

哲学研究

第五百三十四号

第四十六卷
第四册

トマス・アキィナスにおける《causa rerum》について

—Sum. theol. I. q. 14, a. 8.—

山 田 晶

トマスは、神が *causa rerum* であるかという問題を、『スンマ』第一部の二箇所において論じている。一つは、第十四問八項であって、そこでは、神の知が *causa rerum* であるかが問われている。一つは、第十九問四項であって、そこでは、神の意志が *causa rerum* であるかが問われている。トマスによれば、神の知も意志もそれぞれの仕方 *causa rerum* であるが、しかしいずれも単独には完全な意味で *causa rerum* であるとはいいがたく、両者相俟ってはじめて完全な意味での *causa rerum* となるのであるという。この論文においてわれわれは、

- (一) 神の知はいかなる意味で *causa rerum* であるか
 - (二) 神の意志はいかなる意味で *causa rerum* であるか
 - (三) 神の知と意志とは *causa rerum* たることにおいてどのように関係し合っているか
- を、トマスのテキストに即して考察する。最後に、

(四) 神の知と意志とが *causa rerum* であるといわれる場合、神の知と意志とを *causa* とする《res》とはいかなるものであるか

を考察する。神の知と意志とを原因として、その結果として存在していると考えられる《res》の意味をあきらかにすること、これこそは本論文の究極的に意図するところのことである。まず、第一の問題の考察から始めよう。

一

一 まず第一に、神の知はいかなる意味で *causa rerum* であるか。そもそも「神の知」とは何を意味するか。「神の知」*scientia Dei* における「神の」*Dei* という属格は、「神が知る」という意味で知の主体を示すともとれるし、また「神を知る」という意味で知の対象を示すともとることができる。前の意味にとれば、「神の知」とは、「神が有している知」ないし「神が知っていること」となるし、後の意味にとれば、それは、神についてわれわれが知っていること、つまり、「われわれが有している神についての知」の意味になる。⁽¹⁾しかし今ここで、「神の知が *causa rerum* であるか」が問われるとき、この場合の「神の知」が、「神の有している知」の意味であることはあきらかである。では、そのような意味での「神の知」とは何であるか。神はどのような仕方で、何を知るのであるか。そもそも神に「知る」ということは適合するか。適合するとすれば、いかなる根拠にもとづいて適合するのであるか。これらの問題について、トマス自身が論じているところにもとづいて、「神の知」の意味をあきらかにしてみよう。

(一) 「神の知」*scientia Dei* の有するこの意味の二重性は、既にアリストテレスによって指摘されている。すなわち『形而上学』第一巻二章におくべ、いわゆる第一哲学 *prima philosophia* が、「二重の意味で「神的な学」である所以を説明して、一つには、それが神の所有するにふさわしい知であるからであり、一つには、それが神的なことがらを対象とする知であるからであるといわれしこと」*Met. I, c. 2, 983 a 5—8, ἡ γὰρ θεωρεῖται καὶ τινωτέρῃ, τινάτιν ἐκ τῶν ἐν τῇ φύσει, ἢ τοῦ τοῦ θεοῦ ἢ τοῦ τοῦ ἀνθρώπου*

ὁ θεὸς ἐῖποι. Ὁ δὲ τῶν ἐπιστημῶν ἀρχὴ, κτλ. εἰ τις τῶν θεῶν ἐῖποι ἐῖπον τεύχεα.」の場合「知」は「学」と同一視せられよう (scientia = ἐπιστήμη = Wissen = Wissenschaft.) トマスはこの箇所を解釈している。この知 (= 学) は二つの意味で神学的 (divina) であるといわれる。一つは「それが万物の第一原因に関わる」という意味において。しかるに第一原因は神にはかならない。また一つには「ただ神のみがそれを完全な仕方ですべて所有する」という意味において。なぜならば、神を完全に知るのには神以外にはありえないからである。ただしここでトマスは附加えている。この知は完全な意味ではただ神のみの所有するところであるが、或る仕方では人間もまたこれを得ることが出来る。ただし人間はそれを自分固有の所有物として持つてはなくて、いわばそれを神から「借り受ける」のである。In I Met. l. 3, n. 64. Uno modo scientia divina dicitur quam Deus habet. Alio modo, quia est de rebus divinis. Quod autem haec sola habeat utrumque, est manifestum; quia cum haec scientia sit de primis causis et principiis, oportet quod sit de Deo; quia Deus hoc modo intelligitur ab omnibus, ut de numero causarum existens, et ut quoddam principium rerum. Item talem scientiam, quae est de Deo et de primis causis, aut solus Deus habet, aut si non solus, ipse tamen maxime habet. Solum quidem habet secundum perfectam comprehensionem. Maxime vero habet, in quantum suo modo etiam ab hominibus habetur, licet ab eis non ut possessio habeatur, sed sicut *aliquid ab eo mutuum*. 以下トマスは「神の知」の二つの意味の相互連関を説明している。すなわち「神の知」は、完全な意味では「神が有する知」である。なぜならば、神を完全に知るのにはただ神のみであるから。しかしそれは不完全な仕方では人間によっても知られる。人間によつて知られる「神についての知」scientia de Deo とは「すなわち「神学」theologia とつての「第一哲学」にはかならない。それを人間は神から「借り受ける」のである」といふ。以上のことは「形而上学註解」においては、「いわゆる「自然神学」theologia naturalis に属するといふ」のであるが(もつとも、トマス自身はこの名称を用いない)、『スモン』第一部において「啓示の学としての「聖なる教」sacra doctrina の性格について論じられる場合にも、同じ思想が継承され更に発展せしめられている。すなわち「聖なる教」としての「神の知」は、原理としては神と天国の至福者たちのみの有する神自身についての知 (scientia Dei et beatorum) であるが、それは現世の人間にも或る仕方ですべて所有されう。それは神についてのことがらが人間に「啓示される」revelari かぎりにおいてである (I. q. 1, a. 2 c.)。それゆゑ啓示されたかぎりにおいて人間が有する神についての知としての神学は、神が神自身について有している「神の知」の「いわば一種の「印影」impressio である。I. q. 1, a. 2 c. potest sacra doctrina,

una existens, considerare sub una ratione, inquantum scilicet sunt divinitus revelabilia : ut sic sacra doctrina sit velut *quedam impressio divinae scientiae*, quae est una et simplex omnium. ヲツヅ『形而上学註解』において、神の知からの「借り物」mutuum とされたものは、『スンマ』において、神の知の「印影」impressio とされていることに注意すべきである。また、神の知から「借りる」mutari ということは、『スンマ』においては、神から「啓示される」revelari ことであるとされている。ただしこの場合の「啓示」とは、「理性」に対して厳密に区別された「啓示」revelatio のみではなく、自然認識をも包含するような「啓示」revelabilia である。かかる revelabilia の意味については、E. Gilson, *Le Thomisme*, 5^e éd. (1974) pp. 8—11. を参照。このような神についての知をわれわれはいかにして得ることができるかについては、『スンマ』第一部十二問「神はどのような仕方であれわれに知られるか」Quomodo Deus a nobis cognoscatur. において詳細に論じられる。他面、「神が有する知」としての scientia divina は、それについてフリストテレス自身が語ることがらは僅少であるが（特に、『形而上学』第十二巻九章）、トマスはそれについて詳細に論じる。今、われわれが取上げようとする『スンマ』第一部十四問がそれであるが、同じ問題は既に、『命題集註解』第一巻三五区分、『真理論』第二問、『対異教徒大全』第一巻四四—七一章等においても論じられる。ただし、神の知に関する問題は、三位一体論、創造、予定、予知、摂理等、キリスト教の根本教理の全般に及ぶがゆえに、トマスにかぎらず教父から中世のスコラ哲学者全部に共通する重要問題だったのであり、トマスもそのような問題情況の中でこの問題を取上げているのである。

二 およそ何かについて「知る」ことのできる者は、知的本性を有する者でなければならない。それゆえもしも神が「知」を有する者であるとするならば、神は知的本性を有する者でなければならない。神が知的本性の者であることは、神が「存在の純粹現実態」actus purus essendi であるということから必然的に帰結する。純粹現実態に在る者は最高度に完全であり、したがってまた、すべての完全性を自己のうちに含んでいる。しかるに「生きている」vivere ということは単に「存在している」esse ことよりも完全であり、「知る」intelligere, scire ということは単に「生きている」ことよりも完全である。というよりはむしろ、「生きている」ということは生命なく単に存在していることよりも、より完全な在り方における「存在」であり、「知る」ということは、知なしに単に生きている生より

も、より完全な在り方における「存在」である。それゆえ「知る」ということは、最も完全な在り方における「存在」である。したがってそれは、最高度に完全な神の存在に当然帰属せしめられるべきものである。ゆえに神は当然、知的本性の者でなければならぬ。しかし神は、単に知的本性を有する者であるというだけにはとどまらない。神はまさに知的本性そのものである。このこともまた、神が存在の純粹現実態であるということからして、必然的に帰結してくる。純粹現実態なる神は最も単純であり、いかなる複合も含まない。それゆえ神においては知性的であるということは、われわれ人間におけるように、その本質の一部を成すのではない。神においては、知性的であることがまさにその本質である。神は知性そのもの、すなわち純粹知性なのである。^(一)

(一) 神が「知性」*scientia*であるということは、ギリシア哲学においてはアナクサゴラスに発端し、プラトン、アリストテレスに継承されている思想である。アリストテレスを継承するトマスにおいても、当然、神は知性として把握されなければならない。しかし、キリスト教の伝統を継承するトマスにとって、神は何よりもまず「在りて在る者」としての「存在」として把握される。そこで「存在そのもの」*ipsum Esse*なる神がいかにして「知性」たりうるかという問題が、トマスの場合にはおこってくる。この問題は『スコラ』第一部においては、「神のうちに知があるか」*Utrum in Deo sit scientia*という設問のもとに第十四問一項において論じられるのであるが、同じ問題は既に、『命題集註解』第一卷三五区分一項「知は神に適するか」*Utrum scientia Deo conveniat*、『真理論』第二問一項「神のうちに知はあるか」*Utrum in Deo sit scientia*、『対異教徒大全』第一卷四四章「神は知性認識者であること」*Quod Deus est intelligens*、において論じられている。これらの著作におけるこの問題の解決を比較考察するに、その結論は同じであるが、問題の取り扱い方について、初期の著作である『命題集註解』(著作年代一二五三—五五年)、『真理論』(一二五六—五九年)と、其後に書かれた『対異教徒大全』(第一卷は一二五九年)、『スコラ』第一部(一二六六—六八年)との間には、相当に著しい相違が見出される。すなわち、前二著においては、神が知性であること、ないし、神のうちに知があることを直接的に論証することよりもむしろ、本来単純な「存在」なる神にいかにして「知性」が帰属せしめられるか、というこの帰属の「根拠」*ratio*の方が主要な考察の対象となっている。そのような見地から、上記の問題について、『命題集註解』第一卷では、次のように答えられている。I. Sent. d. 35, a. 1, ad 3.

Cum enim in aliis creaturis inveniatur esse, vivere et intelligere, et omnia huiusmodi secundum diversa in eis existentia; in Deo tamen unum suum simplex esse habet omnium horum virtutem et perfectionem. Unde, cum Deus nominatur ens, non exprimitur nisi aliquid quod pertinet ad perfectionem eius et non tota perfectio ipsius; et similiter cum dicitur sciens et volens, et huiusmodi; et ita patet quod omnia haec unum sunt in Deo secundum rem, sed ratione differunt, quae non tantum est in intellectu, sed fundatur in veritate et perfectione rei: et sicut proprie Deus dicitur ens, ita proprie dicitur sciens et volens, et huiusmodi: nec est ibi aliqua pluralitas, vel additio, vel ordo in re, sed in ratione tantum. 同様に『真理論』では、次のように答えている。De ver. q. 2, a. 1. scientia Deo attributa, significat aliquid quod in Deo est, et similiter vita, essentia et cetera huiusmodi; nec differunt quantum ad rem significatam, sed solum quantum ad modum intelligendi. Eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita, et quiddam huiusmodi de ipso dicitur; sed intellectus noster diversas conceptiones habet in eo vitam, scientiam, et huiusmodi. しかし、『対異教徒大全』においては、このような反省は認められず、「神は知性認識者である」Quod Deus est intelligens. とするテーゼが、いくつもの論拠のもとに積極的に論証され主張されている。すなわち、(1) 神は第一動者であるから (Cont. gent. I c. 44, n. 373—375) (2) 神は非質料的であるから (n. 376) (3) 神は完全であるから (n. 377) (4) 神は必然的存在であるから (n. 378) (5) 神は第一現実態であるから (n. 379)、『スンプ』の一部においては、理由は神の「非質料性」immaterialitas とするところについては、すなわち「ものは質料から離れる程度に応じて認識能力を増大する。しかるに純粹現実態なる神は最高度に非質料的であるから、したがって最高度に認識者である」I. q. 14, a. 1, c. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis.……Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis,……sequitur quod ipse sit in summo cognitionis. すなわちこの問題に対するトマスの態度は、前二著においては「より哲学的・反省的・批判的であり、後二著においては「より神学的・自己主張的・独断的である。この態度の相違は、おそらくこれらの著作の書かれた動機と意図の相違によるのであらうが、トマス自身としては、晩年の著作においては自己の体系の形成が関心事であり、その「基礎づけ」は既に前期の著作においてなされているという確信があったのであらう。しかしトマスを理解しようとするわれわれとしては、ただ『スンプ』のみにたよるのは危険である。そのテーゼの哲学的意味をより深く理解するために、同じ

問題に関する『命題集註解』、『真理論』、およびアリストテレスの諸著作の『註解』を、たえず参照することが必要である。以下のわれわれの探究においても、『スenna』におけるトマスの所論のより深き理解のために、われわれはそのような参照の必要にたえず迫られるであらう。

三 われわれ人間においては、知性は「能力」*potentia* であって、時にはそれは現実態に在るが時には可能態に在り、必ずしも常に現実に活動の状態に在るとは限らない。これに対し、純粹現実態である神の知性は、たえず活動において存在する。のみならず神においては、認識の主体とその活動とが区別されることなく、知性を本質とする神は、またその知性が活動そのものである。神においては、その存在、本質、知性、その活動は全く同一のものである。すなわち神は、単に知性 *intellectus* であるというだけにとどまらず、⁽¹⁾またその活動 *intelligere* そのものである。

(一) 神の知性がたえず活動において在るという思想を、トマスはアリストテレスから継承している。すなわち、『形而上学』第十二巻七章に、知性の活動は生命であり神は活動（エネルギー）であるから最高永遠の生命であるといわれている。Met. XII, c. 7, 1072 b 26—28. *ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωῆς, ἐκείνου δὲ ἡ ἐνέργεια, ἐνέργεια δὲ ἡ κατ' αὐτὸν ἐκείνου ζωῆ ἀπόλαυσις καὶ αἰδώς. τὸ γὰρ τούτο* 箇所を註解しよう。In XII Met. I, 8, n. 2544. Et dicit quod Deus est ipsa vita. Quod sic probat: Actus intellectus, idest intelligere, vita quaedam est, et est perfectissimum quod est in vita. Nam actus,……perfectior est potentia. Unde intellectus in actu perfectius vivit quam intellectus in potentia, sicut vigilans quam dormiens. Sed illud primum, scilicet Deus, est ipse actus. Intellectus enim eius est ipsum suum intelligere. Alioquin compareretur ad ipsum ut potentia ad actum. Ostensum autem est supra, quod eius substantia est actus. Unde relinquatur quod ipsa Dei substantia sit vita, et actus eius sit vita ipsius optima et sempiterna, quae est secundum se subsistens. *ἡ* リストテレスのテキストにおいては、神は知性活動とつながるのであるが、トマスにおいては神は第一義的に「存在の純粹現実態」actus purus essendi として把握されているから、この立場から上記のテキストは、神の存在（エッセ）の本質（エッセンチア）は、純粹現実態なるがゆえに、知性の活動 *intelligere* そのものであると解釈される。かかる解釈にもとづいて

トマス・アクィナスにおける《causa rerum》について

上記の思想は、『対異教徒大全』にならうが、神の知性認識は神の本質である。Quod intelligere Dei est sua essentia (Cont. gent. I, c. 45) という命題として定立され、『スメント』第一部にならうが、神の知性認識は神の実体であるか。Utrum intelligere Dei sit eius substantia (q. 14, a. 4) という問題として定立されて論じられてゐる。論証の論拠はすべて、神が存在の純粹現実態であることに帰着する。すなわち『対異教徒大全』にならうが、上記の命題は次のように論証される。Intelligere est actus intelligentis. Si igitur Deus intelligens non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad ipsum sicut potentia ad actum. Et ita in Deo erit potentia et actus. Quod est impossibile, ut supra (cap. 16) probatum est (n. 386). 以下に引用する第十六章にならうが、神が純粹現実態であることは次のように論証される。Omne enim id in cuius substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia potest non esse : quia quod potest esse, potest non esse : Deus autem secundum se non potest non esse : cum sit sempiternus. In Deo igitur non est potentia ad esse (n. 128). これによつてみるに、神のうちに可能態がないといふことは、「存在の可能態」potentia ad esse が無いといふことである。したがって神が純粹現実態であるとは、「存在の純粹現実態」actus purus essendi であることが知られる。また『スメント』第一部にならうが、上記の問題に対して次のように解答される。I, q. 14, a. 4, c. intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis : sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse,..... Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis,..... ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse. 以下に神の本質 (essentia) と知性活動 (intelligere) との同一性は、神における存在と本質との同一性にもついでて論証される。そして神における存在と本質との同一性の根拠は、以下においては、神が「存在の純粹現実態」であるということに存する。

二

四 次に問題になるのは、神は何を知るかということである。すなわち神の認識の対象の問題である。およそ認

識者は必ず「何かを」認識するのである。認識者はすべて対象を有する。では、神の認識対象は何であろうか。これに對しては、さしあたり、神の認識対象は神自身であると答えられるであろう。このことは、認識の根本原理よりしに必然的に帰結してくる。凡そ認識者は、自分と同じ存在仕方 *modus essendi* に在るものを固有対象とする。たとえば、知的な魂を形相とし肉体を質料として両者から合成されているわれわれ人間にとって、その認識の固有対象は、同様に形相と質料とから合成されている質料的事物 *res materialis* である。この原則にもとづいて考えるならば、神の認識対象となるべきものは神よりほかにはありえない。なぜならば、神と同じ存在仕方において存在するものは、神よりほかにはありえないからである。神は最も単純であつて、その存在と本質とは全く同一である。存在がすなわちその本質であるものとして神は存在する。これが神に固有な存在仕方である。これに對し、神以外のものはすべて、神から存在を受けて存在するものとして、すなわち被造物として、その存在と本質とが区別される。存在と本質とから成るものとして存在するのが、神よりほかのすべてのものに共通する存在仕方である。それゆえこれらのものは、神の認識の固有対象とはなりえない。したがって神は、ただ神自身のみを認識する。神の知性の固有対象は神自身であり、それ以外の何物でもない⁽¹⁾と、このかぎりにおいてはいわなければならぬ。

(一) 神の認識対象が神自身にはかならないという思想を、トマスはアリストテレスから継承している。アリストテレスは『形而上学』第十二巻九章において、神の認識対象について論じて、神は最上の者であるから最上のものを認識〔思惟〕する。神以上のものはないから、神の認識〔思惟〕対象は神以外のものでありえない。しかるに神は知性であり、しかも知性の活動そのものであるから、神の思惟は神の思惟の思惟（ノエシス・ノエセオス）であるといつてゐる。Met. XII. c. 9, 1074 b 33—35. *αὐτὸν θεὸν νοεῖ, εἴνεκεν ἐαυτοῦ τὸ κινεῖσθαι, καὶ ἐαυτοῦ ἡ υὑλητικὴ νοησις*. トマスはこの箇所を『形而上学註解』によつて説明してゐる。In XII Met. l. 11, n. 2613. Cum igitur ostensum sit quod primum sit suum intelligere, sequitur, si intelligat aliud a se, quod illud aliud erit eo nobilius. Cum igitur ipsum sit nobilissimum et potentissimum, necesse est quod intelligat seipsum, et quod in eo sit idem intellectus et intellectum. すなわち、神の自己認識になつては、認識する主体

(intellectus) と認識される対象 (intellectum) とが完全に同一であり、したがって凡そ考えられる最も完全な認識が、神の自己認識に於いて現成^{トタル}しているのである。この問題は『真理論』第二問二項においては、「神は自分自身を認識しないし知るか」(Utrum Deus cognoscat vel sciat seipsum.) という問題として定立され、『対異教徒大全』においては、「神は自分自身を完全に知性認識する」(Quod Deus intelligit perfecte seipsum.) という命題として定立され、『メソフ』第一部十四問二項においては、「神は自分を知性認識する」(Utrum Deus intelligat se.)、更に同問三項には、「神は自分自身を完全に認識するか」(Utrum Deus comprehendat seipsum.) という問題として論じられている。いまこれらの著作におけるこの問題について、メソフの所論を検討するに、『真理論』に於いては、「自己認識」aliquid seipsum cognoscere ということが成立する条件（すなわち認識者と認識対象とが同じである）と illud esse cognoscens et cognitum から説き起して、かかる条件は被造物においては不完全な仕方でありしか実現されないのに対し、純粹現象態である神においてはこの条件は最も完全な仕方でも実現されるという。なぜならば、純粹現象態なる神は、一般に認識を妨げる条件である「質料性」materialitas から最も遠く離れており、したがって最高度に「認識者たるもの」cognoscitivus であるゆえに、それ自身最高度に「認識されるもの」cognoscibilis たるゆえである。De ver. q. 2, a. 2, c. Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis; relinquatur quod ipse est maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis;『対異教徒大全』でも同じ論拠が見出される。Cont. gent. I, c. 47, n. 398. Ex hoc aliquid actu intelligitur quod intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt. Divinus autem intellectus est semper intellectus in actu: nihil enim est in potentia et imperfectum in Deo. Essentia autem Dei secundum seipsam perfecte intelligibilis est; Cum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, manifestum est quod Deus perfecte seipsum intelligat: Deus enim est et suus intellectus et sua essentia. 『メソフ』第一部に於いては、同じ論拠が用いられている。I, q. 14, a. 2, c. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit idem omnibus modis: ita scilicet, ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia: neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic seipsum per seipsum intelligit. 要するに、神は神自身を認識し、しかも完全に認識するゆえに、神が存在の純粹現象態であるゆえに、究極の根拠を有している。

五 しかしこれに対しては当然、次の反論が生じてくる。もしも神にとって神以外の何ものも認識の対象とならないとすれば、神はわれわれ人間どもが知っていることを知らないということになる。神は人間よりも無知であるということになる。また、もしも神が神自身よりほかの何ものも知らないとすれば、神が万物を摂理するということはいかにしてなしうるのであろうか。神の全知と摂理とを認めようとおもうならば、神が神以外のものをも知るということを、当然認めなければならないであらう。しかし上述した認識の根本原則にもとづいて考えるかぎりにおいては、神の認識対象はただ神自身だけであって、それ以外のものは神の視野のうちに入ってこないように思われる。この難問をどのように解決すべきであらうか。^(一)

(一) このような難問をひきおこす原因は、たしかにアリストテレスの原文そのもののうちに存在する。アリストテレスは、『形而上学』第十二巻において、既述のように「本論文第四節註(一)参照」、神が「思惟の思惟」(ノエシス・ノエセオス)であることを結論する章〔第九章〕において、まず神の理性は何を思惟するのかという問題を提起し、その対象は神自身であるか、それとも何か神よりほかのものであるかであり、もしもそれが神よりほかの他のものであるとすれば、その「他のあるもの」*heteron* は、神よりもすぐれたものでなければならぬ。しかるに神よりもすぐれたものはありえないから、したがって、神が神以外のものを思惟の対象としてもつことはありえない。ゆえに神の思惟の対象は「ただ神のみ」であると結論されるのである(1074b 21—36)。そこでこの「ただ神のみ」ということを、神以外のものを一切排除する意味にとるとすれば、アリストテレスの上記の命題から当然、「神は神自身以外のものは何も知らない」という帰結が生じてくる筈である。事実、そのようにアリストテレスの神を解釈して、神的理性はこの世の出来事に関する知識から完全に超越しており、この世のことからについての摂理ないし配慮は下級の霊に委ねるという見解(ネオ・プラトニズム的アリストテレス解釈)も生じたのである。しかしながら、万物を摂理する神というキリスト教的神観に立つトマスは、このような見解を受け容れることができない。そこで「神の認識対象は神自身である」というアリストテレスの命題を継承しながら、しかも神が神以外のものをも認識することがいかにして可能であるかということがトマスにとって課題となるのである。トマスはこの問題を『命題集註解』、『真理論』および『スンマ』第一部において論じているが(それについては後述)、そこで「神は神以外のものを認識しない」と主

張するいくつかの異論を先立たせている。それらの異論の論拠はおよそ次の三つに分たれる。(1) 神はただ神の「み」を認識する。ゆえに他のものは認識しない。その例。De ver. q. 2, a. 3, arg. 5. Deus tantum seipsum cognoscit. Sed tantum idem est quod non cum alio. Ergo non cognoscit alia a se. (2) もし神が他のものを認識するとすれば、神の知性はその他のもの形相によつて完成される筈であり、したがつて神の知性は可能態性を含むことになる。しかるに神は純粹現実態である。その例。De ver. q. 2, a. 3, arg. 13. omne quod perficitur aliquo alio, habet in se potentiam passivam respectu ipsius; quia perfectio est quasi forma perfecti. Sed Deus non habet in se potentiam passivam;.....Ergo non perficitur aliquo alio a se. Sed perfectio cognoscentis dependet a cognoscibili, quia perfectio cognoscentis est in hoc quod actu cognoscit; quod non est nisi secundum quod scit aliquid cognoscibile. Ergo Deus non cognoscit aliud a se. (3) 神以外のものは神よりもいやしいものである。最も高貴なる神がいやしい事物を認識するのには不適当である。その例。1. Sent. d. 35, a. 2, arg. 2. Secundum ordinem nobilitatis obiectorum est ordo nobilitatis in operationibus;.....Sed quidquid est aliud a Deo est vilius et imperfectius eo. Si igitur inteligeret aliud a se, hoc vergeret in imperfectionem et vilitatem operationis ipsius. けれど、これらの論拠はすべて「アリストテレスの上記のテキストのうちに、潜在的に含まれてゐるといふこと」であらう。

六 これに対するトマスの解答もやはり、神が存在の純粹現実態であることを究極の根拠とする。存在の純粹現実態である神は、上述のように、最高度に知性的であり、認識において最高度の現実態である。すなわち神は最も完全な仕方では認識する。ところで対象を完全な仕方では認識する者は、単に対象それ自身を完全に認識するだけではない。そのものが他者によつて分有されうるすべての様態においてもまた認識するのでなければならぬ。この原則を神にあてはめると、神の認識対象は神自身である〔本論文第四節〕。ゆえに神は最も完全な仕方では神自身を認識する。しかし単に神としての神自身を完全に認識するといふだけでは、まだ真の意味で神自身を完全に認識したことにはならない。神が真の意味で神自身を完全な仕方では認識するといわれうるためには、神は神自身をそれとして完全に認識するのみならず、また神が他者によつて分有されうるあらゆる様態においても、悉く完全に認識するのだけではない。

ない。ところで神以外のものはすべて、神の存在の何らかの形態における類似である。すなわちすべてのものは、それぞれ何らかの仕方で神の存在を分有している。それゆえ神が、他者によって分有されうるあらゆる形態における神自身を完全に認識するということは、つまり、神自身の完全なる認識において、すべての他者を、その一つ一つを悉く、完全な仕方^(一)で認識することにほかならない。このようにして神は、神自身以外のものをすべて、しかも完全に認識するのである。

(一) 神の認識が単に神自身を対象とするのみでなく、万物に及ぶことは、トマスのよって立つキリスト教的世界観からしてあきらかである。それゆえトマスは、「神が神以外の他者をも認識するか」という問いに対しては当然「然り」と答えなければならぬ。しかしそのための論証が、アリストテレスから継承した「神はただ神のみを認識する」という命題と矛盾してはならない。それゆえトマスにおいては、「神が他者を認識すること」「神はただ神のみを認識すること」と矛盾しないことが論証されなければならない。この問題はきわめて重大であるから、トマスはその諸著作の中で多くの、かつ慎重な議論を展開している。まず、神が他者を認識することに関しては、『命題集註解』第一卷三五区分二項「神は自分以外の他のものを知性認識するか」(Utrum Deus intelligat alia a se.)、『真理論』第二問三項「神は自分以外の他のものを認識するか」(Utrum Deus cognoscat alia a se.)、『対異教徒大全』第一卷四九章「神は自分以外の他のものを認識するか」(Quod Deus cognoscat alia a se.)、『スニヤ』第一部十四問五項「神は自分以外の他のものを認識するか」(Utrum Deus cognoscat alia a se.)において論じられている。『命題集註解』においては、神が世界を秩序づける知性であることがその根拠となつてゐる。万物を目的に秩序づける者は、単にその目的を知るのみならず、その目的に対してあるものは神以外の他のものとなる。ゆえに、万物を目的に秩序づける神は、当然、神以外の他のものをも知るのでなければならぬ。I. Sent. d. 35, a. 2, c. Cum enim ea quae agunt ex necessitate naturae, naturaliter tendant in finem aliquem, oportet quod ab aliquo cognoscente ordinentur in finem illum. Hoc autem est impossibile, nisi ille cognoscens cognoscat rem illam et operationem eius, et id ad quod ordinatur; et ita oportet quod Deus cognoscat ea quae ad ipsum ordinantur : quia sicut esse ab ipso habent, ita

et ordinem naturalem in finem. 『真理論』と同じ論拠を用ひつゝ。De ver. q. 2, a. 3. c. Sed res non potest ordinari ad finem aliquem, nisi res ipsa cognoscatur simul cum fine ad quem ordinanda est; unde oportet quod in intellectu divino a quo rerum naturae origo provenit et naturalis ordo in rebus, sit naturalium rerum cognitio. しかし更に附加えて、凡そはたらく者は自分に似たものをそのはたらきによつて結果として生ぜしめるのであるから、結果ははたらく者のうちに何らかの仕方で存在しなければならぬ。神は万物の作成因であるから、万物は神のうちに先在する。また神は知性であるから、万物は神のうちに知性の在り方において先在する。これすなわち、神が万物を知性において認識することであるといふ。Sciendum est igitur, quod omne agens agat in quantum est in actu, oportet quod in quod per agentem efficitur, aliquo modo sit in agente; et inde est quod omne agens agit sibi simile.……Unde, cum Deus sit rerum immateriale principium activum, sequitur quod apud ipsum sit rerum cognitio. 『対異教徒大全』に於いては、三つの論拠があげられていふ。(1) 神はその本質によつて他のものにとつてその存在原因である。同時に神はその本質によつて完全に認識する。ゆゑに神はその結果としての他のものを認識するのにならぬ。Cont. gent. I, c. 49, n. 412. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat. (2) 結果は原因のうちに原因の在り方によつて先在する。神は万物の原因でありかゝ知性であるから、万物は神の知性のうちに知性の在り方によつて先在する(これは、前述した『真理論』と同じ論拠である) n. 413. Omnis effectus in sua causa aliquantulum praexistit similitudo: ……Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, cum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. Quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a se in seipso intelligit. (3) 何らかのものを完全に認識する者は、そのものについて語られやうなすべてのことを認識する。しかるに神は万物の原因であるから、神自身を完全に認識することにないて、また同時に万物を完全に認識する。n. 414. Quicumque cognoscit perfecte rem aliquam, cognoscit omnia quae de re illa vere possunt dici et quae ei conveniunt secundum suam naturam. Deo autem secundum suam naturam convenit quod sit aliorum causa. Cum igitur perfecte seipsum cognoscat, cognoscit se esse causam.……Ergo Deus cognoscit alia a se. 『ペトル』第一巻に於いては、神が神自身を完全に認識するといふ、神がすべての存在者の第一作成因 prima causa effectiva omnium entium といふ

ることを根拠とする。すなわち、完全に自己を認識する者は単に自己自身を知るのみならず、自己の力の及ぶ範囲のものをも完全に知るのでなければならぬ。しかるに神は万物の第一作成因であり、かつ完全に自己自身を知る者であるから、万物を（すなわち神以外のものを）完全に知るのでなければならぬ。I, q. 14, a. 5, c. *Necesse est Deum cognoscere alia a se.* *Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit : alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium,.....necesse est quod Deus alia a se cognoscat.* これらの論拠は、それぞれ多少見地を異にするが、要するに「神が完全に自己を認識する」および「神が万物の第一原因である」という二つのことに帰着するであろう。この二つの命題は、既にアリストテレスにおいても承認されているものであるが、アリストテレスが神の知性の他者の認識については何も説かないのに対して、トマスがこの点をこの二つの命題にもとづいて論証するというこの両者の相違はどこから生ずるのであろうか。おもうにそれは、両者における神が万物の第一原因であるといわれるその「原因」の内容の相違によるのである。アリストテレスにとっても、トマスにとっても、神はそれに向って万物が動かされるという意味で目的因であり動因である。しかしアリストテレスにおいては、神は自ら万物を動かすというはたらきをなすのではなくて、自らはただ自己の完全な思惟（ノエシス・ノエセオス）のはたらきのうちにとどまっております、万物はこれを目指して、それぞれの仕方で行く。その意味で神はいわば自ら動かさずして万物を動かす。それゆえアリストテレスの神は神自身を認識するだけで十分であり、他者を動かすために他者を知る必要はない。これに対し、トマスの神は、単に自己を思惟するだけにとどまらず、万物を存在に「造り出す」*efficere* 神である。それゆえ、動かすということがアリストテレスの場合よりも積極的な意味をおびてくる。したがってまた、「造り出されるもの」*effectus* についての知をもたなければならぬのである。そしてこのかぎりにおいて、トマスの神はアリストテレスの神よりも、プラトンの神（『ティマイオス』のデミウルゴス）に似た性格をおびてくる。

しかしながら、神が万物の原因として万物の知を有するとしても、その知は原因における知として普遍的知であり、結果として生ぜしめられた個物の知ではないのではないかという疑問が生じてくる。このような疑問は、「神は自分より他のものを固有の認識によって認識するか」(*Utrum Deus cognoscat alia a se propria cognitione*) について論じた『セント』第一

部十四問六項において、次の異論によつて代弁せしめられたる。I, q. 14, a. 6, arg. 1. Sed alia ab eo sunt in ipso sicut in prima causa communi et universali. Ergo et alia cognoscuntur a Deo, sicut in causa prima et universali. Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundum propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia a se in universali, et non secundum propriam cognitionem. これに対してトマスは、神が神以外のものについて、ただ一般的普遍的な知を有するのみならず「固有の認識」 propria cognitio を、すなわち、個々の事物についての完全な認識を有することを主張し、その理由を次のように説明する。個々の事物はそれぞれの仕方で神の完全性を分有している。それゆゑ神自身を完全に認識する神は、単に神の本質に存在を知るのみならず、その本質に存在が他者によつて分有せられうるすべての様態をも完全に認識する。これすなわち、それぞれの個物をその固有の認識をもつて知ることにはかならない。c. Sic igitur, cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscunque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodoque participabilis est ab aliis sua perfectio : nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur.かくて、自己自身を完全に認識するアリストテレスの神から出発して、その神が単に神自身を知るのみならず、他の万物をも知る（しかも完全に知る）ことを論証するために、トマスは「分有」 participatio というプラトンの原理を導入するに到つていることを注意すべきである。

七 このようにしてトマスは、神の認識の固有対象は神自身であり、神以外の何ものでもないこと、すなわち、「神はただ神自身のみを認識する」という第一命題をいささかもそこなうことなしに、「神は神自身以外の他のものをことごとく、しかも完全な仕方で認識する」という第二命題を説明する。すなわち、神は他者を認識するために、それによつて神自身を認識するはたらきとは別のはたらきを以てするのではない。まさに神自身を認識するその同じはたらきを以て、他の一切のものを認識するのである。それによつて神が神自身を認識するはたらきと、それによつ

て神が神以外のものを認識するはたらきとは、全く同一のはたらきなのである。すなわち神は、まさに神自身を認識するそのはたらきにおいて、他の一切のものを認識する。このことが可能となるのは、神の認識が最高度に完全だからである。人間の知性は勿論のこと、天使の知性であっても、自己認識において他の一切のものを認識することは不可能である。それゆえ神が他者を認識する知は、この「知」scientia ということをして「それによって」対象を知るところの知 scientia qua の意味に解されるかぎりにおいては、神が「それによって」神自身を知るところの知と全く同一であり、したがって神は「一なる知によって」una scientia¹ 神自身と神以外の一切のものを知るといわなければならない。しかしながら、知ということを知られる対象に関係させて、「それについての知」ないし、「その知」scientia cuius の意味にとるならば、神は神自身を知り、のみならず、また、他の一切のものを知る⁽¹⁾。したがって神の知は多であり、のみならず無限に多であるといわなければならない。すなわち神は存在し、またおよそ存在しうる一切のものについて、その個々のものについて、およそ有しうる最も完全な知を有するのである⁽¹⁾。そして今、「神の知は causa rerum であるか」が問われるとき、ここで問題にされている「神の知」scientia Dei とは、まさにそのような意味における知なのである。

(一) トマスは、アリストテレスが神の自己認識(ノエシス・ノエオス)を論じた箇所を註解したのちに〔本論文第二章四節註(一)参照〕、「神はただ神のみを知る」というアリストテレスの命題から、「ゆえに神は神以外のものを何も知らない」という帰結が生ずることを恐れて上記の註解(註. 2613)のあとに更につけ加えて、「神が神のみを知る」ということは、神の知性を完成させる対象は神の本質そのものであるという意味であり、これは存在即本質即知性活動なる神においては当然のことである、しかし神の認識は最も完全であるから、神はその自己認識において、神を原因とする一切の結果を同時に認識する。これすなわち、神以外の他のすべてのものを知ることにはかならない²。と述べている。(註. 2614)。Considerandum est autem Philosophus intendit ostendere, quod Deus non intelligit aliud, sed ipsum, inquantum intellectum est perfectio intelligentis, et eius, quod est intelligere. Manifestum est autem quod nihil aliud sic potest intelligi a Deo, quod sit perfec-

tio intellectus eius. Nec tamen sequitur quod omnia alia a se sint ei ignota; nam intelligendo se, intelligit omnia alia. 『命題集註解』においては、神におけるこの二つの対象（すなわち、神と神以外のもの）は、知性の第一認識対象 *primum intellectum* と第二認識対象 *secundum intellectum* との区別として説明されている。第一認識対象とは、知性のうちに在り、知性がそれによってものを認識するところのそのものの類似性 *similitudo rei* であり、第二認識対象とはその類似性を通じて認識されるものそのものである。神は神の本質によって自己認識をするから、神にとっての第一認識対象は神であり、その意味で神はただ神のみを知るといわれるが、しかし神は自己の本質によって万物を知るのであるから、第二認識対象に関しては、神はただ神のみでなく、神以外のすべてのものを認識する。「神は神のみを知る」というアリストテレスのことは、第一認識対象についていわれたものと解すべきである、といわれている。I. Sent. d. 35, a. 2, c.:...*intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu; et est intellectum secundum ipsa res, quae per similitudinem illam intelligitur. Si ergo consideretur intellectum primum, nihil aliud intelligit Deus nisi se; quia non recipit species rerum, per quas cognoscit; sed per essentiam suam cognoscit, quae est similitudo omnium rerum. Sed si accipiat intellectum secundum, sic non tantum se intelligit, sed etiam alia. Et secundum primum modum dicit Philosophus,.....quod Deus intelligit tantum se. 『真理論』においては、この二つの対象の区別は、「それ自身において」*in seipso* 認識されるものと、「他者において」*in altero* 認識されるものの区別として説明されている。すなわち、『真理論』第二問三項において、「神はただ神のみを知る」というアリストテレスの命題を根拠として、「ゆえに神は神以外のものを何も知らない」と主張する異論に対して「この異論については、本論文第二章五節註（一）において、神は神以外のものを認識しないことを主張する第一の論拠として引用された」、次のように答えている。ものが認識されるのに二つの仕方がある。一つは、「それ自身において」知られる場合である。すなわち、知性があるものの形相を受けて、その形相によって形成されてそのものを知る場合には、そのものはそれ自身において知られている。一つは、「他者において」知られる場合である。すなわち、それ自身において知られるものが知られるとき、そのものにおいて知られる他のことがらがある場合は、それらのことがらは、それ自身においてではなく、「他者において」知られるのである。神は神の本質によって神自身を知るから、神において「それ自身において」知られるものは神である。しかし神は自己の本質の認識において、他のすべてのものを知るから、それらのものは、それ自身においてではなく神において、すなわち、それらのものにとって「他者において」知られるのである。De ver. q. 2, a. 3, ad 5.*

aliquid intelligitur dupliciter : uno modo in seipso, quando scilicet ex ipsa re intellecta vel cognita formatur acies intentus ; alio modo videtur aliquid in altero, quo cognito et illud cognoscitur, Deus ergo seipsam tantum cognoscit in seipso, alia vero in seipsis cognoscit, sed cognoscendo suam essentiam ; et secundum hoc Philosophus dixit, quod Deus tantum seipsum cognoscit ; 『対異教徒大全』において、この二つの対象の区別は「第一に自体的に」 primo et per se 知られるものと「神自身において」 in seipso 知られるものと区別として説明されている。すなわち、同書第一巻四八章においては、「神は第一に自体的にはただ神のみを認識する」 (Quod Deus primo et per se solum seipsum cognoscit.) ことを論証する。これは上記のフリストテレスの命題の論証と全く同じである。それによれば、「第一に自体的に」知られるのは「それの形相によつて」 cuius specie 知られるものである。しかるに神が「それによつて」認識するのは神の本質にはかならない。ゆえに神は「第一に自体的に」はただ神のみを知るのみである。Cont. gent. I, c. 48, n. 404. Illa enim solum res est primo et per se ab intellectu cognita cuius specie intelligit : Sed id quo Deus intelligit nihil est aliud quam sua essentia, igitur intellectum ab ipso primo et per se nihil est aliud quam ipse met. したがって「神によつて」知られるものは「第四九章によつて論じられる。〔これによつて、本論文第二章六節註(一)において考察された。〕『スメント』第一部においては、この二つの対象の区別は、『真理論』におけると全く同様に、「それ自身において」認識されるものと「他者において」認識されるものと区別として論じられている。I, q. 14, a. 5, c. Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscatur, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur : uno modo, in seipso ; alio modo, in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adequatam ipsi cognoscibili : sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis : sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. Sic igitur dicendum est quod 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.

(二) トマスは『スメント』第一部十四問において、「神がただ神のみを知る」ことを論証し(第二「三項」)、「ついで神がそれにもかかわらず、「神以外のものを知る」ことを論証した(第五項)のちに、神が知るその他のものとは何か、またそれをいかなる仕方で知るかを論じている。すなわち神は、他のものを普遍的一般的な仕方ではなく、それぞれのものを他のものから区別

されたそのものの固有の認識を以て知るのであり（第六項）、悪を知るのであり（第十項）、個物を知るのであり（第十一項）、無限なるものを知るのであり（第十二項）、未来におこりうるものがらを知るのであり（第十三項）、命題によっていい表わされるものがらを知るのであり（第十四項）、のみならず、過去、現在、未来にわたって現実に存在することがない、その意味で「非有」non entiaであるものをも知るのである（第九項）。要するに神は、この世に存在する、あるいは存在しないが少くとも存在しうる一切のものがらをも、単に一般的普遍的にではなく、個々にわたって完全に正確に知悉するのである。ここにプラトンのデミウルゴスとトマス神との相違があらわれる。プラトンの神は世界に存在するものの「形相」（エイドス）の原因ではあるが「質料」（ヒュレー）の原因ではない。これに対しトマス神は有在者(ens)の全存在(totum esse)の原因である。それゆえ存在者の原因としての神の本質は、すべての存在者(omnia entia)の、それぞれについての、その全存在(totum esse)の知を含むことになる。のみならず、存在しないが「存在しうるもの」possibiliaとしての「非有」の知をも含むことになる。この「非有」の知の意味について、拙論『トマスにおける非有のイデアについて』（雑誌『中世思想研究』第四巻、一九六一年、所収）参照。

三

八では、そのような意味での神の知は causa rerum であるか。あるとすれば、それはいかなる意味においてであるか〔本論文第一章一節冒頭参照〕。トマスは『スノマ』第一部十四問八項において、次のように解答している。

神の知は causa rerum である。そもそも神の知がすべての被造物に対する関係は、技術者の知がその作品に対する関係に等しい。しかるに技術者の知はその作品の原因である。なぜならば、技術者はその知性によって仕事をするがゆえに、技術者にとって知性はその仕事の根原 principium operationis となるからである。それはちょうど、熱が熱するはたらきの根原となるのと同様である。しかしながら自然的形相は、その形相がそれに存在を与えるその当のもののうちにとどまる形相であるかぎりにおいては、はたらきの根原であるといわれない。ただその形相が結果へ

の傾向性 *inclinatio ad effectum* を有するかぎりにおいてのみそういわれる。同様に可知的形相は、それがただ知性認識者のうちにあるかぎりにおいては、はたらしきの根原 *principium actionis* とはよばれず、それに結果への傾向性が附加されるかぎりにおいてのみ、そのようによばれるのである。そしてこの傾向性は意志によるものである。じつさい、可知的形相は対立しあうものに對して等しくかわるから、それが或る限定された結果を生み出すためには、欲求によってそのいずれか一方に決定されなければならないのである。しかるに神は、その存在 *esse* がまさにその知性のはたらし *intelligere* そのものであるから、その知性によって事物の原因となることはあきらかである。それゆえ神の知は、それに意志が結合しているかぎりにおいて *causa rerum* であることは必然である。⁽¹⁾

(1) I, q. 14, a. 8. c. *scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum: eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat……, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum,……. Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. *ὁ τεχνιτης* 《artifex》とは《ars》による《造る者》(*tex*→*faciens*→*facere*)の意味である。「アルス」は、狭義の「技術」のみならず「芸術」をも包含する。一般に、人間が何らかのものを造るとき、その造るための規範として人間の精神のうちにいだかれている製作に秩序づけられた知はすべて「アルス」である。それゆえすべての人間が何らかの意味でそのような「アルス」を有し、「アルス」によって行為する者であるかぎりにおいて、すべての人間は多かれ少なかれ《artifex》の性格を有する。そのような広い意味でこの語の原意を表現する適当な日本語がないから、これを「技術者」と訳しておく。*

この意味での「技術者」はいわゆる「エンジニア」だけを意味しない。《homo faber》が人間の本質的規定であるように、《homo artifex》も人間の本質的規定である。「神の知は *causa rerum* であるか」(*Utrum scientia Dei sit causa rerum*) という問題については、『命題集註解』第一卷三八区分一項、および『真理論』第二問十四項においても、同じ題名で論じられている。この三者の論述を比較するに、『スンマ』第一部のそれが最も簡明で分り易い。それゆえこの問題についてのトマスの所説を検討するために、われわれは『スンマ』の解答を手がかりとして用いる。しかしこの解答が簡明で分り易いと思われたのは実は表面だけのことで、それはきわめて難解であり、多くの問題を含む。以下にわれわれはこの解答の検討をしながら、それが含む問題性を順次にあらわにしてゆくであろう。そしてこの解答におけるトマスの真意をより深く理解するために同じ問題について論じた上記の二書の所論をも参照する必要に迫られるであろう。

九 以上の説明について、われわれはさしあたり次の三点を注意しなければならない。

第一に、神の知が *causa rerum* であるかが問われる場合、《レス》*res* は *res creatae* すなわち「創造されたもの・被造物」の意味に解されている。⁽¹⁾ 《レス》はその最も広い意味においては、何らかの仕方で実在するすべての「もの」を包含し⁽²⁾、その意味においては、単に被造物のみならず神もまた *res divina* としてそのうちに包含されるのであるが、⁽³⁾ 今、神の知が *causa rerum* であるかが問われるとき、その意味は、「神の知は、神によって創造された《レス》の原因であるか」ということなのである。

(1) I, q. 14, a. 8. c. *Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas,……* 本論文本章八節註(一)参照。

(2) 《res》は、その最も広い意味では「もの」を意味する。そして日本語で「もの」ということばが、その最も広い意味では、およそありとあらゆるものとしての「もの」を表わすように、《res》というラテン語も、およそありとあらゆる「もの」を意味する。その意味において《res》は、同じくありとあらゆるものを表わす《ens》と同義である。それゆえトマスにおいては、《res》はすべて《ens》であり、逆に《ens》はすべて《res》であるから、「《ens》と《res》とは相互に置換される」*ens et res convertuntur*。ただこの二つのことばは、同じ《もの》を表わすが、その意味で、「ものとしては」*secundum rem* 全く同一であるが、その同じ《もの》を考察して知性によってとらえる「観点」(ラチオ)がこととなる。すなわち《ens》は、《もの》

が何らかの意味で「在るもの」であるという存在 *esse* の側面からとらえ、したがって《もの》を「在るもの・存在者・有」という側面において表示する名であるのに対して、《res》の方は、そのものが何であるかという、そのものの「本質」*essentia* の側面からとらえて表示する名である。ゆえに《ens》と《res》とは「上述のように」「ものとして」*secundum rem* 同じであるが、「ラチオとして」すなわち「概念的には」*secundum rationem* 同じである。De ver. q. 1, a. 1, c. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab *ente*,.....quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis. 1) のように《res》は《ens》とともに「最も広い内容を包含する」とばであるから、トマスにおいて到る処にあらわれる。そして《ens》とともに「最も自明であるとともに」「また最もとらえがたいことばである。そしてトマスの《ens》については、古来多くの(無数といつてよいくらい多くの)研究があり論説があるにもかかわらず、《res》についての考察は驚くほど少ない。人々は古来、《ens》における *esse* と *essentia* との区別が「実在的」*secundum rem* であるか、「概念的」*secundum rationem* であるかについてとくに論じ、また「普遍」*universalia* が「実在」*res* であるか「概念」であるかについてとくに論じたが、この場合、これらの議論のもとになつてゐる《res》ということが、あたかも自明なことであるかのように放置されてきたのはまことに不思議である。しかし《res》の意味は自明のようで自明でない。探究の仕方によつては自明ともなるが、また自明でもなくなる。まず、「《もの》とは何か」と大上段に問うならば、「ものはものである」という空しい答がはねかえつてくるだけである。《res》の意味を問うためには、これを様々な角度から考察して、その角度からの照射において照らし出されてくる《res》の意味を、辛抱強く理解しながら集めてゆく(*intus-legere*)より外にない。いまわれわれが、神の知を *causa* とする《もの》という角度から、《res》の意味を照らし出そうとするのも、その一つの試みである。なお、以下にしばしば出てくる《res》を、表記を簡明にするために《レス》とカナ書きにする。発音通りにうつけば《レース》であるが、なるべく表記を単純にするために《レス》とする。その形容詞《realis》も、発音通りにうつけば《レアーリス》であるが、表記を単純化するために《リアル》とカナ書きにする。

- (三) 神と《res》が使用される例。(1) In I. Met. 1, 1, n. 63. non est convenient, quod aliqua *res divina* invidet.
(2) I. q. 27, a. 1, c. *divina Scriptura, in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur.* (3) I - II, q. 111, a. 4, c. *Ideo gratia gratis data illa sub se continent quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat in rebus*

divinis, quae sunt supra rationem. (1) においては、*res divinae* は、「神的なる者」の意味に用いられている。(2) (3) においては、*res divinae* (複数) は、「神に関することから」の意味に用いられている。

一〇 第二に、神の知と《レス》との関係は、技術者の知とその作品との関係との類比において考察されていることに注意しなければならない。上記のように「前節」、この場合の《レス》は「被造物」*res creata* を意味する。神は被造物との関係においてみられるかぎりにおいては、「創造者」*Creator* としてとられる。ところで創造者と被造物との関係は、「造る者」と「造られる物」との関係であり、それは「技術者」*artifex* とその「作品」*artificata* との関係に比せられる。単に比せられるだけではない。もしも「技術者」ということを最も広い意味にとるならば、創造もまた技術によって造ることであり、「創造者」たることは「技術者」たることの、一つの特別な場合であるとも考えられる。(1) この意味において、神の知と《レス》との関係を技術者の知とその作品との関係との類比において考察することは、創造における神の知の役割を、作品を造る場合における技術者の知の役割という、より一般的な次元に還元して考察することにはかならない。

(1) ここに「技術」と訳された *ars* は、広義には「学問」*scientia* と殆んど同義であり、その意味で、算数、文法、天文学等々が「自由学」*artes liberales* と呼ばれるのであるが、厳密な意味においては、「何らかの業をなすための正しい理性」*ratio recta aliquorum operum faciendorum* (I-II, q. 57, a. 3, c.) と定義されるように、何らかのものを造る (*facere*) ことに秩序づけられた知を意味する。トマスは、「上記の算数、文法等々が *artes* と呼ばれるのも、それらの知が「正しく計算する」とか「まさしく語る」とかいう実践的なことがらに秩序づけられているかぎりにおいてであり、かかる業に何の関係ももたない「知」は *ars* とは呼ばれないという。I-II, q. 57, a. 4. ad 3. *etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cuiusdam operis: puta constructio syllogismi aut orationis congruae aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque ad huiusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quandam similitudinem artes, sed liberales; Illae vero scientiae quae ad nullum huiusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiae dicuntur, non*

autem artes. このように「*ars*」を解するならば、神がそれによって世界を創造する神の知は、最もすぐれた意味で「*ars*」であり、神は最もすぐれた意味で「*artifex*」であり、被造の世界は最もすぐれた意味で「*artificata*」であることになる。すなわち、神との関係において考えるならば、すべての自然物 *res naturales* が神の技術 *ars divina* によって造られた作品 *artificata* と考えられるのである。I, q. 91, a. 3, c. *Omnes res naturales productae sunt ab arte divina : unde sunt quodammodo artificata ipsius Dei.*

一一 第三に、技術者の知とその作品との関係は、自然物の形相 *forma naturalis* とそれのはたらきによって生ぜしめられる結果との関係との類比において考察されていることに注意しなければならない。⁽¹⁾ 技術者が作品を造るとき、彼は自分が知性のうちに有している形相によって造るのであり、それはちょうど自然物が固有の形相によってはたらき、そのはたらきの結果として、自然界に何らかのものを生ぜしめるのに似ている。単に似ているだけではない。この「自然物」*res naturalis* における「自然」*natura* ということを、最も広い意味で、何らかの仕方で実在するものの意味にとるならば、その場合は技術者もまたこのように最も広くとられた自然物の一形態であり、技術者がその知によって作品を造ることは、自然物がその有している形相によって世界のうちに何らかの結果を生ぜしめるのはたらしきの、或る特別の場合として考えられることになる。その意味で、技術者の知とその作品との関係を、自然物の有する形相とその物が自然界に生ぜしめる何らかの関係との類比において考察することは、技術者の製作における知の役割を、自然物の自然的のはたらきによる何らかの結果の産出における自然物の形相の役割という、より一般的な次元に還元して考察することにほかならない。⁽²⁾

(1) I, q. 14, a. 8, c. *Scientia autem artificis est causa artificiatorum : eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis.* 本論文本章八節註(一)参照。すなわちここでは、技術者がそれによって作品を造る技術者の「知性の形相」*forma intellectus* が、「熱」*calidum* の形相である「熱」*calor* という自然的形相 *forma naturalis* との類比において「はたらきの根原」*principium*

operationis であるといわれている。しかし、厳密に言えば、技術者がそれによつてはたらく「知性の形相」における「形相」*forma*と、「熱い物」がそれによつて他者を熱くするというような「自然的形相」における「形相」とは意味が同じでない。自然的形相とは、その自然物をしてそのものであらしめている形相であるが、ここにいわれる「知性の形相」とは、「知性」*intellectus* という一箇の「自然物」*res naturalis* をして、知性というものであらしめている形相ではなくて、技術者の知性のうちに把握されている造られるべき事物の形相であり、それはしたがって、「知性の形相」*forma intellectus* というよりはむしろ「知性における形相」*forma in intellectu* というべきものである。かかる形相は単に「はたらきの根原」であるのみならず、同時にまた、造られるべきものをそれによつて認識する「認識の根原」*principium cognitionis* でもある。トマスはこのような意味での形相は「フォルマ」*forma* よりもむしろ「スベキエス」*species* という名で呼ぶのが通例であるが、只今の箇所においては、トマスはこの二つの形相の「はたらきの根原」としての役割における相違よりはむしろ共通性を強調するがゆえに、「スベキエス」よりはむしろ「フォルマ」という名称の方をあえて用いるのである。

(二)「自然」*natura* は通常「技術」*ars* に対立し、その意味では、人間の技術によつて造られたものとしての「作品」*res artificata* に対して、その素材となるありのままの「自然物」*res naturalis* が対立的に区分される。しかしながら、既に見られたように〔本論文本章前節註(一)参照〕、神との関係においてみるならば、この「自然物」そのものが、神の「アルス」によつて造られたものとして、*res artificata* のうちに包含される。これとは逆に、「自然」*natura* の意味を拡大して「実在するもの」*rem natura* の意味にとるならば、自然物のみならず神すらも *natura divina* として「自然」のうちに包含される。このような見地において、人間としての技術者と、その作品もまた「自然」のうちに包含され、自然のうちの或る特殊の形態としてみなされる。今、技術者の形相が自然の形相との類比において考えられるとき、トマスはこのような見地において語っているのである。

二二 かくて、「神の知は *causa rerum* であるか」という問題は、『スンマ』第一部の解答においては、より一般的な問題に還元され、より一般的な次元における問題として考察されるのであるが、その還元は二段構えになっている。すなわち上記の問題はまず第一に、「技術者の知は、その作品の原因であるか」というより一般的な問題に還元

され〔本論文本章一〇節〕、更にこの問題は、「自然物の有する形相は、そのはたらきの結果の原因であるか」という最も一般的な問題に還元される〔本論文前節〕。そしてこの最も一般的な次元の問題の考察においてえられた結論が、一つの原則として神の知に関する問題解決のために適用される。それゆえトマスは、「神の知は *causa rerum* であるか」という問題に対する解答を得んがために、それを、「自然物の有する形相は、そのはたらきの結果の原因であるか」という問題にまで還元するのである。

四

一三 では、自然物の有する形相は、その物のはたらきの結果の原因であるか。この問に対しては、二つの答が与えられる。すなわち、形相は或る意味においては自然物の結果の原因とならない。しかし、或る意味においては結果の原因となる。このように答が二つに分たれるのは、「形相」の有する二面的性格にもとづく。そもそも自然物の有する形相、すなわち「自然的形相」*forma naturalis* とは、自然物 *res naturalis* のうちにあつてその物をしてその物で「ある」ようにしている内在的根原 *principium immanens* である。たとえば人間の形相とは、その物をして人間で「ある」ものたらしめている、その物に内在する根原である。その意味で人間の形相は、それが内在する人間という物に、人間として「ある」こと、つまり人間の「存在」*esse* を与えている、人間という物に内在する根原である。このことはしかし、人間の形相のように、その物に「人間」という実体的存在 *esse substantiale* を与えている実体的形相 *forma substantialis* についてのみいわれるだけではない。何らかの性質のような附帯的形相 *forma accidentalis* についてもいわれうる。たとえば「熱」*calor* という形相は、或る物に「熱い」という性質を与えるが、この場合「熱」という形相は、その物のうちに内在し、その物が「熱い物」で「ある」ようにしている形相として、やはりその物に何らかの「ある」ことを、すなわち「熱い物」で「ある」という存在を与える。ただしこの場合、形

相が物に与える存在は、実体的存在ではなくて、附帯的存在 *esse accidentale* である。しかし形相はいずれの場合においても、その形相を有する物をして、その物で「ある」ようにしている。すなわちその物にその物としての存在を与えている。その意味で形相はいずれの場合においても、その物に存在を与える内在的根原である。そしてこのやうなものとしての形相は、それが内在する物にその物としての存在 *esse* を与えるという役割を果すのみであつて、何らかのはたらきを起し、そのはたらきによって何らかの結果をその物の外部に生ぜしめるという役割はもたない。すなわち内在的根原としての形相は、かかるものであるかぎり、結果の原因としての性格はもたない。そのかぎりにおいて形相ははたらきの根原 *principium actionis* といわれ⁽¹⁾ない。

(1) I, q. 14, a. 8, c. *forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; ...* 本論文前章八節註(一)参照。「形相が存在を与える」(*forma dat esse*)といわれるとき、この場合問題となるのは、(1)この場合の「形相」の意味と、(2)「存在を与える」ということの意味である。まず(1)の場合、「形相」とは何を意味するか。それは「質料」*materia* に対する形相を意味するか、それとも「存在」*esse* に対する「本質」*essentia* としての形相を意味するか。もしも存在に対する本質としての形相を意味するとすれば、それは狭義の(すなわち質料に対立する意味での)形相のみではなく、その形相に対する質料をも含むものとなる。たとえば「人間」の形相は、狭義に解されれば質料としての「肉体」に対立する「魂」であるが、広義に解すれば魂と肉体との合成体としての「人間の本質」が人間を人間で「ある」ものたらしめている根原として形相といわれる。いまここで問題とされている「形相」は、おそらく広義のものであるろうと思われる。そのような意味における形相は、「存在しているもの」*res existens* としての個物において、その個物をそのもので「ある」ように規定している「規定性」*certitudo* である。De ente, c. 1, n. 3. *Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ...* かかる規定性としての形相は、その個物の何であるかを規定するものとして知性によって把握されるその個物の有する可知的側面である。だからそのような意味における形相は、自然物の形相 *forma naturalis* と、また技術者の知性に内在する可知的形相 *forma intelligibilis* との両方に共通する「形相」として語られうるのである。次に(2)「存在を与える」*dare esse* ということは、トームスにおいては二つの場合について語られ

る。一つは、神が事物に存在を与える、という場合である。たとえば、「創造するとは存在を与えることである。」*creare est dare esse*. (I. Sent. d. 37, q. 1. a. 1. c.) といわれる。この場合、「存在を与える者」*dans esse* としての神は、「存在を与える物に對して超越的な者としてあり、存在を与えてその物を「在らしめる」ところの存在の作成因 *causa efficiens essendi*」としてある。しかし今、「形相が存在を与える」というのは、その意味ではない。形相は、それが存在を与える物に對して超越的な関係にあるのではなく、存在を与える物の本質的部分としてその物に内在している。それゆえ形相は物の存在の作成因ではない。では形相が存在を与えるとはいかなることか。それは、物は形相を受けることによって、その物として存在するというのである。すなわち、形相を有するということは、物にとって存在することの前提条件である。また、形相を有する物は、必ずその物として存在するのである。その意味で「存在は形相に随伴する」*esse consequitur formam* (I. q. 9, a. 2. c.) といわれる。このような意味で、物に内在する形相が、同じく物に内在する存在を、その物に「与える」といわれるのである。更にまた、形相はその物に單に一般的な存在を与えるのではなくて、その物として「ある」という存在を与える。すなわちその物の存在のあり方を規定する。すなわち形相はその物の存在の規定原因となる。この意味においても形相は物に「存在を与える」といわれるのである。

一四 しかし形相は、もう一つの性格を有する。たとえば「熱」という形相は、上述のように〔本論文前節参照〕、それを与えられた物をして「熱い物」で「ある」ようにしているものであるが、ただそれだけにとどまらない。「熱い物」は單に自分自身が熱い物で「ある」*esse* というだけにとどまらず、更に自分以外の物を熱い物であるように「する」*agere* のである。すなわち、「熱い物」は自分自身の外に、自分と同じように熱い物を生ぜしめる *calificare* というはたらきをなす。この「熱い物」の「はたらき」*actio* は、その物を「熱い物」として「ある」*esse* ようにしている、その物に内在する「熱」という「形相」*forma* に由来する。このかぎりにおいて熱の形相は、その物自身を熱い物で「ある」ようにしているその「熱い物」の存在の根原 *principium essendi* であるにとどまらず、その物をして他の物を「熱い物」であらしめるはたらきをなすようにする「はたらきの根原」*principium actionis* でもある。そしてこのはたらきの結果として、その物は自分の外に、自分と同様の形相を有する自分とは別の「熱い物」を生ぜ

(一) 今、「熱」という附帶的形相についていわれたことは、また実体的形相についてもいわれうる。すなわち「熱」という附帶的形相が他の物のうちに「熱」という附帶的形相を生ぜしめたように（それが「熱い物」が「熱い物」を造るといわれる意味であつた）、実体的形相はそれを受けるものをしてその実体的物であらしめると同時に、またその実体的物をして、それと同様の実体を有する他の実体を生ぜしめるはたらきの根原となるのである。たとえば「人間」の実体的形相は、それを受けたものをして「人間」という実体的物で「ある」ようにしているが、同時にまた人間という実体が他の人間という実体を生み出すというはたらきの根原ともなっている。^(二)かくて実体的形相と附帶的形相との両方を含めて、一般に形相は、それを受けたものをしてその形相の物で「ある」ようにする根原であるにとどまらず、その形相の物をして同様の形相の物を自分の外に生ぜしめるといふ「はたらき」の根原でもある。^(三)それゆえ、「自然物の有する形相は、そのはたらきの結果の原因であるか」という先に提起された問（本論文第四章一三節冒頭参照）に対しては、上記の形相の有する二つの性格にもとづいて次のように答えられる。自然物の有している形相は、その形相が内在しているそのものをまさにそのものであらしめている内在的根原であるかぎりにおいては、そのもののはたらきの結果の原因とならない。しかし形相がその形相を有するものに、自分と同じ形相のものを生ずるといふはたらきを起させ、そのはたらきの結果を自分の外に生ぜしめるかぎりにおいては、そのようにして生ぜしめられた結果の原因である。

(1) I, q. 14, a. 8, c. sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis : 本論文前章八節註 (1) 参照。

(11) I, q. 4, a. 3, c. Cum enim omne agens agat sibi simile inquantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei; sicut homo generalis hominem.

(三) トマスによれば、すべてはたらく者はその形相によつてはたらく。 *unumquodque agens agit per suam formam* (1. q. 3, a. 2, c). じつに「形相によつて」 *per suam formam* といわれる場合の「にやつて」(*per*)とは、はたらくものが形相を道具にして、ないし手段にしてはたらくという意味ではたらくの道具因 *causa instrumentalis* を意味するのではない。この場合の「よつて」はさしあたり二つの意味でいわれると思われる(その二つの意味は結局一つことに帰着するのであるが)。一つは、物はその形相によつて、同時にまたはたらく者たらしめられるという意味である。われわれはさきに、物の存在は形相に随伴する(*esse consequitur formam*)ことをみたが(本論文前節註(一)参照)またそのように、物のはたらくは形相に随伴する(*agere consequitur formam*)といわなければならない。それが「はたらく者はその形相によつてはたらく」といわれる意味である。では、形相に随伴する存在(*esse*)とはたらく(*agere*)とはどのように関係するのであるか。これに対しては次のように答えられる。形相は物に現実的存在 *esse actuale* を与える。存在するとは現実(アクトゥス)において在る *esse in actu* ということである。しかるに、アクトゥスに在るものはまた現実には「はたらく」(アゲル)のである。かくて存在とはたらくとは、アクトゥス(現実態)という概念を媒介として結合する。かくて *forma*→*esse*→*actus*→*agere* という秩序が成立する。この秩序は物によつて、また形相によつて、時間的に展開することもあり、同時に実現されることもあるが、少くとも本性的に、あるいは概念的に、上記の秩序が区別される。「はたらく者は形相によつてはたらく」といわれる場合のこの「よつて」の第二の意味は次のことである。はたらく者のはたらくの性格は、その形相の性格によつて規定されている。すなわち、「熱」という形相は、それを受けた物をして「熱する」*calefacere* というのはたらくに規定するが、「人間」という形相は、それを受けた者をして、人間としての「はたらく」に規定する。このように、形相ははたらく者のはたらくの性格を規定するといふ意味において、「はたらく者は形相によつてはたらく」といわれるのである。しかしこの二つの意味は結局一つのことになる。すなわち形相はそれによつてはたらく者のはたらく者としての「存在」(*esse*)と、そのはたらくがいかにあるか(*quomodo*)との両方を、すなわちはたらくの全体(*totum agere*)を規定するということになるのである。

一五 では、この二つの形相はどのように関係しているのであろうか。或物に内在し、そのものをそのものであらしめている内在的存在根原 *principium essendi immanens* としての形相と、そのものをして或るはたらくをなさしめ、そのものの外に何らかの結果を生ぜしめるはたらくの根原 *principium actionis* としての形相とは、同一物にお

いて実在的に區別される二つの形相なのであるか。それとも実在的には同一の形相であるが、ただその役割という観点において區別されるのであるか。トマスにおいては、既にみられたように〔本論文前節註(三)参照〕、この二つの形相は実在的に區別されるものではなく、全く同一の形相である。その同じ形相が、その形相の内在する物をして、その形相の物で「ある」ようにしている存在の根原 *principium essendi* であるとともに、その形相の物にそれ固有のはたらきをなさしめるはたらきの根原 *principium actionis* でもある。しかしこの両者の區別は、同一形相の二つの役割というだけにつきるものでもない。この二つの性格は、その形相を有する物において、或る秩序を成している。すなわち形相は、その形相を有する物において、より根原的に、(ないし第一義的に)、存在の根原であり、次に、はたらきの根原である。この「次に」ということはしかし、第二次的に、ないし副次的にということではない。形相はまず、以てそのものをしてその形相の物で「ある」ようにするという意味において、存在の根原たる性格は形相にとってより根原的であり第一義的である。しかしこの形相の根原的性格によってまさにその物で「ある」ものと成ったその物は、必然的に自分に似たものを自分の外に生ぜしめようとするはたらきを起す。ここに、はたらきの根原としての形相の性格があらわれる。^(一)この場合、形相は単に形相であるにとどまらず、その形相を有する物に固有なるはたらきの結果への「傾向性」*inclinatio* と結びつく。^(二)かくて形相は、単に事物に内在してその物をその物として「ある」ものたらしめている存在の内在的根原であるにとどまらず、その形相の物に固有なはたらきの結果への傾向性と結合するかぎりにおいて、はたらきの根原としての性格をもつ。そしてそのはたらきによって、何らかの結果がその物の外に生ぜしめられる。それゆえ形相は、単にそのうちに内在し、その物に存在を与えている存在の根原であるかぎりにおいては、結果の原因とならない。^(三)それがはたらきの結果への傾向性と結びつき、はたらきの根原となるかぎりにおいて、結果の原因となるのである。

(一) 既にみられたように〔本論文前節註(三)参照〕、形相は物の存在(*esse*)の根原であるとともに、またそのはたらき(*agere*)

の根原でもある。しかしこの「存在」と「はたらき」との間には秩序がある。すなわち、物は「形相」によって、まず「存在し」、「しかるのちに」、「はたらく」。この「しかるのちに」ということはしかし、必ずしも時間的秩序を意味しない。事実はいかなる物も「存在する」と同時に何らかの仕方では「はたらき」をしているのである。にもかかわらず、存在とはたらきとは区別される。それはいわば存在論的区別である。ところで物が「存在する」ということは現実的になることであり、その意味で「存在」は現実態である。形相が存在の根原であるとは、形相が物を現実的に存在せしめる根原だということである。しかるに物が「はたらく」ということも現実的にはたらきである。ゆえに、存在もはたらきも、どちらも現実態(actus)である。しかしこの二つの現実態は区別される。トマスはいう。「現実態は二様である。すなわち、第一現実態と第二現実態とがある。第一の現実態は事物の形相であり、十全性である。第二現実態はこれに対し、はたらきである。」Actus autem est duplex : primus et secundus, actus quidem primus est forma et integritas rei ; actus autem secundus est operatio (I, q. 46, a. 5, c.). 第一現実態(actus primus)が「事物の形相であり十全性である」とは、形相によってまずその事物がその物で「ある」ものとして現実的に存在することである。しかし事物は単にそのもので「ある」というだけでは、まだその存在を完成していない。それは事物の完全性の第一段階であり、前提である。その段階から出発してその事物はその物の存在を完成させてゆく。その完成は「はたらき」によって実現される。その事物がその事物に適合した最も完全なはたらきを実現したとき、その事物はそのものとしての最高度の現実態にある。これが「第二現実態」(actus secundus)である。ゆえに「第二現実態ははたらきである」actus secundus est operatio, といわれる。この場合の「第二」とはそれゆえ「第二次的・副次的」secundarius ということではない。むしろ「完成せる・完全なる現実態」actus perfectus ということである。物は形相によってまず存在し、次に形相に固有なはたらきをなすことにおいて、その物としての完全なる存在を実現するのである。その完全となった物は、単に自己において完成するのみでなくそのはたらきにおいていわば自分自身から外に溢れ出し、自己の存在を他につたえてゆく。内に完成したものは外へのはたらきに溢れ出る。かくて完成せるものは、おのずから結果の原因となるのである。

(二) トマスはいう。「形相には、目的への、ないしは、はたらきへの傾向性が随伴する。なぜならば、それぞれのものは、現実態に在るかぎりにおいてははたらき、その形相において自分に適合するところのものへと傾くからである。」Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi : quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam (I, q. 5, a. 5, c.). われわれは先に、ものが形相

を受けると、そのものにおいて、*forma*→*esse*→*actus*→*agere* という秩序が成立することを見たが〔本論文第四章一四節註(三)参照〕、この「存在」(*esse*)という現実態(*actus*)から見たらき(*agere*)に移る前に、実は、「はたらきへの傾向・志向」*tendere ad actionem* を入れなければならない。すなわちものは現実態にあるかぎりにおいて、はたらきへと傾く・志向するのである。そしてものは、既に述べられたように、「形相によって現実的存在 *esse actuale* を得るのであるから、はたらきへと傾くというこの根原 *principium tendendi* もまた形相でなければならぬ。その意味で、「形相には、はたらきへの傾向性が随伴する」*ad formam consequitur inclinatio ad actionem*、といわれる。しかし、はたらきは何かを実現するためのはたらきであり、実現なるべきものはそのはたらきの目的である。その意味において、はたらきへの傾向性は「目的への傾向性」*inclinatio ad finem* である。また、実現された目的は、そのはたらきの結果であるから、それはまた、「結果への傾向性」*inclinatio ad effectum* とも呼ばれるのである。このように、「傾向性ははたらきに、はたらきは目的に秩序づけられている。(tendere→agere→finis) とここでこの目的を規定するものは形相である。ものは、それが受けた形相によって、目的を規定され、したがってまた目的へのはたらきを規定される。すなわち、「それぞれのものは、その形相において自分に適合するものと傾くのである。」*unumquodque……tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam*、そしてこのようにして、形相によって現実的存在を得たものが、形相によって自分に適合する目的に向って傾き(*tendere*)、はたらき(*agere*)、その目的を実現してゆく(*perficere*)過程が第二現実態(*actus secundus*)であり〔本節註(一)参照〕、そのはたらきによって目的を実現せしめることにおいて、現実態は完成する(*actus perfectus*)。このような過程は、形相を有するものがすべて、その形相の形態におうじて、それぞれの仕方で実現するのであるが、凡そ存在する者はすべて、それぞれの固有の形相によって存在するのであるから、上記の過程は、凡そ存在するものに共通にみとめられるのであり、その意味でこれは、「すべての存在者に共通する存在仕方であるということができる。このような存在者の共通の在り方については、『スーン』第一部五問五項「善の性格は、限度(modus)」、形相(species)秩序(ordō)のうちに成立つか」*Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine*、とさういふ論じられよう。

(三) I, q. 14, a. 8, c……*forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum*. 本論文前章八節註(一)参照。(未完)