

## トマスにおける「良知 (synderesis)」の問題

大鳥居 信行

『神学大全』I, Q. 79, a. 12<sup>1)</sup>においてトマスは、良知 (synderesis) を、理論的な事柄における「基本命題のさとり (intellectus principiorum)」と並列させ、実践的な事柄の第一原理を把握する habitus naturalis として規定している。そして、「善へ励ます (instigare ad bonum)」とか「悪につぶやく (murmurare ad malum)」とかいうことが、良知のなすこととされている。しかし、これは正確にはどのようなことを意味しているのであろうか。理論的な事柄の第一原理の把握にかかわる「基本命題のさとり」と類比的な意味で、実践的な事柄の第一原理の把握にかかわる habitus naturalis であるとは、どういうことなのか。また、「善へ励ます」とか「悪につぶやく」とかいうことは、どういうことなのか。

本稿は、こうしたことを究明することによって、トマスにおける倫理学の基盤の一端を明らかにしようとするひとつの試みである。

### I

既に述べたように、トマスは良知を、ある種的能力 (potentia) ではなく、habitus naturalis であると規定している。そこで我々は先ず、トマスが habitus について語っていることを考察しながら、この規定の意味していることを解明していくことにする。

トマスによると、habitus とは、本来的には人間の理性的諸能力のみを基体として、

それらの能力の活動の反復によって獲得的に形成され、それらの能力に内在して、それらの能力をある方向へ傾向づける性質あるいは形相である<sup>2)</sup>。理性的諸能力のみが *habitus* の基体である、と言われているのは、それらが、受動的であると同時に能動的であるような能力であるからである<sup>3)</sup>。純粹に能動的でしかない能力ならば、自らの能力の完成に達するために何らの援助も付加も必要としないし、単に受動的でしかない能力であれば、その能力の完成のための援助や付加は何の意味も持たないことになる。したがって、厳密な意味で *habitus* の基体たりうるものは理性的諸能力にほかならないとの主張は、理性的諸能力が未完成の状態にあり、*habitus* を通じて自らの能力を完成させる可能性を自らの内に有している、ということを含意していると言わねばならない。実際、人間の知性や意志は、誰しもそれを常に正しく適切に行使しているわけではなく、その働きにおいて、善くも悪くも傾向づけられるものである。それ自らの固有の働きを完成させるために *habitus* を必要としもする。逆に言えば、*habitus* は、理性的諸能力の受動的な側面に働きかけ、その能動的な側面を現実化あるいは活性化させることによって、その固有の働きを完成へと導いて行くのである。

以上のことから、トマスにおいては、*habitus* というものは、理性的諸能力がその固有の自然本性的な働きを完全に遂行しうるように仕向けるものとして捉えられている、と言うことができよう。つまり、*habitus* は、理性的諸能力がその自然本性的な働きを完全に遂行するための一種の技能 (*facultas*)<sup>4)</sup> あるいは能力なのである。しかし、それは単なる技能や能力ということにとどまるものではない。確かに、*habitus* は技能や能力と同様、働きに直接かかわるものである<sup>5)</sup>。しかし、*habitus* が第一義的にかかわるのは、働きの単なる外面的な質とか量とかに関するのではなく、その働きを営む主体の在り方、その自然本性 (*natura*) なのである<sup>6)</sup>。それ故、*habitus* は、理性的諸能力を秩序づけ、その働きを完全なものたらしめるものであるが、それは単に働きを完成させるというだけのものではなく、その働きの主体の在り方をも秩序づけ、その自然本性を完全に導くものだ、と言わねばならない。

以上が *habitus* について、トマスが基本的に考えていたことであった。しかし、良知は単なる *habitus* ではなく、*habitus naturalis* であると言われている。単なる *habitus* ではなく、*habitus naturalis* であるとは、どういうことなのであろうか。

トマスは、認識能力と欲求能力には、それぞれその在り方は異なっているが、「自然

本性的であるところの何らかの habitus が見いだされる」と述べ、「基本命題のさとり」と言われるものが、認識能力における habitus naturalis であるとしている<sup>7)</sup>。論証の第一原理たる第一の自明な命題は、その命題を構成している名辭が感覚的に認識されると、直ちに、そうした habitus naturalis によって、把握されるのである。こうした habitus が自然本性的であると言われるのは、そのように第一の自明な命題を認識するというのが「知的靈魂の自然本性そのものからして (ex ipsa natura animae intellectualis) 人間に適合することである」<sup>8)</sup> からである。つまり、この第一原理は自然本性的に認識されるのである。

ところが、欲求能力においては、認識能力の場合と事情は多少異なり、発端にかぎり自然本性的であるところの habitus は見いだされない。とはいえ、認識能力と同様、欲求能力にも habitus の根源に関しては、自然本性的であるところのものが存在するのである。そしてそれは、「共通的な (自然) 法の諸原理 (principia juris communis)」<sup>9)</sup>——即ち行為の第一原理——の認識である。そうした諸原理は、「諸々の徳の種子・萌芽 (seminalia virtutum)」<sup>10)</sup> と呼ばれ、論証における第一原理と同様、自然本性的に認識される。これらを、その能動的根源としてふくんでいる habitus が、欲求能力に存する habitus naturalis なのである。そしてそれは、上で述べた認識能力における habitus naturalis が理論的な事柄にかかわるのにたいして、行為にかかわるものと言えよう。これを、トマスは良知と言われて来たものだとするのである。

とすれば、認識能力と欲求能力とに見いだされると言われた habitus naturalis とは、その各々の働き及び自然本性を、完成させるための根源的な habitus であり、各々その能力を基体とするその他の habitus の一種の原点であり、母胎たるべきものであろう。また、通常 habitus と言えば、ある活動の反復を通して獲得される性質ないしは形相である、と言われるわけだが、トマスは、この habitus naturalis に関しては、ある活動の反復ではなく、ある活動をなすと同時に一挙に形成されるものと考えている<sup>11)</sup>。つまり、「基本命題のさとり」とか良知といった habitus naturalis は、それぞれ認識能力や欲求能力の働きの反復によって獲得されたものではなく、それらの働きがなされると同時に一挙に生じたものなのである。

以上の考察から、habitus naturalis であると規定されている良知なるものを、我々は次のようなものであると言うことができるように思われる。すなわち、良知とは、実践

的な事柄にかかわる理性的諸能力の固有な自然本性的な働きを完全なものたらしめる一種の技能である、と。但しそれは、単なる技能ではなく、実践にかかわる理性的諸能力を完成させると同時に、その主体をも完成へと導くのである。したがって、我々は良知によって、単に実践の第一原理を把握しているという状態にあるだけではなく、それを実際に遂行するよう方向づけられもするのである。そしてまた、良知は単なる *habitus* ではなく、*habitus naturalis* であるのだから、実践にかかわる理性的諸能力を完全なものたらしめようとする諸々のそれ以外の *habitus* の機能の根源であり、人間の存在とともに一挙に生じたものである、と言わねばならない。トマスが、良知を能力ではなく、*habitus* であるとしているのは、彼がそれを、実践にかかわる様々な能力を正しい方向へ導き、しかもその能力を働かせる主体の在り方をも善き方向へ傾向づけるものとして位置づけようとしているからだ、と言うことができよう。

ところで、トマスは、良知を *habitus naturalis* として規定していただけではなく、『真理論』では、更に「誤ることのないもの」<sup>142)</sup> であり、「消滅してしまうことのないもの」<sup>143)</sup> であるとも主張している。彼が「それは誤ることのないものである」と主張する根拠は、理論的であろうと実践的であろうと、知識体系全体には、それによって凡ての真理が是認され、凡ての偽が排斥される第一の普遍的原理の認識がなければならず、ここに何らかの誤りが生じれば、その知識体系全体に確実なものとはなくなる、というものである<sup>144)</sup>。そして、「それが消滅してしまうことはない」との主張は良知の光のおかげで、人間の魂が理性的でありうる、つまり、良知は理性的であることの本質的な構成要素であるという考えに基づいてなされている<sup>145)</sup>。したがって、良知は、単に「誤ることがない」とか「消滅しない」という性質のものであるというだけではなく、それ自身、知識体系全体に確実さや正しさをもたらす光であり、魂の本性自体に属するようなものでもある、と言わねばならない。

以上見てきた「良知」の輪郭と基本的な内容を踏まえて次に我々は、実践の第一原理及びその把握ということが、具体的にどういふものなのかということを考察することにする。

## II

『神学大全』I-II Q. 94, a. 2 で、トマスは「自然法は複数の規定 (*praecepta*) をふ

くむか、あるいはただ一つだけか」という問題を掲げ、実践理性の働きやその第一原理について詳細な議論を展開している<sup>16)</sup>。

彼は先ず最初に、自然法の規定を、論証の第一原理と類比的なものとして位置づけ、その両者を「自体的に知られる原理 (principia per se nota)」であるとしている。そして、「自体的に知られる」ということの意味を、「それ自身において (secundum se)」と「我々から見て (quoad nos)」という二つに区分し、「それ自身において」ということに関しては、「その述語が主語の意味 (ratio) にふくまれているというごとき命題」が「自体的に知られる」ものである、としている。例えば、「人間は理性的なものである」というような命題が、そうしたものにあたる。しかし、この場合でも、「人間」とは何であるかを知らない者にとっては、この命題も決して「自体的に知られる」ものではない。それ故、その命題を構成する名辞が万人に共通に知られているような命題が、真の意味で「自体的に知られる」命題であるということになる。例えば、「すべての全体はその部分よりも大である」というようなものである。

次いで彼は、そのような命題にも何らかの順序 (ordo) が存在すると主張し、その順序について次のように説明している。我々が把捉するすべての事柄のうちには「有 (ens)」の理解がふくまれているから、第一に把捉されるのは「有 (ens)」である。したがって、第一の論証不可能な原理 (principium) は、有と非有の観念 (ratio) に基づいた、「同時に肯定し、かつ否定するということはありえない」というものであり、これ以外の原理はすべて、この原理に基づいている。

ここでそれ以外の原理がそれに基づいていると言われているのは、他の凡ての原理が、この原理から演繹される、ということではない。実際、この原理が直接、それに続く知識を生み出すということはないのだから。むしろそれは、何かを理解する時、それに先だて既に自明なこととして万人に共通に把握されており、その当の理解を方向づけるものと言わねばならない。例えば、この原理に反する方向へと推論が進めば、その推論は、この原理によって不合理なものとして方向転換を迫られるのである。つまり、この原理は、矛盾した混乱に陥らないように推論全体の動向を制御するというような形で、これ以外の原理を基礎づけるのである<sup>17)</sup>。

次いで彼は、理論的な領域から実践的な領域に目を移して、実践に関する第一の自明な命題について論じ、次のように説明している。実践理性によって第一に把捉されるの

は、「善」である、というも、あらゆる行為の原理は目的の故に働くが、目的は善の側面 (ratio boni) を有しているからである。したがって、実践理性の第一原理は、論証の第一原理が「有」の観念に基づいていたのと類比的に、善の観念 (ratio boni) ——すなわち、「善とはすべてのものが欲求するところのものである」ということ——に基づいたものである。それ故、自然法の第一の規定たるべきものは、「善は為すべく、追究すべきであり、悪は避けるべきである」というものである。自然法の他のすべての規定はこれに基づいて成立する。

ここでも、他のすべてがこれに基づくというのは、この原理が論証の第一原理と類比的である以上、これから他の諸規定が演繹されるという意味ではなく、他の諸規定はこの指示の枠内にあり、その制御の基にあるというような意味でこれに基づくのだ、と言わねばならない。つまり、論証の第一原理が推論の一貫性や理論理性の方向性を指示するように、実践理性の第一原理は、人間の傾向性を方向づけ、実践理性の方向性を指示する、と言うことができよう。

このことは、これに続く実践理性の働き方についての次のようなトマスの発言からも明白である。

「善は目的・終極 (finis) たるの側面を有しているのにたいして、悪はその反対の側面を有しているところから、人間がそれにたいして自然本性的な傾向性を有するところのものすべてを、理性は自然本性的なる仕方で善きものとして捉え、したがってまた働きを通じて追究すべきものというふうにつまえる。それらとは反対のことがらについては、それらを悪しきもの、そして避けるべきものとして捉えるのである」<sup>18)</sup>

つまり、実践理性は、人間の本性的な傾向性の理解に基づいて、どんな行為が我々の傾向性を助成するのか、あるいはくじくのかを洞察するというわけである。しかし、そのような洞察は、ある事実の理解であるに過ぎず、また自己の経験の解釈を前提しなければならない。それ故、この洞察だけでは、何ら実践的な指示は与えられていないし、経験の解釈を前提としなければならない以上、必ずしも万人に共通に理解されるわけでもない。ここに、論証の第一原理が要請されたのと同様に、実践理性の第一原理が要請される所以があるのである。したがって、実践理性の第一原理は、実践理性の働きを実践そのものへと向かわしめ、各々の人が経験を解釈する共通の視点を提示する、というような役割を果たさなければならないであろう。

このような意味での実践の第一原理の現実的認識に達することを可能にする *habitus naturalis* が良知なのである。「善に励まし、悪につぶやく」というのは、そうした働きを指示しているのである。いわば、善へ向かっての行為の端初を与える根源的な働きでも言いうるようなことであろう。良知の光の中で、我々のうちなる神的光の刻印たる自然法<sup>19)</sup>の諸規定も現実的に把握され、その方向性を得るのである。

### 結

以上の考察から、トマスは、キリスト教的思想背景を持つ良知という概念でもって、アリストテレス的な線のうちに倫理学の学としての独立性を確立しえたのではないか、と言えるように思われる。上で考察したように、良知は我々の傾向性を善へと傾かしめ、実践理性の進むべき道を指示する光であり、我々の人柄をも養うある種の根源的な力であるとすれば、良知によって倫理学の知識の対象と方向性が、さしあたって確定され、その確実性が保証されることになろう。良知の働きによって、我々は先ず実践の確実な正しい端初に立つことができるのである。そして、次に我々は行為の個別的な場面で、その端初を確立した良知の指示をどう適用していくか、というようなことを問題としていけばよいことになる。したがって、倫理学は、個別的な場面での正しい行為の仕方、あるいは実践的な推論の進め方を、良知の方向づけ・指導のもとで熟練していく、というような独立した一つの学たりえよう。つまり、上で見てきたような「良知」という概念によって、倫理学の確実な端初が開かれ、同時にその知識の基本的な対象が明確にされるわけである。

また、アリストテレスにおいては、「賢慮」と「人柄」の間の一種の循環が生ぜざるをえない面がある<sup>20)</sup>。すなわち、「賢慮」は、一方では選択さるべき個別の行為の知であり、目的よりは、目的を実現するための手段にかかわるとされ、目的を与えるのは、既に形成されている人柄であり、その人柄は個別の行為を通して形成されて行く、と考えられている。しかし他方、選択さるべき行為を把握することこそが賢慮である、と考えられている。ここに一種の循環を指摘する向きも見られるのである。しかし、既に考察したように、良知は「賢慮」と「人柄」の両者を基礎づけ、完成へと導いて行くような *habitus naturalis* なのだから、このような循環は、良知という概念によって一応解消されることになろう<sup>21)</sup>。

このように、トマスにおいては良知という概念は、倫理学を学として確立せしめる道を開示する大きな発端になっていると見る事ができるように思うのである。

### 註

トマスの著作については次のように略記した。

*Summa Theologiae.* (S. T.)

*De Veritate.* (*De Veri.*)

- 1) ここでは、「良知は他の諸能力から区別されたある特殊な能力であるか」ということが問われている。
- 2) *S. T.* I-II, q. 49, q. 50, q. 54, a. 1. 等
- 3) *Ibid.*, q. 51, a. 2.
- 4) *Ibid.*, q. 56, a. 3.
- 5) *Ibid.*, q. 49, a. 3.
- 6) *Ibid.*
- 7) *Ibid.*, q. 51, a. 1.
- 8) *Ibid.*
- 9) *Ibid.*
- 10) *Ibid.*
- 11) *Ibid.*
- 12) *De Veri.*, q. 16, a. 2.
- 13) *Ibid.*, q. 16, a. 3.
- 14) *Ibid.* q. 16, a. 2.
- 15) *Ibid.* q. 16, a. 3.
- 16) 以下は、*S. T.* II-I, q. 94, a. 2. における議論をもとにしたものである。
- 17) こうした解釈は、Grisez, G. "The First Principle of Practical Reason". *Natural Law Forum.* 10 (1965), pp. 168-196 に示唆を得た。
- 18) *S. T.* II-I, q. 94, a. 2.
- 19) *Ibid.*, q. 91, a. 2.
- 20) アリストテレス『ニコマコス倫理学』第六巻での議論を参照。
- 21) この問題の詳しい議論は今後の課題としたい。