

聖トマス・アキナス『神学大全』における 神論・三位一体論

佐々木 徹

序

カール・ラーナー (Karl Rahner) は、カトリック教義学の神論に関して、De Deo uno と De Deo trino という二つの論考領域の明確な分割が、聖トマスにおいて生じたと述べている⁽¹⁾。即ち、神のペルソナの三性 (三位一体) についての考察の前に、De Deo uno が位置づけられ、三位各 (三つのペルソナ) の全てに共通の神的本性についての考察が先行することとなり、三位一体論が宗教的実存にとってつまらぬものと甘受されるのみならず、我々自らにとって、神について大切なことの全てが、既に先んじて De Deo uno の論考で述べられてしまったかのごとき観を呈するというのである。こうして、神の形而上学的諸属性については語られるが、救済史的諸経験についてはそれほど明確には述べられないようになってしまったことが指摘される。このような、De Deo uno と De Deo trino の明白な分裂は、三位一体論のうちに神論を包摂したペトルス・ロンバルドゥス (Petrus Rombardus) の『命題集』や、又、ハレスのアレキサンダー (Alexander von Hales) の『神学大全』においてはまだ生じていなかったという⁽²⁾。ラーナーは、聖トマス以降のカトリック神学、特に教義学における三位一体論の「輝ける孤立 (eine splendende isolation)」⁽³⁾ を指摘せんとするのである。ラーナーによれば、教義学で大切なことは全て、既に De Deo uno の論考において、もしくはそれとの関連で言われてしまっており、教義学にとって三位一体論はさほど重要でもない付加物であるかのごときで、これは、アウグスティヌス的・西方的な三位一体構想によることなのである⁽⁴⁾。これに対しラーナーは、自らが理解する聖書的・ギリシア的 (東方的) 三位一体構想を積極的に受け止め、三位一体論を御父である全く起源無き神から出発させ⁽⁵⁾、「『経綸的』三位一体は内在的三位一体であり、且つその逆でもある」⁽⁶⁾ という命題に達着する自らの三位一体論を主張するのである。ラーナー自身はこの命題をもって、救済史的連関における三位一体論の重要性を確認し、宗教的実存 (信仰者) にとっての三位一体論の意義を回復せんとしているのである。ラーナーの、三位一体論をめぐる果敢な主張は現代カトリック神学において重要な足跡を残しているが、ラーナーの場合、内在的三位一体と経綸的三位一体の区別をどこまでも確保しようとしても、結局は前者が後者に吸収され、救済史においてこそ貫かれる三位一体の神の被造的世界に対する超越性の確保に関してはあいまいな点が残るのではないだろうか⁽⁷⁾。

以上のごとき、ラーナーの聖トマス神学に関する考察と指摘に対して、ハンス・ヨリッセン (Hans Jorissen) は批判的な検討を加える⁽⁸⁾。まずヨリッセンは、神論における De Deo uno と De Deo trino との分割は、神学の教科書や教本が、ペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』から、聖トマスの『神学大全』に代わった16世紀以来のこととし、この点に

関する神学史上の判断についてはラーナーの主張の正しさを認めている⁽⁹⁾。しかし、ヨリッセンは、聖トマスの『神学大全』における三位一体論そのものに関しては、ラーナーが言うごとく「輝ける孤立」の指摘に反対していると考えられる。ヨリッセンは、ラーナーの見解を批判的に考察しつつ次のような見通しを立てる。

「トマスは決して《De Deo uno》と《De Deo trino》という二つの論考を書くのではなく、唯一の統一的な啓示神学の論考、即ち《De Deo》を書くのである。」⁽¹⁰⁾

聖トマスは教会のキリスト教神学者であり、聖トマスにとって真の神は啓示された神、即ち三位一体の神のみであるから、ヨリッセンのこの見通しは、聖トマス神学の対象、もしくは事柄・主題という点においては正鵠を射ていると言えよう。ヨリッセンによれば、聖トマスは『神学大全』第1部第2問～第26問において、決して、啓示を考慮に入れない純粹に形而上学的な神論を叙述したわけではないし、方法的には、そこでは啓示の括弧内もしくは啓示の指導下で自然神学がなされたのである⁽¹¹⁾。これも当を得た指摘である。聖トマスが『神学大全』第1部第2問～第26問でなす、(X)【唯一の神の存在とその本質の一性あるいは本質的諸完全性についての考察】が、De Deo unoの論考であり、これを方法上の面から自然神学と言ってよいが、それは聖トマスの『神学大全』の場合、第1部第27問～第43問の、(Y)【神におけるペルソナ（位格）の三性あるいは神の三位一体についての考察】であるDe Deo trinoの論考と内的に緊密に連関している。聖トマスによれば、自然的理性だけでは、神について、本質の一性に関することどもは知得されえるが、諸ペルソナの区別やその三位一体に関することどもは知得されえないのである⁽¹²⁾。即ち、聖トマスによれば、非キリスト者は(X)の諸考察をキリスト者と共有し得るが、(Y)の三位一体論は、正統的な教会的信仰に導かれた理性のみが探究し得るのである。従って、正統的な教会的信仰の立場の者は、(Y)の地点から(X)を意義づける思考過程を(X)から(Y)に向かって進めてゆくことになるだろう。もとよりキリスト教神学においては啓示から全く遊離した自然神学はあり得ず、(X)と(Y)は区別されつつも、唯一の同一の神である三位一体の神を探究することになる神学的な神論・三位一体論なのである。(X)と(Y)の探究対象は二つの別のものではあり得ず、唯一の三位一体の神が(X)と(Y)の共通の探究対象であるが、そこに方法上の区別が施されているとも言えるのである。(X)の探究は、キリスト教の神学者（信仰者）が、正統な教会的信仰を所有せず異端とされた人々や、異教徒、異教の哲学者・神学者と共有する探究であり、(Y)の探究は、教会的信仰に立脚するキリスト教の神学者のみがなす探究である。もちろん、(X)においても、そこで探究する主体が教会的信仰に生きる者であるなら、三位一体の秘義への信仰は前提されており⁽¹³⁾、また(Y)においては教会の信仰の立場に立たない異教の哲学者・神学者が用いる思考や術語、概念もキリスト教神学の考察に取り入れられ役立てられている⁽¹⁴⁾。以上のごとき(X)と(Y)との密接な関連を保持しつつの方法上の区別は、聖ドミニコの衣鉢を本来的に継ぐドミニコ会の神学者としての聖トマスの思考の著しい特徴を示していると考えられる。即ち(X)において聖トマスは、異端の人たちや異教の人々との対話と討論の場を教義学のうちに確保したことになるのである⁽¹⁵⁾。従って聖トマスの『神学大全』の神論で述べられる神の本質的諸属性、三位一体論における属性帰属を論ずるにあたり、「《自然的》神認識がどこで生起しようとも、人間は——事柄上必然的なことであるが——潜

在的に三位・一体的神 (der drei-einige Gott) の現実のもとに存在する」⁽¹⁶⁾ というヨリッセンの発言は、この「三位・一体的神」が三位一体の神であるが故に至当である。聖トマスにおいて自然的神認識は、啓示された御者としての神 (三位一体の神) に関する啓示可能事 (reverabilia・啓示されうることども) を認識しているのである⁽¹⁷⁾。自然的神認識の哲学的、形而上学的展開は、啓示された御者である三位一体の神について、啓示されえる事柄を取り扱うのである。このように聖トマスは、自然的神認識を、啓示された神に関する啓示可能事の認識にとらえ、啓示神学の枠の中に取り込んだのである⁽¹⁸⁾。本稿は、聖トマスの『神学大全』における三位一体論の「輝ける孤立」を見てとろうとするラーナーよりも、ヨリッセンの指摘と主張に多く賛同するものである。尚、以上のヨリッセンの主張に対して、「この啓示の神という大枠は認めるとして、この大枠の中で、なぜ自然理性に対する関係によって、神的本質論とペルソナ論は方法論的に厳密に区別され、しかも両者の中で神的本質論が先立たねばならないのであろうか」との疑問を提示し、「対象は一つであり単に方法が異なるだけ」とうのでは説得力ある説明にならず、「対象と方法をつなぐ内的論理」を「明らか」にする必要があるとの批判もなされている⁽¹⁹⁾。このような疑問と批判は、ある意味ではもっともなことであるが、かかる疑問と批判が述べているのよりもっと重大なことをヨリッセンは指摘しており、しかもそれは聖トマス神学の根本に触れる事柄であると私は考える。De Deo unoとDe Deo trinoの区別、(即ち、上記引用文中の「神的本質論とペルソナ論」の方法上の区別)の根底には、聖トマスの場合、教育的、司牧的、宣教的配慮が存すると思われる。なぜなら、自然的理性のみによる探究とキリスト教神学(教義学)に共通の探究領野であるDe Deo unoで考察されるのは、啓示された事柄の啓示可能事 (revelabilia) であり、これを知ること、神啓示によってさらに教示されねばならぬとはいえ人間の救済に必要な場合があるはずだからである⁽²⁰⁾。そして、De Deo unoがDe Deo trinoに先行するのは、それが聖トマスの場合、自然を破壊せず、却ってこれを完成する恩恵⁽²¹⁾ に対応するからに他ならない。即ち、信仰 (fides) が、自然的認識知得 (cognitio naturalis) を前提とするからにほかならない⁽²²⁾。客観的信仰を承認し信頼し、それと一致せる主体的信仰が、自然的認識知得を自らの前提にする主体であり、故に、信仰が、自然的認識知得という自らの前提の前提なのである。聖トマスにとって、異端の人々や非キリスト教徒も、その求める救いの究極は事柄においては三位一体の神であるが、彼ら異端の人々や非キリスト教徒は、この自らの救いの究極目標について、正統な教会的信仰の立場に立つ者とは違った仕方を知っており、彼らの理性的探求や人生の歩みのうちには、目標から外れる場合もあるとはいえ、正統な教会的信仰の立場に立つ者と共有されるものがあるのである⁽²³⁾。哲学的諸学問にみられ探究される、啓示された真理でもありえるこれらを聖トマスは、「神による啓示可能事 (神によって啓示されえることども・divinitus revelabilia)」⁽²⁴⁾ と呼ぶわけである。聖トマスにおいては、この啓示可能事は、「神的光輝によって知得可能なことども (divino lumine cognoscibilia)」⁽²⁵⁾ であるにも違いなく、聖トマスは人間理性が誤りうる (potest errare) ことを承知しつつも⁽²⁶⁾、この啓示可能事を出来る限り肯定的に受容せんとするのである。従って、De Deo unoとDe Deo trino的方法的区別は、認識的には、三位一体の神を信仰するに至らぬ人々が現に存在することに応じた措置ともいえるのである。本稿は、このような聖トマスの意を汲み、「神

学大全』の三位一体論⁽²⁷⁾を跡づけ論じるだけではなく、De Deo uno（第1部第2問～第26問・神論）とDe Deo trino（第1部第27問～第43問・三位一体論）⁽²⁸⁾の探究対象が同一の三位一体の神であることの理路を示すことに尽力したい。それはまた、アリストテレス^{わだち}的^{わだち}神論のキリスト教神学への受容・キリスト教化の轍^{わだち}を辿ることに他ならない。この轍を我々は、キリスト論（贖罪論・和解論）まで辿り得るのである。それ故、本稿は全体として、聖トマスの『神学大全』には、ラーナーが指摘せんとする三位一体論の「輝ける孤立」などは無いことを示すことになる⁽²⁹⁾。

註

- (1) Karl Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat <De Trinitate>, in: Schriften zur Theologie, Band IV, Benziger Verlag, Einsiedeln Zürich Köln, 5. Auflage, 1967, S. 103-133, 110-111.
- (2) Ibid., S. 110-112.
- (3) Ibid., S. 111.
- (4) Ibid., S. 105-108, 111.
- (5) Ibid., S. 111.
- (6) Ibid., S. 115.
- (7) 拙著、『三位一体の神 ―カール・バルトの神学研究―』, 新教出版社, 2000年, 第Ⅲ章第2節など参照。
- (8) Hans Jorissen, Zur Struktur des Traktates <De Deo> in der Summa theologiae des Thomas von Aquin <以下略号ZS>, in: Im Gespräch mit dem Dreieinigen Gott, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1. Auflage, 1985, S. 231-257.
- (9) Ibid., S. 231.
- (10) Ibid., S. 241.
- (11) Ibid., S. 249.
- (12) Cf. S. Thomas Aquinatis, Summa Theologiae<以下略号ST>, I,q.32. 本稿で使用する聖トマスの『神学大全』の原典は、Marietti版、さらにはS. Thomas Aquinas, Summa Theologiae, Biblioteca de Autores Christianos, Madrid. である。参照した翻訳は、Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Summa Theologica, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, hersg. vom Katholischen Akademikerverband, Verlag Anton Pustest・Salzburg・Leipzig.; The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas I~III, Literally Translated by Fathers of the English Dominican Province, Benziger Brothers, Inc. である。いずれの翻訳からも学ぶことがあり、感謝する。
- (13) ZS, op. cit., S. 245, 249, 253. 尚, 以下の拙論を参照。「聖アンセルムス研究の視界 (I~III)」(『言語文化研究所紀要』17号, 茨城キリスト教大学言語文化研究所, 2011年, 17 - 35頁), 「聖アンセルムス研究の視界 (IV, 結び)」(『言語文化研究所紀要』18号, 茨城キリスト教大学言語文化研究所, 2012年, 25 - 39頁)
- (14) 『神学大全』第1巻第27問～第43問に述べられる, natura, subsistens, essentia, forma等々の術語を思い起こせばよい。本稿においては特に第Ⅱ章参照。
- (15) 拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』, (発売) サンパウロ, 2013年, 第4章参照。拙論「聖トマス・アキナスの『神学大全』と三位一体論」(『茨城キリスト教大学紀要』46号, 2012年, 1 - 8頁) 1頁参照。
- (16) Hans Jorissen, ZS, op. cit., S. 251.
- (17) Ibid., S. 249. und Anm. 90., ST.1,q.1,a.3, Respondeo.
- (18) Ibid., S. 249 f.
- (19) 片山寛, 『トマス・アキナスの三位一体論』, 創文社, 1995年, 43頁以下(敬称略)。私は、聖トマスの三位一体論に関し、この片山の著作から学ぶところがあり、又本稿で引用しているヨリッセンの論文(本稿での略号ZS)のことを知ったのもこの片山の著作によってであったのだから。

ら、ここで片山に深く感謝するのは当然である。尚、参照した聖トマスの三位一体論の他の研究書は次のとおりである。Paul Vanier S.J., *Théologie trinitaire chez Saint Thomas d'Aquin. Évolution du Concept d'Action notionnelle*, 1953, Montreal Paris; A. Malet, *Personne et Amour dans la Théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, 1956, Paris.; John Baptist Ku, *God the Father in the Theology of St. Thomas Aquinas*, 2013, Peter Lang, New York etc. 上記4点のいずれの研究書からも学ぶところがあり、感謝するが、本稿の記述内容の責任は、もちろん筆者である私にある。本稿は、『神学大全』第1部の三位一体論のみを集中的に取り上げるのではなく、教義学的探究をしつつ、聖トマスの『神学大全』第1部における神論 (De Deo uno) と三位一体論 (De Deo trino) を一貫する理路を提示せんとするのである。それは神学者としての聖トマスの探究の歩みに一層即することになろうし、これにより本稿は、屋上さらに屋を重ねるが如きことを回避しえたと思う。又、本稿では「靈魂論的三位一体論」に言い及ぶ場合があるが、靈魂論的三位一体論に関しては次のものを参考文献として挙げておく。Michael Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des Heiligen Augustinus*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen, 1967.

- (20) ZS, S. 249. Anm.90. cf. ST.1,q.1,a.1, Respondeo. Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret: a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. cf. Étienne Gilson, *Le Thomisme. Introduction a la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Cinquième Édition, 1947, Paris, p. 23.

(21) Cf. ST.1, q.1, a.8, ad2.

(22) Cf. ST.1, q.2, a.2, ad1.

- (23) Cf. ST.1, q.2, a.2, ad1. ,a.1,ad1. この故に、聖アンセルムスの『プロスロギオン』における神の名「それよりもより大いなるものが思考されえぬもの (aliquid quo nihil maius cogitari potest)」をキリスト教信仰をもって信仰し尊崇するところまで到達しなくても、セネカのような聖アンセルムスよりもずっと以前の非キリスト教の哲学者が、「神とは何か (quid est deus?)」という問いに答えて、神の本質あるいは本質的属性をとらえ、「それよりもより大いなるものが思考されえぬ (qua nihil maius cogitari potest)」 「偉大さ (magnitudo)」が神に帰せられるとしたのだと考えられる。vgl. Jörn Müller, *Ontologischer Gottesbeweis?*, in: Anselm of Canterbury (1033-1109)

— Philosophical Theology and Ethics, PORTO, 2011, S. 37-71, S.49. Anm. 41., cf. Eileen C. Sweeney, *Anselm of Canterbury and the Desire for the Word*, The Catholic University of America Press, 2012, p. 148. そもそも、神の固有名 (神名) としての「それよりもより大いなるものが思考されえぬもの」は、その名の語句として意味するものが、この神の本質あるいは本質的属性として、この名である神ご自身と完全に一致しているが故に、そしてこの神の恩恵が、正統的な教会信仰の領域の外にまで広がっているが故に、非信仰者が、神の名をキリスト教的、教会的信仰において崇めずとも、この神の存在と本質をなんらかの道において把握する場合があるのである。なお、聖アンセルムスの『プロスロギオン』における「それよりもより大いなるものが思考されえぬもの」が、神名であることについては、次を参照。Karl Barth, *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Gesamtausgabe II/13, 1986, TVZ, S.75ff; 印具徹, 『アンセルムス研究』 (新教出版社, 1951年), 105頁以下; Michel Corbin, S. J., *La Pâque de Dieu*, Cerf, Paris, 1997, p. 17 sqq.

- (24) ST.1, q.1, a.3, Respondeo et ad2.

- (25) ST.1, q.1, a.4, Respondeo. この「神的光輝によって知得可能なことども (divino lumine cognoscibilia)」 (Ibidem) とは又、「自然的理性の光によって知得可能なことども (cognoscibilia lumine naturalis rationis)」であり、このようなことどもの内に、キリスト教神学から区別された哲学の一部門としての神学が探究する事柄もあるのである (ST.1,q.1,a.1,ad2.)。かかる事柄は、学問分野としては相違するとはいえキリスト教神学が哲学と共有する事柄なのである。

- (26) ST.1, q.1, a.5, Respondeo.

- (27) 先の註 (18) を参照。

- (28) 本稿第I章以下では、『神学大全』第1巻第2問～第26問を神論 (Gotteslehre), 第27問～第43問を三位一体論 (Trinitätslehre) とするが、これも教義学の術語使用の慣例にならうものである。

(29)それにもかかわらず三位一体論に関し、聖トマス（本稿第Ⅱ章参照）とカール・ラーナーには或る共通性があるとも考えられる。それは西方教会の神学の立場での、東方教会の三位一体論との対話、折衝と受容であると言える。こういった対話、折衝と受容は既に聖アンセルムスの神学においても方向づけられていたのである（前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第9章、第10章参照）。それは聖トマスの場合は、御父のペルソナの尊厳性の際立った尊重、更には聖霊の発出に関する《a Patre per Filium》の正当性の確認などに指摘できよう（本稿の第Ⅱ章参照）。しかし聖トマスとラーナーには各々の個性があるのでそれは尊重して理解されねばならない。双方の個性には、時代状況から説明されるべき点もあり、特にそれは聖書に対するかかわり方に関することでもあろう。聖書と形而上学はそれほど相反するものではないのではあるまいか。聖書と、形而上学も含めた哲学は常に一致するわけではないが、世界観や人生観の面であい重なり、共通する次元があり、形而上学はおおむね聖書的・教会的信仰宣言、神学的Sacheを目指しゆく途上にあると考えられる。率直に言って、聖トマスの三位一体論のほうがより厳密であり筋がとおっていると思う。尚、ラーナーの三位一体論については、前掲の拙著『三位一体の神——カール・バルトの神学研究——』の第Ⅲ章第2節を参照。

I 『神学大全』（第1部）の神論から三位一体論へ

ドミニコ会の神学者聖アルベルトゥス・マグヌスとその弟子聖トマス・アキナスによる、アリストテレス哲学のキリスト教神学への本格的な受容と適用は夙に広く知られるところである。ドミニコ会初期の状況を引き受けつつ、聖トマスは異端の人々や非キリスト教徒との対話、討論、学的折衝と対決に重きを置き⁽¹⁾、それが本論の序で示した、『神学大全』における神論（第1部第2問～第26問）と三位一体論（第1部第27問～第43問）との方法上の区別に連なっていると考えられる。（以下、『神学大全』第1部の第2問～第26問を神論、第27問～第43問を三位一体論と呼ぶ。これも教義学の術語使用の慣例を踏襲するものである。）聖トマスは『神学大全』第1部の神論（第2問～第26問）を、教会の正統的キリスト教徒が、異端の人々や非キリスト教徒と共有する討論の場として開放したのだと言えよう。そのような関連において適用され役立てられた諸哲学の内でも最も顕著なものがアリストテレス哲学であったと言ってよいであろう。（もちろんこれは《アリストテレス哲学のみ》を意味するのではない。）既述の如く、『神学大全』において神論と三位一体論は方法上区別されるが、神論と三位一体論の探究対象は同一の三位一体の神であるが故に⁽²⁾、内容的には双方の区別が保たれつつ、三位一体論が神論を包摂し、神論の探究対象と三位一体論の探究対象が同一であるが故の双方の内的連関が成立しているのでなければならない。本章以降は、この内的連関の理路を明確化するために、『神学大全』第1部の神論（De Deo uno・第2問～第26問）における顕著なアリストテレス的特徴を示すと思われる考察⁽³⁾に着目し、『神学大全』における聖トマスの三位一体論（De Deo trino・第27問～第43問）の豊かな独自性を探ってゆくことになる。

聖トマスによれば、「神は不動の第一動者である。（Deus est primum movens immobile）」⁽⁴⁾ 神についてのこの命題は、神の存在の論証（所謂宇宙論的証明）の五つの道のうちの第一の道で確証された、「他のなにものによっても動かされない、或る第一動者（aliquid primum movens, quod a nullo movetur）」⁽⁵⁾という神理解を基にして述べられたと考えられる。従って、聖トマスにおいて「不動の第一動者」という極めてアリストテレス的な神理解は、正統的な教会的信仰の有無にかかわらず、全ての理性的被造物によって共

有されるはずである。そして、『神学大全』においては、この不動の第一動者こそ、正統教会が信仰する三位一体の神なのである。まず、以下において、この神が不動の第一動者であることが、聖トマスにおいてはいかなることなのかを考察しよう。「不動の第一動者」なる概念それ自体は、この第一動者として自らが動かす第二番目以降の諸々の存在者との関係における神を意味する。従って、まずは神そのもの（神なる御者ご自身）を考察するために、「不動の第一動者（*primum movens immobile*）」から「第一動者」を外して、神を不動なる（*immobile*）御者として考察せねばならない。実際聖トマスは、しばしば、神の内に運動（*motus*）は無いとする⁽⁶⁾。「他のなにものによっても動かされない」神は、不動者なのである。従って、聖トマスによると、神は物体（*corpus*）ではなく⁽⁷⁾、質料（*materia*）と形相（*forma*）から合成されることもない⁽⁸⁾。神は自らの神性（*deitas*）、自らの生命（*vita*）⁽⁹⁾であり、自らの本質による純粋な形相として、本質的に自らに述語づけられるところのものの全てである⁽¹⁰⁾。それは、神が質料あるいは他者に受領されないという独自性ととも、唯一の個としての自己による自存者（*per se subsistens*）だからである⁽¹¹⁾。神の内には質料はありえず、質料は可能態において存在するところのものである（*materia est id quod est in potentia*）。従って、神にはいかなる可能態的なものも絶無であり、神は純粹現実態（*purus actus, actus purus*）なのである⁽¹²⁾。それ故、神においては、可能態から現実態への移行という、前後関係を発祥させる時間的運動は絶無である⁽¹³⁾。神が不動者であるとは、聖トマスの場合、神における、如上のごとき可能態から現実態への移行を伴う被造物に固有の時間的運動の絶無を意味していたと考えられる。従って、聖トマスにおいては、この観点から運動（*motus*）が絶無で不動者である神には全く動態性がないということが意味されているのではなく、むしろ神のみに固有の動態性が自覚されているのであり、それが神そのものである純粹現実態であると述べられているのである。故に、神について考察する際は、「神は何らの類の内にも存在しない（*Deus non est in aliquo genere*）」⁽¹⁴⁾という準則を固守せねばならないのである。神は、被造的な運動の時間的前後関係を超越している故、事柄上も認識においても、神に先行するものは無く、神が何らかの類に先行されて被造物と同一の類に包摂されうる事物であることはあり得ず、このようなことは思考不可能事なのである⁽¹⁵⁾。神におけるこのような被造的、時間的運動の無は、聖トマスの神論・三位一体論の特質を理解するうえで重要であると考えられる。この時間的運動の無、従って被造的運動の無は、永遠の神における被造的世界への関与の可能性（全能）⁽¹⁶⁾としても考察されねばならないのである。まずは、神そのものについて言えば、神は純粹現実態であり、神にはいかなる質料も、被造的可能態も無いのである故、神の*potentia*は、いかなる意味においても受動的なものであるはずはなく、それは神のみに固有の最高度の能動的 possibility（*potentia activa*）なのである⁽¹⁷⁾。

さらに、聖トマスのアリストテレス的な神理解をもってする探究を考察しよう。既述の五つの道の内の第二の道における神の存在の論証において、聖トマスは、神を「何らかの第一動力原因（*aliqua causa efficiens prima*）」であるとしている⁽¹⁸⁾。類の内には存在しない真の神は、その存在と本質が一致しているのであるが、それは次のごとくであるからである。

「その存在が自らの本質とは別のものであるものは、他のものによって原因され

た存在を所有することになる。これはしかし神について言うことはできない。なぜなら我々は神を第一動力原因であると言うからである。故に、神においては存在とその本質が別々であることは不可能である。」(Oportet ·· quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo: quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia.)⁽¹⁹⁾

神の存在は、例えば、自らの「人間」という種の本質的諸原理が原因となって人間が「笑いうる」者であるように自らの本質によって原因されたものではなく、又、水中の熱の原因が火であるように自らの外側のあるものによって原因されたものでもない。即ち、神においてはその本質と存在は完全に一致しているのである⁽²⁰⁾。従って、神は、真に全くもって単純な (simplex) 御者^{おんもの}⁽²¹⁾である。神の単純性について決め手となる考察を、聖トマスは『神学大全』の第Ⅰ部第2問第3項におけるアリストテレス的神理解を受けてなしているのである。聖トマスによれば、「第一動力原因」という極めてアリストテレス的な神理解も、正統の教会的信仰の有無にかかわらず、万人によって、全ての理性的被造物によって共有されるはずのものなのである⁽²²⁾。ここで神なる御者^{おんもの}そのものを考察するために第一動力原因 (prima causa efficiens) から、第一原因 (prima causa) を外すならば、被造物に対する働き^{おんもの}の効果を述べていたefficiensは純粹現実態の永遠に完成された非被造的な活動力 (動態性)・能動的可能性の神的充実を述べることになる。それではこの神的充実とは何であろうか。それは神御自身が、自己自身を知性認識し (intelligere)、愛し (amare)、意志する (velle) 事の充実、こうして神が自己自身を動かす (Deus movet seipsum) 事の充実である⁽²³⁾。それはまた、神御自身の永遠の生 (vita) の充実であり、聖トマスは、不完全なものの現実態としての運動とは異なる、プラトンによる神の自己運動の説を肯定し受容しているのである⁽²⁴⁾。この神の知性認識と意志は、神の存在 (esse) であり⁽²⁵⁾、聖トマスはプラトンに依拠しつつ「第一動者 (神) は自己自身を動かす」と述べている⁽²⁶⁾。神によって存在せしめられ動かされ、可能態から現実態への移行において存在する被造物の時間的運動とは峻別された神の自己運動が述べられているのである。神は自らにとっての自己原因ではなく、自らの本質において神は全てを、御自身である唯一決定的な現実態において (uno actu) 知性認識し、その善性において神は全てを、御自身である唯一決定的な現実態において (uno actu) 意志する⁽²⁷⁾。純粹現実態である神の自己運動としての自己認識・自己意志においては、あらゆる仕方において認識と認識されるもの、意志と意志されるもの、あるいは愛と愛されるものは完全に同一である⁽²⁸⁾。神におけるものは何であれ、神なのである (quidquid est in Deo, est Deus.)⁽²⁹⁾。純粹現実態である神のみに固有の自己運動の確保によって、聖トマスのDe Deo uno (神論) の考察は、三位一体論におけるペルソナについての諸考察 (De Deo trino) への直接的方向付けを得ていると言えよう。即ち、神の三位一体における父からの子の出生、父と子からの聖霊の発出という、神のみに固有の本性的・意志的な動態 (純粹現実態) を考察する方向が示されているのである。

さて、神を第一動力原因であるとする場合に、被造的世界への関係において言われる神理解が、神そのものについては、神の本質と存在の完全な一致の確証をもたらし、神と被

造物の峻別にも至ったわけである。しかしながら又、神を第一動力原因と言う場合、被造的世界への、神の原因的関与をまずは意味していることにもなろう。被造的世界の現実、この神の原因的関与の結果なのである。本質と存在が完全に一致している神の超越的現実、即ち純粹現実態であることと、被造物に対する神の最初の関与との間はどうに考えるべきなのであろうか。聖トマスによれば、そこには神の知恵・知性認識と意志の働きがあるのである。神は自らの本性における必然性によって被造的世界の存在の原因なのではなく、自らの知性認識と意志の働きを以て、被造的諸事物の存在の原因なのである⁽³⁰⁾。故、自らの本性における必然性に拘束されて、被造物を存在せしめねばならないのではない。第28問に至ると、被造物が神から発出する際にも、神が全被造物の秩序の外に存在し、超越性を保有する事が確認される。即ち、神の被造物に対する関係は、神の本性によって存在しているのではない。被造物は、神の秩序の内に包摂され、被造物の本性の内には、神に依拠するという事がある故、被造物の内には、神への実在的關係（realis relatio ad Deum）が存するが、神の内には、被造物への実在的關係（realis relatio）は無いのである⁽³¹⁾。被造物に対する神の関与は、神自らの内なる諸関係とは異なり、従って神自らの本性の必然性によることなく、神の自由な恩恵に基づく事が確認されているのである。このように辿ると、『神学大全』第1部第2問～第26問は、はじめからアリストテレス的神論を受容しつつ、さらにはプラトンの教説を用いて、第27問～第43問の三位一体論を目指す理路を示していると言えよう。又、神の内における被造物への実在的關係の無さ（無）は、既述の純粹現実態である神における被造的運動の絶無とともに、神における何らかの不足や欠如を意味することにはならず、後に見るように、被造的世界を包む神の救済の歴史における、神の被造的世界に対する超越性を意味し、それによって却って被造物の救いにとって重要な意味をもつことになる。

神における以上の無（被造物への実在的關係の無、あるいは被造的運動の絶無）の、救済史における意義について考察を進めるために、ここで聖トマスによる「神の永遠」についての議論を考察する。聖トマスによると、我々は複合されたものらを通して単純なものらの知得に至るように——例えば、先にみたように、『神学大全』第I部第2問第3項の第二の道において経験的世界の観察から第一動力原因に至り、さらにそこから神の単純性に至る考察のように——時間を通して永遠についての知得に至らねばならない⁽³²⁾。聖トマスはアリストテレスの時間定義を踏襲せんとして、「時間（tempus）」を「前後による運動の数（numerus motus secundum prius et posterius）」であるとしている⁽³³⁾。運動のうちには継起（successio）があり、その一部は他の部分よりも後となり、このことによって運動における前と後が数えられ、時間が了解される。時間とは運動における前と後の数にほかならないのである⁽³⁴⁾。聖トマスは、アリストテレスの時間定義を用いて、運動において初めと終わりを有し、生成消滅・有為転変する被造的世界の変化の秩序を述べようとしたと考えられる⁽³⁵⁾。しかし不動者なる御者である神には、被造的運動は絶無であり、神は恒常的に同一の御者として存在し、自らにおいて前と後を発祥させることは無いと言わねばならない。聖トマスはアリストテレスの時間定義とともに、ボエティウスの「永遠（aeternitas）」の定義を踏襲せんとする。それによると、永遠には前と後がない故に、初めと終わりが無く、この故に永遠は無際限（interminabilis）である。そして、永遠に

は継起が無い故に、全体的・全一的に存在する (*tota simul existens*)。即ち、永遠とは「無際限の生の全体的・全一的にして且つ完全なる所有 (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*)」なのである⁽³⁶⁾。かかる永遠は、真に本来的に神のみの永遠であり、天使や浄福者はこの永遠に参与する（あるいはそれを分有する）にすぎない⁽³⁷⁾。聖トマスは、神のこのような永遠が、神論の思考において、神の不変性 (*immutabilitas Dei*) から帰結するとしている⁽³⁸⁾。それは、聖トマスが、アリストテレスの時間定義を聖トマスなりに受け入れ、時間を、被造的運動に属するもの、即ち運動の数としたことと表裏一体をなしている。なぜなら、神の不変性は神の不動性の帰結ともいえるからである。そしてこの神の不動性は、被造的運動（変化）を絶対的に超越する、純粹現実態としての神のみに固有の神的自己運動と矛盾するものではないのである⁽³⁹⁾。聖トマスによれば、全ての被造物には変化への可能性 (*potentia ad mutationem*) が存在する。その変化は壊滅可能な諸物体におけるがごとき実体的存在の変化であったり、天体的諸物体におけるが如く場所的存在についてのみの変化であったり、あるいは天使たちにおけるが如く、目標への秩序の変化や諸事を為すための諸力の適用の変化であったりする。そして、普遍的に全ての被造物には、創造主なる神の可能性によって可変的であることが共通である。創造主なる神の内にこそ、全被造物の存在と非存在の究極的根拠が存在するのである。可変性は、被造物に固有の、被造物の本質的属性であるとも言えよう。不変性は神のみに帰せられる⁽⁴⁰⁾。既述の如く、聖トマスは神の永遠を、神の不変性から考察する順序を踏んだわけだが、そこで、『神学大全』第1部第2問第3項の五つの道における第一の道で、経験的世界の観察を通して、他のなにものによっても動かされない第一動者という神理解に至り、不動の第一動者としての神自身の不動性が確認され、それが神の不変性の考察に連なり、神の永遠が述べられるという理路を指摘することもできよう。被造的運動が絶無の（その意味で不動・不変の）純粹現実態として被造物を絶対に超越する神の永遠を聖トマスが考察する際、ボエティウスの永遠の定義を用いつつ、時間と対照させて神の永遠を考察したのであるが、その際、時間はアリストテレスの定義に従い「前後による運動の数」とされ、時間が運動に帰属する事柄とされていたからである。このように理解された神の永遠は、聖トマスにとっては聖書的なものであり、神の永遠はすべての時間を包摂するとしている⁽⁴¹⁾。この故に聖書においては、神について、過去、現在、未来の時制で動詞が用いられるのであり、しかも神が過去、現在、未来によって変化・変容させられるわけではない⁽⁴²⁾。神は、生成消滅・有為転変の時間的運動において存在する全被造物に対する絶対的超越性を保持しつつ、全被造物を包みそれに貫入しているのである。

確かに、『神学大全』第1部のDe Deo uno（第2問～第26問・神論）は、De Deo trino（第27問～第43問・三位一体論）に先行し、De Deo trinoに比べると分量も多く、神について、我々自身にとって大切なことは全てDe Deo unoにおいて言い尽くされているかのようであるとも言えるかもしれぬが、それがラーナーの主張の如く、三位一体論の輝ける孤立をもたらす⁽⁴³⁾のではなく、むしろ逆であると考えられる。本章で辿ったように、『神学大全』第1部第2問～第26問（De Deo uno）では、アリストテレス的な神理解と思考がキリスト教神学的（教義学的）に有効に生かされることによって、後続する本格的な三位一体論（De Deo trino）という目標が緊密に目指されていたのである。もとより、De Deo uno

で教義学的に大事なことが全て、もしくはほとんど言われていると判断し得るとすれば、それは、De Deo uno（神論）の考察が、三位一体論を先取りし、自らをその前哨としているからであろう。又、De Deo trinoは神の純粹現実態のさらに具体的な内実の探究をなすものと考えられる。『神学大全』第1部第1問の第7項において聖トマスは、聖なる教え（キリスト教神学）の対象が神であることを明記しているのである⁽⁴⁴⁾が、第2問以降は、この前言に即した、救済経綸の主体とその救済経綸の業についての探究となっているのである。

註

- (1) 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第4章参照。
- (2) Cf. ST.1,q.27.intr. Consideratis autem his quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, restat considerare de his quae pertinent ad trinitatem Personarum in divinis.
- (3) ST.1,q.2,a.3. の神の存在の論証における第1の道と第2の道は、聖トマスにとって、全ての人々と納得して共有されるものであり、それはアリストテレスの『形而上学』にさかのぼるとされる。Vgl. Wilhelm Breuning, Gottesbeweise, in: Lexikon der katholischen Dogmatik, 2. Aufl., Herder, 1988, S.221-224.
- (4) ST.1,q.3,a.1,Respondeo.
- (5) ST.1, q.2,a.3,Respondeo.
- (6) ST.1,q.41,a.1,ad2. cf. ST.1,q.9,a.1,Respondeo. 本稿の「結びにかえて」の註(1)参照。
- (7) ST.1,q.3,a.1,Respondeo.
- (8) ST.1,q.3,a.2,Respondeo., ST.1,q.3,a.3,Respondeo.
- (9) ST.1,q.3,a.3,Respondeo.
- (10) ST.1,q.3,a.2,Respondeo., a.3,Respondeo.
- (11) ST.1,q.3,a.2,ad3.
- (12) ST.1,q.3,a.2,Respondeo., q.9,a.1,Respondeo., q.25,a.1,Respondeo., q.14,a.2,Respondeo. cf. ST.1,q.3,a.1,Respondeo.
- (13) ST.1,q.3,a.1,Respondeo., ST.1,q.10,a.1,Respondeo.
- (14) ST.1,q.3,a.5,Sed Contra.
- (15) Cf. ST.1,q.13,a.5,ad3.
- (16) ST.1,q.25,a.3.
- (17) ST.1,q.25,a.1,Respondeo. vgl. Edith Stein, Potenz und Akt, Gesamtausgabe 10, Herder, 2005, S.7ff.
- (18) ST.1,q.2,a.3,Respondeo.
- (19) ST.1,q.3,a.4,Respondeo.
- (20) ST.1,q.3,a.4,Respondeo.
- (21) ST.1,q.3,a.7,Sed Contra.
- (22) ST.1,q.2,a.3,Respondeo.
- (23) ST.1,q.9,a.1,ad1.
- (24) ST.1,q.18,a.3,ad1.
- (25) ST.1,q.19,a.1,Respondeo.
- (26) ST.1,q.19,a.1,ad3.
- (27) ST.1,q.19,a.5,Respondeo..
- (28) Cf. ST.1,q.14,a.2,Respondeo.
- (29) ST.1,q.27,a.3,ad2., cf. ST.1,q.3,a.3,Respondeo. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur.
- (30) ST.1,q.14,a.8,Respondeo., q.19,a.4,Respondeo.
- (31) ST.1,q.28,a.1,ad3.
- (32) ST.1,q.10,a.1,Respondeo. 神論の思惟において、神の永遠を、原則的には、神名、神の存在、

神の各々の本質的諸属性（諸完全性）から引き出して考察することができようが、特に神の自存性から神の永遠に至るのが無難であろう。聖トマスの場合、時間を通して永遠に至り、又後述の如く、神の不変性から神の永遠を帰結させる（本章の註（38）参照）のは、アリストテレス哲学の有効なキリスト教化によることと理解できる。

(33) ST.1,q.10,a.1,Respondeo. Marietti版のAdnotationes ad Primam Partem, Q. 10. 1a)参照。

(34) Ibidem.

(35) Ibidem.

(36) ST.1,q.10,a.1. 従って、聖トマスの場合は、三位一体論において、父、子、聖霊という永遠の三位一体の秩序はまもらねばならないが、事柄に即しているのであればそれを必ずしも時間的前後の順序のように固定的に考える必要は無いのである。例えば、『神学大全』の全体的組み立て・見取り図には御父・聖霊・御子という正当な順序を指摘することが出来る。拙稿「聖トマス・アキナスの『神学大全』と三位一体論」（『茨城キリスト教大学紀要』第46号所収）を参照。

(37) ST.1,q.10,a.3,Respondeo.

(38) ST.1,q.10,a.2,Respondeo.

(39) ST.1,q.18,a.3,ad1.

(40) 以上、ST.1,q.9,a.2,Respondeo.

(41) ST.1,q.10,a.2, ad4.

(42) ST.1,q.10,a.2,4 et ad4.

(43) Karl Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat 《De Trinitate》, op. cit., S.111.

(44) ST.1,q.1,a.7,Respondeo.

Ⅱ 『神学大全』（第1部）の三位一体論

この章では、前章で述べた唯一の神の純粹現実態（*purus actus*）、即ち永遠の*actus*（動的現実）のより具体的な探究を辿ることになる。即ち、神の内在的三位一体を探究することになる。聖トマスはこの神における動的現実を、*processio*（発出）と呼ぶ⁽¹⁾。それは物体におけるがごときことでも、場所的運動（*motus localis*）によるものでもない。又、外的結果に向かう何らかの原因の働きによる（*per actionem alicuius causae in exteriorem effectum*）ものでもない。即ち、熱するものによって、熱が熱せられた物の内にあるというようなことではないのである。聖トマスは神における*actus*（動的現実）を、被造的世界における被造物の運動から峻別すべく論じるのである⁽²⁾。カトリック信仰が認める、神における*processio*とは、知性認識的流出（*emanatio intelligibilis*）によるものであって、それは、発言者（*dicens*）の内に留まる発言者からの知性認識的言葉の流出のごときなのである⁽³⁾。神における知性認識（*intelligere*）は神の存在と同一である⁽⁴⁾。神におけるこの知性認識は御ことばの発出（*processio verbi*）であり、これは生むこと（*generatio*）を根拠（*ratio*）としている⁽⁵⁾。そして発出する御ことばそのものは御子（*Filius*）と言われる⁽⁶⁾。御ことばの発出が*generatio*（生むこと）を根拠とし、あるいは*generatio*（生むこと）と言われるのは、まずこの発出を聖トマスが行為者自らに存在する能動的行為（*actio*）もしくは活動（*operatio*）⁽⁷⁾であることを把握し、この御ことばの発出という能動的な知性的認識行為の作動者・主体を重視したからであると考えられる。既に三位一体論的考察の端緒において、*quia Pater est, generat*⁽⁸⁾の主張の前哨の叙述がなされていると言えよう。神における知性認識によって発出する御ことばは御子⁽⁹⁾もしくは生まれたもの（*genitum*）⁽¹⁰⁾であるが、神においてはさらにもう一つの*processio*があり、それは愛の発出（*pro-*

cessio amoris) である⁽¹¹⁾。この愛の発出によって発出する御者が聖霊おんもの (spiritus) である⁽¹²⁾。この聖霊という名によって或る生命的な運動と衝迫(quaedam vitalis motio et impulsio) が示されているのであり、それは或る者が愛によって何事かを為すことへ動かされ駆りたてられていると言われるがごときであるという⁽¹³⁾。聖トマスによれば、神においては二つの永遠の発出があり、それは(1) 神の知性認識的活動としての御子(御ことば)の発出であり、(2) 神における意志的活動としての聖霊の発出である。双方とも、ともに発出といわれる限り、それは発出の作動者たる神の内なる(intra) 発出である⁽¹⁴⁾。そして神の内に存在するものは何であれ全て神であるから、双方の発出は神の存在そのものであり、この発出によって同一の神的本性(divina natura) が伝達・共有されるのである⁽¹⁵⁾。即ち、『神学大全』第1部第27問において御父が御子を生むこと(generatio)と聖霊の発出(processio)をともに発出(processio)と述べた際、それは、三位一体の神の唯一性を尊重することにもなっていると考えられるが、それは又、第2問～第26問で、その存在と唯一の本質(あるいは本質的諸属性)を探究された神が三位一体の神であることを確認し、De Deo unoとDe Deo trinoの方法上の区別を保持しつつも、前者から後者への移行を円滑ならしめていると言える。

以上の神におけるintelligereとamareという二様の発出に関する聖トマスの考察は、伝統的な靈魂論的三位一体論を受けてなされたと理解できる。この考察をさらに進めて父、子、聖霊の非共通的固有性を探究する際は、父にgeneratio(生むこと)、子にnativitas(生まれること)、聖霊にprocessio(発出)を指摘するのが通常であるとも考えられる⁽¹⁶⁾が、聖トマスは自ら聖書の理由(「ヨハネによる福音書」8章42節)を示しつつ⁽¹⁷⁾、御子が生まれることを聖霊の「発出」と同じ言葉で「発出」と呼んだのである⁽¹⁸⁾。そして聖トマスは、御ことばの発出を、御父が「生むこと(generatio)」と呼び、聖霊の発出を御父と御子の「霊発(spiratio)」⁽¹⁹⁾とも呼ぶのである。generatioは術語(神学用語)として確保し、更にnascor(gezeugt werden)に由来するnativitasに換えてprocessioを用い、また聖霊の場合は、聖霊のprocessioという事態が、父と子のspiratioでもある事を言うのである。これにより、靈魂論的三位一体論とも重複する三一論的考察の端緒において、神におけるペルソナの三者の各々の能動性(Aktivität)が際立たされているとも考えられる。即ち、generatioとspiratioという第一位格の能動性、processioとspiratioという第二位格の能動性、processioという第三位格の能動性がその各々において確保され、各々が各々の動的現実の支配(dominium sui actus)の所有者である⁽²⁰⁾事になり、「ペルソナとは理性的本性の個別の実体である(Persona est rationalis naturae individua substantia)」というボエティウスによるペルソナの定義を吟味しながら、後述するように、それに留まらない聖トマス自らの神的ペルソナの探究⁽²¹⁾が進む理路の一端を示すのである。神的ペルソナの探究において、聖トマスがボエティウスのペルソナの定義に留まりえなかったのは、上記のペルソナの三者の各々の能動性が、三位一体の神の唯一の神性である純粹現実態(purus actus)によることだから——この場合は純粹現実態がprincipium quo⁽²²⁾になる——であると理解できるのである。聖トマスは、三位一体の神の唯一の本質の探究の深みにおいて、この神のペルソナの三性に逢着し、この神のペルソナの三性の区別の探究の深みにおいてこの神の唯一性に逢着するという三位一体論の正道を歩んでいたと言えよう。

聖アンセルムスが、靈魂論的三位一体論を継承しつつ、神におけるscireあるいはintelligereをdicereと等しいこととし、父、子、聖霊の各々にdicereを帰し、これら三者を唯一の発言者 [dicens (unus dicens)] であるとしていること⁽²³⁾を聖トマスは批判する⁽²⁴⁾。聖トマスによると、われわれ人間におけるintelligereは、知性的認識者 (intelligens) の、知性認識された事物 (res intellecta) への関係のみを意味し、もとよりorigo (起源) の意味を有するものではない⁽²⁵⁾。それは、我々の知性が、知性認識された事物の形相によって (per formam rei intellectae) 現実化されるというように、ただ我々の知性における何らかの形象・模写 (informatio quaedam) を含意するにすぎない⁽²⁶⁾。しかし神においては、知性認識 (intellectus) と知性認識されたもの (intellectum) は全く同一である⁽²⁷⁾。他方、dicereとは、たいいてい精神に抱かれた言葉 (verbum conceptum) への関係を有している⁽²⁸⁾。dicereとは、言葉を生み出すこと (proferre) に他ならず、この言葉の媒介によって、生み出された言葉において知性認識者 (intelligens) に対して明らかになる知性認識された事物への関係が成立する⁽²⁹⁾。故に、神においては、御ことば (Verbum) を生み出す位格のみがdicensなのである⁽³⁰⁾。さらに、諸位格の各々はintelligensにしてintellectaであり、御ことばによって語られたもの (Verbo dicta) なのである⁽³¹⁾。神における発言者 (dicens) のdicereによって永遠に成就している御ことばを生み出すactioの故に、聖トマスは、神におけるintelligereをgeneratio (生むこと) と呼んだと理解できる。御父は、自己と御子と聖霊と、自らの知が包摂する全てのものを知性認識することによって、御ことばを抱懐する (concupere)⁽³²⁾。聖トマスにとっては、御ことば (Verbum) は御子 (Filius) に固有の名である⁽³³⁾。御子である御ことばの起源は御父なのである。結局聖トマスは御父のみを、神における能動的なdicensとしていると考えられる。実は、聖アンセルムスも、聖トマスと同様に、神においては御父から生まれた御子が御父のみの言葉であることも指摘する⁽³⁴⁾。しかし聖アンセルムスは、神におけるintelligereとdicereをペルソナ的区別にかかわらない全く等しいこととして考察する余地を残しているのである。この点を聖トマスは、不適切に (improprie) 述べられたこととして批判したのであった⁽³⁵⁾。ここに、聖トマスと聖アンセルムスの個性を読み取ることもできよう。聖トマスは、全神性の根源 (principium totius deitatis) である御父⁽³⁶⁾の、ペルソナとしての成立の自存的完全性にこだわったといえよう⁽³⁷⁾。御父が全神性の根源であるのは、御父が神性を生んだり、霊発したりするからではなく、生みつつ、霊発しつつ、神性を伝達するからである⁽³⁸⁾。聖トマスによると、神の三位一体の認識理解における起源の能動的な表示は、父に帰せられるgeneratioと父と子に帰せられるspiratioであり、起源の受動的な表示は子に帰せられるnativitas、さらに聖霊のprocessioもこれをspiratio passivaであると考えれば、聖トマスが言うようにそれは起源の受動的な表示として聖霊に帰し得るであろう⁽³⁹⁾。この場合、受動的に表示される起源は、三位一体論の認識と思考行程において、子と聖霊の非共通的な各々のペルソナ的固有性 (filiatioとprocessio) に向かい、こうしてペルソナとしての子と聖霊に到達することになるが、能動的に表示された起源、特にgeneratioは、父の位格が、父の位格を構成するペルソナ的固有性である父性 (paternitas) によって完全に成立して初めて言えることで、父性を前提にしている⁽⁴⁰⁾。故に、quia Pater est, generatなのである⁽⁴¹⁾。spiratioにしても、それは聖トマスによれば、子は父から、自らより聖霊が発

出する事を所有しており、故に父が子を通して（per Filium）聖霊を霊発する（spirare）、あるいは聖霊が父から子を通して（a Patre per Filium）発出する（procedere）のであり、双方は同一事態だということになる⁽⁴²⁾。それに対して聖アンセルムスは、神の^{いつ}一なる本質としてのintelligereと同様にdicereを捉えることから生じる不都合を指摘されえとしても、聖アンセルムスは聖書的理由付に関してより慎重であったと言えよう。なぜなら、御父だけでなく、御子や聖霊のdicereを思わざるをえない聖書箇所は随分あるからである⁽⁴³⁾。

以上、神におけるintelligereとamareという二様のprocessio（発出）によって、intelligereがgeneratio（生むこと）であり、genitum（生まれたもの）がverbum即ちFilius⁽⁴⁴⁾、amorとして発出する御者が^{おんもの}spiritusである⁽⁴⁵⁾が、このことと共に神的本性の内には、実在的諸関係（relationes reales）が永遠に存在する⁽⁴⁶⁾。これら実在的諸関係は、発出する御者と^{おんもの}その起源との実在的に区別される《関係》（relativa oppositio・関係的対当）として存在する⁽⁴⁷⁾。それら実在的諸関係とは、paternitas（父性）、filiatio（子性）、spiratio sive processio（霊発あるいは発出）であり、この場合、spiratio（霊発）は発出者である聖霊の起源たる御者に属する関係（父と子の聖霊に対する能動的关系）を示し、processio（発出）は聖霊の（父と子への）関係を述べている⁽⁴⁸⁾。尚、関係的対当は父性（御父）と子性（御子）の間に成立し、父性・子性と双方の霊発（spiratio・能動的霊発）の間では関係的対当は成立しない。spiratio（spiratio activa・能動的霊発）は本来父と子に帰するのである⁽⁴⁹⁾。このような神において実在的に存在する諸関係は、事柄において神的本質と完全に一致して存在し、神的本質と同一である⁽⁵⁰⁾が、その固有の諸理由によって（in suis propriis rationibus）相互にさし向い、相互に関係的に区別されるのである⁽⁵¹⁾。以上の実在的諸関係のうち、paternitas, filiatio, processioがペルソナを構成する（personas constituentes）がごときペルソナの固有性（proprietas personales）である⁽⁵²⁾。ペルソナを構成するとは、paternitasが御父のペルソナ、filiatioが御子のペルソナ、processioが発出する聖霊のペルソナだからである⁽⁵³⁾。又、もとよりこれらのペルソナとしての実在的諸関係は神におけるものであり、本性的に神には被造物に対する実在的關係は無い。神から発出した被造物は、神とは本性的に異なるのであり、神は被造物の秩序の外に存在し、神の本性からは、被造物に対する実在的關係は存在しないのである。即ち、神は自らの本性の必然性に拘束されて被造物を創造したのではなく、自由な創造主として被造物を創造したのである。しかし、被造物はまた、神の秩序のうちに包摂され、被造物の本性には、神に依存するということが帰属するので、被造物には本性的に、神に対する実在的關係が存在する⁽⁵⁴⁾。永遠なる三位一体の神は、被造的世界を超越しつつ、それを包み愛し存在せしめられていると考えられる。

聖トマスは、三位一体の神における諸ペルソナを探究するのにふさわしいペルソナの定義を吟味検討するが、その際ボエティウスのペルソナ定義を取り上げる。聖トマスによると、そのボエティウスによる定義は次のとおりである。「ペルソナとは、理性的本性の個別の実体である。（Persona est rationalis naturae individua substantia）」⁽⁵⁵⁾ 聖トマスによると、理性的本性の個体（individuum rationalis naturae）の全てがpersonaと言われる。即ち、ペルソナは尊厳にまつわる固有性によって区別されたhypostasisなのである⁽⁵⁶⁾。理

性的本性において自存すること (in rationali natura subsistere) は大いなる尊厳に属するというわけである⁽⁵⁷⁾。なかでも神的本性の尊厳は、あらゆる他の尊厳を超出する故、ペルソナ (persona) という名辞は、神にこそ最大度にふさわしいのである⁽⁵⁸⁾。神における諸ペルソナの定義として上述のボエティウスの定義を用いる場合、「個別的 (individua)」, 即ち、神的ペルソナが個体 (individuum) であるのは、質料 (materia) を個体化・個別化の原理として言っているのではなく、ただそれは非共通性 (incommunicabilitas) のみを言っているのである⁽⁵⁹⁾。また、神的ペルソナが実体 (substantia) であるとは、自己自身によって実在的に存在する (existere per se・自存する) ことを意味する⁽⁶⁰⁾。こうして聖トマスは、サン・ヴィクトルのリカルドゥスの神的ペルソナの定義「神的本性の非共通的エクシステンティア (divinae naturae incommunicabilis existentia)」を肯定的に示すことにもなるのである⁽⁶¹⁾。さらに聖トマスは、ボエティウスに依拠して persona という名辞が relatio (関係) を表示することを述べ⁽⁶²⁾、神における諸ペルソナの区別 (distinctio) が、起源の諸関係による (per relationes originis) ものでしかあり得ないことを指摘し、神におけるこの諸関係が、基体に付帯する偶有的属性 (accidens inhaerens subiecto) のごときものではなく、神的本質それ自体であり、神的本質が自存するとおりに自存する (subsistere) としている。即ち、神性 (deitas) が神 (Deus) であるように、神的父性 (divina paternitas) は神的ペルソナである御父なる神 (Deus Pater) なのである⁽⁶³⁾。聖トマスは、神的ペルソナを「自存者としての関係 (relatio ut subsistens)」であるとし、これをもって、神的本性において自存する hypostasis である実体の存在様式によって、関係 (relatio) を表示することになるのである⁽⁶⁴⁾。又、神的本性におけるこの自存者は神的本性にほかならない⁽⁶⁵⁾。こうして聖トマス自らは、神的ペルソナを「神的本性における自存するレス (res subsistens in divina natura)」と定義するのである⁽⁶⁶⁾。従って、神においては父、子、聖霊という三つのペルソナが存在し⁽⁶⁷⁾、それらの各々は神的本性において他の二者から区別された他者 (alius) として存在するが、このようなペルソナ的存在者であることにおいて三者は完全に一致している⁽⁶⁸⁾。それは、この三者に唯一の神性 (deitas) が共通だからである⁽⁶⁹⁾。

聖トマスによれば、神的本性においては複数の自存するレス (plures res subsistentes) が存在し、神的ペルソナとしてそれらは、父、子、聖霊という三つのペルソナであることになる⁽⁷⁰⁾。このようなペルソナの三性の究極的起源は御父のペルソナであることになる。これにふさわしいものとして、quia Pater est, generat⁽⁷¹⁾ という聖トマスの主張も考えられねばならないとも言えよう。即ち (既に一度述べたが)、聖アウグスティヌスによれば、御父は全神性の根源である (Pater est principium totius deitatis)⁽⁷²⁾。もとよりそれは御父が神性を生み (generare) それを霊発する (spirare) からではなく、御子を生み聖霊を霊発することによって、御子と聖霊に神性を伝達するからである⁽⁷³⁾。三位一体論の認識と思考においては、ペルソナの三性の成立によってこそ、神が本来的に神であること、即ち三位一体の神であることが確証されるのだから、子と聖霊の起源としての御父のペルソナとしての自存的完全性の主張は当を得ているのである。しかしながらこの関連においては、聖トマスは、御父と神的本質を同一視することはせず、御父と御子と聖霊が三位一体の神であるのは、神的本質 (essentia divina) が、それによって生む御者が生むところ

の本源 (*principium quo generans generat*) であるからであるとする⁽⁷⁴⁾。御父は神的本質と区別されつつ、神的本質 (神性) は、御父が生むことの *principium quo* なのである。このように、聖トマスのキリスト教的三位一体論は、サベリウス主義にも三神論にも陥らずに、神の三位一体の秘義を探究するのである⁽⁷⁵⁾。

この探究を神学者 (信仰者) がなしているのは、信仰の理性に対して、神的本性における *paternitas*, *filiatio*, *processio*, 即ち既述の父、子、聖霊という諸ペルソナのペルソナの固有性 (非共通的固有性) などが、諸標識 (*notiones*) として自らを贈与し探究せしめるからである。聖トマスによるとこのような標識は、不生性 (*innascibilitas*)、父性 (*paternitas*)、子性 (*filiatio*)、(父と子の) 共通的霊発 (*communis spiratio*)、発出 (*processio*)⁽⁷⁶⁾ の五つであり、さらには父に固有の標識 (*notio*) としての生むことの力 (*potentia generandi*)⁽⁷⁷⁾ などが加えられる。御父は他の何ものによっても存在せぬことによって知られるので、不生性がその標識である。また、他のペルソナの起源としての父は、子の父として父性という標識によって知られ、子は父から生まれることによって知られるので子性という標識によって知られる。父と子はともに聖霊がそこから由来するので共通的霊発という標識によっても知られる。聖霊は父と子から由来して存在するので、発出という標識によって知られる⁽⁷⁸⁾。不生性、父性、子性、共通的霊発、発出の五つのうち、父の標識である不生性は、「不生性」が、「a quo alius」も、ましてや「qui ab alio」も表示するわけではないから、それは起源の関係を表示しているわけではない。不生性は神的本性の内なる関係に還元されることにより、生まれざるもの (*ingenitum*) である父が、生まれたもの (*genitum*) である子への関係において、この生まれたものではない限りにおける関係であり⁽⁷⁹⁾、あとの四つは起源の関係として神的本性における本来の関係を示す標識である⁽⁸⁰⁾。それら四つのうち、共通的霊発は、父というペルソナと子というペルソナの双方に共通である故、固有性 (*proprietas*) ではない⁽⁸¹⁾。父性、子性、発出の三つが、ペルソナを構成する標識とされ、それらはペルソナの諸標識 (*notiones personales*) である⁽⁸²⁾。それは標識の示す事柄自体が、神のペルソナであるとの謂であろう。これに対して、不生性と共通的霊発は、ペルソナの諸標識 (*notiones personarum*) と言われ、言わばペルソナの (本質的) 属性としてペルソナを知らしめる標識であると考えられる⁽⁸³⁾。又、上記の、生むことの力 (*potentia generandi*) は *principium quo* の観点からいえば、三つのペルソナに共通の、神の本質的完全性としての *potentia* であるが、標識の観点からいえば、御父のみを知らしめ、その意味において御父に帰する標識であると言える⁽⁸⁴⁾。以上のごとき諸標識は、神におけるペルソナとその三位一体を、信仰しつつ理性的に探究する者に示す神の内なる諸根拠 (*rationes*)⁽⁸⁵⁾ である故、聖トマスは諸標識を標識的諸現実 (*actus notionales*) と言うのである⁽⁸⁶⁾。それは本来、永遠に自らが三位一体の神である事を本性的に意志する永遠の神における本性的な現実である⁽⁸⁷⁾。諸標識とは聖霊の賜物である。即ち、ペルソナの三位一体を探究する神学者の信仰の理性にまで身を低くした、賜物 (*Donum*) としての聖霊そのものであり⁽⁸⁸⁾、まさにこの故にこのペルソナ的に (*personaliter*) 愛 (*Amor*) である聖霊⁽⁸⁹⁾ の交わりにおいて、標識的に霊発する御父と御子に他ならず⁽⁹⁰⁾、かかる愛による一致として本質的に (*essentialiter*) 永遠の愛である三位一体の神に相違ないのである⁽⁹¹⁾。標識とは、聖トマスの三位一体論においては、各々のペルソナ (位格) を、他の二つ (も

しくは一つ) のペルソナから区別し識別させる, 各々のペルソナのそれぞれの非共通的固有性, さらに特質, 特有の働き等を意味するのである。

永遠の神の三位一体的現実こそ, 神の永遠の純粹現実態 (*purus actus*) なのである。この永遠の三位一体の神の現実は全一的であり, 神の本質である唯一つの業 (*una operatio*) として完全に永遠に成就しているのである⁽⁹²⁾。

註

- (1) ST.1,q.27,a.1.
- (2) ST.1,q.27,a.1,Respondeo et ad1.
- (3) ST.1,q.27,a.1,Respondeo.
- (4) ST.1,q.27,a.2,Respondeo.
- (5) ST.1,q.27,a.2,Respondeo.
- (6) Ibidem.
- (7) Ibidem.
- (8) ST.1,q.40,a.4,ad1. cf. ST.1,q.40,a.4,Respondeo.
- (9) ST.1,q.27,a.2,Respondeo.
- (10) ST.1,q.27,a.2,ad2.,a.4,Respondeo.
- (11) ST.1,q.27,a.3,Respondeo.
- (12) ST.1,q.27,a.4,Respondeo.
- (13) ST.1,q.27,a.4,Respondeo.
- (14) ST.1,q.27,a.1,Respondeo., q.28,a.4,Respondeo.
- (15) ST.1,q.27,a.3,ad2.
- (16) Cf. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus et morum*, editio XXXVI, Herder, Conc. Toletanum XI, 525 sq.
- (17) ST.1,q.27,a.1,Sed contra.
- (18) ST.1,q.27,a.2,Respondeo. もちろんこれによって聖トマスは, 三位一体論から *nativitas* の概念を排除したわけでは全くない。例えば, ST.1,q.34,a.3,ad3. 参照。又, ST.1,q.44. で聖トマスは, 「神からの諸被造物の発出について (*de processione creaturarum a Deo*)」考察せんとする旨を述べるが, この *processio* の語とともに, 『神学大全』では, 被造物の相対的自立性, 理性的被造物の相対的能動性が視野に収められているのではないだろうか。
- (19) ST.1,q.27,a.4,ad3.
- (20) ST.1,q.29,a.1,Respondeo.
- (21) Cf. ST.1,q.29,a.1.,a.3,ad4., a.4,Respondeo.
- (22) Cf. ST.1,q.29,a.4,ad1., q.41,a.5,ad1.
- (23) St. Anselmus Cantuariensis, *Monologion*. LXIII.(I.73.16-22).Schmitt版による。
- (24) ST.1,q.34,a.1,ad3.
- (25) Ibidem.
- (26) Ibidem.
- (27) Ibidem.
- (28) Ibidem.
- (29) Ibidem.
- (30) Ibidem.
- (31) Ibidem.
- (32) Ibidem.
- (33) ST.1,q.34,a.2,Respondeo.
- (34) *Monologion*. LXIII.(I.73.28-74.4)., *ibid.*(I.74.9-18).
- (35) 本章の注 (23) 参照。ST.1,q.34,a.1,ad3.
- (36) ST.1,q.33,a.1,Sed contra.

- (37) Cf. ST.1,q.40,a.4,ad1. cf. John Baptist Ku, *God the Father in the Theology of St. Thomas Aquinas*, op. cit., pp. 174.
- (38) ST.1,q.39,a.5,ad6.
- (39) Cf. ST.1,q.40,a.4,Respondeo.
- (40) ST.1,q.40,a.4,ad3., cf. ST.1,q.30,a.2,ad1.
- (41) ST.1,q.40,a.4,ad1.
- (42) ST.1,q.36,a.3,Respondeo.
- (43) 『新約聖書』「マタイによる福音書」26章39節,「ヨハネの黙示録」1章18節等,さらには「ルカによる福音書」12章12節,「コリントの信徒への手紙 一」2章13節,「ヨハネの黙示録」14章13節等参照。それに対して聖トマスは、『新約聖書』の「ヨハネによる福音書」14章24節に依拠しようとしていたのであろうか。
- (44) ST.1,q.27,a.2,Respondeo. et ad2.
- (45) ST.1,q.27,a.4,Respondeo.
- (46) ST.1,q.28,a.1,Respondeo.
- (47) ST.1,q.28,a.3,Respondeo.
- (48) ST.1,q.28,a.4,Respondeo.
- (49) ST.1,q.30,a.2,Respondeo., a.2,ad1. spiratio (霊発) について, 聖トマスは, 御父と御子の主体 (suppositum) の複数性 (二つであること) の故に, 形容詞spiransの名詞化をもって, それら二者を「二つの霊発する者たち (duo spirantes)」と言えるが, 主語名詞spiratorをもって, それら二者を「二つの霊発者たち (duo spiratores)」とは言えないとしている。なぜなら形容詞的名辞は, 主体による数を所有するが, 主語となる名辞は表示された形相 (forma: この場合はspiratioが形相) により自己自身から数を所有するので, 父と子という主体が二者でも, 一つのspiratioの故に, duo spiratoresとは言えないとするのである。聖トマスは, この場合, duo spiratoresと言うことも, 全く排除してしまうわけではない (以上, ST.1,q.36,a.4,ad7.)。しかしながら, duo spiratoresよりもduo spirantesをより善い表示とすることによって, 御父と御子が聖霊の一 (一つ) なる本源 (unum principium Spiritus Sancti) である事を, 即ち聖霊の本源であることが御父と御子に共通の固有性であり, その際「本源」が主語となる名辞であることによって御父と御子が聖霊の一なる本源である事 (以上, ST.1,q.36,a.4,Respondeo.) を聖トマスは尊重したと言える。これは, 聖アンセルムスの聖霊の発出に関する考察の一局面をさらに精緻に追求したものとも考えられる。(聖アンセルムスの聖霊に関する考察については前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第9章参照。) 聖アンセルムスによって固守されその理が探究されたFilioqueの立場でさらに探究を進めれば, 関係的対当 (relativa oppositio) は, 御父と御子との間, および能動的霊発 (従って一致せる御父・御子) と発出 (従って聖霊もしくは受動的霊発) との間に指摘されることになろう (ST.1,q.30,a.2,Respondeo. vgl. Bernhard Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik, Erster Band*, 1932, Herder & Co. G.M.B.H. Verlagsbuchhandlung, S. 210 f.)。又, 父からの聖霊の発出と子からの聖霊の発出は完全に同一の発出 (processio) なので, 聖霊の御父への関係と御子への関係は完全に同一であり, 故に, 聖霊はサン・ヴィクトルのリカルドゥスが言うように, 三位一体の完成なのである (cf. Richardus de S. Victore, *De tribus appropriatis personis in Trinitate*, in: *Patrologiae Latinae Tomus 196*, ed. J.-P. Migne, 992.C-D.)。このような三位一体の完成としての聖霊を, 聖トマスは三位一体論の内容叙述においても受容していると考えられる。Cf. ST.1,q.36,a.4,ad1. Si vero considerentur supposita spirationis, sic Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio et sunt plures: procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum.
- (50) ST.1,q.28,a.2,Respondeo., cf. ST.1,q.28,a.3,ad1
- (51) ST.1,q.28,a.3,ad1.
- (52) ST.1,q.30,a.2,ad1.
- (53) Ibidem.
- (54) ST.1,q.28,a.1,ad3.
- (55) ST.1,q.29,a.1.
- (56) ST.1,q.29,a.3,ad2.
- (57) Ibidem.
- (58) Ibidem.

- (59) ST.1,q.29,a.3,ad4.
 (60) ST.1,q.29,a.3,ad4.
 (61) Ibidem.
 (62) ST.1,q.29,a.4,Sed contra.
 (63) ST.1,q.29,a.4,Respondeo.
 (64) Ibidem. 聖トマスのこのような神的人格の考察は、父と子と聖霊には唯一の同一の実体が共通であるとして三神論を招来すること全く無く、父の位格を生まれざる実体 (substantia ingenita)、子の位格を生まれた実体 (substantia genita)、聖霊を生まれたのでも生まれざるのでもない実体 (substantia nec genita nec ingenita) とした、サン・ヴィクトルのリカルドゥスの考察を引き継ぎつなされたと考えられる (Cf. Richardus de Sancto Victore, De Trinitate, publié par Jean Ribailier, Jean Vrin Paris, 1958, 6. XXII, XXV.). 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第12章515頁以下参照。
 (65) Ibidem. このことを神的人格のほうから突き詰めて言えば、父、子、聖霊として神はその都度相違する仕方でも永遠に三度、自己自身を繰り返しているのである。
 (66) ST.1,q.30,a.1,Respondeo.
 (67) ST.1,q.30,a.2,Respondeo.
 (68) ST.1,q.30,a.4,Respondeo., cf. ST.1,q.31,a.2,Respondeo et ad3.
 (69) Cf. ST.1,q.39,a.5,ad6.
 (70) Cf. ST.1,q.30,a.1,ad2.
 (71) ST.1,q.40,a.4,ad1.
 (72) ST.1,q.33,a.1,Sed contra.
 (73) ST.1,q.39,a.5,ad6.
 (74) ST.1,q.41,a.5,Respondeo et ad1.
 (75) Cf. ST.1,q.31,a.2,Respondeo. etc.
 (76) ST.1,q.32,a.3,Respondeo.
 (77) Cf. ST.1,q.41,a.5,ad3.
 (78) 以上, ST.1,q.32,a.3,Respondeo.
 (79) ST.1,q.32,a.3,Respondeo., ST.1,q.33,a.4,ad3.
 (80) ST.1,q.32,a.3,Respondeo.
 (81) Ibidem.
 (82) Ibidem.
 (83) Ibidem.
 (84) Cf. ST.1,q.41,a.5,ad1 et ad3.
 (85) Cf. ST.1,q.32,a.3,ad2.
 (86) ST.1,q.41.
 (87) Cf. ST.1,q.41,a.2,Respondeo.
 (88) ST.1,q.38,a.2,Respondeo.
 (89) ST.1,q.37,a.1,Respondeo dicendum quod nomen amoris in divinis sumi potest et essentialiter et personaliter. Et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus Sancti; sicut Verbum est proprium nomen Filii.
 (90) Cf. ST.1,q.37,a.1,Respondeo. In quantum vero his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem eius rei quae procedit per modum amoris ad suum principium, et e converso; ita quod per amorem intelligatur amor procedens, et per diligere intelligatur spirare amorem procedentem: sic Amor est nomen personae, et diligere vel amare est verbum notionale, sicut dicere vel generare., ST.1,q.37,a.2, Respondeo. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio, se et creaturam: et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu Sancto, vel Amore procedente, et se et nos.
 (91) ST.1,q.37,a.1,Respondeo. Sic igitur, in quantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, amor et diligere essentialiter dicuntur, sicut intelligentia et intelligere.
 (92) ST.1,q.30,a.2,ad3.

結びにかえて

聖トマスは、三位一体の神のうちには運動（motus・被造物に特有の運動）が無いことを指摘している⁽¹⁾。これは、因果関係、時間における変化、場所的移動など、生成・流転・消滅という可能態から現実態への移行の諸相が、神には絶無であるということである。即ち、創造主なる神の力によって可変的である被造的万物に固有の運動が、この神自らには絶無であるということである。この三位一体の神が純粹現実態であることを消極的に言えば、それはこの神における被造的運動の絶無なのである⁽²⁾。この故に、聖トマスは、この神の本性における、被造的世界への実在的關係を認めなかったのである⁽³⁾。こうして、この神が、被造的世界に拘束されることの無い神の自由において、被造的世界に＜恩恵＞をもって関与する御者であることが確証される。

聖トマスは、見えざる恩恵によって御父が人間精神（mens）に住む（inhabitare）事、又見えざる恩恵によって御子と聖霊が派遣され（mitti）て精神に住み、従って成聖の恩恵によって（per gratiam gratum facientem）全三位一体（tota Trinitas）が精神に住む事を述べている⁽⁴⁾。また、神はなんらかの見ゆる諸被造物によって、それらを用いて自らの見えざる恩恵を明らかに示すと考えられる。聖霊は、御父と御子から愛として発出する故に、人間に対しては、成聖（sanctificatio）の賜物（donum）であるとともに成聖の証し（indicium）であり、御子は見ゆる仕方で派遣されて、聖霊による成聖の創設者（Auctor）なのである⁽⁵⁾。御子の見ゆる仕方での派遣とは、御子が自らに受け取った肉（caro assumpta）によって世界に見ゆる仕方での存在を開始する事のために、御父に派遣されたという事である⁽⁶⁾。ところで、以上のごとき経綸的三位一体の神の業は、この神自らの純粹現実態の新たな世界内での貫徹であるはずだが、それはどのようなことなのであろうか。上記の御子が自らに受け取った肉とは、神性との一致における靈魂と身体から構成される人性である⁽⁷⁾。聖トマスは、イエス・キリストの身体（からだ）が、十字架上の死の後、墓に埋葬されてもなお腐敗せず、分解・壊滅を免れていた旨を述べている⁽⁸⁾。これはイエス・キリストの十字架上に死によって、神の純粹現実態が、被造的運動の絶無として世界内で貫徹され、純粹現実態である神性と完全に一致せるイエス・キリストの人性の身体において、生成・流転・消滅が絶対的に静止している事であると考えられる。これは可変的な運動において死に向かう生に死にきり、被造的な生の力に対して絶対の無力になるという事に他ならない。それは、被造的世界においては他との比較を絶した、神の御子にのみなしうる、御子なる神の本質の世界内貫徹である決定的なケノーシスとして成就される事である⁽⁹⁾。即ち、神はイエス・キリストにおいて、人間をはじめとする被造物の罪、苦しみ、死を自らに引き受けて自らのこととし、イエス・キリストの十字架上の死をもって、自らの愛の全能により、それら罪、苦しみ、死の力の働きを絶対的に静止せしめ無力化したのである。まさに神は、イエス・キリストの十字架上の死において、「死の死」⁽¹⁰⁾を成就したのである。真に死を死ぬ⁽¹¹⁾とはこのような事ではないだろうか。聖トマスによると、愛とは、他者に対して善を意志すること以外のなにものでもなく、神は存在する万物を愛するのであるが、ともすれば愛の対象の善性によって動かされ原因づけられる我々人間の愛とは異なり、神の愛は事物のうちに善性を流入させ創出するものである⁽¹²⁾。十字架上の死の後、イ

イエス・キリストの身体において、生成・流転・消滅の絶対静止（被造的運動の絶無）が成就していたことは、イエス・キリストの神性と一致せる人性において、被造的万物に善、即ち死の死と復活を意志する神の愛が貫かれていることを意味するであろう。

このような事柄を考察するに際し、日本語の哲学の言葉をも参照することは、中世神学、特に聖トマス神学の作法にはずれはしないであろう。例えば、高橋里美の哲学の言葉を用いれば、イエス・キリストにおいて神の永遠の愛は、被造的万物の時間性を「包むことによって越え」、しかもそれに「内的に滲透」している、即ち「包越する」のである⁽¹³⁾。このような神の愛は、真の神にして真の人たるイエス・キリストにおいて被造的万物を包越する「包越的全体性」⁽¹⁴⁾として成就しており、それは被造的運動の絶対の無なのである。これが、神の純粹現実態の、被造的世界内での貫徹なのである。十字架上の死によって、神性との一致・合一におけるイエス・キリストの身体において到達された、生成・流転・消滅の絶対静止、被造的運動の絶対の無を、高橋哲学で言う絶対無として考察できよう。高橋の文章を引用する。

「すべての有を無に包消し、更にすべての無を自己の『無無』に蒐めて滅却し尽くすところの絶対無においては、それが無いということもすでに無いであろう。ただし、他方から見れば、この空零なる絶対無は、あらゆる有を包越する純有なる一者（*τὸ ἓν*）が本来の自己を獲得することによって自己自身を喪失した状態とも見る事ができるであろう。」⁽¹⁵⁾

又、高橋は次のように述べている。

「包越的全体性は全体にして一なる愛として理解せられねばならぬ。それはうちに知を包むのみならず、意志と行為とを包む。意志や行為は小なる愛が大なる愛に拡大し行く過程にほかならない。それらは愛のうちにおいて愛によって促され愛に向かって進み行くのである。しかして包越的全体性の究極としての絶対無は絶対愛である。故に一切の存在は根本において絶対愛のうちにおいてあると考えられねばならぬ。」⁽¹⁶⁾

高橋の文脈に織り込まれ、「絶対無」にたたみ込まれた「一者」、あるいは高橋が言う絶対無である絶対愛が、永遠の愛である三位一体の神なら、神はイエス・キリストにおいて、自己の本質である愛の純粹現実態を貫き尽くし、貫徹する。それは、赦しと憐みの能動的全能⁽¹⁷⁾によって成就する神の自己貫徹であり、イエス・キリストにおいて成就した御子なる神のこの自己貫徹は、人間に対してケノーシスの決定的な模範を提示しているのである。このイエス・キリストにおける神のケノーシスは、被造的世界内における神の自己貫徹の極限であり、それはイエス・キリストの復活に連なりつつ、愛の慰め、聖霊による人間相互の交わり・相互受容の共生において、人格としての存在の充実をもたらす倫理的模範となるのである⁽¹⁸⁾。

註

- (1) ST.1,q.41,a.1,ad2. cf. ST.1,q.41,a.3,ad.4., q.35,a.2,ad3., q.43,a.1,ad3., q.42,a.2,ad1.
- (2) 本稿第 I 章参照。
- (3) ST.1,q.28,a.1,ad3.
- (4) ST.1,q.43,a.5,Respondeo.
- (5) ST.1,q.43,a.7,Respondeo.
- (6) ST.1,q.43,a.1,Respondeo.
- (7) ST.3,q.2,a.5,Respondeo. Cf. ST.3,q.46,a.7,Respondeo.
- (8) ST.3,q.51,a.3,Respondeo et ad2.
- (9) 『新約聖書』「フィリピの信徒への手紙」2 章 6 - 11 節参照。
- (10) Vgl. Karl Barth, Der Römerbrief, —12., unvernd. Abdr. d. neuen Bearb. von 1922, TVZ, 1978, S. 145.
- (11) Vgl. Eberhard Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, 3. Aufl. 1976, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, S. 80. Anm.25. さらに私見を言えば、これほどまでにイエス・キリストの十字架上の死における、我々に対する神の恩恵が深いのであるから、この世における我々人間の死も、我々の存在が全く虚無に服することではなく、人間の死後におけるなんらかの仕方での人格の存続（靈魂の不滅）を肯定せざるを得ない。
- (12) ST.1,q.20,a.2,Respondeo.
- (13) 高橋里美, 「包弁証法 (要旨)」, 『高橋里美全集』第三卷 (福村出版, 1973年) 所収, 311頁。
- (14) 高橋里美, 「包弁証法」, 同上所収, 304-305頁。
- (15) 高橋里美, 「根源可能性と体系可能性」, 同上第一卷 (1973年) 所収, 241頁。
- (16) 高橋里美, 「包弁証法」, 同上第三卷所収, 305頁。高橋は、絶対無・絶対愛としての包摂的全体性を「一 - 在的愛」と呼び (同上305頁)、それを日本的「和」と結びつけて論じているが (同上306頁以下)、私はそれを不適切であると考え。「和」の名目のもとに、現在に至るまで長きにわたり、自らにとって異なるものの排除と同化を繰り返し、内外の多くの人々に耐え難い被差別と犠牲の痛苦を強いてきた日本の歴史を思うと、高橋自身の自己理解にもかかわらず、高橋の「一 - 在的愛」はなんら日本的な「和」に通ずるものではないと考えられるからである。あるいはそれは、「和」という概念で示すには、あまりにも深すぎる事柄なのである。むしろ「一 - 在的愛」は東北に生きる人々の、充実の極みに極まりきった魂の静かな充足を述べているのであると考えられる。高橋哲学は、例えば、宮沢賢治の「よだかの星」や「グスコーブドリの伝記」の思想世界と相通ずるものなのである。(宮沢賢治の作品についてはいずれも新潮文庫版参照。前者は『新編 銀河鉄道の夜』(1996年)、後者は『新編 風の又三郎』(1996年) に所収。又、そこに添付されていた、嶋岡晨「鑑賞のてびき」参照。) 高橋哲学は、東北の風雪に耐え、鍛えられ、開花した精神の実りであり、厳しくも美しい東北の風土への愛着と共感をもって理解されるべきなのである。
- (17) ST.1,q.25,a.3,ad3.
- (18) 『新約聖書』「フィリピの信徒への手紙」2 章 1 - 11 節。

Die Gotteslehre und die Trinitaetslehre in der Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin

Toru Sasaki

In der Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin geht die Gotteslehre (De Deo uno) der Trinitaetslehre (De Deo trino) voran. Wenn man dem Gottesgedanken des hl. Thomas nachfolgt, so muss man den dreifaltigen Gott als den „actus purus“ verstehen, der auch der unbewegte Bewegende ist und mithin als der in sich selber absolut Unbewegte (das absolut Unbewegliche) aus aller geschöpflichen Bewegung ewig befreit ist.

In der Trinitaetslehre des hl. Thomas kann man eine Spur verfolgen, auf der er sich darum bemueht hat, den actus purus mit der Wirklichkeit der Trinitaet Gottes harmonisch zu erhalten. Im Tode Jesu Christi am Kreuz ist Gottes actus purus, d.h. seine reine Wirklichkeit als seine vollkommene Selbstentaeusserung verwirklicht worden, indem dieser ewig reine actus dabei als *die vollkommene Vernichtung der geschöpflichen Bewegung des Sterbens* durchgefuehrt wurde, die sich in dieser Welt zum Tode bewegen muss. Der Tod Jesu Christi am Kreuz ist also der Tod des Todes, d.h. des dem Tode entgegengehen muessenden, weltlichen Sterbens. Indem der Tod Jesu Christi die Durchfuehrung der ewigen Liebe Gottes fuer die Kreatur gewesen ist, ist die absolute Allmacht Gottes als die vollkommen tiefste Ohnmacht im Vergleich mit der weltlichen, diesseitigen Macht in der geschöpflichen Welt erschienen, die sich mit der Zeit zum Tode bewegen und ins Nichts einsinken muss. Mit dem Kreuzestode Jesu Christi ist das absolute Ende schlechthin des Todes und des Nichtigen geschaffen worden, indem Gottes actus purus dabei als sein ewiges Selbst in der zeitlich vergehenden Welt durchgefuehrt wurde und das geschöpfliche Werden und Vergehen auf die absolut vollstaendige Weise stillstehen liess. Das ist Gottes vollkommene Selbstentaeusserung in Jesus Christus. Deshalb ist der Leib Jesu Christi nach seinem Tode am Kreuz nicht verdorben, was als das Zeichen der Befreiung der Kreatur aus dem Tode und als der Grund zur Hoffnung auf unser Fortleben verstanden werden kann. So kann die chirstliche Theologie des hl. Thomas von Aquin den Glaubensinhalt mit Hilfe der aristotelischen Metaphysik gut zum Ausdruck bringen.