

善 について

宮内久光

I

善 (bonum) は欲求との関係において語られる。トマスによれば善の根拠は或るものが欲求の対象となりうる (appetibile) ことに存する⁽¹⁾。それ故に「善はすべてのものが欲求するところのものである。」(Bonum est quod omnia appetunt.) と言われるが、それはすべての善がすべてのものに欲求されることを意味するのではなく、「欲求されるものはすべて善性を有する。」(Quidquid appetitur rationem boni habet.) ということの意味するのである⁽²⁾。そのことは善が欲求との関係において定義され、欲求と本性的に秩序づけられて理解されていたことを示す。或るものが欲求の対象となりうるということは、その或るものが第一に完全性を有すること、第二にその完全性の故に目的として志向されうることを意味している。換言すれば善の根拠は或るものが他のものを目的という仕方で完成することに存するのであり、目的性の関係を有することが善性を有することなのである⁽³⁾。ところで或るものは現実態においてある限りにおいて完全性を有するが、存在するはたらき (esse) こそは一切のものの現実性であるから、或るものは存在 (ens) である限り善であると言われる。存在は存在という名称が表明してはいない「欲求の対象となりうる」ことを意味する限りにおいて善という名称で呼ばれるのである。そしてそのように理解された善は存在に何ものも付加するものではなく、存在と事象的に同一であるとされる。というのも、知性によって第一に把握される存在の観念に、善は欲求の目的という関係を付加するけれども、その関係はものの本性の中に何かを定立するのではなく、観念的であるに留まるからである。欲求と善との関係は知

識と知識の対象 (scientia et scibile) の関係になぞらえられる⁽⁴⁾。知識はその対象に依存する故に知識の対象に対する関係は実在的であるが、対象の知識に対する関係は実在的ではない。そのようにすべて完成に導くもの (perfectivum) と完成されるべきもの (perfectibile) との関係は実在的ではない。したがって、存在がその形象 (species) によって知性を完成に導くとき存在は真と呼ばれるように、存在はその形象によってのみでなく、ものの本性において所有する存在するはたらきにしたがってもまた他のものを完成に導くとき善と呼ばれるのであって、善は存在に何かを実在的に付加するのではない。しかし或る存在がその存在するはたらきにしたがって他を完成する限り、存在はそれによって完成されるものに対して目的の関係に立つ故に、善の定義の中には目的連関に帰属する何かは措定されねばならない。善が「すべてのものが欲求するところのもの」と定義されるのはそのためであった。このようにして善は第一義的には「目的という仕方で他を完成に導く存在」であるが、第二義的には有用なもの (utile)、すなわち目的への手段、あるいは本来的に目的からさまざまに帰結するところのものが善と呼ばれる⁽⁵⁾。

このように善は目的との関係において定義されるが、目的に対する関係は、未だ到達していない目的の欲求と、既に所有した目的の愛とに区分される。しかし運動と静止は同じ本性に由来するように、目的への志向と目的における静止は同一の秩序に属する。目的としての esse にはまさにこのことが適合する。未だ esse を所有しないものは或る本性的欲求によって esse に向う。それ故に質料は形相を欲求する。しかしすでに esse を所有するものはその esse を本性的に愛する。それ故に esseこそが善性を有するのである。esse を所有しない存在が不可能であるように、esse を所有することからすべての存在は必然的に善であり、存在でない或るものが善であることは不可能である。このようにして存在と善は基体において同一⁽⁶⁾であり相互に可換的であるとされる。善は超越的名称であり⁽⁷⁾、絶対的善

(bonum absolute⁽⁸⁾) あるいは絶対的完全性 (aliquid perfectum absolute⁽⁹⁾) を意味する。この場合絶対的と言われたのは、この或いはあの仕方では完全であるのではなく、その名称の意味の中に完全性を所有する仕方が含意されてはいないからである。⁽¹⁰⁾したがって存在と善は事象的には同一であり、そのような善は神にも所造にも共通に語られるのである。⁽¹¹⁾

II

上述の善は最も普遍的で絶対的な善であり、存在と可換的な善であった。このように理解された善はもとより後述するように端的に善と呼ばれる倫理的な善を意味するものではないが、倫理的善も特殊な善としてこのように理解された善の基盤の上に立つものと考えられる。問題は善が専ら欲求の対象としての目的の完全性によって定義されているところにあるように思われる。というのは欲求の対象の善からは欲求の基体の善は直ちに帰結しないからである。この問題に関して『真理論』と『対異教徒大全』第三卷および『悪論』の間には明確な相違が見られる。『真理論』においても善の考察が *perfectiva* の側からのみ論じられているわけではない。超越的名称 (*nomina transcendentium*) の秩序に関して、自体的に考察されるならば真は善に先立つけれども、*perfectibilia* の側から考察するならば善は真に本性的に先立つことが述べられる。⁽¹²⁾その論拠は第一に、すべてのものが善を欲求するけれどもすべてのものが真を認識するわけではないということであり、第二に *esse* を所有することは善によって完成されることであり、認識することは真によって完成されることであるが、認識は *esse* より後なるものである故に善は真より先なるものである、ということである。このことは行為において意志が知性に先立つことを保証するものであっても、意志の善さを確立するものではない。したがって善は非存在すなわち可能態において存在するものの述語とはなりえず、ただ非存在が善を欲求する限り善は因果性によって非存在に関係づけられる。しかし存在の有す

る因果性はそれが内在的であれ典型的であれ形相的因果性であり、その因果性の及ぶ領域は現実態において存在するものに限られるのである。それ故にまた「質料が形相を欲求する」と言われるとき、欲求の究極的基体としての第一質料は可能態における存在である故に可能態において善であるに留まって現実態において善であるのではない。⁽¹⁴⁾

しかしこの言明は否定されることになる。絶対的善に関して善は最大の広がりをも有するのであって、それは存在をも超越することが主張される。⁽¹⁵⁾そこで導入されるのは秩序 (ordo) の観点である。「すべてのものは存在である限りにおいて善であるけれども、それだからといって単に可能態において存在である質料が単に可能態において善であるということは必然ではない。何故ならば、存在は絶対的に語られるが、善はさらに秩序にも存するのである。というのは或るものが善と言われるのは、それが目的であったり、或いは目的を所有するものであったりする故ばかりではなく、また、未だ目的に到達してはいたなくとも、目的に秩序づけられている限り、そのこと自体から善なのである。⁽¹⁶⁾」したがって質料は可能態における存在であることによって端的に存在であるとは言えないが、esse に対する秩序そのものの故に端的に善であると言いうるのである。一般的に言えば、各完全性に対して可能態にある限りのすべての基体は可能態においてあること自体から善性を有するのであって、可能態は善性に帰属するのである。(Potentia pertinet ad rationem boni.) それ故に第一質料はその可能態を自体的に (per se ipsam) に所有するのであるから、善は第一質料に自体的に合致するのである。⁽¹⁷⁾ トマスは第一質料が現実態において善であるとは言っていない。存在と善が可換的であるとされたからである。しかし質料が「単に可能態において善であることは必然ではない」のであり、質料は端的に (simpliciter) 善であり、自体的に善と合致するのであるとすれば、少なくとも善は或る仕方でも (quodammodo) 存在より広い領域をも有することになる。⁽¹⁸⁾ このことは善の対立概念である悪の理解と深く関わっている。悪 (malum)

と呼ばれるものは第一に悪の基体であるもの、第二に悪そのものと理解されるもの、であるが前者は何ものかであっても、後者は何ものでもないと言われる。⁽¹⁹⁾善は存在と可換的であるから存在するところのものはすべて善と合致するが、悪はそのものとして善と合致することはなく、善と対立する。したがって悪はそのものとして何かではありえない。また何かであったとしても善は定義によって欲求されうるものであるから善と対立する悪は何によっても欲求されることはなく、したがって悪によってはいかなる作用も運動も存在しないことになる。すべての運動は目的の欲求を離れてはありえないと理解されているからである。したがって悪はそのものとして何かではありえず、本質を有することもなく、自体的に存在するものにはありえない故に悪は善の欠如として定義される。悪がそのものとして非存在である限り、悪が何かでありうるのは第一の意味における悪の基体であるもの (*id quod subiectum mali*) に限定される。すなわち悪は或るものにおける本来所有すべき完全性の欠如としてのみ理解できる。しかしそのように理解された欠如は可能態における存在においてのみ見出されることになる。そして欠如の基体としての可能態における存在はもはやそのものとしての悪ではありえず、基体が第一の意味における悪であるにしても無限遡行が否定されることによって欠如の究極的基体としての第一質料は善でなければならない。しかしトマスはそのような推論をしてはいない。上述したように可能態に善が自体的に帰せられるか、或いは目的ないし現実態に対する秩序において、可能態は現実態に比率的であり、現実態に対立するものではなく、現実態と同一の類に帰属するのに対し、現実態が欠如するのは付帯的である故に可能態における存在も善なのである。⁽²⁰⁾しかし、可能態における存在に善が帰属せしめられたのはいずれも悪の考察の場面においてであり、悪が欠如として理解される限り上述の推論が成り立つと考えられる。

以上のことから悪は善においてのみあり、同じ理由から悪の原因も善で

あることが帰結する。⁽²¹⁾しかしこのことはまた「善いものでなければ何ものも善を欲求することはない。」(Nihil appetit bonum nisi bonum.) という別の原理によっても根拠づけられるが、⁽²²⁾この原理は行為における人間の善さが目的によってではなく、意志の善さに基礎づけられるという言明と合致する。⁽²³⁾しかし絶対的に語られた善は欲求の目的の完全性としての善である故に、そのような善に基礎を置く限り、人間の善さは人間の可能性にとって究極的である固有の完全性を所有することに求められるのである。⁽²⁴⁾

III

存在は欲求の目的であることによって善であり、善は可能態における存在にも自体的に帰属せしめられることによって或る意味で存在を超越するものであった。次に指摘すべきことは端的な存在は端的な善 (simpliciter bonum) を意味しないことということである。存在は実体的存在と付帯的存在に多数化されるが、実体的存在こそが端的に存在であって付帯的存在は或る意味においてのみ存在である。しかし善においては逆に或るものは実体的善性 (bonum substantiale) によっては或る意味において善であり、付帯的善性によって端的に善となる。不正な人間は端的に善いと言われず、存在であり人間である限り或る意味において善いと言われ、正しい人間が端的に善いと言われるのである。⁽²⁵⁾では存在と善における多様化の相違の根拠は何であろうか。それは存在がそれ自体において絶対的に考察されるのに対して善は他との関係において考察されることに求められる。それ自体において或るものは本質的原理によって自存すべく完成されているが、自らの外にあるすべてのものに対して有るべき仕方 (debito modo) 関係づけられるように完成されるためには本質に付加された付帯性を媒介としなければならない。有るべき仕方に関係づけられる作用は本質に付加された諸能力を介して本質から発するのであるから、端的な善性は実体的ならびに付帯的原理の充足を俟って始めて得られるのである。換言すれば、完成

されるということはその意味の中に究極性 (ultimum) ということを含むのであって、究極的に完成されているものが端的に善であると言われ、現実態においてある限り或る完全性を有してはいても、所有すべき究極的完全性を所有しないものは或る意味において善なのである。⁽²⁶⁾ 或るものは本質を有することによって端的に存在であるが、esse という一つの現実性ないし完全性に限定される限り端的に善ではありえず、本質に付帯する完全性によって端的に善であるならば、一方では現実性と完全性の階層にしたがって善は重層的に語られることになり、⁽²⁷⁾ また他方では本質に付帯するものの多様性に応じて善は多様に語られることになる。⁽²⁸⁾

すべてのものは完成されるにしたがって善であるが、完全性は第一にものがそれ自らの esse において存立するにしたがって与えられるのであるから、第一の完全性はものが実体形相によって所有する存在するはたらきであり、第二の完全性は、そのように存立した存在の完全な作用に必要な付加された或る付帯性であり、第三に、完全性はものが目的としての他のものに到達することによって得られるのであるから、目的への秩序もまた完全性を意味する。⁽²⁹⁾ このような階層的完全性は作用と目的への秩序が確定している自然的存在と、自らに目的を規定するのみでなく、目的への手段の連関を認識して自由に作用する理性的存在においては自ら異ってくる。しかしいずれの場合もその善性はそのものの本質ではなく、それに付加された付帯性⁽³⁰⁾ であるとされる。したがって善がすべてのものに本質的にではなく付帯的に語られるならば、一切所造の善は本質によって (per essentiam) ではなく、分有によって (per participationem) 善であることとなる。⁽³¹⁾

トマスは「すべての作用者は自らに類似したものを作る」という原理にしたがって、第一の善性が一切の善の作用者であるならば、その結果の中に自らの似同性を刻印するのだからなければならないと考える。したがって一切の善性の範型的、能動的⁽³¹⁾ 第一原理としての神的善性によって一切のものは善であると言わねばならない。しかしまたすべてのものは自らに内在す

る神的善性の似同性によって善であり、その似同性は形相的にそのものを規定する善性なのである。⁽³²⁾すなわち、一切のものは内在的形相としての所造的善性によって形相的に善であるが、⁽³³⁾範型的形相としての非所造的善性によって善である。

トマスはここで善の超越的性格と形相的内在性を同時に主張している。或るものが他との関係によって規定されるのには二通りあって、一方は帰属類比におけるように、自らの内在する形相によってではなく、関係づけられる外的なものによって規定される場合であり、他方は関係そのものが規定根拠 (ratio denominationis) なのではなく、空気と太陽の直接的対比が空気の輝くことの原因であるように、一方が他方の原因であることが規定根拠となる場合である。そして所造的善と神的善は空気と太陽との関係に譬えられる。⁽³⁴⁾太陽の作用が一瞬たりとも停止すれば空気の輝きは失われる。そして空気は太陽から光を受けるが、光の原理である太陽の形相を受けるのではない。光はその根源を空気の中に所有するのではないからである。したがって太陽はその本質によって輝くのに対し、空気は太陽の本性を分有するのではないが、太陽から光を分有することによって輝くものとなる。⁽³⁵⁾しかも光は太陽の介入を前提するけれども空気が透明であることに伴うのであり、それは存在する働きが、神の介入を前提はしても、所造の形相に伴うのと同然である。⁽³⁶⁾それ故に所造的善は神的善に依存し、それを分有するけれども、自らに内在する形相によって善なのである。

IV

トマスは所造について語られる善すなわち所造を善なるものとして規定する善が神的善であるという主張に次のように答えている。存在が多様に語られるように善もまた多様に語られる。本質が存在である (Essentia est ens.) と言われるとき、その存在は自らの存在するはたらきにおいて自存することを意味しないで、それによって或るものが存在するところのも

のを意味している故に、どのように本質が自らによって或いは他によって存在するのかと問うべきではなく、どのように或るものが本質によって他のものであるかが問われるべきである。同様に善性は善であると言われるとき、その善は善性において自存する如きものとして善とされているのではなく、それによって或るものが善であるところのものが善であることを意味している。それ故に善性は自らが善であることによって善であるのか、他の善性によって善であるのかが問われるべきではなく、所造におけるように善性自体とは別のものである或るものが善性自体によって善であるのか、或いは神におけるように善性自体と同一である或るものが善性自体によって善であるのか⁽³⁷⁾が問われなければならない、と。

この叙述の理解を困難にしているのは「善性自体」(*ipsa bonitas*)の意味である。反論において、それ自体において善なるもの(*seipso bonum*)が第一の善であることがアウグスチヌスの權威によって語られ、本論において究極的に範型的形相としての第一の善によってすべてのものが善であることが承認されている。しかし善性が善である意味は善性において自存する如きものとして善なのではなく、それによって或るものが善であるところのものが善であることを意味していた。そして或るものがそれによって善であるところの善性は或る形相であることが述べられ⁽³⁸⁾、本論ですべてのものが内在的形相としての所造的善性によって形相的に善であることが主張されている。それ故に或るものがそれによって善であるところのものは形相であり、それについて語られる善性はその或るものの善性と等しい。この意味においては善性自体が第一の善性を意味する限り、善性自体とは別である所造は善性自体によって善であるのではなく、善性自体は所造の善の範型的形相であることになる。しかし善性自体が一切所造について語られる所造的善によって善であるならば、そのような善性自体は第一の善性とは同一でありえず、第一の善性はそのような善の原因としてのみ考察されることになり⁽³⁹⁾、善は神についてよりも所造についてより先に語られる

ことになる。⁽⁴⁰⁾

明らかなことは、神における善は善性自体と同一であり、所造の善はそれとは別であるとされたことである。すでに太陽と空気の比喩において神の善はその本質と同一であり、所造の善は本質に付加された分有としての善であることが示された。問題は所造的善が内在する形相によって善であることと、第一の善性によって善であると言われることがどのように関係するかということである。

トマスはアリストテレスがプラトンを批判したのは、すべての善がそれに依存する唯一の離存する善を定立したことでなく、離存する唯一の善が一切の善の共通なアイデアであるとしたことである、と理解している。⁽⁴¹⁾そして離存する唯一の善はすべての善の原理であり目的であって、すべての善が善性の第一の原理に依存している限り、或いはすべての善が一つの目的に秩序づけられている限り、善は多について類比的に、同じ比例にしたがって語られるのであり、視覚が肉体の善であり、知性が魂の善であるようにすべての善が同じ比例にしたがって類比的であるとされたのは、そのような類比が事物に内在する善性に基づいているからであり、そのような善が事物を本来的に規定しているからである、と註釈している。⁽⁴²⁾

同じ比例にしたがって神にも所造にも善が語られるためにはすでに述べたように、善という名称の意味の中にその完全性を所有する様態が含まれてはならない。⁽⁴³⁾トマスは名称の意味されたことがら (id ad quod significandum) と意味様態 (modus significandi) を区別したのである。形相と形相を有するものとは quo est と quod est として区別される。前者は単純なものであるが自存しないものとして不完全であり、後者は自存するものであるが単純なものではなく具象性を有する。それ故にわれわれは自存性を有するものを意味するとき具象的に語り、単純なものを意味するとき抽象的に語るのである。したがってすべて神について語られる名称は意味する様態に関して言えば不完全性を有する。すなわち善性は自存しない

ものを意味し、善は具象性を意味するからである。⁽⁴⁴⁾「白は白い」と言えないにもかかわらず「善性は善い」と言われうる理由がここに明らかになる。それは、善がその意味様態にしたがって理解されるのではなく、善によって意味されたことがらが存在と不可分離的に結合していることによって超越的であり、したがって多様に語られるのに対し、存在と不可分離的に結合していない album は一義的に語られ、意味されたことがらと意味様態が分離できないためである。それ故に「善性は善い」と言われる場合の善性は意味様態にしたがえば、或るものに形相的に内在する *quo est* であり、自存性を有するものではない。

では善性自体は何を意味するであろうか。善という名称がその意味することがらに関して神に語られるのは所造との関係においてではない。神が善の原因である故に善であるなら神は物体の原因でもある故に物体であることになるであろうからである。⁽⁴⁵⁾ そうではなくて善は神の実体を意味する。しかし所造が神を表象し、神に類似するのは所造が善性を有する限りにおいてである故に、その表象は同一の類に属するものではなく、類を超えるものである故に不完全である。したがって神が善であると言われるのは、「所造において善性とわれわれが呼ぶところのものが、意味されているより優れた仕方⁽⁴⁶⁾で神において先在している」ことを意味する。したがってまた、意味された完全性としての善は神に本来的に (*proprie*) すなわち形相的に⁽⁴⁷⁾語られ、所造についてより神についてより先に語られるのであるが、しかし名称の措定に関しては所造がより先なのである。⁽⁴⁸⁾ 神について本来的に語られるものはすべて本質的に語られるのであるから、存在は本質自体 (*ipsa essentia*) として、善は善性自体 (*ipsa bonitas*) として語られることになる。⁽⁴⁹⁾ 善性は単純性を、「自体」は自存性を表示すると考えるならば「善性自体」は神の善の名称としてふさわしいであろう。しかし所造が善であるのはそれに形相的に内在する完全性によるとすれば、所造が善性自体によって善であることは不可能である。

所造的善性にも善性自体にも意味されたことがらにしながらって善が語られるが、一方は本質に付加されたものであり、他方は本質そのものと一致する。トマスは同一の完全性の不等性の関係を分有と規定したのである。分有によってあるものは本質によってあるものに還元されるけれども、両者の関係は同じ比例にしながらって類比的な完全性の対比なのであり、それぞれに形相的に内在する完全性の類似の関係なのであるから、その還元は能動性の秩序における因果性を意味するのではない。神は善性自体であることによって自らの善を所造に拡散し、所造的善を造り出すものであるけれども、所造的善が善性自体によって善であると言うとき、トマスは善性自体を範型的形相と呼ぶに留め、両者の関係を形相的關係と規定したのである。⁽⁵⁰⁾ その意味では「善性は善い」と言われる場合の善も範型的形相としての善性自体によって善であると言わねばならない。

V

上述の善における欲求の目的となりうる第一の完全性はすべての本質に付帯する *esse* という現実性であった。すべての存在は存在である限り善であり、人間は人間である限り善であるが、それによって善い人間であるのではない限り端的に善ではなく、或る意味において善なのである。

絶対的に語られた善は類ではないが或る一般的なものであり、その謂わば種はさまざまの徳性 (*virtutes*) であるが、すべての善の種がすべてのものに見出されるのではなく、さまざまのものにおいてさまざまの種が見出されるのであって、⁽⁵¹⁾ それらの善は特殊な善であり、この或いはあの仕方ですべての善である。そしてそれは作用を通じて実現される、ものが所有すべき固有の究極的完全性である。⁽⁵²⁾ したがって第二の完全性はすでに存立した存在の完全な作用に必要な、本質に付加された或る付帯性に求められる。⁽⁵³⁾ すなわちすべてのものを特殊な善とするものはそれぞれに固有な徳性である。そしてこの意味において善と言われるのは、第一にももの完全性その

ものであり、第二にその完全性を有するものである。視覚の鋭さは眼の善さであり、徳は人間の善さであるが、鋭い視覚を持つ眼も有徳な人間も善であると言われる⁽⁵⁴⁾。そして端的に人間が善いと言われるのは賢慮 (prudentia)、正義等の徳、倫理的な善による。トマスは神と所造とに共通に語られる絶対的完全性としての善と、必ずしも共通ではない特殊の善を区別した。永遠性、全能性等は神にのみ適合し、叡知 (sapientia)、正義等は神と或る所造に共通に適合する。単なる作用ではなく、行為が成立する人間において第二の完全性としての倫理的徳は適合するからである。したがって分有が語られる善は絶対的な意味における善に限定されるわけではない。神における叡知も正義も神の本質と同一であり、神に本質的に適合するのに対し、人間においては本質に付加された習性としての徳であるのみならず、そのような人間における充全的な善性は増減があり、全体的に失なわれることもありうるからである。人間において絶対的な善と固有な完全性による善とが区別されたのは、存在することと行為することが区別されたからである。したがって行為における善が失なわれても人間である限りの善は留まる。それ故に所造における善は存在の階層に応じて、また存在と作用の区分に応じてさまざまに語られることになるが、神においては存在することとはたらくことは同一であり、その善はその正義と同一である。換言すれば所造が分有するそれぞれ区別された絶対的な善も特殊な善も神においては同一の善性自体である。そのことは善がさまざまに語られ、その意味が一義的ではないにもかかわらず全体に共通する或る適合性 (convenientia) があり、善が類比的に統一されるためには充全的完全性として善が本来的に語られる第一の善性が措定されねばならないことを意味していると考えられる。絶対的な善が所造と神について共通に語られたのは同じ比例にしたがう類比、比率類比 (analogia proportionalitatis) において⁽⁵⁶⁾であった。適合性ないし似同性は両項に完全性の形相的内在性を要求するからである。⁽⁵⁷⁾しかし比率類比は適合性ないし似同性を指示するが、まさに

そのことによって完全性の不等性として形相的關係に還元される故に両項の間に従属關係ないし因果性を容認することはできない。そこでトマスは神が所造の原因であり、神においてすべての完全性が優越的に先在することを説明するために帰属類比 (*analogia proportionis*) に訴えることになる⁽⁵⁸⁾が、帰属類比は両項の依存關係を指示しても、一方の項における完全性の形相的内在が否定されるところに特質があるのである⁽⁵⁹⁾。それ故に善という名称が神についてより先に (*per prius*) 語られると主張するとき帰属類比は否定されねばならなかった⁽⁶⁰⁾。このことは善の類比的統一に要求された善の適合性と第一の善性の措定が、神学的観点においてのみ成立することを示しているのであろうか。

さて叡知や、賢慮、正義等の諸徳はその意味の中に完全性を所有する様態を含まない絶対的完全性として神についても語られる善であるが、何によって人間は端的に善であると言われるのであろうか。

人間が多様な行為に関わるのは、魂という能動的原理の高貴さ故であり、その可能性は或る意味で無限の拡がりをも有する。したがって善の本性的欲求も、正しく行為するための本性的な判断も、それが充満的に限定され完成されなければ人間にとって充分ではない。人間は本性的欲求によって固有の善を欲求するように傾向づけられているが、その善は人格、気質、状況等の多様な条件によってさまざまに変化し、決して一様ではない。それ故に、人間に善が内在するために要求されるすべての条件にしたがって特定の善の本性的欲求が人間に内在しているのではない。同じ理由によって本性的な判断も特定の善の探究のために充分であるとは言えない。したがって行為において人間に固有な善が実現されるためには、実践的理性は多様なものに関わり、すべての限定された条件にしたがって、いまここで求められるべき固有な善を発見し、判別しなければならないが、為さるべき個別的なことがらにおいて、人間的善について正しく判別できるためには実践的理性は或る習性によって完成されていなければならない。その習性

としての徳が実践的理性を基体とする賢慮である。⁽⁶¹⁾ 端的に完全な諸徳に愛徳 (caritas) が伴うとき、それらの徳は端的に人間行為を善いものにすると言われるが、諸徳は賢慮なしにはありえず、また賢慮は倫理的諸徳を欠いてはありえないとされる。⁽⁶²⁾ 換言すれば、倫理的諸徳は相互に結びついており、⁽⁶³⁾ その中で賢慮は最大であり、⁽⁶⁴⁾ すべての欲求的部分の徳の原因なのである。⁽⁶⁵⁾ したがって他のすべての徳における正しさと善さの完成 (complementum) は賢慮によってあるが、すべての徳が相互に結合している限り、有徳な人 (homo virtuosus)、正義の人は端的に善であると言われる。⁽⁶⁶⁾

VI

トマスは第二の意味における善をもものに固有な完全性と、その完全性を所有するものに帰したが、第三に完全性としての善は目的への秩序に見出される。この意味では徳に対する魂、鋭い視覚に対する眼のように、完全性に対して可能態にある基体そのものが善であることになる。⁽⁶⁷⁾ トマスは第一の善、すなわち絶対的に語られた善において可能態にあるものはそのこと自体によって善性を有することを示し、完全性の究極的基体としての第一質料に善性を帰属せしめることによって善が或る意味で存在をも超越することを明らかにしたが、それに基づいて特殊な善に対する基体にも善性を帰属せしめたのである。したがってこの意味において人間を端的に善とするものは行為の究極的基体としての意志の善さに他ならない。意志はすべての人間的能力のはたらきに命令を与えるが、そのことはすべての現実態はその可能態の善である (Quilibet actus est bonum suae potentiae.) ことに由来するのであり、したがって善い意志を所有するもののみが端的に善い人間と呼ばれるのである。⁽⁶⁸⁾ したがって善き意志を前提しないで、或る能力にしたがって善さを有するもの、たとえば知識を有するものは端的に善であるのではなく、知性にしたがって善いと呼ばれるに留まるのである。

トマスは欲求との関係における完全性という現実態と、目的性において

て善を把握した。その限り行為の基体は完全性に対する可能態として端的に善でありえない。したがって行為における実践的理性の思案と意志の相互因果性の無限遡行を否定することによって行為の始まりを意志に帰し、意志が自らを動かす行為の基体であることを示したとき、トマスは同時に行為の善さの基盤が意志そのものの善性であることを示したのであるが、目的への秩序に善性が帰せられなければ意志の善性は確立できないのである。

意志は最高善としての至福と善一般に本性的傾向性によって必然的に秩序づけられている⁽⁷⁰⁾。そして至福の一般的観念は意志の全的充足をもたらす完全な善として規定される⁽⁷¹⁾。したがって或る人が実質的に至福を欲求するとき本性的傾向性と理性的欲求が結合するが、本性的傾向性の側からは常に正しさがあっても理性的欲求の側からは必ずしも正しさが存するわけではない⁽⁷²⁾。善性における全的充足が理性的欲求において何に存するかは本性によって決定されていないからである⁽⁷³⁾。それ故に目的の端的な受容を意味する意志が正しい目的を欲求するとき意志は善い意志と呼ばれることになる。

至福は此岸では到達できない「善性の本質そのものとしての神の本質の直視」⁽⁷⁴⁾に他ならない。意志の正しさはかかる至福の欲求に存するが、意志の正しさは単に至福に先行するばかりではなく、そのはたらきである愛によって至福に伴うものでもある。神の本質を見ないものの意志は愛するものを必然的に善の一般的観念の下に愛するように、神の本質を見るものは愛するものを必然的に神への秩序の相の下に愛するが、意志の正しさはそのことにも存するからである⁽⁷⁵⁾。

意志は自らに比率的な固有の善を本性的傾向性によって欲求するが、或る善は意志との比率を超越する故に意志はそのような善を欲求するために自らを完成する徳の習性を必要とする。意志に比率的な善は自らに固有の完全性である故に、他者の善を求めることは人間的善の領域を超越するの

ではないが、意志との比率を超越する。したがって正義は他者の善を志向する徳として意志を完成する。しかし愛はさらにすべての人間的善を超越する神的善にまで意志を高めることにおいて意志を完成するのである。⁽⁷⁶⁾したがって、最高善としての至福の意志による正しい欲求は、すでに此岸に見出される愛のはたらきによる意志の自己超越に他ならない。

註

- | | |
|---|--|
| (1) <i>S. T.</i> , I q. 5 a. 1 | (2) <i>ibid.</i> , q. 6 a. 2 |
| (3) <i>Verit.</i> , q. 21 a. 2 | (4) <i>ibid.</i> , a. 1 |
| (5) <i>ibid.</i> , <i>loc. cit.</i> | (6) <i>ibid.</i> , a. 2 |
| (7) <i>ibid.</i> , a. 3 | (8) <i>De malo</i> , q. 1 a. 2 |
| (9) <i>Verit.</i> , q. 21 a. 2 ad 8 | (10) <i>S. T.</i> , I q. 13 a. 3 ad 1 |
| (11) <i>Verit.</i> , <i>loc. cit.</i> | (12) <i>ibid.</i> , q. 21 a. 3 |
| (13) <i>S. T.</i> , I q. 5 a. 2 ad 2; <i>Verit.</i> , q. 21 a. 2 ad 2 | |
| (14) <i>Verit.</i> , <i>loc. cit.</i> ad 3 | (15) <i>De malo</i> , <i>loc. cit.</i> |
| (16) <i>C. G.</i> , III c. 20 Inter | (17) <i>De malo</i> , <i>loc. cit.</i> |
| (18) <i>C. G.</i> , <i>loc. cit.</i> | (19) <i>De malo</i> , q. 1 a. 1 |
| (20) <i>C. G.</i> , III c. 7 Item. Ens | (21) <i>De malo</i> , q. 1 a. 3; <i>C. G.</i> , III c. 10 |
| (22) <i>C. G.</i> , III c. 20 | |
| (23) <i>De Virtut. in communi</i> , q. un. a. 7 ad 7 | |
| (24) <i>De malo</i> , q. 1 a. 2 | (25) <i>Verit.</i> , q. 21 a. 5; <i>C. G.</i> , <i>loc. cit.</i> |
| (26) <i>S. T.</i> , I q. 5 a. 1 ad 1 | (27) <i>Verit.</i> , q. 22 a. 1 ad 4 |
| (28) <i>S. T.</i> , I q. 6 a. 3 | (29) <i>ibid.</i> , <i>loc. cit.</i> |
| (30) <i>ibid.</i> , ad 3 | (31) <i>Verit.</i> , q. 21 a. 5 |
| (32) <i>S. T.</i> , I q. 6 a. 4 | (33) <i>Verit.</i> , q. 21 a. 4 |
| (34) <i>ibid.</i> , ad 2 | (35) <i>S. T.</i> , I q. 104 a. 1 |
| (36) <i>ibid.</i> , ad 1 | |
| (37) <i>Verit.</i> , q. 21 a. 4 ad 4; <i>S. T.</i> , I q. 6 a. 3 ad 3 | |
| (38) <i>ibid.</i> , contra 6; <i>S. T.</i> , I q. 13 a. 1 ad 2 | |
| (39) <i>S. T.</i> , I q. 13 a. 2 | (40) <i>ibid.</i> , a. 6 |
| (41) <i>In I Ethic. Nicom.</i> , lect. VI | (42) <i>ibid.</i> , lect. VII |
| (43) <i>S. T.</i> , I q. 13 a. 3 ad 1 | |

- (44) *C. G.*, I c. 30 Dico; *S. T.*, I q. 13 a. 1 ad 2
 (45) *S. T.*, I q. 13 a. 2 (46) *ibid.*, *loc. cit.*
 (47) *ibid.*, a. 3 (48) *ibid.*, a. 6
 (49) *C. G.*, I c. 32 Adhuc. Quod (50) *Verit.*, q. 21 a. 4
 (51) *In Boetii De hebdom.*, lect. V no. 75
 (52) *Verit.*, q. 21 a. 2 ad 8 (53) *S. T.*, I q. 6 a. 3
 (54) *De malo*, q. 1 a. 2 (55) *Verit.*, q. 21 a. 5
 (56) *ibid.*, a. 11 (57) *S. T.*, I q. 4 a. 3
 (58) *ibid.*, q. 13 a. 5
 (59) *ibid.*, *loc. cit.* と *Verit.*, q. 21 a. 4 ad 2 の記述は明らかに矛盾する。
 (60) *S. T.*, I q. 13 a. 6 (61) *De Virtut. in communi*, q. un. a. 6
 (62) *De Virtut. cardinal.*, q. un. a. 2 (63) *S. T.*, I-II q. 65 a. 1
 (64) *De Virut. Cardinal.*, q. un. a. 3 (65) *De Virut. in communi*, *loc. cit.*
 (66) *S. T.*, I q. 6 a. 3 et ad 3 (67) *De malo*, q. 1 a. 2
 (68) *De Virtut. in communi*, q. un. a. 7 ad 2
 (69) *De malo*, q. 6 a. un. (70) *Verit.*, q. 22 a. 5
 (71) *S. T.*, I-II q. 5 a. 8 (72) *IV Sent.*, d. 49 q. 1 a. 3
 (73) *Verit.*, q. 22 a. 7 (74) *S. T.*, I-II q. 3 a. 8
 (75) *ibid.*, q. 4 a. 4
 (76) *ibid.*, q. 56 a. 6; *De Virut. in communi*, q. un. a. 5