

研究ノート

トマス・アクィナスにおける肯定、否定、卓越の途

古来超越的存在について語るといふことは、人間知性の限界をこえるがしかも人間全体に投げかけられた間であった。この間にこたえてゆくことが同時に言語を語る動物(人間)の生の質をきめることであつたからである。

肯定神学は諸々の在るものから出発して超越者を「存在そのもの」として語り、否定神学は、超越者を「非存在」として否定的に語り言葉をこえる超越者をとらえようとした。しかし、肯定神学において「神は在る」と述定され始めるや否や「在る」に次いで「善い」「美しい」などの言葉が超越者について無限に述定され、そこに本来言表されえない超越者が人間的思惟概念によつて把握されるような錯誤が生じた。他方、否定神学は一切の述語を超越者から排除し超越概念としての「存在」さえも否定する結果、遂には「ト・ヘン(一)」として超越者を立て沈黙の黙示のみをもつて彼を指示する偽似神秘主義におちいった。このように人間知性に開かれる超越的位相は無限のおしやべりか黙示の野と化する。⁽¹⁾ところで人間は見える世界と見えざる世界とに生きる中間的存在である(S. T. I, q. 98, a. 1c.)。常に既成の世界記述を否定して新しい世界記述に生きる。トマスは世界と自己の発見が肯定、否定、卓越の三段階の判断位相をとりつつ段階的に世界に充足することから超越者を指向する途を辿ると考える。小論はこの三様の判断の各機能を考察して人間が如何に世界と自己を発見していくか、そしてトマスにおいて肯定神学、否定神学が人間全体の超越的営為として如何に位置づけられるか、を素描するものである。⁽²⁾

肯定の途 (via affirmativa)

(a) 人間は真理 (vera) 認識を通じて世界を発見しつつ、諸存在者の形相的完全性(美しさ、善さ、正しさなど)を味わい (sapere) え、しかも自己認識によって自己実現もしてゆく独特の存在者である。しかし、人間のこの発見的様態は世界内存在としての人間に固有な在り方ではあるが、人が超越的位相にそのまま身をおくことを意味しない。旅する人 (homo viator) として人間は彼にとって明らかなるものから、それ自体明らかなるものを指向するのである。それ故超越者発見の知的営為の過程は知性が感覚的想像をふり返ってそこに事物の形相的完全性を抽象し、分析して、この完全性を最高度の質に高めてゆくことにある。即ちこの完全性の述語を類比的に神に適用し彼の属性として述定してゆくのである。ここに超越者についての肯定的認識が成立する。

一つの意見としての分有論は世界の諸々の美しきものから美しさの範例を描きつつ美そのもののすがたをおもひなす。諸々の現象美はこの絶対美の分有的影像とみなされる。これはイデア認識についての通俗化されたプラトン主義的解説である。他方、運動変化する諸事象の原因(目的因あるいは始動因)系列を溯源してその最高原因として世界を超えてはたらく「不動の動者」を立てることもできる。これは自然学的地平で解説されたアリストテレス流世界像からの絶対者観に外ならない。あるいは又存在するものの創造主として超越者をみだて、この超越者の発出の果としての様々な事象の可知的完全性から創造主の諸属性を描きたる見解もある。

これらの諸説に共通な点は超越者とは現象的存在の第一原因であるとする見解である。それ故、この第一原因を諸々の形相の集合の束として肯定的に記述しようとする努力も生ずるわけである(肯定神学)。

(b) この肯定的記述の一つには混合的完全性といわれる転喻的表現 (metaphora) がある。⁽³⁾ 詩人の表現は「神は

わが、い、わ、おである」とか「神は太陽の如く輝く」などと比喩を用いる。この場合記述語(わが、い、わ、お、太陽)は、どちらの名辭にせよ象徴的に神的属性を示す間接的媒介ではあるが、しかし想像力による物体的イメージの負荷をもつ不完全な表現である。實際転喻的表現はその表現様態 (modus significandi) のみならず意味 (significatio) も具象的に限定されている。しかし、人間が世界内存在として世界を超えようとする時、詩的想像的言語を用いた肯定判断は世界が超越に開かれた系であることを告知して超越者のイメージを豊富に提供するといえる。

(c) この混合的完全性を表現する言葉に加えて神固有な完全性を表示する言葉が見出される。⁽⁴⁾ 「神は善である、美である」との命題において善美などの形相的属性は可感的事物からえられる最も抽象的普遍的完全性といわれる。あるいは人間の精神的働らきにおける記憶、知解、意志作用の三一的構造の吟味から出発してアウグスチヌスの如く神の三位一体性を語る場合もある。⁽⁵⁾ それ故これらの概念が最も肯定的に神について述定されて然るべきであると考えられる。しかし、これらの述定は神と世界事象のいづれについても可能であって、人間が超越者を間接的に発見しつつあるにしても、その視向はなおこの世界にとどまっている。

逆にそこでは超越的一者を様々な形相的質によつてのみ規定し、彼をこの世界の形相的完全性の束に還元し尽すという知的危険が生じうる。たとえ「神は存在そのものである」という命題が諸々の形相的完全性の表現を含んでいる命題であるにせよ、その「存在」述語が他のものにも使用される以上、この「存在」の意味はいかようにもとれる。また「神は在る」と表現した途端から、一者(ト・ヘン)のうちに「一」と「存在」の分裂が見られ、更に混合的ないし固有な完全性を一者に帰属せしめる結果、遂には一者はその絶対的超越性を失なうにいたる。それならば絶対者を「一」としてのみ言表し、一切の述語(「存在」さえも)を排する黙示の立場こそ可能なものではあるまいか?

II 否定の途 (via negativa)

(a) モーゼス・マイモニデスは絶対の否定神学を樹立したユダヤ人神秘家である。彼は神についてのすべての想像的イメージと形相的述語を否定し、言葉はただ神的神秘を黙示的に強調するためにのみ意味であると考えた。

第一に肯定神学に關していえば、いわば第一原因にその果のもつ類似性を還元することく、超越者に世界の完全性を述べる命題が成立するが、この命題の述語は虚構であるという。例えば「神はかしこい」とはみかけの表現である。マイモニデス説によれば、この命題において「かしこさ」が神の現実として表示され発見されているのではなく、各事物をその固有目的に秩序付けけるという神的行为が人間の賢慮の秩序付け性格と類似性(らしさ)をもつことのみが語られているとされる。更にまた「神は生きている」は実は否定の表現である。この命題は、神的生命の充溢した現実を表示するのではなく、神において非生命的様態がない、ということを表示しているにしか過ぎないとされる。

こうした肯定ないし否定神学に対しトマス⁽⁶⁾の批判は次の二点に要約されよう。即ち、第一にマイモニデス説では、すべての述語が結局何の現実をも指示しないので同義語(シヌノニム)になり、神について語ることは全くのおしやべりになるとして批判される。第二にこの否定神学では、否定によってそれ以上の完全性が示されるわけではないので、神的存在の有する完全性の充溢が何も示されず遂には否定されざるをえないとして批判される。この否定神学は一種の不可知論に外ならない。新プラトン主義の流れをくむ偽ディオニシウスも世界内存在としての人間と神との合一は *omnino ignoto* たる神との合一であるとの不可知論的神秘主義を提唱するのであるが、トマスは微妙に言葉をかえて *sic ei (Deo) quasi ignoto coniungamur* (S. T. I, q. 13, a. 1c) と述べ絶対不可知論は説かない。

(b) トマスの人間知性能力への信頼は知性に存在があらわになるということにもとづいていると思われる。「存在(ens)が第一に知性におち入る」⁽⁸⁾と述べられる時、存在把握が諸形相把握に先立ちそれを基礎づけることが意味されている。判断はすでに *est* にともなわれ、判断における言葉相互の何らかの関係を表示するのが *est* に依存するからである。

「バラは赤い」(*rosa est rubra*)

この命題は「バラ」と「赤い」の論理的関係を意味するだけではない。そこでは「バラ」として主語化(先言措定)される実体の形相と「赤さ」という属性の形相が *est* によってそれらになっっているものにおいて現実複合されて在る、ということがとらえられている。そしてこの存在把握には質料的存在のみならず、類比的に全存在の諸位相がすでに含蓄されている。換言すれば、人間知性は存在把握に立ち返る限り質料的可感的な諸々の形相認識の諸層をこえ、第一の現実態たる超越者に着目指向しつつ世界を超えたと考えられる。⁽⁹⁾

(c) ところで否定の途とは人間がこの世界超越を指向する時、言葉の浄化としてあらわれてくる。知性が言葉にもとづく限り言葉の洗練浄化が知性の質を決めるからである。ところで否定は肯定を前提とする。⁽¹⁰⁾しかし肯定的述語は様々な脆弱さをかかえている。

「⁽¹¹⁾の寶石はよいもの(*bonum*)である」

この命題において「よいもの」という述語は見事に寶石のもつ質料的存在の良質なることを言い当てている。しかし、この「よいもの」という述語を超越者に適用した命題「神はよいものである」には問題がおこる。何故なら単一なる神の非質料的善性を語るには「よいもの」は彼の善の実在性を表現しえても、質料的もの、性の負荷を含んだ言葉だからである。この「よいもの」の欠陥を矯正して別の形で「神は善性(*bonitas*)である」と述べよう。し

かし「よいもの」に比し「善性」は神的善の抽象的非質料性を表現する上で有効であるにしても、逆にこの述語は実体性を表現しえないという欠陥をもつ。¹¹⁾

このように真理認識が世界にもとづく以上、言葉自体は世界の質料的負荷に加圧され完全には超越者を指示しえない。換言すれば人の言葉は様々な可能性とその根にある無を内含している。この言葉の内含する無をひきうけつつ、第一の現実態に知的指向をむける時に、「神はよいものでも善性でもない」という否定命題が形成されてくる。この否定命題には世界の無性が立ちあらわれている。

トマス自身神について語る時、この否定の途を用いている。『神学大全』はこの否定の方法によって言葉の無性、可能性を洗っている。

「神は単純である」(S. T. I, q. 3)

「神は無限である」(Ibid., q. 7)

「神は不変である」(Ibid., q. 9)

「神は永遠である」(Ibid., q. 10)

「神は一である」(Ibid., q. 11)

これらの命題は各々、世界の複合性、有限性、可変性、時間性、多様性を神に否定するに外ならない。世界の言葉はその無性の故に超越さるべきなのである。換言すれば、人間は世界に属する如何なる形相的質の集合によっても把握しえない絶対的現実態(actus purus)の方向に認識の場をおきうる発見的存在者なのである。

(d) このように否定命題において世界の無性に発見的である人間は無を単に消極的に拒むわけではない。むしろ人は無性に直面して己れをも含めた世界の存在現実態の有限性の自覚にいたるといってよい。この世界の無性が人

の知的働きに非存在の虚構(偽なる判断)を与える可能性であると同時に、「存在そのもの」を指し示す。換言すれば人は存在と無の間に揺れ動きつつその知的視向を一層上位の現実態に定位するように向けられている。一層上位の現実態とは言葉の可能な肯定的述定を拒否するものである。従ってそこに可能な肯定的述定の否定が一層事を厳密に表現しうる地平がひらけているわけである。

「神は付帯的存在(accidens)ではない」

この否定命題において付帯的存在の可能性を容れない一層高次の現実態が示されている。同時に付帯的存在の限界とそれに関わる限りでの人の偶有的在り方も自覚されてくる。この否定命題に別の否定命題が付加される。

「神は物体的実体(corpus)ではない」

これらの否定命題によって神は付帯的存在でも物体的実体でもないという如く並列的否定が繰り返えされているのではない。そこでは「付帯的存在の否定」が類的位置を占め、「物体的実体の否定」が種差(differentia negativa)の位置を占めて、その結果この二重否定は肯定的規定における類+種差+種という定義の性格をおびる。¹²⁾この否定的規定は排除(remotio)という仕方で一層高次の現実態をあらわとし、超越者の述定を厳密化しているのである。このように人間知性は世界を付帯的存在層、物体的存在層、非質料的存在層などの位相においてその風光と奥行きを発見してゆく。これは同時に世界の無性の発見にもなわれている。

(e) ところでこの世界の発見は人間の存在位相の多様性の発見である。例えば人間存在の無機的存在方、植物的存在方、動物的存在方として知的意志的存在方の発見である。そして人間は己れに潜在するこれらの諸々の在り方がいかなる現実態によって統一されているかを洞察しその統一を実現することができる。例えば知的現実態において身体性、情動性などを総合するという発見はベルソナとしての人間の完全性を追求する糸口となりうる。しかもこ

のペルソナ的世界内存在(個人)が無性を含むという発見は、人の視向を己れよりなお内奥なるものに向け、そこに人はヌース的現実態をも成立させている全体即ち第一現実態を指向するのである。

このように否定の言葉は世界の無性を一方で開示し、他方で否定の言葉のすみかさは一層高次の現実態を指示する。この否定の言葉によって知性は己れのヌース的現実態の限定をこえて「現実態そのもの」に自覚の視向を向ける。この知性指向の深まりは肯定の途、否定の途を通して、卓越の途にいたり完成してゆく。

三 卓越の途 (via eminentiae)

(a) 世界内存在として人は肯定判断を下す。この肯定判断における事物の形相的把握は世界の善さ、美しさ、正しさ、知恵などの完全性を知性に開示する。この完全性を表示する言葉を超越者に適用する時人は彼を質の束の如く記述把握 (comprehendere) しうるといふ錯覚にとられ易い。その時生ずる人の自己認識は、自己が天使の如く超越者を見うるといふグノーシス的立場であらう。

しかし、この肯定神学の判断述語で構築された超越者を述べる言葉がもろくあらわれる場面がある。その場面は世界の無性である。

この無性は一方で、(b)絶対者についての述語があらゆる可能性を含むことを示す。否定の途とはこの可能性を排除して第一現実態の方向になお超越的言葉を求める途であった。他方、(c)この途においては同時に人は質料と非質料、時と永遠の地平に生きる中間者であるとの自己認識をなす。それ故、人間の自己認識も世界内部の完全性からする記述をもつて尽しえないという立場が発見されるのである。次に以上の(b)と(c)の世界と人間の発見という問題を卓越の途で検討してみたい。

(b) 神認識に関していえば、神が世界の何でないか? として否定的に認識される時、神についての認識は一層真である。⁽¹⁴⁾ 偽ディオニシウスのごとく卓越の述語(即ち超実体、超善、超美など)を超越者について述べることもあるが、トマスは「在るもの (Qui est)」という名を神に固有な述語名とみたてるのである。⁽¹⁵⁾ その理由は次の三點に示されよう。

第一にこの「在るもの」が論理的に無規定ですべての形相的質的規定を拒むものを表示するからである。換言すれば「在るもの」は、第一現実態として諸々の肯定的言葉のもつ一切の可能性を拒否するからである。

第二に「在るもの」は逆にすべての完全性の束を含んでかつその基礎となっている概念だからである。換言すればこの名は肯定的言葉の指示する一切の現実態を含んでいるのである。

第三に「在るもの」は、現存 (esse in praesenti) を表示するからである。それは諸々の歴史的事件の過去性、到来する出来事の未来性および自然科学的变化の時間的可能性によって限定されずにそれらをこえて在ることを表現している。

トマスは「在るもの」に次いで「もの」「一」「或るもの」「真」「善」などの超越概念 (transcendentalia) を「在るもの自体」に固有の述語としている。超越概念とは「在るもの」を人の言葉で表現しようとする時のアスペクトの多彩さの表現であって「在るもの」と置換のきく概念である。⁽¹⁶⁾

(c) ところで人間の自己認識は卓越の途においてどのような発見をなすのであろうか? 人間知性は世界内存在としてすべてを把握しうることが錯覚にあったが否定、卓越の途においてグノーシス的幻想は破られ、「在るもの」の名が示す如く真理そのものの把握は不可能たるの自覚にいたった。換言すればそれまで見ていた諸々の真 (verum) から第一真理 (veritas) へ視向を転回させた時、そこに自覚されるのは知性が実は真理そのものによってつかま

られているという事態である。これは認識の第一歩にも類比的に発見される事態である。「在るもの(エンス)は第一に知性におち入る」との表現において、トマスはすべての判断にはすでに「在る」という存在把握が先行し、判断そのものを基礎づけていることを見ている。⁽¹⁷⁾ 真理認識はこうして存在の現実態に依存している。従って第一現実態こそ諸々の存在者の現実態の原因(目的、始動および形相因)である限り、人間の真理判断もこの第一現実態(Quies)に依存しているといえよう。この現実態系列を溯源して、知性は世界における形相把握から出発し世界をこえそれを全く在らしめている世界および自己の存在根拠に指向をむける。それは諸々の真を、それを成立させている真理そのものにおいて味わう運動である。それは又人が自己自身を完成せしめてゆく運動である。人間は自己認識を深める時、魂の非質料性、天使的認識の可能性、記憶、知解、意志の三一的構造を知るのであり、そこから「存在そのもの」のヌース的完全性、三一的構造の完全性を味わってゆく。しかし、今や人間の完成は人間の質の発見と向上(彼の徳性の練磨、神的認識の深まりなど)にあるというよりも、Conversioとして世界よりも「存在そのもの」(ipsam esse)に自己の重心を全面的におくことにかかっていることを自覚するのである。

このように知性の自己還帰は、現象としての魂の完全性の発見(肯定の途)から、それらが無であり一層高次の現実によって成り立たされているという発見(否定の途)を通り、「存在そのもの」に帰依する途(卓越の途)において全とうされるのであろう。

トマスは以上の三様の途において肯定神学と否定神学の欠陥(おしやべりと黙示)を批判的に修正してこの二つの学を人間知性が世界から超越する運動(三様の途)のうちに位置づけている。⁽¹⁸⁾ この超越の運動は回心として示された。真理そのものにおいて(回心の立場)、世界の完全性も無性も味わうべき豊かさとしてあらわれてくる(知恵の立場)。⁽¹⁹⁾ このように三様の途は知恵の視的方法であり言葉の彫琢の程度がこの知恵の卓越の質を決めることを示している。

四 親和的認識と否定神学

(a) 否定の途は優れて神学的思弁的認識の方法であり、否定、卓越の途による真理認識は知的な洞察分析と長年の研究努力によって獲得される知恵であった。

トマスはこうした思弁的方法論とは別に親和的(connaturalitas)認識による知恵の途を語っている。親和的認識の一例として、例えば徳ある人が徳に関する諸性質および振舞いについて正しい判断を下す場合が挙げられよう。⁽²⁰⁾

この親和的認識は、徳の定義を基礎に徳の現象を比較考察し、分析記述して体系的観点から徳について正しい判断を下す倫理学的認識とは基本的に性格を異にするとみられる。この相違は、事実徳ある人で徳の倫理学的体系的知識に無知な人でも実践的に個々の徳について正しい判断をなすということから明らかである。この親和的認識は何にもとづくかといえれば欲求能力(appetitus)とその対象との情緒的一致にもとづくのである。すなわち親和性は本質的に欲求能力に関係している。欲求能力が対象の本性を分有すると欲求と対象との間に、欲求が対象によって全面的に動かされて感動し、対象のみ志向するという親和的一致(compassio, afinitas, inclinatio)が生ずる。この親和的一致が対象の本性を人間精神全体に浸透させ、対象と親和化した情動が対象の本性を知性にまでもたらし、情動自体が無規定な知性の非意識的な判断媒介となるのである。そこに対象についての知性の正しい親和的認識判断が生ずる。⁽²¹⁾

(b) ところで欲求主体が欲求対象と同一本性的親和をもつのは愛(amor)によるのである。トマスはアモルによって欲求対象は液の如く欲求主体に溶けこんでゆくとして述べている。⁽²²⁾ この現象は思弁的認識と比較すれば理解できる。知性的認識は、認識対象からその知的形相を抽象判断して対象を非質料的に己れのうちに把握所有することにおい

て成立するが、欲求的アモルの働きはこれとは逆に主体が全面的に対象に感動してその側にとどまりそれに同一本性化、類似化してゆくことに存する。この相違は人間の超越的運動における知的小および欲求的運動の相違を生み出すのである。

諸々の可感的物体との関係においては、個別の実践や個物への欲求的愛が世界内の個別の善に関わるのに対し、知的認識は普遍的非質料的に形相世界を人に開示する故欲求の働きよりも発見的に優れているとみなされる。これに反し非質料的分離実体および超越者との関係においては、知的認識が抽象によって間接的にのみ超越者に接近するのに対し、欲求的アモルは直接的に魂を超越者に関わらせる故知的認識よりも優れているとされる⁽²³⁾。従ってアモルこそが人の超越的運動の動力として人間を規定しているといわれる。このアモルは更に超越者の認識手段となるのである。

第一にアモルは全能力特に知性を専一ひたすらに神に指向させる。すなわちエクスタシス(*extra se ponitur*)のうちに常なる感覚的理性的認識をこえる強度の精神集中へと知性をもたらす超越者についての知を可能とする⁽²⁴⁾。

第二にアモルの親和性は神的なもの(*divina*)を精神に浸透させ、精神のうちに神的なものに対する常態性(*dispositio*)を形成し自発的に精神を *divina* に対する感動と直観にもたらすのである⁽²⁵⁾。こうして獲得される親和的知恵は神学的思弁的知恵とその言葉から区別される。

(c) ところでこの人間の親和的在り方にも否定神学が語られる。それは人間が世界内の諸々の善に出会う時この超越的善に志向する欲求的アモルに背反する様々な分裂した欲求エネルギーがあらわれるからである。人間の情念には情欲的部分(*concupiscible*)と憤怒的部分(*irascible*)が見出され、地上の善とみえるものごとを欲求している。歡喜やうれいや憎しみは情欲にともなつて生じ、勇敢や恐怖やのぞみは困難に直面してもなお善とみえる

ものを追う心に生ずる。これらの情念によって世界内存在としての人は諸々の善に彼の欲求志向をうばいとられ世界の内に類落しているのである。意志も諸々の善の幻想に酔いつつこれらの諸情念に引きずられて最高善を志向することはない。意志も非存在に志向するのである。ここに欲求能力のアモルが非存在から存在に志向する回心の必然性即ち欲求の自己否定の契機が要請されてくる。今この親和的否定の途を親和的言語表現を検討して考察を終りたい。

(d) 親和的言語表現として(一)宗教的神秘詩、と(二)祈りの言葉、が代表的例として言及される必要がある。

(一) 宗教的神秘詩

十字架の聖ヨハネは神の現存をうばわれた魂の暗夜において次の如くうたっている。

「どこにお隠れになったのですか。

愛する方よ、私を残して歎くにまかせ……

私を傷つけておいて、鹿のように

あなたは逃げてしまわれた⁽²⁶⁾」

この詩の成立以前には詩人は超越者との平和で自由な親密性を感じながら生きていた。しかし神の現存がうばわれまじこがれる愛の傷をかかえ詩人は彼のうちに残存する情念的意志的分裂の不完全さを自覚する。この不完全な情念、意志の否定は卓越したアモルが人間の諸能力を統一して神に向かい、そこに超越者とのアモル的一致(*unio affectiva*)が現成するために必要である。詩人はアモルの自己否定について讃歌をおくる。

「わたしを導いた夜よ、

暁よりも好ましい夜よ、

愛される者を愛する者に結び、
愛する者を愛されるものに
変えてしまった、おお、夜よ⁽²⁷⁾

人間的アモルの自己否定は神的本性に人を類似せしめ、卓越の神認識へと人を導びく。

「わが知らざる所に入り

知らざるままに止まりぬ

ありとあらゆる知をば越えつつ……

げにそこに至りたる者

自らをみずから無にし

過ぎし日に知りにしなべて

無下にうたてに覚ゆめり……」⁽²⁸⁾

この卓越の神とのアモル的一致においても認識は神をとらえ規定するのではなく、人間は神にとらえられている。それは地上的善の諸々の完全性に執着して分裂した情念と意志が否定の途によってその志向 (intentio) を超越者のもとに移しているからである。⁽²⁹⁾

(4)、このように宗教的アモルの言語表現は、超越的感動の波形が人間の意志と情念の諸能力に波及し、それらを統一化する結果詩的律動的表現をとることが多い。また(4)、表現が情緒的であることは親和的認識が思弁的認識によらず欲求能力にもとづく認識たることを物語っている。アモルはより高次のアモルによって満たされることを欲求する故その言語は客観的思弁的性格を欠くことがある。更に(4)、このアモルの表現自体が超越的善への感動を人

に伝え、世界の完全性 (bonum visibile) にとどまる欲求能力をそこから解放するエクスタシスの力をもつとみられる。ただこの詩が詩人たちの想像の所産であるいわゆる詩と異なつて幻想 (phantasia) に向わず最高善を志向する性格を有することは肯定、否定、卓越のアモルの浄化の過程を経たが故であろうか。

(二) 祈りの言葉においても否定神学が根本的役割を果たす。祈りは超越者に対する人間の乞食 (petitio) に外ならない。⁽³⁰⁾ しかし人間のこの乞食は依然自己の意志と情念の欲求を中心にしており従つて世界内の事象への執着の表現である。極端な例をとれば「神仏よ、我に億万金を与えて世界の快を樂しましめよ」という祈りさえ常に可能である。しかし、本来の祈りは、世界内の完全性に執着せずに、自己の意志を超えてはたらく最高善の意志実現を希求する態度に存する。従つて宗教史学的に数ある事例のうち「汝の意志の成らんことを」 (fiat voluntas tua) の表現が祈りおよび回心の代表的表現として挙げられるのである。この祈りの言葉が、神の意志の成就に重心をおく限り人間はやはり「否定の途」を辿らざるをえない。それはアモルの浄化による神的本性との適合的 (aptitudo) 一致が実現する途だからである。

(e) さてアモルの宗教的言葉は、神学的思弁の言葉に比し彫琢されていない。しかしトマスは人間の超越運動に關しては、親和的な神との一致に思弁的一致を従属させているように思われる。その理由は可感的事物に關する認識の質はひとえに知性の存在現実態に対する凝視の強度による。しかし超越的現実態を知性は直接、間接に凝視しえぬので超越者への一致はむしろアモルの質による。アモルの質によって超越者との親和的一致の強度が決まるからである。こうしてアモルの否定神学が強調される。

けれどもトマス神学は親和的の神学と思弁的の神学に分断されているわけではない。人間の魂において知性は善の形相を欲求に關示して欲求を動かすが、欲求も欲求対象のより深い理解を求めて知性を動かす。⁽³¹⁾ この欲求と知性のな

す円還運動(circulum)は、思弁的言葉と親和的言葉が人間の世界発見の各位相において相補的に働くということを示している。但しアモルの言葉は認識論的には不完全な言葉といえる。それはアモルの一致が、それ自体の超越の法則を有しており認識の完全性を必ずしも求めないからである。

(f) 以上から明らかなように親和および思弁神学は世界内存在である人間が生存するあらゆる現場の言葉を用いている。そして言葉を彫琢(否定の途)しつつ超越者について語ることがそのまま人間の生と知の卓越の水準を決めるがごとく言葉を用いている。トマス自身、黙示やおしゃべりに陥いるのではなく神学することそのことが彼の生と知の卓越を決めるごとく言葉をきたえ上げた⁽³⁾。とすれば我々にも超越を語ること、そのことが己れの生と愛知の卓越を決めるごとく言葉を彫琢することが問われているのではあるまいか? これが発見的存在者につきつけられた超越的根拠からの問であり、否定神学とはこの間のひきうけ方なのである。

「人があなたについて語る時、何を語るのであるか。しかし、あなたについて黙する者はわざわざいである。なぜなら、その者は饒舌の啞なのであるから。」(『告白録』第一卷四章四節)⁽⁴⁾

*quid diximus, laus meus, vita mea, dulcedo mea sancta,
aut quid dicit aliquis, cum de te dicit
et vae tacentibus de te, quoniam loquaces multi sunt*

トマス・アキナスの引照著作および略号

- Scriptum super Libros Sententiarum (In Sent.)
- Summa contra Gentiles (S.C.G.)
- Summa Theologiae (S.T.)
- Quaestiones Disputatae de Veritate (De Verit.)
- Quaestiones Disputatae de Potentia Dei (De Pot.)
- In Libros Peri Hermeneias Expositio (In Peri Her.)
- In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio (In De Div. Nom.)
- De Ente et Essentia (De Ente et Ess.)
- In Librum Boethii de Trinitate. (In De Trin.)

注

(1) 井上忠『根拠よりの挑戦』東京大学出版会、一九七四年、一八〇頁以下。著者はプラトン『パルメニデス』第二部を利用して神秘主義(絶対無の主張)と弁証論(おしゃべり)に対し哲学の途(メテクシスの成立)を考える。本論も否定神学的神秘主義(黙示)と肯定神学的弁証論(おしゃべり)に対してテオロギア(人間的言語の神への与かり)の途を示してゆこうとするものである。

(2) 三様の途についてのトマスのテキストは、

In Sent., I, d. 22, q. 1, a. 2, ad. 1; d. 8, q. 1, a. 1, ad. 4; d. 8, q. 2, a. 1, ad. 1; d. 34, q. 3, a. 1; De Verit., q. 2, a. 2, ad. 9; In De Trin., q. 1, a. 4c; q. 6, a. 3c; q. 6, a. 2c; De Pot., q. 7, a. 5c et ad. 2; S.C.G., I, I, Ch. XIV;

XXVIII; XXX; XXXIX; XLIX; S.T., I, q. 12, a. 12c; q. 13, a. 3, ad. 2; q. 13, 全註。 又 In De Div. Nom. 6 全体。

類比と三様の途を關係せしめた研究として Penido, M.T.L., Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique, 1931 を参照。 又 Charles Journet, Connaissance et Inconnaissance de Dieu, Eglhoff, Paris, 1943.

Maritain, J., Les degrés du savoir, Paris, 1963.

"Quelque réflexion sur le savoir théologique", Revue Thomiste, 69, 1969.

Pegis, A. C., "Penitus manet ignotum", Mediaeval Studies, XXVII, 1965.

Nicolas, J. H., Dieu connu comme inconnu, 1966.

(c) S.C.G., L. I, Ch. XXX: quodcumque nomen huiusmodi perfectiones exprimat cum modo proprio creaturis, de Deo dici non potest nisi per metaphoram.

(4) S.C.G., L.I, Ch. XXX: quaecumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de Deo praedicatur et de aliis rebus.

(5) De Trinitate, P. L., 42 (Patrologia Latina).

(6) De Pot., q. 7, a. 5c; S.T., I, q. 13, a. 2c.

(7) De Mystica Theologia, in Dionysiana. 蘇格拉底派の不可知論的表現の例として挙げられて、神が知られるのは、omnimodo autem ignoto (Hilddin), omnino autem ignoto (Erigena), perfecte autem ignoto (Grosseteste), penitus autem ignoto (Proclus) として述べられてゐる。

(8) De Ente et Ess. 6 圖解。

(9) S.T., I, q. 76, a. 1, ad. 1; q. 76, a. 5, ad. 4; S.T., I-II, q. 113, a. 10c.

(10) In Sent., I, d. 22, q. 1, a. 4, ad. 2; De Pot., q. 7, a. 5c.

(11) modus significandi として S.T., I, q. 13, a. 2, ad. 2; q. 13, a. 8c を参照。

(12) S.C.G., L.I, Ch. XIV c.

(13) 『告白録』第七卷第十章一六。

(14) De Verit., q. 10, a. 11, ad. 5: intellectus noster etiam in statu viae divinam essentiam aliquomodo cognoscere potest, non ut sciat de ea quid est, sed solum quid non est.

(15) In Sent., I, d. 8, q. 1, a. 1, ad. 4; S.T., I, q. 13, a. 11c. 「神の存在の外に「ナトミタラト」に於いて」 Armand Maurer, "St Thomas on the sacred name 'TETRAGRAMMATON'", Mediaeval Studies XXXIV, 1972

を参照。

(16) De Verit., q. 1, a. 1c.

(17) 稲垣良典『トマス・アクイナス哲学の研究』(昭和四五年、創文社)収載の「認識の対象」および「能動知性と存在」参照。

(18) 肯定、否定、卓越の途の連続性について In Sent., d. 8, q. 1, a. 1, ad. 4; De Pot., q. 7, a. 5, ad. 2 参照。

(19) S.T., II-II, q. 45, a. 1c.

(20) S.T., I, q. 1, a. 6, ad. 3; S.T., II-II, q. 45, a. 2c.

(21) Maritain, J., Creative Intuition in Art and Poetry, 1952, London, p. 121 ss. リビエラはロマンティック・ナムクト・ラブの言葉 (amor transit in conditionem objecti) を解釈してゐる。

(22) S.T., I-II, q. 28, a. 5 全体。

(23) S.T., I, q. 82, a. 3c.

(24) S.T., I-II, q. 28, a. 3c.

(25) トマス・アクイナスの神学を参照。 S.T., II-II, q. 16; q. 19; q. 45; q. 52; q. 121; q. 139.

(26) Oeuvres spirituelles de saint Jean de la Croix. Éditions du Seuil 1966 "La Montée du Carmel", "La Nuit Obscure" 参照。

(27) 回書 (Cantique Spirituel) 参照。

(28) 「神秘詩」(poesias) 四、第一歌。

(29) Riesenhuber, K., Die Transzendenz der Freiheit zum Guten, Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik

des Thomas von Aquin, 1971.

K・リーゼンフーバー「自律と自由」(カトリック神学一七号、一九七〇年)。彼は意志を形相的規定性 (formatio) のもとにおかず傾向性 (inclinatio) として最高善にむかうものとしてとらえている。

(30) S.T., II-II, q. 83 全体参照。

(31) 『ルカ福音書』一章三八。

(32) De Verit., q. 1, a. 1c; S.T., I, q. 82, a. 4c.

(33) M.-D. Chenu, o.p., Introduction à l'Étude de Saint Thomas d'Aquin, 1954, Montréal.

Chesteron, G. K., Saint Thomas Aquinas: "The Dumb Ox", Image Book.

Gilson, E., L'Esprit de la Philosophie Médiévale, 2^{me} édition, Librairie Philosophique J. Vrin, 1943, Paris.

(34) 山田晶『アウグスチヌスの根本問題』(創文社、昭和五二年)中「冗舌の啞」(四九—九一頁)参照。著者はこのアウグスチヌスの言葉の背後に、絶えざる否定によって言葉をときすまし、神について語る高次の肯定神学を見出している。そしてこの神学の根本衝動をテオ・ロギアの本質としてのテオ・エウロギアという親和的衝動として解している。

宮本久雄

古代・中世哲学研究シリーズ I

発行日 一九八一年十一月三十日

発行者 古代・中世哲学研究会

代表 東京大学教養学部哲学研究室

井上 忠

製作 財団法人 東京大学出版会