

トマス・アクィナスにおける可能世界の問題

菅原 領二

序

本稿はトマス・アクィナスにおける可能世界の問題を扱う¹⁾。可能世界とは現代においては、様相の解釈の道具として用いられる。可能世界を用いた様相の解釈によれば、「x が必然的である」とは、x が全ての可能世界において真であることであり、「x が偶然的である」とは、x が少なくとも一つの可能世界において真であることと解釈される²⁾。

従来、トマスの可能世界論は、あまり論じられてこなかった。その主な理由は、1981年のS. Knuuttilaの研究に帰することができると考えられる。Knuuttilaの主張は、「可能世界論」を発明したのはライブニッツではなくスコトゥスであり、それを引き起こしたスコトゥスにおける様相の理解は革命的である、というものである³⁾。この主張は次のように解釈されうる。すなわち、スコトゥスの議論において、様相に関するパラダイムが変化し、その際に可能世界論が生まれたとするならば、それ以前の哲学者においては可能世界論が不在であり、そのためトマスにおいて可能世界論が存在しない、というようにである⁴⁾。

1) 以下で引用、参照したトマスのテキストは基本的には、レオ版に依拠したが、『能力論』(= *De potentia*)、『命題集注解』(= *In Sententia*)に関しては、前者はマリエッティ版に、後者はマンドネ版に依拠した。

2) 現代の可能世界論の概略としては次の文献を参照。Loux, M. J., "Introduction: Modality and Metaphysics." In *The Possible and Actual. Readings in the Metaphysics of Modality*, ed. M. J. Loux, Ithaca and London: Cornell University Press, 1979, pp. 15-64.

3) Cf. Knuuttila, S., "Time and Modality in Scholasticism." In *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories*, ed. S. Knuuttila, Dordrecht - Boston - London - Reidel: Springer, 1981, pp. 163-257, esp., p. 236; Knuuttila, S., *Modalities in Medieval Philosophy*, Londres: Routledge, 1993, p. 143.

4) ただ、実際にKnuuttilaはここまで強い主張はしていないことが留意されるべきである。彼の主張は反事実的な可能性が様相の理論へと応用された結果、可能世界の基本

しかし、このような Knuuttila の研究の影響を受けつつも、トマスにおける可能世界論を論じる研究動向は存在する。まず 2001 年に G. Stolarski が、トマスの「可能的なもの」に関する研究を著した⁵⁾。それは、Knuuttila と同様にトマスとスコトゥス以降の間で、様相に関するパラダイムが断絶していることを強調するものであるが、Stolarski はトマスにおける可能世界論を論じており、それがライブニッツ的な可能世界論とは異なることを示していた⁶⁾。我々が Stolarski の可能世界解釈に関して、注目すべきであるのは彼がどのようにトマスの体系における可能世界を抽出しているか、である。Stolarski はトマスの「世界」概念に着目する。Stolarski はトマスの「世界」理解がしかじかのものであるからして、「可能世界」もしかじかのものであろう、という仕方でもトマスの「可能世界」を解釈していた。

ついで、2006 年の J. Schmutz⁷⁾の研究では、彼の研究はトマスを含めた中世から近世スコラ哲学における「可能世界論」が描かれる。その方法は Stolarski と類似しており、「可能 (possibile)」と「世界 (mundus)」を切り分けず、むしろその両方の要素に注目する重要性を強調した上で、「可能世界」を論じた。

本稿は Stolarski-Schmutz の研究の流れをくみ、トマスの「世界」概念を導きの糸とし、トマスにおける「可能世界」を論じるものである。具体的にはまず「可能世界」の要素となる「可能的なもの」について確認した上で、トマスの「世界」概念を手掛かりに「可能世界」を解釈し、このようなトマスの「可能世界」がどのようなものかを示した上で、その独自性を見出す。

的なアイデアがスコトゥスにおいてある、というものであり、積極的に可能世界論の不在を強調しているわけではない。Cf. Knuuttila, *op. cit.*, 1981, p. 236; Knuuttila, *op. cit.*, 1993, p. 143.

5) Cf. Stolarski, G., *La possibilité et l'être. Un essai sur la détermination du fondement ontologique de la possibilité dans la pensée de Thomas d'Aquin*, Fribourg: Universitaires Fribourg Suisse, 2001.

6) Cf. Stolarski, *op. cit.*, esp. pp. 308-312. 本稿は以下で示されるように、トマスの可能世界の Stolarski の解釈にはその妥当性に関して懐疑的である。

7) Cf. Schmutz, "Qui a inventé les mondes possibles?" In *Les Mondes possibles*, ed. J. C. Bardout and V. Jullien, Caen: Presses l'Université de Caen, 2006, pp. 9-45.

1. 可能的なものについて

まず、トマスにおける「可能的なもの」の規定を明確にしておきたい。「可能世界」は何らかの意味での「可能的なもの」の集合と言えるからであり、それを論じるためには、その要素の性質を確認する必要があるからである。

Stolarski によれば、トマスにおける「可能的なもの」は、スコトゥス以降とは異なり、「アリストテレス主義様相パラダイム (le paradigme modal aristotélicien)」に基づいて規定される⁸⁾。このパラダイムは、「可能的なもの」を何らかの能動的能力の対象になるものと規定する⁹⁾。そこでは、神にとっての「可能的なもの」は、神の能動的能力から規定される。さらに、能力は存在の性質を引き継ぐ。神の存在は無限の「有」であるため、神の能力も無限の「有」を対象とする。全ての有は無限の有に含まれる。よって、有であるものは何であれ、神の能動的能力の対象であるから、「可能的なもの」なのである¹⁰⁾。

ついで、「可能的なもの」のありかを規定しよう。先行研究によって、しばしば指摘されるように、トマスにおいて、「可能的なもの」は神の知性にあり、神の自己認識によって構成される¹¹⁾。よって、可能的なものは神と独立の、いわば論理空間なる領野にあるものではない¹²⁾。

この「可能的なもの」の外延は、現実的なものの外延と一致しない。なぜならば、神の能力に対して制限を設けることができないからである。善性を例に取ろう。まず、神がこの世界のものしか作れないとする。その場合には、今現実化している世界において神の善性がくみ尽くされており、神はこの世界以外のことを行うことができなかつたと理解される。しかし

8) Cf. Stolarski, *op. cit.*, p. 195. なお Stolarski の見立てによれば、このパラダイムは中世初期から、13 世紀まで続くという (*Ibid.*, p. 74)。

9) ただ、トマスの「可能的なもの」の規定には、能力に依存しないそれもある。この規定は、神の全能に関する循環を回避するために用いられる。このタイプの「可能的なもの」は、それを構成する項と項の間で矛盾がないという意味だ。トマスはこれを「絶対に可能的なもの (absolute possible)」と呼ぶ。Cf. *ST I*, q. 25, a. 3, co.

10) この段落の記述は *ST I*, q. 25, a. 3, co. に拠った。

11) Cf. Schumutz, *op. cit.*, p. 26; Stolarski, *op. cit.*, p. 163; Wippel, J. F. "The Reality of Nonexisting Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines." *Review of Metaphysics*, 34, 1981, pp. 729-758.

12) 先行研究によれば、この点においてトマスはアヴィケンナと対比される。アヴィケンナはある種の可能的なものの独立の領野を措定したという。Cf. Stolarski, *op. cit.*, p. 163.

ながら、神は限定されるどころか、事物を超越するものであるから、神の能力に対して何らの制限もおくことはできないのである¹³⁾。よって、この世界で現実化していないものも、神の能力の対象となる限りで「可能的なもの」となる。

以上をまとめると、「可能的なもの」は神の能動的能力の対象になりうるものであり、また「可能的なもの」は神の知性にある。さらに、「可能的なもの」の外延は、現実世界にあるものに限定されない。

2. 「世界」概念から可能世界へ

以上で、我々は「可能的なもの」について、その特徴を確認した。さて、本稿の目的はトマスにおける「可能世界」を論じることにあった。以下で、我々は Stolarski と Shumutz と同様に、トマスの世界概念を参照しつつ、可能世界の性質を素描する。

まず、次の点に注意を向けよう。トマスは世界が「一つ」であると理解していた¹⁴⁾。世界は単なる事物の集合ではない。つまり、個物や種の無秩序な集合は「世界」とは言われない。世界が一であるとは、二つの秩序によって言われる¹⁵⁾。この二つの秩序とは、世界の構成要素の互いの (*ad invicem*) 秩序と、世界全体の神自身に対する (*ad ipsum Deum*) 秩序である。我々は、このトマスの「世界」の規定を「可能世界」に適用することができる。すなわち、「可能世界」とは神の知性における「可能的なもの」の集合を指し、この集合は二つの秩序を持っている。

以上を踏まえて、各々の可能世界がいかにして互いに区別されるか、検討しよう。それはトマスの世界の同一性に関する理解に基づいてなされる。ここで参照するのは『命題集注解』第一卷第四十四区分第一問第二項「神はより善い宇宙を作り得たか¹⁶⁾」である。(以下「この世界」という表現は、今現実化している世界を指し、かつ本稿は引用文中の「宇宙 (*universum*)」を「世界 (*mundus*)」と見なして解釈する。テキストを注釈する際には「宇宙」を用い、そこで知り得たことを可能世界に適用する場

13) この記述は *QV*, q. 2, a. 8, co. と *ST I*, q. 25, a. 5, co. に拠った。

14) Cf. *ST I*, q. 11, a. 3, co.; *ST I*, q. 47, a. 3, ad 1.

15) Cf. *ST I*, q. 47, a. 3, co.

16) なお Blanchette はこのテキストを注釈して、トマスはここでは可能世界に関する問題を扱っているわけではないと注意を促しているが、この指摘は可能世界論を検討することを妨げるものではない。Cf. Blanchette, O., *The Perfection of the Universe According to Aquinas*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1992, p. 98.

合には「世界」という名称を用いることとする。)

トマスは、「この宇宙」に対して存在しない種が付け加えられた際の、宇宙の同一性に関して、次のように述べる。

しかるに、〔異なる種が付け加えられた後の〕より善い宇宙は全体が部分に対するように〔種が付加される前の〕宇宙に関係を持っていることになっただろう。そして、この場合には、この〔前者の〕宇宙は〔後者の宇宙と〕全く同一というわけではないし、さらに、全く異なるわけでもなかっただろう¹⁷⁾ (括弧内引用者補足)。

この議論がなされるのは、現在存在する種に対して、存在しない種を加えるという文脈においてである。上記の引用では、新しい種が付加される以前の宇宙と以後の宇宙が、部分と全体の関係であるとみなされている。ここから、共有する宇宙の部分に関しては「同一」と言える一方で、全体としては「異なる」ということが帰結する。したがって、これらの両宇宙は、結局のところ、相違すると理解することができるだろう。というのも、もしこれらの宇宙が「同一」と理解されるならば、全体と部分が同一であることが帰結してしまうからである。そしてトマスは、この現に存在するものに対して、存在しない他のものを付加する仕方を「離散的な量 (quantita discreta)」による付加であると位置づける。

ついでトマスは「内包的な (intensive)」善性の改良へと議論を進める。これは存在するものそれ自体を善いものへと変化させる仕方である。トマスによれば、内包的な善性の改良には本質を改良する仕方と、付帯性を改良する仕方の二つがある。次の引用文では、それぞれの改良の仕方の結果として、宇宙の同一性が保たれるかどうか、トマスによって判定されている。

さて、この〔宇宙の〕全ての諸部分の改良は〔次の二つの仕方¹⁷⁾で理解される、一つは〕付帯的な善性に即して知性認識される、そしてこの場合には同一の諸部分と同一の宇宙が残存したままで、神によるし

17) *In I Sententia*, d. 44, q. 1, a. 2, co.: (...) sed illud universum (= 前文の melius universum を指す) se haberet ad hoc sicut totum ad partem; et sic nec penitus esset idem, nec penitus diversum (...) (括弧内引用者補足)。

かじかの改良が可能であつただろう。[もう一つは] もしくは本質的善性に即して知性認識されうる、そしてこの場合にもまた、無限の他の種をもたらすことができるところの神にとって、改良は可能的であつただろう。しかし、この場合には、同一の諸部分はなかつただろうし、その結果、同一の宇宙もなかつただろう（強調、括弧内引用者補足）¹⁸⁾。

トマスによれば、付帯的善性の改良は宇宙の同一性を破壊しない。付帯的善性とは「有徳である」等の付帯性であり、この改良は、付帯性をより善くすることと理解できる。宇宙が同一性を失うのは、本質的善性の改良の場合である。本質的善性とは種に宿る善性であり、この改良は、種をより善いものにすると言え¹⁹⁾。

以上で、「離散的な量」による付加の議論では、種を付加することは異なる宇宙を生み出し、内包的善性の改良の議論では、種の改良が異なる宇宙を生み出すことが確認された。よって、宇宙の同一性は種に依存すると理解できる。我々はこのことを可能世界に適用し、各々の可能世界の区別は種によると理解することができる。この区別の基準に従えば、ある可能世界 a とある可能世界 b が異なるとは、それぞれの可能世界に属する種が相違することを意味することとなる。種に属する個体や付帯性の違いは世界同士の区別を含意しない。例えば、カエサルがルビコン川を渡るか否かは世界の区別の基準にはならないのである。

さて、我々は世界の概念に着目して、トマスの可能世界論の特徴を明らかにしようとしていた。そこで、トマスの体系において、世界は神の善性を表現する役割を持つことから²⁰⁾、世界は世界である限り、何らかの善さを持つことに注目しよう。我々は、この世界の善性という属性もまた、可能世界に適用することができる。そこから、先の『命題集注解』のテキスト

18) *In I Sententia*, d. 44, q. 1, a. 2, co: Haec autem melioratio omnium partium, vel potest intelligi secundum bonitatem accidentalem, et sic posset esse talis melioratio a Deo manentibus eisdem partibus et eodem universo; vel secundum bonitatem essentialem, et sic etiam esset Deo possibilis, qui infinitas alias species condere potest. Sed sic non essent eadem partes, et per consequens nec idem universum (...).

19) この観点からすれば、Stolarski のトマスの可能世界解釈は妥当性を失う。Stolarski はトマスの世界の同一性に関して、種の変化でさえもそれを壊さないと解釈した上で、可能世界を解釈する。そのため、他の種が組み込まれた可能世界でさえも、「この世界」であることになる。Cf. Stolarski, *op. cit.*, p. 310.

20) Cf. *ST I*, q. 47, a. 1, co.

トを用いて、各々の可能世界に善性の序列を作ることができる。先のテキストでも問題になっていたのは、宇宙をより善くすることであった。世界（「宇宙」）の善性に関して、いくつかのことを明確にしておこう。

先に見たように、宇宙をより善くする種的な変化には、二つの仕方がありとされていた。種の「付加」と種の「改良」である。これは次のように喩えられる。世界の種をトマスにならって²¹⁾、数で置き換えてみよう。ここでは各々の数の値はそのまま善性の大きさを表すとす。この世界には1の善性を持つ種と、2のそれ、3のそれがあると仮定して、このことを1. 2. 3. と書こう。世界の改善のための種の変化のうちで、「改良」はこの数全体を4. 5. 6. に変えることを意味する。つまり、既存のものをより善くすることである。「付加」は1. 2. 3. に4. を加え、1. 2. 3. 4. にすることを意味する。これは既存のものに対して、他の新しいものを加えることである。

この二つのタイプの世界の種に関する変化によって、世界はより善くなる可能性を持つ²²⁾。注意されるべきなのは、1. 2. 3. より4. 5. 6. や1. 2. 3. 4. が確実に善くなる保証はない、ということである。つまり、これらの変化の結果として、世界が確実に善くなるとは言えない。ただ、元々の世界よりも善くなる可能性は得られると言える。

さらに、トマスは世界が改悪される場合も想定している。それは調和を

21) トマスのテキストにおける種と数の類似性に関してはSCG, 4, c. 41を参照。

22) このテキストの読解において、「可能性」は強調されるべきである。この点は小山田圭一氏（東京工業大学）の指摘による。それは、テキストに現れる表現から、トマス自身が意識していることが読み取れるからである。この理解を与える文を以下に主文から抜粋する。

(1) (...) sic Deus melius universum facere potuisset et posset (...)

(2) sic posset esse talis melioratio a Deo manentibus eisdem partibus et eodem universo (...)

(3) sed intensive posset esse melior manentibus eisdem partibus quantum ad ordinem qui sequitur bonitatem accidentalem (...)

(4) (...) posset meliorari ordo in finem (...)

これらの文で用いられているのは、可能性を示す“posse”という表現である。加えてこの動詞が接続法未完了過去になっている（ただし、(1)では接続法過去完了）。これは反事実的な意味、または過去の可能性として解釈できるが、いずれにせよ、肯定的ではない（つまり、posseの意味を強くしない）ニュアンスが含まれていると理解できるだろう。この可能性を強調する言い回しは、「改良」もしくは「付加」によって、必ずしも世界がより善くなるわけではないことを意味しているように思われる。なぜ必ず善くなるとトマスが言い切らないか、の理由は不明であるが、トマスが意図的にこの表現を選択しているように見える以上、「可能性」を強調して解釈しなければならない。

崩す場合である。改悪が生じるのは、改良において他の種をそのままに、一つのものだけを善くする時である²³⁾。つまり、1. 2. 3. が現在の世界の種だとすれば、2. だけを5. まで引き上げると、1. 5. 3. となる。この場合に秩序が崩れる。この場合には、世界が悪くなるかもしれないという、可能性の問題ではなく、確実に既存の世界より悪くなっていると解釈することができる。言い換えれば1. 5. 3. は、1. 2. 3. よりも劣る可能性がある、ではなく、端的に劣るのである。これはトマスがいわゆる「調和主義者」に属することを示していると言えるだろう²⁴⁾。

さて、「調和」という表現は曖昧であるが、この文脈では「連続律」とみなすことができる。この解釈に従えば、調和が崩れるとは、連続律が崩れることを意味する²⁵⁾。連続律とは、種と種の間には飛躍があってはならず、連続していなければならないという原理である。数を用いて説明するのであれば、1 と 3 や 2 と 5 のように数と数の間に断絶があるのではなく、1 と 2 や 3 と 4 のように連続していなければならない、というものだ。

ついで、トマスが最善世界を否定することにも、注意を向けおく必要がある。しばしば指摘されることだが、(ライブニッツのように)トマスは現実世界を神の作りうる他の諸世界の内で最善であるとは考えない。トマスが認めるのは、この世界はその秩序に即せば最善であるが、神のなし得る事柄を考慮すれば、この世界は最善ではないということである²⁶⁾。つまり、この世界は、世界に実際に存在するいかなるものよりも善いが、比較対象が他の可能世界であれば、最も善いわけではない。

23) *In I Sententia*, d. 44, q. 1, a. 2, co.: Vel potest intelligi fieri melius quasi intensive, quasi mutatis omnibus partibus ejus in melius, quia si aliquaes partes meliorarentur aliis non melioratis, non esset tanta bonitas ordinis; sicut patet in cithara, cujus si omnes chordae meliorantur, fit dulcior harmonia; sed quibusdam tantum melioratis, fit dissonantia. さらに *ST I*, q. 25, a. 6, ad 3 もまた参照。この二つのテキストで注目すべきなのは、秩序が破壊される際の記述に“posse”が現れない、ということだ。世界が善くなる場合には、この可能性を表す表現は頻出していた。ここから、調和の破壊は、そのまま世界の悪化に直結する、と理解することができる。

24) Bianchi & Randiによれば、このような調和を重視する考えはアルベルトゥス・マグヌスやボナヴェントゥラにも共有されていたという。Cf. Bianchi, L. & Randi, E., *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Pottier, C., (trad), Paris: Édition du Cerf, 1993, pp. 208-219.

25) トマスにおける、いわゆる「連続律」が現れるテキストとしては、例えば *In De Anima*, 2, 5 を参照。トマスの連続律に関する研究としては Blanchett, *op. cit.*, pp. 191-201. を参照。

26) 例えば *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 17 を参照。

トマスのこの主張は、神と世界との間の「無限の距離 (Infinita distantia)²⁷⁾」の想定に由来している。この「無限の距離」が前提されるのであれば、世界がどれくらい善性を獲得しようが、世界の神に対する善性の差は、常に残り続けることとなる。よって、いかなる世界であっても、最大の善性を獲得することはできない。言い換えれば、世界の善性が有限であり、かつ無限である神と関係付けられる限りで、どのくらい世界の善性の増加が想定されようが、それを上回るより善い世界が生じてしまう。よって、世界の善性の増大に関する極限はない²⁸⁾。このことから、善性の極大を意味するような、(他の可能世界に比べて)最善という性質を世界が持つことはできない。

以上の世界の善性に関する考察を、我々は諸可能世界に適用することができる。つまり、世界が善くなるという可能性や、最善がないという事柄から、諸可能世界の関係を整理できる。確認した点は次の三つだった。

- (1) 世界の改善可能性、これは「付加」と「改良」による。
- (2) 世界の悪化、これは連続律の破綻による。
- (3) 最善世界の不在、これは「無限の距離」の想定による。

まず(1)に関して、全ての可能世界の集合の中で、一つの可能世界が、他の諸可能世界に比べて、その構成要素たる種が多い、または種がより善ければ、それらよりも善い可能性があると理解できる。ついで、(2)に関して、連続律が成立しない可能世界は、それが成立している可能世界よりも端的に善性が低い。最後に(3)に関して、これは複数の可能世界を善性の基準に沿って並べた際に、より善い方に向かって可能世界が無限数あることを意味する。

3. トマスの可能世界論の特徴とその理由

最後に、我々はトマスの体系から導出された可能世界の独特と思われる点を挙げ、なぜトマスがその立場を採用するのかを考察する。我々が注目

27) Cf. *In I Sententia*, d. 44, q. 1, a. 2, co. さらに *ibid*, ad 4 においてはより具体的に、天使と神の間にも無限の距離があることが言われる。

28) この点に関して Kretzmann の点と線分の比喩は、トマスの発想を明確に表現している。Cf. Kretzmann, N., *The Metaphysics of Creation, Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*, Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 225.

すべきなのは、種の相違が世界間の相違を引き起こし、付帯性の違い等はその原因ではない、という点である。これは我々のある種の直観に反する考え方である。というのも、それによれば、もし、この世界にカエサルが存在しなかった、またはルビコン川を渡らなかったとしても、その世界はこの世界とは別の世界ではないからである。個体や付帯性に関する反事実的な違いは複数の世界の間での相違を含意しない。

なぜ、トマスはこの考えを採用するのか。ここでの結論を言えば、世界という観点から言えば、種が最も重要であり、(可滅的種の)個体はそうではないからである。この点に関して我々は、摂理に関する次のテキストを参照することができる。

次のことを知らなければならない。あるものが摂理されるのは二通りの仕方による。一つはそれ自身のため、もう一つは他のもののためである。(略)そして同じように、宇宙においては、そこにおいて宇宙の完全性が本質的に存するところのものどもが、それ自身のために摂理される。宇宙もまた永続的であると同様に、これらは永続性を持っている。対して永続的でないものどもは、他のもののためにのみ摂理される。ゆえに、靈的諸実体と天体はその種とその個体に即して、永続的であり、それ自身のために、種において、そして個体において摂理される。しかし、可滅的なものどもは種においてのみ永続性を持つことができる。ゆえに、種それ自身は自らのために摂理される。しかしそれらの個体は種の永続的存在を保存するためにのみ摂理される²⁹⁾。

ここでは、事物が摂理される仕方が二通りあると言われている。一つはそれ自身のため、もう一つは他のもののためである。宇宙の完全性を本質

29) *De Veritate*, q. 5, a. 3, co.: Scindum tamen quod aliquid providetur dupliciter uno modo propter se, alio modo propter aliud; (...) Et similiter in universo illa propter se providentur in quibus consistit essentialiter perfectio universi; et haec perpetuitatem habent sicut et universum perpetuum est; quae vero perpetua non sunt non providentur nisi propter alium. Et ideo substantiae spirituales et corpora caelestia, quae sunt perpetua et secundum speciem et secundum individuum, sunt provisae propter se et in specie et in individuo; sed corruptibilia perpetuitatem non possunt habere nisi in specie, unde species ipsae sunt provisae propter se, sed individua eorum non sunt provisae nisi propter perpetuum esse speciei conservandum.

的に持つものは前者の仕方では摂理される。このテキストで、宇宙の完全性を本質的に持つと言われているのは霊的実体、天体、種である。反対に、可滅的な種の個体は後者の仕方では摂理される。より具体的に言えば、種の永続性を保つためにのみ個体は摂理される。ここでは、可滅的実体の種が存在するためには、少なくとも一つの個体が存在することが必要だと前提されていると、考えられるだろう。

以上のことは、宇宙（「世界」）という視点において個体の価値がいかに低いものであるかを示している。可滅的な種にとって個体が必要なのは、種の永続性のためでしかないからだ。カエサルが存在することや、彼がルビコン川を渡ることは、世界という広い観点からいえば、ほとんど価値を持たない。その観点から重要であるのは、種を例化する個体が常に、少なくとも一つ存在することで、種が保存されることなのである。

結びに代えて、トマスの可能世界論は現代的価値をもつか

本稿が扱ったのは、トマスにおける可能世界の問題である。この問題に対して、我々は Stolarski と Schumtz の両研究を受け、トマスの「世界」概念に基づいて考察した。ただし、われわれのトマスの可能世界の捉え方は Stolarski のそれとは大きく違う。彼は、トマスにおける可能世界をこの世界の変形に過ぎないとしていた。つまり、「この世界」とは付帯性が相違しようが、種が相違しようが、それは依然として「この世界」なのである。それに対して、本稿は、「この世界」とは「別の世界」（可能世界）が生じるのは、種の相違によると理解した。もしトマスの世界概念を導きの糸にして、可能世界を論じるのであれば、少なくともこのように解釈すべきであるように思われる。

このような種の相違において可能世界が区別され、個体や付帯性の相違においてはそうではない、という発想は現代の可能世界論を知る我々にとって、あまり馴染みあるものではない。しかし、それは種を個体よりも重視する立場から要請されていることに注目しなければならない。つまり、世界という観点からすれば、個体が存在するのはあくまで種の存在を保つためなのである。この意味において種を重視する立場からの可能世界論として、トマスのそれは位置づけられるように思われる。

ただし、可能世界論とは現代的な議論である。従来、トマスにおいてそれが問題となる際には、現代のそれとの対比が念頭に置かれてきた³⁰⁾。現代の可能世界論を知る我々は本稿の分析を踏まえれば、トマスの可能世界

論をどのように評価すべきなのか。ここでは様相論理に対して意味論を与えるという視点から、トマスの可能世界論を評価してみたい³¹⁾。序において確認したように、現代の可能世界意味論によれば、しかじかが必然的であるとは、すべての可能世界において成り立つと解釈され、偶然的であるとは少なくとも一つの可能世界において成り立つと解釈されるのであった。

これによれば「カエサルがルビコン川を渡る」、「人間が存在する」が偶然的であるということは、少なくとも一つの可能世界においてそれが成り立つという意味である。ただし、前者は個体に関する命題であり、後者は種に関する命題であることに注意しよう。

トマスの可能世界は、可能世界を意味論的に用いる立場からすれば、なるほど彼の可能世界は個体に関与しないことから、個体に関する様相命題の分析に用いることはできない³²⁾。しかし、種や天使、天体に関わる様相命題の解釈に対しては有効である。この点で我々は、トマスの可能世界論に対して現代的な視点から肯定的な評価を下すことができるだろう。

30) Cf. Stolarski, *op. cit.*; Schmutz, *op. cit.*

31) 現代の可能世界に関する存在論的ステータスの議論から、トマスの可能世界論を評価しようとする試みとしては Stolarski, *op. cit.*, pp. 308-312 を参照。

32) ただし、やや強引に、可能世界間の区別に関して種による、いわば大きな区別のほかに、個体による小さな区別を想定するのであれば、分析対象を個体へと拡張することができる。これは和田史比呂氏（慶應義塾大学）の指摘による。