

トマス・アキナスにおける本質の構造

——新たな普遍論に向けて——

上枝 美典

1. はじめに

トマス・アキナスの存在論や認識論といえ、存在と本質の区別が実在的であるか否かとか、存在の認識は直観なのか判断なのかというようなことがさんざん議論されてきた。こういう領域には膨大な議論の積み重ねがあり、文献も豊富にある。もしかしたらこの原稿に期待されているのは、歴史上のそういう議論のコンパクトな要約なのかもしれない。

しかし、ここではそのようなスコラ的な話題を措いて、もう少しトマス・アキナスの思考そのものに目を向けてみたい。現代が歴史上の哲学に求めるものは、結論ではなく方法であろう。かつての哲学的天才たちが、当時の粗末な道具を使ってどのような方法で問題を解こうとしたか、ということを探るのが面白いのである。「存在と本質の区別が実在的か」という問いに対する真の答えを得ようとするよりも、なぜそんな問いが生まれて、それをどのようなかたちで解こうとしているのかを見ることの方が、哲学史のより実り豊かな鑑賞法であるように思う。

それでこの小論で取り上げてみたいのは、トマス・アキナス最初期の短編『有と本質』(*De Ente et Essentia*)である。よく知られているように、この著作は、複合実体、単純実体、偶有、第一原因などの様々な事物における本質のあり方を論じるものだが、そこに込められている思想が「普遍」(*universale*)の解釈としてきわめて整然としてかつユニークなものであることは、案外知られていないのではないかと思う¹。

そこで以下、主として『有と本質』第2章と第3章を中心にトマス・アキナスの議論を整理し、その後、その主張の意義について考えてみたい²。

2. 類から種へ

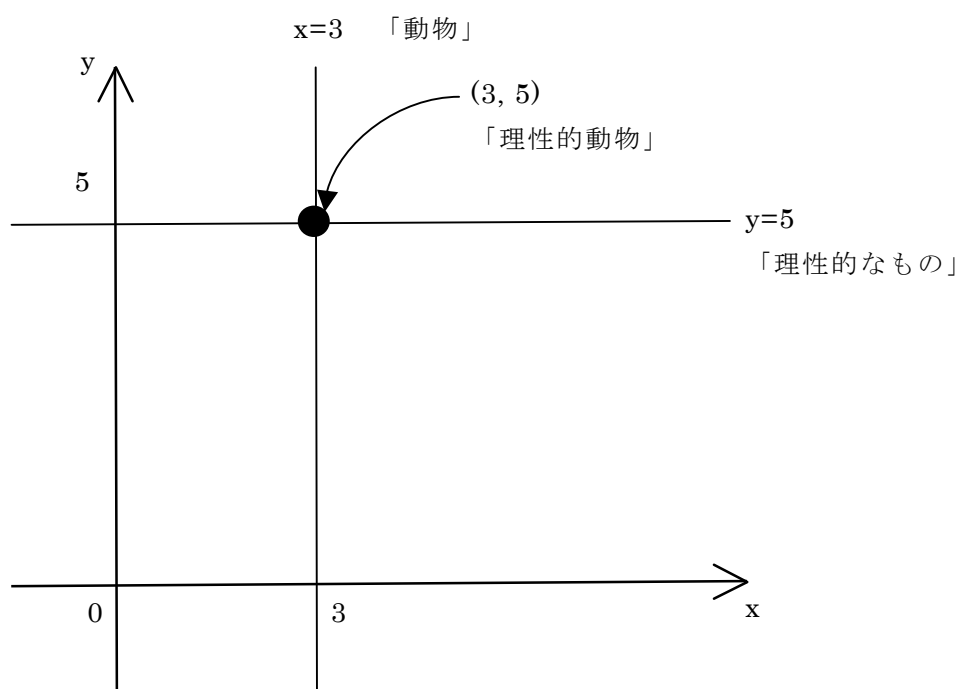
まず問題となるのは複合実体の本質である。複合実体とは質料と形相とから複合された実体のことで、人間の身の回りにある自然物がほぼこれにあたる。これに対し複合されていない実体は単純実体と呼ばれ、主に天使が相当する。

このような実体の本質の構造を調べる時、手がかりになるのは定義である。事物の何であるかを示す定義はその事物の本質を表示する。中世は認識論的にレディー・メイドな世界だから、定義の意味論的な構造は事物の存在論的な構造を反映する。

たとえば、よく知られているように「人間」の伝統的な定義は「理性的動物」である。このうち「理性的」が種差、「動物」が類と呼ばれる。こうして、類と種差から種が構成される。

しかし、それはどのような「構成」なのか。この点を正確に理解するために、次のような比喩が役立つ。

類と種差による種の構成は、二次元平面 xy の二本の直線で説明できる。この空間において、たとえば x 軸を類、 y 軸を種差とする。 $x=3$ が「動物」、 $y=5$ を「理性的なもの」とすれば、「理性的動物 (=人間)」という種は、この二本の直線の交点 $(3, 5)$ に相当する。



$(3, y) \rightarrow x=3$ である点の集合（「動物」という完全性を持つものの集合）

$(x, 5) \rightarrow y=5$ である点の集合（「理性的なもの」という完全性を持つものの集合）

$(3, 5) \rightarrow x=3$ かつ $y=5$ である点（「理性的である動物」 = 「人間」の定義）

ここで述語付けの規則を導入すると、それは「全体が部分の述語となる」と表現される。この「全体」「部分」という言葉には注意が必要であり、現代的には「集合」と「要素」と呼んだ方が誤解が少ない。つまり、 P が集合であり、 a がその集合の要素であるとき、「 a は P である」という文を作ることができる、ということである。現代の述語論理に慣れ親しんでいる私たちにとって、これはごく自然な規則と言える。 a という個体定項が P という属性に含まれるとき、 $P(a)$ は真となる。

この規則が、類、種、種差に相当する概念に適用されると次のようになる。たとえば「人間は動物である」と言えるが、「動物は人間である」とは言えない。これは、「人間」が「動物」という集合の要素だからである。同様に、「人間は理性的なものである」と言える。これは「人間」が「理性的なもの」という集合の要素であることに基づいている。

念のため先の図で確認すると、点 $(3, 5)$ は、直線 $x=3$ 上にある。それゆえ、「人間は動物である」と言える。同様に、点 $(3, 5)$ は、直線 $y=5$ 上にある。それゆえ、「人間は理性的な

ものである」と言える³。

注意点を一つ。種を構成する類と種差の関係は単純な論理積ではない。論理積は可換だが類と種差とは交換不可能である。「人間」は「理性的動物」であるが「動物である理性的なもの」ではない。この点、アキナスの世界では属性間に順序構造が組み込まれていて、上位のものが種差となり、下位のものが類となるように決まっている。このとき、アキナスの用語では、上位のものを形相的、下位のものを質料的と呼ぶ。その限りで、複合実体はある意味で形相と質料とから成ると言える。

アキナスはアリストテレスに倣って、類や種差が、種の中にあるもの全体を潜在的に表示すると言う⁴が、このモデルによればその意味は明解である。類とは、ちょうど(3, y)のように、質料的な完全性だけを指定し、形相的な完全性を変数のままオープンにしている概念である。この変数のままオープンにするという操作を「排除を伴わない」(sine praecisione) 概念化作用と呼ぶが、これについてはすぐ後で述べる。

さて、類とは対照的に種差は、(x, 5)のように、形相的な完全性だけを特定し、質料的な完全性を変数のままオープンにする。類、種、種差という概念空間は、質料的完全性と形相的完全性という二つの軸から構成されるので、この二つの直線が交わる(3, 5)という点に、種概念が成立する。

この事態を類(具体的には「動物」)から見れば、オープンにしていたyに、5という特定の値(具体的には「理性的なもの」)が入ることによって、「理性的動物」つまり「人間」という種が生成したのである。つまり(3, y)は、潜在的に、(3, 5)である。同様に、種差の場所から見れば、「理性的なもの」という種差は、質料的完全性をオープンにしていたがゆえに、そこに3という完全性が入ることによって、やはり「理性的動物」という種となることができた。(x, 5)もまた、潜在的に、(3, 5)なのである。

さらに、これもアリストテレスにまでさかのぼる「類も種も、どちらも種差の述語とならない」⁵という主張もまた、このモデルを使えばほとんど自明である。種差は、x軸に平行な直線である。この直線を部分として含むものだけが、この種差の述語となるが、類はy軸に平行な直線であり、種はこれら二つの直線の交点だとすれば、どちらも種差を含むことはない。したがって、「理性的なものは動物である」「理性的なものは人間である」のどちらも成り立たない。

明示的に述べられていないが、このモデルを見れば、これ以外にも「種は類の述語とならない」「種差は類の述語とならない」と言えることがわかる。結局、類、種、種差の三つから二つを取り出す六つの順序対のうち〈主語・述語〉のペアとして成立しうるのは、〈種・類〉〈種・種差〉の二つだけである。

3. 種から個へ

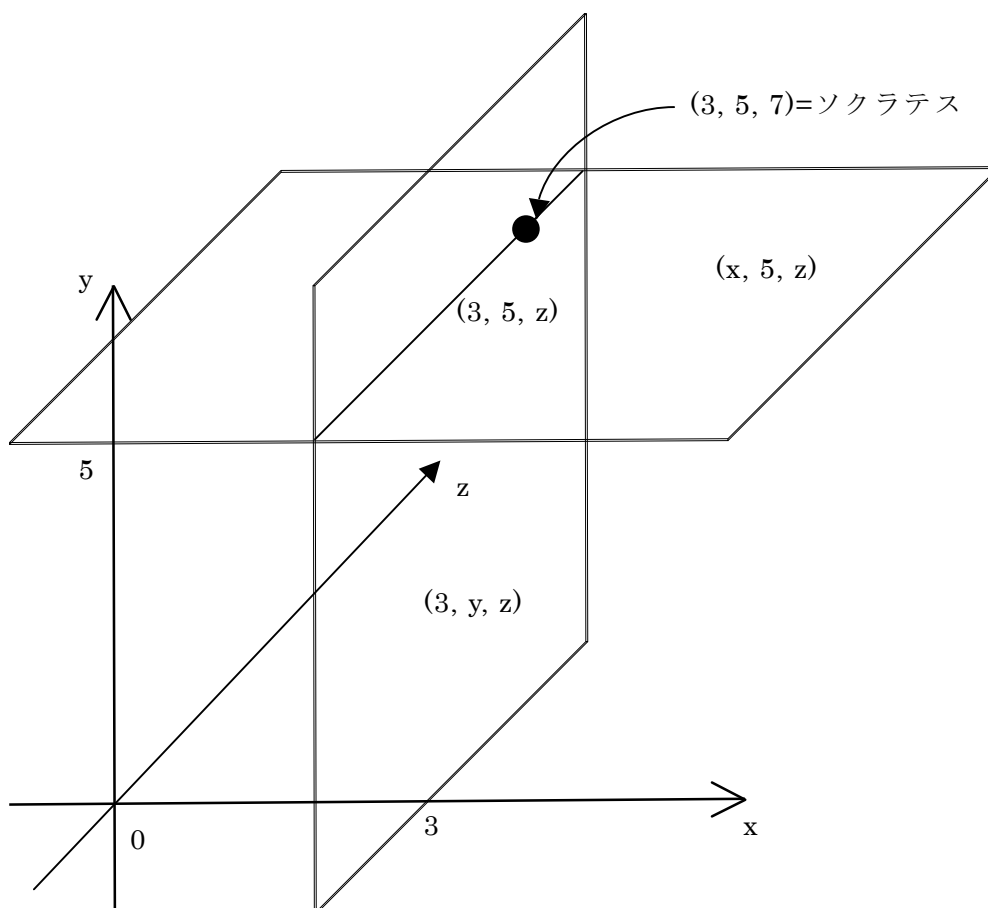
種は、類と種差という二つの項から構成されたが、個は、種に指定質料(materia signata)が加わって成立する。指定質料とは、「これ」と指し示すことができる質料という意味で、アキナスにおける個体化原理としてよく知られているが、要するに、種というものが三次元空間に具体的な位置を占めたものが個である⁶。この点についてアキナスは、「人間

の本質とソクラテスの本質は、指定されているかいないかという点でしか異なっていない」と明言している⁷。

ところで、「人間」という種は、たとえば「ソクラテス」という個人の述語となって「ソクラテスは人間である」と言える。述語付けの規則によれば、これは、「ソクラテス」が「人間」という集合の要素であること、アキナスの言い方では、「人間」という種が「ソクラテス」という個人全体を、限定しないかたちで表示していることを意味する。つまり、この点に関しては、類と種の間で成立していた関係が、そのまま種と個の間にも成立するのである⁸。

私たちのモデルを用いるならば、「人間」という種が二次元平面の点として理解されたように、「ソクラテス」という個は、三次元空間の点として理解される。先のモデルは、次のように書き換えられることになる。

- (3, y, z)…「動物」という完全性を持つものの集合
- (x, 5, z)…「理性的なもの」という完全性を持つものの集合
- (3, 5, z)…「理性的動物」「人間」
- (3, 5, 7)…「ソクラテス」



図に示すように、この場合、「動物」「理性的なもの」はそれぞれ三次元空間内の平面となる。この二つが交わる場所に「人間」という種が構成されるが、これは三次元空間内の直線となる。この直線上の全ての点は、 $x=3, y=5$ を満たしていて、もう一つの変数 z がオ

オープンになっている。そこで z を定めてやると、個体となる。この場合、 $z=7$ とすることで、「ソクラテス」が誕生する。

包含関係を見ると、 $(3, 5, 7)$ は、 $(3, y, z)$ 、 $(x, 5, z)$ 、 $(3, 5, z)$ のそれぞれに含まれる。このことは、「ソクラテスは動物である」「ソクラテスは理性的である」「ソクラテスは人間である」という文が正当であることの根拠となる。

4. 排除を伴う概念

アキナスはここで、 $(3, 5, z)$ と $(3, 5)$ の違いに注目する。これらはどちらも「人間」の本質を意味するが、それぞれを理解するときの意味空間の構造が異なる。前者の意味空間は三次元であるのに対し、後者のそれは二次元である。前者は、三次元空間において理解された直線であるのに対し、後者は、二次元平面において理解された点である。どちらも「動物」と「理性的なもの」という意味要素をもちながら、前者はそれに加えて「質料の指定可能性」といういわば変数をもつが、後者はこれをもたないという点でのみ区別される。

三次元空間において $(3, 5, z)$ を満たす点は「人間」という集合を形成する。 $(3, 5, 7)$ つまりソクラテスという点は、この集合の要素である。ゆえに、述語付けの規則により、「ソクラテスは人間である」と言える。

これに対して、二次元平面における $(3, 5)$ は、それ自体が点であり、三次元空間の点であるソクラテスとは包含関係にない。したがって、「人間」を $(3, 5)$ と理解するかぎり、「ソクラテスは人間である」とは言えない。アキナスはこの点を強調するとき、 $(3, 5)$ としての「人間」を「人間性」(humanitas) と表記する。たしかに「ソクラテスは人間性である」という文は奇妙である。

アキナスは、このような違い、すなわち、前提とされる意味空間の構造の違いに由来する違いを、「排除を伴う／伴わない」(cum/sine praecisione) という言葉で表すのである。先の例で言えば、「人間性」は排除を伴うが、「人間」は排除を伴わない。繰り返すが、この「排除」は、本性ないし本質に含まれる何らかの実質的な意味内容にかかわるのではない。「人間」も「人間性」も、「理性的動物」という意味要素にかんしては同一である。「人間」と「人間性」の違いは、内的な意味要素ではなく、前提される意味空間の構造にある。

二次元平面で類と種差から種を構成するときにも同じことが言える。たとえば「動物」と「理性的なもの」から「理性的動物」が構成されるとき、すでに述べたようにこの「動物」と「理性的なもの」は排除を伴わずに理解されている。しかし、あえて、排除を伴うものとしてそれらを考えることもできる。それは、 $(3, y)$ 、 $(x, 5)$ という二次元平面における直線として考えるのではなく、一つ次元を落とし、 $x=3, y=5$ という、一次元空間の点として考えるのである。この場合、 $x=3$ は「動物性」、 $y=5$ は「理性性」と表現できるだろう。このように理解されるかぎり、二次元平面の点 $(3, 5)$ つまり「人間」は、意味空間の構造そのものが異なるために、一次元空間の $x=3$ や $y=5$ に含まれるとは言えない。である。「人間は動物性である」や「人間は理性性である」がおかしな文に思えるのは、そのためである。

このように見てくると、たとえば $x=3$ という「動物」に相当する本性は、それを理解する意味空間の違いによって、多様に理解されることがわかる。一次元の $x=3$ 、違う表記をすれば(3)は、「動物性」という排除を伴う概念。(3, y)は二次元意味空間における排除を伴わない「動物」。(3, y, z)は三次元意味空間における排除を伴わない「動物」である。「ソクラテスは動物である」と言えるときの「動物」は、この最後のものに相当する。(3, y)の「動物」はソクラテスの述語にならないことに注意したい。二次元意味空間の点として成立するのは種なので、この空間が個物を扱うことはできないからである。

ここでアキナスを離れて少し考えを進めてみると、この三次元意味空間を拡張することは容易であろう。つまり(x, y, z, u)という四次元意味空間を考えて、その中で、「排除を伴う／伴わない」の区別ができるだろう。たとえば排除を伴わないソクラテスは(3, 5, 7, u)と表され、一種の集合を構成する。個体であっても、新たな次元を付加して意味空間の構造を変えることによって、集合になりうる。たとえば u の領域を可能世界にとれば、類、種、種差、個体の延長上に、容易に「現実」を組み込むことができる⁹。トマス・アキナスの思考がこのような拡張を容易に許す構造の中で展開していたという理解は重要であると考えられる。

5. 普遍の問題

以上は、『有と本質』第二章の内容である。続く第三章は、このような複合実体の本質が、類、種、種差などの概念 (ratio) とどのように関係するかを論じる。この章は、トマス・アキナスにおける普遍論と見ることができる。

しかし、中世の代表的な論争とされる普遍論争が、類や種といった普遍の存在論的な性格を問う論争だとすれば、アキナスはそのような問題に対して冷淡である。ここでも、あたかもそのような論争は存在しないかのごとくに論を進めている。むしろアキナスが目にするのは、私たちが「普遍」という性質を見いだすのはどのようにしてなのか、という、「普遍」発見のプロセスないしメカニズムである。

第二章で、本質は全体としても部分としても表示されることを見た。たとえば「理性的動物」という人間の本质は、(3, 5, z)というような変数を含む三次元概念として表示することも、(3, 5)というような、そのような変数を含まない二次元概念として表示することもできる。前者が「人間」であるとすれば、後者は「人間性」である。

アキナスは、この二つの表示形態のうち、普遍という性格が見いだされうるのは前者、つまり全体としての本質だという¹⁰。なぜなら、普遍とは、多くの個物に共通する述語となるものだからである¹¹。

この全体としての本質は、何度も言うように、オープンな変数を含む概念、いわば集合概念である。述語付けの規則により、集合は、それに含まれる要素の述語となる。ソクラテスが「人間」という集合に含まれるときに、「ソクラテスは人間である」という文が正しく作成される。だとすれば、この「人間」を普遍と考えればよい。「人間」は指定された質料に関してオープンな概念なので、その指定に応じてさまざまな個人の述語となる。よって、この「人間」は、集合であるのと同じ意味で、普遍である。それで何の問題もないと思われる。しかし意外なことに、アキナスはこの道を取らない。

概略をまとめればアキナスの議論は次の通りである。「人間」という概念には、「動物」「理性的なもの」という類と種差しか含まれていない。したがって、「人間は動物である」「人間は理性的である」とは言えても、「人間は普遍である」とは言えないはずだ。もし「人間は普遍である」と言えるのなら、「ソクラテスは人間である」「人間は動物である」ゆえに「ソクラテスは動物である」という推論が成立するように、「ソクラテスは人間である」「人間は普遍である」ゆえに「ソクラテスは普遍である」と言えることになってしまう。

たしかに、先の三次元座標空間を思い出せば、 $(3, 5, z)$ を満たす直線を包含するのは、 yz 平面に平行な平面 $x=3$ と、 xz 平面に平行な平面 $y=5$ だけであった。この空間のどこにも「普遍」に相当する数字はない。いわば「普遍」をこの空間内にエンコードすることはできない。

現代の目から見れば、ここには明らかな混乱があり、そしてそれを回避するのは容易であるように見える。たとえば次のように言うことができるだろう。ここにあるのは「使用」(use)と「言及」(mention)の混乱であり、「人間は動物である」の「人間」は、人間の本質を指示すべく使用されているのに対し、「人間は普遍である」の「人間」は、「人間」という概念ないし言葉に言及している。したがって、先の推論は妥当でなく、「人間は普遍である」という結論は帰結しない。

あるいは、高階の型理論 (higher order type theory) を使えばよりすっきりする。「動物である」は一階の述語だが、「普遍である」は一階の述語を領域とする二階の述語である。よって、「人間は普遍である」はルール違反である。 \subset (集合と集合の関係) と \in (要素と集合の関係) の違いに注意してそれぞれの推論を見ると、

1. ソクラテスは人間である。(ソクラテス \in 人間)
2. 人間は動物である。(人間 \subset 動物)
3. ゆえに、ソクラテスは動物である。(ソクラテス \in 動物)

これは正しいが、

1. ソクラテスは人間である。(ソクラテス \in 人間)
2. 人間は普遍である。(人間 \in 普遍)
3. ソクラテスは普遍である。(ソクラテス \in 普遍)

こちらは誤りである。2の「普遍である」は「人間」のような集合について述べられる二階の述語なので、「ソクラテス」のような個体について述べることはできない。「タイプトークン」という言い方の方になじみがある人には、「普遍」は「人間」「犬」「猫」のような一階のタイプをトークンとする二階のタイプであり、「ソクラテス」という一階のトークンは「人間」という一階のタイプには属するが、「普遍」という二階のタイプには属さない、と言う方がわかりやすいだろうか。

「こんな二階の論理はいやだ」と思ったかどうか知らないが、トマス・アキナスはこの道を行かない。彼は次のように言う。「このような本性 (=全体として表示された本質) は、二通りの存在をもつ。一つは個物において、もう一つは魂においてである。そしてこ

のどちらにおいても、述べられた本性に附帯性が伴う」¹²。

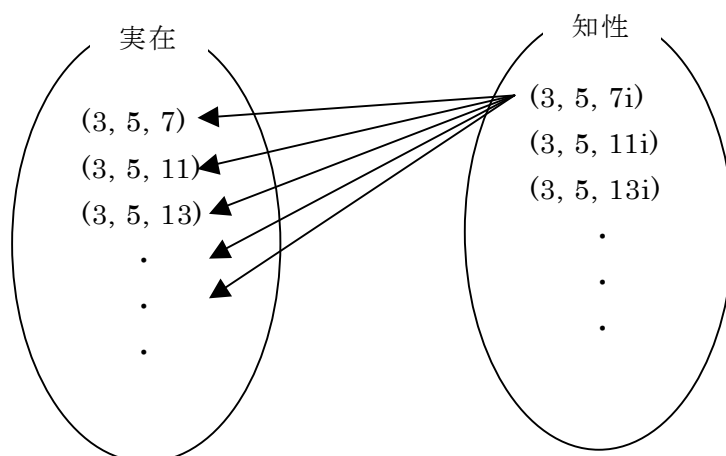
これまで「人間」 $(3, 5, z)$ が含む変数 z は、三次元空間のどこに位置するか、つまりどの指定質料をとるかということに開かれているものと考えられてきたが、アキナスはここで、全く新しい領域として「魂」を持ち出す。つまり、人間 $(3, 5, z)$ は、 $z=7$ を取って $(3, 5, 7)$ つまりソクラテスとして存在しうるのみならず、 z に「ソクラテスの魂」を取って、ソクラテスの魂ないし知性の中に存在しうる。この場合それは、「人間」という概念として存在するということである。これまで、本質を考える意味空間は xyz 空間だけであったのが、もう一つ独立した別の空間があることになる。

これまでの比喩を拡張するならば、「魂」という z 軸は、いっそ虚軸と考えればよい。ソクラテスを指定する z が 7 であるならば、ソクラテスの魂は $7i$ としよう。ソクラテスの魂の中に存在する人間の概念は、 $(3, 5, 7i)$ と表現できる。

z 軸を虚軸とする全く別の空間を導入することによって、アキナスは、普遍という性質を、この二つの空間の関係として説明しようとする。

人間本性そのものは、知性において、個体化するすべてのものから切り離された存在を持つ。それゆえ、魂の外にあるすべての個物に対して、等しく全てのものの類似であり、人間である限りにおける全てのものの認識へ導くものとして、一様の性格を持つ。このような関係をすべての個物に対して持つことから、知性は種という性格を見出し、それを自らに帰するのである。¹³

$(3, 5, 7i)$ は、 $(3, 5, 7)$, $(3, 5, 11)$, $(3, 5, 13)$, ...といった全ての個人に対して、 $x=3, y=5$ の部分を共有するものとして、等しく類似する。この類似関係を知性は見だし、それに種という名前を付ける。ここで「種」は、「普遍」を代表させる意味と解してよい。



現代の目から見ると、この箇所のアキナスの論述は、いくつかの問題をはらんでいるように見えるかもしれない。第一に、図を見るとわかるように、実在の世界にある個々の人間と、個々の知性の中にある人間の認識とは、すべて $(3, 5, z)$ というかたちをとる。したがって、ここに成立する類似関係は、ある特定の知性から複数の実在へ、という方向だけではなく、逆方向にも成立するはずである。たとえば、ソクラテスという個人として実現している $(3, 5, 7)$ は、ソクラテスの魂に認識されている人間 $(3, 5, 7i)$ 、プラトンの魂に認識さ

れている人間(3, 5, 11i)、アリストテレスの魂に認識されている人間(3, 5, 13i)等々に対して、同様の類似関係にあるだろう。さらに、(3, 5, 7)は同じ領域の(3, 5, 11)や(3, 5, 13)等々に類似する。これは、実在するソクラテスにおいて実現している人間の本质が、同じく実在するプラトンやアリストテレスの本质に類似することを意味する。また、(3, 5, 7i)は(3, 5, 11i)や(3, 5, 13i)等々に対して類似するはずだが、これは、ソクラテスが認識する人間の本质が、プラトンやアリストテレスが認識する人間の本质に類似することを意味するだろう。

しかしトマス・アクィナスの文脈で考えると、「類似」という関係はもう少し複雑になる。たしかに、兄が弟に似ていれば、弟は兄に似ているし、ある絵が他の絵に似ていれば、その逆も言える。このような場合、類似関係は対称的である。しかし、たとえば子供の顔が親に似ているとは言っても、親の顔が子供に似ているとはあまり言わないし、似顔絵が、描かれた本人に似ているとは言っても、描かれた本人が似顔絵に似ているとは言わない。なぜなら、子供が親に似ているのは親が子供を産んだからであり、絵が本人に似ているのは、本人が原型になって絵が生まれたからである。このように類似関係に因果性が組み込まれるとき、その関係は対称性を欠くことになる。結果が原因に似ているとは言われても、原因が結果に似ているとは言われないのである。

認識の場合も、認識対象と認識内容の類似は、このような非対称的な類似関係である。アクィナスの場合、認識対象が原因となり、知性などの認識能力は、対象に似たものとなる(*assimilatio*)ことによって、認識を完成する。したがって、ここで言われているように、認識内容が認識対象に似ているとは言えても、その逆は言えないのである。

しかしそれにしても、この特殊な類似関係を考慮したときに排除されるのは、認識対象(実在)から認識内容(知性)への類似だけであり、実在間、知性間、そして知性から実在へという、残る三つの類似関係は依然として成立しているはずである。

それにもかかわらず、アクィナスが普遍を知性から実在への類似に限定するのは、この場合の「普遍」というものが、たんなる存在論的な類似関係ではなく、認識論的な含意を強く持つことを示唆する。先に挙げたテキスト中にある「人間である限りにおける全てのものの認識へ導くものとして」という部分は、その含意が真の認識を保証するという観点からであることを示している。アクィナスにとって、普遍とは、真なる認識を生み出す基礎となる、知性に見いだされる実在への類似関係なのである。

6. 普遍の問題 (2)

それはそうとして、アクィナスにおける普遍の問題はどうなってしまったのか。普遍は実在するのか、それとも、実在するのは音声だけなのか。アクィナスは何らこのような問いを發せず、答えもしないように見える。それはなぜか。

当時の思想状況としてそのような問題に明示的に答える必要がなかった、という回答が哲学的にはありうるだろう。しかし、問題に即して見るならば、アクィナスは、普遍の問題についてはすでに十分に答えていると考えるべきである。アクィナスは普遍とは何かをすでに十分に説明した。だから、その問題とは区別して、そのような「普遍」という概

念それ自体が人間にどのように認識されるかという問題を別に論じたのである。

すでに見たように、知性は、類と種差から、種を構成する。たとえば「動物」(3, y, z)と「理性的なもの」(x, 5, z)から、「理性的動物＝人間」(3, 5, z)を構成する。そして、こうして構成された種は、本質である。それはソクラテス(3, 5, 7)の中であってソクラテスを人間たらしめ、他方で、ソクラテスの知性の中であって人間の概念(3, 5, 7i)となり、すべての人間の認識へと導く。

アキナスの本質は本質的に集合である。本質は実在する。ゆえに、アキナスにおいて本質は集合として実在すると言わなければならない。現代の文脈に位置づけるならば、それは典型的なクラス実在論(class-realism)である。

まず、アキナスの立場が実在論であることは疑いない。そもそも唯名論が生まれる以前は実在論が基本であり、おおまかにオッカム以前は皆何らかの実在論である。「ソクラテスは人間である」と「プラトンは人間である」における「人間」という共通な述語を基礎付け保証するのは実在する何か、つまり本質である。そしてこの二つの文における「人間」が一義的(univocum)であることはアキナスも多くの箇所では明言している¹⁴。

ソクラテスとプラトンは、同じ一つの「人間」という実在的な本質を共有する。こう言うと多くの人は次のように問う。ではそれは存在論的にどうなっているのか、ソクラテスが持っている「人間」とプラトンが持っている「人間」は、それ自体として見れば二つのものだろう。二つのものでありながら一つだというのはオカルトではないのか。

このような疑問は、普遍を物化(reificate)するところから生じる。私たちは皆人間として同じだからと言って、何か共通する秘密のビー玉を持っているわけではない。ひとつひとつのビー玉はやっぱり別の物だから、それらに共通性があるとしたらさらにそこに新たな普遍が必要となる。この遡行は悪性である。なぜならいくらでも無限の物が必要となるからである。

しかしすでに見たようにアキナスが考える本質はビー玉ではなく集合である。「人間」とは(3, 5, z)であり、三次元意味空間を延びる一本の直線である。ソクラテスやプラトンは、この直線に包含され包み込まれることによって人間となる。同じ直線に包含されていること、これがソクラテスとプラトンが共有することであり、同じ一つの本質を共有するとはそのことを意味する。そこにはビー玉の無限遡行は生じない。

もちろん、問題は、それこそそのような集合が実在するとは存在論的にどうなっているのか、ということかもしれない。しかし、アキナスの回答は、普遍の問題を解くためには、このようなクラス・集合としての普遍を実在として認めることが必要だということなのである。

7. おわりに

本論で試みたのは、『有と本質』という短編の中に展開されているアキナスの思索をできるだけわかりやすく明快に描いてみせることであった。私が得た結論は、そこにあるのはきわめて整合的で明快なクラス実在論だということである。このような立場が、中世の普遍論争の中でどのような役割を演じたかという歴史的問題¹⁵、そしてまた、このような立場が現代形而上学の普遍論においてどれだけ役立つものかという現代的問題¹⁶が残され

ているが、紙幅も尽きたので、これらはまた次の機会に論じることにしたい。

¹ 『有と本質』は基本的にイスラム哲学者のアヴィセンナおよびアヴェロエスの強い影響下にあることが指摘されている。特に前者の影響は決定的で、『有と本質』のいくつかの箇所は、アヴィセンナの『第一哲学』の論述に沿ったものである。しかしやはり両者の内容はかなり異なっており、アキナスはアヴィセンナのアイデアを取り入れながら自由に自己の思想を展開したと考えられる。cf. Thomas d'Aquin; Dietrich de Freiberg, «L'être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie. Deux traités *De ente et essentia*». Ed.: A. de Libera; C. Michon. (Points. Essais, 339: Éd. du Seuil, Paris, 1996).

² 以下、特に指定しない限り引用するテキストは以下のいわゆるレオニナ版『有と本質』による。章、ページ番号、行番号も同版のものを用いる。SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De ente et essentia (Editori di San Tommaso, Roma, 1976) p. 315-381.

³ 要素と集合の包含関係を表す記号 \in を用いると次のようになる。

(3, 5) \in (3, y) 「人間は動物である」

(3, 5) \in (x, 5) 「人間は理性的なものである」

⁴ 「このようにして、類は種のうちにあるもの全体を、限定しないかたちで表示するのであり、たんに質料だけを表示するのではない。同様に種差もまた全体を表示するのであり、形相だけを表示するのではない。」 Sic ergo genus significat indeterminate totum id quod est in specie, non enim significat tantum materiam. Similiter etiam et differentia significat totum, et non significat tantum formam; (c. 2, ll. 164-167)

⁵ 『形而上学』第3巻、998b24。

⁶ 「種に対する個の限定は次元（複数）によって限定された質料による。」 designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, (c. 2, ll. 93-94)

⁷ *essentia hominis et essentia Sortis non differt nisi secundum signatum et non signatum*; (c. 2, ll. 85-87)。ただし、この表現を全く文字通りに受け取るのは危険である。個々の人間が持つ魂は単純実体であり、そのような魂と身体からの複合実体である人間は、たんなる自然物としての複合実体とはかなり異なる。魂を持つ主体という観点から見れば、ソクラテスはたんに位置が指定された人間本性にとどまらないはずである。

⁸ 「類の本性が種に対して非限定であるように、種の本性は個に対して非限定であるのだから、ちょうど、種について述語付けられるかぎりでの類が、その意味の中に、非限定的にはあれ、種の中に限定的にある全てのものを含んでいたように、個について述語付けられるかぎりでの種は、個の中に本質的にあるもの全体を、区別しないかたちではあれ、表示しているのでなければならない。」 Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui sicut natura generis respectu speciei: inde est quod, sicut id quod est genus prout predicabatur de specie implicabat in sua significatioe, quanuis indistincte, totum quod determinate est in specie, ita etiam et id quod est species secundum quod predicatur de individuo oportet quod significet totum id quod est essentialiter in individuo, licet indistincte. (c. 2, ll. 243-252)

⁹ トマス・アキナスの存在 (esse) をこのような現実性として解釈する試みとしては、拙論「神・存在・現実 —— トマス・アキナスのエッセ解釈の試み」(『アルケー (関西哲学会年報)』第14号、2006年6月) 141-156頁を参照。

¹⁰ Et ideo relinquatur quod ratio generis uel speciei conueniat essentie secundum quod significatur per modum totius, ut nomine hominis uel animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc quod in individuo est. (c. 3, ll. 20-25)

¹¹ このような、「多くのものの述語となる」という点を普遍の必要条件と考える点で、アキナスは普遍についてポエティウスよりもむしろアリストテレスの文脈の中にいると言

えるのかもしれない。cf. Paul V. Spade, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals*, Hackett: Indianapolis, 1994.

¹² Hec autem natura habet duplex esse: unum in singularibus et aliud in anima, et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia; (c. 3, ll. 52-54.)

¹³ Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus indiuiduantibus; et ideo habet rationem uniformem ad omnia indiuidua que sunt extra animam, prout equaliter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia indiuidua, intellectus adinuenit rationem speciei et attribuit sibi; (c. 3, ll. 91-99)

¹⁴ たとえば、*De Veritate*, q. 2, a. 11, c.

¹⁵ 歴史的研究としては以下の二冊が入門に適している。山内志朗『普遍論争 —近代の源流としての—』平凡社ライブラリー、2009年。(哲学書房、1992年。) Norman Kretzmann et alii (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*. (Cambridge University Press: Cambridge/New York, 1982).

¹⁶ この分野の概要を知るためのコンパクトな入門書としては次の本がある。D. M. Armstrong, *Universals: An Opinionated Introduction*, Westview: Colorado/London, 1989. また、柏端他訳『現代形而上学論文集』勁草書房 2006 には David Lewis, “New Work for a Theory of Universals,” *Australasian Journal of Philosophy*. 61 (1983), pp. 343-377. と Peter Simons, “Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance,” *Philosophy and Phenomenological Research*. 54 (1994), pp. 553-575. の邦訳が収められている。

※この論考は、2007年と2008年の冬に京都大学文学部で行った集中講義の内容をもとにしている。この講義に参加してくれたすべての皆さんに感謝する。中でも横田蔵人氏との議論から得るところが大きかった。

(うええだ よしのり・福岡大学)