

トマス・アキナスの形而上学研究(一)

— *primum ens et simpliciter Dei* —

岡崎 文明

人文学部哲学研究室

梗概

序論

第一章 問題提起

… 三頁

- (一) トマス・アキナスは万有の根源を「第一の有」とするが、新プラトン主義はそうしない

- (二) 新プラトン主義の主な思想源泉はプラトン
- (三) トマスの一つの思想源泉は『出エジプト記』(三・一四)
- (四) E・ジルソンの「善の優位」の哲学と「存在の優位」の哲学
- (五) 本稿の目的—トマスにおける「第一の有」の最も基本的な性質「単純性」を明確にすること

第二章 否定の道 (via negationis)

… 四頁

- (六) 吾々の知性は万有の根源を捉えることは不可能
- (七) しかし或る意味で可能となる方法がある—否定の道
- (八) トマスにおける一例
- (九) 完成の道 (via perfectionis)
- (一〇) 完成の道の落とし穴
- (一一) 完成の道は否定の道の補助

第三章 第一の有 (primum ens)

… 六頁

- (一二) 単純性よりも「第一の有」の方がより根源的な神の性格
- (一三) 「第一の有」という言葉は第二問第一項本文に初出

本論

第一章 神の単純性 (simpliciter Dei) をめぐるところの問題

… 八頁

- (一) 万有の根源は本来内部構造を持たない
- (二) トマスと新プラトン主義との相違

第二章 神の単純性の五つの根拠

… 八頁

- (一) 第一の根拠—六つの存在論的基礎構造
- (二) 第二の根拠—「第一の有」
- (三) 第三の根拠—「第一作出因」
- (四) 第四の根拠—「純粹現実態」
- (五) 「純粹現実態」と「第一の有」
- (六) 「現実態—可能態」は他の六つの存在論的基礎概念と対等か
- (七) 一例による考察
- (八) 他例による考察
- (九) 「現実態—可能態」は六つの存在論的基礎概念と対等ではない
- (一〇) 可能態をまったく含まないゆえ、単純である
- (一一) 第五の根拠—全体と部分

- 〔三〕 神は「形相そのもの」「存在そのもの」
- 〔三〕 本章の結論とまとめ―神はあらゆる意味で複合を持たない

第三章 非物体性

…一二頁

- 〔三三〕 「不動の第一動者」から証明
- 〔三四〕 「第一の有」から証明
- 〔三五〕 「最も高貴なもの」から証明
- 〔三六〕 本章のまとめ

第四章 形相そのもの

…一三頁

- 〔三七〕 「純粹現実態」から証明
- 〔三八〕 「第一善」「最善」から証明
- 〔三九〕 「第一作出因」から証明
- 〔四〇〕 本章のまとめ

第五章 個体と本性乃至本質との同一性

…一四頁

- 〔四一〕 神とその本性は同一である―その論旨
- 〔四二〕 形相と質料との複合体の「本性」は種の定義に落ちてくるもののみを含む
- 〔四三〕 その「個的質料」等は定義に含まれない
- 〔四四〕 しかし「個的質料」等は個体には含まれる―ゆえに個体と「本性」は異なる
- 〔四五〕 形相と質料とから複合されていないものは個体と「本性」は同じである
- 〔四六〕 神はその本性と同じである
- 〔四七〕 本章のまとめ

第六章 存在と本質との同一性

…一六頁

- 〔四八〕 第一の証明(一)―存在は本質を現実存在にもたす
- 〔四九〕 第一の証明(二)―ものの本質以外のものは、そのものの本質から生じたか、それとも外から加わったか、のいずれかである

- 〔五〇〕 第一の証明(三)―例・「笑いうる」と「熱」
- 〔五一〕 第一の証明(四)―ものの存在はその本質から生じたか、それとも外から付与されたかの何れかである
- 〔五二〕 第一の証明(五)―存在と本質とが別のものでは、存在をその本質から生み出すことはできない
- 〔五三〕 第一の証明(六)―存在と本質とが別のものでは、他を原因としてそれから生じた存在を持つている

- 〔五四〕 第一の証明(七)―「第一作出因」から
- 〔五五〕 第一の証明(八)―まとめ
- 〔五六〕 第二の証明(一)―「純粹現実態」から
- 〔五七〕 第二の証明(二)―まとめ
- 〔五八〕 第三の証明(一)―「本質による有」から
- 〔五九〕 第三の証明(二)―まとめ
- 〔六〇〕 本章のまとめ
- 〔六一〕 「存在」と「本質」の実在的区別

第七章 類と種

…二〇頁

- 〔六二〕 単純性を論理的構造から見る
- 〔六三〕 何かが「類」のうちにある二つの場合
- 〔六四〕 第一の証明(一)―類や種差がそこから取られる本性がある
- 〔六五〕 第一の証明(二)―その例―人間
- 〔六六〕 第一の証明(三)―「純粹現実態」から
- 〔六七〕 第一の証明(四)―まとめ
- 〔六八〕 第二の証明―神の類があるとすればそれは「有」である
- 〔六九〕 第三の証明―類にあるものは本質において共通し存在において異なる
- 〔七〇〕 本章のまとめ
- 〔七一〕 神は還元による証明でも類には属さない
- 〔七二〕 本章の結論

第八章 基体と付帯性

…二二頁

〔七三〕 神には屬性としての付帯性はあるか

〔七四〕 基体と付帯性

〔七五〕 第一の証明―「純粹現実態」から

〔七六〕 第二の証明―「自らの存在」から

〔七七〕 第三の証明―「第一の有」「第一原因」から

〔七八〕 本章のまとめ

結論

第一章 全体のまとめと結論

…二四頁

〔七九〕 その一

〔八〇〕 その二

第二章 残された問題

…二五頁

〔八一〕 一と多の問題

〔八二〕 トマスの万有の根源は「第一の知性」でもある

〔八三〕 新プラトン主義の立場

〔八四〕 ひとつの問題とそれに対する諸見解

〔八五〕 残された問題

註

…二六頁

Zusammenfassung

序論

第一章 問題提起

〔一〕 万有の根源の探求は形而上学のひとつの主要なテーマである。トマス・アクィナス (1225-1274) において、「万有の根源」(principium omnium) は「神」(Deus) と捉えられている。そしてこの神の根本的な性格は「第一の有」(primum ens) である。

しかし、トマスの神を特徴付ける最も重要なこの性格は、ひとたび古代哲学の最後の新プラトン主義 (Neuplatonismus) に対比する時、ひとつの大きな問題となって現れて来るのである。

通常、プロティノス (205-270) からプロクロス (412-485) に至るオースドックスな古代の新プラトン主義においては「第一の有」は「万有の根源」ではない。それはむしろ「万有の根源」から発出して来た第二のヒュポスタシスである。万有の根源は「善一者」(τὸ ἕνα/τὸ εἷν) である。

このように「万有の根源」を「有」(τὸ ὄν/ens) と理解するか否かという点で、両者の間に大きな相違が見られるのである。

〔二〕 それでは両者間にかかる大きな相違が見られるのは一体何故であろうか。それは、端的に言えば、両者において万有の根源を捉える捉え方が根本的に異なっているからである。

新プラトン主義はプラトン哲学にその思想的源泉を直接に有している。プラトン (BC427-347) の『国家』(第六卷508e-509b) では、「万有の根源」と考えられる「善のイデア」は、「在ること」(εἶναι) と「有」(ἔσθαι) (ousia) の原因であるばかりではなくて、認識者の「認識能力」と認識対象 (ἡ οὐσία) の「真理性・可知性」の原因でもあるの

である。つまり「善のアイデア」は「有」と同じではなく、却って「有」の彼方に超越してある、とされているのである<sup>(1)</sup>。(ただしここでは「有」は一般のアイデアを指している。) プロティノスやプロクロスはプラトンのこうした点に着目し、解釈を加えて、自らの哲学をそこに依拠させる。そして万有の根源は「善一者」であるとするのである<sup>(2)</sup>。

〔三〕 ところが、これに対してトマス・アクィナスでは、「万有の根源」の思想的源泉のひとつは『出エジプト記』(二・一四)にある。この箇所では、神は自らを宣言して「われは有りて有るものである。」(ego sum qui sum)と述べている。トマスはこの「有るも」(qui sum/qui est)を神の最も固有の名称と解する<sup>(3)</sup>。ここに神は何よりも先ず「有」(qui est/ens)と捉えられているが見られる<sup>(4)</sup>。つまりトマスの神は何よりも先ず「第一の有」なのである。

〔四〕 この相違はそれ程問題ではないと思われるかも知れないが、実はそう軽いものではないのである。

「万有の根源」の捉え方が異なれば形而上学の性格が根本的に異なる。形而上学の性格が根本的に異なれば、世界と人間を理解する観点が根本的に異なってくる。それゆえ「万有の根源」の捉え方の相違は実は哲学全体の根本的な相違となって現れて来るのである。

右記の相違は、まさにE・ジルソンの言うところの「善の優位」の思想と「存在の優位」の思想に対応するのである<sup>(5)</sup>。

〔五〕 拙論では、かかる事情を考慮に入れながら、トマス・アクィナスにおける「第一の有」の性格を明らかにするために、その「単純性」(simplicitas)という最も基本的な性質を、『神学大全』(Summa theologiae)第一部第三問において、テキストに即して明らかにしていくことを目的

としている。

## 第二章 否定の道 (via negationis)

〔六〕 さてそこで先ず、神の探求の方法論について少し言及しておかなければならない。『神学大全』第一部第三問の序 (introductio) では、神の探求の仕方についてこう言及されている。

しかし吾々は神について「どのように在るか」ではなく、むしろ「どのようにないか」を考察しうるのみである。それゆえ吾々は先ず第一に、神は「どのようにないか」を(第一部第三問―第十一問)…考察しなければならぬ<sup>(6)</sup>。

右に述べられている「どのようにないかを考察する」方法は、一般的に「否定の道」(via negativa)と呼ばれている。これは新プラトン主義の方法でもある。

吾々の知性は「万有の根源」を把握することはできない。その理由は一般にこうである。

吾々の知性 (intellectus/voce) を含む万有は、その根源から出てきたものとされる。したがって存在の秩序の上からすれば、吾々の知性は根源よりも「後のもの」(posterius)である。言い換えれば根源は吾々の知性よりも「先のもの」(prius)である。したがって吾々の知性が有する概念も、その本性からすれば、根源よりも後のものとなる。後のものはそれよりも先のものに劣る。ところで、劣ったもの(≡知性の概念)によつてはそれより優れたもの(≡万有の根源)を捉えることはできない。それゆえ吾々の知性は、その概念によつて、万有の根源を捉えることはできないと言わなければならないのである<sup>(7)</sup>。

〔七〕 それでは吾々の知性は根源を全く知ることができないのであろうか。そうではない。

吾々の知性は万有を、その一部ではあるが、捉えることができる。そして吾々の知性は捉えることができた万有から概念を抽象することができる。そしてかかる概念を否定することによって、万有ではないところの根源・神をいわば推測するのである。このようにして根源・神を探求する方法が「否定の道」である。そしてかかる方法を用いて神を探求する学が「否定神学」(theologia negativa)と言われる。

〔八〕 例えば、トマスにおいては、万有は「被造物」と捉えられる。被造物はすべて複合されている。形相と質料、存在と本質、基体と付帯性、等々の複合である。ところが神は被造物ではないのであるから、かかる複合はすべて否定されて、神は「単純」であると結論される<sup>(8)</sup>。また、被造物は不完全で部分的である。しかし被造物ではない神は反対に「完全」(perfectio)である<sup>(9)</sup>。また、被造物は有限である。しかし被造物ではない神は反対に「無限」(infinitum)である<sup>(10)</sup>。また、被造物はすべて動く。それゆえ、被造物ではない神は「不変」(immutabilis)である<sup>(11)</sup>。さらに、被造物は多である。したがって、被造物ではない神は「一」(unum)である<sup>(12)</sup>。

このように「否定の道」を用いて神に帰せられる諸概念——単純、完全、無限、不変、一、等々——が見出されるのである<sup>(13)</sup>。

こうして見てくると、「否定の道」は根源を探求する上で極めて重要な方法論である。

〔九〕 ところで、神を探求するもうひとつの方法がある。それは「完成の道」(via perfectionis)と言われるものである。これは、被造物が持っている有限な性質(完全性)に着目し、その限界を取り去り、その

性質をどこまでも延長徹底して、完成させて得られる概念を神の性質として帰する方法である。

〔一〇〕 しかし、この方法には問題がある。もしこれのみを不用意に適用するならば、ひとつの思わぬ落とし穴に陥ち込むことになり得るからである。

この方法によって、被造物の持つている性質(たとえば「作る」と言う人間の一つの性質)を連続的に無限に延長していくとすれば、想像や空想の世界に入り込んでしまい、その結果、神は想像や空想の産物となつてしまふのである。かかる神は被造物の連続延長線に出てくる言わば超人的な存在者(たとえばアラジンの「ランプの魔物」の如き空想上の存在者)となつてしまふのである。

なぜこういうことになるのであろうか。それは、被造物の性質をたとえばのように延長したとしても、それは本質的には被造物の性質の延長線上にあるもの以外にはなりえず、したがって被造物と基本的には連続した性質となる。したがって、仮にそのように神を捉えるならば、そのような神は被造物と本性上区別がなく、被造物と何ら異なるものではないことになつてしまふであろう。するとかかる神は想像される限りの最も優れた被造物(実在しないが)となりはしても、「万有の根源」とはなりえないのである。

これが前述したところの「思わぬ落とし穴」である。

〔一一〕 しかし「万有の根源」としての神は被造物と決して連続したものではない。神は被造物では「ない」のである。神は本質的に被造物と「断絶」しているのである。神と被造物とのかかる区別・断絶を表す方法が「否定の道」なのである。したがって神の探求においては、「完成の道」は「否定の道」と共に、否むしろそれよりも「否定の道」こそ

優先させて用いられねばならないのである。

事実トマスは、先に挙げた第三問の序では「六六」、かかる「完成の道」については直接的にも間接的にも言及していないのである。この箇所では、後世「完成の道」による探求とされている第四問から第六問にかけての神の「完全性」や「善性」は、トマスによれば、「神から、神にふさわしくないもの、複合、動、等々を除去してゆくことによつて」<sup>(14)</sup> 探究されると述べられ、「除去の道」(via remotionis) すなわち「否定の道」による探求対象であるとされて、単純性や一性等々と共に一括されているのが見られるのである<sup>(15)</sup>。

「完成の道」は「否定の道」に従属すべき方法である。したがつて、「完成の道」はあくまでも「否定の道」の補助であり、神学の副次的方法であると言わねばならないであろう。

ここに神学にとつて「否定の道」の極めて重要な意味があると思われるのである。

### 第三章 第一の有 (primum ens)

「一二」次に、トマスが『神学大全』のはじめの箇所で「第一の有」をどのような仕方でも導入しているかを、またその位置をも見ておかねばならない。

『神学大全』第一部の神の探求は、第二問「神は存在するか」から始まる。ここで「神は存在する」と結論される。続いて「神はどのように在るか」ではなく「神はどのようにないか」が探求される。これが最初に具体的に展開されるのが第三問の「神の単純性について」である。したがつて、「単純性」が神の最も基本的な性格であると思われるのである。

ところがテクストの第三問を初めから少し調べてみると、神の単純性が「第一の有」から直接引き出されている箇所にはすぐぶつかるといえる<sup>(16)</sup>。

したがつて「第一の有」が「単純性」よりももっと根源的な神の性格であると思われるのである。

「一二」ところで、第三問第一項主文は、「第一の有」という言葉が第三問中で最初に現れてくる箇所である。

この箇所では、神が第一の有であることは「先に示された」と述べられている<sup>(17)</sup>。マリエッティ版の註によれば、「先に示された」箇所とは第二問第三項の「神の存在論証」である。

ところが、調べてみると、右の箇所には「第一の有」と言う言葉は、少なくともそのままの形では、出てきていない。第二問全体を調べてみても同じくこの言葉をそのままの形では見出すことはできない。つまり「第一の有」という言葉は、第二問以下では第三問第一項の主文で初めて現れるのである。

そこで次の疑問が生じて来る。

「この言葉は第二問第三項に現れていないにもかかわらず、何故、先に示された」と述べられているのであろうか。」と。

「二四」そこでこれをはつきりさせるために、第二問第三項の主文を一瞥してみなければならぬ。ここには「五つの道」(quinque viae) によつて神の存在論証がなされている。そして神は「第一の有」とは別の表現によつて、それぞれ次のように捉えられている。

第一の道では「純粹現実態」としての「不動の第一動者」(primum movens immobile)<sup>(18)</sup>、第二の道では「第一作出因」(causa efficiens prima)<sup>(19)</sup>、第三の道では「それ自体で必然的なもの」(per se necessarium)<sup>(20)</sup>、第四の道では「最大の有」(maxime ens)、「万有にとつて、存在と善性とすべての完全性との原因であるもの」(aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis)。

等々<sup>(21)</sup>、第五の道では「すべての自然物がそれによって目的に秩序付けられる何らかの知性認識者」(aliquid intelligens a quo omnes res naturales ordinantur ad finem)<sup>(22)</sup>、つまり「知性」(intellectus)と]である。

したがって「神」はこれらの五つの性格を持つと言えるであろう。

〔二五〕 さて論を元に戻そう。「第一の有」という言葉が、今見たように先に示されていないにもかかわらず、「先に示された」と言われているのは何故であろうか。これを一体どのように理解すれば良いのであろうか。

それは、まず第一に、前項で挙げられた五つの神の性格をひとつひとつとめて「第一の有」とされているのであると解することができるであろう。

第一動者も「第一の有」である。第一作出因も「第一の有」である。最大の有もすべての完全性の原因も「第一の有」である。すべての自然物を目的に秩序付ける知性認識者も「第一の有」なのである。

〔二六〕 しかしながら、「第一の有」に右の五つの性格がまとめられたということは、丁度新プラトン主義におけるがごとくに、「第一の有」から残りの五つが発出してくるという在り方をしているのであろうか。否、そうではない。もしそうであるなら、これらの五つのものは最早神ではなくなっているであろう。

むしろ、「第一の有」もこれら五つのものも等しく神を指していると理解するべきである。しかしとは言え、神においては「第一の有」の性格は他の五つの性格と全く同等と言うわけではない。むしろ前者のほうが後者よりも一層根源的であると考えられるのである。そのことは、テキストの上では前者から後者が論理的に導出(展開)されていることか

ら理解される。

だが、論理的に導出(展開)されるからと言って、実在上でも前者から後者が導出される(発出する)ことにはならない。論理的な秩序と実在の秩序は別であるからである。

〔二七〕 その一例として、次のテキストを挙げるができるであろう。

「第一の有であるものは必ず現実態にあり、そしていかなる意味においても可能態にはない。∴先に示されたように、神は第一の有である。ゆえに神のうちにどんな可能態もありえない。」<sup>(23)</sup>

このテキストでは、「第一の有」を論証の前提・原理(principium)として神が「純粹現実態」であることを論理的に導き出しているのである、或いはまた、「第一の有」の内容の論理的展開として「純粹現実態」が帰結しているのでも理解される。

そしてこの「純粹現実態」は、既に見た如く〔二四〕、第一動者である。それゆえ「第一の有」から「第一動者」が導き出されている、あるいは展開されているのがここに見られるのである。

これはなにも神の五つの性格についてのみにあてはまることではない。吾々が以下に見ようとする神の「単純性」やその他の諸性質も「第一の有」から導出されている、乃至展開されているのが見られるのである<sup>(24)</sup>。

さらに、トマス哲学の根本命題である「神においては存在と本質は同一である」でさえもまた「第一の有」から引き出されているのが見られる<sup>(25)</sup>。〔二八〕。

そればかりではない、神の五つの性格と全ての諸性質(例えば、単純性、完全性、一等等)はこの「第一の有」に還元されさえもするのである。以上から、トマスにおいては「第一の有」が最も根源的な神の性格で

あると言いうことができるであろう<sup>(26)</sup>。

## 本 論

### 第一章 神の単純性 (simplicitas Dei) をめぐるところの問題

〔二八〕 トマスにおいて、万有の根源である神が単純であるとは如何なる意味を持つているのであろうか。それは、神が被造物の持つが如き複合を持っていないことを意味している。すなわち、あらゆる意味で部分を持たないのである。さらに、神がそのような複合を持っていないとは内部構造を持っていないことをも意味している。

もし内部構造を持つのであれば、そこには構成要素が見られる。一般に、複合を構成する要素は複合体より先であり、複合体は要素に依存している。もし、神が「複合されたもの」であるとすれば、神そのものがこの構成要素の後になりまた、構成要素に依存することになろう。とすれば、かかる複合体なる神はもはや万有の根源とはなりえないのである<sup>(27)</sup>。

それゆえ、神が万有の根源である限り、被造物の持つが如き内部構造や複合を持つてはならないのである。

このことは、換言すれば、万有の根源と被造物との明確な区別を——つまり神の超越性を<sup>(27)</sup>——意味しているのである。

しかし神が単純であることはたんに神と被造物の区別を意味しているばかりではない。神はまたそれ自体で「一」(unum) であることにもなるのである。(これは第一二問の「神の二性にひとす」(De unitate Dei) の箇所ですく論じられる。)

〔二九〕 このような神は新プラトン主義の万有の根源(「一」τὸ ἓν)

と共通する性格であると言えるであろう。

ところが、トマスの万有の根源は、一であり単純であるにも拘らず、内部に三つの位格 (persona) を持つているのである<sup>(28)</sup>。すなわち内部構造を持つているのである。

この点で、トマスの万有の根源は新プラトン主義の万有の根源と決定的に異なる。この違いの由来をたどれば、最終的にはトマスの「第一の有」は同時にまた「第一の知性」<sup>(29)</sup> でもあるのに対して、新プラトン主義の「一」はそうではないという両者の性格の相違に逢着すると思われる<sup>(三〇)</sup>を参照。

だが、この事情を明らかにすることは別のテーマである。これは古来より多くの議論がなされてきた大きなテーマでもある。したがって、これに今ここで軽々しく触れることはできない。後日機会を改めて取りあげてみたい。

### 第二章 神の単純性の五つの根拠

〔三〇〕 トマスは第三問第七項本文で、神はあらゆる意味で単純であることを五つの観点から理由をあげ、根拠付けている。

第一の根拠は、本問第一項から第六項までの考察を前提に、被造物の持つ存在論的な構造の複合性を神から順次に斥けて、神が単純であることを示している。

被造物は存在論的に次の六つの複合性を持つ<sup>(30)</sup>。

(一) 物体が持つ量的部分 (quantitativae partes) の複合、(二) 形相と質料 (forma et materia) の複合、(三) 本性と個体 (natura et suppositum) の複合、(四) 存在と本質 (esse et essentia) の複合、(五) 類と種 (genus et species) の複合、(六) 基体と付帯性 (subjectum et accidens) の複合である。



これらの詳細な考察は後にまわすことにして〔三一七〕、ここに出現した諸概念はいずれも万有・被造物の最も基本的な存在論的構成要素を表している。

これらはいずれも万有の基礎構造から取られた概念であつて、第一の根拠は、これらの存在論的基礎概念によつても神は捉えられないことを端的に示している。なぜなら、神は「第一の有」であるからである。

〔二一〕 しかしこれだけでは、これら六つの複合がないことをのみ示すに過ぎない。さらに他の全ての複合もないことを示す必要がある。そこで第二の根拠が導入されるのである。これによると〔二四〕、

(一) 「複合されたもの」はすべて、「複合の要素」よりも後なるものであり、かつ「複合の要素」に依存している。(——つまり「複合の要素」の方が「複合されたもの」よりも優先しているのである。)

〔二二〕 神は、上で示されたように(第二問第三項)、「第一の有」である。(——つまりあらゆる意味で第一で、決して「より後」にはならないのである。)

(三) それゆえ、神は複合の要素よりも「より後」なる「複合されたもの」とはなり得ないのである。よつて神は単純である〔三〇〕。

これが第二の根拠である。ここでは複合一般が論じられて、斥けられているのである。

この証明では、既に指摘したように〔二七〕、「第一の有」を前提とし、これから神の単純性を引き出しているのが見られる。

〔二二〕 以上の二根拠は「複合の要素」に即して見、そして神にはかかる要素のないことを示している。

そこで次に「複合の原因」に即して考察される。これが第三の根拠である。これによると〔三二〕、

(一) 複合されたものはすべて原因を持っている。

なぜなら、それ自体として異なるものが或る一つのものになるためには、それらを一つにする或る原因によらなければならないからである。

〔二二〕 しかるに、上で示されたように(第二問第三項)、神は第一作出因であるから、原因を持たない。(——したがつて、複合の原因も持たない。)

(三) ゆえに、神は複合されたものではなく、単純である〔三三〕。

これが第三の根拠である。この結論では、神が「第一作出因」であることを前提にし、そこから単純性が引き出されているのが見られる。そして第一作出因は「第一の有」に還元された〔二五〕。したがつて、これも、第二の理由と同じく結局は「第一の有」から引き出されていると考えられる。

〔二三〕 第四の根拠は、現実態と可能態との観点から複合物を見ることによつて、考察される。これによると〔三四〕、

(一) すべての複合されたものうちには現実態と可能態とがなければならぬ。

なぜなら、諸部分のうちの一つは他の部分に対して現実態であるか、或いは少なくとも、すべての部分に対して可能態におけるが如くにあるからである。

〔二〕 だが、これは神にはない。(——なぜなら、神は純粹現実態であるからである。〔三五〕)

(三) よつて、神は諸部分を持たず、したがつて複合されてはいない〔三五〕。

これが第四の根拠である。この結論は、神が「純粹現実態」であることを前提にし、ここから引き出されている。しかしここには慎重に検討

されなければならぬ内容が含まれている。それを以下に見よう。

〔二四〕 先ず第一に、「純粹現実態」なる神は、既に見た如く〔二五〕「第一の有」から引き出され得るものである。したがって、この結論も結局は「第一の有」から引き出され、またこれに還元される。

〔二五〕 第二に、「現実態—可能態」の対概念は先の〔二〇〕六つの存在論的基礎概念に同じく、実在するものを存在論的に分析する概念である。ここから見ると実在するものすべては現実態と可能態の複合であると言ふことができる。

しかし、「もしそうであれば、『現実態—可能態』との複合が、何故、六つの基礎概念の考察と同じ場で、つまり『形相—質料』『存在—本質』等々と共に、取り上げられて考察され、そして神から斥けられていないのであろうか。」このような疑問が湧いて来るのである。

そこではかかる疑問を持つて目下のテキストを考察すると、現実態と可能態の対概念は形相—質料、存在—本質等々の六つの諸概念と並列することができないやや特別な位置にあることに気付かされる。そこでもう一度そのテキストをあげて見よう。

諸部分のうちの一つは他の部分に対して現実態であるか、或いは少なくとも、すべての部分全体に対して可能態におけるが如くにある<sup>(36)</sup>。

このテキストの「他の部分に対して」という表現から、「現実態—可能態」の概念は他に対比して成り立つところの相対的な関係をも含意していることが想像される。

〔二六〕 さて、これを一層よく理解するために、例をあげよう。ここ

に形相と質料とから「複合されたもの」があるとしよう。

その形相は質料と共にその「もの」を構成する部分乃至要素である。この形相は、質料になつたりすることはなく、常に形相として質料と区別される。

さて、「形相」という部分は質料という部分に対して「現実態」の位置にある。(これに対して「質料」という部分は形相という部分に対して「可能態」の位置にある。)

ところが、今度は、形相を「複合されたもの」の「全体」と対比した時には、右とは逆に、「形相」は、全体を構成する部分であるから「可能態」の位置に(そして「全体」が、部分である形相に対して「現実態」の位置に)くるのである。

つまり、同じ「形相」がある観点からは「現実態」に、また別の観点からは「可能態」になるのである。

〔二七〕 また別の例をとろう。形相と質料の対を取ると、質料に対して「形相」は「現実態」である。また、付帯性と基体の対をとれば、基体に対して「付帯性」は「現実態」である。

このように、「現実態」という概念は「形相」にも「付帯性」にも述語付けられる。つまり「現実態」の概念は「形相」や「付帯性」よりもより普遍的である。

このような適応範囲の広さは他の概念にはあまり見られないことである。

たとえば「存在」を例にとれば、質料に対して「形相」は「存在」であるとか、基体に対して「付帯性」は「存在」である等々とは一般には言われないのである。

このように、「現実態—可能態」は他の六つの存在論的概念と較べた場合に、はるかに相対的で適応範囲の広い概念であると言ふことができ

るであろう。

〔二八〕したがって、「もの」はなる程、現実態と可能態とから成るが、その現実態と可能態の各々は、少なくとも形相と質料のそれぞれが、独立に、ものの「部分・要素」と言われるように、「部分・要素」とは言われないのである。

したがってまた、現実態と可能態は、それぞれ独立に、ものの「部分・要素」と言われる程狭い概念ではないように思われる。

その結果、先にあげた〔二〇〕六つの諸概念で表される諸部分・要素のみならず、あらゆる諸部分・要素から成る複合体をこの現実態―可能態の立場より考察することができ、その諸部分の一方は現実態の位置に、他方は可能態の位置にあると行うことができるのである。

その適応範囲が広く相対的であるという意味で、現実態と可能態の対概念は他の六つの存在論的概念と対等ではなく、やや特別な位置を持っていると行うことができるであろう。したがって他の複合概念〔三〇〕と同等に扱い考察することはできないのであろう。これが、先の〔二五〕疑問のひとまずの解答である。

〔二九〕このように考えてはじめて目下のテキスト<sup>36</sup>が理解されると思われる。

つまり、すべて「複合されたもの」は、それがどのような諸部分から構成されていようと、必ず現実態の側におかれる部分と可能態の側におかれる部分とから成り、その観点から、必ず考察することができるのである。

ところが、神は「純粹現実態」であるから可能態を全く含まない。したがって可能態となる部分はない。それゆえ、神は「複合されたもの」ではない。つまり、神は単純である。

以上が第四の根拠の言わんとするところである。

〔三〇〕最後に、第五の根拠を考察しよう。これは「全体」と「部分」の関係に着目し、これを考察して、この関係は神には当てはまらない、とするのである。

この論旨を簡単に追うところである。

〔一〕「複合されたもの」においては、全体はその部分ではない<sup>〔37〕</sup>。

〔二〕トマスの説明は詳細であるので註に譲る<sup>〔38〕</sup>。

〔三〕「形相をもつもの」においても、全体はその部分（＝形相）ではない<sup>〔39〕</sup>。

〔四〕しかし、部分である「形相」に着目すると、「形相」そのものは形相以外の何ものでもなく、この意味で部分を持たない<sup>〔39〕</sup>。

〔五〕したがって、形相そのものは「複合されたもの」ではない<sup>〔35〕</sup>。

〔六〕ところが、神は「形相そのもの」である。というよりはむしろ「存在そのもの」(cum Deo sit ipsa forma vel potius ipsum esse)である。

〔二二〕それゆえ、神は「複合されたもの」ではなく、単純である。

〔三二〕この結論は、神が「形相そのもの」、というより「存在そのもの」であることから、導き出されている。

神が「形相そのもの」であることは「第一作出因」から引き出されており(第一項主文)、また「存在そのもの」は「第一の有」からも引き出されている(第四項主文)。

「第一作出因」も結局「第一の有」に還元せられるのであるから〔二五〕、結論的には第五の根拠も前四者と同じく「第一の有」の内容の展開であると考えられる。

〔三三〕このように見えてくると、「神が単純である」とは如何なる意

味においても複合を持たないこと、したがって部分や構成要素を持たないことを意味していることが理解されるのである。しかしそれは、結局のところ、「第一の有」から展開された一つの性質であると言うことができるであろう。

そこで、以上の「神が単純である」五つの根拠をまとめてみよう。

第一に、神は被造物の最も基礎的な六つの存在論的構造を持っていないと結論された(三〇)。なおこれについては後に詳しく考察する(三一七)。

第二に、「第一の有」の観点から、神はあらゆるものに先立つゆえ、単純である、と結論された。

第三に、「第一作出因」の観点から、神は複合の原因でもあるゆえ、単純である、と結論された。

第四に、「純粹現実態」の観点から、神は可能態を持たないゆえ、単純である、と結論された。

第五に、「形相そのもの」「存在そのもの」の観点から、神は部分を持たないゆえ、単純である、と結論された。

さて、吾々は以上で神の単純性の原則的な根拠を見てきたのであるから、次に、具体的に展開された内容を検討してみなければならぬ。

### 第三章 非物体性

(二三) 神が単純であるとは、先ず第一に、神が非物体的であることを意味している。物体は量的部分からなる。したがって、神は量的部分の複合体ではないのである(二〇)。

このことは第三問第一項において三つの仕方でも証明されている。先ずそのうちの第一の証明であるが、こう述べられている(40)。

(一) どんな物体も動かされずには動かない。(——トマスは「このことは個々の事例から帰納することによって明らかである」と簡単に述

べているが、同じこのことを前問第三項主文ではやや詳しく述べている(41)。

(二) しかるに、神は「不動の第一動者」であることは上に(123c)示された。(——つまり、神は他のどんなものによっても動かされない。)

(三) それゆえ、神が物体ではないことは明らかである。

この結論は、前問第三項の神の存在論証における「不動の第一動者」(二四)を前提にし、これから引き出されている。

(二四) 第二は、先に(三、二七)言及した箇所である。こう述べられている(42)。

(一) 「第一の有」であるものは、現実態にあり、決して可能態にはないことが必然である。

なぜなら、可能態から現実態になっていく同一のものにおいて、時間的には可能態が現実態よりも先であるが、しかし端的には現実態が可能態よりも先であるからである。

というのも、可能態にあるものが現実態に引き出されるのはただ現実態にある有によってのみであるからである。

(二) しかるに、神が「第一の有」であることは上で述べられた(123c)。

(三) ゆえに、神において何らかのものが可能態にあることは不可能である。(——つまり、神は「純粹現実態」である(三一七)。

(四) ところで、すべての物体は可能態にある。なぜなら、連続体(物体がそうであるが)は、かかるものである

限り、無限に分割が「可能」であるからである。

(五) それゆえ、神が物体であることは不可能である。これが第二の理由である。この結論は神が「第一の有」であることを前提にし、そこから引き出されている。

〔三五〕最後に、第三の仕方であるが、テクストは次の如くである<sup>(43)</sup>。  
(一) 神は諸有のなかで最も高貴であるものである (123c)。  
(二) しかるに、何らかの物体が諸有のなかで最も高貴であることは不可能である。

\* (その理由はこう述べられている。)

(i) 物体は生きているか生きていないかの何れかである。  
(ii) ところで、生きている物体は明らかに生きていない物体よりもより高貴である。

(iii) しかるに、生きている物体は物体である限りで生きているのではない。

なぜなら、もしそうならすべての物体が生きていることになるであろうからである。

(iv) したがって、生きている物体は他の何かによって生かされているのでなくてはならない。丁度吾々の物体 (身体) が魂によって生かされているように。

(v) ところで、物体がそれによって生かされているものは、物体よりもより高貴である。

(vi) それゆえ、少なくとも物体よりも高貴なものがある。したがって、物体は諸有の中で最も高貴であることは不可能である。

(三) それゆえ、神が物体であることは不可能である。

この結論は第二問第三項「神の存在論証」の第四の道で現れる「最も高貴なもの」(nobilissimum) という神の性格から引き出されている。

〔三六〕 以上見てきたように、神が物体でないことは、第一に「不動の第一動者」から、第二に「第一の有」から、第三に「最も高貴なもの」から引き出されている。そして結局先述の「とく」〔三七〕、これらの三つは「第一の有」から引き出され、またそこに還元される。

このように、神が単純であるとは、具体的には、神は物体でないことを、したがって量的な部分の複合体ではないことを意味しているのである。

#### 第四章 形相そのもの

〔三七〕 神が単純であるとは、また、神が質料を持っていないことをも意味している。

知的実体 (agens) を除くすべての有は形相と質料より複合されている。しかしこれに対して神には質料はない。神は形相そのものである。

これは第三問第二項において論じられ、その主文では三つの仕方では明されている。その第一はこうである<sup>(44)</sup>。

(一) 質料は可能態において在るものである。

(二) しかるに、神は純粹現実態であって、可能態に関しては何ももの持っていないことが、既に示された (123c)。

(三) それゆえ、神が質料と形相とから複合されたものであることは不可能である。

(四) したがって、神は質料を持たない<sup>(45)</sup>。

この結論は「純粹現実態」から引き出されている。

〔三八〕 第二の仕方は分有の観点から証明されている。そのテクストによると<sup>(46)</sup>、

(一) 形相と質料から複合されているものはすべて、自分の形相によって、完全であり善である。

(二) したがって、それは、質料が形相を分有する限りで、分有によって善であらねばならない。

(三) 第一の善であり最善である神は分有による善ではない。

なぜなら、本質による善は分有による善よりもより先であるからである。(—つまり神は善という形相を分有する基体がないのである。)

(四) それゆえ、神が形相と質料から複合されていることは不可能である。

(五) したがって、神は質料を持たない<sup>(47)</sup>。

この結論は、「第一の善」「最善」であるという神の性格から引き出されている。ところでこの性格は前問の「神の存在論証」(23c)の第四の道に既に現れている。

(三九) 最後は、はたらき・作用の観点からの証明である。そのテクストによると<sup>(48)</sup>、

(一) 「はたらく者」はそれぞれ、自分の形相によってはたらく。(—つまり「はたらき」は「形相」から出てくる。)

(二) したがって、或るものは、自分の形相に対する在り方に応じて、「はたらく者」としての在り方もさまる。(—つまり、ものの「形相」の在り方はそのものの「はたらき」方に比例する。)

(三) それゆえ「第一のそれ自体によってはたらく者」は、「第一にそれ自体で形相であるところの者」であらねばならない。

(四) しかるに、神は「第一のはたらく者」である。なぜなら、示された如く(123c)、神は「第一作出因」であるからである。

(五) それゆえ、神はその本質によって形相である。(—つまり神は「第一の形相」である。)そして質料と形相とから複合されてはいない。この結論は、「第一作出因」より引き出されている。

[四〇] 以上見てきたように、神が単純であるとは、また、質料を持たぬことを意味している。これは、第一に「純粹現実態」から、第二に「第一の善」「最善」から、第三に「第一作出因」から、証明されている。

そしてこれは、前章と同様に、「第一の有」から引き出され、またそこに還元されるのである。

## 第五章 個体と本性乃至本質との同一性

[四一] 神が単純であるとは、また、神はその本質あるいはその本性と同じであることを意味している。これは第三問第三項において証明されている。その論旨は、

すべての存在者(ens)には「形相と質料から複合されたもの」と「形相と質料から複合されていないもの」の二種類がある。

前者では「個体(suppositum)」と「本性(natura)乃至本質(essentia)」とは異なっている。

これに対して、後者は質料はなく形相そのものであるゆえ、個体はすなわち本性乃至本質である。

ところで、神は質料を持たないのであるから、後者に属し、神Deus(「個体」はすなわち神性deitas(「本性乃至本質」となる。)

右がその論旨である。ここでいう「個体」とは具体的な有・存在者を意味している。たとえば、人間ならば人間一般ではなくてアウグスティヌスとかトマス等の個人を指す。これに対して「本質・本性」とは個体

が「何であるか」を規定する普遍者である。たとえば、人間では「人間性」がそれである。これはおよそ人間である限りの全ての人間に共通する人間の持つ性質である。それはたとえば「理性的動物」と言われる。

(本質は存在と共に有esseを複合する観点から名付けられており、本性は有のはたらきの観点から名付けられている<sup>(49)</sup>。)

[四二] さて、以下にやや詳しく見ていこう。形相と質料に複合されているものは、「個体」と「本性乃至本質」とが異なる。それは何故で

あるのか。

これを明らかにするために、形相と質料からなる複合体の存在論的構造を見てみなければならぬ。

(一) 本性・本質は種の定義に落ちてくるもののみをそのうちに含んでいる<sup>(50)</sup>。

例えば、人間を取ると、その定義は「人間は理性的動物である。」となる。この定義は「動物」という概念と「理性的」という概念から構成される。そしてこのうちの「動物」という概念は人間の「感覚的本性」(natura sensitiva) から取られ、「理性的」という概念は人間の「知的本性」(natura intellectiva) から取られている<sup>(51)</sup>。つまり「動物」や「理性的」の概念はいずれも人間の本性・本質からとられた概念なのである。したがって、人間の種の定義の内には人間の本性・本質から取られた概念を含んでいるのである。そしてこれ以外には含んでいないのである。これを「本性・本質は種の定義に落ちてくるもののみをそのうちに含んでいる」と言うのである。また、人間はまさにかかる本性・本質によって人間であるのである<sup>(52)</sup>。

しかもかかる本性・本質は、全ての人間に共通しているゆえ、「普遍」(universale) であると言われる。このような人間の本性・本質を「人間性」(humanitas) とする。

[四三] ところで、かかる本性・本質を持った具体的存在者を「個体」(suppositum) とする。個体には、それを個体化している原理、つまり「個体的質料」(materia individualis) あるいは「指定された質料」(materia signata) が含まれているばかりではなく、個体的質料を個体化するすべての付帯性 (accidentia) も含まれている。

(二) ところで、個体的質料やそれを個体化するすべての付帯性は種の定義に含まれない<sup>(53)</sup>。

ここで、また例を取ろう。個体としての具体的人間の個体的質料とは「これらの肉」「これらの骨」等であり、また、この人間の個体的質料を個体化する付帯性とは「白さ」「黒さ」等である。

これらは、「人間性」にも「人間」の定義には含まれ得ない<sup>(54)</sup>。

[四四] しかし明らかに、定義に含まれないこれらは、具体的な個体としての人間には含まれているのである。それゆえ、個体は本性乃至本質が持っていない何かをそのうちに持っているのである<sup>(55)</sup>。

(三) それゆえ、「個体」と「本性・本質」は全面的には同じではなく、異なるのである<sup>(56)</sup>。

ところで、質料的な事物における「本性」は形相と全く一致するのではない。なぜなら、「本性」は形相と質料とから構成されるからである<sup>(57)</sup>。しかし「本性」を個体的質料に対比したときには「本性」は個体の形相的部分となる。なぜなら、「本性」は定義に含まれるもの(定義の原理)であるからである<sup>(58)</sup>。

例えば、「人間である者」(≡個体) は自らのうちに「人間性」(≡本性) ではない何かを持っている。よって、「人間」(≡個体) は「人間性」ではないのである<sup>(59)</sup>。

そして、人間性は人間の定義を構成する部分であるから、個体的質料に対しては形相的部分となっているのである。

[四五] 次に、「形相と質料とから複合されていないもの」である。これにおいては、「個体」と「本性・本質」とは同じである。それはなぜであるか。

「形相と質料とより複合されていないもの」は形相そのものである。したがって、これは個体的質料によって個体化されずに、自分自身によって個体化される。かかるものは、形相そのものが自存する個体 (supposita

substantia) である<sup>(60)</sup>。したがって、こういうものにおいては個体と本性は異ならないのである。

〔四六〕 以上から、「形相と質料とから複合されているもの」では「個体」と「本性・本質」とは異なるが、「形相と質料とから複合されていないもの」では「個体」は「本性・本質」と同じであることが明らかになった。

それでは、目下問題としている神はこのうちのいずれに当てはまるのであろうか。

勿論、神は質料を持たない。ゆえに、後者に属する。よって、神はその「本性」つまり「神性」(deitas)と同じである<sup>(61)</sup>。

〔四七〕 以上見てきたように、神が単純であるとは、また、神はその本性・本質と同じであることを意味している。

本章全体をまとめよう。

「形相と質料とから複合されている個体」においては、そこに内在する「本性・本質」は、定義がそこから取られるものであって、普遍である。しかし「個体」は定義には含まれない「個的質料」や「個的付帯性」もまた含む(これが個体化の原理である)。ゆえにかかる「個体」は「本性」と同じではない。

これに対して、「形相と質料とから複合されていない個体」は「形相そのもの」である(したがって、この場合は、形相が個体化の原理である)。それゆえ「個体」はすなわちその「本性・本質」である。

神は質料を持たない「形相そのもの」である。したがって、神においては「個体」はすなわちその「本性・本質」である。

以上は、神の「形相そのもの」という性格から引き出されている。そしてこれも、前章で見た如く、「第一の有」から引き出され、かつこれ

に還元される。

## 第六章 存在と本質との同一性

〔四八〕 前節で神(個体)とその本質・本性が同じであることを見た。本章ではさらに進んで、神の本質とその存在とが同じであることを証明する。

神が単純であるとは、その存在とその本質が同じであることをまた意味する。

ところで、この項で初めて「存在」が正面きって取りあげられる。存在(esse)とは本質・本性を現実存在させる原理である。「本質・本性」は「存在」によって「有」となる。また、存在は単に個体が在ること(existere)を含むだけでなく、本質によって規定されたすべての完全性(perfectiones)やはたらき(operations)をも含んでいる。したがって、「存在」は「形相や本質や本性」に対して現実態の位置におかれる。

〔四九〕 さて、神においてその存在と本質が同じであることは第三問第四項において三つの仕方でも証明される<sup>(62)</sup>。

その第一は、こうである。

(一) 或るものにおいて、そのものの本質以外にあるものはすべて、(i)「本質的要素」(principia essentiae)を原因として、そこから生じたものであるか、(ii)それとも「何か外的なもの」を原因として、そこから生じたものであるか、の何れかである<sup>(63)</sup>。(——前章で見た如く、個体にはその「本質」が在る。ところが、神を除いては、個体にはまた「本質以外のもの」もあるのである。この「本質以外のもの」は(i)その本質的要素を原因として、そこから生じたものであるか、それとも、(ii)個体にとって「何か外的なもの」を原因として、そこから



生じてきたものであるか、の何れかである。)

〔五〇〕ところで、(i)の「本質的要素」から生じるものの例として、種に伴う「固有的属性」(accidentia propria)——これはギリシア語では *ἰσος* と言われる<sup>(64)</sup>——がある。

「固有的属性」の例としては、人間という種に伴う「笑いうる」という性質がある。人間は常に笑っているとは限らないので、「笑いうる」は人間の本質には属さない。しかし、これは純然たる「付帯性」に属するわけではない。人間であれば誰でも笑うことができるからである。それゆえ、「笑いうる」は人間という種の本質を原因とし、この本質から生じ、そしてむしろ人間の本質に近く、したがってこの意味で「固有的属性」は本質と付帯性の中間にあるものとされる<sup>(65)</sup>。

また(ii)の「何か外的なもの」の例としては、熱い水(熱湯)の「熱」がある。この熱は水の本質の外にある「火」を原因とし、この「火」によって生じる<sup>(66)</sup>。

〔五一〕次に、或るものにおいて「そのものの本質以外にあるもの」として、そのものの「存在」(esse)に着目する。

(ii)もし、ものの「存在そのもの」(ipsium esse)がそのものの「本質」と別であるなら、(i)そのものの「存在」は何か外的なものを原因として生じたか、それとも(ii)同じものの「本質的要素」(≡本質)を原因として生じたか、のいずれかである<sup>(67)</sup>。(——ものの「存在そのもの」がそのものの「本質」と別であれば、(i)の前提からすれば、「存在そのもの」は(i)そのものの外にあるものを原因として生じたか、それとも(ii)そのものの「本質」(≡本質的要素)を原因として生じたか、のいずれかである。)

〔五二〕(iii)ところで、「存在」が単にものの「本質的要素」(≡本質)を原因として、そこから生じたということは不可能である。

なぜなら、もし、ものが「引き起こされ、原因された存在」(esse causatum)を持っているのなら、それは自分自身の存在原因であることには十分ではないからである<sup>(68)</sup>。

(というのも、もし生じたものが自分の存在原因であるなら、自分が存在する以前に、既に自分が存在していなくてはならないことになり、これは明らかに矛盾であるからである<sup>(69)</sup>。)

——この前提(iii)は極めて重要な意味を持っている。

「生じたもの」の「本質」(≡本質的要素)が自分の「存在」を生み出すことができないとは、その「存在」を、自分からではなく、外(≡他)からもらわれなければならない(≡与えられなければならない)ことを意味する。外からそのものの全存在(totum esse)を与えるものが第一作出因となる。ここに創造論のひとつの基礎がある。

〔五三〕(iv)それゆえ、ものの存在がその本質と別であるものは、他ものを原因としてそれから生じた存在(esse causatum ab alio)を持つていなければならない<sup>(70)</sup>。(——「本質」と「存在」が別であるものは、「被造物」に他ならないことを意味している。)

〔五四〕以上の議論を「神」について当てはめると、

(五)ところで、このようなことは神については言われ得ない。なぜなら、吾々は神は第一作出因であると言う(23c)からである<sup>(71)</sup>。——つまり、神は他のものを原因として生じたわけではないからである。)

(六)それゆえ、神においては存在とその本質は別々であることは不可能である<sup>(72)</sup>。(——これが結論である。)

〔五五〕 第一の証明の論旨は、まとめると明快である。

(1) もし、或るものにおいて、その存在とその本質が別であれば、その存在は他の原因から原因(付与)されたものとなる。

(2) しかし、神において、他の原因から原因(付与)された存在はない。したがって、神においてはその存在とその本質は別でない。

この結論は、神が「第一作出因」であることを前提にし、そこから引き出されている。

そして右の前提(三)が創造論の基礎を含んでいる点に重要な意味があるとされる。

〔五六〕 次に、第二の証明である<sup>(23)</sup>。

(一) 存在はすべての形相乃至本性の現実態である。(——すなわち存在は本質を現実態にもたらす原理である。)

たとえば、善性や人間性が現実態にあると表示されるのは、ただそれが「存在する」ことが表示される場合のみである。(——つまり、有は本質のみでは現実存在するものとはならない。現実存在するものとなるためには「存在」がなくてはならない。よって、「存在」と「本質」とは別である。)

(二) したがって、存在そのものは、存在とは別である本質に対しては、現実態が可能態に対してある如くあらねばならない。(——つまり、存在と本質が別である有においては「存在」対「本質・本性」は「現実態」対「可能態」の関係にある。ただし、本質・本性は形相として質料に対しては現実態にある〔四六〕)。

(三) したがって、上で示されたように〔二三六〕、神においては如何なる可能態もないのであるから、そこにおいては本質はその存在と別であることにはならない。それゆえ、その本質はその存在である。(——神には可能態はなく、したがって可能態に対応する本質はない。つまり

神は存在そのものであって、存在と区別された本質はない。そのことを「存在と本質が同じである」と言う。)

〔五七〕 第二の証明をまとめると、

(一) 存在と本質が別であるものにおいては、「存在」対「本質」は「現実態」対「可能態」である。

(二) しかるに、神においては右の比例は成り立たない。なぜなら、神において可能態はないからである。したがって、存在と本質の別はないことになる。

この結論は、神が「純粹現実態」であることを前提にし、そこから引き出されている。

〔五八〕 次は、第三の証明である。これはすべての有を、「分有による有」と「本質による有」に二分し、神は後者に属するとする証明である<sup>(25)</sup>。

(一) 火をもっているが火ではないものは、分有によって火的なものであるように、存在を持っているが存在ではないものは「分有による有」である。(——つまり、「分有による有」とは、存在を持っているが、その存在がそれ自身の存在ではなくて、他からその存在をもらったところの有であることを意味する。)

(二) ところで、示された如く〔二三六〕、神は自らの本質である。(——つまり神においては、個体と本質が同じであった〔四一四七〕。それは「本質による有」を意味している。)

(三) それゆえ、もし、神が「自らの存在」(suum esse)ではないなら、「分有による有」となり、「本質による有」でなくなってしまうであろう。(——つまり、「本質による有」即「自らの存在」であるのである。)

また、したがって、(もし、神が「自らの存在」(suum esse)ではな

いなら、神は「第一の有」でないことになるであろう。(——つまり、「第一の有」は「自らの存在」でもあるのである。)

(四) こう語ることとは不合理である。(——なぜなら、神は「本質による有」であり、「第一の有」であるからである。)

(五) それゆえ、神は単に「自らの本質」であるばかりではなくて、「自らの存在」でもある。

〔五九〕 第三の証明をまとめよう。論旨は簡潔である。

(一) 存在と本質とが別であるものは、「分有による有」である。

(二) しかるに、神は「本質による有」である。(前章)

(三) したがって、神においては「存在」と「本質」が同じである。

この結論は、神を「個体と本質が同じである」(前章)と「本質による有」とする前提から引き出されている。

〔六〇〕 本章全体をまとめよう。

第一は神が「第一作出因」であることから、第二は神が「純粹現実態」であることから、第三は神が「その本質である」ことから、それぞれ引き出されている。前章と同じくこれらは「第一の有」に還元される。

神が単純であるとは、また、「その存在と本質が同じである」ことをも意味していることになる。

〔六一〕 さて、ここで「存在と本質の實在的区別」について、若干の考察をしておこう。

一般に、被造物においては存在と本質は「實在的に」(in re/realis) 区別されるという<sup>(74)</sup>。だが、「實在的区別」(distinctio realis) と言う表現は少なくともそのままの形では、目下のテキストには見出され得ない。

しかし被造物において存在と本質が区別されるのであるから、一般に言われているようにこれを「實在的区別」として、いまのテキストから読み取れる範囲で明らかにしておこう。

(一) 存在と本質が区別されるのなら、そのものの存在は他のものを原因として生じたことになる (esse creatum)。つまり、被造物であることになる。これを「實在的区別」と言うのである。

これに対して、神においては存在と本質が同じであるとは、神が被造物に存在を与えるところの第一作出因であることになる。また、神は自分が自分の存在の原因であることになる。(以上、〔五〕より)

(二) 存在とは本質を現実存在させる原理である。したがって、被造物においては元来、存在と本質は別でなくてはならない。このことを指して存在と本質の「實在的区別」と言う。したがって、存在は本質に対して、現実態が可能態に対してあるように、ある。このように現実態と可能態の区別が、また、存在と本質の「實在的区別」の意味である。

これに対して、神においては存在と本質が同じであるとは、自分が自分の存在の原因であることになり、また、「純粹現実態」であることにもなる。(以上、〔五〕より)

(三) 存在と本質が別であるものは、「分有による存在」である。つまり、他から存在をもらった有であることを意味している。これを「實在的区別」と言う。

これに対して、神においては存在と本質が同じであるとは、神は「本質による存在」であることを意味している。言い換えれば、神においては、その存在が、他からももらったものではなく、自分のものであることを意味している。(以上、〔五〕より)

以上が本章から読みとれる限りでの「實在的区別」の意味である。したがって、かかる意味で、所謂「被造物と神との区別が實在的である」<sup>(75)</sup> と言われる。

## 第七章 類と種

〔六二〕 第三章から第六章までは、神には存在論的に構造がないことを、存在論的概念を用いて証明してきた。ところが本章では、少し角度をかえて、神の単純性を論理的構造から見ようとするのである。

類 (genus) や種 (species) や種差 (differentia) などは存在上のもの (res) でなく、論理上の概念 (ratio) である。したがって、ものに、類、種、種差が実在しているわけではない。しかし、ものが類、種、種差という論理的概念で捉えられるのであれば、ものの側にそれに対応した自然本性上の乃至存在上の構造があると考えられる。そしてそれを明らかにすることによって、神が論理的な概念である「類」、「種」、「種差」等々によっても捉えられないことを示そうとするのである。

〔六三〕 第三問第五項主文において、一般に何か「類」のうちにある仕方は二通りであるとされる。そのひとつは「端的かつ本来的な意味において」であって、「種」が「類」のうちにあると言われる場合がそうである。いまひとつは「還元による」仕方であって、「始源」や「欠如」が類のうちにあると言われる場合である。たとえば点や一が始源として量の類に還元されるようにである<sup>(76)</sup>。

ところで、テクストでは前者から吟味されている。まずはじめに結論を述べている。「神は何らかの類の種であることはできない」(Deus non possit esse species alius generis.) と。そのついでこれを三つの仕方で証明するのである。

〔六四〕 その第一の証明はこうである。

(一) 種は類と種差から構成される<sup>(77)</sup>。(——たとえば、定義「人間(種)は理性的(種差)動物(類)である」*homo est animal rationale*。

がそれである。定義は概念 (ratio) 上のものであり、したがって、人間、種、種差もここでは概念上のものである。)

(二) ところで、種を構成する種差がそこから取られるところのものは、類がそこから取られるところのものに対して、常に現実態が可能態に対する如くにある<sup>(78)</sup>。(——類、種、種差は概念であるが、それらは実在しているもの (res) から取られる。概念には現実態、可能態の別はないが、実在しているものには、既に見た如く〔五二〕、現実態と可能態の区別が見られる。したがって、「種差がそこから取られるもの」・「類がそこから取られるもの」・「現実態」・「可能態」となる。なぜなら、前者は後者を完成させるものであるからである<sup>(79)</sup>。)

〔六五〕 その例として、トマスは「人間」をあげる。

たとえば、「動物」(類)は具体化の方法によって、感覺的本性から取られる。というのも感覺的本性をもっている「もの」が動物と言われるからである。これに対して「理性的」(種差)は知性的本性から取られる。なぜなら、知性的本性を持っている「もの」が理性的であるからである<sup>(80)</sup>。

ところで、知性的なものは感覺的なものに対して、現実態が可能態にある如くにある。他のものにおいても、この事情は明らかに同じである<sup>(81)</sup>。(——「人間」の種差がそこから取られる「知性的本性」も、類がそこから取られる「感覺的本性」も、両方とも「もの」(res) である。よってここに現実態と可能態の別がある。するとそこに、「知性的本性」・「感覺的本性」・「現実態」・「可能態」、が見られるのである。)

〔六六〕 (三) それゆえ、神においては可能態が現実態に付加されることはないから、神が種の如くに類にあることは不可能である<sup>(82)</sup>。(——神には可能態がないので、類がそこから取られるような本性は存在しな

い。したがって、神は「種」として「類」にあることは不可能である。

〔六七〕 さてここに第一の証明の論旨をまとめてみよう。

(一) 種は種差と類から構成される。

〔現実態〕…「可能態」の関係にある。

(二) 種差がそこから取られる本性…類がそこから取られる本性

(三) 神は可能態を含まない。したがって、「種差がそこから取られる本性」はない。ゆえに、神は「種」ではない。

この結論は、神が「純粹現実態」であることから引き出されている。

〔六八〕 次は第二の証明である。

(一) 示された如く (334c)、神の存在はその本質であるので、もし神が類にあるとするなら、その類は「有」であらねばならない。なぜなら、類はそのものの「何であるか」を述べるものとして、ものの本質を表示するからである<sup>(88)</sup>。——「類」はものの本質を示すのであるから、神が属する類は、神の本質(≡存在)としての、有でなくてはならないことになる。

(二) しかるに哲学者が『形而上学』第三巻において<sup>(89)</sup>、有は何らかの類であることはできないことを示している<sup>(89)</sup>。

その理由はこうである。いかなる類も、類の本質の外にあるところの種差を持っている。しかるに、有の外にある種差などというものは見出すことはできない。なぜなら「非有」(≡有でないもの)は種差であることはできないからである<sup>(86)</sup>。

(三) それゆえ、残るところ、神は類のうちにならないことになる<sup>(87)</sup>。

これは、神において「存在と本質が同一」(前章)であることを前提とし、そこから証明されている。

〔六九〕 次は第三の証明である。

(一) ひとつの類にあるものはすべて、それらの「何であるか」を述べる類の何性つまり本質において共通している<sup>(88)</sup>。

(二) しかるに、それらは存在に即しては異なっている。

たとえば、人間の存在と馬の存在は同じではないし、またこの人間の存在とあの人間の存在も同じではないからである<sup>(89)</sup>。——つまり同じ類に属するものはすべて「本質において」は共通しているが、「存在において」は異なっている。

(三) したがって、ひとつの類にあるものはすべて、それらにおいては「存在」と「何であるか」(つまり「本質」とは異なっていない)からなる<sup>(90)</sup>。

(四) しかるに、示されたごとく (334c) 神においては存在と本質とは異なっていない<sup>(91)</sup>。

(五) それゆえ、神が種の如く、類にはないことは明らかである<sup>(92)</sup>。この結論も、神において「存在と本質が同一」(前章)であることを前提にし、そこから引き出されている。

〔七〇〕 以上から、「端的にかつ本来的な意味において種が類に属するという意味で」、神は類に属する種でありえない、ということが証明された。

以上の三つの証明をまとめると、第一は神が「純粹現実態」であることを、第二と第三は神において「存在と本質が同じである」を前提にして、ここから証明がなされている。

しかし「純粹現実態」も「存在と本質が同じである」も、前章と同様に、結局は「第一の有」から引き出され、またここに還元されるのである。

ここからまた、神には「類」も「種差」もなく、また「定義」もなく、

結果による「神の存在論証」以外には論証され得ないことが明らかとなる。なぜなら、「類」と「種差」とから「定義」はなり、「定義」を媒介として「論証」はなるからである<sup>(93)</sup>。

〔七二〕最後に、神が、果たして、「還元による」仕方では「始原」や「欠如」として類のうちにあるのかをテキストにしたがって検討してみよう<sup>(94)</sup>。

(一) 何らかの類に向かって還元される始原はその類を越えて及んではいけない。たとえば、点は連続量以外の始原ではないし、また一は不連続量の始原以外ではないようにである。

(二) しかるに、後に示される如く(144,1c)、神は全存在(*totum esse*)の始原である。

(三) それゆえ、神は何らかの類に始原として含まれるのではない。この結論は、神が全存在の始原つまり存在原因であることを前提としている。これも「第一の有」に還元されるであろう。

〔七二〕 以上のように、「神は単純である」とは、神は「類」に属するものでもなく、勿論「種」でもなく、またしたがって「種差」もなく、さらに神の「定義」もなく、したがって、「結果による神の存在論証」しかないということの意味しているのである。

このことは、神は論理的概念によって捉えられないことを意味している。

## 第八章 基体と付帯性

〔七三〕 前章では神が如何なる「類」にも属さないことが明らかにされた。神は最高類の中の「実体」(*substantia*)の類にも残りの九つの「付

帯性」(*accidentia*)の類にも属さないのである。しかしながら、神自体はそうであるとしても、神には属性としての付帯性、たとえば「力」(*virtus*)とか「知恵」(*sapientia*)と言った有はあるのではないかと思われる。

しかしトマスは第三問第六項において、神には如何なる付帯性もあり得ない(*In Deo accidens esse non potest*)と結論するのである。それは三つの仕方によって証明されている。

〔七四〕 先ず、準備として基体と付帯性について見ておこう。

付帯性とは基体(*subiectum*)においてのみ存在する有を言う。

ところで、基体は幾つかの局面から見られる。先ず、一般は形相と質料から見られる。この場合、質料が形相に対して「基体」と言われる。例えば、「質料」が「人間の形相」を受ける「基体」である。——本章では、かかる基体は考慮に入れる必要はない。なぜなら神は質料ではないからである。

次に、形相には二種類がある。ひとつは「実体的形相」(*forma substantialis*)と、いまひとつは「付帯的形相」(*forma accidentialis*)である。質料と実体的形相からなる有が「実体」と言われる。この「実体」は付帯的形相に対しては「基体」となる。なぜなら付帯的形相は実体を基体として、そこにおいてしか存在することができないからである。それゆえ本章において問題とする「付帯性」とは付帯的形相のことである。例えば、「人間の実体」は質料と実体的形相よりなり、その上それは「付帯的形相」を受けとる「基体」となるのである。

またさらに、付帯的形相を伴った実体は再び、別の付帯的形相に対して「基体」となる。例えば、一七〇センチ・メートルの身長の間は、人間という「実体」の上に「一七〇センチ・メートル」という付帯的形相を持っている。ところでこの様な「一七〇センチ・メートルの身長

人間」は、またさらにこの上に「白い」という付帯的形相も取り得る。それゆえ、このように、付帯的形相を持つこの「一七〇センチ・メートルの身長の人間」という実体もまた「基体」となりうる。

右の如く、基体は幾つかの局面から見られるが、後二者の実体としての資格を持つところの基体においてのみ付帯性が存在することができるのである。

〔七五〕 そこでトマス第一の証明を見てみよう〔95〕。

(一) 基体は付帯性に対して、可能態が現実態に対する如くに、関係している。(——つまり、基体・付帯性 $\parallel$ 可能態 $\parallel$ 現実態である。)

なぜなら、基体は付帯性によってある意味で現実態にあるからである。

(——つまり、基体は付帯性が加わることによってより完全なものとなるからである。)

(二) しかしるに、既述のことから明らかなように (I.3.1c)、可能態に在ることは神から全く除かれている。

(三) したがって、神には付帯性を受ける基体はなく、したがって付帯性もない。この結論は、神は「純粹現実態」であることを前提にし、そこから引き出されている。

〔七六〕 第二の証明はこうである〔96〕。

(一) 神は自らの存在 (suum esse) である。(——神においては存在と本質が同じであった〔VII.6〕。このことを「自らの存在」という。)

(二) しかしるに、ボエティウスが「デ・ヘブドマティクス」において語っている如く、「存在しているもの (有) は他の何かを付加されたものとして持つことができるが、しかしながら存在そのものは他のどんなものをも付加されたものとして持つことはできない。」。

例えば、熱いものは「熱」以外の何かを、たとえば「白さ」を持つこ

とができるが、しかし「熱そのもの」は「熱」以外の何も持つことはできないのである。

(——ここでは、「存在」は熱や白さ等の形相と並列されている。だが「存在」は、形相の形相として、また形相に対しては現実態としてあるゆえ、形相でもなく、形相と同列でもない。しかし存在も形相も「それ自体としては混ざりものがない」という点で共通している。したがって、この点で存在は形相と並列させられているのである。)

(三) ゆえに、神は他のどんなものをも、付加されたもの (付帯性) として、持つことはできない。

以上は、神は自らの存在であることを、つまり、神においては存在と本質は同じであることを前提にしているのである。

〔七七〕 最後に、第三の証明である〔97〕。

(一) 自体的にあるものはすべて付帯的にあるものよりもより先である。

(二) 神は端的な意味において第一の有である。

(三) したがって、神は自体的にあるのである。

(四) それゆえ、神においては付帯的な何もの (より後なるもの) もあり得ない。

右の結論からすれば、自体的なものなら神における付帯性となり得るかも知れない。とすれば、「力」や「知恵」等は神において「自体的な付帯性」として在るのではないか、と思われる。

しかし予想に反してトマスは神においては「自体的な付帯性」もないというのである。

(五) しかし、「笑いうる」が人間の自体的な付帯性である〔五〇〕 如くには、神には自体的な付帯性もありえない。

(六) なぜなら、かかる付帯性は基体の根源的諸要素を原因としてそ

こから生じてくるものである。しかるに、神は第一原因であるから、神において何かを原因としてそこから生じるものはあり得ないからである。

(七) それゆえ、神のうちにはどんな付帯性もないことになる。

この結論は、神が「第一の有」また「第一原因」であることを前提にして、そこから引き出されている。

〔七八〕 さて、本章全体をまとめよう。

第一は「純粹現実態」から、第二は「自らの存在」から、第三は「第一の有」と「第一原因」から結論されている。これらは結局前章と同じく「第一の有」に還元される。

神が単純であるとは、いかなる意味においても付帯性がないことをも意味しているのである。

## 結 論

### 第一章 全体のまとめと結論

〔七九〕 (一) トマス・アクィナスにおいて万有の根源は「第一の有」である。プロティノスやプロクロスの新プラトン主義においてはそうではなく、「第一の有」は「善一者」から発出してきた第二のものである。この点で両者は異なる。この所以は思想源泉の相違にある。

本稿の目的は、トマスのかかる「第一の有」の性格のひとつである「単純性」をそのテキストに従って、なしうる限り明らかにすることであった。〔二一五〕

(二) 神学の方法に「否定の道」がある。トマスにおいても新プラトン主義においても吾々の知性は「万有の根源」から出てきたものである。

したがって、知性は万有の根源よりも「後のもの」である。知性の概念も同じく万有の根源よりも後のものである。「後のもの」は「先のもの」に劣る。したがって、吾々の知性によつては万有の根源を捉えることはできないのである。

しかしとは言え、全く捉えることができないのではない。ある意味で万有の根源を捉えることが可能となる。その方法が「否定の道」である。これに対して「完成の道」があるが、これは「否定の道」の補助的方法である。〔六一二〕

(三) 「第一の有」は神の最も基本的な性格であつて、ここから「純粹現実態」、「第一作出因」等の神の五つの基本的な性格や「単純性」、「善」、「無限」等の諸性質が論理的に展開され、導き出される。〔三一七〕

〔八〇〕 (四) 神が単純であるとは、「あらゆる意味で部分を持たない」ことを意味する。部分を持つのは被造物である。したがつてこのことは「神は被造物でない」ことを意味する。言い換えると、神と被造物との区別を意味する。つまり神の「超越性」を意味するのである。〔二〇三〕

このことが五つの根拠によつて証明される。〔二〇三〕  
その具体的な内容は次の通りである。

(i) 神は物体ではない。〔三一三〕

(ii) 神は質料を持たず、形相そのものである。〔三七〇〕

(iii) 神はその本性・本質と同じである。〔四一七〕

(iv) 神においてはその存在とその本質は同じである。換言すれば、神は自らの存在である。〔四一六〕

(v) 神は類に含まれず、種でもない。また神には種差もない。神の定義もなく結果による論証以外には存在論証もない。つまり論理的概念によつても把握することができないことを意味している。〔六一七〕

(vi) 神には付帯性は全くない。〔三一七〕



これらは究極において「第一の有」から引き出され、そしてこれに還元されるのである。それゆえ、「第一の有」は神の最も根源的な性格であると結論できるであろう。

## 第二章 残された問題

〔八二〕 万有の根源を探求することが形而上学の一つの主要テーマであるとするなら、トマス・アクィナスの万有の根源は何よりも先ず「第一の有」であった。ここからはじめに神は「単純性」をその最も基本的な性質としていることが帰結した。そして、かかる単純性から「神は一つである」ことが帰結する。しかしながら、それにも拘らずトマスの神は三つのペルソナを持つとされる。「単純」であり「一」であるはずの神が何故「三」になるのであるうか。これはひとつの大きな問題である。また、万有は神から出るとされる。万有は「多」である。何故「単純」であり「一」である神から「多」が出るのであろうか。これも大きな問題となる。

前者は「三位一体論」が、後者は「創造論」が、問題とするテーマである。

〔八二〕 こういった問題は「第一の有」である神がまた「第一の知性」(12c) でもあることに直接起因しているのである。つまり、神は自己を認識する。このときに神の知性のうちに「それによって知性認識されるところのもの」(quo intelligitur) と「知性認識される対象」(quod intelligitur) が生じる。そして前者を Verbum と言い、後者を idea と言うのである。Verbum は三位一体論の、そして idea は万有の範型因として創造論の、それぞれの基礎となる<sup>(88)</sup>。ここに一が多となる根拠が見出される。

右の事情はトマスの万有の根源が「有」であるばかりではなく「知性」でもあることに基づいているのである。

〔八三〕 これに対して、古代のオートソドックスな新プラトン主義では、万有の根源は「有」即「知性」ではなくて、「一者」である。有即知性はこの「一者」から発出してきたところの「第二のもの」として「一者」と区別される。

〔八四〕 ところで、ここでトマスと新プラトン主義の両者を比較すると、ひとつの問題が生じる。「ではトマスの万有の根源と新プラトン主義のそれとはお互いに如何なる関係にあるのであろうか」と。

これに対しては幾つかの、観方が可能であろう。そのひとつは、古代のオートソドックスな新プラトン主義からの観方である。これによると、トマスの神は新プラトン主義の第二のヒュポスタシスに対応する。したがってトマスの万有の根源の探求は不徹底である。「有」と「知性」を越えてその探求の歩を進めなければならない。

第二の観方はこうである。古代においては右のオートソドックスな新プラトン主義の他に、主流とはなりえなかった別種の新プラトン主義がある。ここでは万有の根源は「一」であり「善」であるばかりではなく、「有」でもありかつ「知性」でもあるのである。中世ではかかる新プラトン主義が、『創世記』や『出エジプト記』の影響下で、発展させられて主流となった。したがってトマスの「第一の有」はかかる万有の根源を徹底したものである。

右の二つはいずれも古代の新プラトン主義(主流と傍流)からトマスの万有の根源を観た見解である。

これに対して第三の見解がある。中世哲学の万有の根源はギリシア哲学の万有の根源とは、その思想源泉が異なる故に、異質である。前者は

むしろ『出エジプト記』(三・一四)に由来している。万有の根源を、古代では先ず第一に「善」や「一」と捉えるが、中世では先ず第一に「存在・有」と捉えるのである。古代では「存在・有」が未だ十分には発見されていなかったが、中世になってそれが真に発見されたのである。むしろ中世哲学の「存在・有」はギリシア哲学の「善・一者」よりもむしろ根源的であると言うべきかも知れない。しかし少なくとも、思想源泉が異なっているのであるから、単純に新プラトン主義の万有の根源とトマスのを比較はできない。

この問題に関してはまたこの他にも観方はあるかも知れない。

〔八五〕 哲学史上において中世哲学は確かに新プラトン主義と接触し、万有の根源に関して重大な影響を受けている事実がある。そして両者間に確かに何らかの類似性が見られる。類似性が見られることはそこに異と同一の二面性が見られることを意味している。このような両説をどのように調停すればよいのであろうか。これは古来より長く問題とされてきたテーマである。

そこで吾々もかかる線上から問題を再度提起するなら、こうなるであらう。

「トマスの万有の根源と新プラトン主義のそれとの関係をどのように見ればよいのであろうか。右記の観方の何れが事実に近いのであろうか。或いは右記以外にどのような観方が成立するのであろうか。」

この問題は、両者のテクストに基づき厳密な個別的研究の上に立つて、慎重に検討されるべきものではないかと思われる。

註

- (1) Platon, *Respublica*, 508 e 1-6. Τοῦτο τοῦτον τὸ τὴν ἀληθειαν καταξοχου τοῖς γυγνώσκουσιν καὶ τῷ γυγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδοῦν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι αἰτίαν δ' ἐπιδημιῆς οὐδὲν καὶ ἀληθείας, ὡς γυγνώσκουσιν μὲν διανοῦν, οὐτὰρ δὲ καλῶν ἀποφόρων ὄντων, γινώσκουσιν τε καὶ ἀληθείας, ἀλλὰ καὶ κάλλιον ἐπιούτων ἡτοιμῆτος αὐτὸ ὁρθῶς ἡγήσθι.
- 509 b 6-10. Καὶ τοῖς γυγνώσκουσιν τοῦτον μὴ μόνον τὸ γυγνώσκεισθαι φάσαι ὡς τοῦ ἀγαθοῦ καταξοχου, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὡς ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίαν ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐπι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας προσεῖναι καὶ δύναμει ὑπερέχοντος.
- (2) Plotinos, *Enneades*, V, 1, [10], c. 8, 6-10. Τοῦ αἰτίου δὲ τοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἐπέκεινα τοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας. Πολλοχοῦ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν τὴν ἰδέαν λέγειν ὅτιε Πλάτωνας εἰδέναι ἐκ μὲν τὸ ἀγαθὸν τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν.
- Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 12. πάντων τῶν ὄντων ἀρχὴ καὶ αἰτία πρώτη τῆ τὸ ἀγαθὸν ἔστιν.
- prop. 20. πάντων ὁμαύτων ἐπέκεινά ἐστιν ἡ ψυχῆς οὐσία, καὶ παρὰ τὴν ψυχῶν ἐπέκεινα ἡ νοερὰ φύσις, καὶ παρὰ τὴν νοερῶν ὑποστάσεων ἐπέκεινα τὸ ἔν.
- 『プロテュノス全集』 田中美知太郎・水地宗明・田之頭安彦訳 (中央公論社・昭和六十二年) 第三卷・解説 (四九八頁) 参照。
- (3) Thomas Aquinas, *Summa theologica*, I, 13, 11, c. (以下 Thomas Aquinas *Summa theologica* 参考)
- (4) *ibid.*, ad 2. Ad secundum dicendum quod hoc nomen bonum est principale nomen Dei inquantum est causa, non tamen simpliciter: nam esse absolute praesentelligitur causae.
- (5) É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 55
- (6) I, 3. Introduct. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non

sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit:

(7) I. 12. 11. Proclo, *Elementatio theologiae*, prop. 20 et 123

(8) I. 3. Introductio. Primo ergo inquiratur de simplicitate ipsius, per quam remouetur ab eo composito.

(9) *ibid.*. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes, secundo inquiratur de perfectione ipsius:

(10) *ibid.*, tertio, de infinitate:

(11) *ibid.*, quarto, de immutabilitate:

(12) *ibid.*, quinto, de unitate:

(13) 上のような概念は結局は被造物から何らかの仕方を取られたものであるから、神の本質に実在してゐるわけではない。

(14) *ibid.*. Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, *remouendo* ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi. (→タリントは筆者)

(15) 上のタリントに直接続けて *ibid.*. Primo ergo inquiratur de simplicitate ipsius, per quam *remouetur* ab eo composito. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes, secundo inquiratur de perfectione ipsius; tertio, de infinitate; quarto, de immutabilitate; quinto, de unitate. (→タリントは筆者)

(16) 例えば、第一項主文の「神は物体でない」(1)の証明 (Secundo, seq.) や第四項主文の「神においては存在と本質が同じである」(1)の証明 (Tertio, seq.)、また第七項主文の「神は全く単純である」(1)の証明 (Secundo, seq.) 等々がすべてである。

(17) I. 3. 1. c. Ostensum est autem supra quod Deus est primum ens.

(18) I. 2. 3. c. Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid reduci in

actum, nisi per aliquid ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit liquidum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri; et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquid primum movens: et per consequens nec aliquid aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquid primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum.

(19) *ibid.*. Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium: nec tamen invenitur nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medi, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum: remota autem causa, remouetur effectus: ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens: et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae: quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant.

(20) *ibid.*. Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possible esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possible esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt

possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum.

(21) *ibid.*, Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Inveniunt enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobilitate: et sic de aliis huiusmodi. Sed *magis* et *minus* dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II *Melaphys.* Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis: et hoc dicitur Deum.

(22) *ibid.*, Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum, unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicitur Deum.

(23) I, 3, I, c. Secundo, quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu,

et nullo modo in potentia. ... Ostensum est autem supra quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia.

(24) I, 3, 7, c. Respondeo dicendum quod Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum. ... Secundo, quia omne compositum est posteriorius suis componentibus, et dependens ex eis. Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est.

(25) I, 3, 4, c. Tertio, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignium per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens: quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

(26) 山田晶『アトマス・マクティナス』・世界の名著・続5 (中央公論社・昭和五〇年) 一四二頁・註7参照

(27) 山田晶「神の内在と超越」『アトマス・マクティナスの《エッセ》研究』(創文社・昭和五三年) 五〇五頁以下

(28) I, 27-1, 43

(29) I, 79, 2, c. primum intellectum, qui est actus purus.

(30) I, 3, 7, c. Primo quidem per supradicta. Cum enim in Deo non sit compositio, neque quantitarum partium, quia corpus non est, neque compositio formae et materiae: neque in eo sit aliud natura et suppositum, neque aliud essentia et esse: neque in eo sit compositio generis et differentiae: neque subiecti et accidentis: manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex.

(31) 上の項はマクティナスにないが証明を明確にするために筆者挿入

(32) I, 3, 7, c. Tertio, quia omne compositum causam habet: quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est, cum sit prima causa efficiens.

(33) 上の項もマクティナスにないが証明を明確にするために筆者挿入

(34) I, 3, 7, c. Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum.

quod in Deo non est: quia vel una partium est actus respectu alterius: vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius.

(35) この項もテキストにないが証明を明確にするために筆者挿入

(36) *ibid.*, quia vel una partium est actus respectu alterius: vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius.

(37) I. 3. 7. c. Quinto, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium.

理解し易くするために、テキストを意識しかつ要約した。

(38) I. 3. 7. c. Et quidem in totis dissimiliium partium, manifestum est: nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similiium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquae aqua: aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium: non enim si tota aqua est bicubita, et pars eius.

これによると、「全体が部分ではない」在り方に三種類がある。(一)「全体と諸部分とが似ていない場合」である。例えば人間の諸部分(手、足等々)は人間ではなく、足の諸部分(指、甲等々)は足でない。(二)「全体と諸部分とが似ている場合」の中で、「全体について語られることが部分についても語られる場合」である。しかしこの場合でも全体は部分ではない。例えば空気の部分は空気であり、水の部分は水であるが、空気や水の全体はその部分ではない。(三)「全体と諸部分とが似ている場合」の中で、「全体について語られることが部分については語られない場合」である。例えば全体で二リットルの水は、その部分(一リットル)については、「二リットルである」とは語られない。

したがってどんな複合体においても、それ自身ではない何かがあるのである。(I. 3. 7. c. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum.)

(39) *ibid.*, Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum (puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi): tamen in ipsa forma nihil est alienum.  
理解し易くするために、テキストを意識しかつ要約した。

(40) I. 3. 1. c. Respondeo dicendum absolute Deum non esse corpus. Quod tripliciter ostendi potest. Primo quidem, quia nullum corpus movet non motum: ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra quod Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quod Deus non est corpus.

(41) I. 2. 3. c. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut ignis, facit ignem, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossible est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri.

この論旨は次の通りである。「この世界には動いているものがある」ということは感覚によって確かめられる事実である。そして「動かす」とは「ものを可能態から現実態へ引き出すこと」である。ところで「もの」が可能態から現実態へ引き出されるためには「他の何らかの現実態にあるもの」に因らなければならない。ところが、同じものが同じ観点のもとで同時に現実態にありまた可能態にあることは不可能である。したがって、ものは自分で自分を可能態から現実態へ引き出すことはできない。即ちものは自分で自分を動かすことはできず、動いている他者に因って「動かされて動く」とができるのみである。

(42) I. 3. 1. c. Secundo, quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem quod ext de potentia in actum, prius sit potentia quam actus tempore, simpliciter tamen actus prior est potentia: quia quod est in potentia, non reducitur in actum nisi

per ens actu. Ostensum est autem supra quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia: quia continuum, inquantum huiusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

- (43) *ibid.*, Tertio, quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus. Quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quod est nobilius corpore non vivo. Corpus autem vivum non vivit inquantum corpus, quia sic omne corpus viveret: oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

- (44) 1. 3. 2. c. Respondeo dicendum quod impossibile est in Deo esse materiam. Primo quidem, quia materia est id quod est in potentia. Ostensum est autem quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma.

(45) 「この箇所トランスクリプションが証明を明確にたよむために筆者挿入

- (46) 1. 3. 2. c. Secundo, quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam: unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem: quia bonum, per essentiam, prius est bono per participationem. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma.

(47) 「この箇所トランスクリプションが証明を明確にたよむために筆者挿入

- (48) 1. 3. 2. c. Tertio, quia unumquodque agens agit per suam formam: unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est. Est igitur per essentiam suam forma, et non compositus ex materia et forma.

(49) われたところには山田 暲『トマス・アクィナスの《神》研究』(創文社

・昭和六一年) 四〇三―四一七頁で詳しく分析がなされている

- (50) 1. 3. 3. c. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei:

(51) 1. 3. 5. c. *Animal* enim sumitur a natura sensitiva per modum concretions; hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitivam habet: *rationale* vero sumitur a natura intellectiva.

(52) 1. 3. 3. c. sicut *humanitas* comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis: his enim homo est homo, et hoc significat *humanitas*, hoc scilicet quo homo est homo.

(53) *ibid.*, Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuans ipsam, non cadit in definitione speciei:

(54) *ibid.*, non enim cadunt in definitione hominis haec carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde haec carnes et haec ossa et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in *humanitate*.

(55) *ibid.*, Et tamen in eo quod est homo, includuntur: unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet *humanitas*.

(56) *ibid.*, Et propter hoc non est totaliter idem homo et *humanitas*.

「この部分は「人間」と「人間性」の例があげられているが、論理の流れをたよむために筆者が一般化して第三節前提とした。

(57) 1. 50. 2. ad 3. Prima (compositio) quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua.

(58) 1. 3. 3. c. sed *humanitas* significatur ut pars formalis hominis: quia principia definitiva habent se formaliter, respectu materiae individuantis.

(59) *ibid.*, Et propter hoc non est totaliter idem homo et *humanitas*.

(60) *ibid.*, In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura.

(61) *ibid.*, Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur.

- (22) I. 3, 4. c. Respondeo dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse. Quod quidem multipliciter ostendi potest.
- (23) *ibid.*, Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae.
- (24) Porphyrius, *Isagoge*, c. 4. Τὸ θεῖον διαποδοῖ τετραχῶς· καὶ γὰρ ὁ μόνος τῆν εἶδει διμβέθηκεν, εἰ καὶ μὴ παντὶ, ὡς ἀθρόωπα τὸ ἱερπεύειν ἦ τὸ γεωμετερεῖν· καὶ ὁ παντὶ διμβέθηκεν τῷ εἶδει, εἰ καὶ μὴ μόνος, ὡς τῷ ἀνθρώπῳ τὸ εἶναι δίτροδι· καὶ ὁ μόνος καὶ παντὶ καὶ ποτὲ, ὡς ἀθρόωπα παντὶ τὸ ἐν γῆρᾳ πολιοδοῦσθαι τέταρτον δὲ ἐφ' οὗ συνδεσθῆμάηκεν τὸ μόνος καὶ παντὶ καὶ δέι, ὡς τῷ ἀθρόωπα τὸ γεωαστρικόν· καὶν γὰρ μὴ γελαγ δέι, ἀλλὰ γεωαστρικὸν λέγεται οὐ τῷ δέι γελαγ ἀλλὰ τῷ τερωκένω· τοῦτο δὲ δέι αὐτῷ σύμψυτον ὑπάγχει, ὡς καὶ τῷ ἴτραγ τὸ χρεμετιστρικόν· τὰςτα δὲ καὶ κυρίως τοιά φασίν, ὅτι καὶ ἀντιστρέφει· εἰ γὰρ ἴτρος, χρεμετιστρικόν, καὶ εἰ χρεμετιστρικόν, ἴτρος.
- (25) I. 3, 4. c., sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei.
- (26) *ibid.*, vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne.
- (27) *ibid.*, Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei.
- (28) *ibid.*, Impossible est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei: quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum.
- (29) I. 2, 3. c. ① 「禁」② 類」 nec tamen invenitur, nec est possibile, quod ali- quid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossible.
- (30) *ibid.*, Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio.
- (31) *ibid.*, Hoc autem non potest dici de Deo: quia Deum dicimus esse primam causam efficientem.

- (72) *ibid.*, Impossible est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia.
- (73) *ibid.*, Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.
- (74) Ἰστορίαι τῶν φιλοσοφῶν F. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. 2, Part 2, pp. 51-54/E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, pp. 420-427 参照.
- (75) 山田暁『エトリス・メソフテス』研究』・五五三―五五九頁
- (76) I. 3, 5. c. Respondeo dicendum quod aliquid est in genere dupliciter. Uno modo, simpliciter et proprie; sicut species, quae sub genere continentur. Alio modo, per reductionem, sicut principia et privationes: sicut punctus et unitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia; caecitas autem, et omnis privatio, reducitur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere.
- (77) *ibid.*, Quod enim non possit esse species alicuius generis, tripliciter ostendi potest. Primo quidem, quia species constituitur ex genere et differentia.
- (78) *ibid.*, Semper autem id a quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam.
- (79) 山田暁『エトリス・メソフテス』一六四頁・註①
- (80) I. 3, 5. c. *Animal* enim sumitur a natura sensitiva per modum concretionis; hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitivam habet: *rationalis* vero sumitur a natura intellectiva, quia rationale est quod naturam intellectivam habet.
- (81) *ibid.*, intellectivum autem comparatur ad sensitivum, sicut actus ad potentiam. Et similiter manifestum est in aliis.
- (82) *ibid.*, Unde, cum in Deo non adiungatur potentia actui, impossibile est

quod sit in genere tanquam species.

- (87) *ibid.*, Secundo, quia, cum esse Dei sit eius essentia, ut ostensum est, si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus eius esset *ens*: nam genus significat essentiam rei, cum praedicetur *in eo quod quid est*.

- (88) Aristotele, *Met.*, 998 b 22-27 οὐ γάρ τε δὲ τῶν ὄντων ἐν εἶναι γένος οὔτε τὸ ἐν οὔτε τὸ ὄν ἀνάγκη μὲν γὰρ τὰς διαφορὰς ἐκάστου γένους καὶ εἶναι καὶ μίαν εἶναι ἐκάστην, ἀδύνατον δὲ κατηγορεῖσθαι ἢ τὰ εἶδη τοῦ γένους ἐπὶ τῶν οὐκείων διαφορῶν ἢ τὸ γένος ἀνευ τῶν αὐτοῦ εἰδῶν, ὅστ' εἴπερ τὸ ἐν γένος ἦ τὸ ὄν, οὐδεμία διαφορὰ οὔτε ὄν οὔτε ἐν ἔσται.

「オリストテレスの「有は類にならうとがべからず」という所論は、*ens* である。類や種は種差の述語にならうとは不可能である。(例えは「合理的の述語になる」と言ふことが出来る。)「オリスが「有は種差の述語になる」とがべからず。(例えは「合理的の述語は有くべからず」と言ふことがべからず)従って「有は類にならうとがべからず」。

- (89) I, 3, 5, c. Ostendit autem Philosophus in III *Metaphys.*, quod *ens* non potest esse genus alicuius:

- (89) *ibid.*, omne enim genus habet differentias quae sunt extra essentiam generis: nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra *ens*: quia *non ens* non potest esse differentia.

- (90) *ibid.*, Unde relinquitur quod Deus non sit in genere.  
 (90) *ibid.*, Tertio, quia omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis: quod praedicatur de eis *in eo quod quid est*.

- (91) *ibid.*, Differunt autem secundum esse: non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis.

- (92) *ibid.*, Et sic oportet quod quaecumque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, idest essentia.

- (93) *ibid.*, In Deo autem non differt, ut ostensum est.

- (94) *ibid.*, Unde manifestum est quod Deus non est in genere sicut species.

- (95) *ibid.*, Et ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias: neque est definitio ipsius: neque demonstratio, nisi per effectum: quia definitio est ex

genere et differentia, demonstrationis autem medium est definitio.

- (96) *ibid.*, Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud: sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuæ, et unitas quantitatis discretæ. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur. Unde non continetur in aliquo genere sicut principium.

- (97) I, 3, 6, c. Respondeo dicendum quod, secundum praemissa, manifeste apparet quod in Deo accidens esse non potest. Primo quidem, quia subiectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum: subiectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu. Esse autem in potentia, omnino removetur a Deo, ut ex praedictis patet.

- (98) *ibid.*, Secundo, quia Deus est suum esse: et, ut Boetius dicit in *lib. de Hebdomad.*, licet id quod est, aliquid aliud possit habere adiunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adiunctum habere potest: sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem; sed ipse calor nihil habet praeter calorem.

- (99) *ibid.*, Tertio, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde, cum Deus sit simpliciter primum *ens*, in eo non potest esse aliquid per accidens. — Sed nec *accidentia per se* in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis. Quia huiusmodi accidentia causantur ex principis subiecti: in Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima. Unde relinquitur quod in Deo nullum sit accidens.

- (100) 拙著「オリス・メタフィジクスに於ける御言のべし」(『中世思想研究』・一三三号) 一三三—一四三頁参照

(平成元年 十月 五 日受理)  
 (平成元年十二月二十七日発行)



grund des *Exodus* (3, 14) fand die mittelalterliche Philosophie einen gründlicheren Sinn im Seienden (*ens*) als den Sinn des griechischen Seienden ( $\tauὸ ὄν$ ) und legte daraus den Gott als das erste Seiende (*ens*) und das Sein selbst (*esse ipsum*) aus. Daher könnte das erste Seiende ontologisch gründlicher als das bei der Hauptströmung des Neuplatonismus im Altertum sein, u. s. w..

Wie können wir das erste Prinzip auslegen, als das Seiende wie Thomas Aquinas oder als das reine Eine wie Plotinos und Proklos? Ich meine, dies ist ein großes Problem nicht nur in der Geschichte der Philosophie, sondern auch in der Philosophie selbst.

(Kochi, den 31. 8. 1989)

efficiens), das durch sich selbst Notwendige (per se necessarium), die Ursache des Seins und aller Vollendung (causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis), und die Intelligenz, die alle anderen natürlichen Dinge an das Ende ordnet (aliquid intelligens a quo omnes res naturales ordinantur ad finem) [s. t. I, 2, 3, c].

Daher kommt es zudem Schluß, daß das erste Seiende ein gründlicherer Charakter von Gott als die obengenannten fünf anderen Charaktere ist und die anderen Eigenschaften von Gott, z. B. die Einfachheit, die Vollendung [s. t. I, q. 4-6], die Unendlichkeit [s. t. I, q. 7], die Unveränderlichkeit [s. t. I, q. 9] und die Einheit [s. t. I, q. 11], u. s. w. nur nachgeordnet ist.

Gott eignet Einfachheit und Einheit zu, trotzdem hat er in sich selbst drei Personen (tria personae). Warum hat die Einfachheit und Einheit diese Mehrheit? Darüber handelt die Trinitätslehre bei Thomas Aquinas [s. t. I, q. 27 - q. 43]. Zudem schafft Gott die Welt, worin es die Vielen gibt. Warum schafft die Einfachheit und Einheit die Vielen? Darüber antwortet seine Schöpfungslehre [s. t. q. 44 - q. 119].

Das Wort (Verbum) als Person ist die Grundlage seiner Trinitätslehre, und die Idee (idea) als das Abbild (exemplar) der Welt ist die Grundlage seiner Schöpfungslehre. Das Wort ist "species qua intelligitur" im göttlichen Verstand (intellectus), und die Idee ist "quod intelligitur" in ihm in der thomasischen Philosophie [s. t. I, 15, 2, c]. Also kommen das Wort und die Idee aus Gott als dem Verstand. Bei Thomas Aquinas ist der Gott nicht nur das erste Seiende, sondern auch der erste Verstand (primus intellectus) [s. t. I, 12, 2, c].

Hier eröffnet sich ein Problem.

Bei Thoms Aquinas ist das Prinzip das erste Seiende und der erste Verstand, aber im Gegenteil Hauptströmung des Neuplatonismus im Altertum ist es nicht das Seiende ( $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu$ ), sondern das Eine und Gute ( $\tau\acute{o}\ \epsilon\upsilon\nu$ ,  $\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ ). Das Seiende und der Verstand ( $\acute{o}\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) bei dem Neuplatonismus ist die zweite Hypostase, die aus dem Einen ( $\tau\acute{o}\ \epsilon\upsilon\nu$ ) hervorgegangen ist.

Hier gibt es einen Unterschied zwischen Thomas Aquinas und dem Neuplatonismus gerade entsprechend dem Unterschied zwischen *le primat du Bien (la pensée grecque)* und *le primat de l'être (la pensée chrétienne)* bei Étienne Gilson [*L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 55].

Wie können wir diesen Unterschied erklären?

Dafür gibt es einige Möglichkeiten. Eine Auslegung könnte von der Hauptströmung des Neuplatonismus im Altertum ausgehen. Sie würde sagen, der thomasische Gott (= primum ens et primus intellectus) ist nicht das echt erste Prinzip, sondern das zweite Prinzip. Über dieses erste Seiende und diesen ersten Verstand müßte Thomas Aquinas das erste Prinzip suchen und finden. Eine andere Auslegung könnte von der Nebenströmung des Neuplatonismus im Altertum ausgehen. Sie stellt das erste Prinzip nicht nur als das Eine und Gute, sondern auch als das Seiende und den Verstand dar. Im Mittelalter wurde dieser Neuplatonismus als die Hauptströmung entwickelt. Auch der thomasische Gott wurde von diesem Gesichtspunkt ausgelegt. Daher kommt der Schluß, daß Gott das erste Seiende und der erste Verstand ist. Zu dieser Auslegung könnte man unter Berücksichtigung von Beierwaltes' Lehre kommen. Die dritte Auslegung ließe sich aus Gilsons Lehre entwickeln. Der thomasische Gott ist anders als das Eine im Neuplatonismus des Altertums, weil jede Gedankenquelle unterschiedlich ist. Also können wir ihn mit dem Einen beim Neuplatonismus nicht einfach vergleichen. — Oder wir könnten sagen, au-

# STUDIUM DER METAPHYSIK BEI THOMAS AQUINAS (I)

## — *primum ens* und *simplicitas Dei* —

OKAZAKI Fumiaki

(Seminar für Philosophie der Philosophischen Fakultät)

### INHALT

#### Einleitung

I Fragestellung .....	(3)
II Die Methode der Verneinung ( <i>via negationis</i> ) .....	(4)
III Das erste Seiende ( <i>primum ens</i> ) .....	(6)

#### Hauptteil

I Die göttliche Einfachheit ( <i>simplicitas Dei</i> ) .....	(8)
II Fünf Gründe der göttlichen Einfachheit .....	(12)
III Die göttliche Unkörperlichkeit ( <i>incorporeitas Dei</i> ) .....	(12)
IV Die Form selbst ( <i>forma ipsa</i> ) .....	(13)
V Das Untergelegte und die Natur in Gott ( <i>suppositum et natura in Deo</i> ) .....	(14)
VI Identität des Seins und der Wesen in Gott ( <i>esse et essentia in Deo</i> ) .....	(16)
VII Die Gattung und die Wesenheit ( <i>genus et species</i> ) .....	(20)
VIII Das Subjekt und das Hinzukommende ( <i>subiectum et accidens</i> ) .....	(22)

#### Konklusion

I Ein Schluß .....	(24)
II Ein offenes Problem .....	(25)
Anmerkungen .....	(26)

### ZUSAMMENFASSUNG

Ein Zweck der Metaphysik besteht im Erforschen des ersten Prinzips. Bei Thomas Aquinas ist es das erste Seiende (*primum ens*). Dies hat die Eigenschaft der reinen Einfachheit (*simplicitas*) [*summa theologiae*, I, q. 3]. Diese Eigenschaft bedeutet, daß das erste Seiende von keinen Teilen zusammengefügt wird, weil es keine Teile hat.

Und zwar hat das erste Seiende keine Teile einer körperlichen Größe, weil der Gott kein Körper ist [s. t. I, 3, 1]; es hat keine Zusammensetzung aus Form und Materie [s. t. I, 3, 2]; die Natur Gottes ist in seinem Untergelegten (*suppositum*) nie unterschieden [s. t. I, 3, 3]; in ihm unterscheidet sich das Sein (*esse*) nie vom Wesen (*essentia*) [s. t. I, 3, 4], das ist ein grundsätzlicher Satz in der thomasischen Philosophie; es gibt keine Zusammensetzung von Gattung (*genus*) und Wesenheit (*species*) [s. t. I, 3, 5], und keine von Subjekt (*subiectum*) und Hinzukommenden (*accidens*) [s. t. I, 3, 6]. Dies wird aus dem ersten Seienden logisch entwickelt.

Außerdem werden die fünf Charaktere von Gott ebenso daraus abgeleitet: der Gott ist der erste unbewegliche Bewegner (*primum movens immobile*), die hervorbringende Ursache (*causa*

