

Intellectus と Synderesis

——トマス適性論の一考察——

有働勤吉

I

近世認識論の偉大な旗手であるデカルトとカントは、かの有名な *Cogito, ergo sum* と *Ich denke* という旗印を掲げながら、可認識性の原理を「精神」ないし「主観」に限定し、観念論的認識論を展開したことは周知の哲学史的事実である。これに対し、「人間知性によって第一に把握されるものは存在である」という命題を掲げて、認識主体としての「知的実体」と認識対象としての「存在」という二つの原理の存在論的関連において成立する「存在把握」に人間の知的認識の根源を求めるトマスの認識論は、さしずめ「存在論的認識論」ないしは「認識の形而上学」と呼ぶことができるであろう。トマス認識論の立場からすれば、人間知性による自然的認識は、「存在」の *implicit* な認識から出発して「存在」の *explicit* な認識において完結するところの、過程的な *ratio discursiva* として理解することができると思う。

人間知性は、トマスによると、それが可能態的に可知的な対象を現実態において可知的なものにするかぎりにおいて、可知的対象に対して現実態が可能態に対するような関係にあるが、他方、人間知性はまた、すべての可知的対象に対して可能態においてあり、「感覺的表象」*phantasma* から抽象された「可知的種」*species intelligibilis* を受容することによって、ある意味で可知的対象と同じものになると言われるから、人間知性は可知的対象に対して可能態が現実態に対するような関係に立っている。このように、可知的対象に対して、能動的であるとともに受動的な

側面をももつ人間知性は、可知的对象の全体を「生得的種」species innata によって一挙に認識する天使的な ratio intuitiva とは異なり、その出発点においては、現実態における認識者 (intelligens) でも、また可知的对象 (intelligibilis) でもなく、したがって、それは本性上、認識の本来対象たる可知的事物に対して可能態が現実態に対するような関係にあると言わなければならない。このように、すべての可知的对象に対して可能態においてある人間知性の認識能力の反復的行使を通して、その能力の中にあらたに獲得された性質⁽¹⁾あるいは第二の天性として内在し、可能態においてある能力とその能力活動の完成である第二現実態の中間⁽²⁾にあつて、すべての思弁的および実践的な知的認識活動を完成に導く重要な役割を果たすものが「適性」habitus にほかならない。トマスによると、このような獲得的な性質である適性は、たんに知性の認識能力のみならず、意志の知的欲求能力の中にも獲得的に形成され、それらの理性的諸能力の活動を完成するものであつて、そこに「知性的徳」と「倫理的徳」の価値的世界が開けてくるのである。

ところで、言葉の厳密な用法からすれば、上述したように適性は能力の行使の反復を通して獲得された性質を意味しているが、トマスはまた適性の秩序には、能力の行使によって、直接的に一挙に生ずる適性で、他のすべての適性の母胎となるところの「自然的適性」habitus naturalis⁽⁴⁾があることを指摘している。すなわち、思弁的第一原理がそれによって把握されるところの「理解」intellectus と、実践的第一原理が把握されるところの「良識」synderesis がそれである。けれども、「理解」と「良識」に直接関わりのあるトマス自身の記述からだけでは、両者がともに真の意味での自然的適性であるのか、あるいは「理解」だけが精神の唯一の自然的適性であつて、「良識」は実践的第一原理の「理解」の別の呼び名にすぎないのか、判然としないうらみがある。そこでわれわれ

(5)
 れはこの小論において、まずトマスの適性論一般について概観し、それを手がかりに認識論的な観点から「理解」と「良識」の関係の解明を試みてみようと思う。

註

- (1) S. T., I, 55, 2; 79, 2; 85, 1; de Veri; 10, 8 (2) S. T., I—II, 54, 1.
 (3) de Veri; 10, 2 ad 4; S. T., I—II, 71, 3 (4) S. T., I, 79, 12
 (5) 適性の範疇論的研究としては松本正夫, 「存在の論理学研究」(第五部第三章)岩波書店、昭和44年を参照。なおトマスの適性論の成立の歴史的背景についての考察はここでは割愛した。稿を改めてこの問題について論ずるつもりである。

II

トマスはアリストテレスにしたがって、「性質」 *qualitas* を四つに分類する⁽¹⁾。第一の性質は、「状態」 *dispositio* と呼ばれるもので、知識とか徳性のように、より恒常的で持続的であることを特徴とする獲得された性質である。そしてこの性質あるいは状態が「適性」 *habitus* と呼ばれるものである⁽²⁾。またトマスは、適性が本来の意味では行為あるいは活動にかかわり、その内的原理となる機能的な側面をもつ点に注目する⁽³⁾。そこでトマスは適性を定義し、「適性とは、それによって状態づけられるものがよくあるいは悪く傾向づけられるところの状態である⁽⁴⁾」と言うのである。このように、適性が獲得的な変化されにくい性質であるという定義はつぎに適性が何に基づいて、いかにして形成されるかという問題にわれわれを導びく。というのは、トマスによれば、適性とは、特定のある活動的な能力を基体として、それにつけ加わる何物かであり、それによってその能力は働きに関して完成されると言われるからである。

すなわち、適性は能力の活動に比例・対応するものであって、同一の

能力の働きによって同一の適性が形成される。⁽⁵⁾つまり、ある能力の働きが反復されると、その活動をいっそう容易に、かつ正確に遂行させるところのある性質、すなわち適性がその能力の中に形成される。このように、適性とは能力の活動に即して能力の中に内在し、その能力をある種の働きへと傾向づける性質あるいは形相であり、この適性によって活動の主体の本性および活動的能力が完成するように促進されるわけである。⁽⁷⁾

われわれは、さきに適性は「活動的能力」*potentia operativa*の現実的活動の反復によって、その能力の中に獲得的に形成される性質であると言ったが、トマスによると、活動的能力には三種類のものがある。第一のものは、本来の状態において「全面的に能動的な能力」*potentiae agentes tantum*であって、それは自らの能力の頂点に達するのにかくなるもの付加も必要としないようなものである。この種の能力は、直ちに能力の完成である「徳」*virtus*と同じものなのであって、神的な能力、能動知性、自然的能力がこれに該当する。そしてここには能力の発展とか完成の問題はありえないから、したがって適性の形成の可能性も必要性も見当らない。

これと対照的に、第二のものは「純粹に受動的な能力」*potentiae actae tantum*であって、これは何らかの唯一つの能動的な能力によって現実態化されないかぎり、活動することができない。この種の能力は、能動的な働きかけが続く間だけ現存するある性質によって、その能力に比例した働きへと完成される。しかしこの性質——「情念」*passio*と呼ばれる⁽⁸⁾——は、能動的な作用が中断した後は、その受動的な能力の中に留らないから、そこには適性が形成される余地は見出されない。したがって、端的に考えられた感覺的能力のような、純粹に受動的な能力には適性の可能性はないことになる。

最後に、われわれははじめて、適性の形成が可能でかつ必要なある能

力に遭遇する。それが第三の活動的能力であって、それは純粋に能動的でも、また純粋に受動的でもなく、「能動的であると共に受動的な能力」*potentiae agentes et actae* である。この種の能力はそれに比例・対応する能動的能力によって現実態化されるわけであるが、しかし純粋に受動的な能力の場合のように、唯一の働きの様式に規定されない。これらの能力は、能動的能力による現実態化によって、単なる情念とは別の性質あるいは形相を自らの中に獲得的に形成する。この性質あるいは形相が適性であって、それは、現実態化がおわった後もその能力の中に定着し、留まって、能力とその主体の本性を完成に導くのである。⁽⁹⁾ トマスによると、これらの能動的であると共に受動的な活動的能力の実例は、可能知性、意志、感覺的欲求を含む人間の理性的諸能力であり、これらの能力は適性と呼ばれる獲得的性質の発展によって、能力の頂点である「徳」*virtus*に向けて高められることが可能となる。⁽¹⁰⁾

ところでトマスは、近世の人間中心主義とは異なり、「知性」*intellectus* を人間存在に固有のものとして限定せずに、神的知性、天使的知性という豊富で多元的な「知的実体」の世界を構想し、これらの知的実体を「現実態」*actus* と「可能態」*potentia* という、形而上学的基礎概念によって知性的実体論として段階的に展開している。⁽¹¹⁾ まず神的知性はさきに述べたように、完全に能動的な能力であるから、いかなる可能態も含まぬ「純粹現実態」*actus purus* であり、その「可知的種」*species intelligibils* は 神的精神そのものにほかならないから、神は自らの本質によってすべての事物を認識する。⁽¹²⁾ つぎに、天使的知性は可能態が現実態に対するような関係で神的知性に対しては、神的知性に最も近接しているが故に、存在の最初から「可知的種」によって現実態化されている。そこで天使的知性は、生得的種によって認識すると云われるのである。最後に、肉体・質料と結合した人間知性は知性的実体世界の最も低い位置を占める。それは神的知性の完全性から最も遠く隔っている

が故に、最大の可能態と最小の現実態をそなえている。すなわち、人間知性は可能知性として、すべての可知的事物に対して可能態においてあるという意味で最大の可能態であり、それが *tabula rasa* にたとえられるのもこの意味においてなのである。他方、人間知性は能動知性として、最小の現実態としての可知的な光をそなえており、それによって可知的対象の自然的認識を実現してゆくことができるのである。⁽¹³⁾

このように形而上学的に位置づけられた人間知性は、可知的対象に対して二重の関係をもっている。つまり、われわれの知性は可能的に可知的な対象を現実的に可知的にするという意味で、現実態が可能態に対するように可知的対象と関係しており、この知性の活動の積極的な側面が「能動知性」*intellectus agens* と呼ばれる。他方、人間知性は、すべての可知的対象に対して可能態においてあり、能動知性が「感覚的表象」*phantasma* から抽象した「可知的種」*species intelligibilis* を受容することによって、可知的事物とある意味で同化し、ここにはじめて可知的対象の要素的な概念認識が成立する。人間知性のこの受動的な側面が「可能知性」*intellectus possibilis* と名づけられる。そしてこの可能知性は当然のことながら、可知的事物に対して、能動知性の場合とは反対に、可能態が現実態に対するように関係する。しかし積極的な能動知性の側面と受動的な可能知性の側面をもった単一の知性という観点からすれば、人間知性は、その存在の出発点においては現実態における認識者でも、また可知的対象でもなく、一切の可知的対象に対して純粋に可能態においてある。このように、原初的には純粋な可能態においてある人間知性の能力に付加された新しい資質ないし状態が適性であり、したがって、ここでは適性は全面的に現実態ではないが、それがあつた性質である以上、何らかの現実態をそなえており、この意味でトマスは適性を作用のオールドにおける「第一現実態」*actus primus* と呼ぶのである。⁽¹⁴⁾ また、適性は性質であるかぎり、何らかの現実態であり、作用の原理となりうると

しても、適性は作用に対しては可能態においてあると言わなければならない。そして適性によって能力が傾向づけられる作用の現実態が「第二現実態」actus secundus にほかならない。⁽¹⁵⁾トマスが「適性は可能態と純粹な現実態の中間に位置する」habitus medio modo se habet inter potentiam et actum purum⁽¹⁶⁾と繰り返し強調するゆえんである。

註.

- (1) S. T., I - II, 49, 2
- (2) S. T., I - II, 49, 1ad3; 49, 2
- (3) S. T., I - II, 51, 3
- (4) S. T., I - II, 49, 2 トマスによると、「状態」dispositioには、①場所に関するもの、②能力に関するもの、③形相に関するもの、の三種類が区別されるが、③の主体の活動をその形相あるいは本性に秩序づける状態だけが適性と呼ばれる。
- (5) S. T., I - II, 50, 1
- (6) S. T., I - II, 54, 1
- (7) S. T., I - II, 49, 3
- (8) 「情念」passioと「適性」habitusの違いについてはS. T., I - II, 49, 2を参照。
- (9) S. T., I - II, 49, 3
- (10) de Virtutibus in commune, 1
- (11) de Ente et Essentia, 4
- (12) S. T., I, 14, 2
- (13) S. C. G., II, 77
- (14) S. T., I - II, 49, 3 ad 1
- (15) Ibid.
- (16) S. T., I - II, 71, 3; de veri., 10, 2 ad 4; S. C. G., I, 56

Ⅲ

以上われわれは、適性が言葉の厳密な意味からすれば、人間の理性的諸能力のみを基体として、能力の活動の反復によって獲得的に形成される性質あるいは形相であり、それは、能力の中に定着的にとどまって、その能力を一定の働きに傾向づけ、能力と能力の主体の本性を完成するものであることを見てきた。そこでわれわれはつぎに、可能態と第二現実態の間にある適性、われわれがそれによって、よくあるいは悪く傾向づけられる状態であると定義された適性が、一体どのような秩序によって人間の理性的能力の中に形成されるかという問題にすまなければならない。

さて、適性とは、それによって働きの主体がよくあるいは悪く傾向づけられる状態あるいは資質であるから、当然のことながら、この行為の主体の本性に適合するようにその働きを方向づける適性がありうるわけで、このよい機能的な適性が「徳」あるいは「人間的徳」*virtus*にほかならない。⁽²⁾そこで、徳とは精神のよい性質のことであり、人は徳によって正しく生き、誰もそれを悪用しないとされるのである。

このようにして、徳とは人間の理性的諸能力を完成するよい適性であるが、人間の理性的諸能力には可能知性と意志の二つの能力が属しているから、人間的徳はこれらの二つの能力を完成するものにほかならない。そこで真理の認識を目的とする「思弁的知性」*intellectus speculativus*と、正しい行為を命令することができるための認識を目的とする「実践的知性」*intellectus practicus*⁽³⁾を完成して、その働きを善たらしめるものは「知徳」*virtutes intellectuales*であり、これに対して、知的欲求能力である意志を「正しい理性」*recta ratio*と一致して、よい選択をするように完成するものは「倫理徳」*virtutes morales*である。したがってすべての人間的徳は知徳か倫理徳のいずれかであるということになる。⁽⁴⁾

さきにわれわれは徳は適性であるといったが、トマスによると思弁的知性は「理解」intellectus「学知」scientia「英知」sapientia という三つの知徳の適性によって真理の認識に向けて完成されうる。「理解」は思弁的知性の第一の徳であり、この適性によって可能知性は真理の端的な認識へと完成されるのであって、そこでこれは第一原理の「理解」とも呼ばれる。第二の知徳である「学知」は、原理の認識から結論へと論証的に推論する働きを完成する適性である。すなわちある特定の対象領域の認識において究極的な第一原理に基づく推論の反復によって獲得された思弁的知性の適性が「学知」にはかならない。したがって発生的に異なる仕方でも認識されうる真理の種類の数だけ「学知」の種類があることになる。さらに認識の順序においてより後なるものは、本性の順序においてはより先なるものであり、この本性の順序において第一のかつ⁽⁵⁾最高の原因の認識に知性を完成するのが、第三の「英知」の知徳である。トマスによると、「理解」「学知」「英知」の三つの知徳はけっして並列的なものではなく、それらの間には、ある秩序が存在する。すなわち、適性の形成という発生的な観点からすれば、原理から演繹された推論の反復によって獲得された適性である「学知」も、また、第一にして最高の原因についての推論の適性である「英知」も、第一原理の適性である「理解」に依拠する。しかしながら、他方、「理解」と「学知」は「英知」に依拠している。なぜなら、「英知」は「理解」と「学知」の両者を包含し、かつ規制しつつ、「理解」の原理と「学知」の結論についても判断⁽⁶⁾するものだからである。

さらに、「理解」は行為に秩序つけられている実践的知性の「賢慮」prudentia という知徳あるいは適性をも発生的に基礎づける。われわれが思弁的第一原理を把握するのは「理解」の知徳によってであるが、思弁的な事柄についての正しい推論も、行為さるべき事柄についての正しい推論である「賢慮」も、自然本性的に認識される原理から出発するか

ざり、原理がそれによって把握される「理解」を前提するからである。しかも、トマスによると、「賢慮」の知徳をぬきにしては倫理徳を所有することも不可能である。というのは、倫理徳はよい選択をする適性のことであるが、選択がよくあるためには、まず正しい目的の欲求と、目的を達成するための、手段の正しい選択が必要である。そしてこのためには理性の勧告、判断、正しい命令が不可欠であるが、それこそまさに「賢慮」とそれに付随する諸徳の働きにほかならない。したがって、いかなる倫理徳も「賢慮」なしにはありえないというわけである。ところでさきにも述べたように「賢慮」そのものは「理解」に依拠するのであるから、すべての倫理徳は「理解」を前提するといわなければならないであろう。⁽⁷⁾

トマスによると、思弁的知性の第一原理は「同一の事柄を同時に肯定し、また否定することはできない」と表わされる矛盾律であり、他のすべての思弁的原理はこの矛盾律に依拠している。⁽⁸⁾そして、これらの思弁的な諸原理は、能力とは別の、ある特別な適性によって、なんらの論証も経ないで、直接的に、自然的に把握される。⁽⁹⁾このような適性は、思弁的知性の認識能力の完成の端緒とも言うべきもので、その意味で「自然的適性」*habitus naturalis*であり、トマスはこれをアリストテレス的伝統にしたがって、諸原理の「理解」*intellectus principiorum*と呼んでいる。たしかに、この第一原理の「理解」という適性は思弁的知性の働きの反復によって獲得されたものではなく、知性の活動が始まると同時に、一挙に生じた適性であってみれば、それはある意味では、自然本性的なものである。トマスが第一原理—それが思弁的なものであれ、実践的なものであれ—は自然本性的 *naturaliter* に知られると言表する場合も、上のような意味に解すべきであろう。⁽¹⁰⁾

他方、人間知性によって第一に把握されるものは「存在」であり、この「存在の把握」はその他のすべての知的認識に含まれていると言われ⁽¹¹⁾る。しかしながらトマスによると、この存在概念は人間知性にとつ⁽¹²⁾

て、生得的なものではありえず、感覺的經驗の成果である感覺的表象から能動知性の抽象によって、獲得的に形成されたものであり、トマスの意味において經驗的なものである。⁽¹³⁾したがって感覺的表象から抽象的に形成された「存在概念」ratio entisは、その他のすべての思弁の原理が依拠する思弁の第一原理である矛盾律の認識にも含まれていることになろう。トマスはこの間の事情を説明して、「全体とは何であるか、部分とは何かを認識されると、〈全体はすべての部分より大きい〉ということがただちに認識される。そしてこのことは知的精神の本性そのものからして、人間に適合することなのである。しかし全体とは何か、部分とは何かを認識するのは感覺的表象から受け取られた可知的種によるほかはない⁽¹⁴⁾」とのべている。すなわち、トマスによると、思弁の知性による第一原理の判断認識は、第一原理の命題を構成する概念把握を前提するのであって、しかもこの概念は能動知性が感覺的表象からの抽象により可能知性の中に獲得的に形成したものである以上、⁽¹⁵⁾第一原理の認識は感覺から由来するものであると言わなくてはならない。そしてこの意味で第一原理の「理解」という適性は、たしかに、部分的には自然本性的であるが、部分的には感覺という外的原理から由来する自然的適性であると言わなくてはならない。

以上のことから明らかなように、われわれの思弁的知性を真理の認識に向けて、その出発点において完成する「理解」は、可能知性によってなされる最も単純な判断である、同一矛盾律の思弁の第一原理についての自然的適性であり、それはまたあらゆる徳——知徳であれ、倫理徳であれ——ないし適性の秩序における発生的な意味での第一者である。しかしながら、たしかに「理解」は思弁の第一原理がそれによって把握される思弁的知性の自然的適性であるが、そうだからといって、それがただちに、すべての正しい推論を導きうる、第一原理の現実的な認識を意味しないという点に注意する必要がある。

われわれは、通常、学問的活動をする際にすべての推論の正しさがそれに依拠する思弁的第一原理を現実的に明確に認識しているわけではない。しかし、われわれが何らかの学問的な正しい推論、判断をくだそうとする場合、判断の原型とも言うべき第一原理の把握に基礎づけられている必要があるが、「理解」の自然的適性によって、第一原理が思弁的知性の中に適性的に把握されているおかげで、それに基づく他の適性の成長と相俟ってわれわれは真理の認識に向けて思弁的知性の働きを完成してゆくことができるのである。

註

- (1) S. T., I - II, 50, 8
- (2) S. T., I - II, 55, 2
- (3) S. T., I, 79, 11 ; in de Trini., 5, 1 思弁的知性、実践的知性といっても、それらは二つの異った能力なのではない。それらは固有対象によってではなく、目的 finis によって区別された可能知性の二つの側面なのである。
- (4) S. T., I - II, 58, 3
- (5) S. T., I - II, 57, 2
- (6) S. T., I - II, 57, 2 ad 2
- (7) S. T., I - II, 58, 4
- (8) S. T., I - II, 94, 2
- (9) S. T., I, 79, 12 ; I - II, 5, 1 ; 94, 2
- (10) S. T., I, 84, 3 ; I - II, 1, 5 ; 10, 1
- (11) S. T., I, 5, 2 ; de Veri., 1, 1 ; in I meta., 2, n. 46
- (12) S. T., I - II, 94, 2 ; de Veri., 1, 1
- (13) S. T., I, 79, 2 ; cf. S. T., I, 79, 4 ; 84, 3
- (14) S. T., I - II, 51, 1 ; 94, 2
- (15) S. T., I, 85, I ad 3 et 4 有働勤吉「能動知性の抽象の問題」中世思想研究Ⅹ号、161～162頁参照。

IV

われわれは前節で、思弁的第一原理が「理解」という特別の適性、すなわち、自然的適性によって把握されることを見てきたが、トマスはまた、思弁的原理についての自然的適性があったように、実践的第一原理についても、それが自然本性的に把握されうるような特別の適性があると指摘する。⁽¹⁾トマスによると、思弁的な事柄が思弁的知性によって考察されるように、実践的な事柄が実践的知性によって推論されるということは自明である。そしてこのことが可能なためには、思弁的原理のみならず、実践的原理もまた、自然本性的にわれわれに与えられているのでなくてはならぬ。⁽²⁾そして前述したように、思弁的第一原理は、原理の「理解」*intellectus* と呼ばれる特別の適性によって自然本性的にわれわれに与えられるが、それと同様に、実践的第一原理もまたある特別の自然的適性によって、自然本性的にわれわれに与えられていると考えることができる。そしてこの自然的適性が「良識」*synderesis* と呼ばれるもの⁽³⁾にほかならない。

ところで、人間知性にとって、絶対的な意味で最初に認識せられるところのものは「存在」であるが、行為に秩序づけられた実践的知性によって最初に認識されるものは「善」である。そしてすべての行為者は「善の概念」*ratio boni* をもつ目的のために行為するのであるから、実践的知性の第一原理は、善の概念に基づくもので、「善とはすべてのものが欲求するものである」と命題化される。したがって、人間の実践的領域における原理である「自然法」*lex naturalis* — 善は為すべく、悪は避くべしという第一の掟に基づく、追求すべきことと避けるべきことの全体——も、さきの実践的第一原理に依拠する。そして実践的第一原理もまた実践的知性の「良識」という適性によって自然的に認識される。⁽⁴⁾なぜなら、その正当性に関して、また認識に関して、最も普遍的で、かつ確実な原理が

自然本性的に知られないとすれば、思弁的および実践的な事柄に関するすべての認識は無意味になると思われるからである。⁽⁵⁾しかし、「思弁的なものであれ、実践的なものであれ第一原理は自然本性的に認識される」というトマスの命題は、けっして独断的に提出されたのではなく、人間知性が現実何らかの確実な認識に到達しており、その成果として、形而上学を頂点とする学問体系を獲得しているという経験的事実の省察に基づいて言表されている点に注意しなくてはならない。

ところで、われわれが、トマスに従って、思弁的第一原理について「理解」という適性があったように、実践的第一原理に関して「良識」という適性があると考えたとしても、⁽⁶⁾「良識」がいかなる意味で自然的適性であると言われるのかが問題である。トマスは、一切の可知的対象に対して純粹に可能態においてある人間精神を *tabula rasa* のごときものと考え、認識されべき対象、形相の構成要素が知性の中に本性的に内在するという、いわゆる生得観念の説を経験に反するものとして拒否した。⁽⁷⁾ところで、自然法ないしは道德律の第一原理についての適性である「良識」は、実践的知性の反復的な行使によってではなく、それが活動し始めるや否や、一挙に形成されたものであるかぎり、自然本性的なものである。他方、感覺的表象からの抽象によって把握される存在は意志によって善として欲求されるが、「良識」は善の観念に基づく実践的第一原理がそれによって把握される適性である以上、それは、ある意味で、外的原理に基づいているといわなくてはならないであろう。このようにして、「良識」は実践的知性の自然本性と感覺という外的原理に基づく自然的適性であると言えることができる。

以上のように、「良識」は厳密な意味での自然法⁽⁸⁾——人間の自然本性的な傾向ないし欲求そのものではなく、自然本性的欲求の把握を通して実践的知性が自己に対して公布する命令あるいは掟——についての自然的適性であるかぎり、つねに、かつ自然本性的に人間を善へと方向づ

(9) けるものであり、この意味で、最も確実な不動の原理である。しかし「良識」はだからといって、実践的第一原理である自然法の現実的な認識を意味するものではない。「良識」は、それによってわれわれが経験を通して、実践的第一原理の現実的認識に達することを可能にするところの実践的知性の自然的適性に与えられた呼び名なのである。

註

- (1) S. T., I, 79, 12
- (2) S. T., I, 84, 3, 3; I - II, 1, 5; 10, 1
- (3) S. T., I, 79, 12
- (4) S. T., I, 84, 3; I - II, 14, 2
- (5) de Veri., 16, 2
- (6) S. T., I - II, 94, 1
- (7) S. T., I, 79, 2
- (8) S. T., I - II, 91, 2; ad 3
- (9) de Veri., 16, 1 ad 7
- (10) de Veri., 16, 2

V

われわれは、思弁的および実践的領域の第一原理がそれによって把握される「理解」と「良識」がどのような意味で自然的適性と言われるかについて見てきたが、トマスは自然的適性について論じるさい、実践的第一原理がそれによって把握される「良識」を、思弁的第一原理が把握される「理解」との関連において説明している。この思弁的第一原理についての「理解」を典型にした実践的第一原理についての「良識」の説明には、かならずしも十分説得的であるとは言いがたいものがあり、

そこに、「良識」がはたして真の意味での自然的適性と言えるのか、もしそうだとすると、「理解」と「良識」は理論的、実践的という異った領域での第一原理の自然的適性である以上、それらはまったく別個のものなのか、あるいは、何らかの序列的な関連がありうるのかという問題が論議されうる余地があったのである。⁽¹⁾「良識」がはたして真の意味での精神の自然的適性であるかという問題は、前節で見たように、トマス自身「良識」を「理解」がそうであるように自然的適性であると説明しているのであるから、積極的にそれを否定する材料は見出せないように思われる。しかし別の観点からすると、言葉の厳密な意味での適性とは精神の適性だとトマスが言う場合、精神の自然的適性はただ一つしかないのであって、それは思弁的第一原理の「理解」であり、「良識」は実践的第一原理に関する「理解」の別の名称にすぎないとも考えることができよう。しかし、もし「理解」が眞理の認識を目的とする思弁的知性に内在する自然的適性であり、これに対して、「良識」は行為に秩序づけられた実践的知性の自然的適性である点に注意するならば、われわれの問題は新たな展開を経験する。

トマスによると、人間の理性的能力を構成する知性と意志の間には、ある種の相互包摂的關係が認められる。すなわち、普遍的存在、真理を対象とする知性は、それが把握した善を意志に提示することによって意志を実効的に活動させる。⁽³⁾他方、善一般を対象とする意志は、真理、普遍的存在という固有の特殊的善に関係する能力である知性を含めて、精神のすべての能力を活動させるものである。⁽⁴⁾このようにみえてくると、目的という見地からは知性が意志を働かせるが、作用を動かすものという観点からすれば、意志が知性をつき動かすという風に、知性と意志の二つの能力は相互包摂的である。つまり、知性は意志が欲求するものを認識し、これに対して、意志は知性が認識するものを欲求するというわけである。しかしこのことは、トマスが知性と意志の活動の順序をまった

く相対的なものと考えていたことを意味しない。トマスによると、端的に言えば、知性の認識は意志の欲求に必然的に先行するものであって、この人間活動における知性と意志の働きの形而上学的秩序は不可逆的なもので、この意味で、知性は人間の理性的能力の系列における第一のものである。⁽⁵⁾

知性と意志の関連が以上のようなのだとすれば、人間知性によって絶対的な意味で、最初に把握された存在は善として、意志によって自然本性的に欲求される。そしてこの意志による善一般の欲求に基づいて、行為に秩序づけられた実践的知性によって最初に把握されるものが「善」である。⁽⁶⁾したがって「存在」の観念に依拠する思弁的第一原理の「理解」は、「善」の観念に基づく実践的第一原理の「良識」に先行するように思われる。すなわち、丁度、人間精神の理性的能力の次元で、知性が意志に先行するという「能力の形而上学的オールド」があったように、人間の理性的能力に内在する適性の次元でも、「理解」という思弁的知性の自然的適性が、「良識」という実践的知性の自然的適性に先行するという「適性の形而上学的オールド」があると考えられるであろう。「理解」と「良識」は、それぞれ思弁的知性と実践的知性を基体とする別個の真の意味での自然的適性であるが、これらの自然的適性の関係は決して並列的なものではない。Ⅲ節でのべたように、すべての知徳および倫理徳は「理解」をぬきにはありえないが、以上のことから、「良識」もまた「理解」を前提しなくてはありえないことが明らかである。このように思弁的認識と実践的認識をそれぞれその完成に導びく端緒となる、「理解」と「良識」を区別したうえで、さらにそれらを統一的に秩序つけて説明する試みは、実在の秩序についての理論的・思弁的認識と倫理の秩序についての実践的・倫理的認識の関係をめぐるトマスの立場を明確にするさいに、一つの示唆となりうらと思う。

註

- (1) cf. H. V. Jaffa, *Thomism and Aristoterianism*, PP. 171-188
- (2) S. T., I, 79, 12
- (3) S. T., I, 82, 4
- (4) S. T., I, 16, 2^{ad} 1; 82, 3; I - II, 9, 1; de Veri., 22, 12
- (5) S. T., I, 82, 4 ad 3
- (6) S. T., I - II, 94, 2
- (7) 問題の性質上、トマス適性論を特徴づける「注入的適性」*habitus infusus* についての考察を割愛したのでここでそれについて一言しておこう。

周知のように、アリストテレスによってめざされた人間の理想像は、人間の諸能力が自然本性的に完成された状態、すなわち自然的諸徳を具備した人間であった。ところがトマスが構想した人間的行動の具体的目的は、アリストテレス流の人間の自然本性的な完成をこえた恩恵の働きによって神と超自然的に一致するところの究極的かつ完全な至福である。人間が超自然的な神と一致するためには、当然のことであるが、人間本性を超越する超自然的な目的に人間活動を方向づけるような適性がなくてはならぬ。これがトマスによって注入的適性と呼ばれるもので、この適性は人間の諸能力の働きを通しては自然的に獲得されえない種類のもので、神によって超自然的に注入されることによってのみ人間精神の理性的能力のうちにあるものなのである。この超自然的な注入的適性論はトマス適性論の独創的な部分をなすもので、トマスは人間を自然的に完成する自然的適性あるいは自然徳というアリストテレス的適性論を類比的に適用することによって、人間を超自然的に完成する超自然的な注入的適性の概念を導入して、信、望、愛の神学的徳の理論を展開した。この神学的徳の意味するものは、どんな哲学者の独創をもってしても考えおよばなかったもので、トマス自身も啓示の力に授けられて、はじめてその真の意味を理解することができた、と自負するほどのものである。(S. T., I - II, 62, 1)