

絶対的に考察された本性とは何か

——トマス・アクィナスにおける普遍と知性——

片上茂樹

序

ポルピュリオスの『エイサゴゲー』の序に発する、普遍の存在論的身分をどう考えたらよいかという哲学的に極めて重要な論点に関して、トマス・アクィナスがどのような立場を取ったのかという問題については多くの研究が重ねられている¹⁾。

トマスは、後に明らかにするように、知性においてある本性と「絶対的に考察された本性 *natura absolute considerata*」(以下、〈本性そのもの〉と略記する)を普遍とみなしている。しかし、後者の本性をどう捉えるかに関しては解釈が分かれている。フィリップス²⁾は、伝統的解釈に依拠して、〈本性そのもの〉を知解の対象ではあるが、(知解作用とは独立に)それ自体においてある本性と解釈している³⁾。これに対して、ドゥ・トンケデク⁴⁾は〈本性そのもの〉を知性の抽象作用の対象であるかぎりでの本性と解釈している。〈本性そのもの〉に関してどちらの解釈が正しいのか、それとも、両者とは別様の解釈が正しいのか。トマスの普遍に関する立場を明らかにするためには、この問いに答えることが一つの課題となる。

ところで、もう一つの普遍である、知性においてある本性に関して、フィリップスとドゥ・トンケデクは、この本性を、知解されているかぎりでの本性と解する点では解釈が一致している⁵⁾。本邦の代表的な研究者である稲垣良典も知性においてある本性を同様に解釈している⁶⁾。(ドゥ・トンケデクは知性においてある本性と〈本性そのもの〉を等しく、知解の対象であるかぎりでの本性と解釈しているが、両本性を同じものとはみなしていない。前者の本性は諸個体との関係を持つが、後者の本性はその関係すら持たない、その意味でも絶対的に考察されているという点で両本性は区別されると考えている。)しかし、小論の見解では、このような解釈は必ずしも正しいとは思われない。

そこで、小論は、上記の研究者たちが示す解釈の正誤を検討するためにも、知性に

おいてある本性と〈本性そのもの〉とはそもそも何であるかを可能なかぎり明らかにすることを通して、トマスの普遍に関する立場を解明したい。

Ⅰ 二通りの普遍

最初に、知性においてある本性と〈本性そのもの〉について語られる次のテキストの引用から考察を始めたい。

或る何らかの本性についての考察には三通りある。(1)一つの考察は、本性が諸個体において持つエッセに即して考察されるというものである。たとえば、この石とあの石における石の本性を思えばよい。(2)或る何らかの本性についてのもう一つの考察は、その本性が持つ可知的エッセに即する考察である。たとえば、石の本性が知性においてあるかぎりで考察されることを思えばよい。(3)三つ目の考察は、(上記) 両エッセから切り離されているかぎりにおける本性についての絶対的な考察である。その考察によれば、石や他の何らかのものそれぞれの本性は、かくかくの本性に自体的に適合する諸々のもののみに関して考察される⁷⁾。(なお、括弧と番号は筆者による。この点、以下の引用に際しても同様である。)

このテキストでは本性については三通りに考察されうると説かれている。その三通りの本性の内、(3)で述べられている本性が〈本性そのもの〉である。〈本性そのもの〉は、個体におけるエッセと知性における可知的エッセという両エッセから切り離された本性であるとされている。トマス以後、“esse essentiae” という形で本質がエッセに吸収されて行く一つの思想潮流が生じることに鑑みて、トマスが、両エッセから切り離された本性が「ある⁸⁾」と主張していることは注目に値する⁹⁾。

三通りの本性の内、残りの二通りの本性は、かかる〈本性そのもの〉が、(1)個体において実在のエッセを持つ場合と、(2)知性において可知的エッセを持つ場合として区別される。

このテキストから、知性においてある本性は、知性において可知的エッセを持つ本性であり、〈本性そのもの〉は、個体におけるエッセと可知的エッセから切り離された本性であることが明らかになった。このような特徴を持つ両本性は、普遍と関わりを持つであろうことは容易に予想される。その関わりが次のテキストから見出される。

普遍は二通りの仕方では考察されることが出来る。(一)一つは、普遍的な本性が普遍性という概念 (*intentio universalitatis*) と同時に考察される場合である。そして、普遍性という概念、すなわち、同一のものが多くのものに対して関係を持つということは知性の抽象から生じるのであるから、この意味での普遍はより後なるものでなくてはならない。(中略)(二)もう一つは、諸個体において見出されるかぎりにおける本性そのもの——たとえば、動物性や人間性という本性そのもの——に関するかぎりにおいて考察され得る¹⁰⁾。

このテキストで述べられる二通りの普遍¹¹⁾の内、最初に(二)の普遍について考察したい。ここで語られる本性は、個体において実在的エッセを持つかぎりでの本性ではない。というのも、トマスは他の箇所次のように説くからである。「いかなるものも同じ点に即してエッセと個体性を有する。なぜならば、普遍は普遍であるかぎりにおいては実在世界にエッセを持たず、個体化されているかぎりでのみエッセを持つからである¹²⁾。」つまり、トマスによれば、実在的エッセを持っているものはすべて個体なのであって、実在世界に存在しているものは個体のみである。しかし、(二)で語られる本性は個体ではなく、普遍と言われている。それゆえ、(二)で語られる本性は、実在的エッセを持つかぎりでの本性ではない。さもなくば、実在的エッセを持っているものはすべて個体なのであるから、かかる本性が普遍と言われることはないであろう。したがって、(二)の本性とは、実在的エッセを個体において持つことが可能であるが、そのエッセとは切り離されて考察された〈本性そのもの〉を指すことは明らかである。したがって、〈本性そのもの〉は普遍であるとトマスが考えていることが確認された。なお、直接、絶対的に考察された本性と言われず、「諸個体において見出されるかぎりにおける本性そのもの」と述べられる理由は、〈本性そのもの〉は、本来、個体においてエッセを持つ、実在事象の構成成分だからであろう。

次に、(一)の普遍について考察したい。この普遍は「普遍的な本性が普遍性という概念と同時に考察され」たものだと述べられていた。このような普遍が、知性においてある本性を指すことは、他の箇所における次の言葉から明確に確認できる。「共通本性に普遍性という概念が帰属され得るのは、共通本性が知性においてエッセを持つかぎりにおいてであることは明らかである¹³⁾。」したがって、知性においてある本性を普遍であるとトマスが考えていることが確認できた。

ここまでの考察で次のことが分かった。知性においてある本性は、知性において可知的エッセを持つ本性であり、〈本性そのもの〉は、個体におけるエッセと可知的エッセから切り離されている本性であり、これら両本性は普遍と言われる。

ここで、次のような問いが浮上する。トマスは普遍には二通りあると言っていた。ということは、〈本性そのもの〉と知性においてある本性とが「普遍である」と言われるときの「普遍」は意味が異なるのではないか。異なるのならば、両者の普遍はどう違うのであろうか。

この問いに答えるためにも、まず知性においてある本性という普遍に関してさらに詳細に考察したい。

II 知性においてある本性という普遍

知性においてある本性に関しては、先に引用したテキスト（註10）で次のことが述べられていた。この本性は、「普遍的な本性が普遍性という概念と同時に考察され」た（「共通本性に普遍性という概念が帰属され」たものとも言われた）ものである。また、普遍性という概念とは「同一のものが多くのものに対して関係を持つということ」であり、このことは「知性の抽象から生じる」。

現時点では、このように述べられたことの中で、「普遍的な本性」とは〈本性そのもの〉を指すと考えてよいということ以外、明確には分からない。この不明確さを次のテキストが幾らか晴らしてくれるだろう。

知性における人間本性そのものは、あらゆる個体化するものから切り離されたエッセを持つ。それゆえに、知性における人間本性は、等しくあらゆる（人間）個体の類似（similitudo）であるかぎり、心の外にあるあらゆる（人間）個体に対して一様な関係（ratio）を持っており、また、あらゆる（人間）個体を人間であるかぎりで認識せしめる。知性においてある（人間）本性はあらゆる（人間）個体に対してこのような関係（relatio）を持つことから、知性は（人間という）種という概念（ratio）を見出し、その概念を知性においてある（人間）本性に帰属させるのである。（中略）この知解された本性は心の外の諸事象と関係付けられる（comparari）かぎり、普遍という概念（ratio）を有する——というのも、この知解された本性は（心の外にあるそれらの）事象すべての一つの類似だから

である——が、他方、この知解された本性はこの知性やあの知性においてエッセを持つかぎりでは或る知解された個的な形象 (species) である¹⁴⁾。

このテキストでは知性においてある本性は、「あらゆる個体の類似であり」、「あらゆる(人間)個体を人間であるかぎりで認識せしめる」「形象である」と述べられている。トマスによれば、可知的形象は知解の対象事象の類似であり¹⁵⁾、「知性に(対象を)知解せしめるもの quo intellectus intelligit」である¹⁶⁾。それゆえ、この箇所ですら語られる知性においてある本性とは可知的形象 (species intelligibilis) を指すことが分かる。したがって、知性においてある本性は、対象事象を認識せしめる手段であって、認識される対象ではない。

この本性が可知的形象であることが判明したことにより、先述の不明確さは次のように晴らされる。このテキストのように人間を例にとって述べれば、ソクラテスやプラトンのような人間個体の人間本性を知性が「あらゆる個体化するものから切り離すことによって、つまり、抽象することによって、知性においてある人間本性、すなわち、人間の可知的形象が生じる。そして、その可知的形象は、「等しくあらゆる(人間)個体の類似であるかぎり、心の外にあるあらゆる(人間)個体に対して一様な関係を持つて」いる。「種という概念」、あるいは「普遍という概念」、すなわち、普遍性という概念とは、(人間の)可知的形象が「あらゆる(人間)個体に対してこのような関係を持つ」ことを指す。つまり、知性は、人間の可知的形象を反省し、その可知的形象をソクラテスやプラトンなどの諸々の人間個体と比較対照することによって、その可知的形象がそれら人間個体「すべての一つの類似」であるという関係、すなわち、普遍性という概念¹⁷⁾(種という概念)「を見出し、その概念を知性においてある本性」である可知的形象「に帰属させるのである」。ただし、このような可知的形象は、確かに、諸個体との関係では上記の意味で普遍であるが、「この知性やあの知性においてエッセを持つかぎりでは或る知解された個的な形象」、つまり、一個の個体である。

ここで、先述の問いに関して次のことが分かる。知性においてある本性が普遍であると語られるとき、「普遍」とは普遍性という概念、すなわち、多への関係を持つてを意味する。しかるに、トマスは次のように述べる。

普遍という概念(=普遍性という概念)が、このように解された本性(=〈本性そのもの〉)に適合すると言うことはできない¹⁸⁾。

したがって、知性においてある本性と〈本性そのもの〉がそれぞれ普遍であると言われるとき、「普遍」とは少なくとも全くの同義ではないということが判明になった。

それでは、〈本性そのもの〉が普遍であると言われるとき、普遍とは何を意味するのであろうか。そもそも〈本性そのもの〉とは何であらうか。われわれは、続いて、これらの問いの探求に移りたい¹⁹⁾。

III 〈本性そのもの〉という普遍

III-I 〈本性そのもの〉の一般的特徴

まず〈本性そのもの〉に関して講説される次のテキストを引用したい。

このような(絶対的に考察される)仕方では、本性ないし本質について真であるのは、本性ないし本質それ自体に適合するもののみである。それゆえ、それ以外のいかなるものであれ、そのものが本性ないし本質に帰属せしめられる場合、その帰属は偽であるだろう。たとえば、人間であるかぎりでの人間に適合するのは、理性的なものや動物や、人間の定義に属するその他のものである。他方、白いものや黒いものなど人間性の内容(ratio)に属さないこの類のものは何であれ、人間であるかぎりでの人間には適合しない。それゆえ、このように考察された本性そのものは一と言えるか、多と言えるか、と尋ねられるならば、そのどちらも認めるべきではない。というのも、一も多も人間性の知解内容(intellectus)の外にあるのであって、一も多も人間性に付帯し得るだけである²⁰⁾。

ここでは次のことが説かれている。〈本性そのもの〉には一も多も、付帯することはあるとしても、本来的には帰属しない。なお、ここで語られる一と多は個的一と個的多である²¹⁾。このことは、次のことから明らかである。すなわち、この引用節のすぐ後で、ここで語られる一と多が〈本性そのもの〉には本来的には属さない理由を説明する際、トマスは一と多という語を次のように用いて語る。「人間性(という〈本性そのもの〉)はソクラテス(という一個の個体)においてあるかぎりでは一なのであ

る²²⁾』と言われ、また、「人間性(という〈本性そのもの〉)が多なるもの(=個体)において多数化されないことになってしまうだろう²³⁾』と言われる。この語法によれば、明らかに、一と多は個的一と個的多を表示している²⁴⁾。

さらに、〈本性そのもの〉について語られる次のテキストを引用したい。

絶対的に考察された本性は諸個体においてはそれら諸個体が種々異なるに応じて多様なエッセを持つ。しかし、自らについての(先述の)第一の考察、すなわち絶対的な考察に即しての本性そのものにはこれら(個体におけるエッセと魂におけるエッセという)二通りのどちらのエッセも属していない。(中略)明らかに、人間の絶対的に考察された本性はどのようなエッセからも切り離されているが、だからといって、それらいかなるエッセも排斥(*praecisio*)はしないものである。あらゆる個体に述語されるのはこのように考察された本性なのである²⁵⁾。

すなわち、〈本性そのもの〉は、個体におけるエッセも魂におけるエッセも持つことは可能で排斥はしない。しかし、〈本性そのもの〉には〈本性そのもの〉であるかぎりではいかなるエッセも属さないと言われている。そして、次の二つのことが述べられている。すなわち、一つは、トマスにあっては、〈本性そのもの〉が諸個体に述語されるとされている。もう一つは、〈本性そのもの〉は諸個体において多様なエッセを持つと言われている。ただし、これら二つの点については紙数の都合上、指摘するに留め、詳細な考察は別稿に譲らざるを得ない。

ところでここで、先程、〈本性そのもの〉には、多に関係する一を意味する普遍性という概念も属しないとされていたことを思い出しておきたい。

以上のことをまとめると次のようになる。まさに本節の第一の引用節(註 20)で語られたように、「本性ないし本質について真であるのは、本性ないし本質それ自体に適合するもののみである」。すなわち、〈本性そのもの〉であるかぎりでの〈本性そのもの〉に属するのは、その本性の「定義に属する」もののみである。(個的)一も多も、いかなるエッセも、すべては〈本性そのもの〉「の知解内容の外にある」のである。ただし、〈本性そのもの〉はいかなるエッセをも持つことは可能であって排斥はしない。また、一も多も、〈本性そのもの〉に付帯することは可能である。

以上の考察では〈本性そのもの〉が上記の一般的特徴を持つことが確認されたに過

ぎない。なぜ〈本性そのもの〉がこのような一般的特徴を持つのかが明らかではない。われわれは、〈本性そのもの〉を一層よく理解するためにも、この「なぜ」について考える必要があるだろう。

III-II 二つの普遍の相違

その探求の手がかりは次のテキストにある。

知解される事象の本性は、なるほど魂の外にあるが、しかし、(知解されるときは)魂の外での存在様態を持たないのであって、魂に即して知解されるのである。というのも、共通本性は、個体化する諸原理が切り離されて知解されるからである²⁶⁾。

先に、〈本性そのもの〉は、「諸個体において見出されるかぎりにおける本性そのもの」と言われていた。それゆえ、このテキストにおける「魂の外に」個体において「個体化する諸原理」によって個体化されてある「共通本性」とは、〈本性そのもの〉を指すと考えられる。したがって、このテキストでは、抽象によって知解される対象は、共通本性、すなわち〈本性そのもの〉であると言われている。

ここで、これまで考察したことを踏まえた上で、抽象という作用を考え合わせるならば、〈本性そのもの〉がいかなるものなのか、より一層明らかになると思われる。それゆえ、周知のことながら、抽象に関するトマスの見解を少し長い引用したい。

切り離す (abstrahere) ということは二通りの仕方で起こる。(1)一つは、複合と分割という仕方によってである。たとえば、或る何らかのものが他のものにおいてあらぬ、あるいは、他のものから分離されているとわれわれが知解するときのことを思えばよい。(2)もう一つは、端的さ (simplicitas) という仕方によってである。たとえば、一つのを他のものについて何も考察することなしにわれわれが知解するときのことを思えばよい。それゆえ、実在的に切り離されていないものを知性によって切り離すことが、第一の仕方で把握されることは、誤りにほかならない。しかし、実在的に切り離されていないものを知性によって第二の仕方で切り離すことは誤りではない。このことは感覚において明らかに現れる。す

すなわち、色が、色を持つ物体に内在しない、あるいは、色を持つ物体から分離されているとわれわれが知解したり、言ったりする場合、その見解や言明には誤りがあるだろう。しかし、色を持つ実について何も考察することなしに、その実の色や固有性（だけ）をわれわれが考察する場合、あるいは、それをわれわれが知解したり、声で表明したりする場合、見解や言明の誤りはないだろう。というのも、実は色の内容（ratio）に属さないからである²⁷⁾。

ここではテキストの第二の仕方の抽象に着目したい。この第二の仕方の抽象では、たとえば、色を持つ実の色だけが実について何も考察することなしに知解される。周知のように、トマスによれば、本性が個的質料的事象から抽象されると言われるときの抽象はこの第二の抽象である。つまり、知解の対象である〈本性そのもの〉は個的質料的事象から、この第二の仕方の抽象によって、個体化原理、実在的エッセから切り離されて把握されるのである²⁸⁾。すなわち、〈本性そのもの〉にのみ属することだけが知解されるのである。

それゆえ、われわれは〈本性そのもの〉がなぜ次のような先述の一般的特徴を持つのか納得することができるだろう。「〈本性そのもの〉であるかぎりでの〈本性そのもの〉に属するのは、その本性の『定義に属する』もののみである。（個的）一も多も、いかなるエッセも、普遍性という概念も、すべては〈本性そのもの〉『の知解内容の外にある』のである。ただし、〈本性そのもの〉はいかなるエッセをも持つことは可能であって排斥はしない。また、一も多も、〈本性そのもの〉に付帯することは可能である。」

つまり、〈本性そのもの〉は、実在個体においては、個体化されて存在しているのだけれども、それ自体は、抽象作用によって本性以外のもの一切が捨棄されて本性のみが目されることによってのみ、「ある」のである。すなわち、〈本性そのもの〉はいかなるエッセも持たないので、〈本性そのもの〉としては、エッセを持つという意味では存在することはない。ただ抽象により知性によって注目されているかぎりのみ、換言すれば、人間の認識作用に依存する形でのみ、「あらぬもの」として「ある」のである。

しかし、〈本性そのもの〉は「あらぬもの」であるけれども、概念的構成物ではない。〈本性そのもの〉はエッセとともに事象を構成する「実在的 reale」な存在論的構

成成分である²⁹⁾。ただ、〈本性そのもの〉という形で実在世界に実在することはなく、その本来的な実相は抽象によってのみ明らかになるのである³⁰⁾。

ところで、〈本性そのもの〉に関しては次のようにも講説される。

普遍は多くのものに共通である。というのも、本性的に多くのものに内在し、多くのものに述語付けられるものが普遍と呼ばれるからである³¹⁾。

ここで言う「普遍」が〈本性そのもの〉を指すことはこのテキストの文脈上から明らかである³²⁾。先に引用したテキスト（註25）でも、〈本性そのもの〉は「諸個体において」、「それら諸個体が種々異なるに応じて多様なエッセを持つ」という形で内在すると述べられていた。加えて、同じテキストで、〈本性そのもの〉は「あらゆる個体に述語される」と言われていた。このように、〈本性そのもの〉は「本性的に³³⁾多くのものに内在し、多くのものに述語付けられる」のであり³⁴⁾、この意味で「普遍」なのである³⁵⁾。

このように、〈本性そのもの〉は、多くの個体において個体化されてあり、そのかぎりでは〈本性そのもの〉は多である。しかし、その多性はあくまでそれぞれの個体の個体化原理に依拠する多性であって、〈本性そのもの〉を〈本性そのもの〉として考察する場合、それぞれの——個体化されることによって区別されるかぎりで「それぞれの」と言うことができる——〈本性そのもの〉自体は全く区別できない。このことをトマスは「種的に³⁶⁾」と呼んでいる³⁷⁾。

それゆえ、ここで、先に立てた問いに最終的な解答を与えることができる。知性においてある本性と〈本性そのもの〉が各々、普遍であると語られるときの「普遍」の意味はそれぞれ次のように異なる³⁸⁾。知性においてある本性が普遍であると言われるのは、多と関係する一つの類似であるという意味であり、〈本性そのもの〉が普遍であると言われるのは、本性的に多において内在し、多に述語付けられるという意味である³⁹⁾。

結 語

上記の考察から、知性においてある本性と〈本性そのもの〉に関して次のことが明らかになった。知性においてある本性は、知性において可知的エッセを持つ可知的形

象である。他方、〈本性そのもの〉は、知解の対象であり、知性の抽象作用に依拠するかぎりでのみその相貌を露わにする。それゆえ、〈本性そのもの〉は、知性の抽象作用によって「絶対に考察された」本性である。かくして、〈本性そのもの〉に本来に属するのは、その本性の定義に属するもののみに限られ、(個的)一も多も、いかなるエッセもその知解内容には属さない。重要なことは、トマスによれば、実在的なもの (reale) の中には、知解作用によってのみ、その本来の実相を現すものがあるということである。この意味でトマスの立場が中庸実在論 (realismus moderatus) と呼ばれることは適切である。

知性においてある本性と〈本性そのもの〉は普遍であるとされるが、その「普遍」の意味は異なる。可知的形象である前者は、多と関係する一つの類似という意味で普遍と呼ばれ、後者は、本性的に多において内在し、多に述語付けられるという意味で普遍と言われる。

以上の考察の成果として、序で挙げた研究者の解釈について検討すると次のようになる。可知的形象である、知性においてある本性は、対象事象を認識せしめる手段であって、認識される対象ではない。序で挙げた三人の研究者は、この点を見落とし、知性においてある本性を、知解の対象であるかぎりでの本性と解釈している⁴⁰⁾。他方、〈本性そのもの〉に関しては、その本性を抽象作用の対象であるかぎりでの本性とみなすドゥ・トンケデクの解釈にわれわれは賛成である。

小論の考察の努力は、トマスが、知性においてある本性と〈本性そのもの〉をいかに理解しているのかを解明することに主に充てられた。その結果、普遍とされる両本性について——それゆえ、トマスの普遍に関する立場についても——或る程度の明確な理解を得ることができた。しかし、まだ残された課題は大きいと言わなければならない。すなわち、トマスによれば、〈本性そのもの〉が諸個体に述語されるとされていた。また、〈本性そのもの〉は諸個体において多様なエッセを持つと言われていた。このような述語付けとエッセによる本性の諸個体との関係に関して小論では、扱うことができなかつた。この点、今後の課題としたい。

註

- 1) ここでは次の四つの論文を挙げておきたい。J. de Tonquédec, *Les principes de la philosophie thomiste: la critique de la connaissance*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1929;

J. Owens, "Common Nature: A Point of Comparison Between Thomistic and Scotistic Metaphysics," *Medieval Studies*, 19, 1957, pp. 1-14; R. P. Phillips, *Modern Thomistic Philosophy: An Explanation for Students*, Westminster, The Newman Press, 1964; 稲垣良典, 「普遍の問題」『トマス・アクィナス哲学の研究』, 創文社, 1970, 174~198 頁

- 2) R. P. Phillips, *op. cit.*, esp. pp. 79-81.
- 3) ただし, <本性そのもの> に関するフィリップスの解釈は明快ではない。
- 4) J. de Tonquédec, *op. cit.*, esp. pp. 155-160.
- 5) R. P. Phillips, *op. cit.*, esp. pp. 79-81; J. de Tonquédec, *op. cit.*, esp. pp. 152-154.
- 6) 稲垣良典, 前掲論文, 187 頁。
- 7) *Quodl.*, VIII, q. 1, a. 1. なお, 以下, 断りのないかぎり, トマスのテキストにはレオ版を用いた。
- 8) このような本性はいかなるエッセも持たないので正確な表現ではないが, このように表現せざるをえない。
- 9) エッセとは異なる存在論的構成成分としての本質という本質理解は, トマスの周知の思想である本質とエッセの实在論的区別から当然予想されるものである。
- 10) *S. T.*, I, q. 85, a. 3, ad 1. なお, *S. T.* のテキストにはマリエッティ版を使用した。
- 11) トマスは次の箇所において普遍には三通りあるとも言う。

三通りの普遍がある。(一)一つは, 事象において (in re) あるもの, すなわち, 本性そのものであり, 本性そのものは諸々の個体においてあるが, 諸々の個体において現実態において普遍性という特質 (ratio universalitatis) に即してあるのではない。(二)もう一つは, 抽象によって事象から (知性によって) 受け取られた普遍であり, この普遍は事象より後なるものである (posterius est re). (中略) (三)もう一つは, 事象へ向う (ad rem) 普遍であり, この普遍は事象そのものより先なるもの (prius re ipsa) である。たとえば, 建築家の精神における家の形相を思えばよい。(In II Sent., d. 3, q. 3, q. 2, ad 1.) (なお, テキストにはマンドネ・モース版を用いた。)

本文における普遍(一)と普遍(二)に加えて, 普遍(三)—— 普遍(三)はたとえば芸術家の精神に抱かれる作品の概念を指す—— があるとされている。しかし, トマスは, 本文に引用したテキストとは別の箇所でも (*S. T.*, I-II, q. 29, a. 6; *In VII Met.*, l. 13, n. 1570) 普遍には普遍(一)と普遍(二)という二通りの普遍があると述べて, この普遍(三)を度外視していることもあって, この普遍(三)に関しては小論では扱わない。別稿を期したい。ところで, この三つの普遍はトマスにおけるいわゆる "in re", "post rem", "ante rem" に当たると言えよう。なお, *In Met.* にはマリエッティ版を用いた。

- 12) *De an.*, q. 1, ad 2. 他に次を参照。 *In II Sent.*, d. 17, q. 2, q. 2, ad 4; *Quodl.*, VII, q.

- 1, a. 3; *In II de an.*, l. 12, n. 380. cf. S. C. G., II, c. 50, n. 1261. なお, S.C.G. のテキストと *In de an.* の節番号にはマリエッティ版を用いた。
- 13) *In II de an.*, l. 12, n. 380.
- 14) *De ente.*, c. 3, p. 375, ll. 91-107.
- 15) S.C.G, I, c. 53, n. 444.
- 16) S. T., I, q. 85, a. 2.
- 17) 普遍性という概念に関してトマスは、「普遍という概念には一性 (=一つの類似であるという側面) と共通性 (=諸個体に共通する類似であるという側面) が属する」(*De ente.*, c. 3, p. 374, ll. 74-75) と述べている。
- 18) *De ente.*, c. 3, p. 374, ll. 73-74.
- 19) 言うまでもなく、〈本性そのもの〉に関するトマスの理解は、アヴィセンナから甚大な影響を受けている。しかし、小論ではその影響の考察には立ち入ることはできない。
- 20) *Ibid.*, p. 374, ll. 29-40.
- 21) トマスによれば、一は、個的一、種的一、範疇的一、アナログアの一の四つの一に分類される (*In V Met.*, l. 8, n. 876)。
- 22) *De ente.*, c. 3, p. 374, ll. 42-43.
- 23) *Ibid.*, p. 374, l. 45.
- 24) ここで語られる一と多が個的一と個的多であることは、次のようにも確認できる。トマスによれば、「一つの内容 (ratio), すなわち一つの定義が属する諸々のものは種的に一と言われる」(*In V Met.*, l. 8, n. 877)。しかるに、トマスは、本文のテキストで「一も多も人間性に付帯し得る」と述べていたが、人間性に「種的一」が多が付帯することはないだろう。それゆえ、ここで使われる一と多という語が種的一と種的多ではなく、個的一と個的多を表示することは明らかである。
- 25) *De ente.*, c. 3, p. 374, ll. 55-72.
- 26) S. T., I, q. 76, a. 2, ad 4.
- 27) S. T., I, q. 85, a. 1, ad 1.
- 28) トマスの認識論にとって、いわゆる “esse objectivum” ないし “esse cognitum” は無縁である。現代でも碩学マリタンでさえ (J. Maritain. *Distinguer pour unir, ou, Les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, pp. 215-248), トマスの認識論にこれらのエッセを読み込んでいるので、この点、強調しておきたい。トマスによれば、知解の対象は、いかなるエッセも持たない〈本性そのもの〉である。知性は、能動知性の照明によって抽象された可知的形象を媒介として、個体の中に、この第二の仕方の抽象によって、エッセから切り離された〈本性そのもの〉のみを見るのである。仮に本性が、知解の対象となるとき、esse objectivum を持つとすると、トマスの抽象理論によれば、いずれにせよ知解されるのは、あらゆるエッセから切り離された本性なのであるから、本性が esse objectivum を持つことは、余計なことになる。トマスの理論では、

本性は、可知的エッセ（や *esse objectivum* —— そもそもこのようなエッセをトマス自身が説くテキストはない——）を持たなくても、抽象作用によってあらゆるエッセから切り離されたとき、それ自体のみで普遍的になるのである。

- 29) *De ente.*, c. 1, p. 370, ll. 51-52: “*essentia dicitur secundum quod per eam et in eam ens habet esse.*” 〈本性そのもの〉はエッセとともに「事象 *res*」を構成する成分であるため、厳密には事象と呼べない。〈本性そのもの〉を指す用語には、スコトゥスの用語に言う、「事象成分 *realitas*」が相応しい。
- 30) 次のテキストによれば、この実相こそが、実在世界における個的事象のより先の理拠 (*ratio*) をなしているとなすトマスが考えていることが分かる。

絶対的な考察に即して本性に適合するということは、個体においてあるかぎりでの或る何らかの本性に適合するということの理拠 (*ratio*) であって、その逆ではない。実際、ソクラテスが理性的であるのは、人間が理性的であるからであって、その逆ではない。それゆえ、仮にソクラテスとプラトンが存在しないとしても、依然、人間本性に理性性は適合するであろう。(Quodl., VIII, q. 1, a. 1).

- 31) *In VII Met.*, l. 13, n. 1572.
- 32) このテキストでは、その先行箇所 (*In VII Met.*, l. 13, n. 1570) 普遍が、〈本性そのもの〉としての普遍と知性においてある本性にあたる普遍の二通りに分けられる。そして同箇所 〈本性そのもの〉は「何であるかという点で述語付けられる」とされている。また、可知的形象である知性においてある本性が「本性的に多くのものに内在し、多くのものに述語付けられるもの」ではないことは明白である。
- 33) 「本性的に」と言われるのは、太陽や月のような普遍は自らのもとに一個の個体しか含まないからである (*In VII Met.*, l. 13, n. 1574)。あるいは、たとえば、仮に一人を残して他のすべての人間が死んだ場合のような付帯的狀況を考慮してである (*In Periherm.*, I, l. 10, n. 122)。なお、*In Periherm.*の節番号にはマリエッティ版を用いた。
- 34) 多への内在と、多への述語付けとは密接に関係しているが (*In VII Met.*, l. 13, n. 1576)、小論では紙幅の関係上、この点に立ち入ることができない。
- 35) ただし、かかる意味での普遍であることも、〈本性そのもの〉としての〈本性そのもの〉には属さない。すなわち、この意味での普遍であることは、〈本性そのもの〉の定義には属さない。この点を J. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 160 が指摘している。
- 36) 註 21 及び *In X Met.*, l. 1, n. 1930 参照。ただし、種的一ということも〈本性そのもの〉の内容には本来的には属さず、付帯的にのみ属する。
- 37) 上記のことを次のように換言して述べておきたい。ソクラテスとプラトンに属するそれぞれの本性は種的一という意味では全く区別不可能と考えてよい。しかし、ソクラテスの持つ本性とプラトンの持つ本性は、両個体の各々の個体化原理に依拠して、やはり別の本性と考えるべきである。この二人の各々の個体化原理によらなければ全く区別

不可能な（二つの）本性が、可能的にそれらの個体化原理を持つという点で区別され、二つと言えると考えることができる。

38) ただし、全くの同名異義ではないだろう。

39) 上記の考察に加えて、一点、付言しておきたい。先程、類、種差、種のような普遍性という概念は、知性においてある本性には帰属されるが、〈本性そのもの〉には帰属されないとされた。しかし、このことは多くの人に次の疑問を引き起こすのではないだろうか。たとえば、人間の〈本性そのもの〉は種である、と言うことは誤りであるのか。この問いへの答えは次のテキストから容易に見出すことができる。

類や種という概念が適合するのは、個体においてあるもの全体を判然ではない潜在的な (implicite) 形で含んでいる本質として、全体という仕方によって、たとえば「人間」や「動物」といった名称で表示される本質である。(De ente., c. 3).

このテキストでは、「個体においてあるもの全体を判然ではない潜在的な形で含んでいる本質」、すなわち、スコラ学に言う「全体的形相 forma totius」としての〈本性そのもの〉に類種の概念が適合すると明言されている。

したがって、トマスにとって類、種差、種には二通りある。すなわち、類、種差、種には、(1)可知的形象としてのそれら、と(2)〈本性そのもの〉としてのそれらの二通りある。(このように、トマスにとって第二概念には「可知的形象」の概念としての第二概念だけではなく、「本性」の概念としての第二概念もある。) これら二通りの類種はいずれも可知的形象と〈本性そのもの〉それぞれに「属する」ないし「適合する」付帯的属性である。〈本性そのもの〉に類種が帰属される仕方は次のテキストから看取できる。

或るとき、名称が表示するものは、魂の外に存在する事象の類似 (=たとえば、人間という概念) ではなく、魂の外にある事象に、知解する仕方に基づいて随伴するものである。われわれの知性が見出す概念 (intentiones) はこのようなものである。たとえば、「類」という名称の表示するものは、魂の外に存在する何らかの事象の類似ではない。しかし、知性は動物を多くの種においてあるものとして知解することから、動物に類という概念を帰属させるのである。(In I Sent., d. 2, q. 1, a. 3).

すなわち、知性は動物の〈本性そのもの〉を認識した後、反省によって、その本性が人間、馬などの「多くの種においてあるものとして知解することから」、動物の〈本性そのもの〉に「類という概念を帰属させるのである」。

40) ただし、稲垣良典、前掲論文、187頁は、知性においてある本性を可知的形象とみなしている。にもかかわらず、知性においてある本性を「認識されたかぎりでの事物の本性」と述べている。