

# 概念の二義性

——トマスにおける *conceptio* と *ratio*——

山 田 晶

## 1

トマスの著作の中にしばしば現われる重要なことばの一つに「ラチオ」がある。それはさまざまな意味で用いられるが、二つの類に分かたれる。一つは「理性」という意味である。一つは理解される「内容」という意味である。理性という意味でのラチオは知性と感覚との中間に位する認識能力である。これに対し理性によって把えられる「内容」としてのラチオは、トマスにおいては用法が非常に発達していて、さまざまな局面にさまざまなニュアンスを以て現われる。今ここで問題とするのは「理性」としてのラチオではなくて、それによって理解される「内容」としてのラチオである。

この意味でのラチオが「概念」とも「意味」とも「定義」とも訳されうることは、次の例から明らかである。トマスはしばしば *de ratione est* という表現を用いる。例えば、*animal est de ratione hominis*。直訳すれば、「動物は人間の《概念》に属する」。それは、「人間の《定義》のうちには動物が含まれる」ということである。それはまた、「人間ということばの《意味》のうちには、動物という《意味》が含まれる」ということである。ここでは実在する「もの」としての人間や動物ではなくて、これらの名のもとに理解される「内容」が問題とされているのである。このような意味でのラチオを一括してここでは「概念」と呼ぶことにする。

ところでトマスの著作の中には、もう一つ「概念」と訳されるラテン語がある。これもラチオほどではないが相当にしばしば彼の著作の中に現われる。それは「コンケプチオ」*conceptio* である。これは動詞 *concupere* に由来する。

この動詞の原意は、自分のうちに何かを受け容れることである。そこから女性性が胎内に子を宿すことを意味するようになる。また心が何かを受け容れてそのものの認識を形成することをも意味するようになる。

それゆえこの動詞に由来する名詞「コンケプチオ」は二つの意味で用いられる。一つは「受胎」である。一つは、心における認識像の形成、或いは形成された認識像そのものを意味する。この最後の意味での「コンケプチオ」はトマスの著作の中にしばしば現われ、西欧近代語ではそのまま *conception* と訳され、日本語ではこれも「概念」と訳される。

そこでトマスにおいては、「概念」を意味することばが「ラチオ」と「コンケプチオ」と二つあることになるが、この二つは全く同義語であるのか、それとも異なるか、異なるとすればどのように異なるかが問題となる。

歴史的事実として次のことがいえる。トマス以後においては、ラチオは「概念」という意味では余り用いられなくなり、その代りに「コンケプチオ」の方が用いられるようになる。そして西欧近代語において「概念」としてのラチオは *conceptio* と同義になり、トマスの著作に現われる「ラチオ」はしばしば *conception* と訳される。このようにラチオとコンケプチオを同義とする見解は、実はトマスの著作そのものの中に見出される。じっさい或る箇所において彼は、ラチオは「知性のコンケプチオ」*conceptio intellectus* にほかならないといっているのである<sup>1)</sup>。

しかし他方において彼はラチオとコンケプチオとを明確に区別している<sup>2)</sup>。そしてこの区別は彼の哲学において重要な意味を有している。

しかし両者は区別されながら密接な関係に在るとされている。そしてラチオが知性のコンケプチオにほかならないといわれることも、無条件に両者の同義性を意味すると解されるべきではなく、両者の密接な関係においてはじめてその真の意味が理解されうると思われる。そこで以下に、次の順序で考察してゆくことにしよう。

1. トマスにおいて、概念としてのコンケプチオとはいかなるものか。
2. トマスにおいて、概念としてのラチオとはいかなるものか。

3. 両者はどのように区別され、どのように関係するか。

## 2

トマスにおけるラチオとコンセプチオとの関係について考察する前に、この問題についてトマスに到る歴史的なことがらについて触れておきたい。じっさいこの問題は彼が初めて取り上げたものではなく、既に長い歴史を有している。しかしここでは特にアリストテレスについて考察しよう。それはトマスの概念についての問題に直接に関わりをもつからである。

アリストテレスは、『命題論』第1章の始めに次のようにいっている。

「《音声において在るもの》は、《心において感受されたもの》のシュンボロンである。《心において感受されたもの》は実在する《もの》の類似である」。<sup>3)</sup>

すなわち、実在する「もの」は自然の世界において在る。「感受されたもの」は心において在る。「音声において在るもの」は音の世界において在る。このように三者はそれぞれ「おいて在る」場所を異にするが、しかし単に並存しているのではなくて、密接な関係を有している。

第1に、「心において感受されたもの」*τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα* は、外界に実在する「もの」なしには在りえない。心は「もの」に触れてそこから何かを受け取り、自分のうちに何らかの状態を生ぜしめる。その状態が「パテマ」*πάθημα* といわれる。それゆえ心において在るパテマは、心の外に実在する「もの」*πρᾶγμα* そのものではないが、「もの」なしには起りえず、その意味で心の外に在るものに依存している。その関係は「類似」*ὁμοίωμα* といわれる。

このように心の外に在る「もの」によって心の中に生じたパテマは、今度は自分自身を外の世界に表現しようとする。そのために音声が用いられる。パテマは音声の衣をまとうて音の聞える世界、すなわち自然の世界に再び現われる。しかしそれはもとの自然界に逆戻りすることではなく、いったん心の世界をへてきたものとして、単なる自然界とは区別された独自の世界に自

己を現わす。それが「音声において在るもの」  $\tau\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\nu \tau\eta \varphi\omega\nu\eta$  すなわち「ことば」の世界である。

ではこのようにして外の世界に表現された「ことば」は、心の中に在る「パテマ」に対してどのような関係にあるか。パテマが心の外に実在するものの類似であるといわれたように、パテマの外なる表現としての「ことば」はパテマの「類似」であろうか。

ところがテキストによれば、この場合に類似とはいわれず、「シュンボロン」  $\sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$  であるといわれる。それゆえパテマが「もの」に依存するように、「ことば」はパテマの表現としてパテマに依存するから、両者は依存の関係に在る点では共通するが、前者は類似として依存し後者はシュンボロンとして依存するから、依存の仕方においては異なるといわなければならない。

ではこの二つの関係は、何故このように在り方を異にするのであろうか。そもそも「類似」とは、また「シュンボロン」とは何であるか。

### 3

まず、心の中に成立するパテマが、外界に実在する「もの」の類似であるといわれるとき、それは単純な模写の意味に解されてはならない。すなわち犬を見れば犬の形が心に写り、ネコを見ればネコの形が心に写る。その心に写ったものがパテマであるというように解されてはならない。

このようなことはアリストテレスにおいては原理的に不可能である。唯物論によれば心も「もの」も同じ物質であるから、「もの」において在るものと「心」において在るものとの間に物質的意味での模写の関係が成り立つと考えられるであろう。しかしアリストテレスにおいては、心は物質とは本性的に異なるものであるから、心において在るものが、実在するものの物質的意味での模写ではありえない。

それにもかかわらず、パテマは心がものに触れることによるのみ心のうちに生ずる何らかの状態であるから、それは心の外のものなしには起りえず、

またその在り方は外の「もの」の在り方によって自然本性的に規定される。その意味で心の中に在るパテマとそれを生ぜしめた「もの」との間には、何らかの自然本性的対応の存在することを認めざるをえない。その対応関係が「類似」ということばによって示されている。

もしそうだとすれば、同じ対応関係は心の中なるパテマと、その外なる世界における表現である「ことば」との間にも成立するのではなからうか。たしかに「ことば」とパテマとの間にも対応関係が存在する。しかしこの場合は「類似」といわれず「シュンボロン」といわれるのは何故であろうか。

これに対しては次のように答えられる。たしかに外界の「もの」と心の中に成立するパテマとの間に対応関係が存在するように、パテマとその表現としての「ことば」との間にも対応関係が存在する。しかしその対応の仕方は異なる。

すなわち、外界の「もの」と心の中なるパテマとの対応は自然必然的である。或る条件のもとに在る何らかの「もの」に心がふれるならば、必ず心のうちには或る状態としてのパテマが生ずるのであって、別のパテマが生ずることはありえない。その意味で外界の「もの」とパテマの間には自然本性的な関係が存在し、それは唯物論におけると同じ意味ではないにしても、やはり或る意味で模写論的である。

これに対し、パテマと音声の世界に成立する「ことば」との間には、たしかに何らかの対応が見出されるが、その関係は「もの」とパテマの場合のように自然本性的ではなくて、或る意味で人為的である。というのは、この世界には自然的な「ことば」一般なるものは実在せず、実在するのはすべて歴史的社会的民族的伝統のうちに形成されてきた或る特定の言語体系だけであるから、パテマが外の世界に「ことば」として表現されるためには、そのパテマはいずれかの言語において音声化されなければならない。すなわち「もの」から心に受け取られたパテマは同じであっても、それが「ことば」として音声の世界に表現される場合には、必ず或る特定の言語において表現されなければならない。

このようにしてことばの世界に表現されたパテマは、いずれの言語における「ことば」にも対応する。しかしその対応は1対1ではなくて1対多である。たとえば「馬」という「もの」によって心に生じたパテマは、「ヒッポス」ということばにも、「ホース」ということばにも、「ウマ」ということばにも対応する。しかし「ヒッポス」も「ホース」も「ウマ」も馬という「もの」の類似であるとはいわない。これらのことばのパテマに対する対応の仕方を「シュンボロン」というのである。

「シュンボロン」は普通「象徴」と訳される。しかしその意味はただ狭い意味での「象徴」に限られない。もっと広く「しるし」の意味に解されなければならない。事実、同じテキストの中で「シュンボロン」は直ちに「セーメイオン」 *σημείον* といいかえられるのである<sup>41</sup>。

では「しるし」とは何であるか。それは何か直接には見られず知られないものを相手に知らしめるために用いられる何らかの可感的具体的な「もの」である。それゆえ「しるし」は必ず何かのしるしであり、その「何か」の「しるしとなる」 *significare* ということを本来の役割りとしている。

それゆえ、心の中に生じてその心の持主以外には誰にも知られなかったパテマは、音声をまとしてことばの世界に出ることにより、他人にも知られうる「もの」となる。しかしそれは単に音として知られうる「もの」ではなくて、パテマの「しるし」としての「もの」である。そのことばを理解する人々は、この「しるし」としての音声を通じて、それが示している心のパテマを知る。その意味でことばは「シュンボロン」である。

#### 4

以上において、いちおうテキストの説明を終えた。今述べられたことは、常識的で分り切ったことのように思われる。しかし少し深く考えると問題が生じてくる。いったい心にいだかれるパテマとは何であろうか。

われわれはそれを「心において感受されたもの」と訳した。「パテマ」はもともと「パステイン」 *πάσχειν* に由来する。すなわち一般に、「蒙られた

もの」を意味する。心について用いられる場合には、外のものとの接触によって心のうちに生ぜしめられた心の状態をいう。そのパテマに音声を与えて外の世界に現わすと「ことば」になる。これは常識的に明らかなことであると思われる。

しかしよく考えると問題が出てくる。そもそも心が外の世界からはたらきを受けるためには、心は何らかの仕方で外の世界と接触しなければならない。外の世界に在るものは物体である。しかし心は物体ではないから、直接に物体に触れることはできない。そこで心は心的であるとともに物的でもある身体感覚、直接には感覚器官を通して外のものに触れるのである。それゆえ心において感受されるパテマは、さしあたり身体感覚が外のものに接触して生じる心の状態であるといわなければならない。

ところで感覚が触れる外の世界に在るものは、決して同一にとどまらない。たえず変化している。したがって変化しているものに接触している感覚が外部のものから感受するパテマも、決して同一のパテマにとどまらない。外のものの変化に応じて変化する筈である。したがってパテマは決して単数の「パテマ」にとどまらず、複数の「パテマタ」 *παθήματα* となる筈である。

ところで、既にみられたように、音声におけることばは心のパテマの「しるし」としてこれに対応してつけられるから、それぞれのパテマに対応してつけられることばはそれぞれ別でなければならない。かくてたえず変化してゆくパテマに対応して、ことばもまたたえず変化してゆかなければならない。それゆえ実在するものの世界の変化に応じて心の中には無数のパテマタがたえまなく連続して起こり、それに対応して外界に発せられることばも、たえまなく変化してゆく筈である。

これは同一の人間の一つの心に生じるパテマについて述べたのであるが、同じ「もの」について多くの人々がそれぞれ自分の感覚によって接触しそれぞれ別のパテマを生じ、それに応じてことばがたえず変化してゆくとすれば、同じものについて無数のことばが生じ、しかもそれらのことばがたえまなく変化してゆくことになるであろう。しかしその場合「ことば」は果して用を

なすであろうか。

或ることばがことばとしての用をなすためには、ものの世界の変化にもかかわらず変化しない「もの」が在り、人々は別々の心を持ちながらその同じものについて同じ「パテマ」をいだき、その同じパテマが同じ「音声」をまとって同じことばとして表現されるのでなければならない。さもなければ多くの人々が同じことばを同じ「もの」のしるしとして受け取り、そのしるしによって表示されている同じ「もの」を共通に理解し合うことはできないであろう。

そのためには、外の世界に在るものはたえず変化しながらも一貫して一つの「もの」であり、パテマはものの変化に応じてたえず変化しながらもすべての人の心において一つの「パテマ」でなければならない。しかしパテマはまさにパテマである限りその名の示すように受動的性格のものであり、外界の変化に応じて当然変化する。とすれば、同じパテマのうちにもものの変化に応じて変化する側面と、変化にもかかわらず同一のパテマにとどまる側面とがなければならないが、このようなことはいかにして可能であるか。ここにいわれる「心のパテマ」とは何であるかという問いが新たによみがえってくるのである。

## 5

この問題について、アリストテレス自身はどのように語っているであろうか。『命題論』の上記の箇所においては、「もの」「パテマ」「ことば」の関係は簡単に述べられるだけで、それ以上のことは何も語られていない。ただ上記のテキストの後で、アリストテレスは次のようにいう。

「これらのことがらについては、『心について』の書において既に述べられた。これは別の仕事に属する」<sup>5)</sup>。

ここに『心についての書』τὰ περὶ ψυχῆςといわれるのは、『デ・アニマ』のことである。つまりアリストテレスはここで、これらのことがらについては既に別の著作において述べられたから、ここでは新たに繰り返さないと

いのである。更にその理由を補って、「そのことは、(今われわれが論じようとするのがらとは)、別の仕事だ」*ἄλλης πραγματείας* という。そこでわれわれは先に提起した「心のパテマ」とは何かという問題の答を求めて、『デ・アニマ』に赴かなければならない。更にそれが「別の仕事だ」といわれるのはいかなることかを問わなければならない。

第1の問題について『デ・アニマ』をみると、われわれは第1巻1章の始めに、「心のパテマ」(そこでは「パトス」複数で「パテー」*τὰ πάθη τῆς ψυχῆς*といわれている)について、探究されるべき問題があげられているのを見出す<sup>6)</sup>。

「心のパテマ」はすべて身体と共通のものか、それとも何か心に固有なパテマがあるか……。

「心のパテマ」の大部分が身体なしに起りえないことは明らかである。これらはすべて感覚のはたらきである。しかし知性のはたらきたる「ノエイン」*νοεῖν* は心に固有のはたらきであるように思われる……。

この「ノエイン」も何らかの表象 *φαντασία* であるか、それとも表象なしには起りえないものであるか。もしそうだとすると「ノエイン」も身体なしには起りえないことになる……(以上, 403a3-12)。

ここには、『デ・アニマ』第2, 3巻において探究されるべきことがら、問題提起の形であげられている。

すなわち第2巻においては、身体の五つの感覚を通して、いかにして外界のものが知られるかが考察される。すべての感覚に共通するのは、外界に存在するものの「形相」*εἶδος* を受け容れる能力だということである。それゆえ「心のパテマ」をこの次元に限るならば、それは身体と結合した心が、その感覚において外のものの形相を受け取り、それによって何らかの変化を蒙っている状態である<sup>7)</sup>。

しかし「心のパテマ」の意味はただそれだけにとどまらない。更に第3巻において、五感を通して受け取られた外部のものの形相は、共通感覚において結合され、更に表象力によって表象像 *φαντάσματα* の層を形成することが

述べられる<sup>9)</sup>。

ここまでの所では、「心のパテマ」とは、外界のものとの接触によって心の感覚的部分に生じる受動の状態であるが、ここから先、それまでとは異なる層におけるパテマが生じる。それは心の知性的部分におけるパテマである。この段階において、これまで感覚的部分に受け取られ可感的形相として心の状態を変容させてきたものは可知的形相に転化する。そしてその転化は感覚の層から知性の層へと連続的になされるのではなくて、表象像を照らしそこから可知的形相を引き出す能動知性のはたらきのもとに可能知性が可知的形相によって現実的に形成されるという仕方になされる<sup>9)</sup>。

それゆえ「心のパテマ」ということは、これを感覚的部分のパテマとしてみる限り、文字通り外からの作用によって心のうちに生ぜしめられる受動の状態であるが、知性のパテマの段階においては、形相が外から受け取られたものである限りにおいては受動的性格を有するとしても、その形成に能動知性のはたらきがあずかっている限りにおいては、単純にこれを受動的なパテマということができない。それはむしろ感覚を通して受けたものを素材とする知性の能動的な「所産」 *ἔργον* であるといわなければならない。これらのことが『デ・アニマ』第3巻において論じられる。

## 6

以上においてわれわれは、『命題論』における「心のパテマ」とは何であるかという問題について、アリストテレス自身が参照を指示している『デ・アニマ』によって一般的理解をえたから、次に同じ問題についてのトマスの解釈をみることにしよう。彼は『命題論註解』において、この「心のパテマ」（それは *passiones animae* とラテン訳されている）について論じている<sup>10)</sup>。

「心のパテマ」とは、普通は心の感覚的欲求の状態、すなわち「情念」を意味する。たしかに喜怒哀楽の情念も音声を通して外界に表現される。たとえば病人のうめき声。しかし今ここで問題とされる「心のパテマ」はそれとは別のものである。ここでいわれる「心のパテマ」とは「知性のコンセプト

オ」*conceptio intellectus* にほかならない<sup>11)</sup>。

しかしアリストテレスは通常「知性のコンケプチオ」をパテマとはいわないから、これを根拠としてアンドロニコスは、『命題論』がアリストテレスの真正の著作であることを否定した。しかし『デ・アニマ』第1巻をみると、心のすべてのはたらきが「心のパテマ」といわれている。その意味で知性のコンケプチオも「心のパテマ」といわれうるのである。

更に、アリストテレスがここで「コンケプチオ」を「パテマ」という理由として二つのことがあげられる。第1に、われわれの知性のはたらきは表象なしには起りえず、表象は身体の受動なしにはありえないから、その意味で知性のコンケプチオはパテマといわれる。

更にまた、次の理由も考えられる。「パテマ」(受動)の意味を拡大すると、一般に「受け取る」*recipere* ことはすべてパテマであるといわれうる。知性もコンケプチオ形成のために可知的形相を受け取るのであるから、知性のコンケプチオは拡大された意味でパテマといわれうるのである<sup>12)</sup>。

要するにトマスは、『命題論』にいわれる「心のパテマ」とは、通常用いられる「情念」の意味ではなく、知性のコンケプチオのことであり、それがパテマといわれるのは、知性がコンケプチオを形成するために外界からものの形相を「受け取る」必要があり、その意味で受動的性格を有するからであるというのである。

『命題論』にいわれる「心のパテマ」は「知性のコンケプチオ」であると解することによって、先に提起された問題はいちおう解決されると思われる。

先の疑問は「心のパテマ」ということを一義的に解することによって生じたのである。これに対し今、次のように答えることができる。

心は二重の層を成している。一つは身体と結合した感覚の層であり、一つは身体から分離されうる知性の層である。感覚の層は直接に外界に接触している。外界のものはたえず変化しているから、それとの接触によって生ずる感覚の層のパテマも、それに応じてたえず変化している。それゆえもしもこの層におけるパテマに対応してことばがつけられるとすれば、ことばはたえ

ず変り、ことばの用をなさないであろう。

しかし今ここで「ことば」によって示されるパテマというのは、そのような感覚の層におけるパテマではなくて、知性の層において形成されるパテマ、すなわち「知性のコンセプト」である。それはたえず変化しているものの流れの中で一貫して変らないもの、すなわちものの形相を受け取ることによって知性のうちに形成されるパテマであって、「ことば」によって表示され、ことばがその「しるし」となる「心のパテマ」とは、まさにこの知性のうちに形成されるコンセプトにはかならない。

## 7

「心のパテマ」とは「知性のコンセプト」にはかならないというトマスの解釈に従って、ことばが心のパテマの「しるし」であるといわれる意味について考えてみよう。

もしも「心のパテマ」が知性のコンセプトであるとすれば、「ことば」は知性のコンセプトの「しるし」であることになる。すなわち「ことば」は知性のコンセプトを意味することになる。しかし果して単純にそういわれるであろうか。

そもそも知性のコンセプトということは二重の意味を有している。第1にそれは、concipereする「はたらき」を意味する。それは知性が何かの形相を受け取って、それによって自分を形成するはたらきである。そのために知性は表象からの抽象によって可知的形相を受けなければならないが、表象における形相は共通感覚から受け取られ、共通感覚における形相は個々の感覚から受け取られ、個々の感覚における形相は外界から受け取られる。その意味でコンセプトというはたらきは、直接には知性のはたらきであるとしても、その実現のために身体感覚と、感覚が接触する外の世界の存在を前提する。それゆえ知性のコンセプトとは、知性が感覚を通して外の世界から形相を吸い上げてゆく一連の心のはたらきの総称であるともいえる。

しかし「知性のコンセプト」は、もう一つの意味を有する。その意味を

理解するためには、知性のコンセプトとはそもそも何を目的とするはたらきであるかを考えてみなければならない。

これに対してはさしあたり、可能知性が上記のプロセスを経てえられた可知的形相によって形相づけられることであると答えられるであろう。そのときコンキペレのはたらきは完成するからである。

たしかにそれにはちがいないが、形相によって完成されるべきものが単なる自然物ではなくて知性である場合には、更に問わなければならない。知性が可知的形相によって完成されるとはいかなることか。

知性が単なる「もの」として考えられる限りにおいては、知性が形相によって完成されるとは、他の自然物と同様にその形相によって形成されることであるという答で十分である。しかし知性は単なる「もの」*res*ではなくて「知性認識するもの」*res intelligens*である。このものにとって完成するとは、単に「もの」として完成するだけではなく、「認識において」も完成することではなければならない。いや、知性においては、この両者の完成は別のことではなく同一のことである。すなわち知性にとっては、認識において完成することが、「もの」として完成することである。

では知性にとって認識における完成はいかにして達せられるか。それは知性が対象の認識に到達することによって得られる。知性の対象は形相である。それゆえ知性が形相によって「形成される」ことは形相を「認識する」と同時でなければならない。しかしこれは異なる二つのはたらきではなく、知性は一つのはたらきにおいて形相によって「形成される」とともに形相を「認識する」のである。そのとき知性のはたらきは完成に達し、それとともに対象たる形相は知性によって把えられた形相 *forma concepta* となっている。

それゆえ知性のコンセプトのはたらきはこの *forma concepta* を目指すのであり、そこに達することによって完成する。それは知性のはたらきの終極であるから、本来知性のはたらきを意味したこの「コンセプト」ということばは、このはたらきの終極である「把えられた形相」そのものを示す名

となる。そしてこの意味での「コンCEPTO」が「概念」と呼ばれるのである。

以上のように「知性のコンCEPTO」の意味を区別した上で、ことばがそれの「しるし」であるといわれる「心のパテマ」とは、このいずれの意味でのコンCEPTOであるかを考えてみよう。

たとえば「ネコ」ということばはいずれのコンCEPTOを示すしるしであるか、それが「ネコ」なる「もの」を感覚によって把え、そこから「ネコ」の可知的形相を抽象し、それによって知性が「ネコ」を認識するに到る一連の心のはたらき、すなわち「ネコ」についての概念形成作用を示すことばでないことは明らかである。「ネコ」ということばは、このような一連の心のはたらきを経て到達された「ネコ」の概念そのものを端的に示し、またその概念を通して実在する「ネコ」なる「もの」を示すのである。

この意味で、音声において在るもの、すなわち「ことば」は、心のパテマ、すなわち知性のコンCEPTOの「しるし」であるといえる。この場合のコンCEPTOとはすなわち「もの」の概念であり、知性によって把えられ知性において在るものの形相、すなわち *forma concepta* である。

## 8

以上によって、概念としての「コンCEPTO」とはいかなるものであるかをみたから、次に概念としての「ラチオ」とはいかなるものであるかについて考察しよう。

トマスの著作の中には到る所にさまざまな意味のニュアンスを含んで「ラチオ」なることばが用いられ、それを一括して論じることは困難であるが、さいわい「ことば」との関係において「ラチオ」の意味が、『命題集註解』第1巻第2区分1問3項主文において論じられている。それを手掛りにして「ラチオ」の意味について考えよう。

トマスはいう。ラチオとは、「何らかの名の意味について知性が把えるもの」 *id quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis* にほか

ならない。

ここに「名」 *nomen* といわれるのは、必ずしも名詞に限らない。何らかの意味を表示する音声はすべて「名」のもとに包含される。つまり「ことば」であり、さきの『命題論』における「音声において在るもの」にあたる。この意味での「名」すなわち「ことば」はすべて「意味」 *significatio* をもっている。その意味について知性が把えるもの、すなわちその名のもとに知性の理解する内容が「ラチオ」である。

このようにみえてくると、「ラチオ」とは先にみられた「知性のコンケプチオ」と同じものではないかと思われる。じっさい「音声において在るもの」としてのことばは、知性によって把えられたもののコンケプチオの「しるし」であるのだから、この関係を反対の方向からみれば、「コンケプチオ」とは、ことばによって表示される意味として知性によって把えられる理解内容となる。それはまさしく今定義された「ラチオ」にほかならない。

のみならずトマスは、テキストのそれより少し進んだ所で、上記の定義をいかえて、「名の意味について《コンキペレ》されるもの」 *id quod concipitur de significatione nominis* がラチオであるといっている。「コンキペレされるもの」とは、既にみられたように、概念としての「コンケプチオ」にほかならない。それゆえ「ことば」と「概念」との関係をみる観点の相違はあるにしても、意味の上からいえば「コンケプチオ」と「ラチオ」とは同じであり、この二つは同義語であると思われる。

それにもかかわらずトマスは引き続いて、「しかし《ラチオ》という名は《コンケプチオ》を意味するのではない」 *nec tamen hoc nomen ratio significat ipsam conceptionem*. という。では両者のちがいはどこに在るのだろうか。

## 9

概念としての「ラチオ」も概念としての「コンケプチオ」も、知性によって把えられ知性において在るものである限りにおいては共通性を有する。両者がともに「概念」という名で呼ばれ、しばしば同義語とされるのもその限

りにおいては間違いではない。

両者の相違はむしろ、これらの概念の内容をなす形相がどこから知性のうちに入ってくるか、すなわち知性によってコンキペレされる形相のルーツのちがいに求められる。

「コンケプチオ」といわれる概念の形相は、既にみられたように、感覚を通して自然の世界から入ってくる。それは知性において在る概念となるために、感覚像から表象像へ、表象像から可知的形相へと、一連の心的過程をへて知性における *forma concepta* となることによって終点に達するが、もとをただせばそれは自然の世界に実在する「もの」の形相であり、その出身地は自然界である。それゆえ「コンケプチオ」は、本来は自然界に実在するものの概念であり、実在有 *ens reale* についての実在概念である。

これに対して「ラチオ」として知性に入ってくる概念、すなわち *ratio concepta* のルーツは、もとをただせば自然界に属する実在有である場合もあるが、ただそれだけにとどまらない。実在界にそのルーツを探してもみつからないものもあり、そもそも在るか無いか疑わしいものもある。

ただそれらに共通するのは、その素性はいずれに在るにせよ、とにかく自分の「名」を有しているということである。「名」がある以上「意味」がある。その意味が理解される限りその理解内容としてのラチオは知性において「概念」として在る。それゆえラチオの出身地はさしあたり「ことば」であるということができる。

したがって本来、実在有の概念である「コンケプチオ」がことばとして表現される場合には、そのことばの「意味」が知性によって把えられる内容となる限りにおいては、「ラチオ」といわれても何ら差し支えない。たとえば本来、自然界から取られた「ネコ」のコンケプチオが、「ネコ」という名によって表現されるとき、このことばの意味内容は、それが知性によって理解されうるものである限りにおいて、「ネコ」のラチオといわれるのである。

しかしそのように実在有に還元される概念だけではなく、それに還元されないものであっても、その名があるならばその「ラチオ」は必ずある。た

たとえば存在しないことを意味する「無」も、実在するか否か疑わしい「幽霊」も、その名がある限りその「ラチオ」はある。その意味で概念としての「ラチオ」は「コンケプチオ」としての概念よりもより広範囲のものを含むといえよう。

## 10

われわれは、概念としてのラチオの出身地はさしあたり「ことば」であるといった。その意味は、概念として知性のうちに在るラチオは、その前に「名」の意味として「ことば」のうちに在るということである。ではそれらのラチオはことばにおいて在る前にどこに在ったのであろうか。すなわち名の「意味」としてのラチオのルーツはどこであろうか。

そのように問われるならば、われわれは、すべてのラチオは知性において生まれたと答えなければならない。ただしその知性とは、自然の世界から自然物の形相を感覚を通して受け取り、それを可知的形相に転化するはたらきをなすものとしての知性ではない。この知性によっては、既にみられたように、実在有についての実在概念としてのコンケプチオがえられるだけである。

これに対し、ラチオがそこにおいて生み出される知性は、この知性の第1のはたらきを前提し、それによって得られたもろもろのコンケプチオを結合したり分離したりする知性、すなわち判断する知性である。この知性のはたらきは命題という形でことばの世界に表現される。そして命題は主語と述語とから成り、必らず真であるか偽であるかである。

そこで、それについて真の命題が形成されるならば、その命題のテルミヌスとなることばは、たとえその表示する「もの」が実在してもしなくても、知性において在るものとして存在し、かかるものとして知性によって把えられ、ことばによって表現される<sup>13)</sup>。

たとえば、「無は有に対立する」という命題は真の命題として成立するから、「無」ということばにあたる「もの」は実在の世界には無いにしても、

判断する知性においては真の命題のテルミヌスとして存在する。それゆえそれは知性において在るものとして知性によって把えられ、「無」という名を持ち、またこの名によって示される「ラチオ」を有することになる。

このようにして判断する知性のはたらきにおいて、知性のうちに受け取られた形相はさまざまな仕方ではたき分離され、そのはたらきによって知性のうちに無数のラチオが生み出され、またそのラチオを表示する無数のことばが、それによって示される「もの」が実在すると否とにかかわりなく、ことばの世界に生み出されてゆく。この意味で、「コン cep チオ」としての概念のルーツが実在する自然界であるのに対し、「ラチオ」としての概念のルーツは判断する知性であるといえることができる。

## 11

以上われわれは、概念としての「コン cep チオ」と概念としての「ラチオ」との相違を、両者それぞれのルーツの相違に即してみたのであるが、これに関連して第 2 の相違が見出される。

概念としての「コン cep チオ」は、既にみられたように、知性のコンキペレするはたらきの終極であり所産である。それは常に何かの概念として、すなわち *forma concepta* として知性において在る。この「知性において在る」*esse in intellectu* ということは、概念としてのコン cep チオの本質に属する。

これに対して「ラチオ」はどうであるか。それは、既にみられたように、「ことば」の意味について知性が把えるものである。ここに「把えるもの」*quod apprehendit* ということは、二つの意味に取られる。一つは、「把えたもの」という意味である。一つは、「把えうるもの」という意味である。

ことばの意味を知性が「把えた」ならば、把えられたもの、すなわちラチオは、「把えられたラチオ」*ratio concepta* として知性のうちに在る。知性のうちに在るものとしてのラチオは、「把えられた形相」*forma concepta* として知性のうちに在るコン cep チオと、「知性において在る」*esse in intellectu* という点で共通するから「概念」としての資格を獲得し、この限りにおいて

「ラチオの概念」 *conceptio rationis* ということがいわれうるであろう。

しかし「ラチオ」は、「コンケプチオ」のように「知性において在る」ことをその本質のうちに含まない。知性によって「把えうるもの」であるから、「把えられる」こともありうるし、把えられたならばラチオは上記のようにコンケプチオとなる。

しかしながら、たとえ知性によって把えられなくてもラチオはラチオである。ラチオは「ことば」によって表示される意味内容として、知性によって把えられると把えられないに関わりなくラチオである。それは「ことば」が在る限り「ことば」の意味内容として在り続ける。

では、それを表示すべき「ことば」がまだなく、ただ表示されるべき「意味」だけが存在する場合はどうであるか。その場合でもその「意味」が少くとも理解されうるものであり、ことばによって表示されうるものである限り、ラチオとして存在する。その場合そのラチオにわれわれの知性を越えた高次の知性のうちに存在すると考えることもできよう。そのようなラチオを見出し、ことばによって表現してゆくことは、われわれの探究の歴史的いとなみに属する。

その意味で「ラチオ」は、個々の知性によって把えられ、知性という場において成立する「コンケプチオ」としての概念を超越する。ただしそのラチオがいずれかの知性によって把えられ概念化されることは何ら差支えない。しかしコンケプチオになるかならないかは、ラチオそのものにとってはどうでもよいことである。その意味でラチオは通常の意味での概念を超越する。もしそれをも概念というとするれば、それは個々の知性において成立するコンケプチオとしての概念を超越する概念である。

## 12

以上、コンケプチオとラチオという二つの概念の区別についてみてきたが、この区別に応じて概念についての二つの学が成立する。

まず、コンケプチオとしての概念がわれわれのうちにいかにして形成され

るかについて考えようとするならば、われわれはまず外界の諸事物との接触、すなわち感覚経験の考察から始めなければならない。またこの経験を通してえられた外界の情報がどのような経路をへて知性に達し知性において概念化されるかを考察しなければならない。その考察にはいろいろな方法がありうるであろうが、いずれにしてもそれは人間の心というそれ自体一箇の自然における存在者の自然本性的なはたらきについての考察であることにかわりない。その意味でコンセプトとしての概念の形成過程についての研究は広義の自然学に属し、更に一般的にいえば、實在についての学 *scientia realis* に属する。

これに対しラチオは、既にみられたように、個々の知性によって把えられその知性において概念化されることはありうるが、このことはラチオの本質に属しない。ラチオの本質は個々の知性を超越し、その意味で普遍的な在り方をしていることに在る。しかしそれは人間の知性を超越しながら知性のはたらきを規制するものとしてわれわれの知性に臨む。そのような仕方では通常の意味での自然界をも超越するから、自然学に適用される方法はラチオの研究には役立たない。

ただラチオは、そこにラチオが宿る場所として「ことば」の世界に自己を現わす。またラチオの法則は「ことば」の法則として「ことば」のうちに現われる。それゆえラチオの研究は「ことば」に即して行われる。それゆえラチオの研究は自然学に属さず、それとは類を異にする「ことば」(ロゴス)の学、すなわち「ロギカ」に属することになる。

しかし同じく「ことば」を研究するといっても、「ことば」という「もの」(レス)を研究対象とする言語学とロギカとは区別されなければならない。ロギカにおいては「ことば」はラチオ探究の手掛りであって対象はあくまでも「ラチオ」であり、その学は *scientia rationis* といわれる。これに対し「ことば」という「もの」を対象とする言語学は *scientia realis* に属するのである。

アリストテレスは、『命題論』の始めにおいて、既にみられたように、「こ

とば]、「概念」、「もの」の関係を簡単に述べたが、概念形成についての言及に深入りすることを避けて、「それは別の仕事だ」*ἄλλης γὰρ πραγματείας* といっている。彼はこの一言の中で、これからしようとするロゴスの法則についての探究が、コンテクチオとしての概念の形成を論じる学とは、類を異にするものであることを述べているのであると思われる<sup>14)</sup>。

## 註

- 1) I, q, 13, a. 4. 4c. *ratio* quam significat nomen est *conceptio intellectus* de re significata per nomen.
- 2) *In I Sent*, d, 2, q. I, a. 3c. nec tamen hoc nomen *ratio* significat ipsam *conceptionem*...
- 3) *Peri herm.* c. 1, 16 a3-9.
- 4) 16 a6. ὡν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων...
- 5) 16 a8-9, περὶ μὲν οὖν τούτων εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς, — ἄλλης γὰρ, *πραγματείας*.
- 6) *De anima*, I, c. 1, 403 a3-12. ἀπορίαν δ'έχει καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς ...
- 7) *De anima*, II, cc. 5-12.
- 8) *De anima*, III, cc. 1-2.
- 9) *De anima*, III, c. 3-6.
- 10) *In Peri herm.* I, 1. 2, nn. 15-16.
- 11) n. 15, oportet *passiones animae* hic intelligere *intellectus conceptiones* ...
- 12) n. 16, extenso nomine *passionis* ad omnem *receptionem*, etiam ipsum *intelligere* intellectus possibilis quoddam pati est...
- 13) *De ente*, c. 1, n. 2. ens per se dicitur dupliciter: uno modo, quod dividitur per decem genera; alio modo, quod *significat propositionum veritatem*. Horum autem differentia est, quia secundo modo potest dici ens omne illud *de quo affirmativa propositio formari potest, etiamsi illud in re nihil ponat*; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur: ...この第2の意味でのエンスは《ens rationis》すなわち「ラチオ」である。
- 14) *In Peri herm.* I, 1. 2, n. 22. Non enim hoc pertinet ad *logicum negotium*, sed ad *naturale*.