

## トマス・アクィナスにおける個物の問題

山 田 晶

この論文は、トマスの次の二つのテキストの註解として書かれたものである。

(1) *Sum. theol.* I, q. 76, a. I, ad 5.

dicendum quod anima illud esse in quo ipsa subsistit communicat materiae corporali; ex qua et anima intellectiva fit unum ita quod illud esse quod est totius compositi est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse destructo corpore, non autem aliae formae.

(2) *De ente.* c. 5, n. 31.

Et licet individuatio eius ex corpore occasionaliter dependeat, quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum, nisi in corpore cuius est actus; non tamen oportet, ut, subtracto corpore, individuatio pereat; quia cum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuatum, ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuatum. Et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore, quantum ad sui principium, sed

non quantum ad sui finem.

## I

1. トマスにおける個物の問題について考察する前に、この場合の「における」の意味について考えておきたい。それは二つの意味に解される。

一つは、よく用いられる意味である。すなわち、「誰それにおけるこれこれの問題」といえば、誰それがこれこれのことがらについていかなることを考えたかということである。

もう一つの意味にも解される。それについては説明を要する。

青木茂氏はその著『個体論の崩壊と形成—近世哲学における個体の研究』(1983)の「まえがき」において、こういっておられる。

「古代中世の哲学においてしきりに論じられた個体論は、カント以後、哲学の表舞台から姿を消す」(p. 3)。

このことばについて、私は次のようなことを考えた。

いったい、「哲学の表舞台から姿を消す」とはいかなることであるか。それは、カント以後、個体が世界から消滅したということではない。個体は、哲学者がそれについて論じると否とにかかわらず、個体として存在するのである。ではそれは、いかなることであるか。それは哲学者が個体を問題にしなくなったということである。では、「問題にしなくなった」とはいかなることであるか。

次のように考えられるであろう。それぞれの哲学者には、考察されるべき問題がそこにおいて現われる固有の地平が属している。「問題にしなくなった」とは、哲学者の地平に現われなくなったということである。この場合についていえば、カント以後の哲学の地平から個体が消えたということである。

これに対し、トマスにおいては、個体について大いに論じられる。それは、トマスの地平には個体が現われるからであると考えられる。

では、なぜ或る哲学者の地平に現われるものが、別の哲学者には現われなく

なるのであろうか。これは、それ自体、考察に値いする問題であろう。しかし今われわれは、その問題に立ち入ることを差し控える。さしあたり、以上によって、「における」の第二の意味が理解されたならば十分である。

そこで、「トマスにおける個物の問題」は、「における」の上の二つの意味に即して、次の二つの問題に分かたれる。

(1) トマスは個物について、どのように考えているか。

(2) トマスの前に個物が現われた地平とは、いかなる地平であったか。

もっとも、この二つの問題は、相互に密接に関連している。そして (1) の問題を根本から理解するために、(2) の理解は前提となる。それゆえまず、(2) の考察から始めよう。

\* 「個体」と「個物」とは、いずれも *individuum* の訳として用いられる。厳密に言えば、前者は「主体」*subiectum* の側面から個を表示し、後者は「もの」*res* としての側面から表示するといわれるであろうが、この論文では厳密な区別なしに「個物」という名称を用いる。

## II

2. トマスが個物を問題とした地平とはいかなるものであったか。

これについて考える前に、一般に個物は、いかなる地平においてわれわれに現われてくるかについて考えてみよう。

個物はまず第一に、日常生活の地平において現われてくる。日常生活の地平とは、われわれがそこにおいて生き、はたつき合っている世界である。この世界においてわれわれが出会うものは、すべて個物である。われわれは無数の個物とのかかわりの中で生きているのであって、このかかわりなしには生きてゆくことができない。かかわる相手はすべて個物であるが、その中でも特に私の生にとって重要なかかわりを有すると思われるものが、特に意識されてこの地平のうちに現われてくる。われわれはそれらの個物に、それぞれの名をつける。それゆえ日常生活の地平において私に現われてくる個物は、固有名詞によって

指示される個物であり（この地平においては、「パパ」も「ママ」も、普通名詞ではなく、或る特定の個物を指す固有名詞である）、それ以外の個物はこの地平のうちに現われず、いわば地平の彼方にかすんでいる。

ところで、このような地平の中心に在る者は、常に或る特定の「私」である。この「私」は一つの個物である。それゆえ、この個的な「私」を中心として成立する地平もまた個的である。しかしこの個物としての「私」が、いつか次のことに気付く時がくる。

すなわち、私が私の世界のなかでかかわっている個物だけが個物ではないこと。私にとって存在しない個物が、他の「私」にとっては存在すること。のみならず、「私」にとっても他の「私」にとっても、それどころか、すべての「私」にとっても存在しないが、しかし個物として存在するものが在るとすれば、そのものは存在すること。これらのことに気付く時がくる。

そのとき個物は、この私の地平においてではなく、個物が個物として存在する地平において現われてくる。それはいかなる地平であるか。

3. 日常生活において、個物に存在を与えている者は「私」である。この「私」にとって関心あるもののみがこの地平に現われ、それ以外のものは現われないからである。しかし個物が個物としてみられる地平においては、もはや特定の私がこの地平の中心ではない。個物はまさにそこに在るから在るのであって、私がそこにみるから在るのではない。

このようにして、この地平において、個物は私への依存を脱して、個物としての独立性を得るが、それとともに、個物を個物たらしめているものは何かということが、あらたに問題となる。

たとえば、私が今用いているペンは、私との関連においてたしかに「このペン」という個物であるが、その関連を離れて「このもの」としてみられるとき、それはいったい何であるのか。それは鉄の一片である。しかしそれを「一片」としてみるのは、まだ「私」との関連を離れていないからである。その関連を

離れて「このもの」をみるならば、それは鉄の「かたまり」である。ではこの「かたまり」は、何を理由として個物といわれるか。それを個物とみるのは私であって、私との関係を離れて「このもの」を考えるならば、それは無数の部分の偶然的な結合にすぎず、いつかまた無数の部分に分解するであろう。とすれば、私が「このもの」として捉えているものよりも、むしろそれを構成している無数の構成分子の方が、より真実の意味で個物といわれるべきではないか。

しかしその構成分子そのものが、果して個物であろうか。その分子の各々が、またその構成分子の偶然的な結合にすぎないのではないか。このように考えてゆくと、究極的に個物といわれうるもの、すなわち、それを個物としてみている「私」との関係においてではなく、それ自体として、いわば絶対的に個物といわれうるものは何かということは、難かしい問題となる。

このような問題意識を以て個物が問われるとき、われわれは既に、個物がはじめに現われた日常生活の地平の外に出ている。日常生活の地平においては、個物に個物性を与える者はこの「私」であったのだが、今やこの「私」は地平の中心の地盤を失い、個物が個物として現われる地平に、自分自身一個の個物として置かれている。それは私が私とのかかわりを離れて（或いは、括弧に入れて）、ものをものとしてありのままにみる（或いは、みようとす）姿勢を取るとき、開かれてくる地平である。それは、広い意味での「学」の地平である。

### III

4. 古代ギリシアの自然学者たちが、万物の根原（アルケー）を求めたということは、このような学の地平において現われるべき究極的な個物を求めたことに他ならないと解することができる。すなわち、日常生活においてわれわれに個物であると思われているものが、じつは無数のものの偶然的な離合集散であり、それがわれわれの感覚に映ずる影像にすぎないと知ったとき、彼らはわ

れわれの感覚に依存せずに、それ自体として存在している個物は何かと問うたのである。そして通常われわれに個物とみられているものが、それらの偶然的な集合にすぎないそれら「もとのもの」を探ねてゆき、それ以上、構成分子に分解できない究極のものに到って、それを根原（アルケー）と呼んだのである。

その根原がいかなるものであり、またいくつあるかについてはさまざまな説が出されたが、それらの説の中で、最も徹底的であり、かつ斉合的な説として最後に現われたのは、デモクリトスのアトム論である。それによれば、究極的に個物の名に値いするものは、一つ一つが不可分で、ただ形と位置と相互の関係を異にする無数の物体（アトム）であり、他のものはすべて、これらアトムの個物の偶然的な離合集散のすがたにすぎず、真実の意味で個物の名に値いしないという。

5. アリストテレスは、デモクリトスのアトム論に対して反対である。それは、両者の地平が異なるからである。ではそれは、いかなる点において異なるか。

デモクリトスの地平においては、すべてはアトムとその運動として現われてくる。アトムは物体である。知性とか魂とかいわれるものも、物的アトムに還元される。

これに対し、アリストテレスは、このような万物の物体への一元化を許容することができない。アリストテレスの地平には、物的アトムに還元できない個物が現われる。それは生きている個物である。生きている個物と生きていない個物とでは、あきらかに異なる。前者は自分自身のうちに自分自身を動かす力を有し、それによって生物に固有な動きをすることができるが、後者は自分自身のうちにそのような力を持たず、他者によって動かされて動くだけである。このように、自分自身のうちに自分を動かす力を有するか否かによって、生物と無生物の領域は区別される。これをデモクリトスのように、同じ物的アト

ムの次元に還元することはできない。

更に、生命を有するものの領域においても、そこに存在するものをすべて同一次元の個物に還元することはできない。なぜならば、生ける個物の内にも、さまざまな完全性の度合があり、それによってはたらしきの形態も異なるからである。それゆえ、生ける個物の間にも段階がみとめられ、それを無視して、すべての生物を同一次元の個物に還元することはできない。そして、この完全性の段階の最高部に、人間という生物が位する。

しかし人間という生物と他の生物とは、それらがすべて身体を有するという点において共通し、更にすべての生物は、それが身体という物体を有する点において、生命なき物体と共通する。それゆえ生物と無生物とに共通するこの底辺の方向において個物を考えるならば、すべての個物は物体であることになり、この点においてアリストテレスはデモクリトスと共通する。

ただアリストテレスがデモクリトスと異なるのは、後者が、すべての個物は物体であるという思想を徹底させて、すべての物体を、それを構成する物的アトムに還元するのに対し、前者がすべての個物を物体たらしめている根原とともに、物体を生物と無生物とに区別し、更に生物のうちに完全性の段階を区別する根原を措定し、この共通性の根原と区別の根原とが結合して、はじめて個物ができるとする点である。そして、この共通性の根原を「質料」といい、区別の根原を「形相」という。そして物体を生ける物体たらしめている生の根原を「魂」(アニマ)という。したがって、すべての個物のうち生ける物体たる生ける個物は、魂を形相とし、身体を質料とし、形相たる魂と質料たる身体から成る合成体として存在する。

6. アリストテレスとデモクリトスの個物の思想における共通性と相違とは、両者のそれぞれの地平の共通性と相違とにもとづいている。

まず共通性についていうならば、両者ともに、物的世界を現実の世界として認め、そこに定位して個物を考えている。それゆえ、彼らの前に開かれてくる

地平は、個物がすべて物体として現われてくる地平である点において共通する。

相違は次の点に在る。デモクリトスがこの物体の世界をただ物体の相において眺め、すべての物体をアトムに一元化するのに対し、アリストテレスにおいては、この物体の世界は生命的なものとして現われる。勿論アリストテレスも、この世界に生命のない物体が存在することを否定しない。しかしそれら生命のない物体もすべて動いており、それらを動かしている根原は生命的なものであると考える。すなわちデモクリトスが、生物の運動をもアトムの運動として、いわば生物の領域に属するものをも無生物たる物体のモデルによって捉えるのに対し、アリストテレスは、無生物の運動をも生物との関連において考える。すなわち生命を有しない物体をも、生物のモデルによって捉えるのである。

ところでアリストテレスの地平には、もう一つ、デモクリトスの地平には現われなかったものが現われる。アリストテレスの地平に現われる生ける物体は、一つの段階のものに一元化することができず、段階を有している。その最高段階に在る人間のうちにおいて、その魂のいわば頂点を占めるものは、身体に内在しながら身体を超越するもの、すなわち「知性」(ヌース)である。また、物体的世界の全体を考えると、この世界に存在するすべてのものを根原的に動かしているものとして、この世界を越えながら保持している「知性」が考えられる。この二つの知性がいかに関係するか。両者は同一のものであるか、異なるものであるか。異なるものであるとすれば、いかに異なり、いかに関係するか。これらの問題について、アリストテレスの説く所は余り明瞭でなく、それを明瞭ならしめようとすれば、そこに何らかの解釈が加えられなければならない。解釈をする人は既にアリストテレスの地平の外に出ている。アリストテレスの地平にとどまるかぎり、これらの問題はその地平の涯に、いわば問題として現われている。

#### IV

7. 以上、われわれは、デモクリトスとアリストテレスの個物論がそこにお

いて成り立つそれぞれの地平についてみたから、次に、トマスがそこにおいて個物を見出す地平はいかなるものであるかを考察しよう。しかしその前に、トマスの個物論として一般に認められている見解を取り上げ、それを吟味しながら、トマスの地平の考察へとすすんでゆくことにしよう。

トマスの個物論ときくとき、誰しもまず思い浮べるのは、「個体化の根原」*principium individuationis* についての彼の説であろう。すなわち彼は、質料が個体化の根原であると主張した人としてよく知られているのである。そしてこれが彼の説であることは、彼自身、いくつかのテキストにおいて、はっきりとそういつているのであるから、まちがいはない。しかしながら、このことばの意味についてはさまざまな解釈があり、またその解釈によって、さまざまな疑問がトマスに対して投げかけられる。

まず第一に問題になるのは、「個体化」の意味である。「個体化する」とは、何かが個物と「なる」ことである。とすれば、個物となるべきものがなければならぬ。そのものは、個体化されるべきものとして、まだ個物になっていないもの、いわば個物以前のもの、その意味で「普遍的なもの」である。それゆえ、「個体化」ということがいわれうるためには、個体化されるべき何らかの「普遍的なもの」が想定されている。それは何であるかが問題となる。

これに対しては、それは「形相」であると答えられるであろう。形相はそれだけ単独には、現実の世界に存在しない。それは或る特定の質料に受けとられ、それと結合し、合成体に成ることによって存在する。単独にではなく、合成体において存在する。しかし個物として存在するのは、形相ではなくて、形相と質料から合成された「もの」である。

ところで質料が個物の物的側面を規定するのに対し、形相はその個物が「これこれのもの」であること、すなわち個物の種（スペキエス）的側面を規定する。同じ形相が多くの質料に受け取られることによって、多数の個物を生ずるが、それらの個物は、個物としては存在的に相互に区別されるのに対し、同じ形相のものであるかぎりにおいては、同じ種に属する。その意味で、質料

が「この個物」を「かの個物」から区別された独自の個物たらしめるもととして「個体化の根原」といわれるわけは理解される。これに対し形相は、数的に区別されている個々の個物が、それにもかかわらず同じ種に属するようになる「もと」として、いわば「共通性の根原」ということができるであろう。

このような意味で、すべての個物は形相と質料とから合成されており、質料が個体化の根原であるという説は、この質料的世界に存在するすべての物的個物（生物と無生物を含めて）について妥当する説として承認することができよう。

8. しかし問題は、人間の場合に起ってくる。人間もまた、質料的世界に個物として存在するかぎりにおいては、形相と質料とから合成されていると考えられなければならない。人間における形相に当るものは魂（アニマ）であり、質料に当るものは身体（コルプス）である。そこで上記の「個体化の根原は質料である」という原則を人間の場合に適用すると、普遍性の根原である魂は、個体化の根原である身体によって個体化されて、多数の個人として存在するが、それらの個人は、形相（魂）の共通性のゆえに、同じ「人間」の種のうちに包含されるということになる。

しかしこの説明は、トマスのよって立つキリスト教の人間観には適合しないように思われる。

その理由は、まず第一に、上記の説によれば、この現実の世界に存在するものは、形相と質料との合成体であって、形相も質料も単独には存在しない。合成体が個物として存在するかぎりにおいて、形相と質料とはその個物「において」存在するが、両者が分離すると同時に個物は存在を失い、それとともに、その個物において在った形相と質料も存在しなくなる。しかし質料は「この形相」を失うと同時に必ず「かの形相」を得、かくして「この個物」が消滅すると同時に「かの個物」が生成する。人間以外の個物については、生物と無生物とを含めて、このように考えて何ら差支えない。

しかし問題は、人間の場合に起ってくる。人間においては、上に述べられたように、形相は魂、質料は身体である。それゆえ魂と身体とが結合している間は、人間は「この人間」としてこの世界に存在する。しかし魂と身体とが分離する事態（すなわち、死）が起ると、「この人間」がこの世界から消滅するとともに、「この魂」と「この身体」も、この世界から消滅することになるであろう。

人間が死ぬと、「この人間」がこの世界から消滅するとともに、「この身体」も消滅することは、経験的事実として認めることができる。しかしそれとともに、「この魂」もまた消滅することも認められるであろうか。少なくともキリスト者にとっては、それは認められない。なぜならば、キリスト者は、「魂の不死」を信じるからである。それゆえ上記の結論は、たとえ哲学的には正しいとしても、信仰の真理には矛盾することになる。この矛盾をいかに解決すべきかという問題が生じてくる。

## V

9. この解決のために、次の説明が提出される。人間の魂は、他の生物の魂と共通する部分とともに、人間に固有な部分を有している。それは知性的部分である。身体の形相として身体と結合するのは、他の生物の魂と共通する部分（栄養的、感覚的）である。これに対し、知性的部分は結合せず、身体と結合した魂において身体から独立のはたらきを成している。死とともに、他の生物と共通する魂の部分は身体と同様に消滅する。しかし知性的部分は消滅しない。「不死」といわれるのは、魂の全体ではなくて、特にこの知性的部分である。

魂の知性的部分が、身体から分離して存在しうるという思想は、アリストテレスのうちにも見出される。しかしながら、身体から独立に存在し、死後にも残るその不死なる知性とはいかなるものかが問題である。

質料が個体化の根原であるという説に従うならば、魂も身体と結合することによって個別化され、この人間における「この魂」として「この人間」に内在

している筈である。しかしながらそれは、あくまでも身体と結合しているかぎりにおけることであって、身体と離れれば当然その個別性も失われるであろう。

ましてや、身体と結合している間も、その魂の最高の部分として、いわばその頂点に位し、身体に対して内在-超越的關係を保持してきた知性は、身体から独立の部分として存在するのであるから、身体によって個別化されることもありえない。したがって、個々の人間の生死にかかわらず不死であるのは、個別的な「この人間」に固有な「この魂」ではなくて、「この人間」にも「この人間」にも何らかの仕方でも共通に内在するが、それ自体としては普遍性にとどまる「普遍知性」*intellectus universalis* でなければならない。それゆえこの説明によって証明される魂の不死とは、「普遍知性の不死」であることになる。

しかしこの説は、キリスト教の信仰に反する。なぜならば、キリスト教が教えるのは、まさに「この人間」の有する「この魂」の不死であって、「普遍知性」の不死ではないからである。

それゆえ、このような説明によって魂の不死を認めるとしても、哲学の真理は信仰の真理に矛盾することになる。この矛盾をいかに解決すべきかという問題が残る。

10. この矛盾を解決するために、いわゆる二重真理の説が提出される。それによれば、不死であるのは普遍知性であるというのは、ことがらを理性に従って考えてゆくとき、必然的に到達せざるをえない「理性の真理」である。これに対し、不死であるのは個々の人間の魂であるというのは「信仰の真理」である。どちらも真理である。それゆえわれわれは、哲学者として理性に従うかぎりには「理性の真理」を認め、キリスト者として信仰に従うかぎりには「信仰の真理」を認めなければならない。つまり、二つの真理の成立する領域を区別することによって、両者の矛盾を調停しようとするのである。

トマスはこの説に反対する。その理由は単純である。真理は多様な形で現われるとしても、真理であるかぎりは一つである。それゆえいかなる真理も、真理であるかぎり矛盾することはありえない。一方が真理であるならば、他方は偽でなければならない。

では、上記のいずれが真であるか。理性に対する信仰の優位を主張するトマスにとって、勿論「信仰の真理」は絶対の真理である。では「信仰の真理」を保持するために、われわれはあえて「理性の真理」を否定すべきであろうか。

トマスはその立場をも取らない。彼にとって、「信仰」の「理性」に対する優位ということとは、信仰が正しく、理性は正しくないということの意味しない。信仰は理性の及びえない真理を教えるが、理性に反する真理を教えるわけではない。それゆえ、理性の結論が信仰の教と矛盾することは、原理的にありえない。もしも理性の結論が一見、信仰の真理に矛盾すると思われる場合には、われわれは信仰を疑うべきではなくて、むしろ、果してそれが本当に「理性の真理」であるか否かを疑ってみなければならない。すなわち、哲学者が理性にもとづく必然的真理であると結論したことがらも、その推論のプロセスに何らかのあやまり、ないし、論理の飛躍がなかったか否かを吟味してみなければならない。

しかしながら、「個体化の根原は質料である」という原則から出発するかぎり、上記の哲学的真理に到達するのは必然であると思われる。どこにあやまりがあるのであろうか。

## VI

11. われわれはここで、「個体化の根原は質料である」という原則が、果して一般に信じられているように、トマス自身の原則であるかを疑ってみなければならないであろう。

しかしこのような提言に対しては、当然の反論が予想される。すなわち、

「個体化の根原は質料である」というのは、誰かの解釈ではなくて、明白にトマス自身が知っていることである。そのテキストの信憑性を疑うのでないかぎり、この原則がトマスのものであることを、どうして疑うことができようか。

これに対して私は答える。「個体化の根原は質料である」と語っているテキストの信憑性を勿論私は疑わない。したがって、これがトマスの説であることを私は疑わない。私が疑うのは、この原則は、「すべての個物について妥当する原則であるか」ということである。たしかにこの原則は、質料と形相とから成る個物、すなわち、質料的世界に存在する物的個物については妥当する。しかしながら（これから先が重要である！）、トマスにおいて、個物は質料的世界に存在する物的個物だけに限られない。非質料的世界に存在する非物的個物も存在する。それは質料を持たないから、可感的世界において見られることもなく、また時間空間によって束縛されることもない。しかしたしかに存在するのであり、存在するかぎり個物として存在するのである。それは純粹知性体、すなわち、天使たちである。

ところでこれらのものも、相互に独立し区別された個物として存在しているが、しかし質料を持たないから、質料によって個体化されるわけではない。それゆえ、「個体化の根原は質料である」という原則は、この非質料的個物の領域には妥当しない。したがってこの原則は、たしかにトマス自身によって語られた真なる命題であるが、あらゆる個物について普遍的に妥当する原則ではなくて、或る領域を限って妥当する原則である。すなわち、「質料的世界に物体として存在する個物の領域においては」という領域制限のもとに、「個体化の根原は質料である」という原則は妥当するのである。

12. ここで当然起ってくる問題は、では非質料的個物における個体化の根原は何かということである。

非質料的個物が、もしも神から独立に、神と並んで始めなく存在しているとすれば、非質料的個物についてその「個体化」を問うことは無意味であろう。

なぜならば、その場合には、これらのものは個体化されることなしに永遠から個物として存在していることになるからである。「個体化」が語られるためには、そのものについて、個物として存在する「以前」と、個物として存在した「以後」とが何らかの意味で区別されなければならない。もしも非質料的なものが何らかの意味での「以前」から「以後」への変化なしに永遠から神とともに存在しているとすれば、「個体化の根原」など考える余地はなく、その必要もない。それはわれわれが神について、個体化の根原など考える余地がないのと同様である。

しかしながら、もしも非質料的個物がそのように、永遠から神と並んで存在するとすれば、それらのものはそれら自身、神と並ぶ「神々」となるであろう。そして多神論が帰結するであろう。この結論をトマスは認めることができない。なぜならば、トマスによれば、神は唯一であり、神と並んで永遠から存在するものは神自身より他には在りえないからである。それゆえ非質料的個物は、時間空間によって束縛され、この世界の生成消滅に服するものではないにしても、しかし神と同じ意味で永遠ではなく、やはり「いつか」（この「いつか」は時間内における「いつか」ではない）神によって創造されたのでなければならない。

では、創造されるとはいかなることであるか。それは、神によって存在せしめられること、すなわち神からエッセを受けることである。エッセを受けたものは、個物として存在する。受ける以前には個物として存在しない。それゆえ非質料的個物にとって、個体化の根原は何かと問われるならば、神からエッセを受けるために、そのものの側にみとめられる何らかの条件こそはそれであるといわなければならない。

物的個物の場合は、個物がエッセを受ける条件は、形相と質料とが結合することであり、形相はしかし、異なる質料に受け取られることによって異なる多数の個物と成るから、その意味で、形相ではなくて質料の方が個体化の根原とされたのである〔7〕。

しかしながら、非質料的個物の場合には、その名の示すように、質料が無いのであるから、質料が個体化の根原とはなりえない。とすれば、形相（ないし形相に当るもの）が、個体化の根原であるといわなければならない。

すなわち、非質料的個物の場合には、それぞれのものが相互に区別された個物として存在することは、それぞれの個物の有している形相によるのである。質料的個物の場合には、形相は同じでもそれが受け取られる質料が多であることによって、多数の個物として存在し、形相はむしろ、これら多数の個物を同一の種（スペキエス）に包含する共通性の根原となるのであるが、非質料的個物の場合には、それぞれの形相がそれぞれのエッセを受けて独立の個物となるのであるから、一つの種に属する多数の個物は在りえず、一つの種ごとにそれぞれ他の種と区別された一つの個物となるのである。

ところで、非質料的個物における、質料と結合しない（その意味で「純粋な」）形相は「知性」に他ならない。それゆえ非質料的個物は、神によって純粋知性として創造され、知性的個物（ないし「知性体」*intelligentia*）として存在するのである。

## VII

13. 以上、非質料的個物たる天使の個体化についてみたから、再び人間の場合に戻ろう。

「個体化の根原は質料である」という原則を人間に適用すると、魂の不死について難問が生ずることをわれわれはみた。

しかしそれゆえに、この原則があやまりであると速断してはならない。あやまりは、この原則を無制限に人間に適用したところから生じたのである。この原則は、既に述べられたように [11]、物的個物の領域には妥当する。しかし非質料的個物の領域には妥当しない。この領域の個物には、その個体化のために、別の原則が適用されなければならない [12]。

ところで人間は、魂を形相とし、身体を質料とする合成体として世界に存在

するものであるかぎりにおいては、物的個物であって、その個体化については、「個体化の根原は質料である」という原則が妥当する。

しかしながら、その魂の知的部分に関しては非質料的であって、この部分の個体化には、「個体化の根原は形相である」という原則が妥当する。

さきに人間の個体化について生じた難問〔8〕は、この前の原則のみに従って人間における個体化を考え、後の原則を全く考慮に入れなかったところから生じたのである。じっさいは、人間の個体化について考える場合には、この二つの原則の適用される局面を分けて考察しなければならないのである。

しかしこのようにいえば、直ちに次の反論が予想される。

もしも人間の個体化がそのように二つの原則によってなされるとすれば、同一の人間のうちに二つの個体化による二つの個物が共存することとなり、人格の統一性が失われはしないか。

これはまことにもっともな疑問である。この疑問に答えることを目的として、以下に、人間の個体化についてのトマスの説を、次の順序でみてゆくことにする。

(1) 人間は物的個物であるかぎりにおいて、他の物的個物と同じ原則にもとづいて個体化される。その共通性は、人間の存在の仕方のうちに、どのように現われるか。

(2) それにもかかわらず、人間は、その知性が非質料的であることによって、他の物的個物と異なる。その異なりは、人間の存在の仕方のうちに、どのように現われるか。

(3) 人間はその知性が非質料的であるかぎりにおいて、天使たちと同じ原則にもとづいて個体化される。その共通性は、人間の存在の仕方のうちに、どのように現われるか。

(4) それにもかかわらず、人間知性は、身体と結合することによって、天使とは異なる在り方をする。その異なりは、人間知性の存在の仕方において、どのように現われるか。

(5) 身体と魂との合成体として物的個物である人間と、知性として非質料的個物である人間とは、いかなる仕方に関係し、いかなる仕方統一されるか。

## VII

14. (1) 人間は、物的個物であるかぎりにおいて、他の物的個物と同じ原則によって個体化される。すなわち、質料によって個体化される。しかし形相に当るものは、同じ「人間」の魂であるから、したがって、「人間」という一つの種に属する多数の個人が生ずる。これらの個人は、魂と身体とが結合する「時」に人間のエッセを受けて生成し、すなわち、存在し始め、魂と身体とが分離した「時」に存在を終る。すなわち、他のすべての物的個物と同様に、この時間的世界において、存在の始めとしての「生」の時と、存在の終りとしての「死」の時とを持つ。

(2) それにもかかわらず、魂の根原的部分としての知性は、それが各個人の知性であるがゆえに、合成体としての人間の生成の時にエッセを始めるが、しかし非質料的性格のゆえに、魂と身体とが分離しても身体とともに滅びることなく、それ自身のエッセを持ち続ける。すなわち、人間の質料的部分は、他の物体と同様に、死とともに滅びるが、形相的部分は滅びない。この点において、他の物的個物と異なる。

(3) 人間は、その知性において非質料的であるかぎりにおいて、他の非質料的個物と同様、質料と結合することによらずに、その各々が直接に神からエッセを受けることによって個体化される。この点、他の非質料的個物の場合と共通する。

(4) それにもかかわらず、人間知性の個体化は、次の二つの点において、他の非質料的個物の場合と異なる。(i) 天使の場合には、神からエッセを受けて存在する前と、存在した後、すなわち、創造の前と後とが区別され、その意味での存在の「始め」が考えられるが [12]、しかしそれは、時間的「始め」では

ない。なぜなら天使は、非質料的であるがゆえに、時間空間の世界に束縛されないからである。ゆえにその「始め」は、いわば天使的時間における「始め」であって、われわれの世界の時間についていえば、天使には時間的「始め」がない。同様に「終り」もない。これに対し、人間知性の場合には、知性が神からエッセを受けて存在し始めるのは、魂が身体の形相としてこれと結合した時であり、時間の世界において存在を始めた時である。ゆえに明確に、時間のうちに存在の「始め」の時を指定することができる。しかし「終り」の時を指定することはできない。なぜなら非質料的であるから、たとえ魂が身体から離れても、知性そのものが死滅することはないからである。

(ii) 天使の個体化は、既に述べられたように〔12〕、それぞれの天使の形相が（それはエッセを受ける以前、すなわち、創造される以前には、エッセに対する可能態として神の精神のうちに在るが）、神から直接にエッセを受けることによってなされる。それゆえ天使の場合は、一つの形相に属する個体はただ一つであり、いわばそれぞれの天使の種（スペキエス）がそれぞれ一箇の個的天使を形成している。これに対し人間知性の場合には、魂が身体と結合して一箇の人間個体と成る時が、即ちその知性のエッセを与えられる時であるから、人間という一つの種がそのままエッセを受けて個体化することはなく、一つの種に属する多数の人間個体において、知性もまた個体化される。それゆえ、不死であるのは、このような個々の人間の有している個々の知性であって、人間という種に属する「普遍知性」ではない〔9〕。

## IX

15. (5) 身体と魂との合成体として、質料的個物である人間と、知性として非質料的個物である人間と、いかなる仕方に関係し、いかなる仕方統一されるか〔13〕。

これは、最も重要な問題である。この問題の解決において、トマスの独創性は最大度に発揮される。われわれは慎重に考察をすすめよう。

既にみられたように [12], トマスにおいては, ものは (物体であれ天使であれ), 神からエッセを受けて個物として存在するのである。

ところで, これまでみてきたところによれば, ものがエッセを受けるのに二つの仕方がある。

(1) 形相と質料とが結合してできた合成体がエッセを受ける。質料的物的個物の場合。

(2) 形相が直接に神からエッセを受ける。非質料的知性的個物の場合。

この両方の場合は, それぞれそれなりに理解されるが, 最も理解がむずかしいのは, 人間の場合である。すなわちこの場合には, 「エッセを受ける」ということが二重の仕方となされる。すなわち,

(1) 魂と身体とが結合してできた合成体としての「人間」がエッセを受ける。個々の人間に属するエッセ。

(2) 知性が単独に神からそれぞれエッセを受ける。個々の人間の個々の知性に属するエッセ。

そこで, (1) のエッセと (2) のエッセとの関係について, 次の問題が生じてくる。

(1) この二つのエッセは, 同じエッセなのか, 異なるエッセなのか。

(2) 同じエッセであるとすれば, 個々の知性が単独に受けるエッセと, 複合体なる個々の人間の受けるエッセとは, いかにして同じエッセたりうるか。

まず, (1) について考察しよう。

トマスによれば, 魂と身体との合成体としての個々の人間がそれぞれ有しているエッセは, その人間の魂の有するエッセと同じエッセである。 *illud esse quod est totius compositi est etiam ipsius animae* [テキスト (1) 参照]。ところで, この場合の「魂」とは「知性的魂」 *anima intellectiva*, すなわち「知性」のことである。それゆえ, トマスのテキストに従えば, 知性のエッセと合成体たる人間のエッセとは同じエッセであるといわなければならない。

すなわち, 人間が一箇の個的存在者として存在し始めるに当たっては, 形相た

る魂と質料たる身体とが結合して、一箇の合成体たる個的人間ができ、それがエッセを受けて存在し始めるのであるが、その人間の魂の知性的部分たるその人間の知性は、それとは別のエッセを神から直接に受けて、独自の存在を始めるのではない。そうではなくて、合成体たる人間の有するエッセと、その人間のうちにあるその人間の知性の有するエッセとは、全く同じエッセなのである。そこで当然、(2) が問題となる。

この二つのエッセは、同一の人間個体において、いかにして一つのエッセたりうるか。

これに対して、トマスはいう。

魂は、魂がそれにおいて自存するエッセを、身体的質料に伝達する。 *anima illud esse in quo ipsa subsistit communicat materiae corporali* [テクスト (1) 参照]。

ここでいう「魂」とは、「自存する魂」 *ipsa subsistit*、すなわち「知性的魂」 *anima intellectiva*、すなわち「知性」である。それは個々の人間に内在する個々の知性である。この知性は自己のエッセを有している。知性はそのエッセを、身体と結合するとき、身体に「伝達する」 *communicat materiae corporali*。そして知性的魂と身体との合成体たる一箇の人間ができる。この人間という「合成体の有するエッセ」 *illud esse quod est totius compositi* は、したがって、知性的魂から伝達されたエッセ *esse communicatum* であり、それは「知性的魂の有するエッセ」でもある。 *est etiam ipsius animae*。

この事態を別の面からみると、次のようにいうことができるであろう。

人間以外の質料的物体的個物（生物をも含めて）の場合には、形相と質料とが結合し、合成体が成立するとき、その合成体がエッセを受ける。それゆえ存在（エッセ）するのはあくまでもその合成体であって、形相と質料とが分離すれば、形相も質料もエッセを失う。

これに対し、人間の場合には、知性的魂は質料たる身体に依存せずにそれ固有のエッセを有している。そして質料と結合する時、そのエッセを身体的質料

に伝達する。communicat materiae corporali. かくて形成される合成体としての人間のエッセは、それゆえ、知性のエッセと同じエッセである。

死によって、形相たる知性と、質料たる身体とは分離する。人間以外の物的個物の場合には、上に述べられたように、形相も質料もエッセを失って消滅するが、人間の場合は、もともと知性のエッセが身体に伝達されていたのであるから、身体の方は魂から離れると、いわばエッセの供給源を断たれて解体するが、これに反し、知性の方は、もともと身体から独立にエッセを有していたのであるから、身体から離れてもそのエッセを失うことはない。それゆえ、人間の有する知性的部分は死後もエッセを有し続け、そのエッセにおいて自存する *esse in quo ipsa subsistit* ことをやめない。このような仕方では、身体から分離した魂 *anima separata* は、死後もそれぞれの有するエッセによって存在し続ける。ただしそれは質料的世界から離れているから、われわれの通常の眼によっては見られず、われわれがそれに束縛されている意味での時間空間的制約を受けない。このようにして、死後の魂の不死は説明されるのである。

## X

16. トマスにおいて、魂の不死の証明を支える根拠は、それゆえ、人間の場合には、他のすべての物的個物（生物をも含む）と異なって、その形相的部分たる知性が、身体に依存しない独自のエッセを各自に所有しているということである。

そこで、この知性のエッセについて、次の問題が生じる。

- (1) 人間知性は、どこからこのエッセを受けるのであるか。
- (2) 人間知性は、その知性をいつ受けるのであるか。

まず、(1) についていうならば、人間知性は知性であるかぎりにおいて、天使と同じ非質料的なる存在者の部類に属する。それゆえ他の天使たちと同様に、そのエッセを直接に神から受けるのである。すなわち、直接に神から創造されるのである。

では、(2) 人間知性は、「いつ」そのエッセを受けるのであるか。それは、知性が形相として、質料たる身体と結合する「時」である。すなわち、合成体としての一箇の人間がこの時間的世界に生成する「時」である。

それゆえ、知性のエッセは、知性が身体から独立かつ単独に、神から直接に受けるものであって、その意味で人間知性の存在は、それが結合する身体に依存するものではないが、それにもかかわらず、そのエッセを神から受ける「時」に関しては、身体に依存している。すなわち、身体と結合する「時」が、知性が神からエッセを受ける「時」である。そして、神からエッセを受ける「時」が、知性が身体とともにこの世界に存在し始める「時」である。いいかえれば、知性が身体と結合する「時」が、知性が存在し始める「時」である。また知性がエッセを受ける「時」は、知性が「存在する知性」として個体化される「時」である。すなわち知性は、「普遍知性」としてではなく、「この身体と結合したこの人間のこの知性」として個体化されるのである。

それゆえ、知性が神からエッセを受けることは、身体との結合によらず、知性自身が直接に神から受けるのであり、その意味で身体との結合に依存しないが、それにしても、身体との結合を「機会」*occasio* として、エッセは知性に与えられる。すなわち、知性の存在は、身体との結合を「機会」として始まる。その意味で、「魂の個体化は、その発端に関しては *quantum ad sui inchoationem*, 機会的に身体に依存する *individuatio eius ex corpore occasionaliter dependeat...*。なぜならば、身体においてでなければ、個的エッセを得られないから *quia non acquiritur sibi esse individuum, nisi in corpore...*」といわれるのである [テキスト(2)参照]。

17. 最後に、トマスが個物を問題とした地平とはいかなるものであったかについて考えてみよう。

アリストテレスにおいては、個物は形相と質料との合成体である。それは、

可感的物的世界に存在し、生成消滅している。しかしこれらの物的個物には完全性の段階があり、その完全性の極限に、質料的物的でない「もの」が現われてくる。それは、二つの方向において現われてくる。

第一に、その「もの」は、この生成消滅している可感的物的世界の根原を求めて、個物の世界を包括する宇宙全体の方向に視野を拡げてゆくとき、この視界の果てに、この宇宙全体を動かしながら自分自身は動くことのない「もの」として現われてくる。それは、この世界を「動かすもの」であるかぎりにおいてはこの世界に関わるが、それ自身「動かないもの」であるかぎりにおいては、この世界に存在するいかなる可感的物的個物とも本質的に異なる「もの」である。それは、宇宙を動かしている「知性」(ヌース)である。

第二に、この可感的物的世界に存在する個物には、既に述べられたように〔5〕、完全性の段階がみとめられるが、その頂上に置する人間の内部に、その最高の部分として見出される「もの」がある。それは身体の中に内在しながら、或る仕方ですれを超越する「もの」である。それは「知性」(ヌース)である。

この二つのヌース、すなわち、人間の内奥に内在-超越的關係を保ちながら見出されるヌースと、宇宙全体の第一動因として見出されるヌースとの関係は、アリストテレスにおいては、主題的に取り上げられることなく、問題として残されているのである〔6〕。

ただ次のことだけはいえるであろう。アリストテレスにおいて、個物が現われる地平は、質料と形相とが結合し分離する生成の世界である。ただこの世界は無限にひろがるのではなくて、その地平の果てにヌースが、オーロラのように現われている。しかしヌースの個物性はまだ問題にとどまっている。果してそれは個物といえるかすらも問題である。

これに対し、トマスにおいては、個物は三つの領域において現われる。

一つは、形相が質料に受け取られて合成体としての個物が生じ、それが分解して個物が滅し、生成消滅が繰り返されている領域。物的個物の世界。

一つは、純粹形相たる知性が、それぞれエッセを受けて個物として存在する領域。天使の世界。

一つは、形相たる魂が質料たる身体に結合して合成体たる個的人間として存在するかぎりにおいては物的個物の世界に属しながら、その知性がそれぞれエッセを受けて自存しているかぎりにおいては、天使の世界に属する人間の世界。

個体化の根原は、第一の領域では「質料」であり、第二の領域では「形相」である。

問題は、第三の場合である。すなわち、人間の場合、個体化の根原は質料であるか、それとも形相であるか。

これに対しては、次のように答えられるであろう。

形相たる知性が、神から直接にエッセを受け、これを身体に伝達する。エッセ伝達の根原 *principium communicandi* であるという意味においては、個体化の根原は「知性」という「形相」であるといってよいであろう。なぜならば、ものはすべて、エッセを受けるかぎりにおいて個体化するからである。

しかし、個体化は知性が質料と結合することによって「始まる」という意味においては、個体化の根原は、「身体」という「質料」である。この場合、「根原」と訳された *principium* の意味は、「根原」というよりはむしろ、この語のもとの意味、すなわち「発端」*inchoatio* の意味となるであろう [16]。

トマスが、「魂の個体化と多数化は、身体に依存するが、それはその《*principium*》に関してであって〈終り〉に関してではない」*individuatō animarum et multiplicatio dependet ex corpore, quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem.* というアヴィセンナのことばを引用するとき、この *principium* は、まさに *finis* (終り) に対する「始まり」すなわち *inchoatio* の意味で用いられている。それゆえ *principium* をその意味に取るとすれば、人間の場合の *principium individuationis* は「質料」であるといってよいであろう [テキスト(2)参照]。

このようにトマスにおいては、いわば個体化の根原を異にする三つの領域における個物が、同時にその地平のうちに現われる。そこで生ずるのは、このように領域を異にする諸々の個物が、ひとしく個物として同一の地平に現われるのはいかにしてであるか、という問題である。いいかえるならば、これら全く類を異にする三つの領域の個物が、ひとしく個物として現われうる地平とはいかなるものか、という問題である。

これに対しては次のように答えられるであろう。これらの三つの領域は、それぞれ個体化の根原を異にするが、しかし個物として存在するために、神からエッセを受けなければならない、という点においては共通する。すなわち、トマスにとっては、「個体化する」とは「エッセを受ける」*recipere esse* ことであり、「個体化の根原」とは、エッセを受けるためにものの側に考えられる前提条件である。その条件において三つの領域は異なるが、「エッセによって個物となる」点においては共通する。

ところで、個物の側からみて「エッセを受ける」ということは、神の側からみれば、「エッセを与える」ということであり、すなわち「創造する」ということに他ならない。それは、エッセを受ける側からみれば、「創造される」ということである。それゆえこの三つの領域の個物がひとしく「エッセを受ける」ことにおいて共通するということは、被造物であることにおいて共通することに他ならない。

かくてわれわれは今、トマスにおいて個物が現われる地平とはいかなる地平であったか、という問〔1〕に対して答えることができる。すなわちそれは、そこにおいて神がエッセを与えて個物を造る創造の地平である。