

トマスの神はエッセのアイデアか

上 枝 美 典

序

一般に、体系 S を拡張して体系 S' を得たとき、その拡張によって得られた利点とともに、失われた点についても考察することが重要である。トマスの体系は、アリストテレスの体系をほぼそのまま受け入れた上で独自の原理を追加しているという点で、アリストテレスの体系の拡張と見なすことができる。たとえばジルソンによれば、トマスは、アリストテレスの本質主義に、エッセの現実態 (*actus essendi*) という観点を持ち込むことによって、アリストテレスが扱えなかった現実の深い次元を切り出すことに成功した¹⁾。ジルソンのこの評価の当否は別として、ともかく、トマスの体系は、アリストテレスの体系にエッセという観点から拡張を施したものと理解できる。

アリストテレスの理論は、周知のように、プラトンの理論を強く意識し、それを修正したものである。アリストテレスは、プラトンのすべてを受け入れるわけではない。その点で、アリストテレスの体系はプラトンの体系の拡張ではない。アリストテレスは、プラトンの、とくにアイデアの理論に問題があると考え、そのいくつかの主張を排除するように自らの理論を形成した。したがって、アリストテレスを拡張しようとするすべての理論は、アリストテレスのこの反プラトンの性格を保存することに、注意を払う必要がある。

もちろん、かつてファブロが雄弁に説いたように、トマスのなかにプラトニズムが含まれること自体は、歓迎すべきことである。プラトニズムが哲学的に有益な洞察に満ちていることは、あらためて指摘するまでもない。私がここで注意したいのは、アリストテレスが有害と認めたプラトニズムの要素である。なぜなら、そのような要素が混入することによって、理論

1) Gilson (1952).

内部に不整合が生じる恐れがあるからである。

1 アリストテレスの危惧

アリストテレスが有害と認めたプラトニズムの要素のなかで、とくにトマスの理論に強く影響するのは、存在の理解である。『形而上学』第3巻の有名な哲学難問集の中で、アリストテレスは次のように論じている。

しかし、どれよりも最もその研究が困難で、しかも真実を認識するには最も不可欠なのは、次の難問である。すなわち、そもそも「存在」とか「一」とかは存在する諸事物の実体であるのか、そしてこれらの各々は、他の事物のなにか〔属性的なもの〕ではなくて、それ自らで一は一であり存在は存在であるのか、あるいは、この存在や一をある他の自然〔实在〕に属するものと解して、この存在や一のそもそもなのであるかを探求すべきであるのか。（『形而上学』第3巻第4章、1001^a4-8、出隆訳）

プラトンやピュタゴラス学徒は、存在をも一をも他のものに属するなにかであるとは考えないで、かえってこれら各々の実体がそれぞれ直ちに一であり存在であるとの意味でこれがすなわち自然であると考えた。（同箇所、1001^a9-12）

しかしそうすると、

もしなにかそれ自体で存在するものや一つであるものが存在するとなると、どうしてこれらよりほかになにかものが存在しえようか、（中略）存在〔存在するもの〕よりほかになにかものも存在しないからして、パルメニデスの推理によると、必然に、存在するすべては一つであり、そしてこの一者はすなわち存在である、ということになるからである。（同箇所、1001^a29-^b1）

アリストテレスがここで言う「存在」は、onつまり「存在するもの」（ens）であり、トマスの言うエッセではない、という点には注意が必要だが、なんらかのかたちでこの違いを無視できるとすれば、アリストテレスはここで、存在が実体であるならば、ただちにパルメニデスの餌食とな

ることを危惧している。アリストテレスが恐れたプラトニズムとは、このパルメニデスの脅威を内包する理論であった。

2 エッセのアイデア

しかし、トマスのテキストのなかには、被造物にとって神がアイデア的な存在であり、しかも神はエッセのアイデアであると読める箇所が多くある。じっさい、このことから、神としてのエッセは、エッセのアイデアであると断言する研究者もいる²⁾。

例えば、以下に挙げるテキストは、『神学大全』における創造論の冒頭に当たる箇所だが、その論述全体が、プラトンのアイデア論の枠組みで語られているように思われる。

すべて何らかのかたちで存在するものは、神によって存在する。(中略)ところで、上で、神の単純性について論じられたところで、神は、自存するエッセそのものであることが示され、さらに、自存するエッセは、たかだか一つでしかありえないことが示された。それはちょうど、もし白性が自存したならば、白性は受け取るものに応じて多数化されるのだから、一つの白性しかありえなかつただろうのと同じである。それゆえ、神以外のすべてのものは、自らのエッセではなく、エッセを分有することが帰結する。(中略)このことからプラトンも、あらゆる多数性の前に一性を措定することが必要だと言ったし、アリストテレスも、『形而上学』第二巻で、最大限に存在し最大限に真であるものは、(中略)すべての存在するものと真であるものの原因だと言う。(『神学大全』第1部第44問第1項主文)

神は「自存するエッセそのもの」であり、他のすべてのものは、そのエッセを「分有」するかぎり、神によって存在する。ここで比喩として用いられるのは、「自存する白性」(albedo subsistens)という、一見奇妙な例である³⁾。これはアリストテレスが『自然学』のなかで⁴⁾、エレア派を批

2) "But in one way it does clarify the notion of pure *esse*: it reveals it as the Platonic Idea of being" (Kenny 2002, p. 113). Also see, "If God differs from the common *esse*, it is only by being the Platonic Idea of that *esse*, an *esse* that is the *esse* of nothing even though it is the *esse* of everything" (ibid., p. 212).

3) 自存する白性のモチーフが現れる主な箇所は以下の通り。ST I, q. 3, a. 2, ad 3; ST I,

判する際に用いられた例だが、上記テキストのなかでは、なんらかのイデア的な存在の例として、つまり、白のイデアとして言及されているように思われる。もちろんトマスの理論のなかに、プラトンのイデアがそのまま存在するわけではないが、トマスが「自存する白」の例で示そうとすることは、すべて、プラトンが想定したイデアの性格に合致するように見える。

まず、自存する白は、基体から離れて自存するというそのこと自体によって、個体化され⁵⁾、基体に受け取られる他のすべての白いものどもから区別され⁶⁾、したがって、唯一である⁷⁾。また、そのような、基体から離れて存在する白は、白性をもつあらゆる力 (virtus) を欠くことがなく⁸⁾、白という性格が包含するすべてのものが、何一つ欠けることがない⁹⁾。その力や性格が欠けることがあるとすれば、それは、離在する白の側ではなく、むしろ、それを受け取るものの側の欠陥に由来する¹⁰⁾。

同じ理由で、神のエッセも、それが他者によって受け取られず自存するエッセであるという点で、個体化され、他のすべてのものから区別され、唯一であり、エッセがもつあらゆる力を欠くことがなく、エッセという性格が包含するあらゆる在り方が、何一つ欠けることがない。そして、神以外のすべてのものは、自らの本性の限界に応じて、限定されたエッセを受け取る。

たしかに、トマスは、神がエッセのイデアだと明示的に述べていない。しかし、そのような理解に限りなく近づいていることは、たとえば次のテキストが示している。

q. 7, a. 1, ad 3; *ST I*, q. 41, a. 6, c.; *De Spiritualibus Creaturis*, a. 8, c.; *De Unione Verbi*, a. 4, c.; *Quodlibet VII*, q. 4, a. 3, c.; *Quodlibet III*, q. 8, c.; *Compendium Theologiae*, lib. 1, cap. 15, c.; *In VIII Physic.*, l. 21, n. 13; ほぼ同じことが、「離在する白性」(albedo separata) という表現でも論じられる。cf. *SCG I*, cap. 28, n. 2; *ST I*, q. 75, a. 7, c.; *De Spiritualibus Creaturis*, a. 1, c.; *De Substantiis Separatis*, cap. 14, c.; *In De Divinis Nominibus*, cap. 5, l. 1, n. 629。「白性」以外に、「熱」のモチーフも用いられる。cf. *ST I*, q. 4, a. 2, c. その他にも、*De Malo*, q. 5, a. 1, ad 4; *Quodlibet III*, q. 1, a. 1, c.

4) 第1巻第3章 185^a26-32. トマス『自然学注解』第1巻第4講 n. 40.

5) *ST I*, q. 3, a. 2, ad 3.

6) *ST I*, q. 7, a. 1, ad 3.

7) *ST I*, q. 41, a. 6, c.; *ST I*, q. 44, a. 1, c.

8) *SCG I*, cap. 28, n. 2; *In De Divinis Nominibus*, cap. 5, l. 1, n. 629.

9) *De Spiritualibus Creaturis*, a. 1, c.

10) *SCG I*, cap. 28, n. 2; *In De Divinis Nominibus*, cap. 5, l. 1, n. 629.

神は、自らの本質によって自存するエッセそれ自体であり、そのようなものが二つ存在することは不可能である。ちょうど、人間に、二つの離在するアイデアが存在するとか、それ自身によって自存する二つの白性が存在するとかということが、(かりにそのようなアイデア的なものが存在したとしても)ありえなかったであろうように。したがって、神以外のものは、エッセを分有するものとして存在すること、そして、本質的にエッセそれ自体である神に等しくありえないことが、必然である。(『悪について』第16問第3項主文)

自存するエッセそれ自体が二つありえないのは、ちょうど、人間のアイデアが仮にあったとして、それが二つありえないのと同様である、とトマスは言う。自存するエッセそれ自体、すなわち神が、エッセのアイデアのようなものだという理解を避けたいのであれば、このような表現は避けたであろう。

以上のことから、トマスが神をエッセのアイデアと見なしていたという主張には、かなり強いテキスト上の証拠があると言える。

しかし、もし、トマスが神をエッセのアイデアと考えているとすれば、それは、アリストテレスが正面から拒否した理論を持ち込んでいることにならないだろうか。アリストテレスは、アイデア論の拡張としてではなく、アイデア論の拒絶の上に自らの理論を形成した。そこに、再びアイデアを持ち込むならば、体系内に矛盾を抱えることにならないだろうか。

言うまでもなく、今問題としている「アイデア論」は、たとえば『神学大全』第1部第15問や『真理論』第3問で論じられる、いわゆるトマスのアイデア論とは異なる。

通常、トマスにおいて、プラトンのアイデア論は、神の精神のうちにある諸事物の理念というかたちで取り込まれていると理解される。理論上の要点は、アイデアは、リアルな事物としてではなく、神の認識内容としてある、という点である。したがって、トマスのアイデアは、神の精神の中にあるといっても、それはあくまでも「概念内容」「ノエマ」「認識の対象面における概念」(山田1980, pp.440-441)であり、なんら実在的なものではない。

諸々のアイデアの区別として見いだされる関係は、神の存在ではなく神の知性に基礎をもつ。したがって、実在的に神の中に存在をもつのではなく、ロバの形相、馬の形相のように、たんに神によって知性認識

されたものである。これは、善性や知恵が、神において存在をもつとは異なる。(『命題集注解』第1巻第26区分第2問第4項第2異論解答)

このように、トマスが、アリストテレスの存在論に立ちながらイデア論を取り入れることができたのは、存在論的な構成要素としてではなく、認識論上の要素としてイデアを扱ったからである。いわば、プラトンのイデアから実在性を消去し、近代的な「観念(イデア)」とすることで、プラトンとアリストテレスの、(少なくとも見かけ上の)総合を演出したのである。

これに対して、私たちが今問題にしているエッセのイデアとは、まさに、存在論的なイデアであり、第一義的に、認識対象やノエマではない。そのため、トマスがイデア論を取り入れるときに用いた仕掛けが、これには適用できない。したがって、もしこのようなものをトマスが想定していたとすれば、「もし、そのようなエッセのイデアがあるのなら、それ以外のものがどうして存在しうるのか」という批判を、正面から浴びることになる。

3 問題の所在

トマスにおいて、神は自存するエッセそれ自体 (*ipsum esse subsistens*) であり¹¹⁾、神の本質は神のエッセであり¹²⁾、神のエッセは神の本質(または何性)である¹³⁾。それゆえ、神のエッセは、自存するエッセそれ自体である¹⁴⁾。

この関係をまとめると以下のようになる。(→は含意関係、⇔は同値関係を表す。)

1. 神 ⇔ 神の本質 (ST I, q. 3, a. 3, c.)

11) SCG III, cap. 19, n. 3.; ST I, q. 4, a. 2, c.; ibid. ad 3.; ST I, q. 11, a. 4, c.; *Quaestiones de anima*, a. 6, ad 2.; *De Malo*, q. 16, a. 3, c.; *Quodlibet III*, q. 1, a. 1, c.; *In De Divinis Nominibus*, cap. 5, l. 1.

12) SCG I, cap. 22, n. 7.; SCG I, cap. 22, n. 9.; ST III, q. 13, a. 1, c.; *De Veritate*, q. 10, a. 12, ad 4.; *Compendium Theologiae I*, cap. 11, c.; *Compendium Theologiae I*, cap. 34, c.

13) SCG I, cap. 22, n. 6.; SCG I, cap. 22, n. 8.; SCG I, cap. 24, n. 4.; SCG III, cap. 65, n. 7.; ST I, q. 3, a. 5, c.; ST I, q. 13, a. 11, c.; ST I-IIae, q. 3, a. 7, c.; *De Potentia*, q. 2, a. 1, c.; *Compendium Theologiae I*, cap. 12, c.; *Super Psalmo*, 52, n. 1.

14) ST I, q. 44, a. 1, c.

2. 神 → 自存するエッセそれ自体
3. 神の本質 → 神のエッセ
4. 神のエッセ → 神の本質
5. 神の本質 ⇔ 神のエッセ (3, 4 より)

自存するエッセそれ自体が、神の本質や神のエッセを含意するというテキストは見つからないが、しかし、自存するエッセがただひとつしかないことを踏まえると、それが神であり神の本質であり神のエッセであるという理解は十分に支持されると思われる¹⁵⁾。ゆえに、次の同値関係を得る。

6. 神 ⇔ 神の本質 ⇔ 神のエッセ ⇔ 自存するエッセそれ自体

これを額面通りに受け取るならば、トマスにおいて、存在は、一つの本質であり実体である。まさに、アリストテレスが恐れていたことが生じているように思われる。

周知のようにアリストテレスは、「存在は多様に語られる」¹⁶⁾と述べて、存在の一義性を否定する。もちろんトマスもこれを継承し、存在にかんする彼の公式見解は、有名な「存在のアナログア」である。しかし、もし、神において、存在が一つの本質として成立しているのであれば、いずれにせよ「存在」という一つの本性がそこにあることになる。そうすると、なぜそのような存在が、この世界という、自らとは異なるものが存在することを許すことがありうるのかという疑問が生じる。

このパルメニデス的な疑問に対して、二通りの答え方がある。一つは、この世界が存在することを、「存在」の真の意味においては認めないという方向である。つまり、この世界は、本当に存在するものに対して影のようなものとしてのみ存在する。これは大まかに、プラトンが取る方向であろう。もう一つは、この世界が神であると考えられる方向であり、この延長上に、スピノザのような汎神論がある。この世界が真の意味で存在することを認めるならば、この世界の存在は、一つの本質として、神としての存在そのものという本質と、同一であることにならざるをえない。

このどちらの選択肢も、トマスは採らない。では、トマスはこの難所を

15) この点にたいする反論は、Brock (2006) を参照。

16) 『形而上学』第4巻 1003^a33。

どのように切り抜けるのか。

4 現実様相としてのエッセ

私はこの問題を以下のように解釈する¹⁷⁾。アリストテレスが危惧したのは、存在が実体だとすると、パルメニデスの餌食になるということである。その実体とは、もちろん、一義的な「存在」という実体形相によって成立するような実体である。「存在」という実体形相を認めないことによって、アリストテレスは、存在の多義性を主張できた。ものが「ある」というのにもさまざまな意味がある。それを端的に示すのが、10のカテゴリーである。

トマスは、アリストテレスの危惧を共有する。彼は、ある意味で「存在」という実体形相を導入したが、その「存在」は、アリストテレスが想定したような、ある種の本質ではなく、本質の現実態、すなわち、現実様相である。

この点を、現代の論理学の言葉を用いて説明するならば、次のようになる。アリストテレスは、一階述語として、領域のすべての個体を含むような述語を導入することを嫌った。トマスも、そのような述語を認めない。しかし、トマスが立つのは様相論理の立場であり、エッセは現実様相を意味する。たとえば、 P という式があるとすると、これを、通常の命題論理で考えるのがアリストテレスだとすると、トマスは、様相論理の視点からこれを眺める。すなわち、この P という式は、ただ「 P である」というだけでなく、「現実世界で P である」こと、つまり「 P であることが可能」というのではなく、「現実的に P である」を意味する。

本稿で問題にしなければならないことは、このエッセの現実様相解釈によって、アリストテレスの危惧が回避されるかどうか、すなわち、「存在」を一つの本性として認めることによって生じるパルメニデスの脅威が、どのように避けられるのか、ということである。大雑把に言えば、属性が、この世界の中に成立する性質であり、形容詞や動詞などの述語で表現されるのに対して、様相は、この世界がもつ性質であり、「現実的に」「必然的に」「可能な」などの、副詞で表現される。

17) 詳細は、上枝 (2006) および Ueeda (2009) を参照。ただし、上枝 (2013) において重要な補足と修正が行われている。また、この問題についての現代の研究としては Wippel (1985) を参照。

パルメニデスの脅威は、「存在する」という属性を、領域内のすべての個体を含む属性として認めると、その観点から見る限り、領域内に区別を導入できなくなる、ということである。すべては「存在する」という属性に包含されるので、その観点から、万物は一であることになり、さらに、「存在しないもの」は議論の領域から排除されるため、その一なるものは、「不生・不滅・独り子・全体・不揺・完全無欠」(納富 2011, p.63) だということになる。

現実様相としてのエッセは、そのような、領域内のすべての個体を含む属性ではない。まずこの点で、パルメニデスの攻撃の第一波をかかわることができる。すでに述べたように、現実性は、「たんに可能的に P ではなく現実に P 」というかたちで理解されるが、「たんに可能的でなく」の部分がある、なんらかの属性として世界内にあるわけではない。それは、この世界内部に見いだされるような属性や性質や関係ではなく、この世界を、この世界ではないところから見たときに現れる様相である。

したがって、現実性の分有は、属性の分有(形相の分有)とは根本的に異なる。かつて稲垣は、中世哲学会のシンポジウムをめぐって¹⁸⁾、イデア論は形相因の領域での話であり、エッセの分有をイデア論の枠組みで語ることができるか、という疑問を提示したが、その疑問は、現実性と属性、エッセと形相の、この違いに由来すると思われる。

5 応 答

しかし、このようなやり方をしても、結局は、自存するエッセそのものという一つの本質を認める以上、そこにおいては、やはりパルメニデスの脅威が現れているのではないか、という問題が残る。攻撃の第二波である。エッセはもはや属性でなく、現実様相として、世界の在り方にいわば副詞的にかかわる。そこに、直接的なパルメニデスの脅威はない。しかし、どのようなかたちにせよ、神がたんなる働きの東でなく、一つの本質であり本性であり、それがエッセそれ自体に他ならないとすれば、そこには現実性の実体化が生じているのではないか。そして、どんなものも現実に存在

18) 「トマスにおいて分有は、形相あるいは形相的完全性の領域においてではなく、諸々の形相に対しても現実態の関係に立つ存在そのものに即して考えられているのであってみれば、これをトマスにおけるプラトニズムあるいは新プラトニズム的要素として特徴付けることが適切であるかどうか、問題ではなからうか。」『中世思想研究』第 20 号 (1978 年), 117 ページ。

する限りにおいてのみ、なんらかの完全性を有するとすれば、実体化した現実性は、やはりアリストテレスが恐れた「一義的な存在」の役割を果たすのではないか。

この点にかんするトマスの基本的な戦略は、ギリギリまで、存在を本性と認めない、ということであろう。存在が本性であるのは、ただ、超越者としての神においてだけであり、しかもそれは、積極的・肯定的な結論ではなく、否定の道を通して推論されることである。いずれにせよ、自存するエッセそのものを、人間は知ることができない¹⁹⁾。自存するエッセそのものとは、神の本質であり、それを把握できるのはただ神だけである。人間は、この世界に現れた痕跡を通して、ただそれを推論するだけである²⁰⁾。

この点にかんして、エッセの認識にかんする周知の理論を一瞥しておこう²¹⁾。人間の知性には二つの働きがあり、一つは本質をとらえ、もう一つはエッセをとらえる。前者は単純把握であり、後者は判断である。このことが意味するのは、人間は、エッセを、本質や本性として認識できないということである。もちろん、反省や推論を通して、エッセについての概念を形成することはできる。それは共通のエンズ (ens commune) と呼ばれ、いわば最大の類としての役割を果たしうる。

しかし、現実をとらえる作用としてみた場合、エッセをとらえるのは、ものの本質をとらえる単純把握ではない。それゆえ、現実との生の接触の現場で、人間はエッセを概念としてとらえるのではない。

もちろんこれは認識論の話である。しかし、トマスにおいて、認識論は存在論と深く結びついている。エッセが概念によってとらえられないのは、実際のエッセが、この世界において、本質や本性ではないからである。エッセは、ただ神においてのみ、本質と一致する。しかしそれは、トマスにおいて、直接的に把握される事実ではなく、いわば、理論上、極限的に要請された命題である。

最後に、理論上の要請であるとしても、それが理論内で証明されるのであれば、その存在論的な内容にもコミットしなければならないという反論についてはどうであろうか。いわば攻撃の第三波である。理論上とはいえ、

19) *ST I*, q. 12, a. 4.

20) もちろんトマスのなかには至福直観の理論がある。しかし、今の問題にかんして言えば、そのような直観の対象を認めることは、トマスをさらに窮地に追い込むように思われる。

21) *In I Sent.* d. 38, q. 1, a. 3, c. etc.

神の本質がエッセだというのであれば、じっさいに、神の本質はエッセなのだと言わざるをえない。「理論上なのでそのあたりはあいまいです」と逃げることはできない。ここまで追い詰められるならば、おそらく、トマスの理論では、手詰まりになるのではないか。少なくとも、トマスは、アリストテレスが恐れたパルメニデスを内包するプラトニズムの問題を、十分に回避しているとは思えない。エッセそれ自体である神の他に、なぜ神でないものが存在しうるのか、という問いに対して、これまでの説明は最終的な説得力を持たないように思われる。

【文献】

- Brock, Stephen L. (2006) "On Whether Aquinas's *IPSUM ESSE* is 'Platonism.'" *The Review of Metaphysics*. Vol. 60. pp. 269-303.
- Gilson, Etienne (1952) *Being and Some Philosophers*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. 2nd edition.
- Kenny, Anthony (2002) *Aquinas on Being*. Oxford University Press.
- Ueeda, Yoshinori (2009) "Thomas Aquinas, Being and Actuality." in Shimizu, Tetsuro and Charles Burnett eds. *The World in Medieval Logic, Theology and Psychology*. pp. 245-259; Belgium: Brepols.
- Wippel, John F. (1985). "Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One : A Dialectic between Being and Nonbeing." *Review of Metaphysics*. Vol. 38. pp. 563-590.
- 上枝美典 (2006) 「神・存在・現実——トマス・アキナスのエッセ解釈の試み」, 『アルケー (関西哲学会年報)』第 14 号, 141-156 頁。
- (2013) 「現実性としてのエッセ再考」, 『アルケー (関西哲学会年報)』第 21 号, 37-48 頁。
- 納富信留 (2011) 「パルメニデス」, 神崎繁・熊野純彦・鈴木泉 (編) 『西洋哲学史 I』講談社, 35-90 頁。
- 山田晶 (1980) 『トマス・アキナス』世界の名著, 中央公論社。
-