II, q. 13, a. 1, c.; II-II, q. 23, ad. 8, c. など）。そのように、もし我々の内に「愛」が浸透しているのならば、われわれは何をしていても「神を愛する」というただ一つのことをしていることになるだろう。
- 35) アリストテレスもまたここで最上級を用いている。
- 36) 『ニコマコス倫理学』では、続く第8章で、「観想的生活」が、「第二の意味で幸福な生活」とされる実践的な生活と比較され、改めて観想的生活を営むひとが、最も幸福なものであるということが確認されるが、幸福の本質の解明としては、この箇所が最後の部分である（さらに第9章があるが、これは『倫理学』の考察の終結を受けて、『政治学』に残される問題が確認される「後書き」である）。
- 37) 至福論とは別の側面で言えば、「或る神的なものが人間のうちに存するかぎり」といったアリストテレスの言葉は、トマスには、人間の内なる「神の像」という啓示的内容ときわめてよく符合するものに思われたことであろう。ただし、トマスは、アリストテレスが原文で述べている「神性的」というのは「神々」すなわち「霊的实体」に言及し、そのかぎりでは「知性的」ということを含意しているということをはきまえている（*In. Ethic.* X, l. XI, n. 8-9）。

- 38) 「思弁的」(speculativus) は、アリストテレスの用いる「観想的」(θεωρητικός) の訳語である。「実践的」(practicus) は、ギリシア語 (πρακτικός) と同根の語である。
- 39) In. Ethic. X, l. XII, n. 25.
- 40) 先に触れたように、至福直観の問題は、既に第1部でも論じられていた(注15参照)が、そこでは哲学的な観点と並んで信仰の立場が触れられていた。しかしここではそれは持ち出されていない。
- 41) S. T., I-II, q. 3, a. 8, c.
- 42) 最後の一文だけは、未来形 (habebit) で書かれており、このことが啓示による約束、預言に基づく記述であることを示している。
- 43) Augustinus, *Confessiones*, I, i, 1.
- 44) しかし、そのような「引きつけ」をまったく伴わない「解釈」というものも、ありえない。学問的客観性を追求するとする現代のアリストテレス解釈にしても、そのような学問性・客観性を重んじる現代の思考の枠組みに沿ったものであるということになろう。
- 45) 正確に言えば、両者の結論は同じものではありえない。ただ、同じ主題についての両者のそれぞれの結論が互いに相容れるものとなっているということである(現代流に言えば、両者が「互換的」convertible もしくは「両立可能」coherent であるということであろう)。
- 46) たとえば, *Summa Contra Gentiles*, I, 7 参照。
- 47) この点については、川添信介『水とワイン 西欧13世紀における哲学の諸概念』, 京都大学学術出版会, 2005年, 参照。
- 48) たとえば, 稲垣良典『トマス・アキナス』(人類の知的遺産20), 講談社, 1979年参照。