

## 在りて在る者

—アウグスティヌスとトマスの Exod. 3, 14 解釈—

山 田 晶

一 モーゼがシナイ山上において神にその名を問うたとき、神は、「われは『在りて在る者』なり」と答えた<sup>(一)</sup>。神がほかならぬ神自身によつて、「在る者」として啓示されたということは、聖書の伝統を受けつぐ中世の哲学者たちにとっては、決定的に重要な意義を有することであつた<sup>(二)</sup>。周知のように、ギリシア哲学はその発端から「存在」をめぐつて動いてきた。しかしここにいわゆる存在をめぐる問題とは、決して一様のものではなかつた。ひとびとはまず、もろもろの存在者がそこから生じてくるみなもとを探ねた。すなわち存在の根原を問うた。さらに、その根原からすべてのものがいかにして出てくるかを探ねた。すなわち根原と存在者との関係を問うた。ところで存在の根原こそは最も真実の意味で存在するものでなければならぬ。そこで或るひとは、もろもろの存在者のなかで最も真実の意味で存在するものは何かと問い、またその真実の存在はいかにして認識されるかと問うた。さらに或るひとは「そもそも存在とは何であるか」という最も根原的な問いを提起した。さらに或るひとは存在が多様な意味で語られ、したがつて存在者の存在仕方は決して一様ではないことに注目し、これら多様な存在の意味の系譜を探ね、それらの意味を一貫する関連の理法（アナロギア）をみいだそうとした。このように存在をめぐる問題は多様である。しかもこれらの問題は相互に関連し合いながら「存在とは何か」という一つの究極的な問いの解明を目指しているの

である。もとよりこれらの問題がギリシア哲学において完全に解決されたとはいいがたい。しかし問題の多面的な探究が、存在についての理解を深めかつ豊かにしたことはたしかである。これら存在をめぐる問題の探究とその成果の全体が、ギリシア存在論の内容をなしている。そして存在の理解とは、世界の理解にほかならなかつた。ところで神が「在る者」であるという啓示は、聖書の伝統を受け継ぐ中世の哲学者にとっては、イスラエルの神とギリシア存在論との間の何らかの関係を指示するものとして受けとられた。かくて、イスラエルの宗教をギリシア哲学をもって理解しようとするところみは、「在りて在る者」としての神の啓示のうちに最初の動機をみいだすのである。この意味において、神が神自身によって「在る者」として啓示されたということは、聖書の伝統にもとづく新しい哲学の形成にとって、決定的に重要なできごとであつた。<sup>(11)</sup>

(一) 『出エジプト記』第三章一四節。ヘブル原文は、《ehyeh 'asher 'ehyeh》。「エーイエ」は「在る」を意味する動詞 hayah の第一人称単数形。それゆえ、《Ego sum qui sum》というラテン訳は原文の直訳である。ギリシア七十人訳によれば、《Ego eivai o'ou》ここで「私は在る者」が「在る者」<sup>εγω</sup>と訳されたことは、イスラエルの神をギリシア哲学の「在るもの」<sup>εγω</sup>と関連づける端緒となつた。アレクサンドリアのフィロンは、この箇所にもとづいてイスラエルの神をギリシア哲学、特にプラトン哲学によって解釈し、以後「在る者」なる神のギリシア哲學的存在論的解釈は、ギリシア、ラテンの教父をへてスコラ哲学にいたる伝統となつた。しかるに近世以後、聖書原文の歴史的批判的研究が発達するとともに、それまでの伝統的解釈は、聖書の真意を逸脱したものとて全面的に斥けられるに到つた。しかし現代の聖書解釈がこの箇所に関して一致点に到達したわけではなく、現在においてもさまざまな解釈が行われている。たとえれば、(1) 神の現存 (Dasein, Vorhandensein) が強調されている。(2) 神が汝らとともに在る (Mitsein) ことが強調されている。(3) 神が「在らしめる者」であることが強調されている。(4) 異邦人の神が「無」であるのに対し、イスラエルの神こそは真実に「存在する」神であることが示されている。(5) この不

可解な言表のうちに、神の隠れた者なること (Verborgenheit) が示されている、等。われわれがこの論文において意図することは、近世以後の聖書学者たちに対して、アウグスティヌスとトマス・アキナスの解釈の正当性を弁護することにあるのではない。ただ、この二人がどのような解釈をしているか、両者の関連はどこにあるか、両者各自の解釈の独自性はどこにあるか、ということをも、なしうる限り明らかにしてみたいと思つのである。邦訳聖書では、「有りて在る者」(日本聖書協会旧訳)、「有る者」(同、新訳)、「ある者」(聖フランシスコ会聖書研究所訳)、「在る者」(光明社訳)など、まちまちであるが、この論文では、しばしば問題となる「存在」という語との関連において「在る者」という訳語を用いる。ただし、それではまぎらわしい場合、また特に神のそれであることを強調する場合には「在りて在る者」という訳語を用いる。

(二) ここに「聖書の伝統を受け継ぐ中世の哲学者」とは、かならずしもキリスト教の哲学者のみを意味するのではない。ユダヤ教およびイスラム教をも含めて、イスラエル宗教の伝統を引く哲学者たちの全部を意味するのである。またここで「哲学者」とは、いわゆる「神学者」と区別された意味での「哲学者」を指すのではない。挾義の神学者と哲学者とを含めて、要するに、単なる信仰にとどまるのではなく、啓示の問題を

も何らかの仕方では哲学的に考えた人々すべてを指すのである。このより広い意味での「中世哲学」の創始者はフレクサンドリアのフィロンである。この点に関して H. A. Wolfson, *Philo Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, I (1968) の序文、および、拙論『中世哲学の基本的性格』(『理想』四三五号、昭和四四年所収) 参照。

(三) 中世存在論の形成において果たした『出エジプト記』三・一四の役割の重要性を強調するのはジルソンである。彼はいう「唯一の神がある。その神は《在る者》である。これこそは、全キリスト教哲学の隅の首石である。この石を据えたのはプラトンでもアリストテレスでもない。それこそがモーゼである。」 Il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu est l'Étre, telle est la pierre d'angle de toute la philosophie chrétienne, et ce n'est pas Platon, ce n'est même pas Aristote, c'est Moïse qui l'a posée. *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2<sup>e</sup> éd. (1944) p. 51. この説に真向から反対するのはクレマー K. Kremer である。彼はその

二 しかしながら、もう一つの側面を見落してはならない。存在はギリシア哲学において、たしかにいつも中心問題であったが、神が「在る者」であるということは、イスラエルの啓示におけるように明白には、いかなるギリシアの哲学者によっても述べられていないのである。イオニアの自然学者たちは、万有の根原を水や土や火や空気のような物質的要素にもとめているが、しかしこれらの物質が神であるとはいっていない<sup>(四)</sup>。パルメニデスは、真の存在者は感覚の対象ではなくて理性の対象であり、それは不変不動なるものであるといった。しかしイスラエルの啓示におけるように、それこそ神であるとは明言されていない<sup>(五)</sup>。プラトンにとってイデアの世界は、転変してやまない現象界に対し、常住不変の世界である。イデアこそは真の意味で存在者の名に値する。しかしイデアが神であるか否か、これは問題である。プラトンにとって神的なものは、むしろイデアのイデアたる善のイデアであろう。しかし善のイデアはすべてのイデアの根原として存在をも超越し、「在る者」というよりはむしろ「在る者のかなたに」<sup>(六)</sup> みられた。アリストテレスにおいて、存在と神との関係はさらに問題となる。彼は一方において「存在である

著 Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (1966) 序文においてジルソンの上記の文を引用し、「モーゼがキリスト教哲学の首石を据えたのか。それとも、モーゼがプラトン哲学によって解釈されたのか」という問題を提起し、その説明をこの書のテーマとする(序文 p. 35-36)。詳細な考察の後、到達された結論は次のごとくである。「なるほど《在る者》という語はモーゼに由来する。しかしこの語の解釈のための哲学を与えた者はプラトンである。」 Von Moses stammt zwar das Wort, aber die Philosophie zur Auslegung dieses Wortes hat Plato geliefert (p. 396)。クレマーの研究が、これまで看過されてきたトマス哲学の新プラトン哲学的側面を解明した功績は高く評価されなければならないが、しかしトマスの存在概念を全面的にプロティノスに還元しようとする試みは不成功に終わっているように思われる。この書については、エルダース L. Elders が、雑誌 *Revue Thomiste*, Tome 69 (1969) p. 610-617 において詳細な批判を行っている。われわれも以下において、随所に批判をこころみるであろう。

かぎりの存在」の探究をもって存在論の課題としているが、この「存在であるかぎりの存在」をただちに神と同一視することはできない。アリストテレスにおける神はむしろ「理性」(ヌース)である。それは質料的世界から分離して独立に存在する不動の実体であり、しかも他のすべてを動かす第一動者であり、純粹現実態であり、思惟の思惟であり、万物の究極目的であり、永遠の生命である。<sup>(4)</sup>このような性格を有する「理性」としての神を論ずる「神学」と、存在の学としての「存在論」との関係については、古代から現代にいたるまでたえざる論争がくりかえされてきた。<sup>(5)</sup>しかもそれがアリストテレスの思想の枠内においては、いまだに解決したい問題であるということは、アリストテレスにおいて存在と神とがたやすく同一視されえないことの有力な証拠となるであろう。<sup>(6)</sup>プロティノスにおいて、神と存在とのちがいはいつそう明白となる。プロティノスにおける神、すなわち一者は、もはや「在る者」であるとはいえない。それは「在る者」の根原であるが、それ自体は「在る者」をこえて、「在る者のかたに」あるものである。<sup>(7)</sup>このようにギリシア哲学において存在はいつも中心問題であったが、それにもかかわらず神が「在る者」であるということは、いかなる哲学者によっても言明されたことがなかった。むしろ神は「在る者」をもこえるものとして存在を超越する方向に考えられていったのである。<sup>(8)</sup>もつとも他方には万有を神とする汎神論への傾向も存在した。それゆえギリシア哲学のうちで神の位置は、存在を超越してゆく方向と、万有のうちで解消されてゆく方向との間をゆれ動いていた。そして誰一人として「神は在る者である」と明言する者はなかったのである。それゆえ聖書の伝統を引く哲学者たちは、神は「在る者」であるという啓示のうちに、イスラエル宗教とギリシア哲学との出会いの根拠をみいだしたとはいえ、無批判にギリシア存在論のあれこれをとってそれによってイスラエルの神を哲学的に解釈したわけではない。却って「在る者」としての神をいわば基準として、ギリシア存在論を批判的に解釈し、「在る者」たる神を原点とする新らしい座標のうちに、ギリシア存在論の成果を移し変えるという仕事が彼らに課せられた。そしてこの仕事の遂行されてゆく過程において、古代のそれとはことなる新らしい存在論の体系がうちたてられてゆくのである。イスラエルの宗教のギリシア存在論による理解へのこころみを彼らに許した者と、ギリシア存在論の批判的解釈を彼らにうながした者と、この二者は同じ一つの神、「在りて在る者」であった。

(四) もっとも、ギリシア初期の哲学者たちを「自然学者」*φυσικοί*ではなくて「神学者」*θεολόγοι* (このことばの最も根原の意味において)とみるイエーガーに従うならば、彼らのいう「水」や「空気」は、たんなる物質ではなくて、むしろ神的な生命に満ちたものであったろう。W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophy* (1967) p. 7f. 参照。

(五) パルメニデスの「存在」*ὄν*は、その不生不滅永遠一等の性格ゆえに、後世の哲学者たちによって「神」と同一視された。しかしパルメニデス自身はそれを神でもとはらっていない。却ってそれを球体に比喩する。*ἐπιπέδιον σφαιρῆς ἐπιπέδικου ὄντος* (DK 28, B8)。イエーガーは、パルメニデスにおける「存在者」が宗教的起原を有するものでありながら神とされずに、純粹に存在論的な概念として扱えられているところに、ギリシア自然神学の新しい発展段階をみとめる。イエーガー、前掲書 p. 107 参照。

(六) プラトンによれば、善はすべての有(ὄν)に存在を与えながら、それ自身はいかなる有でもなく、却って有を越える。Resp. 509b. ... *ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν ὁμοίαν ὑπ' ἐκείνου αἰετοῖς προσεῖναι, οὐκ ὁμοίως ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐν ἐπέκεινα τῆς ὁμοίας προσεῖναι καὶ ὁυδέποτε ὑπερβαίνοντος.*

(七) 『形而上学』第四卷の始めに、存在者である限りの存在者と、それに自体的に属することからを研究する学があるといわれる。『*Ἐπιτομή τῆς ἡθολογίας τὸ δὲ τὸ καὶ τὰ τοῦτο ὑπερβαίνοντα καθ' αἰετὸ* (1003 a 21-22)。これはいわゆる「存在論」としての形而上学である。もっともアリストテレス自身は「オントロギア」という名称を用いていない。(八) アリストテレスの神についての思想は『形而上学』第一三巻に集約されている。永遠不動の実体が存在しなければならぬ。*ἀδύνατον εἶναι αἰθέρος τινος ὁμοίαν ἀκίνητον* (1071b 4-5)。それは動かされずに動かすもの。現実性。ὄν καὶ κινούμενον καὶ, ... καὶ ἐπέκεινα ὄντος (1072a 25-26)。

それ自身のために欲求される最善のφ。τὸ δὲ αἰετὸ αἰπετόν ... κίνητον (1072a 35)。概念的にも数的にも一なるφ。ἐν καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ (1074a 36-37)。思惟の思惟。ἡ νόησις νόησις (1074b 34)。一般にソリステテレスは神について語るとき慎重であり、「φ」神的なものが在ることを示す。*ὄν ἐστὶν ποῦ καὶ τὸ θεῖον ...* (1064a 37)。その表現を用いる。また、「神は理性である」とは言わず、「理性は神的なものである」*ὅτι καὶ μὲν γὰρ εἶναι τὸν φανερῶν θεοῦ (1074b 15-16)* と言う。ただ一箇所において明瞭に「神(ソノス)は理性である」それは永遠の生命であることが示されている。*φαίνεται δὲ τὸν θεὸν εἶναι ἕκτον αἰθέρος κίνητον, ὄντος ἑαυτοῦ καὶ αἰθέρος ὑπερβαίνοντος τὸ θεῖον ὅτι τὸ τοῦτο γὰρ ὁ θεός (1072b 28-29)*。それを対象とするφ「神学」*θεολογική* というの形而上学である(1026 a 19, 1064b 3)。

(九) この問題については、Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Vol. 1 (1966) p. 251-253. 参考。W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1967) p. 200-236. 参照。

(一〇) ホーエンズ J. Owens 著『The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics (1951)』に於いて、この問題がアトキンソン博士の解決に到達したことを示した。しかしそれととも彼が、トマスがその解決に到達するためにアリストテレス自身の立場を引いて、彼独自の存在 *esse* の立場に立たねばならなかったことを示した。オーエンズについては後述。

(一一) プロテイノスにおいて、真実に存在する者は理性である。それは思惟によって諸々のイデマを自らのうちに存在させる。Em. V, 9, 5. *νόος ὁὐ ὄντος νοεῖ τὰ ὄντα καὶ ὑπέστηται*。しかし「一者は理性性である。V, 1, 7. *Ἄλλ' οὐ νόος ἐκείνου*。それゆえ一者はイデマでも存在者でもなく存在をいふべきである。V, 5, 6. *Ἀνεκείνου δὲ ὄντος οὐκ ὁμοίον, ... ἐπέκεινα ὄντος*。しかしそれは存在の根原であり存在よりすべからざるφである。V, 5, 11. *τὸ δὲ παρὸν ἀρχὴ τοῦ εἶναι καὶ κινητέου αὐτὸ τῆς ὁμοίας*。

(一) クレーマーは、トマスの神としての在存概念が完全にプロティノス系統のもので『出エジプト記』三・一四とは無関係であることを証明するために、まずプロティノスの存在概念を分析し(上掲書第一部)、次に中世における新プラトン哲学者の系譜(プロクロス、偽ディオニシウス)を調べ(二、三部)、最後にトマスの存在概念を考察し(四部)、上記の結論に到達している。彼がトマスの存在概念をプロティノスのそれに還元する過程には多くの無理がみいだされるが、それは不問に附し、

いちおう彼の結論をみとめるとしても、次の重要な問題に対し、彼は何の答をも与えていない。すなわち、プロティノスにおいては前者は理性と存在とを超越する。しかるにトマスにおいては、理性と存在とは一つの神であり、それをこえるいかなるものもない。ここにトマスとプロティノスとの重大な相違が存するが、この相違のよってきたる原因は何であるか。それについてクレーマーは何一つ答えていないのである。

三 このように「在る者」としての神は、聖書の伝統を継承する中世の哲学者たちにとって、彼らの思惟がそこから出発しそこに戻るいわば哲学的思惟の原点ともいうべきものとなったが、だからといって彼らのうちたてた存在論の体系が或る型にはまったただ一つのものでしかありえなかったわけではない。問題は「在る」ということの意味にかかわっている。「在る」とは何を意味するであろうか。特に、神において「在る」とは何を意味するであろうか。このことは決して明瞭でなく、その答も一様ではない。したがって神が「在る者」だということを啓示の真理として受けいれるとしても、その解釈は決して一様ではありえない。そしてその意味の解釈の多様性が、それだけの数の存在論の体系を中世に樹立せしめたといっても過言ではないであろう。<sup>(二三)</sup>このように「在る者」の解釈は多様でありえたが、それにもかかわらず、彼らが聖書の伝統を継承する哲学者であるかぎり、共通に認めていた前提があつた。<sup>(二四)</sup>彼らの「在る者」についての解釈もその前提のもとにはじめて可能となつたのである。その前提は次の三つである。(一)われわれ人間をも含めたこの世界が存在する、ということ。ギリシアの或る哲学者は、この世界の流転性のゆえに、また感覚によるその認識の不確実性のゆえに、世界の存在性を疑い、あるいはこの世界はたんなる現象にすぎないといった。しかし聖書の伝統を引く哲学者たちは、たとえこの世界の可変性と感覚による認識の不確実のみとめたとしても、そのゆえにこの世界の存在、までも否定しざることではできなかった。この世界と、そのうちに生きているわれわれ人間が、実は存在しないのだとか単なる現象にすぎないのだなどと主張することはできなかった。なぜならばこの世界は、神によって創造されたものとして「在る」からである。すなわちその存在根拠を「在りて在る」ところの神のうちにもっているからである。そ

れゆえ世界の被造性をみとめるかぎり、この世界と、そのうちに生きるわれわれ自身が存在する、ということは（たとえその何たるかは未知であり、あるいは不可知であるにしても）疑うことができなかつたのである。<sup>(二五)</sup>（二）神は世界の存在を超越し、したがって世界が在るといわれるのと同じ意味で神が在るといふことはできないということ。このことは、神が世界の創造主であるという啓示の真理から必然的にみちびきだされる。世界は被造物である。被造的世界のうちに存在するものは、たとえいかにすぐれたものであつても神ではない。なぜならば神は世界の創造主として、すべての被造物をこえるからである。それゆえ神は、世界に存在するいかなるものとも同じ意味で存在する、ということとはできない。もしも「存在する」とは、この世界において在るもののような仕方では在ることにほかならぬとすれば、その意味では神は「存在しない」というよりほかない。事実、中世の或る哲学者たちは、この意味で神を「存在せぬ者」と呼んでゐる。<sup>(二六)</sup>このような命名は「存在しない」ということを全くの虚無の意味ではなく、世界における存在者の存在をこえているという意味にとるかぎりにおいて、すなわち、神の世界超越性を表現しているにとるかぎりにおいて容認されるであろう。しかしそれは聖書の伝統を引く哲学者にとっては、神の本来的名称ではありえない。<sup>(二七)</sup>なぜならば、（三）神は「在る者」であるから。世界は存在する。神は世界の存在をこえている。だから世界が存在するといわれるのと同じ意味で存在するものではない。にもかかわらず神は「在る者」である。では神はいかなる意味で在るか。また神の存在と世界の存在とはいかなる関係にあるか。たしかに神は世界が在るといわれるのと同じ意味で「在る」のではない。神についていわれる存在と、世界についていわれる存在とは同義的ではない。にもかかわらず異義的でもない。もし全く異義的であるとすれば、この世界が神によつて在るともいえなくなるであろう。それゆえ神は世界の存在の原因として在るのである。すなわち神の存在と世界の存在との間には、原因の存在と結果の存在との間にみとめられる関係が存するのであつて、われわれにはこの関係をたよりにして、それ自体としては知りえない神における「存在」の意味を、世界の存在の意味との関連において理解してゆく道がひらかれる。<sup>(二八)</sup>

(二三) ジルソンはいう。神が存在であるということは、中世のキリスト

教哲学者が共通に受け容れていた前提である。しかし彼らが哲学者であ

るかぎりにおいて、その存在の意味をどのように解釈するかということは、彼らの自由であった。Le Thomisme, 2<sup>ed.</sup> (1947) p. 123. L'identification de Dieu et de l'être est certainement un bien commun de la philosophie chrétienne comme chrétienne, mais l'accord des penseurs chrétiens sur ce point n'empêche pas que, comme philosophes, ils ne soient divisés sur l'interprétation de la notion d'être. それによつて、たとえばアウグスティヌス、アンセルムス、ボナヴェントウラ、トマス・スコトゥス、スアレン等の存在解釈の多様性、それに応じてまた神存在理解の多様性について論ずる可能性が開かれる。われわれが本論文において意図することも、アウグスティヌスとトマスとの存在把握の共通性と相違、ならびに両者の連関という問題の解明にはかならない。

(一四) この点に関する中世の哲学者たちの一致については、Gilson, *L'esprit...*, chap. III. *L'être et sa nécessité*, p. 39-62 参照。

(一五) アウグスティヌスが回心後、『アカデミア派駁論』において最初に着手した仕事は、すべての真理認識の可能性を疑う懐疑論に対して、真理認識の最小限の可能性を確立することであった。そのために、絶対疑うことのできない真理として、自己の存在の確実性があげられている。『至福の生』においては、「自分が生き *vivere* 身体 *corpus* を有していること」は確実であるとされ (II. c. 2, n. 7)、『ソリロキア』においては、「自己が存在し、思维 *cogitare* すること」は確実とされ (II. c. 1, n. 1)、『自由意志論』においては、「自己が存在し、知解 *intelligere* すること」は疑いえない、たとえこの点で欺かれているのではないかと心配する者があるとしても、存在しなければ欺かれることもできない、といわれている (II. c. 3, n. 7)。この論法とデカルトの Cogito との関係は、既に多くの人々によって論ぜられた。両者の間にみとめられる共通性にもかかわらず、われわれは次の相違点を確認しなければならぬ。デカルトにおいては Cogito が主である。自己存在は *res*・Cogitans とし Cogito に還元される。世界の存在も Cogito に還元される。これに対し

アウグスティヌスにおいては、存在 *esse* が主である。生も思维も存在の仕方として存在に還元される。その存在は身体を有する具体的人間存在である。かかる存在は当然世界 *mundus* のうちに在る。したがって自己の存在が確実である以上、自己がそのうちに存在する世界の存在も確実でなければならない。アウグスティヌスにおいては、自己は始めから「世界内存在」として把握されている。これに対しデカルトにおいては、世界は「自己内世界」とならざるをえない。Cogito に関するアウグスティヌスとデカルトとの関係については、Gilson, *Introduction à l'étude de St. Augustin* (1929) p. 49-52. デクン版アウグスティヌス全集第五卷 (1948) に附せられたラブリオール Pierre de Labriolle の註 p. 402 同全集第六卷 (1952) に附せられたトンナール F. J. Thonnard の註 p. 517-521 参照。

(一六) このような表現は特に偽ディオニシウスのうちにしばしばあらわれる。たとえば『神名論』第四章三節に、「神はすべての存在者をこえる。自らは形相なくしてものを形成し、自らは存在なくして存在の充満 *plenus*。」 *kai úrēp nkura ta úra értiv ... , kai to áveléson éíporovē . kai éu astēp jōvōj kai tō ánoúrov . oútas úreppōhē* (PG 3, 697A)。同書第五章一〇節に、「神はいかなる存在者におつてもなく、またいかなる存在者でもなく。」 *oúre éu tav tav úrtav, oúde tv tav úrtav éu* (825B)。クレマー、前掲書 p. 332 f. 参照。

(一七) 神は「存在なくして存在の充満」 *tō ánoúrov . oútas úreppōhē* という前記の箇所 (註一六参照) は、トマスの用いたラテン訳では、*non existens, substantive excessus* となつてゐる。この箇所を根拠として、神は「非存在者」なるがゆえに認識されえないとする異論に対し、トマスは、神が「非存在者」 *non existens* といわれるのは、全然存在しないという意味ではなくて、神が存在そのものであるかぎりにおいて、すべての存在者をこえるからだと答えている。Sum. theol. I. q. 12, a. 2, ad 3. *Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens* .



sed quod est supra omne existens, in quantum est suum esse. また『神名論註解』第四章二講で同箇所を説明して、神は卓越せる仕方です存 *subsistere* するがゆえに「非存在者」といわれるのだと述べている。 *in ipso enim solo Deo invenitur quod est excessus substantiae; quia, inquam, excellenter subsistit; et hoc dicitur non existens...* (n. 298). すなわちトマスによれば、神は新プラトン哲学的意味で「非存在者」といわれるとしても、神の本来的名称は「自存する存在」 *ipsam esse subsistens* であり、「非存在者」という名称は、この本来的名称に関係づけて解釈されるかぎりにおいてのみ、神の名としての妥当性が許される。

(一八) 神の存在と世界の存在との関係は、次のアウグスティヌスのことばのうち端端的に表明されている。「神以外のものは、全然存在するのでもなく、全然存在しないのでもない。たしかに存在する。なぜならそれらのものは神によって在るのだから。しかし存在しない。なぜならそれらのものは神が在るもののものではないから。」 *Conf. VII, c. 11, n. 17. nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt.* 中世存在論の共通的原理であるアナロギア・エンティスは、このような神と世界との存在連関の上に成立つ論理である。この点に関して、*Gilson, L'ess-  
prit...*, chap. V. *Analogie, causalité et finalité*, p. 85-109. 参照。

四 聖書の啓示に由来する上記三つの存在論的前提にもとづいて、それに対応する三つの認識論的前提が成立つ。(一) われわれは、自己と、自己がそのうちに含まれているこの世界とが存在する、ということを知ることができる。自己とは何か、世界とは何かと問われるならば、容易に答えられない。しかし自己と世界とが存在するかと問われるならば、「存在する」と答えることができる。また自己と世界との何たるかを知りつくすことは不可能であるとしても、自己と世界との存在にまつわる存在様態、すなわちその無常性、有限性、時間性等を知ることができる。(二) 神は世界の存在を超越する。したがって神は、世界が存在すると同じ仕方で存在するのではない。われわれは世界の一部として世界の中に存在している。それゆえ世界の存在を超越する神がいかなる仕方でも存在するかを、直接に知ることはできない。ただ、世界が存在するのと同じ仕方で存在するのではない、ということを知りうるのみである。すなわち神は世界のように無常ではない、時間的ではない、有限ではない、等々。このかぎりにおいて、神についてわれわれの知りうるのは、ただ「……ではない」という否定のみである。しかしながら、たんなる否定によつては実は何ごとも知られていない。ここで、(三) 神は「在る者」であるという原理が生きてくる。世界の存在とその存在様態とは神について否定されるが、それは神が全然「ない」からではなく「世界でない」からである。それゆえ神について否定されるのは「存在」そのものではなくて「世界の存在」である。なぜ世界の存在は神について否定されるか。それは「存在」が世

界において、神において有していた完全性を失い不完全になっているからである。それゆえ世界の存在を神について否定するということは、存在そのものを神について否定することではなくて、むしろ世界の存在の不完全性、いうならば世界における存在の非存在性を否定することである。それゆえ神について世界の存在とその存在様態とを否定して、神は世界が存在するように存在するのではない、神は世界のように無常ではない、時間的ではない等々というとき、われわれはたんに「ない、ない」という否定をくりかえしているのではなくて、世界の存在の非存在性を神について否定するという仕方によって、世界において失われた存在の完全性を回復し、これを神に帰しているのである。かくて「……ではない」という否定的認識は、それが神に適用される場合にかぎり、たんなる否定ではなく、否定の否定として積極的意味をおびる。その根拠は神が「在る者」であるということに帰着する。<sup>二九</sup>

(一九) 中世において、自然神学の方法として確立された「否定の道」  
*via negativa* と「完成の道」 *via perfectionis* とは、神と世界との間に  
 成立つ上記の存在的關係と、それにもとづく認識論的關係とを前提して  
 いる。ゆえにこの二つの方法は相互におぎない合うものであり、むしろ  
 同一の方法の両面ともいうべきものである。<sup>三〇</sup>

五 聖書の伝統を引く中世の哲学者たちは、それぞれの仕方で「在る者」の解釈をこころみている。そこに彼らが、神における「在る」ということの意味をどのように理解していたかということが、端的に表明されている。<sup>三〇</sup>しかし既に述べられたように「本論文四節」、われわれは神における「在る」ということの意味を、直接に知ることができない。われわれは自分自身がそのうちに生きているこの世界の存在様態を観察し、その様態を神について否定するという仕方によって、いわば間接的に神の存在の理解に近づいてゆくことができるのみである。ところで世界の存在様態は一つではなく、そこにはいくつかの様態がみとめられる。それゆえこれら各々の様態の否定によって、さまざまの様態のもとに神の存在を把えることができる。すなわち、世界の存在は可變的、偶然的、有限的、時間的、等々である。これらの様態を神について否定することによって、神の存在は、不変性、必然性、無限性、永遠性、等々の様態のもとに把えられるのである。しかしこれらの様態は相互に無関係ではなく、同一の神の

存在様態として相互に関連し合い含み合っている。それゆえいずれか一つの様態に他の様態を還元し、あるいは、一つの様態から他の様態をみちびき出すことも可能である。たとえば有限性という様態に、時間性、偶然性、可変性等を還元し、またそこからこれらの様態をみちびき出すことも可能である。それに応じて、世界の存在様態との関連において把えられる神の存在様態も、或る一つのものに還元されまたそこからみちびき出されることが可能となる。事実、中世の哲学者たちのうちの或る者は神の存在の無限性に着目し、或る者は完全性、あるいは原因性に着目し、それら或る一つの様態から他のものもろろの様態をみちびき出すことをころみている。<sup>(二一)</sup> 彼らがいかなる存在様態に着目したかということは、彼がそれとの関連のもとに神の存在を把えようとする世界の存在の様態のうち、いかなるものに着目したかにかかっており、このことはさらに、彼がこの世界の中に存在している人間のいかなる存在様態に着目したかにかかっており、それはまた究極的には、自分自身の存在をいかなる様態において把えたかにかかっている。その意味で「在りて在る者」の解釈は、解釈者の世界観と人間観とを反映しているということができようであろう。

(二〇) ジルソンのよれば、「在る者」という神の名から、アムプロシウスは神の永遠性を、アウグスティヌスは不変性を、ナティアンツのグレゴリウスは、無限性を引き出している (L'Esprit... p. 55, n. 2)。これらの規定はさまざまの変容をへてスコラ哲学者たちに継承されているが、「在る者」のプラトン哲学的解釈という点で共通し、アレクサンドリアのフィロンにまでさかのぼる。トマスの「存在の純粋現実態」 *actus purus essendi* という解釈は、教父たちのプラトン哲学的解釈の伝統と、アリストテレスの神の概念の綜合である。これについては後述。

(二一) この点で最も典型的なのはトマスとドゥッンス・スコトゥスとである。前者は「或る者」をまず「第一原因」 *causa prima* として把える。ここから神の単純性、純粹現実性、完全性、無限性、永遠性、善性等が次々に引き出されてゆく。『神学大全』第一部三問以下参照。後者は「在る者」をまず「第一有」 *ens primum* として把える。第一有は原因されぬものでなければならず、原因されぬものは必然的に存在するものでなければならず、それは作動因でなければならず、無限でなければならぬ、等。Gilson, L'Esprit..., p. 56-57 参照。

## 二

六 聖書の伝統を引く中世の哲学者たちのなかで、「在る者」としての神をもとにして、最も包括的な存在論の体系をうちた

てたのはトマス・アクィナスである。<sup>(二二)</sup>彼は「在る者」の意味をさまざまな側面から規定しているが、それらのうち最も重要なのは、「自存する存在そのもの」*ipsum esse per se subsistens* と、「純粹現実態」*actus purus* という二つの規定である。前者はプラトン哲学における神の把握につながり、後者はアリストテレス哲学における神の把握につながる。しかしトマスが継承しているのは先人によって把えられた神の概念ではなくて、むしろその把え方であり、把えられた内実は先人におけるとはちがったものになっている。すなわち、「自存する存在そのもの」という神の規定は、プラトンにおける「自存するイデア」の考え方を継承するものであるが、内実はイデアとはことなるものになっている。「純粹現実態」という神の規定はアリストテレスの思想を継承するものであるが、それによって把えられている内実は、アリストテレスの場合と同じでない。トマスは、プラトンとアリストテレスにおける神の規定を、この両者の思惟がそこにおいて動いていた場所から、トマス自身の思惟がそこにおいて動く場所へと移している。そしてこのように、この二人の先人の思想が、トマス自身の思惟の場に移されることによって、この二人の思想の間で和解しがたく対立していたものが和解され融合される。この和解を可能ならしめたもの、それは「在る者」としての神のトマス独自の解釈であった。われわれは以下に、(一)「自存する存在そのもの」という規定が、いかなる意味でプラトンに由来するか。にもかかわらず、いかなる点でことなるか「本章」。(二)「純粹現実態」という規定が、いかなる意味でアリストテレスに由来するか。にもかかわらずいかなる点でことなるか「本論文三章」。(三)この二人の思想において和解しがたく対立していた二つの考え方の和解を可能ならしめた、トマス自身の「在る者」の解釈とはいかなるものであったかについて「四章」、順次に考察してゆくことにしよう。

(二二) トマスにおける神の規定は、すべて神の存在論証のうちに根原をもつ。『神学大全』第一部二問三項において、神の存在は五つの道を通して論証される。(一)世界のうちに動いているものが在る、ということから出発して、第一動者 *primus movens* の存在へ。(二)結果と原因との関係が在る、ということから出発して、第一作用因 *causa prima*

*efficientis* の存在へ。(三)可能的なものとの必然的なものとの関係が在る、ということから出発して、それ自らによって必然的な者 *per se necessarium* の存在へ。(四)完全性の段階が在る、ということから出発して、完全性の極致たる最大の有 *maxime ens* の存在へ。(五)世界に秩序が在る、ということから出発して、世界を秩序づけている何らかの知

性認識者 *aliquid intelligens* の存在へ。以上五つの規定から、「第二有」*primum ens* 「純粋現実態」*actus purus* 等の規定がみちびき出され (q. 3, a. 1) ならに神に於ては存在が本質であると結論される (q. 3, a. 4)。「自らの存在」*suum esse* (q. 3, a. 4)、「自らの本質による存在そのもの」*ipsium esse per suam essentiam* (q. 8, a. 1)、「自存する存在そのもの」*ipsium esse per se subsistens* (q. 4, a. 2c) 等の規定は、本質即存在ということから必然的にみちびき出される。このようにトマス哲学の根本をなす本質即存在の真理は、世界とその原因との関係の考

察を通して、いわば下から、帰納されてゆくのであるが、神についての多様な規定を本質即存在なる神の概念へと集約してゆくトマスの思惟を、いわば上から、照らしみちびくものは「われは在る者なり」という聖書のことばである。このことばのうちにトマスは、神にとっては「在る」*esse* ことが「ある」*essentia* ことであるということ、つまり、存在が本質であるという真理を読みとるのである。この点について、『神学大全』第一部二二問一一項、『対異教徒大全』第一卷二二章参照。

七 まず「自存する存在そのもの」について。トマスによれば、神は「自存する存在そのもの」*ipsium esse per se subsistens* (1111) である。これは何を意味するのであろうか。この規定の意味を理解するために、われわれはこの規定を構成している二つの概念、すなわち、「自存する」*subsistere* と「存在そのもの」*ipsium esse* ということの、特にトマスにおける意味について考えてみなければならぬ。「自存する」とは、独立に存在する、*per se existere* ことである。(1114) 存在するものがかならずしもすべて独立に存在するとはかぎらない。たとえば色や大きさや形は、この人間とかこの物体の有する「この色」「この大きさ」「この形」として、たしかに存在している。しかしその色、その大きさ、その形が、それ自身独立に存在することはない。それらは何らかのもの「において」存在する。かかる仕方では存在するのは偶有 *accidens* である。偶有は存在する。しかしそれは何物かに内在する *inesse* という仕方では存在するのであって独立に存在するのではない。(1115) これに対し、独立に存在するのは実体である。実体とは独立に存在しうるものである。「この人間」「この物体」などは、他者から区別されて独立に存在する。すなわち自存する。では実体はすべて自存するであろうか。実体 *substantia* と自存者 *subsistens*, *subsistentia* とは同義語であろうか。そうではない。たとえば「人間」は実体である。しかし「人間」はかならずしも自存するとはかぎらない。普遍的に考えられた「人間」は自存しない。しかし実体である。それゆえ実体かならずしも自存するとはかぎらない。自存するのは「この人間」「この物体」である。すなわち「これ」として実在する世界のうちに指示することのできる個物である。自存するのは、実体一般ではなくて

個的美体 *substantia individualis* である。普遍美体 *substantia universalis* は、美体ではあるが自存しないのである<sup>(二六)</sup>。したがって、自存する *subsistere* とは、個的美体として他のものから区別されて独立に存在することである。つまり自存するとは、個的美体に固有な存在の仕方 *modus essendi* をいうのである<sup>(二七)</sup>。

(二三) I. q. 4, a. 2c; *Deus est ipsum esse per se subsistens, ... De subst. sep. c. 8, n. 87. ipsum esse per se subsistens est unum tantum.* なお多少異なる次のような表現も用いられている。 *ipsum esse subsistens* (I. q. 4, a. 2c; q. 12, a. 4c; *De causis*, l. 7, n. 182; *De div. nom. c. 5, l. 1, n. 629.*)。 *suum esse subsistens* (I. q. 7, a. 1c; q. 12, a. 4c.)。 *esse per se subsistens* (I. q. 27, a. 2, arg. 3; *De pot. q. 7, a. 2, ad 5.*)。 *esse subsistens* (I. q. 7, a. 2, ad 1; *Cont. gent. II, c. 52, n. 1275.*)。

(二四) スブシステレは次のように定義される。 I. q. 29, a. 2c. *illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt* 詳しくは、拙論『聖トマスにおける *esse* と *existere* について』第七章 (哲学研究四三六号、昭和三〇年) p. 100 f. 参照。

(二五) I. q. 28, a. 2c. *hoc communiter in omnibus (accidentibus) est inesse subiecto: accidentis enim esse est inesse.* 偶有の存在仕方については、前掲論文『聖トマスにおける *esse* と *existere* ...』第八章 p. 113-114 参照。

(二六) 二つの美体の区別はアリストテレスに始まる。彼は「美体」(ウシス)を二つに分ける。第一のもの *ἡ πρώτη οὐσία* は個物 *τόδε τι* であり、たとえば「この人間」である。第二のもの *ἡ δεύτερα οὐσία* は普遍

*τὸ καθόλου* であり、たとえば種 *εἶδος* としての「人間」、類 *γένος* としての「動物」である (Arist. *Cat. c. 5, 2a 11-4b 19.*)。トマスは前者を個的美体 *substantia individualis*、後者は普遍美体 *substantia universalis* と呼ぶ。後者は本質 *essentia* と同義である。普遍美体としての本質は存在 *esse* を受けることによって自存する個的美体となる。 *De ente, c. 4, n. 28. ideo quidditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id quo subsistit in rerum natura.*

(二七) 自存する者としてトマスは次の五つをあげている。(一) 質料的複合美体 *substantia materialis composita* (I. q. 3, a. 3. ad. 1)。(二) 自存する形相 *formae subsistentes* すなわち天使 (*Cont. gent. II. c. 51, n. 1268.*)。(三) 人間の魂 *anima humana* (I. q. 75, a. 2c)。(四) 神。(五) 自存する関係 *relationes subsistentes*、すなわち、神のペルソナ (I. q. 30, a. 1c)。このように種々異なるものについて自存は語られるが、すべての場合に共通するのは、自存するものは個として在るということである。 *De anima, q. 1, a. 1, ad. 8. non est de ratione eius quod est hoc aliquid quod sit ex materia et forma compositum, sed solum quod possit per se subsistere.* 自存する五つのものについて、前掲論文『聖トマスにおける *esse* と *existere* ...』第七章 p. 101-111 参照。

八次に「存在」*esse* とは何であるか。われわれはエッセを「存在」と訳した。しかし、何かがある *es gibt, there is, il y a ...* という意味での「存在」*existere* と、ここに「存在」と訳された *esse* とは、トマスにおいては区別されなければならない<sup>(二八)</sup>。

われわれはさきに、自存するとは独立に存在することであり、また個の実体として存在することであるといった「七節」。これらの場合の「存在する」とはエクシステレすることである。「自存する」とは、偶有の「……において存在する」*existere in*… という内在的な存在の仕方に対し、独立に存在することである。それゆえエクシステレとかスブシステレとかいう動詞は存在の仕方 *modus essendi* を示すのである。<sup>(二九)</sup> これに対しエッセとは、たんに「がある」という意味での存在を示すのではない。しかし「がある」という意味での存在と無関係でもない。否、密接な関係を有している。その関係は、存在するもの（エンス）は、存在（エッセ）によつて、存在（エクシステレ）する、という定式によつて示されうるであろう。<sup>(三〇)</sup> すなわちエッセとは、それを受けるところによつても、がエクシステレするところのものである。ここにエッセとエクシステレとの関係において、われわれはプラトンの分有の思想が継承されているのを見ることができると言える。<sup>(三一)</sup> プラトンにおいて「形相」（エイドス）とは、それを分有することによつても、が「これこれのもの」と呼ばれるものであった。たとえば「美」の形相の分有によつても、ものは「美しいもの」といわれ、「大」の形相の分有によつて「大きなもの」といわれる。<sup>(三二)</sup> トマスにおけるエッセはこの形相にあたる。すなわちものは、エッセを受けることにより、いいかえれば、エッセの分有により、エッセする。<sup>(三三)</sup> この「エッセすること」を「エクシステレ」という。それゆえエッセもエクシステレもどちらも日本語に訳せば「存在」である。ただエッセはいわば形相としての「存在」であり、エクシステレは、その形相によつても、が「存在する」という意味での「存在」である。このかぎりにおいてはエッセとしての存在はプラトンの形相に相当するのである。しかしここで一つの問題がおこる。アイデアが分有されるためには、分有すべき何物かがなければならぬ。その何物かは、アイデアを受け容れるもの、*substantia* である。<sup>(三四)</sup> ではトマスにおいて、存在を受け容れるものは何であろうか。それは本質 *essentia* である。それゆえトマスの存在論においては、本質（エッセンティア）が存在（エッセ）を受けて存在（エクシステレ）するのである。本質は存在に対し、それを受け容れるものの位置にある。では、存在を受け容れる以前の**本質は、どこにどのようなものとして在るのか。**存在を受ける以前の**本質は、何らかの存在者（エンス）としてどこかに在ること**はできない。なぜならば、本質は存在を受けてはじめて存在（エクシステレ）するのであって、し

たがって、存在を受ける以前に本質がどこかに存在することはありえないからである。それゆえ存在と区別された本質を、それ自体何らかの仕方であるものだと考えてはならない。在るものとしての本質は、既に存在を受けて存在しているもの(エンス)なのである。では、存在に対して区別され、存在の分有によって存在すると考えられる本質とは何であるか。それは現実に存在しているもの(エンス)の何であるかを規定する何性、*quidditas* <sup>(三三)</sup>である。世界に存在するものはすべて、何かとして存在する。人間であるか、木であるか、等々。これらのものが存在する(エクシステレ)のは存在(エッセ)を分有するかぎりにおいてであるが、その分有される存在は無限定な存在ではなくて、かならずこれこれであるという仕方限定されている。この「である」という性格を規定するのが本質である。それゆえ本質は存在に対し、それ自体何らかのものとして在るのではなく、むしろ受けとられる存在の規定性としてある。<sup>(三六)</sup>世界に存在しているいかなるものも、無限の存在を有せず、それぞれの本質にふさわしい限定された存在を有し、有限な仕方存在する。かくて世界に存在するいかなる存在者(エンス)においても、それを存在(エクシステレ)せしめている存在(エッセ)と、その何たるかを規定する本質(エッセンティア)とは、分有されるものと分有するものとの関係において区別されるのである。<sup>(三七)</sup>

(一八) *esse* と *essentia* との区別はトマス哲学の根本であるが、トマス以後のスコラ哲学において、この *esse* は *existere* と同一視され、上記の区別は *existentia* と *essentia* との区別の問題として議論されるようになった。しかしトマスにおいて *esse* と *existere* とは厳密に区別されなければならない。両者の混同はトマス哲学の誤解の根原となる。われわれは前掲論文『聖トマスにおける *esse* と *existere* について』(哲学研究四三五より四四〇、四四二より四四三号所載)において、特にトマスにおける *existere* の意味を、テキストに即して綿密に調べ、*esse* との関係をあきらかにしようところをみた。しかし訳語としてはどちらも「存在」とせざるを得なかった。或る人々は *existere* を「現存」「実在」「実存」などと訳すが、これは却ってトマスの真意をゆがめること

になるであろう。われわれはこの論文においては両者の区別と関係とを十分にわきまえた上で、どちらにも「存在」の訳語をあて、特に区別を要する場合には「エッセ」「エクシステレ」という原語を丸括弧に入れて附加することによってその区別を示すことにする。

(一九) I Sent. d. 23, q. 1, a. 1 c. *Subsistere autem dicit determinatum modum essendi, prout scilicet aliquid est ens per se, non in alio, sicut accidens.*

(三〇) 次のいくつかの表現は、この同じことを示している(一)ものは *エッセにみよつて* (*quo*) *エクシステレ* *トマス*。 *De pot.* q. 7, a. 5. *illum modum essendi quo... res existunt.* (二) *エッセにみよつて* (*in quo*) *エクシステレ* *トマス*。 *De verit.* q. 22, a. 10c. *rem in suo esse exi-*





(三三) De ente, c. 1, n. 3. Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per definitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur; et hoc est quod philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, idest hoc per quod aliquid habet esse quid.

(三六) 本質とは、それによって、また、それにおいて、存在者(エッセ)が存在(エッセ)を有するものである。 De ente, c. 1, n. 3. essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse. 170 「エッセ」は本質の存在規定性を示す。

(三七) 世界に存在するものはすべて、神から存在を受けて存在する被造物である。それは知性的単純実体と質料的複合実体とに大別されるが、いずれにおいてもその存在は「受けとられた存在」esse receptum としてその本質と区別される。単純実体の場合。 De ente, c. 5, n. 31. invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia. Unde esse earum non est absolutum, sed receptum, ... 複合実体の場合。 De ente, c. 5, n. 33. invenitur essentia in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter hoc quod et ab alio esse habent:

九 以上の考察によって、プラトンとトマスとの共通点と相違点が一部分あきらかにされてくる。共通するのは分有という思想である。プラトンにおいては、個々のものがアイデアの分有によってそのアイデアと同じ名で呼ばれるものとなる。トマスにおいてもこれに似た分有の思想がみいだされる。すなわち「存在」の分有によって、それぞれの個物はそれぞれのものとして存在することになるのである。ではプラトンとトマスにおいて、分有の意味は全く同じであろうか。トマスにおける「存在」(エッセ)はプラトンのアイデアのごときのものであろうか。そうではない。プラトンのアイデアとトマスの存在とは異なる。この点にプラトンとトマスとの重大な相違がみとめられるのである。プラトンにおいてアイデアは、ものがこれこれのもの「である」ことを規定する原理であった。美のアイデアはそれを分有するものをして「美なるもの」たらしめ、正義のアイデアはそれを分有するものをして「正しきもの」たらしめた。<sup>(三八)</sup>これに対しトマスにおける「存在」は、その分有によってものがこれこれのもの「である」ようになる原理ではない。そうではなくてむしろ、そのものを存在(エクスステレ)せしめる原理なのである。プラトンにおいては、ものは「アイデア」の分有によって始めて、これこれのもの「である」ものとして他から区別されたのであるが、トマスにおいては、ものは存在(エッセ)の分有によって始めて、現実中存在する世界の中に現実に存在(エクスステレ)せしめられるのである。トマスにおいて、ものにこれこれのもの「である」という本質的限定を与えるものは、存在ではなくてむしろ「本質」(エ



神と世界とは連続的にとらえられ、流出と創造との区別はなくなる。事  
 実クレーマーは、創造と流出 *creatio et emanatio* とをことさらに区別  
 する伝統的解釈に反対する (p. 421-422)。 (3) 創造における意志的要素  
 が消える。神が存在を与えることが創造であるとすれば、そこには  
 「在らしめる」神の意志がなければならない。しかしこのような創造の

意味をみとめないクレーマーにおいては、創造における神の意志の強調  
 は無意味となる (p. 471)。上記の結論はあきらかにトマスの意に反す  
 るし、またそれを立証するためにクレーマーの引用するトマスのテクス  
 トの解釈は強引である。結局トマスをプラトニズムの伝統のうちに解消  
 しようとする彼の企ては失敗に終わっている。

10 以上において、「自存する」*subsistere* と「存在」*esse* ということとのトマスにおける意味をみたから、  
 次に神が「自存する存在そのもの」*ipsum esse per se subsistens* であるとはいかなることであるかを考察しよう。トマスによ  
 れば、すべての被造物において存在と本質とが区別される。本質はものの「何たるか」を規定するが、本質そのものはそれ自体  
 として単独にはこの世界に存在しない。たとえば「人間」の本質としての「人間性」*humanitas* は、かかる抽象的なかたちにお  
 いてはこの世界に存在しない。本質は「存在」(エッセ)を受けることにより始めて「その本質のもの」として具体的にこの世  
 界に存在(エクシステレ)する。たとえば人間の本質としての人間性は、存在を受けることにより始めて「人間であるもの」  
 として具体的に存在(エクシステレ)する。人間は実体であるから、人間として存在するものは、実体的に、すなわち独立的に  
 存在する。すなわち自存(スブシステレ)する。このように実体的本質は本質だけでは存在せず、存在(エッセ)を受けて存在  
 (エクシステレ、スブシステレ)する。その存在は神から受けるのであり、これは神によって創造されることである。すべての  
 被造物は、神から存在を受けることにより始めてそのものとして存在する。したがってすべての被造物において、存在と本質と  
 は区別される。トマスにおいては、存在と本質とが区別されるということと、被造物であるということとは同義である。<sup>(四一)</sup>これに  
 対し神は、他の何者かから存在を受けて存在するのではない。神は神自身によって存在する。神においては「受けとられた存在  
 在」と「受ける本質」との区別はない。存在そのものが神の本質である。神が神自身によって「在る者である」といわれたこと  
 は、トマスによればまさにこのことを意味している。<sup>(四二)</sup>それゆえ神においては被造物におけるように、本質が存在を受けて「その  
 本質のもの」として自存するのではなく、神の存在(エッセ)そのものが自存する。すなわち神は、「自存する存在そのもの」

ipsium esse per se subsistens である。このように神を「自存する存在そのもの」とする考え方には、プラトンのアイデアの考え方との共通性がみとめられる。プラトンは、もろもろの存在者はアイデアの分有によって在るが、アイデアそのものは独立にそれ自体として存在する、すなわち、自存すると考えた。<sup>(四三)</sup> プラトンにおけるアイデアの自存ということの意味はかならずしも明瞭でなく、さまざまな解釈を容れる余地があるであろう。アリストテレスはそれを、文字通りの意味にとった。すなわちこの世界の個々のものがそれぞれ独立に存在しているようにアイデアも自存しているのだというように解した。そのように解した上で、アイデア論を批判し、否定している。<sup>(四四)</sup> このアリストテレスのアイデア論批判が正当か否かは別問題として、トマスはアリストテレスのアイデア論解釈をそのまま受け容れている。そしてアリストテレスと同じように、自然的諸事物の形相が個々の事物からはなれて、それ自体として独立に存在する、すなわち自存（スブシステレ）することは不可能であるという。<sup>(四五)</sup>

(四一) ものについて「在るか」et *esse* という問いと、「何であるか」*quid sit* という問いとを区別することは、既にアリストテレスに始まるが、彼においてはそれは論理学の問題であった(『分析論後書』89b 24-25)。存在と本質との区別が形而上学の問題となるのは、諸々の存在者が神を第一原因として、それによって在らしめられる被造物として、創造の秩序において考えられるようになる中世以後のことである。そのさいアヴィセンナのように、本質の方を主にして、創造とは本質に存在が附加されることであると考えるにしても、あるいはトマスのように、存在の方を主にして、創造とは存在が本質による限定を受けることであると考えるにしても、いずれにしても、神から存在を受けることによって存在する被造物 *ens creatum* 存在と本質とから合成されたものではない。トマス以後、この区別の実在性が疑われ、概念的区別にすぎないことされ、やがてこの区別の論義そのものが無意味とされてゆく過程は、存在者を創造秩序においてみるという世界観そのものが解体してゆく過程に対応するであろう。存在と本質との区別の歴史について <sup>46</sup> Roland-Gosselin, *La distinction réelle entre l'essence et l'être*

(Le "De ente et essentia" de St. Thomas d'Aquin, *Étude II* (1948) p. 137-205. <sup>47</sup> *De Finance, Etre et agir dans la philosophie de St. Thomas*, 3<sup>ed.</sup> (1965) p. 80-111. 参照。

(四二) トマスは『対異教徒大全』第一卷二二章において、神において存在と本質とは同じであることを論証した後、『出エジプト記』第三章一四節を引用して次のようにいっている。Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus, qui cum quaereret a Domino, Exod. 3 dicens: Si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? quid dicam eis? Dominus respondit: Ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse qui est... Unde relinquatur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura (n. 211).

(四三) プラトンはアイデアの存在を認識との関連において説明する。すなわち、知性認識と感覚認識とが異なる類のものだとすれば、可知的形相たるアイデアは可惑的世界から独立に存在する筈である。Tim. 51 d. *et p<sup>er</sup> vos kai dōxa ἀληθής ἔστω θ<sup>ε</sup>ο γένη, παντρεασα εἶνα καθ' αἶψα*

*tauta, avatathra by' hmuu efon, vovusva jurov* づえにプラトンにおけるイデアの自存 *keb' avra evva* とは、質料的可感的なものから離れて、独立に存在することに外ならない。それがいかなる存在仕方であるかはプラトン解釈の問題に属するであらう。

(四四) アリストテレスは『形而上学』第一卷九章、第三卷六章、第七卷一四、一五章においてイデア論を批判している。特に第一卷において詳しい。それによれば、プラトンはこの世に存在する事物の原因として、事物と同じ名でしかも事物の実体から離れて存在する *keb' ekarro* *gnavuio* *ti eoru rapa tas ovtas* (990b 7-7) 多くのイデアを措定した。しかしそれは可感的事物の原因の説明としては何の役にも立たない。2 *toie ovjbalera ta efon tas aifkas tou avathrou ti tas prvouiois...* (991a 9-10). アリストテレスは自然的世界に存在する質料的個体的自存性を卒直に認める立場から出発する。そしてかかる個体的自存性によってプラトンのイデアの自存を解釈し、その不合理性を非難するのである。彼のイデア論批判の根底には、プラトンのそれとは全くことなる彼自身の「自存」の理解が存している。

(四五) トマスは『形而上学註解』において、アリストテレスがイデア論を批判した箇所〔註(四四)参照〕を、テキストに即して註解している(同書第一卷一四、一五講。第三卷一四講。第七卷一四、一五講)。そのかぎりにおいて彼は、アリストテレスと同じ立場からイデア論に反対しているといえよう。しかし彼はイデア論を全面的に斥けているわけではなく、或る変容をへて彼自身の体系のうちに包摂している。とりわけ次の三点において。(1) 質料的事物の形相が事物から離れて独立に存在するということは不合理であるが、それ自体の本質によって有であり善であるとき第一の有が存在することは真実である。I. q. 6. a. 4c.

一一 それにもかかわらず、存在と本質との関係においては、イデアの自存というこのプラトンの思想が、トマスにおいて復活している。既に述べられたように「九節」、存在と本質との関係は、イデアとそれを分有するものとの関係に似ていた。もの

Et quamvis haec opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter probat; tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum, ... 〔トマス〕「善のイデア」の存在が認められている。ただしそれはトマスにおいては、善の「イデア」ではなくて、善そのものなる「神」とされている。(2) 質料的事物の形相が独立に存在するという説は認めがたいが、本質的に単純な形相が質料の世界から独立に存在する、という「こと」は真実である。(『有と本質』第四章。『神学大全』第一部五〇問一項)。ただしそれはトマスにおいては、永遠不動の可知的対象 *vovro* としてのイデアではなくて生ける知性 *intelligentia* としての「天使」とされている。(3) 質料的事物の形相が自存する *subsistere* という説は認めがたいが、質料的非質料的を問わず、すべての被造物の形相が、神の精神のうちに創造の根拠として先在する、 *praeesistere in mente divina* と「うづつ」とは真である。トマスはこのような形相を特に「イデア」と呼ぶ。I. q. 15, a. 1c. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ... necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae. かくて、トマスにおいてイデア論は、アリストテレスの解釈のもとには否定されながら、キリスト教的創造論の中では生がされる(『神学大全』第一部一五問。『真理論』第三問。) このようなキリスト教的イデア論をトマスは、アウグスティヌスおよび偽ディオニシウスから受けとっている。その思想はアレクサンドリアのフィロンに遡るであらう。

はアイデアの分有によってそのものとして在る。ものにそのものとしての存在性を与えるアイデアは、そのものよりもすぐれた意味で存在する、すなわち自存する。これがプラトンの説であった。トマスはアイデアの自存を認めない「前節」。にもかかわらず、彼自身の存在論の体系の中でプラトンのアイデアに相当する「存在」(エッセ)に関して、その自存性を主張するのである。すなわち、すべて存在するもの(エンス)は、存在(エッセ)の分有によって存在(エクシステレ)する。それゆえ存在の分有によって存在するもの、すなわちすべての被造有 *ens creatum* にあつては、その存在(エッセ)そのものが自存することはない。しかし存在がまさにその本質である神においては、その存在は分有された存在 *esse participatum* ではなくて、存在そのもの *ipsum esse* である。ゆえにそれは自存する<sup>(四六)</sup>という。かくてトマスは、分有されてあるアイデアは自存しないがアイデアそれ自体は自存するというプラトン説を、アイデアに関してはアリストテレスとともに否定しながら、存在(エッセ)に関しては積極的に肯定しているのである。ここにわれわれは、プラトンのアイデア自存説がそれとしていったん否定されながら、トマス独自の仕方で継承され彼自身の体系のうちに復活しているのを見とめる。では彼はいかにして、アイデアについて否定したその自存性を、存在(エッセ)については肯定することができたのであろうか。それはトマスがすべてのことを彼独自の存在の世界において考えているからである。プラトンがアイデアの自存を主張するとき、プラトンにとってアイデアがそこにおいて自存する場合は、可知的世界であった。アイデアこそは彼にとって真実に可知的なるものである。だからその世界にアイデアが最もすぐれた存在の仕方である、つまり自存するということは彼にとっては当然のことであつた。<sup>(四七)</sup>ところがトマスにとって真実に存在する世界とは、われわれが現実<sup>(四七)</sup>にそのうちに生きているこの「存在する世界」である。この世界に存在(エクシステレ)しているものはすべて個物である。「人間自体」とか「白自体」とかいうような普遍的なものは、この世界には存在しない。これすなわち、トマスがアイデアの自存性を否定する理由である。これに反し、すべての個物に存在を与えている存在そのものなる神は、被造物がもっている「分有された存在」*esse participatum* に対しては、分有されない「存在そのもの」*ipsum esse* としていわばプラトンのアイデアの地位にあるが、しかしそれはアイデアのように普遍的な思惟対象 *nozione* として可知的世界に在るのではなくて、現実世界に存

在する個々の存在者（エクスステンズ）の存在原因としてそれ自体、個的存在者である。したがってそれは現実世界に存在する  
 いかなる存在者にもまさって存在し、最も個別的独立的な仕方  
 存在するのでなければならぬ。トマスが存在そのものなる神に  
 最高の自存性を帰するのはこのゆえである。<sup>(四六)</sup>このようにトマスは、プラトンから分有およびイデアの自存という思想を継承し、  
 これをプラトンのイデアの世界から彼自身の「存在の世界」に移している。トマスにおいて分有されるのは、イデアではなくて  
 存在（エッセ）であり、自存するのもイデアではなくて存在（エッセ）である。ここにプラトンとトマスとのちがいがあ  
 る。にもかかわらず、「自存する存在そのもの」*ipsium esse per se subsistens* という神の規定はプラトンに由来し、その系統を引  
 くものである。

(四六) プラトンのイデアは、トマスの解釈によれば、本質的に、それで  
 あるものである。たとえば人間のイデアとは、本質的に人間であるもの、  
 白のイデアとは本質的に白であるものである。他のものはこれらのイデ  
 アの分有によって人間と呼ばれ白きものと呼ばれる。プラトンにおい  
 てはこのようなイデアが自存する。すなわち、本質的に、それであるものが  
 自存する。トマスはイデアの自存をみとめない。自存するのは現実の世  
 界に存在している個物である。それらのものは神から存在（エッセ）を  
 受けて自存している。しかしそれらのものによって受けとられている存  
 在 *esse receptum* は自存しない。しかるに神においてはその本質が存在  
 である。すなわち神はその本質によって存在であるものである。ゆえに  
 神の存在は自存する (I. q. 3, a. 4c; q. 4, a2c)。ここにわれわれは、  
 「本質的にそれであるものは自存する」というプラトンの命題が、イデ  
 アについては否定されながら存在については肯定されているのを見とめ  
 る。すなわちこの命題は、これをイデアの領域から存在の領域に移して  
 「本質的に存在であるものは自存する」といいかえられるとき、いつた  
 ん否定された真理性を恢復するのである。

(四七) プラトンが自存という存在仕方をイデアに帰するのは、彼が存在

を認識との関係において把えるからである (註(四三)参照)。不確実な  
 認識の対象よりも確実な認識の対象の方が存在度が高い。しかるに感覚  
 認識よりも知性認識の方が確実である。ゆえに感覚認識の対象 *ambigua*  
 よりも知性認識の対象 *certa* の方が存在度が高い。イデアは最もすぐ  
 れた意味で知性認識の対象である。ゆえにそれは最もすぐれた仕方  
 存在する。すなわち自存 *habere esse suum* する。このようにプラトンにお  
 いては、存在の度合は可知性の度合に依存している。トマスにおいても、  
 存在の度合と可知性の度合との内には対応関係がある。最もすぐれた仕  
 方で自存する神は、最高度に可知的なものである。しかし可知性と存在  
 との関係は、プラトンの場合とは逆である。トマスにおいては、それぞ  
 れのものは現実的に存在するかぎりにて可知的であり、*unumquodque*  
*sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu* (I. q. 12, a7c)。可  
 知性の度合は現実性を媒介として存在の度合に依存する。可知性を軸と  
 するプラトンの座標系は、現実存在を軸とする座標系に変換せしめられ  
 ている。この点を別として、トマスの考え方はプラトンのそれと意外  
 の親近性を有する。

(四八) I. q. 14, a. 2, ad 1. *Per se subsistere maxime convenit Deo.*



プラトンは存在性の度合を可知性に依存せしめる〔註(四七)参照〕。ところで可知的なものは普遍的性格を有する。イデア、エイドスなる名称は、個に対する普遍的種ないし類の概念を合意するものである(Eutyp. 6d; Theaet. 148d)。それゆえプラトンにおいては、自存するのは普遍的なものである。これに対しトマスにおいては、現実の世界に存在している個々の実体が自存する。自存するのは個的なものである。ゆえに最高度に自存する神は、最高度に個的性格を有するものでなければならぬ。しかるに神は存在 esse そのものであるといわれる。存在そのものは最も普遍的なものではなからうか。トマスは神に固有的に帰せられる「存在」が、すべての存在者に普遍的共通的に帰せられる「普遍存在」esse universale「共通存在」esse commune と混同されることをさけるために、神の「存在」はいかなる附加をも受けつけない存在そのもの

### 三

一二 次に「純粹現実態」actus purus という神の規定について考察しよう〔第二章六節参照〕。トマスとアリストテレスとの関係は、トマスとプラトンとの関係よりもよく知られている。トマスとプラトンとの関係は久しい間看過されてきて、最近ようやく注目されるようになった。<sup>(四九)</sup> そのさい人は、トマスにおけるプラトニズムの影響が思いのほかに、大きいことに驚くのである。これに反し、トマスとアリストテレスとの関係は周知のことであり、久しい間トマスは、中世のアリストテレスであると考えられてきた。アリストテレスとトマスとの相違に人々が気づくようになったのは最近のことである。<sup>(五〇)</sup> そのさい人は、アリストテレスとトマスとが思いのほかに相違していることに驚くのである。ではこの両者の共通性と相違とはいかなる点にあるか。それを端的に示しているのは「純粹現実態」としての神の把え方である。上述のように〔第二章八節〕、すべての被造物は存在と本質とから成る。本質は存在者(エンス)がこれこれのもの「である」ことを規定し、存在(エッセ)は、ものがそれによってその

のであり、その純粹性のゆえに他のすべての存在者から区別された個性を有するのであるという。De ente. c. 5, n. 30. Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse quod Deus huius conditionis est ut nulla sibi additio fieri possit: unde per ipsam puritatem est esse distinctum ab omni esse. すなわち神に最高度の自存性が帰せられるのは、最高度に個であるからであり、それは神の本質がまさにその存在そのものに外ならないからである。トマスはプラトニズムの伝統のうちに解消しようとするクレーマーは、神の存在(エッセ)を「共通存在」esse commune と同視しているが(クレーマー、前掲書 p. 360 f.)これはあやまりである。たとえそうとられうる箇所があるとしても、それは例外的である。

ものとして存在（エクシステレ）するものである。トマスにとって現実的世界とは、個物が存在する世界である。ものが現実の世界に存在するのは存在（エッセ）によってであり、本質はそれ自体としては存在せず、存在（エッセ）を受けて始めて現実に存在するもの（エンス）になるのであるから、存在（エッセ）は本質に対し、現実が可能に対する関係にある。<sup>(五二)</sup> またすべての被造物は自分自身によって存在するものではなく、存在（エッセ）を受けて存在（エクシステレ）するのであるから、純粹に現実的ではなくて可能態を混じている。神から存在（エッセ）を受けて存在（エクシステレ）し、またそれを受けているかぎりにおいて存在するということは、すべての被造物の特質であるから、被造物はすべて被造物であるかぎりにおいて、純粹に現実的なものではなくて可能態をまじえている。<sup>(五二)</sup> これに対し神は、いかなる可能態性をも含まない純粹現実態である。<sup>(五三)</sup> このように、存在と本質との関係を現実—可能の関係において把えること、ここにはあきらかにアリストテレス哲学との共通性がみとめられる。この点においてトマスは、アリストテレスの基本的な考え方を継承しているのである。<sup>(五四)</sup>

(四九) トマスはプラトンを直接原文で読んではいない。しかしプラトンの思想は多くの人々の解釈をへたプラトニズムの諸形態として、トマスにまでもたらされている。そのうち、教父たち、特にアウグスティヌスを通してキリスト教神学のうちに導入されたプラトニズムが、トマスをも含めた中世の哲学者たちに大きな影響を及ぼしていることは周知の事実である。最近、偽ディオニシウスの著作 *Corpus Dionysiacum* と『原因論』 *De causis* を通じてトマスにつたえられた新プラトン哲学のトマス哲学形成に及ぼした影響が注目され、*Ivanka, Corsini, Koch, Beierwales, Saffrey, Henle* 等の研究があいついで発表されている。前掲のクレマーの著作も、これらの研究をふまえた成果である。これらの研究がこれまで看過されてきたトマスの或る側面を解明した功績は高く評価されなければならないが、この系譜との関係だけでトマスにおけるプラトニズムを説明しつくすことはできない。トマスにおけるプラトニズムが正当に理解されるためには、トマスにまでもたらされている

ラトニズムの諸形態がトマス哲学の形成に果たした役割が全体的総合的に把握されなければならない。

(五〇) 中世のトミストは、アリストテレスをトマスの『註解』によって理解した。彼らにとってこの両者は哲学的に一心同体であった。かくて彼らによって「アリストテレス・トマス哲学」*philosophia Aristotelico-Thomistica* なる哲学の理念が形成された。近世のフマニストの運動によってひきおこされた新しい古典哲学研究は、アリストテレスから一切のスコラ哲学的解釈をはぎとり、原典に即して解明する道をひらいた。言語学と文献批判学とが彼らの武器となった。十九世紀の、特にドイツの学者（ボーニッツ、ベッカー、ヴァイツ、シュヴエーグラー、トレンデンベルク等）によって果された輝やかしい業績はその成果である。ツェラーの『ギリシア哲学』の「アリストテレス」の部分 *E. Zeller, Die Philosophie der Griechen II. II 4 Aufl. (1921)* は、これらの成果を土台として書かれている。しかし他面、同じく原典にもとづく新しい研

究の道を歩みながら、その解釈のうちに中世の伝統的解釈、特にトマスのそれを生かそうとした人々があった。その代表者はブレンターノである。この二つの傾向は対立した。ツェラーは『ギリシア哲学』の中でブレンターノを批判しているが、その要旨は、彼がテキストに即しては決して見出すことのできない思想(たとえば神の創造)をアリストテレスのうちで読みこんでいるという点にある(同書 p. 351-380)。〈どまら〉の解釈が独創的であるか、という見地からではなく、ツェラーの批判は正しいといわざるをえない。しかし言語学的文献学的方法にもっとく研究には限界がある。この限界を打開してアリストテレス研究に新局面をひらいたのはイェーガーである。彼はアリストテレスを「ギリシア哲学全体の中で、特にプラトンの関係において、発展の相のもとにとらえる。W. Jaeger, Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (1923), 2. Aufl. (1955). イェーガーの獨創性は、アリストテレスをそのテキストの中でとらえるにとどまらず、そのテキストそのものを、それが書かれた状況の中でとらえたという点にある。しかし彼の研究の意義は単にそれだけにはとどまらなかった。それは単にアリストテレスのテキストをその状況の中でとらえるのみならず、アリストテレスの解釈そのものを、それがなされた状況の中でとらえるという道をひらいた。十九世紀の学者は、中世の解釈からことさらに眼をそむけた。そうすることが、アリストテレスを正しく理解するために必要であると考えられた。しかし今や、〈その解釈は正しいか〉ではなくて、〈そのような解釈はなぜ行われなければならないか〉、すなわち、そのような解釈の行われた状況が問われることになった。そしてアリストテレスの著作の書かれた状況と、その註解が書かれた状況とが比較されることによって、却ってアリストテレスの置かれていた状況がよりいっそう客観的に眺められ、したがってまた、その状況のもとに書かれたテキストが、より正しく理解されるという道がひらかれた。かくてト

マスの『註解』は、中世のトミストにおいてもっていた意味とも、十九世紀のブレンターノにおいてもっていた意味ともことなる新しい意味を現代においてもつこととなった。このような立場からアリストテレスの形而上学の構造を、特に「存在」の概念を中心にして徹底的に解明したのはオーヘンズドールフ<sup>2)</sup> J. Owens, The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics (1957).

(五二) I Sent. d. 4, q. 1, a. 1. a d2. Esse, quod est actus essentiae. Cont. gent. II. c. 53, n. 1285. solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum. I. q. 3, a. 4c. Oportet quod ipsum esse comparatur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam.

(五三) それゆえトマスは「質料的なもののみならず純料形相たる知性的存在者を、神から存在を受けて存在する被造物であるかぎりには、可能性を含むべきである。De ente. c. 4, n. 28. Omne autem quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius; et hoc quod receptum est in eo, est actus eius. Ergo oportet quod ipsa quidditas vel forma quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus. Et ita invenitur potentia et actus in intelligentis, non tamen forma et materia, nisi aequivoce. これは知性的存在者のうちにも一種の質料 materia spiritualis を認めたフランシスコ派の学者たちからトマスを區別するのみならず(T. q. 50, a. 2) 形相を現実態と考えるアリストテレスからも区別する重要な点である。

(五四) I. q. 3, a. 2c. Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate.

(五四) 神が純料現実態 actus purus であることは、運動因による神の存在論証によつてえられた「第一動者」primum movens という神の概

念から必然的にみちびき出される。『神学大全』第一部二問三項にいう。すべて動いているものは何者かによって動いており、そのかぎりにおいて可能態にある。動かす者はそのかぎりにおいて現実態にある。……動かされて動く者と動かす者の系列を無限に進めることはできない。自らは他の何者によっても動かされずに他のすべてを動かす第一動者に到るところとは必然である。これは神と呼ばれる(1.2.2.30)。この第一動者はただ動かすだけでいかなる意味でも「動かされる性質」を含まないから純粹現実態である。この論証は『対異教徒大全』第一卷一三章において詳細に展開されているが、それはトマス自身がそこで明言しているよ

うに、アリストテレスにもとづくものである。Cont. gent. I. c. 13, n. 82. *Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse. Qui hoc probare intendit ex parte motus... すなわち、アリストテレス『自然学』第七卷一章(241b 34-243a 32)、および第八卷五章(256a 4-258 b9)にもとづくものである。同所について、トマスの『註解』第七卷一、二講、第八卷九講参照。ゆえに神を純粹現実態として把握する点において、トマスは完全にアリストテレスの考え方にしたがっている。*

一三 しかしながらそこにはまた、重大な相違の存することも見落してはならない。トマスは存在と本質との関係を、現実

—可能の関係としてとらえる。現実—可能の考え方そのものは、あきらかにアリストテレスに由来するものである。しかしアリストテレスにおいて現実—可能の関係にあるとされたのは形相と質料であって、トマスにおけるように存在と本質ではなかつた。<sup>(五五)</sup>

実体的形相を受けとるもの、すなわち実体的形相に対し可能態にあり、その基体となるものは第一質料 *matter* である。それは純粹に可能態なるものであり、いかなる形相をも受けることができ、受けることによって何物にもなることができるが、

それ自体としては現実的には何物でもない。<sup>(五六)</sup>しかし第一質料は単なる観念ではない。生成消滅する世界が現実存在する以上、

その生成消滅になう第一質料は、それ自体純粹に可能的なものでありながら、しかも生成消滅する世界のもとになればならない。アリストテレスにおいて第一質料はやはり何らかの意味で存在するもの(ウシア)なのである。<sup>(五七)</sup>ところでトマスにおいて、

存在は本質に対し現実が可能態に対する関係にあるといわれるが、では存在は形相であり本質は質料であるといっている<sup>(五八)</sup>のであるうか。たしかにトマスは或る箇所においては、存在(エッセ)を「形相的なもの」*formale* であるといっている。しかし本質が

質料であるとか「質料的なもの」*materiale* であるとかいうことは、決していっていない。本質は存在に対しあたかも質料のよ

うなものとしてあるのではない。なぜならばいかなるものも存在(エッセ)を受けて始めて存在(エクシステレ)するのであり、

存在を受ける以前は完全に無だからである。それゆえ本質は存在を離れては決してありえず、存在するものの本質としていつも存在とともに在る。では存在に対して本質が可能態にあるとはいかなることか。それは本質が存在を受けとる何らかの基体として在ることではなくて、存在を「何かの」存在、たとえば「人間の」存在として限定する限定性としてあるということである。存在は本質において「何か」の存在として限定されるともに有限化される<sup>(五九)</sup>。本質が存在に対して可能的なものであるとは、それゆえ、存在を有限化する原理であるということである。このように、本質が存在に対し可能態にあるといっても、その意味は、質料が形相に対し可能態にあるということとなるものとなっている。トマスは、質料が形相に対して可能態にあること、第一質料が純粹可能態であること、第一質料が実体的形相を受けることにおいて成立つ実体の「生成」と、実体が附帯的形相を受けることにおいて成立つ「変化」とは区別されなければならないことなど、これらすべてのアリストテレス存在論の基本命題を受け容れている<sup>(六〇)</sup>。しかしトマスによれば、これらはすべて質料的世界に関することである。トマスにとって第一の関心事は質料的世界そのものではなくて、質料的世界をその部分として自らのうちに含んでいる「存在する世界」の存在構造とその成立ちである。存在—本質の論理はこの「存在する世界」全体に妥当する。そして存在—本質の間に成立つ現実—可能の関係こそは、トマスにとっては最も根原的な現実—可能関係であって、アリストテレスが自然界のうちにみいだした形相—質料の間に成立つ現実—可能関係は、質料的世界という或る限定された存在領域にあらわれた現実—可能関係の特殊的形態にほかならない<sup>(六一)</sup>。かくて、現実—可能という考え方そのものはアリストテレスから受け継ぎながら、この考え方が適用される世界は、ことなるものとなっているのである。

(五五) アリストテレスは、現実—可能の関係を、運動—能力、実体—質料と(五二)の場合にみとめてゐる。Met. IX, 6, 1048b 6-9. *héterai dé éneigéiq' oú pánta éinókos... ta héu yáq' ós kínyois piós éinaiou ta é' ós oúta piós tau éinai.*

(五六) 質料は生成消滅を受け容れる其体で<sup>εἶναι</sup>。De gen. et corr. I, 4,

320a 2-3. *érru éē úny pákhotai héu kai kopíōs tò únokéi íerou ívósōōs kai phōpōs óserakú, ...* しかんされ自体(五二)は何物でもなす。Met. VII, 3, 1029a 20-21. *héw é' úny h' kadh' aítēty íntē rí íntē porōu íntē állo íphēu héterai aís éipōtata tò éu. sarel自体(五二)は認識されなす。Met. VII, 10, 1036a 8-9. h' é' úny éryōōtos kadh' aítēty.*

(五七) 質料が何らかの実在であることはあきらかである。なぜなら生成変化のもとには、その基体となるものがなければならぬからである。Met. VIII. I, 1042a 32-34. *ὅτι ὁ ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη, ὁὔτις ἐν πρώτῳ τῶν ταῖς ἀντικειμένων μεταβολαῖς ἐστὶ τὸ ἄνοξιζέον ταῖς μεταβολαῖς, ...*

(五八) I. q. 8, a. 1c. *Esse autem est illud quod est magis intimum cuiuslibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt.* Cont. gent. I. c. 23, n. 214. *Nihil est formalis aut simplicius quam esse.* 上の場合の「形相的」formaleの意味に関するシルソンとクレーマーの解釈の相違については註(四〇)に述べられた。

(五九) トマスは、アリストテレスの「本質はト・テイ・テイ・エン・エイナイである」*τῆς οὐσίας καὶ τὸ τί τῆς οὐσίας* (Met. I. 3, 983a 27) ということばを解釈して、本質が「何性」といわれるのは、ものはその本質によって「何か」としての「存在」esse quid をもつからであるという。De ente, c. 1, n. 3. *nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur; et hoc est quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, idest hoc per quod aliquid habet esse quid.* つかかなものもそれぞれのある存在 esse によって存在している。しかしその存在は無限定ではなく、「何か」の存在として、たとえば「人間」の存在として、その「何か」によって限定されている。この限定性が本質であり、本質はそのかぎりにおいて「何性」quidditas といわれるのである。被造物においては存在と本質とは、「限定されるもの」―「限定するもの」―「受とされるもの」―「受とるもの」―「現実」―「可能」の関係において区別される。これに対し存在即本質なる神にあっては、存在が本質による限定を受けることはないから、その存在は無限である。I. q. 7, a. 1c. *Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ... manifestum est quod Deus sit infinitus*

... Cont. gent. I. c. 43, n. 360. *Omnis actus alteri inherens terminationem recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. ... Deus autem est actus nullo modo in alio existens: quia nec est forma in materia, ... nec esse suum inheret alicui formae vel naturae, cum ipse sit suum esse. ... Relinquitur igitur ipsum esse infinitum.* トマスによって神の無限とは存在(ハマヤ)の無限にはかならない。神においては、存在を限定する本質はないからである。被造物の場合には、本質はその存在を限定し有限化する役割を演じている。本質のこの存在限定的性格は、「本質とは、それによって、それにおいて、存在者が存在をもつもののものである」De ente, c. 1, n. 3. *essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.* ということばのうち、端的に表明されている。

(六〇) 質料と形相については、アリストテレス『自然学』第一、二巻。『形而上学』第八巻。両者の可能―現実関係については、『形而上学』第九巻。運動と生成との比較については、『自然学』第五巻。実体の生成と附帯性の変化との相違については、『生成消滅論』第一巻。トマスはこれらの書の『註解』において忠実にアリストテレスの意味を解釈し、その基本的命題を受け容れている。

(六一) トマスは、形相が質料に対し、「現実―可能の関係にあるという」アリストテレスの思想を継承している。De ente, c. 2, n. 6. *Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid.* しかしトマスにとって究極的な現実性は形相でなくて存在である。存在はそれのものにとつてその現実性であり、形相の現実性でもある。I. q. 4, a. 1, ad3. *ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum.* それは現実態にとつて、その現実性である。De pot. q. 7, a. 2, ad 9. *hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, ...* 上のように存在が究極的な現実性といわれるのが、いかなるものも存在するべきものになつて現実性を有するからである。I. q. 4, a.

1, ad 3. Nihil habet actualitatem, nisi in quantum est : かくてトマス

Le Thomisme, p. 60-62, 510-517. L'être et l'essence, p. 101-102. 参

においては、形相—質料という現実性の次元と、存在—本質という現実性の次元とがみとめられている。この二つの次元の区別は、トマス哲学を理解するために最も重要なこととして、ジルソンによって強調された。

照、しかしこの二つの次元の関係をもっと詳細に探究する仕事はわれわれに残されている。

一四 存在は本質に対し現実態としてある。すべてのものは存在（エッセ）を有するかぎりにおいて現実的に存在（エクシス）する。ところで神においては、存在と本質との区別はなく、存在がすなわち本質である。このことは神においては、その存在の現実性を制約すべきいかなる可能性もないことを意味する。それゆえ神は純粹に現実的である。このように神を純粹現実態として把える点において、トマスはアリストテレスの思想を継承している。しかしながら仔細に考察すると、両者において神が純粹現実態といわれる意味は同じではない。アリストテレスにおいて神が純粹現実態とされたのは、世界の第一原因であるかぎりにおいてであった。ところでアリストテレスにとって、世界とは質料的世界を意味する。そればたえず動いているものである。動くとは可能態から現実態に移ることである。何物も自分自身によって自分を可能態から現実態に引き出すことはできない。ゆえにそこには、そのものを可能態から現実態に引き出すものがなければならない。それは動かす原因である。他者を可能態から現実態に引き出すものは、それ自体現実的なものでなければならない。それゆえ動かすものは動かされるものに対し、より現実的なものである。ところでその「動かすもの」自体、他者によって動かされるとしよう。その場合、動かすものはより現実的なものである。かくて動かすものと動かされるものの系列によって、より現実的なものより可能的なものとの系列が考えられるが、この系列を無限にさかのぼることはできない。それゆえ系列の終極に、他を動かしながら自分自身は何ものによっても動かされることのないもの、すなわち不動の動者が存在しなければならぬ。ところでもものは、可能態にあるかぎりにおいて動かされ、現実態にあるかぎりにおいて他を動かす。それゆえ、動かされずに動かす第一動者は、いかなる可能性をも含むことなく、純粹に現実的である〔註（五四）参照〕。このようにアリストテレスにおいては、「純粹現実態」としての神は、世界の第一動者として、動いている世界との関連においてみいだされるのである。<sup>(六二)</sup>ところでアリストテレスにとって、動いている

世界とは質料的世界である。ものは質料的であるかぎりにおいて可能態性を有する。それゆえ純粹現実態であつていかなる可能態性をも自分自身のうちに含んでいない神は、いかなる質料をも含まず、質料的世界から分離されていなければならない。非質料的であつて存在する者、それは「理性」(ヌース)である。ゆえに純粹現実態なる神は理性でなければならぬ。理性のはたらきは思惟(ノエイン)である。ゆえに純粹現実態なる神は、自己自身をたえず思惟している理性でなければならぬ。理性なる神がいかにして世界を動かすか。これには様々の解釈が成立ちうるであろう。いずれにしてもアリストテレスにおける「純粹現実態」なる神は、質料的世界に属さずにもかかもその世界を動かしている「理性」として、質料的世界を越えてみいだされるものなのである。

(六一) アリストテレスの著作の中には「純粹現実態」actus purus にあたる用語はない。しかし『形而上学』第一二卷第六章に、第一動者の実体は可能態ではなくて現実態である。また質料を含まない、といわれている。 *ἐπιπέτρα τὰ πρὸς τὸ θεῶν ἐστὶν ἐν αὐτῷ, θεὸς ἄρα ἐστὶν ἀπὸ τῆς κοινότητος ἧς ἡ οὐσία ἐπιπέτρα. ἐστὶ τὰ αὐτῶν ταῦτα θεὸς τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἕνα ὄντος* (1072b 19-21). その実体が現実態であることきものは、当然「純粹現実態」でなければならぬ。

(六三) 『自然学』においては、第一動者は不可分で部分も大きさもまた

ないといわれている。 *Phys. VIII. 10, 267b 25-26. ἀίωνα ἕρτων ἐστὶ καὶ ἀίωνα καὶ οὐδὲν ἐγὼ λέγωσθαι*. しかしそれが「理性」であるということには積極的に語られていない。『形而上学』第一二卷七章においては明白に、「この実体が「理性」であり「神」であるといわれている。それは最高の理性であるからたえざる思惟の現実態にあり、またその思惟の対象は思惟する理性そのものである。それゆえこの理性は、思惟する自己を思惟する思惟、すなわち「思惟の思惟」である。 *αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴρεται ἐστὶ τὸ κινῆσθαι, καὶ ἕρτων ἡ νόησις νόησας νόησις* (1074b 38-39).

一五 トマスもまた同じ仕方で、世界の動きの第一原因として神をみいだしている(註(五四)参照)。しかしトマスにとって、神が世界を動かすということは、単に質料的世界に存在する物を動かすことにかぎらない。トマスにとって神が万物の第一原因であるということは、単にアリストテレスの意味で「動いている世界」の動因であることではなく、むしろこの「存在する世界」において存在しているすべての存在者をして「在らしめている原因」という意味での「存在原因」causa essendi であることである。<sup>(六四)</sup>したがって神は、単に動かされて動いているものみの原因であるのみならず、およそ存在せしめられて存在するすべてのものみの原因である。単に質料的世界の存在原因であるのみでなく、非質料的世界の存在原因でもある。<sup>(六五)</sup>すなわち質料的と非質



料的たるとを問わず、およそ存在せしめられて存在するもの、つまり全被造的世界の存在原因である。したがって神が純粹現実態であるということは、アリストテレスにおけるように、動かされずして動かすがゆえにはなく、むしろ、在らしめられずして、在らしめるがゆえにいわれる。かくて神が純粹現実態であるということは、アリストテレスのそれとはことなる世界との関連において、すなわち「存在する世界」との関連においていわれる。アリストテレスにおいて、純粹現実態としての神は、質料的世界の原因であつてしかもこの世界を超越するものとして「非質料的なるもの」つまり純粹形相としての「理性」であつた。トマスにおける神はこれに反し、単なる非質料性をもつてその本質規定とすることができない。なぜならば神は、単に質料的世界の原因としてこの世界を超越するのみならず、また非質料的理性的存在者の存在原因としてこれらのものをも超越するからである。それゆえ神はたしかに非質料的なものであり理性的なものであるけれども、逆に「理性」がすなわち神であるとはいえない。「存在の世界」の第一原因たる神には、このことばの最もすぐれた意味における「存在」esseが帰せられる。かくて神が純粹現実態であるといわれるとき、その意味は、アリストテレスの場合のように「純粹形相」としての純粹現実態ではなくて、「存在」の純粹現実態となっているのである。<sup>(六六)</sup>

(六四) 『能力論』第三問五項においては、神が万物の存在原因であることば、プラトン、アリストテレスおよびその後継者たちによってそれぞれ別の仕方で論証されたといわれている。De pot. q. 3, a. 5c. Posteriorum vero philosophi, ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis: et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent, ... これによればプラトン、アリストテレスは既に創造という意味での存在原因の認識に到達していたとトマスは考えていたようにも受取れる。しかるに『神学大全』第一部においては、プラトン、アリストテレスとトマス自身の「存在」の理解の相違が明確に自覚されている。トマスはこう。古代の自然学者たちは世界の変化的相に

注目し、その原因を探究した。彼らの探究したのは、ものが「そのようにある」*tale esse* ことの原因であつた。プラトンとアリストテレスとは更に深く、事物の生成の原因を探究した。彼らがイデアとか実体的形相とか呼んだものは、ものがちやむやん「*何のものとつてある*」*hoc esse* ことの原因であつた。しかし彼らは、第一質料の存在原因にまでは思い及ばなかつた。しかるに或る人々(そのうちにトマス自身が含まれる)は更に深く、質料と形相、および諸附帯性を全部含む全き意味での「有」*totum ens* の存在原因を考へるに到つた。I. q. 44, a2c. Hoc igitur quod est causa rerum in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam

secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo.

トマスが「存在原因」という場合の「存在」はそれゆえ「全き有」のもっている存在の全体、「全き存在」totum esseである。かかる存在に對立するものは何もなく、全き無(nihil)である。かかる存在と無との對立は、変化や生成の次元においては未だあらわれず、創造の次元においてあらわれてあらわれる。この点について拙論『無からの創造』第八章(哲学研究五一六号、昭和四五年) p. 421 参照。

(六五) 知性実体は非質料的であって質料の世界に属さず、したがって質料的事物に固有な生成変化はしないが、神のように存在そのものではなく、形相と存在とから合成されているから、神から存在を受けて存在する。ゆえに神は、非質料的な知性実体の存在原因でもある。De ente, c. 4, n. 27. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum; ... Patet

ergo quod intelligentia est forma et esse; et quod esse habet a primo ente quod est esse tantum; et hoc est causa prima, quae Deus est.

(六六) オーエンズは、前掲書「註(五〇) 参照」において、この二つの「現実態」を比較する見地からアリストテレス形而上学の性格を規定して次のように述べている。In a philosophy which is conditioned by this fundamental doctrine of Being, the absence of any treatment of existence is inevitable. But this deficiency becomes apparent only when Aristotelian thought is regarded from a later historical viewpoint. What can be known and contemplated for the stagirite is form, even though understood as act. ... what is not form, or reducible to form, has no interest for the Primary Philosophy. ... An act, like that of existence, which is irreducible to form has no place in the Primary Philosophy or in any other science (p. 296).

#### 四

一六 トマスにおける神の諸規定のうち、最も重要なものは「自存する存在そのもの」ipsum esse per se subsistens と「純粹現実態」actus purus とである。前者はプラトンの、後者はアリストテレス的な規定である。しかしトマスはこの両者から神の思想そのものを継承してのではない。彼が継承したのは基本的な「考え方」ないし対象の「把え方」であり、その考え方に従いながらも神は、先人とはことなる次元において規定されている。それはトマスの存在の世界に移されて「自存する存在そのもの」としての神になっている。「本論文第二章」。アリストテレスの純粹現実態は、質料的自然的世界の第一原因としてみいだされる純粹形相ないし「理性」としての神であった。それはトマスにおいては、「在らしめられて在る」被造的存在の世界の存在原因としての「存在」

の純粹現實態になっている〔第三章〕。このようにプラトンとアリストテレスとの基本的な考え方がトマスの存在の世界に適用されることによって、「自存する存在そのもの」と「純粹現實態」という神の二つの規定がえられたのである。ところで、プラトンとアリストテレスとのこの基本的な考え方がトマスの存在の世界に適用されることによって、この二人の先人において和解しがたく対立していた思想が、トマスにおいて和解される。すなわちプラトンの「自存するイデア」とアリストテレスの「純粹現實態」とは、和解しがたい概念であつたが、トマスにおける「自存する存在そのもの」と「純粹現實態」とは、融合して一つの「神」となっているのである。いかにしてそうなりえたかを次に考察しなければならぬ。そのためにはまず、プラトンの「自存するイデア」とアリストテレスの「純粹現實態」とは、いかなる意味で対立していたか、またその対立の原因は何であつたかを考えてみなければならぬ。プラトンのイデアは、可知的世界に永遠不変の仕方では存在するものであつた。イデアを分有する個物は可感的世界に在るが、この世界はたえず轉變しているから、眞実の意味で存在しているといえない。しかしそれにしても、轉變する世界のなかで、あるいは「これ」といわれ、あるいは「それ」といわれるものがある以上、そこには何か存在するものがなければならぬ。轉變する世界のなかにも何か轉變しないものがなければならぬ。もとよりそれは完全な意味で「とどまるもの」ではないにしても、やはり何らかの恒常性を有するものでなければならぬ。この恒常性の根拠がイデアである。轉變する世界のうちに何らかの仕方では存在するものは、イデアを分有するかぎりにおいて有限な恒常性をもつのである。それゆえプラトンの世界観においては、轉變する可感的世界と恒存する可知的世界とが、明瞭に區別される。一方には他方が分有されているが、それにもかかわらずこの二つの世界は、絶對的に分たれているのである。<sup>(六七)</sup>そこで問題となるのは、この斷絶する二つの世界がいかにして關係し、一方が他方を分有し反映するようになるかということである。イデアの世界を可感的世界に分有させ、反映させる者は何であるか。イデアの世界そのものは、可感的世界を超越するから、それ自体自己を可感的世界に分有させる原因とはなりえない。それゆえプラトンの哲学においては、斷絶するこの二つの世界を何らかの仕方では媒介し、一方を他方に分有せしめる第三者の存在が要請されてくる。永遠の世界を眺めながら、それを手本にしてこの世界を造るといふデミウル

ゴスは、この第三の存在者としてあらわれるものである。<sup>(六八)</sup>

三六

(六七) プラトンにおける二世界の断絶の問題は、存在するのはイデアだけであるという思想を徹底すれば解消する。その場合には、可感的世界は存在しないことになり、二世界の対立もなくなるからである。この世界は真実の世界の「影」であるという『ポリテイア』第七巻のたとえ(515c)は、かかる解釈を支持するように思われる。しかしこの解釈に対しては反論が提起される。もしも可感的世界が全然存在しないとすれば、それについて何かを考えたり語ったりすることもできない筈ではないかと。だから可感的世界も何らかの存在性をもつてなければならぬ。事実『ティマイオス』においては、存在と場所と生成とが、三つ三様の仕方 で存在する、*ou te kai yōnau kai yēstou eivai, toia tōnēi...* (52d) といわれている。ここに「存在」とはイデアの世界、「生成」とは可感

的世界である。それは真実の意味で存在するものではない。*ōntōs de oōntōte ou* (28a) にしても、やはり存在 *eivai* している。しかしその存在はイデアの存在とはことなる。ゆえにイデアの世界と可感的世界とはやはり断絶しているといわなければならない。そしてこの二つの世界の区別の原理として考えられるものが「場所」である。前掲論文『無からの創造』第三章(哲学研究五一五号) p.10-11 参照。  
(六八) デミウルゴスは永遠の存在を眺めながら、世界を造つた。Tim. 29 a. *ei meū ōn kalōs eortu ōde ō kōtōs ō te dnymanōtēs aradōs, ōnōu ōs pōs to ādōu ēgāstou.* デミウルゴスは世界の諸原因のうちで最もすぐれた原因である。*ō meū pōo kalōtōs tōu yevōtōu, ō ō āpatōs tōu arōu* (29a).

一七 アリストテレスの哲学は、このようなプラトンの存在論の批判の上に成立つ。アリストテレスによれば、デミウルゴスは神話であり、真面目な哲学的議論に値しない。<sup>(六九)</sup> 問題はなぜプラトンがこのような神話を導入しなければならなかったかにある。その原因は、プラトンがイデアの世界を可感的世界から分離し、それ自体独立別箇の世界とした点にある。イデアの自存という考え方は不合理である。それゆえアリストテレスは、たとえば「人間自体」とか「白自体」とかいうようなものが、可感的世界から離れて独立に存在するという思想を徹底的に論駁する(註(四四)参照)。彼は生成消滅する世界の構造を、イデアの分有によってではなく、形相と質料との現実——可能関係という考え方によって説明する。ものが自然界に生成するとは、可能態にある質料がそのものの形相を受けて現実的にそのものに成ることであり、消滅するとはその形相を失うことである。ところでものが可能態から現実態に成るためには、そこに成らしめる原因がはたらいていなければならない。他者を現実態に成らしめる原因たるものは、それ自体既に現実態になければならない。ところでもしそのものが、それ自体として現実態に成らしめられているのだとすれば、さらにそのものを現実態に成らしめる原因がなければならない。そのものはより大なる現実態的性格を帯びる筈であ

る。かくて、ものを可能態から現実態に成らしめる原因の系列が考えられるが、この系列を追って無限に進むことは不可能である。それゆえこの系列の究極に、他者によって現実態に成らしめられるのでなく、それ自身によって現実態にあるもの、純粹現実態が措定されなければならない〔本論文一四節参照〕。この論証からもあきらかのように、アリストテレスにおける純粹現実態としての神は、プラトンのイデアのように可感的世界を超越する存在ではなく、デミウルゴスのように可感的世界と可知的世界とを媒介する第三の者でもない。それは、自己自身が純粹に現実的であるために、他の一切のものを動かす原因である。純粹現実態としての神も、その非質料性のゆえに可感的質料的世界を或る意味では超越している<sup>(七〇)</sup>。しかしそれはプラトンのイデアのように可感的世界と断絶するものではなくて、可感的世界を越えながらこれを包み、包みながらこれを動かしている。それは「超越」というよりはむしろ「包越」とでもいべきであろう<sup>(七一)</sup>。イデアの世界は可感的世界から隔絶するがゆえに、両者の間には、デミウルゴスが介入することができ、また介入しなければならなかったが、純粹現実態としての神と可感的世界との間には、デミウルゴスの介入する余地はなく、またその必要もない。たとえ何らかの媒介者が介入するにしても、それは「動かされながら動かす」という性格をもった第二次的諸原因 *causae secundae* のみである。かくてプラトンの「自存するイデア」とアリストテレスの「純粹現実態」とが、和解しがたい概念であることはあきらかである。

(六九) アリストテレスによれば、プラトンのデミウルゴスは「たわぶ」と<sup>と</sup> *Met. I, 9, 991a 20-23. τὸ δὲ κέρον παραδείγματα αἰτῶν εἶναι καὶ μετέχειν αἰτῶν τῶν κωλύοντων ἐστὶ καὶ μεταφορῶς κέρον ποικιλιάς. τί γὰρ ἐστὶ τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὴν τοῦ κέρου ἀποβλήτου; ἡ δὲ ἑὴν ἄνα πλατόν* 批判がなされるアリストテレスの存在論的立場について、前掲論文『無からの創造』第四章(哲学研究五一五号) p. 321 参照。  
(七〇) アリストテレスの神の世界超越性は、それが可感的質料的世界から「分離されて在る」*κεχωρισμένη* という語によって示される。世界が時間的可変的であるのにそれは水速下動であり、世界が大きさと部分をもつのにそれは大きさも部分もたない。それゆえ神は本質的に世界か

ら区別されているという意味で世界を超越する。 *Met. XII, 7, 1073a 3-7. ὅτι γὰρ οὐκ ἐστὶν οὐσία τις ἀίδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων. δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγιστος οὐδὲν ἔχειν εὐδαιμονίας ταύτην τῆν οὐσίαν ἀλλ' ἀμεροῦς καὶ ἀδιαιρέτου ἐστὶν...*  
(七一) アリストテレスの神の世界超越性は、それが可感的質料的世界の総体としての天球の「周辺にある」*ἐν κύκλῳ εἶναι* という語によって示されている。 *Phys. VIII, 10, 267b 6-9. ἀνδρῆν ὅν ἢ ἐν μέσῳ ἢ ἐν κύκλῳ εἶναι. αἰτῶν γὰρ αἰ ἀπογὰι. ἀλλὰ τὰ γύρωτα κινεῖται τὰ ἐγγύστατα τὸ κινούμενον. ταύτην δ' ἢ τὸν κύκλου κίνησις. ἐκεῖ ἀπα τὸ κινεῖται. 彼はこの結論に、長い困難な推論をへて到達しているが、それは「動かすものと動かされる*

ものとは接触していなければならない」(『自然学』第七卷一章)とする

かぎり、そこから必然的にみちびき出される結論であった。

一八 しかるにトマスにおいて、プラトンのイデアの系統を引く「自存する存在そのもの」という神の概念と、アリストテレス哲学の系統を引く「純粹現実態」という神の概念とは、プラトンとアリストテレスにおけるように対立せず、むしろ融合して一つの神の概念となるのであるが、それはいかにしてであるか。またその融合の根拠はどこにあるかを次に考察しよう。まず、「自存する存在そのもの」*ipsum esse per se subsistens* は、「分有された存在」*esse participatum* に対していわれる。被造物はすべて、存在(エッセ)を分有することによって存在(エクシステレ)する。ゆえに被造物における存在は、分有された存在である。したがって被造物における存在は、それとして自存しない。自存するのはその存在(エッセ)を分有している者 *esse participans* としての「存在者」(エンス)であって、「分有された存在」*esse participatum* ではない。これに対し、神の存在は分有された存在ではない。神は他者から存在を受けて、その存在によって存在するのではない。神はまさに存在そのものであるから、存在によつて存在するのではなく、存在そのものとして存在する。すなわち自存する。これが「自存する存在そのもの」ということの意味であった(一〇節参照)。ところでこの「自存する存在そのもの」は、まさしく「純粹現実態」にほかならない。なぜならば、存在は本質に対し現実—可能の関係にあるから、存在と本質とが区別され、両者から合成されている被造物にあっては、それが存在(エッセ)を受けて、存在(エクシステレ)するものであるかぎり何らかの可能態性を含んでいるが、存在と本質とが区別されず存在がすなわち本質である神は、いかなる可能態性をも含まず、したがって純粹現実態となるからである(一五節)。かくて「自存する存在そのもの」と「純粹現実態」は、トマスにあっては対立せず、むしろ同一の神の異なる側面からの規定として融合する。ではこの融合のさらに深い根拠はどこにあるか。それは、この二つの規定が、いずれもトマスの存在(エッセ)の次元において考えられている、という点に存する。イデアがそこにおいて自存すると、プラトンによつて考えられた世界は可知的世界であり、それは可感的世界と隔絶していた。アリストテレスの考えた純粹現実態としての神は、質料的自然界を動かしている第一動者として、この世界を越えながらそれを包むものであった。それはプラトンのイデアの世界のように、

可感的世界を隔絶するものではなかった。プラトンの自存するイデアの思想とアリストテレスの純粹現実態の思想とが相容れなかったのは、イデアがそこに在ると考えられた世界と、純粹現実態がそこに在ると考えられた世界とがことなる世界であったからである。しかるにトマスにおいて、「自存する存在そのもの」なる神がそこに在ると考えられる世界と、「純粹現実態」なる神がそこに在ると考えられる世界とは、いずれも同じ「存在する世界」である。すなわち「自存する存在そのもの」なる神も、「純粹現実態」なる神も、いずれもわれわれがそこに存在（エクシステレ）している「存在する世界」の存在の第一原因 *prima causa essendi* として考えられるものであり、同一のものである。前の規定はその同一のものを、自存という存在仕方の側面から捉え、後の規定は現実—可能という見地から捉えている。捉えられる側面はことなるにしても、そこに捉えられているものは同じである。ゆえにこの二つの規定は両立する。

一九 ではその同じものが、この二つの異なる規定によって捉えられうるその根拠はどこにあるのであろうか。それはトマス哲学を支えている次の二つの根本命題にあると思われる。すなわち、(一) 神は存在そのものである。(二) 存在がすなわち現実態である。(一) の命題からして、神はその本質によって存在であること、したがって「自存する存在そのもの」であることがみちびき出される。(二) の命題からして、存在そのものである神は現実態そのものであり、したがって「純粹現実態」であることがみちびき出される。それゆえこの二つの命題は、そこからトマスにおける二つの重要な規定が引き出される根本命題である。ではさらに、この二つの根本命題そのものは、どこからえられたのであろうかを考えてみよう。それは結局、トマス自身の神の根本的把握に根ざしていると思われる。その根本的把握そのものはどこからえられたかと問われるならば、それはトマス自身の主体的な神体験によるものであり、それについてわれわれは何もいうことができない。ただその主体的な神体験がトマスにあっては、かの『出エジプト記』の「在りて在る者」という神自身による神の性格の啓示によって支えられ、いわば保証されているということは、トマス自身の引用からしてあきらかである。神は、「汝は何者であるか」というモーゼの問いに対して、

「私はこれこれのものである」と答えずに、端的に「在る者」と答えた。「在る」ことが神にとっては、まさしく神のそれである。「ある」ことなのである。この神の答のうちにトマスは、神にとつては「在る」esse<sup>(七二)</sup>がその本質 *essentia* であるという真理を読みとるのである。では神の「在る」とはいかなることか。それはそう簡単に答えられない。しかしトマスが神の「在る」ことを、神の現存 *praesentia* として受けとっている箇所のあることは注意されなければならない。<sup>(七三)</sup>「在る者」という神の答において、神が何であるか、すなわち、神の本質の内面はまだ知らされていない。しかしあきらかであるのは、神がここで神自身を現存を示したもうたことである。トマスが「在る」ことを現実態として把握する端緒は、まさに彼が神の現存にふれたことにあるのではなからうか。「在りて在る者」なる神とはトマスによれば、現存したもう者、現存することがその本質である者である。かくてトマスによつて神は、すべての現実存在に現存する現実存在の根原として、現実存在そのものなる者、すなわち純粹現実態として把えられる。神以外のすべてのものは、この現実存在そのものなる神を根原とし、それによつて在らしめられている存在者として、現実存在そのものなる神との現存的関係のうちに把えられるのである。<sup>(七四)</sup>

(七二) 『神学大全』第一部一三問一一項においてトマスは、モーゼに啓示された「在る者」*Qui est* という名が、神の名として最も適切である所以を論じているが、その第一の理由としてあげられるのは、この名が何らかの形相ではなく存在そのものを示しているということである。  
*hoc nomen Qui est triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem, propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. 普通 あらむのにひびくその何たるかが説明される場合、「それは…である」と語られるが、この「…」はそのものの形相を示している。トマスはこの「…である」ということをそのものの存在が「…」という形相によつて限定されることであると考へる〔註(五九)参照〕。しかるに神によつて、何であるかと問われて「在る者である」と答えられる場合には、「在る」と区別されたいかなる形相も示されていない。ゆえに普通の述語づけの觀念に従えば述語に*

なっていない。しかしこれは神の場合にかぎって、最も適切な述語となる。なぜなら神においては存在即形相であつて、その存在を限定すべき存在と区別された限定原理はないからである。それゆえ別の箇所では、「在る者」という名は、神の存在を限定せず、示すがゆえに、神の名として最も適切であるとつわられてゐる。De pot. q. 7, a 5c. et propter hoc, nomen Qui est, maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, sed significat esse indeterminate,...

(七三) 『神学大全』第一部一三問一一項において、「在る者」が神の名として最適である第三の理由として、「この名が神の現在の存在 esse in praesenti を示す」ことがあげられてゐる。Tertio vero, ex eius consignificatione, significat enim esse in praesenti: et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non novit praeteritum vel futurum, ut dicit Augustinus in V de Trin. 神の現在の存在(in praesenti)とは、一二の意味



に解される。(1) 神の存在そのものが、過去も未来もなくいつも現在であるという意味。これはアウグスティヌスの解釈であり、トマスはここではその解釈に従っているように見える。(2) 神が万物に現在のに現存する *praesentialiter adesse* という意味。トマス自身の意図はむしろこの方にあると思われる。『ミルナルドウスへの答』 *Responsio ad Bernardum* においてトマスは『出エジプト記』の「在る者」を引用している。「神においては過去も未来もない。すべての過去と未来とは神に現在のに現存する」 *nec in eo inveniuntur praeteritum et futurum; sed praesentialiter omnia futura et praeterita ei adsunt; sicut ipse Moysi famulo suo dixit (Exod. 3, 14): Ego sum qui sum (n. 948)*。トマスにおける「現在の現存」の意味については、『神学大全』第一部八問一項参照。

(七四) 現代の聖書学者は、「在る者」の存在論的解釈を斥けて、ここにイスラエルの民に対する神の現存の意志表示を認める。アイヒロットはいう。「この問題とされているのは、自己原因性、絶対的存在、自己規定といったような形而上学的存在ではない。モーゼに対する神の意志表明 *Willenserklärung*、*アッラハ*の問題なのだ。」*«Ich bin, der ich bin.»* とは、「私は現実だ、本当にアッラハだ。」*«Ich bin, der ich bin.»* とは、「お前たちを助け、お前たちのために働く準備をしてここにいます。」*Ich bin wirklich und wahrhaftig da, bin bereit zu helfen und zu wirken, wie ich es von jeher war. アッラハはアッラハだ。」* *W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, I, 8 Aufl (1967) p. 118.* フォン・ラードも、この箇所を哲学的に解釈するのは、全く非旧約聖書的である。Das wäre völlig unalttestamentlich. という。アッラハで神が「在る者」と

いわれる場合の「在る」とは、絶対的孤立的な神の存在ではなくて、人間に対しておかかわりを持ち、これにはたつきかける存在を意味し、神が「在る」とは、「私はお前たちのためにここにいます」*ich werde für euch dasein. アッラハはアッラハだ。」* *G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, I, 5 Aufl (1966) p. 194.* 聖書本文の意味は恐らくその通りであろう。トマスが「在る者」という神の名のうちに、神における存在と本質との同一性という根本命題を読みとるのは、あくまでも哲学に属することであって旧約聖書そのものに属することではない。しかしながら、彼の哲学的思索に生命を与えている神存在の観念内容は、意外に聖書的である。トマスの哲学的思索の根底には、彼自身の主体的な神体験があるように思われる。モーゼにとってシナイ山上の啓示は、単なる神の名の伝達ではなくて、まさにその「在る者」との出会いであり、主体的体験であったように、トマスにとっても「在る者」は単なる哲学的思索の対象ではなくて、主体的体験であったように思われる。しかしその体験を「主体的に受けとめる」だけでなく、それを対象化し、普遍化し、それをもとにして存在論の体系を築き上げること、そこにトマスの使命があった。その使命を果すことこそは、トマスにとって、「在る者」の主体的体験を真の意味で「主体的に受けとめる」ことであり、それをもとにして「主体的にはたらく」ことであった。われわれは次に、同じ「在る者」についてのアウグスティヌスの、トマスとは異なる解釈を考察するが、そこでもわれわれはその解釈の根底に、アウグスティヌス自身におけるアウグスティヌスとトマスとの「共通性」を示すこと、それがこの論文の目的である。

## 五

二〇 これまでわれわれは、トマスによる「在りて在る者」の解釈をみてきたが、ここで当然問題となるのは、トマスと並び

中世哲学の柱をなすアウグスティヌスが、『出エジプト記』の同じ箇所をどのように解釈しているかということである。アウグスティヌスは多くの点でトマス思想に大きな影響を与えているが、「在る者」の解釈についても、両者の間に何らかの関係がみとめられるであろうか。みとめられるとすれば、それはいかなる関係であろうか。また両者の解釈はそれぞれいかなる特色を有するであろうか。これらの問題が浮び上ってくるのである。ところで、「在る者」としての神についてのアウグスティヌスとトマスの解釈の比較という仕事は、既に先人によってこころみられている。その代表的なものとして、ジルソンとアンダーソンの研究があげられる。<sup>(七五)</sup> まずジルソンは、「在る者」の解釈におけるアウグスティヌスとトマスの相違を強調している。彼によれば、両者の解釈は根本的に異なるのであって共通性はみとめられない。そしてこの解釈の相違は、アウグスティヌスとトマスとの存在（エッセ）の捉え方の相違にもとづくものであり、このことは両者の哲学の性格の根本的相違を規定するといふ。<sup>(七六)</sup> アンダーソンの研究は、このジルソン説に対する根本的批判の上に成立っている。彼によればジルソンは、アウグスティヌスとトマスとの共通性と内的連関を全く見落している。「在る者」の解釈において両者は対立するどころか実質的には同一の基盤に立っているのである。われわれは以下において、まずジルソン説を考察し、その問題点を指摘する。次に、アンダーソンのジルソン批判と彼自身のアウグスティヌス解釈を考察しよう（本論文第八章以下）。私自身は、既に久しい以前から、ジルソンのアウグスティヌス解釈に不満をいだいていた。<sup>(七七)</sup> 最近アンダーソンの研究を一読するにおよび、日頃自分の感じていたことがそこに明瞭にかつ具体的に表現されているのを見て、非常な愉快を感じたのである。もしアンダーソンの研究を読まなかったならば、或る程度の自信をもってこの論文を発表する気になれなかったかも知れない。それゆえアンダーソンの所説には全面的に賛成であるが、しかし私自身アウグスティヌスとトマスとの「在る者」の解釈について、アンダーソンがその書のうちに述べている以外のことを考えている。結論を先にいえば、アウグスティヌスとトマスとは「在る者」の解釈について、二重の観点から比較することができると思う。一つは、アウグスティヌスからトマスへと発展し完成してゆく側面である。アウグスティヌスの「在る者」の解

積のうちには、彼自身それを十分に了解しながらしかしその表現のうちにはあらわれないものが残っていた。トマスの解釈はこのアウグスティヌスがいわんとしていいえなかったものを明瞭に表現したのである。その意味でトマスの「在る者」の解釈はアウグスティヌスのその完成であり、このかぎりにおいてわれわれは、アウグスティヌスに対するその完成者としてのトマスの優位をみとめなければならぬ。しかし他面、アウグスティヌスの「在る者」の解釈は、全面的にトマスのうちに吸収されつくしたのではなく、トマスによって吸収されなかつたものが残されている。それはジルソンもアンダーソンも言及していないが、私にはアウグスティヌスの解釈を特色づけるきわめて重要な要素であると思われる。それについては、この論文の最後に述べることにする。以下、アウグスティヌスの「在る者」の解釈についての考察を、次の順序ですすめてゆこう。(一)ジルソン説とその批判〔五―七章〕。(二)アンダーソン説とそこに残された問題〔八―一〇章〕。(三)アウグスティヌスとトマスの「在る者」の解釈の比較〔一一章以下〕。

(七五) ジルソンのアウグスティヌス・トマスに関する見解は、一九四一年頃を転機として大きく変る。彼はその研究をデカルトに及ぼしたスコラ哲学の影響の実証的研究をもって始めた。それとともに中世哲学の研究をすすすめ、*Le thomisme, introduction au système de St. Thomas d'Aquin* (1919), *La philosophie au moyen âge* (1922) *La philosophie de St. Bonaventura* (1924), *Introduction à l'étude de St. Augustin* (1929), *La théologie mystique de St. Bernard* (1934) 等を相づいで発表し、この間、一九三二年には名著『中世哲学の精神』*L'Esprit de la philosophie médiévale* を出した。これらの著作を通じて彼のアウグスティヌス・トマスについての見解をうかがうに、両者の存在論的立場を明瞭に対立させる様子はない。一九二六年に彼は、『聖トマスはなぜ聖アウグスティヌスを批判したか』*Pourquoi st. Thomas a critiqué st. Augustin* という論文を発表し、この論文が (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (1) p. 5-127) 取り扱われ

ているのは認識論に関することで、存在論の次元における断絶にまでは言及されていない。むしろ両者の存在論上の共通性が強調されているのである。特に、*L'Esprit*…第三章 *L'être et sa nécessité*, p. 53, note 2 参照。しかるに一九四一年発表された『神と哲学』*God and Philosophy* においては、両者の存在論上の相違が指摘され、アウグスティヌスの存在概念はトマスのそのように *existential* ではなく *essential* であるといわれる (同書 p. 61)。さらに翌年出版された『ル・トミスム』第四版においては、旧著は大巾に改訂されている。旧著においては、トマスの存在のエクシステンティアルな性格については殆んど言及されず、そこに叙述されたトマス哲学はむしろ余りにもエッセンティアルな色彩のものであったのに対し、第四版では特にあらたな章 *Existence et réalité* を設けて、トマス存在論の性格をエクシステンティアル、アウグスティヌスのそれをエッセンティアルと規定し、両者の存在論的立場を鋭く対比させている。それ以後彼はあいついで旧著の改訂版を出す、それ

らにおいてエクシステンティアリスム―エッセンティアリスムの対立図式がたらぬかされている。一九四八年『有と本質』L'être et l'essence は、トマスのエクシステンティアリスムを最高の哲学的立場とする見地から、古今の哲学説を批判したもので、われわれはその博識に驚くとともに、その哲学的思索の単純さに失望する。それ以後ジルソンはなお多数の著作を発表しているが、基本的図式は変わらない。彼は文献を広く読み、手ぎわよくまとめるが、テキストを深く読んではないという印象を受ける。むしろ前期の著作の方が充実している。アンダーソン James F. Anderson は、トロントで学んでいるから、おそらくジルソンの指導も受けたであろうが、『聖アウグスティヌスと存在』St. Augustine and Being (1965) において、ジルソンのアウグスティヌス解釈を鋭く批判している。

(七六) ジルソンはいう。両者の存在論的立場の相違は、その「在る者」

の解釈において明白にみとめられる。Le thomisme. Séd (1947) p. 124. Mais l'histoire nous permet de l'observer pour ainsi dire in viso, en comparant l'interprétation essentialiste du texte de l'Exode à laquelle saint Augustin s'est finalement arrêté, avec l'interprétation existentielle du même texte qu'à développée saint Thomas d'Aquin. ここで両者の立場は、エッセンティアリストとエクシステンティアリストとして対比せしめられている。ジルソンのいわゆるエッセンティアリスム、エクシステンティアリスムの意味は、以下の考察において明らかにされるであろう。この場合のエクシステンティアリスムはいわゆる「実存主義」とはさしあたり何の関係もない。

(七七) 拙論『聖トマスにおける esse と existerre について』追記(一一)『哲学研究四四三号、昭和三十一年』p. 639-640 参照。

二一 ジルソンは「在る者」についてのアウグスティヌスとトマスの解釈の相違と、その相違が有する重要な意味について、

数多くの著作のなかで述べている。そのうちジルソン説を知るのに最も適当と思われるのは、『ル・トミスム』Le thomisme と、

英文で書かれた『中世キリスト教哲学史』History of Christian Philosophy in the Middle Ages とである。<sup>(七九)</sup> 前者においては、

アウグスティヌスとトマスとの「在る者」の解釈について詳細な比較的考察が行われているし、後者においては、簡潔な叙述のうち両者の相違点が要約されている。ここではまず『哲学史』によってジルソンの見解の要点をとらえ、次に『ル・トミスム』における所論の考察にすすむことにしよう。『哲学史』においてジルソンは、アウグスティヌス哲学の特色をプロティノスおよびトマスのそれと比較して次のようにいつている。アウグスティヌスは哲学的にプロティノスの深い影響を受けている。しかし同時にまた彼は聖書によって神を「在る者」であると信ずるキリスト者であった。このことが彼のプロティノス受容の仕方によって彼の存在論はプロティノスのそれと異なる性格のものとなった。その相違は次の点に在る。(一) プロティノスは「存在」

の上に「一者」を置く。彼にとって「一者」こそは「存在」をも越える究極のものである。これに対し、「在る者」を最高のものと信ずるアウグスティヌスにとっては、「存在」を越える究極のものはない。しかし彼はプロティノスの「一者」を否定するわけではない。ただその「一者」が「存在」を越えるという説をみとめないのである。かくてアウグスティヌスにおいては、「在る者」がすなわち「一者」となる。<sup>(八〇)</sup> (二) プロティノスにおいて「一者」に帰せられていた自己同一性と永遠性とはアウグスティヌスにおいては「在る者」なる神に帰せられる。彼にとって自己同一性と永遠性とは「在る者」なる神の本質の特徴となる。<sup>(八一)</sup> ここからまた、(三) 存在論の問題も、プロティノスとアウグスティヌスとは異ってくる。プロティノスにおいては、一なる者と多なる世界との関係が問題であった。これに対しアウグスティヌスにおいては、永遠なる神と時間的世界との関係が問題の中心となる。<sup>(八二)</sup> トマスはこの二者いずれとも異なる。トマスは「在る者」を「存在の純粹現実態」として把える。したがってトマスにおける根本問題は、純粹現実存在と分有された現実存在との関係になる。<sup>(八三)</sup> 要するに、プロティノスにおいては一と多、アウグスティヌスにおいては永遠と時間、トマスにおいては純粹現実存在と分有された現実存在との関係が、存在論の根本問題である。そしてアウグスティヌスとトマスとの相違は、前者が「在る者」における「在る」(エッセ)ということを変性として把えるに対し、後者がそれを現実態として把えることのうちに端的にあらわれている。

(七八) *Le thomisme, introduction au système de saint Thomas d'Aquin, 1<sup>er</sup> éd (1919), 2<sup>ed</sup> (1922), 3<sup>ed</sup> (1927)*. 第三版までは頁数は漸次増加しているが内容の實質的変化はない。しかるに第四版(1942)においては根本的改訂がほゞなされ「註(七五)参照」副題も *Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin* と改められ頁数も増大している。以下の引用においては第五版(1947)を用いる。内容的には第四版と殆んど変わらない。

(七九) 「キリスト教哲学」の概念はジルソンにおいて独自の意味をもつ。それは一九三〇年代のいわゆる「キリスト教哲学論争」の試練を経て確立されたものである。それについて *L'esprit de la philosophie*

*médiévale*, 2<sup>ed</sup> (1944) 第一、二章に詳しい。戦後ジルソンは「キリスト教哲学」の名のもとに、生涯の研究をまとめようとする意図を示している。すなわち、一九五五年『中世キリスト教哲学史』、一九五七年『聖トマスのキリスト教哲学』 *The Christian Philosophy of Saint Thomas Aquinas*、一九五九年『聖アグスティヌスのキリスト教哲学』 *The Christian Philosophy of St. Augustine* を出している。以下の引用は一九五五年版を用いる。

(八〇) 前掲書 p. 70. According to Plotinus, the absolutely first principle was the one, which he posited above even being. Now, in the mind of a Christian, there is nothing above God, and since we know from

Scripture that God is He who is, we also know that the absolutely first principle is being. Naturally, Augustine admits that God is the one, but he does not subordinate being to the one: rather, he identifies the one with Being.

(八一) 前掲書 p. 71. Augustine applies to God the Plotinian notion of being, conceived as entity itself, always identical with itself, that is, both eternal and unchangeable. Eternity and immutability will always remain the two main attributes of God in the doctrine of

St. Augustine.

(八一) 前掲書 p. 71. In a doctrine where God is, before anything else, eternity and immutability, the main metaphysical problem is the relation ... of time to eternity. In Plotinus, the main metaphysical problem had been the relation of the manifold to the one; ...

(八二) 前掲書 p. 71. in Thomas Aquinas, it was going to be the relation of participated acts of being to the supreme act of Esse; ...

二二 『ル・トミスム』においては、「在る者」についてのアウグスティヌスとトマスとの解釈の相違が詳細に論ぜられているが、それは次の三点に要約されるであろう。(一) アウグスティヌスにとって「存在」esse は「不変性」immutabilitas にはかならない。これに対し、トマスにとって「存在」とは「存在の現実態」actus essendi である。(二) アウグスティヌスにとって神の存在はエッセンティアである。これに対しトマスにとって神の存在はエクシステレである。(三) アウグスティヌスの存在論はエッセンティアを基調とするエッセンティアリズム essentialisme である。これに対しトマスの存在論はエクシステレを基調とするエクシステンティアリズムである〔註(七六)参照〕。この三点について逐次、ジルソンの所説を考察してゆこう。

(一) アウグスティヌスにとって「存在」とは「不変性」にほかならない。このことは、彼が「在る者」を解釈している多くの箇所からあきらかである。その証拠として三つの箇所があげられる。(1) 『神国論』第八卷二一章。そこでは、「在りて在る者」とは、「不変なるがゆえに真実に存在する者」qui vere est quia incommutabilis est. のことであり、それに比較するならば、「可變的に造られたもの」ea quae mutabilia facta sunt. は殆んど存在しないに等しい、聖書に啓示された神のこの性格は、プラトンの説くところと全く同じである、といわれている<sup>(八四)</sup>。(2) 『キリスト教の教理』第一卷三三章三五節。そこでは、「在る者」とは、「最高度に、第一に在るもの、全く不変なるもの」Ille ... summe ac primitus est, qui omnino incommutabilis est. であり、それ以外のものは神によらなければ在りえず、神から存在を受けるかぎりにおいて善きものである、といわれている<sup>(八五)</sup>。

(3) 『ヨハネ伝講解』第三八講八一〇節。そこでは、神がモーゼから「汝は誰であるか」と問われて、「私は神である」とも、「世界の創造者である」とも答えずに、ただ「在る者である」と答えたのはなぜかという問題が提起され、それは、神こそは「真に在る」*vere esse* 者であるからだと言われている。そして「真に在る」とは、「常に同じように在る」*semper eodem modo esse* ことだといわれている。たとえいかにすぐれたものでも、少しでも可変性を含むならば、真に在るとはいえない。なぜなら可変的なものはそれ自身のうちに非存在 *non esse* をまじえているからである<sup>(六六)</sup>。以上三つの箇所からシルソンは結論する。アウグスティヌスは、神が「在る」ことを「不変である」という意味に解している。アウグスティヌスにとって「存在 *esse* とは「不変性」にはかならない。この点ではプラトンと同じである。アウグスティヌスは「在る者」をプラトンの<sup>(六七)</sup>に解釈しているのである。

(六四) De civ. Dei VIII. c. 11. quod, cum ad sanctum Moysen ita verba Dei per angelum perferantur, ut quaerenti quod sit nomen eius, qui eum pergere praecipiebat ad populum Hebraeum ex Aegypto liberandum, respondeatur: Ego sum qui sum, et dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos, tamquam in eius comparatione, qui vere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sunt, vehementer hoc Plato tenuit et diligentissime commendavit (PL 41, 236). Gilson, Le thomisme, p. 124, note (1) 参照。

(六五) De doctr. christ. I, c. 32, n. 35. Ille enim summe ac primitus est, qui omnino incommutabilis est et qui plenissime dicere potuit: Ego sum; et: Dices eis: Qui est, misit me ad vos. Ut cetera, quae sunt, et, nisi ab illo esse non possint et in tantum bona sint, in quantum acceperunt, ut sint (PL 34, 32). Le thomisme, p. 124, note

(2) 参照。

(六六) In Ioann. tract. 38, n. 10. Quid sit ipsum esse, dicat cordi, intus dicat, intus loquatur; homo interior audiat, mens capiat vere esse; est enim semper eodem modo esse. ... res enim quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, si mutabilis est, non vere est; non enim est ibi verum esse, ubi est et non esse (PL 35, 1680). Le thomisme, p. 126 note (2) 参照。

(六七) Le thomisme, p. 74-75. le τὸ ὄν platonicien se définit par opposition au τὸ γινόμενον, l'être et le contraire du devenir. ... Telle est précisément la notion de l'être dont, grâce à Platon, saint Augustin s'est trouvé devenir l'héritier. Chez lui, comme chez Platon, l'opposition existentielle radicale de l'être au néant s'efface devant la distinction entre ce qui «est vraiment» et ce qui «n'est pas vraiment».

二三 (一) アウグスティヌスにとって神の存在 (エッセ) はエッセンティアである。アウグスティヌスは聖書の「在る者」をプラトンの「不変なるもの」と同一視した。ここから必然的に、アウグスティヌスの神はプラトンのウシア *ousia* となる。カ

シアに当るラテン語はエッセンティア *essentia* である。アウグスティヌス自身、「在る者」なる神にはエッセンティアという名称が最も適合するといっている。その箇所としてジルソンは『三位一体論』第七卷五章一〇節を引用する。そこには次のようにいわれている。神は真実に、かつ本来の意味でエッセンティアと呼ばれてしかるべきである。なぜなら神は「在る者」という名の示すように不変であり、したがってただ神のみが真実の意味で「在る」(エッセ)からである。それゆえこの「在る」(エッセ)からエッセンティアが、神には第一義的に帰せられることになる。かくて、(三)アウグスティヌスの存在論は、「本質」(エッセンティア)を基調とするものであつて、「存在」(エクスステレ)を基調とするトマス(八八)の存在論に鋭く対立することになる。ジルソンによれば、神の存在を本質(エッセンティア)として把えるアウグスティヌスの思想は、アンセルムス、聖ヴィクトルのリシャール、ヘイルズのアレクサンダーをへてボナヴェントウラに到る中世哲学における本質主義(エッセンティアリズム)の伝統の源泉をなすものである。(八九)この思想的伝統の特色は、神の存在を永遠不変の本質として内面的に把える点にある。この伝統に属する哲学者たちは、神の存在をも外的自然のうちにはなくむしろ自己の内面にもとめ、推論ではなくむしろ精神の内なる光によって直観しようとする。これに対しトマスは、「在る者」の「在る」ということを「存在の純粹現実態」として把える。この世界は存在の純粹現実態たる神をその存在原因とするものであり、神の存在は自己の内面ではなく、実在する外的世界との存在連関のうちにもとめられる。したがって神の存在論証も、在らしめられて在る存在者から在らしめて在る存在そのものへと、存在の因果的連関を辿って第一原因にいたるといふ推論の道をとる。かくてトマスにおいてはじめて、神の存在論証は、主観的な直観とか照明とかいう方法ではなく、客観的学問的証明として確立されるのである。(九〇)トマスがアウグスティヌスに始まる本質論的存在論に対し、エクスステレという意味での存在にもとづく存在論を樹立したことは、存在論の歴史における革命的なできごとである。(九一)ジルソンによれば、アウグスティヌスとトマスにおけるこの「存在」(エッセ)把握の根本的相違を理解することなしには、トマス哲学の真価を十分に認識することもできない。

(八八) De trin. VII, c. 5, n. 10. Unde manifestum est Deum abusive

substantiam vocari ut nomine usitato intelligatur essentia, quod



vere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum Deum dici oporteat  
essentiam. Est enim vere solus quia incommutabilis est, idque suum  
nomen famulo suo Moysi enuntiavit cum ait: Ego sum qui sum, et:  
Dices ad eos: Qui est misit me ad vos (PL 42, 942). りれにひらてん  
ムンムはらひ。Le thomisme, p. 127. Ainsi, le nom divin par excellence,  
Sum, se traduirait au mieux, en langue philosophique, par ce terme  
abstrait d'essence, qui désigne lui même l'immutabilité de «ce qui est».

(八九) Le thomisme p. 73-81. 参照。そこにアウグスティヌスに始まる

「本質の神学」Les theologies de l'essence の条が述べられている。

(九〇) 本質主義は神の本質からその存在をみちびき出うとし、必然的に  
神の存在は自明であるという結論に達する。トマスはこれに対し、「そ  
れは自明であるか」という問を提起する。両者とも神の存在を認める点  
は同じである。ただその事実を正当化する方法がことなる。方法の相

違は存在論の相違にもよる。ムンムはらひ。Ce qui sépare saint  
Thomas de ses adversaires, ce n'est donc pas la conclusion, sur  
laquelle tous s'accordent, c'est le moyen de la justifier. ... Si l'on va  
de l'essence à l'existence, on devra chercher dans la notion de Dieu  
la preuve de son existence; l'on va de l'existence à l'essence, on  
devra se servir des preuves de l'existence de Dieu pour construire  
la notion de son essence. Ce deuxième point de vue est celui de saint  
Thomas (op. cit. p. 86).

(九一) Le thomisme. p. 136. Pour saisir d'un coup d'oeil l'ampleur  
de la réforme opérée par saint Thomas sur le plan de la théologie  
naturelle, il suffit de mesurer la distance qui sépare le Dieu Essentia  
de Saint Augustin du Dieu de saint Thomas, dont l'essentia est comme  
dévorée par l'Esse.

## 六

二四 前章においてわれわれは、「在りて在る者」のアウグスティヌスによる解釈についてのシルソンの所説をみたのである  
が、この説について問題となる点を検討してみよう。それは次の四点にまとめられる。(一) アウグスティヌスは聖書の「在る  
者」をプロティノスの「一者」と同一視している「本論文二二節」。(二) アウグスティヌスにとって「存在」(エッセ)は不変  
性にほかならない「二三節」。(三) 神のエッセはエッセンティアである。(四) アウグスティヌスの存在論は本質(エッセンテ  
ィア)を基調とするものであつて、存在(エクシステレ)を基調とするトマスの存在論とは根本的に異なる「二三節」。—まず  
(一)から検討してゆこう。既にみられたように「本論文二二節」、プロティノスにおいては、一者と存在とは区別された。存在  
は一者から出るが、一者は存在をこえるものであつた。一者は存在の根原であるがそれ自身は存在をこえるがゆえに、存在する  
とはいわれえなかつた。一者から出るものは「理性」であり、「理性」(ヌース)と「存在」(オン)とはプロティノスにおい

ては、二にして一、一にして二という関係にあった。<sup>(九二)</sup>しかし真の意味で「同一なる者」は一者であり、存在は理性との同一性ゆえに或る意味で「同一なる者」であるが、完全な意味でそういわれえない。かくて「同一なる者」という名はプロティノスにおいては、ただ一者にのみ帰せられたのである。<sup>(九三)</sup>しかるにアウグスティヌスにおいては、「在る者」としての神こそは根原的であつて、それをこえるいかなる根原もありえない。したがって「在る者」が「一者」であり「同一なる者」となる。事実アウグスティヌスはしばしば神を「同一なる者」idipsum の名で呼んでいる。<sup>(九四)</sup>同一なる者は「いつも同じように在り」semper eodem modo esse、永遠不変である。あつたとかあるであらうとかいわれることはなく、いつもただ、ある、ある者である。それが神の「在りて在る者」といわれる所以である。<sup>(九五)</sup>このようにアウグスティヌスが「在る者」を不変性の側面から把えるところには、たしかにプロティノスの思想がみとめられる。この意味においてアウグスティヌスは聖書の「在る者」をプロティノスの「一者」と同一視しているというシルソン説は承認されうる。

(九二) 理性と存在とが二にして一なることは、次のように説明される。

一者から出たものは、一者を眺めるために立ちどまる。立ちどまる *ortōis* ことによつて存在、*ō* となる。眺める *thea* ことによつて理性、*voēs* となる。だから存在と理性とは同じものであり、一者に対して第二の「プロティノスタシス」*πρόστασις* とつられる。Enn. V. 2, 1. *Kai tē pōs *proēs* *ēstho* ortōis aōtōi tō ōi erotōseti, tē dē pōs aōtō thea tōu voū. 'Frei' oū ēortē pōis aōtō, tva tōi, tōuō voēs tūetate kai ōu.*

(九三) すべての存在者のなかで最も単純な「理性」においてすら、思惟する「ヌース」*voēs* と思惟される「ノエトン」*voētōn* との複合がみとめられる。「ヌース」と「ノエトン」とがそこから生じてくる根原 *hēs ē ē voēs kai tō oū aōtō voētō*、すなはち、完全に自己同一的なものである (Enn. III. 8, 9)。

(九四) «idipsum» をアウグスティヌスは、直接には『詩編』第四篇九節

Ⓞ In pace in idipsum dormiam et requiescam. からとり、これを『詩

篇』第一〇一篇一八節の Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. と結びつけて神の名としてつゞける。Enarr in Ps. 146, n. 11. Idipsum ergo ille est, quoniam dictum est ei: Mutabis ea, et mutantur; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient (PL 37, 1906). 上の名についで述べられる主な箇所は、『告白』第九卷四章一節、一〇章二四節。『三位一体論』第三卷二章八節。『カトリック教会の道徳』第一卷一四章二四節。『詩篇講解』第一二二講三、五、六節。一四六講一一節。この語のアウグスティヌスにおける意味について、デクレ版アウグスティヌス全集第一四卷 Les Confessions, Tome 2 (1962) に附せられたソリニヤックの註 p. 550-552 参照。

(九五) アウグスティヌスによれば«idipsum»とは「永遠なるもの」であり、それはモーゼに啓示された「在る者」にほかならなう。Enarr. in Ps. 121, n. 5. Quid est idipsum? Quid semper eodem modo est; quod non modo aliud, et modo aliud est. Quid est ergo idipsum,

二五 次に(二)アウグスティヌスにとって「存在」(エッセ)は「不変性」であるというジルソン説を検討しよう。この説をうらづけるためジルソンは三つの箇所をあげたが「本論文二二節参照」、同じことを述べた箇所はアウグスティヌスの著作のうち多数みいだされる。「在りて在る者」に言及されるほとんどすべての場合に、神が「在る」とは、不変的恒常的に在ること、永遠に在ること、かつてあつたがいまはないとか、いまはあるがいつかなくなるであろうとかいうことなく、いつも在ることであると説明されている。<sup>(九六)</sup>しかしこのような仕方で存在するのはただ神のみであつて、神以外のものはすべて何らかの意味での可変性を含んでおり、したがつて、真実に在る者ではないといわれている。<sup>(九七)</sup>このようなことが述べられている多くの箇所からアウグスティヌスが「在る者」をその永遠性、不変性の側面から捉えていたことはあきらかであり、このかぎりにおいてジルソンの所説は正しい。しかしながら、ここに二つの問題が残されている。一つは、「不変性」という語のもとにアウグスティヌスは何を理解しているかということであり、一つは、アウグスティヌスにおいて「存在」と「不変性」とは全く同じ概念であつたかということである。まず第一の問題について考えてみよう。「不変性」とは何を意味するか。「不変」*immutabilis*といわれらるものに二つの種類がある。一つは、存在的に不変なるものである。すなわちいかなる変化もなしに存在するものである。「不変」をこの意味に理解するならば、この世の中に不変なるものは一つもない。すべては流動し変化している。存在的に不変なるものは、もしあるとすれば、この世の中のすべての可變的なものに対し、「不変なるもの」として存在するのでなければならぬ。一つは、概念的に不変なるものである。それは、たとえば数学の定理や論理学の法則のように、いつ誰によつて考えられようともいつもかくかくで「あり」、時や所や考える人間の誰であるかにかわりなく、いつもかく「ある」という意味で不変である。このような「不変なるもの」は、かならずしも可變的存在者に対立しない。流動変化する世界の中にその流動変化を支配する法則があり、世界は変化しながらもその法則は不変でありうるからである。しかしこのような意味での「不変なるもの」

は存在するとはいえない。もしこのような意味での「不変なるもの」についても存在するといわれるとすれば、その場合「存在」の意味は拡大されている。すなわちその場合「存在する」とは、何かが実在の世界に「存在する」(エクシステレ)ことではなくて、思惟されるたびごとに真として「理解される」*intelligi*ということである。ところでアウグスティヌスが「在りて在る者」は不変なる者であるというとき、彼はそれがいかなる意味での不変なるものであると考えているのであろうか。前後の脈絡よりみて、答はあきらかであろう。すなわち彼は、流動変化する世界に内在し、その変化を支配する法則、たとえばヘラクレスイトスのロゴスのごときものとして「在る者」が不変であるといっているのではない。そうではなくて、この流動変化する世界を超越し、不変不動にとどまりたもう者として「在る者」を「不変なる者」といつているのである。アウグスティヌスのいう「不変なる者」とは、概念的ではなく存在的に不変なる者である。のみならずそれは、流動変化する世界とは全然無関係に永遠の世界にとどまるものではなく、時間的可變的世界と密接な存在関係において在る。なぜならすべての存在者は、この「不変なる者」から存在を受け、それによって在らしめられているかぎりにおいて在るからである。<sup>(九八)</sup>ジルソンは「不変性」の有しているこの二義性を十分に区別していないように思われる。そのために彼は、アウグスティヌスにおいて「存在」(エッセ)は「不変性」と同義であるというが、この説は承認しがたい。たしかにアウグスティヌスは「存在」の「不変性を強調している。「在りて在る者」はとりわけ「不変なる者」という側面から把えられている。しかし「存在」と「不変性」とは決して同義ではない。もしもジルソンのいうように、アウグスティヌスにおける「存在」は「不変性」と同義であるとすれば、したがって、神の本質が単に「不変性」につきるとすれば、その不変性なる神が、どうして世界を無から創造したり、これに生命を与えたり、人間を愛したり、罰したりすることができるのであろうか。「不変性」のみを本質とする神が、どうしてアウグスティヌスの「生ける神」となりうるのであろうか。<sup>(九九)</sup>アウグスティヌスは哲学者としては神を不変性において把え、キリスト者としては神を「生ける神」として信じていたというような説明も妥当しない。アウグスティヌスには、「哲学者としての自己」と「キリスト者としての自己」とを区別し、哲学者としては神をこのように考え、キリスト者としてはそれとは別様に考えるといったような二重真

理的態度は全然みとめられない。もしそのようなことがあるとすれば、ジルソンのいわゆる「アウグスティヌスのキリスト教哲学」なる概念は自己矛盾におちいるであろう。アウグスティヌスはたしかに「在る者」は不変であるといっている。そのかぎりにおいてジルソン説は正しい。しかし、ゆえにアウグスティヌスにおける「存在」(エッセ)は「不変性」であるという説は正しくない。神の存在は不変である。しかし不変であるばかりでなく、善であり、義であり、生命であり、愛である。これらすべての神の性格は「存在」そのものなる神から湧出する。しかし単なる「不変性」からは、これらのものは何も出てこない。ジルソンはアウグスティヌスの「存在」を「不変性」とおきかえることによって、アウグスティヌスの思想の有する豊かさを貧困化してゐるのである。(100)

(九六) Enarr. in Ps. 9, n. 11. Dominus dicit ad Moysen : Ego sum qui sum ; ... In Dei autem natura non erit aliquid, quasi nondum sit ; aut fuit, quasi iam non sit ; sed est tantum id quod est, et ipsa est aeternitas (PL 36, 122). Enarr. in Ps. 89, n. 3. ... insinuans Dei substantiam omni modo incommutabilem, ubi non est : Fuit, et Erit ; sed tantum : Est. Unde dictum est : Ego sum qui sum ; ... (PL 36, 1142). Tract. in Joh. 99, n. 5. Quamvis enim natura illa immutabilis et ineffabilis non recipiat fuit et erit, sed tantum est, ipsa enim veraciter est, quia mutari non potest ; et ideo illi tantum convenerat dicere : Ego sum qui sum. ... (PL 35, 1888).

(九七) De trin. I. c. 1, n. 2. Quae vero proprie de Deo dicuntur, quae in nulla creatura reperuntur, raro poni scriptura divina, sicut illud quod dictum est, ad Moysen : Ego sum qui sum. ... Cum enim esse aliquo modo dicatur et corpus et animus, nisi proprio quodam modo vellet intellegi, non id utique diceret. ... Cum et anima modo quodam immortalis esse dicatur et sit, non diceret, solus habet, nisi quia vera immortalitas incommutabilitas est, quam nulla potest habere creatura quoniam solius creatoris est (PL 42, 821).

(九八) アウグスティヌスの「不変なるもの」は、可變的世界を超越するイデアではなく、可變的世界から抽象された觀念でもない。それは可變的世界の存在原因として、この世界に根原的にかかわるものである。このことは、例えば次の箇所によつて証立せられる。(一)『三位一體論』第一卷一章一節に、「真の不変性を有するのはただ創造主のみである」vera immortalitas incommutabilitas est, quam nulla potest habere creatura quoniam solius creatoris est. [註(九七)参照] それによれば「不変なる者」は創造主として可變的世界にかかわる。(二)『神國論』第一二卷二章には、「不変なる者」は諸事物を無から創造し、「これに存在を与えた」といわれる。Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit : rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit (PL 41, 350). すなわち「不変なる者」は、万物に存在を与える万物の存在原因なのである。

(九九) アウグスティヌスの「生ける神」は、『告白』第一卷四章四節に次のように生々と呼びかけられている。「主よ、あなたは至高、至善、いと力あり、いと全能なる方、きわめてあわれみ深く、きわみながらきわめて義しく、深く隠れてましまし、きわみながら最もあらわに、いと美しく、ましましながらかきわめて強く、恒常にましましながらかきわめて、不

変にましまししながら万物を変え、けっして古くも新しくもましまさずに万物をあらたにし、たかぶる者を知らぬまに古くしたもう。たえず働きながらいつも休み、集めながら足らぬことなく、はこび、みだし、まもり、造り、はぐくみ、仕上げ、さがし求めつつ、しかも何一つ欠けたまわらない」(拙訳『アウグスティヌス告白』第二版、昭和四五年、p. 22)。  
『詩篇講解』にも、神は「変えながら変えられず、造りながら造られず、動かしながらとどまらぬ」mutantem, non mutatum; facientem, non factum; et moventem, sed manentem (101, s. 2, n. 14, PL 37, 1514).  
といわれている。ジルソンは、トマスのいわゆる「エクシステンティア

リズム」に、強いてアウグスティヌスのエッセンティアリズムを対比させるために、アウグスティヌスの神の「不変」immutabilisという側面のみを強調して「万物を変えぬ」mutans omnia という側面を無視し、「生ける神」を殺してしまった。  
(一〇〇) ジルソンはアウグスティヌスがエッセンティアリズムであるというが、エッセンティアリズムであるのはジルソンによって把えられたかぎりにおける「アウグスティヌス」であって、アウグスティヌスそのものではない。同じことはおそらく、彼のボナヴェントゥラ研究についてもいえるであろう。

## 七

二六 次に、(三) アウグスティヌスにとって神のエッセはエッセンティアである、というジルソン説を検討しよう〔本論文二四節〕。ジルソンはこの主張をうらづけるために『三位一体論』第七卷五章一〇節を引用しているが〔本論文二三節、註(八)参照〕、同様のことを述べた箇所は、アウグスティヌスの多くの著作のうちにみいだされる。代表的な箇所として次の二つがあげられる。(1) 『三位一体論』第五卷二章三節。そこには次のようにいわれている。神は「サブスタントティア」substantiaと呼ばれるよりも「エッセンティア」essentiaと呼ばれる方がふさわしい。なぜなら「エッセンティア」は「エッセ」esseということからいわれるが、神は不変であるから最もすぐれた仕方です「在る」(エッセ)者であり、したがって「エッセンティア」なる名称は最も神にふさわしいのである。これに対し、「サブスタントティア」という名称は「アクシデンティア」accidentiaを予想し、両者の複合を予想する。したがってそこには何らかの変化が考えられるから、絶対不変の神の存在を示すにはふさわしくない。(2) 『神国論』第一二卷二章。そこには次のようにいわれている。神は不変であり、最高度に在る者である。ゆえに、最高のエッセンティア summa essentia である。神はすべてのものを無から創造し、これに存在(エッセ)を与えた。それゆ

え神以外のものは神自身のように最高度に在る者ではない。神は或るものにはより多くの存在を与え、或るものにはより少ない存在を与えた。かくてエッセンティアの世界 *naturae essentialium* をもろもろの段階をもって秩序づけたのである。<sup>(101)</sup> —これらの箇所から、アウグスティヌスが「エッセンティア」を、神に最もふさわしい名として帰していること、その理由は、神が最高度に「在る」(エッセ)からであるということはおきらかである。このかぎりにおいて、アウグスティヌスにおいては神の「エッセ」は「エッセンティア」であるというジルソン説は正しい。しかし問題はこの「エッセンティア」ということばの意味である。そもそも「エッセンティア」とは何を意味するのであろうか。「神はエッセンティアである」というとき、アウグスティヌスはこれによって何をいおうとしているのであろうか。この点をあきらかにするためには、われわれは「エッセンティア」というラテン語の意味そのものを理解しなければならない。しかるにこれは、本来のラテン語ではなくて「ウシア」*ουσία* というギリシア語の訳として造られたものである。アウグスティヌス自身、そのことを知っていた。<sup>(102)</sup> それゆえ「エッセンティア」の意味を理解するためには、まず「ウシア」というギリシア語の意味を理解しなければならない。

(101) De trin. V. c. 2, n. 3. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est quam ille qui discit famulo suo: Ego sum qui sum, et: Dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos? Sed aliae quae dicuntur essentiae sive substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio; Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia quae Deus est, cui profecto ipsum esse unde essentia nominata est maxime et verissime competit (PL 42, 912).

(102) De cio. Dei XII, c. 2. Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit: rebus, quas en nihilo

creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut est ipse; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentialium gradibus ordinavit (PL 41, 350). 註(九八)参照。

(103) De civ. Dei XII, c. 2. sicut enim ab eo, quod est sapere, vocatur sapientia sic ab eo, quod sit esse, vocatur essentia, novo quidem nomine, quo usi veteres non sunt Latini sermonis auctores, sed iam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant *ουσία*: hoc enim verbum e verbo expressum est, ut diceretur essentia (PL 41, 350). アウグスティヌスにおける「ウシア」「エッセンティア」「エッセンティア」について、テクニ版アウグスティヌス全集 五巻 La Trinité (1) (1955) に附せられた註(p. 584) 参照。

二七 「ウシア」 *ουσια* は、「ある」 *ειναι* の女性分詞 *ουσα* に由来する名詞である。一般に「あるもの」「所有」「財産」などの意味で用いられている。哲学的には、諸々の「あるもの」の中で「真実に、最もすぐれた意味であるもの」がウシアと呼ばれる。したがって「ウシア」の解釈は一般に「ある」ということを、いかなる観点から把えるかによって異ってくる。さしあたりその解釈は二つの方向にすすんだ。一つは、「ある」ということを、「在る」すなわち「存在する」ことと解する方向である。この観点から把えられるとき、「ウシア」とは「真実に存在するもの」にほかならない。この意味では「実体」がウシアと呼ばれる。実体は偶有に対するものである。或るものにおいて、そのものの偶有はさまざまに変る。しかし実体は変らない。ゆえにものの実体は、そのものにおける真実に存在するものとしてウシアと呼ばれる。一つは、定義をウシアとする方向である。ものにおいて、真にそのもので「ある」ところのものは、「何であるか」と問われてその問いに対し答えられる内容、つまりそのものの定義ないしロゴスである。それゆえものの「何であるか」を定義するロゴスが、そのもののウシアと呼ばれるのである。この意味でのウシアは知性認識の対象である。なぜなら或るものについて「何であるか」と問うのは知性であり、その問いに対する答の内容をなすものは、そのものの可知的側面でなければならぬからである。これに対し、偶有に対する実体としてのウシアは、そのものの存在に即して考えられている。すなわちさまざまの偶有をにないながら独立に存在しているものが実体であると考えられる。ところでさまざまの偶有をにないながら実在する世界の中で他のものから区別されて独立に存在しているものは「個物」にほかならない。それゆえこの意味でウシアを考えると、最もこの名に値するものは個物である。アリストテレスはそのウシアに関する論において、ウシアのこの二つの意味を区別している。『形而上学』において彼は、或る場合は個物をウシアといい、或る場合はものの定義をウシアという。<sup>(一〇四)</sup> また『カテゴリー』においては、個物を第一実体と呼んでこれを普遍的可知的性格を有する第二実体と区別している。<sup>(一〇五)</sup> とところでウシアなるギリシア語がラテン語の世界に移されたとき、それは二つの全然系統を異にするラテン語に訳された。一つは上記の「エッセンティア」であり、これは言語的にはウシアの忠実な訳である。すなわちウシアがギリシア語の「エイナイ」(ある)に由来するように、エッセンティアはラテン語の「エッセ」(ある)に由来



するからである。<sup>(一〇六)</sup> 一つは「スブスタンティア」である。これは言語的にはウシアと何の関係もない。それは、「もとに」sub-  
 「立つもの」stare>stans>stantiaの意味であって、言語的にはむしろギリシア語の *ὑπόστασις* に対応する。スブスタンティアな  
 る語がウシアの訳として使用されるようになったのは、全く意味上の類似性からである。すなわちウシアが附帶的偶有的なもの  
*τὰ συμβεβηκότα* との関連において、附帶的偶有的なものをにないながらいわばその「もとに在るもの」と考えられたかぎりにお  
 いて、ウシアの訳語としてスブスタンティアがあてられたのであろう。かくてエッセンティアとスブスタンティアとは、ウシア  
 の訳語としてラテン語の世界で広く用いられるようになった。特に三位一体論における重要な用語となったのである。<sup>(一〇七)</sup> しかしそ  
 の意味はかならずしも一定していたわけではない。著作家によってその扱え方はさまざまであり、同一著作家においてすらかな  
 らずしも一定していない。それゆえこの語の意味の解釈については、それぞれの著作家において、またそれが使用されている前  
 後の脈絡について、慎重な配慮がはらわれなければならないのである。

- (一〇四) 『形而上学』において、個物がウシブとされる場合。Met. III.  
 6, 1003a 9. *ἢ δ' οὐσία τῶδε τι*; VII. 3, 1029a 27-28. *καὶ γὰρ τὸ γινώσκον*  
*καὶ τὸ τῶδε τι ὑπόκειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ.* 定義がウシブとされる場  
 合。Met. I. 3, 983a 27-28. *τῆν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι*; VII. 6, 103  
 1a 18. *καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἡ ἐκείνου οὐσία*; VII. 10, 1035b  
 26. *ὁ λόγος καὶ ἡ οὐσία.* Bonitz, Index, 2ed (1955) p. 544-546 参照。  
 (一〇五) Cat. 5, 2a 11-19. *Οὐσία δὲ ἔστιν ἡ κυριώτατα τε καὶ πρώτος*  
*καὶ μάλιστα λεγόμενη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινος λέγεται μήτε ἐν ὑποκει-*  
*μένῳ τινί ἔστιν, οἷον ὁ τις ἀνθρώπος ἢ ὁ τις ἄνθρωπος. δεύρομαι δὲ οὐσίαν*  
*λέγουται, ἐν οἷς εἶδοναι αἰ πρώτος οὐσία λέγεται ὑπόκειναι, τὰ δὲ τε*  
*καὶ τὰ τοῦ εἶδοναι τούτων γέννη*  
 (一〇六) 「ウシブ」のラテン訳として *essentia* とする語を造ったのは、  
 タインティリヌスによれば、プラウトウス(前二一八四年歿)であり、  
 セネカによれば、キケロ(前四三年歿)である。前掲、アウグスティヌ

- ス全集第一五卷 La Trinité (1) に附せられた註 (p. 564) および  
 Gilson, *L'être et l'essence* (1948) p. 17-18 参照。  
 (一〇七) キリシヤ教父は神の三位一体を、「一つのウシブ、三つのヒ  
 ヌスタシス」*μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις* など定式で表した。ラテン語  
 の直訳たる「一つのヒヤンティア、三つのスブスタンティア」*una*  
*essentia, tres substantiae* となる。しかし、上述の「ウシブ(本節)」「ヒ  
 ヤンティアとスブスタンティアとはいずれもウシアの訳として用いられ  
 るから、」の直訳の意味は不明瞭である。それゆえ「ヒヤホスタシス」  
 の訳として「スブスタンティア」のかわりに「ペルソナ」を用いて、  
 「一つのヒヤンティア、三つのペルソナ」*una essentia, tres personae*  
 が西方教会の定式となった。この間の事情を説明してアウグスティヌス  
 によれば、De trin. V. c. 9, n. 10. *Dicunt quidem et illi ὑπόστασις; sed*  
*nescio quid volunt interesse inter usiam et hypostasim: ita ut plerique*  
*nostri qui haec graeco tractant eloquio, dicere consueverint: μία*

*oblati, tres immortales, quod est latine, unam essentiam, tres substan-*  
*tias. Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit, ut hoc intelli-*  
*gatur cum dicimus essentiam, quod intelligitur cum dicimus substan-*  
*tiam, non andemus dicere unam essentiam tres substantias; sed unam*

*essentiam vel substantiam, tres autem personas (PL 42, 917-918).*  
 三位一体論におけるこれらの用語の問題について、前掲、アウグスティ  
 ヌス全集第一五巻、序文 p. 32-40 参照。

二八 この語の使用についてその意味を比較的明瞭に把握できるのはトマスの場合である。もちろんトマスもあらゆる場合にエッセンティアを全く同じ意味で用いているわけではない<sup>(108)</sup>。しかしエッセとの関係において用いるとき、その意味は明瞭である。すなわち彼は、エッセンティアをエッセに対して、エンスの可能態的構成要素と考える。エンス(存在者)は、エッセとエッセンティアとから合成されている。エッセとは、それを分有することによってエンスが存在(エクシステレ)するものであり、エッセンティアはエンスの「何であるか」を規定するものである。エンスはそのエッセンティアにおいて、またそれによって、エッセを有するのであり、それぞれのエンスの有するエッセを、他のエンスの有するエッセから区別して、これこれのものエッセとして限定するのが、それぞれのものエッセンティアである〔本論文一三節参照〕。トマスはエッセをエッセンティアに対して、可能態に対する現実態の地位にあると考える。すなわちエッセンティアはエッセを受けることによって現実的に存在(エクシステレ)する。エッセを分有して現実的に存在しているエッセンティアがエンスである〔本論文一二節参照〕。このようにエッセとともにエンスの構成要素としてエッセに対し区別されるエッセンティアは、トマスにおいては、あきらかにものの「何か」を規定する「本質」であり、別名「何性」*quidditas* と呼ばれるものである<sup>(109)</sup>。他面、もう一つの意味でのウシア、すなわち、個物ないし個体的実体 *substantia individualis* は、トマスはこれを「エッセンティア」という名で呼ばない。それはトマスにおいては *suppositum* *namque* *subsistentia* と呼ばれる。「スポジトゥム」とは、何らかの本性を有する個体の意味であり、本性 *natura* との関係において個物を規定する名称であるのに対し<sup>(110)</sup>、「サブシステンティア」とは、個物が特に他のものから区別されて独立に存在する、*per se existere*、すなわち、サブシステレ *subsistere* するということから、つまり個物をその存在仕方 *modus existendi* の特有性の側面から規定した名である<sup>(111)</sup>。

(一〇八) トマスには「エッセに對立する「本質」という意味のほか」

「そのような本質を有する『もの』」res がエッセンティアといわれる場合がある。Cont. gent. I. c. 21, n. 200. *Essentia rei vel est res ipsa vel se habet ad ipsam aliquo modo ut causa : cum res per suam essentiam speciem sortiatur.* また「天体を構成する四元素以外の第五の元素」という意味で quinta essentia という語の用いられることがある。Quodl.

VI. q. 11, a. 19 ad 1. *Alia autem est opinio, quod corpora caelestia non sunt de natura quatuor elementorum, sed quinta essentia ; 1) かつこの二つの用例ともきわめて稀で、トマスにおいては「エッセンティアなる語は殆んど完全に「エッセに對する「本質」をあらわす意味に術語化されている。」Schütz, Thomas-Lexikon, 2 Aufl (1957) p. 285-286 参照。*

(一〇九) エッセンティアは「何性」を意味する。I Sent. d. 23, q. 1, a. 1c. *essentia significat quidditatem, ut est forma totius.* 「何性」はあの定義である。ゆえにエッセンティアに含まれるのは「種(スピーキエス)の定義に属するものだけである。I. q. 3, a. 3c. *essentia vel natura*

二九 ではアウグスティヌスにおいてエッセンティアとは、いかなる意味で用いられているのであろうか。それは、「真実に存在するもの」の意味であるか、それとも、ものの何たるかを規定する「何性」ないし「本質」の意味であるか。この問いに答えるためには、アウグスティヌスが、「エッセするがゆえにエッセンティアといわれる」と述べている箇所を指摘するだけでは不十分である。その「エッセ」がいかなる意味でいわれているかが検討されなければならない。われわれはまずジルソンによって、「アウグスティヌスにおいて神のエッセはエッセンティアである」ことを例証するためにあげられた『三位一体論』第七巻五章一〇節を再検討し、そのことがいかなる脈絡の中でいわれているかを考察しよう〔本論文二三節参照〕。同所において、「神のエッセがエッセンティアである」といわれる前に、次のことが述べられている。物体は自存(サブシステレ)するがゆえに実体(サブスタンティア)である。これに対し色やその他の形相は実体ではなく、むしろ「実体において在る」esse in sub-

comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei : sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis. かかるエッセンティアの存在限定的性格について、本論文二三節註(五九)に述べられた。

(一一〇) スポジトウムとは、或る本性において自存する個体をいう。III. q. 2, a. 2c. *a supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa : sicut igitur* 本性とその形相的部分として有する全体である。suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem... それは「実体の類に属する個物であって、第一実体と呼ばれる。Quodl. II. q. 2, a. 4c. *Suppositum ... est singulare in genere substantiae, quod dicitur hypostasis vel substantia prima.*

(一一一) 個の実体は、他者においてではなく、それ自体において独立に存在するものであるかぎりにおいて「サブシステンティア」と呼ばれる。I. q. 29, a. 2c. *Secundum quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia : illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt.*

*stantia* ものである。それゆえ色やその他の形相が在ることをやめても *si esse desinat* … 物体が物体でなくなることはない。このように本来の意味で実体といわれるのは、さまざまの形相をとったり失ったりするもの、したがって単純でないものである。ところでもし神が、物体の自存するといわれると同じ意味で自存するとすれば、神の実体は神の諸性質、たとえば善性とか全能性とかいう諸性質の「もとに在り」*subesse*、神の善性や全能性は神そのものではないということになるであろう。これは不可能である。それゆえ神についてスブスタンティア（もとに立つもの）という名を用いるのは本来的用法ではない。神にはエッセンティアなる名がふさわしい。なぜなら神は不変であるゆえ、真実<sup>(一一三)</sup>に在る *vere est* からである。— 以上のような脈絡のもとで「神のエッセはエッセンティアである」ということは述べられているのである。ここからわれわれは知ることができる。ここで問題とされているのは「何であるか」という意味での「ある」、つまり *esse quiddiativum* ではなくて、徹頭徹尾「いかに存在するか」という側面から捉えられた存在である。すなわち実体は偶有に対していわれ、偶有が実体において、在る *esse in* … に対し実体は偶有のもとに、在る *esse sub* …、あるいは「もとに立つ」*stare sub* … という仕方<sup>(一一三)</sup>で存在するものであり、したがって実体といわれるものは本来可変的であって単純でない。しかるに神にあっては、善性や全能性は偶有ではなくて神そのものである。ゆえに可変性を予想するスブスタンティアという名は、神については用いるべきではないのである。またエッセンティアが神にふさわしい名であることの理由として、神が不変であるということがあげられているが、その不変性とは既にみられたように、概念の不変性ではなくて存在の不変性である〔本論文二五節参照〕。ゆえにここで神がエッセンティアと呼ばれるのが適当であるということは、神は「何性」という意味での「本質」であるということではなくて、むしろ神には最もすぐれた意味で「存在する」ことが適合する、<sup>(一一三)</sup>いかなる「非存在」*non esse* をもそのうちに含まず、まさに存在そのものであるから、ということなのである。

(一一一) *De trin.* VII. c. 5, n. 10. *De his enim rebus recte intelligitur color aut forma in corpore. Corpus enim subsistit et ideo substantia in quibus subjectis sunt ea quae in aliquo subiecto esse dicuntur sicut est; illa vero in subsistente atque in subiecto corpore, quae non*

substantiae sunt sed in substantia; et ideo si esse desinat vel ille calor vel illa forma, non adimunt corpori corpus esse quia non hoc est ei quod illam vel illam formam coloremque retinere. Res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae. Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tanquam in subjecto, et non est simplex cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliquid de illo ad illum dicitur sicut magnus, omnipotens, bonus, et si quid huiusmodi de Deo non incongrue dicitur. Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed

in illo sit tanquam in subjecto. Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari ut nomine usitatione intellegatur essentia, quod vere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam (PL 42, 942). 本論文註(八八)参照。

(一一三) シルソンがこの箇所にもとづいて「アウグスティヌスは『在る』と『あるべき』、抽象的なエッセンティアと『あるべき』とを par ce terme abstrait d'essence 翻譯した (Le thomisme, p. 127) と『あるべき』との誤りはあからかである。アウグスティヌスにとって「エッセンティア」は、決してトマスにおけるような抽象的概念ではなかった。註(八八)参照。

三〇 アウグスティヌスが「神のエッセはエッセンティアである」というとき、その「エッセンティア」が「何性」という意味での本質ではなくて、「真に存在するもの」という意味でのエッセンティアであり、したがってそれは、「本質」と訳されるべきものではなく、むしろ「存在するもの」「存在者」と訳されるべきであるということは、神にエッセンティアなる名が適合することが述べられた別の箇所、すなわち『神国論』第一二巻二章の論述からもあきららかである。この箇所については既にみたが〔本論文二六節参照〕、いまこの見地から同じ箇所を再検討してみよう。そこでアウグスティヌスはいつている。神は「最高のエッセンティア」*summa essentia* である。すなわち、最高度に在る *summe est.* ものである。ゆえに不変である。他の諸事物は、神はこれを「無から造り」*ex nihilo creavit.* ことに「存在を与えた」*esse dedit.* それらのものは、最高度に在るのではない。神は或るものにはより多くの存在を、或るものにはより少ない存在を与えた。かくてエッセンティアの世界 *naturae essentialium* を段階的に秩序づけた〔本論文註(一〇二)参照〕。—神が世界を無から造った、存在を与えた、或るものにはより多く或るものにはより少ない存在を与えた。これらの思想と表現とは、そのままトマスの創造論に継承されている。ここに神が「最高のエッセンティア」であるとは、最高の「何性」であるというようなことでは絶対にはありえない。アウグスト *summa essentia* とは、あきらかに「最高度に存在する者」のことである。もう一つ注意すべきことがある。それはここで「エッセンティア」と

いう名が、ただ神のみに帰せられるのではなくて被造物にも帰せられていることである。すなわち被造物も、「存在」(エッセ)を有するかぎりにおいてエッセンティアであり、神からより多く或いはより少く「存在」を受けることによって、より多い或いはより少い度合において「エッセンティア」の名に値するものとなる。しかし「最高のエッセンティア」と呼ばれるのは神のみである。ではこの場合、何を基準として存在の大小の度合はきめられるのであろうか。アウグスティヌスによれば、偶有よりも実体の方がより多く存在する。なぜなら偶有は実体において存在する、*existere in*…ものであるのに対し、実体は独立に存在する、すなわち自存する、*subsistere* からである。すなわち偶有より実体の方がより大きな存在を有するのは、前者が自存しないの後に後者が自存するからである。同じ実体の中でも、自存性の大きいものほど存在性が大きい。しかし被造の実体は、たとえいかに大きな自存性を有するにしても、被造物であるかぎりにおいてその自存性には限度がある。なぜなら被造物はすべて、神から存在(エッセ)を受けるかぎりにおいて自存するものゆえ、その自存性は神に依存するものであり、したがって、絶対的意味での自存者であるとはいわれないからである。ただ神のみが、他から存在を受けることによってではなく、自分自身の存在によって自存するから、絶対的意味で自存する。神が「最高のエッセンティア」であるとは、まさにこのことを意味する。このようにみてくるならば、アウグスティヌスのいう「最高のエッセンティア」とは、ことばこそちがえ、トマスはいわゆる「自存する存在そのもの」*ipsum esse per se subsistens* に相当するものであることが知られるであろう【本論文第二章参照】。

(一一四) アウグスティヌスはいう。「神は事物を無から創造した」*rebus, quas ex nihilo creavit*。トマスはいう。「創造するとは、何かを無から造る」*creare est ex nihilo aliquid facere* (I. q. 45, a. 2, ad2)。アウグスティヌスはいう。「神は事物に存在を与えた」*rebus... esse dedit*。トマスはいう。「創造するとは、存在を与えることである」*creare autem est dare esse* (I Sent. d. 37, q. 1, a. 1c)。アウグステイヌスはいう。「神はエッセンティアの世界を段階的に秩序づけた」*Naturas essentialium gradibus ordinavit*。トマスはいう。「存在者の

すべての段階を産出することが神の摂理に属する」*ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere* (I. q. 22, a. 4c)。ここにアウグスティヌスとトマスとの、単に思想上のみならず、用語上の連関はあきらかである。ただ、アウグスティヌスが「エッセンティア」の段階というものを「トマスは「エッセ」の段階 *gradus entium* といいかえている。まさしく、アウグスティヌスのエッセンティアは、トマスのエッセにあたるのである。シルソンはこのことを見落している。

三一 次に、(四) アウグスティヌスの存在論は本質(エッセンティア)を基調とするものであつて、存在(エクシステレ)を基調とするトマスの存在論とは根本的に異なる、というジルソン説を検討しよう〔本論文二四節参照〕。ジルソンは、アウグスティヌスが神のエッセをエッセンティアであるという箇所をもとにして、アウグスティヌスの存在論的立場をエッセンティアリスムと規定し、存在の現実態 *facte d'exister* を基調とするトマスのエクシステンティアリスムに対比させ、この二つの立場は根本的に異なるものであるとする。そしてエッセの存在(エクシステレ)的性格に着眼し、これをもとにして存在論の体系を樹立したトマスの仕事は革命的なことであるとし、トマスにこの「至高の真理」*haec sublimis veritas* を教えたのは、ギリシアの哲学者ではなくてモーゼであるという〔本論文二三節参照〕。あたかもトマスに到る千三百年間、キリスト教の哲学者たちは、聖書の真理をさとらなかつたかのような口ぶりである。しかしこのような判断はすべて、ジルソンがアウグスティヌスにおける「エッセンティア」の意味を深く理解せずに、ただこの「エッセンティア」という名目のみにとらわれてこれをトマスにおける「何性」としての「エッセンティア」と同一視したことにもとづくのであつて、ことトマスとアウグスティヌスとの比較に関するかぎり、ジルソンの判断はきわめて浅薄であるといわなければならない。<sup>(二五)</sup>ジルソンは、アウグスティヌスはアンセルムス、聖ヴィクトルのリシャールをへてボナヴェントゥラにいたる中世のエッセンティアリスムの伝統の源をなすという〔本論文二三節註(八九)参照〕。これはあるいは正しいかも知れない。しかしアウグスティヌスとアウグステイニスムとは区別されなければならない(八九) 参照〕。それはトマスとトミスムとが区別されなければならないと同様である。トマスはトミスムの源であるが、しかしトミスムの伝統がかならずしも正しく、トマスの「エッセ」の意味を理解していたとはいいがたい。トミスムにおける権威として久しい間仰がれてきた十六世紀のカエターヌスのトマス解釈は、ジルソンのいわゆるエッセンティアリスムの典型である。<sup>(二六)</sup>のみならずジルソンのトマスに関する研究そのものが、初期の版においては全くエッセンティアリスムであつて、トマスのエッセの独自性にはいささかもふれていないのである〔本論文二〇節註(七五)参照〕。しかしそれはトマス自身の責任ではなくてトミスムの責任である。同じことはアウグスティヌスと中世のアウグステイニスムとの関係についてもあてはまるであらう。アウグス

テイニスムはたしかに、アウグスティヌスの思想の或る部分をつたえているとはいえよう。しかし全部をつたえているとはいえない。たとえ中世のエッセンティアリスムがアウグスティヌスに源を発するからといって、そのゆえにアウグスティヌスの全思想をエッセンティアリスムの枠内におしこめてしまうことはできない。のみならず、アンセルムスからボナヴェントゥラにいたる中世のアウグスティニスムの伝統が、はたしてジルソンのいう意味でのエッセンティアリスムであったか否かも検討を要する問題である。更にいえば、「エッセンティアリスム」とは何かが問題である。「エッセンティア」という語のものに合意されている内容は、時代によりまた人によって決して同じではないのであるから、その点を明確にすることなくエッセンティアリスムをとなえるのは無意味であり、そのような「イニスム」をもって千年以上にわたる思想の歴史を割り切るのは有害である。エッセンティアリスムに対するエッセンティアの意味を明確に規定したのはトマスであり、したがって「エッセンティア」の意味はトマス以前と以後とは区別して考えられなければならない。ジルソンのいわゆる「エッセンティアリスム」が出てくるのは、むしろトマス以後のことではないであろうか。アウグスティヌス自身についていえば、彼の思想の中にはいわゆるアウグスティニスムの方向に継承され発展してゆく要素もちろんあるが、トマスによって継承され、完成せしめられた要素もある。トマスによってアウグスティヌスの真意が照らし出された側面も大きい。ジルソンがアウグスティヌスやトマスの研究に一時期を画した功績は高く評価されなければならないが、しかしわれわれは彼の解釈に盲従するわけにはいかない。時にはそれをこえて進まなければならない。こえて進むべきことをわれわれに促すものは、まさしくアウグスティヌスとトマスとの *Sache selbst* なのである。

(一一五) ジルソンはいう。神が *l'acte d'exister* であるということは、トマス哲学を理解するための鍵である。トマスの偉大な解釈者たちはそれを知り、そのことを強調してきた。しかし各時代がたえず新たな仕方ですそれをくりかえし強調しなければならぬ。なぜならエッセの根本概念を昏ます障害が各時代にあらわれるからである。 *Le thomisme*, p. 188.

Chaque époque doit pourtant le répéter à sa manière, parce que des obstacles nouveaux viennent sans cesse obscurcir le sens de la notion

*fondamentale d'exister*. ジルソンがトマスのエッセの意味を明にした功績は高く評価されなければならない。しかし、その同じジルソンが、アウグスティヌスのエッセの意味を昏ました罪は告発されなければならない。(一一六) カエターヌス *Thomas de Vio Caietanus (1468-1533)* は、主として当時のスコトウス学派に対してトマス説を弁護した。彼の著作、特に『神学大全註解』にみられる異常な精密さは、*Doctor subtilis* と称せられたドゥワニス・スコトラウスの後継者たちを相手とする以上、けだ



しやむをえないことだったのであろう。しかし概念の分析に関しては神  
経質な迄に綿密な彼が、肝甚のエッセについて語るところは殆んどない。

ファプロは、カエターヌスはエッセとエッセンティアとを混同している

アウグ。C. Fahro, Participation et causalité selon St. Thomas d'Aquin  
(1961) p. 302.

## 八

三二 次にアンダーソンのアウグスティヌス解釈、およびアウグスティヌスとトマスとの関係についての見解を考察しよう  
〔本論文二〇節〕。彼の論文は『聖アウグスティヌスと存在』St. Augustine and Being (1965) と題され、アウグスティヌス形  
而上学における存在、可変性と不変性、存在と非存在、自己同一性、創造と形成、真理、分有、アナロギイ、エッセンティアと  
被造物、エッセンティアと神、等の問題について論じている。全篇を貫ぬくものは、ジルソンのアウグスティヌス解釈に対する  
批判である。以下、彼の説を考察するにあたっては、彼の論文の順序にとらわれることなく、既にわれわれがジルソン説検討の  
手がかりとしてきた四つの点〔本論文二四節参照〕との関連において、次の四つの点を中心に考察をすすめることにしよう。

(一) アウグスティヌスとプラトン哲学との関係。(二) アウグスティヌスにおける不変性。(三) アウグスティヌスにおける  
エッセンティアの意味。(四) アンダーソンのジルソン批判。――まず(一)から始めよう。アウグスティヌスとプラトン哲学と  
の関係。アンダーソンによれば、アウグスティヌス思想の存在論的基盤は、これまで不当に看過されてきた。トマスが神学の上  
でアウグスティヌスに多くのものを負っていることは誰も疑う者がない。神学におけるアウグスティヌスとトマスの連続性は周  
知のことである。しかし存在論における両者の関係については、これまで殆んど問題にされなかった。その理由は、トマスが存  
在論の上ではアリストテレス派であるのに対し、アウグスティヌスはプラトン派であると考えられてきたからである。つまりト  
マスは、神学の上ではアウグスティヌスを継承するが存在論の上ではアリストテレスを継承する。それゆえ、神学の上ではアウ  
グスティヌスとの連続性がみとめられるにしても、存在論の上ではプラトン主義者であったアウグスティヌスとの間に連続性は  
ないと一般に考えられてきたのである。しかしながら、存在論における何らの共通性もなしに、ただ神学の上でのみ一致すると

いうことがありうるであろうか。アンダーソンが疑問とするのはまさにこの点である。<sup>(一一七)</sup>そこです、アウグステイヌスはプラトニ主義者であったという通説について、次の問題が提起される。果してアウグステイヌスはプラトニ主義者であったか。もしあったとすれば、それはいかなる意味においてであるか。そもそもプラトニ主義とは何を意味するか。アンダーソンは、存在論におけるプラトニ主義者を、「一あるいは善を存在の上に置く人々」those philosophers who place the one, or the good above Being と定義する。彼らは存在をこえて一者ないし善を措定し、存在はすべてこの根原から出ると主張するのである。<sup>(一一八)</sup>このように「プラトニ主義者」を定義すると、キリスト信者でありながらプラトニ主義者であった人もたしかに存在した。マリウス・ヴィクトリヌス(二八〇／三〇〇—三六三年頃)、『原因論』の無名の著者、いわゆる偽ディオニシウス等は、この類のプラトニ主義者のうちに数えられるであろう。彼らは信仰の上ではキリスト教を告白しながらも、哲学者としてはプラトニ主義者であったのである。<sup>(一一九)</sup>ところでアウグステイヌスはどうか。彼の思想が多くの点でプロティノスの深い影響のもとにあることは事実である。しかし存在論上のプラトニ主義を特色づける肝甚の点において、アウグステイヌスはプラトニ主義者であったということができない。なぜなら彼は神を、聖書にもとづいて「存在そのもの」ipsum esse となすからである。彼にとっては、この「存在そのもの」の更に根原となるものは考えられない。もちろんアウグステイヌスにとつても、神は善である。しかしアウグステイヌスの神は、善であるから存在するのではなく、存在するから善なのである。「存在」こそは、真、善、美、その他、神について述べられるあらゆる性格の根原である。「存在」を根原にするという点において、アウグステイヌスは存在論上のプラトニ主義者であるということができず、彼らとは別のあたらしい立場に立つのであって、この存在そのものを根原とする存在論上のあたらしい立場こそは、アウグステイヌスがトマスと共有するところのものである。<sup>(一二〇)</sup>このように、プラトニ主義者とアウグステイヌスとを区別し、存在をこえるものに存在の根原をもとめるのでなくて、むしろ存在そのものをすべての根原とするのがアウグステイヌス存在論の特色であると考えるところにおいて、アンダーソンはジルソン説と一致する。<sup>(一二一)</sup>ただこのあたらしい存在論的立場こそは、アウグステイヌスがトマスと共有するところのものであるとする点において、両者の存在論的立場を鋭

く対立させるジルソン説と見解を異にする。そしてアウグステイヌスとトマスの存在論的立場の共通性をテキストにもとづいて立証することこそが、アンダーソンがこの書において意図するところにはかならない。

(一一七) アンダーソン、前掲書序文 p. V-VI.

(一一八) アンダーソン、前掲書 p. 47. プラトン主義における善なる一者と存在との関係については、本論文第一章二節参照。

(一一九) たゞと<sup>36</sup> Victorinus, *Liber de generatione Verbi divini*, c. 4, 5 (PL 8, 1022); *Liber de Causis*, Par. 2, 5, 21; Pseudo-Dionysius, *De divinis nominibus*, IV. 3. アンダーソン、前掲書 p. 4 note (3) 参照。

(一二〇) トマスがよく用いる「存在そのもの」*ipsum esse* とする神の名が、アウグステイヌスにおいて既に用いられる<sup>37</sup>。Enarr. in Ps. 134, n. 4. *ipsum esse se vocari respondit: et tanquam hoc esset ei nomen: Hoc dices eis, inquit, Qui est, misit me* (PL 37, 1741). アンダーソン、前掲書 p. 5, note (3) 参照。それに対応するトマスの用例。I. q. 3. 7c. *Unde, cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest.* Cont. gent. I. c. 38, n. 313. *Deus est ipsum*

esse.

(一二一) この点におけるアウグステイヌスの「キリスト教哲学者」としての独自性を強調して、シルソンは *Being and Some Philosophers*, 2ed (1952) 25-26 次のように述べている。What makes the greatness of St. Augustine in the history of Christian philosophy is that, deeply imbued with Neoplatonism as he was, he yet never made the mistake of devaluating being, not even in order to extol the one. There is a great deal of Neoplatonism in Augustine, but there is a point, and it is a decisive one, at which he parts company with Plotinus: there is nothing above God in the Christian world of Augustine, and, since God is being, there is nothing above being. True enough, the God of Augustine is also the one and the good, but He is, not because He is both good and one; rather, He is both good and one because He is He who is (p. 31). アンダーソン、前掲書 p. 5, note (2) 参照。

三三 (一) アウグステイヌスにおける不変性の意味。次にアンダーソンは、アウグステイヌスにおける可変性と不変性の概念を吟味する<sup>(一一三)</sup>。神の存在を不変、被造物の存在を可変であるということばは、アウグステイヌスの著作のいたるところにみいだされる。このゆえにシルソンは、アウグステイヌスにとって神の存在(エッセ)の本質は「不変性」であると主張する[本論文二二節参照]。これに対してアンダーソンはいう。もしも神の本質が不変性ということにあるとすれば、神は不変なるがゆえに存在するのであって、存在するがゆえに不変であるわけではないことになる。たしかにアウグステイヌスのうちには、そのような解釈を許す表現がみいだされる。たとえば『神国論』第八卷一章に、「神は不変であるがゆえに、真実に存在する」*vere est quia incommutabilis est. 然れによれば、神が不変的であるということが神が存在することの理由となっている。シルソンはそ*

のように解釈して、アウグスティヌスにとっては、神の不変性が存在の本質である<sup>(1111)</sup>と主張するのである。これに対してアンダーソンは反問する。この場合の *quia* の意味が問題である。それは前文が後文によって理由づけられていることを意味するものであるか、それとも前文と後文との事実上の結合を意味するものであるか。もしも前者であるとすれば、ジルソンが解するように、神の存在はその不変性を根拠としていることになる。もしも後者であるとすれば、存在と不変性が事実上結合していることを意味するだけで、かならずしも不変性が存在の根拠であるとはいえないことになる。アンダーソンは後の解釈をとる。なぜならば、もし前の解釈をとるとすれば、「神は不変である。だから存在する」とはいえても、その逆のこと、つまり、「神は存在する。だから不変である」とはいわれえない筈である。しかるにアウグスティヌスのテキストのうちにはそのような表現もみいだされるからである。たとえば、『神国論』第一二巻二章に、「神は最高度に存在する。それゆえに不変である」Cum Deus... *summe sit, et ideo immutabilis sit...* [註(101)参照]。ここではあきらかに、神の存在が神の不変性の理由として語られているのである。それゆえ、さきに引用されたテキストにおける *quia* は、厳密な意味で前文を理由づけるものと解されるべきではなく、むしろ前文の内容と後文の内容との事実上の結合を示していると解されなければならない。すなわちそれは、「神は不変であるがゆえに存在する」ということではなく、神においては「不変である」ことと「存在する」ことが事実上結合しており、「存在する神は、また、不変である」ことを意味しているのである。

(1111) アンダーソン、前掲書、第二章 p. 12-18 参照。

(1112) 本論文第五章二節註(八四)参照。なお、ジルソンがその主張を根拠づけるためにあげた他の二つの箇所[註(八五)(八六)]のほか、これと類似した若干の箇所をあげると、*De civ. Dei* VII. c. 6. *quidquid illud est, quocumque modo est qualiscumque natura est, non*

*esse posse nisi ab illo, qui vere est, quia incommutabiliter est* (PL 41, 231). *De trin.* VII. c. 5, n. 10. *Est enim vere solus, quia incommutabilis est* (PL 42, 942). *In Ioan. tract.* 99, n. 5. *ipsa enim veraciter est, quia mutari non potest* (PL 35, 1888). アンダーソン、前掲書 p. 13 note (1) 参照。

三四 しかしここで、次の疑問が提起されるかも知れない。たしかにアウグスティヌスにおいて、「不変性」は「存在」の根拠ではないであろう。しかし「存在」と「不変性」とは同じであるのではなからうか。すなわちアウグスティヌスにとっては

「存在」即「不変」であったのではなからうか。事実、そのような解釈を示唆する箇所は、アウグスティヌスのうちに多数みいだされるのである。たとえば、「真実に存在するものとは、<sup>(1134)</sup>不変にとこまるものである」*id vere est, quod incommutabiliter manet.* 「存在するとは、<sup>(1135)</sup>不変性の名である」*esse, nomen est incommutabilitatis.* さらにまた彼は、しばしば神を「それ自身なるもの」*idipsum* と呼ぶが、それは「いつも同じ仕方で存在するもの。いまはこのように、いまは別様」という仕方であることのないもの」*Quid est idipsum? Quod semper eodem modo est: quod non modo aliud et modo aliud est.* <sup>(1136)</sup>これらの箇所は、アウグスティヌスにおいて、神の存在が不変性と同一視されていることを証拠立てるように思われる。しかしアンドンソンによれば、そのように解釈するのは不適當である。たしかに不変性、永遠性、自己同一性などは、神の存在（エッセ）にともなう諸様相である。しかしそれらは神の存在（エッセ）と同じ重さをもつものではない。神は在る。まさに「在る」ことが神にとっての「在る」ことであるがゆえに、神は不変であり、永遠であり、自己同一なのである。<sup>(1137)</sup>神の「存在」と「不変性」との関係についてのアンドンソンの見解を要約すれば次のようになるであろう。たしかにアウグスティヌスは多くの箇所に於いて、神の存在は不変であるといっている。しかしその意味は、神の存在の根拠が神の不変性にあるということではなく、また、存在と不変性とは同一の概念であるということでもない。アウグスティヌスにとっては「在りて在る者」こそは根本である。それはまさに「在る者」として在るがゆえに、不変であり、永遠であり、自己同一なのである。

- (1134) *Conf. VII. c. 11, n. 17. Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. id enim vere est, quod incommutabiliter manet* (PL 32, 742). アンドンソン、前掲書 p. 14 note (2) 参照。
- (1135) *Sermo VII. 7. Esse, nomen est incommutabilitatis... Verum esse, sincerum esse, germanum esse non habet nisi qui non immutatur* (PL 38, 66). アンドンソン、前掲書 p. 14, note (3) 参照。
- (1136) *Enarr. in Ps. 121, n. 5* (PL 37, 1622). アンドンソン、前掲書 p. 14, note (4) 参照。《*idipsum*》については、本論文二四節参照。
- (1137) アンドンソンは、アウグスティヌスに於いて、神のすべての完全性ならし属性が、神の存在を根拠とするものであって、その逆ではないことを強調して次のように述べている。To be sure, all of God's pure perfections or attributes such as immutability and simplicity are identified with Himself, yet they are consequent upon the fact of His being: God is His immutability, but He is immutable because He is;

He is, not because He is immutable; God is Himself, but He is, not because He is Himself. And so it is with the other predications of this sort (p. 14-15).

## 九

三五 (三) アウグスティヌスにおけるエッセンティアの意味。—アンダーソンは、アウグスティヌスにおける *essentia* の意味について、特に「エッセンティアと被造物」「エッセンティアと神」という二章を設けて論じている。更にまた「アナロギイ」の章もこの問題と関係がある。われわれはこれらの章にもとづいて次の順序でアンダーソンの所説をみてゆくことにしよう。<sup>(二二八)</sup>

(一) 被造物のエッセンティア。(二) 神のエッセンティア【三六節】。(三) 二者のエッセンティアの関係【三七節】。まず、アウグスティヌスにおいて、「エッセンティア」とは一般に何を意味したのであろうか。

「在る(エッセ)ということからエッセンティアと呼ばれる」*ab eo quod est esse vocatur essentia*。「在る」ということからわれわれはエッセンティアと呼ぶ」*ab eo quod est esse vocamus essentia*。これらの、またこれに類する多くの箇所よりして、アウグスティヌスにおけるエッセンティアとは、トマスの「エンス」*ens* に相当する概念であることが知られる。トマスはいつている。「エンスという名は、エッセからつけられる」*ens imponitur ab ipso esse*。と<sup>(一一三〇)</sup>トマスにおいて「エンス」とは「存在するもの」「存在者」すなわち「存在を有するもの」*esse habens* を意味した。<sup>(一一三二)</sup>同様、アウグスティヌスにおいても「エッセンティア」は「存在を有するもの」「存在者」を意味する。このことは、さきに引用された箇所からもあきらかである。「神は諸事物を無から創造し、これに存在(エッセ)を与えた。……或るものにはより多くの存在を、或るものにはより少ない存在を与えた。かくてエッセンティアの世界 *naturae essentialium* を段階的に秩序づけた」【註(一〇二)参照】。同じ「エッセンティアの世界」とは、神から存在(エッセ)を受けて存在するものの世界であり、トマスのにいわば「被造有」*ens creatum* の世界である。それは神から存在を受けるかぎりにおいて存在し、神の在らしめるはたらきがなければ、たちまち無になる。そ

の意味でその存在は全く神に依存している。にもかかわらずそれは、神によって在らしめられているかぎりたしかに存在するのであって、決して単なる幻影のようなものではない。それはたしかに実在する「何物か」aliquidなのである。事実、アウグスティヌスは「存在者」を *aliquid* と呼ぶ<sup>(1311)</sup>。この点でも、「ヘンス」と *aliquid* とを等置せねばならぬとしたトマスと共通する<sup>(1313)</sup>。

(1218) アンダーソン、前掲書。第八章 Analogy, p. 61-65. 第九章

Essence and creatures, p. 66-71. 第10章 Essence and God, p. 72-76.

(1219) De civ. Dei XII. c. 2. sicut enim ab eo, quod est sapere,

vocatur sapientia, sic ab eo, quod est esse, vocatur essentia (PL 41,

350). De moribus II. c. 2, n. 2. Itaque ut nos iam novo nomine ab

eo, quod est esse, vocamus essentiam, quam plerumque substantiam

etiam nominamus (PL 32, 1346). De trin. V. c. 2, n. 3. ab eo quod

est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia

(PL 42, 912). アンダーソン、前掲書 p. 65, note (2) 参照。

(1310) In IV Met. l. 2, n. 558. hoc nomen ens quod imponitur ab

ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia.

アンダーソン、前掲書 p. 66, note (3) 参照。

(1311) In XII Met. l. 1, n. 2419. Nam ens dicitur quasi esse habens,

hoc autem solum est substantia, quae subsistit. アンダーソン、前掲書

p. 66, note (3) 参照。

(1311) Enarr. in Ps. 68. l. n. 5. Deus est quaedam substantia; nam

quod nulla substantia est, nihil omnino est. Substantia ergo aliquid

esse est (PL 36, 844). De magist. c. 2, n. 3. quod autem non est,

nullo modo esse aliquid potest (PL 32, 1196). アンダーソン、前掲書

p. 68, note (5) (6) 参照。

(1313) エンスに於ては、ヘンスとプリクティツは同じもの *res* を意味

しづる。ただそれを把える観点 *ratio* の異なることによって異なる名で呼ばれ

る。すなわち、それが現実<sup>(1314)</sup>に在在する(ヘッセ)ものであるとどうから

ヘンスと呼ばれ、或るヘンスが他のヘンスから区別された「他の何もの

か」(アックワ・シャニツ)であるかを知ることがプリクティツと呼ば

れる。De verit. q. 1, a. 1c. ens sumitur ab actu essendi. ... dicitur

aliquid quasi aliud quid: unde ens dicitur aliquid, in quantum est ab

aliis distinctum.

三六 次に、(二)アウグスティヌスにおける神のエッセンティアについての、アンダーソンの所論をみることにしよう。被

造物が神から存在(エッセ)を受けるかぎりにおいて、また受ける度合において存在し、そのかぎりにおいて「存在者」(エッ

センティア)と呼ばれるのに対し、神は真実に、最高度に、本来的に *vere, maxime, proprie* の名に値する。神は最高のエ

ッセンティアである<sup>(1314)</sup>。なぜならば神は「在りて在る者」であって、神にとっては「在る」ことがまさにその「在る」ことだから

である。このゆえにアウグスティヌスはいふ。「そこ(神)には、ただ在るが在るだけである」*non est ibi nisi est.* <sup>(1315)</sup>これに對

しすべての被造物は、「何らかの仕方<sup>(一三六)</sup>で在る」*aliquo modo est.* のであって、無条件的に在るのではない。これらのことばによって表現されている思想は、まさしく後にトマスが、「神は自らの存在である」<sup>(一三七)</sup>「神においては本質と存在とは同じである」などということばによって表現する思想と同一のものである。ジルソンはエッセンティアリズムを定義して、「存在性(エクシステン<sup>(一三八)</sup>ス)の度合の低い存在の形而上学」であるという。この定義にしたがうならば、アウグスティヌスの存在論ほどエッセンティアリズムでない存在論はないであろう。なぜならアウグスティヌスにとって、その存在論の基礎をなすものは、まさしく「在りて在る者」すなわち「存在そのもの」なる神だからである。<sup>(一三九)</sup>たしかに彼はプロティノスにならって、神を不変、永遠、自己同一などという性格をもって特徴づけている。しかし神の本質はこれらの性格規定のいずれかによって完全にいつくされるものではない。アウグスティヌスは存在(エクシステレ)的な次元(ジルソンのことばを用いるならば *l'ordre existentielle*)においてこれらの性格を考えている。たしかに神は不変であり、永遠であり、自己同一である。しかし不変であり、永遠であり、自己同一であることが、神の「在る」ことなのではない。ジルソンはそのように解して、アウグスティヌスの存在論に「エッセンティアリズム」の烙印を押しした。しかしそれは誤解である。アウグスティヌスにおいてはむしろ、不変、永遠、自己同一等は、その本質ではなくその存在の仕方 *modus existendi* を性格づけるものである。すなわち、神は不変である、永遠である、自己同一である、というよりはむしろ、神は永遠的に在る、不変的に在る、自己同一的に在る。神の本質はまさにその「在る」ことにおいて、神にとっては「在る」ことがまさにその「在る」ことなるがゆえに、その存在の仕方は、不変的、自己同一的となるのである。<sup>(一四〇)</sup>

(一三四) De civ. Dei. XII, c. 2. Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, ... (PL 41, 350). De trin. III, c. 9, n. 16. illa summa essentia ubi nec oritur nec moritur aliquid nec incipit esse nec desinit (PL 42, 878).

(一三五) Enarr. in Ps. 101, s. 2, n. 10. Non est ibi nisi: Est; non

est ibi: Fuit et erit, quia et quod fuit, iam non est; et quid erit, nondum est; sed quidquid ibi est, non nisi est (PL 37, 1311).

(一三六) Conf. XIII, c. 31, n. 46. videmus, quia bonum est, quidquid aliquo modo est; ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est est (PL 32, 865). 「何らかの仕方<sup>(一三六)</sup>で在る」*aliquo modo esse* と「在る」*est*



る限定のもとに存在する」と。すなわち、神のように無条件的絶対的に存在するのではなく、全くの無でもなく、神の存在（エッセ）と被造物の存在（エッセ）とは、アナロギカルな意味で共通する。この二つは、アンダーソンは、スコラ哲学のいわゆるアナロギア・エンティティスの思想の根原をみとめる。前掲書 p. 64 参照。

(一三六) I. q. 3, a. 4c. Est igitur Deus suum esse. Cont. gent. I. c. 22, n. 202. in Deo non est aliud essentia... quam suum esse. アンダーソン、前掲書 p. 73, n. (4) 参照。

(一三八) E. Gilson, Being and Some Philosophers (1952) p. 208. essentiam is a metaphysics of being minus existence.

(一三九) アンダーソンは、アウグスティヌスがエッセンティアリスムであるというアンダーソン説を駁して次のように結論づける。No metaphysics could be less essentialistic in this sense than that of Augustine, particularly as regards the conception of its principal object. For Augustine's "essentia" as applied to God is identified with the very act of existing which He uniquely is. Far from interpreting esse in

terms of essence understood as the quidditative principle of being, Augustine holds that for him what essentia means, and means only in God, is esse; that in every other case essentia means what has esse but is not esse (p. 75).

(一四〇) アウグスティヌスが神の性格を規定する場合に、最高である、最大である、真実である summus, maximus, verus est 等のように形容詞を用いずに、最大に在る、最高に在る、真実に在る maxime, summe, vere est. 等のように副詞を用いることが多いのは、アウグスティヌスのヒッパのエクシステンティアブルな性格を示す証拠となるであろう。若干の例をあげる。De doct., christ. I. c. 32, n. 35. Ille enim summe ac primitus est, qui omnino incommutabilis est et qui plenissime dicere potuit: Ego sum qui sum;... (PL 34, 32). De moribus Manich. II. c. 1, n. 1. id esse, quod summe ac primitus esse rectissime dicitur. Hoc enim maxime esse dicendum est, quod semper eodem modo esse habet, ... (PL 32, 1345). アンダーソン、前掲書 p. 72-73 参照。

三七 次に(三)神のエッセンティアと被造物のエッセンティアとの関係について、アンダーソンの所論をきくことにしよう。既に述べられたように、すべてのものは神によつて無から造られた。無から造られたとは、既存の何らかの質料をもとにして形成されたのではなくて、その全存在を神から受けたということである。いかなるものも神から存在（エッセ）を受けているかぎりにおいて存在（エクシステンス）し、そのかぎりにおいて存在者（エッセンティア）である。しかし存在（エッセ）を受ける度合は一樣でないから、存在者の世界は彼らの有している存在の度合におうじて段階的に秩序づけられるのである〔本論文二六、三〇、三五節参照〕。そこで被造物のエッセンティアは神との関係において二重の性格を有している。一つは、たしかにそれらは存在している。なぜなら存在そのものなる神によつて在らしめられているから。それゆえこの世の中に存在するものは、たとえいかにはかない存在しかもたないものであつても、その存在性を否定し去ることができない。しかし他面、すべての存在者は

いかに大きな存在性を有するものであっても、これを存在そのものなる神にくらべるならば殆んど無にひとしい。なぜならばすべての被造物は無から在らしめられたものとして無を含んでいるからである。被造物のエッセンティアの有する存在のこの二重性は、アウグスティヌスの著作のなかでしばしば説かれている。たとえば『告白』第七卷一章一七節にいわれる。「私はあなた〔神〕のもとに在るもろもろのを見た。そしてそれらのものが、完全な意味で存在している、*omnino esse* ではなく、完全な意味で存在していない、*omnino non esse* のでもないことを見た。たしかにそれらのものは存在している。なぜならあなたによって存在しているのであるから。にもかかわらずそれらのものは存在しない。なぜならあなたが在るところのものではないから。真実の意味で存在するのは、不変にとどまりたもう者のみである。」<sup>(二四二)</sup> また『詩篇講解』第一三四講四節にいわれる。「神によって造られたものは、これを神に較べるならば、存在しない。較べないならば、存在する。なぜならそれらのものは神によって在るから。神に較べるならば、存在しない。なぜなら真実に存在するもの、すなわち不変に存在するものは、ただ神のみだからである。」<sup>(一四三)</sup> それゆえ「在る」(エッセ)ということは、神についても被造物についても述べられうるが、しかし同義的ではない。なぜなら「神が在る」といわれる意味での「在る」は、被造物については述べられえないからである。それゆえ「在る」ということが被造物について述べられる場合、その「在る」の意味は「神が在る」といわれる場合のそれとは異なる。しかしこの二つの場合の「在る」の意味が全然異なるということもできない。なぜなら被造物が「在る」といわれることの根拠は、それが「在る」神によって在らしめられていることにあり、したがって被造物について述べられる「存在」の根拠は、神の「存在」のなかにあるからである。それゆえ神について述語される「在る」と、被造物について述語される「在る」とは、全く同義的ではないが、そうかといって全く異義的でもなく、異りながら共通性をもつ。その共通性の根拠は「在らしめる」存在と「在らしめられる」存在との間に成立つ存在的原因連関のうちにある。この関係はスコラ哲学において「存在のアナロギア」*analogia entis* として定式化される。これはトマス存在論の根本原理である。この点においても、アウグスティヌスとトマスとの間には、存在論における深い連関がみとめられるのである。<sup>(一四三)</sup>

(141) Conf. VII. c. 11, n. 17. Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse : esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. id enim vere est, quod in commutabiliter manet (PL. 32, 742). アンダーソン、前掲書 p. 61, note (1) 参照。

(142) Enarr. in Ps. 134, n. 4. Ita enim ille est, ut in eius comparatione ea quae facta sunt, non sint. Illo enim comparato, sunt ; quoniam ab illo sunt ; illi autem comparata, non sunt, quia verum

esse, incommutabile esse est, quod ille solus est (PL 37, 1741). アンダーソン、前掲書 p. 61, note (2) 参照。

(143) アンダーソン、前掲書 p. 64-65. 参照。既にマリタンがこの点に注意して、「これらのテキストは『アナロギア』についてのトマスを論を潜勢的に含んでいる」と言っている。J. Maritain, La sagesse augustinienne (1931) p. 405. シルソン、L'esprit ... p. 53, note (2) 参照。

三八 次に(四)アンダーソンのジルソン批判について見よう。以上に考察してきたところからして、アンダーソンのジルソン批判の要点は既にあきらかであろう。ジルソンはアウグスティヌスの存在論について次のような見解をいだいている。(1)アウグスティヌスは哲学的にはプロティノスの影響を受けたが、同時に聖書を信ずるキリスト者であった。啓示によって神が「在る者」であることを信ずる彼は、プロティノスのように「存在」をこえる根原をみとめることができない。かくて「在る者」を究極の根原とする存在論ができあがった。ここにアウグスティヌスの「キリスト教哲学」がある〔本論文二一節参照〕。

(2)しかしアウグスティヌスは「存在」をプロティノスの「解釈した。そして「存在」の本質を「不変性」であるとした。かくてアウグスティヌスにとって、「在る者」としての神は「不変なる者」となった。ここにアウグスティヌスの「プラトニズム」がある〔本論文二二節参照〕。(3)アウグスティヌスは、神の「存在」(エッセ)はエッセンティアであるという。すなわち存在を不変の本質に還元する。ここに彼の「本質主義」(エッセンティアリズム)がある。(4)トマスは神の「存在」を「存在の現実態」l'acte d'existerとして把える。神のエッセは存在(エクシステレ)的なエッセに還元される。彼の存在論はエクシステンティアリズムである。(5)神の「存在」のエクシステンティアルな解釈は、それまでのアウグスティヌスの存在論の伝統には全然みられなかったことであり、トマスは存在論の歴史において革命的な仕事を成し遂げたのである〔本論文二三節参照〕。—これに対するアンダーソンの批判は次のように要約されるであろう。(1)アウグスティヌスが「在る者」としての神を

根原とすることによって、プロティノスとは異なる、聖書にもとづく存在論の次元をひらいたこと。これはジルソンのいうとおりである〔本論文三二節参照〕。(2) アウグスティヌスの「存在」(エッセ)は「不変性」にほかならないというジルソン説は誤である。アウグスティヌスにとって神は、「在りて在る」というその最もすぐれた存在のゆえに不変なのであって、不変的だから存在するのではなく、また不変性と存在とが同義であるのでもない。不変性は神の存在と必然的に結合している存在様相の一つにすぎない。「在りて在る」という神の存在には、単に不変性のみではなく、永遠性、自己同一性、善性、等のような完全性の諸様相がみとめられる〔本論文三三、三四節参照〕。(3) アウグスティヌスの神はエッセンティアである、彼の存在論はエッセンティアリスムであるというジルソン説に対し、アンダーソンはいう。ジルソンはアウグスティヌスにおけるエッセンティアの意味を誤解し、これをトマスの「何性」としてのエッセンティアと混同している。アウグスティヌスのエッセンティアとは「存在者」の意味であり、神が「最高のエッセンティア」*summa essentia* であるとは、神が最高度に存在する、すなわち、最も完全な仕方ですブシステレする者であるということである。それゆえアウグスティヌスの存在論は、もしジルソンの用語をかりるならば、エッセンティアリスムどころか、最もすぐれた意味でエクシステンティアリスムなのである〔本論文三六節参照〕。

(4) トマスは神のエッセを「存在の現実態」として把えるというジルソン説に対しては、アンダーソンも異論がない。(5) トマスのエクシステンティアルな存在論は、アウグスティヌスのエッセンティアルな存在論とは全く異なるものであるというジルソン説に対しては、アンダーソンは絶対に反対である。むしろトマスの存在論のエクシステンティアルな次元は、既にアウグスティヌスによつてひらかれている。トマスとアウグスティヌスとは基本的には全く同じ存在論的立場に立っている。ただアウグスティヌスは聖書的な思想家であり、スコラ哲学的意味での哲学者でも神学者でもない。トマスも、根原的にはアウグスティヌスと同じく、聖書からインスピレーションを受けているが、同時にスコラ哲学的意味での学者として、アウグスティヌスの思想が含んでいたものを、より体系的学問的に、かつ厳密な概念と用語とをもつて表現しているのである。<sup>(一四四)</sup>

(一四四) アンダーソンは前掲書第一章において、アウグスティヌスの形

而上学の性格について次のようにいっている。Concerning the meta-

physics of St. Augustine, let us repeat that it is not formally meta-physical in its mode in so far as it does not exist in the state of a systematically demonstrative science built up by the human reason through notions conceived and defined in a purely rational manner

without recourse to revealed truth. ... This does not, however, prevent his metaphysics from being truly metaphysics insofar as it contains and expresses a true rational knowledge about being (p. 10-11).

10

三九 ジルソンがアウグスティヌスとトマスとの存在論的立場の相違を強調するのに対して、アンダーソンは両者の共通性を主張する。たしかにジルソンのいうように、トマスの存在把握は本質よりも存在が主になっているという意味でエクシステンテイアルである。しかしアウグスティヌスの存在把握がエッセンテイアルであるというのは当たらない。アウグスティヌスも全く同様にその存在把握においてエクシステンテイアルなのである。そのかぎりにおいて両者は、全く共通の存在論的基盤の上に立っている。この共通の基盤の上に彼らを立たせたものは、プラトンでもアリストテレスでもなく、聖書である。では聖書からインスピレーションを受けた存在論はなぜエクシステンテイアルとならねばならなかったのであろうか。それは聖書に説かれている創造の思想によるものである。これはアウグスティヌスが多くを学んだプロティノスにも、トマスが多くを学んだアリストテレスにも見当らない。アウグスティヌスはプロティノスを、トマスはアリストテレスを、聖書的な創造の思想にもとづいて解釈している。創造の思想は必然的にエクシステンテイアルな存在把握にいたる。なぜならすべての存在者は神によって存在(エッセ)を与えられ、それによって存在(エクシステレ)すると考えられるからである。<sup>(一四五)</sup>このような見解にもとづいてアンダーソンは、アウグスティヌスとトマスの思想の共通性と対応関係とを指摘している。われわれはそれを、アンダーソンに即して逐一考察してきた〔本論文第八、九章〕。それらは、いわば直接的にトマスがアウグスティヌスから継承しているものである。しかし一見異なるようにみえて、その実深い連関のみとめられる思想がある。それは、存在と本質との区別という思想である。これはトマス哲学にとって根本的な意味を有するものであるが、アウグスティヌスには見当らない。この点において両者はたしかに異

っているといわなければならない。しかしながらアウグスティヌスには、存在と非存在 *esse—non esse* の対立という思想がある。神の不変性と被造的世界の可変性との対立も、存在と非存在との対立に還元される。神はなぜ不変なのであるか。それは神が存在そのものであって、自らのうちにいかなる非存在性をも含んでいないからである。被造物はなぜ可変的なのであるか。それはすべての被造物が無から造られたものであって、その存在のうちに必然的に無への傾向を含むからである。これはアウグスティヌスの根本思想である。<sup>(一四六)</sup> トマスは、神においては存在と本質とは同じであるが被造物においては両者は区別される、区別される根拠は、被造物の存在は存在そのものではなくて神から受けた有限の存在であることに存する、という。そしてこの有限性の根拠を、存在から区別された被造的本質のうちに置く。本質は存在に対して可能態の地位にある。したがって存在と本質とが被造物において区別されるのは、すべての被造物のうちに何らかの可能態性が含まれているからだと考えられる〔本論文一三節参照〕。この現実—可能という考え方は、トマスがアリストテレスから学んだものであって、アウグスティヌスにはない。しかしながら、トマスにおける「すべての被造物が被造物であるかぎりにおいて含んでいる可能態性」とは、実質的に何を意味するのであろうか。アリストテレスにおいては、ものの有している可能態性の根拠は質料性にあつたのに対し、トマスにおいては可能態性の究極の根拠は質料性にあるのではない。もちろんトマスも、質料的事物にあつては質料は形相に対し可能態にあることをみとめている。しかしトマスにとっては質料的でないもの、すなわち純料形相においてすらも、それが被造物であるかぎりにおいて、存在に対する可能態性がみとめられたのである〔本論文一五節参照〕。質料的と非質料的とを問わず、およそ被造物として在るものに、被造物であるかぎりにおいて帰せられる可能態性の根拠は、トマスにおいてもやはり、すべての被造物が「無から造られた」ものであることに存するのであり、この意味において、トマスの存在と本質の区別の理論の根底には、アウグスティヌスから継承されたものが存しているのである。<sup>(一四七)</sup>

(一四五) アンダーソンは、前掲書第七章において、プロティノスにおける分有と、創造の思想にもとづく分有とを比較して、前者の場合には、

分有とは本質の種々なる段階への伝達を意味するが、後者においてはそれは、神からの存在の伝達を意味し、したがってエクステンティアル

Creationism ... establishes a basis for an existentialist mode of participation: to participate in a thing is not to be that thing essentially, but to possess esse by receiving it from God, in measure or mode proportionate to its nature (p. 57).

(一四六) アウグスティヌスの罪および思慮についての思想が、このエクスステンティアルな存在論にもついている。神によって無から造られた者が神にそむくとき、彼は必然的に、そこから彼が造られたもの、すなわち無に向う。これが罪である。Enarr. in Ps. 7, n. 19. Qui ergo deserit eum a quo factus est, et inclinatur in id unde factus est, id est in nihilum, in hoc peccato tenebratur (PL 36, 108-109). アンダーソン、前掲書 p. 22, note (7) 参照。

(一四七) アンダーソンはいう。アウグスティヌスには、後のスコラ哲学の存在と本質との区別という思想はない。しかし存在と非存在との区別という思想が、まさにその役割を演じている。In Augustine's language there is no real distinction, within things, between essence and existence: his essentia is not any Thomistic essence conceived of as

a principle in creatures by which they are what they are, nor is his esse a co-principle with essence by which creatures are or exist. Nevertheless Augustine's own distinction between esse and non-esse plays the part of that famous latter day distinction ... (p. 21). 以下

し、このことばはアウグスティヌスの non esse がトマス<sup>(一四八)</sup>の essentia に相当する概念であるというように解されてはならない。トマスの存在—本質の区別は、あくまでも事物の内在的原理の区別である。これに対し、アウグスティヌスの存在—非存在の区別は、神と被造物との超越的区別である。にもかかわらず、トマスの存在—本質の区別は、このような超越的区別を前提して始めて成立つ。そこにトマスとアウグスティヌスとの共通的な存在論的基盤がある。この共通の基盤が見失われ、存在—本質の区別が、ただ事物の内在的原理の区別の側面からのみ見られるようになる、この区別が実在的(レアル)であるということのレアルな意味が失われる。この区別は概念的なものにすぎなくなり、やがてかかる区別についての議論そのものが無意味であるとして忘却されてゆく。

四〇 アンダーソンの功績は、アウグスティヌスとトマスとの、存在論における共通の基盤をあきらかにしたことである。トマスが教父としてのアウグスティヌスから教理の上で多くのものを継承していることは、何人も疑う者がない。しかし存在論においては、両者は異なる基盤に立つと考えられてきた。そのように考えられたのは、アウグスティヌスがプラトン主義者であるのに対しトマスはアリストテレス主義者であるということが、いわば教科書的な通念となっていたからである。しかし最近の研究は、アウグスティヌスとプロティノスとの本質的相違点を次第にあきらかにするとともに、トマスが単なるアリストテレスの亜流でないことをもあきらかにしてきた〔本論文一二節参照〕。その相違の根本は、個々の問題についての意見のちがいにあるのではなくて、むしろ彼らの思想のよって立つ存在論的基盤の異りにあることが、次第に注目されるようになった。それにもかかわらず、アウグスティヌスとトマスとが、単に教理の上ばかりではなく存在論的基盤を共有するということは、殆んどかえりみ

る人がなかったのである。ジルソンはアウグスティヌスとプロティノスとの存在論的立場の相違に気附いた。しかしながら、アウグスティヌスとトマスとの関係については、両者の存在論的立場をむしろ区別し対比させる方向にすすんだのである。しかしこの見解は根本的にまちがっていた。その結果ジルソンは、アウグスティヌスの個々のテキストの解釈についてもあやまちを犯すにいたった。最大なあやまちは、アウグスティヌスの「エッセンティア」とトマスの「何性」としての「エッセンティア」とを混同し、エッセンティアリスムに対立するエクシステンティアリスムという奇妙な概念を打ち出したことである。アンダーソンはこのようなジルソンの見解に対し、テキストの正しい解釈にもとづいて、正当な批判を行っている。ではジルソンのアウグスティヌス解釈におけるあやまりは、何に起因するのであろうか。おそらくそれは、アウグスティヌスとプラトニズムとの関係を見あやまったことにあるのであろう。アウグスティヌスがプラトニズムの深い影響を受けていることは事実である。ジルソンはその影響を存在論的次元におけるものと考えて、プラトニズムはアウグスティヌスの存在論的基盤を決定していると判断したのであろう。アウグスティヌスをエッセンティアリスムとする説は、ここに由来すると思われる。しかしこの判断がアウグスティヌスの *Sache selbst* (即ち *essentia*) とは、既にアンダーソンによって指摘されたとおりである。ではジルソンの判断と *Sache selbst* との食いちがいは、どこから生じたのであろうか。おもうにそれは、ジルソンがそこにおいてアウグスティヌスとプラトニズムとの関係を見た次元の根底に、もう一つ別の関係の次元が存在することを見落したためであろう。第一の次元においては、プラトン哲学がアウグスティヌス思想に影響を与えその性格を規定している。しかし第二の次元においては逆に、アウグスティヌス思想がプラトン哲学に影響を与えこれを規定しているのである。すなわちアウグスティヌスはプラトン哲学によって形成される前に、まず自分の思想によってプラトン哲学を受容しているのであって、第一の次元においてアウグスティヌス思想を形成しているプラトン哲学は、実はプラトン哲学そのものではなくて、既に彼によって受容されたプラトン哲学なのである。それはプラトンのプラトン哲学でも、プロティノスのプラトン哲学でもなく、まさにアウグスティヌスのプラトン哲学である。ジルソンは、プラトン哲学がアウグスティヌス思想を規定している次元の根底に、逆に、アウグスティヌス思想がプラトン哲学を規定



している次元の在ることを見落したのではなからうか。ではプラトン哲学によって形成される以前に、そのプラトン哲学そのものを規定したアウグスティヌス思想そのものは、何によって規定され形成されたのであろうか。いしかえるならば、アウグスティヌスにおけるプラトン哲学の受容の仕方そのものを規定した原因は何であつたらうか。それこそはアウグスティヌス自身の存在論的立場であつたであらう。トマスとアリストテレスとの関係についても同じことがいえる。ここでも、トマスがアリストテレス哲学によって規定される次元の根底に、アリストテレス哲学がトマスによって規定される次元がある。第一の次元にのみ注目して第二の次元を見落すと、トマスは単なるアリストテレスの亜流にすぎないように見える。しかしそのような次元においてなされたトマス解釈は、トマスの *Sache selbst* と食いちがいを生ずる。その食いちがいを解消するためには、われわれは第二の次元に注目しなければならない。すなわちアリストテレス哲学がトマスによって形成されているという次元に注目しなければならぬ。<sup>(一四九)</sup>ではアリストテレス哲学を規定したトマス思想そのものは何によって形成されたのであろうか。いしかえるならば、トマスにおけるアリストテレス哲学の受容の仕方そのものを規定した原因は何であつたらうか。それこそはトマス自身の存在論的立場であつたらう。かくて、もしもアウグスティヌスの存在論的立場とトマスのそれとが、ジルソンのいうようにエッセンティアリスムとエクシステンティアリスムという仕方で対立するものではなくて、アンダーソンのいうように、トマスのエクシステンティアリスムの立場は既にアウグスティヌスによってひらかれており、両者はその存在論的立場を共有しているとすれば、最後におこる問題は、では彼らが共有する存在論的立場そのものは何に由来するかということである。これに対してはおそらく、次のように答えることができるであらう。彼らは、ただ神のみが「在りて在る者」であり、他のものはすべて「在らしめられて在る者」であるということ、を、共通に確信していた。この確信の共有こそは、彼らの存在論的立場の最も深い根拠であつた、と。

(一四八) 一九四〇年以後 P. Henry, W. Theiler, J. Pépin, P. Concelle,  
M. F. Sciacca, A. Solignac, J. J. O'Meara 等の研究が出ている。特に

最近、プロティノスとアウグスティヌスとを仲介する者として、マリウス・ヴィクトリヌスおよびボルフィリオスとアウグスティヌスとの関係

が注目されている。これについて P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 2 vols (1968).

(一四九) このことは、十九世紀から二十世紀にかけての、キリスト教とギリシア思想の關係についての研究の動向一般についていえるであらう。ハルナックは、キリスト教の教理(ドグマ)の形成されてゆく過程を、キリスト教のヘレニズム化の過程として扱えた。彼の『教理史』は、*die Hellenisierung des Christentums* という史観によって貫かれている。しかしその後の研究の進展は、この史観そのものが一つのドグマであつ

たことをあきらかにした。たしかに「キリスト教のヘレニズム化」ということは、歴史的現象として存在したが、その現象の根底に、「ヘレニズムのキリスト教化」*Christianisierung des Hellenismus* という事実が存在し、この事実を無視しては、いわゆる「キリスト教のヘレニズム化」の現象そのものが正當に理解されぬことがあきらかになってきた。トマスやアウグスティヌスとギリシア哲学との關係の研究も、現在はこの新しい次元の解明を目指して動いている。

## 一一

四一 われわれは以上において、アウグスティヌスとトマスとが、外見上の相違にもかかわらず、最も深い次元において存在論的基盤を共有すること、それは、ただ神のみが在りて在る者であり、他のものはすべて在らしめられて在る者である、という確信の共有にもとづくことをみた。さてこのような、最も深い次元における存在論的立場の共通性をみとめた上で、われわれはもう一度問い直してみよう。ではアウグスティヌスとトマスとは「在る者」の解釈において全く同じであるか、と。もちろん表現形式や思考形式に関して、両者の間にいちぢるしい相違がみとめられることはあきらかである。アウグスティヌスはいわゆる「学者」として著作しているのではない。彼は学校で教える教師ではなく、むしろ教会で信者を牧する司教であり、異端を論駁する護教家であり、独房でおのが罪の深さと神の恵みのありがたさに涙を流す痛悔者である。彼の著作はこれらさまざまな機会に動機づけられたものであつて、かならずしも体系的ではない。これに対しトマスは、大学の教授として学問研究に専念し、教科の順序にしたがつて体系的にその思想を展開しているのである。それゆえ両者の著作において、表現や用語や思惟形式に関する相違がおこるのは当然のことである。われわれはここで、そのような種類の相違についてことさらに論じようとは思わない。もっと根本的な相違を問題としようとするのである。しかしまたここで、両者の思想の相違を個々の点にわたって全般的に考察

しようとするのではない。「在りて在る者」の解釈について特に、両者の間に何らかの根本的相違がみいだされるか否かを問うているのである。—アウグスティヌスは「在る者」を「不変なる者」の意味に解していること、ただしジルソンのいうように「不変性」が「在る者」の本質ではなくて、まさに神は「在る」がゆえにこそ不変であること、これは既に見たところである〔本論文三三、三四節参照〕。また、アウグスティヌスにとって「在る」(エッセ)とは「存在する」(エクシステレ)ことであり、神が「在る者」であるとは、神が最もすぐれた意味で存在する者であること、すなわち、何者によっても在らしめられず自分自身によって存在し、最も完全な仕方で「自存する」(スブシステレ)者であることである。このかぎりにおいてアウグスティヌスの「在る者」の解釈は「自存する存在そのもの」*ipsium esse per se subsistens* というトマスの解釈と、実質的に同じであり、このかぎりにおいてトマスは、アウグスティヌスの「在る者」の解釈を継承しているといってよい。このこともわれわれは既に見た〔本論文三〇節参照〕。ところでこの「在る者」なる神は、アウグスティヌスにおいて、もう一つの性格を有していた。それは「在らしめる者」という性格である。すなわち万物を無から創造しそれに存在を与える者という性格である。神は「在る者」であるとともに「在らしめる者」である。『告白』第七卷一〇章一六節以下において、彼は「在る者」なる神にふれた体験について語っているが、ひきつづき同巻一章一七節において次のようにいう。「それから私はあなた〔神〕のもとにあるものを見た。そしてそれらのものが完全な意味で存在しているのではなく、完全な意味で存在しないのでもないことを見た。たしかに存在している。なぜならそれらのものは、あなたによって在るのだから。esse quidem, quoniam abs te sunt, … にもかかわらず存在しない。なぜならそれらは、あなたが在るところのものではないから」〔本論文三七節参照〕。アウグスティヌスにとって、「在りて在る者」とは、ただそれのみが「真実に存在するもの」*id vere est, …* であるとともに、他のすべてのものを「在らしめる者」であった。「在る者」の体験は彼にとって、同時に、それを体験している彼自身が、その者によって「在らしめられている」ということの体験であったのである。

四二 しかしながらここに一つの問題がおこる。もしも神が「在る者」であるのみならず「在らしめる者」でもあるとすれば、「在る者」という神の規定のうちには、単に「在る者」のみならず「在らしめる者」の概念も含まれていなければならない筈である。すなわち「在る者」のうちには、神の自存性のみならず、神が他のすべての存在者にとってその存在の原因であるということ、つまり原因性の概念も含まれていなければならない筈である。しかしそのような原因性の概念は、アウグスティヌスの「在りて在る者」の解釈のうちに含まれているであろうか。もし含まれているとすれば、どのような仕方が含まれているのであろうか。既に述べられたところからあきらかのように、アウグスティヌスは「在りて在る者」を、神が不変であり永遠であり自己同一的であり自存する者であるという意味に解釈している（本論文三六節参照）。すなわち「在る者」という名のうちに、神の存在の絶対的独立性を読みとっている。しかし神が他の何者にもよらずに独立不変に存在する者であるとするならば、神はまた他のものを在らしめる必要もないであろう。「在りて在る者」なる神は、「在らしめられる者」ではもちろんないが、「在らしめる者」である必要もない。「在らしめられる」ことから「在らしめる」ことから自由にただひとり「在る者」、それが「在りて在る者」の本質であるように思われる。もしそうであるとするならば、アウグスティヌスによって解釈された「在る者」のうちには、いかなる原因性の概念も入りこむ余地はない。彼は神が万物の存在原因であることの根拠をどこにおくのであろうか。『神国論』第一二巻二章にはいわれている。「神は最高の存在者なるがゆえに、すなわち、最高度に存在するがゆえに……諸事物を無から創造し、これに存在を与えた」*Cum Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, ... rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, ...* [註(一〇二)参照]。これによれば、神が「最高の存在者」であること、すなわち「最高度に存在する」ということが、万物を無から創造し、これに存在を与えたことの原因であるかのようにも受けとれる。しかしながら、最高度に存在するということが、いかにして他者の存在原因であることの原因となるのであろうか。アウグスティヌスにとって、神が最高度に在ることは不変的に存在することであるとするとすれば、神が最高度に在る *summe est*. ということは、それだけでは他の諸事物を「在らしめる」ことの原因とはなりえない。それゆえわれわれは結論せざるをえない。たしかにアウグスティヌスは神

について、(一) 神は最高の存在者であり、(二) 諸事物にとって存在原因であるという二つの真理を把握していた。しかし彼は「在る者」という神の名を、もっぱら(一)の真理の側面において解釈している。ゆえに「在る者」という神の概念から、神の不変性、永遠性、独立性、自己同一性、最高真実在、等の性格はみちびき出されるが、神の被造物に対する原因性、したがって創造者としての性格はみちびき出されない。もちろんアウグスティヌスが現実に体験した「在る者」としての神は、単に「在る者」であるのみならず、すべてを「在らしめる」生ける神であったことに疑いはないとしても「本論文二五節参照」、すくなくともその「在る者」についての解釈からしては、存在原因としての神の性格を論理的にみちびき出すことはできないのである。

**四三** 以上のことをアウグスティヌスについて確認した上で、トマスの「在る者」の解釈に目を移すと、われわれはアウグスティヌスの解釈において不十分と感ぜられた点が、トマスにおいて補われているのをみいだすのである。それはトマスが「在る者」を「純粹現実態」として把握している点である。既に述べられたように、「在る者」についてのトマスの諸規定のなかで最も重要なものは、「自存する存在そのもの」*ipsum esse per se subsistens* と「純粹現実態」*actus purus* とであった〔本論文第二章参照〕。前者は考え方においてプラトンの的であり、また神をその自存(スブシステレ)において把える点でアウグスティヌス的である。後者はこれに対しアリストテレス的である。しかしアリストテレスが「純粹現実態」なる神を見出したのは質料的世界の第一原因としての非質料的知性的存在者においてであったのに対し、トマスはそれを「存在」(エクシステレ)の次元において把える。かくて「純粹現実態」なる神は「純粹現実存在」なる神となり、それは「自存する存在そのもの」なる神と合一する〔本論文第四章参照〕。そのかぎりにおいて、アウグスティヌスが「存在そのもの」*ipsum esse*、あるいは「最高の存在者」*summa essentia* と呼ぶものは、トマスの「自存する存在そのもの」であるとともに、またトマスが「純粹現実態」と呼ぶものと同じものを指しているのである。それにもかかわらず、その同じものを「現実態」として把えることは、アウグスティヌスには全くなかったことであり、これはアウグスティヌスに対するトマスの最も重大な独自性であるといわなければならない。

存在を現実—可能という観点から考察する道はアリストテレスによって開かれた。アリストテレスにおいては、現実的なるものは形相であり、可能的なるものは質料であった。しかるにトマスにおいては、現実的とは「存在」を意味することになる〔本論文第三章参照〕。この場合の「存在」とはエッセンティア的存在ではなくて、エクシステレ的存在である。この点、ジルソンのいうとおりである。ものは存在（エクシステレ）するかぎりにおいて現実的であり、存在（エクシステレ）することに對し可能態にあるかぎりにおいて可能的である。すべては存在（エクシステレ）的な存在（エッセ）の次元において考えられる。この場合、「在りて在る者」すなわち自存する存在そのものなる神は、現実態そのものとして純粹現実態となる。このような「在る者」の解釈は、全くトマスに独自のものである。

**四四** 存在（エッセ）が現実態として把えられることによつて、それに対立するエッセンティアは存在に對し可能態にあるものとして、アウグスティヌスにおけるとは異なる相のもとに把えられ、トマス哲学における基本的概念となる。既に述べられたように、アウグスティヌスにおいてエッセンティアは「存在（エッセ）するもの」を意味し、「本質」というよりはむしろ「存在者」と訳されるべきものであった。それゆえこの名は、エッセそのものである神に最もふさわしかったのである。これに對しトマスは、このエッセンティアを、アリストテレスの「何性」の意味に把える〔本論文第七章参照〕。それは存在に對し可能態にある。しかしエッセンティアがエッセに對し可能態にあるということは、アリストテレスにおけるように、形相に對し質料が可能態にあるというのと同じではない。アリストテレスの存在論において、形相によつて現実化されない質料は、まだ何者でもな<sup>い</sup>という意味で現実的に「ない」ものであったが、それにもかかわらず、生成消滅する世界のもとに在るもの *συνεχόμενον* として、何らかの仕方でもやはり存在するものであった。ところがトマスが、エッセに對しエッセンティアが可能態にあるというとき、エッセに對し純粹に可能的なるものと考えられるエッセンティアは、決して「在る」とはいえない。なぜならものは「存在」（エッセ）を受けてはじめて「存在」（エクシステレ）するのであるから、存在から切り離され独立に考えられるエッセンティア

アが存在することはありえないのである。にもかかわらず現実に存在するもの（エンス）はすべて、エッセとエッセンティアとから成立っており、両者は実在的に区別される。しかし両者が実在的に区別されるということは、すくなくともトマスの存在論にあつては、存在者（エンス）が、存在（エッセ）というもの、*res*と本質（エッセンティア）というもの、とから成立していることではない。<sup>(一五〇)</sup> 実在するもの（レス）は存在者（エンス）以外にはない。<sup>(一五二)</sup> にもかかわらず存在者において存在と本質とが実在的に *realiter* 区別されるのであるとすれば、その区別の実在性の根拠はどこにあるのであろうか。そもそもこの場合の実在性 *realitas* とは何を意味するのであろうか。それは、この世に存在するいかなる存在者においても、その存在（エッセ）はそれぞれの存在者に固有な仕方限定されているということの事実であること、を意味するのではなからうか。<sup>(一五二)</sup> およそこの世界に存在するものにあつては、存在（エッセ）そのものが存在（エクスステレ）することは絶対になく、いかなるものも何らかのものとして存在している。神から受ける存在（エッセ）を或る限界内において受けとり、それぞれのものをそれぞれのものとして存在させる、その存在の規定性がトマスにおける本質（エッセンティア）である「本論文一三節参照」。それゆえ神以外のすべての存在者における存在と本質との区別の実在性の根拠は、神以外の存在者が「在らしめられて在る」ことの事実性にある。つまり創造されたということの事実性にある。また、存在者の被造性を根原的事実として認める立場から出発する以上、存在者における存在と本質との区別は実在的（レアル）であると考えざるをえない。もしこの事実が否定され、あるいは無視される立場から出発するならば、存在と本質との区別の実在性ということは無意味となるであろう。トマスはもちろん、存在者の被造性を根原的事実としてみとめる立場から出発する。この出発点をアウグスティヌスと共有する。アウグスティヌスはこの根原的事実の生々しい実感のうちに生きていた。しかしそれは彼においては事実であることにとどまった。トマスはその事実を出発点として、存在者における存在と本質との実在的区別という彼の存在論の基本命題を形成した。それをなしたのはトマスが存在を「現実態」として扱えたからである。

(一五〇) 存在と本質とが実在的に *realiter* 区別されるか否かという問題

は、トマスの死後間もなくおこり、十三世末から十四世紀前半にかけて、

学界の論争の中心となった。この論争の主要な提起者であったエギディウス・ロマヌス Aegidius Romanns (1243/47-1272) 及び「エッセ」のエッセンティアとは異なる二つのもの、*res*であるか」というようにこの問題を提起している。しかしトマス自身にはこのような問題提起は見当らない。Gilson, *History of Christian Philosophy*, p. 422. 参照。エギディウス・ロマヌスについては、柏木英彦『エギディウス・ロマヌスにおける *esse* と *essentia*』慶応大学『哲学』第四〇集 (1961)。『エギディウス・ロマヌス』《*Questiones Disputatae de Esse et Essentia*》に関するノート』同誌第四三集 (1963) 参照。

(一五二) トマスによれば「エンス」と「エス」とは同じものを意味する。ただ前者が、そのものが現実に「ある」(エッセ)ということから附けられた名であるに対し、後者はその同じものをその本質の側面から表示する。De verit. q. 1. a. 1c. hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab ente, ... quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis.

(一五二) 正統派のトミストは、存在と本質との実在的区別を主張する。しかしトマスのテキストの中には存在と本質との区別について *distinctio*

## 一一

**四五** しかし存在 (エッセ) が現実態であるということとは、もう一つの重要な意味を有している。これまで「現実態」と訳してきたのは、ギリシア語で「エネルギー」*ἐνεργεια* である。それは「はたらきにおいて、在る」*ἐν ἐργῳ εἶναι* ことを意味する。ラテン語で「アクトゥス」*actus* である。それは「アゲレ」*agere* (はたらく) という動詞に由来する。ゆえに「現実態にある」*esse in actu* とは、「はたらきにおいてある、はたらきつつある」ことを意味する。ところで、「はたらく者」*agens* はそのはたらきによって、まわりのものに何らかの作用を及ぼす。現実態にある者は現実態にかぎりにおいて、何らかのはたらきを

*to realis* とか *realtier distinguitur* とかいうことばは見当らない。デール・ブラッドは *De veritate fundamentali philosophiae christianae* (1911) 第二章において、トマスのテキストにもとづいて、実在的区別を証明する九つの証拠をあげているが、そこに引用されるトマスのどのテキストにも、上記のことばは見当らない。それゆえもしもトマスにおける存在と本質との区別について、実在的、ということがいわれるとするならば、この場合の実在的とは何を意味するかがまず問われなければならない。私は以前に発表した論文において、存在と本質とがトマスにおいては現実—可能の関係にあることに注目し、存在と本質との実在的区別とは、現実性と可能性との実在的区別にはかならないと考えた(拙論『聖トマスにおける *esse* と *existere*』第一章註(一一)、追記註(四))。哲学研究四三七、四四三号)。しかし存在と本質とが現実—可能の関係にあると考えられることそれ自体の根拠は、すべての存在者が「在らしめられて在る」存在者、すなわち被造物として考えられていることにある。とすれば存在と本質との区別が実在的、といわれることの究極の根拠は、存在者の被造物性が一つの事実として認められていることにあるといわなければならない。



なしている。<sup>(一五三)</sup> *agens agit inquantum est actu.* だが、現実態にある者は、いかなるはたらきをなすのであろうか。現実的にかくある者は、単に自分がかくあるだけにとどまらず、そのはたらきによって自分のまわりに、自分に似たかくあるものを生ぜしめる。現実的に熱いものは、単に自分が熱くあるだけにとどまらず、周囲のものを熱くあらしめる。一般に、はたらく者はそのはたらきによって、自分に似たものを生ぜしめる *agens agit sibi simile.* のである。<sup>(一五四)</sup> ところでこの同じことを、「あらしめられる」者の側から考えてみると、あらしめられる者は現実的にあらしめられるまでは、現実的にまだそのものではなかった。しかし、あらしめられうるものとして、あらしめられることに対し可能態にあった。可能態にあるものが現実的にあらしめられるのは、既に現実的にかくある者によってであり、したがって、或るものが可能態から現実態になるためには、そこに、既に現実態にあるものがはたらいていなければならぬ。すなわち、或るものが現実化されるためには、既に現実態にあるものが、現実化の原因としてそこに存在しなければならぬ。現実態にあるものは、現実態にあるかぎりにおいて、他者を現実化する原因 *causa agens* としてあるのである。このように現実態と可能態との関係によって自然界を考えたのはアリストテレスであった。彼にとってこの世界は、より現実的なものより可能的なものとから成る階層的世界であるとともに、現実的なものが可能的なものにはたらきかけるといふ、はたらきの連関のうちに成立つ「はたらきの世界」であった。アリストテレスにとって、現実的なものは形相であり可能的なものは質料である。ものは形相を受けるかぎりにおいて現実的になる。そして、より形相的なものより形相的なものとの階層の頂点に、純粹に形相的なものとしての神的理性が位した。それがアリストテレスにおける純粹現実態であった〔本論文一四節参照〕。

(一五三) *Cont. gent. I. c. 73, n. 630. Cum omne agens agat inquantum actu est, ... Cont. gent. I. c. 16, n. 131. Unumquodque agit secundum quod est actu. I. q. 76, a. 1c. quia nihili agit nisi secundum quod est actu: unde quo aliquid est actu, eo agit.*

(一五四) *I. q. 19, a. 2c. omne agens, inquantum est actu et perfectum,*

*facit sibi simile. Cont. gent. I. c. 29, n. 277. de natura actionis est ut agens sibi simile agat.* これはトマス体系を支える基本命題の「*τὸ ἄλλο τῶν ἐπιτελεστικῶν ἐστὶν ἡμιτελεστικόν*」の思想の源泉は、「世界は何物かの模倣である」*τὸ ἄλλο τῶν κτιστῶν ἐστὶν ἐπιτελεστικόν* (Tim. 29b) とプラトンのうちにみいだされる。それが何の模倣であるかが問題である。「創造者(デミウルゴス)は、この世界

を、できるだけ自分自身に似た者に造った」*πάντα ἔτι μάλιστα ἐποιήθη γενέσθαι παρ᾽ἐξῆς ἑαυτῶ (29e)* ということによれば、世界は創造者に似ていると考えられるし、「永遠なるものにかたどって世界を造った」*πρὸς τὸ αἰῶνα ἐγένετο (28a)* ということによれば、世界はイデアに似ているとも考えられる。しかしプラトンにおいては、イデアと創造者の関係は明瞭でない。これは後に様々の仕方で解釈される。アリストテレスにおいては、創造者のかわりに自然物が、イデアのかわりに形相があらわれる。『生成消滅論』第一巻七章。「火はものを熱くし、冷いものは冷やす。一般に、はたらきをなすものは、はたらきを受けるものを自分に似たものにする」*τὸ τε πῦρ θερμαίνει καὶ τὸ ψυχρὸν ψύχει, καὶ ὁμοίως τὸ ποικίλον ὁμοίον ἑαυτῶ τὸ πάλιν (324a 9-10)*。『マ・フニマ』第二巻四章では、同じ原理は生物に適用される。「動物は自分に似た動

物を、植物は自分に似た植物を造る。」*φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῴων ... τὸ ποιεῖν ἕτερον οἶον αὐτῶ, ζῴου μὲν ζῴου, γούρου δὲ γούρου (415a 26-29)*。プロティノスは「太陽がものを照らすという例を宇宙的に拡大する。」「一者から生ずるものはすべて、一者との何らかの類似を有する。」*Enn. V. 1, 7. Εἰκόνα δὲ ἐκείνου εἶναι λέγομεν τὸ νοῦν • δεῖ γὰρ παρόμοιον λέγειν • παρόμοιον μὲν, ἔτι δεῖ πῶς εἶναι ἐκείνου τὸ γεννώμενον καὶ ἀποτάξεν πολλά αὐτῶ καὶ εἶναι ὁμοίωτα πρὸς αὐτῶ, ὡςτεπ καὶ τὸ γούρ τῶν ψῆλων, προκκρόςにおいてはじめて、トマスとそれとよく似た命題がみいだされる。『ストイケイオシス』に「それぞれの主要原因は、まず自分似たものを造る。」「*ἐπεὶ τὰ ὅμοια παρὰ πρὸ τῶν ἀνοικίτων ἑαυτῶν αἰτιῶν (Pr. 115)*。この命題に関するトマス、プロク羅斯、プロティノスの関係について、クレーマー前掲書 p. 110 参照。*

**四六** ところでトマスは、この現実—可能の考え方を、彼の「存在」(エクシステレ)する世界にあてはめる。彼にとっては「存在」(エクシステレ)するものは、存在するかぎり現実的である。逆に、現実的にかくかくのものであるということは、トマスにとっては、かくかくのものとして「存在する」ことである。たとえば現実的に熱いということは、熱いものとして存在することである。したがって現実的に熱いものが他を熱くするということは、現実的に熱いものとして存在するものは、他を熱いものとして存在させるといふ意味に解される。一般に「させる因」としての作用因 *causa agens* は、トマスにおいては「在らしめる因」としての存在原因 *causa essendi* に還元される。ところで現実的に熱いものは、熱いものを存在させる因として存在原因であるが、ただしそれは無条件的に存在原因であるのではなくて、「熱くあるかぎりの熱いもの」にとつての存在原因である。この世に存在するものはすべて、現実的に存在するかぎりにおいて、ただ自分自身が存在するにとどまらず何らかの仕方で他者にとつて存在原因となっているが、しかし無条件的な存在の原因ではなくて、「かくかくであるもの」を在らしめるかぎりにおける存在の原因である。それぞれのものは「自分に似たもの」*sibi simile* をしか在らしめることができない。そして各自の「か

くかくである」ことを究極的に規定するものはそのものの本質であるから、それぞれのものはそれぞれの本質によって自己の現実存在を限定されているように、また自己のはたらきを他に及ぼす領域をも限定されている。つまり存在原因たる性格をも限定されている。すなわち、すべての被造物は、それぞれの本質に即した仕方では存在するとともに、他者に対して存在原因となることができないが、しかし自己の本質の枠をこえて、無条件的絶対的意味での存在原因となることはできない。(一五五)これに対し、神は存在そのものである。存在の純粹現実態である。それゆえ神は、自分自身が「自存する存在そのもの」*ipsum esse per se subsistens* という最も完全な仕方では存在するのみならず、また完全な仕方では他者にとっての存在原因となる。すなわち他者にとって、その者の有している全存在 *totum esse* の原因となることができる。(一五六)したがってものは、神から存在を受ける以前には、いかなる意味での存在をももっていないかった。いかなる意味での存在もまたないものは無である。無に全存在を与えて現実存在せしめること、端的絶対的意味で在らしめること、これがすなわち「無から創造する」*creare ex nihilo* と云ふことである。(一五七)

(一五五) すべてのものは、存在の現実態にあるかぎりにおいてはたらへ。  
*Cont. gent. III. c. 69, n. 2450. agere sequitur ad esse in actu.* はたらきの仕方は、現実存在のあり方によって限定される。I. q. 75, a. 2c. *Eo modo aliquid operatur, quo est.* 現実存在のあり方を限定するものは、そのものの本質ないし形相である。したがってはたらきの仕方は、そのもの形相によって限定される。I. q. 3, a. 2. 2c. *unumquodque agens agit per suam formam: unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam sic se habet ad hoc quod sit agens.* しかるに、被造物の存在(エッセ)は、存在と区別された本質によって限定されている。それゆえいかなる被造物もそのはたらきによって、存在そのものを生ぜしめることはできない。

(一五六) 神が事物の全存在 *totum esse* の原因となりうるものは、神が純料現実態であるからである。ただし、この場合の純料現実態とは、プリステレスにおけるように、形相の純料現実態ではなくて、存在の純料現実態である。だから神は、第一質料をも含めた全存在の原因となる。

I. q. 44, a. 2, ad 3. *Leet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiae, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est.* 神が存在の第一原因であることは、トマスにおいては、事物の存在の無条件的絶対的意味での原因であることである。I. q. 2, a. 2. 2c. *神が存在の、純粹現実態であることである。* *Cont. gent. III. c. 69, n. 2444. Facere autem aliquid actu consequitur ad hoc quod est esse actu, ut patet in Deo: ipse enim est actus purus, et est etiam prima causa essendi omnibus.*

(一五七) I. q. 45, a. 1c. *Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil. ...*

四七 トマスが「在りて在る者」を、単に「自存する存在そのもの」としてではなく、「存在の純粹現実態」として把えたと  
 いうことは、きわめて重要な意味を有する。すなわち「在る者」とは最高度の現実性において存在する者であると解釈されるこ  
 とによって、「在る者」は単に絶対的自存という性格のみならず、更にまた、他のすべての存在者に対して存在の第一原因とい  
 う性格をも帯びることになるからである。既に述べられたように、アウグスティヌスにとって「在りて在る者」なる神は、単に  
 「在る者」であるのみならず、「在らしめる者」でもあったことは疑いない。しかし彼は「在りて在る者」をもっぱらその第一  
 の性格、すなわち、「絶対的に在る者」という性格にしたがって解釈した。それゆえ「在らしめる者」という性格は、彼によ  
 って解釈された「在りて在る者」の概念からは、すくなくとも論理的にはみちびき出されなかつたのである〔本論文四二節参  
 照〕。これに対しトマスは、「存在」を現実態として把え、したがって「在りて在る者」を存在の純粹現実態として解釈するこ  
 とによって、「在りて在る者」のうちに、他のすべての存在者、すなわち被造的存在者に対し、その存在原因であるという性  
 格をみいだすことができた。かくてトマスによって解釈された「在りて在る者」の概念からは、単に神の絶対的自存性のみなら  
 ず、絶対的原因性が論理的にみちびき出される。かくてトマスにとって「在りて在る者」なる神は、(一五八)ジルソンもいうように、そ  
 の全体系の礎石となることができたのである。トマス哲学において、あらゆる思想、あらゆる概念は、「存在の純粹現実態」と  
 して把えられた神から出、またそこにもどるといっても過言ではない。これに対しアウグスティヌスの思想においては、「在り  
 て在る者」は、トマスにおけるような意味で彼の思想全体の礎石とはならなかつた。それにしても「在りて在る者」が絶対的意  
 味で「在る者」であるとともに「在らしめる者」でもあるということは、既に述べられたように、アウグスティヌスの生ける思  
 想においては、疑うべからざる真理であつた〔本論文四二節参照〕。ただその真理が整然たる体系において論証され説明される  
 ためには、トマスをまたねばならなかつた。そしてトマスはこの仕事を完成するために、アウグスティヌスの知らなかつた重要  
 な概念、すなわち「現実態」という概念を、その体系のうちに導入しなければならなかつた。かくて、アウグスティヌスにおい  
 ていわば直観的体験的に把持されていた二つの真理——「在る者」であり、かつ「在らしめる者」であるという——が、トマス

においては「存在の純粹現実態」なる神の概念のもとに綜合され、そこから論理的にみちびき出され、整然たる一つの体系として完成せしめられるのであって、この意味においてわれわれは、トマスをアウグスティヌス思想の、存在論における完成者とみることが出来る。このかぎりにおいてわれわれは、アウグスティヌスに対するトマスの「完成者としての優位」をみとめざるをえないのである。<sup>(一五九)</sup>

(一五八) Gilson, L'esprit, p. 51. 本論文註(三)参照。

(一五九) トマスの獨創性は、「存在」esse と「はたしめ」agere とを

「現実態」actus を媒介として結合した点にある。ものは存在する、かぎり現実態にあり、現実にあるかぎりは、はたらくかぎり何らかの果を生じている。現実が存在するものはすべて何らかの意味において存在原因である。したがって神は、万物に存在を与えるとともに、他を「在らしめる」力をも与える。かくて万物は、それぞれの存在様態において、単に自ら存在するのみならず、同時に他者に対して存在原因となる。このことは特に、人間存在において重要な意味をもつ。なぜならまさにこの点に、人間自由の存在論的根拠がみいだされるからである。

ド・フィナンヌ Joseph de Finance の『聖トマス哲学における存在とはたしめ』Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas, 1<sup>ed</sup> (1945), 2<sup>ed</sup> (1959), 3<sup>ed</sup> (1965) は、これについて論じた労作である。トマスにおいて、存在とはたらきとは密接に關係しているが、存在即ちはたらきではないことを注意しなければならない。ド・フィナンヌの次のことばは、比喩的ではあるが両者の關係を適切に表現している。L'esse est la racine de l'activité... ; il n'est par l'activité... L'agir, c'est la surabondance de l'esse à travers la forme... (Préface de la 2<sup>ed</sup>) p. XI-XII.

**四八** しかしながら、実はここに一つの問題が残されている。たしかにトマスは「在りて在る者」なる神を「存在の純粹現実態」として把えることによって、「在る者」のうちに「在らしめる者」としての原因性の概念を措定することができた。これは論理的にはアウグスティヌスよりも徹底して一元的に齊合されているといえよう。しかし他面、このように「在りて在る者」のうち原因性を措定することが、これを存在論の立場からではなくキリスト教の立場からみると、一つの困難な問題をひきおこしはしないであろうか。それは次の問題である。もしも「在りて在る者」が存在の純粹現実態として「在らしめる因」たる性格を含んでいるとすれば、「在らしめる」はたらきは神の本質に属し、「在る者」である神は必然的に「在らしめる者」となりはしないか。その場合、神は単にその本質によって必然的に存在するのみならず、その存在の現実性にもなう「在らしめるはたらき」によって、必然的にものを「在らしめる」ことになりはしないか。すなわち、「存在の純粹現実態」なる神は、必然的

に創造せざるをえないことになりはしないか。しかしその場合、キリスト教の根本的真理である、創造における神の自由はどうなるであろうか。同じ問題は、プラトンからプロティノスにいたる神と世界との関係の思想において存在した。プラトンは『テイマイオス』において、デミウルゴスが世界を創造することの理由を説明して、神は善である、善き者は嫉みをもたず、自分の有している善をおしみなく他につたえようとする、<sup>(一六〇)</sup>といっている。すなわち神の善性をもって創造の根拠としている。そこには「善は自己自身を拡散する」*bonum est diffusivum sui.* <sup>(一六一)</sup>という思想の源泉がみとめられるのである。同じ思想はプロティノスおよびその流れをくむ新プラトン派の人々にうけつがれている。プロティノスにおける一者は、善をも存在をも超越する者であるが、超越するのはそれを欠如するがゆえではなく却ってそれを最高の現実性において保持しているからである。それゆえ一者からは、あたかも太陽からすべての光と熱とが流出するように、すべての存在と生命とが流出する。<sup>(一六二)</sup>このようなプラトンの系統を引く思想においては、神からの世界の発出は、神の善性の必然の結果となり、したがって聖書におけるように、神が世界を自由なる意志によって造ったという、創造における自由のモメントが稀薄となる。もちろん善そのものからの世界の流出が太陽からの光と熱との流出に比せられるのはどこまでも比喻であって、両者の間には本質的相違があるといわれるかも知れない。すなわち太陽も光も熱も物質であるからその流出の必然性は物質的世界を支配する機械的必然性であるのに対し、一者は物質ではなく、それからの万物の流出は、物質的世界の必然性とは次元を異にするいわば精神の必然性である、<sup>(一六三)</sup>と。それにしてもやはり、一つの必然性であることにかわりはない。そのように、「在りて在る者」が「存在の純粹現実態」として把えられることによって、「在りて在る者」のうち存在の原因性が措定されるが、それとともに「存在の純粹現実態」たる神は、いわばその本質の必然性によって「在らしめる者」であり、必然的に創造者であることになりはしないか。したがって神から創造する意志の自由がうばわれることになりはしないか。このような問題が残されるのである。トマスはこれに対して、創造における神の意志の自由をどのように説明するであろうか。

(一六〇) Tim. 29e. *ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθὸν δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδεὶος οὐδέποτε*

*ἐγγίπτεται φθόνος • τοῦτου δὲ αὐτοῦ ἔστι μάλιστα ἐπουχίον ἡσέθηαι*

*καταλήγοντα εαυτά.*

(一六二) クレーマー、前掲書 p. 9f.

(一六二) プロティノスは『エネアデス』第五巻四章一節にいう。いかなるものも、完成に達すると、それ自身にとどまることができず、かならず他者を生む。生物無生物を問わない。火は熱し、雪は冷やす。ましてや、最も完全で第一の善である一者が、どうして自分のうちにとどまることができるか。それゆえ一者からは、何かが生み出されなければならない。 *dei õn ti kai ãn' aĩtoĩ yevõthai.* ここには流出の必然性が暗示されている。第二巻九章三節にいう。各自己の有するものを他者にも与えることは必然である。さもなければ、善は善でなくなるであらう。 *Alĩ aĩdĩtaĩ êkastou tò aĩtoĩ dōdõnai kai ãlĩtoĩ, ð' tò ãrãthõv õnĩ ãrãthõv êstai; ...* ここには流出の必然性が明言されている。クレーマー、

前掲書 p. 9 参照。  
(一六三) クレーマーは、「一者からの流出 emanatio が機械的必然ではなくて精神の必然性であるかぎり、それは自覚され意志されたものである点を強調する。 Die Emanatio ist eine gewubte und gewollte; schon bei Plotin und Proklos ist sie das, und nicht erst bei Boethius (p. 323). それゆえ「流出」は「創造」に対立する概念ではなく、却って創造の要素をそれ自身のうちに含んでいる。彼はこの線に沿ってトマスの創造論を解釈する。 Schöpfung heißt also soviel wie Emanation, und damit bricht die übliche Disjunktion. „Emanation oder Schöpfung“ zusammen. Man kann daher die Schöpfung aus dem Nichts dem Neuplatonismus nicht deshalb absprechen, weil dieses System mit dem Emanationsbegriff operiert (p. 421-422).

\* 以上によって、「在りて在る者」についてのアウグスティヌスと、その完成者としてのトマスの解釈について述べたが、まだ二つの問題が残されている。(一) アウグスティヌスの解釈にはトマスによってつくされない独自性があるといわれたが、それはいかなるものであるか〔本論文二〇節参照〕。(二) トマスは創造における神の自由の問題をどのように説明するか〔四八節参照〕。この二つの問題は相互に関連している。これまでわれわれは、トマスを主にしてそれとの関連においてアウグスティヌスをみてきたが、残された二つの問題の解明にあたっては、アウグスティヌスを主としてそれとの関連においてトマスをみなければならぬ。その考察は、紙数の関係上、別の機会に発表することにする。