

トマス・アクィナスにおける

神の超越と内在

岸 英 司

序

神又は絶対の超越と内在は、一切の哲学と宗教にとって根本問題でなければならぬ。トマス・アクィナスにおける神の超越及び内在思想の研究は、トマスにおいて、いわゆる否定の道、“Via Negativa”が彼の哲学と神学の形成にいかなる役割を果たしているかを知ることであり、同時にそれは霊の内奥における神の秘義を知ることになるであろう。

I 神の超越

トマスに従えば、神の本質は我々の知性にとって認識されないものである。それゆえ神を知る道は先ず第一に否定の道、“Via Negativa”である。

1 我々は神を知らず、また神を知ることも出来ない。むしろ我々は神が何でなにかを知る道をたどるのである。⁽¹⁾神は単に我々の自然的知性に対して隠されているのみならず、また恩寵によって助けられ、超自然的秩序に高められた知性にとっても隠されているのである。神はすなわち「隠されたる神」(Deus absconditus)である。トマスはいう。「この世の生においては、恩寵の啓示によってさえも、我々は神が何であるかを知らず、かくして我々は神に対して、恰も「知られざるもの」として結ばれるのである」。⁽²⁾

我々の知性は神の本質の表象 (representatio) を持たないゆえに、神は我々にとって「知られざるもの」としてとどまる。神的本性は我々の知性の把握を超えるゆえに、神は常に我々の知性にとって、「知られざるもの」である。それゆえ、トマスに従って、この地上の生において人間が持ちうる神の最高にして究極の認識は、自己が神を知らないことを知ること (quod sciat se Deum nescire) であり、神の住むこの不知の暗黒において (in quadam tenebra ignorantiae)

神と結ばれることである。⁽³⁾ それゆえトマスにおいて神を知る道は不知の知による道である。

さて、神は「知られざるもの」であるということからして、我々は神を名づけることが出来ない。それゆえ、「名づけえぬもの」、「無名」は神の第一の名となるのである。

トマスはアレオバギタの偽ディオニジウス「神名論」注解において、神はその超絶性ゆえに (propter Eius excessum), 「見えざるもの」 (invisibilis), 「言い難いもの」 (ineffabilis), 「名づけえぬもの」 (innominabilis), 「把握し難いもの」 (incomprehensibilis), 「探求しえざるもの」 (investigabilis) であるといっている。

我々はここで一つの点に注意しなければならない。それは自然的秩序において被造物を通して知られる神の存在と属性に関する認識可能性と、超自然的秩序における神の本性的認識不可能性とを混同すべきではないということである。トマスの指摘するように、我々は被造物からして、排除と優越の道によって神の存在を知り、神を名づける。しかしこれは類比的認識にしかすぎず、これらの名は神の本質を表現するものではないのである。⁽⁵⁾ 神の本質が表わされるような名は存在しない。

トマスは次のようにいう。

「神は名を持たない、或いは名づけることを超えたものであるといわれるのは、神の本質が、我々が神について知解し、且つ言葉によって表示するところを超えたものであるという理由に基づくのである」。⁽⁶⁾ 換言すれば、我々の知性は神の本質を意味する概念のいかなるものにおいても、神の本質を把握しえないということである。それはなにゆえであるのか。それは神が普通の意味における「有」ではなくて、「超有」であるがゆえである。我々はあるものの定義のために類と種差とを必要とするに対して、神的本性はいかなる類にも種差にも包含されないものである。⁽⁷⁾ それゆえ神の定義は全く不可能である。

2 トマスはディオニジウスに従って、神が「無」(nihil), 「非存在者」(non-existens) という表現をうけられる。⁽⁸⁾ トマスにおいて、この“nihil”, “non-existens” というのは有に対する無、存在に対する非存在を意味するものでないことは、

例えば「神学大全」の次の言葉からも明らかであろう。

「神が「非存在者」(non existens)であるといわれるのは、それは神がいかなる様式においても存在者ではないというのではなく、神が「自己存在」(suum esse)である限りにおいて、一切の存在者を越えたものであるゆえである⁽⁹⁾。すなわち、トマスにとってなぜ神が non existens といわれるのか。それは存在の欠除を意味するところの有に対立する無ではなく、有と無とを超越した、いわば絶対的な無である。それは存在の超絶のゆえである。すなわち神の存在が、一切の存在を超えているゆえである。なぜなら神は自己存在であり、一切の存在から超⁽¹⁰⁾優越的に (supra-eminenter) 別かたれているからである。

3 神の不可把握性 (incomprehensibilitas), 不可表現性 (ineffabilitas) は神の超存在性 (supra-existentialitas) を表示するものであるが、この神の超越の究極的理由は一体何であるのか。トマス神学はそれを神性 (Deitas) の卓越性におくのである。

トマスは三位一体論における「本質への比較におけるペルソナ」を扱った神学大全第一部、第三九問において、神 (Deus) と神性 (Deitas) について語っている。神は神性を持つものを意味するが、それは表現形式において (modus significandi) いわれるにすぎない。前者は substantive に、後者は adiective にいわ⁽¹¹⁾れる。すなわち、“res significata”において Deus と Deitas は同じであり、“modus significandi”において異なるのである。それゆえ、modus significandi においていわれる限り、神をして神たらしめるもの、これなくしては神が神でないもの、すなわち神の形相的本性としての神性、Deitas ut est in se を考えることが出来る。

ガリグー・ラグランジュは神学大全第一部第三九問第一項に対するカエタヌスの注解を、この部分に対するすべての注解のうちで最高のものという。カエタヌスのこの注解は確かに最も注目すべきものである。カエタヌスはいっている。「なぜなら、神の実在は存在と一切の差異に先立つものである。なぜなら、それは超有 (super ens) であり、超一 (super unum) であるゆえである⁽¹³⁾」。神のうちには唯一の形相的理拠 (ratio formalis) が存在し、“eminentissime ac formaliter”に一切の絶対完全性を含む。この“ratio formalis eminentissima”は Deitas であ

り、一切の差異を超えたものである。それは存在をも超えている。なぜなら存在は自然的秩序において、何らか分有されうるものだからである。同様に、一も、真も、善も、知解も、意欲も分有されうる。しかし、神性は神以外の他のいかなるものによっても、自然的には分有されえないものである。それを可能ならしめるものは唯一つ、栄光の種子である成聖の恩寵のみである。⁽¹⁴⁾従って、我々はここで神の超越の究極的理由を知るのである。すなわち、それは *super ens, super unum, super bonum, super intelligere, super velle* であるところの神性の卓越性のゆえである。トマスが、「神は全被造物の秩序の外にあり、被造物への関わりあいも、神の本性に由来するものではない」というように、神は自然的秩序を超えたものである。⁽¹⁵⁾それゆえ、自然的知性は遂に神を知ることが出来ない。この神の超越性、認識不可能性は、いわば超自然的秩序の存在を指示するものといえるであろう。

Ⅱ 神の内 在

超越なる神は同時に内在の神である。神がもし内在しないとすれば、神はその超越的絶対性を失うであろう。それゆえ神の内在は神の超越性そのものの要請であるといえよう。⁽¹⁶⁾

1 トマスにおいて神の内在はどのように考えられたであろうか。トマスに従えば、神は一切のものの中にあり、しかも親しくある。しかし、そのあり方は本性の部分としてではなく、偶性としてでもなく、それは行為者 (*agens*) としてである。⁽¹⁷⁾万物を超越する神は同時に、万物の存在の原因として、万物のうちに内在する。トマスは次のようにいっている。「神はその本性の卓越性によって万物を超えている。しかし万物の存在を原因するものとしてまた万物のうちにある」⁽¹⁸⁾。トマスは「ロンバルドス命題集」注解のうちでも、神の内在は万物の起源と存続の理由として要求されるものとしている。⁽¹⁹⁾このような能動原因としての神の万物における内在は、言葉をかえていえば、いわば、それは神が一切万物を内に含むようなあり方であり、それゆえ、万物は神において存在するといえるのである。⁽²⁰⁾

神学大全において、トマスは神の内在を三つに区分する。すなわち、神はその

本性によって (per naturam) 万物のうちに内在し、恩寵によって (per gratiam) 義人の霊のうちに、そして位格的結合によって (per unionem hypostaticam)⁽²¹⁾ キリストのうちに内在する。

トマスは「ロンバルド命題集」注解のうちで三つの現存の様式 (modi) について詳しく語っている。

第一の様式は「類似に従って」(secundum similitudinem) とよばれる。なぜなら、それは神的善性が万物のうちに見出されるゆえである。すなわち、「本質によって」(per essentiam), なぜなら神の能力は神の本質と同一化されるゆえである。すなわち、「現存によって」(per praesentiam), なぜなら神は万物のうちにおいて行為者として働いているからであり、おおよそ行為者はある方法において結果のうちにあるからである。すなわち、「能力によって」(per potentiam), なぜなら一切の働きは神的能力をはなれてありえないからである。以上は自然的秩序における一般的内在の様式である。

第二の様式は「実体に従って」(secundum substantiam) とよばれる。これは単に類似によってのみならず、働き、すなわち信仰と愛によってである。この様式において、神は特別に義人の霊のうちに現存する。これは超自然的秩序における神の特別な内在の様式である。

第三の様式は「存在に従って」(secundum esse) とよばれる。これは単に働きによってのみならず、存在 (esse) によってである。この様式において、神は位格的結合によってキリストのうちにある。これは神の現存の最終の様式である。⁽²²⁾

トマスは神学大全第一部第四三問第二項において、第一の様式を共通の様式とよび、第二の様式を特別の様式とよぶ。これは理性的被造物にのみ適合する様式であって、ちょうど認識されるものが認識するものうちに、愛されるものが愛するものうちにあるようなあり方であって、理性的被造物は、認識し、愛する自己の働きによって、神そのものに達するとトマスは⁽²³⁾ いう。それゆえ、カエタヌスがトマスに従って、これら二つの様式を原因的 (effective) と对象的 (ob-⁽²⁴⁾jective) とよぶのは正当である。なぜなら、第一の様式において神は万物の原因 (causa) 及び行為者 (agens) として内在し、第二の様式において、神は認識と愛の対象 (objectum) として存在するからである。

2 ヨハネス・ア・サント・トマもこの二つの様式を区別して、第一の様式を“per modum operantis et agentis”，第二の様式を“per modum obiecti cogniti et amati”として区別する。神は霊に対して成聖の恩寵と聖霊の賜物とを与えるのみならず、⁽²⁵⁾ 霊のうちに“personaliter”に内住するのである。神の現存のこの第二の特別の様式の固有の理由は、単に神が知られ、愛されるということにとどまらず、⁽²⁶⁾ 神の享有（fruitio Dei）である。この点において、ヨハネス・ア・サント・トマはトマスに一致している。なぜなら、トマスは神が所有され、享有されることを教えるゆえである。「成聖の恩寵の賜物によって理性的被造物は完成される。かくして単に被造物的賜物を自由に使用するのみならず、神的ペルソナそのものを享有するに至る」。⁽²⁷⁾ トマスはこの神の享有（fruitio Dei）を“cognitio quasi-experimentalis”又、“perceptio experimentalis”⁽²⁸⁾とよぶ。ヨハネス・ア・サント・トマはこのトマスの“cognitio quasi-experimentalis”について深い注解を与えている。彼に従えば、恩寵による神の現存のこの特別の様式は、神の不遍性による神の現存の一般的様式を前提としており、この新しい特別の様式において、神は義人の霊のうちに「経験的に認識しかつ享有しうる対象として」（ut obiectum experimentaliter cognoscibile et fruibile）現存するのである。神は霊の「ある種の経験的接触によって」（quadam experimentalitactu）認識されまた享有されるのである。しかしこの経験的認識は明晰なものではなく、暗いものであって、ちょうど我々が我々の霊を経験しながらも、霊をみることが出来ないのと同様である。かくして神は実在的かつ実体的現存をもって、義人の霊のうちに存在する。⁽²⁹⁾

この経験的認識は単に信仰のみによるものではなく、聖霊の賜物、英知（智慧）（Sapientia）による認識である。これは享有とある内的な経験によるものであり、この英知は神的なものに対するある一致と同本性性（connaturalitas）よりくるもの、すなわち、神的なもののある内的な経験（ex quadam intima experientia divinorum）⁽³⁰⁾からくるものである。これは神そのものの経験であり、霊は霊を生かす原理である神に対するある同本性性（connaturalitas）によって結合され、恰も、「生命の生命、霊の霊」（tamquam vivificante nos, sicut si esset vita vitae nostrae et anima animae nostrae）⁽³¹⁾となるのである。彼はこの英知による

神の経験を神の神秘的認識 (*mystica cognitio de Deo*) とよぶ。神は霊におけるすべてとなり、霊が神の内と外においてみるころのものはすべて、一切のものにおいて、神にふれ、神を味わうのである。これは神についてのすべての神秘的認識の究極 (*summa totius mysticae cognitionis de Deo*) である。これはまさに、神の霊に対する贈物 (*donatio*) であり、神は霊に自己自身を与える (*donat se ipsum nobis*) のである。それは一致の愛における経験 (*ex affectu experiente unionem*)⁽³²⁾ である。

神は霊のもの、霊は神のものとなり、神と霊とは一となる。⁽³³⁾

神秘家による神の経験は実に神の霊における内在の最高最深の証明であるというべきであろう。

結 論

以上考察したように、トマスにとって、神は先ず第一に「知られざるもの」である。それは自然的知性にとってのみならず、超自然の恩寵の助けによってさえもである。それゆえ、神の第一の名は「無名」であり、神は「言い表わし難いもの」である。神は一切の存在を超越するゆえに、正当にも「無」、「非存在者」ともいわれる。なぜ神は不見不知、絶言絶慮であるのか。その究極の理由は神性の卓越性に帰せられる。すなわち、神性は一切の存在と差異に先立ち、存在をも、一をも、善をも超えたものである。さてこの絶対超越の神は又一切のもののうちに存在しなければならぬ。なぜなら、内在性を欠く神は絶対ではありえないゆえである。トマスにおいて、神の内在は先ず第一に神の働きに帰せられる。神は自己原因であると同時に一切のものの原因であり、行為者である。万物は神の働きのゆえに存在し、それゆえ万物は神においてこそ存在するのである。自然的秩序における神のこの原因的内在に加えて、神は超自然的秩序において、对象的に親しく霊の内奥に現存する。これは信仰・宗教的体験において証される真理である。神は恩寵によって、霊の認識と愛の対象として内在し、経験される。神は霊によって享有され、神は恰も生命の生命、霊の霊となる。神は霊のもの、霊は神のものとなり、霊と神とは同一化される。これは神秘的経験に外ならない。

これを一言でいえば、神の超越は神の超自然的絶対性の証示であり、神の内在

はその秘義の開示であり、またその証示であるのである。

注

- (1) Cf. I. q. 3, prologus: “Sed quia de Deo scire non possumus quis sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.”; *De Verit.*, q. 10, a.11, ad 4: “dicendum, quod intellectuali visione in statu viae Deus cognoscitur, non ut sciatur de eo quid est, sed quid non est.”, *ibid.*, ad 5: “dicendum, quod intellectus noster etiam in statu viae divinam essentiam aliquo modo cognoscere potest, non ut sciat de ea quid est, sed solum quid non est.”
- (2) I. q. 12, a. 13, ad1: “licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto coniungamur.” Cf. *In Div Nom.*, c. 13, l. 3, n. 731: “ et iterum cognoscitur per ignorantiam nostram, inquantum scilicet hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid est.”; c.13, l. 3, n. 996: “non enim coniungitur in praesenti intellectus noster Deo ut Eius essentiam videat; sed ut cognoscat de Deo quid non est.”; *In Boetii de Trinit.*, l. 2, q.2, a.3.
- (3) Cf. *De Verit.*, q. 2, a. 1, ad 9: “et ideo quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet; et haec est summa cognitio quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo.”; *De Pot.*, q. 7, a. 5, ad 14:” quod ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur: et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus, est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere.” ; *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a.1, ad 4:” Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo coniungimur, ut dicit Dionysius,

et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur.”;

C. *Gent.*, 1. 3, c. 49: “Per effectus enim de Deo cognoscimus quia est, et quod causa aliorum est, et aliis supereminens et ab omnibus remotus; et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita. Unde Dionysius dicit, quod Deo quasi ignoto coniungimur; quod quidem contingit dum de Deo quid non sit cognoscimus; quid vero sit, penitus manet ignotum. Unde et ad huius sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur, quod accessit ad caliginem in qua erat Deus, *Exod.*, XX, 21.”

- (4) Cf. *In Div. Nom.*, c. 7, 1. 1, n. 702: “Deo attribuantur propter Eius excessum; sicut si Deus qui est clarissimum lumen dicitur invisibilis; et qui est ex omnibus laudabilis et nominabilis dicitur ineffabilis et innominabilis; et qui est omnibus praesens, dicitur incomprehensibilis quasi sit in omnibus absens; et qui ex omnibus rebus inveniri potest, dicitur non investigabilis : et hoc totum propter Eius excessum.”
- (5) Cf. I. q. 13, a. 1: “Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis; non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est.”; *Com. Theol.*, c. 24.
- (6) I. q. 13, a.1, ad 1: “ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem, quia essentia eius est supra id quod de Deo intelligimus et voces significamus.”
- (7) Cf. *Com. Theol.*, c. 26; Sertillanges はこの点を明らかに指摘する。

A. D. Sertillanges, *Dieu*, t. II, Desclée, Paris, 1926, pp. 382-383: “Nous ne savons pas *ce que Dieu est*; nous ne le savons à *aucun degré*, et nous ne pouvons donner de Dieu aucune *définition*, même partielle on voit que l'exclusion de tout élément de *définition* touchant Dieu s'étend jusqu'à la qualification de Dieu en qu'être. Dieu n'est pas un être, au sens humain du mot, il est la Source d'être, “se tenant en dehors de tout, l'ordre des êtres” parce qu'il le cause (Périherménaïs, leçon14). Ceci est très important; car

si Dieu était proprement un être, il devrait revêtir l'une ou l'autre des qualifications de l'être, ou bien toutes; Dans le premier cas on ferait de Dieu une créature limitée; on tomberait dans l'anthropomorphisme. Dans le second cas, on verserait au panthéisme, Nous ne savons donc *nullement en rien à aucun degré*, ce que Dieu est."

Cf. E. Gilson, *Le Thomisme*, 5ème édition, Lib. phil. J. Vrin, Paris, 1944, pp.140-141: "Or il se trouve que, dans le cas de Dieu, toute définition est impossible. On peut le nommer, mais le désigner par un nom n'est pas le définir. Pour le définir, il faudrait lui assigner un genre..... On ne peut donc pas dire que l'essence de Dieu appartienne au genre être, et comme on ne saurait lui attribuer aucune autre essence, toute définition de Dieu est impossible."

- (8) *In Div. Nom.*, c. 1, 1. 3, n. 83: "qui Deus, cum sit *omnium existentium causa*, ipse *nihil* est existentium, non quasi deficiens ab essendo, sed supereminenter *segregatus ab omnibus*." ; c. 4, 1. 2, n. 298: "*in ipso enim solo Deo* invenitur quod est *excessus substantiae*; quia, inquam, excellenter subsistit, et hoc dicitur *non existens* ut alia. " ; c. 1, 1. 1, n. 30: "et sic dicitur *verbum*, quod potest dici *innominabilitas*; non quidem propter hoc quod haec Ei deficiant, sed quia *secundum nihil existentium est existens* id est non existit secundum modum alicuius rei existentis; *et ipse quidem est causa* existendi *omnibus*, transfundens in omnia aliquantulum suam similitudinem, ut sic ex nominibus creatorum nominari possit; *Ipsum autem est non-existens*, non quasi deficiens ab essendo, sed *sicut supra omnem substantiam* existens." トマスがここで神を "nihil existentium 及び "non-existens" とよぶ意味は、これらのテキストから明白であろう。上記の "ipse nihil est existentium" (c. 1, 1. 3, n. 83) はディオニジウスの "Ipsum autem nihil, ut ab omnibus substantialiter segregatus" "αὐτὸ δὲ οὐδὲν ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξηρημένον" (Dionysius, *De Div. Nom.*, c. 1, § 5, 23) に対して、また例えば神学大全 I. q. 12, a. 1, 3 praeterea の "Sed Deus non est existens,

sed *supra existentia*” というのも、やはりディオニジウスの “quod est super omnia existentia et ipsum non existens”, “τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ μὴ ὄν.” (*ibid.*, c. 4, § 3, 111: MG3, 697) ということばに対してのものである。

スコトゥス・エリウゲナにおける「神は無といわれる」という表現も同様の意に解しうるのである。例えば、R. L. シロニス「スコトゥス・エリウゲナにおける否定神学と肯定神学および神現の弁証法」, カトリック神学第10号1966年12月, 368—400頁, 特に「3. 神は無であり, すべてである」382—385頁参照。

“nihil” “non-existens” という表現は、すでにディオニジウスにおいて、一切の存在を超えた意味、すなわち超存在、超本質として捉えられている。トマスはこのディオニジウ斯的表現をうけ入れつつ、神学大全で示すように、“suum esse” としての内容を規定したのである。すでにここに、トマスにおける “Via negativa vel remotionis” から “Via eminentiae” への移行をみる事が出来よう。ディオニジウスとトマスの差異について Gilson は次のように指摘している。

E. Gilson, *Le Thomisme*, p. 203: “Pour Denys, Dieu était un *superesse*, parce qu’il n’était “pas encore” l’*esse* qu’il ne devient que dans ses proce-ssions les plus hautes; pour saint Thomas, Dieu est le *superesse* parce qu’il est supelativement être: l’*Esse* pur et simple, pris dans son infinité et sa perfection. Comme touchée par une baguette magique, la doctrine de Denys sort de la transformée. Saint Thomas la conserve tout entière, mais rien n’y a conservé le même sens.”

Rolt も一般的ながら同じ観点に立っている。

C. E. Rolt, *Dionysius the Areopagite on the Divine Names and the Mystical Theology*, Macmillan Co., N. Y., 1940, p. 212“: It is not only that St. Thomas wrote a commentary on the Divine Names, but in the works of Aquinas his ideas are constantly reappearing.……But it is almost needless to say that Aquinas treats the Areopagite critically. St. Thomas is profoundly averse from everything which resembles a Pantheistic tendency.”

- (9) I. q. 12, a.1, ad 3: “Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens: sed quia est supra omne existens, inquantum est suum esse.”
- (10) Cf. *In Div. Nom.*, c. 1, 1. 1, n. 30; c. 1, 1. 3, n. 83; c. 4, 1. 2, n. 298.
- (11) Cf. I. q. 39, a. 3, ad 1:” licet Deus significat habentem deitatem, est tamen alius modus significandi: nam Deus dicitur substantive, sed habens deitatem dicitur adiective.”
- (12) Cf. I.q. 39, a. 4:” Sed in proprietatibus locutionum, non tantum attendenda est res significata; sed etiam modus significandi. Et ideo, quia hoc nomen Deus significat divinam essentiam ut in habente ipsam, sicut nomen homo humanitatem significat in supposito; alii melius dixerunt quod hoc nomen Deus ex modo significandi habet ut proprie possit supponere pro persona, sicut et hoc nomen homo. Quandoque ergo hoc nomen Deus supponit pro essentia, ut cum dicitur, Deus creat: quia hoc praedicatum competit subiecto ratione formae significatae, quae est deitas.”; a.5: “Licet autem, secundum rem, sit idem Deus quod deitas, non tamen est idem modus significandi utrobique.”
- (13) Caietanus, *In Sum. Theol.*, I. q. 39, a. 1, n. 7, p. 397: “Quoniam res divina prior est ente et omnibus differentiis eius; est enim super ens et super unum.”
- (14) Cf. Garrigou-Lagrange, *De Deo Trino*, Marietti, Roma, 1951, pp. 176-177.
- (15) I.q. 28, a. 1, ad 3: “Deus est extra ordinem totius creaturae nec eius naturae et eius habitudo ad creaturas.”

波多野博士は波多野精一「宗教哲学序論」岩波書店、第二章、誤まれる宗教哲学、二、超自然主義48—75頁において、トマスの立場を批判している。博士に従えば、トマスの立場においては、神の超越性—認識不可能性は保持されないという。しかし、これは博士が自己の宗教哲学を神及び神の恵みの体験の内容にのみ限る立場よりして、当然のことでもあるが、今この批判に答えることはこの小論の意図を越える。ただ我々は上記のトマスのテキストを指摘するにとどめ

る。トマスにおいて、神と世界及び人間は連続してないのであって、それらは相対的に対するものではない。神は絶対超越者として、この世界の秩序の外にあるのである。尚トマスの次の箇所を参照されたい。Cf. I. q. 45, a. 3 及び ad3; C. *Gent.*, 1. 1, c. 29.

(16) Cf. H. De Lubac, *Sur les Chemins de Dieu*, Aubier, Paris, 1956, pp. 112-113: “Le partisan de l'immanence nie la transcendance, tandis que celui qui croit à la transcendance ne nie point pour autant l'immanence. Bien plus, il réalise assez l'idée de la transcendance pour comprendre qu'elle implique nécessairement l'immanence. Si Dieu est transcendant, rien ne s'oppose à Lui, rien ne Le limite ni ne fait nombre avec Lui: “tout autre” que le monde, Il le pénètre donc absolument. *Deus, interior intimo meo et superior summo meo……*”

(17) Cf. I. q. 8, a. 1: “Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit…… Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.”

このテキストから、トマスは神の内在性の根拠を神の行為性においていることが明らかである。トマスは汎神論的解釈の危険のある本質及び偶性という観点を特に避けたかにみえる。ところがトマスと同時代のボナベントゥーラにおいては、事情は必ずしも同様ではない。ボナベントゥーラによれば、神が万物のうちに現存する必要性は、主として二つの理由によるのである。すなわち、神の単純性と被造物の偶有性である。第一に、神は最も単純であるので、神の単純性は万物のうちに於ける神の遍在を、単に能力としてのみならず、本質としても要求する。なぜなら、神においては能力と本質とは同一化されるからである。第二に、万物は純粹現実有ではなく、偶有であり、それらは存在するために、神よりの不断の支持を必要とするのである。それゆえ、神は能動原因として、万物のうちに現存し、行為する。更に万物の虚無性は真理の現存によって支えられなければならないとして、神の真理性にもうたっている。

Cf. Bonaventura, *In I Sent.*, d. 37, p. 1, a. 1, q. 1, *Opera Omnia*, t. II, Vivès, 1864, p. 40: “Necessitas autem existendi Deum in omnibus sumitur

tum a parte perfectionis ipsius, tum a parte indigentiae rerum: a parte ipsius, propter summam immensitatem, et summam potestatem; et utriusque ratio est summa simplicitas. Quia enim summe simplex est, ad nihil arctatur: ideo in omnibus invenitur tamquam immensum. Quia enim summe simplex ideo infinitum virtuosissimus; et ideo virtus eius in omnibus: et virtus idem est quod substantia: et ideo necesse est, quod sit in omnibus. Ex parte creaturae est necessitas, quia creatura habet in se possibilitatem, et vanitatem: et utriusque causa est, quia producta est de nihilo. Quia enim creatura est, et accepit esse ab alio, qui eam fecit esse, cum prius non esset; ex hoc non est suum esse: et ideo non est purus actus, quia habet possibilitatem: et ratione huius habet flexibilitatem, et variabilitatem: ideo caret stabilitate, et ideo non potest esse nisi per praesentiam eius qui dedit ei esse.…… Et iterum, quia creatura de nihilo producta est, ideo habet vanitatem: et quia nihil vanum in se ipso fulcitur, necesse est, quod omnis creatura sustentetur per praesentiam veritatis.”

更に、彼のよく知られた *Itinerarium Mentis In Deum* の次の言葉は、神の超越と内在についての彼の特色を豊かに表わしている。

Cf. Bonaventura, *Itinerarium Mentis In Deum*, c. 5, Opera Omnia, t. XII, p. 18: “Quia simplicissimum et maximum, ideo totum intra omnia, et totum extra omnia, ac per hoc est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique, et circumferentia nusquam. Quia actualissimum et immutabilissimum, ideo, stabile manens, moveri dat universa. Quia perfectissimum et immensum, ideo est intra omnia non ex inclusum; extra omnia, non exclusum, supra omnia, non elatum; infra omnia, non prostratum. Quia vero est summe unum et omnimodum, ideo est omnia in omnibus: quamvis omnia sint multa, et ipsum non sit nisi unum: et hoc quia per simplicissimam unitatem, serenissimam veritatem, et sincerissimam bonitatem, est in eo omnis communicabilitas, ac per hoc “ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.” (Rom.11:36).”

人は彼のこのことばのうちに、汎神論的傾向を恐れるであろうか。彼がトマスに比して、よりプラトンののであることは確かである。彼のことばは、神の超越と内在に関するキリスト教の深い思想の、いわば詩的にまで高められた表現であり、彼のこのことばは東洋の宗教思想にも深い共感を与えずにはおかないであろう。

(18) I. q. 8, a.1, ad 1 : “Deus est supra omnia per excellentiam suae naturae : et tamen est in omnibus rebus, ut causans omnium esse.”

(19) Cf. *In I.Sent.*, d. 37, q. 1, a.1, solutio : “Ex quibus omnibus aperte colligitur quod Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere nec durare posset, nisi per operationem Dei, per quam suo operi coniungitur ut in eo sit.”

(20) Cf. I. q. 8, a.1, ad 2 : “Unde et Deus est in rebus sicut continens res. Tamen, per quamdam similitudinem corporalium, dicuntur omnia esse in Deo, in quantum continentur ab ipso.”

このテキストが示すように、トマスにおいても、ある類似によって、万物は神のうちに含まれている（包まれている）といっているのである。田辺元博士は、田辺元「哲学入門」筑摩書房、東京、1966年、202—204頁において、「包越としての神」という思想を展開する。すなわち、西洋の神と異なった東洋的な絶対者として、世界を越えながら世界を包む、或いは包みながら越えている者を考えている。勿論、博士はこの表現も不十分として「無限網の譬喩」を提示するのではあるが。205—208頁参照。トマスの思考においても、世界を包む神という考えは可能であろう。世界は神のゆえに、神によって、神においてこそ存在するゆえである。

(21) Cf. I. q. 8, a. 3 : “Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causae agentis : et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante : quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et

quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit (q. 43, a. 3), dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam.” ; ad 4 : “nulla alia perfectio superaddita substantiae, facit Deum esse in aliquo sicut obiectum cognitum et amatum, nisi gratia: et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem : de quo modo suo loco (3 q. 2) agetur.”

22 Cf. *In I Sent.*, d.37, q. 1, a. 2, solutio: “Cum enim Deus in rebus esse dicatur secundum quod eis aliquo modo applicatur, oportet ut ubi est diversus coniunctionis vel applicationis modus, ibi sit diversus modus essendi. Coniungitur autem creatura Deo tripliciter. Primo in creatura aliqua similitudo divinae bonitatis, non quod attingat ipsum Deum secundum substantiam : et ista coniunctio invenitur in omnibus creaturis per essentiam, praesentiam et potentiam. Secundo creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam suam consideratum: et non secundum similitudinem tantum; et hoc est per operationem : scilicet quando aliquis fide adhaeret ipsi primae veritati, et charitate ipsi summae bonitati: et sic est alius modus quo Deus specialiter est in sanctis per gratiam. Tertio creatura attingit ad ipsum Deum non solum secundum operationem, sed etiam secundum esse : non quidem prout esse est actus essentiae, quia creatura non potest transire in naturam divinam : sed secundum quod est actus hypostasis vel personae, in cuius unionem creatura assumpta est: et sic est ultimus modus quo Deus est in Christo per unionem. Ex parte autem Dei non invenitur diversitas in re, sed ratione tantum, secundum quod distinguitur in ipso essentia, virtus et operatio.

Essentia autem eius cum sit absoluta ab omni creatura, non est in creatura nisi in quantum applicatur sibi per operationem: et secundum hoc quod operatur in re, dicitur esse in re per praesentiam, secundum quod oportet operans operato aliquo modo praesens esse; et quia operatio non deserit virtutem divinam a qua exit, ideo dicitur esse in re per potentiam ;

et quia virtus est ipsa essentia, ideo consequitur ut in re etiam per essentiam sit.”

23) Cf. I. q. 43, a. 3 : “Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum.”

24) Cf. Caietanus, *op. cit.*, I. q. 8, a. 3, n. 1, p. 88 : “Deus est in aliquo dupliciter : scilicet effective, et obiective. Differunt, quoad propositum, hi modi, quia primus est generalis; eo quod effective Deus est in omnibus : secundus specialis, eo quod obiective est tantum in creatura rationali : Et vocatur hic modus esse per gratiam : eo quod ex gratia habet creatura rationalis quod cognoscat ac diligit Deum actu vel habitu.”

25) Cf. Ioannes a Sancto Thoma, *Cursus Theologicus*, t. II, Vivès, Paris, 1883, d. 8, a. 6, n. 9, p. 50: “constat, tum quia ratio formalis praesentiae immensitatis est per modum operationis et agentis, formalis autem ratio existendi per gratiam est per modum obiecti cogniti et amati.”; n. 8, p. 49: “Deus mediante gratia existit in anima speciali modo, et non solum dando dona sua, sed etiam personaliter in habitando.”; n. 7., p. 49 : “non solum dona gratiae nobis dari et in nobis produci, sed etiam Personas divinas dari nobis; at quae adeo non solum per modum agentis et producentis illa, sed etiam speciali modo ipsum Deum personaliter esse in anima habente gratia.” ; n. 11, p. 50 : “neque haec praesentia Dei, ut possessi, est solum unio affectiva; sed etiam realis et physica, quatenus ipse Deus personaliter datur aut mittitur, ut inhabitet et sit in anima: non solum per modum agentis sed etiam per modum amici.”

26) Cf. *ibid.*, n. 4, p. 47 : “Alio modo ly cognitum, vel amatum sumitur non

pro denominatione ipsa cogniti et amati praecise, sed prout dicit modum specialem familiaris convictus cum Deo, et communicationis ad possidendum, et fruendum ipso, si quidem haec fructio, et possessio non fit, nisi per cognitionem, et amorem, et sic Deus, ut cognitus, et amatus non quomodocumque: sed possessive, et fruibiliter dicit specialem rationem existendi in anima, eo quod possessio, et fructio Dei non posset fieri si esset absens, et non intra nos iuxta illud Christi Domini Luc. 17: Regnum Dei intra vos est. Ad hoc autem disponit gratia, et charitas quatenus reddit animam elevatam ad amandum, et fruendum Deo."

27) I. q. 43, a. 3, ad 1: "per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina Persona fruatur."

28) Cf. *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3: "quod non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato personae, per quod efficitur in nobis coniunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personae, scilicet per amorem, quando Spiritus Sanctus datur. Unde cognitio ista est quasi experimentalis." ; I. q. 43, a. 5, ad 2: "Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur: perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli. 6, 23: Sapientia doctrinae secundum nomen eius est." ; J.K. Dedek, *Experimental Knowledge of the Indwelling Trinity: A Historical Study of the Doctrine of St. Thomas*, Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelin, 1958, pp. 140-142.

29) Cf. Ioannes a Sancto Thoma, *op. cit.*, t. IV, d. 17, a. 3, p. 472: "iste modus existendi licet sit distinctus a modo existendi per immensitatem, et superaddat ad illum, tamen necessario praesupponit illum, et supposito contactu, et existentia Dei intime animam, novo modo efficitur Deus praesens mediante gratia ut obiectum experimentaliter cognoscibile, et fruibile intra

- animamin nostra autem anima potest esse experimentalis cognitio, sed obscura quantum ad quidditatem quamdiu sumus dependentes a corpore in cognoscendo. Talis ergo modus experimentalis cognitionis, et amoris respectu alicuius obiecti, cogniti, et amati, ut radices, et principii intimi sui proprii esse, necessario exigit realem, et substantialem praesentiam in esse obiecti, quia aliter non potest esse cognitum experimentaliter, et intime,"...
- 30) Cf. *ibid.*, n. 12, p. 473 : "Constat quia Deus solum cognoscitur per fidem, sicut communiter contingit in peccatoribus, et iustis, sed etiam per donum Sapientiae, quasi per gustum, et experientiam quamdam intimam, sicut ab omnibus existentibus in gratia, ut docet S. Thomas II-II, q. 45, a. 4 et 5, et haec sapientia habetur ex quadam unione, et connaturalitate ad divina, id est, ex quadam intima experientia divinorum. et ubi Deus, etsi obscure, et per fidem cognitus, tamen quasi experimentali quodam tactu cognoscitur, etsi (p.474) non visu, sicut animam nostram non videamus, et tamen experientia animationis sentimus quasi obiectum praesens, quia informat nos realiter, et informationis indicia nobis praesentat, sic Deus suae intimae praesentiae quam habet ut agens et principium totius esse immensitatem, nobis specialiter per gratiam demonstrat tamquam obiectum intime, et experimentaliter cognoscibile."
- 31) Cf. *ibid.*, n. 12, p. 474: "Unde D. Thomas qui hunc specialem modum existendi Deum in nobis, per gratiam dixit esse in quantum est obiectum cognitum, et amatum, tandem id reduxit ad cognitionem non qualemcumque, sed experimentalem ipsius Dei, quae solum habetur per gratiam, et per modum sapientiae, quo cognoscimus de Deo per quamdam connaturalitatem, et coniunctionem cum eo, tamquam vivificante nos, sicut si esset vita vitae nostrae et anima animae nostrae per intimam praesentiam sui qua influit nobis non solum esse naturale, sed etiam esse gratiae, quo ipsas Personas tamquam praesentes agnoscimus, etiamsi non dum videamus."
- 32) Cf. *ibid.*, t. VI, q. 70, d. 18, a. 3, n. 78 : "Non tamen formaliter ista

mystica cognitio patriae est in ipsa Dei visio beatifica, licet ab ea derivetur, sicut in via continuatur et regulatur per fidem. Ibi ergo ita absorbetur in ipsa praesentia divinitatis per visionem quod etiam in spiritu et affectu quo ipsi adhaeret et de eo gustat, tangit et cognoscit mystice Deum, non quomodo documque, sed ita quod Deus ipse sit omnia in nobis, et quidquid in se et extra se videt in omnibus Deum tangit, Deum sapit. Haec est summa totius mysticae cognitionis de Deo, sed non est ipsa formalis visio beatifica Dei, sed est motio Spiritus Sancti ex visione illa regulationem accipiens, ut vere in omni re quam tangit et in eo quod intra se experitur Deum sapiat et Deum gustet, quasi inebriata a vino et musto plenissimae divinitatis inundans, ubi *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei.*”; t.VI, q. 70, d.43, a.4, n. 9 : “Cum ergo donum sapientiae non quaelibet sapientia sit, sed spiritus sapientiae, id est, ex affectu et spiritu et donatione ipsa experimur in nobis quae sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecte iudicans de ipsis rebus divinis, oportet quod ratio formalis qua donum sapientiae attingit causam altissimam, id est, causam divinam, sit ipsa notitia quae habetur experimentaliter de Deo, quatenus unitur nobis et invisceratur et donat seipsum monstrante quidditatem, sed ex affectu experiente unionem.”

33) このような表現を直ちに汎神論的と解するならば、我々は霊の深奥における神の内在の秘義を覺りえないであろう。使徒パウロ、使徒ヨハネをはじめ、聖テレジア、十字架の聖ヨハネ等におけるキリスト教的神秘体験はこの真理を証示している。すべての正統的神学者が指摘するように、地上におけるこの最高の神の経験も、天上における至福直観と異なるものであることは、ここに特にいうまでもないことである。例えば、Ioannes a Sancto Thoma, *op. cit.*, t. VI q. 70, d. 18, a. 3, n. 78, pp. 630-631 参照。霊は地上におけるこの最高の神の経験においても、トマスの表現に従って、恰も「参与による神」(Deus per participationem) (*In III Sent.*, d. 34, q. 1, a.3) であることは勿論である。十字架の聖ヨハネも “Dios por participación” といい、これを “sombra de Dios” として至福から区別し、その理由を “sustancial transformación” と

いうのである。

Cf. San Juan de la Cruz, *Llama de Amor Viva*, (*Vida y Obras Completas de San Juan de la Cruz*,) B. A. C., Madrid, 1960, Cant. 3, n. 78, p. 1080 : “Porque, estando ella aquí hecha una misma cosa en él, en cierta manera es ella Dios por participación; que, aunque no tan perfectamente como en la otra vida, es, como dijimos, como sombra de Dios. Y a este talle, siendo ella por medio de esta sustancial transformación sombra de Dios, hace ella en Dios por Dios lo que El hace en ella por sí mism(o), al modo que lo hace, porque la voluntad de los dos en una, y así la operación de Dios y de ella es una.” ; 邦訳あり, ペドロ・アルベ, 井上郁二共訳「十字架の聖ヨハネ靈魂の暗夜・愛の活ける焰」ドン・ボスコ社, 東京, 昭和29年, 267頁, n.31参照。