

## トマス・アキナスにおける親和的認識について

著者	桑原 直己
雑誌名	哲学・思想論集
号	25
ページ	151-166
発行年	2000-03-24
その他のタイトル	Aquinas on “Cognitio per Connaturalitatem”
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2241/9748">http://hdl.handle.net/2241/9748</a>

## Aquinas on "Cognitio per Connaturalitatem"

Naoki KUWABARA

Recently, scholars have been paying much attention to Aquinas' theory of "cognitio per connaturalitatem (CPC)". CPC is a way of knowing guided by love. In this article, I've tried to sketch the outline of Aquinas' theory of CPC exactly Aquinas' text tells us.

In II-II, q.45, a.2 c. of "Summa Theologiae", known as the main source of his theory of CPC, Aquinas mentions two examples of CPC. First example of CPC is the judgement from the virtue of "prudentia", the moral judgement made by a morally virtuous person. Second example of CPC is "sapientia" as a gift of the Holy Spirit (*donum Spiritus Sancti*). Therefore, my order of the investigation is as follows. (1) The analysis of the usage of the term "connaturalitas". (2) The meaning of prudentia as a CPC. (3) The meaning of the gift of sapientia as a CPC.

- (1) In the text of Aquinas, "connaturalitas" belongs to love (*amor*) as the first passion of the soul. And it also belong to the intellectual or rational love (love of will), properly not to be called a "passion" but an "act", in an expanded way (*communiter*).
- (2) As for the consideration about prudentia, love (*connaturalitas*) as the first act of the will was suggested as "causa movens" of the act of prudentia. And the "correctness of the will" was shown to be the cause of prudentia. Then, What assures the correctness of the will was shown as the character (*habitus*) called moral virtues. It was a "habitus inclinans" that actually leads the "connaturalitas" in moral judgement. Moral judgement as a CPC shows the condition of judgement from the perspective of actual moral life.
- (3) As for sapientia as a gift, the love which brings "connaturalitas" is "caritas". First, it was made clear that caritas produces some "unio spiritualis", and through this "unio" human will receives transfiguration toward the supernatural end. Sapientia as a CPC means the passive form of a human judgement moved by God (Holy Spirit) united to the human soul by the unio spiritualis brought by caritas. Sapientia as CPC is also called "cognitio affectiva vel experimentalis", and shows the way of knowing from the perspective of actual spiritual life.

I've concluded that the scope of CPC in Aquinas covers very wide range of human knowing. That is, CPC is the way of knowing from the perspective of actual life, both moral - (2) - and spiritual - (3) -.

ことが確認された。そして、このことは「共通的な仕方において」、本来は情念 (passio = 受動) とは呼ばれない「知性的ないし理性的な愛」たる意志の愛についても成立するものと考えられていたことが明らかとなった。

賢慮についての考察においては、まず、意志の第一の行為としての愛 (親和性) が賢慮の行為の動因として示唆された。賢慮の成立のための意志の介在は、「諸々の目的へと向って人が善く秩序づけられていること」の根拠としての「意志の正しさ」という形で示されている。そしてその意志の正しさを保証するのは、倫理徳と呼ばれる性向であることが明らかになった。「親和性」を実際に導くのは「傾向づける性向」であった。倫理的な生活の現場、つまり倫理的な生活を実際に生きている人間の視座から見た倫理的判断は、善きにつけ悪しきにつけ、何らかの性向によって支配された親和性のもとにある。

神愛と智慧の賜物についての考察では、まず神愛は、何らかの霊的合一 unio spiritualis をもたらす、と言われ、その霊的合一によって意志は或る仕方で超自然的な目的に向けて変容せしめられる、とされている点に注目した。神愛は「本性適合的な」connaturalitas から、超自然的な connaturalitas へと connaturalitas の変容をもたらすのである。我々の主要テキストである II-II, q.45, a.2 c. において、賜物としての智慧の原因として、神愛がもたらす connaturalitas とは、この意味での「親和性」であった。智慧の賜物における親和的認識とは、この神愛がもたらした霊的合一によって人間の意志が変容し、またこの合一によって人間と結ばれた神 (聖霊) そのものによって動かされることにより、人間の側からは受動的な形で智慧という判断の知が成立する、という事態を指していたことが明らかにされた。「智慧の賜物」における「親和的認識」はまた「情意的・体験的認識」とも呼ばれ、人間と神との関わりの現場、つまり霊的生活のただ中に身を置く者の視座における認識の様態を示していることが明らかになった。

以上から、親和的認識が非常に広範な認識の世界を覆っていることが明らかになったと思う。倫理的生活にせよ、霊的生活にせよ、我々は現にそうした生活の中に身を置くかぎりにおいて、「親和的認識」の射程の中にあることになるからである。

に二種類を区別することによって整理を与えている。つまり、第一は思弁的 speculative 認識であり、これに関しては神の意志が善であるかどうか、あるいは神が恵み深いかどうかを疑うことも、立証する probare ことも許されない。第二は神の善性あるいは意志についての情意的 affectiva もしくは体験的 experimentalis 認識であって、これによって人は自分自身のうちに神的な恵み深さの味わいと神の意志によみされていることを体験する、とした上で、「そのことは『神名論』(PG 3,648)においてディオニシオスがヒエロテオスについて『かれは神的なことがらをそれらへの共感からして学んだ』とのべているごとくである」という形でヒエロテオスの事績に言及している。そして、われわれはこの意味で神の意志を確認 probare し、その恵み深さを味わうことが勧められている、という。<sup>(3)</sup>

ここで、『詩篇』(33[34]:9)、『ローマ書簡』(12:2)と並んで、ヒエロテオスの事績が思弁的認識と区別された「情意的もしくは体験的認識」の例として挙げられている。「情意的もしくは体験的認識」とは、II-II, q.45, a.2 c.における「親和的認識」と対応するものであり、「思弁的認識」が「理性の完全な使用にしたがった」判断の正しさに対応するものであることは明らかであろう。体験的認識の意味については、トマスは『ローマ書簡注釈』<sup>(4)</sup>において展開しており、ここでの記述はこれを踏まえ、まとめたものである。これらのテキストは、思弁的認識と区別された情意的・体験的認識とは、霊的な生活の中に身を置き、神意を味わい身に刻むことにもとづく認識であることを示している。

この点に関連して注目すべき点は、「智慧の賜物」はかならずしも特別な人間のみには与えられるものではなく、人によって段階の差はあるものの、「神意に適せしめる恩寵 gratia gratis faciens」を有するすべての者が有しているとされていることである。<sup>(7)</sup>つまり、「智慧の賜物」は、神愛の導きの下で霊的生活を生きるかぎりの人間すべてが置かれた、いわば「霊的生活の現場」における神認識の様態なのである。

## 注

- (1) 「神愛 caritas は愛 amor である」ということはできる。I-II q.26 a.3 c. "nam amor communius est inter ea, omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso."
- (2) 加藤和哉「人間の受動的完全性について——トマス・アクィナスの『賜物』(donum)に関する一考察——」(上智大学中世思想研究所編『トマス・アクィナスの倫理思想』創文社 1999 所収 p. 261 ff.) 参照。
- (3) I-II q.68 a.5 c.
- (4) II-II q.45 a.4 c.
- (5) II-II q.97 a.2 ad.2
- (6) *Super Ep. ad Rom.*, cp.12, l.1, "ideo ergo dixit: nolite conformari huic saeculo, sed renovamini in novitate sensus vestri, ut probetis, id est, experimento cognoscatis. Ps. xxxiii. : gustate et videte. quoniam suavis est dominus, quae sit voluntas Dei, qua scilicet vult vos esse salvos."
- (7) II-II q.45 a.5 c.

## 【6】結語

最後に、以上の考察から得られた洞察をまとめておこう。まず、「親和性」とは諸情念のうちの第一のものである「愛 amor」に属するものである

秩序づけをすることとなる。ところで、最高原因は二つの意味、つまり端的な意味と、医術や建築術のような「特定な類 *genus*」における意味とに解することができる。いかなる特定な類においても最高原因を知り、そのことによってその類に属するあらゆるものを判断し秩序づけることのできる者は、その類において智慧ある者と呼ばれる。他方、端的な最高原因、つまり神を認識している者は、端的な意味で智慧ある者であると言われる。なぜなら彼は神の規則に従ってすべてのものを判断し秩序づけることができるからである。

以上の、いわば智慧一般の意味分析の上に立って、トマスは、『コリント第一書簡』を典拠に、聖霊を通して与えられる「智慧」を示す。つまり、「霊はあらゆることを、神の深みさえも究める *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei*」(2:10) というところから、神の認識が、そして「霊の人はあらゆるものを判断する *Spiritualis iudicat omnia*」(2:15) というところから、すべてのものを判断し秩序づけることが示唆される。

ここで特に、10節の引用においては、主語が「(聖) 霊 *Spiritus*」である点に注意しよう。先に見たとおり、生成の原因という点でも、その働きという点でも、神という外的根源に依存する「人間の受動的完全性」としての事態、自己の内的根源によるのではなしに、聖霊によって外部から動かされているながら、なおかつそれが人間の魂をその場としている、という事態を示している点において、ここで示された「智慧」は、これまで見てきた「賜物」の特質を完全に満たしていることがわかる。むしろ、賜物についての先に見てきた一見煩瑣な概念規定は、こうした人間の魂における霊の働きという極めて微妙な事態の特質を浮彫りにすべく入念に構成されていた、というべきであろう。ここに、智慧の賜物とは、人間の魂を場としつつも、神愛によって結ばれた神(聖霊)そのものに動かされる働き、という微妙な事態の中に成立する知であることが明らかになったと思う。

#### (d) 「智慧の賜物」における「親和的認識」の意味

以上見てきたところから、II-II, q.45, a.2 c. に示された「智慧の賜物」における「親和的認識」とは、神愛がもたらした霊の合一 *unio spiritualis* によって人間の意志が変容し、またこの合一によって人間と結ばれた神(聖霊)そのものによって動かされることにより、人間の側からは受動的な形で「智慧」と呼ばれる判断の知が成立する、という事態を指していた、と結論づけることができる。

## (二) 情意的・体験的認識

「智慧の賜物」における親和的認識の性格をさらに明らかにするために、II-II, q.45, a.2 c. でトマスが「聖霊の賜物としての智慧」の実例として、擬ディオニシオスが『神名論』第二巻で伝えている「ヒエロテオス」の事績を挙げている点に注目したい。このヒエロテオスの事績についての言及は、II-II q.97 a.2にも見出される。

この項は、「神を試みることは罪であるか」と題しているが、罪としての試み *tentatio* とならないかぎりでの神への「試し(体験) *experimentum*」の可能性を論じている。

第二異論は、『詩篇』(33[34]:9)における「味わい、見よ、主の恵み深さを」という言葉、また『ローマ書簡』(12:2)における「何が神の善き、喜ばしき、完全な意志であるかを、あなたがたが確認する *probetis* ように」という言葉を典拠に、罪とはならない「神の試み」の可能性を示唆している。

異論回答において、トマスはこの問題について、神の善性もしくは意志についての認識

のでなければならない。そして、これらの完全性が賜物 *dona* と呼ばれる、という。

これら賜物は、神によって注賦される。そればかりでなく、賜物による状態づけは、それらによって人間が、神的靈感によってより迅速に動かされるためになされる。つまり、賜物はその生成の原因という点でも、その働きという点でも、神という外的根源に依存するのであり、その意味で「人間の受動的完全性」とでも呼ぶべきものである。

I-II q.68 a.2 c. では、人間的な徳と対神徳との「我々にとっての所有の完全性」の相違という点から、こうした賜物が対神徳に加えて要請されてくる事情が示されている。

人間の理性は二つの仕方<sup>(1)</sup>で神によって完成される。つまり、その第一は自然本性的な完全性をもって、すなわち、理性の自然本性的な光に即してであり、第二は、先述した神愛などの対神徳によって与えられる何らかの超自然的な完全性をもってするものである。

ところでトマスは、「この第二の完全性は第一のものよりもより偉大であるが、第一の完全性が第二のものよりもより完全な仕方<sup>(2)</sup>で人間によって所有される」という。われわれが神を愛し、認識するのは不完全な仕方<sup>(3)</sup>においてだからである。これら二つの完全性は、それ自体の偉大さと、我々にとっての所有の完全性という点で逆転した関係にある。

完全な仕方<sup>(4)</sup>で或る本性、形相、またはちから *virtus* を有するところのものは、すべて自力で *per se* 働きをなすことができるが、不完全な仕方<sup>(5)</sup>で或る本性、形相、ちからを有するものは、他によって動かされるのでなしに、自力で働きをなすことはできない。トマスはこのことを、太陽と月の照らす力、そして、医術を完全に知っている医者<sup>(6)</sup>と、医術をまだ完全に学んではいない弟子の例を用いて説明している。弟子は、師匠たる医者によって教導されることなしに、自力で働きをなすことはできない。

このようなわけで、人間は自らにとって本性適合的な目的 *finis connaturalis* への関係においていえば、理性の判断によって自力で働きをなすことができるが、超自然的な究極目的との関係においては理性が動かすだけでは不十分で、聖霊の誘発と動かしが上から加えられなければならない。それゆえに、超自然的究極目的に到達するためには、人間は聖霊の賜物をもつことが必要だ、とされる。

(a) で述べた神愛による意志の変容も、それだけではまだ不完全なのである。賜物とは人間の超自然的な究極目的の追求という文脈において、不可避免的に要請されてくる、聖霊による外部からの助力としての誘発に関与するものとして位置づけられている。

しかし反面トマスは、「我々に与えられた聖霊によって、神の愛 *caritas* が我々の心に注がれた」という『ローマ書簡』(5:5) の言葉を典拠として、聖霊はわれわれのうちに神愛 *caritas* によって住む、としている。ここからして、神愛を有する者は聖霊のすべての賜物<sup>(7)</sup>をもち、賜物のうちのどれひとつ神愛なしには所有されえない、という仕方<sup>(8)</sup>において、聖霊の賜物は神愛において相互に結びついている、としている。このように人間の魂における聖霊の臨在が神愛に依存する、という点については、特に智慧の賜物についても確認<sup>(9)</sup>されている。

### (c) 智慧の賜物

トマスは II-II, q.45, a.1 c. において「智慧」の賜物を規定する際、まず、アリストテレスの『形而上学』(982a8) に従い、「智慧」一般の意味規定から出発している。

すなわち「最高原因について考察すること」が智慧に属するのであり、その原因によって我々は他のことがらについて最も確実な判断を行い、それにしたがってすべてのことに

c.)」。

我々が前節で見た倫理徳による親和性が働くのは、ここでいう「意志の正しさ」が成立する場面であった。しかし、これは理性になつた生という「本性適合的 *connaturalis* な目的」と関連する場面における一餉であって、「本性適合的な目的」の地平の全体は、「超自然的な至福の段階まではとどかない」。そのために信仰、希望、神愛という対神徳が要請される訳である。

ここで注目しておきたいのは、神愛の役割である。まず、神愛は、何らかの霊的合一 *unio spiritualis* をもたらす、と言われている。そして、その霊的合一によって意志は或る仕方では超自然的な目的に向けて変容せしめられる、という。

ここで、筆者が上記引用文において、同じ *finis sibi connaturalis* という表現を、前の方では「自らにとって本性適合的な目的」と訳したのに対し、神愛の記述の後の場面では「自らにとって親和的な目的」と訳し分けている点に注意されたい。

つまり、神愛は *connaturalitas* の変容をもたらすのである。前の方の *connaturalitas* における *natura* とは人間本性 *natura humana* であろう。その意味で、先に *connaturalitas* について我々が立てた区別における (2a) の、まさに「本性適合的」と訳すべき *connaturalitas* である。しかし、後の方の *connaturalitas* とは、「超自然的 *supernaturalis* 目的」への *connaturalitas* であって、まさに *natura* の形容矛盾というべき語り方になっているのである。ここでいう *natura* とは、敢えて言えば神的本性 *natura divina* ということであろう。そして、このように変容された *connaturalitas* を、神愛という愛 *amor*<sup>(1)</sup> がもたらすのである。その意味でこの *connaturalitas* は、まさに「親和的」と訳す他はない。我々の主要テキストである II-II, q.45, a.2 c. において、賜物としての智慧の原因として、神愛がもたらす *connaturalitas* とは、この意味での「親和性」であることは間違いない。

#### (b) 聖霊の賜物

II-II, q.45, a.2 c. において語られる「智慧」とは「聖霊の賜物」である。そこで、まず一般に「聖霊の賜物」とはいかなるものであるのか、について概観しておこう。

トマスは、I-II q.68 a.1 c. において、賜物と徳との区別について論じている。

ここでトマスは、賜物とは、神的靈感 *inspiratio divina* によってわれわれのうちに見出されるものである、とする。ところで、トマスによれば、人間においては(かれを)動かす根源 *principium movens* には、内的根源たる理性と外的根源たる神という二つがある。「靈感」とは外部からする何らかの運動を意味する。

しかるに、すべて可動的な(動かされる)ものは動者(動かすもの)に対して対比的でなければならない。そして可動的であるかぎりでの可動的なるものの完全性とは、そのものを、その動者によってよく動かされるような態勢におくところの状態 *dispositio* にほかならない。それゆえに、動者がより高次のものであればあるほど、可動的なるものは、より完全な状態によって、動者に対比的なものたらしめられなければならない。

しかるに、諸々の人間的な徳が人間を完成するのは、かれが内的ならびに外的に為すことがらにおいて、人間が自然本性からして理性によって動かされるようになっているかぎりにおいてである。それゆえに、人間が神によって動かされるためには、かれをそのことへと状態づけてくれるような、人間的な徳より高次の完全性がかれのうちに見出される



## 〔5〕智慧の賜物と親和性

### (一) 智慧の賜物と親和性

智慧の賜物との関連で「親和性」が登場するのが、先に掲げた我々の主要テキスト II-II, q.45, a.2 c. である。そこでは、親和性をもたらす「愛」とは「神愛 caritas」であることが示されていた。そこで、我々はまず神愛がもたらす「親和性」の意味を検討した上で、親和的認識としての「智慧の賜物」の意味を明らかにすることにしよう。

#### (a) 神愛における親和性

神愛との関係における「親和性」(2b) の重要な用例テキストとして I-II q.62 a.3 c. がある。神愛とは、いうまでもなく「対神徳 virtus theologica」と呼ばれる徳の一つである。「聖霊の賜物」と対神徳が働く場は、賢慮と倫理徳が働く場——先に筆者が「倫理的な生活の現場」と呼んだ場面——とは位相を異にする。結論を先取りした言い方をすれば、それは「霊的な生活の現場」とでも呼ぶべき場面である。I-II q.62 a.3 c. では、これら二つの場面の相違が明らかにされている。

「対神徳は、人間が自然本性的な傾向性によって自らにとって本性適合的 connaturalis な目的へと秩序づけられるのと同じ仕方で、人間を超自然的な至福へと秩序づける。ところがこのこと(自然本性的な傾向性による秩序づけ)はつぎの二つのことにもとづいて行われる。すなわち、第一に、知性の自然本性的な光 lumen naturale によってわれわれに知られた第一の普遍的な諸原理をふくむかぎりでの理性あるいは知性にもとづいてであって、理性は思弁的なことがらにおいても実践的なことがらにおいても、これらの原理から出発するのである。第二に、理性の善へと自然本性的にむかうところの意志の正しさ rectitudo を通じてである。

しかし、この二つは『コリント第一書簡』(2:9) で『目が見もせず耳が聞きもせず人の心に思い浮かびもしなかったことを、神は自分を愛する者たちに準備した』といわれているところによると、超自然的な至福の段階まではとどかない。ここからして、これら両者に関して、人間を超自然的な目的へと秩序づけるために、かれに何らかのものが超自然的に付加されることが必要であった。ところで、その第一として、知性に関しては、神的な光 lumen divinum によって把捉されるところの、何らかの超自然的な諸原理 principia supernaturalia が人間に付加されたのであって、これが諸々の信すべきことがら credibilia である。信仰 fides はそれらにかかわる。第二に、意志が当の(超自然的な)目的へと秩序づけられるのであるが、これには次の二つの面がある。ひとつには、当の目的へと——到達可能であるようなものへと向かう仕方で——向かっていく意図の運動 motus intentionis に関してであり、これは希望 spes に属することである。もうひとつは、それによって意志が或る仕方で当の〔超自然的な〕目的に向けて変容せしめられるところの、何らかの霊的合一 unio spiritualis に関してであって、これは神愛によってなされることである。というのも、どのようなものの欲求能力も自らにとって親和的 connaturalis な目的へと自然本性的に動かされ、また向かっていくのであり、そしてこうした運動は事物がその目的に対してもつところの何らかの合致 conformitas からして発出するものだからである (I-II q.62 a.3



るためには、何らかの性向によって完成されるのでなければならない。すなわち、そうした性向にもとづいて、目的に関して正しく判断することが、そのひとにとって何らかの意味で親和的なこと *connaturale* となるのである。ところで、このことは倫理徳によってなされる。けだし、有徳な者は徳のめざす目的について正しく判断するのであり、それというの『ニコマコス倫理学』第三卷 (1114a32) でいわれているように、『各人がどのようなひとであるかに応じて、目的もそういうふうにかれに見えてくる *qualis unus quisque est, talis finis videtur ei*』からである。それゆえに、為すべきことがらに関わる正しい理性、つまり賢慮をもつためには、ひとは倫理徳をもつことが必要とされるのである (I-II q.58 a.5 c.)。

ここで、「諸々の目的 *finis* へと向って人が善く秩序づけられていること」ないしは「意志の正しさ」を保証するものは、倫理徳と呼ばれる性向 *habitus* であることが明らかにされている。

倫理徳は欲求能力 *vis appetitiva* を、後者が何らかの仕方では理性を分有するかぎりにおいて、すなわちその自然本性からして理性の命令によって動かされるようなものであるかぎりにおいて、完成する。為すべきことがらの普遍的原理の認識は、諸原理の自然的な直知あるいは何らかの実践的な学問が、つまりは自然法の第一諸原理や倫理学の知が与えてくれるかも知れない。しかし、倫理的な生活のただ中にいる人間のため、つまり特定の事例にかかわる具体的な倫理的判断のためにはこれだけでは不十分であり、倫理徳という性向による支えが必要なのである。そうした性向にもとづいて、目的に関して正しく判断することが、そのひとにとって何らかの意味で親和的なこととなる、とされる。

「親和性」を実際に導くのは「傾向づける性向 *habitus inclinans*」である。倫理的な生活を実際に生きている人間の視座から見た倫理的判断は、善きにつけ悪しきにつけ、何らかの性向によって支配された親和性のもとにある。性向は倫理徳という形で賢慮の成立を支える場合もあれば、これを破壊する場合もある。性向によって、たとえば「ひとに善くすること *benefacere alteri*」が或るひとにとって親和的となり、気前のいいひとが他のひとに快くものを与えることになる。他方、悪徳的性向は、人間をして霊的な悪に親和的ならしめるのであり、かかる性向の行使は確固たる悪意 *malitia certa* による罪をもたらす。

以上から、「親和的認識としての賢慮」における親和性の意味が明らかになったと思う。その親和性は性向により決定される。倫理的な生活の現場——倫理的な生活を実際に生きている人間——における判断は、性向に支配された親和性が方向づけるのである。

#### 注

(1) I-II q.68 a.3 c., *ibid.* q.58 a.3 c.

(2) I-II q.32 a.6 c.

(3) I-II q.78 a.2 c., II-II q.156 a.3 c.

現実に考察するのだからである。それゆえに、知性はそれが意志にたいする秩序づけを有するかぎりにおいて、端的な意味での徳の基体でありうる。……実践的知性 *intellectus practicus* は賢慮の基体である。けだし賢慮は為すべきことがらについての正しい理性の働き *recta ratio agibilium* であるからして、賢慮が成立するためには、為すべきことがらについてのこうした理性の働きの原理 *principia*、つまり諸々の目的 *fines* へと向って人が善く秩序づけられていることが必要とされる。ところが、人は思弁的なことがらの諸原理に対しては能動知性の自然本性的なる光 *naturale lumen intellectus agentis* によって善く秩序づけられるごとく、それら目的に対しては意志の正しさ *rectitudo voluntatis* を通じて善く秩序づけられるのである。それゆえに、思弁的なことがらについての正しい理性 *ratio recta speculabilium* たる学知 *scientia* の基体が、能動知性への関係における思弁的知性であるごとく、賢慮の基体は正しい意志への関係における実践的知性なのである。(I-II q.56 a.3 c.)。

「知性は徳の基体たりうるか」と題するこの項では、賢慮の徳が知性を基体としつつも、意志に動かされることによって「端的な意味での徳」であることが示されているが、ここでトマスは、賢慮の成立のための意志の介在を、「諸々の目的へと向って人が善く秩序づけられていること」の根拠としての「意志の正しさ」という形で示している。

## (二)「意志の正しさ」の条件としての性向と親和性

賢慮の文脈における「親和性」の用例を示す主要テキストである I-II q.58 a.5 c. は、この「意志の正しさ」が成立する条件を示したものである。

「他の諸々の知的徳は倫理徳なしにありうるが、賢慮は倫理徳なしにはありえない。そのことの理由は、賢慮は為すべきことがら——たんに一般的な意味においてのみではなく、行為がそこにおいて見出される特定の事例という意味でも——にかかわる正しい理性 *recta ratio* である、ということである。ところが、正しい理性 *recta ratio* は、そこから推論 *ratio* が出発するところの原理を必要とする。しかるに、特定の事例にかかわる推論は、たんに普遍的な原理からだけではなく特殊な原理からも出発する必要がある。ところで、為すべきことがらの普遍的原理についていえば、ひとは諸原理の自然的な直知 *naturalis intellectus principiorum*——かれはそれによって、いかなる悪も為すべきではないことを知るのである——あるいはまた何らかの実践的な学知 *scientia* でもって正しい状態におかれる。しかし、それだけでは特殊なことがらについて正しく推論するには充分ではない。というのも、ときとして、直知あるいは学知によって認識されたこのような普遍的原理が、特定の事例に関しては、なんらかの情念によってゆがめられてしまうことがおこるからである。たとえば、欲情に動かされる者にとっては、かれが欲情に支配されている場合には、かれが欲している対象が善いものと思われるのである——理性の普遍的な判断には反するにもかかわらず。したがって、普遍的な諸原理に関しては、ひとは自然的な直知あるいは学知という性向によって秩序づけられて正しい状態におかれるのであるが、そのように、為すべきことがらの特殊な諸原理、つまり諸々の目的に関して正しい状態におかれ

然本性的な愛」という語に結びつくことにより、あらゆる能力に通底する広がり背景とした、いわば宇宙論的な響きを帯びるのである。かくして、親和性は、意志における愛においても、その第一の行為（完成）として示されうることが明らかになったと思う。

注

- (1) I-II q.26 a.2 c.
- (2) 稲垣良典『トマス・アクィナス哲学の研究』創文社 1970 p.125-126参照。
- (3) *In Dionysii De Div. Nom.*, cp.11, l.1, n.885, "et iterum, generativa, quantum ad primam institutionem et operativa, quantum ad gubernationem, consensus et connaturalitatis universorum: ut consensus referatur ad concordiam voluntatum; connaturalitas, ad concordiam naturalium appetituum."  
*Ibid.*, l.2, n.910, "haec autem concors consonantia in rebus, causatur secundum consensum et connaturalitatem: ut scilicet consensus referatur ad concordiam voluntatis in his quae voluntatem habent; connaturalitas autem ad concordiam naturalis appetitus."

【4】賢慮と親和性

(一) 親和的認識としての賢慮

賢慮との関連で、「親和性」(2b)の用例を示す最も重要なテキストは、S.T. I-II q.58 a.5 c.である。また、後述するように賢慮との関連で問題となる性向と関連したいくつかの用例がある。しかし、前節の考察で、親和性は意志においてもその第一の行為としての愛として理解されることが明らかになった。それゆえ我々は、次のテキストを、賢慮そのものが「親和的認識」であることを明示するものとして理解することができる。

「すでに述べたごとく (I, q.82, a.4)、意志はすべての能力をそれぞれの行為へと動かす。しかるに、すでに述べたごとく、欲求能力の第一の行為は愛である。それゆえ、本質的な意味においてではないが、愛が賢慮の行為を動かすかぎりにおいて、賢慮は愛であると言われる。そこで、賢慮は、神へ向かうために役立つところの事柄を、これを妨げうる事柄からよく識別する愛である、とアウグスティヌスは〔異論が引用した『カトリック教会の道徳』(ML 32,1322)における賢慮の定義の〕後に付記している。しかし、愛が識別すると言われるのは、理性を識別へと動かすかぎりにおいてである (II-II q.47 a.1 ad.1)。」

ここでは「意志の第一の行為」としての愛（親和性）が賢慮の行為の動因 *causa movens* として示唆されているが、I-II q.56 a.3 c.において、意志が賢慮の行為を動かす様態が説き明かされている。

「……端的な意味で徳と呼ばれる性向の基体たりうるのは意志か、ないしは意志によって動かされているかぎりにおいての或る能力のみである。……」

しかるに、知性も他の諸能力と同じように意志によって動かされることがありうる。というのも、或る人は、かれがそのことを意志するということのゆえに、或ることを

断に即した把握にしたがう、とされている点に注目したい。稲垣良典氏が指摘する如く、この特徴は意志の能動的な性格を表している。先に、意志的な愛は一種の完成である、とされていたが、さらにこの意志の能動性ゆえに、意志の愛は情念(=受動 *passio*)と呼ばれるよりも、むしろ行為(=能動 *actus*)と呼ばれるのがふさわしい、ということが出来る。

### (c) 親和性と自然本性的愛

ただしここで、「親和性」は「自然本性的愛」の特徴として挙げられており、「感覚的な愛」とか、「知性的ないし理性的な愛」については「適格性 *coaptatio* あるいは、善への好感 *complacentia*」という表現が用いられている点が問題となるかもしれない。

特に、II-II q.29 a.2 ad. 1においては、「平和」について論じている擬ディオニシオスの『神名論』第11章(PG 3,948)との関連で、認識を欠くものどもにおいても平和への希求があることを示すべく、トマスは次のように述べている。

「平和は知性的、理性的もしくは動物的需求の合一——それらについては合意 *consensus* が成立することが可能である——のみでなく、さらにまた自然本性的欲求の合一をも含意する。このゆえに、ディオニシオスは『神名論』(PG 3,948)において『平和は合意および親和性 *connaturalitas* を生ぜしめる』とのべているのであって、その場合、合意においては認識から発出するところの欲求の合一が含意され、これに対して親和性においては自然本性的欲求の合一が含意されているのである (II-II q.29 a.2 ad.1)。

これは、『神学大全』以外に、先の「親和性」の用例(2b)が見られるテキストである『神名論注解』第11章におけるトマスの解説と同趣旨であり、これを踏まえたものである。これらのテキストが語るところによれば、「親和性」とは、認識を欠くものどもにおけるいわゆる「自然本性的な愛」の場合のみを指す用語であるように見える。

しかしながら、実はトマスが「自然本性的な愛」について語る場合、もっぱら認識を欠いた存在者について語られる狭義の用法の他に、広義の用法があることに注意しなければならない。そして、ここでトマス(あるいはトマスが理解する擬ディオニシオス)が語る「自然本性的な愛」とは、広義の用法におけるそれなのである。トマスは、I-II q.26 a.1 ad. 3において、擬ディオニシオスが『神名論』において措定している「自然本性的な愛」について、次のように解説している。

「自然本性的な愛は自育的な魂の力のうちにあるだけではなく、およそ魂の能力すべてのうちに、更には物体 *corpus* のあらゆる部分のうちにも、いや、万物のうちに普遍的な仕方において、あるのである。というのも、ディオニシオスが『神名論』第4章に述べているように、『およそ万物にとって、美しいもの善いものは愛しい』からである。事実、どのようなものであっても、自分に(その本性 *natura* に即して)適合しているものに対しては、親和性をもっているのである (I-II q.26 a.1 ad.3)。

以上から、自然本性的な愛は当然意志にも関与しうることは明らかである。むしろ、「親和性」という概念は、上は知性的存在者から下は認識を欠いた存在者までも包含した「自

## (a) 意志的な愛と受動

トマスは、愛が情念・受動 *passio* であるということが、本来の意味において *proprie* といえるのは、愛が欲情のうちにある場合にかぎられるのであって、愛が意志のうちにあるかぎりにおいては、共通的な仕方において *communiter*、すなわち、この名称を拡張することによって、情念・受動といえる、と述べている。このことの意味は、I-II q.22 a.1 c. で説明されている。

ここでトマスは、「受動する・はたらきを蒙る」*pati* という語に三つの意味を区別する。(1) 第一の意味が、共通的な仕方において *communiter* であって、それによれば、およそ何かを受け入れること *recipere* は、たとえその際、受け入れる側には斥けられるものが何もなくても、すべて「受動」と呼ばれる。トマスは、大気が照明される時、「受動する」といわれる、という例を挙げる。しかし、これは、より本来的には、「受動する」ことではなく、「完成される」ことである、という。(2) 第二の意味が、「受動」の本来的な用法であって、それは、「或るものが受け入れられ、代って他の何ものかが斥けられる」場合である。だが、この第二の意味はさらに二通り区別される。(2a) 斥けられていくものが当の事物には適合していないものである場合がある。その例は、身体が健康にされる時、「身体が健康を受け入れ、病気が斥けられる」ことを指していう「受動」である。(2b) これとは逆に、適合するものが斥けられ、適合しないものが受け入れられる場合があり、これこそ受動の最も本来的な様態である、とされる。すなわち、病気になることが「受動する」(患う) *pati* といわれるような場合である。

トマスは、「感覺することと知性認識することとは、一種の受動である。」と語られるのは、(1)の、ただ純然たる受け入れ、に即してである、と述べている。これに即して言えば、「知性的ないし理性的な愛」、つまり意志における愛が「受動」と語られるのはこの(1)の意味において、つまり、完成としての意味であることになる。

## (b) 愛の種別——I-II q.26 a.1

I-II q.26 a.1において、トマスは諸々の愛の種別と親和性との関係について述べている。ここで、トマスは欲求している当のものがもつ把握 *apprehensio* によらない「自然本性的な欲求 *appetitus naturalis*」、欲求しているもの自身の把握にはしたがっているものの、自由な判断 *iudicium* からではなく必然 *necessitas* から生じる、理性をもたない諸動物 *bruta* における「感覺的な欲求 *appetitus sensitivus*」、欲求者の把握に、しかも自由な判断に即してしたがう「意志 *voluntas*」といわれている「理性的ないしは知性的な欲求」という欲求の区分を立てる。そして、これら三つの欲求のいずれにあっても、愛される目的 *finis* を目指す運動の始源 *principium* であるところのものが愛といわれる、として「自然本性的な愛」「感覺的な愛」「知性的ないし理性的な愛」を区別する。すなわち、自然本性的な欲求にあっては、こうした運動の始源は、欲求するものと目指されるものとの親和性 *connaturalitas* であり、これが「自然本性的な愛 *amor*」である、とされる。トマスは、重い物体が中心の場所に対して有する親和性を例に挙げている。同様にして、感覺的な欲求ないし意志が或る善に対してもつ適格性 *coaptatio*、あるいは、善への好感 *complacentia* そのこと自体が、それぞれ、「感覺的な愛」とか、「知性的ないし理性的な愛」とか、いわれる、という。

ここで、「意志 *voluntas*」といわれている「理性的ないしは知性的な欲求」は自由な判

### (一) 親和性と愛

I-II q.23 a.4 c.において、トマスは魂の諸情念の区分について概観している。

まず、トマスは魂の情念 *passio animae* を考察する際、受動 *passio* 一般についての考察から始め、魂の諸情念を自然学的な能動・受動のモデルに従って説明している。

魂の情念 (= 受動) に対する能動者の位置を占めるのは善と悪である。魂の欲求的な部分 *pars appetitiva* が行うもろもろの運動にあつて、善は、引付ける *attractiva* ちからをもつ能動者であり、悪は、排撃するちからをもつ能動者ということになる。欲情的欲求能力 *concupiscibilis* における善の能動性に限って見た場合、事態は次のようになる。

第一に、善は欲求的な能力のうちに、善への何らかの傾向性 *inclinatio* ないし適性 *aptitudo* あるいは親和性 *connaturalitas* を原因する。これが「愛 *amor*」の情念に属する事態である。第二に、もし、その善がまだ所有されていないなら、愛される善にまで辿り着きたいという運動 *motus* が欲求的な能力には与えられるのであつて、これが「欲望 *desiderium*」ないし「欲情 *concupiscentia*」という情念に属する。第三に、この善が獲得されてしまったときには、欲求は獲得されたその善のうちに休らうことになる。これが「快 *delectatio*」あるいは「喜び *gaudium*」に属することである。

ここでトマスは、諸情念を、目的としての善の達成の序列において、自然学的な「傾向性→運動→静止」のモデルに従って説明しているが、「親和性」はその系列における第一の情念である「愛 *amor*」を特徴づけるものとして、欲求能力のうちに善によって原因されたもの、として示されている。

I-II q.27 a.1 c. では逆に、愛のうちには、愛するものが愛される対象に対してもつ親和性または好感 *complacentia* といったものが含意されている、ということ的前提にして、各々のものにとっては、自分と親和的 *connaturale* で対比的な *proportionatum* なものこそ善である、ということのゆえに、愛の固有の因が善であることが示されている。

I-II q.27 a.4 c. においてトマスは、愛以外のすべての情念は何らかの意味で愛を前提している、と述べている。つまり、原因性という点において愛は諸情念のうちの第一のものとされている。その理由は、愛以外の情念は、どれも「何ものかへの運動 *motus ad aliquid*」または「何ものかにおける静止 *quies in aliquo*」ということを含意するが、これらのいずれも親和性または適格性 *coaptatio* といったところから発しており、親和性、適格性は、愛の概念に所属しているからである。

以上から明らかのように、トマスにあつて親和性とは、「目的としての善の達成の序列」ないしは「原因性」という観点から見て諸情念のうちの第一のものである愛 *amor* を本質的に特徴づけるものなのである。

### (二) 意志的な愛と親和性

以上から、トマスの情念論における愛と親和性との関係はほぼ明らかになった。ただ、愛は魂の情念 (*passio*=受動) とされているが、我々の関心である「賢慮」や「智慧」とは、知性ないしは理性にかかわる性向であり、これを導く愛も何らかの知性的な性格をもつ愛、つまり意志に属する愛であるように思われる。このような愛も情念と位置づけられるのか、また、このような愛と親和性との関係はどうなっているのか、が問題となる。



実例として挙げられ、これを前提にしてこのテキストの主題である「聖霊の賜物としての智慧」の解明がなされている点に注目したい。そこで、我々も賢慮について先に解明し、これを踏まえた上で「智慧の賜物」の解明に向かう、という順序で進むことにしたい。

ところで、筆者が「親和性」と訳してきた *connaturalitas* という語は、トマスの全著作において41例（「親和的」と訳した *connaturalis* という形容詞形では288例）見出される。トマスの用語事典は、この語に二つの意味を区別するのが常である。

まず第一は、(1)文字通り「本性を共にする」という意味であり、神の三位格相互の関係において語られるような場合である（例えば、I, q.93, a.6, ad 4）。第二は、(2)本性的関係、つまり本性と共に与えられた関係、あるいは、ある仕方で働きをなすように本性的な傾向をもつことを意味する場合である。我々の関心の的となる「親和性」は、当面(2)の部類に入るわけであるが、その中でも圧倒的多数の用例は、(2a)一般的な意味で「本性適合性」とでも訳すべき意味であって、これは当面我々の考察の外に置いてよかろう。例えば「我々（人間）の知性の、複合的・時間的な事物への *connaturalitas*（本性適合性）

(I, q.13, a.1, ad 3)」といった用例が挙げられる。我々の問題とするのは、(2b) 欲求や愛との関連で語られる *connaturalitas*（親和性）である。明らかに(2b)と思われる、もしくはこれに関連していると思われる *connaturalitas* の用例に限定して見た場合、その多くが『神学大全』I-II、特にその情念論と徳論に関連した部分に集中している。

そこで我々は、上述の「賢慮の徳から智慧の賜物へ」という探究の順序を念頭に置き、「情念論における親和性」「賢慮と親和性」「智慧の賜物と親和性」という枠組みを立て、上述(2b)の親和性の用例を示すテキストを中心に考察を進めることにする。

#### 注

- (1) 並行するテキストである I q.1 a.6 ad.3においては、貞潔に限定されず「徳の性向」一般において語られている。*"contingit enim aliquem iudicare, uno modo per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda..."*
- (2) R.I. Deferrari, I. Barry, I. McGuines, *A Lexicon of St. Thomas Aq., Based on the Summ Th. and selected pages of his other works*, Washington 1948-54, p.209.  
L. Schütz, *Thomas Lexikon., Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken*, Paderborn 1895, S.156.
- (3) ただし、トマス初期の著作である『命題論集注解』においても「愛」を愛の対象に対する *connaturalitas* として規定する(2b)の用例はある。その理論的展開は『神学大全』を待つとしても、少なくとも用語法という点では、(2b)の意味での「親和性」をトマスはその初期から知っていたことになる。*In III Sent. dist. 26 q.2 a.3 sol 2. "quod amor quodammodo importat quamdam convenientiam et connaturalitatem ad amatum, quod quidem perficitur dum amatum aliquo modo habetur;"*

### 【3】情念論における親和性

情念論において、親和性について明示的に語っている主なテキストは、I-II q.23 a.4 c., q.26 a.1 c., q.27 a.1 c., q.27 a.4 c. である。これらはいずれも親和性と愛 *amor* との密接な関係について論じている。



Quarterly vol. VI, No.4 (Dec., 1966), pp.574-595

- (4) 例えば、Jacques Maritain, *Creative Intuition in Art and Poetry*, 1953  
 (5) この点については、門脇佳吉師の詳細な研究がある。門脇佳吉「トマスにおける適合性による認識  
 (一) - (三)」『哲学科紀要』(上智大学)第十号(1984) - 第十三号(1987) 参照。特にその(二)  
 は研究史とその批判にあてられている。

## 【2】 探究の方途

冒頭に一部引用した、「親和的認識」についての最も主要なテキストとされる II-II q.45, a.2 c. の全文を掲げる。項の主題は、聖霊の賜物 *donum Spiritus Sancti* としての智慧 *sapientia* が知性を基体としてそのうちにあるか否か、を問うたものである。

「智慧は神の理拠に従った何らかの判断の正しさを示している。しかるに判断の正しさは二通りの仕方でありうる。一つの仕方では、理性の完全な使用にしたがってであり、他の仕方では、判断すべき事柄に対する何らかの親和性 *connaturalitas* にしたがってである。貞潔に属する事柄について、道德についての学知を習得した者は、理性の探究によって正しく判断する。他方、貞潔の性向 *habitus* を有する者は貞潔に対する一種の親和性によってそれらの事柄について正しく判断する。かくして、神的事柄について理性の探究からする正しい判断を有することは知的な徳である智慧に属する。しかし神的事柄に対する何らかの親和性によってそれらの事柄について正しい判断を有することは、聖霊の賜物であるところの智慧に属する。ディオニシオスが『神名論』第2章 (PG 3,648) で述べているように、ヒエロテオスが神的事柄について完全であるのは『神的事柄を単に学ぶだけでなく体験した』がゆえになのである。ところで、こうした神的事柄に対する共感あるいは親和性は、神愛 *caritas* によって生じる。そして神愛は我々を神に結び付ける。それは、『コリント第一書簡』(6:17) に、『主に結び付く者は主と一つの霊となる』と述べられているごとくである。したがって、賜物であるところの智慧は、意志のうちにその原因、すなわち神愛を有している。しかしそれは、上述のごとく、その行為は正しく判断することにより、知性のうちにその本質を有している (II-II, q.45, a.2 c.)」。

このテキストから、今後の探究の方向づけに対するいくつかの示唆が得られる。

まず、本項の主題である「聖霊の賜物としての智慧」と、徳の性向(このテキストでは「貞潔」)を有する者による、当該の徳の行為についての判断の正しさとが、共に「親和的認識」の例として挙げられ、類比的ないしはパラレルに論じられていることが注目される。後に詳述するが、「徳の性向を有する者による判断の正しさ」とは、「賢慮 *prudentia*」の成立を意味する。従って、我々も賢慮の徳における親和的認識と智慧の賜物における親和的認識とについてパラレルに探究を進めることにしたい。

第二に、人間の自然本性に内在的な倫理に属する賢慮ないしは「徳の性向を有する者による判断の正しさ」は、いわば「我々にとってより先なるもの」、親和的認識の既知なる

## トマス・アクィナスにおける親和的認識について

桑原直己

## 【1】序——「親和的認識」の意義

トマスといえば主知主義の代表的人物と見るのが、一般に定まったイメージであろう。しかし、トマスの思想の中には、「親和的認識 *cognitio per connaturalitatem*」と呼ばれる、いわゆる主知主義的な認識とは全く相貌を異にする認識の道が存在している。

「判断の正しさは二とおりの仕方でありうる。一つの仕方では、理性の完全な使用にしたがってであり、他の仕方では、判断すべき事柄に対する何らかの親和性 *connaturalitas* にしたがってである (S.T. II-II, q.45, a.2 c.)」。

上記のテキストに続いてトマスは、後者の「親和的認識」の例として、貞潔 *castitas* の徳ある人が貞潔の徳に関することがらについて正しい判断を下す場合を挙げている。つまり、親和的認識とは、一言で言えば、愛や欲求能力の完全性に導かれた認識である。

長い間、トマス解釈者たちはトマスにおけるこうした認識の道についてはあまり注意を払ってこなかった<sup>(1)</sup>。しかし、17世紀のトミストである聖トマスのヨハネスは、親和的認識の意義を積極的に取り上げ、特に愛もしくは欲求的経験 (*experientia affectiva*) による認識への影響の解明を試み、今日なお影響力を保つ解釈を示した。今世紀後半以降、親和的認識は多くの研究者の関心の的となっている。特に、親和的認識のうちに宗教的・神秘的認識、あるいは芸術的・美的認識の本質を解明するための手掛かりを求める研究が目につく。また、親和的認識そのものについての内在的研究は、主として、欲求能力から認識能力への影響関係をどう説明するか、という問題を中心に展開されている<sup>(2)</sup>。

親和的認識のこうした広範な意義を視野に置きつつも、この小論の目的はきわめて限定されたものである。それは、トマスが明示的に「親和性」に言及しているテキストが語るかぎりでの「親和的認識」の理論を概観することである。テキストの忠実な読解があつてこそ、親和性と愛、欲求と認識との関係についての形而上学的考察、親和的認識のトマス倫理学全体との関係、今日なされつつある親和的認識についての広範な応用的展開を示す研究の意義などについて考察するための基盤を得ることができると考えるからである。

## 注

- (1) Cajetanus, *Comm. in S. th. I-II* q.58 a.5 c; *ibid.* II-II q.45 a.1 ad 2. Suarez, *De gratia* II, 18
- (2) Johannes a sancto Thoma, *Cursus theol.* In I-II D. Thomae, qq. 68-70, disp. 18, a.4
- (3) キリスト教神秘思想における親和的認識の役割を論じた研究の例としては、宮本久雄「宗教言語が披く地平と科学的世界——十字架の聖ヨハネによる——」(『宗教言語の可能性』勁草書房 1992所収、第二章)。また、親和的認識と東洋思想、ことに仏教的思惟との親近性に注目した研究としては、K. Kadowaki, *Ways of knowing: a Buddhist-Thomist dialogue*, in *International philosophical*