

《論 說》

神の善性 (bonitas Dei) としての《この世と人間》

——トマス政治思想の神学的・形而上学的基礎——

柴 田 平 三 郎

序

一 秩序の全体構造

二 恩寵と自然

三 自然法

四 普遍の概念

結

序

いまさら改めて指摘するまでもないことだが、トマスの政治思想を知ろうとする場合、私たちはその前にそもそ

も彼の政治思想なるものを包み込んでいる背後の、もっと大きな思惟の全体的枠組みやその神学的Ⅱ形而上学的基礎を問題におかねばならない。

このことはおよそ知のあり方が基本的に「聖なる教え」(神学)と観念されていたトマスにあっては当然である。トマス政治思想の研究者たちがまずは確認しようとしたのもこの神学的Ⅱ形而上学的背景ないし基礎であって、この点はいまも疑われることはない。<sup>(1)</sup>

だが、と同時に、意識しておかなければならぬ問題点もそこには存在する。それはトマスという人物がいわれてきたようには、時代の生々しい現実から隔絶した静穏な地平で思索をおこなった思想家ではけっしてなかったということだ。いなむしろ、教会当局によって時代の課題を的確に掴まえ、それに応答することを強いられた神学者、それがトマスだったのである。<sup>(2)</sup>したがって、この点を意識すれば、トマスの政治的諸見解をもっぱら彼の抽象的な神学的Ⅱ形而上学的思惟からのみ抽出しようとする従来の方法を踏襲するだけでは事柄の真実に近づくことはできない。<sup>(3)</sup>

しかしながら、そのことを充分わきままえながらも、なおかつトマス政治思想の基底にある神学的Ⅱ形而上学的基礎を確認する作業を避けるわけにはいかないことも事実であろう。なぜなら、言葉の正当な意味における思想(神学・哲学)の壮大な体系性にこそトマスの特徴があり、政治思想はその体系のなかの一部を構成しているにすぎないからである。

一 秩序の全体構造

「多くの同時代人によって拒否されていたアリストテレス主義という土壌を建築地盤に選び、その上にキリスト教神学と哲学の強大な建築物を築く確かな建築師として、かれはスコラ学の諸侯のなかに聳えた<sup>(4)</sup>っている。」

これはフランスの中世哲学史家エチエンヌ・ジルソンの言葉だが、トマスが異教のアリストテレスの哲学とキリスト教の正統信仰との調和のもとに中世的「秩序」概念を確立したこと、そしてそれはとりわけ『神学大全』という思想のゴシック建築のうちに見事に構築されていることはつとに語られてきたところである。『大全』(summa)というスコラ学の著述形式とゴシック様式の大伽藍との外形的<sup>5)</sup>構造的特徴の類似性・親和性に関して論究したA・パノフスキーらの議論については既に別稿で触れておいた。では、トマスは『神学大全』のなかで「秩序」についてどのように語っているのだろうか。

もちろんのことだが、秩序(ordo)という語彙や概念の見いだされる箇所はこの大書のなかでは文字通り無数に存在する。だが、世界(宇宙)と人間の関係の総体、もっといえばキリスト教的に神(創造主)と神によって作られた宇宙のいっさいの被造物的存在(自然および人間)との関係のありようそれ自体を直接に語っているのは次のような箇所であろう。いくぶん長いが引用してみる。

全宇宙<sup>6)</sup>というものは、すべての被造物から成るものなること、まさしく全体が部分から成るのと同様である。ところで、いま我々が、一つの全体者とその諸部分とについて、そのそれぞれの目的<sup>7)</sup> fins とするところのもの

を定めようとするならば、我々は次のような事態を見出すであろう。まず第一に、個々の部分は、各自の活動という現実態 *actus* のために存在している。眼が見るためにあるときは即ちそれである。第二にはまた、高貴ならざる部分により高貴なる部分のために存在しているのであって、感覚が知性のためにあり、肺が心臓のためにあるがごときは即ちそれである。第三にまた、いかなる「部分」もすべて「全体」の完全性のために存在しているのであって、質料 *materia* が形相 *forma* のためにあるがごときはまたこれであろう。まことに、「部分」は「全体」に対して、その質料のごとき位置を占めるのである。だがそのみならず、人間全体はまた、何らか或る外部の目的のために存在しているのであって、人間が神を享受 *frui* せんがために存在している、というがごときは即ちそれである——。宇宙の諸部分の場合にあっても、だから、やはりこれと同じように、それぞれの被造物はまず、各自固有の現実態 *actus* と完全態 *perfectio* のために存在している。第二に、また、高貴ならざる被造物はより高貴なる被造物のために存在しているのであって、人間の下位にある諸々の被造物が人間のために存在するがごときは即ちそれである。そして、そのみならず、個々の被造物は全宇宙の完全性のために存在している。だが、さらにまた、全宇宙は、その個々の諸部分とともに、神を目的としてこれにまで秩序づけられているのである。これらにおいて神の善性が、一種の模倣 *imitatio* ともいうべき仕方でもって、神の栄光のために表現されているかぎりにおいて——。ただし、理性的被造物にいたっては、さらにこうしたところを超えて、或る特殊な仕方でもって神を目的として持つものなのであって、彼らは、すなわち、認識 *cognoscere* し愛 *amare* するという仕方による自己自身のはたらきでもってこれに到達することができるのである——。このようにして、神の善性が、そがすべての物的なるものの目的であることが明らかに知られる。(S.T., I, q. 65, a. 2)

この一節からただちに読みとれるのは、トマスが「すべての被造物」(tota creatura) から構成されている「全宇宙」(totum universum) を「部分」(pars) と「全体」(totum) との関係として捉えたいうえで、そうした宇宙の個々の部分が上位・下位を問わず、それぞれの固有の実現すべき「目的」(finis, telos) を神から付与されて全体の完全性のために存在し活動している、と考えていることである。そうしてこれら被造物のうちとくに人間（理性的被造物 *creatura rationalis*）に関しては、「理性」(ratio) をもつがゆえに他の被造物の上位にあり、「認識」と「愛」という独自の働きによって、他の被造物にもまして一層究極の目的たる「神」の「善性」(bonitas) に与かることができる、とみなされているのがわかる。

こういう宇宙観・自然観がアリストテレスの目的論を巧みに採りいれて成立していることはいうまでもないことだ。「全体」と「部分」、その個々の部分の固有の「現実態」と「完全態」、「質料」と「形相」、そして「目的」といった語彙（概念）の使用それ自体のうちにアリストテレスの色濃い影響が窺われる。だが、アリストテレスの影響はこれだけにとどまらない。『高貴ならざる部分（被造物）』は『高貴なる部分（被造物）』のために存在している、「人間の『下位にある諸々の被造物』が人間のために存在する」とあるように、ここにはまたアリストテレスに倣って、究極の目的である神を頂点として理性をもつ被造物たる人間から最下位の理性をもたぬ被造物にまで至る宇宙全体をそれぞれの存在物の目的の優劣にしたがって一つの段階的・階梯的秩序構造をもつものとみる観念が表明されている。<sup>(6)</sup>

このように、トマスの自然（宇宙）観のうちには目的論的自然観と階梯的秩序観という二つの基本的特徴があることは上に引用した一節からでもすでに明らかであるが、それをいいますこし『神学大全』のなかにみてみたい。この一つの宇宙（自然）全体を構成しているすべての部分存在がそれぞれそれ固有の「目的」を付与されて活動して

いるということ、このことをトマスはどのように説明しているのだろうか。

すべての作動者 *agentia* は必ずや目的のために作動するのでなくてはならぬ。ただし、順次に秩序づけられて一つの系列をなす諸々の因のうち、もしその第一なるものが取り除かれるにおいては、自余のもろもろの因もまた必然的に取り除かれる。しかるに、あらゆる因のうち第一なるものは目的因 *causa finalis* なのである。なぜかというに、質料が形相を獲得するのは作動者 *agens* によって動かされることによってであるほかはない。しかるに、作動者が動かすのは目的への志向 *intentio* によって基づいてであるほかはない。もし作動者が何らかの果 *effectus* に向かって決定されているのでなかったならば、あれよりもむしろこれを行うということはなかったであろう。それゆえ、特定の果を生むためには、目的 *finis* という性格 *ratio* をもった何らかの確然たるものにまで決定されていることが必要なのである。こうした決定は、理性的本性にあつては、意志 *voluntas* と呼ばれる理性的欲求 *rationalis appetitus* によっておこなわれるのであるし、同じくまた、それ以外のものにあつては、自然的欲求 *appetitus naturalis* と呼ばれる、自然的本性的傾向性によっておこなわれるのである。(S.T., II-1, q. 1, a. 2.)

ここに引用したのは『神学大全』第二―一部第一問題（人間の究極目的について）の第二項（目的のためにおこなうということは理性的自然本性に固有のことからであるか）の「主文」の一節である。見ての通り、ここでの主題は「目的因」を諸々の原因のなかの第一の究極の原因として自己実現を図るべく作動しているのが理性的被造物たる人間である、とする主張である。しかし、言及されているのは人間だけではない。人間以外の、自然に存在

するすべての事物(それ以外のもの) || 「すべての作動者」もまた「自然的欲求と呼ばれる自然的本性的傾向性」によって「目的」のために動かされていることが指摘されている。

そのことを確認したうえで注目すべきはやはり「人間」についてのコメントであろう。いま引用した箇所(第二—第一部第一問題第二項)の一つ前の第一項(「目的のために行うとか為すとかが人間にふさわしいことがらなのであるか」)において、トマスは人間の人間たる根拠を、「人間は各自が自らの行動 *actus* の主であるという、まさにこの点において、他のもろもろの無生物的 *irrationales* 被造物と異なる」として「人間的行為」(*humanae actiones*)に存することを指摘し、そうしてその「人間が自らの行動の主である」のは「理性 *ratio* と意志 *voluntas* による」と述べている。そこで示されているのは、「意志の対象は目的 *finis* であり善 *bonum* である」という言葉が物語るように、自らに付与された「理性」によって「善」を見いだし、その善たる「目的」を「意志」によって追い求めていくことにこそ人間の特性があるという考え方である。この意味においては、ひとり人間だけに「自由意思」が許されて——トマスはそのことを「自由意思 *liberum arbitrium* (|| 自由な意思決定) が意志と理性の能力である」という——おり、人間はその限り自己の行為の「決定者」にはかならないのである (*ibid.*: I, q. 1, a. 1.)。

いずれにせよ、このようにして、人間を含む、すべての自然の事物はそれ自身に定められた固有の「目的」の実現の過程のなかにその存在の根拠をもつ、とトマスはいう。目的をもたぬ存在のあり方や行為など、この世(宇宙)においてはありえない。けだし、

目的は、その実現、遂行 *executio* においてこそ最後にくるが、しかし行為者の志向 *intentio* においては最初に

くるものなのである。まさしくこの後者の意味において、目的 *finis* が因 *causa* という意味を持つ。(S.T. II - I, q. 1, a. 1, ad 1.)

という関係構造のなかに宇宙の万物は秩序づけられているからだ。そうして、この目的論的な自然(宇宙)観はまた上にみたように、階梯的秩序観を伴っている。すなわち、「高貴ならざる部分(被造物)はより高貴なる部分(被造物)のために」、「人間の下位にある諸々の被造物は人間のために」、「存在している」とされる。その理由はいうまでもなくそれぞれが持つ「目的」に優劣——もちろん「神の善性」(*bonitas Dei*)が究極の目的である点において同一であるが——があるためであり、さらには神によって授けられた目的を実現する自然的能力に差異があるためである。この点につき、トマスは前述の第二——第一部第一問題第二項を、さらにつきのように続けている。

ものが自らのはたらき、*actio* とか運動 *motus* とかによって目的へ向かうというのには二通りの仕方があることが注意されなくてはならない。一つはすなわち、自らが自分自身を目的に向かって動かすという仕方においてであり、人間の場合がそれにあたる。いま一つは、他者によって目的に向かって動かされるという仕方である。それは例えば矢が、自らのはたらきを目的にまで嚮導する射手によって動かされ、このことによって、一定の目標 *finis* へ向かうごとくである。理性を有する者は、だから自らが目的に向かって自らを動かす。それはすなわち、「意志と理性の能力」たる自由意思(の決定) *liberum arbitrium* によって自らの行為に対する支配力を有しているのである。理性を欠く者は、これに反して、自己自身によってではなく他者によって動かされるものとして、自然本性的傾向性 *naturalis inclinatio* によって目的へと向かう。これらのものたちは、すなわち、目的とい



う意味のものを知ることのないものであり、したがって、何ごとをも目的に向かって秩序づけることはできず、もっぱら他者によって目的にまで秩序づけられるにとどまる。(S.T., II - I, q. 1, a. 2)

ここでは理性的被造物たる人間と非理性的被造物(動物・生物・無生物)との上位・下位関係について述べられているが、この関係は同じ人間同士の場合にもありうる。『神学大全』第二―二部第四百四問題第一項(一人の人間は他の人間に従わなくてはならないか)において、トマスはこう語っている。

自然的事物 *res naturales* の働きが自然的能力から発出することく、そのようにまた人間の諸々の働きは人間的意志から発出する。しかるに、自然的事物においては上位のものが、神によって授けられた自然的能力の優越性によって、下位のもの、をその働きへと動かすということが必然的であった。したがってまた、人間的な事柄においては上位の者が、神によって定められた權威のちからにもとづいて、自らの意志によって下位の者を動かすのでなくてはならない。しかるに、理性と意志によって動かすということは命令するということである。それゆえに、神によって確立された自然的秩序そのものからして、自然的事物においては下位のものは上位のもの、の動かしに従属することが必然的であることく、そのようにまた人間的な事柄においては自然法ならびに神法 *ius naturale et divinum* の秩序からして、下位の者はかれらの上位の者に従わなくてはならないのである。(S.T., II - II, q. 104, a. 1.)

ここで自然法や神法というトマスの法思想理解の上で重要な観念がでてくるが、この点はひとまず措いておきた

い。確認しておきたいのは、同じ人間の間の世界においても上下・優劣の階層的な秩序があるとみなされていることである。

さて、このようにみてきてトマス其自然(宇宙)観が目的論的自然観と階梯的秩序観という二つの大きな特徴によって構成されていることはやはり繰り返す必要がなからう。確かに、トマスは私たち人間が現に生き、死んでいくこの有限な世俗世界だけでなく、それを大きく包み込んでいる天体宇宙全体を視野に入れて問題にし、そこに存在する個々の部分実体と、それらいつさいを造った究極の普遍的で全体的実在たる神との関係を考察していた。そして、神 (Deus) を頂点として、その神の被造物としての天使 (angelus) ↓人間 (homo) ↓動物 (animal) ↓植物 (planta) ↓ただの質料 (materia) || 無生物 (inanimatum [魂なきもの]) || 金属・石・液体・蒸気) にいたる自然の階梯的、階層的秩序 (hierarchy) を描き出し、こうした秩序のなかにおいて下位の位置にあるものは上位のもの(7)の命令に服することによって自己の目的を果たしそれが全体の目的へと通じていくことを説いたのである。

天使も物體的被造物もが、ともにあいまって一つの宇宙を構成しているのである。このことは一つの被造物の他の一つの被造物に対する秩序づけに基づいて明らかに知られるところなのであって、それはつまり、事物相互間における秩序ある関連こそが宇宙の善たるのだからである。(S.T., I, q. 61, a. 3)

a.1.) 一なる神が、単にすべての天使のみならず、すべての人間、そして全被造物の統治者である。(S.T., I, q. 108,

神の摂理の秩序は、下位のものはその上位のものを通じて率領されるものなることを、単に天使たちの間においてのみならず、ひろく全宇宙においての、その定めとなしている。(S.T., I, q. 112a. 2)

## 二 恩寵と自然

天上の天使からはじまって地上の無生物にいたるまでこの有限な自然のすべての存在 (esse) Ⅱ 全宇宙 (totum universum) はひとり完全で無限の超越的創造主Ⅱ神によって一つの階層的・位階的秩序のうち組み込まれており、その神からそれぞれそれに見合う目的をそれ自身に付与されている。したがって、この宇宙(自然)のすべての部分的・個別的事物は自己が配置されているその場において自己に付与されている個々の目的を実現していくことをその存在の本質としている、とトマスはいう。

この宇宙の階層的・位階的秩序 (hierarchy) についてトマスは、偽ディオニシウスの『天上階序論』および『教会階序論』を引用しながらつぎのように述べている。

ヒエラルキアとは、「聖なる統治体」にほかならない。ところで、「統治体」principatus という名称において、二つのものが、即ち、統治者 princeps と、そして統治者のもとに秩序づけられている多者 multitudo ordinata sub principe とが理解される。一なる神が、だから、単にすべての天使のみならず、すべての人間、そして全被造物の統治者なのであってみれば、当然のこととして、単にすべての天使のみならず、聖なる sacra ものに与かりうる全理性的被造物の属しているヒエラルキアは、ただ一つしか存しないのであって、『神国論』第十二巻にお

いてアウグスティヌスが「二つの国 *civitates*、つまり二つの共同体 *societates* がある。一つは善き天使たち人間たちにおけるものであり、いま一つは悪しきそれらにおけるものである。」となしているのもこうした点を指すものにはかならない。——だが、これに対して、もし統治体が、統治者のもとに秩序づけられている多者の面から考えられるならば、こうした多者は一つの同じ仕方ですべて統治者の統率を受けることができるに於いてのみ「一つの統治体」*unus principatus* が語られる。それが然し、もし統治者による統率は同じ仕方を以てしては行われぬべきときのものであれば、こうしたものはそれぞれ別な統治体 *diversi principatus* に属するのであって、それはちょうど、ひとりの王 *rex* のもとにさまざまな邦国 *civitates* が存在して、そのそれぞれが、別様のおきて *leges* や国守 *ministrii* をもって支配されるのに似てゐる。(S.T., I, q. 108, a. 1.)

さらにも述べている。

一つのヒエラルキアとは、一つの統治体、つまり、「統治者の統率のもとに同一の仕方ですべて秩序づけられている一団の多者 *una multitudo*」である。多者は、然し、もしその多者の間に種々の階層が存在しないならば、決して秩序づけられたものではありえず、雑然たるものでしかないであろう。それゆえ、「ヒエラルキア」という概念 *ratio* それ自身が、種々なる階層の分化を要請している。しかも、種々の階層のこうした分化は、まさしく任務 *officia* や活動 *actus* の種々さまざまなるに應ずるものなることが考えられるのであって、それはちょうど、一つの邦国に種々の階層が存するのは、やはりその種々さまざまな活動に應ずるものなることが見られるのと同様である。ここでは、すなわち、裁判するひとびと、戦争するひとびと、農園で労働するひとびと等々の属する階層

がいずれもそれぞれ別な階層を形成している。(S.T., I, q. 108, a. 2.)

これら二つの引用文から、トマスにあっては神の被造物たる有限な宇宙全体はまず「聖なる統治体」として「単にすべての天使のみならず、すべての人間、そして全被造物の統治者」である「一なる神」によって統率されているたった一つのヒエラルキアのうちに秩序づけられているが、と同時にその一つの宇宙的枠組みの内部においては、「統治者による統率のもとに同一の仕方でも秩序づけられている一団の多者」からなるもう一つのヒエラルキアが存在すると考えられているのがわかる。つまり私たち人間の世界、神のすべての被造物のなかで特に「理性」を付与された被造物である人間の直接関係するヒエラルキアのことにほかならない。

この関係をトマスはまた次のように説明している。

“ordo” は二通りの意味で語られる。一つには、自己のもとに多様な段階を包含した「階層的な秩序・序列」ordinatioそのものが“ordo”と呼ばれる。ヒエラルキアが“ordo”と呼ばれるのはこの意味においてである。いま一つには、或る一つの段階が“ordo”と呼ばれるのであって、一つのヒエラルキアに属する多くの“ordines”「階層」が語られるのはこの意味においてにほかならない。(S.T., I, q. 108, a. 2, ad 1.)

あるいは、以下の一節もこの関係の別の表現として読むことができる。

事物の世界において二通りの秩序 (duplex ordo in rebus) が観られうる。一つは、或る被造物が他の被造物に向

かって秩序づけられているという意味での秩序であり、つまり、部分が全体に向かってとか、付帯性が実体に向かってとか、またそれぞれの事物がその目的に向かって秩序づけられているといった意味での秩序が即ちそれである。いま一つの秩序は、すべての被造物が神にまで秩序づけられているという意味における秩序である。

(S.T., I, q.21, a.1, ad3.)

「事物の世界において二通りの秩序が観られる。」この「duplex ordo in rebus」という言葉をW・ウルマンは「二重構造的秩序の原理」(the principle of double ordering)と呼んで「教理上の一大進歩」とみなしている。というのは、この原理によって自然の世界の承認が果たされた、とウルマンは考えるからである。<sup>(8)</sup>確かに、ここに一貫して流れているのは、「この世」(mundus)は、かつてアウグスティヌス主義によって強力に説かれたような、罪や悪の場ではけっしてなく、神の壮大な世界計画のもとに整然と造られた秩序(ordo)の一部であって、まさに神の摂理(providentia)のうちに包摂されているという観念である。したがって、この観念からいえば、「世に全き仕方では悪しくあるごときものはいだされぬ」し、「ものごとが悪と呼ばれるのは、或る個別的な善の秩序を逸脱していることによる」のであって、「もしそれが、神の統宰の秩序を全き仕方では逸脱しているものであるとするならば、それは全き仕方における無 nihil であるほかはない。」ことになる(S.T., I, q.103, a.7, ad1.)。言い換えれば、人間社会をそのうちに含む自然(宇宙)の全秩序はまさしく「神の摂理の秩序」(ordo providentiae Dei)のもとであり、すべての被造物は「自然本性的なもの」か「意志的随意的なもの」かの相違はあるにせよ、等しく「善」を志向するものとして創造されているのである(S.T., I, q.103, a.8.)。

かくして、自然本性的であると意志的随意的にであるとを問わず、およそはたらくところのものは、そのことごとくが、それぞれ神によって定められたところへ、いわば自発的 *propia sponte* に到達するのである。神は「すべてを甘美な仕方では整える」といわれる所以もここに存している——。(S.T., I, q.103.a.8)

さて、このように示されたトマスの二通りの秩序観、もう一度繰り返せば、天上の天使から地上の無生物にいたるまで一つの階層的・位階的な構造をもった宇宙全体が、それを造った、その外部の、究極かつ至高の實在たる神に通じているという意味での秩序と、その宇宙的秩序の枠組みのもとに包摂された、理性的被造物である人間とその人間の関わる固有の領域としての秩序(ここにもまた同じ優劣・上下の階層的序列が存在する)、この「二重構造的」秩序を想定しているトマスの秩序観がよく知られた語彙でいえば、いわゆる「超自然的秩序 (*ordo supernaturalis*) と自然的秩序 (*ordo naturalis*)」の観念に照応していることは言わずもがなの事実であろう。<sup>(9)</sup>

そして、この超自然的秩序と自然的秩序との関係という根本問題についてのトマスの解答を探ろうとするとき、これも言わずもがなのことだが、トマス哲学の最大の命題の一つ——すなわち、「恩寵は自然を廃することなく、かえってこれを完成する。」(*gratia non tollit naturam, sed perficit. S.T., I, q.1.a.8.ad2.*)——を想起しないわけにはいかないことになる。

この命題の意味するところについては、すでに別稿において指摘しておいたし、<sup>(10)</sup> またそもそも改めて説明するまでもないほどに有名な言葉なので、ここで再度言及する必要はないかもしれない。だが、行論の円滑化のために最小限度の説明を加えておきたい。まず、この言葉が収められている直接の文脈を確認することにする。

それにしても聖なる教えは人間理性をも用いる。しかしそれは理性によって信仰を証明するためではない。そういうことをすれば信仰の価値は失われるであろう。この教えが理性を用いるのは、この教えのなかでつたえらるる何か他のことがらを明瞭にするためである。じっさい恩寵(恵)は自然を廃することなく、かえってこれを完成するものであるから、あたかも意志の自然的傾向性が愛徳に奉仕するように、自然理性は信仰にしたがわなければならないのである。(S.T., I, q.1, a.8, ad1.)

見ての通り、ここに提出されているのは信仰(fides)と理性(ratio)との関係についてのトマスへの解答である。

この行文は『神学大全』(Summa Theologiae) 第一部第一問題第八項「異論解答」二の箇所であるが、この第八項(「この教え(聖なる教え)は論証的であるか)が収まっている第一問題で扱われているのは「聖なる教え(すなわち神学||理性による把握を超えた神の啓示に属する事柄を信仰によって認識する領域)について、それはいかなるものであり、いかなる範囲に及ぶか」という問題である。つまり、ここでトマスが問うているのは超自然的真理(信仰の真理)についての学(「聖なる教え」||神学)はどこまで「論証」(理性による推論||哲学)を許容しうるか、ということである。それに対して彼は超自然的恩寵としての信仰と自然本性としての理性との関係は両者が次元を異にするゆえに絶対的に区別されねばならないが、しかしそのうえで相矛盾するものではけっしてなく、かえって「恩寵は自然を完成する」ものだ、という。要するに、人間理性は信仰の内容(真理)を完全に明らかにする力はないとはいえ、信仰を通して獲得した認識内容をより明瞭にする役割をもちうるとして、信仰と理性との関係の調和統一を図ったのである。

信仰と理性、恩寵と自然に関するこの有名な命題から容易に類推できるように、超自然的秩序と自然的秩序とは



トマスにおいて相互に切り離されるべき、対立した二層構造ではなく、後者が前者によって最終的に完成される、という意味で後者は前者への一階梯であり、したがって両者はともに神の被造物として相互に他を補い合いつつ一体のものともみなされていることがわかる。

ところで、多くの学者たちがつとに指摘してきたように、こうした異教のアリストテレス哲学を巧みに導入してこの世の理性的被造物の固有の生活領域(社会・国家)を「自然的秩序」(ordo naturalis)として正当化する観念が、アウグスティヌスによって強力に説かれてきた伝統的なキリスト教神学に対して修正を迫るものであることは一目瞭然であろう。

例えば、A・P・ダントレーヴの次のような解説はこの間の事情を語って余すところがない。彼はトマスの政治理論の固有の意味と歴史的意義がアリストテレス主義とキリスト教の両立化にあること、そしてその両立化を可能にさせた「哲学的・形而上学的前提」について注目することこそが重要だ、としたうえでこう述べている。

「それ(哲学的・形而上学的前提)は、人間的価値と宗教的価値、理性と信仰との間の基本的な調和の理念である。この理念に明確な定式を付与することによって、トマス哲学は、初期キリスト教の「これら人間の価値と自然理性に対する」不信や敵意、そして聖アウグスティヌスによって強調されてきた「超自然のみをとる」厳格な一者選択とは非常に相違した、世界と自然に対する態度を示す中世キリスト教の深い、親密な志向を表現しているように思われる。「聖トマスにとって」人間的価値や真理は、必ずしもより高次の諸価値や真理によって抹殺されるものとはかぎらない。どんなにつつましやかで、低位のものであろうと、それらはキリスト教文明を建設するという偉大な事業のための有用な道具としてみなされるに値する。聖トマスの主張、『恩寵は自然を廃さず、むしろそれを完成する』(gratia non tollit naturam, sed perficit) における、理性的、倫理的諸価値の、純粹に『自然的』な領域

の存在と尊厳が承認されている。この本質的に『人間的』な正義の基準は、罪によってその価値を減ぜられること  
もなければ、絶対的、神的な正義の輝きのなかに吸収されてしまうものでもない。それはむしろキリスト教的理想  
の完成に向けられた、長い道のりでの最初の、必要な一歩である。この自然的、人間的諸価値の領域はこうして、  
社会的・政治的諸関係を保証し、これら「諸関係」を包含することのできるそれ固有の基礎として立ち現れる自然  
法の觀念のなかに、その完全な表現を見いだす。」<sup>(1)</sup>

明快な指摘である。トマスがアリストテレスの目的論を受容しながら超自然的秩序と自然的秩序という二重構造  
の自然観・秩序観を提出したことは「恩寵は自然を廃さず、むしろそれを完成する」という命題の示すように、「自  
然的秩序」の正当化を、そうしてそのことによってまたその自然的秩序のなかに内在する理性的被造物としての人  
間の「社会的・政治的諸関係」の保証と承認への道を切り開くことにつながっている。このことの意義はいくら強  
調されてもされすぎることはないであろう。

実際、トマス以前の、アウグスティヌスに代表されるキリスト教神学においては、自然は人間の墮罪によって汚  
されているものとみなされ、それ自身の価値を認められるものではけっしてなかった。すなわち、アウグスティヌ  
スによれば、自然とは元来、事物が神による創造を通じてもつところの原初の、無垢の状態を意味している。それ  
ゆえ同じ被造物である人間もまたその存在の当初は本性上、悪も死も知らぬ無垢の状態にあった。しかるに、その  
自然を汚し、自然の世界に悪と死を持ち込んだのはひとえに人間であり、人間の自由意思の悪用による神への裏切  
りと離反し墮罪にはかならない。この憎むべき墮罪の結果、人間と人間の棲む自然の世界は原初の、無垢の状態を  
喪失した。人間の眼にはたとえ自然的に見えるもの——例えば、人間の成長、衰弱、死、欲望など——でさえ、神  
の秩序からいえば、人間の自然(本性)に反している。そうして、その人間および人間の関わる「自然的」世界を

真の、本来の自然の状態に回復させることができるのは人間自身の力では到底及びえないものである。それはひとえに神の恩寵のなせる業であり啓示の力であって、それを人間は神と人との仲介者キリストへの信仰を通してひたすら待望するしかないというのである。<sup>(12)</sup>

こういう人間の罪とそれからの救済という神学的主題に染め上げられたアウグスティヌスの教説においては、したがってこの世の自然的秩序はそれ自身の自立性をもちえないばかりではなく、それを超えた超自然的秩序の圧倒的な支配下のもとに従属せしめられていることはいうまでもないであろう。これに対し、トマスはアウグスティヌス主義の根本原理(自然的秩序に対する超自然的秩序の絶対的優位)を頭から否定するわけではない。しかし、そのことを認めたくえて、超自然的秩序に至る自然的秩序の意義を説くのである。

トマスは『神学大全』第二―一部第八十五問題で「罪」の問題を扱っている。そこをみると、彼の中庸で穩健な人間観が窺える。例えば、それはこうである。

自然本性の第一の善は罪によって取り去られることも、弱減させられることもない。(S.T. II-I, q.85, a.1.)

罪によって人間からかれが理性的であるということが全面的に取り去られることは不可能である。なぜなら、そうなったら罪を犯すこともできなくなるからである。ここからして、前述の自然本性の善が全面的に取り去れることは不可能である。(S.T. q.85, a.2.)

断罪された者どもにおいてさえ徳への自然的傾向性は存続している。そうでなければかれらの良心の呵責

remorsus conscientiae は見出されなかつたであらう。(S.T., q.85, a.2, ad3.)

このように、トマスにとっては、罪の問題は自然的秩序を根底から破壊するものでないことは明らかである。とすれば、この自然的秩序のなかに日々生きる人間はたとえそこでの幸福が不完全——超自然的秩序における「完全な幸福」に比して——なものであるとしても、自らの自然的本性の力によってそれを獲得することは不可能ではない。そして、そこにおける働きを通じてこそ「人生」(humana vita)の「究極目的」(ultimus finis)たる「幸福」(beatitudo)へと到達することができる。超自然的秩序が想定されるのはまさにそのゆえにほかならない。

この世の生において持たれうる不完全な幸福は、人間はこれを自らの自然本性的なるもの *naturalia* によって獲得できるものなのであって、その仕方は徳 *virtus* (まさしくその働きにおいてかかる幸福は存している) の場合と異なるところはない。(中略)これに対して、人間の完全な幸福は、……単に人間の本性のみならず、あらゆる被造物の本性を超えることがらなのである。(S.T., II-I, q.5, a.5.)

被造物はすべて限られたから、*virtus* とは、たゞ、*actio* を持つものとして自然のもろもろの法 *naturae leges* に服するものなるがゆえに、被造物の自然本性を超えたことがらは被造物のちからをもってしては行われることができない。このゆえに、もし自然本性を超えた何ごとかがおこなわれなくてはならないとすれば、それは神によって直接に行われる。たとえば死者をよみがえらせるとか、盲人の眼を明けるとか、等々。ところで、幸福ということが被造物の本性を超えた或る善なることはすでに示されたところである。だからして、もしわれわれが完

全な幸福について語るのであれば、幸福は何らかの被造物の働きによってもたらされることは不可能であり、人間はただ神という作動者によってのみ幸福たらしめられるのである。(S.T., II-1, q.5, a.6.)

それゆえに、コプルストンがトマスにおけるこの二つの秩序の関係を、「これは二つの相互に相容れない秩序、超自然的秩序と『単なる自然そのもの』の秩序に相応する二つの目的間の区別ではなく、同一の具体的な人間存在における認識と行為との二つの秩序間の区別なのである。具体的な人間存在は神によって超自然的な目的のため、完全なる幸福のために創造されたのであり、この幸福は来世においてはじめて神の直視によって達せられるものである。人間自身の何ら助けを持たない自然の力では得られない。しかし人間は自らの自然的な力を用いて、被造物を通じて、また自然的な徳の獲得と実践を通じて、神の哲学的認識に到達することにより、この世において不完全な幸福を獲得することができる。明らかに、この二つの目的は排除し合うものではない。」<sup>(13)</sup>と述べているのはけだし正当である。

いずれにせよ、このようにみてくれば、トマスにおいて超自然的秩序と自然的秩序、恩寵と自然、あるいは信仰と理性、これら二つの間に和解と調和が成立したことは歴然としていよう。だが、明らかなのは、それだけではな<sup>(14)</sup>い。もっと重要なことだが、この二つの間の溝と対立の解消は後者の前者からの相対的な自立をも生みだしたのである。それが必然的に人間社会や国家という「政治的なるもの」とは何か、の議論に反映することは十分想像できるであろう。もはや判然としているが、「罪そのものが自然の諸原理を無効にするものではない」ということになれば、理性的被造物たる人間が自然的秩序の内部に、その一部としてもつ政治的制度や政治体Ⅱ国家の存在根拠は、かつてのアウトグスティヌス流の説明原理——すなわち「罪に対する罰とその矯正」(poena et remedium

peccati)としての国家——では到底説得力をもちえないことになるからだ。

別稿において改めて詳しく扱うつもりであるが、トマスは確かに伝統的なキリスト教神学から離脱して、国家を罪の所産とする観念を否定し、それを人間本性(自然)そのものから導きだしている。<sup>(15)</sup>ここにアリストテレスの影響をみるのは簡単である。しかし、と同時に見誤ってならないのは、このアリストテレス自身の国家観念やその政治哲学と、それを受容するトマスのそれとは必ずしも同一ではありえないという至極単純な事実である。それは一言でいえば、国家の自然性(自然的性格)を基礎にして、国家それ自体が人間本性の倫理的完成であり究極目的であることを高唱するアリストテレスの哲学と、国家にはそれ自体で人間を完成にいたらしめる能力も権限もあるはずもなく、人間にとってはそれより遙か高次の、究極的な価値が存在するのだとするキリスト教の教説との深い、根本的な相違である。したがって、この点を確認すれば、十三世紀西欧中世社会に新しく流入してきたアリストテレス政治哲学の存在がキリスト教に対する重大かつ根底的な挑戦だったのであり、いくら「キリスト教的アリストテレス主義者」トマスであろうとも、そのアリストテレスをそのままのかたちで「丸呑み」したわけではなかったにちがいないことが了解できるであろう。ダントレーヴがつと指摘しているように、「恩寵は自然を廃さず、むしろそれを完成する」という命題の真の意味はまさにこの文脈において正しく理解される。すなわち、

『恩寵が自然を廃さず、(Gratia non tollit naturam)』ならば、また確かに『自然も恩寵を廃さない(natura non tollit gratiam)』し、自然は恩寵によって完成させられることを必要とする。こうして、自然的秩序の一部としての国家の行動と価値は、世界の神的指導という全体的な枠組みのなかで考えられねばならないし、その指導にひたすらしたがうのである。政治的経験の価値の承認もまた、こうしてきわめて重要な制限を受けることになる。<sup>(16)</sup>

### 三 自然法

この世 (hic mundus) は人間の罪によって汚された邪悪な場ではけっしてない。それどころか、この世は万物の創造主即ち神の世界計画によって神の善性 (Bonitas Dei) のうちに造られた全宇宙 (totum universum) の整然たる秩序の一部であり、神の偉大な摂理 (providentia) のもとに包摂されているのである。

目的・究極 *finis* は、根源・始源 *principium* に対応するものゆえ、諸事物の根源・始源が知られていて、その目的・究極の何たるかが知られないなどといったことはありえない。諸事物の根源・始源が、だから、記述のところから明らかなくとく、全宇宙 *totum universum* の外なる、或るもの、即ち神なのであってみれば、諸事物の目的も当然また、外なる或る善でなくてはならぬ。

このことは条理 *ratio* をもって明らかに知られる。けだし、「善」が「目的」という意味 *ratio* を持つなることは明白である。従って、或る事物の個別的な目的は何らかの個別的な善 *bonum particulare* であるし、これに対して、万物の普遍的な目的は何らかの普遍的な善 *bonum universale* である。普遍的な善は、然るに、「自体的・本質的に善」*per se et per essentiam bonum* なるもの、すなわち「善性の本質そのもの」*ipsa essentia bonitatis* であるのに対して、個別的な善は「分有的に善」*participative bonum* なるものでしかない。明らかに、然し、全被造界において、「分有的に善」たるのではない。ごとき善は存在しない。だからして、全宇宙の目的であるごとき善は、全宇宙の外なるものたるのでなくてはならぬ。(S.T., I, q. 103, a. 2.)

神の摂理の秩序は二通りの仕方方で考えられることができる。一つはすなわち一般的な仕方、つまり、全体を統率する因にそれが由来するかぎりにおいてであり、いま一つは特殊な仕方、つまり神の統率を遂行するところの或る個別的な因にそれが由来するかぎりにおいてである。(S.T.: I, q. 103, a. 8.)

このように、天上、地上を問わず、全宇宙があまねく神の世界計画によって貫かれているとすれば、そこにはまた神の永遠の統率(統治)の法則・理念が支配していると考えられるのは当然のことであろう。『神学大全』第二一部第九十問題以下が集中的に扱うのはまさにこの神の永遠の統治の法則(「法」とは何か、の問題にはかならない。第九十問題(「法の本質について」)はこう始まっている。

〔全被造物を〕善へと動かすところの外的根源は神であり、彼はわれわれを法(lex)でもって教導し、恩寵(gratis)によって助ける。(S.T.: II-1, q. 90.)

では、この法とは改めて何であるのか、『神学大全』の当該箇所におけるトマスの議論の構成は彼自身の表現によれば、「第一に法そのものについて全般的に考察」し、「第二に法の諸々の部分について考察」(S.T.: II-1, q. 90.)するといふものであるが、「問題」(quaestio)の立て方を具体的にみると、次のようになっている。すなわち、

第九十問題「法の本質について」…第九十一問題「法の多様性について」…第九十二問題「法の効果について」…第九十三問題「永遠法について」…第九十四問題「自然法について」…第九十五問題「人定法それ自体につ



いて」…第九十六問題「人定法の権能について」…第九十七問題「法の改変について」…第九十八問題「旧法について」となっていて、以下、「旧法」(ユダヤ教的律法に関わる法)と「新法」(福音の法、キリスト教的な内面的恩寵に関わる法)——この二つを合わせたものが「神法」である——の問題が論じられている。

トマスの法思想それ自体の詳しい分析は別稿でおこないたい。ここで当面の課題からいって確認しておきたいのは、いままでみてきたような、神の世界計画にもとづく目的論的・階層的な宇宙(自然)秩序観をもったトマスにとって、「法」とはどのように捉えられているのか、という問題である。この点に注目すると最初に押さえておかなければならないのは、第九十問題(「法の本質について」)の議論はひとまず措いて、次の第九十一問題(「法の多様性について」)の第一項「永遠法なるものがあるか」で述べられている一節である。

世界が神的摂理 *divina providentia* によって支配されていることを認めるならば、この宇宙世界の全共同体が神的理念によって統治されていることはあきらかであろう。それゆえに、宇宙全体の支配者としての神のうちに見出されるところの、事物の統治理念そのものは法の本質を有する。ところで、『箴言』第八章にいわれているごとく、神的理念における事物の把握 *concipere* は時間のうちになされるのではなく、永遠的であるからして、このような法は永遠的と呼ばれるのでなくてはならぬ。(S.T., II - I .q.91.a.1.)

神の法の永遠なる理念 *conceptus* は、神によって、神が予知した事物の統治へと秩序づけられているかぎりにおいて、永遠法の本質を有する。(S.T., II - I .q.91.a.1.ad1.)

ここに明らかなように、宇宙全体は神の摂理のうちであり、この宇宙に存在するすべての共同体が神的理念によって統治されている以上、「宇宙全体の支配者である神のうちに見出されるところの、事物の統治理念そのもの」(ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens)が法であり、それを「永遠法」(lex aeterna)と呼ぶのだ、とトマスはいう。つまり、かれにとって、天使からはじまって末端の無生物にいたるまでのこの宇宙全体には、そこに存在するすべての被造物を貫いて「永遠に」妥当する法則 $\parallel$ 永遠法が支配しているのである。

では、この永遠法に、他の被造物はともかくとして、ほかならぬわれわれ理性的被造物である人間自身は一体、どのように関わることになるのか。それに対するトマスの応答はこうである。

他の諸々の間にあって、理性的なる被造物は自らも摂理の分担者 *particeps* となつて自己ならびに他のものために配慮(摂理)するかぎりにおいて、なんらかのより卓越した仕方て神の摂理に服している。したがって理性的被造物自体においても永遠なる理念が分有され、それによって正しい行為および目的への自然本性的な傾向性を有するのであって、理性的被造物におけるかかる永遠法の分有が自然法と呼ばれるのである。(S.T., I-1, q.91, a.2.)

このように、この世において、ひとり人間だけが、他の被造物には許されていない「理性」を備えた存在(理性的被造物)として神の「摂理の分担者」という特権的な位置を有している。その理性の力で人間は神の「永遠なる理念」を「分有」(*participatio*)——ないしそれへの「参与」(*participatio*)——と言い換えてもよい——しており、そ

れによって「正しい行為および目的への自然的傾向性」をもつこともできる。そうして、そういう「理性的被造物における永遠法の分有(参与)」(participatio legis aeternae in rationali creatura)がすなわち、「自然法」(lex naturalis)にはかならないというのである。

さて、人間を含めてこの宇宙に存在する全被造物を貫いて妥当する法則＝永遠法に、理性的被造物である人間のみが「参与」(分有)する特別な形式、それが「自然法」であると述べている点にまさにトマスの自然法観念の核心がある。その核心の意味するところはすでに判然としてはいいが、念のため、この自然法の定義——「理性的被造物における永遠法の分有」——の真の意味をよりよく理解するためにも、そもそもトマスの「法」に関する議論の発端をなす第九十問題(「法の本質について」)に立ち戻ってみることにしたい。

法とはそれにもとづいて人が何かをなすように導かれたり、あるいは何かをなすことを抑止されたりするところの、行為の一種の規則 regula でありまた規準 mensura である。そもそも法という言葉は拘束する ligare という言葉からきているが、それというのも法は何ごとかをなすように拘束するからである。ところで人間的行為の規則ないし規準といえば、……人間的行為の第一の根源たるところの理性 ratio である。……ここからして法が理性に属するところの何ものであることが帰結する。(S.T., II-I, q.90, a.1.)

本来の意味での法は、第一に、かつ主要的に、共通善への秩序づけにかかわっている。しかるに、或ることを共通善へと秩序づけることは、人民全体 tota multitudo か、もしくは全人民の代理として統治する者に属する。このようなわけで、法を制定することは全人民にか、あるいは全人民の配慮を委ねられている公職者

*persona publica*に属する。というのも、他のすべてのことにおいても、目的へと秩序づけることは、当の目的を自らの固有目的とするような者の任務だからである。(S.T., II-1, q.90, a.3)

こうして、……法の定義を下すことができるが、それは、共同体の配慮を司る者によって制定され、公布せられたところの、理性による共通善への何らかの秩序づけ、にはかならない。(S.T., II-1, q.90, a.4)

ここに示されているように、トマスは法というものをまず、人がそれによって「何かをなすように導かれたり」、反対に「抑止されたり」するところの「行為の一種の規準」・「規則」であるともみなしている。そして、「理性に属するところの何ものか」(aliquid rationis)・「理性による共通善への秩序づけ」(rationis ordinatio ad bonum commune)という表現から容易に想像しうるように、トマスの法に関する考え方はダントレーヴの指摘する、法の「主知主義的」理論——「主意主義的」理論と対立するものとしての——と呼ばれるものであるのは明らかである。つまり、トマスにとって、「法それ自体は立法者の意志<sup>18</sup>というよりは、むしろ立法者の理性の表現として考えられる」のである。

ところで、右に挙げた引用文での法に関して、それを制定し公布する者、あるいはその立法者として「人間」(「全人民の配慮を委ねられている公職者」・「共同体の配慮を司る者」)が想定されている以上、問題とされている法が「人定法」を指していることは明白である。つまり、トマスがはじめに第九〇問題(全四項)で扱っているのはあくまでも人間によって制定され公布される法Ⅱ人定法のことにはかならない。そうして、その議論をうけて次の第九十一問題(「法の多様性について」)において、「永遠法 *lex aeterna*」(第一項)・「自然法 *lex naturalis*」

(第二項)・「人定法 *lex humana*」(第三項)・「神法 *lex divina*」(第四項)が取り上げられているのである。

それでは、第九十問題において、「意志」(*voluntas*)ではなく、「心」までも「理性」(*ratio*)の表現とされ、「共同体の配慮を司る者によって制定され、公布せられたところの、理性による共通善への何らかの秩序づけ」(*aliquid quon quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata. II-1, q. 90, a. 4.*)と定義された、「人間の行為の規準・規則」(II-1, q. 90, a. 1.)である「法」(人定法)の議論は、次の第九十一問題以下において、どのように展開させられるのだろうか。

容易に推測できることと思われるが、トマスにおいて人定法は高次の法を予想しないような、それ自身で独立した法ではありえない。それは一にも二にもなく「理性的被造物における永遠法の分有」である「自然法」を第一原理として、それから導きだされ、それを人間社会に根付かせていく法規なのである。

アウグスティヌスが『自由意思論』第一巻で述べているごとく、「正しいものではなかったような法は、法であるとは思われない。」したがって、法はそれが正義の要素を有するかぎりにおいて、法としての力を有するのである。しかるに、人間のことからにおいては、或ることは理性の規則 *regula rationis* にてらして間違っていないということからして正しいといわれる。しかるに、……理性の第一の規則は自然法である。

ここからして、人間によって制定された法はすべて、それが自然法から導出されているかぎりにおいて法の本質に与かるといえる。これにたいして、なんらかの点で自然法からはずれているならば、もはやそれは法ではなくて、法の歪曲になるであろう。(S.T., II-1, q. 95, a. 2.)

このように、共同体の統治者によって共通善の実現を目的として制定される人定法は、どこまでも自然法から導きだされるもので、自然法を人間社会に適用し、それを具体化させるものにほかならない。自然法は、

それにてらして何が善であり、何が悪であるかを判別するところのいわば自然的理性の光 *quasi lumen rationis naturalis*、すなわち自然法とは、われわれのうちなる神的光の刻印にはかならない。(S.T., II - I, q. 91, a. 2.)

であるのだが、このような善悪正邪の判断の規準である自然法にもとづいて、共同体の統治者はまさに共同体の共通善の実現のために人定法を制定し、それによって人は有徳な行為の実践を命じられたり (S.T., II - I, q. 96, a. 3.)、反対に悪徳を抑止せしめられたりするのである (S.T., II - I, q. 96, a. 2.)。

さきにも断っておいたように、本節はトマスの法観念全体の紹介が目的ではない。したがって、ここでは人定法の詳しい内容説明は省略する。そうしてこれとまったく同一の理由によって、トマスのもう一つの法(「神法」)に関する言及も控えねばならない。ただ、「理性的被造物における永遠法の分有」たる自然法と、その自然法から導出し、その人間社会での具体化である人定法が人間の「自然的能力」と「理性」に関係する領域であるのに対して、それを超えた「恩寵」と「信仰」の領域に関わる神法(聖書に表れた神の啓示)についての議論が当然のことながら「神学のスンマ」である『神学大全』においては大きなウェイトを占めていることだけを指摘しておくことによろ。

叙述をもとにもどしたい。以上を要するに、トマスにおいては、この世のすべての存在はいうにおよばず、いっ

さいの掟、規則、規準もまた「神の永遠法の刻印」を受けており、永遠法から導きだされていることは繰り返すまでもない。

神の摂理に服しているところのものはすべて永遠法によって規制されているのであってみれば、すべてのものは、永遠法の刻印 *Impressio* からしてそれぞれに固有の働きや目的への傾向性を有しているかぎりにおいて、何らかの仕方では永遠法を分有している。(S.T., II - I, q.91, a.2)

永遠法は最高の統治者のうちなる統治の理念 *ratio gubernationis* であってみれば、下位の統治者のうちにいる統治の理念はすべて、永遠法から導出されるのでなければならぬ。しかるに、下位の統治者たちのうちなるこうした理念とは永遠法以外の他の諸々の法にはかならない。したがって、すべての法は、それらが正しい理性 *ratio recta* を分有するものである限りにおいて、永遠法から出てくるものである。(S.T., II - I, q.93, a.3)

そこで自然法であるが、再三にわたって確認してきたように、それは「理性的被造物における永遠法の分有」であるとされた。この永遠法の分有である自然法を通じて、人間は神の理性(摂理) || 最高の統治理念(永遠法) にかかることができるというわけである。その理由はこれもすでに確認しておいたように、ひとり人間だけが「理性」を神から付与されており、それによって人間は自ら神の永遠の理念(摂理)の「分担(分有)者」たりえているからである。そして、まさにここに、同じ神の摂理(永遠法)のもとにあるとはいえず、理性的被造物(人間)と非理性的被造物(動物)との決定的な差異があることはいうまでもない。

理性的被造物と同じく、非理性的なる動物もそれなりの仕方では永遠なる理念を分有するのではある。しかし、理性的被造物は永遠的理念を知性的 *intellectuater* ないしは理性的 *rationaliter* に分有するところから、理性的被造物における永遠法の分有は固有の意味で *proprie* 法と呼ばれるのである。ただし、……法とは理性に属するところの或るものだからである。しかるに、永遠法は非理性的被造物においては理性的に分有されるのではない。したがって比喩的 *per similitudinem* にしか法とは呼ばれないのである。(S.T. II - I, q.91, a.2 ad 3)

或る意味では非理性的なる被造物といえども、それらが神の摂理によって動かされている限りにおいて、永遠法に下屬している。しかし、それは理性的なる被造物のように、神の命令を理解することによってではない。(S.T. II - I, q.93, a.5)

トマスはもちろん、「人間理性は神的理性の命ずるところを充全的に自分のものとすることはできず、ただ、それなりの仕方では不完全になしうるにとどまる。」(S.T. II - I, q.91, a.3 ad 1) と述べて、人間の理性(認識・理解・推理の能力)の限界を指摘するのを忘れない。しかし、その留保づけにもかかわらず、人間は他の被造物とは明白に異なっており、「理性的」被造物であるがゆえに神の永遠法を分有しているのである。

いずれにしても、このようにしてみると、天上と地上、超自然と自然、この二つの世界の分離ないし対立の関係(アウグスティヌスの)はいまやトマスにおいて解消され、宇宙全体が自然法を媒介として神の永遠法(最高の統治理念)の貫く一元的な世界へと変貌させられていることは改めて指摘するまでもないであろう。



神によってかく創造された諸々の事物の間に存する一つの秩序 (unus ordo) (この秩序そのものが世界 (mundus) の一 (unus) なることを明示している。なぜかというに、我々の世界が一つだといわれるためには、その或るものが他のものにもまで秩序づけられているそうした秩序が一つのものたるのでなくてはならない。ところで、およそ神に由来するほどのものは、そのいずれもが、相互に対して秩序づけを有しているとともに、神そのものに対しても秩序づけを有しているのであって、このことはすでに示されたごとくである。かくして、万物が一つの世界に属しているものなることは必然的なことがらなのである。(S.T. I, q. 47, a. 3.)

すでに十分確認してきたように、トマスはこの宇宙全体を神の造った一元的世界とみなした。そこでは天上の天使から地上の無生物にいたるまでのすべての存在 (esse) がそれぞれに見合った目的 (telos) を付与されて、その外部の完全かつ無限の超越的支配者 神に向かつて一つの階層的・位階的な秩序 (hierarchia) を形成しているとされた。そうして、その秩序のうちにあつて人間は神に特別に付与された「理性」(ratio) をもつがゆえに、その理性によって神の至高の統治理念たる「永遠法」(lex aeterna) に与かることができると思えられたのである。したがって、この場合の「理性」とは徹頭徹尾、この神の「秩序」(ordo) を認識し理解していく能力以外のなにもものでもありえない。たとえ人間に「自由意思」(liberum arbitrium) が認められているとしても、それは結局のところ全被造物にとっての究極の目的である「神の善性」(bonitas Dei) へと、この世 (mundus) を整然と秩序づけている神の摂理 (providentia) に逆らうことなく行為することを決定する能力を意味していた。そうして、「理性的被造物における永遠法の分有」と定義される自然法 (lex naturalis) はまさにトマスにあっては、神の目的論的な宇宙 (自然) 体系を理性的被造物としての人間に不断に自覚化させるための不可欠な倫理規範だったのである。

#### 四 普遍の概念

これまでトマスの政治思想の基底にある神学的Ⅱ形而上学的基礎を問題にして、「秩序」、「恩寵と自然」そして「自然法」の諸観念をみてきた。そこに通底しているのは、この世に究極の實在があるとすれば、それは神以外ではありえず、その實在する神によって天上の天使から地上の無生物にいたるまで宇宙の全被造物がそれぞれの存在を与えられ、統宰されている、ということの揺らぎのない信仰である。

神にあっては存在 (esse) とは何ものかのうちに受け取られる存在ではなく、そこでは却って、神そのものだけがただちにその自存的な存在たるのである以上、まさしく、神こそが、無限な、しかも完全なものであるのではなくてはならないことは明白である。(S.T., I, q. 7, a. 2.)

神の存在は何ものかにおいて受け取られた存在ではなく、そのものとして自存するところの存在である——そして神はこの意味においてこそ無限なものときれる——というまさしくこのゆえを以て、神は他の一切のものから区別されるし、他のものはまた神から隔てられているのである。(S.T., I, q. 7, a. 2, ad 3.)

有限なこの世のすべての事物に存在を与えている、真の存在 (實在) ともいうべきもの——「自存的な存在」・「自存するところの存在」——が神であり、その神がこの世の秩序を造っているとすれば、同じ神の被造物である

人間はその秩序づけの理念に神の摂理についていささかの疑念も抱くことなく自己の時間的生(過去・現在・未来)をまっとうしていかなければならない。その教えは神の啓示によるばかりではなく、人間理性によっても経験世界のうちに認識しうるのであり、永遠法(神の統治理念)の分有(参与)としての自然法はまさにそうした意味で存在と規範とを一致させたトマス的自然秩序観の必然の表現にほかならない。

我々が神において摂理を措定すべきは必然である——。その理由は以下のごとくである。すなわち、事物の世界に存在するところの善は、……ごとごとく神の創造にかかわるものである。ところで、諸々の被造の事物において善が見出されるのは、単にそうした事物の実体に関してであるにとどまらず、さらにまた、その目的への、そして特に「神の善性」*bonitas divina* という最究極的な目的への事物の秩序づけということに関してでもあること、上述のごとくである。こうした、だから、「諸々の被造の事物のうちに存在するところの秩序・秩序づけ」という善 *bonum ordinis* は、やはり神の創造にかかわるものでなくてはならぬ。然るに、神が諸々の事物の *causa* たるのはその知性によってなのであるし、かくてまた、……神のおよそすべての果 *effectus* に対して、その理念が神自らのうちに先在していることを要するのであってみれば、これらの事物の目的への秩序づけの理念もまた、神の精神 *mens divina* のうちに先在しているのでなければならぬ。だが、ものごとの目的への秩序づけについての理念こそ、本来の意味における摂理にはかならない。ただし、「摂理・配慮」*providentia* ということは思慮 *prudentia* の主要部分を成すものであり、思慮の他の二つの部分、つまり、過去についての記憶と、現在についての覚知は、いずれもこれに向けられている。我々は、すなわち、過去を記憶し、現在を認識し、これに基づいて将来の配慮 *providere* するべきことがらについての推測を行うのである。(S.T., I, q.22, a.1.)

確固たる実在性によって構築された普遍的秩序体系、いかえれば個々の事物に先だって実在する普遍の神のなせる壮大な世界計画にもとづく宇宙秩序の体系、これこそがトマスの描いた自然秩序観の特徴であることはすでに十分了解済みのことである。

そこで、トマスの神学的・形而上学的基礎を探求する場合の、残された問題点として、彼の考える「普遍」(universalia)の概念をみておかなければならない。彼は個物を超えた普遍の実在性を確信していたわけであるが、それはどのように説明されたのだろうか。そのことを知るためには、まずこの問題の歴史的背景をみておく必要がある。

中世哲学史がつとに教えてきたように、<sup>(19)</sup> そもそも普遍の存在をめぐる問題は前期スコラ学以来、最も中核的な論争の一つ——通常、「普遍論争」と呼ばれる——でありつづけてきた。発端は新プラトン派のポルピュリオス (c. 233-c. 304) が『アリストテレス範疇論入門 (イサゴゲー)』の冒頭で、普遍 (類と種) に関して発した次のような問題提起にはじまっている。

「例えばそもそも (まず第一に) 類や種に関して、それらが (客観的に) 存在するのか、それとも単に虚しい (対応する実物のない) 観念としてのみあるのか、また存在するとしても、物体であるのか、非物体的なものであるのか。また (非物体的であるならば) 離在可能な (物質から独立して存在しうる) ものなのか、それとも感覚対象の内に、これらに依存しつつ存在するのか、という問題については、私は論じることを回避するでしょう。このような仕事はきわめて深遠で、もっと大きな探求を必要とするからです。」<sup>(20)</sup>

ポルピュリオスはこのように語って、問題の最終的決着を回避してはいるが、少なくとも普遍概念を存在論的根

拠から切り離して、純粹に論理的に扱おうとする方向を指し示している点において、その後の中世弁証論(論理学)への道筋を作ったといわれる。だが、ポルピュリオスがアリストテレスの『範疇(カテゴリー)論』のなかに感じ取った普遍(種と類)の問題とは、もうすこし分かりやすくいえば、どういうことを意味していたのだろうか。

アリストテレスは周知のように、「あの人」や「この人」という個々の実在する人間の区別を超えて、すべての人を一括して「人間」という「種」に分類し、同様に個々の動物のすべてを「動物」という「類」に分類して、それら種や類に一つの自立した実体としての性格を認めていた。とすると、ここで、次のような問題が生じてこよう。これら種といい、類という範疇(カテゴリー)、つまり「普遍」はただ精神(心)のなかにのみ存在するのか、あるいは現実のなかに存在するのか、またはし現実が存在するとすれば、物体としてなのか、あるいは非物体としてなのか、さらには非物体として、であるとすれば、それらは個々の実体から切り離されたかたちで存在するのか(プラトン説)、あるいは個々の実体のうちに存在する(アリストテレス説)のか、という問題である。

こういう疑問は種や類という範疇や、個と全体(集合)という觀念を意識するとき、当然に想起されるものであろう。人間(種)といい、動物(類)とはいっても、日常の経験世界のなかで知覚できるのは種としての人間一般や類としての動物一般ではありえず、個々の具体的に指示しうる「あの人」、「この人」であり、「あの犬」、「この犬」であるはずだからだ。同様に、個別の特定個人一人一人とは異なり、それから独立した全体(集合体・共同体)の実在を認めることも、素朴な実感としてはにくいことだ。

さて、ポルピュリオスが提起したこういう普遍の問題を西欧中世のラテン世界に紹介したのは、ポルピュリオスの書のラテン語訳・註解を著したボエティウス(470-525)である。ボエティウスの立場はアリストテレス説に傾

斜した、総じて「穩健な実念(在)論(リアリズム)」であるとされるが、中世初期のスコラ学においてすでに次の二つの類型化された説が存在していたというのが一般的な通説となっている。すなわち、一つは「実念論(ないし概念实在論)(realism)」と呼ばれる立場で、普遍とは端的に「もの」(res)であって、実在するものだ、という説をとる。「普遍は個物に先だつて存在する。」(universalia ante rem)というのがこの説を表す標語である。これに対して、もう一つは「唯名論(もしくは名目論)(nominalism)」と呼ばれる立場で、この主張によると、普遍などというものは実在せず、それは単なる「名称(名辞)」「(nomina)にすぎないとされる。そして実在するのはただ個物だけとされ、「普遍は個物の後に存在する。」(universalia post rem)といわれるのである。

世にいう「普遍論争」とは、まさにこの二つの説の間で交わされた激しい対立のことであるが、当初スコラ学においては実念論を採用するのが正統派とされていた。その理由は大きくいって、二つある。

一つは、この説の思想的淵源であるプラトンのイデア論の影響が考えられる。つまり、プラトンはイデアによって、眼前にある、個々の机とか寝椅子など経験的に確認しうる個物に対して、「机なるもの」、「寝椅子なるもの」という「個物を超えた」一般存在<sup>11</sup>「普遍」の超越性と実在性を強調し、それら個々の机や寝椅子はイデアから作り出される不完全な模造にすぎない、としたが、この考え方はキリスト教にも受け入れられ、アウグスティヌス(354-430)やスコトウッス・エリウゲナ(810?-877?)、アンセルムス(1033?-1109)などに支持されたのである。と同時に、プラトンのイデアが具体的な個物から切り離されていることを批判し、質料・形相論によって「普遍」を「個物のなかに、個物の間に」存在する、としたアリストテレスもまた実はほかならぬ普遍の存在を承認し、それを「個物の後に」ではなく、「個物に先だつて」とした点において、実念論にとって有力な権威だったことは看過されてはならない。そのことはポルピュリオスやボエティウスの思索によって明らかである。

そうして、もう一つの理由はいうまでもないことだが、普遍の实在を主張する実念論が中世カトリック(catholic)＝普遍的(universal)教会の存在意義と合致していたことである。<sup>(2)</sup>つまり、制度的には、教会は個々の信徒の、単なる偶然の集合体でもなく、個々の地方教会の集合体でもない。教会はそれらを大きく超えた一つの普遍的な实在的機構であって、地上における神の国の現実的な現れとして、实在する普遍的な神に最も近接していると考えられた。また教義的にも、例えばアダムに普遍的人間が实在するというのでなかったならば、原罪の教義は成り立たないし、キリストが普遍的人間として教会の主(頭)でないとすれば、普遍的教会もその権威を一般信徒や地方教会に示しえない。あるいは、父と子と聖霊の三位一体の教義にしても、三つのペルソナ(位格)は、すべて实在する存在は個物であるということを根拠にして、三つの神と呼ばれるべきだ、とされたとすれば、汎神論の異端に陥ることになるであろう。事実、超実念論者といわれるアンセルムスがこの理由で、ロスケリヌスを断罪したことはよく知られている。

このように、実念論は個物を超えた普遍こそが「もの」(res)として確かに实在するという説——したがって、“realism”となる——を掲げたが、これに対し实在するのはただ個物だけであって、普遍は単なる名称や名辞(思考による抽象の産物)、記号にすぎないとする唯名論もはやくから展開された。例えば九世紀中葉のオーセルのヘイリクス(841-876)は、一般的な名前ということを考えてみると、これに相応する一般的ないし普遍的な対象など存在せず、したがってこれらの名前の唯一の対象は個物ということになる。ゆえに、普遍概念は生じえないと述べて、一種の唯名論を主張したいわれる。だが、この説の最初の代表者として知られるのは、コンピエーニュのロスケリヌス(c.1050-1120)である。彼の著作はアベラルドゥス宛の書簡以外は失われているので、論敵であったアンセルムスやアベラルドゥス、ソールズベリーのジョン(1115/20-1180)といった人々の証言に頼るほかない。そ

のなかでアンセルムスが伝えている彼の主張はあまりにも有名である。つまり、ロスケリヌスは普遍はすべて音声 (vox-voce) にすぎず、実在するのは事物 (res) のほかなにもない、といい、普遍を「ただの音の流れ (音声として発する風) (flatus vocis)<sup>(22)</sup>」であるとしたのである。この考えはポエティウスの普遍を「ものと言葉」の対比で捉えるいわゆる音声言語 (vox) 説を唱える一派 (音声言語派 *vocalis*) の文脈に置かれるべきであるが、極端な実念論者アンセルムスによって断罪されることになる。だが、ロスケリヌスの主張が普遍は「もの」ではなく、「言葉」(sermo) であるというところがあり、その言葉 (共通の性質をもつ同類の事物を表現する道具) と普遍概念とがもしも対立的に捉えられているわけではないとすれば、アンセルムスの批判は当たらないかもしれない。しかし、アンセルムスは明らかにロスケリヌスのいう言葉を「単に口から出てくる物理的な音 (声として発する風)」と受け取り、何の意味もたないものと解釈したのである。

実念論のなかに極端な実念論から穏和な実念論までの幅があるのと同じく、唯名論の内部にもそれなりの濃淡がある。例えば、ロスケリヌスの弟子で、後にその批判者となったアベラルドゥス (1079-1142) は穏健な唯名論者とも、逆に穏健な実念論者ともいわれる場合があるが、それは実念論と唯名論の両極端に反対していたからである。存在するのはただ個物のみだとする唯名論を極端に推し進めて行くと、例えば、「あの人」、「この人」といった個々の人たちの間に、「人間」と呼ばれるということ以外にはいかなる共通点も類似点も認めるわけにいかないことになり、あげくには「人間」と呼ばれるものと呼ばれないものとが区別される根拠を指し示す余地がないことになるであろう。アベラルドゥスがロスケリヌスを批判し、普遍は単なる物理的な音声 (言葉) ではなく、意味や概念をもつ「言葉」であるとして、普遍の存在を「事物」ではなく「知性」のなかに認めようとしたのは唯名論の行き過ぎを警戒したためである。彼の考えはしばしば「概念論」(conceptualism) といわれ、普遍は個物から独立



に、「個物に先だって」存在するものではなく、また個物からの抽象物や名称でしかないのではなく、個物(もの)のうち(esse)存在し、思考によって人間知性のなかに「概念」(conceptus)として存在する、というものである。

この概念論は実念論と唯名論という二つの対立する説の中間に、いわば第三の説として位置づけられる場合があるが、それはさておき、このような普遍の実在をめぐって争われた中世スコラ学における普遍論争の歴史を概観してみたとき、その文脈のなかでトマスは一体いかなる立場を採ったと考えられるのだろうか。<sup>(23)</sup>

世界が常に存在していたものならぬことは、ただ信仰によって把持されるのみであり、論証的 demonstrative に証明されることのできないことがらであって、これはちょうど、さきにやはり三位一体の玄義について語られたところと軌を一にする。このことの根拠は次のごとくである。世界の創始性というものは、まず、世界そのものの側から論証を受け取ることができない。ただし、論証 demonstratio の出発点 principium はものの「何たるか」quod quid est にある。然るに、いかなるものも各自の種的特質 ratio speciei におけるかぎり「ここ・いま」hic et nunc を捨象しているのであって、「普遍 universalis は、どこにも、また常にある」といわれるのもこうした意味においてにほかならない。だからして、人間にせよ、天にせよ、石にせよ、それが常に存在しているものでないということは、論証 demonstrare されることのできなざり<sup>(24)</sup>がらなのである。(S.T., I, q. 46, a. 2)

「普遍は、どこにも、また常にある」、こう語るとき、トマスは確かに万物(世界)を創始したのが神であり、その神の意図のもとに造られたいっさいの被造物のうちには、はじめて普遍があまねく存在することになるのを信

じて疑われない。これは理性による論証を受けつけることのない神の玄(秘)義そのものなのであって、それを人間は信仰によって体得しなければならぬのである。ただし、

諸々の有のうち、存在全体 *totum esse* の普遍的な因たる神に起因しないものは何ひとつありえない。神には諸々の事物を無から存在にまで産出するのである、となすべきは必須である。(S.T., I, q. 45, a. 2.)

ということだからだ。では、普遍の存在をめぐるスコラ学上の論争にトマスはまったく参入せず、ただ無関心を装っているだけなのだろうか。「キリスト教に属する諸般のことからを、まさしく初学者たちの教導に適応する」(S.T., prologus.) ことを執筆の意図と動機として成立している『神学大全』において、トマスがけっしてそうした態度をとるはずがないことはいうまでもあるまい。そして事実、この書を繙くと、随所に普遍に関する言及がなされているのを眼にすることができぬ。例えば、次の一節をみられたい。

「個々のものから抽象される」ということが「普遍」 *universale* に属するのは、これを認識する知性が、たまたま、事物からその認識を取得するとき知性であるかぎりにおいてでしかない。もし、これに反して、事物から認識を取得するのではないようなそうした何らかの知性があるとすれば、かかる知性によって認識される普遍は事物から抽象されたものではなく、何らかの仕方でも事物に先だつて *ante res* 先在することであることにならう。それが、因の序列 *ordo causae* に従つてという意味、つまり諸事物の普遍的な理念が神の御言 *Verbum Dei* においてあるごとくであるとしても、或いはまた、少なくとも本性的な序列 *ordo naturae* の上でという意

味、つまり諸事物の普遍的な理念が天使の知性 intellectus angelicus においてあるがごとくであると見ても  
 ——。(S.T., I, q.55, a.3, ad1.)

ここでいわれているのは、普遍という概念が「個々のものから抽象される」、つまり個物から抽象されることによつて種とか類というものとして存在する、ということに関して、それを認識することのできる知性と、できない知性とはあるという指摘である。ということは、結論から先にいえば、普遍の实在をめぐつて、まず具体的な個々の事物から知性による抽象化を経て普遍が存在することになる、いいかえれば「普遍は個物の後に存在する。」(Universalia post rem)ということをとマスは認める一方で、それが限られた知性の間でのみ可能なことといつて、多くの場合は、「普遍は個物に先だつて存在する。」(universalia ante rem)ということを語っているのである。

ここに明らかのように、トマスの基本的な立場は実念論であるといいうるのであろう。そしてこのことはこれまで叙述から容易に察知できることである。しかしながら、と同時に、彼の議論はけつしてプラトン流の範型的イデアにもとづく素朴な実念論だけにくみするものではない(むしろ、この点ではプラトンを彼は批判している。S.T., I, q.84, a.1.)。したがつて、ここで見落としてならないのは、トマスが根本的には普遍の先在的实在性をつよく説く実念論を支持しながらも、個物の後に知性によつて抽象される概念としての普遍の存在をはっきりと認めている点であろう。そのことの認識は「本性的な序列」にしたがつて高次の知性のみ許されるとしても、「抽象された普遍」の存在は否定されるわけにはいかないというのである。そして、この知性によつて抽象された普遍に関連し、さらにも述べている。

「現実態における知性認識されるもの」*intellectum in actu* といわれる場合、二つのものがそこに含意されている。つまり、知性認識される事物、ならびに知性認識されるということそれ自身である。同じくまた、「抽象された普遍」「抽象的普遍」*universale abstractum* といわれる場合、二つのものがそこには理解されるのであって、つまり、事物の本性、ならびに抽象 *abstractio* ということ乃至は普遍性 *universalitas* ということがそれである。いま、知性認識されるときか抽象されるときか普遍として概念されるときかということがそれについておこなわれるところの「本性」それ自身は、個々のものにおいてでしか存在しない。これに対して、知性認識されるときか抽象されるときか普遍的に概念されるときかということそれ自身は知性におけることである。このことを我々は、感覚の場合における類似によって見ることができる。例えば、視覚は林檎の色を、その香りを離れて見る。もし、それゆえ、香りを離れて見られているこの色がどこに存するのかと問われれば、明らかに、見られている色は林檎における以外には存しないわけであるが、然し、それが香りを離れて知覚されているというまさしくこのことは、(色の似姿はないということは視覚におけることがらなのだから) 視覚の側から生じる事態にはかならない。同様に、知性認識される「人間性」「人間たること」*humanitas* は、この人間とかあの人間とかにおいてしか存在しないのであるが、然し、人間性が個的な諸条件を離れて把捉されるということ(これがすなわち、人間性が抽象されるということなのであって、ここに普遍という観念 *intentio universalitatis* もでてくるのであるが、) こうしたことが人間性について生ずるのは、それが知性によって知覚されているかぎりにおいてにはかならない。知性においてあるものは、種の本性の似姿であって個的な諸要素 *individualia principia* の似姿ではないのだからである。(S.T., I, q.85, a.2 ad2.)

ここに見てとれるように、トマスは知性認識や抽象化のレベル——「知性認識されるということそれ自身」、「知性におけることがら」、あるいは「抽象されるとか・普遍的に概念化されるとかいうことそれ自身」——において、「個物の後の普遍」が存在することを具体的に語っている。すなわち、感覚の場合における類似——視覚から色を、嗅覚から香りを、という具合に——によって「林檎というもの」が、同様に、個別の「この人間」、「あの人間」から「人間性」∥「人間たること」が抽象化されて一つの普遍概念として存在することになるといふわけである。

このようにトマスは「個物に先立つ普遍」だけではなく、「個物の後の普遍」をはっきりと認めているが、実はさらにそれに加えて「もう一つの普遍」——すなわち、創造によって神から固有の存在∥本質(本性)を付与された、個々の個別化された事物のなかにみられる普遍∥「個物の中の普遍」(universalia in rebus)——が語られているのに気づく。繰り返すまでもなく、「事物の本性」、つまり「知性認識されるとか抽象されるとか普遍として概念されるとかいうことがそれについておこなわれるところの『本性』それ自身は、個々のものにおいてでしか存在しない」という指摘がそれである。そして、この三通りの普遍について、『神学大全』においては次のような説明をみいだすことができる。

普遍 *universale* は三通りの仕方で考えられることができる。(A) 一つは、普遍的な本性が普遍性の志向 *intentio universalitatis* と同時に考えられる場合である。そして、普遍性において概念される——かくして、同じ一なるものが多に対して関わりあいを持つにいたる——ということは、知性の抽象に基づいて生ずることがらなのであるから、従ってこの意味におけるかぎり、普遍はより後なるものでなくてはならぬ。この意味において、

だから、『デ・アニマ』第一巻に、『普遍的動物 animal universale というものは、何ものでもないものであるか、さもなければ後なるものである。』というのである——。ただし、プラトンに従えば、彼は普遍を自存するものとなしたのであるから、いまの意味での普遍もやはり個別に先だつこととなるであろう。個別は、彼によれば、自存する普遍 *universalis subsistentia* すなわち彼のいわゆるイデア、を分有することによってでなければ存在しないものだからである。(B) いま一つは、個別において見出されるかぎりにおける本性、つまり動物性 *animalitas* とか人間性 *humanitas* とかいった本性 *natura* それ自身に関するかぎりにおいて考えられる場合である。(S.T., I, q.85, a.3 ad1)

ここで語られていることは、もはや一々確認するまでもないであろう。要するに、トマスは一方における「個物に先立つ普遍」に固執する実念論と、他方における「個物の後の普遍」を主張する唯名論の二項対立の間において、第三の調停的な説である「個物の中の普遍」をも念頭に入れながら、これら三者を巧みに調和させて自己の内部に取り込んだことができる。そこにみられるのは、一見相容れないかに思われる立場、異論、異説であろうとも、それらがひとたび彼の瀟過作用を経たあとでは、何の不都合もなく和解され、一つの調和ある全体的形姿をもって立ち現れでる不思議さである。これこそ、相矛盾する要素の対立を解決して世に打ち立てられた思想の一大ゴシック的建造物といわれる『神学大全』の面目というべきであろう。そして、そのような様々な異論を可能なかぎり収集し、その論拠を批判的に吟味して最終的に一つの解決をくだすというスコラ学の講義と著述の形式——すなわち、「異論」・「反対異論」・「正文」・「異論解答」——の見事な完成体である『神学大全』における「普遍の問題」に関するトマスの解答は、これより以前に、同じ形式にもとづいて『ペトルス・ロンバルドゥス命題集

註解』のなかで集約的に提出されていたのである。

普遍 (universalis) は三重 (triplex) であるといわれなければならない。まず、事物の中に (in re) 存在する普遍で、それは個物の中にある本性それ自体である。もっとも個物の本性は活動する普遍の条理 (理性) に基づいてそれら個物の中にあるのではないが。また、事物から抽象によって引き出される普遍がある。そしてこれは事物よりも後に、(postius re) 存在するものである。それだからして、天使の形相は普遍的ではありえない。そうして、建築家の精神 (心) の中に家の形相があるように、事物そのものに先立ち、(prius re ipse)、事物に向けられた (ad rem) 普遍が存在する。そういう点においては、天使の精神の中にも事物の普遍的形相がある。それは人間がその形相の働きを思弁的に知ると同じように働くからであり、単に働くというようにはではない。(= Sent., d. 3, q. 3, a. 2, ad 1.)<sup>(24)</sup>

## 結

トマス思想の全体的枠組みやその神学的Ⅱ形而上学的基礎を概観してきた。そこから感じ取れるつよい印象の一つは、何といってもその圧倒的な秩序理念であろう。アリストテレスを見事に咀嚼して造形された、彼の目的論的・階層的自然秩序観はアウグスティヌスに代表される伝統的なキリスト教の自然観を大きく変容させるものであったが、それは後にデカルトやホッブズによって確立される近代の機械論的自然観とも、当然のことながら異なっていた。そしてそれゆえに、それはまた、はやくから彼自身の生きた中世封建社会の身分制的位階構造を教会イデオ

ロギー的に正当化する役割を果たしたものと批判されてきたことはよく知られているところである。

超自然的な恩寵の秩序と自然の秩序、信仰と理性、(キリスト教的) 神学と(アリストテレス) 哲学、これらの間に調和と階層的秩序を付与して、天上の天使から地上の無生物にいたるまでの被造的宇宙全体を神の世界計画にもとづく整然とした秩序の現れとしたトマス思想体系は、かつてE・ジルソンが指摘したように、「全体として受け入れられるか、それともふたたび全体としてひきだされるために消滅されるか」<sup>(25)</sup>というかたちでの反応を呼び起こしやすし、時として、そうした運命にトマス思想が見舞われてきたのも事実である。

しかしながら、こうしたトマス評価にくみすることがここでの当面の課題ではない。例えば、「普遍」の問題をいま一度振り返ってみよう。周知のように、トマスの次の世紀、十四世紀にトマスらの説を痛烈に批判して、唯名論の論陣を張ったのはW・オッカム<sup>(26)</sup>であり、彼によって普遍の实在を説く実念論は普遍概念を否定して個物を重視する唯名論に取って代わられ、結果として中世スコラ学の統一的な世界像は内部解体を遂げていくことになる。トマスはその意味で、解体されるべき中世の普遍的实在秩序の守旧派であり、批判のための格好の標的とされた。だが、トマス思想それ自体の理解を手にいれようとするならば、私たちはまずはトマス自身の位相に立って、彼自身の問題意識を共有しなければならない。普遍の問題でいえば、トマスにあっては真に「real」なものやはり神だったのであり、この实在する普遍の神からはじまって、その神の被造物の一つ一つが、この世において存在をもつ、と考えられた。「realism」の立場である。したがって、この実念論においては、普遍に対する実感 (realization) が確かに、疑う余地もなく存在したのであろう。これに対し、オッカムの時代にいたると、実感の対象はもはや普遍ではなくなる。そこでは日々、眼にする個物こそが实在であり、個に対する実感のほうが普遍に対する実感をはるかに凌駕していたのである。



トマス自身の位相に立ち、トマス自身の問題意識を共有すること、ここからはじめて彼の政治思想の全体と内部の構造がみえてくる端緒が開かれるであろう。繰り返し確認してきたことであるが、トマスは、人間を含む、この世のいっさいの事物が「神の善性」のもとに存在を与えられている、とみなしていた。では、この世の人間が営む社会や政治の本当の姿はどういうものであるべきなのか。以下に考えなければならぬのは、この問題である。

最後に、神の善性 (bonitas Dei) に向かって秩序づけられているこの世界を強調しているトマスの言葉を改めて引用して、稿を閉じることにした。

かくて我々は、事物の区別や多数性は、第一能動者たる神の意図に出るものであるといわなくてはならない。けだし、神が諸々の事物を存在にまで産出したのは、諸々の被造物に自らの善性を伝達し、これにかかる被造物を通じて表現するためであった。そして、これは一個の被造物を以てしては充分に表現されることが不可能であるところから、神は多数の多岐多様な被造物を産出し、もって、神の善性を表現するのに一個の被造物では欠けるところのものを他の被造物から補ったのである。まことに、神においては単純な一様な仕方では存在する善性も、諸々の被造物においては多様な分かれた仕方では存在しない。いかなる個々の被造物よりも宇宙全体のほうが、より完全な仕方では、神の善性を分有し、これを表現している所以である。(S.T. I, q.47, a.1)

注

(1) 例えば、E・ジルソン、P・マンドネ、F・ステインベルヘン、M・グラープマン、M・ド・ウルフ、F・コブルストンといった哲学史家の場合はひとまず措き、トマスの政治思想プロパーを問題にしようとした政治思想史家の草分けの一人

はA・P・ダントレーヴであろう。一九三九年に書かれた書物のなかで彼は次のように述べている。「聖トマスは、彼自身の政治理論について明快な説明を残念ながら残していないと、ときには慨嘆される。だが、彼の著作のなかに含まれているあれこれの言表から、そうした理論の主要な大綱を再構成することはかなりたやすいものである。もっともその場合、われわれはそれらの言表が収まっている全般的枠組みを忘れてはならないし、またこの言表にその意義を付与している全般的枠組みを忘れてはならないことが前提であるのだが。」ダントレーヴ『政治思想への中世の貢献』友岡敏明・柴田平三郎訳、未来社、一九七九年、三八頁。「Alexander Passerin D'Entreves, *The Medieval contribution to Political Thought*, Oxford University Press, 1939.]

この認識は近年の研究でも、共有されている。例えば、C・ニーダーマンとK・L・ホーハンはトマスの政治思想理解のための源泉である『神学大全』の読み方に関して、次のように語っている。「われわれは『神学大全』をトマスの政治的教説の凝縮した言明としてではなく、彼にとって政治理論というものが、いかにその背後のより広い神学的枠組みから離れられないかの表示としてみななければならない。」Cary J. Nedeman, and Kate Langdon Forhan, *Medieval Political Theory—A Reader: The Quest for the body politic, 1000–1400*, Routledge, 1993, p.99.

ところで、J・カトーによる「トマスはその政治思想を彼の生きた世界から独立的した、哲学的思索から引き出している」と考えるのが従来の研究の前提であったという。この点でカトーはダントレーヴを批判している。というのは、「トマスの」伝記的な詳細はトマスの政治思想の紹介にあたってほとんど、あるいはなんらの意味ももっていない。」(A.P.D'Entreves, "Introduction", in *Aquinas: Selected Political Writings*, Basil Blackwell, 1959, p. vi.)とダントレーヴも述べているからだ。そして、「このような前提は、ケルケ、カール、ラガルドら多くの研究者に共通している」と指摘している。Jeremy Catto, "Ideas and Experience in the Political Thought of Aquinas", *Past and Present*, no.71, 1976, p.3.

なお、具体的な箇所としての注記ではないが、本稿を執筆するにあたって全体として、Joseph Legrand, *L'univers et l'homme dans la Philosophie de Saint Thomas*, Paris, 1946. に示唆を受けたことを記しておく。

(2) この点に関しては、拙稿「歴史舞台の上のトマス」——中世の夏——十三世紀」(獨協法学)第五十一号、二〇〇〇年四月)を参照。

- (3) トマスの政治思想の形成を彼の生きた具体的な社会的コンテクストのなかで解明しようとした試みとしては、Thomas Gilby, *The Political Thought of Thomas Aquinas*, The University of Chicago Press, 1958. が第一に挙げられよう。この書でギルビーはトマスを神学者・法学者・放浪する説教者・哲学者の四つの類型から捉えている。同じ著者の『*Between Community and Society A Philosophy and Theology of the State*, Longmans, 1953.』も併せて読まれるべきである。同様に、また比較的最近の研究としては、Jeremy Cato, *op. cit.* が必読の文献である。
- (4) エティエンヌ・ジルソン、フィロテウス・ベナー『アウグスティヌスとトマス・アキナス』服部英次郎・藤本雄三訳、みすず書房、一九八一年、二九三頁。[Etienne Gilson und Philotheus Boehner, *Christliche Philosophie, von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues. Zweite, neuberbeitete Auflage.* Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1954. の「アウグスティヌスとトマス・アキナスの部分訳」]
- (5) 拙稿「『神学大全』——思想のコンク建築——」(『獨協法学』第五二号、二〇〇〇年八月)。
- (6) アリストテレスの目的論的・階層的秩序観は周知のように、十三世紀中葉にその『形而上学』を含む自然学書 (*libri naturales*) ——『自然学』、『天体論』、『生成消滅論』、『気象論』——がラテン語に翻訳されて知られることになったが、日本語で読める、トマスによるアリストテレス自然学を受容に関する詳細にして簡潔な論稿として、リーゼンフーバー「トマス・アキナスにおける自然理解」(『中世哲学の源流』創文社、一九九五年) を特筆しておきたい。
- (7) トマスの段階的秩序観、つまり神を頂点として、その神の被造物としての天使から人間↓動物↓植物↓無生物にいたるまでトマスが生命の段階を集中的に語っている箇所としては、本文中に挙げた『神学大全』のなかの断片的な記述の他に、『*対異教徒大全*』のなかに長文の記述がみられる。『*Summa contra Gentiles*, III, 81, W. I. 』ちなみに、この第四卷第十一章の部分には邦訳がある。稲垣良典『*人類の知的遺産 トマス・アキナス*』講談社、一九七九年、三〇三—三〇五頁。
- (8) Walter Ullmann, *The Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Methuen, 1961, p. 247. 『中世における個人と社会』鈴木利章訳、ミネルヴァ書房、一九七〇年、二〇四頁。[*The Individual and Society in the Middle Ages*, The Johns Hopkins Press, 1966.]
- (9) トマスによってアリストテレスを受容して確立されたこの「超自然的秩序と自然的秩序」という観念枠組みが我が国において一般に知られるようになったのは、岩下壮一神父の同名の論文(『中世哲学思想史』岩波書店、一九二八年) 所収。

のちに、『岩下壯一全集』第六巻、中央出版社、一九六二年に収録) によるところが多いと思われる。ちなみに、「超自然的」(supernaturale) という概念自体はトマスがクレモナのゲラルドゥスの翻訳を介して受容した偽ディオニュシオスの造語に基づいて『真理論』以来形成したものである。そして、トマスはこの言葉によってアリストテレスの自然本性概念と恩寵との関係を神学的に再解釈しえたのである。リーゼンフーバー、前掲論文、五一―頁。

(10) 前掲、拙稿 「《神学大全》——思想のゴシック建築——」、七三頁以下。

(11) ダントレーヴ、前掲『政治思想への中世の貢献』、四〇―四一頁。

(12) アウグスティヌスの自然観については、さしあたり柴田平三郎『アウグスティヌスの政治思想』未来社、一九八五年。cf. Walter Ullmann, *op.cit.*(1961), p.239ff.

(13) コプルストン『中世哲学史』箕輪秀二・柏木英彦訳、創文社、一九七〇年、三四八―三四九頁。[Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, London, Vol. II—III]

(14) ダントレーヴ、前掲『政治思想への中世の貢献』、四二頁。同『自然法』久保正幡訳、岩波書店、一九五二年、五九頁。

[*Natural Law, An Introduction to Legal Philosophy*, Hutchinson's University Library, 1951.], *idem*, *Aquinas: Selected Political Writings*, *op.cit.*, p. xiv.

(15) 本格的には、別稿で取り上げるが、トマスは「人間は自然本性的に社会的および政治的動物 (animal sociale et politicum) である。」と述べて、国家の自然性を導きだすだけでなく、国家をまた「完全共同体」(communitas perfecta) と規定する。これがアリストテレスおよびキケロの影響によるものであることはいうまでもない。

(16) ダントレーヴ、前掲『政治思想への中世の貢献』、四三頁。

(17) トマスの法思想、ここに彼の自然法の観念に関しては、早くから数多くの研究がある。ここでは、比較的近年のモノグラフィのみを挙げることにしよう。D.J.O'Connor, *Aquinas and Natural Law*, Macmillan, 1967. Anthony J.Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law*, Clarendon Press, 1996. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980. *idem*, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, 1998. 高坂直之『トマス・アキナスの自然法研究』創文社、一九七一年。

(18) ダントレーヴ、前掲『政治思想への中世の貢献』、四一―四二頁。

- (19) 中世哲学史における「普遍」論争の歴史の概観は、中世哲学史の一般的概説書を繕ぐこと、ある程度得ることができ。そのなかでも日本語で読める、以下のものが有用である。コプルストン、前掲書、一五三—一七三頁および他に随所。エティエンヌ・シルソン『中世哲学史』渡辺秀訳、エンゲルレ書店、一九四九年、随所。ヒルシュベルガー『西洋哲学史Ⅱ中世』高橋憲一訳、理想社、一九七〇年、随所。G・フライレ／T・ウルダノス『西洋哲学史中世Ⅱ』山根和平／水戸博之／M・アロモス訳、新世社、一九九〇年、随所。また、単独の研究書としては、ヨゼフ・ライネルス『中世初期の普遍問題』稲垣良典訳、創文社、一九八三年。山内志朗『普遍論争』哲学書房、一九九二年。論文として、稲垣良典『トマス・アキナス哲学の研究』創文社、一九七〇年のなかの第一部第七章「普遍の問題」、『哲学事典』平凡社、一九七一年、一二〇—一二三頁。清水哲郎『普遍論争』、『哲学・思想事典』岩波書店、一九九八年、一三九—一三九三頁。外国語文献としては、以下のものを参照した。M.H.Carre, *Realists and Nominalists*, Oxford, 1946. R.I.Aaron, *The Theory of Universals*, Oxford, 1952. Gordon A. Leff, *Medieval Thought*, Chicago, 1958, pp.104—114, passim. David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, New York, 1962, pp.107—115. N.Kretzmann/A.Kenny/J.Pinborg(eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982, passim. Michael Haren, *Medieval Thought*, Macmillan, 1985, pp.90-94.M.M.Adams, "Universals", in *The Dictionary of the Middle Ages*, vol.XI, 1989, pp.281—282. Stephen Gersh, "Realism", in *The Dictionary of the Middle Ages*, vol.X, 1988, pp.269—272.W.J.Courtenay, "Nominalism", in *The Dictionary of the Middle Ages*, vol.K, 1987, pp.155—158. ヲロトの叙述は以上の文献に基づいており、原則として細かな注記は割愛することをお断りしておく。
- (20) ポルピュリオス「イサゴゲー」水地宗明訳『世界の名著 プロテイノス／ポルピュリオス／プロクルス』中央公論社、一九八〇年、四一九頁。
- (21) 普遍の实在を主張する実念論と中世普遍教会の統治理論との親密な連関を指摘し、実念論者トマスから、かれを否定する唯名論者オッカムにいたる思想的過程をとくに中世政治思想史の文脈のなかで捉えて、それを教会内における主権的權威の所在の問題と結び付けるのは、M.Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1963, p.17ff., p.20ff., p.90ff., p.38ff., p.129ff., p.137, である。このヴァルトススの見方は多くの賛同者を得ているが、それに関して、以下の批判が提出されている。Charles Zuckerman, "The Relationship of Theories of Universals to Theories of

Church Government in the Middle Ages: A Critique of Previous Views", *The Journal of The History of Ideas*, vol. xxxv, no. 4, 1975, pp. 579-594. しかり、同じではとくにこの問題に深入りはしない。

- (22) アンセルムスがロスケリヌスの説——普遍は「ただの音の流れ」(fatus vocis)——を紹介し、批判しているのは『御言葉の受肉について』(De incarnatio Verbi)のなかの次のような一節である。「誰しも、注意深く聖書の問題に接近するためには心しなければならぬ。当代の弁証家たちのように、無論異端の弁証家たちであるが、彼らは、普遍的なものは実体であるのに、それを単なる声として発する風 (fatus vocis) と考え、そして色は物体以外のものとしては理解できず、人間の英知も靈魂以外のものとしては理解できない。そんな彼らは、靈的問題についての議論によって追ひ払われねばならない。無論かれらの魂の中には、人間にあるあらゆるものの頭領であり司令者である理性が、物体的な表象に包まれて存在するのであるが、理性は表象から抜け出ることも観想されるべき単一で純粹なものとして分離することもできないのである。すなわち、如何にして複雑である人間が種において一個の人であるのかを未だ理解しない者が、極めて奥深く秘められた本性において、何故それぞれが完全な神である複数のペルソナが一つの神であることを、どうやって把握するのか。また、馬とその色彩を区別するに暗いその精神が、どうやって唯一の神とその複数の関係を区別するのか。要するに、人間を個体としてしか理解できない者は、決して人間を人間のペルソナとしては理解できないのである。なぜなら、あらゆる個体的人間はペルソナだからである。ゆえに、如何にして、その者(ロスケリヌス)は理解するのであるうか。御言葉によって託されたのは人間であってペルソナではない。すなわち、ペルソナではなくて他の本性が託されたとも理解するのだからか。」(De incarnatione Verbi I, PL 158, 265ABC; cf. De fide Trinitatis 2: PL 158, 265B) 訳文は、G・フライレ/T・ウルダノス、前掲書、三九六頁による。
- (23) トマスの普遍概念論に関して、前注(19)に挙げた文献の他に、次のものを大いに参考にした。James A. Summers, Sr. *Thomas and the Universal*, The Catholic University of America Press, 1955.
- (24) *Scriptum Super Libros Sententiarum*, ed. Mandonnet II, Paris, 1929, p. 117.
- (25) エティエンヌ・シルソン、フィロテウス・ペーナー、前掲書、二九四頁。
- (26) オッカムの唯名論に関しては、前注(19)に挙げた文献の他に、さしあたり邦語文献として、清水哲郎『オッカムの言語哲学』勁草書房、一九九〇年。渋谷克美『オッカム『大論理学』の研究』創文社、一九九七年。同『オッカム『大論理学』

註解』I—V(現在、IIIまで)、創文社、一九九九年。

☆ 以後、本稿をふくむトマス政治思想についての一連の論稿における『神学大全』(*Summa Theologiae*)からの引用に関して、原則を記しておきたい。周知のように、『神学大全』は現在、三六分冊の予定で刊行継統中(創文社、一九六〇年)であるが、既に邦訳の完成している部分については、基本的にその訳文を拝借するが、時により語句の修正を加えさせていただく場合もある。そのさいにのみ邦訳の頁数(巻数および訳者名ともども)は明記するが、それ以外には、筆者が新たに傍点を付した場合でも、煩雑さを避けるために、引用箇所(明記は本文中の引用のなかに直接組み入れることにする(例えば、『神学大全』第一部第一問題第一項はS.T., I, q. 1. というように))。なお、邦訳文がないラテン語の付記は必要に応じて、レオ版 (*Editio Leonina*; *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia, iussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita. Tomi IV—VII. Summa Theologiae cum Comm. Card. Thomae de Vio Caietani. 1888—1906.*) による補記を付す。