

『神学大全』 第一部第十一問

— カント空間論との接点 —

田 山 令 史

〔抄 録〕

カント空間は長年の研究テーマであり、様々な哲学的問題も、この空間論に収斂する形で考察してきた。「一」、それと密接に関連する「連続性」の問題も、この空間論を念頭にする。最近、英米ではカント空間についての数学的に精緻な論文が多く書かれている。空間を、そして時間を、基礎的に考察していくには欠かせない手法ではあるが、カント空間には数学的探求によって隠されてしまう面がある。形而上学という根がカント空間を強固に支えているのである。アリストテレス以来の存在論が、どのような形でカント空間に顕れているか、これを探る。トマス・アクィナスによる「神の一」論は、「一」という哲学とともに古い問いかけでの白眉である。アリストテレスの影響下、トマスは「一」と「人の認識様式」を関連させる独創を示す。カントはこの流れをうけて、「一」と「私」の必然的な関連を、その空間論で証明するのである。カントの空間論の、アリストテレス、トマスを批判的に引き継ぐ存在論的側面に光を当てたい。

キーワード 空間、一、存在、連続性

『空間における方位の区別の第一根拠について』⁽¹⁾ (1768、以下『方位論文』と略す)、そして『純粹理性批判』(1781)の空間論、ともに自己と空間の関わりを示すが、特に『方位論文』では、一人の私と一つの対象の関係が問われている。ここに現われる「一」を以下に探求する。

『純粹理性批判』では、超越論的「一」、すなわち「統一」(Einheit)から、量の範疇の一つである「一」、つまり「単一性」(Einheit)が区別される⁽²⁾。この区別は「存在」と「一」の関連を説くスコラの公式に由来する。この「存在」と「一」の関わりは、アリストテレスにより細をうがって問われている。

『形而上学』⁽³⁾の第四卷第二章、第五卷第六章、第十卷第一章、同第二章などの議論から、「一」と「存在」の超越的性格、つまりいかなる範疇にも属さず、どのような分類も不可能で

あるという性格、これが明瞭に浮かび上がる。これをもとに、トマス・アクィナス『神学大全』⁽⁴⁾ (1265-73)は「神の一」を繊細に語る。神の「一」は対象の持つ「単一性」から区別され、「統一」、「完全性」に近付けられるのである。つまり、トマスにとって「一神教」の「一」は、神が「複数」でなく「一のみ」存在することをいうのではない。トマスによれば、この「単一性」でない「一」はアリストテレスが「存在」と転換できるとした「一」である。「単一性」の「一」は、数学的なもの、「質量のうちに存在を持ち質料から概念的に抽象されたもの」である [Qu. 11, ar3ra2]。対して、「存在」と置き換えることのできる「一」は「形而上学的なもの」、言い換えれば「存在に関して質料に依存しないものである」 [ibid.]。

カントによる二つの Einheit、すなわち「統一」と「一」の区別はこうである。統覚による直観の多様の総合的統一は一切の認識の客観的条件であり [B138, B154]、悟性のはたらきそのものである。この同じ統覚が分析的統一もおこなう。これは様々な表象に統一を与え、概念同士の結合を考える判断の論理的形式を形作る [B105]。この判断の機能に基づくのが範疇である。単一性はこの範疇の一部であり、ここに含まれる [B131]。一般的概念を作り出すこの分析的統一は、同じ悟性による統一を前提する [A79/B104, B105]。結合なしには分析はありえないからである [B130]。分析的統一が総合的統一を前提する。このようにして、範疇の一項目である Einheit は、統一としての Einheit から、統覚の分析的統一、総合的統一の区別と同時に分離されている。

しかしカントは、分離した統一と単一性をまた結びつけるのである。ここにカントの観念論の独自性を見ることができる。つまり、超越論的観念論はこの結びつけが行なわれる場と言える。この統一と単一性との関連付けは、カントの観念論にとってどのような意味があるのか。このことを、アリストテレス、トマスの「一」をめぐる議論との対比で考える。

1930年代以降のトマス哲学の再評価は、「存在」と「本質」という、この哲学の中核をなす区別を議論の中心にしている。「存在」と「一」は転換可能、この考えはアリストテレス形而上学の一つの基本とされる。したがって、アリストテレスによってたつトマスの思想を語るならば、「一」にも触れる必要がある。大方のトマス論は「存在」の意味を問うことに中心があるが、ここでは「一」が焦点である。まず、アリストテレスの、特に『形而上学』に現われる「一」、トマス『神学大全』第一卷第十一問での「一」、これを詳しくたどる。アリストテレスは「一」と「連続性」、「一」と「存在」、これらのつながりを強調し、多くの議論がこの関連を示すことに向けられている。以後の哲学の堅固な土台であり、また、明快とはいいがたいこの議論を、できるかぎり詳細にたどる。『形而上学』では、様々な「一」の意味関係が議論の焦点と考えられる。私達が日常、「一」の語を使う様々な場面が描かれ、「単一性」、「統一」、「同一性」、「連続性」、そして「存在」といった語が互いに関係し合う。一方、トマスは「存在」に置き換えることのできる「一」に焦点を絞り、これを「単一性」の「一」から峻別する。このアリストテレスとトマスの違いは、カントの「一」議論に対してどのような意味を持つ

だろうか。

カント独自の空間論は『方位論文』から始まる。ここでは、一人の私と、一つの（外的）対象の関連が論じられる。自己と対象の必然的関連をいう観念論が登場するとともに、対象の「一」と自己の「一」という、哲学とともに長い「一」の問題も或る転換をみているのである。カント空間に、哲学史というものの意味を探りたい。

1 アリストテレスの「一」

アリストテレスの「一」探求は、パルメニデスへの言及で始まる。

しかしパルメニデスは、ときにいっそう深い洞察を以て語っているところもあるようにみえる。すなわちかれは、あるもの〔存在、ト・オン〕のほかにはあらぬもの〔非存在、ト・メー・オン〕のあることなきは当然自明であるとして、そこから必然的に、あるものは只一つ、すなわちあるもののみで、そのほかにはなにもない、と考えた。

〔『形而上学』第一巻第五章986b28-30〕

・・・存在〔存在するもの〕よりほかにはなにも存在しないからして、パルメニデスの推理によると、必然に、存在するものすべては一つであり、そしてこの一者はすなわち存在である、ということになるからである。〔ibid. 第三巻第四章1001a30〕

このパルメニデスの言葉は、こう読むことができる。存在するもの以外、存在するといわれるものは当然ない。存在するものは必然的に一つである。存在するものは、そして存在するものすべては一つである。逆に、一なるものとは存在するものである。なぜなら、「存在するもの以外」とは「無いもの」であり、無いものは「一」であり得ない。だから、「一」すなわち「存在するもの」⁽⁵⁾となる。

この思想は「一」、「存在」を実体化した上で成り立つ。すなわち、それらは一つの独立した基体的な対象であるかのように考えられている。その上で、「一」と「存在」の同一が主張されるのである。従って、ここでは「存在」は、「存在するもの」「あるもの」を、「一」は「一つであるもの」を意味する。「あるもの」と「一つであるもの」が同一なのである。この実体化はまた、言い換えれば個体化でもある。個体には望めば名を与えることができる。「夏目漱石」が一人の人間、ただ一つの対象を指し示すように、「一つであるもの」、「あるもの」は、固有名として一つの対象を指し示す。「夏」、「目」といった普通名詞は特定の対象を指さない。「アフリカの夏と日本の夏」、「猫の目、鳥の目」など。一方、名は、「夏目漱石」は、ただ一つの対象を指し、このことを、「その意味は一つ」と言おう。すると、パルメニデスにとっては、「存在」、「一」の意味はただ一つにかぎられているとも言える。アリストテレスがパルメニデスにつき、『形而上学』、『自然学』にて見て取っていることはそのようなことと考えられる。すなわち、アリストテレスにとってパルメニデスによる「存在」と「一」の実体化はまた、

その意味の単一化でもある。こう考えてくれば、次の『自然学』の言葉が了解できると思う。

そこでかれ〔パルメニデス〕はつぎのように想定せざるをえなかった、すなわち、その「ある」というのを、たとえそれがどのような基体について述語されようと、ただ一つをしか意味しないとしただけでなく、さらにまた「まさにあるもの」を意味し、「まさに一つのもの」を意味すると想定せざるをえなかった、というのは(ii)〔もし、それが「まさにあるもの」でないとするれば、それは他のなんらかの基体に付帯する属性的・述語的な「ある」であるはずだが〕一般に付帯性は或る基体について述語されるものであるからして、したがって「ある」が付帯するところのそのもの〔基体〕はあらぬということになろうから（なぜなら「ある」と述語される当の基体は、この〔述語として付帯性としての〕「ある」とは異なるものであるから）。そうだとすると、あらぬなものがあるということになろう。〔『自然学』第一卷第三章186a34-186b〕

しかし、「存在」は様々に語られる。「樹木の存在」、「数の存在」、「範疇の存在」、「神の存在」etc. これら様々の例を通じて、「存在」の意味は一つ、とは了解しがたいことである。

「一」にも同様のことが言える。「一本の木」、「一つの数学体系」、「一つの範疇分類」、「一神教」etc. 「一」にはさらに別の多義性がある。「男が部屋に一人いる」、「体と心は一つである」、「数は一から成り立つ」、etc. 例では「一」は、「一つ」、「統一」、「単位」をそれぞれ表わしており、しかもこれら異なる意味が関連している。ここでは、「樹木」、「数」など、様々な対象について「一」が述語される場合、つまり「何が一か」に比して、「一」の本質規定（ロゴス）に関わる多義性が目立つ。アリストテレスの探求は、「何が一か」、「一とは何か」、この区別を軸として展開する。

『形而上学』での「一」と言われるものの豊富な具体性に比べて、パルメニデスの言葉はきわめて抽象的、包括的である。アリストテレスの「一」は、この抽象性と具体性をあわせ持つ。すなわち、私達が「一」の語をどのように使うか、言い換えれば、どのようなものが「一」と言われるのか、この探求は経験の場でできる限り具体的に行なわれる。一方、「一」の本質規定（ロゴス）に従っての、「一」がどんな範疇にも属さない超越的性格のものであること、その意味で「存在」と同様であること、この包括的洞察、これが具体的な観察を包み込んでいるのが、アリストテレスの『形而上学』なのである。以下にまずその議論をたどり、分析する。

a 何が一」とされるか。

『形而上学』、第四卷第二章、第五卷第六章、その他に見られる「一」議論は、第十卷第一章、第二章で総括される。『形而上学』の構成については、偽書、重複などの問題がある。

「一」論も様々な場所に散在する。第十巻を中心にこれらをたどりたい。

まず、二つの問題の区別が説かれる。

・・・どのような意味で一つであると言われるのかという問題と、その一つであることそ

のことはなにか、このことの説明方式はなにかという問題とである。(第10巻1052b1)

「何が一とされるのか」、「どのような条件によって、ものは一と言われるのか」、これと、「一とは何か」、「一そのものの意味は何か」という問題が分けられるのである。その上で、まず始めの問についての具体的な分析が行なわれる。これをまとめれば、以下のようになる。

(1)まず、「一」とは、連続的なものを意味する。中でも特に、紐で結わえるなどせず、自然に連続しているものがそうである。さらに、その運動が不可分であれば、いっそう「一」と言われる。(2)さらに「一」の度合いが高いものを考えるとそれは、全体的に見て何か形相を持つものである。これについても、結わえたりつなげたりせず、自然にそうであるものがよりいっそう「一」である。そして、そのものの運動が、場所的にも時間的にも不可分であるもの、例えば、円環運動はこの意味で第一の運動である。(3)連続性、あるいは全体的なものとしての「一」以外、今度は、その説明方法に関して「一」のもの。このようなものについての思惟は一つであり、不可分である。その内、数的に不可分なものは個物である。(4)それに対して、種に関して不可分の知識や認識の内にあるもの、知識が区別を付けないもの、これも「一」である。

この分類の意味を考えてみよう。(1)の意味での「連続性」、「一」の典型例は、一本の蔓草だろう。人工物を含めれば、例えば、一本の糸である。(2)例えば、靴一足という人工物、自然物なら一本の木、これらが挙げられる。(3)例えば、一人の人間。(4)二人の人間でも、分類方法、つまり或る説明方法に従えば、「一」となる。例えば、「動物」という分類では、二人の人は動物であるということにおいて「一」である。

さて、これで明らかのように、(1)から(4)の「一」の四種は互いに独立した分け方ではない。「一本の蔓草」は、連続性からして、「蔓草」という形相からして、そして、個物として、「一」であり、さらに、「植物」としては「二本の蔓草」が「一」となる。だから、この一の四種は、私達が対象を「一」とする、その様々な観点と考えられる。

b 「一」とは何か。

「何が一か」という問では、例えば、「蔓草が一本」という表現が検討される。ここでは「一本」、「一」は、「蔓草」に対していわば外的である。言い換えれば、一本であることは蔓草の本質規定には含まれない。対して、例えば「植物である」は、その蔓草の本質規定である。では「一」そのものについて、この本質規定はどのようなものか。言い換えれば、「一つである」というそのこと」[ibid. 第十巻第一章1052b17]、これを語ることはできるのだろうか。つまり、「一」を「一」、「存在」以外の言葉に置き換えながら語ることはできるのだろうか。「できない」とは、パルメニデスの考えであった。「一つであるもの」は「あるもの」である。しかし「あるものそのもの」については「あるものはある」というしかない。このことを考えてみる。

「夏目漱石」は作家であり、明治人であり、といった無数の属性を持つ実体を指す。しかし「夏目漱石」で私達は、それら属性の総体を理解しているとは言えない。というのは、「もし漱石が明治人でなければ云々」といった反事実的な言い方の意味は端的に了解できるが、もし「夏目漱石」が、その属性の総体そのものと理解されていると、反事実文の了解はあり得ないことになるからである。⁽⁷⁾この、「夏目漱石」はどのような属性の集まりとも置き換えることができないという意味では、「夏目漱石は夏目漱石である」との言い方しかない。つまり、「あるものはある」というパルメニデスの同語反復は、必ずしも「一」、「存在」を語るときの特徴ではない。そして「夏目漱石」の「意味」なる言い方は実は奇妙である。普通名詞と異なり、固有名詞の意味をあえていうなら、それが指す対象以外ないだろう。したがってアリストテレスの、パルメニデスは「存在」の意味を一つと考えた、という言い方はよい表現とは言えない。パルメニデスは、「存在」、「一」を実体化し、それでそれらを固有名詞と考えたわけである。

このパルメニデスの考えと反対の極にあるのが、「存在」、「一」は、実体ではなく述語であり、しかももっとも普遍的な述語である、との思想である。そして、これらの述語については、その本質を語るができる。アリストテレスはこれを『形而上学』第十卷第一章、第二章でもっとも明快に論じている。ここでは、実体は個物として存在し、普遍的なもの、すなわち、多くのものに共通に存在するものは実体ではない、との考えが (ibd. 第七卷第十三章)、「存在」と「一」の実体性を否定し、述語とすることを支える。

主に「一」について語られる。パルメニデスと違って、「一」の本質規定は可能であり、議論をまとめるとその規定は以下になる。(1)不可分割的であること。すなわち、「これ」と指し示されるものである。(2)様々な類の第一の尺度(測るもの)であること。(3)量の第一の尺度であること。

けれど、尺度というのは、それによってもものの量が知られるところのそれである。だが、量が量として知られるのは、一または数によってであり、そして数は、すべて、一によって知られるのである。したがって、量は、すべて、量としてのかぎり、一によって知られるのであり、そして、それによってあらゆる量が第一に知られるところのそれ、それがすなわち一である。それゆえに、一は数としての数の原理である。

[ibd. 第十卷第一章1052b19-22]

ここで基本的な「一」の本質は尺度であり、不可分割的ということはこの尺度としての「一」を導入するきっかけと考えられる。「どこでも人々は、ものの尺度として或一つのそして不可分割的なものを求めている」[ibd. 1052b36]。次に、或るものを測る尺度は、つねにそのものと同種的であり、だから測る対象に応じて「一」の本質は変わっていくと論ずることで、「一」の、それそのものとしての実体性が拒否されるのである。このようにパルメニデスのもとでは、そのものとして実体であった「一」が、アリストテレスでは様々なものの尺度と見ら

れることで、「一そのもの」としての実体性を否定される。

常に尺度は〔この尺度で測られる事物と〕同種である。すなわち、たとえば、大きさのある事物の尺度は或る大きさであり、これらのうちでも長さどものそれは或る長さ、広さどものそれは或る広さ、音節どものそれは或る音節、重さどものそれは或る重さ、そして単位どものそれは或る単位である。[ibd. 第十卷第一章1053a27-30]

「一」は尺度としてその測る対象と同種となり、対象に応じて、ときにそれは音であり、色である。「一」は必ず或る特定の「一」であり、この場合、その「一」の本質は具体的な四分音や白⁽⁸⁾であって、「一」そのものであることではない。

このように実体性を否定される「一」であるが、ことは存在についても同様であると考えられる。それはアリストテレスが「一」と「存在」を同様に扱っていることから知られる。

ところで「一」というのは「存在」というのと同じように用いられる、・・・しかし「存在」や「一」さえもいまだ実体ではない。けだし一般に共通的なものはなにものも決して実体ではないからである、・・・ [ibd. 第七卷第十七章1040b14-23]

このようにして実体性が完全に排除された後、述語としての「一」、「存在」の普遍的性格が明確にされる。

c 一、存在の超越的性格

さて、「存在」というのにも多くの意味がある。[ibd. 1003a33]

この簡単な言葉が様々に変奏され、類でもなくどの範疇にも属さずして、すべての範疇にとまなうという、「存在」と「一」の超越的性格が明らかにされる。その際、述語としての両者の緊密一体の動き方が描き出されてくる。パルメニデスの言葉は、「存在」と「一」の同一をうたっていた。アリストテレスはパルメニデスによる実体化を退けた後、この同一性を新たな形で取り出す。それは、「・・・はある」、「・・・は一である」といった述語としての同一性である。この同一性とは、一方が他方を不要にしてしまう「同義性」ではない。そうでなくて、範疇に対して、同一の関係を持つということがこの同一性の意味である。つまり、範疇のどの項目に対しても、存在と一は等しく述語付けられ、しかも、どの特定の項目にも含まれない。かつ、これらの述語は述語付けされる対象につき、何も新たなことを言わない。これを具体的に考えてみる。

アリストテレスの範疇は、その分類の数が十であったり、四であったりするが、ここでは四を採る。実体、質、量、関係である。アリストテレスによれば、これでももの規定が完全にできる。例えば、夏目漱石は実体であり、黄色は質、東京からロンドンまでの距離は量、漱石と鏡子が夫婦であることは関係である。しかし、漱石や黄色と異なり、「一」は、範疇すべてを横切る。漱石は一人の作家（一つの実体）、黄色は一つの色（一つの質）、東京、ロンドン間は或る一つ距離（一つの量）、漱石、鏡子は一組の夫婦（一つの関係）である。「存在」について

も同様のことが言える。さらに、「一」、「存在」は実体でも、質でも、量でも、そして関係でもない。

これで、アリストテレスの探求は一つの決着をみる。パルメニデスの、「存在」と「一」は同一であるとの直観は保たれた。しかし、実体としての同一性は、述語の働きの同一に変わり、ここから、「存在」と「一」の、範疇を超える超越的とも言える姿が現われる。次の言葉がすべてを言い尽しているように思われる。トマス・アクィナスによる「神の一」探求は、ここから始まる。ここでは、個々の対象についてその「一」、その「存在」が言われていることに注目しておきたい。

・・・そして、或る仕方では一〔一つ〕というのが存在〔ある〕ということと同じ意味をもっているということは、つぎの諸事実からして明らかである、すなわち、(1)一の諸々の意味が諸々の述語的存在のそれぞれに対応しているとともに、一つということそのことが〔あるということそのことと同じく〕いずれの述語的存在のうちにも含まれていない（たとえば、一つということそのことは、なにである^{ある}と述語されるあるもの〔実体としての存在〕のうちにも、どのようにある^{ある}と言われるあるもの〔性質としての存在〕のうちにも、含まれていないで、しかもこれらのものに対して、ある^{ある}ということそのことがそうであるのと同じ関係をもっている）という事実によって、また(2)〔たとえば同じ一個人について言う場合に〕これを「一つの人間」と述語しても、たんに「人間」と述語するのと同じで、〔実質的には〕他になにものをも加えはしない（それはあたかも、「ある」という語を実体や性質や量のうえに加えても、〔実質的には〕別になにものをも加えないのと同じである）という事実によって、また、(3)各々のものがそれぞれ一つであることは、まさにそれぞれがその各々である^{ある}ことにほかならないという事実によっても、明らかである。

[ibid. 第十卷第二章1054a14-18]

2 トマス・アクィナスの「一」

『神学大全』第十一問、「神の一 (divina unitate) について」は次の四つの問に分けられる。第一に「一は有に何かを加えるか」、次に「一と多は相互に対立するか」、そして「神は一であるか」、最後に「神は最高の一であるか」。この内、第一の問、そして第三の問に特に注目したい。アリストテレスの「一」を詳細に見てきた。これをもとに、ここではテキストを分析的に追うのではなく、特定の問題に焦点を絞って、議論をできるだけ簡潔に再構成する。「一」(unum)の語は、Einheitと同様、同じ語にとどまりながら「統一」、「単一性」、「単位」という意味の間を動き、それらの関連と相違を明らかにしていく。unumが何を表わすか、そのつど注意が必要である。

a 二つの「一」

『神学大全』を始め、トマスの思想はアリストテレスに多くを負っている。⁽⁹⁾ パルメニデスに由来し、アリストテレスを経てその姿を変えた「一」と「存在」が相伴うとの思想は、「神の一」論の中心にある。トマスの考えを要約するところである。(ここでは、「存在」、「esse」、「Sein」というより、「存在するもの」、「有るもの」、「有」、「ens」、「Seiendes」が語られる。) 神の「一」をいうとき、これは数字の「一」をいっているのではない。数字の「一」は質的なものについて述語されるのであり、神の述語たり得ない。神の「一」は、アリストテレスのいう「存在」と転換される「一」(unum quod convertitur cum ente)、形而上学的な「一」、存在するのに質料に依存しない「一」である。

「一」の二つの意味が峻別されている。即ち、数の原理としての「一」、つまり、単位、あるいは、単一性、そして、アリストテレス『形而上学』で詳しくたどった「存在」と転換できる「一」である。この区別はアリストテレスの議論とどうかかわるのだろうか。アリストテレスのもとで最終的に取り出された「一」と「存在」の本質は、最も普遍的な述語ということであった。アリストテレスはその探求で、「何が一か」、「一とは何か」、この二つの問を区別していた。「何が一か」で様々な一つの対象が語られる。そして各々の対象に関して「存在」と「一」は相伴っていた。ここでは、「一」は「一つ」、つまり「単一性」を意味する。一方、「一とは何か」では、「一」と「存在」に共通の普遍的な述語性が言われる。ここでも、「一」は「一つ」であり、その「一つ」が「存在」と同様に動くのである。つまり、「一」とされる対象についても、「一」の本質についても、アリストテレスは「一つ」、「単一性」を語っている。二つの問の区別はあっても、問を区別する「一」は同じ意味にとどまっているのである。トマスは、単一性としての「一」が持つ質料性を神に持ち込むことを避けるために、神の「一」は、「有」(「存在するもの」と転換できる限りの「一」であると言うのである。しかし、アリストテレスの考えは、単一性の「一」が「存在」と述語として交換できるということである。具体的に言えば、「一人の人間がいる」と言っても、「人間がいる」と言っても、あるいは、「人間」と言っても同一の事態を語ることができる。つまり、「(質量的) 単一性」と「有」は相伴い、この種の同伴をアリストテレスは語るのである。トマスの言うところを聞いてみよう。

数の原理である限りの「一」は、神について述語されず、質量の内に存在を有するものについて述語されるにとどまる。なぜなら、数の原理としての「一」は数学的領域 (genere mathematicorum) に属するが、数学的なものとは、質料の内に存在を持ち質料から概念的に抽象された (secundum rationem a materia abstracta) ものである。しかし、「有」と転換される「一」については、これは何か形而上学的なものであり、存在に関して質料に依存しないものである。[『神学大全』quallar 3 ra 2]

単一性と、「有」としての「一」を対比させているところを引いてみる。

或る人たちは「有」と転換される「一」と、数の原理としての「一」を同一と考えたが、

意見は反対に分れるのである。・・・「有」と転換される「一」は、「有」に何かのものを加えることはない (non addit aliquam rem supra ens)。しかし、数の原理としての「一」は、量という類 (genus quantitatis) に属するから、「有」に何かのものを加えることになる。[ibid. ar1ra1]

トマスは「一つ」と「統一」を、質量的と非質量的、数学的 (量の類に属するもの) と形而上学的、といった「一」の区分けで語る。質量的な「一つ」に対しての、「有」と転換される「一」という言い方で、「統一」、「一体性」(unitas) とでも言うべき「一」がここに現われている。ここでは、有るものを一つとする、その「条件」が語られていると思われる。ものに統一があるところ、それは一つである。

一は有に何かのものを加えるのではなく、単に分割の否定を加えるのである。「一」は「不分割の有 (ens indivisum)」以外、何ものも意味しない。そして、一が有と転換されるものであることは、まさにこのことで明らかである。・・・

すると、いかなる事物でも、その存在 (esse) は不分割に存する。したがって、すべてはその存在を護るものであると同様、その一体性 (unitatem) を護るものである。

[ibid. ar1co]

しかし、条件とはいっても「統一」は「一つ」に時間的に先行するのではない筈である。そして、「統一」は「一つ」から、非空間的、空間的という区分けで分離できるのでもない。この場合の「条件」とはこういう意味である。様々な場合に「一つ」が述語される。「一個の卵」、「一台の車」、「一つの国家」など。これらの場合を通じて共通にそこに見て取られること、それを「統一」、「一体性」と呼ぶのである。この、様々なものに共通なことを条件と呼ぶことは例えば、様々な放火事件を「放火」とするのに、「故意」、「点火」といった共通項を放火の条件と呼ぶことに等しい。そしてここでは、様々な放火を離れて、その点火や放火の故意があるわけではない。また、一つの「もの」は見るが、統一があるという「こと」は見ない、とは言えない。私達は一人の「走者」が走る「こと」を見る¹⁰⁰。したがって、ここに二つの「一」が語られているとはいっても、これら二つは対立的に並ぶものではない。トマスの言い方は、この点が見て取りにくい。あるいは、混乱があるとも言える。トマスは質量的な対象の単一性と統一を分離する。しかし、どのような質量的対象であれ、一つであることの条件に統一があり、そしてその統一は一つの対象のもとに見て取られている。その意味で統一も質料的である。

トマスが、対象の「一つ」と、一つと把握するその条件としての「一」を分離したのは、「神の一」を、どのような質量的対象の「一」からも分離する必要からである。しかし、条件は結果あつての条件である。放火の意図を持ち点火をしても、火が点かず、放火事件とならねば、「故意」も「点火」も放火の条件とはならない。「統一」としての unum と「単一性」としての unum を、形而上学的、質量的という座標軸で分かち、「統一」についてだけ分けて語ることはできない。unum の語は、「一」と同様、多義的であるが、この多義性は事態に即し

たものなのである。

b 数、人

トマスには、「一つ」とその「条件」を峻別するについての混乱と、それに伴う、「一つ」を数の原理とし量の類と見る誤りがある。数は非連続量として（ギリシャ数学では自然数のみが数であり、実数の連続性は慎重に排除されている¹¹¹）、量の範疇に属する（ibd. ar1ag1）。

「一」はアリストテレスのもとでもトマスでも、数の最初でなくて、数を産み出すことで数の原理と見られている。だから、「一」は「二」と同様な仕方でも数に属するとは言えない。しかし、「一」も数の原理として量の範疇に属するとされる（ibd. ar1ra1）。この、量という特定の範疇に属する「一」は、そのことによって、すべての範疇に妥当する述語たり得ない。ここに、「存在」と転換される、そして範疇を超越する「一」との区別が必要になるのである。しかし、困難が生じる。類の下には種がくる。すると（一を除いて）二・三・四・・・は数という類の種である。種をいう以上、種分けをどうするのか。各々の数は、それぞれで独立しており、すると、自然数の数だけ種分けがあることになるが、これは無限になる。このことは、類、種といった考えを数に当てはめることを困難にする。トマスの、「一」は数の原理として量という類に属するとの考えは成り立たない。

トマスは、数は質料から抽象されたものと考えている。これに従えば、「一」も、一匹の犬から、一夜から、そして一つの関数から抽象されるのである。抽象して得られるという以上、「一」は、これら様々の対象に共通に内在していなければならない¹¹²。つまり、属性である。しかしトマス自身、「一」は属性でないと議論している。トマスはアピセンナの、「一」を白と同じような物の属性とする考えに対してこう言う。もし、「一」が白のように物に属しており、そのことによって物は「一」なのであれば、物に属するこの「一自身」を「一」たらしめている別の一が必要、これは無限後退を生ずる [ibd. ar1ra1]。この議論はトマス自身に向けられ、数の抽象論を退ける筈である。

トマスの「一」論の一つの特徴は、「私達の理解のあり方」が神認識と関わる、その関わり方が語られていることである。神の「一」は、有に何かのものを加えるのではなく、単に分割の「否定」を加えるものとされた。するとここで、何も欠如がない神に関わる述語が「否定」、つまり或る「欠如」を含むことになる。ここにトマスは人の理解の様式を持ち出すのである。つまり、神は私達の理解のあり方 (modum apprehensionis) においてのみ「一」である [ibd.ar3ar2]。

神には何の欠如も存しないが、私達の把握の仕方に関する限り、やはり神は欠如、除去といった否定的な仕方によってでなければ私達に知られる途がない。したがって、欠如をいう言葉が神について述語されて、例えば、神は非物体的である、無限であるなどと言われることに差支えはないのである。神について一なるものであるということが言われるのも

同様である。[ibd.ar3ra2]

「一」は「人」と不可分のものとなる。

3 カント空間論における「一」

トマスの「一」論が、神の完全性を示すことを目的とするものであることを見た。質料的¹を神から退け、神の述語たる「一」、統一としての「一」も、「統一」、すなわち「不分割」が或る欠如をはらむ概念であるとして、ここに人間の認識様式を見るのである。カントにはこのような神への配慮はない。トマスのもとで「人」に委ねられた「統一」は、再び対象に還って「単一性」と関係を結ぶ。パルメニデスからの「一」、「存在」の間は、ここに一つの極点を迎えるように思える。まず、「私」と「一」が、『純粹理性批判』でどのように関係しているか、これを簡潔にたどっておく。

a 『純粹理性批判』での「一」

『感性界と知性界の形式と原理』(1770)では、万物結合の統一²は、あらゆる実体の「一者」(uno)への依存の結果である[§20]。『純粹理性批判』では、一者は影をひそめ、統一³は統覚に担われ、同時に、「統一」と「単一性」が今度は関連付けられる。

「私が一人」の「一」は、Einheit (numerisch Identität)、Simplizität、Einfachkeitなど様々に表現される。そして、この一人の意識は、心を一つの対象とする認識ではないことが、以下のように論じられる。表象を一つの自己意識において(in einem Selbstbewußtsein)統一する(vereinigen)ことで、表象は私の表象となる[B134]。この、統覚による全表象の総合的統一⁴は意識の「統一」そのものである。が、これは、考えること⁵の条件そのものであって直観を欠いている。したがって、この統一を知ること(kennen)は自己を単一の実体として認識すること(erkennen)ではない[B157, B407-408, B420, B422]。一方、私が「一人」であるとは、私の「連続性」、つまり私が時間を通じて「同一」であることと言換えられる[B402]。そしてこの、自分が「同一」との意識は、現象の総合が必然的な「統一」を持つとの意識である[A108]。このように私の「単一性」は、自己意識における表象の「統一」と置き換えられる。さらに、この統一ある表象とは、一つの対象の認識である[A105, B139]。だから、「一つの対象」も認識されないとき、「意識の統一」もない[B138]。私が全表象の統一を担うことにより、この統覚による統一、言い換えれば、私の一人であることは、対象の単一性に顕れることになるのである。

トマスは統一と単一性を分離したまま、その関連を示すことはなかった。統一としての「一」と、ものの「存在」の結び付きが説かれるが、そのものの単一性と統一は切れたままである。対して、カントにおいては、私の「一」、つまり時間的連続性を介して、統一と単一性

の意味的連関が明らかにされるのである。この、一人の私と一つの対象の関わりは、『純粹理性批判』の十三年前に著わされた『方位論文』に初めて登場する。

b 空間と「一」

カント空間は属性でもなく、アリストテレス的な実在でもニュートン的な実体でも、そしてロックの言う物からの抽象でもない。「主観的」、「理念的」と言われ、対象を「私自身のいる場所」とは異なる場所に表象するような、すべての外的感覚の「根本形式」、すなわち「純粹直観」としての空間が、『感性界と知性界の形式と原理』で現われる [402, 403]。その二年前の『方位論文』にカント空間の基本がより興味深い形で見出せる。この論文で、上下左右の「方位」が、「私のいる場所」（ここ）と対象との空間関係を語りながら導入される。「私」がこの「方位」の意味に含まれることになる。私を囲む森羅万象が例として挙げられ、「左右」の区別が物の区別になることが示される [378-381]。さらに、右手、左手という不一致対称物、つまり、「同一の限界内に包まれないが、他の立体に完全に等しく類似している一つの立体」 [382]、これを例にを使って、左右の向きが物の「形」の区別に関わる有様が描かれる [381-382]¹⁴⁾。

この空間論は、一つの物、その形に焦点がある。一つの物と一人の私の連関が、「形」と「ここ」の連関に切り詰められて論じられる。こうして、自己意識に触れることなく、「物」と「私」の「意味的」関わりが示されるのである。天地創造までが語られる。一本の手が虚空に最初に現われたとしても、それは必ず右手か左手である [383]。つまり、知覚だけでなく、思考や想像に際しても、形は方位を前提し、その方位の原点としての私がこの形に、そして一つの対象に関わる。『純粹理性批判』で空間論は、一つの物の「延長と形」が純粹直観に属するとの言葉 [A21/B35] で始まり、『方位論文』とのつながりが確認される。

カントの当時、地図作成の必要上、曲面を歪みなしに平面に展開するという問題があり、オイラーはこれを機に微分幾何学の手法を発展させる。これは、立体の空間中での置かれ方、つまり立体の「方位」に関わりなく表面の曲率を求めるガウスの手法に至る。これにより「方位以前の対象」が、少なくとも微分幾何学的には有意味であることになる¹⁵⁾。カントは『方位論文』でオイラーの名を挙げているのである。しかし、オイラーに刺激を受けつつも、カントの間は徹頭徹尾、哲学の伝統の中にある。すなわち、「自己」、「一」、そして「存在」への間である。これら哲学と共に古い題目に、カントは未聞の手法で問かけるのである。ここでは、「一つの対象」と「一人」の私の関わりは、「形」と「ここ」の有意味性の問題に置き換わる。そしてこの間は認識論に終わらず、アリストテレス以来の存在論、存在の間となる。形のない物は存在しない。

トマスの「一」は神の「一」であり、トマスはこの「一」に人を見た。神の存在に対するの

「人の理解のあり方」、これはトマス自身は歩むことのなかった認識論への道である。カントでは「一」の間は空間の間、一つの立体への間である。そしてここで、意識に触れることなく取り出された自己と対象の関係、この上に立つ超越論的観念論は、存在論の新たな姿である。

「一」の問題は、「連続性」の問題でもある。『純粹理性批判』、そして『方位論文』で見取れるように、カントによる「単一性」と「統一」の結合は、私の「連続性」を媒介としている。アリストテレスの「一」の分析は「一」の意味として「連続性」を強調していた。この論文はその意味で、連続性概念の探求に連なる。

私の外の空間に存在する一つの立体への間かけは、トマスにはなかった個体についての思想を前提する。これはスコトゥスを経てオッカムによって完成された中世思想の革命による¹⁶。カント空間論とこの思想の関わりは今回は明らかにすることができなかった。

◎この論文は1996年度特別研究助成による成果である。

注

- (1) *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*,
- (2) Einheit は一語で「単一」「単位」「統一」の意味があり、カントの著作だけでなく、特に形而上学的議論の翻訳の際、絶えず困難を生じる。例えば、「一」問題が中心になる G.Martin の *Immanuel Kant-Ontologie und Wissenschaftstheorie-, Einleitung in die Allgemeine Metaphysik* の和訳について、前者では第四章、後者では第三章で特に混乱が見られる。アリストテレスに関して Einheit を「同一者」と訳すことは(後者)誤りである。マルティンがアリストテレスについて論ずるとき、パルメニデス以来の議論が念頭にされており、パルメニデスによる「一」と「存在」の同一視は「単一性」としての「一」に関わる。アリストテレスによる種々の「一」分類もそれを受けて「単一性」についてのものである。
- (3) 『形而上学』, アリストテレス全集12, 出隆訳, 岩波書店, 1968. 「一」議論の見られる第五巻は C.Kirwan による英訳, *Metaphysics, Books Γ, Δ, E*, Clarendon, Oxford, 1993があり、特にその注釈は詳細明快である。
- (4) *Summa Theologiae, S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*2, frommann-holzboog, 1980. この『神学大全』についてはラテン文とともに和訳(第一巻, 高田三郎訳, 創文社, 1960)、そして英訳, *Summa Theologica* (Reproduction of the Benziger edition), Sheed & Ward, London, 1981を参照した。特にこのすぐれた和訳はできるかぎり参照した。
- (5) パルメニデスの「一」とアリストテレスの関係については、牛田徳子『アリストテレス哲学の研究』, 第五章(創文社, 1991)が明快である。G. Martin, *Immanuel Kant-Ontologie und Wissenschaftstheorie-, Kapitel IV*はパルメニデスも含めて、カントに至る包括的な「一」議論の分析で哲学史の太い線が描出される。「存在」概念については Kahn の一連の論文が貴重と考える。C. H. Kahn, "The Greek Verb 'to be' and the concept of being", *Foundations of language* 2, pp. 245-65, 1966, "On the theory of the verb 'to be' ", in M.Munitz ed., *Logic and Ontology*, New York, 1974, "Why existence does not emerge as a distinct concept in Greek philosophy", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58, pp.323-34, 1976, etc. 「存在」の多義性については M. J. Loux, "Aristotle on the transcendentals", *Phron*18, pp. 225-39, 1973, etc., E. C. Halper, *One and Many in Aristotle's Metaphysics*, Ohio U. P. 1989. これは、「一」と「存在」の強い関連、「存在」の超越的性格と、その点での中世哲学の関連、これ

を批判的に吟味するもので、この論文を始め、多くの解釈とは主張が反対の部分が多く、興味深い。

- (6) 『自然学』, アリストテレス全集3, 出隆訳, 岩波書店, 1968.
- (7) 「存在」の述語性、固有名、反事実条件文については、近年、議論が集中するところである。アリストテレスの議論との関連では例えば以下が有用である。
D.F.Pears, “Is Existence a Predicate?”, J. S. Searle, “Proper Names”, in *Philosophical Logic*, P.F.Strawson ed., Oxford U.P., 1967. S.Kripke, *Naming and Necessity*, B.Blackwell, 1980, “Identity and Necessity”, in *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, S. P. Schwartz ed. Cornell U. P., 1977. D. Lewis, *Counterfactuals*, B. Blackwell, 1973.
- (8) G.Martin, *Einleitung in die Allgemeine Metaphysik*, Kölner Universitätsverlag, 1957. この第三章でマルティンは、「一」の実体性否定の議論の完成体として『形而上学』第十卷第二章を論じている。「一」が必ず或る特定の「一」となる筋道が、ここに明確にたどられている。
- (9) アリストテレスからトマスを分かち核心である「存在」と「本質」の区別につき、稲垣良典『トマス・アクィナス哲学の研究』(創文社, 1970)、山田晶『トマス・アクィナスの《エッセ》研究』(創文社, 1978)、そして、E. ジルソン『存在と本質』(安藤孝行訳, 行路社, 1986) から多くを学んだ。この区別がトマスの「一」論にどう関わるかについては、この論文では明らかにできなかった。トマスの現代の哲学との関係については次が明快である。G. E. M. Anscombe and P. T. Geach, *Three Philosophers*, Routledge, London, 1961. A. Kenny, *Aquinas on Mind*, Routledge, 1993.
- (10) ものとことの区別の詳細な再検討は、大森荘蔵“宇宙風景の「ものごと」”, 『物と心』所収, 東京大学出版, 1976.
- (11) ギリシャ数学の数論は『ユークリッド原論』(ハイベルグ版, 中村幸四郎, 他訳 共立出版 1971) 及びその解説に詳しい。無理数については『原論』第十卷の付録に、全ての正方形の対角線は辺の長さを通約不可能であること、今で言う無理数がここで登場することの、数論的証明が示されている。しかし無理数は数とされず、そのことが幾何学の発展にも連なると思われる。
- (12) Frege, G. *Die Grundlagen der Arithmetik*. Hamburg: Felix Meiner, 1986 (原典は1884, Breslau). このIII章 § 29で (pp. 44-45) 「一」を述語と見ることへの批判がある。「一」についてきわめて興味深い考察がこの著作のこの章に見られる。特に、「一」というものは、対象からその特質を抽象することによって得られるのではないという議論、これはトマスへの批判として有力である。
- (13) この著作での uno の位置の問題は困難に思える。この論文では明らかにできない。なお、『純粹理性批判』における単一性と自己の関わりについては、“「一」ということ—解析学の基礎をめぐる—”(『比較思想研究』第二十一号, 1995) にて詳しく論じた。「統一」をめぐるカントに至る哲学史は、“統一”(『カント事典』所収, 弘文堂, 近刊) にて、包括的に描いてみた。
- (14) 方位論文は最近、英米のカント哲学だけでなく科学哲学の議論的になっている。以下にその一部で興味深いものを挙げる。すべてカント空間を数学的観点から論じ、形而上学的側面は無視されている。
L. Sklar, “Incongruent Counterparts, Intrinsic Features and the Substantiviality of Space”, *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXI, No. 9, 1974. J. Earman, *World Enough and Space-Time-Absolute versus Relational Theories of Space and Time-*, MIT, 1989, “Kant, Incongruous Counterparts, and the Nature of Space-Time”, *Ratio*, 1971, W. Harper, “Kant on Incongruent Counterparts”, in *The Philosophy of Right and Left*, J. V. Cleve and R. E. Fredrick ed., Kluwer Academic Publishers, 1991. 方位論文についての筆者による最も包括的な論文は、“空間と幾何学”, 松山・犬竹編『現代カント研究4・自然哲学とその射程』晃洋

書房，1993。ここでは、英米系のカント空間論を批判し、特に非ユークリッド幾何学がカント空間と抵触しないことを論じた。

- (15) M. Kline, Mathematical Thought, Oxford U. P. Vol. 2, pp. 562–565, ここにガウス曲面の内的処理のもととなったオイラーの表面の幾何学、三変数を二変数に変換する手法の明快な紹介がある。オイラーの仕事は1770年代である。

（たやま れいし・仏教学科）

1996年10月16日受理