

# トマス・アクィナスにおける感覚と知性の関係

## ——能動知性措定の意味——

島田佳代子

### 序

トマス・アクィナスの哲学、特にその魂論・認識論の分野においては、アリストテレスの影響が指摘されることが多い。しかしその場合、アリストテレスをそのまま踏襲していると片付けられて、アリストテレスの考え方との微妙な違いが見落とされ、その違いがトマスの哲学の中でどのような重要な意味を持ってくるかが考察されていないという問題点もあると思われる。

結論の一部を先取りすると、このような観点の下、まず、わたくしは、アリストテレス『デ・アニマ』第三卷第五章における「能動知性」は「非質料化」という意味での「抽象」を行わなかったのではないか、という解釈を採った。それに対してトマスは「能動知性」を「非質料化」という意味での「抽象」を行うものと解釈しているが、しかしトマスはその時、これはアリストテレスの意図に沿う解釈だと考えている。とすると、この違いはどこから出てきており、トマスはその解釈によって何を目指していたのか。さらに一体、そもそも現代哲学においては死語になっていると思われる「能動知性」をわざわざ措定する意味はどこにあるのかが問われよう。

トマスにおいては、能動知性が、感覚で捉えられた「感覚的表象 (phantasma)」からの「抽象」、つまり「非質料化」をすることによってはじめて、知性認識できる形のものを作り出される、とされる。このことは、(1) 感覚で受け取ったデータを浮かび上がらせる、という客観的・三人称的説明なのか、それとも(2) 知性の有している可知性を付加する、という主観的・一人称的意味あいの強い事態であるのか<sup>1)</sup>。さらに(3) 両者(客観+主観)の性質を兼ね備えているのか、という問いを引き起こす。このことを巡って、知的な habitus 形成における能動知性の役割の考察を試みることにしたい。

## I 能動知性のはたらき——アリストテレスとトマスとの比較

### 1 アリストテレスの能動知性——『デ・アニマ』第三卷第五章

『デ・アニマ』第三卷第五章の要旨の一部<sup>2)</sup>を以下にあげる。

(i) 自然全体において(α)「それぞれの類にとっての質料」と(β)「すべてのものを作るという点における能動的原理 (τὸ αἰτεῖον καὶ ποιητικόν)」があるから、魂においても (ἐν τῇ ψυχῇ) この区別がなければならない。

(ii) そして(α)にあたる知性 (νοῦς) は、「すべてのものになる」という点で質料のようなもの、(β)にあたる知性は、「すべてのものを作る」という点で作出因のようなものである。

(iii) (ii)の(β)は、「例えば光のように、或る種の状態として (ὡς ἐξίς τις, οἷον τὸ φῶς) ある」「というのは、何らかの仕方で、光もまた可能態における色を現実的に色を持つものとするからである」。

さて、(i)、(ii)から、アリストテレスも、因習的には「受動知性 (ὁ παθητικὸς νοῦς)」と「能動知性 (ὁ ποιητικὸς νοῦς)」の区別として知られる区別を導入していることがわかる。(ii)の「すべてのものを作る」という点で作出因のようなものである、といわれる知性が、この能動知性にあたると思われるが、この「すべてのものを作る (πάντα ποιεῖν)」という語がどういう事態を意味しているかは問題である。

アリストテレスは、『形而上学』第七卷第八章 (1033a28-b1)<sup>3)</sup>において、この連関における ποιεῖν の正確な意味を説明している。その要旨は以下のようなものである。すなわち、或る事物 (=或る円でも、その他なものであってもよい。) が生成する場合、例えば、我々が‘青銅の球’を作る場合、基体である‘青銅’をつくるわけでもなければ、‘球そのもの (=球という形相)’をつくるわけでもない。実際に作られた‘(この) 青銅の球’もまた球であるから、という付帯的な意味で、球を作るともいえるだけのことだ、ということである。つまり、或る素材から或るかたちをもったものを作る場合、はじめに素材から離れてかたちだけが実在しているわけではなくて、素材のうちにかたちを実現するということが起こるのだ、とアリストテレスは言いたいのではないか。これが、アリストテレスが同じ箇所述べていること、すなわち「全き意味での基体から (ἐκ τοῦ ὅλως ὑποκειμένου)」作るということ、の意味だと思われる。

とすると、能動知性の場合、この、素材のうちにかたちを実現する、ということは、どういう事態として理解されるであろうか。(iii)で述べられた「光の比喩」が手がかりとなるであろう。ここは、アリストテレスにおいては、外界に存在しているもののうちに「可感的なるもの (αἰσθητόν)」や「可知的なるもの (νοητόν)」が予めある(認識対象として〈=認識できるかたちで〉予めある)<sup>4)</sup>が、その νοητόν は、「光」(能動知性)がなければ可能態から現実態へともたらされず、現実的に見えるものとはならない、とよめる。

なぜなら、アリストテレスにおいては、「色」は自体的には可視的なものなのだが、光が「色」と瞳の間にある「透明体 (diaphanum)」を照らすことによって、'diaphanum' が現実的に透明なものとなり、色によって動かされうるものとなってはじめて、色が見られる、という図式がなりたっており<sup>5)</sup>、それを例にとっているからである。

また、(i)から、知性認識の能動因・始動因としての能動知性ということが読み取れる。なぜなら、或るものが現実態にもたらされて「働きが起こる」ためには「現実態にあって働きかけるもの」と「可能態にあって働きをうけるもの」が魂のうちにもなければならぬからである。能動知性によって現実化された受動知性が、ものの中で νοητόν をみてとる・受容する、という形で知性認識が行われるのだと思われる。

とすると、アリストテレスにおける能動知性は、

- ①もののうちに予め、自体的に認識できるかたちである νοητόν を、光のように照らすことによって、現実的に見えるようにする。
- ②その νοητόν を受動知性が受容するというかたちで知性認識が成立するので、知性認識という観点からみると、能動知性は始動因という間接的なかたちで、νοητόν を受動知性のうちに実現するにすぎない。

◇結論 アリストテレスの能動知性は、「可知的なるもの (νοητόν)」を直接的に作り出すわけではない。(「抽象」は行わない。)<sup>6)</sup>

## 2 トマスの能動知性

他方、トマスにおいては、知性認識の対象 (ここで私のいう「対象」はあくまでも「それでもって (quo)」人間の知性認識の成立がはじめて可能になる、という意味での対象であり、人間の知性の固有対象たる「質料的事物の本性」をさしているのではない。)は能動知性によって直接的に作り出されなければならない、と考えられてい

るようである。すなわち能動知性が、感覚で捉えたもの「感覚的表象 (phantasma)」からの「抽象 (abstractio)」, つまり「非質料化」をすることによってはじめて、知性認識の対象となるものが〈=認識できる形のもの〉作り出される, というわけである<sup>7)</sup>。そして、そうして作り出された「可知的形象 (species intelligibilis)」が能動知性によって「可能知性 (intellectus possibilis)」<sup>8)</sup>に賦課されて可能知性を形相づけ、認識が成立する。

また、「抽象」が行われる前に、やはり能動知性のちからによって、「感覚的表象 (phantasma)」が、知性的概念 (intentiones intelligibiles) がそこから抽象されるのに適した状態にもたらされる, とともトマスは言っている<sup>9)</sup>。これを「照明 (illumination)」のはたらきとというのが、トマスがこれを、「感覚的部分が知性的部分との結合によって一層強化される」という仕方だと考えているのは注目に価する。

アリストテレスの能動知性は、トマスのそれと異なり、「抽象」をおこなわず, また、「照明」に対応するはたらきもトマスのそれとは異なっていることを考えれば (しかもトマス自身は自分の解釈がアリストテレスの意図に沿うものと考えているのである。), 両者の違いはその世界観の違いに由来しているのではないか, という疑問が起る。つまり、アリストテレスと異なりキリスト教的世界観をもつトマスが、神・天使・人間のヒエラルキアの中で人間をみており、人間の知性認識のはたらきでさえも、「人間の神への運動」の一端として、つまり、神による救いに応えるものへとよりよく自らを変容させていく営みの一端として、捉えているのではないか, という疑問である。

しかし、これはまだ、見通しの域を出ない。

トマスはこういう能動知性解釈によって何を目指したのか。こういう能動知性を指定することによって「何が」よく説明できるのか。それを考察する前に、トマスの「抽象」はどのような事態を指すのかを、もう少し押さえておきたい。

### 3 トマスにおける能動知性の「抽象 (abstractio)」の意味——その概観

アリストテレスは『分析論後書』B巻19章<sup>10)</sup>において個別からの普遍の成立を説明しているが、その要旨は以下のようなものである。多くのものをみて、それぞれのものに含まれる同じ一つのが、魂のうちにおいて多から離れ—として静止する時、技術と知識の端緒がある, というわけである。また、『形而上学』A巻1章<sup>11)</sup>においては、「技術の生じるのは、経験の与える多くのもの (=心象) から、いくつかの同

様なことどもについての一つの普遍的な判断 (*μία καθόλου ὑπόληψις*) が作られたときにである。」とある。つまり、多くの赤いものをみて (それが、濃いか薄いか、朱色がかかっているか紫色がかかっているか、等々は別にして)、それらに共通する一つのこと、すなわち「赤さ」のみをうけとる、といった、いわば心のはたらきにおける多から一への操作を説明しているのだと思われる。

つまり、アリストテレスは、それぞれの諸学や技術の成立のときにしか、抽象を語っていないわけである<sup>12)</sup>。

それではトマスにおける能動知性の「抽象」もそのような意味なのであろうか。トマスも、上述のような「抽象」を語っている箇所があるが<sup>13)</sup>、トマスにおける能動知性の、非質料化という意味で「抽象」はあくまでも存在論的な説明、つまり、そのものが何であるかという本質的なところで抽象を問題にしているようである。ここで、先にあげた「感覚的部分が知性的部分との結合によって一層強化され」「感覚的表象から知性的概念が抽象されるに適した状態にもたらされる」という、能動知性の「照明」についての記述を考えると、能動知性は事物のうちの他のものではなく、本質に関わるものだけを抽象すべく秩序づけられていることがわかるのである。

そうすると、トマスにおける能動知性の「抽象」は、単なる機械的な質料的諸条件からの切離しを意味するのではなく、感覚的認識から知性的認識へと可知性のレベルを高めていくということの意味しているのではないだろうか。

## Ⅱ 認識の客観性と主体性——トマスの能動知性の解釈可能性を巡って

さて、感覚的認識から知性的認識へと可知性のレベルを高めていく、とは (1) 感覚で受け取ったデータを浮かび上がらせる、という客観的・三人称の説明なのか、それとも (2) 知性の有している可知性を付加する、という主観的・一人称の意味あいの強い事態であるのか、(3) それとも両者 (客観+主観) を兼ね備えているのか。

(1) の立場をとれば、あくまでも認識は対象たる存在 (ens) の側に依存し、知性認識の意味は存在 (ens) の持っているデータを出来るだけ多く獲得していくことだ、という面が強調されるであろう。この解釈を採用すると、人間の知性認識が感覚的認識に内察において依存していること、たとえ非物体的なるものを認識する場合であっても物体の感覚的表象へと向かいそれとの比較、または否定によって認識するしかないということ<sup>14)</sup>がよく説明できる。つまり、「人間の」知性認識の構造、すなわち感覚を

通して実在に確かに届いており、外部感覚から内部感覚<sup>15)</sup>を経て認識内容が知性のうちに入ってくるということがよく説明できるわけである。しかし、この場合、「能動知性」の「抽象」は認識の単なる準備段階であり、機械的操作の説明に過ぎない、と解釈される恐れがある。

それに、この解釈においては、知性認識の質の問題により解答を与えられるであろうか。我々の認識を考えてみても、「知識が多い」ことが直ちに知性認識の力の有効性をもたらすわけではない。重要なのは、「より少数の、より普遍的な、事物の把握のためにより力のある形相によって」<sup>16)</sup>認識できる知性になっているか、ということである。なぜなら、「より弱い知性を持つ人々は、個々のことどもが逐一彼らに説明されるのでなければ、知性認識のちからのより卓れた人々の普遍的な概念 (universalis conceptiones) によっては、完全な認識を獲得することはできないのである。」<sup>17)</sup>から。

つまり、「それでもって (quo)」認識を行うところの対象の完全性の段階は、認識の主体たる知性の完全性の段階に対応すると思われる。前者は後者を前提とするのである。では、その完全性の指標は何であろうか。認識を可能にする「可知性 (intelligible)」の根拠は「非質料性 (immaterialitas)」にある<sup>18)</sup>。人間知性はもともと非質料的なものだが、神・天使・人間という段階性の中で考えた場合、その非質料性は最も低いと言わなければならない。ここで、「質料」というのはもちろん、形相と質料から複合されているという意味での質料ではなく、「可能態」といいかえてもよいであろう。なぜなら、トマスは、神はすべての可能性から完全に離れ自由なので、質料から離れており、最高度に可認識的で可知的である、と言っているからである<sup>19)</sup>。その可能態にある人間が、少しずつなりとも知性認識の力を強めていくことができる、ということは、もともと非質料的ではあったものの不完全であった人間知性が、さらなる非質料化を通して完全性へと向かうということだ、と言えるのではないか。

ではそれは何を通しておこなわれるのか。具体的な個々の知性認識を通して知性を訓練していくことを通してしかありえない。いま、人間知性のなかの能動的能力たる能動知性の方が、可能性よりも現実態性が高く、従って非質料性、いいかえれば可知性も高い。従って、能動知性ははたらきの始動因であるとともに、その「抽象」作用のちからの強弱が知性の質のメルクマールになっていることを考えれば、人間の知性の完成へと密接な関係をもっているのではないか、という疑問がおこる。そのこと

が正しければ、(2)の解釈を採って、「目的論的」に考える方が、トマスの能動知性の独自性を際立たせることになりはしないか。

勿論、(1)と(2)の解釈は、必ずしも相容れないものではない。細かい議論は差し控えるが、私は、トマスは(1)の枠組みを保持しながらも、それにとどまらず、存在論的なヒエラルキーの観点から、(2)の視野を失っていないと考えている。もっといえば、(3)ではあるが(2)の立場によった(3)ではないかと考えている。なぜなら、「能動知性」についてのみ、「神の知性の分有」<sup>20)</sup>「上位の知性から分有された或る力」<sup>21)</sup>・「上位の知性から由来された或るちから」<sup>22)</sup>という記述をしており、さらにそれを人間の能力として「魂のうちに」<sup>23)</sup>内在させているからである。本来的な認識主体が「可能知性」であることを考えれば、それに「神の知性の分有」を記述せず、「能動知性」にのみ記述した意図は気になるところである。次章においては、能動知性と知的な habitus 形成の関係について少し考察してみたい。

### Ⅱ 能動知性と知的な habitus の形成

トマスは『定期討論集デ・アニマ』において知性認識の究極の完成は、我々の知性(可能知性)がその能動的原理に結合せしめられることだと述べる。またその理由を、受動的なるものが最高度に完成せしめられるのは、その完成の原因であるところの本来的な能動的原理に到達するときだからである、と述べる<sup>24)</sup>。つまり、可能的原理が能動的原理に結合せしめられることによって、可能的原理が能動的原理に同化されていく、ということが完成への道なのである。

ここでトマスが「究極の」・「最高度に」という言葉を使っていることを考えれば、彼が知性認識の完成を漸進的に考えていたことがわかる。すると当面は、この能動—受動間の関係は、能動知性によって可能知性が現実化され、働くことを通して可能知性の中に何らかの質が生ぜしめられ<sup>25)</sup>、知性として強化され完成へ向かう、ということになる。これが知的な習慣(habitus)の獲得である。habitus とは何らかの質(qualitas)であり、部分的には自然本性に由来し、部分的には外的根源に由来するものであるから、ここでは、自然本性たる受動的な理性的諸能力に付加され、簡単には失われないような仕方で基体に内在する状態・態勢づけ(dispositio)である。

さらに、そのように強化された可能知性に対応して働けるのはやはりその機能を強化した能動知性であるはずだから、「より普遍的な、事物の把握のためにより力のあ

る形相」を抽象することになるはずである。

トマスは可能知性が諸々の知的な習慣の基体である<sup>26)</sup>、と述べる。能動知性は単に可能知性を働きへともたすだけに留まらず、能力としての完成へももたすわけである。これが、「能動知性は可能知性より高貴なものである。」<sup>27)</sup>つまり能動的能力が受動的能力よりも高貴であるというトマスの記述の意味であろう。

では、なぜ、能力としての完成へともたすことが「能動知性」にできるのか。ひとつにはその現実態性だと思われる。トマスはアリストテレス（『形而上学』第九巻）に従って、*agere* と *facere* の区別を行っている。それは以下のようなものである。働き (*actio*) には二通りあり、一つは「熱する」、「切る」のように、外部の質料にまで移りゆくはたらきで (*actus transiens=facere*) あり、いまひとつは「知性認識する」、「感覚する」、「意志する」のように、はたらくものうちにとどまるもの (*actus permanens=agere*) である。そして、後者のはたらき (*agere*)こそ、はたらくものの完成なのである。（『神学大全』I, 18-4）

そして、自らの外に向かって現実にはたらいっているものは第二現実態にあり、その第二現実態は、充満・完全性としての第一現実態があることを前提とする。（『神学大全』I, 76-4, ad1, アリストテレス『デ・アニマ』II, 1, 412a9-11）そしてその第一現実態は自らの内へ向かうはたらきであり、それは、知性の場合にはすなわち自己還帰である。勿論、神は純粹現実態であるから完全な自己還帰を行うが、人間の能動知性の場合には不完全な自己還帰である。しかしその本性が現実態である限り、本性的には自己還帰するものといわなければならない。本性的に現実態にあり、自己還帰するものであるからこそ、可能知性を現実態にもたらし自己還帰するものとなすことが出来る、と考えることができる。（『神学大全』I, 75-5, ad1 参照。）そして、認識の主体ではない能動知性の場合、自己還帰することは自己認識することとは異なる。つまり、能動知性は自己認識をせず、自己還帰をするのみである。そしてその現実態性（自己還帰）は、抽象という形で事物の本質に透入していくことによって、その本質を根底から支えている *esse* に触れるということの意味するのではないか。だからこそ、トマスが可能知性による自己認識とは能動知性のはたらきを知覚すること (S. T., I, 79-4) というのであろうと思われる。

しかし他方、認識の主体たる可能知性の場合、自己還帰することは自己認識することにひとしい。つまり、自らの働きのみではなく、その働きの本性も、さらに働きの



事物への関係、働きの根源であるところの知性の本性にまで立ち返って認識する<sup>28)</sup>。そしてその知性の本性とは、「事物との合致・適合 (conformitas)」<sup>29)</sup>「すべての存在するものとの合致 (convenientia)」<sup>30)</sup>である。まとめれば、自己認識とは認識を可能にしている根源への立ち返りである。トマスは「認識は真理に基づくもの」<sup>31)</sup>と言っているから、知性の有している真理に基づいて認識が可能になると考えてよいと思われる。それは永遠の理念がそのうちに含まれているところの神の知性の分有たる「能動知性」<sup>32)</sup>に適合する記述であるから、繰り返しになるが自己認識とは能動知性のはたらきを知覚する (percipere)<sup>33)</sup>ところまで行かなくてはならない。その「経験」を通して、知性が「存在 (esse)」によって現実化されているということが知られるのである。

従って、人間の認識の端緒も能動知性であるとともに、自己認識のはたらきの中で判断を下すのも能動知性という基準に基づいて行う<sup>34)</sup>のであるから、能動知性は、学知 (scientia) の形成に最も重要なはたらきを担っていると思われる。問題は、それが学知の形成にとどまるのか、それとももっと他の知的な habitus の形成にまで広がりをもつのか、ということである。トマスは「思弁的な知的徳とは、それによって思弁的知性が真なることを考察すべく完成されるところのものである。」<sup>35)</sup>と述べ、知恵 (sapientia)・直知 (intellectus)・学知 (scientia) の三つを知的な徳とする。そして、「原理からして結論を論証するという面を備えている限りにおいて」<sup>36)</sup>三つとも学知である、という。すると、知恵や直知の形成にも能動知性が大きな役割を担っていると言っているのではないだろうか。

## 結 語

以上のことから、アリストテレスでは未だ不分明であった感覚から知性への移行の過程を、トマスは「能動知性」の「抽象」という概念を持ち込むことによって整理した、ということが一つ結論づけられる。しかし、トマスの能動知性の抽象の意味は、単なる質料的諸条件からの機械的な切離しのみを指すのではなく、形而上学的なヒエラルキーを指向する概念はないか、ということ、つまり、知性認識能力のさらなる非質料化を通して知的な徳を形成していく上で大きな役割を担っているのではないか、ということが結論された。そしてこの、知的な habitus から知的な徳 (virtus) へと移っていくことが人間を完成するということを意味するのではないか、ということ、

そしてさらに、この徳とは、魂が知性認識をすることを通じて「すべてになる」ということ、つまり魂が豊かになっていく経過における、魂の存在的な分化を意味しているのだと思われる。しかしながら、この後者に関しては、さらに詳細な *habitus* の研究が要求されるであろう。特に自己認識と徳の関係の問題は今後の課題としたい。

### 註

- 1) ここで用いた「一人称的」、「三人称的」、という表現は、現代哲学において用いられるそれと、必ずしも同一のことを意味しているのではない。しかし、心のはたらきを探求する場合において、或る能力を「働きかける側—働きを受ける側」の枠組みにおいて捉えるならば、例えば知性能力では、知性内部での「働きかける側—働きを受ける側」の区別（＝能動知性と可能知性の区別）と、外界の事物と可能知性の間での「働きかける側—働きを受ける側」の区別が存在する。こういう枠組みに視点をあてたときのみ、経験的に実証しようという、現代の「三人称的」、経験科学的説明と、重なりあう面が出てくる。拙稿では、「一人称的」—「三人称的」という言葉は省き、むしろ「主観的」—「客観的」という言葉のみを使った方が良かったかもしれないが、知性認識している主体がどうみているか、という知性認識の質的側面を「一人称的」側面とし、「三人称的」経験科学的側面とどうかね合わせるか、という問題が、現代の「心の哲学」における大きな問題であることを鑑みれば、私が問題とする関心事と或る意味で重なる点もあるので、ひとつのモデルとして「一人称的」—「三人称的」という言葉も添えた。
- 2) Aristotle, *De Anima*, III, 5, 430 a 10-25.
- 3) 製作術の *ποιεῖν* のように形相と質料から合成物をつくる場合と、その合成物から形相的 *νοητόν* を（間接的にしろ）「つくる」場合と、「つくる」という意味が同じかという問題も確かにあるが、ここはアリストテレスのいう「何ものであってもよい」を強く読む Hicks の解釈に従って、同じである、とした。R. D. Hicks, *Aristotle De Anima*, Cambridge, The University Press, 1907.; p. 499 参照。
- 4) これはアイデアのように既に質料から離れてあるものではない。アリストテレスはプラトンのようなアイデア離れ説はとっていないが、*νοητόν* と *αἰσθητόν* の存在という二元論的解釈という点では、プラトンの影響を強くうけていると思われる。従って、トマスの説と比較しそちら側からみると、アリストテレスの説はアイデア論的ということになろう。
- 5) Aristotle, *De Anima*, II, 7.
- 6) 数学的諸学は、不動ではあるが、おそらく質料から離れては存在しないで却って質料のうちに存するところのものどもを、質料から離れて存するものとして捉える (Aristotle, *Metaphysica*, 1026 a 9) というところで非質料化という意味での

「抽象」が起こっているのではないか、ということも考えられるが、これは、少なくとも能動知性—可能知性の枠組みのもとでは捉えられていない。従って、能動知性を主語とする抽象はアリストテレスにはないということはいえるのではないか。

また、トマスに至って、非質料化という意味も少し変わってきていると思われる。本文でも後に述べるが、トマスにおける能動知性の「抽象」は、単なる機械的な質料的諸条件からの切離しを意味するのではなく、可知性のレベルを高めていくことを意味しているのではないかと思われる。トマスにおける、認識に対する質料の意味については、*De Veritate*, Q 2, a 2, c. 参照。

- 7) Thomas Aquinas, *In De Anima*, lect. 10, 728; *ibid.*, 730.
- 8) *ibid.*, *Summa Theologiae*. 1, 85. 1, ad 3; ad 4.
- 9) *ibid.* I, 85. 1, ad 4.
- 10) Aristotle, *Analytica Posteriora*, II, 19, 100a 3-18.
- 11) Aristotle, *Metaphysica*, I, 1, 981a5-7.
- 12) 註の(6)参照。
- 13) Thomas Aquinas, *Expositio Super Librum Boethii De Trinitate*, 5, 3.
- 14) *ibid.*, *S. T. I*, 84, 7, ad 3.
- 15) *ibid.*, 78, 3; 4.
- 16) *ibid.*, 89, 1, c.
- 17) *ibid.*
- 18) *ibid.*, *S. T.*, I, ad1; *Quaestiones Disputatae de Veritate*, 1, ad 1.
- 19) *ibid.*, *Q. D. V.*, 2, 2, c.
- 20) *ibid.*, *Q. D. V.*, 11, 1; *S. T.*, I, 79, 4; 84, 5; *Quaestiones de Anima*, 5c.
- 21) *ibid.*, *S. T.* 79, 4, c.
- 22) *ibid.*
- 23) *ibid.*
- 24) *ibid.*, *Q. D. A.* 5c. ここで、「能動的原理」というのは、必ずしも「能動知性」とは同一視できない。「神」もしくは「神の知性」と読むこともできるし、本来的にはそういう意味であろう。しかし、「能動知性」にのみ「神の知性の分有」を記述している(註(20)参照。)ことも考えると、「能動知性」が、ここで記述されている「能動的原理」の一端を担い、知性認識の完成への近接的原理となっている、ということは言ってもよいと思われる。従って、本文中で、「当面は、この能動—受動間の関係は、能動知性によって可能知性が現実化され、働くことを通して可能知性の中に何らかの質が生ぜしめられ、知性として強化され完成へと向かう」という表現をした。
- 25) *ibid.*, *S. T.*, I-II, 51, 2, c.
- 26) *ibid.*, 50, 4, ad 1.

- 27) *ibid.*, *Q. D. A.*, 5, ad10
- 28) *ibid.*, *Q. D. V.*, 1, 9
- 29) *ibid.*,
- 30) *ibid.*, 1, 1
- 31) *ibid.*,
- 32) *ibid.*,
- 33) *ibid.*, *S. T. I.*, 79, 4
- 34) *ibid.*, *S. T.*, I-II, 56, 3, c
- 35) *ibid.*, 57, 2, c.
- 36) *ibid.*, 57, 2, ad 1