

第四の道と『デ・エンテ』

水田英実

1. トマスのいわゆる「第四の道」⁽¹⁾は、第一真理としての神の存在証明である。この証明に対する評価は様々であって、「トマスのあらゆる証明の中で、これほど多くの異なる解釈が生じているものはない」⁽²⁾。もっともこの『神学大全』第一部第二問第三項の神存在論証において、第四の道が提示されるのに先立って予め次のような見解が表明されている。

『神あり』という命題は、それ自体としては自明である。何故ならこの命題の述語は主語と同じものだからである。後に〔第三問第四項において〕述べるように、神はその存在そのものだからである」（同第一項）。

われわれによって論証されるか否かにかかわらず、神の存在はそれ自体として自明であるということは、トマス自身がこのように明快に主張していることなのである。その意味で、第四の道に対してどのような解釈をするにしても、証明されるべき事柄としての「神の存在」そのものまでが疑われているわけではないとみることは共通でなければならない。

しかしながら第四の道において最初に確立されているのは、第一真理（最高度に真であるもの）が第一有（最高度に存在しているもの）であるということである。それでは「第一真理が存在する」ということについても先と同様のことが言えるのであろうか。すなわち第一真理が存在するという事柄についても、そのことがそれ自体として自明であるという見解が

トマスによって表明されているのであろうか。

神が第一真理であることをみとめるならば、取りも直さず、「神あり」が「それ自体として」自明であるように、第一真理の存在も、「それ自体として」自明であることになるのであろうか。本稿において、第四の道と『デ・エンテ』を比較検討して明らかにしてみたいと思うのは、この問題である。

2. 神ありという命題の自明性についてトマスは次のように考えている。この命題はその主語と述語の一致が確認されうるかぎり「それ自体として」自明であるけれども、神が「何であるか」ということを知らないかぎり「われわれにとって」自明でない。

そこで『真理論』⁽³⁾においても、神ありということが「自明でなく、論証によって知られることもなく、信仰によってのみ受け入れられる」と主張する（マイモニデスに帰される）説が明らかな誤りであるとされるだけでなく、「自明でないけれども論証によって知られる」とする（アヴィセンナに帰される）説や、「自明である」とする（アンセルムスに帰される）説も、ある程度正しいけれどもある程度誤っていると判定されているのである。

それは神ありということが論証によって知られると言われるのは、あくまでこの命題が「それ自体として」自明でありながら、「われわれにとって」自明でないからなのである。「それ自体として」自明でないならば論証の余地がないであろうし、「われわれにとって」も自明であればそのときにはもはや論証は無用だからである。もっともトマスによれば、「われわれにとって」も神ありということは論証によってしか知られないわけではない。その理由は、「天国において」in patria われわれにも自明であるところにあるとされる。ただし「天国」における神の存在の認識は、神を本質直観することに伴う認識として、われわれに「至福」beatitudoをも

たらずのであるから、「この世の生」において論証によって得られる何らかの神認識とは種類が異なる。論証による認識は、それが神の本質直観を解わないかぎりわれわれに至福をもたらさないからである。そこで神の存在が「われわれにとって自明でない」ということは、一つには、論証によって本質認識を解わない仕方、何らかの神認識を得ることができるという意味になる。しかしながらいま一つには、天国において至福をもたらす仕方、神認識を得ることがわれわれにもできるという意味になる。

この二つの意味は、「この世の生において」*in hac vita* 論証の基本命題（「肯定と否定が同時に真であることはない」）がわれわれにとって自明であるよりも、一層自明な仕方、神ありということが、天国において神の本質を見るときに、われわれに知られることになる、という『真理論』の上掲箇所⁽⁴⁾の結論において明瞭に区別されているのである。そこでこの区別に従うならば、「いま」のわれわれにとって、「われわれにとって自明である」ことと「それ自体として自明である」ことを区別することに意味があるけれども、「天国」においてはもはやこの区別をする意味がないとも言える。論証による知は「この世の生」におけるわれわれによって得られるものだからである。その点で信仰による知も論証による知と同様である。それはわれわれにとっていま自明でないことが、信仰によって「天国」における至福者の知にもとづいて論証なしに知られるからである。⁽⁵⁾

3. さて、第四の道と呼ばれる存在論証が必要であるとされる理由は、第一真理の存在の自明性が「われわれにとって」否定されるからである。しかもトマスはこの見解を表明するにあたって、一般的な意味での真理の存在の自明性を肯定している。このことは、神は真理であるからその存在は論証するまでもないと主張するある異論に対する解答において明らかである。

まず異論が次のように主張する。

「真理が存在することは自明である。なぜなら真理が存在することを否定する人自身、真理が存在することをみとめているからである。真理が存在しないなら、真理は存在しないということが真だからである。ところがもし真なる何かが存在するならば、真理は存在すると言わなければならない。ところで『ヨハネ福音書』十四章六節に『われは道なり、真理なり、生命なり』と言われているのであるから、神はまさにその真理そのものにほかならない。ゆえに神が存在することは自明である」(『神学大全』第一部第二問第一項異論三)。

この異論に対してトマスは次のように答えている。

「一般的な意味での真理が存在することは自明である。しかしながら第一真理が存在することはわれわれにとって自明でない」(同異論解答三)。

この明快な解答においてトマスは、一般的な意味で真理が存在するということの自明性を肯定している。したがって真理の存在の自明性を主張する上記の異論は、その点で何らトマスと意見を異にするとは考えられていない。しかももし何かが真であることが認識されるならば、そのかぎりにおいて「真理」が存在すると言わなければならないという仕方⁽⁶⁾で真理の概念を理解しようとしている点で、この異論はむしろトマス説をいわば代弁しているのである。一般に真なることがら⁽⁶⁾は「真理」によって真たらしめられていると考えるかぎり、真理がなければ真なることがらが真なることがらとして存在するということが認識されないであろうし、あることがらが真なることがらとして存在することが認識されるならば、そのことがらを真たらしめている真理が存在すると言わなければならないであろうからである。

しかしながら上述の異論は、この「真理は存在する」という自明な命題の主語として「神」を代入している。そしてその理由を、「神は真理である」という聖書の記述に求めているのである。トマスは異論のこのような聖書解釈に反対を唱えているのである。⁽⁷⁾

4. たとえ『ヨハネ福音書』の中に、神は真理であると言われているところがあるからといって、それは決して神が一般的な意味での真理であると言っているわけではなく、第一真理の意味で真理と呼んでいるのである。しかるに「第一真理の存在はわれわれにとって自明でない」。ゆえにたとえ神が真理と呼ばれているからといって、神の存在がわれわれにとって自明であると言われているわけではない。大略このような解釈の相違にもとづいてトマスは上述の異論に反対しているのである。しかし、それではトマスのこのような解釈の根拠は何か。むろんそれは事実として「第一真理の存在がわれわれにとって自明でない」からであるには違いない。しかしそれでは神の存在が「われわれにとって自明でない」から、同じ理由で第一真理の存在もまた「われわれにとって自明でない」のであろうか。もしそうなら、神の存在が「それ自体として自明である」ように、第一真理の存在もまた「それ自体として自明である」のであろうか。しかしはたしてトマスがここで第一真理としての神の存在が「われわれにとって」自明でないと言うとき、「それ自体として」自明であることを含意しているのであろうか。もし神の存在がそれ自体として自明であっても、第一真理としての神の存在について、その種の自明性を肯定するのに何らかの留保が付くとしたら、「神」と「第一真理」とを無条件に同一視することを控えなければならないのは当然であろう。

ところで神ありという命題の「それ自体として」の自明性が肯定されるのは、この命題が真であることが、一般的な意味での真理概念にもとづいて説明することができるからである。

トマスの認識論によれば、一般にあることがらを真たらしめている「真理」は、知性によって「ものと知性の一致」が認識されるところに成立する。そこでわれわれもまた判断というわれわれの知性の認識作用において成立する「ものと知性の一致」という真理の概念を得ることができること

になるのである。むしろある事物がわれわれによって認識されるか否かによらずに（その意味でいわば「それ自体として」）真であることがありうるのも、神の知性によって「ものと知性の一致」が認識されるかぎりにおいてその事物に真理の概念が伴うからであると言われる。その一方でしかし神の知性の真理のほか、われわれの知性の真理が成立すると考えられるところから、いわゆる自明な命題（主語の概念に述語が含まれているような命題）が、われわれの知性によって真であると知られると言われることになる。それはその命題によって表現されていることが、われわれの知性の理解と一致することが、判断という作用によってわれわれ自身の知性によって認識されるからである。つまりこの場合にも、あることがら（命題）が真であるのは、そのことがらについて判断する知性において「ものと知性の一致」という、真理の概念が成立するからなのである。命題を通して表現される真理認識にはわれわれの知性のうちに成立する真理の概念が伴うのである。ところでトマスによればわれわれの存在認識も、判断という認識作用において成立する点で、われわれの真理認識と同様である。それは知性によってとらえられたあるもの（有）が、別のもの（有）でないという否定判断（分割）によってわれわれの根原的な存在認識が成立するとされるからである。判断において成立する存在認識が命題を通して表現されうるのも真理認識の場合と同様である。

以上のような存在認識と真理認識を前提することが許されるならば、一般的な意味での真理の存在が自明であるということを理解するのは容易である。根原的な存在認識を伴わないような真理認識はありえないからである。ところがこのようなトマスの認識論において、判断による認識はわれわれの知性のいわば第二の作用として、単純把握と呼ばれる別の第一の作用によって事物の本質が直観されることと区別されることに注意しなければならない。命題を通して表現されるわれわれの知性の判断による認識は、真理認識にせよ、存在認識にせよ、本質直観とは異なる種類の認識な

のである。そこで一般的に言えば、真理認識や存在認識を得るためにわれわれは何らかの本質直観を前提せざるをえないけれども、判断という第二の作用によって得られる認識であるかぎり、われわれの存在認識や直理認識によって、存在そのものや真理そのものが本質的に認識されるわけではないのである。その意味で一般的な意味での真理認識は、真理そのものの本質直観とは異なるのである。そこでもし、上述の異論が主張するように、真理の概念がわれわれの知性のうちに成立することが容認されるからといって、そのことから直ちに真理概念と神概念を同一視するなら、神の本質を直観する道はかえって閉ざされることになるであろう。われわれの神認識が、判断によって得られる真理認識として、それも本質認識を伴わない仕方ではか成立しないとしたら、われわれにとって神の至福直観はありえないことになるからである。

5. トマスによれば、真理一般の認識を得ることができるからといって、神の存在は依然として「われわれにとって自明でない」のである。本質認識を得ることができないものについては、本質認識を伴う仕方では存在判断を得ることもできないからである。しかしながら本質認識を得ることができないものについても、本質認識を伴わない仕方では何らかの存在判断を行ない、真理認識を得る余地が残されているのである。真なる命題を通して表現される概念有の領域が拡大されることによって、神について何らかの真なる認識を得ることがわれわれの現状においても可能だからである。ただしこの領域において成立する認識は、決して本質認識を伴う実在有の認識でないことに注意しなければならない。⁽⁸⁾

周知のように『デ・エンテ』の序章においてトマスは「有」ensの意味に次のような限定を加えている。それによれば知性が最初にとらえるのは「有」であるけれども、その「有」は本質を持った有として、本質を持たない有から区別されているのである。後者は命題を構成する要素となるか

ざりにおいて存在すると言われる「有」（概念有）であって、必ずしも実在しない。それに対して本質を持った有は実在する「有」（実在有）なのである。『デ・エンテ』においてトマスが考察の対象としたのはこの「実在有」ens realeであって、「ある」ということが「命題の真理」を表わすことに対応する「概念有」ens rationisではない。

さて興味深いのはこのような領域を考察の対象として設定した『デ・エンテ』において、次のような仕方でアリストテレスの『形而上学』から取られた命題を用いた議論が行なわれていることである。

「どの類においても、最高度にまた最も真に何々であると言われるものが、その類の後のものの原因である。それはちょうど熱さの究極にある火が、熱いものの熱さの原因であると同様である。このことはアリストテレスが『形而上学』第二巻に言う通りである。それゆえ、有の類の第一のものは実体であるから、実体が最も真にまた最高度に本質を有するものであって、これが偶有の原因である。偶有は第二義的⁽⁹⁾にある意味で有の特質を分有しているのである」(『デ・エンテ』第六章)。

ここに言う「偶有」はわれわれにとって親しい経験的世界の「有」である。トマスによればこの偶有が有であるのは、それが実体の部分としての形相または質料に⁹伴って生ずるからである。主として形相に⁹伴って生ずる偶有のうちあるもの（たとえば、知性による認識）は、知的魂のような質料から独立して存在する形相から生ずる。あるもの（たとえば、感覚による認識）は、質料と共存する形相から生ずる。他方主として質料に⁹伴って生ずる偶有はすべて、形相と共存する質料から生ずる。ただしあるものは、たとえば動物の雌雄のように（物体一般に対する）動物という特殊の形相によって身体に生ずるのに対して、皮膚の色のような性状は、物体の形相という一般的な形相によって動物の身体に生ずる（そのために後者は屍体に残る）。このような様々な偶有が生ずると言われるけれども、実体的形相と質料の結合によって本質を有する一つの実体が存在するのに対し

て、いずれにせよ偶有はそのような実体において生じる附帯性として第二義的な存在でしかないのである。そこで実体が本質を持った有として自存するのに対して、偶有は本質的に存在するものではなく、分有によって存在すると言われるのである。

しかしながら、ここに言う実体もまた、実体的形相と質料という二つの部分からなる本質を持った有として存在せしめられていると言われることに注意しなければならない。トマスによれば実体的形相として自存するにせよ、質料において存在するにせよ、およそ本質を持った有は（存在そのものである神自身を除いて）、神によって存在せしめられて存在すると言われるのである。存在そのものとして本質的に存在する神に対して、被造の実体はすべて、たとえ実体として本質を持って自存していても、分有による存在と言われるのである。⁽¹⁰⁾

神が「第一有」*primum ens* として、純粹な存在そのものであって、万有の第一原因であるということは、『デ・エンテ』の次の箇所において既に表明されている。それは、質料を解うことなしに自存する形相そのものとしての純粹知性にも形相と存在の合成がみとめられること、そして純粹知性にその存在を与えるのは、存在そのものとしての神にほかならないことを明らかにしているところである。⁽¹¹⁾

また『デ・エンテ』においてトマスは最初に既に次のように述べているのである。

「実体のうちのあるものは単純であり、あるものは複合されている。いずれにも本質があるけれども、単純な実体の方がより真でより高貴な仕方
で本質を有している。それはより高貴な仕方
で存在を有しているからである。そして単純なものは複合されたもの
の原因になっている。少なくとも第一の単純なものが複合されたもの
の原因である。すなわち神がそれである」⁽¹²⁾（同第一章）。

ここに示されているのは、神が実体という、本質を持った存在の類の中

にあり、かつ他のすべての実体の原因であるという見解である。ここから明らかなように、「存在」esse の思想のもとに「少なくとも」という限定をつけて神が存在の第一原因であると表明することは、『デ・エンテ』において既に可能だったのである。それにもかかわらず上述の『形而上学』第二巻の命題は『デ・エンテ』において、神を根原としてそのうちに含むような「有の類」に関して適用されてはいない。この点で第四の道における上述の命題の扱いと明らかに異なるのである。

第四の道においてもトマスは、「ある類において最高度に何々であると言われるものは、その類に属するすべてのものの原因である」という命題がアリストテレスの『形而上学』第二巻からの引用であることわっている。その上でこの同じ命題を前提することによって「最高度に存在するもの」が万有の存在の原因であるという結論を導出しているのである。⁽¹³⁾しかもこの「万有の存在の原因となる何ものか」こそは、「それをわれわれが神と呼ぶもの」にほかならないと言うのであるから、第四の道では上述の命題は、神をそのうちに含むような「有の類」に関するも成立すると考えられているのである。つまり第四の道では、「存在」の思想にもとづいて「有の概念を持つものの類」が拡大されているのである。

この違いはどうして生ずるのであろうか。それは『デ・エンテ』における存在認識は、あくまでも本質を持った有が実在的な有として認識されることによって得られると考えられているのに対して、第四の道では本質認識を伴わない何らかの存在認識が考慮に入れられているからであると思われる。その意味で、第四の道において「有の類」は、概念的な有も含めた一切の有の原因としての神、すなわち第一真理としての神をもそのうちに含むところまで拡大されているのである。他方『デ・エンテ』において神はその本質がわれわれによって認識されることがないかぎり「有の類」に含まれない。しかしその本質認識の不可能性は、神に本質がないことではなく、神において本質と存在が同一であることに起因するとされる。した

が、もし同書において本質認識を解うことなしに神の存在が知られることもないと考えられているとしたら、同書における神認識は、至福者の知としてしか成立しないはずである。そのかぎりにおいて、「いま」のわれわれのものではないとも思われる。それにもかかわらず同書において神の存在にも言及がなされているのは、いわば至福に到達しうるものが至福に到達する以前に有する何らかの神認識が考慮に入れられているからではないであろうか。この点についていま少し詳しく考察してみたいと思う。

6. 『形而上学』第二巻においてアリストテレスが上述の命題に言及するのは、最も真なるものが存在するという結論に至る議論においてである。

「何であれ〔あるものの性質が〕それにもとづいて他のものについてもそれと同じ名前と呼ばれることになる〔ような性質である〕とき、その〔性質を持つある〕ものが、他のすべてのものの中で最高度に〔その性質のものであると〕言われる。たとえば火が最も熱いといわれるのは、火〔の有する熱いという性質〕が、他の〔熱いと言われる〕ものの熱の原因だからである。それと同じ理由で、後のものが真であるための原因であるものが、最も真なるものである⁽¹⁴⁾」。

アリストテレスによれば真であると言われる様々なものの中で最高度に真であると言われるのは、そのものの有する真であるという性質が、他の真であるという同じ名前と呼ばれる性質のものに真であるという性質をもたらす原因である。そのような原因が存在しなければ他の様々の真であるものが存在することもないはずであるから、現に様々の真なるものが存在している以上、それらを真であらしめている原因としての最も真なるものが存在しなければならないと考えられているのである。しかしながらここでアリストテレスによって「最も真である」と呼ばれているのは、具体的に言えば「常に存在しているものの根原」*semper existentium principia* であ

って、しかもそれは複数形で表現される何かなのである。その根原が一でなければならないということは、ここでは言われていない。アリストテレスは明らかに、少なくともこの箇所では万有の一なる根原が最も真であると述べていないのである。のみならず「常に存在しているものの根原」が最も真である理由は、それら自身も常に存在するからいわば時間的に真でなかったときがないし、またそれら自身はもはや何かによって存在せしめられず、かえってそれら自身が常に存在するものを存在せしめる原因なのであるから、いわば存在的にも真でないときがない、というところに求められている。言い換えればかかる根原自身が常に存在していることを前提した上で、かかる根原の存在の仕方からして最も真であるとされているのである。かかる根原が端的に言って存在するかどうかということではなく、それらの存在の仕方がどのようであるかに応じてそれらが最も真であるかどうかが決まるというのである。その意味でアリストテレスがここでかかる根原の存在論証を試みることを意図しているとは思われぬし、まして万有の一なる根原としての神が存在しなければならないという結論を導出しようとする意図が明瞭であるとは決して思われぬ。

もっともアリストテレスはここで「どのものもみなそれぞれの存在の度合に応じた仕方では真理との関わりを有している」*Quare unumquodque sicut se habet ut sit, ita et ad veritatem.* と述べている。したがってもし何らかの仕方では神的知性や神的存在の場合にもこの対応関係があり、件の命題を適用しうる範囲を拡大する余地があることを示しうるならば、神的知性によって神的存在が認識され、しかもそれが最も真なるものとして認識されているということを否定する必要もまたない。

じっさいトマスは第四の道において、『形而上学』第二巻に言う「最も真なるもの」を神とみなす余地があると考えているし、ほかのテキストでも、たとえば『命題集注解』（第一巻第十九区分第五問第一項）において、「存在の第一原因は真理の第一原因であって、最も真なるものであ

る。アリストテレスが『形而上学』第二巻において証明しているように、それが神である⁽¹⁵⁾と述べているのである。『命題集注解』のいまの箇所です示された「神は第一真理である。それは神が第一有であるのと同様である。いかなるものであれみな、そのものが存在に対して有するのと同様の関係を真理に対しても有しているからである」というトマスの見解は、『形而上学』第二巻のアリストテレス説の延長線上にあると考えられている⁽¹⁶⁾のである。

7. しかしながら『形而上学注解』（第二巻第二講）においてはそのような拡大解釈は示されていない。そこにおいてトマスは、アリストテレスが最も真であるとみなした「常に存在しているものの根原」とは、「天体の根原」⁽¹⁷⁾であると説明している。そして次の仕方で推知される「分離実体」がかかる根原にほかならないと述べているのである。

「複合され分有することによって存在するすべてのものは、本質的に存在するものを原因としてそれに関連づけられる。しかるに物的なものはずべて、何らかの形相を分有するかぎりにおいて現実態における有となる。だから形相であることを自らの本質とする分離実体が物的実体の根原⁽¹⁸⁾である」。

言い換えれば、実体的形相を有することによって存在するという条件が、自存する形相そのものとしての分離実体において端的にみとめられ、複合実体において質料を解う仕方でみとめられると考えられているのである。しかしもしこのように考えることができるならば『デ・エンテ』においても「有の特質」ratio entis を最高度に有するのは、分離実体であると言われてしかるべきだったのではないであろうか。実際にはしかし既に述べたように、『デ・エンテ』においても、分離実体に原因としての性格をみとめることは、全面的に肯定されるわけではない。むしろ「少なくとも第一の単純なものすなわち神が、複合されたものの原因である」と付け加え

て、神以外の実体に原因としての性格をみとめることに何らかの制限を加えているのである。

これに対して周知のように『神学大全』の創造論では、「有の特質」が見出されるものはすべて「存在」esse を有していると考えられており、自存する存在そのものとしての神を唯一の原因として、他のすべてのものは「存在」を分有しているという見解がはっきりと示されているのである。⁽¹⁹⁾

したがって『デ・エンテ』においても、事実上（あるいは結果的に）創造論と共通する立場が選取られているし、「存在」の思想がみとめられることも共通である。しかしそのことが何故その立場を選取する理由になったのかということは、『デ・エンテ』ではある程度までしか明らかにされていない。

この点は『形而上学注解』においてもやはり同様である。トマスの別のテキストにはアリストテレスがそこで神の真理に言及していると指摘しているところがあるけれども、この『注解』では必ずしも明瞭にそのことが指摘されているとは言えないからである。ただしこの『注解』においても、物的実体に対する原因としての性格がみとめられる「分離実体」*substantia separata* は単数形で表現されている。そして単数形で表現することによって、「しかしとにかく何らかの根原が存在するということは明らかである」という同巻次章の冒頭の一節（そこではアリストテレスも単数形で「何らかの根原」*principium quoddam* と言っている）に対して「第一章において述べられたことから、事物の存在と真理の、何らかの根原が存在するということが明らかである」と注釈していることとの一貫性を保っている。しかしそこに言う唯一の根原の存在を知ることによって至福が得られると説明する意図があるのかどうか、差しあたり不明である。

また『形而上学注解』の同じところでトマスは、「事物の有する存在が、その事物について精神が有する真なる評価の原因である」と述べて、⁽²⁰⁾事物の真理がわれわれの精神において成立する知性の真理の原因であると

いう見解を示すと同時に、真や偽の概念が成立するところは事物ではなく、精神であると主張している。しかしながらそこでも、神の知性における真理が事物の真理の原因であること、そればかりか人間の知性において成立する真理の原因でもあるということが、明瞭に示されているわけではない。その点で『命題集注解』の上述の箇所と異なる。⁽²¹⁾そこではトマスは事物の本質が真理であるのではなく、「知性に認識されている」ことという条件が満たされているときに、「事物の存在が真理の原因である」と答え、「真理の概念」ratio veritatisは事物におけるよりも先に知性において成立することをみとめた上で、「事物の真理と知性の真理はいずれも神を第一の根原としてそれに関連づけられる。それは神の存在は万物の存在の原因であり、神の知性認識はあらゆる認識の原因だからである」と述べているからである。しかもそこでは、事物の真理が知性の真理の原因であることに加えて、命題の真理が知性の真理のしるしであるという、真理のアナロジアが語られているのである。

8. トマスの真理論において、神の真理が第一真理であると言われるとき、われわれの知性において成立する真理の原因としての事物の真理は、神の知性において成立している真理を第一原因としているということに加えて、われわれの知性の真理もまた、神の真理を第一原因としていると言われることに注意しなければならない。

このことは少なくとも次の場合に重要な意味を持っている。すなわち、われわれが罪の事実をみとめるときに成立するわれわれの知性の真理に対しても、神の真理が第一真理として原因の性格を有すると言えるならば、たとえ罪そのものが神に嘉せられることがありえないにしても、罪の事実があることをみとめるわれわれの知性の判断が神に嘉せられることになるからである。

一般に悪が「存在」するならば、神を原因とせず存在するものがある

ことになるから、必ずしも存在するすべてのものが神によって存在するわけではない、ゆえに万有の存在の原因としての神の存在は否定されなければならない⁽²²⁾、という古くからよく知られている主張に対しても、「たとえ悪は善でないから、神によって存在するものでないとしても、悪を知性認識することは善であり、そのことは神によって存在する。魂の外に存在する欠如に対する知性の一致において成立する真理は、善であり、神によって存在する⁽²³⁾」と言えるのは、ほかでもなく命題の真理から、われわれの知性の真理の第一原因としての神の真理に至る道があるからであって、この場合には、事物の真理を経由する道はないのである。ただし言うところの事物（レス）の意味は注意を要する。

「ある人が罪を犯す」ということは、ある意味で真であり、ある意味で真でない。すなわち、事物の真理を伴わないという意味で真でないから、たとえ真が有と置換されるからといって、神を原因としない有が存在するという結論は生じない。しかしながら知性の真理を伴うから、やはり何らかの有としてつまり概念的な有として真であり、神に由来する。しかしそれは、罪を罪とみとめ、みとめたことを言葉で表現することに伴う「正しさ」が神に由来するという意味であって、罪の事実（レス）が概念（ラチオ）と対立する実在（レス）であることを意味しない⁽²⁴⁾。『命題集注解』の中で「すべての有は神によって存在するか⁽²⁵⁾」という問題を論ずるにあたって、トマスが最初に取り上げているのも、結局上述のような「欠如」としての悪の存在に関して提起される異論であり、それに対する解答も先に述べた通りである。ところがトマスは同様の問題についてさらに別の角度から「罪の行為はそれが行為であるかぎり神から生じているか」と問うとき、罪の行為（アクチオ）の存在性は欠如や否定が有であると言われる意味においてでなく、十の範疇の一つとしての「アクチオ」としての有であるという意味において理解されるから、罪の行為が神によって生じることを否定すればかえって「本質を有する何らかの有」が神によらずに存在す

ることをみとめることになるという背理に陥るとい主張を、主文の中で
いわば一つの異論として取り上げて吟味している。⁽²⁶⁾

その異論の主張する通りであれば、なるほど「神が万有の普遍的な原因でないということは、第一有の完全性に反する。『形而上学』第二巻に言われているように、どの類においても第一のものは後のものの原因だからである⁽²⁷⁾」と言わなければならない。そこで罪の行為がアクチオとして実在することを否定しないためにトマスは、そこでは人間の行為は人間の意志を二次的な原因として生じるから、罪の行為がアクチオとして実在しても神が万有の第一原因であることが否定されるわけではないと答えているのである。ちなみに『デ・エンテ』においてトマスは、『形而上学』第二巻の命題を引用したとき、偶有に「有の性格」を与えるのは実体であり、それも複合実体であると述べているだけであって、神が究極の原因であると明言していない。むしろ「第一有の完全性に反する」にもかかわらず、神が万有の普遍的な原因でない、と主張しているわけでもない。それは『デ・エンテ』において概念有は考察の外に置かれたからである。そのためこの異論に答えうるような仕方で偶有論を展開していないのである。

それに対し『神学大全』の創造論では、「どのような仕方で存在しているものであってもすべて神によって存在すると言わなければならない」*necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo est.* と述べて、一切の偶有をも含めてすべてのものは、存在そのものである一なる第一有としての神に原因されていると明言している⁽²⁸⁾。そしてここでもアリストテレスの同じ命題を引用し、しかも神を第一有として含む類に適用しうることをみとめているのである。言うまでもなくその類の中には、罪の悪のような人間の意志と知性によって生じ認識される偶有もまた含まれている。このことは『神学大全』における創造論の後続の議論において、神によって造られたものの区別に関する考察の中で、善と悪の区別が、霊的被造物と物的被造物の区別に先立って取りあげられていることから明らかであ

る。

9. 『神学大全』の創造論において示されたようにトマスにとって有の類は、『デ・エンテ』と異なる仕方にとらえることも可能だったのである。とはいえ『デ・エンテ』においても既に、神は第一有であると言われていることは前述の通りである。この点で『デ・エンテ』は、『形而上学』やその『注解』の上述の箇所と異なる。そこでは神が第一有であることも第一真理であることも、明言されていないからである。この相違は、結局、至福に対する見解の相違に由来すると思われる。

『デ・エンテ』において、神は第一有であり、それも本質を持った実体であるとされる。しかし「類のうちに含まれない」⁽²⁹⁾。つまり本質認識を伴う仕方と認識される存在でないのである。ただし「われわれにとって」という限定が加わる。質料的でない実体の本質は、質料的な実体の本質よりも「われわれにとって一層隠されている」⁽³⁰⁾と言われているからである。

質料的な実体の本質を認識することによって、存在を本質とするものの認識が得られるわけではない。被造物において存在と本質は別であるから、質料的実体にかぎらず非質料的実体も含めて、一般に被造的諸事物の「何であるか」という本質認識には、完全な仕方と存在認識が伴うわけではない⁽³¹⁾。それに対して存在と本質が同一であるもの場合には、本質認識のうち存在認識が含まれることになる。このことは「神あり」という命題が「それ自体として」成立することの根拠であると同時に、「天国」におけるわれわれの至福直観の可能性の根拠でもある。

『神学大全』第一部第十二問でも、「現実的なものが認識される」*unum-quodque sit cognoscibile secundum quod est in actu* という理由で、純粹現実態である神が、それ自体として最高度に認識されうるものであるにもかかわらず、ある知性に認識されないということがありうる⁽³²⁾（第1項）と述べた上で、「被造的知性は、神がその恩寵によって自らを被造的知性に結合

し、被造的知性によって認識されうるものとなるのでなければ、神を本質によって見ることはできない」(第四項)と結論している。その理由は「自存する存在そのものを認識するということはただ神的知性にとってのみその本性に適合したことであって、あらゆる被造的知性の本性的能力を超えている。いかなる被造物であっても存在そのものでなく、分有によって存在を有するものだからである」(同)という。ところでこの第四項主文において三通りの「事物の存在の仕方」をあげ、「個的質料においてしか存在を有することがない本性のもの」(物的実体)と「質料において存在せずに自存しているけれども存在そのものではなく、存在を有するものであるような本性のもの」(非物的実体)と「自存する存在そのものであるもの」(神)を分けていることに対応して、『デ・エンテ』においても「実体における本質のあり方は、三通り見出される⁽³³⁾」と述べて、やはり同様の分類が行なわれているのは、後者においても前者と同様の至福論を展開する余地があったからであろう。しかしその可能性があったがゆえに、神の知性による神自身の本質認識が、神を至福者たらしめていることをみとめうるにしても、その認識はわれわれの知性による神認識でないこともまたみとめなければならない。したがって、至福なる神の存在は、神自身において本質認識を^解って知られていても、「われわれにとって」は、その本質認識が不可能であるかぎり「有の類」に含まれないとすることに矛盾はない。しかもそれが本質認識を^解わない神認識にもとづく判断であるかぎり、ア・プリアリでない存在論証につなぐことは容易である。しかし『デ・エンテ』において、神が第一有であることがわれわれの知性による神の本質認識を^解うことなしに主張されているからといって、あくまでも神が「有の類」に含まれるとは言われていないのである。存在の分有の思想によって有の類を拡大する余地があったにもかかわらず、有の類の拡大を^解う仕方でも神の存在論証が行なわれているわけではないのである。それは、神が至福者であることが、それ自体として(神自身にとって明らか

なこととして)示されている、われわれが至福を得るに至る手立てについての考察が⁽³⁴⁾解らないからである。それはまた『デ・エンテ』において神が第一真理として考察されているわけでないからでもあろう。⁽³⁵⁾

10. これに対して第四の道において、そこに言う「最も真なるもの」とは第一真理としての神のことを指している。そこに言う神ないし神の真理については、それを認識することこそが「人間の救い」(すなわち至福)をもたらす決定的要因であるにもかかわらず、「もしそれが理性によって探究されるならば、少数の人たちだけがそれも長い時間を掛けたあとで多くの誤謬を含んだまま辛うじて到達しうるにすぎない」と言われているのである。⁽³⁶⁾したがってやはりそこでも「真理そのもの」としての神を理性によって探究することは、全く不可能であると言われているわけではない。しかしこの仕方では得られる何らかの神認識は、至福をもたらす神認識ではない。神を神自身によって知るのではなく、神以外のものから神を知ることにはほかならないからである。そのために「すべての人々に救いが適切かつ確実にもたらされるために、神に関することがらについて神の啓示によって教えを受けることが必要であった」のである。

じっさいもしその「少数の人たち」による神認識が、神と呼ばれる「もの」について自然理性のうちに形成された何らかの概念を適合させるところに成立つ真理であるとしたら、神以外のものによる神認識として、われわれの求める至福ではない。それどころか神の真理をいわば「もの」の真理とみるためにも、神の知性の真理を前提せざるをえないのである。

しかしながらトマスにとって第一真理としての神は、われわれの知性の真理の第一原因でもある。感覚的事物の認識においてわれわれの知性の判断によって様々な段階の真や善の存在が認識される。これらの認識作用を通して一般的な意味での真理や善性の認識が得られたとき、われわれの知的本性そのものもまた自覚され、知的本性の完成をもたらす第一真理の存

在が、可能的な仕方であれわれにも知られることになる。「認識者はすべて、何を認識するにしても、それと気づかずに神を認識している⁽³⁷⁾」と言われるように、完全な至福を得る以前に、至福を得る可能性すなわち知的本性を有することが自覚されるのである。むしろそのことは至福を得る以前に、現実的に神の本質認識を得ることを意味しない。むしろ至福に到達する以前の状態にあるものとしての「われわれ」にとって神の本質を認識することは不可能であるという意味を解う。そしてこの意味での神的本質の不可知性の認識が『デ・エンテ』にも第四の道にも共通してみとめられるのである。たとえわれわれよりすぐれた認識者のうちにその認識が既に成立しているという理由で、われわれの認識から独立に「それ自体として」成立していても、まさに同じ理由で現状のわれわれは至福をもたらす認識を持ちえないのである。第四の道においてもトマスは、神の存在論証によって直ちに本質認識を解う神認識が得られると主張しているわけではない。同様に、『デ・エンテ』でも神は、本質認識を解う仕方であらざる認識を得ることができないものとして、同書における「有の類」に含まれることがなかったのである。しかしながら第四の道においてトマスは、経験的認識を通して概念有を形成することによってわれわれの知的本性が現実化されることに着眼している。第一真理としての神の存在証明が試みられるとき、概念有もまた一種の偶有としてそのうちに含むような「有の類」の拡大が行なわれているのである。⁽³⁸⁾

註

(1) 煩を厭わず、原文を引用しておく。

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile : et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est : sicut magis calidum est, quod magis appropinquat ma-

xime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens : nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis : sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis : et hoc dicimus Deum. (*Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3, c.)

- (2) E. Gilson, *Le thomisme* (6 éd., 1965) p. 82. なお山田晶訳『神学大全』(中央公論社, 1975) p. 136 訳注(15)参照。cf. 宮内久光「第四の道について」, 『中世思想研究』 2 (1959) pp. 65—77.
- (3) *De ver.* q. 10, a. 12.
- (4) *ibid.* c. sed in patria ubi essentiam eius videbimus, multo erit nobis amplius per se notum Deum esse quam nunc sit per se notum quod affirmatio et negatio non sunt simul vera. (Leon., p. 341.)
- (5) cf. *ibid.* arg. 3 et ad 3.
- (6) この異論に対するスコトッスの解釈はトマス説と違う。Scotus, *Oxon.* I, d. 2, q. 2, n. 8. それによれば一般に真理が存在するから第一真理が存在するという推論は「帰結の虚偽」であり, いわば「動物が存在するから, (動物であるところの) 人間が存在する」と言うのと同様の誤りを犯すことになるという。しかも「真理が存在しない」なら「ある真理が存在するということが真でない」のであって「ある真理が存在しないことが真である」わけではないから, この点でも異論は誤りを犯しているという。cf. Caietanus, *Commentaria*, I, q. 2, a. 1. (Leon. p. 29)
- (7) cf. C. Fabro, “Il fondamento metafisico della IV via”, *Doctor Communis*, 18 (1965) pp. 49—70. cf. *Super Ioan.* Prologus.
- (8) 「ある哲学者たち」は神に本質がないと主張した (*De ente*, c. 5, Leon. p. 378, ll. 5—7)。しかしトマスは, 本質認識を伴わない仕方でも「神あり」の論証ができるからといって, 神に本質がないとは考えていない。cf. Avicenna, *Met.* 8, c. 4.

(9) *De ente*, c. 5. Sed quia illud quod dicitur maxime et uerissime in quolibet genere est causa eorum que sunt post in illo genere, sicut ignis qui est in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut in II Methaphisice dicitur : ideo substantia que est primum in genere entis, uerissime et maxime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium que secundo et quasi secundum quid rationem entis participant. (Leon. p. 380. ll. 50—58)

なお『形而上学』の引用は第二巻第一章(993 b 24—26)から取られている。

(10) ここに「存在」esseの分有という思想がみとめられる。ただし『デ・エンテ』において「被造的」という語が用いられるのは一箇所だけである。そこでは「被造的知的実体」substantiae creatae intellectualesが、その本質の部分として質料を持たないけれども、その本質は存在と異なることが指摘されている。(De ente, c. 5. Leon. p. 378, ll. 44—47)

(11) *De ente*, c. 4. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse, et quod esse habet a primo ente quod est esse tantum, et hoc est causa prima que Deus est. (Leon. p. 377, ll. 143—146)

(12) *id.* c. 1. Substantiarum uero quedam sunt simplices et quedam composite, et in utrisque est essentia ; sed in simplicibus ueriori et nobiliori modo, secundum quod etiam esse nobilium habent : sunt enim causa eorum que composita sunt, ad minus substantia prima simplex que Deus est. (Leon. p. 370, ll. 58—63)

(13) 前注(1)参照。

(14) Aristoteles, *Met.*, II, c. 1, 993 b 24—27. (VA. n. 151)

(15) *I Sent.* d. 19, q. 5, a. 1. prima causa essendi est prima causa veritatis et maxime vera ; scilicet Deus, ut probat Philosophus, II Metaph. , text. 4.

(16) シンプリキウスの『天体論注解』の中に残されたアリストテレスの『哲学について』の断片の中に、第四の道とほぼ同様の存在論証がみとめられる。それは善に段階があるところから最高善としての神の存在を論証するもので、シンプリキウスによるとアリストテレスがプラトンの『国家』第二巻からとった証明であるという。cf. 宮内璋・松本厚訳『断片集』(アリストテレス全集 17. 岩波書店, 1972) p. 774 訳者註 (97). cf. *Sum. theol.* I, q. 44, a. 1, c.

- (17) *In Met.* lib. 2, lect. 2. (Marietti., n. 295)
- (18) *ibid.* (Marietti., n. 296)
- (19) *Sum. theol.* I, q. 44, a. 1.
- (20) *In Met.* loc. cit. (Marietti., n. 298)
- (21) 前注(15)参照。
- (22) cf. *Sum. theol.* I, q. 2, a. 3, arg. 1.
- (23) *I Sent.* d. 19, q. 5, a. 2, ad 5. cf. *De ver.* q. 1, a. 8.
- (24) *II Sent.* d. 37, q. 1, a. 2, ad 1.
- (25) 前注(24)参照。
- (26) *ibid.* q. 2, a. 2. c. Secundo, quia cum actio peccati sit ens quoddam, non solum secundum quod privationes et negationes entia dicuntur, sed etiam secundum quod res in genere existentes entia sunt, eo quod et ipsae actiones in genere ordinantur, sequeretur, si actiones peccati a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset, et ita Deus non esset universalis causa omnium entium, quod est contra perfectionem primi entis. Primum enim in quolibet genere est causa eorum quae sunt post, ut in II *Metaph.*, text. 4, dicitur.
- (27) 前注(26)参照。
- (28) *Sum. theol.* I, q. 44, a. 1, c. なおカエタヌスの注釈によると, Omne quod quocumque modo est とは Omnis modus entis constitutivus cuiuscumque generis であるという。(Leon. p. 456)
- (29) *De ente*, c. 5. (Leon. p. 378, l. 8)
- (30) *id.* c. 1. (Leon. p. 370, ll. 64—65)
- (31) *De ver.* q. 10, a. 12, c.
- (32) この関係が真昼の光に対する蝙蝠(や梟)の眼になぞらえて説明されるけれども, この比喩は『形而上学』第二卷第一章(993b9—10)からとられている。cf. *In Met.* lib. 2, lect. 1 (Marietti., n. 286); *Sum. theol.* I, q. 1, a. 5, ad 1.
- (33) *De ente*, c. 5. (Leon. pp. 378—379)
- (34) その理由は『デ・エンテ』の偶有論は概念有の考察を含まないからであると

思われる。この点について別の機会に詳述したいと思う。なお最近『トミスト』誌上で、Wippel と Owens が興味深いやりとりをしているので注記しておく。J. F. Wippel, "Aquinas's Route to the Real Distinction: A Note on *De ente et essentia*", *The Thomist*, vol. 43, no. 2 (1979) pp. 279—295; J. Owens, "Stages and Distinction in *De ente: A Rejoinder*", *id.*, vol. 45, no. 1 (1981) pp. 99—123.

- (35) 『形而上学』ないしはむしろその『注解』において、そこに言う「分離実体」が自存する形相であっても自存する存在そのものでないとしたら、それを認識することができたとしてもそれによって至福がもたらされるわけではないという理由で、やはり神の真理への言及がなされていないのである。ただしトマスは他のテキストでは、アリストテレスがここで第一真理としての神の存在に気づいていると解釈している。cf. *De pot.* q. 3, a. 5, c. また「昔の哲学者たち」も「あたかも真理そのものに迫られたかのように」一なる根原を指定したとも言う (*Sum. theol.*, I, q. 11, a. 3, c.)。「若干の哲学者たち」(scil. Alexander et Averroes in III *De anima*) が形相としてわれわれの知性に結びつけられた分離知性自身が「それが認識されかつそれによって認識されるものになる」という仕方で至福が得られると主張しているけれども、トマスはその仕方で至福が得られるのは、神が本質直観される場合であると修正する。それは「神の本質は純粹現実態であるから、知性がそれによって知性認識する形相になりうる。そしてそこに至福直観が成り立ちうる」cum essentia divina sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit; et hoc erit visio beatificans; からであると言う (*IV Sent.* d. 49, q. 2, a. 1, c.)。

(36) *Sum. theol.* I, q. 1, a. 1, c.

(37) *De ver.* q. 22, a. 2, ad 1.

(38) 前注(34)参照。