

トマスにおける倫理的善の観念

稲垣良典

I

トマス・アクィナスにおける善の観念について考える際にすぐ頭にうかぶのは、かれが多くの機会に繰返している「善と存在とは置換えられる」という公理である。⁽¹⁾この公理の意味はどのように解すべきであろうか。さしあたってその意味の一つは、善は、最も明白でありそれ自身によって知られる存在と並んで、われわれが持っている諸観念のうち最も根元的かつ包括的で明白なものに属する、ということであろう。⁽²⁾このようにトマスによると、善の観念はわれわれによって直接的に把えられる明白なものであるから、それを他のより明白な観念によって説明したり規定したりすることは不可能である。さらに善の観念は、われわれの経験にはいつてくる存在をそれ自身においてではなく、われわれの欲求との関係において把えること⁽³⁾によって形成される。もともと善なるものは欲求の対象であって認識の対象ではない。われわれが認識する善は、善であるかぎりにおける善ではなく、むしろ真という側面 (ratio) の下に把えられた善である。上のようなことは善という観念の解明の困難さを示すものであり、善の不定義性という主張は、定義という言葉に関する末梢的な問題をこえて、充分な根拠を持つものなのである。⁽⁴⁾

ところで、存在するものは善である、といえるとしても、あるものはそれが存在するということだけで全く善であるとはいえない。すなわち、善には段階があり、ある善は存在と置換えることができないのではないか、

と考えられる。トマスによると、われわれの経験の領域に関するかぎり、端的な意味での存在（実体的存在）は端的な意味での善と置換えることはできない。⁽⁵⁾ところで、あらゆる行為が、ただそれが存在するとの理由で倫理的に善だとされるのではないから、倫理的善は右の端的な意味での善に属する。したがって倫理的善の解明の為には、存在と置換されるものとしての善と、存在と置換されないものとしての善との間の関係を明らかにしなければならない。換言すれば、存在と置換される善について語る場合には、善が限定された意味での存在の一側面として扱われているのに対して、存在と置換されない善という場合には、善は存在によって獲得され、実現さるべきものとして扱われている。倫理的善の観念の解明の為には、上のような善の二つの扱え方の間の区別と関係とを明らかにしなければならない。

つぎに上の思弁的ないし形而上学的な善把握と並んで、われわれの現実の実践において把握され欲求されている倫理的善はいかなるものであるかを解明しなければならない。トマスによると、思弁の領域においてその第一の原理として、最も明白かつ確実に把握される存在の観念があるように（および存在の側面としての一、真、善、などの観念）、実践の領域においてもその第一原理ともいべきものとして、最も確実に不動的な善の欲求がある。⁽⁶⁾これは欲求せざるをえない倫理的善であって、他のすべての倫理的善の選択、欲求はそれに基づいてなされるのである。この実践の第一原理は思弁的第一原理と無関係ではないが、この二者の間には区別があり、後者から直ちに前者を導き出すことは不可能である。従来のトマス解釈はこの点を十分に明らかにしていないように思う。この実践的に把握された倫理的善は、「欲求すべきこと」「為すべきこと」として規定できるとどまるが、その追求、実現にあたって不可避免的に要求されることがらはいくつかの掟の形で表現される。これが自然法の根本的な掟に他ならない。

さらに倫理的善の概念の規定、倫理的命題の解釈をめぐる現代の論争に

においては、上のような善の思弁的、形而上学的把握と実践的把握との混同が見出されるように思う。右の問題については様々の立場から解決が試みられたにもかかわらず、現在はほとんど行きづまりの状態にある。⁽⁷⁾ われわれの立場はこの問題に対してより整合的な説明を与えようように思う。

ここで倫理的善の問題に対するトマスのアプローチが強い経験的側面を持つことを指摘しておこう。⁽⁸⁾ かれの存在把握が質料的、感覺的なものの経験的把握に基づくものであったように、その倫理的善把握も具体的な事柄に即したものである。このことは以下の叙述によって明らかになる筈であるが、ここでは善観念の類比性なるものも、具体的な善把握との関係においてのみ意味を持つてくることを一言しよう。⁽⁹⁾

II

多少わき道にそれるようであるが、問題の所在をはっきりさせる為、G・E・ムーアが「倫理学原理」の中で展開している、善が定義不可能であるとの主張を検討してみよう。⁽¹⁰⁾ かれの議論はつぎのような三段論法の形になおすることができる。「すべて定義可能なものは複合的なものである。善は複合的なものではない。したがって善は定義可能ではない。」

大前提はムーアが真の定義なるものについて持っている考を述べたものにすぎぬ。すなわちかれによると、真の定義とは単なる名辭的な定義もしくはある言葉の慣用を示すような定義ではなく、何らかの全体を常に構成する部分がどのようなものであり、またそれらの部分が相互にどのような関係に立つかを記述するものである。⁽¹¹⁾ 換言すれば、かれによると、真の定義とは分析的定義にほかならぬ。したがってこの立場においては、定義は複合的なものについてのみ可能であることが明らかである。

小前提は知覚ないし直観の事実を述べたものである。かれによると、善は、たとえば黄色のごときものと同じく、われわれが自らの経験内容を分析しつくした時に到達する単純な観念であって、それを更に分析したり、

もしくは他の観念によって置換えることは不可能である。問題はこのような名辞によって指示されているものを知覚するかしないかであり、その知覚を有しない者に何らかの説明によってこの観念を獲得させることは不可能である。ムーアによると、普通に善の定義と呼ばれているものは、実は「善いもの」、すなわち善という性質を備えているものが持っている他の何らかの特性—たとえば快樂のようなもの—を善と同一視するものである。⁽¹²⁾このような虚偽をかれは自然論的虚偽(Naturalistic Fallacy)と呼んでいる。

上のムーアの議論に対しては様々の批判がなされているが、⁽¹³⁾ここではそれらを検討することはやめて、かれの善の定義不可能性の主張の真意を探りたい。

第一にかれが強調しているのは善の究極的単純性と独自性である。すなわち、あらゆる倫理的な命題や推論は、究極においてなんらかの最も根元的な善の観念を予想し、この善の観念そのものはいかなる他のものによっても説明できない、との主張がなされている。第二に、かれが善と他の何らかの特性との同一視の虚偽を自然論的と呼んでいることの意味を考えよう。すなわち、ムーアは善は非自然的な対象(non-natural object)であると考えているから、それが何らかの自然的な対象と同一視される時、その虚偽は特に自然論的虚偽と呼ばれるにふさわしいものとなる。⁽¹⁴⁾ムーアにおける自然的対象と非自然的対象との間の区別については色々の問題がある⁽¹⁵⁾が、それには立入らないでその解釈についての一つの考え方を述べよう。まずムーア自身、上のような虚偽が犯される場合には、善についての定義や命題は倫理的な性格を失って、単なる自然的、心理的事実を記述する命題にすぎないものになると考えている。⁽¹⁶⁾ここからして、かれは善という単純性質の把握においては、黄色とか快樂といった、まったく客観的な事実の把握の場合とは異った事情が見出されると考えている、と解釈できよう。前者の特異性はつぎのように説明できると思う。すなわち、通常の認識は対象と認識能力との関係によって成立するのに対して、善というものは対

象と欲求能力との関係からして成立するものであり、かくして成立したものが反省的に把握されることによって善の観念が形成されるのである。このように善は、対象のうちにおいて直接に認識される側面ではなく、欲求関係によって成立する（もしくは対象がそれを持つことが明らかにされる）側面であるから、それがしばしば主観的なものと解され、あるいはまったく認識の対象となるものではなく、主体的態度ないし情緒の表現にすぎない、とされていることにはかなりの根拠がある。ムーアにおける善の非自然的性格の主張は、右のような善把握の特異性を指摘するものであるかぎりにおいて正しい。

しかしながら、かれは善の形而上学的ないし思弁的把握と実践的把握の区別を明らかにしてせず、このため善の不可定義性についてのかれの主張に混乱が生じているように思われる。つぎにこのことと関連して、思弁の領域においては存在が最も明白かつそれ自体において把握されるものである限りにおいて、善も存在の観点から何らかの規定が可能であることを明らかにしていない。さらにかれは善観念の類比性についての把握を欠いているように思う。たしかにかれが指摘するように、善の観念は動物、人間、机、等の観念のように複合的な観念ではない。ところでこれらの普遍的観念は本質的に同義的観念であって、それらを指示する名辞は常に厳密に同一の意味で使用される。したがってそれらについての厳密な規定ないし定義が可能である。しかるに、善の観念はより根元的であり、単純であるが、同時にそれは同義的ではなく類比的な観念である。すなわち善という名辞が用いられる様々の場合において、その意味は全く同一なのではない。たとえばある道具をよいといい、景色をよいと評し、ある者をよい職人であるといい、ある人間を人間としてよいと判断する時、「よい」という名辞は厳密に同一の意味では使用されていない。しかしその意味は全く異なっているのでもなく、同一の名辞の使用を正当化するに足る、意味の共通性も見出されるのであり、この意味で善の観念は類比的なのである。

この限りにおいて善の観念の分析は可能なのであり、ムーアの善の不可定義性の主張には何らかの制限を付しななければならないと考えられる⁽¹⁹⁾。

Ⅲ

まずトマスは存在と置換えられるような善の観念をどのように解明しているか。かれによると、われわれの知性によって最初に把握されるものであり、われわれが認識しうるものうちでは最も明白であり (notissimum)、他のあらゆる観念がそれに還元されるものは存在である⁽²⁰⁾。ここでトマスが抽象的な存在の観念を考えているのでないことに注意しよう。かれがいう存在とは、われわれが具体的に何かを認識するとき、知性によって最も直接的な仕方では把握され肯定されているところのもの (それはあまりにも明白なものなので多くの場合明確な反省はなされていないのであるが) にほかならない⁽²¹⁾。ここからして、他のあらゆる観念——善もふくめて——は、存在になんらかの規定を加えることによって形成される。もちろん存在はまったく包括的であって、存在にとって外的なものはないから、例えば類に種差を、実体に偶性を付加するような仕方では、存在のうちには予めふくまれていない外的なものを存在に付加することはできない。しかし存在に対しては、「存在」という名辞によっては表現されていない (しかし存在のうちに含まれている) 存在の側面 (modus entis) を表現するような述語を付加することができる。善とはまさにそのような仕方では存在に何かが付加されたものである⁽²²⁾。すなわちトマスによると、われわれが有する観念のうちで、絶対的にいって最も明白で根源的なものが存在である以上、善の思弁的把握は何らかの仕方では存在に基づくものでなければならないのである。

では善は存在のどのような側面であり、またどのようにしてわれわれにあらわにされるのであるか。トマスによると、善とは存在の欲求能力に対する適合を指して名付けたものにほかならない (convenientiam entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum)⁽²³⁾。すなわち、存在はそれが欲求の

対象となり、欲求運動の終極 (terminus) となるとき、その一つの側面をあらわにするのであり、それが知性によって善として把えられるのである⁽²⁴⁾。したがって善の本質 (ratio boni) は、あるものが可欲求的であること (quod aliquid sit appetibile) にほかならない⁽²⁵⁾。トマスがくりかえしアリストテレスを引用してのべるように、善とはすべてのものが欲求するところのものであり、換言すれば、欲求されるところのものは何でも善の本質を有するのである⁽²⁶⁾。

ところで上にのべたように、存在はそれが欲求されるかぎりにおいて善と名付けられるが、存在が欲求の対象となることはいかに説明されるか。

まず欲求は常に欲求者の自己完成をめざしてなされる。すなわち、あらゆる働きはその主体が欠いているもの、未だ有しないものの獲得に向うものであり、その意味で自らの完全性の追求にほかならない。したがって欲求の対象は常に欲求者を完成するという側面、ないし完全性の側面 (ratio perfectionis) を有する⁽²⁷⁾。

ところであるものは現実態にあるかぎりにおいて完全である。なぜなら可能態とはまさにあるものが自らの完全性をいまだ実現していないということの意味するのであり、その完全性を実現してゆくに応じて現実態へと進むのであるから⁽²⁸⁾。

しかるにトマスによると第一の現実態は実存 (esse) である。なぜなら、あるものを全くの可能態すなわち非有から現実態へともたらずのは実存にほかならないから⁽²⁹⁾。

ところですべての存在は実存という現実態を有するかぎりにおいて存在である。したがってすべての存在は、存在するかぎりにおいて完全であり、可欲求的であり、したがって善の本質を有する。ここからして「善は存在と置換えられる」との公理が成立する。このように存在は、それが欲求の対象となり、欲求者に完全性を与える (perfectivum) ものとして見られるとき、善と名付けられるのである。

IV

トマスによると、善と並んで真 (*verum*) も存在をなんらかの完全性として把えたものである。⁽³⁰⁾ ところで上にのべたように、善の本質は、欲求者を完成するというに存するのであるが、それは真が認識者を完成する仕方と比較することによって、更に明らかにすることができる。

あるものが認識される時、そのものは何らかの仕方⁽³¹⁾で認識者のうちに存在し、この現存によって認識者を完成する（可能的に認識する者を、現実⁽³¹⁾に認識する者たらしめることによって）。この場合、認識されたものは自らに固有の実存 (*esse*) をもって認識者のうちに現存するのではなく、認識者の存在の仕方にしたがってそのうちに現存する。すなわちこのものは認識形相 (*species*) として認識者のうちに存在し、そのようなものとして認識者を完成する。トマスがしばしば用いる表現によると、真とは認識形相たることを通じて (*secundum rationem speciei*) 認識者を完成するかぎり⁽³¹⁾における存在、にほかならぬ。

これに対して、あるものが欲求される時、そのものと欲求者との合一が成立する。ところでこのものは、自らに固有の実存そのものによって (*secundum ipsum esse*) 欲求者を完成する。⁽³²⁾ もちろんこの欲求が認識に基づくものである場合には、そのものはまず認識形相として欲求者のうちに存在するのであるが、そのものが善の本質を獲得するのはこのことによるのではない。むしろ欲求者は自らの外なるなんらかのもの自体に向い、そのものにおいて欲求運動が終極する。この欲求運動の終極 (*terminus, finis*) たるかぎりにおける存在が、前述したように善にほかならぬ。このように善の本質は目的 (終極 *finis*) の本質と同一であり、善とは目的として (*secundum modum finis*) あるものを完成するかぎりにおける存在⁽³³⁾であるといえる。

上のことからして善の観念の特異性がある程度解明される。すなわち、

通常の思弁的認識は、ものから主体へと向う運動によって行われる。したがって通常の観念はものがいわば直接的に認識主体に対して自らを開示し、もしくは後者がものを自らに同化せしめるかぎりにおいて形成される。ところで善の本質はこれとは逆の方向の運動、すなわち主体からのものへ向う欲求運動の終極たることに存する⁽³⁴⁾。したがって、善はそのものとしては欲求されるものであって認識されるものではない。しかしながら、欲求運動の終極たるかぎりにおいての存在、ないしは欲求をひきおこすかぎりにおいての存在は、反省的に知性によって把握され、それによって善の観念が形成される。これはトマスがくりかえし指摘しており、また内省によって明らかであるように、われわれの認識能力たる知性は自らの働きのみならず、欲求の働きをも反省的に把握できるということによる⁽³⁵⁾。ここからして、善を欲求するという時の善と、善を把握するという時の善とは全く同一ではない。もし同一であれば善の観念は無意味となろう。われわれが善を把握する時は、善を善としてではなく、真として (*sub ratione veri*) 把握するのである。しかしながら善の本質はそこで明確に捉えられているのであって、ムーアのいうごとく、善の本質の明確な規定という意味での善の定義は不可能ではないのである。

V

上に考察したように、すべてのものは存在するかぎりにおいて善である。しかし、存在もしくは実存 (*esse*) を限られた意味に解すると、あるものが存在するというだけでは、充全的に善であるとはいえないことが明らかである。ところですべてのものは実存を有する限りにおいて存在であり、またその限りにおいて善の本質を有する。したがって、より充全的な仕方実存を有すれば、より充全的に善の本質を有することになる。ここからして、善の固有的本質 (*ratio propria boni*) ないし絶対的な意味での善とは何かを説明するためには、あるものが実存を有する仕方を

明らかにしなければならない。

ところであるものを現実に存在するものたらしめる第一の現実態（完全性）は実体的実存（*esse substantiale*）である。かくして、ものは実体的実存を有することによって、絶対的な意味で存在である（*ens simpliciter*）。しかし実体的実存は、更に偶性的実存（*esse accidentale*）によって、付加的、究極的な現実性（完全性）を与えられる。このような偶性的実存を有するものとしての存在は相対的な意味で存在といわれる（*ens secundum quid*）。ここからして、あるものは、実体的実存を有することによってはいまだ相対的に善であり（*bonum secundum quid*）、偶性的実体、すなわち付加的、究極的現実性を有することによって絶対的な意味で善といわれる（*bonum simpliciter, bonitas absoluta*）。したがって、われわれが経験するものは、そのものにふさわしい偶性的実存、（すなわち諸完全性）（*debitae perfectiones*）を有するの でなければ、端的に善であるとはいえないのである。⁽³⁶⁾

上のことを「善と存在とは置換えられる。」という公理を用いて説明すると、通常この公理において存在は実体的実存、善は相対的善の意に解されている。ここでもし善を絶対的な意味に解すると、この二者は置換的ではなくなるわけである。しかし後述するように、存在を最も充全的な意味、すなわち実存そのものと解し、善を最高善の意味に解することも可能であり、この場合には再び二者は置換的である。

トマスは上のことをまたつぎのように説明している。すなわち、すべて存在するものは、それ自らにおいて端的に見られた限りにおいて存在といわれるが、それが善といわれるのは他のものとの関連においてである。しかるに存在するものは、それ自身においては実体的原理によって完成され、自存するのであるが、他との関連は働きおよびその原理としての能力によって、すなわち偶性的原理によって完成される。したがって、ものがあらゆる点から見て絶対的に善であるためには、実体的原理および偶性的

原理の両方において完成されていなければならないのである。⁽³⁷⁾

上で偶性的実存、原理ないし現実性と呼ばれているものは、厳密には(イ)完全な働きをなすに必要なすべての偶性的原理(つまり能力、習性、等)の付加 (ロ)完全な働きそのもの、もしくはその働きによる何らかの客観的な最終目的の到達、の二つに分けて考えなければならない。⁽³⁸⁾この後者こそ事物の持ちうる最高ないし究極的完全性であって、あらゆるものが求めているのは究極的にはこのものであり、これに達したときあるものは最も完全な意味で、絶対的に善である。⁽³⁹⁾

トマスにおいて上に説明した善の固有的本質(*ratio propria boni*)を指示するの⁽⁴⁰⁾に用いられている他の言葉として普遍的善(*bonum universale—bonum particulare* に対して用いられる。但し *bonum universale* は具体的に神の善を指すのに用いられることがあり、この時は全的善とでも訳すべきであろう)や共通的善(*bonum secundum communem boni rationem* およびこの意味での *bonum commune*)などが挙げられるが、これらについての説明は省略する。

VI

人間存在は、単に存在するだけで倫理的に善ではないから、倫理的善は存在と置換される善ではなく、⁽⁴²⁾端的な意味での善に属する。また倫理的善は人間のある能力、部分の完成ではなく、人間が全体として欲求し実現すべき人間の全体的完全性ないし善である。この意味でそれを人間的善(*bonum humanum*)と呼んでもよいであろう。

ところでトマスによるとこのような人間的善は類比的に解される。すなわち、善とは欲求の対象であり、欲求運動を終極せしめるものであるが、欲求の運動が終極せしめられる仕方には三つある。第一にある欲求の対象は、単に相対的もしくは部分的に欲求運動を終極させる。この場合、そのものはいわば手段的に欲求されているのであり、効用善(*bonum utile*)

と呼ばれる。欲求運動を全体的に終極せしめるのは真正善（*bonum honestum*）であり、これは目的として、それ自身の故に欲求される善である。欲求された（未だ所有されていない）対象に向う運動を終極せしめるのではなく、欲求された（かつ所有された）対象を享受するものとしての欲求運動を終極せしめる善は快樂善（*bonum delectabile*）と呼ばれる。快樂善は善そのものというより、善（真正のもしくは効用的）の所有に伴う固有の偶性のごときものである。⁽⁴³⁾ここで人間的善の本質を最も完全に充足しているのは真正善であって、他のものはそれとの関連において人間的善といわれるのである。

上の三様の人間的善ないし倫理的善はつぎのようにも説明される。前述のように、善とは目的として他を完成する限りにおいての存在であるが、人間によって端的に目的として欲求される善が真正善であり、この目的に導くものであるかぎりにおいて欲求される第二義的善が効用善であり、目的の到達に伴って所有される善が快樂善である。⁽⁴⁴⁾

倫理的善は具体的には上の三つのいずれかとして把握されており、そのうちで倫理的善の本質を最も完全に充足しているのは真正善であるが、一般的に倫理的善として規定されるのはそれらに共通の本質である。したがって、倫理的善を単に快樂や欲求の対象と同一視することは、ムーアが指摘するように、不適切であるといわなければならない。⁽⁴⁵⁾

ところで人が端的に目的として欲求するのは、人間的存在の究極的現実性・完全性の到達であり、これがいかなるものであるべきかは普遍的な人間本性の分析を通じて示すことができよう。しかしこのような手続きによる倫理的善の解明は一般的なものとどまり、直ちに欲求の対象となるわけではない。⁽⁴⁶⁾このように形而上学的に把握された倫理的善と、個々の人が現実の實踐において具体的に欲求し、実現すべきものとして把握している倫理的善とを、直ちに同一視してはならないのである。

VII

われわれの現実の倫理的実践において倫理的善はどのように把握されているか。たとえばわれわれはあることを善と判断し、それを善として欲求する。この場合、同一のことに関する判断や欲求において様々の相違や対立が生ずることが可能である。ところが上の判断や欲求は、更に根源的な善⁽⁴⁷⁾についての判断や欲求を前提としている。この善はより明確に把握され、より確実に欲求される。したがってこのより根源的な善に関しては人々の間により大きな一致がある。これをつきつめてゆくと、われわれの一切の倫理的判断や倫理的善の欲求は、その第一原理ともいべきものとして、何らかの究極的な倫理的善の欲求および把握を前提としていると考えざるをえない。この究極的な根源的、倫理的善は人が欲求せざるをえない善であり、最も明確に把握する善である。したがってこのものに関してはすべての人が普遍的に一致していると考えられる。⁽⁴⁸⁾

ところで多様な具体的倫理的判断における倫理的善の欲求は何らかの熟考 (deliberatio) を前提とする。しかるに熟考に基づく倫理的善の欲求は、最終的には熟考に基づかない、自然的な倫理的善の欲求を要請する。すべて獲得的なものは自然的、生得的なものをその原理とするからである。⁽⁴⁹⁾ われわれは熟考に基づいて様々の倫理的善を欲求するのであるが、このことはわれわれが人格としてなんらかの根源的な倫理的善を自然的に欲求していることを前提とする。

このようにわれわれは何らかの倫理的善を自然必然的に欲求し、明白に把握するのであるが、この把握の内容はどのように規定できるであろうか。まずこの倫理的善そのものは、単に形相的に、われわれが各々の具体的な倫理的行為において、欲求せざるをえないこと、為すべきこととして把えているもの、として規定されるであろう。この倫理的善そのものの把握の内容は、われわれがこの倫理的善の実現の為に絶対に必要ないくつか

の根本的なものとして意識している事柄を通じて解明される。これらの事柄がトマスのいう自然法の第一の掟にほかならないと考えられる。⁽⁵⁰⁾ 彼らが掟ないし善として意識されるのは、倫理的善（それはわれわれが欲求せざるをえないものである）の実現の為に欠くべからざるものだからである。すなわち、自然法の第一の掟は、根源的な倫理的善そのものの規定ではないが、客観的な内容を持つ規定としては、それに最も近いものであると考えられる。しかしこれらの自然法の掟は、倫理的善の自然的欲求・把握に基づいて形成されたものであるから、その限りにおいて倫理的善の規定であるといえよう。ムーアの主張する善の不可定義性は倫理の相対化へ導く傾向があるが、われわれの立場はこれを是正しようと思う。

ところで前述したように、トマスにおける倫理的善の実践的把握は、上にのべた自然的欲求の対象である倫理的善の把握にとどまるのではなく、これに基づきつつ、何らかの熟考を前提とする倫理的善の欲求および実践的把握がある。これはかれにおいては倫理徳の問題として論ぜられてい⁽⁵¹⁾る。さらにトマスにおいては、上のような倫理的善の自然的欲求（これが自然的倫理の第一原理となるわけであるが）を補足し、完成するものとして、われわれをして最高善ないし善そのものを、最高善として欲求せしめる愛徳（*caritas*）の問題が論じられてい⁽⁵²⁾る。しかし本稿ではこれらの問題に触れることはできない。ここでは、トマスによると、人間における、多様な、時としては相互に対立する判断や選択を通じて為される倫理的善の欲求と実践的把握の根底に、万人がそれにおいて一致しているような、倫理的善の自然的欲求と必然的把握があることを指摘しておきたい。⁽⁵³⁾

註

(1) *Summa Theologica* I—II, Q. 18, a. 3, ad 3 ; *De Veritate*, Q. 21, a. 2.

(2) トマスによると、存在、一、真、善の順に把握がなされる。*De Verit.*, Q. 21, a. 3.

- (3) *De Verit.*, Q. 1, a. 1.
- (4) 後述, ムーアの所論を参照。
- (5) *Sum. Theol.*, I, Q. 5, a. 1, ad. 1 ; *De Verit.*, Q. 21, a. 5. その他。
- (6) *Sum. Theol.*, I, Q. 82, a. 1, 2 ; *De Verit.*, Q. 22, a. 5, Q. 16, a. 2.
- (7) cf Higgins, T. "The Deadlock among the Non-scholastics Concerning the Definition of the Good." *Proceedings of American Catholic Philosophical Association*, 1958
- (8) 最近のトマス研究はこのことを明らかに示している。J. Owens, "The Causal Principle-Principle or Conclusion," *Modern Schoolman*, XXXII, 2, 3, 4, G. Klubertanz "St. Thomas' Treatment of the Axiom, "omne Agens Agit propter Finem" *An Etienne Gilson Tribute*, 1959, p. 101 ~等の諸論文を参照。
- (9) II の最後の部分を参照。
- (10) Moore, G. E. *principia, Ethica* Cambridge, 1903, p. 6~
- (11) *Ibid.* p. 8~
- (12) *Ibid.*, p. 10~
- (13) 例えばつぎのものを参照。Glassen, P. "Moore and the Indefinability of Good," *Journal of philosophy*, LV, n. 10 ; Cooper, B. C. "The Alleged Indefinability of Good," *J. phil.* LVI, n. 25 ; White, A. R. G. E. *Moore. A Critical Exposition.* Oxford, 1958, p. 122~
- (14) Moore, *op. cit.*, p. 13~
- (15) 上記の諸論文, 著作を参照。および Cohen, C. "Natural and Non-Natural Qualities," *J. phil.* LV. n. 10.
- (16) Moore, *op. cit.*, p. 15
- (17) III を参照。
- (18) なおムーアは上記著書の15頁以下において, 帰謬法を用いて自らの立場を論証している。
- (19) 「善」観念は複合的ではないにしても, それが類比的である限りにおいて, 観念としての「一」性 (unitas) は弱いのであり, ここからしてその規定が可能となるのである。
- (20) *De Verit.*, Q. 1, a. 1 ; *Sum. Theol.*, I, Q. 5, a. 2 ; I - II, Q. 94, a. 2.
- (21) この点についての優れた説明として Hawkins, *Crucial Problems of Modern Philosophy*, London, 1957, p. 118~

- 22 *De Verit.*, Q. 1, a. 1.
- 23 *Ibid.*
- 24 *Sum. Theol.*, I, Q. 5, a. 6 ; *De Verit.*, Q. 1, a. 2.
- 25 *Sum. Theol.*, I, Q. 5, a. 1, c. ad 1 ; a. 3.
- 26 *Sum. Theol.*, I, Q. 6, a. 2.
- 27 *Sum. Theol.*, I, Q. 5, a. 1, ad 1 ; a. 3.
- 28 *Sum. Theol.*, I, Q. 4, a. 1.
- 29 *Sum. Theol.*, I, Q. 5, a. 1, ad 1. この三つのパラグラフはトマスの結論をただ記したものにすぎず、それを説得的なものにするためには詳しい説明が必要であろう。
- 30 *De Verit.*, Q. 21, a. 3 : a. 6, ad 3 ; Q. 22, a. 1, ad 1.
- 31 *Ibid.*
- 32 *Ibid.*
- 33 *Sum. Theol.* I, Q. 5, a. 4 ; *De Verit.*, Q. 21, a. 1, c., ad 1 ; a. 2.
- 34 *Sum. Theol.*, I, Q. 5, a. 6 ; *De Verit.*, Q. 1, a. 2.
- 35 *Sum. Theol.*, I, Q. 87, a. 4. 特に第2の異論に対する解答。
- 36 *Sum. Theol.*, I, Q. 5, a. 1, ad 1 ; I—II, Q. 13, a. 3, ad 3 ; *De Verit.*, Q. 21, a. 5, ad 5 ; a. 6, ad 3 ; Q. 22, a. 1, ad 7.
- 37 *De Verit.*, Q. 21, a. 5.
- 38 *Sum. Theol.*, I, Q. 6, a. 3 ; Q. 73, a. 1.
- 39 *Sum. Theol.*, I, Q. 73, a. 1.
- 40 *Sum. Theol.*, I, Q. 82, a. 2, ad 2 ; Q. 103, a. 2 ; I—II, Q. 2, a. 7 a. 8.
- 41 *Sum. Theol.*, I, Q. 59, a. 4 ; Q. 82, a. 4, c., ad 1.
- 42 *Sum. Theol.*, I, Q. 5, a. 6.
- 43 *Ibid.*
- 44 *De Verit.*, Q. 21, a. 1.
- 45 それらは倫理的善の本質 (ratio) そのものではなく、後者はそれらにおいて類比的に現実化されているのである。
- 46 トマスは、例えば神学大全、第2部その1の最初の部分で、人間の究極目的を解明しているが、そのような究極目的が自然的に欲求される限りにおいて、倫理的善の実践的把握がなされると考えられる。
- 47 cf. *Sum. Theol.*, I—II, Q. 94, a. 4.
- 48 *Ibid.*
- 49 *Sum. Theol.*, I—II, Q. 1, a. 5 ; Q. 10, a. 1 ; Q. 94, a. 2 ; Q. 100,

a. 1 ; a. 4, ad 1 ; a. 11 ; *De Verit.*, Q. 16, a. 2.

50) *Sum. Theol.*, I—II, Q. 94, a. 2.

51) *Ibid.*, I—II, Q. 4, a. 4 ; Q. 58~

52) *Ibid.*, I—II, Q. 62, a. 3 ; Q. 63, a. 2 ; II—II, Q. 23~ ; *De Caritate.*

53) 本稿におけるトマス倫理的善についての考察は、つぎの諸考察によって補足されねばならない。(イ)倫理的善の自然的欲求、把握が、現実に弱められ、阻害されている事実についての考察 (ロ)倫理的実践と思弁との関係の問題 (ハ)思弁的認識と実践的認識をめぐる諸問題の考察 (ニ)信仰の実践性と思弁性の問題、等。