

トマス・アキナスにおける善と目的

－ケイパビリティ・アプローチの共同善－

佐々木 亘

On Good and End in Thomas Aquinas

－The Common Good in the Capabilities Approach－

Wataru Sasaki

「個別的なペルソナ」において至福である究極目的へと秩序づけることの法の規定は、「部分の全体への秩序づけ」を通じて、「共同善への秩序づけにそくする」規定とならなければならない。アキナスの思想体系を現在に活かすうえでの難点は「神の存在」であろう。しかし、逆に何らかの超越的な存在を措定せずに、「究極目的への運動」を「共同善への運動」として展開できるかも疑問である。じっさい、人間を社会の頂点と捉えるかぎり、人間の超越性は担保できない。そこでは、人間はかぎりなく有限な存在となってしまう。ケイパビリティ・アプローチにおけるアキナスの現代的可能性は、人間の超越性を社会において現実的に秩序づける点に見いだせるのではないだろうか。しかし、通常神の存在を前提にしない社会科学において、どのようにしてその足場を築いていけるだろうか。私の挑戦はまだ始まったばかりである。

Key Words: [トマス・アキナス] [究極目的] [共同体] [共同善]
[ケイパビリティ・アプローチ]

(Received October 24, 2023)

はじめに

トマス・アキナスは、「正義 (iustitia) は情念 (passio) にかかわるか」を論じている『神学大全』第二―二部第五八問題第九項の異論解答で、次のように言っている。

「全体 (totum)」の「善 (bonum)」がそのいかなる「部分 (pars)」にとっても「目的 (finis)」であるように、「共同善 (bonum commune)」は、「共同体 (communitas)」のうちに存在している個別的な個々のペルソナにとっての目的である。しかし、一人の個別的なペルソナの善は、ほかのペルソナの目的ではない⁽¹⁾。

この短い文の中に、アキナスの倫理思想・社会思想のエッセンスが詰まっているように思

* 鹿児島純心女子短期大学生活学科生活学専攻現代ビジネスコース (〒890-8525 鹿児島市唐湊4丁目22番1号)

われる。「一人の個別的なペルソナの善」ではなく、共同善こそ個々のペルソナの目的でなければならない。そして、目的としての共同善という点にアクィナスの思想の特徴がある。それは「目的論的世界観」である。目的論について、太田直道は次のように言っている。

目的論は世界の根底にはある一つの目的、目標、究極的なものが存在し、秩序を与えていると考え、万物はそれに向かって動いていると理解する。人間の行為、行動、営為は意識的であり、目的を有し、それに導かれるが、それを自然や世界全体に押し広げ、その営みが究極目的によって貫かれていると考えるのが目的論の特徴である。(中略)現代の科学思想においても、有機的な世界観や進化論的な生物学の中に目的論の復活が見られる。また環境倫理において生態系の合目的性や生命の尊厳が主張され、目的論が新たな脚光を浴びている⁽²⁾。

アクィナスの目的論は「人間が欲求するものすべては、究極目的のために欲求されなければならない」という点で徹底している⁽³⁾。まさに、「人間の行為、行動、営為は」、「その営みが究極目的によって貫かれている」わけである。

しかるに、なぜ「全体の善がそのいかなる部分にとっても目的である」と言えるのか。「共同善は、共同体のうちに存在している個別的な個々のペルソナにとっての目的である」ということは、そもそも何を意味しているのでしょうか。本稿ではこれらの点の解明から始まって、人間の意志と神の意志との一致の可能性から、ケイパビリティ・アプローチにおける共同善の意味を探っていきたい。

I. 究極目的と共同善

まず、アクィナスにおける共同善と目的ないし究極目的との関係について見てみよう。アクィナスは『神学大全』第二一部第九〇問題第二項で、「法 (lex) はつねに共同善へと秩序づけられているか」を論じており、その主文で次のように言っている。

「実践理性 (ratio practica)」がかかわるところの、実践的なことがらにおける第一の根源は「究極目的 (ultimus finis)」である。しかるに、先に示されたように、人間的な生に関する究極目的とは、「幸福 (felicitas)」ないし「至福 (beatitudo)」である。それゆえ法は、最高度に至福へと存する秩序づけに関係しなければならない。その一方、部分はすべて全体へと「不完全なもの (imperfectum)」が「完全なもの (perfectum)」に対するように秩序づけられており、一人の人間は完全な共同体の部分であるから、法は、本来、共通の幸福への秩序づけに関係することは必然である。(中略)したがって、法は共同善への秩序づけにそくして最高度に語られる以上、特殊的なはたらきに関するほかのいかなる規定も、共同善への秩序づけにそくすることなしに法としての性格を持つことはない。それゆえ、法はすべて、共同善へと秩序づけられている⁽⁴⁾。

実践理性とは、人間の倫理的な領域において具体的な行為を可能にするところの理性であり、

「実践理性がかかわるところの」ものとは、そこにおいて倫理性が問われ得るところの人間の行為全般を示している。そして、「実践的なことがらにおける第一の根源は究極目的である」ということは、実践理性による倫理的な領域において、実践理性のはたらきを動かす始原としての根源が究極目的であり、究極目的によって倫理的行為は可能となり、究極目的を目指して倫理的行為は成立している。

そして、「人間的な生に関する究極目的とは、幸福ないし至福である」。人間の倫理的行為はすべて「幸福ないし至福への運動」として為されている。どんなに些細な行為であっても、それが「意識的であり、目的を有」する人間の行為であるかぎり、原理的に至福を求めて為されるのであり、この「至福への運動」から外れるような行為であれば、これも原理的に倫理的行為でも人間の行為でもないことになる。

「それゆえ法は、最高度に至福へと存する秩序づけに関係しなければならない」。なぜなら、「自然法 (lex naturalis, lex naturae) の規定は、論証の第一原理 (principia prima demonstrationum) が思弁的理性 (ratio speculativa) に対するような仕方で、実践理性に関係づけられている」ことから⁽⁵⁾、実践理性そのものの原理となるものが自然法の規定だからである。人間の至福への運動は法によって秩序づけられる。

「その一方、部分はすべて全体へと不完全なものが完全なものに対するように秩序づけられて」いる。この点はアキナスの基本的な構造であって、たとえば「交換的正義 (iustitia commutativa)」に関する説明の中で、次のように言っている。

部分はすべて全体へと、不完全なものが完全なものに対するように秩序づけられている。そしてそれゆえ、部分はすべて、「自然本性的な仕方で (naturaliter)」全体のためにある。(中略)しかるに、いかなる個別的なペルソナも共同体全体に対して、部分が全体に対するように関連づけられている⁽⁶⁾。

部分と全体との関係は「部分は全体に含まれる」というような単なる包摂関係を意味しているのではなく、また、単純な完全性の段階を示しているわけでもない。それは、「部分はすべて、自然本性的な仕方で、全体のためにある」という「部分の存在」そのものにかかわる関係を意味している。そのため、「いかなる個別的なペルソナも共同体全体に対して、部分が全体に対するように関連づけられている」。共同体にその部分として属する「個別的なペルソナ」としての個々の人間は、「共同体全体のために」存在しているのであり、「一人の人間は完全な共同体の部分」として、その存在そのものが共同体へと秩序づけられている。まさに、「全体の善がそのいかなる部分にとっても目的」なのである。

その結果、「個別的なペルソナ」としての「至福への運動」は、必然的な仕方で、「共通の幸福への」運動として展開されることになり、「法は、本来、共通の幸福への秩序づけに関係することは必然である」。そして、「共通の幸福」とは「共同体の善」としての「共同善」であるから、「法は共同善への秩序づけにそくして最高度に語られる」ことになる。「最高度に至福へと存する秩序づけ」が「最高度に共同善へと存する秩序づけ」となるのであり、そのため、「特殊なはたらきに関するほかのいかなる規定も、共同善への秩序づけにそくすることなしに法

としての性格を持つことはない」。

「個別的なペルソナ」において至福である究極目的へと秩序づけるところの法の規定は、「部分の全体への秩序づけ」を通じて、「共同善への秩序づけにそくする」規定とならなければならない。「それゆえ、法はすべて、共同善へと秩序づけられている」。「部分はすべて全体へと、不完全なものが完全なものに対するよう」な秩序を通じて、法は人間を共同善へと秩序づけるところのものとなる。逆に、「共同善は、共同体のうちに存在している個別的な個々のペルソナにとっての目的」となるのである。

Ⅱ. 究極目的としての神

かくして、「究極目的への運動」は必然的に「共同善への運動」として展開されることになる。では、人間はどのような仕方で究極目的へと向かうのであろうか。アキナスは、「この究極目的においてほかの被造物も一致しているか」を論じている『神学大全』第二―一部第一問題第八項の主文で、目的は、「そこにおいて善の性格が見いだされる事物そのもの」と、「そのものの使用 (usus) ないし達成 (adeptio)」という、二通りの仕方で語られるとしたうえで、次のように言っている。

もしそれゆえ、目的であるところのものそのものに関するかぎりにおいて、我々が人間の究極目的について語るのであれば、その場合、人間の究極目的にすべてのほかのものが一致している。なぜなら、神は、人間の、そしてすべてのほかのものの究極目的だからである。これに対して、目的への「到達 (consecutio)」に関するかぎりにおいて、我々が人間の究極目的について語るのであれば、その場合、人間のこの究極目的に非理性的な被造物は参与しない。じっさい、人間とほかの理性的被造物は、神を認識し、愛することによって究極目的へと到達する⁽⁷⁾。

すべてのものは、神によって創造され、神によって究極へと導かれている。したがって、神は究極「目的であるところのものそのもの」であるから、かかる究極目的である神に「すべてのほかのものが一致している」。そして、万物は「部分はすべて全体へと、不完全なものが完全なものに対するように秩序づけられている」という仕方で、究極目的である神へと導かれている。

これに対して、「そのものの使用ないし達成」としての目的、すなわち「目的としての事物」そのものではなく、その事物を使用し、達成する限りでの目的として人間の究極目的を解するならば、「人間のこの究極目的に非理性的な被造物は参与しない」。かかる究極目的への運動を人間は「至福への運動」として展開するのであり、かかる地平で人間の倫理的行為や人間的行為が問われることになる。この運動は、「神を認識し、愛することによって」現実化される範型である神へと向かう似姿の運動であり⁽⁸⁾、人間はかかるはたらきを通じて「究極目的へと到達する」わけである。

しかるに、「人間的な生に関する究極目的とは、幸福ないし至福である」から、人間は何ら

かの主体的な仕方まで至福である究極目的へと到達することになる。では、かかる究極目的への運動と人間の主体性との間には、どのような関係が認められるのであろうか。アクィナスは意志について論じている、『神学大全』第一部第八二問題の第一項の異論解答で次のように言っている。

我々は、「これかあれかを選択することができる」ということにそくして、我々のはたらきの「主(dominus)」である。しかるに、『倫理学』第三巻で言われているように、「選択(electio)」は、「目的」ではなく「目的へのでだて」にかかわる。それ故、究極目的への欲求は、我々がその主であることがらには属していない⁽⁹⁾。

人間が自らのはたらきの主として為す行為が人間的行為であるが、「自らのはたらきの主」であるのは、「これかあれかを選択することができる」という選択に関してであって、さらに、「選択は、目的ではなく目的へのでだてにかかわる」。すなわち、人間が自らの行為にかんして有するところの「主権」は、「目的に関する選択」ではなく、「目的のでだてに関する選択」にかかわっている。そのため、「究極目的への欲求は、我々がその主であることがらには属していない」。究極目的を欲求するか否かということがらは、人間の主権のうちにはない。かかる欲求は人間にとって必然的であって、この「究極目的である至福への欲求」が人間にとって根源的な欲求なのである。

Ⅲ. 共同善としての神

では、人間が「神を認識し、愛することによって究極目的へと到達する」ということは、そもそもいかにして可能となるのであろうか。アクィナスは「人間の意志が善であるかぎり、その意志するところにおいて、神の意志と一致する必要があるか」を論じている『神学大全』第二一部第一九問題第一〇項で、「我々は知らないものを欲することはできない」が、「神が何を欲しているかは、多くの場合我々には知られない」から、「人間の意志が、その意志するところにおいて、神の意志と一致することはできない」という異論に対して⁽¹⁰⁾、次のように答えている。

神の欲するところのものは、共通した特質にそくして、何であるかを我々は知ることができる。というのは、我々は、神が欲するいかなるものをも善という特質のもとに欲するということを知っているからである。それゆえ、何かを善という何らかの特質のもとに欲する者は誰でも、欲するという特質に関するかぎり、神の意志に一致する意志を有する。しかし、個別的なことがらにおいては、神が何を欲するかを我々は知らない。そして、こうしたことに関して、我々の意志が神の意志に一致するように義務づけられているわけではない⁽¹¹⁾。

「人間的な生に関する究極目的とは、幸福ないし至福」であり、「神は、人間の、そしてすべてのほかのものの究極目的」であるから、神において人間の至福は成立している。そして、「法は共同善への秩序づけにそくして最高度に語られる」点からしても、究極目的としての神は共

同善であり最高善でもある。したがって、「我々は、神が欲するいかなるものをも善という特質のもとに欲するということを知っているから」、「神の欲するところのものは、共通した特質にそくして、何であるかを我々は知ることができる」。

たしかに、「人間は自然本性的な仕方まで至福を欲求しており、人間によって自然本性的な仕方まで欲求されるものは、人間によって自然本性的な仕方まで認識されるから」、「神が存在すると認識することは、神が人間の至福であるかぎりにおいて、何らかの一般的な、ある混雑した仕方まで、我々にとって自然本性的な仕方まで植え付けられている」¹²。しかし、かかる認識は決して端的なものではなく、「何らかの一般的な、ある混雑した仕方」による認識である。そのため、「神が人間の至福である」にもかかわらず、人間が富など神以外のものを、あたかもそこに至福が存するかのように考えてしまうことは人間にとってかなり現実的な可能性である。このように、神の存在でさえはっきり認識できない人間が、はたして「神の欲するところのものは、共通した特質にそくして、何であるかを我々は知ることができる」と言えるのであろうか。

この点は、おそらく「永遠法の分有としての自然法」という点から答えられるであろう。アクィナスは、「法の多様性」について扱っている『神学大全』二―一部第九一問題の第二項で「我々のうちに何らかの自然法は存するか」を論じており、その主文で次のように言っている。

神の摂理に服しているところのものはすべて、「永遠法 (lex aeterna)」によって規則が課せられ、基準が与えられているのであるから、すべてのものは、永遠法の「刻印 (impressio)」にもとづいて固有なはたらきと目的への「傾き (inclinatio)」を有するかぎり、何らかの仕方まで永遠法を分有していることは明らかである。しかるに、ほかのものの中で理性的被造物は、摂理に「与る者 (particeps)」となり、自己自身とほかのものを配慮するかぎり、何らかのより卓越な仕方まで神の摂理に服属している。それゆえ、理性的被造物自身においては、それによってしかるべきはたらきと目的への自然本性的な傾きを有するところの、永遠なる理念が分有されている。そして、理性的被造物における永遠法のかかる「分有 (participatio)」が、「自然法」と言われる。(中略) それによって我々が、何が善であり悪であるかを判別するところの、いわば自然本性的な理性の「光 (lumen)」が自然法に属しているのであり、自然法とは我々における神的な光の刻印にほかならない¹³。

すべては永遠法によって統宰され、「永遠法の刻印にもとづいて固有なはたらきと目的への傾きを有する」という仕方、「永遠法を分有して」おり、そのように神によって動かされている。無生物や理性を欠いた存在はこのような仕方、いわば強制的に動かされているのであり、人間も自らの主権によらない場合はそのように動かされている。

しかるに、「理性的被造物は、摂理に与る者となり、自己自身とほかのものを配慮するかぎり、何らかのより卓越な仕方まで神の摂理に服属して」おり、「理性的被造物自身においては、それによってしかるべきはたらきと目的への自然本性的な傾きを有するところの、永遠なる理念が分有されている」。そして、「永遠法のかかる分有が、自然法」にほかならない。それは、「我々における神的な光の刻印」であって、「それによって我々が、何が善であり悪であるかを判別するところの、いわば自然本性的な理性の光が自然法に属している」。

したがって、「我々は、神が欲するいかなるものをも善という特質のもとに欲するということを知っている」という認識は、自然法によって「何が善であり悪であるかを判別する」ことから可能になる。そして、「しかるべきはたらきと目的への自然本性的な傾き」にそくして、「何かを善という何らかの特質のもとに欲する者は誰でも、欲するという特質に関するかぎり、神の意志に一致する意志を有する」ことになる。

すなわち、「それによってしかるべきはたらきと目的への自然本性的な傾き」にそくして、人間が自らのはたらきの主としての主権のうちに、「何かを善という何らかの特質のもとに欲する者」は、かかる欲求が自然法に、そして永遠法にかなっているかぎり、かかる欲求は神の欲求と一致しており、そのため、「神の意志に一致する意志を有する」ことになる。人間が「神を認識し、愛することによって究極目的へと到達する」ということは、かかる一致にそくして可能になると言えよう。

これに対して、「個別的なことがらにおいては、神が何を欲するかを我々は知らない」。我々が神に関して通常知り得るのは、「それによってしかるべきはたらきと目的への自然本性的な傾きを有するところの、永遠なる理念が分有されている」かぎりにおけることがらであって、それ以上のことは自然本性的には知ることができない。そのため、「こうしたことに関して、我々の意志が神の意志に一致するように義務づけられているわけではない」のである。

Ⅳ. ケイパビリティ・アプローチにおける共同善

さて、筆者は神戸大学から博士（経済学）の学位を受けて以降、アキナスの現代的可能性を探っているが、現在、「ケイパビリティ・アプローチ（The Capabilities Approach）」にそれを見いだしている。ケイパビリティとは「機能（functioning）」の集合で、現実になにかになるとか、何かを行なうことができるという個人の自由を表している。効用アプローチの場合、劣悪な環境でもそこに満足しようとする「適応的選考形成」のため、状況を正しく捉えることができない場合があるが、ケイパビリティの状況を捉えることにより、その危険性を回避できる。実際、国連の人間開発等の場で活用されている。

このアプローチの開発に深くかかわっているのが、1998年ノーベル経済学賞を受賞したアマルティア・センと、2016年京都賞を受賞したマーサ・ヌスバウムである。センは主に経済学の側から、マーサ・ヌスバウムは主に哲学の側からこのアプローチに取り組んでいる。両者には共通する部分も少なくないが、ケイパビリティのリスト化や社会正義に関する見解が大きく異なっている。センは『正義のアイデア』で、「相互に影響し合う個人の評価には深い相互依存性があることを認識しながらも、究極的な仕方では我々が求めなければならないのは個人の評価である」と言っているように⁽¹⁴⁾、その関心は専ら個人のケイパビリティである。さらに彼は同書で次のように言っている。

ケイパビリティという視点は、社会的な格差の査定においてはケイパビリティの不平等が中心的な妥当性を持っていることを指摘するが、しかしその視点は、それ自身、政策決定のためにいかなる特定の公式をも提案するわけではない⁽¹⁵⁾。

福祉の現場などでそこにどれだけ社会的な格差が認められるかを査定する点において、その人のどのケイパビリティがほかの人と比べて足りないかという点が示されることに大きな妥当性が見いだされる。そのため、「社会的な格差の査定においてはケイパビリティの不平等が中心的な妥当性を持って」いるが、それ以上進むためには別の要素が必要となるため、ケイパビリティの「視点は、それ自身、政策決定のためにいかなる特定の公式をも提案するわけではない」。

これに対して、ヌスバウムは中心的な人間のケイパビリティを10にリスト化している¹⁶⁾。彼女は『正義のフロンティア』の中で、次のように言っている。

所得や富に焦点を合わせることに對して、ケイパビリティ・アプローチはよりいっそう根源的な批判を加えることができる。(中略)しかし、我々がそのような批判を、説得力を持って展開できるようになる前に、どんなに暫定的で変更可能なものであろうとも、何らかのリストを採用する必要がある。そのリストによって、もろもろのケイパビリティは、基本的な社会正義がその観点から定義されるところの、人間の中心的な権原としてみなされるようになる。このようなリストを作ることに気乗りしないセンには、ケイパビリティを用いて社会正義の理論を明確にすることは難しいと私はほかのところで示唆していた¹⁷⁾。

ヌスバウムは、「リストによって、もろもろのケイパビリティは、基本的な社会正義がその観点から定義されるところの、人間の中心的な権原としてみなされるようになる」として、リスト化の必要性を訴えている。社会正義を定義するためには、人間の中心的な権原を正義が前提とする権利として確立されていなければならないが、このことは、ケイパビリティのリスト化によって可能になるというのである。

さらに、彼女は『女性と人間開発』の中で、「ケイパビリティという説明に関する基本的な役割は、国の憲法の基礎となる政治的な原理を与えるいうことに変わりはない」と言っている¹⁸⁾。ヌスバウムにとってケイパビリティ・アプローチは、「基本的な社会正義がその観点から定義されるところの、人間の中心的な権原としてみなされるように」具体的にリスト化されている。そして、かかる達成は最終的には「国」という共同体において可能となる。そのため、かかるアプローチの「基本的な役割は、国の憲法の基礎となる政治的な原理を与えるいうこと」になる。かかる観点から、ケイパビリティ・アプローチにおける共同善が問われるわけである。

おわりに

ヌスバウムにおいて、ケイパビリティ・アプローチにおける共同善とは、最終的には国や国を超えた国際的な共同体において個々の人間を秩序づけることになるであろう。では、そこにアクィナスのいかなる現代的可能性が認められるであろうか。

「全体の善がそのいかなる部分にとっても目的であるように、共同善は、共同体のうちに存在している個別的な個々のペルソナにとっての目的である」という原則は、本来、共同体そのものを成立させる重要なものであると思われる。問題は、やはり「個と共同体の関係」、ある

いは「個人と社会の関係」であろう。共同体にせよ社会にせよ、個の自由と超越性を成立させる全体でなければならないし、逆に、個の自由と超越性は共同体の善である共同善へと秩序づけられなければならない。そこから、「部分はすべて、自然本性的な仕方、全体のためにある」ということも、事実として認識されることができよう。

アクィナスの思想体系を現在に活かすうえでの難点は「神の存在」であろう。しかし、逆に何らかの超越的な存在を措定せずに、「究極目的への運動」を「共同善への運動」として展開できるかも疑問である。じっさい、人間を社会の頂点と捉えるかぎり、人間の超越性は担保できない。そこでは、人間はかぎりなく有限な存在となってしまう。

ケイパビリティ・アプローチにおけるアクィナスの現代的可能性は、人間の超越性を社会において現実的に秩序づける点に見いだせるのではないだろうか。しかし、通常神の存在を前提にしない社会科学において、どのようにしてその足場を築いていけるだろうか。私の挑戦はまだ始まったばかりである。

註

- (1) *S. T. II-II, q.58, a. 9, ad 3. bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium. Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius.*
- (2) 太田2016, 1207-1208頁。
- (3) *S. T. I-II, q. 1, a. 6, c. necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem.*
- (4) *S. T. I-II, q. 90, a. 2, c. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est (q. 2, a. 8; q. 3, a. 1; q. 69, a. 1). Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudine. –Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae: necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem.... Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.*
- (5) *S. T. I-II, q. 94, a. 2, c. praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam.*
- (6) *S. T. II-II, q. 64, a. 2, c. Omnis autem pars ordinetur ad totum ut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum..... Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum.*
- (7) *S. T. I-II, q. 1, a. 8, c. finis dupliciter dicitur, scilicet cuius, et quo: idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei.... Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia*

conveniunt: quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum. –Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum.

- (8) 佐々木2005, 39-50頁参照。
- (9) *S. T. I*, q. 82, a. 1, ad 3. sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in *III Ethic.* Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.
- (10) *S. T. I-II*, q. 19, a. 10. ag. 1. Non enim possumus velle quod ignoramus: bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis. Sed quid Deus velit, ignoramus in plurimis. Ergo non potest humana voluntas divinae voluntati conformari in volito.
- (11) *S. T. I-II*, q. 19, a. 10. ad. 1. Ad primum ergo dicendum quod volitum divinum, secundum rationem communem, quale sit, scire possumus. Scimus enim quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae, quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit. Et quantum ad hoc, non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati.
- (12) *S. T. I*, q. 2, a. 1, ad 1 Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. 佐々木2022, 5-8頁参照。
- (13) *S. T. I-II*, q. 91, a. 2, c. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna reguntur et mensurentur, ut ex dictis(q.91,a.1) patet; manifestum est quod omnia participant aliquam legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem, rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.... quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis.
- (14) Sen 2009, p. 246. Ultimately, it is individual valuation on which we would have to draw, while recognizing the profound interdependence of valuations of individuals who interact with each other.
- (15) Sen 2009, p. 232. The capability perspective does point to the central relevance of the inequality of capabilities in the assessment of social disparities, but it does not, on its own, propose any specific formula for policy decisions.

- (16) Nussbaum 2006, pp.76-78. (1. 生命 (Life), 2. 身体の健康 (Bodily Health), 3. 身体
の無欠性 (Bodily Integrity), 4. 感覚, 想像力, そして思考 (Senses, Imagination, and
Thought), 5. 感情 (Emotions), 6. 実践理性 (Practical Reason), 7. 協力関係 (Affiliation),
8. ほかの種 (Other Species), 9. 遊び (Play), 10. 自己の環境に関する制御 (Control
over One's Environment)。
- (17) Nussbaum 2006, pp.165-166. The capabilities approach, however, can make a much
more radical critique of the focus on income and wealth.... Before we can develop such
a critique cogently, however, we need to adopt some list, however tentative and open-
ended, of which capabilities are going to be regarded as central human entitlements
in terms of which basic social justice is defined. I have suggested elsewhere that Sen's
reluctance to make such a list make it difficult for him to use capabilities to define a
theory of social justice.
- (18) Nussbaum 2000, p.105. Thus the primary role for the capabilities account remains that
of providing political principles that can underlie national constitutions.

文献表

S. T.	Thomas Aquinas, <i>Summa Theologiae</i> , ed. Paulinae, Torino: Commerciale Edizioni Paoline, 1988.
Nussbaum 2000.	Nussbaum, M. C. <i>Women and Human Development: The Capabilities Approach</i> , Cambridge: Cambridge University Press. 池本幸生・田口さつき・坪井ひろみ共訳, 2005『女性と人間開発：潜在能力アプローチ』岩波書店。
Nussbaum 2006	Nussbaum, M. C. <i>Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership</i> , London: The Belknap Press of Harvard University Press. 神島裕子訳, 2012『正義のフロンティアー障害者・外国人・動物という境界を越えてー』法政大学出版局。
Sen 2009	Sen, A. <i>The Idea of Justice</i> , London-New York: Penguin Books. 池本幸生訳, 2011『正義のアイデア』明石書店。
大田2016	太田直道「目的論」尾関周二他編『哲学中辞典』, 知泉書館, 1207-1209頁。
佐々木2005	佐々木亘『トマス・アクィナスの人間論－個としての人間の超越性－』, 知泉書館。
佐々木2022	佐々木亘「神認識と人間的行為－アクィナスの「聖なる教え」について」『鹿児島純心女子短期大学研究紀要』第52号, 1-9頁。

