

トマス倫理学における至福

稲垣良典

1 トマスは『神学大全』第二部の倫理的な事柄 *moralia, materia moralis* についての考察——トマス自身それを倫理的考察 *consideratio moralis*¹⁾、倫理学 *scientia moralis*²⁾ と呼んでいる——を、人間生活の究極目的ないし至福についての考察をもって始めている。倫理的考察を、その対象 *subjectum*³⁾ である人間的行為 *actus humanus, operatio humana*——それによって人間が究極目的にたどりつくか、あるいは究極目的への道をとぎしてしまうところの⁴⁾——についての考察をもって始めるのではなく、究極目的についての考察をもって始める理由については、目的へと秩序づけられた事柄の根拠・意味は、目的（そのもの）から得られるのでなくてはならないからだ、と説明されている⁵⁾。この説明は、すべて働きを為すものは目的のゆえに働きを為す *omne agens agit propter finem* という、諸々の原因の間における目的原因の優位を認めるかぎり⁶⁾、容易に認めることができるものであり、まず究極目的、あるいは（究極目的への到達に存する、とされる⁷⁾）至福について考察した後、（倫理的考察がかかわる対象としての）人間的行為——それは究極目的に到達するために必要とされるものである——および、その内のおよび外的根源について考察するという順序は、当を得たものであり、一見、問題なく受け入れることができるように思われる。

このような考察の順序はトマスの場合ごく当然のものであったという印象は、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』冒頭第一巻において、人間のすべての活動あるいは行為の究極目的としての最高善、つまり幸福について論じていることを想起し、トマスが哲学においてどれ程多くのことをアリスト

テレスから学びとろうと努めたかを考え合せるとき、さらに強められる⁸⁾。トマスはここで基本的にアリストテレスによってきり拓かれた道にそって進んでいるのだ、と考へ、アリストテレスがその創始者であり、代表者でもある目的論的 teleological もしくは幸福論的 eudaimonistic 倫理学の立場をとっているのだ、と解するかぎり⁹⁾、かれが倫理的考察を究極目的ないし至福・幸福の考察をもって始めたことは、ごく当然のことであるように思われるのである。

2 ここですこし協道にそれて、『ニコマコス倫理学』と『神学大全』における究極目的・至福論を、単純に同様の思想的傾向に属するものとして論ずることの問題性を示唆しておきたい。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の終り、第十卷第六章において再び幸福の考察に立ち帰り、かれの倫理的考察が或る種の完結性をもつものであること（より大きなポリスの学の一部である、という留保はあるにしても）を示唆している。これにたいして、トマスの場合、『神学大全』の倫理的考察の総論 sermones universales¹⁰⁾である第二部の第一部は人間的行為の外的根源たる神に由来する恩寵についての考察をもって、さらに各論 consideratio particularis¹¹⁾である第二部の第二部はやはり恩寵によって始めて可能となる。神へと到る道としての修道生活 religio についての考察をもって閉じられており、究極目的ないし至福そのものの考察へと立ち帰ってはいない。このことは、トマスにおける倫理的考察の根元的な未完結性（もしくは倫理学の対象たる人間的行為と、それがめざす究極目的との間の何らかの根元的な非連続・断絶）を示唆しているといえないであろうか。

『神学大会』の倫理的考察は「神のもとにおける悦びと靈魂の永遠の安息を約束し給うた、世々に至るまで祝福せられ給う、すべてを超える神であるわれらの主イエス・キリストが、われらをその約束し給うたものへと導き給わんことを、アーメン。」¹²⁾という祈りで結ばれている。トマスによると、「人間であるかぎりにおけるキリストは、われわれ（人間）にとって神へ

と向う道¹³⁾」であり、したがってかれが自らの倫理的考察を至福そのものへの立ち帰りによってではなく、道であるキリストへの祈りをもって閉じていることは、かれの倫理的考察がいわば本質的に未完結なままに終らざるをえないことを示すものといえるであろう。このようなアリストテレスとトマスにおける倫理的考察の構成に見られる著しい違いは、後者が神を主題 *subjectum* とする「聖なる教え」*sacra doctrina* のなかに位置づけられていることを考慮に入れた上で¹⁴⁾、この二者における倫理学(的考察)の特質に光を投げかけるものとして注目に値すると思われる¹⁵⁾。

3 ここで再びさきの議論にもどることにしたい。トマスの倫理的考察の出発点に究極目的ないし至福に関する考察が置かれていることは、かれにおける目的原因の優位を認める立場、およびアリストテレス哲学との密接な結びつきなどにてらして見るとき、至極当然のことであるように思われる。しかし、そのことはトマスの究極目的・至福論自体が何ら問題をふくまず、容易に理解できることを意味するのではない。アリストテレスの最高善・幸福論との関係にかかわる問題はしばらくおいて、『神学大全』第二部の第一部の最初の五つの問題において展開されている究極目的・至福論を詳細に見てゆくと、数多くの説明困難な問題に出会う。

たとえば、第一問題第七項「すべての人間において究極目的は一つであるか」という問いを前にして、究極目的は意志によって自然本性的に *naturaliter* 欲求されるものであり、自然本性 *natura* は一つのものに向う、というそれに先立つ議論(第五項)にてらして、すべての人間は種的自然本性において合致 *convenire* するのであってみれば、結論は当然、無条件的に然りというものであろう、と期待する者は、実際にトマスが与えている答えに困惑するであろう。トマスは或る人は富を、或る人は快楽を最終的な善 *bonum consummatum* として欲求しているという事実を指摘した上で、とはいえ最善の味覚を有する者が最も楽しむところの甘さが端的に最も快い甘さであるように、よく態勢づけられた情意・愛 *affectus bene dispositus* を有する者が究極

目的として欲求する善が最も完全な善 *completissimum bonum* であるとしなくてはならない、という、いわば経験的な議論にとどまっている。これは、トマスがあたかも現実に多種多様な究極目的があることを認めているかのような印象を与え、トマスの真意を把握できない者を当惑させる。この当惑から解放されるためには、トマスがこれら五つの問題を通じて考察・探求を進めるさいの極めて複雑な手順ないし戦略を会得する必要があるだろう。

この点に関して一言しておく、第一問題においては究極目的ないし至福は人間がその行為を通じて目指すものとして考察されるにとどまり、それ自体として考察されるには到っていない。したがって、トマスは究極目的・至福論のこの段階では第七項で行ったような経験的議論にとどまるべきだと判断しているのである。第二問題で人間の至福はいかなる事柄に存するか *in quibus sit* という問題を、それについての様々の見解を検討する形で考察した上で、第三問題で始めて「至福とは何であるか」*quid sit beatitudo* と問い、第八項において人間の究極的で完全な至福 *ultima perfecta beatitudo* は神的本質の直視 *visio essentiae divinae* であると結論し、このあと一貫して主張される。したがって、究極目的・至福論のそれ以前の段階で「すべての人間において究極目的は一つであるか」という問いにたいして、単純に然り、もしくは否、と答えることは無意味であり、ここからしてトマスはさきへのべたような答えを与えた、と考えられるのである。

次に、トマスは屢々「完全な至福」*beatitudo perfecta* と「不完全な至福」*beatitudo imperfecta* の区別について語っており¹⁶⁾、われわれは「完全—不完全」という言葉の慣用が一般的であるところから、この区別のふくむ問題性を見逃しがちであるが、立入って考えるとこの区別もわれわれを大いに困惑させる。至福とは完全な善 *bonum perfectum* であり、究極目的そのもの、ないしそれへの到達を意味するのであってみれば、「不完全な」つまり「究極ならざる」至福とは形容矛盾であり、すくなくとも逆説的であるといわざるをえない。トマスは完全な至福は現世の状態 *status praesentis vitae* においては人間によって所有されえないものであり、神によって天国において与

えられることが約束されているものである、という¹⁷⁾。これにたいして、不完全な至福は「至福の何らかの分有¹⁸⁾」 *aliqua participatio beatitudinis* であり、現世において人間の自然本性的能力 *naturalia* によって到達しうるものである、とされる¹⁹⁾。しかし、「真の」 *vera* 至福²⁰⁾ は「完全な」至福のみであってみれば、「不完全な」至福なるものは「偽り」の至福であるというべきではないのか。いかなる理由でトマスはあえてこのような区別を導入したのか。それがたんなる原則無視の妥協、理論の一貫性の欠如でないとしたら、どのようにこの区別の根拠を説明できるのか。すくなくとも、この区別がトマスの究極目的・至福論のふくむ難問の一つであることはたしかである。

さらに至福のために身体は必要であるか、という問題に関する議論も、一見相互に対立する要素をふくむように思われ、われわれを当惑させる。トマスはこの問題に関して「人間の至福のために身体は必要とされるか」「至福のために身体の何らかの完全性が必要とされるか」という二つの問いを立て、前者にたいしては靈魂が身体なしに至福でありうることはあきらかである、と答え²¹⁾、後者にたいしてはあらゆる仕方で完全である至福のためには身体の完全な状態 *perfecta dispositio corporis* が必要とされる、と答えている²²⁾。身体そのものなしに身体の完全な状態がありえないことはあきらかであるから、後者は完全な至福のために身体は必要である、と言いかえることができるように思われ、さきの問いにたいする答えとは正面から対立するように思われるのである。

トマスの議論を詳細に検討すると、かれの立場にふくまれているかに見える矛盾は、じつはかれが至福の本質 *essentia* そのものと、それに先行する諸条件、および必然的に後続する事柄——これらは屢々混同され、あたかも同じものであるかのように見なされていた²³⁾——とを厳密に区別しようと試みていることに由来する、ということがあきらかになる。われわれはともすると至福の本質そのものと、至福である人間に属する様々の事柄——トマスは「そのものがよく在ることに属すること²⁴⁾」 *quod pertinet ad bene esse ejus* という言い方をしている——とを混同しがちであり、そのためにトマスの議

論はあたかも矛盾する主張をふくむかのような印象を与え、われわれを困惑させるのである。

またトマスの究極目的・至福論が、「人はすべて至福を欲求しているのか²⁵⁾」*utrum omnis homo appetat beatitudinem* という問いをもって閉じられていることも、多くの人に意外な感じを与え、当惑させるかもしれない。人間は自然本性的に至福であることを欲求し、この望みのゆえにすべてのことを為す、という前提から出発して、その至福とは何であるのか、またどのようなことに存するのかを探求してきたのに、その結末に「人はすべて至福を欲求しているのか」という問いが置かれているのは、まさしく *anti-climax* であり、それまでの探求や考察の積み重ねをすべて帳消しにするような印象を与えるからである。

トマスが与えている答えは、すべての人は意志を全体的に満足させてくれるような完全な善を欲求しており、その意味ではすべての人が至福を欲求しているが、すべての人がそのように意志を全体的に満足させてくれるような善がいかなる事物において見出されるのかを知っているのではなく、したがってすべての人が至福を知っている *cognoscere* とはいえないのであり、その意味ではすべての人が至福を欲求しているとはいえない、というものである²⁶⁾。この答えは極めて明快であるが、その意味するところを十分に把握することは必ずしも容易ではない。そのためには、人間が至福を欲求する、あるいは意志する、といわれるときの欲求する・意志するという働きのうちにふくまれている自然本性 *natura* の要素と、自由 *libertas* もしくは自由選択 *liberum arbitrium* (自由意思) の要素とが、どのようにそれぞれの役割を果し、相互に関係し合っているかを洞察しなければならないのである。

われわれは「意志する」という働きは行為主体ないし能動者 *agens* それ自身に発する自由な働きであり、「意志」はわれわれが行うすべての働きを発動させる第一の動者である、という考え方に慣れ親しんでいる²⁷⁾。トマスもそのことを否定しないが、かれは「意志する」という働きのうちにはそれよりもより根源的な「自然本性」の要素がふくまれていることを見てとって

おり²⁸⁾、それを自然本性的傾向 *inclinatio naturalis* あるいは自然本性的欲求 *appetitus naturalis* という言葉で言いあらわす²⁹⁾。「すべての人が至福を欲求しているのか」という問いをめぐるトマスの議論がわれわれを当惑させるとしたら、その原因は欲求する・意志するという働きにおける自然本性と自由とのかかわりについてのトマスの洞察が見落され、あるいは忘却されていることに求めるべきであろう。トマスがこの問いをこの場所に置いた理由については様々に推測することが可能であるが、かれの論述の明快さにくらべて、その背後にあるかれの思索の動きはきわめて複雑であり、深く秘められている、といわざるをえない。

4 この他にも多くの(おそらく上のべたものよりもより重要で困難な)問題がトマスの究極目的・至福論それ自体のうちにふくまれていると思われるが、ここで考察の対象として取りあげたいのは表題にかかげた問題、すなわち、トマスの倫理的考察において至福論の占める位置、という問題である。より明確な言い方をすると、本稿の冒頭で、トマスが倫理的考察を究極目的・至福論をもって始めているのは一見当然のことであるように思われるとのべたが、果してそうなのか、実はそこに大きな問題があるのではないか、ということである。いいかえると、トマスの至福論はかれの倫理的考察の全体のなかで、体系的にいて適切な位置をしめているのか、むしろ「坐りが悪く」「宙に浮いている」面があるのではないか、という問題である。

トマスは人間にとっての完全な至福は神的本質の直視以外のものではありえないことを、人間知性はどのようにその対象への到達によって完成されるか、ということについてのふりかえりを通じて論証しており³⁰⁾、その議論を表面的に読むならば、あたかも人間は神の存在論証に続く、或る高度の神学的思弁によって至福に到達するかのようにトマスは考えていた、との印象を受ける。すなわち、人間知性が神について、たんに神と呼ばれるものが「在る」*an sit* ということを認識するにとどまるならば、さらに完全な認識

への自然本性的願望が残り、この願望は神の「何であるか」*quid sit* が認識されるまでは完全に満たされることはない、という議論を通じて、人間にとっての究極的で完全な至福は神的本質の直視に存する、という結論が導き出されているのである。

しかし、このような印象は訂正される必要がある。実は、「神的本質の直視」という完全な至福についての定義は、「完全な善（究極目的）への到達」*adeptio boni perfecti* という、至福についての形式的・一般的規定から直ちに帰結するものであるかぎり³¹⁾、それ自体「形式的な」規定にすぎない。この規定に実質的な哲学的意味を与えるのは、人間が完全な善にたいする到達・受容能力を有すること、したがってまた神的本質の直視に到達する可能性を有することについての形而上学的洞察である³²⁾。こうした形而上学的洞察は、トマスの場合、知性の対象は全き有 *ens universale* であり、意志の対象は全き善 *bonum universale* である³³⁾、などの極めて単純な言明のうちにくまわれており、その意味を適切に理解することは必ずしも容易ではない。しかし、こうした言明によって言いあらわされている、完全な善にたいする人間の到達可能性ないし受容能力についての形而上学的洞察が、トマスの究極目的・至福論に実質的な意味を与えているのであり、それなしにはかれの至福論は形式的な規定の連鎖に還元されてしまうであろう。

ところで、トマスによると人間は神的本質の直視にたいする受容能力は有する *capax* が、それを自らの自然本性的能力によって獲得することはできない——神的本質はすべての被造的実体ないし本質を無限に超越するものであるがゆえに——とされる³⁴⁾。それへの受容能力（到達可能性）を有するところのもの——それへの自然本性的欲求がわれわれのうちに見出されるもの——を自力では獲得できない、という主張はほとんど背理的なものであり、すくなくとも逆説的に響くが、ここでは立入って考察しない。むしろ、ここでは人間はこの生においては *in hac vita*³⁵⁾。つまり現在の生命の状態 *status praesentis vitae* においては完全な至福には到達できない、というトマスの主張に注目したい。現世における倫理的行為のすべて——さらにまた、それら

行為を通じて形成される諸々の徳のすべて——がそれをめざし、そのゆえに為されるところの究極目的ないし至福は、現世においてはけっして到達され、享受されえない、という主張は何を意味するのか。

それは一見、至福の本質を構成する人間の働き *operatio* ——トマスは、それは知性の働きとしての *visio* であって、意志の働きたる *delectatio* ではないことを強調する³⁶⁾ ——と、現世において人間が至福に到達することをめざして行う働き *operatio* としての倫理的行為（そのような行為を成立させる内的根源としての諸々の徳もふくめて）とは、根元的に異質な働きであり、それらの間には連続性よりはむしろ断絶があることを意味するように思われる。われわれに身近な例でいうなら、完全な至福と、それをめざして現世で為される倫理的行為との関係は、オーケストラが長期間にわたる苦しい練習、たゆまぬ研究を重ねた末に、或る日、本番でそれまで夢見ていた最高の演奏を実現することよりは、むしろ社員が味気ない、労苦の多い仕事と労働に明け暮れる長い年月の後に、その報いとして憧れのリゾートで楽しい休暇を過ごすことにたとえられる³⁷⁾、とトマスは考えていたかのようである。

しかし、トマスは実際に現世の倫理的行為のすべては、来世において報いとして期待される至福という結果・帰結 *consequence* をかちとるための手段にすぎず、倫理的行為はもっぱらそのような帰結としての至福からその意味や規準を受けとると考えていたのか。その意味でトマス倫理学は基本的に幸福論的ないし結果主義 *consequentialism*³⁸⁾ 的であるといえるのか。

5 上の問いにたいしては、トマスの倫理的考察における究極目的ないし至福の概念、およびそれが倫理的考察全体のなかで果す役割をめぐって様々の解釈の余地があるとしても、トマス倫理学がさきにもべた意味での幸福論ないし結果主義の立場をとるものではないことはあきらかである、と答えない。そのことは、トマスが実践理性の第一原理としての自然法 *lex naturalis* についてのべているところから確証することができる。すなわち、トマスのいう自然法とは「実践理性が自然本性的に人間的善なりと捉えるところの、

かの為すべきこと、もしくは避けるべきことの総体³⁹⁾」であり、それらはまさしく無条件的に「為すべきこと」としての善であって、それ自体として追求すべき目的にほかならない、とされている。トマスによると、こうした無条件的に為すべき諸々の善、それ自体として追求すべき諸々の目的が倫理的行為ないし実践的な事柄における原理なのであって、このような原理を中心に置く倫理学はいかなる意味においても幸福論的ないしは結果主義的ではない。幸福論およびそれに対立する義務論 deontologism という区分は、そのままトマス倫理学にあてはめることはできないが、ここでふれた実践的原理に関するがぎり、トマスの立場はあきらかに義務論的である、といえるであろう⁴⁰⁾。

トマス倫理学は幸福論ないし結果主義的ではないという主張は、実践的原理としての自然法に目をむけるのではなく、トマス倫理学を徳 *virtus* の倫理学として捉え、諸々の倫理徳の要^{かなめ}としての知慮 *prudentia* に目をむけた場合にも、同じように裏づけられる。トマスはたしかに知慮が人間の倫理的な生活において最も必要 *maxime necessaria* とされる徳であることを強調したが⁴¹⁾、それはけっして実践的原理としての自然法を無用なものとしたり、その実践的原理としての重要性に疑問をなげかけることを意味するものではなかった。トマス倫理学に関しては、知慮か自然法か、という二者択一は意味をもちえないのである⁴²⁾。

この点に関するトマスの立場についてすこし説明を補っておくと、知慮は実践理性の働きのうちの結論の部分にかかわるものであって、普遍的原理を具体的、個別的状況においてただしく適用し、それにもとづいてただしく行為することを可能にするのがその役割である。その場合、実践理性のうちには何らかの普遍的な実践的原理——すなわち自然法——が先在していることが前提されているのであり、そのような実践的原理の認識なしには知慮の働きは成立しえない、というのがトマスの立場である⁴³⁾。こうした実践的原理（自然法）の認識は、トマスによると良知 *synderesis* と呼ばれる自然本性的な習慣ないし徳の形で確保されているのであり⁴⁴⁾、このような原理認識が

知慮の働きを発動させ、導くものであるかぎりにおいて、良知は知慮を動かす、といわれるのである⁴⁵⁾。このように見てくるとき、トマス倫理学は基本的にいって幸福論的ないし結果主義的ではない、という解釈は、かれの倫理学を知慮を要とする徳の倫理学と見た場合にも十分に支持される、といえるであろう。

しかし、このようにトマスは人間の倫理的行為がそれにもとづいて成立する実践の原理——自体的に追求されるべき目的——を明確に認め、それをかれの倫理学の中心にすえていたと解するとき、究極目的ないし至福はどのように（現世における）人間の倫理的行為と結びつき、またそれらはかれの倫理的考察の全体のなかでどのように位置づけられるのかがあらためて問題とならざるをえない。人間はかれが為すすべてのことを究極目的たる至福のゆえに為す⁴⁶⁾、というトマスの言明はどのように理解したらよいか。さきにふれた、トマスの倫理的考察における至福論と行為論（徳論もふくめて）との間の「断続」は困難な問題として残るように思われるのである。

6 このような究極目的ないし至福と、それへと到る道としての現世における倫理実践の全体との間の「断絶」という問題は、トマス倫理学を最終的に愛（徳）*caritas* にもとづくものとして理解した場合にもそのまま残るように思われる。いうまでもなく、トマス自身は対神徳 *virtus theologica*——この徳は、たとえば敬神 *religio* の徳⁴⁷⁾（それは倫理徳に属する）のように人間を目的 *finis* としての神に秩序づけるだけでなく、対象 *objectum* としての神へと正しく秩序づける⁴⁸⁾——としての愛を、まさしくそれによって人間が完全な至福に到達しうるような道として理解しており、また愛と、至福としての神の本質の直視との間の密接な結びつきを洞察していた⁴⁹⁾。さらに、トマスによると愛 *caritas* とは神が自らの至福をわれわれに分ち与えてくださることにもとづいて成立する友愛 *amicitia* であり⁵⁰⁾、かれにおいて愛と至福とが密接に結びつくものとして理解されていたことは確かである。しかし、それにもかかわらず、人間の倫理的行為の最高原理としての愛と、人間

がそのゆえにすべての行為を為すところの至福という概念との間には何らかの非連続・断絶、もしくは緊張関係があるように思われる。

まずトマスによると愛 *caritas* は完全な愛としての友愛的愛 *amor amicitiae* であり、そこにおいて相手は（友がかれ自身のゆえに愛されるように）ひたすらその善たること *bonitas* のゆえに、それ自身のゆえに愛されるのであって、そこからもたらされる悦び、満足、利益などのゆえに愛されるのではない。これにたいして、人間が至福のゆえにすべてのことを為すというとき、そこで人間を動かしているのは自己中心的な愛——トマスが不完全な愛としての欲情的愛 *amor concupiscentiae* と呼ぶもの——であるように思われる⁵¹⁾。至福とは意志が全体的に満たされることであり、そのように意志を全体的に満たす完全な善が愛されるのは、まさしくその善を所有し、享受する自己が愛されるがゆえにである、と思われるからである。

ここでトマスが対神徳としての希望 *spes* をそのような不完全な愛としての欲情的愛として理解している、という事実は多くの人を驚かせるかもしれない。いうまでもなく、トマスは希望を自己中心的な愛として非難しているのではなく、あくまで完全な愛 *amor* としての愛 *caritas* との比較においてそれを不完全であるとのべ、そしてそれは完全な愛へと到るために不可欠の段階であると主張しているのである。人間は当初は神の扶助によって至福に到達し、救いをうるという希望のゆえに神を愛し、その掟を守るようにと愛を燃えたたしめられ、やがては神をひたすら神のゆえに愛するところまで導かれるのである⁵²⁾。いずれにしても、永遠の至福としての救いをその固有対象とする希望——いいかえると、われわれによって分有されているかぎりでの神的善を固有対象とする——と愛 *caritas* の間に見出されるこのような区別は、至福のゆえにすべてのことを為すということと、愛 *caritas* を最高原理とするような現世の倫理的実践との間の根元的な相違を示唆しているように思われる。

さらに、トマスによると愛 *caritas* は倫理徳としての法的正義（ないし共通善正義）が恩寵によって高められ、完成されたものであり、共通善として

の神を対象とする優れて社会的な愛である⁵³⁾。これにたいして、神的本質の直視としての至福には、それ自体としては、なんらの社会性も見出されないように思われる。トマス自身、人間は「神において自らの完全性の全体的な満ち溢れを有するので、至福のために友人たちとの交わりは必然的に必要とされるのではない⁵⁴⁾」と言明しているのである。このように、愛 *caritas* を最高原理として成立する現世の倫理的実践と、完全な至福との間には、トマス自身はまったくそのことを問題としていないにもかかわらず、何らかの断絶があるように思われるのである。

7 これまで見てきたトマスの倫理的考察における至福論と、それに続く至福への道としての倫理的行為に関する論述との間の非連続、ないし断絶は、これまでも若干の論者によって問題として指摘され、解決が試みられてきた。たとえば、J.マリタンによると、トマスは実際に、至福ないし幸福を最高善であるとするようなアリストテレス的立場をきっぱりと斥け、それを愛 *caritas* を最高原理とする倫理学によって置きかえたのであって、トマスの究極目的・至福論は愛 *caritas* (自存する善がそれ自体のゆえに最高に愛される場所の愛) の視点から根元的に捉え直さなければならないのである⁵⁵⁾。さらに、A.ドネガンも「トマスの(倫理)学説における重要な論点は、人間生活の究極目的は、神の直視が達成された時に到達される至福の状態ではなく、先在する(目的としての)神自身である、ということにほかならない⁵⁶⁾」という観点から、トマスの倫理的行為論における「義務論」*deontology* と、かれの究極目的・至福論とを整合的に解釈しようと試みている。

このような解釈の試みは、トマスとアリストテレスにおける究極目的ないし幸福・至福理解の根元的な相違を強調するものとして傾聴に値するが、ここではむしろこれら二者の間の連続性を強調するJ.フィニスの解釈(それはまた幸福・至福と倫理的実践との間の連続性を強調する立場でもある)を取りあげることにしたい⁵⁷⁾。

フィニスは人間の究極目的に関しては(1)それは内的・自体的に望ましい

人間的善のうちの一つ、たとえば神の観想であるとする説 (2) 或る一つの人間的善であるとする点では前者に賛成しつつ、現世で人間の力のみによっては達成できない神の直視 (至福なる) であるとする説 (3) 人間的善のうちいずれか一つのものではなく、十全的な人間的完成 *integral human fulfillment* であって、それは現世では実践理性にとって適切には達成できない価値ないし理想であるが、来るべき神の国においてはすべての構成員によって到達され、実現されることが可能であるとする説、の三つがあり、自分はこのうち第三の説を支持する、とのべている⁵⁸⁾。

ところで、フィニスによるとトマスが複数の自体的に追求されるべき人間的善ないし目的⁵⁹⁾——それらは実践の原理と内容的に合致する——を認めていたことはあきらかである⁶⁰⁾。トマスはたしかに、人間であるかぎりでの人間の究極目的はただ一つであると言明しているが、フィニスの解釈によると、このような言明はトマスが認めていた複数の人間的善——それはいずれも自体的に追求されるべき、最終的にして根源的な善である——を排除するものではなく、むしろそれらすべての十全的完成 *integral fulfillment* の意味に理解しなくてはならない⁶¹⁾。トマスが人間の完全な至福は神的本質の直視においてのみ見出される、と言明するとき⁶²⁾、その言葉は「文字通りに」解してはならないのであって、むしろ神的本質の直視において諸々の人間的善が最も完全な仕方では実現される、との意味に解すべきである、とフィニスは主張する⁶³⁾。

フィニスはこのように人間の究極目的ないし完全な至福は複数の人間的善をふくむものでなくてはならない、というトマス解釈を、トマス自身、完全な至福の「よくある」*bene esse* ことのために友人たちとの交わり *societas amicorum* が必要とされるとのべていること⁶⁴⁾、また身体の完全性についても同様のことをのべていること⁶⁵⁾、また諸々の倫理徳および知的徳も——その形相的要素 *formale* に関するかぎり——完全な至福においても愛 *caritas* とともに存続するであろう⁶⁶⁾、とのべていることなどにもとづいて裏づけているが、その主要な論点はむしろ、神的本質の直視に存するとされている完

全な至福と、その分有であるといわれる現世における不完全な至福、ないしその実現のための倫理的実践との間の連続性を主張するところにある。じっさい、完全な至福は現在のわれわれの熱望の成就であり、われわれが現在の生において実現しうる価値のより完全な成就であるとすれば、完全な至福のうちにも今ここでわれわれが追求している諸々の人間的善の完全な実現がふくまれている、と解するのがより理にかなったことではないか、とフィニスは主張するのである⁶⁷⁾。

8 たしかにフィニスのような仕方でもトマスの至福観を解するとき、神的本質の直視という人間の究極的で完全な至福と、そのゆえに為されている現世の倫理的実践のすべては、倫理的考察の全体のなかで整合的に位置づけられるように思われる。それはまた、哲学的な倫理学として見るかぎり、アリストテレスとトマスにおける倫理的考察の間に最大限の連続性を認めようとする解釈であるといえる。またフィニスの解釈が、「神的本質の直視」という言葉でいいあらわされている完全な至福に関して、われわれが陥りがちなあまりにも単純化された誤解——至福直視についての子供じみた想像——から、われわれを解放してくれることも確かである⁶⁸⁾。

しかし、フィニスのトマス解釈は「恩寵は自然本性を破壊するものではなく、かえってこれを完成する⁶⁹⁾」というトマスの原理の連続性の側面を強調するあまり、ほんらい恩寵ないし超自然が自然本性を無限に超えるものであることに十分な注意をはらっていないように思われる。いいかえると、「人の目が見たこともなく、耳が聞いたこともなく、人の心に思い浮んだこともなかったこと、これこそ神がご自分を愛する者のために用意して下さったもの⁷⁰⁾」としての至福が見失われる危険があるといえるのではないか。トマスが至福の本質としての神的本質の直視と、至福に必然的にもなる事柄、あるいは至福なる人間が「よくある」ことのために必要とされる事柄とを区別したことの意味はそこにあったと思われるのである⁷¹⁾。

完全な至福は諸々の人間的善を排除するのではなく、むしろそれらを完成

する、との意味ではたしかにそこに連続性が見出され、断絶はない。しかし、前者はまさしく恩寵であるかぎり後者を無限に超えているという意味では、そこに断絶が見出され、この断絶がトマスの倫理的考察において大きな問題であることは否定できないのではないか。トマス自身はこの問題について安易な解決を提示しているのではなく、むしろ理性による最終的な解明は不可能であると考え、真の神であって真の人間であるキリストの神秘にたいする信仰にその解決をゆだねた、といえるであろう。さきに言及した恩寵と自然本性との関係についてのトマスの原理を、自然本性の側からの連続性を肯定するものと解し、それを「存在の類比」*analogia entis* と名付けることはトマスの真意を逸した誤解であるといわざるをえない⁷²⁾。むしろ、トマスが人間の自然本性的能力によって到達しうる不完全な至福は完全な至福の分有ともいべきものというとき、かれはそこにこの二者の連続性と同時により大いなる非連続と断絶を見てとっていたのである⁷³⁾。

9 これまでの考察からトマスの倫理的考察における究極目的・至福論と倫理的行為論との結びつきについてどのように結論することができるだろうか。トマスが倫理的実践の完成を愛 *caritas* において見ていたことは確かである。そのことは前述した法的正義と愛との関係をめぐってトマスがのべているところにてらしてあきらかであるといえる。しかし、トマスによると愛は神をかれ自身において、すべてに超えて愛する無私的愛であるにとどまらず、さきに触れたように、至福そのものである神が自らの至福をわれわれに分ち与え、われわれがそれに参与——それは神的本性への参与である——することを許してくださることにもとづいて成立する友愛である。いいかえると、トマスは倫理的実践の最高の完成である愛は神的至福の共有にもとづいて成立すること、その意味で至福が倫理的実践の基礎であることを見てとっていた。

しかし、われわれは現世の倫理的実践においてこの至福を対象 *objectum* として直接に意志ないし追求することはできない⁷⁴⁾。それは(現世における)

人間的認識を超えるがゆえに不可能であり⁷⁵⁾、また至福にたいするそのような愛は、前述したように欲情的、自己中心的な愛であろう。そうではなく、現世の倫理実践においては、われわれはあくまで愛 *caritas* によって、善そのものである神をすべてに超えて愛することに徹しなければならない、というのがトマスの立場であった⁷⁶⁾。しかし、そのような愛は、至福そのものである神が、その至福の共有をわれわれに許してくださることによって成立するものであるがゆえに、愛の道は同時に至福への道である、とトマスは考えたのである。

注

- 1) *S. T.*, I-II, 6, prol.
- 2) *S. T.*, II-II, prol.
- 3) *In Eth.*, I, 1.
- 4) *S. T.*, I-II, 6, prol.
- 5) *S. T.*, I-II, prol.
- 6) *S. T.*, I-II, 1, 2; 9, 1; 109, 6.
- 7) *S. T.*, I-II, 1, 8.
- 8) ここでわれわれの学会でもシンポジウムのテーマとして取りあげた、トマスとアリストテレス哲学の問題に立入ることはできない。トマスと『ニコマコス倫理学』の問題に関して次を参照。Vernon J. Bourke, "The Nicomachean Ethics and Thomas Aquinas," *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, 1974, I, p. 239-259.
- 9) Vernon J. Bourke, *History of Ethics*, New York, 1968, p. 23-31.
- 10) *S. T.*, II-II, 1, prol.
- 11) *S. T.*, I-II, 6, prol.
- 12) *S. T.*, II-II, 189, 10. cf. I, 119, 2.
- 13) *S. T.*, I, 2, prol.
- 14) *S. T.*, I, 7.
- 15) *S. T.*, II-II, 161, 1, ad 5 においてトマスは自らの倫理的考察の地平とアリストテレスのそれとを対照させている。
- 16) *S. T.*, I-II, 3, 2, ad 4; 3, 6-8; 4, 4-8; 5, 3-6.
- 17) *S. T.*, I-II, 3, 2, ad 4.
- 18) *Ibid.*; 3, 6.

- 19) *S. T.*, I-II, 5, 5.
- 20) *S. T.*, I-II, 3, 6.
- 21) *S. T.*, I-II, 4, 5.
- 22) *S. T.*, I-II, 4, 6.
- 23) *S. T.*, I-II, 4, 1.
- 24) *S. T.*, I-II, 4, 5.
- 25) *S. T.*, I-II, 5, 8.
- 26) *Ibid.*
- 27) 歴史的背景に関して次を参照。K. リーゼンフーパー「自由選択の本質と課題——トマス・アクィナスから近世初期にいたるまでの自由観」『中世における自由と超越』創文社，昭和63年。
- 28) *De Verit.*, 22, 5; *S. T.*, 9, 4, ad 1; 10, 1, ad 1; 10, 4; 16, 1; 17, 1; 109, 2, ad 1.
- 29) *In III Sent.*, 27, 1, 2; *De Verit.*, 22, 5; *S. T.*, I, 60, 1; 2; I-II, 10, 1; 94, 2; *De Malo*, 6, 1.
- 30) *S. T.*, I-II, 3, 8.
- 31) すなわち、「完全な善」を「神の本質」で、「到達」を「直視」で置き換えることによって。
- 32) *S. T.*, I-II, 2, 8; 5, 1.
- 33) *S. T.*, I-II, 1, 2, ad 3; 2, 7; 8; 4, 2, ad 2; 5, 1.
- 34) *S. T.*, I-II, 5, 5.
- 35) *S. T.*, I-II, 5, 3.
- 36) *S. T.*, I-II, 3, 4; 4, 2.
- 37) John M. Finnis, "Practical Reasoning, Human Goods and the End of Man," *Practical Reasoning*, 1984, Washington D. C., p. 33.
- 38) consequentialism について次を参照。John M. Finnis (ed.), *Natural Law*, 1991, Aldershot, II, p. 21-70.
- 39) *S. T.*, I-II, 94, 2.
- 40) 参照。拙稿「目的論・対・義務論——トマス自然法論の再検討」『法と国家の基礎にあるもの』創文社，平成1年，73-100ページ。
- 41) *S. T.*, I-II, 57, 5.
- 42) Vernon J. Bourke, "Is Thomas Aquinas A Natural Law Ethicist?" *The Monist*, 58, 1, 1974, p. 52-66. の論旨には賛成できない。
- 43) *S. T.*, II-II, 47, 6.
- 44) *S. T.*, I, 79, 12; II-II, 47, 6.
- 45) *S. T.*, II-II, 47, 6, ad 3.

- 46) S. T., I-II, 1, 1.
- 47) S. T., II-II, 81-100.
- 48) S. T., I-II, 62, 1; 3.
- 49) S. T., I, 12, 6
- 50) S. T., II-II, 23, 1.
- 51) この二つの愛の区別に関して次を参照. S. T., I-II, 26, 4; 66, 6. ad 2; II-II, 26, 3, ad 3.
- 52) S. T., II-II, 17, 8; 26, 3, ad 3; I-II, 62, 4; 66, 6, ad 2.
- 53) S. T., I-II, 109, 3; II-II, 26, 2; 3; De Caritate, 2.
- 54) S. T., I-II, 4, 8.
- 55) Jacques Maritain, *La Philosophie Morale*, Oeuvres Complètes, vol. XI, 1991, p. 369-388.
- 56) Alan Donagan, *Human Ends and Human Actions*, Aquinas Lectures, 1985, p. 35.
- 57) 前掲書のほか *Fundamentals of Ethics*, Oxford, 1983; *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, 1980. を参照.
- 58) Finnis, "Practical Reasoning..." p. 23; *Natural Law & N. R.*, p. 85-90.
- 59) S. T., I-II, 94, 2; *In Eth.*, I, 7.
- 60) Finnis, *op. cit.*, p. 27.
- 61) *Ibid.*, p. 28-29; 33.
- 62) S. T., I-II, 2, 8; 3, 1; 3, 8.
- 63) Finnis, *op. cit.*, p. 28-29.
- 64) S. T., I-II, 4, 8.
- 65) S. T., I-II, 4, 6.
- 66) S. T., I-II, 67, 1; 2; 6.
- 67) Finnis, *op. cit.*, p. 33.
- 68) *Ibid.*, p. 31-32.
- 69) S. T., I, 1, 8; II-II, 2, 2, ad 1.
- 70) 『コリント人への第一書翰』第2章第9節 S. T., I-II, 5, 5. Sed contra において引用されている.
- 71) S. T., I-II, 3, 4; 4, 1; 2; 3; 4; 5; 6; 8.
- 72) カール・バルトが『教会教義学』序言において「アンチキリストの発明」と見なした「存在の類比」の思想は、私の理解しえたかぎり、トマスの神認識、および自然本性と恩寵をめぐる探求と思索のうちには見出されない。なおトマスの恩寵理解に関して『神学大全』第14分冊（平成元年，創文社）巻末に付した解説を参照。

- 73) 第四ラテラノ公会議 (1215) 宣言文中の有名な否定神学的表現を参照.
- 74) 敬神 *religio* の徳も人を究極目的としての神へと秩序づけるにとどまり, 対象としての神に直接にかかわるのではない. *S. T.* II-II, 81, 5.
- 75) *S. T.*, I, 12, 1-13. とくに 13, ad 1.
- 76) *S. T.*, II-II, 27, 3-6. トマスによると, 現世において人間精神は, 恩寵の光をもってしても (至福そのものたる) 神の本質を認識することはできないが, 神を直接的に *immediate* 愛することは可能なのである.