

筑波大学博士（文学）学位請求論文

秩序付ける知恵

—トマス・アクィナスの知恵概念研究—

高石 憲明

2018年度

略号一覧

●トマスの著作

CT: Compendium Theologiae (『神学綱要』)

DAM: De aeternitate mundi (『世界の永遠性について』)

DEE: De ente et essentia (『在るものと本質』)

EPA: Expositio libri Posteriorum Analyticorum (『アリストテレス「分析論後書」註解』)

InDN: In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio
(『ディオニュシオス「神名論」註解』)

InM: In libros Methaphysicorum Aristotelis expositio (『アリストテレス「形而上学」註解』)

InPer: In libros Peri hermeneias expositio (『アリストテレス「命題論」註解』)

InPhy: Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis (『アリストテレス「自然学」註解』)

QDA: Questiones disputatae de anima (『定期討論集 霊魂について』)

QDP: Questiones disputatae de potentia Dei (『定期討論集 神の能力について』)

QDSC: Questio disputata de spiritualibus creaturis (『定期討論集 霊的被造物について』)

QDV: Questiones disputatae de veritate (『定期討論集 真理について』)

PP: Summa Theologiae Prima Pars (『神学大全』第一部)

PS: Summa Theologiae Prima Pars Secundae Partis (『神学大全』第二部の一部)

ScG: Summa contra Gentiles (『対異教徒大全』)

SDA: Sententia libri De anima (『アリストテレス「霊魂論」註解』)

SDC: Super librum De causis expositio (『「原因論」註解』)

SDS: Sententia libri De sensu et sensato

(『アリストテレス「感覚と感覚されるものについて」註解』)

SDT: Super libros Boethii De Trinitate (『ボエティウス「三位一体論」註解』)

SEth: Sententia libri Ethicorum (『アリストテレス「ニコマコス倫理学」註解』)

SS: Summa Theologiae Secunda Pars Secundae Partis (『神学大全』第二部の二部)

SSS: Scriptum super libros Sententiarum Petri Lombardi

(『ペトルス・ロンバルドゥス「命題集」註解』)

TP: Summa Theologiae Tertia Pars (『神学大全』第三部)

●聖書

Eccl: Ecclesiastes (「コヘレトの言葉」)

Heb: Epistula ad Hebraeos (「ヘブライ人への手紙」)

Iac: Epistula Iacobi (「ヤコブの手紙」)

I Cor: Epistula Prima ad Corinthios (「コリント人への第一の手紙」)

Iob: Liber Job (「ヨブ記」)

Ioh: Evangelium secundum Iohannem (「ヨハネ福音書」)

Isa: Isaias (「イザヤ書」)

Prov: Proverbia (「箴言」)

Sap: Liber Sapientiae (「知恵の書」)

Sira: Sirach (「シラ書 (集会の書) 」)

●その他

ad. 異論解答

arg. 異論

c. 主文

l. 行

n. 段落

pr. 序文

qc. 小問題

凡例

●トマスの著作に関しては以下の校訂版を使用した。

・ Leo 版

Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, Commissio Leonina, Rome, 1882-.

・ Marietti 版

S. Thomae Aquinatis, In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio, ed. C. Pera, Marietti, Turin/Rome, 1950.

S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae, Vol.2, eds. P. Bazzi et al., Marietti, Turin/Rome, 1953.

S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, 3rd edition, eds. R. Spiazzi/M. R. Cathala, Marietti, Turin/Rome, 1977.

・ Mandonnet 版

S. Thomae Aquinatis, Ordinis Praedicatorum, Doctoris Communis Ecclesiae, Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis, editio nova, Voll. 1-2, ed. P. Mandonnet, P. Lethielleux, Paris, 1929.

・ Moos 版

S. Thomae Aquinatis, Doctoris Communis Ecclesiae, Scriptum super sententiis Magistri Petri Lombardi, Vol. 3, ed. M. F. Moos, P. Lethielleux, Paris, 1933.

・ Saffrey 版

Sancti Thomae de Aquino, super Librum De causis expositio, ed. H. D. Saffrey, Société Philosophique, Fribourg/Louvain, 1954.

●トマスの著作の内、『アリストテレス「形而上学」註解』、『定期討論集 神の能力について』、『ディオニュシオス「神名論」註解』については Marietti 版を、『ペトルス・ロンバルドゥス「命題集」註解』第一巻、第二巻については Mandonnet 版を、同書第三巻については Moos 版を、『「原因論」註解』については Saffrey 版を、その他の著作については Leo 版を参照した。

●引用及び参照箇所を示す際、必要に応じて使用した校訂版の箇所を[]内に示した。

●日本語引用文中の [] とラテン語引用文中の()は筆者による補足である。

目次

序論	1
第一節 トマス以前の知恵概念の歴史の概観	1
第二節 本研究の目的	5
第三節 考察の手順	7
第一章 知性と知恵	10
第一節 はじめに	10
第二節 人間知性と神的知性	10
(一) 人間知性について	10
(二) 神的知性について	13
1. 知性と非質料性	13
2. 知性と可知的なものの同一性	15
3. 個々のものの認識と普遍的な認識	15
4. 神の知恵と秩序	18
第三節 人間の知恵	20
第二章 知恵の働き	29
第一節 はじめに	29
第二節 学知としての知恵	30
(一) 学知と神的学	30
(二) 諸学知の秩序と神的学の位置付け	32
(三) 意志的承認から成り立つ知恵	36
第三節 恩恵による知恵と実践	39
第三章 知恵の目的	43
第一節 はじめに	43
第二節 指導する知恵：観想的生、無償の恩恵、敬神	43
第三節 自由と依存の秩序	47
(一) 理性と自由	48
1. トマスにおける「選択」	49

2. 思量と人間の自由	51
3. 賢慮に見る人間の自由の在り方	53
4. 法と自由	56
5. 知恵が実践に関与し得る可能性の提示	58
(二) 知恵と依存性の秩序	61
1. 分離実体へと向かう形而上学の論証	62
2. 依存性によって秩序付ける形而上学の存在理解	65
3. 知恵の秩序付けの意味と聖書に基づく神学	67
第四節 形而上学的言語における超越	69
(一) 思弁的学知の区別：抽象と分離	69
(二) 判断における合致	71
(三) 完全性を表示する名称における類比	72
(四) 目的へと秩序付ける知恵	76
第五節 知恵の目的としての真理と善	77
(一) 真理としての神	78
(二) 善の秩序	82
(三) 知恵による秩序付けの意味	87
結論	91
第一節 本論の概括	91
第二節 トマス研究における本研究の位置付け	92
第三節 今後の課題	96
参考文献表	97

序論

第一節 トマス以前の知恵概念の歴史の概観

本論文は、十三世紀ヨーロッパの代表的なキリスト教神学者であるトマス・アクィナスの知恵(*sapientia*)概念についての研究である。

哲学(*φιλοσοφία*)とは何であるかという問いに対する答えは人によって様々であろうが、その語の成り立ちに従うなら、それは知恵(*σοφία*)の愛求であるとひとまず答えることができる。古代ギリシアにおいて元々知恵は専門知識に基づいた有能さや卓越性を意味し、例えば有能な大工などが知恵を持つと言われた¹。また、ヘラクレイトスは「知恵を愛する者たちは、非常に多くの事柄に精通していなければならない」²と語っている。このように、知恵は様々な分野での卓越性を意味することがある³。

哲学史上、知恵理解における最初の決定的な転回を与えるのは、「知恵に関して実際は自分は何の価値もないと知った者」こそが「最も知恵ある者」である⁴という、いわゆるソクラテスの無知の知である。この考え方は「人間にふさわしい知恵(*ἀνθρωπίνη σοφία*)」⁵という知恵理解をもたらし、それに応じてプラトンは、真に知恵ある者である神々と、知恵を求めない無知者との間に、「知恵の愛求者(*φιλόσοφος*)」を位置付けている⁶。

トマスの思想体系に極めて大きな影響を与えた哲学者アリストテレスにとっても、知恵は何か神的なものの知、或いは神的なものについての知である。彼にとって最も固有な意味における知恵は、第一原因についての知であり、観照的であり、隷属する諸学知に命じる王者的な知である⁷。それは実践的知性の卓越性である賢慮(*φρόνησις*)と区別された徳として、思弁的知性の卓越性の中で最高位に位置付けられる⁸。知恵によって生まれる活動である観想は人間にとって最も完全な幸福であるが、この生は何か人間を超えたものであり、ただ人間の内に何らか神的なものがある限りにおいて人間によって持たれ得る。したがって、この生は人間的な善(*ἀνθρώπινον ἀγαθόν*)とは呼べないものであるが、しかし、人間の内なる神的なものである理性が人間にとって最も固有なものであり真に各人の自己自身である限り、可能な限り求められるべきものであるとされる⁹。

このような神的なものとしての知恵理解はプロティノスにおいて更に強調され深められ

¹ Cf., Homerus, *Ilias*, XV(O), 411f.

² Cf., Diels(1906), 62, ll.16-17(B35).

³ Cf., Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VI(Z), 1141a9-12.

⁴ Cf., Plato, *Apologia Socratis*, 23b.

⁵ Cf., Plato, *Apologia Socratis*, 20d.

⁶ Cf., Plato, *Symposium*, 204a.

⁷ Cf., Aristoteles, *Metaphysica*, I(A), 982a1-983a11.

⁸ Cf., Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VI(Z), 1141a9-b23.

⁹ Cf., Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X(K), 1177b26-1178a8.

ている。彼にとって知恵は「知そのもの(αὐτοεπιστήμη)」¹⁰であり、あらゆる存在するものども(τὰ ὄντα)を作り出すものであり、それ自身がそれらの存在そのものである¹¹。すなわち、「真の知恵は存在(ὄντεια)であり、真の存在は知恵である」¹²。

他方、倫理的方面において、知恵は人間の生の完全性と結び付けられる。例えば、キケロによれば、一方でエピクロスにとって知恵とは、恐怖や欲望、また誤りや偏見を我々から取り除き、快い生への確実な道標を与えるものであり、善悪の無知によって苦しめられる精神への癒しであり¹³、他方でストアにおいて知恵とは、「生きるための術(ars vivendi)」をもたらすものである¹⁴。

知恵概念の形成において特に重要な源泉はキリスト教思想における知恵理解である。『旧約聖書』のいわゆる知恵文学には「ヨブ記」、「箴言」、「コヘレトの言葉」の三文書及び「詩編」の一部があるが、外典には知恵について重要なものとして更に「知恵の書」、「シラ書(集会の書)」がある。知恵はまず創造との関係で語られる。すなわち、知恵は世の創造に先立って造られ(Prov,8,22-29; Sap,9,9)、世は知恵によって創造され、知恵によって秩序付けられる(Prov,3,19; Sap,8,1; 9,1-3; Sira,42,21)。また、知恵は神からくるものである(Prov,2,6)。知恵はすべての人々に与えられるが、とりわけ主を愛する者に惜しみなく与えられる(Sira,1,10)。知恵は聖霊の賜物である(Sap,7,7; Isa,11,1-5; I Cor,12,4-11)。知恵に達した人々は幸福である(Prov,3,13; Sira,14,20)。他方、「ヨブ記」では、自らの苦しみの理由と意味を神に問い続けるヨブが、最後には、万物の根源、おそるべき創造の業について何も知らないことに思い至って退く(Iob,42,1-6)。ここには、人間の知恵に対する神の知恵の超越が示されている。また、「すべてはむなしい」(Eccl,1,2)という言葉に始まる「コヘレトの言葉」には、人間の儂さや無力さへの悲嘆が見出され、神の為すことは人間には測り知れないと語られ、最後には「神を畏れ、その戒めを守れ」(Eccl,12,13)と語られている。人間の知恵は主の前には無に等しい(Prov,21,30)。主への畏れが知恵の初めであり(Prov,1,7)、知恵は主への畏れと共にある(Prov,3,7; Iob,1,1; 28,28; Eccl,3,14; 5,6; 8,12)。知恵(言)による創造は『新約聖書』において「ヨハネ福音書」の冒頭(Ioh,1,1-18)や「ヘブライ人への手紙」の冒頭(Heb,1,1-4)で語られており、また、世の知恵と神の知恵との区別については、「コリント人への第一の手紙」(I Cor,1,18-3,23)や「ヤコブの手紙」(Iac,3,13-18)で語られていることが特に重要である¹⁵。

以上のように、知恵はキリスト教において中心的な役割を果たしている。それゆえ、キリスト教思想の歴史において知恵は盛んに論じられた。そこでは、知恵への愛としての哲学と聖書の教える真の知恵との関係が常に何らかの仕方でも問題となっている。アレクサンドリアのクレメンスは、真の哲学と知恵は神的であり、その固有の源泉は啓示であり、そ

¹⁰ Cf., Plotinus, *Enneades*, V, 8, 4, 40.

¹¹ Cf., Plotinus, *Enneades*, V, 8, 4, 44-47.

¹² Cf., Plotinus, *Enneades*, V, 8, 5, 15.

¹³ Cf., Cicero, *De Finibus bonorum et malorum*, I, 13, 43.

¹⁴ Cf., Cicero, *De Finibus bonorum et malorum*, I, 13, 42.

¹⁵ 聖書における知恵理解について、Cf., Fox(1997), 613-633; Kaiser(2008); Rad(1970); Engel(1998); 西村(2002); 並木(1999); クレンショウ(1987).

の点で人間的哲学と知恵から区別されると言う¹⁶。アウグスティヌスは、いわゆる「ホルテンシウス体験」によって知恵への愛に目覚めるが、その際、哲学が知恵への愛と言われる一方で、世の力に従う人間たちの知恵と、キリストに基づく真の知恵との区別がはっきりと指摘される¹⁷。真の知恵は父の似姿であり真理そのものであり、キリストの内に知恵と知識のすべてが見出される¹⁸。知恵は内的超越によってのみ、「ほんの一瞬触れ得る」¹⁹直接知であり、聖書は物的事物を「しるし」として直接知へと導く「乗物」である²⁰。また、イシドールスによって知恵は味わうこと(sapor)に由来すると解釈されている²¹が、知恵の規定としての味わう知(sapida scientia)とは、神の現前を味わうことに存する或る種の情緒的経験、すなわち、愛の経験(experimentum amoris)と主への恐れ(timor Domini)の表現である²²。他方で、ボエティウスによれば、哲学とは知恵への愛であり、知恵とは「無欠であり、生きた精神であり、諸事物の唯一の起源的理拠である」²³。フーゴーはこの知恵の定義について説明して、起源的理拠と言われるのは、すべてのものがそれに似せて造られたからであると言う²⁴。つまり、この定義には知恵が万物の範型としての神であることが示されている。

以上のようなごく大まかな描写においても明らかであるように、知恵概念には非常に多くの意味が与えられてきたが、次の三つの特徴に基づいて整理することができる。すなわち、神的なものであること、人間の或る種の完成に属すること、そして愛と密接に関係することである。これは知恵理解に三種あることを意味せず、むしろ、これらの特徴はそれぞれの知恵理解において何らかの仕方で見出される。したがって、これらは別々の事柄ではなく、相互に関連していると考えられ、その関連を捉えることによって、知恵概念の統一的理解が可能であろう。例えば、次のような関連が見られる。知恵から生じる観想は非人間的善でありながら人間の最も固有なものにおける完全性であるというアリストテレスの言葉に特徴的に表れているように、知恵の神的なものという面と人間の完全性であるという面はしばしば緊張関係にある。この神的なものとしての知恵へと人間を結び付けるのは知恵への愛である。この構図はキリスト教において、知恵が子に、愛が聖霊に対応することによって、特別に宗教的な意味を帯びることになる。そのなかで、知恵への愛として理解された哲学は、十二世紀頃までは独立した学知としてキリスト教神学からはっきりと区別されてはおらず²⁵、むしろキリスト教的知恵への予備的段階の知として理解されていた²⁶。それは、すべての知恵と知識はキリストの内に見出されるというアウグスティヌスの言葉に表れている。

¹⁶ Cf., Titus Flavius Clemens, *Stromateis*, VI, 7, 54,-61.

¹⁷ Cf., Augustinus, *Confessiones*, III, 4, 7-8.

¹⁸ Cf., Augustinus, *De Trinitate*, XIII, 19.

¹⁹ Augustinus, *Confessiones*, IX, 10, 24.

²⁰ Cf., 水落(1995), 21-28.

²¹ Cf., Isidorus Hispalensis, *Etimologiae*, X, 240; Sirach, 6, 19.

²² Cf., Bernardus Claraevallensis, *Sermones in Cantica canticorum*, 23, 14.

²³ ...nullius indigens, vivax mens et sola rerum primaeva ratio est. (Boethius, *In Isagogen Porphyrii Commenda*, I, 3.)

²⁴ Cf., Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon*, II, 1.

²⁵ Cf., リーゼンフーバー(2003), 222.

²⁶ Cf., Hoping(1997), 11.

しかし、いわゆる十二世紀ルネサンスにおけるアリストテレス哲学の「再発見」、とりわけ『形而上学』の翻訳や註解によって、キリスト教的知恵と哲学的神学としての知恵との関係が大きな問題となった。そのため、十三、十四世紀には、哲学の正確な主題規定が論争のテーマとなった²⁷。そのなかで、十三世紀のキリスト教思想の潮流はアリストテレス哲学の受容の仕方に基づいて主に次の三つに分けられる。すなわち、伝統的・保守的なアウグスティヌス的なもの（ボナヴェントゥラなど）と、いわゆるラテン・アヴェロエス主義という、パリ大学人文学部において発展し、哲学とキリスト教神学とを完全に切り離して考えるもの（ブラバンのシゲルスなど）と、両者それぞれに固有の領域を認めつつ、ラテン・アヴェロエス主義の二重真理説を否定しそれぞれの真理を共有可能なものとして相互に関係付けようとするもの（アルベルトゥス・マグヌス、トマスなど）である²⁸。

トマスの知恵概念は、まさにこのような時代状況において形作られている。トマスの知恵概念の歴史的位置付けについて特に重要なのは、アウグスティヌス的な知恵との区別である。この点についてはホンネフェルダの有名な研究がある²⁹。それによれば、アウグスティヌスにとってキリスト教神学は「真の哲学」³⁰であり「真の知恵」³¹である。我々の知性の知恵が部分的であり不確実であるのに対し、啓示に由来する知恵は包括的であり確実である³²。アウグスティヌスにとって永遠的な事柄に関わるのが知恵、地上的な事柄に関わるのが知識であるが、キリスト教において知恵と知識とは同一である。キリストは人間として道であり知識であり、永遠の言として真理であり知恵である³³。この知恵理解においては、キリスト教神学は「他のすべての知を自らの内に止揚する知恵」であり、哲学はそれに属する要素である³⁴。それに対してトマスは、アリストテレスに即して、無数の概念によって認識する人間知性は多様な知の在り方を必要とし、このことは諸学知の還元不可能な多様性をもたらすということを重視する³⁵。「在るもの(ens)」という最も普遍的な概念を有する形而上学も、その概念から世界についての具体的な認識を引き出すことはできず、むしろ、現に在る様々なものの様々な経験から「在るもの」の概念を形成する。そのような仕方で在るもの一般を対象とするゆえに形而上学は知恵と呼ばれ得るが、形而上学は知恵に属する重要な問題である「人間の究極目的」についての問いに答えることができない。

「その目的があらゆる有限的な目的を超えて神自身であるなら、その充足のために、自然的学知の限界を超えた、神的啓示による教えが必要とされる」³⁶。他方で、キリスト教神学は、啓示に基づいて特別な仕方で第一原因から出発するゆえに最も優れた知恵であるが、そこから自然的なものの知や原理が引き出されるものではないので、形而上学の代わりと

²⁷ Cf., Zimmermann(1998), 2.

²⁸ Cf., リーゼンフーバー(2000), 267-268.

²⁹ Honnfelder(1989), 65-77.

³⁰ Cf., Augustinus, *De Civitate Dei*, X, 32.

³¹ Cf., Augustinus, *De Trinitate*, XIV, 12; XV, 3; XIV, 1.

³² Cf., Honnfelder(1989), 66.

³³ Cf., Honnfelder(1989), 67-69.

³⁴ Cf., Honnfelder(1989), 69.

³⁵ Cf., Honnfelder(1989), 71.

³⁶ Cf., Honnfelder(1989), 71-72.

なることはできない。むしろ、信じられるべき事柄についてよりよく理解されるために、他の諸学知の概念が役立てられる³⁷。このように、トマスにおいて哲学的知恵とキリスト教的知恵とは、少なくとも学知として遂行される限りにおいては、相互に還元不可能なものである。

この点についてクルクセンもまた、キリスト教神学は啓示という超自然的原理に基づくゆえに自然的理性の諸学知との連続性の内にはないと言う³⁸。それゆえ、諸学知の原理を根拠付けることはないが、しかし「啓示され得る事柄(revelabile)」であればすべてを包含する(PP,1,3,c)。そして、知られ得る一切のものは、それが救済への関連・秩序の内在する限りにおいて、「啓示され得る事柄」である。哲学もまた自然的原理から在るものの全体を認識しようとするが、哲学の学としての一性が諸学知の秩序の一性に過ぎないのに対し、キリスト教神学の一性は知そのものの一性である³⁹。このように、或る仕方で自然的諸学知の対象領域もキリスト教神学の対象領域に含まれるが、しかし、自然的諸学知はキリスト教神学とは異なった起源に発するため、形相的な独立性を保つ⁴⁰。そして、自然的に知られる事柄は「我々にとって」よりよく知られるものであり、現世的事柄に関しては自然的諸学知の優位が見られる⁴¹。キリスト教神学は、自らの内に何らかの哲学的思索を含む限り、その思索を哲学的諸学知の体系との関連の内におくことを避けられない⁴²。以上のような二つの学知としての知恵の関係については、本論でより詳しく論じる。

第二節 本研究の目的

知恵という概念は、その歴史的展開においてのみならず、それぞれの思想家においても多様な意味を含み持つ。それはトマスにおいても例外ではない。トマスにおいて知恵は多様に理解されるが、それはキリスト教的知恵とアリストテレス的知恵という二本の柱に基づいて、次のように整理することができる。(1)まず、神が知恵そのものである。キリスト教において、世は神の知恵によって創造され、そして神の知恵を通して救われる。したがって、トマスにおいて知恵は最も固有な意味においてはキリスト教神学的文脈において論じられる。知恵はいかなる意味においても根本的にはこの第一の真の知恵へと何らかの仕方で秩序付けられており、この秩序の中でのみ正しく理解される。(2)この神の知恵と人間の被造的本性との関係で、徳と恩恵論の中での知恵理解が見出される。知恵は徳として、あるいは聖霊の賜物として、人間を完成するものである。ここでは、獲得的・知的徳としての知恵と賜物としての知恵という区別が与えられる。この文脈において知恵は人間の幸

³⁷ Cf., Honnefelder(1989), 74.

³⁸ Cf., Kluxen(1998) 5-6.

³⁹ Cf., Kluxen(1998), 7-8.

⁴⁰ Cf., Kluxen(1998), 8.

⁴¹ Cf., Kluxen(1998), 9.

⁴² Cf., Kluxen(1998), 14.

福への関心の中で語られる。(3)この人間の完全性としての知恵について論じるための適切な入り口を用意するのは、学知(scientia)論の中での知恵理解である。ここでは、そもそも人間の知的営み(その所産である諸学知の体系)の中で、知恵がいかに関位置付けられ、いかに働くかが論じられる。知恵は、知的徳であるか賜物であるかの区別以前に、「神的諸根拠に基づく判断の或る正しさ」(SS,45,2)である。実に、判断することこそ知恵に属する働きであり、知恵の動詞形に当たる *sapere* は判断することや裁くこと(*iudicare*)に関わる(SDA,III,1[II.36-38])。それゆえ、まず「神的諸根拠に基づく判断」について理解しなければならないが、そのために、諸学知の結論について判断する神的学(scientia divina)ないし神学(theologia)としての知恵の在り方が手掛かりとなる。その神的学とは、聖書に基づく神学と、哲学的神学すなわち形而上学である。

トマスの知恵概念には以上のような多様な側面があるが、これらのいずれの側面についても、またそれぞれの側面の関係についても、非常に多くの研究が見出される。特に、トマスの知恵はしばしば上に挙げた二つの神的学と同一視され、学知論の文脈において論じられることが多い。このことは、トマスの思想において知恵が極めて中心的な役割を演じていること、そして二つの神的学の区別と関連付けがトマス研究において重要であることを示している。しかし他方で、このように多様な意味を持つ知恵を、まさにトマスの「知恵」概念それ自体に基づいて体系的に論じた研究は見出されない。

それでは、そのトマスの「知恵」の特質とはいったい何であるか。それについて、特に簡潔に要点を示している『アリストテレス「ニコマコス倫理学」註解』(以下『倫理学註解』)冒頭の箇所が重要である。

哲学者が『形而上学』のはじめで言っているように、智者には秩序付けるということが属する。なぜなら、知恵とは、秩序を認識することがその固有性であるところの理性の最も優れた完全性だからである。というのも、感覚の力は確かに或る事物を絶対的な仕方でも認識するが、しかし或る事物の他の事物に対する秩序を認識することは知性ないし理性にのみ属するからである。しかるに、諸事物の内には二重の秩序が見出される。一つは、或る全体もしくは或る多くのものの諸部分の相互の秩序である。ちょうど、家の諸部分が相互に秩序付けられるように。もう一つは、諸事物の目的への秩序である。そしてこの秩序は前者よりも主要である。というのも、哲学者が『形而上学』第十一巻で言っているように、軍隊の諸部分の相互の秩序は、軍隊全体の将への秩序のためであるからである⁴³。(SEth,I,1[II.1-14])

⁴³ Sicut philosophus dicit in principio metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis. Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur; alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quam primus. Nam, ut philosophus dicit in XI metaphysicae, ordo partium exercitus adinvicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem.

ここに言われているように、智者(sapiens)には秩序付けること(ordinare)が固有なものとして属する。秩序付けることが知恵に属するという事は、トマスの著作の多くの箇所で見出される知恵の特徴である(InM,pr.;ScG,I,1;PS,57,2,c.)。とりわけ知恵は、目的への秩序付けにおいて見出される。この「目的へと秩序付ける」という点において、神の知恵、賜物としての知恵、知的徳としての知恵、神学的学としての知恵はいずれも共通しているが、他方で、「秩序付ける」ということの意味はそれぞれの知恵で著しく異なっている。特に、神の知恵の秩序付けが人間の持ち得る知恵のそれと異なることはほとんど論じるまでもないことであるが、人間の知恵における「秩序付け」の差異については注意深い検討が必要である。その共通性と差異性に注目することによって、トマスが学知としての知恵や賜物としての知恵などではなくまさに「知恵」そのものに帰している固有性に即した知恵理解が可能である。そこで、「秩序付けるものである」という、知恵の知恵としての特質に基づいてトマスの「知恵」について明らかにすることが本研究の目的である。

第三節 考察の手順

以上に述べた目的のために、本論ではトマスの知恵について、基本的にそれが「秩序付けるもの」である限りにおいて考察する。その際、知恵に関わる様々な問題、例えば知性と存在、存在と本質、神と有限者、聖書に基づく神学と哲学の関係などの問題に触れることになるが、それら個々の問題については、知恵の「秩序付ける」という働きを明らかにするために必要である限りにおいて扱い、それらの固有の問題領域に深く立ち入ることはしない。

本論は大きく三つの章によって構成されている。第一章は、知恵についての考察を進めるために必要な出発点ないし前提を確保することを目的とする。そのために、トマスにおいて見出される様々な知恵を区別する。まず、最も大きな区別として神の知恵と人間の知恵を区別する。この区別は神と人間の知性能力の差異に基づくので、まず、神知的知性と人間知性について概観する。人間知性については、知性が身体性によって制限されている在り方が重要である。なぜなら、この点は人間の知恵について論じる際に必要な前提となるからである。具体的には、その知性認識の働きが感覚的認識から出発すること、知性能力がそれに属するところの靈魂が可能態にあるため様々な仕方で働きへと秩序付けられる余地があること、またその靈魂が自然本性的な秩序と超自然的目的へと向けられた秩序という二重の秩序の内に在ることについて概観する。このような在り方から、人間の知恵の段階性・多様性が帰結する。他方で、神知的知性及び知恵については四つの点が指摘される。すなわち、非質料的であるゆえに知性的であること、可知的形相と同一であること、最も普遍的であること、知恵が世界秩序と正義を構成することである。これらの要素が知性や知恵の重要な特徴を表している。次に、人間の持ち得る知恵の区別について、トマスのテ

キストに即して概観する。まず、神から与えられる賜物としての知恵と、研鑽によって獲得される知的徳としての知恵との区別が見出される。前者は共本性性によって判断するのに対し、後者は理性の完全な使用によって判断するという点で、両者は区別される。次に、聖書に基づく神学が見出される。これは、信仰を前提とし信仰箇条を原理とする学知である。次に、哲学的神学、すなわち形而上学が見出される。これらの区別や関係について概観した上で、次に、これらの区別以前に一般に知恵に当てはまる性格について明らかにする。それは、宇宙全体の目的である真理へと秩序付けるということである。

第二章では、主にこれらの知恵の区別についてより詳細に考察する。最初に、学知として遂行される知恵、すなわち聖書に基づく神学と形而上学の秩序付けの違いについて明らかにする。そこでは、諸学知の間にある様々な秩序に対して、トマスが神的学ないし神学と呼ぶこれら二つの学知がいかに関係付けられるかを明らかにする。それによって、論証的必然性によって成り立つ秩序と目的の必然性によって成り立つ秩序が見出される。次に、聖書に基づく神学と賜物としての知恵とを、完全な信仰と不完全な信仰の差異に基づいて区別する。その上で、賜物としての知恵が知的徳としての知恵と異なり思弁的のみならず実践的でもあることについて論じる。賜物としての知恵のこの特徴は、この賜物と他の諸々の知性的な賜物との関係と区別を見ることによって際立つ。この賜物としての知恵の特徴を見ることによって、知恵の働きにおいて愛が極めて重要な役割を果たすこと、また賜物としての知恵において、目的への秩序付けに関して人間の行為の規整に関わるという知恵の特性が明瞭に現れることが明らかになる。

本論の最後に位置する第三章では、目的へと秩序付けるという知恵の主要な性格に注目して論じることによって、知恵が「秩序付ける」ということの意味を明らかにする。最初に、主要的に愛を伴う知恵である賜物としての知恵が人間の生を神という超自然的目的へと秩序付ける在り方について明らかにする。そこでは、まず、観想的生が取り上げられる。観想的生は神への愛を動因とするとともに、神への完全な愛へと秩序付けられている。この生はまた実践的生を指導するものである。この愛と共にあり実践を指導するものである観想的生の幸福は知恵に属する。次に、知恵が人間の実践的事柄に関して指導するという事に注目して、他者を教え導くことがそれに属するところの無償の恩恵(*gratia gratis data*)について述べる。それによって、知恵にとっての愛の重要性や、トマスが知恵を「秩序付ける」という点において評価していることが一層明瞭な仕方で理解される。更に、知恵が神へと秩序付けるところから、賜物としての知恵と敬神(*religio*)との関係が注目される。敬神は神へとしかるべきものを帰する神への正義であり、畏れの賜物を根源とするが、神への畏れは賜物としての知恵の最初の果である。それゆえ、敬神に属する行為である神への礼拝は知恵のしるしと言われる。ここで、賜物としての知恵と正義との関係が指摘される。

次に、知的徳としての知恵が実践へと関わり得る可能性について考察するために、まず実践的領域がいかんにして開かれるかを明らかにする。その際、「理性が自由の原因である」とトマスが言っていることの意味が重要になる。これを理解することによって、人間は実

実践的事柄について「目的の完全な認識」を持つことによって自由であること、また自由には「本来の目的へと結びつく」という意味も含まれていることが明らかになる。それによって、知的徳としての知恵がいかなる点で実践的であり得ないか、また逆にいかなる点でそうあり得るかが理解される。本論が注目するのは、「本来の目的へと結びつく」という点において知恵が実践に関与し得る可能性である。それを指摘した上で、次に、知的徳としての知恵の具体的な遂行として、形而上学の秩序付けについて論じる。その際に問題となるのは、第一の作動因としての神があるということの論証と、世界に端緒があることの論証不可能性との関係である。この関係について論じることによって、形而上学が、万物がその存在において有する神への「依存性」に基づいてすべてのものを秩序付けるものであることが明らかになる。

形而上学が神認識へと進むための基礎として、万物の存在における神への依存性を確保した上で、次に、形而上学における神についての判断の形成について論じる。そこでは、形而上学において「単に判断における合致」が遂行されていること、またそれによって完全性を表示する名称を本質的な仕方でも神に帰することが可能になり、そこに形而上学的言語の或る種の超越が見出されることが指摘される。神に関わるそれらの判断において、すべてが神に依存するということが理解が深められているが、とりわけ神に帰される特に重要な名称である「神」という名称において、この依存性に基づく形而上学の秩序付けが万物の目的としての神への秩序付けであることが明らかになる。この点において、形而上学の秩序付けの内に、一般に知恵に当てはまる性格である「宇宙全体の目的である真理へと秩序付ける」という在り方が見出される。

以上で明らかになったことを受けて、次に、真理、善、目的としての神と知恵の秩序付けとの関係について論じる。その際、まず真理と善の秩序について一般的に論じる。それによって、万物がそれに依存するところの神の知恵との合致によって事物の真が成立すること、それは同時にすべてのものにとっての完全性であること、更に、善の秩序が第一であることが明らかになる。その上で、真理への愛によって働く知的徳としての知恵が、すべてを第一真理に基づいて秩序付けることによって、或る仕方でも神への正義を遂行することを明らかにする。それによって、様々な知恵の様々な「秩序付け」が神自身を目的としてすべてを神へと秩序付ける神の知恵の秩序付けへの何らかの参与であるという点で共通性を有することが明らかになる。

第一章 知性と知恵

第一節 はじめに

トマスにおける知恵についての詳細な論述に入る前に、本章では、まずトマスにおいて様々な知恵はどのように区別されているかを概観する。まず、最も大きな区別として、神の知恵と人間の知恵との区別がある。この区別は神的知性と人間知性における差異に基づくので、神的知性と人間知性についても触れておく必要がある。次に、人間の持ち得る様々な知恵を、トマスのテキストに即して簡単に区別する。差し当たり筆者は、人間の持ち得る知恵を、大きくキリスト教的知恵と哲学的知恵とに区別する。そうすることによって、次章以下での論述の見取り図を得ることが本章の目的である。

第二節 人間知性と神的知性

トマスの知恵の最も大きな区別は、神の知恵と人間の知恵の区別である。この区別は両者の知性能力の完全性の差異に基づく。それゆえ、この区別を理解するためには、トマスの知性論にも或る程度触れておかなければならない。そして、はじめにトマスの知性についていくつか重要な点を挙げておくことは、知恵が知性能力の完全性である限り、知恵について考察を進めていくために有用であるので、ここでまず神の知恵と人間の知恵の区別について概観する。

(一) 人間知性について

まず、人間知性について概観する。人間知性は、時間の内にあり、常に現実知性認識しているわけではないので、知性認識されるもの・可知的なもの(intelligibilia)に対して可能態にある。このような人間知性の在り方を表現するものとして、トマスはアリストテレス『靈魂論』⁴⁴の「何も書かれていない書字版」という言葉を引用している(PP,79,2)。このような知性は可能知性(intellectus possibilis)と呼ばれる(PP,79,2,ad.2)。この点に関してトマスの態度は徹底しており、人間知性はそれ自体としてはいわば無であると言う。すなわち、「知性認識する以前には、現実態においては在るものの内の何ものでもない」⁴⁶(SDA,III,1[ll.171-172])。

⁴⁴ 429b30-430a2.

⁴⁶ ...nihil est in actu eorum que sunt ante intelligere...

このことは、人間の靈魂が身体という質料の形相であることに基づく。そのような靈魂には、身体によって、身体を通して、可知的完成(perfectio intelligibilis)に達するということが適合するのであり、天使の知性のように本性と共に与えられている(connaturales)形象によってではなく、感覚によって認識される個体的質料における形相から可知的形象(species intelligibilis)を都度抽象し、その形象を受け取って現実化されることによって知性認識する必要がある(PP,12,4;55,2)。このように身体を通して知性認識へと達するということは、知性認識するために表象像(phantasmata)の媒介を要するということを意味する(PP,85,1;QDV,8,9)。というのも、「可知的なものと、質料的であり可感的であることとの間の隔たりは非常に大きいので、質料的事物の形相は知性によって直ちに受け取られるのではなく、多くの媒介を通してそれへともたらされる」⁴⁷(QDA,20,c.)からである。「表象力(imaginatio)の内にある形相の存在」は、質料なしだが、しかし質料的諸条件(materiales conditiones)を伴っているため、「質料の内にある形相の存在」と、質料と質料的諸条件からの抽象による「知性の内にある形相の存在」との中間にある(PP,55,2,ad.2)。表象像は質料的諸条件を伴う限り現実的に可知的ではないので、それを現実的に可知的たらしめる(つまり「知性における存在」へともたらず)ために、現実的に知性的なものからの働きかけが必要である。その働きが抽象であり、それを為す能力として能動知性(intellectus agens)が措定される⁴⁸。つまり、トマスにおいて抽象とは、対象の形相を質料的な在り方から非質料的な在り方、すなわち「知性における存在」へともたらず働きであり、単に感覚的な認識内容から或る部分を取り出すような働きではない。そのような「部分」は、感覚的表象(「表象力における存在」)においてははまだ現実化されていない⁴⁹。このように、能動知性の抽象の働きによって非質料的な認識が可能である限りで、人間知性は知性的な在り方に参与することができる。つまり、能動知性は、それ自体としては単に可能的な(無であるような)人間知性を、現実的に知性たらしめる根源である。そのような根源は身体的・質料的諸条件の内に求められないので、トマスは能動知性を、より上位の、自らの本質によって知性であるような、より完全な知性の分有であるとする(PP,79,4)。それは知性認識するために神から注がれた光である(QDV,11,1)。神は人間精神に能動知性の光を与え、それを導くことにおいて常に人間精神に働きかける(SDT,1,1,ad.6)。このようにして、可知的なものの中の第一のものである神は、我々によって「認識される」という仕方においてではなく、知性認識する力を与えるという仕方で流入する(SDT,1,3,ad.2)。したがって、人間知性による認識は、その始め(principium)において、神的知性に依存している。

人間知性はその働きに対して可能態にあるため、性向(habitus)によって様々な仕方で働きへと秩序付けられる余地がある。性向とはすなわち、事物の本性と、その目的ないし終極としての働き(operatio)への何らかの秩序付けである(PS,49,3)。それが見出されるのは次のよ

⁴⁷ Cum enim maxima sit distantia inter intelligibile et esse materiale et sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed per multa media ad eum deducitur.

⁴⁸ Cf., PP, 54, 4; 79, 3; QDV, 8, 9; SDT, 1, 1; ScG, II, 76-78; QDA, 3-4; CT, 83; SDA, III, 4; QDSC, 9, c.

⁴⁹ Cf., 稲垣(1990); (1970), 142-195.

うなものにおいてである。すなわち、働きに対して可能態にあり（それゆえ神において性向は見出されない）、多様な仕方で、多様なものへと確定され得るものであり（それゆえ一つの運動へと確定されている天体において性向は見出されない）、一つの在り方へと秩序付けるのに複数の要因が共に作用する（それゆえ元素の質は性向とは呼ばれない）ようなものにおいてである(PS,49,4)。それゆえ、性向が働きへの秩序付けである限りにおいては、身体の内には本来的な意味における性向は見出されない。なぜなら、身体の働きの内、自然本性的な力に由来するものは一つのことへと確定されており、他方、霊魂に由来するのは、本来的には霊魂の働きであり、したがって、その性向は身体ではなく霊魂に属するからである(PP,50,1)。霊魂は様々な働きに関係付けられており、それゆえ性向は何よりもまず霊魂の内に見出される(PP,50,2)。

性向は、それを有するものの本性や働きとの関連を本質的に含むので、それを有するものは性向によって、当の本性や働きに対して適合的にか、あるいは非適合的に状態付けられる。適合的に状態付けられるなら、そのものは善く状態付けられていると言われ、そうでないなら悪く状態付けられていると言われる(PS,49,2)。そして、働きの能力(potentia)に関して、それを完全な働きへと状態付ける善い性向は徳(virtus)と呼ばれる(PS,55,1-3)。人間的働きを完成させる徳の内、知性の働きを完成させる徳は知的徳(virtus intellectualis)、欲求能力の働きを完成させる徳は倫理徳(virtus moralis)と呼ばれる(PS,57,1;58,1)。知的徳の内、更に思弁的な徳と実践的な徳とが区別されるが、この区別は、人間の知性における観照的ないし思弁的(theoricus sive speculativus)な働きと、実践的ないし行為的(operativus sive practicus)な働きとの区別にほぼ対応する⁵⁰。これらは主に目的によって区別される。すなわち、真理の考察を目的とする働きが前者に属し、他方、行為を目的として、考察された真理を行為へと秩序付ける働きが後者に属する(SDT,5,1,c.;PP,79,11;14,16,c.)⁵¹。同様に、思弁的な知的徳は、知性を真について考察するものである限りで完成し(PS,57,2)、他方、実践的な知的徳は、知性の働きが何らかの外的な働き（制作や行為）へと秩序付けられる限りで完成する(PS,57,4)。こうして区別される諸徳の内、知恵は思弁的な知的徳に分類される(PS,57,2)。

諸々の徳によって人間はその完全な働き（幸福）に至るが、人間の自然本性の諸根源によって達せられ得る幸福は、「人間の自然本性に対比的なもの(proportionata)」にとどまる。それに対して、「神の本質を観ることに存する超自然的な幸福」(PS,3,8)に達するためには、神性の何らかの分有に基づく神的徳(virtus divina)が必要であり、そのような徳は対神徳(virtus theologica)と呼ばれる。対神徳によって、人間は神へと秩序付けられる(PS,62,1;5,5)。対神徳には、知性を超自然的諸原理である信じられるべきこと(credibilia)に関して完成する信仰(fides)、意志を目的への意図の運動に関して完成する希望(spes)、意志を霊的な一致に関して完成する神愛(caritas)が属する(PS,62,3)。しかし、対神徳は人間の自然本性を超えた完全性へと秩序付ける徳であるため、諸々の人間的な徳と違い、人間の力のみによって完

⁵⁰ 技術(ars)は例外であり、実践的な知的徳だが、実践的知性の働きではない。Cf., PS, 57, 3; SDT, 5, 1, ad.3.

⁵¹ Cf., Aristoteles, *De anima*, III(Γ), 10, 433a15; *Metaphysica*, II(α), 1, 993b20.

全に所有されることはできない。つまり、対神徳が人間の能力をそれへと秩序付けるところの働きは、人間の力のみによって十分に為され得ない。それゆえ、そのような働きに関しては神的誘発(*instinctus divinus*)が加えられなければならない。そして、その誘発に速やかに従うように状態付けるところの完全性は聖霊の賜物(*donum Spiritus Sancti*)と呼ばれる(PS,68,1;2)。聖霊の賜物は「イザヤ書」十一章の記述にしたがって七つ挙げられ、その内の一つに知恵の賜物がある(PS,68,4)。

(二) 神的知性について

このように、人間知性は人間靈魂の有する身体との関わりのゆえに、働きへと至るために以上のような複雑なプロセスを経るが、これとは逆に、神的知性はむしろ単純さによって特徴付けられる。ここでは、それを示す神的知性の三つの特徴を取り上げる。それはすなわち、非質料性、可知的なものとの同一性、一つの認識の働きによってすべてを認識する普遍性である。

1. 知性と非質料性

第一に、神にはその非質料性のゆえに知性が帰される。このことは、知性が本来的に非質料的であることを意味する。すなわち、認識するもの(*cognoscentia*)は認識しないものと違い自己以外の形相をも有し得るため、後者の本性がより制約されたもの(*coarctata*)であり制限されたもの(*limitata*)であるのに対し、前者の本性はより大なる幅(*amplitudo*)と広がり(*extensio*)を有する。しかるに、形相を制約する原理は質料である。したがって、「或るものの非質料性が、そのものの認識し得ることの根拠である」⁵²。そして、知性は感覚以上に質料から分離されており、また、神は最も非質料的なので、神は知性を有すると結論される(PP,14,1,c)。

非質料性が認識能力を、とりわけ知性を有することの根拠であることは、神に固有のことではなく、トマスの存在論の根幹をなす洞察である。中世においては、アウグスティヌスや新プラトン主義の影響のもとに、天使を含むすべての被造物は何らかの質料を有し、それによって神の単純さから区別されるという考えがあった。それはつまり、質料・形相の複合が被造物の最も普遍的な存在論的構造であるという考え方である。トマスはこれを次のように否定する。すなわち、まず、形相は質料から分かれたるのに応じて可知的である。それゆえ、その形相を知性認識するものも質料から分かれていなければならない。したがって、天使のような知性的実体は完全に質料から分かれていなければならない(DEE,4[II.18-22])⁵³。知性認識することはまったく非質料的な働きであり、知性的実体が何ら

⁵² ...*immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva...*

⁵³ 天使の非質料性に関するトマスの思想について、Cf., 石田(2016)。また、天使理論に関するボナヴェント

かの質料を有するというはそもそも不可能である。それゆえ、知性的実体である天使は質料を有しない(PP,50,2)。また、人間の霊魂も、それが知性によってすべての物体の本性を認識し得るものである限り、身体(質料)に依存しない存在によって自存する何か(aliquid subsistens)でなければならない(PP,75,2;105,3;QDSC,11,ad.17)⁵⁴。この考えに基づいて、トマスは質料・形相の複合を、被造物の最も普遍的な存在論的構造としては否定し、代わりに、すべての被造物はその在ること・存在(esse)と本質(essentia)が別であることによって、その本質が存在である神の単純さから区別されるとしている(DEE,4[11.90-93])⁵⁵。

知性能力が非質料性と相即的であることについて、トマスはしばしばアリストテレス『靈魂論』⁵⁶の「靈魂は或る仕方ですべてのものである」という言葉を引用する(PP,14,1)。「或る仕方ですべてのものである」とは、トマスによれば、「靈魂はすべての在るものと合致する本性のものである」(QDV,1,1)ということである。もし、知性が質料性を伴う能力であるなら、このような働きを為し得ない。それは、認識形相を特定の身体的器官の内に受容する感覚能力が、その身体的・質料的制約のゆえに、個別的な仕方ではしか事物の形相を受容できないのと同様である(PP,75,5)。知性は普遍的な在るものに関わるという点で、靈魂の他の諸々の能力から区別される(PP,78,1)が、まさにこのことが、知性の非質料性を表している。

非質料的である知性は、今・ここという条件においてではなく、絶対的な仕方(absolute)存在を把握する(PP,75,6)。「或る仕方ですべてのものである」ということが、トマスにおいて「すべての在るものと合致し得る本性のものである」と言い換えられるのは、在るものは或る仕方ですべてであるような、最も普遍的なものであり、いかなるものも何らかの意味で在るものだからである(QDV,1,1)。

存在はあらゆる本性・形相の現実性(actualitas)であり(PP,3,4)、すべてのものはその存在によって在るものである。しかし、在るもの、またその原理である存在が、単に普遍的であり、それゆえ内容空虚であると考えられるなら、それは全くの誤解である。トマスは、「生き物」や「知恵あるもの」が前提としている限りでの単なる在るものと、神の場合における「自存する存在そのもの(ipsium esse subsistens)」とを区別している。前者は「生きる」とか「知る」とかいう活動よりも不完全な現実性を意味するが、後者はそれとはまったく反対に、あらゆる在ることの完全性(perfectio essendi)を自らの内に含み持つ完全な現実性である(PP,4,2,ad.3;PS,2,5,ad.2;QDP,7,2,ad.9)⁵⁷。トマスにおいて事物の完全性は事物の現実性に比例する。すなわち、「事物は、それが現実態にあることに即して完全であると言われる」(PP,4,1)

ウラとの比較について、Cf., 坂口(2009), 148-163.

⁵⁴ Cf., 矢玉(1998), 266; 川添(1983).

⁵⁵ このことは、質料と形相の関係が本質と存在の関係にそのまま移行しているということを意味しない。在るものの存在と本質とは、その在るものにおいてのみ二つの原理として区別されて見出されるのであり、在るものなしにそれぞれが何らかの意味で在るということはない。Cf., 山田(1978), 572-573.

⁵⁶ 431b21.

⁵⁷ トマスの存在理解において「完全性」が重要であることはファブロによって明らかにされている。Cf., Fabro(1939).

のであり、「すべての完全性は在ることの完全性に属する。なぜなら、事物は何らかの仕方
で存在を有することに即して完全だからである」(PP,4,2)。なぜなら、いかなるものも、
またいかなる完全性も、存在しなければ現実態においてない、つまり無であり(PP,3,4)、そ
していかなるものも、「その完全性の様態に即して何も欠けていないものが完全であると
言われる」(PP,4,1)からである。そして、いかなる可能態も含まない端的な現実態である神
(PP,3,1)は、唯一、その本質が存在であるところの第一の在るものである(PP,3,4)。他の在る
もの(被造物)は、この存在の完全性を欠くほど、より不完全な本性を持つことになる。
したがって、質料の制約なしに、普遍的な在るものに関わる知性は、存在の完全性の認識
へと向けられている能力である。それゆえ、「すべてのものを認識するという本性のゆえ
に、靈魂は或る仕方ですべてのものである」という、まさにこのことに即して、「全宇宙
の完全性が或る一つのものの内に存在することが可能である」⁵⁸(QDV,2,2,c.)。

2. 知性と可知的なものの同一性

第二に指摘されるべき点は、神は自己自身を完全に認識するという点である。この点に
関して、まずトマスがアリストテレスの『形而上学』第九卷第八章⁵⁹に依拠して、外に向か
う働きと内にとどまる働きとを区別していることが重要である。すなわち、「熟する」、
「切る」のように働くものの外部に果を生じる働きと、「知性認識する」、「感覚する」、
「意志する」のように働くもの内にとどまる働きが区別される。前者は働くものではな
く動かされるものの完成であるのに対し、後者は働くもの自身の完成である(PP,18,3,ad.1)。
したがって、知性認識の働きは、認識対象が知性の内に見出されるに応じて現実態におい
てあり、より完全であるということになる。我々の知性は認識対象の感覚形象から抽象さ
れた可知的形象によって形相付けられ、それによって事物と合致することに基づいて現実
的に働く(PP,14,5,ad.3)。他方で、質料なしに自存しない質料的事物の形相はそれ自体として
現実的に可知的ではなく、知性の抽象の働きによって現実態における可知的なもの、すな
わち可知的形象へともたらされなければならない(PP,79,3; QDSC,9)⁶⁰。知性と可知的なもの
とが別であるのは、いずれもが知性認識すること・されることについて可能態においてあ
るからでしかない。それゆえ、いかなる可能態も含まない端的な現実態である神におい
ては、知性と認識対象とは完全に同一でなければならない。つまり、神の知性においては可
知的形象は神の知性そのものである。したがって、神は自己自身を認識する(PP,14,2)。

3. 個々のものの認識と普遍的な認識

⁵⁸ ...anima esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat.

⁵⁹ 1050a23-b2. Cf., *InM*, IX, 8 [n.1862-1865].

⁶⁰ Cf., Aristoteles, *Metaphysica*, III(B), 4, 999a24-b20; VIII(H), 3, 1043b4-b32; *InM*, III, 9 [n.443-445]; VIII, 3 [n.1712-1721].

第三に、神は個々のものや未来の非必然的な事柄を認識する。上で述べた通り、神は自己の可知的形象と同一である。したがって、神の知性は自己の可知的形象によって完全に現実化されており、他の形象によって現実化される余地はない。これに対して神の他者認識を整合的に説明するために、トマスは「それにおいて他のものどもが知性認識されるところの根源的な知性認識されるもの(*principale intellectum in quo alia intelliguntur*)」と、「他のものにおいて知性認識されるところのもの(*id quod in alio intelligitur*)」とを区別している(PP,14,5,ad.3)。『ペトルス・ロンバルドゥス「命題集」註解』(以下『命題集註解』)(I,35,1,2)では、前者は「第一の知性認識されるもの(*primum intellectum*)」、後者は「第二の知性認識されるもの(*secundum intellectum*)」と呼ばれている。前者は知性の内にあつて知性を形相付ける「事物の似姿(*similitudo rei*)」であり、後者はそれによって知性認識される事物である。神の知性によって、前者の意味で知性認識されるのは神の本質に他ならない。しかし、神が万物の第一の作出因(*prima causa effectiva*)であり、何らかの仕方であつて果の似姿を有する限りにおいて、自己自身の内に他を認識する(PP,14,5)。したがって、後者の意味においては神は他をも認識する。

神による他者認識をこのように、普遍的原因において果の類似が存する限りで認識する場合、神は他を普遍的・一般的な仕方であつて認識するという理解につながるのは当然である。それに対してトマスは、「神は他を、その固有性において認識する」と主張する。その際、トマスは神の知性の完全さを論拠とする。すなわち、ものを普遍的・一般的な仕方であつて認識することは、そのものを不完全に認識しているのだから。これは神の知性の完全さに反する。したがって、神は「在るもの」という共通の特質においてのみならず、ものが他から区別される限りにおいても認識する。「被造物がそれにおいて共通するところのもの」である存在のみならず、「被造物がそれによって区別されるところのもの」、例えば「生きている」とか「知性認識する」などといったことも完全性に属する。また、ものがそれによって種的に区別されるところの形相もすべて或る完全性である。したがって、「ものがそれに即して区別されるところのもの」もまた、神の知性の内になければならない。神の本質の、あらゆる他の本質に対する関係は、一般の固有に対するものではなく、完全な現実態の不完全な現実態に対するものである(PP,14,6)。つまり、神の本質(存在)はあらゆる完全性の前提となるような、いかなる完全性も捨象された一般的なものではなく、むしろ、あらゆる完全性の完全な現実態である。したがって、神が自己自身を認識することによって他を認識するならば、神は他を、その固有性において完全に認識すると思えなければならない。

特殊の認識に関する神の知の完全さは徹底しており、トマスは、神は個々のもの(*singularia*)をも認識すると言ふ⁶¹。この点に関しても、やはり、神の知性の完全さが論拠となる。すなわち、個々のものを認識することは人間の完全性に属しているから、その認識が神に欠けていることはあり得ないというわけである(PP,14,11)。しかし、このように「一般的な認識

⁶¹ 神の知と意志によって創造されるのはすべて個物であることについて、Cf., 谷口(1990).

より特殊な認識の方がより完全である」ということが個々のものの認識に至るまで通用するなら、そこから一つの問題が生じる。それは人間の認識に関する次のような問題である。すなわち、まず人間知性は個々のものを認識しない(PP,14,11,ad.1;PP,86,1)。なぜなら、知性は普遍を認識する能力だからである。それゆえ、人間が個々のものを認識するためには、知性とは別の認識の力を、すなわち感覚を用いなければならない(PP,57,2)。我々の知性が個々のものを認識するのは、そこから可知的形象が抽象されるところの表象(phantasmata)への或る種の立ち返り(reflexio)によって、間接的にである(PP,86,1)。そうだとすれば、少なくとも人間においては、知性よりも感覚の方がより上位の認識能力であるということになるだろう。知性は個物を捉えず、しかし感覚は捉えるからである。しかし、このことは明らかにトマスの考えに反する。この問題を解決するために、「普遍的に認識する」ということの意味についてトマスが与えている区別が考慮されるべきである。というのも、先に述べた通り、知性が感覚に優位するのは、知性が非質料的に、したがって無制約的に、普遍的な仕方でも認識することに基づくからである。トマスによると、「普遍的に認識する」ということは、認識されるものについて言われる場合と、認識の媒介(medium cognoscendi)について言われる場合とで意味が異なる。前者においては、それは事物の普遍的な本性を認識するということであり、これは不完全な認識である。しかし、後者においては、それは普遍的な媒介(認識形相)によって認識するということであり、この場合にはむしろ、より普遍的であるほどより完全である(PP,55,3,ad.2)。このことを、トマスは天使の知性の認識様態を説明する際に述べている。すなわち、より上位の天使ほど、より少数の形象によって、より多くを認識するとトマスは言う。しかし、このことは天使に固有のことではなく、神や人間の知性についても同様である。すなわち、自らの一なる本質によってすべてを認識する神の知性は最も完全である。また、人間においても、一つずつ個別的に説明されなければ理解できない人よりも、少数の原理によって多くを認識し得るような人の知性の方が優れている(PP,55,3)。ところで、可知的形象がより普遍的であると言われるのは、それによって数的により多くのものが認識されるゆえにではなく、それによってより完全に認識されるゆえにである(QDV,8,10,ad.2)。このことは、知性が「普遍的に認識する」ということの意味を明らかにする。すなわち、感覚が単に事物の可感的な在り方のみを認識する——それゆえ、可感的属性をもたないものを認識し得ない——のに対し、知性はより無制約にあらゆる本性を認識し、そうして事物をその存在全体に即してより完全に認識するゆえに「普遍的」とであると言われる。したがって、それによって単に一般的に事物が認識される可知的形象によって認識する知性よりも、事物の固有性、更には個としての在り方にまで達する形象によって認識する知性の方が、より普遍的である⁶²。より知性の高いもの

⁶² 似たような区別として、単純把握に即して(secundum simplicem apprehensionem)普遍的なものはより先に、より容易に知られるが、自然的諸特性や諸原因の研究に関しては(quantum ad investigationem naturalium proprietatum et causarum)、より普遍的なものはより後に、より困難な仕方でも知られるというものがある。前者の例として「在るもの」が、後者の例として個々の類や種の固有の原因を超えた普遍的原因が挙げられる(InM, I, 2[n.46])。このことから、認識の媒介に関して普遍的な認識とは、普遍的な原理・原因の認識に基

を知性認識するということは、より可知性の低いものをよりよく知性認識するということでもあるのである(SDA,III,1[ll.260-263];InM,II,1[n.283])。しかし、感覚形象は、それだけで多くが認識されるという意味での普遍性を全く持ち得ない。つまり、共通的原理の認識には関わらず、ただそれぞれの可感的な果の認識を可能にするのみである。それに対して、人間知性は、確かに神や天使の知性と比べればその認識の力は著しく弱い、この意味での普遍的な認識を或る程度なし得る(PP,12,4)。そして、感覚は人間知性にとって、いわば個々の実例(exempla)としての役割を果たし、その使用(utor)によって人間知性は本性認識を完成する——事物の本性は、個において在るものとしてのみ、完全な真なる仕方では認識されるからである(PP,84,7)。

4. 神の知恵と秩序

以上に述べたような、単純であり完全な神的知性の自己還帰的かつすべての他へと及ぶ在り方は、神の知恵の特徴でもある。すなわち、神の知恵はすべてを自己へと秩序付ける。神の知恵は事物の秩序に関わることに基づいて、それはまた正義に密接に関わる。まず、正義の働きは各自に「しかるべきものを帰する(reddere debitum)」ということにある(PP,21,1,arg.3)。「しかるべきもの(debitum)」とは「自身のもの(quod suum est)」であり、そして自身のものとは「そのものへと秩序付けられているもの(quod ad ipsum ordinator)」である。それは奴隷が主人のものであって逆ではないのと同様である。つまり、奴隷は自己自身へと秩序付けられておらず(自らの因(sui causa)ではなく)、したがって自己自身のものではない。それゆえ、「しかるべきもの」には「そのものがそれへと秩序付けられているところの或るものの要求(exigentia)や必要(necessitas)の或る秩序」ということが含意されている。ところで、事物の世界の内には二つの秩序が、すなわち、被造物が他の被造物へと秩序付けられるという意味での秩序と、すべての被造物が神へと秩序付けられるという意味での秩序がある。それゆえ、神の働きにおいても「しかるべきもの」は、或るものが神にとってしかるべきものであるか、あるいは或るものが被造物にとってしかるべきものであるかに従って、二つの仕方では理解され得る。前者の意味では、「神の知恵と意志が有しており、そして神の善性を明らかにするものが、事物において実現される」ということがそれであり、他方、後者の意味では、被造物が「自らに秩序付けられているものを有する」ということ、つまり、例えば人間が手を有することや、人間に他の動物が仕えるといったことがそれである。この意味での「しかるべきもの」は、前者の意味での「しかるべきもの」に基づいている。なぜなら、「神の知恵の秩序に即してそのものへと秩序付けられているものが、それぞれにとってしかるべきもの」だからである。このように、それぞれにとっての「しかるべきもの」を与えるときに、神は正義を為している(PP,21,1,ad.3)。それゆえ、神の知恵は正義の法である(PP,21,1,ad.2)。すなわち、神の正義(iustitia Dei)は「神の法で

づく認識であると考えられる。

ある神の知恵の理(ratio)に合致した秩序を事物の内に構成する」⁶³のであり、その意味で真理(veritas)と名付けられる。なぜなら、真理とは知性と事物との相等(adaequatio)であり、神の知性のように知性が事物の因である場合には、知性が事物の相等すべき規準であり尺度だからである(PP,21,2;16,1;16,5)。

このように、神の知恵は神の正義と秩序付けに密接に関わっているが、他方で、神の正義は神の憐み(misericordia)に基づいている。憐みとは他のものの悲惨(miseria)を取り除くこと、神においては特に、他のものの欠陥(defectus)を取り除くことであり、このことは神的善性(bonitas divina)の完全性に基づく(PP,21,3)。しかるに、神の正義によって被造物にそれぞれの「しかるべきもの」が帰されるが、或る「しかるべきもの」がしかるべきものであるのは、より先なる「しかるべきもの」のためにである。この遡及は最終的に神的善性、憐みに達する。例えば、「手を有することが人間にとってしかるべきことであるのは理性的靈魂のためであり、理性的靈魂を有することがしかるべきことであるのは人間であることのためである。そして、人間が存在すべきであることは、神的善性のためである。このようにして、神のいかなる業においても、その第一の根に関して、憐みが見出される」⁶⁴。それゆえ、神の正義の業は憐みの業を前提し、その秩序は憐みに基づいて成立する(PP,21,4)。憐みは正義の充実であり、正義を超えている(PP,21,3)。このように、神の知恵は神の正義と秩序に関わるが、それが被造物において存在することは根本的に神の憐みに、更に言えば神的善性に基づく。この点はトマスにおける知恵を理解するために極めて重要である。

この点に関連して、神の摂理(providentia)の業についても触れておくべきことがある。摂理とは目的への秩序付けについての理念であり(PP,22,1)、その目的とは第一に神的善性、第二に宇宙の完全性である(PP,22,1;22,4)。摂理は、秩序付けの理念でありながら知恵よりもむしろ実践的知性の完全性である賢慮(prudentia)に関わるが(PP,22,1)、それは、諸事物について神の有する知が、方法(modus)に関して観照的(speculativa)であり、目的に関して実践的(operativa)であることに基づくと考えられる。すなわち、神の知は「為され得ること(operabilia)」を「為され得ること」としてではなく知るということに即して観照的であり、他方で、単に認識するのみならず働きの目的へと向かう限りにおいて実践的である(PP,14,16)。それゆえ、単に観照的でしかあり得ない神自身についての知(PP,14,16)に関しては摂理は適合しない(PP,22,1)。このように、摂理にとって目的との関係は本質的であるが、その目的の第二のものとして挙げられている宇宙の完全性は、諸々の種の中の善性の段階(gradus bonitatis)の区別・秩序を必要とする。そして、この段階的区別の原因は神の知恵である(PP,47,2)。したがって、諸事物の区別・秩序は神の知恵によって考え出され、それが「為され得ること」として目的へと秩序付けられる限りで神の賢慮の働きが見出され、それとの関連で「目的への秩序付けの理念」である摂理が語られるとすることができる。また、

⁶³ ...quae(jusititia Dei) constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae, quae est lex eius...

⁶⁴ ...habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam vero rationalem habere, ad hoc quod sit homo; hominem vero esse, propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia, quantum ad primam radicem eius.

諸事物を目的へ、とりわけ神的善性へと秩序付ける摂理の業において、神の意志ないし愛の働きが見出される(PP,19,2;20,2,ad.1;3)ということも、知恵と愛との密接な関係を示すものとして、注意されるべき点である。

第三節 人間の知恵

以上で、神の知恵と人間の知恵を、神と人間の知性能力の差異に基づいて区別した。次に、人間の持ち得る知恵における区別について概観する。先に述べた通り、差し当たり筆者は人間の持ち得る知恵を大きくキリスト教的知恵と哲学的知恵とに区別する。しかし、トマスが知恵について述べるときに、これらの内のいずれの知恵を想定しているかを明示することは少ない。そこで、ここでは、一般的に知恵に属する性格について述べているのか、キリスト教的知恵について述べているのか、哲学的知恵について述べているのか、いずれであるかが決定できるテキストを参照して、この区別について明らかにする。

まず、キリスト教的知恵について述べているテキストとして、『神学大全』第二部の二部第四十五問題が挙げられる。この箇所は賜物としての知恵について述べている箇所である。そこでは次のように言われている。

賜物として措定される知恵は、獲得される知的徳として措定される知恵とは異なる。なぜなら、後者は人間的研鑽によって獲得されるのに対して、前者は「ヤコブの手紙」に言われているように、「上から下ってくるもの」だからである⁶⁵。(SS,45,1,ad.2)

ここでは二つの知恵が区別されている。すなわち、知的徳としての知恵と聖霊の賜物としての知恵である。前者は研鑽によって獲得されるのに対し、後者は神から与えられるものである。この二つの知恵の区別について、更に次のように言われている。

上で述べられた通り、知恵は神的理拠に基づく判断の或る正しさを含意する。しかるに、判断の正しさは二つの仕方で見出される。一つは、理性の完全な使用に基づく。もう一つは、いま判断されるべき事柄への何らかの共本性性のゆえにである。例えば、貞潔に属する事柄について理性の探求によって正しく判断するのは、道徳的学知を学んだ者であるが、他方で、それへの何らかの共本性性によってその事柄について正しく判断するのは、貞潔の性向を有する者である。それゆえ、このようにして、神的事柄をめぐる理性の探求によって正しい判断を有することは知的徳であるところの知恵に属するが、他方で、それへの何らかの共本性性に基づいてその事柄についての正

⁶⁵ ...sapientia quae ponitur donum differt ab ea quae ponitur virtus intellectualis acquisita. Nam illa acquiritur studio humano, haec autem est de sursum descendens, ut dicitur Iac. III.

しい判断を有することは聖霊の賜物である限りでの知恵に属する⁶⁶。(SS,45,2,c.)

この引用によって明らかであることは、知的徳としての知恵は理性の完全な使用に基づいて正しい判断を為すが、賜物としての知恵は共本性性によってそれを為すということである。

共本性性による判断とは、一言でいえば、愛による何らかの合一に基づく判断である。トマスの認識論は、受け取られるものは受け取るものの様態に即して受け取るものの内にある(PP,84,1)という原則に基づいており、この原則にしたがって、認識するものの在り方は認識されるものについての判断に影響を与える。理性による判断と共本性性による判断の区別について説明するために、トマスは上の引用にあるように、倫理的な事柄についての判断の区別を例に用いる。すなわち、有徳な事柄について、倫理学の知識に基づいて判断することは理性に基づく判断であり、他方、自らの有する徳に基づいて判断することは共本性性による判断である。実に、「有徳な人は、徳の性向によって、その徳に適合的な諸々の事柄について正しい判断を有する」⁶⁷(SS,2,3,ad.2)。なぜなら、或る徳に適合的なものはその徳を有する者にとって自ずから善く快いものと思われるからである(SEth,III,10[II.76-91])。このような適合性による判断は、判断するものとされるものとの間の何らかの本性的共通性(*connaturalitas*)に基づいており、賜物としての知恵において、この合一は神愛によってもたらされる(SS,45,2,c.)。一般に愛(*amor*)において、愛するものは愛されるものの表面的な理解によって満足せず、その内奥にまで向かい、また、愛されるものは愛するものの情意(*affectus*)の内にある。その限りにおいて、両者の間に或る相互的内在(*mutua inhaesio*)が生じる(PS,28,2)。このようにして、愛は合一(*unio*)をもたらず(PS,28,1,c.)。認識も何らかの合一であるが、それは認識されるものが認識するものの内に、その似姿において在ることに即した合一であり、認識するものの様態に従うのに対し、愛は、愛されるもの自体が、愛するものに、何らかの仕方では合一されるため、より完全な合一である(PS,28,ad.2)。自然的な有徳な事柄については、倫理徳によって、それを有する者の欲求(愛)が自然的な正しい目的へと秩序付けられることで、そうした事柄について正しく判断することへの親和性(*connaturalitas*)が生じる(PS,58,5,c.)。他方で、超自然的な事柄については、神愛のもたらず神的なものへの合一によって共本性性をもたられる(SS,45,2,c.)。それゆえ、すべての賜物は神愛によってもたらされ、また神愛によって相互に結び付けられる(PS,68,5,c.)。この賜物によって、人間は神的誘発によってよく動かされるように完成される。つまり、賜物に基づく働きは人間の働きでありながら同時に神によって動かされた働きで

⁶⁶ ...sicut supra dictum est, sapientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est spiritus sancti...

⁶⁷ ...homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum iudicium de his quae conveniunt virtuti illi.

あるという複雑なものである。桑原は、聖霊によって与えられる知恵について説明するためにトマスが典拠としている「コリント人への第一の手紙」の「霊はあらゆることを、神の深みさえも究める」(I Cor,2,10)という一文において「(聖)霊」が主語になっていることに注目し、賜物としての知恵において「人間の受動的完全性」という賜物の特質が典型的に見られると述べている⁶⁸。

更に、キリスト教的知恵に分類され得る知恵には聖書に基づく神学がある。これについては『神学大全』第一部第一問題が挙げられる。それによると、この学知は神によって自らに啓示された諸原理を有する学知であり(PP,1,2)、神を主題とし、全てのことについて神という観点(ratio)の下に(PP,1,7)、つまり神的啓示に属する限りにおいて扱う(PP,1,3,ad.2)。哲学者たちが被造物を通じて神について知るのに対して、この学知はそれのみでなく神自身について啓示によって知られた事柄についても扱うゆえに、最高度に知恵である(PP,1,6)。神は啓示によって自らを示したため、それを受け入れるこの学知は、三であり一であることなど、神に固有であり神を主題とする諸原理を信仰箇条という形で有する(PP,1,7)。それに対して、哲学的神学である形而上学にはそのような原理がないため、その主題は神ではない⁶⁹。形而上学にとって神についての知は前提として与えられているものではなく、むしろ最終的な目的として論証を要する。この違いによって、トマスは形而上学を神的学と認めつつ、聖書に基づく神学を哲学よりも上位に位置付けることに成功している。

次に、哲学的知恵について述べているテキストとして、まず『アリストテレス「形而上学」註解』（以下『形而上学註解』）の序文がある。そこでは次のように言われている。

さて、すべての学知と技術は一つのものに、すなわち人間の幸福である人間の完全性へと秩序付けられている。それゆえ、それらの内の一つは他のすべてのものを司る者であることは必然である。そしてその者は知恵の名を正当に要求する⁷⁰。(InM,pr.)

ここに言われているように、あらゆる学知と技術の内ですべてを司る一つの学知があり、それこそ知恵と呼ばれるものである。そして、そのような学知は神学ないし神的学、形而上学、第一哲学と呼ばれる(InM,pr.)。ここで、哲学的知恵として形而上学が考えられていることが理解される。形而上学と聖書に基づく神学とは、共に学知として遂行される知恵として比較され得るが、これらの区別については第二章で詳しく取り上げる。

更に、先に賜物としての知恵から区別された知的徳としての知恵については、まず『神学大全』第一部第五十七問題第二項が挙げられる。そこでは次のように言われている。

⁶⁸ Cf., 桑原(1999), 61.

⁶⁹ 形而上学が神を主題とせず主題の原因とするゆえに聖書に基づく神学から区別されることについて、Cf., 山田(1986), 826-827; 渡部(1997), 113-115.

⁷⁰ Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium reatrix, quae nomen sapientiae recte vindicat.

思弁的な知的徳はそれによって思弁的知性が真なるものの考察について完成されるところのものである。というのも、これが知性の善い働きだからである。しかるに、真なるものは二つの仕方でも考察され得る。一つは、それ自体によって知られるものとしてであり、もう一つは、他によって知られるものとしてである。しかし、それ自体によって知られるものは根源としてあり、知性によって直ちに把握される。そしてそれゆえ、このような真なるものの考察について知性を完成する性向は、諸原理の性向である直知と呼ばれる。他方で、他によって知られる真なるものは、知性によって直ちに把握されず、理性の探求を通して把握されるのであり、終極という特質においてある。ところで、このことは二つの仕方であり得る。一つは、或る類の最後のものである限りにおいてであり、もう一つは、人間的認識全体に関して最後のものである限りにおいてである。そして、『自然学』第一巻に言われているように、我々にとってより後に知られることは本性的にはより先により多く知られるゆえに、人間的認識全体に関して最後のものは、本性的には第一に最高度に認識され得るものである。そしてこのような事柄に関わるのは、『形而上学』第一巻に言われている通り、最高の諸原因について考察するところの知恵である。それゆえ、知恵は適切にもすべてのものについて判断し秩序付ける。なぜなら、完全で普遍的な判断は第一諸原因への還元によることなしにはあり得ないからである⁷¹。(PS,57,2,c.)

ここでは、直知と学知の性向から区別されたものとしての知恵の性向について論じられている。それはすなわち、或る類の第一のものではなく、人間の認識全体において第一のものに即して判断し秩序付けるものである。

また、知的徳としての知恵については更に、『倫理学註解』が挙げられる。そこでは次のように言われている。

[アリストテレスは] 真理の思弁のために暇をもつ人々は最も幸福であり、他の徳、すなわちすべての倫理的徳を必要とする賢慮に即して生きる人々は二次的に幸福であると言っている。というのも、ちょうど思弁的な幸福が、より主要的なものとして自らの内に他の思弁的徳を包括する知恵に帰されるように、倫理的徳に即する活動的幸

⁷¹ ...virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum, hoc enim est bonum opus eius. Verum autem est dupliciter considerabile, uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum. Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter, uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae. Et quia ea quae sunt posterius nota quoad nos, sunt priora et magis nota secundum naturam, ut dicitur in I Physic.; ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa huiusmodi est sapientia, quae considerat altissimas causas, ut dicitur in I Metaphys. Unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibile, perficit intellectum scientia. Et ideo secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una.

福もまた、第六巻に明らかにされた通りすべての倫理的徳よりも完全である賢慮に帰されるからである⁷²。

ここで知恵は、思弁的徳を包括するとともに、賢慮と区別されてその働きに第一の幸福が帰されるものとされている。思弁的徳と賢慮とは、先に述べた通り、単に真理の認識を目的とするか、行為をも目的とするかによって区別される。

ここで、形而上学と知的徳としての知恵が同一視されるかどうかについて述べておきたい。この点について参照されるべき箇所は『ボエティウス「三位一体論」註解』（以下『三位一体論註解』）第六問題第四項第三異論及びその解答である。異論はアリストテレスの『形而上学』に基づいて、哲学者たちの語る幸福は知恵から生じる働きであり、その知恵とは何らかの観照的学知(*scientia contemplativa*)であると言っているのに対して、トマスはこの哲学者たちの知恵を知恵の性向と言い換えている(*SDT,6,4,arg.3;ad.3*)。ここで、哲学者たちの知恵が学知であると言われているが、哲学的諸学知の中で知恵と呼ばれるのは形而上学であることは上で述べた通りである。したがって、形而上学は知的徳としての知恵であると理解される。しかし、両者を全く同一と考えるよりはむしろ、形而上学は知的徳としての知恵の働きに属すると考えるべきである。というのも、先の『倫理学註解』の引用から理解できるように、知的徳としての知恵は一つの学知よりはむしろ人間の思弁的生の幸福そのものに結び付けられるからである。ただし、形而上学は他のすべてを秩序付けるものであり正当に知恵と呼ばれる学知として特権的な地位を占めることは確かである。

また、知的徳としての知恵と他の思弁的な知的徳、すなわち学知と直知との区別と関係についてもここで述べておきたい。まず、それらは性向であり徳であるが、既に述べた通り、性向は本性や働きの或る特定の在り方への何らかの秩序付けであり、知恵に関しては働きへの、その中でも認識の働きへの秩序付けとしての性向が問題になる。認識能力に関しては、諸原理の直知(*intellectus principiorum*)という自然本性的な性向が見出される。この性向によって、我々は、全体とは何か、部分とは何かを認識されれば、直ちに、全体は部分よりも大きいと認識する⁷³。この性向は、そのように認識することが知的靈魂の自然本性それ自体によって人間に適合する限りにおいて、自然本性に由来すると言われるが、全体や部分の何であるかが認識されるために感覚表象からの抽象を要する限りにおいて、外的根源に由来すると言われる(*PS,51,1,c.*)。他方で、自然本性的ではなく働きによって生じる性向は、能動的根源と受動的根源を共に有するような働きにおいて、能動的根源が受動的根源を征服する(*vincere*)ことによって受動的能力の内に生じる(*PS,51,2,c.;3,c.*)。つまり、能動

⁷² ...dicens, quod cum ille qui vacat speculationi veritatis sit felicissimus, secundario est felix ille qui vivit secundum aliam virtutem, scilicet secundum prudentiam, quae dirigit omnes morales virtutes. Sicut enim felicitas speculativa attribuitur sapientiae, quae comprehendit in se alios habitus speculativos tamquam principalior existens, ita etiam felicitas activa, quae est secundum operationes moralium virtutum, attribuitur prudentiae, quae est perfectiva omnium moralium virtutum, ut in sexto ostensum est.

⁷³ この点は、トマスにおける判断の働きや、能動知性の働きを理解する上で重要である。Cf., 稲垣(1970), 158-160.

の根源が、様々な働きへと開かれた受動的根源を動かして、その内に或る一定の働きへと秩序付けられた在り方をもたらすのであり、そのようにして能動的根源によって受動的根源に刻まれた「或る種の形相」(PS,54,2,c.;SSS,III,14,1,1;23,1,1)が働きによって生じる性向である。そして、推論して結論を導く働きは、それ自体によって知られる命題(*propositio per se nota*)を能動的根源として、それによって動かされる限りにおいて知性の内に生じる(PS,51,2,c.)。それゆえ、推論と結論の性向である学知は、諸原理の認識の性向である直知を根源として、そこから生じる。その限りにおいて、直知は学知よりも優れている。なぜなら、或る性向に先立つ働きは当の性向よりも優れた根源から生じるからである(PS,51,2,ad.3;57,4,c.)。

このように、学知は直知に依存するが、いずれも最も主要的な知的徳である知恵に依存する。なぜなら、最高の諸原因について考察する知恵は、諸学知の結論のみならず、その原理についても判断するからである(PS,57,2,c.;ad.2)。トマスはこれらの思弁的な知的徳の区別を、一つの部分が他の部分よりもより完全であるような全体において見出される区別であるとして、知性的、感覚的、植物的靈魂の区別に比している(PS,57,2,ad.2)。それらはそれぞれ対等なものとして区別されるのではなく、完全性の諸段階として区別される。この中で最も完全な形相である知性的靈魂は、自らの力の内に感覚的靈魂と植物的靈魂の力を含み持つ(PP,76,3,c.)。そして、より完全なものは、より不完全なものに対して、能動的・目的の根源であるので、知性は感覚に対して能動的・目的の根源に当たる。それゆえ、感覚は或る意味で知性に由来すると言われる(PP,77,7,c.)。なぜなら、感覚は知性のためにあるのであって逆ではなく、知性の働きへと秩序付けられて初めて本来の働きを発揮するからである(PP,65,2,c.)⁷⁴。したがって、知恵は、そのために直知と学知があるところのものとして、それらの能動的・目的の根源であり、それらの徳は知恵へと秩序付けられる限りで本来の働きを発揮する。

しかし、第一の諸原理の認識についての自然本性的な性向である直知が知恵に依存するということは理解しがたいかもしれない。というのも、知恵であろうと第一の諸原理に依存せざるを得ないはずだからである。これに対して、トマスは次のように答える。直知は確かに第一の諸原理の認識をもたらすが、その認識は、先に述べたように「全体とは何か」などといった名辞の意味の認識に基づく。しかるに、在るもの一般(*ens commune*)は神の固有の果であるので、全体や部分など、在るもの一般に伴う事柄の認識は、神的なるものに関わる知恵に固有に属する。したがって、知恵は直知の関わる諸原理についても判断する(PS,66,5,ad.4)。つまり、在るものの認識こそ第一であり⁷⁵、第一原理の認識すら在るものの認識に依存するのである(InM,IV,6[n.605])。

次に、キリスト教的知恵と哲学的知恵とで共通の性格について述べているテキストとして、『対異教徒大全』の冒頭がある。そこでは、まず次のように言われている。

⁷⁴ このことは明らかに、認識を本来的に非質料的な働きとするトマスの認識論に基づくものである。

⁷⁵ 第一に認識されるものは在るものである。Cf., PP, 5, 2, c.; 78, 1, c.; PS, 94, 2, c.; QDV, 1, 1, c.; 24, 4, ad.4.

ものを名付ける際にそれに従うべきと哲学者が言うところの多くの人々の用法は共通に、諸事物をまっすぐに秩序付け、それらを善く統率する者が智者と呼ばれるとしてきた。それゆえ、人々が知恵について心に抱く他の事柄の内に、「秩序付けることが智者に属する」ということが哲学者によって措定されている。しかるに、目的へと秩序付けられるすべてのものの統率と秩序付けの基準は目的から取られなければならない。なぜなら、いかなる事物も、その目的へと適切に秩序付けられるときに最も善く整えられるからである。それというのも、目的はあらゆるものの善だからである。それゆえ、我々は諸技術の中で、或るものは他のものの統率者であり、その者はその他のものの目的がそれに属するところの第一の者のようなものであるのを見る。〔……〕それゆえ、設計者と呼ばれるそれらの技術家たちは智者の名を我が物にする⁷⁶。
(ScG,I,1[3a,II.1-24])

ここで、秩序付けることが固有に知恵に属することが述べられている。更に、その秩序付けは目的を原理とすることも明らかにされている。これらのことは、ここでは哲学者（アリストテレス）を権威として⁷⁷述べられている。これに続けて次のように言われている。

しかし、なんらかの個別的な諸事物の目的を詳細に吟味し、すべてのものの普遍的な目的には関わらない上述の技術家たちは、これこれのものについての智者と呼ばれる。「コリント人への第一の手紙」三章十節に「私は知恵ある建築家のように土台を据えた」と言われているのはこのことに基づいてである。他方で、端的な知恵の名は、その考察が、宇宙の目的であり同時に宇宙の根源であるものをめぐってあるところの者にのみ取っておかれる。それゆえ、哲学者によれば、最高の原因について考察することが智者に属する⁷⁸。(ScG,I,1[3a,1.24-3b,1.9])

ここで、智者の考察する目的は個別的な目的ではなく宇宙全体の目的であることが述べられている。ここでは哲学者と聖書の言葉とが同時に参照されている。続いて、トマスはその宇宙全体の目的について更に詳細に論じる。それは次の通りである。

⁷⁶ Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum philosophus censet, communiter obtinuit ut sapientes dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant. Unde inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a philosopho ponitur quod sapientis est ordinare. Omnium autem ordinatum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaeque res optime disponitur cum ad suum finem convenienter ordinatur; finis enim est bonum uniuscuiusque. Unde videmus in artibus unam alterius esse gubernativam et quasi principem, ad quam pertinet eius finis ... unde et earum artifices, qui architectores vocantur, nomen sibi vindicant sapientum.

⁷⁷ レオ版の注によると、アリストテレスの『トピカ』に依拠している。

⁷⁸ Quia vero praedicti artifices, singularium quarundam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertingunt, dicuntur quidem sapientes huius vel illius rei, secundum quem modum dicitur 1 Cor. 3-10, ut sapiens architectus, fundamentum posui; nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur, qui item est universitatis principium; unde secundum philosophum, sapientis est causas altissimas considerare.

ところで、あらゆるものの究極的な目的は、第一の制作者もしくは第一の動者によって意図されるものである。しかるに、宇宙の第一の制作者であり動者であるものは知性であること、後に述べられる通りである。それゆえ、宇宙の究極的な目的は知性の善でなければならない。しかるに、それは真理である。それゆえ、真理が全宇宙の究極目的でなければならない。そして、知恵は主要的にその考察に専念するのだからなければならない。そしてそれゆえ、肉をまとった神的知恵は真理の明示のために世に來たと証言されている。「ヨハネ福音書」十八章三十七節に曰く、「私は真理に証言を与えるために生まれ、そのために世に來た」⁷⁹。(ScG,I,1[3b,11.10-22])

ここで、知恵の考察する宇宙全体の目的が知性の善であり真理であることが述べられている。ここでは聖書の言葉が権威として参照されている。しかし、これに続く箇所では次のように言われている。

ところで、哲学者は、第一哲学は真理の学知であると規定している。それはいかなる真理の学知でもあるのではなく、すべての真理の起源であるところの真理、すなわち、すべての存在するものの第一の根源に属する真理の学知である。それゆえまた、その根源の真理はすべての真理の根源である。というのも、諸事物の真理における在り方は存在における在り方と同様だからである⁸⁰。(ScG,I,1[3b,1.22-4a,1.3])

ここで、先に真理が宇宙全体の究極目的であると述べた上で、第一哲学は真理についての、それも第一の根源に属する真理についての学知であると述べている。したがって、哲学的知恵である第一哲学もまた宇宙全体の究極目的である真理へとすべてのものを秩序付けるものであることが明らかである。

以上のように、この『対異教徒大全』の冒頭に位置する論述は、哲学者と聖書とを権威としてバランスよく用いて、キリスト教的知恵と哲学的知恵に共通する知恵の性格を明らかにしている。それはすなわち、宇宙全体の目的である真理に基づいて秩序付けることである。このことについて、次の箇所で更に詳しく述べられている。

『形而上学』第一卷の哲学者の言葉によると、秩序付けるということは智者に属する。

⁷⁹ *Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo ad veritatis manifestationem divina sapientia carne induta se venisse in mundum testatur, dicens, Ioan. 18-37: ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.*

⁸⁰ *Sed et primam philosophiam philosophus determinat esse scientiam veritatis; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse.*

というのも、何らかのものどもの秩序付けは、秩序付けられるもの相互に対する、またそれらの目的であるところの何らかのそれらの内のより上位のものに対する関係と対比の認識によってのみなされ得るからである。なぜなら、何らかのものどもの相互の秩序は、それらの目的への秩序のゆえにあるからである。しかし、何らかのものども相互の関係や対比を認識することは、ただ知性を有するものにものみ属する。そして、何らかのものどもについて最高の原因によって判断することは知恵に属する。かくして、すべてのものの秩序付けは何らかの知性的なものの知恵によってなされる⁸¹。
(ScG,II,24[328a,1.16-328b,1.1])

ここでも目的へと秩序付けることが智者に属すると述べられているが、ここではその秩序付けが秩序付けられるもの相互間の、あるいは秩序付けられるものの目的への関係や対比の認識によってなされると述べられている。

以上に述べられたことから次のことが結論される。まず、人間の持ち得る知恵の分類として、賜物としての知恵、聖書に基づく神学、知的徳としての知恵、形而上学がある。この内、賜物としての知恵と知的徳としての知恵は共に神的理拠に基づく人間の判断の完成に関わるものとして、また聖書に基づく神学と形而上学は共に学知としての知恵として比較され得る。これらの比較と区別については第二章で扱う。次に、知恵一般に共通する性格として、宇宙全体の目的である真理へと秩序付けるということがある。しかし、人間の知恵の多様性において、この共通的な性格もまたそれぞれ異なった仕方で現れざるを得ない。この点については第三章で扱う。これらの知恵の差異性と共通性について考察するに当たって、先に引用した『対異教徒大全』での端的な知恵と技術家の知恵の対比において見られるように、端的な知恵はより多くのものに及ぶ、つまりより普遍的であるということが注目される。このことは、先に述べた知性のより普遍的な認識と考え合わせて、知恵はより完全であるほどより普遍的であると言い換えることができる。したがって、知恵による秩序付けがどれほどの範囲に及ぶかということに対する注意は、様々な知恵を区別し比較する際に役立つ。また、目的へと秩序付ける知恵が、その秩序付けのために、秩序付けられるもののいかなる関係や対比を認識するかということも注意されるべき重要な点である。それゆえ、これら二点が以下の考察における主要な論点となる。

⁸¹ *Secundum philosophum, in I Metaph., ordinare sapientis est: ordinatio enim aliquorum fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis et proportionis ordinatorum ad invicem, et ad aliquid altius eius, quod est finis eorum; ordo enim aliquorum ad invicem est propter ordinem eorum ad finem. Cognoscere autem habitudines et proportionem aliquorum ad invicem est solius habentis intellectum; iudicare autem de aliquibus per causam altissimam sapientiae est. Et sic oportet quod omnis ordinatio per sapientiam alicuius intelligentis fiat.*

第二章 知恵の働き

第一節 はじめに

前章で、人間の持ち得る知恵として、賜物としての知恵、聖書に基づく神学、知的徳としての知恵、形而上学が区別された。本章では、これらの区別について、特にこれらの秩序付ける働きの違いに注目して、より詳細に論じる。まず、学知として遂行される知恵、すなわち聖書に基づく神学と形而上学の秩序付けの差異について論じる。次に、賜物としての知恵が知的徳としての知恵と異なり、愛の働きによって実践的性格を有することについて論じる。

ところで、前章では、知的徳としての知恵と賜物としての知恵との間で判断の仕方に違いがあることが指摘された。すなわち、前者は理性に基づいて判断するのに対し、後者は共本性性に基づいて判断する。この区別に関してしばしば引用されるのは、『神学大全』第一部第一問題第六項第三異論解答である。そこでは、共本性性ないし傾きという仕方による(per modum inclinationis)判断と、認識という仕方による(per modum cognitionis)判断とが区別されており、前者は賜物としての知恵に、後者は研鑽(studium)によって獲得される限りでの聖教に属する。また、同書第二部の一部第六十八問題第一項第四異論解答にも似たような区別が見出される。そこでは、理性の判断から出る知恵は知的徳としての知恵であり、神的誘発から出る知恵は賜物としての知恵であると言われている。この二つの箇所を考慮合わせて、研鑽によって獲得される限りでの聖教が知的徳であると見なされることがある⁸²。しかし、研鑽によって獲得される限りでの聖教を知的徳としての知恵と同一視することは問題を引き起こす。というのも、前章で見たように知的徳としての知恵は人間理性に基づくが、啓示に基づく神学は信仰箇条を原理としているからである。それゆえ、ホフマンは三つの知恵、すなわち、人間理性を根源とする知的徳としての知恵と、啓示に基づく神学(聖書に基づく神学)としての知恵と、賜物としての知恵とを区別している⁸³。しかし、聖書に基づく神学も理性の判断から出る知恵である限りにおいて、それもまた知的徳に分類され得ると考えることもできる。というのも、聖書に基づく神学も、それが学知である限りは理性を用いると考えられるからである(PP,1,8)。

この問題を解決するために重要なことは、知的徳は能動知性を根源とするということである(PS,56,3,c.;PP,4,8,ad.3)。第一の諸原理も、在るものや一などの第一の諸概念も、能動知性によって明らかにされる(SDT,6,4,c.)。それゆえ、知的徳としての知恵が生じるためには、能動知性の働きによって可能知性が征服されて何らかの形相が生ぜしめられる必要がある。

⁸² 例えば、大鹿(1960), 394, 注三六八。

⁸³ Cf., Hoffmann(2011), 330; Case(1998), 589-590.

したがって、能動知性を根源として成り立つのでないなら、その学知は知的徳とは区別されるべきである。それゆえ、本章では、知恵を区別するために、その根源の違いに注目する。結局のところ、この根源の違いがそれぞれの知恵における秩序付ける働きの差異をもたらすのである。

第二節 学知としての知恵

神に関わる学知には、信仰の光によって可能となる聖書に基づく神学と、自然的理性に基づく哲学的神学とがある。前者は聖なる教え(*sacra doctrina*)であり、後者は第一哲学ないし形而上学と呼ばれる(SDT,2,2;2,3;5,1)。この二つの神的学は、ともに知恵と呼ばれ得る学知として、諸学知の秩序の最上位に位置付けられる。しかし、これらの学知は或る点において対照的な性格をもっており、その差異は、これらの学知の知恵としての在り方における差異をもたらす。

本節では、神的なるものについての二つの学知が知恵として諸学知の秩序の最上位に位置付けられる仕方について論じることを通して、トマスにおける学知としての知恵の在り方を明らかにする。まず、トマスの学知概念をもとに神的学としての知恵の性格を明らかにする。次に、諸学知が秩序付けられる仕方と、その秩序に対する神的学の関わり方について論じる。そして、二つの神的学の内、より知恵の名にふさわしい知である聖書に基づく神学に特に注目して、それが諸学知の論証の秩序とは異なる、意志的承認に発する特別な秩序を成すことを指摘することによって、聖書に基づく神学が知的徳としての知恵と賜物としての知恵のいわば中間に位置付けられるような知恵であることを明らかにする。

(一) 学知と神的学

神的学について論じるために、まずトマスにとって学知とは何かが理解されなければならない。トマスによると、「学知の特質は、或る知られたものから他のものが必然的な仕方
で結論されるということにある」⁸⁴(SDT,2,2)。つまり、先に述べた通り、学知とは推論の結論を導く性向である。ところで、それぞれの学知は複数の結論を有するから、学知の一性の根拠が問題となる。同一の能力における複数の性向が区別される場合、性向は対象の差異によって区別される(SDS,pr.[11.9-13];PS,54,1,ad.1)が、諸学知の区別において、この対象の区別は主題(*subiectum*)の区別に相当する(PP,1,7)。それゆえ、学知は自らの一性を自らの主題から受け取る(EPA,I,41[n.7])。或る学知において扱われるあらゆる対象(*obiectum*)は、その学知の主題に何らかの仕方に関連付けられる限りで、その対象である。

他の諸対象と異なり、主題は学知を成立させる対象であるため、学知の遂行に先行して

⁸⁴ ...ratio scientiae consistat in hoc quod ex aliquibus notis alia necessario concludantur...

当の学知に与えられていなければならない。その意味で、主題はいわば、学知の出発点である。具体的には、主題について、それが「ある」ということと「何であるか」ということが、完全な仕方でないにせよ、何らかの仕方で知られていなければならない(EPA,I,18[n.9])。なぜなら、主題についてのそのような知(定義)から、諸学知の論証中項が得られ、それによって初めて論証が可能だからである(EPA,I,2[n.3])。それゆえ、論証中項は諸学知にとって能動的根源に相当し、諸学知の性向が区別される根拠でもある(PS,54,2,ad.2)。他方で、すべての対象は、主題へと論証的に還元されるが、主題自身は、当の学知によって論証されることはない(InPhy,I,1[n.4])。

更に、学知には自らの主題の原因ないし原理について考察するということが含まれる。学知の最終的な目的は、主題の原因について知るということにある(SDT,5,4)⁸⁵。主題の原因は二つの類に分かたれる。一つは、それ自体で固有の存在を有するような類であり、このような原因については、単に原因としてではなくそれ自体を主題として扱う何らかの学知があり得る。もう一つには、それ自体としては固有の存在を持たないような類である。例えば、一や質料、形相などが挙げられる。このような原因については、それ自体を主題として扱う学知は考えられない(SDT,5,4)。

以上に述べられたことから明らかなように、トマスの学知論を考察するにあたって、主題規定の問題は本質的である。とりわけ形而上学の主題規定は、キリスト教神学との関係で、トマスに限らず中世ヨーロッパにおいてよく論じられた。それについてはツィマーマンによる重要な研究がある⁸⁶。彼は、神が形而上学の主題規定においていかに位置付けられるかについて、大きく三つの立場を区別している。第一に、神は形而上学の多くの主題のなかの一つであるとするものがある。この考え方は、一つの学知の主題が複数あるという点で、トマスの学知論とは異質なものである。第二の主題規定は、神を形而上学の主題の原因であるとする。これは神を形而上学の主題としない考え方であり、トマスはこれに含まれる。第三のものは、神を形而上学の主題の部分であるとするものである。これは、形而上学の主題が一つである点でトマスと一致するが、その主題の内に神が含まれる点で異なる。存在の一義性を唱えたドゥンス・スコトゥスは、このタイプに数えられる。

形而上学の詳細な主題規定は、『形而上学註解』序文と『三位一体論註解』において見出される。前者では、知恵の対象となるべきものの特徴として、知の秩序に即して第一に知られるものであること、最も普遍的であること、最も質料性を免れていることの三つが挙げられ、それぞれに妥当する対象として、第一原因、在るもの、分離実体が挙げられる。これらの特徴に即して、知恵の名にふさわしい知には、第一哲学、形而上学、神的学ないし神学の名が与えられる。知恵の対象として名指された三つの内、第一原因と分離実体は、在るもの一般の原因として理解される。そして、学知には考察の対象として、或る類と、

⁸⁵ Cf., Aristoteles, *Metaphysica*, XI(K), 1063b36-37.

⁸⁶ Zimmermann(1998).

その類の主要な原因とがあることが言われた上で、在るもの一般が学知の考察の対象として理解され、分離実体とその主要な原因として理解される。そして、学知における主題は、探究される或る類の原因ではなくその類そのものであるがゆえに、主題として思惟されるのは、上に挙げられた三つの対象の内、在るもの一般のみであると言われる。『三位一体論註解』では、分離実体の一つに神が想定されていることが明示された上で、それは形而上学の主題の原因であって主題そのものではないと述べられている(SDT,5,4)。トマスにとって、神は形而上学の主題である在るもの一般の内には含まれない。なぜなら、我々は「在るもの」の概念を被造物から得るが、神の存在は被造物の存在とは全く異なるからである(SSS,I,8,1,1,ad.4)。

神は形而上学において主題の原因として扱われる。しかし他方で、神はそれ自体で固有の存在を有するため、神を主題とする学知があり得る。それが聖書に基づく神学である(SDT,5,4)。この学知が信仰箇条を原理とし、その主題が神であることは前章で述べた通りである。

形而上学にとって神が主題ではなく、主題に対して卓越する原因であり、その「ある」ということの知が出发点ではなく最終目的であるのは、我々の認識の仕方に基づく。我々は自然的事物の感覚的経験から出発しなければならないため、我々が認識するものは本来的には自然的、可感的事物に帰されるべきものである。我々の自然本性的な能動知性の光によって明らかにされるのは、感覚から受け取られた表象像において知られるものに限られる(SDT,6,4)。しかるに、神は感覚的なものを超越している。それゆえ、我々の自然的学知は神を直接に対象にすることはできない。我々の自然的理性による神の探求は、果の認識から原因の認識へと進むという形で、間接的になされる。それに対して、聖書に基づく神学は感覚的経験ではなく神が自らによって自らについて明らかにしたことから出発するため、神を単に原因としてではなく、固有の主題として扱うのである。

(二) 諸学知の秩序と神学的位置付け

このように、或る学知が他の学知にとって主題の原因ないし原理に関わるものであるという関係は、これら神学的間のみならず学知一般に見られる。次に、その諸学知の間の秩序について、主に『三位一体論註解』に依拠して明らかにし、その上で、聖書に基づく神学と形而上学との関係の特徴を捉えたい。

『三位一体論註解』では、学知の秩序として先後関係に基づく秩序と上下関係に基づく秩序とが見出される(SDT,6,4)。前者はいわゆる学習の秩序である。それは二つの基準からなる。一つは必要性であり、もう一つは学ぶにあたっての容易さである(SDT,6,1(b),ad.3)。前者に基づく順序からすれば、論理学が第一の学知であると言われる。なぜなら、論理学は一切の学知の方法を教えるからである。ここで言われる論理学とは、我々の思考、とりわけ論証的思考の法則を解明し定式化することを目指す学知である。それゆえ、これがすべ

ての学知に必要な論証的方法のひな型を示す。他方で、後者に基づく順序からすれば、数学が先行的である。なぜなら、数学は少年も知ることができるが、しかし、自然学はそうではなく、経験を必要とするからである(SDT,5,1,ad.3)。数学が経験を要しないとされるのは、数学は「事実どうであるか」を問題にせず、量について言い得る仮定から始めて一貫して演繹的に進むからである。

この容易さに基づく順序にしたがって、自然学より更に後に来る学がある。それが哲学者における神的学、すなわち形而上学である(SDT,5,1,pr.)。神的学は我々にとって最後に学ばねばならない学知である。しかし他方で、この学知は学知の本性からいえば第一の学知である(SDT,5,1,ad.9)。なぜなら、それは他の諸学知にとっての第一の諸原理を扱うからである(SDT,5,1,c.)。このことは、先後関係に基づく秩序ではなく上下関係に基づく秩序において理解される。この後者の秩序について、トマスは次のように説明している。

或る学知が他の学知の下に含まれるのに二つの仕方がある。一つには、その部分としてであり、すなわちその主題がもう一方の主題の或る部分である場合である。例えば、植物は自然的事物の或る部分なので、植物に関する学知は自然学の下に部分として含まれる。他の仕方では、或る学知は他の学知に従属するもの(subalternata)として含まれる。それはすなわち、下位の学知においてはそれについて「事実どうであるか(quia)」のみが知られるところのもの「何ゆえにか(propter quid)」が上位の学知において示される場合である。例えば、音楽学が算数学のもとにおかれるように⁸⁷。(SDT,5,1,ad.5)

この引用から明らかになることは、学知の本性に基づく二つの上下関係が見出されるということである。それはすなわち、下位の学知が上位の学知の何らかの部分であるような関係と、下位の学知の根拠、すなわちその学知の原理が上位の学知において知られるような関係である。

前者に関しては、引用にある通り、自然学と植物学との関係が典型的である。植物学が自然学の下に部分として含まれるのは、植物が自然的事物の或る部分だからである。つまり、植物は自然的事物という類の一部を構成する種である。ものの定義は類に種差を付け加えることによってなされるので、植物学においては、自然学において結論された事柄を受容した上で、自らの種に固有な内容をそれに付け加えるということがなされる。このようにして、自然学は植物学に対して、類的側面に関して確定するものとして関わる。他方で、植物に固有の内容、すなわち種差は、自然学によって確定される内容に対して新しく付け加えられる規定であり、それに従属することはない。もし、植物という種に関わる事柄がすべて自然的事物の原理に還元されるとすれば、植物学は自然学に従属するというこ

⁸⁷ ...alia scientia continetur sub alia dupliciter, uno modo ut pars ipsius, quia scilicet subiectum eius est pars aliqua subiecti illius, sicut planta est quaedam pars corporis naturalis; unde et scientia de plantis continetur sub scientia naturali ut pars. Alio modo continetur una scientia sub alia ut ei subalternata, quando scilicet in superiori scientia assignatur propter quid eorum, de quibus scitur in scientia inferiori solum quia, sicut musica ponitur sub arithmetica.

とになる。しかし実際には、複合された全体は部分に分かたれているときにはなかった働きをするのであり、植物もまた自然的事物の複合として新しい固有の働きをする。したがって、植物という種に関わる事柄のすべてが自然的事物の原理に還元されるとは厳密な意味では言われ得ない。そのように言われるとすれば、それは植物が自然的事物にまで解体され、植物としての全体構造が失われる限りにおいてである。しかしそれは、植物に関する学が自然学に従属したということではなく、むしろ植物という対象が失われて自然学へと差し戻されたということである。したがって、植物学は自然学に対して、自然に関する新しい知を「付け加える」という仕方に関わる。この秩序は、部分が全体を構成するように関わるという意味で、構成的秩序と呼ぶことができる。

次に、後者の秩序について、トマスは音楽学と数学との関係に即して説明している。『三位一体論註解』では、音楽学は音を音である限りにおいてではなく数的比に即して考察するので、その考察において自然的なものは質料のようなものであり、数学的なものは形相のようなものであると言われている(SDT,5,3,ad.6)。このように、この秩序においては上位の学知は形相に、下位の学知は質料に喩えられる。この関係は『アリストテレス「分析論後書」註解』において詳しく説明されている。そこでも、下位の学知と上位の学知との関係は質料と形相の関係に比せられている。例えば、音楽学は数学が導くところの数の特質を音という質料に適用する。というのも、音楽学は比によって形相付けられた音に関わるからである。この場合、数学は音楽としての音の形相的側面(ratio formalis)に関わる学知として理解される。このようにして、数学的原理を音に適用する限りにおいて、音楽学は数学と呼ばれる(EPA,I,25[n.2-3])。音楽学が音を数的比に即して扱わなければならない限り、音楽学が導くいかなる結論も数学の原理に矛盾してはならず、合致するなら真であり矛盾するなら偽であるとされなければならない。このように、上位の学知の結論は従属する学知の真理規準である。他方で、内容的な規定は原理を具体的事柄に適用する下位の学知に任される。つまり、数学自身は音楽に関して何らかの結論を導くことはなく、ただそれに対して、それが矛盾してはならない枠組み、すなわち真性の規準を与えるのみであって、実際にその原理を音に適用して結論する音楽学に内容上の確定はすべて任されている。この秩序は、上位の学知が下位の学知の一切の判断を規制するという意味で、統制的秩序と呼ぶことができる。

このようにして、この秩序においては、下位の学知は事実どうであるかを知り、上位の学知はその根拠を知るという関係が見出される(EPA,1,25[n.4];SDT,2,2,ad.7)。上位の学知が下位の学知に与える諸命題は、根拠として下位の学知における論証の原理となり、「従属的な諸学知においては、何らかのことが上位の諸学知に基づいて前提され信じられる」⁸⁹(SDT,2,2,ad.5)。

他方で、上位の学知は下位の学知を使用する(utor)。例えば、本性的に第一の学知である神学的学は、我々にとって最後の学知であり、自然学において規定された様々な事柄を用い

⁸⁹ ...in scientiis subalternatis supponuntur et creduntur aliqua a scientiis superioribus...

る。また、上位の学知は下位の学知の原理を証明する(SDT,5,1,ad.9)。

統制的秩序は、関係する諸学知の対象が形相的側面において同じであることに基づいて成り立つ。例えば、上述のように、音楽学はその対象を数的比として捉えられるものとして考察する限りで数学に従属する。その限りにおいて、この秩序の頂点にあるのは形而上学である。なぜなら、形而上学は在るものとしての在るものに遍く妥当する原理について考察する学知だからである。「形而上学者は個別的な在るものについても考察するが、それはそれによってそれらがこれこれの在るものであるところの固有の特質に即してではなく、むしろそれらが在るものの共通の特質(communis ratio entis)を分有することに即して考察する」⁹⁰(SDT,5,4,ad.6)。そして、すべての哲学的諸学知の対象が何らかの仕方での在るものであり、在るものの共通の特質を有する限り、それらの学知はすべて形而上学に従属する。前章で、認識の媒介に関してより普遍的な認識をする知性がより優れているということに触れたが、トマスによれば、そのような知性は「指導する立場」にあり、またそのような認識をする学知こそ形而上学である。その理由について、トマスは次のように言っている。

なぜなら、いかなる学知や技術においても、それが思弁的であろうと実践的であろうと、その中でより上位であり秩序付ける立場にあるものは、より普遍的な特質について考察するからである。というのも、原理は量において少なく、力において最大であり、単純であり、より多くのものへと拡がるからである。[……]そしてこの[下位のもののは自らの原理を上位のものから受け取るという]ことは、思弁的諸学知において一層明らかである。というのも、その中で秩序付ける立場にある形而上学は、在るものの特質をそれ自体として考察するが、他の諸学知は何らかの限定に即して考察するからである⁹¹。(SSS,II,3,3,2,c.)

このようにして、形而上学は諸学知の統制的秩序において第一の、指導し秩序付ける学知として位置付けられる。

以上に、諸学知の秩序について述べられた。このことから、聖書に基づく神学と形而上学との関係の特徴を浮き彫りにすることができる。まず、形而上学が主題の原因とするところのものが、ちょうど聖書に基づく神学の主題である限りで、両者の関係は統制的関係であるとも考えることもできる。しかし、次の二点で、その関係とは大きな違いがある。まず、聖書に基づく神学は他の諸学知の原理を証明しない(PP,1,6,ad.2)。したがって、聖書に基づく神学は形而上学の原理を証明しない。神の一性などの神について論証可能な事柄は

⁹⁰ ...metaphysicus considerat etiam de singularibus entibus non secundum proprias rationes, per quas sunt tale vel tale ens, sed secundum quod participant communem rationem entis...

⁹¹ Cujus ratio est, quia in omnibus scientiis et artibus, sive speculativis sive operativis, oportet quod illa quae est altior et ordinativa aliarum, consideret rationes magis universales, eo quod principia sunt parva quantitate, et maxima virtute, et simplicia ad plurima se extendunt. ...et hoc etiam facilius patet in scientiis speculativis: quia metaphysica, quae est ordinativa aliarum, considerat rationem entis absolute; aliae vero secundum determinationem aliquam.

信仰箇条に基づくものではないので、聖書に基づく神学の固有の結論ではなく、むしろ形而上学のものである。形而上学は哲学的諸学知の最上位のものとして、自らの原理を自らで確保するという特別な責務を負っている(PP,1,8)。また、形而上学は聖書に基づく神学の知解を信じ前提することはない。というのも、下位の学知が上位の学知から近接的原理を得るのは、上位の学知がそれを証明するからであるが、聖書に基づく神学はそれをしないからである。

それゆえ、聖書に基づく神学は、単純な統制的関係によって諸学知の秩序の内に位置付けられることはない。それでは、聖書に基づく神学はどのような仕方で哲学的諸学知に関わるのか。トマスによると、この学知には他の学知の諸原理について証明するということは属さないが、しかし判断する(iudicare)ということが属する。ここでの判断とはすなわち真偽の判定であり、他の諸学知においてこの学知に反することがあれば、この学知はそれをすべて偽として排除する(PP,1,6,ad.2)。つまり、他の諸学知はこの学知に反することができないという意味で従属し、その限りで統制的秩序の性格が見出される。トマスによれば、哲学の名の下に信仰に反することが見出されるなら、それは哲学に属するものではなく、むしろ哲学の濫用である。したがって、聖なる教えの判断に従うことは哲学にとってふさわしいことである。また、聖書に基づく神学は哲学的諸学知を使用する。哲学的諸学知は、神の一性など自然的理性によって導かれる知について論証すること、信仰に属する事柄を何らかの類似によって説明すること、信仰に反することを偽であると示すか必然的でないこと示すことにおいて、聖書に基づく神学によって用いられ、この学知に寄与する(SDT,2,3)。

(三) 意志的承認から成り立つ知恵

このように、形而上学を頂点とする哲学的諸学知の秩序と、聖なる教えを頂点とする秩序とは性格が異なる。前者の秩序では、上位の学知がより形相的なレベルで物事を考察し、下位の学知にとって原理となるような結論を論証によって導く。下位の学知はそれを原理として、論証によってより具体的なレベルでの知を生み出す。また、上位の学知は下位の学知において証明されたことを利用して、新たな知を発見する。それに対して、後者の秩序では、上位の学知は下位の学知の原理を証明しない。前者の秩序はいわば論証による秩序であり、そこでは下位の学知は上位の学知による基本命題の証明に基づいて、論証の必然性によって上位の学知に従属するが、後者の秩序は論証の力によって成立するわけではない。この秩序を成立させる力は論証とは別にある。その力について明らかにするために、トマスの学知論をアリストテレスまで遡って改めて検討したい。

トマスの学知論は基本的にアリストテレスに基づいている。アリストテレスの学知論についてとりわけ重要であるのは、やはり『分析論後書』である。それによれば、論証的な学知は、より先によりよく知られた、真であり、第一であり、必然的である諸原理から推

論的認識によって得られる知によって構成される⁹²。他方で、トマスにとって学知の特質は、先に見た通り「或る知られたものから他のものが必然的な仕方では結論されるということ」にある。これは原理ではなく推論過程に注目した学知理解である。このように理解された学知は、原理が人間知性にとって第一で必然的な知、すなわち論証的原理であることを要求しないゆえに、アリストテレスの学知よりも広い⁹³。

このより広い学知概念については、『分析論後書』ではなく『トピカ』が有益な参考資料となる。そこでは、或る他のものが、前提された根拠から必然的な仕方では導かれることが推論であるが、推論が真であり第一である命題から得られるなら論証(ἀπόδειξις)であり、多くの人々に受け入れられている見解(ἔνδοξα)から得られるなら弁証的であるとされている⁹⁴。多くの人々というのは、とりわけ智者のことである。このことからすれば、権威に基づく論議は弁証的と言えるが、権威に基づく論議は何よりも聖書に基づく神学に固有なことであるとトマスは言う。聖書に基づく神学は、聖書や、啓示を受けた人々、また教会の師父たち——彼らこそトマスにとって最も権威とすべき智者である——の権威に基づいて論議を行う(PP,1,8,ad.2)。それは臆見や懐疑を引き起こすような根拠と違い確信をもって受け入れられるが、人間の知性に明らかな仕方では知られることではない(SDT,3,1)。そのため、そこから引き出される推論は論証的ではない。信仰に関わる論議は説得的論議(persuasio)であり(SS,1,5,ad.2)、このような論議をなす理性の働きをトマスは論証的理性に対して説得的理性(ratio persuasoria)と呼ぶ(SDT,2,1,ad.5)。

聖書に基づく神学が、信仰に固有な事柄について弁証的、説得的であり論証的でないことは、信仰の特質から見ても適切である。なぜなら、信仰は意志的承認だが、論証は意志に関わらず同意を強制するからである(SDT,2,1,ad.5)。論証により強制された同意と意志的承認との区別をトマスがはっきりと意識していたことは、彼の多くの著作によって知られる。例えば『三位一体論註解』では、論証は能動知性の光によって明らかにされ自然本性的に知られる論証不可能な諸原理に還元されるのであり、そうした第一の諸原理は知性を承認へと強制する十分な根拠となるが、他方で、信仰においては人は信仰の性向であるところの或る光によって承認へと傾けられるのであり、その光は知性の力によってではなく意志の力によって動かすと言われる(SDT,3,1,ad.4;6,4)。また『定期討論集 真理について』(以下『真理論』)では、可能知性を決定するのに知性による場合と意志による場合とがあり、もし名辞の定義によっても論証の原理の力によっても決定されず、しかしそれを承認することが善いという理由で十分に意志を動かす得る何かがある場合には、知性は意志によって決定されると言われる(QDV,14,1)。また『命題集註解』では、信仰者において知性は、自らに固有の働きによってではなく意志によって、或る「見られないもの」へと確定されるゆえに、信仰は知性を「捕らえる(captivare)」と言われる(SSS,III,23,2,2,qc.1,c.)。これらはすべて比較的初期の著作であるが、この考え方は晩年まで貫かれている(SS,2,1,ad.3)。

⁹² Cf., Aristoteles, *Analytica Posteriora*, I(A), 71b9-25.

⁹³ Cf., Grabmann(1948), 130.

⁹⁴ Cf., Aristoteles, *Topica*, I(A), 100a25-30.

以上に述べたように、能動知性の光によって明らかにされる自然本性的に知られる第一諸原理に基づく論証の秩序は、同意へと強制する。他方で、信仰においてそのような論証の必然性は働かない。しかし、意志に始まるこの知は、それとは異なる必然性のもとにある。それは目的の必然性(*necessitas finis*)である。

目的の必然性を含む種々の必然性について最も簡潔な説明が『神学大全』に見られる。そこでは三つの必然性が考えられている。すなわち、そのものの自然本性からして伴ってくるものについて言われる自然本性的な必然性(*necessitas naturalis*)ないし無条件的な必然性(*necessitas absoluta*)と、それなしには目的に達し得ないゆえに欠き得ないものについて言われる目的の必然性と、働きを一方へ限定する他の能動者からの働きかけについて言われる強制の必然性(*necessitas coactionis*)である。意志は自然本性的な必然性において至福を欲求する。他方で、目的の必然性は特に強制の必然性と区別されて際立つ。というのも、強制の必然性はとりわけ、意志に反して動かすような必然性の場合に言われるのに対し、目的の必然性はむしろ意志に順ずるからである。それゆえ、意志の自然本性的な必然性に完全に適合的なものは、目的の必然性において意志を動かすことになる。つまり、意志自身の自然本性との完全な適合のゆえに、意志を必然的に承認へと動かすのが、目的の必然性である(PP,82,1)。そして信仰とはまさに、この目的の必然性によって動かされたあり方である(SS,1,6,ad.3)。したがって、信じられるものが意志を動かすのは、それが至福への意志の自然本性的な欲求と完全に適合的だからである。『真理論』の次の箇所は、そのような信仰の特質をよく言い表している。

そしてこのようにして、我々は神の言葉を信じることへと動かされるが、それは、もし我々が信じるなら、永遠の生という報償が我々に約束されるという限りにおいてである。そして、たとえ知性が知性認識された何かによって動かされなくとも、意志はこの報償によって、述べられたことを承認するように動かされる⁹⁵。(QDV,14,1,c.)

このように、信仰において意志の働きは中心的な役割を果たす。しかし他方で、信仰は知性の行為であり、思弁的知性を基体とする。信じるということは意志によって承認へと動かされる限りにおける知性の行為(SS,2,1,ad.3;4,2,c.)であり、このことは信仰に依拠する学知である聖書に基づく神学の在り方を根本的に規定している。それゆえ、聖書に基づく神学という学知の性向を可能知性にもたらす能動的根源を能動知性とすることはできない。したがって、聖書に基づく神学は知的徳に分類されるべきではない。なぜなら、聖書に基づく神学を知的徳と見なすなら、この学知において中心的な役割を果たす信仰の特質を見失うことになるからである。能動知性の自然本性的な光によって神について明らかにされる事柄は哲学的神学である形而上学に帰される。

⁹⁵ Et sic etiam movemur ad credendum dictis Dei, in quantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae: et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum.

ところで、この意志の働きの根源を更に遡るなら、意志を承認へと傾ける、神から注がれる信仰の光(*lumen fidei*)が見出される(SDT,3,1,ad.4)。その意味で、信仰は神によってもたらされると言われる(SS,6,1)。トマスは、神的に注がれた信仰の光によって承認を与えるのは、徳を有する者が、その徳に適合的なことに対して承認を与えるのと同様であると言う(SS,1,4,ad.3;2,3,ad.2)。つまり、信仰における承認は共本性性による判断である⁹⁶。したがって、聖書に基づく神学には、それが「研鑽によって獲得される限りにおいて」認識という仕方による判断が属するが、その原理に関しては共本性性による判断が属する。この点において、この学知は賜物としての知恵と一致する。信仰が根源・原理であるのは、賜物としての知恵にとっても同様である(SS,4,8,c.;19,7,c.)。つまり、両者は同一の根源に発する知恵であり、ただ諸々の結論について「認識という仕方によって」判断し、それゆえ「研鑽によって獲得される」知恵であるか、それともあらゆる判断において神的誘発に従って「共本性性によって」判断するかによって区別される。

第三節 恩恵による知恵と実践

以上のように、聖書に基づく神学としての知恵と賜物としての知恵は共に信仰を原理とする。しかし、ここで完全な信仰と不完全な信仰とが区別される必要がある。完全な信仰とは、すなわち、信仰の行為を完成し形成する神愛によって形相的に規定された信仰である(SS,4,3)。信仰は意志の命令によって知性が承認する働きであるゆえに、知性と意志の両面において完成されなければならないが、不完全な信仰は意志の側における完全性に欠ける(SS,4,5)。それゆえ、完全性の順序においては、神愛が信仰に先立つ(PS,62,4)。ただし、信仰が知性を基体とする限り、意志におけるこのような完全と不完全の区別は、信仰にとって付帯的であり、不完全な信仰も完全な信仰と本質的に同一である(SS,4,4)。知性を承認へと動かす意志の働きは信仰が成立するための必要な前提であるが、神愛によって完成された意志の働きはそうではない。神愛による完成は、むしろ、神への信仰なしに神への完全な愛があり得ない限り、生成の順序において信仰に続くものである(SS,4,7,ad.5;PS,62,4)。そしてこのことから、信仰を根源・原理とする二つの知恵においても或る区別が見出される。それは以下の通りである。すなわち、一方で不完全な信仰は知性的側面において、つまり真へと誤りのない仕方に向かうことにおいて、完全性を有しており(SS,4,5,c.)、それゆえすべてを第一真理に基づけるといふ信仰の本質(SS,5,4,ad.2;8,6,c.)を保持している。それゆえ、聖書に基づく神学は不完全な信仰によっても可能である。しかし他方で、不完全な信仰は神愛による完成を欠く。それゆえ、神愛による合一を前提する賜物としての知恵のためには完全な信仰が必要である。確かに、聖書に基づく神学も、その原理に関しては、信仰の光によって傾けられて意志によって共本性的な仕方によって承認を与えるが、その判断は賜物と

⁹⁶ Cf., 稲垣(1982), 332, 注五三。

しての知恵における神愛に基づく神的誘発による共本性的な判断とは区別されるべきである。以上に述べたことから、信仰を根源・原理とするこれらの知恵において神愛の働きはその働きの完全さに影響するものとして重要であることが理解される。

神愛の働きに基づくこれらの知恵の完全さは、知恵の働きが人間的行為を指導することにまで及ぶというところに見出される。これは、賜物としての知恵が知的徳としての知恵に対して優越する点である。つまり、賜物としての知恵は単に観照的ではなく人間の行為の規整にまで及ぶという点で、知的徳としての知恵よりも優れている(SS,45,3,ad.1)。

賜物としての知恵の実践的性格は愛の働きに基づく。このことは、まず原理である信仰の働きにおいて見られる。信仰はまず主要的に第一真理に関わり、第二に被造物について考察されるべきことに関わり、第三に、それが愛によって働く限りにおいて、人間的行為の指導(*directio*)に関わる(SS,8,6,c.)。この第三の点、すなわち信仰は愛によって働くことに基づいて「為されるべきこと」に関わる(SS,8,3,c.;4,2,ad.3)ということは、賜物の働きにも影響を与える。例えば、物事の奥深くへと入り込む知的洞察の働きに関して知性を完成する悟りの賜物(*donum intellectus*)は、主要的には思弁的・永遠的なものに関わるが、信仰が愛によって行為の領域に拡大されることに即して、この賜物も為されるべきことに関わる(SS,8,3,c.)。このことは、信仰の真理について正しく判断すること、つまり、信じるべきこととそうでないこととを区別することについて知性を完成する知識の賜物にも当てはまる(SS,9,3,c.)。神的諸理念に基づいて判断し秩序付ける知恵の賜物もまた、思弁的かつ実践的である(SS,45,3)。このように、これら三つの知的な賜物はいずれも思弁的かつ実践的であるから、思弁的か実践的かによってこれらを区別することはできない。これらはむしろ、「把握する」か「判断する」かという点と、「神的なもの」に関わるか「被造物」に関わるかという点によって区別される。すなわち、悟りの賜物は把握することに関わるのに対し、他の二つの賜物は判断することに関わる。そして、知恵の賜物と知識の賜物は、前者は神的な事柄に関わり、最高の原因から判断するが、後者は被造的な事柄について、第二次的な原因から判断するという点に基づいて区別される⁹⁷(SS,8,6,c.;9,2,c.)。これらの知的な賜物はいずれも行為に関わり得るゆえに思弁的な知的徳より優れている(SS,8,3,ad.2;45,3,ad.1)。この点に、賜物としての知恵と知的徳としての知恵との間の決定的な違いが見出される。

知的な賜物と同様に、聖書に基づく神学もまた思弁的であると同時に実践的性格を有する。それは、この学知の主題でありすべての対象がその観点のもとで考察されるところの神が、すべてを包括する完全な可知性を有することに基づく。つまり、啓示された神的知である信仰箇条がそれ自体として実践的内容を有するゆえに、その原理に基づく限りでこの学知は実践的性格を有する。しかし、この学知は主要的には思弁的学知であり、実践的であるのは神認識という至福へと秩序付けられるような人間の行為(PS,5,7,c.)に関する限りにおいてである(PP,1,4,c.)。同様の指摘は悟りの賜物についても知識の賜物についてもなされており(SS,8,3,c.;9,3,c.)、トマスが、主要的には思弁的であり、二次的に行為に関わるとい

⁹⁷ 知恵と知識のこの区別はアウグスティヌス的である。Cf., Honnefelder(1989), 67.

う段階性に注意を払っていることが窺える。ところが、この指摘は知恵の賜物においては見出されない(SS,45,3,c.)。つまり、賜物としての知恵は等しく思弁的かつ実践的である。これは、知恵の賜物が他の二つの知的な賜物と異なり、三つの対神徳の内の神愛に対応することに基づくと考えられる(SS,9,2,ad.1)。この違いのゆえに、『神学大全』において悟りの賜物と知識の賜物が信仰論の中で扱われているのに対して、知恵の賜物だけは神愛論の中で扱われている。神愛に対応するという事は、信仰の対象との何らかの合一によって知るという在り方が知恵の賜物に固有に属するという事を意味する(SS,9,2,ad.1)。このように、賜物としての知恵は主要的に愛の働きを伴うゆえに、主要的に思弁的であると同時に実践的である。したがって、賜物としての知恵は、多くのものによってではなくただ一つの知(神自身の知)によってすべてに及ぶ神的知性の普遍性を、他の賜物や聖書に基づく神学よりも多く得ていると言うことができる。

しかしながら、別の箇所(PS,68,4,c.)でトマスが、諸々の賜物を区別する際に、知恵が思弁的理性の、知識が実践的理性の判断を完成させると言っていることには触れておかねばならない。これは、特に知識の賜物に関してその後で述べていること(SS,9,3,c.)に矛盾するように思われる。しかし、知恵が思弁的理性の、知識が実践的理性の完成にそれぞれ割り当てられているのは、知識の賜物自体が主要的に実践的だからではなく、人間的な事柄に関わる認識は一般に知識と呼ばれ、その判断が神的な知に基づく場合に特に知恵と呼ばれるからである。すなわち、或る類における第一の完全なものには特別な名称(*nomen speciale*)が与えられ、そうでないものには類の共通的な名称(*nomen commune generis*)が与えられるが、知恵の名称は前者に、知識の名称は後者に相当する(SS,9,2)。それゆえ、知恵も人間的な事柄に、しかも知識よりも完全な仕方に関わるのである。また、実践的理性の徳である賢慮に直接的に対応するのは思量の賜物(*donum consilii*)であり、知識の賜物は二次的に関わると述べられている(SS,52,2,ad.2)ことから、「知識が実践的理性の判断を完成する」という文言に固執すべきでないことは明らかである。それは単に、賜物を七つに区別する際に、神的な知に基づく判断に関して特に知恵が割り当てられるゆえに、そうでないものに対して知恵と区別するために共通的な名称が割り当てられているに過ぎない。

このような知識と知恵の区別とちょうど逆のものが、賢慮と知恵の間に見出される。すなわち、賢慮も知恵と呼ばれるが、端的にはなく、単に人間的行為の領域における知恵であるのに対して、本来の知恵は端的に最高の原因に関わる(SS,47,2,ad.1)。このように、両者は最高の原因に関わる限りでいずれも知恵という共通的な名称で呼ばれ得るが、一方は人間的行為の領域に限定されるゆえに賢慮という特別な名称を与えられ、端的な知恵から区別される。このように特別な名称が与えられることは、人間的行為の領域の重要性を示している。この賢慮に対応する賜物と言われているのが思量の賜物である。賢慮と思量(*consilium*)については後でより詳しく扱う⁹⁸が、ここで思量の賜物と知恵の賜物との違いを簡単に見ておきたい。思量は本来的に実践的働きであり、思量の賜物は目的のための手段

⁹⁸ 第三章第三節 (一)。

に関わる(SS,52,4,c.)。ところで、靈的生の目的は人間と神との何らかの一致であり、それは神愛によってもたらされる。そして、靈的生に属するあらゆることは、この目的への手段として、これへと秩序付けられている(SS,44,1,c.)。したがって、神愛に基づく判断の属する知恵の賜物は、思量の賜物がそれへと秩序付けられているところの目的に関わるものである。思量の賜物は、上位の理性（神的理性）に対する下位の理性（人間理性）の正しさをもたらすが、前者は後者の最高の規準(regula)である(SS,52,2,c.)。そしてまさに、神的諸理念(rationes divinae)に基づく判断の正しさが知恵である(SS,45,2,c.)。したがって、思量の賜物が手段に関して人間理性を神的誘発によく動かされるよう態勢付けるのに対して、賜物としての知恵が実践的性格を有するのは目的に関してである。このことは、「宇宙全体の目的である真理へと秩序付ける」という知恵に一般に当てはまる性格に合致する。

本章で述べられたことから次のことが結論できる。まず二つの神的学としての知恵の区別において、聖書に基づく神学は形而上学と異なり、諸学知をまさに目的の必然によって秩序付けることが明らかになった。次に、賜物としての知恵の実践的性格について論じることによって、賜物としての知恵が目的への秩序付けに関して人間の行為を規整するものであることが明らかになった。これらのことは、「目的へと秩序付ける」という知恵に一般に当てはまる性格が、形而上学や知的徳としての知恵よりも、聖書に基づく神学や賜物としての知恵においてよりよく見出されることを示している。そして、この差異の根拠は、聖書に基づく神学と賜物としての知恵における意志と愛の働きにあることも明らかになった。特に賜物としての知恵において見出されるように、知恵が愛によって実践的領域にまで及ぶこと、またその点において賜物としての知恵は知的徳としての知恵よりも優れていることは、前章で挙げた二つの論点の内の第一のもの、すなわち、知恵による秩序付けがどれほどの範囲に及ぶかという点に直接に関わるゆえに重要である。

第三章 知恵の目的

第一節 はじめに

前章では、知恵はより完全であるにしたがって人間の行為の規整に関わるようになること、そこで重要なのは知恵における愛の働きであること、そして賜物としての知恵による行為の規整は目的に関わることが明らかにされた。このことは、「目的へと秩序付ける」という知恵に一般に当てはまる性格とよく合致する。次に問題になるのは、前章で実践的性格を持たない知恵として賜物としての知恵から区別された知的徳としての知恵において、この「目的へと秩序付ける」という性格がいかに見出されるかということである。そこで本章では、「目的へと秩序付ける」という点において、まず愛に基づくキリスト教的知恵が、次に知的徳としての知恵がそれぞれいかなる在り方を示すか、また人間の行為の規整にいかにして関わるかについて明らかにする。知的徳としての知恵の秩序付けに関しては、特に第一章で挙げた二つの論点の内の第二のもの、すなわち、目的へと秩序付ける知恵が、その秩序付けのために、秩序付けられるもののいかなる関係や対比を認識するかという点が重要になる。

まず第一に、哲学者たちの知恵と異なり「人間の生を導きもする」(SS,19,7,c.)という知恵の働きについて論じる。人間の生を導く知恵に密接に関わる事柄として、観想的生、無償の恩恵、敬神の徳が挙げられる。これらは神愛の働きや聖霊の賜物と密接に関わっており、愛に基づくキリスト教的知恵による人間の行為の秩序付けの在り方を示すものである。次に、知的徳としての知恵による行為の規整について明らかにするために、まずトマスにおいて実践的領域がいかにか開かれるかについて論じ、更に形而上学としての知恵のより具体的な営みを見ることで、その知恵がいかにして目的へと関わるかについて明らかにする。その上で、最後に、知的徳としての知恵を含めて知恵が人間の生を含むすべてを本来的な目的へと秩序付けることの意味を明らかにする。

第二節 指導する知恵：観想的生、無償の恩恵、敬神

まず、神愛を前提としているか、あるいは少なくとも神愛が極めて中心的な役割を果たしている知恵の秩序付けの営みを見る。

周知の通り、トマスにとって究極的な幸福は神的本質の直視(visio divinae essentiae)に存する(PS,3,8,c.)。なぜなら、幸福とは完全な働きであり(PS,3,2,c.)、それは知性の働きであり(PS,3,4,c.)、そして知性は第一の原因を知ることによって完全だからである(PS,3,8,c.)。それ

ゆえ、神的真理の観想(*contemplatio*)は人間的生全体の目的である(SS,180,4,c.)。その意味で、観想的生は人間の生における理想である。

観想的生は知性による真理の観想へと秩序付けられているが、それは神を注視すること(*inspicere*)へと動かす神への愛に基づいている(SS,180,1)。観想において愛は動因(*motivum*)であるが(SS,180,2,ad.1)、同時に、観想的生の究極的な完成は神的真理が単に見られることではなく愛されもすることに存する(SS,180,7,ad.1)。「観想的生は神へのあらゆる愛へと秩序付けられているのではなく、神への完全な愛へと秩序付けられている」⁹⁹(SS,182,4,ad.1)。この生は、知恵や学知の性向を持つ者においてより適合的な仕方では生じる(SS,180,7,c.)。

観想的生と区別されるのは活動的生である。それは外的な活動に向けられた生であり(SS,179,1,c.;181,1,c.)、実践的知性に属し(SS,179,2,c.)、生活の必要へと秩序付けられた行為がそれに属する(SS,179,2,ad.3)。活動的生には倫理徳と賢慮が属する(SS,181,1,c.;2,c.)。

活動的生は観想的生への態勢付けとして観想的生に奉仕し得る(SS,182,1,ad.1;3,c.)。それゆえ、活動的生は生成の道(*via generationis*)においては観想的生より先である。他方で、指導の道(*via directionis*)においては観想的生がより先であり、観想的生が活動的生をより優れた目的へと秩序付ける(SS,182,4)。その秩序付けが先に述べた「神への完全な愛への秩序付け」であることは明らかである。

『倫理学註解』第十巻では、観想に専念する生は思弁的生(*vita speclativa*)と呼ばれており(SEth,X,11[ll.104-108])、倫理的生(*vita moralis*)や活動的生から区別されている。それは『神学大全』で観想的生について述べられている(SS,179,1,c.)のと同じく、人間にとって最も固有であり、それゆえ最も快い生である(SEth,X,11[ll.142-149])。それは人間の複合的本性に即してではなく、最も主要な部分に即して(SEth,X,11[ll.153-158])、すなわち、「異なった諸部分から合成されたものである人間であることに即して生きるのではなく、何か神的なるものが自らの内に現存することに即して、つまり、神的知性の類似を分有することに即して生きる」¹⁰⁰生である(SEth,X,11[ll.94-99])。この生を生きる人間は最も幸福であり、他方、賢慮によって生きる人間は二次的に幸福である。「というのも、ちょうど、より主要なものとして自らの内に他の思弁的徳を包括する知恵に思弁的な幸福が帰されるように、倫理的徳に即した活動的な幸福もまた、〔『ニコマコス倫理学』〕第六巻に明らかにされた通り、すべての倫理的徳よりも完全である賢慮に帰されるからである」¹⁰¹(SEth,X,12[ll.10-16])。

このように、観想的生ないし思弁的生とその幸福は知恵に属する(SDT,6,4,ad.3)が、秩序付けるものとして知恵を見るとき、観想的生が活動的生に対して指導的役割を果たすことは注目に値する。トマスは哲学者の知恵と信仰者の知恵とを区別して、前者は単に神を認識

⁹⁹ ...vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque Dei dilectionem, sed ad perfectam.

¹⁰⁰ ...non vivit secundum quod homo, qui est compositus ex diversis, sed secundum quod aliquid divinum in ipso existit, prout scilicet secundum intellectum divinam similitudinem participat.

¹⁰¹ Sicut enim felicitas speculativa attribuitur sapientiae, quae comprehendit in se alios habitus speculativos tamquam principalior existens, ita etiam felicitas activa, quae est secundum operationes moralium virtutum, attribuitur prudentiae, quae est perfectiva omnium moralium virtutum, ut in sexto ostensum est.

するものであるのに対し、後者はそれに加えて人間の生を導きもすると言う(SS,19,7,c.)¹⁰²。これは、先に知的徳としての知恵と賜物としての知恵の間にも見出された差異である。それゆえ、観想的生は本来的には賜物としての知恵によって可能であるか、少なくともそれに密接に関係すると考えられる。先に観想的生は「神へのあらゆる愛へ」ではなく「神への完全な愛へ」秩序付けられると言われたが、「神への完全な愛」を神愛とすれば賜物としての知恵との関わりは明白であると言える。ただし、真理の観想それ自体は人間に自然本性的に適合する(SS,180,7,c.)。

指導する知恵として特徴的なのは無償の恩恵としての知恵である。無償の恩恵という概念がトマスにおいて多義的に用いられていることがロナーガンによって指摘されている¹⁰³が、ここではこの概念を『神学大全』における知恵と教導についての議論に関わる限りで扱う。賜物としての知恵は成聖の恩恵(*gratia gratis faciens*)を有するすべての者に与えられているが、或る人々にはより高い段階において与えられており、そうした人々は自分自身だけでなく他者をも秩序付けることができる。この段階の知恵は無償の恩恵に属する(SS,45,5,c.)。それは恩恵を与えられた者自身を神へと結び付ける成聖の恩恵と異なり、他者が神へと秩序付けられるように協力する恩恵であり(PS,111,1,c.)、神的な事柄について他者を教導するために必要とされる。他者を教導する際には、第一に原理認識としての信仰が、第二に、主な結論の認識として、神的事柄についての正しい認識である「知恵の言葉(*sermo sapientiae*)」が、第三に人間的な事柄についての正しい認識である「知識の言葉(*sermo scientiae*)」が必要とされる(PS,111,4,c.)。これらの「言葉」が、他者を教導するにまで至るほどの知恵と知識の充溢として、無償の恩恵の内に数えられる(PS,111,4,ad.4)。無償の恩恵によって有する知恵はより高い段階のものであるゆえに、無償の恩恵は成聖の恩恵よりも優れているように思われるが、実際には後者の方が恩恵としてははるかに優れている。なぜなら、後者は究極目的へと直接的に秩序付けるのに対し、前者はそのための準備的な事柄へと秩序付けるからである(PS,111,5)。つまり、神へと直接的に結び付けることにおいて成聖の恩恵は無償の恩恵よりも優れており、無償の恩恵は成聖の恩恵を前提する。この神への結び付きとは神愛に他ならない。実に、神愛は恩恵によってもたらされるものであり(SS,24,2,c.)、また、愛によって働く信仰は成聖の恩恵を示す第一の働きである(PS,110,3,ad.1)。したがって、無償の恩恵として与えられる「より高い段階」の知恵も、愛による神との結び付きを前提することなしには意味を持たない¹⁰⁴。無償の恩恵を有することが重要な意味を持つ活動として「説教(*praedicatio*)」があるが、説教することにおいて人を信仰へと導く主要的原因(*causa principalis*)は内的に動かす聖霊であり、説教者は用具的原因(*causa instrumentalis*)として働く(SS,177,1)。桑原によれば、そこで説教者は、「自ら神愛によって神と共に(*cum Deo*)

¹⁰² トマスはこの知恵が信仰に基づくことは述べているが、これが賜物としての知恵であるか、聖書に基づく神学としての知恵であるかについては述べていない。

¹⁰³ Cf., Lonergan(1971), 24-26.

¹⁰⁴ 来世での神の本質直観においては、神愛は、「より多くの神愛を有する者はより完全に神を観る」と言われるほどに、中心的な役割を果たす。Cf., PP, 12, 6, c.

あり、観想者であることを土台としつつ、自らを神の用具として明け渡して語る」¹⁰⁵。

しかしながら、無償の恩恵としての知恵が、知恵としてはより高い段階のものであることは確かである。それは、無償の恩恵としての知恵が、それを有する者自身のみならず他者をも導き秩序付けるからである。つまり、知恵は「秩序付ける」という点において評価される。結局のところ、知恵の知恵としての目的は秩序付けることである。このことは、知恵の賜物に対応する第七の至福である平和(*pax*)についての論述において明らかである。第七の至福とは、「マタイ福音書」五章九節の「至福なるかな、平和をもたらす者、その者たちは神の子と称えられる」という記述を指す。この至福は知恵の賜物に対応する。なぜなら、平和とは「秩序の静穏さ」であるが、秩序付けることは知恵に属するからである(SS,45,6,c.)。それゆえ、すべてをしかるべき秩序へともたらし平和を作り出すということが知恵の最終的な果である(SS,45,6,ad.3)。そして、知恵は愛を前提するので、平和は神愛の固有の果であるとも言われる。なぜなら、平和とはあらゆる欲求の合一によってもたらされる秩序の静穏さである(SS,29,1)が、そのような合一は神愛によって生じるからである(SS,29,3)。このようにして、ちょうど無償の恩恵が成聖の恩恵を前提するように、知恵は愛を前提する。

更に、先の「マタイ福音書」の箇所の後半部の「その者たちは神の子と称えられる」という記述に基づいて、人は知恵の賜物によって神の子に達すると言われる(SS,45,6,c.)。このことは、トマスが神の知恵を子のペルソナに固有せしめているのに関連付けて考えられるべきである。トマスによれば、知恵が子のペルソナに帰されるのは、それが諸事物の原因であることに即してである(PP,39,8)。このことは、子である神の言の内に創出の理拠(*ratio factiva*)が含まれ(PP,34,3,c.)、言は意志と結び付いて創造の働きをなすこと(PP,14,8;19,4;45,6)と関連する。第一章で述べた通り、事物の秩序は神の知恵の理との合致において構成される。そして、それを構成するのは神の正義である。正義とは、部分の善を全体の善、すなわち共通善(*bonum commune*)へと秩序付けるものである(SS,58,5,c.)。その際、正義は「各々に各々のものを帰する」ことによって比例的均等(*aequalitas proportionis*)に基づく秩序を成立させる(SS,58,11,c.)。同様に、神は被造物に各々の「しかるべきもの」を帰することによって宇宙の秩序を作り出す。この秩序と正義が被造物の内に存在することは、根本的には神の憐みに基づく。憐みは、喜び(*gaudium*)¹⁰⁶、平和と並んで愛から生じる内的結果の一つであり(SS,28,pr.)、知恵と同様に神愛論の中で扱われる。そして、神が憐れむのもひとえに神の愛のゆえにである(SS,30,2,ad.1)。つまり、神の正義は神の愛に基づく¹⁰⁷。このように、トマスにおける秩序付ける知恵の在り方は、この世の秩序と正義において見られる憐み深い神の知恵の在り方を範型としている。それゆえ、賜物としての知恵は神の独り子の似姿の何らかの分有であると言われる(SS,45,6,c.)¹⁰⁸。

¹⁰⁵ Cf., 桑原(2004), 35-50.

¹⁰⁶ 喜びとは知性的な快である。Cf., PS, 31, 3.

¹⁰⁷ トマスにおいて、愛は正義を完成させるものである。Cf., 桑原(2005).

¹⁰⁸ 養子的子性(*filiatio adoptiva*)は本性的子性(*filiatio naturalis*)の或る分有である。Cf., 山田(1997), 235, 注三。

このように見るとき、賜物としての知恵は秩序付けることにおいて分有的な仕方では正義を実現するもの、あるいは正義を実現する神の摂理の働きに参与するものであると考えられる。このように知恵を正義との関係で見るとき、知恵の敬神(*religio*)の徳との関係が注目される。敬神は神にしかるべきものを帰する徳である限りで正義の可能的部分(*partes potentiales*)であり(SS,80,1,c.)、神を再び選び取ろうとするもの、あるいは神に再び結び付こうとするものとして、神への何らかの秩序を含意する(SS,81,1,c.)。この徳は畏れの賜物(*donum timoris*)に関係付けられる。というのも、敬神には或ることを神への崇敬(*reverentia*)のゆえに為すということが属するが、神を崇敬することは畏れの賜物の行為だからである。それゆえ、敬神はより根源的なものとしての畏れの賜物へと秩序付けられている(SS,81,2,ad.1)。畏れは神から罰せられることを畏れる奴隷的畏れ(*timor servilis*)と、神に背き神から離れることを畏れる貞潔な怖れ(*castus timor*)ないし息子的畏れ(*timor filialis*)に区別される(SS,19,2)¹⁰⁹。前者の原因は不完全な信仰であり、後者の原因は神愛を伴う完全な信仰である(SS,7,1)。そして、後者の畏れは知恵の始めである。それは原理や原因としてではなく、知恵の最初の果としてである(SS,19,7,c.)。ここでの知恵は哲学者の知恵とは区別された、単に認識するのみならず人間の生を導きもする知恵である。知恵の賜物は知性と情動の両面において人間を導くが、知性には悟りの賜物が、情動には畏れの賜物が対応する。なぜなら、神への畏れの根拠は何よりも神的卓越性の考察に由来するが、それを考察するのが知恵だからである(PS,68,4,ad.5)。その意味で、知恵は神への畏れを結果する。つまり、賜物としての知恵の最初の果として神への畏れがあり、その畏れを根源として敬神が成り立つ。それゆえ、神への礼拝(*cultus Dei*)に関わるものとしての敬虔(*pietas*)は知恵のしるしであると言われる(SS,45,1,ad.3)。この箇所には敬神の語は直接には見られないが、神への礼拝は敬神に属する(SS,81,3,ad.2)ので、このことが敬神に関わることは明らかである。

第三節 自由と依存の秩序

以上に述べられたように、知恵において愛の働きは決定的に重要である。それゆえ、知的徳としての知恵が神愛を根源としていないことは極めて大きな欠落である。神愛による神への近接性を欠くゆえに、知的徳としての知恵は単に思弁的であり、行為という個別的で偶有的なものにまで関わるほどの普遍性をもたない(SS,45,3,ad.1)。しかし、知的徳としての知恵の営みにおいて愛の働きが全く見出されないわけではない。むしろ、人間の知的営みの根源には、真理への自然本性的傾向性ないし愛が見出される(PS,94,2,c.)。このことを、トマスはアリストテレスの「すべての人間はその自然本性からして知ることを欲する」¹¹⁰という言葉を註解することによって詳細に論じている。その註解では三つのことが指摘され

¹⁰⁹ Cf., 山田(1999), 60, 注四。

¹¹⁰ Aristoteles, *Metaphysica*, I(A), 1, 980a1.

ている。すなわち、すべてのものは完全性を求めること、すべてのものは固有の働きをなすように傾けられていること、そして、すべてのものの完全性はその根源において見出されるので、すべてのものにとってその根源に合一することは望ましいということである。そして、人間知性の根源であり、人間知性がそれに対して不完全なものとして関わりとこの分離実体に合一することは、ただ知性によってのみ可能であるが、知性は人間にとって最も固有な働きなので、「知性によってのみ可能である」ということは人間の究極的幸福がこの合一において成立することの根拠となる(InM,I,1[nn.2-4])。ここで言われている分離実体は、それとの合一によって究極的幸福が成立するところのものであるから、神であることは明らかである。そして、すべての人間は自然本性的に知ることを欲するということの理由として以上のようなことが述べられるということは、真理への自然本性的傾向性ないし愛が、神愛によってもたらされる神への合一へと何らかの仕方で連続していることを示している。つまり、神愛は我々の自然本性的な愛を無用にするのではなく、むしろ完成するものとして理解されなければならない¹¹¹。

しかし、このことは知的徳としての知恵が直接的に行為の規整に関わることを意味しない。この点において賜物としての知恵から区別されることは上述の通りである。実践に関わる知的徳は賢慮である。しかし他方で、知的徳としての知恵は賢慮を含む他のすべての知的徳について判断し秩序付ける棟梁的な徳であると言われる(PS,66,5)。つまり、知恵は実践的知性に関しても何らかの仕方で秩序付けるものである。それゆえ、知恵は間接的には行為の規整に関わりと考えられる。しかし、それはどのようにしてか。この点について明らかにするために、慎重に段階的に考察を進めなければならない。まず、人間の実践の場がいかんして開かれるかについて考えなければならない。その際に重要になるのは、「理性は自由の原因である」(PS,17,1,ad.2)というトマスの考えである。これによって、なぜ知的徳としての知恵が実践の場から隔絶しているかが明らかになるとともに、いかなる点で、いかなる意味において実践に関与し得るかが示される。その上で、次に、知的徳としての知恵自身の働きについて具体的に見ることを通して、いかんしてこの知恵が行為の規整に関わりかについて明らかにする。

(一) 理性と自由

トマスの自由論は、主意主義的側面と主知主義的側面の両面から論じられる。前者については、意志の遂行(exercitio)、すなわち意志するか否かの決定が意志自身に懸かっているという点が指摘される(PS,10,2,c.)。他方で、後者については、意志の対象を規定する理性が多く善に関わり、また自らの判断について判断することで、自由を成立させるという点

¹¹¹ 裏を返せば、「完成されなければならない」という点で真理への自然本性的な傾向性と神愛との間には格差があるということであり、この点は忘れられてはならない。すべての人間は自然本性的に知ることを欲するということと、「正しい仕方で」知ろうとする人は少ないということはこの点に基づいて両立する。Cf., 水田(1998), 11-30.

が指摘される。両面ともそれぞれに重要な意味を持つが、自由の実際の実現に関して重要なのは後者であり、この点を指して、彼は「自由の原因は理性である」と言う(PS,17,1,ad.2)。

では、理性はいかにして自由の原因であるか。それを理解するには、思量に注目する必要がある。思量とは、行為決定のプロセスにおいて、選択に先立って思案を巡らせる働きであるが、トマスは人間の自由をこの思量の働きから捉えることによって、極めて現実主義的な自由論を提示している。

1. トマスにおける「選択」

トマスの自由について最も重要であるのは選択である。トマスは「主要な仕方で徳に属するのは選択である」¹¹²(SEth,II,7[II.55-56])と言って、選択の重要性を明らかにしている。ローンハイマー¹¹³は、アウグスティヌスの自由概念とトマスのそれとを比較することで、この特徴を浮き彫りにしている。彼は、アウグスティヌスにとって徳とは自由意思を善へと決定する性向であり、「善く生きること(bene vivere)」は「善く選ぶこと(bene eligere)」ではなく、むしろ自由意思の非限定性を征服する徳の限定性によって、「真の善へと密着すること(bonis inhaerere)」であるのに対し、トマスにとって自由の完成は単に意志が善へと決定され、善へと密着することではなく、むしろ善を選び取ることであり、徳の働きは「選択の正しさ(rectitudo electionis)」を実現することであると指摘して、トマス徳倫理学において選択の中心性がその特徴の一つであることを明らかにしている。

以上に見た通り、トマスにおいて自由についてキーワードとなっているのは選択である。人間に特徴的な自由ないし本意(το ἐκούσιον)の働きが選択であることは、アリストテレス的であると言える¹¹⁴。他方で、情念と選択の関係について、アリストテレスは抑制・無抑制や快樂などとの関係で個別的に論じるのに対し、トマスは自身の欲求論の中でより体系的に理解している。この点を見ることによって、トマスにおける選択概念の位置付けを明らかにしたい。

『ニコマコス倫理学』第三巻で、アリストテレスは願望(βούλησις)について論じる。そこで、願望は目的に関わると述べ、また先立つ第二章で、願望はどちらかといえば目的に関わり、選択は手段に関わると述べていることから、願望は目的に、選択は手段に関わるとも考えられ得るが、実際にはそれは比較的そうであるというだけのことであり、絶対的な区別ではないことが先行研究によって既に指摘されている¹¹⁵。両者の区別はむしろ、願望が

¹¹² ...principale enim virtutis est electio...

¹¹³ Cf., Rohnheimer(1994), 62-65. この点について、アウグスティヌスは徳と自由意思を善の秩序のなかで、前者を「大きな善」とし、後者を「中間の善」として階層的に理解していること(Cf., Augustinus, *De libero arbitrio voluntatis*, II, 18)、また、「徳とは神に対する最高の愛以外のものではない」と理解していること(Cf., Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae*, 15) が考慮されるべきである。特に、愛における徳の統一に関するトマスとアウグスティヌスとの対比について、Cf., 桑原(2005), 第三部第十章。

¹¹⁴ Cf., Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, III(Γ), 4, 1111b5-10.

¹¹⁵ Cf., 加藤(1973), 388, 第三卷第二章注七。

自分の力でなし得るかどうか未確定なことに関わるのに対し、選択は自分の力でなされ得ると思われていることに関わる点にある¹¹⁶。そして、我々は我々のなし得ることについて思量する(βουλευέσθαι)ので、選択は「思量に基づく欲求」と言われる¹¹⁷。

ここで選択が欲求であると言われている点に注意が必要である。欲求論は『靈魂論』第二卷第三章においても展開されている。そこでは欲望(ἐπιθύμια)と気概(θυμός)と願望が欲求(ὄρεξις)の種として挙げられている¹¹⁸。欲求の種たるこれら三つは『ニコマコス倫理学』においても見出されるが、選択はこれら三つのいずれからも区別され、しかしなおも或る種の欲求であると言われる¹¹⁹。こうして選択は、『靈魂論』の文脈では欲求の内に数え入れられなかった、『ニコマコス倫理学』に固有の種の欲求として現れる。しかし、欲求論全体の中でのその位置付けは必ずしも明らかではない。

これに対してトマスは、より厳密に体系化された欲求論によって、欲求としての選択の位置付けを行っている。彼は自然的形相と、魂の諸能力、すなわち感覺的能力と知的能力の区別に従って、欲求を三段階に区別している。第一に、自然的形相に基づく自然本性的欲求(appetitus naturalis)があり、それはすべてのものに属する欲求である。次に、感覺的能力に基づく感覺的欲求(appetitus sensitivi)があり、それは可感的なものへの欲求である。最後に、知性的欲求、すなわち意志があり、それは可知的なものへの欲求である(PP,80,1;PS,26,1)。感覺的欲求は更に、気概的なもの(irascibilis)と欲望的なもの(concupiscibilis)とに分けられる。後者は欲するものを追い求める力であり、前者はそれを妨げるものに抵抗する力である(PP,81,2)。これらは元々アリストテレスの上述の概念がラテン語に訳されたものであるが、意味の上で必ずしも同じではない。他方で、意志が上述の願望の訳として採用された¹²⁰が、中世の思想家たちは、アリストテレスの願望の訳としての意志と能力を指す場合の意志とを区別した¹²¹。トマスにおいてもこの区別は見られる(PS,8,2,ad.1)。

アリストテレスの願望とトマスの意志とを同一視すべきでないことは、トマスにおける選択(electio)に対する意志と自由意思(libera arbitrium)の位置付けを正確に理解するために必要である。トマスは、意志と自由意思との区別は、知性(intellectus)と理性(ratio)との区別のようなものであり、能力としては同一であるとしている(PP,83,4)。結局、手段の選択が主題的に論じられる箇所では自由意思という言葉は出てこず、選択は意志の働きであると言われる(PS,13,1)。

アリストテレスにおいて選択の欲求としての位置付けがいくらか不明瞭であるのに対し、トマスはこのように魂の諸能力の厳密な区別に基づいて、選択に関わる自由意思の働きを意志という知性的欲求の働きとすることによって、その欲求論における位置付けを明らかにしている。すなわち、まず、選択という名称には、理性や知性に属する何かと、意志に

¹¹⁶ Cf., Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, III(Γ), 4, 1111b20-30.

¹¹⁷ Cf., Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, III(Γ), 5, 1113a10-11; VI(Z), 2, 1139a29.

¹¹⁸ Cf., Aristoteles, *De anima*, II(B), 3, 414b2.

¹¹⁹ Cf., Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, III(Γ), 4, 1111b10-30.

¹²⁰ Cf., Grossteste(1973), 410-18.

¹²¹ Cf., Thomas/Osborne(2014), 110.

属する何かの共に含意されていることが指摘される。しかし、含意される理性ないし知性の働きが選択に先立つ思量(PS,14,1)という概念の下に理解されることによって、選択の方はその基体に即して欲求能力の働き、より具体的には意志の働きと理解される(PS,13,1)。これによって、選択という自由の固有な働きは、欲望や気概といった感覚的欲求とは区別された知性的欲求の働きとして、知性的存在者としての人間に帰される。

2. 思量と人間の自由

ここで、思量という概念がアリストテレスとトマスのいずれにおいても選択に主要に関わるものとして現れていることに注目すべきである。選択が「思量に基づく欲求」であることはトマスにも受容されていることであり(PS,14,1)、彼にとって知性的存在者たる人間がその自由の固有の働きである選択を遂行するためには、理性の探求である思量の働きが不可欠である。我々が自由であるのはただ意志のみによってではなく、むしろ「自らの行為について熟慮するということに基づく」¹²²(PS,6,2,ad.2)。

こうした考え方を簡潔に表しているのが、「理性が自由の原因である」という先の命題である。ここから更に、いかにして理性が自由の原因であるのかが問題となる。トマスは、理性が自由の原因であるのは、「理性が善の様々な異なった概念を持つことができるからである」¹²³と言う(PS,17,1,ad.2)。それでは、「善の様々な異なった概念を持つ」とは理性のどのような働きのことを言っているのか。トマスはこれを非理性的存在者との比較によって明らかにしている。まず、石のように認識なしに働くものが挙げられる。当然、ここに自由は認められない。次に、無理理的な諸動物が挙げられるが、それらは自然本性的な本能(*naturalis instinctus*)に基づく自然本性的な判断(*naturale iudicium*)を持つが、自由な判断を持たない。それに対して人間は、理性による一種の比量(*collatio*)によって判断する。トマスは、この比量の働きに人間の自由の根拠をみている(PP,83,1)。

動物は単に感覚的な適合性のみならず、有用さや害悪さのゆえをもって行動する。例えば、羊が狼から逃げるのは、その形姿が醜悪だからというのではなく、本性的な敵だからであり、ここに外部感覚の知覚しないような或る観念(*intentio*)が措定される。このような観念を得る能力は評定力(*vis aestimativa*)と呼ばれる。これは動物の持つ或る種の実践的判断の能力であり、これによって、狼は羊にとって或る実践的意味を持つ。しかし、動物はその観念を本能に基づいて知覚するのに対し、人間は比量の働きでもって知覚する(PP,78,4)。つまり、或るものが実践的意味を持つために、動物にとっては自然本性的な本能があるのみであるのに対し、人間にとっては比量の働きがあり、それによって人間の自由な実践の場が開けるのである。

それでは、比量とは一体何か。この比量の働きについてより詳細に理解するために、『真

¹²² ... ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus...

¹²³ ...quia ratio potest habere diversas conceptiones boni.

理論』第二十四問題の次の箇所を参照すべきである。

それゆえ、ただしく考察する者にとって、次のことは明らかである。すなわち、運動変化や働きが靈魂を持たない自然的物体に帰されるのと同じ仕方で、為すべきことについての判断が非理性的動物に帰される。というのも、ちょうど重いものや軽いものが、自らの運動の原因であるかのように自らによって運動するということがないように、非理性的動物は自らの判断について判断することはなく、自身の内に他者によって植え付けられた判断に従う。そしてこのようにして、それらは自らの本意の原因ではなく、自由意思を持たない。他方で、理性の力によって為されるべきことについて判断する人間は、目的及び目的に関係付けられるものの意味を認識し、或るものの他のものに対する関係や秩序を認識する限りにおいて、自らの本意について判断することができる。そしてそれゆえ、単に運動することにおいてのみならず、判断することにおいても自らの原因であり、それゆえにまた、為すことについても為さないことについても自由な判断を有すると言われるようにして、自由意思を有する¹²⁴。
(QDV,24,1,c.)

このようにトマスは、動物は判断について判断することがなく、自然本性的な判断にそのまま従うのに対し、人間は自らの判断についても判断し、それによって自由であると言う。それは上の引用にある通り、目的と、目的へと秩序付けられたものの秩序についての認識を有することに基づく (PS,6,2)。つまり、様々な行為について、それを目的との関係において手段として判断し、また周辺状況について、それを目的へと関連付けて実践の状況として判断することで、その都度の状況で起こる特定の欲求にそのまま動かされることなく、目的の観点から判断することができることに基づいて、人間の自由は確保されるのである。

目的は実践的理性の原理である(PS,1,3;94,2)から、あらゆる実践的な意味は目的との関連で得られる。この目的の認識に関して、人間と動物との間に違いが見られる。すなわち、動物は何らかの意味で目的を認識しているが、人間のように目的へと秩序付けられたものの目的への関係までは認識しない。それゆえ、動物は非意志的であると言われる(PS,6,2)。そして、人間は目的の完全な認識を持っているために、目的への関係から様々なものに実践的意味を与えることができる。従って、比量とは目的への関係に即して諸事物についての判断を導く働きである。つまり、目的への近さや、目的に利するか否かという観点から諸事物について比較検討することが比量するということである。

¹²⁴ Unde recte consideranti apparet quod per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eundem modum attribuitur brutis animalibus iudicium de agendis; sicut enim gravia et levia non movent seipsa, ut per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta iudicant de suo iudicio, sed sequuntur iudicium sibi a Deo inditum. Et sic non sunt causa sui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent. Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo.

この比量の働きを含め、選択に先立つ理性の働きが思量と呼ばれる。思量は、「何らかの目的への秩序付けにおいて、我々によって為されるべきことに関わる」¹²⁵(SS,47,2)。それはまた、不確実なことの探求(inquisitio)であり(PS,14,1)、非必然的で個別的なことに関わるので、様々な条件や周辺状況を考慮する(PS,14,3)。こうした不確実さが人間の行為の現実である(SS,4,1)。そのため、思量は「人間的な生がそれにおいて存するところの、なされるべきことについての理性の何らかの探求を意味する」¹²⁶(SS,51,1)。探求は知の不完全性のしるし(SS,51,1,arg.2)だが、この不完全性、非必然性こそ人間的生の特徴である。トマス曰く、

人間の徳は人間の在り方に即した完全性である。すなわち、人間は事物の真理を単純な直観(simplex intuitus)によって確実な仕方では把握することはできず、とりわけ、非必然的である行為の領域においてそうである¹²⁷。(SS,51,1,ad.2)

このような不完全性の中での自由が、トマス倫理学において主張される自由である。選択を「思量に基づく欲求」と理解すること、またそれを人間の自由の中心に置くことは、こうした人間の現実に注目する態度からの帰結である。

3. 賢慮に見る人間の自由の在り方

理性が自由の原因である以上、人間が自由であるためには、つまり「善く選択する」ためには、実践的理性が正しく働かなければならない。不完全な人間の完成は徳の実現に懸かっているが、選択や思量、比量を完成する徳は賢慮である。従って、賢慮における完成という点に、トマスの現世の人間観が集約されている。

トマスの賢慮理解はアリストテレスのそれに依拠している。アリストテレスによれば、選択は思量に基づく欲求であるゆえに、選択の善さは欲求と理性の両面から完成される必要があり、前者について特に人柄としての徳が関わり、後者について特に行為に関して思考の働きを完成する徳が関わる¹²⁸。この後者の徳が賢慮(φρόνησις)である。アリストテレスは、賢慮の何であるかは、我々がどのような人を賢慮ある人と呼ぶかを顧みることによって理解されると言い、それは一般的に言って「思量を巡らし得る人」であると言う¹²⁹。

このことから、賢慮が思量に関わる徳であることは明らかであるが、思量とは「他であり得るもの(τὸ ἐνδεχόμενον)」に関わる¹³⁰。というのも、必然的に定まっているものについて思案を巡らせることはないからである。賢慮は行為に関わるが、行為は個別的である¹³¹以上、

¹²⁵ Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem.

¹²⁶ ...hoc(consiliare) importat quandam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana...

¹²⁷ ...virtus humana est perfectio secundum modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplici intuitu; et praecipue in agibilibus, quae sunt contingentia.

¹²⁸ Cf., Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VI(Z), 2, 1139a17-b5.

¹²⁹ Cf., Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VI(Z), 5, 1140a24-31.

¹³⁰ Cf., Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VI(Z), 5, 1140a31-33.

¹³¹ Cf., Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VI(Z), 7, 1141b14-16.

賢慮は個々の多様な状況において、多様なものに対処せねばならない。それゆえ、必然的なものに関わる知恵と違って、賢慮は様々に異なる¹³²。

このように個別に関わる賢慮を得るためには、個別に関わる知、すなわち経験が必要である。そして経験は長い時間をかけて生まれてくるものなので、若者は賢慮あるものになれないと言う¹³³。

しかし、賢慮は単に理性の正しさであるのみならず、正しい欲求、すなわち人柄としての徳によって正された欲求を必要とする¹³⁴。なぜなら、「行為に関わる思考の働きの善さは正しい欲求との合致にある」からである¹³⁵。人柄としての徳と賢慮は、前者が目的について、後者が手段について人間の働きを完成するという関係にある¹³⁶。

賢慮のこうした特徴は、トマス倫理学にも受容されている。まず、善く思量することができるが、賢慮ある人に固有なことであると言う(SS,47,2)。そして、そのような賢慮が経験を要することについて、トマスは次のように言う。

無限な個別的なことは人間の理性によって把握されない。それゆえ、「知恵の書」九章〔十四節〕に「我々の予想は不確か」と言われる。しかし、経験を通して、無限な個別的なものは、蓋然的な仕方では生じる様々なものにおいて生起する何らか限定されたものへと還元されるのであり、それらの認識は、人間の賢慮にとって十分である¹³⁷。
(SS,47,3,ad.2)

しかし、こうした賢慮の働きは一人の人間によっては十分に為され得ず、教えを聞き入れ、共有するということが必要になる。曰く、

賢慮は為されるべき個別的なことをめぐって成る。そうしたものにおいては、ほとんど無限の多様性があるので、一人の人間によって十分にすべてが考えられることはあり得ず、また短い時間で考えられることもなく、長い時間を通して考えられる。それゆえ、賢慮に関わることに於いて最も、人間が他の人間に教えられるということが必要であり、とりわけ、為されるべきことの目的をめぐって健全な知性を獲得した年長者によって教えられるべきである¹³⁸。(SS,49,3,c.)

¹³² Cf., Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VI(Z), 7, 1141a24-26.

¹³³ Cf., Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VI(Z), 8, 1142a11-16.

¹³⁴ Cf., Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VI(Z), 13, 1144a29-30.

¹³⁵ Cf., Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VI(Z), 2, 1139a29-31.

¹³⁶ Cf., Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VI(Z), 13, 1144a6-11

¹³⁷ ...quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendere, inde est quod sunt incertae providentiae nostrae, ut dicitur Sap. IX. Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita quae ut in pluribus accidunt, quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

¹³⁸ ...prudentia consistit circa particularia operabilia. In quibus cum sint quasi infinitae diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quae ad prudentiam pertinent maxime indiget homo ab alio erudiri, et praecipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium.

こうした経験や教えの積み重ねによって、思量は健全に保たれ、「善く選択する」自由が成るのである。

また、賢慮が欲求を要することもトマスは主張する。それは、賢慮がなすべきことに関する正しい理性であるが、理性の推論は原理を必要とし、実践的理性にとってそれは目的だからである(PS,58,5)。既に述べた通り、思量は為されるべきことについて目的への秩序において比較検討する働きであり、それによって自由な選択が可能となる。それゆえ、目的の欲求、及び目的の認識の完全さに、賢慮、思量、自由な選択の完全さが懸かっている。

ここで、トマスが選択という「思量に基づく欲求」を知性的欲求、すなわち意志の働きとして、欲求論の内に明確に位置付けたことが効いてくる。まず、目的は知性ではなく意志の固有の対象である(PP,5,4,ad.3;PS,1,3)。というのも、善であり意志されるものこそ目的だからである(PS,8,2)。そして、感覚的欲求が感覚認識される個別的なものに従って動かされる(PP,82,2,ad.3)のに対し、意志は普遍的な善に関わるゆえに個別的な善によって必然的に動かされることはない(PP,82,2,ad.2)。たとえ個別的なものに向かうとしても、善の普遍的特質に即して向かう(PP,80,2,ad.2)。このように意志は、感覚的欲求と異なり、個別的な善いものではなく、善一般に向かっており、それゆえ多様な善に関わり、究極目的たる幸福・最高善を除いては、何か或る一つの善いものに必然的に向けられるということはない(PP,82,2,ad.1)。このような意志の特質について、トマスは次の引用において簡潔な仕方で明らかにしている。

すべてのものは神的意志から発出しているので、すべてのものは自らの仕方で欲求によって善へと傾けられており、その仕方は様々である。つまり、或るものは、単に自然本性的な関係によって、認識なしに善へと傾けられている。例えば植物や靈魂を持たない物体がそれである。そして、善へのこのような傾向性は、自然本性的欲求と呼ばれる。また或るものは、何らかの認識を伴って善へと傾けられるが、しかし善の特質そのものを認識するのではなく、或る個別的な善を認識する。それはちょうど、甘さや白さや何かそのようなものを認識する感覚のごとくである。そして、このような認識に従う傾向性は感覚的欲求と呼ばれる。また或るものは、善の特質そのものを認識するような認識を伴って善へと傾けられる。これは知性に固有なことである。そしてこうしたものどもは完全な仕方で善へと傾けられている。すなわち、認識を欠くもののように、他のものによってのみ善へと導かれるのでもなく、またその内にただ感覚的認識のみあるようなもののように、善へと単に個別的な仕方で傾けられるのでもない。そうではなくて、言うなれば普遍的な善そのものへと傾けられたものである。そしてこの傾向性が意志と呼ばれる¹³⁹。(PP,59,1,c.)

¹³⁹ ...cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quaedam enim inclinantur in bonum, per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod

このように、知性は個別的な善ではなく善を善として、その普遍的な特質において認識するゆえに、普遍的な善の観点から個々の善いものを相対化し、比較対照する可能性を持つ。それゆえ、知性的欲求である意志は個々の善いものに拘束されることなく自由であり、また意志の働きである選択は自由であり得る。他方で、善は意志の固有対象であり、在るものは意志との関係において善である(QDV,1,1,c.)から、知性的本性が善を善として認識するのは、それがその意志的側面において善へと向けて造られているからに他ならない。それゆえ、意志において既に自由の種は与えられているが、しかしそれだけで自由ではなく、それに基づいて知性（より正確には比較する働きである理性）が思量することによって初めて自由が実現する。このような知性と意志の協働を通して実際の行為の場面で実現する自由の働きが、「思量に基づく欲求」である選択であり、それを優れたものにする徳が、理性と欲求の両面での完成を要する賢慮である。

4. 法と自由

以上に見てきた通り、また賢慮の徳において最も典型的に見られるように、トマスにとって人間の自由は認識と欲求の両面から見られるべきものである。認識の面では個別的場面における思量の働きと経験が問題となり、欲求の面では感覚的欲求（情念）の征服と知性的欲求（意志）の遂行が問題となる。両面とも人間の自由にとって不可欠であるが、その意味は異なる。すなわち、意志は自由の基体(subiectum)であり、理性は原因(causa)である(PS,17,1,ad.2)。理性は自由の原因として、意志の目的志向に基づいて思量するが、それはつまり、理性が意志の目的をより完全に認識し、諸々の個別的なものをより完全に目的の観点の下に秩序付けることによって、より完全に自由が成るということである。逆に言えば、自由の成立は理性が意志の目的から離れることによって阻害される。それゆえ、理性は自らを可能な限り意志の目的へ向けるようにしなければならない。こうした自由への努力から結果するものが法である。トマスにとって、法は自由と対立するものではなく、むしろ完全な法は完全な自由を実現する。そこで、トマスの法論を見ることによって、理性と自由の関係について、より具体的な仕方で明らかにしたい。

人定法(*lex humana*)は二つの起源を有する。その一つは慣習(*consuetudo*)である。既にみた通り、思量する理性の働きは積み重ねられた経験によって精錬される。それゆえ、数多く経験されたことから一定の思量の仕方が生じ、それが法の力を持つとトマスは考える。「それゆえ、慣習を生み出すほど、非常に多く積み重ねられた行為によっても、法は変えられ、

bonum particulare; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatorum autem hanc cognitionem sequens, dicitur appetitus sensitivus. Quaedam vero inclinatur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinatur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur voluntas.

また明らかにされ、更にまた法の力を有する何らかのものが原因され得る」¹⁴⁰(PS,97,3,c.)。人間に関わる様々な条件の変化によって、以前とは異なる行為が繰り返されるならば、慣習によって、これまでの法は有用なものではなくなる(PS,97,3,ad.1)。

他方で、人定法は自然法(*lex naturalis*)から導出されると言われる。人定法は自然法から、結論が共通的原理から導かれるような仕方で、あるいは一般的原理の特殊的確定という仕方で導出される。前者の仕方は、例えば「誰にも悪を為すな」ということから「殺すな」ということが導かれるようなものであり、後者の仕方は、一般的規則が様々な状況によって修正されるということである(PS,95,2)。例えば、「預かったものは返却すべし」という一般的規則は、その持ち主が祖国を攻撃すべく返却を求める場合には通用しない。また、返すにしても特定の仕方で返すなどの条件が付けられるなど、特殊的な場面に下るほどこうした例外が多くなり、一般的規則の特殊的確定が必要とされる(PS,94,4)。自然法の共通的原理は、人間的な事情に見られる大きな多様性のゆえに、すべての人に対して同じ仕方で適用され得ないのである(PS,95,2,ad.3)。しかしそれでも自然法は共通的原理ないし一般的規則として、人定法の内に何らかの仕方で保たれなければならない。なぜなら、実践的理性の第一の規則は自然法であり、したがって、人間によって制定される法はすべて、自然法から導出される限りにおいて法の特質を有するからである(PS,95,2,c.)。それゆえ、人定法における特殊的確定は、可能な限り自然法の一般的規則を実現するよう努めるほどに、正しく法の力を有することになる¹⁴¹。

この人定法にとっての自然法の根源性が、思量する理性にとっての意志の目的の根源性を表している。というのも、自然法とは、意志をはじめとする人間の自然本性から規定されるものだからである。すなわち、まず意志が第一に善そのものに関わることから善の観念が与えられ、そこから「善はなすべく、追及すべきであり、悪は避けるべきである」という自然法の第一の規定が導かれる。しかしこの規定は単に全体的な枠組みを与えるのみであり、具体性を伴わない。そこでより具体的な善の規定として、自然法の第二次的な諸規定が自然本性的傾向性の秩序に従って導かれる。第一に、すべての実体と共通の自然本性に基づいて、自己保存が善として規定される。第二に、動物と共通の本性から、雌雄の性交や子供の養育などについて規定される。第三に、人間に固有の理性的本性に基づいて、真理の認識や社会生活に関する善悪が規定される(PS,94,2)。こうした一切が意志の欲する善の観念の下におかれ、意志の欲するところとなるが、これらは自然本性に基づく善であるゆえに、最も自己に内的な目的である。そして「自己自身の根拠である者(*qui sui causa est*) [=自己自身のために生きる者]こそ自由である」¹⁴²(PS,108,1,ad.2)から、これらの目的のために生きる者は自由である。それゆえ、こうした目的の観点の下に思量する理性は意志

¹⁴⁰ Unde etiam et per actus, maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat...

¹⁴¹ このような自然法の特殊的確定において、自然法の規定する善の、多様な仕方で達成可能な柔軟性が示される。これはヌスバウムが「濃密で曖昧な善の概念(*the thick vague conception of the good*)」と呼ぶところのものである。この点について、Cf., 山本(2013), 第四部第九章。

¹⁴² ...liber est qui sui causa est.

の本来的な目的により近く、より自由である。また、自然法の諸規定に近づく人定法は法としてより完全であるとともに、自由をより促進するものである。トマスにとって法とは、人をして善き人たらしめるものであり(PS,92,1,c.)、自由な主体としての人間の在り方を阻害するものであってはならないのである。

自由と法のこのような関係を最も優れた仕方で体現したものとして、トマスは新法(*lex nova*)を位置付けている。トマスは、法を大きく永遠法、自然法、神法、人定法に分けており、新法はその内の神法(*lex divina*)に属する。神法とは神の啓示によって与えられた法であり、旧約に基づく旧法(*lex vetus*)と新約に基づく新法とに分けられる(PS,91,5)。トマスは新法が「自由の法(*lex libertatis*)」と呼ばれていることを指摘する(PS,108,1)。その理由をトマスは二つ挙げている。第一に、新法は救いに必然的に反する行為を除いては、何を為すべきかについて各人の配慮に委ねるという点が挙げられる。第二に、必然的に命令あるいは禁止される事項についても、強制ではなく恩恵の内的誘発(*instinctus interior*)によって我々をして自由に成就せしめる点が挙げられる(PS,108,1,ad.2)。恩恵の誘発とはすなわち神的誘発のことであるが、それは意志をして超自然的目的へと動かす神的扶助(*divinum auxilium*)である。新法を自由の法とするこれら二つの理由において、先に述べた自由と法に関する二側面が表れている。すなわち、前者は、特殊的確定に開かれていることを示しており、後者は、より本来的な目的（自然本性にとっては自然本性的傾向性に基づく善、キリスト教においては神）に結ばれていることを示している。

5. 知恵が実践に関与し得る可能性の提示

以上に述べられたように、トマスにおいて人間の自由は、様々な個別的な事柄を目的との関係で手段ないし実践の状況として比較検討し実践的判断を下して、その結果として特殊的確定を積み重ねることと、より本来的な目的へと結び付くことの二つに基づいて成り立つ。前者は「理性が自由の原因である」とトマスが言っていることの意味であり、人間が自由な実践的判断を遂行するというそのものである。この点において、知的徳としての知恵は関与し得ない。なぜなら、在るもの一般や普遍的善、第一原因などといった知恵の対象に属する事柄は人間的善(*ἀνθρώπινον ἀγαθόν*)を超えているゆえに、それを目的として「目的の完全な認識」を遂行すること、つまり、目的へと秩序付けられたものの目的への実践的な関係をも認識することはできないからである。人間の実践の場は偶有性によって特徴付けられるが、知的徳としての知恵は反対に必然的な事柄に関わるということによって特徴付けられる。知的徳としての知恵は個別的な事柄にまで降りることはできないのである。

しかし、特殊的確定という側面なしに、自由が「より本来的な目的へと結ばれる」限りにおいて成立するという側面について言えば、第一原因に関わる知恵は無関係とは思われない。というのも、まさにその第一原因である神こそ究極目的だからである。更に、この

ことは「目的へと秩序付ける」という知恵一般の性格にも符合する。したがって、知的徳としての知恵が何らかの仕方で行為の規整に関わるとすればまさにこの点においてであると思われる¹⁴³。ところで、「より本来的な目的へと結ばれる」ということと知恵との関係を明白に表しているのは聖書に基づく神学である。というのも、上で述べたように、「より本来的な目的へと結ばれる」ということは、理性が様々な事柄についてより完全に意志の固有の目的（普遍的善）への観点の下に判断し、それへと秩序付けることによって成り立つが、第二章で見たように、聖書に基づく神学は、まさにその意志自身が、自らの自然本性的傾向性に基づく目的の必然によって知性を動かすことから始まる学知だからである。

結局のところ問題となるのは、トマスが「知恵が賢慮を含むすべての知的徳について判断し秩序付ける」と言っていることの意味である。それは、知恵が実践に関する理論的基礎付けを与えることであると考えられるかもしれない。例えば、稲垣¹⁴⁴によると、トマスの自然法論は二つのレベル、すなわち、「われわれの現実の道徳的生活において機能しているかぎりでの自然法というレベル」と、「自然法の理論的基礎づけが試みられるレベル」とに区別され、前者のレベルでの自然法認識は直知や賢慮によって、後者は知恵によって遂行される。ここでの知恵は形而上学として理解されている。後者の「理論的基礎づけ」とは、すなわち、自然法の根拠となる人間本性についての考察である。それは「形成されるべき人間本性」であり、「目的（つまり善）としての人間本性」¹⁴⁵である。この考察は最終的に、性向という可変的本性がそれに基づいて可能になるところの不可変の人間本性の解明に至る。このように、トマスは「人間本性の人間学のおよび形而上学的な認識」によって「自然法の理論的な基礎づけを行っている」と稲垣は言う。また、ジルソンも「倫理学の研究は聖トマス・アクィナスの体系の中で形而上学から切り離され得ない」¹⁴⁶と言っているが、その理由を彼は、「実践的理性が行為の善さを測るのは、それらの行為の人間の本質への合致によってである」¹⁴⁷ということに求めている¹⁴⁸。以上に述べられたことは、トマスの人間論について極めて多くの示唆を含んでいる。しかし、このような人間学的な考察が、トマスの形而上学に属するかどうかという点については別に検討が必要である。この考察は確かに「形而上学的」であるが、それは「在るものを、在るものである限りにおいて考察する学知」、あるいは「分離実体について考察する学知」であるか。このような基礎付けは、むしろ、霊魂に関する学知に属すると思われる。実際、トマスは霊魂についての知は道徳的学知に寄与すると述べている(SEth,I,19[II.74-79];SDA,I,1[II.122-124])。人間の霊魂についての知がそれ自体として何か形而上学的な内容を含むとしても¹⁴⁹、それは、トマスの学知論に従う限り、在るもの一般を主題とし、分離実体についての知を目的とするか

¹⁴³ 稲垣は、知恵は究極目的たる最高善を考察し、賢慮は幸福への手段を考えるゆえに、知恵は賢慮を超越すると言う。Cf., 稲垣(2015), 22.

¹⁴⁴ Cf., 稲垣(1997), 252-256.

¹⁴⁵ Cf., Kluxen(1998), 56; 桑原(2002), 56-57.

¹⁴⁶ Gilson(1972), 17.

¹⁴⁷ Gilson(1983), 105.

¹⁴⁸ Cf., Bradley(1997), 260-262.

¹⁴⁹ 非質料の実体についての知は人間知性についての知からのみ得られる。 Cf., SDA, I, 1 [II.118-122].

の形而上学とは区別されなければならない。我々は「人間として」行為するのであって、「在るものとして」行為するのではないから、実践に関する考察は人間としての人間の研究によって基礎付けられなければならない。例えば、人間の最高の働きとして観想が論じられるのは、人間の知性的本性についての議論を基礎としてであるように、「為され得ること(agibilia)」についての学知は人間本性についての学知を参照する限りにおいて成立する。

賢慮が知恵の秩序の下に入るということは、むしろ、思弁的学知のみならず実践的学知もまた、形而上学の統制的秩序の下に置かれるということであるか、少なくともそれを含意するものであると考えられる。その場合、実践的な事柄は在るもの一般の諸原理の観点の下で、在るものとしての形相的側面を有する限りにおいて理解される。この点に関して、ブラッドリーは、倫理学は思弁的・理論的諸学知の統制的秩序の下に従属しないと云う。というのも、彼が言うには、倫理学は確かに理論的学知、特に靈魂に関する学知を利用するが、その学知に論理的・認識論的に依存しているわけではないからである¹⁵⁰。この議論においてブラッドリーの意図していることは、倫理学が形而上学に従属すると考えることによって理論的・自然的事柄に対する人間的・道徳的善の固有性が失われることを避けることである¹⁵¹。この意図は正しい。実際、人間的善は倫理学の固有の対象であり、形而上学的原理から導かれるものではない。トマス曰く、「すべてのものを在るものである限りにおいて考察する形而上学は、道徳的もしくは自然的なものの固有な認識まで降りていかない」¹⁵²(SSS,I,pr.,1,2,c.)。しかしながら、だからといって倫理学が形而上学に従属しないとすることはできない。その理由は、第二章で諸学知の構成的秩序と統制的秩序について述べたことから理解される。構成的秩序においては、上位の学知の対象と下位の学知の対象はちょうど類と種の関係にあり、下位の学知は自身の固有対象に関しては、上位の学知によって知られた事柄を原理としてそれに従う必要はない。ブラッドリーは、倫理学の考察をその固有領域に関して形而上学的諸原理から切り離すことによって、倫理学と形而上学とを構成的秩序の内に置いているように思われる。しかし、形而上学の主題である在るものは類ではなく、いかなるものも何らかの仕方で在るものである(QDV,1,1,c.)から、形而上学とその下位の学知との関係は構成的ではあり得ない。むしろ、いかなるものも何らかの仕方で在るものである限りにおいて、聖書に基づく神学を除くいかなる学知も形而上学に従属しなければならない¹⁵³。ただし、それはそれぞれのものが何らかの仕方で在るものの形相的側面を有する限りにおいてである。つまり、内容上の確定は下位の諸学知に任されており、形而上学はそれらが矛盾してはならない真理規準を示す。例えば、音楽についての判断は音楽学に属するが、そのいかなる判断も数学に属する数的比に関する理論に反してはならない。その真理規準に適合する限りにおいて、音楽は数的比である。つまり、音楽

¹⁵⁰ Cf., Bradley(1997), 263.

¹⁵¹ Cf., Bradley(1997), 261; 263.

¹⁵² ...metaphysica, quae considerat omnia in quantum sunt entia, non descendens ad propriam cognitionem moralium vel naturalium...

¹⁵³ 聖書に基づく神学の主題である神が形而上学の主題である在るものに属さないことは第二章で述べた通りである。

が音楽として考察されるのは音楽学においてであり、数学の観点からは音楽は数的比として考察される。そして人間的善もまた在るものである限りにおいて、こうした関係は形而上学と実践的学知との間にも妥当する。したがって、形而上学が実践に関して何らかの基礎を与えるのは、人間学的考察におけるように、人間的善を人間的善として基礎付けるような連続性においてではない。「為され得ること」についての学知が人間についての学知ではなく在るもの一般の諸原理や分離実体、第一原因についての学知を参照するとき、人間的善は在るものの善に、人間的行為は在るものの働きに置き換えられる。したがって、形而上学が基礎付けるということと、人間についての学知が基礎付けるということとは、その意味において根本的に異なる。形而上学による基礎付けは、人間の実践を人間的なものとして残すより、むしろ、それをより普遍的で根本的な観点から理解するものである。トマスが、知恵は賢慮を含む他の知的徳を導くと言うとき意図していることは、知恵がそれらの関わる固有な事柄について理論的基礎付けを与えるということではなく、むしろ、知恵がより普遍的なるものとして、つまりすべてを指導するものとして、第一のものに基づいて秩序付けるということである。それは、それらの知的徳の関わる事柄を在るものとしての在るものの普遍的な秩序の内に置くことであり、人間もまた在るものである限りにおいてそれに所属し、そこから理解され得る。つまり、人間的善はすべてより一般的な在るものの善として理解され得る。その理解は人間の実践についての議論に新しい光を当て、それをより根本的な秩序の内に位置付ける。この秩序を明らかにするものは知恵であり、知恵は実践全体をこの秩序の内で捉え直し、新しく意味付ける。そしてこのことが、「より本来的な目的へと結び付けること」として理解され得る。

それでは、その秩序とはどのようなものか。新しく意味付けるとはどういうことか。それを明らかにするために、次に形而上学としての知恵の具体的な遂行について考察する。

(二) 知恵と依存性の秩序

形而上学としての知恵の具体的な遂行について考察するために、形而上学に属する或る代表的な議論について検討したい。それは、「世界に端緒はあるか、それとも永遠か」という問題についての議論である。これについてトマスは、世界に端緒があることは信仰箇条に属することであり、論証不可能であると述べる(PP,46,1;2)。他方で、因果の系列を遡って第一の項に達することは必然であるという種の論述を、信仰箇条に基づかず哲学的に可能な神の存在証明として行っている(PP,2,3)。この二つの論述を考え合わせることによって、形而上学が最高の原因と在るもの一般の探求において実際に何を明らかにするかが理解される。それは、在るもの一般の本質的な「依存性」である。この依存性が、在るもの一般を最高の原因に基づいて「秩序付けられるもの」たらしめ、かくして形而上学は最高の原因に基づいて「秩序付けるもの」として働くことになる。

1. 分離実体へと向かう形而上学の論証

先に述べた通り、神をはじめとする分離実体は形而上学の主題ではない。しかし、このことは形而上学にとって分離実体についての知が付随的なもの、どうしてもよいものであることを意味しない。それどころか、それは形而上学の主題の原因として、問い求められるべき最終的な目的である。

トマスは『形而上学註解』第十一巻において、形而上学が他の諸学知と比較される観点として、分離(*separatio*)、高貴さ(*nobilitas*)、普遍性(*universitas*)を挙げている。いずれの観点に基づいても分離実体が形而上学の対象として関わることが述べられるが、在るもの一般という形而上学の主題との関係で重要なのは、特に普遍性の観点である。それについて、トマスは次のように述べる。

もし自然的諸実体とは異なった、分離的で不動な本性や実体があるなら、そのようなものについての、自然学より先である他の学知があることは必然である。そして、それは第一の学知なので、普遍的な学知でなければならない。というのも、第一の在るものについての学知は、普遍的なものについての学知と同じだからである。なぜなら、第一の在るものは他のものどもの原理だからである¹⁵⁴。(InM,XI,7[n.2267])

ジョーダンはこの箇所を引いて、在るものとしての在るものについての探求は分離実体を知ろうとする願望から切り離されないと指摘する。「形而上学の主題の普遍性は、非質料的実体についての『特別な』研究と対立しない」¹⁵⁵。形而上学が分離実体を主題としないのは感覚に依存する我々の認識の在り方に起因するのであり、「在るもの一般は第一諸実体の代用品ではなく、それらについて探求するための唯一可能な手段である」¹⁵⁶。

在るもの一般についての議論を通して、その原因としての分離実体へと至る議論の実例として、『神学大全』第一部第二問題第三項の、一般に神の存在証明と呼ばれている五つの論証が取り上げられる。そこでは、原因と結果の系列を遡って第一の項に行き当たることの必然性によって、「我々が神と呼ぶところのもの」の存在の必然性を示そうとする論証が見出される。その典型的なものは、五つの論証の内の第二のものであり、作動因(*causa efficiens*)の観点によるものである。その論証は以下の通りである。

我々は、この可感的なものどもの内に、作動的諸原因の秩序があることを見出すが、或るものが自己自身の作動因であるということは見出されないし、見出され得ることもない。なぜなら、このようなものは自己自身よりも先であることになるが、それは

¹⁵⁴ Si autem est alia natura et substantia praeter substantias naturales, quae sit separabilis et immobilis, necesse est alteram scientiam ipsius esse, quae sit prior naturali. Et ex eo quod est prima, oportet quod sit universalis. Eadem enim est scientia quae est de primis entibus, et quae est universalis. Nam prima entia sunt principia aliorum.

¹⁵⁵ Jordan(1986), 155.

¹⁵⁶ Jordan(1986), 155-156.

不可能だからである。しかし、作動的諸原因の中で無限に進むことはできない。その理由は次の通りである。すべての秩序付けられた作動的諸原因の中で、第一の項は中間の項の原因であり、中間の項は最後の項の原因であって、このことは中間の項が多数であれただ一つであれ同様である。しかるに、原因が除去されれば結果も除去される。したがって、もし作動的諸原因の内に第一の項がなければ、最後の項も中間の項もないということになろう。しかるに、もし作動的諸原因の中で無限に進むとするなら、第一の作動因がないということになり、かくして、最後の結果も中間的な作動的諸原因もないということになろう。これが偽であることは明らかである。したがって、何らかの第一の作動因を措定しなければならないが、これをすべての人は神と呼んでいる¹⁵⁷。(PP,2,3,c.)

この論証は、ごく単純に読めば、因果の系列には必ず端緒ないし始点がなければならず、決して無限に遡ることはできないということを前提としたものであると理解できる。しかしその場合、因果の系列の遡行を不定の遡行(*regressus in indefinitum*)と見なす立場から論駁されることになる。その立場からすれば、この世界は端緒を持つとも、永遠的¹⁵⁸であるとも、確実な根拠をもって論証することはできないことになる。

しかし、この論証を、このように系列の端緒ないし始点を措定するものとして理解した場合、その後の第四十六問題の論述をうまく理解することができなくなる。その第一項でトマスは、世界が常に存在しているということを主張することはできるが、論証することはできないと述べ、続く第二項で、世界に始まりがあったということは信仰箇条に属することであり、これもやはり論証不可能であると述べる。つまり、世界は永遠的であるとも、始まりを持つとも、論証することはできないというのがトマスの考えである。特に後者は、先に引用した作動因の系列を遡る論証を正しく理解するために重要な指摘を含む。

世界に始まりがあったということが信仰箇条に属するという主張に対する第一異論として、トマスは、神が世界の作動因であることは論証的に証明できるのだから、世界に始まりがあったということも論証的に証明できるという議論を取り上げる。これに対してトマスは、世界を永遠的であるとするのと、世界が神（第一の作動因）によってつくられたということとは矛盾しないと述べる。例えば、もし永遠にわたって常に足が塵埃のなかにあったなら、そこには常に足跡があったであろう。それと同様に、世界の創造主が永遠である以上、世界は常に存在していたのでなければならない、と理性に基づいて主張するこ

¹⁵⁷ *Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum, remota autem causa, removetur effectus, ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.*

¹⁵⁸ 世界について言われる「永遠」は、神について言われる永遠とは異なる。すなわち、前者は時間的な連続性を意味し、後者は無時間的な現在性を意味する。Cf., *PP*, 10; 46, 2, ad.5.

とをトマスは許容する。つまり、作動因の系列を遡って達せられる第一の作動因は永遠的な作動因であり得る以上、その系列に第一の項が無ければならないという主張は、世界が永遠的であるという主張と矛盾しないのである¹⁵⁹。

このことから分かることは、まず、第一の作動因があるということは、世界に端緒があることを意味しないということ、また、世界が永遠的であることと、因果の系列を無限に遡ることができることとは、区別されなければならないということである。さもなくば、先の作動因の観点による論証における、「系列を無限に遡ることはできない」という主張は、世界の端緒や永遠性と同様に論証不可能であるということになってしまう。この区別の必要性と重要性は、同じ第四十六問題第二項の第七異論解答を見ることによってよりはっきりと理解される。そこでは、作動因の系列の無限遡行は自体的(*per se*)には不可能であるが、偶有的(*per accidens*)には可能であると述べられている。自体的にというのは、杖を使って石を動かす場合に、石は杖によって、杖は手によって動かされる、というように、或る結果のためにそれ自体で必要とされる諸原因の系列を遡ることであり、偶有的にというのは、或る人が子を産み、またその子が子を産むというように、それぞれの原因が系列のただ一つの段階を占めているにすぎないような系列を遡ることである¹⁶⁰。後者は明らかに不定の遡行の例となるものである。第七異論は、父は子の作動因であると述べる。異論解答でもこのことは否定されないが、父の作動因性は孫の代にはもはや発揮されない。その原因性は単に系列の一段階を成すにすぎない。このような系列は無限に遡ることができる。先の作動因の観点による論証において系列を無限に遡行することはできないと言われるときの遡行とは、このような偶有的な遡行ではなく、結果のために自体的に必要とされる諸原因の系列の遡行である¹⁶¹。

このような系列は、同じ第七異論解答で、トマスによって「依存する(*dependere*)」という表現によって特徴付けられている。石の動きは杖の力に、杖の力は手の力に依存しており、手が動かすことをやめれば、石も動くことをやめる。これに対し、偶有的に無限に遡れる系列では、結果は一度生み出されれば、もはや原因に依存することはなく、原因性はそこで途切れる。この系列ではいつでもより前の項に任意に遡ることができる。これに対し、依存によって特徴付けられる系列は、系列全体を成立させる第一の項を必然的に要請する。つまり、結果は、この系列に属するすべての原因に依存し、究極的には第一の原因に依存するが、中間の項を為すすべてのものも第一の項に依存するから、結局、系列全体が第一の項に依存することになるということである。そして、無限に遡ることができない作動因の系列とはこのような系列のことを言うのだから、先の論証で作動因の系列を遡って達せられる第一の項とは、石が杖によって動かされ、杖が手によって動かされる場合のように、結果のためにそれ自体必要とされるような諸原因の系列における、系列全体の成立がそれ

¹⁵⁹ Cf., *SSS*, II, 1, 1, 2; 1, 1, 5; *ScG*, II, 32-38; *QDP*, 3, 17; *DAM* [II.42-213]; Wippel(1984), 191-215; Wissink(1990).

¹⁶⁰ 自体的な無限と偶有的な無限について、Cf., *QDV*, 2, 10, c.

¹⁶¹ ラッセルがトマスの神の存在証明を批判するとき、この二つの系列の区別は無視されている。Cf., Russell(1967), 462.

に依存するところの第一のものである。

世界が永遠的であるということと、系列を無限に遡ることができないということとを両立させるのは、以上に述べられたような区別である。作動因の系列は、偶有的には無限に続けることが可能であり、したがって、世界は永遠的であると主張し得る。他方で、自体的には無限に遡ることはできない。したがって、第一の項が必然的に要請される。しかし、このことは世界が永遠的であることを否定しない。なぜなら、第一の項が永遠的な仕方て系列を原因するということが考えられるからである。また、諸原因の偶有的な系列が継時的に形成されるのに対し、依存の系列はむしろ同時性を示すことを考え合わせれば、世界が永遠的であることと、系列の自体的な無限遡行が不可能であることとの両立はより理解しやすくなる。

以上の考察によって、第二問題第三項における論証が取り上げている作動因の系列がどのような系列であるかが明らかにされた。それは、どこまでも引き延ばせるような系列ではなく、依存の関係によって特徴付けられる系列である¹⁶²。

2. 依存性によって秩序付ける形而上学の存在理解

先の議論では、在るもの一般の考察から分離実体へと進む形而上学の営みの実例として、作動因の系列から第一の項を導き出すことによる神の存在証明を取り上げた。そして、形而上学がこの論証によって明らかにしようとするのは、自然的な因果系列に端緒があるということではなく、その系列の全体が第一のものによってはじめて可能になるという、系列全体の依存性であるということが明らかになった。形而上学が、在るもの一般についての考察から、それらの原因としての分離実体へと進むのは、子から父へ、またその父へというようにではなく、その在るもの一般が究極的に依存する第一の項を探求するようである。

このことから、形而上学の主題規定についてより深く理解することが可能である。あらゆる被造物の依存性は、何よりもその存在に関して見出される。つまり、自らの存在を自らによって根拠付けることができないという依存性があり、これは、天使まで含めたあらゆるものに一般的に見出され、またこれによって神と被造物とが決定的な仕方て分かたれるところの、最も普遍的で根本的な依存性である(PP,61,1)。この世のすべてのものは、その存在において究極的に第一原因に依存する¹⁶³。トマスにとって被造的な一切の在るものは、それぞれ独立した自立的存在者としてではなく、すべてを在らしめる神との関係において

¹⁶² カーは同様の議論を『真理論』第二問題第十項における付帯的無限と自体的無限についての論述に基づいて行っている。Cf., Kerr(2015), 126-149. 本論では、形而上学としての知恵の遂行として理解するために、神の存在についての五つの論証を含む『神学大全』の論述に従って議論を進めた。

¹⁶³ 存在は神の固有の果であり、存在を結果する他のすべての原因は単に用具因(causa instrumenta)として働く。Cf., ScG, II, 21; III, 66; PP, 104, 1; QDP, 5, 1, c.; QDV, 27, 1, ad.3; Wippel(2009), 172-193.

在るものとして捉えられている¹⁶⁴。したがって、依存性を明らかにすることに基づいて第一原因へと向かう形而上学は、在るものをまさに「在るものとして」主題とする必要があるということが帰結する。これによって、在るものとしての在るものが形而上学の主題である根拠が、その普遍性にのみではなく、在るものはまさにその「在る」ということにおいて第一原因に依存するということにも求められる。このような存在における依存性は、作動因の系列からする神の存在証明に続く、第三の証明において直接的に取り上げられている。そのため、この証明では、諸事物が「我々が神と呼ぶところのもの」へと依存している在り方が、第二の証明におけるよりもはっきりと表れている。したがって、第二の証明に対して第三の証明は、この点について更に議論を進めたものと見ることができる¹⁶⁵。

しかしながら、「諸事物は自らの存在を自らによってもたすことができず、他の原因を必要とする」という洞察は、どのようにして得ることができるのか。この点については、トマスが与えている次の議論から窺い知ることができる。

もし或る一つのものが多くのものの内に共通的に見出されるなら、その一つのものは、或る一つの原因から、それら多くのものの内に原因されるのでなければならない。なぜなら、その共通のものが、それら多くのもの自身によってそれぞれのものに適合することはあり得ないからである。というのも、それぞれのものはそれ自身であることによって他のものから区別されるが、原因の差異は結果の差異をもたすからである。したがって、存在は、何であるかに関して互いに区別されているすべての事物に共通的なものとして見出されるので、存在はそれらに、それら自身によってではなく、或る一つの原因から付与されるのでなければならない¹⁶⁶。(QDP,3,5,ad.1)

この議論は、「一つの共通のものを有する多くのものがある」という認識から出発している。この「共通のもの」を探求するのが形而上学であり、それゆえ、この学知は「在るもの」と第一原理に関わる。つまり、多様なものが一つの共通のものを有し、それに基づいて秩序付けられ得るということが形而上学的前提であるが、在るもの一般の第一原因への依存は、まさにその前提からの論理的帰結である。この共通のものを諸事物は自らによって根拠付けることができない。したがって、それらはその存在に関して偶有的である。オーウェンスによれば、存在に対するこの偶有的な在り方は、普遍的な因果律を正当化する。すなわち、「その普遍性と必然性における因果律の究極的な根拠は [……] すべての事物

¹⁶⁴ Cf., 山田(1978), 574-579.

¹⁶⁵ Cf., Elders(1992), 177. 一方で、オーウェンスは五つの論証がそれぞれ他の著作で様々な仕方で表れることから、「五つの道」の組み合わせはトマスにとって重要でないと考える。Cf., Owens(1980), 141.

¹⁶⁶ ...si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse inveniat omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuat.

が——ただ一つの例外を除いて——自らの存在に対して有する偶有的な秩序の内にある」¹⁶⁷。

「在るものとしての在るもの」についてのこのような理解は、アリストテレス的な理解よりも更に一步進められたものである。このことは、稲垣¹⁶⁸が、「在るものである限りでの在るもの」の探求が、トマスにおいてはアリストテレスよりも徹底されていると指摘していることと無関係ではない。稲垣は、トマスにおけるこのような探求の深まりは、彼に「創造」という観点が与えられていることに由来するとしているが、創造とはまさに被造物の存在の神への依存の関係である。すなわち、創造とは「神であるところの普遍的な原因による在るもの全体(*totum ens*)の流出」を表示する名称である(PP,45,1)。この神の創造の働きは運動(*motus*)や変化(*mutatio*)によるものではない。なぜなら、そのような働きは運動や変化を与えられる何かの存在を予想するからである。そうではなくて、創造とは、被造物においては、自らの存在の根源としての創造主への或る関係(*relatio*)に他ならない(PP,45,3)。したがって、形而上学を第一原因への諸事物の依存の在り方の解明として理解するならば、形而上学は或る仕方で創造論へと繋がり得るような議論を有するということになる。稲垣によれば、「トマスの言う関係としての創造とは、世界はその存在において、常に、そして全面的に神に依存するということであり、そのことは理性によって確実に論証できることである」¹⁶⁹。ただし、創造論そのものは信仰箇条を原理とする聖書に基づく神学に属するものであることには留意しなければならない¹⁷⁰。

3. 知恵の秩序付けの意味と聖書に基づく神学

以上に論じられたことから、形而上学が最高の原因に基づいて他のものを秩序付けるということの意味が理解される。それはすなわち、諸事物を第一原因への依存の関係に基づいて秩序付けるということである。実際には形而上学は、それ自体において自明な第一諸原理のもとに諸学知を従属させ論証的に秩序付けるが、その秩序付けにおいて意図されていることは、あらゆるものを、その存在における第一の存在への依存の関係に基づいて秩序付けることである。

形而上学による諸事物の秩序付けをこのような依存性に基づくものとして理解することは、トマスの思想の内に見出される諸事物の様々な秩序について理解する際に役立つ。例えば、諸事物の間により上位なるものとより下位なるものがあることは、まさに諸事物が依存の秩序に基づいて階層的に区別され配置されることによる¹⁷¹。すなわち、より高い原因性を持ち、他の原因に依存するところのより少ないものが、より高貴なものとして位置付けられる。例えば、ペルソナ(*persona*)は最も完全なものを表す(PP,29,3)が、理性的諸実体

¹⁶⁷ Owens(1955), 339.

¹⁶⁸ 稲垣(2013a), 141-142.

¹⁶⁹ 稲垣(2009), 86.

¹⁷⁰ 片山は、原因としての神の探求から、知性と意志によって創造し救済する「主体」としての神へと進むためには、三位一体論による「方向転換」が必要であったと指摘する。Cf., 片山(1995), 49-68.

¹⁷¹ このことは、第四の証明において行われている。

がペルソナの名称を有するのは、単に理性を持つことではなく、自らの働きに対する支配力(dominium sui actus)を有しており、働かされるのみならず自らによって働くことに基づく(PP,29,1)。

自由を含め、人間に属するあらゆることは、その存在において第一原因に依存するものとして理解される。したがって、形而上学として知恵は、人間に属するすべてが神に帰されるべきであることを教える。実践もまた、この知恵によって存在における依存の秩序の内に位置付けられることで、新しく意味付けられる。つまり、実践における理念である人間の完全性¹⁷²は、存在の完全性と、第一の存在への依存の観点から捉え直される。実践は、それが人間の行為である限りにおいてではなく、何らかの在るものである限りにおいて理解される。このことは、人間が「在るものとして」理解されることによるのみ可能であり、それを為すのが形而上学としての知恵である。

形而上学によるこのような依存性に基づく秩序付けは、しかし、或る根本的な点で不完全なままにとどまる。なぜなら、形而上学には創造の概念が与えられておらず、したがって、諸事物は第一原因に対して具体的にいかなる関係において結ばれているのかということ、つまり、目的へと秩序付けられたものの目的への具体的な関係を認識することができないからである。形而上学は単に、結果が原因に依存しているということ、そしてとりわけ、その存在において決定的に第一原因に対して依存的であることを明らかにするだけであり、それ以上の解明を与えることはできない。この依存関係について、より具体的な解明を与えるのは聖書に基づく神学である。この学知は、信仰に基づいて、神が被造物と結ぶ最初の関係である創造の業を明らかにし、最終的な救済に至るまで、被造物の神への依存的な関係性のすべてについて解明を与えようとする。それが可能であるのは、聖書に基づく神学が、感覚経験に基づかざるを得ない形而上学のように結果から出発するのではなく、神が自らによって自らについて啓示したことに基づいて、形而上学にとって主題の原因にあたる神をまさに主題として、そこから出発して議論することができるためである。この点で、この二つの神的学の主題の違いは極めて重要になる。また、この意味で、聖書に基づく神学は形而上学を完成する学知として位置付けられる。在るもの一般の第一原因への依存性を解明し、それに基づいて秩序付ける形而上学は、まさにその議論において、自らがより上位の神的知に依存し、それへと秩序付けられていることを明らかにするのである。

以上に述べられたように、形而上学は、諸事物が普遍的に有する存在における第一原因への依存性に基づいて、すべてを第一原因との関係で秩序付ける。ところで、存在において依存するということは、諸事物が有する存在が本来的には第一原因に帰されるということの意味する。このことは、形而上学において被造物中心的な視点から第一原因中心的な視点への転回が見出されるということの意味する。人間的善を含むあらゆることは、その存在における第一原因への依存性に基づいて、形而上学によって第一原因中心的な秩序の

¹⁷² Cf., Kluxen(1998), 56-57.

内に新しく位置付けられる。形而上学におけるこの転回は、完全性を表示する名称が神に述定される仕方において特に明瞭に見出される。そこで次節では、形而上学が神について述べる様々な名称について論じる。

第四節 形而上学的言語における超越

以上に述べられたように、形而上学による第一原因の探求は、まずすべての存在の第一原因への依存を明らかにする。この世のすべてのものは根本的に自らの存在を根拠付けることができないということが、我々の知の体系において第一原因に場所を与える。すべてのものは、それが在るものである限りにおいて、第一原因への依存に基づいて秩序付けられる。このように、形而上学は在るものとしての在るものに関わることで存在における依存を明らかにし、それによって、第一原因、すなわち神中心的な視点への（不完全な）移行を可能にする。まさにこの点において、知的徳としての知恵は他の知的徳から決定的に区別される特徴を示す(PS,66,5)。

このような視点の移行は、形而上学における或る種の超越であるが、それは形而上学的言語の形成において認められる。本節では、その形成に特に注目しながら、形而上学による第一原因の探求について明らかにする。

(一) 思弁的学知の区別：抽象と分離

トマスは『三位一体論註解』第五問題第一項において、自然学、数学、神的学（すなわち形而上学と聖書に基づく神学）という三つの思弁的学知を区別している。この三つの学知は、その主題となる対象が質料から実在的もしくは概念的に分離されているか否かによって区別される。まず、自然学の対象は実在的にも概念的にも質料に依存している。つまり、自然学の対象は質料的な事物であり、また、自然学の与える理解の内には質料的規定が含まれる。例えば、人間は、その身体性なしに理解されることはできない。次に、数学の対象は、実在的には質料に依存するが、概念的には依存しない。例えば、線や数は可感的質料なしに理解される。最後に、神的学の対象は、概念的のみならず実在的にも質料に依存しない。それは、例えば神や天使のように決して質料の内にはないものや、実体、在るもの、現実態、一と多のように、質料の内にも見出され得るものである。哲学的神学、すなわち形而上学にとって主題となるのは后者であり、前者は主題の原理である。他方で、聖書に基づく神学は前者を主題とし、後者をその探求に必要である限りにおいて扱う(SDT,5,4,c.)。

以上のような質料に対する依存の差異のゆえに、これら三つの思弁的学知の間に方法における区別が生じる。この区別について論じるために、まず知性の二つの働き、すなわち、

第一の働きである「何であるか」の認識と、第二の働きである結合し分割して肯定的ないし否定的言明を形成する働きとの区別について論じなければならない¹⁷³。これら二つの働きについて、『三位一体論註解』第五問題第三項での議論に従って見ていく。まず、第一の働きは事物の本性に関わり、第二の働きは事物の存在に関わる。それゆえ、第二の働きは当の事物の存在に即して結合されているものを分離することはできない。例えば、「人間は白くない」と言うなら、それはそれらが現実に分かれていないことを意味する。それに対して、第一の働きにおいてはそのような分離が可能であり、その操作が抽象である。つまり、現実に分離していないものを分けることができる。この抽象についても更に二つのものが区別される。すなわち、形相の質料からの抽象と、全体の部分からの抽象である。いずれにおいても、抽象が行われるのは、抽象されるものが捨象されるもの（質料的なもの）と存在に即して結合しているが、その本質の定義がその質料に依存していない場合である。それゆえ、その概念が実体に依存するところの付帯性はその基体としての実体から抽象され得ず、また、三角形の三つの線は捨象されない。付帯性の基体からの抽象は形相の質料からの抽象に対応する。他方で、人間においては、この特定の靈魂や身体（質料の諸部分と呼ばれる）は、確かに個人にとっての本質的部分であるが、人間である限りにおける人間にとっての本質的部分ではないので、こうした部分を捨象して「人間」が抽象され得る。このような抽象は特殊からの普遍の抽象であり、全体の部分からの抽象に対応する。これら二つの抽象の内、形相の質料からの抽象は数学に、特殊からの普遍の抽象は自然学や他のすべての学知に適合する。他方で、知性の第二の働きに対応する分離が神学・形而上学に適合的である。このことが、形而上学の対象が質料に依存しないことによって特徴付けられることと関連付けられることは明らかである¹⁷⁴。

知性の働きにおいて、事物の存在に関わるのはこの第二の働きであり第一の働きでないという点は、形而上学が神について、その「ある」ということの認識を持ち得るということをも正確に理解するために重要である。また、この判断が分離の操作であることは、神についての「何であるか」（「何でないか」）の認識に関わる。トマスによれば、我々は神について、その「ある」ということを知り得るが、「何であるか」を認識することはできない(SDT,6,3,c.)。我々は神について、「何であるか」の代わりに「何でないか」を認識する(PP,3,pr.)。つまり、「何であるか」の認識の代わりに、否定によって限定し規定していくような認識が可能である。また、可感的事物に対する神の原因性や卓越性は知り得るので、原因性による認識と卓越性による認識が可能である(SDT,6,3,c.)。ここに、形而上学による神認識の二つのタイプが見出される。すなわち、神が「ある」ということの認識と、否定・原因性・卓越性による認識である。いずれの認識に関しても、形而上学が存在に即した分離に関わるという点が重要である。

¹⁷³ Cf., *SDT*, 5, 3, c.; *SSS*, I, 38, 1, 3; II, 19, 5, 1; III, 23, 2, 2, ad.1; *QDV*, 1, 3; *ScG*, I, 59; *InPer*, I, 3 [n.3]; *PP*, 16, 2. この区別はアリストテレスによる認識の在り方の区別に従っている。Cf., *SSS*, I, 8, 1, 3; *SSS*, III, 23, 2, 2, qc.1.

¹⁷⁴ 形而上学の分離操作と対象の非質料性について、Cf., Wippel(1984), 69-104.

(二) 判断における合致

形而上学は神について、その「ある」ということを知る。しかし、それは厳密な意味で神の存在を認識することではない。なぜなら、神の存在は神の本質と同一であるが(PP,3,4,c.)、神の本質の認識は被造的知性の能力を超えており、その知性が栄光の光(*lumen gloriae*)によって照らされ、神が自らを被造的知性にとって可知的なものとして結び付けない限りはその本質は観られ得ない(PP,12,2,c.;4,c.)からである。我々が神について「ある」ということを知るということは、神の存在を認識することではなく、「神(と我々が呼ぶところのもの)が存在する」という命題が真であると知ることである(PP,3,4,ad.2)¹⁷⁵。

我々は神の存在を認識しないが、「神が存在する」という命題が真であることを認識するというのが、我々の形而上学的な神認識¹⁷⁶を特徴付ける。「神が存在する」という命題が真であることは、『神学大全』では五つの存在証明によって論証される。つまり、我々は被造的な「在るもの」一般の探求からこの命題を導き出す。したがって、ここで実際に認識されているのは被造物の存在である。可感的事物については、事物がそれにおいて存在するところの本性の認識から様々な判断が形成されるが、神については、その本性についての第一の認識なしに、判断だけが真なる認識として形成される。このように、形而上学は、神について何か真なる命題を形成することにおいてのみ、可感的事物の領域を超え出る。それは本来の意味での認識、すなわち、対象の可知的形相を受容することによる認識ではないが、判断における認識であり、その限りにおいて真理の認識である。事物の形相は事物と、それを創造する神の理念の内に本来的にあるが、真理は本来的に結合し分割する知性の内にあり、そこにおいて知性の完成が見出される(ScG,I,59[167a,II.5-6];PP,16,2,c.)。真理が知性において見出されるのは、「知性が、靈魂の外なる事物が持たず、しかし事物に何らか適合的であり、それと事物との間で合致が見出され得るような、或る固有のもの」を持つことによってである¹⁷⁷が、知性の第一の働きによって知性が持つのはその「固有のもの」ではなく、事物の何らかの類似であって、知性が判断するとき、その判断が、外的事物においては見出されない、知性に固有なものである(QDV,1,3,c.)。知性の第一の働きには真も偽もなく(QDV,14,1)、それらは第二の働きにおいてのみ見出される(InM,VI,4[n.1236])。シュルツによれば、知性の第二の働きは知性による事物の現実性への合致の遂行である。すなわち、知性はその第二の働きによって、知性が本性的にそれと合致するものとして構成されているところの、知性の規準である事物の存在(現実性)への合致を遂行する。真

¹⁷⁵ この点で、神についての判断は通常的判断とは異なる。Cf., Elders(1992), 199. なお、「ある」の用法の区別について、Cf., DEE, 1 [II. 1-13]; InPer, I, 5; SSS, I, 33, 1, 1, ad.1. この点についての研究書として、Cf., Klima(1993), 51; 長倉(2009), 47-72. また、判断の働きが存在の内包する豊かさの認識に届かないことは、ファブロが特に指摘するところである。Cf., Fabio(1966), 389-427.

¹⁷⁶ これを「神認識」と呼び得るかどうかについては意見が分かれると思われるが、本論では議論の簡潔さのために、神についての何らかの知はすべて「神認識」に含まれるものとする。

¹⁷⁷ ...ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest.

理は既に在るものではなく、知性の働きによって生み出されるものである¹⁷⁸。他方で、知性の第二の働きを、第一の働きにおいて既に遂行されている知性と事物との合致の反省的認識・主題化の働きであるとする見方もある¹⁷⁹が、その場合には、「神が存在するという命題が真であると知る」という事態を理解することはほとんど不可能である。なぜなら、「神が存在する」という判断において遂行されている合致は、主語である事物（神）と知性と第一の働きにおける合致ではないからである。むしろ、「神が存在する」と判断することにおいてのみ、より正確に言えば、その判断そのものにおいてのみ¹⁸⁰、知性は神の現実性との何らかの合致を遂行し、その限りにおいて真理が成立するのである。

(三) 完全性を表示する名称における類比

以上に述べたような、形而上学的な神認識における「単に判断における合致」は、トマスの形而上学的な神論の本質的特徴を表している。この特徴は、我々が自然本性的な力によって神の本質を認識することはできず、しかし神について何事かを本質的な仕方でも語ることができるということ、また、「表示の様態」においては神に届かないが、しかし「表示される場所のもの」は神に他ならないような言葉があるということなど、形而上学的な神認識がはらむ独特の緊張に由来する。この点について明らかにするために、次に神について「何であるか」の代わりとなる認識、すなわち、否定・因果・卓越性による認識について検討する。

稲垣によれば、これら三つの道はいずれも「因果的に(causaliter)」という言葉によって特徴付けられる。つまり、果としての被造物から因である神へと進む、因果的な探求に属する¹⁸¹。この探求が因果的である限り、神は原因として扱われるが、トマスによれば、或る規定が或る主語に述定されるとき、主語がその規定の原因である限りにおいて述定されるなら、その規定は本来的な仕方でもその主語に帰されない。例えば、「健康的」という述語は、その原因であるという限りにおいて「薬」にも述定され得るが、本来的には「動物」に帰され、「薬」に対しては二次的に帰される。トマスはこのような二次的な述定について、「より後なる仕方でも(per posterius)語られる」と言う(PP,13,2,c.)。したがって、神についての探求が因果的に進められる限りにおいては、神についてのあらゆる述語は本来的には被造物に帰され、神には「より後なる仕方でも」帰されることになる。しかし、この探求は或る場面で神について「より先なる仕方でも(per prius)」帰されるような述語に至る。それは神を「実体的に(substantialiter)」認識することを意味する¹⁸²。この場面において、形而上学によ

¹⁷⁸ Cf., Schulz(1993), 40-49.

¹⁷⁹ 例えば、矢玉(1998), 51-58.

¹⁸⁰ 「知性において真理が属するのは、知性が述べることにあり、知性がそれによって述べる場所の働きにではない(ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit)」(ScG, I, 59 [167a, ll.9-11])。

¹⁸¹ Cf., 稲垣(2000), 38.

¹⁸² Cf., 稲垣(2000), 39.

る神認識の特徴が表れる。

既に述べた通り、我々は神について、その「ある」ということについての認識を持つことができる。更に、トマスはこれに加える形で、諸々の果が因に依存するものである限りにおいて、我々は可感的なものによって、「自らによって原因されたすべてのものを卓越する万物の第一原因であることに即して必然的に神に適合するところの事柄を神について認識するまでに」¹⁸³至り得ると述べている。これに属する認識として、トマスはまず被造物に対する神の在り方・関係(*habitus*)に基づいて、神があらゆるものの原因であるということ認識する原因性による認識を挙げる。これに続けて、果に属する事柄が神に属さないことを認識する否定による認識を挙げ、更に卓越性による認識を挙げる(PP,12,12,c.)。これらの認識に相応して、神に帰される名称も区別される。まず、原因性による認識に基づく限り、神は原因として扱われ、様々な名称が「より後なる仕方」で神に帰されることは先に述べた通りである。次に、否定による認識は否定を表す名称をもたらす。トマスは、この否定を含む名称（「単純」、「無限」など）と、神の被造物に対する関係(*relatio*)を表示する名称（「主」など）(PP,13,7,ad.1)は「いかなる意味でも神の実体を表示しない」と述べ、その上で、それとは異なる肯定的に語られる名称として、「在るもの」、「善」、「知恵あるもの」などを挙げている(PP,13,2,c.;3,ad.1)。それらの名称は、それらの原因に帰されるようにして、「より後なる仕方」で神に帰されるのではなく、神について実体的に述語されている(PP,13,2,c.)。「実体的に」という表現は後で「本質的に(*essentialiter*)」と言い換えられる。その意味は、こうした名称において「これらが神において卓越した仕方」で先だつてあるということが表示されている」ということであり(PP,13,6,c.)、上述の卓越性による認識に相当することが明らかである。

神について語るための認識方法がいくつか示されたが、そのなかで卓越性による認識は、このような特別な位置付けを有する。それによって神に帰される名称、すなわち完全性を表示する名称(PP,13,3,ad.1)は、神に実体的・本質的に帰される。つまり、「善」などの名称は神に「より先なる仕方」で帰される(PP,13,6,c.)。

しかしながら、「本質的に帰される」ということによって、完全性の認識を神の或る種の本質認識と見なすことはできない。完全性の認識も他の認識と同じく、我々の認識の事情に即した限定を被ることになる。トマスは、神に実体的に帰される諸々の名称について、「表示されるところのもの(*significata*)」と「表示の様態(*modus significandi*)」とを区別する(PP,13,3,c.)。そうした名称は、本来的には神に帰されるべき名称であり、したがってそれによって「表示されるところのもの」は神の完全性である。しかし、我々はこうした名称の概念を、被造物がそれを有する限りで獲得するので、我々がそれらの名称によって表示する仕方、すなわち「表示の様態」に即しては、それらの名称は被造物に本来的に帰される。したがって、我々はそうした名称を神について使用するとしても、その名称の概念を端的

¹⁸³ ...cognoscamus de ipso(Deo) ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata.

に把握していると言うことはできない。こうした名称が神について語られる場合には、「表示されるところのものを把握されないものとして、また名称による表示を超えたものとして残す」¹⁸⁴(PP,13,5,c.)。それゆえ、完全性を表示する名称は、神について言われる場合と被造物について言われる場合とで、同一の意味に即して言われるのではない。それは両者に、いわゆる類比(analogia)に即して言われる。つまり、それらの名称は「そこにおいて事物のすべての完全性がより卓越した仕方では先在するところの原因であり根源であるものとしての神への、被造物の或る秩序が存する限りにおいて」¹⁸⁵言われる(PP,13,5,c.)。

完全性を表示する名称が類比的に使用されることは、その名称の表示する概念の発展を意味する。エルダースは、トマスにとって我々の概念は、我々の獲得する洞察や形成する判断によって発展するものであると述べる。例えば、「在るもの」は類比的であり実体についても付帯性についても言われ得るが、実体にはより先なる仕方では帰され、付帯性に帰されるのは、それが実体に関係する限りにおいてである。これは、「在るもの」についての研究の成果から生じる事態である。つまり、在るもの一般に見られる実体と付帯性という存在論的構造の洞察が、「在るもの」の用法を類比的に拡大させる。このようにして、「諸事物の間の差異についての、次第に正確になっていく知が、或る事物に帰される質や完全性が他の事物に異なった仕方では属するということを我々に知らしめる」。そして、「我々自身が、我々の概念を類比的にする」¹⁸⁶。更に、「在るもの」の類比的展開を決定的にするのは、先に神学的に特徴的な方法として挙げられた分離である。人間知性は分離によって、物的な「在るもの」とは区別された、非質料的な「在るもの」の次元へと開かれる¹⁸⁷。そして、完全性を表示する名称もまた、このようにして、果に対する因の卓越の認識の獲得に伴って、否定を通して、因と果の間で類比的に用いられる。

トマスの類比論についてはすでに多くの研究がなされている¹⁸⁸が、本論ではその中からトマスの類比論についてのマッケイブのコメントを取り上げたい。というのも、稲垣が評しているように¹⁸⁹、それはトマスのテキストに忠実であり、また、本論にとって重要な点を明らかにしているからである。マッケイブによれば、トマスの類比論は、神を知るようになるための方法でも宇宙の構造についての理論でもなく、「我々の或る言葉の使用についての解説」である¹⁹⁰。トマスの真の関心は、「我々の言葉は、それらが我々にとって意味する以上のことを意味するように使用し得ると主張すること」である。「その言葉によって我々は、神が何であるかについて輪郭を描くことはできないが、神へと手を伸ばし得る」¹⁹¹。我々

¹⁸⁴ ...relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem.

¹⁸⁵ ...quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praexistunt excellenter omnes rerum perfectiones.

¹⁸⁶ Cf., Elders(1992), 47-48.

¹⁸⁷ Cf., Elders(1992), 201.

¹⁸⁸ Cf., Wilks(1997); McNerny(1968); (1971); (1986); (1996); Klubertanz(1960); Owens(1962); 稲垣(1970), 233-252; (1979), 98-106; 松本(1967); リーゼンフーバー(2008), 201-218.

¹⁸⁹ Cf., 稲垣(2013a), 131.

¹⁹⁰ リュツキンスによれば、形而上学において類比の果たす役割は二次的なものであり、「被造物からとられる何らかの内容を神について言明する際の論理的補助として」機能する。Cf., Lyttkens(1952), 474-475.

¹⁹¹ McCabe(1964), 106. トマスの類比論を言語理論とする解釈は以下のものがある。Hemming(2004);

は神の善性を言おうとして「善い」という言葉を神について使用するとき、「その通常の意味の外に在るのではなく、その〔言葉の〕内へとより深く入っていきこうとするのである」。その意味で、完全性を表示する名称は、神について比喩的に使われる言葉（例えば「岩」）とは異なる。なぜなら、そうした言葉の第一義的な用法は字義的な用法にあり、したがって、第一義的に被造物に帰されるのに対し、完全性を表示する名称は、その第一義的な意味が神において見出されるような言葉だからである¹⁹²。

以上に述べられたような類比によって、完全性を表示する名称は第一義的に神に帰されることになる。その際、その名称の意味に「より深く入っていく」ということは、そうした名称が被造物においては不完全にしか見出されず、それゆえ、被造物の認識においてそうした名称の意味を把握し尽くすことはできないということを前提する。それはまた、被造物が自らの存在を自らによって基礎付けることができず、その「在る」ということにおいて第一原因に依存するということを前提する。というのも、存在こそ最も完全なものであり、いかなるものも存在なしに現実性(*actualitas*)を持たず(PP,4,1,ad.3)、したがって、あらゆる完全性が存在の完全性に属するからである(PP,4,2,c.;QDP,7,2,ad.9)。それゆえ、完全性を表示する名称の真の意味は唯一の自存する存在そのものである神において見出されなければならない¹⁹³、したがって、それらの名称は神により先なる仕方では帰される。完全性を表示する名称の中で神に最も固有に帰される名称が「在るところの者(*Qui est*)」であるということは、まさに「在る」ということにおいて最も固有に神の完全性が理解されるということを示している(PP,13,11)。しかしもちろん、我々は神の存在そのものを認識しない以上、他の完全性を表示する名称同様、「在るところの者」という名称も否定神学の中で理解されなければならない¹⁹⁴。このことから、神の本質を認識することなしに、神について何らかの判断をなすという事態が生じる。それは語り得ないものについて語りとうとする態度であり、本来の意味での認識を伴わない「単なる判断」をもたらすが、その判断が何らかの仕方では神に合致している限りにおいて、知性は真理を認識する。

この真理の認識は知性にとって無意味なものではない。事物は知性の働きの規準であり、それゆえ知的徳の中庸である(PS,64,3,c.)が、知性は判断においてその規準との合致を遂行する。それゆえ、その判断が事物と合致している限りにおいて、それ自体が他の判断にとっての規準・原理となり得る。したがって、神についての判断は、具体的な認識を伴わないとしても、全てのものが神に依存する限りにおいて、全ての知にとって規準となり得る。このことは、個々の具体的な認識がそれぞれ孤立しているのではなく、それらが第一のものによって秩序付けられ、体系的・統一的に理解されることが知の目指すところであるという前提が受け入れられるなら、我々の知にとって極めて積極的な意味を持つ。

Deely(2010), 227-243; DeHart(2012), 37-63.

¹⁹² Cf., McCabe(1964), 107. トマスにおける比喩とアナロギアについて、Cf., 内山(2018), 21-34.

¹⁹³ 津崎によれば、精神の懐抱する「内なることば」の志向する目的は、「ことば」の意味するものよりも、むしろ「美しき存在」、「輝く存在」、すなわち「神の『言』」にある。Cf., 津崎(1997), 83-102.

¹⁹⁴ Cf., Elders(1990), 220.

(四) 目的へと秩序付ける知恵

以上に述べられたような三つの仕方、すなわち、否定・因果・卓越性の道によって、形而上学的な神認識は神について様々な判断を形成する。それによって、神に様々な名称が帰されるが、そのなかで神について本質的な仕方と言われるのは完全性を表示する名称である。その意味で、完全性を表示する名称は特別である。しかし、それ以上に特別な名称がある。それは「神」である。完全性を表示する名称が、神に属する様々な完全性をそれぞれ切り離して表示しようとするのに対し、「神」という名称は、神に固有な働きに基づいて、神的本性そのものを表示しようとして用いられる(PP,13,8,c.;9,ad.3)。ここで「働きに基づいて」と言われたが、その働きとは、神の摂理の働きである。つまり、我々はもちろん神的本性を認識することによって「神」の名称を獲得するのではなく、「この名称は事物の普遍的な摂理から与えられる。というのも、神について語るすべての人々は、この名称が、諸事物について普遍的な摂理を有するものとしての神を呼称するものであることを意図するからである」¹⁹⁵(PP,13,8,c.)。

第一章で述べたように、摂理とは目的への秩序付けの理念であり、その目的とは神の善性と宇宙の完全性である。したがって、そうした目的論的秩序を認識することに基づいて、その秩序付けの働きを為すものを名付けて「神」と呼ぶということがトマスの考えである。

神の摂理は神の原因性の及ぶ限りの範囲にわたるので、すべてのものは存在を有する限りにおいて神の摂理のもとにあり(PP,22,2,c.)、その摂理の働き、すなわち目的としての神への普遍的な秩序付けは、すべての被造物の神への自然本性的傾向性ないし愛(PP,60,5)において反映されている。そして人間は、とりわけその意志の働きにおいて、自然本性的に究極目的たる幸福へと向けられている(PP,18,3,c.;82,1,c.)。したがって、この意志の傾向性が存在の第一原因に依存することが示されることによって、我々は「神」と名付けられるものを見出す。それによってまた、この傾向性は神の摂理の与える秩序の内に位置付けられる。

トマスによれば、我々は神を或る意味で自然本性的に認識している。それは我々が自然本性的に幸福を願い、その限りで幸福を自然本性的に認識している限りにおいてである(PP,2,1,ad.1)¹⁹⁶。つまり、トマスは幸福への自然本性的傾向性の内に、最終的に「神である」と言われ得るものの第一の認識を見出している。先に取り上げた神の存在証明は、諸事物の存在における依存に基づいて「万人が神と呼ぶところのもの」があるということを明らかにするものであるが、それは同時に、我々がそこにおいて幸福を見出すところの第一の根源があるということを明らかにする。したがって、形而上学による神の探求とは、すべ

¹⁹⁵ *Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia, omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus.*

¹⁹⁶ この論は「神が存在することについての認識は自然本性的に与えられている」という説に対する反論であり、「そのような自然本性的な認識はなく、ただ限られた意味においてのみあると言える」というのがトマスの言わんとするところである。エルダースによれば、この認識は「そこから我々が神についての知に至り得るところのもの」であり、神についての知そのものではない。Cf., Elders(1990), 62.

てのものの完全性がそれに依存しており、したがって我々の幸福もまたそれに依存しているところの、第一の根源の探求である。

このことは、知的徳としての知恵において、知恵に一般に当てはまる「目的へと秩序付ける」という性格が見出されることを示している。すなわち、本節ではまず、賜物としての知恵による人間の行為の規整において、神愛の働きの重要性を見た。そして、知的徳としての知恵にこの愛は見出されないが、しかし真理への自然本性的愛が見出されることを指摘した。このことは、知恵が「目的へと秩序付ける」と言われる場合の「目的」が「第一真理」であることと符合する。更に、人間の実践が偶有的な事柄に関わるものであり、その点において知的徳としての知恵は実践的であり得ないが、しかし「より本来的な目的へと結ばれる」ことによって自由が成り立つという点においては、知的徳としての知恵は人間の行為の規整に関与し得るということが指摘された。そして、形而上学が感覚的諸事物から出発して論証的に向かうところの第一原因とは、すべての存在がそれに依存するところのものであり、その依存性に基づいてすべてを秩序付けることにおいて形而上学における神中心的視点への転回が見出されることが指摘された。その転回によって様々な名称が神に「より先なる仕方で」帰され、そのような仕方で神に帰される名称において形而上学における或る種の超越が見出された。そして、最も特別な名称である「神」という名称について見ることによって、第一原因を探求する形而上学が見出す「万人が神と呼ぶところのもの」とは万物を摂理する神、すなわち万物をその究極目的へと秩序付ける神であることが明らかになった。ここにおいて、形而上学における真理への愛は究極目的（幸福）への自然本性的傾向性と一致する。また、この点で、知的徳としての知恵は「宇宙全体の目的である真理へと秩序付ける」という、知恵に一般に当てはまる性格を示す。

第五節 知恵の目的としての真理と善

以上より、すべてのものの存在における第一原因への依存性と、形而上学的言語の形成における或る種の超越によって、万物の目的としての神へと迫る知的徳としての知恵の在り方が明らかになった。この点において、知的徳としての知恵の内に「宇宙全体の目的である真理へと秩序付ける」という知恵の一般的な性格が見出される。第一章で、「何らかのものどもの秩序付けは、秩序付けられるもの相互に対する、またそれらの目的であるところの何らかのそれらの内のより上位のものに対する関係と対比の認識によってのみなされ得る」というトマスの言葉から、目的へと秩序付ける知恵が、その秩序付けのために、秩序付けられるもののいかなる関係や対比を認識するかという点が主要な論点となると述べたが、知的徳としての知恵が秩序付けられるもののいかなる関係や対比を認識するかについては、以上の議論に基づいて次のように言うことができる。その関係とはすなわち、存在における依存の関係であり、また被造物に属するあらゆる完全性が卓越した仕方で神

に属するという関係である。この関係において神は万物の根源であるとともに万物の目的である。それは万人が「神」と呼ぶところのものである。

以上より、知的徳としての知恵があらゆるものをそれへと秩序付けるところの第一のものは、第一の真理であり、すべてのものの存在が依存するところのものであり、究極目的である。知的徳としての知恵はあらゆるものをこのようなものとしての神へと秩序付ける。このことは、その秩序が真理・自存・善の秩序であることを示している。そこで本節では、諸事物の分有的な自存の在り方において見出される真理と善の秩序についてのトマスの議論を概観する。それによって、知恵が「宇宙全体の目的である真理へと秩序付ける」ことの意味について明らかにすることが本節の目的である。

(一) 真理としての神

『真理論』第一問題第一項において、トマスは、真理は第一義的には複合し分割する知性の内にあると言っている。しかし、この箇所では、真理ないし真の更に二つの可能な定義を提示している。一つは、真の第一義的な意味に先行し、その内で真が基礎付けられるところのもの、すなわち、在るもの・事物が真であるという定義である。もう一つは、真理の果に即した定義であり、「真理とは、在るところのものがそれによって明らかにされるところのものである」などと言われる。前者が表しているのは事物の真(*verum rei*)であり、トマスはこれを知性の内に結果する第一義的な真理から慎重に区別している。その区別は『神学大全』においても取り上げられている。すなわち、事物が真であると言われるのは知性に対する秩序付けを有する限りにおいてであるが、事物が知性に対して自体的に秩序付けられるのは、それがその存在においてその知性に依存する場合である。例えば、家の存在はその制作者の知性に依存するため、その知性に対して自体的に秩序付けられる。そして、あらゆるものはその存在において神の知性に依存するから、それらは神の精神の内なる形象への類似を得る限りにおいて真なるものと呼ばれる(PP,16,1;QDV,1,3)。先に述べられた通り、神の知性は諸事物が相等すべき規準・尺度であり、この規準との合致に従って宇宙の秩序・正義が成立する¹⁹⁷。神の知恵は神の法であり、神の知恵の理に合致する秩序を諸事物の内に設立するのは神の正義であって、それは真理と呼ばれる¹⁹⁸(PP,21,2,c.)。

上で、神の知性に対して事物の有する自体的秩序を説明する際に、制作者の知性と家の例が挙げられたが、このことは、事物にとってそれが依存するところの知性が自らの範型であることをも示している。すなわち、ちょうど制作者が自らの知性の内なる範型に従って質料の内に特定の形相を生ぜしめるように、自然的に生じるあらゆる形相は、創造主である神の知恵を第一の根源としてこれに帰される。それゆえ、神は万物の第一の範型であ

¹⁹⁷ 真理は「知性と事物の合致(*adaequatio*)」であるという定義は知性の真理にも事物の真にも共通であることについて、Cf., Wippel(2007), 65-112.

¹⁹⁸ *Iustitia igitur Dei, quae constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae, quae est lex eius, convenienter veritas nominatur*

る(PP,44,3,c.)。すべての被造物は、それぞれの本性に従って、神の知性の内なる理念を表現する限りにおいて、神への何らかの類似(similitudo)を獲得する(PP,44,3,ad.1)。したがって、被造物はそれぞれの本性に従って、或るものはただ「在る」ということに即してのみ類似を有し、或るものは更に「生きる」ということに即して、また或るものは「認識する」ということに即して類似を有する(PS,1,8;QDV,22,2,ad.5)。(単に)「在る」、「生きる」、「認識する」とは、先に述べたように、在るものの完全性の諸段階を表す。つまり、より高次の類似を有することによって、被造物はより完全である。

このようにして、すべての被造物は神への何らかの類似を有するが、理性的被造物である人間は特別な類似を有する。すなわち、他の被造物は、単に類的、あるいは共通的付帯性における類似を有するにすぎないのに対し、人間は「知恵があり知性認識する限りにおいて(in quantum sapiunt vel intelligunt)」、神に最も近い、種の何らかの固有的付帯性における類似を有する。その限りにおいて、人間は特別に「神の像(imago Dei)」と呼ばれる(PP,93,2)。特に、「知恵があることによって最大の類似を有する」ということが繰り返されている点は注目に値する(PP,93,3,ad.2)。

被造物はそれぞれ、在るものである限りにおいて第一の在るものに、生きるものである限りにおいて第一の生命に、知性認識するものである限りにおいて最高の知恵に類似する(PP,93,2,ad.4)。つまり、像という最高度の類似は知恵における類似である。上で述べたように、被造物が神への類似を獲得するのは、自らの本性によって神の知性の内なる理念を表現する限りにおいてであるが、それはつまり、神の知恵の秩序に従って存在するということである。それゆえ、確かに知恵における類似は知性的被造物に固有であるが、しかし、すべての被造物が知恵の秩序に従って神への類似を有する限り、知恵における類似は他のすべての被造物にとっても、自らの本性による類似を超えたより完全な類似である。すべての被造物は、知恵の秩序の内に在る限りにおいて、その類似に参加する。

それでは、知恵の秩序において在るということ、また、知恵における類似に参加するということは、より具体的にはどういうことであるか。この問いに答えるために、事物が神への何らかの類似を獲得するということが、一方で事物の知性的根源への自体的な依存の秩序を前提することであり、他方ですべてのものの規準としての神の知性・知恵への合致、すなわち、事物の真の実現であることが重要になる。つまり、事物が知性と合致し得る在り方、すなわち可知的な在り方において在ることによって、知恵の秩序において在ることが成立する。しかし、人間知性の本来的な認識対象である可感的事物は、質料において在る限り、現実的に可知的ではない。先に述べたように、可感的事物の形相は、知性による抽象の働きによって現実に可知的たらしめられなければならない。その抽象の働きを為すのは能動知性である。もちろん、事物の真がそれへの秩序においてあるところの知性は神の知性であって人間知性ではないが、先に述べたように、能動知性は神の知性の光の何らかの分有であり、事物の可知性の現実化を或る程度まで遂行し、知性認識することが可能である限りにおいて、知恵における秩序付けの働きを、いわば分有的に遂行すると

言うことができる。

知性の働きと事物の可知性は、非質料性と相即的である。つまり、知性的本性は非質料的である限りにおいて知性的能力を有し、また、可感的事物は質料的側面を捨象される限りにおいて現実的に可知的たらしめられる。逆に言えば、これは質料が知性の働きや事物の可知性を妨げる原理であることを意味している。

このことは、質料が形相を制限する原理であることと関係する。質料と形相は互いが互いを限定する原理であるが、形相が質料を限定するのは、質料が様々な形相に対して有する受容可能性を一つの形相へと限定するということであり、これは可能態を或る現実態へと完成することであるのに対し、質料が形相を限定するのは、形相が本来有する現実性を、特定の質料の現実性へと限定することであり、これはより不完全な在り方へともたらずことである(PP,7,1,c.)。

言うまでもなく、トマスにおける質料形相論は本来、アリストテレスから得られたものである。しかし、質料と形相を超えて存在へと議論を進めることによって、トマスの質料形相論は、アリストテレスの理論とは異なった視点から捉え直されることになる。それは、新プラトン主義的な分有論である。矢玉はこの事態をトマスの自存(subsistentia)概念の解明によって明らかにしている¹⁹⁹。その議論は凡そ次の通りである。神の創造は存在をもたすが、存在は本来的には存在を有するものに、すなわち、「自らの存在において自存するもの」に適合するので、本来的に創造されるのは自存するものである(PP,45,4,c.)。自存の働きはアリストテレス的な実体に帰されるが、他方で、特に『原因論』やプロクロスの『神学綱要』に基づく新プラトン主義的な自存論が見出される。それによれば、自存するとは、付帯性が実体に向かうように他に向かうことで存在するのではなく、自己自身へと立ち返ることで自己自身で存在することである(SDC,15)。このような在り方は、非質料的な形相の在り方であり、その自己還帰の働きは、自らを認識することとして理解されている。トマスによれば、「形相は自存することの原理」(PP,29,3,ad.5)であり、質料によって受容されることを要する質料的形相も、「質料に存在を与えることで質料を完成する限りにおいては、何らかの仕方では質料の上に拡散されているが、自らにおいて存在を有する限りにおいては、自己自身へと立ち返る」、つまり自存する(PP,14,2,ad.1)。このテキストから明らかなことは、形相はそれ自身においては自存の原理である(PP,29,2,ad.5)が、質料はその自己還帰の働きをいわば拡散させて妨げる原理であるということである。それゆえ、非質料的な実体においては「完全な還帰(reditio completa)」が見出されるのに対し、質料を基体とする実体は、形相を有する限りにおいて何らかの仕方では自存するとはいえ、完全な自己還帰を遂行することはできない(QDV,1,9,c.)。

トマスにおけるこのような新プラトン主義的な自存論に関して矢玉が特に重要な点として主張するのは、非質料的な存在がそのまま認識の働き、特に自己認識の働きであるということである。しかし、存在から認識を引き出すということは、矢玉自身も言っている通り

¹⁹⁹ Cf., 矢玉(1998), 262-270.

「一見唐突な飛躍」である。この「飛躍」については存在、認識、形相などの働きや原理の慎重な区別によって誤解を避ける必要がある。矢玉は特に取り上げて指摘していないが、自存することと知性認識することの関係について注意すべき点がある。それは、トマスに「自存する知性認識の働き(intelligere subsistens)」という概念があること、そしてそれは神以外ではあり得ないということである(PP,54,1,c.)。なぜなら、神においてのみ、その知性認識の働きと存在が同一だからである(PP,14,4,c.)。それゆえ、人間知性の知性認識の働きは、「自存するものではない知性認識の働き」と呼ばれる(PP,14,4,ad.1)。しかし他方で、トマスは人間靈魂を自存するものとして認める。なぜなら、人間靈魂は知性認識のような身体に依存しない働きを有するからである(PP,75,2)。これはつまり、神は常に現実態において(その存在において)知性認識の働きであるが、人間靈魂はその働きに対して可能態にあるゆえに、「自存する知性認識の働き」ではなく、ただその働きを遂行し得る限りにおいて自存すると言われ得るということである。このことは、人間靈魂が身体の形相であるという複雑な事情に由来する。しかし、より決定的に重要なのは天使の知性の働きである。天使も「自存する知性認識の働き」ではない(PP,54,1,c.)。しかし、天使は人間靈魂と異なり完全に非質料的な実体である。それにもかかわらず、天使が「自存する知性認識の働き」でないのは、結局のところ、天使においてもその働きと存在と本質が別だからである(PP,54,1-3)。それらはただ神においてのみ同一であり、したがって神のみが「自存する知性認識の働き」である。このことは、自存することと知性認識することとは必ずしも同一ではないことを示している。天使にとって、知性認識することは単にその非質料的実体において存在することよりも高次の現実性である。それゆえ、自存することと知性認識することとは、少なくとも被造物においては区別されなければならない。しかし他方で、天使は自存する形相であるゆえに、現実には可知的であり、したがって、自らの形相・実体によって自らを知性認識し得る(PP,56,1,c.)。これに対して人間は、可能態において可知的であるゆえに、天使のように自らの本質によってではなく、可知的形象によって現実に知性認識するものたらしめられることによってのみ、自らを知性認識し得る(PP,87,1,c.)。以上によって明らかなことは、知性認識することと自存することは同一ではないが、しかし、質料性を免れて自存する形相であることは、自らを知性認識することに対する根拠となるということである。そして『真理論』によれば、非質料的実体の遂行する「完全な還帰」は、自らの本質を知ることにある(QDV,1,9)。つまり、自己還帰は自存の形式であるが、それが完全に遂行されるときには自己認識である。そして、天使は自存の原理である自らの形相によって自らを認識するので、天使においては自らを認識する限りにおける自存が成立している。したがって、天使が「自存する知性認識の働き」でないことは、確かに自存することと知性認識することが必ずしも同一でないことを示しているが、それは、それらが別々の働きであるということの意味せず、むしろ、自らを知性認識する限りにおいては同一であり、ただ自己以外のものを知性認識することにおいては他の可知的形象を必要とするということ(PP,87,1,c.)、つまり、更なる現実性の付加を必要とするということの意味する。これに対し

て、一方で神は自らの本質（存在）の認識によってすべてを認識し、それゆえその知性認識の働きが自らの存在と同一であり、他方で人間は自らを認識するためにさえも自らの形相とは別の可知的形象の付加を必要とする。「こうして、『存在する』ということの本来の意義は『自存する』ということに、そして『自存する』ということの本来の意義は『認識する』ということ、特に『自己を認識する』ということにあることが知られる。ただし、このような形而上学的洞察は同時に、このような存在のあり方は、ただ純粋な現実的存在自体つまり神においてのみ完全な仕方であるものとなっており、それ以外のもろもろの存在者においては、この存在の根源の力にもとづいて、しかしそれぞれの可能態的制約のもとで、或る程度でのみ現実化していること、つまり分有されていることを知らしめる」²⁰⁰。

以上のことから、自存すること、知性認識すること、そして可知性や形相などといった概念が互いに密接に関わっていることが明らかである。そのなかで特に中心的な役割を果たしているのが形相である。形相は自存することの原理であり、また非質料的であることは知性能力を有することの根拠であり(PP,105,3,c.)、同時に可知性の根拠である。すべてのものは可知的な在り方へとともたらされることで、存在の本来的形式である自存の在り方へとともたらされる。それは、「自存する知性認識の働き」そのものである神への何らかの合致の遂行である。そして、神の知性への合致が事物の真であるから、すべてのものは自存することにおいて事物の真を実現すると理解することができる。それゆえ、すべてのものは第一真理への類似を有する限りで可知的であり、その意味で、あらゆる認識は含蓄的に神を認識している(QDV,22,2,ad.1)。

(二) 善の秩序

神の知恵の秩序への合致である事物の真、可知性、自存は互いに極めて密接に関係しているが、その中心にあるのは形相である。すべてのものは自らの形相によってこれらに与かる。したがって、事物の形相は真理としての神への合致の原理として理解され得る。

しかし、形相におけるこのような合致は、それぞれの事物にとっていかなる意味があるのか。それは、形相がすべてのものの傾向性の原理であるということから理解される。すなわち、「いかなる形相にも何らかの傾向性が従う」(PP,80,1,c.)のであり、したがって諸々の欲求は形相に従って生じる。つまり、自然本性的欲求は本性的形相から生じ、感覚的欲求や知性的欲求（意志）は認識された形相によって生じる(PS,8,1,c.)。この形相と欲求の在り方を、トマスは次のようにして善ないし完全性と関係付けている。

いかなるものも、自らの本性的形相に対して、これを持たないときにはこれへと向かい、これを持つときにはこれにおいて安らぐという関係を有する。そして同じことが、自然本性の善であるところのいかなる本性的完全性についても見出される。そして善

²⁰⁰ 矢玉(1998), 268.

へのこの関係は、認識を欠くものにおいては自然本性的欲求と呼ばれる。そしてまたこの理由から、知性的本性は可知的形相によって把捉される善に対して同様の関係を有する。つまり、それを持つときにはそれにおいて安らぎ、他方、それを持たないときにはそれを求める²⁰¹。(PP,19,1,c.)

このように、形相は欲求の原理であるとともに、それ自体が善ないし完全性として欲求の対象、すなわち目的である。つまり、すべてのものは自らの持つ形相の与える傾向性によって、より完全な形相の獲得、実現を欲求し、それへと向かう。このように、形相はすべてのものの欲求と、その実現における「安らぎ」の原理である。したがって、すべてのものは形相を有する限りにおいて何らかの善と傾向性を有する。そして、それぞれのものが自らの形相によって有する善とは、神の善性への類似であり、この類似が「形相的な仕方におけるそれぞれの善性」である(PP,6,4,c.)。つまり、すべてのものは類似において神に合致する限りにおいて真であるが、それによってまた、それぞれの善ないし完全性をも有する。

このように、自存すること、真であること、善であることが相互に密接に関わっていることは、真と善が在るものと置換可能な超越的概念として在るものの特質を明らかにするものであることとの関係で、より深く理解される。すなわち、真と善はいずれも、或る意味ですべてでありすべての在るものと関わり得るものである靈魂との関係において在るものが有する規定である(QDV,1,1,c.)。知性的靈魂の認識と欲求の働きはいずれも非質料的な働きであり、その働きにおいて事物の形相は、その基体となっている個別的な質料による限定から抽象されて靈魂の内に現存する²⁰²。すべてのものは知性に合致する限りにおいて真であり、そしてその可知的形相が知性的欲求である意志を動かす限りにおいて、つまり意志に合致する限りにおいて善である。そして、上述の通り、すべてのものは根本的には神の知性（知恵）への合致において真である。このことは、事物の普遍的な善性を理解する際に重要な手掛かりとなる。

事物の真が神の知性への合致において成り立つことから、すべてのものは神の意志（愛）への合致において善であると考えられるかもしれない。これは正しいが、しかし、それほど単純ではない。というのも、完全に自己自身において充足している神の意志が被造物を意志するとは考えられないからである。この点について、トマスは「神は自己以外のものを意志するか」という問いを立てて、次のように答えている。すなわち、意志の働きには、自らの有する善を他に分かち与えるということが含まれており、したがって、神の意志は

²⁰¹ Quaelibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam; et quando habet ipsam, quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione, vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet, ut scilicet, cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quaerat ipsum.

²⁰² これは、「この肉」や「この骨」などといった指定された個別的質料の捨象であり、抽象される本性それ自体に含まれる「形相の部分」としての質料性（一般的に考えられた「肉」や「骨」）の捨象を意味しない。Cf., *SDT*, 5, 3, c.

自らの善をすべてのものに分かち与える。その限りにおいて、すべてのものは善であり、神の意志の働きに与かる。ただし、それは神を目的とし、他のものを目的へと向けられたものとする限りにおいてである(PP,19,2)。このことから明らかであるのは、すべてのものが善であるのは、神が自らの善性を他へと押し広げることによってであり、それは、神を目的とする秩序の内に、それへと向けられたものとして組み入れられることを意味するということである。つまり、善が自らを他へと押し広げるのは、目的因が他を動かすという意味においてである(PP,5,4,ad.2;QDV,21,1,ad.4;ScG,I,37[111b,II.10-24])。自らを押し広げる善は、トマスにおける新プラトン主義的側面、すなわち、分有論や存在の自己還帰の構造、更には関係としての創造について理解する際に重要な概念となる²⁰³。以下では、特に諸事物の秩序付けとの関連に注目して見ていく。

神が目的因として動かすということは、明らかにアリストテレスの『形而上学』における不動の動者についての理論からの影響である。すなわち、第一の動かされずに動かすものは、欲求されるものが欲求するものを動かすように、また愛されるものが愛するものを動かすように動かす。それはまた、知性的なものである。なぜなら、知性的欲求の対象は第一の真なる善だからである²⁰⁴。しかし、「神の思惟は思惟の思惟である」というアリストテレスの言葉をそのまま受け取るなら、神の知は自己知にとどまることになる。これに対してトマスは、神は第一原因でありすべてのものを秩序付けるので、その知は万物に及ぶのでなければならないと説明する²⁰⁵。他方で、善が自らを押し広げるという考えは、アリストテレスではなく偽ディオニュシオスの『神名論』²⁰⁶に由来する。その註解でトマスは次のように言っている。「かくして、神的善性の固有性であるところの第一のものは、善性それ自体が神の本質であるということであり、第二の固有性は、すべてのものへと善を広げることである」²⁰⁷(InDN,4,1[n.269])。ここで見られる二つの固有性によって、善が自らを押し広げるという文脈においても、神だけがその本質において善であり、この点においてすべての他の被造的な善から区別されることが示されている。これを明白に主張することによって、トマスは絶対的善であり目的因として働く神と、自らの善性を押し広げる神とを両立させている。

知恵や善の秩序についてトマスがよく用いる軍隊の例が、自らを押し広げる善についてトマスの抱いているイメージをよく表している。『形而上学註解』では、その例が外在的善と内在的善について説明するために用いられている。それによると、外在的善とは、例えば或る場所へ動くものにとってのその場所であり、他方で、内在的善とは、例えば生成変化の終極となる形相やすでに獲得されている形相である。「諸部分の何らかの秩序付け

²⁰³ この点について、Cf., Blankenhorn(2002); Wright(1957), 63-72; Velde(1995), 30-34; Pabst(2012), 250-258; 矢玉(1998), 211-248.

²⁰⁴ Aristotle, *Metaphysica*, XII(Λ), 7, 1172a25-30.

²⁰⁵ Cf., PP, 14, 5, c.; QDV, 2, 2; 2, 3; ScG, I, 49 [142a, 1.1-142b, 1.11]; SSS, I, 35, 1, 2. アリストテレスの「思惟の思惟」と神の他者認識の問題について、Cf., 山田(1986), 441-446.

²⁰⁶ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Divinis Nominibus*.

²⁰⁷ Sic igitur, primum quod est proprium divinae bonitatis est quod ipsa bonitas est essentia divina; secundum proprium eius est quod extendit bonitatem ad omnia...

によって一つであるような或る全体の形相は、そのものの秩序である。それゆえ、その形相はそのものの善であるということが残される」²⁰⁸。そして、宇宙はそのいずれの善も有している。すなわち、まず何らかの分離的な善があり、それはそれへとすべてが依存するところの第一動者である。また、宇宙の諸部分の内には或る秩序が見出される。これと同様に、軍隊にも二つの善があり、それはすなわち、軍隊の秩序そのものと、軍隊を指揮する将における善である。そして、前者よりも後者の方がより大なる善である。なぜなら、目的へと向けられたものどもよりも目的の方が、善性においてより強力だからである。また、目的へと向けられたものどもの理拠(ratio)は目的から取られるので、軍隊の秩序は将のためにあるというだけでなく、また将に由来するものでもある。それゆえ、第一動者である分離的善は、宇宙の内にある秩序の善よりも優れた善である(InM,XII,12[nn.2627-31])。この例によってトマスは、秩序付けられる諸部分が全体の目的の有する善性に基ついて善性を獲得するとともに、その目的自体は当の秩序に対して外在的善にとどまるという在り方を説明している。ここでは「秩序」という言葉は内在的善に関してのみ用いられているが、序論において見た通り、『倫理学註解』では二つの秩序、すなわち、「或る全体の諸部分もしくは多なるもの相互の秩序」と「諸事物の目的への秩序」を区別して、後者が前者よりも主要的であることを同じ軍隊と将の例によって説明している。

以上のように、相互に秩序付けられた全体の内在的善は形相であり、その善性は目的である外在的善に由来する。それぞれのものが何らかの完全性として有する善も目的への傾向性も形相に由来する(PP,5,5,c.)以上、外在的善と内在的善の秩序において形相が中心的な原理となっていることは明らかである。しかし、秩序の内成り立つ善はそれに尽きるものではない。それは、形相を有しない質料の善性において明らかである。この点について、トマスは次のように言っている。

それぞれのものは在るものである限りにおいて善であるとはいえ、単に可能態において在るものである質料が、単に可能態において善であるとする必要はない。なぜなら、在るものはただ絶対的な仕方でのみ言われるが、善はまた秩序の内成り立ちもするからである。というのも、或るものは単に目的であることや、目的を達成していることによって善であると言われるのみならず、たとえ目的へと達していなくとも、目的へと秩序付けられてさえいけば、まさにこのことによって、善であると言われるからである。したがって、質料は可能態において在るものであるということから、在るものであるとは端的には言われ得ないが、可能態において在るものの中には、存在への秩序が含意されており、まさにその秩序のゆえに、善であると言われ得る。このことにおいて次のことが明らかである。すなわち、善は何らかの仕方、在るものよりも多くのものへと広げられる。それゆえ、ディオニュシオスは『神名論』第四章

²⁰⁸ Forma autem alicuius totius, quod est unum per ordinationem quamdam partium, est ordo ipsius: unde relinquitur quod sit bonum eius.

で、「善は実在するものと実在しないものへと自らを広げる」と言っている。というのも、実在しないもの、すなわち、欠如の下で理解される限りにおける質料も、善を、すなわち存在を欲するからである。このことから、質料もまた善であることは明らかである。というのも、なにもものも善でなければ善を欲しないからである²⁰⁹。

(ScG,III,20[46b,1.37-47a,1.14])

この引用において特に注目すべきことは、「目的へと秩序付けられてさえいけば、まさにこのことによって、善であると言われる」ということ、しかも「端的に」そう言われるということである。それゆえ、質料は可能態において在るゆえに、在るものであると「端的に」は言われ得ないが、しかし善であり、したがって善であると「端的に」言われ得る。そのため、「善は何らかの仕方、在るものよりも多くのものへと広げられる」。しかし、これは引用の冒頭にある「それぞれのものは在るものである限りにおいて善である」という言葉に反するように思われる。単に可能的に在るに過ぎない質料が、なぜ「単に可能態において善である」とされる必要がないのか。質料が善であることの存在論的根拠は何か。この点は、存在を善とするトマスの基本立場との関係で重大な問題である。例えば、『神学大全』には次のように書かれている箇所がある。

ところで、それによって或るものが現実態において在るところの形相は、或る完全性であり、また或る善であり、かくして、すべての現実態において在るものは何らかの善であることは明らかである。そして同様に、すべての可能態において在るものは、そのようなものである限り、善への秩序を有することに即して、或る善である。というのもそれは、可能態における在るものであるように、可能態における善だからである²¹⁰。(PP,48,3,c.)

ここでは、善への秩序を有することに即して言われる善は、可能態における善であると言われている。このことから、「単に可能態において善であるとする必要はない」という『対異教徒大全』の曖昧な部分は、『神学大全』において修正されていると見ることができる。しかし、それでも『対異教徒大全』の先の箇所は、トマスの善の秩序を理解するための重要な資料であることに変わりはない。注目されるべき点は、「在るものはただ絶対的な仕

²⁰⁹ Et licet unumquodque sit bonum in quantum est ens, non tamen oportet quod materia, quae est ens solum in potentia, sit bona solum in potentia. Ens enim absolute dicitur, bonum autem etiam in ordine consistit: non enim solum aliquid bonum dicitur quia est finis, vel quia est obtinens finem; sed, etiam si nondum ad finem pervenerit, dummodo sit ordinatum in finem, ex hoc ipso dicitur bonum. Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse: potest autem ex hoc simpliciter dici bona, propter ordinem ipsum. In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens: propter quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod bonum se extendit ad existentia et non existentia. Nam et ipsa non existentia, scilicet materia secundum quod intelligitur privationi subiecta, appetit bonum, scilicet esse. Ex quo patet quod etiam sit bona: nihil enim appetit bonum nisi bonum.

²¹⁰ Manifestum est autem quod forma per quam aliquid est actu, perfectio quaedam est, et bonum quoddam, et sic omne ens in actu, bonum quoddam est. Et similiter omne ens in potentia, in quantum huiusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum, sicut enim est ens in potentia, ita et bonum in potentia.

方でのみ言われるが、善はまた秩序の内で成り立ちもする」と言うことによって、「絶対的な仕方と言われる善」とは異なる「秩序の内で成り立つ善」を示していることである。質料が善であると言われるとき、そこに在るのはその質料自身ではなく、秩序とその目的である。質料はまだ無いが、そこに「存在への秩序が含意されて」いることによって善である。つまり、質料は何らかの自己自身の完全性としての善（絶対的な仕方と言われる善）をまだ有していないとはいえ、善の秩序があり、それに組み入れられている限りにおいて、すでに善である(PP,5,3,ad.3)。質料の有するこの「秩序の内で成り立つ善」が、『神学大全』において「可能態における善」とされる。この善が『対異教徒大全』において可能態における善であるとされていないのは、その箇所が『神名論』における自らを押し広げる善についての文脈の内にあるからであると考えられる。つまり、善の観点からすれば、目的への秩序の内に組み入れられてさえいけば、たとえそれ自身としてはまだ現実性を有していないとしても、善であると言われ得る(InDN,V,1[n.606])。しかし、より普遍的である存在論的観点からすれば、可能態において在るものはやはり可能態において善であるとされなければならない。したがって、『神学大全』における修正は適切である。しかし、善の秩序においては、可能態における善も、それが現実態へと秩序付けられている限り、やはり善であるという考え方自体は、『神学大全』にも残っている。というのも、『神学大全』の先の引用において言われているように、可能態における善であるということは、善でないということではなく、むしろ「或る善である」ということだからである。

(三) 知恵による秩序付けの意味

形相を持たない質料についても言われ得る「秩序の内で成り立つ善」は、自らの形相において何らかの仕方です存するものどもに対する善の秩序の先行性を示している。『神名論』では、善が在るものより先であるのは、原因性に関する限りにおいてであると言われている(InDN,VII,1[n.697])。原因の関係(*habitus causae*)においては、形相因より作動因が、また作動因より目的因が、本性上より先なるものであり、その意味で目的因は第一のものである。それゆえ、目的因は諸原因の原因(*causa causarum*)と呼ばれる(PP,5,2,ad.1;5,4)。つまり、目的は作者を動かし、作者の働きは形相をもたらず(PP,5,4,c.)。したがって、形相は目的の原因性の最終的な結実である。そして、その最終的な結実である形相に基づいて、すべてのものは神の知性との合致を、すなわち事物の真を実現する。それはまた、それぞれのものが自らの完全性を、すなわち自らの善を有するということである。このようにして、すべてのものは第一真理を目的とする秩序の内にある。この秩序は根本的には自らの善性を押し広げる神の善の秩序であり、その限りにおいてすべてのものに及ぶ。

以上に述べられたことから明らかであるように、真理と善の秩序は、すべてのものの有する神の知性と善性への秩序に基づいて成立する。このことは、第一章で神の知恵について述べられたこと、すなわち、神の知恵は正義の法であり、神の正義は神の知恵に合致し

た秩序を構成する限りにおいて真理と呼ばれること、また、その秩序が根本的には神の善性に基づくことを思い出させる。つまり、諸事物が自らの真性と善性を有することは、神の知恵、神の正義が諸事物において実現することである。したがって、万物の目的である第一真理への関係においてすべてを秩序付ける知恵の働きは、その秩序が真理と善の秩序である限りにおいて、すべてを神の知恵、神の正義に合致するように秩序付ける働きである。このことから、「宇宙全体の目的である真理へと秩序付ける」という知恵の働きの意味が理解される。それはすなわち、万物を自らへと秩序付け、それぞれに「しかるべきもの」を帰して正義を実現する神の知恵の働きに参加し、それをいわば分有的に遂行することである。それは秩序付けられるものの側から言えば、本来的な目的への合致によって自らの真性と善性に基づいて秩序付けられるということである。その限りにおいて、すべてのものは宇宙全体の目的である第一真理へと秩序付けられる。

それでは、知的徳としての知恵の働きにおいて、自らへと秩序付ける神の知恵と正義の働きへの参加はいかにして見出され得るか。それについて、これまでの議論に基づいて次のように言うことができる。まず、このことに関して重要な点は、形而上学がすべてのものの根本的な依存性に基づいて第一原因の認識へと向かうということである。この秩序においては、すべての在るものの完全性は根本的にはすべて神に依存するものとみなされる。その依存の関係の内に在る限りにおいて、すべてのものは自らの真性と善性を有する。その認識は「しかるべきこと」や「為され得ること」を具体的に規定し得るものではないが、在る限りのすべてのものの意味を根本的に変えるものである。人間の自由な行為も、在るものである限り依存の関係の内にある。それに基づいて、知恵は人間の行為を神的摂理に従属させる。つまり、自らによって「為され得ること」を根本的には神によるものとして神に帰する。それは人間の自由と反するものではなく、むしろ、「より本来的な目的へと結ばれる」という点で完成するものである²¹¹。なぜなら、自らの自由を含めすべてが依存するところのものを知り、それを「神」と呼ぶことは、人間が自然本性的に幸福を願う限りにおいて或る仕方でも認識していたものがそれであると判断することだからである。自らの神への根本的な依存性に基づいてそのように判断するとき、自らの持ち得る善の根拠はすべて神に帰される。そうしてすべてが神の力によってであるとすることによってしかるべき秩序は守られる。このようにして神に「しかるべきこと」を帰する限りにおいて、知的徳としての知恵もまた、神の知恵と正義の秩序に参加すると言うことができる。

知的徳としての知恵のこのような理解に繋がり得るものとして、最後に、トマスが敬神及び崇敬について述べていることを参照したい。先に知恵と敬神との関係は神へと結びつく賜物論の文脈において論じられたが、ここでは敬神の別の側面、すなわち、敬神は神を対象とする対神徳ではなく、神への礼拝という、神を目的としてそれへと秩序付けられた

²¹¹ 佐々木は、人間の自由と神の統率について、人間の「自分自身を統率する」主権と、存在における神への従属との関係から論じている。Cf., 佐々木(2005), 86-94. また、次の注も参照。

ものを対象とする倫理徳であること(SS,81,5,c.)が注目される²¹²。対神徳はむしろ敬神に属する働きを生じさせるものである(SS,81,5,ad.1)。我々は信じることによって神に達すると言われるのに対し、神への礼拝は神に達するとは言われ得ない(SS,81,5,c.)。それゆえ、敬神は超自然的目的へと秩序付けられてはいても、それに属する行為自体は自然的な事柄である。このような二面性から、敬神の内に更に次のような区別が帰結する。すなわち、敬神に属する働きの内、「或ることを神への崇敬のゆえに為すこと」は自然的理性の指令に属するが、具体的に確定された仕方では神法もしくは人定法による制定に属する(SS,81,3,ad.3)。前者は神への礼拝であり旧法の倫理的規定に属するのに対し、後者は祭儀の規定(*praecepta caeremonialia*)に属する(PS,99,3,arg.2;ad.2)。倫理的規定は人間理性の及ぶ事柄である(PS,99,2,arg.2;ad.2)。それはつまり、人間の実践的理性のすべての判断が自然的理性²¹³から引き出されるゆえに、すべての倫理的規定は自然法に属するということである(SS,100,1)。自然的理性は人間に、自らにおいて感じられる欠陥のゆえに、或るより上位のものに従属するように命じる。この上位のものは、「そのものが何であろうとも(*quidquid illud sit*)」、万人によって「神」と呼ばれるところのものである。それゆえ、「神」に犠牲を捧げることは自然法に属する(SS,85,1,c.)。犠牲とは神への崇敬へと向けて為されることに即して称賛される特別な行為であり、敬神に属する(SS,85,3,c.)。

ここで、自然的理性がそれへの従属を命じるころの上位のものが万人によって「神」とよばれるところのものであると言われているが、その「万人が神と呼ぶところのもの」について考察し、それに基づいて判断することは知恵に属する。このことを考えれば、その上位のものについてトマスが「そのものが何であろうとも」という譲歩を入れていることは注目に値する。実際、我々は様々なものを「神」と呼ぶことがある。例えば、金や特定の人物や一本の樹木を「神」と呼ぶ者がいる。自然的理性や自然法は上位のものへの従属を命じても、それが何ものであるかを規定していない。それは、人間は自然本性的に至福を願い、その限りで或る意味で神を認識しながらも、至福が富や快樂にあると考える(PP,2,1,ad.1;PS,5,8)と同様である。それに対して知恵は、「神」という名称が本来的に妥当するところのものは、いかなる時間的なものでもなく、すべてのものを超越しており、あらゆる完全性を卓越した仕方では有しており、すべてのものがその存在においてそれに依存するところの第一原因であるということを明らかにする。このことは、ちょうど賜物としての知恵が神の卓越性の考察によって神への畏れをもたらし、それに基づいて敬神に関わるように、神の超越について考察し判断する哲学的知恵が敬神に関わる余地を示している。それはもちろん、哲学的知恵が敬神の徳をもたらすということの意味しない。先に述べた通り、敬神の働きは対神徳によってもたらされるし、敬神の根源は畏れの賜物である。

²¹² 稲垣は、敬神が倫理徳であるということは「多くの人々に奇異の感じを与え、また反撥を呼びおこす」かもしれないと述べた上で、一般的に宗教と道徳の区別を自明なものとする考えの根拠は、人間の自由は神への従属と相容れないという考え方であると指摘する。トマスの敬神概念は、まさに人間の自由と神への従属が一致するところに成立する。Cf., 稲垣(2013b), 113-115.

²¹³ ここでは実践的理性の第一諸原理の自然本性的な認識のこと。

したがって、敬神は本来的には賜物としての知恵との関係で理解されなければならない。しかし、「神」に従属し「或ることを神への崇敬のゆえに為すこと」に関しては、知的徳としての知恵にも場が与えられる。それは、不当に被造物に帰された「神」の名称や至福の在り処を神へと帰するよう秩序付ける知恵である。そして、その働きは真理への自然本性的な愛によって動かされたものであるから、この知恵は、賜物としての知恵が神愛による結び付きに基づいて、創造し救済する神へとすべてを秩序付けるように、すべてのものがそれとの合致によってしかるべく秩序付けられるところの第一真理への愛に基づいて、万人によって神と呼ばれるべきものへとすべてを秩序付けるものである。

結論

第一節 本論の概括

序論で述べた通り、本研究の目的は知恵が「秩序付けるもの」であることに基づいて、トマスにおける様々な知恵の秩序付けの働きの共通性と差異性について明らかにすることであった。結論はすでに本論で述べられたが、ここで改めて各章の議論を振り返り、得られた理解を簡潔な仕方で示したい。

第一章では、知恵について論じるための出発点ないし前提となる事柄、すなわち、トマスにおいて見出される様々な知恵の簡単な区別を行った。その際、まず神の知恵と人間の知恵を区別するために、神的知性及び人間知性について概観した。身体の形相であるという人間靈魂に特有の事情は、人間において知恵の働きを制約し、知恵を多様化する原因となる。それに対して、自己還帰的であり、かつすべてに及ぶ普遍性を有する神的知性の在り方は、神の知恵の在り方を表している。更に、神の知恵は諸事物に「しかるべきこと」を帰する点で正義に関わること、またそこで愛と密接に関わることなど、本論にとって重要な理解が得られた。これらの特徴は、知恵が完全であるための条件と、知恵の完全な在り方を示している。次に、人間の持ち得る様々な知恵についての簡単な区別を行った。それによって、まず賜物としての知恵、聖書に基づく神学、知的徳としての知恵、形而上学という四つの知恵の在り方が区別された。更に、『対異教徒大全』の冒頭でのトマスの言葉に基づいて、知恵に一般に当てはまる性格を明らかにした。それはすなわち、「宇宙全体の目的である真理へと秩序付ける」ということであった。

第二章では、様々な知恵の区別について、その働きに即してより詳細に論じた。まず、学知論における二つの神的学の秩序付けの区別について論じた。それによって、知的徳としての知恵に属する形而上学が論証の力によって諸学知を秩序付けるのに対し、聖書に基づく神学が意志的承認によって秩序付けることが明らかになった。まさにこの点において、聖書に基づく神学の内に「目的へと秩序付ける」という知恵の一般的な性格が見出される。更に、神愛に基づいて与えられる賜物としての知恵の働きを、特に他の知性的な賜物の働きと比較することによって、この知恵が愛の働きに基づいて実践的性格を有するようになることが明らかになった。

第三章では、「宇宙全体の目的である真理へと秩序付ける」ということが実際にそれぞれの知恵においてどのように見出されるか、またこの秩序付けの意味について考察した。その際、特に問題となったのは実践的でないことによって特徴付けられる知的徳としての知恵が人間の行為の規整に関わる可能性であった。そこでまず、自由に属する事柄の内で「より本来的な目的に結ばれる」ということにおいて知的徳としての知恵が人間の行為の

規整に関わる余地があることを指摘した。そして、形而上学が、すべてのものがそれへと依存するところのものとして第一原因・神を探求し、それについて様々な判断を為し、あらゆる完全性を帰する仕方について考察した結果、知的徳としての知恵は第一真理であり万物の目的としての神へとすべてを秩序付けるものであることが明らかになった。更に、真理と善の秩序について考察し、それによって、その秩序が神の知恵に基づくことが明らかになった。その結果、知恵が「宇宙全体の目的である真理へと秩序付ける」ということの意味は、神の知恵、神の正義の働きに参与することにあるという結論に達した。その上で、知的徳としての知恵がいかにしてその秩序に関与し得るかについて考察した。そこで重要なことは、知恵は諸事物の目的への関係に基づいて秩序付けること、したがって諸事物の目的へのいかなる関係を認識するかによって知恵の秩序付けが理解されるということであった。そして、知的徳としての知恵が認識する万物の目的への関係とは、万物の存在における依存性であり、したがって被造的なあらゆる完全性が卓越した仕方では神に帰されるということであるので、知的徳としての知恵はそのようにすべてを神に帰する限りにおいて、すべてを「より本来的な目的」へと結びつけるものであり——その限りにおいて人間の行為の規整に関わる——、またそのようにして神に「しかるべきもの」を帰する限りにおいて、この知恵もまた神の知恵の働きに参与することが指摘された。

以上の議論に基づいて、トマスにおける様々な知恵の「秩序付け」の在り方の差異性と共通性について次のように言うことができる。まず、知恵は、それが属する知性の完全性や、それがそこから与えられるところの根源の差異によって、様々な仕方で現れる。その差異については特に第二章で論じた通りである。しかし、その著しい差異の中で、「秩序付けるもの」としての知恵に共通なこととして、真理と善の秩序、すなわち神の知恵の秩序に関わることが挙げられる。その関わり方は様々であるが、この秩序に参与するという点で共通する限りにおいて、「秩序付けるもの」としてのトマスの知恵概念の統一的理解が可能である。

第二節 トマス研究における本研究の位置付け

次に、トマスの知恵研究において本研究がいかん位置付けられ得るかについて簡単に述べておきたい。序論で述べたように、トマスの知恵をそれ自体として扱った研究は見出されない。それは、トマスの思想全体がトマスの知恵であり、したがって、トマスの知恵を研究することは或る意味でトマスの思想全体を研究することだからであると考えられる。それゆえ、トマスの研究において知恵が論じられる際には、知恵それ自体よりはむしろ、全体として知恵であるその思想体系の中で、キリスト教的知恵や哲学者の知恵などの個々の知恵がいかん位置付けられ、相互に関連付けられるかということの方が注目される。その中でもとりわけ大きな関心を集め論じられてきたのは、キリスト教神学と哲学（形而上

学)との関係である。序論で述べたように、トマスの知恵は神学的学、すなわち聖書に基づく神学と形而上学として扱われることが多い。これら二つの知恵の関係についての研究の歴史は長い、その中で必ず取り上げられるものとして、ジルソンによる研究がある²¹⁴。ジルソンの考えは年代によって変化しているが²¹⁵、基本的に晩年になるにつれて、トマスの哲学は彼のキリスト教神学へと還元されるという傾向を強める。ジルソンによれば、トマスにおいて哲学は、キリスト教神学によって道具として用いられることによって、キリスト教神学へと変化させられる²¹⁶。しかし、そのように考える場合、そのような哲学が本来的な意味において「哲学」と呼ばれ得るかどうか、つまり哲学の独立性が当然問題となる。例えばウィッペルは、トマスの様々な著作、特に『三位一体論註解』のテキスト分析を通して、トマスの著作の内には、自然的物事を固有の主題とする観点や、形而上学にふさわしい方法についての考えが明白に見て取られることを明らかにし、それに基づいて、トマス思想の内に、ジルソンが主張するようなキリスト教神学的秩序に即したのではなく、固有に哲学的秩序に即した考察が見出されると結論付ける²¹⁷。他方で、ジルソンの研究は、トマス哲学が果たしてトマスのキリスト教信仰から切り離されて理解され得るかどうかについて問題提起するものであった。この問題はまた、十三世紀ヨーロッパの宗教的、知的、社会的状況などの時代的制約の考慮からトマスの著作を理解する道を開いたシュニユーの研究²¹⁸によって、トマスの著作の意図や動機を考慮することがトマス理解のために不可欠であることが強調されるようになることで更に重視されるようになった。

今日、トマスにおけるキリスト教神学と哲学との関係は、それ自体としては信仰の助けを借りずに自然的理性によって遂行される哲学が、キリスト教神学の観点から意味を与えられてその秩序の内に組み入れられると基本的には考えられている。この立場においては、キリスト教神学は哲学にとってその完成であり、哲学にとってキリスト教神学の秩序の内に組み入れられることは、その固有の理性的性格を損なうものではなく、むしろ完成させるものであるという点が重要になる。このような関係においては、或る一つの命題が観点によってキリスト教神学的とも哲学的とも見られ得る。稲垣は、「トマスの神学的著作について、具体的にその或る部分が形相的にいって神学であるか哲学であるか、どこまでが哲学であってどこからは神学であるか、と問うことは意味がなく、むしろどのような立場から考察するかにしたがってすべて神学であり、またすべて哲学であるということが出来る」²¹⁹と言う。また、クルクセンは、「神学的連関において或る特定の機能を持つ言明が、同時に或る別の観点において固有に哲学的な意味を保持するという想定は、その言明が二重次元的(zweidimensional)であること(それは両義的(zweideutig)であることではない)のた

²¹⁴ 例えば、次の研究において取り上げられている。稲垣(1970), 51-55; Kluxen(1998), XXVIII-XXIX; Wippel(1984), 1-33.

²¹⁵ この点について詳しくは、Cf., 稲垣(1970), 51-55.

²¹⁶ Cf., Gilson(1960), 289-290.

²¹⁷ Cf., Wippel(1984), 25-32.

²¹⁸ Chenu (1950).

²¹⁹ 稲垣(1970), 59-60.

めに十分である」と言う²²⁰。つまり、或る一つの命題がキリスト教神学的にも哲学的にも考察されることができ、しかもそれぞれの結論は無関係な二つの独立した理解として並立するのではなく、互いが互いの結論を受容することができる。稲垣によれば、それは哲学の内に見いだされる、「神学の側からの、つまり上からの連続性に応じうる受容能力(*capacitas*)であり可能性である」²²¹。このような考え方は、序論において述べたように、アリストテレス哲学の流入に際して、それをキリスト教の知恵と調和させようとしたトマスとの態度と一致するものである。

この考えに立つとき、キリスト教神学が哲学をいかにして完成するかということが問題となる。この点に関してエルダースは、形而上学がキリスト教神学に対して準備的学知であることを強調する。彼はジルソンを批判して、トマスにおいて啓示に対して独立的な哲学が見出されることを『三位一体論注解』や『対異教徒大全』のテキストに基づいて指摘しているが、それは哲学が信仰によらず理性のみによって結論を導く場所を持つということであり、トマス哲学に対する啓示信仰の持つ指導的影響を否定するものではない²²²。形而上学は自然的諸事物の第一原因の探求において、自然的理性によっては超えられない境界に触れることによって、人を信仰の知恵へと準備されたものとして整える。その意味で、哲学は信仰に先立つ歩み(*praeambulum fidei*)である²²³。形而上学のキリスト教神学に対する前段階性は、一つには、本論でも触れたこれらの学知の主題の違い、すなわち、前者は神を主題の原因として探求し、後者は神自身を主題として探求するという違いにおいて見出される。キリスト教神学は創造し救済する主体としての神について明らかにすることによって、単に被造物の原因として理解される形而上学の神概念を完成する。しかし、トマスにおいてキリスト教神学が哲学を完成すると言われるとき、このような主題の差異に基づく二つの学知の、学知としての段階性よりもむしろ、これら二つの知恵と人間の幸福との関係の方がより一層重要なものとして注目される。そこでは、人間が自らの自然本性的な力によって獲得される徳によって達せられ得る限りの幸福と、神なしにはあり得ない真の幸福との区別が問題とされ、人間の内に超自然的幸福への秩序付けが見出されることが指摘される。例えば、ホーピングは、「形而上学的な事柄が神の概念から削除されることは不可能」であり、キリスト教信仰の真理要求は哲学的知恵である形而上学への関係なしには根拠付けられたものとしては現れ得ないゆえに、哲学とキリスト教神学との関係は、キリスト教神学が明白な仕方で形而上学的考察への関係の内に置かれたときにのみ十分に規定され得ると言う。『対異教徒大全』は神学的著作であるが、自然的理性の知恵にも関わる。それは、「自然的理性の知恵が同時に啓示された知恵の内容でもある」ことに依拠する。『対異教徒大全』の第一巻から第三巻までは、自然的理性によって導かれ得る限りの知恵が示されているが、この箇所はそうしたギリシア・アラビア的知に対して同時に批判

²²⁰ Cf., Kluxen(1998), XXIX.

²²¹ 稲垣(1970), 60.

²²² Cf., Elders(1990), 3.

²²³ Cf., Elders(1990), 320.

的でもある²²⁴。そして、とりわけ神と創造の概念、及び人間と、人間の神的なものへの関係についての議論において、キリスト教的知恵とギリシア・アラビア的知恵との間の線引きがなされる。確かに哲学は第一の根源からすべてについて考察する限りにおいて包括的であるが、我々の存在の意味や、その始まりと終わりなどの問いに対して究極的な答えを与えることはできない。この点においてまさに神的啓示の歴史的経験から得られるキリスト教的知恵が必要とされるのである²²⁵。また、クルクセンによれば、トマスにはまず神学的関心があつて、その関心から様々なテーマがどう扱われるか、またそもそも扱われるかどうかが決まる²²⁶。哲学的テーマと神学的関心との連関を示すのは、トマスの思想体系が有する「一貫した神学的意味」である²²⁷。キリスト教神学は知恵としてあらゆることを対象とする包括的な知であるが、序論で述べた通り、それはその対象が「啓示され得る事柄(revelabile)」である限りにおいてであり、そして知られるものが「啓示され得る事柄」であるのは、それが「啓示の意味するところ」への秩序を有する限りにおいてである。この「啓示の意味するところ」とは、すなわち、人間が至福へと結ばれているということである²²⁸。哲学も幸福であるために為されるが、しかし形而上学は一般的な認識に留まり、それぞれの対象の固有の認識にまで降りてゆかない。それに対して、キリスト教神学は神的知の刻印・分有として、救済についての固有の認識を持ち得る²²⁹。

以上のように、キリスト教的知恵は哲学的知恵を神についての、あるいは神に関係づけられる限りでの人間についての知に関して、より固有に神的なもの観点から完成する。つまり、知恵はより神的であることによってより完全である。このことは、トマスにおいて知恵が神的なものについての知であることに基づく。このように理解される限り、知恵の生は神的なもの観想において極まると考えられる。他方で、本研究におけるように、「秩序付ける」という知恵の特性に注目して知恵を理解した場合、知恵はより普遍的であること、つまりその秩序がより多くのものに及ぶことによってより完全である。ここでは知恵は、神的なものについての知としてよりはむしろ、それぞれのものにしかるべきものを帰するものとして理解される。このように理解するためには、知恵を学知論の中で、つまり聖書に基づく神学と形而上学としてのみ扱うのではなく、神の知恵を含むトマスの知恵概念そのものを見なければならない。秩序付ける知恵の特性は「宇宙全体の目的である第一真理(神)へとすべてを秩序付けること」にあり、それは様々な知恵のあり方において様々な仕方で遂行される。この秩序付けを通して、人間の知恵は何らかの仕方で、宇宙に神的正義を実現する神の知恵の秩序付けに参与する。ここでは知恵は自らを他へと押し広げるものとして理解される。しかし他方で、知恵がそのように秩序付けるものであることは、知恵が神的なものについての知であること、また最高善である幸福に関わることに

²²⁴ Cf., Hoping(1997), 458.

²²⁵ Cf., Hoping(1997), 467.

²²⁶ Cf., Kluxen(1998), 1-2.

²²⁷ Cf., Kluxen(1998), 2.

²²⁸ Cf., Kluxen(1998), 6.

²²⁹ Cf., Kluxen(1998), 7.

基づく。なぜなら、知恵による秩序付けは宇宙全体の目的である神への関係に基づいて為されるからである。したがって、神的なものについての知としての知恵理解は、秩序づけるものとしての知恵理解にとって根拠を明らかにするものであると言える。

第三節 今後の課題

最後に、本研究に残された課題や今後の展望について述べておきたい。課題としては、まず、本論で触れながら深く立ち入らなかったいくつかの重要な問題、すなわち、知性と存在、存在と本質、信仰と哲学、恩恵と自然、神的秩序と人間の倫理としての正義の関係などについての個別的な考察が残されている。ただ、これらの問題がトマスの知恵理解にとって重要であることは本論においても示すことができたと思う。また、これらはいずれもトマス研究において極めて主要なものであり、既に多くの優れた研究が為されている。これらの問題は本研究にとって主要なものではないが、しかし「秩序付けるもの」というトマスの知恵の特質について明らかにすることを通して、多様な性格を持つ知恵概念からこれらの問題にアプローチすることができた。あるいは少なくともアプローチする道を示すことができた。したがって、本研究で得られた知恵概念の統一的理解からこれらの問題を更に深く追求することが残された課題となる。

他方で、このような秩序付けるものとしての知恵が、知恵概念の歴史的展開においていかに位置付けられるかということも重要な問題である。トマスは、主にアリストテレス『形而上学』における第一哲学の規定や、創造し救済する神の知恵について述べるキリスト教の教えから、知恵の「秩序付けるもの」という性格を受容しているが、トマス以外の思想家における秩序付けるものとしての知恵理解と、そのトマスへの、あるいはトマスからの影響については全く論じることができなかった。特に、トマス以後の歴史において知恵概念がいかに展開したかということは興味深い問題である。この問題について論じる際、本研究で挙げた知恵のいくつかの特徴、すなわち、神的なるものと関わること、人間の完全性であること、愛と密接に関わること、そして秩序付けるものであることは、思想史上の知恵概念の展開を整理するための目印となり得る。

以上、大きく二つの課題を提示したが、いずれも結局のところ、知恵というものをよりよく理解することを目的としている。その探求は、哲学が知恵への愛である限り、哲学にとって直接的な意義を有する。それは「哲学とは何か」と問う哲学の自己理解の営みの内に位置付けられる。この哲学の最も根本的な問いに対して何事かを言うことができたと思えば、本研究の最大の目的が達せられたと言える。

参考文献表

※ここでは、凡例で示したものの以外に参照した文献の内、本文で直接言及したものを掲げる。なお、一次文献及び欧語文献は著者のアルファベット順に、日本語文献は著者の五十音順に記載した。

●一次文献

Aristoteles: *Ethica Nicomachea*

Aristotle, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford University Press, Oxford, reprint, 1954.

(邦訳)

『ニコマコス倫理学』(アリストテレス全集 13) 訳: 加藤信朗、岩波書店、1973.

アリストテレス『ニコマコス倫理学』(上)(下) 訳: 高田三郎、岩波書店、1971-1973.

——: *Metaphysica*

Aristotle, *Aristotelis Metaphysica*, ed. W. Jaeger, Oxford University Press, Oxford, reprint, 1957.

(邦訳)

アリストテレス『形而上学』(上)(下) 訳: 出隆、岩波書店、1959-1961.

——: *De anima*

Aristotle, *Aristotelis De anima*, ed. W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford, reprint, 1956.

(邦訳)

『靈魂論・自然学小論集・氣息について』(アリストテレス全集 6) 訳: 山本光雄・副島民雄、岩波書店、1968.

——: *Analytica Posteriora*

Aristotle, *Aristotelis Analytica priora et posteriora*, ed. W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford, reprint, 1964.

(邦訳)

『カテゴリー論・命題論・分析論前書・分析論後書』(アリストテレス全集 1) 訳: 山本光雄・井上忠・加藤信朗、岩波書店、1971.

——: *Topica*

Aristotle, *Aristotelis Topica et Sophistici elenchi*, ed. W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford, reprint, 1958.

(邦訳)

『トピカ・詭弁論駁論』（アリストテレス全集2）訳：村治能就・宮内璋、岩波書店、1970.

Augustinus: *Confessiones*

Bishop of Hippo Augustine Saint, *Confessions: Text and commentary*, 3 vols, eds. O'Donnell/James J., Oxford University Press, Oxford, 1992.

（邦訳）

『告白』（世界の名著14）訳：山田晶、中央公論者、1968.

—: *De Trinitate*

Aurelius Augustinus, *De trinitate libri XV*, ed. W. J. Mountain auxiliante François Glorie, Brepols, Tornhout, 1968.

（邦訳）

『三位一体論』訳：中沢宣夫、東京大学出版会、1975.

—: *De Civitate Dei*

Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, eds. B. Dombart/A. Kalb, Brepols, Tornhout, 1955.

—: *De libero arbitrio voluntatis*

（邦訳）

聖アウグスチヌス『自由意志論』訳：今泉三良・井澤彌男、創造社、1969.

—: *De moribus ecclesiae catholicae*

Aurelius Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, ed. J. B. Bauer (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1992.

Bernardus Claraevallensis: *Sermones in Cantica canticorum*

Sermones super Cantica Canticorum, in *Bernardus Claraevallensis Opera*, eds. Jean Leclercq et al., Editiones Cistercienses, Rome, 1957-1977.

Boethius: *In Isagogen Porphyrii Commenda*

In Isagogen Porphyrii Commenda, Editio prima, in *Anicii Manlii Severini Boethii In Isagogen Porphyrii Commenda*, ed. Samuel Brandt (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien/Leipzig, 1906, 1-132.

Cicero: *De Finibus bonorum et malorum*

Marcus Tullius Cicero, *De Finibus bonorum et malorum*, ed. H. Rackham (Loeb Classical Library), Harvard University Press, Cambridge, 1961.

Homerus: *Ilias*

Homeri Ilias: Recensvit/Testimonia Congessit, ed. Martin L. West (Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Teubneriana), De Gruyter, Berlin, 1998.

(邦訳)

ホメロス『イリアス』訳：松平千秋、岩波書店、1992.

Hugo de Sancto Victore: *Didascalicon*

Hugonis de Sancto Victor Didascalicon de studio legendi, ed. Charles Henry Buttmer (Studies in Medieval and Renaissance Latin), The Catholic University of America Press, Washington D. C., 1939.

Isidorus Hispalensis: *Etimologiae*

Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri xx, ed. Wallace M. Lindsay, 1-2, Oxford University Press, Oxford, 1911.

Plato: *Apologia Socratis*

Plato, *Platonis opera*, eds. E. A. Duke et al., Oxford University Press, Oxford, 1995.

(邦訳)

プラトン『ソクラテスの弁明・クリトン』訳：三嶋輝夫・田中享英、講談社、1998.

——: *Symposium*

Plato, *Platonis opera*, vol. 2, ed. I. Burnet, Oxford University Press, Oxford, 1900.

(邦訳)

プラトン『饗宴』訳：久保勉、岩波書店、1952.

Plotinus: *Enneades*

Plotin, *Enneades V*, trans. A. H. Armstrong (Loeb Classical Library), Harvard University Press, Cambridge, 1984.

(邦訳)

『プロテュノス全集』1-4巻と別巻、訳：水地宗明ほか、中央公論社、1986-1988.

Titus Flavius Clemens: *Stromata*

Titus Flavius Clemens, *Stromata: Buch I-VI*, 3rd edition, ed. L. Früchtel (Griechischen christlichen

Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte), Akademie Verlag, Berlin, 1960.

●二次文献

・ 欧語

Blankenhorn, B.(2002): "The Good as Self-Diffusive in Thomas Aquinas," in *Angelicum* 79, 803-837.

Bradley, D. J. M.(1997): *Aquinas on the Twofold Human Good*, The Catholic University of America Press, Washington D. C.

Case, B.(1998): "Judging according to Wisdom: Sacra Doctrina in the Summa Theologiae," in *New Blackfriars* 98, Wiley-Blackwell, Hoboken.

Chenu, M. D.(1950): *Introduction À l'Étude de Saint Thomas d'Aquin*, Institut d'Études Médiévales, Montreal.

Deely, J.(2010): *Medieval Philosophy Redefined: The Development of Cenoscopic Science, AD 354 to 1644 (From the Birth of Augustine to the Death of Poinsot)*, University of Scranton Press, London.

DeHart, P.(2012): *Aquinas and Radical Orthodoxy: A Critical Inquiry*, Routledge, New York.

Diels, H.(1906): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Book 1, 2nd edition, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.

Elders, L. J.(1990): *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Brill, Leiden.

——(1992): *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas : in a Historical Perspective*, Brill, Leiden.

Engel H.(1998): *Das Buch der Weisheit*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.

Fabro, C.(1939): *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Vita e pensiero, Milano.

——(1966): "The Transcendentality of ens - esse and the Ground of Metaphysics," in *International Philosophical Quarterly* 6, 389-427, Philosophical Documentation Center.

Fox, M. V.(1997): "Ideas of Wisdom in Proverbs 1-9," in *Journal of Biblical Literature* 116, 613-633, The Society of Biblical Literature.

Gilson, É.(1960): *Elements of Christian Philosophy*, Doubleday, Catholic Textbook Division, New York.

——(1972): *Saint Thomas moraliste*, 2nd edition, reprint, J.Vrin, Paris.

——(1983): "De la nature du principe," in *Constantes philosophiques de l'Être*, Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris.

Grabmann, M.(1948): *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift "In Boethium de trinitate" : im Zusammenhang der Scholastik des*

13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt, Paulusverlag, Freiburg.
- Grossteste, R.(1973): Aristoteles, *Ethica Nicomachea, Textus Recognitus*, trans. Robert Grossteste, ed. René Antonin Gauthier, Aristoteles Latinus, 26.1-3, fasc.4, Brill, Leiden; De Brouwer, Bruxelles.
- Hemming, L. P.(2004): “Analogia non Entis sed Entitatis: The Ontological Consequences of the Doctrine of Analogy,” in *International Journal of Systematic Theology* 6, 118-128, Blackwell Publishing, Hoboken.
- (2005): *Postmodernity’s Transcending: Devaluing God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Hoffmann, T.(2011), “The intellectual virtues,” in *The Oxford Handbook of Aquinas*, eds. Brian Davies/Eleonore Stump, 327-336, Oxford University Press, New York.
- Honnefelder, L.(1989): “Weisheit durch den Weg der Wissenschaft : Theologie und Philosophie bei Augustinus und Thomas von Aquin,” in *Philosophie und Weisheit*, ed. Willi Oelmüller, 65-77, Paderborn/München/Wien/Zürich.
- Hoping, H.(1997): *Weisheit als Wissen des Ursprungs : Philosophie und Theologie in der “Summa contra gentiles” des Thomas von Aquin*, Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- Jordan, M. D.(1986): *ORDERING WISDOM: The Hierarchy of Philosophical Discourses in Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Kaiser, O.(2008): *Vom offenbaren und verborgenen Gott : Studien zur spätbiblischen Weisheit und Hermeneutik*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Kerr, G.(2015): *Aquinas’s Way to God : The Proof in De Ente et Essentia*, Oxford University Press.
- Klima, G.(1993): “The Changing Role of Entia Rationis in Medieval Semantics and Ontology: A Comparative Study with a Reconstruction,” in *Synthese* 96, 25-59, Springer.
- Klubertanz, G. P.(1960): *St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Loyola University Press, Chicago.
- Kluxen, W.(1998): *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Felix Meiner Verlag.
- Lonergan, B.(1971): *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, Darton, Longmann & Todd, London; Herder and Herder, New York.
- Lyttkens, H.(1952): *The Analogy between God and the World: An Investigation of Its Background and Interpretation of Its Use by Thomas of Aquino*, Almqvist and Wiksells, Uppsala.
- McCabe, H.(1964): *Summa Theologiae Vol.3 : Knowing and Naming*, Blackfriars, Manchester.
- McInerny, R. M.(1968): *Studies in Analogy*, Nijhoff, Hague.
- (1971): *The logic of analogy : an interpretation of St. Thomas*, Nijhoff, Hague.
- (1986): *Being and Predication: Thomistic Interpretations*, The Catholic University of America Press Washington D. C.
- (1996): *Aquinas and Analogy*, The Catholic University of America Press, Washington D. C.

- Owens, J.(1955): “The Causal Proposition, Principle or Conclusion?”, in *The Modern Schoolman* 32, 159-171, Saint Louis University Press.
- (1962): “Analogy as a Thomistic Approach to Being,” in *Medieval Studies* 24, 303-322, University of Toronto Press.
- (1980): *St. Thomas Aquinas on the Existens of God: Collected Papers of Joseph Owens*, ed. J. R. Catan, State University of New York Press, Albany.
- Pabst, A.(2012): *Metaphysics: The Creation of Hierarchy*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids.
- Rad, G.(1970): *Weisheit in Israel*, Neukirchener Verlag, Neukirchen Vluyn.
- Rhonheimer, M.(1994): *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis*, Akademie Verlag, Berlin.
- Russell, B.(1967): *A History of Western Philosophy*, Simon & Schuster, New York.
- Schulz, G.(1993): *Veritas est adaequatio intellectus et rei : Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin & zue Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff*, Brill, Leiden.
- Thomas, M./Osborne Jr.(2014): *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus, and William of Ockham*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C.
- Velde, R. A. T.(1995): *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Brill, Leiden.
- Wright, J. H.(1957): *The order of the universe in the theology of st. Thomas Aquinas*, Gregorian Biblical BookShop, Rome.
- Wilks, I.(1997): “Aquinas on Analogy: The Distinction of Many-to-One and One-to-Another,” in *The Modern Schoolman* 75, 35-53, Saint Louis University Press.
- Wippel, J. F.(1984): *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, ed. J. P. Dougherty, The Catholic University of America Press, Wasington D.C.
- (2007): *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, ed. J. P. Dougherty, The Catholic University of America Press, Wasington D.C.
- Wissink, E.(1990): *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, Brill, Leiden.
- Zimmermann, A.(1998): *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert: Texte und Untersuchungen*, Peeters, Leuven.

• 日本語

- 石田隆太(2016): 「質料概念と天使の非質料性—トマス・アキナスによる天使論の一側面」
 (『中世哲学研究』35, 22-40, 京大中世哲学研究会)
- 稲垣良典(1970): 『トマス・アキナス哲学の研究』創文社
- (1979): 『トマス・アキナス』勁草書房

- (1982): トマス・アクィナス『神学大全』第十五分冊、訳：稲垣良典、創文社
- (1990): 『抽象と直観』創文社
- (1997): 『トマス・アクィナス倫理学の研究』九州大学出版会
- (2000): 『神学的言語の研究』創文社
- (2009): 『トマス・アクィナス「神学大全」』講談社
- (2013a): 『トマス・アクィナス「存在」の形而上学』春秋社
- (2013b): 『トマス・アクィナスの神学』創文社
- (2015): 『トマス・アクィナスの知恵』知泉書館
- 内山真莉子(2018): 「トマス・アクィナスにおけるアナログアと比喩」(『中世思想研究』60, 21-34, 中世哲学会)
- 大鹿一正ほか(1960): トマス・アクィナス『神学大全』第十七分冊、訳：大鹿一正ほか、創文社
- 片山寛(1995): 『トマス・アクィナスの三位一体論研究』創文社
- 加藤信朗(1973): アリストテレス『ニコマコス倫理学』訳：加藤信朗訳、岩波書店
- 川添信介(2009): トマス・アクィナス『トマス・アクィナスの心身問題—『対異教徒大全』第2巻より』訳：川添信介、知泉書館
- クレンショウ, J. L. 『知恵の招き—旧約聖書知恵文学入門—』訳：中村健三、新教出版社
- 桑原直己(1999) 「トマス・アクィナスにおける親和的認識について」(『哲学・思想論集』25, 49-64, 筑波大学哲学・思想学系)
- (2002): 「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—」(『哲学・思想論集』28, 49-64, 筑波大学哲学・思想学系)
- (2004): 「トマス・アクィナスにおける「説教 *praedicatio*」の意味について」(『倫理学』20, 35-50, 筑波大学倫理学研究会)
- (2005): 『トマス・アクィナスにおける「愛」と「正義」』知泉書館
- 坂口ふみ(2009): 『天使とボナヴェントゥラー—ヨーロッパ13世紀の思想劇』、岩波書店
- 佐々木亘(2005): 『トマス・アクィナスの人間論』知泉書館
- 谷口茂(1990): 「トマスにおける神の対象としての個物—神の内に留まる働きにおける」(『中世思想研究』32, 106-114, 中世哲学会)
- 津崎幸子(1997): 『トマス・アクィナスの言語哲学』創文社
- 長倉久子(2009): 『トマス・アクィナスのエッセ研究』知泉書館
- 並木浩一(1999): 『旧約聖書における文化と人間』教文館
- 西村俊昭(2002): 『旧約聖書における知恵と解釈』創文社
- 松本正夫(1967): 『存在論の諸問題』岩波書店
- 水落健治(1995): 「アウグスティヌスと学問—『キリスト教の教え』を中心に—」(『中世の学問観』編：上智大学中世思想研究所, 3-35, 創文社)
- 水田英実(1998): 『トマス・アクィナスの知性論』創文社

- 矢玉俊彦(1998): 『判断と存在』 晃洋書房
- 山田晶(1978): 『トマス・アキナスの《エッセ》研究』 創文社
- (1986): 『トマス・アキナスの《レス》研究』 創文社
- (1997): トマス・アキナス『神学大全』第二五分冊、訳：山田晶、創文社
- (1999): トマス・アキナス『神学大全』第二六分冊、訳：山田晶、創文社
- 山本芳久(2013): 『トマス・アキナスにおける人格（ペルソナ）の存在論』 知泉書館
- リーゼンフーバー, K.(2000): 『西洋古代・中世哲学史』 平凡社
- (2003): 『中世思想史』 平凡社
- (2008): 『中世における理性と霊性』 知泉書館
- 渡部菊郎(1997): 『トマス・アキナスにおける真理論』 創文社