

トマス・アクィナスにおける 人間の知性認識について

渡 部 菊 郎

序

聖トマスによれば、知性認識 *intelligere* は全て非質料的な仕方です。それ自体でなされるはたらき *operatio per se* であり、認識するものに内在するはたらきである。即ちトマスは、はたらきを i) 外なるものに対してはたらきかけ、自分の外に何らかのはたらきの結果を生ぜしめるもの *operatio transiens* と ii) はたらくものの内にとどまり、はたらくもの自身の完成を生ぜしめるもの *operatio immanens* とに区分しているが、知性のはたらきは意志や生命同様はたらくものに内在するはたらきである。⁽¹⁾

ところで、認識する能力と認識されるべき対象とは互に対応づけられたものである。従って、物体的質料からなる身体と結合した、現世の生の状態における人間知性は、物体的なものの中に内在し、かつ知性と対応するものを対象とせざるを得ない。そこでトマスは、人間知性の固有対象 *objectum proprium* は、「物体的質料の内に実在する何性または本性 (*quidditas seu natura in materia corporali existens*)」⁽²⁾ であると言う。しかし、非質料的な知性と、魂の外に実在する質料的なものとは類を異にしており、直接相互に関係し、はたらきあうことはできない。そこで人間知性は、まず質料的身体的器官と共働するはたらきである感覚の捉えた可感的形象の統合である、表象力の提示する「表象像に向かい」「表象像から抽

象することによって質料的なものを知性認識する⁽³⁾」のである。ところで、感覚は身体的器官との共働によるはたらきであるので、トマスは知性や魂が知性認識するのではなく、より本来的には、魂と身体との複合体である⁽⁴⁾「人間が、魂によって知性的に認識する homo intelligit per animam」と言う。

本稿の意図は、トマスにおける人間の、固有対象の知性認識の基本的な構造をテキストに即して明らか⁽⁵⁾にしてゆくことにある。それ故われわれはまず、Ⅰ) 認識の成立する場所としての人間の「知性的魂」の存在の構造を分析し、Ⅱ) 魂の本質と、本質とは区別される魂の能力としての感覚と知性との関係を考察してゆく。次にⅢ) トマスの「抽象」の理論に注目しつつ、人間知性のはたらきの構造を分析する。そして、Ⅳ) 単純把握 simplex apprehensio・判断 iudicium という知性の2つのはたらきとの連関において、i) 魂の外の質料的なもの、ii) 可感的表象像、iii) 可知的形象、そして iv) 内なる言葉・懐念 verbum interius, conceptus、これら4者の相互の関係を考察しつつ、人間の知性認識の基本的な構造を全体的に捉えてゆくことにする。

I

人間の認識の成立する「場所」はトマスにおいても魂であるが、彼は感覚も知性も魂の本質 *essentia* なのではなく、魂の本質を根原としてそこから流出 fluo する魂の能力 *potentiae* であるとしている。そして能力やちからは「本質とはたらきとの媒介 *medium* である⁽⁶⁾」と言っている。では、魂の本質と、その認識能力としての感覚・知性はどのように区別され、それらは知性認識という人間である限りでの人間に固有なはたらきに対してどのような関係にあるのであろうか。

トマスにおいては、神においてのみその存在 *esse* と本質 *essentia* とが同一であり、被造物においてはその存在と本質とが区別される。神には一

切の可能態性が排除されており、神においてははたらきの根原 principium である能力は自らの本質であり、神は自らの本質によって常にはたらく純粋現実態 actus purus である。他方、被造物においては存在と本質とは現実態 actus・可能態 potentia の如くに関係しあっており、被造物には、その本質と神から分有した存在 esse participatum との複合があるように、可能態と現実態との複合がある⁽⁸⁾。

では、一般に被造物において、本質と存在、そしてはたらきの能力（可能態）とはたらき（現実態）とはどのような関係にあるのであろうか。

被造的複合実体においては、はたらきは存在同様「複合体 compositum」に属している⁽⁹⁾。はたらきも存在も形相によるが、全てはたらくものは、「現実態において有るもの」に即してはたらくのである。例えば「熱くする」というはたらきは「熱」によるが、「熱」が熱くするのではなく、「現実態において熱く有るもの」がはたらきの基体となり、「熱くする」というはたらきをなす。それに関してトマスは、「複合体は、実体的形相（本質）によって実体的に存在（esse）を持ち、そして実体的形相にともなうちから（virtus）によってはたらく」と定式化している⁽¹⁰⁾。

さて、人間も被造的複合実体として他の生き物同様、生命の第1の根原 primum principium vitae である魂という形相と質料的な身体とからなる複合体であり、生命のさまざまな様態とはたらきとを持っている⁽¹¹⁾。魂と身体との合一の関係、および魂の本質に関してトマスは、アリストテレスが『デ・アニマ』第2巻・第1章でなしている一般的定義、即ち「魂とは、⁽¹²⁾ 可能的に生命を有する自然的物体の第1の現実態」を継承している。しかし彼はアリストテレスの議論を単に質料-形相論の次元で受容しているのではなく、彼独自の存在 esse の哲学の内へ深化・発展させているのである。即ち、トマスによれば人間の魂は、その本質 essentia に即して考察すると、身体の「第1の現実態=形相」として人間の存在の形相的根原（principium essendi formale⁽¹³⁾）としての実体的形相（forma substantialis）

である。魂は質料と結合し、自らの存在を与え、伝えることによって質料⁽¹⁴⁾を人間の身体（肉体）として現実化する。複合体としての人間は、魂という実体的形相によってはじめて「この人間」「あの人間」として実体的に存在を持つ。ところが、他面この人間の魂は質料と合一する自然的形相の1つでありながら最上位のものであり、より下位の形相に属することがらをことごとく自らのちからの内⁽¹⁵⁾に含む形相である。即ち同じ1つの知性的魂が、その本質に即して、自らのちからの完全性のうちに感覚的魂や栄養摂取的魂、更にあらゆる下位の形相を含み、それらの形相に応ずるさまざまな完全性に即した完成を質料に与えているのである。従って、人間がこの唯一の知性的魂によって実体的に存在を持つということの意味は、実体として一般に存在するということがばかりではなく、現実態における有るもの（actu ens）で有り、物体で有り、生きた身体（肉体）を持つ動物である人間で有る、というように階層的に完成された存在を持っていることを意味しているのである。⁽¹⁶⁾更にこの知性的魂という形相は、自然的形相の内⁽¹⁷⁾で最上位にあり、その形相としての完全性のゆえに、もはや物体的質料の内⁽¹⁷⁾に沈湎することなく超出し、いかなる物体的質料の現実態でももはやない、非質料的な仕方⁽¹⁸⁾でそれ自体でなされる per se operari 知性認識というはたらきへのちからをも持っている。即ち、人間の魂は靈的被造物と物体的被造物との境界に位置するものであり、⁽¹⁹⁾身体の第1の現実態＝形相という本質に即して質料の内⁽¹⁹⁾に有り（esse in materia）、身体的器官と協働してはたらくちからを持つばかりではなく、自らのちからによって物体的質料を超えるその極点において、もはや物体的質料が一切参与することのない非質料的な知性認識というはたらきへのちからをも持っているのである。

さて、このような人間の実体的形相としての知性的魂にともなうちから、即ち魂の能力を、トマスは自育的 *potentia vegetativa*・感覚的 *sensitiva*・欲求的 *appetitiva*・場所運動的 *motiva secundum locum*・知性的 *intellectiva* に区分しているが、これらの諸能力は知性的魂という形相の完

全性の階層性に対応して、全て知性認識 *intelligere* という人間であるかぎりでの人間に固有なはたらきへと秩序づけられている。その際、人間の魂が、「身体に与える存在に関しては質料の内に有り、……人間に固有なちから、即ち知性に関しては質料から分離されている⁽²⁰⁾」とは言っても、身体の内には有る魂の部分と、身体の外に有り超出した魂の部分とがあるというのではない。魂は霊的 *spiritualis* なものとして、その内に霊的なものが内在しているところの身体を、身体に存在を与えることによって「生きた身体」たらしめつつ包含し、包含するという仕方⁽²¹⁾で身体を超越している。即ち、知性的魂は自ら自存し、身体に存在を与えながら、いわば身体を自らに参与せしめているのであり、身体と共働する魂のはたらき⁽²¹⁾の諸能力が階層的に、もはや身体と共働しない魂のいわば頂点・核となる知性へと秩序づけられているのである。

このように、魂と身体とからなる被造的複合実体としての人間は、知性的魂という本質に即して唯一の実体的形相によって実体的に存在をもち、その形相を根原として、それにもない流出するちから・能力によってさまざまなはたらきをなすのである。

しかし、トマスは人間の実体的形相としての魂の本質とその能力とを区別している。『神学大全』第1部・77問・第1項で彼は両者の区別を i) 能力の本性、及び ii) 魂の本質の両面から証明している。彼の論証の要諦は他の関連テキストを参照しつつ、以下のようにまとめることができるであろう。

i) 能力 (*potentia*) の本性から

能力は、はたらきがそこから直接に発する根原として、はたらきに対して可能態 *potentia* の位置にある。即ち、能力ははたらきによってはじめて現実態へともたらされる可能態であり、「能力-はたらき」の関係は相互に「可能態-現実態」の関係にある。さて、「可能態と現実態」とがいかなる類の有をも区分するものであるから、その現実態が実体・本質

(substantia)の類に属さないなら、そこへと秩序づけられた可能態も実体の類には属さない。ところで、存在と本質とが同一の神においてのみ、その能力が自らの本質をなし、はたらきは神の実体・本質をなす。しかし、被造物においては、はたらきは実体(本質)の類には属さないので、被造物の能力はそれに対応するはたらき同様実体の類には属さず、附帯性である。従って、被造的魂の能力は附帯性として、魂の実体形相としての本質とは区別される。

ii) 魂の本質 *essentia* から

魂は、その本質に即して考察すると、実体的形相として人間の身体の第1の現実態=形相である。それは、「生成の究極の限界⁽²²⁾」として人間の完結した、不可分の実体的存在を形成する。それ故、もし魂の本質がはたらきの直接の根原であるなら、魂を持つものは、既に常に全ての生のはたらきを完全に、不可分な仕方 で現実におこなっていることになるだろう。しかし、例えば生きている人間が常に場所的運動をしたり、知性認識というはたらきをしたりしているわけではない。魂をもつものははたらきうるものであるが、魂は身体の第1の現実態としてある限りでは、更なる現実態(はたらきとしての第2現実態)ではない。即ち、人間は「はたらきうるもの」として、実体的形相としての魂によって、完結した、それ自身不可分の実体的存在をもつのであるが、「はたらいているもの」としての存在は附帯的存在なのである。従って、「はたらきうるもの」がはたらきに対して可能態にあるということは、身体の第1の現実態としての魂の本質に即してではなく、本質からは区別された魂の能力 *potentia* に即して魂に適合するのである。いかなるものも現実態にある限りでの現実態に即して可能態にあるということはないからである。それ故、魂の本質はその能力とは区別される。

さて、以上のような魂の本質と能力との区別の論証から、両者の関係即ち、能力は「魂の本質を根原としてそこから流出する」「本質とはたらき

との媒介」であるというトマスの主張の意味が更に明らかとなる。

附帯性として理解された魂の能力は、その基体、即ち「はたらきうるもの potens operari」を必要とする。認識能力に関して言えば、人間が認識というはたらきをなすためには、まず第1に身体第1現実態である実体的形相としての魂によって、はたらきうるものとしての「人間」という複合体が実体的に存在していることを必要とする。ところで、あるものがそれによって第1にはたらくところのものは、そのはたらきの帰せられるものの形相である。即ち人間という複合体のはたらきの第1の根原は人間の身体第1現実態＝形相としての本質に即してみられた魂である。しかし、これまでの考察から明らかなように、神以外の全ての被造物においては、自らの本質のみによって存在したり、はたらいたりすることはない。即ち、魂の本質がはたらきの直接の根原となることはなく、何らかの附帯的根原を直接の、最近接の根原 principium immediatum proximum⁽²⁴⁾として、それを媒介 medium として基体としての「はたらきうるもの」がはたらくのである。即ち、認識というはたらきにおいて魂の本質は、はたらきの基体となる人間に実体的な存在を与える第1に前提される根原であり、「直接の・最近接の」根原の位置は、感覚や知性といった能力が占めるのである。感覚や知性は、魂の附帯性・能力として、基体となる人間が、それでもって認識する器官 instrumentum quo⁽²⁵⁾としての根原なのである。

ところで、魂が人間の実体形相であり、感覚や知性が能力として附帯性であると言っても、人間にとって「白い」とか「坐る」とか言う、実体に外から付け加わるような附帯性なのではない。魂と身体とからなる人間の種の本質的根原より原因づけられた本性的固有性として、魂の能力はその基体の生ずるに従って基体とともに産出されるものであり、基体となる人間に固有のはたらきである知性認識のために必然的に要求される媒介・器官として、基体となる人間の完成のために存しているのである。⁽²⁷⁾

II

では、魂の能力である知性や感覚はいかなる能力なのであり、これら2つの能力はどのように人間の知性認識という1つのはたらきに関係してゆくのであろうか。

さて、トマスによれば、能力は可能態として固有の現実態に対応しており、能力の性格は、その能力がそこへと秩序づけられている「現実態」及び「対象」より捉えられる⁽²⁸⁾。

自然的形相としては最上位にある人間の知性的魂も知性体 *intelligentia* のうちでは最下位にあり、不完全であり、知性的実体の類にはただ可能態として属しているにすぎず、自然本性的にこの可能態が充たされているのではない⁽²⁹⁾。しかし知性的魂は、既に述べられたようにその本質に即して「認識しうるもの」として完成している。「認識しうるもの」とは自然本性的に他者の形相を有し、認識されるものの形象を自らの内に含みうる⁽³⁰⁾ものである。そこで魂は、「感覚と知性とによって可能的に全てのもの⁽³¹⁾で有る有」「全ての有に合致するように生まれついている有」であると言われる。ところが、全てはたらくものは「現実態においてある限り」そのものに即してはたらくが、人間の魂は魂の外のものから、そのはたらきの根原となる形相(象)を受容するまでは「可能態における感覚するもの・知性認識するもの」である。即ち、知性的魂はさしあたり魂の外のを現実態とし、自らはそれに対する可能態として関わっている。従って、知性も感覚もはたらきの根原となる形相を魂の外から受容し (*recipere=pati*)、自ら可能態から現実態へと至る「受動的能力 *potentia passiva*」である⁽³²⁾とされる。

さて、知性の「受動的能力」の特性としては、i) 純粋な可能態性と ii) 全き非質料性とがあげられる。

i) 純粋な可能態性

感覚のはたらきは身体的器官の現実態であるし、質料は限定の原理であ

る。感覚はそれ故、可感的なものの1つの類に対してのみ認識しうる可能態である。他方、知性のはたらきは非質料的であるのでそのはたらきは有一般に及び、⁽³³⁾ 可知的本性全体を普遍的に認識しうる。即ち、知性は全ての可知的なものに対する純粋な可能態 *potentia pura* である。

さて、このような知性の純粋な可能態性はしばしば可感的なものの領域における第1質料 *materia prima* と比較され、⁽³⁴⁾ 知性は「可能知性 *intellectus possibilis*」と呼ばれる。

①第1質料は、実体的形相を受容し何らかの個の実体として現実的な有となるまではいかなる限定された本性も持たず、可感的なものでもなく、いかなるはたらきも持たないが、⁽³⁵⁾ 全ての形相に対して可能態においてあり、全ての形相の基体となり、形相を受容しうる受動的能力である。

②知性も同じように、何らかの可知的形相(象)を受容するまでは、それ自体において全ての可知的なもの、形相に対して純粋な可能態においてあり、「いかなる限定された本性も持たず、全てのものに対して可能態においてあるという本性しか持っていない」又、自ら可知的でもなく、はたらくこともない。⁽³⁶⁾ しかし可能知性は、⁽³⁵⁾ 全ての形相に対して可能態においてあり、全ての可感的物体的なものの本性を認識しうる受動的能力なのである。

ii) 完全な非質料性

しかし、知性と第1質料とがその形相に対する純粋な可能態性のゆえに同じ「受動的能力」であるとして比較されはしても、両者の「受動 *pati*」の意味は異なる。「何かに対して可能態にあるところのものが、それに対して可能態においてあったところのものを受容する」⁽³⁷⁾ ののであるが、「全て受容されるものは受容するもの様態に即して受容される」⁽³⁸⁾ からである。

①第1質料は、例えば石の形相を受容し形相化されるが、その形相を実体的・実在的存在 *esse substantiale, reale* に即して質料的に受容するのである。そして質料と形相とから、複合体としての可感的・質料的で個的な

「この石」「あの石」が現実存在することになる。

②他方知性は、確かに魂の外のものの形相を受容し形相化されるが、知性的魂が実在的に質料的な石になったり、魂で有ることをやめて非質料的な石⁽³⁹⁾になったりするわけではない。知性的魂は人間の身体⁽⁴⁰⁾の形相として現実態においてあり、自らは質料⁽⁴¹⁾のもつ「形相への可能態性」はもたない単純形相である。しかしその形相（本質）は存在との複合をもち、存在への可能態性⁽⁴²⁾を含みもつ。さて、認識は質料性に反比例する。知性的魂は受動的な能力として魂の外のものの形相を受容し形相化されるが、その形相を自ら自身純粋な形相であるという特性に即して、即ち知性的魂のもつ霊的・志向的存在 *esse spirituale, intentionale* に即して受容する⁽⁴²⁾。例えば魂の外に、質料においてある石の個的形相を、その形相という特性に即して、非質料的に、普遍的可知的形象として受容する。確かに知性は形相化され、「知性認識された石」と1つになるが、実在的・個的な質料的石になるのではなく、実在的・個的な、現実態において石を認識しているもの *esse actu intelligens* になるのである。

さて、以上のような「受動的な能力」としての人間知性の本性の考察から、知性と感覚との関係、及び知性的魂と身体との合一のトマスにおける意味がより明らかとなる。

既に考察されたように、i) 知性認識は物體的身体の、又身体的ちからの現実態ではないので、知性認識をその固有のはたらきとする知性体である限りでの知性的魂の特性に、可能態としての身体との合一は属していない。知性的魂はそれ自体で自存する存在 *per se esse* とはたらき *per se operari* とを持っている。しかし、ii) 人間の知性的魂は不完全でこの知性的実体の類に可能態として属しているにすぎないし、又はたらきの根原となる形相（象）⁽⁴³⁾は生得のものではない。人間知性は、魂の外のものの形相を受容する受動的な能力として継次的に可能態から現実態へと至り、はたらく能力なのである。ところで、質料において共通しないものは類におい

でも共通しない。従って魂の外の質料的・可感的なものと非質料的な知性とは全く異なる類に属し、直接相互に関係しはたらきあうことはできない。ところで、iii) あるものは極から極へただ媒介を通してのみ達することができる。⁽⁴⁴⁾人間の知性的魂はそのちからの完全性のうちに、そのはたらきの根原としての形相が質料的様態と可知的様態との中間的・媒介的様態にある感覚的能力を含んでいる。この感覚は身体的器官との協働によってのみはたらく能力であり、直接に魂の外の可感的質料的なものと関わり、知性に対しはたらきの根原となる形象を準備する。即ち、人間知性は、魂の外のものから身体的器官との協働による感覚能力を媒介として、はたらきの根原となる形相を受容してゆくのである。従って人間の知性的魂にとっては⁽⁴⁵⁾身体を通じて可知的完成に到達することが適合するのである。人間の魂は、形相と質料とよりなる複合体としての人間の種の完成のために本性的に⁽⁴⁶⁾身体と合一するが、両者の合一は知性的魂に固有な、そして主要根原的な知性認識というはたらきのためなのである。⁽⁴⁷⁾しかしこのことは、先の知性の自存性と何ら矛盾することはない。というのも、両者の合一は形相である知性的魂に固有の存在を身体に伝えることによって身体が魂の存在に参与するという合一であり、合一が知性的魂の存在のために必要とされるわけではないからである。又、身体が知性のはたらきのために必要とされるとは言っても、それは「それによってはたらきのおこなわれるべき器官」としてではなく、「はたらきの対象 *obiectum*」のためであり、知性の知性としてのはたらきのためではないからである。⁽⁴⁸⁾従って、知性認識はたしかに魂のみを基体とする知性に固有なはたらきであるが、その「対象」のゆえに複合体（人間）に固有なはたらきなのである。⁽⁴⁹⁾そこで、部分のはたらきは部分を通してのはたらきとして全体に帰属せしめられるのであるから、本来的には「人間が魂によって知性認識する」と言われるので⁽⁵⁰⁾ある。

III

では、感覚はどのように魂の外のものと関わり、知性認識というはたらきの根原としての形相を準備するのであろうか。

感覚とは「外部の可感的なものによって変化を与えられることを本性とする受動的⁽⁵¹⁾能力」であり、トマスは5つの外部感覚と4つの内部感覚を区別している。⁽⁵²⁾ところで人間は、知性的魂という唯一の実体的形相をもち、そのちからの完全性のうちに階層的に知性認識というはたらきへと秩序づけられた感覚的魂を含み持っているので、人間の感覚は既に動物の場合とは異なり、知性的魂を根原としてそこから流出し、知性認識を目的としてそこへと秩序づけられ戻ってゆく⁽⁵³⁾能力であり、いわば最初から「知性的な感覚能力」⁽⁵⁴⁾なのである。しかし感覚認識 *sentire* は知性認識とは異なり、身体的器官の現実態であるはたらきであり、知性的魂を根原としつつも魂と身体とからなる複合体を基体とする、身体的器官との協働によってはたらく⁽⁵⁵⁾能力である。それ故感覚のはたらきのためには、例えば視覚は瞳によって可感的物体の色を見るように、「対象」としても「器官」としても質料的物体を必要とする。しかし、感覚が「外部の可感的なものによって変化を与えられることを本性とする受動的⁽⁵⁶⁾能力」であるとは言っても、感覚認識というはたらきは、魂の外の可感的・質料的なものを能動因として、単なる質料的・物的印象づけ *impressio* のみによって原因づけられる変化ではない。⁽⁵⁷⁾即ち、感覚が他のものから変化を与えられる受動であると言われるのは、「他のものから形相を受容するかぎりにおいて」⁽⁵⁷⁾のことであり、感覚は知性的魂の能力として、その霊的存在に即して形相を受容し、その形相をはたらきの形相因としてはたらく内在的はたらきである。

では、感覚の蒙る受動・変化とはいかなるものであろうか。トマスにおいては、「変化」は2つに区分⁽⁵⁸⁾されている。

i) 自然的变化 *immutatio naturalis*

例えば熱いものの形相である「熱」が熱くされるものに受容され、その

ものが現実態における「熱いもの」となる場合のように、変化を与えるものの形相がその自然的存在 *esse naturale* に即して受容（動）するものの中に受容される自然的変化、

ii) 霊的变化 *immutatio spiritualis*

例えば視覚は瞳という身体的器官によって可感的な色の形相(象)を受容するが、瞳や視覚自体が色づけられることはない。即ち、変化を与えるものの形相が、変化を与えられるものの超物理的・霊的存在 *esse spirituale* に即して、即ち非質料的に受容され、認識される霊的变化、とがある。

例えば、「手」を火にかざせば質料的物体としての「手」は自然的変化を蒙り、自身「熱いもの」となる。しかし、「感覚認識」というのはたらきは、質料的側面を示す「感覚器官」と、器官の形相的側面を示す「感覺能力」との協働によるはたらきである。⁽⁵⁹⁾ 觸覚能力の根原の魂自体はいかなる質料的物体との複合も含まない単純形相であり、それ自体が「熱いもの」になるのではない。魂は、觸覚により「熱い」と感覺されうる「可感的形相」という形相の特性 *ratio* に即して自らの霊的・志向的存在に即して形相(象)を受容するのである。即ち、感覺の「変化・受動」は必ず ii) の霊的变化を伴う受動であり、魂の外の物的質料の内にある *in materia esse*、感覺の固有対象である可感的形象が、身体的感覺器官を通して魂の感覺的部分という場所において魂のもつ霊的・志向的存在に即して受容され、可感的形相の志向的印象が、感覺認識の質料的側面をなす感覺器官に生ずる⁽⁶⁰⁾ ような受動なのである。

さて、既に考察したように、人間の魂は知性的魂として、知性をいわば頂点・核として身体と結合し、さまざまな能力の階層をもつものであった。それ故人間の感覺のはたらきは知性認識へと秩序づけられている。しかし限定の原理である質料的身体の実態である各々の外部感覺は自らの固有対象のみに関わり、可感的なものの1つの類に対してのみ認識しうるという位置にあり、可感的なものの本質ではなく、外的附帯性のみを把捉す

(61) ところで、5つの外部感覚により受容された可感的形象は更に統合されて内部感覚 *sensus interior* にもたらされ、そこにおいて内部感覚における形象となる。人間は更に、可感的形象によって印象づけられるだけではなく、受容した形象を保持し・保存する「形相の倉庫 *thesaurus*」⁽⁶²⁾とも呼ばれる表象力ないし想像力を持っている。この表象力が、5つの外部感覚によってばらばらに把捉された可感的印象を1つの「表象像 *species imaginativa=phantasma*」に統合し、魂の外のもの⁽⁶²⁾の「可感的な類似像」を形成する。人間知性は外部感覚のように直接魂の外の可感的・質料的なものと関わるのではなく、この魂の内の「表象像」に向かうのである。では、魂の外のものと類似した像としての表象像が、知性認識のはたらきの根原となる形相なのであろうか。

外部感覚の関わる可感的・質料的なものにおいては形相が、「質料の内に有る *in materia esse*」という質料的様態にあるから、知性認識の根原とはなり得ない。他方、表象力の形成する表象像は、既に霊的变化をとともなう可感的形象や志念の結合されたものであるから、たしかにもはや「質料の内に有る」という様態にはない。しかしこの表象像は、内部感覚の1つであり、身体的器官との協働による表象力によって形成されたものである限り、感覚の示す質料性はまぬがれず、いま・この個体の類似像とし⁽⁶³⁾て、質料的境位 *conditio materialis* にある。従って、表象像も、類を異にし、相互に対比 *proportio* を持たない知性に対して自らのちからによって印刻づけたり、知性を形相化したりすることはできない。では、知性と表象像とはいかに関係し、どのようにして人間の知性的魂は知性認識というはたらきをなすのであろうか。

両者の関係についてトマスは、アリストテレスに従い、「表象像は可能知性に対しては視覚に対する色の如くあり、能動知性に対しては光に対する色の如くある」⁽⁶⁴⁾と言い、新たに能動知性 *intellectus agens* を指定し、⁽⁶⁵⁾「能動知性が表象像を照らし、表象像から可知的形象を抽象する」⁽⁶⁶⁾と言う。

即ち人間知性は魂の外のものから形相を受容する「受動的能力」であるが、人間は「能動知性なしには何も知性認識することはできない⁽⁶⁷⁾」と言われる。では、知性認識における能動知性のはたらきはどのようなものであろうか。

i) 能動知性による表象像の「照明」 illuminatio

能動知性による「照明」のたとえば、感覚のうちで最上のものであり、専ら霊的变化のみによって可感的形象を受容する視覚との類比で考えられている。視覚はその固有対象である色を見るためには、「対象」ばかりではなく「光」をも必要とするからである。しかしここで光にたとえられている能動知性の「照明」は勿論可感的可視性ではなく、非質料的な可知性のレベルで考えられている。表象像は可感的形象として確かに魂の外のものを表現しているが、可感的形象としていわば可知的に暗く、能動知性という「可知性の光」の照明によって可知性の明るみに置かれることによって可知的に「明るく」なる。「光」としての能動知性とは、実体に即して現実態にある可知性の存在の現実態 *actu esse intelligibile* 充滿を意味している⁽⁶⁸⁾。そして、「全て作用するものは、作用するものである限り自分に似たものを生ぜしめる⁽⁶⁹⁾」のであるから、可感的な表象像を知性と同一類 *homogenus* である可知的なものとし、「形象の場所 *locus specierum*」としての知性の内に「可知的形象 *species intelligibilis*」を成立せしめるのである。しかし、能動知性の光の「照明」によって可感的形象を「現実態における可知的なものにする」と言われても、それはあたかも1つの物体が可感的場所から可知的な場所へと移されるように、表象像においてあったのと数的に同一な形象が知性の場所に置き移されるとか、表象像が可知的なものへと自然的变化を蒙るとか言うことを意味しているのではない⁽⁷⁰⁾。

ii) 能動知性による可知的形象の抽象 *abstractio*

即ち、能動知性は外部から何も受けとることはなく、能動知性のはたらきが知性の外の可感的なものに変化を生ぜしめる外在的はたらきなのは

ない。「照明」は「表象像が能動知性のちからによって可知性志念 *intentiones intelligibiles* がそこから抽象されるのに 適した状態にまでもたらされる⁽⁷²⁾」ことを意味し、可知的形象はあくまでも可能知性の内に生ずるのである。感覚や表象力における可感的形象は、1つの個物の類似として、この形象によってはただ1つの個物が認識されるだけであるが、能動知性のちからによっては、表象像の表現しているものの、可知的なそして無限の個物によって分有されうる種の本性 *natura speciei* に関するかぎりの類似が、可能知性の内に、表象像のもつ個的境位から切り離され、抽象されて生ずるのである⁽⁷³⁾。こうして可能知性は可知的形象によって形相づけられ、現実態に至り、ちょうど視覚が光の下で物体の色を見るように、可知性の光の下で表象像の表現している魂の外のものの、可知的形象の表現しているかぎりでの種の本性を洞察するのである。

このように、「能力 *potentia*」としての知性のはたらきのためには、①感覚によって受容された魂の外のものの表象像と、②知性の側からの能動知性という2つの「能動因」を必要とする。それは、魂の能力としての知性が2重の意味で可能態にあるからである⁽⁷⁴⁾。

i) 行使 *exercitium* に関して

まず、知性は可知的なはたらきをなすかなさにかんして可能態にある。能力をその行使に関して可能態から現実態に移す根原は魂の内であり、「可知的なものそのものの現実態」である能動知性がそれである。即ち、可知性のレベルでは、能動知性は現実態として「可能的に可知的な」可能知性及び表象像に関わる。

ii) 対象の規定 *determinatio, specificatio* に関して

次に、能力はその対象によって種の限定を受けるが、その限定の根原は対象のうちであり、能力はそれに対して可能態においてある。即ち、魂の外のものにおいてそのものを限定している形相は、可能知性においては「可能態」においてのみあるのである。

さて、能動知性の「照明」「抽象」によって可能知性は可知的形象を受容し知性認識というはたらきをなすが、その知性認識の根原としての「可知的形象」の成立に関して、魂の外のものから得られる可感的表象像は因の質料的側面として知性認識に対象の限定の役割をはたす能動因である。しかし、可知的形象による知性認識のためには能動知性が主要第1次的な能動因であり、表象像は「第2次的器官的」な能動因の役割をはたすのである。⁽⁷⁵⁾

しかしながら、可知的なものを抽象することは能動知性の、可知的なものを受容するのが可能知性のはたらきであるとは言っても、人間において2通りの知性認識というはたらきがある訳ではない。⁽⁷⁶⁾ 認識は全て類同化によるが、認識は認識されたものの類似(形象)が認識するもの内にある限りある内在的はたらきであり、はたらきの現実化のためには対象がはたらくものと1つになることを必要とする。⁽⁷⁷⁾ 知性は、魂の能力、「可能的に知性認識するもの」として可知的形象によって形相化され現実態に至る時はたらくが、そのはたらきにおいては同時に対象としての「知性認識されるもの」も可能態から現実態に至り、現実態における「可知的なもの」となる。即ち、共に可能態においてある知性、知性認識されるものが可知的形象によって統合され1つとなる時、知性認識 *intelligere* という1つのはたらきが生ずるのである。受動知性、能動知性というのは、この「可知的形象」の抽象と受容に関しての知性の側面を言っているのであり、知性認識というはたらきは、能動知性を主要第1次的能動因、表象像を第2次的器官的能動因として、それに附随する結果としての1つの現実態なのである。⁽⁷⁸⁾

IV

さて、知性認識とは、たしかに魂の外のものにはたらきかける外在的はたらきではないが、はたらくもの自身の完成としてはたらくもの

の内にその終極 terminus をもつ内在的はたらき operatio immanens で⁽⁷⁹⁾ある。即ち、人間知性は、能動知性による「照明・抽象」によって可知的形象を受容する受動的な能力であるが、形象の受容によって知性認識のはたらきが終わる訳ではない。受容された可知的形象は知性の内でその霊的・志向的存在を得るし、形相化された知性はその形象をはたらきの根原・形相因としてそれに続くはたらきにおいて自らの内に「定義」とか「複合・分割」を形成 formare⁽⁸⁰⁾する。このような知性のはたらき operationes をトマスはアリストテレスに従って2つに区分している。⁽⁸¹⁾

i) 1つは不可分なものの知解 intellegentia indivisibilium とか単純把握 simplex apprehensio とか呼ばれ、いかなるもの res にせよ、その何で有るか quid est を認識し、ものの何性・定義を形成するものである。

ii) もう1つは肯定的・否定的命題を形成しつつ、複合・分割 compositio, divisio (=判断 iudicium) するはたらきである。

さて、魂の外の可感的・質料的なものは複合実体として、形相と質料とよりなる本質・本性と存在との複合実体である。⁽⁸²⁾知性の2つのはたらきは、このようなものにおける2つの複合に対応しており、i)第1のはたらきはものの本性 natura・何性に関係し、ii)第2のはたらきはものの存在自体に関係する。⁽⁸³⁾そしてこのような知性のはたらきは、トマスにおいては考察 consideratio とか「内奥的に語ること」とされ、⁽⁸⁴⁾身体的な語り方が外的言葉を果として持つように、「内なる言葉 verbum interius」をその終極に持っている。これは知性が可知的形象によって形相づけられ現実態に至るとともに、知性が可知的形象の表現しているもの⁽⁸⁵⁾について自ら懐念 concipere するものを表出し、形成した「知性認識されたものの志念」⁽⁸⁵⁾なのである。即ち、知性認識のはたらきの終極として知性の内に、知性によって産出された形相、知性の懐念 conceptio であり、⁽⁸⁶⁾身体的外的言葉はこれを表示する。

さて、可知的形象は表象像の表現している可感的・質料的なものから個

的・質料的条件を抽象した、種的本性に関するかぎりでもものを表現している類似像であるが、この質料的なものの形相(像)の本性には、個別において有る in particularibus existere という特性が帰属している。⁽⁸⁷⁾ 即ち、可知的形象はたしかに表象像から個的質料的条件を抽象しつつ知性に受容される「普遍」であるが、その「内で in」種の本性即ち普遍の洞察される表象像と常に関連づけられている。⁽⁸⁸⁾ トマスにおいて人間知性の固有対象とは、「物的質料の内に実在する何性や本性」なのであり、質料から分離されそれ自体で自存する可知的形相なのではない。⁽⁸⁹⁾ 即ち、人間知性はその固有対象を現実⁽⁹⁰⁾に知性認識するためには、可知的形象を表象像の表現する個別から(例えばソクラテスやプラトンと言った個別の人間から)抽象し、知性の第1のはたらきによって何性・本性(人間)を形成した後も、表象像に立ち帰り conversio、⁽⁹¹⁾ 形象や懐念がその類似像であるもの、即ち個別において実在する本性であるものに適合する限り用い、自らの固有対象を知性的光の下で、⁽⁹²⁾ 表象像において認識するのである。このようにして人間知性は感覚の捉える個物がある反省、即ち自己還帰によって非質料的・知性的に、⁽⁹³⁾ 普遍の次元で、例えばソクラテスを人間として洞察するのである。しかし、人間知性は、可能態から現実態へと継次的に successive 完成されてゆくものであり、第1の把握においてものの完全な認識に即座に至る訳ではない。⁽⁹⁴⁾ 即ち人間知性はその第1のはたらきである単純把握によって捉えたものの何性によってそこに潜在的に virtute 含まれている全てのことからをただちに透察 inspicere することはできず、⁽⁹⁵⁾ まずものの何性に関して普遍的で混雑した認識に至るのである。そこから更に知性は「表象像への立ち帰り」によってものの諸々の固有性や附帯性、更にもものの何性・本質をめぐる諸々の関連 habitudines を捉えるのである。即ち人間知性は、把握された1つのものを他のものと複合するとか、他のものと分割するという仕方⁽⁹⁶⁾で、対象形成の観点 rationes に従って少しづつ判明で明瞭な諸懐念を形成しつつものの存在に関わり、ものを知性認識してゆくのである。

結語

このように、人間の知性認識は、「知性的魂」の能力としての人間知性の有限性にに基づき、感覚に端緒をもち、能動知性の抽象というはたらきを通じて、即ち可知的形象によって quo 魂の外のものの諸懐念を形成しつづなされる自己自身の完成という内在的はたらきなのである。そしてその懐念、即ち「内なる言葉」は、知性の光、感覚的表象像、そして可知的形象の協働による、即ち魂と身体とからなる全体としての人間の、魂の外のものについての全体的・具体的認識内容なのである。

註

- (1) S. T. I q. 14 Prologus.
- (2) S. T. I q. 84, a. 7.
- (3) *ibid.*
- (4) S. T. I q. 75, a. 2; *De Verit.* q. 2, a. 6 ad 3; *In I de Anima* 1.10 n. 152 ff.
- (5) 人間の「知性認識 *intelligere*」の分析は、トマスにおいては、いわゆる「認識論」的な問題設定の下でなされているのではない。『神学大全』第1部の「人間論」の構成は、人間の本性の「神学的」考察として「魂」の面から、本質・ちから・はたらきの順に考察されている。真理論第10問の「精神について *De mente*」も、創造における神の知・イデア・御言葉論より天使論を経て、「三位一体の似姿がその内に有る精神」の分析である。即ち、トマスの人間論、又その極に位置する知性論は、創造論・三位一体論、更には救済史のコンテキストにおいてのみ充ちたる意味を持つ。本論は、人間の「内なる言葉」に至るまでの分析であり、その準備的考察に留まる。なお、全体的な見通しに関しては、以下を参照した。Klaus Bernath, *anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin*, 1969 Bonn. Johannes Mundhenk, *Die Seele im System des Thomas von Aquin*, 1980 Hamburg. Rudolf B. Schmitz, *Sein-Wahrheit-Wort*, 1984 Münster. B. J. Lonergan, S. J., *Verbum Word and Idea in Aquinas*, 1967 University of Notre Dame Press.
- (6) *De Verit.* q. 10 a. 1; S. T. I q. 77 a. 1, q. 79 a. 1.
- (7) S. T. I q. 25, a. 2, q. 54, a. 1, 4, q. 79, a. 1; S. c. G. II c. 7.

- (8) *De ente* c. 2; *S. c. G.* II c. 52-53.
- (9) *S. T.* I q. 77, a. 1 ad 3.
- (10) *ibid.*
- (11) *S. T.* I q. 75, a. 1.
- (12) *De Anima* II, 1, 412 a 27-28. ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος.
- (13) *S. c. G.* II 68. 勿論、神がそれである principium essendi factivum ではない。存在そのものたる神からの「分有された存在 esse participatum」についての principium essendi formale である。
- (14) *S. T.* I q. 76, a. 1 ad 5. ここで、他の自然的複合実体とは異なる。自存する魂の存在が複合体全体に属している存在である。トマスはあくまでも「存在 esse」における人間の「一性」という観点から人間の「複合」を捉えている。
- (15) *S. T.* I q. 76, a. 4.
- (16) *S. T.* I q. 76, a. 6, ad 1; *S. c. G.* II c. 58.
- (17) *S. T.* I q. 76, a. 1; *S. c. G.* II c. 58; *De unitate intellectus* c. 1.
- (18) *ibid.* ここから更にトマスは魂の存在の自存性を導き「一」なる魂の不死性を哲学的に証明している。
- (19) *S. T.* I q. 77, a. 2. 又、人間は quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum (*S. c. G.* II c. 68) とも言われる。
- (20) *De unitate intellectus* c. 1.
- (21) *S. T.* I q. 8, a. 1 ad 2, q. 52, a. 1.
- (22) *S. T.* I q. 77, a. 1.
- (23) *S. T.* I q. 76, a. 4 ad 4, q. 77, a. 1 ad 1.
- (24) *S. T.* I q. 77, a. 1, q. 54, a. 3; *De Anima* a. 12.
- (25) *De Anima* a. 12.
- (26) *S. T.* I q. 77, a. 1 ad 5, q. 77, a. 6; *De Anima* a. 12 ad 7.

トマスは「附帯性」をものの本質に属さずものの定義の内に入らないものとするが、以下のように、3つに区分している。

A. 個体に属するものであり、個体の根原より原因づけられたもの。

i) 「歩く」「坐る」のように基体の内に恒存する原因を持たない可分離的なもの。

ii) 「男」「女」のように、種全体にともなうものではないが、個体に属し、基体の内に恒存する原因を持つ不可分離的なもの。

B. 種の本質の根原より原因づけられたもので、本性的固有性と呼ばれる。それなしには人間が存在したり知性認識されたりしないものを言う。

- (27) これは又 *resultatio naturalis*, *S. T. I q. 77, a. 6 ad 3* とも呼ばれる。この観点から魂の本質における一性と能力の多性を解明したものとしては, *Gustav Siewerth, Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. I Teil Die sinnliche Erkenntnis*, 1933 München-Berlin, Ndr. Darmstadt 1968. S. 22-43がある。
- (28) *S. T. I q. 77, a. 3.*
- (29) *S. T. I q. 51, a. 1.*
- (30) *S. T. I q. 14, a. 1.*
- (31) *De Verit. q. 1, a. 1; S. T. I q. 16, a. 3.*
- (32) *S. T. I q. 79, a. 2.* ここでトマスは「受動」を3つに区分している。以下明らかにできるように, 知性の受動は「あるものに対して可能態にあったものが, そのものを受容する」という一般的意味でのみ「受動 *passio*」である。
- (33) *S. T. I q. 79, a. 2.*
- (34) *De Verit. q. 8, a. 6, q. 10, a. 8; S. T. I q. 14, a. 2 ad 3, q. 87, a. 1; S. c. G. II c. 96-98.*
- (35) *In III de Anima lect. 7.*
- (36) 「自己認識」の場合は, cf. *De Verit. q. 10, a. 8; S. T. I q. 87, a. 1.*
- (37) *S. T. I q. 50, a. 2, ad 2, q. 79, a. 2.*
- (38) *S. T. I q. 75, a. 5.*
- (39) cf. Anthony Kenny, *Intellect and Imagination in Aquinas. in: A Collection of Critical Essays*, 1976 University of Notre Dame Press pp. 280-284. なお, アリストテレスの「質料なしに *ἄνευ τῆς ὕλης*」形相を受容することの, ギリシャ注釈家, Averroes, Thomas Aquinas への解釈史に関しては, J. Owens, *Form and Cognition in Aristotle In: Ancient. Philosophy* 1980 pp. 17-28.
- (40) *S. T. I q. 75, a. 5, q. 50, a. 2 ad 2.*
- (41) *S. T. I q. 84, a. 2.*
- (42) *S. T. I q. 75, a. 2, q. 89, a. 1.*
- (43) ここで「天使の知性」と異なる。
- (44) *S. T. I q. 55, a. 2, ad 2.*
- (45) *S. T. I q. 55, a. 2; De Anima a. 8 ad 15.*
- (46) *S. c. G. II c. 68.*
- (47) *S. T. I q. 75, a. 2 ad 3.* 人間認識の基本構造が人間の存在の metaphysisch な基盤に基づき, 心-身問題と相互に関係していることについては, cf. R.B. Schmitz, *Sein-Wahrheit-Wort* S. 210 ff.
- (48) *S. T. I q. 76, a. 5 ad 2.*

- (49) *In I de Anima* lect. 2, n. 19.
- (50) *S. T. I* q. 75, a. 2 ad 2.
- (51) *S. T. I* q. 78, a. 3.
- (52) 外部感覚は, *visus, auditus, olfactus, gustus, tactus* に区分され, 内部感覚は *sensus communis, imaginatio seu phantasia, vis cogitativa seu ratio particularis, vis memorativa* に区分される。
- (53) *S. T. I* q. 77, a. 6 ad 2.
- (54) cf. Rivera, J., *Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken. Eine phänomenologische Deutung der Erkenntnislehre des Thomas von Aquin. Symposium 23 Freiburg-München 1967 S. 129 ff.*
- (55) *S. T. I* q. 84, a. 6 ad 4.
- (56) *S. T. I* q. 78 a. 3.
- (57) cf. Siewerth, S. 68.
- (58) *S. T. I* q. 78, a. 3.
- (59) *ibid.*, *S. T. I* q. 56, a. 1.
- (60) *ibid.* 器官が能力のためにある。
- (61) *S. T. I* q. 57, a. 1, q. 85, a. 1 ad 2.
- (62) *S. T. I* q. 78, a. 4; *S. c. G. II* c. 73.
- (63) *De Verit.* q. 2, a. 2 ad 17; *S. T. I* q. 85, a. 1, ad 3; *De Verit.* q. 7, a. 1.
- (64) *De Anima* III, 5, 430 a 10-17, 7, 431 a 14-18.
- (65) *S. T. I* q. 79, a. 3.
- (66) *S. T. I* q. 85, a. 1.
- (67) *De Verit.* q. 1; a. 1 ad 3.
- (68) *In III de Anima* l. 10, 737 ff.
- (69) *S. c. G. I* c. 29 etc.
- (70) *S. T. I* q. 85, a. 1 ad 3. *illuminatio* と *abstractio* の区別に関しては, cf. Karl Rahner, S.J., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 1957 München S. 272-274.
- (71) *De Vert.* q. 9, a. 1 ad 12.
- (72) *S. T. I* q. 85, a. 1 ad 4.
- (73) *ibid.* ad 3. 筆者は, Karl Rahner, S.J., *Geist in Welt* より多くの示唆を受けたが, 彼が *species intelligibilis* は「像的性格 *Bildcharakter* を持たない」(S. 152) と言う所には賛同できない。又彼は *species intelligibilis* を *die apriorische Struktur des Geistes selbst* とするが, そのように言い切れるかどうかも筆者には疑問である。これを「*Thomismus* の *Kantianismus* への転釈」と言い切るの

- も (e. g. Hans Meyer, *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*. 2. erw. Aufl. Paderborn 1961 S. 442), 筆者にとっては問題が残る。今後の課題としておくことにする。
- (74) *S. T.* II-I q. 9, a. 1; *De Verit.* q. 8, a. 6. q. 10 a. 6; *S. c. G.* II c. 77.
- (75) *De Verit.* q. 10, a. 6 ad 8, *S. T.* I q. 84, a. 6.
- (76) *De Anima* a. 4 ad 8.
- (77) *S. T.* I q. 14, a. 2.
- (78) *De Verit.* q. 8, a. 6; *S. T.* I q. 54, a. 1.
- (79) *S. T.* I q. 14 Prologus, I q. 18, a. 4.
- (80) *S. T.* I q. 85, a. 2. ad 3.
- (81) *In Boeth. de trin.* q. 5, a. 3; *Periher.* L. 1, 1. 1. 第3のはたらきとして *raciocinari* がある。
- (82) *De ente* c. 2.
- (83) *In Boeth. de trin.* q. 5, a. 3.
- (84) *S. T.* I q. 27, a. 1, q. 107, a. 1; *De Verit.* q. 3. a. 1, 2, q. 4, a. 2. *verbum interius* は又 *verbum mentis*, *verbum cordis* と呼ばれる。
- (85) *S. c. G.* IV c. 11; *S. T.* I q. 27, a. 1.
- (86) *S. T.* I q. 85, a. 2 ad 3.
- (87) *S. T.* I q. 84 a. 7.
- (88) *ibid.*
- (89) *ibid.*
- (90) *S. T.* I q. 84, a. 7 ad 1. B. J. Lonergan, S. J. は “*Verbum*” の中で、表象像への洞察としての抽象 *apprehensive abstraction of insight into phantasm* と懐念の抽象 *formative abstraction* を区別している (p. 142 ff.)。
- (91) cf. Oeing-Hanhoff, L., *Wesen und Formen der Abstraktion nach Thomas von Aquin*. In: *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963) S. 18.
- (92) *ibid.* S. 21. トマスにおける「個物」の認識の問題設定及び Averroes との対決によるトマスの思想の発展に関しては、George P. Klubertanz S. J., *St. Thomas and the Knowledge of the Singular*. In: *The New Scholasticism* XXVI 1952 pp. 135-166 が詳しい。
- (93) *S. T.* I q. 85, a. 5.
- (94) *S. T.* I q. 58, a. 4.
- (95) *S. T.* I q. 85, a. 5.