

## 道徳的行為に於ける *finis operantis* の役割に関する 一考察：ラミレの命題を中心として

本多, 正昭  
九州大学大学院：昭和32年修士課程修了

<https://doi.org/10.15017/27395>

---

出版情報：哲学論文集. 1, pp.33-50, 1965-10-09. 九州大学哲学会  
バージョン：  
権利関係：

## 道徳的行為に於ける

### *finis operantis* の役割に関する一考察

— ラミレの命題を中心として —

本 多 正 昭

聖トマスの著名な註釈家の一人であるラミレは、「道徳 (*morality*) の形而上学的本質は、人間的行為 (*actus humanus*) の道徳律 (*regula morum*) に対する超越論的關係 (*relatio transcendentalis*) に存し、この際、行為自体の目的 (*finis operis*) と行為者の目的 (*finis operantis*) とを同義的ではなく前後関係にある媒体とし、後者が最も形相的でないし直接第一義的に人間的行為を道徳的に種別化する」と述べている。<sup>(1)</sup>

この立場からすれば、道徳的善性とは、人間的行為の道徳律に対する超越論的適合関係にはかならず、道徳的悪性はその不適合関係に存することになるのであるが、以下、ラミレの命題にみられる各概念を明らかにしながら、人間の道徳的行為の善悪の問題に最も重要な役割を演ずるものとされる、「行為者の目的」の意義を考察したい。

人間的行為 (*actus humanus*) について。聖トマスは、人間的行為の概念を明らかにするために、これを人間の行動 (*actus hominis*) から区別しているが、この区別は、意志としての意志 (*voluntas ut voluntas*) と本性としての

意志 (*voluntas ut natura*) との區別に基づいて明らかにされる。本性としての意志とは、必然性の法則に従って導き出される諸欲求の原理であり、意志としての意志とは、選択によって、つまり意志がそれ自身の作用を十分に支配しながら自由に選ぶことによって導き出される諸欲求の原理である。従って、本性としての意志は、自然的に予め決定された目的を志向するものであるに對し、意志としての意志は、自らが自由に決定した目的、つまり自由に選択した目的を志向するものである。ところで、人間的行為とは、意志としての意志の働き、つまり思慮を伴う意志 (*voluntas deliberata*) の作用に外ならない。これに對し、人間の行動とは、意志の自由な決定とは無關係に、人間の諸々の機能そのものから導き出される作用のことである。例えば、食物の消化作用の如き栄養能力の活動 (植物的段階) や、痛み、痒み、空腹感、或は理性や意志が働く前に浮かんでくる想像の如き感覺的能力の活動 (動物的段階) などは、さし当り人間の行動と考えられる。然し乍ら、この「人間の行動」なる概念の外延は更に広く、人間である限りの人間の諸作用の領域にも入り込んでいたのであって、そこでも依然「人間的行為」との一線が画されているのである。

聖トマスは「人間がその支配者となっている行為のみが、本来人間的なものである」<sup>3)</sup> とか、「思慮を伴う意志から生ずる行為のみが人間的と言われる」<sup>4)</sup> などと言っているが、グルニエはこれを解釈して、「単にその実体の面からだけでなく、その作用様態の面からみても、人間である限りの人間、つまり非理性的存在者からは區別される限りでの人間に由来する行為」と述べており<sup>5)</sup>、更に、著名な聖トマス註解者、ヨアンネス・サント・トマは、詳細に次の如き説明を施している。「聖トマスは、人間的行為のことを、それが道徳的である限りに於いて、又、道徳は理性性による規制 (*regulatio rationis*) と自由 (*libertas*) とに属するという前提のもとに論じているのであるから、行為が人間的であるとか道徳的であるとかいうことは、単に質料的に解せられた実有性 (*entitas*) の見地からではなく、人間である限りの人間に固有なある様態 (*modus*) に基づいて論ぜられているのである。つまり人間的行為のすべては作用の様態に外ならない。けだし、行為が必然的になされることも作用の一樣態であるとすれば、それが自由にかつ規制

的に行われるということも、作用の一樣態に外ならぬからである。従って、行為の自然的実有性の見地からすれば、道德は附帯的なもの (*accidens*)、つまり一つの様態に外ならない」と。次いで彼は、人間的行為の実体面に関しては人間である限りの人間に固有な行為ではあっても、本来人間的行為とは言えないようなものとして次の如きものを挙げてゐる。

一、*Primo primi* と呼ばれる行動、つまり、理性や意志の思わざる運動 (*motus indeliberatus*)、衝動的欲求或は思はず笑ったり泣いたり嘆いたりすることなどがこれに当る。

二、泥酔者、狂人、幼児の行動。

三、純粹知覚、或は第一必然的な知性の働き (*actiones intellectus, primae et necessariae*)。

四、突発的な意志の働き *actiones quas voluntas operatur indeliberate*。突然の愛情、恩寵による意志の超自然の高揚など。

五、*Secundo primi* と呼ばれる行動、即ち、思慮の不完全な行動 (*actus imperfecte deliberatus*)。但し、プリユムメルはこれを人間的行為と解している。

六、目的の第一志向 (*prima intentio finis*)。

七、至福直観 (*actiones beatificae*)。これは人間に可能な最高の認識、従って至福愛の源泉であり、必然的な人間の行動ではあつても、意志をして最高の自由を享受せしめる、天国での知性の状態と考えられる。

これらはすべて人間の様々な能力から必然的に導き出される作用と考えられるものであつて、聖トマスもこれを単に人間の行動 (*actiones hominis*) と呼んで人間的行為からは區別してゐるものである。

超越論的關係について。トミストたちが道德の形相的構成因と考えるところの關係は、超越論的なものであるが、この概念を明らかにするために、スコラ哲学に於ける關係についての一般的觀念を把握する必要がある。

關係とは言語学的には *referre* (持ち帰る) と同義であり、そこから一般に一と他との関連 (*habitudō*)、秩序 (*ordo*)、観点 (*respectus*) などと定義される。ところで、關係は他者に対する秩序をその本質とするのであるから、秩序や観

点の相違に依りて様々の關係が存在することになる。

先ず關係は超越論的關係 (*relatio transcendentialis*) と存在的關係 (*relatio secundum esse*) とに分類されるが、後者は更に現實的關係 (*relatio realis*) と論理的關係 (*relatio logica*) に細分される。現實的關係とは、「既に構成されている事物の本質に附加された二物間の純粹の秩序であり、この秩序がなくなるとその事物については何も言うべきものがなくなるような秩序」のことであり、「その全存在が他者との關係に依存している有」と定義されている。例えば父性 (*paternitas*) という關係は、子がある限りの、人間にとっては外來的な單なる觀點に外ならない。次に論理的關係というのは、知性内にのみ存在する關係であつて、主語に対する述語の關係などがこれである。以上に対して、超越論的關係とは、事物にとって外來的附加的のものではなく、「事物の絶對的本質の中に含まれている秩序 (*ordo inclusus in essentia rei absoluta*)」のことである。この秩序はそれ自体眞實の絶對的有なのであるが、ただ他の事物の本質に含まれている有なのである。例えば肉体の靈魂に対する關係がこれであると考えられている。我々はここでトミズムに於ける最も根本的な思想の一つに触れるわけであるが、靈魂と肉体の關係については、いろいろな説が考えられる。例えば、靈魂と肉体とは、ちようと騎手と馬との關係のように、各々完全実体として相互に作用しつつ結合されており、その結合は従つて偶然的合一 (*unio accidentalis*) にすぎぬと考えるもの。兩者の相互作用は超越的な神の機會的原因に基づくと考えるもの。更に、肉体 (モナドの集合体) と靈魂 (モナス) とは内在的に作用し合うけれども、それは初めから神の予定調和 (*harmonia praestabilita*) によるのであつて、兩者の内在的相互作用も完全な反映作用であると考えるもの。これらの主張を立ち入つて吟味するいとまはないけれども、トミズムの主張と根本的に異なるのは次の点であろう。トミズムによれば、人間の靈魂と肉体とは統一されて一つの本性、一つの實體を構成する (*anima humana et corpus ununtur ad constituendam unam naturam*)。従つて實體的合一 (*unio substantialis*) である。ここに於いては、靈魂と肉体の兩者から作用の内在的な第一原理ないし實體的な本質が形

成されるのであるから、靈魂と肉体は各々不完全実体 (*substantia incompleta*) であり、その統一体としてはじめて完全実体と言えるわけである。ここに不完全な実体とは、それ自らに基づいて (*ex se*) 合成的な実体的本質を構成すべく秩序づけられているものであるが、これには二種のものが考えられている。第一は、種の見地からのみ不完全と言われる実体で、本性的には自己の配偶たるべき他の実体的部分 (*altera comparis substantialis*) と合して一つの完全な種を構成すべく秩序づけられているものではあるが、然し、それは己れひとりで独立自存し得るものなのであり、それ故に眞の実体 (*vera substantia*) と考えられるものであり、他は、実体の観点からして不完全と言われるもので独立自存し得ないもの、従つて無条件に (*simpliciter*) 実体と言ふようなものではなく、ただ還元的に (*reductive*) 実体に属するものとして実体的と言われるものである。而して人間の靈魂は前者に、肉体は後者に属するものとされる。両者の関係は更に、形相と質料、現実態 (*actus*) と可能態 (*potentia*) の面からも考察されるが、要は人間の靈魂が肉体を規定しこれを種別化する本質的な部分として、肉体の実体的形相と考えられているのである。<sup>10</sup> 形相は可能態としての質料を限定する現実態であつて、この限定によつて一つの自然的本質を構成するのである。既に形相の限定を受けて形成されている人間の肉体は実は第二質料 (*materia secunda*) と呼ばれるのであるが、これに対して第一質料 (*materia prima*) とは、まだ形相によるいかなる規定も受けていない純粹の可能態 (*pura potentia*) であつて、これを限定して一箇の完全実体を構成するものが実体的形相 (*forma substantialis*) と呼ばれるものである。言うまでもなく、人間の实体的形相は靈魂であると考へられている。

人間の靈魂と肉体との関係はトミズムに於いては右の如く考へられているのであつて、この様な関係が超越論的關係なのであり、人間的行為の道徳律に対する関係もかかる意味で超越論的なのであるから、我々は今、人間的行為の道徳律に対する関係は人間的行為それ自体の絶対的本質の中に含まれており、従つて、人間的行為とは道徳律に対す

る秩序を本質的に内包している絶対的現実的有であると考えねばならない。

道徳律について。人間的行為が対象を介して超越論的關係を有するのは道徳律に対してであるが、道徳律 (*regula normi*) とは、人間的行為が範型因 (*causa exemplaris*) としてそれに一致すべき一従って違反すれば悪となるような一定の規準 (*norma*) のことであり、「神学大全」中に散見される聖トマスの説をまとめてみると次の三つの規準が考えられる。<sup>12)</sup>

第一は客観的の最高規準 (*norma suprema objectiva*)。トマスによればこれは永遠法 (*lex aeterna*) と同一である。人間はすべての人間的行為を通じて終局目的 (*finis ultimus*) としての神を志向できるとすれば、「意志の正しさ (*rectitudo*) は終局目的に対する正当な秩序による」<sup>13)</sup>ものでなければならぬから、人間的行為の道徳性は形相的には神の理性たる永遠法に一致しているか否かに懸っているとされている。<sup>14)</sup>

第二は客観的の直接規準 (*norma proxima objectiva*)。人間の理性はそれ自体、神の理性たる永遠法に参与している限り、これが道徳的行為の客観的の直接規準とされている。ただし、トマスはすべての第二原因 (*causa secunda*) は第一原因 (*causa prima*) なしには作用せぬから人間の理性が意志を律するのは何よりも先ず第一原因たる永遠法によってである、と考えているからである。<sup>15)</sup> 人間創造に関する創世記の物語りを思い出すならば、人間は神の似姿 (*similitudo, imago*) として創造されているのであって、人間的理性の自然的指示は神の理性の反映であり永遠法の自然的反映に外ならない。これがすなわち自然法 (*lex naturalis, jus naturae*) であって、人定法 (*lex humana*) — 教会法や市民法 — もそれが有効なる法であるためには自然法を通じて永遠法に参与するものとされている。<sup>16)</sup>

我々にとって今、最も重要なのはトマスのいう自然法の問題であろう。トマスは、自然法とは人間が本性的に弁えていることであって、これによって人間は的確に人間的作用を営むことができると考え、例えば生殖や飲食など

は人間の類的本性に適合することであり、推理はその種の本性に適合するものであると言っている<sup>17</sup>。然し、これらが「本性的に弁えている知識 (cognitio)」であるとは言っても、この知識そのものが生得的であるというのではなく、人間が理性を使い始めるや否や、例えば善悪の観念のように実践の世界に属する最も共通な観念を感覚的観念から抽象して最も普遍的な原理を形成しようとするその「傾向性」が人間にとって生得的であるということを意味しているにすぎない<sup>18</sup>。従って自然法を厳密に考えるなら、かかる傾向性そのもののことではなく、これに基づいて得られた実際の認識 (actualis cognitio) 従って第二次現実態 (actus secundus) —これは第一次現実態なる実体に対してその作用 (operatio) を意味する—を自然法というのである。ところで自然法が永遠法の自然的発現と解されるにしても、我々の理性的認識は必ずしも常に永遠法を正確に反映しうるとは考えられない。それはしばしば誤謬に陥り修正を要求されるからである。ガリグー・ラグランジュ師は、聖トマスが「神学大全」の中で人間の自然的完成やその基盤たる修得的徳などを論ずる場合には、原罪故に乱れた人間の本性を治癒しこれを高揚するところの恩寵 (Gratia sanans et elevans) の効果ということが常に形相的に前提されていることを指摘している<sup>19</sup>。この点にこそ近代以降の自然法と根本的に異なるトマスの自然法理論の秘密があるように思われる。現代の我々からすればトマスに於ける人間の理性は単に想定された楽園の理性であるかにも見えることも少なくないが、然しトマスは一面では原罪による人間の理性の乱れと他面では恩寵によるそのいやしを日々内的に体験していたればこそ、恩寵によっていやされた理性の光は、高揚されてはいてもやはり自然的理性そのものの光として把握されたのであろう。ともあれ、人間の理性は原罪によって破壊されてしまったのではなく不完全ながら真の認識能力を保有していると考えられる限り、健全な理性の声は神の声であるということが単純に認められてくるのであろう。そしてこの自然法的道徳律は決して神の恣意に基づく無計画な命令としてではなく、思推する理性の前に於いても内的に正当であり、かつ必然性を有するものとして解されている点に注意しなければならない。従って、しばしば永遠法と人間の理性は太陽と明月との関係にもなぞらえられ



るが、それにも拘らず我々にとっては、「理性に即している限りでの善とこれに違反している限りでの悪が道德の種類を決し」<sup>20)</sup>「理性的善が……意志的行為を道德的に善たらしめる」とトマスは断言するのである。

主観的直接規準 (*norma proxima subjectiva*)。人間の理性はたしかに客観的に存在するが故に、それは道德の客観的直接規準ではあるけれども個人の時と場所とに於ける理性の判断は主観的なものであって、我々は自己の行為を實際上はこの主観的实践判断によって律せざるを得ないのであるから、道德の客観的規準はその主観的規準によって実用化されることになる。これがいわゆる良心 (*conscientia*) であり、第三の規準と考えられるものである。この規準は實際的で直接的なものであるから、人が良心の声を聞かずに罪を犯すということは考えられない。従って無知や誤謬のために客観的ないし質料的には違法行為 (自然法に反する罪) であっても、主観的に或は良心的には、悪と知りつつ自由にこれを承諾するという罪の形相因を欠く故に全く罪にならない場合も少なくはない。例えば昔の武士道に従っている自殺、仇打、善意をもって邪教を信するなどはすべて主観的正道たりうるのであって、彼らにとってはそうしないことがむしろ罪を意味しえたことであろう。トマスに於いても良心の實踐判断は推理判断と共に我々の理性にとつては本性的働きであるからその限り良心は誤り得ないものと考えられている。複雑な人間の行為に於いては、もちろん右の例に於けるが如く良心が偶然的誤謬に濁されるのは経験上明白な事実であるが、この偶然的誤謬というのは、理性がその本性に従って作用する限りに於いてではなく、先入見とか不完全な前提知識などの外的な或は附帯的な原因 (*causa accidentalis*) に基づく限りに於いてである。かかる外的な誤謬原因を取り除いて良心を普遍的な自然法に立脚せしめるところに良心の形成 (*eformatio*) という實際教育の課題があるのであるから、我々の実践的判断が人により又時と所により相違するという意味で主観的であるということは、決して我々の道德的行為が偶然的で任意に変更し得る筈に基づくことを意味しているのではない。度合の差こそあれ、我々の実践的判断は客観的な自然法に一致することを少なくとも含蓄的には要求して居りその可能性を常に有しているのであるから、人間の良心、従って

道德律は、本質的に客觀的根拠を有するものと考えられなければならない。即ちそれは人間の本質的不變性に与かり道德の普遍的最高規範と調和すべきものである。

要するにトミズムに於いては、以上の如き意味に於いて永遠法・自然法・良心の内的相互關係が理解されているわけである。<sup>(22)</sup>

人間の行為に於ける自然的側面と附帶的側面。道德律に対する人間の行為の超越論的關係は、言うまでもなく行為の目的を媒介として成立するのであるが、この問題に立ち入る前に人間の行為に於ける自然的善性(*Bonitas naturalis*)と道德的善性(*Bonitas moralis*)の關係を考察しておく必要がある。人間の行為は、一面では単なる自然的有としても考察されうる限りそれ自体の自然的絶對的善性を有する。というのは、聖トマスに於いては、有(*ens*)と善(*Bonum*)とは存在論的に相互に置換される概念であり、ただ意志或は欲望の対象として考えられた有を善と稱するにすぎぬからである。しかし人間の行為は、他面では「行為が道德律に基づいて評價される際に有する屬性」<sup>(23)</sup>として今一つの道德的善性なるものを有する。前者は自然的実有的行為の善性であるに對し、後者は相對的道德的行為の善性である。

聖トマスは「罪の道德的領域(*species*)は、行為の本性的(自然的)領域にあるのではなく、道德的有としての領域にあるのであるが、この道德的有なるものは、(自然的存在としての)行為の本性に對してはあたかも実体に対する性質の如き關係にある(*sicut quale ad substantiam*)」<sup>(24)</sup>と述べている。性質は必然的に実体を前提とするものであるから、人間の行為に於ける道德的善性はその自然的善性のうちに附帶的に(*accidentaliter*)附加された一つの形相(*forma*)なのであり、この形相は人間の行為に於ける自然的善性にとってはその特性(*proprietas*)或は質(*qualitas*)として、人間の行為の自然的形相の面に外物とは無關係に附着している屬性なのである。

とすれば、自然的有としての行為と、これを前提とする道德的有としての行為との間には本質的に比例(*proportio*)

の関係がなければならぬ。ラミレはこの点に注目しつつ、人間的行為が意志の形相の対象たる目的によって種別化されるというトマス原則を分析して、自然的有として解された限りでの人間的行為は行為自体の目的 (*finis operis*) によって種別化されるに對し、道德的有としての人間の行為は、更に行為者の目的 (*finis operantis*) によつても種別化されるのであるが、この際、この道德的行為は行為自体の目的をいわば「対象としての形相的对象 (*objectum formale quod*)」と、かゝ行為者の目的を「根拠としての形相的对象 (*objectum formale quo*)」として種別化されるのである、と述べている。<sup>(25)</sup>ここに *objectum formale quod* とは一般に知識や能力などの本来の対象であるに對し、*objectum formale quo* とは知識や能力などをそれ本来の対象に關係せしめる根拠たるものを言うのである。<sup>(26)</sup>

*Finis operis* と *Finis operantis*。先ず前者。行為自体の目的とは業 (*opus*) そのものが指向している自然的目的のことで、例えば建築の自然的目的は新築の家屋であり、服薬のそれは健康に外ならず、性交の場合は子供の出産である。このように、自然によつて種別化されるのであつて、行為者の意図が知性によつて様々に變化してもこれに少しも影響されない。建築家が家を建てるに當つて、快適な住いを意図していようと収益をめざしていようと、或は又、世間的な名譽 (*gloria mundana*) を求めていようと、建築それ自体の目的は唯一つ、家屋の完成あるのみである。<sup>(27)</sup>このように行為自体の目的は自然的有としての特定の行為に固有な形相的对象と同一である。能動的能力 (*potentia activa*) に基づく行為であれば、生殖行為の目的が産兒にある如くそれは産出すべき対象 (*objectum terminativum produendum*) と同一であり、受動的能力 (*potentia passiva*) であれば、例えば欲求の目的はその対象の獲得にあり、視覚の目的は色を見ること、知解の目的は可知的対象の把握にある、というように把握すべく動機づけられた対象 (*objectum motivum attingendum*) と同一である。<sup>(28)</sup>従つて、自然的有としての意志の働きも自己固有の対象として把握すべき善、即ち普遍的に理解された目的によつて種別化されるのであり、この目的たる善によつて意志の

行為は知性や魂の他の諸能力の働きとは第一義的に區別されるわけである。<sup>(30)</sup>

ところで、人間は意志の自由行為によって、例えば生殖行為を営む場合、子をもうけるためであることもあれば、単なる快楽のためであることもあり、又、夫婦愛の発露、或はこれを深めるためであることもあろう。もちろん、同一行為に於いて種々の目的が重複するのが一般であるとしても、個々の目的はそれぞれ現実的に (*realiter*) 相異なるものである。言うまでもなく、「行為者の目的とは行為者が主として意図している (*intendere*) ことがら」であるが、これは相互に異っているように、又、行為自体の目的とも常に一致しているわけではない。トマスは「行為自体の目的は他者のうちにありうるに對し、行為者の目的は常に自己自らのうちに存する」と言っている。<sup>(31)</sup> であるから、自然的有として解せられた數的に同一なる人間的行為であっても、それは自ら現実的自然的变化を齎ることなしに、善が悪となったり非道徳的なものが道徳的なものに変じたりして、道徳的には全く異ったものとなりうるのである。かかる変化は、道徳律に従属している対象への観点 (*respectus ad objectum*)、つまり、行為者の目的の附加或は變更に基づくものである。<sup>(32)</sup>

ところで、道徳的行為を直接第一義的に考えると、それはあくまで意志自体の内的自発的行為であるから、意志本来の動因 (*objectum motivum*) は意向の目的、即ち「行為者の目的」に外ならない。ただし、目的の志向はあくまで意志に属するのであって、決して目的達成途上の外的行為に属するものではないから、目的の形相的理拠 (*ratio formalis*) は厳密に言えば行為自体の目的にではなく行為者の目的のうちに見出されるのである。それ故、我々は道徳的有としての行為を最も形相的にかつ直接第一義的に種別化するものは行為自体の目的ではなく行為者の目的であると結論してよいであろう。「外的行動はそれが意欲的でない限り道徳的性格 (*ratio moralis*) は有しない」<sup>(33)</sup> からトマスと共に「人間的行為の本質 (*species*) は形相的には目的の面から考えられ、質料的には外的行為の対象の側から把握される」<sup>(34)</sup> と解することができよう。

それ故、意志によって発動された外的行為が自体の道德性に關しては、内的行為の道德性からの外面的帰属 (*Denominatio extrinseca*) によって定まるものとされる。<sup>36)</sup> 外面的帰属とは、帰属される形相(この場合は道德性)を被帰属基体(外的行為)のうちに定着させることである。この定着によって被帰属体のうちに内在的なものに賦与されるのであるが、これは帰属形相自体ではなく、この形相より生じかつこれに依存するという形で被帰属体のうちにあるとされる一種の能力(*aliqua virtus*)ないし性格(*ratio*)のことである。例えば、「健康な薬」と言う場合、形相としての健康(*santitas*)は薬品の中に形相的に存在しているのではなく、形相的には健康だと言われる動物のうちにあるものである。しかし薬品は健康を實際にもたらすような一種の能力を含んでいる限り、「健康」は「原因として働く能力(*virtus causativa*)」<sup>36)</sup>、従って外的なものとして薬品のうちにあると言われるのである。

ところで道德性は、内的行為、外的行為、法、対象など様々のものについて語られるが、道德性を形相的内在的に定立する第一類比因(*primum analogatum*)は言うまでもなく内的行為であり、他のすべての道德的事象はこの内的行為からの外的帰属に基づく第二類比因にすぎない。即ち外的行為が道德的なものとして扱われるのはそれが道德的に内的行為を原因としている限りに於いてである。なお、類比因というものは、例えば「健康」は動物についてのみ形相的内在的かつ第一義の意味で語られるからこの場合の「健康」は第一類比因と言われ、「薬品」や「食物」「色」などについて語られる場合に、第二類比因と言われるのである。

「根拠としての形相的对象」としての *finis operantis*。外的行為ないし行為自体の目的 (*finis operis*) に基づく善性と行為者の目的に基づく善性との間には如何なる包摂関係があるのであろうか。聖トマスはこの点を吟味しつつ次の如く述べている。「もし対象(行為自体の目的)が自体的に(行為者の)目的に秩序づけられている場合には、双方の特異性 (*differentia*) は自体的に (*per se*) 他方の特異性の決定因子 (*determinativa*) となり兩種間に包摂関係が成立するのである<sup>37)</sup>」と。ところで意志―それ固有の対象は目的である―は魂のすべての能力にとって普遍的な動因 (*universale mo-*

*ivum*)であるが、魂の各能力の固有対象は特殊的行為の対象に外ならない<sup>38)</sup>から、行為自体の目的(対象)に基づく善性の種は、あたかもそれほど普遍的でないものがより普遍的なものに含まれるように、行為者の目的に基づく善性の種のうちに包摂されるものと考えられている<sup>39)</sup>。それでは「対象が自体的に目的に秩序づけられていない場合」はどうであろうか? トマスによればその場合は「対象に基づく種は自体的には、目的に基づくその決定因子とはならない。逆の場合も同様である。かかる場合は、一が他に帰属するわけではなく両者は別々のものとして二つの種に属するのである。従って姦通せんがために盗む者は、同一行為に於いて二つの悪を(*duas malitias in uno actu*)犯すのである」と述べている<sup>40)</sup>。しかしそれでは同一行為に於けるこれら二つの悪は更にどのように関係していると考えたらよいか。ただしこの姦通行為は、窃盗行為の誘因として、窃盗の悪を些かも変ずることなく意欲(*velle*)自体を種別化する対象となつてゐるのであるが、他方、外的な窃盗行為は姦通を意図する意志の内的行為に對する手段として意図されている限り、意欲の対象としての姦通は姦通自体が有する道徳的種別を些かも変ずることなく外的窃盗行為をも形相的に種別化する対象となつてゐるはずである。このような意味に於いて行為者の目的は正しく「根拠としての形相的对象(*objectum formale quo*)」と言ふことができる。アリストテレスも言うように、姦通せんがために盗む者は自体的には盗人であるよりは姦通者なのである<sup>41)</sup>。

このように考えてみると、対象からみて善なる行為が悪しき意向をもつてなされる場合も、その悪しき意向が行為の動因であるかその全体的目的をなすものである限り、全体の行為を悪たらしめることが明らかである。しかし悪しき意向が単に部分的随伴的目的にすぎぬ場合は、その行為は道徳的に二分され、対象からして善なる行為と意向からして悪なる行為になりうるであろう。もとより前者もそれが行為者の目的に関わりこれに形相的に規定されている限りに於いてかく言われるのである。

それでは行為自体の目的が客観的に悪であり—具体的には親に對する不敬、殺人、窃盗、姦淫、偽証、他人の配偶

者に対する恋慕など自然法に反するすべての行為（これらが客観的に悪であることを弁える理性的認識の傾向性は人間にとって生得的であると考えられる）——しかもこれらが善なる意図をもって行われる場合はどうであろうか。ここでも我々は単なる人間の行動——幼児や泥酔者、狂人の仕草など——ではなく、人間的行為である限りの事象を論じているのであるから、行為自体の目的の悪性に全く無知であったり理性の働きのマヒしていたりする場合を除外する。そうすると、我々は次の様に言うことができるであろう。人間はすべての人間的行為に於いて行為自体の内在的目的を少くとも含蓄的に(implicite)意欲しないということは不可能であると。例えば行為者の目的が暖房のためであれ放火のためであれ火を燃やして熱を意欲しないということは不可能なはずである。目的に関する意志の作用たる意向は人間的行為に於いては必然的にそして少くとも含蓄的に行為自体の有する内在的目的について働くものである。だからその限りに於いて、例えば孝行のために貞操を売るが如き対象からみて悪とされる行為がたとえ善なる意向をもって行われても、それは依然悪たるを免れない。ただし、その行為全体には意向からして善なる行為と対象からして悪なる行為とが混合している限り、決して無条件に善ではありえず、更に意向からして善なる行為そのものも対象からして悪なる行為の逆限定を全く蒙らないということは考えられないから、その行為は全体として一つの善性と二重の悪性を含むことになり、しかもこの一つの善性さえ単に抽象的に考えられた善性であって、具体的には対象からして悪なる行為の逆限定を免れないから、それ自体も無条件で善ではあり得ないことになるからである。であるから、その行為全体の道徳性を判別するには「結論は常に下位部に従う(Peiores sequitur semper conclusio partem)」という論理学上の原則が適用されるであろう。これについてトマスは次のように述べている。「行為はすべての善性を伴わぬ限り無条件的に善であるとは言えない。何故なら一つの違反が悪の原因となる(quilibet singularis defectus causat malum) に対し、ディオニシウスも言う如く、善は総体的原因に基づく(bonum autem causatur ex integra causa) からである」<sup>(42)</sup>。

次に、対象からして悪なる行為が悪しき意向をもってなされる場合には二重の悪性を持ったように、対象からみて善なる行為が善なる意向をもって行われる時には二重の善性を有することが考えられる。これが無条件的に善なる行為である。更に道徳的に中性的な (*moraliter indifferentis*) 行為は、行為者の目的から一定の道徳性が与えられることは言うまでもない。<sup>(43)</sup> 例えば、単に地面の塵を持ち上げるとか野原に出るとかこうした類の行為は、その対象に何もしらぬ秩序に属するものが含まれていない限り、種的に中性的なものと言われる。従って、道徳的に中性的な行為とは、対象に秩序づけられてはいても決してそれ自身善でも悪でもなく、ただ行為者の目的や環境に基づいて道徳的に善ともなり悪ともなりうるような行為のことである。<sup>(44)</sup>

さて、新しい光は新しい対象を明るみに出すものである。 (*alia enim lux aliud objectum manifestat*)。一つの「根拠としての形相的对象 (*objectum formale quo*)」としての行為者の目的が与えられると、その人間的行為に何らの質料的变化も加えられないことなく、つまり数的には同一の人間的行為であっても、これに伴って新たな「対象としての形相的对象 (*objectum formale quod*)」としての行為自体の目的が、その単一性を損うことなく内に照明され高揚されてくる。このことは行為者の目的が既に行為自体の目的によって逆限定を受けている場合にも同様である。道徳的有としての人間の行為が道徳的には行為者の目的ないし意向によって最も形相的に種別化されるといふラミレの主張は、聖書の中にもその裏付けを見出すことができよう。マテオ福音書の中に「もし汝の目清くは全身明らかならん」との一句があるが、トマスはこの目 (*oculus*) を比喩的に意志の働きである意向 (*intentio*) を指すものと考えており、<sup>(45)</sup> そうするとこの聖句の意味は、我々の意向が道徳律に対して正しく秩序づけられていれば全身 (*totum corpus*)、<sup>(46)</sup> 即ち我々のすべての行為は道徳的意味に於いて無条件に善であることを示していると解することができるからである。



- ¶ "Essentia metaphysica moralitatis consistit in relatione transcendentali actus ad regulam morum, mediante tum fine operis tum fine operantis, non tamen ex aequo, sed ordine quodam prioris et posterioris, ita ut hic formalissime seu per se primo specificet moralitatem." J. M. Ramirez, O. P.; *De hominis beatitudine*, I, Martini, 1942; n. 282 et n. 525.
- ¶ J. Gredt, O. S. B.; *Elementa Philosophiae*, II, Barcelona, 1951, n. 918.1 cf.
- ¶ "Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus" D. Thomas, O. P.; *Summa Theologiae*, Madrid, 1945; I-II. Q. 1. a.1. Resp.
- ¶ "Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate delibellata procedunt. S. th. *ibid.*
- ¶ "actus qui procedit ab homine inquantum est homo, i. e. inquantum differt ab irrationalibus creaturis, non solum quoad substantiam, sed etiam quoad modum operandi." M. Grenier; *Crusus Philosophiae*, III, Quebeci, 1948; n. 826.
- ¶ Joannes a S. Thoma, O. P.; *Cursus Theologicus*, Parisiis, 1885; n. 35—n. 47.
- ¶ D. M. Prümmer; *Manuale Theologiae moralis*, Herder, 1945; p. 25.
- ¶ S. th. I. Q. 41. a. 2. ad 3, I-II. Q. 1. a. 1c, III. Q. 18 a. 1. ad 3. cf.
- ¶ Gredt; *op. cit.* n. 190.
- ¶ " n. 180-1, cf.
- ¶ " n. 524 et 526, 1-3 cf.
- ¶ S. th. I-II. Q. 19 a. 3, a. 4 et a. 5 Resp.; Q. 21. a. 1c; Q. 71. a. 6c.
- ¶ " Q. 4, a. 4 Resp.
- ¶ " Q. 21 a. 1c.
- ¶ "In omnibus causis ordinatis effectus plus quam dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute causae primae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua ejus bonitas mensuratur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina." S. th. I-II. Q. 19 a. 4 Resp.

- 69 S. th. III, Q. 93 a. 3 corp. ad 2.  
 70 S. Thomas, Supplem. Q. 65, a. 1.  
 71 Gredt, op. cit. n. 940.  
 72 R. Garrigou-Lagrange, O. P.; The Dominican Library of Spiritual Works, The character and principles of Dominican Spirituality, Translated from the French by Anselm M. Townsend, O. P.  
 73 S. th. III, Q. 18 a. 5. ad 1.  
 74 " Q. 19 a. 1. ad 3.  
 75 " Q. 71 a. 6; Prümmer, op. cit. p. 69 sqq. cf.  
 76 Joannes a S. Thoma, op. cit. V. c. 21 d. 8 a. 2, p. 641.  
 77 S. Thomas; De malo, 2. 6. ad 3.  
 78 Ramirez; op. cit. n. 525 sqq. cf.  
 79 Lexicon peripateticum Philosophico-Theologicum, N. Signopiello, Neapoli, 1871.  
 80 S. Thomas; II Sent., dist. I. 2. 1.  
 81 Ramirez; op. cit. n. 556.  
 82 S. th. III, Q. 1 a. 2 ad 3.  
 83 Ramirez; op. cit. n. 557.  
 84 "Unde finis operis potest esse in alio, sed finis operantis semper est in ipso." S. Thomas; II Sent., dist. I. 2. 1.  
 85 F. C. R. Billuart, O. P.; Summa Sancti Thomae, Parisiis, 1938; p. 284, obj. 2. cf.  
 86 S. th. III, Q. 18 a. 6 Resp.  
 87 ibid.  
 88 Gredt; op. cit. n. 918. 2.  
 89 S. th. I. Q. 16 a 6 Resp. cf.  
 90 S. th. III, Q. 18 a. 7, Resp.  
 91 ibid.

- (39) *ibid.*  
 (40) *ibid.*  
 (41) V. Ethicorum, cap. II cf.  
 (42) S. th. I-II Q. 18 a. 4 ad 3.  
 (43) " a. 8 et a. 9 cf.,  
 (44) " a. 8 cf.,  
 (45) Matt. VI 22,  
 (46) S. th. III. Q. 12 a. 1 ad 1 et 2 cf.

(昭和三十三年本学大学院修士課程修了・哲学)