

トマス倫理思想の基礎

——至福への本性的欲求について——

序

中村 治

トマスは十三世紀の人（一二三四—二五〇—一二七四）であり、ヨーロッパが、十二世紀ルネッサンスと言われる知的回復運動で得た新しい思想——とりわけアリストテレスの思想——を消化吸収し、発展させようとしていた時代に活動していた。⁽¹⁾とこころで当時、アリストテレスの思想の受け入れ方をめぐって、大きく分けて三つの派があったことが知られている。

一つは、アリストテレスの思想が、キリスト教にとつての基本教義である「無からの創造」「世界を摂理によって統一し、万能の意志を自由に動かすこと」によって支配する人格神「個人の靈魂の不滅」という考えに對し、それを否定するものである、というので、アリストテレスの思想をほとんど援用せず、年月がたつにつれ敵対的となつていったボナベントゥラなどの人々である。

もう一つは、「人間の個性」「魂の不滅」を否定する原理を奉じるアヴェロエスのアリストテレス解釈を受け入れて、「二重真理説」とも言われる立場をとるに至つたブラバンのシゲルスらの人々である。

さらにもう一つは、アリストテレスの思想がキリスト教思想家のために生存していくことができるようにと、アリ

ストアテレスの全著作に注釈をつける作業をしていたアルベルトゥス・マグヌスらの人々である。

トマスが学んだのは、アルベルトゥス・マグヌスのもとにおいてであった。そしてトマスは、ストアテレスの体系を全体としてキリスト教思想と神学の基盤として受け入れ、それを可能な場合には常にキリスト教的な意味で解釈し、ストアテレスの思想が啓示、または観察事実と矛盾する若干の点については、訂正していくことを企てることによつて、師よりもさらに先へ進んでいったのであった。

さて私は、トマスがストアテレスの倫理思想を受け入れてつくりあげた倫理思想を研究しようと思つている。とはいへ、トマスの倫理思想をストアテレスの倫理思想と比較して、「トマスがいかなる点で、なぜストアテレスの倫理思想に変更を加えたのか」を論じることが、私の手にはまだ余る。しかしながら次のことだけは確かである。

つまりトマスは、ストアテレスの倫理的分析を多分に取り入れてはいるものの、キリスト教の教義から全く離れた倫理思想の体系を形づくりろうとはしなかった、ということである。例えば、人間の究極目的について論じるにさいして、トマスは、幸福についてのストアテレスの概念を出発点としてはいるものの、最後は、天国における至福直観（つまり神の本質を知性認識すること）についてのキリスト教の教義を終点にしている。ところで、トマスの倫理思想は目的論的な倫理思想である。そして目的論的な倫理思想においては、すべての倫理的行為は究極目的へと秩序づけられ、その究極目的への到達と相容れるか容れないかによつて、道徳的に善または悪とされる。それ故、究極目的についての考えがトマス倫理思想の基礎をなしている、と言えるであろう。そこで小論においては、トマスの倫理思想を研究するための準備として、トマスが「神の本質を知性認識すること」を究極目的としていたことに着目し、そのことをめぐつて以下の順序で考察をすすめていきたい。

まず第一章では、トマスが「神の本質を知性認識すること」を人間の究極目的としていたことを、トマスの『神学大全』第二部の一、第一問題〜第三問題に即して示そう。そして神の本質を知性認識することを、人間は自らの本性

的な力だけではなしえず、神の恩寵の助けを受けてはじめてなしうる、ということ、トマスが十分に承知していたことを、『神学大全』第一部、第十二問題に即して検討しよう。

次いで第二章では、「人間には、神の本質を知性認識することへの本性的な欲求がある」とトマスが言うのはなぜか、という問題の解決策として従来あげられてきた説を吟味し、特にモット(A. R. Motte)の説、つまりトマスが「人間を神に結びつけられたものとしてとらえていた」ことに注目すべきである、という説をとりあげよう。そして「人間を神と結びつけられたものとしてとらえる」という思想を、「神は、人間を創造するからには、神の本質を知性認識することへと向けられたものとして人間を創造せざるを得なかった」という意味にとるならば、上の問題は解決できるように思われる、ということを示そう。

次いで第三章では、トマスがそのように「神は、人間を創造するからには、神の本質を知性認識することへと向けられたものとして人間を創造せざるを得なかった」と考えていたのはなぜか、という問題を、トマスの『神学大全』第一部第十九問題、第九十三問題に即して考察しよう。

一 究極目的について

トマスは、人間の究極目的について論じるさいには、アリストテレスの目的論的な思想を用いて、次のように論じていく。

我々のまわりを見わたすと、個々のものは、それが同種のものであるかぎり、同一の仕方でも動くように思われる。例えば、火は上方へ向かい、土は下方へ向かい、動物は空腹になるとエサの方へ向かっていく。トマスは、ものは何らかの目的へと向かっている、と考えていた。しかしものには、自分自身を目的へと動かすものへと向かうものと、他のものによって目的へと動かされる目的へと向かうものがあるように思われる。人間は、自分自身を目的へと動かす

て、目的へ向かうが、他方、非理性的被造物はすべて、他のものによって目的へと動かされて、目的へ向かうように思われるからである。例えば、矢は標的へと向かうが、それは射手が矢を標的へ向けて放つことによってであり、動物は自らが把握し自らに適合的なものへと向かうが、その把握したものを善いと理解したうえでのことではなく、感覺的欲求によって動かされることによってである。それ故、同じく目的へ向かうとしても、人間は、自らのはたらきに対する支配を持っているということにおいて、非理性的被造物と異なっている、とトマスは考えるのである。⁽²⁾

さて、我々がこの小論において問題にしようとしているのは、人間の場合である。人間は自分自身を目的へと動かし目的へ向かう、とトマスは考えていたのであった。しかし人間は、自らのすべてのはたらきに対して支配を持っているわけではない。例えば、食べるとか眠るといったはたらきのように、人間が動物であるかぎりにおいてなすはたらきに対しては、人間は厳密な意味においては支配を持っていない。人間が自らのはたらきに対する支配を厳密な意味において持っているのは、人間が人間であるかぎりにおいてなすはたらき、つまり理性と意志によってなすはたらきにおいてのみである。そしてトマスは、そのようなはたらきを人間的なはたらきと言う。⁽³⁾ それ故トマスによれば、人間は、人間的なはたらきにおいてのみ、自分自身を目的へと動かし、目的へ向かうのである。

では人間が、人間的なはたらきにおいて、自らをそれへと動かすところの目的とは、何か。ところで、人間がある目的へと自らを動かすのは、更に他の目的へと自らを動かすためである、という場合がある。しかし、目的の秩序において無限に進むことは不可能である、とトマスは言う。なぜなら、もし無限に進むとすれば、意志が安まることがないからである。⁽⁴⁾ それ故、目的の秩序においては、究極目的がなければならぬであろう。では人間が、人間的なはたらきにおいて、自らを究極的にはそれへと動かそうとするところの究極目的とは、何であるのか。それは自らの完成、つまり至福である。⁽⁵⁾ なぜなら、誰もが自らが完成することを欲求するからである。⁽⁶⁾ そしてそれ故にすべての人は究極目的の概念に関しては一貫している、とトマスは言う。⁽⁷⁾

ところで目的とは、目的対象の獲得 (adfectio) あるいは所有である⁽⁸⁾。それ故、究極目的とは、究極的な目的対象の獲得のことであろう。では、人間にとっての究極的な目的対象、つまり最高善とは何か。この問題に関しては、人々の見解が一致していないことは明らかである。なぜなら、ある人は人間にとっての最高善は富であると言ひ、ある人はそれは名誉であると言ひ、ある人はそれは権力であると言ひ、ある人はそれは感覚的快楽であると言ひ、ある人はそれらである⁽⁹⁾。それ故人間には、最高善についての生得的な観念、ないしは直観は、具体的に与えられていないのである。

しかし、人間にとっての最高善が、何らかの被造的な善であることは、不可能であるとトマスは言う⁽¹⁰⁾。実際、人間にとっての最高善は、完全な善であり、人間の意志を完全に安らかにすることができぬものでなければならぬ。それ故、それはある一つの種類の善であるにとどまらず、あらゆる意味での善、つまり普遍的な善でなければならぬ。しかし、被造物はこれに対し、分有された善を持っているにすぎない。従って、人間にとっての最高善は被造的な善ではありえない、とトマスは考えるのである。換言すれば、人間にとっての最高善は神であり、至福とは、神を獲得することになるであろう。

トマスが、人間の究極目的についてアリストテレスの思想を用いて論じつつも、アリストテレスと決定的に異なるのは、この点においてである。アリストテレスには、キリスト教的な「万物を創造する神」「救済する神」などというものは考えられなかったのだから、アリストテレスは、「幸福とは(キリスト教的な)神を獲得することである」などとは決して考えなかったはずである。しかしトマスにとってはそうでなければならなかったのである。

さて、至福とは神を獲得することである、とトマスは考えていることになった。しかるに、「獲得すること」(adfectio) というからには、人間にとっての最高善は神であるとしても、至福は人間における何かである。では至福とは、人間における何であるのか。至福とは、人間の究極的な完成である。しかるに個々のもの (individua) は、現実態に

おいてあるかぎりにおいて完全である、とトマスは言う。従つて、至福は人間の究極的な現実態において成り立つものでなければならぬ。では、人間の究極的な現実態とは何か。それは「はたらき」(operatio)である、とトマスは言う。それ故彼によれば、至福とは、神を獲得するといふはたらきにおいて成り立つのである。⁽¹²⁾

では、それは人間のいかなる能力のはたらきであるのか。それは感覚のはたらきではありえない。⁽¹³⁾なぜなら人間の至福とは、神を獲得することであるが、神は感覚の対象ではないからである。それ故至福は、人間の知性的な部分のはたらきにおいて成り立つべきものである。ところで人間の知性的な部分としては、知性と知性的欲求である意志とがある。しかし至福は、意志のはたらきにおいては成り立たない、とトマスは言う。⁽¹⁴⁾たしかに、至福とは、神を獲得するといふはたらきにおいて成り立つ。ところが意志は、目的対象が自らに不在である場合は、そのものを欲し、そのものが自らに現存している場合は、そのものにおいて喜び安らう。しかるに、目的対象を欲するということは、そのものを獲得することではなく、そのものへの運動である。また、そのものにおいて喜び安らうということは、そのものが現存しているからこそあることであり、これも亦、そのものを獲得することではないのである。目的対象が可感的である場合を例にとってみよう。ある人が何らかの金を獲得することを目的とするとしよう。その人はその金を獲得することを意志するとしても、それだけでは、その金はその人のものにはならない。その人が何らかのはたらきをなし、その報酬としてその金を受け取るとか、その金を手をつかみとるとかしてはじめて、その金が獲得される。そしてその金が獲得されると、その人の意志は喜び安らうのである。それ故、神を獲得するといふはたらきは、意志のはたらきではなく知性のはたらきである。ただし知性には、実践知性と観想知性とがある。そして、神を獲得するといふはたらきは、人間の実践知性のはたらきではない。なぜなら神は、人間の実践知性の対象にはなりえないからである。それ故、神を獲得するといふはたらきは、人間の観想知性のはたらきである。⁽¹⁵⁾トマスによると、観想知性のはたらきによって神を獲得するとき、人間は至福になるのである。

しかし、観想知性のはたらきによって神を知性認識するとは、いったいどういうことなのであろうか。神についていったい何を知性認識すれば、神を知性認識したことになるのであろうか。

個々のものは、自らの究極的な完成に達することを究極目的とし、それを欲求する、とトマスは考えた(九二頁)。ところで彼はまた、いかなるものもその固有のはたらきを目的とし、それを欲求するという⁽¹⁶⁾。それ故個々のものは、それに固有のはたらきをなし、そのことによって完成していくのである、といえる。それでは、知性的実体である人間の固有のはたらきとは何か。それは知性認識 (intelligere) である。それ故トマスによれば、人間は知性認識を目的とし、知性認識によって完成していくことになる。では、その知性認識の対象は何か。人間の観想知性のなす認識の固有対象は、物的なものの本質である⁽¹⁷⁾。それ故、人間は、物的なものの本質を知性認識することを目的とし、そのような知性認識をすることによって完成していく、と言えよう。

さて、およそものには原因がある。そしてその原因について、それが在るということは知性認識できるとしても、その本質までは知性認識できない場合があるであらう。そのような場合、その人間には原因の本質を探索することへの欲求がまだ留まっており、その人間の完成はまだ端的には現われていないであらう。トマスは言う、もしある被造的結果の本質を知性認識している人間が、第一原因である神については、神が存在しているということしか認識していないとするならば、神の本質を探索することへの欲求がその人間にはまだ留まっており、その人間の完成はまだ端的には現われていない、と⁽¹⁸⁾。従って彼によれば、人間は、神の本質を知性認識してはじめて究極的に完成されるのである。

ただし、トマスがここで「原因」と言う時、我々は次のような原因のことを考えてはならない。つまり、X(結果)はY(原因)に依存しているが、ひとたび存在を得た後は、XはYが今なしている原因的作用に今ここにおいて依存しているのではない、といった原因と結果の系列における原因のことをである。我々はむしろ、X(結果)が今

ここにおいてもY(原因)の原因的作用に依存している、といった意味での、原因と結果の系列における原因のことを想像しなければならぬ。我々はここでは、線状のもしくは水平の系列における原因のことを想像してはならないのであって、いわば垂直の関係における原因のことを想像しなければならぬのである。⁽¹⁹⁾ それ故、トマスが「神は第一原因である」と言う時、それは次のように理解すべきであろう。つまり、第一の作用原因を否定すれば、今ここに置いていかなる原因的活動もないことになるから、この世界に作用原因があるとすれば、第一の作用原因、しかも完全に非依存的な原因がなければならず、それが神である、という意味にある。

しかし、「原因」の意味をそのように理解するとしても、なお疑問が残る。人間の観想知性の固有対象は、物的なものの本質である、と先に言われたが、では、神の本質を知性認識するというようなことは、人間にとって果たして可能であろうか。

トマスは、人間は、本性的に具わっている力だけでは、神の本質を知性認識できないということ、十分に承知していた。実際、認識は、認識されるものが認識するものの中に何らかの仕方であることよって生じる。ところがトマスによると、ものには三種類ある。一つは、その本性が個的質料においてのみ存在を持つようなもの、つまり物的なものである。もう一つは、その本性は何らかの質料においてはじめて存在するのではなく、それだけで自存しているが、それ自身は自らの存在であるわけではなく、自らの存在を他から得ているもの、つまり天使と呼ばれる非物的実体である。最後の一つは、自存する本性であり、かつその存在を他から得ているのではないもの、つまり神である。そして物的なものよりは、天使の方が上位のものであり、神は最上位のものであると言われている。加えて、これら三種類のもののうち、個的質料においてのみ存在を持つものを、つまり物的なものを認識するということが、人間の本性に適ったことである、ともトマスは言う。なぜなら、人間がそれを通じて認識するところの魂は、ある質料の形相だからである。⁽²⁰⁾

では人間は、物的なものをどのようにして知性認識するのか。それは、物的なものの本性を個的質料から抽象することによってである。物的なものの本性を個的質料から抽象することによって、その本性の類似である形象が人間知性の内に生じ、その形象を通じて人間は知性認識するのである。しかし、そうだとすると、人間は、被造的形象——それも、個的質料においてでないならば存在を持っていないような本性の類似である形象——を通じて、神の本質を知性認識しうるであろうか。それは不可能である、とトマスは言う。⁽²¹⁾ 実際、上位のものは、下位のものの形象によっては、決して認識されえない。例えば、非物的なものの本質は、物的なものの形象によっては認識されえない。ましてや神の本質は、いかなる物的なものの形象によっても認識されえないし、さらには、いかなる被造的形象によっても認識されえないのである。それ故トマスによれば、人間は神の本質を本性的な仕方では知性認識できないのである。

しかし人間は、神の本質をいかなる仕方においても知性認識できないわけではない。人間は、質料のうちに形相を有するものを、それを構成する形相と質料とのふたつに分析し、形相をそれだけのものとして取り扱うことによって知性認識するのであった。つまり人間知性は、具体化されている形相を、分析という仕方では抽象において捉えうるように、その本性によってなっているのである。⁽²²⁾ それ故、自存する分離実体を認識するということは、人間知性によって反本性的なことではない。しかし、自存する分離実体である神は、それ自体可知的であるとしても、対象としては被造知性にとって高貴すぎるため、神の本質を知性認識するということは、あらゆる被造物の能力を超えているのである。従って、被造物が神の本質を知性認識しうるためには、被造知性の能力が増強されねばならない。⁽²³⁾ では、そのような増強は、どのようにしてなされるのか。ところで被造的なものの本性を超えた何かが生じなければならぬとするならば、それは神によって直接に生じるのである、とトマスは言う。⁽²⁴⁾ それ故、トマスによれば、人間が神の本質を知性認識するということは、人間の本性的な力だけでは生じないものの、人間知性の能力が神の恩寵によって増

強されれば生じうることなのである。

二 「神の本質を知性認識することへの本性的欲求が人間にある」ということの意味

さて以上で、トマスが「人間の究極的な完成は、神の本質を知性認識することにおいて見出される」と考えていることが明らかになった。また、神の本質を知性認識する可能性について、人間は自らの力だけではそれを実現しえないものの、人間の知性は本性的に、質料の内に具体化されている形相を分離という仕方ではそれを実現しえなくていいので、人間は、神の恩寵によって知性の力が増強されれば神の本質を知性認識できると考えられていたことも明らかになった。トマスの倫理思想においては、倫理的行為は究極目的へと秩序づけられ、その究極目的への到達と相容れるか容れないかによって、道徳的に善または悪とされるのであるから、究極目的についての以上のような考えが、トマス倫理思想の基礎をなしている、と言えるであろう。

ところでトマスは「人間は誰も自らの究極的な完成を本性的に欲求する」と考えていた。このような思想ならば、まだしも一般的に認められるかもしれない。しかるにトマスは、人間の究極的な完成は神の本質を知性認識することにおいて見出される、というように推論すると、それにつづけて、人間には神の本質を知性認識することへの本性的欲求 (*desiderium naturale*)⁽²⁵⁾がある、と言っている。しかしこのように言うことは、果たして適当であろうか。もし人間に神の本質を知性認識することへの本性的欲求があるとすれば、人間は誰であれ、神の本質を知性認識することを欲求するはずである。しかるに、世の多くの人はそのようなことを欲求せず、ある人は富の獲得を、またある人は名誉の獲得を、またある人は権力の獲得を、またある人は感覚的快楽の獲得を欲求するし、そのことはトマス自身も認めている所である。また、本性的な欲求というからには、自らの本性的な力だけで獲得しうるものへの欲求を意味する、とも考えられる。しかるに彼は、人間は自らの力だけでは神の本質を知性認識できない、ということを示

分に知っているのである。これらのことにもかかわらず、トマスが、「人間には神の本質を知性認識することへの本性的な欲求がある」と言うのはなぜであろうか。さらにまた彼は、「本性的な欲求が虚しいということは不可能であるから、神の本質を知性認識することへの欲求が虚しいことはない」とも言う。では、自らの力だけでは獲得できないことへの欲求が虚しくない、とトマスが言うのはなぜであろうか。

モット (A. R. Motte) は、人間に神の本質を知性認識することへの本性的な欲求があることについての解釈として主な説を三つ、自然本性と恩寵との関係に焦点をあてて述べ、次いで自説を述べている。⁽²⁶⁾

(一) ある人々、例えばオマホニー (O'Mahony, J. E.)、ドゥッセ (Ducet, V.) らは、神の本質を知性認識することが、究極目的として人間の自然本性の内に記されているから、人間は神の本質を知性認識することを本性的に欲求する、と言う。ところで人間は、神の本質を知性認識するということを、自らに本性的に具わっている力だけではなしえず、そのためには神の恩寵の助けを必要とするのであった。しかるに、神の本質を知性認識ということが、これらの人々の言うように、究極目的として人間の自然本性の内に記されており、しかも、神の本質を知性認識することへの人間の欲求が、それが本性的であるが故に虚しくないとすれば、神の恩寵は、人間の自然本性の内に組み込まれ、人間の自然本性を構成するものとなってしまうであろう。しかしトマスは、「恩寵は自然本性を完成する」と言っている。⁽²⁸⁾ 恩寵は、人間の自然本性を構成するようなものではなく、超自然的なものである。それ故、この解釈をトマス自身の説として受け入れることはできない。

(二) そこである人々、例えばカエタヌスは、神の恩寵の超自然的性格を護るために、神の本質を知性認識するといふことが究極目的として人間の自然本性に記されているという説を否定し、神の本質を知性認識することへの欲求は「自然本性の外から」ひきおこされると主張した。しかし人間は、神の本質を知性認識するというような超自然的なことを、自らの究極目的としてとらえるということは、自らの力だけでは、できないはずである。そこでこの人たち

は、神は無償の恩寵によって、人間に神の本質を知性認識するということを究極目的として提示し、人間はそれを本性的に欲求する、と考えた。しかしこの説によると、自然本性と全く無関係である神の恩寵が、自然本性になぜ付け加わってくるのか、説明できないのではないか。それ故この説も、トマス自身の考えとしては受け入れることはできないと思われる。

(三) そこである人々、例えばシャリー (Charlier, L.) は、人間には神の本質を知性認識することへの条件的な本性的欲求がある、と言った。つまり、神が、人間を超自然的秩序にまで高め、神の本質を知性認識することを究極目的として人間に示し、神の本質を知性認識するための手段を人間に与える、等々のことをすべて条件としたときに、神の本質を知性認識することへの自然本性的欲求が人間には認められる、と言った。たしかに、この説によると、神が、神の本質を知性認識することを、なぜ究極目的として、人間に提示するのか、ということも、神の本質を知性認識することへの人間の欲求は、なぜ虚しくありえないのかということも、それらは皆、前提条件のうちに含意されているのだから、問題にならないかもしれない。しかしトマス自身は、人間には神の本質を知性認識することへの本性的な欲求があると言っているのであって、神の本質を知性認識することへの条件的な本性的欲求があるなどとは言っていない。それ故、この説もトマス自身の考えとして受け入れることはできない。

ではトマスは、なぜ「人間には神の本質を知性認識することへの本性的欲求がある」と言うのであろうか。モットは、この問題に答えるために、まず、神の本質を知性認識するという、人間の本性的な力だけでは得られないような目的に対しても、人間は欲求を持ちうることを、トマスのことばを引用して示す。トマスは「意志は、独立的には善に関係するのだから、善がどのような善であれ——たとえ不可能な善であれ——その善へと向かいうる」と言っているのである。⁽²⁹⁾ ついでモットは、「人間には、神の本質を知性認識することへの本性的な欲求がある」というトマスのことばを理解するためには、トマスが人間を神と全く無縁なものとしてではなく、神と結びつけられたものとしてとらえ

ていた、ということに注目すべきであると言う⁽³⁰⁾。では、人間は神と結びつけられたものである、とはどういうことか。それは、「神は、人間を創造するからには、人間を神の本質を知性認識することへと向けずには創造できなかった」ということではないか。それは人間の側から言うならば、「人間は、神によって創造されているからには、神の本質を知性認識することを欲求せずにはおれない」ということではないか。そしてこの問題に関しては、コプルストンもそのように考えていると思われる。⁽³¹⁾ではこの立場からは、先の諸問題にどう答えることができるのか。

神は、神の本質を知性認識することをなぜ、究極目的として人間に提示するのかという問題に対しては、神は人間を創造するからには、そうせざるを得なかったのである、と答えることができるであろう。

また、神の本質を知性認識することへの人間の欲求は、なぜ虚しくありえないのかという問題に対しては、次のように答えることができるであろう。神は、人間を創造するからには、人間を神の本質を知性認識することへと向けずには創造できなかった。それ故、神の本質を知性認識することへの欲求は、ある意味で神の意志に基づいている。しかるに、神の意志が虚しいということはありえない。それ故、神の本質を知性認識することへの人間の欲求も、虚しくはありえないのである。このように答えることができるであろう。

それでは、神の本質を知性認識することへの欲求が、人間にとって本性的であるのはなぜか、という問題についてはどうか。神は、人間を創造するからには、神の本質を知性認識することへと向けずには、これを創造できなかったとはいえず、(一)の説のように、神の本質を知性認識することが究極目的として人間の本性に記されているから、そのことへの欲求は本性的である、と解釈することはできない。なぜなら(一)の説のところで述べたように、神の恩寵が人間の本性を構成するものとなってしまふからである。それ故、神の本質を知性認識することへの欲求は、ひきおこされた欲求でなければならない。

しかし、神の本質を知性認識することへの欲求は、ひきおこされた欲求であるとはいえず、神は人間を神の本質を知

性認識することへと向けて創造したというからには、(二)の立場が主張するように、人間の本性は、神の本質を知性認識することと全く無関係であるというわけでもないはずである。ではどのような関係があるのか。それは、第一に、人間の本性には神の本質を知性認識するということへの適性(*aptitudo*)があり、第二にそのことへの無意識的な欲求がある、という関係ではないであろうか。

このうち第一点についていえば、人間の本性には神の本質を知性認識することへの適性があるというのは、次のような意味においてである。人間が知性認識する場合、人間知性は質料のうちに形相を有する複合的なものを構成するふたつのもの、つまり形相と質料とに分析し、形相をそれだけのものとして取り扱うのであった。つまり人間知性は、具体化されている形相を、分析という仕方で抽象において捉えうるように、その本性によって構成されているのであった。それ故、自存する分離実体を知性認識するということは、人間知性にとって反本性的なことではない。従って、人間には神の本質を知性認識することへの適性がある、と言えるのではないだろうか。

また第二点、すなわち、人間の本性には神の本質を知性認識することへの無意識的な欲求がある、ということとは、次のような意味において理解されよう。個々のものは、自らに固有のはたらしきによって完成されるのであるから、知性的実体である人間は、知性認識することによって完成されるのであった。しかるに、人間のなす知性認識の固有対象は、物的なものの本質である。それ故人間は、物的なものの本質を知性認識することによって、完成されることになるであろう。しかるに、ものには原因がある。そして、その原因については、それが在るということまでは知性認識できるとしても、その本質は知性認識できないような場合を考えて見よう。そのような場合は、その人間には原因の本質を探求することへの欲求がまだ残留しており、それ故その人間の完成は、まだ端的には現われていない。それ故、もし人間が、第一原因である神が存在するということを知っていても、神の本質を知性認識していないとすれば、神の本質を知性認識することへの欲求がその人間にはまだ留まっており、その人間の完成はまだ端的には現わ

れていないことになる。従ってそのような場合、人間には神の本質を知性認識することへの無意識的な欲求がある、と言えるのではなからうか。

では人間には神の本質を知性認識することへの適性があり、そのことへの無意識的な欲求があるとしよう。しかし、ものには原因があり、原因には第一原因があり、第一原因は神であり、そしてそのような神が存在する、という推論が正しくなされてはじめて意識的となる欲求が、つまり神の本質を知性認識することへの欲求が人間にとって本性的である、とトマスが言うのはなぜか。それは、神の本質を知性認識することへの適性と無意識的な欲求とを持っている人間は、たとえ神の本質を知性認識することへの欲求が意識的になるのは前述の推論が正しくなされた場合のみであるとしても、神の本質を実際に知性認識するまで安らうことはない、とトマスが考えていたからではないだろうか。

さて以上のように、トマスが人間を神と結びつけられたものとしてとらえていた、というそのことに注目するならば（つまり彼が、神は人間を創造するからには、人間を神の本質を知性認識することへと向けて創造せざるを得なかった、と考えていたことに注目するならば）、いくつかの問題に、たとえば、神は人間に神の本質を知性認識することを究極目的として提示するとか、神の本質を知性認識することへの欲求は、人間にとって本性的であるとか、またその欲求が虚しくありえないとか、トマスが考えたのはなぜか、といった問題に、解決を与えることができるように思われた。逆に、もしトマスが、人間を神とは無縁で神から独立したものとしてとらえていたとするならば、これらの問題に対するトマスの考えは、たちまち理解できなくなるであろう。それ故、「人間には神の本質を知性認識することへの本性的な欲求がある」というトマスのことばを正しく理解するためには、彼が、「神は人間を創造するからには、人間を、神の本質を知性認識することへと向けられたものとして創造せざるを得なかった」と考えていた、ということに、深く留意しなければならぬであろう。では、トマスがそのように考えたのは、なぜであろうか。我々

は、次にその問題を、主としてトマスの『神学大全』第一部、第十九問題、第九十三問題に基づいて考察することにしてしよう。

三 神が人間を、神の本質を知性認識することへ向けられたものとして創造した理由

トマスは、神はなぜ創造するのか、という問題について、次のように述べている。⁽³²⁾ものは、自らの固有の善に關して、もしその善を所有していないならば、それを得ようとする本性的傾向性を持つているし、その善をすでに所有しているならば、それにおいて安らうという本性的傾向性を持つているのみならず、その善を、可能なかぎりにおいてはあるが、他のものに伝達しようとする本性的傾向性をも持つている。しかるに、神は完全であるから、神の意志の固有対象である神の善性を獲得することを意志し、完全に所有し、安らっている。それ故、神は自らの善性を、可能なかぎりにおいてではあるが、他のものに伝達しようとする本性的傾向性をも持つている。従って神は創造するのである。トマスはこのように述べる。

しかし神は、自らの善性を他のもの——被造物——に必然的に伝達するというわけではない。なぜなら、神の善性は神の意志の固有対象であるため、神は神の善性を獲得することを必然的に意志するが、被造物は神の意志の固有対象ではないので、神は、自らの善性を被造物に伝達することを意志しなくともよいからである。⁽³³⁾それ故トマスの考えは、次のようなものであるであろう、すなわち神は、自らの善性を被造物に伝達しようとする本性的傾向性を持つているとしても、自らの善性を被造物に伝達するということを必然的に意志することはない、意志するとすれば、それは神の自由に基づいてである、⁽³⁴⁾というようになことであろう。従って、神が被造物を創造する理由は被造物にはわからないのである。だが、それでは神は、被造物を創造するとすれば、どのような自由に基づいて創造するのであるか。トマスによると、それは選択の自由である。⁽³⁵⁾神は、無数のイデアのうちからほんの一部を自由に選択し、それ

らに基づいて被造物を創造するのである。そしてイデアとは、創られるものによって、模倣されるものとして認識された神の本質である、とトマスは言う。⁽³⁶⁾

ところで、神の意志の固有対象が神の善性、つまり神自身であるということから、被造物の創造に関して、さらに条件のつくことが明らかになる。つまり、神が被造物を創造するとすれば、それは神自身のためにでなければならぬ⁽³⁷⁾、という条件がつくのである。しかし、神は完全であるため、神の善性は増大することがない。それ故、神は自らの善性を被造物に伝達することを意志するとしても、それは、神の善性を増大させるためにはないはずである。しかし、それなら、神が自らの善性を被造物に伝達することを意志するのは、神の善性、つまり神自身という固有対象のためにでなければならぬということは、どういふことなのであろうか。それは、神が自らの善性を被造物に伝達することを意志するのは、被造物が神の善性を目的対象として神の善性へと秩序づけられることが、神の善性にふさわしいかぎりにおいてのみである、ということである。⁽³⁸⁾

では、被造物が神の善性を目的対象として神の善性へと秩序づけられているということは、どういふことなのであろうか。トマスは、それは「被造物は、神の善性の類似である自らの完全性に到達することを欲するように、秩序づけられている」ということである、と言っている。⁽³⁹⁾ トマスによれば、神が創造するとすれば、神は、被造物がその被造物の完全性——神の善性の類似——に到達することを欲するように秩序づけてのみ、創造するのである。被造物の側から言えば、被造物は、創造されているからには、神の善性の類似である自らの完全性に到達することを必ず欲するように、秩序づけられているのである。

ところで、被造物のうちでも人間については、神はこれを神の像へと創造し、これを他の被造物から区別しているように思われる。つまり、人間においては、他の被造物の場合とは異なり、自らの完全性である神の善性の類似は神の像と言われており、⁽⁴⁰⁾人間は、そのような神の像に到達することを必ず欲するように秩序づけられているのである。

しかし、「人間は、神の像に到達することを必ず欲するように、秩序づけられている」ということを、どういうこととしてトマスは考えているのか。しかし、そのことを考察するに先立ち、まず、像とはどのような類似であるとトマスは考えるのかを見ておくことにしよう。

像 (Imago) のあるところには、必ず類似 (similitudo) もあるが、しかし類似のあるところには必ず像もあるというわけではない、とトマスは言う。それ故、像の概念は、類似の概念に何かを付加することになる。では、その付加される何かとは何であるのか。トマスによると、それは、他のものから表出されている (ex alio expressum) ということである。それ故、例えばある卵(A)は、他の卵(B)にどれだけ似ているとしても、その卵(B)から表出されているのではないから、その卵(B)の像であるとは言われない。⁽⁴¹⁾

また、像という仕方での類似には、その類似が種に関する類似であるということが必要とされる、とトマスは言う。⁽⁴²⁾つまり、複数なものにおいて類似があるとしても、その類似が類に関する類似であるか、あるいは共通的な付帯性に関するのみあるとするならば、たとえ一方が他方から表出されているとしても、そこには、像という仕方での類似は見出されないのである。従って、像という仕方での類似が複数なものにおいて見出されるのは、それらのものにおいて種に関する類似が見出され、しかも一方が他方から表出されている場合のみである、とトマスは考える。

では、人間において、神の像は本当に見出されるのか。被造物は、創られうるものによって模倣されうるものとして認識された神の本質をば、範型(イデア)として、それによって範型づけられているのであつた。⁽⁴³⁾それ故、被造物は神から表出されたものである。しかも、被造物は神と似ているはずである。それ故、すべての被造物において、神の像が見出されるようにも思われる。しかし、像には更に種に関する類似が要求されるのであつた。ところで、種に関する類似は、最終的な種差 (ultima differentia) に関して見られる (attendi)、とトマスは言う。しかるに、被造物が神に似ているのは、第一にそして最も共通的には、それらが存在しているかぎりにおいてであり、第二にはそれら

が生きているかぎりにおいてであり、第三には、それらが知性認識するかぎりにおいてである。それ故、被造物のうちでは、第三の仕方で神に似ているものにおいてのみ、つまり知性的被造物においてのみ、神との間に種に関する類似が見られることになる。従ってトマスによれば、知性的被造物においてのみ、神の像が見出されるのである。⁽⁴⁴⁾しかるに、人間も知性的被造物である。従って、人間においても神の像が見出されるはずである。では、人間において、神の像はどのような仕方で見出されるのであろうか。

知性的被造物において神の像が最大限に見出されるのは、知性的被造物が神を最大限に模倣しうるかぎりにおいてであろう。では、神とはどのようなものか。神は純粹現実態に在り、⁽⁴⁵⁾完全である。⁽⁴⁶⁾ところで、個々のものは現実態においてあり完全であるかぎりにおいてはたらく、とトマスは言う。⁽⁴⁷⁾しかるに、神の本性は知性的であり、知性的本性に固有なはたらきは、知性的のはたらきであらねばならぬ。⁽⁴⁸⁾それ故、神は知性認識する。そしてその対象は、神自身、つまり神の本質である。従って、知性的被造物が神を最大限に模倣するとすれば、それはそのこと、つまり神が神の本質を知性認識することに関するかぎりの模倣においてであろう。

さて、人間は知性的被造物であるから、人間においても神の像は見出されうる、と予想された。しかるに、知性的被造物において神の像が見出されるのは、知性的被造物が知性認識するかぎりにおいてである、と言われる。それ故、人間において神の像が見出されるのは、その知性的本性、つまり精神に關してのみである、とトマスは言う。⁽⁴⁹⁾その他の諸部分に關しては、人間は他の質料的被造物と何ら異なるのであるから、それら諸部分に關しては、人間に關しては像という仕方での類似は見出されないのである。ところが、知性的被造物が神を最大限に模倣するとすれば、それは、神が神の本質を知性認識するということに関するかぎりの模倣に關してである、と前に言われた。それ故、人間が神を最大限に模倣するとすれば、やはりそれは、神の本質を知性認識するということに関するかぎりにおいてであろう。しかるに人間は、三つの仕方では神の本質を知性認識しうる、とトマスは言う。

第一には、人間が、神の本質を知性認識することへ本性的な適性 (*aptitudo naturalis*) を持っているかぎりにおいてである。そしてこの適性は、すべての人間に共通であるところの、精神の本性そのものにおいて成り立っている。

第二には、人間が、神の本質を現実的あるいは習慣的に知性認識してはいるが、しかしながら不完全にしか知性認識していないかぎりにおいてである。

第三には、人間が神の本質を、人間に許されるかぎりの完全な仕方では、現実的に知性認識しているかぎりにおいてである。

それ故神の像は、人間においては三つの仕方で見出されることになるであろう。このうち、第一の仕方では、神の像はすべての人間において見出されるが、第二の仕方では、神の像は義人たちにおいてのみ見出され、第三の仕方では、至福な者たちにおいてのみ見出される、とトマスは言う⁽²⁰⁾。しかし神の像は、人間において、これら三つのいずれの仕方によっても見出されるとはいえ、第一の仕方でも第二の仕方でもより高度に見出され、そして第三の仕方でも最大限に見出される。それ故、人間において固有の意味で神の像が見出されるのは、第三の仕方によってであろう。

しかし、この第三の仕方で見出される神の像も、なお本当の意味では神の完全な像ではない、とトマスは言う。本当の意味での完全な像の概念には、「像のうちに表示されているものとの」等しさも含まれており、それ故、そのような完全な像においては、その像がそこから表出されているものに内属するいかなるものも欠けてはいない。しかるに、神は、被造物を無限に超出している。それ故、被造物においては、神のそのような完全な像などありえないのである。そしてこのことの故に、人間は「神の像へと」 (*ad imaginem Dei*) 創られた、と言われているのである⁽²¹⁾。この「ad」という前置詞は、ある種の接近を意味表示するが、接近は、隔たったものに適合するからである。

さて被造物は、創造されているからには、神の善性の類似である自らの完全性に到達することを必ず欲するようには、秩序づけられているのであった。しかるに人間においては、他の被造物の場合とは異なり、自らの完全性である

神の善性の類似は、神の像と言われている。それ故人間は、自らの完全性である神の像に到達することを必ず欲するように秩序づけられているのである。ところが、これまでの考察から、人間において固有の意味で神の像が見出されるのは、人間が神の本質を完全な仕方現実的に知性認識しているかぎりにおいてである、ということが明らかになった。そして人間は、神の本質を知性認識することへの本性的な適性を持ったものとして、創造されているのであった。それ故、創造についてのトマスの考え方からするならば、人間は、神の本質を知性認識することへの本性的な適性を持っているものとして創造され、神の本質を完全な仕方現実的に知性認識することを必ず欲するように秩序づけられている、と言わねばならないのである。

さて以上によって、トマスの主張する所が根底から明らかになってきた。つまり、神は、人間を創造するからには、人間を神の本質を知性認識することへ向けられたものとして創造せざるを得なかった、とトマスは考えているが、それはなぜか、換言すれば、人間は、神によって創造されているからには、神の本質を知性認識することを必ず欲求するように創造されている、とトマスは考えているが、それはなぜかが明らかになってきた。トマスは、このような根拠によって、神の本質を知性認識することを必ず欲求するように創造されたものとして、人間をとらえていたのであり、だからこそ、人間には、自らの完成に達することへの、つまり至福への本性的な欲求があると言い、また、それのみならず、「人間には、神の本質を知性認識することへの本性的な欲求がある」と言ったのであると思われる。

結 び

トマスは、人間の究極目的について論じる際に、アリストテレスの倫理的分析を多分に用いてはいるものの、最終的には「神の本質を知性認識する」というキリスト教的なことを、究極目的としてたてている。ところで、トマスの倫理思想は目的論的な倫理思想である。そして目的論的な倫理思想においては、すべての倫理的行為は究極目的へと

秩序づけられ、その究極目的への到達と相容れるか容れないかによって、道徳的に善または悪であるとされる。それ故、究極目的についてのトマスの考えは、トマスの倫理思想の基礎をなしていると言えるであろう。そこで小論においては、トマスの倫理思想の研究のための準備として、究極目的についてのトマスの考えについて考察してきたのであった。

まず、トマスが究極目的を「神の本質を知性認識すること」としていることを確認した。次いで、トマスが「人間には、神の本質を知性認識することへの本性的欲求がある」と言っていることの意味を考察し、その意味は、トマスが「神は、人間を創造するからには、神の本質を知性認識することへと向けられたものとして人間を創造せざるを得なかった」と考えていた、ということに留意するならば理解されうる、ということを示した。そして最後に、トマスが「神は、人間を創造するからには、神の本質を知性認識することへと向けられたものとして人間を創造せざるを得なかった」と考えていた理由を検討したのであった。

次には、トマスが以上のような基礎の上になどのような倫理思想を形成しているのか、という問題を考察しなければならぬであろう。しかしそのことは今後の課題としたい。

(了)

注

(1) 十二世紀、十三世紀の歴史的、社会的、思想的背景などを扱っている書物で、邦訳されているものの中には、次のようなものがある。

『十二世紀ルネサンス』 ハスキングズ 野口洋二訳 昭和六十年 創文社。

『十三世紀革命』 ファン・ステーンベルヘン 青木靖三訳 昭和四十三年 みすず書房。

『中世キリスト教の発展』(キリスト教史四) ノウルズ、オボレンスキー 上智大学中世思想研究所編訳 昭和五十六年 講談社。

『中世のキリスト教と文化』 ヌウンン 野口啓祐訳 昭和四十四年 新泉社。

- (2) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae, Prima secundae, quaestio 1, articulus 1, corpus.* (以下 Sum. theol. I-II, q. 1, a. 1, c. 〇如へ註記〇)
- (3) Sum. theol. I-II, q. 1, a. 1, c.
- (4) ibid. I-II, q. 1, a. 4, c.
- (5) ibid. I, q. 60, a. 2, c.
- (6) ibid. I-II, q. 1, a. 5, c.
- (7) ibid. I-II, q. 1, a. 7, c.
- (8) ibid. I-II, q. 1, a. 8, c.; q. 2, a. 7, c.; q. 3, a. 1, c.
- (9) ibid. I-II, q. 2.
- (10) ibid. I-II, q. 2, a. 8, c.
- (11) ibid. I-II, q. 3, a. 1, c.
- (12) ibid. I-II, q. 3, a. 2, c.
- (13) ibid. I-II, q. 3, a. 3, c.
- (14) ibid. I-II, q. 3, a. 4, c.
- (15) ibid. I-II, q. 3, a. 5, c.
- (16) ibid. I-II, q. 3, a. 2, c.
- (17) ibid. I, q. 84, a. 7, c.
- (18) ibid. I-II, q. 3, a. 8, c.
- (19) Coplston, F. C., *Aquinas*, Penguin Books, 1955, pp. 122-123 〇參照〇
- (20) Sum. theol. I, q. 12, a. 4, c.

- (11) *ibid.* I, q. 12, a. 2, c.
 (12) *ibid.* I, q. 12, a. 4, ad 3.
 (13) *ibid.* I, q. 12, a. 5, c.
 (14) *ibid.* I-II, q. 5, a. 6, c.
 (15) *ibid.* I-II, q. 3, a. 8, c.
 (16) *Summa contra Gentiles*, liber III, capitulum 48, n. 2257.
 (17) Moitte, A. R., "Desir naturel et beatitudo surnaturelle", *Bulletin Thomiste*, 1931, pp. 651-676.
 (18) *Sum. theol.* I, q. 1, a. 8, ad 2.
 (19) Moitte, A. R., *op. cit.*, pp. 662-663; Thomas Aquinas, *Commentarium in libros ethicorum*, liber III, lectio 5, n. 444.
 (20) Moitte, A. R., *op. cit.*, p. 669.
 (21) Copleston, F. C., *A History of Philosophy*, vol. II, *Medieval Philosophy*, part II, c. 39, 2. ※参照。
 (22) *Sum. theol.* I, q. 19, a. 2, c.
 (23) *ibid.* I, q. 19, a. 3, c.
 (24) *ibid.* I, q. 19, a. 10, c.
 (25) *ibid.* I, q. 83, a. 3, c.
 (26) トムスは「その模倣くみかた構成ゆたなを範型として」の形相「(forma exemplaris ad cuius imitationem aliquid constituitur) のトムス²⁶」トマス(Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate, quaestio tertia, articulus 1, corpus.* 以下 De ver., q. 3, a. 1, c. の如く略記)。ただトマスは「トマスのトマス」イデオが神とは独立して自在なものと考へなからず、もしそうだとするならば、神は自らとは異なる対象のためにはたらくべきこととなるが、神の固有対象は、神自身以外にはありえないからである。それ故イデオとは、神自身でなければならぬ(De ver., q. 3, a. 1, c.)。トムスはトマスだおつては、イデオとは個物のイデオであると言われる(De ver., q. 3, a. 8, c.)。それ故イデオは種あつて多くある

はずである。ではそのことがイデアが神自身であるということと矛盾しないのは、なぜであろうか。まず、イデアが神自身であるとはどういうことであるのか考察してみよう。

神は、神自身をつまり神の本質を、完全に認識している。ところで、神の本質を完全に認識するということは、神の本質が認識されうるあらゆる仕方、神の本質を認識するということである。しかるに、神の本質は、それ自身においてあるかぎりにおいてのみならず、類似の何らかの仕方に従って、個々の創られるものによって模倣されうるものであるかぎりにおいても、認識されうる。それ故神は、神の本質を完全に認識することから、神の本質が、類似の何らかの仕方に従って、個々の創られるものによって模倣されうるものであるかぎりにおいても、神の本質を完全に認識する。そして、そのようにして認識された神の本質が、イデアなのである (Sum. Theol. I, q. 15, a. 2, c.)。それ故、神自身がイデアであるとはいえず、単なる神の本質がイデアではなく、個々の創られるものによって何らかの仕方、模倣されうるものとして認識されたかぎりでの神の本質が、イデアなのである。では、イデアが極めて多くあるということは、どういうことであるのか。神は、神の本質を完全に認識するのであるから、神の本質が個々の創られるものによって、類似の何らかの仕方に従って模倣されうるものであるかぎりにおいても、神の本質を完全に認識するのである。しかるに、このことは、被造物の側からするならば、無数のイデアが神の内にあるということになる (De ver. q. 3, a. 2, c.)。それ故、イデアが無数にあるということ、イデアが神自身であるということとは、イデアをとらえる観点異なるのみであり、矛盾しないのである。ただし、イデアは無数にあるとしても、神はそれらをすべて用いるというわけではない。なぜなら、実際に創られるものは極めて多いが、それでもなおその数は有限だからである。従って神は、無数のイデアの中からほんの一部を選択して、それらを用いて創造したのであり、しかもその選択を神は自由になしたのである。

(37) Sum. Theol. I, q. 19, a. 2, ad 2; q. 59, a. 2, c.

(38) Ibid. I, q. 19, a. 2, c.; a. 3, c.

(39) Ibid. I, q. 6, a. 1, ad 2; q. 44, a. 4, c.

(40) Ibid. I, q. 93, a. 2, c.

- (41) *ibid.* I, q. 93, a. 1, c.
- (42) *ibid.* I, q. 93, a. 2, c.
- (43) *ibid.* I, q. 15, a. 2, c.
- (44) *ibid.* I, q. 93, a. 2, c.
- (45) *ibid.* I, q. 3, a. 2, c.
- (46) *ibid.* I, q. 4, a. 1, c.
- (47) *ibid.* I, q. 25, a. 1, ad 1.
- (48) *ibid.* I, q. 27, a. 3, c.
- (49) *ibid.* I, q. 93, a. 6, c.
- (50) *ibid.* I, q. 93, a. 4, c.
- (51) *ibid.* I, q. 93, a. 1, c.

(筆者 なかむら・おさむ 大阪府立大学総合科学部〔西洋文化〕助手)

que la nature ou l'essence de notre volonté.

Mais quelle est la nature de notre volonté? Descartes a reconnu qu'on pût suspendre son jugement. Mais il n'a pas considéré que notre volonté fût indépendante de notre entendement. Au contraire il a reconnu aussi que notre volonté se portât ver la chose considérée comme bonne. Ainsi il est évident qu'il n'était pas un moliniste. Or, au début, il a considéré que, voyant très clairement qu'une chose nous fût propre, il fût impossible, pendant qu'on demeurât en cette pensée, de juger autrement. Mais, à la fin, dans une lettre au P. Mesland (9, fev., 1645), il déclare, "lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère choisir le parti contraire, absolument parlant, néanmoins, nous le pouvons". Ainsi, il me semble certain que Descartes a changé son opinion sur ce point. Mais, en rapportant la distinction entre "moralement" et "absolument" à celle entre l'usage de notre volonté et en la nature, j'ai essayé d'expliquer ce changement.

The Basis of the Moral Theory of St. Thomas

—The Natural Desire for the Intuitive Knowledge of God—

by Osamu Nakamura
Assistant in Western Studies,
College of Integrated Arts and Science,
University of Osaka Prefecture

The moral theory of St. Thomas is a teleological one. In a teleological moral theory, every moral act is declared to be good or bad according as it is or is not compatible with the attainment of the supreme good. Consequently St. Thomas's idea about the supreme

good is a basis of his moral theory. Thus this paper as an attempt at clarification of St. Thomas's idea about the supreme good embodies a basic study of his moral theory.

In clarifying the idea in question, the author does the following. In the first place, the author premises, on the basis of an interpretation of *Sum. theol.* I-II, q. 1-3, that St. Thomas finds the supreme good to us in our intuitive knowledge of God.

Secondly, the author tries to determine the exact meaning in which St. Thomas contends that man has a natural desire for intuitive knowledge of God. This determination is pursued by way of examination of some interpretations, of which the author finds most adequate A. R. Motte's suggestive interpretation that St. Thomas views man in the concrete as being called to a supernatural end. And the author construes St. Thomas's view as thus interpreted as implying that God could not have created man without directing him to intuitive knowledge of God.

Finally, the author argues that through an appropriate construal of *Sum. theol.* I, q. 19 & 93, St. Thomas is really found to be thinking that God could not have created man without directing him to intuitive knowledge of God.