

神学の学びの基礎

—— トマス・アクィナスにおける神学と自然学 ——

片 山 寛

1. 問 題

神学の学びのための基礎学というものはあるのだろうか。それを学ぶことが不可欠の前提であると言えるような学科、あるいはそこまではいなくても、その学びを欠いていると神学的思考の形成に大きな困難や深刻な誤解が生じうような学科である。私は、結論的にはそれがあると考え。それは、神学の言葉について考察する学問、すなわち「神学的言語論」¹⁾である。

私たちプロテスタント教会の常識で言えば、「神学」の前提となるのは聖書（神の啓示）であり、聖書のみ *sola scriptura* である。そこでは、聖書そのものの以外の何かの学科が神学の基礎になることが、意識的に排除されていると言ってよい。もし他の学科が、たとえば何らかの哲学が、神学を学ぶための前提になったとすると、その学科の中に意識的・無意識的にすでに含まれているであろう思想が、聖書を学ぶための前提となって、その結果、私たちは聖書から神の言葉を学ぶよりも、実際には聖書の中に、すでに前提となっている思い込み（前理解）を「読み込んで」しまう可能性があるのではないだろうか。私たちはよく、聖書から真理を発見したと思って、「発見者の喜び」を味わうことがあるけれども、現実には、聖書に自分の言いたいことを言わせてしまっているだけであるのかもしれない。神を発見したと信じつつ、実は偶像を作り出したに過ぎないということもあるのではないだろうか。多くの体験から言えるよう

1) この小論は、「神学的言語」そのものについての考察ではない。ここで私は稲垣良典『神学的言語の研究』創文社、2000年を思い浮かべている。

に、問いの中にはすでに答えが implicit に含まれていることが多いのだから。

しかしたとい明示された基礎学を持たなくても、この危険は、私たちが聖書を学ぶ限りいつでも存在している。「無前提の聖書釈義は可能か」と問うたのはルドルフ・ブルトマンであったが²⁾、この問いかけから逃れることのできる人間はいない。どのように「虚心坦懐に」、前提抜きに「心を開いて」、聖書からの語りかけに耳を澄まそうと心がけたとしても、自分が無意識に前提してしまっている人間理解、時代の常識、母国語の構造などから自由になることはできない。かえって無意識的なだけに、それはいっそう恣意に流れやすく、厄介な自己絶対化につながることもありうる。聖なる書を根拠にした自己絶対化は、ある意味で完璧であり、それが他者への絶対的否定や排除に結びつくならば、非常に危険なものでもある³⁾。

それである限り、そのような、私たちの言葉と神の言葉の関わりに関する反省の学として、「神学的言語論」が必要であると私には思われるのである。トマス・アクィナスが『神学大全』を「聖なる教え」*sacra doctrina*、すなわち聖書と神学を問う問いから始め、カール・バルトが『教会教義学』を「神の言葉」を論ずることで始めているのは、決して偶然ではない。

もちろん、その神学的言語論そのものが、すでに何らかの思い込みを前提してしまっている可能性はある。しかし、その可能性を認めながらも、神学的に言葉を語ることそのものの意味を反省することなしには、「神学」という学問は成立しないように思えるのである。

近代以降は、聖書を学ぶための「前提」として、たとえば聖書語学、聖書時代史などが必須の学科だとされてきた。そのため大学神学部でもそれを基礎科目として教えている。この場合にも、私たちは語学の構造や歴史学の前提としている方法論が、聖書を理解する場合の助けともなりうるし、躓きともなりうることを、同時に教えなければならないであろう。私たちは「語学」や「歴史」

2) Ist voraussetzungslose Exegese möglich? (1957), in: *Glauben und Verstehen* III, J. C. B. Mohr, Tübingen 1993, SS. 142-150.

3) そのような例として、私は各種のファンダメンタリズムや、それと結びついた宗教対立や少数派迫害やテロリズムを挙げたい。

などは思想というよりも単に方法に過ぎないのだから、それが聖書を理解するための躰きにはならないのではないかと無意識に思い込んでいるところがある。しかし言語が単なる透明な「意味の容器」ではないことは、言語学者によって指摘されているし、歴史という考え方が現代の最も強力な思想のひとつであり、それ自体がひとつの哲学であることは、たとえば W・パネンベルクによっても指摘されている⁴⁾。

そもそも聖書語学や聖書時代史が聖書研究の前提となったのは、歴史的に言えば近代以降のことであって、古代・中世にはそうではなかった。アウグスティヌスやトマス・アクィナスは、もっぱらラテン語で聖書を読み、聖書を研究したのであって、聖書言語であるギリシア語については、基礎知識はあったものの堪能とは言いがたかったと考えられている。またヘブライ語については、彼らはほとんど学んでもいなかった。だからと言って、アウグスティヌスやトマスが「神学者」でなかったと言えるだろうか。彼らが「神学者」でないのなら、いったいどこに神学者がいるだろうか。それはほとんど言語矛盾に近いのではないかとさえ思える。

聖書時代史についても同じことが言える。文献批判にもとづく「歴史学」は近代に誕生した新しい学問分野であって、それ以前の思想家たちは、歴史年表も歴史の教科書も持っていない。もちろん彼らにも「歴史」はあったのだが、それはたとえば聖書そのものなのであって、聖書の背後にあるような、それによって時には聖書の記述でさえも批判し相対化できるような「歴史」は、彼らの念頭にはなかったと言ってよい。近代以前には、聖書語学や歴史学は、神学の基礎学ではなかったのである。

それでは古代・中世の神学者たちにとって、神学の学びの基礎となったのは、何だったのだろうか。彼らは神学と他の学問の関係を厳密にはどのように考えたのだろうか。中世の大学において、神学部に入學する前に実際に学ばれたと考えられる「基礎課程」は、通常、「自由学芸」という名前で呼ばれている。神学部のみならず、法学部でも医学部でも、学部入學の条件として、大学基礎

4) W. Pannenberg (Hrsg.), *Offenbarung als Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1965.

課程の「人文学部」で、三学（文法、修辞、弁論）・四科（数学、幾何学、天文学、音楽）を修了することが課せられていたと言われている。それらの学科は、神学とどのような関係にあるものとして、「神学的に」位置づけられていたのだろうか。それらが神学の基礎になっているということの意味、その根拠、またその危険性について、彼らはどのように判断していたのだろうか。端的に言えば、彼らはどのように「神学的言語論」を遂行していたのだろうか。ここではその一例として、トマス・アクィナス『ボエティウス三位一体論註解』の第5問題第1項から、この問題について学び、考察したい。

2. 試訳と考察

以下では、先ずトマスの『ボエティウス三位一体論註解』第5問題第1項を、私の考察（小文字）を加えながら訳出し、その後で私たちの課題である、神学の基礎学の問題について考察したい。ボエティウスの『三位一体論』*De Trinitate*⁵⁾は、ローマの政治家であり非業の死を遂げたボエティウス480-c.524の書いた五つの神学的小著作の中の最後のものである。緻密な論理的構成が後のスコラ学に多大の影響を与え、トマス以前にも、ギルベルトウス・ポレタヌス c. 1080-1155が詳細な註解を書いている。

ここでトマスが著しているのは基本的にボエティウスへの註解であるので、ボエティウス自身の本文、それに対するトマスの簡単な「註解」（テキストの直接的な解釈と *Gliederung*）部分も訳出すべきであるが、ここでは省略する。この小論は、トマス自身の学問論を考察することを目的としているからである。

トマスはボエティウスの本文を6つの部分に分けて、そのそれぞれについて、短い直接的註解の後で、問題を立てて、一つの問題について4つの項で、討論形式で論じている。ここで訳出する第5問題第1項は、トマスの学問論を知ることのできる代表的な箇所として著名である。

5) *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*（何ゆえ三位一体は一人の神であって三人の神々ではないのか）が原題であるが、伝統的に『三位一体論』と言い習わされている。

トマス・アクィナス『ボエティウス三位一体論註解』第5問題

序 文

ここには二つの問題がある。(1)思弁的な学知の区分について(第5問題)、(2)それ(区分)が思弁的学知の部分に属さしめているところの方法(pl.)について(第6問題)である。第一については四つのことが問題となる。

- ①思弁的な学知が、三つの部分、つまり自然学、数学、神学に区分されるのは適切か(第1項)。
- ②自然哲学は運動と質料の中にあるものについてであるか(第2項)。
- ③数学的思考は、運動と質料を抜きにして、質料の中にあるものについて行われるのか(第3項)。
- ④神学 *divina scientia* は、質料と運動を欠いたものについてであるか(第4項)。

第1項 思弁的な学知が、三つの部分、つまり自然学、数学、神学に区分されるのは適切か。

異 論

(1) 思弁的な学知がこの三つに区分されるのは不適切である。思弁的学知の部分は、魂の観想的部分を完成するようなハビトゥスに属している。ところが、哲学者(アリストテレス)が『ニコマコス倫理学』第6巻で述べているのだが、魂の観想的部分であるところの魂の学的な力 *scientificum* は、三つのハビトゥスによって完成される。すなわち、知恵 *sapientia* と学知 *scientia* と知性 *intellectus* である。従って、これら三つこそ思弁的な学知の部分であって、ボエティウスの区分は違う。

思弁 *speculatio* とは、ものごとの背後に隠された真理を洞察し、考究することを言う。哲学の伝統では、事物そのものに関わる知識であるところの技術・技能 *ars* に対立する概念である。思弁的・理論的な認識と実践的・活動的な認識を区別して、前者を上位に置くという、ギリシア以来の伝統をトマスはどのように考えたかについては、後に考察したい。ボエティウスは本文の中で、思弁的な学問 *speculativa* を自然学

physica, 数学 mathematica, 神学 theologica の三つに区分している。異論は、これにアリストテレスの学問分類である, 知恵, 学知, 知性を対置した。

(2) アウグスティヌスは『神の国』第8巻で、理性的哲学, すなわち論理学 logica は、観想的哲学 contemplativa philosophia あるいは思弁的哲学 speculativa に含まれるとしている。それゆえ、ボエティウスはこれに言及していないので、区分が不十分であると思われる。

論理学が含まれないので、ボエティウスの学問分類は不十分だ、という異論である。論理学はある意味ですべての学知の基礎であるように思える。しかし、もし論理学が方法論として確立し、それを万能の鍵のように使ってすべての扉を開いて行こうとするならば、それもまた別の深刻な問題を引き起こすのではないだろうか——ヘーゲルの弁証法がそうであったように。後のトマスの異論解答は、それを見越した答えであるように思われる。

(3) 哲学は一般に七つの自由学芸 artes liberales に区分される。その中には、自然学も神学も含まれておらず、理性的な学知と数学だけである。それゆえ自然学と神学は、思弁的な部分として措定される必要はない。

自由学芸 artes liberales として七つの学科(三学・四科)があるという考え方がいつごろ確立したのかについては、未解決の問題が多い。この分類を明示した最初の人は、5-6世紀のローマの百科全書学者マリティアヌス・カベラだと言われるが、それに対する異論もある⁶⁾。しかし起源の問題はともかくとして、トマスの生きた13世紀に誕生したばかりの大学では、大学の基礎教育課程(人文学部=哲学部)における七つの学科という制度は、ほぼ確立されていたと思われる。しかしなぜこの三学(文法、修辞、弁証)四科(数学、幾何、天文、音楽)なのか、ということを含めて、はっきりした説明が必要であることは間違いない。

(4) 医学 scientia medicinae は最高に実践的な operativa 学知であると思われるが、それでもその中には、思弁的な部分と実践的な practica 部分がある。それゆえ同じ道理によって、すべての他の実践的学知の中にも、何らかの思弁的な

6) 岩村清太『ヨーロッパ中世の自由学芸と教育』知泉書館 2007年, 17頁。

部分が存在するのであって、それゆえ、この区分の中には *Ethica* あるいは *moralis* についての言及が必要である。たとえそれが、活動的な学知 *activa* であっても、その思弁的部分 *pars speculativa* のゆえに。

すべての学知の中に、思弁的部分と実践的部分があるのだから、思弁的学知の分類の中にそれらの学知、たとえば医学も入れるべきだ、という異論である。私たちならば逆に、たとえば哲学や神学の中にも実践的部分があるではないか、と問うであろう。哲学や神学の実践的部分は、倫理学と呼ばれるのだが、現代神学においては、むしろ倫理学こそが神学の中心ではないか、と主張する人々が多いであろう。トマスは、思弁と実践を対立的に考えているわけでは決してないが、両者の区別が曖昧になり、神学が何らかの倫理的目的の手段となることに対しては、厳しく批判しているのだと思う。

ここで医学あるいは医術 *medicina* が特に取り上げられていることは興味深い。神学、法学、医学の三つの学部が中世の大学にあったことはよく知られているが、この異論にあるように、考え方によっては、その三つはどれもが総合的な学知になる可能性を有していたのである。

(5) 医学は自然学の或る部分である。同様にいくつかの他の、*mechanicae* と呼ばれる技術 *artes* も（自然学の部分であって）、たとえば農業、化学、その他同様の学がこれにあたる。それゆえ、これら（自然学の部分）は実践的であるから、自然学は絶対的に思弁的学知の下に措定される必要はないと思われる。

自然学 *physica* は非常に広い学問分野であるので、思弁的な学知であるのはその一部に過ぎない、とも考えられる。第4異論では、ポエティウスの三区分から外された医学にも思弁的部分があることが指摘されたが、ここでは逆に、三区分に入れられた自然学にも医学のような実践的部分があることが指摘されているのである。この二つの異論の提出者として、トマスは例えば医学部の教授を想定していたのかもしれない、興味深い。

(6) 全体は部分に反して区分される必要はない。しかるに神学は、自然学や数学との関係においては全体として存在していると思われる。というのは、それらの主題は神学の主題の部分であるからである。というのは、神学は、第一哲学として、存在者 *ens* を主題としているが、このエンスの部分、動かされ

る実体であって、これを自然学は考察するのであるし、また同様に、量もまた（エンスの部分であるが）、それを考察するのは数学である。それは形而上学第3巻で明らかである。それゆえ、神学は、自然学や数学に対して区分される必要はない。

「神学」とここで語られているのは、私たちが通常想定している（聖書にのみ依拠する）「啓示神学」ではない。そもそもこの言葉 *theologia* は、アリストテレスの『形而上学』に出てくる言葉であって、そこでは「神学」は、「形而上学」と同義的に使用されていた。トマスはこの概念を訂正しようとはしないで、そのまま広い意味で使用している。トマスにおいては、啓示神学も自然神学も、同じ「神学」に含まれているのである。しかしだからといって、トマスにはこの二つの区別がなかったのであり、彼は、結局は「自然神学者」だったのだと主張するのは、木を見て森を見ない誤謬だと言わねばならない。むしろトマスの神学は、一貫してこの二つの接線上で営まれたのである。

この異論は、神学＝形而上学だけの特別な対象領域はないのだから、これを三つめの学知として立てる必要はないと主張する。

(7) デ・アニマ3巻に言われるように、学知は、事物 *res* と同じ仕方で区分される。しかるに、哲学は存在者 *ens* について（の学知）である。というのは、ディオニシウスがポリュカルポスへの書簡において述べているように、（哲学は）*ens* の認識であるからである。それゆえ、*ens* は第一には可能態 *potentia* と現実態 *actus*、一と多 *unum et multa* によって、そして実体 *substantia* と付帯 *accidens* によって区分されるのであるから、これらと同じ仕方によって、哲学の諸部分は区分されねばならないと思われる。

デ・アニマでアリストテレスが述べているのは、学知はその対象とする事物によって区別されるということである。思弁的学知をここでは「哲学」と言い換え、哲学の対象は広い意味での存在者・存在物 *ens* なのだから、存在者の区分の仕方に対応して学知を区分すべきだと、異論は主張している。これらの区分（可能態と現実態など）は、しかし基本的には、自然学ではなく形而上学に発する区別である。

(8) 存在者 *entia* には、多くの他の区分が存在する。それらの区分に学問は由来するのであって、それらの区分は、「可動的と非可動的」、（あるいは）「抽

象的と非抽象的」による区分よりももっと本質的な区分である。たとえば「物體的と非物體的」、「動かされるもの(生物)と動かされないもの(非生物)」による、また同種のことがらによる(区分である)。

異論の(7)と(8)は、思弁的学知の対象たる ens の区分には、他の分け方もあるのだ、という主張である。それゆえここでは、ポエティウスの学知区分(自然学、数学、神学)の根拠が問われているのだと言ってよい。

(9) それに他の諸学知が従属しているところの学知は、それらよりもより先でなければならぬ。しかるに、すべての他の諸学知は、神学に従属している。なぜなら、他の諸学知の諸原理を証明することは、神学に属するからである。それゆえ、神学を他の学知たちよりも、先行させなければならなかった。

神学・形而上学は、アリストテレスの言うように「第一哲学」であるのだから、文字通り先行して学ばねばならない、という主張。

(10) 数学は、自然学よりも先に学ばれるべきだということがある。その理由は、数学を(人々は)容易に子供に学ばせることができるが、自然学(を学ばせること)は『ニコマコス倫理学』第6巻で言われるように、上達者がいなければできないからである。それゆえ、古代においてもこの(後述の)順序は、学ぶべき諸学知においては、保持されたと言われるのである。すなわち、最初に論理学、次に数学、その後で自然学、そしてその後で倫理学、そして最後に、人々は神学を学んだのである。それゆえ、数学を自然学よりも先に順序づけなければならなかった。それゆえこの区分は不十分だと思われる。

教育課程として諸学知をどの順序で学ぶべきかという問題は、ここで問われている学知の区分とそれらの本質的順序の問題と重なり合いながらも、正確には一致しない。しかし人間にとって、神学をどの順序で学ぶべきかという問題は、先の七つの自由学芸の問題とも重なって、重要な問題を形成している。

反対異論

この区分が適切だということは、『形而上学』第6巻で哲学者(アリストテレス)によって証明されている。すなわちそこで彼は言う。哲学的、理論的な

学知は三つある。数学、自然学、神学である、と。

異論(10)と関係しているが、ここには同じ三つの学知が並んでいるが、ポエティウスの順序(自然学、数学、神学)とは異なることに注意。

解 答

理論的 *theoricus* あるいは思弁的な *speculativus* 知性は、活動的 *operativus* あるいは実践的な *practicus* 知性から、本来、次の事実によって区分される。すなわち、思弁的知性はその目的として、それが考察する *considerare* ところの真理を有するのに対して、実践的知性は考察した真理を、いわば目的に至る働きにおいて、方向づけるという事実である。それゆえ哲学者(アリストテレス)は、『*靈魂論*』第3巻において、両者(思弁的知性と実践的知性)は互いにその目的を異にしていると述べている。また『*形而上学*』第2巻においては、彼(アリストテレス)は、「思弁的知性の目的は真理 *veritas* であるが、実践的知性の目的は行為 *actio* だ」と述べているのである。

トマスは、思弁的な学知を分類・区分するためには、先ず、思弁的とはどういうことかを考察すべきだと考える。学知を区分したり結合したりすることは恣意的にはいくらかでも可能だが、その学知の本質にもとづいた区分でなければ、正しい区分とは言えないからである。思弁とは、何か別の実践的目的のための手段ではなく、真理そのものを知ることを目的とした考察であり認識である。

今、質料・素材 *materia* は目的に先立つものでなければならぬのであるから、実践的な学知の質料・主題は、私たちによって行われうることがら *quae a nostro opere fieri possunt* でなければならぬ。だからこそ私たちは、それらのことがらの知識を、目的としての活動 *operatio* へと向けることができるのである。他方、思弁的な諸学知の質料・主題は、私たちによって行われることのできないことがらでなければならぬ。だからこそ、それらについての考察は、目的としての働きへは秩序づけられえないのである。そしてこれらのことがらの区別にもとづいて、思弁的な諸学知は区別されねばならぬのである。

実践的な学知は、人間が作り出すことのできる事柄・物の範囲で行われる。たとえば建築家が家を作るために石材や木材を利用するようなものである。そこでももちろん、石や木の性質を知ることは必要だが、自分の家を建てるという目的に合致する範囲で、知っていれば足りる。それに対して、思弁的学知は、事物そのもの、その本質・真理を知るために遂行されるのであり、その事物は人間が作り出せるものではなく、神によって作られたものと言うしかない。自然的な事物は、どんな小さな対象であれ、人間がそれを極めつくすことは不可能であるから、思弁的な学知は無限の深さを持ち、対象を学ぶことそのものが学知の目標である。対象そのものが目的であると言ってもよい。このような学知の本質にもとづいて、この学知は分類されるべきだ、とトマスは言うのである。つまり、思弁的学知は、その対象（素材・質料）によって区別されるのである。

とはいえ、次のことを知らなければならない。すなわち、ハビトゥスあるいは能力がその対象によって区別される場合に、それら（ハビトゥスや能力）は、対象間のいかなる区別にも対応して区別されるのではなく、対象としての対象に自体的に属することがら（対象の本質）に対応して、区別されるのである。たとえば、感覚的对象である限りでの感覚的对象にとっては、その対象が動物か植物かは付带的である。それゆえ感覚間の区別というものは、この相違（動物か植物か）にもとづくのではなく、むしろ色や音の間の相違にもとづくのである。同じく、思弁的な学知は、思弁の対象 *speculabilia* としての思弁の対象の相違によって区別されなければならない。

対象によって学知が区別されるといっても、対象の付带的性質の相違によって区別されるのではない。たとえば、生物学が生物の種別に（哺乳類学、爬虫類学のように）分類されるのは正当だが、白い生物学、赤い生物学などのように分類されるならば、それは生物学の分類とは言えない。思弁の対象についても同じことが言える。

今、思弁的能力の対象であるところの思弁の対象は、或ることがらを知性的能力の側面から得、また或ることがらを、知性がそれによって完成されるところの学知のハビトゥスの側面から得るといことができる。だとすると、知性の側面からは、それ（思弁の対象）は非質料的だということがある。なぜなら

知性そのものが非質料的だからである。他方、学知の側面からは、それは必然的だということがある。なぜなら、『分析論後書』で示されているように、学知は必然的なことがらを扱うからである。さて、必然的なことがらはすべて、それ自体として不変である。なぜなら、『形而上学』第9巻で言われるように、変化するものはすべて、それ自体として、あることもあらぬことも可能であり、あるいは端的 *simpliciter* にも条件付き *secundum quid* にも可能であるからである。従って、思弁の学知の対象であるところの思弁の対象には、本質的に *per se*、質料や変化から分離すること、あるいはそれらへと結びつくことが属している。それゆえ、質料や変化からの分離の程度 *ordo remotionis* によって、思弁の学知は区別されるのである。

思弁の対象は個々の事物ではなく、普遍的な事物である。たとい個物に関わっているとしても、その普遍的な性質を考察しているのである。「知性は、個物を普遍的に認識する」、これがトマスの認識論の根本規定である。言いかえれば、個別的・質料的・付帯的・一時的なものからの抽象度が高いほど、その認識は高度な認識である。トマスはこの認識論を、学知の分類に応用する。すなわち、学知の対象の抽象度の高さによって、学知を分類するのである。

知性認識の抽象性についてのこのトマスの思想は、近代以降の人々には次第にわかりにくいものとなってしまった。個別的なものこそ実在するものであり、普遍的なものには単に概念にすぎない、というオッカミズムが支配的になったからである。しかし、私たちが言葉によって何かを理解する者であるかぎり、そして事物の本質を私たちが認識しようとするかぎり、古代・中世を一貫するこの普遍主義は、力強さを失うことはないであろう。

それゆえ、思弁の対象 *speculabilia* の中には、存在に即して質料に依存しているものがある。それらは質料においてのみ実在するからである。そこでそれらは(低く)区別される。なぜなら、ある種の対象は、その存在 *esse* についても理解 *intellectum* についても、質料に依存しているからである。たとえばそれは、その定義が感覚的質料を含んでおり、その結果、感覚的質料を抜きにしては理解されえない対象である。たとえば、人間の定義においては、肉と骨を持つことが必然的である。そしてこれらの事物について学ぶのは、フィジカある

いは自然学 *scientia naturalis* である。

自然学の対象は質料的・感覚的な実在である。知性はこの対象を観察し、熟考して、それが何であるか、どのような性質を有しているかを突き止めようとする。この探究は、それが何かの実践的目的的手段ではなく、対象の真理そのものを知ることを目的としているかぎり、思弁的な学知でありうる。しかしそれは、完全に質料から切り離されてはいない。対象の定義そのものが、質料を含んでいるからである。

他方、その存在については質料に依存しているものの、その理解については依存していない思弁の対象も存在する。なぜなら、たとえば線や数のように、その定義の中には、可感的質料は含まれないからである。そしてこれらについて扱うのが数学 *mathematica* である。

数学（幾何学を含む）が対象とするのは、すでに質料的条件からは抽象された普遍的概念である。とはいえ、それは完全とは言えない、とトマスは考える。数、平面、立体などは、元来この世界の事物から抽象された概念なのであって、それであり続けているからである。

ここで私は、「天使の幾何学」という、問題を思い出す。天使という、純粋な知性であって、非常に優秀な、ほとんど完璧な知性を有するが、身体的な体験を一切もたない実在があるとしたら、それは点や線や面などをどのように理解しているだろうか、という問題である。たとえば点は、平面上では二つの数字 (x, y) で表され、空間内では三つの数字 (x, y, z) で表される。これらを使用した幾何学を考えるというのは、数学的にも非常に面白い問題だと聞いたことがある。たとえばピタゴラスの定理は、そこでは発見された真理ではなく、そもそも平面や空間の根本法則であり定義であるかもしれないのである。

私たちは人間であるかぎり、どこまでいっても身体による経験の位相を完全には克服していない。そのことをトマスはここで述べているのである。

他方、質料なしに存在しうるがゆえに、その存在に即して質料に依存していない思弁の対象がある。それは、神や天使のように、決して質料においては存在しないものであるか、あるいは実体 *substantia*、質 *qualitas*、存在者 *ens*、可能態 *potentia*、現実態 *actus*、一と多 *unum et multa* などのように、ある意味では質料において存在するが、他の意味では存在しないものがある。これらすべて

を扱う学知こそ、テオロギア、すなわち神学 *scientia divina* である。こう呼ばれるのは、神学における根源の対象にあたるのは神だからである。神学は別名、形而上学 *metaphysica* とも呼ばれる。それは自然学を超える *trans physicam* との意味であるが、その理由は、私たちにとって自然学の後に *post physicam* 学ばれるべきだからである。私たちは、可感的事物から非可感的事物へとすすまねばならないからである。神学はまた、第一哲学 *philosophia prima* とも呼ばれる。それは、他のすべての諸学は、その原理を、この学知から受けており、この学知の後に従っているという意味においてである。

形而上学の対象は、もっと抽象的であって、実体、存在者、可能態と現実態など、およそすべての存在するものについて普遍的に語られうる概念が主役を占める。しかしこれらの概念も、この世界の根源を尋ねていったその究極に表れてきた、世界の根拠としての普遍概念であるのだから、その起源としての世界から完全に離れてはいない。むしろ実体、存在者などは、この世界に存在する質料的存在者をも含んで言われる概念なのであるから、質料的存在をどこかに残していると言わねばならない。

トマスは、こうした形而上学について、それが「神学」とも呼ばれるのは、「神学における根源の対象は神であるからだ」と述べる。私たちにおける啓示神学と自然神学の区別は、ここには姿を現さない。その一つの理由は、ここでは両者を区別しなかったポエティウスへの註解が問題だからであるが、トマス自身も、両者の関係を、区別はすべきだが、切り離しては成立しないものと見ていた、ということがある。これについては後にもう一度考えたい。

しかるに、理解においては質料に依存しており、存在については依存していないような思弁の対象はありえない。なぜなら、知性は、本質的に言って *quantum est de se*、非質料的であるからである。それゆえ、以上のもの（自然学、数学、神学）の他に、哲学の第四の類は存在しないのである。

順列組み合わせから言えば、 $\times\times$ 、 $\times\circ$ 、 $\circ\circ$ の他に、最後に $\circ\times$ というケースが考えられる。非質料的存在を、質料的に理解するような学問である。オカルト的な天文学は、これにあたるかもしれない。しかしその内実は、人間が想像力によって偶像を作り上げることでしかない。トマスもここでそれを、思弁的学知の領域から一蹴している。

異論解答

(1) 哲学者(アリストテレス)が『ニコマコス倫理学』第6巻で知性的なハビトゥスを考察しているのは、それらが知性的なちから *virtutes* であるかぎりにおいてである。しかるに、それらがちから・徳と呼ばれるのは、それらが知性をその働きにおいて完成するからである。というのは、「ちから・徳はそれを所有する者を良くし、その働きを良くさせる」からである。それゆえ、彼はこの種のちから・徳を、思弁的なハビトゥスが知性を異なった仕方で完成させるというかぎりにおいて、(知恵、学知、知性に)区分しているのである。

すなわち或る仕方においては、魂の思弁的部分は、知性 *intellectus* によって完成される。知性は諸原理のハビトゥス *habitus principiorum* であって、このハビトゥスによって、諸事物はそれら自身からして知られるのである。また別の仕方においては、それ(魂の思弁的部分)は、結論がそれによってその原理から証明されるところのハビトゥスからして知られる。すなわち、学知 *scientia* におけるように、この証明がより低い原因から出てくるのか、それとも知恵 *sapientia* におけるように、最高の原因から出てくるのかである。

しかし、学知が、ハビトゥスであるかぎりにおいて区分される場合には、それらはその対象に従って、すなわちその学知が扱うところのことがらに従って、区分されねばならない。そしてこの仕方でも(ポエティウス)では、また『形而上学』第6巻においても、思弁的哲学は(自然学、数学、神学の)三つの部分に区分されているのである。

異論は、アリストテレスの別の分類である「知恵、学知、知性」を持ち出していた。トマスは、この三つは、学知 (*scientia = episteme*) として区別されているのではなく、それらが知性的な徳・ちからとして、知性を完成させるハビトゥスであることから、枚挙されているのだと述べる。確かに、「学知」*scientia* は学問的な認識の総称であるが、知恵や知性といった学問分野はありそうもない。

知性という場合に、本来人間にそなわっている能力としての側面と、後天的に獲得されるハビトゥス(習慣)としての側面がある。ここではハビトゥスとしての知性が取り上げられているのだが、それは「諸原理のハビトゥス」と呼ばれる。知性は、原理的なものへの直観的な認識であるからである。学知は、この知性的に獲得され、ハビトゥスとなった原理に基づいて、この世界の様々なことがらを認識し証明してゆく。

認識の原因であり対象であるものはこの世界であるから、トマスは「より低い原因から出ている」としている。逆に知恵は、根本的には聖書や靈感にもとづく洞察であるから、「最高の原因から出てくる」とされるのである。

「反対異論」に引用されているように、ポエティウスの分類はアリストテレスから出ているのだが、アリストテレスが(『形而上学』第6巻で)枚挙している順序は、数学、自然学、神学の順である。この点については、以下の異論解答(10)で扱われている。

(2)『形而上学』冒頭において明らかなように、思弁的諸学知は、その認識がそのもの自体のゆえに獲得されることごとくについて行われる。しかるに、論理(学) *logica* の対象であることからは、それ自体のゆえに認識が獲得されるのではなく、他の諸学知の何らかの助けになるためである。それゆえ、論理(学)は思弁的な学知の中に主要な部分として含まれるのではなく、いわば何らかの思弁的哲学への還元として、含まれるのである。それは、論理(学)が思弁の働きにその道具として仕えるためである。すなわち、三段論法 *sylogismi* や定義 *diffinitiones* 等々としてであって、それらを私たちは思弁的諸学知において必要としているのである。

それゆえ、ポエティウスのボルフェリウス註解によれば、論理(学)は学知であるというよりはむしろ学知の道具なのである。

異論では、「論理学」が含まれないので、ポエティウスの分類は不十分だとされていた。トマスは、論理学は学知ではなくその手段・道具だとしている。これは単純な指摘であるけれども、その射程は非常に大きい。近代においては、方法の一貫性こそが真理だとする傾向が強まり、論理学は哲学の王座を占めるほどにまで重視されるようになった。歴史学においても、方法論が常に問題とされ、方法論をめぐる議論がさかに行われている。方法論は学問を規定する。方法論こそがひとつの学問の万能のキーのようなものであり、人々は先ずそれを確定した上で、対象を選ぼうとする。しかしトマスがここで述べていることは、逆に対象こそが学問を規定すべき真理であって、方法はその前では相対的だということである。方法は、ちょうど職人が道具箱の中に持っているように、いくつか選択肢のある手段なのであって、ひとつの方法がうまくいかなければ、他の方法を試すことができるものなのである。方法がなければ学問は成立しないけれども、方法を絶対化してはならない。言いかえれば、真理と

いう対象を前にして、私たちは謙虚でなければならないということである。まして、方法が真理を作り出すのだ、などとうそぶいてはならない。方法を絶対化する者は、その方法の盲点によって、真理から目をそむけ、自然の前に敗北してゆくことになるであろう。

(3) 七つの自由学芸は、理論的哲学 *philosophia theorica* を十分な仕方で区分するものではなく、むしろ、サン・ヴィクトルのフーゴーがその『ディダスカリコン』第3巻で述べているように、何らかの他のもの(学科)を省くことによって、七つの学科がひとつにまとめられているのである。なぜなら、哲学を学ぼうと望んだ人々は、これらの学科によって最初に教育されたからである。そしてこれらが三学 *trivium* と四科 *quadrivium* へと区分されるのは、いわばこれらの何らかの道によって、精神が生き生きと哲学の秘義へと入ってゆくからである。

そしてこのことは、哲学者(アリストテレス)の言葉とも符合している。彼は『形而上学』第2巻において、学知の方法は、学知より以前に求められなければならないと述べている。そして注釈者(アヴェロエス)は、同箇所(の註解)において、すべての学知の方法を教えるところの論理学 *logica* を、人は誰でもすべての他の学知の前に学ばねばならないと言っている。この論理学に、三学は関わっているのである。

『ニコマコス倫理学』第6巻においても、(アリストテレスは)数学は子どもたちによって知られうが、自然学は無理だと述べている。後者(自然学)は経験を必要とするのである。それゆえ次の認識が与えられる。すなわち、論理学の後には、数学が学ばれるべきである。数学に関わるのが四科である。こうして、いわばこれらある種の道 *viae* によって、精神は、他の哲学的諸学科へと準備されるのである。

あるいは、これらが他の諸学知の間で技術 *artes* と呼ばれるのは、これらが認識を有しているだけでなく、直接的に理性そのものに属するような何らかの仕事をするからである。たとえば、三段論法 *sylogismus* の構築を、あるいは語り *oratio* を形成すること、数えること、測ること、メロディーを形成するこ

と、また星々の軌道を計算することである。

これに対して他の諸学知は、一方では、たとえば神学や自然科学のように、こうした仕事を有しておらず、ただ認識を有するだけである。それゆえ技術という名称を、それら（神学や自然科学）は持つことができない。なぜなら、技術と呼ばれるのは、『形而上学』第6巻で言われるように、生産的な理性 *ratio factiva* であるからである。

あるいは（他の諸学知は）、たとえば医術 *medicina*、錬金術 *alchimia*、その他同様の学知のように、物体（身体）的なのはたらきを有している。それゆえこれらは自由学芸 *artes liberales* と呼ばれることはできない。なぜなら、この種の行為（医術や錬金術）が人間に属するのは、人間がそれによって自由であるのではない側面から、つまり身体の側面からだからである。

他方、道徳的な学知は、働き・行為 *operatio* のゆえに存在するのではあるが、『ニコマコス倫理学』の巻において明らかのように、その働きは、学知の働きではなく、むしろ徳の働きである。それゆえに、（道徳的な学知は）技術 *ars* とは言われえず、むしろそれらの働きにおいては、徳が技術の役割を果たしているのである。それゆえ、アウグスティヌスが『神の国』第4巻で述べているように、往古の人々は、徳とは、善くそして正しく生きる技術だと定義していたのである。

七つの自由学芸とは何であったのか、それは非常に大きな問題であり、またその歴史的成立についても不明な部分が多く、ここで十分に論じることはできない。トマスもそれを主題として本格的にここで論じているわけではない。とにかくトマスは先ず、それが学問分類としては不十分であることを指摘する。学問のすべてを尽くしているわけではなく、ただ哲学に入ってゆくための入門コースに適当なものとして選ばれ、機能してきたのである。

トマスは、なぜこれらが入門課程として機能してきたのかについて、次のように分析する。これらは学知でもありうるのかもしれないが、他の学知にとってはむしろ、基礎的な知的技術であったからである。三学（文法、修辞、弁証）は論理学として、四科（数学、幾何、天文、音楽）は数学として、働いたのである。もちろんこれらの学科には、方法としての単なる論理学や数学を超える側面があって、何らかの「知識」を与えるものでもありうる。その意味では学知なのだが、他の学知のための技術、つ

まり理性的探究の方法として働くのは、論理学や数学の側面である。

方法であるかぎりにおいて、これらの技術は洗練され研ぎ澄まされると、理性そのものの一部として働くようになる。「生産的な理性」ratio factiva と呼ばれるのは、これらの技術がいわば増強された能力として働くことを示している。他の学知は、神学であれ自然学であれ、認識という行為の果実なのであって、こうした手段としての側面は持たない。あるいは医術や錬金術など、本質的には学知ではなく技術に属するものもあるが、これらは「自由な技術」（自由学芸 artes liberales）とは呼べない。対象としての物的条件に拘束されているからである。

道徳的な学知（倫理学）もまた、自由学芸のように認識の手段・方法・技術としての側面を持たない。ここで技術の役割を果たすのは、学知ではなく徳だ、というのである。これは興味深い指摘だが、思弁的学知の分類を主題としたこの問題の範囲を超える。

(4) アヴィセンナ Avicenna が『医術』の冒頭で述べているように、理論的なことがらと実践的なことがらが区分されるあり方は、哲学が理論的哲学と実践的哲学へと区分されるときと、たとえば医術が区分されるときのように、技術 artes が理論的技術と実践的技術へと区分されるときとは異なっている。というのは、哲学も技術も理論的なことがらと実践的なことがらによって区分されるのではあるが、哲学は、それらの区分を目的 finis から得なければならないからである。それは、理論的と言われることがらは真理の認識（を目的として、それ）へと秩序づけられるのに対して、実践的と言われることがらははたらき operatio へと秩序づけられるためである。

とはいえこのことは、哲学全体と技術が、哲学の区分において、人間の生の全体がそれへと秩序づけられているところの至福 beatitudo という目的への関係が保持されているということにおいて、区分される場合である。というのは、アウグスティヌスが『神の国』第20巻でヴァロ Varro の言葉に従いつつ述べているように、至福になるため以外には、人間には哲学するという行為の原因は何もないからである。それゆえ、哲学者たちによって、二つの幸福 felicitas が指定されているのであるが、『ニコマコス倫理学』第10巻において明らかであるように、そのひとつは観想的幸福 contemplativa であり、もうひとつは活動

的幸福 *activa* である。これに対応して、哲学の二つの部分をもまた、哲学者たちは区別したのであって、彼らは道徳的な部分を実践的哲学 *practica* と言い、自然学的、理性的な部分を、理論的哲学 *theoretica* と呼んでいるのである。

他方、技術 *artes* のうちのあるものは思弁的 *speculativae* だと言われ、あるものは実践的 *practicae* だと言われる場合、それらの技術のある特殊な目的への関係が（内容的に）言い表されているのである。たとえば、もし私たちが、農業は実践的な技術であり、他方、弁証法 *dialectica* は理論的な技術だと言う場合がそれである。しかるに、医術が理論的医術と実践的医術へと区分される場合には、目的に応じた区分が適用されているのではない。というのは、医術の全体がはたらき *operatio*（を目的としてそれ）へと秩序づけられているがゆえに、それは実践的技術の下に含まれているからである。だからここで言う区分は、医術において論じられることがら、働きに近接しているか離れているかに応じて、適用されているのである。つまり、実践的医術と言われるのは、治癒のための処置 *operandum* のあり方を教えるような医術の部分のことであって、たとえば、これこれの腫瘍にはこれこれの薬剤 *remedia* が施されるべきだ、というがごとくである。他方、理論的医術と言われるのは、原理を教えるような医術の部分のことである。すなわち、それらの原理からして、人間は治癒行為 *operatio* において（健康を）整えられるのではあるが、しかし近接した仕方ではない。たとえば、健全さ *virtutes* は三つあるとか、熱の類は数多い、というがごとくである。

それゆえ、もしある種の活動的な学知のある一部が理論的と言われるとしても、そのことのゆえに、その部分が思弁的哲学のもとに置かれる必要はないのである。

異論 (4) は、医学や倫理学などの実践的な学知にも思弁的な部分はあるのだから、それらが思弁的学知の分類から外されるのはおかしい、という批判であった。トマスはそれに答えて、医術の中に学知としての真理探究の要素（医学）があることは認めつつも、基本的には医術は技術 *ars* であることを指摘する。それゆえ、医術の内部に理論的・思弁的な部分あるいは部門があったとしても、その全体はやはり医術という身体を癒す目的へと包摂され、秩序づけられていると言わなければならない、という

のである。このトマスの見解に対しては、たとえば医学というものは、実は学問としての生理学 *physiologia* に含まれる、その実践部門として位置づけられるべきものであって、その全体であるところの生理学は思弁的学知の中に含まれる、という反論もあろうかと思われる⁷⁾。しかしその場合には、生理学・医学は自然学の一部門としてその中に含まれることになるので、ポエティウスの分類は誤っていないことになる。いずれにしても異論の論拠は失われるであろう。

こうして、より理論的・思弁的であるか、より実践的であるかによって、医術の中に、理論的医術と実践的医術が部門として分かれることになる。基礎医学と臨床医学という部門分けはこの原則に沿っていることになる。

同じ原則によって、逆に、自然学や哲学の中にも、理論的な領域と実践的領域が生まれることになる。哲学の場合には、理論的哲学と実践的哲学＝倫理学である。しかし両者を含みながらも、哲学は第一には真理そのものを知ること、つまり思弁的な認識へと秩序づけられている、とトマスは主張するのである。

(5) 或る学知が他の学知のもとに含まれるのに、二つの仕方がある。ひとつは、その学知の部分として含まれる場合である。すなわち、ひとつの学知のもとにある主題 *subiectum* が別の学知の主題の或る部分だということである。たとえば、植物は自然的物体の或る部分であるように。それゆえ、植物についての学知もまた、自然学のもとに部分として含まれるのである。

もう一つの仕方は、ひとつの学知が別の学知の下に、その下にあるものとして含まれる場合である。すなわちそれは、上位の学知の下に、下位の学知における理由 *quia* がそれらによってのみ知られるようなことからの、そのまた根拠 *propter quid* が定められているという場合である。たとえば（その意味で）音楽は算術の下位に置かれるのである。

それゆえ医術は、自然学のもとにその部分としておかれるのではない。というのは、医術の主題が自然学の主題の部分であるのは、それによって医術の主題が存在するところの理由 *ratio* に即してではないからである。つまり、癒される身体は、自然的な物体であるとはいえ、身体が医術の主題であるのは、そ

7) 日本ではノーベル賞の一部門が、「医学・生理学賞」と呼び慣わされているが、元来は順序が逆 (*physiology or medicine*) である。

れが自然によって癒されうるかぎりにおいてではなく、むしろ技術によって癒されうるかぎりにおいてであるからである。ところが、癒し *sanatio* — それは技術によっても生じるが — においては、技術は自然に仕えるもの *ministra* である。なぜなら、何らかの自然的なちから *virtus* からして、癒し・健康 *sanitas* は、技術の扶助によって完成されるのだからである。だからして、(医術は) 技術のはたらきについての根拠 *propter quid* を、自然的諸事物の固有性から受け取らなければならない、ということが生じる。このことのゆえに、医術は自然学のもとにあるのである。同じ理由で、錬金術や農業についての学知や、その他同様の学知は、自然学のもとにあるのである。

そこで結論として、自然学はそれ自体に即して、そして自身のすべての部分に即して、思弁的な学知だということになる。たといある種の学知が、実践的な学知として、自然学に下屬する *subalternentur* のだとしても。

異論(4)でトマスが答えたように、全体として思弁的な学知である自然学や哲学にも、実践的な部門は存在する。異論(5)はそれをとらえて、自然学が思弁的学知だということに疑義をさしはさむ。それなら医学も同じではないか、どこが本当に違うのか、というわけである。

トマスの答えは単純であるが、その中には医療、医療技術、医療に携わる者に対する根本的な問いかけと批判が含まれている。その批判はまた、たとえば現代の科学技術の全体にもあてはまるものであろう。すなわち、医師たちが、医薬や手術の力によって、自分は人間を癒しているのだと考えるかぎり、医術は自然学の中の一部門ではない、というのである。

自然学が他の学知をその部分・部門として含む場合、部門としての学知の目的は、自然学全体の目的 — 自然なる真理を知ること — の一部を構成していなければならない。たとえば植物学が自然学の一部門として自然学に含まれるのはこの仕方である。自然全体のうちの植物という部分に関して、植物学はその探究を担当するからである。それゆえ、医術の目的が、真理認識であるよりも人を健康にすることであるかぎり、それは自然学の一部門ではなく、実践的な技術の一種である。技術が技術であるかぎり、真理認識は何らかの実践的目的のための手段だからである。言葉を換えれば、医術が自らを生理学の一部門だと考えるのではなく、逆に生理学を自身の一部門だと考えるかぎり、医術は全体としては学知ではなく、単に治療技術であるにとどまる。

しかしそのような医術も、実際には自然学の下位に位置づけられる、とトマスは主張する。なぜなら、人間を癒す力は根源的には自然の力なのであって、医療技術はこの自然の力に対する補助的な役割にとどまるからである。だから、医術は自分の医療技術の根拠を上位の学である自然学の中に持っていると言わなければならない。

医療技術以外の技術一般にも言えることだが、トマスがここで主張していることは、道徳的に言えば、技術者が自然の前に謙虚であれ、ということである。しかしそのような徳目としての謙虚さ以上のこと、すなわち現実に自らの技術的な知を、自然を自分の目的のために操るためではなく、先ず自然の力を見きわめ、その力に奉仕するものとして位置づけるならば、その技術は深い意味での学知の一部となるであろう。

(6) 他の諸学知の主題は、存在者 *ens* の部分であって、この存在者こそ形而上学 (= 神学) の主題であるとはいえ、だかといって他の諸学知が、形而上学の部分である必要はない。というのは、諸学知のそれぞれは、存在者のひとつの部分、形而上学において存在者が考察される仕方とは違った特殊な考察方法に即して、受け入れているからである。それゆえ、本来的に言えば、(諸学知の) その主題は、形而上学の主題の部分ではない。というのは、その主題は、存在者が形而上学の主題であるところの理由 *ratio* に即して、存在者の部分なのではないからである。むしろこの理由の考察そのものからして、特殊な学知が他の諸学知から区別されるのである。

他方、形而上学そのものの部分だと言われうるのは、(形而上学の) 可能態についての学知、あるいは現実態についての学知、あるいはこの種のあれこれのものについての学知である。なぜならこれらのことがらは、形而上学において論じられるところの存在者と、同じ考察の仕方を有するからである。

トマスは形而上学ないし神学を、自然学や数学よりも「上位の」別の学知だと考える。それらを自らの内に部門として含む、包括的な学知だとは考えないのである。形而上学も自然学も「存在者」*ens* を対象としているという点では同じなので、「対象が学知を決定する」というトマスの立場から言えば、異論の主張するような包括関係があってもよさそうに思える。しかしトマスはそれを否定するのである。

トマスの見解は、形而上学は自然学とは異なった仕方、存在者を考察しているということである。他の学知は、存在者のある特定のものを、その特殊性において考察する。たとえば人間学は、人間という特定の存在者を、その人間性について理解しよ

うとする。しかし形而上学は、そのような特殊性から抽象された、存在者としての存在者を考察する。存在者を、存在するというそのことにおいて理解し、存在するというそのことがどういうことであるかを理解しようとするのである。言いかえれば、トマスが考えている形而上学 = 神学とは、存在についての学知、存在論 *ontologia* だったのである。

しかし、なぜトマスが神学の中心に存在論をおいたのかを考えると、そこにはキリスト教の神があったからだと思われるのである。もし、ギリシア哲学を踏襲しただけであつたら、形而上学は根源的な意味での自然学であつてもかまわなかつた。世界の側から遡っていった究極の本質、すべての学知に意味を与えるような究極の学知、それが形而上学であつてもよかつた。つまりアリストテレス的な意味での形而上学は、思弁的学知を包括するような根源学であつたと思われるのである。

トマスにおいては、神はすべての存在するものの根源であるというだけでなく、すべての存在者を超えるものであつた。それは、この世界の側から遡つても到底たどり着けない存在であり、そこでは「存在する」ということの意味が、世界内の存在者とは比較を絶しているはずである。いわゆる *analogia entis*⁸⁾ は成立しない対象、それが神であつた。この意味では、トマスの形而上学は、アリストテレスのそれを基本的に受け入れつつも、それをキリスト教神学化していると言わなければならない。

(7) 存在者 *ens* のそのような諸部分というのは、共通の (一般的) な存在者と、同じ論じ方を必要としている。なぜなら、それらの存在者もまた、質料には依存しておらず、従つてそれらについての学知は、共通的存在者についての学知から区別されないからである。

異論は、学知がその対象によって区分されるなら、思弁的学知もその対象である存在者の様態 (可能態, 現実態, 一と多, 実体と付帯など) によって区分されるべきだ、と主張していた。トマスは、もし形而上学と同じように、存在者としての存在者を一般的に考察する学知があるなら、それは形而上学そのものである、と答える。

(8) 異論が言及している事物の他の相違性は、知られうるかぎりにおいては、それらの事物の自体的な相違ではない。それゆえ、それらによって学知は

8) Erich Przywara が提唱したアナロギア・エンティスについて、拙論「神学の言葉、神学場所 —— エーリヒ・プシュワラとアナロギア・エンティス ——」『哲学論文集』44 九州大学哲学会 2008 年を参照。

区別されない。

異論が挙げている存在者区分の例は、「物的と非物的」、「動かされるものと動かされないもの」などである。トマスの答えは素っ気ないほど単純である。それらはそれほど大きな相違ではない、というのである。たとえば自然学の内部で、対象をこれらによって区分することはできる。しかし、自然学、数学、神学の相違は、これらとは次元が異なる大きな相違なのである。

(9) 神学 *scientia divina* は、自然本性的には *naturaliter* すべての学知の第一の学知であるとはいえ、私たちにとっては *quoad nos* 他の諸学知の方がより先である。というのは、アヴィセンナが彼の『形而上学』の冒頭で述べているように、この学知の順序というのは、自然学的な諸学知において多くのことがら（概念）が定められた後で、学ばれるべきだということである。それら多くのことがら、たとえば生成 *generatio*、消滅 *corruptio*、運動 *motus*、その他同様のことがらを、この学知（神学＝形而上学）は用いるのである。

同様に、神学は数学の後でもある。というのは、この学知は分離的諸実体（天使）の認識のために、天上的な領域の数と秩序を認識する必要があるのであり、このことは、それへと数学の全体が（前提として）必要とされているところの、天文学 *astrologia* なしには不可能だからである。

他方、他の諸学知、たとえば音楽 *musica*、道徳 *morales* やその他同様の学知は、それ自体の良き存在のために存在しているのである。

とはいえ、神学が、他の諸学知において証明されたことがらを前提しており、また他の諸学知の原理を証明するからといって、それは悪しき循環であるという必要はない。なぜなら、原理というものを、他の学知、すなわち自然学は、第一哲学（形而上学＝神学）から受容するのであるが、それらの原理は、最初の哲学者もまた同様にそれを自然学から受け取ったということを証明するわけではない。むしろそれらの原理は、自体的に知られる他の諸原理によって証明されたのである。同様に最初の哲学者は、彼が自然学者にもたらした諸原理を、自然学者から受け取った諸原理によって証明したのではなく、自体的に知られる他の諸原理によって証明したのである。それゆえ、これらの区別において、

ある種の循環があるわけではない。

さらに、自然学的な証明の源泉であるところの可感的な結果(自然現象)は、私たちにとっては最初により明らかであるが、しかし、それらによって私たちが第一の諸原因の認識へと進んでゆくときには、これら諸原因からして、それらの結果の根拠 *propter quid* が私たちに明らかになるのである。それらの結果から、これら諸原因は、理由 *quia* の証明によって証明されたのではあるが。

こうして、自然学もまた、神学 *scientia divina* に何らかのものをもたらすのであるが、とはいえ、神学によって、自然学自身の諸原理が知らされるのである。それゆえボエティウスは、(三つの学知の)最後に神学を置いているのであって、その理由は、神学が私たちにとっては最後の学知であるからである。

異論は、神学が他の学知に原理を与える根源学なら、なぜそれを最初に学ばせないのか、というものであった。トマスの答えは簡単であり、学知の間の本質的な順序、つまりどちらがより根源的な学知であり、他の学知の原理を証明するかという問題と、私たちがそれを学ぶ時の順序は同一ではない、というものである。もしも私たちが天使のように純粋な精神であり、完璧な知性を有していたとすれば、私たちは根源から多くを学ぶことができるかもしれない。実際、トマスは天使論において、天使たちは神を見ることによって、この世界についてのあらゆる認識を得ている、と論じている。しかし私たちが人間の場合には、感覚的な経験を積んでゆくことで、一步一步真理に近づいてゆくしかない。それゆえ、神学は自然学や数学よりも後で学ぶべきだとされるのである。自然学から得られる、生成、消滅、運動などのことから、数学から得られる天文学的知識が、神学に役立つのだという。

異論に対する答えだけなら、ここで終わってもよかったのかもしれない。しかしトマスはその後に、その答えに対する反論を予想して、それに対しても答えを与えている。つまり、もしも本来は最初のものである神学が最後に学ばれ、しかもそれには他の学知の知識を必要としているというのであれば、それは循環に陥っているのではないか、という反論である。形而上学 *metaphysica* とは、「自然学を超える *trans physicam* との意味である」が、「私たちにとって自然学の後に *post physicam* 学ばれるべき」だという意味でもあることを、トマスはすでに解答の中で述べていた。この二つの意味の重なり方が、ここでは問題となっているのである。

トマスはここで、「最初の哲学者」が形而上学の諸原理にたどり着いたとき、自然学からそれらの原理を受け取ったのではなく、「自体的に知られる他の諸原理によっ

て証明した」のだと説明する。形而上学は、自然学の根源にあるはずの原理を究明するものであるが、その原理は自然学から得たものではなく、それを超えた「自体的に知られる原理」に由来するのだ、というのである。ここではこの「自体的に知られる原理」がどのようなものであるかは書かれていないが、それは知性が知性である限り最初から与えられている原理であり、理性の第一の諸原理である。この箇所ではトマスは聖書には言及していないが、聖書から与えられる根源的な認識も、ここには含まれていると見てよい。

トマスは形而上学的な、つまりはカール・バルトの批判する「自然神学」的な啓示と、聖書にもとづく「啓示神学」的な啓示を明瞭には区別しないで論をすすめるのであるが、そのことの意味については、後で考えたい。

(10) 自然学は、(異論の言うように) 数学のあとに加えて学ばれるべきだということはある。それは、自然学の普遍的な教えは、経験と時間が必要だからである。とはいえ、自然的な事物は可感的であるのだから、自然本性的には、可感的な質料から抽象された数学的なことがらよりも、より多く知られるのである。

すでに異論の(10)と反対異論の箇所で言及されているように、アリストテレスのテキストにおいては、三つの学知の順序は、数学、自然学、神学となっている。トマスもまた、ここでは教育課程としてはその順序もありうることを認める。

3. 思弁と実践

以上のトマスのテキストから学ぶべきものは数多いが、私はここで、「神学の学びのための基礎学」を考えると私たちの主題との関連で、二つのテーマについてだけ短く考察したい。ひとつは、私たち現代の人間にとって、「思弁」speculation という営みが非常に疎遠になっている、あるいはほとんど顧みられなくなっているという事情についてである。思弁的な学問(学知)は実践的学問よりも重んじられなくなっている。それが低次のものだとまでは考えないとしても、普通の人間には理解できず、まして実行することもできず、従ってほとんどの人々にとっては意味のない、ほとんど無駄な、どうでもよい要件

だというのが、「思弁的学問」に対する多くの人々の観念ではないだろうか。「空虚な思弁」vain (empty, meaningless) speculations という言葉そのものは聖書 (I Thim. 1, 4; cf. Col. 2, 8) に遡るので、古代からしばしば思弁が空理空論に流れる傾向があったことは確かであるが、今日のように、直接的に実践に結びつかないような学問を最初から忌避したり、否定したりするということとはなかったのではないだろうか。トマスにおいては、実践的でないからこそ学問だったものが、今では逆に、実践的でないものは無用だとされるのである。

トマスが思弁的学知と実践的学知を区別して、前者をより重要なものだと考えたのは、端的に言えば、真理を学知の目的にするか、道具にするか、という違いである。「真理とは何か」という問い⁹⁾は、人間にとってはいわば無限の問いかけであって、天使的な問いとも悪魔的な問いともなりうる。しかしそれをどこまでも問いつづけることこそ、人間にとって最高の行為だとトマスは考えた。なぜなら、真理とは神ご自身の名前でもあったからである。思弁をこうして最高のものと位置づけることは、実践や実践的学知を貶めるものであってはならない。むしろ私たちは、思弁的な真理への問いかけを保ち続けることによってこそ、実践的な学知が時に陥る悪魔化を防止することができるのである。そして「神学」という学問もまた、教会と社会に対してそのような問いかけを提起し続けることに、その意義があるのではないだろうか。

ハンナ・アーレント1906-75が『活動的生活』¹⁰⁾を書いたとき(1960年)には、思弁的・観想的生活を排して実践的・活動的な生活を重視するという宣言には、それなりの新しい、力強い響きがあった。しかし時代はそれをも押し流して、そもそも哲学思想の全面的退潮に至っているのではないだろうか。それは特に日本において厳しい状況であって、ヨーロッパにおいてはまだそこの状況ではないようにも思われるのだが、それでもたとえばドイツの大学における哲学的諸学科の受講者は、年々減っていると聞く。学問の将来を考えると問題を感じざるをえない。そもそも思弁のないところには、真の意味での「活動」もなく、その結果、目的や形式を喪失した単なる運動が氾濫するばかりで

9) cf. Jn. 18, 38. cf. Jn. 8, 32.

10) Hannah Arendt, *Vita activa: oder Vom tätigen Leben*, Piper Verlag München, 1996.

あるように思われるのである。

神学においても、事情は同じである。聖書神学、組織神学、実践神学の三つの部門がそれぞれ充実してこそ、神学の学びは全体としてすぐれた牧師を養成する訓練になると思われるのだが、三つの部門の中で、組織神学の退潮が今日とりわけ著しいと思われるのである。シュライエルマッハーは『神学通論』の中で、今日の「組織神学」を「哲学的神学」と呼んでいるのだが、日本における中等教育の事情もあって、哲学や思想についてはほとんど何も知らない入学生が増えている。加えて、というよりもそのような学生たちによって傷ついて、教員たちもそれぞれの「専門」と称するものに逃げ込んでいる。学生もオタクなら教員もオタクである。それでは神学にどうしても必要な対話は生まれようがない。対話のないところでは問題意識は育たず、その結果、聖書神学や実践神学も、単なる聖書時代の歴史学や、実践的だと称するだけの技術論 (how to) に陥ってしまうであろう。

神学に必要な基礎学は、今日のそのような状況を打開するためのものでもなければならぬと思われるのである。

4. 自然神学とは何か

もうひとつの問題は、神学のための基礎学を構想しようとするとき、特にプロテスタント神学においては従来、聖書以外の、理性に基づく学知（自然科学を含む）を、必要以上に忌避する傾向があることである。たとえば自然理性に基づく認識から、聖書の事柄に対して何か問いかけをするだけでも、それは「自然神学」だとして厳しく斥けられてしまうことがある。これは特に、初期バルト神学の影響が強い。バルト自身は、聖書に基づかない他宗教や様々な哲学思想との対話を喜んで行ったし、決してただ一方通行の「上からの神学」のみを主張したのではなかった。にもかかわらず、バルト神学が私たちの側のある種の権威主義と結びつくときに、バルト主義者にとってはバルトの聖書解釈が、あたかも聖書についての無謬の語りであるかのように受け取られてしまうのである。

トマス・アクィナスにおいては、上で見たように、自然学や数学は神学のための基礎課程として位置づけられていた。それらは神学にとっては必須ではなく、なくて済ませることが原理的には可能なものではあるが、しかしそれを用いることによって、神学が自分自身の課題である神への問いについて、すぐれて対話的に考え抜くことが可能になるものとして場所を与えられている。それらは「神学」ではなく、全く「哲学」なのだが、しかし神学にとっては重要な対話の相手なのである。

トマスは、聖書による以外には人間が認識できない、その意味で「啓示神学」であるような領域を、もちろん認めていた。三位一体論、受肉のキリスト論、厳密な意味での創造論、終末論、キリストによる救済論、 sacrament論などである。これらはしかし、トマスにおいては哲学的・自然学的な問いかけを逃れた安全な「聖地」なのでは決してない。これらにおいてもトマスは喜んで自然学との対話を遂行し、どこまでが自然理性にも理解できる事柄なのか、どこからが信仰によってのみ受け入れるべき事柄なのかという、接線上の思想的闘いを繰り返し広げる。それが彼の『神学大全』の内容だと言っても許されよう。

それゆえ、トマス・アクィナスに学ぶならば、神学のための基礎学を考えることは、対話的な神学への入り口でなければならない。私たちは、「神学」をするときに、神学の中に自然神学的な領域を設けて、その認識に神学が依存するということがあってはならないし、逆に哲学思想に「自然神学」というレッテルを貼り付け、それを排除することによって「啓示神学」のための隙間を見つけようとすることも許されない。むしろ私たちは、神学のための基礎学を、私たちが人間の様々な思想領域、文化領域との対話を行うための範例として、構想しなければならないのである。