

哲学研究

第六百十一号

トマス・アクイナスの《モドウス》研究（三）

——《モドウス》の意味論的側面——

周 藤 多 紀

一 序

前々篇「トマス・アクイナスの《モドウス》研究（二）——《モドウス》の存在論的側面——」⁽¹⁾では、事物が存在する限りで有する「モドウス (modus)」を、前篇「トマス・アクイナスの《モドウス》研究（二）——《モドウス》の倫理的側面——」⁽²⁾では、徳と行為に関係する「モドウス」を論じた。一連の「トマスの《モドウス》研究」の第三部をなす本稿では、言葉が言葉である限りにおいて有する「モドウス」について探求する。まず事物を分類する言葉である「カテゴリー（範疇）」について、続いてカテゴリーをまたいで有一般に用いられる「超範疇」について、最後にカテゴリーを超えて被造物と神に適用される言葉に関わる「モドウス」について探求する。

二 カテゴリーとモドウス

西洋哲学史研究においても、トマス・アクイナスの研究においても、「モドウス」はアリストテレスのカテゴ

リー論との関係で注目されてきた。⁽³⁾ アリストテレスは『カテゴリー論』第四章で、言葉は(一)まさにそれであるもの(本質存在)、(二)どれだけか(量)、(三)どのようなか(性質的なもの)、(四)何に対する(関係的なもの)、(五)どこか(所)、⁽⁴⁾ (六)いつか(時)、(七)置かれている(態勢)、(八)持っている(所持)、(九)作用する(能動)、(十)作用を受ける(受動)のいずれかを表示する、と述べている。アリストテレスは他の著作でも類似した分類を提示しているが、常に上記の十の項目が挙げられているわけではない。⁽⁴⁾ しかし中世の思想家の多くが、存在するものは(1)実体(substantia)と九つの付帯性(accidentia)、すなわち(2)量(quantitas)、(3)性質(qualitas)、(4)関係(relatio)、(5)場所(ubi)、(6)時(quando)、(7)態勢(situs)、(8)所持(habitus)、(9)能動(actio)、(10)受動(passio)のいずれかのカテゴリーに分類される、と考えていた。⁽⁵⁾ トマスは『カテゴリー論』の註解は書いてはいないが、後述するように、『自然学註解』と『形而上学註解』で、各カテゴリーにはそれぞれ異なる「存在のモドウス(modus essendi)」が対応している、と説明している。付帯性が「実体のモドウス」である、との発言はトマスにはみられない。トマスはせいぜい性質が「実体のモドウス」であることを示唆するにとどまっている。⁽⁶⁾ しかしトマスの師でもあるアルベルトゥス・マグヌスの著作のなかには、付帯性を「実体のモドウス(modus substantiae)」として位置づける発言がみられる。そして十三世紀後半から十四世紀にかけて、実体以外の少なくともいくつかのカテゴリーについて、「付帯性」というよりも「モドウス」であると主張する思想家が出現した。⁽⁸⁾ 「実体と付帯性」の存在論から「実体と付帯性と様態」の存在論へ、さらに「実体と様態」の存在論へと、「モドウス」は事物の在り方の理解と説明に大きな変化をもたらしたと考えられるのである。付帯性の九つのカテゴリーは「モドウス」という一つのカテゴリーに還元される、つまり存在するものは実体とモドウスである——こうした存在論的還元を押し進めると、実体以外に分類されるものはすべて実体が変化した⁽⁷⁾ 在り方にすぎない、という存在論的一元論が支持されることになる。

こうした問題意識——トマスの「モドウス」のなかに存在論的還元を進める要素はあるのか——を念頭におきつつ、本節ではまず(1→2)、「実体」と「付帯性」の「存在のモドウス」に関するトマスの記述を分析し、その整合性を検証する。続いて(3→4)、「述語づけのモドウス」にそくして示される、各カテゴリーの「存在のモドウス」とその存在論的なステイタスを考察する。

1 四つの「存在のモドウス」

アリストテレスは『形而上学』第四卷二章(1003a33)で「存在は多様な仕方で行われる (Τὸ δὲ ὄν λέγεται πέντε τοιςτρόποις / ens autem multis quidem dicitur modis)」との有名な言葉を残している。トマスは『形而上学註解』のなかでこの言葉をアリストテレスの論述に沿って解説しながら、事物の多様な存在の在り方⁽⁹⁾を分析している。すべての「有(ens)」と呼ばれるものは「一つの第一のもの(unum primum)」との関係でそう呼ばれるのであるが、その第一のものとは「基体(subjectum)」であって、実体のようにそれ自体で存在をもつものである。しかし、各実体にとっての自体的な付帯性(たとえば火にとっての軽さ)のように、実体が必ず伴う属性(proprietates)や性状(pasiones)も「有」と呼ばれる。そして、実体になる途中で存在する生成や運動、また逆に、実体から非存在に至る途中で存在する消滅も「有」と呼ばれる。実体を生み出したり、実体にはたらきかけたり、実体と何らかの關係をもつ性質や付帯性(たとえば熱さや冷たさ、白さ、父や子)も「有」と呼ばれる。さらに、実体そのものや実体に備わる付帯性を否定したものも「有」と呼ばれる。人間ではないもの、熱くないものも「在る」からである。続けてトマスは、これらの異なる存在の在り方は四つに還元される、としている。

しかるに先述の存在の在り方(modus essendi)は次の四つに還元されうる。そのうちの一つは最も弱いもの

(debilissimum)であつて理性(ratio)のうちにおいてのみ存在する。それはすなわち否定や欠如である。それは理性のうちに存在する、と我々は言う。なぜなら、理性がそれらのもの(否定や欠如)について何事かを肯定ないしは否定する際に、それらをいわば或る種の有として扱うからである。……これとは別に、弱さの点でこれに次ぐもの(proximum in debilitate)がある。それは、生成と消滅と運動が有である、と言われる場合である。生成消滅と運動は欠如や否定が混じつたものを有している。……非有が混じつたものを何ひとつ有していないが、弱い存在(esse debile)を有するものが第三に「有」と呼ばれるものである。というのも、それらは、性質や量、実体の属性のように、それ自体によつてではなく他のものにおいて存在をもつからである。第四の類は、何ひとつ欠如が混じることなく本性において存在をもち、強固な存在(esse firmum et solidum)を有する最も完全なものである。それは、実体がそうであるように、いわばそれ自体で実在している(quasi per se existens)⁽¹⁰⁾。

つまり、トマスは、およそ「在る」「存在する」と言われるものを存在の強弱の観点から次の四つに分類している。

- (一) 思考のなかにだけ存在する最も弱いもの
- (二) 欠如や否定が混つた次に弱いもの
- (三) 欠如や否定は混っていないが、他のもののなかで存在するという弱い存在をもつもの
- (四) 欠如が一切混つておらず、それ自身で存在するような強固な存在をもつもの

(一)には欠如や否定が、(二)には生成・消滅や運動が、(三)には質や量といった付帯性が、(四)には実体が当てはまる。このうち(三)(四)がアリストテレスの十のカテゴリに、(三)が九つの付帯性に、(四)が実体に対応する。したがって、実体と付帯性は、それぞれ固有の「存在の在り方」をもつ。

2 実体と付帯性の「モドウス」

ところが、トマスの著作のなかには、付帯性が「実体のモドウス(modus substantiae)」で存在すると言われている箇所がある。それは、トマスが聖体の秘蹟を論じる場面である。

トマスは聖体の秘蹟に関して「全実体変化(transubstantiatio)」説を支持する。⁽¹¹⁾ 聖体の秘蹟では、「これは私の体である」「これは私の血の杯である」との司祭の言葉を媒介として、神の力によってパンとワインの全実体がキリストの体と血の全実体へと変わるという超自然的な変化が生じる。しかし、我々の目の前には、パンとワインの形状(species)が依然として存在し、食べればパンやワインの味がする。パンやワインの形状は、儀式の前にはそれぞれパンとワインを基体とする付帯性として存在している。⁽¹³⁾ しかし、全実体変化を経て、これらの付帯性が基体としていたパンとワインの実体は存在しなくなる。⁽¹³⁾ このとき、キリストの体や血は「霊的な仕方(spiritualiter)」つまり目に見えない仕方、実体として存在している。⁽¹⁴⁾ それに対して、パンやワインの形状という付帯性はパンを基体として存在しているように見えるが、「基体なしに存立する(subsistere sine subiecto)」という、実体のモドウスで(ad modum substantiae)存在している。⁽¹⁵⁾ 目に見えるパンやワインだけではなく、秘蹟において生じるキリストの体も次元量を伴う。しかしパンの次元量が次元量という付帯性に固有のモドウスで存在するのに対し、キリストの体の次元量は「実体のモドウスによって(per modum substantiae)存在する。『次元量に固有のモドウス』は、ある種の均衡(quaedam commensuratio)」にそったものであって、「全体が全体に、個々の部分が個々の部分

に「存在し、「より大きい量はより小さい量を超えて拡大される」⁽¹⁶⁾。たとえば、人間の体は手や足、胴体といった部分から構成されているが、手や足はあくまでも人間の部分であって、人間全体ではない。また胴体は手よりも大きい。それに対して「実体のモドウス」では、その本性が全体として全体のうちに、全体が各部分に存在する⁽¹⁷⁾。人間という実体について言えば、人間全体が人間本性全体をもつものであると同時に、人間の部分（手や足）が「人間の部分」と言われるとき、どの部分も等しく人間本性全体と関わりをもつ。同様に、聖体全体がキリストの体全体であると同時に、聖体のどの部分をとつてもキリストの体全体である、と言える。したがって、聖別されたパン（＝キリストの体）が分割されて拝領されるとき、パンの一切れ一切れにキリストの体の次元量の全体が存在する⁽¹⁸⁾。つまり、どの部分を食べてもキリストの体の部分（手や足など）を食べるわけではなく、キリストの体全体を食べることになる。このように、聖体の儀式においては、パンやワインの形状及びキリストの体の次元量は付帯性であるにもかかわらず、「実体のモドウス」で存在するのである。

こうした付帯性の超自然的で特殊な存在状態も考慮したうえで、トマスは実体と付帯性の定義を考察している。実体の定義は「基体なしに自体的に在るもの」ではなく、付帯性の定義は「基体において在るもの」ではない。そもそも「在るもの (ens)」は類ではないので、限定する要素（差異）である基体の有無を加えても定義を形成することはない⁽¹⁹⁾。そしてじつさい、聖体の秘蹟において付帯性は基体なしに存在する。実体とは「基体においてではなく存在を有することが適合する (competere) もの」であり、付帯性とは「基体において存在を有することが適合するもの」なのである⁽²⁰⁾。

さらに、（以下に引用する）初期著作の『命題集註解』で聖体の秘蹟について論じた箇所では、付帯性が付帯性の「存在のモドウス」を喪失しうることが示唆されている。したがって聖体の秘蹟では、付帯性は付帯性の「存在のモドウス」を失い、実体の「（存在の）モドウス」を獲得すると思われる。実体と付帯性に固有な「存在のモ

ドウス」と、付帯性が喪失したり獲得したりする「存在のモドウス」は、どのような関係にあると考えればよいのか。

内在 (in esse) は絶対的な意味での付帯性の存在であると(哲学者は)言っていない。むしろ付帯性の存在の近接原因への秩序に由来して付帯性に適合する存在のモドウス (modus essendi) である、⁽²⁰⁾と言っているのである。そして、付帯性の近接原因への秩序が除去されても付帯性の第一原因への秩序は留まることが可能だが、後者の秩序にそくした付帯性の存在のモドウスとは内在ではなくて、他のものによる存在 (ad alio esse) である。したがって、神は付帯性であつて内在しないものを作ることができるのである。付帯性から付帯性の存在が取り除かれることはないだろうが、付帯性のモドウスが付帯性から取り除かれることはあるだろう。⁽²¹⁾

アリストテレスは『形而上学』第五卷三〇章で、或る物事に属する (ὑπαρχειν) ものが「付帯的 (συμβεβηκός)」と言われる、と述べている。それに対してトマスは、内在 (内属) は「絶対的な意味で」つまり必ず付帯性に備わるわけではない、と主張する。トマスによれば、付帯性は少なくとも二つの異なる存在のモドウスをもつ。一つは、付帯性の第一原因である神に由来する「存在のモドウス」であり、もう一つは付帯性の近接原因(第二原因)である実体に由来する「存在のモドウス」である。前者の「存在のモドウス」が「他のものによる存在」——付帯性の存在は直接的には実体によって、間接的には神によってもたらされる——のに対し、後者の「存在のモドウス」は「内在 (内属)」である。トマスは『原因論』に依拠しつつ、結果に対する第一原因の影響は第二原因の影響よりも強いのであるから、第二原因の影響が取り去られても、第一原因の影響が取り去られることはない、と述べている。⁽²³⁾聖体の秘蹟を通してパンの形状からパンに内在するという在り方は取り去られるが、パンの

形状から（実体であれ、神であれ）他のものを原因として存在するという在り方は取り去られることはない。

前々篇『《モドウス》の存在論的側面』で論じたように、「存在のモドウス」には、種としてのそのものに根源的な存在の在り方である「存在の在り方 (modus essendi)」と、そのものの個的・現象的な在り方である「存在様態 (modus existendi)」の二通りがある。実体や付帯性に固有な「存在のモドウス」とは前者であつて、それは第一原因によつて決定される。（本節1で紹介した）『形而上学註解』でのトマス⁽²⁴⁾の表現を用いるなら、「強固な存在」と「（三番目に）弱い存在」が、それぞれ実体と付帯性に固有な「存在 (esse)」であり、「基体なしに存在を有することが適合するような在り方」と「基体において存在を有することが適合するような在り方」が、それぞれ実体と付帯性に固有な「存在のモドウス (modus essendi)」であろう。それに対して、付帯性が喪失したり獲得したりする「存在のモドウス」は、後者の「存在の在り方」すなわち「存在様態 (modus existendi)」であると考えられる。じつさい、聖体の秘蹟におけるキリストの体の次元量の在り方——付帯性にもかかわらず自存する——を論じる際にトマスは次のように言っている。——「あらゆる事物の存在様態 (modus existendi) は、そのものに自体的なものにそくして決定される」⁽²⁴⁾。また（先に引用した）『形而上学註解』で実体に言及したとき、「い⁽²⁵⁾わ⁽²⁶⁾ば、それ自体で実在している (quasi per se existens)」と⁽²⁶⁾いう表現でその自存性を記述している。「実体的変化」という超自然的な変化によつてすら、他のもの（実体）を原因として生じ、他のもの（実体）のうちに存在することに適合しているという付帯性に固有な在り方が付帯性から失われることはない。しかし、第二原因（実体）に由来する内在という存在様態を喪失した結果、自存という存在様態を獲得することになる。⁽²⁶⁾

トマスの「モドウス」の概念の核にあるのは、この二つの「モドウス」のどちらか。つまり「モドウス」と第一義的に呼ばれるのは、形相を受けとるための前提であり、そのものの種としての在り方を決定するようなモドウスであるのか、それとも存在する事物の現象的（表面的）在り方であるようなモドウスであるのか。前者のアウトグス

ティヌスの伝統のモドウスについては、トマスはいくつかの問題で集中的に論じている。⁽²⁷⁾ それに対して後者のモドウスについては、様々な箇所での用例以外には、(この後紹介するような)断片的な記述しかない。さらに、事物の現象的な在り方である「存在様態(modus existendi)」は、第一原因たる神によって与えられ、そのものに根源的に備わる「存在の在り方(modus essendi)」なしには生じない。したがって、第一義的な意味での「モドウス」は、実体であれ付帯性であれ、ものがその種のものとして存在することに伴う限定である「存在の在り方(modus essendi)」の「モドウス」であると予想される。

たしかに、トマスのテクストのなかには、「モドウス」の本来の意味が「実体が伴う付帯性(のようなもの)」であり、「現象的な事物の在り方(存在様態)」であることを支持するようにみえるものがないわけではない。(i)「事物のモドウスは、その実体に伴ってその事物のうちに存在する」。⁽²⁹⁾ (ii)「モドウスは事物に伴うものに属している」。⁽³⁰⁾ しかし、こうした発言は極めて稀であり、初期著作に限られている。しかも(ii)の箇所は、「モドウスは付帯的なものであるから実体には存在しない」という見解を支持する異論(トマスとは異なる立場)での発言であり、異論解答ではこの見解は部分的に否定されている——「モドウスは付帯的なものにおいてではなく、実体的なものにおいても見いだされる」。⁽³¹⁾ トマスは一貫して実体にも付帯性にもモドウスを帰しており、その種のもをその種のものたらしめるモドウスを「モドウス」概念の核に据えていた、と言うことができよう。

トマスにとって、世界の事象を説明するのは「実体」と「様態(モドウス)」ではなく、「実体のモドウス」と「付帯性のモドウス」である。それは、トマスが「モドウス」を実体との関係ではなく存在との関係で措定しているためと考えられる。トマスにとって「モドウス」とは実体を限定するものではない。実体であろうと付帯性であろうと、ものが存在するために受容・分有する存在に伴う限定である。したがってモドウスは、付帯性よりも完全な存在をもつ、それ自体で存在する実体に帰される——「尺度(mensura)は事物の諸原理によって限定された実

体に関わるのであるし、……また、アウグスティヌスが挙げているモドウス〔等々〕も同じものに帰着する⁽³²⁾。付帯性の存在とモドウスは実体の存在とモドウスを分有している。トマスは『形而上学註解』で以下のように述べている。

実体以外の述語づけられるもの〔カテゴリー〕は、有の特質 (ratio entis) を実体からもつ。したがって、実体の有性のモドウス (modus entitatis substantiae) じまり何かである (esse quid) ことは、他の述語づけられるもの〔カテゴリー〕においては、⁽³⁴⁾ 比例を備えた何らかの類似にしたがって (secundum quandam similitudinem proportionis) 分有されるのである。

存在を分有することで存在するものは分有されるものなしには存在しないが、いったん存在しはじめれば、原因となった分有されるものなしに存在することが可能である。自然の秩序においては、他のもののなかに存在することが適している付帯性は、実体なしに、実体から分有した存在を保つことができない。しかし、超自然的な介入があれば、分有した存在を自身で保つことが可能になる。⁽³⁵⁾ このとき、付帯性は「他のもののうちに存在することが適している」という在り方を保ちつつ、⁽³⁶⁾ 「他のもののうちに存在する」という在り方を失って、「それ自体で存在する」という在り方で存在することになるのである。

3 各カテゴリーの「モドウス」

(1) 被造物の場合

実体と付帯性という類だけではなく、各種の付帯性についても固有の「存在のモドウス」がある。先ほど引用し

た『形而上学註解』が示唆するように、実体と諸々の付帯性の「存在のモドウス」は存在の強弱の点で階層をなし
ている。したがって「モドウス」は存在論的還元ではなく、存在論的多元性の支柱になっている。異なる「モドウス」は、異なるカテゴリーに属するものに「有(ens)」が「アナログ的」に、つまり完全に同じ意味でも完全に異なる意味でもない仕方です述語づけられる根拠でもある。⁽³⁷⁾

同音異義的なもの(aequivocum)が意味表示される事物にしたがって(sec. res significatas)区別されるのに対し、一義的なもの(univocum)は異なる差異にしたがって(sec. diversas differentias)区別される。アナログ的なもの(analogum)は異なるモドウスにしたがって(sec. diversos modos)区別される。有は十のカテゴリーについてアナログ的に述語づけられるので、十のカテゴリーにおいては有は異なるモドウスにしたがって区別されるのである。⁽³⁸⁾

犬と犬座が「犬」と呼ばれるとき、橋と端が「はし」と呼ばれるとき、言葉(音声)は同じだが、意味表示されている事物は明らかに異なっている。人間と犬は等しく動物であるが、理性的と非理性的という種差をもつて区別される。実体と付帯性が「有」と呼ばれるとき、「有」の意味は完全に異なつて(同音異義)もないし、完全に同じ(一義)でもない。それは、モドウスの点で異なるものは完全に異なるものでも完全に同じものでもないからである。モドウスが異なるもの(付帯性と実体)は、何らの共通性(それらは実在するものである)と相異(他のものへの依存性の有無)を有している。

トマスは『自然学註解』や『形而上学註解』で「存在のモドウス(modus essendi)は」述語づけのモドウス(modus praedicandi)⁽³⁹⁾に比例する(proportionales sunt)⁽⁴⁰⁾あるいは後者は前者に伴う(consequuntur)と述べたうえで

「述語づけのモドウス」を分析し、十個の述語づけられるもの（カテゴリー）があることを説明している。⁽⁴²⁾そして「述語づけのモドウス」を考察するのは論理学者の仕事であるとしている。⁽⁴³⁾以下では、『自然学註解』での説明を参照しつつ、主として『形而上学註解』での議論を考察する。⁽⁴⁴⁾

述語 (predicatum) は主語・基体 (subjectum) に対して三通りの仕方に関係しうることを知っておかなければならない。一つの仕方では、述語が主語・基体であるところのものであるとき、たとえば「ソクラテスは動物である」と言うときである。じつさい、ソクラテスは動物であるところのものである。そして、このような述語は第一実体を意味表示すると言われる。第一実体とは、あらゆるものが述語づけられる個的な実体のことである。

トマスは、述語が主語に対して三通りの仕方に関係する、つまり述語づけのモドウスが三つに分類可能であることを指摘する。第一に、「ソクラテスは人間である」や「動物は人間である」というように、主語・基体・本質であるところのものが述語づけられる場合がある。このような仕方では述語づけられるもの（人間）は「実体」を意味表示している。

第二の仕方では、主語・基体に内在するものにしたがつて述語がとられる。このような仕方では述語づけられるものは自体的かつ絶対的に (per se et absolute) 基体に内在する。質料に伴うものとしてこうした仕方では内在するのが量である。形相に伴うものとしてこうした仕方では内在するのが性質である。あるいは絶対的にではなく、他のものとの関わりで (in respectu ad aliud) 基体に内在するのであつて関係 (ad aliquid) がそうである。

第二に、主語・基体に内在するものが述語づけられる場合がある。基体に内在するものとしては、まず基体の構成要素である質料と形相が挙げられる。質料を原理として基体に内在するのが「量」であり、形相を原理として内在するのが「性質」である。基体とは別のものとの関わりを原理として基体に内在するのが「関係」である。

第三の仕方では、述語は主語の外にあるものからとられる。このことは二通りの仕方で生じる。(3i)一つの仕方では、述語がとられるものは完全に主語・基体の外にある。述語がとられるものが基体の限界 (mensura) ではない場合には、「ソクラテスが靴を履いている、服を身につけている」と言うように、「所持」という仕方^{モドウス}で述語づけられる。述語がとられるものが主語・基体の限界である場合、外的な限界は時間か場所なので、述語は時間か場所からとられる。時間からとられる場合が「いつ (quando)」であり、場所に在る諸部分の秩序が考察されずに場所からとられる場合が「どこ (ubi)」であろう。場所に在る諸部分の秩序が考察され^{モドウス}たうえで場所から述語がとられる場合、その述語は「態勢 (situs)」ということになる。

第三に、主語・基体の外にあるものが述語づけられる場合がある。こうした外在的なものは完全に基体の外にある場合と、そうではない場合がある。完全に基体の外にあり、かつ基体の外的な限界を成しているのが時と場所である。この世界に存在する限り、基体は特定の時空に存在せざるえない。端的に時と場所からとられた述語は、それぞれ「いつ」「どこ」に分類される。しかし、ソクラテス(基体)は同じ場所で立ったり座ったりすることがある。場所が同じでも、立つ場合と座る場合では、ソクラテスの体の諸部分相互の場所的な関係は異なる。立っているとき、頭と足はだいたい直線上にあるが、座っているときはそうではない。基体の諸部分の場所的な秩序からとられた述語は「態勢」に分類される。基体の外的な限界(時と場所)に関わるもの以外で、完全に基体の外にあるもの

が述語づけられる場合には、基体がそのものを何らかの仕方を持つてゐる。たとえば、靴や服はソクラテスから完全に独立して存在しているが、靴や服がソクラテスを主語とする文の述語をなす（「ソクラテスは靴を履いている、服を着ている」）とき、ソクラテスは何らかの仕方です靴や服を持つてゐる、と言える。このような「持つてゐること (habere)」からとられた述語は「所持 (habitus)」に分類される。

(3 ii) 別の仕方では、そこから述語がとられるものが、或る点で、その述語によつて述語づけられる主語・基体のうちに存在している。始原 (principium) という点で基体のうちに存在している場合、「能動 (agere)」として述語づけられる。じつさい、能動 (actio) の始原は基体のうちにある。終局 (terminum) という点で基体のうちに存在している場合、「被つてゐること (in pati)」として述語づけられるだろう。じつさい、受動は（はたらきを）被る基体へと収斂する。

主語・基体の外にあるものが述語づけられる場合で、こうした外在的なものが完全に基体の外にあるわけではない場合、そのものは或る点で基体に内在している。そうしたものの始原が内在している場合が「能動」、終局が内在している場合が「受動」に分類される。じつさい、主人が奴隷を殴るとき、主人には殴打の始点が、奴隷には殴打の終点が存在している。したがつて、「殴る」は「能動」に、「殴られる」は「受動」に分類されるのである。

『形而上学註解』でも『自然学註解』でも、トマスは述語づけのモドウスを三通りにしか区別しておらず、しかもそうした異なる述語づけのモドウスに対応する存在のモドウスを明確に提示していないようにみえる。しかし、トマスは「異なる述語づけのモドウスは異なる存在のモドウスに伴う (consequitur)」と述べて、述語づけのモドウスと存在のモドウスが同数であることを示唆したうえで、実体をはじめとする十のカテゴリーを列挙している。⁽⁴⁵⁾し

たがって、三通りに区別された述語づけのモドゥスのうち、二番目のものには三つの、三番目のものには六つの下位区分が設けられていて、計十個の述語づけのモドゥスが提示されていると考えるべきである。⁽⁴⁶⁾たとえば、二番目の、基体に内在するものから述語がとられる述語づけのモドゥスは、(2 i) 基体の形相に由来するものから述語がとられるモドゥス、(2 ii) 基体の質料に由来するものから述語がとられるモドゥス、(2 iii) 他のもとの関わりに由来するものから述語がとられるモドゥスに区別される。

一連のカテゴリー導出の議論で特徴的なのは、トマスが述語づけの分類をしながら、事物の在り方を分析していることである。それは「述語づけられるもの (praedicatum)」が「言葉」というよりも「事物 (res)」であるからである。そして、その事物の在り方の説明は、「自存する」「他のものの内に存在する」といった、たんなる現象的な在り方の記述ではなく、そのものの原理——なぜそうしたものが存在するのか——を特定するものになっている。したがって、各カテゴリーに帰されている「存在のモドゥス」は、各カテゴリーに対応する事物に備わる根源的な在り方 (modus essendi) であって、個々の事物の現象的な在り方から抽象された「存在様態 (modus existendi)」ではないと考えられる。第一篇で明らかにされたように、根源的な「モドゥス」は「質料のないしは作出的諸原理の限定ないしは均衡」である。したがって、カテゴリーの「存在のモドゥス (modus essendi)」について語ることには、カテゴリーの質料的・作出的原理について語ることになるのである。トマスが『自然学註解』で、四原因に言及しながらカテゴリーの分類を、人間と動物の本性上の違いに論及しながら「所持」のカテゴリーが「実体」をはじめとする他のカテゴリーと区別されるべきことを説明しているのは、そのためと考えられる。⁽⁴⁷⁾

(2) 神の場合

以上で説明してきたのは、被造物に関する「述語づけのモドゥス」と「存在のモドゥス」との関係である。被造

物の場合にみられるような「述語づけのモドウス (modus praedicandi)」と「存在のモドウス (modus essendi)」との一対一の対応関係は神には該当しない。あらゆる複合性と無縁の神には、ただ一つの「存在のモドウス (modus essendi)」しかないからである。トマスは、神については「実体にそくした述語づけ」と「関係にそくした述語づけ」の二通りの「述語づけのモドウス」だけが存在する、と述べている。⁽⁴⁸⁾

被造物であれば性質や能動のカテゴリに属するような神の属性(たとえば永遠性)や神の業(たとえば創造)は、神にあつては神の実体と完全に同一のものであるから、これらのカテゴリに属するようにみえるものが述語づけられていても——たとえば「神は永遠である」「神は創造する」と言われる——実体にそくして述語づけられていることになる。⁽⁴⁹⁾

「関係」については詳しくは続く考察(4)を待つことになるが、神の内部における関係と被造物から神に対する関係が実在的であるのに対し、神から被造物に対する関係は概念的なものにすぎない。実在的關係にそくした述語づけには、関係という存在の在り方^{モドウス}が対応している。「神は三位一体である」の「三位一体である」という述語づけは、父・子・聖霊の三位格間の実在的關係に基づく。神においては父から子の発出(出生)と父と子からの聖霊の発出があり、かつ発出するものは発出の根源と同一の本質をもつ。したがって、発出するものの発出の根源に対する関係(子性、発出)と発出の根源の発出するものに対する関係(父性、霊発)は実在的に区別されなければならない。⁽⁵⁰⁾そして「人間は被造物である」の「被造物である」という述語づけには、人間の実体(人間が何であるか)とは区別される、人間と創造者との関係が対応している。それに対して概念的関係は単に概念における在り方^{モドウス}である以上、神の被造物に対する関係に基づいた述語づけ(「神は創造主である」)に対応する存在の在り方^{モドウス}はない。

すると、神に関する述語づけのモドウスと存在のモドウスとの関係は、(i) 実体の存在のモドウスが対応している(実体にそくした述語づけの場合)、(ii) 関係の存在のモドウスが対応している(実在的關係にそくした述語

づけの場合)、(iii) 対応する存在のモドウスはない(概念的関係にそくした述語づけの場合)の三通りがあることになる。ただしトマスが「関係にそくした述語づけ」と呼ぶのは、実在的關係にそくしたものであって、概念的関係にそくしたものではない。⁽⁵¹⁾ところが、神においては実体と関係は(実体と付帶性に區別されるような)異なる事物ではないから、⁽⁵¹⁾実体の存在のモドウス(modus essendi)と関係の存在のモドウス(modus essendi)は同一のものであるはずである。しかしながら、神においても実体の存在様態(modus existendi)と関係の存在様態は異なると主張可能であり、⁽⁵²⁾神の場合には、これらの存在様態が「実体にそくした述語づけ」と「関係にそくした述語づけ」に対応していると考えられる。

4 「関係」のモドウス

トマスは『形而上学註解』で述語づけのモドウスと存在のモドウスとの対応を説明するにあたって、「(アリストテレスは)十のカテゴリー(prædicamenta)によって魂の外に存在する有を區別している」⁽⁵³⁾と述べている。したがって神の場合を除けば、十のカテゴリーに対応した十の存在の在り方(modus essendi)は、魂の外に実在するものであると考えられる。⁽⁵⁴⁾

しかし各カテゴリーの存在の強度は一樣ではない。実体が強い存在をもつのに対し、実体に依存して存在する付帶性は実体よりも弱い存在をもつ。付帶性のなかでも違いがあり、「関係(relatio)」⁽⁵⁵⁾は他のカテゴリーよりも弱い存在をもつ、とされている。関係に「最下の存在(postremum et infimum esse)」⁽⁵⁶⁾が歸されているのは、関係が実体だけではなく、他のカテゴリー(量、能動、受動)に属する付帶性の存在を前提しているからであろう。さらに、他のカテゴリーとは異なり、対応する実在がない場合があることが指摘されている。⁽⁵⁷⁾したがって、「関係」というタームは多義的に用いられている、と言える。つまり、魂の外に実在するものを指す、カテゴリー(付帶性)

の一つとしての「関係」と、カテゴリーには属さない、たんなる思考上の「関係」(「概念的関係」)がある。⁽⁵⁸⁾ 関係のカテゴリーの存在はカテゴリー中で最も弱いものではあるが、概念的関係という思考上の存在に比べれば強いものである。

トマスは概念的関係をいくつかに分類して、その特質を考察している。⁽⁵⁹⁾ 『真理論』では、アリストテレスとアヴィセンナに依拠しながら、概念的関係として以下の四つが挙げられている。すなわち、(1) 自己同一性の関係、(2) 関係そのものとの関係、(3) 関係づけられたものの一方が他方に依存していないときに、依存しているものの依存していないものに対する関係、(4) 有の非有に対する関係がそれである。(1) の例としては「同じものは同じものに同じである」と言うときに成立している関係が、(2) の例としては父性とその基体である父との関係が、(3) の例としては知識の知られるものに対する関係が、(4) の例としては我々の未来の世代に対する関係が挙げられている。

『神学大全』では、関係を成立させる二項の在り方——心の外にあるのか、心の中にあるのか——によって関係を三種類に整理して、実在的关系と概念的関係がそれぞれのような場合に成立するのかが明らかにされている。⁽⁶⁰⁾ (I) 両項がいずれも概念的なものの場合には概念的関係が成立する。反対に (II) 両項がいずれも外界に存在する場合には実在的关系が成立する。(III) 一方の項(R) が外界に存在するのに対し、他方の項(M) が概念的なものの場合、(III a) RのMに対する関係は概念的であるのに対し、(III b) MのRに対する関係は実在的である。そして、自己同一性、有と非有との関係、種類関係が(I) に、大小や二倍といった数的関係や能動受動に基づく関係、父子関係が(II) に分類されている。知られるものの知識に対する関係は(III a) であり、逆に知識の知られるもの(対象)に対する関係は(III b) である。(I) や(III a) に分類されるような関係は、思考上でのみ成立している「概念的関係」である。

『能力論』では、「實在的關係」が事物の事物に対する秩序に存するのに対し、「概念的關係」は概念間の秩序 (ordo intellectuum) に存するとされたうえで、概念間の秩序が生じるケースが二通りに区別されている。⁶¹一つは、知性によって秩序が見いだされる (adinventus) 場合である。もう一つは、或るものを別のものとの秩序のなかで理解するという知性認識の仕方 (modus intelligendi) にいわば必然的に伴う (ex quadam necessitate consequatur) 場合である。前者のタイプの秩序から成る概念的關係は、外界の事物に対して概念がもつ秩序、あるいは概念相互の秩序を考察することによって得られるもので、例としては種類關係があげられている。後者のタイプの秩序から成る概念的關係は、さらに四つのグループに分けられている。すなわち、(i) 二つのもののうちの一つないしは両方が (心の外に實在する) 有ではない場合、たとえば現在と未来との關係や二つの未来の出来事同士の關係、(ii) 一つのを秩序づけながら二つとして理解する場合、たとえば自己同一性の關係、⁶²(iii) 相互に秩序づけられるものとして二つのものを理解するが、その秩序は本質的に一方に属する場合、たとえば關係が基体に対してもつ關係、(iv) 一方は他方の秩序が向かう対象であるが、そのものは他方に対して秩序づけられていない場合、たとえば知られるものの知識に対する關係や神の被造物に対する關係である。

知性によって見いだされる概念的關係に基づいた「在り方」は、見・い・だ・さ・れ・るものである以上、見・い・だ・さ・れ・る在り方そのものが知性の外に實在していると考えられる。それに対して、知性認識のモドウスに必然的に伴う「在り方」は、知性によって理解される在り方そのものが知性の外に實在しているわけではない。今から一時間後よりも二時間後の方が後であるが、この「より後」という關係は心の外に實在していない。しかし、實在に基づいて必然的に理解される客観的な「在り方」ではあるので、心よりも事物に帰されるのである。

三 超範疇とモドウス

トマス研究者にはよく知られているように、『真理論』の最初の問題で、トマスは「一 (unum)」「事物 (res)」
「或るもの (aliquid)」⁽⁶³⁾「真 (verum)」⁽⁶³⁾「善 (bonum)」といったカテゴリーをまたいで「有 (ens)」に適用される名称
について論じている。じつさい、実体である「人間」や「ソクラテス」も、魂の能力に付帯する性質である「徳」
も、ある種の「事物」であり「善い」と言われる。

トマスによれば、知性が抱く最も原初的かつ基本的な概念は「有 (ens)」であるから、カテゴリー（範疇）の概念も、これらカテゴリーを超えるもの（超範疇）の概念も「有」の概念に何かを加えることで得られるものである。しかし種差が類に、あるいは付帯性が基体に加えられる場合とは異なり、こうした概念上の付加は実在上の付加を伴わない。有に「何らかの外的なもの」、つまり有以外のものが加えられるわけではない。範疇・超範疇の名称は「有」という名称によって表現されていない「有そのもののモドウス (modus ipsius entis)」を表現している、とトマスは主張する。そして範疇が表現するものを「在るものの特殊なモドウス」、超範疇が表現するものを「在るものの一般的なモドウス」と呼んでいる。⁽⁶⁴⁾ 範疇と超範疇が表現する「モドウス」とはそれぞれ何なのか。以下では、それぞれの「モドウス」が言及されているテキストを考察する。

或るものが在るもの (ens) に加わっている、と言われるのは、それが「在るもの (ens)」という名称によって表現 (exprimere) されていない在るものそのもののモドウスを表現する限りにおいてである。そして、このことは二通りの仕方で生じる。一つの仕方は、表現されたモドウス (modus expressus) が、在るものの或る特殊なモドウス (aliquis specialis modus entis) である場合である。このうちのも、在るもの (entitas) には異なる段

階があり、そうした段階にそくして存在の異なるモドウス (*diversi modi essendi*) が理解され (*accipiuntur*)、これらの存在のモドウスにしたがって、事物の異なる類が理解されるからである。じつさい、「実体」は在るものに付加される何らかの本性を指定する (*designet*) ような或る差異を在るものに付加するわけではない。「実体」という名称によって、一種の特殊な存在のモドウス (*specialis quidam modus essendi*) すなわち「自体的に在るもの (*per se ens*)」が表現されているのであって、こうしたことは他の類においても同様である。⁽⁶⁵⁾

トマスは、存在の段階にしたがって存在のモドウスと類(カテゴリー)が理解されると説明している。先(3(1))に紹介したカテゴリーの述語づけのモドウスの議論では、「主語・基体・本質であるもの」からとられたような述語が「実体」という名称で分類される事物⁽⁶⁶⁾を表示する、とされていた。それに対してここでは、「実体」という名称によって表現されるものの在り方は「自存」——実体の現象的な在り方——である、と言われている。そして「善」について論じた『真理論』の後の問題では、十のカテゴリーは「事物の実在性そのもののうちに根拠を持つ⁽⁶⁷⁾、存在の限定されたモドウス (*determinatum modum essendi qui fundatur in ipsa existentia rei*) を加えている」と述べられている。こうした表現から、ここで言及されている「存在のモドウス」——理解されたり、カテゴリーの名称が表現するとされているモドウスは、事物の根源的な在り方である「存在の在り方 (*modus essendi*)」というより、事物に本質的に生起する「存在様態 (*modus existendi*)」であると予測される。ここでトマスが「一種の存在のモドウス」という表現をしているのは、本来の意味での「存在のモドウス (*modus essendi*)」との違いを意識していたとも考えられる。

もう一つの仕方では、表現されるモドウスが、すべての在るものに伴う一般的なモドウス (*modus generalis*^{モドウス})

consequens omne ens) であるような場合である。そして、このモドウスは二通りに理解されうる。一つの仕方では、各々の在るものそれ自体に伴う限りであり、もう一つの仕方では、他の在るものに秩序づけられている在るものに伴う限りで理解されうる。第一の仕方による場合、このことは二様にある。なぜなら、物事は在るものにおいて肯定的に表現されるか、あるいは否定的に表現されるからである。ところで、すべての在るものにおいて理解される物事で、在るものについて単独で肯定的に語られるようなもの (aliquid affirmative dictum absolute) は、在るものがそれにそくして存在すると言われる、在るものの本質以外には見出されない。そしてこのことを表現するために「もの (res)」という名称がつけられている。……他方、すべての在るものに単独で伴う (consequens omne ens absolute) 否定は不可分割性である。そしてこの不可分割性を表現しているのが「一なるもの (unum)」という名称である。……在るもののモドウスが第二の仕方では、すなわち在るものの別の在るものに対する秩序にそくして理解されると、このことは二様でありうる。一つの仕方では、或る在るものが別の在るものから分割されることにそくして理解されるのであって、このことを「或るもの (aliquid)」という名称が表現している。……他の仕方では在るものが別の在るものと合致することにそくして理解される。そして、このことは、すべての在るものと合致するような本性をもった何かが認められないとありえないことである。魂がこのようなものであって、『魂について』第三巻で語られているとおり、魂は「或る意味ですべてのものである」。ところで、魂のうちには認識能力と欲求能力がある。「善きもの (bonum)」という名称は、在るものの欲求への合致を表現している。……他方、「在るものの知性への合致」を表現しているのが「真なるもの (verum)」という名称である。⁽⁶⁸⁾

超範疇が表現する「モドウス」は「一般的に有に伴う」と言われていることから、そのものをその種のものたらし

める前・提・条件になる「モドウス」とは異なることが予測される。こうした解釈を裏付けるように、トマスは『真理論』の後の問題で、超範疇の一つである「善」「真」「二」が加えるもの（モドウス）は実在的なものではなく思考上のものである、と明言している。⁽⁶⁹⁾そして、超範疇に属する「真」や「善」について、思考においてのみ存在するような関係を「有」に加えている、とも述べている。⁽⁷⁰⁾第一篇でとりあげたように、超範疇の一つである「善」は関係そのものを示す名称ではないが、関係を含意している名称であると言われている。⁽⁷¹⁾したがって、超範疇が表現するモドウスとは、思考上の関係を含んだ（有の）「思考上の在り方」^{モドウス}であると考えられる。⁽⁷²⁾

こうした解釈に対しては、トマスが「思考上の関係」の関与に言及しているのは「真」と「善」に限られる、「二」に関しては（思考においてのみ存在する）「否定」を加えると言われている⁽⁷³⁾、したがって「真」と「善」以外の超範疇に関して同様の説明をとることはできない、との批判がありうる。そうした批判に対しては、「或るもの」「真」「善」に関しては、トマスが明言しているように、他のものとの関係が含まれているのに対して、「二」「事物」に関しては、そのもの自体との関係が含まれている、そしてそのどれもが思考上の関係である、と応えることができるだろう。「二」が表現する有の在り方にはそのものと不可分割性との関係が、「事物」にはそのものと本質との関係が含まれている。「或るもの」には他の事物との分割性（他のものと区別されるという関係）が、「真」には知性と合致し、知性を完成させるという関係が、「善」には意志と合致し、意志を完成させるという（完成するものと完成させられるものとの）関係が含まれている。本質と有との関係は、ある種の自己同一性の関係にある。有と不可分割性との関係とは、有自体が分割性（区別される関係）に対して否定的にもつ関係である、と言える。有は分割性に対して肯定的な関係ももつがゆえに、他のものから区別される。そして有を対象とする限りでの意志や知性と有との関係においては、意志や知性は有に対して実在的な関係をもっているが、有の側には知性や意志に対する実在的な関係はない。

超範疇が表現する在り方^(モドゥス)は思考の内にしか存在しない在り方^(モドゥス)ではあるが、實在に基づく在り方^(モドゥス)である。⁽⁷⁴⁾それらは、有を、有そのものの自体に含まれるもの、あるいは他のものとの関係(秩序)のなかで理解するという知性認識^(モドゥス)の仕方^(モドゥス)に必然的に伴う在り方^(モドゥス)なのである。⁽⁷⁵⁾したがってそれらの在り方^(モドゥス)は、そうした在り方を理解する知性よりも、理解の基となった有に帰される。じっさい、事物の内部や外部のものと関係づける知性なしには「一である(それ以上分割できない)」「本質をもつ」「他のものと区別される」「知性・意志の対象になる」といった属性は見いだされることはない。しかし、そうした属性は客観的に存在するものとして事物そのものに帰されるのである。

三 意味表示のモドゥス (modus significandi)

1 トマスの著作における「意味表示のモドゥス」の用法とその背景

トマスの意味論的なモドゥスの用法のなかで「述語づけのモドゥス (modus praedicandi)」と並んで、あるいはそれ以上に注目されてきたのが「意味表示のモドゥス (modus significandi)」である。⁽⁷⁶⁾「意味表示のモドゥス」と「意味表示される事物 (res significata)」との区別に基づき⁽⁷⁷⁾、トマスは独自の神名論を展開した。「意味表示のモドゥス」は、トマスと同時代(十三世紀後半以降)に発達を遂げた様態理論 (modism) の核を成す概念であり、⁽⁷⁸⁾トマスが果して様態理論を知り、影響を受けたのか否かといった議論がなされてきた。⁽⁷⁹⁾様態論者は、文法学の原理・対象は「意味表示の様態 (modus)」であると主張する。⁽⁸⁰⁾音声 (vox) は「意味表示のラチオ (ratio significandi)」をもつことで「語 (dictio)」となり、「意味表示の様態」をもつことで「品詞 (pars orationis)」になる。⁽⁸¹⁾様態理論によれば、各品詞や品詞の属性(態・性・数・時など)がもつ意味表示の様態はあらゆる言語に共通である。各品詞や品詞の属性が普遍的な仕方⁽⁸²⁾で固有の意味表示の様態をもつのは、意味表示の様態が知性認識の様態 (modus intelligendi) に、知性認識の様態が事物の存在様態 (modus essendi) に基づいているからである。⁽⁸³⁾

(後述するように) 様態論者と同様、トマスは意味表示のモドウスが知性認識のモドウスに従うと主張するが、意味表示のモドウスと存在のモドウス(modus essendi)との違いを強調する。しかし、文法学者の考察の対象が意味表示のモドウスであると明言しており、各品詞や品詞の属性に固有の意味表示のモドウスをみいだす様態論者に似た発言もしている。

たとえば、「神(deus)」と「神性(deitas)」という名称の違いに関して、次のように述べている。

(i) 「神(deus)」は「神性を有する者(habens deitatem)」を意味表示するが、それ「神性」を意味表示する仕方(modus significandi)は異なっている。すなわち、「神」は実体的に(substantive)語られているが、「神性を有する者」は形容詞的に(adjective)語られている。⁽⁸⁴⁾

トマスは具象名詞と形容詞に由来する抽象名詞との意味表示機能の違い——それは普通名詞と形容詞の意味表示機能の違いに由来すると考えられる——を「意味表示のモドウス」の違いとして説明している。「実体的に語る」「形容詞的に語る」という意味表示のモドウスの相違は、「ものを実体のモドウスによつて(per modum substantiae)意味表示する」「ものを基体(85)に内属するという付帯性のモドウスによつて(per modum accidentis)意味表示する」と言い換えられる。⁽⁸⁵⁾

また態や性によつても意味表示のモドウスが異なるという見解を取りあげている。⁽⁸⁶⁾

(ii) 文法的に語ると、すべての能動は受動に変換される。というのも、文法学者ははたらき(actio)の実体(substantia)ではなく意味表示のモドウスを考察するからである。⁽⁸⁷⁾

(iii) “alius”と“aliud”は意味表示のモドウスにそくしてでなければ異ならない。なぜなら、“alius”は男性として (masculine)、“aliud”は中性として (neutriter) 意味表示するからである。⁽⁸⁸⁾

しかし、各品詞の意味表示についてトマスが取りあげている見解は様態論者のものとは明らかに異なっており、伝統的な文法学 (プリスキアヌス) のものにより近い。⁽⁸⁹⁾ さらに重要なことに、トマスの「ラチオ」の位置づけは様態論者のものと大きく異なっている。様態理論において、「意味表示のモドウス (modus significandi)」は「意味表示のラチオ (ratio significandi)」と明確に区別される。それに対して、トマスは「語・意味表示のラチオ」と「意味表示のモドウス」を区別していないようにすらみえる。いくつかのテキストで、トマスは「意味表示される事物 (res significata) 対ラチオないし・及び意味表示のモドウス (modus significandi)」という構図の下に、名称の意味表示を説明している。

(iv) 神に関する事柄においては本質 (essentia) は主体 (suppositum) と実在的に (trahiter) 異なることはなく、ただ概念的に、ないしは意味表示のモドウスに関してのみ (solum ratione sive quantum ad modum significandi) 異なる。⁽⁹¹⁾ というのも主体は (父・子・聖霊のように) 区別されるが、本質は (主体間で) 共通であるからである。

(v) (ペルソナの) 固有性、ペルソナ、本質は実在的に (secundum rem) 異なるものでなく、ただ概念的にだけ、そして異なる意味表示のモドウスにしたがって (secundum rationem tantum et diversum modum significandi) 異なる。⁽⁹²⁾

(vi)「神の」本質とベルソナは事物 (*res*) においては同じであるが、ラチオにおいては異なっている。というのも、一方のもの (本質) は他方のもの (ベルソナ) の形相として (*ut forma alterius*) 意味表示されるからである。そして名称による意味表示のモドウスを考察する文法家にはこうした相違で十分である。⁽⁹³⁾

(vii) (ベルソナを区別する) 識標的はたらき (生む、生まれること) はベルソナの関係 (父、子) と単に意味表示のモドウスに関してだけ異なっており、事物においては両者は全く同じである (*re sunt omnino idem*)。⁽⁹⁴⁾

そして、トマスの「意味表示のモドウス」の用法は、様態論者のそれと比べて遙かに幅広いようにみえる。全著作中一カ所であるが、「否定による (*per negationem*)」も「意味表示のモドウス」と呼ばれている。⁽⁹⁵⁾ この他にも、品詞や品詞の属性に言及することなく「意味表示のモドウス」という表現が用いられていることが確認される。

(viii)「神」というこの名称は神性 (*divinitas*) を意味表示するが、それは主体において (*in supposito*)、具体的な仕方において (*concrete*) である。「神性 (*deitas*)」とこの名称は神性 (*deitas*) を抽象的に (*in abstracto*)、絶対的な仕方で (*absolute*) 意味表示する。したがって、「神性」という名称は自然本性的なからと意味表示のモドウスによつて (*ex modo significandi*) ベルソナを代示することはありません、ただ本性のみを代示する。それに対して「神」という名称は、意味表示のモドウスによって自然本性的に或るベルソナを代示する。それはちょうど、「人間」という名称が人間性 (*humanitas*) の主体を代示するのと同様である。⁽⁹⁶⁾

前掲 (i) の箇所と同じく「神」と「神性」の意味表示のモドウスの違いが考察されているが、ここでは「代示

(suppositio)」の違いに論及している。「代示」とは、簡潔に言うところ、名称がその事物の「代わりとなつて示すこと」である。⁽⁹⁷⁾「神」が父や子を指す——「神(父)は生む」「神(子)が生まれる」と言うことはできる。それに対して「神性」が父や子を指す——「神性が生む」「神性が生まれる」と言うことはできない。

(ix) 神に関する事柄においては (in divinis) 実在的には (realiter) ペルソナと本性は同一である。そして、この同一性ゆえに、神的本性 (divina natura) は神の御子 (filius Dei) について述語されるのである。しかし意味表示のモドウスは同一ではない。したがって、神の御子については、神的本性については言われないような何らかの事柄が言われるのであつて、たとえば我々は「神の御子が生まれた」と言うが、「神的本性が生まれた」とは言わない。⁽⁹⁸⁾

この箇所では、「生まれた」という述語づけの可否に言及することで、「神的本性」と「神の御子」の意味表示のモドウスの違いが説明されている。

(x) さらに意味表示のモドウスに関して二つの言葉は異なっている。「賜物・贈り物 (donum)」は与えることへの適性 (aptitudo) を含意している⁽⁹⁹⁾ (importare)。それに対して「与えられたもの (datum)」は現実に与えたこと (datio in actu) を含意している⁽⁹⁹⁾。

「与えられたもの」は完了分詞を中性名詞化したものであるから、その意味表示のモドウスは品詞の属性に関わるものとして解釈可能である。しかし、「贈り物」がもつとされる「与えることへの適性」という意味表示のモドウス

スは品詞の属性とは無関係に思われる。

以上のように、トマスは「語り方 (modus loquendi)」「代示の仕方 (modus supponendi)」「述語づけの仕方 (modus praedicandi)」「含意 (connotatio)」と呼べるようなものについても「意味表示のモドウス」という言葉を使っているようにみえるのである。

こうした多岐にわたるトマスの「意味表示のモドウス」の用法は、トマスの「意味表示のモドウス」に取り組んだ研究者に困難を与えてきた。⁽¹⁰²⁾ トマスの「意味表示のモドウス」の源泉は、(主として一二世紀以降の) 文法学・論理学・神学にわたる多様な用法にあつて、それらの用法を受容したトマスは確たる信念をもつて「意味表示のモドウス」という言葉を用いていない、と解釈することもできる。あるいは、次のように考えることもできる。「行為のモドウス (modus agendi)」という言葉が「叩く」「歩く」といったように行為そのものを指す場合と、「強く (fortiter)」「ゆつくりと (lenite)」といったように特定の行為に伴い、その行為をさらに限定する「仕方」を指す場合があるように、⁽¹⁰⁴⁾ 「意味表示のモドウス」も「ペルソナ」「神」「神性」といった言葉の意味表示作用そのものを指す場合とこれらの言葉の意味表示作用に伴う「仕方」——たとえば主体として意味表示するのか、主体の形相的側面として意味表示するのか——を指す場合がある。

トマスの「意味表示のモドウス」の概念について精確な理解を得るには、トマスの「意味表示のモドウス」の用例を検討するとともに、トマスが他の二つのモドウス、つまり「知性認識のモドウス」「存在のモドウス」と「意味表示のモドウス」との関係をどのように考えていたのかを考察する必要がある。また、意味表示と(意味表示の前段階を成す) 名称付与の構造について理解する必要がある。

トマスが三つのモドウス(意味表示のモドウス、知性認識のモドウス、存在のモドウス)を同時に論じることとは極めて稀であるが、『形而上学註解』にある。

(xi) 音声の意味表示のモドウス (modus significandi) は事物の存在のモドウス (modus essendi) に直接随伴することはないが (non consequatur immediate modum essendi rerum)、知性認識のモドウス (mediante modo intelligendi) を介して随伴する。というのも、『命題論』第一巻で言われているように、知性認識 (intellectus) は事物の類似 (similitudines rerum) であり、音声は知性認識の類似であるからである。付帯性の存在のモドウスは自体的に存在するという (ut per se sint) ものではなく、ただ内在するという (ut insint) ものだが、知性は付帯性をそれ自体で認識することができる。というのも、知性は本性において結合しているものを分割できるからである。したがって、付帯性の抽象名詞はたしかに内属している有を意味表示するのではあるが、そうした有を内属しているものの仕方で (per modum inherendum) 意味表示するのではない。⁽¹⁰⁵⁾

トマスが考えている意味表示の構造は、(106)で言及されている) アリストテレスの『命題論』冒頭 (16a3-8) で展開されている議論を受けたものである。我々の心のなかにある概念は個々の事物から抽象された事物の類似である。音声言葉は、心の概念を介して事物を意味表示する。したがって「意味表示のモドウスは知性認識のモドウスに従う」⁽¹⁰⁷⁾。事物が存在しているような仕方では認識されない場合には、事物はじつさいに存在するとは異なる仕方の意味表示されることになる。たとえば「白さ (albedo)」という抽象名詞は、付帯的な性質である白を意味表示しているが、形容詞「白い (album)」とは異なり、白を何らかのものに内属しているものとしてではなく、実体 (たとえば人間) と同様にそれ自体で存在するかのように意味表示している。それは「白さ」が、白を基体から切り離してそれ自体で理解する知性のはたらしに從って白に与えられる名称だからである。

2 神名論と「意味表示のモドウス」

トマスの「意味表示のモドウス」の用法が多岐に渡るとは言っても、トマスの著作のなかで「意味表示のモドウス」という言葉が用いられている箇所の大半は、神の名称に関わる議論である。したがって、トマスが「意味表示のモドウス」の概念を導入した動機は、神の名称の意味表示をめぐる問題に有効な説明を与えるためであったと考えられる。以下では、まず、意味表示の前提を成す名称付与についてのトマスの考え方を明確にする。続いて、トマスの神名論において「意味表示のモドウス」が用いられている場面を整理して、その用法を考察する。

2-1 名称付与の構造

トマスは「名称がそれから与えられるもの」と「名称がそれを意味表示するために与えられるもの」ないしは「名称が意味表示するもの」とを区別している。

「(もの)を意味表示するために名称がそれから与えられるもの (*id a quo imponitur nomen*)」と「名称がそれの意味表示するために与えられるもの (*id ad quod significandum nomen imponitur*)」とは常に同じわけではない。というのも、我々は事物の固有性 (*proprietas*) やはたらき (*operationes*) から事物の実体を知るように、時としては事物が有するはたらきや固有性から事物の実体を名付ける (*denominamus*) からである。たとえば、石の或る作用 (*actio*) から、つまり石が足を傷つける (*laedit pedem*) ことから、石 (*lapis*) の実体を名付ける。しかしながら、「石」という名称が石に与えられるのはこうした作用を意味表示するためではなく、石の実体を意味表示するためである。ただし、たとえば熱・冷・白等々のように、そのものが (*secundum se*) 我々に知られているものであれば、他のものによって名付けられることはない。こうした性質のものにあつては、

「名称が意味表示するもの (quod nomen significat)」と「意味表示するために名称がそれから与えられるところのもの」とは同一である。⁽¹⁰⁸⁾

「名称がそれを意味表示するために与えられるもの」「名称が意味表示するもの」つまり名称の対象(X)は「名称がそれから与えられるもの」つまり名称の起源(Y)と同じとは限らない、とトマスは指摘する。両者(XとY)が同じなのは、可感的性質そのものの名称に限られる。「石」の例でもって示されているように、多くの場合、事物の名称の起源は固有性やたらきといった事物の付帯性にある。なぜなら、我々はそれらの事物の本質や実体形相を知ることができないからである。⁽¹⁰⁹⁾

またトマスは「名称がそれから与えられるもの」と「名称がそれに与えられるもの」とを区別している。

あらゆる名称においては二つのものが考察されうる、と言わなければならない。つまり、名称の性質 (qualitas nominis) である「名称がそれから与えられるもの (id a quo imponitur nomen)」と名称の実体 (substantia nominis) である「名称がそれに与えられるもの (id cui imponitur)」である。そして名称は、本来的に言えば、そこから命名されるものである形相ないしは性質を意味表示すると言われる。それに対して、名称がそれに与えられるものを代示する (supponere) と言われる。⁽¹¹⁰⁾

上掲の箇所と異なり、「名称がそれから与えられるもの」は形相ないしは性質であり、それは「名称が本来意味表示するもの」でもあると主張されている。⁽¹¹¹⁾しかし「名称がそれから与えられるもの」は上掲の箇所では名称の起源(語源)を、この箇所では命名(名称付与)の根拠を指していると考えればよいだろう。⁽¹¹²⁾「石」という名称を(足

を打つ)その小さくて堅い物質に与えるのはなぜかという、それが石の形相をもつからである。あるいはトマスにならって、名称の起源とは「命名者の側からみた(ex parte imponentis nomen)」命名の原因であり、命名の根拠とは「命名される事物の側からみた(ex parte rei cui imponitur)」命名の原因である、⁽¹¹³⁾とすることもできる。トマスによれば命名の根拠は名称を与えられるもの(Z)とは区別される。名称は命名の根拠を意味表示し(significare)、名称を与えられるものを代示する(supponere)。

以上のトマスの説明から、名称付与の構造は、「Xを意味表示するために、Yに基づいて、Zに名称を与えられる」と定式化できる。YはXと何らかの関係をもつものでなければならぬが、トマスの言うように、XとYは同じものでなくてもよく、じつさい多くの場合同じではない。ZはXをもつものでなければならぬ。たとえば、「lapis」という名称は、石の形相・石性を表示するために、(石が原因で生じる)足を打つことに基づいて、石の形相をもつ堅くて小さい物体に与えられたのである。また、「神」という名称は、神の本性を表示するために、神のはたらきと結果に基づいて、神に与えられたのである。⁽¹¹⁴⁾

2-2 神名論における「意味表示」のモドゥスの用法

(1) 被造物と神に共通に用いられる名称

「善」「真」「知恵ある」のように完全性を示す名称は被造物と神についてアナログ的に述語づけられる、とトマスは主張する。⁽¹¹⁵⁾アナログ的な述語づけは、純粋な同音異義(equivocatio)と純粋な一義(univocatio)の中間の様態をとる。これらの名称が被造物と神について用いられるとき、典型的には定義によって表現されるような、名称を用いる時に我々が理解している内容に相当する、名称の「ラチオ(ratio)」⁽¹¹⁶⁾は全く同じでもなければ全く異なるわけでもない。⁽¹¹⁷⁾こうした名称においては、意味表示される事柄自体は神により先に当てはまる。というのも、被

造物を遙かに超えた仕方では神は善きもの、真なるもの、知恵あるものだからである。他方で、あらゆる名称の意味表示のモドウス(modus significandi)は被造物により先に当てはまる。⁽¹¹⁸⁾

この「意味表示のモドウス」の用法は、トマスの神名論を支える概念的道具として、トマスの数ある「意味表示のモドウス」のなかで最も注目され、重要視されてきた。じつさい、トマスが「意味表示のモドウス」の特質を最も明確に語っているのはこの場面である。以下の『命題集註解』のテクストは、「意味表示のモドウス」が意味表示作用そのものではなく、意味表示作用に付帯することを明確にしている。トマスにおいて、「X(たとえば実体)を意味表示することとXを「Xという仕方で(per modum)意味表示する」「Xとして(ut)意味表示する」ことは区別されており、Xを意味表示する仕方であるところの「Xという仕方で」「Xとして」が「意味表示のモドウス」なのである。⁽¹¹⁹⁾

我々が神に名称を与えるのは被造物による(ex creaturis)ほかないが、被造物に固有な完全性の分有のモドウス(secundum proprium modum participandi)にそつした、被造物に固有な完全性によつて常に神に名称を与えるわけではない。我々は、いわば知性の対象であるところの意味表示されたもののそのものにおいて、特定の意味表示のモドウス(aliquis modus significandi)に関わることなく、完全性そのものを切り離して(ipsa perfectio absolute)それに名称を与えることもできる。知性は可感的な事物から適合する知性認識のモドウスを受けるといふ本性をもっているので、共に意味表示されるもの(cosignificatum)においては、被造物の知性の側から被造物のモドウスが常に受けとられることにならざるをえないのだが。⁽¹²⁰⁾

「意味表示のモドウス」は、意味表示対象である「完全性そのもの」と共に意味表示されるもの、つまり付帯的な

意味表示内容であることが示唆されている。また、「意味表示のモドウス」は「知性認識のモドウス」に由来しており、「知性認識のモドウス」は「可感的事物（被造物）のモドウス」に由来していることが示唆されている。名称を用いるときに理解されている意味表示内容においては、本質的な意味表示内容である事柄それ自体と付帯的な意味表示内容である意味表示のモドウスを区別し、前者を後者から切り離すことができる、とトマスは言う。したがって前者のみに名称を与えることが可能であり、それが神の名称なのである。「知恵ある者 (sapiens)」という名称を例にとると、この名称のラチオ（定義）は「知恵をもつ者」であると考えられる。「知恵ある者」が人間の名称である場合、このラチオにおいて、少なくとも知恵をもつ主体と知恵とは別物であることが理解されている。つまり、知恵ある者が「（知恵という）付帯性の基体」として理解され、意味表示されているのである。被造物である人間の場合には、知恵は付帯性としてあり、人間は基体としてあるのだから、意味表示のモドウスは事物の存在のモドウスと一致している、つまり事物は言葉が意味表示する仕方で存在している。同じ意味表示のモドウスをもつ限り、その名称は知恵そのものである神には適合しない。複合性をもたない神には、実体（基体）と付帯性とのあいだの實在的区別はありえない。しかし、意味表示のモドウスを取り除き、完全性だけを意味表示するようにすれば神の名称とすることができる。けれども、人間の言語は人間の言語である限りにおいて、意味表示のモドウスをもたざるをえない。人間や徳や行為がそうであるように、言語や意味表示も被造的有である限りにおいて固有のモドウスをもつ。モドウスなき言語や意味表示は存在しない。したがって人間にできるのは、意味表示のモドウスに否定を加えたうえで、完全性を意味表示するものとしてその言葉（「知恵ある者」）を使うことである。つまり、知恵と知恵をもつものが實在的に区別されないものとして知恵ある者を意味表示するのが、神の名称としての「知恵ある者」である。取り出された完全性は神にのみ当てはまる。その完全性は、被造物においては、付帯性・基体の区別をもつという仕方ではまらない——じつさい被造物は知恵があつたりなかつたりする。トマスは、

神と被造物に共通に用いられる完全性を意味表示する名称について、次のように簡潔にまとめている。

したがって、我々が神に帰する諸々の名称においては、二つのものを考察しなければならない。一つは意味表示されている完全性そのもの、たとえば善性・生命等々であり、もう一つは意味表示のモドウスである。この種の名称の意味表示するところのものに関しては、これらの名称は本来 (proprie) 神に当てはまり、被造物自身よりも神に本来 (magis proprie) としてより先なる仕方 (per prius) 語られる。だが、意味表示のモドウスに関しては、神について本来言われるのではない。というのも、これらの名称は、被造物に当てはまる意味表示のモドウスを有しているからである。⁽¹²⁾

そして『命題集註解』では、以上で述べられたような見解を否定神学に位置づけている。⁽¹²⁾「肯定的に語る」ためには、語りの「全体」つまり意味表示する事物と意味表示のモドウスの両方が語る対象となるものに適合していなければならない。しかし、神についての語りにおいては、両方とも（たとえば神を「獅子」と呼ぶような場合）、あるいは少なくとも一方（意味表示のモドウス）が適合しないからである。

（２）神についての複数の名称

既出のように、トマスは「意味表示のモドウス」を用いて、神についての同義語ではない複数の名称を説明している。神に関する名称は、あらゆる複合性を欠く「完全に単純な一つのもの (unum omnino simplex)」を意味表示しているが、すべてが同義語であるわけではない。⁽¹³⁾ 同義語ではない神の名称は、異なるラチオ (ratio) をもち、異なる意味表示のモドウスをもつ。

神に関する名称においては、異なる概念ラチオを介して意味表示される事柄自体は同一である。「神」「神性」「知恵ある者」「善」等々、すべてが一つの単純な神そのものを意味表示している。それゆえ「意味表示のモドウスだけが異なる」⁽²⁴⁾とも言えるのである。このことは、我々が神に用いようとする名称の概念の大部分が被造物の制約をもつモドウスから成ることを示唆している。「知恵ある者」の概念から付帯性と基体という在り方を取り除いたとしても、「知恵」は「生命」とは異なるといふ被造物の在り方モドウスが残っていると考えられる。こうしたモドウスをすべて取り除いていったとき、完全性を示す神に関する名称の概念を通して、同一の完全性そのものが把握されることになるだろう。

興味深いことに、「神についての名称はすべて同義語(synonyma)であるか」を論じた問題では、トマスは「意味表示のモドウス」を用いた説明を行っていない。⁽²⁵⁾同義語は「同じラチオをもつ語」⁽²⁶⁾と定義されるのであってみれば、「モドウス」の不在は当然とも考えられる。しかしこのことは、「意味表示のモドウス」が、主要には、神に関する複数の名称の意味表示の違いを説明するためのものではなかったことを示していると言えよう。

(3) 神に最適な名称

トマスは、「[出エジプト記] 第三章一四節で示唆されている」「在るところの者(Quiesc)」という神の名称を、意味表示のモドウスと共意味表示のモドウスの観点において神に最適な名称である、と論じている。⁽²⁷⁾

先ほど考察したように、完全性を示す名称であっても、意味表示のモドウスには被造物のモドウスが含まれている。じつさい、「在る者」以外の名称はすべて、「特定の在り方(determinatus modus essendi)」をするという被造物の在り方モドウスを示している。それに対して神は、限定をもたない「普遍的な存在の在り方(universalis modus essendi)」⁽²⁸⁾をしている。したがって意味表示のモドウスの観点からは、特定の在り方を示さないような名称こそが神の

名称には最適と言える。それが端的に存在していることを示す「在る者」という名称なのである。

また「在る者」は、「在る(ess)」という現在形の動詞によつて現在性を共意味表示(含意)している。神は、この世界で現在生じていることだけではなく、過去に生じたこと、未来に生じるであろうことを、すべて現在生じていることとして知っている。こうした神の「永遠の現在」を含意していることからみても、この名称が神に最も相応しいものと言えるのである。

以上のトマスの用例の検討から、「意味表示のモドウス」が意味表示作用全体を指すものではないことは明らかである。「意味表示のモドウス」は、人間認識の制約によつて生じる付帶的な意味表示内容で、本質的(主要)な意味表示内容であるところの「意味表示される事物」とは区別される。「意味表示のモドウス」が言葉の「意味」に相当する「ラチオ」と置換可能にもみえる発言をトマスはしているが、⁽¹²⁹⁾両者はどのような関係にあるのか。

「語のラチオ」と「意味表示のモドウス」の関係を理解するには、「あらゆる有がモドウス・形象・秩序をもつ」というアウグスティヌス・トマスの主張を思い起こすべきである。⁽¹³⁰⁾意味表示というはたらきも一種の有である以上、モドウス以外に形象と秩序をもつはずである。意味表示の形象⁽¹³¹⁾||形相にあたるのは、我々が語を通して理解し、表現しようとする内容である「ラチオ」であると考えられる。そして意味表示の「秩序」にあたるのは、事物に向かう、つまり事物を表示するはたらきであると考えられる。語のラチオと意味表示のモドウス、事物を表示するはたらきは区別されるが、三者は随伴関係にある。⁽¹³²⁾意味表示は知性認識に従うので、意味表示のモドウスはラチオに従う。つまり、同じラチオは同じ意味表示のモドウスを、異なるラチオは異なる意味表示のモドウスを伴うと考えることができる。「神」と“deus”は同じラチオをもつ同義語であるから、意味表示のモドウスも同じである。

二つの言葉はいずれも神の本質を、その本質をもつ主体と共に意味表示する。「神」と「神性」はいずれも神の本

質を意味表示するが、ラチオは異なる。じつさい我々は「神性」を「神の本性（本質）」、「神」を「神の本質をもつもの」と定義・説明する。したがって意味表示のモドウスも異なり、「神」は神の本質をもつ主体と共に、「神性」は神の本質そのものを取り出したかたちで表示する。「知恵ある者」が神と被造物の名称としてアナログ的に用いられるとき、類似性をもちつつも大きく異なる事物（知の卓越性）——神の知恵は人間の知恵を遥かに超える——が意味表示されており、語の意味（ラチオ）も類似性を含みつつ異なっている。したがって、意味表示のモドウスも異なる。「知恵ある者」は知恵と呼ばれる知の卓越性をその主体と共に意味表示するが、被造物の場合には、その主体の在り方が知恵そのものと実在的に区別されるものとして、神の場合にはそうではないものとして意味表示されるのである。

四 結

トマスのモドウスの意味論的側面を探索した本稿では、まず範疇^{カテゴリー}がもつ「述語づけのモドウス」と「存在のモドウス」との関係^{トランスンデンス}を、続いて範疇と超範疇によつて「表現されるモドウス」を、最後に言葉がもつ「意味表示のモドウス」と「知性認識のモドウス」「存在のモドウス」との関係^{トランスンデンス}を考察した。

「述語づけのモドウス (modus praedicandi)」とは、言葉（主語）と言葉（述語）を繫辞「〜である」でもつて結びつける仕方のことではない。繫辞「〜である」は述語づけられている名詞（たとえば「人間」）と結びつき、一つの述語（人間である）を形成しているというのがトマスの理解である。「述語づけ」⁽¹³⁾とは、主語が表示する事物を述語（の名詞）が表示する事物と同定する、ないしは主語が表示する事物（基体）に述語（の名詞）が表示する事物を帰属せしめることであり、「述語づけのモドウス」⁽¹³⁾とは、そうした同一性ないしは帰属関係という観点における事物の「存在の在り方 (modus essendi)」を示すものである。「述語づけのモドウス」が示す「存在の在り方」は

「現象的な存在の在り方・存在様態 (modus existendi)」ではない。⁽¹³⁵⁾「述語づけること (praedicare)」は常に命題の真偽に関わるという点で、単に「言いつつ (dicere)」や「表現すること (exprimere)」⁽¹³⁶⁾「意味表示すること (significare)」とは区別される。「述語づけるモドゥス」が示す「存在の在り方」は、命題を必然的に真にするような、事物の必然的な在り方、つまり本性に基づく事物の根源的な「在り方」でなければならぬ。論理学者が考察の対象とするのは、述語づけるモドゥスと述語づけるモドゥスに基づいて理解される事物の本性であって事物の実在性 (existentia rei) ではない、とトマスは述べている。⁽¹³⁵⁾

これに対して、「(述語づけられたものの) カテゴリー (praedicamentum)」の名称が「表現する (exprimere)」のは、カテゴリーに固有な「存在様態 (modus existendi)」である。事物は我々の認識にしたがって名付けられる。人間は、可感的事物の現象的な在り方を抽象して事物の本性を認識する。したがって、言葉によって表現される事物の在り方も、抽象されているものの、事物の現象的な在り方の延長上にある。「知性によって把握される仕方で我々は事物を名称で表現する」。⁽¹³⁶⁾カテゴリーに固有の存在様態は、事物の本性に伴う根源的な在り方に基づき、何らかの仕方ですれを示すものであっても、根源的な在り方そのものを示すものではない。したがって、そうした存在様態は事物から失われることがありうる。じつさい、「他のもののうちに存在する」という付帯性の存在様態は、聖体の儀式の場面ではパンの付帯性から失われる。時として失われることがあっても、カテゴリーが表現する存在様態は、我々にそう認識されているだけではなく実在している。したがって、それらは、各カテゴリーに区分される有が現実にもつ様態という意味で「有のモドゥス (modus entis)」であると言える。

トマスは、カテゴリーをまたいで適用される超範疇（「有」「一」「事物」「或るもの」「真」「善」）が表現するものも「有のモドゥス」と呼んでいる。これらの様態そのものは有のうちに実在しているわけではない。つまり、「事物」と呼ばれる「在り方」と、「或るもの」と呼ばれる在り方等々が実在的に区別されるわけではない。超範疇

が表現する在り方は、有を考察する知性のうちでのみ成立している在り方である。しかし、その在り方は、有に根源的な在り方(modus essendi)に基づいて知性に理解されるような在り方である限りにおいて、考察の対象となつた有に帰される。じつさい、「一」という名称が示す不可分性や、「或るもの」という名称が示す「他のものと区別される」といった在り方は、あらゆる事物に根源的に備わる在り方である。事物に根源的な在り方は、その事物の存在がただ一つであるように、一つしかない。したがって、超範疇が表現する「在り方」は、有の根源的な在り方のいくつかの側面であるという意味で「有のモドウス」と言える。ちょうど同じ人体の部分にX線を照射したときと、レーザー光線を照射したときでは得られる画像が異なるように、知性が異なる視点(関係づけ)から捉えた有の根源的な在り方は異なる。

述語づけのモドウスに対応し、超範疇・範疇の名称が表現(意味表示)するのは、客観性ないしは実在性をもつ「存在のモドウス(modus essendi)」ないしは「存在様態(modus existendi)」である。トマスが「意味表示のモドウス(modus significandi)」と呼ぶものは、このように現実の事物の在り方と一致しているとは限らない。⁽¹³⁷⁾ なぜなら、意味表示のモドウスは、直接には存在のモドウスではなく知性認識のモドウスに従うからである。「意味表示のモドウス」の内実は、人間知性によつて認識される限りでの事物の在り方である。知性によつて認識される事物の在り方は、現実の事物の在り方と異なりうる。じつさい、人間知性は存在しないもの(たとえば空想上の動物であるキマイラ)を知性認識することができる。また、存在しているものを現実存在している在り方とは別の仕方、たとえば白さを何かに付帯しているものとしてではなく、それ自体で存在しているものとして認識することができる。さらに、ある種の境界を有している。

人間の在り方は、人間の認識の仕方にある種の境界を与えている。なぜなら「受けとられるもの(認識対象)はすべて受けとるもの(認識主体)の在り方にしたがって受けとられる」⁽¹³⁸⁾からである。魂と身体から成る人間に固有

な認識の在り方とは、感覚を介して質料的事物の本質を知性認識することであるから、我々は直接的な（否定を介さない）仕方では可感的な事物の在り方しか知ることはできない。そして、感覚的事物の在り方であつてすら、その全貌を知ることはいないと言える。こうした人間の認識の限界は、人間の認識の在り方に基づく言語（意味表示）の在り方に限界を与えることになる。「我々がそこから認識を受け取る可感的な事物の在り方にそくしてのみ、我々は神や可知的な事物について語ることができる」。⁽¹³⁹⁾かくして我々の認識対象である可感的事物の在り方は、我々の言語（意味表示）の在り方を限定する。

しかし存在そのものたる神の在り方、限界なき尺度としてのモドウスは、存在を分有する被造物の在り方、尺度によつて限界づけられたモドウスと完全に異なるものではない。というのも、尺度と尺度によつて計られるものはある意味で同類であるからである。⁽¹⁴⁰⁾長さをもつ物差しでもつて測られるのは長さをもつものに限られる。神は被造物を遙かに超越する存在であるが、被造物は神に何らかの仕方⁽¹⁴¹⁾で似ている。このことが被造物の在り方に基づいて、神の在り方を語ることが可能にする。被造物の限度は、あらかじめ神によつて定められた節度⁽¹⁴²⁾という完全性——神の尺度⁽¹⁴³⁾という究極の完全性の分有——である限りにおいて、被造物の限界を突破することを可能にする。

神が「存在」であるがゆえに被造物は存在する。そして神が「モドウス」であるがゆえに、被造物である我々は神について語ることができるのである。

文献表

Adams, M. M. 1992. "Aristotle and the Sacrament of the Altar: A Crisis in Medieval Aristotelianism." In *Aristotle and His Medieval Interpretations, Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 17 (1991), pp.195-235.

———. 2010. *Some Later Medieval Theories of the Eucharist: Thomas Aquinas, Giles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham*. Oxford University Press.

- Aertsen, J. 1996. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Brill.
- . 2012. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Brill.
- Ashworth, E. J. 1991. "Signification and Modes of Signifying in Thirteenth-Century Logic: A Preface to Aquinas on Analogy." *Medieval Philosophy and Theology* 1, pp. 39-67.
- Bos, E. P. and A. C. van der Helm 1998. "The Division of Being Over the Categories According to Albert the Great, Thomas Aquinas and John Duns Scotus." In *John Duns Scotus (1265/6-1308): Renewal of Philosophy*, ed. E. P. Bos, Rodopi, pp. 183-196.
- Brower, J. E. 2014. *Aquinas's Ontology of the Material World: Change, Hyalomorphism, and Material Objects*. Oxford University Press.
- . 2018. "Medieval Theories of Relations." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), ed. E. N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/relations-medieval/>>.
- Buetsmeyer, K. 1987. "Aquinas on the Modi Significandi." *The Modern Schoolman* 64, pp. 73-95.
- Bursill-Hall, G. L. 1971. *Speculative Grammars of the Middle Ages: The Doctrine of the partes orationis of the Modistae*. Mouton.
- Durith Novaes, C. 2011. "Supposition Theory." *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, pp.1229-1236.
- Elders, J. L. 1993. *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in Historical Perspective*. Brill.
- Fredborg, K. 1973. "The Dependence of Petrus Helias' *Summa super Priscianum* on William of Conches' *Glossa super Priscianum*." *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 11, pp. 1-57
- Goris, W. and J. Aertsen. 2019. "Medieval Theories of Transcendentals." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), ed. E. N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval/>>.
- Gracia, J. and L. Newton. 2016. "Medieval Theories of the Categories." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. E. N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/medieval-categories/>>.
- Hemminger, M. G. 1989. *Relations: Medieval Theories 1250-1325*. Oxford University Press.
- Kelly, L. G. 1979. "Modus Significandi: An Interdisciplinary Concept." *Historiographia Linguistica* 6, pp. 159-180.
- Klima, G. 2011. "Substance, Accident, and Modes." *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, pp.1219-1227.
- Klibertanz 1960. *St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis*. Loyola University Press.

- Krempel, A. 1952. *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*. Vrin.
- Libera, A. 1989. "Les sources gréco-arabes de la thorie médiévale de l'analogie de l'être." *Les études philosophiques* 3/4, pp. 319-345.
- Loriat, J. 2004. "Archéologie de la notion d'analogie d'Aristote à Saint Thomas d'Aquin." *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 71, pp. 35-107.
- Manthey, F. 1937. *Die sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre anwendung auf probleme der theologie*. F. Schöningh.
- Marmo, C. 1994. *Semiotica e linguaggio nella scolastica*. Parigi, Bologna, Erfurt 1270-1330. *La semiotica dei Modisti*. Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- McInerney, R. 1961. *The Logic of Analogy: An Interpretation of St Thomas*. Martinus Nijhoff.
- . 1986. *Being and Predication : Thomistic interpretations*. Catholic University of America Press.
- . 1996. *Aquinas and Analogy*. Catholic University of America Press.
- Montagnes, B. 1963. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après 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.674-685.
- O'Callaghan, J. 2003. *Thomist Realism and the Linguistic Turn: Toward a More Perfect Form of Existence*. University of Notre Dame Press.
- Park, S.-C. 1999. *Die Rezeption der mittelalterlichen Sprachphilosophie in der Theologie des Thomas von Aquin: Mit besonderer Berücksichtigung der Analogie*. Brill.
- Pasnau, R. 2011. *Metaphysical Themes 1274-1671*. Oxford University Press.
- Pinborg, J. 1967. *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*. Aschendorff.
- Rocca, G. 1991. "The Distinction between *res significata* and *modus significandi* in Aquinas's Theological Epistemology." *The Thomist* 55, pp. 173-197.
- Rosier, I. 1983. *La grammaire spéculative des Modistes*. PUF.
- . 1995. "Res significata et modus significandi: Les implications d'une distinction médiévale." In *Sprachtheorien in Spätmittel und Mittelalter*, ed. S. Ebbesen et al, Gunter Narr Verlag, pp. 135-168.
- Ruello, F. 1963. *Les « Noms divins » et leurs « Raisons » selon saint Albert le Grand*, commentateur du « *De divinis nominibus* ». Vrin.

Schmalz, T. M. 2020. *The Metaphysics of the Material World: Suarez, Descartes, Spinoza*. Oxford University Press.

Schoot, H. J. M. 1993. *Christ the 'Name' of God: Thomas Aquinas on Naming Christ*. Peeters.

Syrington, P. 2008. "Thomas Aquinas on Establishing the Identity of Aristotle's Categories." In *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, ed. L. A. Newton, Brill, pp. 119–144.

Tomarchio, J. 2001. "Aquinas's Division of Being according to Modes of Existing." *The Review of Metaphysics* 54, pp. 585–613.

Valente, L. 2000. "«Cum non sit intelligibilis, nec ergo significabilis». Modi significandi, intelligendi ed essendi nella teologia del XII secolo."

Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 11, pp. 133–194.

Wippel, J. F. 2000. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. The Catholic University of America Press.

内山真莉子、二〇一五「トマス・アキナスのアナログア論に関する諸問題の分析」『筑波哲学』第三三号、一四〇—一五五頁。

——、二〇一六「トマス・アキナスにおけるアナログアの整合的理解の可能性について」『中世思想研究』第五八号、四七—六七頁。

芝元航平、二〇二一「トマス・アキナスにおける実体／付帯性概念と存在の分有構造——アヴィセンナの影響という観点からの考察」『中世思想研究』第六三号、二一—三五頁。

周藤多紀、二〇二二「トマス・アキナスの《モドウス》研究（一）——《モドウス》の存在論的側面——」『哲学研究』第六〇八号、一—四二頁。

——、二〇二三「トマス・アキナスの《モドウス》研究（二）——《モドウス》の倫理的側面——」『哲学研究』第六〇九号、三—四—八三頁。

山内志朗、二〇二二「中世存在論におけるプラトニズムと超越概念」『中世思想研究』第五四号、一四〇—一五一頁。

山田晶、一九六一「トマス・アキナスにおける「ラチオ」の研究（序説）」『人文研究』（大阪市立大学）第二二巻、三八八—四一一頁。

註

（１） 周藤二〇二二。

- (2) 周藤二〇二三。
- (3) Tomarchio 2001; Normore 2010; Klima 2011; Pasnau 2011, pp.244-275; Brower 2014, pp. 42-54; Schmaltz 2020.
- (4) 著作間の相違については『新版 アリストテレス全集 第一巻』に所収されている『カテゴリー論』補注D別表(二〇二頁)を参照せよ。
- (5) 中世のカテゴリー論の概要についてはGracia and Newton 2016を参照。
- (6) *ST* II-I, q. 49, a. 2, c.: “Proprie enim qualitas importat quendam modum substantiae.” ただし、この「性質 (qualitas)」は「種差 (たぐい) [理性性]」のよほど本質に合致するもののみ指し示す⁸⁾。cf. *In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 1, ad3: “uno modo forma substantialis qualitas dicitur”
- (7) *In Met.* VII, tract. 1, c. 1, p. 317, lin. 20-21: “accidens vere non est nisi modus substantiae.” Libera 1989, pp. 337-341によれば、付帯性に固有の存在を決定する傾向は、アヴェロエスに遡る。Averroes, *In IV Met.*, f. 65 l: “nisi quia sunt dispositiones entis.”
- (8) Pasnau 2011, pp. 247-252を参照。ペトルス・ヨハネス・オリヴァー・ニコラウス・オレームの説が紹介されている。
- (9) *In IV Met.*, lect. 1, n. 539.
- (10) *In IV Met.*, lect. 1, nn. 540-543.
- (11) *ST* III, q. 75, a. 4, c. 聖体の秘蹟の解釈の概観と聖体の秘蹟をめぐる形而上学的問題の分析についてはAdams 1992 & 2010が参照されよう。
- (12) *ST* III, q. 78, aa. 2-3.
- (13) *ST* III, q. 75, a. 2, c.
- (14) *ST* III, q. 75, a. 1, c. ; ad1: ad4.
- (15) *Lectura super primam epistolam ad corinthios*, c. 11, lect. 4, n. 643.
- (16) *ST* III, q. 76, a. 4, ad1 & ad2 & ad3.
- (17) *ST* III, q. 76, a. 4, ad1 & ad2.
- (18) *Quodl.* VII, q. 4, c., lin. 65-69.
- (19) この点トマススの議論にはアヴィセンナの影響が認められる。芝元二〇二二は、実体・付帯性の定義をめぐるアヴィセンナとトマ

スの議論を比較しよう。

- (20) *ST III*, q. 77, a. 1, ad2; cf. *In IV Sent.*, d. 12, a. 1, q. 1, qd. 1, ad2 = n. 25; *Quodl.* IX, q. 3, ad2. 先に引用した『形而上学註解』（註10の箇所）にあっても、実体に関して「じふは自体的に実在する」という注意深い表現がなされている。『任意問題集』のレオ版の註(p. 99)はボナヴェンチュラの主張との類似性を指摘している。Bonaventura, *In IV Sent.*, d. 12, P. 1, a. 1, q. 1, ad1&2, p. 271: “accidens, quavis non sit in subiecto, non tamen separatur a sua definitione, immo ei convenit, quia aptum est esse in subiecto.”
- (21) *In IV Sent.*, d. 12, a. 1, q. 1, qd. 1, ad1 = n. 24.
- (22) *Liber de Causis*, prop. 1.
- (23) *In IV Sent.*, d. 12, a. 1, q. 1, c. = m. 22-23; *Quodl.* IX, q. 3, a. 1, c., lin. 45-51.
- (24) *ST III*, q. 76, a. 4, ad1.
- (25) 『命題集註解』(*In IV Sent.*, d. 12, a. 1, q. 1, qd. 1, ad2 = n. 25) じふ「自体的に実在する」(per se existere) は実体の定義じふなご「と述べている。また「実体」が「自体的に実在する」とを意味表示する限りじふ(secundum quod significat existere per se)」神に適合する」と言われている(*ST I*, q. 29, a. 3, ad4)。
- (26) エペスにみえむ「自存する」は「他のものの内じ存在しない」を含むじふを意味する。SCG I, c. 25, n. 236(b): “dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio.”
- (27) 周藤二〇二二「第三節参照」。
- (28) 「存在様態(modus existendi)」(cf. 周藤二〇二二「第六節」「勇氣の様態(modus fortitudinis)」「行為の様態(modus agendi)」(cf. 周藤二〇二二「第三・四節」等)のmodusの用例がそれにあたる。
- (29) *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, qd. 2, ad4 = n. 157: “modus rei est in ipsa re consequens substantiam eius.” 当該箇所ではエペスは行為の「状況(circumstantia)」を吟味しようじ「仕方(modus)」が状況の「じふを主張しつる」じふに注意すべきである。
- (30) *De veritate*, q. 21, a. 6, arg. 5, lin. 26-27: “modus est de consequentibus rem.”
- (31) *De veritate*, q. 21, a. 6, ad5, lin. 183-185.
- (32) *ST I*, q. 45, a. 7, c.: “nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principijs, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad haec etiam reducuntur alia tria quae ponti Augustinus, modus species et ordo.” (周藤二〇二二「一九二〇頁で論じつるテクスト

である。)

- (33) トマスが付帯性に固有の存在をどの程度認めているかについて研究者の見解は分かれている(Pasnau 2011, p. 184を参照)。註21(1011を参照)。芝元(三四頁 註24)が言及しているElders 1993, p. 257, n. 11やp. 258, n. 12を参照されている箇所(*Quodl.* IX, q. 2, a. 2, lin. 63-66; SCG IV, c. 14, n. 3508)からは、付帯性の存在が実体の存在に解消されるのではなく、実体の存在に付け加わる存在であるという読みがなされる。SCG IV, c. 14, n. 3508: “quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principis substantiae causatae; oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens.”

- (34) *In VII Met.* lect. 4, n. 1334.

- (35) *Quodl.* IX, q. 3, a. 1, c. lin. 51-61.

- (36) *Quodl.* IX, q. 3, a. 1, ad2, lin. 93-95: “nec egreditur definitionem accidentis, quia adhuc natura eius remanet talis ut ei debeat esse in alio.”

- (37) 第一篇(周藤二〇二二 三〇頁)で取りあげた*De potentia*, q. 7, a. 7, c. では、同じ(家の)形相が魂の内と外では異なる存在様態(modus existendi)をもつために「家」がアナログ的に述語づけられることが示唆されていた。トマスのアナログアに関する古典的研究としてはKlumbertanz 1960; McInerney 1961 & 1996; Montagnes 1963 比較的最近の研究としてはPark 1999やLomfat 2004を参照。アナログアに関するトマスの基本的なテキストと問題を考察した邦語文献としては内山二〇一五、二〇一六がある。

- (38) *In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 3, ad2. すでにアルベルトゥス・マグヌスの著作のなかに、一義的なものは差異によって、アナログ的なものはモードゥスによって区別される」との示唆がある。*Super Ethica* VI, lect. 11, p. 468, lin. 39-44: “alia est in divisio in species et alia in modos; divisio in species, quando dividitur genus per diversas differentias specificas, divisio autem in modos, quando sunt tantum diversae rationes in participatione unius communis, sicut analogum dividitur”; cf. *Super Ethica* III, lect. 10, p. 190, lin. 70-84.

- (39) カテゴリー導出の場面での“modus praedicandi”というタームは、アリストテレスが『形而上学』第五卷七章(1017a23)で十のカテゴリーに言及する際に用いている「述語(つけ)の諸形態(καὶ οὐχ ἑκατά τῆς κατηγορίας/ figurae praedicationis)」という表現に依拠していると考えられるが、一二世紀のボエティウス註解などに用例があり、トマスと同時代のアルベルトゥス・マグヌス(註42参照)やボナヴェントゥラ(註48参照)も用いている。一二世紀から一三世紀前半にかけての“modus praedicandi”の用例(註48参照)についてはValente 2000, pp. 143-145が詳しい。同様に「述語つけのモードゥス」と訳されるタームに“modus praedicationis”が

あるが、トマスはカテゴリーについての議論ではこのタームを使用していない。トマスは主として「自体的・付帯的述語づけ (predicatio per se / per accidens)」を指すのに“modus praedicationis”を用いている。逆に「自体的・付帯的述語づけ」について“modus praedicandi”を用いづる例は僅かだが存在す⁴⁶⁾。In *I Post. Analy.*, lect.10, n. 6, lin. 118-119. (周藤二〇二二、二九頁で言及しつつある箇所)

(40) In *III Phys.*, lect. 5, n. 322.

(41) In *V Met.*, lect. 9, n. 890.

(42) トマスの十のカテゴリーの導出について論じたものとしては、Bos and van der Helm 1998, pp. 187-189; Wippel 2000, pp.208-228; Symington 2008; Gracia and Newton 2016, J 4.3がある。アルベルトゥス・マグヌスの十のカテゴリーの導出の議論 (*De praedicamentis*, c. 7) は、区分や用語法の点においてトマスのもと似た点もあるが、違いも大きい。アルベルトゥスは「述語づけのモドゥス (modus praedicandi)」という言葉を用いているが、「存在のモドゥス」という言葉は用いていない。

(43) In *VII Met.*, lect. 3, n. 1308 ; In *VII Met.*, lect. 17, n. 1658.

(44) In *V Met.*, lect. 9, n. 891-892; In *III Phys.*, lect. 5, n. 322. この二つのテキストの内容は重なる部分も多いが異なる部分もある。推定著作年代は『自然学註解』が一二六八—七〇年、『形而上学註解』が一二七〇—七三年である。

(45) In *V Met.*, lect. 9, n. 890.

(46) cf. Symington 2008, p. 130 は、十通りの「述語づけのモドゥス」よりも、むしろ三通りの「自体的述語づけのモドゥス」を通して、トマスはカテゴリーを確立しているとの解釈を提示している。『形而上学註解』でのカテゴリーの導出は、「自体的有」の区別として論じられており、トマスが「自体的有」「付帯的有」の区別は「自体的述語づけ」「付帯的述語づけ」に基づいて考察されると述べている以上 (In *V Met.*, lect. 9, n. 885)、カテゴリー導出の議論と『分析論後書註解』(I, lect. 10) での「自体的述語づけのモドゥス (modus dicendi per se)」の議論を関連づけて考察することは正当である。しかし、アリストテレスの発言に沿わざるをえない註解という制約を考慮すべきであり、両者の関連づけには慎重さが必要である。『形而上学註解』の該当箇所における「自体的有」の意味についてはMcInerney 1986, pp. 190-202 が参考になる。

(47) トマス (In *III Phys.*, lect. 5, n. 322) によれば、手や足を「持つ」と言うが、「手を持つ」「足を持つ」は「所持」に分類されない。なぜなら、手や足は人間 (動物) に自然本性的に与えられている、人間 (動物) に内在するものだからである。

- (48) *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 3, c.; *In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 3, ad2; *De potentia*, q. 8, a. 4, sed contra. ギルベルトウス・ボレタヌスのボエティウス第二神学論文の註解 (*Expositio in Breui Librum Secundum De Trinitate*, ed. N. M. Häring, p.164, lin. 25) やボナヴェントゥラ (*Breviloquium* I, c. 4, t. 5, p. 212) が “modus significandi” を用いているのが、同じ神に關する述語づけの文脈である。神に關して「実体的述語づけ」と「關係的述語づけ」を認める議論はボエティウス第二神学論文 (*Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*) やアウグスティヌス『三位一体論』第五卷六章に遡ることができ。ただしボエティウスは “modus praedicandi” という表現を用いてはいない。アウグスティヌスは “praedicare” という表現すら用いていない。
- (49) *In III Sent.* d. 33, q. 1, a. 1, ad5.
- (50) *ST I*, q. 28, esp. a. 1 & a. 4, c.
- (51) *De potentia*, q. 8, a. 2, c: “oportet ergo relationes secundum rem esse divinam substantiam.”
- (52) 周藤二〇二二¹⁷ 二六—二八頁を参照。
- (53) *In V Met.*, lect. 9, n. 889. 同様の趣旨の発言として *De potentia*, q. 7, a. 9, c.
- (54) 各カテゴリーに固有の存在があるのか、というカテゴリー間の還元可能性をめぐる議論については Pasnau 2011, p. 231-232, n. 14 & n. 15 を参照。
- (55) *De potentia*, q. 7, a. 9, c. 同様の主張がされている箇所として *De potentia*, q. 9, a. 5, ad2; ad14. 中世における「關係」論の概観として Brower 2018 を、中世・トマスとの「關係」概念の基本的研究として、それぞれ Henninger 1989 と Krempel 1952 を参照。
- (56) *SCG IV*, c. 4, n. 3508 (a). 同様の表現が見られる箇所として *In I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 2, ad2; *In III Sent.*, d. 2, q. 2, a. 2, ql. 3, c, n. 135.
- (57) *De veritate*, q. 1, a. 5, ad15, lin. 413-420.
- (58) *De potentia*, q. 7, a. 9, c.: “Si autem relatio non esset in rebus extra animam, non poneretur ad aliquid unum genus praedicamenti.” 明らかに、他のカテゴリーに属する「關係 x」（例えば「時間との關係」は「時」のカテゴリーに入る）があると考えられる。実体的性質（例えば「理性性」）が付帶的性質に還元されないように、關係 x は關係のカテゴリーに還元されない (cf. Pasnau 2011, p. 231, n. 14)。
- (59) *De veritate*, q. 1, a. 5, ad15; *De potentia*, q. 7, a. 11, c.; *ST I*, q. 13, a. 7, c. それぞれのテキストで計四、五、二個に概念的關係が分類

されている。推定著作年代は『真理論』が一二五六―五九年、『能力論』が一二六五―六六年、『神学大全』は一二六八年である。

- (60) *ST I*, q. 13, a. 7, c.
- (61) *De potentia*, q. 7, a. 11, c.
- (62) 自己同一性が概念的関係であることの説明として *In V Met.*, lect. 11, n. 912 を参考にせよ。
- (63) 「一」をはいるところの「有」と置換されるものは「超範疇 (transcendens)」と呼ばれる (*ST I*, q. 30, a. 3, ad1; *ST I*, q. 39, a. 3, ad3)。超範疇についての研究としては、超範疇を中世哲学を特徴づける概念として位置づける Aertsen 1996, 2012 が古典的である。概観については山下 2012 や Goris & Aertsen 2019 が参照されよう。「善」と「美 (pulchrum)」は概念的にのみ異なることを主張されている (e.g. *ST II-I*, q. 27, a. 1, ad3) ということだが、「美」も超範疇にはいるところと考えられる (cf. Aertsen 1996, ch. 8)。
- (64) Aertsen はトマスの超範疇の説明を“modal explication”と呼び、Aertsen 1996, p. 107; 2012, p. 217)。「モデュス」の導入を含めて、トマスの超範疇の議論にはアルベルトゥス・マグヌスの影響が認められる。アルベルトゥスの超範疇の議論については Aertsen 1996, ch. 5 を参照。アルベルトゥスは『神名論註解』では「意味表示のモデュス (modus significandi)」を、『神学大全』では「存在様態 (modus existendi)」と「存在の在り方 (modus essendi)」という二つの用語を用いている。“bonum non addit rem aliquam supra ens, sed addunt tantum modum significandi” (*In div. nom.*, c. 4, p. 116, lin. 7-10); “unum, verum et bonum non addunt super ens nisi modos quosdam existendi, qui vel consistunt in negatione vel in effectu consequente” (*Summa theologiae*, q. 28, sol., p. 214, lin. 6-8); “modi enim illi essendi a nullo esse separabiles sunt” (*ibid.*, p. 214, lin. 61-62).
- (65) *De veritate*, q. 1, a. 1, c., lin. 111-123.
- (66) cf. 「善の異なる段階 (gradus) に応じてモデュス・形象・秩序の異なる段階がある (sunt)」という表現 (*ST II-I*, q. 85, a. 4, c.) を参照されよう。周藤二〇二二¹ 一七頁を参照。
- (67) *De veritate*, q. 21, a. 1, lin. 130-136.
- (68) *De veritate*, q. 1, a. 1, c., lin. 123-161.
- (69) *De veritate*, q. 21, a. 1, c., lin. 151-152: “addat aliquid super ens quod sit rationis tantum.”
- (70) *De veritate*, q. 21, a. 1, c., lin. 161-162.
- (71) *De veritate*, q. 21, a. 6, c., lin. 107-124。周藤二〇二二¹ 一四頁参照。

- (72) Krempel 1952, p. 75が超範疇が関与する関係について、Aertsen 2012, p. 217が超範疇が関与するモドウスについて同様の解釈を提示している。
- (73) *De veritate*, q. 21, a. 1, c., lin. 157-159.
- (74) cf. *De potentia*, q. 7, a. 11, ad3: "aliquis est idem sibi realiter et non solum secundum rationem, licet relatio sit secundum rationem tantum, propter hoc quod relationis causa est realis, scilicet unitas substantiae quam intellectus sub relatione intelligit."
- (75) つまり、超範疇を含む概念的関係は『能力論』(*De potentia*, q. 7, a. 11, c.)で論じられている概念的関係の二番目のタイプに属する(本稿一九頁参照)。
- (76) トマスの「意味表示のモドウス」を論じた主要な文献にはMcInerney 1961, pp. 57-60 & 1996, pp. 74-78; Buersmeyer 1987; Ashworth 1991; Rocca 1991; Park 1999, pp. 128-170 & pp. 267-308などがある。
- (77) この区別は一二世紀のトマス・エ・リールやギルベルト・トマス・ボナムスなどに顕著な点だが、Rosier 1995, pp. 141-146)。
- (78) 様態理論についてはPinborg 1967; Bursill-Hall 1971; Rosier 1983; Marmo 1994 など、modus significandiの概念は、用法についてはKelly 1979; Rosier 1995; Valente 2000を参照。
- (79) Manthey 1937, pp. 187-199; Pinborg 1967, p. 69, n. 19; Park 1999, esp., pp. 140-146; pp. 157-159; pp. 424-427.
- (80) Martinus de Dacia, *Modi significandi*, proemium, ed. H. Roos, p. 3, lin. 4-5; Boethius Dacus, *Modi significandi*, q. 10, c.; ad3 & ad4, ed. J. Pinborg & H. Roos, lin. 42-43; 52-53; 58-59.
- (81) 各品詞に固有の意味表示のモドウスを見いだす考え方は、十二世紀の著作に顕著な点だが、e.g., Theodoricus Chartrensis, *Commentum super Boethii librum De trinitate*, IV, 6, ed. N. M. Häring, p. 97, lin. 70-71: "omnia nomina una pars orationis sunt propter unum et eundem quem habent significandi modum." cf. Fredborg 1973, pp. 28-32; Valente 2000, pp. 141-142.
- (82) Martinus de Dacia, *Modi significandi*, c. 1, p. 4, lin. 3-12; Boethius Dacus, *Modi significandi*, q. 17, c., lin. 67-84 & q. 20, c., lin. 30-52.
- (83) *In I Sent.*, d. 9, q. 1, a. 2, c.; *In I Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, ad1; *In IV Sent.*, d. 38, q. 2, a. 3, q1. 1, ad2. 後掲(75)のテキストを参照。
- (84) *ST I*, q. 39, a. 3, ad1.
- (85) *ST I*, q. 39, a. 3, c.
- (86) 様態論者はこれらを「付帯的な意味表示のモドウス」に分類する。トマスの著作の中に(各品詞に固有な「本質的な意味表示

のモドウス」と(品詞の各属性に固有な)「付帯的な意味表示のモドウス」との区別が見られないことは、トマスが様態理論を知らなかった証拠の一つとして挙げられてきた。⁹⁴ cf. Mantney 1937, p. 196; Park 1999, p. 146.

(85) *In IV Sent.*, d. 38, q. 2, a. 3, q1. 1, ad2.

(86) *In I Sent.*, d. 9, q. 1, a. 1, arg. 2. (異體であることに注意してください)

(87) *ST I*, q. 13, a. 1, arg. 3: “nomina significant substantiam cum qualitate; verba autem et participia significant cum tempore; pronomina autem cum demonstratione vel relatione.” Park 1999, p. 425 このmodusを使ったトマスの品詞の説明とタキアのマルティナスのそれとの比較である。

(90) 「意味表示のラチオ」の用例は多くはない(全著作中九例)。

(91) *In I Sent.*, d. 5, q. 1, a. 1, c. 同様に「ラチオないしは意味表示のモドウスによる」と言われている箇所として *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 1, ad2; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, ad s.c. 9.

(92) *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 4, c. 同様に「ラチオ及び意味表示のモドウスによる」と言われている箇所として *In I Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad5; *De potentia*, q. 8, a. 3, c.

(93) *In I Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, ad1.

(94) *ST I*, q. 41, a. 1, ad2.

(95) *In I Sent.*, d. 34, q. 3, a. 2, c.: “convenientissimus modus significanti divina sit per negationem.”

(96) *In Ioh.*, c. 1, lect. 1, II, n. 44.

(97) 「代示」理論は一四世紀に発達をみるが、一二世紀に遡る概要については Dutih Novaes 2011 を参照。「代示」は「指示(reference)」と類似した側面をもつが相違もある。

(98) *ST III*, q. 16, a. 5, ad1.

(99) *In I Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, c. Park 1999 はこのテクストに注目し、トマスのmodus significantiの用法は文法学の伝統よりも論理学の伝統に由来するものだと主張している(9, 158)。こうした主張を展開するにあたって、Park はヒスパナスの『論理学綱要』でのmodus significantiの用例との類似性を指摘しているが、このテクストについては類似性はそれほど明白ではない。

(100) 僅かだが用例が存在する。⁹⁵ *In I Sent.*, d. 5, q. 3, a. 1, expositio textus; *In I Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, ad5, Schoot 1993 は「意味表示のモ

ドウス」の一種として「代示のモドウス」を位置づけている。しかしトマスは「意味表示のモドウスによって代示が決まる」(同様の箇所として *ST I*, q. 39, a. 5, c.)「異なる意味表示のモドウスは代示の違いを原因する」(*In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 4, *sed contra*)と主張しているのであって、意味表示のモドウスの中に代示のモドウスが含まれると主張しているわけではないことに注意すべきである。Park 1999 は、トマスが「意味表示」と「代示」を明確に区別していることを指摘している (pp. 354-358)。

(101) トマス自身の用法としては「述語づけのモドウス (modus praedicandi)」は、基本的にカテゴリーに関連する議論で用いられている。トマスは「述語づけ」を一種の意味表示と考えているわけではなく、意味表示のモドウスの違いが述語づけの違いの原因となるので、後者をもって前者を説明していると解釈できる。

(102) Shoot 1993, p. 46 sq. はトマスの「意味表示のモドウス」の用法は少なくとも二十四に整理できるとしているが、「意味表示のモドウス」の研究に非常な困難が伴うことを警告している。

(103) とりわけ Valente 2000 が参考になる。

(104) 周藤二〇三三「第四節「行為のモドウス」を参照。

(105) *In VII Met.*, lect. 1, nn. 1253-1254.

(106) トマスの意味表示の構造についての分析については McInerney 1996, chapter 3 と O'Callaghan 2003, chapter 1 が参照される。

(107) *ST I*, q. 45, a. 2, ad2; *De potentia*, q. 7, a. 2, ad7.

(108) *ST I*, q. 13, a. 8, c. 同様の区別がなされている箇所として *In I Sent.*, d. 23, q. 9, a. 2, ad1; *In PH I*, lect. 4, lin. 139-143.

(109) *ST I*, q. 77, a. 1, ad7; *De potentia*, q. 9, a. 2, ad5. 周藤二〇三三「註100の文献も参照。

(110) *In III Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3, c., n. 55.

(111) 同様に命名が形相に由来すると主張されている箇所として *In II Sent.*, d. 9, a. 1, a. 4, c. 「名称が本来意味表示するもの」は「名称がそれを意味表示するために与えられるもの」「名称が意味表示するもの」と同じであると考えられる。

(112) cf. 周藤二〇三三「第二節7「徳のモドウスと名称」で類似の区別を提示した。

(113) *De veritate*, q. 4, a. 1, ad8, lin. 331-333.

(114) *ST I*, q. 13, a. 8, c.

(115) *ST I*, q. 13, a. 5, c.

- (116) 「ラチオ」は、山田晶が「エッセ」「入」と並んで研究をすすめてようとしていた。重要かつ難解なタームである（山田一九六一参照）。語の「ラチオ」については、以下の箇所がとくに重要であらう。*ST I*, q. 13, a. 4, c.: “Ratio enim quam significat nomen est conceptio intellectus de re significata per nomen”; *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, c.: “ratio ... nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis. ... ratio quam significat nomen est definitio ... Nec tamen hoc nomen ratio significat ipsam conceptionem, quia hoc significatur per nomen rei, sed significat intentionem huius conceptionis”; cf. *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad3.
- (117) 本稿一一頁の「アナロギア」の解説を参照。
- (118) *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, c.; *ST I*, q. 13, a. 3, c. (註121引用のテクスト); *ST I*, q. 13, a. 6, c.
- (119) 「意味表示のモードゥス」をもちよびて説明の多々、トマスは per modum を用いた表現 (例へば significat ... per modum actus) を用いた表現 (例へば ut suppositum, ut forma) あるいは副詞的表現 (例へば adjective & substantive) をよびる。
- (120) *In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 2, ad2.
- (121) *ST I*, q. 13, a. 3, c. 意味表示対象と意味表示のモードゥスとの区別及び意味表示対象における神の先行性と意味表示のモードゥスの欠陥について、アルベルトゥス・マグヌスがすでに指摘しているところである。*ST I*, tract. 14, q. 58, c. (B 31: p. 583) 及び *In div. nom.*, c. 1, p. 2, lin. 27-36. アルベルトゥスの神名論について、Ruella 1963, pp. 43-129 が参照されよう。
- (122) *In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 2, ad1. 偽ディオニシオスの発言を支持する文脈である。
- (123) *ST I*, q. 13, a. 4, c.
- (124) *In I Sent.*, d. 4, q. 2, a. 2, ad3.
- (125) *ST I*, q. 13, a. 4, c.; *SCG I*, c. 35; *De potentia*, q. 7, a. 6; *Comp. theol.*, c. 25.
- (126) *ST I*, q. 13, a. 10, c.: “univocorum est omnino eadem ratio”; cf. Aristotlees, *Categoriae* (trs. Boethius), 1a6-7: “Univoca dicuntur quorum nomen commune est, et secundum nomen eadem ratio substantiae” (synonyma はギリシア語 συνώνυμα を音価表記したものの univoca はラテン語記号である)。
- (127) *ST I*, q. 13, a. 11, c.
- (128) *De substantiis separatis*, c. 8, lin. 199-204. 周藤二〇二二、二二二—二二三頁参照。
- (129) 本稿二六—二七頁参照。

- (130) 「ラチオ」と「意味表示のモドゥス」の関係についてはKelly 1995, pp. XVII-XVIIIに考察がある。またMontagnes 1963, pp. 99-100は「ラチオ」と「モドゥス」の関係について幾つかの見解をとりあげている。これらの先行研究で「モドゥス・形象・秩序」の三つ組に論及したものは皆無である。
- (131) トマスと同時代の様態論者であるブルベのミシェルは次のような発言をしている。Michael de Marbasio, *Summa de modis significandi*, ed. L. G. Kelly, frommann-holzboog, 1995, p. 9, lin. 49-50: "ratio significanti data ipsi voci <ad designandum rem> ab intellectu mediante ratione intelligendi est forma ipsius dictionis."
- (132) cf. McInerney 1996, p. 99: "Each ratio involves both the *res significata* and a way of signifying it"; p.129: "every ratio is composed of a mode and the *res significata*."
- (133) *In PH* II, lect. 2, lin. 50-51.
- (134) cf. *In PH* II, lect. 2, lin. 45-46: "ut attribuat ei [i.e., Socrati] albedinem mediante hoc verbo 'est'."
- (135) *In VII Met.*, lect. 17, n. 1658.
- (136) *SCG* I, c. 30, n. 277: "Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus."
- (137) 範疇・超範疇の名称に関してトマスが「意味表示のモドゥス」という言葉を使うことはないが——アルベルトゥス・マグヌスは超範疇について使っている（本稿の註64参照）——、それらの名称の「意味表示のモドゥス」は「それらの名称によって」表現されたモドゥス」と呼ばれている「存在・有のモドゥス」と一致していると考えられる。
- (138) このテーゼについては、周藤二〇二二「三三—二五頁参照」。
- (139) *ST* I, q. 41, a. 1, ad2. *ST* I, q. 13, a. 1, ad2 & *De potentia*, q. 2, a. 1, c. にも同様の発言がある。
- (140) *ST* II-I, q. 96, a. 2, c.; cf. Aristoteles, *Metaphysica* X, c. 1, 1053a24-30.
- (141) cf. *ST* I, q. 6, a. 4, c.: "A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter"; *De potentia*, q. 7, a. 5, c.

*本研究はJSPS 科研費JP20K00005及びJP23K00030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 III) Semantic Aspects of Modes

by

Taki SUTO

Professor of Medieval Philosophy
Graduate School of Letters
Kyoto University

As the third and final part of my study on “modes” (*modi*) in Thomas Aquinas, this article explores semantic aspects of “modes”.

First, we examine the modes of categories. On the one hand, Aquinas seems to attribute a mode unique to each category. In other words, each category has its own mode of being distinguished from those of the other genera of beings. In his discussions of the Eucharist, however, Aquinas holds that the appearances (*species*) of the bread, which are accidents, lose their modes of being as accidents because they now stay without their subject, *i.e.*, the bread, which is transformed into the body of Christ. We consider how these two positions are compatible in Aquinas’s metaphysical framework. With reference to the ten categories of being, Aquinas also claims that the modes of predication correspond to the modes of beings. We attempt to understand Aquinas’s intention in this statement. Among the categories, the category of relation has the weakest being, and some relations, such as self-identity, do not exist outside the mind. These relations have modes based on reality but are mental in themselves.

Second, we consider the modes of “transcendentals” (*transcendentia*), *i.e.*, words applied to all the categories such as “being” (*ens*), “one” (*unum*), “a thing” (*res*), “true” (*verum*), and “good” (*bonum*). According to Aquinas, these

terms express “general modes of being” while the ten categories express “specific modes of being.” We conclude that the general modes of being exist solely in the mind, whereas the specific modes of being are modes of existing (*modi existendi*) outside the mind. Nonetheless, the general modes of being are attributed to things outside the mind because they constitute objective aspects of beings.

Third, we analyse Aquinas’s various uses of “mode of signifying” (*modus significandi*) in order to understand what it is. This term is specifically employed in his theory of divine names, incorporated into his claim that “things signified” (*res significata*) by names of perfection (such as “wise” and “good”) are prior in God to creatures while the “modes of signifying” of these names are in creatures prior to God. Modes of signifying do not always follow “modes of being” (*modus essendi*), since our “modes of understanding” (*modus intelligendi*) mediate them. That is to say, we name and express things as we understand.

From the consideration of “modes of signifying,” it is clear that “modes” are parts of our limitation or the imperfection of creatures. Our finite “modes,” however, precisely open the way to talk about God, so far as these modes are participations of the perfect mode of the Divine Being. We can exist because God exists, and we can speak about God because God is a mode.