

トマス・アキナスにおける習慣と自由

稲垣, 良典

<https://doi.org/10.15017/2328634>

出版情報 : 哲學年報. 38, pp.55-81, 1979-03-31. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :

トマス・アクィナスにおける習慣と自由

稲垣良典

(1) 私は本稿において、人間的自由の本質がそこにおいて探求されるべき場所、すなわち「自由とは何か」という問いがそこにおいて本来的に問われるべき場所について、これまで、見落されてきたかに思われる一つの考え方を提示したい。自由がそこにおいて探求されるべき場所は、自由の認識の出発点となるべき自由の経験にはかならないが、私の考えでは、それはトマスが習慣⁽¹⁾ *habitus* と呼んだもののうちにふくまれている。ここで「経験」というのは、知覚とか感情といった仕方で行われるものではなく、むしろ自由を行使する——それは「自由を選択する」という働きをいいかえたものであるが——こと自体において成立する自由の経験である。習慣はすべてそのような自由の行使を通じて形成されるものであり、ある一貫的な仕方で行使された自由の軌跡にたとえることができる。それはいわば大書された自由の経験である。私が本稿であきらかにしたいのは、右にのべた意味で、習慣こそはそこにおいて自由の本質が探求されるべき場所ではないか、ということである。

ところで、「習慣」という言葉の日常的な慣用だけ⁽²⁾を頭においたばあいには、自由と習慣との結びつきについて語ることは大いに奇異な感じを与えるであろう。なるほど習慣、あるいはむしろわれわれが朝起きてから夜寝るまでに行なう無数の身体的な動作の習慣化は、われわれを多くのわずらわしさから自由⁽³⁾にしてくれる。しかし、習慣そのものは「第二の自然(本性)」という古い呼び名⁽⁴⁾が示しているように、自由の領域よりはむしろ(われわれの支配・統御

力のおよばない) 自然の領域に属するものではないのか。習慣によってなされることは、定義からして、自由になされることの外におかれるのではないのか。したがって自由と習慣との結びつきではなく、むしろ自由と習慣との対立こそ自明的であり、自由と習慣の問題について考察するばあいの出発点となるべきであるように思われる。

しかし、この自明性は幻想にすぎない。トマスのつぎの言葉はわれわれにそのことを気付かせてくれる——「アリステレスが『形而上学』第一巻 (882 b36) でのべているように、おのれ自らのために生きている者が自由である。それゆえに、おのれ自身からして為す者が、なにごとかを自由に為すのである。ところが、自らの本性と適合する習慣からして行為する人は、おのれ自身からして行為する。なぜなら、習慣は(自然)本性の仕方でもって傾かしめるからである。」すなわち、ここでは行為者の自然本性 nature を媒介として自由と習慣との結びつきが肯定されている。まず、行為が自由なものであるのは、それが真の意味で行為者自身から出てくるばあいであるが、或る行為が行為者自身から出てくるといえるのは、それが行為者の自然本性から出てくるばあいである。ところが、ある人の自然本性と適合する習慣によって行なわれた行為は、その人の自然本性から出てきた行為であるといえる——なぜなら、習慣は自然本性の仕方でもって傾かしめるからである。したがって、(自らの自然本性と適合する)習慣によってなにごとかを為す者は、そのことを自由に為すといえるのである。

いうまでもなく、右のテキストにおいてはたんに自由と習慣との結びつきの所在が示唆されるにとどまっておき、この結びつきがどのようなものであるかはあきらかにされていない。しかし、なにごとかを自由に為すとはそのことをおのれ自身からして為すことであるということ、そして「おのれ自身」といわれているものにおける自然本性と習慣との結びつきに注意をよびおこすことによつて、このテキストは自由と習慣との結びつきをすでになににほどか説得的なものにした、といえるのではなからうか。じっさい、自由と習慣との対立という思いこみが、われわれをいずこへも導くことのない幻想であるのにたいして、自由と習慣との結びつきに気付くことは、習慣——自己自身の形成——

自由というふうには、自由を、現実には自由が実現されていく道にそって考察する方法を手にすることであるように思われる。

(2)まず、端的に「自由は習慣である」といえるか。一方において自由を無拘束・中立性 *indifferentia* の観点からとらえ、他方では習慣を(意識的な努力からはなれて独りあるきするようになった)自動機制 *automatism* だけに限定して考えたばあい、「自由は習慣である」という主張はたんに逆説をもてあそぶものといえるであろう。しかし、自由は一種の卓越性であり、力であること、そして習慣もまた、なによりも一種の技能あるいは適応能力として理解されることに思いあたるとき、さきの主張はすでになんらかの説得性をおびてくるように思われる。

じっさい、トマスは「習慣とは、ひとがそれによって、自ら欲するがままに行動しうるところのものである」というアヴェロエスの言葉をしばしば引用して、習慣と自由との結びつきを指摘している。トマスの考える習慣は、その持ち主を奴隷化するものではなく、むしろわれわれは、生れながらの能力に付加され、それらを補完する *chacra* *facultas*, *virtus* であるところの習慣によって、さまざまのことを自ら欲するがままになしうるのであり、その意味で習慣と自由とは重なりあうものであるように思われる。習慣が形成されたことを示す経験的な徴しである、行動における容易さ、迅速さ、悦びなどは、そのままの行動が「自由」であることの徴しとみなすことができるのではないか。

しかし、自由と習慣とがなんらかの仕方でも重なりあうことを認めたとしても、それだけではまだ自由と習慣との関係についてなんら明確な認識を手にしたとはいえない。そこでつぎに自由と習慣とがかかわりあういくつかの場面に ついて詳しく考察することを通じて、この二者の関係をあきらかにしていこう。

はじめに、自由意思 *liberum arbitrium* は習慣であるか、という問題をめぐってトマスが論じているところをふり

かえることにしよう。この問題に関して、たとえばベルナルドゥスは自由意思は習慣であるとのべており、またトマスの同時代人のなかではボナヴェントゥラが自由意思は主要的にいつて *principaliter* 習慣であるとの見解をとっている。⁽⁹⁾ トマスはあきらかにこうした対立的な立場を頭において、自由意思は習慣ではなく、むしろ能力であり、意志 *voluntas* と同一の能力である、という議論を展開したのである。

ところで、トマスがこの問題を論じている主要箇所は『命題論集講解』⁽¹⁰⁾ 『正規討論集・真理について』⁽¹¹⁾ 『神学大全』⁽¹²⁾ の三つであるが、ここでは議論の進め方において若干の相違が認められるので、その各々の論旨にふれておこう。第一に『命題論集講解』では、自由意思を習慣であると主張する論者は、「習慣」という言葉を厳密な意味で用いていないことが指摘される。すなわち、このような論者が自由意思を「習慣」と呼ぶさいに、そこで考えられているのは或る能力 *potentia* に、完全性が完成可能なものにして付加されるような仕方、付加された何らかの質 *qualitas* ——これが厳密な意味での習慣である——ではなく、或る能力そのものにふくまれているところの、働きへの適性 *habilitas, facilitas* にすぎない、とトマスはいう。こうした適性とは、獲得あるいは注入された習慣 *habitus acquisitus vel infusus* ではなく、自然(本性)的習慣 *habitus naturalis* であり、それによって当の能力(この場合は意志)はその働きを容易になしうる、というのである。したがって、自由意思は習慣であると主張する論者がじっさいに主張しているのは、厳密に言えば、自由意思とは或る自然的習慣のおかげで自らの働きを容易になしうるようになっていくかぎりでの意志 *voluntas* であり、いかえると習慣的能力 *potentia habitualis* としての意志である、ということになる。

ところが、トマスによると右の論者が意志能力に帰属させているこうした適性——意志が自らの働きたいする支配力をもち、そこからして働きを容易になしうること——は、能力から区別された何らかの習慣に由来するものではなく、意志能力の本性そのもの *ipsa natura* に由来するものである。さらに、およそ習慣はたんにそれによって働き

がなされる根源であるのではなく、それによって働きが善く bene なされるような根源なのであるが、自由意思によってなされる選択の働きは、善くなされることもあれば悪くなされることもあり、不確定である。したがって、自由意思は習慣ではない、というふうに論じている。

ところで、右の箇所では、当の論者によって意志能力に帰属せしめられている適性は、じつは意志能力の本性そのものに由来するものとして説明することができ、したがって意志能力そのものから区別された習慣を措定する必要はない、というトマスの論拠は充分にあきらかにされてはいない。そして、つぎの『真理について』のなかのテキストでトマスがあきらかにしているのはまさしくその点である。

すなわち、liberum arbitrium はもつと「自由に判断する」libere iudicare 働きを意味する言葉であるが、通常の方法では、自由に判断するという働きの根源 principium を意味するものとなっている。したがって、この働きが人間のそなえている能力 potentia——理性と意志——のおよぶ範囲を超えでるような要素をふくんでいるならば、そうした働きの根源として、能力のほかに習慣を措定しなければならないが、そうでなければ自由意思は（習慣によって完成・補完されてはいない）端的な意味での能力を名づけたものであることになる。

ところで、「判断する」という働きは、理性がその固有の本性によって遂行する働きであり、あきらかに能力のおよぶ範囲を超えてはいない。さらに、或ることが行為者の支配力のうちにある in potestate facientis ときに、そのことは「自由に」libere なされるといわれるのであるが、或ることがわれわれの支配力のうちにあるのは、何らかの習慣によるのではなく、むしろ意志能力による。したがって、「自由に」ということも能力のおよぶ範囲を超えてはいないことになる。このように、「自由に判断する」働きの根源としては意志および理性という能力だけで充分であるとの理由から、自由意思は習慣ではなく、むしろ意志および理性能力であり、より厳密には、理性に秩序づけられているかぎりでの意志能力を名づけたものである、と結論される。

右の議論に関しては、自由意思の働きは自由に「選択する」*eligere* ことであって、⁽¹³⁾「自由に判断する」ことではないのではないか、という疑問が起るであろう。トマスはこの点に関して、自由意思が「自由に判断する」働きの根源であるというとき、この「根源」は端的な意味での「判断する」働きについてではなく、むしろ主要的には *principaler* 「自由に」という働きの「様相」*modus* についていわれている、と説明する。つまり、自由意思は判断における「自由」*libertas* をつくり出す根源である、とされている。⁽¹⁴⁾したがって、「自由に」というところに重点をおいて捉えられた「自由に判断する」働きが「選択する」ことにほかならない、といえよう。そして、右の議論においては、こうした「選択する」働きが、習慣という根源をもちこむまでもなく、能力だけに由来するものとして説明されることを示すために、「判断する」と「自由に」との二つの要素に分けて説明されたのである。

ところが、つぎの『神学大全』においては、これまでのように、自由意思によってなされる働きを説明するために、は能力のほかに習慣という根源を導入する必要はない、という議論ではなく、自由意思は習慣、ないしは習慣をともなつた能力ではありえないことが、より鋭い仕方でも論じられている。

すなわち、もし自由意思が習慣であるとしたら、すべての人間が人間として生活し・行為するかぎり、かならずそなえているような習慣、つまり自然本性的習慣 *habitus naturalis* でなければならぬであろう。ところが、自然本性的習慣は、それによってなされる働きを自然本性的に、つまり必然的にある一つのことへと傾向づけ、規定する。したがって、自由意思は習慣であるとの主張は、自由意思によってなされる働きは自由であると同時に必然的であるとの矛盾した主張をふくむことになる。⁽¹⁵⁾この矛盾を避けるために、自由意思は習慣ではあるが、自然本性的な習慣ではない、との立場をとつたならば、自由意思は自然本性的なものであるという明白な事実と衝突することになるであろう。こうして、自由意思はどのような意味においても *nullo modo* 習慣ではありえない、と結論される。

これはたんに言葉に関する議論ではなく、トマスはここで、自由意思の本質である判断・選択の自由性 *libertas*

arbitrii を確立・保証するために、自由意思は習慣であると主張を論駁しているのである。自由意思は習慣、ないしは習慣的能力であると主張した論者は、みずからの主張が最終的には自由の否定に導びくことに気がついていなかった。しかし、トマスはその点に注目して、自由の能力である自由意思はあくまで自然本性的な能力であって、能力に付加される質としての習慣ではありえないことを主張したのであった。

ここで、自由の能力としての自由意思は習慣ではなく、自然本性的な能力であるというトマスの主張にふくまれている意味を十分に理解するためには、かれにおいて自然本性 natura そのものは、第一原因である神の因果性に属するものであり、したがって把握しつくしがたく incomprehensibilis 超越的なものとされていたことに注意しなければならぬ⁽¹⁶⁾。したがって、右の主張は人間的自由の、把握しつくしがたい超越性についての洞察をふくんでいるのである。習慣はわれわれの直接的な経験をづくりあげているものであるが、自由はそうした経験に内在しつつ、それを超越するものである。したがって逆にいえば、ふつう自由の名で呼ばれているものについて、習慣の観点から説明するもののできるかぎり習慣として説明していくことを通じて、そのようなものとしては説明されえない、人間的自由の超越性をうかがわらせることができるであろう。

(3)前節の終りで、かりに自由意思が習慣であったならば、それは自然本性的な習慣でなければならなかったであろうということが指摘された。自然本性的な習慣という概念は、ふつう習慣が自然本性そのものではなく、それに付加される質として理解されるところから、互いに相容れない二つの要素を無理に組み合わせた概念のように見える。そしてトマスは、人間の認識的な能力 potentia apprehensiva については自然本性的な習慣の現存を認めているが、欲求的な能力 potentia appetitiva においては自然本性的な習慣はありえない、との立場をとっている⁽¹⁷⁾。このような体系的不均衡は註釈家たちの注目するところとなったが、⁽¹⁸⁾これまで与えられた説明ではトマスの真意に十分な光があて

られたとは考えられない。そこでつぎに、習慣と自由の問題を頭におきながら、トマスがなぜ欲求的能力における自然本性的な習慣の現存を否定したか、その理由について考えてみよう。

トマスは「自然本性によって」*a natura*を「自然本性的」*naturale*といいかえた上で、それを(イ)種の本性 *natura speciei* と個の本性 *natura individui* とのそれぞれにもとづく意味での「自然本性的」(ロ)その全体が自然本性によるものと、一面では自然本性に、そして他の面では外的根源によるとの意味での「自然本性的」などに区別する。そして、人間の身体を担い手とするような習慣あるいは状態 *dispositio* についていえば、これらのいずれの意味においても「自然本性的」習慣ないし状態が見出されるという。しかし、靈魂に属する諸々の能力 *potentia* を担い手とする習慣についていうと、習慣の全体が自然本性に由来するという意味での自然本性的習慣は人間においてはありえない、とトマスは主張する⁽¹⁹⁾。なぜそうであるかという理由はのべられていないが、自然本性に由来する、ということとは、自然本性の原因である神の因果性 *causalitas* によることを意味するから、トマスはここで、人間においてははその自然本性的習慣の形成は第一原因たる神の創造的因果性のみに依存するのではなく第二次原因たる人間に固有の因果性にも依存する、ことを強調している、というふうに解釈できるであろう。

ところで、認識的な能力において見出される自然本性的習慣とは(諸)原理の直知 *intellectus principiorum* と呼ばれるものであり、諸々の第一原理、つまりふつうの意味でわれわれが何かを知るとき、そうしたすべての知識を成立させる根拠が「すでに・いつでも」習慣の形で「知られている」ことを指すものである⁽²⁰⁾。こうした第一原理の認識にかかわる習慣が「自然本性的」であるのは、前述のように、感覚から出発する、人間に固有の因果性による認識活動に依存しつつも、原理認識そのものは第一原因の因果性に属する、との意味においてである。トマスが挙げている例によると、全体が何であるかは、感覚的表象からして受容された可知的形象を通じてでなければ認識されないが、それらが認識されることによって、直ちに「すべて全体はその部分よりも大である」と認識することは、知的靈魂の

自然本性そのものからして人間に適合することなのである。

「知的靈魂の自然本性そのものからして」*ex ipsa natura animae intellectualis* というのは、人間の自然本性的な認識能力そのものによってということであり、人間知性の自然本性的な光 *lumen naturale* と呼ばれるものによって、といいかえることができよう。しかし、こうした光によって第一原理が認識されるためには感覚認識の媒介が必要とされる。というよりはむしろ、人間的認識が現実⁽²¹⁾に成立するためには、人間知性に固有の光が、そこにおいて認識が現実に行われる場面——質料的・可感的な事物 *res materiales—sensibles* の世界——に適用されることが必要とされるのであり、第一原理の認識とはじつはこうした「適用」⁽²¹⁾ *applicatio* が成立したことを示すものというべきであろう。では欲求能力においては自然本性的習慣が見出されないのはなぜか。トマスはその理由について、欲求能力における固有の対象への傾き、これが習慣の発端 *inchoatio* であると思われる——は、習慣に属するものではなく、能力の本質そのものに属するものだからである、とのべている。いいかえると、欲求能力においては、習慣の発端はそれ自体（自然本性的）習慣なのではなく、むしろ形成されるべき習慣（それはもや自然本性的なものではない）にとつての根源 *principia* というべきものであり、それらは実践理性を担い手とする良知 *synderesis* ならびに意志のうちに見出される（意志の固有対象たる）善への自然本性的な傾きである。⁽²²⁾

ここでトマスが認識能力と欲求能力との間の違いについてのべているところは、つぎのように理解できるであろう。認識能力と欲求能力はいずれもそれぞれの固有対象を有するが、前者すなわち知性 *intellectus* がその固有対象である「存在するもの」*ens* を現実⁽²¹⁾に認識するためには、純粋な可能性・能力 *potentia* たる知性が自然本性的習慣によって補完され、固有対象へと秩序づけられることを必要とする。いいかえると、知性能力は自然本性的習慣によって方向づけられ・規定されることなしには、いっさい現実活動をいとなむことはできないのである。これにたいして、意志がその固有対象である「善」*bonum* を現実⁽²¹⁾に欲求するばあいには、なんら意志を対象へと傾かせる質 *qualitas*

inclinans——つまり習慣——のようなものは必要ではなく、意志能力の本性そのもので充分である。それというの、「善」という固有対象への傾向性 *inclinatio* が意志の本質にほかならず、⁽²⁴⁾そしてこの傾向性がそのまま意志の現実活動 *actus* だからである。

いうまでもなく、意志は理性的能力 ⁽²⁵⁾ *potentia rationalis* であり、様々な仕方働きへと秩序づけられるような、いわば開かれた能力・可能性である。したがって、固有対象以外の対象との関係においては、何らかの習慣によって補完され、方向づけられることを必要とする。しかし、それらは自然本性的習慣ではなく、すべて意志能力が現実に行使された後で形成される習慣である。このように、知性はその固有対象との関係においても自然本性的習慣による補完・規定を必要とするのに、意志はその固有対象との関係においてはそうした補完・規定を必要としない。いいかえると、知性は自然本性的な習慣の媒介なしにはなんら現実活動をなしえないのにたいして、意志の現実活動は自然本性的習慣の媒介なしに行われる、というところに知性と意志との決定的な相違が見出される。そして私は、この相違は、意志はその現実活動のために自然本性的習慣を必要としない、といっただけでは充分に説明されたことにはならないのであって、意志は本質的に自然本性的な習慣とは相容れないことを見てとることによって、はじめて充分な説明が与えられると考える。

この点に関してカエタヌスが与えている説明は、意志はその現実活動のために習慣による補完・規定を必要としないう、という消極的なものとどまっている。⁽²⁶⁾ カエタヌスは知性において見出されるといわれる自然本性的習慣に関して、これが何らかの現実態にあるものであるとしたら、可能的知性 *intellectus possibilis* は純粹な可能態ではなくなり、当初から「何も書かれていない書板」*tabula rasa* ではなくなってしまうし、他方、それが何らかの現実態にあるものでなかったら、知性と意志についてトマスが主張している相違は意味を失ってしまう、という問題を指摘している。この難問にたいするカエタヌスの解決は(第一)原理の習慣的認識 *notitia habitualis* は靈魂のうちに自然本

性的に *naturaliter* 見出されるが、それは外から（第一原理の）*termini* が到来するのに依存する、というものである。そして、意志において自然本性的習慣が見出されないのは、そこでは自然本性的習慣が果すべき機能 *officium* が必要ではないからだ、という。

すなわち、その機能というのは能力 *potentia* を、それが到達すべき対象へと規定する *determinare* ことであるが、知性は何らかの形象 *species* によって規定されるのでなければ何ものも認識することはできないから、こうした規定がつねに必要とされる。ところが、欲求能力たる意志においては、こうした規定は意志が欲求能力であること、それ自体に由来するものであり、したがって自然本性的習慣によって果されるべき機能はない。それゆえに自然本性的習慣そのものが否定されるというのがカエタヌスの議論である。

しかし、さきにも述べたように、このような消極的な説明では、トマスが意志における自然本性的習慣の現存を否定した真意は充分につきとめられていない、と私は考える。むしろトマスが意志に関して自然本性的習慣の現存を否定したのは自由意思、あるいは判断・選択の自由 *libertas arbitrii* を確立するためであったことを見てとらなければならぬ。それは、すでにふれた「自由意思は習慣ではない」というトマスの立場のうちにふくまれていたものであるが、ここであらためてその点についてのおこころ。

すなわち、もし意志のうちに自然本性的習慣が見出され、意志の現実活動——それはかならず選択 *electio* の形で行われる——がすべて自然本性的習慣にもとづいて行われるとしたら、意志はつねに善く *bone* 活動する、との結論が避けられないものとなる。なぜなら、自然本性的習慣によって活動する、とは、「自然本性的に」*naturaliter* 「自然本性によって」*a natura* 活動することであり、自然本性の原因たる神の因果性によって活動することを意味するからである。ところが、それは意志が自由に *libere* 現実活動する——選択する——ことと矛盾する。逆にいえば、意志が自由に現実活動する、とは、意志はかならずしも第一原因たる神の因果性と適合する仕方であり、自己の固有的因果

性を行使するとはかぎらない、ということの意味する。⁽²⁾

じつは、第一原因の因果性の下に行使されないところの意志の固有的な因果性の行使は、厳密には行使 *ess* ではなく、それからの脱落 *apsens* であり、欠如的な行使であって、その意味で悪しく *mal* 行使することである。しかし、意志がそうした自己の因果性の欠如的な行使をなしうることは事実であり、そのことを確認するのだから判断・選択の自由性すなわち人間的自由を正確に認識したとはいえない。意志においては自然本性的習慣なるものはありえない、というトマスの主張は、意志は第一原因の因果性をはなれてその固有の因果性を「行使」することがありうる、という人間的自由の独自性についての洞察にうながされたものと見るべきであろう。

(4)前節であきらかにされたように、自由そのものは習慣と同一視されるような何ものかではなく、むしろ習慣を超越するものである。この一見ありふれた、単に否定的に響く結論は、われわれが習慣についての省察を深めるのに応じて重大な意味をふくんでいることがあきらかになるであろう。なぜなら、右の結論をうけいれるかぎり、われわれはふつうに「自由」の名で呼ばれている気分や状態、あるいは喪失したり獲得したりする「自由」——それらはいずれも習慣の観点から説明できる——をそのまま自由そのものと見なすことはできないからである。いいかえると、右の結論はわれわれにたいして、習慣の領域を超えて自由を探索するように迫るものである。

ところで、自由そのものが習慣を超越することを認めたばあい、ではその自由をどのような仕方、どのような場所、どこで探求したらよいかの問題にならざるをえない。この問題については、自由が習慣を超越するものであるという洞察のうちに、すでに自由は習慣のうちに内在し、いわば受肉 *incarnatio* している、という理解がふくまれていることを指摘できるであろう。自由が習慣を超越するという主張は、習慣が自由へとむかって秩序づけられており、自由へとむかって自己を実現しつつあるという関係を予想することなしには意味をもちえない。ところが、習慣が自由へ

とむかって自己を実現するということは、自由が現実化されていく過程を名づけたものにはかならず、したがって習慣のうちには自由が必然的に内在しているのである。

しかるに、もし自由が習慣のうちには内在しているとしたら、自由の本質を探求すべき場所は習慣を置いて他にはないといえるであろう。一般に制度 *institution* と呼ばれるものは自由が行使された軌跡であるといえるがそのように、習慣もまた人間が自由を行使した軌跡であり、人間的自由の受肉・具体化にほかならない。それはいわば、時間という拡大鏡を通して眺められた自由のかたちである。いうまでもなく、自由は習慣のうちには内在化されつくすことはなく、前述のように後者を超越する。したがって、習慣という場所において自由の本質を探求するということは、習慣が形成されていく過程——そこにはあとでふれるように徳 *virtus* と悪徳 *vitium* という根元的な多義性がふくまれている——をふりかえることを通じて、その根底にあるもの、およびそれが本来的にめざしている終極をつきとめることを意味する。

じっさいに、トマスは習慣が自由の行使を通じて形成されるものであり、習慣の根底には自由があることをはっきりと認めている。すなわち、トマスによると、そこにおいて習慣が形成されうる(また形成されることを必要とする)ような能力・可能態 *potentia* とは、多くの仕方、また多様なものへと規定され・秩序づけられうるような *pluribus modis* (*diversimode*) *et ad diversa determinari vel ordinari potest* のでなければならない。⁽²⁸⁾ いいかえると、当の能力・可能態は一つの働き・現実態 *actus* へと確定されているのではなく、多様なものへと開かれていなければならない。

ところが、このように一つのものへと確定されているのではなく、多様なものへと開かれている能力、つまりその意味での自由な能力とは理性的能力 *potentia rationalis* ⁽²⁹⁾ にほかならない。したがって、習慣は理性的能力(および、理性的能力の支配に服するかぎりでの感覚的能力)を担い手として、そこにおいてのみ形成されるものであるかぎり、

習慣の根底にはつねに自由が見出されるといえるであろう。

しかし、これまでのべたところでは、習慣の根底に自由があるとはいえても、自由の行使を通じて習慣が形成されるという側面はまだあきらかにされてはいない。その点をあきらかにするためには、判断・選択 *judicium*—*arbitrium*—*electio* の自由における理性および意志のそれぞれの役割についてふれなければならない。自由の行使とは判断・選択の自由 *libertas arbitrii* の行使であり、選択 *electio* の働きにはかならないからである。

この二つ、*potestas* による *potestas* と *judicium* による *judicium* が自由であるのは、判断する働き *judicare* が判断する者の支配力の下に *in potestate judicantis* あるような場合である。⁽³⁰⁾ ではどのような場合に判断する働きが判断する者の支配力の下にあるかという、判断する者が自らの判断について判断しうるような場合である。ここで、判断について判断するのは、或る判断がそれにもとづいて下された根拠あるいは規準をふりかえて、当の判断が正しく、適切なものであるかどうかを判断することであり、その意味で判断の働きをふりかえることを意味する。しかるに、このような自らの働きへのふりかえりをなしうるのは理性のみである。そのことは「理性が自らの働きをふりかえり、自らがそれについて判断するところのことだから」と、それにもとづいて判断するところのことがらとの関係を認識する⁽³¹⁾ (*ratio*) *super actum suum reflectitur, et quae cognoscit habitudines rerum de quibus judicat et per quas judicat* などによってなされる。

このように、判断する働きが判断する者の支配力の下にはいるのは、判断する者が自らの判断の根拠を認識しうること、その意味で自らの働きへと立ち帰りうることによるものであり、そのかぎりにおいて判断が自由であるのは理性による。このことをトマスは「自由の全体の根元は理性のうちに根を⁽³²⁾している」*totius libertatis radix est in ratione constituta* といふ⁽³²⁾ であらわしている。しかし、この「根元」というのは、或る働きが自由であること、すなわち、その働きをなす者の支配力の下にあることの根拠 *causa* であって、現実に自由を行使する能力は意志である、

といわなければならない。いいかえると、自由の根元 radix は、さらに自由を成立させる根拠 causa と、自由の担い手・基体 subjectum とに区別できるのであって、前者は理性であるが、後者は意志である。³³ すなわち、意志は理性の自己還帰的な力のおかげで、それについて選択がなされるべき諸々の特殊的善のいずれにたいしても確定されることなく、いわばそれらを超える高みに立って自由に選択を行なうことができる。したがって、選択の自由をつくり出すのは理性であるが、自由であるのは意志である。

右にのべたところから、理性の自己還帰的な力のおかげで多様なものにたいして開かれている能力・可能性が、或る働き・現実態へともたらされるのは、つねに意志（あるいはむしろ自由意思）によってであり、自由の行使を通じてであることがあきらかにされたであろう。ところが、習慣は働きを通じて形成される。したがって、習慣は各々の、そしてすべての働きの根底にある自由の行使を通じて形成される、といえるであろう。この場合、個々の働き・行為の根底にある自由をふりかえることはほとんど不可能であるが、その自由は、時間のなかで形成される習慣においてしだいに明確なかたちをおびてくる。さきに、習慣は時間という拡大鏡を通して眺められた自由のかたちである、とのべたのはこの意味においてであった。

(5)前節では、習慣が働き・行為を通じて形成されるものであり、そして（理性的能力による）すべての働き・行為の根底には自由の行使が見出されるかぎり、習慣は自由の行使を通じて形成されるものであることが結論された。しかし、「習慣は働きを通じて形成される」といいう方は曖昧であり、それと「習慣は自由の行使を通じて形成される」といいう方との間の関係もさらに厳密に規定する必要がある。

一見したところ、「習慣は働き・行為を通じて形成される」という言葉は自明的なことを語っているように思われる。「人は家を建てることによって建築家となり、正しいことをすることによって正しい人となる」³⁴のではないか。

しかし、どんな一滴の雨粒でも石に穴をうがつのではないように、動物が摂取する食物のどれもが動物を肥大させるのではない。⁽³⁵⁾他方、働き・行為を運動 *motus* という広い意味にとると、石を一万回も上方に放り投げて習慣づけようとしても、上方に運動するように習慣づけることはできない、⁽³⁶⁾というアリストテレスの言葉が説得的に示しているように、数多く反復された運動がそのまま習慣の形成原因であるとは考えられない。したがって、習慣形成の原因を追求するにあたっては、働き・行為の次元にとどまることはできず、働き・行為の根源であるところのものへとさかのぼらなければならぬであろう。

この点に関するトマスの説明に詳しく触れることは省略せざるをえないが、要点は次の通りである。⁽³⁷⁾すなわち、習慣形成の真の原因は、能動的—受動的 *agens et acta vel mota* という二極構造をもつ能力における能動的根源 *principium activum* であって、それが同じ能力における受動的要素に働きかけることを通じて、後者のうちに生ぜしめられる何らかの質 *qualitas* が習慣にほかならない。この場合に前述した働き・行為が果す役割は、能動的根源が受動的要素の抵抗にうちかかって、それを自らに同化せしめるのを助けることである。トマスが挙げている例でいうと、能動的根源とは薪の片隅に点じられた火にたとえられるものであり、受動的要素は薪の残りの燃焼可能な部分である。⁽³⁸⁾薪の全体が燃え上った状態が習慣の形成に相応するが、そのためには片隅で燃えはじめた火はまわりの湿気にうちかたなければならぬ。働きの反復は、火を勢よく燃え上らせるために適当な強さで送りこまれる新鮮な空気にたとえられるであろう。

しかし、習慣形成の原因についての言及はこれだけにして、さしあたっての問題にもどらう。問題は「習慣は自由の行使を通じて形成される」という命題の意味をあくらかにすることである。より厳密には「習慣は働きを通じて形成される」ということと、右の命題との間の結びつきをより明確なものにすることである。ところで、トマスによると、習慣を形成もしくは増強せしめる働き・行為とは「数多く反復された行為」*actus multiplicatus* および「行為の

強度」⁽³⁸⁾ *intensio actus* である。ところで、行為の反復が必要とされるのは、習慣の形成をさまざまに「反対的な状態」*contrarie dispositiones* に全面的にうちかつためであり、結局のところ習慣の形成のために必要とされるのは行為の強度であるといえるであらう。⁽⁴⁰⁾ このばあい「強度」*intensio* とはどのようなことを意味しているのか。たとえば、トマスは「もし行為の強度が習慣の強度とつりあうような等しさのものであるか、あるいは後者を超えるほどのものであれば、いずれの行為も習慣を増強せしめるか、あるいは習慣の増強へと秩序づける」⁽⁴¹⁾ とのべているが、ここで行為の強度は何を意味しているのか。

トマスは *intensio* (その反対は *remissio*) という言葉を、広い意味でたとえば「より白いもの」*magis album* 「より白くないもの」*minus album* における白さの程度についても用いるが、⁽⁴²⁾ 習慣や状態における *intensio*—*remissio* については、その意味をつぎのように規定している。その一つは、習慣や状態がそれ自体において *secundum se* と考えられる場合であり、たとえば、より多い、あるいはより少ない対象をつつみこんでいるのに応じて、学知 *scientia* の大・小が語られるのがそれにあたる。もう一つは、(習慣の) 担い手が習慣を分有することにもついで *secundum participationem subjecti* いわれる場合であり、生れつきや後天的な条件によって適性 *aptitudo* が多様であるのに応じて、同じ学知が或る人においては他の人よりもより豊かに受けとられるのがそれにあたる。⁽⁴³⁾ とされている。しかし、*intensio* のもっとも厳密な意味は、右の例で区別された二つの意味のうちの後者であり、前者は *intensio* というよりは、むしろ付加による *per additionem* 習慣の増強と解される。つまり、厳密な意味での *intensio* とは、何らかの形相あるいは現実態・完全性を分有しているところの可能態(能力あるいは基体)が当の形相・完全性をより豊かに分有することによって、現実化されていくことに存する、⁽⁴⁴⁾ と解すべきであらう。

ところで、右で習慣の強度に関していわれたことは、或る能力が習慣の形成を通じて、能力として現実化・完成されいく過程を記述したものにほかならない。そして、行為の強度とは、このように現実化・完成された能力によ

て管まれる行為において見出されるものである。したがって、前述の習慣の形成・増強のために必要とされる行為の強度に達するためには、すくなくともそれまでに形成されている習慣の力の全体 *totā virtus* を傾注することが要求されるであろう。

しかしながら、人間はあきらかに自らもつ力の全体を行為に傾注することも、しないことも可能である⁽⁴⁵⁾。それは、習慣を獲得することも、あるいは排除することもわれわれの力のうちに存している、⁽⁴⁶⁾というこの言いかえにすぎない。ところが現実には或る習慣が形成されているという事実は、そこで当の人間のもつ力の全体が行為へと傾注されたことを示している。そのことは、そこで明確な選択が行われたことを物語るものであり、いいかえると、明確な形で自由が行使されたことを物語っているといえるであろう。すなわち、習慣の形成へと導くほどの行為の強度は、自由が或る明確で、一貫した仕方で行使されたことを前提とするものであり、したがってわれわれは、習慣が形成されていく場所こそ人間的自由の本質を探求すべき本来的な場所である、と結論できるであろう。

(6) 前節までの議論は、習慣は自由の行使を通じて形成されるものであり、したがって習慣こそ人間的自由が経験的に探求されるべき場所であることを示そうとする試みであった。ところで、さきにふれたように習慣は具体的には善い習慣、すなわち徳 *virtus* として形成されるか、あるいは悪い習慣、すなわち悪徳 *vitium* として形成されるか、という多義性をはらんでいる。⁽⁴⁷⁾したがって、習慣をふりかえりその形成の根元にあるものをつきとめることを通じて自由の本質を探求するという場合、習慣を具体的にどのようにとらえるかが問題になるであろう。人間的自由の本質がそこにおいて探求されるべき習慣とは徳のことである、といえるか。いえるとしたら、どのような根拠にもとづいてであろうか。

同じ問題は、これまでしばしば用いてきた「自由の行使」という言葉に關しても生じてくるであろう。自由の行使

とは意志に固有の因果性の行使であり、つまり自由意思による選択を意味する。ところで、さきに指摘したように、意志は自らに固有の因果性を第一原因の因果性からはなれて行使することがありうる。しかし、この場合「行使」といわれているものは、厳密には行使ではなく、いわば虚無によって空洞化された「行使」、つまり欠如的な「行使」であって、自由あるいは固有の因果性を「悪しく」*Male* 「行使」することである。

ところで、意志が自らに固有の因果性を第一原因の因果性をはなれて行使する場合、意志はあたかも自らが第一原因であるかのようにふるまっており、そのとき意志はもともと根元的な意味で自らの働きの原因——自己原因——であるように思われる。⁽⁴⁸⁾ここからして、意志が自らの固有な因果性を悪しく行使するところに、人間的自由の最高度の行使あるいは実現を見ようとする者がある。⁽⁴⁹⁾しかし、それは誤りであって、人間的自由の本質は、自由の欠如的な「行使」においてではなく、むしろその真の意味での行使において探求されなければならないであろう。しかるに、自由の真の意味での行使——すなわち、善く、正しい選択——を通じて形成される習慣が徳であり、これにたいして、その欠如的な「行使」を通じて形成される習慣は悪徳である。したがって、人間的自由の本質は徳へのふりかえりを通じて探求しなければならない、といえるであろう。

しかし右の結論にたいしては、意志は本質からして自由であり、したがって意志による自由の行使はすべて自由の行使であって、そこに「欠如的」とか「完全な」といった区別を設けるのは意味がない、との反論が予想される。すなわち、意志はいかなる対象をも必然的に意志するように確定されてはいないのであって、意志の働きにおけるそのような不確定性 *indifferentia*こそ自由と呼ばれるものにはかならない。ここからして、人間的自由の本質が探求されるべき場所を、徳としての習慣だけにかぎるのは誤りである、と反論されるであろう。

この反論にたいしては、その大前提となっている「意志は本質的に自由な能力である」という思いこみを吟味しなければならぬ。たしかに、人間がその行為の支配者 *dominus suorum actuum* であるのは意志によってであり、その

意味で人間が自由であるのは意志能力による⁽⁶¹⁾、といえる。また選択を行う能力である自由意思——これは意志と別の能力ではない——を自由の能力と呼ぶこともできるであろう。しかし、意志は本質的に、つまり、もっと根源的な意味で「自由な能力」potentia liberaであるといえるであらうか。

トマスの答えは明確な「否」である。すなわち、自由な能力としての意志とは、意志が自ら行う「固有の決定にもとづいて」secundum propriam determinationem など何かを欲求するかぎりにおいての意志であり、「意志であるかぎりにおいての」inquantum voluntas est 意志にはかならない。ところが、トマスによると、意志のうちには「意志に属するもの」id quod voluntatis est だけではなく、「自然本性に属するもの」id quod naturae est も見出されるのであって、後者がより根源的である⁽⁶²⁾。いいかえると、意志であるかぎりでの意志——つまり、自由な能力であるかぎりでの意志——よりは、自然本性であるかぎりでの意志が、より根源的な意味での意志だ、というのである。すなわち、トマスの言うところによると、「自然本性（自然本性としての意志）が意志（意志としての意志、つまり自由な能力としての意志）の基礎であるように、自然本性的に（意志によって）欲求される対象が、他の諸々の（意志に固有の決定にもとづいて）すなわち「自由だ」欲求される対象の根源であり、基礎である⁽⁶³⁾」sicut natura est voluntatis fundamentum ita appetibile quod naturaliter appetitur est aliorum appetibilium principium et fundamentum.

ここで、自然本性としての意志においては、自然本性な⁽⁶⁴⁾ naturale がそのまま意志的なもの voluntarium であることに注意しなければならない。いいかえると、もっとも根源的な意味での意志においては、意志的であること voluntarium は自然本性的であること、したがって必然性 necessitas と同一なのである。そして、まさしく自然本性的であることと暴力 violentia（＝反自然本性的な力）ないしは強制 coactio とがまったく相互排他的であるとの理由で、意志を強制しようする力は——神をくくめて——いつきいありえないことが論証される⁽⁶⁵⁾。しかし、それは意志の「意志性」voluntarium にかかわるものであつて、意志の「自由」libertas にかかわるものではない。このことは、

意志性は自然本性的なるものであり、必然性を意味するのにたいして、自由は必然性と対立する概念であることを見とることによってあきらかになるであらう。

右にのべたところからトマスにおいては根源的な意味での意志は、自由な能力ではなく、むしろ自由な能力としての意志の根底に自然本性としての意志がある、とされていたことがあきらかになったと思う。いいかえると、必然性と対立する自由よりもより根源的なものとして、必然性と同一視される意志性が考えられていたのであり、自由は意志性にもとづいて成立するものであって、また意志性にもとづいて理解すべきものとされていた。ただし、意志性が自然本性的なものであり、必然性と同一されるといっても、ここでいう自然本性は完結され、閉じられた自然本性ではなく、むしろ自由の行使を通じて完成されるべきものと解されていた。それは自由と対立する自然（本性）ではなく、まさしく自由の完成としての自然本性なのである。この点を正確に理解しなかつた場合、トマスの意志—自由論は容易に意志の自由を否定する立場と混同されるのであり、じっさいにかれの同時代人はそのように誤解したのであった。⁽⁵⁶⁾

右にのべたことにもとづいて、さきの反論にたいしては次のように答えることができるであらう。自由を行使する能力である意志は、直接には自由の能力としての意志（つまり自由意思）であるが、根源的には自然本性としての意志である。したがって、自由の行使が真に行使でありうるためには、それは自然本性としての意志が行う根源的な働きに適合するものでなければならぬ。ここで自然本性としての意志が行う根源的な働き——意志の自然本性的欲求あるいは傾向性⁽⁵⁷⁾ *appetitus vel inclinatio naturalis* というのは、第一原因の因果性、いいかえると創造的因果性に属するものである。そして、意志による自由の行使は、意志の自然本性的欲求をその根源および基礎として行われるものであるかぎり、後者との適合性 *convenientia* があってはじめて真の意味での行使であるといえるであらう。

いいかえると、意志の自然本性的欲求と適合する「善い」「正しい」行使のみが真の意味での行使であり、自由を「悪しく」「欠如的に」行使することは、真の意味での行使ではない。同様に、「善い」「正しい」選択のみが真の意味

での選択であって、「悪しく」選択する者は、じつは厳密にいえば選択していないのである。ここからして自由の真の意味での行使を通じて形成される徳としての習慣こそ、人間的自由がそこにおいて本来的に探求されるべき場所であると結論できるであらう。

(7)前節で、真の意味での自由の行使、すなわち善く、正しい選択を通じて徳が形成されるとのべたが、トマスは(倫理)徳 *virtus moralis* を選択的習慣 *habitus electivus* と呼び、それが善い選択をつくりだすとのべている。⁽⁵⁸⁾したがって、善い選択が徳をつくりだすのではなく、むしろ徳が善い選択を可能にする、と解すべきではないのか。他方、この両者を認めた場所には、善い選択が徳をつくりだし、その徳が選択を善いものたらしめる、という悪循環が結果するように思われる。自由と徳との関係でいうと、真の意味での自由の行使が徳の形成をうながし、その徳がこんどは真の意味での自由の行使を可能にする、という悪循環になるように思われる。トマスはこの点についてどのように考えていたのであろうか。

トマスはそこに何らの悪循環も見出しはなかつた。すなわち、かれによると善い選択は徳の形成以前にも自然本性的な原理——すなわち、「徳の萌芽」⁽⁵⁹⁾ *seminalia virtutum* と呼ばれる、自然本性的に知られるところの、為すべきことについての原理、および意志のうちに見出される善そのものへの自然本性的な欲求——によって可能なのである。そして、こうした善い選択の働きを通じて徳が形成されるのにもなって、善い選択を行うことが当の人間にとって本性適合的 *connaturale* になっていく。⁽⁶⁰⁾つまり、前述のようにその人間はおのれ自身からして善い選択を行うようになるのである。⁽⁶¹⁾それはたしかにより完全な仕方での自由の行使であり、その意味で自由の完成であるといえるであらう。そして、このように自由を完成した者こそ自由とは何であるかをもっともよく知っている、といえるのではなからうか。

したがって、本稿でめざした「人間的自由の本質を探求すべき場所」をあきらかにしようとする試みは、自由の行使を通じて徳が形成され、徳を通じて自由が完成されていく過程へとわれわれをつれもどした。これは結論としてはあまりに平凡にうつるかもしれない。しかし、たとえば認識の確実性なるものも——それをどのように言いあらわすかは別として——古人が知的徳 *virtus intellectualis* と呼んだものの形成を通じて到達する他に道はないのと同様に、徳の形成を通じてより完全な意味で自由になることをおいては、自由を認識する道はない、といえるのではなからうか。

ところで、徳の形成を通じて成就される自由の完成は意志能力が能力として完成されることにはかならず、したがってそれは意志と呼ばれる自然本性の完成を意味する。習慣——徳の形成が自然本性の完成への道程として意味をもつように、自由の行使——完成も自然本性の完全な実現へと秩序づけられるときにはじめて、その意味を見出すといえるであろう。しかし、自由の完成への道が同時に自然本性の完成への道であるということは、そこにおいては完全な自由と自然本性の必然性とが一であるようなものが存在するのでなければ存在論的基礎づけられえない。このような自由の存在論的基礎づけは、トマスにおいては、かれが神と自由な創造の問題を考察しているところに見出されるであろう。⁽⁸³⁾ しかしそれについては稿を改めて論じなければならない。

- (1) トマスの「習慣」概念については、次の拙稿を参照。「ハビトゥスとナトゥラ——トマスのハビトゥス概念についての考察」『中世思想研究』14号、昭・47、「トマスの意志概念について——習慣と意志の問題をめぐって」『トマス・アクィナス研究』創文社、昭50、「習慣と意志——トマスの意志概念の一考察」『哲学年報』34輯、昭・50。
- (2) 「習慣」の日常的な用法については、次の拙稿を参照。「習慣の概念について」『哲学論文集』13輯、昭52。
- (3) W・シキームズは習慣をもつびびのこのような観点からつづいて *The Principles of Psychology* Dover Pub. Vol. 1, p. 104-127.
- (4) cf. J.G. Prendiville, *The Development of the Idea of Habit in the Thought of Saint Augustine*, *Traditio* XXVIII, 1972,

- 主語によって表示される事物で「適用される」S.T., I, 16, 2「良心」*conscientia* は知 *scientia* が行為へと「適用」されることである。S.T., I-II, 19, 5 法が拘束力をもつたためには公布という仕方でも「適用」されることを必要とする。S.T., I-II, 90, 4 など。
- (22) S.T., I-II, 51, 1: 63. 1.
- (23) S.T., I-II, 50, 5, ad 1.
- (24) S.T., I-II, 50, 5, ad 3.
- (25) S.T., I-II, 50, 5.
- (26) S.T., I-II, 51, 1についてのカニタヌスの註解。
- (27) 神の因果性と「適合する仕方」とか、第一原因の因果性を「はなれて」といった言葉は、さらに検討を必要とする。私がいいたいののは、第二原因である意志は、それが原因であるかぎり、つねに第一原因の因果性のちからによって、自らに固有の因果性を行使するのであるが、それが欠陥的な原因であるかぎり、そこで行使された因果性には第一原因へとさかのぼることを要しない面がある、*「と」*ということである。トマスの言葉をかりると、*「そう」*した面についての説明としては「意志の自由そのもので充分な*「と」*もある」*ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis. Quaestiones Disputatae De Malo, 1, 3.*
- (28) S.T., I-II, 49, 4; 50, 3: 5.
- (29) S.T., I-II, 50, 5.
- (30) De Verit., 24, 2; S.T., I, 83, 1.
- (31) De Verit., 24, 2.
- (32) De Verit., 24, 2.
- (33) S.T., I-II, 17, 1, ad 2.(6)における「自由な能力」としての意志についての議論を参照。
- (34) *Ethica Nicomachea, II, 1103 a 30*。
- (35) S.T., I-II, 52, 3.
- (36) E. N., II, 1103 a 20.
- (37) De Virt. in Com., I; S.T., I-II, 51, 2: 3.
- (38) S.T., I-II, 51, 3.

- (39) S.T., I-II, 52, 3; cf. 51, 3.
- (40) 認識能力と欲求能力においてとは、うちかたれるべき受動的な要素が異なっており、ただ一度の行為で習慣が形成される場合もある。S.T., I-II, 51, 3.
- (41) S.T., I-II, 52, 3.
- (42) S.T., I, 4, 3, ad 1.
- (43) S.T., I-II, 52, 1.
- (44) S.T., I-II, 24, 5; cf. 24, 4; De Virt. in Com., 11; I Sent., 17, 2, 2.
- (45) I Sent., 17, 2, 3.
- (46) S.T., I, 83, 1, ad 5.
- (47) 習慣はその担い手の自然本性への本質的な関連を多く含むところから「善」「悪」の側面をおびるのである。S.T., I-II, 49, 2.
- (48) しかし「マヌス」は「自由であるものは、自らの運動の第一原因であるということが、自由ということに必然的に属しているのではない」と明言している。S.T., I, 83, 1, ad 3.
- (49) これにたいして、トマスがアウグスティヌスから継承した悪の形而上学的理解にたがえば、悪 *malum* を選択することは、じつは悪しく *male* したがって欠如的な仕方で行うことを意味するのであって、真の意味での選択ではない。その意味で、悪への自由は、たしかに人間の自由の徴しではありえても、けっして自由の完全な意味 *ratio perfecta libertatis* を含むに見出すことはできない。
- (50) これはダウンズ・スロートウスの立場である。Quaestiones Quodlibetales, 16, 1; 2. なおリーゼンブーバー「中世における自由概念の諸観点」『中世思想研究』15号、昭・48、「トマス・アキナスから近世初期にかけての自由観の変遷」『トマス・アキナス研究』創文社、昭・50を参照。
- (51) S.T., I, 82, 1, ad 3; I-II, 1, 1.
- (52) De Verit., 22, 5.
- (53) De Verit., 22, 5.
- (54) voluntarium の概念については、S.T., I-II, 6, 1-8. を参照。
- (55) De Verit., 22, 8; S.T., I-II, 6, 4, ad 1.

- (36) cf. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, 1955, p.109-110.
- (37) *De Verit.*, 22, 5; *S.T.*, I, 82, 1; I-II, 10, 1.
- (38) *S.T.*, I-II, 58, 4.
- (39) *S.T.*, I-II, 51, 1; 63, 1.
- (40) *S.T.*, I-II, 58, 5.
- (41) 社団法人参照。
- (42) 社団法人参照「權法學」参照。
- (43) cf. A. Pegis, *Necessity and Liberty: An Historical Note on St. Thomas Aquinas, The New Scholasticism*, xv, 1941, p.18-44.