

徳と認識

——トマス・アクィナスにおける親和性による認識——

周 藤 多 紀

一 序——倫理的、宗教的「認識」の性格

長い間、認識論の主要な課題は、人間が正しい認識に至るにはどのようなプロセスを経る必要があるかということに存してきた。そこで焦点を当てられる「人間」とは等しく理性を与えられ、その理性を適切に行使しさえすれば、正しい認識に至ると見なされる人間存在一般（つまり、それがどのような人であってもよい）である。そのような仕方での認識の典型的な例は、数学や論理学の定理（theorem）の認識であろう。数学や論理学の定理は、正しい手順を踏めば、誰でもその正しさを論証することができる。そして、我々がその論証という行為をどう感じようが、一定の手順を踏む限り、その認識に至ることが可能である。しかしながら、我々が日常を省みるとき、これとは全く異なる性格をもつ認識の様態が存在するように思われる。例えば、音楽や美術の鑑賞がそうである。音楽好き、美術好きの人にとっては、音楽や絵画の鑑賞はこのうえもない喜びであり、その人はその音楽、その絵画のすばらしさを細部にわたり語ってやまないだろう。それに対して、こうした芸術に無関心な人にとっては、いかに言葉を尽くして解説されたとしても、そうした芸術作品は、単なる「耳障り」あるいは「がらくた」でしかない。宗教的認識や倫理的認識の在り方は、こうした美的感覚の在り方と相通ずるところがあるように思われる。人間を越える存在や高潔な行為といったものは、それらを

理解し、愛する人にとっては人生の一大事であり、語るに尽くせない話題である。しかしながら、それらを解さない人にとっては、彼らの話は、単なる空疎な言葉の羅列にすぎない。美的、宗教的、倫理的認識は、すぐれて個別的な在り方をしてゐる。各人の育った環境、つまり文化的背景や教育によって、その認識内容には顕著な差異が認められる。その個性性から、美的、倫理的、宗教的「認識」は厳密な意味での「認識」ではなく、主観的な態度や感情の表現であるとする立場も根強い。このような立場は、メタ倫理学において「非認知主義 (non-cognitivism)」と呼ばれる。しかし、もしこうした個別的な認識の在り方が、本来の意味での「認識」として認められると考えるならば（つまりメタ倫理学における「可認知主義 (cognitivism)」の立場を支持するなら）、このような認識の様態は、我々にとって重大な関心事であるに違いない。

二 「親和性による認識」とは何か

さて、トマス・アクィナスは正しい判断に至るのに二つの道があると主張している。一つは「理性の完全な使用」によるものであり、もう一つは「(判断する) 対象との親和性 (conaturalitas)」によるものである。トマスが親和性による認識を「親和性による」という表現で語っているのは、唯一『神学大全』第二部の第四十五問題第二項においてであり、それが次のようなテキストである。以下、本論では、このテキストのことを「基本テキスト」と呼ぶ。

知恵 (sapientia) は、神の理念に即した、ある種の判断の正しさをもたらす。ところで、判断の正しさは二通りの仕方 で生じる。一つには、理性の完全な使用に即してであり、もう一つには、まさに判断の対象となる物事へのある種の親和性 (conaturalitas) によってである。貞潔さに関わる事柄について、もしその人が倫理学を学んだことがあれば、理性による探究を通して、正しく判断する。しかしながら、もし貞潔の習態をもっていれば、貞潔さに関わる事柄へのある種の親和性によって、そのような事柄について正しく判断する。同様に、理性による探究の

後に、神的な事柄について正しい判断を下すことは、知性的徳である知恵に属する。しかしながら、神的な事柄へのある種の親和性によって正しく判断するのは、聖霊の賜物である限りでの知恵に属する。これについて、ディオニシウスは、『神名論』第二章において、「ヒエロテウスは神的な事柄において、学ぶだけではなく、神的な事柄を蒙る (non solum discens sed patiens divina) ことによって完成された」と述べている。ところで、このような共感 (compassio) なしは親和性は、我々を神へと結びつける愛徳 (caritas) によって生じる。『第一コリント書』第六章において「主と結ばれる者は、主と一つの霊となります」と言われているのはこの意に即してである。⁽³⁾

トマスは、後者、つまり親和性による認識については、いくつかの別の表現「傾向性による判断」⁽⁴⁾、「情意的認識 (cognitio affectiva)」⁽⁵⁾「経験的認識 (cognitio experimentalis)」⁽⁶⁾も用いている。そして、「基本テキスト」に示されているように、親和性による認識の様態については、次のような事柄がその具体例として考えられている。

(a) 貞潔 (の徳という)⁽⁷⁾ 習態をもっていれば、貞潔に関わる事柄へのある種の親和性によって、そのような事柄を正しく判断する。⁽⁸⁾

(b) より大きな愛徳 (caritas) ⁽⁹⁾ があるところには、より大きな欲望があり、その欲望は何らかの仕方で欲望する者を欲されているものを受容するにふさわしく、かつ準備された者とする。したがって、より愛徳をもつ者は、より完全な仕方で神を見、より至福な者となるだろう。⁽¹⁰⁾

これらのテキスト (a) (b) は、認識主体が有する徳が、我々の倫理的、宗教的認識の獲得において重要な役割を果たすことを示唆している。そこに見て取られるのは、或る徳を有する者は、その徳が関係する対象を認識するための適応性を有し、その適応性によって、対象を正しく、ないしはより完全な仕方で認識することができるという認識のメカニズムである。

親和性による認識の概念は、冒頭に描写したような倫理的、宗教的認識の個別性や情意性にふさわしい説明を与える

ように思われる。親和性の有無によって各人の認識の様態は異なるはずであり、後に詳しく説明するが、トマスによれば、親和性とは一種の「愛」であって、「愛」は愛する対象への「欲望」をもたらし、その「欲望」は満たされるときには、「喜び」をもたらしからである。⁽¹²⁾さらに、親和性による判断が「理性の正しい使用」ないしは「理性による探究」によってなされる判断と対置されていることから、親和性による認識の非推論的性格が伺える。理性のメルクマールは推論にあるとされているからである。⁽¹³⁾

このように我々の認識、とりわけ倫理的、宗教的認識が個別的であること、情念と強い結びつきを有すること、また非推論的 (non-inferential) でありながら正当化 (justify) されうることは、現在、米国を中心に盛んになりつつある「徳認識論 (virtue epistemology)」が、人間の知識の諸性格として擁護しようとしている諸点である。実際、徳認識論の主要な論者のひとりであるリンダ・ザグゼブスキは、その主著『心の諸徳 (Virtues of the Mind)』において、とりわけ「知慮 (phronesis/prudentia)」の徳の概念に注目し、アリストテレスに次いで、トマスに頻繁に言及している。⁽¹⁴⁾⁽¹⁵⁾⁽¹⁶⁾また、信頼性主義 (reliabilism) の洗練された形として、ザグゼブスキとは別のタイプの徳認識論を提案するジョン・グレコは、彼の支持する徳認識論 (「エイジント・リライアビリズム (agent reliabilism)」のルーツは、アリストテレス・トマスの、知性的諸能力の座としての「人格 (person)」の概念に求めることができると述べている。⁽¹⁷⁾非常におおざっぱに言って、徳認識論者たちは、認識者の所有する諸徳が、その認識者によって形成される信念の正当化の根拠になると主張する。彼らは、我々の認識に個人差が認められるのは、認識が、個々人の有する状態 (disposition) に依存するからであると説明する。彼らは、我々の認識が我々の情念と強く結びついていること、⁽¹⁸⁾⁽¹⁹⁾また、我々の信念の或るものは、推論を経ずに形成された場合でも、正当化されるべきことを強調する。彼らは、こうした点は、(現代知識論の分類で言うところの)「(単純な) 内在主義」や「単純な信頼性主義 (simple reliabilism)」よりも「徳認識論」において、より成功的に救われると主張する。⁽²⁰⁾⁽²¹⁾

さらに最も重要な論点として、彼らは、「徳認識論」は「(単純な) 内在主義」や「単純な信頼性主義」が、「正当化(justification)」を巡って直面してきたアポリアを避けることができると主張する。例えば、よく知られているように、「単純な信頼性主義」は、「認知的責任(epistemic responsibility)」に関して問題があるとの批判を受けてきた。これは、簡単に言って、次のような問題である。認識者が知らない間に、精確な温度センサーとそれを人間の脳が解読できる適切な信号に変える装置が、認識者の脳に埋め込まれたとする。この装置は、きわめて精度の高い、信頼できるものであった。その結果、認識者は、本人はなぜかは分からないが、常に、温度に関する正しい信念を抱くことになった。この場合、彼が、例えば「現在、摂氏十三度である」ことを、本当に「知っている」と言っているのか。「単純な信頼性主義」に従えば、「知っている」ことになるはずなのだが、我々は直感的に、この場合には、彼の温度に関する信念は、埋め込まれた機械によって完全に管理されているのであるから、彼は温度を「知っていない」と理解する。徳認識論者たちは、正当化の根拠となる「徳」は、たまたま認識者に挿入されるような、正しい信念を生み出す「装置」ではなく、その大部分が認識者自身の努力によって獲得される、「安定性のある(stable)」「状態(disposition)」であると主張することによって、直感に反するという批判を避けることができる。

このように、トマスの「親和性による認識」の概念は、哲学的に興味深い諸点を含んでいる。しかしながら、この概念に関して、今まで十分な考察が行われてきたとは言えない。⁽²⁴⁾ 十七世紀に活躍したトマスの『神学大全』の注釈家として名高いサントマのヨハネス、⁽²⁵⁾ 二十世紀に非常な影響力をもったトミスト、ジャック・マリタンら⁽²⁵⁾が、この概念に注目し、何らかのコメントを残しているが、その多くは、トマスのテキストに基づいたものではない。その理由は、トマス自身が、親和性による認識について、そのテキストのどこにも、体系的な説明を行っていないことにあるのだろう。したがって、トマス自身がこの認識のメカニズムと役割についてどのように考えていたかを知るには、親和性による認識にまつわる様々なテキストをあたる他ない。

三 「親和性」とは何か

そこで、まず、トマスが言う「親和性」とはいかなるものであるのかを、テキストから考察してみたい。トマスは、いくつかのテキストで、「親和性」が欲求に関わる概念であり、一種の「愛」であると語っている。次のテキスト(i)を見る限り、「親和性」は「傾向性 (inclinatio)」や「適合性 (aptitudo)」と置換可能なタームとして用いられている。

(i) さて、欲求的な部分の諸々の動きにあって、善は、言うならば引きつけるちからをもっており、悪は、これに反して、退けるちからをもつ。だから、まず第一に、善は欲求的な能力の内に、善への何らかの傾向性ないしは適合性、ないしは親和性を引きおこす。これは、愛の情念に属する事態である。⁽²⁶⁾

欲求は、そのものが存在する限りで保有する「自然的傾向性」、感覚による把握に従う「感覚的欲求能力」、知性による把握、判断に従う「知性的欲求能力」すなわち意志の三つに区分される。⁽²⁷⁾このような欲求の区分に対応して、「自然的な愛」、「感覚的な愛」、「知性的な愛」の三種の愛ないしは親和性が存在する。

(ii) これらの三つの欲求の各々において、愛は愛される目的を目指す動きの始源であると言われる。自然的な欲求にあっては、このような動きの始源は、欲求するものとそれが向かうものとの親和性であり、これが自然的な愛であると言われる。例えば、重い物体が中心の場所に対してもっている親和性は、重力によるものであるが、この親和性が自然的な愛と言われる。同様に、感覚的欲求ないしは意志が或る善に対してもつ親応性、言い換えればその善に対する和合それ自体が、それぞれ、感覚的な愛とか、知性的ないしは理性的な愛と言われるのである。それゆえ、ちょうど知性的愛が知性的欲求の内にあるように、感覚的愛は感覚的欲求の内にある。しかも、それは欲情の能力に属している。⁽²⁸⁾

このテキスト(ii)にも見られるように、トマスは、三種の愛ないし親和性、傾向性のうち、その事物が存在する限り

保有する自然的傾向性について、「親和性」⁽²⁹⁾「親和的な (comaturne)」との表現を用いている。また、次のような場面においても、そのものが有する自然的傾向性が「親和的な」と表現されている。

- (iii) 現世の状態における我々の知性には、質料的事物や可感的事物の本質に関わることが親和的 (comaturnis) である。⁽³⁰⁾

トマスが、「親和性による認識」という言葉で、こうしたテキスト (iii) で語られているような、人間知性や感覚の自然的傾向性に伴う、通常の認識の様態を指しているのではないことは確かである。自然的傾向性という意味では、親和性による認識と対置されている「完全な理性の使用」による認識も、理性を正しく働かせることが人間知性にとって「親和的」なものである限り、「親和性による認識」と言って差し支えないからである。⁽³¹⁾

少し注意深く「基本テキスト」を読むと、トマスは、問題となっている認識の様態について「ある種 (quedam) の親和性による」と語っている。また、テキスト (ii) に見られるように、感覚的欲求能力および意志の内に生じる親和性については、「親和性」という表現は用いず、もっぱら「親応性 (comptatio)」とか「和合 (complacentia)」⁽³²⁾といった表現をとっている。トマスの全著作における用語法を収集したインデックス・トミスティクスによると、「親和性」、「親和的な」というストレートな表現は、多くの場合、事物の自然的傾向性そのものについて用いられており、これが「親和性」の本来の用法であると考えられる。したがって、問題となる認識の様態に関与する「親和性」は、事物の自然的傾向性がもたらす生得的な適応性ではなく、魂の欲求能力に関わる「親和性」、すなわち感覚的ないしは知性的欲求能力の内に形成される適応性に限られた派生的な用法であると考えられる。つまり、人間が生得的に有する「第一の本性 (first nature)」⁽³³⁾に関わる適応性ではなく、出生後に形成される「第二の本性 (second nature)」⁽³⁴⁾に関わる適応性が、この様態の認識では問題となってくるのである。

四 「親和性による認識」のメカニズム

さて、このように限定された意味での「親和性」はどのように、それが「親和性による」という仕方、判断に影響を及ぼすのであろうか。前節での分析に従えば、問題となる「親和性」とは、感覚的、知性的欲求能力の内に生じる「愛」である。『神学大全』第二部の一において、トマスは、愛についての、興味深い考察を残している。⁽³⁵⁾ その考察の一つによると、愛は愛する者と愛されるものとの間に「相互固着 (mutua inhaesio)」つまり「愛する者は愛されるものの内にあり、愛されるものは愛する者の内にある」という状態を生じせしめる。その「相互固着」の「把握能力 (apprehensiva)」つまり認識能力面でのあらわれは次のような現象である。⁽³⁶⁾ 愛する者は、自らが愛する対象の表面的な理解をもっては満足せず、対象に属する個々の事柄を、その対象の内側から探究しようとつとめ、こうして対象の内奥に入り込む。このような現象をもって「愛する者は愛されるものの内にある」と言われる。同じ現象は、愛されるものが愛する者の認識活動に深く交わるという側面から捉えれば、逆に、「愛されるものは愛する者の内にある」と言われる。我々の経験を省みても、特定の対象に対する愛は、確かに、その対象をよりよく理解しようとする動きをもたらす。音楽好きは、微妙な旋律の動き、音の艶を聞きとろうと音に集中し、演奏者あるいは指揮者による微妙な違いを言い当てる。文学好きは、細かい言葉のニュアンスにこだわり、文脈による言葉づかいの不適切さを指摘する。我々は、認識しようと欲しなければ、何ものも認識することはない。愛する者は、愛すれば愛するほど、愛する対象に自身の注意を集中し、その対象をより鋭く見抜くことができる。トマスの言葉を借りれば、「理性を見分けること (discernere) へ動かす限りにおいて、愛は見分けると言われる」⁽³⁷⁾。

このような理解⁽³⁸⁾に即すると、親和性は、精度を高めるという仕方、認識の質を変化させることに貢献するものの、認識の内容それ自体を根本的に変化せしめるわけではない。この場合、親和性の役割は、認識者を認識活動へと発動さ

せるといふ「始動因 (causa agens)」であり、認識活動にとって「⁽³⁹⁾ 外部的なもの」にとどまっている。そして、このような親和性の役割は「理性の完全な使用」による認識においても見られるものである。ことさらに「親和性による (propter/secundum/per)」と言われる認識の様態は、親和性によって生じる認識の精度の差以上のものを指しているように思われる。後に詳しく検討するが、親和性による認識の各場面において、親和性によって、それまでは決して見えることのなかった、あるいは他の人には全く見えないような物事が、見えるようになるとの内容をトマスは述べているからである。

さて、それでは親和性は、親和性による認識にどのような仕方では影響を与えるのであろうか。トマスは、先に紹介した「愛」によって生じる「相互固着」の分析の続きで、その「欲求能力 (vis appetitiva)」面でのあらわれについても語っている。⁽⁴⁰⁾ 愛されるものが、それを愛する者に現前する場合には、愛する者は、その対象そのもの、あるいはその対象の有する善を悦ぶ。そのものが愛する者に現前しない場合には、愛する者は、ひたすらその対象を求める。愛されるものに對して愛する者が抱くこのような志向性が、愛する者と愛されるもの以外のもの (例えば、愛されるものもたらず金銭のないしは対外的な利益⁽⁴¹⁾) を原因として生じるのではなく、愛されるものそれ自体によって、しかも愛する者の内部で生じる限りにおいて、「愛されるものは愛する者の内にある」と言われる。また、愛する者は、自らの愛する対象を外的にないしは表面的に獲得、享受することに飽き足らず、その内奥へと入り込むような仕方では、そのものを完全⁽⁴²⁾に所有することを求める限りにおいて、「愛する者は愛されるものの内にある」と言われる。欲求能力は、対象によって欲求をかき立てられ (「親和性」の形成)、その対象へと引きつけられ (「欲望」の発生)、最終的にはその対象との合一を志向する。⁽⁴³⁾ こうした欲求能力の強い志向性の影響下で、その人の知性は他のものではなく、まさに欲求能力を引きつける対象へと赴かしめられる。このような仕方では、それが「親和性による」と言われる認識は、サントマのヨハネスが示唆することく、「情愛が対象の条件へと転化する (affectus transit in conditionem objecti)」⁽⁴⁴⁾ という認識論的構造

を有している。だが、このような説明は、未だ、親和性による認識とそれ以外の認識における「愛」ないしは「親和性」の働き方の違いを、十分に説明しているとはいえない。

トマスは、しばしば、「受け取られるものは受け取るものの在り方に従って、受け取られる (receptum est in recipiente per modum recipientis)」というテーゼをもって、認識のメカニズムを説明する。⁽⁴³⁾ 通常の、思弁的な認識の場面では「受け取られるもの」つまり認識対象が、その在り方を変えることによって、認識が成立する。つまり、人間性にとって固有の対象である質料的事物は、「可知的形象 (species intelligibiles)」という事物に「類似したもの (similitudo)」という形でなければ、非質料的な人間知性に受け取られることはない。論理学、数学、形而上学の諸対象の認識は、このような仕方で成立する、質料的な事物に関する認識からの抽象作用によって成立する。⁽⁴⁴⁾ ところが、親和性による認識の場合には、「受け取られるもの」つまり認識対象は (関係する諸テクストを読む限り) 倫理的、宗教的事実という非質料的なものであって、その在り方を変えることはない。トマスは、倫理的な価値の不可変の実在を疑わない「道徳的実在論者 (moral realist)」である。したがって、かえって「受け取るもの」つまり認識主体が自身の在り方を或る意味で変える、つまり自らの内に特定の対象に「類似したもの (similitudo)」を形成し、そのことによってその対象への親和性を獲得すること⁽⁴⁵⁾で、はじめてその対象を受け取ることが可能となる。そして、この「類似したものの」が「徳」にあたると考えられる。

こうした事態は、トマスの認識論の別のテーゼを用いると、次のように説明できる。トマスは、アリストテレスの『デ・アニマ』⁽⁴⁶⁾での記述に従って、正しい認識の成立の場面においては「認識者は認識対象と同一になる」と主張する。⁽⁴⁷⁾ 通常の認識の場合は、このテーゼは、認識者は「外から事物の形相を受け取ってそのものになる」ことで正しい認識が成立すると理解されるのに対し、親和性による認識の場合は、認識者自身が「内側からそのものになる」ことで正しい認識が成立すると理解される。つまり、この様態の認識においては、音楽好きは自ら音楽的になることで、高潔な行為

を愛するものは、自ら高潔になることで、関係する諸対象を認識するのである。

五 親和性による倫理的認識

続いて、トマスが具体的に親和性による認識について論じている各場面を検討することで、親和性による認識の特徴とその重要性を、より明確にしてみたい。

「基本テキスト」においては、トマスは、まず、親和性によって倫理的に正しい判断が可能になると主張していた。そこでは、トマスは貞潔の徳を出して説明しているが、一般的な形にすると、「有徳な人は、その徳という習態によって、（その徳に関わる親和性を有し）その徳にかなう事柄についての正しい判断をもつ」⁽⁴⁸⁾。このような親和性による倫理的認識を論じる際に、トマスが依拠するのは、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』における、次のような「優れた人」、「善き人」の認識の在り方についての考察である。

(a) 実際、優れた人はそれぞれの物事を正しく判定し、それぞれの場面において彼にとつては、まさに真実が姿を現すのである。すなわち、それぞれの習態には、それらに応じた固有の美しさや快さがあるが、優れた人というのは、それぞれの場面で真実を見てとることにかけて、おそらく最も卓越しており、そのような人は、善きものや快いものの、いわば規準であり尺度である、と言って良いのである。⁽⁴⁹⁾

(b) 目的もまた各人には、各人のそのときの在り方に対応した性質のものに見えるのだ。⁽⁵⁰⁾

(c) これらすべての場合において、優れた人に現れているものが、実際にもそのとおりのものであると考えられる。そこで、もしこの立言が正しければ——正しいと思われるが——、そしてもし徳および、善き人である限りの善き人こそ、それぞれの事柄の尺度であるとすれば、そのとき、善き人に現れている快楽が、実際にも快楽なのであり、善き人が悦びを覚える物事こそ、実際に快いものである、ということになるだろう。他方、善き人にとって不快な

ものが、誰かに快いものに映るとしても、何ら驚くにあたらない。⁽⁵¹⁾

なかでも、「目的もまた各人には、各人のそのときの在り方に対応した性質のものに見えるのだ (qualis unusquisque est, talis finis videtur ei)」(テクスト b) の言葉はアリストテレスの考察の内容を端的に示すものとして、『神学大全』の倫理学編(第二部)でたびたび引用される。⁽⁵²⁾

トマスは『ニコマコス倫理学注解』で、右に引用したようなアリストテレスの言葉を、次のように解説している。或る習態(をもつ人)には、その習態に即した事柄が善きもの、悦ばしいものとして現れる。ところで、或る習態は、正しい理性になつてゐる限りにおいて、倫理徳として定義されるのだから、徳に即したことは、常に真に正しいことである。こうした理由で、有徳な人には、理性になつた、端的な善が現れる。つまり、まるですべての行為についての規準であり、尺度であるかのように、有徳な人は、個々の為されるべき行為において、真に善なることを見てとる。有徳な人は、他の人々と異なり、自分にそう見えることに即して、物事の真の善惡を判断することが可能であり、また、そうすべきなのである。⁽⁵³⁾

そして、そもそも、なぜ或る習態(をもつ人)には、その習態に即した事柄が善きもの、悦ばしいものとして現れるのかという点に関しては、トマスの考えに即して、事物や動物の動きとの類推を用いながら、次のような分析を提示することができ⁽⁵⁴⁾る。一般的に、ものは、そのものに固有の形相に即した動き、働きをもつ。生命をもたない物体の場合、例えば、火は火にとつて固有な形相、トマスの体系の中でより精確に言うと、火に固有な付帯形相である「軽さ」に即して上へ移動するし、⁽⁵⁵⁾同様の理由で、土は真ん中へと移動する。動物の場合は、各自の本性の状態(dispositio)に従つて、或るものを善、つまり目的として欲求する。同一の種に属する動物は、その実体形相が同一であるから、似たような動きや働きを有するけれども、各個体は、個体ごとに異なる状態——これはトマスの体系では付帯形相と見なされる——に即して、別様の働きをもつ。同様に、個々の人間も自身のもつ状態に即した動きや働きをもつのであり、各自

の状態に應じて、ある人にはこのものが、別の人にはあのものが善として現れる。ちょうど身体の状態が健康な人は食物の味を正しく把握するが、特定の病氣にかかっている人はそうできないように、精神の状態がよい状態にある人、つまり有徳な人は物事を正しく見ることができ、そうではない人は錯綜した形で見る。⁽⁵⁶⁾ その結果、有徳な人は正しきを悦び、悪しきを憎むが、悪しき人は正しきを憎み、悪しきを悦ぶという現象がおこる。トマスの見解としてこの類推を理解する上で⁽⁵⁷⁾肝心なのは、人間の場合には、このように異なる「見え」を決定する状態 (*dispositio*) つまり習態 (*habitus*)⁽⁵⁸⁾ は、「第一の本性」に基づくという意味において、完全に「自然的な (*naturalis*)」ものではなく、後天的な要素によるところも大きいことである。トマスは、以下の二つの意味において、徳が「第一の本性」に基づくという意味において、人間にとって自然的であることを認める。一つには、諸徳の萌芽とも言うべきものが、すべての人間の内に内在している限りにおいてである。もう一つには、個々の人間は、生得的な身体的条件から、何らかの徳に対して、より適当、あるいは不適当な状態にある限りにおいてである。つまり、徳は、その発端に関しては、「第一の本性」に基づくという意味で自然的である。しかし、こうした徳の完成、つまり「第二の本性」の形成は、様々な場面で、状況に即した適切な行為をとるという後天的な習慣化に依存する。⁽⁵⁹⁾ したがって、人間は、自らの所有する習態、その習態に即した「見え」、さらにその「見え」に基づいて選択する行為に責任を負っている。⁽⁶⁰⁾

ところで、このように親和性によって得られる倫理的認識は、次のような特徴を有している。完全な理性の使用によって獲得される倫理的認識は「なぜこの行為が正しいのか」という行為の正しさの理由の理解を伴う。実践知の場面での「完全な理性の使用」とは、実践的推論を通して、為されるべき行為が自然法に基づく諸原則に即したものであるとの理解を伴うからである。それに対して、親和性によって得られる倫理的認識は、単に「この行為は善い」「この行為を為すべし」というものであって、その知が獲得される瞬間には、それ以外の事柄の理解を伴わない。ただ、その知は自然法と無関係であるわけではなく、むしろ自然法を具体化しており、⁽⁶¹⁾ その知の内容を後で反省的に振り返ることで、

なぜその行為が正しいのかを知ることが可能である。⁽⁶²⁾そして、このような形態の倫理的認識は、我々の倫理的生活において、重要な役割を果たしている。このような形態の認識があるからこそ、我々は、倫理的に正しい行動を、迷わず、迅速かつ確実に、しかも悦びをもって遂行することができる。⁽⁶³⁾例えば、おぼれかけている子供を目にして、川に飛び込んで助けようとする行為などは、もしその子供の命の大切さ、状況の緊急性、自分の泳力や救出に伴う危険などに思いを巡らした上で決断を下していたら、状況によってはすでに「手遅れ」になってしまふ。「とっさに」あるいは「思わず」その行為をとるからこそ、その行為が適切で有効なものたり得るのである。「完全な理性の使用」によって得られる認識が、必ずしも「為すべき」と判断された行為の遂行を保証しないのに対し、親和性による認識は、必ず当該の行為の遂行を伴う。なぜなら、前節で明らかになったように、親和性による認識を可能にしているのは、まさに、「そのような（行為をとれる）人でありたい」という欲求能力の働きだからである。

六 親和性による宗教的認識

「基本テキスト」において、トマスは、倫理的認識に続いて、宗教的な神認識を親和性による認識の例としてあげている。そこでは、愛徳（*caritas*）が、神的な事柄を理解するための親和性をもたらし、その親和性によって、我々は、神認識に到達すると主張されている。その際に、トマスが依拠するのは、六世紀のシリアの教父と推定される偽ディオニシウスの『神名論』の次のような一節である。

彼はこれらのことを、聖なる神学者たちから受け取ったか、あるいは多くの鍛錬と努力の末に、語られている事柄の知的探究によって洞察を得たか、あるいはさらに、ある種のより神的な靈感（*inspiratio*）によって、神的な事柄を単に学ぶだけでなく蒙る（*non solum discens sed et patiens divina*）こと、教えられたのである。そして（もしこのように言うべきであるなら）、彼は神的な事柄への共感（*compassio*）によって、教え学ぶことのでき

ない神秘的な合一と信仰へと完成されたのである。⁽⁶⁴⁾

トマスは、『神名論注解』において、偽ディオニシウスは、ここで、神的な事柄に関する三通りの仕方の認識の様態を語っていると説明している。簡単に言って、第一の仕方では、「神学者たち」つまり福音者たちによって教えられることによって、第二の仕方では、聖書の言葉を、議論や注解を通して、自ら研究することによって、神的な事柄を認識する。この二つの認識の様態は、トマスの言葉で言う「完全な理性の使用による認識」に分類される。第三の仕方が、「より神的な靈感によって」「(神的な事柄を)蒙ること」「(神秘的な合一へと完成される)」という認識の様態であり、これが、トマスの言葉で言う「親和性による認識」にあたる。普通の表現をするならば、これは、神についての「神秘的な認識」ないしは「神秘的体験」と言える。

同注解書において、トマスは、右に引用した一節の中の「神的な事柄を単に学ぶだけではなく蒙る」という言葉について、神的な事柄に関する知を、知性において受け取るだけではなく、神的な事柄を愛することによって、情愛(lectus)によって神的な事柄と合一することを意味すると解説している。⁽⁶⁵⁾ トマスは『真理論』でも『神名論』のこの言葉について言及しており、そこでは、この「蒙ること(passio)」とは、「神的な事柄への情愛(affectio)に他ならない」と述べ、⁽⁶⁶⁾ この種の宗教的な認識の場面での、親和性による認識と情念の強い結びつきを示唆している。通常の認識の場合には、認識することによって認識対象に対する欲求、愛が生じる。例えば、美しいワイングラスを見て、そのグラスが欲しくなるのであって、美しいワイングラスが欲しいからといって、そのような美しいグラスが見えてくるわけではない。ところが、親和性による宗教的認識の場合には、「神的な事柄への情愛(affectio)から、神的な事柄の顕現(manifestatio)が生じる」⁽⁶⁷⁾、つまり神を愛するからこそ(むしろ神を愛するに先立って、より原始的な仕方で、神すでに認識しているのだが)、⁽⁶⁸⁾ 神ないしは神的な事柄が見えてくると解されるのである。

七 結

以上のように、本論ではトマスの「親和性による認識」のメカニズムとその哲学的意義の解明を試みたが、最後に論じ残した諸点を指摘し、トマスの体系全体におけるその位置づけとその意義を確認しておきたい。

まず本論では、「親和性による認識」の概念の哲学史的重要性に触れる余裕はなかったが、「基本的テキスト」を一瞥すれば明らかのように、トマスは、「親和性による認識」の概念の形成にあたって、アリストテレスの伝統、偽ディオニシオスにつながる新プラトン主義的伝統、聖書の伝統、そしておそらくアウグスティヌスの伝統⁽⁷²⁾からも、その源泉を汲み上げていることが指摘できる。

また、説明を簡潔にするために、倫理的認識と宗教的認識を別個の問題として扱ったが、トマスが、この二つの認識の間に、ある種の連続性と断絶を認めていることは指摘しておかなければならない。トマスは、聖書注解において、「霊的な人」は、「救いに関する個々の事柄」に関して、常に正しい判断を下すことが可能であると述べている⁽⁷³⁾。また、トマスは、人間の究極的な完成には「神の本質を見る」という宗教的認識が必要であると主張している⁽⁷⁴⁾。つまり、倫理的認識は、その究極の完成態において、ある種の宗教的認識を要求すると言える。

本論の結論として、次のようにまとめることができるだろう。一般的に、トマスの体系において注目されるのは、実践的推論や、推論による神の存在や属性の証明といった完全な理性の使用による認識の側面である。「完全な理性の使用」は、トマスの教説を文化や教育を異にする異教徒にも理解可能とする、普遍的説得力を与えるもので、その重要性は疑うべくもない。しかし、倫理的、宗教的認識の場面では、あらかじめ認識者に特定の状態、つまり（倫理、対神）徳を要求する「親和性による認識」が重要な役割を果たしていることが明らかになった。この「親和性による認識」の概念は、生み出された「信念」と同様ないしはそれ以上に、その信念を生み出す認識者の「在り方」に目を向けること⁽⁷⁵⁾

で、人間の知識の「個別性」、「情意性」、「非推論的性格」を救おうとする、現代の「徳認識論」の諸論点と重なっている。⁽¹⁶⁾ トマスは、この二つの異なる認識の様態が、相互に補完しあう仕方、人間の知識の獲得と発展に欠かせないことに気づいていたと言えるのであり、このような文脈において、トマスの「親和性による認識」の概念は、現代の我々が人間の知識に対するアプローチ法を再考するための示唆を与えていると言いうるのである。⁽¹⁷⁾

注

- (1) 本論で展開されるアリストテレス・トマスのな世界観に従えば、美的認識と倫理的認識の問題は密接な関連性をもつ。トマス(S. T. I-II, q. 27, a. 1, ad3)に従えば、「美 (pulchrum)」と「善 (bonum)」は存在論的には同一であって、「美」が「善」と概念的に異なるのは「善」とは「欲求を安らわせる」のに対し、「美」には「それを認識することにおいて、欲求を安らわせる」という側面をもつからである。また、アリストテレスの世界観を支持するマクダウェル (McDowell 1983) は、美的な価値の客観性の問題と倫理的な価値のそれとのリンクを示唆する。

- (2) 現代メタ倫理学における様々な立場に関して、トマスが属するアリストテレス的な「可認知主義」の擁護に関して、MacNaughton 1988.

- (3) [S] apientia importat quandam rectitudinem iudicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem iudicii potest continere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter conaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem: sed per quandam conaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis: sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam conaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti: sicut Dionysius dicit, in 2 cap. *de Div. Nom.*, quod Hierotheus est perfectus in divinis non solum discens, sed et patiens divina. Huiusmodi autem compassio sive conaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo sec. illud I *ad Cor.* 6 [17]: Qui adhaeret Deo unus spiritus est. S. T. I-II, q. 45, a. 2, c. 『神学大全』からの引用は Marietti

版に従う。

- (4) *S. T. I*, q. 1, a. 6, ad3.
- (5) *S. T. I*, q. 64, a. 1, c.; *S. T. II-II*, q. 97, a. 2, ad2.; *S. T. II-II*, q. 162, a. 3, ad1.
- (6) *S. T. II-II*, q. 97, a. 2, ad2.
- (7) 貞潔は'エペスニタラフ'倫理徳の1つに数えられる節制の徳の部分であると考えられる。 *S. T. II-II*, q. 143.
- (8) *S. T. II-II*, q. 45, a. 2, c.
- (9) 愛徳は'エペスニタラフ'対神徳の1つに数えられる。 *S. T. I-II*, q. 62, a. 3, c.
- (10) [Q] uia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptem et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectus Deum videbit, et beator erit. *S. T. I*, q. 12, a. 6, c.
- (11) *S. T. I-II*, q. 23, a. 4, c. etc.
- (12) *S. T. I-II*, q. 26, a. 2, c.
- (13) *S. T. I*, q. 79, a. 8, c.
- (14) 徳認識論の概要とラッセル' Axtell 1997; Zagzebski 1998; Axtell 1997; Greco 2002. 個々の議論に関しては' 論文集 Axtell ed. 2000; Fairweather & Zagzebski eds. 2001 が参照せられよう。
- (15) 知慮は'エペスニタラフ'知性的徳の1つに数えられ、人間の行為の目的に関して、正しい探究、判別、命令を可能にするものである。 *S. T. II-II*, q. 47, a. 8.
- (16) チャソペンスキのメンローチに対する肯定的考察として' Hibbs 2001.
- (17) Greco 2000, p. 179.
- (18) Zagzebski 1996, p. 18; Greco 2000 と個別性の強調と擁護が見られる。
- (19) Zagzebski 1996, pp. 51-8.
- (20) Greco 2000, p. 167sq.; Ch. 9.
- (21) 「単純な信頼性主義 (simple reliabilism)」としての表現を Greco 2000, p. 165 に負へ。

- (22) ここで「単純な」内在主義」というのは、信念は、認識者が容易に気づくことが可能なものによって正当化されると主張する立場を指し、「単純な信頼性主義」というのは、信念は、信頼に足りるプロセスを通して形成されることによってのみ正当化されると主張する立場を指す。
- (23) 参考になる文献として、稲垣 1970; Caldera 1980 があり、本論も彼らのテクストの紹介や分析に負っているが、これらにおいても、親和性による認識のメカニズムについては、十分に明確になっていない。
- (24) *Cursus theologicus in Iam-IIae: De donis Spiritus Sancti*, Gagné & Mathieu eds., pp. 155-97.
- (25) Maritain 1952.
- (26) S. T. I-II, q. 23, a. 4, c.
- (27) S. T. I, q. 80, aa. 1-2, c.; S. T. I-II, q. 26, a. 1, c.
- (28) S. T. I-II, q. 26, a. 1, c.
- (29) S. T. I-II, q. 26, a. 2, c.
- (30) S. T. I, q. 87, a. 1, c.
- (31) 實際次のようなテクストがある。Et ideo uti collatione et discursu est conmutabile animabus beatorum, non autem angelis. S. T. III, q. 1, a. 3, ad3.
- (32) Busa 1996 を利用した。
- (33) 現代では、例えば、マクダウェルがこの概念の復権を訴えている。Cf. McDowell 1995. 「第二の本性」という言葉そのものを、アリストテレスのテクストには見いだすことはできないが、「第一の本性」と「第二の本性」の区別は、『ニコマコス倫理学』における「状態 (diathesis)」と「習態 (hexis)」の区別にその根拠を求めることが出来る。トマスは、「第二の本性 (natura secundae)」という言葉を用じており (例えば S. T. I-II, q. 82, a. 1, c.)、亦たにいくつかの箇所でその典拠をキケロに求めている (S. T. I-II, q. 72, a. 2, ad1; S. T. I-II, q. 58, a. 11, ob. 3) が、該所のキケロのテクスト (Marietti 版によれば *De inventione* 2, 53) には、この言葉そのものは見あたらない。
- (34) しかし、後に倫理徳の形成の場面に即して説明するように、「第二の本性」は、「第一の本性」そのものではないが、「第一の本性」に基づいて形成されることには、注意しなければならない。

- (35) *S. T. I-II*, qq. 26-8.
- (36) *S. T. I-II*, q. 28, a. 2, c.
- (37) Dicitur autem amor discernere, inquantum movet rationem ad discernendum. *S. T. II-II*, q. 47, a. 1, ad1.
- (38) 「親和性」の認識」に関する初期の研究は Noble 1913 の「*イデアの解明*」を参照せよ。
- (39) 稲垣 1970, p. 129 の表現を参照せよ。
- (40) *S. T. II-II*, q. 28, a. 2, c.
- (41) *S. T. I-II*, q. 26, a. 2, c.
- (42) *Cursus theologicus in Iam-IIae* : *De donis Spiritus Sancti*, Gagné & Mathieu eds., p. 166. 「親和性」の認識」を論じる上では、この「*イデアの認識*」の言葉を引用する論者は多い。
- (43) 例として、*S. T. I*, q. 84, a. 1, c.
- (44) *In Boethii De trinitate*, q. 5, aa. 3-4.
- (45) 「*イデア*」=「*家*」=「*親和性*」=「*類似性*」を原因とするものではない。*S. T. I-II*, q. 27, a. 3, c.
- (46) *De anima*, III, Ch. 2, 425b26-7; III, Ch. 4, 430a4.
- (47) Sicut enim sensus in actu est sensibilis, propter similitudinem sensibilibus, quae est forma sensus in actu ; ita intellectus in actu est intellectus in actu, propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu. *S. T. I*, q. 87, a. 1, ad3.
- (48) [H] omo virtuosus per habitum virtutis habet rectum iudicium de his quae conveniunt virtuti illi. *S. T. I-II*, q. 2, a. 3, ad2. この「*イデアの表現*」は「*イデアの簡明*」を指す。*S. T. I-II*, q. 58, a. 5, c.; *S. T. II-II*, q. 1, a. 4, ad3.
- (49) *EN* III, Ch. 4, 1113a29-a33. 引用の和訳は「*イデア*」が使用したと推測されるレオニナ訳 (Leonina 版) と一致する。
- (50) *EN* III, Ch. 5, 1141a32-1141b1.
- (51) *EN* X, Ch. 5, 1176a15-20.
- (52) *S. T. I-II*, q. 9, a. 2, c.; *S. T. I-II*, q. 58, a. 5, c.; *S. T. II-II*, q. 24, a. 11, c.
- (53) *In EN* III, lect. 10, ll. 76-91 (n. 494).
- (54) *In EN* III, lect. 13, ll. 15-34 (n. 516).

- (52) S. T. I, q. 6, a. 3, c.
- (53) *In EN* III, lect. 10, II, 59-74 (n. 493).; *In EN* X, lect. 8, II, 136-55 (nn. 2062-3).
- (54) トマス自身は『注解』によらず、類推を自らが反駁する見解の説明の中で用いているが、このような類推自体は基本的に受け入れてゐることを理解してゐると思ふ。
- (55) 「状態 (dispositio)」の「習慣 (habitus)」は、トマスにおいて、厳密に言えば、区別される概念であるが、ここで紹介している『スコトス倫理学注解』の箇所のように、同意で用ゐられることもあつた。Cf. *In Met.* V, lec. 20, n. 1064.
- (56) S. T. I-II, q. 63, a. 1, c.
- (57) *In EN* III, lect. 13, II, 73-8 (n. 520).
- (58) この点、ベスナラの発表“The Role of Knowledge in Aquinas’s Ethics.” (4/12/2003 於セントルイス大学) に学んだ。ベスナラの示唆に従えば、『傾向性による判断』の第1章「親和性による認識」は、トマスの倫理学が「徳倫理学」でありかつ「自然法論」であることを保証する重要な鍵となることである。
- (59) *In EN* I, lec. 4, II, 150-8 (n. 54).
- (60) *De virtutibus in communi*, a. 1, c.
- (61) *De divinis nominibus*, Ch. 2, sec. 9. 引用の和訳は、トマスが使用したと推測されるサラセンのヨハネスのラテン訳 (Chevalier ed. の収集) に依拠する。
- (62) *In D. N.* Ch. 2, lec. 4, n. 190.
- (63) *In D. N.* Ch. 2, lec. 4, n. 191.
- (64) [P] assio illa de qua loquitur Dionysius, nihil est aliud quam affectio ad divina, quae habet magis rationem passionis quam simplex apprehensio, ut ex praedictis patet. Ex ipsa enim divinarum affectione provenit manifestatio eorumdem. *De veritate*, q. 26 a. 3, ad18.
- (65) *De veritate*, q. 26 a. 3, ad18.
- (66) 但しこの『情念』は、トマスの規定による本来の意味でのそれと異なり、身体的変化を伴わない意志の単純な活動を指している。S. T. I-II, q. 22, a. 1, c.; S. T. I-II, q. 22, a. 3, ad1.

- (70) *De veritate*, q. 26, a. 3, ad18.
- (71) トマスは、あるものを愛するには、それに先立って、その対象を何らかの仕方で認識していることが必要だと主張する。*S. T. I-II*, q. 27, a. 2.
- (72) 稲垣 1970, p. 140 はこの点を指摘している。テクストとしては、例えば次のものがあげられるだろう。Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec assertur illi visioni esse idonea, id est quae illum ipsum oculum, quo videntur ipsa, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus quas videre intendit, haberit. Augustinus, *De diversis quaestionibus* 83, q. 46, 2. (引用は Mutzenbecher ed. に従う)。
- (73) 「霊的な人はすべてを判断し」という『第一コリント書』第二章の言葉に関するトマスの説明である。*In ad Corinthios* 1, lect. 3, n. 118.
- (74) *S. T. I-II*, q. 3, a. 8, c.
- (75) おおむね言っているのが、「同様に」とするのが、「ソーザやブレコをはじめとする」「徳信頼性主義 (virtue reliabilism)」派であり、「以上」としているのがザゼレンスキをはじめとする「徳責任主義 (virtue responsibilism)」派である。
- (76) もちろん、トマスの「親和性による認識」に関する説明と、現代の徳認識論の議論は完全に重なっているわけではない。例えば、トマスが「親和性による認識」で問題としているのは、倫理的、宗教的認識であるのに対し、徳認識論が問題としているのは、経験的認識全般である。
- (77) 本論の作成に際して、数々の有益なコメントを頂いた、京都大学文学研究科哲学・西洋哲学史合同研究会 (12/24/2002) サントルイス哲学科ワークショップ (4/15/2003)、日本哲学会 (5/17/2003 於東洋大学) の参加者の方々に感謝申し上げます。

文献表

- Axtell, G. 1997. "Recent Works on Virtue Epistemology." *American Journal of Philosophy* 34: 1-26.
- Axtell, G., ed. 2000. *Knowledge, Belief, and Character: Readings of Virtue Epistemology*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowan & Littlefield.
- Busa, R., ed. 1996. *Thomas Aquinas Opera Omnia: cum hypertextibus*. 2ed. CD-ROM, Milano: Editoria Elettronica Editel.

- Caldera, R.-T. 1980. *Le Jugement par Inclination chez Saint Thomas D'Aquin*. Paris: J. Vrin.
- Chevallier, P., ed. 1937. *Diomysia*. Paris, Bruges: Desclée de Brouwer.
- Fairweather, A. & L. Zagzebski, eds. 2001. *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. New York: Oxford UP.
- Gagné, H. & A. Mathieu, eds. 1948. *Joannes a Sancto Thoma, Cursus Theologicus in Iam-IIae, De Donis Spiritus Sancti*. Quebec.
- Greco, J. 2000. *Putting Skeptics in Their Place: Skeptical Arguments and Philosophical Inquiry*. New York: Cambridge UP.
- . 2002. "Virtue Epistemology." in E. N. Zalta ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2002/entries/epistemology-virtue/>>.
- Hibbs, T. H. 2001. "Aquinas, Virtues and Recent Epistemology." *The Review of Metaphysics* 52: 171-91.
- MacNaughton, D. 1988. *Moral Vision: An Introduction to Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Maritan, J. 1952. "On Knowledge Through Commaturality." in *The Range of Reason*, New York: Charles Scribner's Son.
- McDowell, J. 1983. "Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World." in E. Shaper ed., *Pleasure, Preference and Value*. Cambridge: Cambridge UP, pp. 1-16, collected in McDowell 1998, pp. 112-30.
- . 1995. "Two Sorts of Naturalism," in R. Hursthouse, G. Lawrence & W. Quinn eds., *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*. Oxford, New York: Clarendon Press, Oxford UP, pp. 149-79, collected in McDowell 1998, pp. 167-97.
- . 1998. *Mind, Value and Reality*. Cambridge (U. S.), London: Harvard UP.
- Mutzenbecher, A., ed. 1975. *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus*. (CCSL, vol. 44A; Opera, Pars XIII-2). Turholi: Brepols.
- Noble, H.-D. 1913. "La connaissance affectiva." *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 7: 637-62.
- Zagzebski, L. 1996. *Virtues of the Mind: An inquiry into the Nature of Virtues and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge UP.
- . 1998. "Virtue Epistemology." in E. Craig ed., *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London, New York: Routledge, vol. 9, pp. 617-22.

稲垣良典、一九七〇。「親和性による認識」『トマス・アクィナス哲学の研究』、創文社、一九一―一四一頁。

(筆者 すとう・たき セントルイス大学大学院哲学科博士課程／西洋哲学史)

Virtue and Cognition

Cognition through Connaturality according to Thomas Aquinas

by

Taki SUTO

Ph. D candidate

Department of Philosophy
Saint Louis University

Thomas Aquinas claims that there are two different ways to attain a correct judgment (S. T. II-II, q. 45, a.2, c.). One way is through a perfect use of reason and another is through “connaturality (*connaturalitas*).” Through “connaturality,” Aquinas claims, those who possess virtue of chastity judge such matters correctly and those who possess virtue of charity judges divine matters correctly and more perfectly.

This article intends to clarify the cognitive mechanism and philosophical importance of “cognition through connaturality” in Aquinas. For a brief sketch over its philosophical importance, I borrow some arguments from contemporary epistemology, specifically “virtue epistemology.” I point out the similarities between Aquinas’s claims on “cognition through connaturality” and those by virtue epistemologists. After this introduction into its philosophical importance, I explain what “cognition through connaturality” is and how it occurs. For this purpose, I analyze the meaning of the “connaturality” based on his texts and conclude that the “connaturality” in question is the aptitude formed in our appetitive powers. Then, I explain how the connaturality functions in our attainment of the cognition. Based on his accounts of the mechanism of cognition, I conclude that the cognizer becomes the object by him or herself becoming like the object. Virtues help the cognizer’s becoming like the object, bringing the connaturality to the cognizer. After this clarification of the mechanism, I introduce his detailed descriptions of the moral and religious cognition through connaturality. I try to analyze in each case why this mode of cognition is philosophically important.

Through the investigation, we shall understand that Aquinas’s notion of “cognition through connaturality” has much in common with the concerns of virtue epistemologists. Both of them claim that virtues of the cognizer play a crucial role in our attainment of knowledge and save “particularity,” “affectivity,” and “non-inferentiality” as aspects of human knowledge. A further significance of Aquinas’s philosophical position is that he realizes that both “perfect use of reason” and

“connaturality” are indispensable means for the attainment and the development of human knowledge.

Ultimate Truth (paramārthasatya) and Relative Truth (saṃvṛtisatya) Jñānagarbha’s Two Truths and his Position in Tibet

by

Ritsu AKAHANE

Part-time lecturer

Osaka Gakuin University

This paper has two objectives. The first one is to explain the ultimate truth and the relative truth as they are used by Jñānagarbha—who is said to have been active at the beginning of the 8th century—in his book *Satyadvayavibhaṅga*. The second objective aims at explaining to which Jñānagarbha actually belongs—Yogācāramadhyamaka (*rNar 'byor spyod pa'i dbu ma pa*), Sautrāntikamadhyamaka (*mDo sde spyod pa'i dbu ma pa*) or Lokapratītimadhyamaka (*'Jig rten grags sde spyod pa'i dbu ma pa*).

1.: Concerning ultimate truth, Jñānagarbha claims that two of them—namely unexpressive ultimate truth and expressive ultimate truth—are existing. The first of these two doesn’t manifest anything, is differentiated from the workings of concepts and the heart and is a truth one cannot talk about. The second one is logic or the things that are made definite by logic. It is also what is decided after the flawed other theories about the truth claimed by other people are examined by it. Actually, only the important ultimate truth is true ultimate truth—but since it cannot possibly be shown to other people, logic and things decided by it were established by Jñānagarbha.

Three kinds of relative truths exist, while one of them is correct and the remaining two are flawed. According to Jñānagarbha, the true one has a characteristic of corresponding correctly to what appears. It is a mere thing, which happens depending on a cause, has the ability to produce effective action and is a matter which is explained by the All-Knowing Buddha. The two flawed relative truths are either conceptual or non-conceptual. The former is what is imagined as truth by other people. The latter is split in two different kinds. The first one is the double moon which is recognized by people with damaged sensual organs. The second one is water seen under a mirage. It is to note that these are not accepted