

トマス・アクィナス『神学大全』における偽

田 中 龍 山

1. 真の定義と所在
2. 偽の所在
3. 偽の理由
4. 偽からの回復
5. 人間の可変性

はじめに

しばしば人間に生じる偽（誤謬や罪）をトマス・アクィナスのもとで議論しようとする、「楽観主義（optimism）」という言葉がよく聞かれるようだ。たとえば、ずいぶんと前のものであるが、トマスの著作からは「輝き出る光のようなもの」が感じられるとして、「その雰囲気言い当てる唯一の言葉は楽観主義である」⁽¹⁾といった発言があるし、また近年でも、クレッツマンの「認識論上の楽観主義」⁽²⁾といった言葉がそうである。そして、そこに見出される「認識論上の」という言葉が示唆するように、人間の偽の問題はトマスにおいては知性による認識の問題である、という「主知主義」的な解釈がとりざたされるようだ⁽³⁾。たとえば、「トマスにとっては、倫理的な徳や悪徳は、同時に認識上の徳や悪徳でもある」⁽⁴⁾といった主張である。もし単純にそれらふたつを合わせるとすると、トマスにとって善悪の問題は認識の問題であって、しかも偽への心配からは解き放たれている、といったことになるだろう。この懷疑とは全く無縁であるかのような立場はいかにして可能となるのか。わたしの問いはここにある。本論では、トマス『神学大

全』における偽の分析を追いながら、「楽観主義」と「主知主義」というふたつの解釈について見直すことを試みたい。

1. 真の定義と所在

最初に、偽と対比的に語られる真の定義を確認しておこう。トマスは『神学大全』第Ⅰ部第16問題「真について」において、つぎのように述べる。

証言1

「真理とは、事物と知性との一致である」I,q.16,a.1,co.

あまりに有名な定義であるが、もちろんこれはトマスが最初に定式化したものではない。ただ、この一見したところ単なる認識論上の真理に、存在論上の真理を含みこませたことは、おそらくトマスの功績であるだろう。後の議論にも関わってくるので、ここですこし確認しておきたい。トマスは、アウグスティヌスの主張をもとにして、上の認識論的な真理の定義に対する以下のような異論を取り上げている。

証言2

「アウグスティヌスは、『ソリロキア』のなかで、「真」についてつぎのような規定、すなわち「見られるところのものが真なのである」という真理の規定を斥けている。これだと、地中の奥深くに存在している石は、人目に触れないからという理由で、真の石ではないことになるだろうからというのである。・・・そしてアウグスティヌスは、「真」をつぎのように定義する。「存在するところのものが真である」と。かくして、真理は事物のうちに存し、知性のうちに存在するのではないように思われる」I,q.16,a.1,arg.1

キリスト教の教義においては、何であれ事物が神の被造物として存在しているかぎり、それは同時に真なるものであり、善なるものである。ところが、もし真が人間の知性のうちにあるとするならば、知性に把握されない事物は存在しないことになってしまう、という異論である。トマスは、この異論で述べられる「事物における真」を、神の知性と事物との一致として以下のように説明する。

証言 3

「自然の事物の場合、それが神の精神のうちに存する形象への類似性に到達していることにもとづいて真なるものと呼ばれるのであり、たとえば、真の石と呼ばれるところのものは、神の知性があらかじめ思い浮かべたものにしがたって、石に固有な自然本性を具有しているものにほかならない。このようにして、真理は、根源的には知性のうちに存在するものであるし、副次的には、事物のうちに——事物が（神の）知性を根源としてこれに関係するかぎりにおいて——存在する」 I,q.16,a.1,co.

このようにして、「事物と知性の一致」という真理の定義のうちに、アリストテレス以来の認識上の真理とキリスト教の「創造の教義」とをうまく重ね合わせ、存在論上の真理を含みこませた点に、トマスの偉大さがあるように思われる。

2. 偽の所在

以上を踏まえて、偽の考察へと移ろう。トマスは、第 16 問題第 7 項「被造物における真は永遠であるか」、第 8 項「真は不変であるか」において、人間の知性に根源的に見出される真は永遠ではなく、変化しうるものである (mutabilis) と言う。なぜなら、人間の知性も存在している事物も永遠のものではないからである。知性側の変化、事物側の変化によって、真は真でな

くなる、すなわち偽へと変化しうるものなのである。そこに偽の所在がある。つづく第17問題「偽について」でトマスは、真と偽は対立する関係にあるとして、つぎのように主張する。

証言4

「真と偽は対立しており、対立の関係にあるものは同じものに関わるのだから、偽がまず第一に探し求められねばならないのは、真がまず第一に見出されるところ、すなわち知性においてである。事物それ自身のうちにおいては、知性との関連なしには、真も偽も存在しないのである」
I,q.17,a.1,co.

つまり、「偽」は真と同様に、根源的には知性のうちに存在することになるのである。しかしながら、トマスはふたたび「事物における真」をもちだし、それと対比関係にある偽について触れる。するとやはりここでも、人間の知性ではなく、神の知性との関連が問題となる。その場合、真と偽は反対関係にあるのではない。むしろ、トマスの分類でいえば、存在と否定の関係となり⁽⁵⁾、被造物として存在している事物のうちに、偽は存在しないことになるのである。だがトマスは、そういった「創造の教義」を語るとともに、つぎのような例外を語る。

証言5

「神に依拠する事物にあっては、神の知性への関わりにおいて偽というものが見いだされることはない。なぜなら、この事物の世界に生じるいかなるものも、神の知性の秩序づけに発しないものはないからである。唯一の例外は、おそらく、意志にもとづく行為者 (voluntarius agens) の場合であろう。すなわち、ここでは神の知性の秩序づけから自らを逸脱せしめる自由が行為者に存するのであって、こうしたところに「罪」という悪が存在している」 I,q.17,a.1,co.⁽⁶⁾

ここでトマスは、キリスト教の「創造の教義」によれば存在しえないはずの偽を、「意志にもとづく行為者」である人間の行為のうちに見出しているのである。人間は、神の計画通りの被造物であると同時に、その秩序から逸脱する存在者であり、いわば、「真」と「偽」が両立するような存在者であることになる。ここで言われている偽は、知性の認識において見いだされるものの、真と反対関係にある偽とは異なるのである。そして上の証言を見ると、「意志にもとづく行為者」と言われているように、意志による行為をその所在とするようだ。以下の考察では、この偽を「行為における偽」と呼び、さきの知性をその所在とする「認識における偽」と区別することにする。

2-1. 認識における偽の所在

まず、「認識における偽」をさらに詳しく見ていくことにしよう。わたしたちの認識のどの場面に偽は存立するのであろうか。身体と魂からなるわたしたち人間は、事物を認識するさいに、感覚と知性をもってそれを行なう。可感的事物の表象を感覚が受け取り⁽⁷⁾、そこから知性が形相を抽象することによって⁽⁸⁾、事物は認識されるのである。では、その「知性」のうちに偽はどのようにして存在するのであろうか。

トマスは、第16問題「真について」において、まず真を「知性と事物との一致」と定義し、知性がその根源的な所在であることを述べたあと、さらに、知性の働きをふたつに区別し、つぎのように語る。

証言 6

「厳密に言うとは、真理は、複合・分割する知性のうちに存するものなのであって、それは感覚のうちに存するものでもなければ、また「ものの何であるか」を認識する知性のうちに存するものでもない」
I,q.16,a.2,co.

知性の働きのまずひとつ、「複合・分割」とは「判断」のことであり、トマスの説明で言うところ「知性は、すべて命題において、述語によって表示される何らかの形相を、主語によって表示される何らかの事物に適用し、ないしはこれをそこから除去する」⁽⁹⁾のである。そこにおいてこそ、真が成立する。もうひとつの、「ものの何であるかを認識する知性」とは、「概念の直接的な把握」のことであり、トマスはそこには、感覚においてと同様、真は存しないと言う。そのように語られる知性の働きの区分と、感覚についての考え方は、アリストテレスに依拠するものであろう。第2項の第1異論において、トマスは以下のアリストテレスの主張を取り上げている。

証言7

「アリストテレスは、『魂について』第三巻のなかで、ちょうど、感覚が固有対象について常に真であるのと同様に、知性もまた、事物の「何であるか」についても常に真である、と述べている」I,q.16,a.2,arg.1

以上のことは「真」について語られたことであるが、当然、さきの証言4に述べられているように、この真と反対の関係にある「認識における偽」も、存するところは同じである。図式化すると以下ようになる。

図式1

- (a) 感覚による把握 ・ ・ ・ ・ 固有対象の把握に関しては常に真
- (b) 知性による把握
 - (b-1) 直接的な概念の把握 ・ ・ ・ ・ ・ 常に真
 - (b-2) 概念の複合や分離（判断） ・ ・ ・ ・ ・ 真と偽の可能性

トマスが言わんとすることは、(a)(b-1)の不可謬性である。「楽観主義」という評価はこの部分にもかかわるのであろう。しかしながら、それらにおいても偽が成立する可能性についてトマスは言及しているのである。

第17問題「偽について」の第1項「偽は事物のうちに存在するのか」で、トマスは偽が知性において存するものであることを述べたあと、第2項「感覚のうちに偽は存在するか」のなかで、まず感覚能力における偽について語る。そこでトマスは、感覚が事物を把握する仕方を以下のように三通りに区別する。

図式2

(a) 感覚による像の把握

(a-1) 第一の自体的な仕方「固有感覚的なものの像」

(例：視覚における色の把握)

(a-2) 自体的ではあるが第一ではない仕方「共通感覚的なものの像」 (例：視覚における形、大きさの把握)

(a-3) 第一でもなく自体的でもない仕方「付帯的で可感的なものの像」

(例：視覚における付帯的な仕方での人間の把握)

そして、トマスは(a-1)に関して、「以上のうち、固有感覚的なものをめぐっては、感覚は、付帯的で少数な場合を別とすれば、偽なる認識を持たない」と言う。他方、(a-2)(a-3)に関しては、感覚はそもそも「付帯的な仕方」で対象に関係づけられているがゆえに⁽¹⁰⁾、感覚が十分に能力を発揮しても偽なる把握が存在しうるのである。トマスは言う「共通感覚的なものや、付帯的に可感的なものについては、正常な状態の感覚においてといえども偽なる判断がありうる」⁽¹¹⁾。つまり、それらの場合、「感覚は、時として、その対象をそれが存在するのとは別の仕方では報告する」⁽¹²⁾ことが、感覚の自然本性的なありかたなのである。いわば、神はそうにして人間を創造したと言ってもいい。ただ、トマスはあくまでも、「固有対象的なもの」については「常に真」であることを、アリストテレスにならい、繰り返し強調するのである。

そのうえで、トマスは(a-1)における、つぎのような「付帯的で少数の例」を語る。

証言 8

「それ自身に固有な対象に関しては、感覚は、付帯的で少数の例を除けば、つまり、感覚器官における不具合のために感覚的な形相を相応しい仕方を受け取ることができないような場合を除いて、偽なる認識を持たない。それゆえ他にも、受け取る側の主体が、その何らかの不具合によって、それに働きかけるものから偽なる印象を受け取るのも同様である。そうだから病人は、不健康な舌の状態ゆえに、甘いものを苦く感じるのである」 I,q.17,a.2,co.

つまり、「付帯的で少数の例」ではあるが、(a-1)においても「不具合のために」偽が成立する可能性をトマスは認めているのである。上の証言で言うと、「不健康」な場合がそうであるし、また「生まれつきの盲目」⁽¹³⁾といった例、あるいは「昏睡状態」⁽¹⁴⁾といった例が挙げられてもいる。そうだとすると、「感覚」のいずれにおいても、本来性、非本来性の区別があるとはいえ、偽は成立することになるのである。

では、つづいて(b-1)を見てみよう。証言6で言われているように、本来、偽が存しないはずの知性の働き、すなわち、「ものの何であるか」を把握する知性の働きである。ここでも、やはり「付帯的な仕方」とはいえ、トマスは偽の可能性を語る。第17問題第3項「知性のうちに偽は存在するか」の主文でつぎのように語られている。

証言 9

「知性の偽は、自体的な意味ではもっぱら知性の複合に関わるものであるがゆえに、ものの「何であるか」を認識する知性の働きにおいて付帯的な仕方偽が存在しうるのも、そこにやはり、知性の複合の働きが

混ざっているかぎりにおいてでしかない。そしてそれには二通りの仕方がありうるのであって、ひとつは、知性があるものの定義を他のものに帰属せしめることにもとづくのであり、例えば「円」の定義を人間に帰属せしめるような場合である。もうひとつは、同時に組み合わされることのできないような「定義の諸部分」を互いに複合することにもとづくものである。・・・たとえば、いま、「四足の理性的動物」という定義を形成するとした場合、そのような定義を行なうことによって知性は偽となるのであるが、それは、知性が「ある理性的動物は四足である」という複合を形成することにおいて偽なのである」I,q.17,a.3,co. ⁽¹⁵⁾

ここでも、「付帯的な仕方」ではあるにせよ、(b-1)の知性において、本来含まれないはずの「複合・分割」という働きが混入することによって、偽は成立しうる、そのようにトマスは言うのである。では、それは実際のどのような場面がトマスに考えられているのであろうか。それはかなり特異なものであろう。というのは、ここで語られている「円の定義を人間に帰属せしめる」といった事態は、その人を「狂人」と呼ばざるを得ないようなことだからである。トマスは「狂人」を引き合いに出しながら、つぎのように述べる。

証言 10

「狂人 (amens) においてあきらかなように、理性の判断と把握は、想像力の強烈で並外れた把握や評価能力の判断のゆえに妨げられる」

II - I,q.77,a.1,co.

たしかに、「狂気」というものは、内部感覚、すなわち「表象」や「評価」を司る内部感覚の不具合が原因であると説明される ⁽¹⁶⁾。しかしそうであるとしても、この証言に見られるように、「理性の判断と把握」において現われ、事柄としては、さきの証言9に語られているような事態であると考えていい

であろう。「狂人 (amens)」文字どおりには、「精神を欠くもの」という意味である。

さて、これまで「認識における偽」を考察してきたのであるが、「創造の教義」にもとづく楽観主義的な解釈を許す一方で、「付帯的な仕方」を含めて考えると、可能性としては、認識において働く能力のすべての局面において偽は成立することになるようだ。あらためて図式化すると以下のようになる。

図式 3

(a) 感覚による把握

(a-1) 第一の自体的な仕方・・・付帯的、例外的に偽の可能性

(a-2) 自体的ではあるが第一ではない仕方・・・偽の可能性

(a-3) 第一でもなく自体的でもない仕方・・・偽の可能性

(b) 知性による把握

(b-1) 直接的な概念の把握・・・付帯的、例外的に偽の可能性

(b-2) 概念の複合・分割 (判断) 偽の可能性

2-2. 行為における偽の所在

では今度は、「行為における偽」を見ていこう。トマスは証言 5 において、「創造の教義」にもとづき、被造物として存在するものはすべて真なるものであって、それゆえ「偽なる存在」は成立しないと述べたあと、「意志にもとづく行為者」には神の知性による秩序づけから逸脱する「自由」が存し、「罪」という悪が生じる、と語っていた。わたしたち意志を有する人間は、それによって悪しきものを欲するという意味で、偽なる存在者なのであるだろうか。ところが、これまで考察してきた第 I 部第 16 問題「真について」および第 17 問題「偽について」では、不思議なことに⁽¹⁷⁾、この「行為における偽」については証言 5 以上の言及はない。考察範囲を、『神学大全』で「意志」「自由」そして「罪」が語られているところに広げて、見ていきたい。

トマスは、一見すると、そのように悪しきものを意志する、いわば「悪しき意志」の存在を認めているかのように見える発言をしている。

証言 1 1

「意志の対象は、理性⁽¹⁸⁾によって提示されるところのものなのだから、何ごとかが理性によって悪として提示されている以上、意志がそれに赴くかぎり、こうした意志は悪という特質を与えられる」Ⅱ-I,q.19,a.5,co.

また、証言5において偽は「罪」とも言い換えられているが、罪とは「秩序から逸脱した行為」⁽¹⁹⁾であり、トマスはその本質を以下のように述べる。

証言 1 2

「罪の本質側面の成立には二つの要素が関わっている。すなわち、意志にもとづく行為とその反秩序である。反秩序とは、神の法からの離反である」Ⅱ-I,q.72,a.1,co.

つまり、人間は、知性が判断した悪しきことを、自由な意志によって欲し、行為し、そのことによって神の秩序から逸脱する、このような事柄が考えられているのであろうか。けっしてそうではない。たしかに、「罪」と呼ばれる行為は、外から見ると悪しきことを欲しているように見えるかもしれない。だが、当事者の内的なあり方を見ると、あくまでも「それは善い」という誤った判断にもとづいた、善きことを欲しての行為なのである⁽²⁰⁾。「行為における偽」を明らかにするためには、トマスの言う「意志」とは何か、それが「自由」であるとはどのようなことか、また、それは判断する「知性」とどのような関係にあるのか、を考察しなければならない。

意志とは、魂の欲求能力のひとつであり、それが知性によって把握された善を欲求対象とする点で、低次の感覚的欲求とは区別される。「知性的欲求」⁽²¹⁾と言い換えられることもある。またそれと同時に、知性を含む「魂のあらゆる

る能力を動かす」⁽²²⁾ ところの能動者でもある。「意志にもとづく行為者」であるわたしたち人間は、この意志によってすべての行為を可能とするのである。そして、このようなかたちで、知性と意志は「互いに包含しあう」⁽²³⁾ 関係にある。また、わたしたちの意志は、自分たちのひとつひとつの行為を決定するという点で自由である。そのような自由な意志をトマスは「自由決定力・自由意志 (liberum arbitrium)」とみなす⁽²⁴⁾。わたしたちは、個々の行為にあたって、何をなすべきかを知性や意志を用いてそのつど自ら決定している。それをつぎのように言う。

証言 13

「個々に成し遂げられることはある非必然的なものであり、だからこうした事柄に関しては理性の判断は種々異なったものに向かって開かれているわけであって、単に一つのものにまだ決定されているのではない。かくして、人間が理性的なものであるというまさしくこのことのゆえをもって、人間は自由意志を有するものでなければならない」 I,q.83,a.1,co.

しかしながら、まず注意しなければならないのは、意志が自由であると言っても全面的なものではない、ということである。わたしたちが幸福という究極の善を欲し、そこへと向かおうとすることは必然なのであり、トマスはそれを、「意志は必然にもとづいて至福という終極の目的に密着していなければならない」⁽²⁵⁾ と言う。だがそれ以外に、「見せかけの善 (bonum apparens)」あるいは「可変的な善 (bonum commutabile)」とトマスが言うような、目的への手立てのなかで見出される個々の「善」が存在し⁽²⁶⁾、意志は自由にそこに向かうことができる。ただし、意志は、知性がそれらを「善である」と提示するかぎりにおいて、そこに向かうのであり、「悪である」と知性が判断したものに向かう、そういった自由が認められているわけではない。このことにも注意しなければならない。知性が、意志の目的である善を提示することが前提となっているのである。したがって、その知性の判断

が偽である場合、つまり善ではないものを善であると判断した場合に、偽なる行為であるところの罪が生じるのである。「可変的な善」「見せかけの善」と言われる所以である。

証言 1 4

「意志が関わるのは必ずしも常に真の善たるのではなく、ときとしては見せかけの善でしかないこともあるのであって、こうした善も、たしかに何らかの善という性格をもつものであるにしても、やはり無条件に欲求されるにふさわしいという性格をもつのではない。されば、意志の働きが必ずしも常に善であるわけではなく、時として悪しきものであることが可能である」 II-I, q.19, a.1, ad.1

また、トマスは「罪は意志を基体としてそのうちに見出される」⁽²⁷⁾ と言う。だから、「行為における偽」は「意志」をその所在とする。しかしながら、そこには知性による「認識における偽」が先行して存しているのである。序で述べた、主知主義解釈はここに由来すると言えるだろう。トマスの言う「悪しき意志」とは、悪しきことを欲する意志のことではなく、知性による正しい基準を欠いた状態、ひいては神の秩序から逸脱した状態を指すのである。そうであれば、証言 1 1 も、事柄として悪を欲している様子が、悪しき意志として語られていると理解しなければならないだろう。

証言 1 5

「理性の基準および神的法による指導を欠くところの意志は、何らかの可変的な善を意図することで、自体的には罪の行為の原因となり、付帯的かつ意図の外においてその行為の反秩序性の原因となる。というのも、行為における秩序の不在は、意志における指導の不在からして出てきたものだからである」 II-I, q.75, a.1, co.

3. 偽の理由

ではつづいて、以上のような偽が人間において存在する理由・原因を考察することにしよう。トマスはそれぞれの偽をどのように位置づけているのであろうか。

3-1. 認識における偽の理由

さきに「認識における偽」の所在を考察したとき、二通りの仕方で偽の成立が語られているのを確認した。ひとつは、知性にせよ感覚にせよ、それらが「正常な状態」にあっても偽が成立する場合と、もうひとつは、「付帯的な仕方」で例外として偽が成立する場合である。まず、例外的に成立する偽の存在理由を見てみよう。感覚においては「固有対象」に関わる場合（a-1）であり、知性においては「ものの何であるかを把握する働き」（b-1）である。

トマスはアリストテレスの主張にのっとり、それらの固有な働きにおいて偽は本来的には存しないという立場をとる。そしてその立場は、キリスト教の「創造の教義」に補強され、なぜそれらに偽が存在しないかの説明が可能となる。つまり、神がそのような固有性をもつものとして創造したから、である⁽²⁸⁾。神の知性が正しく（真に）反映している。だからこそ、「真の感覚」「真の知性」は、それぞれの固有な対象に関わるかぎり、そこに偽は存しないはずなのである。では、なぜ偽の可能性が生じるのか。あるいはむしろ、可能性としてではなく、なぜ現実生じているのか。

おそらく、この問いに対するトマスの回答を見つけることはそれほど困難ではない。『神学大全』のいくつかの個所で、トマスは「全体における善」の優位を語っている。

証言 16

「いかなる個々の被造物よりも世界全体のほうが、より完全な仕方で、神の善性を分有し、これを表現している」I,q.47,a.1,co.

トマスが(a-1)の例外的事例として挙げる「盲目」は、「形相や事物の十全性のために必要な何らかの部分の欠如」⁽²⁹⁾のひとつであり、それは善の欠如としての「悪」とみなされる。したがって、それだけを単独で捉えるかぎり、この善なる世界には存在しないはずのものである。だが証言16で言われるように、神の善性は個々の被造物においてよりもむしろ世界全体のなかで表現されるのであり、その世界全体の善性のなかに、個々の被造物における善性の欠如が位置づけられ、あるいは、もっと言えば必要とされるのである。

証言 17

「世界の完全性は、善性の不在の可能性のあるものがやはり一部に存在することを必要とする」I,q.48,a.2,co.⁽³⁰⁾

証言 18

「もし善性の段階というものが諸事物のあいだになかったなら、つまり、ただひとつしかなかったとしたなら、世界は完全なものたりえなかった」I,q.47,a.2,co.

こういった考え方の妥当性についてはともかく、個々の被造物における欠如としての悪は、世界全体の善の一部となることで、理由のある、そして意味のある存在となりうるのである。「創造の教義」のなかには「全体における善の優位」がふくまれ、これらの偽を許容するのである。

※

では、「正常な状態」であるにもかかわらず偽が成立することを、トマス

はどのように説明するのであろうか。(a-2, 3) (b-2) の局面である。

まずひとつ確認しておかねばならないのは、トマスにとって人間とは身体的存在者である、ということである。純粹な知性だけで真理を認識するような想定はされておらず、つねに感覚という能力を介することによってしか、人間は事物を認識することはできない。そこに、正常な状態であっても偽が存在する理由のひとつがある。トマスはつぎのように言う。

証言 19

「また、現世の状態においてわれわれが知性認識するところのすべてのことがらは、自然的可感的事物への関係づけによってはじめて認識される。したがって、われわれがそれによって可感的事物を認識するところの感覚に拘束されていながら、同時に、知性の完全な判断がわれわれのうちに存在するということはありえない」 I,q.84,a.8,co.⁽³¹⁾

感覚はさきに述べたとおり、固有対象 (a-1) に関しては、原則的に偽は存在しない。しかしながら、実際に感覚が働き表象を得る場面はそれに限られず、感覚は共通感覚的なもの (a-2) や付帯的で可感的なもの (a-3) を受け取らざるをえない。感覚とは受け身の能力であり、その環境を選びとることはできないからである。そこには正常な場合でも偽が存する。そして、そのような表象をもとに知性が判断を下す (b-2) さいには、おのずと偽が存することになるであろう⁽³²⁾。つまり、身体をとまなう人間として存在するかぎり、その自然本性として偽がまわりつくのである。「認識における偽」の存在理由は、人間が身体的存在者である、そのことにあるのかもしれない。

※

しかし、当然のことながら疑問が生じるはずである。なぜ神はそのような自然本性として人間を創造したのか。だがこの問いには、また別の回答が用意されている。それは、キリスト教の「原罪の教義」である。

そもそも神は「人間の最初の産出」において、偽の成立しない知性を人間に分け与えたのである。トマスは、「原初の状態における正しさは、知性をめぐりいかなる誤りをも許さないものであった」⁽³³⁾と述べ、さらに、その状態における知性のあり方と、感覚を含めた諸能力と知性との関係をつぎのように説明する。

証言 20

「原初正義によって理性は魂のより低次の諸能力を完全に制御し、理性自身は神に従属して、神によって完成されていた。しかし、この原初正義は、第一の親の罪によって取り去られた。したがって、魂のすべての能力は、それによって自然本性的に徳へと秩序づけられるところの固有の秩序をある仕方で欠いたままの状態にあり、この欠乏そのものが自然本性の傷と呼ばれる」 II-I,q.85,a.3,co.

ここで言われている「第一の親の罪」とは、アダムとイブが悪魔の誘惑に屈して犯した最初の罪である。それは、その後のすべての人間に「原罪」として、つまり「自然本性の傷」として伝えられることになったとされる⁽³⁴⁾。だが、それ以前の知性は「完成された」状態にあったのであり、身体に属する感覚をも「完全に制御」していたのである。そうすると、人間の知性に偽が存するのは、身体的存在者として創造されたからではなく、本来の身体的存在者のあり方から逸脱したからだと考えねばならない。原初においては、身体が付帯性を完全には免れているのではないとしても、本来の知性は、偽なる判断をくだすことはなかったはずなのである。つまり、知性をその所在とする「認識における偽」は、原初においては存在しなかったものであり、それが存在する理由は「第一の親の罪」に、そして「第一の起源という仕方で」受け継がれた「原罪」にあると言わねばならないのである⁽³⁵⁾。

では、なぜ最初人間は「最初の罪」を犯した（行為した）のか。問いはそこへと向かうだろう。それについては、「行為における偽」の存在理由と

して考察することにしよう。

3-2. 行為における偽の理由

「第一の親の罪」の理由・原因を明らかにするためには、いくつかの段階が必要である。さきにも述べたが、その罪は悪魔の誘惑にアダムが屈したことによるのだが、なぜ天使は悪魔へと転じたのか、なぜ人間アダムはその誘惑に屈したのか、という少なくとも二つの問いが明らかにされねばならない。なぜなら、「創造の教義」によれば、天使も人間とともに被造物である以上、善なるものとして存在しているはずだからである。ついで、それらのあとには、「起源という仕方では原罪を引き継ぐ」わたしたちいま生きている人間の罪の原因が問われるであろう。さらには、それらの問いはすべて、なぜ罪という悪がこの創造された世界のうちに存するのか、というもっとも根本的な問いにまで及ぶはずである。

最初に、天使における罪を考察しよう。確認しておきたいのは、さきにも述べたが、「罪は意志を基体としてそのうちに見出される」のであり、それは天使の場合も人間の場合も同様である、という点である。では、天使において罪はどのような意志の働きによって生じたのであろうか。天使とは「霊的被造実体」であり、質料的なもの（身体）を有さないという点で、同じく知性的存在者である人間とは異なる。したがって、事物を認識するさいにも、感覚を介することなく直接的にそれを把握することができる。そして把握が直接的である点において、そこに偽は存しないことになる。人間の知性や感覚との対比で、つぎのように言われる。

証言 21

「天使が知性認識するのは、複合・分割によってではなく、「何であるか」を認識することによってである。『魂について』が言うように、「何であるか」についての知性は常に真なのであって、それはちょうど、感

覚がその固有対象については常に真であるのと同じである」I,q.58,a.5,co.

すると、さきの考察でみたように、わたしたち人間の「行為における偽」は「認識における偽」を前提として成立するものであった。そうであれば、認識において偽が成立しない天使にあっては、行為における偽も成立しないことになるのではないか。すなわち、罪を犯すことはないのではないか。しかし、天使といえども、超自然的な事物においては偽なる判断を犯すことがありうるのである。トマスはつぎのように言う。

証言 2 2

「悪霊たちは、転倒した意志でもって知性をして神の知恵から逸脱せしめるのであり、諸々の事物を判断する場合も、時として、自然本性的な条件にのみしたがって、ただそうした面から判断することがある。そのさい、自然本性的な事物に属することの判断には偽は彼らに存しないが、超自然的な事柄については、誤謬を犯すことはありうる。・・・人間キリストを見て「彼は神ではない」といった判断がそうである」I,q.58,a.5,co.

ここでの「悪霊」とは、天使が悪へと転じたものであり、さきに述べられている「悪魔」と同じである⁽³⁶⁾。では、この偽なる判断は、どのようにして生じるのであろうか。ここでは「転倒した意志をもって知性をして逸脱せしめる」と言われているのである。

ところで、天使は、神による創造直後の自らの行為によって、かたや「至福なる天使」へと、かたや「悪霊」へと、大きく分かれることになる⁽³⁷⁾。「至福な天使」とは、その善き行ないを通じて、神の恩寵によりその本性に従った最高の幸福を実現し、「いかなる仕方においても罪を犯すことはできない」⁽³⁸⁾状態にある。被造物としての天使の完成されたあり方といっていいだろう。他方、「悪霊」となる天使はどうであらうか。「悪霊」になるとはいえ、その

もともとの自然本性が悪なのではないし、自然本性的に悪を欲するのでもない。なぜなら、もしそうだとすると、神は悪を創造したことになるからである。

証言 2 3

「悪霊たちは知性的な実体である以上、彼らが、いかなる悪であれ、およそ悪なるものへの自然本性的な傾向性をもつようなことはまったくありえない。かくして彼らが、自然本性的に悪しきものであることはありえない」 I,q.63,a.4,co.

では、悪霊になる原因はいったい何なのか。それは、悪霊となる天使が「神の秩序からの逸脱」を自由意志によって欲したことにある。ここでの「逸脱」とは、「上位の服従すべきものに服従しない」という「高慢」であり、また、「人間の善を悲しむにとどまらず、・・・神の卓越性を悲しむ」という「妬み」であり⁽³⁹⁾、ひいては「天使は神のごとくあることを欲して罪を犯した」⁽⁴⁰⁾のである。「神のごとく」とは、「倒錯した仕方で神に似ること」であり、「悪魔はみずからの力によって究極的な至福をもつことを欲した」のである⁽⁴¹⁾。そして、いったん「悪霊」となった天使の意志は、「頑なな悪」として、もはやもとの状態に戻ることはない。人間と異なり「不動な仕方で(immobilitate)把握する」⁽⁴²⁾という、認識においては長所でもあった点が、こんどは「頑なさ」というわざわいとなるのである。

証言 2 4

「天使にあっては、善き天使はひとたび正義に執着すればこれにおいて堅固であるし、罪を犯す悪しき天使たちは、罪において頑なである」 I,q.64,a.2,co

そして、この証言のつづきに言われるところでは、このような天使には、「永遠の責め苦に投ぜられる」⁽⁴³⁾という末路が控えている。

※

こんどは、このような悪霊によってそそのかされた「第一の親の罪」を考察しよう。天使における罪（偽）の原因が、天使自らの自由意志にあったように、人間の場合でも、たとえ悪霊による誘惑という外的な要因があったとはいえ、その罪（偽）の原因は、人間自身の自由意志にある。そして、その意志の欲したことは、天使と同様に「高慢」であり、「神の秩序からの逸脱」である。トマスは、さきの証言20にも述べられているように、原初の人間は感覚を制御していたのであり、身体的欲求が罪を犯す原因にはなりえないと述べたあと、つぎのように主張する。

証言25

「人間の欲求の最初の不正は、精神における何らかの善を不当に要求したからにほかならない。だが、神の定めによって決められたそれぞれの分に応じてそれを欲求した場合は、不当に欲求したことにはならない。してみれば人間の最初の罪は、精神における善を、自らの分を超えて欲求したことにあった。このことは高慢に属する。かくして、人間の最初の罪が高慢であったことは明らかである」Ⅱ-Ⅱ,q.173,a.1,co.

ここで言われている「分を超えた欲求」とは「神に類似することを逸脱した仕方であつた」⁽⁴⁴⁾ ことなのである。そして、それが人間の自由意志にもとづくかぎりでは、その罪の原因は誘惑した悪霊にあるのでもないし、神にあるのでもない。というのは、神はむしろそれを黙認したにすぎず、人間には自由意志によってそうはならないことも可能だったからである。

証言26

「罪を犯す以前の状態において人間が悪しき天使（悪魔）によって誘惑されるのを神が黙認したこと、そしてまた同時に、神は善き天使によって人間が善き方向へ向かう助力を与えるようにしたことは適切であつ

た。神は、恩寵の特別の恵みによって、人間自身の意志に反して他の被造物が彼を悪へと陥らせることがないようにしていたのであり、人間は自らの意志によって悪魔の誘惑に負けないでいることができた」

II - II , q.165,a.1,co.

つまり、「行為における偽」の原因はあくまでも人間の自由意志にあったのである。そしてそのことは、最初の罪を犯したアダムのみならず、「原罪」を有しているわたしたち人間すべてに当てはまるのである。

証言 27

「悪魔はたしかに機会原因的に、および間接的にわれわれすべての人間の罪の原因である。それは、悪魔が第一の人間を罪へと引き込み、彼の罪によって人間の自然本性は、われわれすべてが罪へと傾きやすいうようになってしまったほど悪い状態に落とされたかぎりにおいてである。しかし直接的には、悪魔は個々の罪を説得によって引き起こしたという意味で人間のすべての罪の原因なのではない」 II - I ,q.80,a.4,co.

いまを生きる人間は、第一の人間によって「罪へと傾きやすい」自然本性にされたとはいえ、そのことが罪の直接的な原因ではないし、悪魔が原因であることも「間接的に」でしかない。「罪の行為の固有的根源は意志である」のであって、その事情は、わたしたちにとっても同じなのである。

4. 偽からの回復

これまで、トマスにおける偽の所在、それが存在する理由を、認識の場面（誤謬）と行為の場面（罪）とにわけながら考察してきた。それらいずれにおいても、トマスはキリスト教の教義にもとづいて、偽の存在理由を説明するのであるが、当然のことながら、そのままの状態であることを容認しているわ

けではない。むしろ、真なる状態への回復こそがトマスにとっては大切なのである。それは「救済の教義」と関連する。というのも、罪を犯すわたしたちは「罪人」であって、その正義の回復、救済こそが、キリスト教の説くところだからである。この章では、わたしたち人間はいかにして偽から回復されるのか、という問いを、トマスのもとで見ていくことにしよう。

これまでの考察が明らかにしたことによれば、意志に存する「行為における偽」は知性に存する「認識における偽」を前提としてきた。そうであるなら、「認識における偽」を改めれば、「行為における偽」は成立しなくなるのであり、問題は、わたしたちの認識のあり方にあるように思われる。すなわち、知が主たる問題であるかのように。だが、けっしてことはそれではない。というのも、罪とは「秩序からの逸脱」であり、証言12で言われていたように「神の法からの離反 (recessum)」⁽⁴⁵⁾ である。だがそれだけではなく、そのような罪は「神への反逆 (offensa)」でさえあるからである。

証言28

「人間は罪を犯すことによって神に反逆する。しかるに、反逆は、反逆を受けたものの心が反逆したものに対して和解させられることによってでなければ、何人に対しても赦されることはない。このことのゆえに、神がわれわれに対して和解させられ給うということにもとづいて、罪がわれわれに対して赦されたと言われるのである。ところで、この和解は、神がわれわれを愛し給うところの愛に属する」 II-I,q.113,a.2,co.

つまり、いったん罪という「行為における偽」が実行された後には、ただ単にわたしたち人間の側の認識を改めただけでは、その罪からの回復は成し遂げられないのである。回復は「悔い改め」という行為によってなされねばならず、それを通じてさらに、反逆した相手である神の「赦し」が得られねばならないのである。それゆえ「和解」であり、「神の愛に属する」と言われるのである。それはいかにして成し遂げられるのであろうか。

結論から言うと、「神による恩寵の注入」によってこそ人間は罪から立ち直れるのである。トマスは端的に言う。「人は恩寵なしに罪から立ち直ることはけっしてできない」⁽⁴⁶⁾。キリスト教の「恩寵 (gratia) の教義」である。この「恩寵」とは、神によって与えられるものであり、人間はそれを受け取るという立場にある。では、それは罪を犯したすべての人間に無条件に与えられるのであろうか。さらには、その恩寵のみによって罪の赦しは成し遂げられるのであろうか。これら二つの問いを考察していきたい。

※

まず、後者の問いから見ていこう。トマスは、罪を犯した人間がもとの正義を回復することを「罪人の成義 (justificatio impii)」と呼び、それに必要なものとして以下を挙げる。

証言 29

「罪人の成義のために必要な事柄としてつぎの四つが枚挙される。すなわち、恩寵の注入、信仰によるところの自由意志の神への運動、罪に対する自由意志の運動、および罪の赦しである」 II - I, q. 113, a. 6, co.

成義とは「罪の状態から正義の状態へと動かされるところのひとつの運動」であって、枚挙された四つのうち、「恩寵の注入」は「動かすもの (神) の作動」であり、「罪の赦し」は「その運動の成就」である。そして人間は動かされるものとして、自由意志による二つの運動、すなわち「信仰によるところの神への運動」と「罪に対する自由意志の運動」を担うことになる。自由意志は、第三章の考察でみたように、人間がそれによって罪へと堕ちたところのものであるが、罪からの回復の場面においても重要な役割を担わねばならない。なぜなら、それは人間の自然本性をなすものだからである。自由意志とは本来、「それによって彼が彼をして幸福たらしめる神に向かうことのできるもの」⁽⁴⁷⁾なのである。

証言 3 0

「人間はその固有の自然本性にそくして、自由意志を有するものである。したがって、自由意志を行使しようところのものにおいては、神によって正義へと動かされることは、自由意志の運動なしにはなされない」
II-I,q.113,a.3,co.

そして、ここでの自由意志の二つの運動のうち、「信仰によるところの神への運動」とは、「自由意志が願望によって神の正義へと向かう運動」であり、「罪に対する運動」とは、「罪が嫌悪される運動」である⁽⁴⁸⁾。つまりこの自由意志は、罪から正義へと方向を転じて（回心して）いるのである。しかしながら、自由意志はここでの場合も、けっして全面的な自由が存しているのではない。

証言 3 1

「神への人間の回心はたしかに自由意志によってなされるものであり、その意味で、人間に対して神へと自らを向けるように命じられているのである。しかし、自由意志は、神がそれを御自身へと向けたまうのでなければ、神へと向けられることは不可能であった」 II-I,q.109,a.6,ad.1

では、人間の自由意志と神による恩寵の注入とは、どのような関係にあるのだろうか。トマスは、つぎのような言いかたもしている。

証言 3 2

「人が神によって動かされた自由意志によって罪から立ち直ろうと努力するときに、その人は成義ならしめる恩寵の光を受ける」 II-I,q.109,a.7,ad.1

たしかに読み方によれば、わたしたちの自由意志による努力が先行し、そ

の後に恩寵の注入があるかのようにも見える⁽⁴⁹⁾。しかし、この証言で「神によって動かされた自由意志 (liberum arbitrium a Deo motum)」と言われてるように、「自由意志の運動は恩寵の原因ではなく、むしろ結果である」⁽⁵⁰⁾と言われねばならないのである。ところでまた、「恩寵の注入は継起なしに、瞬間的になされる」⁽⁵¹⁾とも言われる。そしてその瞬間的な「恩寵の注入」に、「罪人の成義」の全体が根源的に存しているのであれば、「罪人の成義」の全体も瞬間的なものとみなしていいだろう。それゆえトマスは、「罪人の成義」において見いだされる自由意志の運動は、恩寵への最終的な態勢である。恩寵の注入と前述の自由意志の運動とは同一の瞬間に起こる」⁽⁵²⁾と言うのである。そうだとすると、事柄としては、「さきには悪を意志していたところの意志が善を意志し始める」⁽⁵³⁾のであり、あえて知性と関連づけて述べるなら、さきには誤って善と判断していたことが、じつは悪であったという正しい判断にいたっているのであろう。それらもおそらく、瞬間的なことであると思われる。

※

では、もうひとつの問いに向かおう。そのような恩寵は無条件に、罪を犯したすべての人間に注入されるのであろうか。まず確認しておかねばならないのは、神はすべての被造物を愛するということである。

証言 33

「神は存在するすべてのものを愛する。というのは、存在するものは、すべてその存在しているかぎりにおいて善である」 I,q.20,a.2,co.

もちろん、神はすべての人を均等に愛するのではない、トマスの言うように「神はより善きものをより多く愛し給うとしなければならない」⁽⁵⁴⁾のは当然であろう。では、自らの自由意志によって「罪」を犯し、「神に反逆」するにいたった人間に対してはどうであろう。罪を犯す人間の行為には「しかるべき活動の欠如」⁽⁵⁵⁾という欠損が存するのであり、当然のことながら

幸福ではなく、悲慘がおとずれる。だが、神はそういった人間に対して、愛を失うのではなく、むしろ憐れみを示すとトマスは言う。

証言 3 4

「憐れみとは、およそあらゆる意味における欠損の除去と解されなくてはならない。本来的にはすべての欠損が悲慘と言われうるのではなく、幸福たることができる理性的本性における欠損にかぎられるのであるが」 I,q.21,a.4,co.

そしてさらに、罪を犯した後、悔い改めた者に対しては、時として神は、罪を犯していない者に対してよりもいっそう多くの愛を示すと言う。「神は悔い改める者をより愛する」という『ルカ福音書』15.7の言葉との関連で、トマスはつぎのように述べている。

証言 3 5

「神が、悔い改める者のために、罪なき者のため以上に喜ぶと言われているのは、悔い改める者は多くの場合、より注意深い、より謙虚な、より熱心な人間として再起するからにほかならない」 I,q.20,a.4,ad.4

トマスはまた、「悔い改め」を正義の徳としても位置づけ、それが意志を基体とするものであることを明らかにしている⁽⁵⁶⁾。

だがその一方で、キリスト教には、「地獄の教義」がある。悪人たちは裁きのあと永遠の責め苦にあわねばならない、という教義である。それは、悔い改めることのない人間に対する摂理である。偽から回復することのない、そういう人間のあり方がそこでは語られている。神は、さきに述べたような恩寵を意志するとともに、そのような人間には「斥け」を意志するのである。それらはともに神の摂理に含まれる。トマスは「斥け」について、永遠の救済が予定されている者たちとの対比で、つぎのように言う。

証言 36

「予定ということが、神によって永遠の救済にまで秩序づけられる者たちに関する摂理の部分であると同様に、斥けるということが、この目的から逸脱する者たちに対する摂理の部分である。・・・ちょうど、予定が「恩寵や栄光を授けるべき意志」を含むのと同様に、斥けは、「何ものかが罪におちいることを許容し、そしてその罪に対しては、それを永遠の断罪の罰に付すべき意志」を含んでいる」 Lq.23,a.3,co.

二通りの人間のあり方が区別され、後者に対しては、さきの悪霊も含めて、つぎのように語られる。

証言 37

「悪霊たちや悪しき人間たちは「永遠の責め苦」に投ぜられるべきこと、善きものたちは「永遠の生命」に移されるべきことが、『マタイの福音書』25.64 に明言されている」 Lq.64,a.2,co.

5. 人間の可変性 (mutabilitas)

さて、偽から回復することのない人間の存在が明らかとなったのであるが、もういちど、「恩寵の注入による成義」の場面に戻って考察を続けたい。というのは、そこでの「魂の回心」にまだすこし疑問が残るからである。それは素朴な疑問である。人間のどのようなあり方が、そのような回心を可能とするのか、という問いである。知性は「ある何かが善い」と判断し、それを意志によって求める。だが、その判断が誤っている場合、それに気づかないかぎり、意志はあくまでもそれを求め続けるはずである。そうならないのはなぜなのか。トマスはそれを、人間に固有な知性のあり方、意志のあり方に見ていると思われる。そのことは、天使におけるそれらのあり方との比較で明らかとなるだろう。

天使はこれまでの考察でもいくどか登場していたが、そこでもじつは、人間の固有性との対比が示されていた。それを確認すると以下になる。

図式 4

認識（誤謬）の局面

人間・・身体的存在者として感覚を必要とする。（証言 19）・・・・（a）

知性は、直接的に本質を把握するとともに、　・・・・（b-1）

複合・分離（判断）を行ない、そこに偽が存する。　・・（b-2）

天使・・質料（身体）を有しない「靈の実体」であり、感覚は持たない。

・・・・・（a）の不在

知性による純粋な把握を行ない、　・・・・・（b-1）

自然的事物に関して複合・分割は存しない。（証言 21）

・・・・（b-2）の不在

しかし、超自然的な事柄についての判断において偽が存する。

（証言 22）

行為（罪）の局面

人間・・自由意志によって、「逸脱した仕方」で神に似ることを欲した。

（証言 22）

天使・・自由意志によって、「倒錯した仕方」で神に似ることを欲した。

（証言 25）

上の対比図式を見ると、認識における偽が原因となって、行為における偽が成立する点で、天使と人間は共通している。結果としてともにそのように罪を犯したということに着目すると、違いはたいしたものではないようにも見える。しかし両者の、それに先立つ認識における差異は、重大な差異を生むことになるのである。というのは、罪を犯した「その後」にもおよぶからである。すでに証言 21 で見られたように、天使の場合、複合・分割をしな

いという直接性、不動性が理由となって、いったん罪を犯したのち、その状態から変わることは認められない。それに対して、人間の場合「可変性」がそこにも認められるのである。まず、トマスは両者の認識のあり方を、「生成的な事物」と「不滅な事物」にたとえて以下のように説明する。

証言 38

「人間の知性は、複合・分割することによって認識することを必要とする。というのも、人間の知性は可能態から現実態へと進むものゆえ、それはまさしく、自らの完全性をいきなりもってはおらず継続的にこれを獲得していくような生成的な事物とある類似性をもっている」
I,q.85,a.5,co.

証言 39

「神の知性や天使の知性は、その完全性をはじめからいきなりもっている不滅な事物のような位置にある」I,q.85,a.5,co.

人間の知性は「継続的に」段階をへて認識にいたるのに対して、天使の知性は「不滅の事物」のように、最初から完成されたものとして認識を獲得するのである。また、人間の知性においては、いったん獲得された真といえどもそれが可変的なものであることは、第二章でも見たとおりである。「不変性 (immutabilitas)」はただ神にのみ固有なことではあるが⁽⁵⁷⁾、天使は、認識の面では人間以上に不変性に近いところにいる。

そして、この両者の知性のあり方の違いは、意志にも関連してくる。

証言 40

「人間の意志は、何ものかに執着するさいにも動的な仕方、つまり、いわばそのものを捨ててその反対のものに執着することもできるような仕方執着する。・・・対して天使にあつては、善き天使はひとたび正

義に執着すればこれにおいて堅固であるし、罪を犯す悪しき天使たちは、罪において頑なである」I,q.64,a.2,co.

つまり、人間の知性は変わりうるもの (mutabilis) であるがゆえに、その知性の判断を前提とした意志も、その判断の変化に応じて「動的な仕方 (mobilitas)」他のありように転じることができる。すでに考察したように「可変的な善 (bonum commutabile)」が語られる所以である。それに対して、天使の知性は変わることがないがゆえに、意志のあり方も「堅固で」「頑な」となり、他に転じようがないのである。そしてトマスは、そのような人間の意志についてつぎのように言う。

証言 4 1

「人間の意志は、その現実活動においてこそ、まさしく幸福の存するところである徳というあり方から悪徳というあり方にまで墮するといった、そうした変異が可能なものである」II-I,q.5,a.4,co.

天使と異なり人間の場合、行為である「意志の現実活動」においても、徳と悪徳との間で揺れ動く。つまり、「真」と「偽」が、つねに変わりうるのである。ときとしてこれは、負に作用する。というのは、いったん回心し、悔い改めた後でも、ふたたび罪を犯しうるからである⁽⁵⁸⁾。だが、この可変性こそが、人間の救済の可能性の根拠ともなるのである。わたしたちは誤った判断をくだす。それによって罪を犯す。しかしそのさいにも、この可変性によって、つねに救済への道は開かれているのである。つまり、「人間は可変的な存在である。したがって真から偽へと変化する」のであるが、それと同時に、「人間は可変的である。したがって偽から真へと変化する」という逆の論理が成立するのである。そしてひょっとすると、証言 3 5 で言われていたように、罪をへてその後により善き存在になるとすれば、偽はむしろ救済への有意味な過程とさえなりうるだろう。そうであれば、わたしたちは、

もはや偽を恐れる必要はなくなるのである。

おわりに

トマス・アクィナスの偽についての考え方をこれまで考察してきた。すると、その所在も、存在理由も、またそこからの回復についても、キリスト教の教義のなかでうまく説明されていることが見て取れた。そこには、トマスの神への絶対的な信頼が揺るぎなく存しており、またその神に創造された人間への信頼がおなじように存している。だがそれは、人間の認識能力について、それが真理を認識しうるものであるということに対する信頼ではないだろう。むしろ、人間は誤るものである、だがその誤りはけっして永続的なものではなく、また無駄なものでもない、そのようにトマスは語りかけるのである。もしトマスにおいて楽観主義といった雰囲気が見いだされるとすれば、それは、人間が真理を認識することが可能である、という認識上の楽観ではなく、むしろ、誤りを有意味なものとみなし、誤っても救済されるという信頼にもとづく楽観であるように思われる。

しかし、本論でも触れたが、同時にトマスは「斥け」についても語っていた。救済されることのない人間のあり方をも語っていたのである。それはどのように理解すべきであろうか。ひとつ言えることは、いわゆる「地獄の教義」について、『神学大全』のなかでトマスは人間の問題としてはほとんど語っていないし、また「煉獄」についても言及していない⁽⁵⁹⁾。その理由はおそらく、よく言われるように『神学大全』は、信仰の道を歩む初学者のための書であって、そもそも頑なに悪の道を歩む者たちに向けて語られたものではないからであろう。

最後に、主知主義という側面をすこし考えておきたい。意志による行為には知性による認識が先行しているというこれまでの考察を見るかぎり⁽⁶⁰⁾、知性が重要なものであることは言うまでもない。しかし、単なる知性による認識だけでは不十分であることは、とくに第四章の議論で明らかとなったで

あろう。神による「成義」は認識の改善だけでは、決して成立しないのである。そして、その場面だけでなく、認識も含めた人間の行為のいたる場面で、知性と意志は「互いに包含しあう」⁽⁶¹⁾ 仕方で働くと考えるのがトマスの立場であろう。そうであるなら、主知主義をトマスにおいてことさらに強調しようとするのは、スコラにおける論争から離れてしまえば、あまり意味のあることのようにも思えない。そもそも、知性による認識のほかに「聖なる教義」が必要であることは、トマスが『神学大全』の何よりも最初に語っていたはずである。

証言 4 2

「人間救済のためには、人間理性をもって探求されるところの哲学的諸学問のほかに、なお神の啓示にもとづくある種の教義が存する必要があった」 I,q.1,a.1,co.

トマスは、「神義論」を展開しているのではない⁽⁶²⁾。すべてを哲学的に正当化しようという意図はおそらくトマスにはないようだ。教義への信仰が基本となっているのである。本論の考察においても、さまざまな教義がトマスの議論の前提として示されてきた。そして、そのような信にもとづく以上、また、その信の内容が偽を許容し、さらには有意義なものとして位置づけるのであれば、哲学的懷疑と無縁なのは当然なのかもしれない。

トマス・アキナスのテキストは *Summa Theologiae*, Cura et Studio P.Caramello, cum textu ex recensione leonine, 3tomes, Taurini/Romae, 1952-1962、および創文社発行の『神学大全』に拠っているが、文脈や訳語の統一のために変更を加えている。なお、文中において書名の記されていない引用はすべて *Summa Theologiae* からのものである。

参考文献

- St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Latin text and English translation, introductions, notes, appendices, and glossaries, London/New York, 1964-1981
- Jenkins, John., *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, 1997
- Kretzmann, K., "Infallibility, Error, and Ignorance", *Canadian Journal of Philosophy*, supplementary 17, 1992
- Keeler, Leo W., "St. Thomas's Doctrine regarding Error" *The New Scholasticism*, 7, 1934
- 稲垣良典『抽象と直観：中世後期認識理論の研究』創文社 1990 年
- 『トマス・アキナス『神学大全』』講談社 2009 年
- 江川義忠「トマス・アキナスの人間観（2）——知性・意志の優位問題を中心として」『立正大学人文科学研究所年報』第 4 号 1965 年
- 川添信介「トマス・アキナスにおける確実性について」『哲学研究』第 573 号（京都哲学会）2002 年
- 周藤多紀『トマス・アキナスの認識論——魂の諸能力の協働』（京都大学博士論文）2003 年
- 松根伸治「トマス・アキナスにおける無知と罪」『中世哲学研究』第 14 号（京大中世哲学研究会）1995 年
- 「トマス・アキナスの無抑制論——実践的推論の誤り」『中世思想研究』第 40 号（中世哲学会）1998 年
- 「実践知と意志の弱さ——トマス・アキナスの無抑制論」『哲学研究』第 575 号（京都哲学会）2003 年
- 山口雅広「トマス・アキナスにおける主知主義の意味」『中世哲学研究』第 25 号（京大中世哲学研究会）2006 年
- 脇宏行「トマス・アキナスにおける天使の自由決定力について」『中世思想研究』第 29 号（中世哲学会）1987 年
- 渡部菊郎『トマス・アキナスにおける真理論』創文社 1997 年

注

- (1) Chesterton, G.K. (1874-1936) の言葉。稲垣良典「トマスの「罪」理解について」『神学大全』第 12 分冊 1998, p.426
- (2) Kretzmann, "Infallibility, Error, and Ignorance", *Canadian Journal of Philosophy*, supplementary 17, 1992, p.181
- (3) この由来はじつに古く、盛期スコラの時代にドミニコ会の主知主義とフランチェスコ会の主意主義との対立として、盛んに議論されたようである。江川義忠「トマス・アクィナスの人間観（２）——知性・意志の優位問題を中心として」『立正大学人文科学研究所年報』第 4 号 1965 年参照。また、近年の論争については、山口雅広「トマス・アクィナスにおける主知主義の意味」『中世哲学研究』第 25 号 2006 年参照。
- (4) Jenkins, *Knowledge and faith in Thomas Aquinas*, 1997, p.209
- (5) I,q.17,a.4. 稲垣良典「トマス・アクィナス『神学大全』」2009, p.111.
- (6) この文中の「自由」という言葉は原文にはなく、翻訳者（高田三郎氏『神学大全』第 2 分冊）による補いである。後の議論から明らかとなるように、実質的には「自由」が意味されており、あえて訳文のままにした。
- (7) 「われわれの知性は、それが受動的な身体に結び付いている現世の生の状態にあるかぎり、自らを表象像に向けることなしには何もかも現実的に認識することはできない」I,q.84,a.7, co.
- (8) 「個的質料のうちに存在しているものを、こうした質料のうちに存在するものたるかぎりにおいてでなしに認識するとは、表象の表現している個的質料から形相を抽象することにほかならない」I,q.85,a.1.co.
- (9) I,q.16,a.2.co.
- (10) (a-2) と (a-3) の区別を見るかぎり、(a-2) は「自体的な仕方」と言われており、「付带的」と語られるのは (a-3) のみである。しかし、それら両者を感覚が受け取る仕方について、トマスは「感覚は直接的にこうしたものへ ad illa と関係づけられるのではなく、ただ付带的であるにすぎない」と述べている。ここでの「こうしたもの illa」は複数形であり両者を指している。
- (11) I,q.17,a.2.co.

- (12) I,q.17,a.2,ad.1.
- (13) I,q.84,a.3,co.
- (14) I,q.84,a.7,co.
- (15) 同様の議論は、『対異教徒大全』第1巻第59章にも見られる。
- (16) 周藤多紀『トマス・アクィナスの認識論——魂の諸能力の協働』（京都大学博士論文）
p.68
- (17) 認識における誤謬は必ずしも「罪」という倫理的な偽とはつながらない。第16・17問題は、あくまでも認識が問題となっているからであろう。だが誤謬が生じるのは、そのような理論理性においてだけでない。そして実践理性における誤謬は罪と直結する問題である。
- (18) トマスにおいて、「知性 intellectus」と「理性 ratio」は、「知性認識 intelligere するとは、端的に可知的真理を把握することに他ならない。対して理性認識 ratiocinari するとは、可知的な真理を認識すべく、すでに認識された一つの事柄から他の事柄へとすすむことを言う」と言われるように、厳密には働きが異なる。しかし同時に「理性と知性とは、人間にあってはそれぞれ別の能力ではありえない」とも言われており、本論での考察においてはその違いを考慮する必要はないと考える（I,q.79,a.8,co.）。以下、トマスの記述どおりに引用し言及する。
- (19) II-I,q.71,a.2,co.
- (20) 「意志の対象とは、理性によって提示されるものにほかならない。すなわち知性認識された善こそが意志の対象である」II-I,q.19,a.3,co.
- (21) I,q.82,a.5,co.
- (22) I,q.82,a.4,co. もっとも厳密には、魂の「自育的部分」に属する能力は別である。
- (23) I,q.82,a.4,ad.1.
- (24) 「知性と理性との関係と、意志と自由意志との関係は同じである。・・・それゆえ、意志と自由意志とは二つの能力なのではなく、一つの能力である」（I,q.83,a.4,co）
- (25) I,q.82,a.1,co. 稲垣 2009,p.127-128
- (26) II-I,q.75,a.2,co. さらに「現世的な善 (bonum temporale)」（II-I,q.78,a.1, co.）といった言い方もされる。渡部菊郎『トマス・アクィナスにおける真理論』1997,p.150,192.

- (27) II-I,q.74,a.1,co.
- (28) 「認識論上の楽観主義」は「トマスは、実質的に、人間の認識のメカニズムは、我々を取り囲む質料的な事物についての真理を発見するのに十分に信頼に足るように、神によって創造されていると主張している」とみなすような立場であると言える。周藤 p.68
- (29) I,q.48,a.5,co,
- (30) II-I,q.18,a.1,co.
- (31) 他に、「人間理性の探究には多くの虚偽が混じるということである。それは、判断に際してのわれわれの知性の脆弱さと表象像との混合のためである」『対異教徒大全』第1巻第4問題
- (32) Kretzmann は、知性は、(a-1)において付帯的に生じる偽に左右されることなく、「反省」といった働きによって外的存在を真に把握することができる、という議論を展開している(p.174-177)。たしかに「病氣時の舌」のような「不具合(dispositio)」については、それで説明可能であるかもしれないが、「盲目」といった「欠損(defectus)」の説明には不十分と思われる。
- (33) I,q.94,a.4,co.
- (34) 「カトリックの信仰にもとづいて、キリストただ一人のほかは、アダムから出てきたすべての人間が彼からの原罪の汚れを被った、と固く信じなければならない」II-I,q.81,a.1, co.
- (35) 『神学大全』日本語翻訳第12分冊、創文社、411頁注411参照。
- (36) トマスは「悪霊」と「悪魔」をほぼ同じ意味で用いている。
- (37) 脇宏行「トマス・アクィナスにおける天使の自由決定力について」『中世思想研究』第29号1987年p.99
- (38) I,q.62,a.8,co.
- (39) I,q.63,a.2,co.
- (40) I,q.63,a.3,co.
- (41) Ibid.
- (42) I,q.64,a.2,co.
- (43) Ibid.

- (44) II - II, q.163,a.2,co.
- (45) 「神からの背き (aversio a Deo)」(II - II ,q.162,a.7,co.) とも言われる。
- (46) II - I,q.109,a.7,co.
- (47) II - I,q.5,a.5,co.
- (48) II - I,q.113,a.5,co.
- (49) つぎのようは発言もある。「悔い改めにおける自由意志の運動がより強いのか、あるいはより弱いのかにもついて、悔い改める者はより大きな、あるいはより小さな恩寵を取得する」 III ,q.89,a.2,co.
- (50) II - I,q.111,a.2,ad.2
- (51) II - I,q.113,a.7,co.
- (52) III, q.89,a.2,co.「前述の」とは、II - I,q.113「恩寵の結果について」での議論(本論での証言 29, 30)を指すと解釈される。翻訳第 45 分冊 125 頁。
- (53) II - I,q.111,a.2,co.
- (54) I,q.20,a.4,co.
- (55) I,q.48,a.5,co.
- (56) III,q.85「徳としての悔い改め」参照。
- (57) 「ひとり神のみがあらゆる意味において不変なのであって、それに対して被造物は、すべて何らかの意味で可変的である」I,q.9,a.2,co.
- (58) 「ひとたび身についた愛徳は自由意志ゆえに失われることが可能であり、したがってあるひとは真実の悔い改めのあとで大罪を犯すことが可能である」(III,q.84,a.10,co.)
- (59) 「地獄」は第Ⅲ部第 52 問題「キリストの黄泉への下降について」のなかで論じられている。「煉獄」は言葉としては出てくるが、それについての議論は展開されていない。
- (60) もちろん「動かしの主」としての意志が知性を動かすという面では意志がさきにある。
- (61) 注 23 の該当箇所参照。
- (62) 稲垣 1998,p.428