

哲学研究

第六百八号

トマス・アクイナスの《モドウス》研究（一）

——《モドウス》の存在論的側面——

周藤多紀

一 序

トマス・アクイナスの著作の随所には「モドウス (modus)」という言葉が見られる。⁽¹⁾ トマスは、他の中世の思想家と同様、しばしば言葉の意味を区別したり、同じ事柄が複数の角度から考察されることを指摘して、哲学・神学的問題の解決を計っている。「 \sim は二通り (duplīcter) に理解される。一つの仕方 (uno modo) では \dots 。また別の仕方 (alio modo) では \dots 。」といった表現は、スコラ哲学の研究者にとつて日常的に遭遇するものであり、そこで使われている「モドウス」という言葉は気にも留まらないものになっている。じつさい、こうした箇所では、「モドウス」という言葉はあってもなくてもかまわない、つまり「一つの仕方」「別の仕方」と言う代わりに「第一に (primo)」「第二に (secundo)」と言っても何ら差し支えはない。

しかし、トマスの「モドウス」の用例のなかには、単純な「仕方」という意味に解消されないようなものも散見される。トマスによれば、あらゆる被造的善・有は「モドウス・形象 (species) ・秩序 (ordo)」を備えている。こ

の「モドウス」は、日本語の訳語として「格調」「限度」「適度」といった言葉が選ばれてきたことから察せられるように、被造的世界のなかで各被造的善・有がもつ「己の分・限界」を含蓄している。²⁾したがって、被造的善・有のひとつである徳にも「モドウス」がある。徳のモドウスは、遵守すべき「いわば徳の一種の形相」であって、「徳の賞賛がそれに主要に依存し、徳がそれから名称も得るもの」とされている。³⁾これらの記述を踏まえると、単なる「仕方」に解消されない「モドウス」は、(1)事物が有する限界であり、形相と見なされるような存在論的側面、(2)事物が有するべき限界であって、道徳的評価の根拠となるような倫理的側面、(3)事物の命名の根拠となるような意味論的側面をもつと言うことができるだろう。

一連のトマスの「モドウス」研究の第一部をなす本稿では、トマスの「モドウス」の存在論的側面を、その歴史的源泉にも注意を払いながら考察する。

二 アウグステイヌスにおける「モドウス」

「あらゆる被造的善・有がモドウス・形象・秩序をもつ」との主張は、トマスの著作のなかでは、アウグステイヌスの同様の主張を支持する文脈で論じられている。こうした主張をアウグステイヌスは『知恵書』の解釈を通して展開した。「しかしあなたは、物差し(μετρον)と数(αριθμος)と秤(σκαλιος)とによってすべてを按配された」(『知恵書』(第一章二〇)(二二)節、聖書協会共同訳)。この一節をもって、創造の際に神はすべての被造物にモドウスと形象と秩序を与えた、とアウグステイヌスは解釈したのである。⁴⁾つまり、モドウスは、創造に際して被造物に与えられた三つの要素のうちの一つであると解釈された。⁵⁾以下では、まず、この意味での「モドウス」をめぐるアウグステイヌスの主要な発言——そのうちのいくつかにについてはトマスが言及・論述している——を考察しておく。⁶⁾

(一)『善の本性について』における「モドウス」

アウグスティヌスの著作のうち、「あらゆる被造物がモドウス・形象・秩序をもつ」との主張が認められるのは、『善の本性について』と『神の国』である。⁽⁷⁾以下に引用する『善の本性について』第三章の一節は、トマスが幾度となく言及しているテキストでもある。

これら三つのもの、つまりモドウス・形象・秩序の三つは、霊であれ物体であれ、神によって造られた事物において、いわば一般的な善 (*generalia bona*) として存在している。かくして神は、被造物のあらゆるモドウスを超え、あらゆる形象を超え、あらゆる秩序を超えている。しかし神は、空間的な場所において超えているのではなく、言い表すことができない、独自の能力において超えているのであり、この神によってすべてのモドウス、すべての形象、すべての秩序が存在しているのである。これら三つのものが大きい場合には大きな善が存在し、小さい場合には小さい善が存在する。これら三つのものが大きい場合には大きな本性が存在し、小さい場合には小さい本性が存在する。これら三つのものがない場合には、いかなる本性も存在しない。⁽⁸⁾

ここでアウグスティヌスは、モドウス・形象・秩序は、神が被造物に与えたものであるが、その神は被造物のあらゆるモドウス・形象・秩序を超えていることを指摘している。また、モドウス・形象・秩序という三要素が、あらゆる被造的善・有に認められること、各要素に認められる程度の差が善や本性のレベルに比例することを明確にしている。それに対して「悪」は、この一節に続く箇所で、「モドウス、あるいは形象、あるいは自然本性的秩序の腐敗にほかならない」とされている。⁽⁹⁾

これらの箇所以外でも、アウグスティヌスは「モドウス」について注目すべき発言をしている。上掲箇所では、なぜ被造物がモドウスを備えているのかについて、神が与えたという以上の説明はされていない。しかし『善の本性について』の後半で、アウグスティヌスは次のように言っている。「神によって造られた神以外のものは、自身のモドウスに応じて (pro modo suo) 神から存在 (esse) を受けとった」⁽¹⁰⁾。かくしてモドウスは「存在の受容」に伴う要素とされているのである。

さらに、アウグスティヌスは「モドウス」という言葉の多義性に注意を向けて、「モドウス」はどういう意味で神に当てはまり、どういう意味で当てはまらないのかについても考察を練り広げている。「モドウス」の主要な意味の一つは「節度」であり、モドウスを超えているものは「節度がない (immodicus)」と言われて非難されるが⁽¹¹⁾、被造物のモドウスを超えている神は「節度がない (immoderatus)」のではない。神は、すべてのものに対して、なんらかの仕方^{モドウス}で存在できるようにとモドウスを割り当てる。善の大小はモドウスの大小に比例しているのだから、最高善たる神は「最大・最高のモドウス (summus modus)」と言える。しかし「モドウス」という言葉は「限界 (limitis)」を意味することもある。この意味では「神にはモドウスがない」と言うのが正しい。⁽¹²⁾

また、「悪しき仕方^{モドウス}」と言うことがあるが、モドウス自体が悪かったり、悪くなったりするわけではない。「すべてのモドウスはモドウスである限りにおいて善い」⁽¹³⁾。悪しき仕方^{モドウス}とは適度^{モドウス}(節度)が保たれていない状態なのである。⁽¹⁴⁾

(二) 『創世記逐語註解』における「モドウス」と「尺度」

『ファウストウス駁論』と『三位一体論』十一巻及び『創世記逐語註解』では、被造物のうちに存在する三つの要素として、『知恵書』(ウルガタ訳)の言葉どおりの三つ「尺度 (mensura)・数 (numerus)・重々 (pondus)」が列挙されている。このうち『創世記逐語註解』では、これらが創造以前にどこにあったのかという問いの下に考察が

すすめられている。創造以前には創造者である神しか存在しなかったのだから、この三つの要素は神のうちにあつたはずだ、とアウグスティヌスは推測する。続いて、いったんは、「神は、尺度でも数でも重さでも、これらすべてでもない」と言う。しかし、ただちに「神が尺度・数・重さである」と解釈可能なことを示唆し、以下の引用部に続く一文で、神を「尺度なき尺度」「数なき数」「重さなき重さ」と呼ぶ。⁽¹⁶⁾

あるいは、われわれが測る事物のうちに尺度を、われわれが数える事物のうちに数を、われわれが重さを測定する事物のうちに重さを認識するそのような限りにおいて、神は尺度・数・重さであるのではなく、尺度がすべての事物にモドウスをあらかじめ定め (praefigit)、数がすべての事物に形象を与え、重さがすべての事物を安息と安定へともたらず限りにおいて、神は根源的に、真に、そして独自の仕方で尺度・数・重さなのであるうか。——神は、すべてのものを限定し (terminat)、すべてのものを形成し、すべてのものを秩序づける御方であるのだから。⁽¹⁷⁾

ここには、後にトマスが引用することになる、『知恵書』の三要素と先述の三要素(「モドウス・形象・秩序」)の関係についての記述がある。神は、百メートル、一個、一〇トンといったように、数値化されるような通常の意味での「尺度・数・重さ」ではない。しかし、神は最たる意味で「尺度・数・重さ」である、と解釈することができ。そうした意味での「尺度・数・重さ」とは、各事物に対してモドウス、形象、安息と安定を与えるものである。そして、被造物における「尺度・数・重さ」を超えるという仕方では、否定的にのみ捉えられる、神の「尺度・数・重さ」を理解するために、アウグスティヌスは、各要素(尺度・数・重さ)が被造物のうちにいかなる仕方でも認められるのか、という点についても考察を巡らせる。

じつさい尺度・数・重さは、たんに石や木、これに類した物塊や、地上のものであれ天上のものであれ、どれほどの大きさのものであつても、物的なものだけに認められ、思考されうるものではない。取り返しのない、度を失つた展開にならないように、或る事を為す時の尺度というものがある。また魂の情念や徳にも数がある。この数によつて愚かさの歪みから知恵の形相と美へと引き上げられるのである。また意志や愛にも重さがある。欲求や逃避、重視や軽視をすることで、意志や愛にとつて、何がどれほどの重みをもつべきがあらわになるのである。しかし（他の物事を比量するとき用いられる）魂、精神の尺度は別の尺度によつて定められており、数は別の数によつて形成されており、重さは別の重さによつて引き寄せられている。それに対して、「尺度なき尺度」は、それに由来するものがこの尺度に自らを合わせるものであるが、それ自身は他のものには由来しない。数なき数は、それによつてすべてものが形成されるものであるが、それ自身は形成されるものではない。重さなき重さは、それへと関係づけられることで、⁽¹⁸⁾ 純粹な喜びである安息が得られるものだが、その重さは他のものへと関係づけられてはいない。

先に引用した『善の本性について』では、「モドウス・形象・秩序」が、靈にも物体にも備わっている、と述べられていた。同様に、ここでは、「尺度・数・重さ」が物的なものだけではなく、非物的なものにおいても認められる、としている。「尺度・数・重さ」は石や木や星といったモノだけに認められるのではない。行為や徳や心の動きにも備わっている。さらにアウグスティヌスは、被造物に備わる「尺度・数・重さ」が、神の「尺度・数・重さ」に基づいて造られたことを示唆する。

被造物に備わる「尺度・数・重さ」は一樣ではない。被造物の種類によつて異なり、しかも一定の範囲内で変化する。じつさい、我々が目にする動植物は、成長・衰退するにつれて嵩や重さが増減するし、環境によつて個体数

も変化する。

したがって、「あなたは、すべてのものを尺度と数と重さにおいて配備された」という『知恵書』の言葉は、すべてのものが自らに固有の尺度、固有の数、固有の重さをもつように配備された、という意味であると解することにしよう。各々に固有の尺度・数・重さは、それらのものにあつて、各々の種類の可変性にしたがつて変化する。つまり増大と減少、多さと少なさ、軽さと重さの点で変化するのであるが、これは神の配備によるのである。⁽¹⁹⁾

「モドウス」について、『創世記逐語註解』では上述の箇所以上の発言は見いだされない。しかし、被造物の「モドウス」は、被造物の「尺度」^{メンスーラ}と同様に、神の「尺度」^{メンスーラ}が定めるものとされており、ラテン語の「モドウス」と「メンスーラ」は同じような意味をもつことから、被造物の「尺度」と同じものであると考えられる。つまり、被造物のモドウスは、(言うまでもなく)神によつて定められているものであり、被造物の種類によつて異なるものであり、しかも種によつて異なる一定の範囲内で増減するものであるということになる。

(三) その他の作品における「モドウス」と三つ組のヴァリエーション

トマスが、アウグスティヌスに依拠しつつ「モドウス」を論じる際に頻繁に言及・引用するのは、上で分析した二つのテクスト(一)(二)だが、その他の作品にも、トマスの「モドウス」解釈に通じる、重要な発言がみられる。

アウグスティヌスは、「形のない素材から宇宙を造られたあなたの全能の手」(『知恵書』一・一章二〇(二二)節、聖書協会共同訳)を受けて、『信仰と信条』で、世界の創造を以下のように説明する。

たとえ世界が何らかの質料から造られたとしても、その質料そのものが無から造られたのであって、神のきわめて秩序だった御業 (ordinatissimum munus) によって、まず、形相を受容する能力 (capacitas formarum) が生じ、次いで、形成されたすべてのものが形成されることになったのである。⁽²⁰⁾

アウグスティヌスは、神は形相を与えただけでなく、形づくられる可能性・能力をも与えたということを強調する。そして、質料が何らかの仕方モドウスで存在して形相を受けとることが可能になるためには、モドウスをもつ必要があり、そのモドウスは神によってのみ与えられると主張している。⁽²¹⁾

また『八十三問題集』では、すべてのものは形象によって包み込まれているとしたうえで、存在するものは形象なしには存在せず、形象があるところには必ずモドウスがある、と述べている。⁽²²⁾

これらの発言をあわせると、モドウス・形相(形象)・存在の關係について、アウグスティヌスは次のように考えているとすることができるだろう。——形相をもつことで事物は存在する。しかし、形相をもつためには、形相を受容可能な質料が何らかの仕方モドウスで存在しなければならぬ。したがって、形相をもつもの、つまり存在するものには、必ずモドウスがある。

そして、すべての被造物がもつとされる三つ組の要素については、『知恵書』由来の「尺度・数・重さ」とアウグスティヌス独自の「モドウス・形象・秩序」以外にもいくつかのヴァリエーションがある。「モドウス」が他のどのような概念と連関をもっているのかを理解するために、そのヴァリエーションを概観しておきたい。

『マニ教徒に対する創世記註解』や『自由意思論』には、『知恵書』の「重さ」に代えて「秩序」を採った三つ組「尺度・数・秩序」がみられる。⁽²³⁾『自由意思論』には「モドウス・形象・秩序」という名詞表現はみられないものの、神が卓越した万物の製作者であることを信じないものは「すべての可視的な本性が各自の類にしたがって規定

され (moderata)、形づくられ (formata)、秩序づけられている (ordinata) ことを観取することはないだろう」と言われている。⁽²⁴⁾これと呼応するかのように、後の箇所では、神は「万物の製作者 (auctor)、形成者 (formator)、統治者 (ordinator)」⁽²⁵⁾と呼ばれている。

被造物が備えることされる要素の数がなぜ三つなのかという点は、神の三一性と関連づけて理解されている。三位一体の神によって造られた被造物にも或る種の三一性が認められる、というのである。こうした三位一体論がらみの文脈で提示されているのが、「一性 (unitas)」や「存在 (esse)」を筆頭に置く三つ組である。『三位一体論』第六巻では、被造物における「一性・形象・秩序」の現存が、神の三位一体の痕跡 (vestigium) として語られる。⁽²⁶⁾アウグスティヌスは各要素と神のペルソナの対応関係について明確にしていなが、一性が父に、形象が子に、秩序が聖霊に対応すると推測される。また『真の宗教』には、「存在」と「一」の双方に言及した、次のような記述がある。

すべての知性的・動物的・物体的被造物は、同じ創造者たる三位一体によって、それが存在する限りにおいて存在し (esse inquantum est)、自身の形象をもち、極めて秩序だった仕方で支配されていることが何の疑いもなく観取される。…(すべての事物・実体・本質・本性は) これら三つのもを同時に (simul) もっている。つまり、すべてのものは或る一つのもの (unum aliquod) であり、固有の形象によって他のものから区別され、⁽²⁷⁾事物の秩序を超えることはない。

「存在する (esse)」に代えて、「存立する (constare / subsistere)」⁽²⁸⁾を用いたものもある。三位一体について問うた『八十三問題集』の第一八問では、三つの要素は「存立の原理 (quo constab)」[区別の原理 (quo discernitur)]「適合の原理 (quo congruit)」として提示されている。事物は、第一の原理によって「存在し (sit)」第二の原理に

よつて他のものと異なる「このもの (hoc)」として存在し、第三の原理によつて「自分自身に親しいもの (sibi amica)」となる、と言われている。

以上の三つ組のヴァリエーションの概観から、「モドウス」は「尺度」、「一性」、「存在」と強い結びつきをもち、「父」の位格に比せられるような、事物にとつて根源的な要素として位置づけられている、と言うことができるだろう。

三 トマスによる、アウグスティヌスの「モドウス」解釈

(一) 『神学大全』第一部第五問第五項

トマス・アクイナスは、『神学大全』第一部第五問第五項で、「善の性格は、モドウス・形象・秩序のうちに成り立つか」という問いをたてて、アウグスティヌスの三つ組の概念を論じている。トマスの「モドウス」の存在論的側面を考察するうえで最重要箇所であるので、以下に主文ほぼ全てを引用する。⁽²⁹⁾

一つ一つのもは完成されたもの (perfectum) である限りににおいて「善きもの」と言われる。すでに述べられたように、一つ一つのもは完成されたものである限りににおいて、欲求されうるものであるからである。ところで「完成されたもの」と言われるのは、そのものの完全性の限度にしたがって何ら欠けるところのないものである。しかるに一つ一つのもがまさにその存在するもの (id quod est) であるのは、(a) そのものの形相による。しかるに形相は (b) 何らかのものを前提とし (praesupponit)、形相には (c) 何らかのものが必ず伴う (consequuntur)。それゆえ何らかのものが完成された善きものであるためには、そのものは (a) 形相と、(b) 形相のためにも必ず必要とされる (praerogantur) ものと、(c) 形相に伴うものをもたなければなら

ない。ところで、形相のためにまずもつて必要とされるのは、諸々の原理、すなわち質料的諸原理ないしはその形相を作出する諸原理 (principia) の限定 (determinatio) ないしは均衡 (commensuratio) であつて、これが「モドウス」によつて表示されているものである。「尺度 (mensura) がモドウスを前もつて定める」と言われているのはそのためである。また形相そのものが「形象」^{スベキエス}によつて表示されている。一つ一つのものが種^{スベキエス}において確立されるのは形相によるからである。「数は形象を与える」と言われているのはそのためである。なぜなら種を表示する定義は、哲学者が『形而上学』第八巻において述べているように、数のようなものであるからである。というのも、一を加えたり引いたりすることによつて数の種が変わるように、定義においても種差を加えたり取り去つたりすることによつて種が変わるからである。また、形相には、目的に対する、あるいは作用に対する、あるいは何かこの類のものに対する傾向が伴う。じつさい、一つ一つのものは、現実に存在するかぎりにおいて作用し、自らの形相にしたがつて自らに適合するものへと傾くのである。これが「重さ」ないし「秩序」に属することである。したがつて、善の性格は、それが完全性のうちに成り立つ限りにおいて、モドウス、形象、秩序のうちにおいても成り立つのである。

トマスは、アウグスティヌスの『創世記逐語註解』を引用しながら、一つ一つのものが善きもの、存在するものであるために必要な三つの要素が「モドウス」「形象」「秩序」という言葉に対応している、と解釈している。その三つの要素とは (a) 形相と (b) 形相の前提となるものと (c) 形相に伴うものである。トマスが「形象」^{スベキエス}を事物^{スベキエス}の種を規定する (a) 形相と解釈していることは明白である。また、「秩序」を (c) に相当する事物の自然本性的傾向と関係づけていることは容易に読み取ることができる。しかし、「モドウス」の解釈の説明はさほど明解ではない。モドウスが表示する「質料的諸原理ないしは形相を作出する諸原理」の「限定ないしは均衡」とはいつたい

何なのか。

まず、ここで「諸原理」と複数形で言われていること、「原因 (causa)」ではなく「原理 (principium)」と言われていることに注意すべきである。あらゆる「原因」は「原理・始まり (principium)」であるが、すべての「原理・始まり」が「原因」であるわけではない。黒いものが白いものへと変化するとき、黒いものは一連の性質変化の「始まり」であるが「原因」ではない。「原理」とは、「生成や性質変化を含む広い意味での」運動が存在し始めるところのもの (id a quo incipit esse motus) である。⁽³¹⁾

トマスが、複数の「原理」として何を考えているのか、「限定ないしは均衡」とはどういう事態なのかについて具体例とともに考えてみることにしよう。たとえば、火の実体形相が存在するには、可燃性を備えたもの（木や紙）が乾燥している必要がある。また生命、つまり魂という実体形相をもつものは、生命をもたないものとは異なる質料的条件を必要とする。生命をもつものでも植物と動物では、動物のなかでも種によって、異なる質料的条件があると考えられる。こうした質料的条件は、トマスの考え方によれば、元素（火・空気・水・土）の割合の割合によって実現される。各元素は能動的性質（熱・冷）と受動的性質（湿・乾）を有している。火は熱と乾を、空気は熱と湿を、水は冷と湿を、土は冷と乾を有している。したがって、元素の混合は一種の中間的な状態（例えば、温かく湿り気を帯びた性質）を作り出す。⁽³²⁾ トマスが「質料的諸原理」として考えているのは、諸元素ないしは諸元素がもつ能動・受動的性質であり、「質料的諸原理の限定・均衡」と呼んでいるのは、諸元素ないしは諸元素がもつ諸性質の混合の割合、あるいはそれらが特定の割合で混合されることで実現されている性質がもつ中間的な状態を指していると考えられる。⁽³³⁾

また、熱いものは熱いものを、冷たいものは冷たいものを生む（火は水を熱くし、水は水を冷やす）。人間は人間を生み、犬は犬を生み、猫は猫を生む。さらにトマスは、この月下界の物体の生成消滅は、天体の運動の影響下

にあると考えている。⁽³⁴⁾そして天体は地球を動かす天使によって、⁽³⁵⁾天使は神によって動かされると考えている。⁽³⁶⁾したがって、特定の形相をもつものが生み出されるには、(i)それと同じ形相をもつもの、(ii)天体、(iii)天使、(iv)神という複数の作出的原理が必要とされる。トマスが「形相を作出する諸原理の限定・均衡」と呼んでいるのは、これらの作出的原理の特定の状態と連動を指していると考えられる。たとえば、新しく犬の実体形相が作られる(子犬が生まれる)には、雌犬とオス犬が交尾しなければならぬ。交尾の行動、排卵(アリストテレス、トマスの考えにしたがえば月経血の放出)や精子の放出、受精(トマスの考えにしたがえば感覚的魂の生成)⁽³⁷⁾は、月や太陽が地球に対して特定の位置にあることを原因としている。そして月や太陽は、神が定めたとおりに天使によって動かされている。無生物や非理性的動物の場合と人間の場合とは、人間の行為には人間の自由意思が関与する、人間の魂(形相)は神によって直接作り出される、といった違いはあるが、上述の四つの作出的原理の連動によって形相が生み出されるということには変わりない。⁽³⁸⁾

ところで、上掲の主文では、「モドウス」は「質料的諸原理の限定」を示すとされているので、形相よりも質料の側に位置づけられるようにみえるが、第二異論解答ではむしろ形相の側に位置づけられている。

じっさいそれら〔モドウス・形象・秩序〕が善きものと言われるのは、何か別のものをいわば形相として(quasi formaliter)別のものによって善いからではなく、かえってそれら自体を形相として(formaliter)或るものが善いからである。

事物はモドウスを備えることによって善きもの、存在するものであるという観点からすれば、モドウスは事物の形相そのものではないが、「形相的なもの」であると言いうことができるのである。

(二)『真理論』第二一問第六項

トマスは、『真理論』第二一問第六項では、「アウグステイヌスの言うように、被造的善はモドウス・形象・秩序のうちに成り立つか」という問いを立てて、アウグステイヌスの三つ組の概念を論じている。問題文から窺えるように、『神学大全』に先んじて書かれたこの著作では、アウグステイヌスの権威が全面に押し出されており、善一般ではなく被造的善に焦点を絞って論じられている。

二つの反対異論が三つの概念相互の区別について簡潔な見通しを与えてくれる。第三反対異論では、ボエティウスの『デ・ヘブドマディプス』に言及しながら、神が被造物に対しても三つの原因性(作出因・目的因・範型的形相因)と三つ組の概念が関係づけられている。被造物は作出因——つまりものを存在せしめる原因——としての神に関係づけられる限りで神によってあらかじめ定められた(*praefixum*)モドウスをもつ。そして範型的形相因としての神に関係づけられる限りでは「形象」を、目的因としての神に関係づけられる限りでは「秩序」をもつ。

第四反対異論では、被造物は理性的被造物によって神へと秩序づけられる限りで善い、としたうえで、そのために必要とされる「实在(*existens*)」「可認識性(*cognoscibilis*)」「秩序づけられていること(*ordinata*)」という三つの要素と三つ組の概念を関連づけている。そして、实在は「モドウス」によって、可認識性は「形象」によって、秩序づけられていることは「秩序」によって存在する、と述べている。これらの反対異論から、モドウスが、根本的には形相よりも存在・实在と関係づけられた概念であることが予測される。じつさい、反対異論に続くトマスの解答は、これらの反対異論で示唆されているモドウスと存在^{エッセ}の根源的な関係を支持するものとなっている。

トマスは、まず、善は「父」や「子」のような関係そのものを表示する名称ではないが、「知識」のように関係を伴うものを表示することで関係を含蓄している名称である、と述べる。そして、「善」が含蓄している関係は「完成することができる(*perfectivum*)」³⁹という関係である、とする。続けてトマスは次のように言う。

「完成することができる」という関係が成立するのは、或るものが形象の性格ラチオにおいてだけではなく、実在のうちエッセに有している存在エッセにおいても「他のものを」完成することができるからである。じっさい、こうした仕方モトウスで、目的は目的への手段を完成させる。ところで、被造物は自らの存在エッセではないから、受容された存在エッセを所有するのでなければならぬ。そしてこのために、被造物の存在はその存在を受容しているものの尺度(mensura)にしたがって限界づけられ(finitum)、定められている(terminatum)のである。こうした訳で、アウグスティヌスが提示している先の三つのもので最後のもの、すなわち「秩序」が、「善きもの」という名称が含意している関係なのである。他の二つ、すなわち「形象」と「モドウス」は、その関係を生ぜしめているものである。じっさい、「アウグスティヌスがいう」「形象」は形象の性格そのものに属している。そして、或るもの内で存在するものはすべて受容者の在り方モトウスにしたがってそのもの内に存在するのであるから、形象は或るものの中で存在を有している限りで、或る限定された仕方モトウスで受容されているのである。以上のような訳で、一つ一つの善きものは、形象の性格と存在の点で「完成することができるもの」である限りにおいて、「モドウス」と「形象」と「秩序」を同時に(simul)有しているのである。「形象」を有するのは、形象の性格そのものと関わっており、「モドウス」を有するのは存在と関わっており、「秩序」を有するのは「完成することができる」という関係それ自体と関わっている。

この箇所を読むだけでは、『神学大全』にも増して、トマスが何をいおうとしているのか明瞭ではない。しかし『真理論』第二二問第一項「善(bonum)は在るもの(ens)に何かを付加するか」の解答も踏まえると、次のように考えることができる。Aが善きものであるのは、AがBを完成させることができるからである。ここに成立しているAとBの関係を示しているのが「秩序」である。このAとBの関係は、(i)認識と(ii)欲求という二つの観点

において成立している。上掲の箇所「形象の性格」と言われているのが(i)認識の観点に対応し、「存在」と言われているのが(ii)欲求の観点に対応する。Aは形象の性格をもつ、つまり形象を備えることによつてBの認識対象となり、Bの知性を完成させる。また、Aは存在することによつてBの欲求の対象(目的)となり、Bの欲求を完成させる。「目的は目的への手段を完成させる」のは、(ii)の欲求の観点(存在)においてである。というのも、目的の手段は目的へと関係づけられることでそれとして完成するのだが、そうしたことは、そもそも目的となるものが存在していて、欲求されていなければありえないからである。さて、このように事物に秩序を生じさせる原因である形象と存在は事物に同時に備わる。というのは、「形象をもつ」とは、形象が形象をもつものの中に存在していることだからである。そして、被造物は存在そのものではないから、その存在は(形象をもつ当のものによる)限定を必然的に伴う。したがつて、形象(形相)とモドウスは事物に同時に備わると言うことができるのであり、『神学大全』での「前提とする」「まずもつて必要とされる」、『真理論』での「あらかじめ定められた」といった表現は、モドウスの形相に対する時間的な先行性を示すものと理解してはならない。生成の過程で形相に時間的に先行すると言るのは質料であつてモドウスではない。モドウスなしには質料も形相も存在しないのであるから、モドウスは本性上ないしは完全性の観点において形相に先行する、と言うべきなのである。⁽⁴⁰⁾

(三) 『神学大全』第二・一部第八十五問第四項

トマスがアウグスティヌスの三つ組の概念を論じた第三の主要な箇所は、『神学大全』第二・一部第八十五問第四項「モドウス・形象・秩序の欠如は罪の結果であるか」である。

第一部で述べられたように、モドウス・形象・秩序は一つ一つの被造的善に、それが被造的な善である限りで

伴うものであり、また一つ一つの有 (ens) に伴うものでもある。じつさい、すべての存在^{エッセ}と善は何らかの形相を通じて考察され、その形相にしたがって種が採られる。しかるに、一つ一つの事物の形相は、それがどのようなものであるかと、実体形相であろうと付帯形相であろうと、何らかの尺度 (mensura) にしたがっている。それゆえ、『形而上学』第八巻においても、「事物の形相は数のようなものである」と言われているのである。そしてこうした訳で、一つ一つの事物は尺度に応じた何らかのモドウスを有しているのである。他方で、自身の形相に基づいて、一つ一つのもは他のものへと秩序づけられている。かくして、諸々の善の異なる段階 (gradus) に応じてモドウス・形象・秩序の異なる段階があるのである。それゆえ、自然本性 (natura) を有する実体そのものに属する何らかの善があり、それは自らのモドウス・形象・秩序を有する。その善は、罪によって欠如せしめられることも、弱減させられることもない。さらに、自然本性的傾向がもつ何らかの善があり、これも自らのモドウス・形象・秩序を有する。そしてこの善は、前述のように、罪によって弱減させられるが、全面的に取り去られることはない。さらにまた、徳と恩寵がもつ何らかの善があつて、これも自らのモドウス・形象・秩序を有する。そして、この善は大罪によって全面的に取り去られる。また、秩序づけられた行為そのものという何らかの善があり、これもまた自らのモドウス・形象・秩序を有する。そして、この善の欠如が本質的に罪そのものなのである。

先述の『神学大全』第一部の箇所と同様に、この問題の本文でも、トマスは形相 (形象) を軸に三つの概念間の関係を説明している。まずトマスは、すべての存在と善は何らかの形相を通して考察される、と言う。続いて、第一部の箇所でも引用されていたアリストテレスの『形而上学』第八巻第三章 (1043b34) の「事物の形相は数のようなものである」⁽⁴¹⁾に依拠しつつ、すべての形相は何らかの限度^{モドウス}を伴うことを示唆する⁽⁴²⁾。形相には従わなければならない

い規準が存在する。一と二は似ていると言えるが同じではないように、ゴリラの形相とオランウータンの形相は似ていると言えるだろうが同じではない。一を足すと別の種の数になってしまふように、似ているものでも、差異が一定の限度を超えると別の種に属することになる。サルは賢かったり二足歩行したりしても人間ではないし、赤ん坊はサルのように見えてもサルではない。続いてトマスは、形相が秩序をもたらす、と主張している。トマスに言わせれば、人間の形相をもつものは幸福へと、石の形相をもつものは下の場所へと秩序づけられている。

このように形相と、形相が伴うモドウスと秩序は、人間や石のような実体にのみ備わっているわけではない。自然本性的傾向にも固有の形相・モドウス・秩序がある、とトマスは言う。したがって、実体そのものが有する「秩序」は、自然本性的傾向と深く関係しているが、自然本性的傾向そのものではない。幸福の追求や下方への移動といった自然本性的傾向が生じるのは、事物がそういった傾向をもつように出来ているからであり、その生来の性向（自然本性的傾向性）が実体そのものが有する「秩序」なのである。自然本性的傾向は、トマスの形而上学的体系のなかでは、実体に自ずから備わる「固有の付帯性 (accidentia propria)」であると⁽⁴³⁾考えられる。また、「固有の付帯性」ではない⁽⁴⁵⁾いわゆる「付帯性」である徳や恩寵——前者は魂の能力に付帯し、⁽⁴⁴⁾後者は魂の本質に付帯するとされている——や行為についても、それぞれ固有のモドウス・形象・秩序がある、とトマスは主張している。

そして形相・モドウス・秩序の関係について、第三異論解答で、「相伴つ (se consequuntur)」ものであって「同時に (simul) 欠如・弱減させられる」と述べている。正文で示唆されているように、形相をもつものは必ずモドウスと秩序をもつ。モドウスは形相に伴うものであり、形相は秩序をもたらすのだから、モドウスをもつものは必ず形相と秩序をもつ。秩序は形相によって与えられ、形相は必ずモドウスを伴うから、秩序をもつものは必ず形相とモドウスをもつことになる。

以上三つのテキストの検討を踏まえて、形相とモドゥスの関係についてあらためて考えてみたい。『神学大全』では形相がモドゥスを伴うとされているのに対し、『真理論』主文では存在がモドゥスを伴うとされていたが、トマスは矛盾する主張をしているわけではない。『真理論』主文で示唆されているように、形相が事物のなかで実在するためにはモドゥスを伴わざるをえない、というのがトマスの一貫した主張であると考えられる。じつさいトマスは『真理論』同問の第四異論解答で、賛意とともに、アウグスティヌスの『八十三問題集』から、「或る形象が存在するところには、或るモドゥスが必然的に存在する (ubi est aliqua species, necessario est aliquis modus)」という言葉を引用している。したがって、存在^{エッセ}に対しては、形相よりもモドゥスが根源的な関係にある。⁽⁴⁷⁾そして形相に対する「(質料的・作出的諸原理の)規定」、つまり形相にとつての形相的な条件であるモドゥスは、存在^{エッセ}が形相に対してあるように、形相よりも高次の原理なのである。⁽⁴⁸⁾⁽⁴⁹⁾

(四) 『神学大全』第一部第四十五問第七項

以上で論じた三つのテキスト以外でトマスがアウグスティヌスの三つ組の概念を論じた主要な箇所としては、『神学大全』第二部第四十五問第七項「被造物において必ず三位一体の痕跡が見いだされなければならないか」がある。この問題で、トマスはアウグスティヌスに倣い、三つ組の要素が三位一体の痕跡としてすべての被造物に認められる、と論じている。

すべての被造物は、(i) 自らの存在において存立している (subsistere in suo esse)、つまり実体であり、(ii) 種を決定する形相と (iii) 他のものに対する秩序を有していることをトマスは指摘する。そのうえで、原因・根源を表現する (i) は御父、(ii) は御言葉 (御子)、(iii) は聖霊の痕跡として理解される、と説明する。そしてアウグスティヌスが提示している三つ組のヴァリエーションのいくつつか——そのなかには「モドゥス・形象・秩序」も

含まれる⁽⁵⁰⁾——をとりあげて、それらはすべて、被造物が(i)(ii)(iii)の要素をもつことを含意している、と解釈する。そうすると、「モドウス」は自存性をもつもの、つまり実体に関わる要素ということになるが、先に論じたテクスト(三)から、トマスが実体だけではなく付帯性にも固有の「モドウス」を認めていることは明らかである。⁽⁵¹⁾

つまり、付帯性とモドウスに関してトマスの発言は矛盾を含んでいるようにみえる。一方でトマスは「 α 」付帯性には固有のモドウスがある、と明言している。しかし他方(この箇所)では実質的に「 β 」モドウスが認められるのは実体である、としている。「 β 」は、「 α 」と矛盾する命題「 γ 」付帯性には固有のモドウスがない、を含意するように思われる。そして「 β 」は、「 δ 」モドウスは自存性に関わる要素である、を前提にしている。「 δ 」を「 α 」に適用すると「 ε 」付帯性は自存性をもつ、という付帯性の特質に反するようにみえる命題が引き出されることになる。

本研究の第三部「モドウスの意味論的側面」で論じる予定であるが、モドウスと付帯性の関係は西洋哲学史上重要な問題である。⁽⁵²⁾本稿では、トマスのモドウスと付帯性の取り扱いが問題含みのものであることを指摘するにとどめておきたい。

四 「モドウス」の二義性——被造物のモドウスと神のモドウス

前節では、トマスが被造的善・有の「モドウス・形象・秩序」をどのようなものとして理解しているかを考察した。しかしトマスは、アウグスティヌスと同様に、神にも「モドウス・形象・秩序」を帰している。「善であることは神に適合するか」を問うた『神学大全』第一部第六問第一項の第一異論解答では、次のように言われている。

モドウス・形象・秩序をもつということは、原因された善の性格に属することである。これに対し、神におけ

る善とは、原因において在るものとしての善である。それゆえ神には、他のものにモドウス・形象・秩序を賦与することが属している。ゆえにこの三者は神のうちに、原因において在るものとして存在しているのである。

神の「モドウス・形象・秩序」と被造物の「モドウス・形象・秩序」には二つの重要な相違がある。第一は、被造物はこの三つの要素をもつ (*habere*) のに対し、神はこの三つの要素である (*esse*)、という点である。それは、被造物が「存在をもつ」のに対し、「神は存在そのものである」とされているのと軌を一にする。⁵³ 第二は、この三つの要素は神においては原因 (*causa*) として、被造物においては原因されたもの (*causata*)、つまり結果として存在する、という点である。

したがって「モドウス・形象・秩序」には、原因としてのそれと結果としてのそれという、少なくとも二義性があることになる。「モドウス」について、トマスは、その二義性を次のように分析している。

モドウスは尺度による何らかの限定 (*determinatio*) を含意する。しかるに、こうした限定は、尺度 (*mensura*) のうちにも尺度によって測られたもの (*mensuratum*) のうちにも見いだされるが、それぞれ異なった仕方においてである。じつさい、尺度においては、こうした限定は本質的な仕方で見いだされる。というのも、尺度は自身に即して他のものを限定し、規制しうる (*modificativa*) からである。これに対して、尺度によって測られるものにおいては、尺度は、他のものに即して、つまり尺度に達している限りにおいて見いだされる。したがって、尺度においては規制されていないもの (*immodificatum*) は何ひとつありえないが、尺度によって測られた事物は、不足によってであれ、超過によってであれ、尺度に達していなければ、規制されていないので

ある。⁽⁵⁴⁾

「モドウス」が含意する限定は、尺度のうちにも、尺度によって測られるものうちにも存在する。そして前者のうちには本質的に、後者のうちには他のもの、つまり尺度に即して存在する。じつさい、一メートルの物差しは、一メートル以上でも以下でもないという限定を有しているのに対し、物差しで測られる布は、測られて切り取られる前には限定されていない、と言うことができる。「モドウス」が含意する限定が尺度と尺度によって測られるもので異なる仕方が存在するなら、「モドウス」には「尺度が有する限定」と「測られるものの限定」という二義性があることになる。

こうしたモドウスの二義性は、ラテン語の「モドウス(modus)」の一般的な用法・意味に認められるものでもある。主要な古典ラテン語の辞書は、modusの意味として、「尺度」と並んで(尺度で測られる)「大きさ、長さ、量」を挙げている。⁽⁵⁵⁾

五 モドウスの段階——偽ディオニュシオスと『原因論』の伝統

前節での考察から明らかのように、限度を定める尺度として「モドウス」は神にも帰しめられる。じつさいトマスは、「自らの自存する存在そのものである」という存在のモドウス(modus essendi)を神に帰している。⁽⁵⁶⁾ 晩年の著作である『離在実体について』では、こうした神の存在の仕方(普遍的な存在のモドウス(universalis modus essendi))と呼ばれ、被造物の「限定された存在のモドウス(determinatus modus essendi)」と対比されている。

第一の存在者から存在を分有するものは、存在を第一の根源(primum principium)におけるような存在の普遍

的なモドウスにしたがって分有するのではなく、この類やこの種に適合する、限定された存在のモドウスにしたがって分有するのである。また、各々の事物は、その実体のモドウスにしたがって、一つの限定された存在のモドウスに適合するのである。⁽⁵⁷⁾

神を含めたあらゆる事物についてモドウスがあり、存在のモドウスがある。神以外の実体は、特定の類・種だけに該当するような存在のモドウスをもつので、「普遍的な存在のモドウス」をもつとは言えない。言うまでもなく、形相と質料からなる質料的な事物だけではなく、形相のみからなる離在実体（天使）にもモドウスがあり、存在のモドウスがある。

ところで、トマスは、被造物の存在や形相がモドウスを伴うと論じるにあたって、「受けとられたものは、受けとるもののモドウスにしたがって受けとるものにおいてある (receptum est in recipiente secundum modum recipientis)」⁽⁵⁸⁾あるいは「或るものに受けとられるものはすべて、受けとるもののモドウスによって、そのものに受けとられる (omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis)」⁽⁵⁹⁾というテーゼに依拠している。このテーゼは、いわゆる存在論の領域だけではなく、形相（形象）の受容によって説明される認識や、恩寵の受容についての説明など、じつに幅広くトマスの著作で用いられている。⁽⁶⁰⁾このテーゼの思想的源泉は、「被造物は、自身のモドウスに応じて存在を受けとる」というアウグスティヌスの言葉に、⁽⁶¹⁾或る程度見てとられる。しかし、トマス自身は、このテーゼの思想的源泉として、アウグスティヌスよりも、偽ディオニュシオスと（プロクロスの『神学綱要』の翻案である）『原因論』を念頭に置いていたようである。⁽⁶²⁾

何かに受けとられるものはすべて、受けとるもののモドウスによってそこに受けとられるのであって、それ自

身のモドウスによつて受けとられるのではない。これはディオニュシオス及び『原因論』に述べられているとおりである。⁽⁶³⁾

アウグスティヌスの権威の不在の少なくとも一つの理由は、このテーゼが「諸事物には段階 (*gradus*) がある」という発想と強い結びつきをもっていることにあると思われる。プロティノス由来の新プラトン主義の影響下にあらるアウグスティヌスのなかにも諸事物の段階という発想がないわけではない。じつさい、『善の本性について』でなされているような「モドウスの大小にしたがつて本性の大小がある」、つまり本性の優劣があるとの主張は、事物の階層性を承認するものである。しかし、プロクロス由来の新プラトン主義の影響が濃厚なディオニュシオス文書や『原因論』に比べると、その発想は希薄である。つまり、アウグスティヌスは、存在の階層ヒエラルキーの体系化には着手していない。

他方で、上掲の存在論的テーゼは、そのままの表現で偽ディオニュシオスや『原因論』にみられるわけではない。『原因論』には、「受容」という表現はないものの、「モドウス」を用いて類似した内容を言明している、次のような命題(第一二命題)はある。

あらゆる第一のもの (*prima*) のうち、或るものは他のものうちに在るが、それは一つのもが他のものうちに在るのを許されている状態モドウスによる (*per modum quo licet ut sit unum eorum in alio*)。

また、トマスがディオニュシオスを典拠とするにあたって念頭においていたと推定されるのは、たとえば『神名論』の次のような箇所(括弧内のラテン語はサラセンのヨハネスによる訳語)⁽⁶⁴⁾である。

すべてに行きわたる完全な善性は、その周囲にあつて、すべてにおいて善なる存在にとどくだけではなく、最低のものにまでとどく。存在するもののそれぞれが善性を分有することができる仕方で (ως/sicut)、あるものには全体的に現前し、あるものには劣つた仕方で (ἐπιπέτως/subjecte)、またあるものには最低の仕方で (ἐσχάτως/extreme) 現前する。… というのも、もし各々のロゴスにしたがつて (ἀναλόγως/proportionaliter) 善が現前しないならば、最も神的高貴なものが、最低のもの(と同一)の序列 (τάξις/ordo) をもつことになるだろう。⁽⁶⁵⁾

各存在者において、善性は、各自が分有可能な仕方で、各自のロゴスにしたがつて現前する、と偽ディオニュシオスは主張している。「仕方」と「ロゴス」を「モドウス」に、「分有」を「受容」に置き換えると、先述の存在論的テーゼに類似した記述を得ることができる。しかし、「仕方で」と訳出している箇所を用いられているのは、形容詞や分詞を副詞化した単語であるか、たんに「くのように」を意味する副詞である。また、ギリシア語の「ロゴス (λόγος)」に対応するラテン語は「ラチオ (ratio)」である。そして、この文脈での「ロゴス(ラチオ)」は、「事物の本質規定」とも訳されるべきものであつて、存在よりも本質と深い結びつきをもっている。

テーゼそのもの、あるいは「モドウス」に相当する単語の不在から察せられるように、『原因論』も偽ディオニュシオスも「モドウス」を核に据えた存在論の構築を図つてはいない。したがつて、「モドウス」の存在論的テーゼを用いた事象の説明はきわめてトマスの独創である、と行うことができるだろう。——事物の段階に依じてモドウスがある。被造物は、各自のモドウスに依じて存在や形相を受けとる。そして、トマスが、アウグスティヌス以外に、ディオニュシオス文書や『原因論』を思想的源泉として、「普遍的な存在のモドウス」である神を頂点とする「モドウスの段階」を構想した、と言えるのは明らかであろう。

六 補考——二種類の「存在のモドウス」

先述のように、トマスによれば、何であれ存在するものにはモドウスがあり、モドウスにそくした存在モドウスの仕方がある。ものは存在する以上は何らかの在り方をするようになるから、こうした主張は、ごく当たり前のことを述べているにすぎないようにも思われる。しかし、トマスが「存在のモドウス(modus essendi)」と呼んでいるのは、わたしたちが「ものの在り方」と呼んでいるものと果たして同じだろうか。私たちが「ものの在り方」と呼ぶものは二種類に大別されるように思われる。一つは、「人間の在り方」「高等教育の在り方」のように、その種に属するものに適合した在り方である。もう一つは、「彼の在り方」「一つ一つのものの在り方」「刻々と変化するものや心の在り方」のように、個物に固有な在り方である。トマスの用語法を観察すると、トマスがこの二種類の「在り方」を指すのに、異なる表現を用いていることが分かる。

トマスは、ものの在り方を指すのに、modus essendiとmodus existendiの二つの表現を用いている。前者の用例数が圧倒的に多く、後者の約三倍ある。ここでは、トマスがmodus existendiを用いている文脈を分析することで、二つの「存在のモドウス」の相違についての考察を深めたい。

トマスがmodus existendiという表現を用いているのは、ごく限られた場面である。そのうちの一つは「ペルソナ(persona)」に関する場面である。「ペルソナとは何か」を問うた『能力論』第九問第二項には、次のような箇所がある。

個的な実体においては三つのものが考察されなければならない。そのうちの一つが、個物の内に存在する類や種の本性である。第二のものは、そうした本性のmodus existendiである。なぜなら、類や種の本性は個的な

体の内で、この個物に固有であつて、多くのものに共通ではないものとして存在するからである。しかし、それ自体で考察された本性が共通であるように、本性の *modus existendi* も（それ自体で考察されるなら）共通である。（中略）しかしこうした *modus existendi* の原理——それは個別化の原理である——は共通ではなく、このものとのものでは別である。といふのも、この個体はこの質料によつて個別化されるのに対し、あの個体はあの質料によつて個別化されるからである。⁽⁶⁹⁾

こゝでは *modus existendi* についでついでついでの特質が指摘されている。（1）*modus existendi* それ自体は個に固有なものである。たとえば、人間ソクラテスの *modus existendi* それ自体は、サルの *modus existendi* と異なるだけではなく、人間プラトンの *modus existendi* とも異なつてゐる。しかし、（2）それ自体で（絶対的に）考察された *modus existendi* は複数のものに共通でありうる。じつさい、ソクラテスもプラトンも、人間の *modus existendi* を有してゐる。とこゝで、（1）*modus existendi* は個に固有なものなので、（3）*modus existendi* の原理は共通ではなく、個によつて異なる。したがつて、*modus existendi* の原理は個別化の原理でもある。よく知られてゐるように、質料的事物の場合、その原理は「指定された質料 (*materia signata*)」（上記引用文中の表現では「この質料」「あの質料」）である。⁽⁷⁰⁾

こうした特質をもつがゆえに、*modus existendi* は、神の三位格の共通性と相違を論じるのに用いられる。ペルソナは共有不可能な *modus existendi* をもつものだが、共有不可能な *modus existendi* は、それ自体で考察されるなら、複数のものに共通する。⁽⁷¹⁾したがつて、父・子・聖霊のいずれもが「ペルソナ」と呼ばれるが、父・子・聖霊の各ペルソナは固有の *modus existendi* をもつており、その固有の *modus existendi* によつて他のペルソナと区別される。父は、他のもの（子・聖霊）が由来する始原であるが、自分自身はいかなるものにも由来しないという

modus existendiをもつのに対し、子は、他のもの(父)に由来し、他のもの(聖霊)が由来する始原であるという modus existendiを、聖霊は他のもの(父・子)に由来するが、他のものが由来する始原ではないという modus existendiをもつ。⁽⁷²⁾ 同様に、神性や全能性の modus existendiも、それ自体で考察されるなら、三位格に共通するものである——父・子・聖霊は等しく神であり、全能である——が、各位格における神性・全能性の modus existendiは異なっている。⁽⁷³⁾

また modus existendiは、子や聖霊の位格が被造的世界に派遣される、つまり受肉(キリストの誕生)や(信者の魂における)聖霊の内住といった出来事を説明するのにも用いられる。——「神の位格が或る被造物によって所有されるとか、そのなかで新たな modus existendiで存在し始めるといふことは、或る時間的な事柄である」。⁽⁷⁴⁾ 永遠かつ不変の神と本質を同じくする三位格は、永遠かつ不変の在り方をしていふと考えられる。しかし、キリスト教の正統教義からすれば、子や聖霊の位格は時間的なこの世界の内に存在した、あるいは存在すると言わなければならぬ。ここで modus existendiは、(神の位格について)変化しうる在り方を指すのに用いられている。

このように modus existendiは変化を許容するがゆえに、聖体の秘跡(聖餐)におけるキリストの身体の在り方を論じる際にも用いられていると考えられる。⁽⁷⁵⁾ トマスらが支持する聖餐の解釈によれば、聖別によってパンは実際にキリストの身体へと変化する。しかし、聖餅(聖体のパン)におけるキリストの身体は、キリストがこの世でとられた肉体とは別の在り方をしていふと言わざるをえないだろう。

神学的な文脈以外で modus existendiが用いられている例は少ない。その僅かな例の一つは、「自体的」の意味が論じられている『分析論後書』第一巻第四章の註解にあり、そこでは第一実体(個体)の在り方が論じられている。⁽⁷⁶⁾ ソクラテスやプラトンは「自体的に(per se)」存在すると言われるのに対し、白さや歩行はそうではない。なぜなら、白さや歩行といった付帯性は、それらのものとは別に、それらのものが内属する基体を要求するからである。

こうした場合の「自体的」は「或る孤立したもの (aliquid solitarium)」を意味表示している、つまり、そのもの以外にそのものの基体が存在しないことを示している。この「自体的」の用法は「述語」^{トマス}の用法は「述語づけの様態 (modus praedicandi)」ではなく「存在様態 (modus existendi)」である、とトマスは解説している。

別の例は、認識論的な場面にある。トマスは、能動知性の必要性を論じる際に、以下のように述べている。

色は個的な物体的質料のうちにあるものとして、視覚能力と同じ modus existendi を有しており、したがって視覚に自らの類似を刻みこむことができる。しかし、表象は個体の類似であり、身体器官において存在するものであるがゆえに、人間知性が有するのと同じ modus existendi を有しておらず、したがって自らの力で可能知性に(自らの類似を)刻み込むことはできない。⁽⁷⁷⁾

先に言及したように、トマスは、認識を形相の受容によって説明する。色の形相は特別な能力を介することなく視覚能力のうちに受容されるのに、個物の形相を再現している表象はどうしてそのまま可能知性のうちに受容されないのか。——トマスによれば、その理由は、感覚と知性の modus existendi の相違にある。視覚のような外部感覚も、表象力のような内部感覚も、身体器官に依存して存在しているので、色と同じく物体的な modus existendi を有している。それに対して、知性はその存在において身体器官に依存しないものなので、非物体的な modus existendi を有している。したがって、表象力のうちにある物体的な modus existendi をもつ表象が知性のうちに受けとられるためには、物体的な modus existendi を捨てて非物体的な modus existendi を獲得する、つまり質料を切り離すことが必要であって、このことを可能にするために能動知性が要請されるのである。

次に引用する箇所は、「善」「知恵がある」「正しい」といった述語は神と被造物に一義的に述語づけられるか、

という神学的な問いのなかにあるが、modus existendiが用いられているのは、技術知における形相の在り方と製作された人工物の形相の在り方を対比するという或る種の認識論的な場面である。

能動者と結果において、存在している形相の性格ラチオが一つであっても、異なるmodus existendiが一義的な述語づけを妨げる。質料のうちに存在する家の性格と製作者の精神の内ラチオに存在する家の性格は、一方が他方の根拠であるので、同じであるが、「家」は両者に一義的に述語づけられることはない。というのも、質料のうちにある家の形象は質料的存在を有しているのに対し、製作者の精神の内ラチオにある家の形象は非質料的存在を有しているからである。⁽⁷⁸⁾

建築家の知性のうちにある家の形相(設計図)とそれに基づいて建造された家は、トマスに言わせれば、一義的ではなくアナログ的に「家」と呼ばれる。その理由は、二つの家のmodus existendiが異なることにある。

——建築家の知性のうちにある家の形相が非質料的なmodus existendiをもつのにに対し、建築された家の形相は質料的なmodus existendiをもつ。

理論知と技術知という違いはあれ、上述の二つの認識論的な場面では、同じ形相が知性の内にある場合とそうでない場合では異なるmodus existendiを有することが議論の要になっている。

以上のmodus existendiの用例の分析から、modus essendiとmodus existendiの違いについて次のように考えることができる。形相を受容する前提条件となるのはmodus essendiのmodusであり、modus existendiのmodusではない。modus essendiは形相が規定する種によって異なるので、種を区別する原理ではありうるが、個を区別する原理ではありえない。⁽⁷⁹⁾そして、種に固有な在り方を指すのに用いることはできる(「人間のmodus essendi」が、個に

固有な在り方を指すのに用いることはできない。それに対して modus existendi は個に固有なので、個を区別する原理でありうる。したがって、一つの存在を共有し、同一の modus essendi をもつ神の三つの位格の相違を示す際に用いられる。また、抽象的考察を介して、複数のものに共通する在り方を指すのに用いることもできるし、「人間性の modus existendi」「神性の modus existendi」、個物に固有な在り方を指すのにも用いることもできる（「ソクラテスの modus existendi」）。そして、すでに存在し、そのものの modus essendi と modus existendi をもつものが、当初とは異なる在り方をするとき、その在り方を指すのにも用いられる。modus essendi は形相が伴うものであるから、同じ形相が異なる在り方をする際に用いることはできない。したがって、知性の中と外での形相の在り方の相違を示す場面では modus existendi が用いられるのである。そして形相を同じくするものが異なる modus existendi をもつときには、アナログ的述語づけが成立する。

残念ながら、トマスのテクストのなかには、以上で説明したような使い分けに対する数多くの反例が存在する。⁽⁸⁰⁾ 例えば、トマスは、死後の魂の在り方について「魂が身体と結びついていてる時とは別の modus essendi をもつ」と述べている。⁽⁸¹⁾ こうした反例は、esse と modus の多義性に由来すると解釈することができる。esse は、事物にとって根源的な「存在」も、単なる現象としての「存在」も指しうる。modus は、「限度」とも、単なる「仕方」とも解されうる。したがって modus essendi は modus existendi と同意で用いられることがある。⁽⁸²⁾ それに対して、modus existendi は（以上で説明したような、狭義での）modus essendi と同意で用いられることはなく。

本稿で焦点をあててきたトマスの「モドゥス」は、言うまでもなく(modus existendi と区別される、狭義での) modus essendi の modus であって、modus existendi の modus ではない。事物は esse がなければ existere するわけではないから、存在の限界内にある仕方でのみ存在することができるという意味で、modus essendi は modus existendi を規定すると言える。——人間はどんなに小さくても、蟻ほど小さくなることはないし、どんなに成長しても象の

ように大きくはならない。しかし両者は同じものではない。modus essendiは、その種のものに神があらかじめ定めた「存在の限界」「しかるべき在り方」であるから、それ自体は変化することがない。それに対して、modus existendiのなかには、可変的で、そのものにとって本質的ではない「存在様態」もある。じつさい、感覚や知性といった認識能力のうちに存在することは、色や家の形相にとって本質的な存在様態ではない。「被造物は存在する以上モドウスをもつ」とのトマスの発言は、我々が日々目にしてるように、個々の存在するものは必ず何らかの存在様態を伴っていることを述べたものではない。我々がその全貌を知ることはないが、被造物には、それが属する種に応じてあらかじめ定められた限度・在り方がある、と主張しているのである。

七 結語

本稿では、トマス・アクイナスの著作のなかで、形象・秩序とともに有の構成要素とされる「モドウス」について探究してきた。⁽⁸³⁾

「質料的・作出的諸原理の限定・均衡」である「モドウス」は、形相が有を構成するために必要とされる、形相にとつての形相的な条件、形相よりも高次の原理である。被造物にあつて形相が実在するためには、神から存在(esse)を受けとらなければならない。この存在の受容は、形相に応じた「モドウス」にそくして生じる。したがつて、あらゆる被造的有は存在する限り、固有のモドウスと存在の仕方(modus essendi)をもつことになるのである。

こうした「モドウス」についてのトマスの思索の主要な源泉はアウグスティヌスにあるが、偽ディオニュシオスや『原因論』にみられる、分有や事物の階層性の発想をとりこんで展開されている。

ラテン語の「モドウス(modus)」「は、物事の「限度」つまり限界を意味すると同時に、「節度」という或る種の

完全性を含意している。「尺度」を指すと同時に、尺度によって測られる事物の「嵩」を指す単語である。そして、広い意味での「仕方」を示す単語でもある。こうした「モドウス」の多義性は、ありとあらゆる被造物だけではなく神にも、実体だけではなく付帯性にもモドウスがある、というトマスの主張を分かりやすくさせる。しかし同時に誤解させる危険性をはらんでいる。トマスがいう、あらゆる被造的有が備えている「モドウス」と「存在の仕方 (modus essendi)」とは、一つ一つのもので異なる、あるいは一つ一つのものにおいて時と場所とともに変化するような被造物の在り方に関するものではない。種に応じて定められている己の分・限度・在り方に関するものなのである。

あらゆる存在するものは善きものであり、その逆も然りであるとする「善と存在の置換説」⁽⁸⁴⁾を支持するトマスの著作のなかで、「モドウス」は善の構成要素として論じられている。したがって、トマスの体系のなかでは、「モドウス」の存在論的側面と倫理的側面を切り離すことはできない。一連のトマスのモドウス研究の続篇「モドウスの倫理的側面」では、本稿で論じたような善 \parallel 有の構成要素としてのモドウスを再論することはしない。本稿を結ぶにあたって、モドウスの存在論的側面の探究を意図した本稿の内容にモドウスの倫理的な側面が含まれていることを注記しておきたい。

文献表

- Beierwaltes, W. 1969. "Augustinus Interpretation von *Sapientia* 11, 21." *Revue des études augustiniennes* 15, pp. 51-61.
- Bobik, J. 1998. *Aquinas on Matter and Form and the Elements*. University of Notre Dame Press.
- Brower, J. E. 2014. *Aquinas's Ontology of the Material World: Change, Hylomorphism, and Material Objects*. Oxford University Press.
- Chevallier, P. 1937. *Diomysia* I. Desclée de Brouwer (Reprint : Prommann-holzboog, 1989).
- Deferrari, R. J. 1948. *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*. Catholic University of America Press.

- Dewan, L. 1999. "The Individual as a Mode of Being according to Thomas Aquinas." *The Thomist* 63, pp. 403-24.
- Du Roy. 1966. *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin*. Études augustiniennes.
- Klima, G. 2011. "Substance, Accident and Modes." *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, pp.1219-227.
- Lewis, T. C. and Short, C. 1879. *A Latin Dictionary*. Oxford University Press.
- Lit, T. 1963. *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*. Louvain: Publications Universitaires.
- Normore, C. G. 2010. "Accidents and Modes." In *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. R. Pasnau, pp.674-85.
- Pasnau, R. 2011. *Metaphysical Themes 1274-1671*. Oxford University Press.
- Roche, W. J. 1941. "Measure, Number and Weight in Saint Augustine." *The New Scholasticism* 15, pp. 350-76.
- Rogues, R. 1983. *L'univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Cert.
- Schütz, L. 2006. *Thomas-Lexicon*. 3 Aufl. [http://www.corpus Thomisticum.org/tl.html] (2 Aufl. 1895).
- Shanley J. B. 2006. *The Treatise on the Divine Nature: Summa Theologiae I 1-13*. Hackett.
- Sharez-Nami T. 2002. *Les anges et la philosophie*. Vrin.
- Tomarchio, J. 1998. "Four Indices for the Thomistic Principle *Quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis*." *Medieval Studies* 60, pp. 315-67.
- . 2001. "Aquinas's Division of Being according to Modes of Existing." *The Review of Metaphysics* 54, pp. 585-613.
- Wippel J. F. 1998. "Thomas Aquinas and the Axiom 'What Is Received Is Received According to the Mode of the Receiver.'" In *A Straight Path*, ed. R. Link-Salinger et al., The Catholic University of America Press, pp. 279-89; *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, The Catholic University of America Press, 2007, pp. 113-22.
- 石田隆太'二〇一一年「トマス・アクイナス『諸元素の混合について』:試訳』『古典古代学』第二三号'一一—一三頁。
- 周藤多紀'二〇二二年「トマス・アクイナスにおける徳のモドゥス」『中世思想研究』第六四号(掲載予定)。
- トマス・アクイナス、一九六〇—二〇二二年『神学大全』創文社。
- 中川純男、二〇〇五「認識の模様——トマス認識論の基本原理解——」『中世哲学研究』第二九号、一一—一九頁。

藤本温、一九九〇『*Receptum est in recipiente secundum modum recipientis*』——トマスにおける認識する魂について——」平成元年度
京都大学文学研究科『哲学専攻・西洋哲学史』修士論文。

水谷智洋、二〇〇九『改訂版羅和辞典』研究社。

山田晶、一九七八『トマス・アクイナスの《エッセ》研究——中世哲学研究 第二——』創文社。

——、二〇一四『神学大全 I』中央公論新社、『トマス・アクイナス』中央公論社、一九七五年、所収の訳の改訂再録。

註

- (1) シュッツの『トマス辞典』(Schütz 1895/2006)は、トマスの「モドゥス」の意味を以下の五つに分類している。(一)度量・尺度・節度 (Maß)。(二)何かが存在したり、生じたりする仕方。(三)学問的な方法。(四)文法における動詞の形態、つまり(直接法や命令法といった)「叙法」。(五)論理学における(可能・偶然・必然といった)「様相」。テフェラリの『トマス辞典』(Deferrari 1948)も同様の分類を踏襲している。ただし両者とも(五)の用例を、偽作である『様相命題について』から採っている。
- (2) この「モドゥス」の用法は、註1で言及した『トマス辞典』の分類では(一)に相当する。「格調」は高田三郎訳『神学大全』(第一冊)、「限度」は山田晶訳『神学大全 I』(中央公論新社)及び稲垣良典訳『神学大全』(第一六冊ほか)、「適度」は稲垣良典訳『神学大全』(第一二冊)。
- (3) *ST II-II, q. 157, a. 3, c. & ad 2.* 徳の「モドゥス」については、本論の続編である「トマス・アクイナスの《モドゥス》研究(二)——《モドゥス》の倫理的側面——」で詳論する予定であるが、とりあえず周藤二〇二二が参照されよう。本稿第三節の内容は、周藤二〇二二の一部と重複するが、字数の制約により詳述できなかった部分の補足を試みている。
- (4) アウグスティヌスの『知恵書』解釈については Roche 1941 : Du Roy 1966, pp. 279-308 & pp. 380-391 ; Beierwales 1969 が参考になる。関係するアウグスティヌスのテクストの箇所については Roche と Du Roy が、哲学史的背景については Beierwales が詳しく、有の構成要素の一つに「モドゥス」を置く発想には、「基体」「性質」とならんで、「様態」と「関係の様態」という存在の区別を設ける、ストア派のカテゴリー論の間接的影響が推測される。
- (6) 以下で引用・言及するアウグスティヌスのテクストの頁数と行数又は章番号と行数は、『ファウストゥス駁論』

『創世記逐語註解』『信仰と信条』『音楽論』『三一教徒に対する創世記註解』については CSEL を、その他の著作については CCSL の校訂版にしたがう。

- (7) *De natura boni*, c. 3; *De civitate dei* XI, c. 15, lin. 21-24.
- (8) *De natura boni*, c. 3, p. 856, lin. 19-p. 857, lin. 1.
- (9) *De natura boni*, c. 4, p. 857, lin. 4-5. Thomas, *ST I-II*, q. 85, a. 4, arg. 2 では用やまはつる。
- (10) *De natura boni*, c. 19, p. 863, lin. 5-6.
- (11) *De natura boni*, c. 21, p. 864, lin. 11-12.
- (12) *De natura boni*, c. 22; こゝやまはつるはトマスが論じるところだが、「神の支配には限界がある (et regni eius non erit finis)」と云ふ『ルカ福音書』第一章三三節の解釈である。
- (13) *De natura boni*, c. 22, p. 864, lin. 21-22. Thomas, *ST I*, q. 5, a. 5, ad 4 では用やまはつる一文である。
- (14) *De natura boni*, c. 23, p. 865, lin. 4-13.
- (15) *Contra Faustum* XX, c. 7, p. 542, lin. 6-7; *De trinitate* XI, c. 11 (18), lin. 16-18; *De gen. ad litt.* IV, c. 3 (7).
- (16) *De gen. ad litt.* IV, c. 3 (8), p. 99, lin. 23-27. Beierwaltes 1969, p. 53 は註釋しつるが、この「一書と云ふ所のプロテイノスの表現「風のやまはつる尺貫 (μέτρον οὐ μετρούμενον)」 (*Enneades* V, 5, 4, lin. 13-14) と類似しつる。
- (17) *De gen. ad litt.* IV, c. 3 (7), p. 99, lin. 12-19.
- (18) *De gen. ad litt.* IV, c. 4 (8), p. 100, lin. 1-16.
- (19) *De gen. ad litt.* IV, c. 5 (12), p. 101, lin. 26-p. 102, lin. 6.
- (20) *De fide et symbolo*, c. 2, p. 6, lin. 5-9.
- (21) *De fide et symbolo*, c. 2, esp. p. 5, lin. 18-p. 6, lin. 4.
- (22) *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 6, lin. 4-5. 「論」はこゝに問やまはつる問題である。
- (23) *De libero arbitrio* II, c. 20, 54, lin. 14-18; *De genesi contra Manichaeos* I, c. 16, 26.
- (24) *De libero arbitrio* III, c. 12, 35, lin. 23-26.

- (25) *De libero arbitrio* III, c. 21, 60, lin. 47-48.
- (26) *De trinitate* VI, c. 10 (12), lin. 37-47. 『音楽論』第六卷第一七章には「一性・類似 (similitudo)・秩序」「一性・数・秩序」の三つ組がみられる。
- (27) *De vera religione* VII (13), lin. 28-38. ただし、「自身の形象をまさ」という部分は多くの写本に欠落している。
- (28) *Contra Faustum* XX, c. 7, p. 542, lin. 6-7: “mensura, ut substantant”
- (29) 本稿で引用する『神学大全』の訳はすべてレオ版にしたがった拙訳である。レオ版とピオ版ではしばしば細かい相違がある。重要な相違については註で指摘する。トマスの他の著作についても、『命題集注解』(マンドネ・モース版とヴィヴェ版) 以外は、レオ版ないしはマリエッチイ版に準拠した。
- (30) 「(σ) 形相… ののヤ」という部分はピオ版にはない。このピオ版の読みは、有力写本の多くに見られる。
- (31) *De principibus naturae*, § 3, lin. 71-81 (n. 5).
- (32) *De mixtione elementorum*, esp. lin. 123-140. このテクストと石田二〇二一の訳註以外に、Bobik 1998, Part 3の論考や取り上げられるところトマスのテクストが参考になる。
- (33) Shanley 2006, p. 236は、「諸原理の「均衡」は形相に対するもの——つまり *commensuratio ad formam* である——と解釈してゐるが、諸原理間の均衡も含意されてゐると解釈できる。こうした解釈は、以下のようなトマスの *commensuratio* の用法によつても支持される。“*propria perfectio uniuscuiusque rei in quadam commensuratione consistit, sicut perfectio corporis humani consistit in commensurato calore.*” *Expositio libri De ebdomadibus*, lect 2, lin. 287-289 (n. 37); “*Sanctas enim, quae est quadam virtus corporis, est quadam commensuratio calidiorum et frigidiorum.*” *In VII Physica*, lect. 5, n. 6 (n. 918).
- (34) *ST I*, q. 115, a. 3, c.; cf. Litt 1963, pp. 143-46.
- (35) *SCG III*, c. 23; *Litt. op. cit.*, pp. 99-108.
- (36) *De veritate*, q. 5, a. 8, c.; cf. Suarez-Nani 2002, pp. 103-42.
- (37) *ST I*, q. 118, a. 1, ad4.
- (38) cf. *ST II-II*, q. 95, a. 5, c. & ad2.

- (39) 『真理論』の先行箇所(第二問、第三項、第二異論解答)で、「善は『神学大全』にあるように「完成されたもの」という性格だけではなく、「完成することができるもの」という性格をもつ」とトマスは述べている。
- (40) 「秩序(ordo)」には「生成・時間の秩序」と「本性・完全性の秩序」の二種類がある。トマスは述べている。ST I, q. 77, a. 4, c.; ST I, q. 85, a. 3, ad1; ST II-I, q. 62, a. 4, c.; ST II-I, q. 83, a. 2, ad3; ST II-II, q. 17, a. 8, c.
- (41) キリシヤ語原文に基づいた訳は「定義は一種の数だからである」となり、『神学大全』第一部第五問第五項で言及されているものにより近き。
- (42) 同じ『形而上学』の箇所と言及したST II-I, q. 52, a. 1, c.での説明や該当箇所についてのトマスの註解 *On VIII Met., lect. 3, nn. 717-720 (nn. 1722-1727)* が参考になる。後者では、形相と数の類似性が四点にまとめられている。
- (43) トマスは、種の本質的原理を原因として生じる「固有の付帯性」と、そうではない「共通の付帯性(accidentia communia)」を区別している。前者が種に伴うものであるのに対し、後者は多くの種に共通にみられる。 *In I Sent., d. 3, q. 4, a. 2, sol.; ST I, q. 3, a. 4, c.*
- (44) ST II-I, q. 56, a. 1, ad 3.
- (45) ST II-II, q. 110, a. 4, c.
- (46) 現在出版されているトマスとアウグスティヌスの校訂版にしたがえば、トマスはアウグスティヌスのテキストの原文をほとんどそのまま引用していることになるが、トマスのテキストで *ubi est* とあるところは、アウグスティヌスのテキストでは *ubi autem* となっている。
- (47) アルベルトゥス・マグヌスもアウグスティヌスの三つ組の概念について論じており (*De bono, tract. 1, q. 2, aa. 1-3*)、トマスにみられる幾つかのアイデア・表現はアルベルトゥスにみられるが、存在を形相よりもモードゥスと密接に関係づけるような発言はみられない。
- (48) ST I, q. 4, a. 1, ad3.
- (49) フォर्मは「形相的なもの(formale)」は「質料的なもの(matentiale)」よりも「強力である(potius)」と述べている。ST II-II, q. 98, a. 1, ad3.

- (50) その他に「一・形象・秩序」(『三位一体論』第六卷)、「尺度・数・重さ」(『知恵書』)、「存立・区別・適合の原理」(『八十三問題集』)が挙げられている。
- (51) 「付帯性のモドゥス」の存在は、テクスト(二)の異論解答の一つでも明言されている。 *De veritate*, q. 21, a. 6, ad5.
- (52) Normore 2010; Kirma 2011; Pasnau 2011, pp. 244-75を参照。
- (53) *ST I*, q. 12, a. 4, c.
- (54) *ST II-II*, q. 27, a. 6, c.
- (55) Lewis & Short 1879, “modus”: “a measure with which, or according to which, any thing is measured, its size, length, circumference, quantity.”『改訂版羅和辞典』(水谷 2009)は「1 量・数・大きさ、2 測量単位、尺度(以下略)」としている。同種の二義性は、「モドゥス」と関係の深いギリシア語の「メトロン(μέτρον)」にもある。じっさい『知恵書』第十一章の「メトロン」は、近年刊行された聖書協会共同訳では「物差し」と訳されているが、新共同訳では「長さ」と訳されていた。
- (56) *ST I*, q. 12, a. 4, c. 他に#「神のモドゥス」(*In I Sent.*, d. 37, q. 2, a. 3, ad3)とか「神の本質のモドゥス」(*ST I*, q. 14, a. 1, ad3)とされた表現が見られる。
- (57) *De substantiis separatis*, c. 8, lin. 199-207.
- (58) *ST I*, q. 76, a. 1, arg. 3.
- (59) *ST I*, q. 75, a. 5, c.
- (60) このテーゼが用いられている具体的な場面及び認識論的場面での使用例の分析については藤本一九九〇及びWippel 1998を参照。Tomarchio 1998は、使用例の網羅的な収集と分析を行っている。
- (61) 本稿第二節(一)を参照。
- (62) このテーゼの出典の分析、出典箇所とトマスのテーゼとの比較的思考としては、中川二〇〇五を参照。同論文(三頁、註2)では、トマスがこのテーゼの出典に言及している箇所は多くはないことが指摘されている。
- (63) *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, arg. 3.
- (64) トマス・アクィナスの『神名論註解』のレオ版は未出版で、トマスが参照した『神名論』のギリシア語訳について専門家の結論

が提示されていないこともあり、マリエッティ版が採用しているサラセンのヨハネスの訳語を引用した。他のラテン語訳との相違に
 ついては *Diognysiacae* I (= Chevallier 1937) を参照。

(65) *De divinis nominibus* IV, 20, 717D-720A, p.165, lin. 17-p.166, lin. 3.

(66) ἀναλόγωςを「ロトスにしたがつつ」と訳出するところでは、中川二〇〇五、五頁を参照。このやうに ἀναλόγωςが κατά τὸν λόγονとどう表現とどうまに用いられてくる箇所 (*De divinis nominibus* IV, 1, 693B, p. 144, lin. 1-5) がある。

(67) 「メトロノ (μέτρον)」については、偽ディオニュシオスにも用例がある (cf. Roques 1983, pp. 59-64)。たとえば、「神の善性は存在するもののメトロノであり、永遠であり、数であり、秩序であり、領域であり、原因であり、目的である」(*De divinis nominibus* IV, 4, 697C, p. 147, lin. 9-10) とか、「子の神性は) 存在するもののメトロノである」(*op. cit.*, II, 10, 648C, p. 134, lin. 15) と述べられている。このように偽ディオニュシオスは「メトロノ」を神にのみ用い、被造物に関しては「シユンメトリマ (συμμετρία)」を用いている。

(68) 山田一九七八は「トマスにおける esse と existere の相違について詳細に論じ、existere が「何らかのものが何らかの仕方でもここに『在る・存在する』ことを示す」のに対し、esse は「そのようにものが『存在する』に到るための、そのものに内在する存在の形相的現実的根源を意味する」と結論づけている (三三二頁)。

(69) *De potentia*, q. 9, a. 2, ad1.

(70) *De ente et essentia*, c. 2, lin. 67-84 (n. 4).

(71) *ST* I, q. 30, a. 4, ad2.

(72) cf. *ST* I, q. 32, a. 3, c.

(73) *De potentia*, q. 9, a. 5, ad23; *De potentia*, q. 2, a. 5, ad4.

(74) *ST* I, q. 43, a. 2, c.

(75) *ST* III, q. 74, prologus: “tertio, (considerandum est) de modo existendi corporis Christi in hoc sacramento.” 「キリストの身体の次元量の全体がこの秘跡のうちに存在するか」を論じた *ST* III, q. 76, a. 4, ad1 にも *modus existendi* の使用例がある (ただしピオ版と創文社訳は *modus essendi* とどう読みを選択してゐる)。

- (76) *In I Post. Analyt.*, lect. 10, n. 6 (n. 87).
- (77) *ST I*, q. 85, a. 1, ad3.
- (78) *De potentia* q. 7, a. 7, c.
- (79) Dewan 1999 は *modus essendi* —— 論題にもある *mode of being* はこれを指していると思われる —— が個体を区別する原理であると主張しているようにみえる。しかし、トマスの用例分析からは、個体を区別する原理は *modus essendi* ではなく *modus existendi* である²⁾ と結論づけられる。 *modus essendi* を *mode of existing* を訳出した³⁾ *modus* は主要には個物の実在の区別に関わる⁴⁾ 解釈する Tomarchio 2001 (esp. p. 606 & p. 612) にも同様の批判があてはまる。両者とも二種類の「存在のモドゥス」の相違に注意を払っていない⁵⁾。
- (80) 以下に挙げるのはその一例である。ペルソナに関係する場面：*In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, sol. (*novus modus essendi*)、聖体について：*ST III*, q. 76, a. 7, c.；個体について：*De potentia*, q. 9, a. 2, ad3 (*individualis modus essendi*)。認識論的場面：*In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, sol.; *SCG I*, c. 32, n. 3 (n. 285); *SCG II*, c. 46, n. 5 (n. 1233); *ST I*, q. 76, a. 2, ad4.
- (81) *ST I*, q. 89, a. 1, c.
- (82) *modus existendi* の訳語として「存在仕方」を採用している山田一九七八は、*modus essendi* を大抵「存在の仕方」と訳出しているが、*modus essendi* が *modus existendi* の意味で用いられていると判断できる箇所 (e.g. *ST I*, q. 8, a. 3, ad4) では、*modus essendi* を「存在仕方」と訳出している (山田二〇一四)。
- (83) Tomarchio 2001；Brower 2014, pp. 42-54 は、トマスの存在・意味論における「モドゥス」の重要性に着目している。しかし前者は「モドゥス・形象・秩序」を論じている際の「モドゥス」についてのトマスの発言は、アウグスティヌス・聖書解釈としてなされたもので、トマス自身の独創的な「モドゥス」についての思索を必ずしも示すものではないと評価しているようにみえる (Tomarchio 2001, n. 24 & pp. 608-9)。後者は、各カテゴリーに異なる存在のモドゥスを帰す、アリストテレスの伝統下の存在・意味論的側面 (これについては本研究の第三部「意味論的側面」で論じる予定である) に焦点をあてて、アウグスティヌスの伝統下のモドゥスの存在論的側面を完全に無視している。従来の西洋哲学史研究で重要視されてきたのは、デカルトやスピノザの「様態 (*modus*)」に通じるところがある、アリストテレスの伝統下の「モドゥス」の存在論的側面である、と言える (註52の文献を参照)。軽視され

てきたアウグスティヌスの伝統下の存在論的側面は、ヘーゲルの「度量 (Maß)」(『大論理学』第一卷第三篇及び『小論理学』第一部参照) と通じるところがあり、今後の研究と再評価が望まれる。

(28) ST I, q. 5, a. 3, c.; *De veritate*, q. 1, a. 1, c.; *De veritate*, q. 21, a. 2, c.

*本研究はJSPS科研費JP20K00005の助成を受けた。

(筆者) すとう・たき 京都大学大学院文学研究科教授／西洋哲学史

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

Modes (*modi*) in Thomas Aquinas (Part I) Ontological Aspects of Modes

by

Taki SUTO

Professor of Medieval Philosophy
Graduate School of Letters
Kyoto University

Thomas Aquinas uses the term “modes” (*modi*) in various contexts. Like many other scholastics, he frequently makes distinctions, saying, for instance, that there are two different modes to understand the issue, and then explicating one mode (*unus modus*) and another (*alius modus*). In this sort of customary usage, “mode” means nothing more than “a way.” Others, however, seem to have loaded meanings. Aquinas claims that every created good and being has its own mode, species, and order. Here “mode” means the limit or the standard of each being. Some remarkable usages are also found in his discussions on virtues. Aquinas claims that the mode of a virtue is, as it were, a sort of a form of the virtue, whence the virtue derives its praise and its name. Thus, we find ontological, ethical, and semantic aspects of modes in Aquinas’s works. This article, which constitutes the first part of my study on Aquinas’s modes, focuses upon the first aspects, i.e., the ontological aspects.

First, we analyse Augustine’s statements on modes as a fundamental source of Aquinas’s theory of modes. The Book of Wisdom says, “But you have arranged all things by measure, and number and weight” (11, 20 [21] NRSA). In interpreting this sentence, Augustine claims that each created good and being has a mode, species, and order.

Second, we examine Aquinas’s interpretation of the Augustinian modes. Through the analyses of texts in which Aquinas discusses Augustine’s triad of

mode-species-order, we shall see what these modes mean for Aquinas and how they constitute Aquinas's ontology.

Third, we focus on the dual meaning of "mode." Aquinas, as well as Augustine, acknowledges that God is a mode in a different sense from modes in creatures. God is a mode as a measure which assesses everything he creates while creatures have modes that are measured by the divine measure. The dual meaning of mode is not their invention but has existed in the usage of *modus* in classical Latin as "a measure with which, or according to which, anything is measured, its size, length, circumference, quantity" (Lewis & Short, *A Latin Dictionary*).

Fourth, we search for other sources of Aquinas's ideas of ontological modes. Aquinas attributes his famous ontological thesis "whatever is received is received according to the mode of the recipient" to Pseudo-Dionysius and the *Book of Causes*. The thesis itself, however, cannot be found anywhere in these works. Hence, we examine how the idea of this thesis is originally found in them.

In the final part of this article, we consider the differences between "modes of being" (*modi essendi*) and "modes of existence" (*modi existendi*) so as to reach a precise understanding of Aquinas's claim that every created being has its own mode and mode of being.