

超範疇概念論と神名論

——トマス・アキナス I *Sent.* 8.1.3 による——

野邊 晴陽

1. 序

1.1. 問題の所在

本稿は、トマス・アキナス (1224/25-1274) の『命題集註解』第一巻第八区分第一問第三項 (I *Sent.* 8.1.3)¹ に基づき、超範疇概念 *transcendentia*² と神との関連について考察するものである。

超範疇概念とは、アリストテレス (384-322 B.C.) が定めた十の最高範疇の全てを包括する「有」「善」「真」「一」などの概念である。アリストテレス自身はこれらを「超範疇概念」としてまとめて理論化することはなかったが、トマスより数十年前の総長フィリップス (ca. 1160-1236) が、『善についての大全 *Summa de bono*』³ と題される著作において、アルビジョワ派の異端との論争を背景にこれらを体系化した。そこでは、存在することと最高善、第一真理の関係が、三つの原因性に即して論じられる。つまりフィリップスは、神の考察として超範疇概念を論じたのである。

トマスはこの理論に関して体系的な記述を三点遺した。そのうち最も詳細な『真理論』第一問第一項 (*QDV* 1.1)⁴ は、「真理とは何か *quid sit veritas*」と題される。そこでは「真 *verum*」の定義づけが試みられ⁵、その基礎づけとして「有」「一」「真」「善」などの超範疇概念が人間の認識能力との関係で論じられる。神との関連は主題的に扱われず、むしろ議論の中心は被造物にある。すなわち、ここでの超範疇概念論は単なる神論ではなく、トマスは理論を何らかのかたちで再解釈していると考えられる。

その体系性と独自性から、トマスの超範疇概念論に関しては *QDV* 1.1 を中心とした研究が多いが⁶、多くはこの理論の、被造物を主題とする形而上学的な

理論としての特徴を明らかにするものである。しかし、そもそもトマスが、受け継いだこの理論の何に注目していたのか、どのようにして人間の認識と関連づけ、また神の考察を排したのか等々については、未だ明らかでない。

1.2. 目的

冒頭で示した *I Sent.* 8.1.3 は、超範疇概念の体系的記述を含む三つのテキストの一つであり、またトマスの全著作のなかで最初期のものでもある。記述は比較的簡素であり、かつ最初期の著作であるためか未だ先人の影響が強く残ることも指摘される⁷。それゆえこのテキストは、超範疇概念論の研究としては、*QDV*に比べ顧みられることが少ない。

しかしながら、ここにみられる議論の最大の特徴は、超範疇概念が神名論の枠組みで論じられている点にある。ここで超範疇概念論は、未だ神との関連で語られているのである。それゆえ、もともと神を扱う理論だったこの理論の主題を被造物に切り替えるというトマスの再解釈に関して、その着眼点を知る上でこのテキストは看過されるべきでない。よって本稿では、この *I Sent.* 8.1.3 において、トマスが超範疇概念論の何に注目し、それを神の記述にどのように応用しているのかを明らかにしたい。次章から詳しく見ていく通り、このテキストは超範疇概念に備わる「共通性」と、それらを意味表示する名称の神名としての「相応しさ」の二つに基づきまとめることができる。それゆえ、テキスト本文に沿いつつ、これらについて一章ずつを充て考察する。

2. 超範疇的な名称の「共通性」

2.1. テキストの問題設定

I Sent. 8.1.3 は「この『存在する者 *qui est*』という名称は第一の神の名称であるか」と題される。神名論という領域では、人間が神を、どのような方法で、どの程度まで認識できるかということが考察される。すなわち、ここには「人間」

ないし「認識」という観点が入り込む。例えばフィリップスの考察は、諸被造物のありかたを通じて、その第一原因としての神のありかたを探るものであった。他方でトマスは、神名論を介して超範疇概念を論じることで、人間による神の認識を軸にして超範疇概念を論じることを可能にしたのだと考えられる⁸。これによって議論は、被造物のありかた自体ではなく、それを認識する人間の認識能力の吟味から出発することになる。

それゆえ、トマス自身の見解は次のように始まる。

「有」ないし「善」と、「一」や「真」という名称は、端的に「知性認識する」というラチオ（観点）⁹に従えば、これら以外の神の諸名称に先行する。このことは、これらの名称の共通性から明らかである¹⁰。

この記述は次の三点に整理することができる。第一に、ここでトマスが示そうとしているのは、四つの名称の神名としての先後関係だということである。主文後半ではこの先後関係が名称の神への「相応しさ *decentia*」と表現されているが、名称は本来その対象の本質に直接由来するものであり、その相応しさは問題にならないはずである。しかし神は、人間にその本質が直接的に知られることはなく、名づけもまた何らかのかたちで間接的に行われる。ゆえに、いずれの名称も一概に神に固有だとは言われることができず、その相応しさが問題になる。

第二に、すでに述べた通り、この「相応しさ」の考察は「知性認識する *intelligere*」という観点に基づく。名称の相応しさ、表現としての的確さの基準は、そのものを認識し名付ける人間の知性の働きに求められるのである。諸名称における神名としての相応しさの考察は、確かに話題としては神の考察に属する。しかし、名称の付与には人間による対象の認識が先立つ。それゆえ、超範疇概念を意味表示する諸名称が、何を認識することに従った名称かということが考察の要点になる。

そして第三に、知性認識という観点から考察されたとき、四つの名称の神名

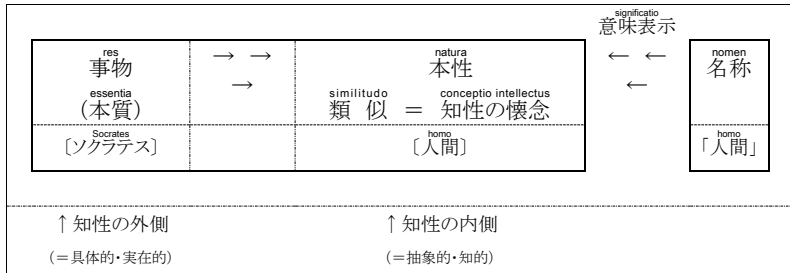
としての相応しさはこれらに備わる共通性 *communitas* から分かれるとされている。ある名称がもつ共通性とは、通常「多くのものに適用されうる」という普遍性に近いと思われる¹¹。すなわち、この四つの名称は、普遍的だから神にもっとも相応しいということになる。しかしここで問題が生じる。例えば「トマス・アクィナス」という名称は、13世紀のあるスコラ学者ただ一人に適用されるからこそ彼に相応しい固有の名称だが、他方、「人間」は複数の個体に共有される名称であり、適用されるものの間で相応しさの差異はない。したがって名称の普遍性は、ある特定のものへの固有性や相応しさと矛盾する。それゆえ、共通性と普遍性が同義なら、大きな普遍性をもつ「有」以下の名称がある特定のものに固有だということにはならないはずである。

以上から、神名としての超範疇的な名称の考察において、それらがもつ「共通性」が重要な役割を果たすということは明らかであろう。しかし、この共通性はなぜ神という特定のものへの固有性の証左となるのだろうか。まずは本章で「共通性」が意味するところを探る。そして次章で、神名の相応しさに対してこの共通性が果たす役割を解明する。

2.2. 名称の理論——意味表示の三項構造

最初に、上で引用した主文冒頭で「端的に『知性認識する』というラチオ（観点）に従えば」と述べられることに注目する。すなわち四つの名称は、認識され、名付けられるものとしての神の側ではなく、認識し、名付ける者としての人間知性の側から考察される。神名であるか否かに拘わらず、第一に認識の働きに即して名称それ自体が分析されるのである。

そこでまず、名称と認識の関係を明らかにしておきたい。トマスが直接言及するわけではないが、ここにはアリストテレスに由来する三項構造の理論があると思われる。例えばソクラテスという具体的な対象を認識してこれを「人間」という名称で呼ぶ場合、『命題論註解』(In *Perih.*)に基づきこの理論は次の【図1】のように示すことができる¹²。

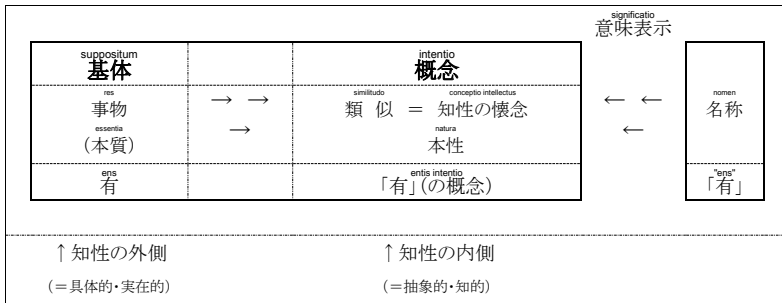


【図 1】事物・懐念・名称の三項構造（例「ソクラテスは人間である」）

まず対象となる個的・具体的な事物の本質 *essentia*，すなわちそれが「何であるか」が把握され，その類似 *similitudo* が知性のうちに形成される．この類似は，知性に受け取られた限りで「知性の懐念 *conceptio intellectus*」¹³ と呼ばれ，また事物の本質の写しである限りで「本性 *natura*」と呼ばれる．よって厳密には，名称は知性のうちにある懐念ないし本性を意味表示し，実在的な対象はこの懐念ないし本性を通して言わば間接的に意味表示される．例えば「人間」という名称は，個的な人間から知性に受け取られた懐念（すなわち「人間」という本性）を意味表示する．具体的な個人は，知性がその人から抽象したものを通じて「人間である」と言われるのである．かくして，名称が論じられる際には，名称によって間接的に意味表示される具体的・実在的な次元と，名称が直接的に意味表示する抽象的・知的な次元との，二つの次元が区別される．

I *Sent.* 8.1.3 でも，対象の事物を「基体 *suppositum*」¹⁴，懐念を「概念 *intentio*」と呼び，上述の二つの次元が区別される．なお「概念」は，“*intentio*” の訳語としては一般的ではないが，ここにはラテン語訳されたアヴィセンナの『形而上学』の影響をみてとることができる¹⁵．

「有」を例にすると，次の【図 2】のようになる．



【図 2】基体・概念・名称の三項構造

2.3. 第一の懷念としての「有」

さて、基体の側から考察されたとき、「有」「善」「真」「一」という四つの名称はいずれも同じ基体を意味表示する¹⁶。他方、概念の側から考察されたとき、四つの名称のうち「有」が他三つに先立つ第一の名称になるという。すなわちこれら四つの名称は、上述の三項構造において、具体的・実在的な次元では同じものに由来する一方で、これらが直接に意味表示する抽象的・知的な次元では異なり、「有」という名称が神名に最も相応しいことになる。その理由は次のように述べられる。

「有」はそれらの諸名称の意味内容¹⁷に含まれるが、逆はそうではない。というのも、「有」は知性の認識¹⁸のうちに入ってくる第一のものであり、「有」なくしては何ものも知性によって把握されえないからである¹⁹。

この記述によれば、「有」という概念は他の認識の成立根拠であり、人間にとって最も根源的な認識だということになる。それゆえ、「一」「真」「善」を含めた全ての概念は「有」の認識によって基礎づけられ、その意味で「有」の概念は第一の認識である。したがって「知性に第一に入ってくる」ということは時

間的な意味には解されない。例えば *QDV* 1.1 では、次のように言われている。

ところで、アヴィセンナが彼自身の『形而上学』冒頭で述べる通り²⁰、知性が、最もよく知られるものとして第一に懐念するもの、そして全ての懐念をそこに分析していくところのものは、「有」である²¹。

ここで注目すべきは「全ての懐念をそこに分析していく」と述べられている点である。「有」という概念は、第一に知性に受け取られるものでありつつ、同時に分析されることが可能なほどに内容の豊かなものなのである。すなわち、有の受容とは、例えば最初に有であることが認識され、次に動物であることが、さらに人間であること、そして白いこと……といった漸進的な個物認識の完成とは限らない。時間的な秩序で言えば、むしろこれら全てが同時に知性に受け取られうる。例えば *DEE* では「第一に懐念されるものは有と本質」だと述べられるが²²、本質（この場合は人間であること）は認識の最初の段階で捉えられる。そして、「人間」が懐念されたあとで、「人間」とは「理性的な動物」であり、「動物」とは「魂をもつ実体」であり……と分析され、その結果として「人間」は「理性的な魂をもつ自存する有」にまで還元されるのである。

もちろん、実際に事物を認識する個々の状況において、必ずしも「最初に懐念されるものは有と本質」であると言い切れるわけではない²³。例えば目の前を何かが素早く飛び去ったが、何かが存在していた（「有」であった）ことは分かったものの、鳥なのかドローンなのかは分からなかったとする。飛び去ったのが実はドローンだった場合、そもそもドローンというものを知らなければ、鳥ならざることは分かったとしても、ドローンであるということ、すなわちドローンの本質は認識されないだろう。しかし *In Perih.* では、本質の懐念に「誤り」は混入しえないと述べられる²⁴。もし何らかの誤りが生じるとすれば、それは単に本質を受け取り損ねたに過ぎず、誤りが混入することはありえないからである。したがって懐念という働きは、単に本質の受容に成功するか否かの二者択一であり、不完全に受容されるという事態はありえない。懐念に関する議論

は、本質の把握の（完全な）成功が前提されているのである。ここでは、飛び去ったものが明確に、カラスか何かとして認識できた場合を想定されたい。

さて、「有」が第一の認識であることの根拠は、I *Sent.* 8.1.3 では明示されないが、この項に先立つ I *Sent.* 8.1.1 には、「有」という名称は『『存在する』』という現実態そのもの ipse actus essendi からもたらされるとある²⁵。すなわち「有」とは、ある事物が「現実態において存在すること」を表現する名称なのである。ところで、アリストテレス的な枠組みにおいては、対象が現実態において存在しなければ、それ自体では可能態にある知性が現実化されず、認識も成立しない²⁶。ゆえに、人間に認識されるものは全て、何らかの意味で現実態にあり、その限りで必ず「有」と呼ばれる。つまり「有」は、ある対象が認識を成立させるということそれ自体を表す名称でもある。かくして「有」は、全ての認識に通底し、またそれらを基礎づける第一の認識なのである。

2.4. 「善」「真」「一」と「有」

主文冒頭で挙げられる「善」「真」「一」も、そのように認識される限りでは必ず現実態にあるから、何らかの「有」と呼ばれる。しかし、これらの名称は意味表示の基体を「有」と共有するのであった。実在的な次元で同一ならば、知的な次元において区別されるほかない。

しかしながら、我々が言及した他の名称、すなわち「善」「真」「一」は、「有」に、ある本性²⁷ではなく、むしろラチオ（観点・概念）を付加する。しかるに「一」は「分割されていない」というラチオを付加する。そして、ただ否定を付加するだけだから、「一」は「有」に最も近い。他方、「真」と「善」は何らかの関係を付加する。しかるに「善」は目的への関係を、「真」は範型的な形相への関係を付加する²⁸。

「有」という名称は「有」であることのみを意味する一方、「一」は「分割さ

れていない有」を意味する。同様に「真」は「範型的な形相に関係づけられた有」,「善」は「目的に関係づけられた有」を意味する。「有」以外の概念には、分析が必要な点で暗示的にはあるが、「有」が含まれているのである。そして、これらの名称はラチオの付加によって区別される。これらの名称が意味表示する対象は実在的には同一のものであるが、観点ないし概念的にのみ相異なるのである。したがってこれらは、基体については同一であるから外延を等しくしつつ、異なる観点から基体を見ているから内包によって相異するとも言える。

以上から、超範疇的な名称の「共通性」の意味するところが明らかになる。まず、「有」を初めとする四つの名称が示す概念は、人間の全ての認識に通底する。そしてそれゆえ、これら四つの名称は、全ての名称のなかで最大の外延をもつ。ところで、名称は知性認識された限りで与えられるが、知性認識されたものは必ず「有」と呼ばれうる。それゆえ「有」とは最も基礎的な、第一の認識である。さらに、「有」と呼ばれうるものは、観点を変えれば必ず「善」「真」「一」であると言われることができる。認識の対象は全ての範疇に及ぶから、四つの名称は全ての範疇に及んで適用される。これらの名称は、それゆえに「超範疇」と言われるのである。例えば「実体」も大きな普遍性をもつ名称であろうが、認識を基礎づけるわけではない。この点で、ここでの「共通性」の意味は、「普遍性」のそれと根本的に異なる。

3. 神名としての相応しさ

3.1. 有という「原理」

では、超範疇的な名称の神名としての相応しさに対して、この共通性はどのように活かされるのか。基体としては同一でありながら観点によって別のものに見えるということは、「有」という名称で意味表示される基体が、人間の認識能力よりも優れたありかたをしていること、言い換えれば、人間の知性にとって一つの観点では捉えきれない何らかの²⁹豊かさを備えているということの意味する。稲垣が指摘するように、「有」という語で意味表示されるもの

は、単に存在するという以外に何の情報も含まれないような「いま・ここの」な存在にとどまらない³⁰。このことは、I *Sent.* 8.1.3 でのトマスの次の記述によっても明らかである。

この「有」が第一の懐念であるということはちょうど、諸公理（特に「矛盾し合うものは同時に真ではない」という矛盾律の公理）が、知性の確証³¹のうちにある第一のものであると同様である。それゆえ、他の全ての名称が、「原理」のうちに含まれるようにして、何らかのしかたで統一的かつ区別なく「有」のうちに含まれている。また、以上から、「有」は最も固有な神の名称であるための何らかの相応しさをもっている³²。

この豊かさを、トマスは「原理 principium」と喩える。論証の原理は、そこから導出されうる帰結の全てを予め暗黙裡に含むとされるが、同様に、「有」という名称はその他の諸名称を潜在的に含むのである。それゆえ、この名称が直接意味表示するところの「有」という概念もまた、この世界の多様な完全性を無規定的に内含する。「有」という語で表現される無規定的な豊かさは、超範疇的な名称の「共通性」から導かれる帰結の一つである。

3.2. 神という「原理」

トマスは、「以上から ex quo」神名としての「有」の相応しさが分かるという。「有」という名称は、内包的な豊かさによって他の名称より優れるから、神名として相応しいということである。ではこの豊かさは、神のどのような性格を表現しているのだろうか。このことを明らかにするためには、神についてより直接的に論じる I *Sent.* 8.1 の残り二つの項を参照せねばならない。

I *Sent.* の第8区分は、神の本質に関する諸問題を扱う。これは、神の一なる本質、不変性、単純性を扱う三つの部分に大別される。さらに最初の部分では神の存在それ自体と、尺度としての永遠性が論じられる。前者が第1問であり、

神の存在それ自体について『存在する』は神に固有に合致するか「神のもつ存在が全ての被造物の存在であるか」「神の諸名称に対するこの『存在する者』という名称の関係について」の三点が論じられる³³。

第1項では、神が全ての存在者のうちで第一の、最も優れた存在であることが示される。これによって、「存在」と呼ばれるものの実在的な性格が明らかになる。論拠は四点示される。第一の論拠は、神のもつ存在³⁴の完全性である。被造物が存在するとき、そこには常に過去・現在・未来という時間的な限定が含まれる。他方で神には時間的な区別が属さないから、神は最も完全に存在するものである。

第二の論拠は、「存在する」ないし「である」という表現の無規定性である。この表現はいずれもラテン語“est”の訳語であるが、この語は英語の“be”と同じく、「～が有る（存在）」と「～である（繫辞）」の両方の意味で用いられる。ところで、例えば人間については「理性的である *rationalis est*」とか「白い *albus est*」などと言われる。他方、神にはこのような限定は似つかわしくない。被造物は現世において神を否定的にのみ認識するから、無規定でなければならない。それゆえ単純な裸の「（で）ある *est*」が神には最も適合するのである。

第三に、神の原理としての性格である。

第三の論拠はディオニシウスの言葉から取られる。曰く、存在することは、生きることや知性認識することなどの、他全ての神の善性の分有の中で第一の分有である。そして存在することは、言わば他のことの原理であり、何らかのかたちに即して統一された全ての述語を自らのうちに予めもっている。かくして神は神的な原理でもあり、また万物は神ご自身のうちで一なるものである³⁵。

トマスにおいて神は、世界の始点・原理 *principium* である。したがって世界のありかたは、その創造より前に神のうちに言わば「計画されていた」はずである。しかも、被造物はいかなる意味でも神に劣るから、神は被造物の完全性

をより高度なかたちで備えている．ところで存在することとは，そのような無規定的な完全性を意味する．したがって，端的に存在することは神にこそ固有でなければならない．

第四の論拠は，神の本質が「存在することそれ自体」だということである．本稿 2.2 節でも示した通り，名称とは本来，対象の本質からつけられる．神の本質は存在することそれ自体だから，「存在」は神に固有の名称である．

次いで第二項では神のもつ存在と，被造物のもつ存在との関係が論じられる．神と被造物とに言われる「存在する」は意味が微妙に異なる．神は無限に完全であるが，他方で被造物は限定的に，何かとして（例えばある人間やある犬として）存在するからである．しかし両者は完全に異なるのでもない．すなわち，被造物は神の不完全な類似として神から発出する．その限りで両者の存在は，因果性に基づく類比関係のうちにある．神は，より先なるものとして完全に「存在する」が，他方で被造物は，より後なるものとして条件的に「存在する」のである．

以上から次のように言うことができる．名称の普遍性がある特定のものに対する固有性と矛盾することはすでに述べたが，他方で共通性は，普遍性と単純に同一視することができず，第一の原理にしか備わりえないような性格を指すものであった．この性格は，被造世界に関しては，被造の諸存在の原理としての，存在それ自体たる神のありかたの写しに他ならない．神の本質は，原理として全ての完全性を内含する，無規定の存在それ自体であり，また他方で被造物も，何らかの限定を受けつつ，神のもつ存在に与っているからである．ところで，「有」という概念の認識は基本的に被造物に基づくが，この「有」が表現する無規定性は，造物主たる神の無規定性を原因として類比的に受け継がれる．それゆえ，「有」という名称によって人間は神を（人間から見て）類比的に意味表示することができる．かくして超範疇的な名称がもつ共通性は，世界の第一原理である神という特定のものにこそ相応しい，と結論づけられる．

4. 結語

I Sent. 8.1.3 においてトマスが提示する超範疇概念論とは、認識の成立根拠としての「有」の概念に関する理論であり、これを通じて「有」の無規定的な豊かさが明らかにされた。すなわちトマスは、神に「有」という名称が相応しいことを示すために、「有」の概念を詳細に論じる必要があった。というのも、名称は、対象を認識する者が得た概念に基づいてつけられるため、対象が神であっても、人間に獲得される概念が論じられるからである。それゆえトマスは、「有」という認識の始点を扱う理論としての超範疇概念論に注目したのである。かくして超範疇概念は、神名論を経ることで神論を脱し、トマスの後の著作では認識という視座を中心に人間論として展開されることになる³⁶。

最後に、新たに見出される問題を指摘して、結びとしたい。「有」の概念に備わる無規定の豊かさは、この概念がそれに基づくところの有の基体由来するが、このことは、有の基体が人間の知性にはありのままに認識されないことを意味する。なぜなら、有という基体は、「有」「一」「真」「善」の四つの名称によって、すなわち四つのラチオ（観点）から理解されて初めて知性に全的に把握されるからである。トマスは「有」という名称の由来として『『存在する』という現実態』にも言及するが、この実在的な規定には、人間の受容能力を超えた豊かさも含意されるのである。

では、全ての認識の根拠の、さらにその根拠としての有という基体は、いかなる実在的な身分をもっているのか。また、この有がもつこの無規定的な豊かさは、何に由来するのか。これについてトマスは詳述せず、わずかに QDV 1.1 においてアリストテレス『形而上学』の「有は類ではない」という記述³⁷が引用されるだけである。しかしアリストテレス自身の意図は、単に「有」や「一」が特定の意味内容を持たず何らの規定力をもたないという、消極的なものにすぎないとも思われる³⁸。とすれば、第一にはイスラーム的なアリストテレス解釈、特にアヴィセンナの思想の影響が想定されるが、超範疇概念論はイスラーム以外にも多岐にわたる思想的源泉をもつから、この「有」の無規定性に関する積極的な解釈にも、多様な思想が複雑に影響しあっていることが予想される。

トマスに独特と言われる「存在 esse」の思想を理解する上で、「有」の積極的な無規定性に決定的な意味があることは確実であり、さらなる研究に俟たれねばならない。

註

1 I *Scriptum super libros Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3 (ed. R. P. Mandonnet / M. F. Moos, Paris, 1929-47). なおトマスの著作のみ、著者名を省略する。

2 原語“transcendentia”は、「超越する」を意味する動詞“transcendere”の現在分詞形であり、文法書通りには「超越するもの」、また一般には「超越」ないし「超越概念」と訳されることも多い。しかしこれらの訳語は何を超越しているのか分かりにくく、また他の思想家の言う「超越」との混同もありうる。そのため本稿では、冗長ながら「超範疇（的・概念）」という訳語を採る。

3 PHILIPPUS CANCELLARIUS PARISIENSIS, *Summa de bono* (ed. Nicolai Wicki, I, Bern, 1985).

4 *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1 (ed. Commissio Leonina, Opera Omnia, vol. XXII/1-3, Rome, 1975-76).

5 *ibid.*, c. : “quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur: et in hoc formaliter ratio veri perficitur.”

6 代表的なもので M. D. Jordan, “The Grammar of Esse: Re-Reading Thomas on the Transcendentals,” *Thomist* 44 (1980), pp. 1-26; A. J. Reimers, “St. Thomas’s Intentions at De Veritate 1, 1,” *Doctor Communis* 42, 1989, pp. 175-183; 日本語では、稲垣良典「トマス・アキナスの transcendentia 論」『中世の哲学者たち』思索社、1980 年, pp. 190-227; K. リーゼンフーバー「トマス・アキナスにおける超越論的規定の展開」リーゼンフーバー, K. ほか編『中世における知と超越』創文社、1992 年, pp. 187-238.

7 「1254 年から 56 年までの時期はケルンでのトマスの学生時代にほとんど続くが、この時期は主として教えられたことを繰り返しているだけで、創造的な、批判的・体系的理論はかれにおいてはいまだ熟考されないままであった」。津崎の言葉はやや誇張みだが、少なくとも当時のトマスは自らが学んだものに忠実な論述を心掛けて

いたことは窺える。津崎幸子『美の形而上学』岩波出版、2004年、p. 8.

8 ここには、師アルベルトゥス・マグヌスの影響を見出すことができるだろう。トマスが師事していた時期以前のアルベルトゥスの著作では、『善について *De bono*』『命題集註解 *Super libros Sententiarum*』に並んで『ディオニシウス「神名論」註解 *Super Dionysium De divinis nominibus*』の三著作において、超範疇概念が扱われている。

9 原語“ratio”は文脈によって様々な訳出が可能である（例えば「概念」「観点」「側面」「性格」「意味」「根拠」「議論」など）。またトマスは、日本語で考えたときの多様な意味内容を横断するかたちで議論を進めることもある。それゆえ既存の日本語で訳語を一つに定めることができない。そこで本稿では、意味が明らかである場合を除いて、さしあたり「ラチオ」と音訳し、必要に応じて（括弧）つきで日本語訳を補足する。

10 I *Sent.* 8.1.3, c. : “Respondeo dicendum, quod ista nomina, ens et bonum, unum et verum, simpliciter secundum rationem intelligendi præcedunt alia divina nomina: quod patet ex eorum communitate.”

11 cf. II *Sent.* 3.1.1, ad 2; 12.1.1, ad 1; I *Summa Contra Gentiles*, c. 33; VII *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, l. 8.

12 I *Expositio libri peryermeneias* (In *Perih.*), l. 2; cf. *De Ente et Essentia* (DEE), c. 2-3.

13 原語“conceptio”は通常「概念」「観念」などと訳される。しかし本稿では、“ratio”や“intentio”など訳語が重複しうる語と区別するため、また“conceptio”という語が「知性に受け取られたもの」を意味することを明示するため、「懐念」という訳語を採る。cf. 山田晶「概念の二義性——トマスにおける conceptio と ratio」『中世思想研究』第34号、1992年、pp. 1-21.

14 付帯性がそこに到来するところのものではなく、意味表示がそこに由来するところのものを意味する。

15 「概念 intentio」という用語は、ラテン語訳されたアヴィセンナ『形而上学』におけるアラビア語“ma'na”の訳語だと考えられる。このアラビア語自体はギリシャ語“logos”の訳語である。したがってこの“intentio”は“ratio”と同義だとも考えられる (cf. [山田 92], esp. pp. 14-21). 実際に、同じ文脈において、トマスは QDV 21.1 で

“ratio”という語を用いている。また、そもそも “ma‘na” というアラビア語自体が “to be someone’s mind” を原義とする動詞 “‘anā” からの派生語であり、「意味」「含意」「概念」「思考」などを意味する名詞である。cf. P. Engelhardt, “Intentio,” *Historisches Wörterbuch der Philosophie* IV, Darmstadt, 1976, pp. 466-474; A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, 1938, pp. 253-255.

16 このことは、名称が相互に「置換される *converti*」と表現される。アリストテレスは『トピカ』第1巻(第8章 103^b7-17)で、ある命題のなかで主語と述語の入れ替えが可能であることを指して「置換」と言う。なお『形而上学』第11巻(第3章 1061^a15-17)には「有」と「一」とが「置換される」とある。

17 “intellectus はトマスにおいて多様な意味の範囲を持つ語であり、*A Lexicon of Saint Thomas* ではその意味は十項目に細分され、4頁強が割かれている。なお前出の “conceptio intellectus” などの “intellectus” は (4) の意味 (“activity of the reason, intellectual knowledge”) で解釈しているが、ここでの “intellectus” は (10) の意味 (“signification, sense, meaning, synonym of ratio, sensus, significatio, virtus, vis”) で解釈している。R. J. Deferrari, *A Lexicon of Saint Thomas*, Catholic University of America, 1948.

18 原語 “imaginatio” は、一般的なトマスの用語としては「表象」と訳され別の知的能力を指すが、ここでは知性の単純把握の働きを指している。実際に、同じ文脈において、QDV 1.1 では「懐念 *conceptio*」や「認識 *cognitio*」という語が用いられている。これは、ラテン語訳されたアヴィセンナ『形而上学』での用語をそのまま用いているためであろう。なおアラビア語の原語は “*taṣawwur*” (「想像、幻想、受胎、概念」) である。これは “*ṣawwara*” (「形成する、描く、想像する」ないし受動態で「懐妊する、考える」) からの派生語であり、この語の意味自体を考えても事実上 “conceptio” と同じものを指していると考えるのが適切である。

19 I *Sent.* 8.1.3, c. : “Cujus ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum, et non e converso. Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quod nihil potest apprehendi ab intellectu”

20 AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* (ed. S. Van Riet, 2 vols., Louvain-Leiden, 1977-1983), tr. 1, c. 6.

21 *QDV* 1.1, c. : “illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae *Metaphysicae*, (...)”

22 *De ente et essentia*, proo. : “ens autem et essentia sunt que primo intellectu concipiuntur, ut Avicenna in principio sue *Metaphysice*”

23 以下の議論は、東京大学の山本芳久准教授からのご指摘による。

24 In I *Perih.* 1. 2. : “Ad quod respondet Boetius quod Aristoteles hic nominat passiones anime conceptiones intellectus, qui nunquam decipitur, et ita oportet eius conceptiones esse apud omnes easdem, quia, si quis a uero discordat, hic non intelligit.”

25 I *Sent.* 8.1.1, c. : “Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae, in hunc modum, quod, cum in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen res imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam, hoc nomen qui est vel ens imponitur ab ipso actu essendi.” cf. *QDV* 1.1, c. : “et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaphysicae*, quod ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis”

26 アリストテレス『形而上学』第9巻第9章 (1051a29-32); *In duodecim libros Metaphysicae Aristotelis expositio* (In *Met.*), lect. 10.

27 I *Sent.* 8.1.3 では、「本性 *natura*」は実在的な属性を指す語として用いられている。第2.1節で言及した In *Perih.* における名称の理論の「本性」とは意味内容が異なる。

28 I *Sent.* 8.1.3, c. : “Alia vero quæ diximus, scilicet bonum, verum et unum, addunt super ens, non quidem naturam aliquam, sed rationem: sed unum addit rationem indivisionis; et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem: verum autem et bonum addunt relationem quamdam; sed bonum relationem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem”

29 Ventimiglia の研究によれば、総長フィリップスに始まる伝統とは別に、超範疇的な名称を「不定的名称 *nomen infinitum*」ないし「不定的名辞 *terminus infinitus*」と呼ぶ伝統があった。これはアリストテレス『命題論』に対するアヴィセンナ解釈に端を発する理論であり、論理学の一部として発達したものである。cf. G. Ventimiglia,

“Il Trattato tomista sulle proprietà trascendentali dell’essere,” *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 87 (1995), pp. 51-87.

30 稲垣良典『トマス・アクィナス 存在の形而上学』春秋社、2013年、第1章。

31 原語“credulitas”にも、“imaginatio”の場合と同様に、ラテン語訳されたアヴィセンナ『形而上学』の影響が見られる。ここでは推論の働きが意味されている。実際に、同じ文脈において、QDV 1.1 では「知 scientia」または「論証されうるもの demonstrabilia」という語が用いられている。これは“*taṣḍīq*”（「信じること、信仰、同意、承認、証明」）というアラビア語の訳語であり、“*ṣadaqa*”（「真実を言う、誠実である」）という動詞からの派生語である。“credulitas”をラテン語に忠実に訳すと「確信、信仰」などとなり、文意が通らないと判断したためアラビア語の原義を踏まえ「確証」と訳した。なお英訳では“assent”，伊訳では“assento”とされている。cf. O. L. Lizzini, *Metafisica. Testo arabo e latino a fronte*, Bompiani, 2002; M. E. Marmura, *The Metaphysics of The Healing* (Brigham Young University, Islamic Translation Series), Birmingham Young University, 2005.

32 I *Sent.* 8.1.3, c. : “sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et præcipue ista, contradictoria non esse simul vera : unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et distincte, sicut in principio ; ex quo etiam habet quamdam decentiam ut sit propriissimum divinum nomen.”

33 I *Sent.* 8.1, proo. : “In primo tria quærentur : 1^o utrum esse Deo proprie conveniat ; 2^o utrum suum esse sit esse cujuslibet creaturæ ; 3^o de ordine hujus nominis, « qui est », ad alia divina nomina.”

34 実際には、神は存在それ自体であり、存在が外的なものとして備わるわけではない。しかし現代の日本語では、「存在」という語は「もの」という形式名詞とほぼ同義である。これは、第3.1節で言及した「事實的な」用法であり、例えば「死すべき存在」という表現は「死すべきもの」とほぼ同義である。それゆえ、「神の存在」と表記すると、「神という存在」すなわち「神というもの」「神と呼ばれるもの」と誤解されかねない。他方トマスの言う「存在」はある完全性であり、神の豊かさ、無限性を表現している。「神の存在 Dei esse」ということで表現されるのは、単に神が

事実としてそこに在るということではなく、むしろ神が無限に完全だということである。そこで、「神の存在」という直訳を避けつつ、この「事実的な」用法と区別するため、「神のもつ存在」という表現を採る。

35 I *Sent.* 8.1.1, c. : “Tertia ratio sumitur ex verbis Dionysii, qui dicit, quod esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere et huiusmodi, primum est, et quasi principium aliorum, præhabens in se omnia prædicta, secundum quemdam modum unita; et ita etiam Deus est principium divinum, et omnia sunt unum in ipso.” cf. *QDP* 7.2, ad9; *STI* 4.2, ad3.

36 トマスの超範疇概念論の認識論的な側面に注目するのは、管見の及ぶ限り Reimers のみである。彼の研究は *QDV* 1.1 のみに基づくものだが、超範疇概念論に関するトマスの分析が、存在論的にではなく、論理学的に行われていると主張する ([Reimers89]). Reimers が指摘する通り、他の研究は超範疇概念を形而上学的な理論としてしており、人間の知性との関連が看過されている（ただし Reimers は、「有」さえも実在ではなく概念として扱われているのだと主張する。しかし実在性そのものたる「存在の現実態」から出発するこの理論は、懐念という働きを介して存在論と認識論を橋渡しする。それゆえ、トマスの超範疇概念論が単なる認識論・概念論に過ぎないとも言えないだろう）。Reimers が批判するのは、特に M. D. Jordan, *op. cit.*; G. Pöltner, *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*, Viena, 1978; R. Robin, “Is Beauty a Transcendental?” *The New Scholasticism* 51, 1977. またこれらと同様に考える日本の研究として、稲垣良典 *op. cit.*, 1980; K. リーゼンフーバー *op. cit.*

37 第三卷（第八章 998^b22）。

38 Aubenque は、トマスのアリストテレス解釈をこの理由で批判する。P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotelicienne*. Paris, 1962, pp. 229-32.