

ガンのヘンリクスにおける〈ヘッセ〉の問題

加藤 雅人

序 論

本論文の意図は、ガンのヘンリクス（二二四〇？—二二九三）の「存在論」の概要をテキストに即して明らかにすることである。しかし、存在について論じる前に、〈存在〉という語の曖昧さをいくらか整理しておかねばならない。また、なぜガンのヘンリクスの存在論なのか、についても述べなければならぬ。したがって、以下の論述は

第1章 〈存在〉をあらわす言葉の曖昧さ

第2章 なぜ、ガンのヘンリクスの存在論なのか

第3章 ガンのヘンリクスにおける〈ヘッセ〉

という順序ですすめられる。

ところで、存在を探究することは、〈存在〉や〈本質〉や〈存在者〉といった言葉の意味を問うことである。それらの語は、日常あまり用いられない形而上学的な学術用語であるが、それらの用語のもとにある〈ある・有る〉〈へあること〉〈へあるもの〉というような表現は、よく使われるありふれた語であり、やさしい日常語である。しかも、これらの日常語なしに言語は成り立たない。しかし、このように最も普遍的で、一見自明なこれらの語も、あ

らためてその意味を問われると、きわめて難解なものとなる。なぜなら、それらの語は定義できないからである。⁽¹⁾ われわれは「人間」や「馬」と言うとき、自分が何について語っているかを知っている。しかし、へある・存在する⁽²⁾ とかへ…としてあること・本質⁽³⁾ とかへあるもの・存在者⁽⁴⁾ と言うとき、われわれは何について語っているのだろうか。この問題については、これまで「現象学的存在論⁽²⁾」や「分析哲学⁽³⁾」などさまざまな立場から論じられてきたが、本論文においてわれわれは中世哲学の資料に基づく「歴史的分析⁽⁴⁾」という立場からこの問題にアプローチする。

第1章 へ存在⁽⁵⁾をあらわす語彙の曖昧さ

第1節 へある⁽⁵⁾とへあるもの⁽⁶⁾

へ存在⁽⁵⁾という日本語あるいは漢語は、二つの意味を持つ。一、一般にへある⁽⁵⁾ということ、二、およびへあるもの⁽⁶⁾である。第一の意味のへ存在⁽⁵⁾はへある⁽⁵⁾という事実を表し、第二の意味のへ存在⁽⁵⁾はへあるもの⁽⁶⁾すなわちへ存在者⁽⁶⁾を表す。このような両義性・曖昧さは、日本語だけのものではない。それは、印欧語のラテン語系言語のなかにも見られる。たとえば、フランス語の *être*、イタリア語の *essere*、スペイン語の *ser* などがそうである。これらの語は、たとえば英語における *to be* と *a being* の二つの意味を、すなわちへある⁽⁵⁾とへあるもの⁽⁶⁾という二つの意味を持っている。ところが、このような曖昧さは西洋の古典語にはもともと見られなかった。すなわち、ラテン語の *esse* と *ens* や、ギリシア語の *εἶναι* と *τὸ ὄν* は区別されていた。では、このような曖昧化はどうして起こり、そのことが何をもたらしたのであろうか？

ジルソンは、フランス語におけるこの曖昧化を次のように分析する。もし「xがある」(*x est*)⁽⁶⁾ならば、「xはあるものである」(*x est un être*)⁽⁶⁾と言ひ換えられる。そこから、「がある」(*être*)と「あるものである」(*être un être*)⁽⁶⁾が同一視された(図式1)。そして「ある」⁽⁶⁾、「あるものである」(*être un être*)⁽⁶⁾のなかで、「あるものへである⁽⁶⁾」(*être*)⁽⁶⁾

un être) から、「あるもの」である」(être <un être>) の移行が起こった(図式2)。なぜなら、「すべてのあるもの」(ce qui est) において、「それがある」という生の事実」(le fait brut qu' il soit) よりも「それであるそのもの」(ce qu'il est) の方が、われわれにとって理解しやすいからである。こうして、名詞の <un être> が動詞の <être> を吸収し、その結果、ある(être) とあるもの(un être) との混同が起こった(図式3)。これを図式化すると次のようになる。

1 (x est || x est un être) → (est || est un être) → (être || être un être)

2 <être> un être → être <un être>

3 être → un être

そしてジルソンは、このような事態を含む、あるいはそれが引き起こす二つの問題をつぎのように指摘する。^(?) 第一は、もし「xがある」ならば、「xはあるもの」である」と言い換えられるが、その逆は必ずしも言えないということである。つまり、たとえ「xはあるもの」である「x」が言えても、そこから直ちに「xがある」とは言えないのである。第二の問題は次のものである。このように同一の語形が「ある」と「あるもの」の両方を意味する言語においては、この曖昧さを避けて、「xがある」ということ、すなわち「存在」の事実を表すために、ある(être) よりむしろ、あるいはそれと並んで、^{exister}「存在する」という動詞が使われるようになった。ところが、この「存在する」という動詞を使うことによって、事態はいっそう深刻になった。なぜなら、「ある」という語が曖昧であるのに、その曖昧さを避けるために使われた「存在する」という語もまた曖昧であるため、結局、一つの曖昧さを別の曖昧さに交換することによって、かえって避けようとした曖昧さを増幅したからである。

第2節 「ある」と「存在する」

では、^{エキジステンス}「存在する」の曖昧さとはどのようなものであろうか。それには二つの観点がある。一つは、その語の歴史的素性からくる意味の曖昧さである。もう一つは、いわゆる実存哲学がこの語に特別な意味を与えようとしたことからくる「新しい曖昧さ」(une nouvelle équivoque)である。

フランス語の ^{エキジステ} *exister* は、「存在」を持つ「(avoir l'être)」「ただたんに「ある」」(*simplement être*)を意味する⁽⁶⁾。つまり、*être* とほぼ同義である。しかし、その語の祖先であるラテン語の *existere* は、もともと別の意味を持っていた。^{エキジステ} *existere*「正確に言う」と ^{エキジステ} *ex-sistere* は、^{エキ} *ex* と ^{システ} *sistere* の合成である。^{システ} *sistere* は、「ある場所にある」、「ある状態にある」、「ある状態にとどまる」、「存続・存立する」を表す。したがって、^{エキジステ} *ex-sistere* は「存在」の事実を示すというよりも、^{エキ}「存在」をその起源との関係において示す。それゆえエクシステレのよく使われる意味は、「あらわれる」⁽⁷⁾、「姿をあらわす」⁽⁸⁾、「へから出てくる」である。たとえば、ルクレティウスの詩に「虫が糞からわき出てくる」(*vermes de stercore existunt*)とある。またキケロは「私はあまりにも残酷に見えないか心配である」(*timeo ne existam crudelior*)と言う。この「へ」に見える「(existam)」は、「へ」である「に」に近い。さらにキケロは「心の中にさまざまなことがあらわれる」(*existent in animis varietates*)と言う。この「あらわれる」(*existent*)は、「ほとんどある」の意味である。このように、エクシステレは「あらわれる」の意味から「ある」の意味へと接近していった⁽⁹⁾。

しかし、中世のスコラ哲学はなかなか ^{エッセ} *esse* を ^{エキジステ} *existere* に置き換えなかった。彼らにとって、エクシステレとは「他者から出て存立する」(*ex alio sistere*)を意味した。当初、^{エシステ} *existentia* とは「起源との関係をもった本質」(*essentia cum ordine originis*)を意味し、エクシステレとは「あるものを起源によってあることへと到らしめるはたらき」を意味した。そのようなものは、存立するにはするが、それはあくまで他者から出てである。たとえば、サン・ヴィクトルのリカルドゥス (Richard de Saint Victor; ?-1173) は、エクシステレとは「他者から出て存立すること、すなわ

ち他者から出て実体的にあること」(ex alio sistere, hoc est, substantiater ex alio esse)であると言う。また、エギ
 ディウス・ロマヌス(Gilles de Rome: 1247-1316)は「ものは本質に付加された存在によってエクシステルする」
 (Existunt res per esse superadditum essentiae)と言う。それはまさに、ものが本質と存在の結合から出てくるという
 意味である。したがって、エクシステレという語は、正確に使われる時はいつも、起源の概念を原則として含んでい
 た。⁽¹⁰⁾

ところが、一七世紀の哲学の言語では事情は一変する。スピノン・デュ・プレは、ラテン語の *existentia* を正確に
 訳すフランス語がないことを嘆きつつ「その語は、ただへあることへすなわち他者とのいかなる関係も考慮せずだ
 單純にものがへあることを意味する」と言う。⁽¹¹⁾ 彼によると、エクシステンティアの意味はへあることという事実の意味
 にすでに限定されていたようである。⁽¹²⁾ これに対して、デカルトはフランス語の *existence* をへあることという事実の意
 味において使っている。『方法序説』第四部で、デカルトは「…また、それらの論証の中には、その対象のへ存⁽¹³⁾ 在⁽¹⁴⁾
 を私に確信させるようなものは何もない、ということをも認めた」と言い、また「ふたたび完全な存在者の觀念の吟
 味にもどれば、完全な存在者の觀念の中にはへ存⁽¹⁴⁾ 在⁽¹⁵⁾ ということが含まれており、…ということを私は見出した。」
 と言う。したがって、エグジスタンスというフランス語は、スピノン(一六〇九年)とデカルト(一六三七年)との
 中間で受け入れられたことになる。⁽¹⁵⁾

ところで、なぜ、このようにへ存⁽¹⁵⁾ 在⁽¹⁶⁾ がへある⁽¹⁷⁾ の代用語になったか、その理由は容易に説明がつく。感覚的
 経験においては、へあるもの⁽¹⁸⁾ (ens) はすべてへ他者から出て来てあるもの⁽¹⁹⁾ (existens) である。なぜなら、それらの
 ものはすべてなんらかの起源によってへあることへともたらされるからである。したがって、へ起源からの存在⁽²⁰⁾
 が、實際上、われわれが経験するへあるもの⁽²¹⁾ の唯一のあり方であるから、われわれが経験するものすべてについて、
 へあること⁽²²⁾ という事実を示すためにそれがへ存⁽²³⁾ 在⁽²⁴⁾ と言うことができる。しかし、形而上学的専門用語でこのこと

を説明する場合には、「あるもの」は「(起源からの)存在」によって「ある」となる⁽¹⁶⁾。この結果、「存在する」が強調されて、相対的に「ある」が軽視されるようになった。

第3節 「存在する」の曖昧さ——まとめ

以上、「存在する」の歴史的素性について見た。要約すると、その語の語源であるラテン語の *existere* は、一般語としては、「へ」から出てくる「↓へあらわれる」↓「ある」と意味が歴史的に推移し、哲学用語としてもその語は、起源との関係において「他者から出て存立する」の意味から、起源との関係を離れてただたんに「存在する」の意味へと発展した。その結果、現在、フランス語の *exister* には二つの意味がある。すなわち、一、たんに「ある」という意味と、二、「起源から出てある」という意味である。したがって、何であれものが「存在する」と言う場合、第一の意味にも、第二の意味にも理解されうる。第一の意味にとれば、何であれものが「ある」と言うことと、それが「存在する」ということは同じ意味に理解されるが、第二の意味にとると、「ある」と言われるそのものは、もしそれが起源をもたないならば、「存在する」と言うことはできず、「存在しない」(*n'exister pas*)と言わなければならぬ。そして一般に、実存哲学は「存在する」という語の第二の意味、すなわち「起源から出てある」という意味を重視する⁽¹⁷⁾。

したがって、たとえば「神はある」(*Dieu est*)と言えば、ふつう人は「神は存在する」(*Dieu existe*)ということを理解し、「神は存在しない」(*Dieu n'existe pas*)と言えば、「神はない」(*Dieu n'est pas*)ということを理解する。ところが、実存哲学から言うると、もし「神は存在する」とすれば、神は何らかの起源から出て「ある」ことになるが、そのようなことはありえない。それゆえ、「神は存在する」とは言えず、「神はある」、けれども「神は存在しない」という言い方になる。

こうして、〈ある〉という動詞の意味の自然的消失が、二つの仕方で起こった。まず第一に、この語の動詞的意味、すなわち〈ある〉という存在の事実を表す意味が、〈あるもの〉を表す名詞的意味によって消去された。つぎに、同じ動詞の意味が〈存在する〉という別の語によって代用された。

第4節 〈ある〉と〈本質〉

〈存在〉という語の曖昧さに加えて、〈本質〉という語もまた曖昧である。シルソンによれば、*essentia* というラテン語は、ギリシア語の *οὐσία* を訳すためにキケロ (Cicero, BC106?-BC43?) が使ったものである。セネカ (Seneca, BC55?-AD37?) の『ルキリウス宛書簡』のなかで、この訳語を使った権威として、キケロとファビアヌス (Fabianus, セネカと同時代) の名が挙げられている。つまり、ウーシアがエッセンティアに訳されたのは、前一世紀ごろということになる。しかし、最初この語はいわゆる〈本質〉の意味ではなかった。クインティアヌス (Quintilianus, b. AD30?) によれば、エッセンティアはアリストテレスが第一カテゴリーとして挙げたウーシアのラテン語訳であり、ものが「あるか」(am sit?) という問いに答えるものであった。⁽¹⁸⁾ つまり、この時代、エッセンティアは、ものが「何であるか」(quid sit?) という問いに答える〈本質〉の意味ではなく、ものが〈ある〉という事実を意味した。エッセンティアを〈本質〉の意味で用いたのは、アルノビウス (Ambrosius, 260?-327?) である。彼はエッセンティアを、ある時は〈本性〉(natura) と同一視し、ある時は〈もの〉(res) と同一視する。かくして、この時代にエッセンティアは、一、ものが〈ある〉という事実の意味で、二、〈あるもの〉の〈本性〉の意味で、三、〈本性〉をもつ〈あるもの〉それ自体の意味で用いられていた。四世紀になると、三位一体論争のなかで、ウーシアはエッセンティアと訳され、神の不変の〈本質〉を意味するようになった。しかし、この場合もエッセンティアは〈あるもの〉の意味である。アウグスティヌスは〈ある〉の段階に応じてエッセンティアの段階を考え、〈ある〉そのものである神は「最高のエッ

センチア」(summae sentia)であるとしたが、その意味は、神は最もすぐれた意味で「あるもの」であるということとであった。そして、この頃からエッセンティアは日常語として使われ始め、五、六世紀のボエティウス(Boethius, 480-524)になると、しばしばこの語が使われた。⁽²¹⁾

しかし、フランス語 essence エッサンス には、ギリシア語のウーシアが持っていた意味はない。エッサンスはふつう、「ある」ないし「あるもの」(être)ではなく、「ものをまさにそれであるところのものにするもの」(ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est) すなわち「ものの本質」(essence de la chose)を意味する。こうして、フランス語のエッサンスは、ラテン語のエッセンティアがまだ持っていた実在との関係を離れ、抽象的な意味になった。シビオン・デュ・ブレは、「存在」エグジステンスと「本質」エッセンスとの区別を、「実在」(le réel)と「抽象」(l'abstrait)との区別と見なした。彼によれば、ものの「存在」を考える時はかならず「存在するもの」の「存在」を考えるが、「本質」の場合は、「存在しないもの」の「本質」を考えることもできる。

こうして、もともとのギリシア語 *oûta* (「ある」)から、ラテン語 *essentia* (「ある」)、「あるもの」エッセンティア、「本質」エッセンス、「本質」エッセンスへ、そしてフランス語 *essence* (「本質」エッセンス)へと意味が推移していく過程で、この語がもともと持っていた「ある」ないし「あるもの」の意味を失ったのである。⁽²³⁾

以上、われわれは印欧語のラテン語系の言語であるフランス語をモデルとして、「存在」をあらわす言葉の曖昧さの分析を通じて、「ある」という語の本来的な意味の消失を確認した。すなわち、まず「ある」という動詞本来の意味が「あるもの」という名詞の意味によって消失し、つぎに「ある」という語が「存在する」という語にとって代わられ、最後に「本質」という語から「ある」の意味が消えた。ジルソンはこれを、たんなる言語の問題ではなく、形而上学における「「ある」の現実態」(l'état d'être)の根本的消失とみなした。⁽²⁴⁾

第2章 なぜ、ガンのヘンリクスHenricusの存在論なのか

第1節 トマス・アキィナスのエッセの思想

〈存在〉をあらゆる語彙の曖昧さに象徴される、〈ある〉という語の本来の意味の消失という現代の状況のなか、二〇世紀になって、とくに一九三〇年代以降、中世哲学研究者たちの間で注目され発見されたのが、トマス・アキィナス（一二二五？—一二七四）のエッセesseの思想である。トマスThomasのエッセの独自性は、次の三つにまとめられる。⁽²⁶⁾一、まず、トマスは、プラトンやアリストテレスのように、存在を「何であるか」という本質的側面からのみ問題とするのではなく、まさにそれが「〈ある〉という現実態」的側面から問題とした点に、その独自性がある。⁽²⁶⁾二、つぎに、トマスのエッセは、「生きる」「知る」「行為する」といった諸活動のもとにある根源的な「はたらき」(actus)としての〈ある〉である。⁽²⁷⁾三、さらに、トマスのエッセには「エッセそのもの」と「分有によるエッセ」という区別があり、分有によるエッセには、「より大—より小」の度合い、すなわち「完全性」(perfectio)の度合い、という側面がある。⁽²⁸⁾要するに、トマスのエッセは、〈ある〉の「現実態」・「はたらき」・「完全性」を意味する豊かな内容を含蓄していたことがこれらの研究者たちによって発見された。

ところで、「発見」されたということは、逆に言うと、トマスのエッセの本来の意味が、トマス以後の歴史の中でいつしか見失われていたことを意味する。それには大きく言って次の二つの観点がある。一、トマスのエッセとアリストテレスのオンとの混同（第2節）、二、トマスのエッセとエクシステレとの混同（第3節）、である。

第2節 アリストテレスのオンと混同されたトマスのエッセ

トマスの esseesse〈ある〉は、ansans〈あるもの〉(esse の分詞の名詞的用法)や essentiaessentia〈本質〉(esse から作られた抽

象名詞)とは、はっきり区別された性格のものである。

ところが、いわゆる「アリストテリウ・トマス哲学」(Philosophia Aristotelico-Thomistica)においては、トマスの存在論がアリストテレスの存在論と同一視された⁽²⁹⁾。たしかに、エンスはアリストテレスの *esse* に対応し、エッセンティアはアリストテレスの *essentia* に対応する。しかし、アリストテレスのオンとウーシアとの間には、トマスのエンスとエッセンティアとの間に見られるような明確な区別はない。なぜなら、アリストテレスにおいては、ウーシアもまた一つのオンであり、かつ諸々のオンのなかで、「第一義的なオン」(*primum ens*)だからである⁽³¹⁾。

また、アリストテレスのウーシアがそうであるように、トマスのエッセンティアも、*esse* の「何であるか」を規定するものであり、その限りにおいてエッセンティアは、いわゆる「何性」(quidditas)である⁽³²⁾。しかし、トマスの独創は、このようなエッセンティアをエッセの限定性として捉えるところにある。それはトマスの『存在者と本質について』における次の言葉において明らかである。「エッセンティアとは、それによって、また、それにおいて、エンスがエッセを持つところのものである」⁽³³⁾。したがって、エンスとエッセンティアから区別されたこのエッセの概念、しかも区別されながらエンスとエッセンティアとを結合するこのエッセの概念、これに相当するものはアリストテレスにはない⁽³⁴⁾。

第3節 *esse* (存在する)・*existere* (存在する)と混同された *esse*

また、トマスの *esse* (存在する)は、*existere* (存在する)「現存する」「実在する」「実存する」などと訳される)や、*existentia* (existence から作られた抽象名詞)とも区別されたものである⁽³⁵⁾。

ところが、伝統的トミストたちはこれらを混同した。ヘギイは、トマス以後のトマス研究者たち、すなわち「純正トミスト」と呼ばれる人々におけるエッセ忘却の歴史について明らかにした⁽³⁶⁾。ヘギイは、カブレオルス (Johannes

Capreolus; d. 1444) フハリリエンシス (Silvester Ferrariensis; 1474-1528) カエターヌス (Thomas de Vio Caietanus; 1469-1534) という三人の古典的權威を取り上げる。これらの人々は、トマスの『命題集注解』の次の言葉に注目する。「エッセは三つの意味で言われる。第一は、ものの〈何性〉ないし〈本性〉…。第二は、〈本質〉の現実態…。第三は、命題の真理をあらわすコプラ(37)。』彼らは、このエッセの三区分を、トマスの思想発展の経過を無視して、絶対化した。第三のコプラを別にして、彼らはトマスのエッセを、第一の〈何性〉ないし〈本性〉としてのエッセと第二の〈本質〉の現実態としてのエッセとに区分した。彼らはこの区分を、〈本質存在〉(esse essentiae)と〈現実存在〉(esse existientiae)の区分と呼んだ。そして、彼らの理解は、エッセ↓〈存エクスステンクタイフ 在インステンクタイフ〉という方向に進んだ。これは、トマス固有のエッセから見れば、〈ある〉という動詞の現実態の意味から、〈存エクスステンクタイフ 在インステンクタイフ〉という抽象名詞的な意味への逸脱であった。こうして、彼らは結局、トマスのエッセについての根本把握から離れ去っていった。以上が、ヘギイの分析する、トマス学派内部におこったトマスのエッセの忘却という事態である。

これに対して、ケラーは、一九世紀後半にはじまり二〇世紀の三〇年代以後とくに著しくなったトマスの「エッセの発見」の歴史について明らかにした。⁽³⁸⁾ケラーは、次の三つのグループを区別する。一、ジルソン、マリタン、ド・フィナンス等のグループ。彼らはトマスのエッセの動的性格、現実的性格を強調する。二、ラーナーやロツツ等のグループ。彼らは認識の側面からエッセ理解への道を切り開いていった。三、ファブロヤド・レイメイカーのグループ。彼らはトマスのエッセを「完全性の充満」(Vollkommenheitsfülle)として把握した。ケラー自身は、第一グループ↓第二グループ↓第三グループと進むにつれて、トマスのエッセに対する理解が深化するとみなした。

以上、ヘギイとケラーの研究によって明らかになったように、要するに、伝統的トミストたちはトマスの〈エッセをへ存エクスステンクタイフ 在インステンクタイフ〉と混同したのに対して、これら二〇世紀の研究者たちは、トマスのエッセにはたんにもの「(39)があること」というへ存エクスステンクタイフ 在インステンクタイフ以上(39)の深い内容があることを発見したのである。

これらの先行研究をふまえて、さらに山田晶は、トマスにおいて「存在する」^{エクシステンツァレ}が単に「ある」^{エッセ}の代用語として時たま用いられるというだけにとどまらず、エッセとは区別された固有の役割を持っている点を明らかにした上で、「エッセンティア（ないしラチオ）は、エッセによってエクシステレする」というトマスの根本命題を「エッセはそこにおいてエッセンティア（ないしラチオ）がエクシステレする〈場所〉である」と解釈した。⁽⁴⁰⁾トマスのエッセを〈場所〉として解釈する立場は、山田晶の独自の解釈であり、トマス研究史上に新たなそして重大な貢献をなすものである。そして、山田晶の研究によってトマスのエッセの意味についての研究は、まさに「その終局に達した」⁽⁴¹⁾感がある。そこで、あらためて問われなければならない。では、われわれはこれら先人たちの研究に対していったい何をつけ加えようとするのであるか？

第4節 なぜ、ガンのヘンリクスの存在論なのか

以上において明らかのように、伝統的トミストが忘却していたトマスのエッセの固有性が、二〇世紀のトマス研究者たちによって徹底的に究明された。すなわち、トマスのエッセがもっていた、〈ある〉の「現実態」(ジルソソ)・「はたらき」(ド・フィナンス)・「完全性」(ファブロ)・「場所」(山田)といった性格が、これらの人々によって発見されたのである。しかし、そのようなトマス固有のエッセの豊かな含蓄が、トマス以後の中世哲学史上、いつごろ誰によってどのようにして見失われていったのかは、まだほとんど明らかにされていない。ファン・シュテンベルゲン⁽⁴²⁾は、トマスの死後の一三世紀の第四半世紀、とくに存在論の領域において「前例のないほどの思想の沸騰」(unprecedented effervescence of ideas)がわきたったが、この時期の思想的論争についてのわれわれの知識があまりにも少ないことを指摘している。そして、この時期の思想家として、ブラバンのシゲルス、エギディウス・ロマヌス、オヴェルニユのベトルス、ガンのヘンリクス、フォンテーヌのゴデフリドゥス、ロジャー・マーストンなどの名前を

挙げて⁽⁴²⁾いる。

では、トマス固有のエッセの意味の崩壊は、いつ頃誰によって開始されたのであろうか？ それは、トマスの死の直後からすでに始まっていた、とわれわれは考える。その第一歩は、ガンのヘンリクスが踏み出した。それは次の点にある。そもそもジルソンやフアプロ等は、トマスのエッセの持っている二つの側面のうち一方のみを重視する傾向があった。彼らは、トマスのエッセについて論じる際、「 \wedge のある \vee の現実態」(actus essendi) すなわち実在しないし現実の \wedge のある \vee を重視するあまり、それが「命題の結合」(compositio propositionis) を意味する \wedge のある \vee としばしば一緒に登場するというトマスの文脈にほとんど注目しなかった。これに対して、フェレスはこの文脈を「存在論的二分」(ontologische Dichotomie) と呼び、トマスの存在論におけるこの二分の根本的重要性を指摘した。⁽⁴³⁾ トマス同様、ヘンリクスも明確にエッセを \wedge のある \vee と命題結合の \wedge のある \vee とに二分する。そのみならず、ヘンリクスは \wedge のある \vee をさらに \wedge 本質存在 \vee と \wedge 現実存在 \vee とに二分するのである。まさにここから、トマスのエッセの崩壊過程が始まったと考えられる。そのことを明らかにするために、ヘンリクスの存在論における \wedge エッセ \vee の細分化について考察しなければならない。これが、本論文でガンのヘンリクスの存在論を扱う理由である。

第3章 ガンのヘンリクスにおける \wedge エッセ \vee

第1節 複合的エッセと非複合的エッセ

ガンのヘンリクスは、トマスの第二次パリ大学神学部教授時代(一二二六—一二七二)と同じ時期、おそらく神学部に学生として在籍し、トマスの死(一二七四)の二年後から十七年間(一二七六—一二九二)もの長期にわたって神学部教授を務めた。ヘンリクスは教授就任直後(一二七六—一二七九)に書いた『定期討論のスママ』a. 28, q. 4において、エッセを大きく二つに区分している。

「ものエッセは二種類ある。一つは複合的エッセであり、これは何らかの結合・分離において成立する。これに對して、もう一つは非複合的エッセである。」⁽⁴⁴⁾

まず、「複合的 (complexum) エッセ」とはどのようなエッセであろうか。それについて、ヘンリクスは「結合・分離において成立する」(consistit in compositione et divisione)と言っている。「において」とは、そのものが成立する場所を示す。したがって、このエッセが成立する場所は、「結合・分離」である。「結合・分離」とは知性の「判断」(iudicium)に他ならない。知性の判断はふつう、論理的には *S est P* という二つの名辞からなる「命題」(propositio)の形で示され、言語的には主語と述語からなる「文」(enuntiatio)によって表わされる。主語と述語を結合(または分離)するのは、 $\langle \text{ある} \rangle$ (または $\langle \text{ない} \rangle$) というコプラである。この $\langle \text{ある} \rangle$ は、言語の次元においては、ただ主語と述語の結合関係を表すコプラにすぎない。しかし、判断を行う知性の次元において、この $\langle \text{ある} \rangle$ は、その結合が何らかの仕方では $\langle \text{ある} \rangle$ と主張すること (affirmare) を意味する。つまり、知性は「SはPである」(*S est P*) と判断するとき、「SPが $\langle \text{ある} \rangle$ 」(*SP est*) と主張するのである。そして、SPという事態がものの次元において $\langle \text{ある} \rangle$ ならば、その判断は真となる。たとえば、「ソクラテスは座っている」(*Socrates est sedens*) という文は、「座っているソクラテスが $\langle \text{ある} \rangle$ 」(*Socrates sedens est*) という知性の判断を意味し、実際にソクラテスが座っているとき、この判断は真である。しかし、判断は常に真とはかぎらない。ソクラテスが立っているとき、「座っているソクラテス」[*Socrates sedens*] という事態はものの側には $\langle \text{ない} \rangle$ 。しかしその場合でも、知性において *Socrates est sedens* という判断を下すことは可能である(その場合は偽となる)。したがって、このような $\langle \text{ある} \rangle$ はものの側の $\langle \text{ある} \rangle$ とは区別された知性の側の $\langle \text{ある} \rangle$ である。ヘンリクスは言う。「そのようなエッセは、もの自体においてではなく、「知性の」結合においてある」⁽⁴⁵⁾。したがって、ヘンリクスがここで言う「複合的エッセ」とは、知性の判断において成立する「知的」ないし「概念的」(rationalis) エッセのことである。⁽⁴⁶⁾

つぎに、ヘンリクスが言う第二の「非複合的 (incomplexum) エッセ」とは、どのようなエッセであろうか。ヘンリクスは、それをさらに二つに区分する。「そして、これは二種類ある。一つは〈本質存在〉といわれ、一つは〈現実存在〉といわれる」。(47) そして、ヘンリクスは、この非複合的エッセは「 \langle もの \rangle 自体において成立する」(consistit in ipsa re)と言っている。それゆえ、この「非複合的エッセ」を理解するために、次の二つの問題について考察する必要がある。一、〈本質存在〉(esse essentiae)と〈現実存在〉(esse existentiae)とはなにか(第2節)、二、それが成立する場所としての〈もの \rangle (res)とは何か(第3節)、である。

第2節 〈本質存在〉と〈現実存在〉

ヘンリクスは『任意討論集』I, c. 6において、エッセを〈本質存在〉と〈現実存在〉という二つに区分する考え方をアヴィセンナから学んだ、と言っている。

「まず、エッセについて、アヴィセンナが『形而上学第5巻』の末尾でしたように、区別しなければならぬ。すなわち、一つは、〈もの \rangle が自己のうちに本質的にもっているエッセで、これは〈本質存在〉と呼ばれる。一つは、〈もの \rangle が他者から受け取るエッセで、これは〈現実存在〉と呼ばれる。被造物の〈本質〉は第一のエッセ「 \llcorner 本質存在 \lrcorner 」を本質的に、ただし分有的に持つ。すなわち、それが神のなかにある形相的範型を模倣するかぎりにおいて持つのである」。(49)

これを整理すると、次のようになる。一、〈本質存在〉とは、〈もの \rangle に本質的に属するエッセであり、〈現実存在〉とは、〈もの \rangle が他者から受け取るエッセである。二、「本質的に」(essentialiter)というのは、「自己に属する」(de se)という意味であって、けっして神のように〈本質〉がエッセそのものであることを意味しない。あくまで被造物の〈本質〉は、〈本質存在〉を「分有的に」(participative)持つ。三、被造物の〈本質〉が〈本質存在〉を分有的に

持つための条件は、それが神の「形相的範型」(formale exemplar)、すなわち神の知性のなかにあるアイデアを模倣することである。

ヘンリクスはここでアヴィセンナの名を挙げているが、アヴィセンナ自身のテクストには「本質存在」と「現実存在」という用語があらわれるわけではなく、そのような命名はあくまでヘンリクス自身の解釈である⁽⁵⁰⁾。

つづいて、ヘンリクスは言う。

「被造物は第二のエッセ「 \llcorner 」現実存在 \llcorner 」を自己の「本質 \llcorner 」からではなく、神から与えられる。それは、神の知性の中にある範型と一緒に、神の意志の結果である。被造物がそのようなエッセをもつのは、自己の「本質 \llcorner 」からではなく、ある種の外的分有によってであるから、そのようなエッセは、いわば「本質 \llcorner 」に外からやってくるものとして、付帯性の様態を持っている⁽⁵¹⁾。

ここで言われていることを整理すると、次のようになる。一、被造物が「現実存在 \llcorner 」を「他者」すなわち「神」から与えられるということは、被造物が「神の意志の結果」(effectus voluntatis divinae)となること、つまり神の自由意志によって創造されることを意味する。二、「外的分有によって」(extrinseca participatione)ということとは、「現実存在 \llcorner 」が「いわば」「付帯性」(accidens)として被造物の「本質に外から来るもの」(superveniens essentiae)であることを意味する。

このように、ヘンリクスは「現実存在 \llcorner 」をある種の付帯性と規定する。ところが、付帯性とはふつう何らかの基体において存在するものである。したがって、もし「現実存在 \llcorner 」が付帯性ならば、それを受けとめる何らかの基体が前もって現実存在に存在していなければならぬ。ところが、何らかの基体が「現実存在 \llcorner 」という付帯性を持つ前にすでに「現実存在 \llcorner 」するということは、矛盾であり不可能である⁽⁵²⁾。

このような疑問を想定して、ヘンリクスは言う。

「かくして、何であれその第二のエッセ（Ⅱ〈現実存在〉）は、付帯的な状態を持つているので、付帯性の範疇に還元される。しかし〈現実存在〉は付帯的な〈もの〉ではない。なぜなら、それは先在する何ものかに到来するのではないからである。そうではなく、既に言われたように、〈現実存在〉によって〈もの〉は〈存在する〉のである。したがって、このようなエッセの分有が「外的」と言われるのは、本当の付帯性の分有の場合のように基体に内属するからではなく、既に言われたように、創造の刻印によるからである。」⁽⁵³⁾

これを整理すると、次のようになる。一、〈現実存在〉は付帯的な〈もの〉ではない。二、そうではなく、「〈現実存在〉によって〈もの〉は〈存在する〉」という関係にある。三、〈現実存在〉が「外的分有による」ということは、「基体への内属」を意味するのではなく、「創造の刻印」(creations impressio)を意味する。

以上をまとめると、〈もの〉は神の知性のイデアに対して、模倣者—範型という形相的因果関係を有する限りにおいて、自己の〈本質〉に属するものとして、〈本質存在〉を分有的に持つ。言いかえると、〈本質存在〉とは〈もの〉と神の知性との〈関係〉に他ならない。さらに、〈もの〉は神の意志に対して、結果—創造者という作出的因果関係を持つとき、自己の〈本質〉に外からやって来るものとして、〈現実存在〉を分有的に持つ。言いかえると、〈現実存在〉とは〈もの〉と神の意志との〈関係〉に他ならない。ここに、〈存在〉を〈関係〉として捉えるヘンリクスの存在論の特徴がみられる。

さて、以上われわれはヘンリクスにおける〈本質存在〉と〈現実存在〉について考察した。その結果をふまえて、既に述べられた「非複合的エッセ」の意味について検討しなければならない。「非複合的エッセ」は、〈本質存在〉と〈現実存在〉とに区分される。そして、〈本質存在〉の根拠は形相因としての神の知性との関係であり、〈現実存在〉の根拠は作出因としての神の意志との関係である。要するに、「非複合的エッセ」とは、〈もの〉が神との関係性において持つエッセである。したがって、「複合的エッセ」が「知的」「概念的」エッセであったのに対して、「非複合的

エッセ」とは、神との関係を根拠とする「もの^{レアリタス}的」・「実在的」(realis) エッセである。

しかし、「もの^{レアリタス}的」・「実在的」^{レアリタス}とは何か。ヘンリクスにおいて、〈もの〉はまた、「被造物」(creatura)とも、「被造物の本質」(essentia creaturae)とも言い換えられる。それゆえ、ヘンリクスにとって、被造物は〈もの〉であり、〈本質〉も〈もの〉である。では、そもそも〈もの〉とは何であらうか。

第3節 〈もの〉

ヘンリクスは〈もの〉について、『定期討論のメンツ』a. 28, q. 4において次のように言う。

「……何であれ〈もの〉は、reor, reiris に由来する意味で語られる場合には、〈本質〉によって〈ある〉か否かについて無関係である。〈もの〉は、神のエッセの何らかの模倣者であるかぎりにおいてのみ、エッセを分有し、その分有したエッセによって「〈本質〉によって〈あるもの〉」と呼ばれる。……そして、「〈本質〉によって〈あるもの〉」は、このような仕方⁽⁵⁴⁾でエッセを持つかぎりにおいて、rattudo に由来する〈もの〉と呼ばれる。」

ここで言われていることを整理すると、次のようになる。一、〈もの〉はまず「reor, reiris に由来する〈もの〉」(res a reor, reiris)と「rattudo に由来する〈もの〉」(res a rattudine)に区別される。二、res a reor, reiris は「本質によって〈ある〉」(esse per essentiam) にか否かについて無関係である。すなわち〈本質存在〉を持つか否かについては、無規定な次元の〈もの〉である。三、res a rattudine は「本質によって〈あるもの〉」(ens per essentiam) すなわち〈本質存在〉を持った〈あるもの〉のことを言う。四、res a rattudine は、神のエッセの何らかの模倣者(exemplatum quoddam divini esse) であるところから、res a reor, reiris とは異なる。

さらに続けて、ヘンリクスは言う。

「神の範型という根拠を模倣する何らかの本質ないし本性としてのその本質も、それ自身において絶対的に考察

されたかぎりにおいては、現実的存在として「ある」か否かについては無関係である。神の力の何らかの結果であることよつてのみ、それは現実的存在としての「ある」を分有する。⁽⁵⁵⁾

これを整理すると、次のようになる。一、「それ自身において絶対的に考察された限り」(quantum est de se ut absolute considerata)での「本質」は、「現実存在」を持つか否かについては、無規定な次元のものである。それゆゑ、そのような「本質」を持つ res a ratitudine も、「現実存在」するか否かについては未確定な次元にある。二、「本質」は、神の力の結果となること、すなわち神によつて創造されることによつて「現実存在」し、res existens in actu となる。

以上から明らかのように、ヘンリクスは「ある」を、結局、次の三つに区分する。

- 1 res a reor, reis
- 2 res a ratitudine
- 3 res existens in actu

まず、第一の res a reor, reis の reor とは、ラテン語の形式所相動詞 (deponentia 能動欠如動詞ともいう) の現在一人称単数形で、reis はその二人称単数形である。この動詞は「計算する」「算出する」「思う」「考える」「想像する」といった意味を持つ。⁽⁵⁷⁾したがつて、この動詞に由来する res とは、「それについて、少なくとも魂のなかで何らかの概念を形成することができるもの」⁽⁵⁸⁾、すなわち心の中に思い浮かべることができる一切の「ある」を指す。われわれの心の中には、現実存在するものの観念、現実には存在しないがいつか存在する可能性があるものの観念、存在する可能性がない空想や幻想などさまざまな観念が思い浮かぶ。それらすべてをヘンリクスはもつとも広い意味での「ある」と呼ぶのである。そのような「ある」には、本質を持たない「ある」も含まれる。その意味で、それは「本質によつて「ある」か否かについて無関係⁽⁵⁹⁾」とヘンリクスは言うのである。彼はまた、そのような「ある」は

「あるもの」か「あるものでないもの」か「無関係」とも言う。したがって、そのような「もの」には、「あるものでないもの」も含まれるわけである。「あるものでないもの」といっても、それは「虚無」(purum nihil)のことではなく、「本質を持たないもの」(purum nihil in natura et essentia)のことである。⁽⁶¹⁾逆に言うところ、ヘンリクスにとって、「あるもの」とは「本質を持つもの」だけに限定されている。本質を持たない「もの」は、現実には存在しないだけでなく、現実には存在する可能性さえもない。要するに、res a reor, reus とは、たんなる空想や幻想まで含めた、最も広い意味での「もの」の領域である。この領域の外には、考えることさえできないもの、すなわち端的な「虚無」しかない。

つぎに、第二の res a ratiudine の ratiudo とは ratio 「理念」「根拠」から作られた中世の造語であって、古典ラテンの辞書には載っていない。ratio という語が示すように、そのような「もの」は「神の中に範型のラチオを持つ」ことによつて、何らかの仕方で「あるもの」であり、またそれは、「本質を持つもの」という意味でたんに「本質」とも言われる。⁽⁶²⁾このような「もの」ないし「本質」は、神の範型を模倣する限りにおいてある種の実在性をもつので、res a reor, reus のように、「あるものでないもの」すなわち、空想や幻想といった「本質を持たないもの」を含まない。また、このような「もの」は、神の範型のラチオに即して「現実の存在へと産出されることができる」。⁽⁶³⁾その点でも、それは、現実には存在する可能性さえもない res a reor, reus とは異なる。しかし、現実化の可能性はあつても、そのすべてが「つねに現実化されるわけではない。その意味で、ヘンリクスは「その本質も、それ自身において絶対的に考察されたかぎりにおいては、現実的存在として「ある」か否かについては無関係である」と言うのである。⁽⁶⁵⁾またヘンリクスは、このような「もの」は「現実的存在の点で「あるもの」か「あるものでないもの」かについて無関係」とも言う。それゆえ、このような「もの」には、「本質によつて「あるもの」」(ens per essentiam)ではあつても、「現実的存在の点で「あるものでないもの」」(non ens in existentia actuali)も含まれる。要するに、このような

へものゝの領域は、それ自体において絶対的に考察されたへ本質の(67)の世界である。そしてヘンリクスは、そのような *res a ratitudine* が持っている存在をへ本質存在と呼び、へ現実存在から区別したのである。(68)

最後に、第三の *res existens in actu* とは、時間的空間的なこの世界におけるへ現実的存在者 (*existens in actu*) としてのへものゝである。既に述べたように、そのようなへものゝはへ現実存在によってへ存在する(69)それは、神の知性のなかのアイデアを模倣するという点で、たんなる空想や幻想とは区別された「本質によってへあるものゝ」 (*ens per essentiam*) であるが、それだけでなく、それはまた、「神の力の結果」 (*effectus divinae potentiae*) としてのへ現実存在者 (*existentia quaedam*) でもある(70)。要するに *res existens in actu* とは、*res a ratitudine* すなわち現実存在する可能性を持ったへ本質の中、神が自由意志によって選り、特定の時間と場所のなかに創造したすべてのへものゝを指す。したがって、それはある瞬間にこの世界に現実存在する具体的個物の総体としてのへものゝの領域である。

第4節 結論

以上をまとめると、次のようになる。ヘンリクスはへあるを大きく二種類に区分する。一「複合的エッセ」と二「非複合的エッセ」である。第一は知性の判断において成立する、知的・概念的エッセであり、第二はへものゝにおいて成立する、もの・物的・実在的 (*realis*) エッセである。この二区分はトマスにおいても見られる。いまわれわれが問題としているのは、第二の物的エッセのほうである。へものゝは、存在の度合いによって、1 *res a reor, reia*、2 *res a ratitudine*、3 *res existens in actu* の三段階に区別される。1は最も広い意味で語られたへものゝをあらわし、考えられる一切のものの領域である。そこには、へあるものゝもへあるものでないものゝも含まれる。したがって、この領域のへものゝにおいて成立するエッセとは、もの・物的なエッセとはいえず、虚無ではないという程度のきわ

めて弱いエッセであり、ヘンリクスにおいてあまり重要な意味を持たない。これに対して、ヘンリクスにとって重要であったのは、2の「もの」であった。それは「本質によって「あるもの」」(ens per essentiam)をさす。この領域の「もの」において成立するエッセは「本質存在」(esse essentialia)と呼ばれる。それは、「もの」が神の範型を模倣する限りにおいて自己の本質において持っているエッセを意味する。したがって、そのようなエッセは、神の範型に根拠を持つ永遠のエッセである。すなわちそれは、その「もの」が「何であるか」についての神の知性の内容を表すものであり、その「もの」にとって本質的なエッセである。そして3の「もの」は「現実的存在者」(existens in actu)をさす。この領域の「もの」において成立するエッセは「現実存在」(esse existentia)と呼ばれる。それは、神の意志によって創造された個物が持っている時間的空間的なエッセである。「もの」はこの「現実存在」によって今ここに現実存在する、すなわち「存在する」のである。結局、ヘンリクスにおいて、ものエッセは、ものの「何であるか」をあらわす「本質存在」と、ものが現実存在することをあらわす「現実存在」とに二分されたと見てよい。このような区分はトマスには見られない。そして、「本質存在」のほうは神の範型に根拠づけられた永遠のエッセであるから、「もの」がもつ時間的空間的なエッセは「現実存在」のみということになる。こうして、ヘンリクスにおいては「もの」のエッセが「現実存在」すなわちエクシステレと同一視されるようになった。このことはヘンリクスのような本質中心主義の哲学においては当然のことである。しかしそれは、トマスのエッセが含蓄していた内容の崩壊の始まりであるともいえよう。⁽¹⁾

註

(一) 「ある」とは何であるか」と問い、それに対して「ある」とは「である」と答えるようとする時、そのような問いや答えに先だって、すでに「ある」の何らかの理解が前提されていなければならないからである。これは、ハイデッガーが『存在と時間』のなかで引用したバスカルの「ある」の定義の背理」である。cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, s. 4.

(2) ハイデッガーは『存在と時間』の冒頭で、プラトンの『ソピステス』(Platon, *Sophistes*, 244a. 藤沢令夫訳『ソピステス』、岩波書店、八六頁)の言葉を引用しながら、次のように言う。

『なぜなら明らかに、あなたの方のほうはこうした事柄を(あなた方が)あると口にするとき、そもそも何を指し示そうとしておられるのかを)、とくくのむかしから知っておられるのに対して、われわれは、以前には知っていたかと思っていたのに、いまはまったく困惑に行き詰まっているのですから。』(ある)という言葉で本来何を言おうとしているのかと問われて、それに対してわれわれは今日、何か答えを持っているであろうか。いや、その用意はない。だとすれば、存在の意味への問をあらためて立てる必要がある。』(*Op. cit.*, Vorwort) この書の中で、ハイデッガーは、哲学を「普遍的現象学的存在論」(universale phänomenologische Ontologie)と呼ぶ(*Op. cit.*, s. 38)。

ハイデッガーは、中世哲学の研究者たちにも少なからず影響を与えた。たとえば、彼に鼓舞された研究者として、ラーナー(K. Rahner)、『ロッシン(J. B. Lotz)』、『マックス・ミュラー(Max Müller)』、『ノマンロ(Cornelio Fabro)』などがおり、逆にハイデッガーに敵対した研究者としては、『マリタン(J. Maritain)』、『ギルソン(E. Gilson)』などがいる。

(3) ワーノック(G. J. Warnock)、『ラッセル(B. Russell)』、『クワイン(W. Quine)』、『ヴィトゲンシュタイン(L. Wittgenstein)』その他の分析哲学の成果をふまえながら、沢田允茂は『現代における哲学と論理—論理的分析と哲学的総合』(岩波書店、一九六四年)において、(存在)に関する語彙を次のように分析している。

「…が存在する」という表現に特殊な問題は存在しない。なぜなら、それは(一)「…がある」という最も日常的で哲学的に中性的な表現と、(2)「…が実在する」という哲学的により強い表現のいずれかに置換できるからである(一三—一五頁)。

(一) まず、「xが存在する」を「xがある」に置換した場合、それはxによって指示されたものが、さまざまな述語づけに価するという話者の評価的態度の意識的、言語的表現にすぎない。したがって、たとえば、「このバラは赤い」という言明が叙述的な使用を主とするのに反して、「ここにこのバラがある」という言明は単に叙述的ではなくて、自分自身に対しては評価の再認、他人に対しては評価の報告という意味において、それ自身評価的または確認的な使用を含んでいる(三一頁)。

要するに、「存在の問題は言語の使用の決断の問題であり、決断の客観的条件は諸科学の分析の問題である」(三四頁)。

(二) 次に、「xが存在する」を「xが実在する」に置換した場合、この「実在」は、(二・一)「ものとしての存在」と理解される場合と、(二・二)「真なる存在」と理解される場合にわけられる。(二・一)「ものとしての存在」という表現は、「もの」という概念と同じように曖昧な、いわば経験的事物という意味の實在概念をつくる。他方、(二・二)「真なる存在」という表現は、「真」という概念の二つの理解に応じて二つの意味に分けられる。つまり「真」は、(二・二・一) 価値評価的な場合と、(二・二・二) 認識的な場合とがある。(二・二・一) 価値評価的な場合とは、何を「真」と呼ぶかについての意識的(社会的、集団的、歴史的) 価値評価の態度が含まれる場合である。たとえば、感覚論者や唯名論者にとって「真の存在」とは感覚される個物であり、プラトンにとって「真の存在」とは感覚されない観念的イデア的存在である。(二・二・二)「真」という概念が認識的に用いられる場合、そこには「事実」という概念が問題となってくる。「事実」は、「 \therefore がある」という意味での単なる「存在」以上のものを意味する。「存在」は、語る(述語する)に価するものの確認であったが、「事実」は、それについて語られた文の真理性に関係する。したがって、これは存在の問題ではなく、認識論的、論理的問題となる(三四—三六頁)。

以上の分析によると、 \langle 存在 \rangle の問題は結局、一、「言語の使用の決断」の問題か、二、「価値評価」あるいは「認識や論理」の問題へと還元されることになる。

(4) これはマレンボンが命名した探求方法である。彼によれば、「歴史的分析」(historical analysis)とは、「中世の思想家の諸概念や論証を、適宜、現代の問題と関係させながら、可能なかぎり現代の読者にわかりやすい言葉で説明し、また、各思想家がどのような問題を立て、その問題に対して彼らはなぜそのように答えたのかということを、厳密に示そうとする」方法である。cf. J. Marebon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350) An Introduction*, London & New York, 1987, p. 89; 加藤雅人訳『後期中世の哲学 1150-1350』勁草書房 一九八九年 一〇九頁。

(5) 『広辞苑』第四版、岩波書店、一九九二年。

(6) E. Gilson, *L'être et l'essence*, 2ed, Paris, 1962 (1948), pp. 12-13.

(7) Gilson, *op. cit.*, p. 13.

- (8) E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, 7 vol.
- (9) Gilson, *op. cit.*, p. 14.
- (9) *ibid.*
- (11) Scipion du Pleix, *Métaphysique ou science surnaturelle*, 2^{éd.}, Paris, 1617 (1609), II, 3, 8 p. 124: existentia, qui signifie la nue entité, le simple et nu être des choses sans considérer aucun ordre ou rang qu'elles tiennent entre les autres.
- (12) Gilson, *op. cit.*, p. 15.
- (13) R. Descartes, *Discours de la méthode*, IV^e partie, éd. E. Gilson, Paris, 1935 (1637), p. 91: ... je pris garde aussi qu'il n'y avait rien du tout en elles qui m'assurât de l'existence de leur objet.
- (14) *ibid.*: Au lieu que, revenant à examiner l'idée que j'avais d'un Être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise,
- (15) Gilson, *op. cit.*, p. 348.
- (19) Gilson, *op. cit.*, p. 15: chaque <étant> <est> par suite de son <existence>.
- (17) Gilson, *op. cit.*, p. 16.
- (21) Seneca, *Ad Lucilium* 58, 4-5. cf. Gilson, *op. cit.*, p. 339-40.
- (21) Quintilianus, *De institutione oratoria* II, 14, 2. cf. Gilson, *op. cit.*, p. 340.
- (22) Augustinus, *De Trinitate*, V, 2, 3 [PL 42, 912]. cf. Gilson, *op. cit.*, p. 342.
- (12) Gilson, *op. cit.*, pp. 339-344.
- (22) Scipion du Pleix, *op. cit.*, II, 3, 5. cf. Gilson, *op. cit.*, p. 18.
- (23) Gilson, *op. cit.*, pp. 17-18.
- (24) Gilson, *op. cit.*, p. 17.

- (25) 山田晶『トマス・アクィナスの《エッセ》研究』創文社、一九七八年、二二―四九頁。以下のトマスの ^{キック}esse の思想に關する記述はこの書に負うところが大なり。
- (26) シルソンの指摘である。E. Gilson, *Le thomisme. Introduction au système de st. Thomas d'Aquin*, 4ed., 1947 (1919), pp. 43-68; 山田晶、前掲書、二二―二八頁。
- (27) ド・ノヤナンスの指摘である。Joseph de Finance, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, 1946; 山田晶、前掲書、二八一―三三頁。
- (28) ノンノロの指摘である。Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*, 1950 (1939), pp. 200-1; 山田晶、前掲書、三七―四二頁。
- (29) 山田晶、前掲書、一一―一三頁。
- (30) Aristotlees, *Met.*, VII, c. 1, 1028a30-33: *ōtre tò pōteron ōu kai ōb tì ōu dōl' ōu anōs h' ōbōia ōu eir*. 「したがって第一であるものの〔第一義的の存在〕(tò pōteron ōu) は、すなわち、或るなにかであると言われるものではないに端的にある〔存在する〕と言われるものは、実体 (ōbōia) であることがない。」出隆訳『形而上学』、岩波書店、一九六八年、二〇五頁。
- (31) *Met.*, VII, c. 1, 1028b2: *kai ōh kai tò pōteron te kai ōu kai deì t'pōteron kai deì āpōbōteron, tì tò ōu, tobtrō ēōtr, tēs h' ōbōia*. 「それゆえ実に、あの古くから、いまなお、また常に永遠に問い求められており、また常に難問に逢着するところの〔存在 (ōbōia) とはなにか?〕という問題は、帰するところ、〔実体 (ōbōia) とはなにか?〕である。」出隆訳『形而上学』、二〇六頁。
- (32) マストトレンスに *ōbōia* は *ōbōia* は *ōbōia* 「何であるか＝本質」を意味した。Met. VII, c. 3, 1028b34-36: *kai t'ōpō tò tì h' ēōtr kai tò kōbōiōn kai tò tēōs ōbōia ōasē ēōtr ēkōtrou, ……* 「*ōbōia* の何であるか〔本質〕(tò tēō ēōtr) と、普遍的なもの〔普遍概念〕と、類とが、それぞれの事物の実体 (ōbōia) であると考えられており、……」出隆訳『形而上学』、二〇八頁。トマスに *ōbōia* *essētia* は「何であるか」(quid est res) *ōbōia* 「*ōbōia*」(quidditas)

を意味した。Thomas Aquinas, *De ente et essentia*, c. 1, n. 3: Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per definitionem indicentem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur; 「そして、事物をそれに固有な類ないし種のうちに構成するものは、その事物が何であるかを示す定義によって意味されているものである。それゆえ、哲学者たちが本質という名称を何性という名称に置き換えるようなことであつたのである。」

(33) Thomas Aquinas, *De ente et essentia*, c. 1, n. 3: essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.

(34) 言葉として「キリシヤ語動詞 *stava* は「ラテン語 *esse* に当たるが、それは、トマスにおけるエッセの役割を演じた」
5° cf. J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1963, p. 309.

(35) 山田晶は「ラテン語 *existere* を「存在する」「*existentia* を「存在」ないし「存在性」「*existens* を「存在者」と訳す」とを勧めている。その際、対応する両語の意味の成立と変遷における類似性を理由としている。すなわち、エクスステレがはじめ主に現象界において何か「がある」ことを示したように、「存在」も、「存」は時間において、「在」は場所において「ある」ことを示し、本来、時間的場所的に何か「がある」ことを示した。それゆえ、本来、「神が存在する」は不適当である（なぜなら、神は時間的場所的存在に制約されないから）が、ちょうどエクスステレが起源に対する関係の意味を脱して、もっぱら一般に何か「がある」ことだけを示すようになり、ついに *existentia Dei* という表現が通用するようになったように、「存在」という語も、今では単に時間的場所的に物「がある」ことを示すのみならず、「神の存在」とか「靈魂の存在」とかいう表現にまで拡大されて用いられている。ただし、「存在」という語ははじめから少しも起源との関係を含まないので、エクスステレの原意を伝えることはできない。だからといって、この語を「実存」と訳すのはいわゆる「実存哲学」との混乱をまねくので不適当である、とみなしている（山田晶、前掲書、一一五頁）。われわれも基本的にこの見地に立ってエクスステレを「存在」と訳すことにする。というのも、「実存」以外の訳語のうち、「実在」は「*realis*」との混乱をまねくという点で、また「現存」は日常語の用法からあまりにもかけ離れているという点で、それぞれ不適当だからである。

(36) Johannes Hegyi, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin. Capreolus-Sivester von Ferrara-Cajetan*, 1959. 山田晶『前掲書』五〇—六四頁。

(37) Thomas Aquinas, *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1; esse dicitur tripliciter. Uno modo dicitur esse ipsa *quidditas vel natura rei*, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipsa *actus essentiae*; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed *actus primus*. Tertio modo dicitur esse quod significat *veritatem compositionis in propositionibus*, secundum quod <est> dicitur *copula*:

(38) Albert Keller, *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik*, 1968. 山田晶『前掲書』六四—一〇二頁。

(39) 伝統的解釈に対して、オハイニング・ホンホフは「トマス」の〈ある〉は Seinsakt を表す独自の用語であったが、その用語の後継者を持たず、トマス学派をきつとすからめされは〈存 在〉に帰回された。しかし「トマス」はきつて〈存 在〉は Seinsakt の意味では用いられなからい置か (L. Oeing-Hanhoff, "Eus et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas Aquin", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Band 37, Heft 3, 1953, p. 77)。

オハイニング・ホンホフに対して「ケラー」はこの説は「〈存 在〉がトマスにおいてはまた〈現存在〉Dasein を意味する哲学用語になつてゐない」という意味では正しいが、「それが Seinsakt の意味では決して用いられぬ」という意味に解されるならば正しくないと言ふ。ケラーの見解によれば「要するに「トマス」はきつて〈存 在〉は「また哲学用語としては用いられてゐないが、「コンラ」の用法も含めて「〈ある〉」と「存 在」は同じ意味に用いられてゐる。したがって時では「Seinsakt (現実にあること) の意味でも用いられる (Albert Keller, *op. cit.*, p. 247; 山田晶『前掲書』一〇九—一〇〇頁(註))」。

(40) 山田晶『前掲書』一〇三—四八八頁。

(41) 山田晶は「前掲書のなかで、「ハイヤケラー」らの研究の出現によつて「トマスのエッセ」の意味についての研究は「少なく

ともこれまでのような方法による研究は、既にその終局に達した」(九三頁)としながらも、そこには残された問題もあるとする。すなわち、これらの諸研究によって明らかにされたことは、「トマスのエッセの誤解と忘却の根源は、要するに、トマスのエッセが単なるエクシステンチアと同一視されたことにある」(一〇三頁)ということであり、トマスのエッセを忘却した人々と、それを再発見した人々の違いは、結局、『トマスのエッセは、単なるエクシステンチアと同義であるか、それとも何かそれ以上のものを含意するか』という問題をめぐる解釈の相違に帰する」(一〇四頁)。しかし、山田晶は「そもそも『エクシステンチア』とは何であるか」(一〇四頁)という問が残されていると言う。そして、自らの研究を「トマスにおける『エクシステレ』*existere* という語の用法の考察を通して、トマスのエッセの意味の理解を一步深めようというところのみ」(一〇四頁)と位置づける。そして、山田晶の研究は具体的には、次の三つの観点から進められる。一、「まずトマスにおいて、エクシステレ、エクシステンチアなる語がいかなる意味で用いられているかという問題を、あくまでトマスの用例に即して探究する」二、「次に、そのエクシステレがトマスにおいて、エッセ及びエッセンチアとどのように関係しているかを、これまたテキストにもとづいて探究する」三、「そしてこのような研究方法によって、トマスにおけるエクシステレとエッセとの関係という側面から、トマスのエッセの意味の理解を一步深め」る(一〇八頁)。探究の結果、山田晶は次のような結論に達した。一、「エクシステレとは、何らかの本質的概念的に規定されたものが、そのエッセによって現象するところの最も基本的な仕方らぎである」(三五―頁)。二、「エッセンチアはエッセを受け取ることによってエクシステレする」(三七―頁)。三、「エッセは、そこにおいてエッセンチア(ないしラチオ)がエクシステレするところの「場所」(ないし「世界」)である」(四〇―頁)。

(42) cf. F. Van Steenberghen, *Ontology*, tr. by L. Moonan, Louvain/New York, 1970, p. 31.

(43) cf. T. Veres, "Eine fundamentale ontologische Dichotomie im Denken des Thomas von Aquin", *Philosophisches Jahrbuch* 77, 1970, pp. 81-98.

(44) Henricus de Gandavo, *Summa quaestionum ordinariarum*, (三六― Summa 二卷本) a. 28, q. 4, 2 vols. Paris: J. Badii Ascensii, 1520 [repr. in St. Bonaventure, N. Y.: Franciscan Institute, 1953] (I: 167vT):... esse rei duplex est.

Quoddam complexum quod consistit in compositione et divisione aliqua. Quoddam vero incomplexum.

(14) *ibid.*:... tale [complexum] esse non est in ipsis rebus, sed tamen in compositione aliqua.

(15) *ソノトモノミナシキモノノカタクニシテハ* 『*Being and Some Philosophers*, c. VI, pp. 190~.

(16) *ibid.*: Et hoc est duplex: quoddam quod dicitur esse essentiae, quoddam vero quod dicitur actualis existentiae.

(17) *ibid.*: quod [=esse incomplexum] consistit in ipsa re.

(18) Henricus de Gandavo, *Quodlibetum* (261^a Quod. 2^a問4) I, q. 9 (ed. R. Macken, 1979, p. 53-4): Et est hic distinguendum de esse, secundum quod distinguit Avicenna in fine V¹¹ Metaphysicae suae, quod quoddam est esse rei quod habet essentialiter de se, quod appellatur esse essentiae, quoddam vero quod recipit ab alio, quod appellatur esse actualis existentiae. Primum esse habet essentia creaturae essentialiter, sed tamen participative, in quantum habet formale exemplar in Deo...

(19) Avicenna, *Liber de philosophia prima*, Trac. VI (Tractatus Sextus), c. 1 (capitulum primum), ed. Van Riet, II, p. 295, ll. 89-90:.... praeter esse quod habet essentialiter habet aliud esse;

(20) *Quod. I*, q. 9 (ed. R. Macken, 1979, p. 53-4): Secundum esse non habet creatura ex sua essentia sed a Deo, in quantum est effectus voluntatis divinae iuxta exemplar eius in mente divina. Unde quia istud esse non habet ex sua essentia, sed quadam extrinseca participatione, ideo illud esse modum accidentis habet quasi superveniens essentiae, ...

(21) 『*存在は本質的であるが*』 219-220のトキトキニ引かれた『*Being and Some Philosophers*』, 2ed, Paris, 1962 (1948), c. 4.

(22) *Quod. I*, q. 9 (ed. R. Macken, 1979, p. 53-4): Unde et quamquam istud esse secundum reducitur ad praedicatum accidentis quia modum accidentis habet, non tamen rem accidentis dicit, quia non advenit ipsi iam praeexistenti,

sed per ipsum, ut dictum est, habet res existere. Unde participatio huius esse non dicitur extrinseca per inhaerentiam sicut participatio veri accidentis, sed per creationis impressionem, ut dictum est.

(17) *Summa*, a. 28, q. 4, (I; 167^vY): ... res quaecumque ex eo quod res est a reor reris dicta, indifferens est ad esse per essentiam et non esse per essentiam, et solum participat esse a quo dicitur ens per essentiam, ex eo quod est exemplatum quoddam divini esse, ... Et ex hoc quod sic habet esse ens per essentiam dicitur res a ratione.

(18) *ibid.*: Ipsa etiam essentia ut est essentia et natura aliqua exemplata a ratione divini exemplaris, indifferens est quantum est de se ut absolute considerata, ad esse actualis existentiae et non esse, et solum participat esse actualis existentiae ex eo quod est effectus quidam divinae potentiae.

(19) *Summa*, a. 21, q. 2 (I, 124^vK): ... esse actualis existentiae a quo res ipsa dicitur esse existens in actu.

(20) C. T. Lewis & Ch. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford U. P., 1969, p. 1566.

(21) *Summa*, a. 21, q. 4 (I, 127^rO): aliquid de quo saltem natus est formari conceptus aliqualis in anima.

(22) *ibid.*: indifferens est ad esse per essentiam et non esse per essentiam

(23) *Summa*, a. 21, q. 2 (I, 124^vK): indifferens ad ens et non ens.

(24) cf. *Summa*, a. 21, q. 4 (I, 127^rO).

(25) *ibid.*: habet rationem exemplaris in deo

(26) *ibid.*: Haec autem res quae est ens sive natura et essentia aliqua

(27) *Summa*, a. 21, q. 2 (I, 124^vK) & q. 4 (I, 127^rO): nata est produci in esse actuali

(28) *Summa*, a. 21, q. 4 (I, 127^rO): indifferens est quantum est de se ut absolute considerata ad esse actualis existentiae et non esse

(29) *Summa*, a. 21, q. 2 (I, 124^vK): indifferens ad ens et non ens in existentia actuali

(30) cf. *Summa*, a. 21, q. 4 (I, 127^vQ): Essentia... dicitur res ex respectu ad deum, in quantum ab ipso ex exemplata

est...; *Quod. V*, q. 2 (I, 154rD): *essentia... dicitur res ex respectu quodam ad rationem exemplaris in Deo. igitur*
の箇所から明らかなように、〈リンクスに於ては *essentia-res* と同じ図式が成り立つ〉。

(38) *Summa*, a. 21, q. 4 (I, 127vQ-128rS); *Quod. III*, q. 9 (I, 61rO).

(39) *Quod. I*, q. 9, (ed. R. Macken, 1979, p. 54): *per ipsum [=esse existentiae] habet res existere.*

(70) *Summa*, a. 28, q. 4 (I, 167v-rV).

(71) エッセを〈本質存在〉と〈現実存在〉に区分する考え方は、日本では「である存在」と「がある存在」の区分という考え方と同一視され、しばしば批判されてきた。山田晶によれば、存在者を、そのものの何たるかを規定する本質と、そのものがそれによってそのものとして存在しているその存在という二つの要素から成り立つとする、存在者の存在論的分析は、日本では、「である存在」と「がある存在」との区別として理解されているが、それにあたる存在の区別は *esse essentiae* と *esse existentiae* との区別としてトマス以後のスコラ哲学者にも用いられ(トマス自身にはこのような表現は見当たらない)、『その始原は、存在に於ての間は「...があるか」という問いと「何であるか」という問いとを区別したアリストテレスにまでさかのぼる(山田晶、『トマス・アクィナスの《エッセ》研究』五五八頁)。アリストテレスは、事物について「それがあること」(*ἔστι ἔστι*) と「何であるか」(*τί ἐστι*) と同じ二つの問題をはきりと区別した。*Analytica Posteriora*, II, c. 7, 92b8-11: *ἀλλὰ μὴν εἰ δέξεται τί ἐστι καὶ ἔστι ἔστι, πῶς τῷ αὐτῷ λόγῳ δέξεται; ὁ τε γὰρ ἀναγνώστης ἐν τῷ ὄνῳ καὶ ἡ ἀπόδειξις τὸ εἶναι ἀδύνατος καὶ τὸ εἶναι ἀδύνατος ἀλλο.* 「しかしながら、もしも、定義する者が「事物の」何であるか」と「事物の」あること」とを共に証明するものであるとすれば、それらを同じ一つの論法でどのような仕方でも証明するのであるろうか。何となれば、定義も論証もそれぞれ何ものか或る一つの事柄を明らかにするものであるが、「人間が何であるか」と「人間があること」とはそれぞれ別のことであるからである。」(加藤信朗訳『分析論後書』岩波書店、一九七一年、七三二頁。山田晶、前掲書、一二七―二九頁)。また今道友信は、日本語における「がある」(実体としての存在) 及び「である」(本質としての存在) という区別を、「がある存在」と「である存在」の対立として意識し、同じ「ある」という言葉によって類比的連関を予感して、日本語による存在の類比を体系的に展開していった哲学者として松本正夫(『存在の論理学』研究、岩波書店、

一九六九年」と出隆（へががある）とへであるの弁」『詩人哲学者』所収）の名を挙げている。そして、日本語におけるこの区別が西欧の哲学を理解する上で有効であると評価しつつも、そのような区別が「存在」を偏って捉えることになる弊害を指摘している。（今道友信「存在の傾斜」今道ほか編『中世の哲学者たち——中世存在論の系譜——』思索社、一九八〇年、五頁）。

これらの批判は、日本語の「である存在」と「がある存在」という区別の考え方に對する批判としては有効であるが、ヘンリクスのへ本質存在と現実存在の区別の批判としては必ずしも当たらない。なぜなら、本文で述べたように、ヘンリクスのへ本質存在は永遠のエッセであり、へものが時間的空間的に現実に持っているエッセとしては現実存在のみだからである。

* 本稿は、平成八年度文部省科学研究費補助金基盤研究（C）による研究成果の一部である。

（筆者 かとう・まさと 関西大学総合情報学部〔哲学〕助教授）

conditions, than others. The result is the creation of a cross-local, because translocal, aristocracy. Tanabe's perspective questions electronic technology's claim to true universality by alerting us to the negative aspect of the specific, the underlying substrate of specific cultural and social biases that the new technologies are said to be forming into a worldwide community.

Furthermore, this new universality functions like a principle of absolute mediation, taking over the role of God or Absolute Nothingness. For the individual participating in the global village, the glut of apparently neutral, value-free data works to anaesthetize social conscience, which in turn creates the need for a priesthood of specialists to sort out the information and determine what is relevant to the problems of the day. This is contrasted with Tanabe's ideal of the role of religion in society.

The essay closes with a few brief remarks about the consequences of Japan's accepting its place in the world philosophical forum.

Henry of Ghent on *esse*

by Masato KATO

Associate Professor of Philosophy

Faculty of Informatics

Kansai University

Our purpose here is to analyse Henry's ontology, theory of being and essence and to interpret its position in the Western history of philosophy, especially with reference to Aquinas' ontology. The analysis proceeds as follows:

1) The ambiguities of some terms which mean being: the ambiguity of "être" which means "to be" and "l'être" which means "a being", that of "être" and "exister", and that of "être" and "essence".

2) Why do we choose the ontology of Henry of Ghent?: the ontology of Thomas Aquinas, his *esse* and Aristotle's *on*, his *esse* and *existere*, and

Henry's destruction of Aquinas' *esse*.

3) Henry's ontology: *esse complexum* and *esse incomplexum*, *esse essentialiae* and *esse existentiae*, *res* as the most fundamental concept of his ontology.

In short Henry not only divided *esse* into *complexum* and *incomplexum*, but also *esse incomplexum* into *esse essentialiae* and *esse existentiae*. Aquinas also accepted the first division, but not the second division. This means that the full meaning of Aquinas' *esse* began to be destroyed immediately after his death and since Henry's destruction it has been forgotten in the Western history of philosophy.

Socrates' Conception of Virtue

by Il-Gong PARK

Associate Professor of Philosophy

Faculty of Letters

Konan Women's University

In the *Apology* Socrates criticizes people for their inverted values by saying, "Virtue does not come from wealth, but it is through virtue that wealth and everything else, private and public, become good for men" (30B). For Socrates virtue is, first and foremost, something which does dominate the whole pattern of one's life, to be identified with knowledge—knowledge of what is really good and bad for oneself. But what does he suppose this identification is? In Plato's early dialogues Socrates never tries to examine virtue as a whole but inquires into specific recognized virtues separately. In the *Protagoras*, however, Socrates' subject is virtue as such, and the relationship of five virtues (justice, temperance, piety, courage, wisdom) to it and to each other, yet moreover in the *Meno*, considered to be a typical transitional dialogue, he first asks the question of what virtue is, not what a particular virtue is.