

# トマス・アクィナスの「第三の道」における 必然性の問題<sup>\*</sup>

芝元 航平

本稿では、トマス・アクィナスが、『神学大全』第1部第2問題第3項のいわゆる「五つの道」の「第三の道」において、「必然的なもの」(necessarium)の必然性をどのように考えていたのかという問題を考察する。「第三の道」については多くの先行研究が存在するが、その多くは、「第三の道」における「必然的なもの」を、少なくとも過去か未来のどちらかについて「常に存在する」ということを含意するものとして考えている<sup>1)</sup>。しかし、そのような解釈は、時間の始まりにおける世界の創造というキリスト教の信仰箇条や、天使についても神がその存在を無に帰することができるというトマスの主張との整合性という点で問題がある。そこでわれわれは、「必然的なもの」が「現実に常に存在すること」を含意しているわけではないという立場から「第三の道」を整合的に解釈することを試みる。

## 第1節 「第三の道」前半部の論証における必然性の解釈

「第三の道」のテキストはレオニナ版では次の通りである（番号は筆者による）。

[1] Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est. [2]

---

<sup>\*</sup> 本稿は中世哲学会第67回大会（聖心女子大学）での発表原稿に加筆修正を行ったものである。発表に際して貴重なコメントをくださった方々に御礼申し上げます。

1) なお、その例外としてGilson [1960]の解釈があるが、Gilsonはあらゆる存在者が「必然的なもの」であると考えている点でわれわれの解釈とは異なる（注28を参照）。

Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse: cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse. [3] Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. [4] Si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; [5] si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. [6] Non ergo omnia entia sunt possibilis: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. [7] Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. [8] Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. [9] Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: [10] quod omnes dicunt Deum.

[1] 第三の道は可能的なものと必然的なものから取られる。それは次の通りである。[2] われわれは、諸事物の内に、存在することも存在しないことも可能である何らかのものを見出す。なぜなら、生成し消滅する何らかのものが見出され、したがって、存在することも存在しないことも可能なものが見出されるからである。[3] しかし、そのようなものであるすべてのものが、常に存在することは不可能である。なぜなら、存在しないことが可能であるものは、ある時に存在しないからである。[4] したがって、もし、すべてのものが存在しないことが可能であるものであるならば、ある時には諸事物において何も存在しなかった。しかし、もしこのことが真であるならば、今も何も存在しないことになるであろう。なぜなら、存在しないものは、存在する何らかのものによってでなければ存在し始めないからである。[5] したがって、もし何も存在者でなかったならば、何らかのものが存在し始めることは不可能であった。そして、そのようにして、何も存在しないことになるであろう。これが偽であることは明らかである。[6] それゆえ、すべての存在者が可

能的なものではなく、何らかのものが諸事物において必然的なものであるものでなければならない。[7]しかるに、すべての必然的なものは、自らの必然性の原因を他のものから持っているか、持っていないかである。[8]しかるに、自らの必然性の原因を持つ必然的なものにおいて、無限に進行することは可能ではない。それは、先に証明されたように、作用因におけるのと同様である。[9]それゆえ、必然性の原因を他のものから持っておらず、かえって他のものにとって必然性の原因である、自らを通して必然的なものである何らかのものを措定することが必然である。[10]すべての者はそれを神と呼ぶ。

(1) 「生成消滅するもの」としての「存在することも存在しないことも可能なもの」

われわれはまず、「第三の道」の前半部 ([2] - [6]) におけるトマスの論証を検討する。前半部の論証では、「存在することも存在しないことも可能なもの」(possibilia esse et non esse) が存在するという事実から出発して、「必然的なもの」が存在することが論証されている。この論証における「存在することも存在しないことも可能なもの」(以下、P とする) に関して問題となる点としては、次の三つを挙げることができるであろう。

問題 (1) : P を「生成消滅するもの」と同一視できるのか否か。

問題 (2) : P が「ある時に存在しない」と推論することは妥当性を持つか否か。

問題 (3) : 問題 (2) を肯定的に認めたとして、「何も存在しない時がある」と推論することは妥当性を持つか否か。

まず、問題 (1) について検討する。テキスト [2] で、トマスは P が存在する論拠として、生成消滅する事物が見出されるということを挙げている。生成消滅する事物は、トマスの立場からは、天体以外の質料的な事物と同一視できるであろう。もっとも、トマスは P の一例として生成消滅する事物を挙げているのであり、生成消滅する質料的事物の他

にも P であるものが存在する可能性を排除していないという解釈も可能であるように思われる。その場合には、トマスの立場では生成消滅しないとされる知性実体（キリスト教的表現では「天使」）や人間の魂<sup>2)</sup>も、その存在が全面的に神に依存している被造物である以上は、自由意志に基づく神の能力を考慮に入れば「存在しないことが可能である」と言うことになり、「必然的なもの」は神のみであることになる。したがって、この問題は、「必然的なもの」が神のみであるのか否かという問題と不可分であると言えるであろう。

次に、問題 (2) について検討する。これを論じているのは、テキスト [3] である。ところで、このテキストには次のような異文があることがよく知られている。

[3a] *Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse quandoque non est.*<sup>3)</sup>

しかるに、存在するすべてのものがそのようなものであることは不可能である。なぜなら、存在しないことが可能であるものは、ある時に存在しないからである。

したがって、この問題はトマスのテキストとして [3] と [3a] のどちらを採用するのかという問題と密接に関わっている。例えば Kenny は [2] と [3a] の *quia* 以降の節の論理的関係が密接であるという理由で [3a] のテキストを採用している。Kenny も述べているように、[3a] を採用する解釈では、[3a] の前半の主節 “*Impossibile est … talia esse*” の部分でトマスは、存在するものは P だけではないという前半部での論証の結論を先取りして提示していることになる<sup>4)</sup>。もっとも、Kenny も指摘しているように、どちらのテキストを採用しても大きな違いが生じるわけではない。しかし、トマス解釈としては、*quia* 以降の節をうまく接続する

2) アリストテレスの立場からは、天体も含まれるであろう。しかし、『神学大全』第 1 部では、トマスはアリストテレスの説に対する支持を示唆しつつも天体の不可滅性について最終的な確定は行っていないように思われる。Cf. *S. T. I*, q. 68, a. 1; q. 70, a. 1, ad 1.

3) 句読点の打ち方は Kenny [1980] の引用 (p. 47) に従う。

4) Cf. Kenny [1980], p. 56.

ためには [3] のテキストを採用すべきであると思われる。というのも、P が「常に存在するのではない」ことの理由として、quia 以降の、「存在しないことが可能なものは、ある時に存在しない」ということが語られるというのが文脈的に自然であるからである<sup>5)</sup>。

さて、この [3] のテキストの論拠の部分である「なぜなら、存在しないことが可能であるものは、ある時に存在しないからである」という論述の妥当性を検討しなければならない。この論述に対しては、Kenny が行っているように、「可能性から事実性を導出する」という誤謬を犯しているという批判がありえるであろう<sup>6)</sup>。例えば、生成消滅する質料的な事物は、もちろん「存在しないことが可能なもの」であるが、さまざまな条件が重なれば偶然的に永遠に存在し続けるということも可能なのではないかという疑問も考えられる<sup>7)</sup>。したがって、もしトマスの論証が妥当性を持つとするならば、P が永遠に存在し続けることは P の本性に基づいて不可能であるということが前提されなければならないであろう。例えば、生成消滅する質料的な事物は質料的な事物の本性を持つ限り、過去についても未来についても無限の時間を通して存在し続けることはありえず、必ず時間の中で生成したものであり、ある時点で消滅しなければならないということになる<sup>8)</sup>。このような主張は、現代科学の立場からは証明することも反証することも困難であるように思われるが、ア

5) この点に関しては、Pattin [1965], p. 254 を参照。また、Elders [1990] は、文献学的には *lectio difficilior* の原則から、写本における *semper* の付加よりも脱落の方が、説明が容易であることを指摘している (pp. 101-102)。もっとも、この解釈をとると、Kenny も指摘しているように、ラテン語として曖昧になることも事実であろう。テキスト [3] は、ラテン語としては部分否定として、すべての P が常に存在するということは不可能である (つまり、常に存在する P もありえる) というように解釈するのが自然だからである。しかし、論証を成立させるためには、すべての P について、それらが常に存在することは不可能であるという全否定の意味で解釈する必要がある。Cf. Kenny [1980], p. 55.

6) Cf. Kenny [1980], p. 58.

7) Cf. Kenny [1980], p. 63.

8) トマスはテキスト [3] で現在形を用いて語っているが、この「ある時に」(quandoque) は過去のある時も含むと考えるべきであると思われる。Wipfel [2000] は、テキスト [4] で過去に言及されていることをその論拠としている (p. 464)。また、過去について当てはまらないとするならば、現在まで無限の時間を通して存続し続けていることが帰結してしまうこともその論拠として考えられるであろう。もっとも、本性的には消滅しうるのが神の力によって恒常的に存在において保存されるということは起こりうるとトマスは考えている。Cf. *In Met.*, lib. 3, lect. 7, n. 409; Jalbert [1961], p. 225.

リストテレス的な自然学の立場からは十分可能な解釈であると思われる。また、このことから、問題 (1) に対しても、トマスの論証が成り立つためには、P には、永遠の過去から存在し続けることが可能であった<sup>9)</sup>知性実体は含まれないと解答することができる。

次に、問題 (3) について検討する。この問題が論証されているのは、テキスト [4] および [5] である。そこでは、或るものが存在し始めるためには、何らかの存在するものによらなければならないということに基づいて、すべての存在者が P であるとするならば、過去において何も存在しない時があったことになるという論証がなされている。この論証に対しては、たとえ、すべての存在者が始まりと終わりを持つ有限な時間だけしか存在し続けることができないものであるとしても、それらの存在者が永遠にリレーのように繋がっていけば、無数の諸事物が入れ替わり立ち替わり常に存在し続けることは可能なのではないかという反論が考えられるであろう<sup>10)</sup>。しかし、そのような反論に対しては、次の理由から再反論することができるように思われる。すなわち、無限の数の存在者が永遠の過去から単なる偶然で因果関係を繋いでいくということは不可能なのではないかという理由である<sup>11)</sup>。もし、そのようなことがあるとすれば、それは何らかの規則性に基づいているのであり、その規則性自体の根拠となる何らかの永続的なものの存在が必要となるように思われる。したがって、この問題に関するトマスの論証は妥当性を持つと言えるであろう。

## (2) 「本性的必然性」を持つものとしての「必然的なもの」

次に、P しか存在しないということは不可能であることからその存在が導出される「必然的なもの」(以下、N とする) がどのようなものであるかを検討することにする。

9) このように断定することはトマスの立場からは不当であるという批判があるかもしれない。確かに、『神学大全』ではトマスの見解が明瞭であるとは言い難い。しかし、晩年の『世界の永遠性について』(De aeternitate mundi) では、神が世界を永遠の過去から創造することが可能であったと明示的に主張されている。この点に関しては、芝元[2015]を参照。

10) Cf. Kenny [1980], p. 63.

11) トマスは S.T. I, q. 46, a. 2, ad 7 で、作用因の系列が無限に進行することは、偶有的には (per accidens) 不可能ではないが、自体的には (per se) 不可能であると述べている。

まず、「第三の道」の前半部の論証からその存在が論理的に最大限に導出されうるものはどのようなものであるかを考えると、それは、少なくとも現在まで続くPの存在の連鎖における最初のPが存在し始める時までは永遠の過去から存在し続ける何らかのものであると言えるであろう。つまり、時間軸で考えると、永遠の過去からある時点までの半直線としてイメージできるものである。もちろん、そのようなものが永遠の未来まで存在し続けてもよいのであるが、少なくともトマスの論証の構造からは、必ずしもそのことまでは論証されていないと言うべきであろう。

ところで、そのような「永遠の過去から少なくともある時点までは存在するもの」(以下、Eとする)としては、どのようなものが考えられるであろうか。トマスが、キリスト教の信仰箇条として主張する<sup>12)</sup>ように、世界が時間の始まりにおいて創造されたという事実を認めるのであれば、Eは神しかないことになる(もちろん神は永遠の未来へと存在し続ける)。しかし、晩年のトマスが明示的に主張したように、神が永遠の過去から世界を創造することができたと認めるのであれば、Eには神だけではなく、神が永遠の過去から世界を創造したことを仮定して、そのような場合に神が永遠の過去から創造した知性実体も含まれることになるであろう。また、トマスの形而上学からは容認できないことであるが、新プラトン主義や、特にアヴィセンナが主張したように、神から必然的に知性実体が流出したと考える場合も同様であろう。なお、トマスは、神が「存在の流入<sup>13)</sup>」(*influxus essendi*)という保存の働きを中止することで天使を存在させなくすることができると考えている<sup>14)</sup>が、たとえば神が或る時点で「存在の流入」を中止することがあるとしても、永遠の過去から創造された知性実体(天使)はEに含まれることになるであろう。

それでは、トマスが「第三の道」の前半部の論証で導出しているNはEであると言えることができるであろうか。しかし、そう考えると、「自らの必然性の原因を持つ必然的なもの」という被造的なNの存在の可能性を認める「第三の道」の後半部の論証は、仮設的な論証であると

12) S. T. I, q. 46, a. 2.

13) S. T. I, q. 104, a. 4, ad 2; *De sub. sep.*, cap. 9.

14) Cf. S. T. I, q. 50, a. 5.

いうことになるであろう。つまり、その場合、神以外の存在者の場合は、永遠の過去からの創造という、信仰箇条では否定されている事実を仮設的に前提しているということになるように思われるのである。

しかし、われわれは、このような解釈はトマス解釈として妥当性を持たないと考える。というのも、そのように考えた場合、Eの「必然性」をどのように考えるべきかという問題に答えられなくなるように思われるからである。というのも、その場合は、Eは永遠の過去から現実に存在し続けるという限りで「必然的なもの」であるということになるのであるが、その場合には、トマスの形而上学の立場からは、永遠の過去から存在し続けているのか、あるいは或る時間の始まりから存在し続けているのかは神の自由意志に基づくのであり、たとえ神が永遠の過去から存在することを意志したと仮定しても、そのような在り方を「必然性」と呼ぶべきなのかという問題が生じるからである。

もっとも、そのような（永遠の過去から）常に存在したという在り方を行っているものを、「必然的なもの」として考えることもできるかもしれない。Kennyは、トマスがアヴェロエスの影響を受けて、『対異教徒大全』の時期に、そのものの非存在が矛盾を含んでいるという存在と本質の関係に基づくアヴィセンナの必然性の理論から、「他の仕方ではありえない<sup>15)</sup>」というアリストテレスの定義に基づく必然性の理論へと自らの立場を変更したというJalbertの解釈に言及している<sup>16)</sup>。この解釈に従えば、神であれ被造物であれ（永遠の過去から永遠の未来まで）「現実に常に存在するもの」が、それが存在しない時がありえないという意味で「第三の道」における「必然的なもの」であると考えられるであろう<sup>17)</sup>。

しかしその一方で、トマスが、「現実に常に存在すること」を、「必然的に存在すること」と同一視していないことを示すテキストも存在する。例えば、世界が常に存在していたのかという問題が論じられている

---

15) Aristoteles, *Met.* V, 1015a34.

16) Kenny [1980], pp. 47-48. Jalbertは、トマスが*S. c. G.* II, cap. 30でアヴィセンナの立場を否定し、アリストテレスの必然性概念を採用していると指摘している。Cf. Jalbert [1961], pp. 137-142.

17) Hintikkaは、このような必然性の説明を、アリストテレスの様相理論の一側面であるとして、「様相の統計的モデル」と名づけている。Cf. Hintikka [1973], pp. 102-103.



『神学大全』のテキストでは、存在の必然性は神の意志の必然性に依存しており、神自身の存在のみに適合すると考えられている。

それゆえ、或るものが存在することが必然であるのは、神がそれらを意志することが必然であることに即応している。なぜなら、『形而上学』第5巻で言われるように、結果の必然性は原因の必然性に依存するからである。しかるに、上で示されたように、絶対的な仕方では語るならば、神が自己自身以外の何かを意志することは必然的ではない。それゆえ、神が、世界が常に存在したことを意志することは必然ではない<sup>18)</sup>。

もしこのトマスの主張を認めた上で、NがEであると考えているならば、「第三の道」の後半部での、他のものから自らの必然性の原因を持つ「必然的なもの」についての論証は、アヴィセンナの立場を仮定した上での論証となるであろう<sup>19)</sup>。そして、それはトマスの形而上学の立場からは、本来は無用のものであるということになる<sup>20)</sup>。したがって、本質的には、「第三の道」の前半部の論証ですでに神の存在が導出されているということになるであろう<sup>21)</sup>。しかし、「第三の道」の前半部で導出されるEは、トマスの形而上学の立場からも、神の自由意志によって永遠の過去から創造された天使を含むものである。したがって、そのような存在者が存在した可能性を認める限り、「第三の道」の前半部の論証で導出されるEは神ではない可能性もあるという困難を引き起こすことになる。

そこで、われわれは、「第三の道」の前半部の論証でその存在が論証

---

18) “Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa: cum necessitas effectus ex necessitate causae dependeat, ut dicitur in V *Metaphys.* Ostensum est autem supra quod, absolute loquendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper.”: S. T. I, q. 46, a. 1, c. (Leonina).

19) Cf. Hawkins [1950], p. 55: “St. Thomas would then be arguing hypothetically; if anyone thinks like Avicenna, then let him see what follows.” なお、Copleston [1955] も、同様の立場を取っているように思われる (p. 120)。

20) Cf. Elders [1990], p. 105. “Ontologically they can be dispensed with.”

21) Copleston [1950] は、「第三の道」の解説において、「偶然的存在者」から直接その存在の根拠である「必然的存在」(=神)を導出しており、同様の理解をしている (p. 341)。

されている N は、事実としては必ずしも永遠の過去から存在し続けている必要はないが、「自らの本性に基づいて生成消滅することはありえない」という意味で「必然的本性を持つもの」であるという解釈を提示したい。この解釈によれば、「自らの必然性の原因を持つ必然的なもの」は、時間的な始まりを持つ知性実体や人間の魂も含むということになる。したがって、この意味での「必然的なもの」は神にも適合する規定であるが、神のみに適合する必要十分な規定ではないことになる。このような解釈自体は古典的なものであると言うべきであろうが、われわれの解釈では、それらが過去についても未来についても「現実に常に存在している必要はない」と明示的に主張する点がこれまでにない新しい点であると言えるであろう<sup>22)</sup>。

さて、このような解釈に対しては次の二つの問題があるように思われる。まず第一に、時間的な始まりを持つ知性実体や人間の魂に関して、トマスの立場から「必然的なもの」と語ることが可能なかということが問題となる。この点については、あらゆる存在者の存在の神への恒常的依存を強調しながら、天使が「自らの必然性の原因を持つ必然的なもの」であることを認める次のテキストからは肯定的に答えられるべきであろう。

上で言われたように、自らの必然性の原因を持つ何らかの必然的なものが存在する。それゆえ、その存在が原因としての他のものに依存しているということは、必然的であることにも不可滅的であることにも矛盾しないのである。それゆえ、すべてのものは神によって保存されるのでなければ無へと陥るであろう、それは天使も同様である、と言われることによって、天使の内に何らかの消滅の根源があると理解されるべきではなく、天使の存在は原因としての神に依存していると理解されるべきなのである。しかるに、何らかのものが可滅的であると言われるのは、神が自らの保存の働きを引き去る

---

22) Kenny [1980] はこのような解釈として Pattin [1965] を挙げている (p. 48, n. 1)。しかし、Pattin は、「必然的なもの」である天使などは過去については常に存在したのではないが、未来については常に存在すると考え、「必然的なもの」であることが「常に存在すること」(esse semper) を含意していると考えている (pp. 257-258)。

ことによって、そのものを存在しないことへと引き戻すことができるということによってではなく、〔可滅的なものが〕自己自身の内に何らかの消滅の根源——反対対立あるいは少なくとも質料という可能態——を持つことによってなのである<sup>23)</sup>。

また第二に、このような「本性的に必然的なもの」が「第三の道」の前半部の論証で導出されるものであると言えるのかという問題がある。この問題に対しては、導出されるものであると答えるべきであるように思われる。

「第三の道」のテキストの [3] では、すべての「存在することも存在しないことも可能なもの」(= P) について、それが常に存在することが不可能であるとされていた。したがって、「必然的なもの」が存在しなければならないことになるのであるが、それは、P でないようなものが存在しなければならないということであると言えるであろう。ところで、P について述べられていた「常に存在することが不可能ではないもの」である。この規定からは、必ずしも、現実にもそのようなものが常に存在するということは帰結しない。そのようなものは、神からの不断の存在の流入を前提してはじめて現実にも常に存在することになる。もっとも、そのようなものが永遠の過去から現実にも存在したのではないのであれば、そのようなものしか存在しないならばやはり何も存在しない時があることになり、現在も何も存在しないことになる。しかし、論証としては、現実にも常に存在し続けたか否かは未規定のまま、そのようなものが少なくともある時点で現実にも存在しなければならないということが、「第三の道」の前半部の論証から導出されると言え

---

23) “sicut supra dictum est, quoddam necessarium est quod habet causam suae necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quod esse eius dependeat ab alio sicut a causa. Per hoc ergo quod dicitur quod omnia deciderent in nihilum nisi containerentur a Deo, et etiam angeli, non datur intelligi quod in angelis sit aliquod corruptionis principium: sed quod esse angeli dependeat a Deo sicut a causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem: sed per hoc quod in seipso aliquid principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiae.”: S. T. I, q. 50, a. 5, ad 3. (Leonina).

るであろう。つまり、「常に存在することが不可能でないもの」は、「第三の道」の前半部から最大限に導出されうる先述の「永遠の過去からある時点までは存在するもの」(= E) という規定の必要条件<sup>24)</sup>なのであるから、「第三の道」の前半部の論証で E の存在が導出されるのであれば、「常に存在することが不可能でないもの」(= 「本性的に必然的なもの」) の存在も導出されることになる。そして、晩年のトマスの形而上学の立場を前提すれば、知性実体や人間の魂はこの規定を満たすと言うべきであろう。

## 第 2 節 「本性的必然性」に基づいた「第三の道」後半部の論証の解釈

「第三の道」の後半部の論証 ([7]-[9]) においては、前半部の論証で導出された「必然的なもの」の在り方が「自らの必然性の原因を他のものから持っている」ものと、「持っていない」ものとに分けられ、前者の「必然的なもの」について、その必然性そのものの第一原因として後者の「自らの必然性の原因を他から持っていないもの」の存在が導出されている<sup>25)</sup>。われわれの解釈では、前者の「必然的なもの」の具体例としては自らの本性の内に消滅への可能性を持たない知性実体や人間の魂を指すと考えられた。したがって、そのような「本性的に必然的なもの」の必然性の原因を問うことは、そのような必然的本性が現実に存在することの根拠を問うことである。そして、これらのものは質料的事物のように時間の中で生成するものではなく、常に存在することが不可能ではないことから、その探求の際には前半部の論証における時間的に先行する原因の原因性とは異なる原因性の理解が必要となる。それは被造物にとって、それが存在する限り不断に必要とされる神からの持続的な「存在の流入」にかかわる原因性の理解であると言えるであろう。

このような探求においては、必ずしもそのような「必然的なもの」が現実に常に存在することは要求されない。実際トマスも、「第三の道」

24) もっとも、この条件は、「ある時点まで」に限定されていないため、純粋に論理的な必要条件ではなく、形而上学的な必要条件であると言わなければならない。

25) 二つの「必然的なもの」の区別は、アリストテレスも論じている (*Met.* V, 5) が、この区別に基づいて神の存在を論じたのはアヴィセンナである。もっともアヴィセンナは神以外のすべての存在者が前者の「必然的なもの」であると考えている。Cf. Avicenna, *Kitāb al-Shifāʾ, al-Ilāhiyyāt (Liber de philosophia prima sive scientia divina)*, I, 6.

の後半部の論証においては、そのようなものが常に存在する（存在していた）か否かについては全く言及していない。つまり、トマスの立場では、知性実体や人間の魂といった存在者についても信仰箇条によって知られる事実としては存在の時間的始まりがあり、さらに神が存在の流入を差し止める時には無に帰するという可能性があるのであるが、もしそのような無に帰する場合であっても、ある時点で現実に存在する（存在した）のであれば、そのような現実に存在する（存在した）本性の必然性の原因がなければならぬことは明らかであるから論証の妥当性は成立すると考えられるであろう。

ところでトマスは、神の意志が事物に必然性を与えるかを論じている『神学大全』のテキストにおいて、アウグスティヌスの言葉に基づいて神がその存在を意志するすべてのものに必然性を与えると主張する異論に対して、あらゆる存在者はそれが存在する限りで、存在に関して、神の意志を前提条件とする「条件的必然性」を持つと述べている<sup>26)</sup>。

アウグスティヌスの言葉によっては、神によって意志された諸事物における、絶対的必然性ではなく、条件的必然性が理解されるべきである。というのも、「もし神がこれを意志するならば、これが存在することは必然である」というこの条件文が真であることは必然だからである<sup>27)</sup>。

Gilson は、あらゆる存在者が「第三の道」における「必然的なもの」であるという、アヴィセンナに強く影響を受けた解釈を提示している<sup>28)</sup>が、このテキストはその典拠となるように思われるかもしれない。しかし、この Gilson の解釈は、「第三の道」の前半部の論証で「必然的なも

26) トマスによるこの二つの必然性の区別については、*In Met.*, lib. 5, lect. 6 を参照。「条件的必然性」は外的原因との関連で語られる必然性であるのに対して、自らの本性に基づいて「他の仕方では起こりえない」という意味での必然性は「絶対的必然性」である。

27) “per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis a Deo, non absoluta, sed conditionalis: necesse est enim hanc conditionalem veram esse, si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.”: *S. T. I.*, q. 19, a. 8, ad 1 (Leonina).

28) Cf. Gilson [1960], p. 73: “Now, since it is impossible for one and the same thing to be and not to be at one and the same time, everything is necessary so long as it is. It is necessary so long as its cause makes it to be. This is called ‘to be necessary by another.’”

の」の存在が、生成消滅する「存在することも存在しないことも可能なもの」とは区別されたものとして導出されていることを考えれば、妥当な解釈であるとは言い難いであろう。むしろ、「第三の道」が、そのような「必然的なもの」の存在を導出した上で、その必然性自体の原因を問うという構成になっていることには、時間的な原因性による生成によってはその存在が説明できない「必然的なもの」へと読者の目を向けさせることで、そのようなものについても問われうる現に存在すること自体の原因性へと読者の目を開かせるという、いわば「教育的な」意図があると言うべきであるように思われる。

### 結 語

以上の考察から、われわれは、「第三の道」における「必然的なもの」は、自らの本性の内に消滅への可能性を持たないという意味で「本性的必然性」を持つものであり、トマスの論証においては、そのような「必然的なもの」が「他に自らの必然性の原因を持つ」場合には、それが現実の常に存在する（存在した）か否かは論証の妥当性に影響しないという解釈を統合的な解釈として提示できるように思われる。キリスト教の信仰箇条が教える時間の始まりにおける創造を認めない人々にとっては、このような「本性的に必然的なもの」は、他に自らの必然性の原因を持っていても、永遠の過去から常に存在し、未来永劫存続し続けるものである。そのような人々にとっても、「第三の道」の論証は妥当性を持つものとして認められるであろうが、キリスト教の信仰箇条を受け入れる人々にとっても、「第三の道」は、「自らの必然性の原因を他から持っていない必然的なもの」という神に必要十分に適合する規定を導出し、そのようなものの存在を示す論証として、存在論的に無用な部分があるわけでも、キリスト教の信仰箇条に矛盾する仮設があるわけでもなく、その全体が妥当性を持つものとして統合的に理解されうる論証なのである。

### 文 献 表

- Copleston, F. C. [1950], *Mediaeval Philosophy: Augustine to Scotus (A History of Philosophy, vol. 2)*, London: Burns, Oates & Washbourne. (F. コプルストン『中

- 世哲学史』箕輪秀二，柏木英彦訳，創文社，1970年）
- [1955], *Aquinas*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Elders, L. J. [1990], *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden: E.J. Brill.
- Gilson, É. [1960], *Elements of Christian Philosophy*, Garden City, New York: Doubleday.
- Hawkins, D. J. B. [1950], *The Essentials of Theism*, New York: Sheed and Ward.
- Hintikka, J. [1973], *Time & Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford: Clarendon Press.
- Jalbert, G. [1961], *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs*, Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa.
- Kenny, A. [1980], *The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Pattin, A. [1965], "La structure de la «Tertia via»," *Doctor Communis* 18, 1965, pp. 253-258.
- Wippel, J. F. [2000], *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- 芝元航平 [2015] 「無からの創造と時間——トマス・アクィナス『世界の永遠性について』を中心に」『哲学論集』第44号，上智大学哲学会，21-34頁。