

聖トマス・アキナス『神学大全』における五つの道

佐々木 徹

序

本稿は、聖トマス・アキナスの『神学大全』第1部第2問第3項の異論に対する反論主文 (Respondeo) において叙述される五つの道について考察を試みる⁽¹⁾。通常、神の存在の宇宙論的論証⁽²⁾とも言われるこの五つの道の行程に関して筆者は、聖アンセルムスの『プロスロギオン』における神の存在の論証との関連で論じたことがあり、重要なことはそこで既にある程度述べたと考えている⁽³⁾。本稿では、この以前の考察の補足の考察がなされることになる。

まず本稿では、聖なる教え (キリスト教神学) の著作である『神学大全』における哲学の受容とその位置取りを見定め、その中に上記五つの道を納めて、第1部第2問第3項の異論に対する反対意見 (Sed Contra) に示される、五つの道にとって決定的な神名 *Ego sum qui sum* との関連で、五つの道の神学的意義について考察する。又本稿の第III章では、『神学大全』における五つの道の考察に重要な動機を与えていると理解できる上記箇所の中の二つの異論を吟味し、『神学大全』をめぐる歴史的・思想的状況にも考察をめぐらせ五つの道の神学的意義をより明確に浮かび上がらせたい。この五つの道においては、《神の名の啓示によって基礎づけられ、信仰と共に開かれ形成される神学的営為》が、聖トマスの置かれた時代状況からの要請と出会うことによって、聖トマス自身の信仰の認識理解がなされるのであるが、その際その認識理解の作業は自らのうちに、《認識理解から啓示・信仰へと向かう動向》を抱懐することになり、そこに解釈学的 (思弁的)・実践的態度決定 (決断) の次元が現成し、無神論的主張をなす者をも引き入れ包み込む解釈学的循環の場が設けられることになるのである⁽⁴⁾。即ち、そこで神学の思惟は、知性作業を包み認可する教会的信仰 (*Credo ut intelligam*) に包摂されつつ、相互に前提し合う *credo ut intelligam* と *intelligo ut credam* との相互連関⁽⁵⁾ によって織りなされることになるのである。そこでは、*credo* 自体に、信仰される事柄についての *intelligere* が萌芽的に内在し、*intelligo* 自体に、目標である信仰された事柄への *credere* が萌芽的に内在しているのである。『神学大全』においては、神学的考察の第一義的根拠 (理由づけ) は神の啓示と信仰であるが、神学 (聖なる教え) は、教会的信仰の立場とは異なる立場からもなされ得るであろう異論も懐深く受け止め、それを積極的に討論のうちに引き入れて考察を進めるのである。聖トマスの五つの道に関する考察は、その善き範例となっている。一つの統一的な学問として、聖トマスの聖なる教え (キリスト教神学) は、人間の究極的救いである神についての本来的に思弁的な学問 (*scientia speculativa*) であり、この故に人間の救いと行為にかかわる実践的な学問 (*scientia practica*) なのである⁽⁶⁾。こうして聖なる教えは、神が同一の知慮 (*eadem scientia*) によって、自己自身と自らが為すことどもを知得するこ

とに対応するのである⁽⁷⁾。なお、Ego sum qui sumとは『旧約聖書』の「出エジプト記」第3章14節に示される神名⁽⁸⁾、即ち神の固有名であり、聖トマスによって最高度に(maxime)神に固有の固有名(proprium nomen Dei)とされる神名Qui est⁽⁹⁾は、このEgo sum qui sumの略称であって、絶対的に唯一の神の神的人格の固有名としてこれと同義・等価である。Ego sum qui sumがQui estであるとは、人間の固有名との類比で言うとは、より大きな非相似性があるに相違ないが、それはあたかも「熊五郎」が「熊さん」と呼ばれるがごときことなのであると考えられる。

註

- (1) St. Thomas Aquinas, Summa theologiae<以下略号ST>, 1, q.2,a.3. 本稿で使用する聖トマス・アクィナスのSumma theologiae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, herg. 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.;『トマス・アクィナス』, 山田晶(責任編集), 中央公論社, 1980年。いずれの翻訳からも学ぶところが有り感謝する。
- (2) Wilhelm Breuning, Gottesbeweise, in: Lexikon der katholischen Dogmatik, 2. Aufl., Herder, 1985, S. 221-224.
- (3) 拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』, サンパウロ, 2013年, 第4章参照。そこで述べたことを本稿で繰り返す場合があるが, 御有恕いただきたい。
- (4) Vgl. Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986, S. 300.
- (5) 拙論「聖アンセルムス研究の視界(IV, 結び)」(『言語文化研究所紀要』第18号所収, 2012年, 茨城キリスト教大学言語文化研究所) 27頁以下参照。
- (6) ST.1,q.1,a.4,Sed Contra, Respondeo.
- (7) ST.1,q.1,a.4,Respondeo.
- (8) ST.1,q.2,a.3,Sed Contra.
- (9) ST.1,q.13,a.11,Sed Contra.

I. 学問としての聖なる教え

聖トマス・アクィナスの『神学大全』第1部第2問第3項の五つの道は、神の存在の論証として夙に知られているが、本章では、この五つの道をめぐる考察として、まずは神学における哲学の意義、役割について考察する。聖トマスは、諸学問(scientiae)を二種類に区別する。それは算術や幾何学のように、自然本性的知性の光によって知られた諸原理から出発する学問と、より上位の学問の光によって知られた諸原理から出発する学問である。後者の例として、幾何学によって知らしめられる諸原理から出発する光学、算術によって伝えられた諸原理から出発する音楽が挙げられる。聖トマスにおいて、聖なる教え(sacra doctrina)即ちキリスト教神学は「より上位の学問の光によって知られる諸原理から出発する学問(scientia)」なのであるが、聖なる教えにとっての上位の学問とは、「神と至福者達の学問(scientia Dei et beatorum)」⁽¹⁾である。この「神と至福者達」とは、聖なる教えにとっての上位の学問の主体であり、この故に聖なる教えは、音楽が算術に

よって自らに伝えられた諸原理を信頼するように、神によって自らに啓示された諸原理を信仰するのである⁽²⁾と言う。聖トマスの時代において、「哲学」とは知られうる全てのことを探究する多くの学的諸部門を擁し、それらは形而上学においてその頂点に達するのである⁽³⁾。聖トマスにおいてはアリストテレス等の諸学問（哲学）の受容と取り組みは重要である。啓示によって神から直接に自らの諸原理を受け取る聖なる教えは、これらの哲学的諸学を、言わば自らに仕える侍女（ancilla）とし⁽⁴⁾、思弁的なものであれ、実践的なものであれ全ての他の諸学問を凌駕する⁽⁵⁾。他の諸学問は誤り得る人間理性の自然本性的光から確実性を所有するのに対して、聖なる教えは、欺かれ得ない神学的知の光から確実性を所有する⁽⁶⁾。聖書と聖なる教えは、神の啓示に基礎づけられるのである⁽⁷⁾。

従って、哲学的諸学と関係しそれを用いるから、聖なる教え、即ちキリスト教神学の学問性が保証されるというのではなく、聖なる教えの学問性は人間理性を超える啓示によって確証されており、聖なる教えは啓示によって学問として成立しているのである。故に、聖なる教え（キリスト教神学）において哲学は、聖なる教えの奉仕者として位置付けられ、被造的世界の根源にして目標としてあらわれる限りにおける神的なものについての教説である自然神学（eine natürliche Theologie）として特殊な相貌を所有し、又、即事性が要求される啓示された事柄の探究において哲学は、探究対象に規制され牽引されて成立する、キリスト教神学の方法としてそのところを得、信仰された事柄の内容叙述に貢献することもあるのである。このように聖なる教え（キリスト教神学）における哲学（自然神学）は、文脈によって濃淡の差は様々であるとはいえ、啓示神学的考察との相即を見せるものである⁽⁸⁾。このような聖なる教えの学的体制の始めは、福音の使信とギリシア哲学との出会いをさらにさかのぼるユダヤ・キリスト教の伝統の内に探られねばならぬであろう。この伝統の中で、キリスト教神学は展開したのであり、聖トマスが述べる聖なる教えもこの伝統的展開の局面として、アリストテレス等に示されたギリシア哲学のキリスト教化に努めたと理解せねばならないのである。ジャン・ダニエル（Jean Daniélou）は次のように述べている。

「キリスト教神学は、弁証家達以来、ギリシア哲学の知的道具立てを利用することになる。しかしそれよりも以前に、既にユダヤ的（セム的）構造の最初の神学が存在していたのである。この神学の存在は、一般的には今までのところその真価を認められていない。例えば、ハルナックの『教理史』は、全くこの神学に説き及んでいない。ハルナックによれば、神学は福音の使信とギリシア哲学との出会いによって生まれたものらしく思われる。さて、このハルナックの主張には、全くもって異議申し立てをなし得るものと思われる。ハルナックの主張に反して、われわれは、神学が啓示と同様に古くからあり、始めから啓示は反省と深化の対象をなしていたのであると考える。」⁽⁹⁾

聖なる教えそのものにおいて、哲学的諸学は、聖なる教えがなす反省と深化における奉仕者として位置付けられるのである。下位の学問が上位の学問から受け取るのであるから、聖なる教えも哲学的諸研究からなにかを受け取るがゆえに、聖なる教えは他の諸学問より下位であるという異論に対して、聖トマスは次のように述べている。

「第二の異論に対して言わねばならない。この学（聖なる教え）は、哲学的諸研究からなにものかを受容することが出来るが、それは必然性からそれらを要求せねばならないからではなく、この学において伝えられることどもをより一層明白に表明するためである。聖なる教えはその諸原理を他の諸学から受容するのではなく、直接的に神から啓示によって受容するのである。それ故この学は、言わばより上位の学としての他の諸学から受け取るのではなく、言わばそれらをより下位の学、即ち侍女の如くに使用する。それはあたかも、公共政治の学が兵学を用いるように建築家達が奉公人達を使用するが如くなのである。(Ad secundum dicendum quod haec scientia (sc. sacra doctrina) accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari.)」⁽¹⁰⁾

さらに次のように述べられる。

「そして、それら他の諸学をこのように使用すること自体は、聖なる教えの欠損や不十分さの故ではなく、我々の知性の欠損の故である。我々の知性は、自然本性的理性によって——この自然本性的理性から他の諸学は出発するのであるが——知得されることどもから始めれば、この聖なる教えにおいて伝えられる理性を超えたことどもへとより容易に導入されるのである。(Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri; qui ex his quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur.)」⁽¹¹⁾

聖なる教えは、様々な論題を包括しつつ統一を保つ一つの学問 (una scientia) であり、この学は、神から啓示されたことども (divinitus revelata) と神から啓示されえることども (啓示可能事・divinitus revelabilia) を取り扱い探究する⁽¹²⁾。聖なる教えは、様々な哲学的諸学問において取り扱われることどもであっても、それらが啓示されえることども (啓示可能事) である限りにおいて、それらを一つの学的立脚点 (ratio) のもとに考察し得るのである⁽¹³⁾。啓示されえることどもとは、啓示された事柄の多様性を伴う解釈のヴァリエーションによって導き出される可能なこと (啓示可能事) でもあり、異教の学者や異教徒はキリスト教教会の立場とは違った仕方理解しているであろうが哲学的諸学問でも探究され、聖トマスの信仰の立場から見て、啓示として認められ得ることどもなのである。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)」⁽¹⁴⁾ であるにも相違なく、それはまた「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うちに、聖なる教え (キリスト教神学) から区別された哲学の1部門としての神学が探究する事柄もあるのである⁽¹⁵⁾。聖トマスは人間理性が誤りえるものであり⁽¹⁶⁾、人間の知性の脆弱さをよくわきまえていたが⁽¹⁷⁾、啓示可能事を出来るだけ肯定的に受容せんとするの

である。究極的には啓示に基礎づけられた教会的信仰の学問である聖なる教えの内に、聖トマスは教会的信仰の立場と非教会的・教会外的立場の人々が共有し得る探究の場を、信仰の立場から包みこむようにして設置したのである。そして聖トマスは、信仰箇条に関する懐疑については、これを既述の人間知性の脆弱さに帰している。即ち、聖トマスはアリストテレスの表現を借りて、われわれの知性は本性上最も明白なことどもに対して、梟の目の太陽光線に対するがごときだというのである⁽¹⁸⁾。聖なる教えが人間理性を使用するのは、信仰を証明するためではない。このようなことをすればもとより信仰の意義はだいなしにされよう⁽¹⁹⁾。それは聖なる教えに引き入れられる他のことどもを明白にするためである。恩寵は自然を破壊せず却ってこれを完成するのであるから、意志の自然本性的傾向性が愛 (caritas) に従うように、自然本性的理性は信仰に奉仕せねばならないのである⁽²⁰⁾。この故に聖トマスの聖なる教えにおいては、神の啓示の権威は絶対的であり、この啓示を伝承した人々の権威は最も尊重されねばならない⁽²¹⁾、即ち聖なる教えにとって、聖書正典の権威は本来のもので論証上の必然性を保有し、教会的信仰は聖書正典の諸文書を書いた使徒達と預言者達になされた啓示に依拠する。また、他の教会博士達の権威による論証は本来のものであっても蓋然的で、教会的信仰はこれらの教会博士達に啓示がなされてもそれに依拠するのではない。さらには、自然本性的理性によって真理が知得されえらば、聖なる教えは哲学者たちの諸権威さえも、言わば外部的蓋然的諸討論のごとくにはあるが用いるのである⁽²²⁾。

以上のごとき聖なる教えは、神をその主要な考察対象とし、諸被造物についてはその根源にして目標としての神へと関係付けられている限りで考察する⁽²³⁾。あるいは、聖なる教えは、御自身における神と、それと共にこの神が諸事物特に理性的被造物の根源にして目標である事を探究するのである⁽²⁴⁾。こうして聖なる教えは、全てにおいて一つで単純な神の学知のなんらかの痕跡の像 (quaedam impressio divinae scientiae) になろうとするのである⁽²⁵⁾。聖なる教えが人間理性を使用し、そこで本性的理性が信仰に仕えることにおいて、自然本性を破壊せずこれを完成する神の恩恵⁽²⁶⁾ が新たに繰り返されているのである。この繰り返しにおいて、新たに解釈学的状況が成立し保持され、神学探究者はその解釈学的態度決定 (決断) を促されるのである。聖なる教えに携わる神学者の信仰的探究は、哲学的諸学と共通の出発点にも参与しつつ、自らの可能力 (potentia) の練磨現実化の習慣 (habitus) を通じて探究を重ね⁽²⁷⁾、ついには質料に受領されえずに自己によって自存する御者である形相 (forma quae non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens)⁽²⁸⁾ の、客体 (object) としての理法⁽²⁹⁾ の考察にいたり、純粹現実態 (actus purus) である永遠の三位一体の神を探究するのである⁽³⁰⁾。しかしながら神のペルソナの三性についての自然本性的理性のみによる探究は、これを聖トマスは不可能であるとしている。聖トマスにとって三位一体論そのものは、教会的信仰の立場でなされるべき信仰的・神学的理性の営みだったのである⁽³¹⁾。聖なる教えにおいて、Ego sum qui sum (Qui est) という神の固有名は、三位一体の神の唯一の神としての名なのである。

註

- (1) 以上, ST.1,q.1,a.2,Respondeo.
- (2) Ibid.
- (3) Cf. Bernard McGinn, Thomas Aquinas's Summa theologiae, 2014, p. 53.
- (4) ST.1,q.1,a.5,ad2.
- (5) ST.1,q.1,a.5,Respondeo.
- (6) Ibid.
- (7) Cf. ST.1,a.2,ad2.
- (8) Vgl. Erich Przywara, Philosophie als Problem, in: Analogia Entis, Johannes-Verlag Einsiedeln, 1962, S. 303-312, S. 304ff, 308, 311. 尚, 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第1章参照。
- (9) Jean Daniélou S. J., Théologie du Judéo-Christianisme, Desclée & Cie, 1958, p. 1. ここでダニエル師によって提起された問題は, 神学の学問性に関する考察に重要な示唆を与えている。例えば, M・ハイデガーは, 『哲学の終焉と思索の課題』(Martin Heidegger, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens<以下略号Ende>, in: Zur Sache des Denkens, 4. Aufl., Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2000, S. 61-80.) という晩年の講演において, 現代の諸学問・諸科学が哲学から出自し, 派生してきたと捉え, 次のように述べている。「なぜなら常に, 諸学問・諸科学の学問性においては, それらが哲学から誕生したことを裏付ける証書が語る」(Ende, S.65. vgl. ibid., S.64.)。そして『一体何か-哲学とは?』という講演によれば, ハイデガーにとって哲学は本質的にギリシア的なものなのであり, この故に西洋とヨーロッパのみが, その最も内的な歴史進行において根源的・起源的に哲学的なのである (Was ist das-die Philosophie? <以下略号WP>, Klett-Cotta, 12. Aufl., 2008, S.7. なお, この講演は1955年になされた)。ハイデガーは言う。「しばしば聞かれた《西洋的-ヨーロッパの哲学》という語り方は, ほんとうは同語反復である。それはなぜか? それは《哲学》がその本質においてギリシア的であるが故である——, ギリシア的とはここでは次のことを言う。即ち, 哲学はその本質の根源において, その性質上, 自ら展開するためには, まず第一にギリシア精神 (das Griechentum) を, しかもこれのみを必要としたのである」(WP, S.7.)。ハイデガーは, この哲学の発展の行き着く先・終極が技術と結びついた現代の諸学問・諸科学であるとし, そこに哲学の終焉を見ようとしている (Ende, S.65.)。しかしアテネで死刑判決を受けたソクラテス (Vgl. Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Band I, Herder, Sonderausgabe der 14. Aufl., S. 59ff.) のことを思えば, 哲学にとってはその終焉こそがその始まりになると考えられるかもしれない。それはともかくとして, 老境に入ってからではなく既に以前から, 頑なに諸学問・諸科学を本質的にギリシア的である哲学から生まれ展開してきたものとしていたので, 1927年と1928年の講演『現象学と神学』(Martin Heidegger, Phänomenologie und Theologie<以下略号PT>, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970.) でハイデガーは, 諸学問・諸科学を眼前にある存在者 (ein vorliegendes Seiendes) についての実定的諸学問 (positive Wissenschaften) として, 存在について思索する自らの哲学から峻別し (PT, S.14ff.), 実定的諸学問のうちにキリスト教神学を強引に数え入れて哲学とは絶対に違ふと述べ, 実定的学問としてキリスト教神学を, 哲学に対してよりは化学や数学により近く存立するものとするようになったのではないであろうか (PT, S.15.)。このように哲学や諸科学等の学問の本質と伝統を, ギリシア的なものに限ってしまえば, この本質と伝統とは異なる出自のキリスト教神学については, 当然それが「一体学問なのか?」という疑問が最も中心的な問いとされることにもなる (Vgl. PT, S.15.)。しかし, キリスト教神学を本質的に特質づけるのは啓示であり, その出自がギリシア的なものではないユダヤ・キリスト教的な学問的伝統が形成されており, それがギリシア的なものと出会う際はそれを自らの探究のために役立てるわけで, キリスト教神学は理性的被造物である人間のあらゆる文化的営為に開かれていて, そこでそれらの取捨選択や自らへの適応・対応化を行うことになる。『現象学と神学』でハイデガーは「神学にとっての眼前にある存在者」, 即ち神学を実定的学問にする Positum を「キリスト教性 (die Christlichkeit)」(PT, S.18.) であるとし「信仰」という人間の現存在の実存様式がキリスト教的なのであるとしている (PT, S.18.)。それならば, ハイデガーの哲学もギリシア精神・ギリシア的なものから生じる存在思想をその Positum とする実定的学問であり, しかもこの Positum は, それをソクラテス以前にまで追い求めるとしても, ハイデガー自

らの実存である存在可能に他ならないと考えられる（拙論「ペルソナの固有名——基礎神学的素描」（『茨城キリスト教大学紀要』第48号所収，2014年）119頁の註（17）参照）。（実際、ハイデガーは『一体何か・哲学とは？』で、ヘラクレイトスとバルメニデスをより偉大な思索者達と呼んで哲学者から区別し、偉大な思索の哲学への移行を、最初ソクラテスとプラトンによって遂行されたとしている。WP, S. 15.）この故にハイデガーは科学技術の支配の時代への移行を見てとることによって、哲学の終焉を語らざるを得なかったのではないだろうか。ハイデガー哲学自体が実定的学問であったので、技術と連携する実定的諸学問（諸科学）にとってかわられる他はなかったのである。これはハイデガー哲学の終焉ではあっても、哲学そのものの終焉ではないであろう。周知のごとく日本語の「哲学」とはphilosophia（愛知〔愛智〕）の翻訳語であって、もともとギリシアにおいて愛知（愛智）としての哲学は、自らの前提となるPositumを絶え間なく無限に問い掘り下げてゆく、真の知（智）を愛し探究する営みであるとされていたと考えられる（高橋里美、『哲学の本質』、『高橋里美全集』第一巻（福村出版，1973年）所収，6頁以下，16頁を参照）。そして、そのような人生や世界に関する深まりゆく洞察・考察・思索は様々な諸民族、諸個人においても見出されるものであり、ハイデガーが言うような意味で、西洋的—ヨーロッパ的なものに限られるはずがない。キリスト教神学からすれば、ハイデガーの哲学観や学問観はあまりに偏狭なものと言わざるをえない。あるいはハイデガー哲学は、自らの実定性（Positivität）に突進しそれを突破してゆく深さと普遍性を獲得しているのだろうか。尚、キリスト教神学の内容叙述に諸哲学が貢献する際は、そこでは、内容と形式との即事的対応関係が考察の焦点になる。この点は、プロテスタント神学者M・ヴァインリヒ（Michael Weinrich）がカール・バルトの神学について指摘している（Michael Weinrich, *Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, S.368.）。確かに神学における学的即事性の重要性は、現代においてはバルト神学によって、最も尖鋭的に言挙げされたこととも言えよう。バルトとA・ハルナック（Adolf von Harnack）、H・ショルツ（Heinrich Scholz）との論争も、神学における学的即事性をめぐるものであったし、W・パンネンベルク（Wolfhart Pannenberg）との争点も、大要においてはこの点に帰着するであろう（Vgl. Karl Barth, *Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack*, in: *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I, Chr. Kaiser, hg. v. J. Moltmann, 1977, S.325-329; Derselbe, *Die kirchliche Dogmatik I/1*, S.7.; Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, 1973, S.268f.）。しかし、学的即事性への固着は、バルト神学のみならず中世の神学を理解するうえでも重要である。ここで本稿は、「教義（das Dogma）」を「その構想と熟成において、福音の地盤の上でのギリシア精神の成果である」とし、この教義において古代の諸概念が、内容となる福音と混合されていると主張するハルナックの説に対立せざるを得ない（Vgl. Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Erster Band, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, Nachdr. d. 4. Aufl., 1990, S. 20.）。アリストテレスの哲学を積極的に受容してきた一面をもつカトリック神学においても、ハルナックの説に対立せざるを得ない局面を指摘しうる。カトリック神学者M・シュマウス（Michael Schmaus）によれば、異教的神話によって重く負荷がかかっていた「神学（Theologie）」という語をキリスト者達はただゆっくりとためらいつつ受け入れたのであるが、このことをもってキリストにおいて自らを啓示した真の生ける神をより深く認識するという彼らの企てを示すことになった（Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Erster Band, 5. Aufl., Max/ Hueber/ Verlag/ München, 1953, S.1.）。確かに、ここで言う内容（福音）と形式（例えばギリシア的諸概念）の即事的対応関係はまた、両者の混合に至り福音の非福音化を招来することともよりあり得るが、福音に混合される形式的要素が、福音からして望ましいものである場合は、より増幅せる即事的対応関係が現成するであろう。ある文化の中で、福音が開花するとはこのような事でもあり、それは神学的には学的即事性がより望ましく、より厳密に成就するという事なのである。キリスト教神学の学問性を考察する際は、事柄もしくは対象への学的即事性への考慮と自覚は最重要事であると考ええる。そもそもこのような学的即事性は、学問成立の最も根源的な事態であり、このことは神学以外の諸学問にも当てはまり、探究する事柄もしくは探究対象への学的即事性への考慮を軽視する学問論は、学問論としては不都合も多く、かなり不毛なものにしかならないのではあるまいか。あるいはそのような学問論自体が、自らの学問性の正当性を問われることになろう。キリスト教神学の学問性をめぐるさらなる考察は、今後の課題とする。

(10) ST.1,q.1,a.5,ad.2.

- (11) Ibid.
- (12) ST.1,q.1,a.3,Respondeo.
- (13) ST.1,q.1,a.3,ad2.
- (14) ST.1,q.1,a.4,Respondeo.
- (15) ST.1,q.1,a.1,ad2.
- (16) ST.1,q.1,a.5,Respondeo.
- (17) ST.1,q.1,a.5,ad1.
- (18) ST.1,q.1,a.5,ad1.
- (19) ST.1,q.1,a.8,ad2.
- (20) Ibid.
- (21) Cf. ST.1,q.1,a.2,ad2.
- (22) 以上ST.1,q.1,a.8,ad2.
- (23) ST.1,q.1,a.3,ad1.
- (24) ST.1,q.2,intr. Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae・・・これはまた、三位一体論の術語をもって言えば聖トマスの『神学大全』においては、内在的三位一体と経綸的三位一体の区別が自覚されているということである。本稿第Ⅱ章註(10)を参照。
- (25) ST.1,q.1,a.3,ad2.
- (26) ST.1,q.1,a.8,ad2.
- (27) ST.1,q.1,a.3,Respondeo., 1,q.1,a.7,Respondeo.
- (28) ST.1,q.3,a.2,ad3.
- (29) Cf. ST.1,q.1,a.3,Respondeo.
- (30) 拙論「聖トマス・アクィナス『神学大全』における神論・三位一体論」(『茨城キリスト教大学紀要』第47号所収, 2013年, 参照。)
- (31) ST.1,q.32,a.1. 前掲の拙論「聖トマス・アクィナス『神学大全』における神論・三位一体論」, 「聖アンセルムス研究の視界 (Ⅳ, 結び)」参照。

Ⅱ. 五つの道

既述の如く『神学大全』第1部第2問第3項では、異論に対する反対意見において Ego sum qui sum という神名(神の固有名)が挙げられる。この神名は最高度に神に固有の固有名としての Qui est でもあるが、それはなんらかの形相を表示するのではなく、存在それ自体 (ipsum esee) を表示し、この神の存在は神の本質に他ならない⁽¹⁾。Qui est (Ego sum qui sum) が最高度に神に固有の固有名であるのは、この神名において、神名と神の存在と本質の完全な一致・同一が現実であるからである。この神名の啓示とは、神名と神の存在と本質の完全なる一致・同一としての神御自身の自己啓示である。そしてこの神名は、自らのうちに万物を包括し、存在そのもの、言わば実体のなんらか無限で際限のない大洋を所有するとされる⁽²⁾。このようにこの神名は、最高度に神に固有の固有名という、この神名の最高度の特殊性の内に最高度の普遍性を所有しているのである。これは、神が世界の唯一の創造主であり、自らの存在をもって世界万物を存在せしめている事と相即する。この神名に示される神の存在は、過去も未来も知らない神の永遠の現在における存在を表示するという⁽³⁾。

聖トマスは、聖トマス自らにとっては自明なことでもある神の存在が必ずしも自明ではなく、むしろそれを否定せんとする者と同じ地点に自らの神学的思惟の出発点をおいてい

る。即ち、『神学大全』第1部第2問の第1項はその表題が「神の存在は自明であるか (Utrum Deum esse sit per se notum)」となっており、その反対意見 (Sed Contra) では神の存在を否定する愚者の例をあげて、神の存在が自明であるとする異論を退けている⁽⁴⁾。聖トマスはこの地点から徐々に神の存在を、論証を通して証示する道を探り、五つの道による論証に至っている。このような行程において聖トマスは、神が存在する事は我々への関係においては自明ではないとし⁽⁵⁾、この地上の生にあっては、神の本質それ自体をそれ自身におけるとおりに知得できない⁽⁶⁾我々は、神という名辞が表示する概念を媒概念 (中項) とする三段論法をもって⁽⁷⁾、世界万物の最高原因 (altissima causa) である神⁽⁸⁾の結果としての被造的世界の現実から、神の存在を論証せねばならぬとするのである。聖トマスにとって、神が被造的世界の単なる原因ではなく最高原因であるということは次のことを意味する。即ち、次のように聖トマスは述べている。

「聖なる教えはしかし、最も本来的には、最高原因である限りにおいての神を探究する。それは、ただ単に、神について諸被造物を通して知得されえることに限ってだけではなく——実際、哲学者達は、「ローマの信徒への手紙」1章19節で「神について知られることは、彼らには明らかである」と言われるように、神を知得していた——、さらには神御自身について神御自身のみ知られ、他の者らには啓示によって伝えられることまでにも探究が及ぶからである。従って、聖なる教えは最高度に知恵と言われる。(Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa: quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom. 1,19: quod notum est Dei, manifestum est illis); sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.)」⁽⁹⁾

このような聖トマスの陳述からも明らかなように、聖トマスの聖なる教え (キリスト教神学) においては、御自身における神と我々への関係における神、(永遠の内在的三位一体と経綸的三位一体) の区別がなされていると言わねばならない⁽¹⁰⁾。いずれにせよ、最高原因としての神との関係においては、被造的世界の現実、神の業の結果として意味づけられたのである。『神学大全』第1部第2問における神の存在の論証においては、一挙に原因の本質を把握する定義に換えて、結果 (effectus) から出発して、結果を通してその原因の存在を論証することでさしあたり満足しようとするのである⁽¹¹⁾。しかも聖トマスにとっては神の存在は、原因としての神の本性、例えば善よりも端的に絶対的に (absolute) 先立って認識理解される⁽¹²⁾。

『神学大全』第1部第2問第3項の反対意見 (Sed Contra) における Ego sum qui sum という神名の提示は、神から啓示されたこと (divinitus revelatum) の提示であり、反論主文 (Respondeo) では、この啓示されたことに対応する啓示諸可能事 (divinitus revelabilia) が探究され論じられたのである⁽¹³⁾。その固有名としての神名の最高度の絶対的唯一性における最高度の普遍性を所有する啓示された神名に基づいて、即ち、自ら永遠に存在しつつ被造的世界を存在せしめる Ego sum qui sum (Qui est) なる御者の存在の充溢・力を信頼しつつ、この神なる御者の存在を否定したりする人々や、教会的信仰とは異

なる立場の人々をも納得させる方途として五つの道が、Ego sum qui sumなる神への道として探究され、辿られたのである。神の存在が、認識的には、原因としての神の本性よりも端的に絶対的に先行するのは、神が、Ego sum qui sum (Qui est) なる固有名の御者^{おんもの}だからである⁽¹⁴⁾。神の存在の論証としての五つの道における三段論法の媒概念が、第一の道における「他のなにものによっても動かされない第一動者 (primum movens, quod a nullo movetur)」, 第二の道における「第一動力原因 (causa efficiens prima)」, 第三の道における「他のものらにとっての必然性の原因 (causa necessitatis aliis)」, 第四の道における「万物にとっての存在と善性とあらゆる完全性の原因」, 第五の道における「あらゆる天然的事物を目的に向かって秩序づける知性的存在者」であると理解できる⁽¹⁵⁾。神の本質をじかに知得することはおろか、神の存在の自覚すら定かではなく、それを否定する人々にも納得がいくような神の存在の論証を聖トマスは遂行せんとしているのである。確かに神の存在という、本性上 (事柄上) 最高度に自明なことに對し梟の目の太陽光線に對するがごとき我々人間が、神が存在する事を納得しようとすれば⁽¹⁶⁾、神の業の結果としての被造的世界の現実の觀察やそれに関する洞察から出発して、その原因としての神の存在を推論するのが適切であると聖トマスは判断したに違いない。

五つの道の概要は、次のとおりである⁽¹⁷⁾。

(1) 第一の道では、感覚 (sensus) でも確認できる世界における動かされているものが他のものによって動かされていることから、それらが動かされていることの究極的根拠であり、自らは他のなにものによっても動かされない第一動者の存在が推論される。この第一動者を、全ての人々は神であると理解する。

(2) 第二の道では、感覚可能なこの世界のこともどもにおける動力原因 (causa efficiens) の系列から、第一動力原因の存在が推論される。この第一動力原因を、全ての人々は、神と呼ぶ。

(3) 第三の道では、諸事物のうち存在することも存在せぬことも可能なものがあるが、存在せぬことが可能なものはいつかは存在しなくなるし、全てのものが存在せぬことが可能であれば究極的には世界が存在せぬことになることから、それらのある程度の存在を必然ならしめ、自らは自ら自身によって必然的な原因の存在が推論される。これを全ての人々は、神と言う。

(4) 第四の道では、この世界における善なるもの、真なるもの、高貴なるものなどのさまざまな度合いにおける完全性の完全なる原因の存在が推論される。もとより、このような完全なるものは、完全に最高度に存在するものなのである。これを我々は、神と言う。

(5) 第五の道では、天然の物体的存在者のように知性認識を欠く存在者を、目標へと導く知性的存在者の存在が推論される。これを我々は、神と言う。

第一の道と、第二の道が、典型的なアリストテレス的論証のキリスト教化されたものであることは納得できるのではないだろうか。もとより、動かされるものという場合は、それを動かすものの存在が前もって幾分か理解されており、究極的には他のなにものによっても動かされない第一動者の存在を自覚していなくともその予観・前もっての理解を前提にした論証がなされるということになろう。聖トマスは、動かされるものから動かす者の存在の連鎖を無限に遡及することを禁じている。結果から原因を推論する場合も、結果の

理解にはその結果を生み出した原因の存在についての理解が含まれているはずである。従って第一動力原因を目指す推論は、人間にこれの存在についてのなんらかの前もっての理解がある故、神の存在の論証として有意義なのであると考えられる⁽¹⁸⁾。また聖トマスは、動力原因の無限遡及を禁じている。動かされるものから動かすものへの連鎖の無限遡及や、結果から動力原因への連鎖を無限遡及することが禁じられるのは、現に在る世界の存続が無限・永遠ではなく、すくなくとも始原を有するという、世界の根源・創造者なる神への信仰的認識が暗に前提されているからだと言わねばならない。第三の道については、この道が認められなければ、生成消滅する万物の存在は全く偶然事であるということになる。存在せぬことが万物に可能であれば、万物はどれもこれもある時 (quandoque) 無くなり、いつか (aliquando) は存在しなくなっていたことになる。生成消滅する万物の存在するはずもない過去の始めか未来の終わりに向かう無限追求を拒絶し、思考において世界万物が存在しなくなるのが過去になろうと未来になろうとこの第三の道は、世界万物の根源にして目標として、世界万物から区別された存在者の存在を暗に前提して成立するものであると考えられる。世界万物が生成消滅するだけの世界であれば、かかる世界に投げ出された人間の存在の根源的意味や目的も定かでなくなり、人間は絶望的に虚無に直面せざるを得なくなるのではあるまいか。第四の道は、結果の「原因」というアリストテレス的表現があるとはいえ、内容的に、あるいは事柄上聖アンセルムスの『モノロギオン』第1章、第2章における神の存在の論証とほぼ一致する⁽¹⁹⁾。第四の道におけるように完全性の程度の階梯 (gradus) を持ち出す場合、既に最高の段階としての完全なる完全性の存在が前もって幾分か理解され前提されているとも考えられる。第五の道は、聖書的な神論が下地になっているとも理解できよう⁽²⁰⁾。『新約聖書』「ローマの信徒への手紙」11章36節等を参照されたい。「ローマの信徒への手紙」11章36節「なぜなら、万物は神から出でて神によって存在し、神の内に包まれるからである (quoniam ex ipso (sc. Deo) et per ipsum et in ipso omnia)」(Vulgata訳参照)⁽²¹⁾における「omnia (万物) [あらゆるもの]」には、理性的被造物のみならず、物的存在者のように知性認識を欠く被造物も全て含まれていると理解できる。以上の五つの道は、世界と人間の創造主なる神への信仰をもって、従ってまた、全ての人間にはなんらかの混乱が伴うとはいえ本性的に (生まれながらにして) 神が存在する事の知得 (cognoscere Deum esse) が植え付けられ、神こそが人間の幸福なのであること⁽²²⁾への確信をもって歩まれる道なのである。このような自らの本性のゆえに、人間は幸福 (beatitudo) を憧憬するが、多くの人々は、幸福である人間の完全なる善を裕福な富とみなしている。しかし又、或る人々にとってはそれは感覚的享樂であったり、あるいは他のなにかなのである⁽²³⁾。いずれを幸福とするにせよ、本性的・生得的に幸福を憧憬せざるを得ない全ての人間は、幸福を求めるかぎり、神の存在の自覚への途上にあるのだと聖トマスは理解しようとしていたであろう。この意味において無神論者も幸福を求めているなら、神の存在の自覚への途上にあることになる。ここに司牧者として、とても懐の深い聖トマスの人間理解を見て取ることができよう。聖トマスによると、真の幸福であれ偽りの幸福であれ、幸福における《願わしきもの》は全て完全により卓越した仕方での神の至福 (幸福) のうちに先在しているのである⁽²⁴⁾。即ち、観想的な幸せ (felicitas) として神の至福は自己と他の全てのものについての永続的で最も確実な観想を

所有し、実践的な幸せとしてそれは全世界の統率を所有する。快樂や富、名声などの地上的な幸せについても、神の至福はそれらを自らの仕方で精神化し、それらを完全なものとして所有していると考えられる⁽²⁵⁾。神の至福は全ての幸福を包摂するから⁽²⁶⁾、神の至福に含まれない幸福は偽なる幸福であるが⁽²⁷⁾、しかしどんなにわずかでも真の幸福との相似性を所有するものは何であれ、それは全体的に完全に神の至福（幸福）のうちに先在しているとされるのである⁽²⁸⁾。さて第一の道における「他のなにものによっても動かされない第一動者」、第二の道における「第一動力原因」、第三の道における「他のものらにとっての必然性の原因」、第四の道における「万物にとっての存在と善性とあらゆる完全性の原因」、第五の道における「あらゆる天然的事物を目的に向かって秩序づける知性的存在者」を、五つの道の叙述から読み取り得る三段論法の媒概念とすれば、その三段論法は次の如くである⁽²⁹⁾。

- ・ Xは存在する。
- ・ 神はXである。
- ・ 故に神は存在する。

上記のXに、既述の五つの媒概念が、その都度代入されるわけである。「神はXである」という場合、神は唯一の御者であるから、神の他にXである者は存在しない。従って、「神はXである」という命題は分析判断を示し、この場合それは「神は神である」という命題の五つのヴァリエーションなのである。特に聖トマスや、彼と共にEgo sum qui sum (Qui est) という固有名なる御者への信仰を共有する人々にとっては、五つの道は、「Ego sum qui sum (Qui est) はEgo sum qui sum (Qui est) である」という命題の五つのヴァリエーションである。Ego sum qui sum (Qui est) という啓示された神の固有名は、上記五つの媒概念が表示する存在者としても啓示され得るもの（啓示可能事）、あるいはそのような啓示可能事として、人間の自然本性的理性によって知得可能なのである。ここで聖トマスは「ローマの信徒への手紙」1章19節に依拠しつつ「信仰諸箇条に至る諸々の前段階 (praeambula ad articulos)」⁽³⁰⁾で神の探究をなしていたと言えるが、それはEgo sum qui sum (Qui est) という固有名の神なる御者が、教会もそこに含まれる被造的世界全体を存在せしめる恩恵の主体で在る事に対応してのことにほかならない。従って既述の上記(1)(2)(3)における「全ての人々」、(4)(5)における「我々」とは教会的信仰に生きる人々やその初心者達だけではなく、五つの道が無神の人々への弁証を指南するものでもあるとすれば、もとより神の存在を信じきれない人、あるいは神の存在を否定している人々も含む全人類を視野に入れた言葉であると考えられる。聖トマス自身より見れば、ここで聖トマスの神学的思惟は、神への五つの道の出発点として、啓示された神の固有名を第一次の出発点としつつも、被造的世界の現実を自らの言わば第二次の出発点としていくことになるのである。この第二次の出発点は、神の存在を否定したり、あるいは教会とは異なった仕方でも神の存在を認める人々と共有しえるものである。聖トマスの神学的思惟は、ここでは、以上の(A)第一次の出発点（啓示された神の固有名）から出発して、第二次の出発点に至り(B)そこから第一次の出発点を目指して啓示可能事（既述の五つ

の媒概念が表示するもの)を探究するという歩みをなすのである。そして聖トマスに討論を差し向けられた相手、特に神の存在を否認したり教会的信仰とは異なった仕方ではか神の存在を認めない人々は、啓示された神の固有名Ego sum qui sum (Qui est) との人格的出会いを必ずしも経験するに至ることがなくとも、聖トマスと上記 (B) の思惟行程を共にすることになり、聖書に証言された神との出会いに向かう希望のもとに対峙されるのである。聖トマスは、『神学大全』第1部第1問第1項ですでに次のように述べている。

「答えて言わねばならない。人間の救いのためには、人間理性によって探究がなされる哲学的諸研究の他に、神的啓示によるなんらかの教えのあることが必然であった。それは確かに第一には人間が、「イザヤ書」64章4節に、「神よ、汝の他にいかなる眼も、汝が、汝を愛し求める者達に備えることどもを見たことはない」とあるとおり、理性の理解を超出する、ある真の目標としての神へと秩序づけられているからである。(Respondeo dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae 64,4: *oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te.*)」⁽³¹⁾

さらに又、人間の全ての救いの源である神についての真理が、誤り多い人間理性をもって少数者により、長い時間をかけて探究されるよりもむしろ、救いがより適切且つより確実に人々に現成してくるために、神的諸真理が、神自らの啓示によって教示されることが必然だったのである。このように、理性で探究される哲学的諸学の他に、神的啓示によって聖なる教えが与えられることが必然であったのである⁽³²⁾。上記 (A) は啓示の現実性から啓示の可能性への思惟行程であり、(B) は啓示の可能性から啓示の現実性への思惟行程であって、特に聖トマスの『神学大全』第1部第2問第3項においては、(A) と (B) の双方の思惟行程が、双方共に歩まれることになるのである⁽³³⁾。これが、本論の序で示した *credo ut intelligam* と *intelligo ut credam* が織りなす解釈学的循環の真相である。また、聖トマスの聖なる教えは、その諸原理を自らの上位の学、即ち「神と至福者達の学問」から授かるのであるが⁽³⁴⁾、この諸原理は人間の救いに不可欠のものとして、幸福を希求する全ての人間にかかわる。従って、実際には全ての人間が教会の信仰者であるわけではないが、この点に聖なる教えは全ての人間にとって有意義な普遍性を獲得し、万人に向けて妥当する独自の学問性を保有することになる⁽³⁵⁾。この故に、神から啓示されたことども (*divinitus revelata*) を探究する聖なる教えは、様々な哲学的諸学において取り扱われることも、神から啓示されえることども (*divinitus revelabilia*) として一つの学的立脚点のもとに包括して考察し得るのであるし、そうあらざるを得ないのである⁽³⁶⁾。このことは、共通感覚 (*sensus communis*) の対象が感覚し得るものであり、それはより普遍的な形相的観点において、視覚し得るものや聴覚し得るものを自らの下に包括し、かくして共通感覚が五感の全ての対象に及ぶがごときであると説明されたり⁽³⁷⁾、人間、ロバ、石が質料的には相違しても、視覚の対象として色あるものというより上位の形相的観点において包括されるがごときであると説明されるのである⁽³⁸⁾。このように聖なる教えは、全てにおいて

一つで単純な神の学知のなんらかの痕跡的像 (quaedam impressio divinae scientiae) ⁽³⁹⁾ になっているのである。

註

- (1) ST.1,q.13,a.11,Respondeo.
- (2) Ibid. これはヨハネス・ダマスケヌスによる。
- (3) Ibid.
- (4) ST.1,q.2,a.1.
- (5) ST.1,q.2,a.2,Respondeo.
- (6) ST.1,q.13,a.11,Respondeo., 1,q.2,a.2,ad3.
- (7) ST.1,q.2,a.2,ad2.
- (8) ST.1,q.1,a.6,Respondeo.
- (9) ST.1,q.1,a.6,Respondeo.
- (10) 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』第46号所収, 2012年), 前掲の拙論『聖トマスアキナス『神学大全』における神論・三位一体論』を参照。『神学大全』における三位一体論(第1部第27問~第43問)で聖トマスは、永遠の内在的三位一体(御自身における永遠の神)と経綸的三位一体(被造的世界への関係における神)の区別を保持しつつ議論を進めている。キリスト教神学の三位一体論においては、内在的三位一体と経綸的三位一体の区別は大切であり、このことは、神学者の関心や叙述の文脈により内在的三位一体と経綸的三位一体の一致・同一を強調する場合でも、あるいは「内在的三位一体」と「経綸的三位一体」という術語を使用しない場合でも、唯一の永遠なる御者として自らを啓示した秘義的な恵みの神に対する畏敬と一つになった健全な愛が保たれているなら、決して忘れてはならない、あるいはむしろ忘れ否認することが不可能なことである。
- (11) ST.1,q.2,a.2,ad2.
- (12) ST.1,q.13,a.11,ad2.
- (13) divinitus revelata と divinitus revelabilia の区別については、ST.1,q.1,a.3,Respondeo et ad2. 参照。
- (14) Cf. ST.1,q.13,a.11,ad2.
- (15) 以上、ST.1,q.2,a.3,Respondeo.
- (16) ST.1,q.1,a.5,ad1. Cf. Summa Contra Gentiles Ib1 cp11 n1.(fromman-holzboog, 1980.)
- (17) ST.1,q.2,a.3,Respondeo. 五つの道についての以下の考察は筆者によるものであるが、次のものを参照した。Victor White, Prelude to the Five Ways, in: Aquinas's Summa Theologiae, Edited by Brian Davies, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006, p. 25-44.; John Wippel, The Five Ways, in: Aquinas's Summa Theologiae, Edited by Brian Davies, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006, p. 45-110.
- (18) Cf. ST.1,q.2,a.2,Respondeo.
- (19) 拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』, 76頁以下, 137頁以下, 179頁註(11)を参照。
- (20) Cf. Étienne Gilson, Le Thomisme, Cinquième Édition revue et augmentée, J. VRIN, Paris, 1947, p. 111 sq.
- (21) Biblia Sacra Vulgata, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 3. Aufl., 1984, p.1764.
- (22) ST.1,q.2,a.1,ad1.
- (23) Ibid.
- (24) ST.1,q.26,a.4,Respondeo.
- (25) ST.1,q.26,a.4,Respondeo et ad2.
- (26) ST.1,q.26,a.4,Sed Contra.
- (27) ST.1,q.26,a.4,ad1.
- (28) Ibid.
- (29) 以下、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。
- (30) ST.1,q.2,a.2,ad1.

- (31) ST.1,q.1,a.1,Respondeo. この引用中の聖書箇所は、本稿の「序」の註（1）に記した翻訳に従い、「イザヤ書」64章4節とした。尚、ここでの聖書箇所はVulgata訳では「イザヤ書」64章4節、邦語訳（新共同訳聖書）では「イザヤ書」64章3節である。
- (32) 以上、Cf. ST.1,q.1,a.1,Respondeo.
- (33) これに対して例えば、カール・バルト（Karl Barth）は、神学的思惟のキリスト論的集中の故に、『教会教義学』の序論において三位一体論を叙述し（Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, I/1；拙著『三位一体の神 —カール・バルトの神学研究—』[2000年、新教出版社] 参照）、神学の思惟行程を徹底的に啓示の現実性との取り組み（事実問題 [Tatsachenfrage]）から啓示の可能性との取り組み（理解問題 [Verständnisfrage]）への行程としてのみ歩まんとする姿勢を提示する（Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik* I/2, §13,§16., Ibid, S. 3 ff, 8f, 224.,II/1,S.2f.）。特にカール・バルトの場合は、その『教会教義学』等の三位一体論、神論において神の永遠の内在的三位一体（御自身における永遠の神）と経綸的三位一体（被造的世界への関係における神）の明確な区別が固持されている、即ち固く保持されている。これは、神学的思惟のキリスト論的集中の故に、自らの啓示の主体としての神の自由な主体性が、バルトによってよく尊重されたからであると考えられる（前掲の拙著『三位一体の神 —カール・バルトの神学研究—』参照）。尚、本章の註（10）を参照のこと。
- (34) ST.1,q.1,a.2,Respondeo.
- (35) Cf. ST.1,q.1,a.2,1 et ad1,Sed Contra.
- (36) ST.1,q.1,a.3,ad2.
- (37) Ibid.
- (38) ST.1,q.1,a.3,Respondeo.
- (39) ST.1,q.1,a.3,ad2.

Ⅲ. 五つの道と異論

『神学大全』第1部第2問第3項で提出され対決がなされている異論は以下に述べる二つである。

（一）。「一方の相反者が無限であれば、それによりもう一方の相反者は完全に滅せられる。しかし、神がある無限の善であることは、この神の名において認識理解される。故にもし神が存在するなら、いかなる悪も見出されないであろう。ところで世界には悪が見出される。故に、神は存在しない。（*Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.*）」⁽¹⁾

この異論では、もちろん単なる思考遊戯がなされているわけではなく、なんらか無限の善である神が存在せしめ支配するこの世界に何故悪が見出されるのかという、深刻な悪の体験からなされる神の存在の否定が述べられていると考えられる。自己や他者の深刻な悪の体験をある程度理論化した絶望的な無神論を主張する異論であるといえよう。あるいは、この無神論的異論は、もう少し人生の深みに触れるような神の教えを説くように、教会に対して要求する立場から差し向けられたものとも理解できる。

（二）。「さらに、より少ない諸原理によって成就されえるものは、多くの諸原理によってなされるのではない。しかし神が存在しないとしても、世界に現れる全ての

ものは、神以外の他の諸原理によって成就されえるように思われる。なぜなら、自然本性的天然的なものは、自然本性的天然という原理に還元されるが、企てによって生じる事らは人間の理性もしくは意志という原理に還元されるからである。それ故、神が存在する事を措定することには、いかなる必然性も無い。(Praeterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit: quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.)」⁽²⁾

この異論は、この世界と人間は神無しでも存続し、満足にやっていけるのだという無神論の主張である。これはやがて、世界や人間の自己の神格化に至る主張であるのではないだろうか。この異論も、教会が説く神の教えに現実味を見いだせない人々からの教会批判を背景にしているとも理解できる。

上記のどちらの異論も、聖アンセルムスの『プロスロギオン』第2章から登場する、神の存在を否定する愚者の主張——このような愚者は『旧約聖書』「詩編」52編（前掲のVulgata訳）⁽³⁾の昔からいると考えられる——を更に二方向に分節化して、敷衍したものとも理解できる。上記の異論は二つとも、思考遊戯のレヴェルで理解することを押しとどめるがごとき、内容的に近現代にまでつながる極めて深刻な問題を提起している。また、上記（一）（二）を総合した場合、この世の悪そのものを満足すべき現実とする倒錯した反倫理的で虚無的な無神論が紡ぎだされることにもなりかねない。このような無神論の温床や背景として、聖トマスの時代に大きな問題であった、異端の人々からなされる教会や修道院への筋の通った批判を生み出した時代状況も考慮されねばならないであろう。又、当時キリスト教世界にせまるアラビア世界の優勢やモンゴルの脅威も、教会が説く神に希望を賭けることに疲れた人々の心情を生み出す温床の一因にもなっていたであろう⁽⁴⁾。上述の異論のごとき無神論の主張に対して聖トマスは、端的に自らにとって神の現実存在を完全に確実ならしめる、唯一の神の固有名Ego sum qui sumを提示し、五つの道による神の存在の論証を遂行しているのである。これは教会と共に神の存在を信仰する立場から、信仰に対立する異端の人々や無神論の主張者達に教会の信仰への道筋を示し導くか、もしくは少なくとも異論の論拠を分解・無力化してしまおうとする論証である⁽⁵⁾。聖トマスは、無神論的異論を頭ごなしに否定し去り討論の場から放逐するのではなく、五つの道をもつて、無神論的主張をする異論と真摯に対論しているのである。当時の教会の困難な状況の下で、神に信頼を置き、忍耐強く理性的に討論と対論を進めようとする聖トマスの姿が浮かび上がってくるのである。そこでの神学的思惟は、既述の如く、(A) 啓示の現実性（啓示された神の固有名Ego sum qui sum）から (B) 啓示の可能性（五つの道による論証）へと進み、この (B) 啓示の可能性から (A) 啓示の現実性へと進む神学的思惟であるが、それはまた啓示神学から自然神学へ、自然神学から啓示神学へと歩む神学的思惟である⁽⁶⁾。そこでは、credo ut intelligamとintelligo ut credamという探究態度が、知性作業を包み認可するより大きな教会的信仰（Credo ut intelligam）のもとに紡ぎ合わされながら総

合されている。自らが置かれた13世紀の教会を取り巻く時代状況を真摯に受け止める聖トマスの『神学大全』第1部第2問第3項の、Ego sum qui sumという神のみに固有の神名の提示と五つの道をめぐる考察は、発出 - 帰還という『神学大全』全体の見取り図を各論において繰り返し、それはまた『神学大全』全体の三位一体論的見取り図、即ち聖霊の交わりにおける御父と御子のさし向いを映し出す見取り図⁽⁷⁾を間接的に提示することになるのである。

註

- (1) ST.1,q.2,a.3.
- (2) Ibid.
- (3) ST.1,q.2,a.1,Sed Contra, ad2. 尚、前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第2章、第3章、第4章など参照。
- (4) 以上述べた当時の教会をめぐる時代状況に関しては、Josef Pieper, Thomas von Aquin. Leben und Werk, Kösel-Verlag, 4. veränderte Auflage, 1990.やHandbuch der Kirchengeschichte. III/2., Herder, Unveränderter Nachdruck der Sonderausgabe.等を参照。前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第4章の「結び」参照。
- (5) Cf. ST.1,q.1,a.8,Respondeo.
- (6) 本稿前章末参照。
- (7) 前掲の拙論「聖トマス・アクィナスの『神学大全』と三位一体論」参照。

付記

本稿執筆にあたり、参考になった文献を記しておく。

Hans Jorissen, Zur Struktur des Traktates >De Deo< in der Summa theologiae des Thomas von Aquin, in: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1, Auflage, 1985, S. 231-257.

Jan A. Aertsen, Die Rede von Gott: die Fragen, ‚ob er ist‘ und ‚was er ist‘. Wissenschaftslehre und Transzendentalienlehre, in: Thomas von Aquin: Die *Summa theologiae*. Werkin-terpretationen, hrsg. v. Andreas Speer, Walter de Gruyter · Berlin · New York, 2005, S. 29-50.

山田晶, 『在りて在る者 —中世哲学研究 第三—』, 創文社, 2000年.

Die fuenf Wege in der Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin

Toru SASAKI

Mit den fuenf Wegen in der Summa theologiae (I,q.2,a.3.) hat der hl. Thomas von Aquin den sog. kosmologischen Gottesbeweis durchgefuehrt. Mit diesen Wegen zu Gott bemuehte er sich darum, auf die die Existenz Gottes verneinenden atheistischen Meinungen zu reagieren und alle Menschen, d.h. nicht nur die Glaebigen, sondern auch die Nicht-Glaebigen, von der Existenz Gottes zu ueberzeugen. Die fuenf Wege sind auf den geoffenbarten und kirchlich geglaubten Namen Gottes *Ego sum qui sum* begruendet und von diesem Namen Gottes geleitet worden. Die als diese fuenf Wege durchgefuehrten Argumente sollen fuer das mit dem *intellectus fidei* getane Verstehen dieses Gottesnamens gehalten werden, das das *credo ut intelligam* und zugleich das *intelligo ut credam*, diese beiden, als das den hermeneutischen Zirkel Erzeugende in sich schliesst. Das theologische Denken des hl. Thomas geht dabei von dem Glauben an den geoffenbarten Gottesnamen aus, und beobachtet er zugleich die empirische Wirklichkeit der geschoeppflichen Welt, um den die Existenz Gottes atheistisch Verneinenden zu begleiten und ihn zu Gott zu fuehren. Sein Denken bewegt sich also von der Wirklichkeit der Offenbarung (*revelata*) zu deren Moeglichkeit (*revelabilia*) und zugleich von der Moeglichkeit der Offenbarung (*revelabilia*) zu deren Wirklichkeit (*revelata*).

Im Aufbau der *sacra doctrina* des hl. Thomas von Aquin kann man die wichtigen Hinweise auf die besondere Wissenschaftlichkeit der christlichen Theologie finden, die nicht dem antiken Griechentum, sondern der Juedisch-Christlichen Tradition entstammt. Die Denkbewegung der chirstlichen Theologie muss nicht durch die Leidenschaft des Denkens als solche, sondern eigentlich durch die Offenbarung beseelt sein, so dass die theologische Wissenschaft tiefer denkend ihrer eigenen Sache dienen kann. In diesem Zusammenhang kann es verstanden werden, dass der hl. Thomas die philosophischen Wissenschaften die *ancilla* nannte. Die *sacra doctrina* des mittelalterlichen Theologen ist lehrreich auch in der gegenwaertigen Diskussionslage hinsichtlich der Wissenschaftlichkeit der Theologie.