

トマス・アクィナス著
 SUMMA CONTRA GENTILES の
 現代的解釈 (2)

Bonazzi Andrea
 北川 朋子

第一巻

第十三章 「神あり」を検証するための諸根拠

[1]

以上、「神あり」を論証するために努力することが無駄でないことが示された。⁽¹⁾ 諸の哲学者並びに教父たちが「神あり」を検証するために用いた諸々の根拠を提出すべく歩を進めよう。

[2]

まず第一に、我らはアリストテレスが、「神あり」を検証するために論を進めた根拠を提出しよう。彼はこれを運動の側から、二つの道によって、検証せんと意図したのである。

[3]

その第一は次の通りである〔『自然学』VII, 241b24-242a15〕。すべて動いているものは、他によって動かされるのである。⁽²⁾ ところで感覚をもってすれば、あるもの、例えば太陽が、動いていることは明かである。それゆえに、他のものが動かすことによって、それが動かされるのである。それ

(1) 神の存在証明は可能であるとしても、何の役にも立たないと言われることがある。なぜなら、それによって信仰に導かれる人があまりいないのであるから。神の存在証明は形而上学の諸問題と同様に、有用性に支配されるべきではない。純粋な真理は、自由と同様に、利用され、操作されるべきものではない。それ自体として価値をもっている。「我々は、形而上学を他のなんらの効用のためにでもなく、かえって全く、あたかも他の人のためにではなくおのれ自らのために生きている人を自由な人であると我々の言っているように、そのようにまたこれを、これのみを、諸学のうちの唯一の自由な学であるとして、愛求しているのである。けだしこの知恵のみがそれ自らのために存する唯一の学であるから。」(アリストテレス, 『形而上学』, 1巻2章982b24-27)。

(2) “Omne quod movetur ab alio movetur” 最初の movetur は再帰的に使われていると思われる。

ゆえにまた、その動かすものが動かされるか、あるいはそうでないかである。もし、動かされるのでないとするれば、我らは目指す結論にいたるであろう。すなわち、動かないで、動かす何かあるものを定立することは必要であり、そして我らはこれを「神」とよぶということである。またもし、動かされるとすれば、それは他の動かすところのものによって動かされるのである。それゆえに、こうして無限に進み行くか、あるいは、動かないで動かすあるものにまで到達するかである。無限に進むということはある得ないから、それゆえに、動かないで動かすある第一者を定立することは必然である。⁽³⁾

[4]

さて、この検証において、二つの命題が吟味されねばならぬ。すなわちそれは、すべて動いているものは他によって動かされるということと、そして、動かすものと動かされるものが無限に進行することは出来ないということとである。

[5]

第一の命題を、哲学者は三つの仕方で検証する。その第一は次のとおりである。もしあるものが自らを動かすなら、それ自らの中に自らの運動の原初を持たねばならぬ。⁽⁴⁾ そうでない場合は、明らかにそれは他によって動かされることとなろう。そしてまた、それは第一義的に動かされるもの (primomotum) でなければならない。すなわち、それはそれ自らに基づいて動かされるのであって、その部分に基づいて、例えば動物がその足の運動によって動かされるように、動かされるのではない。何となれば、これでは、全体は自らによって動かされるのではなく、その部分によって、また一つの部分が他(の部分)によって、動かされるであろうから。その上にまた、それは可分的であり、部分を持たねばならない。なぜならばすべて動かされるものは可分的であるということは、『自然学』の第六巻 [234b10-20] において検証されるとおりであるからである。

[6]

これらのことを前提して、それから彼は次のように論ずる。それ自らによって動されるとされたものは、第一義的に動かされたものである。ゆえにこのものの一部分の静止からは全体の静止は生じる。⁽⁵⁾ すなわち、もし、一部分が静止している際それの他の部分が動かされるとするなら、その場

(3) ここで「動き」(motus) というものは、単なる場所的移動のみを意味するのではない。「動き」とは、もの(実体)の生成消滅、性質の変化、量の増大減少、場所の移動を含めた移動である。つまり、可能態に在るものの現実化(現実態に移ること)である。「子曰。知變化之道者、其知神之所爲乎」(『周易繫辭上傳』、『易経・下』、岩波文庫、233ページ以下) 参照。孔子も、変化の道を知るものは、神のしわざを知ることができると思わしている。

(4) このところをよく理解するために、動かされるものとしては「地上の生き物」、動かし動かされるものは生き物の中にある「魂」を念頭におく必要があると思われる(H. SEIDL, Thomas von Aquin. Die Gottesbeweise, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1996³, s. 71 参照)。

(5) Marietti 版のテキストに従う。“ergo ad quietem unius partis eius {tollitur “non”} sequitur quies

合は全体そのものが一義的に動かされるものではなく、一部が静止し、他の部分が動くのである。然るに静止せる如何なるものも、他のものが静止せる際、自らよりして動されはしない。すなわち、そのものの静止が他のものの静止に継いで起るものは、その運動も他のものの運動に継いで起らねばならない。こうして、それはそれ自らによって動かされない⁽⁶⁾。それゆえに、それ自らによって動かされるとされたものは、それ自らによって動かされることはない。それゆえに、動かされるものはすべて他によって動かされるということは必然である⁽⁷⁾。

[7]

この論拠に対しては、恐らく誰かが、「自らを動かすとされるものの部分は静止することは出来ない。そしてまた、静止しているということも動かされるということも、部分には適当せず部分にとってそれは単に偶有的なこと⁽⁸⁾ (per accidens) にしかすぎない」と、例えばアヴィチェンナ⁽⁹⁾がとがめ立てているように、言うことが出来たとしても、何ら支障はないのである。なぜなら、この論拠の力は次のことにある。すなわち、もし、あるものがそれ自らを第一義的に且それ自らよりして動かし、部分に拠由してでないならば、その動かされることは何かあるものに依拠するのではないこととなる。然るに、可分的なもの自体の動かされることは、その存在が然ると同様に、部分に依拠する。こうして、それはそれ自らを第一義的に且それ自らよりして、動かすことが出来ない。それゆえに紹介された仮言的命題が真理であるためには、自らを動かすものの一部分が静止しているということを、何かある絶対的真理なるかのおりに考える必要はないのであるが、しかし、次の如き仮言的命題が真でなければならない。すなわち、モシ部分が静止シテ居レバ全体ハ静止スルデアロウ。この事は確かに、たとえその前件が不可能であろうとも、真理であり得ることは、次のような仮言的命題が真なる如くである。モシモ人間ガ驢馬デアラナラバ、彼ハ理性ヲ欠クモノデアアル。

totius”。

(6) 例えば、眠っている人間の状態を考えてみよう。眠っている人の肢体は静止しているように見えるが、実は心臓がたえず動いていて、脳に血液が送られている。夢も見られる。もしも、体の一部が静止すれば、例えば足元に凍傷ができれば早く切断しないと体全体が死んでしまう。

(7) 「背理法」(reductio ad absurdum)、帰謬法ともいう。ある判断Pの真なることを証明するのに次のような手続をとってみる。Pが真でなければ、Qが真である。従って否Pが真ならば、Qが真でなければならない。Qは真でありえない。Qが偽なることを知るゆえに、当然否Pは偽でなければならない。ゆえにPは真でなければならない。例えば、ある窃盗事件の二人の容疑者a、bについて、次の事実が明らかになった。誰が犯人である、あるいは誰が犯人でないと結論できるか。(1) a、b以外に犯人はいない。(2) aが盗みをやる時は必ずbを相棒にする。解答。bは犯人である。証明の方法はいろいろあるが、背理法を使えば結論の否定を仮定してみる。bが犯人でないと仮定してみよう。そうすると、この仮定と前提(1)によりaが犯人でなければならない。しかしaが犯人なら、前提(2)によりbが犯人となり、結局bは犯人でありかつ犯人でないという矛盾が生じる。ゆえに仮定が偽であり、bは犯人である(内井惣七、『いかにして推理するか、いかにして証明するか』、ミネルヴァ書房、3ページ以下参照)。

(8) 本質的なものではなく、たまたまそのときという仕方でおこり、付随している性質の在り方を言う。

(9) Avicenna (980-1037), *Ib Sina*, 著名なアラビア哲学者。Sufficientia, II, 1.

[8]

第二にアリストテレスは、帰納によって次のとおり検証する（『自然学』、第八巻 254b7-256a3）。すべて偶有によって動かされるものは、それ自身によって動かされるのではなくて、他のものの運動に動かされるのである。同様に、また強制力によって動かされるものも、明らかなことではあるが、自らによって動かされるのではない。それからまた、自然に動くものが、例えば精魂によって動かされると一般に認められている動物も、自らによって動かされるのではない。なおまた、自然に動かされるもので、例えば、重いもの、軽いものの如きも、それ自らによって動かされるのではない。なぜなら、これらは動因するものや、妨害を除斥するもの、によって動かされるのであるから。

さて、すべて動かされるものは、自らによって (per se) 動かされるか、または偶有によるかである。自らによってであるならば、あるいは強制力によってか、あるいは自然性によってである。そしてこれは、動物のように自らの中から (ex se) 動かされるか、あるいは、重いもの及び軽いもののように、自らの中から動かされないかである。それゆえに、すべて動いているものは他によって動かされる。⁽¹¹⁾

[9]

第三に、アリストテレスは次のとおり検証する（『自然学』、第八巻 257a33-b13）。同一のものは、同じ者に対して同時に、現実態 (actus) と可能態 (potentia) であることはできない。⁽¹²⁾従って、すべて動かされるものは、それである限り、可能態の中にある。なぜなら、「運動とは、可能態である限りのものの中にある現実態である」から〔『自然学』III, 201a10-11〕。⁽¹³⁾さて、すべて動かすものは、それがそのものとしてある限り、現実態の中にある。なぜなら、現実態の中にあるによってでない

(10) 雨量によって動かされる土砂や風によって飛ばされる羽根。

(11) H. Seidl によれば、トマスにとって生物は自らによって (per se) 動くのではなく、自らの中から (ex se) 動くのである。これは、アリストテレスにおいては見当たらない区別である。ここでトマスはアリストテレスの論理をいっそう鋭くしていると言える。トマスにおいては、自らによって動く (ratione sui ipsius) ものと、部分に (ratione suae partis) 動かされるものとの区別は生きてくる (H. SEIDL, op. cit. p. 86)。

(12) 事物の中に可能性と現実体があることは、質料と形相の場合と同様に、論証的には定義することはできないものなので、事物の中にこのような類比関係を見出すことによって了解するより他に道はないのである。「我々の言おうとするところは、その個々の場合からの帰納によって示される、そしてまた一般にひとはあらゆるものについてその定義を求めべきではなくて、場合によってはただ類比関係をひと目で見るだけで足りるとすべきである。たとえば、現に建築しているものが建築しうるものに対し、目ざめているものが眠っているものに対し、現にみているものが視力をもってはいるが目を閉ざしているものに対し、ある材料から形作られたものがその材料に対し、完成したものが未完成なものに対してのような類比関係である。そこで、その対立項の一方によって現実体が認められ、他方によって可能的なものが認められるとしよう。」(アリストテレス、『形而上学』、9巻6章 1048a35-1048b5)。

(13) 例えば、大人になる可能性をはらんだ子供は実際に大人になるプロセスは運動である。

ならば、何ものも活動しないからである。⁽¹⁴⁾それゆえに、如何なるものでも、同一の運動に関して、実際において動かすものでありまた動かされるものであるというのではない。こうして、何ものも自らを動かすものはない。

[10]

ところで、プラトンはすべて動かすものは動かされるとなし、「運動」なる名をアリストテレスよりも一層広く解したことは知るべきである。すなわち、アリストテレスは運動を厳密 (proprie) な意味に解し (『自然学』, 第三卷) それを, あるものの可能態——可能態であるかぎり——の中に存在する現実と考え, 単に可分的なものや, 物体にのみあてはまるようなものとしたことは, 『自然学』の第六巻において検証するとおりである。ところで, プラトンによれば, 自らを動かすものは物体ではない。すなわち, 彼は如何なる作用でも運動と見なし, 知るとか推測することも, ある意味の動かされることであるとした。このような言い方についてはまた, アリストテレスは『精魂』の第三巻 [431a6-7] において触れている。

プラトンが, 第一に動かすものはそれ自らを動かすものであると言ったのは, それが自らを知り, また意思し, あるいは自らを愛するという意味で言ったのである。そして, このことは, ある点においてアリストテレスの根拠とする所と背馳^{はいち}しない。すなわち, プラトンの言うところの, 自らを動かす何かある第一のものに到達するのと, アリストテレスの言う, 全く不動なる第一者に到達するのと何ら異なる所はないのである。

[11]

さて, 他の命題, すなわち動かすものと動かされるものにおいて, 無際限に進行することは出来ぬ, ということについては, 次の三つの論拠を以って, アリストテレスは検証する。

[12]

それらの第一は次のようなものである (『自然学』, 第七巻 242a15-246b18)。もしも, 動かすものと動かされるものにおいて無限に進行するとすれば, このような一切は無限の物体でなければな

(14) 「たとえば可能的に熱いものである木材を現実的に熱いものたらしめ, これによって木材を動かし変化させるのは, 火という現実的に熱いものなのである」 (『神学大全』, 第二問第3項)。“Omne quod movet est in actu, in quantum huiusmodi” という原理は A. Kenny によって次のように批判される。“The principle that only what is actually F will make something else F does not seem universally true: a kingmaker need not himself be king, and it is not dead men who commit murders. A man who fattens oxen need not himself be fat” (A. KENNY, *The Five Ways. St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*, London, 1972, pp. 21-22). しかし, 牛を太らせる飼い主が太っている性質をもっていなければならないことはないという例からもわかるように, Kenny がここで “in quantum huiusmodi” を “in actu” に関係づけている。ところが, 上記の並行命題 “omne quod movetur in quantum huiusmodi est in potentia” から明らかのように, “in quantum huiusmodi” が “movet” に関連させて考えるべきである。牛を太らせる飼い主は, 牛を太らせるすべを (知っている) もっている限りにおいて, できるといふわけである (H. SEIDL, 前掲, p. 143 参照)。

らない。なぜなら、すべて動かされるものは可分的であり、物体であることは『自然学』の第六巻において検証されるとおりであるから。さて、すべて動かされて動かすものである物体は、動かすと同時に動かされるものである。であるから、その中の一つが動かされる時には、すべてこれらの無限のものが同時に動かされるのであるが、その中の一つはそれが有限なるがゆえに、有限の時の間、動かされるのである（『自然学』、第七巻）。それゆえに、すべてそれらの無限なるものは、有限な時の間、動かされるのである。この事は、しかしながら不可能である。それゆえに、動かすものと動かされるものにおいて、無限に進行するという事は不可能である。

[13]

さて、上に言う無限なものが有限の時間において、動かされることの不可能なるについては、アリストテレスは次のとおり検証する。動かすものと動かされるものが同時になければならぬことは、運動の各種において帰納的に彼が検証するとおりである。然るに、物体は、連続によるか又は接続によるかでなければ同時にはあり得ない。然るに、先に言う、動くもの動かされるもの一切は、既に検証されたとおり、物体であるから、それらは連続あるいは接続によって、いわば一つの可動態のようなものであらねばならない。こうして、一つの無限なものが有限な時間において動かされることとなるが、それは不可能であることは『自然学』の第六巻〔237b23-238b22〕において検証され⁽¹⁵⁾るとおりである。

[14]

同じことを検証するための第二の根拠は次のとおりである（『自然学』、第八巻 256a4-b3）。順列に置かれた動かすものと動かされるもの、すなわち、その中で一つは、順列に従って、他によって動かされるようなものにあっては次のことが必然に見出される。もしも、最初に動かすものが遠ざけられるか、あるいは動かすことを止めるならば他のいかなるものも動かさないだろうし、また動かされないだろう。なぜなら、第一のものは他のすべてのものを動かす原因だからである。然るに、もし動かすものと動かされるものが順列によって無限にあるならば、何か、ある最初に動かすものというものはなく、すべては中間的に動くようなものになってしまうだろう。それゆえに、他の何も動かされることは出来なくなり、こうして世界の中にて、何も動かされることはなくなるであろう。

[15]

(15) 購買力をもたない者を無限に足していっても、買い物できるようにならないと同じように、存在理由を自らにおいてもっていない存在者は無限にあっても、存在理由をえることにならない。鎖の輪Aは輪Bに支えられて落ちない、今度は輪Bが輪Cに支えられておちないというふうに永遠に続くことができるが、鎖自体は落ちない理由にならない。釘に掛かっているから、落ちないといえば初めて説明になるであろう。有限な運動を説明するために無限に訴えるというのは、説明になるというよりも、説明を持ち越しにするだけであると言った方が正確であろう。

第三の検証も同じものに帰結されるが、ただその順序においては変わっており、すなわち高い所から始められるもので、次のとおりである（『自然学』，第七卷）。手段的に動かすものは、何か主要原因がなければ、動かすことは出来ない。しかし、もし、動かすものと動かされるものとの中を無限に進まれるものなら、すべては手段のように動かすものとなるであろう。何となれば、それらは動かされて動かすものとして定立されるからであって、従って、主要原因として何ものもないことになる。それゆえに、何ものも動かせないであろう。

[16]

こうして、アリストテレスが不動の第一の動者ありと検証する、その論証の第一の道において仮定された、二つの命題の検証は明らかである。

第13章の構造		
イ) アリストテレスによる道		
1. 第一の道	[3 -16]	(Marietti 版, 170行)
二つの命題	[4]	
I. 第一の命題の三つの検証	[4]	
A. 第一の検証	[4 - 7]	
B. 第二の検証	[8]	
C. 第三の検証	[9 -10]	
II. 第二の命題の三つの論拠	[11]	
A. 第一の論拠	[12-13]	
B. 第二の論拠	[14]	
C. 第三の論拠	[15]	
2. 第二の道	[17-32]	(174行)
・段階①	[17-20]	
・段階②	[21-23]	
・段階③	[24-27]	
・段階④	[28]	
・問題 1	[30]	
・問題 2	[31-32]	
3. 第三の道	[33]	(17行)
4. 第四の道	[34]	(13行)
ロ) 教父による論拠	[35]	(14行)

[17]

第二の道は、次のとおりである（『自然学』，第八巻 256b3-257a14）。もし、すべて動かすものが動かされるとするならばこの定立はそれ自らによってか、あるいは偶有によって、真である。もし、偶有によってであるなら、それゆえにそれは、必然ではない。なぜなら、偶有によって真理であるものは必然ではないから。それゆえに、動かす如何なるものも動かされぬということは定め得ないこととなる。しかし、もし動かすものが動かされないならば、それは動かないことは、反対者の言う通りである。それゆえに、何ものも動かされないということは定め得ないことである。なぜなら、動かすものがないなら、また何ものも動かされないからである。ところで、このこと、すなわちいつ、いかなる運動もないということは、アリストテレスは、不可能なことと看なしている。それゆえに、第一の命題は偶然的なものではなかったのである。なぜなら、偽の偶然から偽の不可能ということが結論されることはないから。こうして、すべて動かすものは他によって動かされる、というこの命題は偶有によって真であったのではないのである。

[18]

同様に（『自然学』，第八巻）もし、何かある二つのものが偶然的に、あるものにおいて結合され、その一つは他のものなくして見出されたとすれば、この他のものも、それなくして多分、見出されることが出来るであろう。こうして、もし「白さ」と「音楽的」とがソクラテスの中に見出され、こうしてプラトンの中には「音楽的」が「白さ」なくして見出されるとすれば、多分、ある他のものにおいて「白さ」が「音楽的」なくして見出されることが出来るであろう。それゆえに、もし、動かすものと動かされるものとが偶然的にあるものの中に結合され、ところで、動かされるものは動かすところのものなくて、あるものの中に見出されるとすれば、動かすものが動かされるところのものなくして見出されるであろうということは、ありそうなことである。しかしながら、その一つが他のものに依拠するところの二つのもの⁽¹⁶⁾の場合はそれについて異議が唱えられることは出来ないのである。なぜなら、これらはそれ自らによって結合されるのではなく、偶然的に結合されるからである。

[19]

ところで、もしも先に言った命題〔「すべて動かすものが動かされる」〕が、それ自らよりして〔必然的に〕真であるなら同様に不可能あるいは不都合が生じて来る。なぜなら、動かすものは、それが動かす場合のその同じ運動の種類によって動かされるか、あるいはある他の種類によって動かされることにならねばならぬからである。もし同じ種によるとすれば、すなわち「変化させるもの」は「変化させられ」、なおまた「癒すもの」は「癒され」、そして「教えるもの」はその同じ知識に

(16) たとえば、テニスプレイヤーの手はラケットを動かし、ラケットはボールを動かす。ラケットは手に依拠している。

ついてもまた「教えられる」ことにならねばならないであろう。然るに、このことは不可能である。というのは、教えるものは知識をもつのが必然であり、教えられるものは、それをもたぬが必然であるから。こうして、同じものによって、同一のものがもたれまたもたれぬこととなるであろうが、この事は不可能である。⁽¹⁷⁾

ところでまた、もしそれが他の種類の運動によって動かされるならば、すなわち変化させるものが空間的位置に従って動かされ、また空間的に動かすものが増加される等、その他そのようなことであるならば、運動の類と種とは有限であるから、無限へと進み行くことは出来ないということになる。こうして、他によって動かされることのない、ある第一原動者があることになるであろう。

ただし、誰か言うかも知れない。次のような仕方で回帰が行われる可能性がある。すなわち、あらゆる類と種との運動を完成した後、再び最初の運動から始めなければならないであろう。こうしても、空間的場所に従って動かすものは変化され、そして変化させつつ増大されるなら、その増大させるものは再び空間的場所に従って動かされるであろう、と。しかしながら、これからして先のものと同じことが起こるのである。すなわち、何かある種の運動に従って動かすものは、その同じ仕方に従って、直接にはないとしても間接に、動かされるということである。⁽¹⁸⁾⁽¹⁹⁾

[20]

それゆえに、残るのは、ある「外部のもの」によって動かされることのないある第一者を定立せねばならないということである。⁽²⁰⁾

(17) 幾何学の定理(三角形の内角の和は180度である)を教師から教えてもらわなければ知らない生徒は、同じ活動において同時に生徒が同じ定理を教師に教えるということは不可能である。原因は結果に先だつものでなければならない。親は子を生むが、同じ運動の種類によって、子から生まれることは不可能である。

(18) 永遠回帰、永劫回帰(ニーチェ)。宇宙は永遠にくりかえす円環運動であるから、人間の生もこの地上の歓喜と苦痛をつつんだまま永劫に回帰し、根本的に変わらない。ゆえに「救い」などを望むことが無駄で、愚かなことである。人間に残されているのは、「運命を甘受する」(amor fati) ことであり、人生を楽しみ、いさぎよく終えることである。

人間は生と死をくりかえすという説(輪廻)もこれに似ていると思われる。この考えは古くからインドで業(karma)の思想と関連し、仏教でも採用された。ただし、仏教では正しい努力によってこの連鎖をたちきり、解脱を実現することができるとされている。

(19) ガソリンが自動車を動かしながら、自動車によって動かされるが、同一の運動ではない。ガソリンが化学的燃焼によって動かし、車輪の場所移動に従って動かされる。もしも、車輪の運動はガソリンを増加させることができれば、これは永遠の回帰となるであろうが、実際にはできないのである。

(20) 『易経』においてはすべての変化は「陰」と「陽」という静的原理と動的原理によって説明される。しかし、陰と陽の背景には「太極」があり、それは陰と陽による変化を超越している。このように考えれば、トマスの形而上学は東洋的思想にも通じ得るとと思われる。“Inde via aperitur qua multipliciter communes notiones per principia ab Angelico Doctore exposita perficiuntur et harmonice in synthesi nova componuntur” (C. PERA curante, Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium, vol. III, Marietti, 1961, p. 526).

[21]

しかし、このこと、すなわちある「外」のものによって動かされない第一原動者があるということ結論として得たからとしても、それからして、それが全く不動のものであるということにはならない。それゆえ、アリストテレスは更に進んで言うには（『自然学』、第七巻）、これには二通りがありうる。その一つの場合は、かの第一者が全く不動であるということであるが、もしこれが定立されるなら、目指していたものすなわち、ある不動の第一原動者がある、が得られることになる。今一つの場合は、かの第一者はそれ自らよりして動かされることであるが、このことはありそうなことである。何となれば、それ自らによってあるものは、他によってあるところのものよりも、常に先なるものであるから。それゆえに、動かされることにおいても、第一に動かされるものはそれ自らによって動かされ、他によっては動かされないということが理にかなっている。⁽²¹⁾

[22]

しかし、もしこれが承認されるなら、再び同じことが生じる。すなわち、自らを動かすものは、全体によって全体が動かされるのであると言うことは出来ない。なぜなら、こうしては先に言った不都合、すなわちある人が教えると同時に教えられるとか、他の運動においても同様なことが生じるであろうから。

さらにまた、あるものが同時に現実態にあり、そして、可能態にあるということになるから。何となれば、動かすものは、それがかかるものとしてある限り、現実態にあり、動かされるものは、しかし、可能態の中にあるからである。それゆえに、残るところは、このものの一部分は、それに限られる限り、動かすものであり、そして他の部分は動かされるものであるということである。⁽²²⁾ こうしてまた、先と同じもの、すなわちある自ら不動なる動かすものがある、ということになる。

[23]

同様にまた、一つが他によってという仕方、両方の部分が動かされるということも出来ないし、又一つの部分が自らを動かし、そして他を動かすともいえず、また全体が部分を動かすとも部分が全体を動かす、とも言うことは出来ない。なぜなら（もし、かく言うとするれば）、それからして前掲の不都合、すなわちあるものが同じ種の運動に従って、同時に動かし又動かされる、ことになり、可能態と現実態の中に同時にあることになり、更にまた、全体は第一に自らを動かすものではなく、部分に基因して動くものとなるからである（『自然学』、第八巻）。それゆえに、残るところは、自らを動かすところのもののある一部分が不動であって、そうして他の部分を動かす、のでなければならぬということである。

(21) 第一巻第27章6節を参照。

(22) 自らを動かすX者には、原動部分 X1 と動かされる部分 X2 がある。Xは自らを動かすことは、X1 が X2 を動かすこととなるであろう。

[24]

然るに、我らの身近にあるところの、自らを動かすもの、すなわち動物においては、その動かす部分すなわち精魂は、たとえそれが自らによって不動であるとはいえ、偶有によっては動かされるのである。それゆえに、アリストテレスは更に進んで言う、第一動者は、それ自らによってもまた、偶有によっても、動かされることはない。⁽²³⁾なぜなら、我らの身近にあって自ら動くものすなわち動物は、それが死すべきものであるから、その中の動かす部分は偶有によって動かされることとなる。さて、それ自らを動かす死滅するものが、永続的たるある自ら動く第一者に還帰されることは必然である。それゆえに、自らを動かすものには、それは自らによっても、また偶有によっても、動かされることのないある動者がなければならない。

[25]

さてまた、ある自動者が永続的であることがアリストテレスの定立からして必然であることは明かである。なぜなら、もし彼自身が仮定するとおり（『自然学』、第八巻）運動が永久的なものならば、自らを動かすものの生産（この生産されるものは、再生産できるものであると共に死すべきものであるが）は、永久に続かねばならぬ。然るに、この永続の原因は、自ら動かすものの中のある一つではあり得ない。なぜなら、それは常に存在するものではないから。また、そのすべてが同時に〔原因であること〕もあり得ない。なぜなら、そうだとすれば、それは無限に多数となるからであるが、それらは同時に存在してはいないのである。それゆえに、残るところは、ある自らを動かす永久者があって、それがこの下界の自ら動くものの中に生産の永久を惹起するのでなければならぬということである。こうして、この原動者は、それ自らによっても動かされずまた偶有によっても動かされぬということである。

[26]

同様に、自らを動かすものの中のあるものが、⁽²⁴⁾ある運動の結果によって——例えば、飼料が消化されることや、あるいは空気の変化のために⁽²⁵⁾——動き始めることを我らは見る。それは、動物がそ

(23) 精魂は身体を動かす場合、自らをも間接的に動かすことになる。しかし、精魂は身体と共に場所移動したとしても、精魂を生かす部分（生命？）は変化しないで、死ぬときだけ偶然によって変化する。ここで、三段階が設けられる、1) 身体と、身体を動かす2) 精魂と、精魂を生かす（第一に動かす）3) 生命とである。下段から上段に行くにつれて不動性は増える。

(24) N. Kretzman の解釈では、ここで動物としての人間のことが取り上げられている。動物の精魂は死と共になくなるので、明らかに運動の源ではないということは [24] で証明されるとおりであるが、人間の精魂は不滅であるからその証明にカバーされないのではないかと反論されうる。それを見込んでトマスはこの [26] を書いたというのである (N. KRETZMANN, *The Metaphysics of Theism. Aquina's Natural Theology in Summa contra gentiles*, Oxford, 1997, p. 78 以下)。

(25) 多くの写本にはここで、“cum excitatur a somno”（「眠りから覚まされる時のように」）が加えられている (C. PERA, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium*, vol. II, Marietti, 1961, p. 19 を参照)。お腹がすいて、外気が暖かく（寒く）なってめざめることであろうか。眠っている

れ自身動くといった運動とは別のものである。このような運動にあつては、自らを動かす者が偶有によって動かされるのである。このことからして、いかなる自動者も——そのものの原動は自らによつてか、あるいは偶有によつてであつても——永久に動かされるのではないということを承認することが出来る。ところで自らを動かす第一者は絶えず動く。そうでなければ運動は永久なものではあり得ないであろう。なぜなら、他のすべての運動は、自らを動かす第一者の運動によつて惹起されるからである。そこで残るところは、自らを動かす第一者は、自らによつても偶有によつても動かされない原動者によつて、動かされるということである。

[27]

また、より低い天球の動者らが絶えざる運動を起こし、またしかしながら、それらが偶有によつて動かされるといわれることは先の議論に反することではない。すなわちそれは偶有による独力ではなく、より高い天球の運動に従うところのそれらの動者によつて動かされると言われているからである。⁽²⁶⁾

[28]

しかしながら、神はある自らを動かすものの部分ではないがゆえに、アリストテレスは更に深めて（『形而上学』, XII, 1072a23-30）、自らを動かすものの一部分である原動者から全く別の原動者——すなわち神を——探求するのである。さて、自らを動かすものはすべて欲求（appetitus）⁽²⁷⁾によつて動かされるのであるから、自らを動かすものの部分たる原動者は、ある何か欲求されるもの——これは運動においてこれよりも高位にあるものであるが——に対する欲求のために動かさねばならない。

なぜならば、欲求するものはいわば動かし・動かされるものであり、ところで欲求されるものはもっぱら動かすものであつて、動かされるものではないからである。そこで、全く独立した不動な

間靈魂（anima rationalis）は活動していないが、お腹がすくと anima vegetativa（營生魂）が刺激されて人間を起こすのである。だとすれば、不滅である靈魂は per accidens 偶有的に動かされることになるのである。精魂の三種類について、『神学大全』、第一部第78門第一項を参照。

(26) ここでギリシア時代から中世にいたるまで一般的であつた宇宙観に基づいた議論が出てくる。この宇宙観によれば宇宙は地球を中心とする十の天球からなりたっている。地球のすぐ回りに「月天」があり、その上（周り）に「水星天」、さらにまたその上に「金星天」というふうになっていた。従つて、「水星天」が「金星天」に動かされながら、「月天」の永久的運動を起こす。いきなり、人間のことから天文学のことに移る議論で分かりにくいだが、ここで立てられている運動論はすべての現実にあてはまるということを示したいからであろう。図1参照。

(27) たとえば砂糖に蟻がむらがる（砂糖はじつとしていないのに、その方に蟻が動かされる）ように、あるいは「桃李、物言わざれど、下おのずからを蹊^{みち}なす」（『史記』）というようにである（アリストテレス、『形而上学』下、出隆訳、岩波文庫、305頁参照）。桃やすももは別に口をきいて人をまねくことはしないが、よい花や実があるから、人が争つて来て、その下に自然に通り道ができる（本来、徳のある人には自然に人が心服するたとえ）。

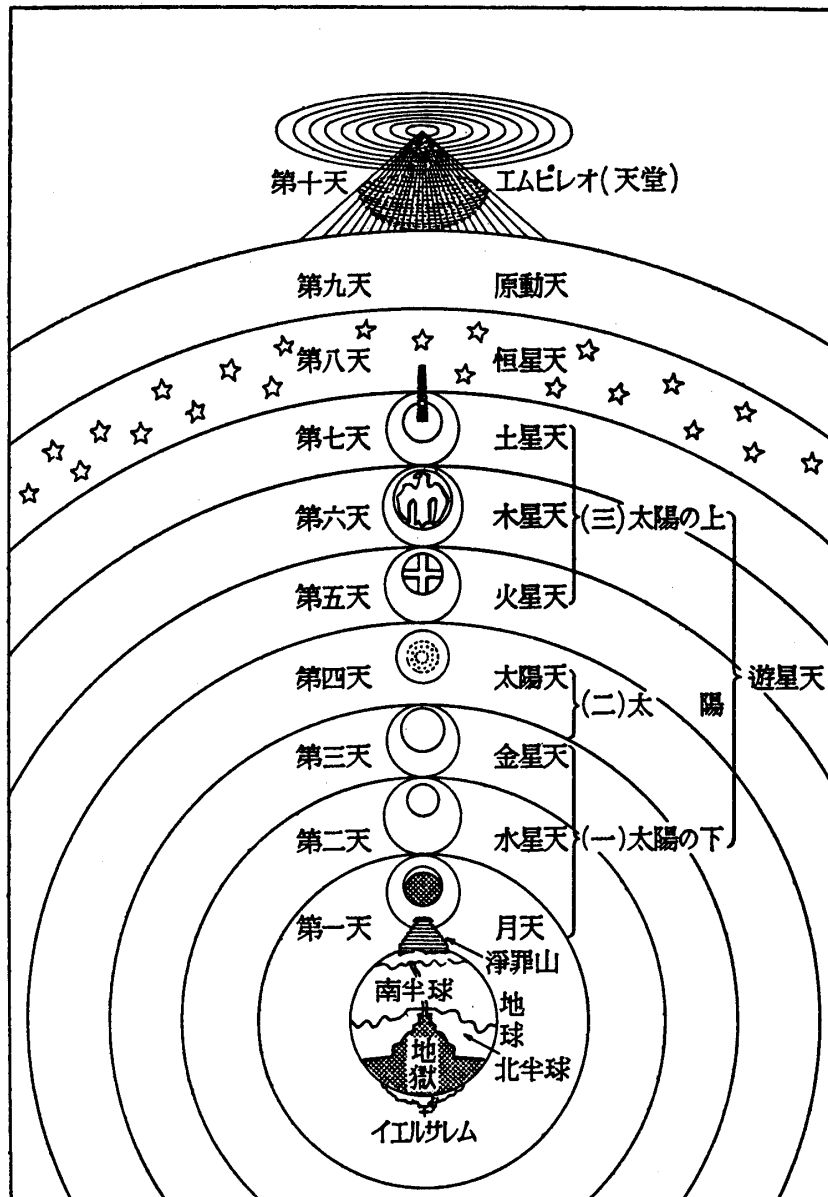


図1. ダンテ、『神曲・天堂』（山川丙三郎訳）、岩波文庫、388頁。トマスとはほぼ同時代のダンテも『神曲』において中世の一般的な宇宙観を打ち出している。確かにコペルニクス以後、地球中心の宇宙観から地動説に代わったが、私たちの宇宙の知覚はそれほど変わっていないと思われる。日常生活においては、朝起きる天文学者も含めて私たちは太陽が昇り、また暮れるのを見るので、自ずから未だに地球を中心に考えている。月から地球を見る宇宙飛行士も、やはり帰る所が一つしかないと思い、地球を中心に考えていると思われる。(E. HUSSERL, „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur” (=Umsturz der Kopernikanischen Lehre), in Marvin Faber, ed., Philosophical Essays in Memory of H. Husserl, Cambridge MA 1940, pp. 309-25 参照)。

る第一原動者が存在せねばならない、これはすなわち神である。

[29]

ところで、上述の論を弱める、二つの見解があるように思われる。その第一は、運動の永遠性を

仮定したことであり、これをカトリック教徒たちは、虚偽と認めているものである。

[30]

これに対して言うべきことは、「神あり」を検証するために、世界の永遠性を仮に出発点に置くことが、最も有効な道である。世界の永遠性が定立された場合、「神あり」はあまり明瞭ではないように見えるからである。一方、もし世界と運動とが新しく始まるとするなら、その世界と運動とを新たに産出するある原因を定立せねばならぬことは分り切ったことである。なぜなら、すべて新たに成るものは、何かある創始者からその起原を得なければならない、というのは何ものも自ら可能態から現実態に、あるいは非存在から存在に、導き出すことはないからである。

[31]

その第二は、先にあげた論証において仮定されたところであるが、第一に動かされたものすなわち天体は、自らの中よりして動かされたものである。このことからして、そのものが精魂をもった生き物 (animatum) になるが、これは多くの人によって承認される場所とはならない。

[32]

これに対して言うべきことは、もし第一に動かすものが自らの中から動かされたものとして定立されないならば、それは全く不動なものによって、直接に動かされるのでなければならぬ。それゆえに、アリストテレスもまた、選言的命題の形で次のような結論を導いて来る。すなわち、不動の第一の動者で自立したものに、直ちに到達せねばならぬか、あるいはまた、自らを動かすものに達し、そこから今度、自立した不動なる第一の動者に達する⁽²⁸⁾かである。

[33]

ところで哲学者 [アリストテレス] はまた、『形而上学』の第二巻 [994 a1-19] において、別の道を進んで行き、作用因 (causa efficiens) においては無限に遡ることは出来ず、唯一の第一の原因に到達すべきであることを示し、そうして我らはこれを神と呼ぶのだとなしたが、この道とは次の如きものである。

順列をなすすべての作用因にあっては、第一のものは中間のもの原因であり、中間のものは最後のものの原因である——その中間のものが一つの場合にも、多数である場合にも。そこで、もし原因が取り除かれるならば、それがその原因が起こす結果もまた、取り除かれる。それゆえに、第一のものが取り除かれたなら、中間のものは原因となることは出来ないであろう。しかし、もし作用因の列を無限に遡るとすれば、その原因のいかなるものも第一のものとはならないであろう。それゆえに、中間者であるところの、他のすべては廃止されることとなる。

しかしながら、これは明らかに虚偽である。それゆえに、第一の作用因ということが定立されね

(28) これについて、第一巻第二十章 [25] 以下においてより詳しい説明がある。

ばならぬ。それは神である。

[34]

さて、なお別の根拠を『形而上学』の第二巻〔993b26-31〕において、アリストテレスの言葉から得ることが出来る。すなわち、最大の程度に真なるものはまた最大の程度に存在するものであると、彼は示すのである。また、『形而上学』の第四巻〔1008b31-1009a5〕においても、二つ虚偽なるものうち、一方は他方よりも一層虚偽である——これは一方のものは他方よりも、より真であるということの意味するが——という客観的な事実から最高に真である何かが存在することを、彼は示している。

ところで、この対比は直接にかつ最大限に真なるものに対する近似性の程度に基づいている。このことからして更に進んで次のとおり結論することが出来る。すなわち、最大限において存在するところのあるものがある。このものを我らは神という。

[35]

如上の他になお、⁽²⁹⁾ダマスコスのヨハネによって、事物の管理ということから取り入れた他の論拠が導き入れられる。この論拠は註解者〔アヴェロエス〕もまた『自然学』の第二巻において（註解七五番）、暗示するところであるが、それは次の如きものである。ある相反し、調和しないものごとが、すべて乃至各々が一定の目的に向けられて整理されないかぎり、一定の秩序において、常にか、またはほとんどか、一致するという事は不可能である。然るに、世界の中では種々雑多な自然的事物が、稀にでもまた偶然にでもなく、否、常にまた大部分において、一つの秩序の中に一致するの⁽³⁰⁾を我らは見るのである。それゆえに、ある何ものかがあって、そのものの摂理によって、世界が管理されているに違いない。そしてこのものを我らは神というのである。

(29) De Fide Orthodoxa, I, 3.

(30) 「全体としての自然は、有機的に組織されたものとして我々に与えられているのではない。しかし自然の所産は、意図をもって現に在るように造られたのでありそれ以外の仕方では造られたのではない、というふうに判断せざるを得ないとすれば、かかる所産に関しては、その内的性質を経験的に認識するためだけでも、反省的判断力の格律が、本質的な意味において必要になってくる。有機的な物としての所産という考えは、意図 (Absicht) をもつ所産という考えがこれに結びつかない限り不可能だからである。(……)「我々が多くの自然物の内的可能を認識する場合にすら、この認識の根底には合目的性が置かれねばならない、そしてかかる合目的性を思いまた説明するためには、この合目的性と世界一般とをある知性的原因 (神) の所産と考えるよりはほかない。(……)「我々が少なくとも我々自身の自然的本性によって洞察することを許されているところのものに従って判断する限りでは、かかる自然目的を可能ならしめる根拠として、知性的存在者以外のものを思いみることは絶対に不可能である。そしてこのことだけが我々の反省的判断力の格律に適い、従ってまた主観的であるとはいえず、しかしおよそ人類に深く付いている根拠に適合するのである。」(カント、『判断力批判』, §75 参照)。

 コラム 神の存在証明について（第十三章を理解するための心構え）

- 神の存在を証明するという企ては、理性を手立てとして信仰内容を洞察するものとして、まずは信仰そのものを起源として持っている。信仰内容（神あり）の真理性は、信仰をもたない者にとっても近づきうるものでなければならないため、理性によって把握され、そこから副次的に、信仰をもたない者に対して信仰の真理と明晰さを納得させるという^{apologia}護教論的課題が生じる。(F. V. STEENBERGHEN, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, Louvain la Neuve, 1980 参照)
- 本章にみられる自然観は近現代科学における自然観と異なる点は少なくないが、だからといってトマスの形而上学は現代に通用しないわけではない。聖書の自然観・宇宙観は非近代的であるが、聖書思想は現代に通用しないわけではないのと同様である。(The idea of nature/ R. G. Collingwood. …Clarendon: Oxford Univ. Press, 1965; The origins of modern science 1300-1800/Herbert Butterfield. …rev. ed. …New York: Free Press, c1957 参照)
- アリストテレスの論証を省略的に紹介しているところもあるので、分かりにくいという印象を与えるが、トマスがアリストテレス的な世界観を当然の予備知識として前提にしている。
(T. S. HIBBS, *Dialectic and Narrative in Aquinas. An Interpretation of the Summa Contra gentiles*, Univ. of Notre Dame Press, 1995; C. MICHON (ed.), *Thomas d'Aquin. Somme contre les Gentils I*, Flammarion, 1999 参照)
- 七百年の間何回も反論されたが、未だに決定的に破れることはない。むしろ反論者たちが反駁されて、そうすることによってトマスの証明はむしろ深められて、強くなったと言えよう。
(H. SEIDL, *Thomas von Aquin. Die Gottesbeweise*, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1996³; L. ELDERS, *La théologie philosophique de Saint Thomas d'Aquin*, Téqui, Paris, 1995 参照)
- トマスはアリストテレスの形而上学的神とキリスト教の神を同一視している。「良いぶどう酒は水で薄められている」(イザヤ1・22)とされているように、トマスがアリストテレスの人間的知恵を神的知恵に混ぜてしまったと批判する反論者に対して、トマスはヨハネ福音書第二章に言及しながら、福音のぶどう酒は薄められたのではなくて、哲学の水は「ぶどう酒に変えられる」のだと答えている。(In *Librum Boethii de Trinitate*, proem. 2, 3 ad 5. O. H. PESCH, *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, Paris, 1994, p. 56s 参照)。
- 神の存在証明は、哲学と信仰とを関連付ける手立てであり、そうすることによって信仰と単

なる「憶測」(conjectura)や「意見」とを区別するように促がしている(O. H. PESCH, op. cit., p. 162; 225)。»Religion without science is blind. Science without religion is lame”(Albert Einstein).「謙虚と忍耐をもって事物の秘密を知ろうと努力する者は、万物をささえて、そのものとして存在させている神の手に知らずに導かれているのである」(『現代世界憲章』, 第36項)。

- トマスの論証を理解するために、「因果律」(principium causalitatis)を念頭におく必要があると思われる。これは、矛盾律と並んで論理学の二大原理である。理由がなければ、いかなる事実も成立せず、またいかなる判断も真ではない。その理由によって、諸事物は他のものではなくまさにそれら自身なのである。すなわち、この原理は一方では思惟(または論理)に、他方では実在にかかわっている。»Scire simpliciter est cognoscere causam propter quam res est et non potest aliter se habere»(In Libros Posteriorum Analyticorum Expositio, I, VI).「生起するすべてのものは原因を有する」(カント,『純粋理性批判』, B816 参照)。但し、カントは原因をただ単に自然科学の「決定論」的な意味で捉えている。
- «I conceive of the metaphysics of theism as a particular systematic, argumentative exposition of philosophy. And, of course, such an exposition is just what ‘teaching philosophy’ amounts to—or might amount to, if we teachers of philosophy were more ambitious...”(N. KRETZMANN, The Metaphysics of Theism. Aquina’s Natural Theology in Summa contra gentiles, Oxford, 1997, p. 49).
- 運動(変化)からの論証の骨子を次のようにまとめることができる。「もしBがA中で進行している過程の原因であるならば、Aが起こるのは、B中の過程の故であり、そのBのさらに別の事象C中にあるからであろう。今度はCが作動するのは、Dに原因のあるC中の過程の故であろう、等等。しかし、事象B, C, D, ……の連鎖を一括し、そしてそれをXと呼ぶ。X中のこの変化の過程を支えるのは、それ自体変化の過程にはありえないなものかである。こうして、世界における変化と生成に関する不変の原因に導かれるのである(『哲学の三人: アリストテレス・トマス・フレーゲ』/G. E. M. アンスコム, P. T. ギーチ著, ……東京: 勁草書房, 1992参照)。例えて言えば、牛乳加工工場(C)で、ある機械(B)の中に起こりつつある牛乳からのバターへの変化(A)を支えているのは、それ自体は変化しない「バターの成り立ちプロセス」である。作り方が変わっても牛乳がバターに変わるワケは六千年前と全く同じである。単なる水からバターになるわけがないし、マーガリンがバターとは全く異なる製造過程で作られる。
- 現代的な神の存在証明は、R. SWINBURNE, Is there a God?, Oxford-New York, 1996. A. STAGNITTA, Dio. Il romanzo dell’essere e del Dio degli dei, Armando, Roma, 1998. U.

SAURO-S. QUATTRIN, *La rivincita dell'infinito. Il cosmo e l'uomo: una via per giungere a Dio*, LDC, Torino, 1999. P. DAVIS, *God and the New Physics*, Penguin, 1990 (『神と新しい物理学』, 岩波書店)。J・ポーキングホーン, 『世界・科学・信仰』, みすず書房, 1987. G・コイン他編, 『宇宙理解の統一をめざして, 物理学・哲学・神学からの考察』, 南窓社, 1992年。ホワイトヘッド著作集, 松籟社, 1980-1989. R. SPITZER, *Proofs for the Existence of God*, Part I, *International Philosophical Quarterly*, Vol. XLI (2001) 162-181; Part II, *ibidem*, 305-331. "Center for Theology & the Natural Sciences" (URL: <http://www.ctns.org>). <http://www.formalontology.it/>.

- 「聖にして母なる教会は、すべての物の始めであり終極である神を、人間の自然的理性の光によって、被造物を通して、確実に認識することができるかと確信し、教える。「信仰と理性とは相反するものではなく、相互に助け合うものである。事実、正しい理性は信仰の基礎を明らかにし、信仰の光に照らされて、神についての学問を成立たせるからである。また、信仰は理性を多くの誤謬から救い、数多くのことを認識させるからである。」(第一ヴァティカン公会議, 『ディ・フィリウス』, Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum...*, 3004および3019)。
- 『神学大全』における「神の存在証明」, 第一部第二問第一項以下を参照。(山田晶編, 『トマス・アクイナス』・世界の名著, 中央公論社, 1975年; 『神学大全』, 高田三郎訳注, 創文社, 1960年参照。

第十四章 神を認識するためには除外の道を用いねばならないこと。

[1]

我々は神と呼ばれる第一者が存在することを示した。さて、それに従って第一者の特性 (conditions) を調査しなければならない。

[2]

ところで、神の実体を考察する際に我々は特に除外の方法 (via remotio⁽³¹⁾) を使用すべきであ

(31) 神探究のこの方法は「否定神学」theologia negativa といわれる。この方法はプロティノス (205年頃-270年) にさかのぼるが、その思想の影響を受けたギリシア教父たちによって、東方教会における一つの伝統となった。トマスはそのような伝統を継承している。しかし、トマスにおいては「否定の道」一辺倒になることなく、同時に、被造物のうちに見いだされる完全性を最大にしてこれを神に帰するという「完全性の道」via perfectionis が併用される。インド哲学においても、究極の現実に達するために、neti neti (否・否) の方法が進められているが、これはキリスト教的観点からすれば analogia の方法によって補う必要があると思われる” (C. PERA, op. cit., vol. III, p. 519 参照)。

る。というのは、その不可量性の故に神の実体は我々の知性が到達するあらゆる形相を越えているからである。従って、神の実体は何デアルカを知ることを通しては我々はそれを把握することはできない。しかしながら、神性が何テナイカということを通して、それについてのある知識をもつことができる。すなわち、我々は自分たちの知性を通して神から多くの事柄を除外すればするほどに従って、神についての知識により一層近づくのである。というのは、我々はある事象と別の事象との違いを十分に理解すればするほどより完全にその事象を知ることができるからである。実際には、各事物はそれ自体においてその他のすべてのものとは違う固有の存在をもっている。というわけで、我々が定義を知っている事物に関しては我々はまず第一にそれらを類の中におき、それを通してその事物が一般に何デアルカがわかり、次に差異を付け加えてそれを通して事物は別のものと区別される。こうして事物の実体についての完全な認識が成り立つのである。

[3]

しかしながら、神の実体を考察する際に、それが何デアルカ、つまり一般的な類として把握することはできないし、また肯定的な差異を通して神と他のものごとを区別して理解することもできない。この理由から否定的な差異を用いることによって神と他のものごととの区別を引き出さなければならない。さて、肯定的な差異の場合に、ある一つの相違が他の相違を限定し、ある事物を他の大多数の事物と区別すればするほどそれについての完成された規定にますます近づくのである⁽³²⁾が、同様に否定的な差異の場合もある事物を他の大多数の事物と区別する別の差異によって限定される。例えば、神が偶有でないというならば、従って我々は神とすべての偶有を区別する。次に神が物体でないと付け加えるならば、さらに神と幾つかの実体を区別する。このように順序正しくすすめば、このような否定によって神は、彼でないすべてのものから区別される。最終的に神がすべてのものから異なったものとして理解された時に神についての、適切な考察が得られる。しかし、この知識は完全でないだろう。というのは、神がそれ自身として何デアルカが認識されることはできないからである。

[4]

除外の道を通して神についての認識に進むために、出発点として、すでに述べたことから今や明白であること、すなわち神は絶対的に不動であるということを採用しよう。聖書の典拠もまたこれを確認している。マラキ書3章6節に次のように書かれている、「まことに、主であるわたしは変わることがない」。ヤコブの手紙1章17節に、「御父〔神〕には、移り変わりも、天体の動きにつれて

(32) 例えば、「もの当てゲーム」においては、ある人に当てるべきものごとを考えていただく。そして当てようとする人は、次のような質問、「そのものは日本にありますか」、「兵庫県にありますか」、「尼崎にありますか」、「この部屋にありますか」、あるいは、「生き物ですか」、「動物ですか」、「四本の足をもっているか」などによって、様々な相違・差異を確かめることによってものを突き止めることができる。

生ずる陰もありません」。さらに民数記23章19節に、「神は人ではないから、かわることはない」⁽³³⁾。

De Dei aeternitate

第一五章 神は永遠なること。

[1]

我々が言ったことから神が永遠であることは一層明らかである。

[2]

存在し始めるものごと、あるいは存在しなくなるものごとすべては、動かされあるいは変化を受けてそうなのである。しかしながら、すでに示したように神が全く不変であるので、神はすべての始まりも終わりもなく、永遠である。

[3]

そのうえ、動かされるものごとだけが時間によって測定される。というのは時間が、『自然学』の四巻 [219b1-2] で明らかにされているように、運動の尺度 (numerus) であるからである。しかし、神は証明されたように、全く運動のないものであり、従って時間によって測定されることはない。それゆえに、神の中にそれ以前やそれ以後ということはない。すなわち、神は非存在の後に存在をもつことも、存在の後に非存在をもつこともできない。そして、いかなる継続も神の存在において見られることはない。上記述べた事柄すべてが、時間なしに考えることはできない。それゆえに、神は自らの全存在を同時に所有しているので、始めも終わりもなく、存在しているのである。永遠とは、要するに (ratio) これらによって構成されるものである。

[4]

さらには、神が存在しなかった後に存在した時間があるということが正しいのであるならば、神は非存在から存在するまでに何 [誰] かによって引き出されたことになる。それは、神自身によってなされることはできない、というのは、存在しないものは何もできないからである。もし、別のものによってもたらされたのであれば、従ってこの他のものは神より前に存在していたことになる。しかし、神が第一原因であることはすでに示した。このゆえに、神は存在し始めることもなかったし、存在しなくなることもないのである。というのは、永久に存在しているものは永久に存在するための能力をもっているからである。従って、神は永遠である。

[5]

(33) “*Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec filius hominis ut mutetur*” (Vulgata 訳参照)。新共同訳は、「神は人ではないから、偽ることはない。人の子ではないから、悔いることはない。」となっている。

さらに、我々はこの世において、存在できるものと存在できないもの——すなわち生成と消滅にさらされているもの——を見出だす。しかし、存在できるものは一つの原因をもっている。なぜならば、そのものは存在と非存在——すなわち二つの正反対のもの——に等しく関係するのだから、存在が生じるということはある原因に帰せられなければならない。

さて、アリストテレスの論法によってすでに証明した〔13章〔11〕以下〕ように、ある一つのは原因の連鎖において無限にすすむことはできない。従って、必然的な存在である何かをおかなければならない。しかしながら、すべての必然的な存在者は外部からその必然性の原因をもつか、それともそれ自身として必然的であるかのどちらか一方である。しかし、外部の原因による必然性をもつかなる必然的な存在者において無限にすすむことはできない。それゆえに、それ自身において必然的である第一の必然的な存在者をおかなければならない。これが神である。というのは、我々が示したように神が第一原因だからである。従って、それ自身において必然的ないかなるものも永遠であるから、神は永遠である。

〔6〕

さらに、アリストテレスは時間の永久性から運動の永久性を示し〔『自然学』, VIII, 251b12-28〕, そこから彼は動かす実体の永久性を示す〔258b13-259a8〕。さて、第一の動かす実体は神である。従って、神は永遠である。ところが、我々が時間や運動の永久性を否定しても、動かす実体の永久性の証明が残るのである。というのは、もし運動が始まりをもつのであれば、それはある動因によって開始されたからである。その動因もまた他の動因によって開始した。こうして、永遠に進むか、あるいは始めをもたない動かす原因に達するかのどちらか一方である。⁽³⁴⁾

〔7〕

聖書の権威はこの真理に証言を提供する。「主よ/あなたはとこしえの王座についておられます」(詩編102・13)。さらに、「しかし、あなたが変わることはありません。あなたの歳月は終ることがありません。」(同上28)

コラム さらに深めるために

「時間の外にある神は、もっと迫力のある表現で、『すべての瞬間において宇宙の存在をささえている』という意味で『創造』をおこなうと考えられる。ただ単に宇宙をスタートさせた神（これは有神論ではなく、理神論 deism である）ではなく、たえず働きかける神である。The remote cosmic

(34) 『神学大全』, 第一部第十問参照。

creator is thus given a greater sense of immediacy—he is acting here and now—but at the expense of some obscurity, for the idea of God being above time is a subtle one.

選言的に、創造の原因になった神と、(時間も含めて) 宇宙の存在を支えている時間を超えた神は次のように図解される。それぞれがその前のものに依存する事件の連鎖を考える。出来事を時間的に以前から系列, $\dots E_3, E_2, E_1$ で表わすことができる。 E_1 は E_2 によって生じ、それは E_3 によって生じる、といった具合である。この因果の鎖は

$$\begin{array}{ccccccc} & & L & & L & & L \\ \dots \rightarrow & E_4 & \rightarrow & E_3 & \rightarrow & E_2 & \rightarrow & E_1 \end{array}$$

で表わされる。ここでLは物理学の法則 (law) で、一つの出来事が物理学の法則によって次の出来事を生じることを示している。

原因としての神という概念は、Gで示す神をこの原因の連鎖の第一の要素として

$$\begin{array}{ccccccc} & & L & & L & & L & & L \\ G \rightarrow \dots \rightarrow & E_4 & \rightarrow & E_3 & \rightarrow & E_2 & \rightarrow & E_1 \end{array}$$

と表わせる。しかし、神が時間の外にあるならば、彼はこの因果の連鎖の中にはあり得ず、鎖の外にあって、すべての繋がりを支えている。従って

$$\begin{array}{ccccccc} & & G & & G & & G \\ & & \downarrow & & \downarrow & & \downarrow \\ & & L & & L & & L \\ \dots \rightarrow & E_4 & \rightarrow & E_3 & \rightarrow & E_2 & \rightarrow & E_1 \end{array}$$

となり、この図は連鎖に始め(時間の始まり)があってもなくても(無限に古い宇宙)、適用できる。この図では、神は宇宙の原因というよりはむしろ説明である。」

P. DAVIS, *God and the New Physics*, Penguin, ²1990, p. 45 (『神と新しい物理学』, 戸田盛和訳, 岩波書店, 1994, 60頁, 但し, 和訳には欠けている部分がある)。なお, R. SWINBURNE, *The Existence of God*, Oxford, 1979, chap. 7 を参照。

“Le néant n’est que néant et ne peut servir de point de départ à aucune oeuvre. Un moment où il n’y aurait rien est un pur non-sens; car pour qu’il y ait moment, il faut qu’il y ait déjà quelque chose. Un moment est une position du temps; cherchant à évoquer le non-être antérieur au monde, nous le logeons aussi dans le temps, et nous constituons ainsi une sorte de temps vide, infini, sans différenciation, prêt à recevoir, en l’un de ses instants prétendus, le monde et sa durée à lui, désormais définie et consistante. Mais cela n’a aucun sens. Avant la durée qui mesure l’être, il n’y a aucune durée” (A. D. SERTILLANGES, *Les grandes theses de la philosophie thomiste*, Paris, Bloud et Gay, 1928, 86; ‘Il mistero della creazione’, in: «La Civiltà

Cattolica”, 2000 IV 315-327 参照)。

«Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo instituitur, et sic est de genere relationis» (第二卷18章)

De Dei simplicitate

第十六章 神の中には受動的可能態がないこと。

[1]

しかしながらもし、神が永遠であるとするとは必然的に神において可能態はない。

[2]

実体に可能性を含んでいるものごとは、それが可能態を持てばもつほど存在しないこともありうる。というのは、存在することができるものは、存在しないこともありうるからである。しかし、神は永遠であるので、神である限りにおいて存在しないことはありえない。従って、神には存在への可能態はない。

[3]

さらに、ある時には可能態の中にいたり、ある時には現実態の中にいたりする存在者は現実態の中の存在である以前に可能態の中にいるけれども、端的に (simpliciter) 言えば現実態は可能態よりも前にある⁽³⁵⁾。というのは、可能態はそれ自身を現実態に引き上げることはないからである。すなわち、可能態は現実態の中にある何かによって現実態に引き上げられなければならないからである。従って、ある仕方において可能態の中にあるどんなものも、自己自身に先だつ何かを持っている。だが、上述したこと [13章] から明らかなように神は第一存在者であり、第一原因である。それゆえに神は彼自身の中に可能態の混合をもたない。

[4]

同じく、それ自身が必然的に存在するものは、いかなる状態においても可能的に存在することはないのである。というのはそれ自ら必然的な存在であるものは原因をもたないからであるが、上述したように [前章] 可能態の存在はどんなものでも、むしろ原因をもっている。しかし、神は自らして必然的に存在するものである。従って、神はどんな状態においても可能的に存在するものではない。それゆえに神の実体においていかなる可能態も見当たらない。

[5]

(35) 鶏と卵どちらが先か、という単純な形而上学で言えば、トマスは明らかに鶏が先でなければならないと言うであろう。

同じく、それぞれの事物はそれが現実態の中にある限りにおいて作用する⁽³⁶⁾。従って、完全に現実態でないものは、それ自身全体ではなく、それ自身の部分で作用する。だが、それ自身の全体で作用しないものは、第一の作用ではない。というのはそれは何かの関与を通じて作用するからであり、その本性からではない⁽³⁷⁾。従って、第一の作用者、すなわち神は可能態の混合をもつのではなく、純粹な現実態である。

[6]

その上、それぞれの事物が現実態の中にある限りにおいて自然に作用するように、事物が可能態の中にある限りにおいて、同じく自然に受動的である⁽³⁸⁾。というのは運動は「可能態として存在するものの現実化 (*actus potentia existentis*)」〔『自然学』, III, 201a10-11〕だからである。しかし、神は上述したこと〔13章〕から明らかであるように完全に非受動であり、不変である。それゆえに、神は可能態——すなわち受動的可能態——をもたないのである。

[7]

さらにまた、我々はこの世の中で可能態から現実態へと移行する物事を見る。さて、その物事は自らを可能態から現実態へ引き出すのではない。というのは、可能態にあるものは、まだ存在しないものであり、ゆえに作用することもできないからである。従って、事物を可能態から現実態に導くものが以前に存在していなければならない。そして、もしそのものも可能態から現実態に変わるのであるならば、その前に他の事物を据えなければならず、それによって現実態に還元される。ところが、これは永遠に遡ることはできない。従って、ただ現実態にあり、少しも可能態でない、あるものに到達しなければならない。そして、そのものを我々は神と呼ぶ。

こういう風にも説明できる 「現実」(「現実態」) *actus* と「可能性」(「可能態」) *potentia*

あらゆる変化は二つの角度から見ることができる。つまり、出発点 (*a quo*) と終着点 (*ad quod*) である。しかし、両方にまたがって何か恒常的な項目も前提にしなければならない。例えば、赤ちゃん (出発点) から大人 (終着点) になったのは同じ人間であり、三宮と梅田の間に走るのと同じ電車である。

(36) ラテン語の先生は、ラテン語をものにした分だけ、ラテン語の先生らしい作用 (ラテン語を教えること) ができる。

(37) 英語のネイティブ・スピーカーはその「本性」から英語を話し、そうでない人は英語に関与した分だけ話すのである。

(38) ネイティブ・スピーカーは話そうとすると自然に母国語を話す。外国語を学ぶ可能性を持つ人は、自然に外国語を吸収する側に立つ。

パリからローマに移動する人は同一の人間のままであるが、位置付けを変えているだけである。すなわち、二つの場所はその人の変化の局面を示している。バターに変わった乳脂（クリーム）の変化は牛乳と呼び続けることのできる（同じ実体のもの）変化である。もしFが、それが何であれ、Gになったとしても、あるいはGでないものがGになったとしても、だからと言って、FとGが存在しなくなったわけではない。おそらく、変化の前に現実態としてのGがなかったが、存在する可能性を持っていた。つまり、立っているソクラテスは座っているソクラテスを殺したのではないが、彼が立つ可能性の状態から現実に入った姿勢に移ったのである。つまり、私は歩いていないが歩くことができるし、歩くと言う可能性をもっている。また、私は飛ばないし、飛ぶことができないし、飛ぶ能力がない。つまり、私は飛ぶと言う可能性をもっていない。

Gが存在するという事実は事物（形相、完全性、現実態）の肯定的な限定であるから、最初に「非Gである」というのは欠如を表現し、単なる否定でないと言うことができる。すなわち、現実態の欠如からその所有に及ぶこと、また逆に現実態の所有からその欠如に及ぶことが変化である。いかなるものであれ（欠如のプロセスでさえ、例えばソクラテスは髪が抜けていくことで現実として禿げになった）変化したものはすべて現実の状態（現実態）にあるものとして考えることができるので、すべての変化は可能態から現実態への移行と考え得るのである。「移行」という言い方だけでは変化を説明したことにはならない。「私は昨日梅田に行った」という時に、「なぜですか」と問う人に対して、「園田駅から電車に乗って、それから梅田まで移動した」と答えたら、説明にならないと同じである。「買い物をしに行った」と言ったら、誰でも分かるであろう。変化を説明するために、可能態と現実態という概念を導入する必要性はここにあると思われる。物事は「どのように」変化するかだけではなくて、「なぜ」かという問いに答えるのは哲学らしい所である。

現実態と可能態という二つの概念は、時間の中での現象の連続性だけに限定し、変化を不可能なものにする詭弁を避けられるメリットをもっている。(C. MICHON, *Somme contre les Gentils*, I, GF Flammarion, Paris, 1999, p. 400-401 参照)

A Modern Interpretation of “Summa Contra Gentiles” (2)

Andrea Bonazzi

Tomoko Kitagawa

13 : Reasons in proof of the Existence of God

14 : That in order to a Knowledge of God we must proceed by the method of Remotion

15 : That God is Eternal

16 : That in God there is no Passive Potentiality

The proofs for God’s existence are borrowed from arguments by philosophers and Catholic teachers (I, 13). The primary demonstration is the Aristotelian one from motion. The argument is an extended version of the terse and more famous first way of the *Summa Theologiae*. But even in this expanded version the proof is compressed: it summarizes in a few pages premises Aristotle develops through several books of the *Physics and Metaphysics*. The brevity of treatment reflects a reversal in structure and a transformation of intention. Since the *Contra Gentiles* considers philosophy under the light of revelation and reorders philosophical questions to serve theological ends, it reaches God not at the very end of its inquiry but at the outset. Brevity is significant for another reason: Thomas begins the chapter 13 by noting that he is simply restating familiar arguments. In the traditions with which Thomas concerns himself in the book, there was no disagreement over the existence of God. The brevity of the argument and the absence of dialectic, support the view that the *Contra Gentiles* is not an apologetic work designed for unbelievers.

The argument for God’s existence moves from the phenomenon of motion or change in the sensible world to a transcendent, causal source of motion. Thomas focuses upon the two key premises of the argument: (a) everything that is in motion is moved by another, and (b) procession to infinity among movers and things moved is impossible. The clearest argument in support of the first premise begins from the definition of motion as an actualization of the potential as potential (*Physics*, III, 3, 201a10). Aristotle’s definition captures the in-between status of motion, its ordered incompleteness. Motion is a process ordered to the actualization of a potency, to the acquisition of some thing, state, or capacity. Prior to motion, a substance is potentially receptive of a change; after motion, it has actually undergone the change. What is capable of change or able to move must be brought into act by something already in act, since the potential is never reduced to act except by that which is in act. If this were not so, a moving thing would have to be “at once in act and potency with respect at the same thing”.

If there were an infinite regress of moved movers, motion could never have begun: “in an ordered series of movers and things moved”, the removal of the first mover cancels the motion of all other members of the series. On the supposition of an infinite series of movers, there is no first mover; all are intermediate movers. The infinite series simply postpones an answer to the question concerning the cause of motion. Thomas also argues that an infinite series leads to something impossible, namely, that a body would traverse an infinite distance in a finite time.

“In an apparent paradox, Thomas uses God’s absolute independence and self-sufficiency as the basis for refuting the view that God is aloof from the world” (T. S. HIBBS, *Dialectic and Narrative in Aquinas. An Interpretation of the Summa Contra Gentiles*, Univ. of Notre Dame, 1995, p 36). Thomas accuses his opponents of having an imperfect understanding of perfection, that is, of projecting standards of human perfection onto God. In a reversal of perspective, God is no longer seen solely as an end to be attained, but also as the source and exemplar of the life of wisdom.