慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	いわゆる「第三の道」について
Sub Title	Un ensayo sobre la "Tertia Via" de Sto Tomas
Author	田口, 啓子(Taguchi, Keiko)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1971
Jtitle	哲學 No.57 (1971. 3) ,p.1- 22
JaLC DOI	
Abstract	La "tertia via" de Summa Theologiae de Sto Tomas, aunque es considerada como de valor clasico, hoy dia se cree que no tiene valor convincente. Asi lo creo yo tambien si esto se entiende, como se hace con frecuencia, desde el punto de vista de la "distinctio realis inter esse et essentiam". Pues la teoria de la distincion real supone, aunque implicitamente, la prioridad de la esencia a la existencia, lo que luego trae varios inconvenientes y dificultades, principalmente cuando explica la esencia anterior a la existencia por la idea existente desde la eternidad en Dios. Porque la idea en Dios no es mas que la esencia misma de Dios y es realmente distinta de la esencia de los seres creados. Aun mas, porque para poder explicar la esencia de los seres por la idea de Dios, hay que suponer que estos seres son creaturas de Dios. Ahora bien, si saben que ellos son creaturas de Dios, saben que Dios existe, luego no hay por que demostrarlo. Si no lo saben, y lo suponen para luego argumentar la existencia de Dios sobre esta suposicion, se comete la "petitio priucipii". Sin embargo, si Tomas mismo, como dice E. Gilson, se formaba la "tertia via" a base de la distincion real, no seria licito prescindir de esa idea por mera conveniencia de explication. Pero por otra parte, en los textos de Tomas se encuentran muchas fluctuaciones acerca de este tema, y muchos autores se diferencian en sus opiniones sobre este punto. Luego no me veo obligada a seguir simplemente a Gilson. Asi pues, yo presento aqui un modesto ensayo del comenterio a la "tertia via" sin hacer uso de la distincion real de la esencia y la existencia. Sin embargo, despuas de todo, tengo que reconocer que nuestro argumento de la "tertia via" se enfrenta con serias dificultades: primero, este Dios, que en el tiempo de Sto Somas "omnes dicunt Deum," en nuestro tiempo ya no es reconocido por Dios. Los hombres actuales piden un Dios que responda a las exigencias de nuestra vida y no Dios que es un "ens necessarium" que nos parece, al fin y al cabo, un Dios abstracto. Ahora, este Dios vivo, es posible que sea objeto de argumentation? O unicamente lo sera del testimonio de la fe de los creyentes? Ahi esta el maior aporia que quiero aclarar en otra ocasion.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000057-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

いわゆる「第三の道」について

田　口　啓　子

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibili est autem omnia quae sunt talia, semper esse; quia quod possibile est non esse, quandoquae non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, imossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum. (ST. I, q. 2, a. 3, c.).(1)

(1)

聖トマスの Summa Theologiae に収められた神の存在証明のいわゆる「五つの道」は，古典的神の存在証明としての価値は認められても，現代においては，最早や証明としての効果は認められないということが一般に言われている．このことは，第三証明を除く他の四つの証明が，それぞれ，当時受け入れられていた世界観に基き，たとえば，すべてのものは他から動かされないかぎり静止しているとか，すべての事物は目的に従って動いているとか，現代の我々にとっては，むしろ奇異に感じられるようなこと

を前提としている故に，もっともなことと思われる．しかし「第三の道」は純粋に存在論的（いわゆる argumentum ontologicum ではないが）な構造からなっていて，現代人の感性に反撥を感じさせるようなものを何ものも含んでいない故に，未だに証明としての効果が期待されうるのではなかろうかというのが，私の考えであった．

ところで，この「第三の道」が，現代において，どのような形で人々の前に提供されているかを見るために，一例として，松本正夫教授の解説をかいつまんで引用させていただきたいと思う[2]．

我々の経験する世界の諸事物は偶存有である．偶存有とは本質と実存が同一でないものをいう．従って，実存をえて生じ，実存を失って滅する．ところで一切が偶存有であることは不可能である．何となれば，偶存有はその本質が実存でないから，何れも実存を他より得る他ないもので，それが原因となる他の偶存有から実存を得たとしても，その他の偶存有も亦他から実存を得なければならず，偶存有の総体は所詮実存を他から得なければならないものである．従ってもし偶存有の総体が一切であれば，最後に実存を附与するものがなく，一切の偶存有は一度も実存を分与されない純粋に本質可能的なものとなる．従って一切が偶存有であることは不可能で，必ず偶存有でないもの，即ち本質と実存の同一である必存有がなくてはならない．これが神である．

以上の解説で，「第三の道」の根幹とされているものは，明らかに偶存有の概念の分析である．即ち，所謂 esse と essentia 又は existentia と essentia の distinctio realis が偶存有の根本規定として前提されている．事実，松本教授は上に引用した論文において，「偶存有とはそのものの何であるかという本質 essentia とそのものがあるという実存 existentia とが同一でないものを云う．本質と実存とが同じでない故にそれであるもの

が直ちにがあるものとして実存せず，それである本質が実存を他から獲得してがあるものとなり，又実存を失ってがなくなることもできるのである．つまり，実存をえて生じ，実存を失って滅するのである.」と記されており，又同じ論文の他の箇所では更に明確に，偶存有においては本質と実存とは他者同志であり，実存はいつもそれの他者であるところの本質によって制限乃至制約されているとも書いておられる．

しかし，もしこのように，本質が実存を他から獲得するとか，或は本質が実存を制限乃至制約するという形で理解されたところの偶存有における実存と本質の実在的区別 distinctio realis を根幹として「第三の道」が構成されているとすれば，或はこのような形でのみ，いわゆる「第三の道」が理解されなければならないとすれば，必ずしも現代人の多くにとって，説得力をもっているとは言われえないのではないかという危惧が生じてくる．なぜならば，上述の偶存有の根本規定に関する表現は実存に対する本質の絶対的な先行性を我々に指示していると考えざるを得ないからである．勿論このような表現はトマス自身のテキスト中にも見られることでもあり[(3)]，これらの表現はおそらくそこからとられたものであろうと想像されるのであるが，しかし，本質の実存に対する先行性が考えられる場合に，これが単なる概念定義上の先行性として捉えられているのではないと仮定すれば，実存主義者達の反論をまつ迄もなく，多くの困難を含んでいることは否定し難いのである．今次にこの点について予想される困難をいくつか述べて，これらについて考察してみたいと思う．

註 1.「第三の道は可能有と必存有とからとられており，それは次の通りである．我々は事物の中に，存在することも存在しないこともできるものを見出す．あるものは生成したり，消滅したりするのが見受けられるので，従って，存在することも存在しないことも可能であると考えられるのである．しかし，すべてのものがかかるものであると仮定すれば，常に存在を続けていたということは不可能である．何故ならば，存在することも存在しないこともできる

ものは，何時か存在しなかった時がある筈である．そして，もしすべてのものが存在しないことができるものであるとすれば，いつか何物も存在しなかった時があったであろう．しかし，もしこれが真であるとすれば，今でも何も存在しなかったに違いない．何故ならば，現に存在していないものは，すでに存在しているところの何物かによらなければ，存在し始めることができないので，もしかつて何ものも存在していなかったとすれば，何ものかが存在し始めることもありえないからである．そしてこうして，現在何ものも存在していなかったであろうということになる．これは明らかに偽であると言わなければならない．それ故，すべての存在者が，存在することと存在しないことの可能性を内含しているところの可能的な存在者なのではなく，むしろ諸事物の中には何らかの必然的な存在者があるべきである．ところですべて必然的なものは，その必然性の原因を他の中にもっているか，或はそうでないかである．しかし，その必然性の原因を他の中にもっている場合にも，その原因を無限に辿ってゆくことが不可能であるのは，機動因の場合に指摘された通りである．(第二の道を参照)．故に，その存在の必然性の原因を他に負うているのではなく，むしろ，他の存在者の存在の必然性の原因となっているところの，自らによって必然的に存在する何らかの存在者を指定することが必要となる．この存在者が，すべての人が神と称しているところのものである．

2. 松本正夫教授「神の存在証明」についての理論的批判的考察，存在論の諸問題，98～99 頁．岩波書店．昭和 42 年．
3. 例えば，Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis (ST, I, q. 75, a. 5, ad 4).

(2)

上にのべたような形で偶存有における本質の実存に対する先行性が考えられるとすれば，まず第一にここから引き出されるのは，実存を受けとる以前に実存する本質という奇妙な考えである．この場合には，その実存以前に実存する本質について，更に実存と本質の実在的区別が適用されることになり，こうして ad infinitum に実在的区別を繰返すことになる．事実，こうした奇妙な議論も歴史上にあらわれたようであるが[1]，我々として

はこの種の議論のための議論はさておくとしても，この議論の主旨は笑いごとではないと思われるのであって，この実存を受けとるための，実存から実在的に区別されたところの本質とは何かという疑問をそのままにしておくわけにはゆかない．

ここで，本質がそれ自身として特殊な subsistintia をもつというプラトン的イデアリズムも解決になるとは考えられない．再びそのイデア的自存性とは何かという問が出されることになるからである．しかも論者は通常，プラトン的イデアリズムとは反対の立場をとっていることが多いように見受けられる．そこで残る唯一の答えとしては，この実存を受けとるための本質とは，創造に先立って，永遠から神の知性の中に存在したところの神のイデアであるということになる．

確かに，偶存有を神の被造物として把握するとき，神による創造という命題を認めなければならないし，この場合にはトマスも言う如く，神のイデアという考えも又，受け入れられなければならないであろう．Quia mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, necesse est quod in mente divina sit forma (idea) ad similitudinem cuius mundus est factus (ST. I, q. 15, a. 1, c.). しかし繰返して言うが，偶存有において本質と実存を区別し，その本質を神のイデアを以て説明するためには，偶存有を神の被造物としてまず定立する必要があるのである．もし偶存有が神の被造物であることが予め判っているとすれば，神の存在はこの命題から，いわば分析判断的に知られるであろう．しかしそれでは，偶存有は神の被造物であることは一体どのようにして知られるのであろうか．もし偶存有が神の被造物であることを一応仮定した上で，偶存有の本質と実存を実在的に区別し，これをもって本質が実存を受けとって現実の被造物となるために必存有たる神の存在が必要であると結論したところで，Petitio prineipii にすぎない．

その上，偶存有の本質を神のイデアとする考えには他の困難もある．元

来，神のイデアは，同じテキストの中でトマスも注意している如く，飽く迄も神の本質に等しいものであって，神の本質から実在的に区別されえないものだからである．Idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia (Ibid. ad 3). むしろ神のイデアの similitudo が被造物の本質であって，神のイデアが被造物の本質なのではない．仮りに神のイデアが，神の知性の中にあるかぎりでの被造物の本質を意味するという．いささか複雑な言い方を敢えて用いるとしても，これが直接基体となり，構成要素となって，新たな存在者を生成させるというのではないし，神のイデアは被造的存在者の本質の可能態であるということもできないから，議論を進展させるためには一向に役立たない．もし神のイデアが被造物の本質の可能態であり，被造物の本質は神のイデアの現実態であるとすれば，神のイデアは神の本質と等しいのであるから，せいぜいよく解釈したところで，結局神の無限の本質の限定という形で，有限な被造物の本質は，神の本性からの発出というような，論者の意に最も反した一元論的結論に導かれるであろう．

それ故もしこのような困難を避けようとすれば，結局実存と区別されるところの本質は，抽象的な概念のことに限っておくほかはないように思われる．もし実在する個別的存在者とは別箇に，概念定義にかぎって理解されたところの本質について言えば，それ自体として，又は神の知性の中で実現している（或はむしろ実現していない，という方が適切であるかも知れないが）という言い方も不自然ではなくなるであろう．そしてこの場合には，本質は実在している個別者においてのみ本来実現しうる実存と，実在的区別を以て区別されることは当然となる．むしろここで注意しなければならないのは，概念上の本質と実在の個別的存在者の本質，概念上の実存（実存の概念）と具体的個別者の実存との間の実在的区別であって，この両者を混同することの危険が「第三の道」の解釈を誤まらせていないかを考える方が重要である。

事実，本質を具体的個別的存在者の外で考える考え方がなされる場合，

事物をまず概念定義として捉え，そこで処理した上で，実在の存在者に下ってゆこうという発想法（意識されていると否とに関らず）に基いている場合が多いようである[2]．しかしこれは，議論を進める上に或る意味では便利であるかも知れないが，概念から実在に下ってゆく際に，今のべたような概念と実存の実在的区別を忘れるならば，一種の不当移行を犯すことになり，しかもこの危険を避けるために概念の世界にとじこもれば，肝心の実在を説明するためには何等役に立たない概念の遊びに帰してしまうという結果を免れないことになる．

註 1. Francisco Suárez: Disputationes Metaphysicae, XXXI, VI, 3.
2. 松本教授，前掲書，99頁参照．松本教授は更に徹底的に，概念は実在を説明するための仮説であると言われる場合さえある．

(3)

それでは以上述べたような多くの困難を避けるために，本質と実存の実在的区別，或は実存に対する本質の先行性という考えを一応除外して偶存有を理解し，「第三の道」を解釈することはできないものであろうか．いわゆる「第三の道」を仔細に読んでみても，実存と本質の区別ということは，少くとも文字の上では見当らないのであるから，このことは強ち不可能な思いつきではないように思われる．

しかしながら Gilson によれば[1]，「第三の道」は元来アリストテレスに始まり[2]，Avicenna から Maimonides を経てトマスに伝えられたものであるということである．もしそうであるとすれば，偶存有の概念が，アリストテレスにおいてすでに，実存と本質の実在的区別をもって規定されていたとすることには，いささか疑問があるとしても，Avicenna おいてこの考えがあったということについては定評があるところである．それ故 Gilson は同じ書物の中で明瞭に，この証明が実存と本質の実在的区別に基いていると主張している[2]．そして上述の論拠に加えて更に内在的論拠として，「第

三の道」は自らの内に存在の理由をもたず，他から原因されたものとしての偶存有の構造を鍵としているが，この「他によって原因されたもの」とは，その本質によって存在していないものであり，従って実存と本質とが区別されるものであると言っている．これは Summa Theologiae · I, q. 3, a. 4 c に見られるところを逆に論じているように思われる．“Oportet quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio” 即ちこのように考えれば，トマスが「第三の道」において偶存有を考えていた時に，possibile esse et non esse としてばかりではなく，ens causatum ab alio として考えていた以上は，実存と本質の区別が「第三の道」の前提となっていたと言わねばならず，従って単なる説明上の困難という理由だけで，実存と本質の実在的区別という命題を消去することは許されないと思われてくる．

とはいうものの，トマスの著作全体を通じて考えた場合には，この命題に関してかなりの浮動が見出され，多くのすぐれた研究家の研究をもってしても[4]，彼がそれを認めたとも認めなかったとも，いずれとも決めかねるというのが実状のようであるので，Gilson の意見に単的に従う必要もなさそうである．

要は，「第三の道」と q. 3, a 4 の平行関係をどう理解するかであるが，私としては，「第三の道」の現代的価値を考察するにあたって，この関係は一応括弧に入れて考えてみたいと思う．

その上別の考え方をすれば，実存と本質とが異るものであれば，それは本質上実存するものではないから，他によって実存を与えられる必要があるとしても，他によって実存を与えられたものは，実存に本質が先行したとか，本質が実存を受けとったとかいうことを考える必要はないように思われる．従ってここでは実存と本質の実在的区別ということを抜きにして，いわゆる「第三の道」を通って偶存有から必存有としての神の存在に到達できるかどうかを考えてみたいと思う．

註 1. Etienne Gilson: The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. The Random House, New York, 1956. P. 69.

2. Aristoteles: Metaphysika, IX, 8, 1050 b 2-20.

3. Gilson: Ibid. p. 68-69.

4. たとえば，僅かに次の著書を参照してみても，この点について如何に意見が錯綜しているかが判る．

1) Fabro: Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin. p. 53-74, 280-315.

2) L. Raeymaeker: Philosophie de l'être, essai de synthèse métaphysique. Versión castellana p. 113-175.

3) E. Gilson: L'être et l'essence. p. 78-120.

4) Clemente Fernández s. j.: Philosophiae Scholasticae Suuma. p. 496-501.

5) Franciso Suárez: Disputatione Metaphysicae, XXXI, 1, 3.

以上の著者におい，単にトマスが実存と本質の実在的区別を認めたか否かという点について，結論の相違があるばかりではなく，彼等の実在的区別という概念そのものに大きな相違があって，ある著者がある理由で，トマスは実在的区別を認めたと結論する場合にも，他の著者はその同じ理由を以て，実在的区別を否定したと結論しているようである．

(4)

それでは，本質と実存の実在的区別を抜きにして「第三の道」を考えるとすれば，その出発点として，どのような形で偶存有を考えればよいのであろうか．

この場合には，私は第一に，偶存有を抽象的概念としてではなく，現実の具体的個別的存在者として考えてゆきたい．このような現実の具体的個別的存在者においては，存在するものはただその本質をもって，今そこに実現しつつあるところの esse，即ちこのがある存在として実存する ens そのものである，そして本質とは，その具体的個別的存在者における essentia actualiter existens であり，同じくその具体的個別的存在者における esse の actus excercitus が実存と呼ばれるのである．従ってその各々，即ち実

存と本質は，二つ合わさって一つの ens を合成するところの二箇の構成要素といったものではなく，我々が一つの ens を異る角度からみた場合に，本質の面と実存の面を指摘できるといったものである．元来，構成要素という考えは，両者を併列し，同一次元で考える考え方を感じさせる(1)．しかし，実存と本質とは全く異った次元に属し，併列比較できない二面である．それ故，我々が確かに本質の面と実存の面を異る二面として指摘できるかぎりにおいて，両者を区別するのであるが，この区別は，我々がそれを区別するとき始めて成立つ区別であるから，実在的区別 distinctio realis ではなくて，distinctio rationis であると言わなければならない．

そして更に，ens actuale としての偶存有の本質規定の中には，実存が含まれているとも言わなければならないであろう．これは実存と本質の実在的区別を主張する人々の論拠と全く逆の主張である．しかし，偶存有は現に存在するかぎり，必然的に存在するのであって，その実存はそのものにとって，決して偶然的ではないのである．従って，このことを言葉をかえて言えば，偶存有とは実存が本質ではないものではあるけれども，この実存が本質であるところのものであるということである．

但し，このことは勿論，そのものが実存し始める前に，そのものの実存が必然的であったとか，又，現に実存するものがその actualitas を失うことが決してあり得ないとかを意味しない．もしそうであれば，ens contingens (possilile esse et non esse) と呼ばれることもなかったであろう．しかし，このことから実存と本質の実在的区別が結論されるということはない．ここで実存が必然的ではないといわれる本質は，実存する以前には，その具体的個別的存在者と共に無(2)であって実在するものではなく，それが実存しなくなった後の本質も無であって最早や実在せず，実存と実在的に区別されるすべがないからである．

このように考えるならば，偶存有を実存と本質の実在的区別によって規定することによって，偶存有と必存有，被造物と神を区別するよりも，は

るかにラディカルに両者を区別することになることが判るであろう(8)．偶存有たる被造物は，実存するかぎり必然的に実存するが，実存し始める以前には完全に無であって，本質の面からみても無であり，実存しなくなったときには，本質と共に無に帰するのである．これに反して必存有たる神は，如何なる意味においても，無と関わりをもつことがないものである．

しかし，我々の問題にとって肝心なことは，本質と実存の実在的区別という命題をあきらめることによって，本質の実存に対する先行性，従って実存以前の本質のあり方についての無理な説明をさがす必要がなくなるということであった．それ故，神の被造物という仮定又は啓示に訴える必要もなくなり，我々の経験におちてくるかぎりの現象それ自体として，偶存有を眺めることが可能となる．そしてこれから出発してもし神の存在を証明した場合には，真の意味の論証が成立したことになるのであって，前に指摘したような petitio principii ではないということができよう．偶存有が神の被造物であるということが，仮定又は啓示によらざる真理として我々に明らかになるのは，実はこの証明が成立した（もしそれが成立するとすれば）後のことなのである．

註 1. 構成要素といっても，必ずしも，一軒の家において，屋根と柱が構成要素であるように，同一次元において考えられるばかりではなく，形相と質料が現実態と可能態として一つの ens の構成要素と呼ばれるような意味で，実存と本質がそれぞれ，現実態と可能態として一つの ens の構成要素をなしていると考えられると言われるかもしれない．しかし，この思いつきは，我々の場合には無益であったことが直ちに判る．何故なら我々は多くの困難をさけるために，現に実存する存在者について考えることにしたのであるから，ここでは本質は，その存在者と共に可能態ではなく，現実態にあるからである．

2. ここで再び可能態としての本質が考えられなければならないであろうか．すべて存在するものは，存在することができた故に，今存在するのであって，これはまず，可能態として存在した故に，今現実態として存在しているのであると説明される．しかし可能態における存在，ens in potentia というのは，考えてみれば形容矛盾ではなかろうか．或は少くとも，便利な修飾語に

すぎないのではなかろうか．現に存在するものに照準をおいて考えれば，ens in potentia は，それでないところの ens in actu として存在しているか，(従って ens in potentio としては，それであるところのものとしては存在していない) 或は，如何なる形でも現に存在していないかである．それ故，ens in potentia は事実上無に等しいのであって，ここでは無として扱うことに，何等支障がないと思われる．

3. この点が，実は偶存有において，本質と実存の実在的区別を主張した人々の重要な関心事であったらしいことは，Aegidius Romauus をみても明らかである．彼は実存と本質の実在的区別を以て，神と被造物の区別が明確になされうることを喜び，この命題なしには，殆ど如何なるキリスト教の教義も説明されえないと迄極言し，これを以て，トマスにおける最も重要な命題であると主張したと言われる．Raeymaeker, 前掲書．p. 162.

(5)

さて，以上のことを，私は「第三の道」の出発点となっている次の文章の中に読み取りたいと思うのである．“Invenimus enim in rebus quaedam sunt possibilia esse et non esse”．即ち偶存有とは，存在することと存在しないことの可能性を自らの内に宿しているかぎりの事物である．生成によって存在を始め，消滅によって無に帰するところのすべての存在者は偶存有である．これらの存在者はあるとき存在を始め，ある時存在しなくなる故に，有限なる存在者であるということができる．これらの存在者は，現に具体的に我々の眼前に存在しているが，存在する以前には無であり，存在してのちは，無に帰すべく脅かされている．私はこのような意味において偶存有を，—これ以上のものでもなければ，これ以下のものでもないものとして—「第三の道」の出発点として考えておきたいと思う．

このような偶存有が存在することを我々は疑いえない．“Cum quaedam inveniantur generari et corrumpti, et per consequens possibilia esse et non esse”．

これらの偶存有が個別的具体的な存在者として存在するということにつ

いては，ここでは疑うことのできない事実として指定されている．このことについては勿論，松本教授も指摘されているように[1]，問題を含んでいると思われるが，この点については後にふれることにしたい．

さて，すべてのものがかかる条件の下に置かれた偶存有であるならば，常に存在を続けていたということは不可能である．“Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse”．もしすべてが存在することも存在しないこともできるという条件の下におかれているとすれば，即ち，生成と消滅の可能性を内含するものであるとすれば，すべてのものが存在の始まりの時をもっていなければならない．“Quia quod possibile est non esse, quandoque non est”．従って，すべてのものがまだ存在しなかった時が考えられなければならないであろう．“Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus”．そこで，もし何も存在しなかった時というものを認めるとすれば，当然，現在の存在者の存在も否定されねばならなくなるであろう．“Quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est”．無から有は生じないし，未だ存在していないものは自らに存在を与えることはできないからである．

しかし，もし何も存在しなかった時があったとすれば，そこから何もでてこなかったに違いないということは当然であるとしても，すべてのものが存在することも存在しないこともできるということから，常に存在することはできない．従って何もなかった時がなければならないという議論は理解しにくいことのように思われるかも知れない．これがもし，宇宙全体に存在するものが，すべて生成し，消滅するものであるとすれば，親から親へと辿っていって，最後に達したとき，これもまた生れてこなければならなかったものであるとすれば，その間に無限系列を想定しようと想定しまいと，いずれにしても，その親がまだ生れてこなかった時，即ち無の時が考えられなければならないであろうという議論であれば，容易に理解されるかも知れない．しかしここでは，このように生成し消滅する物の観察

から，直ちに何もなかった時が考えられているのではなく，事物が生成し消滅するという事実が観察されるので，このことから事物の中に存在と非存在の可能性が含まれていると考えられている．そして，もし事物の中に非存在の可能性が含まれているとすれば，そのものは存在しなかったときがある．“Quod possibile est non esse, quandaque non est”．それ故何もなかった時があったに違いないと言われているのである．これは一体何を意味しているのであろうか．私はこれを次のように説明したい．

即ち我々は偶存有を規定して，現に存在するところの偶存有は存在するかぎり，その本質の中に存在を含んでおり，そのものにとってその存在は必然的である．現に存在するものは存在するかぎり，非存在を徹底的に排除している．現に存在しているところの存在者は，存在の可能性をもっているかぎり，必然的に存在を続け，存在をやめないであろう．もし，いつか存在をやめるとすれば，それは存在の可能性を失ったときである．一方これに対して，存在しないことの可能性は，存在しているものが存在をやめること，無に帰すことの可能性を意味する．従って存在することの可能性と存在しないことの可能性を，同時に同一の主体の中に内含することは，完全に矛盾した契機を，同時に同一主体の中に内含することである．従ってこのことは考えられない．それ故もしある主体が存在と無の両者の可能性を含んでいるといわれるとすれば，即ち possibile esse et non esse と言われるとすれば，そのものが常に存在したのではないこと，今は必然的に存在しているとしても，かっては無であったということ，存在しないことができたということを意味するのであると解さなければならない．こうして事物が生成し消滅するという事実の観察と，その事物が存在することと存在しないことの可能性を含んでいるということが同じ意味でとられ，後者が前者の説明として位置づけられ，更にあるものが存在しないことが可能であるとすれば，そのものはいつか存在しなかったのであるという結論がここから導き出されることになるのである．

さて，もしすべてが非存在の可能性を有し，従っていつか無であったことがあるとすれば．無であるものは何かすでに存在しているものによらなければ存在し始めることができないのであるから，生成と消滅の無限の系列を終りなく遡ってゆくとこは不可能である．それ故常に存在し，かつて無であったことがなく，始まりをもたない存在に到達しなければならない．常に存在したものは，前の考えに従えば，常に必然的に存在したものである．そこで常に存在するところの必然的な存在者が認められなければならない．“Oportet aliquid esse necessarium in rebus”.

ここで言われる aliquid necessarium が直ちに所謂実存と本質が等しいもの，即ち神であるということはできない．これはただ前にのべたような意味で，存在するかぎりにおいて存在することが必然的であり，しかもその存在は始まりをもたぬ故に，常に存在したところのものであると言われているにすぎない．それ故にこそ，再びその存在の必然性が何処から来たものであるかが問われるのである．

“Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet”. もしその必然性の原因を他の中にもっているとすれば，その原因について，再び遡及系列が考えられることになるが，この場合にも，第一，第二の道で言われた通り，無限に遡ってゆくことは不可能であるとされる．“Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis”. それ故遂に，存在の必然性を他から受けたのではなく，自らにおいて存在の必然性の原因を有し，他の存在者の存在の必然性の原因となるものが存在しなければならない．

ここで始めて単に，現に存在するかぎり必然的に存在すると言われるばかりではなく，存在の必然性の原因を自らの中にもっているものとして，所謂必存有にゆきあたるのである．

ここで，常に必然的に存在していたが，その必然性の原因を自らの中に

もっていないものという仮定をすることは不必要であったように思われるかも知れない．先にのべたように，存在の可能性をもつものは，現に存在するかぎり本質的に存在するのであって，非存在の可能性と相容れないのであるから，常に存在したものは常に非存在の可能性を排除しており，常に本質的に存在しているものであると言わねばならない．従って，常に本質的に存在したものは，他から原因される可能性をも常に排除していると思われる．しかしこの「常に」ということは，宇宙の永遠性を考慮に入れる場合には，必ずしも絶対性を意味しないことが解ってくる．他から原因されることの可能性を常に排除しているということは，他から原因されることを絶対的に排除することにはならないのである．我々が日常生活の中で目にする個々のものは生成し消滅するにもせよ，宇宙全体としてみた場合には，これに始めがあったということは，我々の観察の及ぶところではないし，トマスも言うとおり(2)，啓示によらずには，理論上は決定的に結論づけることはできないから，この場合には，常に，即ちいつか始めをもたずに，存在するかぎり必然的に存在し続けたものがあったということを否定できない．このものの必然性は他から原因されたか，或は自らの中に，自らの存在の必然性の原因をもっているかであるが，もし自らの中に存在の必然性の原因をもっているものであるとすれば，それは神であるといわれる．

こうして我々は，特に実在と本質の実在的区別という命題を敢えて持ち出さずとも，第三の道を通って，他に原因されず，むしろ他の存在の必然性の原因となるところの必然的存在者，かつて無であったことがなく，従って存在の始まりを問われることがなく，それ故，現に実存するかぎりのこの実存を本質とするのではなく，実に，実存そのものを本質とするところの存在者，実存の現実態そのものとしての存在者に到達することができたのである．この存在者によって，すべて自らの中にその存在の必然性を

もたず，尚且つ現に存在しているところのすべての偶存的存在者は実存を与えられたのであり，その故にこそ，これらの偶存有は神の被造物であるということができるのである．

註（1）松本教授．前掲書 114頁
（2）S.T. 1, q. 46, a. 2 c

(6)

以上，私は私なりに「第三の道」を解説してみたのであるが，ここからいわゆる実存と本質の実在的区別なる命題をとり除いただけで，「第三の道」が神の存在証明として，現代の人々に説得力をもつことができるかと言えば，まだいくつかの大きな難点が残っていることを私は正直に認めなければならないであろう．

まず，この論証の最後の句の Quod omnes dicunt Deum であるが，ここで単的に Deus 言わずに，Quod omnes dicunt Deum と言われているのは，トマスの場合にはいう迄もなく，我々が神の本質，即ち神の quid est を知らないのであるから，その知らないものの存在を証明しようにもできないので，その代りに，人々が一般に神と呼んでいるものの存在を証明することによって，神は存在するかという問の答えとしたいという考えが伏在していたためである(1)．

しかし我々の場合にもこれと同じことが言えるであろうか．即ち，我々の時代において，その存在の必然性の原因を自らの中に有し，且つ他の存在者の存在の必然性の原因となっているところの必然的な存在者を，人々は一般に神と呼んでいるであろうか．即ち，我々の時代において，その存在の必然性の原因を自らの中に有し，且つ他の存在者の存在の必然性の原因となっているところの必然的な存在者を，人々は一般に神と呼んでいるであろうか．或はむしろこのような必存有などという言葉は，現代の人々には抽象的なものという印象しか与えず，我々の生とはおよそ無関係なも

のと思われ，従って極めて具体的なるべき筈の神の名とはなりえないのではなかろうか．とすれば，必存有の存在証明は，我々の時代においては，Quod omnes dicunt Deum の存在証明とはならず，神の存在証明としては何等説得力をもつことができないということになりそうである．

次に，この「第三の道」の出発点とされたところの具体的個別的存在者としての偶存有の認識可能性は，すでに言及しておいた通り(2)，当然のこととして指定されていた．しかし，我々は事実どこ迄確実にこれらの存在者を認識することができるかと言えば，大いに議論の余地があると言わねばならないであろう．実際には，神の存在が論争の種となるときには，これと対照的に，殆どいつでも世界内の事物の認識可能性は疑うことができないもののように考えられているのが常である．しかし論証を真面目に考えようとする者にとっては，こういった事実によって安易に問題を見逃すことは許されないであろう．

私はここで再び，すでに何回も繰返した表現に注意をむけなければならない．私は現に存在するかぎり必然的に存在するところの具体発個別的存在者を偶存有と呼んできた．私は偶存有を抽象的な本質の面からではなく，常に具体的な実存の面から把えてきたのである．それ故，今，私の眼前にある机と枠子は，抽象的な本質概念としてみられた場合には，全く異る二つのものであることに議論の余地がないけれども，具体的な実存者としてみるとき，この各々を二つの異る個別的存在者と呼ぶことができるのか，或はまた，一般的に言って，何を一体，具体的個別的存在者と呼ぶことができるのかは，この問題に関して多くの学説の入り乱れる現代では，大いに議論の余地があると言わねばならないであろう．しかも，私がしたところの解説では，「第三の道」の出発点はどうしても，具体的で個別的な偶存有でなければならなかったのである．個別的偶存有でなければならないのは，もし現象形態の生滅だけが観察され，個別的存在者の生滅はないと

すれば，そこから現に実存する偶存有の実存の必然性の始まりとその原因が問われることにはならなかったからである．又，具体的といわれるわけは，私は具体的に実在する神の存在証明を目ざして，抽象的な実存と本質の実在的区別を内容とするところの偶存有の概念から出発することを拒んだからである．それ故，私はここで，如何なるものを具体的個別的な偶存有として，「第三の道」の出発点におくつもりであるかについて，或程度の説明をする義務があるといわれるかも知れない．

私としては，この世界内に観察されるすべての生成し消滅するところの事物が，具体的個別的に実存する偶存有であると考えることも，又，我々が認識する現象の中，どれとどれに，具体的個別的な偶存有の名を与えうるかを考えることも，「第三の道」のためには必要はないと思う．むしろ此の世の中にただ一つでも，私が先に描写したような意味での偶存有が存在するとすれば，それが必存有の存在を論拠づけうるものであると考える．そして，此の世の中の少くともたった一つの偶存有については，我々は確実な認識をもっているということができる．それは我々自身である．或は，我々自身の具体的で個別的な存在性さえも，疑うことができると言われるかも知れない．しかしその場合には，神の存在を証明しようと企てること自体が無意味であるということになるであろう．

ところで，私はこのことを，先に述べた第一の難点と関連づけて，もう少し考えてみたいと思う．

我々は，此の世界内の事物の各々が確かに具体的個別的に偶存有として存在し，その存在の必然性の原因として，必存有が存在することが確実に証明されたとしても，それは我々の生の現実とは無関係であると考え，従って，相変らず，神は存在しないと言い続けるであろう．しかし．これが我々の外に，我々自身とは関わりなく，我々の眼前に投げ出されたものとしての世界内の事物の実存の必然性の原因ではなくて，我々自身の実存の必然性の原因がしめされているのであるとすれば，これと同じことを我々

は言い続けるであろうか．しかも我々が偶存的存在者であることは，実際疑うことが出来ない事実なのである．

我々は純粋な内省の内心の眼をもって自らを省みるとき，我々が現に存在するかぎり必然的に存在しており，存在の可能性を所有するかぎり，絶対的に非存在を排除しようとしていることに気づく．しかも我々は，我々が生れる以前には無であり，又，我々の存在の可能性がいつか失われるべく，死によって脅かされていることを知っている．ということは，我々は，我々が現に享受しているところの存在の必然性の原因を自らの中にもっていないことを知っているのである．とすれば，我々はその必然性の原因が他にあることを知っているのである．その原因は私の存在の必然性の原因であると共に，自らは他によって原因されていないところの存在である．又その原因は，私の実存が具体的で個別的である如く，具体的で個別的な存在者としてある．というのは，抽象的で概念的な存在は，私のこの具体的で個別的な実存の原因となることができないからである．この原因を我々は神と呼ぶ．

ところで，我々は，現に我々が享受しているところの実存が我々にとって必然的であると感じている故に，他方，我々の前後に無がひかえているということ，—それは「我々の本質」が実存をえたり失ったりするというような，結局，我々の「何か」がまだどこかに残っているという期待を含んだものとしてではなく，我々の前後には全くの無がひかえているということである—を思うとき，我々は我々の実存の必然性を何ものかによって安全に確保したいと望まないではいられないのではなかろうか．このように己が実存の必然性の確保への inclinatio は，偶存有の本性的 inclinatio であると言わなければならないであろう．それでは我々の実存の確保への本性的 inclinatio は空しいもの，挫折すべきものであろうか．そうではない．我々に実存の必然性を与えたところの自ら必然的に実存する具体的個別的存在者たるあの原因の中で，我々の実存の必然性はしっかりと保証さ

れているのである．もしこういう風に言うことができるとすれば，それは“Quod omues dicunt Deum”と呼ぶこともできるのではないだろうか．

勿論，この最後の結論は，「第三の道」から論証的にでてくるものではないであろう．しかし，私が説明したような仕方でいわゆる偶存有を理解するならば，「第三の道」の系論として，論証の結論としてではないけれども要請としてでてくるのではなかろうか．この要請が空しいものではないということを言うのは，実はすでにこのような意味での神を知ったところの信仰者である．それ故「第三の道」が完全な意味で“Quod omnes dicunt Deum”と結ぶことができるためには，信仰者の証しを待たなければならない．ここに，論証としての「第三の道」の最大のアポリアがあると言わねばならない．しかし「第三の道」がどうしても論証でなければならないかどうかについては，又稿を改めて論じてみたいと思う．

註1. ST, I, q. 2, a. 2, ad 2.
2. 本稿 (2).

Un ensayo sobre la “Tertia Via” de Sto Tomás

Keiko Taguchi

Résumé

La “tertia via” de Summa Theologiae de Sto Tomás, aunque es considerada como de valor clásico, hoy día se cree que no tiene valor convincente. Así lo creo yo también si esto se entiende, como se hace con frecuencia, desde el punto de vista de la “distinctio realis inter esse et essentiam”. Pues la teoría de la distinción real supone, aunque implícitamente, la prioridad de la esencia a la existencia, lo que luego trae varios inconvenientes y dificultades, principalmente

cuando explica la esencia anterior ≃ la existencia por la idea existente desde la eternidad en Dios. Porque la idea en Dios no es más que la esencia misma de Dios y es realmente distinta de la esencia de los seres creados. Aún más, porque para poder explicar la esencia de los seres por la idea de Dios, hay que suponer que estos seres son creaturas de Dios. Ahora bien, si saben que ellos son creaturas de Dios, saben que Dios existe, luego no hay por qué demostrarlo. Si no lo saben, y lo suponen para luego argumentar la existencia de Dios sobre esta suposición, se comete la "petitio priucipii". Sin embargo, si Tomás mismo, como dice E. Gilson, se formaba la "tertia via" a base de la distinción real, no sería lícito prescindir de esa idea por mera conveniencia de explicación. Pero por otra parte, en los textos de Tomás se encuentran muchas fluctuaciones acerca de este tema, y muchos autores se diferencian en sus opiniones sobre este punto. Luego no me veo obligada a seguir simplemente a Gilson. Así pues, yo presento aquí un modesto ensayo del comenterio a la "tertia via" sin hacer uso de la distinción real de la esencia y la existencia.

Sin embargo, despuás de todo, tengo que reconocer que nuestro argumento de la "tertia via" se enfrenta con serias dificultades: primero, este Dios, que en el tiempo de Sto Somás "omnes dicunt Deum," en nuestro tiempo ya no es reconocido por Dios. Los hombres actuales piden un Dios que responda a las exigencias de nuestra vida y no Dios que es un "ens necessarium" que nos parece, al fin y al cabo, un Dios abstracto. Ahora, este Dios vivo, ¿es posible que sea objeto de argumentación?¿ O únicamente lo será del testimonio de la fe de los creyentes? Ahí está el maior aporía que quiero aclarar en otra ocasión.