

アリストテレスの神学的倫理学

——「神の贈りもの」と「徳の褒美」の祝福による架橋——

千葉 恵

序

本稿では『ニコマコス倫理学』（以下 *NE*）第一巻九章の次の一節を取り上げ、「幸福」は「神の贈りもの」であり同時に「徳の褒美 (*athlon aretēs*)」であること、そして双方は徳の「完全」であることに対する神の「祝福 (*makarion*)」により媒介されることを明らかにしたい。「最も望ましい生は何か (*tis hairetotatos bios*)」、「いかに生きるべきか (*pōs biōteon*)」を普遍的に問う倫理学において、「幸福」がその一般的な応答であるとして、この「べし」の当為が含意する幸福を実現する「学習と専心」が持つとされる実践的効力を問う。第一巻およびそれ以降の徳論における「人間並みの幸福」の探求と第十巻の理論・観想による神的な幸福の齟齬が指摘されて久しいが、全体を踏まえ第一巻の議論、とりわけ幸福と祝福の視点の相違を確認することにより調停案を提示したい (I13,1102a15)。なお、有徳的であろうとする「あらゆる者」が祝福の対象であるというこの主張はアリストテレスの倫理学が精神的貴族主義や境遇等外的善のエリート主義であるという偏狭な理解に一つの留保を迫るとともに、人間本性をめぐる普遍的な神学的倫理学として読まれるべきことを示唆している。

かくしてもしたとえ何であれ神々の人間たちへの贈りもの (*theōn dōrēma*) があるとするなら、幸福こそ神の贈りもの (*theosdoton*) であることは、とりわけそれが人間的なもののうちの最も美しいもの (*beltista*) である限りにおいて、道理ある。しかし、おそらくこれ [神による幸福の贈与] は別の機会 [第十巻等] に考察することがより相応しいことであろう。しかし、たとえ幸福が神から送られたもの (*theopemptos*) ではなく、徳の故にまた或る学習或いは訓練を通じて傍らに生じるにしても、それは最も神的なものの何ものかであるように見える。というのも徳の褒美そしてゴールは最善であり、また何か神的なものそして祝福 (マカリオン) であるように見えるからである。しかし、これは多くの人々に共通のものであろう。なぜなら徳に対して骨抜きにされていないあらゆる者たちにとっても、幸福は何らかの学習と専心 (*epimeleia: care bestowed upon* [LSJ]) を介して内在することが可能だからである。しかし、もし遇運の故にであるというよりもこの [徳の故にという] 仕方で幸福であることのほうが優るものであるなら、この仕方で幸福であろうとすることは道理ある、

いやしくも自然物が、それは最も麗しくあることのできるものとして、実際この仕方で「最も麗しく」自然本性上あるからには。だが技術そしてすべて根拠に即したものども、そしてとりわけ最善の根拠に即したものどもも同様「に最も麗しいもの」である。この最も大切に最も麗しいものごとを遇運の手に委ねてしまうのはあまりに音調を外したものであることになろう (NE.I9,1099b11-25)。

1 問題の所在

アリストテレスはロゴス（理）に即した生のもとに、認知的卓越性・徳と人格的卓越性・徳が輒でつながれるそのような生が幸福をもたらすとする。しかし、問題は有徳性即幸福という理解は十全ではなく、われらの力能の外にある幸運や与件の境遇等「外的善を必要としているように見える」ことにある (I9,1099a31)。というのも「将来のことはわれらには明らかではない」のであり、人生は幸運や不運に見舞われるからである (I10,1101a18)。彼は『イリアス』とその後日談を念頭に隆盛を誇ったプリアモス王が老境にいたって非業の死を遂げた事例を挙げ、「誰も悲惨に終わりを遂げた者を幸福とは看做さない (*eudaimonizein*)」と一般的な見解を紹介する (I9,1100a9)。そこから「かくして、生きている限り、人間たちの誰をも幸福者であると看做すべきではないのではないか」が問われる (I10,1100a10)。

これは幸福が死すべき人間すべての人生全体の問題だということを含意している。この問に対し「祝福された者（以下「祝福者」）」は神的な祝福の証であるという視点から、プリアモスのような苦難にあっても彼とは異なり「それにもかかわらず……輝いている (*homōs...dialampein*)」人生がいかなるものであるかが探求される (I10,1100b30)。自然が秩序正しく麗しい最善のものを産出するように、自然物である人間は自らを遇運そして運命への敗北主義にゆだねることはできない。「幸福になろうとする者は、たとえ外的諸善なしに祝福者であることが許容されないとしても、多くのそして大きな外的善を必要とすると少なくとも考えてはならない」(X8,1179a1-3)。人間的善には魂と身体そして外的なもの三種類があるが、魂の善への貢献においてのみ、他の二つは「道具」としてまた「支援」として秩序づけられる (I8,1098b12-16, 1099a33-b1)。これはソクラテス以来の伝統であり、何であれ魂を優れたものにするものが善であり、腐敗させるものが悪である。「幸運が超過すれば、幸福を妨げるものとなる」(VII13,1153b22-23)。

アリストテレスは手始めに諸説を踏まえそして諺や詩そして碑文を引用しつつ、ひとの生の営みが一切それにより規定され、それに向かっている「幸福は何であるか」の明白な定義を企てる (I6,1097b22-3)。幸福は伝統的に「死者」にも関わるとされ、例えば「死者には善も悪もない」と言うことには「異論」がだされ、死後「崇拜」や「軽侮」を帰すことがあるし、子孫に影響を与えるし、誰が幸いであるかの判断にはソロンが言う「最期

を見届ける」べきではないかも知られる (I10,1100a11, a19-21)。遇運 (幸運 (*eutuchia*)、不運 (*atuchia*)) に翻弄され禍福糾える縄の「カメレオンの如き」生が実質ではないかが問われている (1100b6)。彼は「祝福」が語られる生死全体を見据える文脈を析出する。「死者を幸福であるとわれらが語らないのであるなら、……ひとはこの特定の時点において現に諸悪と不運の外にある人をそうある者として確かに祝福するであろう (*makariseien*)」 (1100a15-7, a22)。アリストテレスは、このように従前の論争を軽視することなく、「幸福は何か安定したもの (*monimon*) であり決して容易に変転しない (*eumetabolon*)」と論じ、「徳に即した実働ほど安定したものは何もない」その安定持続した幸福の実質を探求し、「諸遇運に随伴する」幸福観を拒絶する (1100b2-3, b8)。彼の倫理学は人間の心魂の機微を適切に表現すべく、精密な観察と感受性に基づく豊かな語彙を必要としている。この文脈では「幸福と看做す」よりも「祝福する・寿ぐ・言祝ぐ (*makarizein*)」のほうがふさわしい。不可測的な死を念頭に、災いや悪を何らかの仕方であまれているその当人の人生にひとは祝福を見て取ることがあるし、ソクラテスのようにいかなる不運にも負けず「この善き冒険」と従容として死を引き受ける生はさらに祝福されたものと思われるからである。

2 幸福の伝統的理解

人間の魂の分析に従事する本書において、アリストテレスは人間のあらゆる営みが、他のものの故、他のものかつそれ自身の故、それ自身の故に求め、選択する三種類に分類されるという。そして人は誰もがそれを究極的に求め、他のものの追求もそのためである、そのような「最高善」を「幸福」と呼んできたとしてその理由を挙げる。「われらは常にそれ自身の故にまた決して別のもののゆえにではなく幸福を選択している。他方、われらは崇拜 (・名誉) や快樂そして叡知さらにあらゆる徳を確かにそれら自身の故に選択するが (というのもわれらは [他の] 何も帰結しなくともこれらのそれぞれを選ぶであろうからである)、しかし、それらを介して将来幸福になるであろうと判断しつつ、幸福のためにも選択している」 (I7,1097b1-5)。

彼はこの誰もが追求する幸福の探求を手掛けるさいに、伝統的な「大衆」や「賢者」たちの「通説」に耳を傾ける。それは人間の関心の最重大事だからであり、幸福内容の理解は「これこれ好き・～愛」 (I8,1099a9) と特徴づけられるように個々人異なり、同一人においても時に異なるものであるが、その大枠においては同意が得られているからである。「恐らく、幸福を最高善と語ることは何か同意されるものに見えるが、しかし幸福が何であるかはなお一層明晰に語られるべきことが求められている」 (I7,1097b22-4)。この幸福とは何であるかの一層明晰な理解のために「祝福」 (1098a19) が導入されているように思われる。

「幸福 (*eu-daimonia*)」という「名称」の伝統的理解として彼は「ダイモニオンは神か

それとも神の働きかである」と語るように語源的には「よい *eu*」の付加のもとで神からの善き守護霊の派遣が想定されているが、彼は一般的な理解を基本とする (*Rhet.* II23,1398a15)。「名称においても大抵の人々により同意されている。大衆も賢者たちもそれを「幸福」と呼んでいるが、「よく生きること」、「よく (うまく) 為すこと」は「幸福であること」と同じであると判断している」 (*NE.I4,1095a18-20*)。さらによく生きるとは第一義的に人間の魂に属するものであろうから、「幸福な者」は「優れた魂を持つ者 (*ton tēn phsuchēn echonta spūdaian*)」と規定される (*Top.II6.112a3*)。並列されることの多い「祝福された者 (*makarios*)」の語源として、「喜ぶ・嘉みする (*chairein*)」が挙げられる。「われらは人格的徳と悪徳とを快いものどもと苦痛なものどもに関わるものであると立てた、またほとんどの人々は幸福が快を伴うと主張する。それ故に、彼らは喜ぶこと (*chairein*) に因んで「祝福された者」をも名付けた」 (*NE.VII11,1152b5-8*, cf. *mala-chairein* (being exceedingly pleased) → *makarios*)。以下「祝福」が「幸福」といかなる関係にあるものとして、何故必要とされたか、本書第一巻におけるその導入と展開を吟味する。第十巻の快論においても祝福者の理解が展開されるが、第一巻における幸福と祝福の超越論的な議論・ロゴスに対して、十巻は「快」「快い」のエルゴン (今・ここの働き) を介した祝福者の検証であることを論じたい。

3 幸福の定義のロゴスな探求

倫理学の成否は「全体として善く生きること」 (*VI5,1140a28*) の包括的な理解のもと、魂の受動から能動、今・ここの行為の最善の選択に至るまでの道筋の理論 (ロゴス) を構築できるか、さらには今・ここの魂の働き (エルゴン) が例えば受動的な個々のパトス (感情、欲求)、行為そしてそれに伴う快苦を介してそのロゴスの正しさを証するロゴスとエルゴン双方の補い合いを展開できるかにかかる。「真なるロゴス (理・言表) は単に知ることに対してだけではなく、人生に対してもこのうえなく有益である。というのも真なるロゴスはエルゴンに共鳴和合することによって信用されるからである。それ故にロゴスは、理解する者たちに対して、ロゴス自らに即して生きることを促すからである」 (*X1,1172b3-8*)。成功した言表はそれに即して生きる魂に内在する理 (ロゴス) を指示する。実践学である倫理学は「いかに生きるべきか」を探求するが、この当為「べし」が含意する実践的効力の問い、生きる力を正面から引き受ける。それは最善の行為選択肢の知識のロゴス (言表) とパトスの調和により、どれほどコストがかかろうと最善を欲求するその力に求められる。

第一巻において、幸福の定義をめぐり超越論的議論が展開される。アリストテレスは「魂のよくあること」の探求において生物の諸機能の十全な発揮から議論をおこし類比等帰納による解明を展開し、人間の魂に自然本性上属する固有の諸機能を析出する。人間の

固有な卓越性即ち徳に即した働きとして「理」を挙げ、「理を持つ者の或る実践的な生」、「魂の理に即した働き」と限定し、続いて「人間的な善は徳に即した実働」(17, 1098a3,7,16)と明確化される。そのうえで快さの議論に取り組む。「これこれ好き」と言う表現に注目し、人が快を感じるのは好きな対象との関係においてであることを指摘する、「徳に即した行為は愛徳家にとって快い」(18,1099a9,11)。有徳的な生活は「それ自らのうちに快を備えている。……美しい行為を喜ばない者は善い人ではない」(a17-8)。有徳的な実働に「伴う」快をも考慮にいたうえでデルフィの碑文を引用しつつ暫定的な結論にたどり着く。「かくして幸福は最善かつ最美かつ最大快である。……これらのすべては最善の実働に内属しているが、これら或いはこれらのうちの最善のものをわれらは幸福であると言う」(1099a24-31)。

この規定には「徳」が見いだされず、これまでの観察に基づく帰納的手法を離れて、最上級表現による言葉のみの定義である。これは他の善と比較される「一緒に数え入れることのできない」超越論的な概念として提示されている。経験主義的で相対的な概念であれば、「善いものの何かは少しでも付加されればその分一層選び取るに値するもの」となってしまうからである (17,1097b15-20)。

幸福には「最善そして完全な徳」が関わりと展開し、そのうえで幸福の規定には「完全な人生において (*en biō teleiō*)」(17.1098a18)と完全試合の如く人生の全体、持続性が付け加えられる。彼は幸福を魂のほどほどの状態とは押さえず、あらゆる魂が目指す最善の魂の態勢の持続において捉える。「実際、一羽の燕が春をまた一日が春を招くのではなく、同様に一日やわずかな時間が祝福者 (*makarios*) や幸福者 (*eudaimōn*) を造るのではない」(17.1098a18-19)。彼はこのように人生全体が最善の卓越性に即した持続的な働きのうちにあることのなかに幸福と祝福を捉えている。ここで初めて「祝福者」が登場する。双方の並列は魂の修練における長期的な取り組みが必要であることを確認させる。これは幸福における有徳性の不可欠性のたびたびの主張と歩調を合わせており、人間的な視点から語りうる確かなことがらを確認していると言える。

ロゴス (理論、定義) 主導の展開がここに見られる。魂の善性等直接的な感覚的对象でないものどもについては最も確かな原理である矛盾律に基づき「形式言論構築術 (*logikē*)」に訴えて、思考を展開せざるをえない。「天文学 (*astro-logikē*)」と「神学 (*theo-logikē*)」の語尾が *logikē* であることは偶然ではなく、その対象が観察困難なものであることに理由がある。「尊崇され神的」なものについて語るとき、「感覚に即して明らかなものはまったくわずかである (*pantelōs oligā kata tēn aisthēsīn*)」ため矛盾律に基づき「いかに語るべきか」という視点からロギコースに語らざるを得ない (*De Part. Anim.*15,644b22-35)。

『ニコマコス倫理学』において、「神 (々) (的) (*theo-,theio-,theia-*)」を持つ単語を 51 回見出すことができ、神や神々の働きまた神的なものごとへの考察は人間の魂の完成である幸福への神によるケアの可能性として探求される。この「何か神的 (*theion ti*)」という曖昧な表現の頻出に観察困難なものの探求の苦悩と神的なものへの痕跡の一途な探求の衝迫を

見出す (X8,1179a24, cf. TLG)。西洋哲学には言葉の受肉と復活の「躓き」がおかれておりどこか捻じれているが、アリストテレスがその啓示以前であることに人類に対する祝福を見出す¹。

「最も望ましい人生は何か」への応答としての「完全性」「最善」に訴えての「幸福」理解は一旦現実の生活を括弧にいれたロギコスな即ち矛盾律に則り概念の理解からある種の存在主張を導く議論の展開である。なぜ幸福にロギコスな議論が必要かと言えば、それ自身として魂の善性は観察可能ではないことに求められる。また「幸福は諸力能のうちでないこと明らかである」とすると、われらの力能を超えても完全について語りうるのは超越論的な議論になる (I12,1101b12)。デルフィの碑文の最上級表現は「それより以上のものがない」という比較級表現に転換され、ロギコスな議論は背理法によるアンセルムスの神の存在論的論証さらにはカントの超越論的、アプリアリな論証に親和的なものとなる²。ひとはエルゴン上の経験を含括にいれ、ロゴス上その存在を必然的なものとして論証する。自然が美しいものを産出するように、自然物の一事象である人生には誰かによって経験されうる最も望ましいものがあるに相違ない、それが幸福であると論証される。なお第一巻最終章において、「幸福」の実質的な最終定義は「或る」という私の理解では「快い」により満たされるべき特徴をそなえた「魂の完全な徳に即した或る実働」と提示される (I13,1102a5)。

超越論的な議論は背理法に訴えるため比較級の否定により完全な善、最善が存在しなければならぬという存在主張となる。「それより大きい善が何も考えられない善」という規定を M「幸福」とするとそれに最小の善を加えられたより大きい善は $\neq M$ となり矛盾が生じる。「かくして、幸福こそは完全かつ自足的な何ものかであり、諸行為選択肢の目的である」と推論される (I5,1097b20–21)。「それより大きい善が何も考えられない善」は理解のうちにあるが、理解のみにあるよりもものごとにおいてもあるなら、それはより「大きい善」である。それ故に何か不十全な善き存在者があるところでは、存在論的な規定 M 即ち「完全かつ自足的な善」(I7,1097b7) としての「幸福」は存在しなければならない。

これはアンセルムス的なロゴス上の幸福の存在主張であるが、幸福は人間の魂に内属するものである限りにおいて、エルゴン上このロゴスを充たす魂が今・ここであることを妨げるものは何もなく、そこに何ら矛盾はない。仮に幸福が経験主義的に諸々の善の一つの

¹ 発表題は「アリストテレスはナザレのイエスを預言した」(2023.9.10)であったが、「(イエスを前提にした)論点先取」の嫌疑や「(「幸福」と「祝福」の相違の)立証責任」に回答すべくまた紙幅により本論文は前者に限定したものとなった。後者については「山上の説教における福音と倫理」『方舟』64号(登戸学寮 HP、2024)参照。カントやハイデガーの捻じれについては、千葉恵『信の哲学』下巻5、9章(北大出版会、2018)参照。

² このロギコス(超越論的)な思考様式はレヴィナスが正しく指摘しているように、超越論的観念論を導くものではない。E.レヴィナスは自ら「超越論的方法」を採用するが、それには「超越論的観念論の技術的な手続きまで包括して受入れる必要はない」と述べている(E.レヴィナス『全体性と無限』序 p.22 熊野純彦訳(岩波文庫、2006))。

ものとするなら、経験した最大の善は乗り越えられる可能性を持つ。経験主義はその前提に「より大きな善は常により多く望ましい」という経験上検証される善の概念上の規定をもつことにより、この比較級は経験上限界、上限を確定できない。最も望ましい人生が超越論的に規定されるとき、それは明確な目的因として生を方向付け、方向づけられた生に実際の力能を伝達して運動を始めさせる³。幸福のこの存在論的な規定はエルゴンによって、例えば魂に喜び、快さが働いていることにより「信用される」。ロゴスとエルゴンの相補性の立場は超越論的観念論そしてその母体である懐疑論を拒否し、倫理的事実論に与している。「徳そして善き人がそれぞれのものごとの尺度であるなら、この人に現れる快が快であり、この人が喜ぶ快いものが快いものである」(X5,1176a17-19)。かくして、最上級表現による「幸福」規定はその祭り上げ、神格化それゆえに空疎な概念ではないかという反論に対しては、これはロゴス上のことであり、エルゴン上経験されることが明らかになるとき、これらの嫌疑は解消すると言える。

4 「叡知」を介した神の関与と有徳の両立—共軛論—

アリストテレスは人間が幸福ないし祝福に至る道筋の三つの候補を挙げ考察している。人は時に幸運に恵まれまた時に災いに遭遇する。かくして、「はたして幸福は (1) (1a) 学習や (1b) 習慣づけやその他何らかの (1c) 訓練により、それとも (2) 何らかの神的な定め・配分 (*kata tina theian moiran*) に即して、或いは (3) 遇運 (*dia tuchēn*) 故に、傍らにやって来るのか」が問われることになる (I9,1099b9-10, cf.X10,1179b20-23)。

ここで幸福は傍らに到来するその主要な始点となる契機が五つ挙げられているが、出発点としては相互に排他的である。しかし、その後の幸福がやってくる途上においてこれらは相互に排他的ではなく、主要契機が二次的なものを取り込み秩序づけることは否定されてはいない。(1) (1a) 学習、(1b) 習慣づけ、(1c) 訓練は有徳性の形成に向けられており便宜上一纏めに (1) 徳の形成として論じる。ここで (3) 「遇運故に」幸福が来るという考えは (1) 徳の形成や (2) 神的な定めに対し遇運に帰属する幸運や不運が秩序づけられる限り、主要契機とはなりえないにしても、包括されうる。認識の弱さのゆえに一見 (3) 「遇運故に」としか思えない幸運も、「神的な定め」が背後にあり自然を介して働くことにより、また (1) 徳の形成の背後に神的な定めが働いていることを架橋する議論がここで展開されていると言える、第一巻においては神を行為主体として神自身による啓示の報告という視点は主だって展開されることはなく「別の探求」(I9,1099b14) に委ねられるが。彼はそれに代わり完全性の概念に基づく「神的な」視点さらにはそれと相即する人間の魂の「最善性」とでも言うべき視点から幸福の超越論的議論を展開していた。

³ Judson は言う、「欲求の対象は第一に目的因でありそして目的因であることによつてのみ始動因でもある」L. Judson, *Aristotle Metaphysics Book A*, p.186 (Oxford 2019)。

幸福が有徳性に還元されないところに人生の機微がある。外的善と幸運そして神的なものとの関係を必然的に巻き込む。外的善は二種類に分類される。(a) 当人の与り知らない出自や幸運等の与件と (b) 自ら培った内的善即ち有徳性に値する者として他者から与えられるものである。(a) は「これだけは神にさえ欠ける業であるが、起きてしまったことを起こらなかったことにすること」(VI2,1139b10) と語られるように、それまでの歴史は各人の与件を形成する。この与件と言える外的善や幸運が幸福と同定されてはならない(VII13,1153b22-23)。その意味において (a) に分類されるものは二種類あり、(a1)「有徳以前見かけの外的善」と (a2)「有徳形成寄与の外的善」と判別できる。(a1) 与件の或る良い境遇が有徳形成に寄与ししかも徳に基づく行為が確認される限り (a1) はもはや「見かけ」ではなく (a2) に吸収される。徳に基づき善い働きを生み出している限り、与件のものどもや自ら培ったものどもは善きものであったことが認識される。(b) もう一種類の外的善は内的善に相応しいものとして与えられる外的善(「崇拜」、「友人」等)である。(a1)(a2)(b) これらの外的善はすべて内的善への貢献とその果実として受け止めることができ、有徳性の増進に相即して幸福をますます輝やかせる。その極にあるものが喜びにおいてある祝福者である。

彼は一巻終わりで「幸福とは完全な徳に即した魂の或る実働であるので、次に徳について考察しなければならない」として第二巻以降徳論に従事する (II13,1102a5-6)。魂の固有の善、卓越性をものごとの真偽にかかわる認知的徳と身体を持つが故にパトス(感受態)を抱える者として善悪にかかわる人格的徳との二種類において、優れた機能が徳として提示される。人格的有徳性は感受態の座である身体を抱えた者として訓練を介して獲得され、例えば欲望に対する節制、恐怖に対する勇氣は「パトスに対する良い態勢」である。徳は行為の始原が自己内にある本意に基づく選択により形成される態勢である (III3,1111a23)。それらは「われらが徳を持つか否かはわれら次第である (*ep' hēmin*)」と語られるように、自らの選択、裁量、自らの力の及ぶものごとにおける有徳性のことである (III5.1113b6)。快苦等感受態の発動や行為は態勢の「指標」である (II3,1104b3, VI5,1140a28, cf. X9,1179a18-19)。「エルゴン(働き)は態勢の指標・徴 (*semeia*) である」(*Rhet.*19, 1367b32)。パトスや行為は自らの魂の実力、構の現出であり、それらが生起する態勢に責任が問われる。「徳とは選択に関わる態勢であり、われらに対して中庸においてあるが、それ[中庸]はロゴスによって規定されそして実践知者が規定することができるその様式においてある」(II6,1106b36-7a2 [*Bekker hōs an*])。理は秩序であり、それは均衡をもたらす。「過剰でも不足でもなく、中庸が選択されねばならないが、中庸とは正しいロゴスが語るその様式においてある」(VI1,1138b20)。有徳性をロゴス(理・言表)により捉え、成功した視点から魂と行為の諸類型の統一的な理解を展開する。

魂の認知的、人格的これら二種類の有徳性は五つの認知徳と正義や勇氣、節制等の人格徳として判別されるが、双方は成功した場合には「互いに軛で繋がれる」相補的な秩序を得る。その鍵となるのが「叡知」である。人に内在する神的なこの認知機能についての理

解が不可欠となる。

幸福が徳に即した実働であるなら、最も卓越した (*kratistē excellent*) 徳に即したものであることは道理ある。他方、この徳は最も卓越したものに關わるであろう。実際それは叡知であれ他の何かであれ、それ自体神的であれ或いはわれらのうちにある最も神的なものであれ、善きものどもと神的なものどもについて、自然本性に即して (*kata phusin*) 始点を形成しまた先導しまた概念を持つと思われる、固有の徳に即したその実働は完全な幸福であろう。だがそれが叡知であることは語られた。これは先の議論にも真理にも同意されるものと思われる。これは最も卓越した実働だからである。というのも叡知はわれらの [認知力能の] うちの最も卓越しておりそして叡知は叡知がそれについてある知られるべき最も卓越したのものどもについてあるからである。さらにそれは最も持続的な実働である、というのも、われらは何を為すよりもいっそう連続的に理論・観想実働することができるからである (X7,1177a12-17)。

こうして「神的」とも「われらの [認知機能の] うち最も神的」とも語られ、神と人間の媒介になる認知機能として「叡知 (*nūs*)」が挙げられる。これは五種類の認知徳の一つであり、「知識」、「知恵」そして「実践知」の基本的な構成要素である。「叡知」は科学の第一原理について普遍的な知識の原理となると同様に、実践前という意味で不可視なくつかの行為選択肢のうち為すべき最善の行為選択肢の接触知である「実践知」の基礎となり、それは「経験に基づく目」と語られ「人生の盛時」、年齢を重ねることにより今・ここにおいて発動する (VI11,1143ab8,14)。「叡知」は非感覚的な叡知対象に「触るか触らないか」 (*Met.IX10,1051b24-25*) つまり真か無知かの認知機能であり、その発動において「決してわれらは偽に陥ることがない」 (*NE.VI6,1141a3, cf.1142a25-30*)。不可視の叡知対象に触れるという仕方で働くこの認知機能は「自然本性に即して」概念形成に向けて認識の「先導」をする。叡知に基づく実践知は最善の行為を選択する知識であり必然的に人格的な徳に關わるが、叡知を媒介に認知徳と人格徳は共に軛に繋がれることになる。

「実践知 (*phronēsis*)」は為すべき最善の「行為選択肢 (*prakton*)」の正しい認識であるが、「人間的な善に關わり、真なるロゴスを伴う行為力能上の態勢である」。その機能について「行為に關わる認知的なものの働きは、正しい欲求に一致した真理を捉えることである」 (VI5,1140b20, VI2.1139a30)。パトスに關わる人格徳は中庸を得ており快苦に対して安定しているため、行為選択肢の知識に与りそれを保全することができる。「節制 (*sōphrosunē*)」の語源は「実践知を保全する (*sozūsan tēn phronēsin*)」の合成語であることが紹介されている (VI5,1040b13)。認知徳として保全された知である実践知は成功した視点から語られ人格徳と相互に軛で繋がれており、行為選択においてその都度適切に発動する。「実践知は人格徳と共に軛に繋がれており (*suzeuktai*)、人格徳も実践知と共に軛に繋がれている (*suzeuktai*)、いやしくも実践知の諸原理はさまざまな人格徳に即しており、

人格諸徳の適正さは実践知に即している限り」(X8,1178a16-19)。人格徳において中庸に向かう正しい欲求が生起する時、「欲求的叡知 (*orektikos nūs*)」が発動する (VI2,1139b4)。叡知に基づく実践知はその欲求が正しいことの知識を与えることにより「指令的」なものとなる (VII0,1143a8)。このように個々の身体に基づくパトスと最善の行為選択肢の知識は有徳者において軛に繋がれている。これを「共軛論」と呼ぶ。

このように一方、実践知の「原理・始まり」は人格徳の成長による。他方、実践知は人格徳の欲求に見られる正しさを保証する。実践知は個別的人格徳に関与しロゴスを与え、行為に導く。そのさい、これら態勢とパトスを肯定的に関連づけるものはロゴス (理) であり、実践知はロゴス (言表) 上例えば節制から分離されるがエルゴン上不分離なもの即ち「共に軛に繋がれたもの」として今・ここで働くとき、アリストテレスの倫理学は実践知の理の統一的な実在論のもとに構築されることになる。なお、理の統一的な実在論は実際の個々の人格的働きと照合される (II6,1106b16-23)。

「知恵 (*sophia*)」は理論・観想実働の対象である神的なものどもの知識であるが、その基礎に叡知が働く。「知者 (*sophos*)」は原理に基づくものどものみならず諸原理に関しても真理を捉える者でなければならない。ちょうど知識が最も厳密なものであるように、知恵はそのように叡知でありかつ知識であろう」(VI7,1141a17-19)。かくして知恵は「人間よりも一層神的なものども」である「宇宙」を構成しているものや「神霊 (*daimonia*)」等を対象とする (VI7,1141b1-7)。共軛により、実践知が最善の行為選択肢として理論・観想実働に従事するように指令することができる時、従来の人間並みの幸福と神的幸福の緊張は解消される、ただし、身体を持つ人間の制約により、観想活動は僅かであるにしても。

5 叡知の媒介による祝福

幸福の超越論的な議論として徳の共軛論はこのようなものと規定されるとき、「神的」な関与を理解できる。この非感覚的な対象のロゴスを補うものとして第十巻で快さによる祝福の今・このエルゴン (検証、確認) に向かう。冒頭引用文にこうある、「徳の褒美そしてゴール (終局) は最善であり、そして何か神的なものまた祝福であるように見える」(I9,1099b16-18)。徳のご褒美、報いが神的な祝福であることの故に、いかなる不運にあっても損なわれ惨めになることがない者が実際にいる場合には、エルゴン上証を立てたことになる。「完全な四角形」や欠けなき満月のように満ち満ちた人生があるなら、ひとはそれを神に祝福されているとも言うであろう。かくして「祝福」の語句は幸福と共に用いられるとき、その心の快さを伴う態勢に神的な関与を表現するために用意されたと思われる。これは完全な幸福の異なる視点からの表現であり、なにがしか経験されうる概念であると捉えられている。その論証として、まず「祝福」を特徴づける記述を幾つか確認する。

祝福はまず神々に捧げられるべきものである。「神々はとりわけ祝福された者たちでありまた幸福な者たちであるとわれらは理解してきた (*tūs theūs gar malista hupeilēphamen makariūs kai eudaimonas einai*)」(X8,1178b8–10)。そこから推論されることとして、神は「完全」や「最善」の概念が帰属されるものであり、「祝福」がまず神による理解を必要としており、その神の視点から人間の祝福を理解することが求められる。「われらは神が永遠の最善の生命体であり、かくして生命と連続的な持続と永遠的なものは神に内属すると主張する」(*Met.XII7,1072b29–30*)。それ故に、ひとは神に祝福を帰し、神々に似た人間を祝福する。「われらは神々を祝福しまた幸いなる者たちとする、そして人間たちのうち最も神的な者たち (*theiotatūs*) をも祝福する」(I12,1101b23)。かくして、「生きることそのものが善であり快い。……祝福者には人生は最も望ましくそしてこの者たちに最も祝福された生命 (*makarōtatē zoē*) がある」(IX9,1170a26–29)。人間がなしうることは祝福されるに相応しい人間となるべく有徳性とりわけ「叡知に即した生 (*ho kata ton nūn bios*)」を築くことである (X7,1178a6, cf.*Met.XII,1072b19–23*)。

アリストテレスは第十巻で (1) 有徳性の形成を幸福形成の主要契機としつつ (2)「神的モイラ・定め」と共存できるものであることを神的関与のエルゴン主導により論じる。徳の形成を介して幸福が到来することを確認しつつ、その「幸福」と「祝福」は人格徳に即した生と認知徳「叡知に即した生」の共存と収斂の可能性をも含意しており、双方の言表上の判別と人間的視点 (H) と神を行為主体とする神的視点 (G) の共存が魂の「最善の状態」を (M) 媒介にしてこう語られる。

(H) 叡知に即して実働している者そして (H) 叡知に仕えている者は (M) 最善の状態におかれており (G) 神に愛された者であると思われる。というのも、神々により人間的なものごとの或る配慮があるなら、そう考えられているように、最善で自分たちに最も同類の者 (これは叡知であろう) を、またこれ [叡知] をとりわけ愛し尊崇する者たちを嘉みしまた報いることは道理あることであろうからである、自分たちに親愛なるものたちへの配慮を為しまた正しくかつ美しく行為する存在者として。……神に最も愛された者 (*theophilsestatos*)、この者が最も幸福 (*eudaimonestatos*) であるように思われる。知恵者がかくしてとりわけ幸福者であろう (X9,1179a22–31, cf.1178a8)。

神に帰属される諸行為「嘉みする」、「報いる」、「配慮する」、「愛する」は今・ここで働く神のエルゴン言語であると言える。彼は人間の尊敬すべき十全な光栄ある幸福な生は原理 (始り) であり究極 (目的) でもある何か神的なものに自らの叡知を介して関わりと主張する。ひとの自らの認知的力能の発動である叡知に即したまた叡知を尊崇し仕える生は神に祝福され、人間的に言えば最も幸福であるということに異論の余地はない (1179a31)。

アリストテレスは言う、「各人にとって固有なものは自然本性上最も卓越しかつ快い。そして実際、叡知に即した生が人間にとっても〔神々同様〕そうである、いやしくも叡知がとりわけ人間であるなら。かくしてそれは最も幸いな生でもある」(X7,1178a2-1178a8)。この部位こそ「とりわけ人間である」が、「叡知のみが外から (*thurathen*) [魂に] 入りこれだけが神的である」と言われる (*Gen. Anim.* II3,736b27)。叡知こそ「人間」をその力能において神的な独自性として特徴づけるものである。

かくしてわれらは人間においてはその発動の「量において僅か」であるにしても、神々との関わりをその叡知に即した生において模索すべきその励ましを理解できる者となる。

もし叡知が人間との関わりにおいて神的なものであるなら、叡知に即した生もまた人間的な生との関わりにおいて神的である。しかし、われらは「人間である限り、人間のことがらを考えよ」、「死すべき者である限り、死すべき者のことがらを考えよ」と助言する者たちに従うべきではなく、むしろ許容される限りにおいて自らを不死なるものと為す (*athanatizein*) べきでありそして自らの内にあるものどものなか最も卓越したものに即して (*kata to kratiston*) 生きることに向けてあらゆることを為すべきである……たとえ [発動する] 量において僅かであるにしても (X7,1177b30-78a1)。

完全性の概念のもと幸福をめぐる成功した視点から構築される彼の倫理学は魂の人格と認知の卓越性を探求し、神々の不死に与る祝福を求める途上のものとなる。常に叡知対象の真にヒットし続けるとしたなら、いかなる虚偽からも自由であり、これは叡知体にとって栄光である。だが実人生においては不死の途上にあるように、神的有徳性への途上にある。こう言えるのは、叡知は人格的徳と実践知を介して共に軛に繋がれているからである。

6 第十巻「快論」—祝福者に伴う喜びの解明—

神による人間への「配慮」、「嘉み」等の関与は自然本性を介して遂行される。神は人間に自然事象を介して幸福招来に関わると語られる。彼は (1)「われら次第」である有徳形成と並置する (2)「神的定め」を (2)「自然による」と語り直し、自然の秩序づけのもとに神的なものごとを捉える。「善き人々と成るのは、或る人々は (2) 自然によって、他の人々は (1) 習慣によって、他の人々は教えによってであると考えているが、自然のものごとは、(1) われら次第で内属するのではなく、(2) 何か神的な諸原因故に真実に幸運な者たち (*dia tinas theias aitias tois hōs alēthōs eutuchesin huparchei*) に内属すること明らかである」(X10,1179b20-24)。このことは神が人間に関わるとき、自然事象例えば魂の働きに関わる自ら選択できない喜びや快、平安等のパトス等生理的变化を介して幸運を授けるという仕方で善き人を形成する。

選択できない自然的なパトスは魂の実力、態勢を証するものであった。どんな苦境においても惨めにならないとすれば、神が生理的事象を介して平安を守っていると理解は本論に沿うものとなろう。「快はこれらの〔「善き者」の〕実働に随伴する (*hepantai*)。完全で祝福された者の実働がただ一つであるにせよ、複数であるにせよ、そうした実働を完全なものにする快こそ、第一義的に人間に相応しい快である」(X5,1176a27)。かくして、祝福者が語られる文脈は喜びにおいてある幸福者が語られるものであると言える⁴。最も尊い経験を人は忘れることはできない。それが自らの人生を支えるものとなり、安定した人格を形成させる。彼は言う、「これら〔「徳に即した諸実働」〕自身のうち最も尊いものどもは一層安定性に富んだものであり、とりわけ最も持続的であることの故に、祝福された者たちはそれらのうちに生き続ける。というのも、このことがそれらの実働に関して忘却が生じないことの原因と思われるからである」(I10,1100b15-17)。祝福されるということは忘却できない喜ばしい体験を与えられることであると言えよう。

7 プリアモス vs. 高邁者

かくして第一巻における「幸福者」と「祝福者」が見いだされる文章をロゴスとエルゴンの相補性として視点の相違により読み解くことができると思われる。エルゴン上の喜びという視点から幸福のロゴスの解明の議論を読み直すとき、その証を確認する議論をよく理解することができるがわかる。第一巻は大衆や賢者等の諸説の紹介から幸福のロゴスの確定に向かうが、その実質ないしエルゴンによる証は第十巻の議論また他の書物の関連個所により補うことが許容されるばかりか必然であると言える。常に観想の喜びにある者はそこに生きるであろう。しかし、身体を持つ者として、生存中はその従事は限定されており、人格的徳に即しても人間並みの幸福においてもあるであろう。常に最善の行為選択肢にヒットする実践知者は理論・観想生活を最善として選択することもあろう、双方は軛で繋がれているからである。彼は言う、「幸福者は常に或るいはあらゆるものに優って、徳に即したものとを實踐しまた理論・観想実働する (*praxeī kai theōrēsei*) であろう」(I10,1100b19)。

アリストテレスは人生に不可計測的に生じる遇運を乗り越えた者として「高邁者 (*megalophsuchos*)」を挙げる。有徳者のうちに「偉大さにおいて頂点」(1123b13)にして「諸徳の或る支配者の如き」(1124a1)である「高邁者」についてこう語る。「高邁者はあらゆる幸運と不運とに関して、それがどのような形で生じるにせよ、落ち着いた対応を示して幸運に浮かれたり不運に消沈したりすることがない。……高邁者は大切に思うものは

⁴ 第七巻におけるアクラシアの分析においても、「自然学的に根拠を考察」(VII3,1147a24, b8)として分析され、ソクラテスの主知主義と両立する文脈を確定している。千葉恵「アリストテレスの实在論的倫理学——ロゴス自らに即して生きること」『MORALIA』29号(東北大学、2022)。

わずかしかないので……大きな危険に立ち向かう者であって……生に執着することがない」(IV7,1123b21–24b27)。

第一巻に戻るとき、既に高邁者はプリアモスとの対比において語られている。「幸福」と神的な関与を念頭におく「祝福」がそれぞれ人間的な視点と神的視点から語られているケースとして、異なる視点を明らかにしている箇所を挙げる。アリストテレスは言う「幸福には完全な徳そして完全な人生 (*aretēs teleias kai biū teleiū*) が必要である。実際、人生には多くの変転とあらゆる種類の遇運とがつきものであって、並み外れた盛雲に恵まれた者が老境に至って大いなる不運の暗転を迎えることがある、ちょうど英雄物語におけるプリアモスのように。そしてこうした遇運に遭遇して悲惨な最期を遂げた者を、誰も幸福であると呼ばない (*eudaimonizei*)」(I9,1100a4–9)。ここでプリアモスは完全な徳と人生を有していなかったと看做されており、語 *eudaimonizei* は人間的な視点からの幸福をめぐる一つの人間的な通念ないし感想の表明である。ここでは「祝福しない」は用いられない、というのも祝福は神の嘉みそして本人の喜びを含意しており、そのような悲惨な最期を遂げた者に対してわざわざ祝福しないという否定的表現は避けられている。

なお同様の文脈でこう語られている。「これらに加え、最大の悪と不運を蒙ることもある。このように生きる人を誰も幸福と看做すことはないであろう、その人がもし或る立場を維持しているのでなければ (*ton d' hūto zōnta ūdeis an eudaimoiseien, ei mē thesin diaphulaton.*) (I5,1096a1–2)。この「或る立場」の一理解として有徳性即幸福が挙げられよう。しかし、ここで「ポリス的生き方の目的」が主題であり、ポリスは成員を有徳にすることであるという見解に対して、「徳を備えたまま眠った者」や「生涯無為に過ごす」ことが反論として挙げられている。それ故に実人生の実働を想定しなければならず、単なる徳の所有即幸福という考えには首肯できない。I13 において「真の政治家は市民を善き者にし、法に従うように仕向けることを望む」(I102a19) と確認されている。「善き者」とは幸福な者に他ならず、アリストテレスは I10 において祝福された高邁者は害悪や不運を蒙っても決して惨めになることがないと主張しており、ここで或る限定が一般的な仕方と言及されているが、これは誰であれ祝福された者は惨めな状況に陥ることはない、従って幸福であると言えるという立場を示唆しているように思われる。

実際、祝福者と幸福者の視点の相違が言及されている箇所、「高邁者」に言及され喜びのうちにある祝福者は悲惨な状況に陥ったプリアモス的な生と対比されている。彼は言う、

これら [「徳に即した諸実働」] 自身のうち最も敬うべきものどもは一層安定性に富んだものであり、とりわけ最も持続的であることの故に、祝福された者たちはそれらのうちに生き続ける。というのも、このことがそれらの実働に関して忘却が生じないことの原因と思われるからである。実際、求められているもの [持続性] は幸福者に内属するであろうそしてこのような者は生涯を通じて幸福であろう。というのも、

その幸福者は常に或いはあらゆるものに優って、徳に即したものとを^{実践}した^{理論}・^{観想}実働する (*praxei kai theōrēsei*) であろうからである、そして諸々の運を最も美しい仕方ですしてとりわけあらゆる点でまったく調和のうちに担うであろう (*tas tuchas oisei kallista (adv.) kai pantēi pantōs emmelōs*) からである。

……幸運のうちかたや大きなそして多くのものどもが良い仕方です生じるとき人生を一層祝福されたものにする。というのもそれら〔諸幸運〕自身は自然本性によって人生を引き立たせるそしてそれらの使用は美しくまた真剣なものとなるからである。しかし、逆向きに生じた場合には祝福を^{圧迫}した^{曇らせる}。というのも、それは窮状をもたらす多くの実働を妨げるからである。だが、それにもかかわらず、いつであれひとが目覚めており、無感覚の故にではなく、高貴であり高邁であることによって (*gennadas ōn kai megalophsuchos*)、多くのそして大きな不運を耐えるとき、これらのなかでも美しいものが輝き続ける。

しかし、もしこれらの実働が、われらが語ったように [1100b9]、生命の統括権威 (*kurioi*) であるなら、祝福された者たちの誰も (*ūdeis makariōn*) 決して惨め (*athlios*) になることはない。というのも、そのひとはいかなる場合においても憎むべきこと、劣悪なことを行わないであろうからである。というのもわれらは看做すからである、真に善き人、賢慮の人とは、まことにいかなる運命をも見事に耐え忍び、現在そうあるものにに基づき常に最も美しいものごと (*ta kallista*) を行う者である、それはちょうど良い将軍が今ある部隊を用いて最も効果ある戦闘を行うように、また靴職人が与えられた皮から最も美しい靴を作るように。他のすべての技術者もこの同じ流儀を遂行する。もしこのとおりであるなら、幸福な人はいかなる場合においても惨めであることはないだろう、しかし、もしひとがプリアモスの諸偶運に陥るならそのひとは少なくとも祝福された者ではないであろう (*ū mēn makarios ge, an Priamikais tuchais peripēsēi*) (I10,1100b15–1101a8)。

ここで高貴で高邁な有徳者は、確かに大きな不運を蒙るとき、実働する機会を奪われ「祝福を^{圧迫}した^{曇らせる}」、言ってみれば喜びに少しは陰りが生じるかもしれない。しかし、アリストテレスはそのなかにあっても「輝き続ける」と語る。尊崇されるものとの経験は決して忘却されず、それが喜びを与え人生を支えるからである。そして高邁な者は「最善の人 (*ho aristos*)」(1123b14,28) であり、それ故に人間と神的な祝福との媒介になる。アリストテレスは高邁な者においてひとはいかなる不運、害悪にも負けない者を見出している。そして将軍であれ靴づくりであれその都度最善の行為選択肢を実現していく。高邁であり実践知を常に発動させる者は幸福であり、決して惨めになることはない^{と確認}される。ただし、留保として、「ひとがプリアモスの諸偶運に陥るならば」、この場合プリアモスが悲嘆にくれ悲惨な状況に陥ったことが想定されているが、その者は喜びから引き離されており、ひとはそこに祝福者を見出すことはないであろう。この否定文は幸福が

定義上有徳な行為の実働そのものに存するが、祝福は「幸福者」に喜びを伴わせることにより「完全なものにする」(X5,1176a29) ことを含意しており、プリアモスは排除されている。彼に対比される状況として「老齢まで祝福された仕方生きそして理にかなって死んだ人」がいると語られる (I9,1100a22)。この 10 章はこう結論されている。「もし事情がこの通りであるなら、語られたものが現在内属しまた将来内属するであろう [実際] 生きている者たちについて、「祝福された者たち」、「祝福された人間たち」とわれらは語ろう」(I10,1101a19-21)。

結論

有徳性と幸福のあいだに神の介在があるのか、単なる遇運があるのかが問われていた (I12.1101b3, cf. *Rhet.*I9,1367b33-35)。また一つの間「幸福は称賛すべきものであるのかそれとも一層尊崇すべきものであるのか (*potera tōn epainetōn estin ē mallōn timiōn*)」が問われていた (I12,110ab10-11)。今やこの「神々の贈りもの (*theōn dōrēma*)」(I9.1099b12) という伝統的理解のもとにある概念について、「幸福は尊崇すべきまた完全なものども (*timiōn kai teleiōn*) に属する」こと明らかであり、神の視点からはそのような幸福者を「嘉み」することが通常の有徳性と異なることを示している (1101b10-12)。

尊崇の対象である幸福は人間の一切の営みの原理 (始点) および根拠 (目的因・ゴール) として敬われるもの、人生の始めから終わりまで一切に関わるものであることが判明する。人は人間的な努力、苦心のもとでの勝利や獲得、成就に対して「称賛 (*epainos*)」するが、これは相対的なものであり、他方最善のもの、完全なもの、敬うべきもの、善きものの原理かつ目的であるものへは「祝福 (*makarios, blessing*)」がふさわしい。称賛は或る規準を用い、それより優れた結果、果実をもたらす者たちに与えられるが、神について人間を規準とし称賛することは「滑稽に見える」(1101b19)。神には神自身を規準にすべきであり、その適切な表現が求められる。完全な者に対しては「祝福」が相応しい。「誰も幸福を正義のように称賛することはなく、むしろ何かより神的なものまたより優れたものとして祝福する。……幸福は尊崇すべきまた完全なものども (*timiōn kai teleiōn*) に属することが以上からわれらに明らかである。なお原理 (始点) であることの故にもまた、幸福がこのように [尊崇すべき、完全で] あると思われる。というのもわれらは一方これらの為¹に他の残りすべてを為すからであり、われらは、他方、善きものどもの原理そして根拠を何か尊崇すべきものそして神的なものであると定めるからである」(I12.1102a1-4)。人生の始めから終わりまで「幸福」こそ人生を導きまた目指されるところのものである。そこにのみアリストテレスは祝福を見出すことができる。罪人への祝福はもう少し歴史の展開を必要としていた。