

causa が神に対する関係が問題で、causa efficiens として、神が把握されれば、創造の自由意志及びその活動が問題となるが、causa formalis として、神が把握されれば、神の bonitas が問題となる。本書では、トマスの存在哲学の根源を、直接、聖書の „Exodus, 3.14” に求めずして、ネオ・プラトニズム、したがって、Plōtinos に求め、この場合、ネオ・プラトニズムによるトマス解釈として、causa formalis としての神が強調されたためであろうか。

Victor Preller: *Divine Science and the Science of God. Reformulation of Thomas Aquinas*, Princeton University Press, 1967, ix+281.

稲垣良典

コプルストンはかつて、従来どちらかといえば大陸哲学の影響を蒙ることの多かったトマス哲学の研究者たちが、英国および米国で優勢な経験主義哲学や分析哲学にもっと注意をはらったならば、トマス哲学にとって有益な結果が生ずるであろうとのべた。コプルストンが考えていた有益な結果とは、トマス哲学研究が厳密さや明晰さを特徴とするものとなること、トマスの形而上学の根底にあるものについてより明晰な見解に到達すること、などであった。ここで紹介する研究はトマスの著作に見られる宗教的言語について認識論的分析を行なったものであるが、トマス研究をコプルストンが期待していた方向へとおし進めたものというであろう。

本書の主題は scientia divina、つまり哲学的神学もしくは自然神学と、scientia Dei、つまり啓示神学（トマスの用語にしたがえば聖教 sacra doctrina）との区別、およびその各々はいかなる意味で神にかかわるのか、という問題である。副題に「トマス・アクィナスの改訂」とあるのは、トマスが「神に関する自然的言語（自然神学）の情況 (status)、ならびにそれが啓示的言語（聖教）にたいして有する関係」について考えたところを、かれの神学的意図を尊重しつつ、こん

にちすでに縁遠いものとなったアリストテレスや中世スコラ学の用語から解放し、現代哲学（とくに Wilfred Sellars）の用語を用いて表現しようとする試みを指すものである。著者はこのような修正が——すくなくとも伝統的トミズムの見地からすれば——かなりラディカルであると考え、自分の解釈とカエタヌスからガリグー・ラグランジュにいたるトミストの通説との違いを反復力説する。しかし、著者自身もふれているごとく、本書のトマス解釈と、カール・ラーナーの *Geist in Welt* におけるそれとの間には深い親近性が認められ、またトマスの著作そのものに親しんでいる者にとっては、本書のトマス解釈は——それに同意するか否かは別として——べつに意外なものとは映らない。したがって、著者がさいきんの、トマス自身にたちかえることをめざすトマス研究をもっと詳しく検討し、それらと比較しつつ自己の解釈を展開してくれていたならば、もっと有益ではなかったかと考える。

著者がこの書物の全体を通じて試みているのは、神の観念と結びついたひとつの根本的なパラドックスへの直面である。このパラドックスとは、「われわれはいわば知られざるものたるがままの神に結ばれる」というトマスの言葉にふくまれているものであり、自然神学において神の存在証明がなされる場合にも、啓示神学において三一なる神やキリストの復活が考察される場合でも、ついにこのパラドックスから逃れることはできない。自然神学の場合は、神という言葉によって指示されるものについてなにごともしりえないままに指示を行なうというパラドックス、啓示神学においては、自分が何を信じているのかを知りえないままに信ずる、というパラドックスが認められる。〔この後者について一言すると、ふつう他の人の言葉を信ずるという場合には、直接にことの真偽を確かめることなく、その人にたいする信頼から信ずるのであるが、そのさい信じられたことがら自体はあくまで理解されている。しかし啓示の言葉を信ずる場合にはこのような理解は不可能であり、そこに信仰のパラドックスがある。〕著者のねらいはこのようなパラドックスを説明し去ることではなく、むしろそれをもっとも鮮明かつ鋭い仕方でも示し、そこに塗上にある者としての人間の間置きの境位を確認することであるように思われる。

他方、著者は自然神学における神のパラドックス、ならびに信仰のパラドック

スは、それぞれ異なった意味で超理的ではあっても、けっして背理的、自己矛盾的不是ではないことを示そうと試みる。前者は指示 (reference) と定義、ならびに存在 (existence) に関するトマス思想、そして後者はかれの信仰概念をふりかえることによってなされる。つぎにその各々について簡単にのべておこう。

神のなんたるかを知らずして神を指示するという自然神学のパラドックスは一見、(なにかを指示するためにはそのものが意識に内在せしめられることを要し、したがってそのものについてのなんらかの認識を予想するのであってみれば) 神を知らず・知るという矛盾をふくむように思われる。しかし著者によると、このパラドックスが矛盾となるのは実は特定の認識論的枠組の内部においてである。それは、われわれは認識の固有対象である世界を超越するとき存在をも完全に認識するという立場 (思弁的形而上学)、あるいは、われわれは経験を超越するとき存在をいっさい措きしえないとする立場 (経験主義) である。これにたいして、われわれは自らの認識能力によっては把握しえない (したがってどこまでも知られざるものにとどまる) が、しかしそれなしにはわれわれの認識の固有対象たる世界が可知的たらしめられないとき存在の実在性を肯定せざるをえない、という立場をとる場合には、さきのパラドックスはいま・ここでは解きあかしえないものながら、背理的な矛盾とはならないのである。著者はトマスの認識論は根本的にいってこのようなものであったと解し、それは十分に根拠のある立場だとしている。

右の認識論的立場の基底にあるのは、われわれによる実在認識の様相が唯一のものではなく、実在は完全に別の仕方でも認識しかえることが可能だ (entirely reconceivable)、という考え方である。いいかえると、実在は (それによって認識が行なわれるところの) われわれ自身の認識形相によっては不適切に表現されているのであって、あるがままの実在がそれによって適切に表現されるごとき、他の概念枠組を考えることも可能なのである。このような考え方がでてくる根拠は、われわれは経験において与えられたものを認識しているのではなく、むしろわれわれの精神 (知性) がつくりだした認識形相 (intelligible form) もしくは認識カテゴリー (category of understanding) を経験へと適用することによって認識を行なう、との洞察である。このように認識成立の可能性 (可知性 intelligi-

bility) は、対象の側、つまり経験の所与ではなく、むしろ認識主体の構造 (conceptual system) に由来すると考えるならば、われわれの認識構造との関係においてはついに知られざるものにとどまりつつも、他の認識構造にとっては完全に可知的であるような存在を指定することは、けっして背理的ではなくなる、というのが著者の解釈である。

このようなトマス解釈、すなわち認識は経験の素材にたいして認識形相が適用されることによって行なわれるとするのは、實在にたいする認識の従属を説く實在論の否定であるように思われるが、著者はこのような解釈とカント的主観主義との違いをつぎのように説明する。すなわち、トマスの場合には認識構造と経験内容との間には類比的関係があり、それらの間の類比的イソモルフィズムが確認されたときに真理認識が成立するのである。しかしわたくしは、著者の弁明にもかかわらず、そのトマス解釈は主観主義へと傾いているように思われる。いずれにしても、われわれは自らの認識能力によっては把握しえない存在を指定しているという根源的な経験(パラドックス)を解釈しようと試みるにあたって、著者が行なっているようなトマス認識論の再解釈が必要であるかどうか疑問である。著者の分析が問題点をあかすみに出したことは認められるが、トマス自身の立場の解釈としてはそのまま受け入れることはできない。むしろ事物の本質と存在をめぐるトマスの思索、ならびにかれの類比理論における *modus significandi* と *res significata* の考察、などを通じて、右の根源的な経験——内在と超越——に関するトマスの立場をよりよく解明できるのではないかと思う。この点に関連して、著者によるトマスの存在 (*esse*) の解釈において、存在は最高の現実態であり完全性である、というトマスの基本的な考えが十分あきらかにされていないことを指摘しておきたい。

つぎに信仰のパラドックスにうつると、自然神学においては世界の否定的超越 (*remotio*) および世界との関係において指示されるにとどまった「隠れたる神」 (*Deus absconditus*) は、信ずる者にたいして現存する「啓示された神」 (*Deus revelatus*) となるが、しかし信仰の内容はあくまで不可知であり、そこからさきへのべたパラドックスが生ずる。著者はこのパラドックスにたいして、トマスによる *fides ex auditu* と *fides infusa* の区別をてがかりに迫ってゆく。前者は

いわば信仰の経験的モメントであり、キリストの人間性がこれを可能とする。しかし、信仰の対象はたんなる歴史的出来事としてのキリストの人間性なのではなく、キリストが救いをもたらす主であり、神であるということである。このことへの理解——それが *fides infusa* である——はただ恩寵のみによって与えられるのであり、したがって *gratuitous* (恩寵的・超理的) であるが、けっして *absurd* (背理的) ではない。むしろそれを合理的に説明しつくそうとする試みこそ背理的である、と著者はいう。そして *fides ex auditu* と *fides infusa* とを媒介するのは人間における *imago Dei* である。すなわち、トマスにおいて *imago Dei* とは、たんに神を知り・愛することへの自然本性的適性 (*aptitudo*) なるにとどまらず、神を完全な仕方でも現実に知り・愛することをもって完成されるものと解されている。このように *imago Dei* の観念において信仰のパラドックスを統一的に理解しようとする試みはトマス解釈としてすぐれたものであると思う。

著者は信仰のパラドックスに関する解釈を、信仰言語の非自覚的操作 (*material move*) という表現を用いて要約する。すなわち、われわれが把握しえないまま、与えられた信仰理解によって神の言葉を肯定するのは、あたかも言葉の用法をいまだ自覚的にわきまえない幼児が、教えられるままに正しい言葉づかいをするのにたとえられるのである。トマスは、われわれが信じていることがらには、幸いなる者が天国において有する知の「いわば発端のごときもの」(*quasi quoddam inchoativum*) である、とのべる。われわれは途上にある (*in via*) かぎりそれを把握しえず (可能的に、或る意味では知っているが、現実的に、無条件的には知らない)、天国において (*in patria*) 把握に達することを希望する。このように信仰のパラドックスを人間の間接的境位の反映として理解しようとする試みは、トマスの基本的立場と合致するものであるといえよう。

著者によって再構成されたトマスの認識理論にはいくつかの興味深い問題提起——たとえば感覚的表象像 (*phantasma*) の否定、能動知性の役割、類比理論などに関して——がふくまれているが、ここではそれらについて論ずることは省略して、著者がトマスの五つの道にたいして与えている評価、ならびにアンセルムスのいわゆる本体論的証明にたいして行なっている批判にふれておきたい。

まず五つの道に関する著者の論評は、(1)それがトマスの自然神学ないし神の存

在証明に関する思想を示すものとして重視されすぎ、また歪曲されたことにたいしてと同時に、(2)五つの道において露呈された（と著者は考えている）トマス自身の思想的混乱に向けられている。ここでは(1)については省略し、(2)についてのみのべると、その要点は、五つの道の論拠は相互に対立的であり、しかもトマス自身が神、ならびにわれわれの神認識について考えているところと一致しない、というにある。たとえば第一の道において、トマスは運動（変化）という言葉を用いて(1)世界内の事物が他の事物によって動かされる場合(2)世界内の運動の全体が第一の非時間的・不可分の動者によってひきおこされる場合、という二つの意味に解しており、しかも(2)の第一の動者を事物の「存在」の第一原因と解している。しかし、じっさいには第一の道（他の道についても同様であるが）は、そこで用いられている言葉を忠実に解釈するかぎり、世界内的な存在にしか行きつきえないものであって、トマス自身が考えているような世界超越的な創造神へといたりつくことは不可能なのである。したがって、トマスは運動という言葉を本来の意味での運動(1)および創造(2)の意味に解するという、言葉の多義的使用（equivocation）によってのみ自らの欲する結論を導き出すことができたのであるが、そのさいかれはアリストテレスの議論と、自分がそこからひきだした結論との間のくいちがいにまったく気付いていない。このことはトマスの批判的な哲学的思考における素朴さを示すものである、と著者は辛らつに批評している。

ここでは右の批判をいちいち反論する必要はないと思う。まず、『神学大全』第一部、第二問、第三項においてのべられている五つの道は、それだけで独立し・完結した論証ではなく、第一、二項における神存在の自明性および論証不可能性の否定のあとをうけて、人間の自然的認識がなんらかの仕方では世界超越的な神的存在に到達しうることを示そうとするものであること、また五つの道が第三問以下で展開される神論へとつながるためには、それらを存在（esse）— 創造の視点から読みかえなければならぬことは確かである。しかし、著者のいうごとく、トマスはこうした読みかえを自覚していなかったのであろうか。むしろ、形相と存在をめぐるかれの議論などにてらして見た場合、かれはアリストテレスの言葉に意識的に新しい意味を付与しているように思われる。またこの問題に関連して、著者はトマス自身の神の存在証明は見神（visio Dei）への自然本性的な願

望 (desiderium naturale) に基づくものである、とのべているのは興味深い見解であるが、承認し難い。むしろそれはトマスが神における本質と存在の同一性に関してのべているところに求めるべきであろう。そしてこのような証明はすでに信仰を前提とするものであることを付言しておきたい。

つぎにいわゆる本体論的証明にたいする著者の批判については二つの側面が区別されよう。第一はこの証明において前提されている観念論的立場にむけられた批判であり、すなわち、知性における概念の「存在」は、概念によって表示された実在の「存在」を含意するという考え方である。いいかえると、神の存在を、存在という言葉が意味を持つてくるところの感覚的経験の世界との連関において考察せず、神がそこにおいて存在するといわれるところの論理的空間をつくりあげてしまうことである。そうすることによって、神の存在は「定義によって」確立されるであろうが、そのような神の存在は文字通り架空の論理的空間にただよองのみであって、なんら宗教的・現実的な意味を持ちえない、と著者は論じている。第二はこのような証明方法が含意しているところの、神が現世においてなんらかの仕方でも人間の経験にとっての直接の対象になりうるという考え方にむけられたものである。

わたくしはこれらの批判は、本体論的証明が自然的理性による神の存在証明と解された場合には適中すると思う。しかし、当の証明が信仰を前提とし、その理解をめざすというアウグスチヌス・アンセルムスの立場に即して捉えられた場合には、そうした批判は必ずしも適中しないのではあるまいか。なお、アンセルムス流の神の存在証明に関して、さいきんあらためて活発な論議がかわされているようである*。

* K.Barth, *Fides Quaerens Intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, München, 1931 (Eng. Trans. 1962) によって誘発された論争は別として、さいきんの論争の記録としてつぎを参照。

A. Plantinga (ed.), *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers*, New York, 1965.

J. Hick (ed.), *The Existence of God*, New York, 1964.

A. Flew, A. MacIntyre (ed.), *New Essays in Philosophical Theology*, London, 1963.

なおつぎの論文から教えられるところが多かった。

A. C. Pegis, "St. Anselm and the Argument of the 'Proslogion'," *Medieval Studies*, XXVIII, 1966.

さいごに全般にわたって印象をのべると、著者が行なっている伝統的もしくは教条的(doctrinaire)経験主義の批判は、もっとも深い意味で「経験」されるものは、いわゆる経験の対象——可感的なるものであれ、可知的なるものであれ——ではなくて、むしろ概念的認識以前の「存在」であるというところまで分析を深めている点で興味深い。また高度に技術的な論理学的分析から、ほとんど神秘主義的ともいべき結論が導きだされているのも興味深く思われる。その結論とは、人間が精神をそなえた存在であるということの真の意味、ないしは一個の自然的存在としての人間がなにものであるかということ、神にのみ知られている、というものである。いいかえると、人間がなんであるかを認識するためには神に知られているかぎりにおいての人間、したがって神の言語(信仰の言語)において表現されているかぎりでの人間の姿を追求しなければならない。著者の表現をかりと、「人格」がなんであるかは「自然的」秩序においてたんに事実的に与えられていることがらの関数ではなくて、わたくしにたいしてよびかける言葉、およびそれらの言葉にたいするわたくしの応答の関数である。したがって、わたくしにとって人間ないし人格のなんたるかが完全にあきらかとなるのは、わたくしが信仰の言語の用法を自覚的に学び知ったときである。しかしそのことは天国における至福直観においてはじめて成就される。こうして著者は本書の全体を通じて、神の認識への正しい接近においては、神のかたどりなる人間が秘義なることの生き生きとした感覚が要求されることを主張しているように思われる。

〔付記。当初の計画では宗教的言語に関する最近の研究文献を、それらが中世、とくにトマスにかかわってくるかぎりで紹介する予定であったが、準備不足のためそのなかの一冊をとりあげるにとどめざるをえなかった。つぎに参考までに、

若干の文献をあげておきたい。]

- J. M. Bochenski, *The Logic of Religion*, New York University Press, 1965.
- Thomas Bonhoeffer, *Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1961. (昭40, 第十四回中世哲学会において小山宙丸氏が紹介)
- William Bryer, *St. Thomas and the Existence of God. Three Interpretations*, Henry Regnery, Chicago, 1951.
- Bowman L. Clarke, "How Do We Talk about God," *Modern Schoolman*, xlv, 2, 1968.
- W. Norris Clarke, "Analytic Philosophy and Language about God," *Christian Philosophy and Religious Renewal*, ed. G. F. McLean, Catholic University of America Press, 1966.
- Vincent Fontana, "Linguistic Analysis and Inference about God," *Thomist*, xxxii, 2, 1968.
- Lucien Martinelli, *Thomas d'Aquin et l'analyse linguistique*, J. Vrin, 1963.
- Josef Pieper, "The Meaning of 'God Speaks'," *The New Scholasticism*, xliii, 2, 1969.
- John Smith, *Religion and Empiricism (Aquinas Lectures)*, Marquette University Press, Milwaukee, 1967.

F. コプルストン著、箕輪秀二、柏木英彦訳、中世哲学史、昭和45年1月、東京、創文社刊行。pp. 6 + pp. 828 + pp. 28。

長澤信壽

本書はフレデリック・コプルストン (Frederick Copleston) の大著 *A History of Philosophy* (The Bellarmine Series, published for the Jesuits Fathers, Burns Oates and Washbourne Ltd., 1950. —同じものが A Doubleday IMAGE