

トマス・アクィナスにおける選択の自由

—その晩期における議論の意味—

山口 雅 広

序

トマス・アクィナスは行為に関わる選択 (electio) においてわれわれが自由であることを承認しているが、その事態に対して彼が与えた理論的説明は主知主義的なものと見なされることがある。たしかに彼の著作には主知主義だと見なされる根拠となるような特徴的な議論が見出されることは事実である。トマスが選択が自由であるということを明らかにするために、選択の対象に関して理性の判断 (iudicium) が自由であるということだけをその理由として掲げている箇所があるからである。

しかしながら、選択の自由は理性の判断の自由に全面的に還元されるというのがトマスの立場ではない。後に見るように、選択をなす基体は理性ではなく意志 (voluntas) であるが、行われるべきであると理性によって判断された対象を意志するかしないかを意志は独自に決定する、というテキストもあるのである。したがって、選択の自由は、対象に関する理性の判断が自由であることを前提するにしても、その自由に還元されてしまうわけではなく、意志するかしないかという働きの遂行に関しては、意志に固有で自由な決定が必要だと考えられているのである。

私見では、以上のような選択の自由の理性的側面と意志的側面はトマス前期の著作『真理論』において既に体系的構想のもとで論じられている。ただし、そこではこの両側面が別々に論じられているゆえに、選択の自由という事態を説明するための概念体系がはっきりとは表に出されていない。これに対し、晩期の著作『神学大全』第I-II部においてはその概念体系が、理性的側面と意

志的側面を総合的に論じることによって、より明瞭にいつそう緻密に示されているのである。

そこで小論では、以上の私見を明らかにすることを目指して次のように考察を進める。まず、著作年代とはかかわりなくトマスが使用している選択の基本構造とは、理性と意志の協働関係に基づく構造であることを確認する（第1節）。次に、『真理論』においては、この選択の基本構造のもとで自由の理性的側面と意志的側面が別々に固有の位置を与えられていることを確認する（第2節～第5節）。その後『神学大全』第I-II部に目を転じ、ここでは理性と意志の相互関係が説明原理となっていることを確認し（第6節～第8節）、その上で選択の自由が『真理論』の理論と根本的な一貫性を保持しつつより体系的な仕方では緻密に論じられていることを指摘する（第9節～第10節）。最後に、『神学大全』第I-II部での説明がより体系的となったことが持っている意味について概略的に検討する（結）。

第1節

トマスによれば、そもそも「選択とは、」複数の手段に関して「一つを他に優先して求めることである」¹⁾。選択が生じる基本構造は『神学大全』第I部の以下のテキストにおいて明らかである。

選択には認識的な力の側から来る或るものと欲求的な力の側から来る或るものが合流している。すなわち認識的な力の側からは思量 (consilium) が要求されるのであり、何が他に優先して取られるべきであるのかが思量によって判定される。また欲求的な力の側からは、思量によって判定されるものごとが欲求の働きによって受け取られることが要求されるのである。〔……〕選択の固有の対象は、目的に向かってあるものごと、すなわち手段である。ところで、手段はかかるものごとである限りにおいて、有用と呼ばれる善の特質 (ratio boni) を有している。それゆえ、善はかかるものごとである限りにおいて欲求の対象であるのだから、帰結するところは、

選択は主として欲求的な力の働きであるということになる²⁾。

以上のテキストは、第一に、選択という働きにおける認識能力と欲求能力の協力関係、第二に、手段の決定を行う思量という理性の働きと決定された手段の受け取りという欲求能力の働きから成る段階的構造、第三に、選択という働きの欲求能力への帰属という三つの論点にまとめられる。これら三つの論点から選択の基本的な成り立ちが理解される。以上の三つの論点から「選択の基本構造」が説明されることは『神学大全』第I部に限られない。同様の説明があらゆる時期の著作においても行われており³⁾、先の章句は選択の基本構造に関するトマスの揺るぎない一貫した見解を示していると言える。

ところで、以上の確固とした選択の枠組みをトマスが保持していることは、選択についてのアリストテレスの学説を継承していることに由来する。実際トマスは、選択の基本構造を論じる場合に『ニコマコス倫理学』の特定の箇所に頻繁に言及する。アリストテレスは或る箇所においては「選択 (*προαίρεσις*) とは、欲求的知性 (*ὄρεκτικός νοῦς*) あるいは知性的欲求 (*ὄρεξις διανοητική*) である」と言っている⁴⁾。この言葉が、上記のテキストにおいて、手段を決定する理性と⁵⁾、決定された手段を求める欲求の分かちがたいまでに緊密な結びつきないし協働を示すとトマスによって理解されているのである。

しかしアリストテレスは別の箇所においては「選択とは、われわれの力の範囲内に属するものごとについての思量的欲求 (*βουλευτική ὄρεξις*) であることになるだろう。なぜなら、われわれは思量することによって決定したときに、この思量に基づいて欲求するからである」と説いている⁶⁾。理性と欲求の間には、理性の思量による手段の先行的決定とその決定を実行する欲求的働きの後続という先後関係があり、その先後関係の上に選択は成り立つという明確な見地のもとで、アリストテレスは選択を思量的欲求と呼んでいる。そしてトマスは、アリストテレスはそう呼ぶことによって選択が理性の判断によって導かれる欲求能力の働きであることを教えていると、上記のテキストにおいて理解している。つまりアリストテレスのこの教えから、選択が思量による手段の決定

を前提する欲求能力の働きであり、選択は欲求能力に属することをトマスは学んでいるのである。

第 2 節

著作の時期を問わないトマスにおける選択の基本構造は、おおよそ以上のようにアリストテレス的なものである。このことを踏まえ、前期の著作『真理論』では、選択の自由という事態を説明するためにどのような概念体系が用いられているのかを明らかにしたい。トマスはその第 24 問において、人間が選択において自由であることを、理性が選択の対象に関して自由に判断することによって基礎づけている。理性の判断が自由であるとされていることは以下の章句から明らかである。

判断は判断する人の力のうちにあるのだが、これは、判断する人が自己の判断について判断することができる限りでのことである。なぜなら、われわれはわれわれの力のうちにあることがらについて判断することができるからである。ところで、自己の判断について判断することはただ理性にのみ属する。理性は自己の働きの上に立ち帰り、理性自らがそれらについて判断しそれらによって判断するところの諸事物の間での関係を認識するのである。それゆえ、自由全体の根は理性に据えられるのである⁷⁾。

つまり、理性が自己の力のうちに判断を有しているということにこそ自由の根拠があると明確に論じられている。理性は、他にまさって行われるべき一つについて判断を一度は下した後であってなお、判断に必要な諸事物—目的と手段⁸⁾—の連関を反省的に捉え直し、行われるべきことがらを決定し直す力を有する。だからこそ理性は選択の対象の決定において自由であると考えられている。

したがって、選択の自由の原因を理性の判断に求める以上の説明が、前節で見た「選択の基本構造」のもとで理解されるならば、選択という働きをなすの

は理性に従う限りでの欲求能力であると想定されていることになる。だが、選択がなぜ自由であるかについては、欲求活動に先んじて行われる対象に関する理性の判断に基づくとされているのである。この意味においてトマスが理性に依拠しつつ選択の自由を説明していることは、明確に、選択についてのアリストテレス的見解に基づいて展開されていることに疑いはない。

第3節

だが、前期の著作『真理論』においてさえも、選択の自由についてのトマスの説明にはアリストテレスの見解からはみ出る部分が認められる。それは意志の要素である。もっともトマス自身は、意志の概念が選択についてのアリストテレスの見解のうちまったく見出されないと考えていない。そもそも、アリストテレスによって目的に関わるとされるプレシス (*βούλησις*) という欲求が⁹⁾、意志 (*voluntas*) に当たるものとして理解されている。トマスは、このプレシスのみならず、アリストテレスにおいて手段に関わるとされる思量的欲求ないし知性的欲求をも意志と呼び、それらを同一の欲求能力と見なしている。つまり、アリストテレスによって選択に関わると規定された欲求の概念は、意志の概念に取り込まれるとトマスは理解しているのである。

ところで、トマスにおいて意志は以上のように目的と手段を対象とする欲求であるが、意志はその欲求活動を遂行するに先立ち、目的および手段に対する目的の関係について理性によって認識されていることを前提する。加えて、欲求の一種である意志は、傾き (*inclinatio*) として捉えられ、自己の傾きを決定する力を有する¹⁰⁾。このことは、端的には『真理論』の次の言明に表れている。

〔知性的本性に固有の〕傾き〔すなわち意志〕そのものは、他者によってではなく、まさにそれ自身によって決定される¹¹⁾。

トマスが選択についてのアリストテレスの見解を踏み越えるのは、このよう

に傾きとしての意志が自己の傾きに関して自己決定的であると認定することによってである。もちろん意志のこの自己決定には、理性による対象の把握が前提されてはいる。したがって、いま挙げられた言明においては、意志が理性によって把握されている自己の対象を前に、傾くか傾かないか、換言すれば、意志するか意志しないかを、理性や対象を含む他の何ものにもよらず、自分の力で決定することをトマスははっきりと認めていることになる。このことは、「どのような対象との関連においても、どのような意志の働きも、意志の権能のうちにある」とさえ言われる程である¹²⁾。したがって当然、意志は手段との関連においても、働きを遂行するかしないかについて自己決定的であると言わなければならない。

他方、アリストテレスは、知性的欲求ないし思量的欲求が、自己の働きを遂行するかしないかについて自己決定的であることを論じていない。したがって、このような働きの遂行に関して自ら決定する力が選択に関わる欲求能力に具わっているのかは、アリストテレスにおいては明らかではない。それゆえ、トマスとアリストテレスの間には、選択に関わる欲求能力が、自己の働きの遂行に関して自己決定的であることを明確にしているかそうでないか、という見逃しがたい相違があることになるのである。

第 4 節

以上のように、トマスは、選択の自由を考えるに当たって、早い時期から、選択に関わる欲求能力が働きの遂行に関して自己決定的であるという点に注目している。このことが、『真理論』第 22 問の記述の中に確認される。

働きとの関連において、意志は非決定的である。なぜなら、意志は、決定されている対象に関しても、意志すれば自己の働きを用いることが可能であるし、自己の働きを用いないことも可能だからである。というのは、意志は、いかなるものとの関連においても、意志するという働きへと出行くことも出行かないことも可能だからである¹³⁾。

ここでの要点は、理性によって把握されている対象が何であるかとは別に、働きの遂行に関する決定については、意志が独立的であるということである。このとき、対象が選択の対象である手段に限定されるならば、選択という働きの遂行に関して意志は自由に決定することができることになる。つまり、意志が手段を選択するかしないかを自ら決定するという意味での自由を、トマスは承認していることになるのである。事実、このことは、「理性がどれほど一方を他方に優先させるとしても、意志が他方よりも一方に傾けられるまでは、一方はまだ他方に優先して行われるべきものとしては受け取られていない」¹⁴⁾、「何かを受け取ること或いは受け取らないことは、意志の権能に存する」というトマス自身の言葉から明らかである¹⁵⁾。

ところで、選択の自由についての以上の説明が、働きの遂行に関する意志の自己決定というアリストテレスにはない論点に基づいて行われていることから、選択の自由についてのトマスの学説には意志的な要素が含まれていると言わなければならない。以上に見てきたように、『真理論』の議論におけるトマスの学説は、たしかに全体としてはアリストテレス的基盤の上に立っており、理性的であることを必須とするのである。しかし、それと同時に、意志的であるとも言われるべきなのである。

このような選択の自由の理性的側面と意志的側面には、上述の「選択の基本構造」を柱とすることによって、次のような一定の体系的秩序があると見ることができる。実際、選択の自由が理性に依拠するという側面は、対象の決定に関するものであり、理性が思量を経て手段を判断する段階に見出される。意志の働きがどの手段に向かうべきかを、理性はこの段階において自由に決定する。他面、選択の自由が意志に依拠するという側面は、働きの遂行に関するものとして、理性によって決定された手段を意志が欲求する段階に見出される。理性によって判断された対象を意志するかしないかを、意志はこの段階において自由に決定する。以上のように選択の自由において、意志に依拠する側面は、理性に依拠するアリストテレス的側面と次元を異にする。だが、これら二つの側面は、アリストテレス的な「選択の基本構造」のもとでそれぞれに固有の位置

を占めている。このことから、『真理論』においても、選択の自由の理性的側面と意志的側面それぞれの説明が、基本構造のもとで体系的に行われていることが十分に窺える。

第 5 節

選択の自由は、理性と意志の緊密な協力関係の上に成り立つという以上のトマスの立場からすると、『真理論』において選択の自由は、理性に依拠する側面と意志に依拠する側面に議論の上ではひとまず区分され、独立的に扱われていると理解できる。理性と意志はそれぞれ選択の原理であるのだから、それぞれに基づく仕方で選択の自由が考察されることは、選択の自由の徹底的な解明のために有用であり必要でさえあるので、正当である。

だが、このような分析的考察は危険を伴う。選択の自由の理性的側面と意志的側面の区分に従う『真理論』における二通りの説明はそれぞれ、選択の自由の一方の側面にのみ焦点を当てることになり、他方の側面との関連を明確にはしていない。したがって、それら二通りの議論はそれぞれ、何らかの側面から選択の自由を確証するにしても、結果として、選択における理性と意志の間での均衡のとれた協力関係を曖昧にさせることになりかねない。それゆえ『真理論』における選択の自由に関する議論を不注意に読む者は、トマスが「選択の基本的構造」として確信する理性と意志の緊密な協働関係を見落とし、トマスの立場を誤って解釈することになる。

その誤解の典型的な表れは、ロタンによるトマスの学説への評価である。ロタンに従えば、『真理論』における選択の自由についてのトマスの学説とは、自由は理性の実践的判断のうちにあり¹⁶⁾、理性の判断が成立すれば、その「判断に意志は必然性による仕方で後続する」¹⁷⁾、という心理上の決定論を許すものであるということになる¹⁸⁾。しかし、ロタンのこの解釈は、トマスの学説の基本である理性と意志の協力関係を重視せず、選択の自由の、理性に依拠する側面を偏重し、意志に依拠する側面を軽視することによって生まれる不当な解釈である¹⁹⁾。

このような正当ならぬ解釈に陥ることなく、「選択の基礎的構造」、すなわち理性と意志の協働関係が選択の自由を確証する議論の根底にあるとはっきり分かるのは、トマスが理性と意志の関係を明確にしなが、その関係に基づいて選択の自由を詳論しているテキストにおいてである。そして、このような議論のもっとも整理されたものは、晩期の著作『神学大全』第Ⅰ-Ⅱ部に見出されるのであり²⁰⁾、以下、その議論を見ることにしよう。

第6節

『神学大全』第Ⅰ-Ⅱ部においては、知性と意志の関係は、両者が相互に動かし合う関係として捉えられている。このように捉えることはトマスの根本的な見解であり、トマスにおいて珍しいことではない²¹⁾。だが、選択の自由が論じられるに当たり、知性と意志の相互関係が説明原理の位置に明確に据えられていること、そして、この相互関係のもとで、選択の自由の理性的側面と意志的側面が体系的に論じられていることは、『神学大全』第Ⅰ-Ⅱ部の議論の特徴である。

まず、説明原理となる知性と意志の相互関係について、その基本的な意味を『神学大全』第Ⅰ-Ⅱ部の記述に従って確認する。意志による知性の動かしについてはこう言われる。「意志は知性を働きの遂行に関する限りで動かす」が²²⁾、それは、「意志は〔知性を含む〕魂の他の諸能力それぞれを、それぞれの働きにまで動かす」からである²³⁾。意志が魂の諸能力をこのように動かすことは、以下のことを理由とする。

主体それ自体の動かしは何らかの作動者に基づく。ところで〔……〕作動者はすべて目的のために働くのであるから、この動かしの根源は目的にある。〔……〕ところで善一般は目的の特質を有するが、これは意志の対象である。〔……〕他の能力の目的ならびに完全性はいずれも、何らかの特殊な善として意志の対象のもとに包含される²⁴⁾。

以上から明らかなように、意志による動かすとは、意志が、魂の諸能力それぞれに対して作動因として働きかけ、それぞれを現実化することである。意志は自身の目的を意志するときに、諸能力それぞれに働きかけ、諸能力それぞれを、諸能力それぞれの目的—これは、意志自身にとっては手段に当たる—のための働きへと引き出すのである。知性も例外ではない。「知性の完全性であるところの真それ自体が、或る特殊的善として、普遍的善のもとに包含される」以上²⁵⁾、やはり意志が知性に働きかけることによって、知性は真を知性認識するという働きへと出行くことになる。これが、意志は知性を働きの遂行に関する限りで動かすと言われることの意味である。

第7節

ところで、意志が以上のように魂の諸能力を現実化することができるのは、意志が目的を意志する限りで自己を動かすことができるからである。実際、意志による魂の諸能力の動かすは、意志が目的を意志する限りで、その目的のゆえに手段を意志しようと意志自身を現実化することとして捉えられる。そこで次のように言われる。

意志は、目的を意志することによって、諸々の手段を意志することにまで自己を動かす²⁶⁾。

このように意志が手段に関わる範囲内で自己運動を遂行することは、意志の能動的な性格の表れである。それは、『真理論』においては、働きの遂行に関して自己決定的でさえあるものであった。このことが以下の章句から知られる。

意志は自己の働きの主人であり、意志することと意志しないことは意志そのもののうちに存する。いまもし意志が意志することにまで自己を動かすことをその権能のうちにもっていないとすれば、このようなことはあり得ないはずであろう。それゆえ意志は自己を動かす²⁷⁾。

以上のように、意志が意志するかしないかは、意志が自己運動を遂行することに関する権能を有することに基づくとされている。したがって、意志は自己を現実化させることも可能態に留まらせることも自由に決定する力を有することが認められているのである。

とはいえ、意志が自己を動かすということは、意志が目的を意志することによるが、目的を意志する当の意志も、その目的が上位の目的に対して手段の位置にある限り、やはり上位の目的を目指す意志によって動かされるのでなければならない。だが、このようにして作動因の系列が無限に進むことは不可能である。そこで、作動因の系列の始原は神であり、意志は最初の動きにおいては自己を動かす者ではなく、神を作動者とすることをトマスは主張している²⁸⁾。意志は、第一能動者としての神によって、目的—厳密には、最上位の目的たる究極目的—に向けて発動せしめられるのである。意志は、第二次的ないし近接的能動者として、手段—究極目的に向かってある中間的なもの—の範囲内に限られるにしても、自己運動を遂行するのである²⁹⁾。したがって、このような条件が付くが、意志それ自体として考えられた場合には、意志が自己を動かすということは認められているのである。

第8節

以上で、意志が手段の範囲内で自己を動かす者であることが明らかとなったが、以上のような意志の働きの遂行は、働きの対象が目的であるか手段であるかを問わず、知性による対象の把握を前提しなければならない。目的ないし手段のために意志が欲求活動を行うことは、知性が目的ないし手段をあらかじめ認識しているという条件下で可能となる。このことは既に見た通り『真理論』において明確に示されていたが、『神学大全』第I—II部以降においてもはっきりと指摘されている。

究極目的それ自体は、意志におけるよりも先に知性においてあるのでなければならない。なぜなら意志が何かへと赴くのは、その何かが知性におい

て把捉されている限りでのことだからである³⁰⁾。

意志は目的を意志することによって、手段を意志することにまで自己を導き出す限り、自己を動かすのではある。しかし、このことは、思量を媒介しなければ不可能である³¹⁾。

知性が意志を動かすと言われるのは、端的に言えば、以上のように知性による意志の対象の把捉が、意志による働きの遂行の前提となっているからである。すなわち「善なるものそのものが、真という普遍的特質のもとに包含される〔真の〕或る特殊的特質として把捉されるのである」が³²⁾、真は知性に固有の対象である。知性は真を捉えることによって、それのもとで善を把捉する。したがって「知性は意志に意志の対象を提示する者として意志を動かす」と言われるのである³³⁾。

もっとも、知性による意志のこの動かしは、意志による知性の動かしとは原因の類を異にする。第6節で見た通り、意志は知性を作動因として動かす。これは、例えば、衝撃を与えるものが衝撃を受けるものを動かすと言われる仕方である。これに対し、知性による意志の動かしは、形相因の仕方、すなわち「対象は、働きを形相的根源のあり方にそって決定することによって、動かす」と言われる仕方で行われる³⁴⁾。例えば、熱するという働きが起こるのは、熱という特殊なあり方をしている形相があるからである。善は意志の対象であるが、善の特質を知性によって把捉され意志に提示される限りで、形相として意志の働きを規定するのである。

ただし、知性による意志のこの動かしについては、目的因の仕方で行われると言うこともできる。実際、上で見たようにトマスの晩期においてさえも、知性が目的を把捉する限りで意志は目的に向かうとされる。したがって、「目的が動かすと言われる仕方によって、すなわち知性が目的の特質をあらかじめ懐念しそれ〔ないし意志の対象〕を意志に提示する限りで、知性は意志を動かす」ということが『真理論』において言われているが³⁵⁾、このことが、晩期の

議論に当てはまると考えることは何ら差し支えない。目的はその特質を知性によって捉えられなければ、それが意志に目的として現れることはないのである。

以上のように、意志による知性の動かしが作動因の仕方で行われることとは異なり、知性による意志の動かしは形相因ないし目的因の仕方で行われる。形相因の仕方が目的因の仕方かという異なりにかかわらず、知性による意志の動かしは、知性によって把捉される善ないし目的の特質を根拠としており、実質的に同一である。善ないし目的の特質は、意志の働きにおいて形相因の役割も目的因の役割も果たすのである³⁶⁾。以上によって、知性と意志の相互関係の基本的性格が確認された。

第9節

そこで、この相互関係が基となって進められる『神学大全』第I-II部における選択の自由の議論を見ることにする。そして、選択の自由という事態を説明するためにそこで用いられている概念体系が、先に第4節において確認された『真理論』の概念体系と基本的に一貫しつつも、より明確に論じられていることを指摘することにしたい。

さて、既に指摘したように、選択の自由についての『真理論』の議論そのものも体系性を有していたのであるが、以下に引用する『神学大全』第I-II部第10問の記述からは、その体系性をより明瞭に読み取ることができる。

善ではあるがどのような観点に立っても善であるとは限らない或る対象が意志に提示される場合には、意志はその対象に必然性によらない仕方で赴くことになる。〔……〕幸福以外の特殊な善であればどんなものであっても、何らかの善を欠いているのである限り、ことごとく非善として捉えられ得るのであり、意志によってこの観点から斥けられることが可能であるし、受け容れられることも可能である³⁷⁾。

ここで意志に対象を提示するのは、理性と意志の相互関係から判断する限り、

もちろん理性である。実際、目的を意志する意志が、他の諸能力を動かす力をもつことは既に第6節において見た通りであるが、その中で意志によって第一に動かされる能力は理性である。目的を意志する意志は、その目的のための手段を意志しなければならないが、意志の働きの遂行には理性による対象の把握が前提される以上、手段を意志するために、まず、手段に関わる思量にまで理性を動かすのでなければならない。理性は、意志によってそのようにして動かされることにより、一つを他に優先させる比較 (collatio) と推論 (discur-sus) を用いて³⁸⁾、何らかの観点からより善いないしより適切な善を判断する。そして理性がそのようにして判断を下した手段、すなわち特殊的善を意志に提示することによって初めて、意志はその特殊的善を意志することにまで自己を動かすことが可能となるのである。その反面、理性は自らが立つ観点によっては特殊的善を善ならぬものとして捉えることがある。この場合には、特殊的善は意志に善としては現れないのだから、意志がその特殊的善を意志することはないことになるのである。

つまり、手段に関わる思量が非必然的な個々のものごとについてなされる以上³⁹⁾、その結果としてなされる判断は一つにまで決定されているのではなく、様々に異なったものに対して開かれている。そして理性の判断がこのような意味において自由であることに基づいて、意志は一つを他にまさって選択するあるいは選択しないことを決めるのである。理性と意志は以上のような仕方での選択の自由に対してそれぞれ寄与するのであるが、その仕方は「自由の根は基体としては意志であるが、原因としては理性である」という言明において要約されている⁴⁰⁾。

以上が、行為の選択が自由であるという事態を明らかにするために『神学大全』第I-II部において用いられている概念体系である。ところで、この概念体系は、『真理論』の議論から知られる概念体系、すなわち対象に関する理性の自由な判断の先行と、それに後続する働きの遂行に関する意志の自由と、基本的に一致している。つまり、選択の自由を説明するための概念体系に関するトマスの考え方は、『真理論』と『神学大全』第I-II部において根本的に一貫

しているのである。

第 10 節

以上からは、『神学大全』第 I - II 部の議論における選択の自由の説明は、『真理論』の議論から見られた限りでの概念体系を、理性と意志の相互関係に基づいてより明瞭にしたものであると理解できる。ところで、このような体系的叙述は、『神学大全』第 I - II 部において、同意 (consensus) という要素と結びつくことによって、選択の自由を説明するための概念体系そのものをいっそう緻密なものとして浮き彫りにすることになる。以下ではこのことを、同意に関する第 15 問第 3 項における議論に注目することによって確認することにした。

そもそも同意とは、手段に関わる意志の働きであり、理性の判断に後続する。「同意は諸々の手段について可能であるが、これは、欲求の動きが思量によって判断されているところのものに差し向けられる限りでのことである」⁴¹⁾。したがって、この説明の限りでは、同意が選択と区別されるのかは判然としない。しかしながら、同意と選択の間には次のような区別がある。

選択は、同意の上に、それに優先して何ものかが選び取られるところのものにまつわる或る一つの間接関係を付加する。このゆえに、同意の後になお選択が残る。実際、目的に導く手段が思量によって幾つも見出されるという場合があり得るが、その場合、そのいずれもが気に入る限り、それらのうちのいずれに対しても同意が与えられる。しかし、われわれは、気に入る幾つものうちから、一つを選択することによって、その一つを他に優先して受け取るのである。しかしながら、気に入るものがただ一つしか見出されない場合には、同意と選択は、ことがらとしては (re) 異ならず、ただ概念の上で (ratione) 異なるに留まる。つまり、同意とは、それを行うことが気に入るという意味で言われるのであるし、これに対し、選択とは、気に入らない諸々のものに優先してそれを取るという意味で言われるので

ある⁴²⁾。

ここでは、同意が選択から少なくとも概念上は常に区別されるが、ことがらとしては必ずしも常に区別されるとは限らないということが、手段が思量によって複数見出される場合と、ただ一つだけ見出される場合とに即して論じられている。ただし、そのような手段はいずれも、同意が与えられる限り、何らかの観点から行われるべきであるとあらかじめ判断されているのでなければならない。なぜなら、同意は判断に後続するからである。ところで、手段が一つだけ見出される場合には、同意と選択は概念上の区別を有しても、ことがらの上では一体である。したがってこの場合には、選択は判断に伴うという「選択の基本構造」のもとで選択という働きが成り立つことにはなる。しかし、対象の決定に関する自由は成り立たない。なぜなら、手段がただ一つだけ見出されるということは、目的を実現することができる手段がそれ以外にはないと判断されるということに他ならない。意志は目的を意志する限り、そのように判断された手段を目的の必然性による仕方では意志することになるからである⁴³⁾。

他方、手段が複数見出される場合には、同意と選択は、概念上でもことがらの上でも別である。選択の自由を説明するための概念体系が、いっそう緻密なものとして理解できるのは、この場合である。この場合には、複数の手段それぞれが何らかの観点から行われるべきであると判断され、意志によって同意されているのではある。しかし、そこには選択と呼ばれる意志の働きは現れていない。そこで、同意の後に選択が行われることになる。すなわち意志は、自身がそれぞれに同意を与える諸々の手段の中から一つを他に優先して取ることになる。ただし、意志が一つを他に優先して取るためには、どの一つが他に優先して取られるべきであるのかを理性があらかじめ判断するのでなければならない。したがって同意の後に、同意が与えられている複数の手段の中でどれがより善い手段であるのかを理性は探求し、一つを判断する。選択が行われるのは、この判断の後である。

以上のような、手段が複数見出される場合に限って言えば、そこでは、選択

が自由に行われる過程が緻密に組み立てられていると理解できる。すなわち、選択は判断に伴うと言われるけれども、それは、判断の後に選択が直ちに成り立つということを必ずしも常に意味するとは限らない。判断の後に選択が直ちには行われず、判断が繰り返されることを経て、選択は自由に行われるに至ることがある、ということが論じられている点にこそ、そこでの緻密さはあると理解できる。

実際、前節までに確認された『真理論』ないし『神学大全』第Ⅰ-Ⅱ部における選択の自由を説明するための概念体系からは、理性による判断の先行と意志による選択の後続という選択の自由が生じる原則的な過程が理解される。これに対して、『神学大全』第Ⅰ-Ⅱ部のこの箇所においては、選択の自由が生じる過程について、そのいっそう展開されたより詳細な理解がもたらされるのである。言い換えれば、『神学大全』第Ⅰ-Ⅱ部においては、より明瞭にされた選択の自由の概念体系に同意という要素が加えられることによって、その体系の内実がいっそう詳らかにされているのである。

結

以上のように、選択の自由は理性と意志の間での緊密な協力関係に基づくというトマスの立場は時期を問わず一貫しているが、『神学大全』第Ⅰ-Ⅱ部においてより体系的な仕方で緻密に論じられていると言える。そして、『神学大全』第Ⅰ-Ⅱ部ではより体系的に論述されているということは、より具体的には相互関係である理性と意志の協力関係がより明確にされているということの意味していた。しかし『神学大全』第Ⅰ-Ⅱ部ではなぜそのような記述がなされなければならなかったのかという理由については触れてこなかった。そこで最後に概略的にはあるがその理由を考え、『神学大全』第Ⅰ-Ⅱ部において選択の自由がより体系的に論じられていることの意味を考察することにしたい。

さて、この考察を行う上で示唆的であるのは、先に第9節において確認された選択の自由についての議論が、『神学大全』第Ⅰ-Ⅱ部において、人間的行為(actus humanus)の解明のために行われているということである。周知の通

り『神学大全』第II部全体の意図は、「理性的被造物〔たる人間〕が神に向かう運動」をすぐれて体系的に論じることである⁴⁴⁾。そこで『神学大全』第I-II部では、向かわれるべきものとしての人生の究極目的がまず考察された後に、目的に到達するためのものとしての人間的行為が綿密に分析されることになる⁴⁵⁾。ところで、人間的行為とは、固有の意味において、人間が「自由決定力 (*liberum arbitrium*) によって自己の行為に対する支配権を有する」限りでの行為である⁴⁶⁾。つまり、人間は自由に選択する力を有するからこそ、目的に到達すべく主体的に行うことが可能なのである。したがって、人間的行為が分析されるに当たっては、選択が自由であることが明示される必要がある。

ところで、この自由は、先に見られた第10問での議論において明示されている。そして、これに当たり、理性と意志の相互関係に基づいて議論が行われていることには次のような理由があると考えられる。すなわちその理由とは、そこで固有の意味において目指されているのが、意志が必然性による仕方で動かされるのかという問題を、意志に対象を提示する理性との関係において明らかにすることだからであるということである。後続する第11問以下では、理性あるいは意志が特殊な仕方で相互的に関係することによって人間的行為が成り立つことが詳しく考察されている。これと同様に、第10問では、理性と意志の相互関係を明確にしつつ選択が自由であることを論じることが意図されているのである。

以上の理由から、その相互関係に基づいてより体系的に論述されていることは、次のようなことを意味していることが分かる。すなわち、自由に行われる選択ないし人間的行為が綿密に分析されるためには、人間という一人の行為主体を理性という認識能力と意志という欲求能力に二分する必要があるとしても、しかしそれら二つの能力は緊密に協働する関係にあるものとして捉えられていなければならないということである。自由な選択ないし人間的行為が成立することを説明するために、その手段として、人間を理性と意志に分けることは有用ではある。しかしながら、もし理性と意志のうちどちらか一方だけに自由を帰したり、一方だけに基づいて行為のあり方を説明したりするのであれば、結

局、自由な選択ないし人間的行為のあり方は全体としては捉え損なわれることになると考えられているように思われる。

注

- 1) *Super scriptum libros Sententiarum* (*Sent.*), lb. 2, dis. 24, q. 1, a. 2, c.; cf. *Quaestiones disputatae de veritate* (*DV*), q. 24, a. 1, c., ll. 232-233; *Summa theologiae* (*ST*), I, q. 83, a. 3, c.; I-II, q. 13, a. 2, c. なお『命題集註解』についてはマンドネーモース版, 他の著作についてはレオニナ版を用いる。『神学大全』から訳出する場合には, 創文社版を参照する。
- 2) *ibid.*, I, q. 83, a. 3, c.
- 3) Cf. *Sent.*, lb. 2, dis. 24, q. 1, a. 3, c.; *DV*, q. 22, a. 15, c., et ad 2; q. 24, a. 6, c.; *ST*, I, q. 83, a. 3, ad 2; I-II, q. 13, a. 1, c., et ad 2; I-II, q. 13, a. 3, c.
- 4) Aristoteles (Ar.), *Ethica Nicomachea* (*EN*), VI, c. 2, 1139b4-5. 高田三郎訳 (岩波文庫, 1971年) を参照の上, OCT版から訳出する。
- 5) トマスにおいて知性 (*intellectus*) と理性 (*ratio*) は本質的には同一の能力である。ただし, 固有な意味においては, 前者が可知的対象を直観する能力を, 後者が推論によって既知の対象から未知の対象を探求する能力を意味する。Cf. *ST*, I, q. 79, a. 8, c. そこで本稿では, 知性と理性という言葉を用いて, 目的が直観される場合と手段が探求される場合に応じて使い分けるように努める。
- 6) Ar., *EN*, III, c. 3, 1113a10-12.
- 7) *DV*, q. 24, a. 2, c., ll. 92-100; cf. q. 24, a. 1, c., ll. 268-270; *ST*, I, q. 83, a. 1, c.
- 8) Cf. *DV*, q. 24, a. 1, c., ll. 288-292.
- 9) Ar., *EN*, III, c. 3, 1113a15.
- 10) Cf. *DV*, q. 22, a. 4, c., ll. 94-102, et ad 1.
- 11) *ibid.*, q. 22, a. 4, c., ll. 90-91.
- 12) *ibid.*, q. 22, a. 6, c., ll. 148-150.
- 13) *ibid.*, q. 22, a. 6, c., ll. 102-106.
- 14) *ibid.*, q. 22, a. 15, c., ll. 51-55.
- 15) *ibid.*, q. 22, a. 9, ll. 117-118.
- 16) Cf. Lottin, O., "La preuve de la liberté humaine chez saint Thomas d'Aquin." *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 23 (1956), 326: Où [...] est la liberté? Dans ce jugement pratique lui-même.
- 17) Lottin, O., op. cit., 326: [L] e vouloir suit nécessairement le jugement [...]. ロタンの解釈がトマスの考えからいかに離れているかは, 端的には『真理論』にロタンのこの言葉に相反するトマスの言葉が見出されることから明らかである。Cf. *De ver.*, q. 22,

a. 15, c., ll. 55-56.

- 18) Cf. Lottin, O., *op. cit.*, 328: [Le] déterminisme qui, dans le *De veritate*, reliait le vouloir au jugement pratique préalable.
- 19) ロタンの解釈に対する批判的検討は最近では以下の研究において行われている。
Westberg, D.: "Did Aquinas Change His Mind about the Will?" *The Thomist*, 58 (1994), 41-60; Flannery, K. L.: *Acts Amid Precepts, The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press (2001), 111-116.
- 20) *ST*, I-II, qq. 9-10; cf. *Quaestiones disputatae de malo*, q. 6, a. 1.
- 21) Cf. Petrus de Bergamo, *Tabula aurea*, s. v. Intellectus, nn. (ed. Paulina) 214-237.
- 22) *ST*, I-II, q. 9, a. 1, ad 3.
- 23) *ibid.*, I-II, q. 9, a. 1, c.
- 24) *ibid.*, I-II, q. 9, a. 1, c.
- 25) *ibid.*, I-II, q. 9, a. 1, ad 3.
- 26) *ibid.*, I-II, q. 9, a. 3, c.
- 27) *ibid.*, I-II, q. 9, a. 3, s. c.
- 28) Cf. *ibid.*, I-II, q. 9, a. 4, c.
- 29) Cf. *ibid.*, I-II, q. 9, a. 4, ad 3. 意志が神を第一能動者とすること、および意志が意志自身を能動因として自身に影響を及ぼすことは『真理論』において既に論じられている。Cf. *DV*, q. 22, a. 9, c., ll. 66-73, ll. 80-84, et ad 1, ll. 125-129.
- 30) *ST*, II-II, q. 4, a. 7, c.
- 31) *ibid.*, I-II, q. 9, a. 4, c.
- 32) *ibid.*, I-II, q. 9, a. 1, ad 3.
- 33) *ibid.*, I-II, q. 9, a. 1, c.
- 34) *ibid.*, I-II, q. 9, a. 1, c.
- 35) *DV*, q. 22, a. 12, c., ll. 76-79; cf. q. 22, a. 13, c. ll. 196-198.
- 36) トマスが選択における理性と意志の原因性をどのようなものとして考えているのかを知るためには、そのことがトマスの各時期の主要なテキストに基づいて考察されているラウアの論文が有用である。Lauer, R. Z.: "St. Thomas's Theory of Intellectual Causality in Election." *The New Scholasticism*, 28 (1954), 299-319.
- 37) *ST*, I-II, q. 10, a. 2, c.; cf. I-II, q. 13, a. 6, c.
- 38) Cf. *ibid.*, I-II, q. 13, a. 1, ad 1; I-II, q. 14, a. 1 ad 2.
- 39) Cf. *ibid.*, I-II, q. 14, a. 3, c.
- 40) *ibid.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2.
- 41) *ibid.*, I-II, q. 15, a. 3, c.
- 42) *ibid.*, I-II, q. 15, a. 3, ad 3.

- 43) Cf. *ibid.*, I-II, q. 10, a. 2, ad 3.
- 44) *ibid.*, I, q. 2, intro.
- 45) Cf. *ibid.*, I-II, q. 1, intro.; I-II, q. 6, intro.
- 46) *ibid.*, I-II, q. 1, a. 2, c.; cf. I-II, prol.; I-II, q. 1, a. 1, c.