

## 自由意志と悪とについての一考察

—聖アウグスチヌス、聖トマス・アキナス、ドン・スコトス—

高 橋 亘

### I

中世哲学においては「悪は善の欠如である」という或る定式がある。これは、この世に存在する悪の实在性と合致しないものではないだろうか。

J. ヘッセンもこの様な意見を述べている。<sup>(1)</sup>このことについて少し考えて見たいと思う。

聖アウグスチヌスが初めて、悪の問題を纏めて取扱ったと云われている。<sup>(2)</sup>聖アウグスチヌスが「告白録」において、悪について述べている最後の意見は「悪は善の欠如であって、自由意志より生ずる」<sup>(3)</sup>ということであろう。この考えは晩年に至る迄変ることなく、「エンキリディオン」においても「善なるものの原因は神の善性である。悪なるものの原因は不変的善（神）より可変的善へと向う意志である。この墮落せる意志が理性的被造物の第一の悪である。即ち善の第一の欠如である。」<sup>(4)</sup>と言われている。私は、さりげなく述べられているこの言葉の中に、実は非常に異質的な二つの要素が含まれていると思う。即ち「悪は善の欠如である」ということと、「悪は自由意志より生ずる」ということとは、思想的源泉を異にする。前者はギリシャ思想より由来し、後者はヘブライ・キリスト教思想より由来する。そして二者はその本質上簡単には結びつかないものだと思う。結びつけるためには、各々の要素の意味内容を改変し、或いは拡張解釈せねばならない。従って聖アウグスチヌスは「善は自由意志より生ずる」ということをも包含しうるように「悪は善の欠如である」という言葉の意味を拡げていると

思う。そしてこの傾向は聖トマスに於て更に強められている。しかし如何に拡張解釈しても、本質的に違ったものである故、どうしても包み得ないものが残る。換言すれば、一方の要素に対し、客観的に見れば、当然与えらるべき重要性が与えられないこととなる。私は聖トマスにおいて「悪は自由意志より生ずる」という要素が充分重んぜられていないと思う。そしてこの点についてドン・スコトスの批判は正しいものを含んでいると思う。

先ず聖アウグスチヌスにおいて、「悪は善の欠如であって、自由意志より生ずる」という言葉が何を意味するかを見たいと思う。若年の聖アウグスチヌスは、鋭い良心、反省心を持つと同時に、他面強い身体的欲望や、悪しき意味の精神的欲望（例へば名誉欲）をも持った人であった様である。霊肉の葛藤に悩む彼に、悪、罪の問題が中心的関心事であったことは明らかである。彼はこの問題の解決を当時有力な宗教であったマニ教に求めた。マニ教によって、彼は宇宙において善悪二つの原理が相争い、人間の中においてもこの善原理、悪原理の夫々の小分身が争っているのであり、人間自身は自由意志を持たず、従って彼の行なう悪しき行為に対しても責任がない、という世界観を持つようになった。「我々が罪を犯すのではなく、我々の中にある、我々の知らない或る存在者が、罪を犯すのである<sup>(5)</sup>」。この様な世界観は、自己の罪に悩む聖アウグスチヌスに一応心の安心を与えたと相違ない。というのは、彼がそれに苦悩していた自分の罪は、実は彼自身が行なうものでない、という気休めを与えただろうからである。しかしこの気休めも永くは続かなかった。自己の意志の自由を否定されることは自尊心ある人間の堪えられないことであり、又他方、この世界における悪原理の存在は更に大きな問題として人間の心を圧するだろうからである。悩む聖アウグスチヌスに、悪の問題について、新プラトン主義の書物が解決を与えて呉れた。「悪は善の欠如と考えられねばならない<sup>(6)</sup>」と言うプロティノスの言葉は聖アウグスチヌスの胸を強く打った。この思想によって聖アウグスチヌスは、悪はただ善の欠如であって、実体のないものである

ことを知り、悪原理を実体と考え、意志の自由を否定するマニ教の思想から脱却することが出来たのである。

上に述べたことより明らかな様に、聖アウグスチヌスにおいては、「悪は善の欠如」という言葉には、「悪は自由意志より生ずる」という言葉が直ちに続くのである。というのは「悪原理の存在イコール自由意志の否定」というマニ教に対する批判として「悪原理の非存在イコール自由意志の肯定」という主張がなされたからである。そしてこの根柢には「悪は自由意志より生ずる」という、彼が母モニカより教えられていたキリスト教思想があったのだと思う。しかし元来聖アウグスチヌスがそよりこの定式を得来た、プロティノスにおいては、この定式は元来、存在論の次元において考えられたものであり、何等自由意志の肯定を含むものでなく、否むしろ、ギリシャの存在論においては、自由意志は充分尊重されなかったのである。(この点についての考察は紙面の都合上省略する。)

聖アウグスチヌスは「悪は善の欠如」というギリシャ的定式を採用したが、しかしこれは彼にあっては、ギリシャの思想家における如く、自由意志の過小評価、罪意識の深刻性の欠如を意味するものではない。「悪は善の欠如」というこの定式は意味内容を改変されており、聖アウグスチヌスの実際の思想内容は、「罪の根源は自由意志にある」の方が中心になっていると思う。それは後期において罪を纏めて論じている神国論第12, 13, 14巻やペラギウス論争の諸著を見れば明らかである。曰く「罪の根源は自由意志にある。我々は更にさかのぼってその原因を尋ねることは出来ない。」<sup>(7)</sup> 罪の一番根源的なものは神に対する傲慢である。自己愛である。従って又聖アウグスチヌスは、ギリシャ思想における様に、質料的なものを罪の原因とする考え方に反対する。<sup>(8)</sup> 質料も形相を受けとる可能性であり、従って善きものである。<sup>(9)</sup> ストアの情念論に対する反対も同じ考え方より出ている。ストアは情念を悪と考え、従ってアパテイアを説くが、聖アウグスチヌスは、情念は価値的に善、悪いづれでもなく、その善悪は意志によって決定

される、と言う。意志が正ならば、情念も正、意志が不正ならば、情念も悪となる。<sup>(10)</sup> 身体の霊に対する関係は、霊の神に対する関係に等しい。身体が悪で、それが霊を墮落させるのではない。身体は、それ自体としては善きものである。霊(意志)が神に従わない故に身体が霊に背くのである。<sup>(11)</sup>

## II

聖トマス・アキナスは、聖アウグスチヌスの「悪は善の欠如である」と述べた定義を、もう少し細かく規定して「悪は、当然あるべき善の欠如である」(Privatio boni debiti)<sup>(12)</sup>と言った。聖アウグスチヌスは、或る個所の説明では、悪の善に対する関係を、闇の光に対する、又沈黙の音響に対する関係に喩えている。<sup>(13)</sup> この様な説明では、悪は善の否定態の如く解され易い。それで聖トマスは「あるべき」という言葉を付け加えたのである。例えば羽がなくて空を飛べないということは、人間にとって悪ではない。「飛べない」ということは人間の「持つべき善の欠如」ではないから。しかし盲目であることは人間にとって悪である。視力は人間が本性上持つべきものであるから。従って悪は必ず善性を基体とする。全面的、完全な悪は、己の基体たる善をも滅し尽し、従って又己をも消滅させてしまう。例えば病気は人間にとって悪である。しかしそれは人間という存在性を、即ち善性を、基盤とする。病気が完全に己の基盤たる人間を征服すれば、人間は死に、従って病気もその存在性を喪失する。聖トマスはこの様な考え方を道徳的悪にも適用する。(そしてこの適用に問題があると思う。) 道徳的悪は、行為における「あるべき善の欠如」である。行為における「あるべき善」とは、それが理性の法則、更にその根底にある神的法則に合致していることである。<sup>(14)</sup> 働き、行為そのものは善である。というのは聖トマスにおいては、存在性は善性と置換され得、而して働き、行為は存在性の発動せるものである故に。又存在論の次元に移して説明すれば、丁度、「跛行は悪である」という場合、「歩く」という働きは善である、「正しく歩けない」ということが悪である、のと同様である。

これについてはもう少し説明が必要であらう。そもそも人間は行為的存在者である。しかし人は何故に行為するのであるか。聖トマスによれば、すべての人は幸福を求めて行為する。そして人間にとって真の幸福は神の中に憩うこと、即ち至福直観(コリント前書第13章)の中にしかない故、それを意識しているか、意識していないかに拘らず、すべての人間は神を求め、神に向って行為している。聖トマスは、普通人々が、その中に幸福があるとと思っているもの、富、身体的快樂、権力、名誉等をあげ、一々克明に、それが人間に幸福を与え得ないゆえんを論証している。<sup>(15)</sup>人間がすべて幸福を求め、しかも、それが本来ある場所、即ち神にあることを知らないのは、原罪によって、人間の認識が暗くされた為であると聖トマスは考える。<sup>(16)</sup>さてこの様にすべての人間は幸福を求めるものであり、而して幸福は神の中にのみある故、含蓄的 (impliciter) には、すべての人間は神を求めている訳である。即ち聖トマスによれば、人間の意志は悪ではない。それは常に最高善たる神に向うことによって善である。<sup>(17)</sup>悪しき行為が生ずるのは、選択意志 (liberum arbitrium) が、何が真に人間にとって幸福であるか、について取り違いをすることより生ずる。即ち聖トマスによれば、意志は目的に向かうもので、これは誤ることはない。liber. arbit. は、この目的に至る手段を選択するもので、この liber. arbit. が手段の選択に關して誤りを犯す時に悪が生ずる、と考えるのである。

我々はここで liber. arbit. の觀念について少し考えて見ねばならない。liber. arbit. はストアの *ἀνεξόριστον* をテルトリアヌスが liber. arbit. と訳して以来、キリスト教思想の中で土着的位置を占めたと云われている。<sup>(18)</sup>が、聖アウグスチヌスにおいては、前述の如く、マニ教の意志決定論に対して、倫理的行為の責任的主体は人間であることを主張する立場から言われている。“De libero arbitrio”においては、それは、よくも悪くも使用されることの出来る能力と規定されている。従って価値段階においては、第一段階たる真理、善の善たる神、第二段階の勇氣、節制等の諸徳(これらは

聖アウグスチヌスによれば、悪しく使用することの出来ぬものである)<sup>(19)</sup>に  
 続く第三段階のもの<sup>(20)</sup>と云われている。しかし元来それが主張された動機より  
 りして、意志の側面に重点が置かれていると思う。liberum arbitrium vo-  
 luntatis 等の言葉が見られるのもそれを示している<sup>(21)</sup>と思う。しかし聖アウ  
 グスチヌスは、liber. arbit. そのものが如何なる構造を持つかについては、  
 余り語っていない。しかし liber. arbit. の構造はその後の中世哲学におい  
 ては大きな問題となり、聖アンセルム、聖ベルナルドに続いて、後の思想  
 家達も皆夫々自家の説を立てている。殊に liber. arbit. において知性と  
 意志の何れが主要な要素をなすか、が議論された。聖トマスは、liber. ar-  
 bit. を知性と意志と区別された別の能力と考えず、知性意志の両要素の協  
 力を含む、両方にまたがるものと<sup>(22)</sup>考えた。そしてこの両要素の中では、知  
 性の方に優位が置かれていると思われる。「自由の根源は、基体としては  
 意志であるが、原因としては知性である。<sup>(23)</sup>」<sup>(24)</sup>「全自由の根源は理性に存する。」  
 「動物は自己の判断を以て判断しない。神によって与えられた判断に従う。  
 従って自己の判断の原因でなく、liber. arbit. を持たない。これに反し人  
 間は彼の知性の力によって、為されるべきことを判断する<sup>(25)</sup>…。」

この様な考え方がアリストテレスの影響を受けていることは明らかであ  
 る。アリストテレスによれば、「有意的」(ἐκούσιον) は人間と動物とに共  
 通的である。人間には、この「有意的」の土台の上に、知性より来る選択  
 意志<sup>(26)</sup>(προαίρεσις) が加わる。これは人間がその目標たる幸福を達成する  
 為の手段を選択する能力である。この προαίρεσις が手段の選択について  
 誤りを犯すのである。従って悪はアリストテレスにおいてはやり損ないで  
 ある。アリストテレスが罪、悪を表わす為に用いる言葉たる ἁμαρτία と  
 は、元来、「矢を射って、それが的から外れる」という意味である。アリ  
 ストテレスにおいては道徳は厳肅的に考えられていない。

勿論聖トマスはアリストテレスの影響を受けているとはいえ、道徳をも  
 っと厳肅に考えている。というのは、キリスト教によれば、世界は神によ

って創造され、神によって主宰され、人間は、世界における彼の位置、即ち人間の本質より由来する彼の使命、義務をもつものだからである。人間は幸福を求める。その幸福は、前にも述べた如く、主観的に云えば至福直観に存する。しかしそれは客観的に云えば、彼の靈魂の救いである。彼は正しい行為（広義における正しい行為。従って信、望、愛等の宗教的徳より出たる行為）を行なうことによってのみ救われ、浄福を得ることが出来る。彼が現時点において何をなすべきかは、彼の理性が、良心が、彼に命ずるのである。その人間の理性に対しては神が命ずるのである。人間の理性法則の源泉は永遠的の法則である。従って真に良心の声に従って行なわれた行為は、一見反道徳的と見える行為も悪ではない。<sup>(27)</sup> 即ち聖トマスにおいては、幸福を求める欲求、即ち下から上へ向っての線と、神の、人間理性、良心を通しての命令、即ち上から下への線とは一致するのである。人間は神の命令に従い、己の世界における位置より由来する責務を果すことによってのみ、真に幸福であることが出来る。アリストテレスにおいては、「人間は幸福を求める存在者である」という起点より倫理的考察がなされる。アリストテレスにおいては下から上へ向っての線はある。併し上から下へ向っての線はない。アリストテレスの神、純粹形相は原動者である。すべてのものがそれへ向って運動する目的である。しかし純粹形相は、下のものに対し無関心である。それは命令しない。この様に聖トマスの考え方はキリスト教的立場に立つもので、アリストテレスと異なる。しかし上に述べたように、アリストテレスの影響を受けて主知主義的に傾いているとは否定出来ないと思う。

*liber. arbit.* における知性と意志との関係についての聖トマスの考え方をもう少し考察したい。中世においては意志と知性とは、近世におけるように、切り離されたものとして考えられているのではない。近世の分析的見方に対し、古代、中世は、総合的にものを見る。聖アウグスチヌスが三位一体論において、メモリア、知性、意志の三一性を論じた様に、知性と

意志とは根柢を同じくする。根底の同一性を前提した上での、両要素の優位如何の問題である。聖トマスはこの様なことを前提した上での主知主義である。従って罪の主体についても、それが知性であるか意志であるか(Entweder-Oder)を問うのではない。罪の主体は知性でもあり、又意志でもある(Sowohl-AIs)。ただ知性の方に重きが置かれているのである。即ち一方では「罪は、基体としての、意志の中にある」と言う<sup>(28)</sup>。しかし議論が進むと、結局の所、知性の意志に対する優位よりして、罪の真実のあり場所は知性である、ということになるのである。

「或る意味においては、意志は知性を動かし、知性に先立つ。他の意味においては、知性は意志を動かし、意志に先立つ。従って意志の運動は理性的といわれ得るし、又知性の働きは意志的といわれることが出来る。従って罪は知性において見出されるものである。或いは、それが、知性の有意的な欠陥であることによって。或いは、知性が意志の働きの原理である<sup>(29)</sup>ことによって。」

### III

聖トマスの様な主知主義に対して主としてフランシスコ学派の人々が反対するのであるが、ここではその代表者としてドン・スコトスの考えを見てみよう。

まず理性と意志と何れが優位を占めるか、の問題については、スコトスは種々な理由を挙げて、聖トマスに反対して意志の優位を主張する。(1)コリント前書第13章において、愛は信仰や希望に勝ると云われている。しかし愛は意志の中に座を占めて<sup>(30)</sup>いる。(2)意志が知性に命令するのであって、その逆ではない。「意志は他の諸力の判定に反対して働くことが出来る。他のすべての諸力を、彼の命ずるように動かすことが出来る。意志は他の諸力を使用することが出来る。」<sup>(31)</sup>(3)すべて、より優位のものの墮落は、より劣位のものの墮落より一層悪い。所が「意志の墮落は知性の墮落より一層悪い。というのは、或る悪しきことを考えることは未だ悪、罪でないが、



或る悪しきことを欲することは悪又は罪であるから。又神を考えない、神を知らないということよりも、神を愛しない、神を憎むということの方がより一層大いなる悪である。<sup>(32)</sup>

聖トマスは人間の本質を知性にあると見る。スコトスは意志にあると見る。両人の人間観の相違は次の様に言えよう。聖トマスはアリストテレスに従って人間を「理性的動物」と定義する。即ち動物性プラス理性である。動物性を、人間は動物と共通的に持つ。動物の徴表は感覚であり、又欲求能力 (*appetitus*) である。この土台の上に理性が加ったものを「人間」と見る。これに反しスコトスでは、人間の中心は愛、意志であり、この意志は本来的に理性的なるものである。人間は勿論身体を持つ限り、動物的欲求能力をもつが、これは人間の本質には属さない。即ち意志と欲求能力とを区別しなければならぬ。意志は、欲求能力プラス理性なのではない。聖トマスは意志を *appetitus rationalis* と言う。(スコトスも時折りこう言うこともあるが、しかしその意味内容は聖トマスとは異なる。)すべての存在者は、各々自己の形相を持ち、自己の完成を目指して運動する。*appetitus* とは、この完成への欲求の能力であろう。その意味においては、植物も動物も *appetitus* を持ち、人間の *appetitus* もその本質においては、これらのものを持つ *appetitus* と異ならない。ただ人間の場合には、それが理性によって導かれるという相違があるのみ、ということになる。しかしスコトスはこの様な聖トマスの考え方に反対し、動物のもつ *appetitus* と人間の意志とは質的に異なる、と考える。

「この受働的な傾動 (*inclinatio*) は自然的意志 (上の *appetitus* を指す) と呼ばれる。<sup>(33)</sup>」「併し自然的なる意志と自由なる意志とは、二つの能力であるか。私は次の様に言う。各々の事物における自然的欲求とは、各々の事物の夫々の完成へ向っての自然的傾動——丁度石が本性的 (自然的) に世界の中心へ向う様な——に異ならない。<sup>(34)</sup>」「私は言う、自然的意志 (欲求) そのものは、意志でも能力でもなく、可能態の、完成を受けとることへ向

っての傾動に過ぎない。それは行為へと向かう傾動ではない……この能力（意志）の中に他の傾動がある。それは自由に、能働的に働くことへの傾動、行為を自発的に惹起する傾動である。従って同一の能力（意志）の中に能働的と受働的と、二つの傾動が存するのである。<sup>(35)</sup>

自然的欲求と意志との夫々の特徴は、前者が「自然」（本性）*natura* より出る必然性に従うに対して、後者は「自由」なることである。聖トマスは、必然性に「強制的必然性」「目的の必然性」「自然的必然性」の三種を別ち、後の二者は意志の自由に反しないと考える。<sup>(36)</sup>之に反しスコトスによれば、「自由」「自然」は「必然性」に対立するのである。意志は反対のものの何れをも「自由に」（*libere*）選択し得る能力である。スコトスは、知性は対象によって必然的に規定されるが、意志は、知性によって提示された対象に対して、これを承認することも、拒絶することも出来ると考えた。例えば「全体は部分より大である」という命題を、もし「全体」「部分」の意味が何であるかを知れば、知性はこれを承認せざるを得ない。これに反し意志の場合は、或る提示された対象を、欲求の必然性に従って、これを獲得せんと肯定的にこれに向かうことも、又、救霊に害あるものとしてこれを拒絶することも出来るのである。「人は自然的欲求に従って死より逃亡する。我々は壊滅してしまうことを欲しないから。しかし自由に選択された行為によって殉教者として、死を選ぶことも出来る。<sup>(37)</sup>」聖トマスは理論的認識における三段論法と、実践の領域における目的、手段の関係が相似的である、と言う。三段論法における根本原理は知性にとって「自明的」なものである。これより知性は三段論法によって必然性を以て結論を導出する。実践の場合は、最終目的は自明的である。すべての人は幸福を求めている。それより、*liber. arbit.* は、これに到達する為の手段を必然的に欲求する。<sup>(38)</sup>と。しかしスコトスはこれに反対して、知性的場合と意志の場合とでは、同意（*assensus*）の働きは性質が異なると言う。「知性的場合の（同意の）必然性は、対象の明証性より生ずる。対象の明証性は、知性

の同意を、必然性を以て生ぜしめる。対象の善性は、意志の同意を、必然性を以て引き起すのではない。意志は各々の財に自由に同意するのである。従って大いなる財に対しても小なる財に対しても自由<sup>(39)</sup>に同意するのである。」

悪の問題は、普通、辯神論の問題として取り上げられる。辯神論的立場は、世界における神の働き、世界全体、を眺める立場である。ここにおいては個々の自然的悪も、道徳的悪も、全体の善に貢献するものとして、その「悪性」を抽象されてしまう。元来聖アウグスチヌスが、そこより「悪は善の欠如」という定式を得来ったプロティノスにおいては、この定式はこの様な観想的意味をもつ言葉であった。しかし我々はこの様な辯神論的立場から悪を全体の調和の中に解消させることと、罪を行なう人間自身の立場における悪の事実性とを厳密に区別せねばならない。その悪が如何に全体の調和に役立つとしても、道徳的悪、罪は、あく迄もその人に対して絶対的な事実である。全体の調和に貢献しても、その罪の罪責性はいささかも減ずるものではない。聖アウグスチヌス以来「悪は善の欠如」という定式は種々キリスト教的に意味内容を改変された。しかし如何にしても、それは、罪は自由意志より生ずる、という深いキリスト教的罪意識を十分に包み得ないものであると思う。ここには表現と内容との食い違いがあると思う。

## 註

- (1) Johannes Hessen : Lehrbuch der Philosophie, Band II, S. 52. Religionsphilosophie Band II, S. 246.
- (2) Sertillanges: Le problème du mal, Tom, 2, p. 189
- (3) Augustinus : Confessiones VII, 16, 22.
- (4) Augustinus : Enchiridion VIII, 23, 24.

- (5) Augustinus : Conf. V, 10,18.
- (6) Plotinos : Enneades III, 2,5.
- (7) Augustinus : De Civitate Dei XII, 7.
- (8) Augustinus : Conf. VI, 5,7.
- (9) Augustinus : De natura boni. XVIII.
- (10) Augustinus : De Civitate Dei XIV, 6. (11) ibid. XIX, 26.
- (12) もっともこの規定は既に聖アンセルムが述べている。Et malum non est aliud quam non-bonum, aut absentia boni ubi debet aut expedit esse bonum. De casu diaboli, XI
- (13) Augustinus : De Civitate Dei XII, 7.
- (14) Summa Theologiae I-II, qu. 19, a 3, a. 4. (15) ibid. I-II, qu. 2.
- (16) De Veritate. qu. 24, a. 9. (17) ibid. qu. 24, a. 8.
- (18) Anton Antweiler : Das Problem der Willensfreiheit, S. 19.
- (19) Kant は無制約的に善なるものは、善意志のみであり、これらの諸徳は悪意志により、悪しくも使用されると考えた(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.)。聖アウグスチヌスは、これらの諸徳を神への愛の諸変形と考えるのである (De moribus catholicae ecclesiae, XV, 25.)。
- (20) Augustinus : De libero arbitrio, II, 18,50. (21) ibid. II, 18,47.
- (22) Sum. Theol. : I, qu. 83, a. 2.; I-II. qu. 1, a. 1.
- (23) Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Sum. Th. I-II, qu. 17. a. 1.
- (24) Totius libertatis radix est in ratione constituta, De Veritate, qu. 24, a. 2.
- (25) De Veritate. qu. 24, a. 1.
- (26) Aristoteles : Ethica Nicomachea, III, 1111a-b.
- (27) Sum. Theol. I-II, qu. 19, a. 5. (28) ibid. I-II, qu. 74, a. 1.
- (29) ibid. I-II, qu. 74, a. 5.
- (30) Op. Oxon. IV d. 49, qu. 4, n. 13. (31) ibid. n. 16. (32) ibid. n. 18.
- (33) (34) ibid. III. d. 17, n. 3.
- (35) ibid. IV, d. 49, qu. 10, n. 2.
- (36) Sum. Theol. I, qu. 82, a. 1.
- (37) Op. Oxon. IV d. 49, qu. 10, n. 3.
- (38) Sum. Theol. I-II, qu. 13, a. 3.
- (39) Op. Oxon. d. 1, qu. 4, n. 16.