

トマス・アクィナスの賢慮(*prudentia*)論 に見る実践知のあり方

加藤 和哉

本小論はトマス・アクィナスの賢慮〈*prudentia*〉をめぐる思索をてがかりに、人間の生における知の役割を考察する一つの独特の視点を明らかにしようとするものである。トマスは、賢慮を「人間の生のために最も必要な徳」(*ST, IaIIae, q. 57, a.5.c.*)あるいは「諸徳の原因」(*De Virt., a.6.c.*)と呼び、徳論の体系の一つの要としている。これは一見したところ、われわれの生に対するある主知主義的な立場(「徳は知なり」)であるように思われる。たしかに、知的徳とされる賢慮がある重要な役割を与えられているということをもって、主知主義と呼ぶならそれは事実そのとおりにかもしれない。ただそのように規定すること自体は単なる事実の指摘であって、トマスの思索の特徴をより透明化したことには必ずしもならないであろう。むしろ、人間の生において知が中心に置かれるとすれば、それはどのような知が、またどのような局面においてなのかということを問うことが肝要であり、本稿はこの点の明確化を目指すものである。

I 知的徳としての賢慮の独自

トマスは、徳一般論においては知を徳の一種とするアリストテレスの立場を受け入れているように見える。それは、知は真理の認識という知的能力の善き働きの根源であるが、徳とはそのように人間の善き働き・行為の根源として魂の能力に備わる態勢 *habitus* であると考えられるからである。しかしトマスは進んで、知は徳の性格を十全には備えていないと主張する。そのポイントは、真理認識を一つの善き働き、現実活動としてとらえた場合に、知を有することは一般にこの善き現実活動が可能となる条件に過ぎず、この働きが現実に生じる条件ではないという点にある。これに対して、徳とは人間の善き働き・行為が現実に生じることの根源でなければならない、なぜなら、善きこと、善きひとは現実に善きこと、善きひとでなければならないから、と

いうのである¹⁾、いわゆる倫理的徳 *virtus moralis* はそのような十全な意味で善き働き・行為の根源である。例えば正義の徳を有することは、正義の行為をなすのに迅速な能力を有するというを意味するだけでなく、正義の行為を現実になすことと不可分であり、正義の徳を有するひとが正義にはずれた行為をすることはありえない。一方、例えば文法知識の場合、文法知識に適った正しい言葉使いをすることは、その文法知識に由来するのではあっても、文法知識を有するひとがその知識を使用しないでわざと正しくない言葉使いをすることもありうる、という点では、正義の徳の場合とは違って、文法知識は正しい言葉の使用が現実に生じることの根源ではない、ということになる。この区別は、おそらくアリストテレスが徳について技術的専門知 *τέχνη* とのアナロジーを切る際に用いているものを一般化したものであると思われるが、その結果徳を知として規定する方向をよりラディカルに拒否することになっている。実際トマスは、思弁的な知——専門知識 *scientia*、原理の了解 *intellectus*、知恵 *sapientia*——一般について、それらがこのような性格をもっており、その限りで徳ではないとしているのである。

このように知が真理を認識する現実活動の十分な条件かどうかを問題とするという視点は、考察の範囲を真理認識という場面に限定して、その可能性の条件を探究するというようなかたちで、知識論・認識論を遂行する際には見失われがちなものである。その場合、知を有すること、つまり真理認識の可能的条件を有することと、真理認識が現実に生じることとの間の距離は考察されないか、主題化されず、むしろ可能であれば現実にそうするのだという具合に安易に（しばしばそれと気づかず）前提されがちである。文法知識を有するひとが文法違反をわざとするというトマスの例が奇矯に響くとすれば、そのゆえであろう。文法違反をわざとすることは、その知識とは関わりのないこととされ、知の問題としては考察されないからである。これに対して今ここで問題としているトマスの思索の場、トマスの言う「倫理的考察 *consideratio moralis*」においては、知がそのような関わりを有さないことが、問題化されているのであり、本稿が析出しようとする、知を考察する一つの独特の視点とはこのようなものである。

確かにトマスには知を考察する別の観点もあって、倫理的徳よりも知的徳が、あるいは賢慮よりも知恵がより大いなる徳であるとされることもある²⁾。しかしこの場合はたとえば徳の優劣をそれ自体として（いわば存在論的に）考察する原理的な観点で

ある対象の性格に基づいて言われているのであって、これは倫理的考察の本筋をなす観点ではないと言える。これに対して、われわれの生を形作る善き働きの根源であるという観点からは、倫理的徳のほうが優れているとされているのはもちろんである。さらに知恵が至福である神の直視の分有とされていることにも同様の留保をつけておくべきであろう。これも知恵の働きと賢慮の働きとをそれ自体として比較したときに、賢慮の働きがある別の目的に秩序づけられているのにたいして、知恵の働きは他のものに向けられず、それ自体を目的とするという点で、至福における知性の働きのあり方に類似しているからであって、究極目的である至福に至るという観点からは賢慮のほうが至福より近いとすら言われていることは見落としてはならない。知恵が至福との同質性をもつということと、知恵の延長上に至福があるということは区別されるべきことであり、トマスが認めているのは前者であって、後者ではない。このように、知の延長上に人間の完成、徳を考へることが否定される場面で、賢慮が徳の要とされているのだということはいくら強調しても強調しすぎることではない。

以上からトマスの場合、賢慮が徳としての十全な性格をもつとされるのは、知的徳としての一般的な性格によるのではなく、むしろ他の知的徳にはない賢慮独自の性格によるのだと考えられる。それは賢慮が強い実践的な性格を有するということであり、これは結局のところ実践理性の性格に由来するものである。ただし、ここでトマスの考へる理性の実践的働きの実践性というのは、単にその対象の性格が「人間によってなされうる偶然的なことがら *contingentia agibilia*」であることにとどまるのではない。このような対象について思案をめぐらし、判断を下すだけでなく、その判断を適用して行為を現実に発動すること(トマスの用語では命令する *praecipere, imperare*)こそが実践理性の主要な働きであることをトマスは強調している。ここで命令とは「当為の判断」の言いかえではない。トマスは、命令を主題化して論じた際に、単に何かをなすべきであるという当為の判断の表明と、その行為を実際に発動せしめるように命令することとを区別しており、実践理性が命令するという場合は、後者の意味で実際に行為を発動することだと明言している³⁾。これが可能なのは、実践の場面において理性は、あとで触れるようにあるしかたで行為の発動の第一の根源である意志の力を引き受けているからである。したがって、賢慮の徳の主要な働きも、なすべきことについてよく思案し判断することではなく、よく命令して行為を現実に発動することにある⁴⁾。

このように、実践理性ないしは賢慮の働きから、思案し判断することにつきないものとして命令することを明確に切り出したことは、トマスの功績と云ってよいであろう。その根底にあるのは、先にも述べたような、行為が現実が発動される場面への着目であり、それに基づいて、実践理性の働きははじめから行為の実現へ向かう強い負荷のかかった場におかれているものと解釈されるのである。その結果、トマスはアリストテレスの賢慮論を離れ、あるいは少なくともその焦点をずらして、賢慮の問題を考察する際の焦点を、思案から判断に至る実践的推論の場面ではなく、その判断が行為に適用されて現実化される場面におくことになっていると思われる。したがってたとえば、トマスにおいてもアリストテレスから引き継がれている「実践的推論—判断」と「思弁的推論—判断」とのアナロジーを、その推論—判断の性格にまで及ぶと解釈し、両者の違いを対象の性格の違いだけに認めて、そのような実践的推論—判断の働きの善さとして賢慮を考えることは、トマスの賢慮論の特質を見失うものである（この点、アリストテレスの場合どようであるのかには論争の余地があるとしても、トマスの場合には明白である）。さらにまた、賢慮に基づく実践理性の働きを、特にトマスの初期著作において実践理性の働きとして考察される「良心 conscientia」と同じと考えるかどうかについての解釈上の論争についても、今の点から言えば良心の働きは実践理性の働きの一部ではあっても、その全てではなく、したがって賢慮の働きと同一視は出来ないというのがトマスの最終的な答えであるとすべきであろう。良心の判断は、認識にとどまり、行為を発動するものでは必ずしもないとされているからである⁵⁾。こうして賢慮は、ある対象についての正しい判断を下すことの根源である（知的徳一般の性格）のみならず、その判断を適用して現実の行為を発動するものでもあるという点で十全な徳の性格を有することになる⁶⁾。

こうして、賢慮が知的徳一般のあり方を越えて、倫理的徳とならんで十全な意味での徳としての性格を与えられるのは、われわれの生きることの現場、行為の現実化との関わりに着目した場合に、知としては賢慮だけがある十全な役割を持つからであるということになる。ここでは生の営みの外にあるかのような知のあり方はさしあたっては退けられて、生きることの十全な根拠となりうる知が主題化されているのである。では、そのような知のあり方、賢慮が人間の生においていかなる役割を持つとされるのか、この点について次に述べよう。

II 人間の生における賢慮の役割

この点についてまず、人間の生を考察するトマスの議論の基本的枠組をたどっておこう。トマスは、古代のひとびととともに、生きることの課題として善く生きることを主題化するが、その際ポイントとなるのは、人間が善く生きるとは善く行為することにあると言うとき、「善く行為する *bene agere, bene operari*」とは、「善いことをなす *bonum facere, bonum opus facere*」と同じことではないという点である。もとよりある種のことがらがそれ自体として、自然的もしくは社会的に善であったり悪であったりするという客観主義的な見方も否定されるわけではないが、ただそれ自体として善いことをなすということがひとが善く生きると言えるために十分であるかと言えば、そうではないということである。問題は、なされる内容（「何をなすか *quod facit*」）ではなく、それがなされるしかた（「いかになすか *quomodo facit*」）、すなわちそれがいかなる根源に発してなされるのかである⁷⁾。なぜなら、何らかの善きことがそれをなすひとのうちからしてなされるのでなければ、それはひとの生の善きあり方とは無関係だからである。この意味でひとが善く行為すると言えるための条件は、行為が優れた意味でそのひとのうちに発すると言える条件によることになる。アリストテレスはこれを選択 *προαίρεσις* に基づくというかたちで規定したが、トマスもさしあたってこれに従っている。すなわち、情念や衝動からではなく、善い選択に基づいて善いことをなすとき、ひとは善く行為すると言われる。

したがってその意味での善き行為の根源である徳もこの善き選択をなさしめるものでなければならない。さて、善き選択のためには、適切な目的とその目的へ至るものとして適切に選び取られるものが必要であると言われる。選択の持つこのような構造、「何かを根拠として何かを選ぶ *eligere quid propter quid*」自体はアリストテレスが明らかにしたものであるが、トマスの場合には、このことは、個別的な場面において何らかの個別的な目的（われわれにわかりやすい言葉で言えば動機）が発現する状況で、行為がそれを実現するものとして選び取られることにおいて、現実の行為が発動されるのだという、行為発動のメカニズムの構造として理解されている。ここでも、先に理性の命令ということに関して述べたように、トマスの場合には、選択を純然たる理性の判断・認識と同一視するような方向の解釈はまったく拒否されねばならない。トマスの選択論についてここで詳述することはできないが、トマスは選択の本質を理性の秩序づけではなく、そのような秩序づけを伴う意志の発動に見ている⁸⁾。

さてこのような個別的な場面で、どのように目的があるひとに発現するかは、さしあたってはそのときの欲求的あり方によるが、それはまたその人柄によって色どられたものである。たとえば、食欲のような純然たる身体的欲求とみえるものですら、単に身体の状態だけでなく、人間の嗜好に左右される。したがって、適切な目的が人間に現われるようになるには、欲求面での人間のあり方に一定の秩序を与える倫理的徳が必要である。これに対して、その目的に向けて何かを正しく選び取るようにするのが賢慮である、というのがトマスがさしあたって考える「諸徳の結合 *connexio virtutum*」である。この限りでは、賢慮と倫理的徳との関係は相互依存的、すなわちどちらも相手を欠いては、善き働きを生み出すことができない、つまり徳でありえないというものである⁹⁾。

ところでここで、目的が選択において前提されるある特定の価値であり、選択されるのがその価値を実現する技術的手段であるかのように解すると、重要なのは目的を与える倫理的徳のほうであって、賢慮ではないという結論が導かれるように思われる。しかしこれはかなりミスリーディングな定式化である。倫理的徳が賢慮なしにありえないというのは、倫理的徳が単にその目ざすところの実現のために、その手足となる手段の発見にかかわる賢慮を必要とするというようなことではない。賢慮はまさに倫理的徳の成立に本質的に関わっているのである。トマスの言葉で言えば、賢慮は倫理的徳の目的を確立するということになる¹⁰⁾。ただしここで言われる徳の目的というのは、先に述べた人柄に色づけられて現われる個別的な目的ではなく、その個別的目的を通じて目指されるべき共通のものである。例えば、正義の行為はある場面ではあるひとに借りたものを返すこと、また別の場面ではある犯罪に対して裁きをくだすことといった形で発現するが、正義の徳の課題自体は別にこれら個々のことに定められているわけではなく、それらを越えた共通のもの、たとえば、他者に対する均等性・公平を実現することにある。トマスの表現をより正確にたどれば、このような徳の目的自体は自然本性的に決まっており（ただしこの「自然本性的」ということはせまく理解されてはならず、トマスの場合には人間の社会性をも含むものである。なぜなら人間は自然本性的に社会的なものだからである）、また自然本性的に知られるものではあるものの、さしあたっては個々の目的追求の根底にある自明な原理として（自然法の規定に見られるようなしかたで普遍的な相において）知られているだけであり¹¹⁾、実際にそれぞれの人間の固有の人格、時間空間といった諸条件のもとで、この目的を具体化

することは、実践理性に任されていることになる¹²⁾。従って、個別的目的によって発動された実践理性がつかみとるべき対象、すなわち「目的に至るもの *quae sunt ad finem*」というのは、単にその個別的目的を獲得する技術的手段として事実的に決まるものでは必ずしもない。もちろん実践理性は技術的手段選択にもかかわるであろうが、その働きの本質は、その個別的な目的を契機として主題化されるある普遍的な価値の文脈においてその価値の具体化として、今ここにおいて何かを選び取るということにある。その際、初めに理性を動機づけた個別的目的の方も、それがそれ自体として自然的あるいは社会的文脈においてもつ価値が、この個別の状況に置きなおされて考量され、実際にはどの程度その価値を体現しているかどうかを暴露されることにもなる。さきに適切な目的が必要だといわれたときの、目的の適切さもこの個別的場面の実践理性の考量のなかでこそ十分につかまれるものである。

ここで、アリストテレスが目的を端緒とする思案の性格を理性の他の働きと区別して描くに当たって、技術知とのアナロジーを用いて目的獲得の技術的手段の探究であるかのように定式化したことを、われわれの生にかかわる実践的推論のあり方の全体にそのまま拡張することは、実践的認識をカリカチュアライズすることになる。そのような場合には、価値の問題は理性の働きの枠の外におしやられ、恣意的な意欲・欲望に帰せられてしまう。これに対してトマスの考える実践における理性の課題とは、いかにして今ここにおける個別的場面において、普遍的価値をすくいとるかということである。

賢慮はそのような実践理性の善き働きを生み出すものであり、倫理的徳の成立根拠である。かりに、人間のうちに生まれつきあるいは習慣づけによって何らかの根源があって、それが善き働きを現実を生み出すとしても、それだけでは完全な徳とは言えないとトマスが主張しているのはそういうことである。そのような根源、ある種の傾きをいわば素材として、そのような傾きの向かうところを普遍的な価値のもとにとらえる賢慮がつけ加わってこそ、人間の卓越性、徳と言えるのである¹³⁾。それは、個別的な目的をその目的の目的たるゆえん、普遍的価値においてとらえることが人間固有のことだからである¹⁴⁾。こうして賢慮は人間の生のために最も必要な徳である。

以上見てきたように、トマスにおいて賢慮が人間の生における重要な役割を与えられるのは、人間の知的あり方、精神性に単純に着目してのことではなく、人間は初めから自らの終極・完成に到達しておらず、多くの働きを通じてそれに至るものである¹⁵⁾

という生全体についての洞察に基づいて知の問題を考察した結果であると言えよう。本稿が解明しようとしたことはこれである。人間は、単に個別的な場面を生きるだけでなく、そこに普遍的な価値を見だし理解しつつ、生きるものであり、そこに人間の生における知の固有の位置がある。ただし、それは個別的な場面を離れ、そこから普遍的な価値を抽象していわばその親照に没するというようなことではなく、その価値をいまここにおいて個別的状況において具体化して生きるということである。

しかしこのことは個別的場面の偶有性・可変性のためにきわめて困難なことである。個別的場面において何か確実なことを認識するために必要な多くの条件を考察することは一人の人間には困難なことであり、また、われわれの理性が自然本性的な力を用いて明らかにしうるのは、たかだか共通善までであって——もっともこのことですら容易ではないが——、それだけでは生全体の究極目的自体はわれわれには十分明確には与えられない。ここに、個人存在の無力を補うものとしての法、また人間存在の無力を補うものとしての恩恵の場面が開けており、賢慮についてもそこでさらに考察されねばならないが、これはまた独立した解明の仕事としたい。

注

- 1) 知的徳の性格づけについては *ST, IaIIae, q. 56, a. 3*; *De Virt., a. 7*などを参照。
- 2) 倫理的徳と知的徳との優劣については *ST, IaIIae, q. 66, a. 3*, 賢慮と知恵との優劣及び至福との関係に関しては, *ibid., a. 5, ad 1; ad 2*; *De Virt., a. 7, ad 4*などを参照。
- 3) *ST, IaIIae, q. 17, a. 1*.
- 4) *ibid., IaIIae, q. 57, a. 6, c.*; *IIaIIae, q. 47, a. 8, c.*
- 5) *De Verit. q. 17, a. 1, ad 4*.
- 6) *ST, IIaIIae, q. 47, a. 4, c.*
- 7) *ibid., IaIIae, q. 57, a. 5, c.*
- 8) *ST, IaIIae, q. 13, a. 1*. 参照。なお、この箇所解釈を中心としてトマスの選択論がその道具立てにおいて多くを負うアリストテレスの選択論を越える射程をもち、選択が意志の活動とされるのもまさにそのような射程においてなのだということを論じたものとして、拙稿「選択における意志と理性——トマス・アクィナスの『選択 (electio)』論の一解釈——」、『論集』X (東京大学文学部哲学研究室), 1991年, 参照 (なおこの論文において示したテキストの読みの一部は現在では再考の余地があると考えているが、その場合でも解釈の本筋は変わらない)。

- 9) *ST*, IaIIae, q. 58, a. 4; a. 5; q. 65, a. 1.
- 10) *ibid.*, IaIIae, q. 66, a. 3, ad 3.
- 11) トマスが自然法を実践理性の自然本性的な認識としてとらえていることに関しては、拙稿「実践的認識の自然本性的基礎——トマス・アクィナスの自然法理解をめぐる一考察——」『西洋哲学史考』（哲学雑誌第 105 巻第 777 号），有斐閣，1990 年，参照。
- 12) *ST*. IIaIIae, q. 47, a. 7, c.; *De Virt.*, a. 6, c.
- 13) *ST*, IaIIae, q. 65, a. 1, c.; q. 66, a. 2, c.
- 14) *ibid.*, q. 6, a. 2, c.
- 15) *ibid.*, q. 5, a. 7, c.

引用したトマスのテキスト名の略号は以下のとおり。

ST. Summa theologiae

De Virt. Quaestio disputata de virtutibus in communi.

De Verit. Quaestiones disputatae de veritate.