

存在と真理

山 田 晶

I

1. 「すべてのものは、それらがあるかぎり、真なるものである。」 *omnia sunt vera, in quantum sunt.* — これはアウグスティヌスが、ネオ・プラトニズムから継承した真理である。彼はプラトン派の人々の書物をよみ、そのすすめに従って自己の内奥にわけいり、魂の奥底に魂をこえて不変の光をみ、その光のもとにこの真理をさとったのであるといっている。⁽¹⁾ ところでこの命題について、次の問題がおこる。——そもそも「真」とは何を意味するのであろうか。「あるものは、あるかぎり、真である」とするならば、「ある」ということと「真」ということとは、全く同じ意味なのであろうか。もしそうであるとすれば、上記の命題は、「あるものは、あるかぎり、あるものである」という空しい同語反復におちいるであろう。それゆえ、上記の命題が何らかの意味を有しうるためには、「真」ということと「ある」ということとは、何らかの意味でことなるのでなければならない。しかしその反面、もしも「あるもの」と「真なるもの」とが「もの」として *secundum rem* ことなっているとすれば、「あるものは、あるかぎり、真である」ということはできなくなるであろう。すべてあるものは、あるかぎり真であるといわれうるためには、すべての「真なるもの」は、すべての「あるもの」と同じ「もの」でなければならない。なぜなら「あるもの」のほかにはいかなる「もの」もありえないからである。それゆえ「真なるもの」が「あるもの」とことなるとするならば、それはこの二つの名称によって表示されている意味の上で、すなわち概念として *secundum rationem* ことなるのでなければならない。ではこの両者は、概

念的にどのようにことなるのであろうか。

2. アウグスチヌスの『ソリロキア』は、この問題についての探究の一つのころみであったとみることができる。この書のなかで彼は、「真とはなにか」という問題を提起している。そのさい彼にとって、「あるものは真なるものである」ということは、その探究の前提をなしている。⁽²⁾しかし「あるもの」が「あるもの」といわれずに「真なるもの」といわれるためには、「ある」ということと「真である」ということとは、すくなくとも概念的にことなるのでなければならない。しかし単にことなるというだけであってはならない。「あるものは、あるかぎり、真である」ということがいわれうるために、この両者は密接に関係づけられているのでなければならない。すなわち「あるもの」と「真なるもの」とは、概念的にことなりながら、しかも概念的に不可分の関係にあるのでなければならない。それはいかなる関係であらうか。——アウグスチヌスはその関係を、認識のうちにみだしている。すなわち広い意味における「みる」*videre* ということのうちにみだしている。「あるものは、それがあるように、みられるかぎり、真なるものである。」すなわち「真なるもの」とは「みられるようにあるもの」なのである。たとえばそれが石と「みられ」、しかもそれが石で「ある」場合、それは「真なる石」である。⁽³⁾このように、「真」と「ある」との関係は「みられる」ということ、一般に認識のうちにもとめられている。

3. しかしながら、ここにあらたな問題がおこってくる。もしも「真なるもの」とは「みられるようにあるもの」あるいは「あるようにみられるもの」であるとしたならば、更にまた、「あるもの」と「真なるもの」とが同じものであるとしたならば、そのものがみられない場合はどうなるであらうか。その場合は、そのものは「真なるもの」ではなくなり、したがってまた「あるもの」でもなくなり、結局存在しないということになるであらう。たとえばここに「ある」石は、それが私によって石であると「み

られ」ているかぎり「真の」石であり、従って「存在している」が、私
 その石から眼を転じてそれをみないならば、それとともに真でもなくなり、
 従ってまた存在しないことになるであろう。あるいはまた、地中深く埋も
 れた石は、おそらく永遠に何者によってもみられないであろうから、それ
 は「真なる石」ではなく、従ってまた存在しないということになるであろ
 う。⁽⁴⁾もしもこのように、「ある」ということが「真である」ということと
 全く同じことを意味し、しかもその「真である」ということが、その
 「みられる」ということに全く依存しているとするならば、一般に「みら
 れないものは存在しない」という結論におちいるであろう。またこの結論
 をさけるために、たとえものはみられず、従ってまた真ではなくても、存
 在するかぎり存在するのだと主張されるとすれば、「ある」ということと
 「真」ということとの必然的關係は断ち切られて、「真」ということは、
 「あるもの」がたまたま或者によってみられたという偶然的動機によって
 生ずる、その「あるもの」にとって全く偶然的な属性のひとつにすぎない
 こととなるであろう。このいずれの結論をも、アウグスチヌスは絶対にみ
 とめることができない。なぜならば、たとえそれをみる者が一人もいなく
 ても、「あるもの」はあるかぎり「真なるもの」としてあるのであって、
 従って地中の石も、それが石として「ある」かぎり、「真なる石」でな
 ければならないからである。

II

4. かくてアウグスチヌスは、「真」の概念の探究にあたって、二つの
 動かしがたい前提のあいだにはさまれて、動揺しているようにおもわれる。
 一つは、「真」は「あるもの」が「みられる」ことにおいて成立つという
 こと、つまり、「真」は認識にかかわる概念であるという前提であり、一
 つは、すべてのあるものは、あるかぎり、真であるということ、つまり、
 「真」はすべての存在にかかわる概念であるという前提である。この二つ

の前提が両立しがたいものにおもわれるのは、「あるもの」を「みる者」つまり広い意味での認識者が、すべてのものをみることができないということ、つまり、認識者が有限であるということにもとづくのである。すべての「あるもの」が「真」であるためには、「あるもの」はすべてそれらがあるがままに何らかの認識者によってみられていなければならない筈であるが、そのようにすべてを、同時に、あるがままにみることのできる認識者というものは、すくなくとも此世には存在しない。かくて「真とは何か」という一見きわめて自明な問いは、『ソリロキア』の探究において、ついにアポリアにおちいり、「真とはあるところのものである」という、きわめて不完全な答において、放棄されてしまう。しかしこの答が当時のアウグスチヌス自身によってすら、決して完全なものと考えられていなかったことは、同書の文面からしてもあきらかにうかがうことができる。⁽⁵⁾

5. しかしながら、かかる解答の不完全さのゆえに、『ソリロキア』の価値はひくめられるものではない。むしろ、真理と存在という重要な問題に真向うからぶつかり、この問題の含む問題性の核心をつかみ出し、それに光をあて、その解決の方向を指示したところに、この書の不朽の意味は存するであろう。この書における探究によって、アウグスチヌスがあきらかにしたことは二つある。(1)「あるもの」が「真なるもの」となるために、「みる者」が介在しなければならないということ。つまり、「みられるようにあるものが真なるものである」とするならば、「あるもの」が「真なるもの」となるためには、「ある」ものを「ある」ように「みる」者としての認識者がなければならないということ。(2)およそあるものが、あるかぎり真であるためには、ありとあらゆるものを、同時に、それらがそれぞれあるように、「みる」者が存在しなければならないということ。——もっともアウグスチヌス自身はこの(2)の方を、積極的な仕方で述べているわけではない。むしろ『ソリロキア』においては、そのようにありとあらゆるものを同時にみることのできる者は存在しないという否定的な結論にか

たむき、そこからして、真理の定義は放棄されているのである。すなわちアウグスチヌスは、すくなくとも表面的に観察されるかぎり、『ソリロキア』においては、真理の定義のころみに挫折しているのである。しかしこの挫折の意味は重要である。なぜならばこの挫折によってアウグスチヌスは、彼自身それを意識していたか否かは別問題として、いわば逆説的に、「すべてのあるものが、あるかぎり真である」ということが、根拠をもって主張されうするためには、「すべてのものを、同時に、それらがまさにあるように、みている者が存在しなければならない」ということを証明しているからである。そしてこのように、「すべてのものを、同時に、それらがまさにあるようにみている者」こそは、アウグスチヌスが『ソリロキア』の巻頭において、それに対して祈った「真理なる神」*Deus veritas* すなわち、「およそ真なるものが、それにおいて、それによって、それを通じて真となる」⁽⁶⁾ところの神でなければならなかった。「すべてあるものは、あるかぎり、真なるものである」という根本命題は、それが、「あるものは、あるかぎり、あるものである」という無意味な同語反復におちいらなためには、「すべてのあるものを、同時に、あるままにみている者」としての、真理そのものなる神と関係づけられねばならなかった。すなわち「みる」ということは、人間がみることではなくて、神がみるという意味において、理解されなければならなかった。ありとあらゆるものは、神がそれらのすべてをみているがゆえに、またみているかぎりにおいて、真なのである。それゆえ、「すべてあるものは、あるかぎり、真である」という命題は、その背後に「すべてのあるものをあるがままにみている神」を前提してはじめて、有意味となりえたのである。アウグスチヌスがこの真理を、神の光のもとにさとったということも、ここからして理解されるであろう。『ソリロキア』において彼があきらかにしようところみたことも、結局はそのことだったのである。しかし、すくなくとも『ソリロキア』において、その論証は完成されていない。その探究、すなわち真理

の定義のころみは挫折している。しかしわれわれはむしろその挫折のうちに、この書の独創的な意義をみとめるべきであろう。

III

6. 『ソリロキア』において提起された問題との関連においてみられるとき、トマスがその『真理論』巻頭においておこなっている「あるもの」と「真なるもの」との関係についての考察は、いっそう深く理解されうるであろう。トマスがそこにおいて、「真理とは何か」という問題を提起するとき、その第一異論として、『ソリロキア』におけるアウグスチヌスの「真」の定義（それはアウグスチヌス自身にとって、決して満足なものと考えられていなかったことは既述のごとくであるが）、すなわち、「真なるものとはあるところのものである」をあげ、これをもってその『真理論』を開始しているのは意義深い⁽⁷⁾。トマスはこの定義を、単なる異論として無下に斥けるのではなくて、かえて「あるところのもの」を「真理の土台」*fundamentum veritatis* としてみとめ、その土台の上に、彼の真理論を構築している⁽⁸⁾のである。

7. ところでアウグスチヌスが『ソリロキア』において、真理の本質の探究のために立てた二つの根本前提、すなわち、(1)あるものはあるかぎり真であるということと、(2)真理は「あるもの」とそれを認識する者との関係において成立つということとは、二つながらトマスによってそのまま継承され、彼自身による真理論の基礎となっている。すなわち(1)あるものはあるかぎり真である。——「あるもの」以外にはいかなるものもありえない。それゆえすべてのものは「あるもの」のうちに包含される。ところで「あるもの」は、それらがあるかぎり真なるものであるのだから、およそあるところのものは真であり、真ならざるものはありえない。ここからして、「あるものは、あるかぎり、真である」という命題は、トマスにおいては、「あるものと真なるものとは置換される」*ens et verum convertuntur*.....

という命題に定式化される⁽⁹⁾。その意味は、「あるもの」はすべて真であり、逆に「真なるもの」はすべてあるのであるから、したがって「あるもの」という名称によって指示されている「もの」と、「真なるもの」という名称によって指示されている「もの」とは、「もの」としては *secundum rem* 全く同じであるということである。

8. しかしながらもしもこのように、「あるもの」と「真なるもの」とが全く同じであるとするならば、この二つの名称は同義語となるのであろうか。もしも同義語であるとするならば、「あるものは、あるかぎり、真なるものである」という命題は、さきにも述べられたように（1節）、「あるものは、あるかぎり、あるものである」ということに帰するであろう。かかる空しい同語反復におちいることのないためには、「あるもの」という名称と「真なるもの」という名称とは、たとえこの両者が究極的に指示している「もの」そのものに関しては同じであるにしても、それぞれの意味している「概念」、すなわちラチオにおいてはことなるのでなければならぬ。かくて、「あるものと真なるものとは置換される」といわれる場合、「あるもの」と「真なるもの」とは「ものとしては」*secundum rem* 同じものであり、だからこそ両者は置換されるのであるとしても、しかも「あるもの」という名称の示す概念と「真なるもの」という名称の示す概念とは、「概念としては」*secundum rationem* ことなるのでなければならぬ。両者の概念はしかし、ただことなるというだけであってはならない。両者が置換されうる概念であるためには、この二つの概念の間には何らかの密接な関係が存するのでなければならぬ。それはいかなる関係であろうか。また、「あるもの」といい、「真なるもの」というとき、これらの名称によって意味されているのはいかなる概念であるかということが、次に問題となる。

IV

9. この探究において、トマスの考察は、アウグスチヌスの根本前提を継承しながら、それをより深い次元で、かつより普遍的な仕方論理的に基礎づけている。まず第一に、「あるもの」という名称は何を意味するか。すなわち「あるもの」という名称によって表示されている概念内容は何であるか。——これに対してトマスは、知性が最初にとらえるものが「あるもの」であると簡単に答えている⁽¹⁰⁾。この場合、「最初に」primoとは、「あるもの」ないし「ある」ということが、人間の知性によって、いわばデカルト的明証性をもってまず最初にとらえられるということの意味するのではない。「あるもの」が「最初に」とらえられるとは、すべての認識の根源に、「ある」の了解がすでに存在するということにほかならない。意識的具体的に認識されるものは「この人」「この石」であるかも知れない。しかし「石がある」「石である」といわれうるために、「この石」「この人」の具体的認識の根源に、それに即して、「ある」ということがすでに了解されていなければならない。またそのような「ある」の了解は、それを了解するその人自身にとっても、きわめて漠然としており、デカルト的明晰判明な認識とは正反対に、もっとも不明瞭なものであるかもしれない。しかしこのように、その了解が不明瞭で漠然としているということは、その「あるもの」の了解の根源性、つまりその意味で「最初」であるということとを否定するいかなる根拠にもならない。却ってそれは、その了解の根源性を証明するであろう。なぜなら人間の認識は、可能態から現実態へ、より混雑したものからより判明なるものへとすすむのであるから、最も混雑した「ある」の認識こそは最も「最初のもの」つまり根源的なものといえるからである⁽¹¹⁾。——そのような意味において、「あるもの」は何よりもまず最初に知性によってとらえられるのであり、従って「あるもの」の概念とはいかなるものかと問われるならば、それはただ「あるもの」だと答えるよりほかはない。「あるもの」は、すべての概念よりまず最初にとらえ

られる概念として、それ自体、根源的な概念であり、他の概念はこの根源的な概念への附加によってえられ、⁽¹²⁾また附加によって限定されてゆくが、「あるもの」の概念は、まさしく「それに」附加されることによって他のすべての概念がえられてゆくその「もと」なる概念として、それ自体は何ものに附加された概念でもなく、したがって、これをより根源的な概念に還元してゆくという方法によってその意味を理解してゆくみちはとざされている。あたかも第一基本命題がそれ自体としていかなる他の命題によっても証明されることができないように、根源的な概念たる「あるもの」は、これを何かより根源的な概念にひきもどすことによって了解することができない。「あるもの」は「あるもの」として受取るべきであり、事実われわれはこれを「あるもの」として受取っているのである。

10. したがって「真なるもの」が「あるもの」と「もの」としては同じであるにもかかわらず、概念的にことなるとするならば、「真」という概念はこの根源的な概念たる「あるもの」へ、何らかの概念的附加をおこなうことによってえられるのでなければならない。では「真」は「ある」に何を附加するのであろうか。——この点に関してもトマスは、アウグスチヌスの基本的思想を継承している。すなわちアウグスチヌスにおいて、「真なるもの」とは、それを「みる者」によって、それがまさしくあるようにみられているものであると考えられた。「真」とは、その「あるもの」がそれを「みる者」との関係においてとらえられるとき成立する概念であった(2節)。トマスもまた同じく、「真」ということを、「あるもの」とその認識との関係から理解しようとする。しかしその場合、アウグスチヌスにおいては、認識者の有限性ということが、このような仕方では真理の概念を探究してゆく際の躓の石となった。すなわち此世の中には、すべての「あるもの」を、同時にそれがあるままにみることのできる者は存在しない。したがって認識者との関係において「真」を定義しようとするならば、真ならざる「あるもの」が存在するというか、それとも知られざるものは

存在しないといわなければならない。またもしも「あるものはすべて真なるもの」という主張をどこまでも貫こうとおもうならば、「あるもの」と「真なるもの」とを媒介すべき「みる者」を排除して、「あるもの」と「真なるもの」とを短絡させなければならない。『ソリロキア』におけるアウグスチヌスは、このジレンマの間を動揺しているように思われる。

V

11. トマスは、「あるものはすべて真なるもの」および「真なるものはあるがままにみられたもの」というアウグスチヌスの、「あるもの」と「真なるもの」との関係についての根本前提を二つながら保持しつつ、アウグスチヌスのおちいったジレンマを切りぬける。そのためにトマスは、「魂は或る意味ですべてのものである」*anima est quodammodo omnia.* というアリストテレスの命題を援用する。⁽¹³⁾「あるもの」は上述のごとく(9節)、すべての概念がそれに還元され、またそれへの附加によってえられるところの根本概念であり、「真」の概念もまた、この「あるもの」という概念への何らかの附加によってえられるのでなければならない。「あるもの」は、それがそれ自体としていかなる観点からみられるかにより、また他の「あるもの」とのいかなる関係のもとにみられるかにより、さまざまなラチオのもとにとらえられ、それぞれの場合に応じてそれぞれことなる概念が、したがってまたそれらの概念を表示することとなる名称(*unum, res, aliquid, etc……*)がえられるのであるが、そのうち「真」なる名称は、ある特別のラチオのもとにあたえられるのである。すなわち「あるもの」はそれに適合ないし合致 *convenire* する「あるもの」との関係においてみられるかぎり、或る特別のラチオをうる。しかしかならずしもすべての「あるもの」が、他のすべての「あるもの」と合致の関係にはいりうるわけではなく、そのために或る特別の性格を有するところの「あるもの」が存在し、ただそれのみがすべての「あるもの」との合致の関係にはいることができる。

その特別の「あるもの」とはすなわち「魂」にほかならない。このことを上記のアリストテレスの「魂は或る意味ですべてのものである」という命題が示している。⁽¹⁴⁾ そもそも魂は、感覚と知性という二つの認識能力をもっている。しかるにすべての「あるもの」は、「感覚されうるもの」であるかそれとも「知性認識されうるもの」であるかのいずれかである。それゆえ魂は少なくとも可能的に、すべての「あるもの」を感覚ないし知性認識することができる。ところで認識するとは、その認識者と認識されるものと合致することである。魂があるものを現実に認識している場合には、魂はそのものと合致しており、そのものと魂の間には「対等」*adaequatio* の関係が成立している。そのかぎりにおいて、魂のうちには真なる認識が成立し、認識されているその「もの」は、この認識との関係において、「真なるもの」といわれる⁽¹⁵⁾（この点については前号に述べられた）。そしてものは認識されているかぎり認識者と一つになっており、或る意味で認識者たる魂は、認識されているその「もの」であるといえる。魂がこのような仕方では認識するものは、現実的には或る特定の一つの「もの」にかぎられ、すべてのものを同時にこのような仕方では認識することはできない。しかしすべてのものは、「認識されうるもの」である以上、すくなくとも可能的に魂と合致しうるものであり、したがって魂はこのかぎりにおいて、「すべてのものでありうる」ものである。かくて魂は、それがすべてのものに対して認識の可能性を有しているかぎりにおいて、「或る意味において」*quodammodo*、すなわち可能的な意味において、「すべてのものである」といえる。したがってまた、すべてのものは、それらが魂によって認識可能であるかぎりにおいて、可能的な意味で「真なるもの」であるといえる。⁽¹⁶⁾ —かくて、「すべてあるものは、あるかぎり真なるものである」という命題は、「すべてあるものは、それらがあるものであるかぎり、魂によってそのあるままに認識される可能性を有するものとして、真なるものである」という意味に解される。このようにして「あるもの」と「真なるも

の」という二つの概念は、「可能的にすべてを認識しうるもの」としての魂を介在せしめることによって、結びつけられることになる。

12. アウグスチヌスの真の定義の探究が躓いたのは、「あるもの」をあるがままに「みる者」のこの「みる」ということを有限的にとらえたからである。此世に存在するいかなる認識者も、すべてのものをみることはできず、そのみるところのものは限られており、したがって「あるようにみられるもの」のみが真なるものであるとするならば、みられないものは真でなく、したがって存在しないということにならざるをえない。アウグスチヌスが躓いたのはまさしくこの点においてであった。トマスは、この「みる者」の有限性をば、「魂は可能的にすべてをみることができる」と解することによって突破する。かくて、現実的に有限な魂も、可能的にはすべての「あるもの」におよびうるものとして、「すべてあるものは、あるかぎり真である」という根本命題は、可能的にすべてのあるものを認識する魂を介在せしめることによって根拠づけられることになる。ただしそれはあくまでも「或る意味において」 *quodammodo* という限定のもとにおいてのことであって決して無条件的にはない。——このように、「あるもの」と「みる者」との関係の有限性を、現実的に「みる」ではなく可能的に「みうる」という次元にまで拡大することによって、認識者の有限性に由来するアポリアを突破しようというところみはしかし、アウグスチヌスのうちにすでに存在している。『ソリロキア』のなかで、「みられるようにあるものが真なるものである」というアウグスチヌスの定義が、その対話者「理性」の反駁を受けたとき、アウグスチヌスはこれを訂正して、「みられうる場合に、みられるようにあるもの」というようにこれをいなおしている。ここに「みる」をその現実性から可能性の次元にまで拡大することによってアポリアを突破しようとするところみが、すでにアウグスチヌスにおいてみとめられる。しかしこのところみは、『ソリロキア』⁽¹⁷⁾においてはそれ以上に進展していない。

VI

13. しかしトマスは、「魂は或る意味においてすべてである」というアリストテレスの命題を更に拡大解釈することによって「あるもの」と「真なるもの」との関係をやよりいっそう明瞭なものとしている。——アリストテレスが『デ・アニマ』において、「魂は或る意味においてすべてのものである」というとき、彼がそこで考えている「魂」(アニマ)とは、主として人間の魂をさしたものと考えられる。それゆえこの『註解』においてこの箇所を解釈するにあたっては、トマスはアリストテレスの本文に忠実に、魂の能力として感覚と知性とをあげ、すべての「あるもの」は可感的なものであるか知性的なものであるがゆえに、可能的にすべてのものを認識する魂は「或る意味においてすべてのものである」というように解釈したのである。⁽¹⁸⁾しかし『真理論』においてトマスは、この命題を単に人間の魂だけではなくもっと広く精神一般に拡大している。すなわち「アニマが或る意味においてすべてのものである」ということは、単に人間の魂についていわれるだけでなく神の精神についてもいわれ、いやかえってそこにおいてこそ、もっとも真実の意味でいわれることとなる。そしてここに、アウグスチヌスの真理論にはみられなかった、より包括的な真理論の地平がひらかれてくる。

14. トマスによれば、真理が「知性とあるものとの合致ないし対等」*adaequatio rei et intellectus* に存するということは、真理のもっとも一般的な規定である。したがって「もの」は、それが知性に対等されているかぎり、すなわちそのものがまさにそのあるようにみられているかぎり、「真なるもの」なのである。しかし、このように「もの」と「知性」との間に成立つ対等の関係は、かならずしも常にその方向を同じくするわけではない。われわれが自然界に存在するものをみる場合、われわれの知性は自然界にすでに存在しているものをみるのであって、この場合真なる認識とは、知性がすでに「あるもの」をそのあるようにみるところに成立つ

であり、真理は「あるものに対等せしめられた知性」 *intellectus adaequatus rei* のうちに成立⁽¹⁹⁾つ。ものはわれわれの知性によってそれがあつたように認識されているかぎり「真なるもの」であり、認識をばこの次元にかぎって考えるならば、「真なるもの」とは私の、あるいは誰かの知性にとって真なるものであるにすぎない。このかぎり、「真なるもの」ということは、「可能的に」という限定をつけなにかぎり、「すべてのあるもの」にまで拡大されることができない。この次元において、「すべてあるものは、あるかぎりにおいて、真なるものである」という命題は、いにかえるならば、「すべてあるものは、それがあつたように私の知性によって認識されているかぎり、真なるものである」ということにほかならない。

15. しかしながら「あるもの」の中には特別のものが存在する。それは自然界にあるものではなくて、人間が造るものであり、人間によって造られて「あるもの」、つまり「人工物」である。この人工物は人間の知性と意志とをその存在原因とする。すなわちかかるものが造られるために、人間はある理想にもとづいてそのものを計画し、その計画を意志にもとづいて実現するのであって、したがってかかる人工物は、人間知性のうちにすでに存するそのものについての観念にもとづいてあるべきであり、またそれにもとづいてあるかぎり「真なるもの」である。たとえば人間が家を計画し、計画した通りの家ができたとき、そこにできた「あるもの」としての「家」は、製作者の知性における家の観念と合致しており、そのかぎりにおいて「真なる家」である。この場合、造られて「あるもの」としての家と、その原型たる知性のうちなる観念としての家との間には対等関係が成立するが、その関係はさきの自然物の認識の場合とは逆であつて、知性がものに対等せしめられるのではなく、「ものが知性に対等せしめられる」のである。すなわち「もの」は知性に対等せしめられるかぎりにおいて、「真なるもの」といわれるのである。⁽²⁰⁾——このような人工物の領域にかぎってさきの命題を考えるならば、「すべてあるものは、あるかぎり、真で

ある」とは、「すべてわれわれによって造られてあるものは、われわれの考える通りに造られてあるかぎりにおいて、真なるものである」という意味になる。しかし、もしも上記の命題がただこのような領域にのみ局限されるとするならば、その妥当性はきわめてせまい範囲にしかおよばないこととなるであろう。なぜならば、すべての「あるもの」のなかで、われわれによって「造られてあるもの」は、自然界において「あるもの」に比較するならば、到底比較にならぬ小部分を占めているにすぎないからである。したがって、「すべてあるものは、あるかぎり、真である」という命題は、その「あるもの」の認識者が、人間知性であると考えられるかぎり、あるきわめて限られた存在領域の中で妥当するにすぎない。

VII

16. 「すべてあるものは、あるかぎりにおいて真なるものである」という命題と、「あるものは、それがあのようにみられているかぎりにおいて、真なるものである」という命題とが完全に一致するのは、その「あるもの」を「みる者」として、「神の知性」が考えられる場合である。神の知性はおよそありと「あるもの」を、そのあるままに、しかも同時にみる、すべての「あるもの」を、そのあるがままにみている神の知性は、すべての「あるもの」に対して *adaequatio* の関係を保持し、したがって神の知性はすべての「あるもの」について真なる認識を現実的に有しており、そのかぎりにおいてすべてのものは、この神の知性との関係において「真なるもの」である。それゆえ、「すべてあるものは、あるかぎりにおいて、真なるものである」という命題は、神の知性との関係において理解されるならば、「すべてあるものは、神の知性によって、それらが同時にそれぞれのあるがままにみられているかぎりにおいて、真なるものである」という意味になる。

17. それでは、神の知性が「あるもの」をみ、別の「あるもの」をみな

いということがありうるであろうか。もしそういうことがありうるとすれば、神の知性がすべてをみるかぎりにおいて「すべては真である」ということは、神の知性についてもやはり「或る意味において」quodammodo 妥当するにすぎないこととなるであろう。しかしそういうことはありえない。なぜなら、神の知性はすでに存在するものをみるのではなく、却ってものが「ある」ということは、神の知性がそれを「みる」ということに起因するからである。人間知性の場合、知性は「あるもの」をみるのであって、知性のみるべきものはすでにそこにあたえられて「ある」。すなわちものは認識に先行し、既存的性格を有している。これに反し、神の知性は、すでにそこにあるものを「ある」とみるのではない。逆に、神が「みる」からそのものはそこに「ある」のである。神の「みる」ことがものの「ある」ことの原因なのである（もっともそれだけでなく、ものが存在することの原因として神の意志をもあわせ考えなければならぬが、このことはいまは考察の外にする。）⁽²¹⁾ あたかも製作者が作品について構想する案が、その案によって造り出されるものの原因であるごとく、神のかくあると「みる」ことこそは、現実にかく「あるもの」の原因なのである。しかも人間知性の場合には、既存の「あるもの」をみあやまることがあり、また自己の案によって造り出されるものが造りあやまられることがある。すなわち知性ともとの対等が破れて偽の生ずることがありうる。しかし神の知性の場合には、そういうことはおこりえない。すべて「あるもの」は神が「ある」べしと考えたようにあるのであり、神によって造られたものの側からいえば、すべての「もの」はまさにそれがしか「ある」ことによって、神によって定められたところのものを実現している。⁽²³⁾ それゆえ、「すべてあるところのものは、あるかぎりにおいて、真なるものである」という命題は、その「あるもの」を「みる者」として神の知性を介入せしめる場合、はじめて絶対的に（「ある意味において」ではなく）妥当することとなるのである。

18. 以上、われわれは、アウグスチヌスの『ソリロキア』において追求され、或る意味で挫折している存在と真理との関係の問題が、トマスによってその根本的な二つの前提において継承されながら、しかもアウグスチヌスにおいてジレンマにおちいり放棄されかかった問題が、神の知性を媒介することによって基礎づけられ、より広い地平の上に展開されるのを見た。トマスの『真理論』巻頭における真理の定義は、たんにアウグスチヌスの継承発展という側面からだけではなく、彼以外の多くの先行する哲学者たちの真理についての思想の総合という性格を有している。それゆえトマスの真理論は、それらさまざまな哲学者たちの真理論との関係においてみられることがもちろん可能である。しかしここで、トマスがアウグスチヌスの真理についての考察を特に重視していることは、彼がその異論と本論とにおいてしばしばアウグスチヌスの真理に関する説を引用し、これを解釈し、それぞれ所をえしめていることからしても知られるであろう。⁽²⁴⁾ またトマスの真理論に「神の知性」が導入されるために、アウグスチヌスからトマスへの仲介者としてアンセルムスが重大な役割を演じていることを見落してはならない。アンセルムスの『真理論』はアウグスチヌスのその徹底であるとともにまたその発展でもあった。トマスもまたその真理に関する考察において、アンセルムスの『真理論』を重視し、しばしばそこから引用している。⁽²⁵⁾ アンセルムスの真理論については、別の機会に詳論したいと思う。

註

※ イタリック体は特に本文と関連する箇所を示す。

- (1) Confess. VII c. 10, n. 16. Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea duce te. Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam *lucem incommutabilem*, c. 15, n. 21. Et *respexi* alia et *vidi* tibi debere quia sunt et

in te cuncta finita, quia tu es omnitenens manu veritate, et *omnia vera sunt, inquantum sunt*,.....

- (2) Soliloq. II. c. 4, n. 6. R. Quid illud? dasne istum parietem, si *verus paries* non est, non *esse parietem*? A. Nihil hoc facilius dederim. R. Neque quidquam, si *verum corpus* non sit, *corpus esse*? A. Tale etiam hoc est.
『ソリロキア』は「理性」と「アウグスチヌス」との対話の形をとっている。Aは「アウグスチヌス」を、Rは「理性」を示す。以下同じ。
- (3) Soliloq. II. c. 5, n. 7. Certe hic lapis est; et ita *verus* est, si non se habet aliter ac *videtur*; et lapis non est, si *verus* non est;
- (4) Soliloq. II. c. 5, n. 7. Non sunt igitur lapides in abditissimo terrae gremio, nec omnino ubi non sunt qui sentiant: *nec iste lapis esset, nisi eum videremus*; nec lapis erit cum discesserimus, nemoque alius eum praesens videbit.
- (5) Soliloq. II. c. 5, n. 8. A. Ergo illud dico et sic definio, : nam *verum* mihi videtur *esse id quod est*. R. Nihil ergo erit falsum, quia quidquid est *verum* est A. *In magnas angustias me conjecisti, nec invenio prorsus quid respondeam*.
- (6) Soliloq. I. c. 1, n. 3. Te invoco *Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia*.
- (7) De verit. q. 1, a. 1, arg. 1. *Augustinus* *dicit*, quod *verum* est id quod est.
- (8) De verit. q. 1, a. 1, ad 2. definitio illa Augustini datur de *vero* secundum id quod *habet fundamentum in re*, et non secundum id quo veri ratio completur in adaequatione rei ad intellectum.
- (9) Summa theol. I. q. 16, a. 3.
- (10) De verit. q. 1, a. 1. c. Illud autem quod *primo intellectus concipit quasi notissimum*, et in quo omnes conceptiones resolvit, est *ens*. De ente. c. 1. *ens* autem et *essentia* sunt quae *primo intellectu concipiuntur*,
- (11) Caietanus, In De ente, n. 7. nam termini metaphysicales, ut sic, non

ponuntur a nobis primo cognosci; sunt enim termini metaphysicales abstracti abstractione formali, sed dicimus quod *significatum huius termini ens concretum quidditatis sensibilis est primo cognitum.*

- (12) De verit. q. 1, a. 1. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur *ex additione ad ens.*
- (13) Arist. De anima III, 431 b21.
- (14) De verit. q. 1, a. 1. c. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod *natum sit convenire cum omni ente.* Hoc autem est *anima*, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in III de Anima.
- (15) 『ものの真理』(中世思想研究Ⅶ号, 1965)
- (16) Thomas. In III De anima. 1. 13, nn. 787-8.
- (17) Soliloq. II, c. 3. n. 8. R. Defini ergo verum. A. Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur, si velit *possitque cognoscere.* R. Non erit igitur verum quod nemo potest cognoscere.
- (18) Thomas, In III De anima. 1. 13, n. 787. Omnia enim quae sunt aut sunt sensibilia aut intelligibilia; anima autem est quodammodo omnia sensibilia et intelligibilia, quia *in anima est sensus et intellectus,*
- (19) Summa theol. I. q. 21, a. 2, c. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc, quod *intellectus adaequatur rei,*
- (20) Summa theol. I. q. 21. a. 2, c. Sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc, quod *res adaequatur intellectui:*
- (21) De verit. q. 2. a. 14; Summa theol. I. q. 14, a. 8.
- (22) 事物の原因 (causa rerum) としての神の意志については De pot. q. 3, a. 15; Summa theol. I. q. 19, a. 4.
- (23) De vert. q. I, a.1. c. secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum *implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum,* ……
- (24) Thomas, De veritate において引用されているアウグスチヌスの veritas

の定義をあげると, Soliloq. II. c. 5. n. 8. *verum est id quod est* (De verit. q. 1, a. 1, arg. 1); De vera. relig. c. 36. n. 66. *veritatem, quae ostendit id quod est* (De verit. q. 1, a. 1. c には *veritas est qua ostenditur id quod est.* として引用される); De vera. relig. c. 31, n. 58. *secundum veritatem de inferioribus recte iudicamus* (De verit. q. 1, a. 1.c には *veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus.* として引用される); Soliloq. II. c. 4, n. 5. *verum quod ita ut est videtur* (De verit. q. 1, a. 2, arg. 4. には *verum est, quod ita est ut videtur.* として引用される); Soliloq. II. c.5, n. 8. *Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur, si velit possitque cognoscere.* (De verit. q. 1, a. 2, arg. 4. には, *Verum est quod ita est ut cognitori videtur, si velit et possit cognoscens esse.* として引用される)。

④ トマスのアンセルムス引用。De verit. q. 1, a. 6. arg. 2. *Veritas, secundum Anselmum est rectitudo quaedam, in quantum implet hoc quod accepit in mente divina.* De verit. q. 1, a. 6, arg. 4, *Anselmus* probat veritatem enuntiationis immobilem permanere, secundum quod implet illud quod accepit in mente divina. De verit. q. 1, a. 10, contr. 4. *Anselmus*, de Veritate dicit quod duplex est propositionis veritas : una quando significat quod accepit significare, ……; alia, quando significat illud ad quod facta est : est enim facta ad hoc quod significat esse, quando est. これに対応するアンセルムスの箇所として, *Anselmus*, De veritate, c. 7. Si ergo et veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia, quia hoc sunt quod sunt in *summa veritate* : certum est veritatem rerum esse *rectitudinem*. また c. 2 *Alia igitur est rectitudo et veritas enuntiationis, quia significat ad quod significandum facta est ; alia vero, quia significat quod accepit significare. Quippe ista immutabilis est ipsi orationi, illa vero mutabilis. Hanc namque semper habet, illam vero non semper.*