

善そのものの認識

——アリストテレスの場合とトマスの場合——

高 田 三 郎

「善そのもの」(*agathō ta kath' hauto*) 或いは「善のイデア」(*idea tou agathou*) の認識が、プラトンの『國家篇』における政治哲學的・法哲學的思想の精髓たる、法に代る人としてのいわゆる「哲學者君主」において求められるところの、最高の要件をなすものであつたことは更めていうまでもない。しかも、「善そのもの」の何たるかについては、對話篇は直接に説明的な仕方では語ること回避し、含みの多い三つの美しい比喻、即ちいわゆる「太陽の比喻」「線分の比喻」「洞窟の比喻」を通じて示唆するという途を選んでゐる。けだし、善そのものを認識することが魂全體 (*psyche*) の轉換 (*epistrophe*) を意味するような、換言すれば、その認識が魂の全體をして物欲 (*hētesychia*) から超脱してひたすらに善を志向するに至らしめるような「善そのもの」の何たるかが、決して安易に直接的な言表 (*logos*) を許すものではないからであり、こうした「善」の認識もまた、通常の意味における認識とは異つたものでなくてはならないことも當然これに伴つて豫想されるであろう。プラトンは然し、比喻の途を通じてとはいへ、この途の許す可能のかぎり盡してこの認識の對象としての「善そのもの」の解明に努めていたのであり、その際、我々が對象としての「善そのもの」によつて何が意味されてゐるかを理解すべき最も有力な手懸りを提供する位置にあるものが、いわゆる「イデア論」的な彼の形而上學的思想

構築であつたことは、最初の二比喩、なかでも特に「線分の比喩」を通じて感得されるところである。勿論、「線分の比喩」そのものが示すように、善のイデアは數學的なイデアによつて代表されるごときイデア一般とは次元を異にし、後者がイデアと呼ばれるのとは同じ意味ではイデアと呼ばれることのできないごときものであるが、然しそれにも拘らず、兩者はいずれも——線分の比喩に従えば——超感性的ないわゆる「叡知界」(τῶν νοητῶν)に屬して廣義においての「イデア」たる性格を共通にしているのである。そしてこのゆえにこそ、數學的諸科學が、その本來の對象として指示されたイデア的なるものへ『魂を向わしめる』ものであることのゆえを以て、「善のイデア」の認識を究極の目的とするところの『辯證』(Dialektik)的な哲學の豫備學とされることができたのであつた。

アリストテレスはこうしたプラトンの(乃至は恐らくはアカデメイアにおいて定式的固定化の方向を更に押し進めた)「善のイデア論」のイデア論的思想構築を、彼が自己の人間論的問題のコンテクストにおける「善」の何たるかを論ずるにあたり、専らその構成の論理的側面に基づいて、破摧しようとしている。彼の特にその際における武器は主として彼の範疇論であつた。彼によれば範疇とは有(εἶδος)の最高、の類でありそれ以上の類化を許さないものであるが、もしプラトンのな「善そのもの」がおよそ「よい」として語られるすべてを蔽うものであり換言すればそれが多くの範疇にわたる一般者(το καθολον)であるとするならば、これは範疇の定義そのものと眞向から背反する。また、単一なイデアに屬することとがらについては單一な學が成立すべきであるに拘らず、事實は「善」の場合にあつては然らず、同一の範疇に屬する種の「善」——例えば時の範疇における善としての好機——についてさえ種々の學がこれに関わらなくてはならない。さらにアカデメイアにおいては相互の間に前後の關係を含むもの例えば數の系列についてはイデアを樹てない建て前がとられてゐるが、この場合にあつては、善が種々の範疇にわたる以上實體の範疇における善と偶有的な範疇における善と——前者は後者に比してより前なるものである——を通ずることときイデアは樹てることが許されないはずである——。アリスト

テレスは主としてこうした論議を用いて思想構築としての「善のイデア論」を反駁している。ただし、これによつて彼がプラトンの「善のイデア」の思想そのものを、そのあらゆる動機をも含めて、根柢から拂拭し去ろうとしたものとは必ずしも解することができない。アリストテレスの反駁は「善そのもの」の何らかの意味における存在の有無の問題に直接に関わるものではなく、むしろプラトンの乃至はアカデメイアの哲學者たちの「善のイデア論」そのもののいわゆるイデア論的な理論的構成の妥當性如何に関わるものであつた。けだし、この論議の個所における『倫理學書』のコンテクストからすれば、問題が「我々の生きることの眞の目標が何に求めらるべきであるか」というにある以上、超越的な「善そのもの」といつたものが存在するにしても、こうした善についての認識は問題の目的に對して何等の意義を持つとは考えられず、その導入は却つて當面の實踐哲學の課題をあらぬかたに逸脱せしめるであらうとなして「善のイデア」の問題を埒外に置こうとするにあつての言及にほかならなかつたからである。かくてプラトンの「善そのもの」を括弧づけたアリストテレスは「善そのもの」の認識とは關わりなく彼の實踐哲學を展開してゆく。アリストテレスにとつては、即ち、萬人の求めるところの「よき生」(εὖ ζῆν)・幸福(εὐδαιμονία)が果して何において眞に存するか、の規定がその人間論全體の意義を賭けた最終的な課題をなすものであつたが、こうしたことからの認識は換言すれば眞の善の何たるかの認識にほかならないがゆえに、それは「最高善」の認識とも呼ばれている。彼がここでいう「最高善」・「究極的な善」の認識とは、かくして、我々の生の目的が、富にも名譽にも社會的地位にもまた單なる可能態としての徳にも存するのではなく、却つて、これらを基盤とはしながらも、目的それ自身としては『人間に固有な開發された魂の卓越性に即して行われるところの活動』(ἐνεργεῖα κατ' ἀρετήν)にあるということの認識に究極する。換言すれば人間にとつての最高善とは彼にとつてはこの ἐνεργεῖα κατ' ἀρετήν を指すにほかならなかつたのであつて、こうした意味での最高善の認識の問題に關するかぎりプラトンの意味での「善そのもの」の認識の問題の介入の余地は彼にとつてはありえない。即ち、これを

更に詳しくいうならば、*éleghēia kat' apethē* といわれる場合の人間の廣義における知能的卓越性 (*agethē*) は、觀照的・理論的 (*theōretikē*) なそれと實踐的 (*praktikē*) なそれとに區分されるであろうが、觀照の領域における知性的卓越性としての知 (*sophia*) は第一動者としての神にまで至らなくてはならないとされても、實踐的な領域にあつては、實踐的な知性的卓越性たる (*epōrōs*) も諸々のいわゆる倫理的徳 (*ēthikāi agethē*) もその成立のためにプラトンの意味での「善そのもの」の認識を要するとは考えられていない。『形而上學書』に、神は第一動者として『愛されるものが愛するものを動かすがごとくにして動かす』 (*kaθ' os epōrōs*) といわれていることは事實であるが、このことは單に一般的な自然哲學的な意味において語られているにほかならず、決して人間の行動が、神を何らかの仕方として認識することにより、それへの愛によつてその全體的な方向を轉換せしめられるというごときことを意味するものではなかつたのである。要するにアリストテレスの『倫理學書』における最高善とは我々の「獲得しうべき善」 (*τὸ κεραιὸν ἀγαθόν*) としての究極的なもの意であり従つて「人間的な善」 (*καὶ ἀνθρώπου ἀγαθόν*) の視野を出ることのできないものであつた。超越的な「善そのもの」——それが存在するとしても——を人間の生の目的 (*telos*) とするというごときは少くともここでは無意味であるほかはなかつたといわなくてはならない。

むしろ、すでにトマスも指摘しているように、アリストテレスにおけるプラトンの「善そのもの」の求めらるべき固有の場所は『形而上學書』第十二卷十章であるかも知れない。ここでは、事實、第一原因としての神は超越的な善であり最高善であるとされているからである。アリストテレスにとつては、然し、『形而上學書』のこの個所にいわゆる最高善たる神の認識も、實踐の領域からは確然と區別された純粹な觀照 (*theōria*) の領域に屬する人間活動としての認識にすぎなかつたのであり、それはプラトンにおけるごとき、人間をその人格の根柢から震撼するに足る底の根源的經驗を意味するものではなく、或いは、トマスを援用するというならば、愛 (*amor*) と相結ぶことが必然的であるごとき或る種の認識

(cognitio)を意味するものとはなりえないものであつた。

ただし、さきにも觸れたごとく、アリストテレスの體系のうちに、プラトンの倫理的Ⅱ形而上學的契機よりする「善そのもの」とその認識とに對して與えらるべき場所が如何なる意味においても全く存在しなかつたと速斷することは許されないであろう。プラトンの「善そのもの」が彼の『倫理學書』において顯わに否認されているのも單にその論理的Ⅱ形而上學的な「善のイデア論」的理論構成についてであつた。イデア論一般の理論構成に對して否認的な態度をとる彼が善のイデア論のそれに對しても賛意を表しえなかつたことはむしろ當然といふべきであらう。ただ、他面において、一般にプラトンのイデア論の種々の契機がアリストテレスの體系の隨所にその痕跡を止め、アリストテレスの體系構成はプラトンの思想のアリストテレス獨自の概念と手法を以てする再敘述たるかの感を與えることも一再ではないのが實情であるから、もしプラトンの善のイデア・善そのものの認識という重要な主張の意圖と動機が彼において跡方もなく抹殺されおわつてゐるのだとするならば、かかる斷定は却つて我々を當惑させるであらう。事實アリストテレスは、少しく精細にこれを考察するならば、プラトンの意圖するとき「善そのもの」の認識に對する要求を深く内に祕めているのであつた。少くともそこには、トマスについて後に見られるごとく、こうしたプラトンの思想を容れる可能性への開放があり、或いは、一步を進めていふならば、この思想に對する潜在的な體系的待望がある。ただ、彼はこうした問題點を無雜作に潛勢態のままに放置したため、これによつて彼の體系は、少くとも現存のかたちについて見るかぎり、重大な空隙を残す結果となつた。プラトンの「善そのもの」の思想がアリストテレスの特に實踐哲學の體系的整合性のために、ほかならぬ彼自身によつて要求されると考えられる理由は、次の三點に要約されることができよう。(一)彼の考えに従つていへば、眞に究極的な實踐的シュロギスモスにおける大前提の述語としての「善」は、それ自身如何なる他のものを以てしても述語されることのできない、いわば「述語となつて主語とならない」ごときものでなくてはならぬ。もし主語となることができ

述語されることのできるものならばそれは未だ眞の「善」ではない。しかもかかる「善」の何らかの意味における認識——それはシュロギスモスが實踐的であるかぎり意欲と結びついた認識でなくてはならないとされている——は實踐的シュロギスモスの系列の成立のために不可欠であり、然るに人間の人間的なロゴスの實踐は本質的にシュロギスモスの構造を持つとされる以上實踐的シュロギスモスの成立なくしては人間の人間的な實踐は不可能とならざるを得ないのである。また、もしこうした意味での究極的な「善」の認識において誤まるならばそれはこの人間の生の全體を誤らせる結果となるであろうことは彼自身の主張することくである。(二)眞に道徳的にすぐれた行爲は純粹に「うるわしさのために」爲されるものでなくてはならないといわれた。このことはアリストテレス自身の功利主義的な實踐哲學の立場に立つかぎり本來語られることのできないはずのことがらであつた。道徳的行爲をも含めてあらゆる實踐的な生の營みは人間の究極的な「よき生」の營み即ちテオリア的な生のために存するとされこれに役立つかぎりその意義が認められたのだからである。「うるわしさのために」という契機の導入は彼の實踐哲學がこうした功利主義に盡きない要求を内包することを示している。(三)第一動者たる神は、上に觸れたごとく、『愛される者が愛する者を動かすごとく』にして全自然界を動かすとされるが、人間のそのロゴス性に基づく宇宙における獨自の位置を強調するアリストテレスとしては、人間がこの「最高善」によつて動かされる仕方に何らか他の自然物と異つた點の存することを認めないことは考えられえないところである。もし人間が「最高善」としての神の存在をテオリア的に認識してしかもそれによつて人間に獨自な仕方で動かされることがないとなすのであれば、これはアリストテレスの人間論の見解にとつて完全に自家撞着というほかはない。

*

*

*

「善そのもの」をめぐるアリストテレスの體系的空隙は第十三世紀のアリストテレス・ルネサンスを代表するトマス・アクイナスのアリストテリズムにおいて鋭く衝かれ満たされ、これによつてアリストテレスの體系は重大な改訂を受ける

にいたる。それは却つて、遡つて『國家篇』におけるプラトンの善そのものの主張の倫理的・形而上學的意圖をキリスト教的な仕方では活かす途であつた。もとよりこのことは、トマスその人の方法と態度にふさわしく、直接に批判的な指摘乃至は是正のかたちでは行われず、却つてトマス自身の體系敘述の過程において、論戰的などというにはおよそ縁の遠い、ともすれば論議の重大な岐路が讀者に看過されるほどの淡々たる静けさのうちに實質的に遂行された指摘であり更改であり独自の體系的見地よりする發展であつた。

『神學スンマ』第二部初めにおけるトマスの幸福論・最高善論は、卒然とこれを見れば、あたかも『倫理學書』の初めにおけるアリストテレスのそれをそのまま祖述するものなるかのごとき仕方では出發する。しかもそこにはアリストテレスを離れてのトマス独自の自己主張に導くべき用意が最初から忘れられていないことを注意深い讀者は看取するであろう。即ち、トマスによれば、人間が人間であるかぎりの固有の活動、即ち知性的動物たるかぎりの人間の活動——それは *hominis actiones* から區別されて嚴密な意味での *humanae actiones* と呼ばるべきもの——は、すべて意志と知性の能力たる *liberum arbitrium* によつて決定された目的 (*finis*) へ向う自主的活動であり、こうした限定された意味においてのすべての *humanae actiones* は目的のため (*propter finem*) であり、善 (*bonum*) を目指している。けだし善を求めるのは人間のみでなく萬物がこれを求めるが、自由意志によつてこれを選ぶのは獨り知性的動物たる人間のみに屬するからである。だが目的・善の系列は無限に遡りうるものではなく、そこには何らか、それ以上遡ることのできない究極的な目的 (*ultimus finis*) がなくてはならぬ。かかる究極目的は人間の全欲求 (*totus appetitus*) を満たすもの、それ以外には欲求さるべき何ものも余されないというごときものでなくてはならぬ。眞に究極的たるためにはそれは単一な目的でなくてはならないのみならず、それはまた萬人にとつて共通的・普遍的 (*communis*) たるべきであらう。勿論、實際においては各人各様の仕方では人生の究極目的・最高善は把握されており、それは或いは富、或いは快樂等々に置かれる。だが最も完全な意味で

の善とは、よき状態に置かれた意欲を持つところの人（habens affectum bene dispositum）が究極目的として欲するところのものでなくてはならない——。このようにトマスの「善」乃至は「最高善」に關する考えを敘述してくれば、そのかぎりアリストテレスのそれとの間に殆んど何らの逕庭も見出だされないかのように見える。だが兩者の相違は直ちに明らかとなつてあらわれる。即ち、アリストテレスにあつては人間のあらゆる活動の究極目的、即ちその意味での最高善は、「幸福」であり「よく生きること」であり詳しくは *eúprēia kat' apectū* だったのであり、かくしてそれ自身「活動」(*éleprēia*) にほかならなかつたが、トマスに従えば、幸福 (*beatitudo*) が何らかの活動において求められることは一應アリストテレスのいうごとくであるにしても、そのゆえを以て然し究極目的乃至は最高善が何らかの活動に存するとは無條件にはいいえないのである。けだし『目的』ということとは二様の意味において語られる。一つには、我々が到達しようと望むところの事物 (*res*) それ自身が意味され、いま一つには、この願望される事物への到達或いはその所有、乃至はその使用とか享受ということが意味される。』この區別はトマスの出發點にとつて決定的な意味を持つ。幸福が究極目的であるといふのはこの第二の意味においてに過ぎない。もし第一の意味に目的ということとを解するとすれば、我々の生の究極目的は、それにおいて幸福が見出されるごとき究極的な人間的知性的——それは觀照 (*contemplatio*) と實踐 (*operatio*) との兩領域にわたる——活動の對象 (*objectum*) そのものに求められるのでなくてはならない。そしてこのものこそが、トマスによれば、我々の欲求を全體的に靜もらせるところの (*quod totaliter quietat appetitum*) 萬人に共通的・一般的な (*universale*) 善にほかならないのであつた。『目的として求められる事物 (*res*)こそが、そこにおいて幸福 (*beatitudo*) の存立し、人をして幸福 (*beatus*) たらしめる所以のものである。幸福と呼ばれるのは、このものへの到達 (*adeptio*) ——そしてそれを享受する活動——にほかならない。』

人間のあらゆる活動の目指す究極目的としての最高善、そこにおいて人間の全人間的な欲求があますところなく (*total-*

liter) 満たされて静もりうるところの最高善は、然るに、被造の世界に属する如何なる事物においても見出されることはできず、それは *res* としては神を措いてほかに求められることができない。幸福もそれゆえ、充分な意味においては、神に到達しえた場合のみ可能となる。即ち、完全な意味での幸福 (*perfecta beatitudo*) とは、知性 (*intellectus*) の面においては、この究極的な叡知的目的者 (*intelligibilis finis*) の完全な認識、換言すれば、神の本質の直視 (*visio divinae essentiae*) であり、これに伴つて意志 (*voluntas*) の面については希望の對象の現存的把握 (*comprehensio*) と、愛の對象たりしものを享受し悦ぶこと (*fructio, delectatio*) において初めて見出だされる。一言にしていえば、我々の自然的・本性的願望 (*naturale desiderium*) の志向するところの眞の意味における幸福は「神との直接の相まみえ」において初めて可能となるものであり、従つて我々の現實の生においては到達されることのできないところにはかならない。この世において我々の達しうるかぎりの幸福はかかる眞の幸福の被造的な影像 (*similitudo*) を出ることにはできぬ。それは知性的にはこの目的者についての、我々にあつては不完全ならざるをえない或る種の認識 (*aliqua cognitio imperfecta*) の活動において、また意志的にはこのものへの彼岸的な到達の希望 (*spes*) と愛 (*amor*) を意味する。すでに我々の現實の生において、然しながら、我々の認識は必ずしもかかる目的者に向わず、我々の愛もまた必ずしもこうした最高善を究極目的としてそれに向けられているわけではなく却つて被造的な富・快樂・權力等々に向けられる。我々のこの世における活動は、だが、誤りのない眞の意味での最高善を目標としこれに向つて全的・決定的に方向づけられるのでなくてはならない。人間の本性 (*natura*) がこのことを要求しているのである。そこでは認識と愛とは離されることができない。行爲の道義性もここに初めて確保されるのであり、道義的にすぐれた行爲は彼岸における眞の幸福に導くべき神の恩寵に値するもの (*merita opera*) となる。アリストテレスの『倫理學書』の説く幸福とは、かくして、トマスにとつてはこの世における影像的な幸福たるを出ないのであるながら、トマスはそれにも拘らずかかる「よき生」に充分な意味を見出だすことができたと共に、現世的な

「よき生」が彼岸的な「よき生」への秩序づけ (ordinari) なしには不可能であることを主張するのである。アリストテレスの『倫理學書』はトマスのいう眞の意味での「究極目的」「最高善」を欠いている。トマスはそれゆえアリストテレスの『倫理學書』の『注釋』においてもこれを自由に補説しつつ、そしてそれに伴う必要な轉釋を加えつつ、彼が以て現世的な「よき生」についての比類なき古典となす異教の哲學者の著作注釋の歩武を進めるのである。

*

*

*

このようにしてトマスは、彼の把握した意味における「善そのもの」をアリストテレス哲學に導入することによつて、彼獨自の仕方でアリストテレス體系のさきに觸れた空隙を補填する。その際「善そのもの」とは、イデア論乃至は善のイデア論の理論構成からは自由な、だがそれにも拘らずプラトンの意圖における「善のイデア」の、キリスト教的な形態にほかならなかつた。然しながら、こうしたキリスト教的な形態における「善そのもの」の思想それ自身がトマスそのひとに出るものでないことは更めていうまでもない。すでにプロティノス哲學における「善そのもの」と根源者との同一視を媒介として、プロティノスがキリスト教思想に取り入れられて後は、アウグスティヌスの傳統と僞ディオニシオスの傳統の何れにあつても、「善そのもの」(*utroque bonum, ipsum bonum, ipsa bonitas*) はキリスト教的な神の呼び名にほかならなかつたのである。即ち、キリスト教的なかたちにおいて「善そのもの」はすでにそこにある。トマスはただこれを探りあげればよかつたのである。トマスの獨自の意義として我々の注意を喚起しようとしたのは、だから、トマスがこうしたキリスト教的な「善そのもの」を探りあげこれをアリストテレス哲學に接續し結合したといふことにあるのではなく、却つて、彼が實に「善そのもの」を彼の哲學(自然神學をも含み、固有の意味における神學、即ち啓示神學から區別されるところの)の中心へ大膽に導入したという點に存している。哲學は、彼にとつては、それみずからによつてその眞理性の確立さるべきものとしてその眞理の解明のために啓示に俟たず、その意味において神學から區別されるものであつた。

啓示がそれを教えるからではなく、哲學自らがその體系的思考における整合性の要求を貫徹するために、「善そのもの」を必要とするというのが彼の見解であつた。その際「善そのもの」の充實的な認識が人間の現世的能力を超えておりしかも人間はそれにも拘らずこれに向けられてつくられているということが哲學自身のうちにおいて明らかにされるとしても、このことは毫も彼の介意するところではない。人間の自然的・本性的願望 (naturale desiderium) が現世的な幸福を超えたものを志向しているとしても、彼にとつてはそれが人間の如實の姿なのであつて、こうした人間像の描出のゆえを以て、哲學と神學の混淆とか、純粹に知性的たるべき哲學への啓示の導入とかが云爲されようとは、彼のおよそ豫想しないところであつた。のみならず、もとよりこのようなキリスト教的な「善そのもの」それ自身はアリストテレスの關知すべくもなかつたところであり、アリストテレス的なトマストマスの哲學へのかかる「善そのもの」の導入ということがトマスその人に屬するものであることもいうまでもないところであるが、同時に然しこれは、アリストテレスをアリストテレス自身に到底豫想すべくもなかつた遠くにまで、アリストテレスアリストテレスその人の、絶えず探究的な・従つていわば將來へ向つて開放的な・精神に從つて、展開する仕事であつたということもおそらくトマスの意識から見失われていなかつたところであると考えられる。『實踐的な領域に關することがらの眞否の判定は、然しやはり、ことがらの實際 (essentia) とか我々の生活とかに基づかなくてはならない。なぜならこれらのうちにその眞否に對する決定的なものが存しているからである。上來述べ來つたことがらも、だから、ことがらの實際とか我々の生活の上に適用して考察されることを要するのであつて、もしことがらの實際に調和するならば受け容れていいし、もし背致するならば單なる言論にすぎぬと考えていいのである』 (アリストテレス)。すでにキリスト教の歴史——アウグスティヌスの顯著な先縱をも含めて——において、ことがらの實際が、キリスト教的な「善そのもの」への人間の希求 (desiderium) が人間にとつて本性的 (naturale) であること、そしてかかる「善そのもの」に對する何らかの意味における認識 (aliqua cognitio imperfecta) と愛が我々の現世的な生にとつて眞の意

味で不可欠であることを示している。アリストテレスはキリスト教の歴史的な経験の光に照らして補われなくてはならぬ。いうまでもなく哲學の領域において——。トマスのこうした洞察は、かくして、「善そのもの」とそれに對する人間の *naturale desiderium* を彼の哲學の體系のなかに、彼のアリストテリスムの點睛として、何らアリストテレスの哲學的精神からの離反を意識することなしに導入しえたのであつた。彼のアリストテレスに對する一般に自由なしかも極めて尊重的な解釋の態度は、この異教的哲學者の位置についての彼のこうした見解に基づいていと解される。

アリストテレスの「善のイデア論」批判に對する彼の態度も以上のような觀點から理解さるべきであらう。彼はおそらくアリストテレスが「善」の完全同義的な仕方における (*αὐαὐήτως, univoce*) 成立の可能を疑いこれに代る示唆としてそれぞれの場合の「善」の意味の間におけるアナロギア的關係の考えを提示することによつていわゆる「善のイデア論」の理論構成に對する反論となしたのを、彼は「善そのもの」と被造的な世界に屬する諸々の善との間における、彼のいわゆる *analogia secundum convenientiam proportionalitatis* の意味でのアナロギアに轉釋しており、「善一般」に對するアリストテレスの否認を毫も「善そのもの」に對する否認としては受け取つていないのである。彼のアリストテレス解釋の態度を示す好個の一例といえよう。