

「在るもの」と「善」：トマス transcendentia 論 の一考察

稲垣, 良典

<https://doi.org/10.15017/2328579>

出版情報：哲學年報. 43, pp.1-27, 1984-02-15. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

「在るもの」と「善」——トマス transcendencia 論の一考察

稲垣良典

I 在るもの (ens) と善 (bonum) の関係をめぐるトマスの議論には、一見、微妙なくいちがいがふくまれているように思われる。すなわち、かれは一方において「或るものはそれが在るかぎりにおいて善い」(I, 5, 1; 3)「すべて在るものは存在 esse を有すること自体からして善である」(DV 22, 2)と言いながら、他方では「或るものは同一の仕方で、端的な意味での (simpliciter) 在るものと呼ばれ、また端的な意味での善と呼ばれるのではない。……或るものは最初の存在 (それは実体的存在である) によって端的な意味での在るものと呼ばれ、限定された意味での secundum quid 善と呼ばれる」(I, 5, 1, ad 1; cf. DV 21, 2, ad 6)とのべているのである。それはあたかも、一方において在るものが善であることを肯定しておきながら、他方で在るものは「限定された意味で」善であるにすぎない、と主張しているかのようである。いいかえると、一方において存在をそれ自体で善いもの、価値あるものと認めておいて、他方ではそれを価値から区別された「単なる存在」と受けとっているように思われるのである。

いったい、トマスが「すべて在るものは存在を有するかぎりにおいて善である」と言いながら「端的な意味での在るもの」と「端的な意味での善」とを同一視できないとするのは何故であろうか。存在そのもの Ipsum Esse である (I, 3, 4; 44, 1) とらわれる神が最高善 Summum bonum であることが肯定されるならば (I, 6, 2) ' じつ

して一般的に、端的な意味での在るものが端的な意味での善であるといわれないのか。いいかえると、どのような理由でトマスは「在るものと善とは置きかえられる」という命題と「(端的な意味で)在るといふことと(端的な意味で)善いといふこととは違ふ」という一見矛盾的な命題とを両立させようと考えたのであろうか。

この疑問は、トマスが「在るものと善とは置きかえられる」と語るとき「善」(および「在るもの」)の意味についてあらためて考えることを要求する。この命題において「善」はわれわれが日常「これは善い、あれは悪い」と語るとき「善」とはあきらかに違つた場面で語られており、その意味はわれわれにとつてはまだ秘められたままである。われわれはあらためて、そのような「善」の用法は妥当ないし、必要なものなのか、日常的な「善」の用法から出発してそのような「善」の理解に到達することが可能なか、と問わざるをえないのである。

II 「在るもの ens と置きかえることのできる善 bonum」(DV 21, 2)という觀念が、「在るもの」および「善」という言葉の日常的用法にてらして奇異な感じを与えることは否定できない。かりに「置きかえ可能性」を「同一性」と見なすことが許されるなら、「在るもの」と「善」とが同一視されることになり、そして「在るもの」の他にはいかなるものもないのだから、悪は存在しないことにならう。それは様々の悪に悩み、また悪と戦うことが大きな部分を占めるわれわれの日常的経験と真向から衝突する。悪を善と言いくるめることは許されないのであつてみれば、悪も存在すると言わざるをえないのではないか。この批判をかわすために、「在るもの」と「善」とは単純に同一視されるものではなく、「在るもの」はまさしくそれが「在るもの」であるかぎりにおいて——「存在」を有するかぎりにおいて——「善」なのである、という修正が加えられても(1, 5, 3, ad 2)、問題が解消するわけではない。その場合でも、悪は「在るもの」のなかにふくまれないのか、という問いが提起されるであらうし、その形で問いが提起されるかぎり、「在るもの」と置きかえられる「善」という觀念には奇異な感じがつきまとう他ない。

事態は右の観念を「在るものと善とは置きかえられる」(ens et bonum convertuntur) (DV 21, 2) という命題の形にした場合でも同様である。この命題は、われわれが「在るもの」「善」の日常的用法のもとにとどまるかぎり、到底承認できない。たとえば、右の命題における「善」を倫理的な正しき、あるいは完全性の意味に解した場合、この命題が成立しないことはあきらかである。「在るものはすべて善い」という肯定はただちに無意味ないし背理とは言えないが、日常的経験の場で為されるものではない。

ところで、在るものと善との単純な同一視が不可能であるとして、反対に、この二者を分離してしまうことが可能であろうか。われわれが何らかのものを「善いもの」あるいは端的に「善い」と呼ぶとき、その「善」という言葉は「在るもの」を含意してはいないであろうか。たとえ「善」が直接に表現しているのが(その言葉を発する者の)主観的態度であるとしても、その言葉はやはり何らかの対象に関する、何らかの「在るもの」を意味しているといえるであろう。⁽²⁾ 「善」が「在るもの」とのつながりをすべて断ちきったところで語られる、とは到底いえないのである。

このように、在るものと善とは単純に同一視はできないが、他方、完全に切り離すこともできない、とするのが日常的思考の立場であるといえよう。この立場からいえば、在るものはそれ自体としては善・悪以前、中立的であり、事実上、善あるいは悪の担い手となりうる。したがって、善はつねにその担い手としての在るものを前提とする、といえるであろう。ここでかりに「善」を「在るもの」にともなう一種の「質」「状態」「在り方」として捉えた場合、日常的思考の立場においては、すべての「在るもの」がそうした「質」「状態」「在り方」を有するのではなく、或るものは有し、他のものは有しない、と考えられるであろう。それはあきらかに「在るものと善とは置きかえられる」という命題の否定であるように思われる。

しかし、日常的思考の立場からは右の命題を承認できないとしても、そのことは当の命題を誤りとして斥ける根拠にはなりえない。なぜなら、日常的思考においては「在るもの」および「善」の様々な意味が解明ないし整理されな

いままにとどまっております、おそろくはそれら様々な意味の根底に見出されるべき根源的な意味は、まだ隠されたままだからである。われわれは日常的思考の曖昧さとどまってはならず、「在るもの」および「善」という言葉がそこにおいて語られる経験をふりかえり、それがどのようにして成立しているかをつきとめなければならぬ。そのことによって「在るものと善とは置きかえられる」という命題が本来的に語られる場所へと到達することができるであろう。

Ⅲ 「在るものと置きかえられる善」は、トマスにおいては超越的なもの *transcendens* の一つとしての善として説明されている。超越的なもの（「もの」*res* 「一」*unum* 「或るもの」*aliquid* 「真」*verum* 「善」*bonum* など）とは、實在に即していえば「在るもの」と同一であって、ただ概念 *ratio* に即してのみ「在るもの」から区別されるものを指す。いいかえると、超越的なものは「在るもの」に（もともとそこにふくまれていなかった）何物かを付け加えるのではなく、「在るもの」そのものの様相（*modus ipsius entis*）——ただし「在るもの」という名称では表明されていない——を表明する。（DV 1, 1）「善」についていうと、「在るもの」の欲求にたいする適合（*conventia entis ad appetitum*）（DV 1, 1）あるいは「欲求にあたいするという本質側面」（*ratio appetibilis*）（I, 5, 1）という在り方が表明されている。超越的なものとしての善は「在るもの」にたいして（もともとそこにふくまれてはいるのだが、「在るもの」という名前によっては表明されていないところの）「欲求にあたいするという本質側面」を付け加えることによって成立する観念である。

右の説明は、しかしながら、「在るもの」と「善」との置きかえ可能性をめぐるさきの疑問には答えてくれない。「善」はもともとすべての「在るもの」のうちにくまれている在り方、本質側面を表明したものであるというが、そうした在り方、本質側面をふくむ「在るもの」の観念はわれわれの日常経験とは縁遠いものだからである。したが

って、そうした「在るもの」の観念を前提した上で行われる（超越的なものとしての）「善」についての右の説明は、われわれに容易に理解されるものとはならない。「善」によって表明されるような在り方をもととふくんでいるような「在るもの」および「在るもの」と置きかえられる善」はわれわれが日常経験の立場にとどまるかぎり、深く秘められているのである。

したがって、前述したように、われわれとしては日常的経験のレベルで行われている善の把握から出発して、そうした善の把握を可能にしている根拠を探求するという仕方です。「超越的なもの」としての善への道をたどってみることにしたい。はたして、われわれが日常的に行っている善の把握、ないしは善についての判断は、「在るもの」と置きかえられる善」へのさかのぼりを要求するものなのかどうか。それとも逆に、そのようなさかのぼりは何ら事態を解明するのに役立たないのか。いいかえると、日常経験的な善の把握においては、在るものと善との関係は曖昧なままにとどまっているが、そこから出発して、そこにおいては在るものと善との同一性が肯定されるような善の把握へと到達することがはたして要求されるのか、ないしは可能なかが問題である。

在るものと善との同一性が肯定されるレベルとは、知識と行為、ないしは理論テオリアと実践プラクシスとが一致し、結びつくレベルと言いかえることができるであろう。それはたしかに日常的経験のレベルではない。しかし他方、そこにおいて在るものと善との同一性が肯定される場所、日常的経験と何らかの連続性を有するものでなければならぬであろう。そうでなかったら、そうした同一性の肯定自体が意味をもちえないからである。

したがって、われわれがここで試みているのは「在るもの」の形而上学的理解をめざす経験的アプローチであるといえよう。「在るもの」と置きかえられる善」の問題は、根本的には「一」「真」「善」などの本質側面、あるいはむしろ完全性をふくむものとしての「在るもの」の問題だからである。トマスはそのような「在るもの」が知性にとつて第一の所与であるかのような語り方をしているが（I, 5, 2; I-II, 94, 2; SCG II, 83; DV 1, 1; 21, 1; 21,

4, ad 4; DEF Proem. ; SS I, 8, 3, sol.)、それは時間的に最初に捉えられるもの、という意味に解してはならないであろう。われわれとしては、日常経験的な善の把握から出発して「在るものと置きかえられる善」、そして「在るもの」の形而上学的理解へと探求を進めることが必要であると考える。

IV 日常経験のレベルで実現されている善の把握とはどのようなものか。われわれの主たる関心は倫理的な善にむけられており、また「善」という言葉の日常的用法において中心的な位置をしめるのは倫理的な意味での「善」であるといえるが、当初からそれ以外の意味での善を排除すべきではないであろう。むしろ倫理的な善は、それ以外の意味で語られる諸々の善をふくめた、より広い視野において考察すべきであり、そのことによってはじめて倫理的な善についての正しい理解がえられるであろう。「善」という言葉がわれわれのうちで直ちに呼びおこすのは「為すべきこと」という観念であり（I-II, 94, 2）、善の日常経験的な理解において倫理的な善がその核心にあることは否定できない。しかし、人間を真に理解するためには人間的なものを何らかの仕方で超え出る地平が要求されるように、倫理的善を正しく理解するためにも前・倫理的な善、もしくは超・倫理的な善を視野のうちに収めることが必要であると思われる。

このような観点から、日常経験のレベルでの善把握についてまず言えるのは、すべて何らかの仕方で望ましいもの *appetibile* として受けとられたものが善と呼ばれている、ということである。「善」の経験的意味は「何ものかが望ましいものである」ということである (*ratio boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile*) (I, 5, 1)。アリストテレスの「善とは万物の希求するところのものである」⁽¹⁾ (*bonum est quod omnia appetunt*) という言葉も、さしあたりこうした日常経験的な善把握——それが「善」という言葉の用法を根本的に規定するものであるかぎりにおいて——を言いあらわしたものと解することができるであろう。

では、ここからして「善」と「何かを望ましいものとして受けとる」という心的状態、情意的態度とを同一視できるか。あきらかにそれは不可能である。なぜなら、こうした心的状態は何らかの原因によって生ぜしめられるものであり、「善」は第一にその原因を指示する言葉だからである。「善」が何らかの対象を記述する言葉ではないこと、「善」という言葉がふくまれている命題の真・偽を検証するための日常経験的な（その意味で「公共的な」）規準が必ずしも存在しないことはたしかである。しかし、そこから直ちに、「善」が何らかの客観的に実在するもの、世界のうちの何らかのことがらを意味表示する言葉であることを排除することはできない。むしろ、「善」は「赤い」「大きい」といった言葉とは違った仕方あるいはレベルにおいてではあるが、やはり世界のうちの何ごとかを意味表示する言葉であることを認めるべきであろう。

そこで「善」の意味を、或るものが「望ましいもの」として受けとられている心的状態の側においてではなく、むしろそのような心的状態を生ぜしめる原因の側において探求した場合、まず浮び上ってくるのは完全性 (Perfection) の概念である。すなわち、何かが「望ましいもの」であるという経験は、経験する者の側に何かを希求し、欲求する働きを前提とするが、そうした働きは何らかの意味で当の希求する者自身の完全性へと向うものとして以外には理解できない。そうであつてみれば、「望ましいもの」という経験をひきおこすところの原因が「完全性」と名付けられることは当然であるといえるであろう。トマスはこの点に関して、「いかなるものも、それが完全である限りにおいて望ましいものである。なぜなら、すべてのものが自らの完全性を希求するからである」(I, 5, 1)とのべている。

ここで、「すべてのものが自らの完全性を希求する」と言われていることに關して、それは目的論的な世界理解であり、人間において見出される目的志向的活動を、そのまま存在するものの全体へと不当に拡大する擬人観である。この批判が持ち出されるかもしれない。これにたいしては、まず、右の命題の背後にある見解が目的論的であることはそのまま認められた上で、それはけっして擬人観ではなく、むしろ人間的経験の成立根拠についての洞察をあらわすも

のであることを指摘できるであろう。じっさい、目的論ないしは目的因果性にもとづく説明を導入することなしに、善をめぐる人間的経験を理解することがいかにして可能であろうか。

しかしさらに、いかなるものもそれが（それ自体において）完全であるかぎりにおいて望ましいものである、という見解にたいしては、次の反対論が予想される。すなわち、ここで「完全性」という言葉の使用をかりに認めるとしても、それはあくまで人間が事物にたいして人為的に——恣意的に、とまでは言わないにしても——付与したものであって、事物がそれ自体において完全である、という言明には意味がない。事物が「望ましいもの」であるのは、もっぱら人間の関心、欲望、必要との関連においてであって、われわれは自分の欲望を満たしてくれるものを「望ましいもの」として受けとり、そのように名付けるにすぎない。他方、それ自体における事物は「望ましい、望ましくない」といったことにたいしては無色・中立的である。事物の「望ましき」を価値と言いかえるならば、価値の世界は事物の存在の世界ではなく、いわば（それ自体としては無色である）存在の世界の上に投影された色彩のようなものである。「望ましい・善い」という経験を、事物そのものに内属する完全性なるものによって説明するのは、事物の存在と価値の世界を混同する誤りにほかならない。

このような反対論は一見ほとんど自明的ともいえる議論であり、そこからして極めて説得的である。しかし、それにもかかわらずこの反対論は致命的な欠陥をふくんでいる。それは意志ないし欲求の働きを説明できないということである。すなわち、事物それ自体に内属する完全性（善）によって行使される（目的）因果性を認めないかぎり、意志ないし欲求の働きは何らの原因も有しないことになり、有意義な働きとして説明することはできない。「望ましいもの」（善）をもっぱら人間の側の関心や欲求によって説明しようとする立場の自明性は、じつはすべての説明から目的因果性を排除したことからの帰結にすぎない。したがって、目的因果性の排除が疑問視されるのにもなつて、右の自明性もゆるがざるをえないのである。

V 右でのべたところから、日常経験における善の把握とは、すべてのものがそうであるように、人間もまた自らの完全性を希求するものであることを前提した上で、そうした希求の働きにたいして原因として作用するものとしての、事物の完全性を把握することであることがつきとめられた。ここで、事物はあくまでそれ自体において何らかの意味で完全なものとして捉えられるのであって、われわれの欲求がそれらを望ましいもの（完全なもの）たらしめるのではないことを強調しておかなければならない。いうまでもなく、「望ましいもの」（善）という名称は、われわれの欲求がそこへと向うところのものを名付けたものであって、名称に関していえばわれわれの欲求が先行する。しかし、その欲求そのものは事物のうちなる完全性を原因として呼びさまされ、生ぜしめられるのであって、その逆ではない。そうでなければ、欲求の働きは原因を有せず、したがって説明できないものとなる。したがって、事物のうちなる完全性は、欲求からは独立に、それ自体において見出されるものとしなければならない。

いうまでもなく、考察のいまの段階においては、事物における完全性は、たんに欲求の働きを生ぜしめる原因を指示するにとどまっただけで、それがいかなるものであるのか、またいかなる仕方でも欲求の原因になるのかは何らあきらかにされていない。まして、ここでいう完全性が「在るもの」と置きかえられる善」にたいしていかなる関係にあるのかは全然知られていない。いまのところあきらかなのは、日常経験的な善の把握が事物それ自体のうちなる完全性——欲求の働きを生ぜしめる原因としての——を前提としている、という点だけである。

つぎに、こうした一般の説明を前提とした上で、倫理的善の把握はどのように説明できるか。われわれがしかじかのことを為すべきであると判断し、また高潔な人格や英雄的行為を嘆賞するとき、そこで為される倫理的善の把握とはどのようなものか。確実なのは、そこでは何らかのことがそれ自体において望ましいこととされていて、何かそれ以外のことの故に望ましいこととして受けとられているのではない、という点である。いいかえると、そこでのわれ

われの意志ないし欲求の運動は、望ましいとされている当のことに於いて終結するのであって、それを越えて先に進むのではない。トマスが アンブロシウスの『職務論』をよりどころに行っている善の区分にしたがうと、倫理的善は有用善 (*bonum utile*) ないしは快適善 (*bonum delectabile*) ではなく、有徳善 (*bonum honestum*) である (I, 5, 6; cf. II-II, 145, 1-4)。すなわち、倫理的善は「それへと自体的に欲求がむかうところの何らかのものとして、欲求の運動を全面的に終結せしめる究極のものとして欲求される」(I, 5, 6)のである。

これにたいして有用善とは手段的、つまり中間の善であり、それ自体において望ましいものではなく、むしろそれ自体において望ましいものとして欲求されているものが別にあつて、それへの到達に役立つかぎりにおいて望ましいところのものをいう (I, 5, 6)。他方、それ自体において欲求されるというよりは、それ自体において欲求されたものにおける静止・休らいとして欲求運動を終止させるものが快適善と呼ばれる (I, 5, 6)。快適善も有徳善と同じく、そこにおいて欲求運動が終結するような望ましいものであるところから、倫理的善と快適善との関係が問題にならざるをえない。快楽をもって善であるとする功利主義においては、倫理的善が直ちに快適善と同一視されているといえるであろう。

しかしながら、さきに考察したように「望ましいもの」(善)を何らかの完全性、つまり自らの完全性をめざす人間の欲求運動にたいして原因として作用するものと解するかぎり、われわれの欲求運動が無条件的な意味でそこにおいて終結する「望ましいもの」とは有徳善であつて、快適善ではないといわざるをえない。快適善は欲求運動の終止に必然的に伴うものであり、「望ましいもの」として肯定されるが、それは欲求する者自身の内的状態にすぎない。もし快適善それ自体が欲求運動を終結させるべきものとして欲求の対象となるときには、欲求運動はその本来の方向から逸脱をはじめるといふべきであろう。なぜなら、本来の欲求運動はそれを生ぜしめた事物それ自体における完全性において終結すべきであつて (I-II, 26, 2)、欲求する者の内的状態へと反転すべきものではないからである。

では日常経験的な善の把握において、われわれはつねに倫理的善を、有用善あるいは快適善から明確に区別された有徳善として捉えているといえるか。われわれが現実には、或ることを為すべきであると判断するとき、有用善および快適善から区別された有徳善にかかわりうることはたしかである。しかし同時に、倫理的なことがらにおけるわれわれの判断が有用善や快適善についての顧慮によって左右されがちなことも否定できない。さらに、倫理的善をめぐる理論的考察において、倫理的善がしばしば快適善の観点から捉えられてきたことはあらためていうまでもない。

VI 右に見たように、日常経験のレベルにおける倫理的善は、それ自体において望ましいもの、いいかえると無条件的にわれわれの意志・欲求運動を終結させる善として捉えられている。いいかえると、倫理的善として意志されているものは、われわれが現実には意志している他の何らかの善にとっての手段ではない。その意味で倫理的善は何か最終的、究極的なものとして意志されているといえる。そうした善を「為すべし」と命ずる命令は無条件的命令であって、けっして条件的、假言的な命令ではない。

しかし、そのことは倫理的善がそれ自身のうちに最終的な基礎づけを有することを直ちに意味するものではない。すなわち、倫理的善は右にのべた意味での最終的、究極的性格を失うことなしに、自らを超え出るところの、その意味でより高次の善によって基礎づけることが可能なのである。これは一見、矛盾をふくむ主張のようにうつるかもしれない。或る善、あるいは価値が、その最終的性格を失うことなしに、いかにしてより高次の善へと秩序づけられるのか。そのことが自己矛盾的と考えられるのは、当の倫理的善およびここでいう高次の善が同じ仕方を経験される、との前提に立った場合である。これにたいして、これら二者が異って仕方を経験のうちに入ってくるとしたら、さきの主張は自己矛盾をふくむものではなくなるであろう。じっさいに、日常経験における倫理的善の把握をふりかえり、その可能性の根拠をふりかえることによって、それが或る高次の、超・倫理的善によって基礎づけられている

ことをあきらかにできるであろう。

ところで、そうした考察の出発点として、個々の倫理的判断あるいは選択における特殊化された倫理的善の把握が、いかなる原理もしくは規準にもとづいて為されるのかをつきとめなければならぬ。倫理的判断を下すのは実践理性と呼ばれる能力であるが（I, 79, II）、実践理性はどのような仕方、いま・ここで為すべきこととしての倫理的善を把握するのか。

まずたしかなことは、実践理性による倫理的善の把握は何らかの推論をふくむということである。行為がかかわるのは偶然的、個別的なことからであり、それらは極めて多様かつ可変的であるところから、多くの不確定な要素をふくんでいる（I-II, 14, 1; 3）。したがって、実践理性は直ちに判断に移ることは不可能であり、一種の推論である熟慮を経はじめた判断を下すことができる。この推論がいわゆる実践的三段論法（*sylogismus operativus*）（I, 79, 12; I-II, 13, 1, ad 2; 13, 3; cf. EN 1113 a 4; 11）である。

この三段論法の結論が、われわれがいま・ここにおいて為すべきことであり、それは単にそう思われているだけにせよ、あるいは実際にそうであるにせよ、倫理的善として捉えられている。では実践的三段論法はどこから出発するのか。実践的三段論法がそこから出発する原理（始源）*principium* は、じつは何らかの目的（終極）*finis* である（I-II, 14, 5; 6; cf. 13, 3; 57, 4; II-II, 47, 6; EN 1151 a 16）。何らかの目的が欲求されていればこそ行為が為されるのであり、そして実践的三段論法は行為に形を与える働き、いいかえると行為に形を与えることによつて、それを行為として成立させる働きである。ところで、実践的三段論法は目的を原理としてそこから出発するとはいえ、当の目的は現実存在しているものではない。それは行為が成就されたときにはじめて現実に存在するものとなる。したがって、実践的三段論法はわれわれに直接的に現存しているものについての知覚から出発して、われわれから距った何らかの結論に到達するのではなく、むしろいまだ現実に存在するものではない——その意味でわれわれ

から遠く距っている——目的から出発して、われわれにとつてより身近な現実、すなわちいま、ここでわれわれが為すべきことへと論を進める、というべきであろう（I-II, 14, 5）。

実践的三段論法の原理が感覺的あるいは知的な明証性ないし確実性などではなく、むしろ目的であるということの確認は、倫理的善の把握に関して起りがちな誤解を除去するのに役立つと思われる。その誤解とは「存在」と「当為」、ないし「事実」と「価値」の関係をめぐるものであり、伝統的な自然法倫理学においては、倫理的善についての判断が事実についての認識から導き出されている、という誤解である。この問題についてはあらためてふれるが、実践的三段論法の原理は目的であることが確認されるならば、その結論である当為的ないし価値的判断は目的から導き出されるものであって、事物の本性ないし事実的存在についての思弁的認識からではないことはあきらかである。

VII 実践的推論は事実から価値ないし当為への非論理的飛躍をふくむものではなく、むしろ目的を原理として、始めから終りまで価値の世界のなかで進行するものである。そのことをあきらかに示すものとして、実践的認識の真理^(e)、および知慮 prudentia の概念についてのトマスの所説をふりかきおこす。

トマスによると、実践的知性の真理は思弁的知性の真理とは違った仕方で理解しなければならない。ふつう真理は「事物にたいする知性の合致」(conformitas intellectus ad rem)であるといわれるが、それは厳密には思弁的知性の真理を言いあらわす定式であり、これにたいして実践的知性の真理は「正しい欲求にたいする合致」(conformitas ad appetitum rectum) (I-II, 57, 5, ad 3; 64, 3)に存する、というのがトマスの立場である。実践理性が実践的三段論法の結論として「しかじかのことを為すべきである」との判断を下すとき、この判断を真なるものとするのは何らかの現実的な事態や事実的状况との合致ではない。それとの合致が問題となるような事態や状況ははまだ存

在しないのである。むしろ、当の判断を真なるものたらしめるのは、それが正しい（目的）欲求に導かれつつ、それと合致する仕方で行われている、ということにはかならない。

ここで正しい欲求といわれているのは、人間の全生活の目的にかかわる正しい欲求（II-II, 55, 1）、という意味に解すべきであろう。トマスはそうした正しい欲求との合致によって実践的知性の真理は成立する、と主張するのであるが、これは結果の如何にかかわらず動機さえよければすべての選択や行動が正当化される、という主張ではない。倫理的行為をめぐる多様で変動的な諸条件や状況、予測される結果などについてはできるかぎり慎重で正確な配慮をしなければならないが（II-II, 47, 4, ad 2）、実践的認識が倫理的、当為的認識であるかぎり、その真理を確定するのは（人間の全生活の目的にかかわる）正しい欲求との合致以外にはない、というのがトマスの立場である。

つぎに、知慮はしばしば倫理的な正しさからきり離されて、思慮深さ、つまり賢明にして慎重な熟慮をめぐらすことによって、何らかの目的を有効に実現する能力、という意味に解されることが多いが、トマスによると、実践性としての知慮は、根本的に倫理的な正しさによって特徴づけられている。たしかに、知慮は目的そのものではなく、目的へのたてたたるもの（*ea quae sunt ad finem*）にかかわるのであるが、実践性としての完成態、すなわち徳 *virtus* としての知慮は目的の正しい欲求、それも人間の全生活の目的の正しい欲求を前提することなしにはありえない、というのがトマスの立場である（I-II, 57, 4; 58, 5; II-II, 47, 4; 55, 1）。*じつじつ*、正しい目的の欲求を前提としない思慮深さは、真の知慮ではなく、まがいものの知慮であって、厳密には「肉の知慮」（*prudencia carnis*）（II-II, 55, 1）あるいは「狡猾」（*astutia*）（II-II, 55, 3）と呼ばれる悪徳にはかならない。このように、実践性としての完成態としての知慮についてトマスがのべているところからして、かれにおいて実践的推論が終始、目的を原理として行われるものと解されていたことがあきらかであろう。

これまで見たところから、倫理的善の把握を結論とする実践的三段論法が、目的の追求ないし志向という価値の世

界において進められるものであることがあきらかにされたと思う。いうまでもなく、実践的三段論法は様々の事実的状況、起りうべき結果を考慮に入れなければならず、事実的、技術的推論の側面をふくむ。しかしながら、この三段論法の真理がそこから出てくる原理といえはあくまで志向された目的であり、その意味で実践的三段論法は終始、価値の世界において進められるのである。問題はここで実践的推論の原理と呼ばれている目的とはどのようなものであるかであって、つぎにその点を考察しなければならぬ。

VIII 実践的三段論法において原理の役割を果すところの目的とは、当の推論を行う人間によって志向されている、より根源的・普遍的な倫理的善にほかならない。個々の人間においてそのような、より根源的・普遍的な倫理的善へとむかう意志ないし志向が見出されることは否定できないであろう。この意志・志向は具体的には習慣 (*habitus*)⁽⁶⁾ あるいは現代風にいえば (道徳的) 性格 (*character*) の形をとっている。その形は、人々の外見的な顔、姿が異なるようにきわめて多様であるが、いずれも何らかの普遍的な倫理的善——すくなくとも、善と思われているもの——へ方向づけをふくんでいる。ここでいう習慣ないし (道徳的) 性格とはトマスにおいて徳 (*virtus*) —— 厳密には倫理徳 (*virtus moralis*) —— と呼ばれており、それらはいずれも何らかの普遍的・根源的な善への方向づけをその内容としている。

倫理徳はふつう知慮、正義、剛毅、節制という四個の枢要徳 (*virtus cardinalis*) (I-II, 61, 1-5) に分類されるが、いまの場合、知慮を考察の外において他の三つの倫理徳に目を向けると、それらは人間の倫理的行為がかかわる主要な対象領域との関連において、人間が追求すべき根源的・普遍的な倫理的善を名づけたものといえるであろう。これらの徳をそなえた者、いいかえるとその意志がこれら根源的・普遍的な倫理的善へと秩序づけられている人間が、端的な意味で「善い人間」と呼ばれるのである (I-II, 56, 3; 57, 1)。かれはまさしく「善い意志」ないし

「意志の正しや」 (*rectitudo voluntatis*) を有することによつて「善い人間」なのである (I, 48, 6)。

われわれが現実実践的推論を行い、実践的判断を下す場合、われわれは決して抽象的、一般的な倫理的知識にもとづいてそうするのではなく、右にのべた倫理徳——あるいはそれに対立する悪徳——を原理としてそのような推論や判断を遂行する (I-II, 57, 5)。より厳密にいえば、これらの倫理徳がそれへとむけてわれわれの意志ないし欲求能力を秩序づけているところの、普遍的・根源的な倫理的善を原理として、それらにもとづいて実践的推論や判断を遂行する。いいかえると、それら普遍的・根源的な倫理的善は、倫理徳の所有という形でわれわれによって現実的に捉えられているわけである。実践的推論、判断において、その原理として現実に機能するのはこのような(倫理徳の所有という)仕方で捉えられている倫理的善である、といえるであろう。前述のように、或る人間が端的に「善い人間」であるとされるのは、この意味での倫理的善によってである。というのも、われわれが現実的に善く行為し、善く生きるのは、このように(倫理徳の所有という仕方で)捉えられている倫理的善によってだからである。

IX では倫理徳の形で捉えられている倫理的善が、われわれの実践的推論および判断における究極の原理であるといえるか。右にのべたところから、倫理徳がわれわれの実践的推論や判断において決定的に重要な役割を果すことはあきらかであろう。しかし、それにもかかわらず、倫理徳を有することにおいて成立している倫理的善の把握が実践的推論における究極の原理であるとはいえない。その理由は、倫理徳の獲得は人間に本来そなわる内的な根源が外的な誘発をまわって成長・強化されるという仕方で行われるものであり (I-II, 63, 1; cf. 51, 1)、そうした内的ないし自然本性的な根源こそ、ここで問題にしている究極の原理と見なすべきである、ということにはかならない。トマスはこうした、倫理徳が獲得されるに先立ってわれわれのうちに見出される、倫理的善の根源的、自然本性的な把握を良知 (*synderesis*) (I, 79, 12; II-II, 47, 6, ad 1) —— かねてこれを一種の自然本性的習慣 (*habitus naturalis*)

(I, 79, 12) と解している——と呼んでいる。このような倫理的善の根源的、自然本性的な把握は、思弁的認識における自明的な第一原理に対応するものであり、行為的、実践的なことからにおける原理、いいかえると実践理性の第一原理と呼ぶことができるであろう。そして、トマスが厳密な意味で自然法の掟と呼ぶのはこうした実践理性の第一原理にはかならない。したがって、トマスによれば、われわれが有する倫理的善の最も普遍的で根源的な把握が自然法の内容である、といえるであろう。

トマスは主題的に自然法について考察している以外の箇所でも繰返し「自然本性的に捉えられる」実践の原理に言及している。一、二の例を挙げると、「行為的なことからの普遍的原理に関しては人は諸原理の自然本性的理解によって正しい状態に置かれているのであって、そうした自然本性的理解によっていかなる悪も為すべきではない、と認識するのである。」(I-II, 58, 6) 「人間の理性のうちに(認識に関すると同様に)為すべきことがらに関する、何らかの自然本性的に認識された原理が内属している……それらは(知的ならびに)倫理的な諸徳の種子のようなものである——意志のうちにそうした善への自然本性的な欲求(cf. I-II, 62, 3, ad 1; 50, 5, ad 1)が見出されるかぎりにおいて。」(I-II, 63, 1) 「思弁的理性のうちに何らかの自然本性的に知られることがらが見出されるごとく……実践理性のうちにも何らかのことが自然本性的に知られる原理として先在している、そしてこれらが倫理的な目的である。なぜなら、目的は行為的なことからにおいて、原理が思弁的なことからにおいて有するような位置を占めているからである。」(I-II, 47, 6)

次に、トマスが主題的に法および自然法について考察している箇所においては、自然法は基本的に、実践理性に与っている(自然本性的に知られる)第一原理として位置づけられている(I-II, 91, 3)。自然法を神学的観点から捉えた「自然法とは理性的被造物における永遠法の分有にはかならない」(I-II, 91, 2)という(われわれにとって難解な)定義がしばしばトマスの自然法概念として引照されるのたいして、こんにちのわれわれにとってより理

解し易いと思われる、実践理性との関係における自然法の規定がそれほどかえりみられないのは奇異な感じがするほどである。後者の代表的なテキストを引用すると、「自然法の諸々の掟は実践理性にたいして、論証不可能な第一原理が思弁理性にたいするような仕方に関係づけられている」(I-II, 94, 2)と言われている。

トマスの場合、自然法の掟といわれるものが、われわれの有する最も根源的・普遍的な倫理的善の把握をその内容とするのはあきらかである。そして、こうした倫理的善がわれわれの実践的推論における第一原理であり、すべての実践的三段論法はそこから出発し、またそこへと帰っていく(それら倫理的善にてらして結論が確認されるかぎりにおいて)という仕方で行われる。さらに、これら(自然本性的に認識された)倫理的善は、それらが意志による自然本性的な欲求を前提するかぎりにおいて、実践理性にとっての原理として機能するのである。自然法の掟と呼ばれるこれら実践的原理は、まさしく原理であるかぎり何らかの先行する原理(たとえば事物の本性についての認識)から導出されるものではない。では、われわれはここで、最早それ以上さかのぼることのできない、究極的な倫理的善の認識を手に行っているであろうか。答えは、然りである。更に、ではわれわれはここで善そのものについての究極的な認識に到達しているのだろうか。いいかえると、ここでわれわれが根源的に把握している倫理的善をそのまま善そのものと同一視できるであろうか。それこそ問題である。

X 前節の終りで提起した問いは、より厳密に言いかえると次のようなものである。何らかの倫理的善の把握を結論とする実践的推論をふりかえることによって、われわれは或る究極的な倫理的善の把握が推論の原理、すなわち実践理性の第一原理として機能していることをつきとめた。問題は、このような究極的な倫理的善の把握が実践的なことからにおける第一原理であることを確認した上で、それを思弁的認識の領域との関係においてさらに基礎づけることが可能ないしは妥当なのか、それとも実践理性の第一原理はあくまで思弁的認識から切り離しておくべきなのか、と

いう形で提起される。実践理性の第一原理を理論的認識から切り離した場合には、倫理的善の把握が善についての究極的な把握であり、倫理的善が善そのものと同一視されることになるであろう。これにたいして究極的な倫理的善の把握が実践理性の第一原理であることを確認した上で、それはさらに思弁的認識の領域との関係において形而上学的に基礎づけられるべきであり、またそのことは可能であるとの立場をとった場合には、倫理的善がそのまま善そのものと同一視されることはなく、むしろ倫理的善はより包括的・根元的な仕方では把握された善にもとづいて説明され、基礎づけられることになるであろう。

トマスは後者の道えらんでいるが、その理由は理解するのに困難なものではない。それはさきにも述べた善についての基本的な理解、すなわち善は事物そのものに内属する何らかの完全性である、ということからの論理的な帰結である。倫理的善がそれ自体において意志される善であることが確認された上で、それがどのような意味で事物そのものに内属する完全性と結びつくものであるかがつきとめられる必要がある。そして、そのことは思弁的認識の領域との結びつきなしには不可能であろう。ここで、われわれが本稿で問題にしている「超越的なものとしての善」は、この後者の探求を通じて到達されるべき善の把握であるとの見通しが開かれてくるのであるが、そのような「超越的なものとしての善」への接近がどのようにして可能であるかはこれからの考察によってあきらかにしなければならぬ。

XI 通説によると、倫理的善の形而上学的基礎づけの必要性和可能性を最も積極的かつ一貫的に主張するのは自然法理論であり、この理論によると倫理的善は形而上学的に認識される人間の自然本性によって基礎づけられるとされる。すなわち、倫理的善とは人間の自然本性との合致、あるいは自然本性の実現もしくは完成へと導くものを名付けたものであって倫理的善の根底にはその規準としての自然本性が見出される。このように倫理的規準ないし規範とし

ての自然本性を認める立場が自然法理論の特徴であるとされている。¹⁰⁾

ところで、右のように自然本性をもって倫理的善を基礎づけようとする試みは、思弁的に認識された自然本性から自然法の掟（根源的な倫理的善）を導出しようとする試みであるかぎりにおいて、存在から当為への非論理的な飛躍をふくむとして批判にさらされてきた。これにたいして自然法理論の側からは、一方では存在と当為の峻別にたいして疑問を投げかけつつ、他方では自然法理論はまさしくこれら二者の間の架橋の試みである、との反撃もなされた。しかし、そもそも自然法の概念が必然的に存在から当為への飛躍をふくむかどうかは検討を要する点であり、私の見るところでは、すくなくともトマスにおいてはそのような問題は存在しないといえる。¹¹⁾

ではトマスにおいて（自然法の掟の内容をなす）倫理的善の把握と人間の自然本性との関係はどのように理解されていたのか。かれは、この問題について主題的に論じている箇所において、倫理的善を形而上学的に認識された自然本性に関係づけるのではなく、むしろ実践理性は何らかの目的へと向う自然本性的な傾向 *inclinatio naturalis* —— それは意志の働きである——にもとづいて、自然法の掟を自然本性的に把握する、とのべている（I-II, 94, 2）。¹²⁾ いかえると、トマスは人間の意志が何らかの目的・善（それは最早「倫理的」とはいえない）を自然本性的に欲求していることを前提した上で、そうした「自然本性的な傾向」にもとづいて実践理性が自然本性的に倫理的善を把握する、と云うのである。この考え方にしたがうと、倫理的善がまさしく善として捉えられることの根拠は、意志の自然本性的傾向がそれへと向う超・倫理的善に求められるであろう。それとの関係においてはじめて、何らかのことが実践理性によって倫理的善として把握されるからである。

ここで「自然本性的な傾向」と呼ばれているのは、人間がすべての存在するものと共有する、存在保全への欲求、すべての動物と共有する、男女の結びつきや子供の養育への欲求、および人間に固有である、神についての真理を知り、社会において生活することへの欲求、などである（I-II, 94, 2）。こうした欲求がめざす目的・善は人間の全

体的な完全性であり、その意味で人間的善 (Bonum humanum) である。そして、こうした人間的善を実現するよ
うな行為は、すべて実践理性によって倫理的善、すなわち為すべきこと、追求すべきこととして把握される、とい
うのがトマスの説明である。

右の説明において「自然本性的な傾向」と呼ばれているものの内容は、人間の全体的な完全性をめざすものである
かぎりにおいて、ふつうに人間の自然本性として理解されているものと重なり合うといえるであろう。要するにトマ
スは、人間の意志は具体的にはあれこれの特殊なことから (選択的に) 意志するのであるが、その根底により普
遍的・根源的な意志の欲求運動があることを認め、それらを自然本性的な傾向と呼んでいるのである (I-II, 10,
c)。意志がそれへと自然本性的に傾いているところの目的・善は、前述のように人間的善であるが、倫理的善とはい
えない。それらを実現するために実践理性が何ごとかを為すべきこととして捉えるときにはじめて倫理的善が成立す
る。そして、倫理的善にたいする意志のかかわりは、もはや自然本性的な傾向ではなく、むしろ自由な選択的意志活
動である。

トマスが意志の自然本性的な傾向について語る時、それが倫理的善へとむかうものではないことを強調する必要
がある。⁽¹³⁾ 倫理的善へとむかう傾向性について語りうるとしたら、それはハビトゥスの傾向性としての倫理徳にほか
ならないが、この傾向性はけっして自然本性的ではない (I-II, 51, 1: 62, 3, ad 1)。しかし、倫理的善の自然
本性的な把握について語ることは可能であり、実践理性の第一原理はまさしくそれにあたる。トマスが、実践理性は
何らかの目的・善へむかう (意志の) 自然本性的な傾向にもとづいて自然法の掟を認識する、というとき、あたかも
倫理的善そのものへとむかう意志の自然本性的な傾向が語られているかのように誤解してはならないであろう。こ
で語られている自然本性的傾向は超・倫理的な人間的善をめざすものなのである。

Ⅱ Ⅱ では、右で語られた意志の自然本性的な傾向がそれへとむかう（超・倫理的な）人間の善が、さきに問題にした善そのものであるといえるか。この問いに答えるためには、ここでいう人間の全体的な完全性としての人間の善と、トマスが理解した人間の究極目的（*ultimus finis*）——トマスによると、意志はそれへとむかう自然本性的な傾向を有する（I-II, 5, 4, ad 2; 5, 8）——との関係に目をむける必要がある。この二つは全く同一なのか。

トマスの究極目的—至福 *beatitudo* 論に即していえば、かれがしばしば言及する究極目的—至福の二つの種類、すなわち現世において到達可能であるような不完全な至福、いいかえると、心・身的存在としての人間に相應するものとしての至福と、時間を超越した次元において到達される完全な至福、すなわち知的ないし精神的実体であるかぎりでの人間に相應するものとしての至福の区別をここで想起すべきであろう（I-II, 3, 2, ad 4; 3, 5; 3, 6; 4, 5; 5, 3; 5）。自然法認識との関連で問題になった人間的善は不完全な意味での究極目的—至福にすぎない。これにたいして、人間の意志がそれにたいして自然本性的に秩序づけられているところの究極目的—至福とは、何の制限もない限定もふくまない全き善（*bonum universale*）あるいは完全な善（*bonum perfectum*）である、というのがトマスの根本的な洞察である。トマスによると、こうした全き善は神の本質の直視（*visio essentiae Dei*）以外によるほかは現実には到達されえないのであるが（I-II, 3, 8）、そのことはここでは問題ではない。問題なのは、自然法認識との関連で、人間の意志がそれにたいして自然本性的な傾向性を有するとされた人間的善は、完全な意味での究極目的ではない、という点である。したがって、倫理的善の究極的な基礎づけのためには、さきにふれた人間の善でとどまることはできず、完全な意味での究極目的としての全き善あるいは完全な善までさかのぼる必要がある。じつはつきつめた意味での人間の自然本性とは、そうした全き善にたいする受容可能性を意味するのである。では、そうした「全き善」「完全な善」とはいかなるものか。それはわれわれの考察の出発点となった倫理的善、および考察の主題である「在るものと置きかえられる善」とはどのような関係に立つのか。

XII 全き善あるいは完全な善とは、いかなる観点から見ても何らの限定ないし制限的原理もふくまない善といいかえることができるが、そのような限定としてここで問題になるのは、たとえば「人間的善」といわれるさいの「人間的」という言葉で指示されているものである。人間にかぎらず、すべてのものが自らの完全性、すなわち自らの自然本性の完成を目的として欲求しており、したがって自らの自然本性の完成がそれぞれのものにとっての善なのであるから、善を限定する原理は事物の自然本性あるいは本質であることになろう。或る意味では、事物の自然本性 자체가目的であり、善であるから、それが善の限定・制限原理であるという言い方は逆説的にひびくかもしれない。しかし、ここでわれわれは最早「人間的善」についてではなく、善そのものについての考察に入っていること、そこでこの視点の転換を考えに入れるならば、そうした逆説的性格は消失するであろう。

したがって全き善、完全な善といえば、何らの自然本性、本質、形相によっても制限されていないところの善であるが、それはいいかえると存在そのものに他ならない。なぜなら、何らかの本質、形相によって受けとられることによつて限定されるのは存在だからである。⁽¹³⁾ ここにおいてわれわれは、善と存在とが事柄として同じものであり、その意味で置きかえ可能なものであることを見てとることのできる場所に到達したように思われる。その場所とは、他でもなく究極目的たる全き善、完全な善を自然本性的に欲求する人間の意志についての反省・立ち帰りが為される場所である。

これまでの考察を簡単にふりかえると、その出発点は「在るものと置きかえられる善」なるものが、日常的な善の把握、ないしは「善」という言葉の日常的用法から著しくかけ離れていることにたいする困惑であった。そこで「善」という言葉の日常的用法を基本的に規定していると思われる、日常的経験における倫理的善の把握から出発し

て、はたしてそこから「在るものと置きかえられる善」へと道が通じているものかどうかをつきとめることにした。

日常的経験における倫理的善の把握は実践的推論の結論たる実践的判断であり、この判断は実践的推論の原理にもとづいて下されるものであるから、実践的推論の原理としての、より普遍的・根源的な倫理的善の把握を探索し、倫理徳の段階を経て、自然法の掟の内容をなす実践理性の第一原理までさかのぼった。ところで、実践理性の第一原理にあたる倫理的善の把握は、人間的善、すなわち人間の自然本性の完全性への自然本性的な傾向を前提としてはじめて成立することが確認された。しかるに、この人間的善ははまだ完全な意味での人間の究極目的ではなく、人間の究極目的として自然本性的に欲求されているのは、「人間的」という限定ぬきの全き善、完全な善であることがつきとめられた。

こうして「在るものと置きかえられる善」が認識され、語られる場所は、個々の倫理的善をめざす意志ないし欲求活動を成立させる究極の根拠であるところの、究極目的をめざす意志の自然本性的な傾向性がふりかえられる場所であることがひとまずつきとめられた。トマスという「超越的なもの」とは、単に論理学的一般化の操作によってではなく、むしろ人間精神が自らの働きの成立根拠をふりかえること、いいかえると経験の可能性の根拠をふりかえることを通じて到達されるものであることが確認された、といえるであろう。

XVI これまでの考察は、トマスのテキストをよりどころにししながら、日常的な「善」理解と「在るものと置きかえられる善」との間の連続性を示そうとする試みであるが、「在るもの」「善」の様々な意味の解明が充分に為されていないだけでなく、テキストの解釈においても不備な点が多いことを認めざるをえない。それら残された問題については機会をえて詳論することにして、ここでは後書きの形で本稿の冒頭でふれた疑問に立ち帰って一言しておきたい。そこでいくつかの形で提起された疑問は、結局のところ「端的な意味での在るもの」と（倫理的善に代表される）

「端的な意味での善」との間の関係をあきらかにすることによって答えられるものであるが、これまで行った考察によつて「端的な意味での在るもの」が語られる場所と「端的な意味での善」が語られる場所との違いがあきらかにされたといえるであろう。前者は、在るものが在るものとして、すなわちその存在において捉えられる場所であり、後者はわれわれが選択し、行為する日常的経験の世界である。そして、「端的な意味での善」にたいしてはいうまでもなくそれと対立する悪が語られるが、「端的な意味での在るもの」が「善」と呼ばれる場合、この「善」に対立する悪について語ることはできない。そこにおいてはすべてが善なのである。

ここで注意しなければならないのは、「端的な意味での在るもの」が「限られた意味での善」と呼ばれるのは、日常的経験の立場に立つかぎりにおいてであり、それ自体においては「端的な意味での在るもの」は最も根源的な意味での「善」にはかならない、ということである。じっさい、それは善・悪という対立を超えた意味での「善」なのである。「善」の意味がわれわれにとってより明晰なものであるのは、それが悪と対置される場所においてであるといえ、「善」の意味が最終的にあきらかにされるのは「端的な意味での在るもの」が捉えられる場所においてである、といわざるをえない。

では「在るもの」と置きかえられる善」が捉えられ、在るものがその存在において肯定され、すべてが善いとされるのは、一般的にいえば日常経験の世界においてではなく、むしろ経験を可能ならしめる根拠へのふりかえりが為される場所においてであることを認めた上で、例外的にそのような善が直接的に経験されるような場合は皆無であろうか。たしかに、われわれは倫理的な選択や行動にかかわる場面においては「すべてが善い」とは言わない。しかし、われわれは人間をその持物、人柄、能力、魅力などのゆえにではなく、まさしくその存在において肯定し、愛することが可能である。人格の概念はそのような場面においてはじめてその意味が充足される、ともいえるであろう。もしそうであるとしたら、そこにおいてはまさに「在るもの」と置きかえられる善」が捉えられている、といえるのではな

かろうか。それは或の意味で「善」の原経験あるいは根元的経験といえるかも知れない。

註

(トマス著作番号 著作への引照なしに数字のみが挙げたものは *Summa Theologiae*. DV→*Quaestiones Disputatae De Veritate*. SCG→*Summa Contra Gentiles*. DEE→*De Ente et Essentia*. SS→*Scriptum super Sententiis*. など トリス トマス『ニコロコス倫理学』を EN へ参照。))

- (1) 『イザヤ書』5・20「福になるかな、かれらは悪をよびて善と…」
- (2) Ross, W. D., *Foundations of Ethics*, Oxford, 1939, p.255.
- (3) 拙稿「トマス・アクィナスの transcendentia 論——存在と価値」『中世の哲学者たち』思索社、昭53、192—227ページを参照。

(4) 『ニコロコス倫理学』1094a3

(5) 前掲(2)を参照。

(6) 拙稿「習慣と価値」『習慣の哲学』創文社、昭56、255ページ以下を参照。

(7) スリーはこのような観点から「価値」を定義している。Perry, R.B., *General Theory of Value*, New York, 1926.

(8) 拙稿「実践的認識についての一考察」『法解釈学および法哲学の諸問題』有斐閣、昭37、217—233ページ、およびリーゼンバーガー・トマス・アクィナスにおける善の認識』『中世思想研究』23、昭・56を参照。

(9) 「習慣」の概念およびトマスの習慣理論に関して拙著『習慣の哲学』第一、三章を参照。

(10) この問題に関して拙稿「倫理的経験としての自然法」『アカデミア』27集、昭35、71—32ページを参照。

(11) 拙稿「自然法の論理」『法思考の問題』昭36、78—109ページ参照。一九六五年 *Natural Law Forum* に収載された論文 *The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa theologiae. 1-2, Question 94, Article 2* によつて G.G. Grisez はトマス自然法論の基本テクニクとしてこの詳細な註釈を試み、そのなかでこの問題をとりあげ、自然法の諸原理はいかなる事実命題から導かれたものでもなくこれを強調した。この点に最近 R. McInerny は *The Principle of Natural Law (The American Journal of Jurisprudence 1980)* によつて Grisez 論文、44-49 J.

Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980 を批評し、その著者自身は、実践理性によって世界に關する議論は行は關わらなからなければならないが、事実と価値が程度に區別されなければならない。この批評はたしかに Grisese と Finnis との間に展開した。The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerney (American Journal of Jurisprudence 1981) を発表し、「事実と価値との過度の區別」として批評した。次のように反駁している。たしかに McInerney は「主観主義」として批判は見当違ひであり、自分達の主張の要諦は、世界に於けるこの形而上学的ならし事実的真理から規範的結論が導き出されるものである。前提のよさにかかわらず実践的推論の原理がよくなればならぬ。これはトマス自身の立場の正しさを解明する。また McInerney, *Ethica Thomistica*, Washington D.C., 1982 によつてもこの問題に言及されているが、議論の新しい展開は見られない。

分析哲学や実存哲学的立場など、現代の倫理学理論にたしかに伝統的な自然法倫理学のあまたな基礎づけを試みた注目すべき研究として Veatch, H. B., *For an Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory*, Evanston 1971 を参照。Punzo, V. C., "Natural Law Ethics: Immediate or Mediated Naturalism", *The New Scholasticism* LVII, 1, 1983, p. 22-41 と Veatch の本稿や Immediate Naturalism を解説した。この立場はたしかに理性が倫理的善・悪の原理であることの説明であること論じ、理性の acquisitive function のもとに在りて reflective function を無視した Immediate Naturalism とは、後者を実践理性の主要機能であることと Mediated Naturalism の立場を展開している。Punzo はトマスとトマスの自然法理論は明確に Mediated Naturalism の立場であることとして、それをたしかにして開かれたものである。

(12) この点に關して、自由意思は習慣であるか、という問題をめぐるトマスの議論を参照。拙著『習慣の哲学』第七章「習慣と自由」。

(13) この点に關して、拙著『トマス・アキナス』勁草書房、昭53、第三章を参照。