

行為と善についての一試論

谷 隆 一 郎

善 (bonum) についての論述が一つの高まりを見せる場所で、トマスは一般的形相 (forma generalis) への述語づけを巡って注目すべき言葉を残している。⁽¹⁾——即ち、「善性は善い (bonitas est bona)」といった表現に於いては、「何らかのものが善性内に自存している様なものとして善い」ということが意味されているのではないという。善性とはあくまで「それに拠って何か或るものが善い所以のもの」であった。それ故、善性が善である所以の第二の善性を想定し、更にはその第二の善性がやはり善い所以の第三の善性を……という風に、或るものが善であるための根拠を無際限に遡行して求めてゆく思考法を、トマスは断然斥けるのである。では、先の「善性は善い」という表現に於いて何が問題となっているのか。トマスに拠れば、そこにあって我々はただ、「善性に拠って善いのはその善性自身なのか、それともその善性自身以外のものなのか」と問うべきであるという。その問いに応じて直ちに定式化してしまうとすれば、前者は自らの本質が善性である様な存在たる神の場合であり、後者はそうした同一性を保持していない被造物の場合である。——

然し言うまでもなく、こうした意味づけには、「知性がまず最初に把握するのは存在 (ens) であり、その存在の概念 (ratio) に善が不可分に結合している」⁽²⁾といった事態が基底として潜んでいる。それは又、古来のアポリアに接するものであった。ただ、トマスの神学と哲学は経験主義的な基調を有するとは言え、善の問題についても硬質に結晶した表現が取られており、又、我々が実際に何か或るものを善いと判断し、又優れて人間として行為する、その判断や行為の生成の場面に即して語られることはほとん

どない。本稿は、トマスに於いて語られざる部分を我々の具体的経験に即して発見し、そのことを通じて、トマスが語る所を確認し再構成するための、小さな捨石となることを期するものである。

I

善は日常的な把握にあっては、もの (res) に何らかの仕方で内属する性質を表示する言葉として用いられる。そのことは、我々が或る個別的な対象の善さについて、「この机は善い机だ」「あの人は善い人だ」「彼の取った行為は善い行為だ」などと判断する場合に、共通に観察される事実と看做されましょう。言い換えれば、善いということの判断が「或るものは善い」といった端的な形を取ることは多分に日常常識に反し、上の様な通常の形の判断に於いては、それぞれの場合に何らか客体的な規範が前提とされていると考えられる。例えば「この机は善い机だ」という判断の根拠となっているものを採ねるとき、その机の持つ様々の性質が列挙されて、「それらの理由でこの机は善い机だ」という判断が成立すると説明される場合、そこには次の様な了解が既に先取されているのである。即ち、「これこれの性質を有するという条件を満たす机は凡て善い机だ」という或る種の定義が客体的に前提として存し、それに個別的な机が照らし合わされることによって具体的な判断が結果してくる⁽³⁾。従って、その様な仕方で生じた判断は、あらかじめ措定されていた規範に適合する性質をこの机の中に探し当てたということに等しく、そこに於いては善という言葉は或る意味で借りものであって、未だ意味充実しているとは言い難い。

然し、我々が一度び立止まってその規範そのものはいかにして成立したのかと問うならば、結局は「善とは何か」という問いのもとに引き戻され、同時に「この机の内の何がそもそも善いと認定されたのか」が問われ直されてくる。と言うのも、前提されていた何らか客体的規範の成立そのものが問題とされるときには、単に「規範の規範」を徒らに追い求めることに

よっては、奇妙な無限後退を引き起し、挙句のはてに、超越的な善と個々の善いものとの間の何か性急な分有の図式で以て問題を消し去ってしまうことになり兼ねない。⁽⁴⁾もとより我々が「自分のために」使用する事物の場合には、善いことの規範が何らかの約束事として了解されていても不都合はないであろう。然し、善 (*ἀγαθόν*) という言葉が元来「自分のためになる」という意味合で用いられていたことからしても、判断の対象が人とか行為の場合には、問題は固定化した分有論によって捉え切れるものではない。

それでは、「或る人<A>が善い(人だ)」という判断が端的に成立してくるとは、一体いかなる事態と考えられるであろうか。⁽⁵⁾善い人たることの規範が固定されていない場合、我々の下にあるのはAを巡る多様な、未だ名のない感覚的印象の渦だけである。Aがいかなる時代のいかなる人物であれ、それは然したることではない。「Aは善い」という判断とは、Aについてのありとあらゆる見聞を元にした雑多な印象が或る一定の形<F>にまで形成され、その一般的な形Fが取りも直さず「善いもの」とされたことだと考えてみよう。そのFが感覚や記憶や表象といった、いかなる過程を経て形成されるに至ったかという様なことは、差し当り問う必要がない。注目すべきは次のことである。即ち、(1) Fとは本来、判断する人が自由に形り上げることでできたものなのであり、その意味ではいわば無限定な質料の海から自由に或る一つの形に分節化されて形成されたものである。(2) 「Aは善い」という判断に於いて、少くとも判断する人にとっては、Aという人は始めから同一性を保って存在していたのではなく、却って、「形成された形FがAなのだ」という仕方では、そのときに始めて内実を得た個体と認められてくるのである。⁽⁶⁾——こうした方向で問題を捉えるとき、「Aは善い」という判断はAという個体についての判断である以前に、「Fは善い」という何らか普遍的な判断を根底に有していることになる。即ち、Fは「Aとは何か」という問いに必ず応ずるものであったが、そのFとい

う一般的な形象を形作ることによって始めて、Aが或る一定の個体として知られてくるのである。従って、そのAとは判断する人を離れて真実何者なのかという様な問いは、今の場面ではほとんど問題にならない。問いの方向が逆なのであり、形成した形FがAなのだと言う他はない。⁽⁷⁾

然しそれにしても、何故に〈F〉と〈善い〉とが結合したのか。Fの内には、それ自体として切り離されれば善の概念 (ratio) は含まれていなかったとも思われよう。然しFと善とはいかに結合したのかと問うことは自然な推理の様に見えて、そのままでは、或る不透明さを含んでいるのではないか。そのことは今留保するとして、ここではむしろ以下のことを押えておきたい。即ち、「Fが善い」という判断が何処から生じたにせよ、Fが形成されたことに於いて始めて、「F = 善いもの」という仕方で善が現れたのである。その際重要であるのは、判断する人は「F = 善いもの」という存在把握の内に、自らが善をいかなるものとして捉えたかということを示してしまふということである。何故ならば、既に述べた様に、Fとは元来、判断する人が無限定な場から或る一定の形にまで分節化するという自由な創造行為に基いて生じたものであったからである。従って、判断する人は「F = 善いもの」と捉えたその働き (actus) の内に自らを実現させてくる。魂 (*ψυχή*, anima) が問題となるのはそこに於いてである。(魂とは「全ての存在に適合可能な本性を有する何ものか」を呼ぶ名称であった。⁽⁸⁾) 言い換えれば、自己に対して現れたものを一つの形で捉えたのが魂である。否むしろ、「自己に対して」云々は不正確な言い方なのであり、「F = 善いもの」をそれとして捉えたその働きに於いて、そして又、その程度に於いて、自己が存在すると言えよう。⁽⁹⁾そこに、善とはそうした存在形成の自由な行為を、構造的に支えているものであることが予想されてくる。「Aは善い人だ」という判断の規範の意味が、ここに於いて再び問われることにもなる。然しその様に言うとき、我々は既に特定の対象の善さについての考察から、基本的に歩み出でしまっているのだ。そのとき、

更に無限定な場からの「善いもの」の現出の意味が、先に留保された問いと共に問われてくるのである。それは取りも直さず、端的な行為成立への問いに他ならない。

II

善は様々の個別的領域の何処にでも現われ、それに応じて多義的に語られるかの如くに見える。然し他方、判断の対象が始めから固まっていればいるほど、「その或るものは善い」という判断は、結局は不分明な性格を有す。そのことは、それぞれの領域に於いて何らかの規範把握が存している場合でも、同様に指摘しうることである。確かに、既に述べた様に、或る個別的对象について「そのものは善い」と判断する際には、その判断は個別についてのものである以前に、或る種の一般的判断をその内実としている。然しその場合にはなお、或る個別的なもの〈A〉の存在が措定され、結局は「そのAは善い」という帰結に向って定位されているという点に於いて、始めから局面が限定されている。そして又、そうした領域内での「Aは善い」という判断は、そのことの内に「F＝善いもの」を形成把握した魂の働きを証示しているとは言えても、把握された形Fの内に魂が全体として自らを刻んだとは言い難い。従って、先に〈F〉と〈善い〉との結合が何処から成立したのかという問を留保したが、具体的対象を巡る限り、むしろその問は当然留保されざるを得なかったのではないか。

ところが行為が本来的に成立してくる場面においては、魂は現われてきた全体に、否応なく全体として関わる。もちろん、通常を選択行為の様に、何らかの具体的な目的が始めに前提され、その目的と同じ類に帰属するものとして選択肢が現われてくる場合には、事情が異なる。Iでの考察を援用すれば、そこでは選択肢の各々に内属する善性とも言うべきものが、相互に比較可能なものと看做されている。その結果、選択行為とは各々の選択肢に自然的に内属している善性を探り当てることに基くことになる。そ

れ故に、前提されていた目的が実は善たることの規範となっていたと言えよう。然し、行為の根拠を問うとき真に根源的な事態とは、特定の目的とそれに附随する手段（選択肢）とが、究極の目的との関連に於いて現れてくるというそのことであつた。⁽¹⁰⁾ 古来、目的と手段の系列は無限に遡行しうるものではなく、或る一定の行為が存立するための論理的要請として、究極目的がそれら個々の目的系列全体を超越して存在することが洞察されていた。⁽¹¹⁾ 何故ならば、どの様な特定の目的を究極のものと見立てても、原理的にそれは又「何のために」と問いうるものであつて遡行を余儀なくされてしまうからである。

では、そうした全体構造は、我々の具体的経験に即してはいかなることとして捉えられるのか。それは即ち、何か特定の目的（＝善いもの）の現出を問題にすることに他ならない。それは同時に、「或るものが善い」という判断を、更に無規定な場面で考察することにならう。即ち、行為未然の状態にあって我々に与えられているのは、「無」ではないとしても、未だ無限定な、従つて名のない質料の海の如きものであり、高々何か漠然とした感覺的表象である。そのとき我々は、「現われてきたこの漠たる全体は何であるのか、何のためなのか」、「自分のためになることは何なのか」、「善とは何か」と問う。確かに、それぞれの時代や場所、社会的条件などの所与は否定さるべくもないが、然し今問題になるのは、何か原理的には無限定な場から、人が自らの状況を何と捉え、又、何を「善いもの、ほんとうに自己のためになるもの」として採り取るかということである。もとより、人間の行為は、かの「無からの創造 (creatio ex nihilo)」に比すべくもない。然し行為の成立とは、將に「善とは何か」という問いに応じて（即ち、善を存在根拠として）、⁽¹²⁾ 或る一つの形〈F〉が形成せられてくることなのではないだろうか。そこに於いては、個別的对象についての判断の場合とは異なり、Fは「自己のあるべき形」として、そして又、端的に善いものとして形成される。それ故に、魂はいわばそのFという形の内に自らの全体を

宿してくるのであり、換言すれば、その善なるものとしての形の形成の内
に始めて、「自己=魂」が現実存在してくるとすら言えよう。

人間としての行為が成立してくる事態をこの様に考えるならば、そこには更に、次の様な基本的な特徴が予感されてくる。即ち、(1) その場面に於いては、いわゆる経験的対象を既に存立するものとして前提した上で、「それをいかにして同一指定しうるか」という問いは、その問いの方向そのものが転換するであろう。行為が、自らにとって善きものを、無限定な質料の自由な分節化という仕方で把握することであると同様、知の問題に於いても又、原理的には、「このもの」としての或る普遍の形が把握されることが問題なのである。(個体の知について、トマスが注意深く、個体を知の直接の対象とすることを避けているのもこのことに関わるであろう。)従ってむしろ、知が人間の本来的な営みとして問題化してくるのは、上記の意味での行為成立の場に於いてであることになろう。というのは、知が「在るもの」に関わる以上、それは「在るもの」を現に(in actu)限定し形成する魂の働きに基き、そしてその魂とは、何らか全体存在に関わる限りでの行為に於いて姿を現わしてくるものであったからである。

(2) 「善いもの」としての形の把握が行為の原初のものであるとすれば、「これは為さるべきだが自分にはできぬ」などという、当為ないし規範の把握と実践との乖離は第二次的な表現でしかない。即ち、行為の生成とは、或る普遍の形を、いわば自己がそこに宿ってくることとして把握することであり、従って逆に、為し得る程度だけ、為さるべきもの自己にとって善きものが將に自己として現出してくるのである。ここに、若干附言するならば、何らか「善いもの」として把握したその形が、実は単に「善いと思われただけのもの」であって偽りであるか否か、という問いに対しては、差し当って、「善いものたる限り、その程度だけ、形成された形は、そして魂は、存在している」とだけ語り、問いを披かれたままにしておこう。

とにかくもここに於いて、我々は冒頭に掲げたトマスの言葉に還ってきて

いるのである。

III

以上の試論の域を出ない考察は、存在と善に関するトマスの幾つかの基本的な表現を、全体として解釈するためのものであった。そこでこれまでの叙述をトマスのテキストに即して簡単に再構成し、今後の探求の端緒ともしたい。

人間的行為は他の様にあり得る蓋然的なもの (*contingentia*) に関わるといふ。然しこのことは、知の場合の必然のあり方と単純に区別され並列されてはならない。知の問題も又、その成立に関する限りは、存在把握の自由性に依拠するものであると考えられるからである。(個別的なものを個別的なものとして直接に知するという方式は、トマスにあっては副次的なものとして退けられ、普遍的な可知的形象 (*species intelligibiles*) の把握が先行するとされた⁽¹³⁾)。そして注目すべきは、選択行為とは決して、経験的な多の中から一つを択ぶ、ということとしては把握されていなかった。トマスに依れば、ものの善性についての判断は、何か他の個別的なものとの関係だけを比較考察することによってではなく、ただ「そのもの自身に即し、又全体としての存在との関わりに即して」生じてくるのである⁽¹⁴⁾。従って、或るものを端的に善いと判断するということは、そのものの同定に関わると同時に、更に無限定な質料の海から、或る一つの形を分節化し把握するという意味での行為に、包摂されることが予想されてくるのである。即ち、或る形を將に善いものとして、又自己がそこに宿るものとして、自由に形成するということの内に、一旦問題が結集してくるのである。トマスに於いて、善は「欲求能力に対する存在の適合 (*convenientia entis ad appetitum*)」を表示するものとされるが⁽¹⁵⁾、他方、「善性は意志を媒介として、ものを存在にまでもたらず」ものであり⁽¹⁶⁾、善が「存在形成 (*informatio entis*)」の根拠として語り出されていることが注目される所以である⁽¹⁷⁾。

それ故に、「知性が最も可知的なものとして第一に懐抱し、かつその内に他の全ての概念が内含されている所(18)のものは存在である」という著名な表現は、「自己産出的な善 (bonum diffusivum sui)⁽¹⁹⁾」という言葉で暗示される様な、原初的な構造の問題としてのみ解釈されるものであろう。少なくとも、そこで語り出されている知性の存在把握とは、経験的に存立している何か個別的なものを、我々が認識する際の順序を意味するものではない。その様な仕方でも個別を認識の対象に捉えた途端に、我々は無限に近づき得ない有限なものに幻に疲弊するばかりであろう。かの言葉はむしろ、知ることと存在することの根源的な関わりを示すものであり、そこに「或る意味で全て (quodammodo omnia)」たる魂の介在が必然的に語られる限りに於いて、自己の何らかの「存在充溢 (plenitudo essendi)⁽²⁰⁾」としての善の問題と、同根源的なものと解せられる。

言い換えれば、無限定な場から或る一つの形を善いものとして把握することとしての行為は、何らかの意味で全体に関わり、同時に、それは將に自己がその内に宿る自己実現でもある。当初我々は、善性が何らかの完結性を有していることを示すトマスのテキストに言及したが、それに対応して、本来的な行為とは或る完結したものとしてその都度現出してくるのである。その意味で、いわゆる行為の善性とは、善を規定根拠とする魂（意志）の善性—それは取りも直さず自己存在の充溢の程度であるが—に等しいものと考えられた⁽²¹⁾。その露な何か宿命的な事態は、善の超越性と具体的な行為成立との間の関与と間隙を表示していると考えられよう。そのことはトマスにあっては、「神の名としての善」を巡る全体構造に関わる論理に支えられ⁽²²⁾、同時に、アウグスチヌス以来の恩寵と自由意志の問題場面に触れ合っている。今はただ聖書の言葉に想いを潜め、序論的な考察の筆を擱くことにしたい。

「すべて善き樹は善き果を結び、悪しき樹は悪しき果を結ぶ。」(マタイ伝第7章第17節)

註

- (1) *De Veritate*, q. 21, a. 4, ad 4 (以下、断りなき場合はトマスからの引用とする。)
- (2) *ibid.*, q. 1, a. 1
- (3) 属性的に用いられる善の意味については、黒田亘「評価と記述」(『経験と言語』所収)に緻密な分析が見られる。
- (4) *De Veritate*, q. 21, a. 4. objectio 4 に悪しき分有の図式化の例が示されている。
- (5) 以下の考察は、Augustinus, *De Trinitate*, VIII, VI, 9 をも念頭に置いている。
- (6) こうした捉え方については、松永雄二「*Phaedo* 102B3-103C9—プラトンの「一と多」とアリストテレスの「主語的なものと述語的なもの」の問題の一断面」(『西洋古典学研究』X)に示唆された点が多い。アリストテレスを承けたトマスに於いて、問題の基本的な場面に関する限り、上の論文中に示されたプラトンの把握と軌を一にするものがあると考えている。
- (7) 個別的なものの知については、*De Veritate*, q. 2, a. 6; *Summa Theologiae* (以下 *S. T.* と略記) I, q. 86, a. 1などを参照。
- (8) *De Veritate*, q. 1, a. 1
- (9) 自己認識というものが自らの働きを通じ、或る種の還帰 (*reflexio*) に基づいて成立してくるというトマスの語り口を、この様な方向で解釈する。
- (10) この点について、*S. T.*, I, q. 49, a. 3 及び I-II, q. 19 a. 10 を参照。
- (11) *De Malo*, q. 6, a. un.
- (12) *De Veritate*, q. 22, a. 1; *ibid.*, a. 6 など。
- (13) *S. T.*, I, q. 86, a. 1
- (14) *S. T.*, I, q. 49, a. 3: *iudicium autem de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet.*
- (15) *De Veritate*, q. 1, a. 1
- (16) *De Potentia*, q. 3, a. 17 ad 1; *bonitatis proprium est producere res in esse mediante voluntate, cuius est obiectum.*
- (17) *ibid.*, q. 8. a. 4 ad 10; *ratio bonitatis non constituit rationem essentiae, immo intelligitur bonum ut informativum entis.*
- (18) *De Veritate*, q. 1, a. 1

- (19) *De Potentia*, q. 7, a. 5 ad 7
- (20) *S. T.*, I-II q. 18, a. 1; a. 2
- (21) *ibid.*, I-II, q. 20, a. 3 ad 3
- (22) 特に *S. T.*, I, q. 13, a. 2; a. 3 が冒頭に挙げた *De Veritate*, q. 21, a. 4 との関わりについて興味深い。