

トマス・アクィナスにおける摂理と人間の自由

渡部 菊郎

序論

周知のように西欧一二世紀にアラブ世界を通じてアリストテレスの著作が導入されて以来、一三世紀中世世界はアリストテレス「問題」で紛糾し、信仰と理性、神の創造と世界の永遠性、魂の不滅、実体的形相の単一あるいは数多性などの問題と並んで、人間の自由と決定論の問題も大きく議論された。

ところで、トマスは倫理の問題においても確かにアリストテレスの洞察から多くを学んでいるが、トマス倫理学の基本的視座は、「理性的被造物の神への運動」⁽¹⁾として、新プラトン主義的な人間の神への還帰 (reditio) という観

点であり、アリストテレスの議論もそこから捉え直されている。アリストテレスの「ニコマコス倫理学」註解において「倫理・道徳的哲学の対象領域は目的へと秩序づけられた人間的行為、あるいはむしろ目的のために意志的に行為するものとしての人間」⁽²⁾であるとし、「神の似像」へと向けて創られた人間の、知性と意志による「自由」な「人間的」行為⁽³⁾を考察の対象としている。すなわち被造物の世界の第一原因であり、人間にとっての究極目的（原因）である神との関係における人間的行為が問題とされているのである。

したがって、トマスは宇宙論的決定論に対決する課題ばかりではなく、教父以来のキリスト教思想自体においても存在した無から創造する全知全能の神の摂理・世界統宰と

人間の自由の問題にも直面していたのである。古代より様々な運命論・決定論が見られるが、キリスト教ははっきりこれと対決している。

さて、トマスによれば神の創造・摂理・統宰は個にまで及ぶ。神の知は有らぬものから、未来の非必然的なことがらにまで及ぶ。では神の摂理・統宰と人間の自由の問題をトマスはどのように考えていたのであろうか。本発表では神の知と人間の自由な行為との関係に問題を絞って、少しく考察することにする。

第一章 未来の個的非必然的なものの知

一 トマスの立場―「真理論」第二問・第十二項の吟味
トマスは『真理論』の神の知について扱っている第二問・第十二項で「神は個的な未来の非必然的なことがらを知るのか」という問題を扱っている。このテキストの検討から始めてゆくことにしよう。

トマスはまず二つの極端な異論をあげ、それとの対決で自分の見解を示してゆく。

(1) まず、神の知を人間の知のあり方と同じ様に考え、

神は未来の非必然的なことがらを認識しないとすると異論である。しかしこれに対してトマスは、もしそうであれば神は非必然的に生じる人間的なことがらについての摂理を持たないことになってしまうであろうと反論する。

(2) もう一つの異論は、神は全ての未来のことがらの知を持っているが、それら全ては必然的に生じる。さもなければ、神の知はそれらに関してあやまつことになるからである、というものである。それに対してトマスはもしそうであるなら、自由決定力が消滅するし、全てが必然的に生じるのであれば、人は必要な助言や思慮を求めないであろうし、人間の自由な行為に罰や功績を帰するのは無駄になってしまうであろうと反論する。

それに対しトマスの立場は、「神は未来のことがらを誤りなく・必然的な仕方ではあるが、だからといってそのことは、あることがらが非必然的に生じることは矛盾しない」というものである。トマスは神の知の必然性と未来に起こりうるものがらの非必然性、それゆえ人間が未来において行なう行為の自由性の調和的解釈を試みる。そして問題の複雑さは、われわれが神の知について人間の知との(時間的)相違の比較によってしか示しえないことから生じると

している。

それゆえわれわれはまず、人間の場合と比較しながら、未来の非必然的なものに関しての神の知についてテキストに即して、関連箇所をも考慮しながら考察してゆくことにしよう。

さて、必然的なことがらであれば、その原因が変化しない仕方での結果に秩序づけられているから、現実中存在する前においてであつてもそのことが未来において生じることを妨げることはできない。そして人間には感覚、学知、第一の根原の知解のように虚偽を容れない認識力と知的ハビトゥスがあるので、必然的なことがらであれば、未来の日蝕や太陽の位置のようにそれが未来のことであつても人間に誤りなく確定的に知られうる。

問題となるのは個的な未来の非必然的なものの知である。

二 人間における未来の個的非必然的なもの知

さて、非必然的なものとは、「有ることも有らぬことも可能なもの」のことであるが、全く必然的なものを有しないほど非必然的なものは存在しない。たとえば「ソクラテスが走っている」ことはことがらそれ自体としては非必然

的なことであるが、「ソクラテスが走っているならば彼は運動している」は必然的なことである。その際、「有ることも有らぬことも可能なもの」の、可能態は質料に属し、必然的な側面は形相の特質に伴う。そしてことがらの質料は個体化の根原であり、普遍的概念は形相を個的質料から抽象することによって獲得されるから、非必然的なことがらであつてもその普遍的・必然的な特質は知性による抽象によって認識される。

しかし、「個」的な非必然的なものに関わるのは感覚であり、知性は間接的な立ち廻りによって第二次的にしか個物に関わることはできない。したがって、個的・非必然的なものはそれが非必然的なものである限りにおいては、直接的には感覚によって、ただ間接的・第二次的にのみ知性によって認識されるのである。(6) このような非必然的なことがらは時間的存在である人間においては「起こりうること」であるが、それは二様の意味で考えられうる。(7)

(1) 既に現実に存在するものとして
この意味ではその「起こりうること」は未来のことではなく、現在のものである。非必然的なことは現実に存在する前には有ることも有らぬことも可能なことであるが、

一度生じてしまえば既に一方に限定される。すなわちトマスは絶対・端的な必然性と前提に基づく必然性とを分けているのである。それ自体においては絶対・端的な必然性の帰されない非必然なことがらであっても、その反対が否定されるという条件のもとでは、必然的になる。それは、アリストテレスのいうように各々のものにおいてはそれが有るか、有らぬか、有るであろうか、有らぬであろうかが必然的であり、そして全て有るものは、それが有る限りにおいては、有ることが必然的であるからである。

そして、このような非必然なことがらであれば、たとえば「ソクラテスが走っている」ことを視覚で見、「ソクラテスが動いている」ことを認識する場合のように、確定的な認識をうる事が出来る。しかし認識される「ことがら」自体が非必然なことであることには変わりはない。

(2) 原因において存在するものとして

非必然的に起こりうることはまた、時間的存在者であるわれわれ人間にとってはいまだ何れか一方に限定されていない「未来の」「起こりうること」としても考えられうる。このようなことは未来という時間に有るが、既に述べたようにそのことがらの普遍的な「特質」は知性によって捉え

るのであり、それらについては学知が成立しうる。

しかしもちろん人間は、「個」的な未来のことがらを既に現実存在するものとして感覚することはできない。人間の知は時間的継起に服しているから、未来のことがらをそれ自身において有るように感覚し知ることはできず、ただ現在それらの原因を通じて認識するだけである。

三 神の知の場合

では、神の知の場合はどうであろうか。

さて、創造とは存在の純粹現実態、存在の充満である神が被造物にその存在を与え、伝達することであるが、被造物にあっては、その存在の根源としての創造主への一種の關係であり、その神の存在を何らかのしかたで分有することである。そのさい、神と被造物との關係は知るものと知られるものの關係にある。

ところで神の認識はその存在と同じく永遠によって測られ、永遠はその全体が同時に存在するものとして、全時間に行き渡っている。そして、神の知に偽はありえないが、神も未来の非必然なことがらを「未来のこととして」知

ることはない。神の知は時間を超越しており、常に現在のことながらに秩序づけられているからである。神にとつては全体が同時 *tota simul* であり、神の知は時間の全体を⁽¹³⁾含んでいる。

さらに神は単に現実存在するものだけでなく、御自身の能力、また被造物の能力のうち有ることがらをも知る。これらの内には、われわれにとつては未来に起こりうるないしは起こしうる⁽¹⁴⁾ことがらも含まれるから、神は未来に起こりうる⁽¹⁵⁾ことがらをも知る。しかし神は未来に起こりうる⁽¹⁶⁾ことがらを、神御自身がそれであるその原因において知るばかりではなく、その各々がそれ自体として現に存在する限りにおいても認識する⁽¹⁷⁾というのがトマス⁽¹⁸⁾の立場である。つまり、神は被造的な時間・空間のうちで生じること全体を、神にとつては「現在のこと」として同時に見ているのである。それはちょうど、道を通って行く人は、自分の後に来る人々を見ることはないが、どこか高いところから道の全体を眺めているものは順番に道を通って行く⁽¹⁹⁾全ての人々を同時に見ているのに似ている。時間において存在する⁽²⁰⁾全て⁽²¹⁾のことが永遠から神に現存しているのである。

しかし神が神にとつては現在のこととして見ることも、

時間的被造の世界においては、「時間において」先に起きることとの関係で「未来のこと」でありうる。神の視は時間の内にはなく、被造的時間を越えて有るので、そのようなことがらには神にとつては未来ではなく現在にあるが、時間によって測られる被造的世界における人間にとつては未来のことなのである。

ここからトマスは、われわれの視覚が現前している非必然なことがらを現実に見るとき欺かれないように、神は誤ることなく、神にとつて現在である「非必然なことがら」全体を必然的な仕方⁽²²⁾で知る。そして、人間が現実⁽²³⁾に非必然なことがらを現在・確定的に知るとしても、ことがら自体は非必然的なことである⁽²⁴⁾ことを変えないように、神の非必然的なもの⁽²⁵⁾の知においても同様に、ことがら自体は「未来の」「非必然的」なことでありうる。認識されたものである限りで付随することは認識するものの様態によるのである⁽²⁶⁾。たとえ被造的世界が神に常に知られているにしても、神の知るはたらきのもとにある限りにおいては帰属していないことが、知られている「ことがら」自体に帰属していることは可能であるからである。すなわち被造的⁽²⁷⁾世界においては個的な「未来の」「非必然的な」ことがらを、

神は神にとっては「現在の」ことがらとして「必然的な仕方」で知っているのである。しかし時間的・被造的なことから自体としては、その原因との関係において見られる限り、未来に起こりうる非必然的なことがらなのである、としている。

このテキストの検討から、われわれはトマスが、同じ「ことがら（レス）」に対する人間の知と神の知の関係の相違から問題を解決しようとしていることがみてとれる。神の知の「永遠性」「現在性」、無時間性が強調され、被造的・時間・空間の世界における人間の知の「時間性」と対比されている。神の知において現在の必然性を持つ認識内容の「被造的世界」における「ことがら（レス）」の時間性・非必然性との対比などである。

トマスはこのような神と人間の「ことがら」に対する知の在り方の相違から、神は未来のことがらを誤りなく・必然的な仕方ではあるが、だからといってそのことは、あることがらが非必然的に生じることとは矛盾しないという解答を与えている。神の知の必然性と未来に起こりうることがらのことがらとしての非必然性の調和的解釈を試みているわけである。

しかし、人間の自由との関係を考えた場合、摂理の問題はさらに複雑である。トマスにおいて神はただ「起こりうる」全てのことを知る（予知）ばかりではなく、神の知は「ことがら（レス）」の原因でもある、すなわち神は未来の出来事を知を持つばかりではなく、被造的世界の全ての存在の原因として、人間が未来においてなす行為、すなわち起こりうることを目的へと秩序づけ、ことがらが起きること（レスのエッセ）の原因としても考えられているからである。

したがって、次に人間の自由と神の知の原因性とはどのように関係するのかを、検討してゆかねばならない。

第二章 人間の自由の成立する場

一 人間の「自己」原因性

トマスが神の似像へと向けて創造されている人間という場合、神の似像によって、知性的であり、自由決定力によって自由であり、自分自身によってちからの有るもの、が理解されている。

そしてトマスもアリストテレス同様「自由」を「自己原

「因性」に見ているが、トマスの場合「自己の行為の主」とは単なる「自己原因性」を指しているわけではない。トマスは、ペルソナをポエティウスの定式にしたがって理性的本性において自存する個の実体であるとし、全自然における最も完全な自存体であり、自己の行為に対する自主性を有し、自己によって（自分で）はたらくことのできるものと捉えているが、トマスは「はたらくペルソナは目的によって動かされる限りにおいてはたらしき原因であり、そのことにそくして主要根原的にはたらしきへと秩序づけられている」と考えている。つまりトマスは、神によって自然本性的に定められているのはたらしきとの関係を絶した何か孤立的な「自己原因性・自己目的性」にペルソナを見ているのではない。人間の「自己」はその自然本性に応じた、一定の目的との関係における現実的はたらしきへの関係において自己原因性を持つペルソナとして理解されているのである。

まず、人間にとって究極目的である、最高善・至福への意志は自然本性的傾向性として人間にとっては自然本性的の誘発に基づいており、知性と意志とによって人間の主となれることがらに属してはいない。また、知性の善は真を認識することであり、知性は真理の認識への自然本性的傾向

性を持っており、これもいわば人間の「自由」にはならない。

しかし、知性的本性を持つ人間は自然本性のはたらしきを前提としながらも、知性と意志とによって自らの行為の主となる人間的な行為をすることもできる。すなわち、人間の意志も他の被造的自然本性同様、自然本性的に善を欲求するが、「知性的」欲求である意志は、「知性において把握された形相」に付随する傾きであり、それにはたらしきが付随する。ところで、知性認識された形相は質料的諸条件を全て抽象されたものであり、そのもとに「多」が含まれる「普遍的」なものである。しかしはたらしきは「個」に関係する。つまり、意志は善という特質のもとにおいてでなければ何物にも向かいえないが、はたらしきの向かう「善きもの」は多様で、意志は一つのこと必然的に限定されているのではない。「普遍的善」に含まれる多くの「善」に非・限定的（自由）に向かうことができるのである。したがって、「知性」的欲求能力である意志は自然本性的の必然性に基づくばかりではなく、意志自身に固有の決定・限定にそくしてあるものを欲求するのである。

また、人間の知性も「有」一般、および「真」に自然本

性的に向かうが、人間知性の固有対象は「物的なものにおいて実在する本質ないし何性⁽²⁷⁾」であり、具体的現実的認識は感覚による個物の認識を出発点にせざるをえないのである。

このように人間の欲求・認識能力は知性的魂の自然本性に依りて、一定の目的を持ち、自然本性的に目的へ向かい、自己の完成を目指す。意志は善へ、知性は自己の善である真の認識へ傾く。しかし、具体的はたらしきにおいては個別的なものに向かうのである。

二 自由決定力

ところで、トマスによると自由な人間は未来の非必然的なことがらについて自ら考量し、選択・決定してゆかなければならないが、その決断する能力は端的な意味での理性でも意志でもなく、「選択する」というのはたらしきへの秩序における意志⁽²⁸⁾を意味する「自由決定力 (liberum arbitrium)」である。

では、人間はいかにその自由決定力を行使するのであるうか。

さて、意志の第一の運動も、既に現実態にあり意志を超

越する能動因、すなわち意志にとっては外的な動者の誘発によって生ずる⁽²⁹⁾。すなわち人間にとって自然本性的である普遍的善への秩序を持った意志の運動を生ぜしめる能動因は、その自然本性自体の原因であり、普遍的善であるものすなわち人が普通神と呼ぶ第一原因のみである⁽³⁰⁾。神は人間の意志を、意志の普遍的な対象である善へ動かすように動かす。そして、この普遍的な動かしなしには人間は何も意志することはできないのである⁽³¹⁾。

しかし知性的魂は、知性と意志を含む「精神 (mens)」によって自己の本質へと立ち還るものであるから、人間の知性的欲求である意志の傾向性は、このような外的動者の誘発によって「動かされ」現実態に至ると自己還帰し、知性によって目的が自己の目的である「善」であると認識されることによって、自己にとって内的な自発的・意志的 (voluntarius) な知性的欲求となる。その際、理性的本性を持つ人間の場合は、目的だけではなく、目的の性格と目的へといたる手だての目的への秩序づけの対比連関も認識する⁽³²⁾という目的の完全な認識を伴っている。したがって、自発的・意志的はたらしきにとっては、精神の認識力である理性と欲求力である意志がともに内在的根原となり、人間

的行為の自己原因性を形成するのである。

そして、意志と知性は精神において相互包含的であり、また意志の対象である普遍的善には知性の完成としての真が特殊な善として含まれる。したがって究極目的を意志する意志が知性をはたらきの遂行 (exercitium) に関して知性のはたらきの目的である真理の認識へと動かし、目的を意志することによって、目的へと向けられたことがらを思量させるのである。実践理性の動因は究極目的を意志する意志であり、目的は捉えたものをはたらきに秩序づけ命じることである。

それゆえ究極目的を意志する意志が理性に目的へと向けられたことがらを思量させ、理性が意志に目的への手だてを提示し、選択・意志するように動かすのである。また人間の知性的魂はより下位の形相に属することがらをことごとく自己のちからの内に含んでいるので、主要目的に関する能力は常に目的にいたる手だてに関する能力を意志の対象である目的・善の観点から「命ずる (imperare)」という仕方では現実態に動かすので、意志はまた感覚・場所運動・欲求など他の能力を（もちろん自然本性的なちからに反しない範囲で）動かすようになる。

三 人間的自由の根底

さて意志の対象は目的という特質を持つ共通の普遍的善であるが、善は理性によって真という普遍的特質のもとで把握され、⁽³⁷⁾ 理性は目的であるその対象を「善」として意志に提示することによって意志を動かす。すなわち実践理性によって善そして目的にとって適切なものという性格のもとに把握されるものが、対象 (objectum) の様態で意志を動かすのである。⁽³⁸⁾

さて、自然的な本能に促されてではなく、理性による一種の比量に基づき、⁽³⁹⁾ 自己の判断についての根拠の認識を伴い判断することのできる、⁽⁴⁰⁾ すなわちその意味で自らが行う判断・決断の原因となる人間は、自由決定力を持つ。意志の対象は目的であり、そのはたらきは普遍的善、目的を欲求することであるが、自由決定力の対象は目的への手だてであり、理性による自由な判断を前提としてあれかこれかを選択することである。⁽⁴¹⁾ 意志の選択はなされるべき行為についての理性の判断に従うのであり、その意味では「人間の自由の根底は理性に存する」⁽⁴²⁾ のである。しかし理性が意志を「動かす」のは、意志のはたらきが、目的としての善を提示する理性によって形相的に規定されることを意味し、

意志は質料的には意志のはたらきそのものを生ぜしめるものによって動かされる。意志的行為を遂行する固有な能動因は内的にはたらく意志そのものであり、意志のはたらきは直接には意志から生じる。⁽⁴⁴⁾

このように、自由決定力はわれわれが端的に判断する能力、すなわち理性ではなく、「判断することにおいて自由を作り出す能力」、すなわち意志そのものである。⁽⁴⁵⁾ 判断は絶対・端的には意志に属するのではないが、実践の場面において帰結の位置を占める選択の判断は、理性のちからが留まっている限りでの意志に属する。⁽⁴⁶⁾ そこからトマスは、人間の自由の根底は「基本としては意志であり、原因としては理性である」と⁽⁴⁷⁾ している。

第三章 神の「統率」と人間の自由

さて、トマスは以上のように究極目的との関係における自己原因性として、人間における自由の成立する場を確認しているが、その人間の自己原因性・自由と全てのものとの存在の原因である神の知との関係はどのように考えられているのであろうか。

一 神の原因性と自然（本性）

既に述べたように、創造において神と被造物との関係は知るものと知られるものの関係にある。そして神の知は全ての被造物に対して作者の知がその作品に対するような関係にある。ところで、作者の知が作品の原因であるのは、作者がその知性によってはたらくからである。しかし、知としての知はそれ自身ではまだ作出因となりえない。可知的形相は、それがただ知性的認識者の内に留まる限りにおいてははまだはたらくの根原なのではない。神の知は、意志が結果への傾向を結合する限りにおいてのみ、はたらくの根原となる。すなわち、神が全てのものの「原因」であるのは神の知と意志とによる。

われわれは次に神が被造的はたらきの原因であるということをとマスがいかに理解していたのか、「能力論」第三問・第七項「神は自然（本性）のはたらきにおいてはたらかれるか」⁽⁴⁸⁾のテキストを他の関連箇所をも参照しながら、検討してゆこう。

このテキストでは、何かがあるもののはたらきの原因であると語られるのは多様であり、神も様々な意味で被造的はたらきの原因であることについて論及されている。

まず、神は被造物に存在を与え・伝達する創造主として被造物にそのものの存在とそれによってはたらくことのできるちからを与え、その存在を維持するので、全てのものはたらしきの原因であるとされる。

また、神は被造物のちからをはたらしへと適応することにおいても原因である。たとえば、人間が小刀を動かしかを切る場合、人間は小刀が切ることの原因である。その際下位の能動者は動かされなければたらくことはない。神以外の全てのものは動かされて動くのである。したがって、自らは動かされることなく全てのものを動かす神は、他のものちからをはたらしへと適応することによって、全てのものはたらしきの原因である。

ところで、神以外の器官的原因においては、第二次的原因はその結果に関して第一原因の器官であり、自らに固有のちからによってだけでは第一原因のもたらす結果に至ることはできない。小刀は小刀に固有の形相やちからによって切るこの原因となるのではない。人間によって動かされ、人間のちからを有する仕方でも分有することによる。したがって器官は、主要・根原的な原因の産む結果のある意味での原因であるが、自らに固有の形相やちからによって

はなく、主要原因のちからを分有し、動かされ動く限りにおいて原因となりうる。他方、神は器官的原因としてではなく、主要根原的な原因として、被造的なものの全てのはたらしきの原因である。⁽⁸⁰⁾

このように、神の意志は全ての自然的運動の根原であり、自然のはたらしきに先立つ。したがって全ての自然のはたらしはその根原として神の意志を必要としている。⁽⁸¹⁾同じように、自己の行為に対する自主性を持つものとして、自然本性的に「自らはたらくもの」である人間も、その内奥においてはたらく神によってやはり動かされているのである。⁽⁸²⁾第二章でみたように基体としての人間の自由の根底である意志の第一の運動を引き起こすのは自然(本性)の原因である神であり、既に述べたようにそのことは知性と意志とによって人間の主となれることからは属していない。

二 神の原因性と非必然性

しかしそのことは被造的世界において全てのこと神を原因として「必然的に」起きることを意味するわけではない。また人間が小刀を使って物を切る場合のように、神は人間をいわば操り人形のように動かすというでもない。

以下問題を知性的本性を持つ人間の「自由」な意志的行動に限ろう。本発表におけるわれわれのコンテキストからいえば、摂理する神を原因とし結果として起こる（起こされる）人間の行為が同時に人間自らの自己原因性による、「非必然的なことがら」であるということができるなら、その人間の行為は自由な行為といえるであろう。

さて、摂理は思慮の主要部分をなすのであり、思慮に固有のことは「物事を目的にまで秩序づけること」である。その目的への秩序付けの理念そのものが、神にあっては摂理と名付けられる。それに対し秩序付けの実現は統宰と呼ばれる。⁽⁵⁴⁾ 摂理は固有の意味では知性におけるものであるが、目的への意志を前提している。⁽⁵⁵⁾ したがって、確かに神は被造世界において起こりうる全てのことがらを必然的な仕方⁽⁵⁶⁾で誤りなく知り、摂理するが、その実行・遂行は神の知性と意志とによる神の統宰による。また、被造世界における結果は被造物の側の第二原因をも媒介とする。例えば自然界において必然的に起きる日蝕も天体を第二原因として媒介とする。すなわち全てのことを必然的なしかたで誤りなく知る神の知と時間・空間的被造的世界に起きる結果の間には、神の意志と被造物の側からの媒介が介在するのであ

る。

まず神の意志について考察しよう。意志のはたらきは知性のはたらきに随伴する。神の意志は、その固有対象である神の善性に対しては必然的関係を有している。それゆえ神は、人間の意志が、至福を必然性によって意志するように、自己認識された神御自身の善性を（本性的）必然性によって意志する。しかし、神は神以外の物を、その善性をも目的としてそれに対して秩序づけられている限りにおいて意志する。人間は目的を意志する場合、それなしには目的がえられないようなもの場合は別として、目的に対して有るものを、必然性によって意志することはない。ところで神の善性は完全であり、他のものなしにも存在しうるから、神が神御自身以外のものを意志することは必然的なことではない。したがって、神は神以外の被造的世界の存在を「自由に」意志する原因である。神の知が知られるものに対して必然的関係を有するのに対して、神の意志は意志されるものに対して必然的関係をもっていない。⁽⁵⁷⁾ 神によって知られているものは、被造的世界において現実⁽⁵⁸⁾に存在するものではなく、存在しうるものであり、そのものの存在を神は自由に意志する。しかし、神が神以外のものを

意志することは、前提的に必然的である。すなわち神がそれを意志するということを前提すれば、神がそれを意志しないということには有りえない。なぜなら神の意志が変わることは有りえないからである。⁽⁸⁵⁾

それゆえ自由な神の意志する被造的世界においては神である第一原因の普遍的な原因の秩序を外れ、何かが偶発するということはない、全ては必然的に生じる。神の摂理はもろもろの物の目的への秩序付けの理念であるから、あるものが存在を分有している限り、神の摂理のもとに有る。⁽⁸⁶⁾

しかし被造的世界においては被造物を媒介として何かが生じる。したがって、ある結果が被造的世界の「第二次的・個別的」原因の秩序から見るとその被造的第二次的原因の持つ「可能性」のゆえにその秩序を外れて生じるということもありうる。たとえばある能動者のはたらかのうちに目的へ秩序づけられていない何かが起きることはありうる。しかしその場合も、やはりこうした結果は能動者の意図から外れた何らかの他の原因に基づくのである。⁽⁸⁷⁾ある個別的な原因にそくして部分的に見ればあることがら摂理の秩序を逸脱するように思われても、他の原因にそくしてみれば必ず同じ神の摂理の秩序に帰趨するのである。⁽⁸⁸⁾そして第

一原因は第二原因よりも結果に流入するから、結果の内にある完全性に属するものは全て、主要根原的には第一原因に帰され、他方、欠落・欠陥に属するものは、第一原因のように効果的にはたらくことのできない第二原因の方に帰されるのである。⁽⁸⁹⁾したがって、摂理の普遍的原因の秩序においては全ては必然的に生じるが、第二次的原因の秩序においてはあるものは必然的に、あるものは非必然的に生じるのである。

このことは、被造物におけることからの原因である神はあることがら起きることを意志するだけではなく、神は必然的にか非必然的にか起きる仕方をも意志すると言ひ換えることができる。既に見たように、被造物の原因としての神の知とは、神の自己認識そのものではなく、被造物によって分有されうる限りにおいての自己の本質の認識であり、その認識内容に存在を与えることが創造である。そして被造的世界においてあることがら非必然的といわれるのは、神の統率の全秩序を逸脱した仕方では生じうるという意味なのではなく、そのような結果を必然的に生じさせえない(結果を逸脱することの可能な)諸々の近接原因への関連においてである。神は被造的世界において「起こりうるこ

と」全てを必然的な仕方では知るとしても、被造の世界において第二次原因を媒介として「必然的」にか「非必然的」にか生じるようにも意志するのである。一定の結果を産むためにいろいろな原因が相互に秩序づけられている時には、第一原因からではなく、最近接の原因のためにその結果は必然的とか非必然的とかみなされるのである。⁽⁶⁴⁾

三 摂理と人間の自由

では、神の摂理と人間の自由とはどのように関係するのであろうか。

人間の意志は善という「対象」ならびに「意志するこちらを創造するもの」によって動かされる。既に述べたように、神は人間を意志するものとして存在させ、維持するばかりではなく、至福である究極目的への意志の運動の第一の原因である。意志するこちらからの存在もそのはたらきへの適応が原因されるのも神によるのである。一般に神のこちらによってはたらくのでなければ、それ自身のこちらによってはたらくことの出来る被造的作用者はないのであり、神は人間の意志にその対象を示すことによって意志を内側から傾かせることによって動かす。⁽⁶⁵⁾

また、知性のはたらきにおいては、知性の側のこちらと、「知性認識されるものの類似」とが知性認識の原因となるが、神は知性認識するものをも知性認識されるものをも存在させ、その存在を保持する。そしてものと知性との合致としての真理を原因として知性認識を成立させることにおいても知性を動かす原因である。

すなわち、神は人間の意志と知性によるはたらきの第一原因である。つまり意志的・自発的行為は意志と知性とを内在的根原とするが、それは第二次的原因としてなのである。しかし神によって動かされ、至福への自然本性的傾向性に基づくのでなければ、人間は自由の根底の存する理性をはたらかせ、自由決定してゆくこともできない。多くの能動者が相互に秩序づけられている場合、第二次の能動者は常に第一次の能動者のこちらにおいて能動するのである。⁽⁶⁶⁾したがって、神は人間の「自由」が成立するための必然的・必要な第一原因なのである。

また、神は意志に固有の傾向性を与えるのであるから意志を外から自然本性に反する仕方では強制しているのではなく、意志的・自発的にはたらくことは自らに内的な根原に由来するはたらきである。しかし、意志がそのはたらきの

主であるからといってその第一原因としての神が排除される必要はない。神は第一原因として、意志においては、必然的に「一つのものに限定される」自然の場合のように、何か一定のものを意志するように動かすのではない。⁽⁶⁹⁾それゆえ、意志は確かに自然本性的傾向性によって普遍的善に必然的に向かわざるをえないが、個的・具体的なはたらきの限定は理性と意志自身の権能によるのであるし、意志はそれ自身の運動の原因である。そしてこうした自由が存在することのためにはその自由な作用者自体がその運動の第一原因である必要はなく、第二原因、普遍的な原因のもとにおける個別的な原因として、神の摂理のもとに含まれるものであってもかまわないのである。神が意志的作用者を動かすからといって、その作用者が「自由な」意志的原因であることを止めるわけではない。⁽⁷¹⁾

しかしさらに、神が第一原因として人間の意志と知性を動かすといっても、必ずしも常に神が人間によって「知性認識され」「欲求され」ているものとして動かすわけではない。⁽⁷²⁾神の本質は被造的知性には知られない。したがって、人間知性は意志の究極目的である最高善・至福・神の本質を完全に捉えることはできず、それへと向けてなされ

る人間の実践的判断におけるはたらきの基準を自らの内に確固として持っているのではない。またいかなる被造物もその自然本性において「特殊的」な善であり、究極目的である普遍的善とは異なり可能態の混合が附帯する。すなわちある観点では「善」であっても、究極目的との対比において必然的に善なのではない。そこで、人間は自らはたらきにおいても意志の対象の認識においても、はたらきの基準を自らのちからのうちに持ち、自然本性的に善の内に（必然的に）確定されているのではない。すなわち、人間は自己の行為に先立つ実践的推論においても、究極目的との関係において個的な善を必然的な結論として持つことはできない。つまり、第一原因による必然的な普遍的善への傾きに、必然的なしかたで自由をはたらかせることはできない（第二原因として第一原因である神の結果を逸することの可能な原因である）。

さて、一つのはたらきがその本来持つべき「正しさ」から外れることが、トマスにおいて罪を犯すことである。人間は自らはたらきの原因でありながら、そのはたらきにおいて欠陥を産みうるものであり、したがってその欠陥は罪の性格を持つ。⁽⁷⁴⁾人間精神は自らの自然本性的な境界にお

結 語

いて常に罪に晒されており、罪を犯すことのできないという自由決定力もっていない。人間が至福へと傾くのは「必然」であつても、そこへの手だての選択においては「自由」であり、人間自身の不確定な誤りうる未来の「非必然的な」ものの知によって欠陥を産むことが可能である⁽⁷⁵⁾、また産まざるをえないのである。したがって、第一原因である神によって必然的に至福へと動かされているが、第二原因としての「自由」な知性的本性を持った人間は必然的な結果をもたらすことは出来ず、結果は非必然的となるのである。いわば至福へと必然的に向かわされていながら、自らはたらきの基準が自らのちからのうちにはなく、しかし時間的被造世界において自ら原因としてはたらしきを決定してゆかねばならない人間は、判断においても行為においても「未来の」「非必然的な」ことがらに「自由な原因として」直面せざるをえないのである。摂理する神を第一原因として引き起こされるわれわれの「自由」が、第二次的原因としてわれわれの行為を結果させる。そしてその行為は「人間の自由」を原因とする非必然的なものである。

被造的原因として人間の自由の根底である知性と意志は神を第一原因とする第二次的原因であるが、それ自体でも固有の意味で自己原因なのである。神の摂理と人間の意志の自由は相矛盾することはない。神は全ての被造的作者をその自然本性に感じて動かす。第一原因である全知全能の神は、その知と意志とによって被造物を外的に強制するという仕方によってではなく、その自然本性に感じて、すなわちそのものにとつて「自由に」動かすのであり、また神によって意志が動かされない限り人間に自由はないのである。神の摂理にも「かかわらず」人間は自由なのだすることに強調点はなく、神の摂理を根拠にしてすなわち神の「おかげで」人間は自由なのである、というのがトマスの言わんとするところであると思われる。

ところで本発表では、創造における神の知と、自由の根底をなす人間の知性と意志とのかかわりに重点がおかれた。神の認識内容に存在を与えることが創造である。「在りて在るもの」として被造的世界を摂理し、存在を与え・伝達

する神の意志「在らんとするもの」として被造的世界に臨み、被造的世界の内奥に「臨在 (ad esse)」している、神の自由な意志と神の知と被造的世界における「ことがら (esse)」との関係についてはあまり論及することはできなかった。また、神と被造物の関係が知るものと知られるものとの関係であるといっても、神の知における御言葉とイデアとの関係という大問題が控えている。そして人間の自由の問題においても、本発表では人間の自然本性と知性的本性の考察に限られ、恩寵の次元には触れられず、摂理の問題といっても、予定や救い、永遠の命とのかかわりにについても言及することはできなかった。それら全ては、神の知、御言葉とイデア、神の命、能力、意志と被造的世界、そして創造の直中における人間の存在・はたらきの関係としてトマス三位一体論・創造論の全体の中で問題を扱うことになる。それは現在の発表者の力を越えることであるし、今後の課題として問題を提示することに留めることとする。

註

- (1) S. T. I, q. 2, prologus
- (2) In Eth. L. I, I, 1 n. 3
- (3) S. T. I, II, q. 1, a. 1
- (4) De verit., q. 2, a. 12
- (5) *ibid.*, オニナ版においては「時間の相違 *temporum differentias*」と、相違の観点を明記している。神の知の永遠性と人間の知の時間性の相違であるが、筆者は時間に限定しなければならぬとは考えない。存在論的に相違するからである。補説参照。
- (6) S. T. I, q. 86, a. 3-4
- (7) S. T. I, q. 14, a. 13
- (8) In Peri Hermeneias L. I, I, xiii n. 169ff.
- (9) In Peri Hermeneias L. I, I, xv n. 201
- (10) S. T. I, q. 14, a. 4
- (11) S. T. I, q. 45, a. 3
- (12) S. T. I, q. 10, a. 2
- (13) これは「おそらしくはプロティノスの *Enneades*, III, 7, 3 やボエティウスの『哲学の慰め』に由来する考えであろう。C. P. V, 6 *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. したがってトマスはボエティウスのいうように神

神の未来にいつの日は prae-videntia (予知・予め既に知
 てること) なるべからぬ providentia (摂理・前もつて配
 慮すること) なるべからぬことなり。

- | | | | |
|------|--|------|--------------------------|
| (14) | S.T.,I, q.14,a.13 | (32) | S.T.,I-II, q.9,a.4 |
| (15) | De verit., q.2,a.12 | (33) | S.T.,I-II, q.6,a.2 |
| (16) | S.T.,I, q.14,a.13 ad 3 | (34) | S.T.,I-II, q.6,a.1 ad 1 |
| (17) | De verit.,2,12 ad 7 | (35) | S.T.,I-II, q.9,a.1 ad 3 |
| (18) | S.T.,I, q.14,a.13 ad 3 | (36) | S.T.,I-II, q.9,a.3 |
| (19) | S.T.,I-II, prolog | (37) | S.T.,I-II, q.9,a.1 |
| (20) | S.T.,I, q.29,a.1 | (38) | S.T.,I-II, q.9,a.2 |
| (21) | S.T.,I, q.29,a.2, ad 1 | (39) | S.T.,I, q.83,a.1 |
| (22) | S.T.,I, q.29,a.2 | (40) | De verit., q.24,a.2 |
| (23) | S.T.,I, q.29,a.1 | (41) | S.T.,I, q.83,a.4 |
| (24) | S.T.,I-II, q.7,a.4 ad 3 | (42) | S.T.,I-II, q.14,a.1 |
| (25) | S.T.,I, q.82,a.2, ad 1 | (43) | De verit., q.24,a.6 |
| (26) | De Malo q.6 | (44) | De Malo q.3,a.3 |
| (27) | S.T.,I,q .84,a.7 | (45) | De verit., q.24,a.6 |
| (28) | De verit., q.24,a.6 | (46) | S.T.,I-II, q.14,a.1 ad 1 |
| (29) | S.T.,I-II, q.9,a.4 cf. De Malo q.6 | (47) | S.T.,I-II, q.17,a.1 ad 2 |
| (30) | S.T.,I-II, q.9,a.4 ad 1; cf. S.T.,I, q.1,a.2-3 | (48) | S.T.,I, q.14,a.8 |
| (31) | S.T.,I-II, q.9,a.6 | (49) | De Pot. q.3, a.7 |
| | | (50) | ibid. |
| | | (51) | De Pot. q.3,a.7 ad 9 |
| | | (52) | S.T.,I, q.103,a.5,ad 2 |

- (63) S.T.I, q.22,a.1
 (64) S.T.I, q.22,a.1 ad 2
 (65) S.T.I, q.22,a.1 ad 3
 (66) De verit., q.2,a.14
 (67) S.T.,I, q.19,a.3,ad 6
 (68) S.T.,I, q.19,a.3
 (69) S.T.,I, q.22,a.2
 (70) *ibid.*
 (71) S.T.,I, q.103,a.7
 (72) De Pot. q.3,a.7 ad 15
 (73) S.T.,I, q.83,a.1
 (74) In Peri Hermeneias L.I,ix.
 (75) S.T.,I, q.105,a.5
 (76) S.T.,I, q.105,a.4
 (77) S.T.,I, q.105,a.5
 (78) S.T.,I, q.105,a.4 ad 1; De verit., q.22,a.8
 (79) De verit., q.5,a.5 ad 1; q.22,a.8
 (80) S.T.,I, q.22,a.2 ad 4
 (81) S.T.,I, q.83,a.1
 (82) S.T.,I, q.105,a.2 ad 2
 (83) S.T.,I, q.105,a.3 ad 3

- (74) De verit., q.5,a.5
 (75) De verit., q.5,a.5 ad 2

II 討 論 II

加藤 信朗

「必然性」という観念は、トマスではどのようなものであると受け取ったらよいのか。アリストテレスの与えた「他でありえないもの」という定義が、トマスでも「必然性」の字義的な定義と受け取られていると言ってよいのか。アリストテレスでは、本質に基づく事柄と本質に基づかない事柄が区別され、後者がそうであったりなかったりする事柄 (endechomenon, tyche 等) であり、そこから本質に基づく必然的な事柄とそうでない事柄とが区別されている。トマスでもそれは踏襲されていると言ってよいのか。それとも、トマスではキリスト教の神観念から来る、アリストテレスのものとは違う必然性の観念があると言うべきなのか。

つぎに、近代以降にはじまる今日的な問題に関係した時つまり「決定論と自由」という問題が出てきた時には、「因果必然性」ということが大きな問題になるのではない

か。「因果必然性」とは、本質必然性とはちがひ、先行する条件によって時間において後行するものが決定されるということであり、「決定論と自由」の問題に関してはこのような「因果必然性」という観念が表に出てくる。

このような「因果必然性」はアリストテレスの本質必然性とどう関係するのか。アリストテレスの場合、「そうでないことがありえない」という必然性の定義からする時、「命題論」の海戦の例では「現にあるならば、現にある」ということを言うのが必然である。」といういわば「事実の必然性」のようなことが起こっているのだが。トマスの場合はどうなるのだろうか。トマスにおける「神における必然性」はどこで考えられているのだろうか。「他でありうることはない」という字義的な定義は残るとして、実質的にはどこで考えているのか、それが問題である。

これに付随した問題を、渡部氏が「神における必然性」と「人間における必然性」とを区別していることに関係付けてみる。現にあるものについては、そうであり、そうでないということは言いえない。だから、そうでなくてもありうること (contingens) が同時にそうでなくてはならぬということでもありうる。アリストテレスの「命題論」九章の

有名な「明日の海戦」の例を使って、トマスは次のように説明している。神においては、一切の事柄が現前しているということによってそれは必然である。未来に関することも、現前しているということによって、いわば事実必然性を持っている。つまり、contingensであつてかつ必然であるということが成り立っている、とトマスは言う。確かにうまい説明だが、しかしこれで問題は解決しているのだろうか。

事実必然性に問題を絞ってみる。渡部氏は、「今、ソクラテスが走っているということを見ていなければ、ソクラテスが運動しているということは必然に言える」と言われたが、アリストテレスに即して言えば、ソクラテスが現に走っているならば、走っているということを肯定することが必然である、肯定しないことはできない、となる。アリストテレスの場合は、人間の知識の範囲における知覚との関係において、現にある事実とそのことの言明の必然性が問題になっている。ところが神の場合は、事実と認識は離せない、つまり、現にあるものを神は知っており、神が知っているものは現にある、ということは必然である。そういう意味での必然性が contingens であるということについて、

て、アリストテレスの説明をもってくることが果たしてできるのだろうか。

別の観点から言えば、神にとつて或る偶然的な事柄が必然だということがどういう根拠から言われるのかを問題にするとき、どうしても善との関係づけということを言わざるを得ないのではないか。必然ということは、神の計画、配慮、支配 (gubernatio) ということからでくる。つまり、善への関係付けから必然ということが出てくるならば、我々にはわかりやすいのではないか。アリストテレスとの関係づけだけでは、問題は残るのではないか。

渡部 菊郎

まずアリストテレスとの関係について。トマスはことごとらについて (de re) の言明と語られたことについての (de dicto) 言明とを区別している。「神がそれを知っていれば、それは必然的にある。」という命題は de dicto においては、つまり論理のレヴェルでは真であるが、de re においては真ではないとする。なぜならば神が思惟するだけでなく存在することを意志しなければ、de re において、ことがら必然的に有る、ということは語れないからである。

様相の問題は、神の知性と意志との関わりにかかっているのではないかと思う。知性認識内容 (rationes) だけの問題ではなく、それをどういうことがら (Figs) として存在させるかということが問題である。神の創造の意志に関わる問題であり、純粹な思惟・論理ないしは言明レヴェルだけでは語れない。したがって、本質に基づく必然的な事柄とそうでない事柄、という区別をトマスは確かに踏襲しているが、トマスの立場では、事柄 ens、res は essentia と esse からなるのであり、本質 (essentia) の領域だけでは語れない、ないしは語っていないことである。エッセ (創造) の場から語りだそうとしているのではないか。

神にとってある偶然的なことが必然だ、という場合、善性 (bonitas) が係わっているのではないか、という問題については、発表では時間の関係で割愛したが、レジュメの三ページの『Exkurs』トマスの創造論からの解答の吟味、神の自己認識と他者認識の関係』というところで問題にしている。本発表に用いたテキストでトマスは、神の知の永遠性と被造の人間の知の時間性とを分けて、両者が同じ『E』に関わる関わり方が違うのであるから問題はないとするが、「両者の「関係」についての積極的な解答は出て

きていない。はぐらかされた感じがした。そこで、神の知の原因性という観点から両者の関係を扱わなければ自分自身でも納得がいかなかったので、彼の創造論から両者の関係を吟味しようとした。

トマスの場合、神は存在そのものであり、それは同時に知性認識そのものであり、アリストテレスの『形而上学』のA巻にあるように、純粹の思惟、思惟の思惟、自己認識するものである。それゆえ神においては、知性と知性認識する対象と知性認識させる可知的形象 (御言葉) とが、同じ自己になる。神が認識することは、神のはたらきそのものであるから、永遠で、一つである。アリストテレスになら問題であるが、神の他者 (被造物) 認識はどうなるのか。これはトマス独自の考えであるが、自己を完全に認識するものは、自分が他のものに分有される仕方をも認識する。いってみれば、鏡に写るであろう自分の姿すべてを認識する。したがって、神が他者 (被造世界) を認識する仕方には、神の善性が他者に分有されうる全ての仕方を含んでいる。神は存在しなかったし、存在していないし、これからも存在しないものについても認識している。そしてその中から神が自由に意志して、存在させるのである。したがっ

て、認識されていて、なおかつ存在する被造世界は、当然神の本質・善性に向かつて秩序づけられているのである。すべてはたらくものは目的のためにはたらく。したがって、全てのものは神に必然的な仕方では知られているのであるが、この必然性は最終的に神の善性に向かうものとして認識されている。ただし、それが実際の被造物として存在し、動くときの仕方が、原因結果の關係で必然的であつたり非必然的であつたりする。太陽や月や地球を神はそのように創造する。そこで、太陽や月や地球は必然性にしたがつて動き、日食が起きる。それゆゑ、日食がおきる第一原因は確かに神であるが、被造世界において必然的に日食を引き起こしている原因は太陽であり、月であり、地球である。同じ様に、ある人が何かをするということを神は必然的な仕方では知っている。しかし被造世界で起きる自由を持った人間を原因として置くのである。それゆゑ起きることは、自由・非必然的に起こっている。しかし、神の思惟内容においては、彼がそれをするだろうということは、必然的な仕方では知られている。

他方、人間の認識の場合は人間が「*esse*」をどのように認識するかが問題である。人間の場合はその本質と存在が異

なるし、人間の知性は *potentia* で常に *actus* ではないので現実認識のためには、必ず他者を必要とする。自己認識においてすら他者を必要とする。特に感覚を端緒として認識してゆかざるを得ない。そしてその知性認識の仕方は複合分割という仕方をとる。アリストテレスが『*デ・アニマ*』や『*命題論*』などで述べているように、必ず時間を介在させて認識せざるをえない。そして認識は必ず「今、そのうちである」という現在の認識を起点とする。つまり最初から今を中心とした時間系列の中に有るのである。その様な人間の認識内容全体を、神は他者認識として、一つの神の自己認識の内に認識している。これが、*in se* ということである。このような両者の關係を理解していけば先程はぐらかされたように思えた問題についてのトマスの解答をみてゆくことができるのではないかと考えている。

加藤 信朗

因果必然性の問題についてはどうか。

渡部 菊郎

因果必然性と事実必然性との關係については、その様な

問題設定がトマス自身の中に有るか発表者には定かではないので、トマスはこういっているという仕方では答えることはできないので想定問答として答えることにする。永遠真理の問題とも関連することになるが、時間的系列をはずした論理的因果連鎖を神は認識内容として持ち、それに順番に存在を与えるのかという問題を考えてみる。トマスの場合何か普遍的なシリーズ全体を創造するというより、一つのモメントを個的に「今、ここで、これ」を「存在 (esse)」させるということに力点があり、時間の枠をはずした論理的因果連鎖が想定され、それが時間的に起きてゆくという発想では捉えられていないのではないか。なぜなら、自然に反したことをも神は意志する、恩寵、奇蹟、つまり自然の必然性をも統率している、という視点を持っているからであると思う。発表者の研究課題であるが、オッカムやデカルトなど近代の方からみてゆくと、「全知」の神は丸い三角形を考えられるか、つまり自然法則、論理的必然性をも変えられるか、あるいは変えられないか、つまり、「全能」の神でもそれらに服しているのかという問題がある。それについて、トマスは『真理論』でも『神学大全』でも「神は有らぬもの (non ens) を認識するか」という

問題を立てているが、トマスは有らぬものとその認識の仕方とを区別している。今はなくてもかかつて有ったとか今後有るであろうというような時間系列の中で捉えられるような有らぬもの、われわれにとっては有りうると考えられるような有らぬもの、丸い三角のような有らぬもの、これも神は認識している。時間系列において有りうるものについては、神は *scientia visionis* によってみている。また他とはっきり「形」として区別して捉えられないことがらであって、神によって思惟されうるようなことからあれば、単純な知解の知 (*scientia simplicis intelligentiae*) という仕方では、あらぬものを認識しているという。ただトマスは初期以来真理を本質ではなく存在 (*esse*) に置こうとしていることを付言しておく。

中川 純男

発表の最後で触れた、第一原因と第二原因の区別から考えると、第二原因のレヴェルでは必然的ではないといわれる事柄も、第一原因のレヴェルでは必然的だ。第一原因のレヴェルでいわれるのは、存在の必然性であり、存在の必然性は、第一原因としての因果関係の必然性にベースを置

いている。

渡部 菊郎

その様に言うことはできるであろう。しかし、因果必然性といった場合、トマスの文脈ではどのレヴェルの必然性として語られているのかははっきりしないので、その様に區別して答えることができるかどうか。

柴田 有

「非必然な事柄」は、あることもあらぬこともできたのだが、現実起こった事柄であり、我々はそれを感覚によって知る。そして「あることもあらぬこともできる」というのは、原因に照らしてあることもあらぬこともできるということではないか。そうであるのなら、その原因とは時間的な事象の系列の中でも先行するのが原因ではないか。

渡部 菊郎

第二原因と言う意味ではそうであるが。

柴田 有

その際、原因は可視的か。たとえば、雨が降って地固まった時、地がゆるむこともできたのに、実際に地が固まったという場合、雨が降ったことが先行する事象であり、地が固まる原因といえる。その際、雨が降ったということは可視的なことである。そういう意味で、非必然な事柄の原因を、時間的に先行する事象系列の中で、追っていけばよいのか。

渡部 菊郎

それも一つだが、ただし、雨が降ったことと地固まったことを、原因結果の関係で捉えることは別問題である。たとえば、昨日雨が降ったということと翌日地固まったことの認識を、普遍性 (generality) のレヴェルで原因結果として認識することは感覚によるものではない。むしろ結果を見て、その原因を理性的に推論したのである。あるいは未来についてはそれらの知の *habitus* を元にして、今までこういうことがあったということから、その原因を今みてこういうことが起こるのではないかと推論するのではないだろうか。

柴田 有

その場合の「感覚」は何を見て取るのか。「ソクラテスが走っている」ということを見ているならば、「ソクラテスが運動している」ということが必然的に帰結する。あるいは、日食が起こっているという時、それはある意味で必然的な現象であろうが、よく見れば一回一回日食だって違うかもしれない。するとそこに、非必然的な事柄が起こっているともみれる。そうすると、われわれの感覚、この場合視覚というのは何か。見ているものを見ているままにある、とする視覚なのか、あるいは、見ているけれども真に見ていると言えるのは、何か普遍的なもの (universal) とか、あるいは自然法則とかなのか。

渡部 菊郎

この文脈では、感覚を端緒としてというぐらいでとった方がいい。つまり、「ソクラテスが、今ここで座っていること」を確かに見る。しかし「ソクラテスが座っている」ということがらの存在は感覚では捉えられない。

柴田 有

普遍的なものでなくて個々のもの、偶然的なもの、非本来的なものが感覚によって捉えられる場合、それをそのままに捉えようとすると、感覚はそれが存在しているものとして捉えている、と考えることはできるのではないか。「見る」ということの中に、存在を見ることがも何らかの意味で含まれているのではないか。

渡部 菊郎

存在しているのであるから感覚できる、というレヴェルではそうであると思うが、感覚は存在しているものを「存在しているものとして」捉えることができるかどうかは疑問である。知性の領域を想定しないと、存在しているものを「存在しているものとして」捉えることはできないのではないか。ただし、トマスの場合感覚はここまで、知性はここまでというわけではなく、知性が感覚をいわば包み込んでいるので、感覚で端的に触れているのは確かであるが、「存在しているものとして」認識するのは、自己還帰し抽象・分離する知性の領域によると考えている。

宮本 久雄

基本的には、目的因の系列と起動因の系列がある。トマスでは、*intentio* のレヴェルで、ものが実現していくレヴェルと、*exercitio* つまり物理的にもを実現させていくレヴェルとがある。そして、*exercitio* の方に起動因を当てて、*intentio* に目的因を当てる。すると目的因の場合には *causa prima* というのが、一番最初にはいってくる。つまり、目的というのは善として現れていて、*causa prima* は、我々にとってはもっとも手元にある。他方、*causa efficiens* の方は、*causa proxima* が次から次へと動かしていくのであって、一番遠い原因は、一番遠い方から次から次へと動かしていくことになる。だから、トマスが *causa* といっている場合でも、*intentio* のレヴェル、つまり心のレヴェル、と事実のレヴェルとは違う。決定論や自由論で同じようなレヴェルでやると、それがごっちゃになってわからなくなってしまうと思う。特に、自由が介入する場面というのは、決定的に、自由意志は目的因の系列である。人間の場合、知性とか意志、とにかく目的は、最初にはいってくる。このことが大きいのではないかと思う。これに対して、天体、ソクラテスが立つとか座るとか

は起動因のレヴェルである。そのレヴェルに *causa proxima* があり、そこで *contingentia* といった、物のレヴェルにおける多少の因果性の緩みと必然性ということが、物理的なかたちでは議論になる。もちろんそれも自由意志論と何らかのつながりを持つてくると思われるが。しかし、いわゆる善という問題、目的因 *intentio* が、人間の *modus*、意志と理性という *modus* に、非常に関係してくるのは確かである。わたしは基本的に、目的因と起動因という形で、つまり事実レヴェルの処理と、意図とか人間の自由とか心に関係するレヴェルとを、先ず最初に分けて、後でそれがどう関係するかを考える、あるいは目的因は目的因として徹底的に考えておいて、*causa efficiens* の問題を考える、という方法を取った方がまだ整理がつくのではないかと思う。

渡部 菊郎

できれば、起動因のレヴェルと目的因のレヴェルを分けて考えられればいいのであるが、意志の動きや神や他者の関係などを論じるとき、トマスはどうも目的因だけでは考えてはいない。「意志が動かされる」とか「意志の起動因

は：」という仕方、exercitioの問題が出てくる。人間の心の動きを目的因だけで説明することができれば神を第一原因として、それから意図(intentio)の因果性でうまく説明できるのであるが。

宮本 久雄

私が何を欲して、私がどういふ自由に自由で、どういふ行為を行なうかというそのレヴェルと、naturaつまり人間というものは一般に自由意志を持っていてこういふ、というふうなものを見て、レヴェルとの違いは大いと思う。三人称でものを説明するレヴェルと、あなた自身はどうなんだということにアクセントがあるのとの違いである。トマスの場合、その意味では三人称的な語り方なのではあるが、私がひとりとして、行為者であり、様々な説明を行なう、そして具体的にcontingensとして行為する、そこでどういふ根拠がひらけてくるのか。はじめに起動因の問題を出してしまおうと、どうしても事実の説明になつてしまふ。もちろん、原因の中には結果がある等、トマスは因果関係を説明しようとしており、causa論では、そういう意味ではcausa efficiensの方が強い。しかし、

そこまでいく手前の自由意志のレヴェルではどうか。

加藤 信朗

世界が存在し、人間は世界の中に存在している。世界の事物の一つである。トマスで言えば、それは創造論の中に全部入ってくる。結局、世界存在の存在性を根拠づけるものがある、人間もその一つである。宮本先生のように、目的因の問題を行為論に近づけてみる場合、また別の視野が出てくる、しかしまたそれを事柄自体に問題を戻した時にどうなるのか。アリストテレスまで戻すとどうなるのか。アリストテレスの場合には、theoretikeとpraktikeとが一応分かれているが、それにもかかわらず、人間の存在というのは、世界内存在であり、世界の一つであり、praxisの一つであつて、自然の変化を説明する際に、目的因、起動因その他も出てくる。

神崎 繁

人間にとっては非必然的である在り方のものが、神から見れば必然的な仕方である、という場合、神が知るの必然的な仕方であるのか、必然的なことがらとして知るのか。

渡部氏は一方で「神は未来のことがらを誤りなく・必然的な仕方を知るが、だからといってそのことは、あることがらが非必然的に生じることとは矛盾しない」とトマスの立場を説明する。そこでは神の知り方が必然的であることと、事態が非必然的なことが言われている。ところが、渡部氏は他方で、「被造世界においては個的な『未来の』『非必然的な』ことがらを、神は神にとつては『現在の』『必然的な』ことがらとして『誤りなく』知っている」と言う。ここでは「必然的な」が神の知り方のほうではなく、事態の方を修飾している。どちらが、トマス本来の言い方なのか。

渡部 菊郎

前者の方が正確であり、レジュメの後者のことがらを修飾する「必然的な」は削除した方がよい。「命題論」第九章の注解を読むと、そこでもトマスは神の知と現実に行きわたることがらを峻別する立場をとっている。必然的とか非必然的とかいうのは、あくまでも時間・空間的な世界においてであり、神が必然的に全てのことがらを知っているという場合の必然性は被造的世界の区別を超越した、異なつた

ことがらであるといっている。

神崎 繁

神が未来の偶然的な出来事を必然的に知るとする場合、その必然性とは何か。

渡部 菊郎

それは、他であり得ない、神が一つであるように単純であり、それ以外では有りえないということである。神の知は全て必然的であり、非必然的ということはない。

神崎 繁

神の知がすべて必然的であるのならば、「必然的」という必要はないのではないか。「必然的」という言葉は何の働きもしていないのではないか。

渡部 菊郎

言語をそのレヴェルで捉えればそうであろう。しかし、否定・肯定神学、アナログアの問題とつながってしまおうが意志の自由との対比からは知の方には必然性を入れた方が

よいと思う。

神崎 繁

神の知り方に必然性がついていることは、わたしにとつては異和感があり、理解しがたいことだったので質問したが、余り生産的な議論にはならないので次の質問に移ることにする。

アリストテレスの中に、未来の偶然的な個的な出来事について、問題の立て方が二つある。一つは、トマスが言及している『命題論』九章の海戦問題的な問題の立て方である。それは、未来の人間の知の限界と、それに基づく未来の予知の問題。さきほどの宮本先生の言い方では、三人称的、自分のことではない、予知したり、予測したすることである。もう一つは、『ニコマコス倫理学』の第五巻にある、同じく、他でもありうる事柄 (endochonemon alios echein) なのだが、自分の行為について、偶然的だけれどもある行為を選択する際のことである。やろうとすること、述べた場合に、それが実行されねばならない、つまり、あるロゴスが立てられた場合に、そのロゴスに事態が合わなければならぬ。記述する場合には、あくまでもロゴス

の方が事態、世界に合わなければならない。海戦問題は海戦が起こらないからパラドックスになる。つまり事実起きてないことにロゴスが合わなくてはならないから、非常に厳しい問題がおこってくる。しかし『ニコマコス倫理学』の第五巻二章では、ロゴスが立てられた場合、それが正しい欲求であれば、ロゴスの方に Praxis もしくは pragma が合わなければならない。他でもありうる事柄 (endochonemon alios echein) でも、自らの行為に関する事柄の場合には、こちらのモデルを引き出してくれば、トマスにもそういうところがあると予想するのだが、摂理と自由の問題の立て方が違ってくるのではないか。

渡部 菊郎

Ratio と Res がどう関係するかということで、理論認識の場合には Res が尺度となって Ratio があり、実践の場合にはこちら側の Ratio がもとになる。しかし人間が自由の原因となっている場合には、玉突現象の一つの玉と同じ様な原因としてみることも可能なのである。それで、神の摂理と人間の自由がどう調和するかということで今回の発表になったのである。問題はしかし、理論認識の場合

も実践の場合も *ratio* が、世界とか神の知の認識内容とまったく関係なく成立するものなのであろうか。

神崎 繁

ロゴスの方に世界が合うというのは、非常に創造論的になるのではないか。

渡部 菊郎

人間は *Imago Dei* であるから、限界はあるが人間の行為は小さな創造とみることができる。しかし無からの創造ではないので、人間が実践的推論をしているとしても、全く世界との何の関わりもなしに思惟し創造しているわけではない。

宮本 久雄

神に「動かされる」という仕方で原因性が問題になっているが、加藤先生がおっしゃったように、人間が世界内存在として事実性をもったものである、という一方の重要な事実があって、確かにそこで必然性を論じたり、自由の議論ができると思う。しかし、*culpa* の問題がある。世界が

成立していてその中で「動かされる」のであるが、人間は「動かされない」独特な存在なのではないか。アダムとエバの話ではないが、事実性で成り立っている世界は全部崩れてしまう。そしてそこに、「神学大全」全部、トマスが書いた神と人間のドラマが生じるようなところを、トマスはちゃんと見ていたのではないか。その事実性の問題と全世界が崩れてしまうというきしみはこういうところにあつて、そんなに簡単に調和されない。そこからへの亀裂を見ていくことが、かえって私には楽しい。ですからそういう意味で、徹底的に事実性の因果論を追求していくことは面白いと思う。

中川 純男

「される」ということは「存在を与えられる」ということで、そこに事実に世界の成立があり、意志するということについても、意志しているとき意志していることは必然なのであるから、事実の世界に入り込むと、意志さえ必然性を持つ。そこで自由が成り立つところというのは、存在の世界に入り込む一歩手前のようなところで、ロゴスの方は、存在を引き出す直前のようなところにある気がする。

だから、原因性ということだけでは考えない方がよい。処理しきれない問題が有るのではないか。

渡部 菊郎

トマスは確かにアリストテレス的な四原因を使っているが、『形而上学』の注解などでは原因するということには、存在を流し込む（影響を与える）といった新プラトン主義的な発想で存在のレヴェルで捉えている。それゆえ、因果必然とか、自然必然性とかも存在のレヴェルに含んで考えているようである。原因であるようにさせる、結果であるようにさせるなど、ただ現在のわれわれの哲学の言葉でどのように読み取り再現してゆくか、困難ではあるがそれをしてゆかねばならないと思っている。

中川 純男

行為の場合の自由は存在のレヴェルで語れない、ということにはならないか。

渡部 菊郎

その場合の *esse* は、たとえばデカルト以降の *existence*

という意味ではない。たとえば「行為するものとして、今ここにある」という意味での「ある」を含んでいるのであるが。

中川 純男

その場合事実の世界だけにならないか。

渡部 菊郎

事実だけではないのではないか。自己還帰してくれば、さきほどの一人称の問題、事実と対峙している私の存在、ラチオ、知性認識、意志することが出てくる。

中川 純男

そういう中で、何か自由というものを根拠づけるものがあるのか。存在の世界の中に、自由の根拠を説明できるものがあるのか。そもそも自由を根拠づけることはできないのかもしれないが。

渡部 菊郎

今回の発表では、自由の根拠は、神、存在を与える神な

のであるが。

中川 純男

それでは、急に話しが飛びすぎる気がする。

渡部 菊郎

「神」を持ち出すとそうかもしれないが、要するに、その様に存在している、その様に有らしめられている、という事そのことだ。

荻野 弘之

自由と規則、あるいは自由と主体性という問題の立て方とは別に、摂理と自由という固有の問題がどのように立てられているのか、解答の仕方ではなく、どうやって問題ができるのかつかめない。たとえば、こういうふうに言ったらどうだろうか。さきほど神崎氏が創造論の文脈が出てくると言われたが、言葉による創造ということで典型的なものとは何かというと、例えば小説とか演劇とか、フィクションみたいなものを考える。つまり作者がいて、作者の言葉によって小説が書かれている。そうすると、例えば、我々

が小説を読んだ時に、個々の登場人物がその次に何をやるのだろうか、ということは、そこまで小説を読みながら、ある程度想像がつく。しかしそれは決して「ソクラテスが走っているならば、運動しているのが必然だ」という仕方ではない。フィクションの場合、作者には結末がどうなるかがわかっている。したがって、作ったものと作られたものの側の関係を考える限り、作ったものの側は、作られたものがどうなるかということはあらかじめ全部お見通しであることは当然である。もし、小説の作者をそういう形で考えるならば、我々の注文にあってくるだろうと思う。問題は、フィクションの登場人物と現実世界の人間をどのくらいシミレートできるかどうかだ。例えば小説を演劇に変える。そして演劇でも劇作家の頭の中では、シナリオができているが、個々の演者には完全なシナリオは与えられていない。部分的にはわかっている、全体の筋がどうなるかわからない。あるいはアドリブの部分が多く、ごく限られた部分の指示しかない。というように考えると、着実に我々の現実世界にシミレートできる。

もう一つ自由の問題。渡部氏は第一原因と第二原因の區別を説明して、第一原因は最高善としての神が、善への人

間の意志の枢軸を与えるという大枠を示し、個々の行為に
関しては、我々の自由意志というものは第二原因になると
言った。例えば、この行為と自由の場面を、ルールに則っ
た、一種のゲームのようなものだと考える。例えば、将棋
を考える。将棋のルールが与えられていて、駒が動く。将
棋をさして、どうやってもうまくいかなくなった時
「角が前に進めればうまくいくのになあ」と思い、不自由
であると考えてもいいが、しかしそのことは自由の問題で
はない。つまり、与えられた規則のなかで、このような手
も、あのような手もありますがどっちを取っても結構です
よ、という場合自由なのであって、そういう意味では、自
由であるということはゲームに従っているということと、
ほとんどトートロジーといってよい。だから、自由と摂理
がどこで結び付いて問題を構成しているのか、私には明確
でない。

渡部 菊郎

今回の立論では、小説の方があてはまると思う。作者に
は全部御見通しの上で、個々の登場人物が各々「主人公」
として自由に行為するわけである。演劇のアドリブ部分で

演者が自由にやってくれてもいい、というのは神の摂理と
自由の問題に対比できないと思う。神の必然性にいわば余
裕があることになってしまふであろう。

ルールにしたがってゲームをするという場合、そのルー
ルに当たるのはおそらく *raison* である。人間は自然本
性に応じてしか動けないのであるから、それは規則と言っ
てもいいだろう。ただ人間は知性的本性を持ち自己還帰す
るから自然本性だけで動くわけではない。ルールに反しな
くとも自由にいろんなことができるわけである。今回はそ
のレヴェルで立論した。

問題の立て方としては、たとえば一七世紀以降の人間が
必然性と自由とか、必然性と偶然性という問題を立てる場
合、多くの場合必然性として自然必然性、自然科学で言う
法則的必然性であることは「前提」されているといつてよ
い。今回の立論はもちろんトマス の「創造」の世界観を
「前提」している。もしも哲学が論理的・思维的な営みに
よって世界とそれを開示する意味を明らかにするものではな
らば、哲学のレヴェルではたいして違いはないのではな
いか。自分自身、世界が科学的自然法則だけに支配されて
いるとは思っていないし、さらに探らねばならない観点が

あると思っている。そこを問題にしている思想家を取り上げたのである。

加藤 信郎

今日の話の中では、摂理と人間の自由がどこで調和するかということが話題になっているが、摂理とは何か、ということについては積極的に何も話されていない。「摂理 (Providentia)」とは宗教言語である。その根はどこにあるかというとき、人間の知の限界、力の限界、人間の瞬間的状况における暗さというものと、摂理というものがつながっていないと、摂理というものは意味を持たないと思う。アウグスティヌスの『告白』に、隠れた、自分では測り知ることのできない神の導きの手ということがある。それはだいたい人間の場合には、まず過去に関してである。回心が成立したときに、どうして成立したのか、過去を振り返ってみると、ああいうこともあった、こういうこともあった、それらは全く個別的なもので私の行為を含んでいるのだが、しかしそれらはすべて神の手の内にあったのだ、神の計画の内にあったのだとわかる。仏様の手の中から出られないように、人間の知の限界がむしろここでばっと開かれるよ

うな、何かそういうものがあると、*providentia* という言葉が意味を持っている。ごく常識的にと言ってもよい、宗教一般のことである。そして過去が見えてくる時に、今度は過去から未来に投影して、すべてがそのように、いわばもう計画されていると言える、それによってすべてが包まれ、それに信頼すればよい、ということがわかる。これは人間の知の限界であって、知ではなく信であり、信によってそれに一致していくのである。これはどう考えても、本性的必然性がどうで、第一原因がどうかという話だけでは収まらない問題である。さきほど、宮本先生がいわれた *culpa* のところで、動かされないとところがあるということにも関係が出てきそうである。

もう一つ、今日の発表では触れられなかったが、自由とは、ルターの言う意味でも、パウロでも、「自由になれる」ということだ。神に導かれた宗教的体験のうちでは、全部自由だと思っただけのことだが、じつはすべて隷属であった、罪の奴隷であった、ところがそこから解放された時、神の手の内にあったということが認められることによって自由になる。それは事柄としてくっついているその話がどこかで食い込んでくれないと納得できないように思う。

渡部 菊郎

私自身、もともといわゆる「実存的存在論」から思索をはじめた経緯もあり、アウグスティヌスのなものと共感を覚える。暗いもの、過去の記憶、既に起きたことの系列のもつ「意味」に対する了解と、それを未来に投影するという知の形態についての了解を持ち合わせているので、このような問いを立てたということも確かである。それではなぜアウグスティヌスを全面に出さないかという点、語りたがいが語れないというのが本当のところである。トマスだけに限っても知性と意志というところでのみ論じたが、人間は知性と意志だけで動いているのか。研究はまだ進んでいないが次は *habitus* の問題になる。その場合の *habitus* も最終的には知慮を越えて愛の問題に行き着くと思われる。そこまで問題にして、摂理と人間の自由の問題を展開できるようにすれば、ご指摘のことに言及できるのではないかと思っている。実際、自分でも知性と意志とでこのような研究をしているというより、アウグスティヌスが言うように、私の重さ、愛の重さがそうさせているのである。こちらの方が、事実の世界というか存在に触れている一番根源的などころであると思っている。ただそれを研究発表

という形で、哲学的な言語に練りあげるまでには、自分の研究はまだ達していないと考えている。

八木 雄二

スコトゥスの場合には、必然性ではなく確実性という言葉を出して、「あるということとは偶然的でも、それを確実に知ることが出来る」という言い方をする。トマスは、神は偶然的な事柄を「必然的に」知るというが、偶然的な事柄を「確実に」知る、とはなぜ言わないのか。確実性という用語を使わず、必然性という用語を使うのは、何か違った視点があるのか。あるいは、トマスの時代、確実性という用語がなかったのか。

渡部 菊郎

使っている。しかし「確かさ」については、*certitudo* 系統の言葉は確定的と訳した方がよいかもしれない。定まった・確かな・必然的な知である。ただし、トマス以降の十四世紀から近代にかけて学知 (*scientia*) と真理の意味の変遷は大きな問題で、いろいろ広範囲に調べるべきことがあると思う。

八木 雄二

スコトウスの場合、現在ある事柄については、人間は、偶然的なことであっても確実に知ることができるが、未来の事柄については、必然性がなければ確実に知ることはいかないわけで、未来の偶然的な事柄について確実に知る力を、我々は持たないが、神は持っている、という仕方である。トマスが、必然と偶然という言葉だけで問題を考えていくこと自体に疑問を感じる。神が未来全体をすべて知覚していることは必然的だ、ということと、未来の出来事には偶然と必然とがある、ということには違いがある。その違いが言葉ではっきり言われていないように思える。さきほどの議論では、神の本質必然性と行為必然性という仕方でも説明されていたようだが、なぜいずれも必然性と言わねばならないのが、明解ではない。determinatio という言葉を使うところでは、トマスはある区別を考えているのか。

渡部 菊郎

ご質問の答えにならないかも知れないが、contingens という場合には「有ること・有らぬことのどちらへも」と

いうことで、限定 determinare されていない。ad unum になって初めて terminare されているから、確定的な必然的な学知としても成立することになる。

八木 雄二

未来の偶然的な事柄に関しては determinatio しているのか。

渡部 菊郎

神の知にとって「未来」のことはない、全てが現在であり、いわゆる「事実必然」的なのである。また、神の摂理の知が確実性（確定性）を持っているかという文脈は私の記憶にはない。

八木 雄二

確定か不確定かという文脈はない、ということか。

渡部 菊郎

既に存在しないし存在するだろうことがらに關しての神の知の在り方が確実かどうかが問題ではなく、神は

その知性と意志とによってことがらの原因なのである。したがって問題は原因としての神の知の在り方ではないか。スコトゥスは違うかもしれないが、摂理の問題についてトマスが抱えていた問題のうち大きいのは、アリストテレスとの対決であると思う。「形而上学」Λ巻では、神は自己自身しか認識しないとされている。神が認識するのにふさわしいのは神のみである。このことがトマスにとって大きな問題であったのではないか。神の他者認識の問題で、神の知の確実性という問いかけより前に、被造的世界つまり神の他者認識の在り方の方が問題であった。ちなみにここでトマスはプラトンの「分有」の思想を取り入れている。

熊田 陽一郎

非常にプリミティブな質問になるのだが、神の摂理にもかわらず、それに反する人間もある。永遠の至福に向かう人間もあるが、永遠の懲罰を受ける人間もいる。選ばれない人間、滅びゆく人間もいるのではないか。

渡部 菊郎

トマスは、摂理や選びの問題を出しているときに、神が

拒むものがあるか、という問題も出して、それは有る、と言っている。全体の善を配慮するものは、一部の悪をも配慮する。人を傷つけるライオンを神が生かしているということは、そこだけみると害になるが、全体から見ると益になる。

熊田 陽一郎

一人の人間が完全に善を失って没落することも、全体の益になることなのか。

渡部 菊郎

トマスがそういう風にいるところもある。たとえば、ある人が善を失って没落するのを見て、そうならないように心がける、ということもある。ただ、そこを読んでいて疑問に思ったのは、摂理は全体を配慮するだけでなく、個をも配慮するのではないかという点で、これは全体と個の問題になると思うが、この点についてはもっと考えていかなければならないと思う。

於聖心女子大学

司会者 加藤信朗（聖心女子大学教授）

発表者 渡部菊郎（上智大学助教授）

発言 中川純男（慶応義塾大学教授）

柴田 有（明治学院大学教授）

宮本久雄（東京大学教授）

神崎 繁（東京都立大学助教授）

荻野弘之（上智大学助教授）

八木雄二（武蔵工業大学講師）

熊田陽一郎（中央大学教授）

◎討論の記録については、論旨を明確にするために、多少表現を改めた箇所があります。

ニュッサのグレゴリオス

雅歌講話

大森正樹・宮本久雄

谷隆一郎・篠崎榮・秋山学 訳

本書は紀元四世紀、教父の黄金時代を代表する作品で、神秘神学の古典である。そこにおいて、グレゴリオスは、イスラエル民族に伝わる恋愛詩『雅歌』のうちに神と人との愛の象徴を読み取り、しかもそれをキリストの光の中で観想することによって、およそ人間という存在者の根源的な姿を明らかにしている。

ギリシャ教父の豊かな伝統は、ヘブライ・キリスト教と古典ギリシャという二つの潮流の邂逅と拮抗の上に成立したものであり、その後の西洋の生と思索の源泉であり故郷ともなった。本書は道を求めるすべての人のものであるが、その翻訳・出版は、我が国にあっては未だほとんど知られていない古来の生きた伝統を受容するために、少なからぬ意味を有するであろう。

A5判・上製・函入・四二〇〇円

発行所 新世社