

トマス・アクィナスと決疑論的思考について

藤 本 温

1 はじめに——自然法批判と決疑論

カズイストリ (casuistry) —以下、慣例に従って決疑論¹⁾と訳す—は、17世紀に B. パスカルによって厳しく批判されて以来、倫理学の分野において積極的に取り上げられることは久しくなかったが、A. ジョンセンと S. トウルミンによる著書 “*The Abuse of Casuistry*” (1988) の刊行の後、再評価され始めている。かれらによると倫理学は原理から出発するのではなく (=原理の適用 application ではなく)、事例から出発して、類似事例の比較参照を行うもの—倫理的分類学—でなければならない。カズイストリに対応する言葉は西洋中世では「良心のケース」(casus conscientiae) である。この言葉からわかるように決疑論とは元来、良心の問題であった。そして、カズイストリの歴史とその理解は実に多様であるけれども、その使命のひとつが相反問題 (conflict issues) —相反する二つの規則の間で良心が迷う問題—の解決であることは確かであろう。

ジョンセンとトウルミンによると、決疑論の歴史と理論にとってはアクィナスのいう「自然法と自然理性、良心、賢慮そして状況」²⁾が重要である。決疑論が後に「単なる状況主義へと悪化」³⁾した理由は、自然法、賢慮、良心等を排除したからであるという見方もあろう。自然法の第一の基本原理「善は為し追求するべきであり、悪は避けるべきである」を認識するのは良知 (synderesis) であり、一方、良心 (conscientia) は「知 (=自然法の諸原理) の行為への適用 (applicatio)」と規定される。良心のこの規定は「原理を適用 (apply) するのではなく事例から出発する」という、ジョンセンらの言う決

疑論とは異質であるように見えるだけでなく、むしろ倫理的原理を応用する応用倫理学 (Applied Ethics)⁴⁾と親近性を持つようにさえ思われる。しかし、応用倫理学者もまた「自然法に基づく普遍的道徳的規範」を拒絶しており⁵⁾、加えて、決疑論が現代社会において受け入れられるためには自然法との関係を絶たなければならないとさえ言われる⁶⁾。

こうした状況においてひとつの魅力的なトマス解釈は、D. M. ネルソン⁷⁾が示唆したように、自然法を消去するのではなくて、その役割を従来解釈よりも少なく見積もることであろう。ネルソンは、従来還元主義的自然法解釈を排して、自然法およびそれに付随する理論—実践的三段論法、良知による第一原理の認識—は行為を説明するに過ぎないのであって、行為を実際に指導するのは賢慮 (prudentia) を始めとする諸徳であるとした。現実的には賢慮は自然法に対して優位にあり、賢慮を核とする徳の倫理は自然法によって補足される必要はないとされる。しかし、自然法と賢慮を優位性という観点から対置することはアクィナスの思考に適合しないと思われる。

以下、本稿ではまず、良心、賢慮、自然法といった基本的諸概念の再検討を行うことから始めて、アクィナスの倫理思想の中にジョンセンらの言うように決疑論的思考の先駆が存在するとするならば、それはどのようなものとして理解され得るのかを、相反問題 (決疑論的問題) の分析を通して考察する。そして相反問題に対して、原理的なもの (自然法) を常にそのまま適用することも、反対に原理的なものを強硬に排除することもアクィナスの思想には適合せず、むしろ行為の状況に応じて原理的なものに関して柔軟な態度を取ることがアクィナスに特徴的であるということを示したい。

2 良心の適用

アクィナスは良心 (conscientia) を「自然法の命令」であるとも (*De Ver*, 17, 2, ad6)⁸⁾、「理性の命令」(*ST*, 1-2, 19, 5, c) であるとも言う。それは「本来的に言えば、能力ではなく働き」であり (*ST*, 1, 79, 13, c)、「知の行為への適用 (applicatio)」と規定される⁹⁾。「知」とは、今の場合、基本的には「善

は為し追求するべきであり、悪は避けるべきである」という、自然法の第一原理であり、それは良知 (synderesis)¹⁰⁾の把握内容である。その把握内容が自明 (per se nota) であることは、思弁知性が矛盾律や「全体は部分より大きい」といった諸原理について誤ることがないことと同様である¹¹⁾。

さて、『命題集注解』(In 2 Sent, d. 24, q. 2, a. 4) では良心 (conscientia) の三段論法¹²⁾が、次のように提示される。良知 (synderesis) は大前提を定立し、上位の理性ないし下位の理性は小前提を定立する¹³⁾。そして、結論の考察は良心に属する。たとえば、「すべての悪は避けるべきである」(大前提)と良知は指定する。そして、上位の理性は「姦淫は神法が禁じるが故に悪である」(小前提)を指定する。あるいは、下位の理性が「姦淫は不正ないし不誠実であるが故に悪である」(小前提)を指定する。そして結論「この姦淫は避けるべきである」の導出は良心に属し、「良心は或る結論という仕方による、為されるべきことへの自然法の或る適用 (applicatio) の名前」(ibid.) である。こうして、良心は大前提の適用を核としつつ、小前提をも適用するのである¹⁴⁾。ただし、「良心の判断は純粋な認識 (pura cognitio) において成立する」(De Ver, 17, 1, ad4) という限定がある。つまり、三段論法の結論は行為に繋がるものであるとしても、良心による適用は働きとしては認識レベルの話である。

良心はその適用 (applicatio) において誤ることがあるけれども¹⁵⁾、良知はその把握内容「善は為し追求するべきであり、悪は避けるべきである」において誤ることはない (De Ver, 17, 1, ad1)。自然法のこの第一原理は、何か具体的な善を指示しているわけではなく、むしろ一般的に「善であると思われることをなし、悪であると思われることを避ける」ということが述べられていると理解され得る¹⁶⁾。次のよく知られたテキストも結局はそれを示唆している。

実践理性における第一の原理は善のラチオにもとづく (fundatur) のであり、善のラチオとは、すなわち、善とはすべてのものが欲求するものである、ということである。それゆえ、「善は為し追求するべきであり、悪は避けるべきである」ということが法の第一の規定である。そして自然法の

他のすべての規定はこの規定に基づいて成立する (ST, 1-2, 94, 2, c)¹⁷⁾。

「善のラチオ」である「善とはすべてのものが欲求するものである」という文言は、『ニコマコス倫理学』冒頭 (1094a1-2) の言葉を想起させる。アリストテレスが認めたように、すべてのひとが善を欲求しているとしても、何が具体的善であるかについては人々の間で一致するとは限らない。自然法の第一原理の場合も、良知の把握内容が自明 (per se nota) であるということは、すべてのひとが善悪を正しく把握しているということではなくて、「すべてひとは善と思われるものを希求する」ということ、すなわち、「善の相のもとに」(sub ratione boni) 欲求するというに基づいているということであり、そこでは何か具体的な善が明記されているわけではない。

そうであるとする、良知や良心があればよいということにはならないであろう。すなわち、それらがあっても正しく行動できるとは限らないのである。そこで、人間には良知や良心が備わっていることを認めた上で、さらに何が必要なかが問われなければならない。

3 賢慮の適用

賢慮 (prudentia) にも適用する働きが帰せられ、賢慮の三段論法についても語られる (ST, 2-2, 49, 2, ad1)。賢慮は「特定の事例に関わる」「正しき理性」(ST, 1-2, 58, 5, c.) であり、「賢慮への称賛が成立するのは、単に考察すること (consideratio) においてではなく、行為への適用 (applicatio) においてである」(ST, 2-2, 47, 1, ad3)。それは「普遍的基本命題を」「個別的結論へ」適用すると言われる (ST, 2-2, 47, 6, c)。これは良心の場合とあまり変わらないように見えるが、その違いはどこにあるのか？

或る解釈¹⁸⁾によると、賢慮は実践理性に属し、良心は思弁理性に属する。しかし、これは良心が「純粋な認識」のレベルでの働きであるというアキナスの言葉 (De Ver, 17, 1, ad4) を過剰に解釈していると思われる。良心が向かうのはやはり実践の問題であろう。また他の解釈¹⁹⁾によると、賢慮は「状況に

かかわる良心 (situation conscience)」である。しかし、賢慮は徳 (virtus) であるのに対して、良心は働き (actus) であり、更に、良心は誤り得るものであるのに対して、賢慮は原則としてそのようなことはないであろうから、良心が個別の状況に関わったからといって賢慮になるわけではない。それ故、それらが「ほとんど互換可能」²⁰⁾であるわけではない。

賢慮と良心の差異は、三段論法の小前提において現れることがある。先の『命題集注解』(In 2 Sent, d. 24, q. 2, a. 4) では、良心の三段論法の小前提は単称命題ではなく、(内容的に) 普遍的な言明であった²¹⁾。すなわち、普遍的規則相互の関係から個別の行為の在り方を考察する働きが良心に特徴的な働きであり、二つの規則が相反するときに最初に迷うのは良心なのである²²⁾。

一方、賢慮の三段論法においては小前提は「単称命題であるべきである」(ST, 2-2, 49, 2, ad1, cf. In 6 Ethic., n. 1247)。賢慮にも普遍的基本命題の認識が伴うとはいえ、その本来の働きは「てだて」を考察することに関わる。

それら(てだて)に関わるのが賢慮であり、賢慮は、普遍的な基本命題を、行為の領域に属する個別的な結論へ適用する。それ故、賢慮に属するのは、倫理的諸徳に目的を示すことではなく、むしろ、目的へのてだてを調整するということのみである (ST, 2-2, 47, 6, c)。

賢慮がてだてに関わると言われると、目的にも関わると言ってみたくなる。しかし、賢慮が目的を認知しているということ—それは当たり前の話である—よりも、てだてを調整することが「本来的に賢慮の任務」(ST, 2-2, 49, 6, c)であることをまずは正当に評価しなければならない²³⁾。てだてを探するためには状況の正確な分析が必要になり、「状況はまことにそれらを特定するものとしての賢慮に関わる」(ST, 2-2, 49, 7, ad2) のである。相反問題に直面するとき、良心は二つの規則の間で迷ってしまい、良心があっても何も解決できないことがあり得る。そのとき賢慮を所有するひとはどうするのか？

4 相反問題をどう解くか？—— H. リチャードソンの特殊化

次に、相反問題（決疑論的問題）に関する近年の実践的倫理学の議論—Richardson (1990)—をアクィナスの思考と比較してみる。この比較はアクィナスの決疑論を理解する上で有効であると考えられるからである。リチャードソンは、相反問題を解くための四つのモデルを検討している²⁴⁾。すなわち、①（純粋な）適用（application）、②直観的バランスング、③ハイブリッド、④特殊化（specification）、という四つである。

まず、①と②に問題があることは広く認識されている。すなわち、①適用モデルは、倫理的ジレンマが生じたときに一方の規則をそのまま適用するものである。リチャードソンによると、自然法理論を初めとするこのモデルは、わたしたちの把握を越える道徳理論の理想的な完成に依拠している。もしアクィナスの倫理学が厳密に還元主義的な仕方では規則を適用するものであるなら、①を採用していることになる。しかし次節で示すように、アクィナスは相反問題に関しては純粋な適用モデルに固執しているわけではない。

②直観的バランスングは、文字通り直観によって、通常の場合はもちろんのこと、相反問題をも解決しようとする（ex. 選好功利主義）。その問題点は恣意性と、合理的根拠の欠如にあり、それはミステリアスあるいは少なくとも主観的であるに留まると言われる²⁵⁾。

これら①②とは対照的に、具体的倫理学において「影響力がある」²⁶⁾のが③ハイブリッド・モデルであり、それは①と②から合成される。このモデルの中で「最も影響力があり興味深い」のは W. D. ロスの見解—Ross (1930)—であり、ロスの言う一応の（prima facie）義務は、他の規範と相反しない限りは、与えられた状況において有効に機能する。だが、二つの義務が相反するときには、もはや規範ないし規則を単純には適用できなくなる。相反のケースに関してロスはアリストテレスを引用して、「その判定は感覚にかかっている」とする²⁷⁾。すなわち、適用モデルが有効なのは相反が存在しない限りにおいてであり、「相反があるところでは、わたしたちは直観的バランスングに戻る」²⁸⁾ので

ある。

ロスが指摘するアリストテレスのテキストを引用すると、「ただしどの点までの、またいかなる程度までのひとが非難されるべきであるかはロゴスをもってしては決定しがたい。事実、感覚的なことがらはすべてそうなのであって、かようなことがらは個別において存し、その判定は感覚にかかっている」(NE. 1109b23) とある。感覚—それは賢慮に直結する—を持ち出す点でロスは②「直観的バランシング」に戻っている。リチャードソンは整理して、ハイブリッド・モデルは「できそこないの適用」²⁹⁾であると言う。そして、哲学的に必要な分析を行うことなしにアリストテレスの賢慮 (φρόνησις) という変幻自在な概念に訴える直観的議論はすべて、ロスのな方針に従うものであるとする³⁰⁾。

さて、トマスは今のアリストテレスのテキストを注解して、ここで言う感覚は外部感覚のことではなく内部感覚のことであり、「内部感覚には賢慮の判断が属する」と言う (n. 381)。『神学大全』ではさらに「(賢慮が内部感覚に属するとしても) 賢慮が内部感覚を主たる基体としてそこにおいてある、ということになるわけではない。そうではなくて、賢慮は、たしかに主としては理性においてあるのであるが、或る適用 (applicatio) によってこのような感覚にまで入り込むのである」(ST, 2-2, 47, 3, ad3) と語られる。すなわち、アクィナスのいう賢慮は基本的には適用するものであって、相反問題が生じたときにそれを解決する直観ではない。ロゴスで決しがたいときに感覚(直観)で判定するというのではなくて、むしろその場合には感覚を用いて個別の状況をよく分析しなければならないということ、個別の状況の把握は、個別的である限り感覚に関わるとアクィナス自身は考えているのである³¹⁾。

以上の①②③に対してリチャードソンが提案するのは④特殊化である。それは状況に応じて、規範を特殊化することを探求する。規範Pは次の四つの条件を満たす時に限り規範Qの特殊化であるとされる³²⁾。

まず、(a)規範Pと規範Qは同じ規範的タイプでなければならない。そして、(b)選言 (disjunction) を用いて「例外」を設けてはならない。例えば、「xな

らば、Y をするべきである」という規範を、「X ならば、Y または (or) Z をするべきである」と書き換えてはならない。(c) 規範 P が規範 Q を制限するのは、「何を、どこで、いつ、なぜ、いかに、どんな手段で、だれによって、だれに」、その行為は為されるべきか否かを指摘するクローズを加えることによる。すなわち、特殊化は個別の状況についての情報を加えることによって行われるということであり、リチャードソンはジョンセンとトゥルミンによって展開された「状況」の伝統的リストを使用している³³⁾。そして最後に、(d) 規範 P において加えられたクローズのいかなるものも Q と無関係ではない。これは全く関係のない情報を連言 (conjunction) を用いて書き加えることを禁じている。

リチャードソン自身が提示する事例をここでは検討しないが、特殊化は「決疑論的柔軟性」を兼ね備えていて、(純粋な) 適用モデルよりも「道徳的相反を建設的な仕方であげ」、直観的バランシングよりも「合理性を持つ」ものである³⁴⁾。以下におけるわたしの論点は、相反問題における賢慮の主要な役割は、アクィナスにおいては、規範を適用できなくなったときに直観に頼ること(③)ではなく、状況を分析して規範を特殊化することに寄与するという事、すなわち、個別の状況の分析において力を発揮するという事である。

5 自然法の欠陥と特殊化の例

ここで、アクィナスが規範ないし規則の特殊化に適合的な思想を有していることを示しておく。『神学大全』第 1-2 部・第 94 問題・第 4 項において、「自然法は万人において一つであるか」が問われている。思弁理性においては、共通の事柄においても、個別的な事柄においても、欠陥 (defecuts) なしに真理が見出されるのに対して、実践理性の関わる領域においては、共通な事柄に関しては何らかの必然性が見出されるとしても、個別的な事柄になるにつれて、それだけ欠陥が見出されるようになる。たとえば、「預かったものは返却するべきである」(deposita sunt reddenda) という規則は、大多数の場合には (ut in pluribus) 真であるが、或る場合には一例えば、祖国を攻撃しようとする人に返却する場合 - 有害である。

ここでアクィナスは、「預かったものは返却するべきである」という規則を、「預かったものは特定の保証をもって、あるいは特定の仕方では返却するべきである」(*deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo*) のように、諸条件を加えて書き換えることによって、返却を中止することへ道を開く。これは最初の「預かったものは返却するべきである」という規則に例外を設けているのではない。例外とは、元の規則に対して、その元の規則を変えないで、或る事例を特別扱いすることである。今の場合、アクィナスは、規則自体を状況に応じて書き換えているのであり、規範の特殊化を行っているのである³⁵⁾。このようにアクィナスは、規範自体に何らかの変更を加えることを容認しており、その書き換えの根拠となるのは、自然法の適用は理論学における原理の適用と同様には行われ得ないということである。

次にアクィナスによる相反問題への対処を具体的に見てみる³⁶⁾。

(A) 自己防衛のための殺人 (ST, 2-2, 64, 7, c) -

「自己を防衛することによって誰かを殺すことは許されるか」が論じられるこの箇所は、二重結果理論 (The Theory of Double Effect) の原点であるとしばしば理解されている³⁷⁾。自己防衛の殺人においては、「自己の生命は尊重するべきである」という責務と、「殺してはならない」という規則が相反する。

トマスの論点は、例えば、自身を守るために振り下ろした剣は、自己の生命を守るという目的に対して、その状況において釣り合い (*proportio*) のとれたものであったのか? である。アクィナスの状況理論においては、「目的」は行為の判定において最優先されるべきものであり (ST, 1-2, 7, 4)、(目的との) 釣り合いの判定は状況の分析を通してなされなければならない。このケースでは、「殺してはならない」という規則が、「(目的との) 釣り合いのとれていない自己防衛のための殺しは行ってはならない」と特殊化されていると言える。

(B) 裁判官の良心 (ST, 2-2, 67, 2, ad 4)

「裁判官は自分が（個人的に）知りえた真実に背き、提出された反対の証拠にもとづいて判決を下すことが許されるか」が論じられる。

第四異論：良心という言葉は、或る為すべきことがらへの知の適用を意味する。しかるに、良心に反して行為することは罪である。それ故、もし裁判官が、かれが有している真実に関する良心に反して（法廷で）立証されたことに基づいて判決を下すならば、罪を犯すことになるであろう。

ここでは「法廷で立証されたことに基づいて判決を下す」裁判官としての責務と、「良心に従って行動する」責務との間の相反がある。主文によると、判決を下すことが裁判官に属するのは、かれが公的権力を行使する限りにおいてであり、判決に際しては、私的人格として知っていることに基づいてではなく、公的人格として知り得たことにもとづいて見解を形成するべきである。ここで言う人格 (persona) は、アキナスの状況理論においては、「だれが」の問いに対する解答となるものである。そして、次のように解答される。

第四異論解答：人は自分自身 (propria persona) に関することがらにおいては、自分自身の知識に基づいて自らの良心を形成する (informare) べきである。しかし、公的権力に属することがらにおいては、公的な裁判において知りえたことがらに従って自らの良心を形成しなければならない。

裁判官は、裁判という公共のシステムを維持することを優先して自らの良心を形成しなければならない。ここでは、「良心に反して行為することは罪である」という原則が、状況を考慮して「公共的なことが問題となるときには、公的人格に基づいて形成された良心に反して行為することは罪である」と特殊化されている。もちろんこの特殊化された言明は絶対的の原則になるわけではないし、また個人の良心は公共の名のもとではいつでも屈服するべきであるということではない。実際、良心は悪しき人定法を超えることがあるとも言われる

(ST, 1-2, 96, 4).

(C) 他者の生命を守るための虚言 (ST, 2-2, 110, 3, ad4)

この項の問題は「虚言はすべて罪であるか」である。第四異論は「虚言禁止」の規則と、「他者を救う」という責務との相反問題を扱い、「ひとは或る者に殺人を犯させず、また他の者を死から救うために、正当に嘘をつくことができる」と主張する。アクィナスは次のように解答する。

第四異論解答：「……或るひとが他者をどのような危険から救うためにであっても嘘をつくことは正当ではない。とはいえ、アウグスティヌスが『虚言論駁』第十章において述べているように、何らかの隠蔽のもとに賢慮ある仕方(prudenter)で真実を隠すのは正当である」。

「或るひとが他者をどのような危険から救うためにであっても嘘をつくことは正当ではない」という解答は、虚言禁止の規則と他者の生命を救う責務とが相反するときに、前者を適用するということである。それは「虚言はすべて罪である」という主文の主張でもあり、明らかに①(純粋な)適用である。中世では、虚言の禁止に関するアウグスティヌスの権威が非常に強力であったために、当時の哲学者はそれに挑戦する道を閉ざされており、虚言禁止の規則には、他の禁止事項と同様に扱われることはできないという特異性がある³⁹⁾。

しかし、同所においてトマスは単に①の純粋な適用だけを提示しているわけではない。上の引用では「何らかの隠蔽のもとに賢慮ある仕方(prudenter)で真実を隠すのは正当である」という言葉が続いており、それは次のことを意味する。例えば、アブラハムが「サラはわたしの妻ではない」と言ったなら、それはあらぬことを語っているから虚言であるが、かれは「サラはわたしの妹である」と言ったのであり、サラは親戚の娘であるから「妹」と呼んでも問題はない。「アブラハムはサラが自分の妹であると告げることで真実を隠そうと欲したのであって、嘘をつくことを意志したのではなかった」(ST, 2-2, 110, 3, ad3)のである。

これは、「サラはわたしの妹である」という言明は虚言でない、すなわち、一見虚言と思われるものであっても、状況と概念をよく分析するならば「虚言ではない」ことがあるということである。もちろん、これは④特殊化ではない。サラの行為は虚言という概念のもとには入らないと主張されているのであるから、「概念の明晰化」と呼んでおく³⁹⁾。

実は、他の箇所では他の解決案が提示されていると理解され得る。すなわち、他者を助けるための嘘は「有用な虚言」(bonum utile)であり、「意図された善がより勝れたものであればあるほど、虚言の罪過がより軽減されることは明らか」(ST, 2-2, 110, 2, c)であって、状況によっては虚言は大罪ではない(ST, 2-2, 110, 3, ad5)ということがある。虚言は罪であるとしても、他者を助けるための虚言は小罪にあたり、それは神に直接に離反する大罪とは異なり赦され得る。小罪は法に背反する(contra)のではなく、法から離れている(praeter)に過ぎないのである(ST, 1-2, 88, 1, ad1)⁴⁰⁾。

これは「虚言はすべて罪である」という原則を、「虚言はすべて罪であるが、他者を助けるため虚言は(罪の中でも)小罪である」と特殊化していることになるであろう。アクィナスの公式見解は、異論解答四に見られるように、純粋な適用と概念の明晰化によるものであるけれども、規範を特殊化する可能性も開かれている、あるいはその可能性は閉ざされてはいないと言える。

6 結 論

アクィナスは、良心の規定(=自然法の適用 applicatio)に従って、原則的には規則の適用を考えている。ただし状況への配慮をも忘れない。特に、単純に規則を適用することが困難である相反問題に際しては、まず状況や概念の分析を正確に行うことを要求しているのである。状況の分析を丁寧に行うことは決疑論の特徴である。「状況が適正なものとして整っているのではない限り、いかなる行為も立派なもの(virtuosum)ではありえない」(ST, 2-2, 55, 7, c)のであり、個別の状況を分析する徳があるとすればそれは賢慮以外にはあり得ないであろう。「状況はまことにそれらを特定するものとしての賢慮に関わる」

(ST, 2-2, 49, 7, ad2) のであり、賢慮を通して規範は特殊化され得る。「規範は特殊化され得る」と文字通りに語られているわけではないけれども、既に見たように、トマスが状況に応じて規範に多少の手を加えていることは事実であって、現代のわたしたちであれば「特殊化」と呼ぶであろうことを、必ずしも明示的ではないけれども、先駆的に遂行していると言えるであろう。

ところで、周知の通り、賢慮が完全な仕方で活動するためには、八つのもものが協働しなければならない。すなわち、マクロビウスが列挙した「理性」「知性」「熟考」「予知」「順応性」「慎重」と、キケロが指定した「記憶」、そしてアリストテレスが指定した「勘」ないし「鋭敏」であり (ST, 2-2, 48, 1, c), 賢慮は以上の八つの部分の協働を要する総合的な徳である。それらの中の、勘ないし鋭敏は全くの山勘ではなくて経験を踏まえたものであるとしても、それは結局②ないし③の直観に他ならないようにも思われる。しかし、賢慮の主要な働きを行うのは、「予知」「熟考」⁴¹⁾「慎重」という三つの部分であり (ibid.), それらの主要な働きは「適用することによって命令する」ことである。それ故、賢慮において直観的側面があることを認めるとしても、それは決して主要なものではないと直ちに付け加えなければならない。

さてしかし、以上のような方法はご都合主義であると言われるかもしれない。決疑論は賢慮を外すと堕落の可能性があり、それはかつて実際に堕落したと評価されてきた。だが、賢慮を外さないということは、そもそもどういうことなのか？ 賢慮は徳であり、徳は個人が所有するものであるとすると、いったい誰が賢慮を持っているのか？ 賢慮の八つの部分をすべて所有している人はいるか？ 誰一人いないではないか？ という話になりがちである。トマス的にはそうした人は存在するのであって、その模範例はこの世において神を見るひとであると言われ得るであろう (cf. ST, 1, 12, 9, ad2)。トマス解釈としては恐らくその通りであるとしても、決疑論という視点からは別の提案もあり得る。それは、アリストテレスが『政治学』(Politica, 1281a40-b10) において示唆するように、賢慮を、多くの人々が集まって形成された有力な見解として理解すること⁴²⁾、現代風に言えば、社会的合意形成の文脈で賢慮を理解することで

ある。そしてアキナスにも「賢慮は行為の領域に属する個別な事柄に関わり、個別の事柄にはほとんど無限の多様性があるから、一人の人間によってすべて十分な仕方では考察されるといふこともあり得ないし、また、短時間のうちに考察されるといふこともありえず、長い時間がかかる」(ST, 2-2, 49, 3, c) という視点はある⁴³。現代の決疑論とアキナスとの関係を断ち切ろうとする論者もある中で、両者の関係の改善を図る道はまだ若干残されている。この可能性に対してどのように向き合うかはトマスを読む者の課題であると思われる。

文 献

- Boyle, J. (1999): The Absolute Prohibition of Lying and the Origins of the Casuistry of Mental Reservation: Augustinian Arguments and Thomistic Developments, *American Journal of Jurisprudence*, vol. 44, pp. 43-66.
- Childress, J. F. (1998): A principle-based approach, *A Companion to Bioethics*, ed. by Kuhse, H. and Singer, P., Blackwell Publishers, pp. 61-71.
- Dedek, J. F. (1979): Intrinsically Evil Acts: An Historical Study of the Mind of ST. Thomas, *The Thomist*, 43, pp. 385-413.
- Dewan, L. (1997): ST. Thomas, Lying, and Venial Sin, *The Thomist*, 61, pp. 279-299.
- Doig, J. C. (2001): *Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics - A Historical Perspective*, Kulwer Academic Publishers.
- Elders, L. J. (1987): ST. Thomas Aquinas' Doctrine of Conscience, in *Lex et Libertas - Freedom and Law according to ST. Thomas Aquinas*, ed. by Elders, L. J. and Hedwig, K., Libreria Editrice Vaticana, pp. 123-134.
- Jonsen, A and Toulmin, S (1988): *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, University of California Press.
- Klinefelter, D, S. (1990): How is applied philosophy to be applied?, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 21, pp. 16-26.
- Kopelman, L. (1990): What is applied about "Applied" Philosophy?, *The Journal of Medicine and Philosophy*, 15, pp. 199-218.
- Kuczewski, M. G. (1997): *Fragmentation and Consensus - Communitarian and Casuist Bioethics*, Georgetown University Press.
- Lottin, O. (1957): *Psychologie et morale aux XIIIe et XIIIe siecles*, 2nd ed., Genbloux: Duculot.
- McInerny, R. (1982): *Ethica Thomistica - The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*,

The Catholic University of America Press.

- Miller, R. B. (1996): *Casuistry and Modern Ethics - A Poetics of Practical Reasoning*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Nelson, D. M. (1992): *The Priority of Prudence, Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implication for Modern Ethics*, Pennsylvania.
- Pieper, J. (1966): *The Four Cardinal Virtues*, University of Notre Dame Press.
- Potts, T. C. (1980): *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press.
- Richardson, H. S. (1990): Specifying norms as a way to resolve concrete ethical problems, *Philosophy and Public Affairs*, 19, pp. 279-320.
- Ross, W. D. (1930): *The Right and the Good*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge (rep. 1988).
- 藤本温 (2003) :トマス・アクィナスと二重結果理論-ST, 2-2, Q. 64, A. 7-, 『中世哲学研究 VERITAS』(京大中世哲学研究会編), 第22号, pp.1-15.

注

- 1) 決疑論という日本語は「良心にとって疑惑のある具体的な事例 (case) に解決を与える論」という意味であるとされる。
- 2) Jonsen and Toulmin (1988) p. 123.
- 3) Jonsen and Toulmin (1988) p. 124.
- 4) 応用倫理学の「応用」「適用」については, Kopelman (1990), Klinefelter (1990)などを参照。
- 5) Childress (1998) p. 63.
- 6) Kuczewski (1997): If casuistry is to be a widely accepted option in contemporary secular ethics, it is imperative to avoid tying it to natural law theory. If it cannot be severed from natural law theory, it becomes one more revival of Thomism as a theoretical philosophy (p. 80).
- 7) Nelson (1992).
- 8) 同所では『ローマ人への手紙』第2章 (14, 15節) との関わりが意識されている。
- 9) *ST*, 1-2, 19, 5, c; *ST*, 1, 79, 13, c; *De Ver*, 17, 1, c.; *Quodlib.* III, 12, 1, c., etc.
- 10) アクィナスは *synderesis* と *conscientia* (ギリシア語では, *συνείδησις*) を区別している。歴史的背景については, Lottin (1957), Potts (1980), Doig (2001) を参照。
- 11) *ST*, 1-2, 94, 2, c; *Quodlib.* III, 12, 1, c; *De Ver*, 17, 2, c, etc.
- 12) 三段論法とえばアリストテレスが想起されるが, 「conscientia」という言葉は, アクィナスによるアリストテレス注解には現れない。
- 13) 上位の理性と下位の理性は, アウグスティヌス『三位一体論』第12巻に由来する。cf. *ST*, 1, 79, 9.

- 14) なお、後述するように、今の小前提が内容的に普遍的言明であることは注意を要する。
- 15) 良心は誤っているときでさえ、意志を拘束するという主張 (ST, 1-2, 19, 5, c) はトマスの良心論に特徴的である。
- 16) cf. Nelson (1992) p. 113.
- 17) これが事実から価値を導き出しているのではないことについては、McInerny (1982) 第3章を参照。
- 18) Elders (1987) p. 133.
- 19) Pieper (1966) p. 11.
- 20) Pieper (1966) p. 11.
- 21) 註14を参照。
- 22) ただし、良心の三段論法は常に小前提に普遍的規則をとるということではない。cf. *De Ver*, 17, 2, c.
- 23) 倫理的諸徳に目的を示すのは良知である。cf. ST, 2-2, 47, 6, ad1.
- 24) 以下はRichardson (1990)を基本とする。その後の展開と論争については、*Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 25, Issue 3, 2000所収の諸論文を参照されたい。
- 25) Richardson (1990) pp. 287-8.
- 26) Richardson (1990) p. 288.
- 27) Ross (1930) p. 42; NE. 1109b23.
- 28) Richardson (1990) p. 288.
- 29) Richardson (1990) p. 289.
- 30) Richardson (1990) p. 290.
- 31) ただし、アクィナスの「賢慮」にも若干の直観的要素は残っていることは認めざるを得ない(後述)。
- 32) Richardson (1990) pp. 295-6.
- 33) アクィナスもまた、アリストテレスとキケロの状況理論を継承して「誰が、何を、どこで、どのような手段で、なぜ、いかにして、いつ」といった諸状況を用いており、それは基本的に(c)の条件と一致する。cf. ST, 1-2, 7.
- 34) Richardson (1990) p. 308.
- 35) 同所の「deficere」という動詞を「例外が生じる」とする訳がある。わたしは「例外」という語を本文で述べた用法のために取っておきたい。
- 36) 以下で「特殊化」と言うとき、厳密にリチャードソンのそれと同一であることを意図してはいない。特殊化の内実については議論がある。註24を参照。
- 37) cf. 藤本温 (2003). 二重結果理論は、(C)で述べる大罪と小罪の区別と同様に決疑論のツールであると言われる。cf. Miller (1996) pp. 32-37.
- 38) Dedek (1979) p. 411-2. アウグスティヌスの虚言論との関係についてはBoyle

(1999)を参照。

- 39) 先の(A)の場合も、「それは殺人ではない」という別の解決(概念の明晰化)も状況によってはあり得たであろう。殺人(homicidium)と人間を殺すこと(occisio hominis)は異なり、後者は或る仕方ですらわれることがあるが、前者は決して正当ではないと言われる(Quodl. VIII, 6, 4, adl. cf. In 2 Ethic., n. 329)。
- 40) 虚言と小罪の関係についてはDewan(1997)を参照。
- 41) 「状況(circumstantia)に注意する」ことは「熟考」(circumspectio)に属する(*ibid.*)。
- 42) 『政治学』のこの箇所のアクィナスによる注解は書かれていない。
- 43) ただし、この言明は「年長者」の言葉に耳を傾ける「順応性」の文脈で語られたものであり、合意の形成を積極的に論じたものではない。アクィナスにおける社会的合意形成論を積極的に論じるためには、思量(consilium)との関わりを視野に入れなければならない。思量とは「いわば considium(同席)ということ」、つまり、「多くの人々が、同時に評議するために共同の座につくこと」であるとされる。cf. ST, 1-2, 14, 3. c.