

## 「神らしい神」——トマス・アクィナスにおけるプレゼンツとピュシスとしての神(=存在)の側面について

上田圭委子(東京都立大学非常勤講師)

### はじめに

ハイデガーは、『形而上学の存在 - 神 - 論的体制』<sup>1</sup> (1956/57) (以下、『体制』論文と略称)において、ヘーゲルとの対決から出発しつつ、「形而上学」は、「ギリシア人のもとでの始まり以来」、存在・神論であるが、「神」がどのようにして哲学の中に入り来ったのかといえば、それは「自己原因(causa sui)」としてであるとする<sup>2</sup>。そして「このような神には人間は祈ることも犠牲をささげることもできず」「自己原因の前で人間は畏怖の念(Scheu)<sup>3</sup>から跪くこともできず、またこの神の前で楽を奏したり踊ったりもできない」としつつ、

<sup>1</sup> Vgl. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 11, 2006, Vittorio Klostermann, S. 51-79. 以下、ハイデガー全集からの引用は、(GA 巻数、頁数)において示す。『体制』論文でハイデガーが主題的に語る「差異」および「根拠」に関しては、本発表では十分に検討することはできていない。その内容については、井上克人「差異と没根拠」(『ハイデガー読本』秋富克哉・安部浩・古荘真敬・森一郎編、法政大学出版局、2014年、273-281頁所収)を参照。

<sup>2</sup> 正確には、以下のように言われている。「神は、哲学の中へと、担い分け (Austrag) によって入ってくる。私たちはさしあたってこの担い分けを、存在と存在者との差異の本質に先立つ場として思索する。存在と存在者の差異が形而上学の本質の構造における見取り図をなしている。担い分けが、(存在者をその現)前へと齎している根拠としての存在を生み出し、授ける。そうした根拠自体は、根拠によって根拠づけられたものからの、根拠にふさわしい根拠づけ、つまりは最も根源的な事象による引き起こしを必要としている。この根源的な事象が、自己原因(causa sui)としての原因 (Ursache) である。それが、哲学の中へ来った神のための事柄に即した名前なのである。」GA11, 77。(ただし、丸括弧内の言葉は、発表者が補った)。このハイデガーの存在の思索の立場からの言葉は、それ自体、私たちが、目を背けずに考えるべき事象への指示を含む重要なものであると思われる。しかしながら中世を含む長い西洋の歴史のなかで、形而上学および存在神論における「神」が、『体制』論文で言われる「哲学の神」でのみあったのか、それだけが形而上学が存在神論であり続けた理由であるのかどうかについては、ハイデガー自身の存在の思索の道に即して見ても、やはり検討の余地があるように思われる。また、「存在神論」としての「形而上学」を欠きさえすれば、神についての思索が、「神らしい神」により近くなると言われているわけではないことにも注意が必要であろう。この点について、神学者パネンベルクは「神についての神学的な発言は、それが真理の妥当性を要求するためには、形而上学的な思惟への関係が必要とする。なぜなら、神についての発言は、形而上学的な反省によってのみ保障されうる世界概念に頼らざるを得ないからである。それゆえ、キリスト教神学は、哲学がその大なる形而上学的伝承を現在の思惟の課題として再び真剣に受け取ることが望みかつ歓迎しなければならないのである。神学がこのように形而上学を頼りにするという事態を、たしかに今日の神学者たちは、ごくまれにしか認めていない。けれども、この事態は、形而上学という対項をもたない神学的神論がケリュグマ的な主観主義か、それとも脱神話化のどちらかに墮するか、あるいは、しばしば同時に両者に墮するということから、すでに明らかである」としており、カトリック神学において、「マレシャル、ラーナー、ロッツ、コレート」らの「超越論的トマス主義」によって行われた「神学の形而上学的な基礎づけ」にも言及している。Vgl. Wofghart Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, S. 7-19, (邦訳: ヴォルフハルト・パネンベルク『形而上学と神の思想』座小田豊・諸岡道比古訳、法政大学出版局、1990年)。

<sup>3</sup> ハイデガーは、1942/43 冬学期講義では、ギリシア語の Αἰδώς を「畏怖の念 (Scheu) と訳し、「ギリシア的に考えられた畏怖の念は、人間が抱く感情ではなく、人間への存在の関わりという人間の本質を規定する調律としての気分」であるとしていた (GA54, 110)。また『哲学への寄与』では Scheu は「別の始まりにおける思索の根本気分」のひとつとされていた (Vgl. GA65, 14)。

「自己原因としての神」を「あきらめなければならない」ような「神-無き思索 (gott-lose Denken)」の方が、「神らしい神におそらくより近い」(Vgl.GA11,77)としていた。こうしたハイデガーの言葉は、「特にヘーゲル」に向けられているとはいえ、「すべての形而上学」を射程に入れて語られてもいる (Vgl.GA11,64)。そのため、「在る者 (Qui est)」(S.th.I.q13.a11)<sup>4</sup>を神の固有の名とするトマス・アクィナスの形而上学にも妥当する批判であるように読めるし、また実際に読まれてきた<sup>5</sup>。そしてそのうえで、こうした批判は、トマスには通用しないとの反論も数多くなされてきた<sup>6</sup>。しかし、そもそも『体制』論文における「哲学の神」は、中世におけるトマスの「存在 - 神 - 論」の「神」の概念と、重なりうるのであろうか。本発表は、この疑問についてのささやかな検討を目指す。

本発表では、第1節において、ハイデガーの用いる「形而上学」という言葉および「存在 - 神論」という言葉の意味の範囲の時期による変遷を確認したうえで、『体制』論文においてハイデガーが「存在 - 神 - 論」における「神」と呼んでいる「哲学の神」とは、どのような意味内容を持つのか、同年のヘーゲル『論理学』演習記録を参照しつつ考察する。

そのうえで第2節では、ハイデガーが『体制』論文で「哲学の神」とは区別していたと考えられる「プレゼンツ - ピュシス」的なヘーゲルの絶対者(神)に対応する側面を、トマスにおける神(=存在)概念のうちにも見いだすことができるのかを、『神学大全』第一部(第8問第1項)の神の諸事物における臨在への問いおよび第2部の1(第109問から114問)の「恩恵論」に即して検討する。

## 第1節 ハイデガー『形而上学の存在 - 神 - 論的体制』における「形而上学」と「存在 - 神 - 論」とは何を意味しているのか

### A. ハイデガーの存在の思索における「形而上学」および「存在 - 神 - 論」という言葉

<sup>4</sup> トマス・アクィナス『神学大全』の原文については、Sancti Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, Prima Pars, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961, および Sancti Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, Prima Secundae, Biblioteca de Autores Cristianos, 1962 を参照した。

邦訳についてはトマス・アクィナス『神学大全 I』山田晶訳、中公クラシックス、2017年およびトマス・アクィナス『神学大全 II-I』106-114 稲垣良典訳、創文社、1996年第二刷を参照したが、引用にあたっては、趣旨を際立たせるために、ラテン語原文から発表者自身が訳した箇所もある。

<sup>5</sup> 山本芳久「トマス、スコトゥス、スアレス 「スコラ哲学」の解体と再建」(秋富克哉・安部浩・古荘真敬・森一郎編『続ハイデガー読本』、法政大学出版局、2016年、44-51頁所収)を参照。また、Cf. John.D. Caputo, Heidegger and Aquinas, Fordham University Press, 1982, および Vgl. J.B. Lotz, Martin Heidegger und Thomas von Aquin, Neske, 1975, S.41

<sup>6</sup> 前掲書の著者ロッツは、「存在忘却のうちにハイデガーはトマス・アクィナスも含めている」が、「アクィナスが存在を熟考することで、かなり広く存在忘却を乗り越えていたことを、ジルソンは明らかにした」とし、自身も「同じ見解を主張」する。さらに、「他の多くの人たち、例えばC・ファブローやA・ケラーやM・ミュラーやK・ラーナーやG・ジーベルトなど」とも、「見解の一致を得た」としている。ロッツは、「ハイデガーほど存在問題を哲学的営為の中心に主題的に引き戻した思想家はいないし、ハイデガーをきっかけとしてわれわれはトマスにおける存在を新たに見直すことを学んだ」としつつも、「ハイデガーが存在を明確に主題化したことについては、彼はアクィナスを凌駕しているのだろうが、それでもハイデガーに比べて、アクィナスのほうが存在を一層広遠に展開している」であり、「存在のもっとも内的な深みに関して、ハイデガーはいまだ存在忘却を超克していない」としている。(a,a,O,S.41, 邦訳は、ヨハネス・ロッツ『ハイデガーとトマス・アクィナス』村上喜良訳、勁草書房、2014年、38頁を参照)。

## の意味の変遷

私たちは、まず、ハイデガーにおける「形而上学」およびそれと結び付けて語られる「存在 - 神 - 論」という言葉の使用の変遷を振り返るところから、考察を始めたい。

### ①ハイデガーにおける「形而上学」の意味の範囲の変遷とトマスの「形而上学」の位置づけ

ハイデガーは、1928年夏学期講義では、アリストテレス『形而上学』に言及しつつ、「形而上学の概念は《存在論》と《神論》の統一を包括している」(GA26,33)とするとともに、形而上学がかかわるのは「存在そのもの (das Sein als solches)」と「存在者全体 (das Seiende im Ganzen)」(GA26,33)であるとしていた。少なくとも20年代のこの時期までは、端的に「存在そのもの」を問うことも、形而上学という言葉の意味の内に含まれており、したがってハイデガーの当時の立場もまた、「形而上学」という語の意味の中に含まれていたものと考えられる。

これに対して、1932年夏学期講義(『西洋哲学の原初』)では、ハイデガーは、自らの存在の思索を、「形而上学」とは区別して語っている<sup>7</sup>。そして40年代には「形而上学」は、「存在者の存在を思索」しはするが、「存在そのものを思索せず」、「存在と存在者の差異も思索せず」また「存在そのものの真理を問わない」(GA9,322)とされるに至っている。こうした意味での「形而上学」の内部には、もはやハイデガー自身の立場は含まれなくなっている。とはいえハイデガーは、その後も「形而上学の本質」を「もっとも思索に値するもの」(GA11,63)として位置付けており、「存在そのもの」を思索するという20年代の意味での「形而上学」の企図は引き続き維持されていると言えるように思われる。

さらに『体制』論文では、「形而上学」の語は、「根拠づけること」および「根拠について釈明を与えること」(GA11,66)として用いられると同時に、技術論と結びついた、「近代の主観性の形而上学」の意味でも用いられており、この意味での「形而上学」の「支配」は、「現代技術」の「見通し得ない、狂ったようにふるまう諸々の発展という姿」において見て取られてもいる(Vgl.GA11,78)。

したがって、30年代以降のハイデガーが「形而上学の克服」を語ったからといって、即座にあらゆる「形而上学」をハイデガーに依拠して批判することができるというわけでは

---

<sup>7</sup> この講義の冒頭では、「奥深い存在 (Seyn) の意味 (真理) への根源的な問い」に基づき、「形而上学の終わり」へと向けて「哲学を取り壊す」ことを「私たち」の「任務」であると語っており (Vgl.GA35,1)、明らかに、自らの立場と「形而上学」とを区別していることが見て取られ得る。この講義の内容については、陶久明日香「西洋哲学の原初」(『ハイデガー読本』秋富克哉・安部浩・古荘真敬・森一郎編、法政大学出版局、2014年、221-230頁所収)の特に229頁を参照。また発表者も、2019年の日本哲学会一般研究発表において、「西洋哲学の原初」講義を扱い、この講義におけるハイデガーのパルメニデス解釈に即しつつ、存在と存在了解、存在の現存性とそれを認取する「今」としての現在 (プレゼンス) の共属性について論じたことがある。この講義では、ハイデガーは、パルメニデスにとっては、「存在とはそのつどの現存性を意味しており、現存性は、ただ認取すること (ノエイン) の現在においてのみ生き生きとあり続ける (west)」と解釈していた (GA35,179)。

ない<sup>8</sup>。トマスの「形而上学」についても、それをただ「形而上学」であるとして退ける前に、その内実について見ておく必要があると言えよう。

では、トマスの「形而上学」は、ハイデガーが1920年代後半まで企図していた「存在そのもの」を問う「形而上学」であるのか。それとも、そうではないのか。

この点については、カプートもジルソンらの研究に基づいて指摘しているように<sup>9</sup>、少なくともトマスの「形而上学」は、存在者(エンス)と存在(エッセ)とを明確に区別したうえで、その中心を「存在(エッセ)」に置いているということで、現代では専門家の意見は一致していると見てよいように思われる<sup>10</sup>。したがって、少なくともトマスに対しては、存在論的差異に無自覚であり「存在そのもの」を問うていない、という理由で、ハイデガーの「形而上学」批判に依拠して批判することは、現在では適切とは言えないように思われる。では、「存在 - 神 - 論」への批判についてはどうか。

## ②ハイデガーにおける「存在-神論」という言葉の意味するものの変遷

「形而上学」について私たちが見たのと同様のことは、「形而上学」と結び付けて、それも特にアリストテレスおよびヘーゲルの哲学と結び付けて語られている「存在 - 神 - 論」という語の意味についても言えるように思われる。すなわち、この語も、ハイデガーによって、20年代から50年代まで一貫して用いられてきているにもかかわらず、その意味づけそのものは変化しているのであり、当初から批判的な意味で用いられていたとは必ずしも言えないのである。

1922年夏学期のアリストテレス解釈においては、ハイデガーは、アリストテレスにおける「神的なもの(θεῖον)という概念」は、「純粋にピュシス(φύσις)の問題、つまりはピュシスにおける根本規定である運動性(κίνησις)から生じてきたもの」(GA62,99)であり、万物の運動原理である「純粋な現実態」としての「第一の動者」(GA62,109)を指すとしていた。1928年夏学期講義においても、アリストテレスにおいて哲学は「存在についての学であるとともに超力的なものについての学」(GA26,13)であり「神論 θεολογική」であったことへの言及がなされているが、それらは批判ではない。(Vgl.GA26,13,17,22)。

---

<sup>8</sup> ハイデガーの「形而上学の克服」の根本の意図を、茂牧人は、「決して形而上学を捨て去ったり、揚棄することではない」のであって、むしろその初期から一貫して「形而上学の由来と原泉を突き止める」ことにあるとしている。茂牧人「ルター、パスカル、キルケゴール 〈形而上学の克服〉のモチーフ」(秋富克哉・安部浩・古荘真敬・森一郎編『続ハイデガー読本』、法政大学出版局、2016年、61—68頁所収)の61頁を参照。

<sup>9</sup> Cf. John D. Caputo, *Heidegger and Aquinas*, Fordham University Press, 1982. ただし、Caputoは、トマスの形而上学は、存在者と存在は区別していても、この存在論的差異の difference そのものを主題化していないがゆえに、やはりハイデガーの言う意味での存在忘却に陥っていると考えている。

<sup>10</sup> この点については、山本芳久「トマス、スコトゥス、スアレス 「スコラ哲学」の解体と再建」秋富克哉・安部浩・古荘真敬・森一郎編『続ハイデガー読本』、法政大学出版局、2016年、44—51頁所収)の48—51頁を参照。また、トマスにおけるエッセ(存在)の働きは、山田晶によれば、「エッセンチア(ないしラチオ)は、エッセによってエクシステレする」という命題のうちに要約される。山田はさらにトマスのエッセを、「そこにおいてエッセンチア(ないしラチオ)がエクシステレする『場所』」であると解釈する。(山田晶『トマス・アクィナスの《エッセ》研究』、創文社、昭和53年、p.vii 参照。)

また 1930・31 年冬学期のヘーゲル解釈では、ヘーゲルの『論理学』は「存在論」であると同時に、ヘーゲルにとっては「本来的に存在しているものは絶対者、すなわち神 (θεός)」であり、「絶対者の存在に基づいて、すべての存在者とロゴスとが規定されている」がゆえに、「存在 - 神 - 論」であるとされていた (Vgl.GA32,141)。しかしこの講義ではハイデガーはヘーゲルにおける「神の本質」を「生命 (Leben)」のうちに見る<sup>11</sup>と同時に (Vgl.GA32,142)、彼の「存在 - 神 - 論」の背景としてキリスト教の三位一体論をも示唆し、さらには近代に特有の「存在 - 神 - 自我論的」(Vgl.GA32,182-183)側面をも指摘するなど、ヘーゲルにおける「存在 - 神 - 論」は、ハイデガーにおいて、もともと、多様な側面を持つものとして解釈されていると言えるように思われるのである。

1933 年夏学期『哲学の根本的問い』においてもハイデガーは、「どのようにヘーゲルにとって形而上学は神 - 論であるのか」(GA36/37,70)と問うているが、その答えは、「本質的に」「キリスト教的な」「神 (θεός)」に「関係づけられ」「基礎づけられている」がゆえに神論であるというものである<sup>12</sup> (Vgl.GA36/37,71)。そしてこの意味でのヘーゲルにおける神は、この講義では、絶対者と同一視されており、ヘーゲルの「形而上学は《論理学》であり、この論理学は絶対者《の》論理学、つまりは神の論理学」(GA36/37,76)とされている。

さらに 1942 年の「ヘーゲルの経験概念」においては、ハイデガーは、『精神現象学』を「絶対者の臨在に関する絶対者の神学」(GA5,202)として解釈する<sup>13</sup>。ここでは、ハイデガーは、「絶対者はすでに即自かつ対自的に私たちのもとにおり、また私たちのもとにおろうと欲している。この私たちの一もとに一あること (παρουσία) は、それ自体、すでに真理の光が、すなわち絶対者自身が私たちを照らすその仕方である」(GA5,130-131)としている<sup>14</sup>。

---

<sup>11</sup> ハイデガーは、ヘーゲルが初期の『キリスト教の精神とその運命』において、「神は生命 (Leben) であり、生命でもってのみ把握され得る」としていること、後のベルリン期の「神の現実存在の証明についての講義」において「知の絶対的な自己把握」を「ヘーゲルはなおも生命と呼んでいる」ことを講義中に指摘している。(GA32,142)

<sup>12</sup> ハイデガーは、ここではヘーゲルの『論理学』序論の「論理学の内容とは神の表現であり、それは神が自らの永遠の本質において自然と有限な精神の創造に先立って存在しているそのありさまの表現」(ラッソン版 31 頁、GA36/37,76)という言葉を用いている。

<sup>13</sup> この論稿の欄外注記においては、「口には出されていないが、呼び求める促し (Ereignis) から考えられている」とあることから、この論稿は、表立ってではないにせよ、ハイデガーの後期思想の立場から、ヘーゲル解釈を行ったものと解することができるように思われる。ここで頻出する「絶対者の臨在 (die Parusie des Absoluten)」は、この論稿のもとなつたと思われる 1942 年夏学期の演習記録には登場せず、また直接にヘーゲルの当該テキストに見出される語でもないことから、ハイデガーによる独自の、存在の思索に基づく解釈の鍵語であると考えられる。

<sup>14</sup> ハイデガーはこの解釈においては、「絶対者を認識することに関わる第一の歩みは、絶対者をその絶対性において、すなわち自らが《私たちの一もとに一あること》において、単純に受け取り、取り出すことのうちにある」(GA5,131)としている。同じ 40 年代のハイデガーは、『ヒューマニズム書簡』において、「存在者のどのような認取の働きにとっても、その存在において、そのつど存在が、すでに、開かれて明るくされており、存在は、その真理において、みずからを呼び求め促している」(GA9,323)としつつ「開けた明るみそれ自身は、ところが、存在である。この開けた明るみが、形而上学の存在の運命の内部ではじめて、眺め (Anblick) を与えてくれているのであり、そこから現存するものが、そこへと現存するところの人間に、揺り動かすようにして一触れてくる」のであり、それによって「人間自身は初めて認取 (ノ

このように、20年余りにわたって、ハイデガーは形而上学を一貫して「存在-神論」と見て論じているとはいえ、その意味づけには、時機による変遷があると言える。したがって、私たちは、あらためて『体制』論文における「神」と「存在」についても、あらかじめ、その意味を確定しておく必要があると考えられるのである。

## B、『形而上学の存在 - 神 - 論的体制』における「神」と「存在」という語の意味するもの

さて、ハイデガーの『体制』論文のもとになったと考えられるのは、同年のヘーゲル『論理学』演習である。その演習記録においては、ヘーゲルの「絶対者」の概念を、ハイデガーは「プレゼンツ」と「絶対的な根拠 (Grund)」の二つの側面に区別し、後者を「自己原因 (causa sui) — 主体性 (subjektivität)」と結び付けていることが確認される (Vgl.GA84,476)。この後者の、「自己原因」としての絶対者の側面は、『体制』論文においては、ヘーゲルが「スピノザのもとに」「完成された《実体の立場》」として見出し<sup>15</sup>、それをさらに「絶対的な主体性」にまで「展開した」(Vgl.GA11,57)とされる「哲学の神」すなわち、私たちがそれに対して祈ったり跪いたりすることのできない「神」とされている側面であると解されよう。これに対して、ヘーゲルの絶対者の「プレゼンツ」の側面は、「プレゼンツ—時間-活動-空間—ピュシス」(GA86,478)といった形で、ピュシス概念と結び付けられており、「哲学の神」とされる「自己原因」とは区別されているように思われる。とすれば、30年代にはハイデガーはヘーゲルにおける「絶対者」の多様な側面のすべてを「神」と等置していたのに対して、50年代の『体制』論文では、ヘーゲルの「絶対者」のうちの「絶対的な根拠」と結びついた「自己原因」としての側面を、「哲学の神」と呼び、本来ヘーゲルにおいてはそれと不可分であったはずの絶対者の「プレゼンツ—ピュシス」的側面を、「哲学の神」とは異なるものとして別にするこゝで、ヘーゲル、あるいは「存在-神論」における「神」の概念を以前よりも限定した仕方で語っていると言えるのではないか。とはいえ、絶対者の「プレゼンツ—ピュシス」的な側面とはどのようなものか。それは本来に、「自己原因」としての側面とは異なるものとして「体制」論文では言及を差し控えられているのか。

---

エイン)のうちで存在に触れることができるのである」(GA9,352)としていた。ハイデガーはヘーゲル形而上学の背後にも、形而上学を可能にしている存在そのものの働きを見出だし、この解釈によってとりだそうとしていたのではないかと発表者には思われる。(『ヒューマニズム書簡』の訳語についてはちくま学芸文庫の渡邊二郎の訳語を参照させていただいた。)

<sup>15</sup> ヘーゲルは、『論理学』において、スピノザが実体に与えている自己自身の原因、という概念について、以下のように語っている。“Die Begriffe, die Spinoza von der Substanz gibt, sind die Begriffe der Ursache seiner selbst, --- daß sie das ist, dessen Wesen die Existenz in sich schließt, --- daß der Begriff des Absoluten nicht des Begriffs eines Anderen bedürfe, von dem er gebildet werden müßte--- diese Begriffe, so tief und wichtigste sind, sind Definitionen, welche vorne in der Wissenschaft unmittelbar angenommen werden.”(G.W.F.Hegel, Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Wesen(1813), Felix Meiner Verlag, 1999,S 170. ヘーゲルのスピノザへの言及については、Vgl. a.a.O, S169-172. ヘーゲルが言及しているスピノザの『エティカ』での causa sui および実体の定義については、Vgl. Baruch de Spinoza, Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt, Lateinisch-Deutsch, Felix Meiner Verlag, 2007, S.4, 56.

まず「プレゼンツ」については、ハイデガーはヘーゲルの以下の言葉を引用している。「ひとは通常、絶対者は遙か彼方にいると思っているが、まさに現に居合わせているもの (das ganz Gegenwärtige)であって、この現に居合わせている絶対者は、思索する者としての私たちを、それについてのはっきりとした意識はなくとも、常に共にいて導き、また用いている」(Vgl.Enzyklopädie §24,Zusatz 2, GA86,476)。ここには、思索する主観自体が絶対的な主体として働いている次元よりもさらに深い、その絶対的な主体を内から動かしているとも言えるような次元における、絶対者の現存が見届けられているように思われるのである。

では、こうしたプレゼンツの側面と結びつけられているピュシスについてはどうか。『体制』論文の前年の講義の中で、ハイデガーは、アリストテレスおよびヘラクレイトスに依拠しつつ、ピュシスは「存在」であり、「自ず-から-立ち現れること」であると同時に「自らを秘匿することとして生き生きとあり続ける」ものとしていた<sup>16</sup>。また私たちは、30年代のハイデガーがヘルダーリン解釈<sup>17</sup>においてヘルダーリンの「自然 die Natur」を、ピュシスと関連づけていたことを、思い起こすこともできるであろう(Vgl.EH,57,65)。そこでハイデガーは、「ピュシスはすべてのうちに現在する (gegenwärtige) (EH 57)とし、「ヘルダーリンの言葉 die Natur は、この詩ではピュシスという原初的な基本語の隠されたる真理に従って、自然の本質を歌っている」(EH57)としていた。ヘルダーリンの歌うピュシスとしての自然は、「遍在し(allgegenwärtige)」「すべてを創造する」「一切をいのちあらしめる」(EH65)のものであり、「魅惑し(berücken)、恍惚とさせる(entrücken)」とされる<sup>18</sup>(EH54)。また「あらゆるもの、さらにはあらゆる人間の本性 (Menschentum) も、おのずから生き生きとあり続ける自然、聖なるものがそのうちに現在しとどまっている (gegenwärtig bleibt)その《あり方》に従ってのみ《存在している (ist)》」(EH65)ともされていた。

もしも「体制」論文での「神 - 無き思索」の方が「神らしい神により近い」という言葉において、ハイデガーが何らかの「神らしい神」を、「哲学の神」とは別に想定していると考えてよいならば、その場合の「神らしい神」として念頭に置かれているものとは、上述のように、万物のうちに臨在しつつ万物を創造し、いのちあらしめ、またみずから認識し行為する精神としての主体のもとにあっては光で照らしつつその認識を可能化し、同時にその意識の及ばぬところに隠れつつ主体を内側から動かしている、「プレゼンツ-ピュシス的」な側面と考えることができるのではないか。

<sup>16</sup> Vgl.Martin Heidegger, Der Satz vom Grund, Neske,1997, S180,187.

<sup>17</sup> Vgl,Martin Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Vittorio Klostermann, ,6.,erweiterte Auflage,1996. 以下、この書物からの引用は (EH 頁数) において示す。

<sup>18</sup> 『哲学への寄与』においては、「魅惑し (berücken)、恍惚とさせる (entrücken)」という語の組み合わせは、「時間 - 空間」と関係づけられており、例えば “Der Zeit-Raum ist der berückend-entrückende sammelnde Umhalt,der so gefügte und entsprechend stimmende Ab-grund, dessen Wesung in der Gründung des 《Da》 durch des Da-sein ...geschichtlich wird.”(GA65,386)といったように表現される。「魅惑し (berücken)、恍惚とさせる (entrücken)」という語およびその関連語の『哲学への寄与』における用法については、渡邊二郎『ハイデッガーの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き』理想社、2008年、273 - 292頁を参照。

## 第二節 トマス・アクィナス『神学大全』における神のプレゼンツの側面とピュシス的な恵みの側面について

以上を踏まえたうえで、私たちは、トマスの神の概念を、あらためて検討することとしたい。トマスにおける「神」という名称は、「それ自らの本性においては我々に知られていないもの」<sup>19</sup>であり、「ただその諸々の働きと諸々の果よりしてのみ我々に知られるに至るものであるがゆえに」「働きの名称(nomen operationis)」(S.th.I.q13.a.8)とされている<sup>20</sup>。私たちは、この言葉を手掛かりとして、神の「働き」が、どのようにトマスによって記述されているのかを見てゆきたい。その結果、上記の「神らしい神により近い」と考えられる「プレゼンツ - ピュシス」的な側面に相当するものを見出すことができるならば、少なくとも、『体制』論文における「存在 - 神 - 論」批判は、そのままトマスの「存在 - 神 - 論」への批判であると解さなくてはならないものではない、という消極的ではあるが確からしい結論を導き出すことができるであろう。

### ①トマスにおけるプレゼンツとしての神 (=存在)

私たちはまず、ハイデガーの言う神の「プレゼンツ」の側面に繋がると思われる、トマスにおける神 (=存在) の諸事物における臨在について、『神学大全』第1部第8問第1項「神はすべての事物のうちに存在するか (Utrum Deus sit in omnibus rebus)」を参照しつつ検討したい。

上記の問いに対してのトマスの答えは、「神はすべての事物のうちに存在する」が、それは事物の本質の一部としてとか、偶有性としてではなくて、「作用者が、その内で作用者が作用しているところのもののもとに臨在するという仕方で事物のうちに存在する (sic ut agens adest ei in quod agit) 」というものである (S.th.I.q.8.a.1)。なぜなら「いかなる

---

<sup>19</sup> トマスは、或ることは、①啓示によって②そのこと自体によって③何らかの徴によって推測的に、という三つの仕方で認識されるが、神については、神の側からの啓示に拠るのでない限り、その超越性の故に②では認識され得ず、③による認識も不完全であるとし、「われわれのうちにおける神の現在、もしくは不在は、確実性をもって認識されることは不可能」(Et ideo eus praesentia in nobis vel absentia per certitudinem cognosci non potest) であるとしている。(S.th.II-I,q112.a.5.)

<sup>20</sup> 岩田靖夫も、神を「働き」として見ている。岩田は、パウロの「あなたがたのうちに働いて御心のままに望ませ、行わせておられるのは神であるからです。(θεός γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας.)」(フィリピ、2.13)、を引き、これは、「神は存在する。あなたたちの中で働いているものとして存在している」と言っているのであり、ギリシア語の「テレイン」とは、「欲求する」という意味であり「エネルギー」は、「働く」という意味であるから、「あなたたちが働いているときにも、欲求しているときにも、神があなたたちの中で働いている」という意味であり、その働きは「神の栄光のため」と付言されているが、これは、「我々のこの日常の欲求とか行為」といった「普通の出来事の中で、神の栄光が現れている」ということであり、「たとえば、台所仕事で家族のためにご飯を作ることが、神の栄光の現れ」といえるとする。また「ヨハネの第一の手紙」の「神は愛です。愛にとどまるひとは神のうちにとどまり、神もその人のうちにとどまってください」(一ヨハ、4.16)も、「神とは我々の愛の働き」であり、「我々の愛の働きとして神は体験される」のであり、「我々が愛しているときに、その愛の働きそのものとして神が我々の中にいる」として、「人はこの働きが現実化する場所」とであると解釈している。(岩田靖夫『人生と信仰についての覚え書き』女子パウロ会、2013年、126-129頁)。

作用者も、その内で直接に作用しているところのものに接しているのであり、また自らの力によって自らが作用しているところのものに触れているのでなければならない」からである。ここでトマスが典拠としているのは、アリストテレス『自然学』第7巻 (Bk243a.4) である。そこでは、「動かすものと、動かされるものとは同時に存在しなければならない (motum et mobens oportet esse simul)」とされている<sup>21</sup>。これをもとにして、トマスは、「ところで神は、その本質によって存在そのもの (ipsum esse) であるから、被造的存在は神の固有の結果」でなければならず、それはちょうど「火化が火の固有の結果であるようなもの」としている<sup>22</sup>。つまり、神の諸事物における臨在とは、トマスの見解によれば、ipsum esse である神が、存在しているものの、その存在しているという固有の結果を生ぜしめつつ、そこでまさに働いているという意味において臨在しているということなのである<sup>23</sup>。

このように、トマスは、アリストテレス『自然学』における運動の原理としてのピュシスと、運動するものとの関係についての理論に依拠しつつ、存在しているもののあるところには、どこにでも、その存在者をまさに存在せしめている存在それ自体たる神がそこに働きとして現存するとみて、これを神の臨在と呼んでいるのである<sup>24</sup>。私たちは、これをト

---

<sup>21</sup> トマスは、彼のアリストテレス『自然学』の注解において、アリストテレスの「事物の第一動者——《・・・のために》という目的を与えるという意味ではなくて運動の源という意味において——は、いつも、それによって動かされているところのものと一緒に存在している。(《一緒に》ということ、私は、動かすものと動かされるものとのあいだに何の媒介物もない、ということの意味している)。このことは、或るものが他のものによって動かされるところではどこでも普遍的に真実である」というテキストについて、「彼(アリストテレス)は、したがって、まず、動かす者と動かされるものとは一緒に存在していると言っている。しかしものは二つの仕方では運動すると言われる。第一にはものは目的が代理人を動かすように運動することができる。この種の動かす者は、ときには、自分が動かしている代理人から離れている。第二に、ものは、運動の原理が動かしているものとして動く。この種の動かす者が、ここで彼が論じているものである。そして、このゆえに彼は、《・・・のために》という原因としてではなく運動の原理として、と付け加えているのである。さらには、原理としての動かす者は、あるときは接近し、あるときは離れている。彼はここでは、接近している動かす者のことを語っている。そしてしたがって、彼はそれを第一動者と呼んでいる。《第一》ということによって彼は動く対象に最も近いということの意味しているのであって、運動の順序において一番目ということの意味しているのではない。・・・彼は《一緒に》という言葉でここで意味しているのは、同じ場所に存在するというのではなくて、動かす者と動かされるものとのあいだには、何の媒介物もないのだということの意味しているということをつけ加えているのである。そして・・・動かす者と動かされるものが一緒に存在するというは、局所的な運動に関してのみ、ただ特別に言われるのではないということをつけ加えるために、《普遍的に言われる》と付け加えたのである。というのも、どんな種類の運動にとっても、動かす者と動かされるものは、示されたような仕方、一緒に存在しているからである」としている。(Cf. St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, Translated by Richard J. Blackwell, Richard J. Spath, and W. Edmund Thirkel, Dumb Ox Books, 1995, p.457-459.)

<sup>22</sup> 山田晶は、この箇所の訳注において、「ここで《存在》esseが《火》に喩えられている点に注意すべきである。トマスの言う《存在》とは・・・純粋なはたらきであり、すべてのものを現実的に在らしめている現実態である。物が存在するとは、まさに火のように燃えていることである」としている。(トマス・アキナス『神学大全I』 山田晶訳、中公クラシックス、2014年、296頁の訳注(7)を参照。)

<sup>23</sup> この箇所の訳注において、山田は「《臨在する adesse》とは、或るもののもとに、そのものに《即して ad》《在る esse》のこと、神はすべてのものを、個々に《在らしめ》ている《存在そのもの ipsum esse》として、《在らしめられて在るもの(被造物)》の《存在 esse》を生ぜしめている作用者として、個々の被造物の《被造的存在 esse creatum》に即して存在する、すなわち『臨在する』と解説している。トマス・アキナス『神学大全I』 山田晶訳、中公クラシックス、2017年、295頁参照。

<sup>24</sup> このような、トマスの神の「諸事物における臨在」の側面は、その関係意味においては、ヘルダーリン

マスの神における「プレゼンツ」の側面と見なしてよいように思われる。そこで次に、おそらくはそれと不可分であると思われる神における「ピュシス」的な側面を、さらに、見てゆくこととしたい。

## ②トマスにおけるピュシスとしての神 (=存在) の側面

トマスは、無論、直接に「ピュシス」というギリシア語を用いてはいない。しかしながら、アリストテレスの言う「運動の原理 (ἀρχὴ κινήσεως)」(GA9,248)としての「ピュシス (φύσις)」に相当するラテン語の *natura*<sup>25</sup> (自然、自然本性) の語は、トマスにおいて神と人および万物との関わりについて考えるうえで、「根本的な」役割を果たしている<sup>26</sup>。以下、それを『神学大全』第2部の1を参照しつつ、見てゆくこととしたい。

### I. 神と諸事物との関わり——運動の源としての神と諸事物の *motus* (運動) および *natura* (自然本性)

トマスは、「神をすべてに越えて愛すること」が「人間にとって何等か自然本性的なことである (*quidam connaturale homini*)」ばかりか、「各々の被造物に為すことのできる愛の様相に即して」「どのような被造物にとっても」すなわち「理性的な被造物にとつてのみならず、理性を持たない被造物にとつても、生命なき被造物にとつてさえも」「ある仕方自然本性的なこと」であるとしている (S.th.II-I,q.109,a3,主文参照)。というのも、トマスによれば「各々のものにとつて生まれつき適合している存在の在り方に従つて (*secundum quod aptum natum est esse*) 或るものを欲求したり愛したりすることは自然本性的

---

の歌う「自然」の「遍在」とその本質直観の内容を共有しているように思われる。ハイデガーは、ヘルダーリンの「あたかも祭りの日の・・・」の解釈の中で、「ピュシスとは、明るくする明るみの発現であり、かくして光の源 (炉)、光の場所」であるとし (EH 56-57)、「光の輝きは火に属しており、火である」として、「この火は明るさと同時に灼熱である。明るさは、明るくしながら、あらゆる現象にはじめて開けを与え、またあらゆる現象するものにはじめて明瞭さを与える。」と、ピュシスの働きを火に喩えつつ説明し、そのうえで、「ピュシスとはすべてのうちに現在するものである (*Die φύσις ist das in allem Gegenwärtige*) としている (EH 57)。」

<sup>25</sup> トマスにおけるピュシスの訳語としての *natura* の意味については、桑原直己「自然本性の自己超越——トマス・アキナスにおける人間観の骨格——」(『哲学・思想論集 (28)』筑波大学哲学・思想系、2002、49-64頁所収)の49-53頁を参照。

<sup>26</sup> クラウス・リーゼンフーバーは、「哲学・神学史上でトマス・アキナスの思想に特徴的な性格として指摘されるのは、『自然本性』(*natura*)の概念が広範に用いられ、それに根本的な役割が与えられているという点である」と指摘している。(クラウス・リーゼンフーバー『中世哲学の源流』、創文社、1995年、475頁参照)。またリーゼンフーバーによれば、「・・・本来、キリスト教神学者にとって自然本性概念を問うことは、不可避の課題なのであるが、トマスの場合はむしろ『自然本性』の本質と概念への関心の原動力となったのは、明らかにアリストテレスの圧倒的な影響であった」(同書475頁)。とはいえ、トマスは、アリストテレス哲学をそのまま受容したわけではない。「トマスの功績は、アリストテレスの自然についての理論、特に質料形相論を、アリストテレス後のストアや新プラトン主義、アラビア・ユダヤ哲学からの付加を取り除いて厳密に再構成したこと、およびとりわけ後期著作において神学的意図に基づきそれを新プラトン主義的な分有理論と融合させ、ひとつの『存在の哲学』を作り出したことにある」(同書477頁)。リーゼンフーバーは、トマスにおける「自然本性」は、「種的形相というかたちにおいて生き生きと現前する存在のはたらき」であるとしている (同書485頁)。

(naturale)」だからである (S.th.II-I,q.109,a3)<sup>27</sup>。ここでトマスが引証するのは、アリストテレスの『自然学』第2巻 (199a10)の、「いかなるものも、自然本性上そうできているように、働きを為す」<sup>28</sup>という箇所である。さらにトマスは、「しかるに部分の善は全体の善のためにあるということは明らかである」とし、したがって「自然本性的な欲求あるいは愛によって、各々の特殊な事物は自らの固有の善を、宇宙全体の共通の善のために愛するのであり、それが神なのである」(S.th.I-II,q.109.a.3.主文)としている。むろん、トマスはキリスト教の教義に従い、人間の自然本性をアダムの墮罪以前の「十全な自然本性 (natura integra)の状態」と、墮罪後の自然本性とに分けて常々考察し、人間は十全な自然本性の状態では「自分自身の愛を神への愛へと向けて関係づけており、同様に他のすべての事物への愛も神への愛へと向けて関係づけられている」という仕方です。「自分自身よりも」また「すべてを超えて」「神を愛していた」と言えるが、墮罪後の *natura corrupta* の状態、すなわち現在の私たちの自然本性の状態では、神からの自然本性の癒しの恵み<sup>29</sup>なしには、人間の理性的な意志は私的な善を得ようとするものとされている<sup>30</sup>。しかしながら人間の本来与えられていた自然本性それ自体は、「神」を「自然本性的善の始原であり終極であるかぎりにおいて、すべてに越えて愛する」のであり、神の恵みによって墮落した自然本性が癒されることで、この本来の自然本性へと立ち返ると考えられていると言えよう。

このように、トマスにおいては、あらゆる自然的な存在者は、神との関わりのうちで一

<sup>27</sup> トマスは、「人間にとっての善の全体が、神によって存在している」とし、また神が、すべての被造物にそれぞれの固有の自然本性を与えているとともに、その自然本性に従って運動する力をも与えていると考えている、トマスによれば「能力と尺度の限界は、人間に対して神によって定められている」のであり、「神の前での人間の功德は、神による秩序づけを前提することなしには不可能であって、人間は神が彼にそれを得るために働く力を振り当て給うて」といふとされ、「自然的な事物もまた、神によってそれへと秩序づけられているところのものを、固有の運動と働きとによって獲得する」とされる。ただし、「理性的な被造物は自由意思によって自らを働きへと動かす」という点で、他の自然的な事物とは「獲得の仕方は異なっている」とされる。(Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operations, ad quod a Deo sunt ordinatae. Differenter tamen: quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis.) (Cf.S.th.II-I, Q.114.a.1).

<sup>28</sup> アリストテレスの原文では、“καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἕκαστον.”である。Cf, Aristotle, *Physics*, Book1-4, Loeb classical Library, Harvard University Press, 1957,p.172。これに対する注解でトマスは、「そのような傾向を持って生まれついている」ということは、「自然本性的に」ということを意味するのであり、この命題は「或ることは、それが為されるべき傾向があるから為される」と言い換えられるとしている。(Cf.St.Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Physics*, Translated by Richard J.Blackwell, Richard J. Spath, and W.Edmund Thirkel, Dumb Ox Books, 1995, p.128-129)

<sup>29</sup> トマスは、「人は正しく生きるために二重の仕方です。神の助けを必要とする」とする。第一は、「習慣的賜物 (habituale donum)」と呼ばれる恵みで、「それによって墮落した人間の自然本性が癒される」とされる。第二には、「人間は、神によって働きへと動かされるために、恵みの助けを必要とする (Alio modo indigent homo auxilio gratiae ut a Deo moveatur ad agendum)」とされる。トマスは、第一の恵みを受けている人間でも、「神によって正しく働きを為すことへと動かされるためには、この第二の意味での「恵みの助けを必要とする」とし、「どんな被造物も、神の動かす力なしには、いかなる働きも為すことはできない (nulla res create potest inquemcumque actum prodire nisi virtute motionis divinae.)」とする。(Cf. S.th.II-I,q.109.a.9)

<sup>30</sup> “Et ita deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei.”(S.th.II-I,q.109.a.3)

つの秩序を為すものとして捉えられており、それらの万物には、それぞれに固有の自然本性が与えられており、それぞれがそれぞれの固有の自然本性に従ってそれぞれの善を追及する運動を通して、宇宙全体の共通善の実現に対して一定の役割を果たすという、調和的な在り方<sup>31</sup>が本来の在り方として展望されている。その際に神は、あらゆる固有の善さの根源としての善さそのものとして、万物によって愛され、またそのことによって万物を動かしているともみなされるのである。しかしそれをより深い基盤から見れば、万物を善さの中に保ちつつ、善さを希求する自然本性を与えるとともに、万物の運動を運動のエネルギーを与えることで支えているのは神であり、また万物は「神の助けが取り去られると無へと落下する」(S.th.II-I,q.109. a.8.)<sup>32</sup>ということも、トマスによって同時に見届けられている。私たちは、こうした点にも注意しつつ、さらに神と人間の関わりについて見てゆくこととしたい。

## I I. 神と人間との関わり——運動の源としての神と人間の motus (運動)

### A. 人間の真理認識の運動と神

トマスは、人間の真理認識を、「知的な光のなんらかの使用もしくは働き」であり、「すべての使用は、何らかの motus を含んでいる」として、アリストテレス『靈魂論』を典拠として挙げる。トマスによれば、こうした真理認識の運動の成立に必要なものは、二つある。一つは「形相」であり、いまひとつが、「第一の動者の発動」(motio)である(cf.S.th.I-2,q109,a.1 主文)。ここで「形相」は、神によって「被造的諸事物に与えられている」ものであり、これによって、それぞれの諸事物の「何らかの働き」が決定されており、諸事物は、この形相をそれぞれ神から与えられていることによって、「その働きにおい

<sup>31</sup> こうした自然の秩序に従った調和的な宇宙観を、トマスは『聖書』(例えば『知恵の書』第8章の「(智慧は)すべてを甘美に秩序づける」)(Cf.S.th.II-Iq,110.a.2)のうちにも、アリストテレス『自然学』のうちにも見出していると思われる(Cf.S.th.II-I, q.110.a.3)。(この箇所では『自然学』第7巻(246a13)に依拠しつつ、「徳とは何らかの完全な傾向性」であるが、「完全さとは、自然本性に従っている傾向性」のことだとしている。)ちなみにアリストテレスの師であるプラトンも、『ゴルギアス』において、おそらくはピタゴラス派を念頭に置きつつ「賢者たちは、こう言っているのだよ・・・天も地も、神々も人々もこれらを一につに結び付けているのは、共同(コイノニア)であり、また友愛や秩序正しさであり、節制や正義であると。だから、そういう理由で彼らは、宇宙の総体を《コスモス(秩序)》と呼んでいるわけだ。」

(507e-508a3)としている。(プラトン『ゴルギアス』加来彰俊訳、岩波文庫、2012年219頁参照。こうした見方は、一見、空想的・楽観的に見えるかもしれないが、現代の自然科学者の世界観とも、必ずしも矛盾はしない。例えば森林昆虫学の権威であった立花観二らは、森林全体の生態系の中での昆虫から土中の微生物に至るまでの個々の存在者の固有の役割について、「ある種の個体群は、食物連鎖の一栄養段階として、他種の個体群との相互作用のもとでだけ存続生活できる。このなかには、森林林木の成長とはまったく関係ないようにみえる生物さえ、森林生物群集の一群に含まれ、その一員として常に考慮されなければならない。林木の成長に無関係にみえても、たとえば花粉を媒介して樹木の繁殖に一役買っているかもしれない。有用な天敵の代替餌になっているかも知れない。あるいは逆に有害生物の天敵や競争種として働いているかもしれない。さらに、野鳥類の餌になっているかもしれない。そういう具体的な存在でなくても、生物群集の構成メンバーとして、その安定化に役立っているかもしれない。いずれにしても、いかなる種の個体群でも単独では存在することはできず、生態系の中で相互に関連しあいながら、森林生物群集として森林の恒続性に関与している」としている。(立花観二・片桐一正『現代林学講義7森林昆虫学』地球社、平成5年、12頁)を参照。

<sup>32</sup> “Non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis: qui subtract, etiam ipsa natura in nihilum decideret.”(S.th.II-I, Q.109.a.8.)

て、自らの固有性(proprietatem)にしたがって」為すことができるのである<sup>33</sup>。トマスは、「人間の知性」は、なんらかの「形相」すなわち「可知的な光そのもの (ipsium intelligibile lumen)」を、神によって与えられて、持っていると考えており、可視光線によって目が可視的なものを見ることができるとともに、この光でもって知性は、何らかの可知的なものを認識することができると考えている。しかしながら、こうした形相が与えられているだけでは、まだ知性認識の運動が実際に行われることにはならない。トマスによれば、人間における真理を認識する知性の働きは、①知性が、それによって知性としての固有の働きを為すところの形相を、神から与えられていること、②その固有の働きへと、神ご自身から動かされていること、という二つの点において神に依存しているとされている。

トマスは、物的な運動のみならず、真理認識といった霊的・精神的な運動も含めてすべての運動は、端的な意味での第一の動者、すなわち神へと還元せしめられると考えているのである<sup>34</sup>。ハイデガーも言うように、アリストテレスの φύσις は、「運動の原理 (ἀρχὴ κινήσεως) として規定されている」(GA9,248) のだが、ここでのトマスもまた、アリストテレスに依拠しつつ、人間の真理認識の働きをひとつの運動(motus)として見て、アリストテレスにおいては φύσις の原理であるとされる自然的な諸事物の運動の原理としての第一の動者を「神 (dseus)」と見なしているのである。こうした見方は、以下にみるように、人間の意志についての見方に対しても同様につらぬかれている。

## B. 人間の意志の働きという運動とその運動の原理としての神の働き

トマスは、人間の意志の働きもまた、アリストテレスの『靈魂論』(429b25,431a4) に依拠しつつ、ひとつの運動であると捉え、また、その運動は、第一の動かす者たる神によって動かされていると考えている (cf.S.th.II-I. q109 a1)。

人間の知性が自然本性的に真理を目指すように、人間の意志は、自然本性的に善を目指す。トマスは、「人間の自然本性(natura humana)は、どんな善を為すためにも、また欲す

<sup>33</sup> 山田晶は、トマスにおいては「或るものに内在し、そのものをそのものであらしめている内在的存在根源 principium essendi immanens としての形相」と、「そのものをして或る働きをなさしめ、そのものの外に何らかの結果を生ぜしめる働きの根源 principium actionis としての形相」とは、「実在的に区別されるものではなく」「全く同一の形相」であるとしている。(山田晶『トマス・アキナスの《レス》研究』、創文社、昭和61年、462-465頁参照。こうした「形相」は、アリストテレスが『形而上学』でピュシスの一部としていること(アリストテレス『形而上学』第5巻第4章 1015a11, cf,Aristotle, Metaphysics, Booll-IX, translated by Hugh Tredennick, Loeb Classical Library, 2003, Harvard University Press,p.222)から、トマスにおいても自然本性の一部と解してよいように思われる。

<sup>34</sup> “secundum quod intelligere....motus quidem esse dicuntur, ut patet per philosophum in III De anima (429 b25, 431a4). トマスは、アリストテレス『自然学』第3巻 (202a13) を典拠として、「運動とは、動かされたものにおける動かすものの働き、現実態」であるとしている。(S.th.II-I,q.110.a.2) , トマスにとっては、例えば魂が神によって罪の状態から正義の状態へと動かされる義化 (justificatio) も運動である。運動には、一般に①動かす者の作動 (motio) ②動かされるものの運動(motus)③運動の成就もしくは終極への到達、が必要であるとされる。罪びとの義化の場合には、①恵みの注がれること (gratiae infusio) ②信仰による自由意志の神への運動③罪から離れようとする自由意志の運動④罪の赦し、が必要であると考えられるが、これらは罪の状態から義化へと神によって魂が動かされる場所の「運動」と見なされている。(Cf. S.th.II-I, q.113.a.6)

るためにも、「第一動者」であるような「神の助けを必要とする」(S.th.II-I. q.109.a.2)とする。その際「人間の自然本性に対応する何らかの善」例えば「畑で働き、飲み、食べ、友人を持つこと」のような身近な善を為すためには、すでに与えられている自然本性だけで足り、人間の自然本性を超えた、永遠の生命を得るといったことのために必要な神からの特別な「恵みの力 *virtus gratiae*」<sup>35</sup>を必要とするわけではない (S.th.I-II,q109.a.5)。トマスも上述のような日常的な行為の場合には、人間が自らの自発的な意志によって、善を為していることを否定はしない。しかしながら、こうした自発的な意志による善い行為であっても、一步下がって、このことが可能になっているという事実を、その根底となる要件から反省して見るならば、やはり、「神の助け」なしには成立しえない、と、トマスは考えているのである<sup>36</sup>。トマスの考えの筋道を記述するなら、おそらく以下になるだろう。

まず第一に、人間の自由意志と神との関わりについて考えてみる。トマスは、ひとの意志は、何か自分にとっての善へと向かって動かされるという自然本性 (*natura*) を与えられているものとして見ており、この自然本性は、神によってその固有の存在と共に、与えられているものである。それゆえに、人間が自ら自発的に意志し行為する場合も、存在論的には神の助けによってその行為が成り立っているのだ、ということになる<sup>37</sup>。

---

<sup>35</sup> トマスは、私たちのうちの恵みの働きの結果として①魂が癒されること②善を意志すること③意志したところの善を有効に実行すること④善のうちに堅くとどまること⑤栄光に到達すること、という5つを上げている。(“*Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis: quorum primus est ut anima sanetur; secundus est ut bonum velit, tertius est ut bonum quod vult, efficaciter operetur; quartus est ut in bono perseveret; quintus est ut ad gloriam perveniat.*”) (S.th.II-I,q.111.a.3) トマスは、永遠の命を得るといった特別な恵みについては、「恵みの賜物は、被造物の自然本性のすべての能力を超えている。というのも、それは、神的な自然本性の何らかの分有に他ならないからである」とし、「神だけが、類似性の何らかの分有によって神的な自然本性に与らしめることで、神的ならしめる」とする (S.th.II-I, q.112.a.1)。しかしトマスが見据えているのはそうした特別な恵みだけではない。日常的に働いている「神の助け」としての恵みもまた、同時に見届けられている。例えば、別の箇所ではトマスは、恵みを、一方では墮落した本性を癒すこととしての「神の習慣的恩寵 (*habituale donum dei*)」を意味するが、他方では、「魂を善へと動かす」「神の助け (*auxilium Dei*)」を意味するとしている。(S.th.II-I, q.112.a.2)。

<sup>36</sup> トマスにおける、人間の「自らによって働きを為す」人格性と、人間が「自然本性によって動かされる」という見方との二重性をどのように理解すべきかについての考察としては、稲垣良典「トマス倫理学におけるペルソナと自然本性」(『哲学年報』48巻、1-24頁所収、九州大学、1989年)が存在する。

<sup>37</sup> トマスは、墮落した自然本性を癒す神の恵みとは区別される、神の広い意味での無償の恵みである「神の助け (*auxilium Dei*)」について、「自然的被造物を自然本性的運動へと動かすという仕方」ばかりでなく、「それらが自分自身でそうした運動性への傾向性をもつように、それらに何らかの形相及び力——それらは働きの根源である——を授与するという仕方によっても配慮したもう」とし、「このことによってそれらが神によって動かされる場所の運動は、それら被造物にとって自然本性に適合的 (*connaturalis*) および容易なものとなる」としている (Cf. S.th.II-I,q.110.a.2)。人間の場合には、自由意志が人間の自然本性として与えられていると考えられているので(“*Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii*” S.th.II-I, q.113.a.3)、トマスにとっては、自由意志によって人間が自発的に行為することは、そのまま、神によって与えられた自らの自然本性に従っていることでもある。そのうえで、さらに、神の「自然本性的運動へと動かす」という神の助けは、人間の自由意志による善へと向かう運動においても働いていると見ている。トマスは、「人は他者を内的に動かすという仕方でも働きを為すことはできない——それは神のみに属することであるから——」(S.th.II-I,q.111.a.4)としている。内的に「魂を善へと動かす」ところの「神の助け」(*auxilium Dei moventis ad bonum*)は、恵みを受けるための準備となる「自由意志の善い運動そのもの」にも及んでいるとしている。“*Sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis quasi praeveniens divinum auxilium: sed potius quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc, ipse bonus motus liberi arbitrii quo quis*

第二に、人間の意志の向かう対象と神との関係について考えてみる。トマスは、神を善さそのものであり、あらゆる善いものは、神の善さを分有しているがゆえに善い、と考えている<sup>38</sup>。したがって、人間の意志は、先に見たように自らの *natura* に従って善へと動かされるが、これは善さの根源である神が、対象のうちに分有されている自らの「善さそのもの」によって、善さを求めるといふ自然本性をもつ人間の意志を動かしている、とも言う<sup>39</sup>。つまり、水が飲みたい、リンゴが食べたい、といったささやかな欲求からくるように見える意志の運動であっても、トマスから見れば、「水」や「リンゴ」など、欲求がそこへと向かう対象は、神から与えられた何らかの「善さ」を分有しているがゆえに「善い」のであり、その善さによって意志は動かされているのであるから、その意味で、どんな小さな善さへと意志が動かされる場合にも、そこには、その対象に善さを与えている神の助けが見出される、と云うるのである<sup>40</sup>。

第 3 に、こうした個々の存在者と神との関わりに先立つ事柄として、まず、被造物全体が無ではなく、そもそも *ipsum esse* たる神によって存在せしめられているということが、トマスにおいては、明瞭に見届けられている。人間を存在せしめ、その意志を存在せしめているのも *esse* そのものである神の働きであり、またその意志がそれへと向かうところの何らかの対象を存在せしめているのもまた、*esse* そのものとしての神の働きなのである。すなわち、トマスによれば、「被造的な事物は、他からでなければ *esse* を持たない」のであり、「それ自体において考えられると無である」(S.th.I-II, q109.a2.ad2)。このように意志するものも、その対象も、共に神の *esse* によって存在しているのである以上、日常の些細な意志の動きの場においてさえも、常に働いている *ipsum esse* たる神の働きという意味での「神の助け」が見て取られうるのである。

ハイデガーがヘーゲルのうちに観た、「プレゼンツ—時間—活動—空間—ピュシス」(GA86,478)としての絶対者の側面のうちの「時間—活動—空間」も、諸事物がそれぞれのところを得て存在し、万物がその与えられた固有の *natura* に従って運動する場の開けを意味すると解してよいならば、トマスにおいては、こうした場は、万物の希求する善そのものであると同時に、存在そのもの (*ipsum esse*) たる神の働きによって開かれ、支えられていると見ることができよう。

---

praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo” (S.th.II-I.q.112.a.2.)

<sup>38</sup> トマスは、「人間の善であるところのもの全体が、神に拠って存在している」“totum quod est hominis bonum, est a Deo”としている。(S.th.II-I.q.114.a.1)

<sup>39</sup> トマスは、人間の愛は、事物の善性を全体的に生ぜしめるのではなく、むしろ部分的もしくは全体的に事物のうちに先在する善を前提としており、その善に向かって動かされるのであり、その善は、神の被造物に善あれ、という愛の被造物への流入によって存在している、と考えている。(“Quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono praesistente in rebus: et inde istud quod dilectio hominis non causat totaliter re bonitatem sed praesupponit ipsam vel in parte vel in toto.” S.th.II-I.q.110.a.1)

<sup>40</sup> トマスは、どんな被造物も、「他者によって自らの自然本性の持つ善さ (in bono suae naturae) のうちに保たれていることを必要としている」(S.th.II-I. q109.a2.ad2)、すなわち善そのものたる神によって万物は善さのうちに保たれていると考えている。

このようなトマスの神＝存在の概念は、思想史的に見るならば、アリストテレスの存在論、特に『自然学』に依拠しつつ、そこに自覚的に新プラトン主義的な分有の概念を受容することで構築されている<sup>41</sup>。

しかしそれは、もともとユダヤ-キリスト教的な神概念に欠けていたものを、ギリシア的な存在概念、特に φύσις 概念のうちに見出される「聖なるもの」としての「神々しい」自然と繋がる存在概念を引いてくることで新たに付加しようとしたのか、といえ、そうではないであろう。トマスは、聖書の啓示および教父の伝統に基づいて理解されうる、彼の信仰する「神」の持つピュシス的な聖なる側面を、アリストテレスの哲学や新プラトン主義の哲学をも用いつつ理性的に説明しようとしたのだと考えるべきであろう<sup>42</sup>。聖書の箇所としては、トマスはたとえば「(意志することは) 意志する者によるのではなく、(走ることは) 走る 者によるのではなくて、憐れむ神によることである」(『ローマ人への手紙』第9章、16節、S.th.II-I,q.109.a.2) やアウグスティヌスの「人々は恩寵なしには思考においても、意志することや愛すること、あるいは為すことにおいても、まったく何の善も行わない」(『矯正と恩寵について』第2章、PL 44, 917, S.th.II-I,q.109.a.2) を引用しつつ、こうした神の見方がユダヤ-キリスト教的な神理解の伝統にも即したものであることを証している。およそ人間に関わってくる神あるいは存在が真に「神らしい神」であるのならば、その聖なる働きは、時代を超え、民族を超え、また宗教の教義の垣根をも超えて、(したがって中世においても) 観取されえたとしても、なんら不思議はないと言えよう。

## 終わりに

---

<sup>41</sup> この点については、注25のリーゼンフーバー前掲書477頁を参照。また、分有については、トマスは、例えば、人間は「知性認識能力によって信仰の徳を通じて神的認識を分有し、また意思能力に即して、愛の徳を通じて神的愛を分有する (per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum)」とし、また「靈魂の自然本性を通じて、何らかの類似に即して」「何らかの再生あるいは再創造という仕方」「神的本性を分有する」(per naturam animae participat secundum quondam similitudinem, naturam divinam, per quondam regenerationem sive recreationem.)としている。(Cf. S.th.II-I, Q.110,a.4.)

<sup>42</sup> 神の働きを自然のうちに見て取る姿勢は我が国のキリスト者である内村鑑三の思想のうちにも見られる。彼は以下のように言う。「・・・神は聖書をもってそのはたらきを限られたまわらない。彼は聖書なくとも人に光明を与えたもう。聖書によらずして異邦の民をその聖子に導きたもう。まことに《彼は風をその使者となし、火をその役者となしたもう》(ヘブル書1. 7)・・・天然はまことに聖書に劣らざる神の黙示であるのである。聖書聖書と言ひ、天啓、天啓、と言ひて、天然の価値をおとすものは神の黙示としての天然の価値を知らないものである。天然は単に肉欲の要求に応ずるためのものではない。天然は詩歌である。哲学である。預言である。深く天然をさぐりて、神の深きことをきわむることができる。しかし、読む眼をもってこれを読めば、天然そのものが聖書である。人は星学をきわめて、または動物学によりて、イエス・キリストにあらわれたる神の心を知ることができる。かならずしも神なる文字を用いないかもしれない。イエス・キリストの名をとねえないかもしれない。あるいは信者の立場よりは無神論者、偏理論者をもって目せらるるかもしれない。それにもかかわらず、彼らは多くの監督・牧師にまさるのクリスチャンであるかもしれない。」(『内村鑑三聖書注解全集 第8巻 マタイ伝』教文館、1991年、57-58頁参照。)

以上のように、近代のヘーゲルとは異なる仕方ではあるにせよ、トマスの神概念の内にも、「プレゼンツ」あるいは「ピュシス」につながる神（＝存在）の概念、言い換えるならば、万物にその存在を贈り、おのおのの固有の自然本性を与え、またひとに対しては、その本来の自然本性に従った運動を完成させるべく助けるという形での恵みをも与える、万物に臨在する働きとしての神が見出されると言えよう。したがってトマスの「神」は『体制』論文において批判された「哲学の神」の概念に尽きるものではなく、常にすでに私たちを生かし、私たちに瞬々刻々その存在と固有性を贈り、私たちを決して離れずに私たちの内において私たちを動かし、導いている、私たちよりも私たちに近い、「存在」そのものとしての「神らしい神」の側面をも持つと言ってもよいように思われる。

ハイデガーがアリストテレス『自然学』を、「隠された、それゆえ十分に思索されていない、西洋哲学の根本書」(GA9,242)と呼んで重視したこと、1943年夏学期講義でピュシスの働きを「恵み (die Gunst)」(GA55,136)として解釈していることを考慮すれば、「神らしい神」をめぐるハイデガーとトマスの思索は、古代ギリシアにおけるピュシス的なものの働きのうちに、万物をいのち在らしめている聖なるもののロゴス化の可能性を見ているという、共通の根を持つといえなくもないのである<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> 本発表にあたって、ハイデガー研究会でのプレ発表の機会を与えてくださり、多くの貴重な助言を与えてくださったハイデガー研究会の諸先生方に心より感謝申し上げます。また、事前に原稿を読んで助言を与えてくださった首都大学東京名誉教授（現東京都立大学）の甲斐博見先生に心より御礼申し上げます。