

# 自 己

——スペキエスを繞って<sup>1)</sup>——

宮 内 璋

## I

日常の場で自己について語られる時、他に対する自己、自己の責任、個としての或いは孤（独）なる自己の如き形で語られ、自己を指呼してはいるが、その自己が関わる対当者、或いはその関わりに重心が措かれ、自己そのものが注目の焦点となることは稀である。一身の方途を決するような重大な行為の決断に於ては、自己はより峻しい輪郭を持って現われるが、尚、自己の何たるかがそこで顕在化するとは言い難い。抑々、自己とはそのような形でしかその片影を現わすことはなく、しかもそのような関わりを通じて形成されて行くように想われる。他方、自己とは、究極のものとの何らかのつながりによってのみ自己たり得るのではないのかという paradoxical な想い (δόξα) が扨拭し難いものとして我々にはあり、そして自己たり得るもののみが οὐσία であるのではないのかという想いがそれに連なっている。——自己の片鱗が投射されるこれ等の諸局面とそこに投射される片鱗の相の夫々を分別し、その循環を突き詰めて行く以外に自己の本質に至る道はないと思われる。

自己について、特にその把握が困難であることについて、次の二つが肝に銘じて記憶の底にある。その一つは Vladimir Solovyov の羞恥の感情 (αἰδώς) による自己照射の営みである<sup>2)</sup>。人間に特有のこの感情に於て、人は質料的本性（自分のであれ、自分以外のであれ）から〔自己〕自身を分つ、即ち〔自己〕がそれとは同一ではなく、それから内的に独立したものであることを自ら証示している。しかもその〔自己〕の独自性と内的独立性が羞恥の感情として現われ来たるのは、自己が自分の質料的本性に圧倒され屈服し支配

された正にその時に於てである (29). 私は恥かしいと思う、従って私〔自己〕は存在する。ここで人は〔自己〕の存在を自ら証しすることによって道徳的自己意識に達し、我々の存在の内奥、即ち〔自己〕としての人間の尊厳が尚、保持されていることを示すのである(30-31). [その自己、乃至その片鱗の現われを、我々は他者の目からのみならず自分自身からも蔽い隠そうとする。同時に又、その自己は他に対してはもとより我々自身に対しても我々自身の内に於ても自らを顕わに開き示すことはない<sup>3)</sup>]. 他の一つは、H. Gouhier の Cogito 命題 (Descartes) 理解である。[この命題の言うところは、単に、思惟しているということによって思惟している自己が疑いもなく存在していることを直観として確立している、ということではなく、思惟するということは、単に、存在を対象とするということではなく(そのような場面、位相もあるにしても)、根本義に於て、存在の内を動くこと、その把即の内にあることであり (パルメニデスの Fr. B3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι 同じことが思惟することであり又、存在することである)、そのような形で、即ち、思惟 (cogito—νοεῖν) という形をとって存在 (sum—εἰμί—εἶναι) の一端は我々に開かれるが、その開示に於て、自己 (cogito, sum が一人称の語として含意する ego) が臏にその影を漂わせる、自己はそのような形でしか我々には開示されない、ということである]<sup>4)</sup>

## II

感覚の局面に於ける自己把握について、アリストテレスは「我々は、我々が見ている、聞いている、ということを感じている…… (De Anima III, 2, 425b12)」という事実を探究の端緒として、感覚の自覚についての二律背反的論考 (ibid. 425b12-25)、共通の能力 (κοινὴ δύναμις) の考察 (esp. De Somno 455a 12-22) 等によって、(1) 感覚地平に於ける感覚の自覚(これはその限りに於ける自己の現われとその把握である)を確認し、同時に、(2) そこに理性 (νοῦς) が介入、共働していることを示唆している。この二つの位相の判別と共働の把握が肝要である。この感覚の自覚 ((1) に、意識の一性を把持

している自己の概念が射し込んでいることは否めない ((2) → 人 *ibid.* 408b 11-15) がここを自己顕現と自己把握の場とすることは妥当ではない<sup>5)</sup>。しかし又、「この葵は見事に赤い」の如き身近な片々たる感覚に迄<sup>レ</sup>隔なく及んで<sup>レ</sup>いることが、自己の本来のあり方であることは確認しておかなければならない。

これに対して、人の生を人の生たらしめ、徳性の冠冕である愛 (*φιλία*) に於ては、全体的人間—自己の姿が具象的な相として顕現する (*EN* 1155a3-6)。そこで、愛、特に自己愛を繞るアリストテレスの論述の線に沿って、自己の解明に努め度い。彼はその論述の冒頭、「隣人に対する愛の関わり、又、愛の諸形態がそれによって定義されるその特徴は、人の自分自身に対する関わりに由来して来たと思われる (*EN IX. 4. 1166a1*)」と述べ、人の他人に対する愛の根底に人の自己に対する関わりがあることを強調している。(とすれば、「他人の善 (*ἀλλότριον ἀγαθόν*)」と言われる正義についても同じことが言えるのではなからうか)。だがこの言明は、自己に対する愛の関係 (RI) が他人に対する愛の関係 (RII) に先立ち、その根拠としての前提であるということなのであろうか。抑々愛とは、善いことを、自分の為に (RI) ではなく、相手の為に (RII) 願ひ且つそうなるように行為すること (1166 a 2) ではないのか。このことを明らかにする為には、隣人に対する愛の特徴 (*τὰ φιλικὰ EN 1166 a 3-8*) を視点として、人の自己に対する関係を見ておかなければならない。

善良な人 (*ἀγαθός*)、品性すぐれた人 (*ἐπιεικής*) は、(イ) 一つのものとして統裁する魂によって自己と一致しており (*ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ*)、即ち、一なる自己が現成しており、(ロ) 魂の全体を挙げて同一のものを追求している。この同一のものとは、善 (*ἀγαθόν*) 正しさ (*δικαίον*) と共に超越的価値と呼ばれる美しさ (*καλόν*)、即ち究極のものである。この(イ)と(ロ)は一体であり、美しさに向うものとして自己は現成しているのである。従って、(a) 彼は善いものが自分自身に与えられることを願ひ、そのように行為するが、時に応じて、金銭、名誉、その他、人々が争って獲得に狂奔する諸善をすべて抛棄し、或いは友や祖国に譲り、自分自身にはその行為によって全うされる美し

さのみを求める (1168b27, 1169a7, 9, 21, 28, 32). 場合によっては, その美しい行為さえ友に譲り, 自分はその行為の原因となることを選ぶ (1169a18, 32). この自分とは思考的部分 (*διανοητικόν*) であり, 各々の人自身, 即ち自己のことである. (b) 彼は自分が生きていること, 存在することを願う, わけてもその思惟する部分が. だが必要とあれば命をも捧げる (1169a18) のであるからその生も存在も美しさに向ってあり, その限りに於てその内に保たれている善としての存在である. (c) 彼にとって, 果されたことの記憶, 果されるであろうことの予期は善いもの快いものであるが故に, 彼は自分と共に時を過す (それは自己の現成を豊かな成業の内に視ることに他ならない) ことを願う. (d) そしてこのことは彼が最も好んで果すべく, 自己と一致して励むところである. (e) 彼にとっては常に同じものが苦痛であり, 同じものが快であるが故に, 彼は常に自分と共に喜び, 自分と共に苦しむ. 即ち嘗ての快を苦痛と感ずる悔恨は彼の与り知らぬところである. 自己を喪失し「他」となってまで万有を所有し度いと願う者は誰もいない. 現に万有を保有している神の如くというのは余りにも途方もないことであるが, 他となつて多くを所有することを夢見ることはあろう. だがその時, 自己は既に崩壊しているのである. 現成している自己でありなから (*ὡν ὁ τι ποτ' ἐστίν*) 究極のものに達すること, これが万人の願うところであろう. 他ではあり得ぬこと, 願わぬことに自己の自己たる所以はある. そして究極のものへの関わりによってのみ自己は自己たり得ることが示唆されている. この自己, それは人に於て統裁する理性 (*τὸ νοοῦν*) を措いて他の何であろうか (1166a10-29).

これに対して品性劣悪な人 (*φάυλος, μοχθηρός*) に於ては願望すること (目的に関わる 1111b26, 1113a25) と欲望することとが夫々別であり, 自分自身と仲違いしていることによって, 一なる自己は現成していない. 従つて, (a') 自分に善いと思われるものの代りに有害な快いものを選び取り, (b') 悪業の故に人々に嫌悪されるのみならず, 自らの生をさえ忌避し, 己の存在を抹殺しさえする. (c') 己の忌わしい所業の想起や予期を恐れるが故に, 自分

と共に、即ち独りであることを避ける。彼が共に過してくれる人々を求めるのは一時自分を忘却せんが為である（自己の抑圧）。(d')彼の好むところ、惹かれるところは魂の部分によって異なる為には魂は引き裂かれた状態に陥る。(e')彼は同一のものを快とし、同一のものを苦痛とすることがなく恒常性を欠き、自分と喜びも苦しみも共にすることがなく、常に苦しい悔恨に充たされている。彼に於ては一なるものとしての自己は、潜在に留まり現成していないのである（1166b6-29, cf 1159b7-10）。

品性すぐれた人と劣悪な者との自分との関わりに於ける基本的差異は、前者が理に則り（κατὰ λόγον 1069a5）理性に聴き従う（πειθαρχεῖ τῷ νοῷ 1169a28）のに対し、後者は欲望、総じて情念、即ち魂の理を持たない部分（τῷ ἀλόγῳ τῆς ψυχῆς 1168b19, 1169a5）に<sup>\*\*\*</sup>阿ることにあるが、このことは、前者に於てのみ、(i)理性による情念の馴致、即ち理性の統裁、(ii)理性への収束による独自の一性、即ち自己の現成（ἐνεργεῖν）、(iii)本来の自己愛の成立、があり得ること、又、(iv)自己の現成は、美しさ、善に向ってある（これは既にその照射の内にあることである）ことによつてのみ成り立ち得ること、他方、後者にあつては、その自愛（利己）に於て、自己は一なるものとして現成することなく、分裂し或いは歪んだものとして潜在するに留まり、そのことが美しさの影を追う自分に於ける内証（σπάσις）の因となる、ということの意味するものである（むしろ、かくあることが、品性優れた、若しくは劣った者、ということである）。

ここで、人の自己に対する関わり (RI) と隣人に対する関わり (RII) とのつながりについての先の問題に返ろう。本来の自己愛 (RI) が究極のところ、諸々の善いものを善たらしめる美しさを希求することにあるとするならば、隣人に対しても、彼の為にそれを願わぬ謂われはない。彼の自己も又、美しさに於て現成するのであり、その現成を願うこと (RII) に於てこそ彼は友となる（愛の成立）のではないか。そしてそこに現成する友の自己は彼独自のものであろう。であるとすれば、その願い (RII) は、自分の、美しさの希求がそれに通ずるとしても、その希求 (RI) に基付いて、その延長上にはなく、

それとは別のものとして、それと並んで同時に生ずるのではないか。自己はこの二つの相を持つものとして、美しさに於て現成するのであると思われる。そして、それによって愛が成立する所以の愛されるに値するもの (*φιλητόν*) の存立は、この現成に懸っている。愛の成立に於て、言葉と思惟を共にすることによって達成されるのは、美しさに於て、二つの自己が相互に「もう一人の自分 (*ἄλλος αὐτός, ἕτερος αὐτός* 1166a31, 1169b6, 1170b6)」として共に現成すること、その存在を善いものとして共に覚知すること (*συναισθάνεσθαι*) であり、人の人たる所以、即ち独自の自己存在—共なる存在の美しさ、善さが全うされ、快なるものとして現成するのは正にここに於てである (1170b5-14)。しかし乍ら、自己愛 (自分を大切にすること) として自己の現成があり、この現成なくして愛を成立せしめる「愛に値するもの」の存立があり得ないとすれば、自己愛が隣人への愛に先立つのではないか、との想いが尚残るかも知れない。アリストテレスの論調にこの傾きを見る向きも少くはない。だがここで、美しさの照射の内にあることが自己現成の絶対的要因であったこと、そしてその境位に於て、独自の存在としての自己の現成は、同時に又、共なる存在としての自己の現成でもあることに想いを致す必要がある。だが、美しさに於ける自己のこの二つの相の関わりは尚、我々には秘められていると言う可きであろう。

又、この自己は、美・善—一人—徳性—行為—実現、即ち「為されること (*πρακτόν* esp. 1139b3)」の全体を統裁するものとして現成し展開するのであって、何か核の如き物象的存在ではない。従って、独自—共同の存在たる自己が、すべての人々の競い合う活動として展開する時、公共にはすべてがある可きように実現され、夫々の人においてはその最大の善である徳性が実現される (1169a9-11) のであり、この全体としての事態に於て、これ等は自己の夫々の相を示現するのであって、公共—各個はその全体の一つの相、一断面であるに過ぎず、行為者 (*agent*)—行為 (*act*) も又同様である。この全体と各々の相とが最も具体的な形をとって現われるのは、制作者—作品に於てである。我々が存在するのは活動に於て (*ἐνεργεία*)、活動としてである

が、制作者は活動としては或る意味ではその作品であるからであり、作品は可能態にあるものを現実態として顕在化するからである (1167b33-1168a9)。

又、自己は理性 ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) に収束するが、その理性は、(a) 我々の内にあって最高最善のもの、力と尊厳に於て他のすべてを遙に超えるもの、我々を統裁する優れた部分という相を有すると共に、(b) 他のものにまさって人間、各々の人そのもの (自己) であるが、(c) その理性は又、人間に比して神的なものとして超越的存在である (1177b30-1178a7)。従って、自己は、その超越的理性に連なることによって現成し、自らもその理性として統裁し、それ故に又、統裁の下にあってそれにとっては他なるものを含み、それ等と或いは拮抗し、或いは馴致しつつ活動展開するものであり、その身分の明確な劃定は極めて困難である。

### III

理性の自己把握については、『靈魂論』III,4 末尾の二律背反的第二アポリア論議で考察されている<sup>6)</sup>。「更に、理性自身も又思惟されるもの ( $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$ ) であろうか。というのは、もし理性が思惟されるものであるのは何かそれとは異なるものに即してではなく、又、思惟されるものは相に於て何か一つのもの ( $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\epsilon\ \epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\tau$ ) であるとするならば、〔思惟される〕他の事物にも理性があるということになるであろうし、或いは…… (De An. 429b26)」。この問いは次の二つに分節集約される。(1) 理性は思惟されるものとしての自身を把握するのか→何か一つのもと言われる  $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$  とは、又、思惟するとはどのような存在の相であるのか。(2) すべてのものが思惟することになるという逆説を回避する為に、理性と他のものとの区別は何であるのか。(1') (1) に対する解答の基本は次の如くである (430a2-5)。(i) 思惟するとは、その対象と、共に現実態に於て同一になること、同一なるものとして共に現実態に達することである。(ii) 従って、思惟している理性 ( $\tau\acute{o}\ \nu\omicron\upsilon\omicron\upsilon$ ) と質料を持たないもの或いは質料の地平を超えて現実態にあるものとして思惟されているもの ( $\tau\acute{o}\ \nu\omicron\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , 相に於て或る一なる  $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$  とはこれである) とは同

一である、理論的学知とその対象とが同一である如く、(イ)従って理性はその同一なる *νοητόν* としての理性自身を思惟するのである。(ニ)従ってその把握は副次的 (*παρέργω Met.* 1074b36, 1072b19) である。(ホ)対象と共に現実態に達することは、理性の本性、即ち能動性である。

この応答に対しては当然次の反論が予想される。(a) 理性自身が把握されると言っても、思惟されるものとしてという制約がある限り、思惟することを本性とする理性自身を把握することにはならないのではないか。(b) 理性は、思惟されているもの、学知されているものと同一であると言われている限り、それ等と同一化したその都度の片鱗という限定を脱し得ないのではないか。更に言えば、理性は対象把握に付随する *Ich denke* の意識 (Kant) に過ぎないということになってしまうのではないか。——この反問に答え、第二アポリアの (2) に備える為に、第一アポリアの論議を顧みておこう。これは理性の活動全般を概観し、先の(イ)―(ホ)の展開を充たすことである。

このアポリアは、思惟するとは何か作用を受けることであり、一方が作用を及ぼし、他方が受けることは、両者に共通な何か (*κοινόν τι*) がある限りに於て成立つのであるから、もし理性が、物質的なものを含まない単純なもの、且つ他から作用を受けることのないもの、即ち他の事物と如何なる共通のものをも持たないものであるとすれば、如何にして思惟は成立するのか、と問うている (429b22-26)。これに対しては、前の論述を振返って (429b29) アナクサゴラス等につまざる物象的含意を払拭し、(i) 思惟するとは自然的質的变化とは異なり、可能態にあるものが(ii) 完成態にある同じ (*ὁμοιον*) ものによって(i) 保全されること (*σωτηρία*) であり、自分自身へのそして完成態への進展 (*ἐπίδοσις*) である (417b3-9) と、そして(iii) 理性は可能態にある限り、即ち思惟する以前には、何も書きこまれていない書板に於ける如く、現実態としては空無であるが、可能態としては或る意味で思惟されるもの共であると述べている (429b29-430a2, cf. 431b21)。思惟することは、何かを思惟把握することであるから、可能態としてはそれ等の事物であり ((iii))、それ等を把握することは理性本来のあり方を全うすること (保全)、即ち自



分自身の完成態への進展である (i) にしても、と言うより、そのことを全うする為に、対象たる事物が与えられなければならない (暫定的に ii) ——これは理性の根源的受動性 (IVを参照) による。だがここで今問題であるのは、(iv) この対象との関わりに於ける理性活動本来の質料を離れた独立の ( $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  429b5, 16, 21) 局面、位相であることを強調しておかなければならない。(α) 大きさ、水、肉、直等の事物と (β) それ等の本質、即ち、それ等の夫々であること ( $\tau\acute{o}$   $\mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\epsilon\iota$ ,  $\upsilon\delta\alpha\tau\iota$ ,  $\sigma\alpha\rho\kappa\iota$ ,  $\epsilon\upsilon\theta\epsilon\iota$   $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ) とは位相を異にし、後者は質料を離れてある如く、その把握も又質料を離れた独立の理性活動による ( $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$ ) ののである (429b10-22, cf *Met.* VII. 6). この (β) の把握は、理性と事物とがいずれも現実態に於て、最も顕著な形で同一となる存在の局面、位相である (先の(i)(甲), 即ち思惟する ( $\nu\omicron\sigma\epsilon\acute{\iota}\nu$ ,  $\nu\omicron\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ), 思惟されるもの ( $\nu\omicron\theta\eta\tau\acute{o}\nu$ ), とは典型としてこの位相にある理性と事物のことである). しかし又、(α) の把握に於ても、理性による、現実態に於ける同一の現成、形成があり、(α) の把握から (β) の把握の間にも理性の展開、即ち同一の現成がある。従って、エネルギー (理性と存在との関わり) にも展開とそれに照応する幾多の相があり、それによって形成され現成する同一にも同様に多くの相がある。既にこの (α) (β) の把握とその進展に見られる如く、同一の諸々の相を形成するのは、(v) 理性本来の自発的能動性であり (先の (ホ). 又 (iii) → (i) 自分自身への進展もこの自発的能動である。但し (ii) —後述), 対象たる事物は自らではなく、この理性によってその位相に応じて  $\nu\omicron\theta\eta\tau\acute{o}\nu$  として現成するのであり、 $\nu\omicron\theta\eta\tau\acute{o}\nu$  はあるがままの自然の事物ではない。従って理性は現実態に於て  $\nu\omicron\theta\eta\tau\acute{o}\nu$  と同一であるが、その在り方 ( $\tau\acute{o}$   $\delta'$   $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ) は同一ではない (cf. 425b26, 426a15). 従って理性は自己と同一なるその都度の  $\nu\omicron\theta\eta\tau\acute{o}\nu$ , 対象たる事物に完全には囚われる (反論 (b)) ことなく、俯瞰的自己をも同時に保持し得るのであり、又、単に思惟されるものとしての自己 ((ハ), 反論 (a)) のみならず、対象把握という迂路を機因とせざるを得ない ((ニ) 副業的) にせよ、自己を省みるという形で思惟する自己にも及ぶ可能性を持つのである。以上 ((iv) (v)) によって、第二アポリアが提示した問

題 (2) への答えは既に明らかであろう。アリストテレスは、質料を持っている事物に於ては思惟されるもの夫々は可能態にある〔即ち、現実態にある思惟に於て現成する現実態にある思惟されるもの、その限りに於て理性と同一であり、その他の思惟されるものとも相を一にする (ἐν τῇ εἰδέσει) その位相に達していない。又自ら達することが出来ない〕、従ってそれ等の事物に理性はない。理性とは、質料を抜きにして〔即ち、その思惟に於て現成する現実態にある思惟されるものの位相に於て〕これ等の事物を把える〔即ち、これ等の事物 (と同一) になる〕能力だからである。他方、理性は〔その思惟の現実態に於て、思惟されるもの (と同一) であるのであるから、当然〕思惟されるものという相を持っていることになる、と簡潔に述べている (430a6-9)。

だが、理性の自発的能動性が全きものでないこと、即ち対象たる事物が与えられなければ発動しないこと、それを思惟する以前には空無に近い存在であること (iii) については既に述べた。この可能性存在は根源的受動性につながっている (だが、この受動性を引き曳り乍らも、思惟すること自体は飽く迄本来能動的 (IV を参照) である)。受動性のこの影は、思惟の感覚、表象 (これ等自体も本来能動的であるが) への依存に端的に現れている。このことは、アリストテレス自身、理性の独立の (χωριστός) 活動を、肉のではなく、肉であることの把握に限定し (429b10-22)、自発的 (δι' αὐτοῦ) 活動を知識の獲得把持 (εἴσις) 以後に限定して論じていることに示されている。だが、この根源的受動性を示す「完成態にある同じものによって (ii)」というのは、対象が与えられなければ、ということのみを意味するものではないであろう。与えられる対象事物は上述の如くそのありのままで完成態にあるのではなく、又自らそれに達することもないからであり、又、理性はそれの把握によって自らの進展を究極的に全うするのでもないからである。対象事物も νοητόν も理性の自己把握にとっては途上にあるに過ぎない。それでは、同じもの (ὁμοιον 417q4)、共通のもの (κοινόν τε 429b25, 30) が遠く標示するこの完成態にあるもの (417b4)、その実体が現実態であるもの (ἦς ἡ

*οὐσία ἐνέργεια Met.* 1071b20) とは何であるのか。その実体に於て現実態であり (*τῆ οὐσία ὡν ἐνέργεια* 430a18) 乍ら、恒常不断に思惟するのではない我々の理性 (430a5) の身分は、問われているこの前者との関わりが明らかになる限りに於て定まると言う他はない。その域に立入る為には、我々の理性について、もう一度、特に想像、乃至、構想力 (*φαντασία*) との関わりに立返ってそのはたらきの全域を検討する必要があるが、ここでは局面を今迄述べたところに限定して、それについてのトマスの見解を知的形象 (*species intelligibilis*) を中心に見ておき度い。その独自の展開は今問題の事態をより明らかにすると思われるからである。

## IV

アリストテレスに「知的形象」に該当する言葉はない<sup>7)</sup>。トマスに於けるこの概念は、その役割から見て、上述IIIの「相に於て何か一つである思惟されるもの (*ἐν τι τὸ νοητὸν εἶδαι*)」に重なるのではなからうか。この *εἶδος* の現代語訳は、大別して、形相 (form) と種〔類〕 (kind, specifically, specification) の二つである (Hamlyn, Hett (Loeb) は前者, Ross, Smith (Oxf. Tr.), Apostle, Rodier, Hicks, Tricot は後者) が、前者は内実、後者は外延に重心を措いたものと解される。筆者の「相」という訳語は、現実態にある知性に於て、現実態として現成している事物、その両者同一の存在の位相のことであり、夫々の事物に固有の形相に限定されることなく、尚、形相的なものとして、又その位相を総括するという点で、両訳語の意を体したものと考えている。トマスの用いているテキストに於けるこの句の訳語は、*unum quoddam secundum speciem* (Marietti), *unum aliquid specie* (Leonina) であり、彼自身の註解に於ては *unum in specie* (M.), *unum specie* (L.) である (*In De Anima*, III. 9. n 721)<sup>8)</sup>。この句の *species* が同じ語であるが故に、*species intelligibilis* とこの句の言う位相とが結びつくと言うのではなく、この位相と形象の知性認識、自己認識に於ける役割との微妙な重なりに注目し度いのである。蓋し形象は、表象から抽象されてある限りに於て現実態にあ

る可知的なもの (intelligibilis actu) であり、その限りに於て可能知性の形相 (forma) であり (n692)、その形象である (n724)、即ち可知的なものの階層に於て可能態にあるに過ぎない可能知性が自分自身の内に受け入れられたこの形象によって現実態に達し、可知的なものの一つになる、即ちそれを認識する、又、その同一なるものとしての知性自身を把握する (nn. 724, 725, 692, 700, 701; S. T. I. 14. 2. ad 3)<sup>9)</sup>、そのようなものとして形象は措定されているからである。

トマスは、可能性の影なき actus purus たる神についても「我々の知るはたらきが可能態にある時の如く、知的形象を欠いているということはなく、又、我々が現実態に於て知性認識している時に我々の知性に於てある如く、知的形象が神の知性の実体と別であるということもない。神に於ては知的形象そのものが神の知性それ自身である。かくして神は自分自身を自分自身によって知るのである (14. 2. c.)」と述べ、類比的図式的にであるが、形象が、我々に於て、現実態の位相として、知性と事物とをそこに於てそれとして同一ならしめ、且つそれによってそれとして知性の自己認識が果される要としてあることを確認している。又、特別に知的形象という概念を確立することにより、形相は当の事物に固有の原理として事物内在の契機が、形象は知性との合致として現実態の契機が焦点となり、両者分離の傾きが、更に形象の物象化への傾斜が生ずる端緒ともなっている。その次第は次の如くである。

(1) 形象は知られるもの (id quod intelligitur) ではなく、知性がそれによって何かを知るもの (quo intelligit) とされている (85. 2. c., n718) が (a) その根拠は、(i) 我々の知るものが魂の内にある形象のみであるとする、知識は魂の外にある事物についてではないということになる、というにある。だがこれはここでトマスが論駁している認識即印象論の正に印象の位置に形象を措くことではないか (suam passionem i. e. speciem intelligibilem in se receptam)、何か「観念」の如きものとして、又 (ii) 知性は自分自身を振返るその同じ振返りによって、知性のはたらきと共に形象をも知るものであり、従って形象が知られるもの (id quod) であるのは二次的にであって、一次的に

知られるものは事物であると言われている (85. 2. c). これは正に「我々の内なる観念」について語られることではないか. (b) 形象は又, 知られる事物の類似 (similitudo rei intellectae 85. 2. c) と呼ばれるが, この類似は, それによって (secundum quam = qua, quo) 知性が事物を知る (イ) [知性の] 形相 (forma) であると言われ (85. 2. c), (イ) 類似 (id quo) が知性の形相 (forma intellectus) である限りに於て, (ロ) 現実態にある知られるもの (intellectum in actu) は現実態にある知性 [と同一] であると言われている (85. 2. ad 1, cf. 87. 1. ad 3). だが, (ロ) である限り, 知性の形相は, 事物の位相である intellectum in actu——id quod であって id quo たる類似ではないであろう. id quo として, 形相とは別のものとして立てられた形象が, ここでは id quod との区別を喪失して身分が曖昧となり, 又, 形相が二義的に用いられているのである (ここで, 事物—形相—本質—存在 (esse)<sup>10)</sup>の位相について精密な考察が更めて必要であることも付言しておく度い). (c) 又, トマスは, 知性単一論者に対する論駁に於て, 形象は知られる事物そのものではなく, 魂に於ける事物の類似であり, 従って数多くの知性が同一事物の類似を所有したとしても, 同一の事物が万人に知られるということに何の不都合もない, と述べている (n718, 719). これは形相的なものの観念的物象化と言わざるを得ないのではないか (『パルメニデス』131b に於ける帆布の例を参照). 形相はその相貌を変えつつも同一の形相として万人の共有に開かれているのである<sup>11)</sup>.

(2) 形象は, 能動知性が表象されたものに向う (convertere) ことによって抽象され, 可能知性はこの形象を受け取って元の表象像に適用する, 即ち自らを向けることによって知ることは成立する (84. 7., 85. 1. ad 5). これがトマスによる知識成立の機制である. 抽象についての論議は今は措くが, 可能知性が受取った形象は現実態にあり, それによって可能知性は actu になるというのが形象の担う基本的役割であった. それが何故, 再度の conversio によってこと新しく actu にならなければならない (84. 7. c) のか. それは形象の担う意味も, 能動知性の能動の意味をも無にすることになりはしない

か。よしたとえ、再度の *conversio* は知性が *actu* に知ることもより、個別のもとにある普遍的本性を把握すること (*ibid.*) 或いはその逆に (86. 1.) 重心があると反論するとしても、そのことは能動知性によって既に果されていない筈である。再度の *conversio* は、能動知性が可能知性とは別の能力であり、単に同じ能力に於けるより高度の力 (*virtus*) という曖昧な身分のもの (79. 4, n739) ではないことを示しているのではないか。更に、知性的記憶の論に於ては、知性に於ける形象の三様態 (可能態, 完成態, 中間態) が述べられている (79. 6. ad 3)。ここでは *actus* であるという形象本来の意味は消失し、形象は知性に現前する事物の存在位相ではなく、観念存在の身分に変質しているのではないか。

(3) 知的形象が、*actu* に *intellectum* であり、知性と同一である事物の存在位相であるとすれば、形象について知性の内外 (*in, extra*) を語ることは妥当ではない。しかしトマスが、形象が *id quo* であることを強調する時、その *quo* は、既に (1) の論議に於て見られた如く、*魂の内にある* (*in anima* 84. 1. ad 1, *in intellectu possibili* 84. 7. ad 1, n718, 719) 形象として語らざるを得ない。この知性内在は、形象が能動知性によって抽象され、同じ知性である可能知性が受け取ったものとされているにも拘らず、先に述べた能動知性の分離によって既に定着しているのではなかろうか。又、同じく (2) で触れた、*知性の内に保持されている* 形象の三様態は、記憶という局面に関わり、新たに獲得される知についてではないにしても、この趣きを示していると思われる。そしてこのことは直ちに、次の能動知性の身分の問題につながっている。

トマスは、能動知性が可能知性と共に魂の能力としてあり、且つ両者が協働するのでなければ、知るという魂の本性的なはたらきが全うされ得ないことを力説している (79. 3, 4, n734)。又、能動知性が万人にとって一つであり、従って離存的であるとする説に対する駁論 (79. 5) も、更に両者が一旦離存的なものとして措定されると、もはや魂とのつながりを回復する術はないとする議論 (n692, 735) も、いずれも上の主張を補強する意図に沿っている。何よりも、能動知性が表象から抽象した形象を可能知性が受取るという認識

成立機制の核心が、魂に於ける両者の共存と共働そのものであるかに見える。だが上述 (2) で触れた如く、可能知性は認識を全うする為を受け取った形象を更めて表象に適用しなければならない、即ち再度の *conversio* が必要であることは、両知性が別々の能力であることを明示するものである。両者が一つの能力の二つの契機であるならば、その必要はないであろう。この局面についてトマスは又、同じものが同じものに関して、可能態にあると同時に現実態にあるという矛盾を犯すことなく、可能、能動二知性が魂の一なる実体の内に合一内在 (*convenient*) し得ることを次のように説明している (n737, 738)。可能知性が可知的なものに対して可能態にあるということは、規定されたものに対する無規定なものという関係のようなものである。だが、能動知性が現実態にある〔規定されている〕というのはこの点についてではない。というは、もし能動知性がすべての可知的なものの規定を自分の内に持っているとするならば、可能知性は諸表象〔への *conversio*〕を必要とせず、能動知性のみによってすべての可知的なものの現実態に達することになるからである、と。そしてここでアリストテレス (430a15) を援用して光が色の規定を持つことなく、色を現実態にする如く、能動知性は可知的なものを現実態にするのであって、自ら可知的なものとなるのではなく、*factum* に対する *faciens* の位置に立つのであると (n739)。だが、可知的なものを現実態にするとは、*intellectum* として現成させるということであり、それは即ち把握することではないか。又、光りは感覚でもなく、知性でもない。位置、秩序が違う。違わないとすれば又、それは把握することであろう。だが、彼の主張によれば、可知的なものを把握するのは可能知性であり、能動知性はひたすら抽象を事とするものとして立てられているのである。この論議はその意図に反して、能動知性が可能知性とは異なる能力であるのみならず、秩序を異にする別のものであることを示す結果になっているのではないか。能動知性〔のみ〕が離存実体からの知的光の分有であるとされていること (*ibid.*, 79. 4. c, ad 5) はその徴しである。但しこの分有の言明が人間知性の究極的なものへの連なりを示すものとして重要な意味を持つこと、及びそれが能動

性にあることは認めておかなければならない。だが又、自ら把握することなき能動知性が、何故、把持態 (sicut habitus n739, ὡς ἔξεις τις 430a15) と呼ばれ得るのかは説明不可能ではなからうか。それは、思惟されるものを共有することによって (κατὰ μετάληψιν) 自己を思惟し、把持しているものとして現実活動する (ἐνεργεῖ δὲ ἔχων) 理性 (Met. 1072b19-23) と如何なる類比関係にも立ち得ないからである。

ところで、知性の受動、能動の二契機は、その感覚、表象への依存とこれ等から独立の (χωριστόν) 活動 (cf. III 及び 408b18-29) に於て顕著である。その感覚は、それにとって他なるものが措かれて有るのでなければ発動しないという根源的制約に加えて、自然的物理的諸条件 (πάσχειν 受動はこれ等を総括する語である) のもとにあり乍ら、自らはたらくのであって、単なる自然的条件反射ではない (植物の栄養摂取すらそうではない)。知性に於てこの自発能動の契機はより顕著である。だがこれ等の諸制約は、常に拳示される質料性よりも、より根源的に、それが措かれて有る存在であることに由来する (事実の地平で言えば)。質料性を脱して自発能動する知性もこの根源的制約を免れることは出来ない。以上の二契機を根源的受動性、人間知性本来の能動性と呼ぶとすれば、両者は同一の根拠に由来する次元を異にした知性の二つの契機と言う可きであらう。即ち、知性の同一の活動が、次元を異にして受動であると共に能動であり、そこに矛盾はない。

トマスに於ては、能動知性のみが、人間存在の究極的目的である離存知性たる神そのものの光の分有として、それに由来する力 (virtus derivata 79. 4) として立てられた。現実態としての存在の位相に達した形相とは別の身分のものとして知的形象が立てられるに至ったのは、能動知性のこの位置付けに由ると思われる。確かに、現実態に達することは、究極的全体的には、人間知性単独の能動契機のみ因るものではない以上、そして能動契機が受動契機よりもより高貴 (τιμιώτερον 430a18, nobilius n733) である以上、この契機のみをより高度のより優れた知性に由来するものとするのは故なきことではない。しかし能動契機は感覚にもある。問題は、両契機による知性の分断



と、究極的なものとの関わりをこの局面に限ること、即ちすべてがそこに収束するものとしてのではなく、他のものから分離されたものとしての能動知性に限局することにあるのではなからうか。能動知性の位置付けが上述の如くであるとするならば、本稿の目標である「自己」は、ここに探究の場を求めることは困難であるということになるのではなからうか。自己の重心はその能動性にあると思われるが、能動知性は、それが我々の魂の能力であると繰返し述べられているにも拘らず、外から射し込む光として、我々の内に自己という焦点を結ぶことなく<sup>12)</sup>、ひたすら彼方へと光源を黙示するに留まるかに思われるからである<sup>13)</sup>。

## 註

- 1) 本稿は第42回中世哲学会大会（平成5年11月13・14日、於南山大学）に於ける公開講演の稿に若干の筆を加えたものである。
- 2) *The Justification of the Good—An Essay on Moral philosophy*. By Vladimir Solovyof (2nd edition, Moscow, 1898), Translated from the Russian by Nathalie A. Duddington M.A. with a Note by Stephen Graham, London, 1918. ( )内の数字はこの英訳書の頁を示す。尚、〔自己〕という語は筆者による強調である。
- 3) この〔 〕内の文はこの書物にはない。その示唆（138 et passim）による筆者の見解である。
- 4) Henri Gouhier の著作中私の卒読したのは、30年程前、*La Pensée Métaphysique De Descartes*, Paris, 1962 のみである。今回、Avant-propos から終の XIV 章迄通覧したが、このような見解はどこにも述べられていない。しかし筆者は年来そう思い込んでいたのみならず、この発表ばかりでなく他の討論の折にも幾度か口にした（H. Gouhier 名は別として）。この見解を棄てる積りはないが、Gouhier にそれを帰することはここで訂正しておく。
- 5) Charles H. Kahn : Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48, 1966) pp. 77-80 ; *Aristotle's De Anima*, Book II and III, Tr. with Introduction and Notes by D. W. Hamlyn (Clarendon Aristotle Series) Oxford, 1968, pp. XIII-XIV, 122, 128 にはこの傾きがある。尚、この問題について Aryeh Kosman : Perceiving that we perceive : On the Soul III. 2. (*Philosophical Review*, LXXXIV, 1975) から重要な教示を受けた。

- 6) この章と次章は本誌 (XIII, 1971) の旧稿とかなり重なる。そこでの整っていない論脈に多少明確な形を与えることも本稿の意図の一つである。
- 7) 強いて *εἶδος νοητόν* という造語を当てて見ても、その身分の微妙、且つ重大な相違は明らかである。intellectus possibilis est intelligibilis non per suam essentiam, sed per aliquam speciem intelligibilem という句 (*In De Anima* III. 9. n724, 725; *ST* I. 87. 1. c) は決定的である。
- 8) この書の引用は爾后 n— (項番号) のみによって示す。
- 9) 以下, *ST* I からの引用は、問いと項 (q. と a) の番号数のみによって示す。
- 10) この問題については *Met.* VII (esp. 6 章) を参照。
- 11) この同じ問題を (但し感覚的形相についてであるが、類比について問題はない) アリストテレスは、*De Sensu et Sensibilibus* (6, 446b17-26) に於てアポリアの形で論じている。「数に於て異なる夫々に固有のものであるが、形相 (*εἶδε*) としては同一のものをすべての人が感覚するのである」というのが彼の答えである。
- 12) 能動知性の身分のみでなく、同じく自己の部分である可能知性と分離してあることが自己現成を更に困難にする。
- 13) トマスは、アリストテレスが踏み込まなかつた境に迄立入って問を立てた。両者間のずれは微妙、且つ顕著であるが、そのずれは我々に重い問いを課する境域を拓いた。筆者のトマス考察が著しく限られたものであること。又、本稿で濫用したエネルゲイア、それに対応する存在の位相等について綿密な考究と整理が必要であることを痛感せざるを得ない。