

トマス哲学における「実体」と「存在」

道躰 滋穂子

キーワード：《*substantia*》《*ens*》《*esse*》《*actus essendi*》《*ipsum esse*》《*essentia*》

I. 存在論におけるトマスの用語について

トマス・アクィナスはその形而上学において異なる二語を自由に使用する。《*ens*》と、《*esse*》がそれである¹。

《*esse*》は「有る／存在する」と訳されるが、静止した状態を指す語ではない。動的な状態、《*actus essendi*（有[る]の現実態）》（現存[する]の現実態）を意味する語である。然るに《*actus essendi*》は《*existere*（現実存する）》の意味に近いが、トマスが後者の語を用いることは殆どない。蓋しその理由は二重である。第一に、トマスの時代、《*existere*》は現代的な意味——即ち「現実存する」——を有しなかったからであり、第二に、《*esse*》という語は《*ens*》と《*essentia*》の語源であるから、「現実存する」の意味を十分に指し示すと見なしたからである²。

一方、「有る者／存在[者]」と訳される《*ens*》は《*esse*》から派生した分詞であるが、トマスはそれを一種の動名詞として用いる。それゆえこの語は《*substantia*（実体）》すなわち「可感的存在[者]」を指し示す。然るに個々の実体は、分析され得る構造を賦与された完全な全体を成し、また定義を受け取り得る存在論的統一（あるいは「存在[する]の統一」）を構成している。それゆえ「実体」は一実体として、また定義されるものとして思い描かれるかぎり、《*essentia*（本質）》の名を採る。したがって《*essentia*（本質）》とは「定義を許す限りの実体」の謂いであり、或る実体が「何であるか」を概念形式によって知解させるもの、つまり実体の「定義」を形成するもののことである。然るに或る実体が「何であるか」を示すことは、そのものの《*quid sit*（何たるか）》の問いに答えることに他ならない。それゆえ「定義」において表現されるかぎりにおいて、《*essentia*》は《*quidditas*（何性）》と名乗る。つまりトマスはアリストテレスの用語法に従いつつ、現実的存在[者]についての描写に、《何性》という第三の言葉を導入するのである。したがって現実的存在[者]とは《*substantia*》《*essentia*》《*quidditas*》の具体的な存在論的単一性である。

Ⅱ. 《実体》と《ens per se》

《substantia（実体）》が常に「それ自体で現存し得る本質（あるいは何性）」を指し示すなら、それはまた《ens per se（自体的有／自体的存在[者]）》の名で呼ばれ得る。しかしトマスによれば、厳密な意味では《実体という名称も〈自体的に存在する（per se esse）〉ということそれ自体を表示するに非ず》³。確かに《実体なる名称》は《〈自体的に存在する（per se esse）〉という仕方 で存在することがそれに適合するとき〈本質〉を表示するものに他ならぬ》が、《そこでは〈esse（有る／存在する）〉がそのものの本質であるわけではない》⁴からである。このことは任意の実体を考察するだけで明白である。「実体」が定義可能であるのは、それを限定された斯く斯くの実体と考えるときだけだからである。例えば、任意の実体、「人間」は、その「本質」が「理性的動物」と定義される実体である。つまり「人間」は他と区別される明確な一つの「本質」であり、この本質は人間の現存のために要求されるあらゆる規定限定を含む。この意味では「人間」は「自体的に現存する」と言われる。しかし「人間」の「本質」（即ち「理性的動物」）は「有る」を含有しない。それゆえ「人間」が「存在する」ためには、「本質」がおのれ自身の（或いは本質の受容可能性に応じて）⁵、《esse（有る／存在する）》即ち《actus essendi（有[る]の現実態）》（現存[する]の現実態）を受け取らねばならない。事情は他の実体においても同様である。この意味では「実体」は「自体的に存在する（per se esse）」のではない。しかし「実体」が「現にあるものであること」は、唯一の《actus essendi（有[る]の現実態）》（現存[する]の現実態）によって「実体」に帰属しているという意味においてなら、それを《ens per se（自体的有／自体的存在[者]）》と呼ぶことは可能である。

Ⅲ. 実体と付帯性

一方、「人間」に関する規定や限定は、「人間」において、同じ資格で現存するわけでも、同じやり方で現存するわけでもない。「人間」の「本質」は「理性を賦与された動物」である。然るに前掲のように、「人間」とは、この本質がおのれ自身の（或いは本質の受容可能性に応じた）《esse》によって、「現実態化されたもの」と措定するなら、補足的なすべての規定や限定は「本質」によって、同時に「現実態化されたもの」となるからである。即ち「人間」は「動物」でもあるがゆえに、或る色と或る姿を持たねばならぬし、空間のなかで或る場所と或る位置を占めねばならぬからである。これらの補足的諸限定を《accidens（付帯性）》と呼ぶ場合、「実体」はそれらの《subjectum（基体）》と名付けられる。これらの名称が意味するのは、確かに「実体なき付帯性」も「付帯性なき実体」も考えることはできぬが、「実体」が「付帯性」に属しているのではなく、「付帯性」が「実体」に属しているということである。

しかし形而上学と論理学とは混同されてはならない。論理学においては、「付帯性」は「実

体」の賓辞とされ、「実体」の属性とされる。しかし形而上学において事物を「実体」として語るとは、「実体」を繫辞^{コブラ}によって結び付けられた一群の「付帯性」と見なすことではない。全く逆に、「実体」が「現存の統一性」として措定されることを言う。換言すれば、「実体」の全構成要素が「有る」のは、「実体」の《actus essendi (有[る]の現実態)》(「現存[する]の現実態」)でもあるところの、唯一で同一の《esse》によってであることを言う。「実体」の構成要素である「付帯性」は謂わば「実体」を補って完全なものにするために、「実体」の現存に付け加わるのである。したがって「付帯性」は《端的に存在[者]》と言われるのではなく、ちょうど性質と運動のように、或る存在[者]の存在[者]なのである(…ideo dicit, quod non dicuntur simpliciter entia, sed entis entia, sicut qualitas et motus)》⁶。それゆえ「付帯性」の《esse (有る／存在する)》は《端的な〈有る〉》ではなく、《或る限られた意味での〈有る〉である》⁷が、《付帯性の〈有る／存在する〉は〈内に有る〉である (accidentis esse est inesse)》⁸と言い得るのである。「付帯性」にとって、「現存する」とは、端的に「実体・のなかに・現存する」ことだからである。

斯くして「実体は《ens per se (自体的有／自体的存在者)》なり」の意味も明確になる。「実体」はおのが現存原因を持たぬという意味においては、自体的に現存するのではない。しかしまた「実体」は《自体的に現存する》。その理由は、「実体」が「現にあるもの」である所以は《actus essendi (有[る]の現実態)》(現存[する]の現実態)によって「実体」に帰属しているからであり、また「実体」が「現にあるもの」であるところの十分な理由は、この《actus essendi》によって直接的に説明がつくという意味においてである。

IV. 形相と質料

したがって、諸事物の「有／存在」そのものを形成するものの分析においては、固有の《esse (有る／存在する)》を剥奪された「付帯性」を除外して、「実体」にのみ考察を集中することができる。

我々に直接的に経験される「実体」とは我々がその諸性質を知覚する可感的事物である。これら「実体」の注目すべきひとつの特性は、諸部類に分けられ得るということである。そしてそのひとつひとつの部類は、我々の概念の対象であり、概念そのものは「定義」によって表現され得る。それゆえ「実在的である」というこの事実を可能たらしめるためには、少なくとも我々の可感的経験の与件が概念化され得るということ、即ち定義によって表現され得ることが必須となる。換言すれば、可感的経験の与件の自然本性が諸概念による認識に応じることが必須となる。それゆえ「実在するもの」のうちにはその概念的認識を可能にするものがあると想定される。この要素をトマスは実体の《forma (形相)》と名付ける。つまりあらゆる実体は「形相」を含み、そして「形相」によって、実体は或る確定された種^{しゅ}に分類されるわけである⁹。したがって「形相」は普遍的要素であり、対象を、例えば馬や樫の木や鉄というような類や種^{るい しゅ}に位置させるものである¹⁰。しかし類や種はそ

れ自体では現存せぬからには、我々に認識される唯一の実体は「個体」である。それゆえ「形相」は個別化される必要がある。個別の実体の形相になるためである¹¹。しかし「個体」には「形相」とは別の或る要素が必要である。同じ種の成員を互いに区別する要素である。それが《*materia*（質料）》である¹²。《それゆえ（…）複合的実体における本質という名称は、質料と形相から複合されたものを表示する》¹³。つまりあらゆる「実体」は、同時にかつ不可分に、「形相」と「質料」の統一であるところの存在統一である。

しかし次に問われるべきは、このような実体を「有る」ようにするものは、「質料」の中に求められねばならぬのか、あるいは「形相」の中か、あるいはそれらの統一が構成する「合成体」の中か、である。

V. 質料と《esse》

既述のように、「質料」は常に或る実体の質料であり、それが概念と定義の対象であるのは、「形相」をもつがゆえにである。この謂いは「質料」なるものは「形相」に確定されることなしには、「これこれの実体の質料である」ようにはならぬということである。つまり「質料」は何らかの「形相」を離れては現存不可能であり、おのがその部分であるところの全体を離れて、厳密に「質料」として取り出されると現存しない。即ち「質料」は固有の現存をもたぬため、「実体」の「現存」の原因とはなり得ぬ。それゆえ我々が何らかの実体に関して「それは存在する（＝有る）」、すなわち「それは存在[者]である」と言うのは、「質料」に依るのではない。トマスの言を引く。

《実際、〈*esse*〉は、我々が「これは有る」と言い得るものの現実態である。然るに我々は質料について「有る」とは言わない。我々がそう言うのは全体についてだけである（*esse autem non dicitur de materia, sed de toto*）；それゆえ我々は質料について「それが有る」と言う事はできない。〈有るところのもの（*id quod est*）〉は実体自体である》¹⁴。

VI. 形相と《esse》

「形相」に関しても同様の結論が成立する。確かに形相は質料よりは、謂わば高貴な、実体の一要素である。既述のように、実体を確定しそれについての知解性を授与するのは形相だからである。例えば、或る任意の個人、ソクラテスの「形相」は「質料」をして「人間の身体」と名付けられる有機的物体の質料であるようにする。言い換えれば、質料は形相によって確定され得る可能態でしかないが、形相自体は質料を、確定されたこれこれの実体の質料であるようにする現実態である。それゆえ形相の固有の役目は、実体をいわば「実体として」形成すること、謂わば《実体の仕上げ（*complementum substantiae*）》を請け合うものである¹⁵。即ち「実体」が「実体である」のは「形相」による。この意味で

は確かに（有限なるものの秩序においては）「実体」のみが現存すると言える。しかし或る存在者を実体として説明することは、なぜこの存在者が「現にあるところのものである」かを説明することを可能ならしめるが、それを「現存するようにするもの」を説明することはできない。しかし前述のように、質料は実体の現存の原因とはなり得ず、形相も同様である。形相は単に実体を確定しそれについての知解性を授与するだけのものであって、「現存性」を有するものではないからである。それゆえ質料と形相の結合がいかんして実在的現存を生み出し得るかが解明されねばならない。「現存」はいかにして、質料と形相という「現に存在せぬもの」から生じるのか。

VII. 二層の存在論的合成

既述のように、「形相」の固有の役目は、「実体」を「実体として」形成すること、謂わば《実体の仕上げ》を請け合うものである。その意味で、「形相」は「実在するもの」の最終的要素である。しかし「実体」の「現存」という観点から見れば、「現存性」を有さぬ「形相」を現実態にするもの、即ち《*actus essendi*（有[る]の現実態）》（現存[する]の現実態）が必要である。したがって或る存在者を規定された或る種のなかに収まる存在者であるようにする「形相」を越えて、質料と形相から構成された実体を、《*ens*（有る者／存在[者]）》とする《*esse*（有る／存在する）》即ち《*actus essendi*（有[る]の現実態）》を指定せざるを得ない。それが《*ipsum esse*（有[る]自体）》である。

例えば「光」は「有るところのもの」ではない。光を引き起こす「光[る]の現実態」が行使されるがゆえにのみ存在するのである。同様に「実体」はこの実体を《*ens*（有る者／存在[者]）》とするところの《*actus essendi*（有[る]の現実態）》（現存[する]の現実態）に依らなければ現存しない。それゆえトマスは云う。《形相もまた〈有[る]自体（*ipsum esse*）〉ではなく、順序に依っている。即ち〈有[る]自体〉と形相の関係は、「光る」に対する「光」の関係に、あるいは「白くある」に対する「白」の関係と等しい（…*quia nec forma est ipsum esse, sed se habet secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse.*）》¹⁶と。

したがって《形相に対しては〈*ipsum esse*（有[る]自体）〉は現実態そのものである（*ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus*）》。なぜなら《質料と形相との合成物において、形相が現存の原理（*principium essendi*）であると言われるのは、形相が実体の仕上げ（*complementum substantiae*）であるからであるが、その現実態は「有[る]自体（*ipsum esse*）」だからである。》¹⁷

確かに「形相」は《〈有[る]の原理（*essendi principium*）〉であるかぎりにおいて〈有るところのもの（*quod est*）〉と呼ばれ得る。しかし〈有るところのもの自体（*ipsum quod est*）〉とは〈実体全体自体（*ipsa tota substantia*）〉である。そして〈有[る]自体（*ipsum esse*）〉はそれによって実体が〈有る者／存在者（*ens*）〉と名付けられるところのもので

ある》¹⁸。換言すれば、「形相」が「実体」の《*quod est* (有るところのもの)》であり、《*esse* (有る／存在する)》が「形相」の《*quod est* (有るところのもの)》であるなら、結局、「実体」を《存在者 (*ens*)》であるようにするものは《*esse* (有る／存在する)》である。したがって《実体的形相 (*forma substantialis*)》は《*actus essendi* (有[る]の現実態)》(現存[する]の現実態) そのものであるところの第一の《*quod est* (有るところのもの)》に従属する副次的なもの、下位の従属的な《*quod est* (有るところのもの)》と見なさねばならない。

したがってトマスによれば《質料と形相からなる合成実体》においては、現実態と可能態の《二重の合成 (*duplex compositio*)》が認められる。

《第一は、実体自体の合成、即ち質料と形相との合成である。第二は、すでにこのように構成された実体と〈*esse* (有る／存在する)〉との合成である。この合成はまた〈*quod est* (何たるか／本質)〉と〈*esse* (有る／存在する)〉のそれ、あるいは〈*quod est* (何たるか／本質)〉と〈*quo est* (それを存在させるもの)〉との合成と呼ぶことができる。》¹⁹

換言すれば、可感的経験の対象たる具体的実体のうちには、二つの形而上学的合成がその深度に応じて段状に重なる。その第一は、「質料」と「形相」の合成であり、それは「実体」の謂わば「実体性」を構成する。その第二は、「実体」と《*actus essendi* (有[る]の現実態) (すなわち「現存[する]の現実態)」とのそれであり、これが実体を《*ens* (有る者／存在者)》として構成するのである。換言すれば、《〈*ipsum esse* (有[る]自体)〉とはそれによって実体が〈*ens* (有る者／存在者)〉と名付けられるところのものである。》²⁰。

VIII. 本質と《*esse*》

「形相」の「現実態」は《*ipsum esse* (有[る]自体)》であると主張することは、また「本質」に対する《*ipsum esse*》の根本的優位性を主張することに他ならない。既述のように「本質」とは定義を許す限りの「実体」のことだからである。より正確に言えば、我々の可感的経験の対象である具体的実体(即ち個物)の各々を、限定された種^{しゅ}に位置づけるのは、《*ipsum esse* (有[る]自体)》(即ち《*esse*》)の「種的(=形相的)限定」であるが、それがまさにそれらの「本質」と名づけられるところのものだからである。しかしこの謂いは、《*esse*》が未だ何らの限定もない単なる「力」の如きものであり、「本質」はそれを限定すべく外部から付け加わるということではない。そうであるなら、《*esse*》はそれを欠如しているもの(即ち「本質」)によって特定化されことになるのみならず、本来的に「現実態」たる《*esse*》が、「可能態」としての「本質」の存在となるよう限定されていることになり²¹、「可能態」と「現実態」に関する一般的規則——「限定されるもの」は「可能態」の側にあり「限定するもの」は「現実態」の側にある——を逸脱することになる。換言す

れば、「本質」と《esse》即ち《actus essendi(有[る]の現実態)》とを同一視することは、《esse》の優れて能動的な現実態が、それを限界づけるものと同じ秩序に属すると断定することである。つまり、現実態が可能態と同じ本性に属すると断定することである。これはまさにアリストテレス哲学に抵触するものであり、トマスには容認しがたいことである。

《〈esse〉は謂わば現実態である。なぜなら或るものが〈esse(有る／存在する)〉と言われるのは可能態にあることによってではなく、現実態にあることによってであるがゆえに(…esse actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu…)》²²

それゆえトマスにとって、《ens(有る者／存在[者])》とはいかなる場合も《esse》を所有していることを意味する²³。

したがって、「本質」が《ipsum esse(有[る]自体)》即ち《actus essendi(有[る]の現実態)》の種的(=形相的)限定であるの謂いは、「本質」が《ipsum esse》であることではない。「本質」はそれ自体で捉えられると「現存」を含まぬからである。したがってジルソンによれば、「本質」が《ipsum esse》即ち《actus essendi》の種的(=形相的)限定であるの謂いは、以下の意味においてである。

《すなわち〈本質〉の特有の度数の可能(態)性が〈有限な現存[する]の現実態(acte fini d'exister)〉の各々のなかに刻み込まれるという意味においてである。(…)それぞれの〈本質〉は〈現存[する]の現実態〉によって措定されるが、本質はそれではなく、〈現存[する]の現実態〉を自らの〈自力限定(autodétermination)〉として含んでいるのである。》²⁴

斯く解されるなら、《esse》即ち《ipsum esse》は実在者の実在の、謂わば芯である。それゆえそれは実在性の原理中の原理であり、絶対的に第一のものである。《〈esse〉はあらゆる〈形相〉ないしは〈本性〉にとってその〈現実性(actualitas)〉である》²⁵とは、また《〈esse〉ということこそがあらゆるものにとっての〈現実性〉に他ならない》²⁶とは、この謂いに他ならない。

この原理を理解するためには、他の動詞と同様に、《esse(有る／存在する)》という動詞が指し示すのは、「状態」ではなく「現実活動(actus)」であることを想起する必要がある²⁷。いわば《esse》がそれを受け取るものをそのなかに置く状態、それが《ens(有る者／存在[者])》の状態である。すなわち《ens》は《esse》との関係によってしか、またそのうちにしか存在者たりえぬのである。《〈ens〉とは本来的には〈現実態に有る(esse in actu)〉ものを指し示す》²⁸とはこの謂いである。

それゆえトマスは、《esse》は《すべてのもののの中で最も完全》であり《完全の完全》

であると主張し²⁹、それを繰り返す。《〈*ipsum esse*（有[る] 自体）〉はあらゆるものごとのうち最も完全なものである》³⁰と。

《これは〈*ipsum esse*〉があらゆるものごとに対して現実態という役目を果たすものなることに基づいている。蓋し、いかなるものもそれが存在している限りにおいてでなければ、〈現実性〉をもたぬ。だからして〈*ipsum esse*〉はあらゆるものにとってその現実性であり、諸々の形相そのものの現実性である。だからそれは、他に対して、受け取られるところのものに対するこれを受け取るものという位置にあるのではなく、むしろこれを受け取るものに対する受け取られるものという位置にあるものなのである。例えば、私が人間、馬、等々の〈*esse*（有る／存在する）〉を語る場合、こうした〈*ipsum esse*〉は形相的なもの、そして受け取られたところのものと考えられているのであって、決して〈*esse*〉ということがそれらに適しているごときものとは考えられていないのである。》³¹

したがって、《*esse*》即ち《*ipsum esse*》は実在者の頂点であり、その心臓部でもある。なぜなら《〈*esse*〉は万物にとって、それを確定するところのものよりももっと内奥的である（*esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur*）》³²からである。それゆえ、他の限定なしに《*esse*（有る／存在する）》（即ち《*actus essendi*（有[る]の現実態）》を指定すること、それは、《*esse*》を純粹なものとして、即ち《*ipsum esse*（有[る] それ自体）》として指定することであるが、それはまたそれを絶対的なもの、唯一のものと指定することである。《*actus essendi*》ではない何ものも《*ens*（有る者／存在[者]）》としては考えられ得ぬからである³³。

Ⅹ. トマスとイスラム哲学者³⁴ およびアリストテレス

イスラム哲学者たちはトマスに先んじて「存在と本質」の関係を論じていた。たとえばアルファラビウス（Alfarabius）は有限存在の「本質」の分析をいかに押し進めようとも、「本質」に「現存」は決して含まれぬことに気づいていた。したがって「本質」が現存するところでは、「現存[する]の現実態」を「本質」に賦与する外的な限定として、「現存」がいわば外部から付け加わらねばならぬ。そこから彼は結論した、「現存は本質にとって外的なものである」と。事実、人間の本質あるいは馬の本質は、人がそれらに現存を賦与しようとしまいと、思考にとってはそれらがそれであるところのままであり続ける。これらの本質は、人がそれらを現存物と考えようと非現存物と考えようと、決して中身を変えることはない。それゆえ、アルファラビウスは言う、《もし人間の本質がその実存を含むなら、人間の本質の概念はその現存のそれでもあるだろう。そして人間が現存することを知らずには人間とは何かを知るだけで十分であろう。（…）しかしこれは完全に否であ

る》³⁵。劃して「本質」にとっての「現存」の外在性を規定する表現が不可欠となり、アルファラビウスは結論する、《現存は構成的性格でなく、付属的付帯性である》³⁶と。すなわち「本質それ自体」に属さないもの、そしてそれにも拘らずそれに付け加わるものすべてはそれの「付帯性」である、と。

アルガゼル (Algazel) も同様の結論を出す、《〈esse〉はあらゆる〈何性〉にそこからやってくる付帯性である》と³⁷。

またアヴィケンナ (Avicenna) にも「現存は本質の付帯性である」との教説は見られる。しかし実際はアヴィケンナにとって《付帯性》という表現は当座しのぎのものに過ぎなかったようである。その表現は「現存」と「本質」の内密な適合を十分に表すものではなかったからである。アヴィケンナのうちに明白に見出されること、それは複合的存在者の「本質」はおのが現存を含まぬという理論だけでなく、トマスと同様に、「本質」と「現存」の区別が表すのは、複合的実体における「必然性」の根本的欠如であること、換言すれば「可能的存在者」の「本質」の「現実的現存」への移行は創造の道を通してしか行われ得ぬということである。それゆえアヴィケンナは明確に気づいていたのである、「現存」は、アリストテレスの範疇における九つの付帯性に比較できるようなものではないが、謂わば「本質」がそれに浸食されるや否や「本質」から生じるのだ、と。しかしながらアヴィケンナは同時に「現存は本質の付帯性である」との教説も受け入れたようである³⁸。それが必要だったからであった。なぜなら、もし彼のように「本質」に応じて「現存」を定義するなら、「現存」は「本質」そのものではなく、結局「現存」は「本質」の「付帯性」でしかあり得なくなるからである。

しかしながら、これらのイスラム哲学者の教説には、《actus essendi (有[る]の現実態)》(現存[する]の現実態)が「本質」に含まれるとは考えられぬこと、従ってそれは「本質」に付け加わらねばならぬとの鋭い指摘が見られる。トマスのうちに、これらイスラム哲学者たちの影響が少なからず見受けられる所以である。

例えば、トマスの初期の著作『存在者と本質』には、アヴィケンナの「本質」に関する分析から影響を受けたと思われる表現がある。

《本質ないしは何性の概念に含まれぬようなものはすべて外からきて (*hoc est adveniēns extra*)、本質との合成をなす。いかなる本質も本質に属するものなしには考えられ得ぬからである。(…)しかるに本質もあるいは何性も、その〈esse(有る／存在する)〉について何事かが理解されることなしに理解され得る。例えば、私は(…)「フェニックス」が何であるかを理解することができるが、それらが実在の世界の中に〈esse〉を有するか否かは知らぬ。それゆえ〈esse〉は本質もしくは何性とは別のものであることは明白である。》³⁹

しかしトマスはアヴィケンナが《esse (有る／存在する)》を専ら「本質」の「付帯性」

とするに終わったことを理解しその限界に気づく。一方、既述のように、トマスは《esse(有る／存在する)》を「現実態」とし、「本質」のうちにある最も内密で最も深いもの、謂わば「本質」の芯とした。《〈esse(有る／存在する)〉は本質の付帯性ではない。〈esse〉は個々のもののなかにある最も内密なものであり、そしてすべてのものに最も内奥的である(inest)。なぜならそれは事物において存するすべてのものに関していわば形相的(formel)であるからである》⁴⁰。

したがってトマスにおける「本質」と「現存」の区別は、後者が前者を完成するというよりは「本質」の根拠となるということ、換言すれば、具体的な現存者のなかでの「本質」と《esse(有る／存在する)》即ち《actus essendi(有[る]の現実態)》の内密な結合というテーマと切り離して考えられるべきではない。繰り返すが、アヴィケンナの考察のように、《esse》は「本質」から来るのではない。《esse》即ち《actus essendi》から来るのが「本質」である。それゆえトマスによれば、我々は何らかの対象について、「それは存在者である」がゆえに「それは有る(=存在する)」と言うべきでなく、「それは有る(=存在する)」がゆえに「それは存在者」であると言うべきなのである⁴¹。

アヴィケンナの《esse》(すなわち「現存[する]の現実態」)の外來說とトマスのその内在説との間にはいかなる調停もあり得ない。付言すれば、アヴィケンナが主張するように、「現存」が「付帯性」のごとく「実体」に付け加わるなら、「実体」は「純粹可能態」となり、それはもはや「実体」ではなくなろう。どんなに検討してみてもアヴィケンナの教説は不可能へと通じる。

一方、トマスは別のイスラム哲学者アヴェロエス(Averroes)の教説を用いることもある。しかしジルソンによれば、トマスがアヴェロエスの教説を用いるとしても、「実体」に——たとえ「付帯性」の資格であっても——《esse(有る／存在する)》を賦与せぬなら、「実体の一体性」が冒される危険性をアヴェロエスが示した限りにおいてであるという。確かにアヴェロエスは「本質」と「現存」を混同しているが、トマスと同様に、《esse》は「実体」と「共実体的(consubstantielle)」でなければならぬことを見ぬいていたからである⁴²。それゆえトマスは主張する。「本質」と《esse(有る／存在する)》は区別さねばならぬ。《esse》が「本質」の現実態として「本質」を支配するからである。しかしそれらは密接に結びついている。《esse》は「現実態」として「本質」のうちにある最も内密で最も深いもの、謂わば「本質」の芯だからである。従ってトマスは存在者の根、《esse》即ち《actus essendi(有[る]の現実態)》に到達することによって、アヴィケンナとアヴェロエスを超えたのである。

既にアリストテレスは「有る」という動詞のこの根源的な意味を理解していた。しかし彼はまた「現存[する]」とは「或る実体で有る」という事実に戻元されると考えたことも確かである。つまり彼にとっては、「有る／存在する」とは、なによりもまず、「なんらかのもの・である」ことである。つまりアリストテレスにとっての「有[る]」は《ウーシア(ούσια)》と《ト・オン(το όν)》のそれである。それゆえ《アリストテレスは〈有る

／存在する」という動詞の二つの意味を非常に混乱して混同している³³とも言われる。「現存」を指し示す「有る／存在する」と繋辞のそれとを混同している、と。しかしむしろこう言ったほうがよからう、アリストテレスはそれらを区別しなかったのだ、と。彼にとって、「義なる或る人間が現存する」ということ、あるいは「或る人間は義である」ということは、「或る人間が義であるという限定をもって現存する」ということと同義であった。それゆえそれは全くひとつであったからである。

しかし、既述のようにトマスにおいては、この命題——「或る実体で有る」——は「現存する・を・持つ・こと」と一致させることに還元される。既述のように、《ens（有る者／存在者）》は原理的には《esse（有る／存在する）》を意味するのではなく、《quod est（何たるか）》を意味するのであり、《〈有る〉を所有しているもの》の「現存」自体を意味するのではないからである⁴⁴。

それゆえトマスはアリストテレスの存在論を採用しながら、それを一新したのである。《esse》における《actus essendi（有[る]の現実態）》の首位性を説いたからである。

註

- 1 ジルソンによれば、トマスは《ens》をしばしば《esse》を含意するものとして採用する。それゆえ、《ens》を厳密に「有る者／存在者」と訳す必要はないが、《esse》に関しては「有る者／存在者」と訳すべきではないという。— Cf. É. Gilson, *Le Thomisme*, Vrin, 1972, p.170. また《ens》は《quod est（有るところのもの）》という二語で示されることもある— Cf. 長倉久子『トマス・アクィナスのエッセ研究』知泉書館、2009年、p.52.
- 2 Cf. 拙論「神に関する本質主義と現存主義」『桜美林論集 第20号』1993年、p.119-120. Cf. Gilson, op. cit., p. 170, n.40. このジルソンの説への批判については、山田晶『トマス・アクィナスの《エッセ》研究』創文社、2000年、p.147 以下参照。
- 3 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*（以後、STと略記）、I, q.3, a.5, *Ad Primum*, Biblioteca de Autores Cristianos（以後、BACと略記）、I, p.25, 1978; 『神学大全Ⅰ』創文社、1987年、p.67-8.
- 4 ST, I, q.3, a.5, *Ad Primum*, BAC, I, p.25, ; 『神学大全Ⅰ』p.68.
- 5 Cf. Thomas Aquinas, *De ente essentia*, c.5, 4; 『在るものと本質について』知泉書館、2012年、p.67.
- 6 Thomas Aquinas, *In Libros Metaphysicorum*（以後、*In Lib. Metaph.*と略記）、lib. XII, lect. 1, n.4, ; S. Thomae Aquinatis, OPERA OMNIA, IV, Frommann-Holzboog（以後、OMNIA, F-Hと略記）、1980, p.497.
- 7 《…esse enim album non est simpliciter esse, sed secundum quid.（実際、〈白〉の〈有[る]〉は端的な〈有[る]〉であるのではなく或る限られた意味での〈有[る]〉である）》*In Lib. Metaph.*, lib. VII, lect.1, n.12 ; OMNIA, F-H, IV, p.449.
- 8 *In Lib. Metaph.*, lib. V, lect. 9, n.10 ; OMNIA, F-H, IV, p.435.
- 9 Cf. *In Lib. Metaph.*, lib. II, lect. 4 ; OMNIA, F-H, IV, p.407-408.
- 10 Cf. コプルストン『西洋哲学史』創文社、昭51年、p.359.
- 11 Cf. Ibid.
- 12 コプルストンによれば、トマスはアリストテレスの説を受け入れて、「第一質料」を「純粹可能

態」として、また「実体的形相」を物体の「第一現実態」として規定している。この「第一現実態」は物体を種^レのなかに位置させ、その「本質」を規定する原理を意味する。一方、「第一質料」は、あらゆる形相に対して可能態にあるが、しかしそれ自体として考えられると、形相なしの「純粹可能態」である。これはアリストテレスの言うように《ある特定のものでもなく、分量的なものでも、性質的なものでもなく、存在者を規定する他のいかなるものでもない》— *In Lib. Metaph.*, lib. VII, lect.2, n.16 ; OMNIA, F-H, IV, p.451。つまり質料それ自体は純粹可能態であって、形相を個別化するために必要な規定性を持たぬ。それゆえトマスは個別化の原理を《量的に限定された質料 (*materia signata quantitate*)》であると言わざるを得なかった。しかしこれはコブルストンの指摘するように、「理解しにくい概念」である。なぜならこの概念の謂いは、「量的に多数化していく基礎は形相ではなく質料である」ということであるが、本来「それ自体として考えられた質料は量的な規定なしに存在するもの」だからである。しかしコブルストンによれば、この概念はアリストテレスの思想におけるプラトンの要素の残滓であり、トマスはこの点ではアリストテレスに従ったのである。アリストテレスはプラトンの「形相」の説を否定したが、プラトンの考え方は或る程度アリストテレスに影響を及ぼし、「それ自体として普遍的な形相は個別化を要求する」と主張することになったからである。— Cf. コブルストン、前掲書、p.358～359。

- 13 *De ente et essentia*, cap. II, 3 ; 『在るものと本質について』 前掲書、p. 14。
- 14 Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles* (以後、SG と略記) , lib. II, cap. 54, n.3; OMNIA, F-H, II,1980, p.39.
- 15 SG, lib. II, cap. 54, n.5; OMNIA, F-H, II, p.39.
- 16 SG, lib. II, cap. 54, n.4; OMNIA, F-H, II, p.39.
- 17 SG, lib. II, cap. 54, n.5; OMNIA, F-H, II, p.39;従ってトマスにおいては《*ipsum esse*》と《*esse*》とはほぼ同義である。— Cf. Gilson, op.cit., p.170, n.40.
- 18 SG, lib. II, cap. 54, n.6; OMNIA, F-H, II, p.39.
- 19 SG, lib. II, cap. 54, n.9; OMNIA, F-H, II, p.39.
- 20 《…*ipsum esse est quo substantia denominatur ens*)》— SG, lib. II, cap. 54, n. 6; OMNIA, F-H, II, p.39.
- 21 《…*sicut actus potentiam, esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum.*》— Thomas Aquinas, *Quaestio Disputata de Potentia* (以後、*De Potentia* と略記) , qu.VII, art.2, ra9 ; OMNIA, F-H, III, 1980, p.241.
- 22 SG, lib. I, cap. 22, n.7; OMNIA, F-H., II, p.7.
- 23 《…*nam ens dicitur quasi esse habens.*》— *In Lib.Metaph.*, lib. XII lect.1, n.4; OMNIA, F-H, IV, 1980, p.497. また《*essentia*》という用語は同様に《*esse*》なる動詞に結び付けられる。《〈何性 (*quidditas*) が〈本質 (*essentia*)〉と呼ばれるのは、〈*ens*〉がそれを通じて、またそれにおいて〈*esse*〉を持つことに基づく》— *De ente et essentia*, cap.I, 3; 『在るものと本質について』 p.8. 従ってこの文章は《*essentia*》が「実体」に《*esse*》を賦与することを意味するのではなく、「実体」が《*esse*》を受け取るのは《*essentia*》のなかにおいてであり、そして《*essentia*》の仲介によってであるということである。— Cf. Gilson, op.cit., p. 183, n.68.
- 24 Gilson, op.cit., p.178. またコブルストンによれば、「現実態としての《*esse*》は可能態としての本質の存在となるよう限定されている」(*De Potentia*, 7, 2, ad 9) が「しかし本質は存在を受け取る以前に存在していたとか (これは名辞矛盾であろう)、あるいは本質と結合されて初めて何か個別的なものの存在となるような一種の中立的な存在があると考えてはならない。二つの原理は、結合される二つの物理的なものではなく、個別的な存在の原理として共に創造された二つの構成原理である」—コブルストン、前掲書、p.366。
- 25 ST, I, q.3, a.4, *Resp.*, BAC, I, p.23; 『神学大全 I』 pp. 62-63。

- 26 *ST*, I, q.5, a.1, *Resp.*, BAC, I, p.32-33; 『神学大全 I』 p. 93 ; 従ってそれは「善」自体にも先行する。なぜなら《すべての〈ens (有る者／存在[者])〉は、いずれもそれが〈ens〉たる限りにおいて善である》(*ST*, I, q.5, a.3, *Resp.*, BAC, I, p.35; 『神学大全 I』 p.100) からであるが、《ens》はそれについて「これは有る」と言うことを許す《*ipsum esse* (有[る]自体)》のせいではなく「有る者／存在[者]」足りないからである。《〈esse〉はあらゆる形相ないしは本性 (*natura*) にとってその現実性 (*actualitas*) である。事実、善性とか〈人間性 (*humanitas*)〉とかは、我々がこうしたものの〈esse (有る／存在する)〉を表示するのではないが、その現実態において表示されてはいないのである。それゆえ〈*ipsum esse*〉の、これとは別のものとしての本質に対する関係は、恰も現実態の可能態に対するごとくでなくてはならぬ。》*ST*, I, q.5, a.3, *Secundo*, BAC, I, p. 23.; 『神学大全 I』 p. 62-63. — 《それぞれのものはそれぞれその現実態においてある限りその限りにおいて完全なのであり、このゆえに明らかに、ものはそれが〈ens (有る者／存在[者])〉である限り、その限りにおいて善なのである。蓋し〈esse (有る／存在する)〉ということこそがあらゆるものにとっての〈現実性〉に他ならないからである。》— *ST*, I, q.5, a.1, *Resp.*, BAC, I, p. 32-33 ; 『神学大全 I』 p. 93.
- 27 Cf. 《*Esse actum quendam nominat.*》*SG*, lib. I, cap. 22, n.7; OMNIA, F-H, II, p.7.
- 28 *ST*, I, q.5, a.1, *Ad Primum*, BAC, I, p.33; 『神学大全 I』 p. 93.
- 29 Thomas Aquinas, *De Potentia*, qu.7, ar.2, *ad nonum* ; OMNIA, F-H, III, p. 241.
- 30 *ST*, I, q.4, a.1, *Ad Tertium*, BAC, I, p.29; 『神学大全 I』 p.81.
- 31 *Ibid.*
- 32 *In II Sententiarum.*, dist. 1, q. 1, art. 4, *Resp.* ; OMNIA, F-H, I, 1980, p.124.
- 33 「本質」と「現存」の問題は、この《*actus essendi* (有[る]の純粹現実態)》(即ち「現存[する]の純粹現実態)」に関する限りは、絶対に指定され得ない。それは「神」と呼ばれる者に他ならないからである。— Cf. 拙論「神に関する本質主義と現存主義」前掲論集、p.123 – 124.
- 34 イスラム哲学者名はラテン語名のみを表記する。
- 35 Djémil SALIBA, *Étude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris, Presses Universitaires, p.84 — Cit. in Gilson, *Le Thomisme*, p.179, n.58.
- 36 *Ibid.*
- 37 J. T. MUCKLE, C.S.B., *Algazel's Metaphysics*, a Medieval Translation. St. Michael's College Toronto, 1933, p.26, lignes 10-11 — Cit. in Gilson, *op.cit.*, p.180, n.60.
- 38 D. SALIBA, *op.cit.*, pp.82-83 & pp.85-87. — Cit., in Gilson, p. 179, n.59.
- 39 *De ente et essentia*, cap.4, 5 ; 『在るものと本質について』 p.54 ; なおジルソンによれば、《*hoc est adveniens extra*》という表現が意味するのは、「付帯性」がそうであるように、《esse》が「本質」に外から加わるということではなく、《esse》が「本質」を超えた、それゆえ「本質」には外的な、作出因—それは神である—から到来するという意味である。— Cf. Gilson, *op.cit.*, p.180, n.60.
- 40 *ST*, I, q.8, a.1, *Resp.*, BAC, I, p.49; 『神学大全 I』 p.143-144.
- 41 Cf. *In Lib.Metaph.*, lib. IV, lect.2, n.11 ; OMNIA, F-H, IV, p.419.
- 42 Cf. Gilson, *op.cit.*, p. 182.
- 43 O. HAMLIN, *Le système d'Aristote*, Paris, F. alcan, 1920, pp.159-160 — Cit. in Gilson, *op.cit.*, p.189, n.73.
- 44 *In Libros Peri hermeneias*, lib.I, le.5, n.20 ; OMNIA, F-H., IV, p.330.