

トマス・アクィナスにおける抽象の問題点

五百旗頭博治

I 問題

近代の古典的な抽象説——例えば J. Locke に代表されるような——には原理的に困難な問題が含まれており、観念の共存の問題として、或いは循環として指摘されている。本論文ではこのような抽象説を前提とし、出発点として、トマスの場合にその抽象論の中に同様の循環を含むかどうか、もし含まないとすれば如何にしてそれを避け得るかという点を問題として取上げるつもりである。

はじめに循環の説明のために黒田亘氏の論稿「抽象について」から幾つかの解説と文章を借用することにしたい。

「一般に概念は抽象によって獲得されるという主張を吟味しよう。これは抽象説 abstractionism と呼ばれる理論的な立場の表明にはかならない。」そして抽象とは何かと云えば、「直接経験の所与の或一つの、又は幾つの特徴に専ら留意して、同時に与えられた他の諸特徴を無視するという精神の作業である」とされる。

そしてこのような抽象における循環は次のように説明される。経験的概念を定義不可能の「単純概念」と定義可能の「複合概念」とに区別した場合、単純概念が得られるのは直接経験の所与から単一の特徴を精神が抽象することによるが、例えば「赤」という単純概念が抽象される場合、直接所与の系列を「赤」が将にそこから抽象されるべき基盤として立てる為には、「赤」に共通の特徴が確立されなければならない。その確立の為には「赤」という言葉又はそれと同義の別の記号を使わなければならない。つまり抽象の結果としてはじめて成立する筈の「赤」という概念を実際に先に適用しなければならなくなる。

定義可能な複合概念は、直接所与に対応する単純概念の複合から、その一部を精神が抽象することによって、或いはこのようにして得られた概念を任意に結合することによって得られるが、ここにも同じ循環を見出す。例えば「レモン」は

黄色くて、だ円形で、酸っぱくて等々の特徴を示す概念を用いて限定し定義することが出来ようが、「レモン」がそこから抽象される直接所与の限定において既に、「レモン」の概念そのものに他ならない、それらの特徴の「レモン」的結合の概念を前提し、それによって所与が分類されていると見なければならぬ。従って或概念が一定クラスの対象に、抽象によって適用可能となったということとはできない。「赤」という概念が或「赤い」対象に適用されるということは自明である。

尤も或人が如何にして当の概念を適切に用いることができるようになったか、という学習過程についての心理的伝記的な問に対して、「抽象によって」と答えることは差支えない。但し、この過程は概念の一般的適用可能性の作り出される過程では絶対にありえない。人は概念を既に一定クラスに属する対象に適用可能なものとして受容れることにより習得するのである。そしてこの場合に於てさえ、「抽象によって」という云い方が不十分なのは、概念習得の過程は学ぶ個人と学ばれる概念の異なるに応じて多様であることから明かである。

尚経験的概念の抽象説はそのように、凡ての経験的概念は抽象によって形成されると主張するが、概念が一定のクラスに属する対象に適用可能であるということと、概念が一定の基準に従って実際に或る個別の対象に適用されることを混同しているのである。

以上の黒田氏からの抜萃と要約によって、循環の問題がほぼ明かになったことと思う。尚 J. Locke の立場について付言すれば、彼は周知のようにア・プリオリな生得的観念を否定し、⁽³⁾経験と観察のみを承認する。それ故常に真であるとされる単純概念は、⁽⁴⁾内外の経験つまり感覚と反省とより得られ、単純概念から知性の能動作用によって複合概念が得られる。そして実体以外の複合概念も又真とされる。真なる知 knowledge の基準としては、感覚の他直観と論証とがあり、本質の領域では概念間の一致不一致が直観的或は論証的に確かめられ、論理学・数学・道徳法則等が基礎づけられる。自分自身・神・他の事物の各々の存在については、それぞれ直観的・論証的・感覚的に知ることができる。又彼においては経験論の不徹底や Descartes 的知識論の混入が指摘されているし、実在的本質よりも名目的本質を認める唯名論的立場への傾きが認められている。

II トマスの抽象論

1 最初の問題はトマスにおいて凡ての概念は抽象によって作られると考えられているかということである。この問に対しては一応肯定的に答えなければならないようである。“Unde patet quod abstractio, quae est communis omnium intellectuum, facit formam universalem⁽⁵⁾”と明言されているからである。これに少し説明を加えれば、この箇處で intellectus の例としては, naturalis と mathematicus とを掲げるのみであるが、他の諸箇處から明かなように、このような不可分者の単純把握に限らず、判断による分離の抽象法が存在すること、naturalis の抽象法は同時に全学共通的であることも主張されているのである。forma universalis とあるのは、個のうちのみ存在する事物の本性自体ではなく、知性における抽象的普遍である。個と物的存在は感覺的認識により、普遍と非質料的存在は知性認識により把握されるが、質料的なものが知性認識されるに至るためには、それが个体化の原理から切離され、非質料的に多から一なる仕方で受取られる必要がある。これが知性の固有の対象となる質料的事物の何性に他ならない。このような種は学の関わるころのものと同ーでなければならないから、普遍或いは必然の形相であり、可感的もしくは可知的の指定された質料が捨棄されて獲得されるものである。人間の魂はかくて諸物体を非質料的・普遍的・必然的な仕方で認識する。species intelligibilis という場合には、それは知性認識されるものではなくて、そのものの似姿に過ぎないことに注意すべきで、それは知性がそれによってそうした事物を認識するところの形相である。人間の知性は普遍そのものを可知的形象によって直接に認識し、個々のものはこれを表象への立帰えりによって間接的に認識する。そしてこれによってこそ知性認識は現実的認識として完成されるものである。

2 他面において、このような考え方と別に、或場合にはトマスは普遍的名辞や命題を既存のもの、日常使用されているものとして取扱い、それらのものが如何なる意味で対象に適用されているかについて考察することがある。例をあげてこれをみることにする：“Sed de nominibus quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens, et huiusmodi, multipliciter aliqui sunt

⁽⁷⁾opinati.”これに続いて、一部の人々がこれらの名称を否定的に何事かを神から排除するために用いるのに対し、他の一部の人々による、被造に対する神の関係を表示するためにとする主張が語られる。しかしこのような解釈は神について語る人々の意図に反しているのであって、これらの名称によって神を呼ぶ場合、そこに云わんとするところは、むしろ我々が諸々の被造において *vita* とか *bonitas* とか *sapientia* とか呼ぶものが神において先在し、しかも高次の仕方では先在することではないか。⁽⁸⁾*sapiens* のような名称は神についてと人間についてとは同じ概念に即して語られるものでない。人間を *sapiens* という時にこの名称は人間の本質、能力、存在等から理念的に区別された特定の完全性を表示する。神の場合にはしかしこれら本質、能力、存在等から区別された何ものかがそれによって表示されるわけでない上に、人間についての場合のように *res significata* に一定の境域を限ってそれを把握するのではなく、*res significata* は把握されないままに、名称による表示を超えたものとして残すものである。このように神と人間については *univoce* に述語されることはありえない。

しかし又一部の人々の主張するように純粋に *aequivoce* に語られるものでなく、被造物から神について何事かの認識は行なわれうる。それ故この種の名称は神と人間とについて *analogice* に語られるのでなくてはならない。*analogice* に語られる諸々の事柄に於ては、*univocus* における如き只一つの概念があるのみでもなく、又 *aequivocus* のように全然別の概念があるのでもない。神と被造物について語られるものは、そこに或 *proportio* とか *ordo*、つまり被造物の根源・因としての神——そこに於て諸事物の凡ゆる完全性が卓越的な仕方では先在しているところの因としての神——への秩序づけが存している限りにおいてのみ語られるのである。

それ故 Dionysius の云う通り、⁽⁹⁾神と人における或類似から *Deus est sapiens* と語られるのに対して、我々が了解し名付ける *sapientia* とは相異するという意味で *Deus non est sapiens* と云われるし、又それが語られ了解されるよりもより優れた仕方では神のうちに存するという意味で *Deus est supersapiens* とも云われるものである。

このような例では、トマスは抽象による概念の産出を問題としないで、言語分⁽¹⁰⁾析的とも云える研究を行なっているとみられるのである。

3 又抽象法の相互の関係について、恰も一連のもの如くに叙述される場合がある。これは果して一切の学的知を抽象によって連続的に導き出すことを意味するものであろうか。

トマスは abstractio 又は separatio を resolutio の語で置換えることがあるが、⁽¹¹⁾ポエチウスの三位一体論注解の中で via resolutionis ⁽¹²⁾について語る時、それは抽象法について語っているとも見られる。即ち理性が内的原因によるプロセスで、一つのものから概念的に別のものへと進む仕方である。個別的形相からより普遍的形相へ、より単純化されて分析的に進められ、最高度に普遍的な、ens と ens たる限りの ens に属す事柄に達するとされる。これは或ものについて質料的要素を捨象しつつ、自然学的・数学的・形而上学的な抽象を順次に推し進める過程にも類せられるが、現実にはこれらの各々の抽象は観点として独立的であり別個のものであって、必ずしも連続的に或一つの線の延長上に、後者が前者を踏ま⁽¹³⁾えるという仕方で見出されるというものではない。この方法はそこで、三つの抽象法と各々に固有の概念を、対象の存在の仕方に対応させて確定した上でそれら相互の関係を考察し、一貫した一つの理解の仕方として示されたものと考えられよう。従ってこの場合には一切の概念が順序正しく継続的に抽象によって産出される過程としてとらえなくともよいと思われる。これは類的本性を種差から抽象⁽¹⁴⁾して取出す作用についても同様のことが云えよう。

4 しかしもし能動知性の最初の抽象によって普遍概念が作り出されるとするならば、その場面において循環の有無が確かめられなければならない。第一の問は凡ゆる生具観念的なものが否定されているかどうかであるが、これに対してはやはり一応否定されていると云わざるを得ない。

人間の知性は quo est omnia facere の面と quo est omnia fieri の面とがあ⁽¹⁵⁾り、後者としては諸可知的形象に対して純粋な可能態にある tabula rasa の如きものである。即ち似姿により形相づけられる知性であり、形象を受取り保存することによって現実態における可知的なものに一致し、現実態における認識するものとなる。ものが可認識的であるのは自らの存在の程度によるが、質料的事物の本性は、精神の外では単に可能態において可知的であるにとどまり、現実態において非質料的可知的に自存することはない。そしてこれが現実態に迄導かれるた

めには、現実的な何らかの有の働きを必要とする。つまり諸形象を質料的諸条件から解放して抽出することにより、可能態における可知的なものを現実態における可知的なものたらしめる如き或ちからを知性の側に指定するを要する。これが能動知性である。

我々はこのように可能知性のうちに何ら生具的形象を見出しえないとするならば、知性の能動性の方にそれを求めることができるであろうか？

何らかの働きには *agens* と *ratio agendi* とが考えられ、それぞれ能動因、目的因として働く。“*Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat.*”⁽¹⁶⁾ とトマスが語る時、何かそういった類のものが予想されているのであろうか？ この場合に *agens* が *intellectus agens* であると考えてよいが、そこに内在する *forma* としての *ratio agendi* は自存するものとしての *intellectus* の *forma* ではありえない。「知性は可知的形象によって実体的存在を持つものではない」⁽¹⁷⁾ からである。それ故同じ箇處の少し後の方で続けて「目的は動かす者のうちに固有な仕方では知性の概念として先在する。知性にとっては、何もかを自然本性的存在としてでなく、*intentio* の仕方を受取るということが属している」と云うところからも察せられるように、むしろそれは可能知性によって受取られ、それによって知性が形相づけられるところの形相を指すものと解せられる。つまり生具的な限りのものとしてでなく、あくまで能動知性の抽象作用の結果として得られた限りのものとしてである。⁽¹⁸⁾

5 それ故次には、能動知性の本性と働きについて今しばらくの考察を加える必要がある。能動知性は光に喩えられるが、その光は元来神から発出するものとされる。即ち神の創造になるもので、非質料的、不滅の光明であり、物体的本性を認識しうる自発的働きと存在を有する自存的形相なのである。これは身体的質料の受容能力を超えるものとして、物体的であれ霊的であれ、質料の可能態から導き出されたものでありえない。又感覚的能力、例えば視覚は、「この色あるもの」を把握しうるに止まるのに対し、それは「色」の本性そのものをも把握するちからを具えている。能動知性の光は感覚の把握したところ——それによって獲得された形相は外的附帯性の認識に当てられる——から更に進んで事物の本性そのものにも達する。光というものは色に可視性を与え現実的たらしめるものであ

り、色は光によって光のうちに見られるものである。かくて色の似姿は *diaphanum* を介して視覚に印象される。

このたとえば能動知性が表象像を照らし、そこから現実態における可知的なものたる事物の似姿が抽出され、可能知性に刻印せられるという関係を説明するのに用いられる。⁽¹⁹⁾ 表象はあくまで個体の似姿であって身体器官のうちに於て存在するので、人間の知性が有しているのと同一の存在のあり方を持つものでない故に、自力で可能知性に印象することが出来ず、能動知性が表象の上に自らを向けるのを待つ他はないとされる。認識される事物の存在の様態は認識主体の本質の様態に従うもの故、両者の間には非質料性における対比関係がなければならず、この意味では Empedocles や Platon と又違った意味ながら、“*simile simili cognoscitur*”⁽²⁰⁾ が肯定されよう。トマスの場合認識される対象の似姿が認識する主体において、その形相という仕方では存在することになる。認識主体である知性は質料に概念的存在を与えることによってこれを完成する限りで、或仕方では質料の上に拡散するが、自己自身のうちに存在を有する限りで、自己自身に迄帰ってゆく、自己認識をするもの⁽²¹⁾ である。

そして “*Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus.*”⁽²²⁾ という表現も行なわれるが、これは先に否定された生具観念を復活させるものでないのは、最後の “*mediantibus universalibus*” とある但し書きからも知られよう。それではこの但し書きの意味するところは何か？ 視覚にとっては色が唯一固有の対象であるように、知性も一つのちからとして自然本来的な一つの対象を持ち、その下に知性認識される一切の事物が含まれる。これが他ならぬ *ens* で、丁度それ自体として見られうる *colores* が *color* に還元される如く、一切の概念は *ens* に帰せられる。*ens* は第一義的に知性に入り来り、*ens* とそれに固有に属する事柄は自然本性的に知性認識される。同時に *ens* と *non ens* の概念に基く矛盾律とこれに類する基本命題が最初から直ちに自然本性的に認識される。但しこのような原理的認識も決して肉体に先立って魂のうちに注賦せられたものではなく、感覚的なものにその源を持つ。普遍的な基本命題を、同じく感覚を通じて得られる記憶や経験の個別的事項に適用することにより、総合的仕方 *via inventionis*⁽²³⁾ によって未知

の事柄の認識に進められる。このような推理の手続を通じて可能態から現実態へと知性は自らの完全性を次第に獲得してゆくものである。⁽²⁴⁾

従って、根源的な把握と判断にそれ以下の本質把握と判断は還元され、更に根源的把握と判断は能動知性のちからによるものである。⁽²⁵⁾

6 以上から察せられる通り、たとえ生具的形象が知性のうちに否定せられるにしても、知性の諸々の働きから、そのうちに一定の枠組乃至活動形式が認められなければならない。

知性は認識の素材を感覚に仰ぎ、表象像を対象として、そのうちに肯定的或いは否定的に一切を見るものとして、時間的空間的な制約を受けるものである。⁽²⁶⁾ ただし能動知性の抽象による普遍的なものは、感覚的形象の単に一般的平均的なものにとどまらないし、表象にあったのと数的に同一の形相が場所的に可能知性に移され生ぜしめられたというものでもない。形象の或ていどの類別の作業だけなら共通感覚と表象力によっても可能かもしれない。知性は *hic et nunc* を捨象した事物の何性自体に達するばかりか、それを通じてそのうちにある事物の⁽²⁷⁾ *esse* そのものに及ぶ一種の *excessus* の能力である。即ち出発点における感覚的要素の異常とか不調等による場合を除いて常に真とせられる単純把握の場面ばかりか、それに基いた判断認識——ここに於てはじめて自己還帰による対象認識として真偽に関わってくるところの——にも至るものである。⁽²⁸⁾ 従って普遍概念の懐抱ばかりか、そのような述語により表示される形相を主語によって表示するものに適用し除去する、命題構成上の分割複合のちからは知性の重要な作用である。

或いは又分析的総合的方法を推論に於てとることも知性の本来の形式であろうし、又学における三種の説明方式が、対象存在における質料と形相、実体と附帯性の結合の⁽²⁹⁾ 序列に基くということも知性的区別の枠を定めている。基本的には知性が本性上一般に秩序づけられた存在であるということ、つまり *scibile* たる⁽³⁰⁾ *ens* に対しては知るべき知性や *scientia* は概念上の関係にあるものでなく、実在的關係にあるものである。

7 以上を前提にして循環の問題に立戻ろう。生具的形象を持たぬ知性が可能態にありながら如何にして能動的に照らす *illuminare* ことができるか、「照らす」とは何を意味し如何なる働きによるのか、である。

照らすとは、自らがそれに対して欠如するものとして向けられていること、知性が己が能力態の完成たるべき対象の有を求めて尋ねさまよう様のみを表現するものであろうか？

否、それだけのものならばむしろ可能知性が現実態における可知的なものを求め受取るための受動的形式を示しているに過ぎない。勿論照らすのは対象を前提とするものであり、欠如すればこそその照明であることは認められる。その対象は神的知性によって規定されたものであると同時に、人間の思弁的知性をはかるべきものをそのうちに宿している真なるものである⁽³¹⁾。しかし照らすことはあく迄も能動的自発的な作用であり、表象におけるただ含蓄的にのみ可知的である⁽³²⁾形象をして、⁽³³⁾顕現的に知性的概念たらしめ、抽出されるに相応しいありさまに迄導く現実的な力⁽³³⁾でなければならない。

我々ほもし照明時における可知的形象にこだわって、知性に先在する生具観念のみが現実的認識を可能ならしめると考えるならば、トマスにおいてそれが否定されるが故に必然的に循環論法に陥ってしまうであろう。しかし生具的形象を持たなくても、知性の働きと形式をそのように対象に即応してとらえ、能動的現実的自発的非質料的に又或いみでは創造的な仕方素材対象に働きかけ、対象に内蔵されている観念の結合と共存とを知性的に見えるものたらしめるものであることを許すとすれば、循環の問題は避け得たとして差支えないように思える。アリストテレスの用いる光と色の比喩の他にも、自然界には電気とか触媒のように、その本体は必ずしも明かでないが、ものの分離結合のような重要な作用を行なう例も存在しており、或ていど知性の作用を類推するのに助けとなろう。

しかしここでもし我々が以上の推論の前提をなす対象と知性との対応関係それ自体を問題とするならば、Locke との比較よりもむしろ Kant の a prioriism との対比による検討が必要であると思われる。尚、トマスの場合には Gorgias のような真理の基礎の徹底的否定と無縁であることは勿論である。最後に紙枚の制限もあって、問題点を充分論じ得なかったことをお断りしたい。

註

① J. Hirschberger, Kleine Philosophiegeschichte, 1961. Locke の項並びに

Thomas von Aquin の項；同じ著者による *Geschichte der Philosophie*, 1949, Freiburg. I Teil の Thomas の項, II Teil の Locke の項参照の事。

- (2) 黒田亘「抽象について」(哲学論文集 2, pp.17~36, 九大哲学会, 1966)
- (3) 主として John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*. 1690 によった。
- (4) 単純概念の形成に伴う抽象作用については Locke は明言していないが、推定される。cf. op. cit. B. II ch.11 §9 ; B. III ch.3 §6 ; 11 複合概念の抽象については cf. op. cit. B. II ch.2 §2
- (5) *De Veritate* q.2 a.6 ad1
- (6) *In Boeth. De Trinitate* q.5 a.3 ; *Sum. Theol.* I. q.85a.1ad 1et2, etc.
- (7) *Sum. Theol.* I. q.13 a.2c
- (8) *Sum. Theol.* I. q.13 a.5c ; a.6c ; a.9 ad3 ; *S.c.G.* I. c.31 n.280
- (9) *De potentia* q.7 a.5 ad2
- (10) cf. F. C. Copleston, *Medieval Philosophy*, London, 1952, Preface ; *Contemporary Philosophy*, London, 1956, ch.1 ; 7
- (11) *Sum. Theol.* I. q.12 a.4 ad 3
- (12) q.6 a.1[c] cf. *Sum. Theol.* I. q.88 a.2c
- (13) L. B. Geiger, "Abstraction et séparation d'après S. Thomas — In *De Trinitate* q.5 a.3.—" *Revue des Science Philosophique et Théologique*. 1947. t.xxi pp. 12~13
- (14) *Quaest. disp. De An. q. un. a. 4c et ad 8*
- (15) *Sum. Theol.* I. q.79 a.2c ; 3c ; 7c ; q. 84 a.3 sed contra ; a.7 ad1 ; q.88 a.1c ; *De Veritate* q.10 a.8c
- (16) *De Veritate* q.22 a.12c
- (17) *Sum. Theol.* I. q.84 a.3 ad 2 ; *Comp. Theol.* c.87 n.159
- (18) 松本正夫「存在論の諸問題」(1966), 第二部の三「スコラの抽象理論の同一哲学的論拠克服の問題」から教えられるところが多かった。
- (19) *Sum. Theol.* I. q. 79 a.3 ad2 ; a.4c ; *S. c. G.* II c.76 n.1569 ; *In De Anima* II. 1.14 n.15 ; *In Post. Anal.* I. 1.41 n.366 ; *Comp. Theol.* c.88 n.163

De Veritate q.25 a.1c etc.

- 20) Sum. Theol. I. q.84 a.2c ; q. 88 a. 1 ad2 ; q.75 a.2c ; In De Anima I. 1.4 nn. 45~47;1.12 nn.178~180 ; cf. etiam Sum. Theol. I. q.12 a.4c; a.11c ; q.14 a.1c; q.75 a.5c; q.84, a.7c
- 21) Sum. Theol. I. q.14 a.2 ad1; q.16 a.4 ad2 ; q.87 a.3c
- 22) De Veritate q. 10 a. 6 c
- 23) トマスにおいて *inventio* と *disciplina* とは学習の問題であって、抽象の問題とは一応区別されよう。cf. Sum. Theol. I. q. 84 a.3 c; q.117 a.1c ; De Veritate q.11 a.1c ; In Boeth. De Trinitate q. 6 a. 1 [c]
- 24) Sum. Theol. I. q.14 a.14c
- 25) cf. É. Gilson, *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, Paris, 1947. pp. 215—216
- 26) Sum. Theol. I. q.84 a.7 obj.3 “*imaginatio tempus et continuum non transcendit*”
- 27) De ente et essentia c.1 “*essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse.*”
- 28) K. Rahner は、主体は自己還帰によってはじめて対象を持つこと、単純把握（彼のいわゆる *concretio*）は判断（*complexio*）としてのみ現実的思考の内面に生じることを指摘する。cf. *Geist in Welt*, München, 1957, kap.III, §2
- 29) In Boeth. De Trinitate q.5 a.3 ; 2 ; 4 ; Sum. Theol. I. q.85 a.1 ad 2
- 30) Sum. Theol. I. q.13 a.7c et ad 6
- 31) De Veritate q.1 a.2c ; Sum. Theol. I. q.16 a.1c ; a.6c
- 32) トミストによって好んで用いられる区別の *species impressa et expressa* の語をトマス自身は用いていないようである。尚この用法についても学者の間に若干相異が見受けられる。cf. J. Gredt, *Elementa Philosophiae*, vol. I. Freiburg, 1929, p. 368; F. C. Copleston, *A History of Philosophy*, London, 1959. vol.II, ch.38, p. 390 ; J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie Freiburg*, 1949, I. S.421~423; 松本正夫, op.cit. pp248~9;255.
- 33) Sum. Theol. I. q. 85 a.1 ad 4