

人間的行為と自然法

——トマス・アクィナスにおける自己原因性の完成について——

佐々木 亘

序

トマスは、「新法」(lex nova)の内容について論じている『神学大全』第二—一部第一〇八問題の第一項で、次のように言っている。

『形而上学』第一巻における哲学者によると、「自由な者とは、自らを原因づける者」(liber est qui sui causa est)である。それ故、「自らによって」行為する者が、或ることを「自由に」為す。しかるに、人間は、「自らの自然本性に適合する習慣によって為す」(agit ex habitu suae naturae convenienti)ところのことを、「自らによって為す」(ex seipso agit)。何故なら、習慣は自然本性の様態へと傾かせるからである。反対に、もし、習慣が自然本性に背馳するならば、人間は、自らがそれであるところのものに即してではなく、自らが招来した何らかの「腐敗」(corruptio)に即して為すのである¹⁾。

「自由」とは、自らを原因づけることであり、自らのよって行為することに他ならない。この場合の「原因」には、「自らによって動かす」という「動因」(causa movens)と、「自らのために行為する」という「目的因」(causa finalis)が考えられるが²⁾、「自らによって行為する者が、或ることを自由に為す」というのであるから、この個所では、「動因」としての原因が語られていると言えよう。この限りにおいて、トマスにおける自由とは、「動因に関する自己原因性の保持」を意味する。

自らによって行為するように、自らを原因づけることが「自由」である。しかるに、トマスは、「人間は、自らの自然本性に適合する習慣によって為すところのことを、自らによって為す」と言っている。ここから、自らの自然本性に適った習慣に基づく行為が、自らによる、自らを原因づける行為であり、自由な行為であるということになる。では、何故、「自らの自然本性に適合する習慣によって為す」ということが、

「自らによって為す」ことになるのであろうか。そもそも「習慣は自然本性の様態へと傾かせる」とは、一体、何を意味しているのであろうか。

本稿では、「人間的行為」(actio humana)に関する考察を通じて、人間の自由について、特にその「自己原因性」の完成について、探って行きたい。

I 人間的行為と目的

まず、どのような場合に、我々は、「自らによって行為する」と言えるのであろうか。トマスは、『神学大全』において、その第二部で倫理的領域に関する考察を展開しているが、第二部の冒頭にある第二 - 一部第一問題第一項の正文で、「人間である限りの人間に固有な行為」は「人間がその主 (dominus) であるところの行為」であり、「人間は理性と意志によって自らのはたらきの主である」が、「或る能力から発出するすべての行為は、その能力の対象 (obiectum) という性格に即して、そこから原因づけられ」、「意志の対象は、目的 (finis) であり善 (bonum) である」から、「すべての人間的行為は目的のために (propter finem) 存しなければならない」と言っている³⁾。

人間は、理性と意志によって、自らのはたらきの主である限りにおいて、「自らによって」行為することができ、その行為が人間に固有な「人間的行為」となる。はたらきの主としての「主権」(dominium) をもって自らの行為を原因づける時、我々は自らによって行為する。

その一方、意志が欲するところの対象に即して、人間的行為は原因づけられる。そして、意志の対象が目的であり、善であるから、人間的行為は、すべて、目的に従っており、その目的から原因づけられている。

では、人間的行為は、どのような仕方でも目的から原因づけられるのであろうか。トマスは、次の第二項の正文で、「限定された結果を生み出すためには、目的としての性格を有する何らかの確定的なものへと限定されることは必然である」から、「すべての原因における第一のものは、目的因」であり、「この限定は、理性的本性においては、意志と言われる理性的欲求 (appetitus rationalis) によってなされ、同様にまた、他のものにおいては、自然本性的欲求 (appetitus naturalis) と言われる自然本性的な傾き (inclinatio naturalis) によってなされる」と言っている⁴⁾。

すべての能動者は、何らかの結果を生み出すように行為する。そして、行為に係わ

る諸原因の中で第一に位置し、能動者を具体的な行為へと原因づけるものが「目的因」である。目的因とは、「何々のために」という仕方で、或る限定された結果を生み出すように、行為を目的の側から限定する原因である。能動者は、目的への意図に基づいて、「限定された結果を生み出す」よう、自らを行為へと動かす。斯かる「結果への限定」は「目的としての性格を有する何らかの確定的なものへの限定」に他ならない。それ故、すべての能動者は「目的のために」行為している。

更に、斯かる限定は、理性的本性を有するものは理性的欲求である意志によって、非理性的被造物は自然本性的な傾きによってなされる。人間の場合、意志の対象が「目的かつ善」であるから、何らかの「善」を「目的」として意図することにより、人間は自らを行為へと動かすことができる。能動者における結果への限定が「目的」によるからこそ、「目的因」は第一の原因であり、「すべての人間的行為は目的のために存する」。

従って、人間的行為とは、自らによって目的へと動かすというはたらきである。ここから、目的が人間的行為の性格を決定することになる。人間的行為は、その根源であり、終極であるところの目的から、「種」(species)を受け取るわけである⁵⁾。

II 人間的行為と究極目的

人間的行為は目的のために存しており、目的から原因づけられる。しかるに、諸々の目的の間における「意図の秩序」の根源は「究極目的」(ultimus finis)であり⁶⁾、究極目的への欲求が意志の運動の前提である。人間的行為は究極目的のために存しており、トマスは、同じ第一問題の第五項主文で、「すべての人間には、自然本性的に一つの究極目的が属しているように、この人間の意志は、一つの究極目的において存立している」と言っている⁷⁾。

意志は必然に基づいて至福 (beatitudo) である究極目的に密着しており⁸⁾、自然本性的な仕方では、すべての人間に一つの究極目的が属している。その一方、個々の人間において、意図の秩序の根源に位置するものが、一つの究極目的である。それ故、個々の人間の意志は一つの究極目的に密着しており、一つの究極目的への欲求が意志のはたらきを可能にする。人類全体に一つの究極目的が対応すると同時に、一人の人間の意志は、一つの究極目的において存している。

従って、人間的行為は究極目的への必然的な欲求のもとに成立している。人間は理

性と意志によって自らのはたらきの主であるが、究極目的はその主権の対象にはならない。トマスは、「意志」について論じている、第一部第八二問題の第一項で、意志に即して我々は我々のはたらきの主であるが、必然に基づくところのものは、我々がその主ではないから、意志のはたらきは必然性をもって存することはできないという異論⁹⁾に対して、次のように答えている。

我々は、これかあれかを「選択する」(eligere) ことができるということに即して、我々のはたらきの主である。しかるに、『倫理学』第三巻で言われているように、「選択」(electio) は「目的」ではなく、「目的へのてだて」(ea quae sunt ad finem) に係わる。それ故、「究極目的」への欲求は、我々がその主であるところのものに係わってはいない¹⁰⁾。

人間が自らのはたらきの主であるといっても、主であるところの対象は、厳密には行為そのものではなく、その選択であり、更に選択は「目的へのてだて」に係わる。人間は自分自身を目的へと動かすにも拘わらず、「目的への欲求」は、少なくとも究極目的に関する限り、我々の主権の外に存する。人間の行為は、究極目的への必然的な欲求に基づいており、「目的へのてだて」に関する選択において成立している。

このように、人間は自己の行為に関する「主権」を有しており、自由に自らを欲するものへと動かすが、それは、「目的へのてだて」に関する選択を通じて行為を具体的に確定しようとすることに他ならない。その一方、斯かる行為は「目的」という意志の対象の側から限定され、原因づけられる。目的へのてだてを選択するためには、まず目的が欲求されていなければならない以上、その限りにおいて、究極目的への必然的な欲求が斯かる選択を可能にしている。

III 人間的行為と習慣

自由とは自らを原因づけることである。そして人間は、理性と意志によって自らのはたらきの主であり、その場合に限り、自らによって自由に行為する。しかし、人間的行為は目的から原因づけられており、究極目的への必然的な欲求がその前提になっている。従って、人間の自由は、目的へのてだてに関する選択において成立している。では、斯かる人間的行為に、どのような仕方ですべて「習慣」に係わるのであろうか。

習慣とは、「基体 (subiectum) の自然本性そのものへの秩序づけ」における「付帯的存在に即した基体の様態、乃至限定」としての「質」(qualitas) である¹¹⁾。習

慣は、人間を関係づけ、傾かせる「質」であり、そこには何らかの「運動」と、「善や悪という性格」が認められる。しかも、「自らの性格に即して簡単には変転されないということ」を有する質が習慣と言われるのであり、それは、学知（scientia）や徳（virtus）のように、不動な原因（causa immobilis）を持つからである¹²⁾。

習慣という質は、自然本性に即して、「何かを持つ」ということに態勢づけられており、簡単には変転されない性質を有する。学知という習慣を持つということは、自然本性が容易には変化しないような仕方学知へと関係づけられ、不動な原因として自己のはたらきを秩序づけることを意味している。習慣とは永続性を持った質であり、「不動の原因」として自己を傾かせる。

では、人間的行為は習慣を必要とするのであろうか。トマスは、習慣の「基体」について扱っている第二 - 一部第五〇問題の、第四項で或る習慣は知性のうちに存するとし¹³⁾、更に続く第五項の主文で、次のように言っている。

様々な仕方で行為することへと秩序づけられ得る能力はすべて、それによって自らはたらきへと善く態勢づけられるところの習慣を必要としている。しかるに、意志は、理性的能力であるから、様々な仕方で行為することへと秩序づけられ得る。そしてそれ故、意志のうちには、それによって自らはたらきへとよく態勢づけられる何らかの習慣が指定されなければならない¹⁴⁾。

習慣が必要とされる「能力」は、行為の確定なり現実化において、様々な仕方で秩序づけられ得る能力であり、逆に、特定の仕方でしか秩序づけられないようなものに習慣を見出すことはできない。例えば、自然本性的な力は一つのものへと限定されているから、自然本性から存する「活動」（operatio）に関して、身体が何らかの習慣によって態勢づけられることはない¹⁵⁾。

しかるに、理性的欲求である意志は、行為へと様々な仕方で秩序づけられる。実際、意志は、「目的としての性格を有する何らかの確定的なものへと限定」せしめる能力である。確かに、意志は必然的に究極目的へと密着しているが、「意志は、欲する如何なるものをも、必然に基づいて欲しているのではない」¹⁶⁾以上、行為に対して特定の仕方で秩序づけられてはいない。従って、意志は、そのはたらきに即して、習慣による秩序づけを必要としている。

習慣による傾きとは、人間の能力が具体的な行為へと結びつく際に、その能力を斯かる行為へと限定するものに他ならない。確かに、人間の意志は、個々の善へと自由

な仕方でも傾くことができる。しかし、「種々異なった仕方でも行為へと秩序づけられ得る」というだけでは、選択は何ら現実化しない。行為を確定するためには、選択において具体的な判断へと自らを動かさなければならない。そして、そのためには、習慣による「態勢づけ」が必要なのである。

IV 習慣と自然本性

人間は、理性と意志によって自らのはたらきの主であるが、習慣による「傾き」は「自然本性の秩序づけ」において態勢づけるものであり、極めて強い拘束力を有する。それは、習慣が、内的性質としての傾向性を持つからであり、習慣に伴う行為が容易に現実化されるという仕方でも、行為の確定に関わるからである。その意味で、人間的行為は、習慣によって原因づけられる。

従って、「習慣による行為」とは、「習慣によって秩序づけられた能力による行為」を意味していると言えよう。では、「自らの自然本性に適合する習慣」とは何であるのか。トマスは、第二 - 一部第五四問題の第三項主文で、次のように言っている。

能動者の自然本性に適合するはたらきへと態勢づける習慣が「善い習慣」と言われ、これに対して、自然本性に適合しないはたらきへと態勢づける習慣が「悪い習慣」と言われる。まさに、「徳」のはたらきは、理性に即するものであるということから、人間の自然本性に適合しているが、これに対して「悪徳」(vitium)のはたらきは、理性に反するものであるから、人間の自然本性から離反している¹⁷⁾。

習慣は、「事物の自然本性への秩序づけにおける様態と限定」であり、その場合の「秩序づけ」には、自然本性に適合する場合と適合しない場合がある。ここから、習慣は「善の性格」か「悪の性格」を有することになる。習慣は質として自己の行為を傾かせるが、人間は、理性的本性を有する以上、理性に従うものであるか否かという点から、人間の習慣は種的に区別される。「自らの自然本性に適合する習慣」とは、理性に即することによって人間の理性的本性に適合する「徳」に他ならない。

人間は理性的本性を有しており、理性に即するということが、人間としての自然本性に適合している。そして、理性と意志による行為が自らによって自らを原因づける行為である。しかるに、理性も意志も習慣による態勢づけを必要としている。

従って、理性と意志に即するよう人間の自然本性を態勢づける習慣に基づく行為が、

本来、「理性と意志による行為」ということになる。これに対し、習慣が理性と意志に反するよう態勢づけるのであれば、人間の自然本性に適合しないはたらきへと態勢づけることになる。その場合、確かに理性と意志によって行為するとしても、理性的本性に適合しない行為へと態勢づける以上、理性と意志のはたらきは阻害され、情念などによって「動かされる」ことになる。

人間は理性的本性を有しており、理性と意志によって自らのはたらきの主である。人間は、究極目的への意図に基づいて、目的へのたてに関する選択において、限定された結果を生み出すように自らを行為へと動かす。しかし、そのように行為を確定し、限定していくためには、習慣による態勢づけが必要である。従って、理性的本性に適合した習慣によって態勢づけられる時、人間は「自らによって為す」のに対し、その自然本性に反する習慣による場合は、「自らが招来した何らかの腐敗に即して為す」わけである。

V 人間的行為と自然法

人間は、自らの自然本性に適合する習慣による態勢づけを通じて、自らによって行為することができる。では、「自然本性への適合・不適合」は、何によって決められるのであろうか。

トマスにおいて、はたらきの何らかの「規則」(regula)や「基準」(mensura)となるものが「法」(lex)であり、法は理性に属する何かである¹⁸⁾。更に、人間的「行動」(opus)の第一の根源となるのが「自然法」(lex naturalis)である¹⁹⁾。トマスは、二—一部第九一問題第二項の主文で、次のように言っている。

理性的被造物自身においては、それによって然るべきはたらきや目的への自然本性的な傾きを有するところの、永遠なる理念が分有されている。そして、理性的被造物における「永遠法」(lex aeterna)の斯かる分有が、「自然法」と呼ばれる²⁰⁾。

永遠法とは、神における万物の統率理念である²¹⁾。すべてのもののうちには永遠法が刻印されており、その結果、すべてのものは、それに基づいて自らに固有なはたらきや目的へと向かう「傾き」を有する。永遠法の刻印に基づく傾きは、理性的被造物の場合、まさに「理性に属する」以上、法としての性格を持つに至る。それ故、理性的被造物における永遠法の分有は、「自然法」として位置づけられる。

人間のうちには永遠法の分有へと向かう傾きが存しており、「永遠法に調和したところのものへの自然本性的傾きが内在している」²²⁾。従って、斯かる傾きに適合するか否かという点から、自然本性に適合するか否かが決められることになる。自然法の「規定」(praeceptum)は、自然本性的な傾きに即して構成されている。

人間のうちには、「それへと人間が自然本性的な傾きを持つところのものをすべて、理性は、自然本性的な仕方、善なるものとして、そしてその結果、行動によって追求すべきものとして捉え、また、それらとは反対のものを、悪であり避けるべきものとして捉える」²³⁾というところの「自然本性的な傾き」が存しており、「自らの本性に適合する習慣」とは、斯かる傾きに沿って、自然法の規定に合致するよう人間を態勢づける習慣に他ならない。その限りにおいて、「習慣は自然本性の様態へと傾かせる」。トマスは、二—一部第九四問題の第三項主文で、次のように言っている。

各々のものは、火が加熱へと係わるように、自らの「形相」(forma)に即して、自らに適合した活動へと自然本性的な仕方、善なるものとして傾かされる。従って、理性的魂が人間の固有な形相であるから、如何なる人間にも、理性に即して行為することへの自然本性的傾きが内在している。そして、このことは、徳に即して行為することである。それ故、このことに従って、すべての徳のはたらきは自然法に属しており、如何なる者にも、その固有な理性が、有徳な仕方、善なるものとして行為するようにと自然本性的に命ずるわけである²⁴⁾。

人間のうちには「永遠法に調和したところのものへと向かう自然本性的傾き」が存するが、それは、「理性に即して行為することへの自然本性的傾き」であり、理性的本性に適合した活動への傾きである。自然法は斯かる傾きに即した規則であり基準である。しかるに、人間の理性的本性に適合するはたらきへと態勢づける習慣が「徳」である。従って、徳としての一般的な性格が捉えられる限り、すべての徳のはたらきは「理性に即することによって、人間の自然本性に適合している」以上、自然法に属している。理性的な魂が人間の形相であるから、「理性に即した行為」が「徳に即した行為」であると同時に、「自然本性的な傾きの秩序に即した行為」であり、それらはすべて、「自然法の規定の秩序」のうちに捉えることができるのである。

結 び

人間は、究極目的への必然的な欲求のもとに、目的へのてだてに関する選択におい

て、自らははたらきの主であり、理性と意志によって自らを動かすことができる。しかるに、選択において自らを動かすためには、習慣による態勢づけが必要であり、ここから、自らの自然本性に適合する習慣によって態勢づけられるか否かという点において、自らによって「自由に」為すか、それとも「自らが招いた腐敗」によって為すかが決められる。

「徳のはたらきは、理性に即することによって、人間の自然本性に適合している」。従って、徳によって態勢づけられた行為が、自らによる自由な行為となる。しかるに、「理性に即して行為することへの自然本性的傾き」に基づいて「自然法」は成立しており、それは、「有徳な仕方で行為するようにと自然本性的に命ずる」ところの規則であり基準である。それ故、「自らの自然本性に適合する習慣によって態勢づけられるか否か」は、自然法に基づいて捉えられる。

更に、「法」は、究極目的への秩序づけにおいて成立している。トマスは、法の本質について論じている、第二 - 一部第九〇問題の第二項主文で、次のように言っている。

「実践理性」(ratio practica) が係わる「実践的なものにおける第一の根源」は「究極目的」である。しかるに、先に示されたように、人間的生活の究極目的は「幸福」(felicitas)、乃至「至福」である。それ故、法は、最高度に、「至福へと存する秩序づけ」に関係しなければならない²⁵⁾。

法は、「行動の何らかの規則であり基準」であり、理性に属している。しかるに、「意図の秩序における第一のもの」は「究極目的」であり、究極目的は「実践的なものにおける第一の根源」である。そして、斯かる究極目的とは「至福」を意味しており、我々は必然に基づいて至福であることを欲している。法は、個々の人間の理性に属する規則として、至福なる究極目的への秩序づけに最高度の仕方に係わる。

自然法は、人間に内在する「理性に即して行為することへの自然本性的傾き」に即して、徳に従って行為するように、自然本性的に命ずる「法」であり、それに基づいて人間を究極目的へと正しく秩序づけるところの「根源」である。確かに、人間を何らかの確定的なものへと限定することは、単なる自然本性的な傾きではなく、理性的欲求である意志によってなされる。しかし、「意志は必然に基づいて至福である究極目的に密着」しており、「すべての人間には、自然本性的に一つの究極目的が属しているように、この人間の意志は、一つの究極目的において存立している」。従って、

自然法は究極目的への自然本性的な秩序づけにおいて成立していると言えよう。

人間の自由の究極は、「自らによって自らを動かす」という動因に関する自己原因性の完成であり、ここに「自然法に即した習慣による態勢づけ」が係わっている。「理性によって」(per rationem) 自らのはたらきの主であるところの人間は、究極目的へと秩序づけられ、「理性に即して」(secundum rationem) 行為することにおいて、本来、「自らによって為す」わけである。

註

- 1) S. T. I-II, q. 108, a. 1, ad 2. なお、この個所では、更に「恩恵」(gratia) について、人間の自由との関連から論じられている。拙稿「恩恵と自由—トマス・アクィナスにおける人間の自由の方向性について—」(『鹿児島純心女子短期大学研究紀要』第三十号, 2000年) 参照。
- 2) トマスは、「自由な者は、他者のためではなく、自分のために生きている人間である」というアリストテレスの主張 (*Metaphys.*, I, c. 2, 982b25-26) を更に発展させて、「奴隷」(servus) を「動因に関しても、目的に関しても、他者の原因づけ (causa alterius) である」と言っている (*In Gal.*, c. 5, l. 3, n. 302)。このようにトマスにおいて、「自己原因性」と「他者原因性」は、言わば対で用いられており、また、斯かる「原因」は、主に「動因」と「目的因」に分けられている。 *In III Sent.*, d. 9, q. 1, a. 1, q. la 1, ad 1; *In Ioan.*, c. 15, l. 3, n. 2015; *In Tit.*, c. 1, l. 1, n. 4; S. T. II-II, q. 19, a. 4, c. 参照。
- 3) S. T. I-II, q. 1, a. 1, c.
- 4) S. T. I-II, q. 1, a. 2, c.
- 5) S. T. I-II, q. 1, a. 3, c.
- 6) S. T. I-II, q. 1, a. 4, c.
- 7) S. T. I-II, q. 1, a. 5, c.
- 8) S. T. I, q. 82, a. 1, c.
- 9) S. T. I, q. 82, a. 1, ag. 3.
- 10) S. T. I, q. 82, a. 1, ad 3.
- 11) S. T. I-II, q. 49, a. 2, c.
- 12) S. T. I-II, q. 49, a. 2, ad 3.
- 13) S. T. I-II, q. 50, a. 4, c.
- 14) S. T. I-II, q. 50, a. 5, c.
- 15) S. T. I-II, q. 50, a. 1, c.
- 16) S. T. I, q. 82, a. 2, c.

- 17) *S. T.* I-II, q. 54, a. 3, c.
- 18) *S. T.* I-II, q. 90, a. 1, c.
- 19) *S. T.* I-II, q. 94, a. 1, ad 2.
- 20) *S. T.* I-II, q. 91, a. 2, c.
- 21) *S. T.* I-II, q. 91, a. 1, c.
- 22) *S. T.* I-II, q. 93, a. 6, c.
- 23) *S. T.* I-II, q. 94, a. 2, c.
- 24) *S. T.* I-II, q. 94, a. 3, c.
- 25) *S. T.* I-II, q. 90, a. 2, c. なお、この箇所では更に、「共同善」(*bonum commune*) への秩序づけに即して、法が規定されている。拙稿「共同体と個の完成—トマス・アクィナスにおける自然法論の可能性について—」(『経済社会学会年報』第 21 号, 1999 年) 参照。