

# フライベルクのディートリヒにおける 概念把捉的存在者論

西村雄太

## 1. はじめに：「概念把捉的存在者」概念とその問題点

フライベルクのディートリヒ<sup>1)</sup>は、13世紀末から14世紀初頭にかけて、ドイツのドミニコ会において要職を歴任し、パリ大学でも教授活動を行った神学者である。本稿では、「概念把捉的存在者」(ens conceptionale)<sup>2)</sup>という中心的概念について検討を加えることで、彼の知性理解の特色を浮か

---

1) ディートリヒのテキストは以下の批評版全集に基づく。Dietrich von Freiberg, *Opera omnia*, I-IV, Hamburg, Felix Meiner, 1977-1985 (CORPUS PHILOSOPHORUM TEUTONICO RUM MEDII AEVI=CPTMA Bd. II, 1-4, 1977ff). 著作名の略称は以下の通りである。

『至福直観について』：*Tractatus de visione beatifica=De vis.*

『知性と可知的なものについて』：*Tractatus de intellectu et intelligibili=De int.*

『神の内には知性より下位の認識力があるか』：*Quaestio utrum in deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu=Utrum in deo*

解釈の際に参照した現代語訳は以下の通りである。Theodoricus de Vrberch/Dietrich von Freiberg, *Tractatus de visione beatifica/Abhandlung über die beseligende Schau*, hrsg. Burkhard Mojsisch, Tbilisi, Meridiani, 2002; Dietrich von Freiberg, *Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt*, hrsg. Burkhard Mojsisch, Hamburg, Felix Meiner, 1980; Dietrich de Freiberg, *Œuvres choisies II: La vision béatifique*, traduit et annoté par Anne-Sophie Robin Fabre, 2012, Paris, VRIN; 「至福直観について」『中世思想原典集成13-盛期スコラ学』上智大学中世思想研究所編訳・監修, 平凡社, 1993年, 785-823頁。

2) このディートリヒ独自の概念は、我々の思考活動の内にあり、それ自体としては實在性・リアリティーを何ら有さない思考の産物としての「概念的的存在者」(ens rationis) ないし「第二意味内容の存在者」(ens secundae intentionis) とは少し異なっている。実際、ディートリヒの考えでは、例えば時間のように、自然的存在性を有さないものの、理性の働きによってカテゴリー的に規定され、一定の實在性を有しているものが存在する (Cf. Dietrich, *De int.*, I, 2, (3))。また、以下においても示されるように、ディートリヒは我々の魂の様々な思考活動の根底に存する現実性を、アリストテレス以来問題とされてきた「能動知性」の本質的知解活動であると理解し、そうした活動を行う能動知性そのものを ens conceptionale の内に含めようとしている。以上の理由で、本稿では ens conceptionale という語に「概念的的存在者」という訳語を当てるのを避け、「概念把捉的存在者」とした。

び上がらせることを目指す。

この概念はディートリヒ自身の造語 (Neologismus) であり<sup>3)</sup>、幾つかの著作において重要な役割を与えられているものであるが、その中でも論考『至福直観について』の第三部第二章第九節において最も体系的に論じられている。それによれば、存在者はその最初の区分によって「自然に実在する存在者」(ens reale secundum naturam) と「概念把捉的存在者」とに区分される<sup>4)</sup>。前者は実体と九つのカテゴリーへと区分されるところの存在者である。それに対して後者は、「認識的存在者」(ens cognitivum) と言い換えられ、「魂の内、ないし可能態から現実態へと向かうところのあらゆる知性の内にある」<sup>5)</sup>と説明されているように、認識に関係する存在者を意味している。

こうした存在者の区分は、ディートリヒ自身がアヴェロエス『「形而上学」第五卷注解』(*In Aristotelis Metaphysicam V, comm. 14*) を典拠として挙げている<sup>6)</sup>ように、アヴェロエス以来の伝統に基づき、トマスが『存在者と本質について』(*De ente et essentia*) 第一章で語っているような意味での区分、すなわちカテゴリーに分類される存在者と、魂の内に命題の真理として存在するものとの区別であるようにも思われる。しかし見落としてはならないのは、この区分が存在者の最初の区分 (prima divisio) であり、また、ここで問題となっているのが存在者である限りの存在者 (ens inquantum ens) である<sup>7)</sup>という事実である。概念把捉的存在者は無ではない以上、存在者としての規定を備えており、存在者と呼ばれるべきものである。そして、認識力ないし概念把捉力を持つものは、自然物とは異なる存在に基づいてにせよ、存在者の全総体を包括しており——具体的には能動知性、可能知性、思考力 (vis cogitativa)、感覚的認識力が列挙される<sup>8)</sup>——、〈可能態〉や〈現実態〉といった存在者の一般的様態も当て嵌まるのであるから、自然的存在者と比量されうるものなのである<sup>9)</sup>。したがってディートリヒにおいては、存在者である限りの存在者は自然的

3) Vgl. Burkhard Mojsisch, *Sein als Bewußt-Sein. Die Bedeutung des ens conceptionale bei Dietrich von Freiberg*, in: CPTMA, Beih. 2, Hamburg, Felix Meiner, 1984, S. 95.

4) Cf. Dietrich, *De vis.*, 3.2.9.6.(1).

5) Dietrich, *De vis.*, 3.2.9.2.(1).

6) Cf. Dietrich, *De vis.*, 3.2.9.6.(1).

7) Cf. Dietrich, *De vis.*, 3.2.9.1.(1).

8) Cf. Dietrich, *De vis.*, 3.2.9.7.

9) Cf. Dietrich, *De vis.*, 3.2.9.6.(2)-(4).

存在者と概念把捉的存在者という二大領域にまず区別され、その結果として、アリストテレス以来の十個のカテゴリーはもはやあらゆる存在者に妥当する一般的規定ではなくなるのである。

だがこのことによって問題となるのは、ディートリヒが、認識に関係する存在者を自然的存在者といわば対等の領域に属するものとして理解しようとしたその意図である。というのも、この論考より後に書かれた『知性と可知的なものについて』では、概念把捉的存在者が、減殺された規定に基づいて (*secundum diminutam rationem*) 存在者であるということが言明されており<sup>10)</sup>、あくまでも本来的な意味での存在者は自然的存在者であると理解されているからである。

以下では、概念把捉的存在者を自然的存在者と対比するに至ったディートリヒの意図を解明し、何故彼が「魂の内なる存在者」や「認識的存在者」という用語で満足せず、「概念把捉的存在者」という用語を造り出さなければならなかったのかを明らかにしたい。

## 2. 「概念把捉的存在者」概念の導入経緯

「概念把捉的存在者」という概念が導入される『至福直観について』第三部は、可能知性によって神の本質直観が生じえないことの論証をその目的としている。ディートリヒの主張の要点は、可能知性によって行われる認識がそれを現実化するときの形相ないし形象を媒介しない限り生起しえない以上、栄光状態における強化 (*confortatio*) や引上げ (*elevatio*)、神的本質の現前など、如何なる論拠を持ち出すにせよ、可能知性が本質によって (*per essentiam*)、すなわち直接的に (*directe/immediate*) 神を観ることは不可能である、というものである。

以上のことを論じる際にディートリヒが用いているのは、「至福は存在者の本性を破壊せず、完成する」という有名な基準である。ディートリヒは、可能知性によって至福直観が生起すると主張している人々が、至福状態において能動知性の活動を一切排除している点を最大の不都合 (*primum inconueniens*) であると批判する<sup>11)</sup>。これらの人々は、能動知性が表象像から何か (= 知解内容) を作り出すとしているが、その場合、身体から分離された精神において表象像はその場を持たないのだから、能動知

10) Cf. Dietrich, *De int.*, III, 8.(5).

11) Cf. Dietrich, *De vis.*, 3.1.(1).

性は必然的に至福直観において意義のない無為なものとなってしまおう<sup>12)</sup>。これはしかし不都合である。至福は存在者の本来的在り方(modus)を破壊するのではなく、完成するものでなければならないからである<sup>13)</sup>。このような文脈のもとで導入された存在者の本来的在り方こそ、「自然的存在者」と「概念把捉的存在者」の二大区分に他ならない。つまり、上述の不都合な帰結を招かないためには、こうした存在者区分が必然的に要請されるのである。

しかしながら、以上のことでもって、この著作が彼自身の神学的動機に基づいて執筆されたと考えることは、この著作全体の射程を見誤ることになりかねないものである。次の引用に見られるように、ディートリヒの批判の根本には、可能知性による本質直観を説く人々が、能動知性それ自体は知解しないということを自らの立場の根幹に据えて知性論を構築しているという理解があるからである。

だが彼らがまず初めにいわば彼らの立場の根幹であり基礎となるものとして導入していること、すなわち、「能動知性は何も知解しない」ということは驚かされるべきことであって、粗野な立場ゆえに、このことを反駁するために細心の注意が払われなければならないような事柄ではない。実際、今日までに承認されてきた如何なる哲学者の立場も、「能動知性は知解する」というのに留まらず、「能動知性は本質を通じて常に活動状態にある知性である」とするものだったのである<sup>14)</sup>。

ディートリヒにとって、能動知性がその働きを本質とし、その知解の働きがその存在を成立せしめているような知性であることは、彼の時代までに権威として認められてきた哲学者らが例外なく主張してきたことであり、あらゆる立場がその大前提とすべきものである。そして、至福直観における不都合な帰結を招いた原因が、まさにこのような前提をなおざりにした点にあるということこそ、彼がこの著作で論敵に対して声を大にして主張するところのものなのである。それゆえ、なるほど題材として「至福直観」が選ばれている以上、この著作でディートリヒの神学的立場が表明さ

12) Cf. Dietrich, *De vis.*, 3.1.(4).

13) Cf. Dietrich, *De vis.*, 3.2.9.(3).

14) Dietrich, *De vis.*, 3.1.(7).

れていることは紛れもない事実であるが、あくまでも主張の中心は、能動知性の、自然的物とは全く異なる特殊な存在様態の解明にあったと考えなければならないであろう。そして、そのうちに上述の存在者領域の二大区分も位置づけられなければならないと考えられるのである。

ところで、この著作でディートリヒが批判している立場がトマスのそれと類似していることは、これまでの研究によって十分裏付けられている<sup>15)</sup>。もちろん、ディートリヒが直接批判しているのは、彼がしばしば皮肉を込めて述べている「団結して語っている人たち」(communiter loquentes)であって、トマスその人ではない。実際、この言葉でもって念頭に置かれているのは、トマスの死後その思想のドグマ化を強力に推進していた多数派の勢力であると考えられるからである<sup>16)</sup>。しかしながらこうした勢力に対抗するために、ディートリヒがトマスの著作を詳細に研究し、それについて正確な知識を有していたということは疑いをえないであろう。そして、この著作でディートリヒがトマス的な立場に対して批判しようとしたことは、こうした立場が知性を「魂の本質から流出してくる二つの能力」(duae potentiae fluentes ex essentia animae)<sup>17)</sup>であると考え、能動知性の本質的活動を一切排除してしまった点にあったと考えられるのである。

以下の部分ではまず、可能知性が自然界に何らかの本質を有するようなもの、すなわち「魂の能力」ではないとするディートリヒの考えを明らかにし、次に、「概念把捉的存在者」の持つ自体的秩序と能動知性の本質的知解活動の必要性について確認することにする。

### 3. 可知的形相の受容適性としての可能知性

ディートリヒは、可能知性を感覚器官と比量して、いわば魂の精神的・非質料的器官のようなものとして理解してはならないと主張し、その理由として次のように述べている。

しかし精神であるということ (spiritualitas) は、それ自体としては、或るものが可能知性に対し必要とされるところの分離によって分離さ

15) Kurt Flasch, *Dietrich von Freiberg – Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007, S. 214–216.

16) Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der «Deutschen Mystik» aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München, C. H. Beck, 2006, S. 59.

17) Cf. Dietrich, *Utrum in deo*, 2.(1).

れたものであるためには十分でない。というのも、知性に属するところの分離は、〈ここ〉と〈今〉や、他の個体的な (*individualis*) 諸条件ないし諸固有性からは引き離されており、それゆえ認識の枠組みにおける (*in genere cognitionis*) 一種の分離されたものだからである<sup>18)</sup>。

このように、非質料的であるということは或るものが知性であるための要件を満たさない。身体から分離された魂や天使といった精神の実体は、たとえそれが精神的なものであるとしても、〈ここ〉や〈今〉といった個体的条件を免れておらず、完全な意味で分離された (*separatus*) ものではない<sup>19)</sup>。それに対して可能知性は、認識の枠組みにおいて存在するものとして、如何なる個性性からも分離されたものであるとされる。それゆえ次の引用に見るように、自然的秩序において存在する魂においては、純然たる可能性以外の如何なる知性的・可知的要素も見出されないことになる。

魂の本質は物體的器官と諸々の表象像とによって制限されているものであるのだから、もし我々がその純粋に知性的なもの (*intellectuale*) であるところのものを考えてみるのであれば、そうしたものは或る種の可能性 (*possibilitas*) ないしは可能態にある可知的形象に他ならない。こうした形象は或る基体の可能態から現実態へと引き出されることはない。そのような形象自身は単純で何か分離された普遍的なものだからである。また、上述の可能性からも形象自身からも複合 (*compositio*) は生じることはなく、むしろそのような可能性は形象の現実態へと移行して現実態における可知的形象そのものとなるのである<sup>20)</sup>。

魂は物質的なものである感覚器官や非質料的・精神的なものである表象像によって制限を受けるものなのだから、それ自体として純粋に知性的なものを自らの本性として受け入れるだけの条件を整えてはいない。それゆえ魂に備わっている「知性的なもの」を考えてみるならば、それは可知的

18) Dietrich, *De int.*, III, 4.(2).

19) Cf. Dietrich, *De int.*, II, 6.(2).

20) Dietrich, *De vis.*, 3.23.(4).

形象への純然たる可能性に他ならないのである。可知的形象は個体的諸条件を欠いた普遍的なものであるから、そうした普遍的なものがいわば基体としての魂の内に存在していると考えたとしても、それが魂の有する潜在的な可能性から現実性の内へと引き出されたとすることはできない。このことは、火の形相が基体としての木材（＝可燃物）の有する潜在的可能性（＝可燃性）から現実化されるのとは決定的に異なっている。つまり、質料的物における形相の現実化と、個性性から完全に分離されたものである可知的形象の現実化とは決定的に異なるものとして理解されなければならないのである。

『魂論』第三巻注解』で注解者は「知性と可知的形象とからは、質料と形相とからよりもより一なるものが生じる」と述べている。実際、質料と形相とからは質料でも形相でもない第三の或るもの（＝複合体）が生じるが、可知的形象は知性となるのである<sup>21)</sup>。（丸括弧内筆者）

このように、可能知性における可知的形象の現実化という事態は、魂という基体の有していた潜在的可能性と可知的形象との複合によって生じるのではなく、あくまでも可知的形象が純然たる可能性から現実化されて知性となることによって成就される。したがってディートリヒの見解では、可能知性という一種の精神的器官と、認識像としての形象とから複合が生じるというトマス的なモデルはここでは問題となりえないのである。

このようなディートリヒの主張を理解するためには、アリストテレスの能動知性に関する言及にはじまり、アヴェロエスの知性単一説に至るまでの知性理解の伝統を考慮しなければならないであろう。アリストテレス以来、知性については、その認識の内容が普遍的（超経験的）であることから、その普遍性ではなく個性性が絶えず議論の対象とされてきたのである<sup>22)</sup>。確かにディートリヒにおいても、知性が如何なる意味においても単一であるとしたアヴェロエスの見解は非難されるべきではある<sup>23)</sup>。しかしだからといって、トマスが主張するような意味での、「付帯性であって

21) Dietrich, *De vis.*, I.1.1.3.5.(2).

22) Vgl. Flasch (2007), S. 314-315.

23) アヴェロエスの知性論に対するディートリヒの批判については以下の箇所でも論じられている。Dietrich, *De int.*, III, 10-14.

わば或る種の魂の質」(accidens et quasi quaedam qualitas animae)<sup>24)</sup>としての知性、すなわち「魂の能力」である能動知性・可能知性が可知的形象を生み出し受容するなど考えるのは、こうした伝統の持つ意義を十分に理解していない粗野な見解であるとディートリヒは主張するのである。何故なら、魂が場所と時間において思考するようなものである以上、そのようにして個体的・経験的条件に縛られている魂の構造に基づいて、万人に妥当するような意味での普遍的認識が引き出されるといったことは考え難いことだからである。

それゆえ、魂の構造の一部として知性を理解してはならないことになる。「可能知性」を有しているということは、我々があらゆる普遍的概念を受け取りうるということ、つまり純粋な受容適性を有しているということを意味するに過ぎないのである。

可能的な知性的能力について言わねばならないことはすなわち、人間が可知的形象の純粋な受容適性 (habilitas receptiva) に即して可能的に知解する者であると言われ、また、実際にそうした者であるということである。しかしながらそれは、人間の実体においてもその各々の様相 (dispositio) においても無媒介的ではなく、思考力 (vis cogitativa) に関わる自らの表象力においてのことである。その際、思考力というのは、最上の力であり他の動物と比べてもただ人間のみに存するものであり、この思考力に即して、身体の内にも形相として存在可能な形相の究極で至高の限度に基づいて表象像 (phantasma) が形成される。それゆえ、そのような形相は可知的形相の無媒介的基体であることになり、可知的形相はそこでは或る種の高次の根源 (principium) である能動者によって、すなわち能動知性によって存するのである<sup>25)</sup>。

人間はあらゆる意味で分離された可知的形相 (= 可知的形象) を受け取る「受容適性」を持っている。こうした形相はしかしながら、人間の実体やその様相を存在的に規定するわけではないのだから、そうしたものに無媒介的に受け取られるわけではなく、思考力<sup>26)</sup>によって形成された表象像

24) Dietrich, *Utrum in deo*, 2.(2).

25) Dietrich, *De int.*, III, 7.(5).



を直接的に基体として存在することになるとされる。それゆえ、個々の魂が思考活動を適切に行うことで表象像を形成することにより、その表象像を基体として可知的形相、すなわち個々の魂に先立つと考えられる普遍的概念が生じることになると考えられるのである。つまり、如何なる意味でも個別性 (singularitas)<sup>27)</sup>を持たない可知的形相が、個々の人間の形相として個別性を持つためには、そうした形相が知性より下位の認識力である思考力によって概念把捉された表象像によって限定される必要があるのである<sup>28)</sup>。そしてその際、そうした可知的形相の「根源」はあくまでも能動知性であるとされる。

以上のことから理解されるように、ここではカテゴリーという規定性に服するものとしての人間や魂といった自然的存在者と、そうした規定性に服さないものとしての可知的形相や表象像といった認識に関係する存在者とが厳密に区別されている。そして、このような区別によって初めて、普遍的概念の個々の存在への内在ということも明白に理解されるのである。

だが、〔現実化されたものとしての〕可能知性は自然的存在に即して言えば、ある種の個々のものであり、この自然的存在に即して様々なもの内で多数化されているのである。対して、概念把捉的存在に即して言えば、可能知性は多数化を受け入れないものである<sup>29)</sup>。

或る人間が或る瞬間において現実に知解することで、その人間の内で現実化された可能知性は、自然の内に実在するその人間の魂の内に存在していると考えられるものであるから、魂の内にその付帯の様相 (dispositio accidentalis)<sup>30)</sup>として自然的存在を有していると考えられるものである。しかし、それは普遍的概念としてはあくまでも〈普遍的〉なのであるから、

---

26) 思考力 (vis cogitativa) は、事物の個体化原理を考察に基づいて排して或る事物を認識する魂の能力であるが、このような仕方では認識される普遍、つまり個体として存在する事物から抽象される普遍は、可能知性が認識する普遍とは異なるとディートリヒは主張している。Cf. Dietrich, *De int.*, III, 27.(2).

27) ディートリヒにおいて、「個性性」(individualitas) と「個別性」(singularitas) とは、同義で用いられることも多いが、数えられるものであることを強調する際に、「複数性」(pluralitas) の対義語である「個別性」という語が好んで用いられるといった微妙な差異も存在するため、本稿では別の訳語を用いた。

28) Cf. Dietrich, *Utrum in deo*, I.4.2.2.(4).

29) Dietrich, *De int.*, III, 9.(1).

30) Cf. Dietrich, *De int.*, II, 3.(2).

概念把捉的存在者としては如何なる多数化をも受け入れないものとして理解されなければならないのである。

このように、ディートリヒの問題意識は、自然的存在者と概念把捉的存在者、すなわち自然の秩序に属するものと認識の秩序に属するものとは互いに混同されてはならないという点にある。可能知性が「魂の能力」であると主張することは、可能知性が普遍的概念を把捉する認識能力である限りにおいて自然の秩序の内に存在するものであるとすることと同義であると彼は理解する。その場合可能知性は、知性的本性を持つことで自らの本質によって常に活動状態にあるか、限定的本性を持つことで特定の本性に限定されてしまっているかのどちらかであるだろう。しかしどちらの場合にせよ、そうしたものが可能態から現実態に移行することは不可能であると彼は主張する<sup>31)</sup>。つまるところ、この不都合を回避するためには、このような移行があくまでも認識の秩序において行われていなければならないのである。

#### 4. 概念把捉的存在者の自体的秩序と能動知性の本質的知解活動

以上で確認したことからも理解されるように、「魂の能力」説へのディートリヒの批判の根本には、普遍的概念として如何なる個性からも引き離されている可知的形相が自然の秩序からは決して導き出されえないものである、という理解が存在している。このことから、自然的存在者と概念把捉的存在者の区分が存在者の最初の区分 (prima divisio) であるとした彼の主張の意図も明らかとなる。それは、概念把捉的存在者が自体的な秩序を有するということである。

概念把捉的・知性的存在者とそれらの概念把捉的活動とは、形相的存在者であり或る種の形相であって、宇宙の総体の内部における自体的存在者 (ens per se) である。したがって、それらは自体的因果秩序 (ordo causalis per se) を有しており、この秩序は諸々の因果的形相の様相において互いに認められるが、上述のように、これらの諸形相の間には或る種の無媒介性が認められるのである<sup>32)</sup>。

31) Cf. Dietrich, *Utrum in deo*, 2.1.(5).

32) Dietrich, *De vis.*, 4.3.2.(2).

諸々の概念把捉的存在者が「自体的因果秩序を有している」ということ、それはすなわち、概念把捉的存在者が自然的存在者からは因果的な影響をそれ自体としては一切被らないということの意味する。認識に関係するものが自然の秩序に影響を及ぼさないように、自然に存在するものもそれ自体としては認識に何らの因果的影響をも及ぼしえないものである<sup>33)</sup>。それゆえ、概念把捉的存在者は認識に関係する一種の形相として互いに連関しあって存在している限りで、宇宙の総体の内部における「自体的存在者」なのであるとされるのである。

以上のようにして、ディートリヒは認識の秩序を自然の秩序から截然と区別する。しかし事態はそれほど単純ではない。というのも、「概念把捉する」(concipere)とは、本来的な用語法からすれば、把捉するものの実体と把捉されるものとが異なる場合、例えば人間という実体が自らとは異なる認識対象を知性ないし感覚を通じて受け取る場合に言われるものだからである<sup>34)</sup>。このように自然的秩序において存在する実体との関係において理解する限り、概念把捉的存在者が形相的存在者として自体的に存在していると考えすることは到底できないであろう。だが自然の秩序と認識の秩序とを厳密に区別しようとするのがディートリヒの意図なのである。そのため彼は、概念把捉的存在者の秩序に、存在者の総体の内に確固とした存在性を有する「知性的存在者」をも含める必要があると主張する<sup>35)</sup>。つまり、この秩序が完全であるためには、我々の能動知性をもまた、この秩序の内に含める必要があると言うのである。それは何故であろうか。

先に述べられたように、我々の魂の内にあるものとしての可能知性は純然たる可能性でしかない。だが、何物も無から自己を生じさせることはできないのだから、そのような可能性が現実化されるためには、何かそれを現実化させるものが必要である。それはトマスの場合と同様に能動知性である。しかしそれは、魂の能力であるような能動知性ではなく、「それ自身の本質を通じて常に現実活動の内にある知性」(intellectus semper in actu per essentiam suam) であるような能動知性でなければならないとデ

33) この点に関して、ディートリヒは外的・内的感覚作用に関しても、そうした受動作用 (passio) が精神的なもの (spirituale) であり、身体はそうしたものを受け取る単なる道具に過ぎないものであって、あくまでもそうした受動作用の基体、つまり感覚認識を遂行する主体は魂であるという立場を示している。Cf. Dietrich, *De int.*, 3.(3); 4.(1).

34) Cf. Dietrich, *De vis.*, 3.2.9.8.(2).

35) Cf. Dietrich, *De vis.*, 4.3.1.(1).

イートリヒは主張する。

だが能動知性が、我々における可能知性に関しての知解内容の根源であり原因であるということ、このことは想定事項（＝能動知性は常に現実的に知解するという想定）について効果的な説明を与える。実際、能動知性は知解内容の道具的ないし付帯的原因ではなく、本質的原因（*causa essentialis*）である。（…中略…）実際、仮にも能動知性が道具として他者に動かされることで我々の内に知解内容を生み出しているようなことがあるなら、能動知性はその都度異なる仕方でも動かされることで我々の内にその都度異なる知解内容を原因するものでなければならないであろうが、もしそうなのだとすれば、結果として、能動知性が知性的な仕方でも動かされながら自らの内に様々異なる知解作用を受容することになり、それゆえ知解の可能態から現実態へと動かされることになるが、これは不可能である。あるいは少なくとも想定事項、つまり能動知性が知解するということがすでに満たされてしまっているだろう<sup>36)</sup>。（丸括弧内補足筆者）

能動知性は、いわば道具として他者によって動かされるような道具的・付帯的原因なのではなく、自己の本質によって或るものを原因するような「本質的原因」でなければならない。もし能動知性が他の知性的存在者によってその都度偶然的な仕方でも動かされているなら、我々の可能知性が受け取る知解内容というのは限定されたものなのだから、能動知性自身も限定された知解内容をその都度受容することで可能知性の知解内容の原因とならなければならないが、能動知性自身が上位の原因としての他の知性的存在者によって知解作用へと動かされなければならないことになるだろうが、これは自己の本質によって知解内容を原因するものまで無限遡行するだろう。したがって、上位の分離的知性実体がではなく、我々のものとしての能動知性自身が我々に知解内容を齎すのだと主張するためには、能動知性自身がその本質によって常に知解しており、その知解を通じて我々に知解内容を生み出すのでなければならないのである。

ディートリヒは、この能動知性の本質的な知性的活動を、アウグスティヌスが「精神の秘所」(*abditum mentis*)と呼んだ精神の隠された場にお

36) Dietrich, *De vis.*, 1.12.1.(3).

ける知解と結びつけ、そうした活動を知らない人々を粗野であると非難する。

実際、或る人々はその粗野さ (*ruditas*) によって、しばしば述べられてきた知性 (= 能動知性) の、その本質としての高貴な可知的活動を知らないと言うのであるけれども、洗練された人々の間ではこの事柄の不確かさは存在しないのであり、何故なら、我々のすべての外的な思考 (*cogitatio*) に基づく知性的活動——これは可能知性に関する限りで言われている——はしばしば述べられてきた能動知性のかの内的で本質的な知解作用から流れ出すのであり、ちょうどアウグスティヌスが『三位一体論』第 15 卷第 63-64 章<sup>37)</sup>で語っている通りである。実際、この内的で本質的で隠された知解作用なしには、能動知性がすべての知解内容を、哲学者<sup>38)</sup>の言うすべてのものが生じることが可能であるところの可能知性に基づいて我々の内に作り出すのは不可能である<sup>39)</sup>。(丸括弧内補足筆者)

先に思考力の生み出す表象像が可知的形相の基体となることを確認したように、我々において知性的活動は外的・経験的思考を伴ってのみ可能となるものであった。しかし、何故そのような思考活動に基づいて普遍的・超経験的な認識が可能になるのかという問いかけに対しては、アウグスティヌスが『三位一体論』でしばしば語っている内的知解作用を根源として想定しない限り、回答できないとディートリヒは考えているのである。アリストテレスが『魂論』で能動知性について語っている事態もまた、このような意味においてのみ理解される。つまり、「能動知性があらゆる知解内容を作り出す」とされている以上、能動知性それ自体が万物をそれ自身の本質によって知解し、個々の知解内容の根源となっているとアリストテレスもまた考えていたと理解されなければならないのである。そして、ディートリヒは能動知性の有するこの本質を知性性 (*intellectualitas*) と呼ぶのである<sup>40)</sup>。それゆえ、能動知性が知解せず、したがってそのような知性性を有していないのであれば、能動知性はもはや知性的存在者ではなく、

37) Cf. Augustinus, *De Trinitate*, XV 21, n.40; PL 42/1088.

38) Cf. Aristoteles, *De anima*, III, 5, 430a, 14-15.

39) Dietrich, *De vis.*, 4.3.4.(2).

40) Cf. Dietrich, *De vis.*, 1.1.2.1.(2).

知性的な仕方では何かを生み出すということもなくなり、さらには、自らが生み出したものである知解内容よりも低次の段階に属するものとなってしまふであろうとディートリヒは述べている<sup>41)</sup>。

このように、能動知性が我々の経験的自我におけるあらゆる知解内容の根源でなければならないという考えはディートリヒにとって最も重要であり、彼の思想の根幹に位置づけられるものである。能動知性の本質的知解活動を想定することによってのみ、認識の秩序に自体的性を主張することも可能となり、可能知性の内で可知的形相が純粋な可能性から現実化されるという事態も、魂との関係性を抜きにして理解されることとなるであろう。

## 5. おわりに

以上で確認してきたように、ディートリヒは、認識の秩序が自体的であることを示すために「概念把捉的存在者」という独自の概念を創出したと考えられる。「魂の能力」説は確かに、我々において知解が常に行われていないということを説明するためには好都合であるが、認識の自体的秩序という観点からすれば問題を孕んでいる。知解内容は、古代以来の哲学的伝統によれば、普遍的・超経験的なものであるため、魂の有する潜在的可能性 (potentia) ないし、魂の自然的質としての能力 (potentia) に基づいて現実化される類のものではないからである。そのためにディートリヒは、魂の構造を超えるものとしての能動知性の本質的活動を自らの哲学の根本に据え、認識の秩序を自体的なものとして理解しようとしたのである。

---

41) Cf. Dietrich, *De vis.*, 3.1.(8)-(10).