

神の意志

——トマス三位一体論における——

山田晶

一〇

以上によって我々は、「御父は意志によって御子を生む」という命題は、この「意志によって」が「始原の関係」の意味にとられるかぎり否定されねばならぬ理由をあきらかにした。然るにトマスによればこの同じ命題は、この「意志によって」が意志の同伴の意味にとられるかぎり肯定される（序文）。そこで次にくる問題は、ではなぜ、それは意志の同伴をあらわすかぎり肯定されるか、ということである。この問題を説明するため、我々は第一の場合と同じ方法をとることにしよう。すなわち、「御父は意志によって御子を生む」という命題において、この「意志によって」を意志の同伴をあらわすとした場合にこの命題が否定されるとすれば、そこからいかなる帰結が生ずるのであるか。

意志の同伴の意味は前述せるごとくである。意志が同伴するとすれば、御父が御子を生むはたらきに御父の生む意志が同伴することとなる。すなわち御父は御子を生まんと意志しつつ御子を生み、逆に生みつつ生むことを意志している筈である。生む「はたらき」と生む「意志」とは同伴し両者の間に先後関係はない筈である。——とここでいまこの命題において「意志の同伴」が否定されるところはどうであろうか。御父が御子を生む場合、御父の生む「意志」は生む「はたらき」に同伴しないことになる。然るに我々はこれまで考察してきたところからして、御父の生む

互の生成を支配するかかる自然必然性を研究するのは物理や化学であろう。ところで御父が御子を生むのがかかる仕方によるとすれば、御子の出生は物質に固有な機械必然性にもとづくことになり、御父も御子も物質であることとなる。然しこういうことは絶対⁽³⁾にありえない。神は最高度に「生ける者」だからである。だから物質が物質を生むような仕方では御父が御子を生むことは絶対⁽³⁾にありえない。御子の出生は機械的必然性によるものではありえない。

では、(二)生物が同じ生物を生むような仕方では御子を生むのであるか。——「生む」はたらきは「生きもの」に固有である。「生きもの」は単にそれ自身生きているのみならず「生むもの」でもある。つまり「生む」はたらきによって自分と同じ「生きもの」を存在せしめるのである。「生きもの」はすべて単に自分が「生きる」ことに対する欲求を有するのみでなく、「生む」ことに対する欲求を有している。「生きもの」が「生きもの」を生むはたらきは、そのものが理性的か非理性的かにかかわらず、およそ「生きもの」たるかぎりすべての「生きもの」に共通的であり、自然必然的である。従って「生きもの」が「生きもの」を生むはたらきは自然必然的法則に従うと考えられるが、その法則は物質が物質を生む機械必然的法則とは次元をことにする。それは生物的必然性であり、かかる必然性を研究するのは生物学であろう。——ところで御父が御子を生むのが生物が生むような仕方によることはありえない。なぜなら御父も御子も「生けるもの」(最も完全な意味で)であるにしても「生物」ではない。すなわち御父も御子も神であるかぎり純粹な霊であって物質的⁽⁴⁾な身体をもたない。だから「生物」といえない。従って御子の出生を生む生物が生むような仕方によるものと考えすることはできない。

では(三)御父は御子を自己の意志に反し、自然必然性によって生むような仕方では生むのであろうか。——意志に反して自然必然性によってはたらくことは人間においてしばしばおこることである。人間にとって死ぬことは自然必然的であり、病むことも死への前提であるかぎり自然必然的であるといえよう。それにもかかわらず死や病を意志する者はない(特別の場合は例外として)。人間は意志に反して病み、意志に反して死ぬのである。⁽⁴⁾同じことは「生む」

はたらきについてもいえる。「生む」ことは人間にとって自然必然的である。然し「生む」ことは必ずしも意志を伴うとはかぎらない。しばしばひとは意志に反して「生み」、生みたくないのに「生まれる」。かくて人間の世界には「生まざりしならば」「生まれざりしならば」の怨嗟の聲が充満している。人間にあっては自然必然性と意志とはかならずしも両立しない。——ところで御父が御子をこのように意志に反して生むことは絶対にありえない。なぜなら意志に反することは何かに迫られてなすのである。その「何か」は外部からのものもあり或いは本能のごとく内的なものもあるであろう。然し外からのものにせよ内からのものにせよ、それは意志にとって他者であり、意志に反することをするかぎり意志は他者からのほたらきを受けている。つまり意志に反してはたらく者は受動している。逆にいえば、受動しうるもののみが意志に反してはたらきうる。然るに神にはいかなる意味でも受動することはありえない。なぜなら神は最高の意味で能動者であるから。従って御父が御子を意志に反して生むということはありえない。我々はこの章において、御父が御子を生むにあたって同伴意志がないという仮定から出発した。その仮定のもとにおいて、御父が御子を生むのは(一)か(二)か(三)かのいずれかの場合にあたる筈である。然しいま我々はこの三つの場合のいずれも神の出生については絶対にいわれえぬことをあきらかにしたのである。更に神は出生にあたって「始原の意志」つまり「先行意志」ももたないことは既に考察されたごとくである。とすれば我々は必然的にこう結論しなければならぬ。——御父が御子を生むのは同伴意志による。つまり御父は御子を生むことを意志しつつ御子を生み、御子を生みつつ生むことを意志している。生む「はたらき」と生む「意志」とは同伴し、その間にいかなる先後関係もない。

(1) I, q. 27, a. 2c. nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia, et sic generatio nihil aliud est, quam mutatio de non-esse ad esse. Alio modo proprie in viventibus, et sic generatio significat originem alicuius viventis a principio vivente coniuncto.

- (2) I, q. 66, a. 2c. cum quatuor elementa communicant in una materia, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit...
- (3) I, q. 18, a. 3c. ...ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam: ...
- (4) I, q. 41, a. 2, ad 1. sicut nos multa naturaliter necessitate contra voluntatem patimur, ut mortem, senectutem, et humismodi defectus.
- (5) I, q. 9, a. 1c.

— —

我々は以上によって、「御父は御子を意志によって生む」という命題が、この「意志によって」が「始原の関係」をあらわすかぎり否定されねばならぬが「同伴意志」をあらわすかぎり肯定される理由をあきらかにした。要約すれば次のごとくである。もしそれが始原の関係をあらわすとすれば、御父の意志にもとづいて生み出された御子は被造物であることになる。これは不可である。だからして、御父は御子を意志にもとづいて生むのでない。——ところがそれが「同伴意志」をあらわすかぎり上記の命題は肯定される。なぜなら御父の生むはたらきに意志が伴わないことは御父の神たる本質に反するからである。ゆえに御父の生むはたらきは、それに御父の意志が同伴しているという意味で意志的でなければならぬ。しかもそれは御父の意志を始原としないかぎり御父の本性にもとづくのであり従って必然的である。かくて御父が御子を生むはたらきは意志的であつて、しかも必然的である、という結論に達する。

ここで当然次の疑問が生じてくる。——意志的であるということと必然的であるということは両立するであろうか。意志的であるとは自由であることであり、自由は必然に対立する。とすれば意志的と必然的とは到底両立しえないのでなからうか。——これはもつともな疑問である。この点について最も詳細に論ぜられた『能力論』第二問第三項においても、結局必然と意志とがいかにして両立しうるかの問題の解明に主力がそがられている。そしてこの点を

理解することは、三位一体における出生の意味をより深く理解するために必要であろう。かくて我々は意図する最後の問題に到達したのである。

意志的であつて必然的であることは可能か。これに対しては可能であると答えられる。ただしそれは或る特別な場合においてである。それはいかなる場合であろうか。——我々の意志について考えてみよう。我々の意志はその対象の選択について自由である。意志は多くの可能的対象の中から一つを決断することができる。然し我々の意志はあらゆる対象について選択の自由を有するわけではなく、意志せざるをえない対象をもっている。それは意志の究極目的である。意志は究極目的を意志せざるをえない。その意味で意志は究極目的に対し選択の自由をもたない。それを意志することは意志にとって必然的である。然し究極目的は文字通り究極のものであり意志が最後に達成すべきものである。従つてそれを達成するため意志は、「その究極目的に対してあるもの」 *ea quae ad finem* を意志する。それはいわば二次的目的であり、究極目的の達成のための手段としてさしあたり意志の対象となる。手段としての目的は多数でありうる。意志はこれら多数の目的の中から一つをえらぶ自由を有しているが、究極目的についてはこれを意志せざるをえないのである。

では究極目的とは何であろうか。それは人間意志が人間意志たるかぎり本性的にそれに傾くものである。それは「善」である。何が善であるかについてひとの意見はさまざまであろう。然しそれらがともめられるのはそれらが「善」であるからであり、従つて「善」が意志されている点において彼等は一一致している。それはまた「至福」である。何が至福であるか、またそれを獲得するにどうしたらよいかという点でひとびとの意見はさまざまであろう。然し至福をもとめている点で彼等は一一致している。⁽¹⁾

意志の究極目的は「善」であり、その獲得が人間を「至福」たらしめる。それゆえ「善」と「至福」とは「もの」としては同じである。では人間意志が人間意志たるかぎり意志せざるをえない究極の善なし至福とは何であるか。

それは人間がそこから出て、そこへもどってゆくべきものとしての「神」である。⁽²⁾

ここで意志は単に倫理的見地からでなく、単に人間の立場からでなく、いわば宇宙的見地からその意味をあきらかにされねばならない。意志とは何であるか。それは人間本性が究極的善に傾く本性的傾向性である。ところで人間を人間としてでなく全宇宙における一個の存在者として眺めるとき、意志の本性もまた宇宙的見地から眺められる。全世界は神によって造られたものであり神を根源としている。根源より出でたものは根源にもどろうとする。かくて万物の根源は万物の究極目的となる。神は万物にとってアルファであるとともにオメガとなる。⁽³⁾ 万物は神を究極目的としてそれを志向し、この志向は万物の運動となつてあらわれる。然るに万物は神の被造たる点で共通するがその存在は同じでない。或るものは物体として、或るものは生物として、或るものは人間として、或るものは天使として存在する。それぞれ異なる存在に應じ、異なる運動形式をもつ。かくて天体・生物・人間等の異なる運動が現成する。各々のものはそれぞれに固有な運動形式を通して万物の究極目的たる神を志向している。天体はその運行により、生物はその生命活動を通じ、それぞれの仕方て神を志向している。万象の運動はことごとく神への志向のあらわれである。万物の有する神へのこの志向を万物の有する本性的傾向性 *inclinatio naturalis* という。それはさまざまな存在者にその存在に應じてさまざまな形であられる。すなわち物体にとっては場所的運動への傾向性として、生物にとっては自己と種族保存に対する本性的欲求 *appetitus naturalis* として。人間にあってはそれは知性的欲求たる意志としてあらわれる。⁽⁴⁾

従つて意志は人間が本性的に有している神への志向性である。ただし人間は精神と肉体との複合であるから、肉体であるかぎり無生物と生物との有する自然的傾向性をもっている。意志とは人間が知性的存在たるかぎりにおいて人間に固有なる神への志向性であり、従つてそれはつねに知性にうらづけられている。人間は知性的たるかぎり意志的であり、動物たるかぎり欲求的である。——このようにみてくれば、人間意志が究極目的に対し必然的に傾くのは当

然であるといわねばならない。意志は人間本性に属する自然本性的なものであるかぎり、あらゆる自然本性に共通の法則に従う筈であり、自己の根源に還帰せんとする傾向が万物に共通であるとするならば、意志もまたこの法則に従わねばならない。従って意志は自然本性的にかつ必然的に究極目的を意志することとなる。

然し我々はここで、この必然性があくまでも意志の必然性であって物体の自然必然性でも生物のそれでもないことに注意しなければならない。意志が必然的に対象を志向するときいて恐らく或るひとびとは反撥を感ずるであろう。それは彼等が必然性というものを物体や生物の有するそれのみと考えているからである。然し自然にさまざまな段階があるように必然性にも段階がある。物体的自然にとっては「動かされて動く」ということがその自然必然性の特質である。生物的自然にとっては単に外部から動かされるだけでなく「自らのうちに内在する原因によって動く」ということがその自然必然性の特質である。然し非理性的生物にあっては、その生命の内的根源の動きはあらゆる仕方外部の物的環境によって影響されている。これに対し、意志もまたいま述べたように究極目的に対し必然的に傾くのであるが、意志は外部からの作用によりそのように傾かしめられるのではなく、自分自身の内的原因によって傾く。その内的原因は知性の認識である。すなわち意志の究極目的に対する必然的傾きは知性認識に依拠している。意志は知性認識された対象に傾くのであって他の何ものにもない。それゆえ究極目的に対する意志のはたらきは必然的であるが無意志的でも反意志的でもなく意志を伴っており、従ってそれは同伴意志的である。だから究極目的に対する意志のはたらきに関しては、必然的ということと意志的ということとは両立する。

(1) I, q. 82, a. 1 c. voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo.

(2) I, q. 26, a. 3c. Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius objecti, sic solus Deus est beatitudo: quia ex hoc solo est aliquis beatus, quod Deum intelligit.

(3) I, q. 2, introd. Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est

一一一

我々が何かを意志するため、その「何か」は何らかの仕方では知られていなければならない。そのかぎり知性は意志に先立つ。然し何かを知るにはそれを知らうという意志がなければならぬ。そのかぎり意志は知性に先立つ。かくて意志と知性のはたらきは相互に媒介し前提し合っている。そこでその関係の究極のところではどちらが先かという問題が生じ、ここに主知主義と主意主義との見解が分れる。トマスにとって意志のはたらきの究極は、前述のごく意志が善一般ないし至福を必然的に意志する場合であつて、これ以上に意志のはたらきをさかのぼらせることはできない。それは意志のはたらきの始原である。かかる始原における意志について考えてみるに、それが必然的に意志する対象は善一般であるから、この意志のはたらきが成立つため善一般は既に知られていなければならない。知るのは知性である。それゆへ始原における意志は知性のはたらきを前提する。その意味で、知性が先か意志が先かという問題について、トマスははっきりと知性が先だと答えている。⁽¹⁾すなわち主知主義の立場に立っている。然しこの主知主義は浅薄な意味に解されてはならない。その深い意味については後に考察しよう。

ところで始原における意志が必然的にそれに傾く善一般・至福ないし神は知性によって既に知られているといったが、これに対しては直ちに次の疑問が生ずる。果して我々は始原の意志において善一般・至福ないし神を知っているであろうか。それをさういうものと知って意志するであろうか。もし知って意志するならば、善や至福の何たるかについてこれほど議論がたたかわされる筈はなく、また神の存在についての問題もおこらぬ筈ではないか。然し現実にはこれらの問題についてはしてしない議論がつづいているし、またかならずしもすべてのひとが究極目的を神だと考え

ているわけでもない。始原における意志がそれに必然的に傾く善一般とは何であるか。それは知性によっていかなる仕方でも把握されるのであるか。——これに対しては次のように答えなければならぬ。始原における意志が必然的に傾く対象は、知性によって究極目的として、善として、至福として、ないし神として意識的に知られているわけではなく、従って意志はかかる意識された対象に向って必然的に傾くわけでもない。もしそれがかかる意識された対象にかかわるとすれば、意志のはたらきはもはや必然的でないのである。かかる意識された対象に対し意志は自由にかかわるであろう。このかぎり意志は神をえらぶことも悪魔をえらぶことも、また幸福をえらぶことも不幸をえらぶことも自由であろう。だが意志がその始原のはたらきにおいて必然的にそれに傾く対象は、そのように意志する主体によって対象として意識されているわけでない。却って彼はそれを意識する以前にいわば無意識的に、意志そのものの本性にもとづいて必然的にそれに傾くのであり、傾かざるをえないのである。そしてこのように意志が意志であるかぎり必然的にそれに傾かざるをえない対象を名づけて究極目的とか至福とか善とかいっているのである。⁽²⁾

然しながらたとえ無意識にせよ意志がそれに傾く対象は、それが意志されるかぎり何らかの仕方では知られていなければならぬ。知るのは知性である。だから知性は、意志が必然的にそれに傾く対象を、何らかの仕方では知っていないければならぬ。それは意志が無意識的にそれに傾く対象として、知性にいわば「無意識的に知られている」のでなければならぬ。知性が「無意識的に知る」とはいかなることであるか。それは知性がそれを「これこれのものである」という意識的な判断を形成する以前に直接的に知っていることである。そして意志の究極目的に対するかかわり方が必然的であるように、知性のかかる始原の対象に対するかかわり方も必然的でなければならぬ。知性がこのように必然的に把握するもの、否むしろ把握せざるをえないもの、知性のうちに最初に落ちこんでくるもの、それは「ある」(存在)⁽³⁾である。

知性が必然的にそれにかかわる対象は存在である。知性はそれが何であるかを知る前にまず「ある」ことを知って

いなければならない。「ある」についての知はあらゆる認識の始原である。意志が何かを意識的に意志する以前にまず善一般に対する必然的な意志を有するように、知性はそれが何であるかを知る以前に「ある」こと一般に対する必然的な認識を有している。知性は知性であるかぎり「ある」ということを知り、否、知らざるをえない。それは決して知性が「あるとは何か」という問いに対し答えうることを意味しない。「至福とは何か」という問いに答えることが困難であるように、否それ以上に「あるとは何か」の問いに答えることは困難であり、恐らくそれは知性にとつて、あらゆる問いの中で最も困難な問いであろう。それにもかかわらず、かかる問いが提起されるために「ある」ということは何らかの仕方で行われていなければならない。さもなければ「あるとは何であるか」と問うことすらできない。その意味で「ある」は知性が最初に知ることであるとともに最後に知るべきことであり、知性認識のアルファであるとともにオメガである。そして「ある」の究極的理解の至難である理由は、まさにそれがすべてに先んじて既に知られている点にある。すなわち知性認識のオメガが外ならぬそのアルファであるという点に存する。

知性が始原的に知るのは「ある」だといわれるとき、その「ある」は動詞としての「ある」*esse*なのか、名詞としての「あるもの」*ens*なのか、それとも「あるもの」のあるといわれる所以のものとしての *essentia* なののであるか。つまり知性の始原的対象は「存在する」ことか「存在するもの」か存在の「本質」か。——このような問いは恐らく無意味であろう。なぜなら「ある」をエッセ・エンス・エッセンシアに分析するのは、「ある」についての知性の意識的な認識、つまり存在論的認識の相当に高められた段階においてはじめて行われることである。然るにいま我々が問題としている「ある」の認識は、あらゆる知性認識の始原であり、そこにおいては後に知性認識の進展につれて分化発展すべきあらゆるものが「ある」という一語においてとらえられている。それゆえ、はじめに知性におちこむものが「ある」か「あるもの」かという議論は無意味であり、それは両者を含んだ意味での「ある」であろう。然しこの「ある」のかわりに「存在」という語を用いることにする。この「存在」は日本語として「ある」というはた

らきをあらわすとともに「あるもの」としての存在者をもあらわす。「存在」という語の意味のかかるあいまいさのゆえに、或るひとびとはエンスないしエッセの訳語としてこの語をさける。たしかに存在論的認識の或る段階において、概念を厳密ならしめるため訳語を区別する必要があるであろう。然しいま我々が問題としている次元において、つまり知性をはじめにとらえるものが問題とされる次元において、「存在」という語はその意味のあいまいさ、ないしその意味の一般性のゆえに却って適当であろう。もちろんこの場合の「存在」とはもの「がある」こと、つまり *exister* の意味だけでない。然しその意味をも含んでいる。知性が始原的にとらえるものは勿論、何らかの意味で *exister* の意味だけではないからである。

上記の意味における「存在」に対し、知性は始原的にかかわる。それはあたかも意志が、善一般に対し始原的にかかわることである。そして意志にとってその究極目的たる善一般にかかわることが、善一般に必然的に傾くことであるように、知性にとってその始原的対象たる「存在」にかかわることは、知性が存在を必然的に認識することに外ならぬ。意志が善一般を意志せざるをえないように、知性は存在を認識せざるをえない。ところで意志がそれを始原的に意志せざるをえない対象は、意志されるため知性によって知られていなければならぬ。それは然し知性によって始原的に知られていなければならぬ。かくて、意志が始原的に意志する善一般と、知性が始原的に認識する存在一般とは同じものでなければならぬ。事実、両者の対象は「もの」としては同じものである。その同じものが知性の対象たるかぎり「真」といわれ意志の対象たるかぎり「善」といわれる。「真」も「善」も同じもの、つまり「存在」に外ならず、「真」と「善」とはこの同じものを考察する観点の相違に従って（すなわち知性の対象とみられるか意志の対象とみられるか）、ことなる側面から附せられた呼び名に外ならぬ。ゆえに「真」と「善」とは概念的に、*secundum rationem* 「存在」とことなるが、*実在的*、*secundum rem* に全く同じものである。

そこで次の疑問が生じてくる。——意志の必然的に意志する対象が「善」としての神であり、知性の必然的に認識

する対象が「真」としての存在であり、しかも両者が「もの」として同じであるとすれば、知性が始原的に認識する「存在」は神であるか。もしそうだとすれば神は万人によって自然本性的に認識されていることになる。とすれば、神の存在論証は不必要となりはしないであろうか。——これに対しては次のように答えるべきであろう。知性が始原的にとらえる対象は「存在」一般である。だからそれは勿論、存在そのものなる神を含んでいる。そのかぎり知性は、その認識のアルファにおいて神を認識しているともいえよう。然し知性が始めにとらえる「存在」は単に神だけでない、それ以外のあらゆるものを、つまり「ありとあるもの」を含んでいる。それらは「ある」かぎりにおいて、勿論存在そのものなる神との存在的連関をもっている。然し知性はその認識の始原において、これら一切を含めた「ある」を直接的に把握している。それらを区別して知るわけでもまた意識的に知るわけでもない。始原においては最も混雜したかたちで *sub confusione* 知られているのである。だからして最初に把握される「存在」が「存在」そのものなる神を含むとしても、それは「存在」を神として知ることでない。それはあたかも暗闇のなかに向うからやってくる「何物」かを知ることが、たとえそのものがペテロであるにしても「ペテロを知る」ことだといえないと同様である。⁽⁵⁾——それにもかかわらず我々は、認識の始原においてとらえられる「存在」が、たとえ混雜した形にせよすでに神を含んでいることに注意すべきであろう。

- (1) De pot. q. 2. a. 3. ad3. sicut actus intellectus videtur sequi actum voluntatis, in quantum a voluntate imperatur; ita e converso actus voluntatis videtur sequi actum intellectus, in quantum per intellectum praesentatur voluntati suum obiectum, quod est bonum intellectum. Unde esset procedere in infinitum, nisi esset ponere statum vel in actu intellectus vel in actu voluntatis. Non autem potest status poni in actu voluntatis, cum obiectum praesupponatur ad actum; unde oportet ponere statum in actu intellectus, qui naturaliter intellectum consequitur; ita quod a voluntate non imperatur.

る解釈はトマスの真意をそこなうものといわねばならない。我々は始原における知性と意志との關係を理解するため、前述した御父から御子の發出するさいの意志の役割を想起すべきであろう(一〇章)。すなわち、御父から御子の發出は必然的であるが、それは無意志的でも反意志的でもなく意志同伴的である。そこにおいては必然的と意志的とは両立する。同じことを始原における精神についていうことができる。精神はその始原的認識において存在一般を把握しつつまさにそれと同時に存在一般に必然的に傾いている。知性も意志も精神の能力であり、同じ精神が知るとともに意志しているものであり、従って意志が知性に同伴するのは当然のことである。すべての誤解は知性と意志とをあたかも二つのことなる「もの」のごとくに考え、両者をば根源的に一つの「精神」において考えないことに由来する。神における御子の發出は、まさに我々の精神の始原的認識と意志との類似性において理解される。然し類似は前述のごとく異と同一を含む。異を知るため同を知らねばならない。同の認識にもとづいて異を論ずることも始めて可能となるであろう。そこで我々はこれまで述べてきたことをもとにして、我々にとって最後の問題に着手しよう。すなわち、御父が御子を生むとはいかなることであるか(序文)。これを探究するため、我々是我々の精神との類似に着目しよう。そして同の認識から異の考察へと上昇してゆこう。

御父が御子を生むとは、御子が神のうちに御言 Verbum として發出することであるといわれる。⁽¹⁾然しこれは何を意味するのであろうか。これを前述せる我々の精神との類比において考えてみよう。知性はその始原的認識において存在を把握する。存在は知性によってとらえられる「もの」として知性の外に存在する。知性はこの「もの」を把握するとき、自らのうちにその「もの」の概念をいだく。だから始原の状態において外なる存在に必然的にかかわる知性は、それとともに知性自身のうちに「存在」の概念を形成している。それは「ある」という「言葉」によって外部に表現さるべきものとして「内なる言葉」verbum interius といわれる。⁽²⁾かくて、始原において「もの」としての「存在」に始原的にかかわる知性のうちには、存在の「言葉」がいだかれている。これは知性が存在との始原的にか

わりにおいて自らのうちに始原的に生み出したものであり、この意味で内なる「言葉」は知性によって生み出されたものであり、逆に「言葉」は知性から生まれたのである。ところで知性が存在するとは、存在の世界に存在することであり、知性はその存在のはじめから存在とのかかわりをもったのである。しかも知性は存在とのかかわりをもった始めから自らのうちに存在の「言葉」を生んだのであるから、知性における「言葉」の出生は知性の存在と同時にあり、その意味で存在の「言葉」は知性のうちに「始めから、知性ととともに」あったといわれうるであろう。

御子の御父からの出生もこれと類似の仕方であらう。御父は神としての精神であり、神的知性である。それは存在を始原的に認識する。それによって御父のうちに存在の「言葉」ができる。それは神があるとともにあり、神のある始めからあった。すなわち「始めに御言があった、御言は神とともにあった」*In principio erat Verbum, Verbum erat apud Deum.* のである。これが御父からの御子の出生に外ならぬ。だから御父がまず存在し、それから御子が生まれたのではない。御父が存在するとともに御子は生まれた。御父の存在は永遠であるから、御父のもとなる御言の存在も永遠である。⁽³⁾

次に知性と言葉、御父と御子との間に存する意志についても、人間知性と神との間には或る種の類似性が見出される。我々の場合、存在が知性によって始原的に認識される時、それとともに存在は意志によって始原的に意志されている。存在一般に対する知性の始原的認識が必然的であるごとく、意志の存在に対する始原的志向も必然的である。始原において意志は知性に同伴している。意志を主にしていえば、知性が存在を認識し知性のうちに存在の「言葉」が発出すると同時に、その認識された存在を志向する意志が発出している。「意志」の発出と「言葉」の発出とは同時であり相互に同伴的である。——同じことが神についてもいえる。神が存在を始原的に認識するとき、神のうちに存在の「言葉」が生まれる。言葉を生む者としての神を「御父」といい、生まれる言葉を「御子」という。すなわち神の始原的認識において御父から御子が発出する。ところで御父が御子を生むにあたり意志の同伴することは

既に考察されたごとくである（一〇章）。従って神における始原的認識に意志が同伴する。これはすなわち、神における言葉の発出に神の意志の発出が同伴することに外ならない。そしてこの神的意志の発出は聖霊の発出である⁽⁴⁾（然しこの問題にはこれ以上立ち回らないことにしよう。いま我々の問題としているのは御子の出生に関するかぎりの意志であるから）——かくて、人間知性の始原的認識において「言葉」と「意志」とが同時に発出するように、神においてその「御言」と「聖霊」の発出は一緒である。また人間知性はそれが存在のうちに生み出され存在とのかかわりをもつと同時に存在に對する始原的認識をもったのであるから、知性が存在することと、知性のうちに言葉と意志との発出することは同時である。同じく神においても、神が存在することは御言の発出することであり聖霊の発出することに外ならぬ。この点においても、神の精神と人間知性との間には類似性がみとめられる。

(1) I, q. 27, a. 2c. *processio verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum verbum procedens dicitur Filius.*

(2) *Cont. gent. IY, c. II. Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, ...*

(3) I, q. 42, a. 2c. *Filius fuit, quandocumque fuit Pater. Et sic Filius est coaeternus Patri: ...*

(4) I, q. 27, a. 3c.

一四

以上において我々は、神における御子の出生を、人間知性における概念の発出との類比において考察した。然し類似は前述のごとく同と異とを含む。甲が乙に似ているということは両者が同じであるということではなく、両者は或る点で共通性を有するが或る点で異なることを意味している。我々は以上において「御父が御子を生む」ということの意

味を「人間知性が概念を生む」こととの共通性において考察した。我々は次に両者間の異なる点に着目しなければならぬ。神において御言が発出するのと人間知性において概念が発出するのとはいかなる点で異なるか、その考察が次の課題となる。

その相違はいくつかの点でみとめられる。まず第一に、御言を発出する神の知性と概念を発出する人間知性とを比較するに、前者は永遠的であるのに後者はそうでない点が異なる。——人間知性は永遠から存在するのでなく存在の始めをもつ。人間知性はいつか存在し始めたのである。従って人間知性における言葉の発出が人間知性の存在とともに始まったとしても、その発出はいつか始まったのであり決して永遠的でない。これに対し神の知性は存在の始めの時をもたない。それは永遠から、*ab aeterno* であり、従ってまた御言の発出も永遠からである。このように神的知性が永遠的であるに対し人間知性はそうでない点に、両者における発出の第一の根本的異りがみとめられる。⁽¹⁾

では人間知性が存在の始めをもつとはいかなることであるか。それは人間知性が時間のうちに創造されたことである。創造されるとは存在に産出される、*producti in esse* ことである。このことは二つの意味をもっている。第一に、存在に産出されるとは、そのもの自体が「存在を有するもの」*habens esse* となることである。たとえば人間が創造されるとは、単なるイデアとしての人間でなく、存在を有する人間、つまり存在する人間が造られることである。だが「存在に産出される」ということはもう一つの意味をもっている。それは「存在する世界」に生み出されることを意味する。すべての被造物は生み出される以前に万物のイデアとして神のふところにあつたが、創造とともにいわば存在の世界に生み落されたのである。ところで「存在の世界」は知性がそこに生み落された場所として知性が存在する以前に既に存在した。従って知性がそこに生み落された「存在の世界」は知性にとって他者である。知性が存在すると同時に知性がそれにかかわる存在は、従って他者の存在である。それゆえ知性が始原的認識において認識する存在は他者であり、意志は他者を意志する。このように「他者とのかわり」は人間知性にとって本質的である。別言

すれば、人間知性は本質的に他者とかがわる存在である。

ところが神はどうであるか。神は創造されたのでなく、従って存在の世界に生み出されたのでない。神はその存在のため、神がそこにおいて存在すべき存在する世界を必要としない。すなわち神はその存在のため他者を必要としない。神は永遠から存在し、存在そのものである。従って神が始原的にそれを認識する「存在」は人間知性の場合のごとく他者としての存在でなく、自己としての存在である。すなわち「存在」そのものなる神はその始原的認識において「存在」そのものなる神自身を認識するのであり、その結果神のうちに生み出される言葉は神自身に外ならぬ。すなわち神のうちに発出する「御言」は神それ自身に外ならぬ（御言は神にてありたり *Et Deus erat Verbum.*）。

——人間知性の場合には知性がかかわる存在は知性にとって他者であるから、その他者としての存在そのものと、それについて知性にいだかれる存在の概念とは「もの」として同じでない。前者は知性の外にあり、後者は知性に内在する。すなわち「知性認識されるもの」*res intellecta* と「知性認識された概念」*intentio intellecta* とは同じものではない。⁽²⁾これに対し神の場合、神の知性は自己の外なるものを認識するのでなく、神自身を認識するのであるから、「知性認識されるもの」と「知性認識された概念」とは同じである。⁽³⁾人間知性にあつては知性認識されるものとしての「存在」とその存在の「概念」とがことなるに對し、神の場合は両者が全く同一であること。——この点に両者間の第二の異りがみとめられる。

(1) *I. q. 42. a. 2c.*

(2) *Cont. gent. IV, c. 11. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, ...*

(3) *Cont. gent. IV, c. 11. Quum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est eius intellectus; et, quia intellectus in eo est res intellecta, intelligendo enim se, intelligit omnia alia, ...relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus et res quae intelligitur et intentio intellecta.*

一五

次に人間知性によっていだかれる言葉としての「概念」について考えてみよう。知性が始原において必然的に把握する概念は前述のごとく「存在」の概念である。それはあらゆる概念の基礎であり、すべての概念は結局「ある」に還元されるといふ意味においてはあらゆる概念を既に含んでいてもいわれうるであろう。然しそれは現実的にでなく可能的に含んでいるにすぎない。現実的には「ある」というのは最も空虚な概念だといわねばならない。「それは何であるか」と問われて「それはあるものである」と答えるのは間違いでないが、然しかかる答えは最も内容空虚であつて実質的な答えをなさない。「何であるか」の問いに答えるため、我々は単に「ある」という以上のことをそのものについて知らねばならない。すなわち我々は始原的認識にとどまることなくそこから前進しなければならぬ。事実「あるもの」としての存在はそれ自身のうちに無限の規定を含んでいる。我々はその「存在」が包蔵する無限の規定を認識するため、一挙にでなく漸次に、時間をかけ経験にもとづいて進んでゆかねばならない。経験とは感覚を媒介として他者と接触することである。あらゆる認識は何らかの仕方経験にもとづいて⁽¹⁾いる。

ところでさまざまのものを認識することは、知性のうちにさまざまのものの概念が生れることであり、さまざまの言葉が語られることである。これらさまざまの概念ないし言葉を、我々は他者との接触としての経験によって漸次に自らのうちにたくわえてゆくのであつて、それら概念の多様性を始原的認識における「存在」の概念からア・プリオリにみちびき出すことは決してできない。それゆえ始原的認識によってえられる「ある」の概念はあくまで始原的であつてそれ以上のものではない。我々は多を認識するため多の概念をもたねばならず、多の概念をもつため多を経験しなければならぬ。その究極の理由は、前述したように(一四章)、我々の知性認識のかかわる存在が我々自身でなく、我々にとって他者であることに存する。その他者たる存在はそれ自身のうちに無限の多を含む。従つて我々はその他

者の多を知るかぎりにおいて存在そのものを知り、その他者の多を知らぬかぎりにおいて存在そのものを知らない。有限な時間に有限な能力をもって有限なものをしか知ることのできない人間知性は、存在そのものの包蔵する無限の多を知りつくすことはできない。然しそれをより多く知ってゆく可能性を常にもっている。人間知性は知の無限の可能性に対してひらかれながら現実的には常に有限である。

これに対して神はどうであろうか。前述せるごとく（一四章）、神は存在する他者の世界にいつか生み落されたのではない。却って存在する世界そのものを神はいつか生んだのである。世界は存在に生み出される以前、既に神のうちに存在したのである。神のうちに存在するとは神として存在することにほかならない。存在する世界の包含する無限の多は、世界が存在する以前、既に神のうちにあったのである。神のうちにあったとは神としてあったことである。それゆえ世界における多は神のうちに神の一としてあったのである。従って神は世界を知るため世界を経験する必要をもたない。世界における多の認識をうるため、時間をかけて多を遍歴する必要がない。神は世界におけるすべてのものの認識を一つの言葉においてもつことができる。その一つの言葉とは、神が神自身についていだけ概念であり、すなわち御言に外ならない。しかも神はこの一つ概念から他の諸々の概念を、推理の糸をたぐってみちびき出す必要はない。神は神自身を認識するその始原の認識において、神自身とともに全世界と、そのうちに包蔵されるあらゆるものを認識する。⁽²⁾ あらゆるものの概念は神の一つの概念のうちに含まれている。万物について神のいだけ概念をアイデアという。すべてのもののアイデアは神のいだけ一つの言葉、すなわち御言のうちに含まれている。⁽³⁾ ——我々の知性において、その始原における「存在」の概念から他の諸事物の概念をアプリアリにみちびき出すことはできない。もろもろの事物を知るためそれらの概念をもたねばならず、知性はそれらの概念を他者としての存在から経験を通し漸次に獲得する。始原的「存在」概念はこれらの諸概念に対し始原としてかかわるが然しこれらの概念と区別される。これに対し神における始原的存在概念としての御言はそれ自らのうちに一切の事物の概念を含んでいる。——この点

に両者間の第三のことなりがみとめられる。

神の御言はそれ自身のうちに、存在すべき一切のものの概念を含んでいる。神は存在する世界から世界の概念を受けとったのでなく、却って御自身のうちに包蔵する世界の概念によって世界を造ったのである。世界において存在すべき一切のものの概念は神の御言のうちに含まれている。御言は世界創造の原因である(万物は御言によって造られた *Omnia per ipsum facta sunt*)。御言はそれ自らのうちに、世界において存在した、存在する、存在するであらうすべてのもののアイデアを含んでいる。のみならずそれは、存在しなかった、存在しない、存在しないであらうすべてのもののアイデアをも含んでいる。⁽⁵⁾ 御言のうちにどれだけの、またどのようなアイデアが含まれるか、何人も知ることはいできない。それらのアイデアのうちいかなるものを、いつ存在の世界に生み出すのか、なぜそのものを存在せしめ他ものを存在せしめないのか、なぜ神はこのような世界を創造し別様の世界を創造しないのか。その理由を何人も知ることはいできない。それは神の自由なる意志にもとづくことだからである。⁽⁶⁾

(1) I, q. 84, a. 6c.

(2) I, q. 14, a. 5c. *Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.*

(3) *De verit. q. 3, a. 1, ad 10. inuento Anselmi est dicere... quod in Verbo non sit similitudo sumpta a rebus ipsis, sed omnes rerum formae sunt sumptae a Verbo; et ideo dicit quod Verbum non est similitudo rerum, sed res sunt imitationes Verbi. Unde per hoc non removetur idea; cum idea sit forma quam aliquid imitatur. トマスは*
 のアンセルムス解釈のうごには御言とアイデアとの關係が簡明に説明をわけてゐる。

(4) I, q. 34, a. 3c. *quia in Verbo importatur ratio factiva eorum quae Deus facit.*

(5) *De verit. q. 4, a. 7c.*

(6) I, q. 46, a. 2c. *Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, ...*

これまで我々は、神における御子の出生を、神的知性における御言の発出として、我々の知性認識における概念懐抱との類比において考察してきた。まず両者の共通性をみ(一三章)、然る後両者の異なる点をみたのである(一四・一五章)。それは次の三点に要約された。(一) 人間知性における概念の懐抱は時間的であるのに、神における御言の発出は永遠的である。(二) 人間知性の場合、認識される「もの」としての「存在」と、認識によって知性のうちに生じた「概念」とは他者であるのに、神にあっては、神によって認識される「もの」は神自身であり、その認識によって神のうちに生み出される「御言」も神自身であり、従って両者は同一である。(三) 人間知性の場合、始原的認識において形成される「存在」の概念は最も内容空虚であるに對し、神における御言は万有を包含し無限に充実している。

さて以上の三点は、我々の知性との類比において神における御父からの御子の出生について我々の知りえた三つの特質であるが、それらは共通的に、御父と御子の關係についての二つの真理を指示している。それは、御父と御子との本質的同一性と關係的區別という真理である。——人間知性にあっては、「知性」とその認識対象たる「存在」と、それについて知性のうちにいだかれる「概念」とは、相互に密接な關係を保ちながらしかも本質的に區別されなければならない。すなわち「知性」と「存在」とは本質的に他者であるし、また知性のうちに形成される「概念」は知性に内在するが知性の本質でなくその態様 *Passio* にすぎない。かくて三者は相互に本質的に區別されるのである。⁽¹⁾ところが神にあっては、神の「知性」とそれが認識する「存在」と認識によって神のうちに形成される「御言」とはいずれも「神」御自身であって、従って三者は本質的に同一であり、ただ關係的に「生む神」としての「御父」と「生まれた御言」としての「御子」とが區別されるにすぎない。⁽²⁾——かくて神における御言の発出を我々の知性との類比

において考察してゆくと、我々は、ついに御父と御子との本質的同一性と關係的區別の認識にまで到達することができ、る。

然し実をいうと、御父と御子との本質的同一性と關係的區別とは、両者の關係についての真理の全面をつくすものでない。たしかに御父と御子とはその本質において同一であるが、然し他面、両者は異なるのであり、その關係的區別は單に概念的な區別ではなく、実体とその様態との區別でもなく、ヒュボスタシスないベルソナとしての區別である。すなわち御父も御子もそれぞれ独立の自存者 *per se subsistens* として相互に區別されて⁽³⁾いる。それが何故にまたいかにして區別されるか、それは一つのミステリウムであり、精神との類比にもとづく我々の三位一体論理解へのところみは、ここで限界点に達したのである。この問題にこれ以上立ち入ることをいまはさしひかえよう。

以上において我々は、神において御父が御子を意志によって生むということが、何を意味するかについて考察してきた。我々はそのさい、御子の出生を主にし、それに即して「意志のはたらき」を考察したのである。いま意志のはたらきを主にしてその発出を考察するならば、そこに三位一体論における別の局面、すなわち聖靈論が展開されることとなるであろう。然しそれについての考察は別の機会にゆずらなければならない。(丁)

(1) *Cont. gent. IV, c. II.*

(2) *I, q. 28, a. 3c. oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas; sed secundum rem relativam.*

(3) *I, q. 29, a. 2c.*

(筆者 大阪市立大学文学部助教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

The Will of God the Father in begetting His Son according to the interpretation of St. Thomas Aquinas

by Akira Yamada

According to the interpretation of St. Thomas Aquinas, in the *Summa theologiae*, I, q. 41, a. 2, the proposition “The Father begot the Son by will (voluntate)” can be said to be true, when in one sense, the ablative (voluntate) designates only concomitance, but in the other sense, when the ablative imports the habitude of a principle, it can no longer be said to be true.

In order to clarify this theological distinction of prime importance in the treatise of the Trinitate, I will endeavour to answer the four following questions: 1) What does “only concomitance” mean? and 2) what does “the habitude of a principle” mean? 3) Why is the above mentioned proposition true when “the ablative designates concomitance only” and 4) not true when “the ablative imports the habitude of a principle”?

In attempting to answer those four questions’ my purpose has been to show in what special sense Saint Thomas acknowledges the Will of God the Father begetting the Son, as a “notional act” (ab intra), whereas he draws a clear-cut distinction with the Will of God, implying “the habitude of a principle”, as in the act of Creation, which is an act (ad extra), common to the three divine persons and belonging to the essence of God the Creator (cf. *ibid.* a. 1), and through which all things are created “ex nihilo” and “in tempore”.