

## トマスにおける可知的形象の意味

宮内久光

可知的形象は、一方では「知性認識される事物の似同性」であり、「知性がそれにしたがって認識するところの形相<sup>(1)</sup>」であると言われ、可能的知性が可知的形象によって形相づけられる限り、可能的知性の受動が語られる<sup>(2)</sup>。しかし、他方では、可知的形象は能動的知性によってファンタスマタから抽象される普遍者として語られる。というのは、「知性は自然的事物のスペチエスを個別的な可感的質料から抽象するが、しかし共通的な可感的質料から抽象するのではない。」<sup>(3)</sup>と言われるとき、形象は明らかに普遍者を意味しているからである。そして「能動的知性がファンタスマタから可知的形象を抽象するというのは、我々は能動的知性の力によってはじめて、その似同性でもって可能的知性が形相づけられるところのスペチエスの本性を、個別的な諸条件を離れて我々の考察の中に受け入れることができるようになる、という限りにおいてである。」<sup>(4)</sup>と言われるとき、前者の形象、つまり可能的知性がそれによって形相相づけられる似同性、知性がそれにしたがって認識するところの形相としての可知的形象と、後者、すなわち能動的知性によって個別的な可感的質料から抽象される普遍者としての形象、自然的事物の形象とは一致せしめられているように思われる。

形象のこの区別と一致の意味しているものは何か、を問うのがこの小論の課題である。

### 一

スペチエスはもとよりエイドスの訳語であり、エイドスの理解の多様性を共有している。トマスはアリストデレス「形而上学」の註釈の中でスペチエスを形相と普遍者に区分して次のように言っている。「しかしながら、

共通のものであれ、個別のものであれ、いかなる質料もそれ自体において、形相としてとられる限りのスペチエスとは関わることがない、ということが知られるべきである。しかし、我々が『人間はスペチエスである。』と言う場合のように、スペチエスが普遍者としてとられる限りにおいては、共通質料は自体的にスペチエスに属する。けれどもそこにスペチエスの本性が受けとられるところの個別的質料は、スペチエスに属さない。<sup>(5)</sup>と。

ロナガンは上述の「知性認識された事物の似同性は知性がそれにしたがって認識する形相である。」と言われる可知的形象が、共通質料も個別的質料も内含しない形相であり、知性が個別的な可感的質料から抽象する自然的事物のスペチエスが普遍者である、と規定し、スペチエスがどちらの意味で使用されているか、常にこのように容易に決定することはできないが、形相は形而上学的分析によってのみ知られ、普遍者は誰にでも理解される、と指摘している。<sup>(6)</sup>

しかし果してそうであろうか。もし形相としてのスペチエスが共通質料を内含せず、普遍者としてのスペチエスが共通質料を内含するならば、いかにして両者は一致せしめられるのか。換言すれば、可能的知性がそれによって形相づけられ、それに対して受動の関係に立つスペチエスと能動的知性が抽象するスペチエスは別のものであるのか。そもそも「形而上学註釈」におけるこのスペチエスの区分をこのように適用することが可能であるのか。これらのことを明らかにするためには、「形而上学」およびその註釈の若干の検討が必要である。

(A) 「形而上学」7巻10章でアリストテレスは、事物の定義が説明方式(λόγος)であり、説明方式はすべて部分をもっている故に、説明方式の各部分が当の事物の各部分に対する関係は説明方式が当の事物に対するごときのものであるとすれば、各部分の説明方式が全体の説明方式のうちに含まれるべきか否か、という疑問を提出し、この疑問が生ずるのは部分という語に多くの意味があるからであると指摘している。<sup>(7)</sup>次いで「質料も形相も

これら両者から成る結合体もひとしく実体であるとすれば、或る意味では質料さえも或るものの部分〔すなわち結合体の部分〕であると言われる、しかし或る意味ではそうではなくて、かえて或るものの形相の説明方式を構成している要素のみがそう言われる。たとえば、〔凹める鼻すなわちシモンについて言えば〕その肉は凹み性の部分ではなくて（なぜなら、肉はそれに凹み性が生じるところの質料だから）かえて肉はシモン性の部分である。あるいはまた、青銅は、結合体としての像〔銅像〕の部分ではあるが、形相としての像〔像の形〕の部分ではない。<sup>(8)</sup>とされている。トマスは以上の引用の部分に忠実に叙述したあとで次のように述べている。「スペチエスが何であり、質料が何であるかが知られるためには、スペチエスを有する限りの各々のものに適合するところのものがスペチエスに属する、ということが言われねばならない。たとえば、像のスペチエスを有する限りにおいて、形状を有するとか、あるいは何か別の同様なことが、或るものに適合する。しかしスペチエスに対して質料的であるものは、決してスペチエスについて自体的に語られるべきではない。<sup>(9)</sup>」と。そしてここでスペチエスは形相と普遍者に区分され、形相としてのスペチエスが共通質料も個別的質料も内含しないことが語られる。この主張は脈絡からいって正当であると考えられる。凹める鼻すなわちシモンにおける「凹み性」も、銅像における「像の形」も共に形相であり、その形相の説明方式のいかなる部分にも質料は含まれないからである。

(B) しかしすべての形相の説明方式の中に質料が含まれないのではない。アリストテレスがここで語っているのは、その説明方式が形相と質料との結合体でないようなもの、質料と結びつかないで質料なしに存在するもの、したがってその説明方式が形相のみに関しているもの、たとえば人工品としての像や数学的対象としての球や円なのである。<sup>(10)</sup>したがってトマスによれば、質料は形相の部分ではないが、質料なしには知性によって把握されえない形相の定義の中には質料が、たとえば魂の定義の中に有機体

が含まれるのである。<sup>(11)</sup>しかしまたアリストテレスは実体あるいは本質を形相であると考えている。したがって、たとえば人間は、分たれると骨や肉になってしまいが、だからといってその実体〔形相〕の部分としての意味で骨や肉から成っているのではなく、その質料の意味でのこれらから成っていて、それらは結合体としての人間の部分ではあるが、同時にその形相（その説明方式が関するところのその形相）の部分でもあるというようなものではなく、それ故人間の説明方式の中には含まれない、と言われるのである。そして部分が(1)形相（本質）の部分、(2)形相と質料の結合体の部分、(3)質料そのものの部分、に分たれ、説明方式の部分であるのはただ形相の部分があるのみであり、説明方式は普遍的なものを言い表わすものである、と言われるとき、トマスは形相（本質）すなわちスペチエスを、定義を意味する普遍者としての種と理解する。そして人間の定義の中に含まれないのは骨、肉ではなくて、この骨、この肉であるとする。というのは、共通的な意味に取られた質料は種の部分であり、種の部分のみが説明方式の部分であると、トマスは解するからである。<sup>(12)</sup>そしてトマスもまた種としての普遍的本質が個別的質料を内含する基体との関係において形相であることを承認する。というのは、個別体は質料の故に存在するが、しかしその種の特質は形相からとられる故に、「類や種の本性そのものを、それが個別体において存する限りにおいて考えるならば、それは個々のものとの関わりにおいて、或る意味における形相的原理であるという性格を有している。」<sup>(13)</sup>からである。

(C) しかし本質もまた形相であるとする、たとえば人間の本質もまた形相であるとするれば、それと人間の形相と考えられている魂との関係はどうなるのであろうか。換言すれば、人間の本質はその魂であると考えことは可能であろうか。この点はアリストテレスにおいて必ずしも明確ではないように思われる。というのは、彼は、「動物の靈魂は（これは生命あるもの〔生命〕の実体だからして）この動物の説明方式での実体であり、形

相であり、この[生ける物体]であるゆえんの本質である。<sup>(14)</sup>」と言い、更に「もしかりに靈魂そのものが動物であり、あるいは生物であるとすれば……」<sup>(15)</sup>「もし靈魂が動物ではなくて動物とは異なるものであるとしても……」<sup>(15)</sup>と云って、そのどちらであるかを明らかにしてはいないからである。

トマスは「形而上学」のこの章で言われていることを明らかにするためには、事物の定義と本質に関して二つの考え方があることを知るべきであると指摘して、この問題を解明している。<sup>(16)</sup>彼がアヴェロエスのものとして否定している説によれば魂の名称によって意味される部分形相と、人間性の名称によって意味される全体形相は事象的には同一であり、観念的に異っているにすぎない。何故ならば、部分形相は、それが質料を完成するにしたがって語られ、全体形相は、結合体全体がその形相によって種に位置づけられるにしたがって語られるからである。したがってこの説によれば、質料のいかなる部分も種を指示する定義の中に置かれることはなく、種の形相的部分のみが置かれることになる。之に対してトマスが支持するアヴィチェンナの説は、種の本質は個別的形相と個別的質料からではないが、形相と質料から合成されている故に、全体形相は種の本質そのものであり、全体が部分から区別されるように、部分形相から区別されるとする。というのは、自然的事物はその定義の中に可感的質料を含むからである。そしてトマスはこの説が、この章でのアリストテレスの志向と一致し、プラトンのイデア説を排除するものであると付け加えている。しかしながら自然的事物の本質が形相のみならず、可感的質料をも内含するということ、しかもその本質が形相であるということは、形相と質料との関係が一義的に固定したものではないことを示している。しかも、形相としての魂の定義(本質)にも質料としての有機体が含まれている。質料の完成態としての形相は、現実態として可能態を必然的に内含するのではないか。したがってアヴェロエス説は全体形相を部分形相に帰一せしめたけれども、アリストテレスの魂の定義を受け入れることによって、種を指示する定義の中

に形相的部分のみが置かれ、いかなる質料の部分も含まれない、ということをして不可能にしたのであり、他方アヴィチェンナ説は、部分<sup>(17)</sup>は全体について語られないことから部分形相を種の本質とすることを否定したが、種の本質を形相、すなわち全体形相とすることによって、それが全体について語られることを不可能にしたのである。

(D) 問題は自然的事物の形相の定義乃至説明方式において共通質料が含まれないことが可能であるかどうかである。トマスは定義が事物と同一であることを認めるが、定義の部分が事物の部分と同一であることを否定する。何故なら定義の部分は定義されるものについて述語されるのに対し、事物の構成的部分は事物全体について述語されないからである。しかし、定義の部分は事物の部分と同一ではないけれども、定義の部分が事物の部分から取られる限り、それは事物の部分<sup>(17)</sup>を意味している。すなわち、「動物」も「理性的」も「人間」の部分ではないが、動物は感性的本性を有するものであり、理性的なものは理性を有するものであり、感性的本性は理性に対して質料的である限り、定義の部分である類と種差はそれぞれ事物の質料的部分と形相的部分を意味しているからである。

そのように見れば、少なくとも定義の形相的部分は質料を含まず、したがってトマスが形相と規定したスペチエスに合致するように思われる。というのは、「スペチエスを有する限りの各々のものに適合するところのものがスペチエスに属する……。しかしスペチエスに対して質料的であるものは、決してスペチエスについて自体的に語られるべきではない。」と言われるが、自然的事物の定義の形相的部分、たとえば「理性的であること」は、人工品「銅像」の定義の形相的部分「像の形」と同じようにその質料的部分を含まないと考えられるからである。しかしもちろんここで理性（ratio）を知性（intellectus）との対比において把握し、推論の能力としての理性に不可避である時間空間の制約からその質料性を問題にすることは可能である。だがその意味では「銅像」における「像の形」も少なくとも

空間によって制約されている。

・では可能的知性がそれによって形相づけられる可能的形象が共通質料をも内含しない形相を意味するとすれば、それは定義の形相的部分を意味するであろうか。

## 二

人間知性に固有な対象は質料的事物の本質であることが繰返し語られて<sup>(18)</sup>いる。すると可能的知性が形相づけられるスペチエスも質料的事物のスペチエスであることになる。そして質料的事物の内的構成原理は質料と形相であるから、その形相はすべて質料と結合した形相、すなわち質料的形相 (*forma materialis*) である。ところで存在論的には形相は存在の原理であり、実体を実体として統一する原理としての形相、つまり実体の形相は各実体において唯一つである。たとえば人間における魂は形相であり、身体は質料であると言われるが、人間に魂と身体性と二つの実体形相があるのではない。実体の統一性を保持するためにはすべての結合体としての実体は、実体性、完全性、規定性、作用性すべてを担う原理としての実体形相と、一切の形相および欠除の外にあり一切の規定を形相から受ける純粹可能態としての第一質料との結合体でなければならない。したがって身体は魂に対して質料としてあるのではなく、質料的なものとして対比され、身体的な実体形相「理性的魂」に内含的に包摂される偶有的形相なのである。そして実体形相の唯一性を支配する原理は、「形相は作用因の質料における似同性であって、作用因はその力の大きさに比例して、より多くのものを合成的にではなく、統一的に自己の中に含む……。したがってより上位の形相は下位の形相が合成的に作用するより以上に統一的に作用する。」<sup>(19)</sup>というネオプラトンの原理なのである。したがって質料的事物の実体あるいは本質の存在論的構造の分析によれば、形相は一つの実体において唯一つであり、それは部分形相としての実体形相、たとえば「理性的な魂」なのである。そしてアヴェロエス主義が成り立つ基盤もここにあった

のである。

しかし質料的事物の本質の認識あるいは定義の問題においては事情は異なる。もともと認識は一定の対象、基体（質料）について何か（形相）を述語することによって成り立つと考えられるが、事物の本質（quidditas）を意味する定義は普遍者のみに関わり、事物の質料的部分からとられた形相（類）に、形相的部分からとられた形相（種差）を附加することにおいて成立する。何故なら質料は個別化の原理であって、それ自体において認識されず、それが認識されるのは、それが対比される形相によってのみであり、その形相から普遍者の説明方式は得られるからである。<sup>(20)</sup>したがって身体性は形相であっても「理性的魂」に対して質料的であり、本質「人間性」はその中に共通質料としての骨、肉を含むけれども個別的質料を遮断している故に個別体に対して形相となる。

さて様々に語られる形相の定義の中に個別的質料のみならず共通質料をも内含しないような形相があるであろうか。質料と結合してはいない純粹形相や思惟的質料（*materia intelligibilis*）を内含してはいても共通質料を内含しない数学的対象としての形相は当然除外される。

(1)本質としての全体形相や普遍者としての種がその部分として共通質料を内含するのは明らかである。

(2)しかし部分形相については必ずしも明らかでない。魂の定義の中には質料としての身体が含まれるのに、銅像の形相としての「像の形」の説明方式には質料は含まれないからである。人工品を除いて自然的事物に限定しても事情は変わらない。シモンにおける「凹み性」があるからである。しかし銅像とシモンに共通なことは、それぞれの部分形相である「像の形」も「凹み性」もどちらも正に「形（状）」としての形相であるという点である。「形」の定義に思惟的質料とは別の質料が含まれないのはそれが数学的対象としての形相と同然であるからである。ただし「スペチェスを有する限りの各々のものに適合するところのものがスペチェスに属する。」「ス



ペチエスに対して質料的であるものは、決してスペチエスについて自体的に語られるべきでない。」と言われるとき、そのスペチエスが形相を意味するならば、それは形相としての魂についても妥当するとも考えられるが、そこで使用されている例は「像」である。そして「共通質料であれ、個別的質料であれ、いかなる質料もそれ自体において、形相としてとられる限りのスペチエスとは関わることはない。」と言われるとき、そのような形相として魂は除外されることになる。

(3)残るところは事物の定義あるいは説明方式の形相的部分としての形相である。というのは、トマスは事物の部分と定義の部分が同一であるとは考えないからである。しかしこの場合も上述したごとく、「理性的であること」においても「理性的な魂」の場合と同じように、その定義の中に質料を含むのではないかと問題にすることは可能である。形相に対して質料的なものはそれ自体において形相について語られない、ということが、たとえば「魂は身体ではない。」「形相は質料ではない」ということのみを意味するならば問題はないであろう。しかし、定義の形相的部分と事物そのものの形相的部分が一致するような人工品や、形相そのものが正に「形」であるような場合を除けば、自然的事物の形相の中には少なくとも共通質料が含まれると考えられる。あるいはトマスがここで自然的事物の定義の形相的部分を人工品の形相や「形」としての形相と類比的に把握していたのであろうか。少なくともこの箇所では明らかではない。

以上の考察からすれば、可能的知性が形相づけられる可知的形象が共通質料を内含しない形相である、というロナガンの主張は斥けられるように見える。それでは可知的形象はもう一つの意味、すなわち定義が志向する普遍者を意味するであろうか。

明らかに能動的知性が抽象する限りの可知的形象は普遍者を意味している。可知的形象は「ファンタスマタがそのファンタスマタであるところのものを、スペチエスの本性に関する限りにおいてのみ表現する或る似同

性」(quaedam similitudo, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei<sup>(21)</sup>)であり、「能動的知性がファンタスマタから可知的形象を抽象するというのは、我々は能動的知性の力によってはじめて、その似同性で可能的知性が形相づけられるところのスペチエスの本性を、個別的な諸条件を離れて我々の考察の中に受けとることができるようになる、という限りにおいてである<sup>(22)</sup>」からである。そしてここで「スペチエスの本性」(natura speciei)と言われているのは、明らかに「種の本性」を意味しており、可知的形象は種の本性の似同性なのである。そして何故可知的形象と呼ばれて、可知的形相と呼ばれないか、という理由もここに存すると考えられる<sup>(23)</sup>。それでは可能的知性が形相づけられる可知的形象は、能動的知性が抽象する普遍者と全く同一なのであろうか。上述の引用からすれば確かにそうである。しかし明らかに別の観点が存在する。

### 三

トマスは魂の感覺的部分に、単なる変化を受けること(immutatio)に関する限りの作用と、表象力に見られるように、現存してはいない事物あるいは見たことのない事物についてさえ何らかの像(idola)を形成するという意味での形成という作用を認め、この二つの作用が知性においても結びついているとして、次のように述べている。「先ず考察されるのは、可能的知性が可知的形象によって形相づけられる限りの知性の受動(passio)である。このような可知的形象によって形相を与えられた知性は、次に定義、分割、複合を形成し、それらが音声によって表示される。したがって名称の表示する観念(ratio)が定義であり、言表(enuntiatio)は知性の複合と分割を表示する。それ故音声は可知的形象そのものを表示するのではなくて、知性が外的事物について判断するために、自らに形成するところのものを表示する<sup>(24)</sup>のである。」と。

ここではまず可知的形相によって形相づけられる可能的知性の受動が語

られ、次いで定義と判断の形成作用が語られる。可知的形象は可能的知性との関係においてのみ語られ、定義を意味する普遍者は「名称の表示する観念」として示されるが、それは「形象」とは呼ばれていない。

明らかに可能的知性との関係において語られる可知的形象は、普遍者としての形象から区別され、異った視点から考察されている。その視点とは何か。それは認識の基本的構造に関わるものと考えられる。

(A) 知性認識するものは認識において四つのもとの関係すると言われる。それは認識されるもの (*res intellecta*) と、それによって知性が現実<sup>(25)</sup>に知性となる可知的形象と、知性作用 (*suum intelligere, actus intellectus*) と、知性の観念 (*conceptio intellectus*) である。そして観念は他の三つもの区別されると言う。観念は認識されるものに対して目的 (*finis*) に対する如く秩序づけられることにおいて区別される。知性が自らの中に観念を形成するのはものを認識するためだからである。次に可知的形象は知性作用の原理であるのに対して観念は知性作用の終極 (*terminus*) であることにおいて両者は区別される。したがって観念はまた知性作用、すなわち、ものの定義と肯定、否定命題の形成からも区別される。観念はものについて、それら知性作用によって形成された或るものであり、知性の観念は本来的に内的言語 (*verbum interius*) であり、それは外的音声 (*vox exterior*) によって意味されるところのものである。したがって音声はたとえば「人間」、「人間は動物である。」というように、知性がそれを媒介としてものを意味<sup>(26)</sup>するところの知性の観念を意味する。このように、観念は知性作用の終極であり、単に名称のみならず、命題が意味するところのものをも含む。観念が「もの」を終極として目指し、知性作用の終局であるとすれば、その限り或るものについて観念をもつことは正に人間の知性がその固有の対象である質料的事物の或るものの本質を把握することに他ならない。換言すれば、観念は推論の過程を経た知性の所産<sup>(27)</sup>であり、知性作用の結果<sup>(28)</sup>であり、観念が我々の精神において不動になるまで我々は知性認識すると言

(29)  
えないのである。その限り観念は修正可能であり、その極において我々の本質認識は完成されることになる。

このように知性作用の結果としての狭義の観念と対比された可知的形象は、知性作用の原理と規定されるが、それはいかなる意味であるか。

(B) 作用するものの一般的原則は、すべて作用者は現実態において有るにしたがって作用するが、作用者が現実態に成るのは或る形相によるのであり、その形相は作用の原理でなければならない、ということである。<sup>(30)</sup>そしてこの一般的原則の一つの特殊例として知性作用も考えられており、知性認識するものが、それによって現実に認識するものに成るところの形相が、可知的形象なのである。丁度外部に移行する作用において「熱くするもの」(calefaciens) たとえば「火」は現実態において熱くあるにしたがって熱くするが、火が熱くあるのは形相「熱」により、したがって「熱」は「熱作用」(calefactio) の原理であり、「熱くするもの」の形相「熱」は「熱せられたもの」(calefactum) の似同性であるように、作用するものの中に留まる作用においても、たとえば視覚がそれによって現実態における見る作用を行使する形相は、対象の似同性である可視的形象であり、知性が、それによって現実態における知性と成るのは事物の似同性である可知的形象である、と言われる。<sup>(31)</sup>しかし外部に移行する作用と、作用するものの中に留まる作用において、作用する主体と対象との関係は明らかに異っている。前者においては作用するものは対象に対して作動因の関係に立つが、後者においては作用するものは対象に対して受動の関係に立つ。換言すれば、知性全体は、形相を受容する限りにおいて受動的な能力 (potentia passiva) であり、したがって我々の知性認識はその限り受動することに他ならない。<sup>(32)</sup>「熱くするもの」は自らに内在する形相「熱」によって「熱作用」を行使するが、知性は定義、判断という知性作用を行使するためには、自らに内在してはいない作用の原理としての形相を外から受容しなければならないという性格をもつ。そのことは人間知性がすべての可知的なものに

関して可能態にある可能的知性であることを意味し、そこに能動的な能力 (potentia activa) としての能動的知性の措定が要請される所以もあるが、受動的な能力はすべての魂の能力に固有なことではなく、認識能力である感覚と知性に限られている<sup>(33)</sup>。というのは対象が能力との関係においてはたらきを受けるもの、転化させられるもの (patiens et transmutatum) であるとき、その能力は能動的であり、その関係が逆であるときその能力は受動的であるが、植物的な魂の能力はすべて能動的だからである。それに対してすべての感覚能力と可能的知性はそれぞれの認識作用の原理としての形相を受容する限りにおいて受動的な能力なのである。

actus は形相としての第一の actus と、作用 (operatio) を意味する第二の actus に分かたれ、それに対応して potentia も形相を受容する受動的な能力と作用の原理 (principium operationis seu actionis) に区分されるが、トマスによれば、一般的理解からすれば actus という名称は先ず作用を意味しており、次いでそれが形相という意味に転化したのは、形相が作用の原理であり終極 (finis) である限りにおいてなのである。<sup>(35)</sup> かくて可能的知性がそれによって現実態における知性となり、それによって知性作用が始めて行使される原理としての可知的形象は、その限り形相であり、その形相が質料を内含するか否か、普遍者であるのか、ということは問題にされていない。

(C) カエタヌスは知性と対象の関係は質料と形相との関係ではないことを指摘しているが、知性と形相との関係を把握する上で注目に値する。<sup>(36)</sup> トマスは、認識が知性と対象との一致であり、intelligibile in actu と intellectus in actu は一つであり同一であると繰り返し述べている。<sup>(37)</sup> 認識するものは自らに固有な形相の他に、他の諸存在の形相をも現実にも所有し、認識することは自己同一性を失うことなく他者に成ることであり、認識するものの中には認識されたものの形象が存在する。したがって認識される事物の似同性は知性そのものの形相に他ならず、両者は現実態と可能態から

一つのもが生ずると同じ構造を有するけれども<sup>(38)</sup>、認識主体とその対象との関係は質料と形相とのそれではない。何故なら知性と対象からは質料と形相からのように第三のもが生ずるのでもなく、まして質料が形相になるのでもないからである。したがって認識主体は対象の形相の受容において、質料としての役割を担うのでもなく、偶有に対する基体の役割を担うのでもない。そしてそのことは認識能力をもたない諸存在の形相の受容との対比において明らかにされる。というのは、単なる物体や植物は、自らに固有な形相を有するにすぎず、純粋に受動的な原理である質料にしたがってのみ他者の形相を受容する結果、対象によって冒されることなしには、換言すれば自己同一性を失うことなしには他者を自らの中に所有することはないからである。そしてそのことからトマスが導出する帰結は第一に、他者の形相の内在を意味する認識を妨げるものは質料的原理であるということ、すなわち、非質料性の様態が認識様態を決定するということであり、第二に、或るものの非質料性が、そのものが認識能力を有することの根拠である、ということである<sup>(39)</sup>。そして、事物の非質料性がそのものの可知性と、そのものが認識主体であることの二重の根拠であり、認識の力と可知性の段階が対応するとすれば、「形相は質料によって制限される。」という原理は対象のみならず認識主体をも規程することになる。それ故に「形相はそれがより非質料的であるだけ、それにしたがって一層或る無限に接近する。」と言われ、「魂は或る意味ですべてである。」と言われるのである<sup>(40)</sup>。それを対象の側に即して言えば、形相は事物においては第一質料に受容されているのに対し、認識主体においては非質料的に受容されている。感覚でさえもそれが認識するものである限り形象を質料なしに受容する<sup>(41)</sup>。質料的諸条件を伴うのではあるけれども<sup>(42)</sup>。

以上の考察から受動的な能力としての可能的知性が受容する可知的形象が形相を意味することが明らかになる。それは作用の原理が形相であるから

ではない。作用は本来能動的であり、知性作用は定義と判断を意味するが、可能的知性は現実態において知性であるのではなく、したがって可知的形象に対して受動の関係に立つからである。しかし能動者が質料によってではなく形相によって作用する限り、すべての受動的なものは形相を質料なしに受容する。したがって質料なしに形相を受容するのは感覚や知性のみ固有なことではない。<sup>(43)</sup>しかし自己同一性を失うことなしに形相を受容することが可能であるのは認識能力、特に可能的知性に限られる。認識能力としての感覚は時に形相の受容において自己同一性を失うことがあるからである。

それ故に、ロナガンが、可能的知性がそれによって形相づけられる可知的形象を形相であるとしたのは正しい。しかしその形相が個別的質料のみならず、共通質料をも内含しないと主張するとき問題が生ずる。能動的知性がファンタスマタから抽象し、それによって可能的知性が形相づけられるとされた可知的形象は、種の本性の似同性として普遍者であり、共通質料を内含するからである。しかし、形相として質料なしに受容される可知的形象の非質料性の様態が規定されているわけではない。

このことから次のように結論づけることができるように思われる。すなわち、知性作用の原理としての可知的形象は事物の似同性としての形相を意味するが、それは人間的認識に固有なものではなく、認識一般の形而上学的分析を通じて明らかにされた認識の基本的構造に関わる、ということである。作用一般との類比に基いて、知性作用も形相にしたがってなされるが、形相の非質料性が認識様態を決定するならば、すなわち対象としての形相の可知性はその非質料性の様態に応じて異なり、認識の力と可知性の段階が対応するとすれば、形相の非質料性の様態に対応して認識能力としての知性も階層的に把握されうるからである。したがって神の本質も、<sup>(44)</sup>それが作用の原理である限り、知性としてのポテンチアを内含する。勿論このポテンチアは受動的なものではなく能動的であり、神の本質から区別

(45) されたものではない。そして神的知性は可知的形象を欠いてもいない。もとより純粹現実態である神においては可知的形象は神的知性の実体と区別されることはなく、可知的形象は神の知性そのものなのである。そして作用の原理が形相である限り、或るものがその形相に対する関係はそのものが作用者であることに対する関係に等しいが、第一のそして自体的な作用者である神は、それ故にその本質そのものによって形相であり、<sup>(47)</sup> 純粹現実態としていかなる質料的可能性も含まないが、その形相は同時に神的知性の対象としての可知的形象なのである。

同様に、身体的器官の現実態ではなく、いかなる仕方でも物的質料と結合してはいない天使的知性の対象は質料なしに自存する形相 (*forma sine materia subsistens*) であり、したがって天使的知性は質料的なものを認識する場合でも、それを非質料的なるもの、すなわち自己自身か神に<sup>(48)</sup> おいて直観するのである。

他方人間的知性は身体的器官の現実態ではないが、身体の形相である魂の或る能力であって、その固有の作用は物的質料の中に個別的に存在しているところの形相を認識することである。<sup>(49)</sup> したがって人間的知性における可知的形象は形相であるが、しかしその形相は質料的形相なのである。

#### 四

以上の観点からすれば、能動的知性が可知的形象を抽象するというのは、常に現実態においてあるのではない人間的知性に固有な認識の形式であると考えられる。事実、人間的認識の起源が感覚であり、感覚的表象がそれ自体において可知的でないとするれば、それを照明し、それを現実<sup>(50)</sup> に可知的にする能動的原理が措定されねばならない。すなわち知性全体を可能的知性と見る観点からは能動的知性は必然的に要請される。しかし他方、人間の魂に或る力があり、それによって諸々の表象を照明しうることを我々は経験するのであって、我々が普遍的形相を個別的条件から切り離して抽象し、可知的なるものを現実化することを我々が知覚している限り、人間に



おける能動的知性の内在は経験的事実なのである。<sup>(51)</sup>

だがいかなるものも同一のものに関して現実態においてもあるし、可能態においてもあるということはない故に、すべての可知的なものに対して可能態にある可能的知性が我々の魂の何かであるなら、能動的知性が我々の魂に属する何かであることは不可能ではないか、<sup>(52)</sup> といふ問いに対してトマスは、知性的魂は諸々の事物の特定の諸形象に対しては可能態においてあるが、その同じ魂が現実態において非質料的なものである限りにおいて、諸表象を質料の個別的条件から抽象して現実態における非質料的なものにする或る力を所有することは差支えないことである、と答えている。<sup>(53)</sup> このことは、「作用するものは現実態にあるにしたがって作用する。」「非質料性の様態が認識の様態を決定する。」という原理に照合する。そして能動的知性が諸形象を質料の個別的諸条件から抽象するというのは、可知性が普遍性において把握され、人間的知性に固有な対象が質料的事物の本質であるところに対応している。何故ならば、知識は普遍者に関わり、普遍性において概念され同じ一なるすのが多に対して関わりをもつということは知性の抽象に基づくのであるが、<sup>(54)</sup> 質料的事物の本質は個別的質料によって個別化されているからである。とすると可能的知性に受容された可知的形象は普通の観念としてあることになる。しかし可知的形象に即して問題を限定すれば、可能的知性が受容する可知的形象は厳密に言えば普遍的観念ではない。というのは、既に述べたように、認識の基本的構造から言えば、観念は定義、判断を意味する知性作用の結果であるのに、可知的形象は知性作用の原理であり、普遍者を意味する「名称が表示する観念」は定義であり、観念に対応する音声は可知的形象そのものを表示せず、知性が外的事物について判断するために自らに形成するところのものを表示するからである。そしてそれ故に、可知的形象は「種の本性」ではなくて、その似同性なのであり、知性作用の原理なのである。

このような事態は能動的知性の定立の意味を曖昧なものにするが、それ

はまた感覺的表象と可知的形象との区別をも不明確なものにするように思われる。というのは、形相は感覺においても志向的精神的存在 (*esse intentionale et spirituale*) を有するのみならず、<sup>(55)</sup> 感覺的能力は、その最高の段階において知的能力の或るものを分有し、そこにおいて知性と結合して<sup>(56)</sup> いて、たとえば普遍的理性への親近性によって評価能力 (*vis aestimativa*) から区別される思考能力 (*vis cogitativa*) は、感覺的能力である限り個別体を把握するが、それは普遍的本性の下に存在する個別体 (*individuum existens sub natura communi*) なのであって、その限り何らかの普遍的認識を有すると考えられるからである。<sup>(57)</sup>

この問題を含めて能動的知性の定立に関する困難は多いが、その充実的な解明のためにはトマスにおいて統一されているアリストテレスとネオプラトニズムの精細な究明が必要である。しかしまた、知性の可能性からの能動的知性の要請が、経験的事実として承認されるならば、その地平に探究の基礎を置くことも、一つの道であると考えられる。その一つの手掛りは知性の洞察 (*inspectus, inspicere*) の構造の解明である。というのは、<sup>(58)</sup> 人間の知性の本性的に性向づけられた視線 (*aspectus inclinatus*) と呼ばれたファンタスマタへの *conversio* において、能動的知性と可能的知性が統一された一つの作用が洞察と呼ばれているからである。<sup>(59)</sup> さらにまた、トマスがボエチウスの三位一体論註釈で試みているように、抽象の一般的可能性を、獲得された知識に基づいて可知的統一性の観点から考察することも今後の課題である。

## 註

(1) S. Th. 1 q.85 a.2

(2) *ibid.* ad 3

(3) *ibid.* a.1 ad 2

- (4) *ibid.* ad 4
- (5) In Met., lect. 9 n. 1473
- (6) B. J. Lonergan ; *Verbum, Word and Idea in Aquinas*, 1967, p.124
- (7) 出隆訳「形而上学」236—7頁(1034b—1035a)
- (8) 同書257—8頁(1035a)
- (9) In Met. loc. cit.
- (10) 「形而上学」238—9頁(1035a)
- (11) In Met. loc. cit. n. 1477
- (12) *ibid.* lect. 10 n. 1492
- (13) S. Th. 1 q.85 a.3 ad 4
- (14) 「形而上学」240頁(1035b)
- (15) 同書242頁(1036a)
- (16) In Met. lect. 9 nn. 1467—70
- (17) *ibid.* nn. 1461—2
- (18) S. Th. 1 q.85 a. ad 3 ; q.88 a.1
- (19) De spirit. creat. a.3
- (20) In Met. lect. 10 n. 1496
- (21) S. Th. 1 q.85 a.1 ad 3
- (22) *ibid.* ad 4
- (23) S. Th. 1 q.14 a.5 ad 3 では *forma intelligibilis* が用いられている。
- (24) S. Th. 1 q.85 a.2 ad 3
- (25) De Pot. Dei, q.8 a.1 ; q.9 a.5
- (26) *ibid.* q.9 a.5
- (27) In Joan. Evang. c. 1 lect. 1
- (28) De veritate, q.4 a.2
- (29) De Pot. Dei, q.9 a.9
- (30) *ibid.* q.8 a.1 ; q.9 a.5
- (31) S. Th. 1 q.85 a.2
- (32) *ibid.* q.79 a.2 ; De veritate, q.8 a.1 ad 14

- 33) De veritate, q.16 a.1 ad 13
- 34) ibid. loc. cit.
- 35) De Pot. Dei, q.1 a.1
- 36) Cajetanus, Comm. in S. Th. q.14 a.1
- 37) S. Th. 1 q.14 a.2; q.55 a.1 ad 2; q.85 a.2 ad 1; q.87 a.1 ad 3
- 38) ibid. q. 55 loc. cit.
- 39) ibid. q.14 a.1
- 40) ibid. loc. cit.
- 41) ibid. loc. cit.
- 42) De veritate, q.2 a.2
- 43) In II de anima, lect. 24 n.551
- 44) S. Th. 1 q.87 a.1
- 45) 1 Sent. d. 42 q.1 a.1 ad 2
- 46) S. Th. 1 q.14 a.2
- 47) ibid. q.3 a.2
- 48) ibid. q.85 a.1
- 49) ibid. loc. cit.
- 50) ibid. q.79 a.3
- 51) ibid. a.4
- 52) ibid. obj. 4
- 53) ibid. ad 4
- 54) ibid. q.85 a.3 ad 1
- 55) In II de anima, lect. 24 n. 553
- 56) ibid. lect. 13 n. 397
- 57) ibid. loc. cit. n. 398
- 58) Q. D. De anima, a.16
- 59) In de Trinit. Boet. lect. II q.2 a.2 ad 5; S. Th. 1 q.84 a.7