



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	トマス・アキナスにおける倫理理論と現実の人間論
Author(s)	小沢, 明也
Citation	哲学, 44, 7-26
Issue Date	2008-02-29
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/35049
Type	departmental bulletin paper
File Information	44_RP7-26.pdf



トマス・アクィナスにおける倫理理論と現実的人間論

小沢 明也

序 トマス倫理学の歴史性

「ぼくは人間を探しているのだ」^①

我が内にあるように見える道徳法則は畏敬の念を感じさせ、個々の道徳的行為を究極的に可能にする最高に普遍的なものなのかも知れない。しかし、普遍的な道徳法則を見いだそうとする試みは、様々な状況に置かれている個々人の生き方や性格を等閑にしがちである。アクィナスの考える倫理も、キリスト教が絶対的であつた社会にありながら超越的倫理法則や神の法や天国をのみ追うものではなく、個人が産み出す人間的行為全体や人柄を土台としているのではないだろうか。

アクィナスの倫理学と言うと、最高善を神に置いた目的（幸福）論^②、永遠法から実定法を演繹する過程の中に倫理学を位置づける自然法倫理学という見方がなされてきた。^③ 前者の見解によれば、『神学大全』における倫理学は「人生の究極目的」としての「至福（beatitudo）」についての考察から始まり、それを土台として人間の倫理的行為について^④の考察が為されるのだから、アクィナスの倫理学は「至福の倫理学」である。後者の見解によると、「トマスはアリストテレス、ストア学派、ローマ法における自然的正義ないし自然法の概念と、アウグスティヌスをはじめとす

る教父たちにおける神的創造の理念としての永遠法の概念を総合して自然法の理論⁽⁵⁾を確立した」のであり、目的論や徳論は自然法論を完成させるために必要な理論ということになる。さらに或る自然法論者によると、人間本質は幾つかの固有な本質的特性から定義でき、その特性のなかに自然法を認識できる人間本性がある。この本質から道徳の規範的原理が演繹できる⁽⁶⁾。すなわち、普遍的人間本質という存在から具体的当為を導き出そうとするのであり、「或る行為が道徳的に善いとされるのはそれが人間本性（という実在）に合致するときである」⁽⁷⁾。これらの見解は、神が最高善・至福であるとともに、永遠法と人間本性の根源であると見なすキリスト教倫理学に統一されるだろう。確かに、アキナスの倫理学はキリスト教倫理学・神学（*sacra doctrina*）に属する。実際、『神学大全』という神学的著作の中に「倫理学」（*scientia moralis*）が取り上げられており、その倫理学的部分の最後において、人間の行為が功德（*meritum*）となりうるのは神の恩寵に負うという結論で終わっている⁽⁸⁾。しかし、彼の倫理学はキリスト教の神を土台とする超越的な善を目指す幸福論と神に拠り所を持つ義務論に尽き、現実的人間から遊離した倫理学なのであろうか。以下、本論はアキナス倫理学の中心を幸福論や自然法論ではなく、第三の要素である徳論と見なすことによって、この問題にいかなる回答を与え得るかを考えてみよう。

1 学としての倫理学と人間的行為論

倫理学は学である限り道德家の説く教えと異なり、考察対象の設定と考察理論の確立に基づいている。アキナスは倫理学を次のような智慧の規定の中に位置づける。智慧（*sapientia*）とは秩序（*ordo*）を認識することを特性とする理性の最高の完全性である⁽⁹⁾。秩序は考察対象との関係であり考察主体たる理性自体とは区別され、この場合の秩序の違いが学問分野となる。自然哲学は「人間理性が考量するが作りはしない事物の秩序」を考察することに存する。

思弁哲学 (rationalis philosophia) ないし論理学は「理性が考量することによって理性固有の働きにおいて作る秩序」に存する。「機械技術」は、人間理性によって構成された外界の事物において理性が考量することを通して作る秩序に存する。問題の「道徳哲学」(moralis philosophia) は「意志的働きの秩序」を考察し、(意図を持った)「人間的行為を考量することを特徴とし」「人間的行為が何に基づいて目的へと秩序づけられているか」を考察する。¹⁰すなわち、いかにして人間の理性が意志の働きを正しい目的へと正しく秩序づけるかを考量するのである。¹¹この秩序化の内幕が、以下見るように、キリスト教的目的論と自然法論と徳理論であるが、それ以上に重要なことは、彼の倫理学が現実的人間の実践的行為全体を問題としていることである。

2 善一般の観念

アキナスは「存在」(ens)に置き換え可能な「超越的名称」として「もの」(res)「何か」(aliquid)「一」(unum)「真」(verum)「善」(bonum)をあげている。¹²では、核となる ens とは何か。それは、「あらゆる知的認識が必然的に出発点とし、還元されるもの」であり、「知性の第一の対象である」。というのも、あらゆるものは「現実態において存在する」限りでのみ認識されうるからである。¹³

我々に関して言えば、現実にいまだ認識したり考えたりしている無垢の存在こそ ens であるが、知性や主観が与える存在ではなく、ものそのものが現実にあるという意味での存在であり、ens はその完全さの度によって実体とか偶有性といった範疇を成立させている。¹⁴ということは、実体が範疇の中でもっとも存在度の高いものとなり、ens 本来のあり方が実体と遊離した一性質や一機能という形相的な存在というよりも、何か或る実体の現実的な存在ないし現れ方と言える。¹⁵色のような偶有的存在が実体的存在を前提とするように、可能態にあるものから区別される端的な

ens は第一に「実体的 *esse*」なのである。⁽¹⁶⁾ ens は知性が捉える第一のものであると類比的に、善は行為を行おうと考量する理性(実践理性)が捉える第一のものである。⁽¹⁷⁾ ens が定義不可能なものだから、善も定義不可能なものであり、ens に別の何かが加わることによって ens は善となるのではないし、善なるものと遊離して善があるのでもない。ただし、目的という善のあり方 (*ratio*) は ens の一側面を示しており、それが善の本質を示している。

「善のあり方 (*ratio*) は、当のものが目的となつて他のものを完成させるということに存するのだから、目的であるというあり方を持つとわかるものはすべて、善のあり方をも備えている」⁽¹⁸⁾。

例えば、人間は他の存在者と同じく存在する限りにおいて善なるものである。しかし、それだけでは他の人間が目的とする人間とは言えない。すなわち、いろいろな完全性を習得することによつて、人間は他の者が目標とする「善い人間」となるのである。ただし、人間はよい技術を習得したいと思うが、「善い職人」がそのまま「善い人間」を示すとは言えないように、個人全体という実体と遊離した幾つかの機能的特色が倫理的善を決めるとは言えない。⁽¹⁹⁾ この点において、限られた人間の属性や本性と倫理的善とを直接に結びつけることはできないので、自然法論者における人間本性と道徳的善の一致説は早計である。

この世界に存するすべては不完全なものであり、自らを完成させるために他のものを目的として必要とする。存在を持つものはすべて自らの存在を愛し、保持しようとするこゝによつて存在しているのだから、存在と善とは等しいのである。その最終目的とは神であるので、神が万物を動かし、万物は神へと動くので、人間においても行為の最終目的は神である。このようなアリストテレスの見解をキリスト教思想に適用すれば、至福(最高善)を神に置く目的論が生まれる。しかし、このような最終目的の設定自体は倫理学固有のものではない。というのも、このような目的論は自然学でも主張されるからである。

以上から、アキナスにおける善は定義不可能なものでありながら個別的な機能というよりも、実体的なあり方に

その基盤を持つことが見て取れる。もし彼の倫理学の中心が神を最終目的・至福とすることのみならば、現世における人間は神を見ることはできないのだから「人はこの世の生において真の完全な幸福を獲得することはできない」というアクィナス自身の見解に反してしまふ。では、現世において我々は倫理的善をも得られないのではないか。この問題に対しては、その目的が現世における人間的行為の善にいかに関わるのかを考察しなくてはならない。次にアクィナスの倫理学の内容を見ることによって、これらの問題への回答を考えてみよう。

3 人間における幸福と最高善

アクィナスにおいて究極目的を求め続ける意味は、すべてのものが自らの完全性を成就しようとすることに存する。しかし、富を究極目的とする者があれば、名誉をそれだとする人もいるように、すべての人間が究極目的の内容において一致しているわけではない。最善の味覚を持つ者が求める味が真によい味であるのと同じように、欲求をよく秩序づけた有徳な人間が究極目的として欲する善が最高善である。⁽²¹⁾したがって、欲求が叶うことによって得られる快樂・喜び自体が善ではなく、それはあくまで善に伴うものに過ぎない。⁽²²⁾この点において、アクィナスは快樂を基にする意味での幸福論者でもないし、快樂を善としてその強度を重視する功利主義者でもない。ただし、アクィナスは至福を神の本質を直視することにあると考えている。というのも、人間的欲求たる意志が知性的欲求であり、知性的対象が事物の本質であるとすれば、究極原因の本質の認識こそ知性的欲求を真に止まらせることだからである。⁽²³⁾しかし、この意味での最高善を知ることとは限られた存在のなし得ることであり、しかも神の本質を直視することは現世において不可能である以上、この倫理理論は、この世界において人間は自律的に善なる行為はできないという極端な義認説に至るのではないか。

一つの回答は、人間のあり方が神の似姿の型どりであるという答えである。⁽²⁴⁾ 実際、倫理学を主題とする『神学大全』第二部序 (prologus) は次のように語る。

「神の似姿が人知性的で自由意志を持ち自体的に支配者である (potestativum) √ という意味の限りににおいて、人間は神の似姿にかたどって創られたと言われているので、範型すなわち神について、そして神の意志に従って神の力能から生じたものどもについて述べた (『神学大全』第一部第二問緒言) 後で、これから、人間自体が自由意志を持つかのように己の行いの原理であり己の行いの支配者である限りににおいて、神の似姿すなわち人間について考察しなければならない」。

人間はこの世において神を直視することはできないが、熟慮して自由に自らの行為を決められるという神のあり方を真似することができるといえる。実際、アキナスは人間と他の非理性的被造物との違いを「人間は自らの行為の支配者である」⁽²⁵⁾ という点に置いている。人間以外の動物は定められた本性によって自らに適した善へと動かされているが、人間は理性と意志の協働たる自由意志・考慮された意志より生み出す行為をすることできる。この意味での行為が人間としての人間の行為であり、人間が行為の支配者となるのはこの意味においてである。なるほど、あらゆる限られた本性や強制から解放され、真に自らの行為を自ら自身で善なるものにするのは神のみかもしれないが、人間は自らが自らの行為の原因となるが故に、その行為に責任を持つ刑に処せられた存在なのである。この意味において、人間は善なる行為を意志的に行うことができる。確かに、幸福論が主張するように、神を直視するということがトマス倫理学における最高目標であり、最高目標への行為の統一性が個々の行為を秩序づけているとも言える。しかし、そのような最高目標の達成理論は現実には不可能であり、まして非キリスト者にとって現実離れした見解に思えるだろう。重要なのは、人間が現実に行う行為を行う自己自身のあり方を反省し、より善い行為を行うよう自己形成をしていく努力である。⁽²⁶⁾ この意味において、自己形成のための秩序化として目的論はトマス倫理学にあると言えるが、問題はこの世

界における自己のあり方がどうかである。次にアキナスの自己認識論を考察しよう。

4 自己認識と倫理的根元

アキナスは人間一般の本性や自然法を重視する以上に、個人としての人間の行為を重視していた。実際、人間的行為がその責を帰されるのは、人間一般ではなくその行為者たる個人である。その個人が人間としての自分を自覚することは自己認識に起因する。彼は他に代替できない存在としての人間を「共有不可能な実在(incommunicabilis existentia)」と名付けている。自分の魂の認識に関しても、それは普遍的魂ではなく、かくかくの個体において存在しうる限りの魂についての認識である。⁽²⁸⁾ 通常の人間は他人や社会的功利や普遍的道德律や神以上に自己を愛する。この自己を愛する構造は自己を認識するのと同じものである。現実的人間において愛するという欲求の原初的対象が自己であるならば、人間的善が元々は自己のあり方・本質に存することを意味する。ただし、アキナスの自己認識は直接に自己へと向かうのではなく、他者を認識した上で自己回歸していく過程を経て自己を知るのであり、他者への愛(傾き)を通してその根源により深い自己自身への愛が確認される。

アキナスにおいて自己は心身結合したものでありながら、その自己の中心とは第一義的に知るもの、知性である。その知性の本質は自らに還帰することによって可能となる。⁽²⁹⁾ というのも、その知るといふ活動の原理そのものが知性であり、知性の本性が「事物との合致」であるとともに、対象との一致が真に果たせるのは自己そのものだからである。ところが、人間は現実的には自らの本質を直接に知ることはできない。「我々の知性は、自己の本質によってではなく、自己の活動(actum)を通じて自己を認識するのである」。⁽³¹⁾ すなわち、人間知性の対象は第一に自己ではなく感覚的对象としての他者である。その他者をファンタスマとして捉え、さらにスペキエスとして知性の対象とする

ことによって、人間の現実的認識は成立する。他者を理解することを通して他者と類似しつつも区別される自己が確認されるのである。自己はこのように特に他人を認識することを通して自己のあり方を反省するのであり、自己の内へと帰っていくのである。³²しかし、魂は外的対象認識を遂行して自己を知るばかりではなく、その遂行を繰り返すことによって習態(習慣)的に対象認識以前の魂のあり方を認識できる。³³すなわち、魂は直接に魂の作用を認識できる。このような魂の習態的自己認識は感覚器官発動前の自己認識なのであるから、肉体を持たない神の認識のあり方を原像として真似ていることになる。³⁴このことは人間的行為が真に人間を主体とするためには、神が為す創造の行為と類比的に語ることを意味している。現にアクイナスは次のように言っている。

「人間が主(dominus)であるような行為のみが本来的に人間的行為と呼ばれる。ところで、人間は理性と意志によって自己の行為の主なのであって、このことから自由意志が意志と理性の能力であると言われる」。³⁵

自由意志は知性を形相的原因、意志を作動的原因として生まれる。その自由とは「自己原因」³⁶に他ならない。その自己原因の根元とは他者認識を必要としながらも他者によって動かされるのではなく、魂自らの作用を実体的に認識する自己認識なのであり、行為の責任が行為者に存するのはこの「自己原因」の為である。しかし、人間の自由は神のように対象に関して絶対的ではなく、選択に関して自由にすぎない。³⁷人間は神という究極目的ないし最高善へと向かうように秩序づけられている。しかし、このキリスト教的枠組みのみではすべては自然本性による倫理行為の設定に帰着してしまう。その善へと向かう秩序付けを可能にしている徳が必要であり、それは「良知(synderesis)」と呼ばれている習慣である。人間である限りは自らの内にある「悪から退かせ、善へと傾かせる」³⁸良知の認識、それを個々の行為へと適用する「良心(conscientia)」³⁹の声を聞かざるを得ない。この声が実践理性の第一原理であるとともに自然法と呼ばれるものである。⁴⁰すべての善い行為はこの原理に基づいている。しかし、この原理は善い行為の基準に関して何も語ってはいない。その基準は自然法や実定法に尽きるとは言えないのである。我々人間は絶えず自然

法に従って生きているようには思えないし、自然法にのみ従って行動する人は人間的に優れており、愛すべき人間であらうか。このような曖昧な原則からの演繹はすべてを説明できるように見えて、絶えず変化する個々の状況において現実的にいかなる行為が正しいかという問題に対して有効ではないのである。したがって、アクィナスは法としての自然法を主張しつつも、実践の場面でいかようにも対応できる「良知」「良心」という習慣理論を打ち立ててはならなかったのである。人間は他者（他人）を認識することを通して自己を現実を知ることができる。人間は他者の振る舞いを認識することを通して自己の魂の為す作用を現実化でき、自らの現実的行為を創造することができるのである。他者認識が現実には自己認識に先立つように、人間は他人の行為を参照とすることによって、自己の行為を生み出せる。「良知」や「良心」が働くようになるのは、むしろ実社会における他者の行為を熟慮することより始まるのであり、その実践のなかでよい人間の行為の善さや神の恩寵を知っていくのである。したがって、アクィナスの倫理は人間本性やキリスト教の教義と倫理原則とを短絡的に結びつける道徳理論ではない。彼の倫理学は、他者（他人）のあり方を知ることを通して個としての自己の内的働きを知り、自己を知り、神の命令を知ることが倫理的善に結びつけている。では、人間全体が最高善へと向かうような習慣を生まれながらに持っているなら、なぜ人間は誤った行為をしたり、人それぞれの行為が様々な善を生み出すのか。次に、いかにして人間的行為が知性と意志によって生み出されるのかを見てみよう。

5 人間的行為の産出——知性と意志

アクィナスは自由を二通りに規定している。「対立する対象すべてに向かう能力 (potestas ad opposita)」と「強制の拒絶 (remotio coactionis)」⁽¹²⁾である。これら二つは、「一つの対象への決定」と「必然性」を排除するという自

由に由来する。すなわち、多くの対象に非決定（無差別）に向かうことができる「非決定の自由」にまとめられる。この自由こそが信仰にも道徳にも必要とされる自由なのである。この自由は人間すべてにとって経験によって証されるので、疑いえない存在である。⁽⁴³⁾

アキナスの場合、人間がそのような自由を獲得できるのは、人間が理性的であるからである。⁽⁴⁴⁾ 自らを動かす自由の主体は意志であるが、意志の対象は知性ないし理性に基づく以上、自由は理性に根源を持つ。⁽⁴⁵⁾ 意志は「知性的もしくは理性的欲求 (appetitus)」である。⁽⁴⁶⁾ この「欲求能力は受動的能力であり、把握されたものによって自然本性的に動かされる能力である」。⁽⁴⁷⁾ ただし、意志が知性であることから、意志は対立するものへ向かうことができる。というのも、知性は「普遍に関わる能力」であり、あらゆるものを捉えることができるからである。⁽⁴⁸⁾ では、意志が向かう普遍とは何か。それは目的、善であり、自らを完成させる（充実させる）形相である。⁽⁴⁹⁾ 善とは欲求されうるものである。⁽⁵⁰⁾ 欲求が満足されている限りにおいて人間は幸福であるので、善を所有することは幸福と等しい。⁽⁵¹⁾ そして、可感的な欲求に対応するのは個別的な善であり、非質料的な人間の意志に対応するのは普遍的善である。このようにして、人間の意志は本性的に「善一般」に向かうのである。この善一般に向かう意志の傾向性は本性的なので、必然的である。⁽⁵²⁾ したがって、意志は後で悪とわかることがらに対しても、それを善とみなしてそれに向かうのだから、善にしか向かわない。⁽⁵³⁾ アキナスにおいて、意志は向かう対象に対して本性的に非決定なのである。⁽⁵⁴⁾

自由意志は我々の内にある意志する能力とその能力が適用される実在との不均衡に基礎を持つ。⁽⁵⁵⁾ すなわち、すべての存在に向かうことができる意志が或る一つの現実の対象へ向かう場合に、自由意志が生じるのである。

現実世界における人間の意志を満足させるのは、個別的善であり、どの善を選ぶかという原理は対象にあるのではなく、意志そのものである。⁽⁵⁶⁾ 個々の善の選択において、意志は動かされるのではなくて自らを動かす「自己原因 (causa sui)」となる。⁽⁵⁷⁾ このように、自らが自らの主となる意志とは「判断する自由 (liberi iudicii)」である。⁽⁵⁸⁾ 至福や善一

般に關しては、意志は本性からして動かされるが、個別的な善について選ぶ場合には意志は自らを動かす。⁽⁶⁰⁾

現実的・心理的には、意志は理性的熟慮 (*consilium*) によつて自らを動かすという意味で、意志は主体として自由の基盤であり、理性は意志を動かす原因として自由の基盤である。⁽⁶²⁾ 神学的原理によれば、我々の意志はまず第一に理性的魂の創造主たる神によつて動かされる。このような状況は我々にとつて確認できないし、意志の運動に先立つて、理性が思案していない状況である。神という外的原因、「總体的善」 (*universale bonum*) に意志が秩序づけられていることを除けば、⁽⁶³⁾ 理性の働き以前に意志がまず働き、他の諸能力を動かす。「すなわち、われ意志するが故に、われ知解するのである (*intelligo*)」。⁽⁶⁴⁾

このような知性 (理性) と意志との相關關係は罪の問題に關しても同様である。一方で、「罪は基体に存するかのように意志に存する」⁽⁶⁵⁾ が、他方で、「罪が理性において見いだされるのは、理性の欠陥が意志的であるか、理性の働きが意志の働きの原理であるかの為である」⁽⁶⁶⁾ と言われている。意志は基体として理性ないし知性の差し出す選択肢を選び、理性は意志を選ぶべき選択肢へと誘うのであるが、理性が誤っていることもある。したがって、意志は動かされることによつて自らを動かす能力であり、受動かつ能動的な能力である。

アキナスの場合、意志の選択も知性 (理性) の誘いも誤りうるということが確認されたが、何が行為の正しさを決め、正しい行為をすることができるのか。まず、神における永遠法の適用や恩寵がある。人間のある行為が正しい理由、人間の定めた実定法が正しい理由は、永遠法から演繹された自然法に則っているからである。これは超越的な道德理論であり、道德的行為の外的原因を論じたものにすぎない。次に、人間社会における倫理が問題であり、正しい行為は徳によつてなされる。⁽⁶⁷⁾ この徳は善い人間になるための習慣であり、人間社会において培われる正しい行為をするための習慣 (倫理的徳) である。⁽⁶⁸⁾ 倫理学の基盤であつた知性と意志の理論が果たす役割とは、知性が意志に実践の第一原理を与えることを説明するという役割以上に、徳を説明する為の原理であり、この徳の基体が人間一般ではなく個

人という実体に存することを示すことである。個人における徳は個人のものであると同時に、社会における教育が作り、その個人の人格を完成していく習慣でもある。確かにアキナスにおいて、知性が最大の善を神として認識することを通して、意志は必然的に神へと動かされる。しかし、その知性認識と意志の運動の完成度は人それぞれ異なる。神の命令を聞くかのようにみえる「良知」「良心」が倫理的善を教えるとしても、それは規定不可能な善直観であるか人一般に成り立つ道德律の命令かに還元されてしまう以上、具体的に何が善かを教えるのは、社会における模範的人間の行為ではないか。アキナスの倫理は人それぞれが実体として社会のなかで自己を完成していく生き方や習慣にあると見通せるので、次に共通善を考察する。

6 共通善と個人

以上のような徳による人格形成としての倫理学を確立するには、超越的な最高目的の秩序化理論を必要とする以上に、その形成は一人では現実的に不可能なので、他人との交わりや社会における人格の育成が必要である。では、アキナスは個人個人の善の実現のために社会を必要とと考えて、社会を「効用善」(bonum utile)としてのみ認めたのだろうか。

教父の時代において、国家や社会制度などは自然の産物ではなく、人間の堕落状態において神意や人間が作り出した慣習や規約にすぎなかったが、13世紀におけるアリストテレス哲学の影響下においてアキナスは社会を規約的な制度ではなく本性的なものとみなした。⁽⁶⁹⁾ まさしく、「人間は自然本性的に社会的動物である」。このアリストテレスの言葉はアキナスにおいていかなる意味を持つのか。

まず、アキナスは社会の規約性を否定するのだから、社会契約説を取ってはいない。人間性や社会性が存するの

はアイデア界でも集合でもなく、実体である個人の内であり、社会はその個人相互の關係に存する。人間的働きや本性は知性に指導された意志の自由選択に拠るのだから、社会も人間の知性と意志に基づいた行為が本性的に作り出したものである⁷⁰。かくして、先の「自然本性的に」は知性と意志の協働的本性と關係している。しかし、そもそもなぜ知性と意志の協働が自然本性的に社会を作り出すのか。

アキナスによれば、個人を社会の部分と考えれば、社会は全体にあたる⁷¹。もし社会が単に個の集まりであるなら、社会は空間的にも曖昧な一性しか持たないが、社会の全体と部分との關係は人体と手足との關係に類比している。身体生命機能を持するため、手は自らを犠牲にして頭や心臓を守る⁷²。あらゆるものは自然本性的に全体へと向かうように秩序づけられているように、人間においても部分としての個人は本性的に全体のためになるように存在している。

「各々の部分は自然本性的に全体の共通善を自己のそれよりも愛する。このことはその働きによって明らかである。どの部分も全体の利益のための共同の行為に向かう主なる傾向を持っている」⁷³。

人間は自然本性的に共通善へと向かう、すなわち愛する。共通善への自然本性的愛が社会を成立させているのである。この限りにおいて、善い行為や正義は社会的善に基づいて成り立つと言える。全体という目的とそのため的手段が知性によって提示され、意志はその目的へと行為をおこすのである。ただし、社会的目的が個人の善よりも共通善であるといえども、共通善のために個人の善を踏みにじってもよい訳ではない。例えば、水などの自然資源を節約することが善いという場合、それは個人が必要以上に多く資源を使いたいという欲求よりも優先した善として考えられている。大抵の場合は、この優先順位が正しいであろう。ただし、個人がそのために死に瀕する状況を考えてみると、全体よりも個人の善を優先すべきである。「魂の善は物質のものよりはるかに善いもの」だからである⁷⁴。全体を優先させるという場合も、量的で抽象的な総和よりも質的で実体的な人間のあり方が重視されている。共通善を個

人善より優先するということは、個人が社会の犠牲になるということではなく、個人個人の善の実現のためには社会を必要とするということである。自己認識が他者認識に依存したように、人間は生まれたときから他人と社会を必要とし愛し、自らの目的や利益も社会生活の中で得られていくのであり、共通善なくして個人の幸福もないであろう。他人を危険にさらす個人的な善の過度の追求が社会に損害をもたらす場合が問題であり、そのような行為は悪として罰しなくてはならない。このように共通善への愛という本性を前提したからといえども、個人という実体の自由行為や他人や社会への愛の育成が蔑ろにされることはないのである。

そもそも法が真に法であり得る根拠は共通善への秩序づけに存する⁽²⁶⁾。それと同じように、社会（社会の一性）が社会であり得る理由が共通善への秩序づけである。アキナスにおいて、社会は個人の単なる総和でもないし、機械論的に成り立つものでもなく、個人間の相互契約によるものでもなく、有機体的なものでもない。各個人の人となりの生き方が他人への愛（究極的には神への愛）に結局は基づいているのであって、個人同士の愛によって育まれる共通の善（人々全体の幸福）が社会や国家を成立させているのである。各個人は置かれた様々な状況や性格において行為の仕方は異なり、善い行為のあり方も様々であるだろう。ただし、好感の持てるユニークな行為も他人や社会への愛を感情的にも理性的にも熟慮する行為に基づくことには変わりはないであろう。したがって、アキナスにおける部分と全体の理論は全体主義的・功利主義的に見えるが、社会を成り立たせているありかたそのものが近代理論とは異なる愛という徳に基づいている。共通善それ自体が身体的欲求の充実や富には本来的にはなく、各個人という実体における「徳に基づく生活（*vita secundum virtutem*）」に存する以上、彼の倫理学は全体主義でも功利主義でもない徳による人格形成論なのである。

結 個的実体としての人間と人格形成

確かに、アキナスの倫理学や社会理論は古代的で形而上学的でカトリック的かもしれない。しかし、彼の倫理学は神を最高目的とする幸福論が中心でもなかったし、神の永遠法からすべての道徳律や行為が演繹される自然法論が中心でもなかった。その中心は、実体としての個人が社会において人格を形成していく徳論であった。個人が実体であるということは個人が固有の善を持ち孤立的であることを意味するかも知れないが、善き個性を完成させるには、アキナスの自己認識と倫理が他者（他人）を認めて愛することから出発したように、他人を模範とし、人間という種の本性を認識して完成していく努力が必要である。すなわち、人間生活（社会）における善を自ら獲得していかなければならない。さらには、人間はそれぞれ個性を持っているからこそ、自らの欠点を補い、模範となるような他人を必要としたり、逆に他人の欠点を愛らしく思えたりするのである。このような人間存在の多様性への理解と愛が社会を形成するとも言えるのである。

注

- (1) シノペのディオゲネス（ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』（中）岩波文庫（1989）p.144）
- (2) cf. V.Bourke, *History of Ethics*, Doubleday, 1968, p.99; 稲垣良典『トマス・アキナス倫理学の研究』九州大学出版会（1997）pp.201-2.
- (3) トマスを自然法論者とする解釈に関しては次のものを参照。D.M.Nelson, *The Priority of Prudence – Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*, Pennsylvania State University Press, 1992（邦訳『賢慮と自然法——トマス倫理学の新解釈』葛生栄二郎訳、成文堂（1996））；K・リーゼンフバー「人格の理性的自己形成——トマス・アキナスの倫

理学の存在論的・人間論的構造』『トマス・アキナスの倫理思想』上智大学中世思想研究所編(創文社)1999; 稲垣、前掲書、pp.203-4.

- (4) S.Pinckaers, *La Béatitude dans l'éthique de Saint Thomas*, in *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, ed. by L. J. Elders and K. Hedwig, *Libreria Editorice Vaticana*, 1984, p.80; R.L.シロニス「倫理学の基礎としての幸福論」『トマス・アキナスの倫理思想』上智大学中世思想研究所編(1999) p.102.
- (5) 『新カトリック大事典』Ⅲ研究社(2002) p.1336.
- (6) cf. D.J.O'Connor, *Aquinas and Natural Law*, Macmillan, 1967, p.15.
- (7) 稲垣、前掲書、p.235.
- (8) cf. *Summa Theologiae* (ST), I-II, q.114.
- (9) cf. *In X Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, (EN) I. i. 1.
- (10) cf. EN, I. 2.
- (11) cf. EN, I. 3.
- (12) cf. *De veritate* (DV), q.1, a.1.
- (13) cf. *De natura generis*, c.1n.475; K・リーゼンフーバー「トマス・アキナスにおける超越論的規定の展開」『中世における知と超越』創文社(1992) p.194.
- (14) cf. DV, q.21, a.1, c.
- (15) cf. *Expositio in Librum Boethii de hebdomadibus*, lect.2.
- (16) ST I q.5, a.1, ad1.
- (17) cf. ST I-II, q.94, a.2.
- (18) DV, q.21, a.2.
- (19) cf. B.Williams, *Morality*, Cambridge University Press, 1972, pp.38-42; P.T.Geach, 'Good and Evil', *Analysis*, v.17 (1956).

- (20) ST. I - II, q.5, a.3.
- (21) cf. ST. I - II, q.1, a.7, c.
- (22) cf. ST. I - II, q.2, a.6, c.
- (23) cf. ST. I - II, q.3, a.8, c.
- (24) cf. ST. I, q.35, a.2.
- (25) ST. I - II, q.1, a.1, c.
- (26) cf. ST. I, q.35, a.2, ad3.
- (27) ST. I, q.29, a.3, ad4.
- (28) cf. DV, q.10, a.8, c.; K・リーゼンフバー「人格の理性的自己形成ートマス・アクィナスの倫理学的存在論的・人間論的構造」上智大学中世思想研究所紀要『トマス・アクィナスの倫理思想』創文社（1999）p.26.
- (29) cf. ST. I, q.14, a2ad1; DV, q.2, a.2, arg.2; DV, q.2, a.2, ad2; リーゼンフバー、前掲論文。
- (30) DV, q.1, a.9, c.
- (31) ST. I, q.87, a.1; cf. 拙論「トマス・アクィナスにおけるハビトゥス的自己認識ーデカルトにおけるコギトに抗して」『中世思想研究』no.38（1996）pp.97-104.
- (32) 『神学大全』第三部の主題として、人間の究極の模範はイエスとして現れる。
- (33) cf. DV, q.10, a.8, ad1.
- (34) cf. DV, q.10, a.2, ad5.
- (35) ST. I - II, q.1.a.1.
- (36) DV, q.24, 1a.1, c.; ST. I, q.83, a.1, arg.3.
- (37) cf. DV, q.24, a.1, ad1.
- (38) DV, q.16, a.2.

- (36) cf. ST. I - II, q. 19, a. 5.
- (40) cf. ST. I - II, q. 94, a. 2.
- (41) De Malo (DM), q. 6, a. 1, c; ST. I, q. 60; q. 83, a. 1, c; I - II, q. 13, A. 6, C; Comment. in II Sentent., Dist. 24, q. 1, a. 1, sed contra.
- (42) ST. I, q. 83, a. 2, ad3; q. 59, a. 3, ad3; q. 82, a. 1, a1.
- (43) cf. «Le libre arbitre et l'attention selon Saint Thomas», *Revue de Métaphysique et de Morale* (RMM), 1931, pp. 61-4; op.cit., 1932, 1937; *Le Rationalisme de Descartes*, PUF, 1945; «La finalité chez Descartes», *Revue d'Histoire de la Philosophie*, 1928, oct. ラボネルによれば「アキナスの自由論は二つの問題に分かれる。一つは「心理学的なもの」、人間の自由意志を動かすものと動機との関係が問題でもある。第二は「形而上学的・神学的なもの」、人間の自由意志を神の予知・統宰に従属する第一原因との関係が問題になる」。
- (44) cf. ST. I, q. 83, a. 1, c; I, q. 59, a. 3, c; *Summa contra Gentiles* (SG), II, 47, 48; Laporte, op.cit., p. 64.
- (45) cf. ST. I - II, q. 17, a. 1, ad2; III, q. 18, a. 2, c; DV, q. 24, a. 2, c; q. 22, a. 5, sed contra. 5; DM, q. 6, a. 1, c; Laporte, ibid.
- (46) SG, II, 47; ST. I, q. 80, a. 2, c; I - II, q. 8, a. 2, c; DV, q. 22, a. 4, c.
- (47) ST. I, q. 80, a. 2, c.
- (48) SG, II, 47.
- (49) cf. DV, q. 24, a. 10, ad2; SG, II, 47.
- (50) cf. DM, q. 6, a. 1, c; ST. I - II, q. 1, a. 1, c; q. 13, a. 1, 2.
- (51) cf. ST. I, q. 5, a. 1, c; I - II, q. 8, a. 1, c.
- (52) cf. Laporte, op.cit., p. 66.
- (53) cf. ST. I - II, q. 10, a. 2, c; I, q. 82, a. 1, 2; DV, q. 22, a. 5, 6; Laporte, ibid.
- (54) ST. I, q. 87, a. 2, ad1; DV, q. 24, a. 2, c.
- (55) cf. Laporte, op.cit., p. 67; DV, q. 22, a. 6, ad7, c.

- (9) cf. Laporte, *op.cit.*, p.69.
- (12) cf. ST. I, q.105, a.4, c.; DM, q.3, a.3, c.; DV, q.22, a.5, c.; Laporte, *op.cit.* p.70.
- (32) cf. SG, I.72; 88; II, 48.
- (33) cf. DV, q.24, a.1, c.; a.6, c.; ST. I. q.83, a.3, ad2; I - II, q.17, a.1, ad2; SG, II.48; Laporte, *op.cit.*, p.73.
- (60) 1) 普通と個別の善に対する意志の働きの区別は 'quoad exercitium' と 'quoad specificationem' の区別に対応する。cf. Laporte, *«Le libre arbitre et l'attention selon saint Thomas (Suite1)»*, RMM, (2), p.202; ST. I - II, q.9, a.4.ad3.
- (12) cf. DM, q.6, a.1, c.
- (29) cf. ST. I - II, q.17, a.1, ad2.
- (33) cf. ST. I - II, q.9, a.6.
- (64) DM, q.6, c.
- (59) ST. I - II, q.74, a.1, c.
- (66) ST. I - II, q.74, a.5, ad2.
- (67) cf. 拙稿「トマス・アクィナスにおける善・法・徳——グローバルな善を求めて」『武蔵野美術大学研究紀要』no.30 (2000) pp.155-163.
- (89) cf. Reportatio, II, 15, p.255.
- (69) cf. 水波朗『トマス主義の法哲学』九州大学出版会 (1987) p.356; R.W. and A.J.Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, Vol.V, pp.4-6.
- (70) cf. 水波『前掲書』p.359.
- (71) cf. *Scriptum super libros Sententiarum*, III, d.29, q.3.
- (72) cf. ST. I q.60, a.5; 稲垣『前掲書』p.354.
- (73) ST. I - III, q.26, a.3. 神‘社会’自己への愛の関係については、稿を改めたい。

(74) cf. SG, 3c.125.

(75) cf. ST, II - III, q.88, a.1.1, c.

(76) cf. ST, I - II, q.90, a.2, c.