

F. スアレスにおける

実存と本質の区別について

田 口 啓 子

中世において、トマスが、神を *Ipsum Esse* の名の下に、自ら存在するもの、その存在が本質に他ならないものとして神の姿を浮彫りにしたとき、その裏には、その本質が存在と実在的に異なるものとしての被造物の把握があったと言われている。⁽¹⁾ これに反して後のスアレスは、被造物における存在と本質の実在的区別を否定したことは、余りにも有名である。

事実トマスは、純粹形相を直ちに神であるとする従来の考え方に反対して、純粹形相は質料を欠いており、従って本質としては絶対的であるとしても（即ち、他者によって相対的に何であるかが決まるのではない、という意味において絶対的であるとしても）、存在の現実性を獲得するためには尚、その本質とは異なるものであるところの *esse* と合成されねばならないところから、純粹に単なる神とは区別されると述べている。⁽²⁾ 被造物の *esse* は本質に受けとられることによって制限され、限定されたものとなり、無限の存在性を有する神とは区別されるものとなるというのである。純粹形相についていわれるこの神との区別は、その本質自体が質料によって受けとられ、制限されている質料的事物に関しても、全く同様に適用されることはいふ迄もない。⁽³⁾

以上のトマスの言葉を吟味すれば、

- 1) *esse* は、それ自身としては *infinitum, ilimitatum* である。
- 2) *essentia* は *esse* の受容体として、*principium limitationis* である。

という、二つの考えが前提となっているように思われる。そしてここから、*esse* とその受容体であるところの *essentia* は当然、実在的に他者同志でなければならぬという結論がひき出されているように見える。

しかしそれでは、本質によって受けとられなければ無限であるといわれるところの *esse* は何を意味するのであろうか。

私の考えでは、この esse は、トマスのテキストの中で「それ自体の中に如何なる附加も、附加の排除も含まない⁽⁴⁾」と言われているところの esse commune をさすものであると思われる。

トマスは、De ente et essentia の第五章において種々の領域の存在者の存在様式を論じ、如何にしてすべての存在者に共通に見出されるこの esse commune が、それぞれの存在者において現実化されるかを説明し、それ自身としては無制約・無限定な esse は、被造物においては受けとるものの受容能力に応じて ad capacitatem naturae recipientis 条件づけられ、制限されるが、神の場合には如何なる条件によっても条件づけられないことがないという風に述べている。

ここからして esse commune は、確かに、それ自身としては infinitum, ilimitatum であるが、この infinitas は、いわば消極的な無限性、即ち、無限であるか、有限であるかということについて、未だ何ら規定されていないところの無限性、indefinitas⁽⁵⁾ であることが判る。

又、esse commune はあく迄、抽象的・概念的に把握されたかぎりでの esse であって、現実の esse、即ち actus essendi ではないことにも注意しなければならない。現実にはさまざまな存在者の中で、さまざまな形で、さまざまな本質において実現している esse があるのみである。このことは同じく De ente et essentia⁽⁶⁾ において、“esse est in diversis diversimode” といわれている通りである。従ってそこでは、当然無限なる存在と有限なる存在があり、その本質が無限なる神においては、本質による如何なる限定もなく、無限の存在があるということになる。この神の存在の無限性は、先の esse commune の消極的・抽象的な無限性とは全く異なる積極的・現実的な無限性であり、神の完全性の源である。

この二つの無限性を混同することは、神の本質そのものであるところの esse が、被造物の個々の本質によって制限され、被造物の存在性を成立せしめるかのような誤解を生み、一種の汎神論的世界観に陥ることになる。これは概念と実在を混同する実念論的誤りであって、トマスの本来の意図をはるかに距るものであると言わねばならない。

しかし、上述のように考えれば、いずれにしても、esse(或は esse commune) は受容体としての本質によって受けとられねばならないということは肯定され

るように思われる。

とは言うものの、esseに先行して存在する essentia という考えが、ここからひき出されうるとは到底思えない。というのは、esse 以外の存在性は誰にも考えられない筈であるから、esse 以前に、enentia があるということは完全な矛盾だからである。

又、esse を受けとるといわれるところのこの本質は、神のイデアという形で被造物の創造に先立つ、と考えられていることも屢々であるが、トマスも別の箇所⁽⁷⁾で明言している如くこの被造物についての神のイデアともいわれるものは神の本質に他ならないのであって、それが^{ある}、と言われるかぎり、神の本質として^{ある}、のであり、被造物の本質としてみた場合には、実存を受けとるための本質^{がある}、とは決して言えないのである。

このように esse の受容体として esse に先行する本質を考えることは、トマスよりもむしろ、esse を本質の偶性と考える Avicenna に帰せらるべきであると思われる⁽⁸⁾。トマスがこの命題を否定していることは疑いの余地のないものである。

他方、本質によって制限されなければならない esse の無限性というのは抽象的無限性であるということを出せば、これを制限する原理も亦、事物的原理である必要はないということを考えるべきである。それ故、たとえ esse が essentia によって受けとられる、という表現がトマスによって使われているとしても、ここから esse を受けとる本質が esse と異なる何らかの事物であるが如くに、esse に先行する存在性をもたせなければならないという結論にはならないのである。

以上のように考えると、トマスにおける本質と esse の関係は、可能態と現実態の関係として把える方が一層適切であると思われる。“Oportet igitur quod ipsum esse comparatur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam.”(S. T., I, 3, 4) 即ち、被造物において本質と存在は異なるがそれは現実態と可能態が異なる如くに区別されるのであり、存在は本質によって制限されるが、それは現実態が可能態によって条件づけられる如くに、制限されるのである。

ところで、本質が可能態であるといわれるのは、存在に関して可能態であるといわれるのであって、本質に関してではない。言いかえれば、被造物の本質

は、本質としては何であるかが神の認識の中に決定されているとしても、これは創造可能なるものにとどまり、現実存在することも存在しないこともできる。存在の現実性に関しては不定である。存在の現実性の可能態は、それ自身の中に、現実存在することの否定も肯定も含んでいない。ただ、存在の現実性との矛盾を含んでいないだけのものである。これはまさに、先の *esse commune* が、如何なる本質に関しても、附加も排除も含んでいなかったのと全く同じである。

それ故、*esse commune* に対応するのは、このような意味での本質ではなかろうかと考えられる。このような本質が *esse* に先行すると考えることは、決して矛盾ではない。可能態としての本質は、可能態であるかぎり、それ自身としての存在性をもたず、可能態は現実態の中に存在性をもつので、この場合の本質の存在性は神の存在性に他ならないからである。

しかしこの *esse* の可能態としての本質が、神の創造の働きによって *esse* の現実態に移行せしめられるとき、無限定な *esse commune* は一定の本質における現実存在として現われるのであるから、本質によって制限され、条件づけられるという言い方は、矢張り正しいということになる。

しかし神によって創造された現実態としての存在者について言えば、最早や抽象的な *esse commune* でもなければ、可能態としての本質でもなく、*modi essendi* としての現実的な本質において実現しているところの *actus essendi* に他ならないのであるから、実在としての *esse* と本質は他者同志であるというわけにはいかないように思われる。

繰返して言うと、神の認識の対象であるかぎりの本質（*esse* の可能態としての本質）を現実の存在者にもちきたすものは神の創造の働きであるとしても、その内的構成要素となるものは何か、と我々は問うことができる。この内的原理、即ち存在の理拠 *ratio essendi* が我々の考えた *esse commune* である。従って *esse commune* は個々の本質をもって実現している *actus essendi* そのものをさすのではなく、*actus essendi* の *actus essendi* たることをさすのであるとでも言うことができるかも知れない。これが *esse commune* は如何なる本質の附加も、附加の排除も含まない、と言われたことの意味である。もし *esse commune* が何らかの本質の附加、或は附加の排除を含んでいたならば、存在するかぎりの存

在の理拠をさすことはできないからである。しかし他方、この存在の理拠は存在の現実態の理拠であるから、本質が可能態の名で呼ばれる際に現実態の名で対比されることは正しいことであると思われる。

こうしてトマスにおいて、存在と本質は可能態と現実態が区別される如くに区別され、可能態と現実態が実在に根拠をもっていると考えられるかぎりにおいて、存在と本質の区別は実在に根拠をもっていると考えられる。しかし、区別されるべきものとして採り上げられているのは飽く迄理拠であって、事物としての存在と本質ではない。

それにも拘らず、トマスのテキストが、被造物における存在と本質の實在的区別 *distinctio realis inter rem et rem* を主張しているものと屢々解釈されたことは事実である。これには種々の歴史的事情があったと思われるが、⁽⁹⁾今はこれには触れない。

それはとも角として、我々が今解釈したような仕方でも解釈することも不可能ではないであろう。この場合には、被造物における存在と本質の区別は、實在的区別と呼ばれるよりも、実在に根拠をもった理拠的区別と呼ばれるべきであるということになる。

さて、スアレスが被造物における存在と本質の實在的区別を否定し、理拠的区別を主張したことは、始めに指摘した通りである。トマスのテキストの中に、存在と本質の實在的区別 *distinctio realis* という用語は発見されないようであるが、スアレスは理拠的区別 *distinctio rationis* という名称を明らかに用いている。スアレスはこのテキスト、*Disputationes Metaphysicae* の *Disp. XXXI* において本質と存在の絶対的同一性 *identitas* を主張し、存在と本質はただ理拠的にのみ区別される、と書いている。

このテキストは、上述のようなトマス解釈を前提としたとしても、尚且、相当のひらきをみせているような印象を与える。しかし、このテキストを今少し近くから研究してみることが必要である。

(1) まず第一に、スアレスが本質との同一性を主張しているところの存在 *esse* 及びその本質は、トマスにおいて理解されているところの存在及び本質と同様であるか、ということが問われねばならない。そして実は、スアレスにおける

存在とは、事物の現実的な存在を意味していたことは明らかである。このためにスアレスは、その現実性を一層明瞭に表明するために、*existentia* 実存⁽¹⁰⁾という語を *esse* 存在の代りに選び、更には、*existentia actualis*, *existentia in actu exercita* 等とさえも言っている。⁽¹¹⁾従って我々が先に、トマスにおいて本質と区別さるべきものとして考えた抽象的な *esse commune* とは同じものではないことに注意しなければならない。

更にこれと対応せしめて考えられている本質はまた、神によってすぐに現実⁽¹²⁾に創られたところの本質、*essentia creata in actu extra causam constituta* である。再び我々が *esse commune* と対応せしめたのは、*esse* の *potentia* としての本質があったことを思い出すのである。これは本質としては或る意味で現実態であったが、神によって創造され、存在の現実性を与えられるということに関しては、未だ可能態であった。スアレスはこの二つの本質即ち、実存の可能態としての本質と実存の現実態の本質は、存在と非存在の如くに区別されねばならないと言っている。⁽¹³⁾

(2) 次に、この存在の秩序においては無であるところの可能態としての本質について言えば、それが現実態にもたらされるのは、それとは実在的に異なる他のもの、即ち、*esse* が附加されることによってであろうか、という点について、スアレスがどのように考えていたかが問題である。通常、存在と本質の実在的区別を主張する人々は、これを認めているように思われるからである。

スアレスはこれに対して、被造物の本質の現実態化は *esse* との合成によっておこなわれるという考えを否定する。⁽¹⁴⁾元来、*esse existentiae* とは、それによってあるものがその原因を離れて独自の存在性をもつようになるところのものを意味するのであるから、それはまさしく、それによって可能態としての本質が現実態になるところの *esse* そのものである。それ故、本質に *esse* が附加するという言い方は正確ではなく、むしろ可能態が現実態になる如くに、本質（即ち、存在の秩序においては無であるところの可能態としての本質）が現実の存在になるのであると考えられる。

以上によって、被造物においては、本質と実存は、可能有と現実有の如くに区別されるか、或は両者が現実態にある場合には、実在に根拠を有する理想的区別によって区別される。即ち、現実中存在することは絶対的に考えられた被

造物の本質には属していないという根拠によって理機的に区別されるのである、
というのがスアレスの主張である。⁽¹⁵⁾

即ち、人間の理性は現実に存在するもののみを認識するのであるが、又、本性をその作用から切りはなして考えることができるように、理性はそれ自身必然的に一つでないものを切りはなして考えることができる。同様に理性は本質を実存と切りはなして、実存とは無関係な如くに概念することができる。こうして実存を捨象された本質は、当然、現実的存在性を失う。実存を切り離すことは現実的存在性を切りはなすことだからである。このようにして、実存を捨象されても尚、内的必然性をもつ、事物の第一の構成要素として、理性の対象となるものが、スアレスの考える理機的存在としての本質である。⁽¹⁶⁾

他方、本質と理機的に区別される実存とは、この同じ事物が、事物の存在性の理機 *ratio essendi* として把握されたものである。⁽¹⁷⁾ 被造物の本質は必然的に現実性をもっているわけではないので、その事物を把握する際に、理性はその事物の中に、その理機を抽象的に把握することができるのである。

このようにして実存と本質は、元来、存在としては同一のものであるけれども、それぞれ異なる理機の下に把握され、説明されることができる。理機的区別の実在的根拠を成立せしめるにはこれで充分であろう。

これに反して神の場合には、本質と実存はそれ自身、必然的に一つであるため、可能態として考えることができず、常に現実態としてしか考えることができなないので、現実的存在性を捨象するわけにはゆかず、従って、神における実存と本質の区別は実在的根拠をもつことができないことになる。そしてこれがスアレスにおける神と被造物の区別の根本となっている。⁽¹⁸⁾

即ち、被造物の本質に実存が属していないといわれるときの被造物は、現実につくられた被造物を意味せず、現実につくられたものであるか、どうかということは一応別にして、ここから本質概念を抽象し、この概念には実存が含まれていない、というものである。現実につくられた被造物については、反対に、むしろ本質的に実存を要求するものであると言われる。実存をとり去られたならば、被造物は直ちに現実性を失うからで、実存を有しない現実の被造物、などというものは考えられないのである。実存なしに本質が維持されるということは神の全能をもってしても不可能であり、又本質が一旦破壊されたのち、実

存が維持されえないことも同様である。これは実存と本質の同一性という事実からの当然の帰結である。

こうして被造物において実存と本質の同一性を主張することは、スアレスにとって神と被造物の差をなくすことになるどころか、神に原因されなければ全くの無であり、神によって実存がとり去られれば全くの無に帰すべきものとして、被造物の神に対する依存性が強調されることにより、神と被造物の差が一層鮮明にえがき出されることになるのである。

さて、以上のべたことを通観してみると、トマスとスアレスにおける存在と本質の関係は、明らかに表裏をなしていることに気づく。

トマスにおいては、抽象的にもせよ（一応このことを認めるとして）、実存と本質は区別されねばならないことが主張される。それは始めにのべたように、神と被造物の区別が存在と本質の区別によって説明されねばならないので、抽象的にもせよ、存在と本質の相違が考えられるのである。そしてそのうち、この異なる存在と本質の理拠は、現実態としての被造物においては一つであることが認められている。

スアレスでは、現実に存在している事物の中に、その存在（実存）と本質が区別されないことが認められる。しかし又、現実の被造物は実存と本質という二つの理拠の下に認識されることも事実であるため、実存と本質の理拠的区別が認められる。これは神に対する被造物の依存性に根拠をもつものである。

こうしてトマスもスアレスも存在と本質の理拠的区別を認め、その理拠的区別が実在に根拠を有していることを認めている点に変わりがなく、要するに、スアレスはトマスが言ったことを観点をかえて言ったにすぎないと思われる。これを、トマスのテキストを実念論的に解釈し直すことによって、トマスが存在と本質の実在的区別を主張したものとしてスアレスに対立せしめたのは、後の唯名論との対抗の必要上から起った出来事ではないかと思われる。しかし、それにしても、トマスとスアレスの間の観点の相違があるということは見逃してはならない事実である。

この点については、当然、種々の評価が可能であると思われる。個別的現実的存在者を中心としたスアレスの見方を、単に当時の中世末期・近世初頭の思

考類型の一つとして片づけることもこの一つである。しかしこの場合には、スアレスを唯名論者の一人に、或は少くとも唯名論者の陣営の一人に数えてしまう危険がなくはない。これはスアレスを根本的にトマスと対立させる結果に導く。しかし、スアレスを唯名論者の一人と数えることには多くの無理がある。⁽¹⁹⁾

そこで私は、むしろ、スアレスの個別的現実的存在者中心のものの見方を、唯名論の方に近づけて考える代りに、アリストテリコ・トミズムの経験主義の流れを掬み、これを一層徹底発展させたものとして捉えたいと思う。現実の存在者を中心とする考えは、経験的認識を基礎とする考えに他ならないと思われるからである。少くともスアレス自身にはこの意識があったように思われる。勿論、これを言うためには更に、認識論を始めとして、スアレスの学説を全般に詳細に検討してみなければならぬのであるが、今はそこ迄及ばないので、見通し的な結論だけをのべてみた。

とも角、このように考えることによって、いたずらにスアレスをトマスに対立せしめて論争に時を費す代りに、スアレスにおいてトマスの近代的発展をみることにより、現代の我々にとってのトマスへのアプローチのため、一つの示唆を掬みとることができるようになるのではないかと考えるものである。

註

- 1) 例えば Gilson, E.: *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Manser, G.: *Das Wesen des Thomismus*.
- 2) *Cont. Gent.*, II, 52; *De ente et essentia*, c. 5, 25. Lethielleux 版。(特に明記なき場合は以下同じ)
- 3) *De ente et essentia*, c. 5, 27.
- 4) *Esse autem commune, sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis, quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse in quo super esse aliquid adderetur. De ente et essentia*, c. 5, 24.
- 5) Cfr. Gómez Caffarena, J.: *Sentido de la composición de Ser y Esencia en Suárez*, *Pensamiento*, vol. 15, 1959.
- 6) *Vivès*: c. IV.

- 7) Summ. Theol. I, q. 15, ad. 3.
- 8) Quaest. Quodl. q. 4, a. 1, Marietti.
- 9) 大ざっぱに言えば、1276年に Aegidius Romanus が行った対アヴィセンナ学派の論争に始まる偏向であると言えることができるであろう。
- 10) 種々問題もあろうが、以下、*existentia* の訳語として「実存」を用い、*esse* の訳語「存在」と区別することとする。
- 11) Disp. Met. XXXI, 1, 2, Vivès (以下同じ); 1, 13.
- 12) Ibid. XXXI, 6, 1.
- 13) Ibid., 3, 1.
- 14) Ibid., 4, 6; 4, 3; 4, 4.
- 15) In creaturis existentiam et essentiam distingui, aut tamquam ens in actu et in potentia, aut, si utraque actu sumatur, solum distingui ratione cum aliquo fundamento in re, quae distinctio satis erit ut absolute dicamus, non esse de essentia creaturae actu existere. Ibid., 6, 13.
- 16) Ibid., 6, 15.
- 17) Ibid., 6, 23.
- 18) Ibid.
- 19) 例えば Suárez は、すべての普遍化は知性の業であって、*extra animam* の普遍者というものはない、従って、最初に認識されるのは普遍者ではなく、個別者であるとする点で、唯名論者に一致する。しかし Suárez は唯名論者と異り、普遍概念には知性に呈示された現実の何かが対応すると考える。ただし、普遍者が個別者の中に呈示されるというのではなく、人間の知性がこれを普遍者としてとらえざるをえないような要請をもつものとして個別的現実が知性に呈示される、という意味で対応するのである。これが實在に根拠をもつ理機的区別という Suárez の考えの根拠になっているものである。Cfr. De Anima, Lib. IV, c. IV; Roig Gironella, J., Para la historia del nominalismo y de la reacción antinominalista de Suárez. Pensamiento, vol. 17, 1961.