

哲學研究

第四百三十七號

第三十八卷
第三冊

聖トマスに於ける *esse* と *existere* について (承前)

——*existere* の意味の探究・第二、デフネラリ説批判——

山 田 晶

10

デフネラリ説のトマス辭典に於て「トマスに於ける *existere* の意味を次のように説明して居る」¹⁾ to be, exist, i. e. to be actual, to be outside of one's causes, to be in a higher state than potentiality, Aristotelian *ἐν τῷ εἶναι*, a synonym of *esse actuale*, as opposed both to non-esse and *esse potentiale*. Subsistence, with which existence might be confused, is quite another concept. Subsistence is existence of itself, not in some subject; it is the abstract quality which is peculiar to substance precisely as distinct from accident. Accidents have existence but not subsistence, because they exist by reason of the substance in which they inhere, not in themselves. Existence, then, is a wider concept than subsistence, and is the actualization of any potency to be. The relationship between *existere* and *essentia* is the same as that between *esse*

and *essentia* (P. 396). すなわちデフェラリによれば、トマススの *existere* とは、現實的にあること、その原因の外にあること、可能態に於けるよりもより高次の状態に於てあること、アリストテレスの「外にある」こと、「現實的にある」(*esse actuale*) と同義語で、「ありず」(*non-esse*) 及び「可能的にある」(*esse potentiale*) に對立する、スプシスタンスと混同されるかも知れぬが兩者は區別されるべきである、スプシスタンスは何か他の基礎に於てでなく、それ自體獨立にエクジストすることである……エクジスタンスはスプシスタンスより廣い概念で、任意の「ある」の可能性の現實化をいう、*existere* と *essentia* との關係は *esse* と *essentia* との關係と同じである。

さてこのデフェラリの説明は、要約すると次の四つの項目を含んで居る。第一に、*existere* は現實的にあることを意味し、可能的にあること、または全く「ありざる」ことに對して反對である。第二に、*existere* はアリストテレスの「外にあること」である。第三に、*existere* と *subsistere* とは區別されるべきである。第四に、*existere* と *essentia* との關係は、*esse* と *essentia* との關係と同じである。——ところでこのデフェラリの説明は、或點に於ては我々がさきに考察したシュッツの説明と同様であるとともに、また或點に於ては異つて居る。故にこの兩者の異同に注意し、上記四項目を少しく詳細に考察することにす。

第一に、*existere* は「現實的にあること」を意味し、「可能的にあること」に反對である。このようにトマススの *existere* をば、現實—可能の關係に於て規定することは、シュッツのさきの説明には全然なかつたことであつて、これはデフェラリ説の新しい點である。

第二に、*existere* は、アリストテレスの「外にあること」(*esse extra*) なること。——「外にあること」が思惟の外にあること、つまり實在的あり方を意味して居ることは既に考察された如くである(本論文第四章註(四)哲研四三六號二〇頁参照)。*existere* をば、實在的にあることを意味すると説明したのはシュッツであり、その説を我々は既に批判したのである。とこゝでデフェラリは *existere* をば、「現實的にあること」と定義し、更に加えて「アリ

ストテレスの思惟の外にあること」と説明して居る。しかもデフェラリは、項目を新にして、*existere* は、或場合には「現實的にある」の意味に、或場合には「思惟の外にある」の意味に用いられる、といつて居るのではなくて、同一説明のうち両者を加えて居るのである。すなわち、「現實的にあること、つまり、アリストテレスのいわゆる外にあること」というように説明して居るのである。そこで當然のことが問題になる。現實的にあるとは思惟の外にあることをいうのであるか。すなわち現實的存在と實在的存在とは全然同義語であるか。或はいづれか一方が他方を含むのであるか。それとも兩者の意味は全然別であるか。もし兩者同義語なりとすれば、デフェラリの説明はシュッツの説明をいゝかえたにすぎぬことになる。またもし異るとすれば、この二つのあり方を列記したデフェラリの説明は一貫性をかくことになる。いづれにしても、現實的にある (*esse in actu*) と、實在的にある (*esse in re*) との關係は、検討を要する問題である。

第三に、*existere* と *subsistere* とは異なること。—これはさきにシュッツ説を批判した本論文第七・八章〔折頁四三六號〕に於て十分に論じつくされた。この兩者を同義語と解したシュッツの説明は明に誤であつて、デフェラリが特にこの點について上記の如く詳しく説明して居るのは、恐らくシュッツ説訂正の意圖を含むものであろう。*existere* と *subsistere* との異りとその關係についての説明には何らの異存もなく、既に本論文に於て十分に論じつくされたところでもあるから、こゝにあらためて取上げるほどの問題は見出されない。

第四に、*existere* と *essentia* との關係は、*esse* と *essentia* との關係と同じであること。—この點はシュッツと同じである。

さて以上の如く、デフェラリ説の問題點について考察した後に、我々はトマスの原文そのものについて、果してデフェラリの如く、*existere* は現實的にあることを示す意味に使われて居るか、また反對に、可能的にあることを示す意味には使われて居ないか否かを調べようとするのであるが、その前に以上の問題點の考察からひきおこされ

た一つの問題、すなわち、現實的存在と實在的存在との關係に關する問題を、あらかじめ解決する必要がある。

—

「ある」ということは、或場合には既に考察された如く「第四章」、實在的にあると觀念的にあるとに分たれるが、また或場合には、現實的にあると可能的にあるとに分たれる。そこで有を實在有と觀念有とに區分する仕方と、現實有と可能有とに區分する仕方とが對應するか否か、すなわち、實在有は常に現實有であり、觀念有は常に可能有である、といわれ得るか否かを問われねばならぬが、これに對しては一應次のように答えることができると思う。現實有と可能有との區分は、實在有と觀念有との區分に對應するものではない。むしろ現實有と可能有との區分は、たゞ實在有にのみ關するものである、と。この結論は、現實可能性について論ぜられたアリストテレスの形而上學と、トマススの同形而上學註解に於ける次の箇所から確證され得るように思われる。

(a) アリストテレスは、形而上學第六卷二章に於て、形而上學はいかなる有を對象とする學であるかを問題にし、一般に有といわれる四つの場合をあげる。(一) 偶然的に有であるもの、たとえば「白い人」「教養ある白い人」の如し。「白」と「人」と「教養ある」とは、何ら自體的必然的聯關を有せず、たまたま偶然的に結合して一つの有を構成して居るにすぎぬ。(二) 眞としての有、これは心に於てのみ「あり」、命題の眞理を構成する觀念有である。(三) 範疇の諸形式によつて示される有、これは實體及び他の諸附帶有を含むところの實在有である。(四) 可能態と現實態とに分たれる有(三)。このうち(一)と(二)の有は形而上學の對象とならない。形而上學の對象となるのは(三)及び(四)の有である。それは何故であるか。凡そ形而上學の對象となる有は實在有でなければならぬ。ところが實在有は二つの仕方で分たれる。一つは十の類による區分であり、他は現實態と可能態とによる區分である。従つて實在有について論ずる形而上學のなかには、有の諸範疇に屬する限りの有を取扱う部門と、可能の現實關係に於

て見られる限りの有を取扱う部門とがなければならぬ。そこでトマスによれば、十の類によつて分たれる限りの有が論ぜられるのは形而上學第七卷であり、可能態と現實態とによつて分たれる限りの有が論ぜられるのは同書第九卷である。然し、いづれの有も、形而上學の對象である限り實在有である⁽¹¹⁾。——さて我々は以上の論述よりして次のことを知ることができる。すなわち、現實態と可能態とに區分されるのは實在有である。従つて現實有は明に實在有であるが、可能有もやはり實在有である。すなわち可能有とは、可能態に於てあるものとしての實在有なのである。それ故現實有と可能有との區分は、實在有と觀念有との區分に對應するものではなく、むしろそれはたゞ實在有についての妥當する。

(一) Met. VI, c. 2, 1025a 33-b2. *ἔστι τὸ ὄν τὸ ἀκίνητον ἀεὶ ἔστι καὶ ἀκίνητον καὶ ἀκίνητον, ὅν ἐν αὐτῷ τῷ κατὰ συμβεβηκός, ἔστι οὖν αὐτὸ τὸ ὄν ἀκίνητον καὶ τὸ μὴ ὄν αὐτὸ τὸ κίνητον, κατὰ ταῦτα ἔστι καὶ ἀκίνητον τῆς κινήσεως καὶ τῆς ἀκινήσεως, ἐν τῷ κατὰ ταῦτα πᾶσι καὶ ἀκίνητον καὶ κίνητον.* cf. Met. V, c. 7, 1017a 7-b 9.

(二) 偶然的有は學の對象となり得ない。その論證は形而上學第六卷二章參照。色々述べられて居るが、トマスの同書註解第二講によれば主なる論據は次の二つに歸するであらう。一、學は偶然的有については考察しない。なぜなら、學は實在的有を考察するものである。然るに偶然的有は、いわば單なる名儀上の有にすぎぬからである (n. 1176)。二、すなへて學は、常にあるところのもの、或は多くの場合にあるところのものに關する。然るに偶然的有は、常にあるものでも、多くの場合にあるものでもない。故に學は偶然的有には關らぬ (n. 1189)。

命題の眞を示す有も形而上學の對象となり得ない。なぜならば、形而上學第六卷四章に曰く。「結合や分離は思惟のうちにあつて事物のうちにあることなく、しかもこのようにして思惟のうちにあるものは、本來の意味に於ける有とは異なるものであるから……偶然的なる有と眞としての有とは、ともに形而上學の考察外に置かれねばならぬ」。(1027b 29-31.)

(三) In VII Met., l. 2, n. 1245. *Ens autem per se, quod est extra animam, dupliciter dividitur, ut in quinto libro est habitum. Uno modo per decem praedicamenta, alio modo per potentiam et actum. Dividitur ergo prima pars in duas. In prima determinat de ente secundum quod dividitur per decem praedicamenta. In secunda determinat de ente secundum quod dividitur per potentiam et actum,...*

トマスに於ける esse と existere の區別 (承前)

(b) 可能有としての實在有を見出したこと、すなわち現實的に存在して居る諸々の有のほかに、現實的には存在して居ないけれども、しかも單に概念的に考えられるのみならず、やはり實在的にある一つのあり方として、可能あり方を認めたと、つまり、現實的存在領域の外に可能的存在領域をば、やはり實在的存在領域として認め、かくていわば實在的世界を、單に現實的世界のみならず可能的世界にまで擴張したこと——これはアリストテレス存在論の最も根本的な特徴である。このように、現實的世界のほかに可能的世界にも實在的存在性を賦與することによつて、彼はそれ以前の哲學に於て解きがたきアポリアとしてのこされて居た諸多の問題を解決することができたのである。彼が形而上學第九卷三章に於て行つて居るメガラ學派の可能現實に關する考え方の批判は、この批判という形式を通して彼自身の可能 \parallel 現實關係に對する根本的見解を展開したものと意味深い。

アリストテレスは同書同章に於て曰く。或人々、たとえはメガラ學派の人々によれば、事物はそれが現實態に於てある場合のみ、可能態に於てあるといわれ得る。たとえば、現實に家を建てて居ない人は、家を建てることができないということもできない。現實に家を建てて居る場合のみ、家を建て得る人といわれ得るのである。他の場合も同様である。このようにメガラ學派によれば、可能態は現實態に即してあるものであつて、現實的にあることのほかに、それとは別な可能態にあるというあり方を措定することはできない、^(四)といふのである。

さてこの説が不都合であることは、アリストテレスによれば次の四つの論據から證明することができる。第一に、建築家であるということは、「建築し得る者」であることである。故にもしも何人か現實に行う場合に於てのみ行い得る者であるとしたならば、彼は建築して居る場合のみ建築家であることになる。他の諸技術についても同様である。さてこれが不都合なることを論證する爲、まづ次の二點を確認しよう。第一に、さきに技術を持たなかつた者が後にそれを持つに到るのは、たゞそれを學ぶことによつてであるか、それとも何らかの仕方で發見することによるものでなければならぬ。第二に、さきに技術を持つて居た者が、後にそれを持たなくなるのは、忘却其他の原因によつ

て、それを失う場合に限られる。——この二點を確認した上で、上述の主張を次のように論駁する。もしも或人が技術を用いる場合しか技術家でない、すなわち技術を所有して居ないとするならば、彼はその技術を新に使用するたび毎に新に所有するのであり、従つて新に使用するたび毎に新にそれを學習し或は發見し直すことになる。また技術を現實に使用することをやめる毎に、彼はそれを忘却することになる。これは明に偽である。^(五)反駁の第二の論據は次の如くである。熱と冷・甘と苦などは感覺を動かすものである。ところでもしも能力〔可能態〕は、それが現實にはたらいて居る場合のみ存在するものであるとするならば、現實に感覺を動かして居る間のみ、甘いものは甘く、熱いものは熱いといわねばならぬ。もしこれが眞實であるとすれば、事物の固有性や本性は、たゞそれが感覺や意見のうちに残存する場合のみ現實に存在するというプロタゴラスの偽の命題を承認しなければならぬことになる。^(六)反駁の第三の論據は次の如くである。感覺は或能力である。故にもしも能力がたゞ現實にはたらいて居る場合のみ、すなわち現實態に於てある場合のみ、感覺であるとすれば、人は現實に感覺して居る間しか感覺を持たないことになる。たとえば視覺とか聽覺とかを持つのは、彼が現實に見たり聞いたりして居る間だけであつて、然らざる場合には彼は視覺をも聽覺をも持つて居ないことになる。ところで視覺を持たぬ者はめくらであり、聽覺を持たぬ者はつんぼである。故に現實に見或は聞いて居ない人は、その都度めくらでありつんぼであることになる。これは明に偽である。^(七)反駁の第四の論據は次の如くである。能力を缺くものははたらくことができない。故にもし或人が、現實にはたらいて居る場合のみ能力を有して居るとすれば、はたらかない時には、彼ははたらくことの不可能な状態にあることになる。従つて運動と生成とは廢棄されねばならぬことになる。なぜならば立てる者は永遠に立つて居り、坐せる者は永遠に坐して居ることになるであろうから。すなわち坐せる者は決して後に立つことなく、(なぜならば彼は立たぬ間は立つ能力を持たぬから)、同様に白くないものは、白くない間は白くなる能力(可能態)を持たぬから、白くなることは不可能だということになる。^(八)

以上四つの論據を以てメガラ學派の説を反駁した後、アリストテレスは結論している。もしも上述の不都合が認容できぬものであるとすれば、當然現實態と可能態とは異なるものでなければならぬ。もしも事物は現實態にある場合のみ可能態にあるという彼等の説を認容するとしたならば、我々は少なからぬものを自然界から否定しなければならなくなる。なかにづく運動と生成とを否定しなければならぬことになる。故に現實態と可能態とは異なるものでなければならぬ^(九)と。

- (五) Met. IX, c. 3, 1046b 29-32. *Ἐπι δὲ τῶν αἰ φανῶν, αἰσθητῶν οἱ Μεταφυσικοί, ἵκαν ἐπερίψῃ μόνον δύνασθαι, ἵκαν δὲ μὴ ἐπερίψῃ οὐ δύνασθαι, αἰσθητῶν μὴ αἰσθητοῦντων οὐ δύνασθαι αἰσθητοῦντων, ἀλλὰ τῶν αἰσθητοῦντων ἵκαν αἰσθητοῦντων ἴσχυος δὲ καὶ ἐπι τῶν ἀλλοῶν.*
In IX Met., l. 3, n. 1796. Aedificantem esse, est esse potentem aedificare. Si igitur nullus est potens facere nisi quando facit, non est aliquis aedificator nisi quando aedificat; et similiter est de aliis artibus. Nam omnes artes sunt potentiae quaedam, ut dictum est. Sequitur ergo quod nullus habeat artem aliquam, nisi quando secundum eam operatur. キリシヤ語の「メタフィジクス」ラテン語の「ホラニチア」を邦譯すると、能力と可能態とをいふ二つの意味である。この二つの意味の相互關係をいふ「我々はちやいで小論、「能力と可能態」に於て論じた(人文研究第六卷四號・一九五五年・七〇—八五頁参照)。
- (五) Met. IX, c. 3, 1046b 32-1047a 4. In IX Met. l. 3, n. 1796 1799.
- (六) Met. IX, c. 3, 1047a 4-7. In IX, l. 3, n. 1800.
- (七) Met. IX, c. 3, 1047a 7-10. In IX Met. 3, n. 1801.
- (八) Met. IX, c. 3, 1047a 10-17. In IX Met. l. 3, n. 1802.
- (九) Met. IX, c. 3, 1047a 17-29. *ei οὐκ μὴ ἐνδέσκειν ταῦτα λέγειν, φανερόν ἐστι δύνασθαι καὶ ἐνδέσκειν ἐστίν,...* In IX Met. l. 3, n. 1803. si praedicta inconvenientia non possunt concedi, manifestum est quod potentia et actus diversa sunt. Sed illi, qui ponunt positionem praedictam, faciunt potentiam et actum esse idem, in eo quod dicunt tunc solum aliquid esse in potentia, quando est actu. Ex quo patet quod non parvum quid a natura destruere

intendant. Tollunt enim motum et generationem, ut dictum est. Unde, cum hoc non possit sustineri, manifestum est quod aliquid est possibile esse quod tamen non est, quod aliquid est possibile non esse, et tamen est.

メガラ學派論駁の第一の論據は、もし現實態に於てある場合のみ事物は可能態にあるという説を認めるとすれば、技術の所有という状態（それはギリシャ語でヘクシス、ラテン語でハビツスといわれる）の實在性が否定されることを示した。第二の論據は、同じ前提のもとに於ては、可感的なもの、可知的なものなど、一般に可認識的なるものの實在性が否定されることを示した。第三の論據は、同じ前提のもとに於ては、感覺能力、一般に認識能力の實在性が否定されることを示した。第四の論據は、運動及び生成の實在性が否定されることを示した。要するに、可能的なるものは現實的なるものであるというメガラ學派の立場に立つ限り、我々はハビツス、可認識的なるもの、諸認識能力、生成運動など、まさしく我々が現實的自然界の構成原理としてその存在を疑はないところのものの實在性を否定しなければならなくなるのである。このことをうらがえしていうならば、これら自然界の構成原理の實在性を認めようと思ふならば、我々は必然的に、現實態という實在的狀態のほかにも可能態という状態を、現實態とは區別されながらもやはりそれ固有な實在性を有する存在状態として、指定しなければならぬのである。従つて實在有は、現實的にある場合と可能的にある場合とに應じて、現實有と可能有とに分たれることになる。而してこの區分は單に實體有に妥當するのみならず、あらゆる範疇領域にわたつて、凡そそれが實在有である限りに於ては妥當する筈であるから、従つて十の類によつて分たれるところの實在有がそれぞれの類に應じてそれぞれ現實有と可能有とに分たれることになる。かくて有を現實有と可能有とに分つ區分が、實在有に關するものであることは明である。

(一〇) 可能—現實關係は單に實體有についてののみならず、其他の諸範疇領域に於ても妥當する。形而上學第九卷四章に曰く、「従つて何らかのものは、あることが可能であつて、しかもあらざることもでき、またあらざることが可能であつて、しかもあることができる。其他の範疇についていつてもこのことは同様である。(quodlibet est possibile esse et non esse, et tamen est possibile non esse, et tamen est possibile esse) (Covarrubias, *De rebus mathematicis*, 1047 a 18-19) といふ。

(一一) 従つてアリストテレスが、「可能態と現實態とは異なるものがある」(Covarrubias, *De rebus mathematicis*, 1047 a 18-19) といふ。墾トレスに於ける esse と existere について(承前)

時、このヘテロンの意味は、單に概念的に異なることではなくて、實在的に異なることを意味して居ることは明である。メガラ學派は可能態と現實態との實質上の同一性を主張したが、少くともこの兩者を異なる名稱を以て呼ぶ以上、兩者の概念的區別を認めて居るわけであるから。それ故メガラ學派は、可能態と現實態との單に概念的區別しか認めなかつたが、アリストテレスはこれに對して、兩者の實在的區別を認めた、ということが出来る。他方アリストテレスは事物に於て、その「何であるか」(τί ἐστίν)と、そのもの「があるか」(ἐστίν)ということとの區別を認めたが、その區別は彼に於てはまだ兩者の實在的區別ではなくて概念的區別にすぎなかつたことを我々は既に考察した(本論文第二章、哲研四三五號・一八一—二〇頁参照)すなわち、アリストテレスに於ては、*esse* と *essentia* との區別はまだ實在的區別ではなくて、概念的區別にすぎなかつたのである。これに對してトマスに於てこの兩者の區別が實在的區別として把握されるに到つたのは、トマスがこの *esse-essentia* の關係を、現實—可能の關係として把握したからである。現實—可能の關係は實在的に區別される關係でなければならぬ。このように *esse* を現實性、*essentia* を可能性として把握したところに、トマスに於けるこの問題の把握仕方のも最も根本的な特色がある。この點に關しては後に詳論する。

一一

以上(a)(b)二つの論據よりして、現實態と可能態とによつて區分される有が實在有であり、從つてこの區別は實在的區別であることは明であると思うが、次には、では觀念有はどうか、觀念有については可能現實ということはいわれぬか、という問題が生ずるのであらう。ところで上記の如く、可能現實關係を實在有の問題に限り、形而上學の考察から觀念有を除外したアリストテレスが、別の箇所では觀念有に關しても、可能現實關係にもとづく區分を認めて居るように思われる。たとえば次の箇所である。

アリストテレスは、形而上學第五卷七章に於て「ある (*ἔχειν*) 或は「有」(*εἶναι*) なる言葉の意味を説明して、「ある」とか「有」とかは次の四つの場合にいわれるといつて居る。第一は、偶然的に有なるもの。第二は、範疇の諸形式が示すだけの様々な意味で語られるところの自體的有(實在有)。第三は、精神のうちに形成され、精神のうちにの

ita in actibus animae et privationibus, quae sunt res rationis tantum.

我々は次のように考へる。觀念有は或場合には實在有に絶對に對立する意味にとられるが、また或場合には觀念有そのものが、狹義の實在有と觀念有とをひきくるめた意味での廣義の實在有に含まれるとも考へられる。それは現代哲學に於て、*Denken* が一面どこまでも *Sein* と對立するものとして兩者は區別されて考へられるとともに、また他面 *Denken* もやはり或 *Sein* であるとして、なほ *Seinsmodi* として *Sein* の中に包含して考へられるのと同様である。而して可能と現實との區分が、單に心の外なる實在有について妥當するのみならず、觀念有についても妥當するといわれる場合、この觀念有は一つの廣義の實在有として、その實在性に於て考察されて居るのである。なぜならば觀念有とは心に於てあるものであるが、實在といふことを廣義にとるならば、單に心の外にあるものだけが實在有であるのみならず、心そのものが一つのものとして實在であり、從つて觀念有もまた、心というもののうちにあるものとして一つの實在有であると考えられることになるからである。このように、實在有といふことを廣く解することによつて、可能現實關係は實在領域に於て妥當するものである、という前章の結論と、可能現實關係は觀念有についても妥當する、という本章に於て只今考察された命題とは、矛盾なく調和され得ると思う。我々はこの見解をば以下に、アリストテレス・トマス(註)の本文に即して實證しよう。

(a) まづ第一に、我々が只今考察したところの、アリストテレス及びトマスの本文のうちにあげられる例證が、この問題に關する理解を我々に興えるであろう。すなわちアリストテレスは上記の箇所「本論文本章註(一)」にひきつゞいて、「けだし見る者であるといふことによつて、我々は可能的に見る者をも現實的に見る者をもいふ、また同樣に知るといふことを、知識を使用し得る者についてもそれを使用して居る者についてもいふからである」云々といつて居る。この箇所をトマスは註解して上記の如く「本章註(三)」「心のもうもうのはたらきや、また單に觀念的なるのにすぎぬ諸々の缺如概念に關しても、或ものは現實態にあり或ものは可能態にあるといわれる」といつた後に更にひ

きつゞいて、「たとえば或人が知つて居るといわれるのは、或場合は知識を用いることができるからであり、或場合は現實に知識を用いて居るからである」云々といつて居る。これらの例證から知られる如く、觀念有について可能現實ということがいわれる場合は、觀念有それ自體の可能現實ではなくて、むしろ觀念有を心がいだくということ、ないしは、觀念有が心のうちにある、ということそれ自體に關する可能現實が問題とされて居るのである。而して觀念有が心のうちにある、ということが現實的であるのは、心が觀念有を現實に思惟して居る場合であり、それが可能であるのは、心が觀念有を思惟し得る能力を持ちながら現實には思惟して居ないという場合である。而して前の場合には、觀念有は心の現實的思惟によつて現實的に心のうちにある、という意味で現實有といわれ、後の場合には、觀念有は心の思惟可能性によつて可能的に心のうちにある、という意味で可能有といわれるのである。このように觀念有について現實と可能とが區分されるのは、心が現實的にか可能的にか思惟するということにもとづいて居る。而して心が現實的に思惟すること、ないし思惟する可能態にあることは、一つのレアルな事實として、實在的世界に於けることがらである。従つてこのように觀念有について可能現實の區分が行われる場合には、觀念有は實在有に對立するものとしてではなく、廣い意味での實在有として、すなわち觀念有というあり方に於てあるところの實在有として、實在的世界に於て考察されて居るのである。

(三) Met. V, c. 7, 1017b 2-6. 岩崎譯、マリストテレス形而上學、一四三頁。

(西) In V Met., l. 9, n. 897. *Dicitur enim aliquis scire, quia potest uti scientia, et quia utitur: ...*

(b) 觀念有は命題の眞を示す有である限りに於てたゞ心に於てのみあり、その限りに於ては心の外なる有としての實在有に絶對的に對立する。ところで觀念有は諸概念を結合分離する心のはたらきの結果心のうちに成立する。然るに心は既に述べられたように、それ自體實在する一つのものである。従つて眞なる有としての觀念有を、かゝる實在的な心のはたらきの結果と見るならば、觀念有の原因は心の思惟するはたらきそのものである。而して思惟すると

いうことは、心を一つの實在有と見る見地からいえば、心の或様態に外ならない。こゝ故にアリストテレス形而上學第六卷四章には、「眞なる有〔すなわち觀念有〕の原因は、精神の或様態である」といわれて居る。同所をトマスは註解して、「眞なる有の原因は、精神の或様態すなわち結合し分離する知性のはたらきである。それ故かゝる有の探究は知性に關する學に屬する」といつて居る。知性に關する學とは、アリストテレスの場合は心理學に外ならぬ。事實彼の心理學に於ては、知性の觀念有を生み出すはたらきは、有一般に妥當する可能現實關係の或特殊な心という有に對する適用の場合として、可能現實の關係に従つて考察されて居る。そして可能知性と能動知性・認識對象と認識活動・感覺と表象・表象と知的認識との關係等々の認識論の諸問題は、實在する心の實在する様態の實在的な可能現實關係の諸相として、全く實在的に處理され説明されて居るのである。従つてこのように觀念有が心理學に於て問題とされ、可能現實の體系的見地から説明される場合、觀念有は實在有に對立する觀念有としてではなく、觀念有といふあり方に於てある實在有として取扱われて居ることは明である。

(五) Met. VI, c. 4, 1027b 34. τὸ γὰρ αἴτιον... τοῦ ἐκ τῆς δυνάμεως ἢ ἀπόου...

(六) In VI Met., l. 4, n. 1242. Illius vero, scilicet entis veri, causa est «aliqua passio mentis», idest operatio intellectus componentis et dividens. Et ideo pertinet ad scientiam de intellectu.

(七) 知性が一般的に、有の認識主體として考察される場合には、一切の有は知性の對象として觀念有となるが、見方を変えて實在の見地に立つて、知性を一箇の實在するものと見るならば、觀念有の全領域は、それ自體實在するもの、の世界として、實在有の領域に包含されることになる。このことについてトマスは、知性と意志との關係を取扱つた神學大全第一部八二論題三及四項に於て論じて居る。我々の探究はさしあたり意志の問題とは何の關係もないが、トマスの本文に即して觀念有の實在性を理解する目的の爲に、しばらくこの箇所の論述を辿ることにする。

知性も意志も同じく有に關する。然しその關り方は異なる。すなわち有は、知性にとつては認識の對象である。而して

知性は、対象たる有の概念を把握した時そのはたらきを完成する。これに對し意志にとつては、有は欲求の対象である。而して意志のはたらきは、意志がその対象たる實在する有に現實に傾く時に完成する。ところで知性によつて認識されるものとしての有は眞 (verum) であり、意志によつて欲求されるものとしての有は善 (bonum) である。

従つて「意志の対象たる善は實在界にあり、知性の対象たる眞は精神のうちにある」。それ故意志の対象は實在有であるに對して知性の対象は觀念有であり、知性は対象を認識するもの、意志は対象を欲求するものという一般的考察の見地に立つ限り、この二つの対象界たる實在有と觀念有の領域は絶對的に對立する。然し乍ら見地を轉換すれば、意志の対象界は或意味で知性の対象界、逆に知性の対象界は或意味で意志の対象界となる。すなわち實在有は或意味ですべて觀念有であり、逆に觀念有はすべて或意味で實在有であるといわれ得る。かゝる轉換は、知性と意志との考察仕方の轉換にもとづく、同書八二論題四項異論解答一によれば、「知性は二様の仕方で考察され得る。一つは一般に有と眞との認識者としてであり、もう一つは或ものとして、すなわち或特定のはたらきを有する個別的能力としてである。同様に意志も二様の仕方で考察され得る。一つは一般に善の欲求者としてであり、もう一つは或特定のはたらきを有する個別的能力としてである」。一般的見地に立つて知性と意志とを考察するならば、前者は眞の認識者 (apprehensivus veri)、後者は善の欲求者 (appetitiva boni) として對立し、それぞれ別箇の対象界を持つ。然し實在の見地に於て考察するならば、知性も意志も實在するものであることに於て共通である。すなわち知性は、個々の知性的存在者に屬する或能力であり、或限定されたはたらきと対象とを持つて居る。それ故實在界に於ては、それぞれの知性的存在者が一箇のものである如くにその存在者に屬する知性という能力もまた或ものであり、この能力のはたらきとしての思惟すること、及びその結果としての眞なる概念もまた、この能力の現實態及び対象として或ものである。同じことは意志についてもいわれ得る。すなわち實在の見地に立つて考察する限り、意志は實在する意志者に屬する或特定能力として或ものであり、能力の対象としての善もものである。このように知性とその対象たる眞、

及び意志とその對象たる善は、知性と意志とを獨自のはたらきの主體として考察する一般の見地に立つならば、絶対に區別されたものとして別箇の對象領域を形成するが、すべてをものとして眺める實在的見地に立つならば、ひとしく實在界に於てある何らかのものとして實在界の領域に還元されてしまふのである。

さてこのように二つの考察の見地を區別することによつて、「善もまた或種の眞であり、逆に眞もまた或種の善である」といわれ得る。まづ善もまた或種の眞である、といわれる所以を説明しよう。上述の如く、實在的見地に立つて考察するならば、意志が或ものである如く、意志の對象たる善も或ものである。ところで知性はあらゆるものを認識する能力であり、知性によつて認識されるものはその限りに於て眞である。故に知性が意志というものを認識するならば、認識された意志は知性に於て意志の概念として眞である如く、意志によつて欲求される善もかゝるものとして知性によつて認識される限り善の概念として眞である。かくて「善もまた何らかの眞である」。逆に知性は實在的見地に立つて眺めれば一つのものであり、知性の對象としての眞もまたものである。ところでものはすべて意志の對象たる限り善である。故に意志が知性というものを意志する限りに於て知性は意志の對象として善である如く、知性の對象たる眞も、それがかゝるものとして意志によつて欲求される限り、意志の對象として善である。かくて「眞もまた何らかの善である」といわれるのである。

以上やゝ詳細に眞と善との關係について考察したが、はじめにもことわつた如く、現在の我々の探究にとつては、善と意志とのことは問題でない。要するに以上の考察から以下のことが理解されれば我々にとつては十分である。すなわち、知性を對象の認識者と解する一般の見地に於て見るならば、知性の對象たる有は觀念有として實在有に對立する、獨自の領域を形成するが、實在的見地に立つて、知性をもまた實在する或ものとして眺めるならば、觀念有の全領域は實在有のうちには解消する。

(七) 以上の論議は神學大全第一二部八二論題三及び四項による。ことに四項異論解答一を見よ。I. q. 82, a. 4, ad I. intellectus

dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod intellectus est apprehensivus entis et veri universalis; alio modo, secundum quod est quaedam res, et particularis potentia habens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest: uno modo, secundum communiter sui obiecti, prout scilicet est appetitiva boni communis; alio modo, secundum quod est quaedam determinata animae potentia habens determinatum actum. *unde* 知性意志を *unde* として實在の世界に於て眺める實在的立場に對して、知性を有の知解者 (apprehensivus entis)、意志を善の欲求者 (appetitiva boni) として考察する立場を我々は一般的考察の立場と假に名づけたが、このような名稱をトマス自身が用いて居るわけではない。それはいかなる立場かと問われるであろうが、我々はたとえばゾカルトの Cogito、カントの意識一般という如き立場がそれにあたると思う。これに對して知性をも意志をももの、ないしはもの屬性としてのもの、と考ふる立場を徹底し、かつそのものを物質という名で呼ぶとすれば、そこからいわゆる唯物論の主張もでてくるのではないかと思う。この問題についてはまだ論すべき多くの事柄があるが、只今の考察範圍を逸脱するからこれだけに置いて置く。なお誤解をさける爲に一言附加するならば、知性ないし意志を實在的のものとして把握するということは決してそれらを何らかの實體としてとらえることではない。トマス自身も明言して居る如く、知性ないし意志をもものとして眺めるとは、それを或知解者ないし意志者に屬するとするの或能力として把握することなのである (quaedam res, et particularis potentia habens determinatum actum)。ものとは既に述べられたように「本論文第四章註(三)(四)(七)参照、哲研・西三六號、二〇・二一頁」トマスに於ては廣く實體有をも附帶有をも含む。ものを單に實體的なもののみ解するのは、ものを單に物質的なもののみ解すると同様の形而上學的獨斷であるといわねばならない。

以上三つの箇所よりして、觀念有も或意味に於ては實在有として考察され得ること、また、觀念有について可能現實の區分が行われる場合には、觀念有は實在有に對立する意味での實在有としてではなく、廣義の實在有と解される限りに於て問題とされて居るといふことは明である。故に我々はこのような場合をも含めて、前章に於て確認した結論を繰返すことができる。可能有と現實有との區分は實在有に關するものである。と。以上によつて我々が本論文第一章に於て提起した、有を實在—觀念有に區分する根據と、現實—可能有に區分する根據との關係いかん、の問題に對する解答も明となる。すなわちこの二つの區分の根據は同じでない。従つて實在有は現實有であり、觀念有は可

能有である、ということではできない。或場合には實在有も觀念有もともに現實有であるが、或場合にはともに可能有である。要するに兩者の區分の原理は全然異なるのである。このことを我々が今問題にして居る *existere* の意味との聯關に於ていうならば、實在的にあることが *existere* の意味であり、觀念的にあることに對立する、というのがシュニッツ説であつた。我々はこの説をトマスの原文に即して検討し、トマスに於て *existere* は、實在的にあるの意味のみならず、また觀念的にあるの意味に於ても用いられて居ることを知つたのである。本論文第五・六章、哲研前號。ところでデフェラリは *existere* は現實的にあることを意味し、可能的にあることに反對である、と説明する。もしも有の實在—觀念有えの區分と、現實—可能有えの區分とが同一根據にもとづき、兩者の區分が對應するものならば、兩者の説明の相違は單に名目上のものであつて實質的には同じことをいつて居ることになるから、あらためてデフェラリ説を批判の對象にする必要はないであらう。然しこれまで考察したところから明なように、有を現實—可能に區分する原理は、實在—觀念に區分する原理とは全然異なるのであるから、上記のデフェラリの *existere* の説明はシュニッツ説とは全然別のものである。従つてデフェラリ説を全然あらたにトマスの原文に即して批判検討する必要が生じてくるのである。

一三

デフェラリは、トマスに於ける *existere* は、現實的である (*esse in actu*) の意味に用ゐられ、可能的にある (*esse in potentia*) に反對である、と説明して居る。この説をあらためて検討する必要があることが前章に於て確認されたから、我々はこの説について、さきにシュニッツ説に對してとつたと同じ方法を用いて、トマスの原文に即して次の二點を検討しなければならぬ。(一)トマスに於て *existere* は果して現實的にある (*esse in actu*) の意味に用ゐられて居るか(本章)。 (二)果してデフェラリのさう如く、*existere* はトマスに於て可能的にある (*esse in po-*

tentia) の意味に用いられて居ないか「第一四章」。この二問をトマスの原文に即して検討することによつて、我々は「*フエラリ*」説の適否を正當に批判することができるのである。

まづ第一の「トマスに於て *existere* は「現實的にある」の意味に用いられて居るか、という問題を考察しよう。あらかじめ結論をいへば、トマスに於ては明に *existere* は現實存在を示す意味で用いられて居る。故にこの限りに於て「*フエラリ*」説は正當であるといわねばならぬ。若干の箇所を例示しよう。

(a) *existere* が「現實に於て」(in actu) 或は「現實的に」(actu) という附加的限定を伴つて用いられる場合には、*existere* が現實存在を示す意味に用いられて居ることは明である。たとえば神學大全第一部七論題二項に「現實に於て *existere* して居るものはすべて何らかの形相を持つて居る」。對異教徒大全第二卷三〇章に「形相は形相である限りに於て現實態である。またこの形相によつて事物は現實的に *existere* する」。また能力論第四論題一項に「實在界に見出されるものはすべて、現實的に *existere* して居る」。隨意論題集第四論題一項には「現實に於て *existere* して居るものに附加する形相はすべて附帶的形相である」。これらはすべて現實的存在者の存在によつて *existere* なる語が使用されて居る例である。

(一) I. q. 7, a. 2. omne existens in actu, habet aliquam formam, et sic materia eius est determinata per formam.

(二) II Gent. c. 30. Forma autem, secundum id quod est, actus est: et per eam res actu existit.

(三) De pot. q. 4, a. 1. Quidquid enim in rerum natura inventitur, actu existit.

(四) Quaest. Quodl. q. 4, a. 1. Sed contra. omnis forma adveniens existenti in actu, est forma accidentalis.

(b) 單に現實に存在する個物のみならず、なおまた現實に存在して居る諸屬性や質料などによつてさへも、その現實存在を示す爲に *existere* が用いられて居る。たとえば神學大全第二部の「三三論題四項に「現實に *existere* する悲しきは、彼がそれを失つて悲しんで居るところの喜ばしきものの記憶を生ぜしめる」という意味に於て喜びの原

因となる」^(五)。同書第二部の二・七三論題三項に「隣人に對して犯される他の諸々の罪のうち最も重いものは殺人である。なぜならこれによつて既に現實に *existere* して居る隣人の生命がとり去られるのであるから」^(六)。アリストテレス自然學註解第二卷二講に、「かくてすべての形相は、いわば現實に於て *existere* して居る質料に附加されるという結論が生じた」^(七)。すなわち第一例では悲しみによつて、第二例では生命によつて、第三例では質料によつて、現實的に *existere* するとうことがいわれて居る。

(五) I-II, q. 32, a. 4. tristitia quidem in actu existens est causa delectationis, inquantum facit memoriam rei dilectae, de cuius absentia aliquis tristatur,....

(六) II-II, q. 13, a. 3. Unde inter cetera peccata quae committuntur in proximum, homicidium gravius est, per quod tollitur vita proximi iam actu existens;

(七) In II Phys. 1, 2, n. 1. et sic sequebatur quod omnes formae advenirent materiae tanquam in actu existenti, ut contingit in artificialibus;....

(c) デイオニシウス神名論註解第四章一四講では、「すべて *existere* するものは、その *existentia* によつて現實にある」^(八)。これによれば、*existere* とゆうことはまさに、事物が現實にあることの原理であるように解される。

(八) In Div. Nom. c. 4, l. 14, n. 475. omne existens secundum existentiam suam est in actu.

(d) 然しながら以上のうづれの箇所にもまして、最も強力な證據を提供するのは、トマス自身が *existere* とは「現實的にある」ことを意味すると断言して居る箇所である。すなわちトマスは、神學大全第一部五論題二項に於て「善は存在者 (*existentia*) にも非存在者 (*non existentia*) にも及ぶが、有は存在者にしか及ばない」というデイオニシウス神名論第五章の言葉を解釋して、「こゝでデイオニシウスが非存在者というものは、端的な意味で全然ないものではなく、可能態に於てあり、現實態にないものことである」といつて居る。すなわちこれによれば、*exis-*

實證されるのみならず、特に (c) (d) の箇所は、*existere* がただ事物の現實存在だけを示すことを實證するよう
に思われる。故にこの限りに於て、デフェラリ説は正當であるといわなければならぬ。

一四

前章の考察よりして我々には、トマスに於て *existere* は現實存在を意味し、可能的存在を意味しないということ
は、トマス本文にもついで殆んど確定的であるように思われるのであるが、然し念の爲に第二に、果して *existere*
は、可能態に於てあることを示す爲に用いられて居ないか否かを、トマス原文に即して検討しよう。すると豫期に反
して、相當多くの箇所⁽¹⁾に於て、可能態に於ける存在を示す爲にも、*existere* なる語の用いられて居ることが知られ
るのである。そこで我々は、はじめの所定を取消して次のように結論せざるを得ないことになる。トマスに於て、*ex-*
istere は、可能的存在を示す意味にも用いられて居る。故にそれは現實的存在を示し、可能的存在に反對であるといふデ
フェラリ説は訂正を要する。と。我々はこの結論を以下に例證しよう。

(a) 「可能態に於て *existere* するもの」(*existens in potentia*) という表現は諸所に散見する。たとえば思論第
五論題五項異論一四に、「能動者によつて現實態にひき出されるところとは、可能態に *existere* するもの⁽²⁾の本
性に屬する」。神學提要第二二六章に、「現實態にひき出される前に可能態に *existere* して居るものはすべて不完全で
ある」。神學大全第二部の一、五〇論題一項に、「習性とは形相なしはたらきに對して可能態に *existere* して居る
何らかの基體の或狀態である」。

(1) De maio, q. 5, a. 5. ob. 14. nam de ratione existentis in potentia est quod reducatur in actum per agens.

(2) Compend. theol. c. 216, n. 439. Est autem imperfectum omne quod in potentia existit antequam reducatur
in actum.

(三) I-II, q. 50, a. 1. *habitus est quaedam dispositio alicuius subjecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem*、*あるものから出る魂の力* I-II, q. 54, a. 1. *habitus sunt dispositioes quaedam alicuius in potentia existentis ad aliqua.*

(b) 人間の魂は、それ自體としては可能態に於て *existere* するものではないといわれる。神學大全第一部五一論題一項に、「人間の魂は身體と結合することがあつた。なぜならば魂は、知性的諸實體の類のうち不完全であり、かゝり可能態に於て *existere* するものではないから」。(註) 同書第二部の一、二論題七項に、「魂そのものは、それ自體として考察されるならば、可能態に於て *existere* するものである」。(註) 逆に身體もまた魂に對して可能態に於て *existere* するものといわれる。對異教徒大全第二卷五七章に、「身體は魂によつて、可能的に *existere* するものから現實的なものになる」。(註)

(四) I, q. 51, a. 1. *Sicut humanae animae competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectuum substantiarum,...*

(五) I-II, q. 2, a. 7. *Ipsa enim anima, in se considerata, est ut in potentia existens.*

(六) II Gent, c. 57, *Corpus autem per a viman fit actu de potentia existente.*

(c) 人間知性は知知的對象に對して、可能態に於て *existere* するといわれる。神學大全第一部八四論題四項異論三に、「*esse* の知性が、はじめに可能態に於て *existere* して居り、然る後に現實的に知解するものだとするならば、このことは常に現實的である何らかの知性によつて惹起せしめられるのでなければならぬ」。(註) 對異教徒大全第二卷五九章に、「可能知性は可感的諸事物のすべての形像を、それらに對して可能態に於て *existere* して居るものとして受取る」。(註) 逆に外界に存在して居る可知的諸事物の本性は、それらが現實に知性によつてまだ認識されて居ない間は、可能態に於て *existere* する可知的なるものといわれる。神學大全第一部五四論題四項に、「我々が知解する可知的諸事物の本性は、心の外に現實的に非質料的可知的なるものとして自存するのではなく、たゞ可能的に心の

外に可知的なものとて *existere* して居るものとて^(九) *existere* して居るものとて^(九)

(七) I. q. 84, a. 4, ob. 3. Si ergo intellectus noster, prius in potentia existens, postmodum actu intelligat, oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est actu.

(八) II Gent. c. 59. intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilium ut in potentia ad ea existens.

(九) I. q. 54, a. 4. naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia extra animam existentes;

(d) 純粹可能態に於てあり、前章(d)項に於て「非存在者」(non existentia)とまでいわれた第一質料に於てする、或箇所には「可能態に於て *existere* するもの」といわれて居る。神學大全第一部七論題異論解答三に、「第一質料は現實有でないから、實在界に獨立的に *existere* するのではなく、たゞ可能的にのみ *existere* する⁽¹⁰⁾」、同書第一部九論題三項異論解答一には、「質料は、それ自體として考察されるならば、可能態に於て *existere* するものとして全然不變化的である⁽¹¹⁾」。アリストテレス心理學註解第二卷二講に、「質體的形相は既に現實的に *prae-existere* して居る基礎に附加されるものではなくて、たゞ可能態に於てのみ *existere* するもの、すなわち第一質料に附加されるものである⁽¹¹⁾」。

(10) I. q. 7, a. 1, ad 3. materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum;

(11) I. q. 92, a. 3, ad 1. materia in se considerata est omnino intransmutabilis, utpote existens in potentia.

(11) In II De anima, l. 2, n. 224. Forma autem substantialis non advenit subjecto iam praexistenti in actu, sed existenti in potentia tantum, scilicet materiae primae.

(e) アリストテレスが、自然學第三卷に於て述べて居る運動の有名な定義は、「可能態に於て *existere* するものの現實化」(actus existentis in potentia) といふ譯を⁽¹²⁾、この定義に於てトマスは、自然學註解第三卷一

講に説明して曰く。「従つて運動の性格^{ラチヤ}を有するのは不完全な現實態である。それはより究局的な現實態との關係に於ては可能態としてあり、より不完全なもののとの關係に於ては現實態としてある。故にそれは「可能態に於て、*existere*するもの」の可能態 (*potentia existens in potentia*) である。また現實態に於て、*existere*するもの、現實態 (*actus existens in actu*) である。可能態に於て、*existere*するもの、現實化 (*actus existens in potentia*) である。すなわちこの運動の定義のなかで、現實化といわれることによつては、そのものより以前の可能態に對する秩序が示され、『可能態に於て *existere* するもの』といわれることによつては、そのものより究局的な現實態の秩序が示されて居る⁽¹⁴⁾。この説明に於て明な如く、可能態が可能態に於て「ある」ことを示す爲にも、現實態が現實態に於て「ある」ことを示す爲にも、はたまた現實態が可能態に於て「ある」ことを示す爲にも、*existere* という言葉が用ゐられて居るのである。

(13) Phys. III. c. 1. 201a 10-11. η το $\delta\omega\delta\chi\eta\iota$ $\delta\gamma\tau\omicron\varsigma$ $\epsilon\upsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\alpha$, η το $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$, $\alpha\lambda\epsilon\gamma\sigma\iota\epsilon$ $\epsilon\sigma\tau\iota\upsilon$, $\epsilon\upsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\alpha$ (Versio antiqua) η *potentia existens entelechia secundum quod huiusmodi est, motus est. ed Leonina Opera Tomus II. p. 104.* ロマンスに於れば、この場合の $\delta\omega\delta\chi\eta\iota$ $\delta\gamma\tau\omicron\varsigma$ は、現實化 (actualization) を意味し、現實性 (actuality) の意味ではなからず、すなわちそれは、可能態から現實態への移行行為 (the passage from potentiality to actuality) を示すものである。Ross, Aristotle's Physics, (Oxford, 1936.) Commentary, p. 537. 故にロマンスは同所を the actualization of the potential as such, p. 359 と譯す。なせトマスはこの定義を引用する場合には通常 *entelechia* なる語は用ゐず、actus の方を用ゐる。たとへば I Gent. c. 13. *quia motus est actus existens in potentia secundum quod huiusmodi.* 自然學註解に於ても *actus* の方を用ゐつて居る。次の註を参照。

(14) In III Phys. 1. 2. n. 3. Si igitur actus imperfectus habet rationem motus, et secundum quod comparatur ad ulteriorem actum ut potentia, et secundum quod comparatur ad aliquid imperfectus ut actus. Unde neque est potentia existens in potentia, neque est actus existens in actu, sed est actus existens in potentia: ut per id quod dicitur actus, designetur ordo eius ad anteriorem potentiam, et per id quod dicitur in potentia existens, designetur ordo eius ad ulteriorem actum.

以上五つの箇所よりして、トマスに於て *existere* が「可能態に於てある」ことを示す爲にも使用されて居ることは明である。故に「トマスの *existere* は現實存在を意味し、可能存在に對立する」(a synonym of *esse actuale*, as opposed to *esse potentiale*) といふアンソワリの説明は訂正されるべきであらう。

たゞここに一つ問題が残つて居る。前章(一)項に於て見られたように、トマスはデイオニシウスの「非存在者」(non *existentia*) とは「全然なざる」(ea quae penitus non sunt) ではなくして、「たゞ可能態に於てのみあり、現實態に於てなざる」(ea quae sunt in potentia et non in actu) をいふのである。と解して居る(第一三章註(九)参照)。すなわちここでは明に *existere* をば現實存在であるとする立場に立つて居る。然るに本章に於て見られた諸例によれば、トマスは *existere* を可能態に於てあることの意味にも用ひ、あまつさへ端的に可能なるものである第一質料にいつてすらも、*existere* といふ語を用いつて居るのである。それ故この點に關しては、トマスの言説それ自體のうちには矛盾があるのではなからう。

我々はこの疑問に對して次のように答える。トマスの言説には何らの矛盾もない。トマス自身は、現實的にであれ可能的にであれ、とにかく事物が何らかの意味で「ある」ことを示す爲にこの *existere* なる語を用いつて居る。これがトマスのこの語の本來の用法である。では何故デイオニシウス註解に於てはあのようになつて居るか。これに對しては次のように答える。デイオニシウス註解に於ては、トマスは、デイオニシウスの解釋者として、デイオニシウスの立場に立つて考へて居るのである。と。デイオニシウスは可能的存在者の領域を知らなかつた。故にそれを非存在者なる名稱を以てあらわした。トマスが *existere* は現實存在を意味するといふ場合、彼はデイオニシウスの立場になつて考へて居るのであつて、この場合彼自身の考へは一座背後に退いて居ると解すべきである。このことは上記の神學大全第一五論題二項の引用箇所につき先立つ所で、「プラトン派の人々は、質料を缺如と區別せずして、質料は非有 (non ens) であるといつた」といわれて居ることからも明である。デイオニシウスは質料を非有と解するプ

は「あることの現實態」(actus essendi)として理解されるべきであることは、トマス自身によつてしばしば強調されて居ることだからである。「esseの現實的性情については後に詳論する」。故にデフェラリが *existere* をば現實存在と説明したのも、かゝるスコラ哲學的根柢前提にもとづく必然の歸結だったのである。たゞ同じ前提にもとづきながら、シュッツがトマスの *existere* を「實在的にあること」と説明したに對し、デフェラリがそれを「現實的にあること」と説明したのは、前者が *essentia* に對立する意味での *esse* の實在性 (realitas) を強調したに對し、後者がその現實性 (actualitas) を強調した結果である。而してトマスに於ける *esse* のより根源的なる性格は、實在性よりむしろ現實性であると思われ「これについては後に詳論する」。その意味ではデフェラリの説明の方がより正常であるといふことができるであらう。それにもかゝらず、結局我々は次のようにいわなければならぬ。トマスの本文に即した検討の結果は、*existere* が單に事物の現實的存在のみならず可能的存在を示す意味にも用いられて居ることを明にした。従つてデフェラリ説の不十分なることが暴露されたのである。といふことは結局、彼が *existere* を現實存在と解する爲にとつたあのスコラ哲學の根柢前提そのものに對する根本的批判を促すことになりはしないであらうか、と。

一五

以上我々は、トマスに於ける *existere* の意味を理解する爲に、まづシュッツ説をとりあげ、それをトマスの本文に即して批判検討し「本論文第四—八章哲研前號」、次にデフェラリ説をとりあげ、それを同じ要領で批判検討してきたのであるが「第九—十四章」、以上の探究全般からひき出される結論を次に列擧しよう。

第一に、以上の検討よりして、トマスの時代には、*existere* は、まだ現代用いられて居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、ジルソン説の誤謬が指摘され得る。「ジルソン説については本論文第三章註(五)・哲研四三

五號三一頁参照)。我々はこの説に對していわねばならぬ。トマスに於ては既に *existere* は、現代この語が用いられて居る意味に、すなわち現實的に或は實在的に何らかのもの「がある」ことを示す爲に用いられて居る。そのことは我々がさきに引用したこの語の多くの用例、ことに *existere* が事物の「實在的にある」ことを示す例〔第五章(a)―(d)項の引用例・哲研四三六號・二二―二六頁参照。及び事物が「現實的にある」ことを示す例〔第三章(a)項の引用例〕からして明であろう。これらの用例に於ける *existere* の意味は、現代この語が用いられて居る意味と何ら變らなないのである。また同様 *existentia* という語も、トマスに於て現代用いられて居る意味で使用されて居ることは明である〔第五章(c)項の引用例・第三章(c)項の引用例参照〕。故に我々がこの論文の最初に提起した問題、もしトマスに於ける *esse-essentia* の關係が *existere-essentia* の關係と同じであるとすれば、なぜトマスは *essentia* に對しては *esse* を用ひ、*existere* を用ひなかつたか、という問いに對して、トマスの時代にはこの語はまだ彼以後用いられるようになった意味に用いられて居なかつたから、というジルソンの第二の解答を以て答えることはできないのである。

第二に注意すべきは次の點である。以上の考察から、トマスに於て *existere* は既に現實存在を示す意味に用いられて居ることが知られ、ジルソン説の誤謬が指摘されたのであるが、現實存在の意味にも用いられて居る、ということ、現實存在の意味にも用いられて居る、ということとは同じでない。トマスに於ては既に見た如く、この語は、現實存在を示す爲にも用いられて居たが、また可能的存在を示す爲にも用いられ、實在的存在を示す爲にも用いられて居たが、また觀念的存在を示す爲にも用いられて居た。要するにきわめて廣く、一般に何らかの仕方では何らかのもの「がある」ことを示す爲に用いられて居たのである。なお以下の考察によつて我々はこの語がジルソンのいう如く起原からの出現其他の意味にも用いられて居ることを知るであらう。然るにトマス以後になるとこの語は、觀念的存在ではなくて實在的存在を、また可能的存在ではなくて現實的存在を示すようにその意味を局限されかくて現代ヨーロッパ

ツパ諸國語でエクジストといへば、もつばら事物の實在的現實的存在を示す爲にのみ用いられるようになったのである。デフェラリ・シュッツ説はともにかゝるエクジストの現代的用法からトマスに於けるこの語の意味をおしはかつたのであつて、その結果その説明は誤謬ではないけれども不十分なものとなつたことは上に見られた如くである。故に我々は、トマスに於て *existere* は現實存在を示す意味に用いられて居ない、というジルソン説に對しては、否、その意味に既に用いられて居る、と答へねばならぬ。またこの語はトマスに於て、現實存在ないし實在存在を示す爲にのみ用いられて居る、というシュッツ・デフェラリ説に對しては、否、それ以外の意味でも用いられて居る、と答へねばならぬ。

第三に、恐らく以上に考察したところからして、トマス の *existere* の意味に關して、次のような意見が生ずるであらう。すなわち *existere* は、實在的にある (*esse in re*) を示すとともにまた心に於てある (*esse in anima*) をも示す、現實的にある (*esse in actu*) を示すとともにまた可能的にある (*esse in potentia*) をも示す。ところで一般にも「がある」(*esse*) ということは、以上四つの場合しか考へられぬ。とすればトマス の *existere* はまさに最も廣い意味での「ある」(*esse*) と同義語であると考へられぬであらうか。と。事實トマスの本文に於ては、實在的に、觀念的に、現實的に、可能的に存在する (*existere*) というかわりに、同様の諸々の仕方である (*esse*) とされる表現は隨所に用いられ、殆んど例證の必要を認めないほどである。この限りに於て *esse* と *existere* とは全く同義であり、相互に轉換可能であるといわれ得るであらう。従つてジルソン・シュッツ・デフェラリ等の考へたのとほまた別の意味で、トマス の *existere* は *esse* である、という結論がでてくるように思われる。これはどのよう

に考へるべきであらうか。
これに對する決定的解答を與える爲にはなお以下の詳細な考察を必要とするが、さしあたつて今我々は次のように答へよう。たしかに *existere* の意味と *esse* の意味とが、或場合に於ては完全に一致し相互に轉換可能であること

は認めなければならぬ。それはこの兩語がともに、最も廣い意味で何らかのもの「がある」ことを示す場合である。然しそれだからとつてこの兩語自體が全然同義語であるということはできない。もしそう解するとすれば、我々は esse にも existere にも、たゞもの「がある」ことを示す意味しかなく、いわねばならぬ。ところが esse の意味は單に「がある」ということではない。同様に existere の意味も單に「がある」ことだけではない。もし esse が單に「がある」の意味だけだとしたら esse と essentia との類縁關係は理解できなくなるであらう。他方 existere にも「がある」以外いくつかの意味が認められるのである。のみならず esse にはこれこれいくつかの意味があり、そのいくつかの意味の一つとして「がある」があるのではなくて、むしろ esse の根源的意味は一つであり、その一つの根源的意味から「がある」の意味がいわば我々の理解に現象してくと解されると思う。それと同様に existere にも後に考察されるようにいくつかの意味が認められるが、それらの意味はこの語に屬する別々の意味ではなくて、existere の根源的意味は一つであり、その意味の現象形態の一端に「がある」の意味があらわれるのである。而して esse の意味の現象と existere の意味の現象とが相互に觸れ合つて居るとして兩者の「がある」の意味がある。

——我々はこのように解する。而してかゝる見地に立つ時、我々がこれまでシュエツとデフエラリとの對決に於て探究してきたトマスに於ける existere の意味は、實はこの語のいくつかの意味のうちの一つとしての「がある」の意味に外ならなかつたことを知るのである。然しながら esse と existere との意味の連關をもつと深く理解する爲にも、また existere の「がある」という意味そのものをよりよく理解する爲にも、我々はこの語を單に「がある」の意味の相に於てのみ眺めて居てはならぬのであつて、この語の意味をもつと根源的に理解しなければならぬ。然し根源的に理解するといつても、我々は決して現象をはなれて本質をいし根源の理解に到ることはできず、我々の探究は常に現象から本質への道を辿らなければならぬ。それ故我々はこの existere なる語の意味の根源をさぐる爲に、一應この語の「がある」の意味の考察から離れて、この語が廣く一般にトマスの著作のなかでいかなる意味で用

いられて居るかということ、この語の語原的成立との聯關に於て以下に考察しようと思う。

(未完)

(筆者 大阪市立大學文學部「哲學」助教授)

〔本論文前號所載分の正誤表〕

頁	行	誤	正
二三	始より十一行目	(in esse……existentes)	(in esse……existentes)
二五	始より十一行目	existere	existere
二七	始より三行目	イテオ福音書	イテオ福音書
〃	始より十一行目	第一意に於て。	第一意に於て。
三一	終より八行目	praesistent	praesistent
三一	終より八行目	「 <i>ius</i> 」と <i>existere</i> の意味	…… <i>subsistere</i> の意味
三八	終より四行目	ut <i>multiplicentur</i>	ut <i>multiplicentur</i>
四九	始より五行目	co-existens	co-existens
五五	終行	sub-istere	subsistere
五六	終より七行目	これに「 <i>ius</i> 」は	これに「 <i>ius</i> 」は

前 號 目 次

知覚の様式と表現の様式……………ヴァーゼル、C.
 オールドリツチ

増トイヌに於ける *esse* と
existere に「*ius*」(承前)……………山田 晶

彙 報

新著外國雜志所載論文一覽