

## トマス・アクイナスの「思量による自由」について

高石 憲明

### 一、はじめに

倫理学が自由な行為を前提とする限り、自由の問題は倫理学にとって主要な関心事の一つである。特に中世末期の主意主義の勃興から近代にかけて、意志概念の徹底的な掘り下げと共に、自由は自然の因果連関に対して或る種超越的な原因性として位置づけられた。しかし、原因性の観点の下に理解された自由は、常に、我々の知らない外的な原因性によって動かされているのではないかという疑念にさらされることになる。このことは、人間の行為の科学的究明や人工知能の進歩などによって、近年特に問題とされる点である。

他方、スコラ後期の思想家であり一般的に主知主義者に数えられるトマス・アクイナスにとっても、自由は倫理学において極めて重要なものとされている。彼は、その主著『神学大全(Summa Theologiae)』の倫理学的部分である第二部の冒頭で、「我々は、神の像、即ち人間について、それが自由意思を持ち自らの働きに

関する力を持つものとして、自らの働きの根源であることに即して、考察することが残されている」(Ps.17.1)と述べて、以降の倫理学的論述の主題が自由意思を持つものとしての人間であることを明示している。

トマスの自由論は、主意主義的側面と主知主義的側面の両面から論じられる。前者については、意志の遂行(exercitio)、即ち意志するか否かの決定が意志自身にかかっているという点が指摘される。他方、後者については、意志の対象を規定する理性が多くの善に関わり、また自らの判断について判断することで、自由を成立させるという点が指摘される。両面ともそれぞれに重要な意味を持つが、自由の実現に関して重要なのは後者であり、この点を指して、彼は「自由の原因は理性である」と言う(Ps.17.1, ad 2)。

では、理性はいかにして自由の原因であるか。それを理解するには、思量(consilium)に注目する必要がある。思量とは、行為決定のプロセスにおいて、選択に先立って思案を巡らせる働きであ

るが、トマスは人間の自由をこの思量の働きから捉えることによつて、極めて現実主義的で、それゆえに現代でも説得力をもつ自由論を提示することに成功している。そこで、本論では、思量を中心としてトマスの自由論を見ていくことと、その現実主義的性情と意義を明らかにすることを旨とする。

まず、トマスの自由論において第一に重要な要素として「選択」概念を取り出す(二)。そして、選択にとって本質的な要素である「思量」を取り上げることによって、理性がいかにして自由の原因であるかを明らかにする(三)。次に、思量に関わる徳である賢慮を見ることによつて、この自由が現実の人間の在り方に即した、極めて現実主義的な自由であることを明らかにし(四)、最後に、そのような自由から結果する倫理の姿として、彼の法論を参照する(五)。

## 二、トマスにおける「選択」

トマスの自由について最も重要なのは、選択である。トマスは「主要な仕方では徳に属するのは選択である<sup>(1)</sup>」と言つて、選択の重要性を明らかにしている。M. Rohlfinger は、アウグスティヌスの自由概念とトマスのそれとを比較することと、この特徴を浮き彫りにしている。彼は、アウグスティヌスにとって徳とは自由意思を善へと決定する性向であり、「善く生きること」(bene

vivere)は「善く選ぶこと」(bene eligere)ではなく、むしろ自由意思の非限定性を征服する徳の限定性によつて、「真の善へと密着すること」(bonis inhaerere)であるのに対し、トマスにとって自由の完成は単に意志が善へと決定され、善へと密着することではなく、むしろ善を選び取ることであり、徳の働きは「選択の正しさ」(rectitudo electionis)を実現することであると指摘して、トマス徳倫理学において選択の中心性がその特徴の一つであることを明らかにしている<sup>(2)</sup>。

以上に見た通り、トマスにおいて自由についてキーワードとなっているのは選択である。しかし、人間に特徴的な自由ないし本意(to election)の働きが選択であることは、アリストテレスにも共通のことである(NE III.1-10)。他方、情念と選択の関係について、アリストテレスは抑制・無抑制や快楽などとの関係で個別的に論じるのに対し、トマスは自身の欲求論の中でより体系的に理解している。この点について論じることによつて、トマスにおける選択概念の位置づけを明らかにしたい。

『ニコマコス倫理学』第三巻第四章で、アリストテレスは願望(Boulonon)について論じる。そこで「願望は目的に関わる」と述べ、また先立つ第二章で「願望はどちらかといえは目的に関わり、選択は手段に関わる」と述べていることから、願望は目的に、選択は手段に関わるとも考えられるが、実際にはそれは比較的そうであるというだけのことであり、絶対的な区別ではないことが

先行研究によって既に指摘されている<sup>6)</sup>。両者の区別はむしろ、願望が自分の力でなし得るかどうかが未確定なことに関わるのに対し、選択は自分の力でなされ得ると思われていることに関わる点にある(NE III1620-30)。そして、我々は我々のなしうることについて思量す(Bov&scodan)ので、選択は「思量に基づく欲求」と言われる(NE III13a10-11; 1139a23)。

ここで選択が欲求であると言われている点に注意が必要である。欲求論は『靈魂論(De anima)』第二巻第三章においても展開される。ここでは欲望(επιθυμία)と気概(θυμός)と願望が欲求(ὀρεσις)の種として挙げられている。欲求の種たるこれら三つは『ニコマコス倫理学』においても見いだされるが、選択はこれら三つのいずれからも区別される(NE III1610-30)。このように選択は『靈魂論』における三種の欲求のいずれからも区別されながらもなおも或る種の欲求であると言われる。こうして選択は、『靈魂論』の文脈では欲求のうちに数え入れられなかった、『ニコマコス倫理学』に固有の種の欲求として現れる。しかし、欲求論全体の中でその位置づけは必ずしも明らかではない。

これに対してトマスは、より厳密に体系化された欲求論によって、欲求としての選択の位置づけを行っている。彼は自然的形相と、魂の諸能力、すなわち感覚的能力と知性的能力の区別に従って、欲求を三段階に区別している。第一に、自然的形相に基づく自然本性的欲求(appetitus naturalis)があり、それはすべてのものに

属する欲求である。次に、感覚的能力に基づく感覚的欲求(appetitus sensitivus)があり、それは可感的なものへの欲求である。最後に、知性的欲求、即ち意志があり、それは可知的なものへの欲求である(PP80,1; PS,26,1)。感覚的欲求はさらに、気概的なもの(ira&scilicet)と欲望的なもの(concupis&scilicet)とに分けられる。後者は欲するものを追い求める力であり、前者はそれを妨げるものに抵抗する力である(PP81,2)。これらは元々アリストテレスの上述の概念がラテン語に訳されたものだが、意味の上で必ずしも同じではない。他方、意志が上述の願望の訳として採用された<sup>4)</sup>が、中世の思想家たちは、アリストテレスの願望の訳としての意志と能力を指す場合の意志とを区別した<sup>5)</sup>。トマスにおいてもこの区別は見られる(PS,8,2.ad.1)。

アリストテレスの願望とトマスの意志とを同一視すべきでないことは、トマスにおける選択(electio)に対する意志と自由意思(libereum arbitrium)の位置づけを正確に理解するために必要である。トマスは、意志と自由意思との区別は、知性(intellectus)と理性(ratio)との区別のようなものであり、能力としては同一であるとしている(PP83,4)。結局、手段の選択が主題的に論じられる箇所、自由意思という言葉は出てこず、選択は意志の働きであると言われる(PS,13,1)。

アリストテレスにおいて、選択の欲求としての位置づけがいくらか不明瞭であるのに対し、トマスはこのように、魂の諸能力の

厳密な区別に基づいて、選択に関わる自由意思の働きを意志という知性的欲求の働きとすることによって、その欲求論における位置づけを明らかにしている。即ち、まず、選択という名称には、理性や知性に属する何かと、意志に属する何かと共に含意されていることが指摘される。しかし、含意される理性ないし知性の働きが選択に先立つ思量(*consilium*)(Ps.14.1)という概念の下に理解されることによって、選択の方はその基体にして欲求能力の働き、より具体的には意志の働きと理解される(Ps.13.2)。これによって、選択という自由の固有な働きは、欲望や気概といった感覚的欲求とは区別された知性的欲求の働きとして、知性的存在者としての人間に帰される。

### 三、思量と人間の自由

ここで、思量という概念がアリストテレスとトマスのいずれにおいても選択に主要に関わるものとして現れていることに注目すべきである。選択が「思量に基づく欲求」であることはトマスにも受容されていることであり(Ps.14.1)、彼にとって知性的存在者たる人間が、その自由の固有の働きである選択を遂行するためには、理性の探求である思量の働きが不可欠である。我々が自由であるのはただ意志のみによってではなく、むしろ「自らの行為について熟慮すること(1.2.1)に基づいて」(Ps.6.2.ad.2)。

こうした考え方を簡潔に表しているのが、「理性が自由の原因である」という先の命題である。ここから更に、いかにして理性が自由の原因であるのかが問題となる。トマスは、理性が自由の原因であるのは、「理性が善の様々な異なる概念を持つことができるからである」と言う。では、「善の様々な異なる概念を持つ」とは理性のどのような働きのことを言っているのか。トマスはこれを非理性的存在者との比較によって明らかにしている。まず、石のように認識なしに働く存在者が挙げられる。当然、ここに自由は認められない。次に、無理性的な諸動物が挙げられるが、それらは自然本性的な本能(*naturalis instinctus*)に基づく自然本性的な判断(*naturale iudicium*)をもつが、自由な判断を持たないそれに対して人間は、理性による一種の比量(*collatio*)によって判断する。トマスは、この比量の働きに人間の自由の根拠をみている(Ps.3.1)。

動物は単に感覚的な適合性のみならず、有用さや害悪さのゆえをもって行動する。例えば、羊が狼から逃げるのは、その形姿が醜悪だからというのではなく、本性的な敵だからであり、ここに外部感覚の知覚しないような或る観念(*intentio*)が指定される。このような観念を得る能力は評定力(*vis aestimativa*)と呼ばれる。これは動物のもつ或る種の実践的判断の能力であり、これによって、狼は羊にとって或る実践的意味を持つ。しかし、動物はその観念を本能に基づいて知覚するのに対し、人間は比量の働きでもって

知覚する(PS.7.4)。つまり、或るものが実践的意味を持つために、動物にとつては自然本性的な本能があるのみであるのに対し、人間にとつては比量の働きがあり、それによって人間の自由な実践の場が開けるのである。

それでは、比量とは一体何か。この比量の働きについてより詳細に理解するために、『真理論』第二十四問題第一項の次の箇所を参照すべきである。

そして第一に問われられるのは、人間の内に自由意思があるかどうかである。(「……」)それゆえ、ただしく考察する者にとつて、次のことは明らかである。即ち、運動変化や働きが靈魂を持たない自然的物体に帰されるのと同じ仕方、為すべきことについての判断が非理性的動物に帰される。というのも、ちよど重いものや軽いものが、自らの運動の原因であるかのように自らによって運動するということがないように、非理性的動物は自らの判断について判断することはなく、自身の内に他者によって植え付けられた判断に従う。そしてこのようにして、それらは自らの本意の原因ではなく、自由意思を持たない。他方で、理性の力によって為されるべきことについて判断する人間は、目的及び目的に関係づけられるものの意味を認識し、或るもの他のものに対する関係や秩序を認識する限りにおいて、自らの本意について判断す

ることができる。そしてそれゆえ、単に運動することにおいてのみならず、判断することにおいても自らの原因であり、それゆえにまた、為すことについても為さなないことについても自由な判断を有すると言われるようにして、自由意思を有する。

このようにトマスは、動物は判断について判断することがなく、自然本性的な判断にそのまま従うのに対し、人間は自らの判断についても判断し、それによって自由であると言う。それは目的と目的へと秩序付けられたものの秩序についての認識を有することに基づく(PS.6.2)。つまり、様々な行為について、それと目的との関係において「手段」として判断し、また周辺状況について、それを目的へと関連付けて「実践の状況」として判断することで、その都度の状況で起こる特定の欲求にそのまま動かされることなく、目的の観点から判断することができることに基いて、人間の自由は確保されるのである。

目的は実践理性の原理である(PS.1.3.95)から、あらゆる実践的な意味は目的との関連で得られる。この目的の認識に関して、人間と動物との間に違いが見られる。即ち、動物は何らかの意味で目的を認識しているが、人間のように目的へと秩序付けられたものの目的への関係までは認識しない。それゆえ、動物は非意志的であるとと言われる(PS.6.2)。そして、人間は目的の完全な認識

を持つているために、目的への関係から様々なものに実践的意味を与えることができる。従って、比量とは目的への関係に即して諸事物についての判断を導く働きである。つまり、目的への近さや、目的に利するか否かという観点から諸事物について比較検討することが比量するということである。

この比量の働きを含め、選択に先立つ理性の働きが思量と呼ばれる。思量は、「何らかの目的への秩序付けにおいて、我々によって為されるべきことに関わる」(SS.47.2)。それはまた、不確実なことの探求(inquisitio)であり(PS.14.1)、非必然的で個別的なことに関わるので、様々な条件や周辺状況を考慮する(PS.14.3)。こうした不確実さが人間の行為の現実であり(SS.41)。したがって思量は、「人間的な生がそれにおいて存するところの、なされるべきことについての理性の何らかの探求を意味する」(SS.51.1)。探求は知の不完全性のしるし(SS.51.1, arg. 2)だが、この不完全性非必然性こそ人間的生の特徴である。トマス曰く、

人間の徳は人間の在り方に即した完全性である。すなわち、人間は事物の真理を単純な直観(simplex intuitus)によって確実な仕方で把握することはできず、とりわけ、非必然的である行為の領域においてそうである。(SS.51.1, ad. 2)

このような不完全性の中での自由が、トマス倫理学において主

張される自由である。選択を「思量に基づく欲求」と理解すること、またそれを人間の自由の中心に置くことは、こうした人間の現実に注目する態度からの帰結である。

#### 四、賢慮に見る人間の自由の在り方

理性が自由の原因である以上、人間が自由であるためには、つまり「善く選択する」ためには、実践理性が正しく働かなければならない。不完全な人間の完成は徳の実現にかかっているが、選択や思量、比量を完成する徳は賢慮(prudentia)という徳である。従って、賢慮における完成という点に、トマスの現世の人間観が集約されている。

トマスの賢慮理解はアリストテレスのそれに依拠している。アリストテレスによれば、選択は思量に基づく欲求であるがゆえに、選択の善さは欲求と理性の両面から完成される必要があるが、前者について特に人柄としての徳が関わり、後者について特に行為に關して思考の働きを完成する徳が関わる(NE II.39a17-b5)。この後者の徳が賢慮(epistemonia)である。アリストテレスは、賢慮の何であるかは、我々がどのような人を賢慮ある人と呼ぶかを顧みることによって理解されると言い、それは一般的に言って「思量をめぐらしうる人」であると語る(NE II.40a24-31)。

このことから、賢慮が思量に関わる徳であることは明らかであ

るが、思量とは「他」でありうるもの(το ετερολογητικόν)に関わる(NE 1140a31-33)』というのも、必然的に定まっているものについて思量を巡らせることはないからである。賢慮は行為に関わるが、行為は個別である以上(NE 1140b1-6)、賢慮は個々の多様な状況において、多様なものに対処せねばならない。それゆえ、必然的なものに関わる知恵と違って、賢慮は様々に異なる(NE 1141a24-26)。

このように個別に関わる賢慮を得るためには、個別に関わる知即ち経験が必要である。そして経験は長い時間をかけて生まれてくるものなので、若者は賢慮あるものになれないと言う(NE 1142a11-16)。

しかし、賢慮は単に理性の正しさであるのみならず、正しい欲求、即ち人柄としての徳によって正された欲求を必要とする(NE 1142a29-30)。なぜなら、「行為に関わる思考の働きは正しい欲求との合致にある」からである(NE 1139a29-31)。人柄としての徳と賢慮は、前者が目的について、後者が手段について人間の働きを完成するという関係にある(NE 1144a6-11)。

賢慮のこうした特徴は、トマス倫理学にも受容されている。まず、「善く思量することができることが、賢慮ある人に固有なこと」であると(『SS.47.2』)。また、賢慮が多様であることも、トマスは認めている<sup>6)</sup>。そして、そのような賢慮が経験を要することについて、トマスは次のように言う。

無限な個別的なことは人間の理性によって把握されない。それゆえ、『知恵の書』第九章(十四節)に「我々の予想は不確か」と言われる。しかし、経験を通して、無限な個別的なものは、蓋然的な仕方方で生じる様々なものにおいて生起する何らか限定されたものへと還元されるのであり、それらの認識は、人間の賢慮にとって十分である。(SS.47.3.ad.2)

しかし、こうした賢慮の働きは一人の人間によっては十分に為され得ず、教えを聞き入れ、共有するということが必要になる。曰く、

賢慮は為されるべき個別的なことをめぐって成る。そうしたものにおいては、ほとんど無限の多様性があるので、一人の人間によって十分にすべてが考えられることはありえず、また短い時間で考えられることもなく、長い時間を通して考えられる。それゆえ、賢慮に関わることに於いて最も、人間が他の人間に教えられるということが必要であり、とりわけ、為されるべきことの目的をめぐって健全な知性を獲得した年長者によって教えられるべきである。(SS.49.3)

こうした経験や教えの積み重ねによって、思量は健全に保たれ、

「善く選択する」自由が成るのである。

また、賢慮が欲求を要することもトマスは主張する。それは、賢慮がなすべきことに関する正しい理性であるが、理性の推論は原理を必要とし、実践理性にとってそれは目的だからである(PS.5.5)。既に述べた通り、思量は為されるべきことについて目的への秩序において比較検討する働きであり、それによって自由な選択が可能となる。それゆえ、目的の欲求、及び目的の認識の完全さに、賢慮、思量、自由な選択の完全さが懸かっている。

ここで、トマスが選択という「思量に基づく欲求」を知性的欲求、即ち意志の働きとして、欲求論の内に明確に位置付けたことが効いてくる。まず、目的は知性ではなく意志の固有の対象である(PP.4.ad.3; PS.1.3)。というのも、「善であり意志されるものこそ目的」だからである(PS.8.2)。そして、感覚的欲求が感覚認識される個別的なものに従って動かされる(PP.8.2.ad.3)のに対し、意志は普遍的な善に関わるゆえに個別的な善によって必然的に動かされることにはなり(PP.8.2.ad.2)。たとえ個別的なものに向かうとしても、善の普遍的な特質に即して向かう(PP.8.2.ad.2)。このように意志は、感覚的欲求と異なり、個別的な善いものではなく、善一般に向かつており、それゆえ多様な善に関わり、究極目的たる幸福・最高善を除いては、何か或る一つの善いものに必然的に向けられるということはない(PP.8.2.ad.1)。このような意志の特質について、トマスは次の引用において簡潔な仕方で明らか

にしている。

すべてのものは神的意志から発出しているので、すべてのものは自らの仕方によって善へと傾けられており、その仕方は様々である。つまり、或るものは、単に自然本性的な関係によって、認識なしに善へと傾けられている。例えば植物や靈魂を持たない物体がそれである。そして、善へのこのような傾向性は、自然本性的欲求と呼ばれる。また或るものは、何らかの認識を伴って善へと傾けられるが、しかし善の特質そのものを認識するのではなく、或る個別的な善を認識する。それはちよとど、甘さや白さや何かそのようなものを認識する感覚のごとくである。そして、このような認識に従う傾向性は感覚的欲求と呼ばれる。また或るものは、善の特質そのものを認識するような認識を伴って善へと傾けられる。これは知性に固有なことである。そしてこうしたものは完全な仕方で善へと傾けられている。即ち、認識を欠くもののように、他のものによってのみ善へと導かれるものでもなく、またそのうちにただ感覚的認識のみあるようなもののように、善へと単に個別的な仕方で傾けられるでもない。そうではなくて、言うなれば普遍的な善そのものへと傾けられたものである。そしてこの傾向性が意志と呼ばれる。(PP.5.1)

このように、知性は個別的な善ではなく善を善として、その普遍的な特質において認識するゆえに、普遍的な善の観点から個々の善いものを相対化し、比較対照する可能性をもつ。それゆえ、知性的欲求である意志は個々の善いものに拘束されることなく自由であり、また意志の働きである選択は自由でありうる。他方、善は意志の固有対象であり、在るもの(ens)は意志との関係において善であるから、知性的本性が善を善として認識するのは、それがその意志的側面において善へと向けて造られているからに他ならない<sup>(7)</sup>。それゆえ、意志において既に自由の種は与えられているが、しかしそれだけで自由ではなく、それに基づいて知性(より正確には比較する働きである理性)が思量することによって初めて自由が実現する。このような知性と意志の協働を通して実際の行為の場面で実現する自由の働きが、「思量に基づく欲求」である選択であり、それを優れたものにする徳が、理性と欲求の両面での完成を要する賢慮である。

## 五、法と自由

以上に見てきたとおり、また賢慮の徳において最も典型的に見られるように、トマスにとって人間の自由は認識と欲求の両面から見られるべきものである。認識の面では個別的場面における思

量の働きと経験が問題となり、欲求の面では感覺的欲求(情念)の征服と知性的欲求(意志)の遂行が問題となる。両面とも人間の自由にとって不可欠であるが、その意味は異なり、即ち、意志は自由の基体(subiectum)であり、理性は原因(causa)である(Ps.17.1 ad 2)。理性は自由の原因として、意志の目的志向に基づいて思量するが、それはつまり、理性が意志の目的をより完全に認識し、諸々の個別的なものをより完全に目的の観点の下に秩序付けることによって、より完全に自由が成るということである。逆に言えば、自由の成立は理性が意志の目的から離れることによって阻害される。それゆえ、理性は自らを可能な限り意志の目的へ向けるようにしなければならぬ。こうした自由への努力から結果するものが法である。トマスにとって、法は自由と対立するものではなく、むしろ完全な法は完全な自由を実現する。そこで、トマスの法論を見ることによって、理性と自由の関係について、より具体的な仕方でも明らかにしたい。

人定法(lex humana)は二つの起源を有する。その一つは慣習(consuetudo)である。既にみた通り、思量する理性の働きは、積み重ねられた経験によって精錬される。それゆえ、教多く経験されたことから一定の思量の仕方が生じ、それが法の力を持つとトマスは考える。「それゆえ、慣習を生み出すほど、非常に多く積み重ねられた行為によっても、法は変えられ、また明らかにされ、さらにまた法の力を有する何らかのものが原因されうる」

(PS.97.3)。人間に関わる様々な条件の変化によって、以前とは異なる行為が繰り返されるならば、慣習によって、これまでの法は有用なものではなくなる(PS.97.3.ad.1)。ここには、道徳に関するトマスの実実主義が最も顕著な仕方で表れていると言える。

他方、人定法は自然法(*lex naturalis*)から導出されると言われる。人定法は自然法から、結論が共通的原理から導かれるような仕方である、あるいは「一般的原理の特殊の確定」という仕方で、導出される。前者は、例えば「誰にも悪を為すな」ということから「殺すな」ということが導かれるようなものであり、後者は、一般的規則が様々な状況によって修正されることである(PS.95.2)。例えば、「預かったものは返却すべし」という一般的規則は、その持ち主が祖国を攻撃すべく返却を求める場合には通用しない。また、返すにしても特定の仕方でも返すなどの条件が付けられるなど、特殊な場面に下るほど、こうした例外が多くなり、一般的規則の特殊の確定が必要とされる(PS.94.4)。「自然法の共通的原理は、人間的な事情に見られる大きな多様性のゆえに、すべての人に対して同じ仕方でも適用され得ない」のである(PS.95.2.ad.3)。しかしそれでも自然法は共通的原理ないし一般的規則として、人定法の内に何らかの仕方でも保たなければならない。なぜなら、実践理性の第一の規則は自然法であり、従って「人間によって制定される法はすべて、自然法から導出される限りに法の特質を有する」<sup>6)</sup>からである(PS.95.2)。それゆえ、人定法における特殊の確定は、

可能な限り自然法の一般的規則を実現するよう努めるほどに、正しく法の力を有することになる<sup>6)</sup>。

この人定法にとつての自然法の根源性が、思量する理性にとつての意志の目的の根源性を表している。というのも、自然法とは、意志をはじめとする人間の自然本性から規定されるものだからである。即ち、まず意志が第一に善そのものに関わることから善の観念が与えられ、そこから「善はなすべく、追及すべきであり、悪は避けるべきである」という自然法の第一の規定が導かれる。しかしこの規定は単に全体的な枠組みを与えるのみであり、具体性を伴わない。そこでより具体的な善の規定として、自然法の第二二次的な諸規定が自然本性的傾向性の秩序に従って導かれる。第一に、すべての実体と共通の自然本性に基づいて、自己保存が善として規定される。第二に、動物と共通の本性から雌雄の性交や子供の養育などについて規定される。第三に、人間に固有の理性的本性に基づいて、真理の認識や社会生活に関する善悪が規定される(PS.94.2)。こうした一切が意志の欲する善の観念の下における、意志の欲するところとなるが、これらは自然本性に基づく善であるがゆえに、最も自己に内的な目的である。そして「自己自身の根拠である者(『自己自身のために生きる者*qui sui causae est*)]、こそ自由である」(PS.108.1.ad.2)から、これらの目的のために生きる者は自由である。それゆえ、こうした目的の観点の下に思量する理性は意志の本来的な目的により近く、より自由であり、

また自然法の諸規定に近づく人定法は法としてより完全であると共に、自由をより促進するものである。トマスにとって法とは、人をして善き人たらしめるものであり、人にとって何か外的な根源であってはならないのである(PS.92.1)。

自由と法のこのような関係を最も優れた仕方方で体現したものととして、トマスは新法(*lex nova*)を位置づけている。それゆえ、新法について論じることは、それが神学的概念であるとはいえ、本論にとって有益である。

トマスは、法を大きく永遠法、自然法、神法、人定法に分けており、新法はそのうちの神法(*lex divina*)に属する。神法とは神の啓示によって与えられた法であり、旧約に基づく旧法(*lex vetus*)と新約に基づく新法とに分けられる(PS.91.5)。トマスは新法が「自由の法(*lex libertatis*)」と呼ばれていることを指摘する(PS.108.1)。その理由をトマスは二つ挙げている。第一に、新法は救いに必然的に反する行為を除いては、何を為すべきかについて各人の配慮に委ねるという点が挙げられる。第二に、必然的に命令あるいは禁止される事項についても、強制ではなく恩寵(*gratia*)の内的誘発(*instinctus interior*)によって我々をして自由に成就せしめる点が挙げられる(PS.108.1.ad.2)。恩寵の誘発とは即ち神的誘発(*instinctus divinus*)のことであるが、それは意志をして超自然的目的へと動かす神的扶助(*divinum auxilium*)である。

新法を自由の法とするこれら二つの理由において、先に述べた

自由と法に関する二側面が表れている。即ち、前者は、特殊的规定に開かれていることを示しており、後者は、より本来的な目的(自然本性にとっては自然本性的傾向性に基づく善、キリスト教においては神)に結ばれていることを示している。新法が自由の法と呼ばれる理由として、この二つを挙げるところに、トマスの自由についての考え方がよく表れていると言える。彼にとって、善に密着することは自由意思を限界づけることではなく、むしろ、より普遍的な善の観点に立とうとすることによって、より広い視野で比較検討が可能となり、そうして人間の自由は成るのである。

## 六、おわりに

トマスの自由論を思量概念から読み解くことは、以上に見たように、彼の倫理学の強い現実主義的傾向を明らかにする。言うまでもなく、トマス・アクイナスの倫理学は、その哲学的側面においてアリストテレスの影響を強く受けており、その現実主義的傾向はそこに起因する。アリストテレスにとって倫理学は認識それ自体のための学ではなく、それを学ぶ者が実際に善い人になるための学である(NE III.0362a-30)。彼は認識における完成ではなく、むしろ行為の正しさがいかにして実現されるかを問題にしており、この点を指摘してG.Bienは次のように言う。「アリストテレス倫理学の主題は「……」善の理論的認識ではなく、その実現で

ある。こうした理由から、『ニコマコス倫理学』第一巻第六章でプラトンのイデア論が批判され、超越的自体的に存在する最高善の提示が否定される。同様に、倫理学の主題は徳それ自体にとどまらず、それがいかにして実現されるかという問いである<sup>(9)</sup>。

トマスにとって人間の自由の最も特徴的な働きは選択である。選択は「思量に基づく欲求」であり、それゆえ、思量の働きの如何によつて、人間の自由の実現は左右される。思量とは即ち、行為に関わる多くの事柄を比較検討することであるが、それは目的の観点から「判断について判断する」理性の働きによつて可能となる。それゆえ、トマスは「理性が自由の原因である」と述べるに至つたのである。

このようにトマスは、人間の自由の根拠を、無目的な意志の絶対的自律性に求めるのではなく、むしろ、人間の意志に纏わりつく自然本性的傾向性を前提とし、理性による目的の完全な認識可能性に求める。それゆえ、トマスにとって、人間の意志の働きが他者から何らかの意味で動かされる可能性は、人間の自由によつて何ら問題ではない。ただ判断について判断する理性の働きが、我々が自らの思考の経験においていつでも確認できる事実として、確保されさえすればよい。このような自由は完全なものではないが、そもそも完全に自由な、絶対的自律的な意志は神の意志であり、そして人間は神ではないのだから、それで何も問題はな

い。この点で、人間の現実に即した適切な自由論であると言える。理性による際限のない比較検討と反省によつて漸進的に目的達成を目指すことにおいて初めて成立するのが、トマスにとっての人間の自由である。

## 注

※慣例に従い、本文及び注でアリストテレス『ニコマコス倫理学』の引用、参照はZで示し、ベッカー版の箇所を記した。また、トマス・アクィナス『神学大全』の引用、参照は、第一部・第二部の一部・第二部の二部からのものをそれぞれpp・ps・ssで示し、続けて、序文をp:で、問題 項をアラビア数字で記し、かつ異論の場合はargで、異論解答の場合はadで示し、異論または異論解答の番号を記した。なお、トマスの著作はレオ版(Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.Medici. Rom, 1882)を参照している。□内の記述は筆者の補足である。

- (1) トマス・アクィナス『倫理学註解(Sententia libri Ethicorum)』第二巻第七講(n.322)。

- (2) Cf. RHONHEIMER, M., *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis*, Akademie Verlag, Berlin 1994, 62-65. この点に「グー、マウグステイヌスは徳と自由意思を善の秩序のなかで、前者を「大きな善」とし、後者を「中間の善」として階層的に理解している」

よ(cf. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio voluntatis*, II, 18.)「また「徳とは神に対する最高の愛以外のものではない」と理解している」よ(cf. idem., *De moribus ecclesiae catholicae*, 15) が考慮されるべきである。特に、愛における徳の統一に関するトマスとアウグスティヌスとの対比について、桑原匡己『トマス・アクイナスにおける「愛」と「正義」』(知泉書館 二〇〇五年第三部第十章を参照。

- (3) アリストテレス『ニコマコス倫理学』加藤信朗訳(岩波書店 一九七三年)第三卷第二章注七を参照。
- (4) Cf., ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea, Textus Recognitus*, trans. Robert Grossteste, ed. René Antonin Gauthier, *Aristoteles Latinus*, 26.1-3, fasc.4, Leiden: Brill; Bruxelles: De Brouwer 1973, 410-18.
- (5) Cf., THOMAS, M., OSBORNE Jr., *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus, and William of Ockham*, Washington, D.C., The Catholic University of America 2014, 110.
- (6) 『倫理学註解』第六卷第六講(n.1184)°
- (7) 善が意志との関係で規定されることについて、『真理論』第一問題第一項を参照。
- (8) このような自然法の特殊的確定において、自然法の規定する善の、多様な仕方での達成可能な柔軟性が示される。これは M.Nussbaum が「濃密で曖昧な善の概念(the thick vague conception of the good)」と呼ぶところのものである(Cf., NUSSBAUM, M., *Aristotelian*

*Social Democracy*, in R. Bruce Douglass et al. eds., *Liberalism and the Good*, New York: Routledge, 1990) この点について山本芳久『トマス・アクイナスにおける人格(ベルソナ)の存在論』(知泉書館 二〇一三年)第四部第九章を参照。

- (9) BIEN, G., *Die menschlichen Meinungen und das Gute. Die Lösung des Normproblems in der aristotelischen Ethik*, in Riedel, M. (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, I, Freiburg/Br. 1972, 363.

(たかいし・のりあき 筑波大学大学院  
人文社会科学研究所)