

題が問題であるだけに会員一般の関心も強く、両知性の区別、内在性、離在性、不死性をめぐって、区々の立場から相当細部に亘る質問が相継いだ。応答また、両提題者とも自信満々、躊躇逡巡するところなく返って、活潑かつ滑らかな質疑応答に終始した。問題の性質上、疑点の解消は望まれるべくもないが、問題に対する展望の深まりと広まりが得られたであろうことは看取された。シンポジウムの意義は果されたものと信じている。

 提題

 〈ところ〉の位置
 —アリストテレスとトマス—

山 本 巍

1

人間は世界の中に生まれ落ち、そこで生き、そこで死んでいくものである。そしてその世界は、人間はもとよりあらゆる種類の自然の物、人工の物に満ちている。こうした物たちは何よりも一つ一つの個体、即ち物個体である。われわれ人間はそれ自身物個体として、世界の片隅、時間空間上のほんの小さな部分に棲んでいる。そして各種各様の物個体と多彩に接触、交渉しているのが、われわれの至極当り前の日常生活である。服を着る、リンゴを食べる、花に水をやる、車に乗る、人と相談する。こうした物個体との交渉に組み込まれた行動がわれわれの日常生活の脈絡を構築している。実在とは何よりも世界の中のこうした物個体、われわれの日々の生活の基盤に根を置いている物個体である。そしてそれはまたアリストテレスにとって哲学の基底（第一の実体）であった。

アリストテレスが *De Anima* で「ところ」について考察するに当り、その着手点としたのがこうした物個体である。「人びとは人間のところについてのみ考察しているように見えた」というのが先人達に対するアリストテレスの診断である（402b 3—5）。人間のところのみを性急に求めれば、それがいかなる言語レベルで語られるべきかを見過すことにもなりかねない。そこでアリストテレスが「最も共通な説明方式」として求めたのが「ところとは可能態で生命をもつ自然の物の第一の現実態」であった（412 a 27

—28, cf. b 5—6). 「ころがある」とは「生きている」ことであり、「ころ」とは生きている生命の原因、能力のことである。ころを生き物と別種の今一つの「もの」とする実体主義はここにはない。ころと体は同じ物個体としての生き物の生命の現実態と可能態として区別されるだけである(分離されるのではない)。「ころが憐れむ、学ぶ、考える、と言うより、人がころでそうする、と言う方が多分よい」という主張(408b 13—15, cf. 414a 12—13)は、物個体(人間)を基準にした言語レベルを明確にしている。しかし *De Anima* II 巻までの「ころ」の論が対象規定風の明快な分析であるのに、人間の「ころ」、しかも体と相覆わぬ「ころ」の働きを主題とする III 巻になると、言葉が簡略に過ぎ、曖昧な印象すら与えること、周知の事実である。しかしそれは II 巻とは異なる言語レベルによる分析に由来すると思われる。

確かに人間は世界内存在として人々の間に生まれ落ち、人々と共に生き、人々の中で死んでいく。まこと人間とは人と人の「間」存在である。しかし他面、人はただ一人生まれ、己れ一人の人生を生き、己れ一人の死を死ぬことも否めない。それは〈このわたし〉という、人間の今一つの存在位相である。わたしが今「わたしは」と言えば、それは他人には山本という特定の個人を指すが、ここでの〈このわたし〉とは、そうした「何とかさん」を指示することから解放され、他人のためでなく自分のために自分を表わす自分用の言葉である。「わたし」の二用法の落差は、わたしが山本巍という個人についてあらゆる事実を知っても、わたしはなお「わたしとは何だろうか」と問えるところにある。

人が何を思い、考え、知ろうとも、その根底に〈このわたし〉が基礎指定されており、すべては〈このわたしの〉という限界で縛られた全体となっている。「世界はわたしの世界である」(Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, § 5. 62)。「ガンではありません」と医者に告げられたり恋に落ちたりすれば、世界は寸毫も変化しないのに明るく輝き、その反対の場合や親しい人が亡くなれば世界も暗転するのが「現実」ではないか。ころ明るい人には世界も明るく、ころ暗き人には世界もまた暗い。まこと世界のあり方はころのあり方一つ、との面は否定し難いことであろう。ここでは世界とはころの天地としての「このわたしの世界」に外ならない。「ころはある方式では全存在である」(431 b 21)。〈ころ〉とは〈わたしのころ〉であり〈わたし〉に外ならない。〈ころ〉といい〈わたし〉といい、それは世界の変容操作子である。

ここでは世界の中の物個体を基準にした言語レベルでない故に、「ところが認識し思慮する、ところが思考し理解する」と表現することを許容する言語空間である (427 a 20—21, 429 a 10—11, 23, cf. *Met.* 1036 a 17, 1037 a 8, 1043 b 3). そして *Met.* 1037 a 9 の *ἡ ψυχὴ ἡδὲ* は〈このわたし〉としてしか理解できまい。トマスも人間のところは自存しているものとしての限り「あるこれ」と言えるとしている (*S. T.* I, 75, 2).

2

今〈このわたし〉は無限解放系と言っておこう。「無限」とはあらゆる存在に向けてのことであり、「解放」とは存在を受けとめ解義すべく開かれていることであり、「系」とはすべてを〈このわたしの〉と縛る全体となっている故である。トマスはこの無限性を、理性が体の現実態でないことに求めている (*S. T.* I, 7, 2).

物個体はわれわれの生活がその上で営まれる基盤ではあった。しかし形而上学は、物の存在事実を自明のものと放置した上でその物について解説することではなく、その物の成り立ちの構造をその根から新しくすることである。物が今存在の現勢態にある現実を肯定する途を作る認識努力に外ならない。それは、次の瞬間に世界が消滅しても、その物が一定の仕方・形でかっきりと存在している現実 (cf. *Met.* 1039 b 25, *τὸ τῆδὲ τῆ οἰκίῃ*) となっていささかも揺がないことの肯定である。その作動原理が能動理性である。そして形而上学は、〈このわたし〉が出发点でありながら、それが世界の原理たる能動理性を含む限り、〈このわたし〉は世界の焦点であり原理であるという逆理に自らを懸けている、と言えあまりに荒唐無稽であろうか。

生き物はそれ自らの内からいのちのエネルギーを輝かしてはいよう。しかしたとえば動物がXを見ている時、Xを見ていることの知覚を動物にアリストテレスがどこまで認めたかは定かではなく、しかしその知覚の立ち返りがないところでは自分がXを見るとはどういうことであるかは分らず、見ることの「経験」と言えるかも疑問なのである (*D. A.* III, 2). 更にアリストテレスは動物が環境世界を感覚することは認めても、それに基づく判断は許容していない (428 a 20). してみれば動物の感覚にはある範囲では物理主義的な説明をアリストテレスは確かに認めているのである。生命活動の中で感覚がいかなる位置と意義をもつか、は上位能力たる理性の働きとの連関で初めて十全に理解されるだけである (cf. *S. T.* I, 75, 5; 77, 7). 比喩的に述べれば動物にあっては

感覚は、他の生命活動と結びついたものであるにしても、感覚能力と環境世界の一次関数であり、動植物共に環境世界にはめ込まれ埋没している。そして *an sich* から *für sich* は引き出せず、生物は自らが今生きていることを知らない限り、自らの内からいのちのエネルギーに輝こうともそれはなお暗いと言うべきである。現にそうになってなくてもよい可能性と競合し、偶然性の影がさそうからである。たとえ無人島で花咲き鳥歌おうとも（同時にそれは、花も咲かず鳥も歌わずと語る言葉の可能性と競合する）、そのいのちの輝きはなお暗い。〈このわたし〉が花咲き鳥歌ういのちのエネルギーの発露に今立ち会ってこそ揺ぎない現実の刻印を帯びるのであり、その時初めて今まで生きつづけてきた過去は現実の過去となるのである。そのいみで〈このわたし〉はいのちの顕現のための変容操作子でもある。*Metaphysica* 9巻のエネルギー論の中心はもはや外なる自然のエネルギーではなく、人間のエネルギー、それも体の運動と対比される限り〈こころ〉のエネルギーである。（暗い自然については H. ルソンの絵を、エネルギーの顕現については三島由紀夫『鏡子の家』を筆者は思い起す。）

3

もしも以上の通りだとすれば、それはトマスの思索の底流に一つの照明を与えるかと思われる主な資料は *De unitate intellectus*（以下 *DU*）である。これは *Contra Averroistas* という副題の通り論争論文である。論争の言葉は既にバイアスがかかっており、普通の言葉と同一に見なしてはならないが、論争は折に著者の本音を露わにする傾向もある。これだけのことを留意して *DU* を見ると、際立った特徴に気づく。一般にトマスは簡潔平明な言葉を使い、その言葉を支えていたのが三人称（及び一人称複数形）の言語による記述である。ところが小品たる *DU* では、一人称単数代名詞「わたし」が *ego*, *mei*, *mihi*, *me*, *meum* と格変化しながら 23 回も登場している（トマスがもっとも活用したと思われるテミスティウスの注釈からの引用文中に 8 回）。因みに *S. T.* をざっと見ると、Ⅲ 66, 5 での「父と子と聖霊の名においてわれ汝に洗礼を施す」の問題、Ⅲ 78 の「これわが体なり」の問題のように直接トマスの言葉でない場合と、Ⅲ 12, 2 で自説を修正する場合（ここの「わたし」は「著者トマス」で置換可能）を除けば、Ⅰ, 76, 2 と 102, 2 に 6 回と見える。そして前者は知性原理の多数化、後

者は知性の完成という、*DU* と重なる問題圏域である。

アヴェロイス派の理性分離説と唯一説は楯の両面であるが、それに対するトマスの批判の中核は「この個人が理性認識する」という経験と、*quod intelligit* と *quo intelligit* の峻別に基づいて知的形象 (*intelligibilis species*) を後者に配置したことにある。(そうした知的形象の導入はアリストテレスからも離れると見えるが、トマスにすればアリストテレスをねじまげたのはアヴェロイスであり、アリストテレスの語らなかつたことをアリストテレス自身の線で更に徹底したのが自分だとみなしている。つまりトマスは「知へ至る道」を主題的に取り出したのである。) 分離実体としての理性自体の活動が個人の知性認識となるのは、個人の中にある表象像 (*phantasma*) によって媒介され結びつく限りであるとアヴェロイス派が説明する。しかし「それによって」認識する知的形象は表象像の中にある限り可能態にすぎず、表象像から抽象して現実態になる時知性認識が成立するからには、表象像から離れることこそ知性認識の条件であり、表象像によって分離理性と個人を接合するのは無効である (*DU* § 219)。

ところでしかし、知性認識を個人に帰すことと、知性認識のエネルゲイアの現成自体とは別のことである。後者は前者の深層構造である。問題多い *De Anima* 430a 22 の *ἀλλ' οὐχ ὅτι μὲν νοεῖ ὅτι ὁ οὐ νοεῖ* をトマスは能動理性についてではなく、*intellectu in actu qui consistit in ipso intelligere* についてと解している (*Sententia super Libros De Anima* § 741, cf. *S. T.* I, 79, 4, ad 2)。そしてアリストテレスの文言自身は時間区別を消去したレベルを告げている(主語が何であれ、「常に知性認識している」の意味ではない)。従って知性認識の現実活動の成立は *timeless present* においてということに外ならない。そこで知性認識のエネルゲイア現成自体は世界の軸としての時間上の特定時点においてではなく、*timeless present* としての「この今」においてである。そしてそれに応じて同様に、世界内の特定個人としての特定個人においてではなく、〈このわたし〉においてに外ならない。

そこで分離説批判をパラフレーズすれば次のように言えよう。今わたしが設計画に従ってワープロを作ったとしよう。しかし「わたしはワープロを作った」と言えるのは、ワープロとは何であるかをわたしが知っている限りである。設計画(表象像)の中には「ワープロの」作り方の知(知的形象)は単に可能態であるにすぎない。わたしがワープロとは何であるかを知り、それに基づいて部品の配置の意義を知るのでなければ、設

計画通り工作しても「わたしはワープロを作った」とは言えない。高々「わたしはワープロというものを作った」と言えるだけである。あるいはまた工作機械は自分がしていることを知らない限り、「この機械はワープロを作った」とは言えず、「誰か人がこの機械でワープロを作った」と言うより外ないように、「何か (motor) がわたしにワープロというものを作らせた」だけであろう。その時「わたしはワープロというものを作らされた」だけである (DU § 227)。「わたしはワープロというものを作った」でも「わたしはワープロというものを作らされた」でも、出来上がったワープロという結果の点では、ワープロ周知の他人の眼には「山本はワープロを作った」と同じである。他人にとっては「わたし」とは「山本」に外ならないのだから。しかしトマスでは知られるものとしての〈このわたし〉よりも、知るものとしての〈このわたし〉の方が第一義的であった (cf. DU § 220, 227)。そして分離説を許せば道徳哲学の原理を破壊するというのがトマスの更なる論点であった。意思是理性の中にある (D. A. 432 b 5) 故、意思も〈このわたし〉から分離し、自分の行為の主人でなくなるからである (DU § 232)。たとえ「山本はワープロを作った」と表現しえても、それは山本という特定個人の *actio hominis* ではあっても、〈このわたし〉の *actio humana* ではありえないからである。

4

〈このわたし〉が今思考し知性認識できるその能力が可能理性であり、その活性化源泉が能動理性である。トマスの強調点はそれが〈このわたし〉に「内属」することにある (S. T. I, 79, 4)。全存在が理性によってのみ披かれるのなら、〈このわたし〉は全存在の焦点、世界の原理たる性格を帯びよう。トマスはアヴェロイスの分離実体としての能動理性を「信仰の教えに従えば」神自身に外ならず、〈このわたし〉の理性はその能動理性より知的光を分有することを承認している (S. T. I, 79, 4)。しかしその神なる能動理性は〈このわたし〉の思考活動の現勢化にとっては「近い原因」ではなく「いわば遠い原因」にすぎないことを強調している (S. T. I, 84, 4, ad 3)。してみれば〈このわたし〉は自ら理性の能力をもち、他のいかなるものにも還元不可能な、「いわば神抜き」で立つ絶対不可侵な焦点たりうるものである。トマスに「照明」の比重が軽い所以である。

しかしトマスは〈このわたし〉を天上天下唯我独尊とはしなかった。独尊でなかったのは、可能理性はそれだけでは *tabula rasa* であり、質料としての原因としてであれ感覚経験を不可欠としており (S. T. I, 84,6), 〈このわたし〉はそれだけでは無くても無いものの相貌を免れえなかった。焦点といっても実体としてのそれではなく、「虚焦点」にすぎない。per se subsistens であっても、なお存在を分有する底のものである (S. T. I, 75, 5, ad 4)。〈このわたし〉は今存在しようと思って存在している訳ではなく、己れの存在根拠を手の内に掴んではいないのである。「われわれの内に神が現存するのか不在なのかを確実に知ることはできない」(S. T. II-1, 112, 5)。

唯我でなかったのは、〈わたし〉の複数並列化を認めたからである (cf. S. T. I, 117,2)。この複数並列化を語る言語レベルで登場するのが人間であり、「何とかさん」としての個人である。この個人、ソクラテスなどは、〈このわたし〉と重ね合わされた個人である。重ね合わせであって同一ではない。ソクラテスが「わたしは」と言えば他人にはそれはソクラテスに外ならないが、ソクラテスにとってはソクラテスという特定個人を指示するのではなかったからである。

5

〈このわたし〉の複数並列化を認めても、〈このわたし〉の原点性格はいささかもゆるむことはなかった。そしてそれが唯一理性説への批判の核心にある。「(もし理性が唯一なら) もしもわたしが石を知性認識し、君も同様であれば、同一の知的活動がわたしと君にあることになってしまう」(DU § 240)。しかしトマスは〈わたし〉と〈君〉の無限ともいえる距離を堅持している。理性によって現に〈このわたし〉が考察していること、即ち心の言葉 (*verbum cordis*)、内的言葉は他者に向けて表明された外的言葉、声の言葉より本性上先であり、*secreta cordis* とも呼ばれて、それを知るのは他の人でも天使でもなく神のみであった (S. T. I, 117,2)。〈このわたし〉が思い理解することは神以外の何ものにも直接透明に見えない故にこそ、言葉で語ることが可能であり必然でもある (cf. S. T. I, 107 *De Veritate* 4; 9)。語ることは話し手と聞き手が各々〈このわたし〉として還元不能な独自の言語主体であってこそ可能である。そのいみで〈このわたし〉は言葉の原理でもある。君とわたしは深淵で隔てられ、人間とはまこと人と人を隔てる「間」ある存在である。「わたしと君が認識するものは一つであるが、

わたしと君は別のもの、即ち別の知的形象によって認識し、わたしの認識活動は君のと別であり、わたしの理性と君の理性は別である」(DU § 257)。そうであってこそ学習と発見の可能性があり、教えることの意義と限界もある(DU § 241, 242, 258)。

しかし〈このわたし〉が「いわば神抜きで」全存在の焦点、世界の原理の位置に立つとは、〈このわたし〉がこの世の大地にあって神たりうること、神との自己同一を担いうることではなからうか(『天父の如く完全たれ』『マタイ』5, 48)、たとえ「不完全な神の像」(S. T. I, 93, 1)であり、「旅人」であるにしても(S. T. III, 11, 1; 2; 13, 10, cf. I, 12, 7)。

(発表当日の質問について付記する予定であったが、紙数を大幅に超えたので割愛した。)

提 題

知性・魂・形相 ——トマスの場合——

水 田 英 実

アリストテレスの『デ・アニマ』を注解するというかたちをとって人間論を語ることが、公会議で取り上げられるにいたるほど深刻な知的状況の中で行われたのは、16世紀初頭のことである。この時代には、トマスによる『デ・アニマ注解』がギリシャ語に翻訳され、さらに正統説として逆輸入されているけれども、同時にボンポナッツィがアレクサンドリストを代表して『魂の不死』の中で、「いまやアヴェロエス説が広範な支持をうけ、ほとんどすべての人はそれがアリストテレスの説であると信じている」と述べたような、というよりはむしろ、アヴェロエス説をいわば完膚なきまでに論駁したと評してトマスを「ラテン人の誇り」と称えながら、「魂の不死に関するトマス・アクィナスの説がそれ自体として真であり、最も確実であるのは間違いないことであるけれども、アリストテレスが言っていることとは全く一致していないという判断を示した」ことが、同書の執筆の経緯の中に含まれていたことに注意しなければならないような状況だったのである。

『魂の不死』の中でボンポナッツィが、アヴェロエスのいわゆる可能知性の離在説が