

# 神戸市外国語大学 学術情報リポジトリ

## Problems of the individual : according to Thomas Aquinas

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-03-23 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小浜, 善信, Obama, Yoshinobu メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/1402">https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/1402</a>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



## 個物の問題

— トマス・アクィナス —

小 浜 善 信

### はじめに

ハイムゼートは『西洋の形而上学の六大問題と中世時代の終わり（出口）』<sup>1</sup>の中で、従来の哲学史観の変更を迫った。近代は古代の再生による中世からの決別によって開始されたとみなされてきたが、この見方は修正されなければならない。中世と近代の断絶より、古代と中世の断絶のほうが大きい、言い換えれば、古代と中世の連続性より、中世と近代の連続性のほうが顕著である、というのである。西洋近代の形而上学の大きな問題はほとんど中世時代から直接継承されたものだという。

もちろんいまではこのことはとくに目新しい主張というわけではない。ハイムゼートが強調したいのは、とりわけ、いわゆる「ルネサンス」についての見方の変更が必要だということである。一方でイタリア・ルネサンスが果たした役割が過大評価され、他方でドイツ思想が果たした役割が過小評価されてきた。実はイタリアのブルーノ(1548-1600)の思想、たとえば無限論や单子論(monadologie)はドイツのクザーヌス(1401-1464)やパラケルスス(1493-1541)などにその源泉を仰いでおり、そしてこれらドイツ思想の淵源をさらに辿っていけばドイツ神秘思想、つまりエックハルト(1260-1328)の思想へと至る。こうして、少なくとも近代への序曲はすでに14世紀には始まっていた。だから、たとえばドイ

---

1 H.Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Darmstadt, 1987. ハイムゼートは本書の中で、ドイツの思想家たちが近代個物論に果たした役割を強調する。とくにエックハルト、クザーヌス、ライプニッツ、そして最後にフィヒテに焦点が当てられて終わる。十九世紀以降の個物論には触れていない。

ツ近代哲学の祖といわれるライプニッツの monadologie もブルーノからの影響というより、直接ドイツの思想系譜の展開上に現われた思想と見なければならぬ——ハイムゼートはこのように、とくに、ドイツ中世思想と近代思想との連続性を強調すること（それは同時にイタリア・ルネサンス評価を下げることでもあるが）によって、中世と近代の断絶よりは連続性を論証しようとした。

そのうえでハイムゼートは、西洋近代が中世から継承した形而上学の問題として六つを挙げる<sup>2</sup>が、その一つとして「個物」の問題を指摘して論じている。古代は全体として、「個物」によりは「普遍」のほうに実在性を認める傾向があった。たとえばプラトンのイデア論はその典型である。アリストテレスはイデア論を批判して個物の実在性を強調しようとしたが、結局、形相すなわち普遍者へ還らざるをえなかった。個物が個物として真に問題とされ、個物の実在性が真に認められたのは中世キリスト教思想においてであった。近代の、たとえばライプニッツの個物論すなわち单子論は、中世個物論に直接淵源するものであって、古代にはほとんど顧みられなかった思想を提示しているのである。

以上のように論じるハイムゼートの見方は、それなりに傾聴すべき内容を含んでいるが、しかしまた問題点もあると思われる。たとえば、ストア派に古代個物論の典型を見ていること、中世時代に個物が主要テーマになったという指摘などはそのとおりであろう。しかし、これは一読して気づかれることであるが、かれは、あまりに「ドイツ的」でありすぎて、あるいはドイツ思想の近代性を示すのに急でありすぎて、逆にイタリア・ルネサンス評価を不当に下げ過ぎてしまっているのではなからうか。また、古代では、アリストテレスを含めて個物より普遍のほうに実在性を認める傾向が強かったと言えないことはないにしても、そしてそれ（個物の問題）がハイムゼートの著作の唯一の主要テーマではなかったということを差し引いても、アリストテレスの個物論について、それほど簡単に通り過ぎることが果たして正当なことなのかどうか、問題であろう。そして、近代個物論がそれを淵源とする中世個物論の最盛期を十四世紀

---

2 「神と世界」、「無限と有限」、「魂と永遠世界」、「実在と生」、「個物」、「悟性と意思」。

のノミナリズム(唯名論)、神秘主義に見る見方は或る意味では正しいであろうが、それは別の意味では一面的な見方だとはいえないだろうか。ノミナリストは、普遍者の実在性を拒否し、個物の実在性を認めるにしても、それ以上個物について語ることはなく、むしろ個物は語りえないものとして、或いは曰く言いがたいものとして、或いはまた、語るまでもなく自明なものとして、いわば放ってしまったのではなかろうか。徹底したノミナリストであればそうせざるをえないであろう。いったい、いわゆる「ノミナリスト」は個物論者なのか。個物という難問に直面し、おそらくノミナリスト以上にそれと格闘したのは、逆説的ではあるが、むしろ普遍者の実在性を認めようとした人々ではなかったか。個物は曰く言い難いものという局面に逢着しながらも、なおかつ語ることを試みた哲学者、それがアリストテレス、トマス、ライプニッツ、さらには、ハイムゼートはフィヒテ以降について触れることはなかったが、ラッセル、ワイトゲンシュタイン、ハイデッガー、そしてまた、時空的ないし文化的にはかれらから遠く離れた位置にあったが、西田幾多郎といった哲学者たちであろう。

ハイムゼートは、そしておそらくは、少なからぬ論者たちもまた、予め問題を、「個物」か「普遍」かという択一の問題として見る先入観を持って議論しているように思われる。「個物と普遍の問題」はそれほど簡単な問題ではない。個々の哲学者たちの思想についてもっと丁寧な調査が必要であろう。われわれは、すでに別稿でアリストテレスの個物論についてはいくらか検討しておいた<sup>3</sup>。本稿では、そのアリストテレスの思想をほぼ全面的に、ただし根本的な意味転換を施しつつ取り込み、さらに全体として豊かな実りを加えてその体系を構築したトマスの個物論について検討してみたい。われわれはテキストとして、主に、初期の『真理論』(1250-59)、中期から後期にかけての『靈魂論』(1265以降)、そして後期のもっとも包括的で体系的な著作『神学大全』(1266-73)に依拠して検討するが、とくに、トマスの「認識論」、「イデア論」、「靈魂論」という観点からかれの個物観の一端を明らかにしたい。その理由は、プラトンに対してのみならずアリ

3 「個物の問題」(渡邊二郎監修『西洋哲学史再構築試論』昭和堂、2007年、三三二-八六頁)参照。

ストテレスに対しても批判的検討を加えたトマスが、かれらから何を継承し、それに何を付け加え、そしてさらには全体としてどのような独自の体系を構築するに至ったかについて、いくらか明らかにすることにもなるはずだからである。トマスは中世を代表するイデア論者でもあれば、アリストテレスの『靈魂論』ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣの基礎概念を継承しつつも、まったく独自の靈魂観を展開した『靈魂論』*De anima*の著者でもあった。

或る哲学史観によれば、十三世紀のトマスの思想は、それまでのすべての思想的潮流、すなわちプラトニズム、アリストテレス主義、ユダヤ思想、イスラム思想などをキリスト教思想を土台にして総合・再構築した壮麗な大伽藍にもたとえられるべき体系であるが、十四世紀にはその伽藍の解体・崩壊、あるいはむしろオッカムなどによる破壊が始まった、そしてここから近代という新時代 (Neuzeit) の幕が開いたと見られる。しかし、このような、十三世紀=総合の世紀、十四世紀=破壊の世紀という、両世紀の断絶・決別を強調する劇的イメージは、一見魅惑的ではあるが、トマスの、そしてさらには哲学史全体の真の相貌を見失わせるおそれがある。むしろトマスの体系は、あるひとが言ったように、すべての流れがそこへと流れ込み、すべてがそこで浄化され、そしてまたすべての流れがそこから流れ出した、枯渇することのない湖にもたとえられるべきものであろう<sup>4</sup>。そうすると、トマスの思想が、少なくともその一面が、たとえばデカルトの精神論やライプニッツのモノイド論などと意外に近いところをもつことが見えてくるであろうし、また、ライプニッツへ連なるトマスの思想の一面が、いわば地下水脈のごとくに古代から受け継がれてきた思想の一面であったことも見えてくるにちがいない。

われわれの以下の議論の内容と順序とをあらためて示せばつぎのようになる。

## I トマスにおける個物と個物認識の問題

- 1 人間による個物認識
- 2 天使による個物認識

---

4 世界の名著『トマス・アクィナス』山田晶訳、中央公論社、七頁参照。

### 3 神による個物認識

## II 個物のアイデア

- 1 アリストテレスにおける神と世界
- 2 プラトンおよびアリストテレスに対するボナヴェントゥラとトマスの対応
- 3 個物のアイデア
- 4 「ペルソナ」persona —— 自由な行為の主体としての個物
- 5 歴史的世界

## III トマスにおける靈魂論

- 1 アリストテレスとトマスにおける靈魂 (anima) 観の相違
- 2 トマスにおける身体性の問題
- 3 トマスにおける魂の不死論証(『靈魂論』第14項)

## I トマスにおける個物と個物認識の問題

### 1 人間による個物認識

一般に、「個物」*singulare*は感覚によって、「普遍」*universale*は知性ないしは精神によって捉えられると見なされる。逆にいえば、個物は知性ないしは精神によっては捉えられず、普遍は感覚によっては捉えられないと見なされる。しかし、もしそうだとすれば、たとえば純粋な知性と考えられる神は、それがまさに純粋な知性体であるがゆえに、個物を把握できない、少なくとも個物を個物としては把握できないということになりはしないだろうか。そうであれば、神は創造、摂理、救済という働きを十分に果たすことはできないということになるだろう。なぜなら、創造、摂理、救済は個物に関わる働きであって、個物が個物

として完全に把握されていなければ果たされないからである。

こうして中世の思想家たちにとって、そもそも個物とは何であるのか、個物を個物たらしめているものは何か、個物はいかにして認識されるか、とりわけ知性による個物認識は可能なのか、可能であるとすれば、それはどのような意味で、またどのような仕方でののか——こうした問題は避けて通れない問題であった。中世時代は、おそらく他のどの時代にもまして個物の問題が問題として自覚され議論された時代であったと言ってよいだろう。トマスにとってもそれは生涯の問題であった。われわれはトマスの個物観について、まず「個物認識」という局面から検討を始めたい。

トマスは、『真理論』第二問第六項および『神学大全』第八十六問第一項において、「われわれ（人間）の知性は個物を認識しうるか」*Utrum intellectus noster cognoscat singularia* という問題を立て、<sup>5</sup> つぎのように述べる。

質料的な個物をわれわれ（人間）の知性は直接・第一義的には認識することができない。[中略]けれども、間接的には、いわば一種の反省によって（質料的）個物を認識することができる。<sup>6</sup>

これは『神学大全』からの引用である。まず注意されなければならないことは、ここでトマスが、「われわれの知性」*intellectus noster*（『真理論』の表現では「人間の知性」*intellectus humanus*）と言っていることである。この表現は二つのことと関係を持っている。一つは、われわれ人間は感覚と表象力と知性という認識能力を持っているが、その「われわれの感覚（および表象力）」ではなくて「われわれの知性」というほどの意味合いを含んだ表現であるということ、

5 *De veritate*, q.2, a.6: *Utrum intellectus humanus singularia cognoscat* (cf. q.10, a.4 et 5), *Summa Theologiae*, I, q.86, a.1: *Utrum intellectus noster cognoscat singularia*. なお、*De veritate*（『真理論』）および *Summa Theologiae*（『神学大全』）は、以下それぞれ *DV*, *ST* と略記する。

6 *ST*, I, q.86, a.1, c.: *singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest*.

もう一つは、「天使」も「神」も知性を持つものとされるが、いやむしろこれらは感覚・表象力を持たない純粋な知性体なのであるが、この「天使の知性」ではなく、まして「神の知性」ではない「われわれ人間の知性」というほどの意味合いを含んだ表現であるということである。

つぎに注意すべきは、トマスが、われわれの知性は「個物を知ることはできない」*singulare cognoscere non potest*と言わないで、「質料的個物を知ることはできない」*singulare in rebus materialibus cognoscere non potest*と言っていることである。トマスはここで、問題とされる個物をはっきりと「質料的個物」*singulare in rebus materialibus*に限定している。すなわち「質料」*materia*と「形相」*forma*とから成る「複合体」*compositum*、アリストテレスの術語で言えば、〈ὄλη〉と〈εἶδος〉とから成る〈σύνολον〉、つまり可感的個物に関する認識を問題にしているのである。なぜこのことを確認しておくべきかと言えば、トマスは、質料と形相との複合体としての在り方とは別の在り方において在る個物、つまり非質料的な、形相のみの在り方で在る個物をも考えていたからである。アリストテレスにおいてもすでにこのことは見て取られていた。いかなる在り方であれ、すべて存在するものは個物として存在する。トマスは、このような意識を背後にはっきり持って、その上で「質料的個物」に関する認識を問題にする。トマスの個物論を見るさい、このことを確認しておくことは重要なことである。もちろんこのことは周知の事柄に属することであろうが、しかしトマスが初期の作品の中で「個物化の原理」*principium individuationis*として提示した「指定された質料」*materia signata*、つまり三次元に限定された質料という概念が余りにも有名なために、上の広く一般に行われているはずの確認にもかかわらず、「個物」といえば、それは「質料的個物」のこと、「個物認識」と言えば、それは「質料的個物認識」のことという前提のもとにトマスの個物論を、とくに個物化の原理を見る傾向があるのではなからうか。しかしそれはトマスの個物論の一部にすぎない。

---

7 *De ente et essentia*, c.2.



そしてトマスが、われわれの知性はそのような個物を「直接・第一義的には認識することはできないが、間接的には認識することができる」*directe et primo cognoscere non potest, tamen indirecte cognoscere potest*と言っていることにも注意すべきである。トマスは、個物は感覚によって、普遍は知性によって把握されるといったような、単純な二分法は採らない。われわれの知性は、質料的個物を或る意味では認識することはできないが、或る意味では認識することができるトマスは言う。

さてトマスは、いま見たように、個物を質料的事物としての個物に限定してその認識可能性を論じる。かれは、この質料的個物について人間の知性はまったく知りえないとは言っていない。直接・第一義的にはそれを認識しえないが、間接的には認識しうると言っている。それはどのようなことであり、またなぜそうなのか。

言うまでもなく、われわれ人間は身体を持つ。それゆえ人間はまずもって身体の器官としての感覚を通して、質料的事物としての個物から、そのものの「類像」*similitudo*を受容しなければならない。この受容された類像すなわち「可感的形象」*species sensibilis*が「表象作用」*phantasia*によって「表象像」*phantasmata*とされ、これがさらに人間知性(とくに「能動知性」*intellectus agens*)によって「可知的形象」*species intelligibilis*に抽象転化されて、普遍的な形象が認識される。人間知性による認識の出発点はたしかに質料的個物であるが、その終局は、いま見たような媒介を経た普遍的な形象である。人間知性の本来の認識対象は普遍的なものであることをトマスも認める。

しかるに、感覚を通して受容され、表象作用を介して能動知性によって抽象転化されて可知的形象となるこの類像は、トマスの場合どこまでも質料的個物(質料と形相との複合体)の形相のそれであって、能動知性による「抽象」*abstractio*とは、質料的個物の質料的なものからの形相の類像の抽象であり、このことは同時にその裏面に、複合体の質料的類像の「捨象」*abstractio*という意味を含んでいる。つまり人間の知性のうちには複合体の質料的類像は入って

こない。人間知性にとっては質料はどこまでもいわば形なく整わない暗いものとしてその外におかれたままである。その意味で質料的個物は人間知性によっては直接的には認識されない<sup>8</sup>。

しかし人間の知性はまったく質料的個物を認識しえないのではない。それは間接的には質料的個物を認識しうるとトマスは言う。そうでなければ、たとえば「ソクラテスは人間である」*Socrates est homo*といったような判断はどうしてなしうるのかという問いに答えることはできないだろう。なぜなら、ソクラテスは身体を有するものとして一種の質料的個物であり、この個物が何らかの仕方では個物として、すなわち身体（質料）と魂（形相）との複合体全体として知られていなければ、それに「人間」という普遍概念を術語づけることはできないだろうからである<sup>9</sup>。

トマスによれば、能動知性の抽象転化作用によって普遍的・可知的形象が得られても、もし表象像へ自らを向ける (*convertere se ad phantasmata*) ということがなければ、その可知的形象によって現実的に (*actu*) 知性認識が果たされているとは言えない。ところでトマスの場合、この表象像は可感的形象と可知的形象との、いわば中間的形象であり、依然として質料的個物の質料と形相との複合性、したがって質料的個物の個物性を脱却していないものと見なされる。知性はこの複合性から質料的なものを捨象して可知的形象を獲得するわけであるが、ここから反転して表象像のその複合性へ自らを向けることによって現実的に可知的形象による知性認識を行い、こうして「ソクラテスは人間である」といったような判断を形成しるのである。トマスは、知性の、抽象転化作用から表象像へのそのような反転運動ないしは往還運動のことを「反省」

8 *DV*, q.2, a.5. c. : *similitudo rei quae imprimitur in sensum, et per quosdam gradus depurata, usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formae.* (cf. ad1) なお、『真理論』と『神学大全』とのあいだに書かれた『対異教徒大全』でもつぎのように言われている。*Summa Contra Gentiles*, 537: *similitudo singularitatis formae sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum.*

9 *DV*, q.2, a.6 et q.10, a.5; *ST*, I, q.86, a.1.

reflexio と呼ぶ<sup>10</sup>。われわれ人間知性による質料的個物認識の可能性の問題の帰着するところは、複合体の質料認識の可能性の問題であろう。トマスは、質料はわれわれの知性によってはまったく知られないとは言っていない。直接的にはではないが、形相との関係によって (secundum habitudinem quam habet ad formam) 間接的に知られるというのである<sup>11</sup>。なお、知性による質料的個物認識の働きの可能性と構造 (感覚—表象力—知性) とに関するトマスの理論の中に、人間の認識能力を感性—構想力—悟性といったように三分割し関係づけ、物自体の認識可能性を拒否するカントの理論との親近性を見ることは慎まなければならない。トマスが可知的形象による認識と言うとき、この「形象」species は「もの自体」res ipsa・Ding an sich (selbst) の「形相」forma、つまり質料的個物自体が持っている形相から引き出されたものだからである。トマスもたしかに、人間知性は完全に個物認識をなしうるとは考えていないが、しかしカントのように、もの自体の認識はまったく不可能だとも考えない。

## 2 天使による個物認識

確認しておかなければならないことは、いま問題になっているのはわれわれ人間の知性による質料的個物認識の働きの構造とその可能性についてであり、人間知性はこれを直接的には認識しえないとトマスが言っていることである。トマスがこのように言うとき、他方で、われわれ人間の場合、質料的個物を直接的に認識しうるのは感覚および表象力という能力であるということが意識されている<sup>12</sup>。質料的個物を認識するさい、人間の非質料的知性が先に述べたような認識論的往還運動をなさなければならなかったのは、人間が身体を有し、質料的・物的な他の事物とともに存在し、人間の身体はそれ自体が一種の質料的なものとしてこれら外的・質料的な事物に接触し、この身体の器官として

10 DV, q.2, a.6, c.; ST, I, q.86, a.1, c.

11 DV, q.10, a.4, c.: ex cognitione formarum quae determinant sibi materiam, cognoscitur etiam ipsa materia aliquo modo, scilicet secundum habitudinem quam habet ad formam.

12 DV, q.10, a.5, c.: mens nostra singulare directe cognoscere non potest; sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas; Cf., q.2, a.5, ad2.

の感覚を通してまず可感的形象を受容しなければならないからであった。ところでもしこのように、身体を介さなければ認識を果たしえないのではないような知性、言いかえれば、身体から独立に認識を遂行しうのような、いわば純粋な知性ないしは精神といったようなものが在るとすれば、そしてこのような知性が質料的個物を認識しうるとすれば、この知性による質料的個物認識の仕方は当然、人間知性によるその場合とは根本的に異なるのでなければならないだろう。なぜなら、純粋な知性は、たとえその認識対象である事物が質料的個物であっても、それを認識するさいにまず身体の器官としての感覚を通して可感的形象を受容し、これを抽象・転化して可知的形象を獲得し、さらに自らを表象像へ向け還るという仕方をとることはできない、というより、その必要がないからである。

じっさいわれわれは、トマスが先の『神学大全』からの引用文の中で「われわれの知性」intellectus nosterという表現を使ったとき、他方で、身体から完全に離れた純粋な知性体を考えているということを指摘しておいた。トマスはこれを哲学的な表現では「知性体」*intelligentia*と呼ぶが、神学的な表現では「天使」*angelus*と呼ぶ。因みに、デカルトのいう「人間の精神」は、一見そう見えなくてもいいが、トマスが天使という知性体として論じたものに当たるといって研究者もいる<sup>13</sup>。われわれ人間の知性は質料的個物を直接的には認識しえないが、もしそのような純粋知性体が質料的個物を直接的に認識しうるとすれば、それはいかにして可能であろうか。そもそも知性が直接的に質料的個物を認識することは可能であろうか。<sup>14</sup>

身体から独立な純粋知性が直接的に質料的個物を認識しうると仮定してみよう。この場合、まず「直接的に」*directe*ということの意味が問題になる。それ

---

13 H. Rombach, *Substanz, System, Struktur*, Karl Alber, 1965, S.377-79. たんにいわば後方・近代のデカルトの精神論に連なるというだけではない。じつはトマスの天使論は遠く前方・古代の擬ディオニシウスからの伝承であり、またさらにこれはプラトンの想起説に起源をもつ思想である。

14 この点についての詳細は、ライプニッツの *monadologie* との比較で別稿に譲るが、拙論「天使における認識と持続について」(『神戸外大論叢』第30巻第3号、1979年) でいくらか論じておいた。

は、人間知性による質料的個物認識について先に見たところからして、差し当たり、感覚・表象力を媒介にしないで、ということであろう。したがって、抽象、反省によらないで、ということであろう。抽象はまず感覚のうちに質料的個物から形相を受容することから始まる。しかし前述のように、人間の能動知性による抽象作用は、複合体の形相を質料から分離・純化する働きである。したがって質料は外部に残される。質料的個物（質料と形相とからなる複合体）は個物として、すなわち複合体そのものとしては直接的には人間知性によっては認識されない。ここから逆に考えて、或る知性がもし直接的に質料的個物を認識しようとすれば、この「直接的に」ということの意味は、まず文字通り「じかに」という仕方で」ということであるとともに、さらに質料的個物すなわち複合体を「全体として」、つまり、たんに複合体の形相のみならず質料をも含んだものとして複合体を認識するということでもあるだろう。ここから再度人間知性について顧みるならば、それが質料的個物を直接的には認識しえないということは、まず感覚のように「じかに」はそれを認識しえないということ、そしてそれを「全体として」は認識しえないということであろう。質料的個物をまさに個物として認識するとは、それを「じかに」しかも「全体として」認識するということがなければならない。

身体から独立な純粹知性が質料的個物をじかにしかも全体として認識しようとすれば、この認識の仕方はわれわれ人間知性のそれとは根本的に異なるはずである。すなわちそれは、質料的個物の質料の類像を捨象しつつ、その形相の類像を受容・抽象するという仕方によるのではなく、「本有的・生得的」*connaturalis*（トマスの別の表現では「注入された」*infusa*あるいは「与えられた」*indita*）類像によって認識するということになるだろう。この生得的類像は、質料の類像を捨象しつつ形相の類像を受容・抽象するという仕方によって獲得されたものではないから、質料の類像を欠いていると考える必要はない。<sup>15</sup>

或る知性が「直接的に」質料的個物を認識しようとすれば、それは生得的な類像によってであるということ、しかもこの生得的類像はたんに複合体の形相

15 生得的類像 (*similitudo connaturalis vel infusa vel indita*) には複合体の形相の類像のみならず質料のそれも含まれるということの最終的な根拠は、その類像が神によって「注入された」*infusa* ものであるということにある。

の類像のみならず質料のそれをも含むということ、そうでなければ質料的個物を「直接的に」、すなわち「全体として」認識するということにはならないだろうということ、これらのことが述べられた。

ところで、「直接的に」認識するということにはもう一つの側面があった。すなわち「じかに」という側面である。知性は感覚ではない。非質料的な知性が質料的な個物を「じかに」認識するとはどのようなことか。ここで注意すべきことは、「直接的に」つまり「じかに」ということは、認識するものと認識されるものが「合一するという仕方だ」ということではないということである。トマスの認識論の根本原則は、認識するもの、認識されるもの、認識者がそれによってものを認識する媒体（類像・形象）、そして認識作用——これらの四契機を厳密に区別するところにあり、一が他に合一・解消するといったような仕方での認識の立場は取られない。人間が他者を認識する場合のみならず自己を認識する場合も、認識する自己、認識される自己、認識される自己がそれによって認識されるところの自己、そして認識作用としての自己という四契機が区別される。もっとも、これらの「自己」は実在的には一つであるが、自己認識のさい、そのような構造において認識が成り立っているということである。神の自己認識の場合も同様である。それゆえ、『旧約』ではモーセが、『新約』ではパウロが、そしてこの二人だけが神を見たと言われるが、そのように、「見神」visio deiということがありうるとしても、この場合でも、神を見る者が神に合一して神になる、或いは神に融合して自己を失うということではない。

それゆえ、たとえば感覚が質料的個物を「直接的に」知るとトマスが言うとき、これはその個物に感覚が合一・融合するとか、或いは感覚が個物そのものを自らのうちに取り込むとかいったようなことではもちろんない。或る知性が質料的個物を直接認識しうるとしても、これはその質料的個物に知性が合一するとか、或いは知性がそれをそのまま自らのうちに取り込むとかいう仕方だ認識するということではもちろんない。いずれの場合もものの類像によってものを認識する。感覚の場合は可感的形象によって、知性の場合は可知的形象によってであ

る。認識するものうちにある認識されるもののこの類像（形象）を媒介にして認識が成り立つということによって、自他の区別が保証される。一が他に解消するということがないのである。したがってトマスの場合、「直接的に」すなわち「じかに」ということは、認識するものと認識されるものとが、認識するものうちにある認識されるものの類像を媒介にして「対面に」、ということではなければならないであろう。もしそれが「合一という仕方だ」ということであれば、自他の区別が失われ、こうして一による他認識は成立しないであろう。自他の区別があっても一による「直接的な」他者認識が可能であるとすれば、それは「対面に」ということを意味しなければならないだろう。それゆえトマスの場合、認識するものが認識されるものを「直接的に」認識するとき、それは類像を介さないということではない。言い換えれば、認識は類像を媒介にしなければならないということは、まさにそのゆえに、その認識は間接的なそれだということには必ずしもならない。感覚的な直接認識の場合でさえ、類像すなわち可感的形象を媒介にするのである。<sup>16</sup>

以上のことからして、もし純粋な知性が質料的個物を直接的に認識しようとすれば、この認識の仕方は、質料的個物を「全体として」、すなわちその形相の類像のみならず質料の類像をも含んだ生得的類像によって認識するという仕方であるとともに、この類像を媒介にして「対面に」それを認識するという仕方でもあるだろう。

個物が知性によって、或いはもっと厳密に言えば、質料的個物が非質料的知性によって直接的に認識されうるかという問題を考える場合、「直接的に」という

16 「類像」similitudo、「形象」speciesということばによって、たんに、たとえば一つの具体的な「丸いテーブル」の具体的な丸い「かたち」のようなものだけを考慮してはならない。厳密に定義によって示される「円」、あるいは概念としての「円」の意味も含んでいる。知性としての自己が知性としての自己を認識するという場合、認識される知性としての自己から抽象されるべき形象があるわけではないし、また見神という場合、見られる神から抽象されるべき形象があるわけでもない。類像・形象とは、主客を媒介することによって、主が客に、客が主に解消ないし還元されてしまうことを防ぐ機能を担うものである。認識する私(主)と認識される私(客)とが区別されたものであることを保証するもの、それが類象としての「私」である。見神のとき、見る私と見られる神とは区別されるのでなければならないであろうが、その区別のためには媒介が必要である。



この意味が問題になったのであるが、それはトマスの場合、「無媒介に」ということではなかった。類像を媒介にして「対面に」という意味であった。そして人間知性においても類像は、その知性が非質料的ゆえに、非質料的な仕方であるが、しかし人間知性における類像の非質料性ゆえに人間知性は直接的に質料的個物を認識しえないのではない。もともと質料の類像が捨象されてそのうちにはないがゆえに質料的個物を直接的には認識しえないのである。要するに、一般に知性が、したがってそのうちにある類像が非質料的であるということは、それによって質料的個物が直接的に認識されうる可能性を妨げる理由にはならない。いやむしろ、知性は、それが純粹であればあるほど個物を個物として認識できないというのではなくて、まったく逆である。たとえば神は極限の純粹知性であるが、神以上に個物を個物として認識する存在者は他にない。<sup>17</sup>

感覚が直接的に質料的個物を知るとは、両者が合一するということではない。純粹な知性が直接的に・じかにそれを認識しようとすれば、それはやはり両者の合一化という仕方によってではない。このように、質料的個物を合一化という仕方では認識するのではないということは、純粹な知性がまさに純粹である、つまり非質料的だからというのではなく、認識ということをとマスは類像を媒

17 DV, q.2, a.5, c. : 「ものの類像」 *similitudo rei* は、それがそこにおいて在るものの様相に従って在る。それゆえ神においても人間においても、ものの類像がそれらの知性においてあるかぎりいずれも非質料的な仕方では在るはずなのに、なぜ人間の知性は普遍のみを、それに対して神の知性は普遍のみならず個物を個物としても把握しうるのか。この問いに対してトマスはつぎのように答える。 *Illa (scil. Similitudo rei) enim quae est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensu. Sed similitudo rei quae est in intellectu divino, est factiva rei. similitudo immaterialis quae est in deo, non solum est similitudo formae, sed materiae.* 人間の知性の中にあるものの類像はものから受容されたものであるが、神の知性の中にあるものの類像はものがそれによって作られるものであるというのである。結局、人間の知性による認識はものの存在を前提するが、神の知性によるものの認識はものの存在を前提するのではなくて、まったく逆に、ものの存在が神の知性による認識を前提するということである。知と存在の依存関係が人間と神とでは逆転する。『真理論』と『神学大全』とのあいだに書かれた『対異教徒大全』においても、「純粹な知性(神)は(質料的)個物認識をもたないのではないか」という異論に対する回答を与えるに先だって、トマスはつぎのように述べる。「神は(自己以外の)他者を、その他者の(存在)原因であるかぎりにおいて認識する。しかるに、神の(働き・創造の)結果が個物である」。 *Deus cognoscit alia in quantum est causa eis. Effectus autem dei sunt res singulares.* [Summa Contra Gentiles, I, c.65, (530)] なお、天使がもつ類像は、神がもつ類像の類像ということができらう。 Cf, ST, I, q.86, a.1, ad3.



介にしてなされることと考えるからである。感覚、表象力を経ることのない生得的な類像を介して、これによって質料的個物を直接的に・対面に認識するというのである。このようなことが述べられた。

しかしそれでもまだ十分ではない。純粋な知性が質料的個物を「対面に」認識するにしても、「対面に」ということが言われうるためには両者がともに「現実態において」*in actu* 存在することを前提とする。したがって、たとえばソクラテスという個物についての類像をその純粋な知性が生得的に有しているにしても、現実にはソクラテスが存在し始め、そしてこの存在によって生得的類像が触発 (*affizieren*) されてはじめて、その生得的類像によって個物を「対面に」認識するということが言われうる。このことをトマスは「類同化」*assimilatio* (*assimilatio*) と呼ぶ<sup>18</sup>。

それゆえ「直接的に」、つまり「対面に」と言われうるためには、たんに「合一するという仕方では」ではない、すなわち「類像を介して」というだけでは十分ではない。さらにこれに必要条件として持続 (時間) の契機が付加されなければならない。つまり、認識されるはずの質料的個物が現に存在するのでなければならない。可能態においてではなく現実態において存在するのでなければならない。このときはじめて純粋な知性は、生得的な類像によって質料的個物を「直接的に」すなわち「全体として」、しかも本来の意味で「対面に」認識すると言われうる。たとえば天文学者がすべての天体運動と天体間の距離とを知りうるとすれば、質料的個物現象としての日蝕がいつ起こったか、またいつ起こるか、知ることができるだろう。しかしその現象が現に存在するという仕方では、すなわち一種の個物現象としてそれを現に見て知っているわけではない<sup>19</sup>。未来の個物現象を「それ自身において」*in seipsis*、「その存在において」*in suo esse* 見ているわけではない。トマスはそのような (天文学者のような) 仕方での知を

18 *DV*, q.8, a.9, ad3: *cognitio fiat per assimilationem cognoscentis ad cognitum, alio modo per hoc quod cognitum de novo pervenit ad formam quae est in cognoscente. Et hoc modo angeli de novo cognoscunt praesentia quae prius fuerunt futura.*

19 *DV*, q.2, a.5, c.

「原因による」ex causis知、すなわち原因から結果を予測する知と呼ぶが、純粋な知性による質料的個物認識の仕方は、この天文学者の知り方に似ている<sup>20</sup>。純粋な知性はいわば完全な天文学者のごときのものであろう。それは、超自然的な現象（いわゆる「奇蹟」）については別にして、宇宙に生じる自然的な現象について細大もらさずその類像を持っているだろう。トマスが擬ディオニシウスの『神名論』から得た表現を使って言えば、それはいわば「宇宙の鏡」speculus universiである<sup>21</sup>。しかもそれは自己意識を持った「宇宙の鏡」であり、それゆえ、自らのうちを顧みればそこに映しだされた質料的個物の類像を介してその個物の全構造と全生涯とを直観的に知りうるだろう<sup>22</sup>。天使はいわば全空間と全時間とを完全に見通す「望遠鏡」perspicillumを所持するのであり、主語概念（個物の類像）はその全述語（個物の全構造と全生涯の類像）の総体としてそこに見出されるであろう。しかしその総体を一挙に「対面に」見ることは天使にもできない。

### 3 神による個物認識

純粋な知性が質料的個物を直接的に認識しうるためには、それは生得的類像によるのでなければならず、「直接的に」ということの意味は「全体として」しかも「対面に」ということであり、この両方の意味のいずれを欠いても「直接的に」認識するというにはならない。さらにいま見たように、純粋な知性が質料的個物を「対面に」認識するためには生得的類像によって認識するというだけでは十分ではない。その類像が類同化を受けるために質料的個物が現に存在しなければならない。いわば即自的な仕方である生得的類像が対自化されるために質料的個物の現実存在を必要とする。しかるに、質料的個物は時間の展

20 ST, I, q.14, a.13, c.: q.57, a.3, c.

21 ST, I, q.58, a.4; *De div. nom.*, c.4.

22 DV, q.8, a.9, c.: Unde intellectus noster comparatur tabulae in qua nihil est scriptum; intellectus autem angeli tabulae depictae, vel *speculo*, in quo rerum rationes resplendent.

23 ただし、天使という純粋知性には、われわれ人間知性における推論のような展開はないが、一種の演繹的展開はある。前掲拙論「天使における認識と持続」参照。

開に従って存在し始め、持続し、そして存在しなくなる。要するに、その存在は変化することによって展開する。質料的個物は時間性と歴史性を持つ。それゆえ、もし質料的個物を完全な意味で「直接的に」認識しうる純粋な知性があるとすれば、これはその質料的個物の全構造と全生涯とを「全体として」しかも一挙に「対面に」認識するのでなければならぬだろう<sup>24</sup>。これは、その質料的個物がその全構造と全生涯とを、要するにその全存在をすでに完結したものであるものとして見られているということ、トマスの先ほどの表現で言えば、全存在が「それ自身において」、「その存在において」見られているということである。

トマスが「天使」と呼ぶ純粋な知性体は、たしかに「全体として」質料的個物を認識している。しかし一挙に「対面に」それを認識しているとは言えない。なぜなら、質料的個物が現に存在し始めなければ天使がそれについて持っている生得的な類像はそれに類同化されえないからである。質料的個物を「全体として」、しかも一挙に「対面に」認識しうる知性があるとすれば、この知性が持つ類像は質料的個物の存在の変化に従って、その存在に類同化されるような性格のものではないであろう<sup>25</sup>。人間知性が持つ質料的個物についての類像も、天使とよばれる純粋知性が持つそれも、それぞれ受容的、生得的という違いはあるにしても、他者、つまり質料的個物の存在への依存関係を持つ。もし或る

24 DV, q.2, a.12, c.: *semper ordo divinae cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo praesentis ad praesens...* Si sua visio tota simul posset existere, *simul praesentialiter omnes videret*, quamvis non omnes simul praesentialiter transirent; unde, cum visio divinae scientiae mensuretur, quae est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui parti tempori deest, sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut praesens videat.

25 先に見たように、トマスは神の知性のうちにある類像を「イデア」ideaと呼び、このイデアの二側面、すなわち事物がそれによって作出される原理であるとともに事物がそれによって認識される原理でもあることを指摘して、前者は「範型」*exemplar*と呼ばれ、これは実践的認識に関係し、後者は「観念」*ratio*と呼ばれ、思弁的知に関係するという。質料的個物の存在原因としての類像は、この「範型」としてのイデアである。(ST, I, q.15, a.3, c.) もちろんトマスは、本稿註12に『真理論』から引用した文章に見られるように、神の知性の中にある類像（「範型」としてのイデア）を、質料的個物の質料・形相全体の作出因（*causa factiva*）とみているわけであるが、その「全体」には、たんに質料・形相という、いわば個物の構成要素すべてという意味だけではなく、個物の過・現・未に亘る全体という意味をも含めてよいと思われる。なぜなら、神の作出作用、つまり「創造」は、そのような構造をもった個物の存在の始めにのみ関わるのではなく、いわばその「全生涯」に関わるものだからである。

知性の持つ類像が他者の存在に依存することなく、しかもその他者を「全体として」、しかも一挙に「対面に」認識しうるとすれば、この場合むしろ逆に、質料的個物の存在自体がこの類像に依存するものでなければならないだろう。つまり、この類像のほうが質料的個物の存在原因であるだろう。というのは、質料的個物は、それに即してみれば、全体が一挙に現に存在するというわけではなく、変化しつづけば徐々に現に在るという仕方では存在するのであって、このような質料的個物の存在に依存するような認識は、それを「全体として」しかも一挙に「対面に」見るという仕方ではなされることはできないからである。質料的個物と、これを「全体として」しかも一挙に「対面に」見る知性つまり神との関係は、質料的個物が存在するがゆえに神はそれを見るというのではなくて、逆に神が見るがゆえに質料的個物は存在するのである。その意味で、パークリーに倣って言えば、「存在するとは見られることである」esse est videri。神の知が質料的個物の存在に先立つのである。それに対して、人間知性や天使の知性による質料的個物に関する知は、それぞれの認識媒体には獲得されたものと生得的なものという違いはあるにしても、いずれにしても質料的個物の存在を前提する。この意味で、存在が知に先立つのである。

それによって質料的個物（複合体）が個物として完全な意味で直接的に認識されるところの類像をトマスは「個物のアイデア」*idea individui*と呼ぶ（これについては次章で詳論する）が、これには、個物の質料的類像も形相のそれも含まれているのでなければならない。しかもその類像に含まれる質料的類像も形相のそれも、その個物から受容されたものではない。また、受容されたものではなく生得的な類像の場合のように、類同化のために複合体の存在が前提されることもない。つまりそれは、質料と形相とから成る複合体の可変的存在を前提しない。むしろ逆に、質料と形相とから複合体が存在するように原因する。トマスはこのことを「全エンス（全存在）の創造」*creatio totius entis*、或いは「全エッセ（全存在）の創造」*creatio totius esse*、或いはまた「無からの創造」*creatio ex nihilo*とも呼ぶ。個物のアイデアは個物を認識する原理でもあれば、それを創造

する原理でもある。<sup>26</sup>

「全存在の創造」ということを、たとえば建築家が家を造る場合と比較してみよう。<sup>27</sup> 建築家は素材としての質料に「かたち (形相)」を与えて具体的な質料的個物としての家を制作する。この場合、当然、素材としての質料はすでに自然が用意している。しかも建築家が質料に与える「かたち」も基本的には自然から学び取られたものである。しかるに「全存在の創造」という場合、創造される複合体 (質料的個物) に与えられる形相は、あらかじめどこからか受容していたものというのではなく、質料も前提されない。複合体の形相も質料もともに造られる (*creatio totius entis*)。それゆえ、創造と制作とは根本的に違う。その違いはたんに、建築家の場合、家を制作しうるためには質料が前提され、またかれが質料に与える「かたち」も基本的には自然から受容されたものであるということだけにあるのではない。違いはもっと根本的に、質料的個物を個物として根源的に存在せしめるかいなかという点にある。建築家の制作の場合にも、受容され普遍化され組み合わせられた「かたち」によって自由に制作可能であり、自然界には見られない「かたち」を素材のうちに造り出しうるが、しかしその場合でもその素材は前提されている。そしてその「かたち」も、その発端ないしは由来からいえば、受容されたものとしてやはり前提されていたものである。人間にはどうしても乗り越えられない条件がある。世界という前提条件である。それだけではない。そもそも建築家としての「私」自身がその存在根拠を自らのうちにもつものではなく、その存在は与えられたものとして前提されている。結局、この場合、すべては与えられたものとして前提されてい

26 *ST*, I, q.45, a.1, c.: non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agenti, sed etiam *emanationem totius entis* a causa universali, quae est deus : et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil. ここでトマスは *emanatio totius entis* とか *emanatio totius esse* とかのように、新プラトン主義的流出論を思わせるような表現を使っているが、この *emanatio* ということばは、われわれ (キリスト教徒) が *creatio* という名称で表示しているものであると付言している。*emanatio* ということばを使うことによる、汎神論者という嫌疑を避けたいというトマスの思いが窺われる。

27 *DV*, q.2, a.5, c.

る。「全存在の創造」という場合、無前提・無制約である (creatio ex nihilo)。

トマスは、究極的な純粹知性である神による創造について、しばしば人間による制作との類比で論じるが、その場合、制作と創造との類似以上に、両者の根本的な違いに注意しなければならない。両者の違いは、たんに創造のほうが形相に加え質料をも造るという、いわば量的な違いにすぎないというのではない。形相のみならず質料をも造るということによって、個物を個物として根源的に存在せしめるかいなかという根本的な次元の違いが両者にはある。もちろん、質料と形相が造られると同時に複合体が存在せしめられるのであって、質料と形相が造られて、それから存在が付加的に与えられるといったような二段構えではない。質料と形相の複合から離れて複合体の存在があるわけではない。しかしその存在は、複合体の形相にも質料にも還元されることはできない。質料と形相とから複合体全体が造られると同時に、それに存在が与えられる (creatio totius esse)。この存在は複合体全体に浸透し、それを統一体たらしめているものである。それゆえ、この存在は複合体の質料に対しても形相に対しても「形相的な」formale関係にある。形相が質料を現実存在たらしめるが、しかしこの「形相的な存在」esse formaleは質料に対する意味での形相ではない。むしろ質料と形相の全体に対して「形相的」なのである。<sup>28</sup>この意味で、「形相的存在」は質料・形相と同次元のものではない。それゆえ、質料的個物すなわち質料と形相との複合体をまさに個物たらしめている原理は何かと問われるならば、トマスの場合、創造によって複合体全体 (totum ens) に与えられる全存在 (totum esse) であるということになるだろう。もし純粹な質料、或いは純粹な形相があるとすれば、そしてじっさいトマスは第一質料、天使をそのようなものと見ているのであるが、これらに対してもその存在は「形相的な」ものとして関係するであろう。

28 ST, I, q. 4, a. 1, ad3. 山田晶『トマス・アキナスの《エッセ》研究』創文社、四〇七頁、註(1)参照。

29 〈totum ens〉と〈totum esse〉とはもちろん「もの」としては別のものではない。質料と形相の合成体全体 (totum ens) が造られると同時にそれに〈totum esse〉が与えられる。〈totum ens〉という表現は、質料的個物の存在論的構成要素に着目したときに、〈totum esse〉は個物の現実存在という一種の働きに着目したときに使われているように思われる。

それらがやはり個物として存在するのであれば、それらの個物化原理もやはりその「形相的な存在」であるだろう。トマスは全被造界に一貫した「個物化の原理」として、このような、「贈与された存在」esse datumとしての「形相的な存在」を考えているように思われる。

たしかにトマスは、「個物化の原理」として「指定された質料」という概念を提示している。しかしこれは、存在者の領域を質料的個物の世界に限って見た場合に通用する概念である。質料をまったく持たない純粋な形相のみの知的存在者、すなわち天使も個的存在者として存在する。トマスはアヴィケンナに言及しつつ、天使について、種がそのまま個であり、種の数だけ個があると言う<sup>30</sup>。天使も個物として存在するのである。存在者の領域を純粋な形相のみの知的存在者の世界にまで拡大してみれば、個物を個物たらしめている原理として「指定された質料」という概念を凡通的な原理として用いることはできないであろう。世界を、われわれ人間も含めた質料的個物の世界から形相的個物の世界にまで意味拡大してみたとき、トマスは、そこに一貫した「個物化の原理」として「形相的な存在」を考えていると思われる。しかるに、その「形相的な存在」の究極の根源は言うまでもなく神である。あらゆる個物を個物たらしめている個物化の究極の原理は、神があらゆる存在者に「形相的な存在」として分与・贈与する「存在」であると思われる。してみると、「自存する存在そのもの」esse ipsum per se subsistensとしての神は、「自存する存在そのもの」であるというまさにその理由によって、いわば個物のなかの個物、究極の個物であるということになろう。こうして、トマスの体系は、自存する存在そのものである神という究極的な個物を中心として、或いはそれを頂点として、その存在を分有する純粋形相としての個物と人間を含めた質料的個物とを周辺の存在者とする、或いはこれらを階梯とする個物の体系ということになろう。

30 Cf., *De ente et essentia*.

31 Cf., *De ente et essentia*; *Esse quod deus est, per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse; propter quod*, in *Commmmento noae propositionis libri—de causis—dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius*.



もちろん、人間をふくめた質料的なもの、天使、神をそれぞれ「存在者」ensと呼ぶ場合に、その「存在者」の意味は同じではないように、「質料的個物」「非質料的個物(天使・神)」という場合にも、その「個物」の意味は同義ではない。しかしまったく異義だというのでもない。「存在者の類比」*analogia entis*ということが言われるように、「個物の類比」*analogia individui*とでも言われるべき事態がある。

純粋な知性としての神が、それによって質料的個物を個物として完全な意味で直接的に認識するところの類像には、その個物の質料的類像と形相のそれとが含まれていなければならない。すなわち、その全構造或いは全構成要素の類像が含まれていなければならない。しかし、完全な意味で「直接的に」ということはそれだけではなかった。個物がいわばその全存在を完結したものとして、つまりその個物にとっての全過去も全未来も現実態においてあるものとして、その類像によって一挙に、いわば一目で認識されているのでなければならない。ところで別の観点からは、知性によって個物が個物として認識されうるかという問題は、知性によって或る個物が他の個物から区別されて認識されうるかという問題である。<sup>32</sup>そしてこの区別される他の個物とは、存在する個物のうちの任意のどれかというわけにはいかない。存在するかぎりの他のすべての個物である。存在する個物の数が無限であるならば、これら無限数の個物の中で一が他のすべてと区別されて認識されているのでなければならない。一木一草、他のすべての個物から区別され認識されてはじめて、それは「これ」として、すなわち個物として認識されるはずである。それゆえ、或る個物が個物として完全な意味で「直接的に」認識されると言えるためには、或る個物の全構造と全過去および全未来、つまり全生涯とが一挙に認識されるのでなければならないというだけでもまだ十分ではない。さらにそれが、他のすべての個物のそれぞれの全構造と全生涯とから区別され一挙に認識されるのでなければならないだろう。すべての質料的個物のそれぞれについて同様のことが言える。またも

32 DV, q.2, a.4: *Utrum deus de rebus propriam habeat cognitionem, et determinatam.*



し、純粹な質料、純粹な形相が個物として存在するとすれば、この場合も、質料的個物（複合体）と同じ意味での全構造・全生涯ではないにしても、それぞれの全体がすべての他者のそれぞれの全体から区別されて認識されるのでなければならぬだろう。純粹な知性としての神による完全な意味での直接的な個物認識とはこのようなものであろう。以上のことを、たとえば質料的個物に即してみれば、すべての個物はそれ独自の構造と独自の生涯とを持つということ、さらにこのような個物は変化しつつ存在しなければならず、その存在は未完結で展開途上にあるが、その個物のその都度の存在に、それ独自の構造とともに独自の全過去・全未来が、他のすべての個物のそれから区別されて映し出されているはずであるということになるだろう。

ところで、一が他と区別されるということは、その裏面に、その一と他とは何らかの意味で関係のうちにあるということを含意している。或る個物が無数の他の個物から区別されるということは、その個物が無数の他の個物と関係のうちにあるということである。それゆえ、或る個物が個物として完全な意味で「直接的に」認識されると言えるためには、ある個物の全構造と全生涯とが一挙に認識され、さらにそれが他のすべての個物のそれぞれの全構造と全生涯とから区別され一挙に認識されるというだけでも、じつはまだ十分ではない。すべての個物はそれ独自の構造と独自の生涯とを持つが、それぞれの個物のその都度の存在には、それ独自の全過去・全未来が他のすべての個物のそれから区別されて映し出されているだけでなく、それ独自の構造と生涯とに他のすべての個物のそれが映し出されているのでなければならないであろう。

それだけではない。さらにもし、無数の個物の総体としてのこの世界とは別の世界、すなわち純粹に「可能的な世界」*possibilia*があるとすれば、そしてじっさいトマスは「非有のイデア」*idea non entis*という論題のもとにそのような可能的世界について詳論しているのであるが、それからこの世界は区別されて認識されているであろう。かつて存在しなかったし、いまも存在せず、これからも決して存在しないだろうが、思惟された世界、すなわち無数の純粹に可能

的な世界とも区別されてこの世界は認識されているであろう。

なぜこのような在りかたでの世界なのであって、別の在りかたでのそれではないのか。なぜこの世界は存在するのであって、むしろ存在しないのではないのか。その理由・根拠を問うことは、無数の可能的世界の中からもなぜこの現実世界が選択されたのか、その理由・根拠を問うことになるであろう。ライブニッツはその問いに「最善観」optimismをもって答えようとしたが、トマスは、結局われわれ人間にはその理由は分からないと言う。しかしもちろん創造者は無数の可能的世界の中からこの世界を選択した理由を持っていたのであり、この世界を無数の可能的世界との関係と区別とにおいて把握していたはずである。

或る個物が他の個物から完全に区別されて認識されるためには、或る個物の全体が他のすべての個物の全体から区別されるのでなければならないが、他方、そのように区別されるためには、或る個物の對他者関係も完全に認識されるのでなければならないだろう。<sup>33</sup> 或る個物は、すべての他の個物から区別されて独自の全体者たりうるのであるから、すでにそれには他者との関係が前提されている。或るものの独自性ないしは固有性は他者との関係のうちでのみ意味を持つであろう。或る個物はその全体の細部に亘って、他のすべての個物のそれ

33 DV, q.3, a.6: *Utrum in deo sit idea eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.* ST, I, q.15, a.3, c. では、神の知性の中にあるイデアに関してつぎのように言われている。Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia quae a deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis. 註17および25参照。

34 「可能的世界」possibilia (pl.) という思想に関するトマスとライブニッツの相違については、拙論「トマスにおける発出と創造—非有のイデアと創造—」(『新プラトン主義研究』創刊号、2002年)を参照。

35 ST, I, q.15, a.2, c.: *si ipse ordo universi est per se creatus ab eo (scil. deo), et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur: sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum.* われわれがこれまで「直接的な知性認識」と呼んできたものは、ここでは「固有な観念による知性認識」と言われている。この「固有な観念」propria ratioのうちには現実に存在する個物の他者との関係および区別も含まれていると思われる。全宇宙の全構成要素としてすべての個物は相互に区別されしかも関係づけられている。

それぞれの全体との関係のうちで存在し、このそれぞれの全体を何らかのかたちで自らのうちに映し出し、また逆に自らは他のすべての個物のそれぞれの全体に映し出されているであろう。究極の純粋な知性が或る個物を見れば、たとえば砂粒一つ、葉っぱ一枚、ひとりの人間、それは何でもよいが、それぞれのものにそれなりの角度から映し出された全宇宙を見ることになるだろう。

ただ、そのような無数の個物間の「映し映される関係」といったような表現は、先に見た「宇宙の鏡」というような比喩的表現と相俟って、個物間のいわば「スタティック（静的）な関係」を示しているような印象を与えるにちがいない。しかしそうではなくて、無数の個物間の関係は「ダイナミック（力動的）な関係」にあるものと見なければならぬ。「存在するとは働くことである」*esse est agere*とはトマスの（アリストテレスから継承した）根本命題のひとつであった。無数の個物が相互に働きかけ働きかけられつつ展開する、或いは限定し限定されつつ展開する、そのような相互限定の力動的・創造的關係の体系が個物の世界なのである。その意味で、無数の個物間には「映し映される関係」があるというのである。

いままし、個物を個物たらしめているものは何かと再度問われるならば、それは、一切の現実的および可能的他者との関係のうちで区別された、その個物の全構造と全生涯とを含んだ全存在 (*totum ens*) である、或いは、全存在 (*totum ens*) としての個物に存在を与えている全存在 (*totum esse*)、つまり「形相的な存在」*esse formale*であると再び答えられるであろう。

以上に述べられたことを総括しておこう。「われわれ（人間）の知性は個物を認識しうるか」という問いに対するトマスの回答はつぎのようなものであった。「質料的個物をわれわれの知性は、直接・第一義的には認識することができない。[中略]けれども間接的には、いわば一種の反省によって（質料的）個物を認識することができる」。われわれはこの回答を考察しながら、つぎのような諸点を指摘した。まず、トマスはここで、個物をはっきりと「質料的個物」と限定して、その認識可能性を問っている。つまりこれは、トマスが質料と形相との複合体(可

感的個物)とは異なる仕方で在る個物をも別に考えているということである。「これ」として指で指し示されうる質料的個物はもちろん個物であるが、すべて個物は質料的個物であるとは必ずしも言えない。トマスは一方で、質料的個物のいわゆる「個物化の原理」を「指定された質料」とし、他方で、純粋な被造知性(天使)の個物化の原理を種の形相とするわけであるが、その根底に、これら全被造物に一貫する個物化の原理を考えていたと思われる。

つぎに、トマスの回答は、われわれ人間の知性は質料的個物について「直接的に」は認識しえないが、「間接的に」は認識しうるというものであるが、ここで「人間の知性」と言われるとき、トマスは他方で身体を持たない知性ないしは精神をも考えている。いわゆる「天使」がそれである。このような純粋な被造的知性による質料的個物の「直接的な」認識が可能であるとすれば、それは生得的類像によるのでなければならない。しかし、純粋な被造的知性が持つ類像による他者認識の場合、どこまでも、その類像が他者の現実存在へと類同化することによってはじめて直接的な他者認識が成立するという制約がある。天使は、たとえばソクラテスが刑死によってその生涯を閉じるであろうことを生得的にあらかじめ知っていた。しかし、その知り方は間接的なそれであって直接的なそれではない。いわば刑死の現場に立ち会って見ているわけではない。現場に立ち会うという仕方で直接的に見るためには時間の展開に従わなければならない。ソクラテスが生まれ、問答に生涯を費やし、訴追されて刑死する、その都度のできごとないし存在は時間の経過に従って現実化する。天使もこのような時間の展開によって認識対象としての個物の存在が現実化するのを待たねばならないのである。このことは、純粋な知性体である天使は、たしかに時間を超えた存在者であり、全時間を見通すことはできるが、時間と存在とを自ら造り出すことはできないということを意味する。その意味で純粋な被造的知性の生得的類像による認識は他者の存在に依存するが、他者としての質料的個物の存在は変化することによってその全体を完結するから、純粋な被造知性は一挙に、いわば一目で「対面に」それを認識することはできない。

それゆえ、完全な意味で「直接的に」すなわち「全体として」しかも一挙に「対面に」質料的個物を認識しうる知性があるとすれば、この知性が持つ類像は他者の存在に依存するものであってはならず、逆に他者の存在のほうがこの類像に依存するものでなければならない。そしてトマスが「個物のアイデア」或いは「範型としてのアイデア」と呼ぶ、この存在原因としての類像には、複合体の形相の類像のみならず質料のそれも含まれ、この類像を存在原因として現実に質料的個物が存在せしめられる。このことをトマスは〈creatio totius entis〉、或いは〈creatio totius esse〉、そしてまた一般に〈creatio ex nihilo〉と呼ぶ。神が世界を「創造する」*creare*とはそれに「存在を与える」*dare esse*ということである。「全存在」*totum ens*とは、質料と形相との複合体全体のことであり、これをこのようなものとして存在せしめるその存在（「全存在」*totum esse*）は、複合体の質料に対してのみならず形相に対しても「形相的な」関係に立つ。質料的個物の存在は、これに即して見れば、時間の展開に従ってその都度現実化するが、その個物を創造する知性から見れば、個物の全存在は完結したのものとして、つまりその存在の始めから終わりまで一挙に現実態にあるものとして見られている。一言でいえば、これは、われわれが見るがゆえに個物は存在するのではなく、個物が存在するがゆえにわれわれはそれを見る、といったような事態とはまったく逆に、個物が存在するがゆえに神はそれを見るのではなくて、神が見るがゆえに個物は存在するというにほかならない。われわれを含めて個物の総体としての世界のがわから言えば、われわれと世界の存在は「与えられた存在」或いは「贈与された存在」*esse datum*であるということである。われわれが存在し生きているとは、存在せしめられて存在しているということ、生かされて生きているということである。トマスによれば、「気づいたときには、私はすでに存在し生きていた」という言い方にも、そのことが暗示されているということになるであろう。

われわれ人間の知性が質料的個物を「直接的に」、すなわちそれを「全体として」しかも「対面に」認識することはできず、間接的にしか認識できないのは、そ

れが個物の形相を抽象することによる、言い換えれば、個物の質料を捨象することによるからである。「抽象する」とはその裏面に必然的に「捨象する」という意味ないしは機能を含むのである。天使の知性は質料的個物を直接的に、すなわちそれを全体としてしかも対面に認識することができる。それは抽象という仕方によるのではなく、形相の類像のみならず質料の類像をも含む生得的類像による認識だからである。しかし、天使でもまだ完全な意味では質料的個物を直接的に認識することはできない。なぜなら、天使は個物を全体としてしかも対面に認識できるが、しかし一挙に<sup>・</sup>対面に<sup>・</sup>という仕方ではないからである。それがなぜ一挙に対面に個物を認識できないかといえ、結局、それが自己と他者の存在を産出する原因ではないからである。完全な意味で質料的個物を直接的に、つまりそれを全体としてしかも一挙に対面に認識できるのは神のみである。なぜなら、神のみが自己と他者の存在原因だからである。知性が純粹なものであればあるほど、言い換えれば、知性が質料から純粹になればなるほど、それは質料的個物を直接的に認識できなくなるのではない。むしろ逆である。われわれは本章冒頭でつぎのような通念に触れて議論を開始した。すなわち、「個物は感覚によって、普遍は知性ないしは精神によって捉えられる。逆にいえば、個物は知性ないしは精神によっては捉えられず、普遍は感覚によっては捉えられない」という通念である。しかしいまやこのような通念が、少なくともトマスの思想にそのまま妥当するものでないことは明らかであろう。

われわれが探究している問題は「個物とは何か」という問題である。そしてその問題を、個物を個物として知るとはどういうことか、そもそも個物を個物として知ることが可能なのか、もし可能だとすればそれはいかにしてか、或いはもし不可能だとすればそれはなぜなのか、といったような問いのかたちで検討してきた。トマスのイデア論を検討することによってさらに個物の問題を考えてみよう。

## II 個物のアイデア

### 1 アリストテレスにおける神と世界

十二世紀から十三世紀にかけて、ラテン・キリスト教圏の思想界は一大事件とっていいような事態に直面する。プラトニズム（新プラトン主義）は東方ギリシア教父たちを通して西方ラテン教父たちにも知られ、アウグスティヌスや擬ディオニシウスなどを通してキリスト教化されながら伝承されてきていたが、アリストテレスの哲学に関しては、ポエティウスによる論理的著作のラテン語訳等によってその一部が知られているだけであった。おそらくプラトニズムの弱点と言ってもいいであろう自然界に関する詳細な観察・記述を含むアリストテレス哲学は、むしろ早く東方アラビア世界に迎えられ、その地で翻訳・注解がなされていた。その後、十二世紀にアリストテレスの著作のアラビア語訳やギリシア語原典からラテン語への翻訳が精力的に行われ、ラテン・キリスト教圏にアリストテレス哲学の全貌が知られるようになる。それは、人間の理性がキリスト教における啓示および信仰とは無関係に到達しえた哲学体系として、一つの極致と思われ、キリスト教圏の思想界に衝撃を与えずはおかなかった。十三世紀の作家たちが「使徒」Apostolusといえぱパウロのことを、また「注解者」Commentatorといえぱアラビア人で、アリストテレスの著作の注解者であるアヴェロエス（イブン・ルシュド）のことを指していたように、「哲学者」Philosophusといえぱとくにアリストテレスのことを意味していたほどである。たとえばトマスの著作のなかでも普通名詞であるはずの「哲学者」という言葉がほとんど固有名詞のように使われている。

このことのゆえに、中世哲学、とりわけトマスの哲学は一見ほとんどアリストテレス哲学のことと見なされかねない側面があったことは事実である。しかし、外見はそう見えるにしても、内実はまったく違っていた。トマスを含めて中世の思想家たちはほとんどすべて、アリストテレス哲学にどのように対処すべきか苦慮し、批判的に検討を加えたうえで、それなりの対応をとったと言っ



ていいであろう。

アリストテレス哲学は、それまでにキリスト教神学の伝統となっていたアウグスティヌスの教説と重大な点で相容れないと思われる思想を含んでいた。繰り返しアリストテレスの著作に対する禁令が発せられたが、効果はなかった。自然世界に関する膨大な記述から、この自然世界を動かす神についての記述までを含むアリストテレスの体系は、もはやたんに異教の哲学として無視すればそれですむというようなものではなかった。ラテン・キリスト教圏はアリストテレス哲学に対する態度決定を迫られたといつてよい。

十三世紀ヨーロッパ世界の文化の中心地であったパリ大学で、アリストテレス哲学に対する三様の対応があった。フランシスコ会を代表するボナヴェントゥラとドミニコ会を代表するトマス・アキナス、そしてラテン・アヴェロエス派（昨今は、「ラディカル・アリストテリズム」と称されたりしている）、すなわちアヴェロエスをアリストテレス解釈の権威と仰ぎ、その解釈に従うラテン世界の急進的なアリストテレス主義者たちを代表するブラバンのシゲルス、これらの人々の対応である。

では、具体的にアリストテレス哲学のどのような思想がとくに問題となったのか、またそれに対してこれらの思想家たちはどのように対処したのか、見てみよう。上に述べたように、そもそもアリストテレスの師プラトンの思想は、ギリシア教父たちを通してラテン・キリスト教圏にも伝承されていた。プラトンの『ティマイオス』は最も広く流布していたものであるが、その中でプラトンは、「デーミウールゴス」という神が「イデア」を眺めながらこの世界（宇宙）を造ったと主張する。神によるこの世界の「無からの創造」*creatio ex nihilo*という思想はないにせよ、ともかくもプラトンは神をこの世界の「制作者」と考えていた。しかるにアリストテレスは、『ティマイオス』の宇宙創生論をたんなる神話（ミュートス）として拒否し、この自然世界を、文字通り「自ずから然ある世界」、つまりそれ自体で自立する世界とみなし、神によるこの世界の産出という思想そのものを批判した。アリストテレス哲学においても神は重要な位置を占める、と



いうよりむしろ、それはあらゆる探究の究極目的とされるのであるが、それゆえにまた、神を可能なかぎり探究しようとしたキリスト教中世の思想家たちにとって異教のアリストテレス哲学は大きな関心をもって慎重に対応せざるをえない体系だったのであるが、そのアリストテレスの神は、この世界を、いわば愛されるものが愛するものを動かすかのように動かす、すなわち、ちょうど片想いの男女の間においてそうであるように、この世界は神を愛するものとして神によって動かされるが、それにもかかわらず、愛されるほうの神とはといえば、この世界には一瞥もくれず超然としている。アリストテレスの神はプラトンのそれとは違って、世界を造る神ではなく、また自然世界は神によって造られたものではない。その意味で、この世界はそれ自体で自立したものであって、始めも終わりもなく永遠である。このような世界の根底に、すべてはそこから生まれそこへと還るがそれ自体は不生不滅であるような、「第一質料」*materia prima*とでもいうべきものが考えられる。アリストテレスのこの世界永遠論は、キリスト教におけるこの世界の「無からの創造」という思想と相容れないもののように見える。なぜなら、この世界は無から造られたものであるとすれば、少なくともその造られた始めを持つはずであり、また、この世界には終末があるとするキリスト教の思想からしても、この世界が永遠から永遠にわたって存続する、つまり始めも終わりももたないといったようなことは認めがたいだろうからである。ところが、中世のキリスト教思想家たちのそれに関する対応は一樣ではなかった。

36 じつにあの古くから、いまなお、またつねに永遠に問い求められており、またつねに難問に逢着するところの「存在とは何か」という問いは、結局「実体とは何か」という問いに帰着する。われわれもまた、このように存在するもの、すなわち実体について、その何であるかを、もっとも主として、第一に、いな、いわばひたすらこれのみを、研究すべきである。——アリストテレスが『形而上学』(*Met.*, 1028b2-7) でこのように言ったとき、その探究は究極的には神を目指していたはずである。アリストテレスの形而上学は神学を頂点とする。

37 *Met.*, 1072b3: κινεῖ ὡς ἐρώμενον.

## 2 プラトンおよびアリストテレスに対するボナヴェントゥラとトマスの対応

パリ大学人文学部のラテン・アヴェロエス派は、理性（哲学）と信仰（宗教）とを区別し、理性の立場において考えるかぎりでは、アリストテレスに従ってこの世界の永遠性を真理として認めるが、信仰の立場において考えるかぎりでは、「無からの創造」という思想を受け容れて、世界には時間的な始まりがあったということ、つまり世界が永遠から存在したのではないということを経験として承認する。いわゆる「二重真理説」であるが、これに対してはボナヴェントゥラもトマスも、いわば共同戦線を組んで激しく論難した。トマスは、もしかかれらの言うとおりでであるとすれば、「同じ一つのものが真でもあれば偽でもあるというおかしいことになる」と<sup>38</sup>と言って批判する。理性と信仰との間に矛盾があるはずはない、真理は一つでなければならないというのである。

しかし、ラテン・アヴェロエス派に対して共同戦線を組んだボナヴェントゥラとトマスも、アリストテレスの世界永遠論そのものへの対応という点に関しては、互いに明確に異なる態度をとった。アウグスティヌスがストア派の永劫回帰説を取り上げてその世界永遠論を批判した<sup>39</sup>ように、アウグスティヌスの伝統に従うボナヴェントゥラは、アリストテレスの世界永遠論を断固として拒否する。それは、たんにキリスト教の信仰に反するというのみではなく、理性の立場からみても論理的矛盾を含むものであって認めがたい。たとえばボナヴェントゥラはつぎのように論じる。無限の系列を通過することは不可能である。それゆえ、もし時間が始めも終わりも持たないならば世界は今日に到達しなかったはずである。しかるに、世界が今日に到達していることは明らかであるから、時間（世界）は始まりをもち永遠（無限）ではない。<sup>40</sup>

ボナヴェントゥラによれば、アリストテレスが世界永遠論という誤謬に陥っ

38 *De aeternitate mundi*.

39 *De civitate dei*, XII, 14.

40 *Commentarii in quattuor libros sententiarum*, II, 1, 1, 2. ここでボナヴェントゥラは「世界は永遠から産出されたか、それとも時間によって産出されたか」An mundus ab aeterno, vel ex tempore productus sit と問う。その〔反対異論 I - VI〕参照。なお、ボナヴェントゥラの議論に関する詳細な検討については、拙論「十三世紀西欧における異文化接触 (I) (II) — 『世界永遠論』をめぐる一」(『神戸外大論叢』第44巻第4号および第44巻第7号, 1993年) 参照。

たのは、結局のところ、神によるこの世界の「無からの創造」*creatio ex nihilo*ということをかれが知らなかったことに起因するという。すでに述べたように、アリストテレスの体系における神と世界との関係は、「動かすもの」と「動かされるもの」とのそれであって「造るもの」と「造られるもの」とのそれではない。「造るもの」ではないアリストテレスの神には、「造るもの」としてのプラトンの神が世界を造るさいに、それを眺めながら造ると言われた「イデア」すなわち「範型」*exemplar*といったようなものは不要であろう。アリストテレスの神は、この世界に関するイデアを持たない。アリストテレスがプラトンの「イデア」という思想を否定したのはアリストテレスの神観からの必然的な帰結であった。この世界が造られたのではないとすれば、それが永遠から存在したと考えられるのも当然のことであろう。ボナヴェントゥラは、創造論を知らず、イデア論を拒否したアリストテレスを「暗闇の頭領」*princeps tenebrae*とさえ呼ぶ<sup>41</sup>。

それに対してトマスは、微妙で困難な立場を自ら選んだと言えるであろう。すなわち、「カトリックの信仰によれば、この世界には時間的な始まりがあったということは明らかである」と認めながら、しかしそれは理性(哲学)的には論証されうる(*demonstrabile*)ことではないというのである。むしろトマスは「或るものが神によって造られ、しかも時間的な始まりをもたないと考えることには何の矛盾もない」とさえ言う。トマスはこの主張を補強するために、やや強引とも思われないことはないが、アンセルムスの『モノロギオン』とアウグスティヌスの『神国論』から引用する。自らの主張がアウグスティヌス的な伝統からも外れたものではないと言いたいのである<sup>42</sup>。トマスはアリストテレスの思想を大幅に取り込もうとするが、しかし、それはアリストテレスを権威としてそれに盲従するということでは決してない。アリストテレス哲学に対してトマスは、理性を基準として批判的検討を加えたうえで取り込んでいることに注意しなければならない。

41 *Collationes in hexaemeron.*

42 Cf., *De aeternitate mundi.*

ラテン・アヴェロエス派においてのように、この世界が永遠であるということは理性の立場から積極的に真理として承認されるというのではなく、ボナヴェントゥラにおいてのように、それは信仰の立場からのみならず理性の立場からも誤謬として否認されるというのではなく、この世界が永遠であるか否か、いずれとも論理的には知られるものではないというのがトマスの立場である。カントの立場に通じるものと言ってよいであろう。当然、ボナヴェントゥラ派とトマス派との間にも議論の応酬があった。ボナヴェントゥラのつぎの言葉は、ラテン・アヴェロエス派に対してはもちろんのこと、トマス派に対しても向けられて書かれたものである。同じキリスト教を信じる者でありながら、しかも純粋に哲学という観点からしても、異教の哲学者アリストテレスの誤謬を見抜けないでいる（とボナヴェントゥラには思われた）同胞に対する悲憤の情が込められている。

すべてのものが無から産出されたと措定しながら、世界が永遠である、或いは世界が永遠から産出されたと措定することは、まったく真理と理性に反することである。[中略] そのようなことはあまりに理性に反することなので、哲学者の中でどんなに理解力の少ない者でも、そのようなことを措定しえたとは私にはとても信じられない。<sup>43</sup>

いずれにしても、二千年以上に及ぶ西洋思想史の流れの中で見れば、アリストテレス事件と言ってもいいような状況に直面した西洋中世において、信仰と理性との間の、あるいは宗教と哲学との間ののびきならない緊張関係の中で、両者の関係をどのようにみるか、その三類型が鮮明に現れたのである。哲学とは何か、それが宗教との関係の中で改めてラディカルに問われざるをえなかったし、また逆に、宗教とは何か、それが哲学との関係の中で徹底的に問われることになった。理性とはどのような能力であり、その権能はどのようなものか。

---

43 註40に掲載された箇所結論部分を参照。

信仰とはいったい何か。人間という有限者は、神という無限者を探究しようと欲したが、しかしそのようなことは果たしてそもそも可能なことなのか。これは越権行為ではなからうか。たとえ可能だとしても、それはどのような仕方によって、またどこまでなのか。探究すればするほど、語れば語るほどむしろ神は遠ざかるかのようにさえ思われてくる。「沈黙」Schweigenの意味がこのときほど深く自覚された時代はなかったに違いない。語りえないことについては黙さねばならない。トマスは膨大な『神学大全』を書いたが、いったい私がやってきたことは何だったのか、もう筆はとれないと言ったという<sup>44</sup>。神の探究者たちは、探究すればするほど己の有限性を、いやほとんど「無」と言っていような卑小性をいよいよ痛感させられることになったにちがいない。おそらくこの時代ほど人間の有限性が強く自覚された時代は他にはないであろう。現在に至るまで日本の哲学・哲学者がおそらくかつて一度も直面したことがない状況を西洋哲学は経ているのである<sup>45</sup>。

ところで、世界永遠論についてのボナヴェントウラのアリストテレス批判からも窺われるように、アリストテレスの世界永遠論が問題視されたのは、キリスト教の「創造論」との関係においてであったが、この「創造論」は「イデア論」と深い関わりをもっている。アリストテレスはプラトンのイデア論をも批判した。イデア論によれば、この世界の個物は、その「原型」としてのイデアを分有することによって個物として存在しているが、イデア自体はそれら個物から「離存する」χωρῖς εἶναιものとされた。アリストテレスはこのようなイデアという思想を奇妙な理解しがたいものとして批判する。それにもかかわらず、「原型」としてのイデアという思想自体は、アレクサンドリアのフィロン、ストア派のクレアンテス、マリウス・ウィクトリヌスなどを通してキリスト教圏に伝承され、アウグスティヌスに及んだ。アウグスティヌスはプラトンに言及しつつ、「イデアは神の知性のうちに包含される<sup>46</sup>」と言う。プラトンの『ティマイオス』では、

44 前掲書、世界の名著『トマス・アキナス』二〇-二一頁。

45 拙論「中世における哲学という概念と名前」(『大谷大学真宗総合研究所紀要』14、1996年)

46 *Quaestiones* 83.

アイデアの所在は明確ではなかったが、アウグスティヌスはこのようにその所在をはっきりと「神の知性」*intelligentia divina*とするのである。そしてこのアイデアをもとにして、神は万物を創造するとされる。

中世の思想家たちは、アウグスティヌスのこのアイデア論を詳細に展開する。プラトニズム（新プラトン主義）の伝統を受け継ぐキリスト教の思想家アウグスティヌスを師父と仰ぐボナヴェントゥラが、アウグスティヌスのアイデア論を基にしてそれを詳細に展開したであろうことは容易に推察もつくが、じつは、アイデア論の批判者アリストテレスを大幅に取り込んだトマスも、一見奇妙に思われるかもしれないが、詳細なアイデア論を展開しているのである。トマスは中世を代表するアイデア論者でもある。

上に述べたように、ボナヴェントゥラは、アイデア論を拒否したアリストテレスは結局、神がアイデアに基づいてこの世界を創造し摂理することを否定するという大きな誤謬に陥ったと見る。アウグスティヌスのアイデア論を継承しつつ、ボナヴェントゥラは、神による世界の創造と個物の摂理の根源としてアイデア論を提示する。他方、トマスのアイデア論に関する立場はつぎの言葉に要約されている。これは同時に、プラトン、アリストテレスに対してトマスがどのように対応したかを具体的に示す恰好の例でもある。

神は諸事物を、自分の外に存在するアイデアによって知性認識するのではない。その意味でアリストテレスも、アイデアについてのプラトンの意見を、プラトンがそれを知性の中に措定せずに、それ自体独立に存在すると主張したかぎりにおいて否認しているのである。<sup>47</sup>

アリストテレスは、プラトンがアイデアをこの世界の個物から「離存する」ものと考えたとして批判したが、このアリストテレスの批判に従って、トマスもアイデアの独立離存性を否定する。その意味でプラトンのアイデア論をトマスもた

---

47 ST, I, q.15, a.1, ad1.

しかにここで批判しているのである。しかし、他方でトマスは、アイデアがそれ自体で独立離存するというのではなくて、知性のなかに存在することを認める。ただしこの「知性」とは人間の知性ではなくて、神の知性のことである。これはまさに、アウグスティヌスの「神の知性の中にあるアイデア」という思想を受け継ぐものである。この意味でトマスは、アリストテレスのようにアイデアの思想を全面的に否定するのではなく、キリスト教思想の内にはいわば「止揚」する。アウグスティヌス的伝統のもとで、アリストテレスとプラトンとがともにそれぞれ位置を与えられ、生かされる。キリスト教思想の伝統のもとに、プラトンとアリストテレスというギリシアの二大哲学者の立場が見事に止揚され、総合されるのである。しかもトマスは、「神の知性の中にあるアイデア」という思想を詳細に展開した。トマスは、神の知性の中には普遍に関するアイデアのみならず個物に関するそれもあると言い、さらに、非有のアイデア (idea non entis)、すなわち「かつて存在したことはなく、いまも存在せず、これからも存在しないだろう」が、存在可能なもののアイデアもあると言う。もし神が意思すれば、この現実の世界以外の世界を造ることも可能であったというのである。この世界は考えられうる世界(「可能的世界」possibilia)の中の一つにすぎない。後世、ライプニッツにこれと類似の思想が現れるが、ライプニッツとは違ってトマスは、この世界はそれなりの完全性をもつにしても、可能的世界の中で最完全なそれとは言えないという。神はその自由意思によって、無数の可能的世界の中からこの世界を選択し創造したのである。<sup>48</sup>

### 3 個物のアイデア

プラトン・アウグスティヌス主義者と自認するボナヴェントゥラは、アリストテレスがプラトンのアイデア論を批判しようとした、まさにその理由によってアリストテレスを「暗闇の首領」princeps tenebraeとさえ呼んで激しく批判した。<sup>49</sup>そのボナヴェントゥラの思想の中でアイデア論が重要な要石を占めているこ

48 前掲拙論「トマスにおける発出と創造—非有のアイデアと創造—」参照。

49 註41参照。

とは当然のこととしても、アリストテレスの信奉者であるはずのトマス思想の中で、アリストテレスが批判したイデア論といったようなものが重要な位置を占め詳細に展開されていることは、それ自体奇異な感じを与えることかもしれない。しかし話はそれほど簡単ではない。たしかにトマスはアリストテレス哲学からその術語（たとえば「質料—形相」「可能態—現実態」など）のみならずその思想内容（たとえば「存在の多義性」、「純粹現実態としての神」など）をもほとんど取り込んでおり、一見するとトマスは完全なアリストテレス主義者、反プラトン主義者のように見える。しかし実際にはトマスはイデア論者でもあり、その意味でプラトン主義者でもある。というより、そもそもトマスはアリストテレスの思想とプラトンのそれとを相容れないものとは見ていないのである。トマスはキリスト教思想、とりわけ創造論という思想のもとに、ギリシアの二人の哲学者の思想を総合したと言える。たんに二人の思想を、都合のよいものだけを無原則に取り出して折衷したというのではない。トマスはアリストテレスに対しても、プラトンに対しても批判的な姿勢を堅持しつつ「創造論」というキリスト教思想のもとに両者を継承し、そして総合したのである。トマスのイデア論は、ギリシアのその二人の哲学者に対してトマスがどのように対応したかを示す典型的な事例を提供する。つぎの引用文は、トマスが『神学大全』第I部、第15問、第3項の異論回答4で、上の引用文の内容よりさらに踏み込んで、プラトンのイデア観を批判的に継承しつつ自らのイデア観を述べたものとして、きわめて興味深い内容を含んでいる。

個物 (individua) は、プラトンによれば、種 (species) のイデアとは別のイデアを持たなかった。その理由は、一つには、個別的なもの (singularia) は質料によって個物化されるが、この質料をかれは、或る人々によれば、創造されないものであり、イデアと共同する (創造の) 原因であると考えたからであり、もう一つには、自然の意図は種のうちに存し、自然が個別

50 註47参照。



者 (particularia) を産出するのは、ただその個別者において種が保存されるためにすぎないと考えたからである。しかし神の摂理 (providentia) は、たんに種にまで及ぶのみならず、個別的なものにまで及ぶ。

これはトマスが、「神が認識するすべてのものについてのアイデアが在るか」という問題を問い、「個物のアイデア」などといったものはないという見解を反駁しようとして述べた文章である。上に見たように、トマスは「アイデア」という思想自体を否定しているのではなく、むしろそれを継承しているのであるが、ただ、プラトンのアイデア論には不十分な点があったと言いたいのである。つまり、プラトンのアイデア論の中では、たとえば「人間」、「馬」などといったような「種のアイデア」は認められたが、たとえば「ソクラテス」「プラトン」といったような「個物のアイデア」は認められなかった——これは問題であるというわけである。プラトンに端を発したアイデア論はキリスト教化されて「個物のアイデア」論にまで展開する。プラトン自身のアイデア論の中に「個物のアイデア」という観点はなかったと言えるかどうか、問題が残るが、またそもそもトマスのそれを含めて中世アイデア論においてはプラトンの本来の意図とは全く異なる方向へアイデア論が転用されたという異論があるかもしれないが、ここで大事なことは、トマスのプラトン解釈が正しいかどうかということではなくて、かれが「種のアイデア」と呼ぶような普遍的なもののアイデアのみならず、個物のアイデアも在ると言おうとしているということである。その理由は、「神の摂理は個別的なものにも及ぶ」からというものである。神は個物を摂理する (*Summa Theologiae*, I, q.22, a.2) だけではない。神は個物を認識し (*Ibid.*, I, q.14, a.11)、また創造し (*Ibid.*, I, q.45, a.4)、そして救済に関わる。すべては個物 (individuum, singulare、particulare) に関わるのである。おそらくトマスほど個物の価値といったようなものに徹頭徹尾こだわった思想家は稀であろう。とりわけトマスの創造論は

51 プロティノスも「個物にアイデアがあるかどうか」(*Enneades*, V 7) を問うたが、結局、その解答は曖昧なままにとどまっているように思われる。

個物論にとって重要な意味をもつ。なぜなら、神は個物のアイデアを持つだけで、それを創造しないこともありえ、創造しなければ個物の摂理や救済ということもなかったはずだからである。

ところで、「個物は種のアイデアとは別のアイデアを持たなかった」とは、たとえば「人間」という種概念ないしは普遍概念に対応するアイデアは神のうちに在るが、その「人間」の一つ（ひとり）としての「ソクラテス」という個物に対応する独自のアイデアは神のうちにはないということである。これは、トマスによれば、個物が普遍概念に包摂されて個物性を失う方向性をもった見方だということになるだろう。それは「述語化（普遍化）」prädikativierenの方向へ傾斜した見方ということになるだろう。逆に言えば、トマス自身は個物こそ実在性をもつものとみなし、普遍を個物のうちに内在化させる、あるいは普遍を個物のうちに受肉化させる方向を目指す、つまり「主語化（個物化）」subjektivierenの方向を目指すことを示唆しているのである。そしてトマスは、プラトンがたとえば「ソクラテス」という個物のアイデアを認めなかった理由の一つを、「個別的なもの（singularia）は質料によって個物化されるが、この質料をプラトンは、創造されないものであり、アイデアと共同する（創造の）原因であると考えた」という点に求めている。これはプラトンの例の、『ティマイオス』における宇宙創生論を念頭に置いて言われた言葉である。プラトンによれば、「デーミウールゴス（制作者）」という神が「アイデア」を眺めながら、「コーラー（場所）」を形づけることによってこの宇宙を産出したというのであった。たとえば、ちょうど建築家が設計図を眺めながら、素材を形づけることによってこの家を制作するように、というのである。

プラトンのアイデアとコーラーとは、アリストテレスにおいてそれぞれエイドス（εἶδος）とヒュレー（ὕλη）という概念に換骨奪胎される。そして〈εἶδος〉と〈ὕλη〉とはラテン語世界でそれぞれ〈forma・species〉と〈materia〉と訳される。上の引用文中でトマスが「（創造されない）質料」materia (increated) と言っているのは、プラトンが「コーラー」と呼んだものに当たる。トマスは、一応「或る人々によれば（或る人々が言うように）」ut quidam dicuntと断っているが、プ

プラトンの宇宙創生論では、デーミウールゴスがアイデアを眺めながらコーラーに形を与えるというとき、コーラーの存在は形を与えられるものとしてすでに前提されている、つまり、コーラー自体（質料自体）もデーミウールゴスが造るというのではないと解している。プラトンにおいてはこの宇宙はアイデアという原因とコーラーという原因との共同によって造られたものと考えられていたという意味で、トマスは、コーラーすなわち質料を「共同-原因」con-causaと呼んでいるのである。ここでプラトンに言及しながらトマス自身が言いたいことは何かといえば、神がこの宇宙を創造するという場合、それは何の前提条件もない、無前提のはたらきであるということ、つまり「無からの創造」であり、したがって、質料も無から創造されたものであるということである。要するに、この宇宙の存在原因としては神以外には何もないと言いたいのである。ここでトマスも質料的個物を個物化する原理はたしかに質料であることを認めているが、しかしその質料自体をも神が創造してこの質料的個物を個物として存在せしめているというのである。質料的個物の形相も質料も、いわばまるごと創造されたということである。トマスはこのことを「全存在」totum ens vel totum esseの創造<sup>52</sup>と呼ぶ。質料は、質料的個物にとって欠くことのできない構成要素として重要な意味をもっている。たとえば「ソクラテス」という固有名詞で指示される個物の構成要素である質料と形相、つまり身体と魂のいずれもが「ソクラテス」のソクラテスたる所以を形成している。もちろん身体（質料）だけがソクラテスのソクラテスたる所以ではないが、魂（形相）だけでもソクラテスのソクラテスたる所以にはならないのである。ソクラテスは身体と魂の複合体として、つまり、まるごとの個物としてこの世に生を享け、生き、そして去っていったのである。個物にとって無用な付加物、無くてよい属性などといったようなものは何一つないのである。

ところでトマスは、プラトンが、たとえば「ソクラテス」という個物のアイデアを認めなかったもう一つの理由として、「自然の意図は種のうちに存し、自

---

52 ST, I, q.45, a.1, c.

然が個別者を産出するのは、ただその個別者において種が保存されるためにすぎないと考えたからである」ということを指摘している。これは、現代の、個は遺伝子が種の保存のために利用する手段にすぎないという一つの見方を想起させるようなものであるが、トマスはこのような、個物を種の方向に解消させるような見解に対して真っ向から批判を加えるわけである。個物は個物として、他の何ものにも還元されることができない絶対的な、独自の存在・意味を持つものと見られるのである。トマスのこのような個物観を支えているのが「個物のアイデア」という思想であり、そして結局は「創造論」という思想なのである。

『神学大全』より早く書かれた『真理論』では、より詳細なアイデア論が展開されている。その第三問第八項では、「個物は神においてアイデアを持つか」*Utrum singularia habeant ideam in deo*という問題が問われる。ここでの議論の内容も『神学大全』でのそれとほとんど同じといってよい。プラトンがなぜ個物のアイデアを認めなかったのか、その理由として上に挙げられた二つのそれが、そしてその二つのみがここでも挙げられているし、また、それに対して、神の摂理は個物にまで及ぶものであるから個物のアイデアがなければならないというトマスの主張もまったく同じである。ただ、両著作のこの問題に関する議論には一つだけ違いがある。

『真理論』に見られるアリストテレス（『動物発生論』V,1）への言及が『神学大全』からは省かれることになったという点である。『真理論』におけるアリストテレスへの言及はどのような文脈の中で、またどのような意味でなされているかといえば、プラトンが個物のアイデアを認めなかった理由は、自然の意図は個物にはなく種の保存にあると考えたからであるが、アリストテレスも同じように種ないしは形相に重点をおいて自然的事物を見ている、つまり普遍者のほうに力点を置いているために個物のアイデアを認めることはできなかったというのである。トマスがプラトンに対してのみならず、アリストテレスに対しても批判的な態度で臨んでいる典型的な事例である。トマスから見れば、プラトンのみならず、そのアイデア論を批判して個物主義者たろうとしたアリストテレスで

さえ、依然として個物やその個物の重要な構成要素である質料ではなくて種や形相に重点を置いて事物を見ているのであり、個物主義者になりきっていないのである。トマスは、アリストテレスでさえプラトンからそれほど離れたわけではないと見ているのである。トマスは、アリストテレスを含めて一般にギリシアの哲学者たちにおいては、個物が真の意味で問題にされることはなかったと考えていたように思われる。それはなぜかといえば、かれらの関心事は「学」ἐπιστήμηにあり、「学」は普遍的・必然的なものに関わり、個物や偶然的なものは学の対象にはならないと考えられたからである。しかるに創造はまさに個物の全存在に関わるのである。要するに、トマスによれば、ギリシアの哲学者たちは創造、すなわち「無からの創造」ということに思い至らなかったがゆえに、個物を真の意味で個物として問題にすることはなかったし、個物のアイデアといったようなものをかれらが認めることができなかつたのは当然の結果であったということになるであろう。

#### 4 「ペルソナ」persona——自由な行為の主体としての個物

存在するとは個物として存在するということである。区別されつつ関係をもった無限数の個物の総体がこの世界である。しかるにまた、存在するとは働くということである。それゆえ、個物は働くものとして存在する。この世界は、そのような諸個物が相互に映し映される関係、すなわち働きかけ働きかけられる関係において成り立っている。ところで、働きには二種を区別することができる。自然必然的な働きと自由な働きとである。たとえば、熱を持つものは自らが持つその熱を他者に伝える。他者を熱するというこの働きは自然必然的なそれであって、熱することもできればそうしないこともできるといったような働きではない。しかるにこの人間のなす働きは自然必然的なそれではなく自由なそれである。つまり知性に基づいて、なすこともできればなさないこともできるという、選択意思を前提にした働きである。このような「働き」actioを一般に「行為」actioと呼ぶ。個々の人間はそのような、知性に基づく自由意思を持つものであるが

ゆえに、自らの働きの「支配権」dominusをもつとトマスは言う。つぎの引用文は、トマスが、アリストテレスの『カテゴリー論』における個物観に依拠しながらも、さらにそれを超えて個々の人間が他の個物から区別される所以を述べた文章として興味深い。

たとえ普遍的なものとの個的なもの (particulare) はあらゆる類において見出されるにしても、或る特殊な仕方では個物 (individuum) は実体の類において見出される。というのは、実体はそれ自身で(基体であることによって) 個物化されているが、偶有は実体である基体によって個物化されるからである。たとえば、この白はこの基体において在るかぎりでそのように(「この白」と) 言われる。それゆえまた、個的諸実体は他のものに比べて特殊な名称を持つのである。すなわちそれらは、「基体」hypostases、あるいは「第一実体」primae substantiaeと言われる。

しかしさらに、個物はより特殊な、またより完全な仕方では理性的な実体において見出される。これらは自己の働き・活動 (actus) の支配権をもち、たんに他の(非理性的) 実体のように働きを受けるだけでなく、それ自身によって働きをなす。働きは個物においてある。それゆえまた、各々の実体のなかで、「理性的本性を持った個物」singularia rationalis naturaeは或る特殊な名称をもつのである。すなわち「ペルソナ」personaという名称がこれである。それゆえ前に述べられた(ボエティウスによる)「ペルソナ」の定義(「理性的本性をもった個的実体」rationalis naturae individua substantiaという定義)の中に、実体の類における個物を意味するかぎりでは「個的実体」という言葉がおかれたのである。それに、理性的実体における個物を意味するかぎりでは「理性的本性をもった」という言葉が付加<sup>53</sup>されているのである。

この引用文中の前半は、アリストテレスの『カテゴリー論』における議論に基づいている。アリストテレスはそこで「在るもの」*ὄν*を十個の存在範疇(ト

53 ST, I, q.29, a.1.c.

マスはこれを「類」genusと呼んでいる)に分けた。すなわち、「実体」οὐσία、「量」ποσόν、「性質」ποιόν、「関係」πρός τι、「場所」ποῦ、「時間」πότε、「状況」κεῖσθαι、「所有」ἔκκειν、「能動」ποιεῖν、「受動」πάσχεινがそれぞれである。<sup>54</sup>そしてアリストテレスは、「実体とは何か」と問うて、それは「或る特定の基体に関して述べられるのでもなく、或る特定の基体の中にあるものでもないもの、たとえば或る特定の人間または或る特定の馬といったようなもの」であると言<sup>55</sup>う。つまり、それは「これ」と指し示されうる個物であって、これは主語性と基体性ないし独立離存性とを特徴とするというのである。アリストテレスはこのような特徴をもつ個物を「第一実体」πρώται οὐσίαιと呼ぶ。これに対して、「種」εἶδοςや「類」γένοςといった論理的な普遍概念、たとえば「人間」や「動物」を、そしてこれらのみを「第二実体」δεύτεραι οὐσίαιと呼ぶ。

基体の中にないということは、それら両実体に共通している。しかし第二実体は第一実体に述語される。これが両実体の大きな違いである。さまざまな述語のなかで、種と類が、そしてこれらのみが(第二)実体と言われるのは、これらが第一実体(個物)の「何であるか」τό τι ἦν εἶναιを解明するものだからである。第一実体が存在しなければ第二実体も存在しない。一般に、第一実体が存在しないならば、他の何ものかが存在することも不可能である。

アリストテレスのこの議論の背景には、「存在の一義性」を説くエレア派や普遍的なアイデアの真実在性を主張するプラトンに対する批判という意図がある。アリストテレスは、「在るものというのもさまざまに語られる」τό δὲ ὄν λέγεται πολλαχῶςと言って「存在の多義性」を主張し、個物こそ真実在であることを強調するのである。トマスは上の引用文では、第一実体の基体性についてのみ触れ、その主語性については触れていないが、基本的にはアリストテレスの議論を継承する。

ところで、アリストテレスが挙げた十個の範疇(類)すべてにおいて普遍的なものとの個的なものが見出される。たとえば「性質」という範疇では、「白(一

54 *Cat.*, 1b25-27.

55 *Cat.*, 6b-c.



般)」と「この白」とがそれである。しかし個的なもの（個物）が真の意味で見出されるのは「実体」という範疇においてである。なぜなら、たとえば「この白」が「この白」、つまり個的な白として存在するのは「この壁」という、それ自体で個物として存在する実体的個物を「基体」として、これにおいてであるからである。それゆえアリストテレスは個物の中でも、「他を基体として、これにおいて在るものではなくて、他のものが、それを基体としてこれにおいて在るもの」、すなわち個の実体を、そしてこれのみを特別に「第一実体」と呼んだのであった。<sup>56</sup>

以上のことを確認した上で、引き続いてトマスは、アリストテレスが「第一実体」と呼んだ個の実体の中でも理性的な本性をもった個の実体をより完全な個物とみなす。トマスはここで、偶有的個物（たとえば「この白」、非理性的・実体的個物（たとえば「この石」「この桜」「この馬」）、そして理性的・実体的個物（たとえば「この人間」「この天使」）、さらには神という個物といったように、いわば個物の階梯を思い描いている。ただ当面は、引用文の後半で直接的に考えられているのは「この人間」という理性的な実体的個物ではあるが。要するにトマスはここで「自由な行為の主体としてのこの人間」という個物を考えているのである。それが「ペルソナ」と名づけられるというのである。

「ペルソナ」という言葉は、トマスのような西方ラテン語圏のキリスト教の思想家たちにとっては、もともと「三位一体論」と関係をもった言葉であった。東方ギリシア語圏のキリスト教会では、父なる神から子なる神が生まれ、父なる神はこの子なる神を通して聖霊なる神を生むと考えられる。そしてこれら父なる神と子なる神と聖霊なる神とは「実体」*οὐσία* としては一であるが、「基体」*ὑπόστασις* としては三であるとされる。西方ラテン語圏のキリスト教会はその〈*οὐσία*〉を〈*essentia*〉と訳し、〈*ὑπόστασις*〉を〈*persona*〉と訳した。同時に、西方では、父なる神から子なる神が発出し、父なる神と子なる神とから聖霊なる神が発出するといったような、東方の考え方とは微妙に異なる三位一体

56 アリストテレスの『カテゴリー論』についての詳細については、註3に記された『西洋哲学史再構築試論』（渡邊二郎監修、昭和堂、三三二-八六頁、2007年）参照。

論理解が流布することになった。西方のそのような三位一体論の形成に決定的な役割を果たしたのがアウグスティヌスの『三位一体論』*De trinitate*であった。その微妙な相違はいわゆる「フィリオ・クエ問題」と言われるものに関わり、子なる神の役割理解が東方と西方とで微妙に違い、これが今日に至るまで東西両教会の合同を妨げる最大の問題になっている。それはそれとして、西方ラテン語圏のトマスは、父なる神が自己を知性認識することによって子なる神が生まれ、父なる神と子なる神が相互に愛し合うことによって聖霊なる神が生まれる、あるいはその相互愛そのものが聖霊なる神であると考えた。父なる神と子なる神と聖霊なる神とはそれぞれ「ペルソナ」*persona*と呼ばれる。「ペルソナ」には知性認識と愛(意思)という働きが属する。トマスが「この人間」という個物を「ペルソナ」と呼ぶとき、当然、以上のような「三位一体論」理解が前提されている。

もちろん「ペルソナ」*persona*というラテン語自体はもともと「仮面」という意味をもっていた。これは、〈*per-sonare*〉、つまり「〜を通して響く」(仮面を通して声が響く)という意味から派生したとも言われる。舞台上で演者が仮面を付けて或る役割を演じる。ここから「ペルソナ」は役割、性格といったような意味合いを帯びることになる。そして社会ないしは世界という舞台上で生きる個々の人間は日々いわばそれぞれに役割を演じているとも言えるのであり、こうして「ペルソナ」は知性と意思(愛)をもつ自由な働きの主体としての人間を意味することになった。<sup>57</sup>人間が「神の似像」*imago Dei*と言われる所以である。

## 5 歴史的世界

この世界は無数の個物が働きかけ(*agunt*)働きかけられる(*aguntur*)相互限定・作用の世界である。厳密に言えば、自然的個物の各々も働きかけ働きかけられるという関係においてある。たとえば、杉の木はそれぞれが相互作用によってあのような姿に成長するのである。しかしこの種の相互作用は必然的なそれである。つまり、働きかけることも働きかけられることも自由になるといったよ

57 「三位一体論」と「ペルソナ」との関係については、山田晶『アウグスティヌス講話』所収「ペルソナとペルソナ性」(新地書房、八七-一一三頁、1986年)参照。

うな性格のものではない。また、その相互作用は或る種の働きに限定されている。しかるに、人間の働きつまり行為は、為すこともできれば為さないこともできる、また、このように為すこともできれば別様に為すこともできる、その意味で自由な働きである。上の引用文のなかで、「働きを受ける (aguntur) だけではなく、それ自身によって働きをなす (per se agunt)」と言われているが、これは自己の内にその根源をもつ働きについて言及しているのである。たとえば石は太陽に熱せられて熱くなり、その石に触れるものにその熱を伝える。この熱伝導という働きの根源は石ではなくて太陽である。つまりその働きの根源は他者にある。ところが生物になると、働きの根源を自己のうちにもつ。さらに、その根源を自己のうちにもつ働きのなかでも人間の意志的な働きは自由なはたらきであり、これは「行為」と呼ばれる。人間の働きつまり行為は、それを広義にとれば、たんに対人関係で言われるのみならず、対自然・世界との関係でも言われるし、またいわゆる作品の「制作」という意味も含む。その意味で創造的働きでもある。人間は何かを人に為し、何かを人から為される。人間は自然に働きかけ、自然から働きかけられる。人間は作品を作り、作品から作られる。人間はこのように、働きかけ働きかけられるものとして、作り作られるものとして存在している。世界はこのように、諸個物が相互に働きかけ働きかけられる世界として、作り作られる世界として展開する歴史的世界である。

しかるに、働きの根源は「存在」である。存在する (esse) とは働く (agere) ことである。そして、働きは個物に属する。働き方は存在の仕方に従う。——これらはすべてアリストテレス哲学の根本命題である。トマスはこれらの命題をすべて継承し、創造論のもとにその意味を捉え直す。神が世界を創造するとは個物を創造するということである。個物を創造する (creare) とは、個物に「存在を与える」 dare esse ということである。存在を与えられた世界の諸個物は、それぞれの存在の仕方に伴う働きかたに従って、つまり自然的な存在の仕方をもつ個物は自然必然的な働きによって、また知性的・意思的な存在の仕方をもつ個物、すなわち「ペルソナ」は自由な働きによって、相互に働きかけ働きかけられながら、作り作られながら歴史的世界を創造していくのである。

トマスにはアウグスティヌスの『神国論』のような歴史哲学的著作がないために、また、トマスが世界について記述するさいに、アリストテレスの自然学や形而上学における概念、たとえば「質料—形相」、「可能態—現実態」、「実体—偶有」、「四原因」といった概念装置を用いるために、一見すると、トマスの描く世界像はアウグスティヌスにおける歴史的世界像によりも、むしろアリストテレスにおける自然学的世界像にかなり似ているように見える。しかしトマスにおいては、アリストテレス的自然世界そのものが無から創造されたそれとして見られている。この世界とそのうちに在る諸個物とは創造されたもの、つまり存在を与えられて存在するものであり、しかも創造とはいわば「はじめ」にのみ関わる働きではなく、その都度働いている働きであり、その意味で世界はその都度存在を与えられて存在しているものと見られている。いわば水平的な方向へと展開してゆく時間的・自然的世界に、いわば垂直的な方向、つまり永遠のがわから存在が与えられているのである。トマスにおいてもこの世界は「永遠の現在」の現場として、かけがえのない意味をもったものと見られている。自由な行為の主体としての「ペルソナ」は、時間と永遠とが交差する「永遠の現在」の現場としての「いま、ここ」を「舞台」として、それぞれが「役者」として「役割」を果たしながら、歴史的世界を創造してゆくのである。その舞台で展開されてゆくドラマがどのような結末を迎えるか、予断を許さないが。

### Ⅲ トマスにおける靈魂論

#### 1 アリストテレスとトマスにおける靈魂 (anima) 観の相違

十二世紀から十三世紀にかけて西欧にその全貌を現すことになったアリストテレス哲学の世界永遠論に対してパリ大学の思想家たち、とりわけトマスがどのように対応したかを見ながら、その個物の思想について検討してきた。ところで、西欧思想界はアリストテレスをめぐるもうひとつの重大な問題に

直面していた。アリストテレスの註解者として西欧思想界に大きな影響力をもったのがアヴェロエスであったが、そのアヴェロエスのアリストテレス解釈に従うパリ大学人文学部の思想家たち（ラテン・アヴェロエス派）は、アリストテレスの『靈魂論』における「知性論」について、それは「知性単一論」であるという解釈を提示した。すなわち、すべての人間の知性（intellectus : anima intellectiva）は本来「一」であるというのである。アリストテレスは「普遍理性」といったようなものを考えているというわけである。これに対してもトマスは、ボナヴェントゥラとともに徹底的な批判を加えた。この問題を正面から採りあげて論じたトマスの論文が「知性単一論 — アヴェロエス派論駁 —」De unitate intellectus — contra Averoiastas — というタイトルで伝承されてきた文書である。その中でトマスは、もしかれらが主張するように、知性（知的魂 : anima intellectiva）が万人に共通の一なるものであるとすれば、身体をもった個としてのこの私が知性認識するというわれわれの経験的事実を説明することができないのみならず、道徳哲学をも完全に破壊することになるであろうと批判する。なぜなら、責任と義務、賞罰の帰属と多少は、この個人（persona）に課されこの個人に与えられるはずのものだからである。トマスは知的魂も「私」や「あなた」といった個人に属するそれであると言いたいのである。

われわれはアリストテレスの『靈魂論』ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣとトマスの『靈魂論』De animaとを比較対照してその相違を指摘し、そこからトマスの個物観の特徴をさらに確認してみたい。このことによって、上に見られた「ペルソナ」とはどのようなものか、よりいっそう明確になるであろう。

アリストテレスとトマスの『靈魂論』における anima 観の相違を見るために、まず両者における「神と世界との関係」の相違を再確認しておこう。上に（II-1）見たように、アリストテレスは、神と世界との関係を「愛されるものが（愛するものを）動かすように動かす」と表現する。もちろんこれは、直接的には神についての性格規定であり、いわゆる「不動の動者」κινουῦν ἀκίνητονとしての神規定である。アリストテレスはここで、世界がどのようなものか直接的に規定しているのではないが、世界を、愛されるものとしての神に対して「愛

するもの』として見ている。さらに、これも上に見たように、アリストテレスはプラトンの『ティマイオス』における宇宙論を神話として拒否し、宇宙の制作者としての神（デーミウールゴス）を否定した<sup>58</sup>。プラトンの場合、この世界は神によって造られたものとして、その存在根拠を自らのうちにではなく神においてもつと考えられていたと言えるであろう。それに対してアリストテレスの神は、世界を造る神ではない。世界は造られたのではなく、永遠にすでにそれ自体で存在したものである。その神は世界に対していわば超然としている。その神を世界は愛するというのであるから、神と世界との関係は一方的なそれであろう。アリストテレスが神と世界との関係を「愛されるもの」と「愛するもの」とのそれと規定するとき、それはおそらく、いわば片思いの関係とといったようなそれと考えられていたであろう。神は愛されるものではあるが愛するものではない。世界は愛するものではあるが愛されるものではない。世界からは超然として存在している神を、永遠に存在した世界が愛する——神と世界との関係をこのように、いわば無関係の関係として見ることは、世界が独立離存し、それ自身のうちに存在根拠をもち、またそれ自身のうちに愛する力を孕むとアリストテレスが考えていたことを示しているであろう。

アリストテレスの anima 論は、そのような世界に存在する一つのものとしての anima を分析・記述したものと思われる。anima の起源、anima の能力の由来、anima の行末、あるいは、anima はどこからやってきて、どこに在り、どこへ去ってゆくのかといったような問題、そして結局は、私はどこからやってきて、どこに在り、どこへ去ってゆくのかといったような問題は、世界の起源、世界に内在する力の由来、世界の行末の問題がそうであるように、アリストテレスの上のような世界観においては明確なかたちではない。というより、そもそもそのようなことは問題にならなかったと言ってよいであろう。

他方、トマスの場合、世界は無から創造されたものとして、それ自身のうちに存在根拠をもたず、そのはじまりと終わりとをもつと見られている。世界は時間性ないし広義における歴史性を帯びたものとして考えられている。anima

---

58 *Met.*, 1072b3.

は、このような世界に存在するものとして、時間性ないし歴史性を帯びたものとして捉えられていると思われる。言いかえれば、トマスの anima 論は、創造論、摂理論、終末論、救済論というパースペクティヴのなかでなされており、そこではアリストテレスの anima 論では視野に入っていない時間性ないし歴史性を帯びた anima が問題になる。<sup>59</sup>これが第一の相違である。

アリストテレスは、この世界を独立離存するものとみなし、この世界に存在する諸個物はすべて同等に分析・記述するに値するものと考えていた。海に棲息するもの、地に根を張るもの、地を這うもの、四足のもの、直立歩行するもの、空を飛ぶもの、これらはすべて分析・記述に値するものである。卓越したフィールドワーカーでもあったアリストテレスにとって世界は驚くべき出来事、探求すべきものに充ち満ちていた。アリストテレスの anima 論は、かれに先行する人々が人間の anima 以外については語らなかったことを批判して、植物、動物、人間等々、要するに生きているものすべての anima に共通の定義を求め<sup>60</sup>、詳細な感覚論を展開し、<sup>62</sup>その上で人間に特有の anima の部分、すなわち「知的魂」anima intellectiva を論じ、この anima の不可滅性を示唆している。<sup>63</sup>アリストテレスの anima 論は、しかし、感覚一般、知性一般、要するに anima 一般の分析・記述であると思われる。これに対してトマスの場合、創造、摂理、終末、救済という観点から見られるこの世界に存在する anima は、個的な anima と考えられており、その anima 論における分析・記述は個的 anima に関わっていると思われる。なぜなら、創造、摂理、終末、救済は個物に関わるものだからである。これが第二の相違である。

アリストテレスは、魂(ψυχή: anima)と身体(σῶμα: corpus)とは一つであるかどうかということは問題にならないと言う。<sup>64</sup>それは、たとえばこの机の形とその素材とが一つであるかどうかは問題にならないのと同じである。そ

59 Thomas, *De anima*, a.14-21.

60 Aristoteles, *De anima*, 402b3-5.

61 *Ibid.*, 412b5-6: ἐντελεχία ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.

62 *Ibid.*, II, 4f.

63 *Ibid.*, 408b19, 430a21f.

64 *Ibid.*, 412b6.



れらが一つであることは問うまでもなく自明のことだからである。アリストテレスはここで明らかにプラトニズムの心身二元論を拒否しようとしている。自然世界においては「形相」εἶδος、formaと「質料」materia、ὕληはそれぞれ別個に存在するものではない。トマスもアリストテレスのこの〈anima-corporus〉=〈forma-materia〉図式を継承する。しかしトマスにとって、たとえ一方で、animaとcorpusとが一体であることは自明の事実として確認されているとしても、やはりそれは一つの神秘(mysterium)あるいは謎(aenigma)だったのではなからうか。なぜ心身は一体なのか。もちろんこの問いにはトマスはそれなりの解答を与えてもいる。すなわち、人間の知的魂は知性の秩序において最下位のものであり、白紙のようなものであるから、それが認識を完成するためには外界から形象(species)を受容しなければならないが、この形象の受容のために身体が魂と一体にならなければならないという解答である。いわば魂は身体を求め、或る意味で魂は身体によって完成されるわけである。それにもかかわらず、トマスがアリストテレスのように、心身の一体性に対する「なぜ」という問いはもともと問いとして成り立たないものと一蹴するのではなく、立問され解答されるに値するものであると考<sup>65</sup>えていたということは、トマスはたんにプラトニズムの批判者としてのアリストテレスの〈anima-corporus〉=〈forma-materia〉図式を継承しただけというのではなく、corpusがanimaに対してもつ意味、人間が身体をもつことの意味が、アリストテレスとは違ったふうに考えられたということではないだろうか。身体性が人間にとってもっている意味は、プラトニズムの場合とはもちろんのこと、アリストテレスの場合とも違って、思われている以上にトマスにとっては重大なことと受けとめられていたのではなからうか。身体はけっして捨てられるべきものなどではない。またたんに心身の一体性は問うまでもなく自然なこととして、あるいは心身関係の問題はそもそも問題として成立しないものとして放ってしまうのではなく、人間の認識・行為という観点からだけではなく救済という観点からも、心身関係の問題はトマスにとって重大な関心事であったに違いない。救われる、あるいは自由である、

65 Thomas, *De anima*, a.8.

自由になるとは、魂が身体から分離するというのではなくて、この魂が身体をもったまま救われる、自由になるということではなければならない。この魂はこの身体と一緒に、この身体はこの魂とともに救われ、自由になるのでなければならない。創造、摂理、終末、救済は、魂によって生きる身体に、身体をもつ魂に関わっている。これが第三の相違である。

われわれは、以上のように、トマスのanima論におけるanima観の特徴、すなわちanimaには身体性、時間性、個性性ということが深く関わっている<sup>66</sup>ということを確認して、さらにトマスのいうanimaがどのようなものか検討したい。

## 1 トマスにおける身体性の問題

言うまでもなく、トマスの『靈魂論』はアリストテレスの『靈魂論』の多くの基礎命題を継承している<sup>67</sup>。しかし、上に概略確認もしておいたことであるが、トマスの『靈魂論』は、すでにその冒頭(第一項)の問題設定(Problematik)<sup>68</sup>から見てとれるように、アリストテレスのanima論を継承しつつも、anima論の

66 魂が身体性と深い関わりをもつということは、魂自身が質料と形相とから複合されて質料性をもつということではもちろんない。魂自身は質料をもたないことをトマスは明言している。*De anima*, a.6, c.: Cum anima sit quaedam forma per se subsistens, potest esse in ea compositio actus et potentiae, id est esse et quod est, non autem compositio materiae et formae.魂が身体性と深い関わりをもつとは、それ自身は質料性をもたない魂が、身体と結合して「この或る人間」としてある、その事態を意味している。

67 たとえば、つぎのような基礎命題である。*De anima*, 429a27-29: 魂(知性)は諸形相の場所である(εὖ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὄλη ἀλλ' ἢ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχεία ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη)。429b30-430a2: 知性はあたかも何も書き込まれていない書字板である(δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχεία οὐδέν, πρὶν ἂν νοῆ. δεῖ δ' οὕτως ὡσπερ ἐν γραμματεῖῳ ὡ μὴ ἐν ὑπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον)。430a14-15: 知性は或る意味ですべてである(καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα νοεῖν, ὡς ἐξίς τις, οἶον τὸ φῶς)。

68 a.1: Utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid.トマスはアリストテレスの『カテゴリー論』を指摘して、「この或るもの」hoc aliquidということは実体の類における「個物」individuumのことが言われていると解し、この個物には、それが自存し(per se subsistere)うるということと、種と類において完成されたものであるということの二つの性格が属するという。トマスによれば、プラトンは前者の性格のみならず後者のそれも、二つとも魂に認めるという。トマス自身は、魂はたしかに自存しうるものであるが、身体と結合することなしには種と類において完成されないと考える。魂は身体と結合することなしには「この人間」「この私」としては存在しえないのである。anima est hoc aliquid, ut per se potens subsistere; non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis; et similiter est forma et hoc aliquid.

歴史に独自の新たな展望を拓いたものと言ってよいであろう。トマスはまず、「人間の魂は形相でありこの或るものでありうるか」 *Utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid* と問う。トマスが〈anima〉と言うとき、それは「この或るもの」、すなわち個的animaであることがここで明確に指示される。たしかに、アリストテレスの場合も、一般に「個物」ということが中心問題になっているとは言える。パルメニデスの言う〈τὸ ἐόν〉、すなわち「在るもの(一者)」の多元化と世界内在化とがパルメニデス以後のギリシアの哲学者たちの一大関心事であり、「在るものというのも様々に語られる」<sup>69</sup>とか、「真に在るものはこの或るもの(τόδε τι・hoc aliquid)である」<sup>70</sup>とかいう立場を貫こうとするアリストテレスは、たとえば『カテゴリー論』において、この馬とこの人間とを同等の個物と考えようとしており、その姿勢はかれの『靈魂論』や『形而上学』にもあると思われる。それにもかかわらずアリストテレスの関心事は、そのような諸個物一般がもつanima、いわば類(genus)としての魂の分析・記述にあり、さらにそのような諸個物の極点としての人間の魂、いわば種(species)としての魂の分析・記述にあったと思われる。アリストテレスは、類としてのanima、種としてのanimaについては分析・記述したが、個としてのanimaの分析・記述にまでは思い至らなかったと言えるであろう。アリストテレスは真実在を個物としながらも、個物を個物として凝視するのではなく、依然として個物を類ないし種のもとに見ていたと言えるであろう。このことについては、先に「個物のイデア」の章(II-3)で見たように、トマスもすでに見抜いていた。

しかるにトマスのanima論では、徹頭徹尾、明確にこの個物、とりわけ個人としてのこの個物、さらに言えば、「この私の魂」が、『靈魂論』の初項から最終項(第21項)に至るまで問題になっている。「この私の魂」とは、身体をとる前には存在せず、すなわちいつかときの始まりをもち、身体から離れたあとには存在する、すなわち不死であるような「この私の魂」である。上に確認された、

69 *Met.*, 1003a33; *Phys.*, I, 3; *De anima*, 410a13-16.

70 *Cat.*, 1b25-27.

魂の身体性、時間性、個物性とは、「この私の魂」の身体性、時間性、個物性ないしは人格性ということであった。身体をもった個物として、時間的な始まりをもち時間を旅する人格＝自由な主体（ペルソナ）としてのこの私、そのような「私の魂」が問題になっているのである。アリストテレスの *anima* 論にはこのような問題意識ははっきりしたかたちではないのではなかろうか。むしろこのような問題意識は、アリストテレスが批判したプラトニズムのほうにこそあると思われる。たとえば『パイドン』における問題意識がそうであって、トマスの問題意識は、むしろ『パイドン』のそれと重なる点が多いと思われる。それゆえにこそ、つまり、トマスがたんにプラトニズムの批判者・アリストテレスの *anima* 論を踏襲したゆえにというのではなくて、トマスとプラトニズムの問題意識の或る共通性ゆえにこそ、トマスはプラトニズムの *anima* 論（分離魂論・心身二元論）を徹底的に反駁せざるをえなかったと言えるのではなかろうか。たしかにプラトンは『パイドン』のなかで、ソクラテスをして、死は再生であること、身体的生は主体による主体の決断・選択の場であること、生は一種の旅であることなどを語らせている。ところでプラトンは『パイドン』執筆時にはすでにピュタゴラス派との接触を経ている。プラトンの *anima* 論はピュタゴラス派のそれ、すなわち輪廻転生する *anima* という思想を受容していたはずである。だからプラトンは、身体を離れたあとに、つまり死後に *anima* が存続するかどうかと問う前に、身体をとる前に *anima* が存在するかどうかを問うた。<sup>71</sup> 周知のように、プラトンはイデア論を前提とする想起説によって *anima* の先在を論証し、次いで改めて *anima* の不死論証を試みる。<sup>72</sup> しかるに、トマスにとっては身体をとる前の魂の存在は問題にならない。というより、身体をとる前の魂の存在などということは認められない。魂の不死とは、トマスにとっては身体から分離したあとの魂の不死ということである。輪廻思想においては、生とは再生であり、死とは再死である。また死とは再生であり、生とは再死である。

---

71 *Phaed.*, 70A-77A.

72 *Ibid.*, 77Bf.

要するに、輪廻における生死は再生再死、再死再生である。すなわち、その生死は回帰的・反復的、あるいは円環的である。他方トマスにとっては、生とは新生であり、死とはいわば新死である。繰り返すことができない一回性という性格をもった直線的な構造において生死が見られている。一回かぎりの生と一回かぎりの死ということが考えられていると言ってよいだろう。生死の一回性ということに魂の身体性、時間性、個性性ということが深くかかわっているに違いない。トマスが、animaのcorpusに対する関係を、たとえば船乗りの船に対する、あるいは鳥の鳥籠に対するそれとしてではなくて、形相の質料に対するそれとして捉える、つまり、偶然的な関係としてではなくて自然本性的なそれとして捉えられるべきことを強調する裏には、たんにトマスがアリストテレスの形相—質料論に基づいて魂—身体論を展開したからというのではなくて、上のようなトマスの死生観があったと思われる。輪廻の思想のなかでは実質上生死はないのではなかろうか。少なくとも個の生死はないであろう。そこでは身体はいわば仮初めの衣裳のようなものではなかろうか。トマスにとっては、身体は乗り換えられ、乗り捨てられるような船、あるいは着替えのできる服といったようなものではない。むしろ、認識という観点からも行為という観点からも、身体はどうしても必要なものである。身体は、この私の魂の一回性ということに深く関わっているであろう。

## 2 トマスにおける魂の不死論証 (『靈魂論』第14項)

ともに魂の不死論証を意図しながら、一方プラトニズムは身体と魂との一体性を本来的なもののみならず、他方トマスはそれを自然本性的なもののみならず

73 *De anima*, a.1 et 15, etc.

74 輪廻転生の世界とは、その徹底した形式においては同一性の世界、A = Aの世界ではないだろうか。そこには厳密な意味では「新生」、「新死」ということはないのではなかろうか。もし或る人間が鬼に転生したとすれば、その人間はもともと鬼だったのであり、もとの姿を現したにすぎない。拙論Ewige Wiederholung—die Struktur der Zeit der Metempsychose und der Palingenesie—, in: *Wandel zwischen den Welten*, Peter Lang Verlag, 2003および「永遠帰還—輪廻と再生における時間構造—」(『神戸外大論叢』第53巻5号、2002年)参照。

す。トマスのように、人間の魂への身体の深い関係を認めると、プラトニズムやアヴェロイズムの anima 論、すなわち分離魂論においてとは逆に、魂は完全に身体に捕らえられ沈められてしまうほどであり、身体をとる前にはもちろんのこと、身体から分離した後も魂は自存しえないのではないかという疑問が生じてくるであろう。つまり、魂の不死論証をなすには心身二元論のほうが好都合であろう。なぜなら、もともと心身は別のものだという前提から出発するわけだから。しかしこれにはこれで論点先取の誤謬、あるいは循環論法の臭いがある。それはそれとして、トマスももちろん上のような疑問に関しては自覚していた。トマスによれば、魂が身体に対して、形相が質料に対するかのように合一化されているとしても、言いかえれば、魂が身体に存在を与え、存在を与えるというまさにこのことによって魂は身体<sup>75</sup>のいわば最内奥にあるとしても、その魂は、身体といういわば混沌とした海に完全に沈められ没するのではない<sup>76</sup>と言う。〈forma-materia〉図式に基づくトマスの〈anima-corporis〉論に対して上のような疑問が生じるのは、〈forma〉ということばによって、文字通り物的「形」を、あるいはせいぜいのところ動物的な「形相」のみをイメージするからである。これらはたしかに corpus の壊滅と同時に滅びる。しかし、人間の身体に対して forma として関わる anima は、いわば「魂の魂」anima animae とでも言われるべきそれ、すなわち「知的魂」anima intellectiva をその中核としている。これは物的な力や動物的な魂の能力を超越している。なぜなら、知的魂すなわち知性 (intellectus) は、その働きすなわち「知解」intelligere のために、或る特定の器官を必要とするものではないからである。もしそれが特定の身体器官を必要とするものであれば、ちょうど視覚が色を認識することへ限定されているように、或る特定の認識対象へ限定されていることになろうが、これは事実と反する。知性はいっさいの可感的本性からいわば丸裸であり、それゆえにこそいっ

75 *De anima*, a.9, c.: cum materia habet esse actu per formam, quod forma dans esse materiae, ante omnia intelligatur advenire materiae, et *immediatus ceteris sibi innesse*.

76 *Ibid.*, a.2, c.: Cum enim anima humana sit quaedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa, sicut aliae formae materiales, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis.

さいの可感的対象へ開かれている<sup>77</sup>。知性の働きは特定の身体器官を必要としない、その意味で身体を超越した働きである。しかるに、それ自体で存在するものはそれ自体で働きをもつ。人間のanimaのanimaとでも言われるべき知性は、身体に依存することなくそれ自体で働くものである。それゆえそれはそれ自体で存在をもち、身体<sup>78</sup>の壊滅に伴って壊滅するようなものではない。(魂の不死論証)

しかしだからといってトマスは、知的魂が実体的に、場所的に、身体から分離した形相(anima separata)であるとも考えなかった。自存する分離形相とは、トマスの場合、純粋な知性体すなわち天使である。これにはすでにすべての自然的諸形相が充満しており、あたかもそれはすべてを映す鏡のようなものである。天使は身体をもつ必要がない。その意味で天使は身体の前と後とを超越している。これはちょうどプラトニズムにおける輪廻転生する魂の在りかたに相当するだろう。プラトニズムにおける想起説の世界は、トマスにおいては天使の認識論へ継承されていると言ってよいだろう。トマスは人間の魂を分離形相とは考えなかった。それはどうしても身体と結合しなければならない。人間の場合、天使のように種がそのまま個物であるのではなく、その種を完成するために魂が身体と結合しなければならない。身体と結合することによって一なる種に属する多数の個が生じるのである<sup>79</sup>。それが個物としてのこの人間である。そしてトマスは、身体と魂の複合体としての人間は一種の「中間者」mediumであるという<sup>80</sup>。すなわち、その魂は身体に完全に捕らえられ沈められたものでもないが、自存する分離形相でもない。人間は物的秩序という観点からは最上位にあるが、知性的秩序という観点からは最下位にある<sup>81</sup>。人間が物的秩

77 *Ibid.*, a.1, c.: Oportet intellectum possibilem esse denudatum, quantum in se est, ab omnibus sensibilibus formis et naturis; et ita oportet quod non habeat aliquod organum corporeum. Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi.

78 *Ibid.*, a.14, c.; Cf., a.2.

79 *Ibid.*, a.3, c.

80 *Ibid.*, a.1, c.

81 *Ibid.*, a.7, c.



序という観点からは最上位にあるということは、その corpus すなわち身体が、考えられかぎりで最高の構造および機能をもつということであり、知性的秩序という観点からは最下位にあるということは、その知的魂のうちに、天使という純粋な知性体とは逆に、いっさいの自然的諸形相を欠いているということ、すなわちそれはいわば何も書かれていない白紙のようなものであるということである。そのような corpus であればこそ、それに anima が結合されても不思議ではないであろうし、このような anima であればこそ、これに corpus がどうしても必要であったとトマスは言う<sup>82</sup>。

この私はこの身体とこの魂との複合体である。私が複合体であるとは、つまり中間者であるということであり、たんなる corpus でもなければ、たんなる anima でもないということである。私は corpus をもった anima を生き、anima をもった corpus を生きる。私は世界に散在する無数の諸形相を corpus を通して受け取り、知的魂によってそれらを可知的形相にする。corpus は、世界に開かれ、それら諸形相がそれを通して取り込まれるいわば「窓」のようなものであり、知的魂は可知的諸形相がそこに貯えられる「場所」のようなものである。そのような窓がなければその場所ないし部屋は白紙どころか暗室のようなものであるだろう。天使はそのような入口ないし窓をもたないが、それはもともとといっさいの自然的諸形相がその知性のうちに書き込まれているからである。トマスにおける「世界」は重層的・多元的である。

ところで、身体から分離した後(死後)の anima、すなわち知的魂はどうなるのか。それは身体を離れて存続するというのであるから、或る意味で天使と同格のものになるであろう。トマスによれば、それはすべての自然的なものを探究という仕方ですべての自然的なものを探究という仕方ではなくて、上位の諸分離実体からの流入を通して直観的に、突然に、ただし、上位の諸分離実体よりは混雑な仕方、認識するであろうという。さらに知的魂は、自己認識に関しても、自己の本質を見ることによって直接的な直観認識をもつであろうという。これはトマスが、天使に

82 *Ibid.*, a8, c.

認められる自他に関する直観的認識を、分離後の魂にも認めていたことを示しているであろう。分離後の魂の本質は可知的諸実体の類に属し、これらと同じ自存の仕方をもち、これらといわば知的共同体をなすであろうといわれ、天使といわば同格のものになるとトマスが考えていた側面のあることは事実である。<sup>83</sup>しかし他方でトマスは、分離後の魂でさえ完全に天使のようになるのではなく、人間の固有の在り方を失うことはないと見ていた。人間の魂は、或る意味で此岸性、身体性をひきずって、固有名詞をたずさえたままで分離し、身体をもった魂のこの世での自由な認識・行為の軌跡を記して分離するとトマスは考えている。<sup>84</sup>だから、どこに行こうが、どうなろうが、人間が人間であることを、私が私であることをやめることはない。人間が人間以外のものになること、私が私以外のものになることは永遠にないであろう。アリストテレスの靈魂観とは異なるトマスの『靈魂論』におけるanima観の特徴、つまりその身体性、時間性、個物性ということの意味は、上に見た『靈魂論』第14項の「魂の不死論証」以降の諸項（～21項）、すなわち死後の魂について詳論した諸項にこそ明確に示される。生まれ、生き、認識し、行為し、死に、救済される——これらはすべて人間一般に、その意味で他者に属することがらではなくて、個としての私に属する出来事である。この世においてだけではなく、あの世においてさえも、徹頭徹尾、個物が凝視されている。生死一般、認識・行為一般、救済一般などというものはない。

トマスはanimaのcorpusに対する関係をformaのmateriaに対する関係のよなものともみて、たとえば鳥の鳥かごに対するそれのよなものとはみななかった。animaとcorpusの結合は偶然的なものではなくて自然本性的なものである。しかしそれにもかかわらずトマスは知的魂は不死であると論じた。プラトニズ

83 *Ibid.*, a.17, c. et a.18, c.

84 *Ibid.*, a.15, c. et a.18-21, c. なお、魂の不死論証が行われた第14項以降の問題設定はつぎのようになっている。第15項「身体から分離した魂は知性認識しうるか」、第16項「身体に結合された魂は分離諸実体を認識しうるか」、第17項「分離した魂は分離諸実体を知性認識するか」、第18項「分離した魂はすべての自然的なものを認識するか」、第19項「感覚能力は分離した魂のうちにとどまるか」、第20項「分離した魂は個物を認識するか」、第21項「分離した魂は物的火によって罰を被りうるか」。

ムの魂分離説やアヴェロイズムの可能知性分離説、そしてそこから必然的に帰結するとみられる「知性単一論」をトマスはいたるところで繰り返し論駁した。プラトニズムにおいてもアヴェロイズムにおいても魂の不死ということ自体が否定されたのではなく、むしろそれらにおいてもそれは自明のこととされていたであろう。それにもかかわらずトマスが、materialismに対してよりも多くの労力を割いて強力にそれらを批判し続けたということには、それなりの理由があつてのことであろう。すなわち、それらの説はその意図に反して実質上魂の不死論証になりえないばかりか、魂の不死ということ自体を危うくするとトマスが考えていたということではなかろうか。それらが魂の不死論証にはなりえず、魂の不死ということを危険にさらすという場合の「魂の不死」とは「個人の魂の不死」ということであるが。実際プラトニズムにとってもアヴェロイズムにとっても、少なくともトマスの解釈するそれらにとっては、とくに身体性ということがもつ意味は軽く見られていると思われる<sup>85</sup>。身体と魂の複合体としての個物であるこの私が知性認識するのであり、知的魂ないしは可能知性は、可知的実体の秩序において、ちょうど可感的実体の秩序において最下位にある第一質料が占めるような位置にあり、それが認識を完成するためにはどうしても身体を必要とする。知的魂による認識は、感覚を通してまず可感的形象を受容するために身体を必要とした。この個物としての私が知性認識するということには、すでにそのことも含意されているのである。さらに、行為とはこの個物としての私のそれである。他ならぬこの私が行為するといいうるためにも、どうしてもこの私は身体と魂との複合体と考えられなければならない。この個物としての私が知性認識するといいうるためには身体が必要とされたように、この個物としての私が意思し行為するといいうるためにも身体が必要とされる。さなければ、この私が真理を知り誤謬をおかすとか、この私が善をなし悪を犯すといったようなことは言えなくなるであろう。なぜなら身体性を欠いたこの私などといったようなものはないからである。分離後の魂でさえ身体性、此岸性、時間性を刻印されて分離したのであり、固有名詞をまத்தままであっ

---

85 Cf., *Ibid.*, a.15, c.

た。『靈魂論』においてトマスが「魂の不死論証」を行うとき意識していた「魂」とは、以上のような、身体をもったこの私の魂が為した認識・行為、そしてそのかぎりでの認識・行為をいわばその「身」に負うた魂である。言いかえれば、それは、身体の前にはなく、身体とともに始まり、身体の後にも身体性をその「身」に負うて存続するような魂であり、この世における全行為、この私の全責任において為された全行為を身に負うた魂、要するに、自由な人格としての魂であって、トマスが魂の不死論証を行うとき念頭においていた魂とは、そのような魂であったと思われる。責任、義務、罪、罰等々の帰属する主体、要するに自由な主体としてのこの個物、この私という思想、すべてを自らの全責任において為しうる存在者という意味での自由人の思想が、トマスの魂の不死論証の根底にあるように思われる。

animaの分離形相説や可能知性分離説・知性単一説は、①個物としてのこの私、すなわち身体をもったこの私が知性認識するという事実を説明しえない<sup>86</sup>のみならず、②道徳哲学をも完全に破壊することになるだろう<sup>87</sup>。なぜならば、責任と義務、賞罰の多少と帰属とは、この個人に課され、この個人に与えられるものだからである。③それらの説は、個的魂、いわば固有名詞をもったこの魂から固有名詞を消去してしまうことになるであろうが、これは死後の魂という問題を問題として事実上なくしてしまうことになるだろう。なぜなら、知的魂が万人に共通の一なるものであるとすれば、死後（身体からの分離後）一なる知性しか残らないことになるが、そのとき賞罰の多少・帰属ということは事実上無意味になるだろうからである。これは、トマスによれば信仰にも反するとい<sup>88</sup>う。

カント以降、神の存在、魂の不死、自由の存在の問題に関わるのに哲学は非

86 *Ibid.*, a.2, c.: si intellectus possibilis sit substantia separata secundum esse ab hoc homine sive ab illo homine; impossibile est quod intelligere intellectus possibilis sit huius hominis vel illius.; a.5, c.: Sicut enim operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis et abstrahere ea: sic enim ea facit intelligibilia actu. Utramque autem harum operationum (*scil. intellectus possibilis et agens*) experimur in nobis *ipsis*.

87 註84に記された諸項のほかに、とくに *De unitate*, c.3を参照。

88 Cf., *De unitate*, c.3-5.

常に慎み深くなった。とくに魂の不死の問題に関しては、神の存在、自由の存在のそれに比べても、論じられる機会はほとんどなくなっているであろう。じつはすでに二千数百年前に、プラトンの『パイドン』においてもその危惧の念が表明されていたが、果たしてそれが問題としてすら成立するかどうか危ぶむひともししくはないであろう。われわれが検討したのは、魂の不死論証などということはそもそも問題として成り立つものなのかどうか、また、トマスによる魂の不死論証の可否ということについてはなくて、トマスがその論証を行うときに念頭においていた魂とはどのような魂だったのかということについてであった。トマスによれば、魂の不死論証は、魂の不死ということが正当な問題になるためにも、またその論証が論証となりうるためにも、どうしても個人的な魂の不死論証でなければならず、そして魂の不死論証が個人の魂の不死論証になるためには、どうしても anima は corpus に対して forma が materia に対するような仕方では結合されていると考えなければならないということであった。

### 【付記】

本稿は筆者の「個物」に関する一連の研究の第二論文であり、中世時代に関わる。第一論文はすでに「個物の問題」というタイトルで公刊している。そこではアリストテレス（古代）における個物観について詳しく論じられた。本稿註3に記された『西洋哲学史再構築試論』（渡邊二郎監修、昭和堂、2007年、三三二-八六頁）を参照されたい。現在、第三論文としてライブニッツ（近代）の個物観、そして第四論文として西田幾多郎（現代）における個物観について検討しつつある。なお、本稿は、2004年7月に関東学院大学で開催された研究会（「哲学史研究会」例会）での発表原稿としてその時点で脱稿されていたが、諸般の事情で公刊が遅れ、この場を借りることになった。

2011年9月30日