

能動知性とトマス・アクィナス

大 鹿 一 正

I

問題は、トマス・アクィナスの認識理論において、特に、人間の知性の認識において、能動知性 *intellectus agens* は如何なる役割を果すべきものと考えられているかということである。ところで、トマスの人間知性の認識理論を考察するにあたってははじめに注意せらるべき点が二つある。一つは、人間の知性認識において主役を果すべき能動知性が、当時において研究の出発点としての地位にあったアラビアの哲学においては、人間を超越した天上界の存在であって、特にトマスが直接的に大きな影響を受けているアヴェロエスにおいては、トマスにおける 可能的知性 *intellectus possibilis* に相当する質料的知性 *intellectus materialis* までもが人間を超越するものと考えられていたのに対し、⁽¹⁾ トマスは殆ど独力で、⁽²⁾ この天上界の知性を各々の人間の魂に内属するものにまで引き戻し、かくして、いわば人間の知性的魂の主体性を確立した、ということである。

いま一つは、このようにして能動知性と可能的知性とを内に納めた人間知性 *intellectus humanus* を、その認識のはたらきを考察する場合には、天使の知性 *intellectus angelicus* 及び神の知性 *intellectus divinus* の認識と比較することからそのあり方を定位し、知性的存在として最も下位にあるから弱き人間知性の認識の仕方を分析し秩序づけているということである。すなわち、トマスにおいて、知性認識の理論的構造は、一般に、知性が可知的形象 *species intelligibilis* によって形相づけられることによって知性認識が完成するとされるのであるが、それぞれの知性に適合する形象のあり方によってそれぞれの知性の認識の仕方も異なってくる。そして、

人間の知性は可能態から現実態へ進むものであるところから、それは、自らの完全性を始めから直ちに持っていないで逐次的にこれを獲得してゆくところの生成する諸物と類似的であるとし、これに対して、神の知性や天使の知性は、その完全性を始めから直ちに持っている不滅な諸物（即ち天体）に比せられる。従って、神や天使の知性は、いきなり完全に事物の全体的な認識を有しているのに対して、人間の知性は、最初の把捉において直ちに事物の完全な全体的な認識を得るわけではなく、先ず最初に事物そのものについて何ものかを、つまり人間知性の第一の固有の対象たる外界の事物そのものの何たるか・何性 *quidditas* を把捉し、つづいて諸々の固有性や偶有性や、また、事物の本質をめぐる諸々の関係を把捉するのであって、こうしたことに関するかぎり、知性は把捉された一つのことを他のものと複合 *componere* するとか、他のものから分割 *dividere* するとかが必要となり、さらにまた、一つの複合乃至は分割から他のそれへと進むこと、すなわち推理 *ratiocinari* することが必要となる、といわれる。⁽³⁾つまり、第一の基本命題、例えば公理、の認識それ自体において、そこから演繹され帰結されるところのあらゆる結論を、それがあたかも既知のものなるかのごとくに看取しうるとしたならば、そうした知性にあっては推理の必要は些かも存しないで、諸々の基本命題を一瞥しただけで、およそそこから推理されるところのものの悉くを直観し、かくしてその潜在的に含むもの全体を把捉することになる筈である。⁽⁴⁾もしまた、知性が主語たる事物の何たるか・本質を把捉することにおいてただちに、主語に帰属せしめられうる、あるいは主語から排除されうるすべてのもの、すなわち、主語について肯定されうる、あるいは否定されうるすべての述語についての認識をもちうるとしたならば、こうした知性は複合や分割をもちいることなく、単にものの何たるか・何性・本質を知るだけでそのものの全体的真理をただちに看取する筈である。⁽⁵⁾そしてまさしくこうした知性の認識が天使たちの場合、さらに優れては神の場合なのであって、天使の知性は、彼らが最

初に自然本性的な仕方では認識することがらにおいて、ただちに、およそそこにおいて認識されうるかぎりのあらゆることがらを把握するのである。然るに、天使のような知性的な光の充溢を持っていない人間の知性的魂は、まさにその知性的な光の弱さに基づいて、第一の事物の本質の知性認識でもって、およそそこに潜在的に含まれている、あるいは含まれない悉くのがらをもただちに透察することはできず、事物の本質・何性の知性認識という知性の第一のはたらきにつづいて、複合と分割という第二のはたらきをもちい、さらにまた、推理という第三のはたらきでもって事物の完全な全体的認識へと進まなくてはならない、というのである。そしてトマスは、このようにして神や天使の知性ととの比較においてちから弱き人間知性の認識の理論を考察することによって、まさに人間の学としての哲学的認識論を展開しているといえるのである。

ここにおいて、最初に提起した問題はより明瞭な形で示されうる。すなわち、人間知性の第一のはたらきたる外界の事物の何性の把握における能動知性のはたらき、あるいは役割については極めて明確に説明せられてあって殆ど疑問の余地もないのであるが、問題は、第二、第三のはたらきにおいてその間の事情は如何であるかということなのである。すなわち、第一のはたらきにおいて能動知性が表象像を照明して現実に可知的なる形象を抽象し可能的知性をして知性認識を成就せしめることは明らかであるが、能動知性のはたらきはそれにとどまるのであるか、或いは、第二、第三のはたらきにおいても何か積極的な役割を演ずるのであるかが問うところとなる。というのも、トマスの人間知性の認識の理論は、彼自身が専らそれに依拠すると主張するアリストテレスのトマスの解釈が実体をなしているのであるが、それにはやはり上述のアラビア的、特にアヴェロエスのアリストテレス解釈から、全体的結論的には反対しながらも大きな影響を受けている面が見られ、また、あるいは一部それらと相蔽うとも解しうるアウグスティヌスの照明あるいは光の認識論ともいうべき教説を同化せんとす

る方向も看取され、全体として極めて複雑巧緻なる理論構成を有つものであって、加えて、第二、第三のはたらきについてのトマスの叙述そのものが少く且つ体系的に行われていないで、むしろ metaphorical な表現が多く、体系的整合的な認識理論の再構成に難度を加えているからである。そしてこのような事情からか、明確に述べられている第一のはたらきにおける能動知性の機能のみが強調され、それ以外に関しては触れられることが少いというのが現状であるように思われる。J. マリタンが一書において、トマスにおける能動知性の役割は、観念の抽象や形成に限られるべきではなくて、知性のあらゆるはたらきの作動者としてあるのだという解釈を提言しているのもかかる状況に立ってのものと考えられる。⁽⁶⁾ 小論はこの問題をめぐって若干の考察をおこないその解決に資せんとする一つの試みであるが、論を進めるにあたって、同じ問題を取り上げておそらく最も入念な検討を加えて一つの結論を導き出していると思われる先人の書、すなわち、ドミニコ会士、サン・トマのヨアンネスの『トマス哲学大系』、自然哲学第四部『デ・アニマ論』の該当箇所を参照することにしたい。⁽⁷⁾ すなわち、サン・トマのヨアンネスは、『デ・アニマ論』第十問題第二項で、『能動知性は如何なる仕方で表象像及び可能的知性を照明するか』という問題を取り上げて考察した結果、可能的知性に対する能動知性のはたらきかけは、直接的には、第一のはたらきにおける可知的形象の抽象のみであり、然るに、その可知的形象のうち能動知性の知性的な光のちからが反映することによって、間接的に、可能的知性がそれ以外の対象を明らかにしそれに到達するのに役立つのだという結論を導出している。この結論は小論の考察の帰結と同じではないのであるが、我々は、便宜、ヨアンネスの考察を手引きとして、それを補正しながら論を進めることにする。すなわち、ヨアンネスがかかる結論を導出するのにあたっては、先づ、能動知性は可知的形象を抽象するのみならず、第一基本命題の認識や第一基本命題から演繹される諸々の結論命題の認識にあたってても可能的知性を照明するもので

あるという主張をする人々の説をあげて、その補正という形で自己の帰結を導いているのであり、その始めに、この反定立の論拠の一つとして挙げられる「分離された魂」*anima separata* における能動知性の役割について検討しているのであるが、これは問題点の適切なる枚挙というべく、また最後の「分離された魂」の議論は、上述の J. マリタンが自己の解釈の論拠とするところと全く同一のものの吟味でもあって、我々にとっても適切な順序と思われるからである。かくして、考察の順序は、先づ分離された魂における能動知性のはたらきについて、次には、第一基本命題の認識における能動知性のはたらきについて、第三に、第一基本命題、或いは前提諸命題からの結論の導出、すなわち推論における能動知性のはたらきについて吟味してゆきたい。

II

人間の分離された魂における能動知性のちからについて、上述のごとく、J. マリタン及びヨアンネスはトマスの次のことばをあげている。

『……だからして、魂がかかる身体から分離された時には、可能的知性は、自体的に可知的なるものたる離在的諸実体を、離在的諸実体のうちに存する知性的な光の魂における似像たる能動知性の光によって認識することができよう。⁽⁸⁾』

『能動知性と可能的知性のはたらきは、魂が身体と合一している限りにおいては表象像に関わるのであるが、然し、魂が身体から分離された時には、可能的知性によっては上位の諸実体から流出する⁽⁹⁾ 形象を受け取り、能動知性によっては知性認識するちからを得るであろう。』

これに対してヨアンネスは、先づ、第一の箇所については、知性認識せしめるちからたる能動知性をして知性認識する能力たらしめるものであって認めえないものであるとし、第二の箇所については、一般に能動知性の活動は表象像にかかわるものとして三つの活動が区別して考えられるとして、(1)表象像の照明、(2)以前には可能態において可知的であった対象を現実態において可知的なるものへと齎らすこと、(3)可能的知性のうちに生ぜ

しめるべき形象の抽象を挙げ、分離された魂の場合これらの活動の全部を可能的知性との関わりにおいても同様に見出すことは困難であるとなして、先づ、共に、能動知性が可能的知性に対して直接的に照明する論拠たることを斥けている。⁽¹⁰⁾そしてその斥ける論拠として、

『トマスが分離された魂が能動知性によって離在的諸実体を知性認識するちからを持ち、能動知性の光によってそれらを認識する、という時に意味されているところは、その認識そのものを引き出すという意味で能動知性によって認識するとか、分離された魂は形象をそこから取り出すべき表象像や対象を持っていないから能動知性が何らかの形象を分離された魂の中に産出するとかいうのではない。そうではなくて、分離された魂は自己自身や他の魂や天使を自己の仕方に従って知性認識するのだが、その自己の形象を原基体的 radicaliter に解された能動知性によって得ているというのである。というのは、魂は分離の状態においては自己自身によって自己を認識するのだが、その自己自身とは原基体的には能動知性にほかならないのだからである。だからして、分離の状態にあっては、魂は原基的に解された能動知性によって自己や、離在的諸実体を知性認識する光を取得するのであり、一方、結合の状態にあっては、魂が自己や他のものどもの形象を取得するのは、現実形相的 formaliter に解された、すなわち表象像との関わりにおいてはたらく能力として解された能動知性によってなのである。』⁽¹¹⁾

という解釈を提示している。

然し、我々は、これに対しては、むしろ、分離された魂に関するトマスの他の記述、すなわち、もののはたらきの仕方はいずれもその存在の仕方に従うものであり、然るに、魂は、それが身体と一つになっているとき、身体から分離されたときとではそれぞれ違った存在の仕方を有するのであり、それでいてしかし、魂の本性はやはり同一のままにとどまっているのではあるが、そのはたらきの仕方はやはりそれぞれ違ったものとなる、⁽¹²⁾というのを取りあげたい。そして、分離された魂における能動知性ののはたらきの在り方は、身体と結合されている魂における能動知性ののはたらきの在り方を規定する論拠とはなりえないことを、トマスに基づいて確認することによって、この分離された魂における能動知性ののはたらきの考察を終り

たい。そもそも我々が最初問題とした人間知性の第二第三のはたらきにおける能動知性の役割の考察は、現世の状態における、何よりも外界の事物に第一に向うものたる人間知性の問題にはかならなかつたのだから。

ただここで注意すべきことは、上述のごとく、トマス自身ははっきりと二つの状態を通して人間の知性的魂の本性の同一性を確立しており、在り方の相違からはたらきの相違も帰結されるのであるが、その両者を含む整合的な体系的理論として人間知性の認識の理論を構成しているということであり、我々の現在の研究と問題の性格上からして、分離された魂の考察を留保するに過ぎないのだということである。すなわち、人間の知性的魂の認識可能性の究極の根拠は、『如何なる知性的実体においても、神(13)的な光の流入によるところの「知性認識のちから」が見出だされる』ことであり、これはまた、『一切のことがらがそれによって我々に示されるところの「神の御顔の光が我々の上にしるされている」(詩篇第四篇第七節)かぎりにおいて』(14)にほかならないのである。そして、かかる知性的実体の一つとしての人間の知性的魂には、『身体と一つになっているという仕方におけるかぎりでは、身体的器官においてあるところの物体の表象に向うことによって知性認識するという仕方がこれに適合し、また、魂が身体から分離されるに及んでは、物的・身体的なものを含まない他の離在的な諸実体におけると同じように、端的に可知的なるものに向うことによって知性認識するという仕方がこれに適合する』(15)のである。しかも、身体との合一ということが魂にとって本性的なことがらであり、身体から分離されてあるということは魂の本性から外れたことがらであるのだから、表象に向うことによる知性認識の仕方が魂にとって本性的なことがらであり、表象に向うことなく端的に可知的なるものに向うことによる知性認識は魂にとって本性から外れたことがらであると規定されるのである。(16)かくして我々は次に、魂にとって本性的な知性認識の仕方の一つである第一基本命題の認識における能動知性のはたらきの考察に進むことにする。

III

上述のごとく、サン・トマのヨアンネスは、能動知性が自己の光でもって第一基本命題を明らかにすることによって可能的知性を照明することになるという説に反対して、この場合も結局照明されるのは可知的形象であってその可知的形象からいわば自然必然的に第一基本命題が構成されるのであり、その構成に際して新しい照明は必要でないという自説を展開するのであるが、その論駁する説の根拠として、トマス『真理論』の、

『……そして、このようにして、やはり能動知性の光において、或る意味で、あらゆる学的知識は原初的 originaliter な仕方では我々に賦与されているのである。すなわちそれは、能動知性の光でもって直ちに認識されるところの普遍的な懐抱 universales conceptiones を媒介とすることによってであって、つまり、我々はそれらの普遍的な懐抱によっていわば普遍的な基本命題によるのと同様にして他のものどもについて判断するのである。というのも我々はそれらの普遍的な懐抱そのものにおいて普遍的な基本命題をも既に認識するところとなるのだから。⁽¹⁷⁾』

というテキストを取りあげ、これについて次のごとき解釈を行って、これにおいても能動知性の光が基本命題を認識せしめるべく可能的知性を照明すると解すべきではないと主張する。すなわち彼のいうところは、

『能動知性が自己の光によって第一基本命題 *prima principia* を明らかにするといわれるが、それは、第一基本命題という能力態 *habitus* たる光そのものを与えるからではない。けだし、その能力態は何らかの認識能力のはたらきによって獲得されるものなのであって、というのもトマスが (S.T. I-II, q. 51, a. 1 に) 教示しているごとく、その能力態は流入されたものでもなく生得のものでもなくて、〔基本命題の〕構成名辞の認識そのものからして認識能力の〔その命題への〕賛意・同意 *assensus* が生じ、而してその能力態そのものが産出されるのであるから。そうではなくて、その基本命題が能動知性の光によって明らかにされるといわれるのは、その認識能力の賛意・同意ということのためには構成名辞の明識 *explicatio* ということしか必要でなく、しかもこの構成名辞の明識はまた、能動知性によって第一に抽象された形象そのものによって所有されるものなのだからである。』⁽¹⁸⁾

というものである。すなわち、ヨアンネスのいわんとするところは、簡単にいえば、第一の抽象のはたらきでもって認識された普遍的な懐抱そのも

のが、いわば自動的に基本命題の構成名辞となりその基本命題を認識能力たる可能的知性に受容せしめ、ここに基本命題の能力態が産出されるところとなる、そしてこの懐抱の自動力ともいうべきものが形象に宿った能動知性の光そのものの反映にはかならないとするのである。我々は次にいま少しこの第一基本命題の認識についてトマスの見解を吟味してみよう。

先づ、一つの問題は第一の基本命題の認識は如何なる性格の認識活動によって生ずるものかということである。すなわち、上述のごとくトマスは、人間知性の完全にして全体的なる真理認識のために三つのはたらきが必要なることを示しているが、そのうち第一のはたらきたる事物の何性の把握は、むしろそれだけとしてはあくまで端初であって次の第二のはたらきたる複合と分割とを俟って認識が完成するというのである。そして、第一のはたらきの対象が事物の何性であったのに対して、第二のはたらきは事物の存在 *esse rei* を把握するところのものとなされる。そして事物の何性とその存在が把握されてはじめて事物の完全なる認識が成立する。つまり真なる認識が成立するのである。真理とは本来的には命題について語られるものであって、だからして、第二のはたらきによって複合或いは分割がなされてはじめて、第一のはたらきによって把握された事物の何性の懐抱は命題或いは判断の構成項・名辞 *terminus* となり命題或いは判断が成立するのであり、そこに本来的な真理が成立する。⁽¹⁹⁾ 然るにいま、第一の基本命題とは、矛盾律やその他幾何学の公理のごとく、何よりも真なるものであり、またいうまでもなく「命題」なのであって、その限りにおいては上述のトマスの考え方に従えば第二のはたらきの複合の成果と見なくてはならない。然しまた、トマスのいう第二のはたらきは「事物の存在」の把握のために自己を表象像へ向けるという所謂「レフレクシオ・立ち返り」を必要とするのに対して、第一の基本命題の認識のためにはその必要を認めていないのであり、たとえば、『……全体と部分とを見たならば、我々は直ちに、いかなる探究もなしに、*sine aliqua inquisitione* すべて全体は部分よりも

大きいものである、ということ(20)を認識する。』と述べ、その限りにおいては第一のはたらきの果として生ずるとも理解される。ヨアンネスの解釈はこれである。同様にまた、

『学的知識の獲得についても〔倫理的徳の場合と〕同様に、我々のうちには或る種の学的知識の種子が先在する。すなわち、能動知性の光でもって可感的なものどもから抽象された形象によって直ちに認識されるところの知性の第一の懐抱 *primae conceptiones* がそれであり、それらは公理のごとく複合されたものであっても、有の特質 *ratio entis* や一の特質やこういったもののごとく非複合的なるものであってもよく、それらを知性は直ちに把握する。これらの普遍的な基本命題・根源 *principia universalia* (21) からあらゆる基本命題が、丁度或る種の種子的ロゴス *rationes seminales* (22) から生来するごとくに、帰結する。』

とあり、ここにおいても第一基本命題たる公理が可知的形象によって「直ちに *statim* 認識される」といわれている。ここにおいて、この「直ちに」を更に追求すると、

『けだし、如何なる人間のうちにも能動知性の光という「知識の或る意味での根源」が内在しているのであって、かかる光によってあらゆる知識の或る若干の「普遍的な根源・基本命題」が、最初から直ちに自然本性的 *naturaliter* な仕方において認識される。』(S. T., I, Q. 117, a. 1c)

といわれるのであり、ここでは、「自然本性的な仕方」という規定が加わっている。そしてこの「自然本性的」についてトマスは、『形而上学註解』第四卷第六講で、アリストテレスが矛盾律について語っているのに連関して、最も確実な基本命題の条件を整理し、最も確実な、或いは最も確固たる基本命題とは、(1)それをめぐっては誤ることのありえないものであり、(2)無前提的なものであり、(3)自然本性的に到来するといったごときものでなくてはならないとされるが、この第三の条件について、

『それは、論証によってとかその他それと同様な仕方でもって獲得されるのではなくて、却って、それを所有する者のいわば自然本性によって到来する。いわば自然本性的に認識されるような仕方でもって到来するのであって、獲得によってではない。というのは、すなわち、能動知性の自然本性的な光そのものに基づいて諸々の第一基本命題が認識されるのであるが、それは推論によって獲得されるのではなくて、

もっぱらその〔基本命題の〕構成名辞が知られるというまさしくこのことによって獲得されるのだからである。ところで実に、こうしたことが生ずるのは、諸々の可感的なものから記憶が取得せられ、記憶から経験の認識が取得される。そして、経験から構成名辞の認識が取得され、それら構成名辞が認識されるとそのような〔それら構成名辞が構成する〕共通命題が認識せられ、それら共通命題が技術的知識 *ars* や学問的知識 *scientia* の基本命題たるのである。⁽²³⁾】

と述べている。これらのテキストからして次のごとき解釈が可能であると思われる。すなわち、先ず、「自然本性的な仕方で」ということは、自然本性的に人間知性に与えられている「能動知性の光によって」というのと同義になるのではないかということである。そしてまた、「直ちに」というのは、「如何なる探究もなしに」とか、「推論によって獲得されるのではなくて」、「論証によってとかその他それと同様な仕方でも獲得されるのではなくて」といわれるのと同じ仕方が考えられていると解される。そしてその仕方とは、結局、能動知性の照明によって把握された可知的形象がそのまま構成名辞となって基本命題を構成する、ということである。とすると始めのヨアンネスの、第一のはたらきにおいて能動知性の照明によって認識された懐抱が自動的に基本命題を産出するという解釈が生ずる。

然し、ここにいま一つの問題が生ずる。すなわち、第一のはたらきによって認識されるところのものは、事物の何性・本質の把握であるが、それはまた「不可分なるものの知性認識」*intelligentia indivisibilium* ⁽²⁴⁾ ともいわれるごとく、あくまで一つの「何」であり一つの懐抱でしかない。然るに、基本命題は命題たる限りにおいて二つの構成名辞を自己のうちに含む。つまり、二つの構成名辞から一つの命題が生じうるのである。然るに、知性認識は可能的知性が可知的形象によって形相づけられることによって完成するのであるが、同一の知性が同時に別々のものを現実態において認識すべく、別々の可知的形象によって同時に完成されることはできないのであって、それは、同一の物体が同一の箇所に関するかぎり、同時にさまざまな色でもって色づけられることはできず、さまざまな形でもって形づけ

られることのできないのに比せられる。⁽²⁵⁾ 従って別々のものすなわち多は——二は第一の多である——、それが区別された別々のものであるかぎりにおいては同時に知性認識されることはできない。しかも、多を一として見ることは、単なる事物の何性の把握の集積ではなく、たとえば、二つの単純な懐抱を二つの単純な懐抱として時間的継起において相ついで知性認識することではない。相ついで多を知性認識することは単なる第一のはたらきの繰返しにすぎず、単なる多であって統一を形成しない。すなわちそれは「未だ真でも偽でもない認識のはじめ」であり、この多を統一して完成した認識を形成することが第二のはたらきとしての複合 *compositio* であったのである。そしてその複合という統一の根拠たるべきものが、二つの懐抱の「*suppositum* (基体・担い手)の同一」の把握であり、その *suppositum* の同一の把握が「事物の存在」の把握ということにほかならず、この把握を完成するのが「レフレクシオ・立ち返り」*reflexio* と呼ばれる活動である。すなわち、人間活動の第二のはたらきとしての複合は、「レフレクシオ」の活動によって「*suppositum* の同一」を把握し、それに基づいて二つの懐抱を「関連づける」*comparare* ことによって一つの命題を複合する、すなわち、二つの懐抱を一つの命題の二つの部分として主語と述語を同時に知性認識することにはほかならない。そしてまた、それは、二つの懐抱を形成していた二つの可知的形象から一つの可知的形象を形成することにもなるのである。かかる意味において第二のはたらきたる「複合」は、「レフレクシオ・立ち返り」と「コンパラチオ・関連づけ」によって成立するといわれうるのである。⁽²⁶⁾

かくして、命題の形成とは可知的形象の複合であり、二つの可知的形象を一体化して一つの可知的形象を形成することにほかならないことが明らかになった。そしてこのことはまた、トマスの認識の理論においては重要な意義をもつことなのであって、すなわち、知性の第二のはたらきとしての複合と分割は、多を一において知性認識するということになり、これは

「その認識するところのあらゆるものを一つの形象でもって、すなわち自己の本質という一つの形象でもって認識し、それゆえあらゆるものを同時に認識する」⁽²⁷⁾ところの神の認識の模倣の一段階といえることができるのである。かくして、人間知性の第三のはたらき、より一般的なことばでは人間理性のはたらきも同様な意味において理解される。すなわち、推理の場合もその推理認識の完成は結論命題の認識にはかならない。そのかぎりにおいては、以前には別々のものであった二つの懐抱を一つの命題の主語と述語として同時に知性認識することなのであり、ただ二つの別々の懐抱が結論命題という一つの命題に複合される過程が、第二のはたらきの場合とは異なって、レフレクシオに基づくコンパラチオということではなく、複数の前提命題からの「比量のちから」*virtus collativa* による結論命題の導出ということになる。然し、当面の問題としては、いずれにせよ、能動知性の光による可知的形象の抽象によって完成された第一のはたらきにおける懐抱の把握、すなわち構成名辞の知性認識から基本命題の知性認識への道程は相当に複雑であって、第一のはたらきにおけるがごとく、現実態において可知的となった形象が可能的知性を形相化するごとくには、それらの可知的形象が能動知性の光を反映しているにせよ、自動的に複合して基本命題を形成しうるとは考えられないのであり、何らかの新しい知性的なはたらきが必要だと思われるのである。そして事実、トマス自身一つのテキストにおいては、⁽²⁸⁾第一のはたらきの第一の認識が有 *ens* であるのに対し、第二のはたらきの第一の認識は矛盾律である、となしている。すなわち、ここから推定されるところは、上述のごとく、その本来の在り方においては、第二のはたらきは「レフレクシオ」に基づいて「コンパラチオ・関連づけ」を行うことによって複合（又は分割）を完成するのであるが、その特殊な場合として第一基本命題の形成を、「レフレクシオ」を伴わない「コンパラチオ」による複合と認めて、これを第二のはたらきの第一の果としているということである。

然し、この場合にはいま一つの特殊性が認められる。それは、第一のはたらきの果たる事物の本質の把握においては未だ本来の意味の真と偽はなく、あえていえば常に真であり偽はないのに対し、第二のはたらきの果たる命題の形成においては、本来の意味の真と偽が生じ、従って人間知性はその場合には誤りうるわけである。すなわち、第二のはたらきには誤謬の可能性が存している。にも拘らず、第一基本命題の場合はそれについては誤ることが不可能とされているのである。⁽²⁹⁾ 従っていよいよ本来の第二のはたらきからは離れるのであるが、然し、外界の事物の何性の把握たる第一のはたらきの果とするには、二つの懐抱が関連づけられて複合された命題であるという事実が、上述の特殊性にも拘らずこの箇所においてトマスをして、基本命題の認識を第二のはたらきに属せしめたと解される。⁽³⁰⁾

然しまた他方において、トマスはこれを第三のはたらきたる推理の一つである帰納推理 *inductio* の果としても規定している。⁽³¹⁾ それは主としてアリストテレスの註解として述べられているのであるが、然しながらトマスには、上に引用されたテキスト(註23)においても見られるごとく、「論証とかそれと同類の仕方では獲得されるのではなく自然本性的に直ちに知られる」ということと、「諸々の可感的なものから記憶が取得せられ、記憶から経験の認識が取得され、そして経験から構成名辞の認識が取得され、それらの構成名辞の認識からそれらが構成する共通命題、普遍命題が認識せられる」ということとが矛盾することなく受け容れられているのが看取されるのである。ここにおいてやはりこれも、一種の帰納推理に帰属せしめられるが、然し、本来の帰納推理ではないということにならざるをえないのであって、ここにまた、第一基本命題の特殊性も見られるのである。ここにおいて我々は次の推理における能動知性のはたらきについて考察しよう。

IV

上掲書においてサン・トマのヨアンネスは、次いで、「能動知性は第一の基本命題を媒介として、基本命題を通じて認識されるものどもを明らか

にすることにおいても可能的知性を照明する」という説に対して、やはり自説たる、能動知性が直接的に可能的知性を照明することはありえず、知性のあらゆる認識活動に能動知性が影響するのはあくまで形象を媒介としてであって、能動知性が与える光というのはすべて形象からして引き出されたものなのであると主張するのであるが、彼は自己の主張する解釈がトマスの『デ・アニマ論』第四項第六異論解答から生ずるとしている。すなわち、この第四項とは、「能動知性を措定する必要があるか」を問うものであり、第六異論解答は、異論として、自然的事物において可能態においてあるところのものが現実態へともたらされるためには、同一の類に属するもので現実態においてあるものが存すれば充分であるのだから、我々のうちにおいて可能態においてある知性が現実態となるためにも、現実態においてある知性があればよい筈であり、然もそれは、その知性認識者その人のものであっても、他人のものであってもよい筈で、然るに、本人においては、基本命題の認識という知性の現実態から結論の認識という新しい現実態へともたらされる事実があり、他人のものの場合には教師から学ぶということが見られるのであって、いずれにしても能動知性を特に措定する要はない、という説が提起されている。これに対するトマスの解答をヨアンネスはとりあげているのであるが、それは、

『現実態になった可能的知性が我々のうちに学的知識を生ぜしめるためには、前もって能動知性が前提されているのでないかぎり充分でない。すなわち、先づ学ぶ人のうちの現実態においてある知性についていえば、或る人の可能的知性が、或るものに関しては可能態においてあり、他の或るものに関しては現実態においてあるということはあることである。そして、現実態においてあるところによって、可能態においてあるところに関しても現実態へともたらされうる。例えば、現実に基本命題を認識しているというこのことによって、以前には可能態において認識していたところの結論命題を現実態において認識するものとなるがごとくである。然しながら、可能的知性が基本命題の現実的認識をもつことは能動知性によらなくては不可能である。なぜなら、『分析論後書』末尾にいわれるごとく、基本命題の認識は可感的なるものから取得されるのであり、然るに、可感

的なるものから可知的なるものが取得されるのは、能動知性の抽象によるのではなくては不可能だからである。』⁽³²⁾

というものである。そしてヨアンネスはここからして、可能的知性が学的知識、即ち推理の結論命題を認識するためには、それに先立って可能的知性が現実態において基本命題を認識していることによって達せられるのであり、しかもその基本命題の認識のためには能動知性が必要なのである、という認識過程を理解し、かくして、能動知性の照明は第一に認識された可知的形象を媒介としてその後の全認識に力が及ぶものであるという自説を導出する。

然し、そこにはいくつかの問題が残っている。問題の中心は、トマスは推理の結論の認識のためには前提たる基本命題を認識していることで充分としているのか、ということである。その場合にはヨアンネスの解釈も認められうるのであるが、然し、そこにいくつかの問題があるというのである。先づ、引用されたトマスの異論解答であるが、これは上述よりして理解されうごとく、異論との関係において能動知性の存在措定の必要を主張するものであり、従って、異論の主張を一応内容的に認めて、然しそのためにも能動知性のはたらきが前提されなくてはならぬとしているのは、異論解答としてその限りにおいては充分有効である。然しながら、ここからして推理の結論の認識のためには前提たる基本命題が認識されてあれば充分であるということを導くことは些か不当と思われる。それは必要条件であり、従ってそのために必要な能動知性も必要条件に入るのであるが、充分条件とするには飛躍があるといわなくてはならない。

更にまた、ヨアンネスの論拠としての引用は以上で終わっているのであるが、トマスの異論解答はなお続くのであって、しかもそこにはより重要ともいえる記述が見られるのである。すなわち、上の引用につづいて、

『かくして、現実態における基本命題の知性認識は、能動知性がなくては可能的知性を可能態から現実態へと導くために充分でないことが明らかである。その導きにおいて、むしろ、能動知性は工作者 *artifex* として関わり、論証の基本命題

は用具 *instrumenta* として関わるのである。他方、教える者の現実態における知性についていえば、教える者が学ぶ者のうちに知識を生ぜしめるのは、内在的能動者としてではなく外在的能動者としてであることは明らかである。その点、医者⁽³³⁾は外在的な補助者として健康を作り、自然本性が内在的能動者として健康を作るのと同然である。』

とある。ここで二つのことが注意をひく。一つは、推理の過程において能動知性と基本命題との関係が工作者と工作者が使用する用具として説明されていることである。いま一つは、教える者と学ぶ者との知性の在り方と関わり方であって、これは別のテキストにおいては全く同じコンテキストにおいて『教える者は、健康を与える医師と同様、単に外的な役務を供するものにすぎず、それよりも却って、あたかも内的な自然本性が健康回復の主要な因であるごとく、内的な知性的光が知識のやはり主要な因である。』⁽³⁴⁾と述べられている。そしてトマスはここで異論に対して、教える者の側において、彼がその教える知識を獲得するためにやはり能動知性の存在を前提しなくてはならないといているのではなくて、学ぶ者の内的能動者として「知性的な光」が必要であるというそこに能動知性を見ていると解される。以下これらの点について考察したい。

先づ、工作者と用具の比喻についてであるが、トマスはこれをアヴェロエスの使用するところとして導入している⁽³⁵⁾。ところで、アヴェロエスが、『デ・アニマ大註解』第三巻で、第一基本命題を用具に能動知性を使用者・作動者に比しているのは、第一の諸命題から生ずる諸命題が我々に知性認識される場合、それら帰結諸命題の認識は既知の獲得された諸命題の知性認識が存在するというその存在そのものに始まるとか、それら既知の諸命題のみが帰結諸命題を生ぜしめる能動者であるという説に反対して、それは既知の第一の諸命題と能動知性とが一しょになって作られるものであると主張する箇所においてである。そしてその際に能動知性は形相或いは作動者として、第一の諸命題は質料或いは用具として関わるというのであ⁽³⁶⁾る。作動者と用具との関係は形相と質料との関係ともいわれるものであり、

ここからして、用具とは工作者がそれにはたらきかけそれを使用して作品を作るとき用具であって、工作者が用具を作り、次にその用具がいわば自動機械のごとくに作品を作るといった用具でないことは明らかであり、かくして、トマスの上の箇所からヨアネスの解釈を導くことは不適切といわなくてはならない。トマス自身他の箇所においてはより明白に、能動知性は作動者として用具たる第一基本命題を用いて新しい知識を現実態にもたらすものとなることを示している。⁽³⁷⁾

然し、その場合の作動者としてののはたらき方そのもの、用具としての在り方そのものについては、トマスとアヴェロエスとの間に大きな差異のあることは、最初に触れたごとく能動知性の理解の差異からして明らかである。そしてトマスはそれを、先づ能動知性についていえば、次のごとき配慮によって示しているものと解される。すなわち、上述のアヴェロエスを引用して論証の第一の基本命題は我々のうちにおいて能動知性の用具としてあることを述べた箇所において、それに続いて、『(その能動知性とは、)その光によって、我々のうちにおいて、自然的理性が強化される場所のものである。』⁽³⁸⁾と説明している。また別の箇所においては、推理のはたらきを二つの能力から成る一つの活動と見て、従って、その能力の各々が完全でなくてはならないとして、

『結論命題の完全なる認識は二つの能力を必要とする。すなわち、基本命題の知性認識（能力）と、基本命題を結論命題へと導く理性（能力）とがそれである。それゆえ、或る人が基本命題に関して誤るとか確実でない場合でも、或いは、推理をする際に失敗するとか推理の力を十分に持っていない場合でも、いずれの場合も彼には結論命題の完全なる認識は生じないであろう。』⁽³⁹⁾

と述べている。ここからして、第一基本命題の認識のみからして結論命題が生ずるものでないことは一層明白であるが、同時に、これらにおいてトマスは、推理のはたらきに関してアヴェロエス等によっていわれている「能動知性のはたらき」を、彼自身の理論における推理のはたらきの主体たる「理性」に受けとめさせようとしている、と解しうる。すなわち、こ

の「推理の力」vis ratiocinationis はまた「比量のちから」virtus collativa⁽⁴⁰⁾ともいわれる。つまり、既知のいくつかの前提基本命題が結論命題との関係において比量されることによって結論命題が導かれ、また前提たる基本命題と結論命題とが比量によって秩序づけられて論証が、従って学的知識が完成するのである⁽⁴¹⁾。そしてこの推理或いは比量のちからが充分でない場合には人間は結論命題に到達できない、即ち学的知識の認識ができないといわれたのであるが、そのような場合が一般の人間においては、むしろ自然に見出だされるのであって、そこに「教え」doctrina ということや「学び」disciplina ということが存するのである。つまり、教える者の教示によって学ぶ者の知性が強化されて、以前には持ちあわせていなかったところの、基本命題から結論命題を導出しうるだけの比量のちからがそなわるわけであって⁽⁴²⁾、この意味で、それは本来の意味においてではないが、教師は学生を照明するといわれるのである⁽⁴³⁾。ところで、推論における他からの援助は中項の教示が最も一般的なものと考えられる。そして、

『すべて知性認識されるところのものは、知性的な光の力によって認識されるのであるから、認識されたものは、認識されたものたる限りにおいて、自己のうちに分有されてあるものとして知性的な光を含むものであって、その知性的な光のちからによって知性を強化することを得るのである。この点、師が弟子に或る論証の中項を教える時に明らかなごとくであり、その中項は用具としてそのうちに能動知性の光が分有されているのである。』⁽⁴⁴⁾

ともいわれ、第一基本命題のみならず、論証において中項たる前提命題となりうるすべての二次的な基本命題も同様に能動知性の用具とされるので⁽⁴⁵⁾ある。

ここにおいて、ヨアンネスのいう第一に能動知性の光によって抽象され認識された可知的形象が能動知性の光を反映するということは、その限りにおいて認められるのでなくてはならない。ただ問題はその可知的形象の反映の光が彼のいうごとく可能的知性を照明して第一命題や結論命題の認識を可能にするのであるかということである。

V

我々はここで改めてトマスにおいて可能的知性と能動知性とが同じ個人的人間の魂に内属する能力でありながら区別して措定されなくてはならなかった論拠を尋ねなくてはならない。そしてそれについては次のように答えられている。すなわち、

『我々人間の場合に可能的知性を措定する必要があったのはこうしたことのゆえであった。我々は、すなわち、知性認識者とはいっても、時としては、可能的なそれにすぎず現実的に知性認識しているのではないことがある。だからしてここに或一つのちからが、つまり、知性認識の実際にはたらく以前においては「可知的なるもの」に対して可能態においてありながらも、然しこれらを知る者乃至はさらに進んでこれらを観る者となるにあたってこれらのものについての現実態にまで齎されるごときそうしたちからが存在するのではなくてはならぬ。まさしくかかるちからが可能的知性の名で呼ばれるところのものなのである。他方、能動知性を措定する必要があったのは、こうした理由に基づく。すなわち、我々が知性認識するところの質料的諸事物の本性は、魂のそとに「非質料的なるもの」「可知的なるもの」として現実的に自存しているわけではなく、魂のそとに存在するのは可能的に可知的なるものとしてでしかない。それゆえ、こうした諸々の本性を現実的に可知的なものたらしめるような何らかのちからが存在する必要があった。我々の場合における能動知性とはまさにこうしたちからをいうのである。⁽⁴⁶⁾』

と。然るに、これによれば、能動知性と可能的知性ととの別々の措定は、専ら第一のはたらきに関してのみであって、第二第三のはたらきの場合に関しては、少なくとも、考慮されていないといわなくてはならない。そして、特に能動知性の措定の必要性の根拠を見れば、能動知性は表象像からの可知的形象の抽象にのみかかわるものとする解釈がむしろ優勢と思われる。そして更に、

『このようにして、だから、普遍を抽象することたる能動知性の活動は、この人間に属する活動なのであり、その点、可能的知性の活動たる、共通的なるもの *natura communis* について思考し乃至は判断することがやはりこの人間の活動たるのと同じである。⁽⁴⁷⁾』

とあるのによれば、殆ど決定的ともいえよう。

然しまた他面、

『同じ対象に関して、「対象を現実態におけるものたらしめる能動的な能力」と、「現実態においてあるところの対象によって動かされる受動的な能力」とはそれぞれ別な根源たるのではなくてはならない。⁽⁴⁸⁾』

といわれる場合、この対象は第一のはたらきに関わるものに限られる必然性はなく、むしろ第二第三のはたらきにおいても同じことがいわれて然るべきであろう。しかも本来両者は、別々の能力といい別々のはたらきといながら人間において二通りの知性認識活動があるわけではなく、「一つの知性認識活動のためにそれら二つのはたらきが協働することが必要⁽⁴⁹⁾」とされるのである。従って上述の思考 *considerare* し判断 *iudicare* する活動にも、能動的な能力と受動的な能力とが考えられて然るべきであり、その一方として可能的知性に属する活動と述べられて不都合はなく、可能的知性が単独でそれら第二第三の活動を完成すると解する必然性もない。然し、これらの活動の能動的な能力として能動知性を提示することはやはり適切とは思われない。それは第一のはたらきの能動的な能力として定位されるべきであって、第二第三のはたらきにおいては、「レフレクシオ」や「コンパラチオ」や「推理」や「比量」のちからがむしろそれにあたるといべきであろう。そしてヨアンネスのいう可知的形象に反映する能動知性の光も、神に由来する知性的な光と共に、これらの複合分割し推理するちからを照明するものと解するのが至当と考えられる。ただ然しトマスは、第二第三のはたらきの場合、むしろ、能動的受動的な能力の区別をいい立てることなく、これら諸々の「ちから」を含めて、第二のはたらきを完成する全体的能力としての「知性」と、第三のはたらきを完成する能力としての「理性」を語る方向に向っているように思われる。そして、最も広い意味において能動知性の人間知性全体に対する関わり方をなおも求めるとするならば、それは、認識論の域を超えて、『アリストテレスがそれについて語

っているところの能動知性の光とは、神から直接に我々へ刻印されたものであって、それに基づいて我々が真を偽から識別し、善を悪から識別するところのものである。⁽⁵⁰⁾』という、人間知性そのものの形而上学的根拠となるであろう。

註

- (1) 能動知性を可能的知性と区別して立てる所論は、アリストテレスの『デ・アニマ』第三巻第四章及び第五章をその始源とする。然し、アリストテレスの能動知性に関する叙述には問題点が少なくなく註釈家の争点となっている。特に、古代末期中世初期にアリストテレス哲学がアラビアに入ってから、プロチノスの『エンネアデス』(四一六)を基にして編纂されながら誤ってアリストテレスのものとしてされた所謂『アリストテレスの神学』もあって、能動知性の解釈においても、アリストテレスの運動乃至は存在を説明する現実態可能態の理論を基にして、『形而上学』第十二巻第八章の天体運動論に見られる天球の理論と、ネオ・プラトニズムの流出説的な形而上学とが結合したと見られる全く新しい種類の能動知性の解釈が生じた。かくして、アヴィセンナにおいては、神的一者から発出した被造の第一純粋知性者から逐次下位の純粋知性者、天球、天体がそれぞれ発生し、能動知性は、第九の純粋知性者から月及び月を含む天球と共に発出した第十番目の純粋知性者そのものであって、月下の諸事物の原因たるとともに、人間の知性認識にも関わるものとなっている。従って、当然それは、人間を超越し、あらゆる人間に共通なる一なる能動知性ということにならざるをえない。アヴェロエスにおいても、能動知性は月を含む天球の知性者と同一視されているのであって、やはり人間を超越した天上界のものでしかなく、あらゆる人間にとって一なるものであった。さらに、アヴェロエスにおいては、可能的知性、彼の用語では質料的知性も、そのものとしてある限りにおいては人間から分離されてある万人に共通なる一なる不生不滅のものである。そして、能動知性と質料的知性とは、個別の人間の身体的器官に基づく表象力が形成する表象像を媒介としてのみ、すなわち、能動知性が表象像を照明して可知的形象を抽象し、質料的知性がそれを受け容れるものとして個別の人間と連合・接合 *coniunctio* することによって、能動知性と質料的知性とは個別の人間において合致して彼の思弁的知性 *intellectus speculativus* を構成する、といわれる。すなわち、個別の人間において知性認識が成立するのである。然し、能動知性も質料的知性もそれ以外の場合にはそのものとして個別の人間からは独立に分離して存在するものでしかない。ところで、このアヴェロエスにおけ

る能動知性と質料的知性ととのそのものたる限りにおける関係とあり方についてであるが、現行の一般の哲学史 (Überweg, Copleston, Gilson) においては、同一の実体にほかならないという解釈がおこなわれているが、その意味も典拠もはっきりしていない。ジルソンは彼の『哲学史』の註において (History of Christian Philosophy in the Middle Ages. p. 645, n. 23) Beatrice H. Zedler: Averroes on the Possible Intellect, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, vol. 25, 1951, p. 164-178 をその説の最も新しい典拠として挙げているが、ゼドラーの解釈も完全なものとはいえず、その為に彼の引用しているアヴェロエスの『デ・アニマ大註解』の箇所は、部分的で、或る条件の下での記述にすぎない。すなわち、上述の、個別的人間において接合し合致している限りの知性認識を分析しているのであって、質料的知性と能動知性とを万人に一なるものとしての限りで論じているものではなく、承認し難い。むしろ、アヴェロエスは、『デ・アニマ大註解』第三巻第五註解においては質料的知性を光に対する透明体に比し、第四、第六註解において、それは形相でも質料でも両者からの複合でもない何か別の有であり、いわば第四の類のものであると述べており、直ちに能動知性と同一視しえぬ微妙な点を残している。然しかかる能動知性及び質料的知性の難在性ということを除けば、感覚的諸能力についてのみならず、両知性のはたらき等に関してもアヴェロエスのアリストテレス『デ・アニマ』の解釈は大いにトマスの摂取するところとなっているのであり、Commentator の名にふさわしい敬意を払っているといいうる。なお、アヴィセンナについては、牛田徳子『アヴィセンナの靈魂の概念』(「中世思想研究 XI」1969, 中世哲学会編, P. 74~87を参照。

- (2) 「殆ど独力で」というのは彼の師 Albertus Magnus の影響を考えるべきだと思われるからであるが、然し、この人間知性の理論についてはトマスとアルベルトゥスの間には相当な隔たりが見られ、少なくとも、アルベルトゥスの説をトマスが祖述したというものでは決してない。すなわち、アルベルトゥスの人間知性理論には、まだ多分にネオ・プラトニズムの色彩が残っており、キリスト教徒哲学者としては人間知性の個人性を一応認めるのであるが、然し、その把握する概念の普遍性、全人共通性の立論の為には、トマスと異なり、知性の側に何らかの共通性を認める必要を感じ、能動知性の単一性を指定するアラビア哲学的な解釈に近づくようで、立場が徹底しておらず、最後まで、概念の普遍性と人間知性の個性性との調和の完全な解決を見ていないというべきである。これは、知性そのものの考え方と概念の普遍性の考え方と双方からの解決が必要であって、この問題に関しては、むしろ弟子たるトマスに一籌を輸しているといわれよう。cf. Ulrich Dähnert; Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus,

Verlag von S. Hirzel in Leipzig, 1934, S. 75~82, Albertus Magnus; De intellectu et intelligibili, De unitate intellectus contra Averroem. (この二論文は、同じ知性理論に基づいて書かれたものと解され、後者はSiger von Brabant とラテン・アヴェロエス主義とに対決するものであるが、にも拘らず極めてネオ・プラトニズム的と評されている。cf. U. Dähnert, *ibid.* S. 80.) アルベルトゥスの人間知性の区分を De int. et int. によってあげると、「人間知性」*intellectus humanus* は、先づ、「能動知性」*intellectus agens* と「可能的知性」*intellectus possibilis* とに分たれる。可能的知性は知性的な光によって形相を保持した場合、「形相的知性」*intellectus formalis* と呼ばれ、それに対してそれ以前のは「単なる可能的知性」*intellectus possibilis tantum* といわれる。形相的知性はその内容によって更に、「単純知性・非複合知性」*intellectus simplex* と「複合知性」*intellectus compositus* とに分たれ、複合知性は更に、「根源の知性」*intellectus principiorum* と「獲得知性」*intellectus adeptus* とに分たれる。単純知性とは、非複合的なものの知性認識、すなわち観念 *intentio* の懐抱である。根源の知性は第一基本命題の知性認識であり、それは直ちに我々のうちに生ずるところの構成名辞の知識によって取得されるところからして、何か生得的なものに基づいて我々のものとなるともいわれる。獲得知性とは、発見 *inventio* 又は、教え *doctrina* や研究 *studium* によって取得された知性認識であり、従って「他のものから取得された知性」*intellectus ex aliis acquisitus* とも呼ばれる。これをトマスの人間知性理論と対応させると、人間知性の第一のはたらきとその果が単純知性にあたり、第三のはたらきと果が獲得知性に相当すると考えられる。そしてトマスの第二のはたらきと果はむしろ影がうすく、一方根源の知性がトマスでは独立の地位を与えられていないようである。(De int. et int. Lib. I, Tract. III, Cap. III, p. 501, ed. Borgnet.) この点、むしろ、アヴェロエスの考に近い。すなわち、アヴェロエスも能力態における知性(=思弁的知性)を措定し、これがアルベルトゥスの形相的知性に相当するが、その内容は、第一基本命題の認識と第一基本命題から導出される諸命題の認識とに分け、第一基本命題は、自然本性的 *naturaliter* に我々のうちに生ずるものであって、我々はそれが何時、何処から、如何にして生じたものなるかを知らないといわれ、これに対して第一基本命題から獲得される知性内容は、人為的 *voluntarie* に生ずるものであり、前者が能動知性のみから生ずるのに対して、後者は能動知性と第一基本命題とからの複合 *congregatio* によって生ずるといわれる。そしてその複合において、第一基本命題は道具として能動知性は作動者・使用者として関わるとしている。(Crawford 版『デ・アニマ大註解』第三卷第三十六註解、488行—517行、496~7頁。) アヴェロエス、アルベルトゥス、トマスの三者の

より精密な関係は更に研究されなくてはならない今後の問題である。

- (3) 『神学大全』第一部第八十五問題第五項主文。
 (4) 『神学大全』第一部第五十八問題第四項主文。
 (5) 『神学大全』第一部第五十八問題第五項主文。
 (6) Jacques Maritain: *Creative Intuition in Art and Poetry*. p. 98, n. 37. ここでマリタンはトマスの『デ・アニマ論』第十五項第九異論解答と『護教大全』第三卷第四十五章末を引用してこの解釈を提起している。
 (7) Ioannes a S. Thoma: *Cursus Philosophicus Thomisticus*. (Nova Editio, Marietti,) Tomus III, p. 304a~313b.
 (8) 『護教大全』第三卷第四十五章末。
 (9) 『デ・アニマ論』第十五項第九異論解答。
 (10) Ioannes a S. Thoma, *Ibid.* p. 310a. なお、因に、第二の箇所については現代の校訂本においても、校訂者の註として、『能動知性に属する活動とは、トマスに従えば、表象像から可知的なものを抽象することではないのか？ その能動知性が、分離された魂の生においては別の活動性を持つと理解されることが可能であるか？ これはトマスの諸著、及び他の同時代並びに先行する神学者達の諸著において探究するべき問題である。』とヨアンネスと同じ疑問が呈出されている。(Quaestiones Disputatae II, Marietti, 1965, p. 339.) これに対する我々の解答は直ぐ後に見られる。
 (11) *Ibid.* p. 311b. (12) 『神学大全』第一部第八十九問題第一項主文。
 (13) 註12と同じ。(14) 『神学大全』第一部第百十七問題第一項第一異論解答。
 (15) 『神学大全』第一部第八十九問題第一項主文。(16) 註15と同じ。
 (17) 『真理論』第十問題第六項主文。
 (18) Ioannes a S. Thoma, *Ibid.* p. 311a-b.
 (19) 『ポエティウス三位一体論註解』第五問題第三項主文、『命題集註解』第三十八区分第一問題第三項主文、『真理論』第十問題第八項主文、第十二問題第十二項主文参照。なお、特に第二のはたらきの分析については拙稿『トマス・アクィナスの認識理論における「レフレクシオ」と「コンパラチオ」の意味』名古屋大学文学部研究論集 LXVI, 147~171. を参照。
 (20) 『命題集註解』第一卷第三区分第一問題第二項。
 (21) 我々はここで一般に principium を「基本命題」と邦訳して来た。その場合 principium はアリストテレスの ἀρχή のラテン訳であってそれも特に『分析論後書』第一卷第二章に述べられている論証の三段論法の始源としての ἀμεισος ἀρχή συλλογιστική を意味し、それは更に分たれて ἀξίωμα と θέσις とされ、θέσις が更に ὀρισμός と διπλόθεσις に分けられる。トマスは同書の註解で ἀρχή

を principium, ἀξίωμα を dignitas, θέσις を positio, ὀρισμός を definitio, ὑπόθεσις を suppositio と訳している。然し、トマスが一般に論証の根源として principium を語るときには positio (即ち幾何学における点や線の存在指定) は殆ど考えられておらず主としては基本命題としての公理 dignitas を意識しているようである。この箇所では「有の特質」等が語られているのは上述の定義が意識されて principium として語られていると解される。然し、定義も普通には命題の形で表現されるのであるから両者を併せて「基本命題」という邦訳でよいのではないかと考えられる。ただ、トマスの場合、定義はむしろ、「ものの何たるか・何性」quidditas と同置されるのであって、だからしてここでも有の ratio といわれているのである。従って、ものの何たるか・定義を認識することは全く問題なく第一のはたらしきの果とされると解されるのである。然しいま述べたごとく、定義も現実的には命題の形をとるのであるから、たとえば「人間は理性的動物である」のごとく、定義の把握についても第一基本命題としての公理の把握に類した問題が含まれているともいえる。

- (22) 『真理論』第十一問題第一項主文。
 (23) 『形而上学註解』第四卷第六講五九九。
 (24) 『ボエティウス三位一体論註解』第五問題第三項主文, 『命題集註解』第一卷第三十八区分第一問題第三項主文。
 (25) 『神学大全』第一部第八十五問題第四項主文。
 (26) 上掲拙稿161-163頁参照。 (27) 『護教大全』第一卷第五十六章。
 (28) 『形而上学註解』第四卷第六講六〇五。
 (29) 『形而上学註解』第四卷第六講六〇三。
 (30) 註2に述べたごとく、トマスはこの点において師アルベルトゥスと異なっている。すなわちアルベルトゥスはこの基本命題の知性認識のために intellectus principiorum という一つの知性区分を立てている。そしてそれがアヴェロエスの立場に近いものであることも同註に述べたごとくである。
 (31) 『第一の普遍的な基本命題は帰納によって per inductionem 認識するということが必然である。』(『分析論後書註解』第二卷第二十講五九五), 『このようにして、だから、論証がそれらより出発する普遍的な諸命題は、帰納によってでしか我々に知られるものとはならないのである。』(同書第一卷三十講二五二。)その他、同講二五一, 『倫理学註解』第六卷第三講一一四八等。及び、Robert W. Schmidt; The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas. Martinus Nijhoff, 1966, p. 270~293. を参照。
 (32) 『デ・アニマ論』第四項第六異論解答。 (33) 前註の箇所に同じ。
 (34) 『神学大全』第一部第一百七問題第一項第一異論註解答。

- (35) 例えば、『真理論』第九問題第一項第二異論解答、『すなわち、第一の基本命題はいわば能動知性の用具なること、アヴェロエスが『デ・アニマ』第三巻で述べているごとくである。』また、同書第十問題第十三項主文、『ところで、論証の第一の基本命題は、アヴェロエスが『デ・アニマ』第三巻で述べているごとく、我々のうちにおいては、いわば能動知性の用具としてある。』
- (36) Averroes: *Commentaria Magna in Aristotelis De Anima Libros. recensuit* F. Stuart Crawford, The Mediaeval Academy of America, 1953, p. 496~498, (De anima III 36). なお註1を参照。
- (37) トマスも『デ・アニマ論』第五項主文末においては、『……基本命題は能動知性に対して能動知性の或る種の用具としての関係にある。なぜなら、能動知性は基本命題によって他のものを現実的に可知的なものとするのだから。』と述べて、はっきりと能動知性の推理に対する直接的な関与、作用性を認めている。なお、『真理論』第十問題第十三項主文においても、『……作動者は、その用具の力の及ばないものに対しては如何なるはたらきを仕掛けることもできないのであり、その点、工芸家の技術は、工芸家の用具では家の建築のために力が及ばないがゆえに、家を建築することのできないのと同じである。』と述べて、これを受けて論証の第一基本命題は能動知性の用具であるといっているのである。また上掲の R. W. Schmidt も同書において (p. 254~256), 推理においては前提たる基本命題の認識のみでは結論を導出するのに不十分であり、能動知性が前提命題を用いて結論を現実的に知られるものとする、というのがトマスの見解だとしている。
- (38) 『真理論』第十問題第十三項主文。(, cuius lumine in nobis viget ratio naturalis.)
- (39) 『真理論』第十四問題第六項主文。
- (40) 『神学大全』第一部第百十七問題主文。
- (41) 『真理論』第十四問題第一項主文。R. W. Schmidt; *ibid.* p. 267. 参照。
- (42) 『神学大全』第一部第百十七問題主文を参照。
- (43) 『真理論』第九問第一項主文を参照。
- (44) 『真理論』第九問題第一項第二異論解答。
- (45) 前註の箇所に同じ。
- (46) 『神学大全』第一部第五十四問題第四項主文。
- (47) 『靈的被造物について』第十項主文。
- (48) 『神学大全』第一部第七十九問題第七項主文。
- (49) 『デ・アニマ論』第四項第八異論解答。
- (50) 『靈的被造物について』第十項主文。