

## トマス倫理学におけるペルソナと自然本性： voluntarium概念の一考察

稲垣, 良典

<https://doi.org/10.15017/2328526>

---

出版情報：哲學年報. 48, pp.1-24, 1989-02-27. 九州大学文学部  
バージョン：  
権利関係：

# トマス倫理学におけるペルソナと自然本性

—voluntarium 概念の一考察—

稲垣良典

## 問題

一見したところ、トマス・アキナスの倫理学<sup>(1)</sup>においてペルソナ<sup>(2)</sup>の概念はなら重要な役割をふりあてられていないように思われる。「ペルソナ」という言葉がかれの倫理学的論述のなかで登場しないわけではない。この言葉が頻出する箇所もある。しかし、その場合、「ペルソナ」は日常的用法に従って「ひと」を指す言葉<sup>(3)</sup>、あるいは或る人の社会的地位、身分を指す言葉<sup>(4)</sup>として用いられることが多く、自由に選択や行為を行なう者、それゆえに自らの行為について責任を負うべき者<sup>(5)</sup>、つまり倫理的行為の主体を指す倫理学的用語として「ペルソナ」の用法や確立されているのではない。

このことは奇異な感じを与える。トマスは行為するのは「この人間」<sup>(7)</sup>であること、すなわち「理性的本性を有する個体的実体」<sup>(8)</sup>であることを明確に認めているのであるから、行為するのは(人間的)ペルソナであることを当然認めていたにちがいない。そうであるとすれば、かれ自身「全自然における最も完全なるもの」<sup>(9)</sup>であると主張しているペルソナを、倫理的行為の主体として倫理学的考察の中心に位置づけることは至極当然であったのではないか。さらに、トマスは「ペルソナ」という名称は「自らの行為に対する支配、dominium sui actusを有し、他のもののようにたんに働きかけられるだけでなく、自らによって働きを為す per se agere」<sup>(9)</sup>者<sup>(9)</sup>にたいして与えられる特別の名称である、

と語っており、倫理的行為を為す者としての人間がペルソナと呼ばれるべきことをあきらかに認めていた。それだけに、かれが倫理学的考察においてペルソナ概念を中心に据えなかつたことはわれわれを驚かせる。

では、なぜトマスの倫理学においてはペルソナが中心的概念として位置づけられなかつたのであろうか。この問いにたいする答えとして、トマスにおいて行為する人間はなるほど自らの行為にたいする支配を有し、自らの行為の主人にはあるが、それは結局のところ限られた意味においてであり、したがって行為する人間は完全な意味ではペルソナではないからだ、という解釈が提示されるかもしれない。このような解釈の支えとして、たとえば「人間は理性の熟考……のゆえに、意志することおよび意志しないことをふくめて、自らの諸行為の主人である。しかるに、……（人間は）神によって動かされることを必要としないほど、自らの行為の主人であるのではない」というテキストを挙げることができよう。ここからして、トマスはいまだ人間が眞の意味で自由に選択し、根源的な意味で自らの在り方を自ら決定する主体、すなわちペルソナであることの認識に到達していなかつたのだ、という結論を下す人もあるかもしれない。神によって動かされることは、あきらかに（と考える論者が多いであろう）人間が自ら働きを為す者であることの否定であり、人間がペルソナであることの否定を意味する。人間がペルソナであることの確立は、人間が神への依存を脱却して自らの足で立つ者であるとの自覚に到達することをまっぴらに可能であつた——このような議論はこんにち広く受けいれられているものである。

しかし、さきの問いにたいする答えをトマス自身の基本的な倫理学的思考を考慮に入れつつ求めていった場合、次のテキストが手掛りを与えるように思われる。すなわち、トマスは或る箇所で行為そのものを生ぜしめる原因 *causa* は「行為するペルソナ」 *persona agens* ではないかという問題を提起し、それにたいして「行為するペルソナは、目的によって動かされるかぎりにおいて行為の原因であり、そのことに即してかれは主要的に行為へと秩序づけられているのである」<sup>(12)</sup>と答えている。このように、行為者たるペルソナが行為の原因であるのは目的によって動かされるか

ざりにおいてであり、そして目的は——別の箇所でも明確に主張されているように——最終的には自然本性 *natura* によって確定されるのであってみれば、トマスにおいて行為者たるペルソナが自然本性との結びつき、あるいはむしろ自然本性への依存関係において理解されていることは確かであるといえよう。

おそらくトマスの倫理学においてペルソナ概念が主要な位置を占めていないように見えるのは、ペルソナと自然本性との間の関係についてのこのような捉え方にもとづくのではないか。行為者たるペルソナが行為を生ぜしめる原因であること、あるいはかれが行う諸々の行為の「主人」であることは明確に肯定されているのであるが、それは行為者——能動的原因——が目的によつて、最終的には自然本性によつて動かされるかぎりにおいてであるとされている。行為者たるペルソナが目的——自然本性によつて「動かされる」のは、まさしくペルソナを行為の原因たらしめるためであり、ペルソナがペルソナたることの否定ではない。しかし、行為者が行為の原因であるのは目的によつて動かされることによる、という目的原因の優位が肯定されるかぎり、倫理学的考察は人間的生の全体の究極目的を中心に行われることになり、そのためにトマスの倫理学においてペルソナ概念は一見背後に退けられているかのような感じを与える、といえるのではないか。

では「行為するペルソナ」の概念はいかなる意味においてもトマスの倫理学において重要な位置を与えられてはいないのであるか。この問いに対する私の答えは、或る根本的な意味においてトマスの倫理学的考察の全体が「行為するペルソナ」を主題とし、その解明にさざげられている、というものである。倫理学的考察にあてられている『神学大全』第二部の序文において、トマスは明確に「かれ(神)のかたどり *imago* (Dei)、すなわち人間について、かれもまた自らの諸々の働きの根源——いわば自由意思と自らの働きたいする支配力 *potestas* を有する者として——であるかぎりにおいて」<sup>(18)</sup>考察することが課題である、とのべている。いいかえると、自らの諸々の行為の主人であるかぎりでの人間、すなわちペルソナであるかぎりでの人間が倫理学的考察にとつての主題であることが明言されて

いる。したがって、トマスはかれの倫理学において「ペルソナ」概念を用いて議論を展開してはいないが、より根本的に、ペルソナとしての人間はかれの倫理学における主要概念の一つであることを超えて、かれの倫理学の全体がその解明にささげられている主題である、ということができようであろう。

倫理学における「ペルソナ」概念の重要性を認めることと、この概念を用いて倫理的議論を進めることは別個のこととがらに属するのではないか。トマスはあきらかに人間的行為の構造 *conditio* や区別 *distinctio* を考察するにあたって「ペルソナ」概念を導入することが有効であるとは考えず、むしろ目的原因の優位という根本的立場を貫徹させ、目的へと到達するための道程として人間的行為を問題にしている。<sup>(20)</sup> ペルソナはそれを用いて何ごとかが解明されるような概念ではなく、それこそが解明されるべきことがらとして、倫理学全体にとつての主題とされているのである。

他方、こんにち「人格」<sup>ペルソナ</sup>が倫理学および法学的概念として重要な位置を占めることについて異議をさしはさむ者ははいないであろう。人間が自由意志、ないしは自由な選択・決定の能力を有することを否認する者は別として、自由な人間的行為の主体、あるいは権利・義務の担い手であるかぎりでの人間を「人格」<sup>ペルソナ</sup>と呼ぶ慣行はほとんど普遍的であるといえる。しかし、そこで「人格」と呼ばれているものが何であるかがあらためて問われるとき、たとえば「人格の同一性」をめぐる最近の議論が示しているように、それにはたいする答えは一人称単数の代名詞「わたし」が表示しているときとされる自己意識と、生命があり、或る特徴的な行動様式をもつ身体のいずれかへ分極化されるか、それらを曖昧な仕方で組合せるか、のいずれかに帰着するように思われる。<sup>(21)</sup> トマスの場合とは反対に、「人格」<sup>ペルソナ</sup>は主要な倫理的（および法学的）概念の一つとして広く用いられながら、その意味はきわめて不明確なままにとどまっているといわざるをえない。<sup>(22)</sup>

おそらくそのこと理由は、「行為するペルソナ」が目的、したがってまた自然本性から切り離されて理解される

ようになった。という事態のうちに求めるべきではなからうか。「ペルソナ」はたしかに「自然本性」から区別しなければならぬが、後者から切り離された場合には空虚な概念になってしまふのではないか。いいかえると、「自然(本性)」概念が限局されて、ペルソナがそれとの結びつきにおいてはじめて適切に理解されるような「自然(本性)」概念が喪失あるいは忘却されたことが問題である。いずれにしても「人格」<sup>ペルソナ</sup>概念については、「自然(本性)」概念との関係においてあらためて批判的考察を行う必要があるように思われる。<sup>24</sup>

本稿ではトマスの倫理学における voluntarium<sup>25</sup> の概念の考察を通じてペルソナと自然本性 natura との間の関係に光をあてることを試みたい。voluntarium は一方では自然本性と結びつき、包括的な意味での「自然本性」にふくまれる概念でありながら、他方「それによつて人間がかれの諸行為の主人となるもの」として「ペルソナ」および自由 libetas の概念と密接に結びついている。<sup>26</sup> それはいわば自然本性の必然性と自由との間の緊張をふくみつつ、何らかの仕方ですれらを統一している概念であるといえよう。それはまた意志 voluntas に由来する概念でありながら、<sup>28</sup> 理性による熟考 deliberatio を前提とする概念であり、<sup>29</sup> それらの間の緊張をふくみつつ、統一しているといえる。本稿はこうした緊張と統一に光をあてることを通じて、「人格」<sup>ペルソナ</sup>概念についてあらたな洞察をえようとする試みである。

### voluntarium と自然本性的 naturale

トマスは、voluntarium という名称は「働き・行為が(当の行為者に)固有の傾向性 propria inclinatio に由来する」ことを含意し、したがって「その根源が内にある」のみでなく、「知識」がそれに付加されているところの働き・行為が voluntarium であるといわれる、とのべ、<sup>30</sup> voluntarium の本質 ratio を「働き・行為の根源が、目的についての何らかの認識をとまないつつ(当の行為者の)内部にあること」と規定している。<sup>31</sup> 或る行為が voluntarius であるということは、何よりも、それが当の行為を為す者の内部に起源・根源をもつものであること、つまりその者の内部か

ら出てくるものであることを意味する、といつてよいであろう。それというのも「目的についての何らかの認識をもなうこと」が voluntarium の必要条件であるとされるのも、認識能力をそなえた行為者にとっては、そうした目的の認識をもつことによつて、そうした目的の認識を有しない事物の場合よりも、そこで生起する行為ないし運動がより完全な仕方である行為者の内部から出てくるものとなるからである。したがつて voluntarium の概念を理解するためには、まず或る行為ないし運動が行為者あるいは運動する事物の「内部から」出てくるということの意味をあきらかにすることが必要とされる。

では運動ないし行為が「内部から」、つまり「内的根源から」出てくるとはどういうことか。トマスはそのことの説明を事物にとつて「自然本性的」である運動・行為と「反自然本性的」volentium である運動・行為とを対照させるところから始める。<sup>(33)</sup> それというのも、voluntarium と自然本性的なものは、両者とも内的根源 principium intrinsecum から出てくるといふ点で共通であり、これにたいして「反自然本性的なもの」は外的根源 principium extrinsecum に由来するからである。たとえば石が下降運動をするとき、この運動の根源は石そのものの内にあり、上昇運動をするときは石の外にある。<sup>(34)</sup> この場合、石の下降運動は石の自然本性的傾向性 inclinatio naturalis であり、自然本性的なもの naturale である。これにたいして石の上昇運動は石の自然本性的傾向性に反するものであり、反自然本性的な運動 motus violentus であるといわれる。

右の例は、石のような物体についてわれわれが経験的に熟知している二種類の運動を区別することにもとづいて、「内部から」と「自然本性的」との結びつきをあきらかにするものである。すなわち、それが「自然本性的に」降下するとき、その運動は「内部から」、つまり「内的根源から」出てくるものとされるのである。しかしながら、この例は voluntarium あるいは意志の働きが「内部から」出てくるとはいかなることであるかをあきらかにしてはくれない。われわれはむしろ(右の例であきらかにされた)「内部から」と「自然本性的」との結びつきをてがかりに、意

志の働きのにおける「自然本性的なもの」に目を向け、それにもとづいて voluntarium 「意志の働き」が「内部から」出てくるとはどういうことであるかを探求しなければならない。<sup>(37)</sup>

ところで、トマスは初期の著作の一つの箇所で人間の意志そのもの ipsa voluntas も何らかの事物 natura であり、したがって意志そのものの中には「意志に属するもの」id quod voluntatis est のみでなく、「自然本性に属するもの」id quod naturae est も見出される、とのべている。<sup>(38)</sup>しかるに、善へと——自然本性的にそれを欲求するという仕方である——神によつて秩序づけられていることがあらゆる事物 natura に属することである。したがって、事物 natura であるかぎりでの意志そのものにも、自らに適合する善への或る自然本性的欲求が内在している、とトマスはいう。<sup>(39)</sup>そして、このことに加えて意志が自ら決定するところに従つて secundum propriam determinationem 何ごとかを欲求することが意志に属するのであつて、それが意志であるかぎりでの in quantum voluntas est 意志に属することであるとされる。<sup>(40)</sup>

ここでトマスは「自然本性 natura が意志の基礎 fundamentum である」<sup>(41)</sup>という言い方をしているが、それは自然本性的に善を欲求するものとしての意志が、自ら決定するところに従つて——つまり意志として——何ごとかを意志するものとしての意志の基礎である、ということにはかならない。すなわち、ふつう意志の働きは「自ら決定するところに従つて」の働き、すなわち自由な働き・行為であり、そのようなものとして「内部からの」行為であると解されている。ところが、トマスはそれよりもより根本的な意味で「内部からの」ものであるような意志の働き・行為があるとしており、それが意志の自然本性的な欲求である、というのである。

次に『神学大全』においては、<sup>(42)</sup>あらゆる実体 substantia ないし存在するもの ens が「自然本性」natura と呼ばれることを指摘した上で、事物にその実体に即して secundum suam substantiam 属するものがそのものにとつて「自然本性的」naturale と呼ばれるのであり、そのようなものは当の事物に「自体的に」per se 内在するものである、とい

われている。しかるに、あらゆる場合に、或る事物に自体的に内在しないところのものは、自体的に内在するところのものに還元されるがゆえに、或る事物に属する諸々のものにおいて根源であるところのものは、常に右の意味において自然本性的である、との結論が下される。ここからして、諸々の意志的運動ないし行為の根源は、右の意味で自然本性的に欲求されたものでなければならぬことがあきらかとなる。<sup>(43)</sup>

では石の下降の運動にあたる意味の自然本性的運動とはいかなるものか、すなわち、意志はいかなるものを自然本性的に欲求するのか。この問いにたいして、トマスは意志の固有の対象である善一般 *bonum in communi*<sup>(44)</sup>、そのゆえにすべての可欲的なもの *appetibile* が可欲的なものとなるところの究極目的そのもの *ipse finis ultimus*<sup>(45)</sup>、および意志する者 *volens* である人間に、かれの自然本性に即して適合するところのすべてのことがら、たとえば真理の認識、存在と生命（の保持）などを枚挙する。<sup>(46)</sup> 別の箇所では、人間がすべての実体と共通に有するところの自然本性、他の諸動物と共通であるところの自然本性、および人間に固有の自然本性のそれぞれにもとづく自然本性的な傾向性として、個のおよび種的生存、神についての真理の認識、社会生活などへの傾向性が指摘される。<sup>(47)</sup>

これら傾向性が「自然本性的」と呼ばれることの意味については、それらが或るときに獲得され、あるいは或るときに失われるといった可変的なものではなく、また特定の人において見出され、他の人においては見出されないといった特殊なものではないこと、すなわち不可変的で普遍的であることが指摘できよう。<sup>(48)</sup> さしあたり、そのような意味でこれら傾向性ないし意志の働きは意志そのものの「内部から」出てくるものであることが確認される。

次に、運動あるいは働きの「自然本性的」といわれることの意味をさらに探るために、意志と強制との関係についてトマスがのべているところをふりかえることにしたい。<sup>(49)</sup> この問題に関して、トマスは意志の働きを、意志する *vel* *potest* という働きのように、意志そのものから直接的に出てくる働き *actus elicitus* と、歩く、語るなどのように意志によって命令され、他の能力を媒介として遂行される働き *actus imperatus* とに区別した上で、<sup>(50)</sup> 後者に関しては反自然本性

の力 *voluntas* によって身体的機能が意志の命令を遂行することを妨げられることが可能であるかぎりにおいて、意志は強制を被ることがありうるという。しかし、意志から直接的に出てくる働き、つまり意志に固有的な働きそのものに関して、それに反自然本性的力が加えられることは不可能であると主張して、その理由を次のように説明する。

「自然的欲求が認識なしに内的根源から出てくる何らかの傾向性であるごとく、意志の働きは認識をともなう内的根源から出てくる何らかの傾向性にはかならない。しかるに強制されたこと *coactum* ないし反自然本性的に為されたこと *violentum* は外的根源に由来する。ここからして、石が上昇運動をさせられることが石の自然本性的な傾向性ないし運動の本質 *natio* に反することであるごとく、強制され、反自然本性的な力を被ることは意志の働きそのもの本質に反することなのである。というのも石は反自然本性的な力によって上昇運動をさせられることは可能であるが、当の反自然本性的な運動が石の自然本性的な傾向性に由来するものである、ということとはありえない。同様にまた、人間は反自然本性的な力によって引き廻されることは可能であるが、このことがかれの意志に由来する、ということとは反自然本性的な力の本質と相容れないことなのである。」<sup>(51)</sup>

ここでトマスが主張しているのはきわめて単純なことであり、それだけに正しく理解することが困難であるようなことである。すなわち、議論の要点は、意志的であることと強制とは矛盾・対立するから、意志の働きは強制されない、ということにつきる。より詳しくいうと、意志する働きそのものは、善として認識されたものへの意志の傾向性にほかならないが、この働かないし傾向性は意志の自然本性そのものにもとづくもの、内的根源から出てくるものであって、強制あるいは反自然本性的な力——それは外的根源から出てくるものである——とは矛盾的に対立する。善へと傾く意志の運動は、石の下降運動と同じく、自然本性的であり、「内部からの」運動である。いうまでもなく、石を投げ上げることが可能であるように、意志の固有的運動の外的な発現ないし実現を強制や反自然本性的な力によって妨げることは可能である。しかし、意志の固有的運動ないし働きそのものを強制する、ということは、或る運

動・働きについて、それが意志（という内的根源）に由来するものであって、意志に由来しない、というにひとしい。したがって、意志の働きのものが強制を被ることはありえない、ということはあるからである。

しかしながら、意志の働きのものは強制を被ることはありえない、という議論は、物理的な力としての強制力がけつして触れることのできないような意志の働きのものについての何らかの洞察がえられないかぎり、真の説得力をもつことはできないであろう。ところで、意志の働き、あるいは（認識された）善への傾向性についての洞察を打ちぬるためには、そのような働きの傾向性の内的根源としての意志（能力）について何らかの洞察に到達しなければならぬ。いいかえると、意志（能力）の自然本性、あるいは自然本性としての意志についての何らかの洞察が不可欠である。そこで次に、自ら働きの為すものとしての意志に目をむけることによって、意志の自然本性の理解への接近を試みることにしたい。

### 意志と外的根源

一般に「意志的」ということは、他によつて動かされるのではなく、自分自身を動かす *seipsum movere* ことであるとされている。<sup>(52)</sup>ここからして、「人間は自らの働きの目的を全き仕方 *maxime* 認識し、自らを動かす者であるところから、かれの諸々の行為のうちには全き意味で *maxime* 《意志性》 *voluntarium* が見出される」といわれている。<sup>(53)</sup>その意味で意志は「自らの行為の主人」 *domina sui actus* である、といわれることもある。<sup>(54)</sup>このように見てくると、「意志的」ということ、したがってまた意志（能力）の本質、その自然本性は自らを動かすこと、自らの諸々の行為の主人たることに存するよう思われる。<sup>(55)</sup>そして、自らの行為の主人たるものがペルソナに特有のことであつてみれば、<sup>(56)</sup>こうした意志の自然本性がそのまま人間をペルソナたらしめるものである、といえそうである。

だが、果たしてそうであろうか。そのことをあきらかにするためには、意志が自分自身を動かすということの意味

をあきらかにしなければならぬ。意志は厳密にいかなる意味で自らを動かすのか。いうまでもなく、全く同じ意味で同一の意志が、同時に動かし、動かされるものであることは不可能であり、意志が自分自身を動かすといわれる場合、或る意味で解された意志が、別の意味で解された意志を動かすのでなければならぬ。トマスによると、知性が原理を認識することによって、結論の認識に関するかぎり、自らを可能態から現実態へと移行させ、その意味で自身を動かすごとく、同様に、意志も目的を意志することによって、目的へと向けられたことながら意志することへと自分自身を動かすのである。<sup>(58)</sup>ここで、意志が自分自身を「動かす」ということは「目的の観点からして、行為の遂行に関して」*quantum ad exercitium actus secundum rationem finis*である<sup>(59)</sup>といわれていることに注目したい。意志はたしかに自らをも、他の諸能力をも、それらの働きの遂行に関して、つまり能動者 *agens* として動かすのであるが、それはあくまで目的の観点に即してなのである。

この点に関しては『神学大全』第一部とそれ以前の著作の対応箇所との間に、微妙ながら重要な表現の相異が見出されるので、その点をあきらかにしておきたい。すなわち、『真理について』<sup>(60)</sup>においては、知性は、それが目的の何たるかをあらかじめ捉え、それを意志に提示するかぎりにおいて、目的が動かすといわれる仕方でもって意志を動かすのであり、これにたいして意志は能動原因 *causa agens* の仕方で動かす、といわれている。このような表現は『神学大全』第一部<sup>(61)</sup>においてもなお用いられており、そこでも認識された善が意志の対象であり、それが目的として意志を動かすとの意味において、知性は目的という仕方では *per modum finis* 意志を動かし、意志は能動者の仕方では *per modum agens* 知性（および他の諸々の能力）を動かす、といわれている。これにたいして、『神学大全』第二部<sup>(62)</sup>においては、知性が意志を動かすのは形相的根源 *principium formale* として対象の側から *ex parte objecti* であり、<sup>(63)</sup> 目的の観点から動かすのはむしろ意志であることがあきらかにされる。すなわち、意志は知性（および他の諸々の能力）を行為の遂行 *exercitium* に関して動かすのであり、その意味でたしかに能動者 *agens* として動かすのであるが、こ

の「動かす」ことの根源は意志の対象たる目的にほかならない、とされている<sup>(64)</sup>。

このように、後期のトマスにおいては、意志が能動者 *agens* として動かすということと、目的の観点に即して *secundum rationem finis* 動かすということが統一的に理解されていることに注目したい。そのことは同時に、意志こそは優れて動かす者であること——知性ではなく——の明確化であるということができる。すなわち、『神学大全』第一部においては知性と意志が相互に動かす者・動かされる者として形成する系列は認識する知性を第一のものとするといわれているが、<sup>(65)</sup> 第二部においては目的の観点から能動者として動かす意志の役割がより強調され、知性の役割は形相的根源であることに限定されているのである。

ところで、意志は自分自身を動かす者であるということ、そのことが意志についてわれわれの語りうる最終的なことであり、そこに意志の自然本性を認めるべきであろうか。トマスによるとあきらかにそうではない。意志はたしかに目的を意志することによって、目的へと向けられたことがらを意志することへと自らを移行させるかぎりにおいて自分自身を動かすのであるが、当の目的を意志する働きも先行する（より高次の目的へと向う）意志（の働き）によって動かされる必要があるところから、最終的に意志自体の内部においてはそれ以上越えることのできない第一の意志の運動あるいは働き *primus motus voluntatis* に行きつくとしなければならない。<sup>(66)</sup> それがさきへのべた意志の自然本性的な傾向性にほかならない。

問題はこの意志の第一の運動について、さらにそれを生ぜしめる原因あるいは動かす者を探求すべきか否かであるが、この点に関してトマスはまず、意志は対象 *objectum* によって動かされるものであり、そのかぎりにおいて意志が或る外的なものによって動かされることは明白である、<sup>(67)</sup> という。しかし、対象が「動かす」といわれるのは形相的に規定するということであって、能動因として動かすことを意味するのではない。しかるに、トマスは意志がその働きの遂行 *exercitium* に関しても何らかの能動因たる外的根源によって動かされると主張するのであり、その理由と

して、動かす者・能動因 *agens* である意志は常に現実態において働きを為す者 *agens* ではないので、何らかの外的な根源、あるいはむしろ意志を超越する能動因によって、意志することへと動かされる必要がある、とのべている。<sup>(68)</sup> すなわち、意志の第一の運動は、何らかの外的な動者の誘発 *instinctus alicujus exterioris moventis* によって生ぜしめられるのでなければならぬ、というのである。

ところで、意志を動かすこのような外的根源は（創造という仕方で）自然本性の原因であり、また全き善 *bonum universale* であるところの神のみである、とトマスは主張する。ここで「意志を動かす」 *movere voluntatem* という表現は厳密に理解しなければならない。「意志を有する人間」 *homo voluntatem habens* が強制力や情念などによって或る仕方で動かされることはあきらかであるが、それら外的な力は人間の「意志的運動」そのものを生ぜしめるのではなく、その意味で「意志を動かす」のではない。<sup>(72)</sup> かれの「意志的運動」はあくまで「内部から」生ぜしめられるのであり、そうでなければ「意志的」ではない。それは丁度、われわれは石を投げて上昇運動をさせることはできるが、この運動は石の「内部から」の自然本性的なものではなく、われわれはけっして石の自然本性的運動を生ぜしめることはできないのと同様である。人間の内的根源から出てくる意志的運動、その意味で人間にとって自然本性的である意志的運動を生ぜしめる能動因としての外的根源たりうるのは、自然本性の原因（それをわれわれは神と呼ぶ<sup>(73)</sup>）のみである。このように、われわれは意志的運動の根底に見出される自然本性的な傾向性について、それが「自然本性的」といわれることの意味をつきとめようとするとき、自然本性を超える原因へと探求を進めざるをえないことになる。さらに、理性的な欲求能力たる意志の対象はいかなる限定された特殊的善でもありえず、全き善あるいは善そのものでなければならぬかぎり、意志の運動そのもの（すなわち全き善への傾向性）を生ぜしめるのは、全き善である神のみである、とトマスは主張する。<sup>(74)</sup> ここで注意しなければならぬのは、トマスによると、全き善である神が意志を「動かす」のは、対象の仕方においてではなく、あくまで能動因が目的の観点から「動かす」仕方においてである、

という点である。すなわち「神は人間の意志を、普遍的な動者 *universalis motor* が意志の普遍的な対象——これを善である——へと動かすように、動かす。そして、この普遍的な動かし *universalis motio* なしには、人間は或るものを意志することはできないのである。」<sup>(75)</sup>この点について説明を補足すると、善そのもの、あるいは全き善を意志の対象として捉えるかぎり、それは知性によって捉えられたかぎりでの（靈魂に内在する）善の本質であり、意志の運動にとつては形相的根源である。これにたいして、ここで問題になっている全的な善としての神は、能動因たる意志を、まさしく能動因たらしめる目的原因としての善であり、それは目的の観点において「動かす」能動因にほかならない。全き善である神は、同時に動かす神 *Deus movens* <sup>(76)</sup>なのである。

しかるに、意志を動かす神を肯定することは、意志がその第一の運動に関して、動かす者であるよりはむしろ動かされる者であると認めることにほかならない。それによって意志が自分自身、および靈魂の他の諸々の能力を動かすところの第一の働き、それこそは意志の「内部から」出てくるものである働きが、実は神の「動かし」によるものであり、そこで意志は「動かす」よりはむしろ「動かされ」ているというのである。実際に、トマスは「意志の内的行為に関しては）意志は動かされるもの *motus* としてかかわっており、これにたいして神は動かす者 *movens* としてかかわっている。」<sup>(77)</sup>と明言している。この一見きわめて逆説的な言葉は、意志の自然本性に関するトマスの洞察をもつとも凝縮した形で言いあらわすものといえよう。

この場合、神が「動かす者」といわれるのは、通常の第二次的能動因の因果系列の内部で「動かす者」と「動かされるもの」が語られるのと同じ意味においてはではない。<sup>(78)</sup>むしろ、意志が神によって「動かされる」ということは、すべての事物 *natura* の間にあつて意志のみが第二次的原因の因果系列の全体を超越する第一原因によって直接的に動かされることを意味する。そのことは裏からいえば、意志はその第一の運動・働きに関しては第二次的原因のすべての因果性——したがっていわゆる自然（的）必然性<sup>(79)</sup>——を超越していることを意味する。いいかえると、意志は神に

よって直接的に動かされることによって、他のすべての自然本性的なものを超越する仕方では運動ないし働きの始源なのである。このように、神によって直接的に動かされることによって、意志は自然(的)必然性をふくめてあらゆる強制を超越する能動因たりえているのであり、そのことを見てとることが意志の自然本性を洞察することにはかならない、といえるであろう。

### voluntarium と自由

これまでの考察を通じて、人間的行為が voluntarius であるというとき、その行為は自然本性にもとづくものであって、しかも人間自身が当の行為の主人であること、いいかえると、意志はその第一の運動・働きにおいて神によって動かされているものでありながら、当の行為はあくまで人間の「内部から」出てくるものであるという二重性あるいは緊張関係をはらむものであることが示された。この二重性ないし緊張関係は、けっして矛盾対立をふくむものではないが、それらがいかにして統一されているかを理解することは容易ではない。おそらく、この統一は、voluntarium とは根本的には自然本性的なもの naturale であり、そしてこの自然本性的なものが意志をしてその行為の主人たらしめているものである、という方向で理解することが可能なのではないか(そのことはペルソナを自然本性との結びつきにおいて理解しようとするわれわれの試みと重なるものである)。このような見通しの下に、次にトマスにおける「自由」概念との関係において voluntarium の概念を考察していくことにしたい。

トマスが自由 libertas について語るのは常に選択あるいは決断 electio, arbitrium に関してであり、選択あるいは決断の能力が自由意思 liberum arbitrium と呼ばれる<sup>(80)</sup>。しかし、それは意志とは別個の能力であるのではなく、意志の或る働き、すなわち選択する eligere 働きとの関係において捉えられた意志能力にほかならない<sup>(81)</sup>。自由意思は、まさしく自由の根元 radix libertatis であるかぎりでの意志であるといえよう<sup>(82)</sup>。そこでまず、人間が自由意思——選択の

自由——を有することはどのように論証されているかを見ておこう。初期の著作『真理について』<sup>(84)</sup>における議論は次のように進められている。まず、自らの運動の原因 *causa sui motus* であるところのものだけが自由であるといわれるのであるから、自由意思を有するものは運動ないし働きの根源が自らのうちに見出されるのみでなく、自らが当の根源の原因であるのでなければならぬ。しかるに、そのような条件は自然本性的な判断 *judicium naturale*、つまり他によって賦与された判断にもとづいて運動する非理性的動物においては、いまだ満たされず、自己の判断について判断する *judicare de suo iudicio* (arbitrio)<sup>(86)</sup>——いいかえると自らが行う判断・決断の原因 *causa sui arbitrii* であるところの人間のみがそのような条件を満たし、したがって自由意思をもつといえるのである。いいかえると、人間が完全な意味で自らの運動の原因である——すなわち自由である——ことができるのはかれの（自己の判断について判断しうるといふ）自己還帰的な理性能力による、というのがここでの議論の核心をなしている。

自由であることを可能にする根拠は自らに還帰できる能力としての理性に存する、という初期著作におけるトマスの立場は次の議論においてもっとも明確な仕方で表明されている。

「自由の根拠の全体 *tota ratio libertatis* が認識の様式に依存する。というのも、欲求は認識に随伴するものであるところから……もし認識能力による判断が或る者の能力 *potestas* のうちになく、外部から規定されていたならば、欲求もまたその者の能力のうちにはなく、その結果として運動もしくは働きの意味でその者の能力のうちにはないであろう。しかるに、判断は、判断する者が自らの判断について判断しうるかぎりにおいて、判断する者の能力のうちにある。というのも、われわれはわれわれの能力のうちにあることについて判断しうるからである。しかるに、自らの判断について判断することは、自らの働きへと還帰し、それについて判断し、またそれによって判断するところの事物の連関 *habitudines* を認識する理性のみに属する。ここからして、自由の全体の根元 *totius libertatis radix* が理性のうちに存するのである。」<sup>(88)</sup>

ところで、トマスは『神学大全』第一部においても自由意思に関して右と同様の議論を行っており、「(特殊な為すべきこと)がらに關するかぎり」人間が理性的であるということ自体からして、人間は自由意思を有するとしなければならぬ<sup>(89)</sup>と結論している。さらに『神学大全』第二部で選択の自由について考察するにさいしても、人間が必然的に *ex necessitate* ではなく、自由に *libere* 選択することの根拠は「理性の能力そのもの」*ipsa virtus rationis* のうちに存する、と論じている<sup>(90)</sup>。しかし、ここで注意しなければならないのは、さきにふれたごとく、この時期のトマスは人間の行為における理性の役割を主として形相的根源たることに限定し、目的ではなく対象の側で *ex parte objecti* 捉えている、ということである<sup>(91)</sup>。したがって、ここで意志する(為す)か、意志し(為さ)ないか、およびこれを意志する(為す)か、あれを意志する(為す)か、という二重の選択の可能性が考察されているが、それらは理性の認識によって開かれる可能性であるかぎり、いずれも対象の側から考察されている<sup>(92)</sup>。これにたいして、選択における意志の自由は意志の働きの遂行 *exercitium* の観点からも考察されることが可能であり、そこで自由と *voluntarium* との関係が問題となる。この問題に関してトマスは、あきらかに『真理について』においてのべたことを補足・修正する意図をもって、「自由の根元は基体 *subiectum* に即していえば意志である——原因 *causa* に即していえば理性であるが<sup>(93)</sup>と指摘している。

これは極めて重要な指摘であって、自由は人間の固有能力である理性によって生ぜしめられるのみでなく、その根元を意志能力そのもの、すなわちその *voluntarium*——あらゆる第二次的原因に由来する自然的必然性を超越するところの——のうちに有する、というのである。いいかえると、人間の自由は、かれの意志が神によって直接的に——あくまでその第一の運動・働きの *voluntarium* を保全する仕方——動かされることの中にその根元を有することが主張されている<sup>(94)</sup>。その意味で人間の自由をたんに選択——それは目的そのものではなく、目的へと向けられたこと——がらにかかわる——の次元において理解することは不充分であって、その十全な理解のためには *voluntarium* あるいは

は意志の自然本性そのものに目を向けることが必要である、という主張がなされているといえるであろう。

### ペルソナと自由

たしかに人間は選択において自らの行為の原因であり、その意味で自由である。選択の可能性そのものが人間の固有能力である理性によつて開かれるのであつてみれば、選択において人間は自らの行為を生ぜしめる原因であり、したがつて完全な意味で自らの行為の主人であるといえる。そして、ペルソナとは自らの行為の主人であるかぎりでの人間を指す名称であるかぎり、選択の自由を行使するかぎりでの人間こそ完全な意味でのペルソナである、といわなければならぬ。そしてトマスは人間が選択・決断において自由であることを信仰と日常の明白な経験にてらしてみでなく、明証的な論拠 *evidens ratio* にもとづいて肯定しているのであり、その意味でかれは人間がペルソナであることを明確に認識していたといえる。

しかしながら、人間が完全な意味で自らの行為の主人であるといわれるのは選択の行為に關してであり、そして選択の行為は目的そのものではなく、目的へと向けられたことがかかわる。いいかえると、自由は意志の働きのなかの或るもの——あるいは意志の働きの或る側面——との關係において語られており、それを完全に理解するためにはより根源的な意味での意志の働き、もしくは意志の自然本性そのものを考察することが必要である。したがつてまた、人間がペルソナであることを完全に理解するためには、選択の自由を行使する者としての人間の考察にとどまてはならないのであつて、より根源的な意味での意志の働きを行使する人間をも考察しなければならない、といえるであろう。本稿でトマスにおける *voluntarium* の概念の考察を試みたのはこのような意図をもつてであつた。

ところが、トマスによると、人間の意志は、その根源的な働き——自然本性的な傾向性——においては「動かす者」であるよりは、むしろ「動かされるもの」であつて、そこでは自然本性の原因である「動かす者」としての神が考察

ないし探求の射程に入っていない。自然本性の原因あるいは根拠を排除しては、自然本性についての十全的な理解は不可能なのである。こうして、voluntarium の概念をてがかりに、自然本性との関係においてペルソナの概念についてあらたな洞察をえようとする試みは、人間がペルソナであることがそこにおいて探求されるべき本来的な「場所」<sup>(96)</sup> についての或る見通しに到着したといえるであろう。

註

- (1) 主として『神学大全』第二部のことを考えている。トマスの「倫理学」をめぐる問題に関して次の拙稿を参照。「トマス・アキナスにおける倫理学の概念」『中世思想研究』第30号、昭63年、102—106ページ。
- (2) たゞせば Summa Theologiae I—II, 61: 63.
- (3) たゞせば個人 persona singular (S.T., I—II, 21, 3: 97, 3; II—II, 58, 7) 公人・私人 persona publica-privata (S.T., I—II, 73, 9: 90, 3; 97, 3; I—II, 61, 1: 2) 結びつきの深き人 persona (magis) conjuncta (S.T., I—II, 73, 9: II—II, 61, 3: 65, 4) など。
- (4) consilio vel status personae (S.T., II—II, 32, 6), dignitas personae (S.T., II—II, 61, 3)。
- (5) 「ペルソナ」という言葉は用いてはならないが、行為者 agens を明確にこのような者として規定している箇所として次を参照。S.T., I—II, 21, 2.
- (6) トマスは行為者 agens を指す言葉として subjectum を使用してはいない。「主体」概念に関して（とくに近代以前におけるその「闕却」に関して）次を参照。Lonergan, B. The Subject, Marquette University Press, 1968.
- (7) S.T., I, 39, 5, ad 1: 40, 1, ad 1: 57, 2: 75, 4: 76, 1.
- (8) S.T., I, 29, 3.
- (9) S.T., I, 29, 1.
- (10) S.T., I—II, 109, 2, ad 1.
- (11) S.T., I—II, 7, 4, ob 3.
- (12) *Ibid.*, ad 3.

- (13) *Sententia Libri Ethicorum* VI, 3; cf. III, 13; cf. S.T., I—II, 10, 1.
- (14) S.T., I—II, 1, 2.
- (15) より正確には自然本性の原因である第一の動かす者としての神によって、と言うべきであろう。その詳細は後に論じられる。
- (16) S.T., I—II, 1, 2.
- (17) 『神学大全』第二部が究極目的—至福の考察をもって始められていることに注意。
- (18) S.T., I—II, Prologus.
- (19) S.T., I—II, 6, Prologus.
- (20) *Ibid.*
- (21) 「分極化」の例として Shoemaker, S.; Swinburne, R. *Personal Identity*, Blackwell, 1984 を参照。「曖昧な組合せ」の例として Strawson, P.R. *Individuals*, Doubleday, 1963, p. 81—113 を参照。
- (22) 「メルソナ」概念の歴史の変遷に関して次を参照。リーゼンフーバー「人間の尊厳とメルソナ概念の発展」『中世における自由と超越』創文社、昭63、183—203 ページ。
- (23) この区別は神学的メルソナ論(三位一体論、托身論)において重要な意味をもつものであった。前掲リーゼンフーバー論文参照。
- (24) 現象学の方法を用いて「行為する人格」の概念を明確にしようとする試みとして次を参照。Wojtyła K. *The Acting Person*, Reidel, 1979.
- (25) *voluntarium* については、意志的行為が強制によるものではなく、行為者の内部から出るものであることを表示する「随意性」「自発性」という訳語から、意志的行為が意志の自然本性そのものにもとづくことを表示する「意志性」という訳語、その中間に位置づけられる「有意性」「本意性」などの訳語が考えられるが、本稿では原則として原語をそのまま用いることにする。
- (26) 意志 *voluntas* 概念をとくに自由との関係で解明している箇所として次を参照。 *Quaestiones Disputatae De Veritate*, 23, 1.
- (27) 自然本性の必然性 *necessitas naturalis* の概念については次を参照。S.T., I, 82, 1. なお、自然本性の多様性——たとえば理性的と非理性的——に依じて、必然性の意味も変ったものとなることに注意する必要がある。
- (28) S.T., I—II, 1, 1, ad 2; 6, 2, 3.



- (47) S.T., I—II, 94, 2.  
 (48) cf. *Ibid.*, 94, 4: 5, 6.  
 (49) S.T., I—II, 6, 4.  
 (50) *Ibid.*; cf. I, 1, ad 2.  
 (51) *Ibid.*, 6, 4; cf. 6, 5, ad 1.  
 (52) *Ibid.*, 6, 1.  
 (53) *Ibid.*  
 (54) *Ibid.*, 9, 3, sed contra; 10, 1, ad 1.  
 (55) *Ibid.*, 1, 1: 2; 21, 2.  
 (56) 前掲。註(6)参照。  
 (57) cf. S.T., I, 2, 3.  
 (58) S.T., I—II, 9, 3.  
 (59) *Ibid.*, 9, 3, ad 3.  
 (60) *De Verit.*, 22, 12.  
 (61) S.T., I, 82, 4.  
 (62) S.T., I—II, 9, 1.  
 (63) *Ibid.*, 9, 1, ad 3.  
 (64) *Ibid.*, 9, 1, 2の問題に関して前掲リーゼンフーバー、375—385ページ参照。  
 (65) S.T., I, 82, 4, ad 3.  
 (66) S.T., I—II, 9, 4.  
 (67) *Ibid.*  
 (68) *Ibid.*; cf. 9, 1.  
 (69) トマスはここで「アリストテレスが『エウデモス倫理学』の或る章で結論しているように」とのべているが、この「神学的誘発」の観念はかれがこの後、(聖霊の)賜物(S.T., I—II, 68)について考察するさいに重要な役割をふりあてられるこ

- と云ふ<sup>96</sup>。cf. *Quaestiones Disputatae De Malo*, 6.
- (70) S.T., I—II, 9, 6; I, 90, 2; 3.
- (71) *Ibid.*, I—II, 9, 6.
- (72) *Ibid.*
- (73) cf. S.T., I, 2, 3.
- (74) S.T., I—II, 6, 3; 6, ad 3.
- (75) *Ibid.*
- (76) 「人は究極目的へと第一の動者(動かす神)の発動によって向けられる」S.T., I—II, 109, 6.
- (77) *Ibid.*, 111, 2.
- (78) 第二次的能動因の因果性と第一原因である神の因果性との相違と結びつきを論じた箇所として次を参照。 *Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*, 7, 2; cf. S.T., I, 44, 2; 45, 1.
- (79) 理性的被造物である人間以外の「いわば「閉じられた」自然本性をもつ事物における自然的必然性のことを考えている。
- (80) *De Verit.*, 24, 4; 5; 6; S.T., I, 83, 2.
- (81) *De Verit.*, 24, 6; S.T., I, 83, 4.
- (82) 「自由の根元」をその表現<sup>97</sup> *De Verit.*, 24, 2; S.T., I—II, 17, 1, ad 2. におおつて見出される。
- (83) 「判断することにおおつて自由をつくり出す能力」 *De Verit.*, 24, 6.
- (84) *De Verit.*, 24, 1.
- (85) トマスはアリストテレス『形而上学』第一卷982b26「おのれ自らのために在るところの者が自由である liber est qui sui causa est」をこの言葉を屢々引用する。S.T., I, 83, 1, ob 3; 96, 4; I—II, 108, 1, ad 2; II—II, 19, 4.
- (86) *De Verit.*, 24, 2.
- (87) *Ibid.*, 24, 1.
- (88) *Ibid.*, 24, 2.
- (89) S.T., I, 83, 1.
- (90) *Ibid.*, I—II, 13, 6.

- (91) *Ibid.*, 9, 1. トマスはこの点をとくに *De Malo*, 6 において明確に論じている。
- (92) S.T., I—II, 13, 6.
- (93) *Ibid.*, 17, 1, ad 2.
- (94) 人間の自由そのものが神による動かすに依存することはトマスの恩寵 *gratia* 論 (S.T., I—II, 109—114) において強調されている主要論点の一つである。代表的テキストとして次を参照。「人間は自らのうちにあることを為す *homo facere quod in se est* といわれるとき、このことはかれが神によって動かされているかぎりにおいて *secundum est motus a Deo* 人間の能力のうちにある、といわれてゐるのである。」S.T., I—II, 109, 6, ad 2.
- (95) *De Verit.*, 24, 1.
- (96) ここで「場所」という言葉を導入したことについては弁明が必要であろう。われわれが通常「人格」<sup>ペルソナ</sup>にかかわるのは倫理的行為とそれをとりまく状況のうちにおいてであり、自由との関係においてである。しかし、「人格」とは何であるかが根源的な仕方で問われ、探求されるべき「場所」は包括的な意味での自然本性の原因が問われる「場所」、すなわち「存在」*esse* の場所であろう、というのがここで指示されている見通しである。なおこの点に関して昭和63年11月7日第8回谷口財団国際シンポジウム哲学部門で報告を行ったさい、辻村公一教授から貴重な示教を受けたことを感謝をもって記しておく。