

# 自然本性の自己超越

—トマス・アクィナスにおける人間観の骨格—

桑原直己

## 【1】はじめに

トマス・アクィナスの思想体系の全体が、「自然 *natura*」と「超自然」もしくは「恩恵 *gratia*」という区分をもってその骨格としていることはよく知られている。一般に、トマスの「自然」の領域における理論に関しては、彼が受け継いだ限りでのアリストテレス哲学がその主な内容をなしており、「超自然」もしくは「恩恵」の領域とされるものを構成するのはキリスト教固有の要素である、と理解されている。

トマスは人間の生の究極目的を「至福 *beatitudo*」と呼び、これを「神の本質を観ること *visio divinae essentiae*」に存するものとしている<sup>(1)</sup>。トマスによれば、人間は一方ではこの至福を「自然本性的」に希求している<sup>(2)</sup>、とされるが、他方ではこの至福を実現することは人間の自然本性的なものをもってしては不可能とされる<sup>(3)</sup>。このことは、トマスの思想体系が人間の自然本性に自立性を認めず、これを未完結なものとして捉えていることを意味し、哲学的には逆説をなす主張として知られている。しかし同時に、この「逆説」は、人間の自然本性を本質的に自己超越的性格をもつものとして捉える、というトマスの人間観の基本的前提を示すものでもある。そして、この人間の自然本性の自己超越性という事態こそが、この「自然」と「超自然」もしくは「恩恵」の対比というトマス思想全体の枠組みに実質的な意味を与えている。

本稿の目的は、この「人間の自然本性の自己超越性」と呼ばれる事態が何を意味しているのか、を明らかにし、トマスの思索全体の構造を理解するための基本的な視座を定めることにある。さらには、「自然本性」「超越」といった、スコラ哲学の体系内でなかば自明視されている概念の意味について、これを「不問の前提」とするのではなく、現代的な視点から見てもいかなる意味を持ちうるのか、という点についての一定の見通しを与えることをも目指している。

## 【2】「自然本性」ということの意味

### (一) 「自然」と「本性」

まず、「自然」「本性」*natura* という用語の意味を問うことから出発しよう。

トマスをはじめ、スコラ学者たちが用いる「*natura*」というラテン語は、「*physis*」というギリシア語の訳語である。しかし、この「*physis* = *natura*」という概念を日本語にしたとき、「自然」と訳されたり「本性」と訳されたり、両者を並べて「自然本性」と訳され

たりする。ここに、この概念がもつ意味の幅を見て取ることができる。

「自然」という語は、日常よく使われる語であり、人為・人工と対比され、特に生物の生命活動を中心とする存在者の領域を意味するものとして理解されている。他方、「本性」という語は、もっぱら哲学的な術語として用いられることが多く、そうした文脈では「本質 *essentia*」という語と近い意味で用いられる。

トマスにおいても、「*natura*」という概念の用法には広がりがある。『命題集註解』において、トマスは「自然本性的 *naturale*」という表現に二通りの意味を区別する<sup>(4)</sup>。

(a) 第一の意味において、それは「魂の内なる有 *ens in anima*」から区別され、「自然の中に画定した存在を有するところのものすべて」について語られる。この意味での「自然本性」とは、「魂の内なる有」すなわち、概念、言語、意志と倫理的行為、芸術、技術など、理性が作り出したものの領域から区別され、理性に対しては所与として与えられるもの、すなわちすべての実体を含む広義の用法である。

(b) 第二の意味において、それは「質料と運動から切り離された神的な有 *ens divinum*」から区別された「運動し、事物における生成と消滅へと秩序づけられたもの」のみについて語られる。この意味での「自然本性」は、質料と運動の内にある存在者に限定された、狭義の用法である。

(a) の意味における「*natura*」は「本性」という意味と重なり、(b) の意味における「*natura*」は「自然」という日本語に近い、と言えよう。

こうしたトマスの「*natura*」の概念は、実はアリストテレスに拠るところが大きい<sup>(6)</sup>。したがって、これら (a) (b) 二つの自然本性概念の相互関係をより精確に理解するためには、アリストテレスにおける「自然本性 *physis = natura*」概念を明らかにした上で、トマスがこれをどのように受け継いだか、を見る必要がある。

## (二) 「自然学」における *physis = natura*

「自然本性 *physis = natura*」の定義に関しては、トマスは多くの場所でアリストテレスの『自然学』第二巻第一章を典拠としている。ここでの「*physis*」の規定は、「人為」すなわち人工物（技術 *technē* の所産）から区別された意味での「*physis*」を切り出しており、概ね現代人が抱く「自然」の観念に即している、といえる<sup>(6)</sup>。

ここでアリストテレスは、「自然によって存在するものども」として、「動物とその諸部分や植物や単純な物体、たとえば土、火、空気、水など」を列挙し、「寝台や衣やその他この類の」「技術によって存在するもの」と対置する。その上でアリストテレスは、「*physis*」を次のように定義している。

「或るものの『自然 *physis*』とは、これ[自然]がその或るもののうちに第一義的に、それ自体において、そして付带的にはなしに、内属しているところのその或るものの運動しまたは静止することの原理 *archē* であり原因 *aition* である。(192b22-24)」

ここで、アリストテレスが「付带的にはなしに」とことわっているのは、「或る人が、自ら医者であって、自らにとってその健康の原因であることになるような場合」を除外し

ているのである。つまり、医者（技術の能動的主体）と患者（受動的対象）とが偶々（「付带的に」）同一人物であった場合、彼が「健康になる」という「運動の原理 arche = principium・原因 aition = causa」は彼自身ということになる。しかし、「原理・原因」であるのはあくまでの「医者としての」彼自身であり、これが「健康になる」という運動をする「患者としての」彼自身に内属するのは「付带的」にすぎない。つまり、医者としての彼自身は、本来、患者としての彼自身が「健康になる」という運動にとっては、「外的な」原理・原因だ、ということになる。

このような例外的な事態を通じて逆に明らかにされるのは、「physis」とは、運動したり静止したりする可能性をもつ事物における、運動と静止のあくまでも「内的な」原理・原因である、ということである。これに対して、上述の医術のような「技術」は、運動と静止の「外的な」原理・原因であることになる。

ここに、アリストテレスの、そしてこれを受け継いだトマス「physis = natura」概念の根本的な特徴の一端が明らかとなる。つまり「physis = natura」とは、まず「運動・変化の原理を自己の内に持つ」という在り方をする存在者において語られ、当の事物における内的な「運動・変化の原理」として立ち現れる、ということである。

### （三）『形而上学』における physis = natura

以上の、『自然学』を典拠とする「physis = natura」概念の規定は、生成・変化する狭義における自然物の世界に妥当する規定であった。しかし、先に見たとおり「physis = natura」概念には、神的なものまでも含めて、広く実体一般を意味する「本性」としての意味の広がりがあった。『形而上学』第五巻においてアリストテレス自らが展開している「哲学用語事典」<sup>(7)</sup>は、こうした「自然本性」概念の広がりを理解するための手がかりを与えてくれる。そこでアリストテレスは、「自然本性 physis」という語のいくつかの用法を解説している。

（1）「生長する事物 phyomenon の生成 genesis = generatio」。

（2）「生長する事物のうちに内在していて、この事物がそれから生長し始める第一のそれ」すなわち、生物の生長の内在的原理。

（3）「自然によって存在する事物の各々の運動が第一にそれから始まり且つその各々のうちにそうした事物のそれ自体として内在しているところのそれ」すなわち「自然的な諸存在者一般における第一の内在的原理」。

（4）「自然的諸存在者の、存在するのも生成するのもそれからであるところの第一のそれ」、すなわち「質料」。

（5）「自然的諸存在者の実体」もしくはこれを形成する「形相」。

（6）「広く一般にあらゆる実体」。

（1） 第一の意味での「physis」について、アリストテレス自身が、「生長する事物 phyomenon の生成 genesis = generatio」のことをいう、と述べた上で「これは physis の y（ギリシア語での発音としては u）を長音に発音してみれば推察されるとおりの意味である」

と解説している。

つまり、「physis」の「y (u)」は短母音であるが、これを長母音とするなら「生長する事物 phymenon」という分詞もとの動詞形「phÿesthai 生長する・生まれる」が連想される、ということである。ここから、ラテン語でも同様に生長を意味する「nascor」という動詞からの派生語である「natura」が「physis」の訳語とされるのである。

トマスは、この「physis = natura」の第一の、つまり最も固有な意味について「誕生 nascentia」という表現を用いた方がよい、と解説した上で、「自然本性 physis = natura」の意味を解明するための基本的範例は「無生物」を含めた生成変化一般ではなく、「生物」の生長にあることに注意を喚起している。

この(1)の意味に即した上で、さらに生物における「生長(生成)」の「内的原理」を特に限定して「自然本性」と呼ぶ用法が、(2)の意味での「physis」の用法である。

さらに、「physis」の意味は、「physis」が語られる範例的な場面である「生物」から、「運動する自然的物事」一般へと拡張され、そうした自然的物事における「第一の内在的な運動の原理」を意味するようになる。これが(3)第三の意味での「physis」の用法である。トマスは、先に引いたアリストテレス『自然学』における「自然本性」概念は、この第三の意味における「physis」であることを指摘している。

既述の通り、この意味での「physis = natura」は、運動・変化する諸物事における内在的な原理を意味している。「質料」と、これを形成して「実体」となすところの「形相」は、かかる諸物事における内在的な原理であるので、それらが「physis = natura」の(4)、(5)の意味を担うことになる。そして、自然的な諸物事の運動は、質料よりもむしろ形相に起因するがゆえに、(5)の「形相そのもの」「実体そのもの」としての用法が、より優先的に「physis = natura」と言われる、とされる。

ここで、「形相」としての「physis = natura」に関連して、アリストテレスは重要な拡張を行い、その結果、狭義における自然的物事における生成の場面を離れ、(6)の、広く「実体」一般、あるいは「本質」という意味における「physis = natura」を語るにいたる。

この点についてトマスは以下のような解説を付している<sup>(6)</sup>。

形相が「natura」と呼ばれる場合、部分の形相のみが「natura」と呼ばれるのみならず、全体の形相である種そのものも「natura」と呼ばれる。たとえば、我々は、「人間」の外延的な部分をなす個体の形相である「魂 anima」を「人間の natura」と呼ぶが、それだけではなく「人間性 humanitas」もしくは人間の「定義が表示するところの実体」をも「人間の natura」と呼ぶ。

後世ボエティウスが、「natura」とは「各々の物事を形相付ける種差」である、と規定しているのはこのためである、とトマスは言う。というのは、種差は種別をもたらしものであり、物事の実体を完成し、これに種を与えるものであるからである。

そして、上述(4)(5)の形相もしくは質料は、それが生成の原理であることにもとづいて「physis = natura」と呼ばれるのに対して、「種」と「実体」とは生成の目的(終極)であることにもとづいて「physis = natura」と呼ばれる、とする。それは、生成という運動は生成するものの「種」へと終極するからである。そして、その「種」は形相と質

料との合一からもたらされる。

ここに、(1) から (5) までのすべての意味での「*physis = natura*」、すなわち、生成の原理(始まり)とは対極的な「*physis = natura*」の意味が展開される。つまりここで、「*physis = natura*」の目的因的性格が示されている。

こうして(5)における「形相」から「さらに転意して」、「広く一般にあらゆる実体」を指す「*physis = natura*」の用法が拡張されるのであり、それが(6)の意味での「実体」「種の本質」としての「*physis = natura* (本性)」なのである。

アリストテレスは、これらの「*physis = natura*」の諸義を踏まえ、以下の通り結論づけている。

「第一の主要な意味で自然と言われるのは、各々の事物のうちに、それ自体として、その運動の原理を内在させているところのその当の事物の実体[本質]のことである。(1015a13-15)」

かくして、ある事物の「*physis = natura*」とは、当の事物の実体である種の本質、およびその種の本質の自己実現のプロセス、そしてそのプロセスをもたらす内的原理、という意味の拡がりを有することになる。

#### (四) 「自然本性 *physis = natura*」概念の現代的含意

ここで、以上概観したようなアリストテレス・トマス的な「*physis = natura*」概念の本質的な意味について、特にそれが現代的な観点においてもいかなる意味をもちうるのか、という点を中心に簡単に振り返っておきたい。

周知のごとく、現代の「自然」科学は、アリストテレスの自然学とは内容的に異なるのみならず、その飛躍的な発達の結果、これを応用した先端「技術」が「自然」そのものの意味をも変容しつつある。そうした中で、なお「自然本性」を語ることの意義と妥当性についての一定の見通しを確保しておきたいからである。

まず、(二)節および(三)節の(1)～(5)として展開された「運動・変化の内的な原理」という視点は、現代人にとっても「自然」概念の大枠を形成しているといえる。この意味での「*physis = natura*」は、「外的原理」による「技術」——その本質的な意味はアリストテレスの時代から現代に至るまで保たれている、といえる——の所産から区別されたものであり、現代日本語の「自然」という語義とほぼ一致するものだからである。

この意味での「*physis = natura* (自然)」概念が現代にまで一貫して保っている本質的な意味は何であろうか。それはおそらく、「運動・変化」を因果性という点で自立的な一個の閉じたシステムとして見る、という点にあるように思われる。その上で、その完結した因果系列の閉じたシステムの全体、および特にその中でその運動の「内的な原因(原理)」となるものを「自然」と呼ぶわけである。

それに対して「外的原理」には、二通りのものが考えられる。その第一は、「技術」お

よびその主体である人間である。そしてその第二は、「自然」を特定の部分的システムに限定した場合、部分的システムの外部からそのシステムに影響を与える原因が「外的原理」となる。たとえば、「水」というものをそれだけ取り出して見た場合、それは「高いところから低いところへと流れる」のが「自然」であるが、月と太陽をも含めて「自然」を考えた場合、水は「潮の干満」という運動をすることになる。「自然」を「高いところから低いところへと流れる水」という部分的システムに限定した場合、月や太陽は「外的原理」ということになる<sup>(9)</sup>。しかし、月や太陽をも含めたより包括的なシステムとしての「自然」を考えることもできる。その場合には、月や太陽は「内的原理」と見なされることになろう。このようにして、包括性を拡大してゆくと、「全体的自然」というシステムに行き着くであろう。

次いで、(三)において(6)として言及された「種的本質」「実体そのもの」としての「*physis = natura*」、すなわち「本性」という概念の意味についても簡単に振り返っておこう。

ここでは、「種の本質」としての形相が目的因的な性格のもとに捉えられていた。一般に、近代以降「機械論的自然観」が「目的論的自然観」に取って代わり、これを駆逐するに至った、といわれる。現代人にとって、あるいはこうした目的因としての「*physis = natura*」概念は理解しにくいものとなっているかもしれない。

しかし、我々はここでこそアリストテレスの掣みにならい、生命活動を範例にとって考えてみるべきであろう。「生命」という場面において、「自然」の運動には明らかに方向性、目的性が見いだされる。仮にその「メカニズム」について機械論的、もしくは還元主義的な説明が可能であったとしても、である。生物は生長してゆく。その運動は一定の構造的な秩序の完成を目指しており、その限りで自己の完成態としての「種の本質」の実現を終極・目的とする運動と見ることができる。しかもその運動は、生物というシステムの内部から働く、いわば生命エネルギーの自己展開ともいべき性格のものであり、その限りで「内的原理」による運動である。一言で言えば、それは「種の本質」の「自己実現」のプロセスと言うことができる。

アリストテレスは、「自然本性」そのものの存在を証明することは不可能であり、そうした企図は無意味である、と述べている<sup>(10)</sup>。つまり、「自然本性」の存在は自明的な所与として経験的・事実に体験されるものなのである。

では、先の問題意識に戻って、一見機械論的な見方が支配的であるように見える現代人にとっては、目的因としての「本性」はどこで体験されうるのであろうか。それは、おそらく人間が、世界を分析の対象として見るのではなく、自己の生の現実の中に身を置き、自己の生の意味を問う場面においてであろう。それはまさに「倫理」が成立する場面でもある。そこで彼は自己の、すなわち人間の「自然本性」を体験する筈である。次節ではそうした人間自身の「自然本性」が成立する場についての考察に進むこととしよう。

### 【3】 人間と自然本性

#### (一) 「自然」と自由な人格としての人間

人間における「自然本性」とはいかなるものなのであろうか。【2】節で検討した「自然本性」の規定を人間にあてはめると、形式的には、人間の種の本質としての形相は「人間性 humanitas」であり、その自己実現のための内的な原理は「質料」としての「身体」と、身体の質料性の中に自存する「形相」としての「魂」ということになる。そして、人間の魂については、トマスは、知性、意志、感覚、感覚的欲求能力などの諸能力 *potentiae*、そして、それらから形成された諸性向 *habitudes* へとその構造を分節化している。

トマスによれば、自然界における人間の特徴は「知性 *intellectus*」と「意志 *voluntas*」をもつ点にある<sup>(11)</sup>。意志とは、「知性的な欲求能力」である<sup>(12)</sup>。人間は認識能力として「知性」と「感覚」、欲求能力として「意志」と「感覚的欲求能力」を有している。では、知性および知性的欲求能力とされる意志は、感覚および感覚的欲求能力とどう違うのか。それは、感覚（および感覚的欲求能力）が身体器官の活動に依存しているのに対して、知性（および意志）は、身体性に依存しない、という点にある<sup>(13)</sup>。この「知性は身体性に依存しない」というテーゼは、アリストテレスに淵源を發しつつ、スコラ哲学における基本的前提をなしていると言ってよい。しかし、その意味するところについては少し立ち止まって考えてみる必要がある。

このテーゼは、知性および意志は、人間の身体を支配する外的・物的な「自然」——現代的な表現でいえば「物理的自然」——の因果系列の支配のもとに服するのではなく、これから独立している、ということの意味している。つまり、知性および意志の前に開かれる領域は、外部的な自然法則の因果性の支配が及ばない領域を指しているのである。

自然法則の因果性からの自由、といえば人はカントを連想しよう。カントの時代においては、自然法則の機械論的・決定論的支配の感覚が支配的だったためか、意志と理性の自由を確保しようとした言説もより鋭利なものとならざるを得なかったであろう。しかし、身体性に依存しない意志と知性というスコラの観念は、そうしたカント的な自由の観念に直結する先駆である、とすることができる。

トマスは、当時の自然学的知見の枠組みに従い、「普遍的自然」すなわち全体的システムとしての「自然」の原理をなすものを「天体」とみなしている<sup>(14)</sup>。

しかし、注目すべき点は、トマスにとって自然界の因果系列の総体を意味する——その点で近代自然科学もしくはカント的な意味における「自然法則」の総体と等価な——「天体」の力といえども、人間の意志を支配することはない、とされていることである<sup>(15)</sup>。その意味でトマスは、現象界における自然法則の決定論的支配に対する、「意志の自由」を主張した後世のカントの視点を先取りしていた、と見るのできるのである。

このことを、トマスは「人間は神の像へと造られた」というキリスト教における伝統的な表現に託している。

「人間は神にかたどって *ad imaginem Dei* (=神の像のごとくに) つくられたとあるが、こ

の場合の、神の『かたどり・像』*imago* ということばの意味は、ダマスケヌスの説くごとく、それが、知性的 *intellectuale* であり、意志決定に自由 *arbitro liberum* であり、主体的行動の可能なるもの *per se potestativum* であるということにはかならない<sup>(16)</sup>]

ここで、「神の像」である、ということの本質をなすものとして「知性的であること」「意志決定の自由」「主体的行動の力能」ということが挙げられている。これらの諸点は、結局、人間は「自由な人格 *persona*」である、という点に帰着する。

人間以外の自然的な存在者においては、自然本性それ自体がその存在者のものとして規定されたはたらきの原理である<sup>(17)</sup>。これに対して人間は、「自らの行為に対する支配<sup>(18)</sup>」を有する。つまり、彼は意志決定の自由にもとづく自律的な行為能力を有している。そして意志決定の自由こそは、彼が自存する主体としての「人格」であることの証左とされる。

トマスによれば、「知性的被造物」である人間は、宇宙全体の中で特別な位置を占めている。人間は、一個の被造物であるかぎりにおいて、確かに宇宙、すなわち全体としての自然の中にその部分として存在している。しかし同時に、人間は自然の全体に対してすら、ある意味では外在的に超越しているのである。

前節で触れたとおり、人間が外的な自然の総体に対してこのような自由な人格として自己を経験するのは倫理的場面である。たしかに現代の自然科学はしばしば還元主義的な世界像を提示する。たとえば、生命活動とはDNAの塩基配列コード（生成子 *gene*）が自己の複製を残そうとする営みに他ならず、一切の個体の形質、人間について言えば個人の生の全体、さらには社会の文化的営為の全体までもが、そうした生成子の活動のフェイズもしくは上部構造に過ぎない、というような「自然」解釈がそれである<sup>(19)</sup>。しかし、そうした自然観を描く科学者にしても、人格としての他者に対して責任を負い、またこれを問う、という倫理的場面の中に生きており、また彼が健全な感覚の持ち主である限り、真実の愛が示す価値を疑うこともないだろう。視点の設定如何では「愛」すらもが個体を踊らせる生成子の詭計として「説明する」ことが可能であるとしても、である。さらには、彼自身のそうした科学的探求の営為そのものの価値と意味も実はそうした倫理的な次元が支えている。それは、自己と世界との存在の意味を問い（「知性」）、価値を追求する（「意志」）者としての人間の前に展開する世界である。

## （二）人間にとっての完全性の基準としての「自然本性」

このように、人間はその知性と意志とによって外的な自然の世界に対する超越性を有してはいる。しかし反面、人間の知性も意志も、人間自身の「自然本性」の内的原理であり、その限りで「自然本性」にその基礎を置いている。「我々の内にあるのは、理性 *ratio*<sup>(20)</sup> ならびに意志のすべてのはたらきは自然本性に基づくところのものから派生する<sup>(21)</sup>」。したがって、人間が外的自然に対して示す自由も、意志の根柢に内在する人間そのものの「自然本性」に根ざす欲求によって導かれている<sup>(22)</sup>。「意志の能力自体は自然本性的なものであり、自然本性から必然的に帰結する<sup>(23)</sup>」。

前節で明らかにしたとおり、存在者の自然本性にはその存在者の自己実現の終極としての意味があり、その限りでその存在者の完全性の基準である。人間の自然本性は「完成さ



れた人間存在」という目的を規範的に示し、人間がその自発的な傾向性を通して自らの本質に適合した行為を行うよう導く。そこに「徳 *aretē = virtus*」が成立する。

アリストテレスが『自然学』第七巻 (246a13) でのべているごとく、「徳とは完全なものの何らかの状態である。ところで、私が完全なものと言うのは自然本性に即して秩序づけられたところのものである<sup>(21)</sup>。」したがって、いかなるものの徳も何らかの先在する自然本性への関係において語られている。つまり、いかなるものもその自然本性に適合するような、そうした仕方次第で秩序づけられたときにそのものの徳が語られる。人間が、自らの人間的行為を通じて獲得された諸々の徳 *virtutes acquisitae* とは、それによって人間が自然本性への関係において適切に秩序づけられるところの状態 *dispositiones* である<sup>(22)</sup>。

このようにして、人間の自然本性は、人間の自由な行為に対して目的因として規範的意味を担うことになる。その結果、意志は「自然本性的に」人間の自然本性の自己実現として、善一般、人間の生の究極目的、そして人間の自然本性に適合するすべての善を欲する、とされる<sup>(23)</sup>。

#### 【4】 人間の自然本性の自己超越性とその意味

##### (一) 人間の自然本性の自己超越性

自由な人格であるところの人間の意志が最終的に志向するところのものを、トマスは「普遍的善 *bonum universale*」という表現によって示している<sup>(24)</sup>。人間の自然本性の自己超越性が問題となるのはこの場面においてである。

「意志 *voluntas*」は、非理性的な動物にはなく人間（知性を備えた被造物）に固有な欲求である。トマスによればその対象は、「普遍的善」である。たしかに、意志は知性が把握する普遍的善のみならず、感覚が把握する善にも動かされる<sup>(25)</sup>。しかし、感覚的欲求が個別の善を対象とするのに対し、意志が固有の対象とするのは普遍的善である<sup>(26)</sup>。意志は普遍的善に関わるのであり、意志が個別の善によって必然的に動かされることはない<sup>(27)</sup>。これは前節で見た意志の自由から帰結するところである。しかし、意志は、普遍的に善なるものに対しては必然的にこれに向かう<sup>(28)</sup>。そして、普遍的善以外のいかなるものも、人間の意志を完全に充足して静ませることはできない<sup>(29)</sup>。

ところで、「普遍的善」とは、「自体的・本質的に善 *per se et per essentiam bonum*」なるもの、すなわち「善性の本質そのもの *ipsa essentia bonitatis*」である。これに対して、個別の善は「分有的に善 *participative bonum*」なるものでしかない。トマスによれば、全被造界において「分有的に善」ならざるごとき善は存在しない。従って、人間の意志の究極的な対象は、「全宇宙の外なるもの」すなわち「神」に他ならない<sup>(30)</sup>。神は「普遍的善」なるがゆえに知性的存在者から「自然本性的愛」によって愛される<sup>(31)</sup>。そして、普遍的善としての神をその本質において見ることの内に人間の生の究極目的としての至福が措定される<sup>(32)</sup>。

トマスによれば、人間はこのように「自然本性的に」全宇宙の外なる超越的根拠としての神を「普遍的善」として希求する。「人間の自然本性の自己超越性」とはこのことを言う。そして、こうした「自然（本性）の自己超越」への「志向」もしくは「可能性」は人間の

自然本性そのものに属する。

しかし、トマスによればその「自己超越」の「実現」は人間の自然本性に属するものではない。ここに、本稿の冒頭で掲げた「逆説」が問題となる。人間は、その「自然本性」にもとづいて、「永遠の至福」を受け入れるための可能性を有する<sup>(36)</sup>。そして、人間は至福、そして普遍的善を自然本性的に希求する<sup>(37)</sup>。にもかかわらず、この至福を人間の自然本性的な力によって実現することは不可能とされていた<sup>(38)</sup>。至福という究極目的は、被造の、すなわち神自身以外のあらゆる自然本性を超える神の本性を分有することであり<sup>(39)</sup>、それゆえ、それは被造的な自然本性の能力を超えている<sup>(40)</sup>からである。

トマスによれば、人間の究極目的としての至福の実現は、人間自身の自然本性において定められているわけではなく、神の側から贈られる恩恵 *gratia* による。恩恵とは「何らかの超自然的な存在 *quoddam esse supernaturale* へと魂を高める何らかの完全性<sup>(41)</sup>」である。そして精神がそれによって究極目的に直接結合される恩恵の授与は、ただ神のみからのものである。

かくして人間の自然本性が志向する究極目的としての至福の実現は、最終的には神のイニシアティブに委ねられる形になる。言い換えれば、人間の自然本性は自立性をもたず、それ自体としては未完結なものとされているのである。

しかし、人間の魂はこの恩恵に対して自然本性的に受容可能性をもつ *naturaliter anima est gratiae capax* と言われている<sup>(42)</sup>。意志の普遍的善に対する直接・無媒介的な関与のゆえに、人間は自らの自然本性を超えて、恩恵によって、より高いものへと挙げられうるものが、少なくとも可能性としては認められているわけである<sup>(43)</sup>。

優れた意味での人間の自然本性の自己超越性の意味はここに示唆されている。すなわち、人間は受動的な形ではあるが、恩恵——人格的な他者としての神との関係性——の中で、本性の必然性によるのとは異なった形で、自らの本性の自己超越を達成するのである。

以下では、こうした「人間の自然本性の自己超越性」という事態を構成することがらの意味そのものについて、しばし立ち止まって考察してみたい。

## (二) 「普遍的善への志向」の形而上学的意味

まず、人間の生の究極目的としての至福が「普遍的善」としての神をその本質において見ることの内に存する、というテーゼが何を意味するか、について考えてみたい。

ここでトマスが、至福を「神をその本質において見ること」の内に措定する際、アリストテレスの『形而上学』冒頭における「探究の原因」としての「驚き」から説き起こされている点<sup>(44)</sup>に注目する必要がある。知性の探求は「原因の本質を認識するにいたるまでやむことがない」。至福とはそうした探求の完結としての「第一原因」の本質の知として措定されているのである。このことは、あらゆる事物について、その存在の意味が最終的に明かされることである、と行うことができよう。

他方、ここで究極目的としての神を指す「普遍的善」という表現は、直ちに形而上学の伝統の核心問題につながるものである。まず、「普遍的善 *bonum universale*」という表現自

体が、「善のアイデア」を連想させる。「善のアイデア」とは、言うまでもなくプラトンが『国家』篇において、「實在の彼方」という表現をもって語ったところの究極根拠が示す超越性の指標である<sup>(49)</sup>。

そもそも「アイデア論」とは、「Xそのもの」という定式のもとに「Xなるもの」が「Xであること」の根拠を示すものである。「Xそのもの」と「Xなるもの」とは同じ意味で「Xである」のではない。「Xそのもの」は「Xなるもの」に対しては根拠の關係にあり、「Xなるもの」は「Xそのもの」を「分有」することによって「Xである」というのが基本的な定式である。

この「X」の位置に入るのが「善」（「在る（存在）」等々）のような普遍的な根本語であるような場合、「Xそのもの」は通常概念を越えた「超越性」の地平を示す。しかし、まさにその点が、アリストテレスによる批判的となっていた。その批判の論点の一つは、「善い agathon = bonum」という語は「在る on = ens」という語と同じだけ多くの意味において語られる、つまり、「善」があらゆるカテゴリーにわたって語られるため、そのすべてにおいて統一的な意味を持ち得ない、というものである<sup>(49)</sup>。この批判は、アリストテレスが自身のカテゴリー論の枠組みを勝手に持ち込んだ批判であるようにも思われる。しかし、『カテゴリー論』とは、あらゆる言語使用の場面に對する網羅的分析としてアリストテレスが自信を込めて提起したものであった。無論トマスは、「註解者」としては、明確にプラトンの「善のアイデア」を意味する bonum universale に対して展開されるこうしたアリストテレスの批判的コメントを忠実に解説している<sup>(49)</sup>。

しかし、トマス自身は、言語使用に関してアリストテレスが課した限定——それは結局ものの「何であるのか」（本質としての自然本性）を記述することを目指している、といえよう——を踏み越えている。「在る」という概念は、ものの「何であるのか」を語る場面では情報量をもたず、その限りでは無規定な述語である。しかし、それゆえにこそトマスは、「自存する存在そのもの Ipsum Esse Subsistens」<sup>(49)</sup>という表現をもって、一切の完全性、現実態性の根拠としての神を指すものとして用いている。トマスは、「存在そのもの」という表現により、自らは「何であるか」という問いの射程内に入ることを拒みつつ、あらゆる「何であるか」（本質）の現実性の根拠であるところのものを示そうとした。

その上で、「在る」という語と同じだけ多くの意味において語られるような言葉、すなわち「もの res」「一 unum」「或るもの aliquid」「真 verum」そして「善 bonum」について、アリストテレス的なカテゴリーを越えるという意味で「超越概念 transcendentalia」と呼び、「存在そのもの」に固有な述語としての位置づけを与える<sup>(49)</sup>。「超越概念とは『在るもの』を人の言葉で表現しようとする時のアスペクトの多彩さの表現であって『在るもの』と置換のきく概念である<sup>(50)</sup>。」そして「善」とは、「在るもの」についてこれが「欲求と適合的である」という「アスペクト ratio」を示す名称である、とされる<sup>(50)</sup>。

したがって、「普遍的善」（「善そのもの」）とは、欲求であるところの意志の対象としてのアスペクトにおいて捉えられた「存在そのもの」たる神を意味するのである。神は自らのうちに「普遍的善」をも「普遍的有 ens universale」をもあわせもつ<sup>(50)</sup>。

ただし、「普遍的善」あるいは「存在そのもの」としての「神」と、内世界的な「善きもの」「在るもの」とにおいては、同じ意味で「善」「存在」が語られるのではなく、両者の間には隔絶がある。この隔絶こそが「超越」の超越たる所以であり、人にこの隔絶を閉

却することを許さぬ厳しい言葉の彫琢の伝統が「否定神学」を生み出してきたことはよく知られている。トマスは、こうした「超越性」の次元と内世界的な次元との架橋として、プラトン以来の「分有」の言語を採用し、至る所でこれを駆使している<sup>(54)</sup>。

意志の固有対象は普遍的善であるというテーゼは、人間は意志を有する限りにおいて普遍的善という形において超越性の次元へと開かれる可能性がある、ということの意味する。そして、人間がかかる超越性の次元を「志向する」ということ自体は、人間の自然本性に属していることが示唆されている。このような普遍的善に向けての「自然本性的欲求」の概念を示すことによって、トマスは、アリストテレス以来一般に閉じた系として理解されてきた「自然（本性）」概念を変容させ、「自然（本性）」が内側から世界を超越する根拠へと向かう可能性をもつことを明らかにした、と行うことができよう。

他方、人間はその究極目的としての至福、超越性の次元への自己超越の「実現」に関しては、自らの自然本性的な力をもって実現しえず、恩恵を必要とする、とされる。ここに「神」と「人間」との間における本性の位階の断絶、神的本性と被造の自然本性との間における生命エネルギーの断絶が示されている。

しかし、このことは逆にトマスが人間をしてその自然本性の射程を超えた目的へと到達させる生命エネルギーの源泉を「恩恵」の内に見ていることをも含意している。もとよりこれは、「恩恵」という表現で示唆された事態の内にそうした生命エネルギーの源泉の所在を主張する「証言」もしくは「信仰告白」を含意している。

ここで一言だけ見通しを述べるならば、トマスの「恩恵」に関する洞察は、主としてパウロの、特に『ローマ書簡』特にその第5章を中心とした証言が示唆している事態に依拠しているように思われる。

### (三) 「恩恵」の意味

ところで、ここで「恩恵」という言葉が語られることにより、「人間の自然本性の自己超越性」ということの意味に関して、形而上学的な位階の断絶の問題とは異なったアスペクトが導入されているように思われる。

人間の自然本性は、その究極目的を自然本性自体の力をもって実現できない、という逆説は、「自然本性は、必要なるものに欠落することがない」という「自然本性」概念についての基本了解に抵触するのではないか、という反論がなされ得る。無論、トマスはこうした反論は予期しており、次のように答えている。

「……しかし自然は、人間に自由意思 *liberum arbitrium* という、それによって彼が彼をして至福たらしめる神に向かうことのできる場所のものを与えた。『倫理学』第三巻で述べられているとおり、『われわれが友人の力によってなしうることは、われわれはこれを、ある意味ではわれわれによってなしうるといえるのである。』<sup>(55)</sup>

この回答では、問題の断絶を埋め、人間における至福の実現を保証するのは、助力となる「友人」に比せられるような神との人格的關係であることが示唆されている。

人格的な関係の特色は、相互に自由である、という点にある。それゆえに、トマスはここで人間の側について「神に向かう」自由意思に言及しているのである。無論、その自由の中には「神に向かわない」離反の可能性も秘められているのであるが、他方、言うまでもないことであるが、神の側も自由である。人間における至福の実現は、全面的に神の寛厚 (libertas = 自由) に基づいている<sup>659</sup>。

「恩恵 gratia」が語られるのは、まさにそうした自由な人格同士の出会いの場面においてである。これは、神の恩恵のみならず、人間同士の恩恵を語る際にも共通して成り立つ、「恩恵」の一般的構造である。

したがって、恩恵を主題にするとき、自然本性を記述する言語そのものの限界が何らかの形で踏み越えられざるを得ないように思われる。自然本性記述言語は、世界を対象化し、理想的にはこれを必然的な因果性の相のもとに捉えようとする言語である。これに対して恩恵の与え手は「自由」な人格的存在としての他者である。自由な人格としての他者は、本性を記述する言語では捉えきることはできない。

M・ブーバーが「我 Ich - 汝 Du」と「我 Ich - それ Es」という二つの「根源語 Grundworts」を対比していることは周知の通りである<sup>660</sup>。彼は、「我-汝」における「我」と「汝」とは「人格 Person」であるが、「我-それ」の「我」は「経験 Erfahrung」および「使用 Gebrauchen」の「主体 Subjekt」として客体 (対象) としての「それ」に向かう、としている<sup>661</sup>。ここで「経験」とは人間の知的反省による世界の対象・客体化を意味する。自然本性を記述する言語とは、ブーバー流に言えば「経験」の対象として関与する「我-それ」に対応する、と言える。これに対して、自由な人格は、本性を記述する言語とは「根源語」として区別された「我-汝」において現れる。

トマスが「恩恵」を語る際にも、神は自由な人格的他者として捉えられており、そうした意味での神の関与が理解されている、と考えられる。そうした他者としての神は、形の上では人間の自然本性に対しては「外的な原理 principium extrinsecum」として位置づけられることになろう<sup>662</sup>。恩恵に関わることがらは自然本性の内部運動ではないからである。しかし、その場合神が「外的原理」と言われるにしても、それは「目的因」としてでも、「作出因」としてでもない。つまり、本性を記述する一般的な記述の言語にはなじまない仕方人間に関わっている。

自由な人格的他者としての神は、「出会い」としての出来事の中に訪れ、そこにその痕跡を残してゆくことになるであろう。したがって、本来、こうした意味での神との交渉については、本性の記述に用いられるのとは異なった言語で語られるのが相応しい、とも言える。その言語とは、最終的には歴史の流れの中で展開する一回的な出来事の軌跡、つまり一種の「物語」の形をとるのではなかろうか。

しかし、トマスは可能な限り一般的な記述の言語を用いて自らの思索を展開しようとしている。トマスが「超自然」あるいは「恩恵」を語る際、彼は一方では、一般的記述言語の機能を、可能な限りで拡張して用いているように思われる。しかし、他方では、彼が極力抑えていた「物語」的な要素も姿を現すこととなる。こうした点の解明は、稿を改めて行うこととしたい。

ともあれ、超越的な次元に対応する生命エネルギーを持ち得ない人間自然本性の限界を補い、人間の自然本性は、その究極目的を自然本性自体の力をもって実現できない、とい

う逆説を埋めるものは、人格的他者としての神との交流の中で、神から自由に与えられる恩恵なのであった。こうした他者としての神との交流との中にコミットすることが、トマスが見ていた「人間本性の自己超越性」の最終局面であったのである。

## 【5】 結 語

以上我々は、「自然本性」概念そのものの検討から始めて、人間における「自然本性の自己超越」の意味の諸相を考察してきた。

「自然本性」とは、特に生命活動に典型をとるような、目的因的な性格を持つ種的な本質形相の自己実現のプロセスを意味していた。しかしトマスによれば、人間は知性と意志を有する限りにおいて、外部的な自然の総体に対してすらこれを超出するものとして捉えられていた。つまり、人間は自由な人格として倫理的な場面——存在の意味と価値との世界——に定位する。しかし、人間の知性と意志とはそれ自体人間の自然本性に属するものであり、その運動は人間にとって自然本性的なものであった。

ところで、トマスによれば、人間は意志を有する限りにおいて「普遍的善」を志向するものであり、その生の究極目的は普遍的善としての神の本質を直視することにある、とされた。つまり、人間は世界全体を越えた根拠たる神の次元を「自然本性的に」志向するものと考えられていた。しかし、この究極目的は高次の本性に参入するがゆえに、人間的な自然本性による自己実現の射程を越えるものであった。したがって、人間の至福の実現は、人間自身の自然本性によるのではなく、神の恩恵による、とされる。

以上の概観から、トマスにとっての、「人間における自然本性の自己超越」に三つの場面、もしくは位相を区別することができるであろう。

第一は、因果的に閉じたシステムとしての外的な「自然」の総体——外部世界——に対する知性的被造物の、特に意志の自由としての超越である。

第二は、世界を超越した根拠としての普遍的善への「開け」としての自己超越である。しかし、この第一、第二の意味での「超越」は、それ自体としては、人間の自然本性そのものの特質として理解することができる。

第三は、神の恩恵によってもたらされる自己超越である。これは、形而上学的には人間が自らの自然本性の射程を越えた次元に引き上げられることを示唆するが、同時にそもそも「自然本性」という理解の枠組みそのものをも越えた形での自由な他者としての神との人格的な関係性が問題となる場面でもあった。

以上に示した人間の自然本性の自己超越性のフェイズに対応する形で、トマスの念頭にあった人間と神との関係にも三つのアスペクトが区別できるように思われる。

第一には、神は創造者（「作出因」）として、自然本性という因果的に閉じたシステムをプログラムした者として理解される。そこでは自然本性は一定の閉じた性格——自立性——を持っている。これに対して、人間は上述第一の「意志の自由」を発揮する。

第二には、神は普遍的善（「目的因」）として、自由な人格としての人間の意志を動かす。これは、外的自然に対しては超越的であるにしても、知性的本性を有する人間自身の自然本性に従った運動と言える。そして、それは世界を超越する根拠としての善を目指す、と言う意味において超越への志向性である。

第三には、神自身、自由な人格として、恩恵という形で人間に働きかけ、これを動かす。これは、普遍的善への志向という志向を持ちながら、これを自然本性そのものの力で実現できない人間の自然本性の未完結的な開放性に呼応して神が示す人格的な愛である。

〔註〕

- (1) *Summa Theologiae* (以下 S.T.) I - II q.3 a.8 c.  
 (2) *Summa contra Gentiles* III, 57, n. 2334, *De Veritate* (以下 *De. Verit.*) q.13 a.3 ad.6  
 (3) S.T. I - II q.5 a.5 c.  
 (4) *In II Sent.* d.2 q.2 a.2 ad.4  
 ここでトマスは、当時天使や至福者の魂が置かれた場として措定されていた「浄火天 *caelum empyreum*」は神的な場であるがゆえに、本文中 (a) の意味では「自然本性的」であるが、(b) の意味では「自然本性的」ではない、としている。  
 (5) トマスにおける「自然 (本性)」概念およびその背景についての包括的な叙述については以下を参照。  
 K・リーゼンフーバー「トマス・アクィナスにおける自然理解」(『中世哲学の源流』所収 第14章 創文社 1995年)  
 (6) 192b 8 ~193a2, トマス註解 *In II Phys.* 1. 1 n. 145.  
 (7) 第四章 1014b16~1015a19, トマス註解 *In V Metaph.* 1. 5 n. 808~826  
 (8) *In V Metaph.* 1. 5 n. 822  
 (9) これは、トマスが用いている例である。ここからわかるように、「自然」概念をめぐるこの基本構造は、因果性を、当時の自然学的説明方式にもとづいて理解していたトマスの時代においても、「万有引力の法則」にもとづいて理解する現代においても変わらない、と言えよう。S.T. II - II q.2 a.3 c.  
 なお、トマスはこの例を、人間の自然本性が恩恵により外的原理としての神によって動かされる場面についてのアナロジーとして語っている。  
 (10) Aristoteles, *Physica* II, 1 193a3, トマス註解 *In II Phys.* 1. 1 n. 145.  
 (11) S.T. I q.78 a.1 c.  
 (12) S.T. I q.80 a.2 c.  
 (13) S.T. I q.75 a.2 c., a.3 c., cf. Aristoteles, *De Anima* III. 4, 429a24-27  
 (14) S.T. I - II q.85 a.6 c. S.T. I q.115 a.3 c.  
 (15) S.T. I q.115 a.4 c.  
 (16) S.T. I - II prologus.  
 (17) S.T. I - II q.10 a.1 ad.1  
 (18) S.T. I q.29 a.1 c.  
 (19) R・ドーキンス著 日高敏隆〔ほか〕訳『利己的な遺伝子』紀伊国屋書店 1991年 (科学選書: 9)。  
 (20) 「理性 *ratio*」という表現は、推論によらず端的に可知的真理を把握する天使 (純粹知性) 的な認識と区別された、「可知的真理を認識すべく、すでに認識された一つのことがらから他の一つのことがらへ進む」という人間的な認識の様態を指す表現であるが、人間における能力としては「知性 *intellectus*」と同一である。S.T. I q.79 a.8 c.  
 (21) S.T. I - II q.91 a.2 ad.2  
 (22) 「しかし、意志は何らかの自然 (本性) に基礎付けられたものなのであるから、意志においてはある点に関して自然 (本性) の運動が分有されている。……それゆえまた、意志は自然本性的にあるものを意志するのである。」

- S.T. I - II q.10 a.1 ad.1, cf. *De potentia* q.3 a.7 ad.9
- (23) S.T. III q.18 a.1 ad.3
- (24) S.T. I - II q.110 a.3 c.
- (25) *ibid.*
- (26) S.T. I - II q.10 a.1 c.
- (27) S.T. I - II q.2 a.7 c.
- (28) S.T. I - II q.10 a.3 ad.3
- (29) S.T. I - II q.19 a.3 c.
- (30) S.T. I q.82 a.2 ad.2
- (31) S.T. I - II q.10 a.2 c.
- (32) S.T. I - II q.2 a.8 c.
- (33) S.T. I q.103 a.2 c.
- (34) S.T. I q.60 a.5 ad.4
- (35) S.T. I - II q.3 a.8 c.
- (36) *De caritate* a.7 c., *De Verit.* q.14 a.10 ad.2
- (37) In II Cor. c. 13 l. 2 n. 218.
- (38) S.T. I - II q.5 a.5 c., cf. q.62 a.1 ad.3
- (39) S.T. I - II q.114 a.5 c., *De Verit.* q.27 a.3 ad.24, *In II Sent.* d. 27 q.1 a.4 ad.5
- (40) S.T. I - II q.5 a.5, *De Verit.* q.27 a.3 c.
- (41) S.T. I - II q.112 a.1 c., cf. S.T. I - II q.110 a.2 ad.2, *ib.* a.4 c, *De Verit.* q.27 a.3 c.
- (42) S.T. I - II q.113 a.10 c.
- (43) S.T. I q.12 a.4 c.
- (44) S.T. I - II q.3 a.8 c.
- (45) Platon, *Respublica*, VI, 19, 508e-509b10
- (46) Aristoteles, *Ethica Nichomachea*, I, 6, 1196a23-29
- (47) *In I Ethic.* l.1 lect.6,8
- (48) S.T. I q.4 a.2 c., cf. I q.3 a.4 c.
- (49) *De Verit.* q.1 a.1 c.
- (50) 宮本久雄「トマス・アキナスにおける肯定、否定、卓越の途」(『古代・中世哲学研究シリーズ I』所収 東京大学教養学部哲学研究室 古代・中世哲学研究会 発行 1981年)
- (51) *De Verit.* q.1 a.1 c.
- (52) S.T. I q.59 a.2 c.
- (53) トマスの思想体系における「分有」概念の意義については、以下を参照。  
K・リーゼンフーバー「分有と存在理解—トマス・アキナスの形而上学において—」(『中世における自由と超越』所収 第16章 創文社 1988年)
- (54) S.T. I - II q.5 a.5 ad.1
- (55) *De Verit.* q.14 a.10 ad.2
- (56) M.Buber, *Ich und Du*, 1957, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, p.1
- (57) M.Buber, *op.cit.*, p.76
- (58) S.T. I - II q.90 prologus, ここでトマスは、「法でもって教導し、恩恵でもって助け」ることによって人間を「善へと動かすところの外的原理」として神を位置づけている。



## Self-Transcendence of Nature

— Framework of Aquinas' View on Humanity —

Naoki KUWABARA

It is well known that the whole system of Aquinas' thought is based on the distinction between the sphere of "natural" and the sphere of "super-natural" or "grace". However, the real meaning of this distinction is based on the self-transcendental character of human nature.

According to Aquinas, "beatitudo", the ultimate end of human life, consists in the "visio divinae essentiae". On one hand, Aquinas says that human being wishes this ultimate end "naturally". However, on the other hand, Aquinas says that human being cannot achieve this end with his natural faculty. This means that Aquinas considers that human nature is not complete in itself, and causes philosophical paradox. However, this paradox is the evidence of "the self-transcendental character of human nature".

In this article, I've clarified the meaning of the Aristotelian and Scholastic concept, such as "nature", "transcendence", and "the self-transcendental character of human nature", especially, from modern point of view.

First, I've showed that "nature" means causally closed system of movement with its inner principle of movement. Especially, nature is the process of self-realization of "Special Form", such as life.

Next, I've showed that human being is free person, and transcends over the whole system of outer nature, that is, human will and intellect are free and not subject to Nature's laws. However, human will naturally seeks universal good. The concept of the "universal good" derives from Platonic "Idea of the Good", and equivalent to God as the transcendent cause of being. Therefore, the fact that human will seeks universal good means that human nature is directed toward the transcendental divinity as "causa finalis". That is one aspect of "the self-transcendental character of human nature".

Thirdly, although human nature is directed toward the universal good or beatitude, human being cannot achieve this end with his natural faculty. The achievement of this human ultimate end depends God's Grace. Thus, the ultimate meaning of "the self-transcendence of human nature" is realized in the personal encounter and communication with God, especially by God's personal love.