

# 権威と「理性」と法（二二二）

——イギリス法における——

下山 英二

一 序論（三卷一号）

二 本論

第一章「世俗的」権威と「理性」論

はしがき

第一節 教皇庁の権威と世俗的権力

序——聖俗二権威とその統合とウェイトの変化——世俗権力の独立と構成

第一款 教皇の裁治権

一 教会の法的権力

二 中世後期における教会の現世の「裁治権」の確立（三卷二号、四号一号）

三 イギリスの特殊性（四卷二号、五卷一号、二号）

四 聖俗裁判権競合の前提（六卷一号、二号、七卷一号、二号、八卷一号、二号、九卷一号、二号、十卷一号）

五 教会権力の世俗化と若干の法理論的検討課題（十卷一号、二号、十一卷一号、二号、十二卷一号、二号、十三卷一号、

本号及び次号）

第二款 世俗裁判権

第三款 教会世俗裁判権

第四款 聖俗裁判権の競合

第二節 教皇庁の「権威」からの解放と人間社会の自立的「権威」の抬頭

権威と「理性」と法（二二二）

第三節 人間の「理性」論と「権威」の問題提起の過程

第四節 聖俗裁判権の競合と補完——イギリス法

第二章 法と「理性」論——宗教改革前

第三章 「自然的理性」と「人為的理性」

三 必ずびに代えて

五 教会の世俗化と若干の法理論的検討課題（続）

(一) 世俗権力の正当化と聖職者の係わり方——「権威」と「権力」の癒着の理論的契機（続）

(1) とくにカノン法学は内包される「自然法と理性」論——トマス理論——（続）

(2) トマスの「自然法と理性」

(a) トマス自然法に関する法的地見地からの問題提起

先に瞥見した如く、トマスの神学体系が、トマスの主観的意図とは別に、客観的には、当時の社会哲学として機能する面を保持しているとすれば、共同体秩序を具体的にどのような組み立てる構想を持っていたのか、という点が問題にならざるをえない。その点本項では、既に「トマスの体系化と神学における法の役割」の箇所<sup>(1)</sup>で、私の問題意識を提示してきた点<sup>(1)</sup>に関わる。

そこで、ここでは、これまでの瞥見の上に立って、「(1) とくにカノン法学に内包される『自然法と理性』論——トマス理論」の項目の本題である「トマスの『自然法と理性』」の問題を取り上げること<sup>(1)</sup>にしたい。

しかも、先に瞥見した如く、トマスの見解の特色をなすものの一つが、神学的立場からの宇宙の体系化・秩序化にあり、人間論もその一環をなしているとするならば、それは、現実社会の人定法を含めて、法的要素に関して、すべて

統一的把握の見地から地位づけられることになる。そこで、本稿の課題との関連で、とくにこの点に焦点をあてて問題を瞥見して見たい。

ところで、トマスの立論が、アリストテレスの理論を援用し、その哲学を利用した点に特色のあることは先に触れたところである<sup>(2)</sup>。しかし、これまでも陰に陽に暗示してきた如く、トマスの神学と哲学、ことに法に関わる倫理学「中世においては法学はその一環をなす」との関係について、人によってその理解は異なるが<sup>(3)</sup>、信仰と理性と倫理の関係を明らかにしておかないと<sup>(4)</sup>、その概念の曖昧さから生ずる理論的混乱を避けることができなくなる。したがって、その点の考究をまずここでの重要な課題として取り上げておきたい。

しかし、迂遠ではあるが、もう一度、本稿の課題から本項の課題を地位づけてみると、本稿は、そもそも、法に関して、世俗法、ことにイギリス法において、どのようにその実定法が「権威」をもち、しかも、「理性」の所産としての「法」という観念を生み出してきたか、という点を探索することを課題としてきた。しかし、そこで、人間の行為規範となる「人定法」がどのようにして、その「権威」をもちうるに到ったか、という点を探索するためには、まず法が神学的要素から離脱する過程が重視されねばならず、その点に着目して考究を始めた。そこでは、近代法形成以前における中世のカトリック教会のテオクラシーの法政策からの離脱として、宗教改革とルネサンスの過程が重視せねばならぬことが大前提であった。しかし、この過程は、歴史的過程として見た場合には、各地域地域で異なった様相を呈してきた点が重要であるので、ここで、その考察の前提として、中世の教会の統一的支配から、領域主義がどのような過程で現出されてきたかを問題にせざるをえなくなってきた。尤も本稿では、その領域主義の考察は、次の第二款「世俗裁判権」の項の課題として考察するので、ここでは、その前提としての、中世の教会の世俗社会政策の典型的イデオロギータるトマスが、どのような見地から、世俗社会の人定法を、教会の統一的イデオロギーに理論的に組み込もうとしてき

たかをまず見ようとするものになっている。そして、とくに「人定法」とそれを理論的（神学的）に基礎づける「自然法」の関係を見ることが不可欠の課題になってくるものとの問題意識をもってアプローチしてきた。そこで、この問題意識の上に立てば、ここで、トマスの「自然法」論を取り上げざるをえなくなっている所以が明らかになるものと思う。そして、その意味では、いわゆる「自然法論史」におけるトマスの「自然法論」と、些か視点が異なってくることもなるであらう。

そこで本項の考察過程として、トマスの神学と哲学との関係については、ある程度言及してきたので、本項<sup>(5)</sup>においては、とくにトマスにおける神学と哲学と人間の行為にかかわる「倫理学」との関係の問題にし、次に、その問題のキイ概念をなすトマス神学における「実践理性」論、ことに法的見地から重視されねばならぬ「意志」の問題に言及し、そしてその上で、トマス神学における「人定法」を基礎づける自然法概念を取り上げる前提として、トマスの場合、その神学体系の中で「自然法」をどう位置づけているかを瞥見しておきたいと考えている。

そこで、以下の項目で検討することにする。(i)トマス神学と哲学と倫理学、(ii)トマス神学における実践理性論、(iii)トマス神学における自然法論。

- (1) 拙稿、前掲一二巻二号四九頁以下。
- (2) 拙稿、前掲一二巻二号二九頁以下〔ii〕トマスとアリストテレス——論理的整合性の必要——スコラ学的神学の確立〕参照。
- (3) 多くの場合に、後世の研究者のトマス研究の成果として、その性格づけを行った点を摘示しようと言っても過言ではないように思われる。

稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(勁草書房)七六頁。

「こうしたトマスの哲学思想の獨創性があきらかにされたのは、トマス研究の歴史のなかでは比較的最近のことである。すなわち、

一九三〇年代に、歴史的な研究の進展と、新しい存在論への関心（その背後には実存哲学や現象学などの哲学的運動があった）にうながされて、いくつかの先駆的な研究が公けにされたのであるが、それらが活発な論議の対象となったのは第二次大戦後のことであつた。」七六頁。

(4) 稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(勳草書房)五二頁以下「四『神学大全』の構造における神学と哲学」の項、アドネス、前掲「カトリック神学」九二頁以下「II 神学と哲学」参照。

トマス、前掲「神学大全」第一分冊第一問題「聖教について——それはどのような性質のものであるか、またその及ぶところ如何」三頁以下「第一項 哲学的諸学問のほかになお別個の教えの行われる必要があるか」、一一頁以下「第四項 聖教は実践の学であるか」参照。

なお、拙稿、前掲一二巻二号六頁以下注(2)参照。そこでは、カッシーラーの指摘を紹介し、啓示の不可謬性と理性の誤謬可能性をトマスが認識していたことを摘示している。

さらにトマス哲学と信仰の關係を取り上げる現代的意義について、トマス研究者としての立場からの稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(勳草書房)二二〇頁以下参照。

(5) 拙稿、前掲一二巻二号二八頁以下「④ トマスの神学における「自然法」概念への道——課題の生起」、一二巻二号二二頁以下「(イ) とくにカノン法学に内包される「自然法と理性」論——トマス理論——」、一三巻一号八〇頁以下注(1)(カッシーラーの引用——なおこの点は、前掲一二巻二号二八頁以下注(2)と重複するところがあるが引用している。)

### (i) トマス神学と哲学と倫理学

人間論の中で、最も問題になるのが、その行為論であることは言うまでもない。人間の行為のあるべき姿を、人間が意識し出したのは、かなり古く、それは哲学以前に遡ることは周知の事柄である。人間が自然に対して、知的考察を向けた後に、人間の行為のあるべき姿を問題の出発点とし、ここに倫理学の萌芽が生まれた。<sup>(1)</sup> かかる意味では倫理学が、あらゆる人間学の基礎になっていたともいえるのではないかと思う。しかし、それを、些かでも、意識的に知的関心の対象として洗練化したのは、やはりギリシア哲学の功績であったといえよう。<sup>(2)</sup> したがって、かかるギリシア哲学、ことにアリストテレスの倫理学における行為論は、トマス哲学の中でも重要な地位を占めてきたし、行為論に関する法の問

題もまた、その一環として取り扱われてきているが、その点については、本稿でもすでに言及してきている。<sup>(3)</sup>

では一体、トマスの神学・哲学の中で、その倫理学をどのように地位づけていたのか。<sup>(4)</sup>そして、倫理に最も関連性のある法の問題をどのように取り扱うとしていたのであるか。

だが、トマス理論における概念の使用は、専門外の私にとっては、極めて難解である。おおまかにいっても、トマスがかなり論拠としたアリストテレスの用法との異同、また、当時の教会的概念の理解、その他の諸見解の把握等が前提になるであろうが、その語義分析だけでも荷の勝ち過ぎた作業になる。しかも、その上に立って、トマス独特の語法が多く、それがどのように論理一貫性を保持して構成されたのかという点について、専門外のものには理解し難いところが多々ある。したがって、ここでは、トマス神学の分析の専門家の業績に依拠しつつも、なるべく、本稿の課題に引きつけた形で、問題にアプローチするので、トマス理論そのものを分析する立場から見れば、あるいは、誤解と思われる点も多く含まれるかも知れないことを断っておきたい。

そこで、まず第一に摘示しなければならぬことは、先に考察した如く、トマスは、人間を理性的被造物として取り扱ったが、それは、最終目的に向って「徳」を完成させるべき責務を担ったものとして地位づけていた点に関わる。<sup>(5)</sup>そこでは、今日の倫理学のように、最終目的自体の設定が多様性を帯び、所説紛々としている状況にはなく、確固たる最終目的が設定されている点にトマス神学の特徴があり、今日プラグマティズムに見られるような、個人各自の諸目的への適合性をもって善 good となすような所説との間に質的相違が存在するものであった。<sup>(6)</sup>

そこで次ぎに摘示されなければならぬことは、トマスの場合、倫理学の体系的性格を彼自身がどう考えていたか、あるいは、そもそもかかる問題について彼自身がどれほど関心を持っていたかという問題についてである。しかし、この点について、実は語ることが困難であるといわれていることも留意せねばならぬであろう。<sup>(7)</sup>

ステンベルゲンによれば、トマスは「哲学的総合」ということについて、なんの説明も残していないという。<sup>(8)</sup>そこで、トマスの哲学的方法についての評価が分かれてくるともいう。<sup>(9)</sup>

そこでさらに、トマスにあっては、一体思弁哲学と実践哲学とを区別するものとして取り扱ったのだろうか、という点を問題にしてみなければならなくなる。しかし、その点に関するトマスの評価についても、両者を区別しているとするもの、あるいは区別していないとするものとは別れている。しかも、私には、それらの見解を分析評価することはできず、ただそのいづれにおいてもなお、両者は不可分の関係にあると見なしていることだけを重視し、それを出発点としておかねばならない。<sup>(10)</sup>そしてそれは、トマスの倫理学においては、人間が至福を求めうるのは、神の存在に向っての人間の行為が一定の枠組みの中に規制されているという大前提があるからこそ許容されうる方法であつたらう。

したがって、ここでは、トマスの倫理学が、彼の神学の一環として捉えられ、すべて人間の行為がその原理によって律せられることを求めているということが出発点になる。すなわち、人間の行為に関する人間の理性の働かせ方もすでに一定の方向づけが求められていたし、それに叶うものが、善であり、それから逸脱するものが悪であると明確に区分されていたことが前提となる。<sup>(11)</sup>それ故、トマスの倫理学は、極めて他律的（神律的）な人間行為にかんする所説になつてくることはいうまでもない。<sup>(12)</sup>しかし、それにもかかわらず、その他律性の中に、どれだけ、そして、いかなる形で、人間自体の意志にかかわる行為が存在しているかを探究することがここでの課題になつてくるし、それがアウグスティヌスと異なる点をもつといわれる所以にかかわってくる。

敷衍すれば、トマスは、神の存在と神の似姿たる理性的人間の存在を考察したのちに、神の存在へ向けての人間の行為の規律拘束性の分析をこの倫理学において展開したといえる。かかる意味では、トマスの倫理学にこそ、当時の社会哲学を代表するものとしての意義を見出しうるであらう。

そこで次に、かかるトマスの倫理学から見て、人間の行為論上重要な意味をもつ人間の自由意志と、人間がもつ実践理性との関係をトマスがどう把握していたかという問題を、トマスの自然法を考察する前に瞥見して見たい。

(1) 行為論が、当為概念を含む以上、その倫理学は義務論的性格を帯びる。トマスの倫理学もまた義務論的性格をもつ。稲垣良典、『トマス・アキナス倫理学の研究』、九大出版会、一九九七年、五頁以下。「そのことは、かれによると実践理性の第一原理が当為あるいは命令の形をとるものである、ということにおいてあきらかに示されている。」五頁。そして、「実践理性の第一原理の目的論的側面があきらかにされるのは、その義務的性格の根拠へのふりかえりを通じてである、とするのがトマスの立場の正しい解釈であるといえるのではないか。」六頁。

前掲「キリスト教大事典」(教文館) 一一四〇—一頁参照。

「私は何をなすべきであるか」という問いは、古くからあったが、つねにくりかえして提出される問である。」「私たちは生きているかぎり、なすべきことをなしているか、否かのいずれかの状態にある。」「このような現実の法そのものにおいて、私たちはこの間にこたえている。」「このような事実を反省し、倫理的現実を原理的に明らかにしようとするのが倫理学である。」「倫理学は、倫理的事実を反省する際の立場と方法によって異って形成される。」「一般に理性の立場に立ち、倫理的現実を徹底的に反省し、その普遍的な構造を原理的に明らかにしようとするものが哲学的倫理学である。」「哲学的な倫理学説は、時代とともに変遷し、それぞれの時代の倫理的意識を反映しているが、どの場合でも倫理の究極的規範によって善とは何かということを明らかにすることにその中心問題を見出している。」一一四〇頁。

なお自然的掟から倫理的規律への展開について、トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、都立大法雑四一巻一号三四四頁注(119)参照。

「十戒が、現在のわれわれの教理問答に見られるように、キリスト教的道徳律の定式となったのは、決して、自明のことではない。」「古代教会は種々の不安定な定式化しか知られなかった。たとえば、徳と悪習の一覧表や、霊の賜物の定型的な一覧表、さらに『キリスト教の教え』*Doctrina christiana*で示された二つの愛の命令の定式、すなわち狭義の神に対する愛と神における兄弟愛という、アウグスティヌスの定式である。」「十戒が一般化したのは、スコラ神学者や民衆説教者の倫理学、罪の告白の準備を説く倫理学によるものだった。」(傍点筆者) 三四四頁。

なお、トマスが『神学大全』で、「倫理学」に言及している箇所は多数に及ぶが、トマスは、「倫理」ないし「倫理学」に相当する



語を ethics 系の言葉で表現せず、morality 系の語を使用している。その間の言語学的ないし哲学的意味の異同については、専門家に委ねたい。しかも、法、自然法に最も関連深い第一三分冊で、訳として使用されている「倫理」の原語は、mores であり、いわば「習俗」とも訳されている術語である。例えば、第一〇四問題「司法的規定について」「第一項 個人との関係を秩序づけるものたるものが司法的規定の本質であるか」の箇所で、以下の如き文章を見出す。

「上述のところからあきらかなごとく（第九五問題第二項、第九九問題第四項）、いかなる法の場合も、その規定のうちの或るものは理性の命令 dictamen そのものからして、すなわち自然法理性がこのことを為すべきであると避けべきであるか命令するところにもとづいて、拘束力 vis obligandi を有する。そして、この種の規定は倫理的 moralia と呼ばれるのであるが、それは人間的倫理 mores humani が理性にもとづくものであることによる。」三六二頁。

尤も、この点は、後述の神法、永遠法にかかわる旧法、新法の規定にかかわるので「第九一問題第五項（二六頁以下）」、後に再び言及したい。

ただ一言、*virtus* と *mos* (*mores*) の関わりについて言及しておきたい。この問題の一つは、トマス、前掲「神学大全」第一一分冊第五八問題「倫理徳と知的徳との区別について」「第一項 すべての徳が倫理徳であるか」一七一頁以下で摘示されている。

「この問題をあきらかにするためには、*mos* の意味するところを考察しなければならない。というのは、そのことによって倫理徳 *virtus moralis* の意味するところを知りうるからである。」「ところが *mos* には二つの意味がある。すなわち、『使徒行録』第一章（第一節）で『モーゼの慣習 *mos* に従って割礼を受けなければ、あなたたちは救われぬ』といわれているように、時としてそれは慣習 *consuetudo* を意味する。」「しかし、時としては或る為すべきことへの何らかの自然本性的、もしくは、いわば自然本性的な *quasi naturalis* 傾向性を意味する。」「これら二つの意味はラテン語においては言葉に関するかぎりなら区別されていない。」「これにたいして、ギリシア語においては区別が見出される……」という。一七一―一二頁。

「ところが、倫理徳 *virtus moralis* が *mos* からして名付けられるのは、*mos* が或る為すべきことへの何らかの自然本性的、あるいは、いわば自然本性的な傾向性 *inclinatio* を意味するかぎりにおいてである。」「そして、*mos* のもう一つの意味、すなわち、慣習という意味もここでいう *mos* の意味と類似している。というのも、慣習・習れ *consuetudo* は或る仕方ですら自然本性的な *natura* へと転化し、自然本性的な傾向性に類似した傾向性を生ぜしめるからである。」「一七二頁。

「しかるに、上述のところからあきらかなように（第九問題第一項\*）、行為への傾向性が、すべての能力をその働きへとむかって動かすことにかかわるところの、欲求的な力 *virtus appetitiva* に本来的に属するものであることはあきらかである。」「それゆえに、すべての徳が倫理徳と呼ばれるのではなく、欲求的なちから *vis appetitiva* のうちに見出されるものだけが倫理徳と呼ばれるのである。

る。」一七二頁。(＊(第九問題第一項)＝第九分冊第九問題「意志を動かすものについて」[第一項 意志は知性によって動かされるか]。)

なお、「徳」論については、後出、本項注(5)参照。また、同箇所で、「virtusと習慣」についても再度言及したい。

要は、トマスは、完全なる人間実践の目的とこれに向ってその実現を可能ならしめる手段と、人が認識する識見をもって、いかにそれを実践するか、という問題とを倫理学では課題にしているといえよう。

(2) 前掲「キリスト教大事典」一一四—一二頁「倫理学史」参照。

「倫理学史上創始時代をどこに置くかが問題であるが、通常ソフィストの時代に置くというのが定説になっている。」「これ以前にも無論人間の思想があったが、それは主として自然研究に重点が置かれたために、倫理学説としてははなはだ未熟なものであった。」「ポリスの内外における変遷に伴って、前四〇〇年頃もっぱらアテネを中心として思想活動をしたのがソフィストたちであった。しかしそれは当時の自然研究の知識を折衷し、修正するに留り、政治社会における処世術以上の知識を有せず、懐疑的思想傾向があらわれた。」「ソクラテスはこれを修正し、まず事物の本質を認識するには事物の概念を確立する必要があると説き、道徳論では経験的伝習的原理ではなく、理性の要求に合致する真の道徳律に従うことが人間の義務であることを力説し、悪は真の知を体得しないゆえであるとして、知行合一論的道徳観を樹立した。」「ついでプラトン、アリストテレスの時代が展開し、プラトンはそのイデア論で〈善のイデア〉はすべての存在を越え、同時に存在を基礎づける最高のイデアなりとし、それは理論的原理であるとともに実践の最高の原理であるとした。」「彼の後継者たるアリストテレスは理性認識による客観的真理の確立とともに、理性による人間の諸機能の調和的發展を力説し、《ニコマコス倫理学》(Ethica Nicomachea)において徳論を展開した。人生の目的に即して享楽、政治、観想の三つの生活様式を示し、徳を倫理たる徳と知性的徳に大別し、諸種の行為において中庸を選択しうる意志の状態が倫理的徳であるとし、この上に観想知性的徳を置き、観想的生活を人間の最高の幸福の生活形態とした。」「一一四—一頁。

(3) 前掲「キリスト教大事典」一一四〇—一頁「倫理学」。

「倫理の究極的規範をどのようなものとなすかによって、哲学的倫理学の立場は二つに大別される。」「倫理の規範を行為の究極的な目的に見出し、この目的の実現に役立つものを善となすのが一般の目的倫理学といわれるものである。」「これに対して倫理の規範を実践法則に見出し、これに対する服従を善とみなすものが法則倫理学といわれるものである。」「一一四〇頁。

「法則倫理学、もしくは当為倫理学は、倫理の規範としての道徳的法則の解釈の違いによって次のように二つに大別される。」「一一四—一頁。

「そのひとつは、道徳法則を人間の理性によって立てられた形式的な定言的命令とみなす主観主義的形式倫理学である。」「この立場の典型的な代表者はカントである。」「

「他のひとつは道徳法則を主観から独立して存在する価値の中に基礎をもつ実質的な法則とみなす客観主義的価値倫理学である。」  
「この立場の代表はシェラーやW・ハルトマンである。神学的倫理学、もしくはキリスト教倫理学と異って、神の啓示に対する信仰を直接的に前提としている倫理学である。したがって、この倫理学は倫理的現実を、神の啓示に照らされた理性の立場においてとらえ、反省し、その構造を明らかにしようとする。いいかえれば、この倫理学は、人間の思惟そのものに支配的な地位を与えず、それを神の啓示に服せしめる。」  
「具体的には、神の啓示の特定の媒介としての聖書の中にその根本的な諸範疇を見出し、それによって倫理的現実を追求し、その構造を叙述しようとする。」  
一一四頁。

なお「法則倫理学」については、伊藤吉之助編、前掲「岩波哲学小辞典」六〇三頁「倫理学」参照。

「a)法則標準派。何等かの客観的法則を規準に樹てるもの。道徳法の權威、義務の励行、正邪の区別が力説される(ストア学派、ローマ法学者、中世キリスト教倫理、就中カント及びその後継者達。法則を内面的に解すれば自律、外面的に解すれば他律、後者は法律に接近する(義務論)。」  
六〇三頁。

(4) トマスの倫理学については、部分的ではあるがすでに言及してきている。例えば、拙稿、前掲一二卷二号四九頁以下「③ トマスの体系化と神学における法の役割」、とくに五五頁「注(2)」参照。

トマスの法観が倫理学への從屬性をもつとする説については、拙稿、前掲一二卷二号五三頁注(1)参照。  
なお、拙稿、前掲一一卷二号六七頁。フーゴの「学習論」における「体系図」で、倫理学の地位づけを紹介している。

さらに、中世の教会的統一文化とトマス主義の倫理学について、トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」四一巻一号三三〇頁以下、ならびに四一巻二号四六八頁以下「第七節 教会的統一文化はトマス主義の倫理学によって理論的に説明された」参照。

トマスの倫理学の研究について、拙稿では、稲垣良典、「トマス・アキィナス倫理学の研究」、九大出版会、一九九七年に負うところ大である。本書は、トマスの倫理学に関する諸論文を纏めたものであり、とくに、第三部では、本項の課題に係する「自然法」の諸問題を取り扱っている。

トマスが、倫理を重視した点については、ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」、一〇四頁以下、ことに一〇五頁以下「一般倫理学」の項参照。さらに、ドゥフロウ、前掲「神の支配とこの世の権力の思想史」第二章 普遍的な統治権に関する皇帝と教皇の戦い」三八七―八頁参照。

ところで、なぜ、トマスはエチカといわずにモラルというのか、そこには、人間観の相違があるのか、という問題については、興味ある問題であるが、本稿では省略したい。ただ多くのトマスに关する研究においても、*morals*を「倫理」として取り扱っている場合が多いことだけ摘示しておきたい。例として、稲垣良典、前掲「トマス・アキィナス倫理学の研究」。

なお、近代においても、道徳と狭義の倫理の区別が問題になっていることも留意しておきたい。ことに、近代の法学との関連では、近代の道徳的形而上学論を展開したカントの所説が基本的に浮かび上がってくる。カントの道徳（モラル）と狭義の倫理の区別について、便宜的にインゲボルク・マウス、『啓蒙の民主制理論——カントとのつながり』、浜田義文・牧野英二監訳、法政大学出版局、一九九九年、一四六―七頁の指摘を挙げておきたい。

「上述の箇所での『道徳的命法』というカントの概念も倫理学の定言命法とはまだ同一ではなく、普遍的自由法則が法の原理と倫理の原理とに分離独立することに対して中立的態度をとるものである。」一四六―七頁。「このように、法と倫理との上位概念としての『道徳（モラル）』に帰属している広義の定言命法と、もっぱら倫理に帰属している狭義の定言命法との間は区別されており、この区別は、カントの一般的な用語から容易に確認されうる。すなわち、カントは一般に実践哲学の対象を、つまり法哲学と道徳哲学との対象である一切の『自由の法則』を、ひとまとめにして諸自然法則と区別して『道徳的（モラーリッシュ）』と呼ぶのである。」「『道徳』の概念は法と倫理とに対する上位概念を形成するというカントの構成には、『自然法』が『私法』と『公法』とに対する上位概念を与えた先の図式と同じ役割があることは、容易に示されるであらう。」（傍点筆者）一四七頁。

因みに、人間の行為に関し、法と道徳・倫理を厳密に区別する思潮は一九世紀の法実証主義の所産である。

ヘッフェ、前掲「政治的正義」三一―四頁「法倫理学の推移」参照。

「政治的正義の理念を概念的に明らかにすること、そしてもしできるならこの理念を現実に対して適用可能な規準（すなわち正義の諸問題）へと変換すること、このことは哲学が始まって以来、哲学にとって最重要課題のひとつだった。」三頁。「それだけではない。まずはじめにプラトン、アリストテレスを、次にアウグスティヌス、トマス・アクィナス、ウィリアム・オッカムを、さらに近代においてはホッブズ、スピノザ、ロック、ルソー、カント、ヘーゲル、マルクスを思い浮かべてみよ。ヨーロッパの啓蒙時代をはるか越えた昔から、偉大な哲学者たちはしばしばすぐれた法思想家であり国家思想家でもあった。逆にいうと、法や国家に関する理論は、かなりの部分にわたって哲学者たちによって著述されており、そこでは倫理的なパースペクティヴ、まさしく政治的正義が中心的な役割を果たしている。したがって、政治に関する議論は、その本質からして哲学的におこなわれる。」「その議論の決定的な部分は支配に対する倫理的批判として展開される。そして、こうした批判というかたちで法と国家の哲学的倫理学が基礎づけられるのである。」三頁。「ところが、この伝統は一九世紀になって断ち切られた。とくに、偉大な哲学者たちは法や国家に対する議論に対して、たかだかことのでぐらいにしか注意を向けていない。」「法や国家に関する理論は法学者たちに任せっきりにしている。」三頁。「たしかに法学者たちは哲学とのつながりをなくしてしまっているわけではない。たとえば、歴史法学派（F・K・V・サヴィニー、ヤコブ・グリム、R・V・イエーリング、O・V・ギールケはその着想をヘルダーとヘーゲルから得ているし、ハンス・ケルゼンは新カント学派の影響を受けている。またH・L・A・ハートはホッブズ、功利主義（J・ベンサム）、分析的な法哲学といっ

たイギリスの伝統のなかに立っている。」三―四頁。「しかし、哲学からのこれらの示唆のなかには倫理的な衝撃はほとんど含まれていない。」「法や国家に関する諸学において優位を占めているのは歴史主義と実証主義であって、この両者は倫理的なパースペクティヴに不信の念を抱いている。それどころか倫理的なパースペクティヴを拒絶していることさえある。」四頁。「哲学が法学や国家学から切り離されるのとならんで、哲学と法学・国家学のいずれもが倫理学から切り離されていき、法倫理学・国家倫理学が消滅していく。」四頁。

しかし、それに関する論議の再開が二〇世紀後半に起った所以は、それ自体として大きな問題であるが、その中に、わが国のみならず西欧でも喧伝されたロールズ Rawls の主張がある。それについてヘッフェは次の如く摘示していることも付加しておきたい。すなわち、

「いうまでもないことだが、正義に関する議論を再開しようとする重要な寄与は、すでにここ二〇年近くの間にいくつか生まれている。なかでも徹底的な論争がおこなわれたのは、ジョン・ロールズの『正義論』以降である。」四頁。「その論争があまりに徹底的であったため、正義に関する学問的・哲学的な議論は、再びあたりまえのことのように思われ、それどころか、いつのまにか場合によっては『議論しつくされて、これ以上議論することは何もない』かのように思われるほどである。」四―五頁。

「しかし、このようなすぐれた点があるにもかかわらず、正義に関することの新しい議論には疑しい点が残っている。」五頁。「というのも、二重の意味での切り離しをもたらし、その結果として伝統的な議論を死滅させてしまった原因が、この新しい議論のなかでは十分に留意されていないからである。」「切り離しが生じて伝統的な議論が死滅したのはテーマの流行が変わったせいではない。切り離しが生じて伝統的な議論が死滅したのは、法と国家に関する学問的・哲学的な倫理学の意味と可能性とを原理的な疑いの中へと引きずり入れた論拠（とまではないえなくても、少なくとも信念）がいくつかあったからである。」「それゆえ、問題点を意識したうえで正義に関する議論をおこなうときには『一歩背後に』さかのぼることになる。つまり、原理的な疑いを立てておいて、その疑いと対決しながら政治的正義（したがってまた法と国家）に関する議論を体系的に見直そうと試みるものである。」五頁。

トマス・倫理学の問題を瞥見する場合にも、実は、これらの現代的状況を踏えて見なければならぬであろう。しかし、現代までのこの問題の再起の軌跡については、本稿では、これ以上触れないことにする。しかしなお、この問題の社会哲学的考察して、トルチ、「倫理学の根本問題」（トルチ著作品集第三巻所収）、佐々木勝彦訳、ヨルダン社、一九八三年、一〇九頁以下で、キリスト教倫理学との関連で問題提起を行っており、示唆に富むものがある。

(5) ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」、一〇五頁「最終目的」。

「倫理学は、形而上学と哲学的人間論による照明のうちに成立する。」「前者は、被造物としての人間の根本的依存性を教え、後者は、人間的ペルソナの本質、意志的行為における自由、死の彼方における永遠的使命などを確立する。」「思弁的哲学のこのような結

論から、行為の哲学は、人間がその最終目的に到達できるように、人間の自由行為を導くべき規範を確定することを対象とする。「このとき行為の指導的原理としてはたらくのは、実践理性 (recta ratio agibilium) 技術活動における実践理性は recta ratio factibilium) である。」一〇五頁。

「行為の秩序においての規範は、行為の目的でしかありえない。」「なぜなら行為は、目的を獲得するための手段でしかありえず、したがって目的に適合していなければならないからである。」一〇五頁。

ところで、virtus [徳] 概念が西欧社会の思想史で重要な役割を演じ、また、近代法形成にも大きな影響力をもった道徳哲学の変遷にも関係してきたし、さらにトマスの所説でもキイ概念をなす上、わがくにの法学界では、「virtus 徳論」は殆ど言及されてきていないので、ここで、「virtus 徳」概念について、改めて言及しておきたい。

#### 〔補論〕「徳」virtus 論

##### ① 「徳」概念の重要性

ところで、前述の如く、人間の行為にかんする倫理学において、トマスは「徳」virtus 概念を重視している。「道徳」概念と異なつて「徳」概念を、わが国の法律学で問題にすることは殆どないといつてよいであろう。しかし後述の如く、西欧では、今日なお virtus 概念は生きているし、また、西欧の倫理或は道徳にかんする思想の歴史において重要な役割を演じてきた。だが、この「徳」概念は、なかなか難解で、私には、容易に把握しきれない。しかし、トマス倫理学にとつても、「徳」という概念が核をなしていると言われるので、少なくとも、その輪郭だけにでもアプローチしておきたい。

なお、「徳」概念が、われわれの通念としての「徳」概念と異なっているという点については、稲垣良典、前掲「トマス・アキナス倫理学の研究」四〇二頁参照。

「トマス自身の立場を理解するためには、この主張のうちに、かれにおける徳 virtus および倫理徳 virtus moralis の概念がわれわれが漠然と想像しているものとは著しく異なつたものであることを読みとるべきであろう。」(傍点筆者) 四〇二頁。「ふつうに倫理徳といえは、人間がかれの固有の能力であり、またかれの行為の根源であるべき理性によって情念や欲望、衝撃や自然的傾向性を克服し、完全な意味で主体——かれの諸々の行為の支配者 dominus ——であることを可能にするもの、と解されているが、トマスはそこからさらに進んで、人間が自らを——理性と意志とによって——事物の第一の根源であり究極目的である神に完全に従属させるというこのうちに倫理徳の最高の段階を見てとっているのである。」四〇二—三頁。

しかも、徳をめぐる諸々の問題について、トマスはこの見解を一貫して堅持しているという。同前五五—六頁。

しかし、稲垣良典は、問題がそう簡単ではないことも摘示している。その問題には、トマス研究の専門家ではない私には深く立入

ることのできないものが横たわっている。それは、当然のことながら、「徳」という語の多義性を利用して、トマスが、その問題を説明しようとしていることに起因しているという。すなわち、「いかにして『徳』という言葉のうちに、人間の内在的な質と超越的な神の賜物という二つの対立的な要素をつつみこむことが可能であろうか。」と問う。「トマス自身、習慣は人間の行為の内的根源であり、恩寵は外的根源であるとしている。徳もまた——その本質が善い習慣として理解されるかぎり——人間の行為の内的根源であるとしなければならないが、その徳の一つに恩寵である信仰を数えることがどうして可能なのか。」(同前五六頁)とも問う。

稲垣良典のこの両者「習慣と恩寵」の調和的解釈について、ここで取り上げる必要のあることは、トマスの *virtus* 概念にかかる多義性のあることを認識しておく必要があるのではないか、ということであり、その概念の画定について、今日の眼でみれば、そもそも当時の *virtus* 概念の多義性が、同一語よりなぜ生じたのかを検討しておく必要があるのではないか、という疑問をもちうる点にある。そのことが、本項の課題である「法」、とくに「自然法と人定法」の問題解明に関わりをもつのではないか、という疑問に駆られる点に関わる。

なお、トマスの「徳」概念へのアプローチについて、私にとっては、稲垣良典の研究に負うところが大であるが、その場合にも、この *virtus* という概念が法学的に使用される場合との関連で、私の理解不足もあって、やはり何か隔靴搔痒の感を残している。そこで、「徳」と訳されている原語 *virtus* についてここで若干触れておきたい。

## ② 「徳 *virtus*」概念の多様性

トマスの場合、徳の概念は *virtus* で表わす。[英、*virtue*、仏、*vertu*、独、*Tugend*、希、*Arete*、羅、*virtus*]。しかし、西欧においても、この原語であるギリシア語からラテン語への翻訳、そして、その後の思想的変遷を通じて、その概念内容は極めて多様的になり、設定される目的との関連で、そこに盛り込まれる意味合いも異なってくる。ある意味では、「徳」概念は、自然法とともに、中世、近世、近代、現代の社会的倫理概念の変容を表わす一つの言葉であるようにも思われる。しかし、本項では、トマスの倫理学ことに法との関連で、その概念に言及するので、特定の限定されるものになっていることを断っておきたい。

### (i) 「徳」概念の語義

トマスの使用する「徳」概念は *virtus* の語を用いるが、語義的に見れば、この語は、前述の如く多様性を帯びている。そもそもギリシア語の相当する語はアレテ *Arete* であり、その訳としては「卓越性または徳」と訳されている場合が多い。しかし、法学的に留意すべきこととして、「力」を意味する場合のあることもここで摘示しておきたい。例えば、柴田光蔵、前掲「法律ラテン語辞典」では、*virtus* には、勇気、力、能力、有効性、含蓄力、英雄的行為、権能、卓越性、潜在、才能、徳の訳語があてられている。又、イギリス法に關しても、*Shorter OED*, p. 3586 では、*virtue* に ついては、特に法にかんし、*operation, force* を意味し、また、イギリス法で、しばしば使用される *by virtue of* と *by the power or efficacy of* の意味で使用されるといっている。田

中英夫編、前掲「英米法辞典」一一六頁では、「の権限に基づき。……という根拠で。……のおかげで。……によって」という説明文が付されている。これは、例えば、Black L. D., op. cit., p. 252 の by force of, by authority of, by reason of という説明文が付されているのと同じである。かかる意味では、わが国で使用される「徳」概念と違つた意味合いをもつものといえよう。

しかも、現在の英米法学においても virtue 論はなお問題にされていることにも留意せねばならぬであろう。とくにアメリカの法哲学者の間で関心があるようである。例えば、わが国にも紹介されているロールズの所説では、この語については言及されている。cf. John Rawls, A Theory of Justice, 1971, John Rawls, Lectures on the History of Moral Philosophy, 2000.

なお、現代のアメリカ法学者の関心状況について、以下のものを参照した。Lon L. Fuller, The Morality of Law, 1964; Ronald Dworkin, Law's Empire, 1986; Andrew Allman, Critical Legal Studies—A Liberal Critique, 1990.

イギリスでは、最近の著書として以下のものに注目した。Brian Barry, Justice as Impartiality, 1995; Joseph Raz, The Authority of Law, 1979.

歴史的に見た virtue 論を包括的にフォローしつつあるわけではなうが、以下のものを参照した。A. P. Martinich, A Hobbes Dictionary, 1995; James R. Stoner, Jr, Common Law and Liberal Theory—Coke, Hobbes, and The Origin of American Constitutionalism, 1992; Alexander Murray, Reason and Society in the Middle Ages, 1978; Jonathan Harrison, Hume's Theory of Justice, 1981; Knud Haakonssen, The Science of A Legislation—The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith, 1981; John Austin, Lectures on Jurisprudence, or The Philosophy of Positive Law, 4th ed. by R. Campbell, 1879. [但し、本書はロックの徳・悪徳に言及することと異なる。]

## (ii) 歴史的に見た「徳」概念

そこで次に、かかる「徳」概念の多岐的に亘る使用方法を、少しく歴史的に見ておきたい。

まず歴史的概観を含めて包括的叙述として、前掲「キリスト教大事典」七五〇—一頁を紹介しておく。

「徳の原語は力や勇敢なることを意味し、転じて人間の精神的機能の優先性を意味するようになった。」(傍点筆者) 七五〇頁。

「この優秀性は古代ギリシアでは主として道徳的優秀性を意味したから、道徳的理想を実現し得る内的力の優秀性を指すことになった。」七五〇頁。「ギリシア人は一般に人間の自然性を率直に肯定する明朗な性情から、徳には主として勇氣・果斷・節制・中庸・親愛・正義などがあげられたが、特に観想的知性の徳があらゆる徳の頂点に位すると考えた。」「単に天賦の能力を無反省にただちに徳とみなすことをせず、すべてこれら能力が理性によって統一され、価値づけられてのみ徳といわなければならない。」七五〇頁。

「理性の力によって修練されて、初めて自然の能力が道徳的な徳となるというわけである。」七五〇—一頁。

「キリスト教時代になると徳はその信仰第一主義より愛徳の秩序として、謙虚・忍従・敬虔の諸徳のほか、信・望・愛が根源の



徳として強調された。(―首徳)。」七五一頁。

「近代精神の所産として自我の覚醒は、個人主義的道德観の確立をもたらした。」七五一頁。「カント流の人格主義的倫理は、道徳律に従ってあらゆる感情的欲求を克服しようとする克己的・禁欲主義的意志を養うことを徳の面目と考えるに至った。」「彼においては道徳法とは絶対的普遍的法であって、万人の遵奉すべき絶対的權威を持つもので、人間の意志は必然的にこれに服従し、これを尊敬すべきものと考えられた。」「かかる意志において初めて理性の自律的行動が可能となってくる。」七五一頁。「同時にここに善悪が人間の意志に深いかかわりを持つことになり、徳の問題は人間の意志に課せられたものとしての義務と深い関係を持つことになった。」七五一頁。「要するに徳とは人間の理想的目標を定めて、これに合致し、到達し得るように修練された種々の性能が高き理想や規範に従って浄化されることによって成るものである。」七五一頁。

そこで以下、若干歴史的に「徳 *virtus*」概念の変遷上、重要と思われるものを取り上げておきたい。

(a) アレテ *Arete*, *aperta* 概念——ギリシア哲学

先にも触れた如く、ギリシアでは *virtus* に相当する語としてアレテ概念を用いていたが、この語に関し、とくにソフィストとソクラテスなどの使用方法の相違は注目に値するものといわれている。例えば、福田敏一、前掲「政治学史」一七頁。「ソクラテスは、徳 *Arete* を求めよというが、この言葉がソフィストの用法では、技能を意味したのに対してソクラテス自身は、「富を求めるな、名譽を求めるな、ただ魂をできるだけすぐれたものにすることに意を用いよ」と魂への配慮を訴える。」一七頁。また、リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」六二―三頁。「彼(ソクラテス)はソフィストたちと同じように、法や道徳や価値は絶対的なものなのか、それとも慣習に基づくものなのかを問い、また徳はソフィストたちが主張するように外から授けることができるもの、つまり教えることができるものなのか否かを問い、そして知識と臆見、存在と仮象は区別できるのか、またどのように区別できるかを問うた。このような問いを発しながら彼が求めたのは、人間自身の内に隠されている真理へと立ち戻ることによって、ソフィストたちが唱えるような懐疑主義と無道徳主義を克服することだったのである。」六二―三頁。

「アレテ」概念が「卓越性」を元来意味していたことについては、伊藤吉之助編、前掲「岩波哲学小辞典」[*Arete*]「アレテ」一七頁。「併し本来は、他より賞讃を受け福を来す条件としての性質。」「従って卓越性を意味し、人のみでなく如何なる物に就いても謂われた。」「之を道徳的卓越即ち徳の意に限ったのはソクラテス、プラトン等の功績。」「ソフィストに於いては人を社会的に優越ならしめる学芸、教養、技能の義。」「後のキリスト教文書にては特に神に就て其優れた力、栄光、誉れを云う。」「*virtus* [拉] (*Virtue* [英] の語源) と訳され、普通、人の徳を意味する。」一七頁。

(b) アリストテレスのアレテ概念

なお、トマスがしばしば依拠したアリストテレスでは、『ニコマコス倫理学』、高田三郎訳、岩波文庫(上下)、一九七

一年で取扱われている。ここで、その詳細に触れることはしないが、とくに第二・三巻では「倫理的な卓越性(徳)」についての概説」を、第六巻では「知性的な卓越性(徳)」を取り扱っている。さらに「法」論との関係では、「結び」第九章「倫理的卓越性に対するよき習慣づけの重要性。よき習慣づけのためには法律による知慮的にして権力ある国家社会的な指導が必要である。立法者の権力の必要。立法の問題は未開拓の分野である。われわれは特に、国制に関して全面的に論ずるであろう。」が注目される。そのうち留意すべき若干の点を『ニコモコス倫理学』から摘示すれば、以下の点を挙げうるであろう。

まず、後述のトマスの「徳」論における区分について参考になる文章を挙げれば、以下の指摘がある。すなわち、

「卓越性もまた、魂の以上のような区分に基づいて区別される。」「すなわち、われわれは、卓越性のうち若干のものを『知性的な卓越性(徳)』と呼び、若干のものを『倫理的な卓越性(徳)』と呼ぶ。」「(上) 五四頁。「知恵とかも、のわかりとか知慮とかは知性的な卓越性に、寛厚とか節制とかは倫理的な卓越性に属するのである。」「事実、われわれは或るひとの『倫理的性状』『倫理性』(エトス)について語る場合、知恵があるとかわかりがいいとかはいわず、穏和であるとか節制的であるとかいう。だがわれわれが賞讃するのはこれのみでなく、たとえば、知恵あるひとをもわれわれは、やはりこの『状態(ヘクシス)』に基づいて賞讃する。」「だが賞讃すべき『状態』(ヘクシス)はわれわれはこれを卓越性(アレテー)と呼ぶのである。」「(上) 五四頁。

また「第二巻」第一章「知的卓越性と倫理的卓越性」では、「かくして卓越性(徳)には、二通りが区別され、『知性的卓越性』『知性的徳』(ディアノエティケ・アレテー)と、『倫理的卓越性』(エーティケー・アレテー)とがすなわちそれであるが、知性的卓越性はその発生をも成長をも大部分教示に負うものであり、まさしくこのゆえに経験と歳月とを要するのである。」(上) 五五頁。

「これに対して、倫理的卓越性は習慣づけに基づいて生ずる。」「『習慣』『習慣づけ』(エトス)という言葉から少しく転化した倫理的(エーティケー・エトス)という名称を得ている所以である。」「(傍点筆者)(上) 五五頁。

そこで、次に、卓越性(徳)の本性的か習慣的かという点についての叙述を摘示しておきたい。

「このことからして、もろもろの倫理的な卓越性ないしは徳というものは、決して本性的に、おのずからわれわれのうちに生じてくるものでないことは明らかであろう。」「(上) 五五頁。「けだし、本性的におのずから然るところのものは、およそいかなるものといえども、それとは別の仕方にも習慣づけられることのできないものなのであって、たとえば本性的に落下するものである石が、たとえ千百度上方へ投げられたからとて、上昇するように習慣づけられることはできないし、また火が下降するように習慣づけられることもできず、その他、およそ何らか一定の本性を有しているいかなるものもそれと異なった仕方にも習慣づけられることはできない。」「(上) 五五―六頁。「これらの倫理的な卓越性ないしは徳は、だから、本性的に生まれてくるわけでもなく、さりとてまた本性に背いて生ずるのでもなく、かえって、われわれは本性的にこれらの卓越性をうけいれるべくできているのであり、ただ、習慣づけ(エト

ス) によつてはじめて、このようなわれわれが完成されるにいたるのである。」(上) 五六頁。

「倫理的な卓越性ないし徳の場合にあっては、これに反して、まずそうした活動を行なうことによつてわれわれはその徳を獲得するにいたるのであつて、それは、もろもろの技術(テクネー)の場合に似ている。」<sup>(1)</sup> というのは、後者の場合にあっては、『それをなしうるためにはすでに習得していることを要するところのもの』をわれわれが習得するのも、われわれがやはりそれを、自らなすことによつてなのである。」(上) 五六頁。

そこで、アリストテレスは徳の本質について次のように摘示している。すなわち、

「魂において生まれるところのものとして、情念(パトス)、能力(デュナミス)、状態(ヘクシス)の三つが区別できるのであつてみれば、徳はこのうちのいずれかでなくてはならない。」(上) 六八頁。

そこで、とくに、トマスの「徳」概念との対比で重視せねばならぬと考えるアリストテレスの「徳と状態」に関する叙述をみてみることにする。

「われわれは、しかし、単にこのように、徳とは『状態』である、というだけではなくして、それがいかなる性質の『状態』であるかを述べることを要する。」(上) 六八頁。「すべて『アレター』(徳ないしは卓越性)とは、それを有するところのものよき『状態』を完成し、その物の機能をよく展開せしめるところのものである、といわなくてはならない。」(傍点筆者)(上) 六八頁。

しかも、その倫理的卓越性は、「中庸」的状态を意味するものと言つていい。「もし、しかるに、『アレター』というものは——自然もそうであるが——いかなる学問・技術よりもさらに精密な、さらにすぐれたものであるとするならば、それはやはり、『中』を、目指すものたるのでなくてはならないであらう。」(傍点筆者)(上) 七〇頁。

「かくして、徳とは『ことわりによつて、また知慮あるひとが規矩とするであろうところによつて決定される』とき、われわれへの関係における中庸』において成立するところの、『われわれの選択の基礎をなす(魂の)状態』(プロアイレティケー・ヘクシス)にほかならない。」という。(上) 七一頁。

これらのアリストテレスの「徳」の観念は、トマスとは違ったところがあるにせよ、大きな影響力をもってくる。この点、トマスは、前掲『神学大全』第II—1部第一一分冊全般に亘つて言及している。

(c) キリスト教哲学から人文主義的哲学へ

トマスを中心とする中世キリスト教哲学については後述するとして、中世以後でも、この「徳」論は、歴史学、ことに思想史学にいろいろの問題提起をしてきた。それをここで概観する余裕はないが、いくつかの点を取り上げておきたい。

ところで、本稿との関連で、その中でも、ポーコックの指摘が注目するものがあると思われるが、その前に、一七世紀における傾向として、ホップズについて触れておきたい。というのは、ポーコック J. G. A. Pocock は『徳・商業・歴史 Virtue, Commerce

e, and History—Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century, 1985] (田中秀夫訳、みすず書房、一九九三年)で、一八世紀の思想分析を中心に、近代社会において「徳 virtue」から「作法 manners」へ重点が移って行った点を摘示しているが、実は、ホッブズの段階で、すでに、virtue を manner と等置しており、しかも、manner 概念と mores 概念を等置している箇所を見出すからである。cf. Hobbes, *On the Citizen*, ed & transl. by R. Tuck & M. Siverthorne, 1998, pp. 55-6. すなわち、ホッブズは、人は自己保全のために、「彼らは現在の善について合意しえないけれども彼らは将来の善について合意する。」五五頁。「理性は平和が善であるべきことを教える。それは同一の理性によって、すべて平和への諸手段は善であり、そこから最も深いこと modesty、公正さ、良き信仰、親切さ、ならびに慈悲(われわれが、先に立証させたことは平和に必要であるところの)は、よき manners [mores] あるいは habits、すなわち法は平和への手段を教示するというその事実によって、それは良き manners あるいは virtue を教える。それゆえ、moral と呼ばれる。」五五頁。

ここでは、ルネサンス、宗教改革時代を経て、世俗社会の平和と秩序を確保するための手段が問題になっており、対神徳よりも、人間自体の理性の働きをどう考えるかに重点が変わってきており、社会関係にかんする徳がクローズアップしてきている。ここから、virtue と manners [mores] が等置されてくるのを見出す。

なお、一七世紀後半における汎神論を唱えた思想家として著名なスピノザの『エチカ』でもこの概念に触れている。スピノザ、『エチカ(倫理学)』(上、下)、島中尚志訳、岩波文庫、一九五一年。ここで、彼の思想に長くこだわることとは、本稿の範囲を逸脱するので省略するが、彼もその著書の中で、「徳」について触れているので、その内の若干の点だけ紹介しておきたい。

彼は、まず「徳と能力とを同一のものと解した。」この点は彼の人間本性論に関わっている。第四部「人間の隷属あるいは感情の力について」[定義]八「下二三頁」。そこから、「徳は自己固有の本性の法則に従って行動することにはかならないし、また各人は自己固有の本性の法則に従ってのみ自己の有を維持しようとするのであるから、その帰結として、第一に、徳の基礎は自己固有の有を維持しようとする努力そのものであり、また幸福は人間が自己の有を維持しうることに存する、ということになる。第二に、徳はそれ自身のために求められるべきであって徳よりも価値あるもの、徳よりも我々に有益なもの、そのために徳が追求されなければならぬようなもの、そうしたものは決して存在しない、ということになる。(第三「省略」]。第四部定理一八「下二九頁」。したがって、「いかなる徳もこれ(すなわち自己保存の努力)よりさきに考えられることができない。」第四部定理二二「下三三頁」。では「真に有徳的に働くとは、我々においては、理性の導きに従って行動し、生活し、自己の有を維持する(この三つは同じことを意味する)こと、しかもそれを自己の利益を求める原理に基づいてすること、にはかならない。」三四頁。第四部定理二四「下三四頁」。しかし、「精神の最高の善は神の認識であり、また精神の最高の善はすべての人に共通であって、すべての人が等しくこれを楽しむことができる。」とも摘示している。第四部定理三六「下四四頁」。従って、「徳に従うおのの人は自己のために求める善を他

の人々のためにも欲するであらう。」と言う。第四部定理三七「[下四五頁]」。

したがって、スピノザとトマスとを比較すれば、徳の概念について、遙かに人間の能力に比重がかかり、その能力と徳が同心円をもつものと観念していることを知る。それは明らかに近代的な人間論を基盤とするものであると言えよう。また、彼の「神」の概念が、キリスト教のそれではなく、「汎神論」的な神であることは、多くの哲学者の指摘してきたことであるので留意しておきたい。

J. Rawls, op. cit., [Lectures on the History of Moral Philosophy], pp. 11~2. シュヴェーグラー、前掲「西洋哲学史」(下巻)三三頁、今道友信、前掲「西洋哲学史」、二四二頁以下参照。因みに、スピノザの「神即自然 (Deus sive natura)」がヘーゲルの「神即歴史 (Deus sive historia)」に転化されていったと言われている点も、近代思想史を考える場合に、興味深い点であると言えよう。カッシーラー、前掲「国家の神話」三四七頁。

そこで、次に、一八世紀における「virtus」概念がさらに重点を変化させていくことを指摘したポーコックの記述を見てみたい。先に触れた如く、ポーコック J. G. A. Pocock は、その著書『徳・商業・歴史』で、一八世紀を思想分析を中心に、近代社会において「徳 virtue」から「作法 manners」概念へと重点が移って行った点を摘示しようとするものであったが、virtue 概念について、自然法との絡みで、興味深い指摘を全面的に展開している。

「徳」は長い歴史と非常に多くの意味をもつ語である。「それは『自然』『本質』または『本質的特質』と同義で使用できた。」七八―九頁。八頁。「徳は運命 (Fortuna) に直面したときの行為する力量というローマ的マキャヴェリの意味を担うことができた。」七九頁。「また徳はいくつかの倫理的法規の一つを實踐する決まった性質だけを意味することもできた。」ただし、この性質は、ソクラテス的な哲学やキリスト教の恩寵ないしはその両方によって高められるように求める、と通常は言われた。」七九頁。「共和主義の語彙のなかで展開されたので、徳はさらにいくつかの強調を生み出したと思われる。」「徳は公共善への献身を意味することができた。それは統治し・統治されることに関与する市民の間の平等の關係の實踐、ないしは實踐の前提条件を意味することができた。」七九頁。

「そして最後に、市民であること (citizenship) はとりわけ行為と活動的生活の様式であったから、それは運命 (fortuna) に立ち向う、そしてルネサンス・イタリア人にはヴィルトゥ (virtu) として知られた。しかしマキャヴェリが示したように、キリスト教徒の徳と必ずしも一致しない価値の規則の實踐を必ず伴う、能動的な統治能力——相互に平等な市民によって共和国において實踐され、公共善のために捧げられた——を意味することができた。」七九頁。「最後に述べたことは必ずしも政治的ではない。」「それはなぜモンテスキューが『法の精神』の序文で、道徳的徳性 (vertu morale)、『キリスト教の徳性 (vertu chreienne)』、政治的徳性 (vertu politique) を区別するのが望ましい、と考えたかの理由である。」七九頁。「この第三の徳は形式上、他の徳と異なっており、共和国の法の前の平等への献身を必ず伴うものである。」七九頁。そして、「公共善への献身としての徳は、正義の概念との同一視に接近した。」(傍点筆者) 七九頁。

ところで、「徳は——その語を放棄しようという傾向の兆候があるけれども——『作用(マナーズ)』の概念に支えられて再定義された。」(傍点筆者) 九一頁。「個人が古代の市民ないしゴシック(ゴート族、中世)的自由(libertas)の農民——戦士の世界から離れるにつれて、個人は『商業と技術』のますます取引的な世界に入った——技術(arts)の語は生産的技術と視聴覚技術の両者の意味をもつ——のであって、その世界では個人と他の社会的存在およびかれらの生産物との関係と相互作用はますます複雑で多様となり、個人の人格のますます多くの側面を変形し開発した。」九一頁。

「商業、余暇、教養および——まもなく重大な帰結を伴って知覚されたように——労働の分割と多様化が結合してこれをもたらしした。」九一頁。「そしてたとえ個人がもはや支配—被支配の行為と平等性に直接従事できず、自らの統治と防衛を特殊専門的代表者に委任しなければならなかったとしても、個人は無制限の、そしておそらく無限の自らの人格の富裕化によって、すなわちかれがますます組み込まれていく物的ならびに人的な諸関係の増加の産物によって、自らの古代的徳の喪失を償って余りあった。」九一—九二頁。「これらの新しい関係は性格上、社会的であって政治的でなかったので、それらの関係が個人を導いて発展させる能力は『徳』と呼ばれず、『作法』と呼ばれた。」(傍点筆者) 九二頁。「それは倫理的な習俗(mores)と法学的な慣習(consestutines)が前者の優位のもとに結合した用語である。」(傍点筆者)。「当時の社会心理学は、事物や人格との出会いには情念を呼び起こしそれを作法へと洗練するのだと説明した。」「情念を洗練し作法を磨き上げるのは際立って商業であり、啓蒙時代の社会的エートスはこの第三の種類のもの身近な出会いという概念のうえに構築されたのである。」九二頁。

「しかし商業社会の防衛は、古典的徳の擁護に劣らず、ヒューマニズムの武器を用いて遂行されたのである。」九三頁。「こうして遂に、徳が作法の実践・洗練として定義できるかぎり、事物への権利が徳の実践に至る道となった。」(傍点筆者) 九四頁。

また、「第六章 所有の流動性と一八世紀社会学の興隆」では次の如く摘示している箇所がある。

『愛国者』と『商人』、『徳』と『上品』ないし『洗練』といったこうした言葉の間の対照は、一八世紀の前半にモンテスキューとともに現れる。「モンテスキューはその最初のではないとしても、権威ある解説者である。」「愛国の徳——自律と参加——は、徳が実行されるポリス(polis)すなわち共和国が存在しているかぎり、疑問になりようがない。」「しかし、それが古代的な限定された基礎に依存していたことは証明できる。」二一六頁。「商業と文化が興ると、新しい形態の社会関係が出現し、古代的な意味の徳は古くなった。」「しかしモンテスキューは、どのようにして穏和な商業(Le doux commerce)が振舞を洗練し、穏やかにするか——ちやうど家政が経済に吸収されるように、どのようにしてポリスがポライトネス(洗練)にとって代わられるか——を詳細に述べているけれども、古い徳にとって代わるものに『徳』という名称を与えていない。」二一六頁。「その結果、徳を原理とする共和国の後に何が来ることを、かれのテキストから読み取れはするけれども、モンテスキューはそれが何であるかを明瞭に特徴づけていないし、

また近代の洗練が古代の徳にとって代わらずに、それを腐敗させるという可能性も免れていない。」二一六―一七頁。  
他方、この問題は、哲学的に、ヒュームからカントという線を形成する。

古賀勝次郎、『ヒューム——社会科学の基礎——デヴィッド・ヒューム研究2』、行人社、一九九九年、一五〇頁以下〔第一章 西洋における『自然』概念の変遷〕「第三節 ヒュームの自然概念」参照。

「これに対して、作為に対する意味での自然の概念は社会現象の理解に有効である、とヒュームは言う。」「例えば、ヒュームは、徳を自然的徳 (natural virtues) と作為的徳 (artificial virtues) とに区別している。」「柔和 (meekness) や慈善 (charity) など自然的徳で、正義 (justice) は作為的徳とされる。」一五〇頁。「そしてヒュームは、『私が正義を以て自然的徳でないか否定するとき、私は自然的という言葉を作為的とのみ対立させて用いるのである』と述べ、自らの正義論を展開している。」一五〇―一頁。「そして、『人性論』ではそういう印象が強いけれども、『道徳原理研究』では別の印象を受ける。」「確かに、『道徳原理研究』でも注においてであるが、『人性論』におけるのはほぼ同じく、自然的は、異常 (unusual)、奇蹟的 (miraculous)、作為的 (artificial) に対立する言葉とされている。そして、前二者の意味では、正義は自然的であり、最後の意味では、自然的は正義に適用できないという。」「この注に関する限りは、『人性論』における議論とそれ程違いは見出せないが、それでも正義を作為的徳といっていない。いや、『道徳的原理研究』では、徳を自然的徳と作為的徳とする区別自体がないのである。」「一五一頁。」「ここに『人性論』と『道徳原理研究』との大きな違いがある。」「そしてこのことは、『人性論』におけるヒュームの自然(的)という概念が必ずしも判然としたものではなかったことを示すものではないだろうか。」「一五一頁。」「そのため、ヒュームは『道徳原理研究』で、正義を作為的徳などと言わなくなったのである。」「一五一頁。」「しかし何故そういうことになったのか、その理由が分かれば、ヒュームの自然概念はかなり解明できるのではないかと思われる。」「一五一頁。

なおヒュームの「徳」論については、ヒューム、「人生論」(『ロック、ヒューム』世界の名著27所収)、土岐邦夫訳、中央公論社、昭和四三年、三一八頁以下〔第三篇 道徳について〕「徳と悪徳一般について」参照。D. Hume, A Treatise of Human Nature, Everyman's Library, vol. II, 1911, p. 165 et seq. [Part I, Of Virtue and Vice in General; Part II, Of Justice and Injustice; Part III, Of the other Virtues and Vices].

また、カントの「徳義務論」については、伊藤吉之助編、前掲『岩波哲学小辞典』八七一頁「カントの徳義務(道徳義務) [Tugendpflicht] 参照。なおそこで、「徳義務が法義務 (Rechtspflicht) と異なる点は後者には外的束縛が道徳的に可能なのに対し前者はただ自由なる自己束縛にのみ立脚している事である。」という点は、カントの法と道徳の分離を暗示したものといえる。

なおこの点に関して、cf. Rawls, op. cit., [Lectures on the History of Moral Philosophy], p. 185 et seq. [Kant] [1. The Categorical Imperative] [3. Duties of Justice and Duties of Virtue]. カント、『道徳形而上学原論』篠田英雄訳、岩波文庫、一九

六〇年参照。

カントとトマスとの対比は、極めて興味深いものがあり、とくに、その「徳」論と人間の「理性」論を通じて、近代における「理性的人間」論と中世の「対神論」中心の中における「理性的人間」の対比は、翻って近代の「人間像」形成過程の理解に一つの示唆を提供するもののように思われる。この点、Rawls, op. cit., [Lectures on the History of Moral Philosophy], p. 106. (中世「宗教」対近代科学(理性)の対応が、スピノザ、ライプニッツ、カントで異なる。スピノザの箇所参照。)

また、カントの「徳」論と「法」の関係の社会的意義について、知念英行、「カント倫理の社会学的研究」、未来社、一九八四年、一〇六一七頁参照。

因にカントの法学への影響は一九世紀に顕著に見られる。スタイン、前掲「ローマ法とヨーロッパ」一四五―六頁。オーストリア一般民法典一八一二年施行」を起草したツァイラーは、「イマヌエル・カントの影響のもと、……道徳と厳密な意味での法を区別し、法を一連の承認された道徳原理とする思想を斥けて、法典の内容を現実の法に限定した。」一四六頁。

(d) 人文主義的哲学から政治(経済)学、法学へ

ところで、一八世紀には、それまでの、「徳」概念に代わって、「作用」(マナーズmanners)概念が台頭してくる。それは、自然法において社会科学の要素を顕著にさせてくる傾向と軌を一にしている。ここでは、ドイツにおける観念哲学の発展に対して、イギリスにおける政治経済学の形成がもたらされてくる。ここに、イギリスにおける古典経済学の発展に伴う功利主義的哲学への道が拓かれ、道徳哲学からの訣別が見出される。これに反し、一八世紀後半独立したアメリカでは、同じアングロ・サクソン国家といわれながらも、自然法の思想が濃厚に影響し、今日の「徳」概念への関心がなお薄れない傾向の原因となっているように思われる。これに対して、カトリック神学と理性信仰の強いフランスの経緯は、象徴的に「赤と黒」といわれる思想風土を生み出し、独特の道を切り拓いてゆき、法学的には、「国家理性」論という理論を生み出してきたが、その間の経緯については、興味あるが省略したい。

そこで、ここでは、ポーコックの「徳」概念に代わる「作用」概念への道に関する記述だけを紹介しておきたい。ポーコック、前掲「徳・商業・歴史」九二―三頁参照。

「バークは言明した。『作法(マナーズ)は法にもまして重要である。……作法は道徳を助け、道徳の代わりとなり、あるいは道徳を全面破壊する。』」九二頁。「わたしはバークは制定法よりむしろ秩序(ordini)を念頭に置いていたのだと示唆したい。すなわち古典的な秩序を形成する立法者によって制定される『法』である。」「というのには『作法』の概念は、法学の操作的な語彙には屈さないけれども、実際には自然法と市民法、とりわけ万民法(ius gentium)の研究によって、またそれを通して大いに発展を遂げたからである。」九二頁。「法学は、法の形式的研究としてはそれが何に似ていようと、一八世紀の社会科学、すなわち作法の研究とそのイデオロギーとの母体であった。」九二―三頁。「今一度、法は徳に對置され、事物は人格に、帝国は共和国に對置された。」九三頁。



「徳と商業、古代と近代の間の緊張関係は、一八世紀の法学に複雑な歴史的図式と発生期の歴史主義——それがアダム・スミスの『法学講義』を生産の四段階を通る社会の進歩の理論とするのである——を与える貢献を行った。」九三頁。「フォールプスとピーター・スタインにとって、このような法学の発展を跡づけることは、その発展を古代の徳に対して商業を擁護するイデオロギー的必要のせいになくとも、可能でさえあったが、しかしこの必要が満たされ、イデオロギー的防衛が遂行されたということには疑問はない。」九三頁。

### ③ トマスの「徳」論

そこで次に、トマスの「徳」概念の概括的考察を行うことにしたい。

尤も、トマスの「徳」論一般をここで取り上げるわけにはいかない。本稿の課題に関係ある限りで、その考察を施さざるをえない。その場合に、後述するように、神法の一環を形成する「自然法」が「人定法」の根拠として、どのような意義を有するかを検討する過程において、この「徳」論がいかなる働きをするのか、という点を見ることに重点が置かれることになる。

この点、稲垣良典は、一九世紀後半からトマス倫理学研究が、「自然法」中心になっていることに疑問を感じ、「徳」論中心の考察を求めてきている。もとよりそのことには、それなりの道理があるが、ここでは、本稿の課題との関係で、トマスの「徳」論も「自然法」との関係で考察せざるをえないことは断っておきたい。稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス倫理学の研究」二〇三頁参照。

法学的見地からみれば、いかなる典拠からいかに具体的判断を引き出すのかという司法的プロセスが意味をもってくる。ことに、理性的被造物たる人間の行為として、かかる司法的プロセスをトマスはいかに観念していたかが、問題関心の中心におかれねばならない。

この点は後述するが、まず、トマスは、「人類の為すべきこと」が *agibilia humana* に関しては、理性による三つの行為が見出される」という。トマス、前掲「神学大全」第一分冊第五七問題「知的徳について」第六項 思慮深さ、賢察および明察は知慮に結びついた徳であるか」一六六頁。そして、「その第一は思案をめぐらすこと *consilari* であり、第二は判断すること *judicare*、第三は命令すること *precipere* である。」「ところで、はじめの二つは思弁的知性の働き、すなわち探究すること *inquirere* と判断すること *judicare* に対応する。」「しかし、第三の行為は行為的 *operativus* であるかぎりでの実践的知性に固有のものである。というのも、理性は人間によって為されえないことがらを命令する必要はないからである。」「一六七頁。

そこで、この理性的活動過程を念頭におきつつ、ここでは、トマスの「徳」論がいかに地位づけられているかを見てみたい。

#### (i) 徳の本質

先に、「徳」概念の概括的考察を行なったので、ここでは、トマスの「徳」論の要点に触れることから始めたい。

トマス、前掲「神学大全」第II—1部第一分冊で「徳」の問題を包括的に取り扱っている。そこでまず、本箇所を取り扱ってい

るトマスの「徳の本質」について簡単に紹介したい。

トマスは徳について、端的に、「徳(力) *virtus* は能力(可能態) *potentia* が完成された状態を意味する」と言っている点をまず取り上げておきたい。第一一分冊第五五問題「徳の本質について」〔第三項 人間の徳は善い習慣であるか〕一一五頁。そして、善と徳の関係にふれ、「徳は善への関連においていわれるのでなければならぬ。」(一一六頁)と摘示している。そしてここから、「作用的習慣 *habitus operativus* たるところの人間の徳は善い習慣であり、善をなせしめる *operativus boni* とするの習慣である。」と述べている点があるが、「徳」の本質とされているものを見る上で注目し値する(同前)。

なお、かかる「徳」の本質について、稲垣良典、前掲「トマス・アキナス倫理学の研究」五五頁では、次のように摘示している点も留意しておきたい。すなわち、

「一見したところ、徳の本質に関するトマスの根本的な見解は明瞭な言葉でのべられていて、何の問題もないような感じを与える。すなわち、諸々の人間的徳 *virtus humana*……は習慣 *habitus* であり、作用習慣 *habitus operativus* であり、善い習慣 *habitus bonus* であるとのべられ、さらにアウグスティヌスに由来する伝統的な徳の定義に部分的な修正を加えて『徳とはそれによって(人が)正しく生活し、なんびともそれを悪用することのない精神の善い習慣である』という定義が提示されている。かれの見解を理解するためには、さしあたり『習慣』および『善い』という言葉がどのような意味で用いられているかをつきとめる、という仕事だけが残っているように思われるのである。」五五頁。

ところで、リーゼンフーバーもまた、「徳」の本質について語っている。前掲「西洋古代・中世哲学史」、三〇七―八頁「トマス・アキナスの哲学」〔倫理〕参照。

「人間の情念と自由な意志のはたらきが真の目的に向けて正しく秩序づけられた習慣、つまり『徳』を身につけることによって、行為と情念に『徳』による導きを与えなければならぬのである。」三〇七頁。「トマスの倫理学の核心は、この『徳』の理論にある。」「徳は、人間の生の複雑さをそのまま反映し、多数であり、また多様であるが、しかし諸徳の全体は、完成された人間の在り方を示す一つの統一した秩序を構成している。」三〇七頁。

### (ii) 徳と習性(習慣)

そこで、前述の「徳」論の中で触れた徳と習性の関係について、ここで少しく補足しておくことにする。

トマスの「徳」の本質に言及したとき、既に、「徳」は、「習慣 *habitus* であり、作用習慣 *habitus operativus* であり、善い習慣 *habitus bonus* である」という説明を紹介した。しかし、ここで言う「習慣」あるいは「習性」とはいかなる精神作用なのであろうか。

ステンベルゲンによれば、「習性とは、行為の一定の方向へと秩序づける、恒久的性向である。」(傍点筆者)。「習性は同じ行為を

くり返すことによつて造りだされる。「習性は主として、精神的能力、すなわち知性と意志にかかわっている。そして善を行なうよう傾向づける習性は徳と呼ばれ、反対に、悪に傾ける習性は悪徳とよばれる。」といわれている。一一〇頁。前掲「トマス哲学入門」一一〇—一一一頁参照。

この点、トマスは以下の如く摘示している。トマス、前掲「神学大全」第一一分冊第五六問題「徳の基体について」〔第五項 感覺的な認識能力は徳の基体であるか〕一四〇頁以下。

「内的な感覺的認識能力のうちには何らかの習慣 *aliqui habitus* が見出される。」一四〇頁。「このことはとくにアリストテレスが『記憶と想起について』(四五二a二七)のなかで『一つのことを他のものにつづいて記憶するうちに慣れ *consuetudo* が形成されるが、それはいわば自然本性 *natura* のごときものである』とのべているところからしてあきらかである。」一四〇—一四一頁。「しかるに慣れによる習慣 *habitus consuetudinalis* とは、慣れ——それは自然本性の在り方へむかう *in modum naturae* ——を通じて獲得されたところの状態 *habitus* にはかならない。」一四一頁。「それゆえにキケロはその『弁論術』第二卷(第五三章)において、徳とは『理性に合致するところの、自然本性の在り方を持つ習慣である』とのべているのである。」一四一頁。

「しかし、人間においては記憶およびその他の感覺的認識能力のうちに慣れからして獲得されたところのものは、自体的な習慣 *habitus per se* ではなく、上述のごとく(第五四問題第四項第三異論解答)、(靈魂の)知的部分の諸習慣と結びついた何ものかである。」一四一頁。

なお、「習慣」という訳についての稲垣良典のコメントは留意に値するものと思う。すなわち、トマス、前掲「神学大全」第一一分冊四二七—八頁注(二)(稲垣良典訳注)参照。

「(二) トマスが *habitus* の典型的な例として挙げるのは正義や節制などの倫理徳や幾何学、倫理学などの学知であり、広い意味では健康や病気をふくめることもあるが、いずれにせよそれらはわれわれがこんにち習慣と呼ぶものの中にはふくまれない。それにもかかわらず、本冊で *habitus* をもっぱら習慣と訳したのは、『習慣』という言葉の慣用のなかには習慣を一種のちからとして捉えているものがあって、トマスの *habitus* と重なる面もあること、さらに *habitus* を『習慣』と訳することによって、逆に習慣のうちにもふくまれている豊かさにたいして読者の注意をひきつけ、『習慣』を哲学用語として復活させたい、との意図をもってである。」(傍点筆者)四二七—八頁。また注(四四)では、「トマスは習慣を、一貫して、可能態と現実態との中間に位置づけ、或る意味で可能態にあると同時に現実態にある、としている。これはかれのいう習慣の形而上学的構造を理解するにさいして重要な点であり、またかれの可能態——現実態の理論を解釈するさいにも重要な意味をもつ。」四三二頁。

さらに、この点につき、トマスの「徳」概念と「習慣」概念の関わりについての言及は、この点の解釈について、一つの示唆を与える。稲垣良典、前掲「トマス・アキナス倫理学の研究」九〇頁、ならびに、九八—九頁注(21)参照。

「通常、徳といえは生まれながらの能力、資質にたいして、長い年月にわたる努力と修練、つまり習慣づけを通じて付け加えられた質 *qualitas* であり、卓越性であるというふう理解されている。つまり、自然本性にたいして人間がいわば自力で付け加えた何かとして捉えられている。」(傍点筆者)。

「しかし、実はこのような理解にとどまるかぎり、トマスが徳について考えていた最も重要で、核心的な点には触れたことにはならない。なぜなら、トマスは徳(および習慣)を根本的に人間の自然本性そのものの完全な実現、ないし完成、という観点から捉えていたからである。しかるに、人間の自然本性そのものとは、神の創造秩序、いいかえると神の創造的因果性に属する。それは神的創造の業である。」「したがって、現象的・経験的には可変的・可塑的な人間本性の形成として捉えられる徳の形成は、そのまま神的創造の業につながっている、というのが徳についてのトマスの根本的理解であった、といえる。」九〇頁。

稲垣良典の習慣論については、稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(講談社学術文庫)、三九三頁以下「三 習慣の必要性」、三九六頁以下「四 習慣の原因」の箇所参照。なお、稲垣は、「習慣の原因」論の箇所、次の如く摘示している点は留意しておくたい。

「自然本性にもとづく習慣——自然的習慣 *habitus naturalis* ——および、神によって注入された習慣 *habitus infusus* については、創造主である神が習慣の原因であるが、その他の獲得的習慣 *habitus acquisitus* について言えば、能動的——受動的という二重構造をもつ能力(可能態)のうちの、能動的な原理が習慣形成の原因であるとしている。つまり、能動的原理による働きかけを通じて、受動的原理のうちにつくりだされる新しい、永続的な性質が習慣に他ならない。」三九七頁。トマス、前掲「神学大全」第一分冊第五〇問題「習慣の基体について」二七頁以下「第二項 靈魂はその本質に即して習慣の基体であるか、それともその能力に即してか」、三〇頁以下「第三項 感覺的部分の諸能力のうち何らかの習慣がありうるか」参照。

### (iii) 徳と道徳

次に、「徳」と「道徳」との関係について一言触れておきたい。

そもそも、この *virtus* の訳に、「徳」という訳語を充てた理由については、詳らかではないし、わが国でこの訳を付した者の意図が何処にあったかは知る由もないが、この語にこの「徳」という訳を付したことが、この問題へのアプローチをさらに困難にさせているのではないかと思料している。その最大の理由は、「徳」という概念と「道徳」という概念が、はたして別の概念なのか、あるいは、同心円をもつ概念なのか、はたまた類似性をもつが異なった概念なのか、という戸惑いをもたらすからである。

素朴な直観としては、「徳」には「悪徳」という対概念があるが、「道徳」には「非道徳」という否定形しかない。そこで、「徳」と「道徳」の関係について、些か眺めておきたい。

たしかに、トマスの場合、「道徳」概念に *virtus* を充当することはない。しかし、後に言及する *virtus moralis* 「倫理徳」という

言葉を使用している。それは、われわれが日常使用する「道德」とどう異なるのであろうか。そもそもトマスは、「道德」概念に相当する言葉を使用しているのであろうか。しかも、西欧社会での「道德」概念は多義的であり、その概念史をフォローする課題も、専門家に委ねる以外に方法がないほど複雑である。ただ、法学的見地から見て、「道德律 morality」という概念は「法」と密接であり、本項においても、後述の如く、「倫理徳」の一環としての「正義」概念は、社会関係、法関係を考察する場合に、不可欠の概念になってくる。トマスの『神学大全』においても、「道德」と訳されている場合の原語が *mos, mores* であり、しかもそれを「道德」と訳したり、「倫理」と訳したりしている。例、トマス、前掲「神学大全」第一三分冊各所。「なお、この点に関して、前述の *maner* 概念に言及したとき、ポーコックがそれを、「倫理的な習俗 (*mores*) と法学的な慣習 (*consuetudines*) が前者の優位のもとに結合した用語である。」と、いつていた点を想起しておいて欲しい。」

そして、西欧の一七・八世紀に風靡した「道德哲学」は、法との関連で、極めて無視しえない役割を演じてくるが、その点、先にも触れた、Rawls, *op. cit.*, [Lectures on the History of Moral Philosophy] が、古典道德哲学「ギリシア哲学」と一七・八世紀の道德哲学を対比しながら、近代の道德哲学の展開に触れているところは示唆に富むものがある。しかしなお、同書では、トマスのこの問題に触れるところの少ないことも断っておきたい。また、私は、トマスのその止揚過程（スコラ学の止揚過程といってもよい）が、近代の法学の展開過程をフォローする前提となっていないか、という問題意識をもっていることだけ、ここで摘示しておきたい。

そこで道德ないし道德律概念の包括的説明として、以下のものを紹介しておきたい。但し、要点のみ。

伊藤吉之助編、前掲「岩波哲学小辞典」、一一一頁「道德」(英) *morality*, (仏) *morale*, (独) *Sittlichkeit*。]

「(1) 倫理、道德の語源 *ethos, mores, Site* 等は何れも風習の意味。」「然し諸種の風習の矛盾衝突を縁とし、個人意識の変遷によって、風習の権利、価値が反省批判されるに到れば、道德は風習から分化独立する。」

「(2) 凡ゆる道德的現象をして道德的ならしめるその普遍的な標識又は標準。」「其見方によって道德は主たる三形相を呈する。」

「(a) 善を中心とする相。標準を人間の要求目的におき、その充足を善(道德的価値)とする目的標準派の見解。古代ギリシャ、近世のイギリス、フランスの倫理は多くこれに属す。その主要の根柢には人性の自然に対する一元的楽天的信仰が潜む。」

「(b) 義務を中心とする相。」「これ法則標準説の所説。中世のキリスト教及びドイツの倫理は其代表。其根柢には人性の価値的二元論。」「その善は法則を外的に見れば他律となり、内的本質的法則とみれば自己立法、即ち自律。その意味で自由となる。」

「(c) 徳を中心とする相。」「之を中心とする倫理は、古代ギリシャに見られる。」「一一一頁。

また「道德法。(英) *moral law*, (仏) *loi morale*, (独) *Sittengesetz*。」参照。

「(1) 目的標準派(道德の項(2)(a)参照)に於て善の実現の為に定められたる行為の一般的規則。」

「(2)法則標準派(道德の項(2)(b)参照)に於て、道德の究極標準、最高規範たる法則。」「凡ゆる善(道德的価値)を規定する究極の根拠。」「道德法と主觀的意志との關係から三種の法則的倫理派を區別しうる。」

「(a)權威説。道德の立法者を主觀的意志以外に認めるもの(父權説、國權説、神權説)。」

「(b)自然法則説。その立法者を人性に内在する人間自然の理性(自然の光明)に求むるもの。従つて道德法は内在的規範。」「グロティウスの自然法。ケンブリッジ・プラトン学派の倫理はその例。但し法の内在、自然性を力説して、その權威を法によつて實現される理想目的の価値に基づける点で、實質上目的標準派に移つてゐる。」「一一一—一二頁。」

「(c)カントの定言的命令説。最も純粹徹底的なるもの。」「実践理性の課する道德法は無條件的に遵奉さるべき、其自身の為を守らるべき絶対的命令。」「道德法に対する尊敬の情を唯一の現實根拠とする意志のみが眞の道德的意志、善き意志、純粹意志。」「此説を繼承し定言的命令の社会性を開展力説したのはコヘン。」「一二二頁。」

なお、「徳」と「道德」の關係について、ヒュームと親友であつた有名なアダム・スミスの『道德感情論』(水田洋訳、岩波文庫、二〇〇三年)の訳者水田洋が「解説」で言及している点は、間接ながら示唆に富むので紹介しておきたい。同書(下)四六八頁以下すなわち、

「しかしスミスは『moral』のふつうの程度のなかには、なんのvirtueもない。virtueとは、卓越であり……」(上巻六四ページ)といつて両者を區別し、卓越しない『ふつうの程度のモラル』の存在をみとめてゐるのである。スミスのいうモラルは、諸個人それぞれ自愛心の平和的共存のルールであつて、上から権力によつてあたえられるものではなく、社会生活のなかから自然にできあがつてくるものであつた。」「四六八頁。」

「このようにふつうのmoralと卓越した徳の區別を考えると、『道德』という『徳』につながる訳語は適當ではない。むしろおなじラテン語mosから出てきたmannerのように、風習または風俗とするほうがよさそうである。」「しかし、風習哲学とか風俗哲学というのは、哲学といふことばになじまないだけでなく、日本には風俗営業という奇妙な用語が定着してしまつた。ドイツ語ではおなじSitteといふことばが、道德論Sittenlehreにも風俗史Sitten-geschte(性風俗をふくむ)にも使用されて支障がないようだが、日本語では道德と風俗の中間のことばをさがさなければならぬ。」「四六八頁。」

「こういう事情で、題名としては『哲学』のうえにくる適當なことばを発見できなかったので、慣習にしたがつて道德とせざるをえなかつたが、モラルとモラリティについては、風俗、風習よりやや高級な『良俗』といふことばをあてることにした。法律用語の『公共の秩序、善良の風俗』、略して『公序良俗』からとつたもので、日用用語ではない。」「四六九頁。(この点に關し、直ちに想起されるもの一つに、わが国の民法九〇条の「公序良俗」條項がある。川島武宜、『民法総則』(法律学全集17)、有斐閣、昭和四〇年、二二二頁以下。この條項に關するフランス民法一一三三条では、「善良の風俗」の原語としてbonnes mœursを使用している。」

meurs は mos を意味する。ドイツ民法一三八条では Site が用いられる。しかし、この語義史についてはなお専門家の検証をまちたい。）

なお、スミスの場合、道徳哲学が一八世紀から一九世紀にかけて衰微して行く丁度過渡期にあたり、前記の『道徳感情論』では、「徳」論にかなり各所で言及しているが、そこでは、人間の行為論に重点がすでに移っており、就中「正義」論が重視されていることは興味深い。例えば、同前(上)二二四頁、「正義は、大建築の全体を支持する支柱である。」(下)二二八頁、「四つの基本的徳のなかで、最後に最大のものである正義」という表現を見出す。(因に、ここで四つの基本的徳といっているのは、慎慮、剛毅、節制、正義をさす。トマスの場合の「枢要徳」と言われるもので、慎慮は「知慮」と訳されてきたものである。)尤も、スミスの『国富論』(一七七六年)との間に、法学的見地から、グラスゴー大学で学生に講義した『法学』が「自然法学 Natural Jurisprudence」として講義されたことが留意されねばならないだろう。cf. Adam Smith, Lectures on Jurisprudence, ed by R. L. Meek, D. D. Raphael & P. G. Stein, 1978.

ところで、わが国の法哲学者の間における法と道徳の区別は、主として近代の「道徳」概念を基にして論じている場合が多いようである。矢崎光圀、前掲「法哲学」第八章 法と道徳「第一節 両者の区別、関連の一般理論」三三八頁、加藤新平、前掲「法哲学概論」三二三頁以下「付説 二 法の外面性、道徳の内面性」参照。

#### (iv) 徳と力——virtue 概念

なお、virtus 概念で、「力」と訳される場合がトマスでもあり、さらに、現在でもその用法が残っているので、ここで、virtus と「力」について一言触れておきたい。

ここでは、先に(ii) 徳と習性」の箇所、稲垣良典が、habitus の訳語に関して、「習慣」という言葉の慣用のなかには習慣を一種のちからとして捉えているものがある」という説明をしていたことを想起されたい。トマスの『神学大全』の訳の中でも、virtus を「ちから」と訳している場所を見出すことも付記しておきたい。

例えば、トマス、前掲「神学大全」第九分冊、「第五問題 幸福への到達について」第六項 人間は何らかその上位の被造物の能動によって幸福に到達しうるか。」

「被造物はすべて限られたちから、virtus をはたらき、actio を持つものとして自然のもろもろの法 naturae leges に服するものなるがゆえに、被造的自然本性を超えたことからは被造物のちからをもってしては行われることができない。」一三八頁。

また、トマス、前掲「神学大全」第一一分冊第五五問題「徳の本質について」第四項 人間的徳は善い習慣であるか。」

「徳(力) virtus は能力(可能態) potentia が完成された状態を意味する。ここからして、いかなる事物の力(徳) virtus も、その事物が到達しうる極限 ultimus でもって確定されるのであって、この点『天体論』第一卷(二八一 a 一四)にいわれているごとく

である。「しかるにいかなる能力においてもそれが到達しうる極限は善いものでなければならぬ。なぜなら、すべての悪は何らかの欠陥を意味するものだからである。」一一六頁。

④ トマスの「徳 *virtus*」論の内容

そこでさらに、トマスの「徳」論の内容に立入って少しく眺めておきたい。

トマスは、『神学大全』で、徳を取扱う場合の区分をしている。第一五分冊「序言」二頁。すなわち、

「このように道徳の全対象領域 *tota materia moralis* を諸々の徳の考察へと還元した上で、これらの徳のすべてをさらに七つに還元しなければならぬ。」二頁。「それらのうちの三つは対神徳 *virtus theologica* であって、まずそれらについて論じなければならぬ。」これにたいして、他の四つは枢要徳 *virtus cardinalis* であり、それらについては後で論じられる（第七四問題以下）。二頁。

リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」三〇八頁。

「徳には、自然本性的な能力によって獲得されるものと、恩寵の力によって現実化する超自然的なものがあるが、『神学大全』第二部の後半の徳論の各論でトマスはまず、『信仰』、『希望』、『愛』という、三つの超自然的な徳について論じる。」三〇七―八頁。

「人間はこの三つの『対神徳』によって、自らの生の超越的な目的である神に直接関わるのである。」三〇八頁。

「次にトマスは、人間の自然本性的な次元での完成に属する諸徳のうちで根本的な位置を占める『知慮』、『正義』、『剛毅』、『節制』を取り上げる。これらは『枢要徳』と呼ばれ、プラトン、アリストテレス以来重んじられてきたものである。」三〇八頁。

(i) 徳の大別①——獲得された徳と注入された徳

まず、徳の大別の仕方の一つとして、先にも触れた獲得された徳と注入された徳 *virtus infusa* の区別がある。それは、人間の自然本性的な能力によって獲得されたものと、神の恩恵の力によって、人間に注入された徳との区別である。もとより、トマスの主張では、後者が重視されるが、この時代に、前者の「徳」の存在を肯認しようとするところに、現世における人間の働きを見ざるをえない状況があったことの反映といえよう。なお、注入された徳は、神の恩恵により、超自然的な徳であり、信仰 *fides*、希望 *spes*、愛 *caritas* の三つがある。これを「対神徳」と称する。リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」三〇八頁。なお稲垣良典、前掲「トマス・アキナス倫理学の研究」五五頁以下「第二部 人格と徳」第四章 トマスにおける徳の概念」の箇所参照。

トマス、前掲「神学大全」第一分冊第五一問題「習慣生成の原因について」第四項 神によって人間のうちに注入された何らかの習慣があるか」六一頁。

「二つの理由からして或る習慣が神によって人間のうちに注入される。」六一頁。「第一の理由は、人間がそれによって人間本性の能力 *facultas* を超え出る目的……へと善く秩序づけられるところの、何らかの習慣が存在する、ということである。」六一頁。



「このような習慣は神によって注入されるのでなかったら、けっして人間のうちに見出されることはできないのであって、このことはすべての恩寵的な徳 *virtutes gratuiti* についていえることである。」六一頁。

「もう一つの理由は、……神は時として自らの力を顕示するために、人間のうちに、自然的力によって生ぜしめられうるような習慣をも注入するのである。」たとえば、神は使徒たちにたいして聖書やすべての言語についての知識を授けたのであるが、このように完全な仕方においてはではないといえ、こうした知識を人々は学習 *studium* もしくは習熟 *consuetudo* を通じて獲得することができるのである。」六一頁。

但し、この人間的努力を通じて獲得される倫理徳と、神的賜物として注入される倫理徳との関係は、トマス学者の間で論議の対象となったという。稲垣良典、前掲「トマス・アキナス倫理学の研究」七六頁注(14)参照。この点、稲垣良典は、第四章で、トマスの徳概念における「習慣と恩寵」の両立性をいろいろの角度から検討し、トマスの説の一貫性を捉えようとしている。同書五五頁以下参照。したがって、トマスにあっては、アリストテレス、キケロと異なって、人間自らの力で獲得する倫理徳では不完全であり、対神徳によって完成するというキリスト教的徳論をここで作り上げる。

また、稲垣良典は、「トマスは、無条件的に *simpliciter* 徳と呼ばれるのは、信仰、希望、愛のように恩寵によって授けられる徳のみであり、獲得された倫理徳は相対的な意味で *secundum quid* しか徳ではありえないことを認めている。」同書四〇〇頁。「トマス、前掲「神学大全」第一一分冊第六五問題「諸々の徳の結合について」「第二項 倫理徳は愛徳なしにありうるか」二九六頁参照」。なお、トマス、前掲「神学大全」第一一分冊第六三問題「徳の原因について」「第四項 行為の習慣化からして獲得された徳は注入的な徳と同じ種に属するか」二七〇—二頁で、獲得的な徳と注入的な徳の関係を論じている。

### (ii) 対神徳

既に触れた「対神徳」については、トマスの『神学大全』、就中、第一一分冊二四五頁以下「第六二問題 対神徳について」で取扱われている。なお稲垣良典、前掲「トマス・アキナス倫理学の研究」では、第二部「人格と徳」第五章「対神徳の問題」(九三頁以下)で、「対神徳」の問題を主として取り扱っている。なお、稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(講談社学術文庫)参照。

### (iii) 枢要徳 *virtus cardinalis*

すでに言及したごとく、倫理徳の中で、トマスが重要視した「知慮」、「正義」、「剛毅」、「節制」の四つの徳が「枢要徳」といわれる。リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」三〇三頁参照。それは、プラトン、アリストテレス以来重んじられてきたものであるという。

但し、この内、社会関係に関係し、本稿に関連する「正義」概念と「徳」概念の関係については、後述の「法」の問題に密接に関わるので、⑤「徳」概念と「正義」概念の項で取扱う。

ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」一一〇—一一一頁「徳と悪徳」参照。

「厳密な意味の徳は倫理的徳であり、意志の良き習性である。」（傍点筆者）。「枢要徳ともいわれる四つの主要徳は、知慮、正義、剛毅、節制である。」「知的徳である知慮は、意志の正しさをその対象とするので、倫理的徳でもある。」「正義は、各自の権利尊重において、その行為をただすように意志を傾かせる。」「剛毅は、正しい理性が命ずることにたいする障害となる、危険や苦痛への怖れを克服するよう傾かせる。」「それゆえに剛毅は、怒情的欲求を指導する。」「最後に節制は、情念が理性に反するようなものに傾きそうなとき、情念を抑制するよう意志を傾かしめるもので、したがって感情的欲求を指導する。」「他のすべての徳は、これら四つの枢要徳に帰せられる。」一一一頁。

(iv) 徳の大別②——知的徳と倫理徳〔前出注(1)参照〕

次に、徳の区別として、トマスは、知的徳と倫理徳の区別をしている点に触れておきたい。

周知の如く、トマスは主知論者であるとされ、したがって、知をもって意志よりも重視する立場をとっているといわれる。そこで、知に関わる「知的徳」と意志に関わる「倫理徳」の区別が当然に問題になる。トマス、前掲「神学大全」第一分冊第五八問題「倫理徳と知的徳との区別について」一六九頁以下、とくに「第三項 倫理徳——知的徳という区分は徳の区分として充分なものか」参照。

まず知的徳については、トマス、前掲「神学大全」第一分冊第五七問題「知的徳について」一四六頁以下で取り扱っている。ところで、知的徳と倫理徳の関係であるが、その点、トマスは前掲「神学大全」第一分冊第五八問題「倫理徳と知的徳との区別について」「第三項 倫理徳——知的徳という区分は徳の区分として充分なものか」で次の如く提示している。すなわち、

「もし人間的徳が人間の善い行為へむけて思弁的もしくは実践的知性を完成するものであれば、それは知的徳であろう。これにたいして、欲求的部分を完成するものであれば、倫理徳であろう。ここからして、すべての人間的徳は、知的徳であるか、倫理徳であるか、いずれかである、との結論になる。」一七八—九頁。

そこで、まず人間の行為論に関わる倫理徳「後出」に対する知的徳に言及しておきたい。

トマスは「知性はそれが意志にたいする秩序づけを有するかぎりにおいて端的な意味でいわれるところの徳の基体でありうる」としている。トマス、前掲「神学大全」第一分冊第五六問題「徳の基体について」「第三項 知性は徳の基体たりうるか」一一三—三頁。また、ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」では、まず「厳密な意味の徳は倫理的徳であり、意志の良き習性である。」といわれている。一一一頁。しかし、その意志を秩序づけるのは「知性」であるとトマスは摘示している。「知的徳は、知性をその固有的善である真理の認識に向わせる」ものという。一一〇頁。

(a) 知的徳

ところで、トマスの文章の中では、日本語訳にすると、「知」に絡まるいろいろの用語を使用している。したがって、かかる「知」関係の概念を整理しておかないと理解に混乱が生じかねない。

そこで、知的徳によって働かさせられる知性についてみると、思弁的知性（観照的知性）*intellectus speculativus*と実践的知性 *intellectus practicus*があり、後者には技術知と知慮があるという。ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」一一〇—一一頁。それは、知的徳の働く場所によって生ずる区分であるので、その点を些か眺めておくことにしたい。

#### (イ) 思弁的知性、観照的知性

まず、思弁的（観照的）知性に触れておきたい。トマス、前掲「神学大全」第一分冊第五六問題「徳の基体について」〔第三項 知性は徳の基体たりうるか〕一三〇頁以下参照。「相対的な意味で徳と呼ばれるところの習慣の基体たることは知性にも可能」であり、「実践的知性 *intellectus practicus* についてののみでなく、思弁的知性 *intellectus speculativus* についてもいえることである」とする。一三二頁。

ところで、「思弁的知性における真は、事物にたいする知性の合致 *conformitas intellectus ad rem* にもとづいて成立する。」という。トマス、前掲「神学大全」第一分冊第五七問題「知的徳について」〔第五項 知慮は人間にとっての必要・不可欠な徳であるか〕一六四頁参照。

その上で、思弁的知性としては、次のようなものが挙げられている。すなわち、

「思弁的知性においては、英知「拙注、智恵」*sapientia*（最高因を観想する性向）、学知 *scientia*（特殊的領域における理性的認識の性向）、直知 *intellectus*（第一諸原理を知る性向）などが、そのような徳である。」ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」一一〇—一一頁「徳と悪徳」参照。ただ、これらの知性のそれぞれについて語ることは、本稿の課題から逸脱するゆえに、ここでは省略したい。なお、それはトマスの「神学大全」の第一分冊「能力態について、徳について」一六七頁の箇所で詳細に取り扱っている。

#### (ロ) 実践的知性——技術知と知慮

次に、実践的知性といわれるものについて瞥見することにした。実践的知性についても、拙稿で、これまで各所で言及してきている。拙稿、前掲三巻一号三〇、三一、三四、五二、五九頁、一二巻二号四九、五四、五五、五六、六一、六二頁。

そもそも、トマスの倫理学にあっては、先にも触れた如く、実践理性の諸原理に基づき、それらから出発するという構成をとる。稲垣良典、前掲「トマス・アキィナス倫理学の研究」二〇二頁。

「トマス倫理学は明確に義務論的性格をそなえている。」「トマスはすべての人間的行為が目的ゆえに為されるといおうが、その目的、すなわち人間的善 *bonum humanum* とは、具体的な倫理的行為の領域では、為すべき（もしくは追求すべき）こととしての善であ

り、まさしく実践理性の命令にほかならない。そのような実践理性の命令は、『善は為すべき』（あるいは『避けるべき』）であると判定することがらであって、トマスによるとそれらが実践的なことからにおける原理である。「それらは万人にとって正しく、全く不可變的に妥当する命令であるとされる。」二〇二頁。

その意味では、トマス倫理学では、この「実践的知性」が重要な役割を演じてくる。しかも、その中でも、「知慮」が決定的重要性を帯びるものとされてくる。

すなわち、繰り返しになるが、実践的知性には技術知と知慮がある。すなわち、「実践的知性では、技術知（たとえば建築学のよ  
うな、或る技巧の実践的能力）」と、よく行動するための実践的認識における正しき、すなわち知慮がその徳である。「知慮は自由意志の行使において正しく判断するよう、人間を助ける徳であるから、倫理的行為には不可欠な徳である。」ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」一一二頁。

(イ) 実践的知性と思弁的（観照的）知性の関連

ところで、ここで実践的知性と思弁的（観照的）知性の関連について瞥見しておこう。

その前に一言、実践的「知性」と実践「理性」の語の使用方法について触れておきたい。この点は次の項でまた言及するが、ここでは、稲垣良典の次の言葉のみを紹介しておきたい。すなわち、「実践的知性 *intellectus practicus* と思弁的知性 *intellectus speculativus*（実践「理性」思弁「理性」といいかえてもよいが）との関係に即して『実践』の理解を探ることにしよう。」稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス倫理学の研究」二〇六頁。このように、稲垣良典は、実践的知性と実践理性との概念を明確に区分して使用しているように思われない。『神学大全』の訳者が「実践的知性」と訳しているところを「実践理性」として説明している箇所にもしばしば出逢う。例えば、同前一九二頁。

そのことに関し、トマスは、そもそも知性と理性の関係について、それを別の能力と捉えていないことを摘示しなければならないとしている。トマス、前掲「神学大全」第六分冊第七九問題「知性的諸能力について」第八項 理性と知性とは別な能力であるか「一七〇頁以下参照。

『理性』 *ratio* と『知性』 *intellectus* とは、人間にあってはそれぞれ別な能力であることはできない。「知性認識する・さぐる』 *intelligere* とは、端的に可知的真理 *veritas intelligibilis* を把握することにほかならない。「これに対して、『理性認識する・推理する』 *rationari* とは、可知的な真理を認識すべく、すでに認識された一つのことがらから他の一つのことからへ進むことをいう。」一七一頁。

『推理する』ということが『知性認識する』ということに対するのは、まさしく『運動する』ということが『静止する』ということに對するごとくであり、乃至はまた『獲得する』ということが『所有する』ということに對するごとくである。「一方はすなわち、

完全なものに属するし、他方は不完全なものに属するのである。」一七一頁。

「そして、運動は必ず不動なものから発して静止せる何ものかに終るのゆえ、人間の推理 *ratiocinatio* ということも、だから、探求乃至は発見の途を辿るに際しては、或る『端的に認識されるもの』 *simplicitere intellecta* 即ち諸々の『第一基本命題』 *prima principia* から出発するのであるし、さらにまた、判断の途にあつても、分析 *resolvere* ということを通じて諸々の第一基本命題に立ち帰り、発見されたところのものをこれに照らして吟味するのである。」一七一―一二頁。

「明らかに、然し、静止ということと運動ということとは、自然的事物においてもやはり、それぞれ別な能力に還元されるのではなく、却って同じ一つの能力に還元されるのであつて、すなわち、ものは同一の本性によって或る場所へ動かされもするし或る場所に静止もする。」「いわんや、だから、我々は同一の能力でもつて、知性認識もするし推理もするのである。」「このようにして人間においては、理性といい知性といつても、ともに同一の能力であることが判明する。」一七二頁。

その上で、実践的知性と思弁的（観照的）知性の関連について瞥見しておこう。

トマスは、前述の如く、「実践的知性と観照的知性とは、それぞれ別の能力たるのではない。」という。一八二頁。しかし、それを前提として、「観照的知性と実践的知性との相違は、まさしく次の点に存している。」「すなわち観照的知性は、その把握るところのものを行動にまで秩序づけることなく、単にこれを真理の考究にまで秩序づけるのであるし、実践的知性と呼ばれるものは、その把握るところのものを行動にまで秩序づけるごとき知性にほかならない。」一八三頁。トマス、前掲「神学大全」第六分冊第七九問題「知性的諸能力について」【第一一項 観照的知性と実践的知性とはそれぞれ別な能力であるか】一八一―四頁参照。

ただ、第一分冊第五七問題「知的徳について」【第五項 知慮は人間にとって必要・不可欠な徳であるか】一六四―五頁では思弁的知性と実践的知性の違いについて述べている。すなわち、

「『ニコモコス倫理学』第六卷（一一三九 a 二六）「拙注、岩波文庫、上巻、二一八頁」でいわれるごとく実践的知性における *verum* は思弁的知性における真とは違つたふうに解される。すなわち、思弁的知性における真は、事物にたいする知性の合致 *conformitas intellectus ad rem* にもとづいて成立する。そして、知性は偶然的なことがら *contingentis* において不可謬的な仕方では事物に合致することはできず、それができるのは必然的なことがら *necessaria* においてだけであるから、偶然的なことがらにかわるいかなる思弁的習慣も知的徳ではなく、知的徳は必然的なことがらに關してのみ成立する。」一六四―五頁。「しかるに、実践的知性における真は正しい欲求との合致 *conformitas ad appetitum rectum* にもとづいて成立する。」一六五頁。

## (二) 知慮 *prudentia*

そこで次に、実践的知性とその中でも枢要徳である知慮 *prudentia* について、ここで触れておきたい。知慮の原語は *prudentia* であり、周知の如く、法学はしばしば *jurisprudence* として表現される。

なお、稲垣良典は、トマスとアリストテレスの知慮の相違点を前掲「トマス・アクィナス倫理学の研究」二二一頁「第三部 自然法の問題」第九章 知慮と自然法「知慮徳」の箇所て摘示しているが、ここでは省略する。

まず、ここでは、トマスが、「実践的知性 intellectus practicus は知慮 prudentia の基体である」と摘示していることを留意したい。それは、学知の基体が能動知性における思弁的知性であるのと等しいという。トマス、前掲「神学大全」第一分冊第五六問題「徳の基体について」第三項 知性は徳の基体たりうるか「一三三—四頁。

「ところが、人間によって為されることにおいて、主要的な行為は命令することであって、他の行為はそれに秩序づけられていることはあきらかである。それゆえ、善く命令することを可能にする徳、すなわち知慮を最も主要な徳として、それに善く思案をめぐらすことを可能にする徳である思慮深さ eubulia および判断にかかわる部分である賢察 synthesis と明察 gnome——それらの区別については後述するであろう（第三異論解答）——とが第二次的な徳として付加されているのである。」（傍点筆者）。トマス、前掲「神学大全」第一分冊第五七問題「知的徳について」第六項 思慮深さ、賢察および明察は知慮に結びついた徳であるか「一六七頁。

この知慮に関する点を稲垣良典は、次の如く敷衍している。

「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。」二二頁。「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知慮の働きは成立しない、というのがトマスの立場である。」稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス倫理学の研究」第二章 トマス倫理学における至福「二二—二頁。

なお「知慮と自然法」について、稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス倫理学の研究」第九章 知慮と自然法「二〇一頁以下で、詳細にその関係を検討している。

「トマス倫理学において自然法と知慮は『あれか・これか』の関係に立つものではなく、知慮の徳の成立にとって自然法は不可欠とされている。すなわち、実践理性の完成徳としての知慮は、実践理性の第一原理としての自然法なしに成立しない、というのが知慮についてのトマスの基本的理解である。」二〇四頁。ただ、「自然法の諸原理はすべての人間において見出される——そうでなければかれらは道徳的（善・悪いずれにせよ）に行為することはできない——とはいえ、自然法が道徳的原理として正しく適用されているのは知慮ある者（したがって倫理徳を有する者）に限られている」という。三〇三頁。

(※) 良知論

では、かかる実践的原理をいかに認識しうるのであろうか。ここに、トマスの良知論が展開されてくると稲垣良典はいう。稲垣良

典、前掲「トマス・アキナス倫理学の研究」二二—二二頁「第一部 序論——トマス倫理学の基本的性格」第二章 トマス倫理学における至福」参照。

「こうした実践的原理（自然法）の認識は、トマスによる良知 *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、このような原理認識が知慮の働きを発動させ、導く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。」二二頁。

では、何故「良知」というものが必要なのであろうか。

そもそも現代の法学用語として、あまり見かけない良知 *synderesis* という概念は、トマスにあっても、多用されているわけではない。（前掲「神学大全」第六分冊、第一三分冊で使用されているに過ぎないようである。）では一体、トマスは、知慮あるいは智慧概念と異なって、何故かかる概念を使用する必要があったのか。そもそもこの概念は何を意味していたのであろうか。

この語義は難解なので、稲垣良典の説明に依拠したい。彼の説明を要約すると、前述の如く、実践理性の第一原理たる自然法の認識は、良知（＝自然本性的な習慣ないし徳）が知慮を動かし、その知慮が要となって徳の倫理学が構成されると見ている。稲垣良典、前掲「トマス・アキナス倫理学の研究」二二頁。この点は、アリストテレスにあつては、不明確で、それをトマスが明確化したものと摘示されている。すなわち、実践理性においても、その認識作用のためには直知に相当するものが必要であり、ここに自然本性的な良知が必要であるという。二二二頁。この点の稲垣良典の長い説明の紹介は省略するが、端的に言えば、次の点が要点になる。

「自然法は理性の第一原理であるかぎり、直知と呼ばれる知的徳によって認識され（神学大全第II—I部第五七問題第二項）、実践理性の第一原理であるかぎりでは良知 *synderesis* によって認識される（神学大全第I部第七九問題第一二項、第II—I部第九四問題第一項、『真理について』*Veritate*、一六、一一三）。」稲垣良典、前掲「トマス・アキナス倫理学の研究」第九章 知慮と自然法」二五八頁「注(35)」参照。

結局実践理性において、観照的理性の直知に相当する地位にあるものが良知ということになる。なお、良知が能力ではなく、能力態であるという点については、トマス、前掲「神学大全」第六分冊第七五問題「知性的諸能力」【第二項 良知というものは他の諸能力から区別された或る特殊な能力であるか】参照。すなわち、

「ところで、われわれに本性的に与えられた『観照的なこと』がらについての諸々の第一基本命題』というものは、決して或る特殊な能力 *potentia* に属しているわけではなく、ただ、『倫理学』第六巻に見られるごとく、『基本命題のさとり』*intellectus principiorum* と呼ばれる或る特殊な能力態 *habitus* に属している。」「やはり、だから、我々に本性的に与えられた『行為的なこと』がらについての諸々の基本命題』も、決して特殊な能力に属しているわけではなく、ただ、一つの特殊な本性的な能力態 *habitus naturalis* に属しているのであって、こうした能力態を我々は良知 *synderesis* と呼んでいるにほかならない。」「だからして良知は『善く

励ます』とか『悪につぶやく』とかいわれるのであって、つまり、我々が、発見へと進むにも、見出されたことながらを判断するにも、これらの第一基本命題を用いるものなればこそである。かくして、良知は能力ではなく、却って本性的な能力態であることは明らかである。」一八六頁。

さらに、理性と良知との関係については、同書一八七頁で、トマスは以下の如く説明している。すなわち、

「このような『不可変的な理念』incommutabiles rationesは、為さるべきことからの諸々の第一根源・第一基本命題 *prima principia operabilia* —— それに関して誤ることがありえない —— にほかならず、これらの帰属せしめられる能力、*potentia* は理性であり、これらの帰属せしめられる能力態、*habitus* が良知なのである。」「だから我々は本性的にこの両者、すなわち理性と良知によって判断するのである。」という。一八七頁。

因みに、稲垣良典は、「トマスが良知についてのべていることは、要約するならば、実践理性の第一原理の『認識』であるところの良知は、同時に善あるいは究極目的への根源的な秩序づけである、ということにはほかならない。」という。同前三〇四頁。

(b) 倫理徳 *virtus moralis*

前述のごとく、「倫理徳」は意志に関わる「徳」である。

意志に関わる枢要徳としては、正義、剛毅、節制であるが、知慮は、知的徳であるとともに倫理徳であるといわれている。この倫理徳の中でも、本項の課題に多くに関わるのは、正義の徳であるので、正義に関しては、別項で言及したい。また、前述の如く、ステンベルゲンは、「厳密な意味の徳は倫理的徳であり、意志の良き理性である。」と述べていることを想起せねばならぬ。前掲「トマス哲学入門」一一一頁。

⑤ 「徳」概念と「正義」概念

徳論の中で、とくに本項の課題に関係のあるのは、「徳」と「正義」がどのように関わりあうのかという問題である。前述のごとく、「倫理徳」は意志に関わる「徳」であり、その中には正義、剛毅、節制があげられる。しかし、この倫理徳の中でも、とくに法に関連し、また、本項の課題に多くに関わるのは、正義の徳である。この徳は、徳の中でもすぐれて社会関係に属しているものであるからである。稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(講談社学術文庫)「徳」、四三三頁「倫理徳」参照。「正義の特徴は他者を予想する対他的な徳、言い換えると社会的な徳である、というところにある。」四三三頁。

そこで、ここでは、「正義」の概念を「徳」論との関連で取り上げておきたい。

旧約聖書続篇「知恵の書」第八章第七節では、「だれか正義を愛する人がいるか。知恵こそ働いて徳を得させるのだ。すなわち、節制と賢明、正義と勇気の徳を、知恵は教えるのである。人生はこれらの徳よりも有益なものはない。」と言っている。

しかし、「徳」論と「正義」の概念との関わりについては、既に、アリストテレスによって相当概念化されている。アリストテレ



ス、『ニコマコス倫理学』一七三頁「正義」参照。

なお、正義と共通善との関係について、トマス、前掲「神学大全」第一一分冊第六〇問題「倫理徳相互の区別について」「第三項働きに関してはまだ一つの倫理徳があるだけか」二二四頁以下参照。

「共通善の実現をめざすところの正義は、或る人の私的な善 bonum privatum へと秩序づけられた正義とは異なった徳である。」二二四頁。「ここからして、共通的な正 jus commune は私的な正 jus privatum から区別されるのであって、キケロは『弁論術』第二巻（第五章）において人をその祖国の善へと秩序づける一つの特殊な徳として孝養・祖国愛 pietas をあげているのである。しかし、人を共通善へと秩序づけるところの正義は、（一つの特殊な徳であるのみでなく）その命令 imperium という機能を通じて一般的な generalis 徳である。」「なぜなら、それは諸々の徳に属するすべての行為をみずからの目的、すなわち共通善へと秩序づけるからである。」二二四頁。「ところが或る徳は、こうした正義（の徳）の命令の下にあるかぎりにおいて、それもまた正義という名称を受けとる。」二二四頁。「この場合、当の徳は法的正義 justitia legalis とは単に観念の上で ratione 異なるだけである——ちょうど、自分自身からして活動する徳と、他の徳の命令にしたがって活動するところの徳とが単に観念の上で区別されるように。」二二四―二四五頁。

また、第六一問題「枢要徳について」「第五項 枢要徳が国家社会的、浄化的、浄霊的、および範型的徳へと分類されるのは適当であるか」二二九頁以下参照。

「共通善に直接的にかかわるのは法的正義のみである。」二四三頁。「しかし、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』第五巻（一二九b三二）においてのべているように、法的正義は命令することによって他のすべての徳を共通善へと関係づける。」といっている。二四三―四四頁。

〔以上 補論「徳 virtus」論〕

(6) その点、典型的には、今日のプラグマティズムと異なってくる点であろう。W・ジェイムズ、『プラグマティズム』、梶田啓三郎訳、岩波文庫、昭和三二年。

なお、古代・中世に支配的であった目的論的世界観が近代衰退したことについては、加藤新平、前掲「法哲学概論」五三三頁以下〔補論 価値相対主義の思想的醸成因。価値相対主義の発展——断片的考察〕参照。

(7) ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」八頁。  
ただ、稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス倫理学の研究」二九四頁では、トマスの倫理学を哲学的倫理学として把握し直すことは可能であるとする。すなわち、

権威と「理性」と法（二二二）

「トマスにおける倫理学の概念について考察するにあたっては、まず『トマスの倫理学（あるいは道徳哲学）は存在するのか』と問うことから始める必要がある。この問いにたいして、私はトマスの倫理学はかれの神学のうちに統合された形で見出されるが、それを哲学的倫理学として再構成することは可能である、と答える。」

そして、稲垣良典は、これを「目的論・対・義務論」の中で論証しようとしている。

(8) ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」六頁。

Price, op. cit., p. 145 et seq. [Medieval Thought], [7 The Dictates of Philosophy and the Late Medieval Church.]

(9) ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」六頁。「或る歴史家たち（セルティヤンジュ・ジルソン）は、歴史的聖トマスに忠実であるためには、彼の『神学大全』の構成に従って哲学を論述するのが正しいし、必要でさえあると考えた。」「しかしこの構成は、あくまでも神学的構成であり、しかも聖トマスは（アルベルトゥス・マグヌス、シゲルス・デ・ブラバンティア、その他同時代の学者のごとく）哲学的方法と神学的それとを完全に区別しているので、彼の哲学に思弁的神学の構成をおしつけるのは彼の思想を尊重することにならない。」「それゆえにわれわれは、すべて可能な資料を手掛かりに、彼の哲学的総合を再建するよう努めるべきである。」六頁。

稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(講談社学術文庫)、五四頁以下「折衷家トマス?」。

(10) ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」一〇四頁では、思弁哲学と実践哲学を区別する。稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(勁草書房)一五九頁。先に言及した如く、実践性は思弁性と別ものではなく、その拡張したものとす。

(11) ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」一〇七頁以下「人間的行為の倫理性」、とくに一〇九頁。

なお、トマスの信仰と学問の区別と関連については、これまでもしばしば言及してきた。例えば、拙稿、前掲三巻一号二七頁以下「信仰と理性」。

稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(勁草書房)四七頁。

「トマスにおいては、人間理性が自らの固有領域（つまり自らの能力で理解しうることから）を超えて、信仰に属することへ立ち入ることは、決してそれ自体『越権』ではない。反対に、人間理性は信仰に属することは自らの理解を超えているのだと謙虚に認められた上で、その探求に従事すべきだ、というのである。」四七頁。

なお、トマスの哲学については、次ぎの点も留意しておいた方がよいと考える。すなわち、トマスの著書は神学的立場からのもので、一冊も「哲学」の書は書いていない。したがって、それを哲学史の中でどう評価するかは一つの難しい課題となるであろうというのである。ジョノー、前掲「ヨーロッパ中世の哲学」九八頁参照。

(12) 稲垣良典、前掲「トマス・アキナス」(勁草書房)、一九一頁以下「六 法と正義」。

「ところで『法によって教導する』のは神であるから、法は根本的に神に由来するものである。その意味でトマスの立場は『自律的』ではなく『神律的』であると言わなければならない。」<sup>(1)</sup>しかし、法によって教導されるところの実践理性は単に受動的に教導に服するのではなく、むしろ自らを能動的に知慮 (prudentia) へと高めていく。そして、このような知慮の形成なしに法による教導も無意味であると言わざるをえないであろう。なぜなら、法による教導のめざすところは法の下に在る者を隷属化することではなく、むしろ法の下に在る者が法を必要としないところまで成長をとげることだからである。」<sup>(2)</sup>一九二頁。

「その意味では『神律的』は決して普通の意味での『他律的』と同一視できない。また全体としてトマス倫理学においては、『法』よりも『実践理性』および『知恵』——それは『正しい理性』(recta ratio)とも呼ばれる——の概念が中心的な位置を占めることもあきらかであろう。」<sup>(3)</sup>一九二頁。

## (ii) トマス神学における人間の自由意志と実践理性論

では、人間が自由意志をもつことと人間行為の方向性の規制との関係はどうなっているのだろうか。<sup>(4)</sup>

トマスは、アリストテレスの哲学に多く論拠を求めたが、それは、トマスの神学体系の中で利用できる範囲内のことであった。そこで、トマスにおける自由意志概念がその神学体系の中でどのような地位を占めるのかという点をまず暗示しておくねばならない。<sup>(5)</sup>

なるほど、アウグスティヌスの場合にも、人間の自由意志の存在は認めていたが、<sup>(6)</sup>トマスの特色は、人間の意志 voluntas について、voluntarium [意志性] と liberum arbitrium [自由意志] の二つの側面の存在があることを摘示した点にあるといえよう。<sup>(7)</sup>そして、前者は、目的志向性にかかわるものであるのに対して、後者は目的志向のための手段にかかわるものとされている。<sup>(8)</sup>しかもここから、トマスの場合には、目的志向における人間の手段の選択性を認めるということになる。尤も、トマスの神学体系の中における「意志」と「自由意志」の問題を見るとときには、その目的性と義務性を重視せねばならず、その意味では、人間の選択性は限られたものになり、いわば「神律的」になることはいうまでもない。<sup>(9)</sup>

しかし、それを社会哲学的にみれば、人間の能動性を強調してくる説になることも事実である、同じく人間の行動にかかわる理性による統御を認めながらも、アウグスティヌスより人間論を深めてきたものになっているといえよう。ここに、トマスの「自然法」論の重要性と、「自然法と人定法」の関係が問題として浮上してくる。そこに人間の、実践的理性による目標への到達過程の問題が生じるものとされる。<sup>(8)</sup>そこで、トマスの「自然法」論の社会的実践にかかわる重要性が改めて取り上げられねばならなくなる。

(1) 拙稿、前掲一二巻一号七頁注(7)参照。

(2) 人間の自由意志については、稲垣良典、前掲「トマス・アキナス倫理学の研究」参照。

「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ぬのである。」一七頁。

「まず、トマスの倫理学における *voluntarium* の概念の考察を通じてペルソナと自然本性 *natura* との関係に光をあてることを試みたい。」

「*voluntarium* は一方では自然本性と結びつき、包括的な意味での『自然本性』にくまられる概念でありながら、他方『それによって人間がかれの諸行為の主人となるもの』として『ペルソナ』および自由 *libertas* の概念と密接に結びついている。」「それはいわば自然本性の必然性と自由との間の緊張をふくみつつ、何らかの仕方ですれらを統一している概念であるといえよう。」一三五頁。

「それはまた意志 *voluntas* に由来する概念でありながら、理性による熟考 *deliberatio* を前提とする概念であり、それらの間の緊張をふくみつつ、統一しているといえる。」一三五―六頁。

「ペルソナ」概念については、拙稿、前掲一二巻二号六三頁注(18)、一三巻一号一一〇頁、一二六頁注(18)参照。稲垣良典、前掲「トマス・アキナス倫理学の研究」一五二頁注(22)参照。

「トマスは、*voluntarium* という名称は『働き・行為が(当の行為者に)固有の傾向性 *propria inclinatio* に由来する』ことを合意し、したがって『その根源が内にある』のみでなく、『知識』がそれに付加されているところの働き・行為が *voluntarium* であるといわれる、とのへ、*voluntarium* の本質 *ratio* を『働き・行為の根源が、目的についての何らかの認識をとめないつつ(当の行為

者の)内部にあること』と規定している。」一三六頁。

この点、トマス、前掲「神学大全」第II—1部第九分冊第六問題「意志的ならびに非意志的について」、一四九頁以下「第一項人間の行為において意志的なるものが見出されるか」、一五四頁以下「第二項 随意的なるものが無理性的な諸動物において見出されるか」、一六〇頁以下「第四項 意志に強要が加えられるか」参照。

さらに、稲垣良典は同書で次の如く摘示している。すなわち、

「人間の行為が voluntarium であるというとき、その行為は自然本性にもとづくものであって、しかも人間自身が当の行為の主人であること、いいかえると、意志はその第一の運動・働きにおいて神によって働かされているものでありながら、当の行為はあくまで人間の『内部から』出てくるものであるという二重性あるいは緊張関係をはらむものであることが示された。」一四六頁。

その上で、「トマスが自由 libertas について語るのには常に選択あるいは決断 electio, arbitrium に関してであり、選択あるいは決断の能力が自由意思 liberum arbitrium と呼ばれる。」一四七頁。「それは意志とは別個の能力であるのではなく、意志の或る働き、すなわち選択する eligere 働きの関係において捉えられた意志能力にほかならない。」一四七頁。「自由意思は、まさしく自由の根元 radix libertatis であるかぎりでの意志であるといえよう。」一四七頁。

ただ、この点のトマスの考察は、初期の「真理について」に対し、「神学大全」では、それを補足・修正する意図をもって、「自由の根元は基体 subjectum に即していえば意志である——原因 causa に即していえば理性であるが」と指摘している。一四九頁。

- (3) アウグスティヌスの「自由意志論」(三八八年)については、『アウグスティヌス著作集3「初期哲学論集(3)」』、泉治典・原正幸訳、一九八九年、教文館、一七頁以下、また、その解説「泉治典」として、五九七頁以下、とくに行為の起動力との関係について六〇五頁以下参照。

アウグスティヌスの場合、自由意志は神に授かったものであるとする。前掲六九頁以下「第二巻」。とくに一二九頁以下「第一章 自由意志もまた神からくる」参照。ことにその自由意志と罪を犯すこととの関連をアウグスティヌスは問題にしている。また、一三八頁以下「第三巻 たとえ自由意志が罪を犯しうるものであるにせよ、それが宇宙の秩序に参加している限りは、神はこの秩序のゆえにたたえられるべきである」参照。

- (4) トマスの「人間の意志と自由意志」について、その概念の違いの側面について触れておかねばならない。稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(講談社学術文庫)四二一頁以下「四 意志性 voluntarium と自由 libertas (1)」の箇所参照。

「(意志性と自由)の二つの関係について簡単に述べておくと、前者が文字通り意志 voluntas にかかわるのに対して、後者は自由意志 liberum arbitrium にかかわる。」四二二頁。「言い換えると、前者が善を意志する velle 働きの特性であるのに対して、後者は選択する eligere という仕方善へと向かう働きの特性である。」四二二頁。「このことから、意志性は目的 finis にかかわるの

に対して、自由は目的のためにあるもの（＝手段）*ea quae sunt ad finem* にかかわることがわかる。」四一二頁。「意志性と自由も、二つのちがったものではなく、むしろ自由は意志性を根拠として成立する。」四一二頁。

「ところで自由は必然性と対立するが、意志性は一種の必然性である——意志は必然的に究極目的（至福）を欲求する。つまり、トマスによると（逆説的に響くかもしれないが）自由は必然性によって根拠づけられているのである。」四一二頁。  
なおこの点について、以下の点も留意しておきたい。

「人間は行動においてのみでなく、判断することにおいても、自分自身の原因である。したがって、人間は自由意志をもっている。」四一九頁「トマス、『真理について』第二四問題第一項」。

ところで、自由意志と判断と理性の關係について、さらにトマスの『真理について』第二四問題第二項「欲求と認識能力と自由意志」（稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」（講談社学術文庫）四一九—二〇頁）において触れている。すなわち、

「判断が判断する者の支配下にあるのは、彼がみずからの判断について判断し得る限りにおいてである。というのも、われわれはみずからの支配下にあるものについて判断を下し得るからである。」四一九頁。「ところで、みずからの判断について判断し得るのは、理性のみである。」（傍点筆者）。「理性はみずからの働きに立ち返り、みずからがそれについて判断を下している事物と、それにもとづいて判断を下している事物との連関を認識し得るところから、みずからの判断について判断を下すことができる。」四一九頁。「したがって、自由の全体が理性のうちに根をおろしている。」四一九頁。

ただ前出注(2)で摘示したごとく、トマスの『真理について』は初期の作であり、「神学大全」では、その主張は修正・補足されている。

(5) 意志と自由意志について、まず包括的には、ステンベルゲン、前掲「トマス哲学入門」九六頁以下参照。

「知的認識には、知性によって把握された善をその対象とする意志、あるいは知的欲求が対応する。」「この欲求は次の二つの場合に必然的（あるいは決定的）である。」

「まず第一に、知性が第一原理に必然的に密着するように、意志は、人間の最終目的、すなわち完全な幸福に必然的に向かう。」「次に意志は、自己に提示されている目的を得るために不可欠なものとして求められる手段にも必然的に向かう。」「……」後者、つまり意志の必然性の第二の形式は、知性が、第一原理から帰結された結論に、必然的に密着するようなものである。すなわち、知性にとってこのような結論を受け入れることは第一原理を護持するために必要条件と思われるのである。」九六頁。

「以上二つ以外の場合、意志は決定されていない。なぜなら、特殊的善のほとんどは、幸福のための必然的条件ではないし、またそのようなものとは思わないからである。」「知性が偶然的命題に必然的に密着しないように、意志もこのような特殊的善には、必然的には向わない。」九六頁。

「それゆえに、自由意志の固有的機能は、意志が向かう特殊的善の選択 (electio) である。」九七頁。「ところでこの選択は、選択するための動機について考える知性の働きであると同時に、知性の判断を受諾する意志の働きでもある。」「アリストテレスも、自由選択をいかなる能力に帰すべきかをためらった。」「しかし選択は、目的を得るために使用されるべき手段、すなわち有益な善 (bonum utile) にかかわっているので、選択の働きは第一次的には意志に帰せられるべきである。」九七頁。

ところで、トマスの「意志 voluntas」に関しては、『神学大全』の各所で言及するが、人間の魂に関連したトマスの叙述として、第六分冊第八二問題「意志について」二〇九―二二八頁の箇所では包括的に扱われている。(なお、神の意志については、第二分冊第一九問題「神の意志について」一四四頁以下で基本的に取り扱っている。)

次にその意志の規律性について若干の点を摘示するとすれば、以下の点を挙げねばならないかと思う。

トマス、前掲「神学大全」第七分冊第九五問題「最初の人間の意志の領域に属する諸般のことから——即ちまず恩寵と義について」一〇六頁。

「人間の意志 voluntas の領域に属する諸般のことからについて考察しなくてはならぬ。」「これをめぐって考察すべきことがらが二つある。一つは、最初の人間における恩寵 gratia と正しさ・義 justitia ということであり(第九五問題)、次には、他の種々なるものへの支配 dominium super ということに属するかぎりにおける、この義の実現についてである(第九六問題)『無垢の状態における人間にふさわしい支配について』」一〇六頁。

トマス、前掲「神学大全」第一分冊第九〇問題「法の本質について」[第一項 法は理性に属するところの何ものかであるか]。「理性が何かを動かす力を取得するのは、上述のごとく(第一七問題第一項)、意志からである。」「けだし、或る者が目的を意志するということにもとづいて、理性はその目的へのたてたもの ea quae ad finem に関して命令を下すのである。」「しかるに、(理性によって)命ぜられたことからの根底にある意志が法の本質をそなえたものであるためには、なんらかの理性によって規制されていることを要する。」「『支配者の意志は法たるの力を有する』という言葉はこの意味に理解すべきであろう。」「さもなければ、支配者の意志は法であるよりはむしろ無法 iniquitas であることにならう。」五頁。

第九一問題「法の多様性について」[第二項 われわれのうちに自然法なるものがあるか]。

「上述のごとく(第一〇問題第一項)、われわれのうちにあっては、理性ならびに意志のすべての働きは、自然本性にもとづくところのものから派生する。けだし、すべての推論は自然的に加えられた諸原理 principia naturaliter から導出されるのであり、また目的へのたてたもの欲求はすべて、究極目的の自然本性的なる欲求から派生するものなのである。」「したがってわれわれの行為が目的へと方向・秩序づけられるその発端も、自然法によるのでなければならぬ。」二〇頁。

なお、正義と意志に関して、第一八分冊で取り上げている第五八問題「正義について」[第四項 正義は意志を基体としてそのう

ちに見出されるか」の項も自然法そのものに関係するものではないが、意志と法との関係を知る上で役立つものと考えるので紹介しておきたい。

「意志は理性的な欲求能力であるがゆえに、理性の直しさ——これが真理と呼ばれる——が、理性にたいする（意志の）近接性のゆえに、意志の上に印刻されると、意志は真理という名前を保持するのである。このようなわけで、正義はときとして真理と呼ばれるのである。」三二頁。

「意志は理性による把握にともなうて自らの対象へ向うて運ばれる。」「このようなわけで、理性が他者へ向うて秩序づけるところから、意志も或ることを他者への関係において意志することができるのであって、それが正義に属することなのである。」三二頁。

「分有によって理性的であるのは怒情のおよび欲情的欲求能力ではなく、『ニコマコス倫理学』第一巻でいわれているごとく（一一〇二b三〇）、欲求能力の全体がそうなのである。なぜなら、すべての欲求能力は理性に従うものだからである。」「しかるに、欲求能力のもとには意志もふくまれている。」「それゆえに、意志は倫理徳の基体たりうるのである。」三二頁。

なお、神の意志から世俗社会の一般意志までの変遷史は、興味深いものがあるという点だけ付記しておきたい。Patrick Riley, *The General Will before Rousseau—The Transformation of the Divine into the Civic*, 1986.

次に、トマス「自由意志liberum arbitrium」について若干の記述を紹介しておきたい。

「自由意思」については、トマス、前掲『神学大全』第六分冊第八三問題「自由意思について」で主として取り扱っている。

「自由意思は自己運動の因である。」「人間はすなわち自由意思によって自らをはたらきにまで動かすのである。」「だからといって然し、『自由libertasであるところのものは自らの第一の因 prima causa suiである』などということが『自由』libertusということに必然的に属しているわけではないのであ」る。二二三頁。「神が、……諸々の自然的な因をも意志的・随意的な因をも動かす第一原因にはかならない。」「第一項 人間は自由意思を有するか」二二三頁。

「自由意思に固有なことがらは選択 electio ということにある。」「事実、我々が自由意思を有するものであるといわれるのは、我々が一方を斥けて他方の一方をとる——つまり選択 eligere する——ことができるというまさしくこのことに基づいている。」「だからして、自由意思の本性は選択というはたらきの面から考察されるのでなくてはならない。」「第三項 自由意思は欲求能力であるか」二四〇頁。

「欲求的諸能力は、既述のごとく（第八四問題第二項）、把捉的諸能力に対比したものでなくてはならぬ。」「しかるに、知性的把捉の面において知性と理性とが相互に対するときとちようと同様の位置を、知性的欲求の面において意志と自由意思——つまり選択力 vis electiva にほかならぬもの——が互いに対して占めているのである。このことは、対象と活動との関わりあいに基づいて知られる。すなわち、『知性認識する・ちよる』intelligere とちよることは、何らかのことがらの端的な受容 simplex acceptio を意味するの



であり、さればこそ、比量 *collatio* をもちいずしてそれ自身でもって認識されるごとき諸々の基本命題が、本来的な厳密な意味において知性認識されるべきとられる *intelligi* といわれるのである。「第四項 自由意思は意志とは別な能力であるか」二四三頁。

「選択する」 *eligere* とは、これに対して、何ものかを、それ以外のものを得んがために欲求することなのであり、だからそれは、厳密には目的へのただたるところのものにかかわる。」二四三頁。

ところで、前に触れた如く、「意志と自由意志とは二つの能力ではなく、両者は却って一つの能力でなくてはならぬ。」二四四頁。

(6) 稻垣良典、前掲「トマス・アクィナス倫理学の研究」参照。

「意志はたしかに目的を意志することによって、目的へと向けられたことがらを意志することへと自らを移行させるかぎりにおいて自身を動かすのであるが、当の目的を意志する働きも先行する（より高次の目的へと向う）意志（の働き）によって動かされる必要があるところから、最終的に意志自体の内部においてはそれ以上遡ることのできない意志の第一の運動あるいは働き *primus motus voluntatis* に行きつくとしなければならない。」一四三頁。

「たしかに人間は選択において自らの行為の原因であり、その意味で自由である。」一四九頁。「選択の可能性そのものが人間の固有能力である理性によって開かれるのであってみれば、選択において人間は自らの行為を生ぜしめる原因であり、したがって完全な意味で自らの行為の主人であるといえる。」一四九—一五〇頁。「そして、ペルソナとは自らの行為の主人であるかぎりでの人間を指す名称であるかぎり、選択の自由を行使するかぎりでの人間こそ完全な意味でのペルソナである、といわなければならない。」「そしてトマスは人間が選択・決断において自由であることを信仰と日常の明白な経験にてらしてのみでなく、明証的な論拠 *evidens ratio* にもとづいて肯定しているのであり、その意味でかれは人間がペルソナであることを明確に認識していたといえる。」一五〇頁。

「しかしながら、人間が完全な意味で自らの行為の主人であるといわれるのは選択の行為に関してであり、そして選択の行為は目的のものではなく、目的へと向けられたことがかかわる。いいかえると、自由は意志の働きのなかの或るもの——あるいは意志の働きの或る側面——との関係において語られており、それを完全に理解するためにはより根源的な意味での意志の働き、もしくは意志の自然本性そのものを考察することが必要である。」一五〇頁。「したがってまた、人間がペルソナであることを完全に理解するためには、選択の自由を行使する者としての人間の考察にとどまってはならないのであって、より根源的な意味での意志の働きを行使する人間をも考察しなければならない、といえるであらう。」一五〇頁。

「トマスによると、人間の意志は、その根源的な働き——自然本性的な傾向性——においては『動かす者』であるよりは、むしろ『動かされるもの』であって、そこでは自然本性の原因である『動かす者』としての神が考察ないし探求の射程に入ることざるをえ

ない。」一五〇頁。

また、「トマスは理性能力が人間の自由の根拠であり、原因であることを示している。」「そして自由であることは他者によって支配されるのではなく、自らが自らの行為の支配者であること、つまりペルソナであることを意味するのであるから、トマスは人間の理性能力がこれをペルソナたらしめるものであることを論証した、ということができよう。」一七三頁。

「しかし、ここで一つの重要な問題が浮び上る。」「それは、人間はかれのすべての行為について絶対的・無条件的に支配者であり、その意味で人格（ペルソナ）であるといえるのか、という問題である。」一七三頁。

「これにたいして自明的なこととして『然り』と答えるのがカントによって代表される近代の実践哲学である。そうでなかったら人間は他律的存在となり、道徳性は成立しえない、というのがその根拠であるといえよう。」一七三頁。

「これにたいして、トマスは同じく自明的なこととして『究極目的の欲求はわれわれがその支配者であるような事柄に属しない』と主張する。すなわち、究極目的の欲求は選択によるのではなく自然本性によるのであり、そこにおいては人間は自らの行為の支配者ではなく、むしろ自然本性の原因である神に従属し、その支配下にある、というのである。』一七三頁。

『理性的被造物（たる人間）は自由意思 *liberum arbitrium* によって自らの行為にたいして支配者となるのである』が、『われわれが自由意思を有するのは、われわれが必然的な仕方でもしくは自然本性的誘発 *instinctus naturalis* によって意志するのではない事柄についてである。』というのも、われわれが幸福であることを意志するのは、自由意思ではなく、自然本性的誘発に属するからである。』一七三―四頁。

(7) 能動理性 *intellectus agens* については、まず岩崎允胤・鯉坂真編、前掲「西洋哲学史概説」一二四頁参照。

「トマスは有限な人間理性に固有な可能的理性も、能動理性も、ともに人間の魂のうち内在すると考え、能動理性の人間への内在によって基礎づけようと試みた。」一二四頁。

但し、能動理性という概念は、アリストテレスの『デ・アニマ』の文章に由来するものといわれているが、アリストテレスにおいても、かかる術語は明示的には用いられていないという指摘がある。アリストテレス、『心とは何か』、桑子敏雄訳、講談社学術文庫、一九九九年、一六五頁注(35)参照。

『作用を受ける理性 (*pathetikos nous*)』という表現に対して、『作用する理性 (*poietikos nous*)』という明示的な表現はない。しかしこの理性をどう理解するかは、西洋思想の歴史のなかで重大な問題であった。『作用する理性』は、ふつう『能動理性』あるいは『能動的理性』と訳されている。ただし、『作用する』『作用を受ける』という表現は、『運動』の意味を含んでいないという点が重要なので、この訳語は採用しない。』一六五頁。

トマスでは能動的知性論 *intellectus agens* として多く論ぜられているようである。そこで、トマスの能動知性 *intellectus agens*

概念に些か触れておきたい。

トマス、前掲「神学大全」第六分冊第七九問題「知性的諸能力について」。

「もろもろの形相をその質料的諸条件から切り離して取りだすという抽象 abstractio のはたらきによって、これを現実態における『可知的なるもの』たらしめるごとき何らかのちからを知性の側に措定することを要した。能動知性を措定する必要性はすなわちここに存する。」[第三項 我々は能動知性 intellectus agens なるものを措定すべきであるか] 一五一頁。

「アリストテレスの語っている『能動知性』なるものは魂に属する何ものかである。」[第四項 能動知性は魂に属する何ものかであるか] 一五四頁。

「このことを明らかにするためには次のことがらを考察しなくてはならぬ。すなわち、人間の知性的魂の上に、我々は、魂がそれによって知性活動するちからを与えられるがごとき何らかのより上位の知性を措定しなくてはならない。」「けだし、何ものかを分有しているところのもの・可動的であるところのもの・不完全であるところのものは、常に、自己の本質によってそうしたものであるところのもの・不可動にして完全であるところのものを予想する。然るに、人間の魂が知性的と呼ばれるのは知性的能力の分有によるものであり、その証左として、人間の魂はその全体が知性的たるのではなく、ただその或る部分に即して知性的たるのしかない。」一五四頁。「さらにまたそれは、いわばあちらへこちらへの運動に伴う推論 arguere を用いることによってはじめて真理認識 intelligentia veritatis に到達するものでしかない。」「それはさらに、不完全な認識のはたらきをしか持っていない。というのはつまり、一つには、それはすべてのものを認識するのではないからであるし、また一つには、その認識するところのものの場合にあってはそれはやはり可能態から現実態へ進むのだからである。」一五四―一五五頁。「それゆえ、魂が知性認識すべくそれによって助けられるごとき、より高位の或る知性が存在するのではなくてはならない。」一五五頁。

リーゼンフーバー、前掲「西洋古代・中世哲学史」二九三―四頁ではトマスの所論を哲学史的に要約している。すなわち、

「人間の認識はその有限性と可能態性のゆえに感覺的認識から始まる。」「認識の発端をなすのは、五つの外的感覺能力（視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚）である。」「これら五感が受容するさまざまな感覺的印象（色、音、臭い、味、感触など）を内面化し、総合し、補足して、可感的な表象を仕上げるのは、共通感覺、想像力、感覺的判断力、記憶という四つの内的感覺能力である。」二九三頁。「この感覺的表象に向けられた『能動知性』の精神的自発性の力は、本能認識に到達するために、感覺的なものの中に滞在している本質の姿を現実に認識可能な対象として浮び上がらせる。」二九三―四頁。（訳注、前出「トマス、前掲『神学大全』第一部第七九問題第三項」）。「そして感覺的表象に向かい、この本質の姿、つまり『可知的形象』を受け取ることによって事物の本質を現実に認識するのが、『可認知性』なのである。」二九四頁。

「以上のようなアリストテレス的に構成された抽象過程においては、認識の實在との接触を保証する受容性は諸感覺能力に具わり、

表象において提示される知性的認識の素材の可知性を現実化する能動性は能動知性に具わることになる。」二九四頁。

「つまり、トマスのアリストテレス的な認識論においては、存在そのものに向けて開かれた能動性をその本性とする精神にとって、身体と結びつき世界へと志向する感覚性は、自らの一部となす本質的に必要な契機となるのであり、その程度は新プラトン主義的な認識論を展開するアウグスティヌスの場合にまさるのである。」二九四頁。

なお、トマス以後の「中世の神秘思想と近代への移行」について摘示されている点もトマス以後の流れを知る上で参考になる。すなわち、

「二三世紀から一四世紀初めにかけての形而上学者たちは、アウグスティヌスの照明説をアリストテレスの能動知性説や絶対的一者からの知性の流出という新プラトン主義的思想を融合させることによって、人間の精神の根源が神に根差す次元を思惟しようとしたが、これに伴い、特にドミニコ会内部に知性に重点を置いた神秘主義の流れが盛んになった。」三四四頁。

(8) 前出〔i〕トマス神学と哲学と倫理学〕注(12)参照。

なお、ロンメン、前掲「自然法の歴史と理論」一七八頁以下「第二章 知性と意志」一 存在論的秩序と道德的秩序。「秩序の法則は単に実定法に公布された神の意志に存するのではなく、神の叡智によって創られた事物の本質のうち存在する。」「存在の秩序は、その存在原因が神の叡知であり又神において知性がより優位の能力 (*nobilitior potestas*) であるときのみ、道德的秩序となることができる。」「そうでなければ、我々の世界の存在秩序からいかなる規範も絶対に導き出すことができず、啓示された神の意志を規範とするほかないであろう。」一七九頁。

### (iii) トマス神学における自然法論

トマスの神学体系の中で、自然法をどのように位置づけているかという問題の最後として、トマスの自然法論に関するこれまでの問題点の摘示にかかわる叙述を要約しておきたい。すなわち、その自然法については各所で触れてきたが、<sup>(1)</sup>法的見地からそれを纏めてみると以下の如くなるであろう。

まず摘示しておきたいことは、自然法が実践理性の第一原理として取り上げられているということである。<sup>(2)</sup>その上で、<sup>(3)</sup>既述の中から、自然法の問題点として触れてきたことを箇条書きにしてみると次の如くなる。

① 自然法は神法に属する。ここから、後述の「人定法」との関係が問題になってくる。

② 自然法は永遠法の分有されたものとして捉えられている。永遠法は不変性を帯びているが、それでは自然法も不変的であるのか、あるいは、可変的であるのか、という問題が生じる。<sup>(4)</sup>

③ 自然法は人間に分有されているという。人間本性に自然法の根源がないとするならば、その根源は神法でなければならぬが、それは、人間にどのようにして分有されてくるのだろうか、という問題が生ずる。<sup>(5)</sup>

④ 自然法は理性ある人間の行為を律することができるという。そこで、人間の行為を律する人定法とともに自然法が人間の行為をどのように律しうるか、という問題が生ずる。<sup>(6)</sup>

⑤ 人間は自由意志をもっている。人間本性には、選択する意志が認められている。ここに、自然法と人間の選択行為との関連が問題になってくるだろう。<sup>(7)</sup>

⑥ 人間の自然法遵守の義務観の生ずるのは、人間がそれを厳守することが、人間の実践理性、能動理性が自然法に遵うことを求める人間の自然本性的な認識に基づくからであるという。そしてそれが、神の創造作業への参与となるからであるといわれる。<sup>(8)</sup>しかし、そこには、トマスの自然法の社会規範としての意味が、人間の自然本性論を媒介とする義務観念といかに関わってくるのか、という問題が生ずるであろう。<sup>(9)</sup>

(1) 拙稿、前掲三巻一号、二号、一〇巻二号、一一巻一号、二号、一二巻一号、二号の各所で言及。

稲垣良典の自然法にたいする言及は、この問題へのアプローチに示唆を与えるものと思われるので紹介しておきたい。

稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス」(勁草書房)、一九一頁以下「六 法と正義」。

「トマスは法(Lex)を『共同体の配慮を司どる者によって制定され・公布せられたところの、理性による共通善への何らかの秩序』と定義している。」「一九二―三頁。「この定義はわれわれが普通『法律』と呼んでいる——トマスの用語では人定法(Lex humana)——を頭においているように受けとられる。」「しかし、トマスは神の永遠なる世界統治の理念たる永遠法(Lex aeterna)'

永遠法の人間における分有である自然法 (lex naturalis)、神的に制定・公布された神法 (lex divina) などすべて厳密な意味で法と呼んでおり、このため『法』の概念は一義的ではなく、むしろ類似的 (analogica) である。「しかも、トマスによる『すべての法は永遠法から導出される』のである。」「これにたいして人定法 (実定法) はたんに『われわれにとって』最もよく知られた法であるにすぎず、その特質をそのまま法の本質的性格と見なしてはならないのである。」「一九三頁。

「たとえば右に挙げた定義で法は『理性による秩序づけ (rationis ordinatio)』であるといわれ、トマスは法があくまで理性に属するものであると主張する。」「しかし、それと同時に、法は私的ではなく、『共同体の配慮を司る者によって制定、公布される』とのべることによって、法が拘束力あるいは強制力を有することが指示されている。」「一九三頁。

「ところで人定法の場合、その理性的側面、つまり人間の理性に訴えて自己を実現してゆく教導的側面と強制的側面との間には何らかの対立もしくは緊張関係が認められるが、そうした対立は法そのものにとつて本質的なものではない。」「一九三頁。「むしろ自然法や永遠法について考察することによって、上位の法においては『理性的』であることがそのまま『力』であることが理解されるのである。」「一九三―四頁。「逆に実定法における強制力も、それが『法』の要素であるかぎり、決して単なる物理的な力ではなくて、何らかの価値をほらんだ道徳的な力であることが確認される。」「いかに無法な独裁者や悪党であっても、すくなくとも『これはやむえない手段である』との理由でその暴力の行使を正当化するのである。」「一九四頁。

「ところで自然法とは、実践理性が為すべき行為へと向けて実践的推論を行なうさいの第一の実践的原理にほかならない。」「一九四―五頁。「つまり、自然法は思弁的認識の領域における自明的な第一原理に対応するものである。」「一九五頁。

「このように見るとき、われわれはトマスが自然法に与えた位置を正確に理解できるであろう。」「一九五頁。  
「トマスによる自然法の定義としてよく知られているのは『理性的被造物 (人間) における永遠法の分有』であるが、これは神学的あるいは形而上学的観点からの自然法理解である。」「一九五頁。

稲垣良典、前掲「トマス・アクィナス倫理学の研究」二五六頁参照。

「トマスの自然法論は、われわれの現実の道徳的生活において機能している自然法の考察と、自然法の理論的基礎づけの試みとをふくむものであり、この後者において不可変的・超歴史的な人間本性についての形而上学的洞察が前提されていた、というものである。」「二五六頁。「トマスはたしかに自然法の可変性・歴史性を認めており、かれの自然法論が経験論的立場によって特徴づけられることもたしかである。しかし、そのことがかれの自然法論における形而上学的側面を排除するような仕方で解釈されるならば、そのような『改訂』の試みはトマスの立場の正しい解釈と見なすことはできない。」「二五六頁。「トマスの自然法論は不可変で超歴史的な神学的創造の秩序に属するものとしての人間本性、という形而上学的前提を承認することによってのみ理論としての一貫性を保持するのであり、したがってこのような前提を排除するような『改訂』はトマスの真意を歪めるものといわざるをえないのである。」「二

五六頁。

稲垣良典の「自然法」論はまた後の箇所で見及することになる。

cf. Tierney, op. cit., [Crisis], p. 165 et seq. [Thomas Aquinas], esp. [Society and Government, p. 167; The Nature of Law, p. 169; Church and State, p. 171.]

(2) 前出 [(i) トマス神学と哲学と倫理学] の注(5)の「知慮」の箇所参照。また稲垣良典、前掲 [トマス・アキナス倫理学の研究] [第二章 トマス倫理学における至福] 二二—二頁。

しかし、トマスの「自然法」をどうその神学体系の中で地位づけるかという点は、専門家の間でも議論の避けられないところであるらしい。その点に関する稲垣良典の指摘だけ紹介しておきたい。

「同一の倫理学体系が目的論的であると同時に義務論的であることが可能であろうか、かりに両者の側面が見出されるとしても、そのいずれか一方によって根本的に規定されるのではないか。」五頁。「トマス倫理学の場合、或る行為が善く、正しいものであり、為すべきであるのは究極目的への連関においてであり、当の究極目的を意志することを条件として『善は為すべし、悪は避けるべし』との命令が課せられるのではないか。その意味ではトマス倫理学は根本的に目的論的、さらに幸福論である、との結論が避けられないのではないか。」五—六頁。

この問いに対して、「そうではない、というのが私の解釈である。」と稲垣はいう。トマスは『(究極目的へ向う) 自然本性的傾向性の秩序に従って自然法の諸々の掟の秩序が見出される』とのべており、一見、究極目的あるいは目的論的に捉えられた自然本性についての認識から実践的原理が導出される、と主張しているような印象を与えるが、けしてそうではない。」六頁。「トマスは一貫して実践理性は自然法の掟ないし原理を当為命題の形で自然本性的に捉える、と主張しており、いいかえると、目的論的記述命題から当為命題が導出されるのではない。」六頁。「実践理性はその第一原理、すなわち自然法の掟を当初から、根源的に、自然本性的ないし自体的に、当為命題として捉える。いいかえると、実践理性の第一原理としての自然法の認識に関するトマスの立場は義務論的である。」六頁。

尤も、神学的自然法をどう捉えるのか、という点は、論議の呼ぶ点であろうが、兎も角も、社会哲学的見地から、神学的自然法を捉える場合、これまでも指摘して来た如く、神法の一環として自然法を位置づけ、その絶対性を以て秩序維持の規範の根源としていたことは事実であるといえよう。

(3) 拙稿、前掲 [(2) トマスの「自然法と理性」] [(a) トマスに関する法的見地からの問題提起] [(i) トマス神学と哲学、(ii) トマス神学における人間の自由意志と実践理性論、(iii) トマス神学における自然法論] 参照。

この自然法は、神学体系の中の実践理性の範疇で捉えられるものである。

(4) 自然法を「永遠法」の分有として捉える。前出注(1)参照。

(5) トマス、前掲「神学大全」第一三分冊第九一問題第二項「われわれのうち自然法なるものがあるか」参照。トマスは、人間すなわち理性的被造物は、その理性ならびに意志の働きを自然本性にもとづくところから派生するし、またすべての目的指向性はその行為の究極目的への指向の欲求から派生するものとする。二〇頁。そして、理性的被造物すなわち人間は、「永遠的理念を知性的 intellectualiter ないしは理性的に rationaliter 分有するところから」、人間における永遠法の分有は、非理性的被造物と異なり、固有の意味で *proprie* で「法」と呼ばれるという。二〇頁。

なお稲垣良典、前掲「トマス・アキナス倫理学の研究」二五三―四頁参照。

「トマスにおける自然法の理論的基礎づけは『神学大全』の法論においては主として神学的な観点から試みられている。」二五三頁。「*scilicet*にふれた『理性的被造物における永遠法の分有』 *participatio legis aeternae in rationali creatura* という有名な自然法の定義はそのような神学的観点からの自然法の理論的基礎づけの一環をなすものであり、そのような枠組においてはじめて適切な理解が可能である。」二五三―四頁。

「これにたいして哲学的観点からの理論的基礎づけは、かれが人間の究極目的、および究極目的への秩序づけとしての習慣・徳について論じているところに見出される。いいかえると、トマスが究極目的としての人間本性、およびそれへと向って形成されるべき人間本性をめぐって論じているところに見出されるのである。」二五四頁。

(6) トマス、前掲「神学大全」第一三分冊第九一問題「法の多様性について」第五項「神法は一つのみであるか」参照。

「自然法はなんらかの共通なる規定でもって人間を導くのであり、これらの規定に関するかぎり、完成の域に達した人々とそうでない人々との違いはない。」三〇頁。

この点は、後にもう少し詳細に検討してみたい。

(7) この点は、前出(ii) トマス神学における人間の自由意志と実践理性論」の項参照。

(8) 前出(ii) トマス神学における人間の自由意志と実践理性論」の項参照。

人間に対する行為規範を提示するものとされている。しかし、提示されたものを人間はどのようにして把握し、それに遵守するのか、という問題が生ずる。

稲垣良典、前掲「トマス・アキナス倫理学の研究」。

「知慮は実践理性の第一原理としての自然法なしには不可能である、というトマスの立場は次のような議論によって基礎づけられている。すなわち、倫理徳は目的そのもの（人間の生の全体の目的）にかかわるが、その目的とは人間的善 *bonum humanum*、すなわち人間精神の善 *bonum humanae animae* であって、それは『理性に従って在ること』 *secundum rationem esse* であるから、



倫理徳の目的は理性のうちに先在 *praexistere*——すなわち、意志によって欲求されるに先立って在ること——する必要がある。」二二二頁。「ところが、実践理性のうちにはじっさいに何らかの自然本性的に知られた原理が先在しているのであって、それらが倫理徳にとつての目的にはかならない、とトマスは論じている。」二二二—二二三頁。「倫理徳の目的、つまり意志が直しい仕方欲求する目的は、実践理性のうちに『自然本性的に知られる』実践的原理、つまり自然法として見出される、というのである。」二二三頁。「一言でいえば、実践理性（という能力 *potentia*）の完成態としての知慮（という徳）が形成されるためには、実践理性の働きの原理・出発点としての『自然本性的に知られる実践的原理』すなわち自然法が必要とされる、という議論である。」二二三頁。「実践理性の完成態としての知慮は、実践理性の第一原理としての自然法なしには成立しない、というのが知慮についてのトマスの基本的理解であったことはあきらかであるといえよう。」二二四頁。

「トマスにおいて自然法の掟は無条件的な当為であり、徹底した義務論的厳しさを備えているが、その厳しさの根底に見出されるのは、善そのものである神のゆえに愛さなければならないという、愛徳の厳しさである、ということに他ならない。」二二二頁。

「それは決して法をその字句通りに厳守することを迫る律法主義の厳しさではない。なぜなら、実践理性がその第一原理としての自然法を自然本性的に認識する、というのは、この認識がいわば神的創造の働きへの直接的な参与であることを意味するからである。」「この認識は人間の行為であると同時に神の業である。トマスは人間的行為の原理 *principium* としての法の特質をのべるにあって『神はわれわれをその法をもって教導する』と表明しているが、自然法は神の直接的な教導にはかならない。」二二二頁。

(9) トマス、前掲「神学大全」第一三分冊第九四問題「自然法について」[第三項 徳の行為はすべて自然法に属するか] 参照。  
「したがって、もしわれわれの語っている徳の行為が、有徳なものである限りにおいてのそれであるならば、その場合にはすべての有徳なる行為が自然法に属する。」「（そのわけはこうである）人間がそれへと向って自らの自然本性にもとづいて傾かしめられるところのもの、それがすべて自然法に属するといわれた（第二項）。」七六頁。

「しかるに、いかなるものでも自らの形相にもとづいて自己に適合するところの働きへと向って自然本性的に傾かしめられるのであって、たとえば火が熱することへと傾かしめられるごとくである。」「ここからして、人間に固有なる形相とは理性的なる霊魂であるから、いかなる人間のうちにも理性に従って行為することへ向う自然本性的な傾向性が見出される。」「ところが、理性に従ってとは、徳にもとづいて行為することにはかならない。」「このような次第で、徳の行為はすべて自然法に属するものである。」「けだしいかなる人間にたいしても、かれに固有の理性が、有徳なる仕方で行為せよと自然本性的に命ずるからである。」「七六頁。

なお、トレルチ、前掲「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説」、都立大法雑四一巻一号三三四頁以下「自然の掟なし自然法の概念の継続的形成」参照。この点はまた後に触れることにする。