



哲學研

第四卷第十五號

第三十八卷
第一一八册

聖トマスに於ける

esseについて

山田

晶

この論文に於て我々は、トマスの esse は *existere* なりとする解釋の批判を通じて、トマスに於ける esse の意味の理解を一步深めたいと思う。

(一) トマス哲學の基礎概念は esse である。彼の哲學は esse に始まり esse に終る。あらゆる概念は esse から導き出され、また esse に還元される。彼の哲學の到る處に esse は單獨に、また様々の附加語を伴つてあらわれる。トマスの哲學は esse によつて浸され、esse のうちに浮んで居るとすらいへ得るのである。ではトマスのうちに、かくもひんばんにあらわれる esse とは何であるか。その意味はきわめて簡單であり、かつ自明的である。すなわちそれは「ある」ということに外ならない。トマス哲學が、往々にしてきわめて平明であり、常識的であるという批評を受けるのは、それがもとづいて居るこの根本概念の自明性によるものであると思はれる。では「ある」とは何であるか。誰か「ある」の意味を知る者があるうか。さつきまで私はたしかにその意味を知つて居ると思つて居た。けれども今私は當惑して居る。ハイデッガーがその著、「有と時」の冒頭に引用したこのソフィステースの言葉は、そのまゝトマスの esse につらても妥當する。我々のすべての理解の基本であり、最も自明的なるこの esse という言葉の意味は、それにもかゝらず、いや却つてまさにそれ故にこそ、すべての言葉のうち最も難解である。なぜならば「ある」ということは、我々のすべての理解の基本として、いかなる場合にもその了解を前提され、「あるとは何であるか」と問うその時に於てすらも、あることの理解はすでに前提されなければならないからである。か

聖トマスに於ける esse と existere について

くて我々はこの簡単な言葉の意味の意外な難解さと透徹しがたき昏きとに、今更の如く驚かざるを得ないのである。而してトマス哲學が、何回讀み返してもその眞意をつかみかね、讀者をして難解の嘆を發せしめる理由は、まさにそれが最も平明なるこの *esse* という語をその出發點としかつ終局とすることにあると思われる。故にトマス哲學を少しく深く研究しようとする人々が期せずして一致するのは、トマスに於ける *esse* の意味の探究である。そしてこの一語をどれだけ深く把握するかということに、トマス哲學理解の深淺の度合は一にかゝつて居るといつても過言ではないであらう。然らば我々は、いかにしてこの語の理解を得ることが出来るか。 *esse* がすべての範疇概念を超越するということは、とりもなおさずこの語の概念的理解の可能性を、はじめから我々に拒否することを意味するのではないか。それにもかゝらず、我々がこの語の意味の理解を少しでも深めようとする場合、我々はいかなる方法をとるべきであらうか。一つの可能な方法は、トマスの著作のなから、なし得る限り多く *esse* の用法を抽出し、それを分類し系統づけ、このようにしてトマスに於ける *esse* の綜合的把握に到らんとする道であらう。たしかにこれは有益な方法であり、これまで多くの人々によつて試みられてきた。然しかゝる方法の成果として得られたものは何であつたか。それはアリストテレスの範疇表の各項目に、それぞれ *esse* という語を附加したものに大差なきものであらう。たとえば、實體、偶有、關係等々といふかわりに、*esse substantiale*, *esse accidentale*, *esse relativum* 等々と書き並べることにならぬであらう。このようにして得られた *esse* の用語表は、この *esse* という概念が、あらゆる範疇の領域にわたつて滲透して居ることを、我々に再認識せしめるには十分であらう。然しながらそれは *esse* そのものの理解を何らもたらずものではない。(その好例として、シュッツ、デフェラリなどによつて編纂されたトマス辭典に於ける *esse* の項目を見よ) *esse* の理解え近づくべき第二の方法は、ハイデッガーによつて示唆されたものである。周知の如くハイデッガーは、その著「有と時」のはじめの章に於て、*Sein* という語の含む自明性と難解性という矛盾した二重的性格を指摘した後に、*Sein* の理解え近づく爲の問いの立て方そのものを問題とし、究局的に *Sein* が問いの出 (*erfragen*) される爲に、さしあたりまずそれに問ひかけ、ないし問ひ合わせ (*anfragen bei...*) するべきものの選擇の必要を強調して居る。而してハイデッガーに於て、かゝる使命を帯びた概念として選出されるのは *das Seiende* であり (なぜならば *Sein* は *ein* ねに *das Seiende* の *Sein* であるから)、わけでも我々がまさにそれであるところの *Sein* を問うとさう *Seinsmodi* を *ein* じた *das Seiende* と *ein* じ *Das Sein* である。かくてハイデッガーに於ては、*Sein* の問はる *Sein* を問ふ *ein* じ *Sein* に於て *Das Sein* を問ふ *ein* じ *Sein* (hinfragen) 努力として *Das Sein* の探究に始まるわけである。(同書第二節) ハイデッガーのすぐれて人間學的な探究の方法を、トマス研究の方法にそのままあてはめることは勿論できない。然しながらハイデッガーの方法は、我々に次の示唆を與える。すなわち我々がトマスに於ける *esse* の意味の理解を求めるときに於ても、直接に *esse*

とは何かと問うのではなくて、むしろ esse に縁があり、しかも我々の理解にとつて身近であるところの何らかの概念をえらび出し、その概念の意味を esse の理解を、目指し、しかも、すでに原初的に我々に與えられて居る esse の「光」のもとに、探究し、つづ、その概念との關係に於て間接的に esse そのものの「了解」を深めて行くという方法である。さてこのように esse のより深き理解の爲に、トマス哲學のうち何らかの概念をさがすとなれば、それは必ずしも一つとは限らない。ons と essentia とような概念もその爲に役立つであらうし、res と ratio というような概念もまた有力な鍵となるであらう。ところで我々はこの論文に於ては、この目的の爲に *existere* という語をえらび、その意味をば esse との關係に於て問題にしようとするのであるが、特にこの語をえらんだについては、次の二つの理由が認められ得ると思う。第一に、この *existere* という語の意味は比較的簡單で理解しやすきことである。第二に、この *existere* という語の意味は、しばしばトマスに於ける esse の意味と混同され、それがトマスに於ける esse の獨自な意味の理解を或程度たすけるとともに、また半面その混同がトマスの esse の眞意の理解を妨げて居るという状況をまのあたり見るからである。故に、この論文の意圖することは、トマスに於ける *existere* の意味をなし得る限り嚴密に限定し、それと esse との關係を規定した上で、兩者の概念をひきはなすことである。かゝる否定的方法を通じて、我々はトマスに於ける esse の意味の理解を一步深めるうと信ずる。勿論我々はそれによつて全面的に esse の意味が明にされるとは毛頭期待せず、むしろかゝる試みによつて esse の一面に觸れ得れば満足なのである。

1

周知の如く、esse と essentia との實在的區別とすることは、トマス哲學の基礎をなす重要な思想であるが、この兩者の對立は、トマス以後のスコラ哲學に於て、*existentia* と *essentia* との對立の問題におきかえられた。⁽¹⁾ また最近トマスの esse の重要性に注目したシルソンは、特にその現實存在の意味を重視して、esse をば *l'acte d'exister* とし、*d'exister* というフランス語を以てし、かえて居る。⁽²⁾ *existentia* と *l'acte d'exister* とは、*existere* と同じ、すなわち存在の把握の仕方に若干の相違はあるにしても、とにかくトマスに於ける esse せば *existere* と同じ、すなわち存在として把握するという點に於て共通する。かくて、トマスに於ける esse と *essentia* との對立が、存在と本質との對

(Guiles de Rome, 1247-1316) *esse* *essentia* *esse* の結合から *existentia* はあらわされる、と云ひ居る。これらのスコラ學者たぎに於ては、このように *existere* は起原の關係を含む動詞として把握されて居る。

ところが十七世紀の哲學になると事情は一變する。スピノザ・ド・ブール (Spinosa du Pleix) は *existentia* を定義して、「端的に有るということ、それが他者の間に占める關係を考慮に入れることなく、たゞたゞの事物があること」*la nue entité, le simple et nu être des choses sans considérer aucun ordre ou rang qu'elles tiennent entre les autres* である、と云ひ居る。スピノザは純粹に現代我々が用いる存在の意味にとつて居る。第一哲學に關する冥想、そこに於ては神の存在が明晰に證明される。Méditation touchant la ph. première, dans lesquelles on prouve clairement l'existence de Dieu
…スピノザに於ては *existere* は存在を意味する *esse* と全く同じ意味である。

なぜこのように *existere* が *esse* の意味になつて行つたか、その理由は容易に理解され得る。感覺され得る現象界に於ては「あるもの」とはすべて何らかのもの「からあらわれ出るもの」*existens* であるから。Dans l'expérience sensible, tous les êtres connus sont des existents, parce que tous accèdent à l'être en vertu d'une certaine origine. かくて經驗的事物「がある」ことを示す爲に *esse* のかわりに *existere* が用いられるようになり、更に述語表示機能を兼有する爲に *existere* の弱まつた *esse* にとつてかわつて、經驗的、超經驗的を問はず、一般に何らかのもの「がある」ことを示す爲に *existere* なる語は廣く用いられるようになったのである。

以上がジルソンの説明である。要するに彼によれば、*existere* はもともと何か他のもの「からでてる」ことであつたが、それから「現象する」とか或は起原から出て「存在する」ことを示すようになり、更に起原との關係を離れて一般に何か「がある」ことを *esse* と全く同様に示すようになつたのである。而して *existere* が現代語で用いられて居るようなたゞのもの「がある」こと一般を示す意味に用いられるようになったのは比較的おそいようにいわれて居る。いつごろからそのようになつたか、ジルソンの以上の説明だけでは例明しないが、少くとも十三世紀のトマスに於ては、まだ起原をはなれた純粹な存在表示の意味に用いられて居なかつたと、ジルソンは考へて居るらしい。(この説は後にこの論文第四章に於て、トマスの *existere* の用法を詳論する時に、訂正を要することが明にされるであらう。)

この *existere* の譯語として「存在する」*existentia* の譯語としては「存在」という語が最も適當であらう。というわけは、*existere* がはじめ主に現象界に於ける「がある」ことを示すに用いられたように、存在という語も、存は時間的にあること、在は空間的にあることを意味するが故に、本來時間空間的のもの「がある」ことを示したのである。故に本來からい

えば神が存在するなどというのは不適當なわけであるが、丁度 *existere* が起原の關係の意味を脱して、もつばら一般に事物「がある」ことだけを示すようになり、ついに *existentia Dei* ということが何らの不思議もなくいわれるようになったのと同様に、存在という語ももとの意味を擴張されて、今では單に時間差間的なもの「がある」ことを示すのみならず、神の存在とか天使や靈魂の存在とかいう表現を用いて我々は何らあやしまないのである。このようにこの兩語の意味の成立と、その意味の變遷の類似性より見て、一般に *existere* を「存在する」その抽象名詞の *existentia* を「存在」ないし「存在性」またその分詞の *existens* を「存在者」と譯するのは最も適當であると思う。たゞし存在という語は、はじめからいさゝかも起原との關係を含まぬが故に、*existere* の原意をうたえることはできぬ。ところが *Existenzphilosophie* に於て *Existenz* が問題とされる場合には、この語はむしろ *existere* の原初的意味に立ちかえつて、*ex-sistere* という意味に於て、特に人間存在の無からの *ex-sistere* という根源的なあり方について問題とされるのであるから、これを單に存在と譯すことの不適當なるはさうまでもない。そこで特に *Existenzph.* に於ける *Existenz* の譯語として「實存」という語が用いられたのである。ところで實存哲學の流行にもなつて、なかにハヌナ哲學的意味での *existentia* までも實存と譯す人があつたが、これは不適當であつて、却つて不要な誤解をひきおこすばかりである。以上の理由よりして以下の論述に於ては特別の事由なき限り *existere* は「存在する」と譯すことにする。

これに對して *esse* を存在とか存在するとか譯すのは餘程注意せねばならぬ。(尤もさう譯さざるを得ない場合もあるが)。なぜならば *esse* は周知の如く「である」と「がある」の二つの意味を含み、「がある」の意味の方は *existere* を以て代置され得るが(たとえば我あり、我存在す *Ego sum, ego existo.* というザカルトの有名な言葉の如く)、「である」の方は存在ではない。しかも *esse* は「がある」でも「である」でもなく、まさか「ある」ということに外ならぬのである。この *esse* 或はこれに代る *einai, Sein, être, de* などを「存在」と譯すことから我國の哲學界に生じて居る混亂ははかり知れぬものがある。この論文に於ては、*esse* は特別の場合を除き「ある」或は「現實にある」と譯しその分詞形 *ens* は「あるもの」或は「有」と譯して「存在者」とは譯さぬことにする。*essentia* の譯も問題があるが、外に適譯もないから既に慣例になつて居る「本質」という譯語を用いることにする。

とつて、このようにトマスに於ける *essentia* に對立する意味での *esse* をは、存在 *existere* ならし *existentia* とたゞちに同一視することに對しては、疑問が起り得る。(こゝで問題がしようとするのは、さしあたり特に *essentia* に對

立する意味での esse である。esse は勿論單獨には、通常のラテン語に於けると全く同様に、トマスに於ても或場合には事物の存在を示す意味に、また或場合には主語と述語とを結合するいわゆる落辭として用いられて居ることはいうまでもない。然しこの論文ではさしあたり *essentia* に對する意味での esse を問題として、ついで esse 一般の意味に及ぼうと思ふ。) どううわけは、トマス自身は *essentia* に對立する意味では必ず esse を用ひ、*existere* とか *existentia* とかいう語を用いることは決してなからり得る。ではトマスはこれらの言葉を他の場合に於ても用いて居なからかというに、決してどううではなく、*existentia* の方は餘り用ひられて居らぬが、*existere* の方は相當ひんばんに用ひられて居るのである。(トマスに於けるこの語の用法については後詳論する。) たゞ *essentia* に對立する意味に於ては必ず esse を用ひ、*existere* とか *existentia* とかいう語は、まづ絶対に用いて居なからしむつてよいと思ふ。^(註) どううトマスに於て *essentia* に對立する意味での esse 又は *existere* とか *existentia* とかいう語は、果して適當であるかどううかという疑問が、當然起つてくるのである。

(四) グレゴリウスはそのプリムトテニム・トマス哲學提要第二卷に於て、*essentia* と *existentia* との實在的區別に關する命題の說明の後、トマス自身の當該問題に關する原文を豐富に引用して居るが、それら多くの引用文に於て、*essentia* に對しては常に esse が用ひられ、*existere* とか *existentia* とかいう語の用ひられて居る例は一つもないことが知られる。GREYR. op. cit. pp. 112, 113.

唯一の例外は、聖トマス・ダウニエ (JOANNIS A SANCTO THOMA) が、そのトマス哲學提要第二卷 (Cursus Philosophicus Thomisticus. Vol. II, ed. REISER, Taurini, 1933, p. 132) の *essentia* と *existentia* との實在的區別を論じた頁 (Ph. Nat. p. I, q. 7, a. 4) に於て、その證據として、トマス・ダウニエの論理學大全 (Summa Totius Logice Aristotelis) という書物から引用して居る次の原文である。Esse essentiae et esse actualis existentiae differunt realiter ut duae diversae res. すなわちトマスは esse essentiae と esse existentiae とが實在的に區別されることをわれ居る。然しながらこの書は實は偽書である。トマス版に於ける偽書 (Opuscula Spuria) の部に收められて居る。(St. Thomas, Opuscula Omnia, ed. FERRI MANDONNETI, Vol. V, Paris, 1927) の標題 esse essentiae と esse actualis existentiae とが實在的に區別されるというように、トマスの立場からわれえぬというには、以の論據よりして自ら明なものである。

聖トマスに於ける esse と existere との区別

ところで、あらかじめこの疑問に對する解答の方向について考えて見るに、それは次の相反する二つの線に沿つて豫想され得ると思う。第一の方向は次の如く答えるであろう。すなわち、トマスに於て、esse は *existere* と全く同じ意味であつた、たゞ何らかの事情によつて、トマスは *essentia* に對しては esse を用いたのである、と。恐らく多くの傳統的スコラ學者やシルソンも、かく答えるであらう。この場合には然し、(一) トマスの esse が *existere* と同意味であることを、トマスの原文に即して實證しなければならぬ。(二) 特にトマスが *essentia* に對する場合には、*existere* とか *existentia* とかいう語を用ゐることなく、常に esse を用ゐる理由を説明しなければならぬ。

これに對して、第二は次のように解する方向である。すなわち、トマスに於ける esse は *existere* と同じ意味ではなかつた、だからこそトマスは *essentia* に對しては常に esse を用ゐて *existere* や *existentia* を用ゐなかつたのである、と。これは esse-essentia の對立を *existere-essentia* の對立と置きかえる傳統的解釋に反對するものである。従つてこの解釋が支持され得る爲には、(一) トマスの esse は *existere* と同意味でないことを、トマスの原文に即して實證しなければならぬ。次には積極的に、(二) ではトマスの esse はいかように解すべきかを示さなければならぬ。またたとへば esse が *existere* と同じ意味でなしにしても、この兩者間に密接な關係あるは確實であるから、(三) esse と *existere* との關係を明にしなければならぬ。さて最後に問題となるのは、かゝる解釋の立場から、esse は *existere* なし *existentia* なりとする傳統的な解釋を、いかに理解すべきかといふことである。一見この二つの解釋は正反對であり、一方を立てる以上、他方は必ず廢棄されねばならぬように思われる。然しながら實は、たとへば esse は *existere* にあらざるといふ見解を以てせよ、esse を *existentia* なし *existere* (*Iacte d'existere*) と解する傳統的なトミストやシルソンの解釋を全面的に否定し去ることは、殆んど無謀といふべきであらう。なぜならばかゝる解釋は、多くの權威あるトマス學者たちによつて支持されてきたのであり、従つてその主張のうち何らかの眞理性を含むということは、殆んど疑い得ぬことだからである。故に esse は *existere* にあらずと

する見解に立つにせよ、なお esse は *existere* なりとする反對の主張の有する根據も、何らかの意味に於て肯定され容認されねばならぬ。すなわち反對の主張の有する意義が認められねばならぬ。かくて最後に生ずる課題は、(四) esse は *existere* にあらずとする立場から、反對に esse は *existentia* ならず *existere* なりとする傳統的なスコラ學者及びジルソンの解釋そのものを解釋することである。(五)

あらかじめ我々の結論を表明するならば、トマス の esse は *existere* にあらず、とういのが我々の主張せんとするところである。然しこの主張に到達する前に、なぜトマスは *essentia* に對しては esse を用ひて *existere* とか *existentia* とかひかならぬか、とういのはじめに提起された問題が、以上の二つの解釋の線にそつごとのように解答されるかを順次に考察して行くことにしよう。

(五) 必ずしもすべての傳統的スコラ學者たちが esse-essentia の問題を、*existentia-essentia* の問題におきかえて居るわけではないであらう。すでにジルソンが指摘して居るように(本論文註(一)参照)初期のスコラ學者たちは esse のかわりに *existentia* を用いることを躊躇して居るのである。然し少くとも後期のスコラ學者たちに於ては、esse-essentia の問題は、完全に *existentia-essentia* の問題として解説されたり論争されたりして居るようである。例えば前掲の聖トマスのヨハネなどの場合は明にさうである。我々がここで esse を *existentia* と解する傳統的スコラ學者というのは、主にかゝる後期のトマスたちをさす。これに對してジルソンは、トマスの esse をは、*existentia* とどう抽象名詞によつて把握することに反對し、esse の動詞としての性格を重視して、トマスは *l'acte d'exister* とどう把握することを主張するのである。故に嚴密にいえば、スコラ學者たちとジルソンの esse の把握の仕方はちがうのであつて、後に兩者を批判し解釋する場合には、この兩者の立場は別箇に考察されねばならない。然しこの論文の冒頭にのべた如く、*existentia* とともにせよ、*l'acte d'exister* とともにせよ、ともかくトマスの esse を存在と解する點に於ては兩者は共通なのであるから、我々は esse を *existere* なりとする立場とどうのに、この兩者の立場を一應ほうがんとし、その共通的な立場を批判しようとするわけである。またさきにも言及した如く、この論文に於て esse というのは、特にことわりなき限り *essentia* に對立する意味での esse であり、また *existere* は、「から出てくる」とか「あらわれる」とか「起原からの存在」とかかもの意味ではなくて、現代我々が用いて居る一般にもの「がある」意味での存在を示す *existere* の意味にもつばら使用することにする。

聖トマスに於ける esse と *existere* について

II

まづはじめに、トマスの *essentia* に對する意味での *esse* は *existere* なりとする第一の傳統的見解に立つて、次の二點を考察しよう。(一) *esse* が *existere* と解される根據 (二) トマスが *essentia* に對しては *esse* をいつとも用ひ、*existere* や *existentia* という語を用ひなかつた理由。

まづ第一の點に關していうならば、たゞ神に於てのみ *esse* と *essentia* とは實質的に同一であり、神以外のすべての被造物に於て、この兩者は實在的にことなるというのは、トマス哲學の根本命題であり、トマス自身が、その著作の多くの箇所⁽¹⁾に於て、くりかえし論じて居ることである。而してこの場合の *esse* が *existere* なりし *existentia* を意味するということは、トマス以後多くの權威ある註釋家たちによつてひとしく認められたところである。然し我々⁽²⁾はもう一度もとに立ちかえり、この問題が論ぜられて居るトマスの原文を點檢し、特に *esse* と *existere* との關係をしらべよう。またそれらの箇所について、もし後人の註釋ある場合には、それらの註釋をもあわせ見ることによつて、このようにして我々は、トマスの *esse* は *existere* なりとの第一の見解の根據を、まづはじめにできるだけ十分に理解することに努めよう。

(一) この問題に關しては古來無數の研究があるが、それは三群に大別できると思う。第一群は、トマスの著作に關する有力なスコラ學者の註釋類である。この群に屬するものとして我々が参照し得たのは、

1 カエターヌス (CAETERANUS) の「トマス」有本註釋 *Commentaria in "De Ente et Essentia"* ed. MICHAEL, ROMAE 1907 (以下この論述に於ては CAETERANUS, In De ente et essentia の略記をす)

2 同くカエターヌスの「トマス」神學大全第一巻註釋 *Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae*, ed. Leonina, Tomus IV, Romae, 1888 (CAETERANUS, In Summa et略記)

3 シンツホステヤ・マハラヒオンニク (FRANCISCUS DE SYLVISTRIS FERRARIENSIS) の「トマス」對異教徒大全註解

Commentaria in "SOMMA CONTRA GENTILES", ed. Leonina, Tomus XIII, Romae, 1918 (STYVESTER. In Gent. 2 略記)

4 トムスの『プリムス・トマス』分析論著書註解 Commentaria in Aristotelis librum Posteriorum Analyticorum 2 種
かられたゼグリア (ZIGLIARA) の種 ed. Leonina, Tomus I, Romae, 1882 (ZIGLIARA, In Analy. 2 略記)

第三群はトムス派のスコラ學者の體系の著作であり、スコラ的方法を用いてトムスに於ける existentia-essentia の區別を説明し、或は反對派のスコラ學者たちの説を批判論駁し、またそれと對してトムス説を辯護したものである。この群に屬するものとして我々が参照し得たのは、さきで引用した次の二書である。

5 聖トマス・アキノ (JOHANNES A SANCTO THOMA) 『トマス哲學講義第三卷 Cursus Philosophicus Thomisticus, Pars Philosophiae Naturalis

6 聖トマス (JOHANNES GREFF) の『トマス・アキノ』哲學講義要 Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae Vol. II.

第三群は、現代の廣く歴史的批判的視野のもとに於いてトムスの問題を關する思想の歴史的意義を解明したものである。この群に屬するものとして我々が主として参照したものは、前掲の

7 聖トマスの Le Thomisme, pp. 52-62, pp. 512-514, L'Être et l'essence, pp. 121-140. のほか、特に次の二書である。

8 M.-D. ROLAND-GOSSELIN, Le "De ente et essentia" de St. Thomas d'Aquin, Paris, 1948. 附録論文 I a distinction réelle entre l'essence et l'être, p. 185 ff.

9 JOSEPH de FINANCE, Être et Agir dans la philosophie de St. Thomas, Paris, 1945, pp. 94-110.

esse 2 本质 との實在的區別に關する論述は、トマス著作の多くの箇所に見出されるが、そのうち特に esse の現實存在的性格を知らしめるのは、次の如き箇所である。

(2) 有と本質第四章に於ては問題は、一般に神以外のものに於ては esse 2 本质 とは別である、ところが命題として提起されて居る。その論旨は次の如くである。凡そ何らかのものの essentia に屬したるものは、essentia に外から附加されたものである。また essentia に屬するものは、それ以外のものを知解せしむる、それだけ獨立に知解し得るものである。ところが我々は事物に於て、そのものの esse を知解しなべて、そのものの essentia

を知解することができる。たとえば人間とは何か、フェニックスとは何かと云うことを、たとひそれが實在界に *esse* を持つか否かを知らずとも、知解することができる。故に *essentia* と *esse* とは別である。これに對して神は、その *esse* を知らずにごの *essentia* を知解するごとはできない。なせならは神に於ては *esse* なるが *essentia* であるから。故に神以外のものに於ては *esse* と *essentia* とは別である。⁽¹¹⁾

(11) De ente, c. 4 n. 21, Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possumus enim intelligere quid homo est vel phoenix, et tamen ignorare utrum esse habeat in rerum natura; patet ergo quod esse est aliud ab essentia vel quidditate. 以下 De ente の章を番號づけはテレンツ・ペリク 版(聖トマス學院一九五五年發行對譯本のテキスト)によることとする。

この論證は、*essentia* の獨立可知性を根據として、*esse* と *essentia* の區別を示したものである。この場合 *esse* とは何を意味するのでもあるか。事物が實在界に於て *esse* をもつごとは、つまり事物が實在界に於て現實に「ある」こと、すなわち存在する *existere* ことに外ならない。故にこの場合の *esse* は明に *existere* であり、従つて *esse* と *essentia* との區別は、*existere* と *essentia* の區別と同一かきごことがせんと思われる。カエタヌスも同所の註釋に於て、この *esse* をば現實存在の *esse* (*esse actualis existentiae*) なりと説明し、かゝる *esse* によつたことば人間は實在界に *existere* するのでも、と云つて居る。シルン、ノイナムスもまた、この *esse* が *existence* を示すと云う意見に於て一致して居る。⁽¹²⁾

(12) CAJETANUS, In De ente, q. 10., esse actualis existentiae, quo homo formaliter existit in rerum natura, pp. 138-139.

GRISON, Le Thomisme, p. 57, Par exemple, je peux concevoir homme, ou phénix, et ignorer pourtant s'ils existent dans la nature. Il est donc clair que l'existence (esse) est autre chose (aliud) que l'essence ou quiddité.

FINANCE, Etre et Agir, p. 98. Ici encore, le grand argument est que l'essence d'une chose n'implique nullement son existence : je puis fort bien entendre ce qu'est un phénix, et ignorer s'il s'en rencontre dans la nature ; l'existence ne fait donc pas partie de sa notion.

然しながら何らかの概念が他の概念から、独立的にそれだけ單獨に理解され得るといだけでは、その概念と他の概念とは、概念的に區別され得ることの證明にはなり得ても、両者が實在的に異なるものであることの證明にはならない。故に單に *essentia* が *esse* なしに理解され得るといっただけでは、この両者が實在的に別のものであることの證明としては不十分であるように思われぬ。

(b) さてこの *esse* と *essentia* との實在的區別に關しては、ボエチウスのヘンドマ論についてのトマスの註解のうち、最も鋭くかつ詳細に論ぜられて居る。そこで問題は、「あるところのもの」*id quod est* と「ある」*esse* との區別というかたちで提起されて居る。まづ兩者の概念上の區別を論じ、次にその區別を事物に適用して實在上の區別を證明する。概念上の區別は三つの論據によつて證明されるが、そのうち *esse* と *existere* との關係の考察という見地よりして重要なのは第一證明であると思はれるから、こゝではたゞ第一證明だけについて考察する。それは次の如くである。

id quod est は「あるところの基體」*subiectum essendi* とつゞけられるが、*esse* は *subiectum essendi* とつゞけ示されぬ。*id quod est* は「あるところの現實態」*actus essendi* とつゞけの *esse* を分有するものと見做す。「ある」すなわち自存 *subsistere* する。故に *esse* と *id quod est* とは概念的に區別されるべきである。^(四)

實在上の區別は、合成實體と單純實體との場合を分けて考察される。まづ合成實體に於て *esse* と *id quod est* とが實在的に區別されることは明である。なぜならば、*esse* は複合されたものでなく、またいかなるものをも自らのうちに混合しない、ところが合成實體そのものは形相と質料とから合成されてあるものである。だから合成されたも

④ *res composita* と同じ「あるもの」*id quod est* が、その *esse* と實在的 *reality* にどうなるかは明であるが、その形相は *esse* のものであるが、それが「ある」*esse* ため、すなわち自存する *subsistere* ために、*esse* を受取らなければならぬものがある。かゝる實體に於ては、その *id quod est* と同じの形相と、その *esse* とは實在的に區別される(天使の場合)。ところが或單純實體はまさに *esse* である。かゝる實體に於ては *esse* と *id quod est* とは實在的に區別されず、その區別は單に概念的なるものにすぎなく(神の場合)。

(四) In De Hebd., 1, 2, n. 23. 「あるものと其體」*subjectum essendi* とは「ある」*esse* と同じである。「ある」*esse* と同じであるが、それはいくらもそれ得るもの、すなわち其體的に「あるもの」である。これを對して「ある」*esse* とは「あるもの」を「あるもの」たらしむ居る「ある」という形相である。「ある」とは「あるもの」に於ける其體的現實的の「ある」であり、この「ある」とそれ自體が現實的の「ある」ことは神以外の場合には決してない。「ある」と「あるもの」との関係は「走る」と「走るもの」との関係を例にして説明される。「走る」は「走るもの」の基體ではない。だから「走る」が走るというにはあり得なく。走るのは「走るもの」である。「走るもの」が「走る」の基體である。「走るもの」は「走る」であり、故に「走る」は「走るもの」の形相である。同じように *esse* と *id quod est* と同じである。Ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi: et hoc est quod dicit: Ipsum esse nondum est, quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi; sed id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est, atque consistit, idest in seipso subsistit.

(五) In De Hebd., 1, 2, n. 32 *esse et quod est*... in compositis differunt realiter: quod quidem manifestum est ex praemisissis; dictum est enim supra, quod ipsum esse neque participat aliquid, ut eius ratio constitutur ex multis; neque habet aliquid extraneum admixtum, ut sit in eo compositio accidentis; et ideo ipsum esse non est compositum. *Res ergo composita non est suum esse.*

(六) 天使の場合 同所 n. 34. 神の場合 n. 35. 以下 In De Hebd. の序の巻の註に於ては CALICATERA 及び MARLETTI 一九五四年版の註を参照せよ。

おしよればホトチヤス、くハドト論 De Hebdomadibus ④ *Diversum est esse, et id quod est: ipsum enim*

esse nondum est; at vero, quod est, accepta essendi forma, est atque consistit. (PL 64, 1311, 1312) と雖トモトマスノ註釋であるが、こゝでボエチアスが esse というところのものは、それによつて事物「がある」すなわち *existere* する esse ではなく、それによつて事物がその事物「である」ところの「すなわち、事物そのもの」*esse* である形相なりし本質としての esse であることな、ローラン・コスラン・フイナアンス等によつて指摘されて居る。然るにトマスに於ては、この esse はそれによつて事物が自存 *subsistere* するもの、すなわち獨立に存在 *actum essendi, est, atque consistit, id est in seipso subsistit*. 故に「*esse* であるの」は、「*esse* であるの形相」すなわち「あることの現質態」を受取るものとすつて、「ある」のとなは、すなわちそれ自らに於て「自存する」—というトマスノ註釋よりして明である。更に附加えて、「實際 *ens* とは固有の意味ではな、實體のみをいうのであり、實體とは自存 *subsistere* するものである」といわれて居る。すなわちトマスに於て *id quod est* なる *ens* とは存在者さ、また esse とは *id quod est* がそれによつて現質的に存在する存在そのもの *existere* を意味したとすることは疑いなく思われる。またこれが確實なことであれば、ボエチアスに於ける形相なりし本質としての esse を存在 *existere* と解釋したトマスは、たゞそれがトマス自身の體系にもとづく限り、於ていかに獨創的な解釋でもつたにせよ、忠實な解釋家としては誤つたといわねばならぬであらう。

(十) FINANCE, op. cit. p. 85, note (1) Ce texte doit s'interpréter à l'aide du précédent: *id quod est, désigne l'être concret, esse, la nature, l'essence, grâce à laquelle les choses sont, avant de pouvoir participer à quelque autre perfection, avant d'être «aliquid».*

ROLAND-GOSSEMIN, op. cit. p. 143. Il est bien clair ici, que dans l'intention de Boèce esse désigne l'effigie comme telle, le bronze comme telle, ou la terre, et ne signifie en aucune manière leur existence.

(六) In De Hebd., l. 2. n. 23. Non enim *ens* dicitur proprie et per se, nisi de substantia, cuius est *subsistere*.

(九) フィナアンヌはいう、トマスはボエチウスのうちに、自分固有の學説を見出したと思つた。然しこの解釋は歴史的には誤解であつた。FINANCE, op. cit. p. 99. Nous avons vu comment saint Thomas croyait retrouver chez Boèce sa propre théorie. Cette interprétation, historiquement erronée, du vieux penseur latin...ローランド・ゴッセルはこう、トマスはボエチウスの esse を existere の意味にとつた。その爲その解釋にはさきほどの困難が生じ、その困難を克服する爲に彼はきわむてこみ入つた手續をしなければならなかつた。ROLAND-GOSSELIN, op. cit. p. 186, lorsque saint Thomas commente le De Heb'd, il prend l'esse dont parle Boèce au sens d'exister, malgré les difficultés auxquelles cette interprétation l'expose, et les procédés assez subtils auxquels il est obligé d'avoir recours pour les surmonter. 然し果しトマスのボエチウス解釋が單純に誤解であつたとはいわれ得るかどうかにいつては論ずるべきであらう。

(一〇) 對異教徒大全第二卷五二章に於ては、問題は、知性的實體に於ける esse と substantia との區別といふかたちで提起されて居る。その區別の第一根據は次の如くである。

自存する esse (esse subsistens) は唯一つしかあり得ない。なぜならばもしいくつかあるとすれば、異なる自存する esse ができるわけであるが、その esse を異らしめる原因は、その esse そのものうちにあるか、それとも何かがある esse に附加されることによるかでないければならぬ。ところが esse そのものが異りの原因になるといふことはあり得ない。なぜならば esse は esse である限りに於ては同一のものである。また何か附加されたものによつて異なる esse ができることもあり得ない。なぜならばその esse が自存して居ない存在者「すなわち esse そのものが自存するのではなくて、esse を受けたものが存在者となるような存在者」に於てすら、その存在者のうちにその esse 以外に内在して居るものは、たしかにその存在者と結合して居るけれども、その esse と結合して居るわけではないからである。ましてや自存する esse に何かが附加されるということはあり得ない。故に自存する esse は唯一つしかあり得ない。然るに神は自存する esse である。故に神以外のいかなるものも自存する esse ではあり得ない。従つて神以外のものに於ては esse とそれを受ける實體とは異なるものでなければならぬ。それ故知性的實體に於ても兩者は

區別されねばならぬ。⁽¹⁰⁾

以上の論證はやゝ複雑であるが、これを要するに次の三段論法につき、*esse subsistens* は唯一つである。然るに神は *esse subsistens* である。故に神以外のものは *esse subsistens* ではない、従つて神以外のものに於ては *esse* とかの *esse* といふは實體とは區別されねばならぬ。——これに大前提のやゝ複雑な論證が附加されて居るのである。

こゝで注意すべきは、たと神のみがその *esse* が自存 *subsistere* するのであり、他の自存者 *subsistens* なじく存在者 *existens* に於ては、*esse* はその存在者の實體（この場合の實體 *substantia* は本質 *essentia* と同じ）といふこととらわれて居るのである。故にこゝで問題にされて居る *esse* とは、それによつて實體が自存者なりし存在者とならうといふ *esse* である。しかえれば實體 *substantia* は *esse* によつて自存 *subsistere* し、存在 *existere* するものとなる。従つてこの場合の *esse* が單なる形相的なりし本質的意味での「ある」ではなくて、存在する意味での「ある」だといふことは明である。故にこの *esse* も *existere* といふかきることができるよう思われる。シルヴェステル・フェラリエンスも、その對異教徒大全註解に於て、この章の註解の卷頭に、この論題に於て問題とされるのは、知性的本性の實體と現實存在の *esse* との関係である、といつて居る。⁽¹¹⁾

(10) II Gent., c. 52, Si enim esse est subsistens, nihil praeter ipsum esse ei adiungitur. Quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse eius, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse eius, nisi per accidens, ... Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud ergo quod est esse subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est autem quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse. Oportet igitur in omni substantia quae est praeter ipsum, esse aliud ipsam substantiam et esse eius.

示すものである。たゞ *est* のみを示し得るものではないことを説明する過程に於て、定義を論議したマーティンのことしか示さない。然るにたとせば「人間とは何であるか」ということと「人間がある」とことは別である。故にこの二つを同一の論議を説明するのではできない。むしろ居るのである。なまチキントの最後の部分を現代語譯は次のように譯して居る。

MURKIN, what human nature is and the fact that man exists are not the same thing. TRACOR, p. 184. Or ce qu'est l'homme est une chose, et le fait que l'homme existe en est une autre. ROURES, s. 79. Nun ist aber die Wesenheit des Menschen und das Dasein des Menschen verschieden. 但しロウリスは *exist* という語を用いて *two things*.

(一四) なまチキントの *esse* が *essentia* に對して用いられる場合は、確實に *existentia* の意味にとらへべきである。ZIGLIARA, In *Analy.* p. 347. vocabulo *est esse* s. Thomas designat *existentiam*.... Quando enim *esse sine addito ponitur, communiter intelligitur existentia; certissime autem esse pro existentia sumitur quoties, ut in hoc loco, esse comparatur cum quidditate seu essentia.*

然らばアリストテレスが *to eivai anthropos* という場合のこの *eivai* と、トマスが *esse hominem* という場合のこの *esse* とは、全く同一のものを意味したであろうか。これについてローラン・ゴスランは次の如き興味深い注意を與えて居る。「アリストテレスは既にかくも判明に、本質と存在との間を論理的に區別して居るが、果して彼は兩者の實在的區別にまで思い到つたであろうか。否むしらプラトンの知識論を矯正しようとした彼の思想は、それは正反對の方向に、すなわち兩者の實在的同一性を認めるという方向に向つたのである。プラトンは本質と存在とを分離するどころか、彼が本質を現象から分離したのは、まさしくこの本質に絶對的な存在を賦與する爲に外ならなかつた。人間自體・美自體こそは、彼にとつては眞に存在するものでなければならなかつたのである。アリストテレスがこの理論を批判的とした時、従つて彼は本質(より正確には形相)と個別的第一實體との區別ないし同一性を問題としたのであつて、直接に本質と存在との區別を問題としたのではない。カリアスのうちにある人間の形相がカリ

アスと區別され得るか否かと彼にとつては問題だつたのである^(一五)」すなわちゴスランによれば、アリストテレスに於ける *τὸ τὴν ἔσσην ἢ τὸ τὴν ἔσσην* との區別は、本質と存在との區別としてよりむしろ本質的形相と個體的實體との區別として問題とされたのであり、従つて *τὸ εἶναι ἀλλοιωτοῦ* の *εἶναι* も *existere* 一般とよりよりはむしろ、個別的具體的實體として「ある」ことを示したのである^(一六)。故に同一事物に於ける本質的形相としての *τὸ τὴν ἔσσην* とその事物自體のあり方としての *εἶναι* との區別は、論理的概念的區別たり得ても實在的區別とはなり得なかつたのである。ところがこれに對して、トマスが *esse hominem* という場合、この *esse* は、神に於てのみその本質そのものであり、その他のものに於ては分有によつてのみ得られるところのものを意味して居る。故にアリストテレスに於て *εἶναι* は個物に内在する限りに於て内在的に把握され、トマスに於ては外から受取られるものとして「あること」の第一根源者」との關係に於て超越的に把握されて居る。而してこの超越者との關係なしには *esse* と *essentia* との實在的區別ということも理解され得ない。このことについては後にくわしく論ずるであらう。然しさしあたり、アリストテレス解釋家としてトマスを見るならば、トマスの *esse* を *existere* とする限りに於て、さきにポエチウスの解釋家としてトマスを見た場合と同じことが、彼にいつていわれ得るであらう。すなわち、トマスはアリストテレスを誤解したのである、と。

(一五) ROYLAND-GOSSELIN, op. cit. p. 138, 139. 又はトマスの上記の註釋の箇所について p. 137, note (3).

(一六) 前述の如く、アリストテレスの上記のテキストに於ける *τὸ εἶναι ἀλλοιωτοῦ* を英獨佛譯の *existence*, *Dasein* などと譯して居るに對して、ロッセが特にその *Commentary* に於て *that man exists* と譯せず *that man is* とつて居るにはそのあたりの願意がはらわれて居るのではなからかと思ふ。本論文本章註(一三)參照。

(e) 神學大全第一部四論題一項に於ては、問題は、すべての被造物は神からその *esse* を受取るといふ創造の問題として提起されて居る。そこに於てトマスの *esse* の存在的・超越的性格は最も明確にあらわれる。トマスは

う。凡そ何らかの意味に於て「ある」ところのものは、その「ある」esse ことを神から受けて居ることは必然的である。その理由は次の如し。凡そ何らかのものうちに、分有によつて見出されるものは、本質的にしかあるものを原因とし、その原因によつて生ぜしめられるものである。然るに esse は、神以外のものに於てはすべて分有によつて見出され、たゞ神に於てのみ本質的に見出される。なぜならば神は自存する esse そのものであり、しかもかゝる自存する esse はたゞ一つしかあり得ないから。故に神以外のすべての有は、神をその esse の原因とするものでなければならぬ。従つて凡そ何らかの意味に於て「ある」esse ものはすべて、神からその esse を受けることは必然的である。⁽¹⁷⁾

(17) I q. 44. a. 1. necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra... quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, ... Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur quod omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi... causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.

ところで事物が「ある」ことの第一根源たる神から esse を受取ることが、神によつて創造されるといふことである。ではこの場合の esse とはいかなるものであろうか。第四五論題には更に詳細に創造の性格が論ぜられて居る。それによつて我々は、創造に於ける esse の意味を更に深く理解することができぬ。

まづ第一に、この場合の esse は、無 nihil に對比するべき esse であること。創造は一種の生成 fieri である。生成とは「あるから」non esse ものから「ある」esse ものへの變化である。ところで一般に廣く意味での變化には附帶的變化と質體的生成とが含まれる。前者はたとえは、熱く「あるから」ものから熱く「ある」ものへ「なる」ことである。この場合にも non esse から esse への變化が認められる。然しこの non esse は、絶對的な non esse

とつての nihil ではなく、白く「あらす」としての相對的な non esse にすぎぬ。而して白く「あらす」から白く「ある」への變化に於ては、白くあるが「もの」から白くある「もの」へなるとつての、何らかの「もの」の「ある」ことが前提されて居るのである。故に附帶的變化が行われる場合には、既に何らかの變化の基體の存在が前提されて居る。従つてかゝる相對的な non esse に對立する意味での附帶的なあり方 esse accidentale は絕對的な esse ということとはできない。同じことは、實體の變化としての生成についてもいふを得る。實體の生成とは、たとへば人間に「あらざる」ものが、人間で「ある」ものになることである。故にこの場合にはさきの附帶的變化の場合よりも、より根源的な意味での non esse というものが考えられる。然し人間に「あらざる」意味での non esse は、やはり絕對の意味での nihil ではなく、人間に「あらざる」意味での non ens は、實體の形相をうけて實體となるべき可能態たる第一質料として、やはり何らかの意味での存在を持つからである。故にかゝる non esse に對比されるべき實體として「ある」こと esse substantiale も、やはり絕對の意味での esse ではなく、これに對して神が萬物を創造するのは、無條件的な無から esse へとものをうみ出すことである。故に創造に於ては、實體の生成の基體たる第一質料すらもなお神によつて創造されるといわれるのである。かくて創造に於て問題とされる esse とは、絕對的な non esse たる無に對比せられるとつての、絕對的な有 esse absolute であることは明である。

然しながら第二に注意すべきは、かゝる絕對的な esse は、さきに述べられた附帶性的「ある」 esse accidentale と實體の「ある」 esse substantiale に對して、第三の別な「ある」 esse として區分されるべきものではない、といふことである。カエタースもいひて居るやうに、esse accidentale と esse substantiale とはたしかに對立的に分たれる。然しながら無に對する有としての esse absolute は、この二つの esse の外にある何か第三の esse ではなく、むしろこの二つの esse を自らのうちに含む全體的な「ある」 esse totum である。故に創造とは何物かが神によつて完全な無から全體の有へと産出されることであるが、かゝる産出の結果現成するものは單に實體としての「こ

ものの「hoc ens」でもなく、また附帶性としての「このような性質のもの」*tale ens* でもない。むしろ附帶性を帯びた實體として、このような性質を帯びたものである。而してこれこそは最も具體的現實的な存在者である。なぜならば具體的現實的に存在するものは、單なる實體でもなく附帶性でもなく、あらゆる附帶性を帯びて現存する實體であるから。*esse totum* はかゝる具體的現實的存在者を現成せしめるのである。

第三に、かゝる *esse* は自存者、*subsistens* に固有なる *esse* であることに注意すべきである。既に述べられた如く、創造とは最もすぐれた意味での生成 *ferri* である。ところで生成は *esse* に關係づけられる。故に最も固有な意味で *esse* するといわれるものが、最も固有な意味で創造されたものといわれべきである。然るに最も固有な意味で *esse* するといわれるのは、自存者すなわち獨立に存在するものである。なぜならば *esse* を有し、その *esse* に於て自存するものこそ、最もすぐれた意味で「ある」ものといわれべきであるから。故に創造されることが最も固有な意味でいわれるのは自存者である。これに對して形相や附帶性はそれ自體が自存するという意味で「ある」ものではなく、むしろそれらは自存者のうちに内在 *in esse* し、自存者の存在する *existere* とともに、自存者に於て存在する *coexistere* (たとえば赤き花が自存する *subsistere* とともに、花という形相、赤という附帶性は、この自存者のうちに *coexistere* する)。故にそれらものは自存者が創造されることによつて、自存者に於て、また自存者とともに創造されるのであつて、自存者が *creata* であるに對し、形相や附帶性は *con-creata* といわれ⁽¹¹⁾る。

以上三つの特徴づけよりして、創造に於て問題とされる *esse* の意味は明となる。すなはちそれは絶對的な無に對する絶對的な有としての *esse* であり、それ自らのうちにあらゆる意味での *esse* を含み、それを受取ることによつて事物は最も具體的現實的な存在者としての自存者となる。従つてかゝる *esse* は、最もすぐれた意味に於て存在 *existere* といふことができるように思われ⁽¹¹⁾る。

(一八) 創造に於ける *esse* 及び創造さるべき *ens* の性格については、第一質料の創造について論じた神學大全第一部四四論題

「Utrum materia prima sit creata a Deo」の最も深い理解を與へる。無から創造といふことは同様に論議せし「Utrum creare sit ex nihilo aliquid facere.」參照。

(一九) CAJETANUS, In I Summa. q. 44. a. 2. n. 3. Circa hos causarum ordines, adverte primo quomodo sumatur ens seu esse in loco. Tres enim hic ponuntur rerum conditiones, scilicet esse accidentale, esse substantiale, et esse absolute: quae inter se non uniformiter distinguuntur. Nam inter esse substantiale et accidentale, manifesta est disparatio. Esse autem absolute non est tertia res, sed se habet ad illa quasi sicut animal ad tale et tale animal. ed. Leonina, Tomus IV, p. 458.

(二〇) I. q. 45. a. 4. creati est quoddam fieri. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creati quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus: sive sint simplicia...; sive sint composita... illi enim proprie convenit esse, quod habet esse, et quod est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed entia eis aliquid est;... Sicut igitur accidentia et formae, et huiusmodi quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia.

(二一) 故トシヤンハ存在する純粹なはたきと「」の神が「」の有限なる存在のはたきを生ぜしむることな創造ト云
 ぬ。 Le Thomisme, p. 174. il y a création lorsqu'il y a production absolue de l'exister. En appliquant cette notion à l'ensemble de ce qui existe, nous dirons que la création, qui est la production de tout être, consiste dans l'acte par lequel Celui qui est, c'est-à-dire l'acte pur d'exister, cause des actes finis d'exister.

ちて「」では esse のみ問題とされて、それに對應すべき essentia については一言もなげられて居らぬ。それはこゝで問題されて居る事態が創造であるから當然のことである。然しながら全き意味での esse を分有することが創造されることであり、従つて基體として存在するものは創造に於てはいかなる意味に於てもあり得ない(なぜなら「ある」ことはすべて創造によつて現成するのであるから)としても、それでもなおその esse を分有するものが何らかの意味で「想定」されなければならぬ。なぜならば既に述べられたように、神の場合を除いては esse はいかなるものに於

ても自存せず、たゞ *essentia* に受取られることによつてのみ、その *essentia* を現實的に存在するものたらしめるからである。故に創造に於ける *esse* に對しては、やはりそれを受取るべき *essentia* が想定されねばならぬ。然しかる *essentia* はいかなる意味に於ても存在するものではない。なぜならばもしそれが何らかの意味に於て存在するものであるとすれば、創造は何らかの存在者を前提することとなり、もはや無からの創造たるの意義を失うであらうからである。故に *essentia* はいかなる意味に於ても存在しない。にもかゝらずそれは想定されねばならぬ。しかもそれは單なる空想の産物ではない。なぜならば實在の多様性はまさしく *esse* を受取る *essentia* の多様性でもとづくものなるが故に、實在の多様性をみとめる以上、その多様性の原因としてこの *essentia* の多様性の何らかの意味に於ける實在性もみとめねばならぬからである。かくして創造に於ける *esse* に對應すべき *essentia* はそれ自體としては全然存在を持たぬものであり乍ら *esse* を受けることによつて現實に存在すべき可能性として實在的に想定されねばならぬ。かくて創造の問題に於て *esse* は、その現實存在的性格をあらわにするに對して、それに對應する *essentia* はその可知的可能的性格をあらわにするのである。⁽¹¹¹⁾

(二二) トマスが有と本質第三章に於て提示する絶對的に考察された本質 *essentia absolute considerata* は⁽¹¹²⁾ かくいふ意味の *essentia* である。これについで後章に詳論する。

さてこの論證に於て注意すべき第二の點は次のことである。すなわちトマスは、神が萬物のあることの原因 *causa essendi* であることを證明するために、「最高度に有であり最高度に眞であるものは、すべての有とすべての眞なるものとの原因である」というプリステレスの命題を以てして居る。⁽¹¹³⁾ ところで神が萬物の「あることの原因」*causa essendi* であるといわれる場合、その *esse* は單に事物がこれこれのもの「である」という意味での「ある」ことの原因ではなくて、端的に事物「がある」こと、すなわち存在することの原因でなければならぬ。従つてこの *esse* が *existere* を意味するようにこの場合の有 *ens* は存在者 *existens* を意味し、この *causa essendi* は單に「ある

この原因」ではなくて存在原因 *causa existendi* を意味するものでなければならぬ。ところがトマスが引用したあのアリストテレスの命題は形而上學の卷第一章九九三b二四以下にもどつてくものであるが、そこでアリストテレスが *aiton ton eivan* とするものは、存在するこの原因ではなくて、むしろ「あるこの原因」つまり形相の完全性を意味して居る。故にここでトマスの用いる *esse* が *existere* であつたとするならば、さきにボエチウスの解釋について、またアリストテレス、分析論後書の解釋についていわれたと同じことが、今トマスの形而上學の解釋についてもいわれることになる。すなわちアリストテレスの形相の完全性を示す「である」意味での *eivan* を「がある」存在の意味に解したトマスは、その限りに於ては誤謬を犯したのである。

(二三) I q. 44 a. 1. Et Aristoteles dicit, in II Metaph., quod 'id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri'; sicut 'id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.'

(二四) Met. α. 1. 993b 24-20. 同所 *aiton ton eivan* の意味として Ross, *Metaphysics* Vol. I. Oxford 1948. Commentary p. 215. 参照。この *aiton ton eivan* とは何らかの本性 (nature) であること、すなわち何らかの本性をもち、また *to dykeatoron* (= maxime verum) とは、最もすぐれた意味でその本性を有するものことであり、いさゝかも *existence* の意味を含んで居ないことが知られる。

我々は以上、トマスのテクニストに於ける五つの重要な箇所を點檢して、*essentia* に對立する意味での *esse* の性格を考察した。それらはすべて單にこれこれのもの「である」という形相的ないし本質的意味での *esse* ではなく、却つて本質をして存在者 *existens* ないし自存者 *subsistens* たりしめる存在的な *esse* であるというものは、これらのテクニストの前後の文脈よりして明であり、かつそれはすべて古來の權威ある註釋家ないし有名な現代のトマス學者たちによつて認められて居るところであつて何ら疑う餘地がない。たゞ神に於てのみ *esse* は *essentia* と同一であり、他のすべての被造物に於ては、單純質體複合質體の區別を問わず、*esse* と *essentia* とは實在的に異なる。而してこの實在的區別の究局の根據は、第五の神學大全第一部に於ける論據が示して居るように、神以外のものはすべて神

から *esse* を受取ることにもとづく。要するに *esse* と *essentia* とが實在的に異なるといふことは、神によつてあらしめられることによつてのみあり得るすべての被造物の、最も重要な性格である。

我々は以上のことをトマステキストについて確認した。その限りに於て我々は傳統的解釋に對して何らの異議をもたしはさむものではない。然しながら次の唯一點に於てなほ疑問を感じるものである。すなわちそれは以上の論據は、*esse* をば *existere* なし *existentia* と等置する爲の論據として十分であるかという疑問である。どういふわけは、以上五つのテキストはたしかに我々に、*esse* は、それによつて *essentia* が現實に *existere* なし *subsistere* するものであることを教える。故に我々は正常でも、*essentia* は *esse* によつて *existere* する、ということができる。然しながらそこから、故に *esse* は *existere* である、と結論するのは何か推論の飛躍があるのではなからうか。トマスの *esse* が *existere* のみならずであることは事實であるとしても、だからといつて *esse* と *existere* とを等置する以前に、なほ兩者の關係について、またトマスの *esse* の他の面について考察する必要があるのではなからうか。我々は以下の章に於て、トマスの *esse* をそのまゝ *existere* と解することのできないうくつかの場合をあげるであらう。然しながらさうする前に、すでにこれまでの考察の範圍に於てすらも、*esse* を *existere* と解するところから生ずる不都合は若干そのすがたをあらわして居るように思われる。我々はその二つをあげよう。

第一に、我々は以上五つのトマスのテキストを検討して、(b)に於てはトマスはボエチウスの *esse* を誤解して居ること、(d)(e)に於てはアリストテレスの *εἶδος* を誤解して居ることを發見したのであつた。然しながら我々は、トマスの誤解を指摘する前に、我々自身のトマスの *esse* に對する解釋のうち誤解はないかどうかを反省して見る必要があるのではなからうか。すなわちボエチウス、アリストテレスの *esse* は形相的な *esse* であるに對し、トマスの *esse* は存在的な *esse* であるとか、前者の *esse* が「である」の *esse* であるに對し、後者の *esse* は

「がある」の *esse* であるというように、強いて兩者を區別しようとするところに我々のトマススの *esse* に對する誤解のみなもとがあるのではなからうか。而してこの誤解は結局トマススの *esse* を *existere* と解することに歸着すると思われる。然しこの問題についてはなお考察を要する。

第二の不都合は次の點である。すなわち一應 *esse* は *existere* であるとするが、*esse* が *essentia* そのものであるところの神は *existere* そのものである、*esse* としてなる。ところが *esse* を或場合には明に *existere* の意味に用いて居るトマスも、神が *existere* そのものであるというようなことは絶対にどこに於てもいつて居ないのである。しかも *esse* は *existere* なりとする以上、我々はかゝる表現が神について適用され得ることを認めざるを得ないのである。それが果して正當になし得るか否かも、なお考察を要する問題として殘されて居る。^(二五)

さて以上の如き疑問を感じつゝも、我々はトマススのテキストに即して、トマススの *esse* が明に存在的性格を帯びることを確認した。次にはなお一應 *esse* は *existere* なりとする見地に立ちながら、ではトマス自身はなぜ *essentia* に對しては常に *esse* を用ひ、*existere* とか *existentia* とかかう語を用ひなかつたか、その理由をたゞねることがある。

(二五) トマスは神に於ける *esse* と *essentia* との同一性をば、神の *essentia* はその *esse* であるが、*Deus est suum esse* とか神は *esse per se subsistens* であるとかかう言葉を用ひて表現して居る。(I q. 3. a. 4; I. Gent., c. 22; II, c. 52; De pot. q. 7. a. 2; De ente c. 5. 參照) 然しながら *Deus est suum existere*、*Deus est esse*、*Deus est existere per se subsistens*、*Deus est esse* とかかう表現を絶対にどこに於いても用ひて居ひなからう。

カエターヌスはトマススの *esse* を存在を云ふものと何であるかを示すもの *esse actus existentiae*、*esse quidditativum* とに分けて説明して居るが、神に於て *essentia* が *existentia* であるとはちがはず、*Summa I. q. 3. a. 4* (神の *esse* と *essentia* との同一性を論じた項) の註解に、トマススの *Deus est suum esse*、*Deus est esse* を表現を忠實に保つて居る。ed. Leonina, Tomus IV p. 42, 43. 參照。

シルヴェステル・フワラリオンシスは、I

c. 22 の註解に於て、この項に於てトマスは、神に於ては *esse actualis*

質である。既にカエターヌスに於て、*existentia* と *essentia* との結合という言葉がみとめられる⁽¹⁾。またシルソンによれば、トマスの直後にあらわれたトマスの有力な反對者ドゥンス・スコッスに於て、既にそれは *existentia-essentia* の問題とされたらしい⁽²⁾。以後スコラ哲學の時代全般にわたつて、問題は常に *existentia-essentia* の區別の問題として論争された。その區別については三つの學派が對立した。一つはトミストを中心とするものであつて、兩者の實在的區別を主張するのである。一つはアウレオルス Aureolus、オッカム Occam、スピンツ Suarez の學派であつて、兩者の概念的區別を主張するものである。スコッスはいわばこの中間の地位を占める。すなわち彼は實在的區別は否定するが、本性的形相的區別は認めるのである⁽³⁾。かくこのように兩者の區別について種々なる意見が分れたのは、聖トマスのヨハネがらつて居るうちに、結局彼等の *existentia* としようものとの把握の仕方の相違にもとづくことであつた⁽⁴⁾。かくてスコラ哲學の全期間を通じて、問題の中心は *esse* ではなくて *existentia* をと移したわけである。従つてトミストらにとつても、トマスの *esse* が自分たちのいわゆる *existentia* に外ならぬことは自明の理であつて、なぜトマスが *existere* のかわりに *esse* を用いたかとうやうなことは、彼等の問題意識にのほらかなかつたと思われる。それどころか *existentia-essentia* の區別論争のうちで、トマスの *esse* それ自體が看却され、つゞには忘却されて行つたのではなからうか。

- (一) CAETERANUS, In De ente, q. 10 Quorum [compositionum] prima est ex materia et forma; secunda est ex essentia et existentia, quae vocatur compositio ex esse et essentia. p. 39.
- (二) E. GILSON, Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales, Paris, 1952, pp. 204-205.
- (三) この問題に關する種々な著書は、ヨハネ・ド・ソール JOHANNES A SANCTO THOMA, Cursus philosophicus II Pars. p. 131 及び GREYR. op. cit. p. 105 参照。
- (四) JOHANNES A SANCTO THOMA, Op. cit. p. 131, Videtur autem tota dissensionis origo in hac parte ex eo provenire, quia diversimode considerantur ea, quae ad existentiam pertinent.

トマス の *esse* が *esse* として注目され始めたのはむしろ最近のことに屬する。それはトマス哲學がいわゆるスコラ哲學の狭い枠内に於てではなく、ギリシヤ哲學以來の廣い歴史的視野のもとに見直されるようになってからのことである。ところで *esse* の問題は古代より現代に到る哲學永遠の問題である。その永遠の哲學の意識に於てトマスの *esse* がもたらにとり上げられ、ここにその存在的性格が再發見されるとともに、なぜトマスが *existere* の意味を十分に含みながら、しかも *existere* を用いずに *esse* という語の方を用いたかということが一つの問題となつたのである。而してトマスの *esse* は *existere* を意味するという見地から、この問題に一應の解答を與えたのはシルソンである。故に以下にこの問題に關するシルソンの説を考察することにする。

トマス の *esse* は *l'acte d'exister* である、神は *l'Acte pur d'exister* であるといふまで、トマス の *esse* を徹底的に *existere* として解釋しようとするシルソンは、ではなぜトマス自身は *essentia* に對して *existere* なる語を用いて居なかつたかという問に對して、その著、ル・トシスムに於て次の二つの理由を以て答えて居る。

(一) *esse* は *ens* と *essentia* との語根である。ところでこの *esse*, *essentia*, *ens* なる三語はトマス體系の根幹をなす類縁語である。これに對し *existere* は全然別系統の語である。故にトマスは *existere* なる語の導入によつて、この三つの基本概念を示す語の類縁關係 *filiation* が破られることを恐られて、敢て *esse* の方を用ひ、*existere* は用いなかつたのである。

(二) トマス の時代にはこの *existere* という語は現在我々が用いて居るような意味、すなわち純粹に事物の現實存在、つまり「がある」を示す意味にはまだ用ゐられて居なかつたのである。^(註)

(註) GILSON, Le Thomisme, p. 44 note (1) La raison pour laquelle saint Thomas a reculé devant l'emploi technique d'*existere*, pour désigner l'acte d'*exister*, semble avoir été double. D'abord, *esse* doit pouvoir désigner cet acte, d'autant plus qu'il est la racine dont dérivent *ens* et *essentia*; or, on verra que saint Thomas tient à

maintenir intacte l'unité de ce groupe verbal et les filiations de sens qu'il implique. En outre on verra qu'existence n'avait pas à cette époque le sens d'existence actuelle que nous lui attribuons.

さてこの第一の理由は、何人も首肯することのできるものである。實際トマスに至體系は *esse, essentia, ens* という三つの基本的類縁語の相互聯關のうちに成立ち、またこの三つの基本語の普遍性の故に、トマス哲學は國境と時代とをこえて世界的永遠的普遍性を獲得して居るとすらいふ得るのであらう。故にたといトマスが *esse* を *existere* と全く同義に考へて居たにしても、なおこの基本的類縁關係を維持する爲に *existere* なる語を使用しなかつたといふことは十分に考へられ得ることである。然しながらこの第一の理由が、トマスが *esse* のかわりに *existere* を用いなかつたことの理由としての意味を有するのは、トマスは既に *existere* という語の現在用いられて居るような現實存在の意味を心得て居た、ということをお前提しての話である。もしトマスの時代に *existere* が現在用いられて居るような、或は少くともトマス以後のスコラ哲學に於て用いられて居るような意味に用いられて居なかつたとしたならば、またはたとい用いられて居たにしてもトマス自身はそれを現實存在を示す意味に用いて居なかつたとしたならば、なぜトマスは *esse* のかわりに *existere* を用いなかつたか、というような問いは無意味になるであらう。なぜならばトマス以前に *existentia-essentia* の區別として表現されて居たものを、トマスが特に *esse-essentia* の區別の問題としたのではなくて、却つてトマスに於ける *esse-essentia* の表現を *existentia-essentia* としたのはトマス以後の人々なのであるから、*esse* を *existere* にするか *existentia* にするかというようなことは、トマス以後の解釋家の仕事であつてトマス自身の何らあづかり知らぬことであり、従つてなぜトマスは *existere* を *esse* のかわりに用いなかつたかというような問いは、アナクロニズムであり無意味であることになるからである。故に以上の問いは、トマスは *existere* という語の現在用いられて居るような現實存在の意味を既に心得て居たことを前提してのみ意味がある。従つて我々にとつて重要なのは、むしろジルソンのあけて居る第二の理由の方である。すなわちジルソンは、トマ

スの時代にはまだ *existere* なる語は、現在用いられて居るような現實存在を示す意味には用いられて居なかつた、という。もしこれが眞だとすれば問題はたゞちに永解することさらに第一の理由をあげるまでもないであろう。なぜならばその場合は、トマスはなぜ *esse* のかわりに *existere* という語を用いなかつたと問うのは、この語の現在用いられる意味を知らなかつたトマスに向つて、何故トマスは現在用いられて居る意味でこの語を用いなかつたか、と問うことであり、この問い自身が完全なアナクロニズムを含むことになるからである。

そこで我々にとつては、シルソンのあげたこの第二の理由の方を検討することが、さしあたつての問題となつてくる。シルソンはトマスの時代には *existere* なる語は現在用いられるような現實存在を示す意味に用いられて居なかつたという。然しそれは果して本當であるか。ともかくトマスは *existere* という語をその著作のなかでしばしば用いて居るのであるから、シルソンのあげた第二の理由をたしかめる爲には、トマスの著作に於て *existere* なる語がいかなる意味で用いられて居るかを正確に吟味する必要があるであろう。シルソンはその著、有と本質のなかで、さきにも述べたように（本論文第一章註(三)参照 *existere* という語の成立とその意味の變遷について叙述して居るが、そこではトマスがこの語をいかなる意味に用いて居るかということには直接には論じられて居ない。たゞシルソンのあの叙述を文字通り *existere* という語の意味の發展の歴史的叙述であると解するならば、十三世紀のトマスの時代には、まだ *existere* なる語は純粹にも「がある」の意味ではなくむしろ起原からの存立の意味に、すなわち起原との關係を含蓄する存在の意味に用いられて居たように解せられるであろう。然し果してその通りであるか。それを確認する爲にも我々はトマスの全著作にわたつて、この *existere* なる語がトマスに於ていかなる意味で用いられて居るかを調べなければならぬであろう。またその調査の結果にてらしてシルソン説をもう一度検討する必要があるであろう。かくて我々の次の課題は、トマスに於ける *existere* の意味の用法を廣く原文にあつて調べることである。

以上我々はトマスの esse は *existere* ならし *existentia* と同義であるという解釋の立場に立つて、第一にその解釋をうらづけるトマスの原文を確認した(ただし若干の問題をのこして)。(本論文第二章)第二に、その前提の上に立つて、なぜトマスは *esse* のかわりに *existere* を用いたかたかの理由をたづねて、ジルソンのあげた二つの解答を吟味したのである。(本章)而してそのうちのより重要な一つの論據を確認する爲に、今や我々自身トマスの原文にあたつて *existere* の用法を吟味すべく促されて居るのである。

(未完)

(筆者 大阪市立大學文學部「哲學」助教)