

フライベルクのディートリヒ『存在者と本質について』
(原典翻訳後半部, 第一部第七章から第二部第四章まで)

Dietrich of Freiberg on Being and Essence:

A Japanese Translation of the Second Half of the *De ente et essentia*,

I,7 – II,4

西村 雄太

0. はじめに

本稿は, 中世ドイツ・ドミニコ会の神学者であったフライベルクのディートリヒ(Dietrich von Freiberg, 1240年頃–1320年頃)の小論考『存在者と本質について』の後半部(第一部第七章から最終第二部第四章まで)の邦訳である。前半部は以下の雑誌に収録されている。『東京純心大学紀要—現代文化学部』第25号, 55–66頁。前回と同様, 訳出の際に使用したのは以下の全集版テキストである。Dietrich von Freiberg, *Tractatus de ente et essentia*, in: Ruedi Imbach et al. (eds.), *Opera omnia*, II. Meiner: Hamburg, 1980。前回は pp. 25–33 の箇所を訳出し, 今回は pp. 33–42 の箇所を訳出した。諸事情により非同一雑誌への投稿となってしまったこと, および前回投稿時よりも理解が進んだことなどの理由により, 新たに本小論考全体の概説を行うことにする。ただし, 本小論考成立の思想的背景等詳細については, 筆者の勉強不足ゆえに今後の機会に譲ることとしたい。

訳文中の括弧は次の規則のもとで用いられている。

[] ...訳者による補足説明。

() ...原語の提示, ないし原著者による補足。

< > ...一つの概念として用いられていることの明示, 焦点となっている語の強調等。可読性を向上させるための訳者による付加であり, 語に込められた特別なニュアンスを表示するものではない。

《 》 ...地の文における原語の使用。

1. 本小論考について

本小論考は、正確な成立年代については分かっていないものの、恐らくはディートリヒのパリ大学教授期(1296/1297)に由来するものであると考えられる。本小論考におけるディートリヒの意図は、〈存在〉と〈本質〉が別の実在性 (*realitas*) を持つ別の事物 (*res* 実在・実在物) なのだとする教説、いわゆる「実在的区別 (*real distinction*) 説」を論駁することにある。この目的の達成のために、ディートリヒは形而上学の根本概念である〈存在者〉と〈存在者に属するもの〉について予め説明を行い(第一部), それに基づいて論敵の見解の問題点を指摘する(第二部)という手順を踏んでいる。本小論考の序でも述べられていたように、これらの基礎的用語は、あらゆるテーマにおいて姿を現す最も一般的なもの (*communia*) である以上、正確に内容を理解しておかなければ、我々はあらゆる事柄において無知と誤謬の内に落ち込むことになってしまうだろう。

「実在的区別説」は、トマス・アキナスの著作にその端緒が見受けられるが、それをより先鋭化した形で引き継いだアエギディウス・ロマヌス(1243年頃–1316年)の著作において顕著に認められるものである。本小論考でディートリヒが直接の批判対象としているのは、このアエギディウスを含め、サットンのトマス(1315年頃歿)やトリリアのベルナルドゥス(1292年歿)といったいわゆる「初期トマス主義者」と呼ばれる人々の見解であったと考えられる。実際、トマス(1274年歿)はディートリヒの執筆活動期(1286年–1311年)にはすでに亡くなっており、厳密な意味では彼の同時代人でない以上、「真なる教説を危険に晒し、それを甚だしく害している (*periculum et gravis iactura verae doctrinae*)」¹⁾という感情がにじみ出るような強い言葉でもって向けられた批判の直接的対象となっているとは考えにくい。そうは言っても、「第一の論拠」として提示されている論敵の論拠がまさにトマスの同名の書である『存在者と本質について』のうちに見いだされる論拠そのものである²⁾ように、ディートリヒが論敵の思想の源泉となっているトマスの著作を読み、そこに重大な欠陥を見出していたことは疑いようがない。では、その欠陥とは果たして如何なるもの

1) 第二部第一章(1). 章に続く丸括弧内の数字は、段落番号を示す。

2) 下掲注 56 参照。

であったのか、この点について以下で確認していきたい。

2. ディートリヒの理解—「存在と本質は同じものである」

ディートリヒによれば、〈存在〉と〈本質〉とは同じもの (*idem*) である。というのも、〈存在〉とは事物の〈本質〉がまさに〈存在という働き〉を現に行使していることを示すものに他ならないからである。《*actus essendi*》(存在という現実的働き) という表現があるように、中世において〈存在〉(*esse*) は一種の〈働き〉(*actus*) として捉えられていた。だが、〈走る〉や〈知解する〉などの〈働き〉とは異なり、〈存在〉はそれなしには如何なるものも無でしかありえないようなものである。それゆえ、〈本質〉がいやしくも何らかの〈実在する事物の本質〉を意味するのであれば、それが〈存在〉から切り離されたものとして理解されることはない。彼がアウグスティヌスを繰り返し三度も引用して強調しているように、「どのような本質であれ、本質が本質であるのは、それが存在しているからに他ならない」。つまり、本質は存在を有するがゆえに本質として存立することができるというわけである。

この際、「本質は存在を有する」という表現には注意しなければならない。かのアヴィセンナは、〈本質〉を、神の精神の内に先在し、一種の付加的な属性としての〈存在〉を与えられることで存在するようになるものと理解しようとした。事物は存在することも存在しないことも可能なものと考えられる以上、〈存在〉は事物にとって本質的なものではあり得ず、事物の本質に直接係わるものとは見なされえないというわけである。

しかしながら、ディートリヒが本小論考で主張している³⁾ように、〈存在〉は〈本質〉という実体に備わる付帯性 (*accidens*) のようなものとして理解されるべきではなく、〈本質〉に偶然的に (*per accidens*) 備わるものとして理解されるべきものでもない。そうではなく、〈存在〉は〈本質〉と呼ばれるものそれ自体に自体的に (*per se*) 備わるものである。理性的動物たる人間に理性的能力や動物性が自体的に備わっているように、エッセ性 (*esse-ntia*) たる〈本質〉には〈存在〉が自体的に備わっている。我々が理性的能力や動物性を備えていない事物

3) 第二部第三章参照。

を「人間」と呼ぶことがないように、〈存在〉が備わっていない或る何かを「本質」と呼ぶこともないのである。それゆえ、〈本質〉を〈存在〉から切り離され区別された何かとして説明することはできない。「本質は存在を有する」のだとしても、〈本質〉は〈存在〉から切り離されえず、ゆえに〈存在（と同一）である〉という仕方において〈存在〉を有しているのである。

むろん、このように〈存在〉の〈本質〉への自体的帰属性を強調することは、〈本質〉が〈存在する必然的根拠・原因〉を自らの内に「ただそれだけで端的に (absolute et simpliciter)」⁴⁾有しているということを主張するものではない。このようなことは、その非存在の状態が如何なる意味でも思惟しえない神においてのみ可能なのであり、その本質が非存在である状態を思惟しうるその他一切の事物については当てはまらないのである。

3. トマスの理解—「存在と本質は異なる」

「実在的区別説」を採用するトマス派の論者の見解は、以上のディートリヒの理解と対立する。これらの論者においては、〈本質〉は〈存在〉と同じもの (*idem*) ではない。むろん、彼らの場合でも、〈本質〉は〈存在〉なくしては無でしかなく、〈存在〉を分有することによって初めて現実世界に存立しうるものである。しかしその際、〈本質〉と〈存在〉との違い (*differentia*) が強調されることにより、〈本質〉にあたかも自体的存立性が認められるかのような説明がなされることになる。以下では、一例としてトマスの場合を確認する。

アヴィセンナによれば、事物にこの〈事物〉という名が据え置かれるのは事物の〈何性〉に拠るのであり、これら〈存在する者〉 (*qui est*) ないし〈存在者〉 (*ens*) という名の場合には〈存在という現実的働き〉に拠る。だが、どの被造的事物の場合でもその〈本質〉はその〈存在〉から異なる (*in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse*) という事情があるわけだから、そうした事物はその〈何性〉によって適切に名付けられるのであり、〈存在という現実的活動〉によって名付けられるのではない。ちょうど〈人間〉が〈人間性〉〔という人

4) 第二部第三章(4).

間の何性]によって名付けられる〔のであって、〈存在という現実的活動〉によって名付けられるのではない〕ように、である。対して、神においてはその〈存在〉そのものがその〈何性〉である。ゆえに〈存在〉から取られている〔〈存在する者〉ないし〈存在者〉という〕名は適切な仕方ですべて神を名付けており、人間の〈何性〉から取られる〈人間〉という固有の名の場合と同様に、それは神の固有の名である。⁵⁾

トマスが「実在的区別説」を採用していたのかどうかについては現代の研究者の間でも議論がある⁶⁾が、少なくともこの初期に書かれたテキスト⁷⁾箇所に典型的に認められるように、彼が幾つかのテキストにおいてディートリヒが批判している意味での「実在的差異 (realis differentia)」⁸⁾を主張していることは確かである。この引用箇所ですべてトマスは、アヴィセンナに倣って、〈本質〉を〈何性〉とほとんど同一視し、それに基づいて〈本質〉と〈存在〉の違いを主張している。一般に事物は〈本質〉(=何性)によって名付けられるのであり、〈存在〉によって名付けられるのではない。〈存在〉が〈本質〉(=何性)であるような事物においてのみ、〈存在〉そのものが事物を適切に名付けることになる。ただ神のみがそのような事物であることができる。

ここには、〈本質〉を事物それ自身にとって固有のもの (proprium) と見なし、〈存在〉を事物の外部から到来する非固有のものとして見なす考えを認めることができる。事物はそれ自体では〈存在〉を有するものではなく、〈存在〉を外部から受け取るものでしかない。〈存在でないもの〉、すなわち〈存在と異なるもの〉は、存在を受け取っている。〈存在を受け取っている〉ものである以上、それは〈存在である〉ものではない。ゆえに、受け取り手としての〈事物 (の本質)〉

5) Thomas, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 8, q. 1, a. 1, co.

6) この点に関する文献は無数にあるが、トマスに関する本箇所を記述する際に参考にしたのは次のものである。Te Velde, R., *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1995.

7) トマスは初期においてはアヴィセンナの影響をより強く受けていたと考えられる。これは、アヴェロエスよりもアヴィセンナが先に西洋中世に受容されたことと関係しているだろう。むしろこのことは、〈存在〉を〈本質〉に付け加わる属性のようなものとして見なしたアヴィセンナの考えをトマスがそのまま受け継いだことを意味するものではない。

8) 第二部第一章(1).

と、受け取られるものとしての〈存在〉とは明確に区別される。〈存在である〉ものではないものが〈存在〉を受け取って存在することこそ〈存在の分有〉である。

したがって、第一位の存在者より後なるものはすべて、その存在〔と同一〕ではないのだから、何か或るもののうちに受け取られた存在を有する。これにより存在そのものが縮限されることになる。このようにして、どのような被造物においても存在を分有する〈事物の本質〉と分有されている〈存在〉そのものとは異なるのである。⁹⁾

むろん、このように主張することによって、トマスは〈本質〉が存在を受け取る以前にも何か基体のようなものとして存在しているのだと主張しているわけではない。〈本質〉は必ず〈存在〉を有するものとして理解されるのであり、〈存在〉の所有なしに存立するようなものでは決してない。しかしながら、トマスのテキストから我々は、〈本質〉と〈存在〉とが存在者の〈二つの原理〉として明確に区別されるのだという彼の主張を明確に読み取ることができる。存在者は〈存在〉によって現実世界に存在しているのであり、〈本質〉によって存在しているわけでは決してないのである。以上がトマスの主張の概要である。

4. トマスに対するディートリヒの論拠—「本質によって事物は存在する」

ディートリヒは、以上で確認したようなトマスの理解には重大な欠陥があると考えている。なぜなら、トマスの〈本質〉と〈存在〉の区別は、これらの用語の普遍的規定を存立の危機へと陥れてしまうからである。このような危機は、「無からの創造 (*creatio ex nihilo*)」の解釈において顕著に表れることになる。

ディートリヒの考えでは、神は事物の〈本質〉それ自体を無から創造したと理解される。神は「〈存在の基体〉としての事物の〈本質〉に〈存在〉を与えることで、事物を無から創造した」のではない。この場合、無から (*ex nihilo*) ではなく本質から (*ex essentia*) 事物は創造されたことになってしまうだろうし、事

9) Thomas, *De spiritualibus creaturis*, a. 1, co.

物は自らの〈本質〉によって存在するのではなく、いわばそれに付加された〈存在〉によって初めて存在するようになるのだ、ということにもなってしまうだろう。これは不都合である。そうではなく、「神は事物の〈本質〉それ自体を無から創造した」のであり、この〈本質〉によって事物は存在し、無から距離を置くのである¹⁰⁾。

この点に関して、トマスは当然ながら「〈本質から〉の創造」という理解が不都合であることを知っている。そのためトマスは、その創造論においては〈本質〉と〈存在〉の差異について強調しておらず、むしろそれら両者を包括するような神による〈実体全体〉(*tota substantia*)、ないし〈存在全体〉(*totum esse*)の創出を強調している¹¹⁾。しかし、このように理解することによって、「〈本質〉と区別されるところの〈存在〉」と、「〈本質〉をもまた含み込み、ゆえに〈本質〉とは区別されない〈存在全体〉」とが区別されることになり、さらにその上に神であるところの「(自存する)〈存在〉そのもの」が加えられることになる。このようにして、これらの〈存在〉の間に一つの共通的な概念規定(*ratio*)が成立するのかどうか非常に疑わしいものになってしまうのである。

ディートリヒが序で注意しているように、〈存在〉や〈本質〉といった最も一般的な概念(*maxime commune*)にはしばしば同名異義性が紛れ込むのであり、我々はそれによって欺かれないように気を付けなければならない¹²⁾。つまり、〈存在〉はあくまでも〈本質〉が現実的に働きを為しているということを示すものであり、それは「その〈存在〉はどのような〈存在〉であるか」や「その〈本質〉はどのような〈本質〉であるか」という問いとは関係なくそうなのである。

「人間の存在」について語られる場合、人間という本質が現実的に働いている—人間が人間している(*homo hominat*)¹³⁾—という事態が表示されるのであり、「知性体の存在」について語られる場合、知性体がその本質の働きである知性認識を現に遂行しているということが示されるのである。神を含めたその他の事物

10) 第一部第六章(2), (5)参照。

11) Cf. Thomas, *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 2; *Summa contra Gentiles*, II, c. 16, n. 6.

12) 序(1), (3)参照。

13) 第二部第一章(8)。

の存在の場合でも事情は全く同じである¹⁴⁾。ゆえに、「事物にとって〈本質〉は固有のもので、〈存在〉は非固有のものである。ただし〈存在である〉ところの神は例外。」と考えるトマス的な理解とは異なり、ディートリヒにとっては「〈本質〉も〈存在〉も共に（神や知性体も含めた）事物ないしその本質全体を示すものであるという仕方で、事物にとって固有のもの」なのである。

むろん、〈本質〉と〈存在〉が事物にとって固有のものだと語ることは、それら両者が神を原因として生み出されたものであることを排除しない。あらゆる事物の〈本質〉は神によって無から創造されたのであり、そのようなものとして〈本質〉は神であるところの一切の限定のない〈純粋な存在〉のうちで存立し、その部分を占める (*partem capere*)¹⁵⁾。この部分の占有は、各々の事物の本質に基づいて行われる。〈人間〉は〈理性的動物〉というその本質がもたらす規定によって、〈純粋で非限定なる存在〉の部分へと限定された在り方において自らに固有な〈存在〉を有するのである。

結局のところ、トマス派の論者らは、〈存在〉を一種の事物として実体視しているところがあり、それがディートリヒにとっては欠陥として映ったのである。「事物の本質は〈存在〉を有する」というのは確かにそうなのだが、「〈存在〉を有する」とは或る本質が〈存在〉という何らかの事物を所有することではなく、ただ、或る本質が今まさに〈存在している〉、〈存在という現実的働きを行使している〉ということを示すものに過ぎないのである。

5. 各用語の意味内容

以上の説明を踏まえ、ディートリヒが各用語についてどのように理解しているかを整理しておこう。

〈存在者〉 (*ens*) は〈本質を持つもの〉という含意を持つ。この語は、或るものが本質を持つものであり、ゆえに神によって創造され、無から距離を置いているものであることを意味表示する。〈存在者〉の種（下位区分）としては、〈実体〉ないし〈付帯性〉が挙げられるが、それぞれ別の仕方においてのことである。

14) 下掲注 28 参照。

15) 第二部第二章(4)参照。

〈存在性〉(entitas)は、〈本質を持つ〉という内容を語る・意味表示するものである。〈存在者〉が、或る具体的対象についてそれが〈本質を持つもの〉であることを示す—「あれは〈存在者〉である」—のに対して、〈存在性〉は抽象的に〈本質を持つ〉という内容を語るのみである—「(一般に)事物は〈存在性〉を有する」—。

〈何か〉(ipsa quid)は〈存在者〉と基本的に同じものについて語るものである。或るものが〈存在者〉であるなら、それは例外なく〈何か〉でもあり、逆もまた同様である。しかし、〈何か〉は語りの対象となる事物のうちに「その現存を成立させる本質的在り方を付け加える」¹⁶⁾。つまり、〈存在者〉が或るものについて、〈本質を持つ(がゆえに無から距離を置いている)〉というそれだけを語るのに対して、〈何か〉はそれが「何らかの形成によって(per aliquam informationem)」¹⁷⁾〈これこれの本質を持つ〉ということをも表示することになる。「〈それ〉は〈何か〉である」と言われる場合、〈それ〉は或る特定の形相によって〈これこれのもの〉(hoc vel hoc)として存在するものであることが示されることになる。

〈何性〉(quiditas)は〈何か〉によって具体的対象について語られるものを抽象的なレベルにおいて語る—「人間の〈何性〉は理性的動物である」—ものである。〈何性〉は、「何かであるものから抽象によって導出されるものであり、事物を何かとして本質的に存在せしめる形相的なもののみをただ意味表示する」¹⁸⁾とされているように、定義によって示される複合体の形相部分のみ—単純体の場合は単純体そのもの—を示す。〈人間〉の場合は、人間をして理性的動物として存在せしめている(理性的)魂のみがその語りの対象であり、身体を含んだ人間全体はその語りの対象ではない。このように、〈何性〉は〈存在者〉や〈何か〉などとは異なり、事物の〈本質全体〉をその語りの対象とせず、その一部である形相部分のみを語りの対象とする。ゆえに、上で確認したトマスの場合とは異

16) 第一部第二章(3).

17) Cf. Dietrich, *De quiditatibus entium*, c. 1, (4). 「未限定の〈存在〉の形成(informatio)」という考えは、アルベルトゥス・マグヌスにも同様に認められる。西村雄太『『神の内なる一匹のハエは実在する最高位の天使より高貴である』—エックハルトにおける創造が与えるものとしての存在について』『中世思想研究』第64号, 2022年, 72-74頁参照。

18) 第一部第二章(4).

なり、ディートリヒは〈何性〉と〈本質〉とを同一物であるとするのではない。ディートリヒにおいて〈本質〉は事物全体（＝事物の本質全体）を語りないし意味表示の対象とするからである。

〈存在〉(esse)は「事物の本質が現実的に働いている」ということを抽象的なレベルで語るものである。「被造物は存在を有する(creatura habet esse)」と語られる場合、被造物が現実的に働く本質を有していることが意味表示される。

《est》《es》などの人称形は、同じことを具体的なレベルで語る。例えば「ソクラテスは存在する(Socrates est)」という命題における《est》は、「或る個の本質が現実的に働いている」という内容を示す役割を担っている。また、なるほど現実には、〈本質〉は〈これこれのもの〉として、例えば〈人間〉や〈馬〉として現実的働きを行使しているわけだが、〈存在〉が示すのはあくまでも〈これこれのもの〉が捨象された仕方においてのことなのである。

〈本質〉(essentia)は〈存在〉とは異なり、事物の本質を「現実的に働いている」という側面においては語らず、それを「所有状態(habitus)にある」ないし「休息(quies)している」という側面において語るものである。より正確に言えば、〈本質〉は事物の本質全体から「質を伴った実体(substantia cum qualitate)」¹⁹⁾という側面だけを取り出して意味表示する(significare)ものである。ゆえに、現実存在する或る事物の〈本質〉について語る人は、それが現実的に働いているか(＝それが存在しているか)どうかを問題としない。それゆえ、上でも確認したように、〈存在〉を実体視して〈本質〉に付け加わってくるものとして理解したり、〈本質〉を〈存在〉なしに何らかの存在性・実在性を有するものと見なしたりすることは決定的に誤りなのではあるが、〈本質〉を〈存在〉から切り離して非存在のもつて理解することは可能なのである。

実際、或るものについて、その〈本質〉が「質を伴った実体」という側面からのみ認識される場合には、その認識に〈存在〉への問いが入り込む余地はない。例えば、「馬はウマ科の哺乳類である」と認識されている際には、そこに「存在するか」という問いが入り込むことはない。むしろ、それは〈本質〉にとって〈存在〉が外的なものであることや非固有のものであることを意味するもので

19) 第一部第五章(2).

もない。すなわち、〈本質〉の固有の規定 (*propria ratio*) から〈存在〉が締め出されることを意味するものではない。トマス派の論者はそのように考えるかもしれないが、真理に従うならばそのように考えるべきではない。確かに〈本質〉の固有の意味表示 (*significatio*) から〈存在〉は排除されるのだが、このことは〈本質〉の固有の規定から〈存在〉が排除されることまでをも意味するわけではないのである。

〈馬の本質〉の認識のためには、我々は現実世界に存在し、馬としての働きを為している〈馬〉を認識する必要がある。つまり、〈馬の本質〉は『現実世界に存在している』というその現実的働き (*actus*) に基づいて認識²⁰⁾される必要がある。そうでなければ、我々は〈不死鳥の本質〉なるものを認識できることになってしまうだろう。だが、〈本質〉という語を本来的な意味—現実に関与を為す〈存在する本質〉であるからこそ、「本質」と呼ばれる！—で解する限り、このような架空の事物の〈本質〉は存在しないのであって、ゆえに不死鳥(の本質)について言明される如何なる命題も、真となることはないのである。同様に、「馬はウマ科の哺乳類である」という命題は、馬が現実世界から消滅した場合には偽となるのであり、それは「馬は馬である」というような命題にまで妥当することになる。

6. 実在的区別説と「真なる教説への甚だしい害」

最後に、実在的区別説をディートリヒが「真なる教説への甚だしい害」であるとまで言い放った根本的な理由について確認することで、本解説のまとめとしよう。

ディートリヒの最大の問題意識は、トマス派の論者らが、存在から切り離された〈単なる概念〉と、真なる命題によって言い表される〈事物の本質〉とを十分に区別できていないという点に向けられている。これらは、アリストテレス『命題論』に由来する〈非結合のもの〉 (*incomplexum*) と〈結合されたもの〉 (*complexum*) とによってそれぞれ示されるものである²¹⁾。「馬は馬である」と

20) 第二部第一章(4).

21) 下掲注 61 参照.

いう命題の場合、論理学者であれば、こうしたトートロジカルな命題以上に真なる命題は存在しないと主張するであろう。しかし、この命題の真理性は別の仕方で考えることもできるとディートリヒは主張する。すなわち、「馬は馬という本質を持つものである」ないしは「馬は馬として現実的働きを行使するものである」という意味で解釈することも可能である。この解釈を採用する場合、命題「馬は馬である」における前者の〈馬〉は〈単なる概念〉ないし〈名〉(nomen)であり、後者の〈馬〉は現実に存在する馬の〈本質〉を意味するものとなる。ゆえに、この解釈においては、「馬は馬である」は馬が存在していない場合には偽であることが明白である。

ディートリヒは、〈存在〉と〈本質〉との「実在的差異 (realis differentia)」を語る論者が、こうした命題の論理学的理解と、真なる命題理解との違いに無知であることを問題視し、それを指摘することに最大の注意を支払っている。或る何かについて、それを〈単なる概念〉ないし〈名〉として理解することと、それを命題において〈存在〉ないし〈現実性〉の含意を伴うもの、つまり存在から区別されない或る事物の〈本質〉を意味するものとして理解することとは異なるのである。なるほど上でも説明したように、或る事物の〈本質〉について、それを〈存在〉の捨象を伴う仕方で認識すること自体は可能である。しかし、トマス派の論者がそう主張しているように、その事実に基づいて〈本質〉と〈存在〉とが別の事物 (res) であるとすることは可能ではないのである。

トマス派の論者のように、〈本質〉を何らかの意味で〈存在〉から切り離されたもの (res 事物) として語ることは、それを純粋な可能性のうちにあるものとして、もっと言えば単なる非存在のものとして理解することに等しい。このことは、「事物は〈存在〉によって現実性のうちにあるのであり、〈本質〉によってではない」とする彼らの主張に明白に見て取れるだろう。しかし、このように理解することによって〈本質〉は抽象的な思考の領域へと引きずりおろされ、無力化されることになる。むしろ、唯名論的な立場に基づき、〈本質〉は結局のところ各人の思考能力が生み出した単なる抽象概念でしかなく、実在界に根拠を持つものではない、と主張するのであれば、筋は通るのであるだろう。だが、トマス派の論者はこうした主張に同意しないだろう。

唯名論の立場を採らない形而上学者たるディートリヒにとって、〈エッセ性〉(esse-ntia)たる〈本質〉は、各事物の本質が行使する働きの現実(=〈存在〉)を根拠として初めて認識されるものなのであり、ゆえに〈存在〉と切り離して捉えられるべきものではない。〈本質〉は現実に根拠を持たないような抽象概念などでは決してないのである。

したがって、或る人が自らを形而上学者として唯名論の立場から距離を置く者であると公言するのであるなら、その人物は〈本質〉についてそれを〈存在〉と区別されないものとして説明する必要がある。また、同じ理由から、彼は「馬は馬である」という命題が、現実に存在という働きを行使している馬に基づいて形成されている場合のみに初めて真となると主張しなければならない。トマス派の論者らはしかしながら、〈本質〉が〈存在〉から区別されるという主張をすることによって、〈本質〉を、現実の根源について考える形而上学の領域から論理学ないし抽象的思考の領域へと貶める暴挙に出たのであり、結果として「真なる教説を危険に晒し、それを甚だしく害し(periculum et gravis iactura verae doctrinae)」てしまったのである。

【一次文献】

Aegidius Romanus, *De esse et essentia, de mensura angelorum et de cognitione angelorum*, Venezia, 1503.

Theoremata de esse et essentia, ed. E. Hocedez, in: *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia, Texte précédé d'une introduction historique et critique*, Leuven, 1930.

Anonymus, *Liber de causis*, ed. A. Pattin, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), 134–203.

Aristoteles, *Analytica priora et posteriora*, ed. W. D. Ross, Oxford, 1964.

Categoriae et Liber de interpretatione, ed. L. Minio-Paluello, Oxford⁵, 1974.

Augustinus, *De immortalitate animae*, in: *Patrologia Latina* (=PL) 32, 1021–1034.

Bernardus de Trilia, *Quodlibeta*, ed. G. S. André, “Les Quodlibeta de Bernard de Trilia,” in: *Gregorianum* 2 (1921), 249–265.

Boethius, *De trinitate* (=Quomodo trinitas unus deus ac non tres dii), eds. H. Stewart, E. Rand, & S. Tester, in: *Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*, London, 1973.

In Aristotelis l. De interpretatione (editio prima et secunda), in: PL 64, 293–638.

Quomodo substantiae bonae sint (=Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona), eds. H. Stewart, E. Rand, & S. Tester, in: *Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*, London, 1973.

Gilbertus Porretanus Pictaviensis, *In Boethii De hebdomadibus*, ed. N. Häring, in: *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto, 1966.

Hilarius episcopus Pictaviensis, *De Trinitate libri XII*, in: PL 10, 25–472.

Thomas de Sutton, *Quodlibeta*, ed. M. Schmaus, M. Gonzalez-Haba, München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1969.

Tractatus de ente et essentia, ed. W. Senko, in: Un traité inconnu, « De esse et essentia », in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 27 (1960), 244–266.

Thomas Aquinas, *De ente et essentia*, ed. Commissio Leonina, in: *Sancti Thomae de Aquino opera omnia*, t. 43, Rome, 1976, 369–381.

Expositio libri Boetii De hebdomadibus, ed. Commissio Leonina, in: *Sancti Thomae de*

Aquino opera omnia, t. 50, Rome, 1992.

Quaestiones de quodlibet, ed. Commissio Leonina, in: *Sancti Thomae de Aquino opera omnia*, t. 25/1–2, Rome, 1996.

【翻訳】

第一部

第七章 証明されるべき事柄に向かって—権威を用いて—

同じこと〔、つまり存在が、それについて述語付けされるところのものの本質全体を意味表示するということ〕が『原因論』命題 2²²⁾の権威によって証明される。すなわち、「あらゆる高次の〈存在〉は、〈永遠を超えて永遠に先立っている〉か、〈永遠と共にある〉か、〈永遠より後なるものだが時間を超えている〉か、これらのうちのどれかである」。〔同命題の〕解説部²³⁾によれば、これらのうちの一番目のものは〈神〉であり、二番目のものは〈知性体〉であり、三番目のものは〈魂〉である。〈存在〉という名のもとで諸々の本質はこのように区別されているのである。したがって、〈存在〉は諸事物の本質を意味表示する。

これに加え、同書の命題 4²⁴⁾では、「創造された諸々の事物のなかで第一のものは〈存在〉である」と言われている。だが、〈存在〉は〈存在という現実的働き〉(actus essendi)²⁵⁾以外のものを含意しない。したがって、「創造された諸々の事物のなかで第一のものは〈存在〉である」と主張することは、「創造された諸々の事物のなかで第一のものは現実的働きに基づく或る本質である」と主張することに他ならない²⁶⁾。同命題の解説部²⁷⁾において、「そして事実、原因によって生じた〔この〕第一の〈存在〉とは知性体(intelligentia)である」と言われているのはまさにこのこと²⁸⁾なのである。ゆえに、〈存在〉は事物の本質を意味

22) 『原因論』命題 2, 19 (Pattin 138).

23) 『原因論』命題 2 解説部, 20–22 (Pattin 138) 参照.

24) 『原因論』命題 4, 37 (Pattin 142).

25) 《actus》は動詞の《agere》に由来することからも分かるように、「働き」、「行動」などの含意を持っている。《actus essendi》と言われる際には、〈存在する〉(esse)ということが、〈知解する〉(intelligere)や〈走る〉(currere)などと同様に、一種の現実的な働きとして理解されているのである。「現実状態」や「現実性」などと訳すことも可能であるが、そのように訳される場合でも、静的なものとしてではなく、事物が今現実的に「存在する」という働きを行使しているという動的側面からそれを理解しなければならない。

26) 〈存在〉とは結局のところ、〈創造された事物〉(＝被造物)の本質が〈存在という働き〉を今まさに現実的に行使しているということを示すものに他ならないのである。

27) 『原因論』命題 4 解説部, 44 (Pattin 143).

28) この『原因論』解説部の箇所唐突な導入は、第一部第六章(5)にて既に述べられていた内容に基づいて理解する必要がある。そこでは次のように説明されていた。「事物のうちにあるすべてのもののうちで最も単純なものは〈存在〉である。したがって、〈存在〉は

表示する。

さらに、ポエティウス『三位一体論』²⁹⁾では「あらゆる存在は形相から (*ex forma*) のものである」と言われている。〔これは〕つまり、種を持つところの、現実的働きに基づくあらゆる本質³⁰⁾は形相からのものである〔、ということである〕。これが引用された権威の意味であることは、ポエティウスが同じ箇所³¹⁾で示している。以下は彼の言葉である。「実際、彫像はその質料である青銅に基づいてではなく、そのうちに刻み込まれた形相に基づいて〈動物の像〉と言われる。同様に、青銅が〈青銅〉と言われるのも、その質料である土に基づいてではなく、青銅の姿形 (*figura* 外観) に基づいてのことである。〈土〉もまた、形を持たない質料に基づいてそう言われるのではなく、その形相である乾燥性と重さとに基づいてそう言われる。したがって、如何なるものも質料に基づいて〈存在する〉と言われるのではなく、固有の形相に基づいてそう言われるのである」
(以上ポエティウス)³²⁾。

最も単純な存在者群、例えば知性体—そうしたものが存在するなら—にとりわけ適合し、第一原因〔たる第一に単純な存在者〕に最高度に適合するものである。それゆえ〈存在〉は、創造作用という第一原因の最も高貴な作用の、最も高貴で第一位を占める結果なのである。つまり、各々の事物の本質の現実的な働きが〈存在〉なのであり、ゆえに〈存在〉はどの本質にも備わっているのだが、それはより単純な (*simplex* 単一な) 本質を有するものに、より適合的な仕方で一より優れた、力を持つ〈存在〉として一備わっている。というのも、〈人間〉のような複合的事物の場合、その〈本質〉の為す働きは限られており、ゆえに〈存在〉も限定的な現実的働きを示すものに過ぎなくなるわけだが、それに対して、より単純な事物の場合、その〈存在〉はより非限定的な—神の場合は一切の限定を欠いた—〈本質〉の現実的働きを示すものとなるからである。

29) ポエティウス『三位一体論』(正式名称:『如何にして三位一体は一なる神であって三なる神々でないのか』) 第2章 (Stewart-Rand 8)。

30) 「種を持つところの本質」と言われているのは、〈本質たる限りの本質〉との区別が念頭に置かれてのことである。本質は純粹に本質であるというその限りにおいて (*inquantum essentia*) 考察される限り、超個人的知性の働きに基づいて存立し、あらゆる個としての諸条件から免れているものとして理解される。この点に関しては幾つかの箇所でも述べられているが、もっとも詳細に述べられているのは『至福直観について』(Cf. Dietrich, *De visione beatifica*, 3. 2. 8. 1.) においてである。むろん、この〈本質たる限りの本質〉の観点における本質は、或る意味で可能的ないし非存在の在り方において存在しており、〈存在という現実的働き〉に基づいて存立しているところの〈種を持つ本質〉とは区別される。

31) ポエティウス『三位一体論』第2章 (Stewart-Rand 8-10)。

32) この箇所でもポエティウスは、形相に基づいて或るものが「○○である」と言われる三つの例を挙げている。つまり、形相に基づいて或るものが「○○をその本質とする」とされる三つの例を挙げている。その後で、如何なるものも形相に基づいて「存在する」と言わ

したがって、これらの〔ボエティウスが挙げている〕具体例—その第一のものは〈人工物〉に関するものであり、残り二つは〈自然物〉の事例である—から明らかであるが、〈存在〉は現実的働きに基づき或る何かである事物の、その本質を意味表示する。このことが証明すべきこととして仮定されていたことである。

この点において、〈存在〉は〈それであるところのもの〉(quod est)³³⁾とは異なっている。なぜなら、〈存在〉が事物の本質全体を表示しているのに対し、〈それであるところのもの〉は、複合的事物の場合、事物の一部分を意味表示するものだからである。対して、単純体にはあの部分とかこの部分といったものが存在しないのであるから、単純体の場合は、〈存在〉と〈それであるところのもの〉とは同一である。そうしたことから、ボエティウスは上の箇所³⁴⁾において、神の単純な実体について語る文脈で、次のように述べている。「だが、神の実体は質料を伴わない形相であり、したがってまた、一なるものであり、〈それがそれであるところのもの〉〔と同一〕である。その他の事物は〈それがそれであるところのもの〉〔と同一〕ではない。実際、〔神の実体以外の〕各々の事物は、〈それがそれから成っているところのもの〉から、つまりは〈それ自身の諸部分〉から自己の存在を有しており、また、各々の事物は連結された諸部分としての〈これ及びこれ〉(hoc atque hoc)であって、一個一個区別された形での〈これ乃至これ〉ではない」。また、ボエティウスは〈人間〉の具体例を提示している。彼の言うように³⁵⁾、〈人間〉は魂のみなのでも身体のみなのでもなく、〔これら両者が〕連結されたものなのである。ゆえに、人間においては〈存在〉と〈それであるところのもの〉とは異なるものである。また、彼はその箇所で次のように続け

れると続けている。このことからディートリヒは、この箇所でボエティウスが「ooである」ことすなわち〈本質〉と、「存在する」ことすなわち〈存在〉とを同一視していると解している。

33) 《quod est》ないし《id, quod est》は文法的に見るならば、〈それがそれであるところのもの〉ないし〈存在するところのもの〉という二通りの訳が可能である。だが、この用語は《quo est》とともに当時の学者にとってはあくまでもボエティウスの用いた表現であって、解釈の必要な術語であった。そのため本来は、特定の意味を表示する訳語を当てることは適切ではないが、本訳文では便宜的に前者で統一して訳している。

34) ボエティウス『三位一体論』第2章 (Stewart-Rand 10)。

35) ボエティウス『三位一体論』第2章 (Stewart-Rand 10) 参照。

ている³⁶⁾。「他方、〈これ及びこれ〉から成っているのではなく、ただ〈これ〉であるものは、真に〈それがそれであるところのもの〉である」。したがって、以上の諸々の事柄から明らかなように、〈存在〉は事物の本質を意味表示する³⁷⁾。

そして以上のことこそ、同じボエティウスが『デ・ヘブドマディブス』命題 2³⁸⁾で述べていることなのである。すなわち、「〈存在〉と〈それであるところのもの〉は異なるものである。というのも、〈存在〉それ自体は未だかつて存在していないのに対して、〈それであるところのもの〉は〈存在という形相〉(essendi forma)を受け取るならば確かに存在し、確固として存立するからである」。ここでは〈存在〉と〈それであるところのもの〉とが、すなわち〈全体〉と〈部分〉とが比較対象となっており、ボエティウスの主張内容は次の通りである。「それであるところのもの」、すなわち〈部分〉が、「〈存在という形相〉を受け取るならば」、すなわち真の意味で〈存在〉であるところの〈全体の形相性〉に服属している限りにおいて、「存在し、確固として存立する」、[つまり]手や足やその他[身体の]諸部分として[存在し、確固として存立する]。これら諸部分は、存在するという点において(in eo, quod sunt それであるという点において)全体の形相性に服属するものである。そしてこのことこそ、〈或る何かであるところのもの〉が存在するために、それを全体の形相性の分有へと至らしめるところの分有作用なのである。

だが、ボエティウスが直後の命題³⁹⁾において述べている通り、〈存在〉そのも

36) ボエティウス『三位一体論』第2章(Stewart-Rand 10)。

37) この箇所の要点を纏めておく。質料を持たない単純体(神・天使など)の場合、つまり自存する形相をその本質とする存在者の場合、〈存在しているその本質〉(=存在)それ自体が〈それであるところのもの〉である。ゆえに、単純体においては「〈存在〉=〈それであるところのもの〉」という構図が成立する。対して、質料と形相からなる複合体の場合、〈それであるところのもの〉は、以下の(6)や第一部第八章(3)で説明されているように、形相が受け取られることで存在するに至るような基体(subiectum)を意味する。例えば、〈人間〉の場合は、形相である魂と区別されたものとしての身体ないしその諸部分(手や足など)が〈それであるところのもの〉であるが、これは当然ながら存在する人間の本質全体(=存在)を言い表すものではない。ゆえに〈人間〉を例として典型的に見られるように、複合体において〈それであるところのもの〉と〈存在〉とは異なる。

38) ボエティウス『如何にして実体は善であるのか』(正式名称:『実体は、たとえそれが実体的[には]善でないような場合であっても、それがそれであるという点においては善であるのだが、如何にしてそうであるのか』)命題2(Stewart-Rand 40)。

39) ボエティウス『如何にして実体は善であるのか』命題3(Stewart-Rand 40)参照。

の、つまり人間といった〈全体〉は、如何なる意味においても〔何かを〕分有するものではなく、むしろ、その固有の形相に基づいて〈それがそれであるところのもの〉である。さらに、続く命題⁴⁰⁾において次のように言われている。「〈それがそれであるところのもの〉はそれ自身であるところのものを除いた何か或るものを有することが可能である。他方、〈存在〉は自ら自身以外の他の如何なる混合されたものをも有していない」。もしこの命題において我々が「それがそれであるところのもの」〔という言葉〕によって〈部分〉を理解するなら、彼の主張は明白である。なぜなら、〈部分〉は自らに付加結合されるところの〈同じ一つの全体〉における他の部分を有するからである。それに対して、〈全体〉は、それによって自らの存在を所有することになるような、それ自身に付加結合される如何なるものも有することはない。むしろ、〈全体〉にとっては、存在を有するためにそれ自身の形相性でもって十分なのである。

ところで、もし同上箇所における〔ボエティウスの〕注釈者⁴¹⁾に依拠して〈それであるところのもの〉を或る限定的本性ないし、その限定的何性としての或る事物（例：物体）であると把握するならば、それはそれ自身に付加結合された何か（例：色）を有することが可能である。それに対して、〈存在〉それ自体は、その普遍性（*universitas*）に即して把握されるなら、自らの内に諸事物の全総体を包み込んでいる⁴²⁾のだから、付加結合されたり混合されたりするような如何なるものをも有し得ない。

加えてボエティウスは、命題 5⁴³⁾において次のように述べている。「〈単に或る何かである〉のと、〈存在するという点において或る何かである〉のとは異なる。前者の場合は〈付帯性〉、後者の場合は〈実体〉がそれぞれ意味表示されるのだから」。この命題の注釈者⁴⁴⁾に拠るなら、この「単に (*tantum*)」という排除

40) ボエティウス『如何にして実体は善であるのか』命題 4 (Stewart-Rand 40)。

41) ギルベルトゥス・ポレタヌス『ボエティウスーデ・ヘブドマディブス註解』第 1 部 43 (Häring 196) 参照。

42) 「〈存在〉に包含されていないもの」・「〈存在〉の内にはないもの」は如何なる意味でも存在せず、ゆえに〈存在〉は一切のものを包含しているという意味での〈存在〉の普遍性のことを言っている。

43) ボエティウス『如何にして実体は善であるか』命題 5 (Stewart-Rand 40)。

44) ギルベルトゥス・ポレタヌス『ボエティウスーデ・ヘブドマディブス註解』第 1 部 45 (Häring 197) 参照。

表現はこの後者の限定，すなわち「存在するという点において（in eo, quod est それであるという点において）」という限定を排除するものなのであり，ちょうど或るものが〈三角形をした〉ないし〈白い〉と言われる場合に，その或るものにこの後者の限定，すなわち「存在するという点において」という限定が付加され得ないようなものである．ここで〈或る何かである〉と言われるのは，或る付帯的な何かに基づいてのことであり，このことは〔上と同じ〕注釈者⁴⁵⁾が次のように述べていることに基づいている．「この〔ボエティウスのテキスト〕箇所では，自存するものそれだけが，ただ諸々の付帯性によってのみ，〈或る何かである〉と言われている」．〔上で引いた〕命題において後続く内容は〔取り立てて解説しなくても〕明白である．ボエティウスからの引用については以上の事柄でもって十分である．

加えてさらに，哲学者〔アリストテレス〕『形而上学』第4章⁴⁶⁾に基づくならば，各々の事物が〈存在者〉や〈一つのもの〉と呼ばれるのはそれ自身の本質を介してのことであり，本質に付け加えられる何らかの性状（dispositio）を介してではない⁴⁷⁾．だが，〈存在〉と〈存在者〉とは同一の概念規定・同一の秩序に属する．したがって，この観点から各々の事物はそれ自身の本質を介して存在すると言われるのである．このようにして，〈存在〉は各々の事物の〈本質〉を意味表示する．帰結部分の証明は次の通りである．ちょうど〈走ること〉（currere）が〈走る者〉（currans）に対して関係する仕方で，〈存在〉も〈存在者〉に対して関係する．だが，〈走ること〉が走る実体の或る性状を言明しながら，かつ〈走る者〉がその同じ性状を含み持たないことなどありえない．したがって同一の論拠により，もし〈存在〉が言明の対象である事物に付加された或るもの〔＝或る性状〕を含み持つのなら，〈存在者〉が事物のその同じ性状を含み持たないことなどありえない．この場合，事物がその本質を介して〈存在者〉や〈一なるも

45) ギルベルトゥス・ポレタヌス『ボエティウス—デ・ヘブドマディブス註解』第1部45（Häring 197）．

46) アリストテレス『形而上学』第4巻第2章（1003a33–b34）参照．

47) 或る人間は，人間の本質を有するがゆえに「存在する」・「存在者である」・「一つのもの（一つの事物）である」と言われるのであり，本質に付け加わってくるもの，例えば「白さ」や「ギリシア人」によってそのように言われるわけではない．

の) と呼ばれることはなくなるだろう⁴⁸⁾。だがこれは哲学者の見解と反する。

加えて、アウグスティヌスは『魂の不滅について』第 16 章⁴⁹⁾で次のように述べている。「どのような本質であれ、本質が本質であるのは、それが存在しているからに他ならない」。したがって、〈本質〉は事物としても、名称の上でも⁵⁰⁾〈存在〉から区別されない (*essentia re et nomine non differt ab esse*)。そうでなければ、〔つまり〈本質〉と〈存在〉が区別されるのであれば、〕この箇所におけるアウグスティヌスの論拠は彼の意図する結論にならないであろう。実際、もし〈存在〉が〈本質〉から区別されるのであれば、何がこの後のもの〔つまり〈本質〉〕を〈本質〉へと為すのか。〈存在〉が〈非存在〉以外の対立物を有さず、それゆえに〈本質〉は対立物を有さないという結論が導き出されるのであるからには⁵¹⁾。したがって、〈存在〉は自らが端的にただそれだけで述語付けされるところの〈事物の本質〉を意味表示するのであり、「人間は存在する」「白さは存在する」がその例である (その他の場合も同様)。

したがって、〈存在〉が〈本質〉を意味表示することは明らかである。また、この点と関連して、〈それであるところのもの〉の意味表示についても一単純体の場合と複合体の場合とで一示された。

第八章 〈存在せしめるもの〉

だが、我々が〔かのボエティウスが〈それであるところのもの〉と対で用いている〕〈存在せしめるもの〉 (*quo est*) 〔という術語〕をその意味表示に関して語ろうとするなら、〈存在せしめるもの〉については、それに二通りの比較方法があることに基づいて、二通りの仕方で語るということが可能であるということを知っ

48) 仮に、或る人間の有する〈存在〉が、付帯性・性状として本質に付け加わってくる〈白さ〉を含意するようなことがあるなら、〈存在者〉も〈白い〉という含意を持つことになるだろう。この場合、その人間が〈存在者〉と呼ばれるのは、それが「白く、かつ(人間の)本質を持つ」からだということになる。これでは、事物は〈本質〉を介して〈存在者〉と呼ばれるとしたアリストテレスの見解と齟齬をきたすことになるだろう。そうではなく、その人間が〈存在者〉であるのは、それが「(人間の)本質を持つ」からである。

49) アウグスティヌス『魂の不滅について』第 12 章第 19 節 (PL 32/1031)。

50) 《*essentia*》と《*esse*》は、見ての通り、名称の上では区別されない。

51) 〈存在〉と区別されるものはすべて〈非存在〉ないし〈無〉でしかない。ゆえに、〈本質〉が〈存在〉から区別されるなら、〈本質〉は〈非存在〉ないし〈無〉の状態にあるということになる。

ておくべきである。我々は〈存在せしめるもの〉を、〈存在〉と比較するか、あるいは、〈それであるところのもの〉と比較するのであるから。

もし〈存在〉と比較が行われるなら、〈存在〉と〈存在せしめるもの〉とは、〈原理〉と〈原理から生じたもの〉がそうであるように、形相的原因の枠組みにおいて異なっている。そして、〔〈存在〉と〈存在せしめるもの〉が比較される〕目下の場合において、〈原理〉の在り方を示しているのは〈存在〉である。このことは二通りの意味で当てはまる。一つには、上〔＝第七章(3)〕で〔ポエティウスから〕引用されたように、どのようなものも質料に即しては存在するとされず、或るものを存在せしめるその形相に即して〈存在する〉とされる限りにおいて、〈存在〉は複合体の片方の部分である形相を示すからである。もう一つには、上述〔＝第七章(6)〕の通り、〈存在〉は、存在するために諸部分が分有するところの全体が有する形相性を表示しているからである。

だがもし、〈存在せしめるもの〉と〈それであるところのもの〉とが互いに比較されるのであれば、この観点において〈存在せしめるもの〉は、〈それであるところのもの〉そのものがその意味表示において多様であることに基づき、二通りの意味表示を有することが可能である。理由は以下の通りである。〈それであるところのもの〉が複合体における〈事物の部分〉を意味表示する場合には、〈存在せしめるもの〉は意味表示の際に〈存在〉を示す。〈存在〉は、存在するために〈部分〉が分有している形相性、つまり全体の形相性を意味表示するからである。それに対して、単純体の場合であれ複合体の場合であれ〈それであるところのもの〉が或る基体を言明するのであれば、その場合には〈存在せしめるもの〉は〈存在という現実的働き〉に即して言明の対象であるもの〔＝或る基体〕を自存せしめる形相的な何か—この何かは、単純体においては実体全体であり、〔複合体においては〕複合体の一方の部分であり、複合体を現実的に存在するものたらしめるところの形相である—を意味表示することになる。

だが、〈存在〉と〈存在せしめるもの〉、および〈存在〉と〈それであるところのもの〉については以上のことで十分である。

第九章 現存と自存

そのほか、存在者の〈現存〉と〈自存〉について言えば、これらもまた一般的語句 (*nomen generale*) に数え入れられるように思われるが、この点に関して多くのことを述べる必要はない。というのも、〈本質〉 (*essentia*) が〈存在 [する]〉 (*esse*) に対するのと同様の仕方で、〈現存〉 (*existentia*) は〈現存する〉 (*existere*) に対し、〈自存〉 (*subsistentia*) は〈自存する〉 (*subsistere*) に対する⁵²⁾のだから。

しかし上 [= 第七章(11)] でも引用したように、アウグスティヌス⁵³⁾曰く、「どのような本質であれ、本質が本質であるのは、それが存在しているからに他ならない」。それゆえ、〈本質〉は〈存在〉から区別されるものではない。〈現存〉と〈現存する〉、および〈自存〉と〈自存する〉についても同様である⁵⁴⁾と言わねばならない。

第二部

第一章 先述の内容に意義を唱える者たちの意図によって提起された第一の論拠とその解決法

しかしながら、少なからぬ人々が、前述 [= 第一部] の内容に相反することを主張し、教授している。その際、彼らは一種のソフィスト的な論拠に頼ることで、そうした論拠によって欺かれ、真なる教説を危険に晒し、それを甚だしく害している。事実、彼らの主張によれば、どのような被造的存在者の場合でも、各々の本質はその存在から〈実在的差異〉 (*realis differentia*) によって区別されており、また、それら [存在と本質] が同一であることは、ただ神である第一原因においてのみ可能なのである。

だが、彼らがこのことを証明するのに依拠している諸論拠を無効化するの

52) 〈存在〉 (*esse*) と〈本質〉 (*essentia*) は本来の語源的关系で言えば、前者が〈存在する〉という働きを表す動詞の原形であり、後者が前者の抽象名詞である。〈現存する〉と〈現存〉、および〈自存する〉と〈自存〉についても同様の関係にある。

53) アウグスティヌス『魂の不滅について』第12章第19節 (PL 32/1031)。

54) つまり、〈現存〉が〈現存〉と呼ばれるものであるのは、それが〈現存する〉からに他ならない。或る人間の〈現存〉は、その人間がまさに〈現存する〉という働きを現実に行使しているからこそ、その人間に備わるものとして語られる。

難しいことではない。それら諸論拠のうちの一つは認識⁵⁵⁾の在り方に基づくものであり、次のようなもの⁵⁶⁾である。「〈本質〉ないし〈何性〉の認識内容に含まれていないものは如何なるものであれ、〈本質〉の外部から〔〈本質〉のもとへと〕到来し、〈本質〉との複合を形成する。その理由は、どのような〈本質〉ないし〈何性〉も、その部分であるところのもの〔=内部のもの〕なしには認識されえないからである。だが、あらゆる〈本質〉は、或るものについてその〈現実的存在〉が認識されるということがなくとも認識されうる。実際、私は〈人間ないし不死鳥が何であるか〉を認識することができるが、それにも拘らず、〔つまりそのように人間ないし不死鳥の〈本質〉・〈何性〉を認識しているにも拘らず、〕それが現実世界において〈存在〉を有しているかどうかについて無知である」⁵⁷⁾。それゆえ明らかなことだが、この種のものにおいては、存在と本質は別のものである。〔以上が、認識の在り方に基づいて彼らが持ち出している論拠である。〕

だが、この論拠は憶測を含んでいる点で、その根本において欠陥を含んでいる。すなわち、「あらゆる〈本質〉は、或るものについてその〈現実的存在〉が認識されるということがなくとも認識されうる。実際、私は〈人間が何である

55) 《intelligere》・《intellectum》などの語は「認識する」・「認識内容」などと訳した。デイトリヒにおいて本来の意味での〈知解（知性認識）〉(intelligere)とは、事物を〈内側で読み解く〉(intus legere)、つまり事物の内在的原理を読み解く人間知性の超越的・非意識的働きを意味するからである。この意味での〈知解〉に誤謬が入り込む余地はない。対して、本箇所では、存在と本質の区別に関して当時行われていた議論に基づく仕方で、《intelligere》がより広い意味で用いられている。

56) トマス・アキナス『存在者と本質について』第4章(Leon. 376)。アエギディウス・ロマヌス『存在と本質に関する諸問題集』第12問題(Venetiis 1503, 31rb)、『存在と本質に関する諸定理』第12定理(Hocedez 67)、第21定理(Hocedez 150)参照。サットンのトマス『任意討論集』第3討論第8問題(Schmaus/Gonzalez-Haba 391)参照。

57) 〈存在〉の認識を伴わずに〈本質〉・〈何性〉が認識されるということを示す例として、その〈存在〉がこれまで誰によっても経験されていない〈不死鳥〉を挙げることは我々の直観に適するが、ここでは〈人間〉の例も挙げられている。このトマス派の論拠について理解するためには、〈(現実的)存在〉が認識される場合と〈本質〉が認識される場合の「認識の在り方(modus intelligendi)」の違いに注意しなければならない。〈存在〉の認識が現実の経験に由来するのに対し、〈本質〉の認識の由来元は現実ではなく、人間の精神ないし思考である。ゆえに、或る事物の〈本質〉を認識する者は、仮にその事物が実際に存在するものであるとしても、〈本質〉を認識する者としてはそれでもなお、それが「現実世界において〈存在〉を有しているかどうかについて無知」であることができる。

か)⁵⁸⁾を認識することができる(……)」という憶測である。こうした憶測こそ、上述の論拠が我々を誤謬に陥れる原因なのである。

というのも、もし意味表示される事物に関して、〈本質の意味表示〉を我々が語るとするなら、「あらゆる本質は(……)〔現実的存在の認識なしに〕認識される(……)」と想定するのは誤りだからである。というのも、〈人間〉を認識するとき、私は〈人間〉を「現実世界に存在している」というその現実的働き(actus)に基づいて認識するからである⁵⁹⁾。これこそ上でアウグスティヌスの見解⁶⁰⁾に関して述べられたこと、すなわち「どのような本質であれ、本質が本質であるのは、それが存在しているからに他ならない」という言葉の意味なのである。ゆえに、この観点に基づくなら、人間の本質はその現実的存在を認識することなしには認識できないということになる。

「私は〈人間〉が現実世界に存在するかどうかについて無知である」と同時に想定されている点については不都合はない。というのも、〈人間の本質〉を認識することにおいては、真理も誤謬もそこには存在しない或る種の〈非結合のもの〉(incomplexum)⁶¹⁾を私は認識するからである。対して、〈人間が存在するこ

58) 不死鳥の例について論じることがトマス派の教説の論駁のためには有効ではないため、この箇所以下では敢えて排除されている。

59) 本章以下の(5)でも再度説明されるように、事物の本質は、存在と切り離して(=その本質が現実的に働きを為しているかどうかについて無知でありながら)認識可能である。しかし、本質が本質であるのはそれが存在しているからというアウグスティヌスの言葉にもあるように、実際に存在するところの〈意味表示される事物(res significata)の本質〉について語るならば、それが〈存在〉を有していないものとして理解されるなどということはある。何らかの事物の本質が、〈存在〉なしに実在世界に存立する事態など考えることはできないのである。同じ理由で、〈不死鳥の本質〉なるものは存在しないし、それに関して我々が「不死鳥は○○である」などと語ること自体は可能であるが、それが真理性を持つ命題となることはない。

60) アウグスティヌス『魂の不滅について』第12章第19節(PL 32/1031)。

61) 〈非結合のもの〉(incomplexum)という語は、『命題論』第一章におけるアリストテレスの説明に基づき用いられているものである。アリストテレスによれば、〈人間〉や〈白い〉という語を単独で見ると、そこに真や偽は未だ存在していない。〈山羊鹿〉のような架空の事物を表示する語にも意味は存在するが、そこに真や偽は未だ存在していない。「〈山羊鹿〉は真か偽か」という問いは問いとして成立していない。真や偽が登場するのは、これらの語が「～は存在する(存在した)」「～は存在しない」などと結合された時である。このようなアリストテレスの主張を踏まえ、ディートリヒは『知性と可知的なものについて』第3部第16-17章において、〈非結合のもの〉の具体的な例として、個々の(人間である)事物から思考力(vis cogitativa)によって帰納的に導き出された〈人間〉という概念を挙げている。このような思考の働きによって構成された概念は、それ自体としては〈存

と〉を認識することにより、私はすでに〔〈人間の本质〉を認識するときと〕同一のものを認識するのであるが、それは、真理ないし誤謬が認められる〈結合されたもの〉の在り方を通じてのことなのである。したがって、或るものを、〈結合されたもの〉の在り方を通じて認識することなく、〈非結合のもの〉の在り方を通じて認識するということは不都合なことではない⁶²⁾。

実際、同様の仕方で、「神」という語の認識に関して、それが「神は存在する」という命題が認識されずとも認識可能であるとの主張もまた可能となることだろう。或るものを動詞と共に (verbaliter) 認識せずに名詞的に (nominaliter 唯名的に) 認識することもまた可能である。同一物がそれ自身について述語付けされる場合—ポエティウス⁶³⁾によれば、この種の命題よりも真なる命題は存在しない—であってもそうである。これ [= 或るものをただ名詞的にのみ認識することができること] は、単に「人間は存在する」という命題についてだけではなく、「人間は人間である」という命題が議論の俎上に上がるとしても当てはまる話なのである⁶⁴⁾。

しかしながら、この点に関しては、次の事柄に注意しなければならない。すな

在〉の主張とは結合されておらず、ゆえにそこには真や偽が存在しない。注目すべきは、ディートリヒにおいて人間知性 (= 可能知性) の対象が〈非結合のもの〉では決してありえないとされる点である。知性によって捉えられる内容、知性の対象は真なるものに限られ、ゆえに知性の働きは思考力による抽象的な思考の働きとは一線を画するものとして理解されることになる。

62) 〈本質〉は「○○は存在する」という〈存在〉の認識とは結合されていない〈非結合のもの〉として、「非存在のもとで」(第二部第四章参照) 認識可能である。我々は、例えば長く外界から閉ざされた生活を送っていたがゆえにバラが今も現存しているか分からない状態にあるとしても、「バラはバラ科の植物である」というバラの〈本質〉に関する命題を形成することができる。そのため、〈本質〉の認識は〈存在〉の認識とは無関係に遂行することが可能である。ただし、対象の事物が一切存在していない場合には、その本質を巡る一切の命題は偽となるし、それはそもそも〈本質〉に関する命題ではありえないとディートリヒは考える。

63) ポエティウス『アリストテレス—命題論註解 (第一版)』(PL 64/387 D), 『アリストテレス—命題集註解 (第二版)』(PL 64/628 C–629 B) 参照。

64) 或る概念について、それを動詞と結びついていないものとして、したがって現実から切り離された単なる概念として認識することが「名詞 (唯名) 的認識」として語られている。「人間は人間である」という命題の場合でも、「XはXである」という形式的な命題がまさにそうであるように、主語の〈人間〉という記号について、単なる〈人間〉という記号が述語付けされているものと理解することも可能である。この場合、主語の〈人間〉も述語の〈人間〉もともに、「○○は存在する (est)」などの動詞との結びつきのない単なる概念 (= 〈非結合のもの〉) として唯名的に (nominaliter) 認識されていることになる。

わち、哲学者〔アリストテレス〕が『命題論』⁶⁵⁾で述べているように、動詞 (*verbum*) は複合されている諸物なしには認識されえないような或る種の複合を含んでいる⁶⁶⁾。この複合を我々は「動詞的結束 (*copula verbalis*)」と呼んでいるのであるが、これは〈語り〉 (*locutio*)⁶⁷⁾において二通りの仕方で姿を現すことが可能である。一つ目の仕方では、〈動詞的結束〉は、〔語られた〕語句 (*vox*) においても意味表示においても完全に中立を保つ。この場合、「人間は人間である」というように語ることで、結束が語りにおいて常に明示的な仕方で据え置かれるのであり、かくして同一物が同一物であるその限りにおいてそれ自身について述語付けされることになる。この〔一つ目の〕仕方においては、如何なる命題も、同一物がそれ自身について述語付けされるような命題よりも真理性を持つことはない。

上述の〈動詞的結束〉は、二つ目の仕方では、述語の側で自己を保持するという仕方で語りにおいて姿を現すことが可能である。「人間は走る (*homo currit*)」や「人間は存在する (*homo est*)」のように、結束が述語の内に非明示的に据え置かれる⁶⁸⁾場合、このことは明白である。あるいは、「人間は人間である (*homo est homo*)」のように明示的に据え置かれる場合であっても、結束は述語の側で自己を保持するものと理解可能である。この場合、同一内容が端的にそれ自身について述語付けされるとは理解されない。なぜなら、語りの力と固有性によ

65) アリストテレス『命題論』第1巻第3章 (16b24–25)。

66) アリストテレスは、動詞がそれ自体では何らかの現実性を意味することはないと考えている。「存在する (*est*)」や「走る (*currit*)」はそれだけでは〈存在という現実性〉や〈走るという現実性〉を表示することはない。動詞は、「人間は存在する」や「人間は走る」という形で名詞と結合されたときに初めて、何らかの現実についての言明を行うものになると理解される。その意味で、動詞は「複合されている諸物 (*composita*)」なしには認識されることがない。むしろアリストテレスは、「存在する (*est*)」と動詞だけが語られる際に、それによって何らの内容も表示されることはないと主張しているわけではない。そうではなく、あくまでもそれが何らかの現実を表示することはないと主張しているだけである。

67) 《*locutio*》は、文脈における意味や話者に込められた意図などと切り離されたものとしての、単に特定の語を発する行為を意味するものとして用いられている。

68) 《*homo est*》という命題においては、〈動詞的結束〉、すなわち動詞を介した概念的な結びつき (*copula*) が明示的ではない。《*homo est homo*》の場合は、二つの名詞《*homo*》の動詞《*est*》を介した結びつきが明示されている。だが、《*homo est*》という命題は《*homo est ens*》という命題に変換することが可能であり、ゆえに結束が明示されていないだけで、結束が存在しないというわけではない。仮にも結束が存在しない場合、《*homo est*》は「人間、存在する」のように解されることになるだろうが、実際には結束が存在するため「人間は存在する」の意味で解されることになる。

って、据え置かれた名辞は主語の側では可能的在り方のもとで把握されるのに対し、述語の側では現実的在り方を表示するからである。このことから、人間が現存していない場合、命題「人間は人間である」は偽である。「人間は存在する」という命題だけではなく、「人間は人間である」という命題も偽なのである。同様に、命題「人間は理性推論する」は、人間が現存していない場合には偽であり、また同様に、「人間は人間である」というこの命題が、仮にも「人間は人間している (homo hominat)」という命題へと還元されることが許されるのだとしても、人間が現存していない場合にはこれは偽である⁶⁹⁾。

だが、「現実世界におけるその存在を認識することなしに、神を認識することは可能ではない」⁷⁰⁾と主張する人もいるかもしれない。〔これに対する〕私の回答は、このこと〔つまり神の存在の認識〕は、ちょうど上で言われた通り、その意味表示において自らの実在を動詞的結束を伴うことなくただそれだけで意味表示する〈神という名辞〉の力に拠るのでもない、というものである⁷¹⁾。

そうではなく、もし神の現実世界における存在を認識することが必要だというのなら、このことが生じるのは何らかの体験によってか、何らかの〔精神的〕所有 (habitus)、例えば信仰の所有によってか、あるいはまた、そのような真理

69) この二つ目の仕方においては、述語部分は現実的働きを表示するものと理解される。「人間は存在する」や「人間は走る」と言われる場合、それは「人間が存在するという働きを現に行使している」「人間が走るという働きを現に行使している」ということが意味表示される。「人間は人間である (homo est homo)」と語られる場合も同様であり、これは「人間が人間している (homo hominat)」つまり「人間が人間という本質の働きを現に行使している」という意味で理解される。そのため、この第二の仕方において理解するなら、人間が現存しないときには、「人間は存在する」という命題だけでなく「人間は人間である」という命題までもが偽となることが明白である。

70) 被造的事物の場合と違い、神は〈存在〉をその本質とするのであるから、ディートリヒが上の(6)で主張しているような〈存在〉を捨象した形での神認識は不可能である、ということ。

71) 神と存在が同一視されることがあるように、神については他の事物の場合とは異なり、その「神」という名辞そのもののうちにその〈存在〉を示す何かがあると誤解してしまう人も中にはいるだろう。しかし、「神」という名辞それ自体はあくまでも〈非結合のもの〉として〈存在〉の含意なしに唯名的に認識可能である。〈存在たる神〉というような名辞を例にして考えてみても、それは単なる概念に過ぎず、ゆえに〈非結合のもの〉でしかない。「〈存在たる神〉は存在する」というような〈動詞的結束〉を伴った仕方で認識が行われる場合に初めて神の〈存在〉が認識されることになる。だから、「神の〈存在〉の場合とその他の事物の〈存在〉の場合では事情が異なるのだ」と主張することはできないのである。

について疑うことを不可能にし、それについて誤りようのない確実性を持つに至らせるような論証的に導出される帰結によるのである。

第二章 彼らの第二の論拠の紹介とその解決法

あらゆる〈創造された本質〉(essentia creata)がその〔有する〕〈存在〉から区別される、ということを示そうとする人々が依拠している別の論拠⁷²⁾も存在し、それは次のようなものである。何かを分有するものはすべて、分有されている〔当の〕事物から区別される。だが、創造されたものはすべて、〈純粋な存在〉であるところのもの、つまり〈神〉から存在を分有する。したがって、創造されたものはすべて、その〔有する〕存在から区別される。

以上の点に対しては、「〈或る何か〉を分有すること」に三通りの理解があり得ると主張しなければならない。一番目の仕方では、それは或る事物が〈或る何か〉を外部から有し、受容していることとして理解される。この場合、あらゆる被造物は神である第一の純粋な存在から自らの存在を分有している。また、被造物はそのように自らの存在を〔神から〕分有しているだけでなく、自らの存在から区別されない自らの本質全体をも〔神から〕分有している。このことから『原因論』命題 20⁷³⁾では次のように言われている。「あらゆる事物は第一の存在者のゆえに存在者なのであり、あらゆる事物は第一の生命のゆえに生命を持っているのである(以下略)」。この〔一番目の〕分有の仕方に基づくなら、「それら〔神以外のあらゆる事物〕が〔神から〕〈存在〉を分有しているがゆえに、それらにおいて〈本質〉と〈存在〉とが異なる」と〔彼らによって〕言われるのと同様の仕方では、「それら〔あらゆる事物〕が上述の仕方では〔神から〕〈本質〉を分有しているがゆえに、この種の事物は自らの〈本質〉から区別される」と主張することができるようになる⁷⁴⁾わけだが、このことが誤りであるのは明らかで

72) アエギディウス・ロマヌス『存在と本質に関する諸問題集』第9問題(Venetiis 1503, 19ra), 第12問題第8異論解答(Venetiis 1503, 32va)参照。トマス・アクィナス『任意討論集』第2討論第2問題第1項, 第3討論第8問題参照。サットンのトマス(?)『存在者と本質について』第四章(Senko 255-256)参照。

73) 『原因論』命題 17 (18), 143 (Pattin 174)。

74) 被造物は、自らのいわば外部にある神から〈存在〉を受け取っているのと同様に、〈本質〉もまた神から受け取っているわけであるから、この第一の仕方における〈存在の分有〉を理由にして存在と本質が区別されると主張することには問題がある。

ある。

〈分有〉は二番目の仕方では次のように理解される。すなわち、事物の基底に置かれた本質 (*supposita essentia*) が、この本質とともに複合を生じさせる或るものを他のところから受容するという意味で理解される。もし彼らがこのことを主張しようとしているなら、次のように答えて話を打ち切りにすべきである。すなわち、如何なる被造物もそのような仕方では〔神から〕〈存在〉を分有していない、と。

三番目の仕方では、〈分有〉は、〈分有する〉が〈部分を占める〉というような意味で言われているものとして理解される⁷⁵⁾。この意味では、あらゆる被造物は、神のうちに存する、かの至高かつ純粋な存在のいわば〈部分を占める〉ものとして、自らの存在を分有している。なぜなら、第一原因のうちでその全体性に即して、あらゆる意味での単純性や万物を包み込む豊富さに即して在るところの〈存在〉は、被造物においては規定・限定されており、その意味でいわば部分へと縮限されているからである。だが、このことから、被造物の〈本質〉がそれの〈存在〉から区別されるという帰結は生じない。むしろその反対である。なぜなら述べた通り、〈存在〉が部分へと引き込まれるのは、それ自身にとって本質的な何かによってに他ならず、その何かが事物の〈本質〉以外のものとして見いだされることはないからである。〈本質〉のうちで、〈本質〉を通じて、〈存在〉は本質的に縮限され規定されるのである。

だが、「神のうちには純粋な存在 (*purum esse*) がある」と言われていることに關しては、次の点に注意すべきである。すなわち、〈存在〉が《*purum*》と呼ばれているのは、「存在のみ (*purum esse*)」がその際に理解されるという意味で、排他的陳述力を有しているものとも理解しうる。「存在のみが理解される」というのはつまり、それ以外のどのような完全性もが、すなわち善性や知恵やその他諸々の属性もが除外されたものとしての〈原因を持つ存在〉 (*esse causatum*)⁷⁶⁾

75) アエギディウス・ロマヌス『存在と本質に関する諸問題集』第9問題 (*Venetiis 1503, 19ra*)、第11問題 (*Venetiis 1503, 24ra*)、『存在と本質に関する諸定理』第4定理 (*Hocedez 17*) 参照。トマス・アクィナス『ボエティウス：デ・ヘブドマディブス註解』第2講参照。

76) 〈原因を持つ存在〉と言われているのは、「存在のみ (*purum esse*)」という意味で言われる〈存在〉があくまでも被造物の有する存在を意図しており、原因を持たない神の存在を意図したものではないことを明示するためである。

が理解される、ということである。この意味では、「神の内に《purum esse》がある」〔という命題〕は偽である。

〔この命題は、〕別の仕方では、次のように理解することが可能であり、すなわち、「神のうちには〈純粋な存在〉がある」のだが、〈純粋な存在〉とはつまり、限定されていない存在、付加されてくる何らかの規定によって縮限されていない存在のことである、と。これが真なる理解なのである。そして、「神のうちには純粋な存在がある」ように、神のうちには純粋な善性や純粋な知恵もまた存在する（その他の縮限されていない属性についてもこれらと同様である）。このような〔縮限されていない純粋な〕存在は被造物のうちには見いだされないのであって、被造物はむしろその本質とその存在自体が区別されないことによって、限定・縮限された存在を有しているのである。

第三章 彼らの第三の論拠の紹介とその解決法

彼らが拠り所としているさらに別の論拠がある⁷⁷⁾。それはヒラリウスの権威に依拠するものである。ヒラリウス曰く⁷⁸⁾、〈存在〉は神にとっては〈付帯的なもの〉(accidens)ではなく、それだけで存立する真理(veritas subsistens)である。その他の諸事物においては〈存在〉は〈付帯的なもの〉のようにあるが、神においてはそうではないのである、と。

しかし、これに対しては、〈付帯的なもの〉の理解は多様であると言わねばならない。或る仕方では、〈付帯的なもの〉は、〈実体〉と相対するものとして区別されることに基づいてそう呼ばれる。この意味では、如何なる被造的実体においても〈存在〉は〈付帯的なもの〉ではない。

別の〔理解の〕仕方では、〈付帯的なもの〉は、〈偶然的に〉(per accidens)がそうであるように、〈自体的にあるもの〉(id, quod per se)と対置される限りにおいてそう言われる。この意味では、如何なる被造物にとっても、その本質が存在のうちにあてがわれているのだから、存在は〈偶然(偶有)的なもの〉(accidens)

77) トリリアのベルナルドゥス『任意討論集』第3討論第9問題(André 252)参照。トマス・アクィナス『任意討論集』第2討論第2問題第1項、同第2異論解答、第12討論第5問題第1項参照。

78) ヒラリウス『三位一体論』第7巻第11章(PL 10/208 B)。

ではなく、むしろ、存在は各々のものにとって〈自体的に〉適合する⁷⁹⁾。ここでは、『分析論後書』⁸⁰⁾において哲学者〔アリストテレス〕が列挙している諸々の〈自体的に〉〔という語〕の語られ方のうちの、三番目の語られ方において〈自体的に〉と言われている。

〔さらに〕別の〔理解の〕仕方では、〈付帯的なもの〉は、存在することの必然的原因をただそれだけで端的に有することと対置される限りにおいてそう言われる。この場合、〈存在〉は或る意味ですべての被造的存在者にとって付帯的に付け加わってくる (accidit) —この〔理解の〕仕方において⁸¹⁾—のである。なぜなら、諸々の存在者において或る種のものには必然性が見出され、別の或る種のものには偶然性が見出されるという事情があるとしても、あくまでもこれら両種の主要な原因は神であるのであって、それも本性的必然性によるのではなく、その自由な意志によって〔神はそれらの原因となって〕いるからである。この〔理解の〕仕方においては、なるほど〔〈付帯的なもの〉という言葉の〕本来的な意味からは少し外れる⁸²⁾が、あらゆる被造物の〈存在〉はそれら被造物にとって〈付帯的なもの〉である。なぜなら神は、お望みされていたならば、存在者を創造しない〔という選択肢を取る〕ことができたからである。以上に基づいて、〔上述の〕ヒラリウスの言葉は適切に理解されることになる。

79) 神に創造されたものとしての或る被造物の、その〈本質〉について考えるならば、それが〈存在〉を有していないという事態は起こりえない。〈存在〉を有していない〈本質〉は、「神に創造された本質」でも「被造物の本質」でもあり得ないからである。したがって、或る事物が神によって創造され存在している限り、〈存在〉はその被造的事物の本質に偶然的にではなく自体的に備わっていると理解される。

80) アリストテレス『分析論後書』第1巻第4章(73a34-b16)参照。

81) 冗長な表現であり、不要にも思えるが、この《accidens》の用法は以下で説明されているように本来の用法から外れたものであるため、そのことに注意すべく付け加えられたものであると考えられる。

82) 〈存在〉は被造物という実体に付属している「付帯性」(一番目の理解方法)ではなく、被造物に偶然的に備わっている「偶有物」(二番目の理解方法)でもない。《accidens》の主要な意味はこの二つであるから、被造物の本質に備わる〈存在〉を《accidens》と呼ぶことは本来避けるべきである。〈存在〉を《accidens》のようなものとして理解するアヴィセンナの主張は断じて退けられねばならない。だが、権威であるヒラリウスの言葉と折り合いをつけるためにも、〈存在〉がどのような意味で《accidens》であるかがここでは説明される必要があった。

第四章 彼らの第四の論拠の紹介とその解決法

彼らが自分たちの想定内容として付け加えた第四の論拠⁸³⁾も存在し、それは次の通りである。〈同一のもの〉〔とされる二つのもの〕はどのようなものであれ、それらの一方が、他方と反対の内容のもとでは認識されえないような関係性においてある。だが、人が〈創造された本質〉を認識できるのは、如何なる場合においても〈存在〉そのものと反対の内容のもとにおいて、つまり〈非存在〉のもとにおいてである。したがって、どのような被造的事物の〈本質〉も、その〈存在〉とは異なる。〔以上が彼らの付け加えた第四の論拠である。〕

答えて言わねばならない。〈創造された本質〉が存在するときには、その〈存在〉があり、〈本質〉が存在しないときには、その〈存在〉も存在しない。ゆえに、非存在のもとで〈本質〉を認識することが可能であると同様に、〈存在〉そのものを非存在のもとで認識することもまた可能である。したがって、〔彼らを用いているのと〕同じ論拠に基づくなら、そのような〔非存在のもとで認識された〕〈存在〉は〈存在〉とは異なるものなのだという〔あり得ない〕帰結が生じてしまうだろう⁸⁴⁾。そして、その前者の〈存在〉について我々はさらに問うだろうが、そうして〔結局〕我々は無限遡行へと陥ってしまう。〔だから、我々は彼らの第四の論拠を採用すべきではないのである。〕

以上のことでもって、〈本質〉と〈存在〉、およびそれらの相互の対比については、永久に至るまで祝福された我らの主なる神、イエス・キリストの誉れにとって十分である。アーメン。

83) アエギディウス・ロマヌス『存在と本質に関する諸問題集』第11問題 (Venetiis 1503, 24vb), 第12問題 (Venetiis 1503, 27va-vb, 30vb) 参照。サットンのトマス『任意討論集』第3巻第9章 (Schmaus/ Gonzalez-Haba 399) 参照。

84) この箇所は次のようなロジックに基づいている。ディートリヒの見解では、或る事物の〈本質〉が存在しない (= 非存在である) ときにはその〈存在〉も存在しない (= 非存在である)。だが、〈本質〉が非存在のもとで認識可能であることは、上でも述べられた (上掲注 62 参照) 通りである。そうすると、同じ理由で、〈存在〉も非存在のもとで認識可能であるだろう。人間という種が存在していなくとも、「人間は存在する」・「人間の存在とはこのようなものである」などと頭に思い描くことはできる。そうすると、論敵の第四の論拠では、〈本質〉は非存在のもとでしか認識されえないために、〈存在〉とは異なるものであるとされていたわけだから、この理屈が〈存在〉にも当てはまることになるだろう。すなわち、この〈非存在のもとで認識された存在〉は、まさにそれが非存在のもとでしか認識されないものであるがゆえに、〈(非存在のもとで認識されたのではない) 存在〉とは異なるのだ、と。