

習慣と意志：トマスの意志概念の一考察

稲垣，良典

<https://doi.org/10.15017/2328681>

出版情報：哲學年報. 34, pp.1-23, 1975-03-31. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：



習慣と意志——トマスの意志概念の一考察

稲 垣 良 典

I 欲求と意志

一見したところ、「意志する」という行為はどわれわれが容易に、かつ確実になしうるものはないように思われる。たとえば、自分の腕を上げるとか、話すといった単純な行為ですら、なにかの原因で妨げられたり、衰弱している場合には、それをしたくてもすることができない。これにたいして「意志する」という行為は、そのことを意志することがそのままそれを為すことであり、「意志する」と「為す」ことの間にはなんのへだたりもないからである。権力や富をじっさいに手に入れることは困難であるが、それらのものを意志することなら、だれでも、それこそ意志しさえすればできることだ、といえるのではないか。とにかく、われわれは意志と呼ばれる能力をそなえており、その行使を妨げうるようなものはどこにもないように思われる。それというのも、意志こそはもっとも深い意味で私が「私」と呼んでいるものにほかならないからである。したがって、「私が私に従う」ということが無意味であるのと同じくらい、意志することが私の意のままになる、ということも、あらためて言う必要のないほど自明的であるように思われる。

だが「意志する」という行為はほんとうにそれほど容易であろうか。意志しようと意志してしかもできない場合があるのではないか。アウグスティヌスが『告白』のなかのあの忘れ難い一節で物語っているように、意志しさえすればそれに到達できるような大いなる善を前にしながら、なおも意志することへとふみきれないことがあるので

はないか。もし意志することが、さきへのべたように容易なことであるなら、これはいかにも奇怪であり、そのよってきたところはまことに測りがたい。「意志する」ということは単純で不可分の行為であると思われたのに、じつは二つの意志へと分裂して互いに抗争することが可能なのであろうか。アウグスティヌスによると、相争う二つの意志があるということは、意志がなかば意志しなかなば意志しないということであり、全心をあげて意志しないことである。いいかえると、そこにはまったく意志がないのである。³⁾

このように見てくると、まったく意志をもって意志すること、つまりまったく意味で意志することは容易ではないことがわかる。しかるに、まったく意味で意志するのでなければ真に意志するとはいえないであらう。したがって、われわれがふつう思いこんでいるところに反して、意志するということは、けっして単純で容易なことではないといふべきであらう。いったい真に意志するとはどういうことであらうか。

ところで、まったく意味で意志していないということは、意志の行為が完全なものになっていないことを意味する。では、或る行為が完全なものになっていないとはどのようなことを意味するか。たとえば「見る」という行為が行為として完全なものになるのは、その固有対象が現存している場合であらう。つまり、視覚という能力につきあった固有対象が現存することによって、直ちに、「見る」という行為が完全な仕方で成立するのである。いいかえると、この場合、固有対象は能力のうちにあるすべての可能性を呼びさまし、それらを規定するものである。感覚的な欲求能力についても同じことがいえるであらう。欲求能力、つまり愛、憎しみ、怒り、嫌悪など、さまざまの情念の能力は、その固有対象、たとえば感覚的に快いもの——その意味での善いもの——が現存すれば、それによってひきつけられざるをえない。そこでまずひきおこされる、欲望と呼ばれる情念は、欲求能力の「行為」(＝現実態)としてはすでに完全なものである。その意味で、感覚的な欲求能力は、はじめからまったく仕方欲求するといえる。このように、どのような能力についても、そのまったく行為を成立させるのは当の能力に対応する固有対象であるといえ

よう。逆に、或る能力がまったき意味での行為をなしえないとすれば、その理由は、固有対象がまだ現存していないことに帰せられるであろう。したがって、意志の行為が当初においてまったきものではないとすれば、その理由は固有対象が当初は現存していないというところに求めざるをえないであろう。

ではここからただちに意志は固有対象を有しない、と結論すべきであろうか。たしかに、感覚的な欲求能力の固有対象はけっしてそのまま意志の固有対象ではありえない。いかに感覚的に快いものがわれわれをひきつけようとも、それを受け入れるかいなかを決定するのは意志自体であって、意志はけっしてあれこれの善いものによってその行為を規定されることはないからである。しかし、あれこれの善いもの、つまり特殊的なる善が意志の固有対象ではありえないにしても、あらゆる面から見ての善、つまり善そのものを意志の固有対象と考えることは可能ではないか。

じっさいに、トマスは善一般 (*bonum in communi*) あるいは全き善 (*bonum universale*) が意志の固有対象であるという。意志のうちには全き善への自然本性的な傾向性があり、意志は全き善を必然的に欲求する、というのである。このような主張は、一見、たとえばカントの立場とは鋭く対立するように見える。しかし、かれらが人間の倫理的状況について洞察したところは、じっさいにそれほど互いにへだたっているのであろうか。われわれはトマスが意志を「知性的」欲求能力と呼んで、感覚的な欲求能力から区別するとき、かれがどれだけのことを「知性的」という一見単純な言葉にふくませているかを見落してはならないであらう。かれはそこで意志の固有対象は感覚的な欲求能力の場合とちがって、当初は意志能力にたいして対象として現存しているのではなく、したがってそれを「欲求する」といっても、われわれがあれこれの善いものによってひきつけられる場合とは様相を異にすることを認めているのである。したがってわれわれは、ここで用いられている固有対象という言葉の解釈を誤ってはならないであらう。

意志がなんらかの善いものを対象として欲求する場合、当の善いものは「この善いもの」として欲求されるのでは

ない。もしそうであつたら意志は感覺的な欲求能力とえらぶところはないであろう。むしろ意志は當の善いものを「為すべき善」として欲求する。「為すべき」であるということは、意志はそれを必然的に欲求するよう規定されているのではないが、なんらかの仕方では、それを欲求するよう拘束されていることを意味する。ではこの拘束性はどこからくるのか。トマスはこうした意志にたいする拘束性の源泉をたずねて「善一般」あるいは「全き善」の觀念にゆきついたのである。すなわち、「この善いもの」が「為すべき善」として意志を拘束するのは、それが「全き善」を分有しているかぎりにおいてである、というのである。このように「全き善」は「この善いもの」にたいして意志を拘束する性格を与えるものであり、その拘束性の根拠であるから、それ自身、意志を必然的に規定するものであると考えられる。裏からいえば、意志は必然的に全き善を欲求するのであり、それが意志の固有対象は全き善である、ということの意味である。

いうまでもなく、「全き善」は未だそれ自身において、積極的な仕方では捉えられているのではないから——つまり、未だ到達され、所有されているのではないから——対象として必然的に欲求されてはいない。それについて知られているのは、ただ、あれこれの善いものという特殊な限定をすべて越えているということだけであり、そのようなものとして欲求されているにとどまる。したがって、全き善が意志の固有対象であるといっても、現実には、それは対象として欲求されているのではなく、むしろ「善は為すべく、追求すべきである」という実践理性の命令 (*praeceptum*) の根底にあるものとして、意志があれこれの為すべき善を欲求するさいに、その根拠として、同時により根源的な仕方では欲求されている、と解すべきであろう。

このように見ることによって、カントは意志については対象を認めないことによって、それと欲求能力との対立をきわだたせているの⁷⁾にたいして、トマスは意志の固有対象を認めているという定式上の対立は、かなりの修正を受けたであろう。トマスはけっして意志の対象を、感覺的欲求能力の場合と同じ仕方では捉えてはいないからである。しか

しそれによって対立が解消されたわけではない。トマスは、依然として意志が固有対象を有し、それへの自然本性的な傾向性にもとづいてはじめて、意志のあらゆる行為が成立することを主張しているからである。そして、この固有対象が善一般とか全き善と呼ばれるのみでなく、さらに幸福とも呼ばれるとき、カントとの対立はふたたび鋭い仕方で浮び上ってくる。いうまでもなく、トマスのいう幸福 (Beatitudo) とカントにおけるそれ (Glückseligkeit) が内容において著しく相違していることは容易に見てとることができる。しかしそれにしても、意志の固有対象を認めるか否かという相違のうちには、道徳的な完全性の捉え方における根源的な相違が内含されていることを否定できないように思われる。このことは、両者ともに道徳的な完全性を指すのに用いている徳の概念を検討することによってあきらかにできるであろう。

カントにおいて「徳」は、義務を義務として、つまり自然的傾向性からではなく行う意志の強さとして捉えられており、われわれが自然的傾向性に従ってではなく、むしろ傾向性にうちかって行為するかぎりにおいて示されるものである。自然的傾向性に従って行為することは、自然の因果性に従うこと、つまり人間が感性的な自然界の一片として行為することを意味する。これにたいして、人間が義務からして行為することは、理性に固有の因果性——これが意志能力にはかならず、またこの因果性が外的な影響力から独立なかぎりにおいて自由と呼ばれる——からして行為することであって、徳はその成果にはかならないとされる。このように、カントにおいて徳は自然的傾向性にうちかち、自然的傾向性が行為の原理になることを排除するような意志の強さとして捉えられている。かれにとって、徳を實現する能力としての意志が自然本性的な傾向性を有するとか、徳もそれ自体なんらかの傾向性であるという考えはまったく無意味なものであるほかない。

ところがトマスが主張しているのはまさしくそのことであるように思われる。すなわち、トマスによれば、(倫理的)徳は意志がその固有対象にたいして有する自然本性的な傾向性を補完するものであり、それ自体(本性的ではな

く、習慣的な）傾向性である。このように、人間の倫理的状況に関してはおそらく共通の洞察を有していたと考えられるにもかかわらず、倫理的完全性に関してかくも相へだたる概念を持ちえたということは、われわれのうちに驚異の念をよびおこさずにはいない。どこからこのような相違が生じたのかを明らかにすることは容易ではないが、可能な解釈の一つとして、カントにおいては人間の意志能力が能力として完成されたものと解されているのに対して、トマスにおいては根源的に未完成と解されていることを指摘できるであろう。すなわち、カントもトマスも、意志は感覚的な欲求能力の場合とは違い、その対象によって規定されているのではない、という洞察から出発する。しかるに、カントはそのことを、意志は感性的な自然界の因果性に支配されるのではなく、自由で能動的な能力であるという意味に解しており、徳は意志がそのような優越的な能力たることを立証するものと考えられている。これにたいして、トマスにしたがえば人間の意志能力は未だその固有対象を直接に対象として意志しうるところまで完成されていないのであり、徳の獲得を通じてそのような状態にまでたかめられなければならないのである。意志がその固有対象を直接に対象として意志するということは、意志にたいして固有対象が現存することであり、意志が固有対象によって規定されることを意味する。そのときにはじめて意志は全き意味で意志するといえる。

だが意志能力は、徳によって完成されることによって全き意味で意志するようになるかどうか。もしそうであるとしたら、意志は全き意味で意志するに先立ってどのような仕方で意志するというのか。意志が未だその固有対象を対象として意志するにいたっていないということは、その究極目的を直接に意志するにいたっていないということであり、それが直接に意志しているのは目的へのてだて (*ex quae sunt ad finem*) であることを意味する。ところで、目的へのてだてを意志するということは、目的への到達のためにより有効なるものをえらぶことにはかならない³⁾。したがって、われわれの現実の意志行為は、端的に「意志する」(*velle*) ことであるより、もっぱら「えらぶ」(*eligere*) ことに存するといえるであろう。よくえらぶことを通じて意志能力がしだいに完成さ

れ、ついには全き意味で意志することができると考えられる。

ところで、よくえらぶことを可能にするのは、トマスによると、選択的習慣 (*habitus electionis*) と呼ばれるところの倫理的徳である。¹⁹ そこでつぎに、「えらぶ」という意志行為がどのように倫理的徳によって完成されるかを考察しよう。

II 意志と選択

「えらぶ」という行為は複雑な構造を有する。それは単純になにかを欲求すること、あるいはなにかへ傾くことではなく、「なにか他のものを得んがために或るものを欲求する」ことである。²⁰ したがって、そこには考量 (*consiliare*) 比較 (*conferre*) あるいはひとつのものを他に優先させる (*preferre*) という要素がふくまれている。ところが、こうした要素は認識能力に属するものであるから、えらぶという行為はたんに欲求能力によって遂行されるものではなく、認識能力たる理性への関連において (*in ordine ad rationem*) 欲求能力たる意志によって遂行されることがわかる。²¹ トマスはこのような選択行為の複雑な構造を、動物が身体と魂との合成体であって、これら二者のいずれもそれだけは動物とはいわれえないことにたとえている。²²

問題は選択の行為における意志と理性とのそれぞれの役割を正確につきとめることであるが、トマスは一方では、選択行為は質料的には (*materialiter*) 意志に属し、形相的には (*formaliter*) 理性に属する²³ といひ、他方、この行為は実体的には (*substantialiter*) 欲求能力たる意志に属する、とのべる。²⁴ ここで質料的という言葉の意味は、基体 (*substratum*) とか主体 (*subjectum*) が質料的と解せられる場合に準じて理解すべきである。つまり選択行為は理性と意志とが結びつき、からみあいつつ進行する運動過程であると考えることができ、この過程を終結させるのは理性の考量・比較の働きではなく、意志がなんらかの善いものへと傾くという働きであるところから、意志が

選択行為の主体と見なされるのである。¹⁵ 実体的という言葉もこれと同じ意味に解することができよう。しかし、こうした意志の行為としての選択は、つねに理性的な認識によって秩序づけられ、方向づけられているところから、選択は形相的には理性の行為であるといわれる。

ところで選択は実体的・本来的に意志によって遂行される働きであるということは、そこでの理性の役割を軽視するものではけっしてない。むしろ選択行為を特徴づけているのは、それがそこで（選択的に）欲求されているところの対象によっては規定されていず、あくまで理性による秩序づけの下に遂行される、ということである。ここからして、選択の能力としての自由意思（*liberum arbitrium*）は、端的に意志する能力としての意志（*voluntas*）から区別されて、理性に秩序づけられているかぎりでの意志能力であるとされる。¹⁶ 自由意思という場合、自由であるのは意志能力であるが、それを自由なものたらしめる原因は理性の側に求められていることに注目すべきであろう。理性による判断は個々の「為すべきことがら」のいずれにたいしても規定されているのではなく、種々の異なるものについて開かれており、その意味で自由である。意志の選択行為もこうした理性判断の自由に参与するかぎりにおいて自由なものとなる。¹⁷

このように、えらぶという意志行為に関する限り、そこで理性が優越的な役割を果たしていることは確かであるように思われる。¹⁸ すなわち、えらぶという行為は意志がなんらかの善いものを受けいれ、それへと傾くことによって終結するのであるが、そのさい意志は始めからそのような対象によってひきつけられているのではなく、またいかなる対象によっても必然的に規定されてはいない。カント風にいえば、えらぶという行為においては、意志は傾向性という自然の因果性に服してはいない。トマスの言い方に従えば、人間は必然性から（*ex necessitate*）ではなく、自由に（*libere*）えらぶのである。すなわち、人間は意志することも意志しないことも可能であり、またこれを意志することもあれを意志することも可能であるが、その根拠はひとえに理性の能力そのもののうちに求められる。まず、理性

は意志することのみでなく、意志しないことをも善いこととして捉えることができる。さらに、理性はどのような特定の善いことについても、そのものの善の側面に目をむけることもできれば、そのものが或る善を欠如しているという面を考慮することもできる。したがって、理性は、意志の対象となりうるようなどのような善いものについても、それをえらぶべきもの、あるいは避けるべきものとして捉えることができるのである。¹⁹ たしかに、あらゆる面で善であり、善の欠如を認めることができないような完全なる善に直面した場合、理性はそのものを避けるべきものとして捉えることはできないであろう。しかし、その場合にもなお、理性はそうした完全なる善について考察するという行為、あるいはそのような善を意志する行為を避けるべきものとして捉えることは可能である。²⁰ したがって、完全なる善、すなわち、さきに意志の固有対象と呼んだ全き善についてさえも、「えらぶ」という行為に関するかぎり、意志がそうした対象によって必然的に規定されることはない。

このように見てくることによって、さきにふれた意志と傾向性をめぐるカントとトマスとの間の極端な対立の由来を或る程度明らかにしうるように思われる。すなわち、意志がなんらかの善いものを「えらぶ」という行為について見れば、その行為はなんら意志能力に内在する自然本性的な傾向性によって規定されているのではない。意志はそうした傾向性によってではなく、むしろ理性的認識によって開かれた自由の領域のなかで、理性によって秩序づけられるままにえらぶのである。したがって、「えらぶ」という意志行為に関するかぎり、トマスも意志の自律、つまり意志がその対象への傾向性によってではなく、ひたすら実践理性が自ら課する法則によって規定される、という考え方を承認するであろう。なぜなら、トマスにおいても、或ることがらをえらぶべきものとしてか、あるいは避けるべきものとして意志に提示するのは理性だからである。したがって、人間の意志行為を「えらぶ」という行為の面で見れば、カントとトマスの倫理的洞察には共通の要素がふくまれているといえる。

したがってカントとトマスとはことがらの同一の側面に対立しているのではなく、トマスが（カントと違って）意

志の自然本性的な傾向性、およびに徳の傾向性によるその補完について語るさいには、カントがそうしたことを否定したさいにかかわっていたものとは、まったく違ったことがらの側面にかかわっていたと考えられる。それはどのような側面であつたろうか。そのことの理解へ近づくために、つぎに「善く」えらぶという問題に関するトマスの考えをふりかえることにしよう。

III 選択と徳

前述したように、意志の選択行為が実践理性の秩序づけの下に行われるものであるとしたら、一見したところ、善くえらぶためには実践理性の働きが完全なものであれば足りるように思われる。実践理性の主要な働きとしてトマスが挙げているのは考量、判断、命令 (Præcipere) の三つであるが、これらの働きを完全にするのは賢慮 (Prudentia) と呼ばれる徳である。⁽²¹⁾ここでは賢慮の徳をめぐる様々の問題を考察するいとまはないが、それがかわつてゐるのは、選択行為と同じく、目的へのてだてであることだけを指摘しておこう。実践理性は賢慮によって完成されることによって目的へのてだてに関して適宜な状態におかれるのである。⁽²²⁾

だが、賢慮の徳さえそなえていれば善くえらぶことが可能であろうか。そう考えることは賢慮を技術知 (ars) のごときものとみなすことであろう。いいかえると、善くえらぶという場合の「善く」を「たくみに」という意味に還元してしまうことを意味する。「たくみさ」とは、そこで目ざされている目的が人間の目ざすべき善い目的であるかいなにかかわりなく、その目的に到達するためのすべを心得ていることを意味する。技術知はたしかにそうしたたくみさと同一視できるであろう。なぜなら、それが目ざしているのは、建てられるべき家にせよ、形成されるべき推論にせよ、人間主体の外にある何物かであつて、人間が目ざすべき目的から切り離しうるものだからである。これにたいして、賢慮がかかわっている「えらぶ」という行為は、人間的行為が一般にそうであるように、人間主体の外に

何物かをつくりだす働きではなくて、むしろ行為主体のうちにとどまり、行為主体を完成するところの現実態（＝働き）である。「行為する」とは行為主体が自らの能力を行使することであるが、それは主体のうちなる可能態を現実態へともたらしすことにかかわる。「つくる」ことが主体の外なる素材の可能態を現実態へともたらしすこと、つまり作品完成的であるのたいして、「行為する」ことは行為主体を完成すること、つまり自己完成的であるといえよう。したがって「つくる」ということとちがって、自己完成にかかわるところの「行為する」ことは、人間の目ざすべき目的から切り離すことはできない。目的から切り離され、たんなる技術知と墮した賢慮は、しばしばそれこそが賢慮であるかのように誤解されているが、じっさいには狡知（astutia）として賢慮から明確に区別すべきであろう。このように見てくると、賢慮は直接には目的へのてだてにかかわっているとはいえず、目的を正しく追求することを離れては成立しえないことが明らかであろう。

したがって、善くえらぶことができるためには、ただ実践理性の働きが完全であるだけでは足りないものであって、目的の志向に関しても人間が完全な状態にあることが要求される。ところが、目的の志向は、意志および感覚的な欲求能力をふくめて、欲求能力の働きであり、したがってそれを完成するのは欲求能力を完成するところの倫理的徳にかならない。したがって、善くえらぶことが可能となるためには、目的へのてだてに関して適宜に考量・判断・命令するところの賢慮のみでなく、諸々の倫理徳が必要とされることが明らかであろう。

しかし、善くえらぶためには賢慮のみでなく倫理徳も必要であると言うだけでは、ことがらは正確に言いあてられていないのであって、賢慮と倫理徳との間の緊密な関係に目をむけることが必要である。それによって、賢慮の徳はそもそも倫理徳なしには成立しえないものであることが明らかになるであろう。いいかえると、倫理徳を前提することなしには、実践理性がその働きを完全に遂行することは不可能なことが明らかにされるのである。さきに、意志行為を「えらぶ」という面で捉えるかぎり、実践理性の優越は疑いをいれないかのように思われたのであるが、ことが

らをより具体的に「善く」えらぶという面で考察してゆくと、もはや実践理性はその優越性を保持することができないように思われるのである。

ところで、賢慮の徳が倫理徳なしには成立しえないことを明らかにするためには、実践理性によって遂行される実践的認識の構造を明らかにする必要がある。すべて認識は、それがそこから出発し、またそこへと導き帰されることによって確証されるような原理（＝始源）を有するが、実践的認識の場合、こうした原理の位置を占めるのは目的である。なぜなら、未来において実現されるべきなんらかの目的が志向されているのでなければ、そもそも、いまここでなにかを為すべきであるという状況は生じないからである。すなわち、為すべきこと（res agenda）についての認識たる実践的認識は、現在から出発して未来のことを推論するのではなく、いまここにおいて直ちに為すべきこととがらを終点ないしは結論とし、（いまここに存在しているのではなく）未来のこととして志向されている目的を出発点（始源＝原理）とするような推論であり、考量的探求（inquisitio consilii）なのである。²⁵したがって、目的として志向されているものが存在するにいたるのは（in esse）より後のことであるが、認識においては（in cognitione）まずそれが先にくるものである。²⁶いうまでもなく、実践的認識において目的の認識が先にくるといっても、目的として志向されているものは未だ存在しないのであるから、その認識は対象的認識ではなく、直接に認識の対象となっていることがらを善いものたらしめる根拠として、判明ならざる、漠然とした仕方では認識されているにすぎない。

ところで、未だ存在していない目的の認識を成立させるのは、欲求能力による目的の志向にはかならないのであり、実践理性はこうした志向をふりかえることによって、その終極たるものを認識するのである。このように、実践的認識が成立するためには目的の認識が必要とされ、目的の認識のためには目的の志向が前提されるのであってみれば、実践的認識を完全なものたらしめるところの賢慮の徳が獲得されるためには、なによりもまず目的が正しく志向

されていることが要求されることが明らかであろう。しかるに、欲求能力を完成して目的を正しく志向せしめるものは倫理徳にほかならず、その意味で賢慮の徳は倫理徳なしには成立しえないといわれるのである。

しかし、右の議論にたいしては、欲求能力による目的の志向が正しいものとなるのは実践理性の秩序づけによるものであり、したがって倫理徳の獲得こそ実践理性および賢慮に依存するのではないか、との反論がなされるであろう。じっさいトマス自身、倫理徳は賢慮なしにはありえないことを認めているのである。すなわち、倫理徳とは一般的な道徳的理想への漠然とした憧憬や熱望にとどまるものではなく、個々の場合に善い選択を可能にするところの「選択的習慣」である。したがって、倫理徳はたんに目的の正しい志向をふくむのみでなく、目的へのたてでてを正しく選択し、欲求しなければならぬが、そのためには、そのようなことがらに関して正しい仕方²⁷で考量・判断・命令することを可能にするところの、賢慮によって導かれることが必要である。しかしこのように、一方において賢慮が倫理徳なしに成立しえないことを認めておいて、他方、倫理徳が賢慮に依存することを主張するのは悪循環ではないのか。

一見したところ、同じような悪循環が、実践理性による認識の真理性に関するトマスの議論のうちにも見出される。すなわち、一方において実践理性の真理は事物への合致（*conformitas ad rem*）ではなく、正しい欲求への合致（*conformitas ad appetitum rectum*）に存するといいがら、他方、欲求の正しさは正しい理性（*recta ratio*）、つまり実践理性の正しい判断との一致によって決定される、といわれているのである²⁸。だが、トマス自身、この問題を意識していて、当の悪循環はたんに見せかけのものにすぎないことをつぎのように説明している。すなわち、右の議論の前半において問題になっているのは目的の欲求であるのにたいして、後半においては目的へのただての欲求が問題になっていることを見てとることによって、右の悪循環がたんに見せかけにすぎないことが判明する。実践理性の真理にとっての規準は目的の正しい欲求であり、その意味で実践理性は正しい欲求に合致するかぎりにお

いて真であるといわれる。これにたいして、目的へのてだての欲求に関しては、実践理性がその正しさの規準である。したがって、この点に関しては、欲求能力は実践理性が真なりとするものを欲求するかぎりにおいて正しいといわれるのである。⁽²⁹⁾

しかしながら、右の説明にたいしては、目的の欲求の正しさはどのようにして決定されるのか、との疑問が直ちに起ってくるが、それにたいして再び実践理性によってと答えられるならば無限遡行の不都合が生ずるであろう。この点についてトマスは、目的へのてだては理性によって探求されるべきものであるが、目的は究極的には人間にとって自然本性によって規定されている (*determinatus a natura*) と考えている。⁽³⁰⁾ こう考えることによって、さきに指摘された悪循環を免れることができる。なぜなら、倫理徳が賢慮なしにありえないのは目的へのてだての欲求に関して賢慮による秩序づけを必要とするからであるが、賢慮が倫理徳に依存するのは目的の欲求に関してであり、そして目的の欲求は最終的には自然本性によって規定されていて、理性による探求に委ねられてはいないからである。

実際問題として、われわれが倫理徳なしには賢慮の徳を獲得することができないことは容易に見てとることができる。⁽³¹⁾ たとえわれわれが倫理的行為の一般の原理を認識していても、いまここにおいて、そうした一般の原理の認識が、或る強い感覚的欲望のために歪められてしまうことが可能である。たとえば欲情が勝を制している瞬間においては、そこで欲情されていることがらは、理性が一般的に善しと判断するところには反しているにもかかわらず、善いことであり、為すべきことであると映るのである。したがって、個々の場合に理性の一般的判断と合致する仕方では判断しうるためには、普遍的・一般的な倫理的原理を理解しているだけでは不充分であって、われわれの欲求能力を習慣づけて、それらが不意に起る強い感覚的欲望によって反理性的な方向に陥ってしまうことのないようにしておく必要がある。すなわち、個々の場合において実践理性の考量の出発点となるのは特定の善いものの欲求であるから、そのような欲求が正しい仕方で行われるよう習慣づけられていないかぎり、じっさいに実践理性が正しい判断や命令を下す

ことは不可能なのである。

ここで習慣づけと呼んだものは習慣的な傾向性の形成といえることができよう。カントは行為の道徳性は傾向性にさからい、それに打勝つことによって成立すると言うが、じっさいには善い習慣的な傾向性、すなわち目的への自然本性的な傾向性を補完するものとしての倫理徳なしには、実践理性が正しい判断を下すことは不可能である。トマスがアリストテレスの言葉をかりて言うように「各人がそもそものいかなるふうの人間であるか（そのことは習慣的な傾向性による）、それに応じて目的もまた各人にとってそれぞれ異なって見えてくる」²³のであってみれば、或る人の欲求能力が倫理徳によって正しく秩序づけられているのでなければ、目的の正しい欲求は不可能であり、したがって実践理性の正しい判断や命令も不可能だろうからである。

これまでの考察によって、善くえらぶことが可能であるためには理性が完全であるだけでは足りないものであり、むしろ、善くえらぶための条件として理性が完全な活動をなしうるためには、欲求能力が倫理徳によって完全な状態におかれていることが要求されることが明らかになったであろう。このように、倫理徳は善い選択を可能にするものであるところから選択的習慣と呼ばれるのである。倫理徳によって補完されることによって始めて、欲求能力はいまここにおいて正しく目的を欲求できるようになるのである。

しかし、倫理徳が欲求能力を補完するということの意味はまだ明らかにされていない。意志を完成するというかぎり、意志が真の意味で「意志する」こと、つまり「全き意志」をもって意志することができるところまで、意志を完成することを意味するであろう。また意志を補完して正しく目的を欲求することをえしめるというかぎり、意志のうちにもともと目的を正しく欲求する可能性がふくまれていることが前提されている。意志が欲求すべき目的は自然本性によって規定されていると言われたのはそのことを意味する。つぎにその点から出発して倫理徳による意志の完成という問題を考察しよう。

IV 徳と幸福

人間の目的は自然本性によって、あるいはむしろ自然本性を創った神によって規定されているというトマスの基本
的な立場はどのように理解すべきであらうか。このことは、人間の意志は自然本性的に、あるいは必然性をもって究
極目的を志向する³³、とも、あるいは、意志はいわば自然本性的な傾向性をもって究極目的へと規定されていて、それ
を必然的に意志する³⁴、とも言いかえられている。一見したところ、なんらの妨げもないかぎり重い物体が落下し、感
覚的欲求能力が感覚的に快いものによってひきつけられるのと同じ仕方、意志は究極目的を本性必然的に欲求す
る、といわれているかのである。しかし、人間の意志の場合、自然本性的な欲求は同時に知的な欲求、つまり知
的認識によって先行されるところの欲求でなければならないことを考慮するとき、問題はそれほど単純ではないこと
が直ちに理解されるであらう。

すなわち、トマス自身はつきりとのべているように、すべての人間が人間にとつての究極目的が何に存するかを知
っているのではない。しかるに、知的に認識されていないかぎり、いかなるものも意志されることはないのであるか
ら、すべての人間が究極目的を意志しているのではない、との結論が不可避となる³⁵。こうして、一方では人間は自然
本性的な傾向性をもって究極目的を意志すると言われ、他方ではすべての人間が究極目的を意志しているのではない、
と言われる。このような一見矛盾な言明は、究極目的の自然本性的な欲求、という主張にふくまれている複雑さに
たいしてわれわれの目を開いてくれるであらう。

右に指摘した矛盾は、トマスが導入している区別によって、それが見せかけのものにすぎないことがひとまず示さ
れる。すなわち、究極目的は、(一般に)究極目的はなんであるか、および(具体的に)究極目的はどのようなこと
に存するのか、という二つの問いに応じて二様に考えられる。このうち前者に関しては、なんびとでも自分自身を完

成へといたらしめるような完全なる善を欲求しているかぎりにおいて、それを意志していることができる。完全なる善、つまり意志を完全に満足させ、それ以上に欲求すべきものを残さないような善こそ、究極目的にはかならないからである。³⁶ この意味での究極目的の欲求、したがってまたその認識は、たしかに人間にはじめからそなわっているものと考えられるところから、それを自然本性的なものと呼ぶことができるであろう。他方、究極目的はいかなることに存するか、についていえば、或る人は富が、他の人は快楽がそうした最終の善であるかのように欲求しており、この点に関する認識の欠如を示している。³⁷ したがって、この意味での人間の究極目的の欲求は、けっして自然本性的なものではなく、むしろこれまでのべてきたように倫理徳によって欲求能力が補完されることをまっけてはじめて可能になるものといえよう。トマスはこの点に関して、よい状態に保たれた欲求能力をそなえているところの人が究極目的として欲求しているところの善が、もっとも完全な善であると考へなければならぬ、とのべている。³⁸ すなわち、究極目的についての真なる認識、およびその正しい欲求は、倫理徳の獲得をまっけてはじめて可能であることを主張しているのである。つぎにその意味についてもう少し詳しく考察しよう。

いま、すべての人間が或る意味では究極目的あるいは幸福を意志しているが、別の意味で意志はしていない、とのべたが、同じことは、すべての人間は幸福を意志しているが、その到達へと導くような仕方では意志していない、と言いかえることができるであろう。ここでふたたび、この論文で明らかにしようとして試みている「意志する」ということに含まれている複雑さや多義性が姿を見せる。問題は或ることを一般的な仕方では、いわば抽象的に意志することと、その到達へと導くようなでたてをふくめて意志することとの間の相違である。同じことは、或ることを単に望ましいこととして受けとることと、その到達へ導くような状態 (dispositio) を自らのうちにつくりだすこととの相違、と言いかえることができるであろう。この相違はアウグスティヌスおよびアンセルムスの自由意志論における重要な主題の一つになっている。

アウグスティヌスは、すべての人が幸福であることを意志していること、しかも幸福なる生にせよ悲惨なる生にせよ、各人がその意志によってえらびとったものであるということが真理であるならば、どうして或る人間が幸福に達しえないという事態が生ずるのか、と問う。或る人間が幸福に達しえないということは、その人間の意志によるものであると同時に意志に反している、との矛盾を含むのではないのか、というのがこの問いの核心である。³⁹これにたいするアウグスティヌスの答えは、幸福に到達しない人間も幸福を意志してはいるが、真の意味で、つまり全き意志をもって意志してはいない、ということにつきる。アウグスティヌスの議論はつぎのように進められる。われわれが幸福という最高の善に到達することを意志するなら、まずわれわれは、最高善に達するために不可欠ではあるが、濫用されることも可能であるとの意味で、未だ中間的な善たるにとどまっている、われわれの意志能力（自由意思）をより高次の善へと高めなければならない。そのためには、いまここでそれを意志することが、それを直ちに、そして確実に所有することであるような最大の善を意志しなければならない。しかるに、それは善き意志(*bona voluntas*)であり、正しい生(*vita recta et honesta*)を意志することである。それは、可変的な善を去って不可変なる善へむかう意志と言いかえることもできる。このような善き意志が倫理徳によって確乎たる状態にまでたかめられ、完成されたとき、中間的な善たる意志はより高次の善へと変容される。この高次の善へと変容された意志が、最高善たる幸福に到達するためのだてであり、それによってはじめて最高善たる幸福に到達するための道が開かれるといえよう。すなわち、そのときはじめて最高善たる幸福が意志にたいして現存し、意志は直接にそれを対象として意志し、かつ享受するに到るのである。アンセルムスも、右にふれたような、われわれの意志が或ることを意志すると同時に意志しない(*volens nolens*)という逆説的な状況について詳細に論じているが、⁴⁰ここではそれに立入ることはできない。

トマスも、人間が究極目的あるいは幸福に到達しうるためには、意志が倫理徳によって正しく秩序づけられること

が不可欠であると考ええる。というのは、意志と究極目的との間には質料と形相との間に見出されると同じような関係があると考えられるが、質料が或る形相を獲得するためには当の形相へむかって適当な仕方では秩序づけられる必要があるからである。⁴¹すなわち、人間の意志は自然本性的に究極目的を意志しているのであるが、当初からその到達へと導くような仕方では意志しているのではなく、究極目的への到達しうるためには、秩序づけられ、完成されることを必要とする。いいかえると、人間の意志のうちにあるといわれる究極目的への自然本性的な傾向性は、当初から究極目的をまつたき意志をもって意志しうるような能力を意味するのではない。むしろ、人間が究極目的に到達しうるためには、かれの意志は根元的に変容せしめられることを必要とするのであり、そのような完成や変容は倫理徳を通じて実現されるのである。

したがって倫理徳がそのまま究極目的への到達、つまり幸福と同一視されえないことはあきらかであるが、トマスにおいて究極目的への到達そのものは意志の働きに属するものではないとされていることに注意すべきであろう。その理由は、意志は人間を目的へむかって動かす動因ではあっても、人間による目的の所有、ないしは人間にたいする目的の現存は意志以外の能力の働きによるものでなければならぬ、ということである。たとえば、或る人を富の獲得へとかりたて、動かすのはかれの欲求能力であるが、富の獲得そのものは他の能力の業であるように、究極目的への到達そのものは意志の業ではない。⁴²認識あるいはその他の仕方では目的が現存せしめられることによって欲望とか満足などの意志の働きがひきおこされるのであって、その逆ではないというのがトマスの根本的な洞察である。ここでトマスが、究極目的が人間にたいして現実に現存すること、つまり幸福が意志に完全な満足を与えるのであって、意志の完全な満足が直ちに幸福そのものではない、としていることをあらためて強調しておきたい。富や快樂など、特殊な善いものの所有はけっして意志能力そのものを満足させるものではなく、それが幸福と同一視されないことはいうまでもない。

さきに、カントとトマスが倫理的完全性としての徳について正反対の概念をいだきたことはひとつの驚異であるとのべたが、そのような対立の根底にあるのが幸福についての同じく正反対の概念であろう。カントにとって幸福とは万事思いのままにいつている状態をさすものであり、自分の状態に完全に満足していることを意味する。¹⁸幸福をそのようなものと解するかぎり、カントがそれを道徳の原理と対立させたのは当然のことであった。しかし、たしかに人々が無反省的に「幸福」にたいして与えているのはそのような意味であろうが、カントがこのような浅薄な「幸福」概念で満足し、これまでの哲学の歴史における「幸福」概念をそのようなものと理解していたとすれば、それこそ驚くべきことと言わざるをえない。トマスの場合、意志が自然本性的に欲求するところの幸福とは、むしろ特殊な善いものの所有がもたらす満足を、直ちに究極目的として追求することを許さない原理を意味していた。すなわち、意志が自然本性的に秩序づけられ、傾かしめられているのは全き善であるところから、いかなる特殊的に限定された善にも安住することなく、それらをたえず超越することが要求されるのである。

では、トマスが、人間の意志はいかなる特殊的な善いものの欲求にも安住すべきではなく、あくまで全き善を意志しなければならぬ、という洞察を、「善は為すべく、追求すべきである」という実践理性の命令として捉えることにとどまらないで、その根底に意志がそれへと自然本性的に秩序づけられている幸福を措定したのはなぜであったか。その理由は、さきにのべたように、かれが人間の意志は根元的な完成あるいは変容を必要とするものであり、そうした完成・変容を経てはじめて真の意味で意志たりうる、と考えていたことにもとづくと考えられよう。すなわち、ここでいう意志の完成・変容は倫理徳によって成就されるものであり、習慣的傾向性の領域に属する。しかるに、習慣的傾向性はそれを成立させる原因あるいは根拠として本性的な傾向性を要求する。したがって、トマスは習慣的傾向性をふりかえり、その本質を捉えることを通じてはじめてその根拠としての本性的傾向性の理解に達し、それによってより深い意味での幸福の概念を形成するにいった、といえるであろう。したがってまた、幸福への自然本性的な

傾向性といわれるものは、カントが考えたように経験的な、自然の因果性としての傾向性ではないことに注意しなければならぬ。経験的な傾向性とは人間自身によって形成される習慣的傾向性にはかならず、自然本性的な傾向性はその根拠として認識されるものであり、その意味では超越的と言わなければならないであろう。⁽⁴⁾

じっさいトマスによると、人間の意志が自然本性的にそれに秩序づけられているという幸福は人間の理解を超えるものなのである。たしかにわれわれはそれについて一般的な仕方ではなにごとかを知っている。そうでなければそもそもそれへの意志は起りえなかったであろう。しかし、それがそれ自体においていかなるものであるかを理解することは、われわれの自然本性的な能力を超えているというのである。そのような理解に達し、それを対象として意志することができるとするには、人間の欲求能力はたんに倫理徳によって完成される必要があるにとどまらず、さらに意志能力が希望(*spes*)や愛(*caritas*)と呼ばれる超自然本性的な徳によって浄められ、完成されることが要求される、という。⁽⁵⁾このような主張は一見背理的に響くであろう。なぜなら、人間は自らの自然本性的な能力を超えるところの幸福へと自然本性的に秩序づけられていることが主張されているからである。しかし、右の命題において第一の自然本性が経験的な習慣的傾向性を指すのにたいして、第二の自然本性は超越的なそれを指すことを見てとることによって、その背理性は見せかけのものにすぎないことが判明するであろう。トマスにおいて全き意味での意志や意志の自然本性的な傾向性が語られているのは、このような超越的な自然本性との関連においてであり、そして意志がそのような全き意味の意志たりうるためには、習慣的傾向性としての倫理徳による完成と変容が要求されることが主張されているのである。(付記。本研究に関して昭和49年度科学研究費を交付された。)

注

- (1) Augustinus, Confessiones, VIII, 8, xx; De Libero Arbitrio, III, 3, vii.
- (2) Conf. VIII, 9, xxi.

- (3) Ibid.
- (4) Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, I, 3.
- (5) *Summa Theologiae*, I-II, 2, 8; 9, 1; 9, 2; 10, 1; 10, 2, et passim.
- (6) Ibid., I-II, 94, 2.
- (7) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* の随所に見出される意志能力の定義、とくに第二章における意志の自律、他律に関する議論を参照。
- (8) この点については、*Metaphysik der Sitten*, *Tugendlehre* の随所に見出される。S. 513, 523, 525, 537, 617 (Theorie-Werkausgabe, Bd. VIII, Suhrkamp Verlag)
- (9) Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, 22, 15.
- (10) Ibid., 24, 12; S. T., I-II, 58, 4; 65, 1. (11) Ibid., I, 83, 4.
- (12) *De Verit.*, 22, 15.
- (13) S. T., 13, 1.
- (14) Ibid.
- (15) *De Verit.*, 22, 15.
- (16) Ibid., 24, 4.
- (17) S. T., I, 83, 1.
- (18) Ibid., I-II, 13, 1.
- (19) Ibid., 13, 6.
- (20) *De Malo*, 6, ad 7.
- (21) S. T., I-II, 57, 4, 5, 6; 58, 4.
- (22) Ibid., I-II, 57, 5.
- (23) Ibid., I-II, 57, 4.
- (24) Ibid., I-II, 57, 5.
- (25) Ibid., I-II, 14, 5.
- (26) Ibid.

- (27) Ibid., I-II, 58, 4.
- (28) Ibid., I-II, 57, 5, ad 3; 64, 3; Expositio in Libros Ethicorum Aristotelis, VI, 2, 1131.
- (29) Ibid.
- (30) Ibid.
- (31) S. T., I-II, 58, 5.
- (32) *Ethica Nicomachea*, III, 5, 1114, b 1-2.
- (33) S. T., I, 82, 1; I-II, 10, 1.
- (34) *De Verit.*, 22, 5.
- (35) S. T., I-II, 5, 8.
- (36) Ibid., I-II, 1, 5; 1, 8; 5, 8; 10, 2.
- (37) Ibid., I-II, 1, 8; 5, 8.
- (38) Ibid., I-II, 1, 8.
- (39) *De Libero Arbitrio*, I, 30.
- (40) *De Libertate Arbitrii*, C. V. VI, VII.
- (41) S. T., I-II, 4, 4; 5, 7.
- (42) S. T., I-II, 3, 4; 27, 2; 28, 1.
- (43) カントによる幸福概念の規定に関する Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Die Metaphysik der Sitten ④ 随所に見出されるが、この中で第一箇所を挙げておこう。Kritik der Praktischen Vernunft, II, 2, V, (Theorie-Verkaufgabe VII, S. 255)
- (44) 拙稿「トマスの意志概念について——習慣と意志の問題をめぐって」『トマス・アクィナス研究』創文社、昭50参照。
- (45) *Quaestio Disputata de Virtutibus in Communi*, 5; S. T., I-II, 56, 6; cf. S. T., I-II, 5, 8.