

人間の幸福の在り処

——トマス・アクィナスとジャン・ビュリダン——

辻内 宣博

1. はじめに——問題の出発点

「人間的な善 [=幸福] は、徳に基づく魂のはたらき／活動である」⁽¹⁾。これは、アリストテレス (Aristoteles, B.C.384-B.C.322) が『ニコマコス倫理学』第1巻において行なった幸福の定義である。そして、アリストテレスは、この素描的な定義を出発点として、さらに幸福の内実に関する詳細な分析へと議論の歩みを進めていく。そして、12世紀ルネサンス以降、アリストテレス哲学を受容したスコラ哲学者たちは⁽²⁾、アリストテレスの幸福論を巡って、様々に議論を繰り広げた。その帰結の一つとして、パリ司教エティエンヌ・タンピエ (Étienne Tempier, ?-1279) による1277年の219箇条の断罪項目の中に、「幸福は、現世の生においてもたれるのであって、別の生においてではないということ」⁽³⁾という命題がある。つまり、アリストテレスの幸福論は、人間の幸福が現世において成立するという主張を生み、キリスト教が教える来世での幸福を否定するかのようにタンピエの目には映ったのだと考えられる。

以上のようなアリストテレス哲学とキリスト教神学との対立的な関係という大きなテーマを遠くには見据えつつも、しかし、本稿で注目したいのは、同じアリストテレスのテキストを眼前にしながらも、相反する帰結を生み出した哲学／倫理学の理論的枠組みがいったいどういったものなのかということである。この点を、歴史的な観点よりも、むしろ哲学／倫理学の理論モデルの観点から解明するために、後世のアリストテレス倫理学研究において影響力が大きかった、13世紀の神学者であるトマス・アクィナス (Thomas Aquinas, 1225-1274) と14世紀のアリストテレス学者であるジャン・ビュリダン (Jean Buridan, c.1300-1362) における幸福論の理論モデルの相違に焦点を当ててみたい。

はじめに、その現場を確認しておこう。もちろん、タンピエによって断罪された、アリストテレスの幸福論と関わる命題はいくつかあるけれども、本稿で問題提起したい論点は、アリストテレスの次のテキストに関わるものである。

(1) Aristoteles. *Ethic. ad Nic.*, I, 7, 1098a16-17.

(2) 『ニコマコス倫理学』の西欧中世世界への流入に関しては、[Wieland 1982] pp.657-658 を参照。

(3) [Piché 1999] p.132: 176. Quod felicitas habetur in ista uita, non in alia.

したがって、完全な徳に基づいて活動し、しかも、偶然の一時点においてではなく完遂された生において外的な善によって十分に豊かにされた人を、幸福な人と言うことを禁じるなどということがいったいどうしてあるだろうか。あるいは、そうした人は、そのように生きていくだろうし、そして、しかるべき理由にしたがって〔生を〕終えるだろうということも、付け加えられるべきではないか。というのも、未来はわれわれにとっては明らかではないけれども、しかしながら、幸福とは目的であり、あらゆる点でまったくもって完全なものであるとわれわれは措定しているからである。ところで、もし幸福がそうしたものであるとすれば、生きている人たちのうちで、〔これまで〕語られてきた事柄があり、かつ、将来もあるだろうようなそうした人たちの、われわれは幸福な人たちと言うべきであろう。とはいえしかし、その幸福は、人間としての (ut homines) 幸福ではあるけれども⁽⁴⁾。

冒頭で提示した「幸福の定義」が行なわれた後、アリストテレスは、幸福の内実の検討に入っていくのだが、その中で、栄耀栄華を極めたトロイアの王プリアモスの悲惨な最期を例として掲げ、人間が幸福であると言うためには、ソロンの言葉どおり、「終わりを見る」のでなければならぬのかということが論じられ、その議論の帰結として、この引用したテキストに行き着く。

そして、アクィナスは、このテキストの「人間としての幸福」という文言に着目して、「完全な幸福 (perfecta felicitas / beatitudo) は、来世においてしか成立しない」と主張する。

しかしながら、こうした〔=これまで語られた〕事柄が、あらゆる点で、幸福について先に措定された諸条件〔=究極性／完全性、自足性、安定性／永続性／不可変性〕に達することはないと考えられるのだから、哲学者アリストテレスが付言するのは、「われわれはこのような人たちが〈人間として〉(sicut homines) 幸福だと言う」ということなのである。というのも、このような人たちは、可変性に晒される現世においては完全な幸福をもつことができないからである。そして、自然本性の欲求は虚しいものではないのだから、現世の生の後に完全な幸福が人間に取っておかれているということが見積もられるのは正当なことであるのだ⁽⁵⁾。

つまり、もし幸福が、あらゆる点で完全であるという条件を満たさなければならないとすれば、千変万化を常とする現世においては、そもそも幸福が成立する余地はない。しかしながら、幸福への願望を抱くわれわれの自然本性が虚しく無意味なものではない以上、どこかでは、人間の完

(4) Aristoteles. *Ethic. ad Nic.*, I, 10, 1101a14-21.

(5) Aquinas. *SLE*, I, lect.16, p.60, ll.218-225.

全な幸福が成立するはずである。それはどこか。もちろん、死後の来世においてでしかない。だから、「ありうる」(potest) という形ではあるにせよ、アキナスは、アリストテレスのこの文言こそが、来世での人間の完全な幸福を示唆するのだと考える。

これに対して、ビュリダンは、『ニコマコス倫理学問題集』第1巻第18問題において、「人間は、現世において真なる仕方では幸福だと言われうるか」という問いを立て、このアリストテレスの同じテキストの冒頭部などを根拠として、「人間の幸福は、真なる仕方では現世において成立する」と主張する。

徳に基づく活動が幸福の主なものとしたら、幸福は、どんな幸福な人たちもどんな場合であっても悲惨にはならないように、安定して確固としたものとして留まっているだろう。なぜならば、(アリストテレスが言っているように)「幸福な人は、嫌悪されるべき事柄や悪い事柄をどんな時も行なわないだろうからである。つまり、真なる意味で善い人、すなわち、有徳であり知恵ある人は、あらゆる運命に見事に耐え、そして、目の前にある事柄から常に最善の事柄を行なうとわれわれは見なしている」からである。それゆえ、以上の事柄から、われわれは、確実な仕方では、完全な徳に基づく人間が、生きている間に、幸福だとすることがのできるのであり、そして、終わりを待ち望む必要はないだろうということは明らかである。それゆえ、このことが、〔当該の〕問題の明白な解答なのである⁽⁶⁾。

つまり、「幸福とは完全な徳に基づく活動／はたらきである」という幸福の定義に従えば、現世の状況がいかに千変万化しようとも、自身の身に降りかかる幸運や不運を巧みに利用しつつ、常に最善の事柄を行なう人こそが幸福な人なのであり、そして、こうしたことは、現世においても十分に成立することが可能であるというのがビュリダンの主張なのである。

このように、同じアリストテレスのテキストを眼前にしながらも、その帰結としては正反対のものへと帰着するアキナスとビュリダンの違いは、彼らの幸福論の理論モデルの相違に起因すると考えられる。そこで、以下、アキナスとビュリダンによる「幸福論」に関する理論モデルがもつ構造を析出していこう。

2. アキナスの幸福論——来世において成立する幸福

第1節で見たアキナスの理解は、「人間の完全な幸福は、現世においては成立せず、むしろ来世に取っておかれている」というものであった。そこで、アキナスはどういった理路によってこうした結論に辿り着くのか、その議論の道行きを確認していこう⁽⁷⁾。

(6) Buridan. *QNE*, I, q.18, fol.18rb.

2.1 理性的な存在における究極目的としての幸福

「幸福とは、人間の生における最終的な目的／究極目的 (ultimus finis) である」ということは、ほとんど無条件に認定されているのだが⁽⁸⁾、このことは、人間の生もこの自然的世界の諸事物の生成変化や運動変化もすべて、目的論的な在り方をしているという形而上学的な前提に基づいている⁽⁹⁾。つまり、「目的のために」(propter finem) 動く／活動する／はたらくということは、人間のような理性的な存在に限らず、動植物や天体や鉱物といった非理性的な存在においても認められる世界全体の基本的な構造である⁽¹⁰⁾。

とはいえ、この世界に存在するすべてのものが目的のために動く／活動する／はたらくといっても、[1] 非理性的な存在と [2] 理性的な存在である人間とのあいだには、そのはたらき方に違いがある。[1] 非理性的な存在の場合には、それ自身は目的の概念を理解できない以上、自分とは別の何かによって目的へと秩序づけられ、自分自身のうちにある自然本性的な傾向性／欲求を通じて目的へと向かうのに対して、[2] 理性的な存在である人間の場合には、自分自身が理性的な認識能力 [= 知性] によって目的を捉え、自分自身のうちにある理性的な欲求能力 [= 意志] を通じて目的へと向かう。それゆえ、理性的な存在である人間が目的へと向かう活動／はたらきを生み出す核となるのは、知性と意志の機能である「自由決定力」(liberum arbitrium) だと言われる⁽¹¹⁾。したがって、こうした「自由決定力」を通じて自らの活動／はたらきの「主」(dominus) である、つまり、自らの活動／はたらきをコントロールできるという点にこそ、人間に固有の活動／はたらきとしての「人間的な行為」(actio humana) の特性が認められるのである。そして、このように規定された「人間的な行為」の積み重なりによって、「人間の生」全体が構成される。

また、アキナスは、「目的」に関する二通りの在り方、すなわち、「そのためにという目的」(finis cuius) と「それによってという目的」(finis quo) とを導入する⁽¹²⁾。「そのためにという

(7) 以下、アキナスの幸福論を検討していくことになるが、アキナスの幸福論は、『神学大全』第2-1部、第1問～第5問において、体系的に論じられている。また、アキナスの幸福論に関わる研究については多岐にわたっており、様々な角度から議論が展開されているが ([Bradley 1997], [Kenny 1998], [Doig 2001], [Stenberg 2016] など)、本稿の論点である「来世の幸福／完全な幸福」と「現世の幸福／不完全な幸福」については、[Müller 2013] が最も詳細な検討を行なっている。なお、[Müller 2013] では、アルベルトゥス・マグヌス (Albertus Magnus, ca.1200-1280) の幸福論との比較から、アキナスの幸福論の特徴を浮き彫りにしている。

(8) Aquinas. *ST*, 1a2ae, q.1, prol.; q.2, a.7; q.3, a.1; q.69, a.1; q.90, a.2, *et passim*.

(9) このことは、あらゆる諸原因 [= 形相因・素材因・作用因・目的因の四原因] のうち、目的因が第一原因であるということに基づく (cf. Aquinas. *ST*, 1a2ae, q.1, a.2, c.)。

(10) Aquinas. *ST*, 1a2ae, q.1, a.1, c. なお、この論点は、「目的をもつこと」が理性的な人間に特徴的なことだとする、機械論的世界観に基づく近現代の議論との対比においては重要な位置を占めるだろう。また、[Müller 2013] 59頁においても、この点は少し丁寧に論じられている。

(11) Aquinas. *ST*, 1a2ae, q.1, a.2, c.

目的」とは、われわれが獲得しようとする事物そのもの、つまり、獲得するという活動の〈対象〉ないしは〈原因〉としての「目的」であるが、それに対して、「それによってという目的」とは、そうした事物を実際に獲得し所有すること、つまり、その事物の獲得や所有の〈達成〉ないしは〈実現〉としての「目的」である〔以下、「そのためにという目的」(finis cuius)を「対象としての目的」とし、「それによってという目的」(finis quo)を「達成としての目的」とする〕。例えば、守銭奴にとっての「対象としての目的」は、言うまでもなく金銭そのものであるが、「達成としての目的」は、金銭そのものではなく、金銭を手にして自分のものにするものである。なお、一般的に守銭奴の「目的」と言う場合には、金銭そのものでも、金銭そのものを製作したり鑑賞したりすることでもなく、金銭を獲得して自分の所有物にすることである。それゆえ、「目的」の〈本質〉は、「対象としての目的」よりもむしろ、「達成としての目的」に置かれる。

そして、「対象としての目的」という観点からは、理性的なものであれ非理性的なものであれ、〈一つの同じ〉「目的」〔=神〕へと向かって活動すると認定されるのだが⁽¹³⁾、「達成としての目的」という観点からは、両者の「目的」〔=神への到達の仕方〕は異なるとアクィナスは言う。

人間と他の理性的な被造物〔=天使〕は、神を認識し愛することによって究極目的を獲得するのだが、こうしたことは、他の被造物〔=非理性的な動植物や鉱物〕には適合しない。というのも、他の被造物は、存在するということ〔=鉱物〕や生きているということ〔=植物〕、あるいはまた認識するということ〔=動物〕に即して神との何らかの類似を分有する限りで、究極目的に到達するからである⁽¹⁴⁾。

つまり、この世界に存在するそれぞれの被造物は、それぞれの種的な能力に応じて異なる活動／はたらきをする〔=存在する／生きる／認識する／愛する(=意志する)〕ことにより「目的」を達成し実現するのである。そして、理性的な存在と非理性的な存在との決定的な活動／はたらきの違いは、「愛する／意志する」という活動／はたらきの有無であるが、さらには、このテキストでは明示的ではないものの、同じ「認識する」(cognoscere)といっても、理性的な存在による理性的／知性的な認識と非理性的な存在である動物による非理性的／感覚的な認識もまた、

(12) Aquinas, ST, 1a2ae, q.1, a.8, c.; q.3, a.1, c..

(13) この「対象としての(究極)目的」を明らかにすることは、『神学大全』第2-1部、第2問全体の課題である。目的は善であるという観点から、人間の生の究極目的として、外的な善〔=富・名誉・名声・権力〕、身体の善、快楽、魂の善が候補として順次検討されるが、究極目的がもつ特性〔=最高善・自足性・完全な善〕に基づいて、どの善も却下される。そして、最終的には、目的を獲得しようとする意志の欲求を〈完全に〉終息させるものとしては、無限の善性においてある「普遍的な／非被造の善」(bonum universal / increatum), すなわち、神しか究極目的ではありえないと結論づけられる。

(14) Aquinas, ST, 1a2ae, q.1, a.8, c..

その内実において根本的に異なる。というのも、理性的／知性的な認識は普遍を対象とするが、非理性的／感覚的な認識は個物しか対象にできないからである⁽¹⁵⁾。それゆえ、この観点からもまた、理性的な存在と非理性的な存在とは、共に「目的のために」活動する／はたらくとはいえ、その目的の達成／実現の仕方は異なるのである。

さて、ここまで確認してきた理性的な存在と非理性的な存在との違いは、すなわち、理性と意志がもつ機能である「自由決定力」の有無、そして、「達成としての目的」における理性的／知性的な認識と理性的な欲求〔＝意志〕の有無は、「幸福」という概念と密接な関係をもっている。というのも、「幸福の名称によって理解されるのは、理性的／知性的な自然本性の究極的な完成」⁽¹⁶⁾であり、また実際、最終的な目的である「究極目的」としての「幸福」が語られるのは、理性的／知性的な存在である人間、天使、神に限定されているからである⁽¹⁷⁾。そうすると、「完全な幸福」を明確にするために続いて検討しなければならないのは、「理性的／知性的な自然本性の究極的な完成」とはいったい何なのかということである。そこで、目的の〈本質〉である「達成としての（究極）目的」としての幸福と人間の理性的／知性的な在り方との関係を分析している。

2.2 完全な幸福と不完全な幸福

人間の生の究極目的としての幸福は、「対象としての（究極）目的」という観点においては神（真理）であるとしても、「達成としての（究極）目的」という観点においては、人間が魂を通じて幸福になる以上、人間の魂がもつ善であるということになる⁽¹⁸⁾。つまり、人間の魂がもつ善が、理性的／知性的な自然本性の究極的な完成になることこそが、人間の幸福の本質なのである。それでは、人間の魂がもつ理性的／知性的な自然本性の完成とは、いったい何なのだろうか。

アクィナスは、「可能状態」(potentia)と「実現状態」(actus)というアリストテレスの形而上学的な概念組を利用して、本稿の冒頭で引用したアリストテレスによる幸福の定義の一部を導出する。

幸福は、人間の究極的な完成である。ところで、どんなものも、それが実現状態にあるのと同じ分だけ、完全なものである。なぜならば、実現状態のない可能状態は、不完全なものだからである。それゆえ、幸福が人間の究極的な実現状態において存立することは、当然であ

(15) なお、この点については、[辻内 2006]において詳細に論じた。

(16) Aquinas. ST, 1a, q.62, a.1, c.

(17) Aquinas. ST, 1a2ae, q.3, a.8, ad 2, *et passim*. 反対に、「(非理性的な)動物の幸福」(beatitudo animalis)といった議論は、管見の限り、どこにも見当たらない。

(18) Aquinas. ST, 1a2ae, q.2, a.7, c.; q.3, a.1, c.

人間の幸福の在り処

る。ところで、はたらきが、はたらくものの究極的な実現状態であるということは明白である。……〔中略〕……それゆえ、人間の幸福がはたらきであることは、必然なのである⁽¹⁹⁾。

この世界に存在するものはすべて、「可能状態」にあるか「実現状態」にあるかのいずれかである。そして、すべてのものは、「可能状態」から「実現状態」へと向けて変化することによって、「不完全な」状態から「完全な」状態になる。また、「可能状態」と「実現状態」は、単に事物の存在の局面においてだけでなく、事物の活動／はたらきの局面においても語られる。その場合には、「可能状態」は「能力」を意味し、「実現状態」は「活動／はたらき」を意味する。それゆえ、「人間的な行為」を行なう人間の魂が理性的／知性的な自然本性において完成するという人間の幸福は、人間の魂がもつ理性的／知性的な能力が可能状態から実現状態へと移行し、理性的／知性的な活動／はたらきを実現している状態にあるということなのである。

ところが、先に「達成としての目的」において確認した通り、それぞれのものは、それぞれの種的な能力に応じて異なる活動／はたらきを行なうのであり、その異なる活動／はたらきの在り方に応じて、「達成としての目的」も異なるのであった。このことは、理性的な存在の活動／はたらきにおいても適用される。それゆえ、幸福が理性的／知性的な活動／はたらきを実現することであるとしても、その実現の仕方は、理性的な存在の種（タイプ）によって異なるのである。

幸福とは何らかの究極的な完成のことを言うのだから、幸福を受容することができる異なる諸事物が異なる段階の完成へと到達することができるということに応じて、このことに即して、異なった仕方で幸福が語られるということは、必然である⁽²⁰⁾。

この主張の根拠として、アクィナスは、この引用箇所が続いて、(α)「神の幸福」、(β)「天使の幸福」、そして(γ)「人間の幸福」の在り方が実際に異なっていることを提示する。一覧表の形で整理すると、次のようになる。

理性的な存在のタイプ	対象としての究極目的	達成としての究極目的
(α) 神	自分自身（神）	自己自身への知性的なはたらき
(β) 天使	他のもの（神）	単一で永続的である知性的なはたらき
(γ) 人間	他のもの（神）	多数で断続的である知性的なはたらき

そして、被造物の幸福に関して、(β)「天使の幸福」は、その知性的なはたらきの単一性と永続

(19) Aquinas, ST, 1a2ae, q.3, a.2, c.

(20) Aquinas, ST, 1a2ae, q.3, a.2, ad 4.

性を根拠として、「完全な幸福」として位置づけられるのだが、それに対して、現世における(γ)「人間の幸福」は、社会での活動的な生の中で様々な雑事に追われることによって、理性的／知性的なはたらきの単一性と継続性を維持することができないために、「不完全な幸福」として位置づけられる。そして、この意味での幸福のことを、アリストテレスは「人間としての幸福」と言っているのだとアクィナスは理解する。こうして、第1節で確認した「人間の〈完全な幸福〉が現世においては成立せず、むしろ来世に取っておかれている」という主張と結びつくのである。

最後に、完全であれ不完全であれ、「達成としての(究極)目的」である「幸福」、すなわち、理性的／知性的なはたらきの実現状態として、アクィナスは具体的にはいったい何を考えているのだろうか。というのも、人間の魂がもつ理性的／知性的な能力には、[Ⅰ] 理性的な欲求能力である「意志」、[Ⅱ] 理性的な認識能力であり、行為の実践を目的とする「実践的知性」、そして[Ⅲ] 同じく理性的な認識能力であるが、真理の観想を目的とする「観想的知性」という三つの区別される能力があるからである。

まず、[Ⅰ] 意志という欲求能力に関しては、その活動／はたらきが「幸福」であることはありえない。なぜならば、欲求能力の活動は、現前しない目的へと向けてはたらくものなので、その目的が現前し手に入ってしまうと、欲求の活動／はたらきは終息してしまうからである⁽²¹⁾。それゆえ、対象としての目的を獲得しても、その活動／はたらきが継続して実現し続けるのは、認識的な活動／はたらきでしかありえない。

それでは、[Ⅱ] 実践的知性や[Ⅲ] 観想的知性という認識能力に関してはどうだろうか。これら両者については、[Ⅱ] の実践的知性の活動／はたらきよりもむしろ、[Ⅲ] の観想的知性の活動／はたらきにおいて「幸福」が成立するという立場をアクィナスは支持する⁽²²⁾。その根拠の一つは、「最善のはたらきは、最善の対象と最善の能力による」というものである。つまり、幸福という最善のはたらきを実現する人間の最善の能力は知性であり、この点においては、実践的知性も観想的知性も変わりはないが、その対象として最善のものは、神的な善／普遍的な善／非被造の善である。しかし、実践的知性の対象は、人間の個別的な行為へと秩序づけられる善である。それゆえ、最善の対象という観点において、実践的知性のはたらきよりも観想的知性のはたらき、すなわち、観想的知性による真理の観想活動こそが、より幸福に相応しいとされるのである。とはいえ、実践的知性による善い行為の実践がまったく幸福に関与しないわけではない。

来世の生において期待される究極的かつ完全な幸福の全体は、観想活動において存立する。

それに対して、現世において所有されることができるといえるような不完全な幸福は、第一義的かつ

(21) Aquinas, ST, 1a2ae, q.3, a.4, c..

(22) Aquinas, ST, 1a2ae, q.3, a.5, c..

主要な意味では、観想活動において存立するが、しかし、第二義的には、人間的な行為や感情を秩序づける実践的知性のはたらきにおいて存立する⁽²³⁾。

以上の議論の全体を整理すると、次のようになる。アキナスにおいて、人間の「完全な幸福」とは、天使と同様に、人間の魂の自存性に基づいて魂だけの存在となる来世において、観想的知性による真理〔＝神／神的な善／普遍的な善／非被造の善〕の単一で永続的な認識活動／観想活動である⁽²⁴⁾。それに対して、魂と身体が一体化している現世において、観想的知性による真理／神の多数で断続的な認識活動は、人間の「不完全な幸福」とされるが、第一義的なものである。さらに、現世において、実践的知性による善い行為へと導く善／真を認識して、人間的な行為や感情を善い方向に制御する認識活動も、第二義的ではあるものの、人間の「不完全な幸福」とされているのである⁽²⁵⁾。

3. ビュリダンの幸福論——現世において成立する幸福

第1節で見たビュリダンの理解は、アキナスとは反対に、「人間の幸福は、真なる仕方で現世において成立する」というものであった。そこで次に、ビュリダンがどういった理路によってこうした結論に辿り着くのか、その議論の道行きを確認しよう。

3.1 意志の自由と知性の自由

ビュリダンは、アキナスと同様に、本稿の冒頭で提示したアリストテレスによる幸福の定義を共有し、「幸福とは、最善の能力がもつ最善の徳に基づくその最善の能力のはたらき／活動である」⁽²⁶⁾という形で定式化する。しかし、アキナスにおいては、幸福という最善のはたらきは、最善の能力と最善の対象とから成立するという理解だったのに対して、ビュリダンは、最善のはたらきの根拠を「より自由な能力」(magis libera potentia)に求め、また、最善の能力に関しては、アキナスは端的に知性としたのに対して、ビュリダンは知性と意志の両方を指定し、両者の比較検討を行なっていくのである⁽²⁷⁾。

そこでまず、ビュリダンは、「自由」(libertas)の特性を明確化することから着手する。そのために、ビュリダンは、「自由」の対立概念である「従属」(servitus)と共に、異なる人間同士

(23) Aquinas. *ST*, 1a2ae, q.3, a.5, c..

(24) アキナスにおいては、身体から分離した死後も人間の魂が存在し続けることは、知性的な魂の自存性に基づいて〈哲学的に〉証明される (Aquinas. *ST*, 1a, q.75, a.2 et a.6)。

(25) アキナスにおける観想的な幸福と実践的な幸福の関係に関しては、[辻内 2025]において詳細に論じた。

(26) Buridan. *QNE* X, q.1, fol.203ra.

(27) Buridan. *QNE* X, q.1, fol.203ra.

の関係における「自由」と「従属」の在り方を列挙していくのだが⁽²⁸⁾、それに続いて、一人の人間の中での「自由」と「従属」の分析に入っていく⁽²⁹⁾。そこで「より自由である」と評価される要になるのは、「支配権」(dominium)という概念である。例えば、魂と身体との関係においては、身体が完全に魂に従属しているため、魂は、「専制的な支配権」(dominium despoticum)によって身体を操るという意味で「自由」だとされる。他方で、魂の上位の部分(理性的／知性的な部分)と下位の部分(感覚的な部分)に関しては、感覚的な部分が理性的／知性的な部分に反対して抵抗することができるため、被支配者を説得し納得させてから自らに従わせる「王政的な支配権」(dominium regalis)によって理性的／知性的な部分が感覚的な部分を制御する場合に⁽³⁰⁾、人間は真なる意味で自分自身の主人であり、また、「自由」であるとされる。というのも、人間は、主要な意味では、〈理性的／知性的な〉存在だからである。

以上の分析を経て、ビュリダンは意志と知性との比較へと議論を進めていく。しかし、ビュリダンの結論としては、意志も知性も共に自由であり、かつ、等しく自由だということである⁽³¹⁾。というのも、意志も知性も、魂という同一の基体の名称の違いにすぎないからである。つまり、意志とは、意志することができる魂の「可能状態」(potentia)であり、他方、知性とは、知性認識することができる魂の可能状態であって、両者の違いは同一の人間の魂に関する観点(ratio)の違いにすぎないからである。それゆえ、意志と知性との比較は、厳密には、魂の「実現状態」(actus)としての「意志活動」(volitio / actus volendi / velle)と「知性認識活動」(intellectio / actus intelligendi / intelligere)とのうち、どちらの活動／はたらきを魂が〈より自由に〉生み出すかという問題へと進むことになる。

そこで、ビュリダンは、「活動／はたらきを〈自由に〉生み出す」という事態を考えるのに際して、[1]「目的の秩序関係に関わる自由」(libertas finalis ordinationis)と[2]「反対対立に関わる自由」(libertas oppositionis)という二つの自由のタイプを区別する⁽³²⁾。

[1]「目的の秩序関係に関わる自由」とは、「自分自身のために」(gratia sui ipsius)活動／はたらきを生み出す場合であり、それに対して、「他のもののために」(gratia alterius)活動／はたらきを生み出す場合には、他のものに「従属」することになる。そして、この自由の在り方において、端的かつ全面的に自由であるのは神だけであるが、しかし、個別的な行為者であっても、個別的な他のもののためよりも、より主要な仕方で自分自身のために行為する場合には、そ

(28) Buridan. *QNE* X, q.1, fols.203rb-204ra.

(29) Buridan. *QNE* X, q.1, fols.204ra-205rb.

(30) これらの「支配権」の理解は、アリストテレスの『政治学』第1巻5章での議論が参照元となっている。なお、自身が納得して従うという被支配者の在り方に関しては、[辻内 2024]において、「政治的な思慮」の分析を中心に論じた。

(31) Buridan. *QNE* X, q.1, fols.204va-205rb.

(32) Buridan. *QNE* X, q.2, fol.205rb.

の行為／活動／はたらきは自由であると認定される。なお、この自由の在り方においては、知性も意志も同程度に自由であると結論される⁽³³⁾。

[2]「反対対立に関わる自由」とは、活動／はたらきを生み出すことが「あらかじめ必然化されていない」(non praenecessitari) 場合であり、それに対して、活動／はたらきを生み出すことが「あらかじめ必然化されている」(praenecessitari) 場合には、その活動／はたらきを生み出すことは「従属」として位置づけられる。そして、この自由の在り方においては、意志が他のいかなる魂の能力よりも自由であり、また、意志以上に自由な能力は何もないとされる⁽³⁴⁾。なぜならば、意志は、「意志すること」(velle) も「意志しないこと」(nolle) も自由に生み出すことができるし、また、意志する活動や意志しない活動以上に自由に生み出す活動は何もないからである。とはいえ、意志に帰される活動である「気に入ること」(complacentia) と「気に入らないこと」(displacentia) に関しては、その対象が意志する人にとって善か悪か、適合的か不適合的かの認識によってあらかじめ必然化されているために、自由であるとは認められない。しかし、その後の「受容」(acceptio) や「拒否」(refutatio) の活動に関しては、意志は自由に生み出すことができる。それに対して、知性は、意志に命じられて活動／はたらきを生み出す以上、意志の活動／はたらきによってあらかじめ必然化されているため、自由であるとは認められない⁽³⁵⁾。

以上、二つのタイプの自由に関する素描を経て、ビュリダンは、これら二つの自由の関係性について、「〈反対対立に関わる自由〉は、〈目的の秩序関係に関わる自由〉へと目的として秩序づけられる」という結論を導出するのだが、そのプロセスは、ごく簡単に整理すると、次のようになる⁽³⁶⁾。まず、われわれの意志は、「善と現われるもの／見かけの善」(illud apparens bonum) を意志する活動／はたらきを生み出す。しかし、その「見かけの善」が端的に善なのか、それとも端的に悪なのかがわからないということは、しばしば起こる。それゆえ、今度は、知性が、その見かけの善が本当に善なのか、それとも本当は悪なのかについて可能なかぎり探求して調査し、その間、意志は、その「見かけの善」の受容も拒否も延期する。なお、こうした知性の探究・調査と意志の延期という段階は、知性と意志とのそれぞれに「反対対立に関わる自由」があるからこそ成立する。そして、知性がその「見かけの善」が端的に善であると判断したときには、意志がその善を受容することになる。その際には、知性も意志も、「自分自身のために」(propter se / gratia sui ipsius) 活動している／はたらいている。つまり、知性は、その「見かけの善」が本当に善である／本当は悪であるという〈真実〉を見極めて判断するために、そして、意志は、〈端的な善〉を受容し、〈端的な悪〉を拒否するために、すなわち、知性自身と意志自身の完成のた

(33) Buridan. *QNE* X, q.2, fols.207rb-va.

(34) Buridan. *QNE* X, q.2, fol.206ra.

(35) Buridan. *QNE* X, q.2, fol.206vb.

(36) Buridan. *QNE* X, q.2, fol.207vb.

めにはたらく／活動するのである。こういったわけで、〈反対対立に関わる自由〉は、意志と知性が〈目的の秩序関係に関わる自由〉によって自由に活動する／はたらくことを目的として、つまり、〈目的の秩序関係に関わる自由〉によって賞賛に値する仕方であらわれが完成する、つまり、幸福になるためにわれわれに与えられているのだと、ビュリダンが分析するのである。

そうすると、あらゆる〈反対対立に関わる自由〉は、〈目的の秩序関係に関わる自由〉のためにあるのだから、〈目的の秩序関係に関わる自由〉の方がより大きくてより強力な自由であることになる。ところが、〈目的の秩序関係に関わる自由〉に関しては、意志も知性も、それぞれの活動／はたらき〔＝意志活動と知性認識活動〕を〈自由に〉生み出すのであった。そうすると、人間の幸福に関する探求はここで止まることになるのだろうか。

そうではない。ビュリダンは、再び、意志と知性は、同じ一つの魂における二つの観点の違いにすぎないという点に目を向け変える。つまり、意志活動を生み出す主体を、実体としての同一の魂の側から捉え直し、「魂が意志活動を生み出すのは、〈意志として〉(qua voluntas)である」ことも、「魂が知性活動を生み出すのは、〈知性として〉(qua intellectus)である」ことも可能だという途を切り拓く⁽³⁷⁾。例えば、気に入る／気に入らない、あるいは、受容する／拒否するといった活動／はたらきは、言うまでもなく、〈意志として〉の意志活動であるが、それに対して、知性がXを善／見かけの善として知的に把捉し、その知的に把捉されたXを魂が意志するという場合には、「魂が〈知性として〉Xを意志する活動／はたらきを生み出す」と理解することもできる。というのも、われわれは、知らないものを欲求することはできないからである。

そうすると、魂がXを意志する活動／はたらきを生み出すとき、そのXの意志活動は、知性がXを把捉するという活動を第一原因として、そして、意志が気に入るという活動を第二原因として、それら両者を通じて魂によって生み出されるということになる。つまり、知性と意志が、基本的には協働してその意志活動を生み出すのである。とはいえ、それら両者のあいだでは、「主要性」(principalitas)を比較の尺度として、〈目的の秩序関係に関わる自由〉における自由の比較が可能であり⁽³⁸⁾、この観点においては、知的な把捉が意志活動に対して能動的な貢献をしている。それゆえ、「魂は、意志活動を生み出すことにおいて、知性としての方が意志としてよりも自由な在り方をしている」⁽³⁹⁾という結論に行き到る。さらに、この結論は、最終的には、「神自身の完全な把捉ないしは知性認識活動において、人間の幸福は成立する」⁽⁴⁰⁾という結論にも行

(37) Buridan. *QNE* X, q.3, fols.208rb-209ra.

(38) なお、〈反対対立の自由〉においては、「知性としての魂が生み出す意志活動」と「意志としての魂が生み出す意志活動」との自由度の比較は成立しないと言われる(Buridan. *QNE* X, q.3, fol. 209ra: quia non videtur in hoc comparatio quo ad libertatem oppositionis.)。その理由は、〈反対対立の自由〉の場合には、その自由さを測る尺度はあらかじめ必然化されたものから生じるか否かでしかなく、両者に程度差が生じないからであろう。

(39) Buridan. *QNE* X, q.3, fol.209ra.

き着くことになる。

しかしながら、このことは、「人間の幸福は、知性の観想活動において〈のみ〉成立する」ということを意味するわけではないだろう。というのも、魂が生み出す意志活動における〈主要性〉を根拠として、第一原因である知性としての魂の方がより自由だとしても、しかしそのことは、第二原因である意志としての魂による、魂自身の完成〔＝人間の幸福〕への貢献を無に帰すものではないからである。というのも、もし仮に知性〈だけ〉が人間の幸福に資するのだとしたら、そもそも、〈主要性〉という概念を適用することはできないからである。なぜならば、〈主要性〉という概念は、複数の存在を前提するからである。それゆえ、ビュリダンが、ここでわざわざ〈主要性〉の概念に訴えかける理由は、人間の幸福を考えるためには、複数のものによる全体／総合を想定せざるをえないからだと考えているように思える。そこで、最後に、ビュリダンが人間の幸福の成立について考えているのが、複数の活動／はたらきなのか、それとも、単一の活動／はたらきなのかについて精査してみよう。

3.2 人間の最善な在り方

ビュリダンは、アリストテレスによる幸福の定義のうち、今度は、「最善」(optimum)という点に着目して、二つのタイプの「最善」、すなわち、[1]「複合による最善」(optimum via compositionis)と[2]「分析による最善」(optimum via resolutionis)とを区別する。

[1]「複合による最善」とは、人間の場合には、魂と魂がもつ個々の能力に即しても、身体と身体の統合に属する個々の部分に即しても、人間をより善いものにする事へと向かうすべての徳、はたらき／活動、そして、準備状態からの「集合」(congregatio)であり、さらには、魂の徳に即しても身体の徳に即しても、人間に適合する個々のはたらき／活動を支障なく遂行するために十分な外的な善をも備えているものである⁽⁴¹⁾。つまり、人間に関わるあらゆる部分において、欠落した不完全なものを一切含まない完全な状態のことである。

[2]「分析による最善」とは、人間の場合、人間に関わるあらゆる部分において、人間をより善いものにする事へと向かうあらゆるものの集合を個々の部分へと分析し、それらのうちで最善のもの、最も究極的なもののことである。とはいえ、この「分析による最善」は、その最善のもの／最も究極的なものを容易に実現するために必要となる前提条件やその最善のもの／最も究極的なものに自然本性的に随伴したり結合したりするものを、その「内包」(connotatio)から切り離すものではないとされる⁽⁴²⁾。

これら二つのタイプの最善の区別から、次のような構造が見えてくる。例えば、全体 X が、

(40) Buridan. *QNE* X, q.5, fol.213rb.

(41) Buridan. *QNE* X, q.4, fol.210ra.

(42) Buridan. *QNE* X, q.4, fol.210ra.

それぞれ異なる機能を果たす部分 a, b, c から構成されており、部分 a は部分 b を前提条件とし、部分 a が成立すると随伴して部分 c が結果として生じるとしてみよう。まず、[2]「分析による最善」から、部分 a が全体 X の中で最善のもの／最も究極的なものだとする。そうすると、部分 a が固有の機能を実現することが最善であるのだが、しかし、部分 a の最善それ自体は、全体 X の最善を意味しない。というのも、部分 a の最善は、部分 b がすでに機能し、かつ、部分 c が結果として生じることも内包しているため、部分 b や部分 c の最善も必要とされるからである。それゆえ、この状態を今度は [1]「複合による最善」の角度から捉えてみると、主要なものとしての部分 a の最善、前提条件としての部分 b の最善、そして、自然本性的に随伴し結果として生じるものとしての部分 c の最善が、それぞれ均衡の取れた秩序を形成する総体として集合／複合することこそが、全体 X の最善となる。そこで、「人間」全体の在り方を分析し、それぞれの部分に固有の最善 [= 「分析による最善」] を対応させて一覧表にしてみると、次のようになる⁽⁴³⁾。

「人間」全体の分析		分析による最善	
下位の部分	栄養摂取の部分		身体を健康にする
	感覚的部分	感覚知覚	明瞭に感覚対象を知覚する
		感覚的欲求	理性に従う善い所有状態を形成する
上位の部分	実践的部分	実践的知性	思慮を働かせる
		実践的意志	性格の徳を思慮と結合し、思慮の判断に従う
	観想的部分	観想的知性	知恵において神（真理）を観想する
		観想的意志	神（真理）を所有状態として愛する

「分析による最善」に従えば、この一覧表の右に記したとおり、それぞれの部分に固有の様々な最善の在り方が認められる。そして、これらの諸部分の中で、観想的知性による神（真理）の観想の最善が、先の3.1で確認した通り、主要性という尺度に基づき、「目的の秩序関係に関わる自由」において最も自由である、すなわち、幸福であるということになるのであった。しかしまた、神（真理）の観想という最善／幸福は、それが成立すると同時に、神（真理）への愛が所有状態として随伴して生じることを内包し、また、それが成立する前提条件としての実践的部分の発動 [= 実践的知性と実践的意志による善い行為実践] も内包している。それゆえ、神（真理）の観想活動それ自体は、観想的知性の最善／幸福であるとしても、その観想活動〈だけ〉では、人間の上位の部分〈全体〉の最善／幸福とはならない。そのためには、観想的意志や実践的部分

(43) Buridan. *QNE X*, q.4, fols.210va-211ra.

の最善も要請されるからである。

そうすると、「人間の幸福」について、どのように考えざるをえないだろうか。ビュリダンは、「〈最も本来的な意味で〉語られる人間は、魂と身体とから複合されている」⁽⁴⁴⁾と言う。つまり、人間は、最も本質的な意味では、魂と身体とが結びついた複合体なのであって、下位の部分の最善である身体健康や感覚知覚の明瞭さ、さらには、感覚的欲求の涵養もまた、「人間の幸福」には欠かせない要素なのである。というのも、人間は、単にそれぞれの部分がバラバラに結合しているわけではなく、むしろ、栄養摂取的部分のはたらきが感覚的部分のはたらきの前提となっており、また、感覚的部分のはたらきが上位の部分のうちの実践的部分のはたらきの前提となり、さらには、実践的部分のはたらきが観想的部分のはたらきの前提となっており、すべての部分が相互に均衡の取れた秩序関係をもっているからである。したがって、ビュリダンにおける「人間の幸福」とは、「複合による最善」に基づいて、人間に関わるすべての部分が最善の状態で集合／複合した状態になるのであって、魂だけが最善、あるいは、身体だけが最善という状態では、「〈人間の〉幸福」とはならないのである。それゆえ、ビュリダンの考える「人間の幸福」は、魂が身体を伴って生きている現世においてこそ成立するものなのである⁽⁴⁵⁾。

4. おわりに——幸福論と人間観との繋がり

以上、アキナスとビュリダンの幸福に関する理論モデルを検討してきた。アキナスは、人間の完全な幸福が来世においてしか成立しないと主張したのだが、その理路は、「究極目的」としての幸福の諸特性〔=究極的な完成、最高善、自足性、永続性〕をいたって厳格に適用し、いわば幸福の十分条件を徹底して追求したものだと言えるだろう。それに対して、ビュリダンは、人間の幸福が現世において成立すると主張したのだが、その理路は、幸福の特性を自由に求めると同時に、最善の集合的／複合的な在り方を重ね合わせる形で、いわば幸福の必要条件を何ひとつ欠けることなくすべて満たす完全性を目指したものだと言えるだろう。

しかし他方で、アキナスとビュリダンが構築する幸福の理論モデルがこれほどまでに大きく異なっているのは、その基底において、両者による「人間」という存在の哲学的な捉え方に根本的な相違があることと連絡していたからだと考えられる。どうということか。

アキナスは、一方では確かに、人間の魂は人間の身体の形相であるため、人間とは魂と身体との複合体であるということを堅持する。しかしながら他方では、人間の魂はそれ自体で自存する (*per se subsistens*)〔=身体がなくとも、魂だけで存在することができる〕ということも擁護する。この相反する人間の魂の特性を維持するために、アキナスは、自存する人間の魂がも

(44) Buridan. *QNE X*, q.4, fol.210vb.

(45) なお、ビュリダンは、天国での人間の魂の幸福についても言及しているが、そこでも、栄光の身体の復活までは〈人間〉は幸福にはなれないという見解を提示している (Buridan. *QNE X*, q.4, fol.210vb)。

つ「存在」(esse)を身体と「共有する」(communicare)という仕方で、魂が身体に「存在」を与える形相であると主張する。しかしこのことは、人間の魂の最も本質的で根幹的な特性が、それ自体で存在する自存性に置かれていることを示唆しているように思われる⁽⁴⁶⁾。また、だからこそ、アキナスにとっては、天使と同様に身体のない魂だけの存在となり、ただ神(真理)の観想だけを永続的に行なうことができる状態になることこそが、「完全な幸福」として哲学的に要請されることになったのだろう。

それに対して、ビュリダンの場合には、人間の魂の特性は、徹底して、身体の形相であることに求められる⁽⁴⁷⁾。つまり、魂だけの存在であることの方が、逆に、人間としては不完全なのである。だからこそ、魂と身体の複合体である〈人間〉としての完成である「〈人間〉の幸福」は、魂だけにおいて成立しても身体だけにおいて成立しても不完全／不十分なのであって、それらいずれにおいても成立しなければならない。だからこそ、ビュリダンにとっては、身体及び魂においてそれぞれの異なる機能を果たす諸部分が〈すべて〉最善の状態にあることこそが、「〈人間〉の完全な幸福」として哲学的に要請されることになったのだろう。

同じアリストテレスのテキストを眼前にしながらも、これほどまでに異なる主張を展開したアキナスとビュリダンの哲学的な議論は、アリストテレス哲学がもつ豊かな理解可能性を示すと同時に、中世スコラ哲学の知的な営みが決して同形同質のものに閉塞することなく、むしろ、それぞれの哲学者が基底的に支持する独自の哲学観に基づき様々な方向へと多様に展開する可能性を、まざまざと体現していると言えるだろう。

参考文献表

1 一次文献

[*Ethic. ad Nic.*] Aristoteles. (1894) *Ethica Nicomachea*, Bywater, I. ed., Oxford Classical Texts.

[*ST*] Aquinas, Thomas. [1952] *Summa Theologiae*, Tomus I, Pars Prima et Prima Secundae; Tomus II, Pars Secunda Secundae, Roma: Marietti.

[*SLE*] Aquinas, Thomas. (1969) *Sententia Libri Ethicorum*, Opera Omnia, Tomus XLVII, Leonina.

[*QE*] Buridanus, Johannes. (1968) *Quaestiones super decem libros Ethicorum*, Paris, 1513. Reprint Frankfurt: Minerva.

2 二次文献

[Bradley 1997] Bradley, Denis J. M. (1997) *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, Catholic University of America Press.

[Doig 2001] Doig, James C. (2001) *Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics: A Historical Perspective*, Kluwer.

[Kenny 1998] Kenny, Anthony. (1998) "Aquinas on Aristotelian Happiness," in MacDonald, Scott et al (eds), *Aquinas's Moral Theory: Essays in Honor of Norman Kretzmann*, Cornell University Press: 15-27.

(46) なお、この点については、[辻内 2016]において詳細に論じた。

(47) なお、この点については、[辻内 2005]において詳細に論じた。

人間の幸福の在り処

- [Müller 2013] Müller, Jörn. (2013) "Duplex Beatitudo: Aristotle's Legacy and Aquinas's Conception of Human Happiness," in Hoffman, Tobias et als (eds), *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press: 52-71.
- [Piché 1999] Piché, David ed. (1999) *La Condamnation Parisienne de 1277*, J.Vrin.
- [Wieland 1982] Wieland, G (1982) "The Reception and Interpretation of Aristotle's Ethics," in Kretzmann, Norman et al. eds. *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press: 657-672.
- [Stenberg 2016] Stenberg, Joseph. (2016) "Considerandum est quid sit beatitudo: Aquinas on What Happiness Really Is," *Res Philosophica*, 93 (1): 161-184.
- [辻内 2005] 辻内宣博 (2005) 「理性と信仰の狭間で——ビュリダンにおける人間の魂を巡る問題」『中世哲学研究 (Veritas)』第24号：49-68.
- [辻内 2006] 辻内宣博 (2006) 「感覚認識と知性認識の境界線——『デ・アニマ問題集』におけるビュリダンの認識理論」『中世思想研究』第48号：15-34.
- [辻内 2016] 辻内宣博 (2016) 「アキナスにおける人間の知性的魂の見方——「境界」としての人間の知性的魂」『白山哲学』第50号：39-67.
- [辻内 2024] 辻内宣博 (2024) 「政治的な思慮の分析から見る被支配者の位置づけ——トマス・アキナスとジャン・ビュリダン」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第69輯：25-38.
- [辻内 2025] 辻内宣博 (2025) 「政治的な生か、哲学的な生か——トマス・アキナスとオーベルニュのペトルス」『フィロソフィア』第112号：27-48.

註記：本稿は、JSPS 科研費 JP23K20417の助成を受けたものであり、また、早稲田大学特定課題研究助成費（課題番号：2025C-394）による研究成果の一部でもある。