

トマス・アクィナスにおける形而上学と習慣⁽¹⁾

稲垣良典

1 形而上学を経験から独立に成立する学問として捉え、形而上学か経験主義かという二者択一が不可避であるかのように考える立場は、形而上学と経験との両者についての誤解にもとづくものであって、あらためて問題にする必要はないであろう。これにたいして、われわれがふつう明瞭で確実な知識の素材・源泉であるとしている経験は、じつはそれ自体（われわれが多くの場合気付いていない）様々の前提の上に立つものであって、それらの前提を省察し、解明する試みが形而上学であるとする立場はかなりの説得性を持つ。しかし、ここからさらに進んで、形而上学的経験なるものがあり、形而上学はつきつめたところそのような経験の記述であり、明確化である、という立場は大いに問題をふくむものといえるであろう。私自身はこの第三の立場に傾いており、そしてトマスの形而上学もこのような立場に属するものとして解釈できるのではないかと考えるが、この解釈の鍵をにぎるのはトマスの習慣 (habitus) 概念である。私はトマスの習慣概念の助けをかりることによって（形而上学と呼ばれるものから、ふつう経験的として特徴づけられるものにいたる）認識の諸段階の間の連続性と根元的な相違とを経験的な仕方であきらかにすることができると思う。そこで次に習慣の概念をよりどころにしながら、認識の段階についてトマスがのべているところをふりかえり、それを通じて、形而上学的経験なるものがあるという立場をできるだけ説得的なものにしてみたいと思う。

2 ところで、認識の段階について語るにさいしては「段階」の意味を明確なものにしておかなければならない。トマスはいくつかのよく知られた

箇所⁽²⁾で人間的認識の発展段階を簡潔に記述している。すなわち、昔の哲学者たち (antiqui philosophi) は、当初はその認識が感覚や想像力の及ぶ範囲を超えることがなかったので、感覚でもって捉えうるような諸々の物体をもって「存在するもの」の全体とみなしていたが、やがて知性認識によって事物の形相あるいは本質を捉えるにいたり、ついには「存在するものであるかぎりでの存在するもの」 (ens in quantum est ens) を洞察するという高みに到達した、というのである。

上の記述において区別されている三つの段階は歴史的な発展の過程を指示するものであるが、それが真の意味での発展であるかぎり、人間的認識の究極的な完全性へと向っての発展の過程であり、段階であるといえるであろう。したがって人間的認識の段階は、人間的認識の完全性の段階にはかならない。したがって、認識の段階を考察するにあたっての最初の課題は、認識に固有な完全性とはいかなるものかをあきらかにすることではなければならないであろう。

人間的認識の完全性は何に存するか、という問題に直面して、われわれが第一に思いうかべるのは確実性 (certitudo) の観念であろう。じっさい認識を単なる臆見や推測から区別するのはその確実性であり、確実性は認識の本質的な徴表であると考えるかぎり、人間的認識はそれがより確実であるのに応じてより完全であるといえる。トマスも確実性が認識の完全性の尺度であることを認めている⁽³⁾。しかし、かれは同時に人間の理性が常に誤りうるものであることを強調する⁽⁴⁾。さらに、トマスによると確実性は何らかの原因にもとづくものであり、また原因から導出されるものである⁽⁵⁾。

ここで今日われわれが自明的なものとして受けとっている確実性の観念、すなわち、すべての疑い、ならびに誤りの可能性を排除するという意味での確実性に反省の目をむけておきたい。たとえば宗教的信仰について語られる確実性は疑いを排除するものではなく、むしろ疑いと両立する。それというのも、それ自体において最も確実であるものが、われわれの認識能

力の欠陥のゆえに、われわれにとっては同様に確実なものではない、ということも可能だからである。トマスはこうした確実性の区別のほかに、確実性の原因の側から考察された確実性と、主体たるわれわれ自身の側から考察された確実性との区別にも言及している⁽⁶⁾。われわれがふつう考えている確実性は、「主体の側から考察された、われわれにとっての」確実性だけに限られている、といえるであろう。

このように見てくると、確実性にたいして人間的認識の唯一で究極的な規準であるという特権的な役割をふりあてては疑問視せざるをえない。われわれは人間的認識の完全性をたんに確実性という観点だけから理解するのではなく、より充実的な方法で認識の完全性の問題を考えなければならないであろう。

3 認識の完全性の問題をより充実に考察するためには、認識の対象に注目する必要があると思われる。ここではトマスにおける認識の対象の概念について立入って考察することはやめ、認識という働きが関わる事物という広い意味で「対象」という言葉を用いることにする。たとえば、トマスは思弁的な学知の尊厳性はその対象の尊厳性に由来する、とのべている⁽⁷⁾。また、人間的認識の最高の段階 (summus gradus cognitionis humanae) は神を認識することに存する、ともいう⁽⁸⁾。さらにかれは繰返し、われわれが最高の事物について知りうることは、たとえ極めて僅かであっても、最低の事物について有しうる最も確実な認識よりもより望ましいものである⁽⁹⁾、と主張する。したがって、認識の完全性を考察するにあたっては、認識の対象の側における完全性の位階秩序をあきらかにすればよい、とも考えられるであろう。

或る意味ではこの考え方は正しい。人間的認識の最高の段階は、最高の完全性もしくは尊厳性をそなえた対象である神を認識することに存する、とトマス自身明言しているからである。しかし、神はどのようにして現実

に人間的認識の対象になるのか、を反省するとき、この考え方が難問をふくんでいることがあきらかになるであろう。たしかに神は暗黙的で一般的な仕方では、すべての人にとって認識の対象であるといえるであろう。⁽¹⁰⁾ すなわち、神が存在そのものであり、すべての存在するものは存在そのものを分有することによって存在しているとしたら、われわれが存在するものについて何らかのことを認識するとき、そこで同時に存在そのものが何らかの仕方で肯定されている、といえるであろう。しかし、神が明示的に、また明確な仕方ですべての人にとって認識の対象になるのではないことはあきらかである。ではこの二つの場合の相違は何に由来するのか。私はこの違いは、すべての人間は神を明示的で明確な仕方で認識する能力（可能性 *potentia*）を有するけれども、その能力は必ずしも現実にそのような認識を行いうるよう状態づけられていない、というふうに説明できると思う。このような状態づけ（*dispositio*）をまっぴらしてはじめて、能力、可能性は現実性（*actus*）に或ることを行いうる力（*virtus*）へと高められるのである。したがって、ここでの状態づけは一種の完全性を意味するといえるであろう。

このように見ていくと、認識の対象における完全性は、認識を行う主体における何らかの完全性を予想することなしには無意味であることがわかる。したがって、認識の完全性を充ちた仕方で考察するためには、認識主体の側における完全性に目をむけなければならない。

4 認識主体が認識主体であるかぎりにおいて有する完全性をあきらかにするためには、認識を可能にする根本的な条件に目をむける必要がある。トマスによると、このような条件とは超質料性（*immaterialitas*）である。⁽¹¹⁾ すなわち「何らかのものが認識を行うものであることの根拠はそのものの超質料性であり、認識の様相は超質料性の様相に対応している」。たとえば、感覚は（感覚されたものの）形象（*species*）を質料なしに受けとるかぎりにおいて超質料的な能力であり、その限りにおいて何らかの認識を行

いうのである。知性は感覚にくらべると質料からより分離的であり、質料の混入が見られない限りにおいて、より高度に認識的である (magis cognoscitiva) といわれる。すなわち、知性的認識は単に質料からの切離し(抽象)においてのみでなく、質料的条件からの切離しにおいて行われる限りにおいて、より超質料的であり、したがってまたより高度の認識であるとされるのである。⁽¹²⁾

このように人間的知性は超質料的であるが、問題は人間的知性の超質料性に何らかの段階を認めうるかである。認識の完全性の段階が非質料性の段階に対応するという原理を承認するかぎり、人間的認識の段階について語りうるためには人間的知性の超質料性に段階があることを肯定しなければならないのではないか。

しかし、人間的知性がより超質料的なものたらしめられる、つまり質料からより分離的になる、とはどのようなことを意味するであろうか。そのことは知性が身体、ならびに身体と結びついた感覚からより分離的たらしめられることを意味するのであろうか。いったい、身体および感覚的要素およびそれらの影響をできるだけ排除して、純粋に知的な認識を遂行しようと試みることによって、こうした超質料化を成就することが可能であろうか。

だが実際には(現在の生においては)このような身体や感覚的要素の排除は、認識を完成するどころか、それを不可能にするであろう。人間的知性にとっての固有対象は可感的な事物の本性であるから、われわれは感覚なしには現実に認識を行うことはできないのである。⁽¹³⁾したがって、認識をより完全なものにするために要求されるところの認識能力の超質料化は身体からの分離ではありえない。だが認識をより高度の完全性の段階へと高めるためには何らかの意味での(認識能力の)超質料化が必要であることは否定できない。ではそのような超質料化はいかなる仕方で成就されるであろうか。

5 ここで次のような異論が予想されるであろう。「人間的知性は、それが認識能力であるかぎり本性からして超質料的なのであって、さらに超質料化される余地は存在しない。むしろ知性は認識されるべき事物を、自らの在り方にしたがって受け入れるために、何らかの仕方では超質料化するのである。このように、認識における超質料化の段階とは対象が超質料化される段階なのであって（これがいわゆる抽象の諸段階にあるものである）、認識能力の超質料化の段階ではない。」

この異論にたいしては次のように答えることができるであろう。たしかに対象を超質料化することは認識が成立するための必要条件である。じっさいトマスが、人間的知性は感覚表象からの抽象を通じて可感的・質料的な事物を認識する、とのべているのはその意味である。そして、こうした抽象もしくは超質料化の過程は認識能力がその本性からして超質料的であることを前提とする。しかし、もしわれわれが、人間的認識がより高度の段階へと完成されることを認め、そのことを厳密な意味に解するならば、やはり人間的知性が何らかの仕方では——本性そのものとしてではないとしても——さらに超質料化させられうることを認めなければならないであろう。そうでなければ対象がより超質料的な仕方では受けとられるということ、つまりそれがより完全な仕方では認識されるということとはありえないからである。

したがって問題は次のように言い換えられる——その本質からして超質料的なものである人間的知性は、どのような仕方ではさらに超質料化されることが可能なのか？ ここで人間的知性はその本性からして超質料的、つまり形相と質料から複合されているのではなく、形相のみから成立しているものであるかぎり「それがさらに超質料化」されるという場合の「質料」は厳密な意味での質料ではなく、むしろ「現実性」にたいする「可能性」の意味に解しなければならないであろう。したがって問題はさらに次のように言い換えられる——人間的知性はいかなる仕方では認識能力として

さらに現実化されうるのか？

人間的知性がきわめて根元的な意味で可能性の状態にあることはあきらかである。トマスによると人間的知性は被造的な知性であるかぎりにおいて、存在するものの全体 (ens universale) にたいして可能性の状態にある。さらにそれは、それが知りうるところのもの (intelligibilia) によって常に現実化されているのではないとの意味で、つまりそれが知りうるところのものにたいして現実性⁽¹⁵⁾の状態にあるのではないとの意味でも可能的なのである。じっさい、人間的知性はすべての知的な実体のなかで最下位、つまり純粹現実態 (actus purus) である神から最もへだたったところに位置づけられているのであり、知的実体のなかでは最も可能的な状態におかれているのである⁽¹⁶⁾。したがって問題はこうした可能性の状態がいかにして現実性⁽¹⁷⁾の状態に高められるかである。

まず第一に、こうした現実化は何らかの外的な原因によってではなく、人間的知性そのものにふくまれている能動的な能力によって遂行されるものであることを指摘しなければならない。トマスはこのことが経験によって確かめられることを強調する。すなわち、われわれに単に可能的に可知であるものを自らの働きによって現実的なものたらしめることを知覚する (percipere) ののである⁽¹⁷⁾。さらにわれわれは誰でも、認識するのは自分自身である⁽¹⁸⁾ことを経験しているのであるから、現実的な認識行為を成立させる⁽¹⁸⁾ところの能動的な能力はあくまでかれ自身のものであって、何か外的なものであることは不可能である。したがって、人間的知性のうちの能動的な能力——能動知性 (intellectus agens) が同じ知性のうちの可能的ないしは受動的な能力を現実化する、としなければならない⁽¹⁹⁾。そこであらためて、この能動的な能力ないし原理はどのような仕方で可能的な原理を現実化するのかを問わなければならない。

ここで可能的な能力あるいは原理——可能的知性 (intellectus possibilis) と呼ばれるもの——の「現実化」について語る場合に気をつけなければな

らないのは、それが認識作用・活動としての現実態、すなわち第二現実態 (actus secundus) へ向ってのみでなく、第一現実態 (actus primus)、つまり形相とか充全性 (integritas) などが現実態と呼ばれる場合と同様に、能力としてのより高次の完全性という意味での現実態へと向って行われる、という点である。⁽²⁰⁾ われわれの認識能力が認識活動の遂行を通じて高度の強化・完成に達しうることは経験的事実であって、否定できない。たとえば、われわれは学習を通じて何事かを学ぶのみでなく、より速かに・確実に、しかも悦びをもって推理し、理解することを学ぶ。また、以前には理解できなかったことが、認識活動の積み重ねを通じて理解可能となることも確かである。いいかえると、以前には抽象することのできなかったことでも、今や高度に強化され、完成された可能的な能力に助けられて、能動的な能力の機能が強化されたため、⁽²¹⁾ 抽象可能となるのである。

このように、人間的知性にふくまれている能動的な能力は可能的・受容的な能力をたんに現実的作用・活動へともたらずという仕方においてのみでなく、後者を恒久的な状態として強化・完成する、という仕方においても現実化する。そしてこのような現実化こそ、さきに人間的知性の超質料化と呼んだものにほかならないと考えられる。

6 しかるに上に記述された人間的知性の超質料化の過程はまさしく習慣が獲得される過程にほかならない。通常、習慣獲得の原因は類似の行為の反復であると考えられているが、厳密に言えば反復された行為がそれ自体において習慣の原因とはみなされえないことはあきらかであって、この点アリストテレスが『ニコマコス倫理学』においてあげている例は説得的である。すなわち、1万回も上方に放りなげて習慣づけようとしても、上方に運動するよう石を習慣づけることはできない。⁽²²⁾ むしろ習慣獲得の真の原因は、習慣の担い手のうちに見出される能動—受動 (可能) 的な構造のうちに探求しなければならないのである。すなわち、能動的な原理は、それ

らによって発動せしめられる行為を通じて、可能的な原理のうちに見出される可能性を現実化し、不確定性を確定する。このような現実化—確定の過程を通じて、可能的な原理のうちに或る新しい恒久的な状態あるいは性質 (qualitas) が形成される。この性質が習慣と呼ばれるものにはかならない。⁽²³⁾

いまや習慣の獲得という仕方で成就されるところの人間の知性の超質料化が、どのようにして人間の知性を認識能力として強化・完成するかがあきらかになった。上にのべたごとく、能動的な原理によって可能的(受動的)な原理が現実化されることを通じて、新しい習慣ないし性質が獲得される。しかるに、この現実化の過程を通じて可能的な原理はしだいに能動的な原理へと同化せしめられるのであり、かくしてあらたに現実化された可能的な原理は能動的な原理にとっての道具ともいべきものとなる。⁽²⁴⁾ このような仕方で、獲得された習慣は人間の知性を強化・完成するのである。

ところで、人間の知性の超質料化が習慣の獲得という意味で理解されるとすれば、それは付帯性 (accidens) の領域に属することになる。だがトマスによると、習慣はその担い手である事物の本性にたいする本質的な関係をふくむものである。⁽²⁵⁾ したがって、習慣の獲得を通じて成就されるところの人間の知性の完成は、人間の知性の本性、究極的には人間本性そのものにたいする本質的な関係をふくんでいる。いうまでもなく、人間の知性が認識能力として完成されることは直ちに人間本性の究極的な完成を意味するものではないし、またそうした完成は道徳的な完全性を意味するものでもない。むしろ、それは人間の知性のうちなる可能性を現実化・確定するとの意味での完全性であり、形而上学的な完全性と呼ぶことができるであろう。しかしながら、習慣を通じて獲得された人間の知性の完全性が、人間本性そのものの究極的な完全性への本質的な関係をふくむものであることも否定できない。人間の認識に固有の完全性と人間本性そのものの完全性との間の関係を厳密に理解することは、今後に残された課題である。

7 これまでの考察において、われわれは人間的知性が認識能力として完成されるのはどのようにしてであるかを理解しようと試み、こうした完成は習慣の獲得という仕方で成就されるとの結論をえた。したがって、人間的知性を担い手とするところの種々の習慣がどのようにして獲得されるかを注意深くふりかえることによって、人間的認識に固有の完全性はいかなるものであるか、またこの完全性はどのような段階を経て到達されるものであるかを理解することができるであろう。

以下において私は考察の範囲を智恵 (sapientia) と呼ばれる習慣もしくは知的徳 (virtus intellectualis) だけに限定せざるをえない。⁽²⁶⁾ここで智恵は形而上学的な实在認識を可能にする習慣、の意味に解する。問題は智恵と呼ばれる習慣がどのようにして獲得され、またどのような意味でそれが人間的知性を認識能力として完成するか、である。この問題に光をあてるためには、形而上学的な实在認識——智恵という習慣が関わっているところの——がどのようにして到達されるのかを考察しなければならないであろう。

トマスによると、こうした認識は特別な種類の抽象あるいは分離 (separatio) によって到達される。⁽²⁷⁾すなわち、ここでいう抽象とは、知性がそれによってすべての質料を超越するところの対象に到達しうるような抽象のことである。こうした対象としては、神や靈的実体 (substantia spiritualis) のように、決して質料において存在することのないもの、および「存在するもの」(ens) 「一」(unum) 「現実態」(actus) 「実体」(substantia) などのように、質料なしに存在しうるもの、⁽²⁸⁾が考えられる。いいかえると、この種の抽象は、何らかの仕方で可感的・質料的世界に内在してはいるが、じっさいにはそれを超越しているところの対象にかかわるものである。これらの対象は、可感的・質料的世界において見出される完全性のすべての特殊な様相を超越するところの完全性を指示している。問題は、人間的認識がそこから出発せざるをえない可感的・質料的世界を超越することを可能にするような、こうした抽象の能力がいかにして獲得されるかである。

いいかえると、われわれはいかにして超越的な完全性を把握することを可能にしてくれるこうした習慣——それはわれわれの間にあるのは稀にしか見出されないように思われる——を獲得できるかが問題なのである。

この問題にたいするトマスの解答は『神学大全』の最初のいくつかの論題のうちに見出されると思う。すなわち、そこでトマスは神の至高にして把握し難い完全性を理解し、解釈するための鍵として「存在」(esse) および「存在という現実態」(actus essendi) の観念を解明しようと試みている。そこにおいて「存在」はすべての完全性にとっての完全性であり、諸々の形相との関係においても現実態の位置を占める、とされている⁽²⁹⁾。だがこのような考察に先立って、かれは第二論題において、われわれはどのようにして万物の第一原因の認識に到達できるか、という問題と取り組んでいる。第一原因は純粹現実態として捉えられ、われわれの知性の固有対象たる諸々の形相との関係においても現実態であるといわれる。したがって、トマスの考えに従うと、すべての現実態にとっての現実態であり、すべての完全性にとっての完全性であるところの「存在」の理解に到達するためには、事物の諸々の原因の探求を通じて、第一原因の認識に到達することが必要とされるのである。

われわれが形而上学的な実在把握を行うのを可能にしてくれる抽象の能力を獲得する道は、上にのべたような知的探求および努力——それは通常、長くて困難な道である——において他にはありえない。なぜなら、上にのべた諸々の超越的な完全性が真の意味で把握されるのはすべての完全性にとっての完全性である「存在」の観点からだけである。そしてこのような抽象の能力の獲得は智慧という習慣の獲得に対応するものである。

いいかえると、第一原因の探求が人間的知性にたいして課する知的訓練を通じて、後者はしだいに変容せしめられ、高められて、ついにはいわば「存在」を直視し、すべてのものを「存在」の観点から眺めることが可能となるにいたる。トマスは神の認識 (cognitio Dei) は人間にたいして最高

の完全性を授与する、という⁽³⁰⁾。だが、「存在」を直視することができるためには認識能力の何らかの完成、つまり心の清さとはいわないにしても精神の強さが要求されることも確かであり、そしてこのような強さがわれわれに授けられるのは万物の第一原因を探求することにかかわる知的努力あるいは訓練を通じてなのである。私はここで、いわゆる「五つの道」は、形而上学的な实在認識へと導くところの長くけわしい道を要約したものであるとの解釈を提案したい。この道をたどることはわれわれの認識能力をより高度の完全性へと変容させ、高めることにほかならず、そのことが智恵と呼ばれる習慣の獲得へとつながっているのである。

8 つぎにわれわれは、形而上学的な实在認識を可能にする習慣としての智恵が、どのような仕方でも人間の知性を認識能力として現実化し、完成するのかわ問わなければならない。ところでトマスによると、第一原因をめざすわれわれの探求は原理の直知 (intellectus principiorum) と呼ばれる⁽³¹⁾ 自然的習慣 (habitus naturalis) から出発し、つねにそれによって導かれるのでなければならない。その理由は、この習慣が实在の最も根源的な把握を内容とするものだからであり、いいかえると、それがわれわれにとって最もよく知られたもの (notissimum quoad nos) であるかぎりでの实在の把握だからである⁽³²⁾。ここで、この自然的習慣は人間的認識の営み——ここでは感覚と知性とが常に一緒に作用しているのであるが——のうちにその当初から現存していることを指摘しておきたい。じっさいに、人間的認識に「知性的」という性格を与えるところのものは、まさしくこの根源的な实在認識にほかならないのである。

したがって、第一原因をめざす探求において、われわれは常にこの自然的習慣へと立ち帰りつつ、われわれの歩みを進める。なぜなら、われわれの探求はこの根源的な实在認識の光によって導かれることを必要とするからである。じっさいに、第一原因をめざす探求は根源的な实在認識への還

帰にほかならない、ともいえる。他方、この還帰は第一原因の探求を通じてはじめて可能であることに注意しなければならない。いいかえると、われわれは自らを第一原因へと方向づけるためには、自然的習慣へと立ち帰らなければならない。しかし同時に、われわれは自らを第一原因の理解へと向って高めることを通じてはじめて、真の意味で自然的習慣へと立ち帰ることができる——それというのも、この自然的習慣は前・哲学的あるいは前・形而上学的な「存在」把握にほかならないからである。つまり、人間的知性は当初から、その本性からして、すべての完全性にとっての完全性である「存在」へと方向づけられている。だがわれわれは「存在」を真の意味で理解することによって、すなわち、智恵という習慣によって理解することによってはじめて、この根源的で自然本性的な方向づけを明確なものにすることができるのである。

ところで、万物の第一原因を探求し、理解しようとする努力を通じて、自然的習慣——これはわれわれの認識能力における能動的原理である——はしだいに（認識能力のうちの）可能的・受動的な原理を現実化し、自己へと同化させてゆく。自然的習慣はわれわれの認識能力の、その目的つまり「存在」あるいは「存在するものの全体」(ens universale) へ向っての自然本性的で根源的な秩序づけにほかならない。ところで認識の営みの当初においてはこの秩序づけは不完全、つまり混乱していて曖昧である。この秩序づけは第一原因の探求を通じてしだいに完成される——つまり、より確定的で明確なものたらしめられる。そして智恵とは、それによって認識能力が確定的かつ明確にその目的（それへと当初から自然本性的に秩序づけられていたところの）へと秩序づけられるところの、習慣ないし習慣的秩序づけにほかならない。

このように、認識能力の最高の完成である智恵と呼ばれる習慣は、自然的習慣にとって何か無縁のものではなく、むしろ后者の完全な実現である。いいかえると、人間的知性の認識能力としての究極の完成は、それ自身へ

の完全な還帰にはかならない。

いまや人間的認識の出発点と究極の完成との間には内的な連続性が見出されることがあきらかになったであろう。また、この内的連続性が習慣によって、ないしは習慣の獲得を通じてもたらされた人間的認識の完全性によって確立されたものであることもあきらかにされたと思う。いいかえると、人間的知性がそれによって第一原因の理解へと到達したのと同じ習慣にいわば運ばれて、人間知性は自己へと還帰するのである。

9 これまでの考察において、人間的認識の完全性は人間的知性が認識能力として獲得する完全性という見地から理解されうること、そしてこの後者は知性がその自然本性的な秩序づけを実現し、またこの秩序づけへと完全に立ち帰ることを通じて到達されるものであることを示そうと試みた。そして、このような還帰は智恵という習慣の獲得を通じてはじめて可能であること、さらにこの習慣の獲得は第一原因を認識しようとする知的努力を通じて可能となることが確認された。

したがって人間的認識の究極的な完成は、人間的知性がその本性を実現することを通じて到達されるものであり、そしてこのような人間的知性の本性の実現は人間的知性を担い手とするところの習慣、あるいはむしろ知的徳の獲得を通じてのみ可能である、と結論できるであろう。なぜなら、習慣はその担い手の本性へと本質的に秩序づけられているからである。

ところでこれまでの議論はトマスにおける習慣理論を前提としつつ進められてきたものであり、その議論としての有効性は専ら後者によって支えられているといえる。しかし、ここではトマスの習慣理論について詳しく論ずることは不可能であり、ただ習慣と人間本性との関係について簡単にのべることができるにとどまる。前述のように、トマスによると、その担い手の本性へと本質的に秩序づけられていることが習慣の本質に属する⁽³³⁾ (habitus primo et per se importat habitudinem ad naturam rei)。通常、

習慣は行動様式の変化との関係で理解されるにとどまっているが、習慣の真の原因についてふりかえることを通じて、われわれは習慣がその担い手の本性への本質的な秩序をふくんでいるとの洞察をうることができるのである。

智恵と呼ばれる習慣についていうと、それが直接的に秩序づけられているのは人間的知性の本性にたいしてであり、それによって人間的知性の認識能力としての機能を完成するのである。しかし、人間の諸々の能力の機能はすべて人間の目的に秩序づけられているのであるから、智恵（という習慣）も究極的には人間本性そのものの完全性に秩序づけられているのでなければならない。そして、習慣形成の過程の全体が人間本性の完全性に秩序づけられているということが出来る。いいかえると、習慣の本質は人間本性の究極的な完全性への動的な方向づけに存するのである。

上の習慣の定義からひきだされる重要な結論の一つは、事実的で、偶然的な性格を有する日常的な認識のレベルから、必然的な形而上学的認識への高まりは習慣を通じて成就される、ということである。われわれはさき⁽³⁴⁾に最も原初的な実在認識と、同じ実在の形而上学的理解との間の内的連続性は習慣についてのふりかえりを通じて確認されるとのべた。ところで、この連続性をはっきりと見てとることなしには、後者が前者をどのように超越しているかを十分に理解することは不可能であろう。

私はここで習慣についての理論的な考察なしには形而上学的な実在把握に到達することは不可能である、と主張しているのではない。むしろ私がいいたいのは、われわれが認識の形而上学的なレベルに到達するのはじっさいに習慣の形成を通じてである、ということである。したがって習慣についての理論的な考察は実在の形而上学的認識の可能性と必然性とを高度に説得的なものとすることができるであろう——なぜなら、上にのべたように習慣は実在認識の事実的・経験的なレベルと必然的・形而上学的なレベルとの間の連続性の原理だからである。

10 ところで、もしも人間的認識の完成のためには習慣の獲得が必要であり、そして習慣が本質的に人間本性の完全性へと秩序づけられているとすれば、人間的認識の完全性は常に人間本性の完全性への本質的な関係をふくみ、そして後者は人間的認識の完全性の根拠である、と結論できるであろう。

いうまでもなく、人間本性の究極的な完全性（すなわち至福 *beatitudo*）、至福への到達のために必要とされる意志の正しさ（つまり道徳的な完全性）と、認識に固有な完全性との間の関係をめぐって様々の困難な問題が存在する。たとえば、智恵とか学知 (*scientia*) のように思弁的知性を担い手として、それを完成するところの習慣は、厳密な、全き意味での徳 (*virtus*) ではなく、相対的な意味での徳であるにとどまる⁽³⁵⁾ところから、知と徳との関係をめぐるあの古い哲学的難問が生じた。だがこうした問題をよびおこすことになっても、認識に固有な完全性と人間本性の究極的な完全性との間の本質的な結びつきを否定してはならないであろう。

11 つぎにこれまで習慣論の立場から人間的認識の段階について考察してきたところを、言語の構造に目をむけることによって補足してみたい。ただし、言語の構造に関するトマスの立場を、詳しいテキストの検討によってあきらかにする余裕はないので、習慣論との関係でただその一端に触れることができるにとどまる。

一般的にいて、認識の異なった段階をそれらに対応する習慣の観点から解釈することによって、われわれは言語には相互に著しく異なった階層があることを明瞭に見てとることができる。日常言語、科学言語、形而上学言語および宗教的(信仰の)言語などは、それらが関わる領域に応じて区別されるにとどまらず、むしろそれらの言語の使用の背後にある習慣に従って決定的に区別されるのである。

たとえば、「存在」をすべての現実態にとっての現実態、すべての完全

性にとっての完全性という意味で語る形而上学言語は、さきにも述べた智恵と呼ばれる習慣を前提している。したがって、この習慣が不在なままに「存在」について語られる場合には、その言語は偽形而上学言語へと墮落し、そこでは「ある」は単に共通的な述語づけという仕方でも受けとられるようになってしまう。ここでトマスが「ある」の共通性ないし普遍性を理解する場合に、因果性におけるものと述語づけにおけるものとを区別すべきことを強調していることが想起されよう。⁽³⁶⁾私はこの区別は習慣論の観点からなされた場合、さらに明確なものになると思う。

形而上学言語の特異性は、トマスがその類比 (analogia) 論で行っている表示された完全性そのもの (perfectio ipsa significata) と表示の様相 (modus significandi) の区別⁽³⁷⁾を習慣論の観点から解釈することによって、さらにあきらかにすることができる。この区別は、或る特別な場合に、われわれの用いる言葉が、それらが現実に表示しているところを超えてゆく、という洞察を言いあらわしている。たとえば、われわれが神について「善い」「賢明である」「生命」などの語り方をするとき、これらの言葉は表示されたものを、それらが (われわれの認識によって) 包みこまれることのないままに、つまり言葉による表示を超えて残す⁽³⁸⁾。いいかえると、これらの言葉によって表示された完全性は、それらの言葉に固有な表示の様相のうちに閉じこめられてはいないのである。この場合、われわれは或る意味で自らが現実には把握あるいは概念的に認識しているところを超えている、といえる。

この区別の根拠は前述した第一原因が探求されるさいにわれわれがたどる因果性の道のうちに求められるであろう。すなわち、この道のどこかで一つの決定的な洞察が獲得され、根元的な観点の転回が起るのである。それまでは、経験からその意味をくみとるものと受けとられていた「善い」「賢明」「生命」などの言葉が、じつは第一原因から発出あるいは流出するところの完全性そのものを言いあらわしていることが洞察される。⁽³⁹⁾このよ

うに、これらの完全性——そして何よりも「存在」と呼ばれる完全性⁽⁴⁰⁾——は、まず第一原因において卓越した仕方では先在しそこから流出するものであるがゆえに、それらが経験的事物において分有されるさいの特殊な様相なしにも存在しうるのである。ついでながら、こうした洞察をまっぴらに始めて「分有」(participatio)の真の意味が理解されるのではないかと思う。

この洞察こそは智恵と呼ばれる習慣が獲得されたことを示すものであり、智恵という形而上学的習慣によってはじめて可能となったものである、といえるであろう。それは言いかえると、「善」「賢明」「生命」などの超越的な完全性が新しい仕方では「経験」されることにほかならず、これを形而上学的経験と呼ぶことができるであろう。それは諸々の超越的な完全性が神的起源のものであることの経験である。形而上学言語はこうした洞察あるいは経験を前提とするものである、といえるであろう。

人間の言語は、智恵と呼ばれる習慣を前提とするところの形而上学言語をもって、1つの決定的な転回点に達するように思われる。ここでわれわれは、それ以前とは違って、われわれが用いる言語にたいする支配力を失う。もちろん、形而上学が学知 (scientia) であるかぎり、われわれは自らが用いる言語の支配者でなければならない。しかし形而上学が智恵 (sapientia) であるかぎり、或る意味では言葉がわれわれの支配者となる——なぜなら、それらによって表示された完全性が神的起源のものであるかぎり、言葉自身も何らかの神的な性質をおびるからである。ここでは、われわれはもはや言葉にたいする完全な統御力を有しない。しかし、そのことはわれわれが言葉を恣意的に使用することを意味するものではない。なぜなら、われわれはたしかに (言葉によって) 表示された完全性そのものにふれているからである。このような形而上学的言語が可能であるのは、われわれの知性が「すべての認識を超え出る」⁽⁴¹⁾ 神に何らかの仕方ではふれることが可能だからである。あきらかに、この場合に人間的言語に課せられる負荷は後者の許容力をほとんど超えているようにも思われる。しかし、トマスは

そのことをあえて試みることによって、類比的な形而上学言語を創り出したのである。

註

- (1) 本稿の内容は昭和52年9月3日ボン大学において、第6回国際中世哲学会最終日の全体集会で行った報告である。報告者に与えられていた主題が「認識の段階と言語の構造」であったこと、報告者の意図が習慣論への関心を喚起することに向けられていた、などの事情から、ここに掲げた表題と内容との間には多少のずれがあることをお断りしておきたい。
- (2) *Summa Theologiae*, I, 44, 2; *Quaestiones Disputatae De Potentia Dei*, 3, 5; *Tractatus De Substantiis Separatis*, 9; cf. *Summa Contra Gentiles*, II, 49; *S. T.*, I, 75, 1.
- (3) *S. T.*, I, 1, 5; *Expositio In Libros Metaphysicorum*, Prooem.
- (4) *S. T.*, I, 16, 8.
- (5) *In Met.*, Prooem.
- (6) *S. T.*, I, 1, 5; II-II, 4, 7.
- (7) *S. T.*, I, 1, 5.
- (8) *S. C. G.*, I, 4.
- (9) *S. C. G.*, I, 5; *S. T.*, I, 1, 5, ad 1.
- (10) *S. T.*, I, 2, 1, ad 1; *Quaestiones Disputatae De Veritate*, 22, 2, ad 1.
- (11) *S. T.*, I, 14, 1; 79, 1, ad 4; 84, 2.
- (12) *De Verit.*, 2, 2; *S. T.*, I, 14, 1; 79, 3.
- (13) *S. T.*, I, 84, 7.
- (14) *S. T.*, I, 85, 1.
- (15) *S. T.*, I, 79, 2; 84, 3.
- (16) *De Verit.*, 10, 8; *S. T.*, I, 87, 1.
- (17) *S. T.*, I, 79, 4.
- (18) *S. T.*, I, 76, 1.
- (19) これら二つの能力の区別に関して, *S. T.*, I, 79, 7.
- (20) *S. T.*, I, 48, 5; I-II, 49, 4, ad 1. よりどころとされているアリストテレスのテキストは *De Anima*, 412 a 10–11; 22.
- (21) *Quaestio Disputata De Anima* 5; 5, ad 5.
- (22) 1103 a 20.

- (23) *Quaestio Disputata De Virtutibus in Communi*, 1; *S. T.*, I-II, 51, 2.
- (24) *De Anima*, 5.
- (25) *S. T.*, I-II, 49, 2; 3.
- (26) *Expositio in Libros Ethicorum*, VI, 3, 5-6; *In Met.* I, 1, 34-35, 2; *S. T.*, I-II, 57, 2; *De Virt. in Com.* 12.
- (27) *Expositio Super Librum Boethii De Trinitate*, 5, 3.
- (28) *op. cit.* 5, 4.
- (29) Q. 3; 4; 5.
- (30) *S. C. G.*, I, 4; 5.
- (31) *S. T.*, I-II, 51, 1.
- (32) 「知性の認識に最初に入ってくるのは存在するもの (ens) である。」 *De Ente et Essentia*, Prooem.; *De Verit.*, 1, 1; 21, 1; 21, 4, ad 4; *S. C. G.*, II, 83; *S. T.*, I, 5, 2; I-II, 94, 2.
- (33) *S. T.*, I-II, 49, 3.
- (34) 拙稿「ハビトゥスとナトゥラ——トマス・アクィナスのハビトゥス概念についての一考察」『中世思想研究』XI 参照。
- (35) *S. T.*, I-II, 56, 3.
- (36) *Super De Trin.*, 5, 4.
- (37) *S. T.*, I, 13, 3; 5.
- (38) *S. T.*, I, 13, 5.
- (39) *S. T.*, I, 13, 2; 3; 6.
- (40) *S. T.*, I, 13, 11, ad 3.
- (41) *S. T.*, I, 12, 1, ad 3.