

# 哲学研究

第五百四十四号

第四十七卷  
第二册

随眠と帰属の理論（承前）

山内得立

## 三

思惟の論理はアリストテレス以来、思惟三法則によってつくされている。——少くともそれを中心として展開せられ、それらを基軸として批議せられ今日に及んでいる。しかし人間の論理はその他に尚存在の論理を残している。思惟と存在との関係が如何にもあれ存在の論理は必ずしも思惟のそれとは同一ではなかった。哲学の論理は三法則を批判し（カント）、或は逆転せしめるところ（ヘーゲル）にあったと考えるのが私の持論であるが、尚その他に存在の論理というものがなければならぬ。存在の認識についてではなく、存在そのものの論理がなければならぬ。それは近世の初め、ライブニッツによって提唱せられたものであるが、存在がそれ自らとして、それ自らに於いて存在するのは如何なる理由によるか——その根拠を問わんとするものであり、存在そのものの論理として重要なものであり恐らく第四の論理としてアリストテレスの三原則の外に立つべきものであろう。同一律、矛盾律、排中律のほかに、またはその上にまさに存在の論理として新しく考慮せらるべきであると思う。

殊に現代に於いて「実存の哲学」が盛行するとき、存在とは何であるか、存在と思惟との関係が如何にあるべきか

等々が問われ、新しい意味に於いて存在が思惟に先立って、——又はそれと相並んで問われるべきこととなって来た。私はこの点について同一律を重視する。それは思惟の原則であるのみでなく、存在の根本法則でもある。ものを考えるというのはAがAであるということを考えることであり、しかもそう考えることがそのものの存在を、そこにあることを実証する。我々は無きものを思惟することはできない。ものは先ず何ものであるよりも何ものかとして存在しなければならぬ。何ものかとしてあることは或るものとして与えられてあることである。そして或るものとは即ち在るものでなければならぬ。

もの、何であるかを問うことが学問の最初の——そして中心的な仕事であるとすれば、それが何ものかであるためには先ず何かのものとして存在しなければならぬ。

ものの何であるか、如何にあるかを研究せんとする学問はそれ故に「存在の論理」を出発としなければならぬ。単に之を出発とするのみならず、それを根拠として且つ目的としなければならぬ。そして在るということはそう考えることによってでなく、そのように在るが故にそう考えざるを得ないのである。先ずこの点から我々は出発しよう。

思惟の論理の第一則は「同一律」(Satz von Identität)であり、形式的に言えば「AはAである」ということである。しかしそれが論理である以上何故にそうであるか、なぜにそうでなければならぬかが説明せられねばならぬ。しかし何故に花は花であるか、この花は何故に赤くあるかといつて問われても、我々は答えるすべを知らぬ。答えることができないのである。この問いが答えられ得ないのは、それが他によって答えられうるものでなく、それ自らによって、それ自らとして答えるべきものであるからしてである。この命題が問われるべきはそれがどのようにして与えられてあるからしてである。それに答えられるものはそれ自らのみであつて断じて他の何ものでもない。Aは何故にAであるか、AはAであるからしてそうなのであつて他に理由はない。それはそれ自らによってのみ根拠づけられる。根拠づけられるのはそれ自らでありそれ自らによってであり、その他の何ものもこれを可能にするものはない。

有り得ないのである。それ故にこそそれは、論理の第一の原則であると共に存在の原理でもあり得るのである。

してみれば同一律は論理の根本であるのみでなく、また存在の第一原理でなければならぬことも分明するであらう。AがAであるという思惟の根拠はAの存在にある。実際にAがAであるからしてである。Aがそのように在るからしてAはAであると言わざるを得ないのである。何故にバラは赤いというか、それはそのバラが現に赤いからである。バラは種子が蒔かれ土壌や肥料が加えられることによって花咲くが、土壌や肥料は必ずしも赤くはなく美しくもない。原因や条件からしてこの理由を説くのは自然科学の立場からしてであった。直接に端的にそれが何故であるかは自然科学の説明し得ぬところである。その理由は神のみぞ知る。ソロモンの榮華も一径の野花にしかざるかと嘆ぜられたのもそれ故ではないか。

それ故に言う、AはAであるということは即ちAが存在するということである。Aが存在するとはAがAであるということである。この二つは同一のことであった。同一律は単なる思惟の論理ではなく、同時にまた存在の根本原則であるというのは、同一律が思惟と存在との根本的法則であるということを証示して余りあるのである。それは存在の根本性であるとともに又思惟の原則でもあった。この両者がそもそも同一であるところにより同一性の根本性がある。

同一律は単なる言葉の反復でないのみか存在の形式性でもなかった。一見そうみえるのは却ってその根本性を呈示してやまぬものである。この法則なしには凡ゆる存在と思惟も不可能となり、凡ゆる学問はそれを出発とすることなしには一步も進むことはできぬ。それはまさにその点に於いて根本法則たる名に恥じぬものである。それはそれがあると共にそれ自らであることを主張する。存在が論理の根拠であって論理によって存在があるのではない。両者の関係は因果関係でもなく又相依相待の関係でもない。根拠の法則は自然科学の因果関係でもなく、また東洋の縁起思想とも異なる。それは「それ故に」の関係であり、「それから」の、又は「それに依って」の関係でもない。それはまさ

に根拠の関係であり、単なる *causa* であるよりも *because* の関係でなければならなかった。それはまさに「その故に」の関係であつて、ものとこととに亘つて凡ゆる関係をささえている。

存在とはしかし何であり、如何なるものであるか。この問いは既にそれ自らそれが何であるかを示している。この問いの何であるかにせよ、とにかく何かであらねばならぬことを示現している。

存在とは何であるかに先立つてそれは存在でなければならなかった。存在とは存在であるということほど意味深いものはない。

それは同一の判断であり、それがそれ自らであるが故に自同的であり、自明的でさえある。存在は自同的であるが故に存在であり、自同的であることなしには存在としてあり得ぬ。存在は存在であるが故に、そしてそれであるからして存在であり、存在としてあることができる。存在は先ず存在としてそれ自らに於いてあるが、しかしそれ故にそれは凡てに於いて在るものでなければならなかった。なぜなら凡てのものは有るものであると共に、或るものであるべきであるからしてである。西洋では或るものと在るものと別であるが、我国では両者は共に「あるもの」であつて、在るものにして或るものは同時に或るものとして在るものであり、共に同一語の「ある」によって表現せられてゐる。それは恰も「もの」は物であるとともに者でもあるが如くである。日本語は決して哲学术語としても劣つたものではなかつたのである。

存在は或るものとして在るが故に、また在るものとして或るものであるが故に個物にして一般的であり、一般的にして個物でもあり得るのである。それ故に存在はまさしく凡ゆるものでなければならなかった。あらゆるとは在りうるところの凡てであり、凡てのものはとにかく在るものであつたからしてである。

トマス・アキナスはそれ故に存在を「在りて在るもの」として定義した。彼にとっては存在とは単に在るものではなく、在りて在るものとして定案せられた。この表現はもちろん単なる反復ではなく、また重複でもない。トマスに

とつては存在は単に或るものではなく在りて在るものであったが、それが何であるにせよ、単に在ることによつてではなく在りて在るものと定義せらるべきであった。それは何故にであるか。それは単に既にあったものが現にあり、現にあるものがやがて在るであろうものである、という時間的規定を語っているのであるか。在るといふことは時間によつて規定せらるべきではなく、何よりも先ずそれ自らによつて規定せられねばならない。たとえ存在は時間に於いて流れるものであつても、時間によつて規定せらるべきものではない。過去から現在に、現在から未来に流れるものは時間であるが、存在はたとえそれの中にあつてもそれによつて規定せられるべきものではない。存在はそれ自らに、それ自らに於いてあるものであつて、必ずしも時間に依つてあるものではない。またそれはそれが假令場所にあつてもそれ故に場所でないのと同様に、存在は他に於いて又は他によつてあつても、 $\text{esse}$  はそれ故に他のものではない。それはあくまでもそれ自らに於いて (*esse*) あり、それ自らによつて (*per se*) あり、それ故にそれ自らなるもの (*se ipsum*) でなければならぬ。

しかし「在りて在るもの」というトマスの定義は在ることを原因として存在が生ずることを意味するものではない。それは因果関係ではなくして、どこまでも存在それ自らの関係であらねばならぬ。存在とは何であるかが問題の凡てであつて、それがどこから、何を原因として來つたものであるか、何を目的としてあらんとするのであるか——凡てこれらの問いは無用であるばかりか、無意味でさえあるであらう。無意味であることさえ一つの或るものであるとすれば、あらゆるものは先ずあるものでなければならぬ、即ち存在であり  $\text{esse}$  でなければならぬ。

我々はまた一つの存在である。しかし我は或るもの、或る人であつても、単なる存在ではない。我は在りて在るものである。どこをおさえても存在であり、どこまで行つても存在である。そうであることは勿論、そうでないことも一つのことであるから、あらゆるものは存在であり、エッセであらねばならない。無いということも一つの或るものであるから、凡ては在りて在るものでなくてはならぬ。しかしトマスはこの思想をどこから得たか、何にその由来す

るところをもったのであるか。彼はこの思想をそれ自らにそれ自らとして得たというならばそれまでであるが、そういう思想から出発し、そしてそれを中心としたトマス哲学は何であったか。彼がそれに関して、その思想はシナイ山上においてモーゼが神から得たものであるというのには有名であるが、それは如何なることであるか。思想家としてのトマスの先蹤はアリストテレスにあることは余りにも有名であろう。もっとも彼の思想の系譜を専らアリストテレスに求めることは近時二三の研究家 (Krämer; Platonismus und hellenistische Philosophie, 1971) によって烈しく反駁せられたが、しかしトマスの史的 position と彼の性格から推してトマスが中世に於けるアリストテリアンであることは殆んど常識となっている。少くとも、アリストテレスの存在論を中世に於いてキリスト教化した第一人者であることは誰が目にも明らかであろう。

プラトンの思想はアウグスティヌスによって、アリストテレスの形而上学はトマスによって神学化せられ神の立場に於いて受け取られた。それが即ち西洋中世を支配する中心思想であった。そのような系譜的理解は極めて粗漏であり旧套を脱し得ぬものであるが、特にこれを主題としない限り大なる過誤に陥らぬことは許さるべきであろう。

さてそのような理解の上に立ってトマスがアリストテレスから受け継いだものは何であったか。この問題を周到に論究するよりも我々は焦点を「アリストテレスの存在の概念が何であったか」ということであてて、専らそれに集中せんとする。ところがアリストテレスは屢云った。「存在は種々に語られる」、「ものが存在するということには種々なる意味がある」と。彼にとって存在が種々に語られることは存在に種々なる意味があるということと同一であった。存在があるというのには存在が何らかの意味をもつことである。意味をもたぬものとは存在とはいえぬ。意味なしには存在について語ることを不可能である。存在は種々なる存在の仕方をもつ、何らかの仕方をもつことなしには何ものも具体的に語ることを得ぬ。たとえ存在は存在であつてもその何たるかは何らかの存在の仕方なしには語られ得ぬ。存在の仕方とは即ちその意味であるに外ならなかつたから存在とは意味ある存在であり、凡ての存在は意味なし

には存在することができぬ。

存在は種々に語られる。それは存在が様々な意味をもつということであった。それ故に存在と意味とは一つであると言えそうであるが、そこまで極言することは行きすぎであろう。少くとも存在とその意味とは常に相伴って不離な関係にあるということだけは確かである。それに先立ち意味とは何であるかということが問題になりそうであるが、我々はとりあえずアリストテレスに従って「意味とは存在の仕方」であると理解して置こう。そして存在は種々なる存在の仕方をもつことなしには存在しないということも承認しよう。

ここまでは、我々はアリストテレスに従順についてゆけるが、ここに於いて一つの躰きの石にひっかかる。それはこうであった。存在はそれ自らとしてそれ自らに於いてあるものである。しかるにそれが種々なる存在の仕方を有し、しかもこの仕方に於いてのみあるとすれば存在とは果して何であるか。種々なる存在の仕方を外にして存在というものはないか、或はそれは単なる抽象にすぎないものではないか。存在の仕方を離れた存在は假令存在そのものであっても実際は存在し得ぬのではないか。近代的にいえばそれは本体と現象との区別であり物自体と現象との差別であろう。しかしアリストテレスはそうは言わなかった。それに比してもっと具体的に、又は根本的にこの関係をとらえて次の如く言う。物自体としての存在はそれ自らによってあり (*κατ' αὐτόν*)、それ自らとしてあるものであるが、現象は附帯的存在 (*τὸ ἐν κεντρῷ συγγενές*) である。そしてここに言う附帯的とは、外から附着したものであり、いちじるしく偶然的な性格を帯びている。 *συγγενές* という形容詞は動詞 *συν-γενεω* から由来したものであるから、偶然に出会ったというほどの意味である。シュベルグラは単に「関係する仕方」 (*Beziehungswiese*) と訳し (Schwelger; *Metaphysik* d. Aristoteles. II 30)、ブランドイス (Brandis) もこれに従っているようであるが、それでは不足である。そこではただに出会ふの意の外に偶然的な結合の意味が強く出ている。それは附帯的であるのみでなく附会的の意味をもっている。存在が存在する仕方にも様々なものがあり、単に偶然的なものとは本質的なものと明別せられる。例え

ば六という数は三に対して二倍であることは必然であるが、集る人が唯三人であって定数に充たないのは偶然的な存在の仕方である。物そのもの (*τὸ ὄν καθ' αἴδιον*) と附帯的存在とは決して本体と現象との関係ではなかった。本体から現象が如何にして生起するかは如何に強弁しても我々を説得する力はもっていないが、種々な存在の仕方が存在そのものを前提すべきことは当然であり、我々のラチオを満足せしめるに十分なものがある。ただ凡ての存在の仕方この理があるのではなく、単なる偶然的仕方は勿論必然性をもっていない。あるべき存在の仕方ではなく、有るべからざる仕方が起るか又はこの孰れでもない偶然的存在の仕方が附帯的であるにすぎない。

行為にはこの区別が歴然たるものがあるが、存在の思想にもまたこの区別は明別せられねばならない。アリストテレスの形而上学は決して本体と現象との学ではなく、具体的な存在とその「本質」との関係として登場した。

アリストテレスにとって形而上学とは存在を存在として、存在を存在である限りに於いて研究するところの学であった。存在は種々に語られ様々なる意味に於いてその仕方もつが、つまりは存在とは何であるかという問題に究極する。それは要するに存在の本質を明かにせんとする学問であるに外ならなかった。それは現象と本体との学にあらずして「存在とその本質とに」関する学でなければならなかった。本体は本質の機能に転換せしめられたのである。そしてトマス著書の若き日の著書はまさに「存在と本質について」(*De ente et essentia*) であつたことを思えば、彼が如何にアリストテレスの忠実なる後継者であつたかは歴然たるものがあるといわねばならぬ。さて然らばアリストテレスの「本質」とは何であつたか。彼はそれを定義して *τὸ τί πρῶτον εἶναι* であると言ふ (*Aristoteles, Metaphy.*)。直訳すれば *the what was to be* であり「かつてあつたものの現に有るところのもの」である。本質とは単に「有るもの」乃至は「或るもの」ではなく、「かつて在つたものの現にあるもの」である。それは既に過去にあって現に在り、未来にあるであらうものである。単なる存在でなく凡ゆる時に於いて(従つてまた)凡ての処に於いてあるものである。それは偶有的に附帯的にあるものではなく、それ自らに於いてありそれ自らとしてあるものでなければならぬ。単



なる存在ではなく、まさに本質であり、存在といわれるべき所以のものでなければならぬ。存在は種々に語られ、ものが存在するとは様々な意味をもつが、それぞれの存在の仕方でもなく、またその種々なる意味でもなく存在そのものであり、此等の仕方と意味との、よって以てありうる根拠でなければならぬ。単なる論拠ではなく存在の根拠となる「在る」ものでなくてはならぬ。トマスがそれを定義して「在りて在るもの」と言ったのはまさにこの意味に於いてあったと見るべきではないか。トマスの定義はただ「在る」ことの反復ではなくアリストテレス的に「かつてあったものの、現に在るところのもの」の意味に解すべきではないか。ドイツ語の本質即ち *Wesen* は動詞 *gewesen* から由来することは明らかであるが、それは *sein* の過去分詞であり、かつてあったものの現在分詞であることも明かにすぎるであろう。もしトマスにそのような内意があったとすれば、彼の本質の概念はいうまでもなくアリストテレスからの系譜を引くものと明言して差支えないであろう。

#### 四

トマスの哲学の根本概念はエッセ (*esse*) であるが、それが何であるかをよりもそれと本質 (*essentia*) との関係が如何にあるかを先ず問うことが何よりも大切であり、この問題が解明せられることによりこれらがそれぞれに何であるかが明かとなるのである。言語上の用法からすれば *esse* から *essentia* に到ることは極めて容易であり、それは *stare* から *obstare* に移ることより、さらに当然であるように見える。なぜなら *essentia* は *esse* の文法的変化に外ならぬ。エッセは動詞の不定法であり、その定着せられたものがエッセンチアであるに外ならぬからである。存在するといふことがまさに存在となることは極めて至当であり、そこに何の疑義もない。むしろ存在することと存在するもの(存在者)との区別ほどの距離さえもなく変化もない。存在者は *ens* であって *esse* ではなく、両者は勿論明別せらるべきであるが、*esse* と *essentia* とは内属的關係にあって峻別せらるべくもなかった。しかるに *essentia* はも

はや存在でもなく、存在者でもなく、特に「本質」として把握せられるのは何故にであるか、本質は存在と異質的にあるか、或はただその変様であるのか。

結論を先取していえば本質とはもはや存在ではなく存在の本質であり、単なる本質的存在ではなく *esse* の根拠 (*Grund*) であると考えられる。そう考えるのみでなく、そうあり、又はそうあるべきものであることを我々は以下に論述しようとするのである。

しかし本質についてのこの解釈を徹底してトマスの存在概念を鮮明ならしめる企は容易なことではない。エッセはトマスの中心思想であることは明白であるが、トマス自身はそれについて語ることに慚く、それが何であるかを定言することが殆どない。それは余りにも平明であるから詳説する必要はないと考えられたか、或は余りに根本的であるが故に論説を許さぬと考えられたか。それにしてもトマスのスンマは余りにも膨大である。スンマ第一部三問四項には「エッセは二つの意味に於いて語られる、一はエッセのアクトゥス (*actus essendi*) を意味するが、第二は命題の結合 (*compositio propositionis*) を意味する」という。これは通俗的に解すれば主体としての存在とコブラとしての「ある」こととの区別であって、エッセとは何であるかを明かにしたものではないであろう。ただ茲に注意すべきことは「ある」ということは事物そのものの働き (*actus*) としてのみではなく、一つのもを他に帰属せしめる関係として考えられているということである。主語となって客語とならぬ或るものの存在の外に、客語が主語に連結せらるべき関係も亦「ある」によって表現せられる。平明に言えば「がある」ことと「である」こととの区別である。事物がそこにあるのみでなく、事物の何であるかは主として「である」ことによって説明せられる。「がある」ことは存在であるが、「である」ことは判断の決定であると言ふ。

トマスに於いて既にこの区別に注目せられたことは我々にとっても貴重である。バラの花は単に「赤」として存在するのではなく、バラの赤さとして、赤いバラの花として存在する。本質とは事物の本体ではなく、事物のそれによ

って、またはそれにおいてあるところの基体でなければならぬ。さらにつきつめて言えばそれは何ら本体的な存在ではなく、現実なる事物の存在の根底的 (Grund) なるものでなければならぬ。トマスは言う。 *sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse. (De ente et essentia. 1. 3.)*

古代に於いては本体 (substance) と現象との区別であったものが、トマスでは現実の存在とその根拠的なるものとの関係として把えられた。本体とは根底に立つ (stans) ものであったが、単にそこに立つものではなく、根底に横たわるもの (typo-keimenon) となり、さらにただに横たわるものであるよりも根底的に存在するものとなったことがトマスの立場であると云つてよいであろう。それは事物の本体ではなく、存在の根拠であるからして、根拠の法則が茲に到つて抬頭して来たわけである。私はこの法則の系譜をトマスにまで溯らしめ、さらにライブニッツの「根拠の法則」の淵源をトマスに於いて見出さんとする。これは余りに飛躍に過ぎて、或は思想史家の冷笑を買うかもしれない。トマスとライブニッツとの間には時代の隔たりがあり且つ史実の連絡を欠くという批難は素より予期しているが、それにも拘らず思想的にはライブニッツの哲学は思想の論理ではなく、存在の論理を立場とすることは大方の承認を得ることと思う。

トマスの存在論は「エッセ」が何であるかを直接に定義していない。従つてトマスはそれを如何に考えていたかは容易ならざる問題であるが、ただ一つ明かなことは、エッセをエッセンチアとの関係に於いて常に論じていることと、*essentia* を *esse* の根底として理解しているということである。エッセは勿論エッセンチアに直屬しそして具体的につらなるものであり、エッセンチアなしにはエッセは存在し得ぬと考へていたにちがいない。存在は常にそして必ず本質によって支えられていなければならぬ。本質のない存在は「今日はあなたの岸に咲く浮草」であるにしかすぎない。存在は何よりも本質による存在 (*esse per essentiam*) でなければならぬ。それが即ち「存在そのもの」(*ipsum esse*) であった。存在はイデアを分有することによってではなく、それ自らによって、それ自らに於いて存在するも

のでなければならなかった。

そしてそれ自らに依る存在とは、いうまでもなく自らの根拠をそれ自らに於いて有するものであるが、トマスに於いて特に注意せらるべきは、彼の存在が「それ自らに於いてありながらそれによって在らしめられてあるもの」ということである。それは自らに於いて存在しながら、恰もそのことによって存在しているということである。彼が存在を「在りて在るもの」というのはまさにこのことであり、その他の何ものでもなかった。在りて在るといふのは単に在ることの重複ではなく、在りて在らしめられるということである。在るものがまさにその根拠をもつということである。

然らば在るものは何によって在らしめられるのであるか。それはそのように与えられてあるものではあるが、之を与えるものは何であるか。この問いはキリスト者であるトマスにとっては答えるに困難なるものではない。それは神によってであるということである。神を描いて外に何がありうるかということがトマスによって直ちに答えられる。神は存在の根拠であるということがキリスト者の即答であり、ゆるがざる信仰でもあった。

それはそれでよい。しかし若しそうならば神は如何にして凡ゆる存在の根拠でありうるか。神が万能である限りこのことも容易であろう。しかしそれにしても神は如何にして存在の根拠となるのであるか。

神とは何であるかという問いよりも、先ずこのことが我々にとって重大であり、何よりも先ず問わらるべき問題でなければならぬ。神が何であるか、という問い——更には神が在るかという有名なる問題も、実は茲に始まりそれによつて解答し得らるべきであらうからしてである。

さてこの問題が如何に答えられるにせよ先ず考慮せらるべきは、存在はかくして存在せしめられたものと存在せしめるものとの二つに分裂するということである。

存在はトマスによって「在りて在るもの」として啓示せられた。存在は単に有るものではなく「在りて在るもの」であり、アリストテレスに依ってはかつて在ったものの現にあるものとして定義せられた。プラトンにとってはそれ

はウーシア (ousia) であり、アリストテレスにとってはサブスタンス (Substanz—sub-stance) であり、インド人にとっては anu-saya であつたが、トマスにとってはそれは何であつたか。

ここに於いて存在と本質との關係について一顧せらるべき場合に臨む。言語上から言つてエッセンチアはエッセの名詞形でありエッセからエッセンチアに到ることは極めて自然であり容易でもあるが、この両者は同一であるか又は別なるものであるか。ジルソンによれば両者は同一ではなく、むしろそれらは由来するところを同じくしても現実に於いて全く峻別せられるべきであるという。そしてアウグスティヌスに於いては同一であつたがトマスによつては峻別せられ、むしろこの点にトマスの特色があつたという。この説に対し真向から反対するのはアンダーソンであつて、この両者の關係についてはアウグスティヌスとトマスとはちつとも変らないと力説する (Anderson; St. Augustin and Being)。山田氏はアンダーソンに組みして同一説を陳述するが、私はむしろジルソンの見解をとりたいと思う (山田晶、「在りて在る者」第十五、十六章)。その理由は次の如くである。ジルソンは伝統的解釈に従つて、アウグスティヌスはプラトニストでありトマスはアリストテリアンであつたからして異つた立場に立つて解釈したが、近代史家 (Krämer や Anderson 等の) はこの通説を認めない。アウグスティヌスはそれほどのプラトニストではなく、トマスもそれほどのアリストテリアンではなく、両者の学説は必ずしも對蹠的でなく、むしろ多くの共通点をたたえているからして、アウグスティヌスとトマスとの「本質論」についてもさほどの異別を認める必要はないという。原典の綿密な研究からこのような解釈を齎したことは十分に顧慮しなければならぬが、しかし時代は常に変転し進歩してやまない。トマスとアウグスティヌスとは比較的時代を近くしているが、それ故に同一の立場にあるとはいえない。私はむしろジルソンの説をとつて、トマスの「エッセからエッセンチア」に到る経路には、アウグスティヌスとは異つた筋道があつたと見るべきではないかと思う。

トマスには存在からエッセンチアに到るもう一つの新しい道があつた。トマスの時代からして一つの新しい存在概

念が抬頭して来たということである。それは *existentia* という存在であった。勿論それは何人によって創説されたかは確実に定め難いが、存在のこの概念がトマス前後の時代からして抬頭して来たということ——そしてそれがトマスの思想に於いて重大な意義をもつようになったことを主張せんとするものである。

「エクシステンス」は現代の哲学に於いては「実存」と訳せられ盛に使用せられるようになったが、勿論中世のそれはそれとは無関係であつて、中世にも「実存主義」があつたなどというのは滑稽に類するものであるにちがいない。しかしエクシステンチアがエッセに代つて——適切にはそれと相並んで用いられるようになったことは、我々にとつても重大であり、ジルソンがそれに注目したことはアンダーソンのいう如く無駄なことではなかつた。

*existentia* は語源的には *ex-sistere* から由来し、何ものかからそれが生成することを意味する。生起の概念には種々なる意味があるが、特に重要なものは「何かから」という *esse* の意味である。そこに於いては在るものは単に存在するものではなく、何かから生起したものでなければならぬ。即ち存在は原因と結果との關聯に於いて考えられ、因果關係として把握せられる。エッセはこれを生起せしめる原因と生起せしめられた結果とに分析せられ、然る後に兩者の關係が設定せられる。そこでは存在よりもこの關係が重視せられ、本質は原因であり、存在は結果となる。神は存在の根拠ではなく、その原因でなくてはならなくなる。神は人間の原因であり、人間は神によって創られたものであるという。創造は單なる生成ではないが神の創造である。そしてここに於いて神は創造主となり凡ゆる存在を造出する。人間は神によって創出されたものとしてまさに神の子であつた。神は在りて在るものでなく、在りて在る者でなければならぬ。者はものの一つであるよりも先ず者であつて物ではなかつた。

後に詳述したい点であるが、このことが宗教を形づくる重大なる要素であることを特に注意しておきたい。因果關係はもとより自然科学の根本法則であり、自然科学的存在は物と物との因果關係であるに外ならない。ところが宗教は者と者との關係であつて、神は存在するものであるよりも存在する者でなければならぬ。トマスは神を定義して

在りて在るものとしたが、それはただに神が全存在であるというのみでなく、神を存在する者として把握したのである。この定義はモーゼがシナイの山上に於いて神から啓示せられたものであるが、トマスはそれによって神の名を知ったのみでなく、神の何たるかをも覚知し得た。神は何よりも物でなく者でなければならなかった。神の言葉は *sum qui sum* であつて、我は在りてある者であるということであり、単に在りて在るものではなかつた。在ることの最も広きものであるのではなく、「我は我として在り、者として在る」ことを宣言しているのである。

それ故に神は単なる原因でなく、神と人との関係は原因から結果が生成する因果関係でもなく、神の創造であり、愛による人間の生誕であると理解せられる。愛なくして神は人間を創らない。神は愛であつた。

自然は愛憎を無視してただ原因から結果が生ずるのみであるが、神の *creatio* はそのような物と物との必然的關係ではない。神は単に在るものではなく、在りて在るのは常に存在の重複ではなく、神によって造られたもの（乃ち *creatur*）であり、神はこの創造によってのみそれ自らも存在し、神は神であることができるのである。創造なき神は神ではない。神の存在の証明は創造によってのみ成立する。それが愛であり、愛なくして神といへども存在し得ぬ。自然には愛憎はない。太陽の光りは善人と共に悪人をも照らす。

しかし神の創造には愛があり憎もあり、しかもこの愛憎をつつむ大愛によってあるが故に、神は物ではなく者であり得たのである。神にとつては存在よりも愛がさらに重要であつた。それによってのみ神は「在りて在る者」となり、モーゼに對して「我は在りて在る者」と宣言することができたのである。

茲に於いて神は創造主として人間を超越する。人は神によって造られたものとして被造者となる。この分裂は悲しいものであるが又同時に貴く、樂しからざるを得ぬことである。神は創造者であり人間は被造者であることは凡てを物の順序としてではなく、者のヒエラルキーとして位置づける所以であるが、我々はそのためにここに於いて一つの転回を試みるべき場合に臨んでいる。

それは次のようにであった。

トマスに於いてはエッセがエッセンチアに直属するが、我々はここに一つの問題を見出す。神は創造者であり人間は被造物であり、両者は存在の体系に於いて隔然たる區別に置かれている。神は何故に、また何によって人間をつくり、さらに万物を創造したのであるか。人間は存在であり神は本質であるとすれば、本質は如何にして存在に関係するか。単に関係するよりも何故に存在を造つたのであるか。本質と存在との関係がそもそも如何なる関係にあるかは一見するほど容易な問題ではなく、単に *esse* と *essentia* との関係のように率直にして端的ではあり得ぬこととなった。この意味に於いて神と人間とは懸絶に於いてあり、両者の関係はトマスの考えたように安易なるものでないことになるのである。

そしてこの問題の解決すべき方向は、トマスの *esse* を *existentia* に転ずることによって展開せられる。恐らくはそれが問題の進展についての唯一の方向であるであろう。

尤もかく言うのは、それ故に *existentia* の思想がここに起り或はトマスによって意識的に導入せられたということではない。むしろトマスにはそういう志向はなかった。それは彼によってではなく、時代の推移によって漸く抬頭し来たつたと見るのが正しい史実であろう。しかしエクシステンスの思想がそのように抬頭し来たことは、時代の推移によってであつて必ずしも何人が之を創説したか、また如何に論述されたかは茲に詳論することができない。ただ中世の初期に於いて *existentia* の思想が既に見られ、トマス以後に於いてかなり問題となつたことを多くの学者の研究によって知るのみである。

## 五

*existentia* という語が初めて哲学の文献にあらわれたのは、シルソンによれば、『存在と本質』安藤孝行訳、四一三



頁以下) 紀元三、四世紀頃の人 Chalcidius の「プラトンのティマエウス」の翻訳に於いてであるという。彼は τὸ θεῖον ὄντος ὄντος という語 (Timeus 52c) に註してプラトンの存在概念について三の区別を説き、その第三種として *existentia* という語を用いた。何故に彼が *ens* を用いないで特に *existentia* という語を採用したか、またその意味がどれだけ *ens* とは異なるかは不明であるが、とにかくこの語の創始者はカレイディウスであったらしい。しかしこの語の女性単数名詞はこの時代に既に通用されたものと見えて、同世紀の人カンディド・アリアン (Candid Arian) の著書にも二三見えてゐる。例えば *Nulla enim neque substantia neque substantialitas, neque existens neque existentius, neque existentia neque existentialis...* (Candidus Arianus; De generatione divina I, Pl 8. 1013)。

ここに用いられた *existentia* は明かに *substantia* から区別されたものであり、紀元四世紀頃からして *existentia* という語が一つの新しい「存在」として用いられたことは大体に於いて認められてよいようである。しかしこの時代には *existentia* の特殊な意味は未だ十分に自覚されていなかった。それが思想的に顯著となってきたのは、恐らくサン・ヴィクトール (Richard de Saint-Victor) の時代になってからであると言う。この人は十二世紀頃パリのサン・ヴィクトールの修道院に於いて有名なユーゴー (Hugo) の後継者としてあつた人であり、かなり知られた神秘主義者である。

*existentia* という名詞は *existere* という動詞から転化されたものであつて、*sistere* に *ex* を加えて作られたものである。——それはまず自己の中に存在をもたず、他のものに内在するときには *insista* と言われるが、そこから離されて出て来たものは *existere* と名づけられる。それは他のものから *sisto* したものであるから。 *sisto* というラテン語は元来そこに置く又は据えられ (*set up, fix*) の謂であり、そしてそこに現れてあるものが即ち *ex-sisto, existo* であつた。それ故にエクシステンチアとはそれ自らに於いて存在をもつものではなく、他から引き出されたもの又は他から出て来たものである。従つてこの名詞の中には物の性質に関する考察と物の起源に関する意味とがふくまれている。

Alexander de Hales (1245 没) は云う、「*existentia* という名詞は起源の秩序を伴った本質を意味している」。

第二に、*existere* から由来して二次的に非本来的な、フランス語の *exister* の意味にとられたもの、例えばゲビロール (Gebrol) の「生命の起源 (*fontes vitae*)」の中に出会うもの、「それは自身現勢的に実在するが、偶有性はそれ自身実在 (*existentia*) とは考えられない、*esse* は質料の中にある形相の実在である」という言葉にも注意せらるべきである。ここではゲビロールは卒直に起源の問題を語っている。

シルソンによれば、このような *existentia* や *existere* の意味はトマスには未だ現われていないが、彼よりも少し後れて世にあったシル・ド・ローム (Gilles de Rome) は *esse* と *existentia* との間に明晰な区別を設けて次のように云っている。「あらゆる物はその *essentia* によって *ens* である。しかし被造物の本質は完全な活動であるとは言い得ないで、*esse* に対して可能態に於いてあると言われるのは何故であるか。そのわけは、本質は現勢的に実在するには十分でない……。物は本質又は本性がエッセによって補足せられて実在する。その点からしてそれ自らうけとられた存在 (*ens*) と実在者 (*existens*) とがどのように違うかは明かとなる」。こうして存在はその本質にエッセが付け加えられるおかげで実在する (*existere*)。そこから *actu existere* ということが完成するのである。とにかく *esse essentiae* と *esse existentiae* との論争が烈しく起ったのはこの頃のことであり、従って *existentia* という語が頻りに出沒するようになったのは十四世紀以後のことである。シルソンは終りに次の如く語る。「フランス語では *existence* という語は遅くまで受け容れられなかった。この間の区別を記載したのはシュピオン・デュ・プレー (Suppon du Pleix) のみであるが、フランス語にはラテンの *existentia* とびったり一致する語がなかったのである。デカルトは *existence* という語を何の躊躇もなく使っているが (Discours de la Méthode IV) それは十七世紀の (一六三七年) ことであって、大分後の時代に属する」。

エクシステンチアという名辭の歴史は大体に於いて以上の如くであるが、さてその思想の網格は何であるか。それ

は第一に *ex* と *sistere* との二語から合成されたものであるとすれば、何かから何かが出て来たものを意味することは明かである。単にそこに在るものではなく何かから (3) 生じ何かによってあるものである。

そこに「から」というのは何を意味するか。それが第一の問題であり、次に *sistere* の意味如何が第二の問題とならざるを得ない。

「から」が *from* を意味するならば「原因の関係」である。子は親から生れるのは父祖を原因とする。しかしそれは因つてあるものであつて由つてあることではない。我々はまず自然科学的立場から惜しみなく離別しなければならぬ。人間が身体を有する以上、勿論父祖から生れるのであるが、人間が人間としてあるのは畜に肉体としてあるのではない。我々の存在は骨格とともに何よりも人格をもたねばならぬ。人格は単に因果するものでなく自己によって自己に於いて自己自ら形成するものでなければならぬ。

次に *sistere* とは何をいうのであるか。 *sisto* は *to cause, to stand, to set up* 等と訳せられ、設置する、設定するなどを意とする。そしてそれは初めからそこに在ることをではなくどこから引き出されて在ることを就中意味するのである。それは *ex-eo* (から来る) *ex-cedo* (から去る) *ex-pellere* (から押し出す) *ex-pedare* (から足をふみ外す) 等々に関係を有する。

さてそれらの中にあつて *sistere* は何を意味するのであるか。 *sisto* は *sio* (*stare*) と同根であり、それが定形されて *status* となり、止った姿、即ち状態を意味することとなる。もともと立つことを意味するが、立ち止つて一定の形態をもつに到つてスタートスとして現れるのである。ところが立つことには二つの区別がある。一は立ち止るという動作であるが、他は立ち止つている状況を言う。たちどまることも一種の運動であるが、それが一時的にはなく持続する場合には一つの定形をもち存在態となる。 *existere* とは就中そのような存在の仕方であつた。デフェラーリの辞典 (*Deferrari; Lexicon of St. Thomas, 1033b*) によればトマスの使用法は仲々複雑であつてスターレの意味に九の区

別が設けられている。「止っている」「座っている」「横たわっている」を原義として、二、「動かずに立っている」「持続している」三、「静止している」四、「固執している」五、「妥当する」六、「或る分類のもとに置かれる」七、「両立している」「共存している」八、「時間的に停滞している」九、「の代りに立つ」「代理する」など。

但しここに注意すべきことはデフェラリーによれば、トマスに於いて「システレ」は一般的用法のように他動詞的意味に於いては用いられず、専ら自動詞的として用いられているということである。この点についてはトマスの原典について綿密に吟味せらるべきであるが、概して言えばスターレとシステレとは略々同様の意味に用いられながら、特にシステレが $\sigma$ と共にある以上、「から出る」ことが中心となり自動的となり、乃至は主体的に解せられる。スターレはただそこにあることであるが、システレはそのようにあるのは何かから出て来たものであると考えることによつて、著しく区別せられねばならない。それは静止しているのではなく、他から発動してそこにあり、そのようにあらわれたものである。「創造」の思想は素より更に奥深く始源を蓄えているが、しかしシステレに於いて既にその萌芽をあらわしていることも注意に値する。

次にデフェラリーの解釈において重要なことは、トマスのシステレが現実の存在をあらわすという点である。

エクシステレは先ずアリストテレスの可能態ではなく、あくまでも現実態でなければならなかった。それは何もものから出て来たものであるが、それ故に何ものでもないということができない。それはたとえ他から起発したものであつても、現にそこにレアルに有るものである。それはアリストテレスの所謂「外にある」(*ἐξω ἢ Aristoteles Metap. XI 1065<sup>a</sup> 24*)であり、さらに「自らの外に」あるものでなければならぬ。特にこの点を強調したのは、シュッツであるが(Schuz; 'Thomas-Lexikon')この意味のエクシステレをとりあげて存在の現実性と具体性を挙揚したのは、現代の実存主義の哲学であるとも言えよう。

ただし現代の実存主義は勿論中世の存在論と同一視することはできぬ。ハイデッガーは決してトマスの神学を現代

に復活せしめようとはしなかった。

我々の関心は中世に於けるエッセとエクシステンチアとの関係である。エッセからエクシステレが何故に発展したか、又は展開せざるを得なかったかという問題である。我々はこの問題に答えて、それは存在が自らの論拠を得たことであると言わんとする。エッセが単なるエッセでなく、根拠ある存在とならんとする処にあると考える。そのためにはエッセとエッセンチアとが明別せられ、次に両者が合一せらるべき理由を明かにすることが課題となる。存在と是在りて在るものであるとトマスは考えた。しかしそれは既にあったものが現にあるということ（アリストテレス）ではなかった。もしそうならばそれは単に自己反復にすぎぬであろう。また現にあるものが未来にあるとは限らなかつた。もしそうならばそれは希望にすぎぬであろう。それは存在が存在であるということ、即ち存在が本質的になるということである。単なる過去は或は錯誤であつたかもしれない。単なる未来は空しき希望に終るかもしれない。エッセが存在であるためには、存在があるべき存在でなければならぬ。それが存在の存在たる所以のものであり即ち存在の本質であつた。存在が本質となることは、存在が根拠をもつということである。最も存在的な存在となり、それが存在することに於いて全くあるということである。それは他に因つて、或は他に依つて、或は他に從属してそうあるのではない。それはそれ自らに於いてそれ自らによって然か在るのである。それは自らに由つて、そうなるのである。その由つて来るところに由つて、しか在るのでなければならぬ。自由とは即ちそれであつた。自らがまさに自らして、そしてそれ自らに由つてあることが眞の自由である。原因を求めて既に遠く、結果を望んで徒らに空しきは、決して自由ではなかつた。

(未完)

(筆者 やまうち・とくりう 京都大学文学部〔哲学〕名誉教授)