

トマスによる能動知性の解釈について

—魂の本質と能力—

磯部 昭子

I

『デ・アニマ』第3巻4章において、可能知性が論じられている。そしてそれについて三つの性格づけがなされている。すなわち、「分離しうる」、「非受動的である」、「混わらない」がそれである。これらは、トマスによれば、知性認識のはたらきが身体器官によるものではないということの三つの仕方による表現として解されている¹⁾。さらに、同巻第5章の能動知性の記述においては、それら三つの性格づけに加えて新たに一つが付加されている。すなわち「本質において現実態である」*τῆ οὐσίᾳ ὡν ἐνέργεια* がそれである。そして、能動者が受動者よりも高貴であるといわれる根拠が、この第四の性格づけによるものとしてトマスにより理解されている²⁾。そこでわれわれは、「本質において現実態である」といわれる性格が何に由来しているのかを問題としなければならない。というのは、トマスは能動知性を個々の人間のうちに内在させており、なおかつそれを魂の本質から出てくる (*procedere*) 能力として考えているが³⁾、その能力が能力であるにもかかわらず、どうして「本質において現実態である」ということができるのか、当然問われるところであるからである。

ところで、人々により能動知性が論じられるとき、それはもっぱら認識論からのアプローチによって論じられることが多い。そのことはトマス自身がそうであるから、或る意味では当然のことである。それによれば次のごとき説明となる⁴⁾。能動知性は可感的対象にはたらきかけそこから可知的スペチエスを抽象する力として、スペチエスに対して現実態にある。それに対し、可能知性はそのスペチエスに対しては何も書かれていない石板のように可能態においてある。だから、スペチエスによって知性認識する可能知性を究極的なところで現実態にするのは、可能知性の形相因であるスペチエスを現実に可知的なものにする作用因としての能動知性であり、したがってこの

ことから、能動知性は「知識を原因させる根源」⁵⁾といわれるのである。つまり、能動知性はスペチエス対してつねに「現実態においてあるもの」ens in actu⁶⁾であるから、「本質において現実態である」と説明されるのである。

トマス自身、この能動知性の抽象作用のはたらきは経験によって明らかであるといっていることから分かるように⁷⁾、その能動知性の現実態性は、いわば、その具体的なはたらきの考察を通してその根源である能力へ、さらに能力からそれが依拠する本質へと遡及していく仕方につきとめられていったものであるが、しかしそのような説明は、なぜそれがそもそも本質において現実態でなければならないのかという、その存在論的根拠を解明するものにはなっていない。ひいては、それがなぜ「分有されたもの」⁸⁾であるとトマスによっていわれるのかも明確には理解できないまま問題を残しているといえる。トマスはわれわれに、能動知性の現実態性を、しばしば抽象というはたらきにおいて認識論の側面から説明してはくれるが、かれ独自の存在論からのアプローチによる能動知性についての説明は、あたかもかれにとっては自明であるかのごとく、それほど明確には論じられていないように思われるのである。

II

本稿においてわれわれは、トマスの存在論の要となっているエッセとエッセンチアの側面から、能動知性について「本質において現実態である」といわれていることが、いかなる意味のもとに理解されてくるのかを吟味しようと思う。そしてその手がかりをわれわれは『ソムマ』第1部54問1項において探ることができると思われる。なぜならば、その箇所において、能動知性の現実態性の性格が、人間と種を異にする天使の知性認識とのコントラストな対比によって語られており、その性格を一層明確なものにさせているからである。そこでトマスの解答を吟味する前に、問題点を明確にさせるためにも、まずそれに対する異論をここにかかげておくことにする。

「天使は魂の能動知性よりも高貴で単純なものである。しかるに(……)能動知性の実体はそのはたらきである。それゆえ、ましてやなおさら天使の実体は知性認識というはたらきそのものである。」

それに対してトマスは次のように答えている。

「能動知性がそのはたらきであるといわるとき、その述語は本質によるものでは

なくて、付随 (concomitantia) によるものである。というのは、その実体が現実態において存在するとき、それ自体において存在するかぎりただちに、そのはたらきが付随し伴うからである。このことは可能知性には属さない。なぜなら、現実態にされた後でなければはたらきを有しないからである⁹⁾ (傍線は筆者によるものである)。

右に引用された解答から明らかなように、能動知性が本質においてははたらきであるということは、神が本質においてははたらきそのものであるという意味で理解されるべきものではなくて、人間の實體ないし本質が現実存在するとき、すなわち、トマスのことばで言い換えれば、エッセンチアがエッセを受けるやいなや、ただちに実体の現実存在に付随して出てくるはたらきであると理解されている。このように、能動知性のはたらきが実体の存在に付随するはたらきであるといわれていることによって、まさにここにおいて、それが一つの付帯的能力として指定されることを可能にする存在論的根拠が見いだされると思われる。

ところで、この力は、可能知性には属さないといわれている。これはどう考えるべきか。というのは、可能知性が、(1)人間の実体的形相である魂の本質として理解されるならば、そのとき能動知性の力は魂の本質には属さないということになるであろう。しかしまた可能知性が、(2)知性的能力として理解されるならば、前者とは別の局面において別様に考えられうるであろうからである。したがって、われわれはこれら二つの場合分けの各々について考察しなければならない。

1. 実体的形相としての可能知性と能動知性との関係

可能知性を人間の本质である実体的形相としてとらえるならば、トマスによれば、本質はそれ自体可能態においてあるから¹⁰⁾、上で可能知性が「現実態にされた後でなければはたらきを有しない」といわれていることは、可能知性に対して現実態であるエッセが結合するのでなければ、現実的な実体として存在しないということが意味される。また、能動知性のはたらきは可能知性には属さないといわれていることから、実体としての可能知性に能動知性の能動的な力は起因しないということが論理的に導き出されてくる。その結果、その実体に対して現実態の位置にあるエッセに能動知性の力は由来していると考えざるをえないことになる。そしてこの局面での能動知性の

力は、したがって、実体が現実に存在しはじめた時点での第一現実態の在り方において理解されるべきものとしてとらえられなければならない。「その実体が現実において存在するときに、それ自体において存在するかぎり、ただちに能動知性のはたらきが付随する」といわれていることは、じっさい、エッセンチアがエッセを受容した時点でただちに能動知性ははたらく、ということの言い換えとして理解されうるからである。それはつまり、人間が存在し始めたと同時に、かつ存在するかぎりにおいて、魂を現実化しているエッセに密着した恒常的な力であるということであり、そしてこの意味において「本質において現実態である」と能動知性についていわれることが妥当と思われる。

以上のように理解することが可能であるならば、アリストテレスにより能動知性が「ヘクシスとしてあり、光のようなものである」¹¹⁾といわれていることは、「本質において現実態である」といわれていることとなら矛盾することなく、むしろ同じ事態、すなわち、実体の第一現実態における能動知性の根源的な状態を説明することばとして理解されることを容易にするだろう。というのは、この場合にいわれるヘクシスとは、認識の結果として得られる所有態、すなわち感覚を通じて能動知性により抽象され可能知性において認識される「第一原理」*prima principia* としてのヘクシスを意味しない。なぜならば、第一原理は能動知性のはたらきの結果として得られる知であって、能動知性それ自身がヘクシスであるといわれることの根拠にも、説明にもならないからである¹²⁾。むしろ、能動知性がヘクシスであるとは、認識論レベルでいえば、根源的なところにおいて人間に共通普遍的な認識を可能にしている根拠が個々の人間のうちに内在しているということであって、だからそれがエッセに由来する力であるといわれることが積極的な意味合いをもって見直されるのである。なぜならば、能動知性がヘクシスであるとは、エッセそのものであり、光そのものである第一根源としての神から、そのエッセの分有ないし光の分有の結果として、それに根拠を有する根源的なはたらきであるということであり、だからそのはたらきが、人間が人間であるかぎりにおいて共通な第一原理についての認識に対して、その客観性と普遍的性格とを保証するものとなることができるからである¹³⁾。

したがって、このような能動知性に対応する可能知性のはたらきとは、同様に第一現実態においてある状態でなければならない。それはあたかも母親の胎内に存在している胎児の認識に比せられるように、能動知性のヘクシスの光により照明され、抽象

される存在者一般が漠とした仕方にとらえられ、そこにおいてぼんやりと映っている段階として、認識対象が具体的に分岐されてくる以前の、そしてその分岐がそこにおいて可能となるようなヘクシスの在り方をしているということができらるであろう。

以上、われわれは、可能知性を実体的形相としてとらえた場合の、それと能動知性との関係を考察した。そしてそれは、存在の第一現実態におけるエッセとエッセンチアとの次元で理解されるべき知性のヘクシスの存在様態ないし認識様態であることがその結論として導きだされた。

2. 能力としての可能知性と能動知性との関係

次にわれわれは、可能知性を本質から出てきた能力としてとらえる場合、それと能動知性との関係はどのようなものか考察しなければならない。この場合、可能知性が「現実態にされた後でなければはたらかない」とは、個々の具体的なスペチエスによりその都度現実化されなければ知性認識しないという意味となる。そして、可能知性が「或る時は思惟し、或る時は思惟しない」¹⁴⁾といわれることが起こる原因はまさにここにある。したがって、ここでは、すでに述べられたエッセとエッセンチアによる実体の存在に伴う第一現実態としての根源的かつ原初的な認識を前提としながら、第二現実態におけるはたらきへと秩序づけられた能力として、能動知性ならびに可能知性が問題とされてくる局面として理解されるのである。

ところで、第二現実態へと秩序づけられた能力のはたらきとは、すなわち、第一現実態において漠然ととらえられている事物のうちから具体的事物を能動知性の光がその都度照らし抽象することによって、可能知性もその都度現実化され、そのスペチエスによって個々の事物の本質を認識する、といわれる周知のはたらきである。そして、アリストテレスによって可能知性が「個々のものになる」¹⁵⁾といわれているのは、この第二現実態へ秩序づけられた可能知性のことをいう。しかしこの場合、能動知性は「本質において現実態である」ものとしてつねに抽象作用を行っているということとはできない。なぜならば、第二現実態における知性認識のはたらきは、能動知性のみならず可能知性をも同時に携わっており、両者によって知性認識のはたらきが実現するのであるから、能動知性が「本質において現実態である」ならば、可能知性についても同じことがいわれなければならないからである。しかしこのことは事実と反している。

Ⅲ

以上、われわれは、アリストテレスが能動知性について「本質において現実態である」といわれていることが、トマスによってどのように理解されているかを探求するために、トマスの天使論において手がかりを与えてくれそうな箇所に着目し、それについて考察してきた。その結果、能動知性のはたらきの二重構造を知ることができた。すなわち、第一現実態におけるヘクシスとしてのはたらきと、第二現実態におけるはたらきである。そしてこのように知性の構造を重層的、かつ複合的にとらえることを可能にしているのは、知性的魂の本質と能力とを峻別することによってであり、さらにそれを峻別する原理としてはたらいっているものが、トマスの存在論のキー範疇であるエッセとエッセンチアからとらえられた存在の視座であったということが出来る。それはつまり、知性をエッセとエッセンチアからなる複合体としてとらえることによって、エッセンチア（実体的形相）の可能態性は能力（付带的形相）によって完成されるべきものとして、知性が本質と能力という二重構造からなるものとして措定されてくるからである¹⁶⁾。

このことから、したがって、「本質において現実態である」といわれていることに因して、他の哲学者たちはそれを文字通りに受けとったため、その結果、能動知性が人間に内属することなど思いもよらず、それを人間とは別のより上位の分離実体として措定せざるをえなかったのであるが、トマスにおいてはそれが可能となったのである。

以上のように、能動知性について「本質において現実態である」といわれることがトマスにより解釈されることによって、『デ・アニマ』のテキストのその直後に述べられている「現実態における知は事物と同一である」、「或る時は思惟し、或る時は思惟しないというものではない」という二つの命題は、知性の第二現実態におけるはたらきの性格の叙述としてトマスにより段階的に理解されることになる。ところで、第二現実態における知性のはたらきとは、ただ単に能動知性のみならず、可能知性をも当然含んでいなければならない。なぜなら、能動知性は「認識を原因させる根源」であるにしても、「それ」によって現実知性認識する当の「それ」とは可能知性であるからである。すなわち、知性的魂は実体において一であるが、知性能力はその二つの能力によらずしては知性認識のはたらきは完成されないのである。したがって、人間が知性認識しているとき、それがたとえ一瞬のはたらきであるにしても、事物の有

するスペチエスによって現実化された可能知性が事物の本性を認識しているかぎり、知性は事物と一つになっており、かつ現実態において思惟しているということがいえるのである。

したがって、それに続くテキストの「そのみが分離されている」、「不死である」、「永遠である」等の列挙は、第二現実態における知性のはたらきにたずさわる能動知性および可能知性についての叙述としてトマスにより理解される。そして、そのはたらきが身体とは混らないという意味で「分離された」エッセとエッセンチアによるはたらきであることによって、そこにおいて個々の人間の魂の不死が読み取られてゆくのである。

以上、われわれは、トマスにおいて能動知性が個々の人間のうちに内在し、それが一つの能力として理解されている根拠を、かれの存在論の基礎をなしているエッセとエッセンチアとの関連のもとに考察してきた。

IV

ところで、このように能動知性が知性的魂のエッセに由来する能力として知性的魂の本質から峻別され、かつ本質である可能知性がそれ自体では何も書かれていない石板のごとくであるならば、それは、人間の知性にとって知性的の本質認識が生得的でないことを意味するゆえに、能動知性はそれ自身のうちにスペチエスをその認識内容として含んでいるということもありえないことになる。それゆえ、能動知性が「本質において現実態である」といわれる意味は、すでに述べられたように、形相のエッセから流れ出てきた能動的力が、人間が存在しているかぎりつねに現実中存在する (ens in actu) ということにはかならず、したがってそれは第一現実態におけるヘクسسとして、可能態ないしは欠如態に対立する意味で理解されねばならないものとなる¹⁷⁾。

ところで、能動知性の力は、トマスによれば、はたらきの根源としての魂の本質に由来するといっても何ら差し支えがないといわれている¹⁸⁾。われわれは今までその力がエッセに由来するものであることを明らかにしようと試みてきたのであるが、にもかかわらず、それが本質に由来しても構わないといわれることはどういうわけか、あらためてここに説明を加えなければならぬかと思われる。能動知性のはたらきの根源が魂の本質に由来するとは、いわゆる、はたらきの根源が能力であり、その能力の

基底に魂の本質があるという仕方で、そのはたらきの根源を第二現実態のはたらきからさかのぼって、行き着く先が起源 (radix) としての本質であると考えられるべきではない。そうではなくて、能動知性のはたらきはその存在の始源からとらえなければ説明できない。なぜならば、エッセンチアがエッセを分有すると同時に、能動知性のはたらきはエッセに由来する力としてただちに付随して出てくるものであったからである。少なくとも論理的には、以上のように能動知性の力の起源を分析することができるのである。しかしながらじっさいのところは、エッセンチアが存在するときには必ずエッセとは不即不離の関係において現実存在しているはずである。すなわち、エッセンチアのあるところエッセがある。ちょうど「丸さ」のあるところ「丸いもの」があるように¹⁹⁾。したがって、第二現実態のはたらき (operatio) が能力 (potentia) に対して、現実態が可能態に対する関係としてあるゆえに、そのはたらきの根源が能力として考えられるように、エッセがエッセンチアに対する関係も同様に、現実態が可能態に対する関係にあるゆえに、エッセに由来するはたらきの根源はエッセンチアであるということがいえてくるのである。それゆえに、能動知性がエッセそのものとはいわれずに、エッセに起因する能力としてトマスにより解釈されていることが、このことからより一層の必然性をもって理解されてくると思われる。以上、能動知性の光が魂の本質のエッセを通じて、その根源においてエッセそのものである神からその力を分有しているといわれることの意味が多少なりとも明らかにされたのではないかと思う。

ところで、アリストテレスは、能動知性についてそれが個々の人間のうちに「分有された光」であるとはどこにもいっていない。むしろ分有という概念はプラトンのアイデアの分有を想起させ、アリストテレスが批判した考え方であるように思われる。したがって、それを分有という概念をここに復活させて解釈し直したのは、たしかにトマスの独自性であるといって間違いはないが、今まで考察してきたことから鑑みても、だからといってアリストテレスの真意を損なうものとなっているとはいいいがたい。むしろ、かれの真意を十分に汲んでそれを忠実に発展させ、徹底させていこうとするときに、逆説的ではあるが、プラトンの分有思想は、そのための不可欠な要因として機能し、能動知性のアリストテレスに即した解釈をトマスを媒介として可能にしているといえるのではなかろうか。

V

最後に、以上論じられてきたトマスの能動知性の解釈から引き出されてくるであろう人間の知性認識の性格が、具体的にどのような意味を有しているのかを振り返り、反省したく思う。

能動知性と可能知性とを人間の二つの知性能力として措定することは、人間本性を完成するために必要不可欠であるとトマスはいう²⁰⁾。しかしながらその完成は、神の本質認識のように、一つの形相である本質においてすべてのものを認識するという自己完結的なものではなくて、また天使の本質認識のように、アブリオリにスペチエスが自己の本質において流入されているものでもなくて、知性においてもエッセとエッセンチアからなる複合体として可能態性を有しており、その可能態性は身体の形相という仕方限定性を有するものとして特徴づけられている。したがって、その本質を完成させるために自らが基体となって付帯的な二つの知性能力がそこから出てきた。すなわち、存在者をエッセとエッセンチアからなる結合としてとらえることが、人間知性における本質と能力とを厳密に区分させる根拠となっているのである。

そこで、能動知性は、われわれの認識に固有な存在領域（質料的事物）を照らし出し、可能知性が認識するための素材の提供に励む。すなわち、それはスペチエスが可能知性を現実化する原動力になっている。ところで、スペチエスが可能知性を現実化するとは、可能知性が基体となってそこにスペチエスが認識内容として流入してくることを意味しない。なぜならば、トマスにおいて、魂が「可能知性によって知性認識する」ことは、「スペチエスによって知性認識する」ということと同一のことからであるため、したがって、スペチエスは第一義的には知性の認識対象とはなりえないからである²¹⁾。さらにまた、能力は本質を基体として、そこにおいてある付帯性であるから、スペチエスが能力を基体としてそこにおいて存在するということは、あくまで魂の本質がスペチエスを受容する際の媒介としての役割を担うかぎりのことであり、本来的にいうことはできない²²⁾。

したがって、スペチエスが可能知性を現実化するとは、スペチエスが能力に対するはたらきの根源として、可能知性の能力の質そのものを高めるということにほかならない。可能知性の質を高めるということは、その可能知性を現実化するスペチエスの質がより普遍性の高いものであるか否かということに深く関係しているであろう。ところで、感覚表象のうちに潜在的に隠れているスペチエスを普遍的な層のもとに引き

出してくるのは能動知性であった。したがって、可能知性の力の増大とは、つまるところ、能動知性の力の増強に因っていることがわかる。

それでは、その能動知性の力の質を高めるといことはどういうことか。能動知性は一般に感覚表象を照明し、抽象する力であるといわれている。その意味するところは、事物の有する本質にできるかぎり深く入っていく (penetrare) ことであり、そしてそこに存在する普遍的な層をより普遍的な仕方引き抜いてくる (abstrahere) ということである。それを主体の側から言い換えるならば、分有している能動知性の光の光度をより強めていくということになる。そしてそのためには、その力の因って来るところの人間本性に自体的なエッセに何らかの仕方触れ、それを自覚していくことが、人間本性のエッセを充実させていく、つまり、能動知性の光を増していくことと深く関係しているように思われる。しかし、われわれは、このことがいかなる事態であるのか論じることは本稿のテーマではないから、問題として残しておかなければならない。

他方、魂の本質と能力とを峻別しない場合、結局は、認識のあり方は、魂の本質が基体となってスペチエスをその認識内容として受容するという仕方理解されざるをえず、神の本質認識をモデルとして、それが人間の知性認識にあてはめられることになる。このことから、人間の認識様態は可能、現実という重層的構造を有するものとしてではなくて、魂の本質認識として一元化されることになる。しかし、知性認識を魂の本質としてみる見方においては、本質、つまり実体そのものは、アリストテレスのいうように、より大きいとかより小さいとかいうことはないから、魂の本質を完成させるとは、本質そのものをより大きくしていくというのではなくて、その限定された本質のなかで、どれだけの知識を認識対象として満たしていくかという方向へとその視点が必然的に向けられて行くことになるであろう。

それに対して、知性が魂の本質から出てくる固有な付帯性として理解されるとき、その場合においてはじめて、より大きい、より小さいということが語ることができるから、何をどれだけ知っているかという認識内容が直接の問題ではなく、何をどのような仕方認識しているかという認識様態の質が問題として問われてくることになる。そして、認識様態の質とは、つまるところ、能動知性の光の度合ということになるであろう。

このように、知性の質を問うものとして知性の完成が問題とされるとき、最終的に、

神の光の分有がわれわれの自然本性的な能動知性にさらに増し加わるとされる恩寵の光について考察していくことを促すものとして、われわれに新たなる問題を投げかけてくることをわれわれは知るのである。

註

- 1) *De Anima Comment.* L. III, lec. 7.
- 2) *Ibid.*, lec. 10, n. 732, 733.
- 3) *S. T.* I, q. 79, a. 10, c., q. 79, a. 4, c.
- 4) *Ibid.* a. 3.
- 5) *De Spirit. Creat.*, q. 1, a. 9, ad 7.
- 6) *De Anima Comment.* L. III, lec. 10, n. 732.
- 7) *S. T.* I, q. 79, a. 4, c.
- 8) *Ibid.*, *De Spirit. Creat.* q. 1, a. 10, c.
- 9) *S. T.* I, q. 54, a. 1, ad 1. “ergo dicendum quod, cum dicitur quod intellectus agens est sua actio, est praedicatio non per essentiam, sed per concomitantiam: quia cum sit in actu eius substantia, statim quantum est in se, concomitatur ipsam actio. Quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones nisi postquam fuerit factus in actu.”
- 10) *Contra Gentiles* L. II, cap. 52~54.
- 11) Aristoteles, *De Anima* III, cap. 5, 430a15. “ὥς ἐξέτις τις, οἶον τὸ φῶς”
- 12) *Contra Gentiles* L. II, cap. 78, n. 1591.
- 13) *De Anima Comment.* III, lec. 10, n. 729.
- 14) *De Anima* III, cap. 5, 430a22.
- 15) *Ibid.*, cap. 4, 429b5.
- 16) *S. T.* I, q. 77, a. 4, ad 5.
- 17) *De Anima Comment.* L. III, lec. 10, n. 729.
- 18) *S. T.* I, q. 79, a. 4, ad 5.
- 19) *Contra Gentiles* II, cap. 55, n. 1299.
- 20) *De Anima Comment.* L. III, lec. 10, n. 734.
- 21) *S. T.* I, q. 85, a. 2, c.
- 22) *De Spirit Creat.* q. 1, a. 11, ad 13.