

トマス・アクィナスにおける確実性について

川添 信介

ここで掲げた「確実性」はラテン語の *certitudo* の訳であり、さしあたりは（と限定することの意味は後述する）われわれ人間の認識における確実性のことである。通常、われわれが何かを知っているということは、それが「本当だと、確実に」知っていることである。つまり、知っているということが「単にそう思われていること」と区別されるためには、それが何らかの意味で客観的な真理であることが確実性を伴って受け入れられていなければならないと考えられている。もちろん、ある認識が後になって間違っていたと気づくということは日常のことであるが、当の内容を知識として受け入れている時点では、それは客観的で間違いないものとして受け入れられているであろう。だから、次のような立場はきわめて根強く、抜きがたいものがある。すなわち、この客観的真理の確実性を伴った受容という事態は、当然のことながら受容する主体つまり認識者のうちで成立しているのだから、確実性ということは認識者の経験に対して現れている何らかの徴表なのだという立場である。このような立場の代表者として、デカルトが挙げられることが多い。彼における知識の確実性は認識内容の「明晰判明さ」にあり、認識者内部で成立しているそのような心的な徴表が認識内容の真理を保証するものとされる。このような立場は知識論上の「内在主義 (internalism)」と呼ばれる。そして、内在主義は「基礎づけ主義 (foundationalism)」と連関させて考察されることが多い。この二つは概念的には区別すべきものである。しかし、構造化された知識の全体は結局のところ根底的信念 (*basic beliefs*) に依拠しており、そ

の根底的信念そのものの正当化は認識者内部の心的徴表によってなされる、という仕方で両者は緊密に連関していると見なされることが多いのである。この基礎づけ主義もやはりデカルトによって代表される。そのコギトがそれ以外の認識にとっての「アルキメデスの一点」の地位を占めると見なされるからである。

だが、今日の知識の正当化をめぐる議論においては、以上のような内在主義的で基礎づけ主義的な理論の評判はあまりよくないのが現状であろう。基礎づけ主義については様々な理由によって、「破産している」と認定する知識論者さえ存在する⁽¹⁾。それに対して、外在主義的な知識の正当化の試みがある。この「外在主義 (externalism)」を厳密に規定することが極めて困難であるし、その陣営の内部でもさまざまな立場の相違がある。ここでは本論に必要な限りで、次のようなものと規定しておく。すなわち、内在主義のように認識者内部の心的徴表を信念の正当化 (知識の成立) の根拠とはみなさず、その正当化は「信念形成のためのプロセス、能力あるいは知的徳性 (process or faculty of intellectual virtue) が、認識論的に真理を導き得る信頼に足るもの (reliable) であることに由来する」とする立場であるとしておこう。このような立場は「信頼性理論 (reliabilism)」と呼ばれるのであるが、本論文ではこの二つを厳密に区別しない。内在主義あるいは基礎づけ主義との対比の要点を、信念の正当化が認識者内部の心的経験に依存するかどうか、という点だけに絞って捉えておくことにする⁽³⁾。

さて、以下の小論は、このような現代の知識論を背景として、トマス・アクィナスの立場がどのようなものであるのかを吟味しようとするものである。というのも、アクィナス研究において以上の対立を背景とした解釈の相違が存在し、一貫した理解を困難にしている状況があると言えるからである⁽⁴⁾。結論を先取りして言うならば、アクィナスの知識論は、上記の内在主義を支持する面と信頼性理論を支持する面の両方を含んでいると見るべきであるというのが本論の立場である。アクィナスの体系の中で「認識 (cognitio)」の問題は、認識主体としては人間だけでなく神や天使を含んでいるし、人間の場合にも現世の状態における認識だけでなく死後の認識や原罪以前のアダムのなしていた認識についての議

論を含む。さらにまた、現世の状態にあっても、人間の認識対象には神や天使が含まれている。このように認識の問題は、現代の通常の哲学的認識論が含む領域を大きく越えて出ている。しかし、「人間知性にとつての自然本性上の固有対象は質料的事物」であるというのがアクィナスの基本的立場である。その限りでは人間の他の認識対象や人間以外の認識主体の働きについての理解の理論的基礎は、この質料的事物についての人間の認識にある。ここではアクィナスの知識論・認識論⁽⁵⁾を、その対象を外的物理的實在の認識に限定した上で、内在主義にとつて根底的信念のメルクマールであるとみなされる「確実性」の概念を念頭におきながら明らかにすることを試みたい。

一 基礎づけ主義の側面

まず、アクィナスの知識論は基本的には基礎づけ主義なのだという解釈が提示されており、実際にそのような解釈が可能であることを確認しておく⁽⁶⁾。そのような解釈の背景には、彼の学的知識に関する理論がアリストテレスの強い影響のもとに成立しており、アリストテレスの知識論が基礎づけ主義なのだという理解が存在している。ここではアリストテレス自身の『分析論後書』に見いだされる知識論について、それを吟味する余裕はない。だが、その著作でアリストテレスがエピステマーと呼んでいる種類の知識の備えるべき条件が、アクィナスにおける *scientia* (以下「学知」と呼ぶ) の条件と基本的に重なり合っていることは疑えない。つまり、学知とは原理 (*Principium*) からの論証的推論をへた結論の知であり、その原理は真なる原理であり、結論よりも先に、よりよく知られているという基本的見通しは保持されている。このことの根底にはある事象を学問的に認識するということは、単に事象がそうであるということだけでなく、「なぜそうであるのか」(原因, *causa*) を知ることであるという立場がある。したがってこの立場は、この事象の説明ということが循環に陥らないという前提のもとに、それ以上に「なぜなのか」と問えないような原理にいたることを要請することになる。アクィナスが『分析論後書』への注解において述べている次の箇所に、このことは明らか

である。

論証的学知 (scientia demonstrativa) すなわち論証を通じて獲得される学知は、真で、第一で、直接的 (すなわち他の媒介を通じて論証されるのではなく、それ自体によって明白な) 諸命題から出発するのである。(その諸命題が「直接的」と言われるのは論証を行う媒介を欠いているからであり、「第一」と言われるのはそれ以外の諸命題との関係においてであり、それ以外の命題はその第一の命題を通じて証明されるのである。) そして、より知られているもの (notiora)、より先なるもの、結論の原因であるものからなのである。⁽⁷⁾

また、アリストテレスへの注解という場面を離れて、アキナスが自己の立場を提示している次のテキストにおいても同じことが確認できる。

真なることは二つの仕方で考察することができる。一つにはそれ自体として知られる (per se notum) ものとしてであり、もう一つには他を通じて知られるものとしてである。ところで、それ自体として知られるものは、原理としてある。そして、知性によって直ちに (sciam) 捉えられる。それゆえ、このような種類の真なるものの考察へと知性を完成してゆく知 (habitus) が直知 (intellectus) と呼ばれるのであり、それは諸原理の所有 (habitus) なのである。それに対して、他を通じて知られる真なることは知性によって直ちに捉えられるのではなく、理性の探究を通じて捉えられる。そしてこれは終極という性格においてである。⁽⁸⁾

これらによるならば、アキナスは真なる認識に、根底的なものとしてそれに依拠して正当化されるものとを区別しているのであるし、後者が前者を「通じて知られる」のでなければならぬという認定には、まさに基礎づけ主義的な知識論を見て取れる。さらに、その根底的認識は「それ自体として知られる」ものとして「直ちに」知られるという意味で根底的なのだ認定されている。この点は、根底的であるような認識についての内在主義的観点を指し示していると思われるであろう。

では、どのような認識内容が学知にとっての根底的知識であるとされているのだろうか。アキィナスがそのような「それ自体で知られる」内容は、(一) 複数の学知に「共通の精神の把握 (communes animi conceptiones)」と、(二) 個々の学知における「定義 (definitio)」の二つであると言ってよいであろう。まず、(一) は矛盾律や排中律のようなあらゆる学知に共通の第一原理、あるいは「全体は部分より大きい」のような量的な存在者の領域に関わる学知に共通の原理である。これは「述語が主語の概念のうちに含まれる」命題であって、「それを構成する概念が知られる」と知性によって直ちに知られる」とされる⁽⁹⁾。このような命題は論証を行うさいに、その推論を根底において動かしている推論規則として機能しているものと見なしてよいであろう。その意味でこの自明な第一原理は論理的なものであり、「それについて論証が行われる主題」ではないし、これを論証の「始まりとする」こともない⁽¹¹⁾。だから、この「それ自体で知られるもの」である共通原理は精神の外の世界についての認識には直接には関わらない⁽¹²⁾。

それに対して、(二) の定義は特定の探究領域を持った個別的学知に固有の「論証の原理」であるとされる⁽¹³⁾。定義は事物の「何であるのかということ (quod quid est)」、すなわち「何性 (quidditas)」あるいは「本質 (essentia)」を明らかにしているものである。存在者のそれぞれの類に応じて異なった学知が成立するが、そのそれぞれの学知において論証されることは、その定義によって表示されている本質的特徴を持った事物が存在することを前提として、その事物がさらにどのような特徴を持っているかを明らかにすることである。それぞれの学知の内部においては、定義それ自体は決して論証の対象ではないという意味で、定義は「直接的にそれ自体で知られる」と規定されることになるのである。このように「それ自体として知られる」ものとしての定義は、矛盾律のような共通の第一原理とはちがって、認識者にとつての外なる世界に関わる認識であるとしなくてはならない。そして、アキィナスの知識論における基礎づけ主義を問題にするときには、この定義として表現されることがらの知識にどのような身分が与えられているのが重要になる⁽¹⁴⁾。定義の表している内容、すなわち事物の「何であるのか」ということはどのようにして認識されるとアキィナス

は見なしているのだろうか。基礎づけ主義における「根本的信念」の地位を定義（何であるかということの認識）が持つとすればどのような意味においてであらうか。

二 真偽の概念と知性の自己反省

この問題のためには、アキナスが人間の認識能力としての知性が、どのような段階をへて働いていると捉えているのかを見るのが重要である。彼はここでもアリストテレスに依拠して、人間の知性認識の作用に二つの段階を区別する。「単純把握 (simplex apprehensio)」と「判断 (iudicium)」の二つである。⁽¹⁵⁾前者は事物の「何性 (quidditas)」あるいは「本質」を捉えることであり、そうして捉えられた複数の何性を「複合したり分離したり」するのが後者である。これは言語化された次元では、単純把握によって捉えられた内容はひとつの項 (terminus) であり、判断は主語・述語の形式をもつ命題として表示されることになる。この単純把握と先に述べた定義とが重なり合っているのであるが、問題はアキナスがこの区別を持ち出してくる文脈が、「真偽の概念」を吟味する場面だということである。つまり、ある特定の具体的認識内容が真なる知識であるか偽なる知識であるかを判別することではなく、どのような知であってもそこにおいて真理あるいは虚偽が成立しているとされるための形式的条件を吟味する場面で、知性のこの二つの作用が区別される。その場面での彼の立場をまず確認しておこう。

まず、「真 (verum)」という概念は「存在者 (ens)」という概念に知性との関係を付加したものであることが確認される。存在者と真とは「ものとしては同じ」であるが、真には存在者には認められない知性との関係という観点 (ratio) が付加されているのであり、その知性との関係とは「知性との合致 (conformitas, adaequatio)」と表現される。だから、「真理 (veritas)」という概念は本質的⁽¹⁶⁾には、「事物と知性との合致」と定義されることになる。このことは逆にいうと、真理が成立するには何らかの仕方での「異なり (diversitas)」が前提され、それら異なったものが合致するものでなければ

ばならないことを意味する。すなわち、同じものはそれ自身と合致することはないのであるから、真理の十全な概念の成立のためには、知性は、自分がそれと合致している認識対象である事物と自分自身とが「異なっている」状態にある知性でなければならないのである。

このことを前提として、先に述べた知性の二つの作用が区別されることになる。

だが、諸事物の何性を形成している知性は、魂の外に実在している事物の類似しか持っていない。それは可感的なもの形象を受け取っている限りでの感覚も同じである。それに対して、知性が把握された事物について判断を始めるときに、その知性の判断は知性に固有な何ものかであり、それは外の事物においては見出されないものなのである。⁽¹⁷⁾

たとえば、「鯨は哺乳動物である」という言明は知性のなす判断の表現であるが、「鯨」と「哺乳動物」という概念を複合することによって成立する。「鯨は魚類ではない」の場合には、「鯨」と「魚類」とを分離することによって成立している。そして、この「鯨」、「哺乳動物」、「魚類」という概念は確かに実在する世界の鯨、哺乳動物、魚類なる事物の「類似(similitudo)」である。しかし重要なのは、アキナスはこれを「類似にすぎない」と語っていることである。ここには、固有用で完全な意味での「真理」は成立しておらず、それらの概念を組み合わせる(複合・分離することによって *componendo et dividendo*) 判断を形成したときに初めて、外の世界にはない知性固有のあり方が成立するので、というのがアキナスの立場である。これは当然のことであると言えるかもしれない。単に「鯨」と語るだけでは、それについて真偽は問えない。「そうであることをそうであると、そうでないことをそうでないと述べる」時に初めて真理が成立し、そうでないときに虚偽が成立するというのは当然であるように思えるからである。

しかし、アキナスのこの主張は単にそれだけにとどまらない含意を持っている。アキナスは複合・分離する知性の判断作用が真偽の本来のありかであるという主張を知性と感覚との対比において捉えているが、この対比において含

意は明らかとなる。

感覚においては、真理は感覚の活動の帰結としてある。すなわち、事物についての感覚の判断がその事物がそうあることに即している限りにおいてである。しかし、感覚のうちにある真理は感覚によって認識されたものとしてあるのではない。というのは、感覚が事物について真に判断しているにしても、それによって真に判断している真理を認識していないからである。というのも、感覚は自分が感覚作用を行っていることを認識しているが、自分の本性を認識していないし、したがってまた自己の働きの本性も認識しておらず、自分と事物との関係も認識しておらず、それゆえまたその真理も認識していないからである。⁽¹⁸⁾

ここでも感覚知覚の「判断」が語られてはいるが、それは知性の判断とは決定的に異なると認定されている。つまり、感覚知覚には自己のはたらきへの反省的関わり(新プラトン主義的に「還帰 (reditio)」とも言われる事態)がないのに対して、知性にはそれが存在する。そして、そのことが「知性が真理を認識している」あるいは「知性において事物は真として存在する」ことを可能にしている⁽¹⁹⁾と見なされているのである。つまり、単純把握ではなくて判断作用において固有な意味での真理概念が成立するという主張は、人間知性が真理を捉えるということがいつも真なる認識内容を真なるものとして捉えているということに伴っているという主張を含蓄しているのである。

このように「真理の認識」には認識者が自己の内的なはたらきを「直に知っている」ということが伴っていることになる⁽²⁰⁾と見なし得るが、このことはマクドナルドが指摘する通り、アキナスが認識一般を「見ること (visio)」という比喩的表現を使って語る点にも現れている。そして、アキナスは人間の究極目的である認識が「神を見ること (visio Dei)」(「顔と顔を合わせて見ること」)であるとする伝統を継承しているが、その究極目的の不完全な類似としてのこの世での「信仰の確実性」を論じるときに、次のように言っていることは注目⁽²¹⁾に値する。

確実性は二つのことを含蓄し得る。すなわち、一つには固着することの堅固さであり、この点で信仰は直知と学知

のすべてさえよりも確実である。なぜなら、信仰における同意の原因となっている第一真理が、直知や学知における承認の原因となっている理性の光よりも、原因としてより強力だからである。また第二には、確実性は承認されていることの明証性を含意している。そしてこの意味で確実性を持つのは信仰ではなく、学知や直知である。そこからまた、直知には思いを巡らすということがないのである。⁽²⁰⁾

ここで言われている「明証性 (evidentia)」は、そのラテン語の成り立ちからしても、「見ること」と関連させて認識者のうちにおいて成立する心的な状態を意味している。また、その明証性のゆえに知性がその対象への「承認 (assensus)」という内的状態が生じるときに、推論を経た結論の認識である学知とその基礎となる原理の直知が成立していたと言えるのである。

このように、人間の知性の判断作用を真偽が成立する固有の場所だとするアキィナスの立場は、真理を捉えるという認識作用が知性の自己への反省作用を前提していることになる。そしてそのことは、捉えている対象を「明証的に見ている」という自覚を含意しているということが了解されるのである。以上のような観点からは、知識についての内在主義的な立場が明瞭であると言わなければならない。

三 単純把握と〈事物の真理〉

それでは、「判断」と区別されていた「単純把握」という知性作用についても、同様に内在主義的な明証性といったものが前提されているといえるのであろうか。先に引用したテキストにおいて、単純把握という作用において知性は「魂の外に実在している事物の類似しか持っていない」と言われていた。その箇所ですべて「類似でしかない」と語られていたのは、真理の本来のありかが事物の類似であるもろもろの何性を複合・分離する判断作用だということを確認するためであった。しかし、この単純把握によって捉えられるものが「魂の外の実在している事物」の「何であるのか」であ

るということは、たとえ真偽の固有の定義によってそこでは真偽が成立しないような単純把握であるとしても、そのはたらきにおいてまさに実在的世界との関わりが成立しているものでなければならぬ。

そして、人間の知性はその判断作用において誤ることはあっても、判断の前提となっているはずの事物の何性の把握においては誤ることはない、というのがアキナスが何度も繰り返す基本的主張なのである。代表的なテキストを確認する。

感覚が固有感覚対象によって直接に形相化されるように、知性も事物の何性によって形相化される。だから、感覚が固有対象に関して欺かれることがないように、知性は「何であるかということ」に関して欺かれることはない。⁽²¹⁾

この「欺かれない (non decipitur)」ということを、真理のありかは複合・分離する知性のはたらきにあるのだから何性の把握は「そもそも真偽に関わりがない」事態なのだ、というようにのみ理解することは不十分である。実際、アキナスは何性の把握がいかなる意味においても欺かれないとは言っていない。同じ箇所で「付帯的には (Per accidens)」そのはたらきにおいても虚偽が存在することを認めている。ただそれは「そこに知性の複合が混じる限り (in quantum hi compositio intellectus admiscetur)」である。これは以下のような事態である。事物の何性は「定義」として表現されるのであるが、その実際の定義は類と種差との複合を含む。人間の定義は理性的という「種差」と動物という「類」からなる。その限りで複合を含み、「人間は理性的動物である」という命題の形式を取り得る。そしてある場合には、「理性的動物」という何性を人間ではなく、三角形にあてはめて「三角形は理性的動物である」という偽なる定義を形成することがある。また別の場合には、「理性的動物」という人間の定義にさらに「四本足の」という種差を付加して「四本足の理性的動物」という定義を形成した場合には、その定義の構成要素の間の内的矛盾のために偽なる定義ということになる。この二つの場合、その偽は知性の複合・分離という能動的なはたらきから生じてきているとアキナスはみなすのである。⁽²²⁾

だから、アキィナスは単純把握作用についても真偽を認めているのであるが、それは拡張された二義的な意味においてである。すなわち、事物の「何であるのか」を捉える作用それ自体のうちに、知性が言語的なレベルに現れるような、何らかの能動的複合を含むような作用と、端的に単純なものとしての何性を捉える作用とが区別されるのである。天使のような存在者とはちがって、人間の場合には事物の何性を一挙に捉えることができないために、「探究の順序」に従った推論を伴うはたらきが必要な場合がある。⁽²³⁾ そのような過程においては、把握された何性を適用する対象を取り違えた定義の提示や、定義を構成する要素間の齟齬といった誤りがあり得る。しかし、そのようないわば「複合された」何性の把握と区別された単純な何性についてはそうではない。

単純な諸何性 (*quidditates simplices*) を認識する場合には、知性は偽ではあり得ないのであり、それは真であるか、あるいはまったく何も知性認識していないか、のいずれかなのである。⁽²⁴⁾

そして、アキィナス自身はこの単純把握に関する知性認識の誤りのなき、あるいはジェンキンスの用語を借りれば、事物の何性を示すことに関する知性の〈誠実性 (*veracity*)〉⁽²⁵⁾ について十分な説明をしていない。しかし、アキィナスがはっきりと知性の〈誠実性〉⁽²⁵⁾ について詳述していないにしても、そのような解釈を示唆するような説明は与えていると思われる。

そのことを確認するには再度、アキィナスが真理の成立する場所について吟味しているテキストを見なければならぬ。

たしかにある事物について、感覚が真であること、あるいは「何であるかということ」を認識している知性が真であることが見いだされる。しかし、そこにはそれが真なることを認識している、あるいは真と語るということは見いだされないのである。(……) それゆえ、感覚あるいは「何であるかということ」を認識している知性において真理というものが存在し得るのであるが、それはなんらかの真なる事物においてあるものとしての (*ut in quadam*

re vera) 真理であって、認識者のうちにある認識されたものとしての真理ではないのである。そして、後者こそが「真なるもの」という名称によって含意されていることなのである。というのも、知性の完成であるのは、認識されたものとしての真だからである。⁽²⁶⁾

ここではたしかに認識能力としての知性の働きが問題とされている。しかし、厳密に言えば何性の単純把握は本質的な意味での認識作用とは見なせない、というのがアクィナスのここでの主張であると捉え得るであらう。つまり、このテキストで単純把握において成立するとされる真理は、知性という存在者が、〈認識者である限り〉において成立する真理なのではなく、〈事物が真なる事物であると語られるのと同じ〉意味での真理なのである。アクィナスはこのような真理を、知性との関係において成立する本来の意味での真理と対比的に、「事物の真理 (veritas rei)」と呼んでいる。先述のように、あるものが「真」と語られるのは何らかの知性との関係においてなのであるが、知性との関係を離れて事物それ自身が「真なる事物」と語られることがある。つまり、事物が「自己についての真なる評定を作り出すような本性をしている限り (in quantum est nata de se facere veram aestimationem)」において、知性において成立する真理の「基礎」として真なる事物と語られるのである。見せかけだけの金の延べ棒は偽りの金であるが、本物の金の延べ棒は真なる金である。だから、評定する側の知性の力によって、事物が偽なるものとなることがある。人間の知性はもの見せかけにだまされて、間違った認識をもってしまう。しかし、すべての事物を創造した神の知性に対しては、どんな事物もその事物の本来のあり方を示しているはずである。だから、「事物の真理」とは本質的には神の知性との関係において成立するものとして、次のように語られている。

事物はどのようなありかたをしていようと、どのような形相のもとにであれ、つまり欠如や欠陥においてであれ、実在しているものであれば、神の知性と合致している。それゆえ、神の知性との対比においては、いかなる事物も偽ではありえないことは明らかである。⁽²⁷⁾

そして、人間の知性も神によって創られたのである以上、神の知性に合致した一つの事物として実在している。といふことは、単純把握という知性の作用は、いわば事物としての人間知性が神の知性と合致していることの帰結とされていると言つてよいであらう。単純把握をなしている知性が外的事物の形相の類似性を受け取つているという事態は、いわば猫が猫として、犬が犬として存在しているという事態と同じである。だから、次のように語られることになる。

事物がそれ固有の形相によって存在をもつと同じように、認識のちからは認識された事物の形相の類似性によって認識するということをもっている。だから、自然的事物は、その形相によってその事物に適合する存在を欠くことがないが、「その形相に」付帯することからや「その形相から」帰結することからを欠くことはありうる。たとえば、人間が二本足をもつということを欠くことはあるにしても、人間であるということも欠くことはないようにである。それと同じように、認識のちからはその類似性によって形相化されている事物を認識することにおいて欠けることはないが、その類似性から帰結することやそれに付帯することについては欠けることがあり得るのである。²⁸⁾

だから、知性の単純把握における〈誠実性〉は、最終的には「事物の真理」の根拠としての神の知性に至るのであるが、さしあたりは知性という存在者のもつ知性的存在者としての自然本性的形相・ちからに基礎を持つとされているのである。

このことは先に挙げたテキストで、単純な何性を把握する作用には「誤りがない」ことを言い換えて、「真であるか、あるいはまったく何も知性認識していないかのいずれかだ」と言われていることにも現れていると思われる。この立場は、アウグスティヌスの「誤る人はみな、誤っているそのことを知性認識していないのだ²⁹⁾」という言葉の解釈ともされている。つまり、単純把握が成立しているときにはいつでも、その知性は「誤っていない」という意味で「真である」「真を認識している」ではない」と言えるのであって、「単純把握が誤っている」ということは、端的に知性「認識」

という事態がまだ成立していないということなのである。

また、この単純把握という知性の作用は、「認識者という本性を持つ」ものである知性が外的な事物といわば「触れる (atingere)」というように表現される⁽³⁰⁾。知性は非質料的能力であるから、その「触れる」は物理的な接触ではないことは確かである。だがそれでも、この働きには感覚のような質料的認識能力と区別されるための指標とされる、知性に固有の側面、つまり「触れた対象について触れていることを意識しているようなあり方」は認められないと理解すべきなのである。アクィナスはこの事態を、複合・分離する知性は「真を認識している (cognoscere verum)」の対比的に、単純把握において「知性は真である (intellectus est verus)」と記述していると思われる⁽³¹⁾。人間はこの単純把握という知性のはたらきを意識のおもてに自覚的に取り出すことはできない。だから、この単純把握における「知性は真である」という記述は、その作用についての第三者的・学的分析の結論として述べられるのであって、⁽³²⁾通常の外的事物の認識のただ中ではそれとして取り出されることはないであろう。アクィナスにおいて、知性は外的な事物との無自覚的な「接触」をしており、その後には厳密な意味での「知性的認識」としての判断を能動的・自覚的に形成する。だから、人間の認識作用の全体を反省的・学問的に眺め返して、判断による厳密な意味での「知性的認識」がそこから帰結していた単純把握を学問的に切り出し、その作用をなしていた「知性は真である」という認定がなされていると解釈できるのである⁽³³⁾。

以上のように解釈できるとすれば、アクィナスの認識論において単純把握を捉える立場は、決して内在主義的ではない。この作用が常に真であるという認定のためには、認識者が自己の認識作用を自覚的に把握していなければならないという条件は少しも含まれていないからである。むしろ、この単純把握の持つ「誠実性」の根拠は、最終的には創造者たる神による保証であるが、さしあたりは自然本性としての知性能力に対する信頼なのであって、その意味で信頼性理論の方向の解釈を支持するものなのである。

四 二つの「確実性」

さて、以上のような認識についてのアクィナスの立場を、「確実性 (certitudo)」という概念との連関において捉えなおしてみよう。この概念はアクィナスにおいても、第一義的には認識能力との関係で語られる。「確実性は第一の主要な意味では認識のうちにある。だが、類似性を通じて分有的に自然本性と徳の業のうちにもある⁽³⁴⁾」と言われる。だが、既述のように、この認識において認められる確実性には二つの種類がある。それは学問的知識における確実性と、広義の認識作用の一種としての信仰がもつ確実性である。前者は認識対象によって知性が動かされることによって、知性はその認識を真と承認する場合である。これにはそれ自体によって知られる対象である場合(直知)と、推論をへて間接的に動かされる場合(学知)とがある⁽³⁵⁾。いずれにしても、対象それ自体がもつ「明示作用 (manifestatio)」によって認識能力である知性がその対象に対する承認へと動かされるのである⁽³⁶⁾。それに対して、信仰は憶見 (opinio) と同様に、対象の明白性によって完全には知性が動かされることはなく、選択肢のうちの一つへと意志によって (voluntarie) 傾くという選択作用によって承認が与えられるのである⁽³⁷⁾。

だからこの二つについて次のように言われることになる。

確実性は二つの仕方で考察され得る。一つには、確実性の原因からである。そしてこの意味で、より確実な原因を持つものがより確実であると語られることになる。信仰が前述の三者〔知恵、学知、直知〕よりも確実なのはこの意味においてである。なぜなら、信仰は神の真理に依拠しているのに対して、前述の三者は人間理性性に依拠しているからである。だが、確実性は別の意味で、主体の側から考察することができる。この意味では、人間知性がより十分に (plenius) 達するものがより確実であると語られるのである⁽³⁸⁾。

この信仰と対比された学問的知識における確実性が、認識の「十分さ」という「主体の側」に指定されているのであ

る。そして、この「十分さ」は主体において認識対象がなす「明示作用」の結果であるとされ、疑いがない。実際、学問的知識と対比的に信仰の不完全性が語られる場合には、その「明示作用」の脆弱さが挙げられるのである。⁽³⁹⁾

さらに信仰のような超自然的領域と区別された人間の通常の認識において、確実であるということが「自分が知っていることを知っている」ことと関係づけられている。次のテキストは「人間が神の恩寵を持っている」ということを知り得るのか」ということが問題とされている箇所であるが、「啓示によって認識することや」「記号を通じて推測して認識する」とこと対比的に、次のように語られている。

別の意味では、人間は何らかのことを自分自身によって (*per seipsum*) 認識する。これは確実に認識することである。この意味では誰も自分が恩寵を持っているということを知り得ない。というのも、何らかのことについて確実性が得られるのは、そのことが固有の原理を通じて識別され得る場合だけである。例えば、論証による結論についての確実性は、論証され得ない普遍的諸原理を通じて得られる。だが、原理を知らないのであれば、ある結論の学知を自分が持っていることを誰も知りえないであろう。⁽⁴⁰⁾

このような意味では、恩寵の原理であり対象である神そのものが人間には知られていないために、人間は自分が恩寵を持っているかどうかを知りえない。そのことが「恩寵のわれわれのうちにおける現前あるいは不在 (*praesentia in nobis vel absentia*) は、確実性によって認識され得ない」と表現されている。このことは逆に、われわれの通常の自然的認識における「確実性」が、認識主体における対象の現前によって特徴づけられることを示しているのである。

以上のように、「確実性」は第一義的には、対象の明白さ、認識主体への対象の現前という側面で規定されており、このことは知性の判断作用について先に確認された内在主義的な立場と明瞭に対応していると言ってよいのである。しかし、アクィナスの言う「確実性」には別の側面があることに注意しなければならない。それは本節の最初に引用したテキストにあるように、その概念に本質的には「分有的に」関わる側面に基礎を持つものである。

何らかのものの中の certitudo は、本質的と分有的という二つの仕方で見いだされる。本質的に見いだされるのは認識のちからにおいてである。それに対して、自己の目的へと誤りない仕方では認識のちからによって動かされるすべてのものにおいて分有的に certitudo は見いだされる。この意味で自然本性は、どんなものでもその目的へと certitudinaliter に動かしている神の知性によって動かされているものとして、certitudinaliter に働きをなすと(42)言われる。

ここでの分有的に語られる certitudo は、認識作用をもつかどうかという限定を離れて考えられた事物の自然本性一般について措定されている。事物の自然本性のはたらきの様態において certitudo がある、と語られるのである。すなわち、自然本性が自己に固有のものとして有している「目的」との関係において、それへと向かうはたらきの certitudo である。(43)もちろん、このはたらき一般の certitudo は何らかの認識作用との関係を保持しており、その限りで「分有的」にそう呼ばれる。その認識とは神がその自然本性についても認識である。神が自然的事物の本性を確実に認識し、その確実な認識に即してその事物の動かし方も、事物の目的との関係を取り逃がさない仕方ですすという意味で確実なのである。

このように「分有的」に語られる「確実性」は、神の摂理という有神論的世界像に依拠している。しかし、自然本性それ自体とその目的との関係だけを取り出すならば、自然本性は常にその目的へと「誤りない仕方」で到達するという事態が certitudo と呼ばれていることになる。そして、前節で述べたような人間知性の単純把握のもつ「誠実性」は、自然的存在者として知性がそれに備わっている目的へと「誤りない仕方」で到達することである。ここには、認識能力としての知性という観点(本質的な certitudo)ではなく、石の本性にとって下に落ちることが石の目的の実現であるのと同じ意味で、自然本性を備えた一つの自然的事物としての観点から知性という存在者が捉えられているのである。この自己の目的へといたるはたらきの「誤りなさ」としての知性のもつ certitudo は、認識者が認

識者として自己の内部に対象の明白な現前を意識しているといった内在主義的側面を含んでおらず、知性の自然的本性がそれ固有の機能を何にも阻害されることなく發揮していることに付帯した状態なのである。certitudoを捉えるこの第二の観点は、単純把握のもつ〈誠実性〉とびつたりと符合しており、それを認識者の内的状態としての「確実性」と同一視することはできないのである。

結 語

われわれは自分のもつ認識について、いつも何らかの懐疑主義的議論を意識しそれに抗してどのようにしたら信念を正当化できるかを気にしていると言えるかもしれない。だが、以上のようなアキナスの認識についての立場は、そのような「正当化すべし」という認識論上の義務論を根底的には否定するものとなっていると見なし得る。そのいうなら「樂觀主義」の根底に彼の有神論的世界観があることは否定できない。だが、人間が世界の認識に関して神による保証を得ているとしても、認識するというのはたつきそのものの中に神が介入しているわけではない。認識行為ではなくそれのための「能力」という自然本性を与えたのが神であり、その自然本性はその認識という目的を自然に果たすようなものとして神に創られているということが、単純把握の〈誠実性〉の最終的な根拠である。だが、この単純把握は世界の認識の「発端」であるにすぎず、限りなく内容の薄いものである。われわれが普通に認識しているという事態を思い浮かべるときに成立しているのは、判断作用を伴った自覚的な知性のはたつきであることをアキナスは承認するであろう。そこでは人間は多くの誤謬に陥るし、それを避けるための周到な学的手続きの重要さを彼が知らないわけではない。しかしそれでも、人間が誤謬に陥ったときにそれを訂正するためには、最も内実の薄いものであっても、訂正すべきこととが「それに関わっている」当の内実については既に誤りなく捉えられていなければならないのである。⁽⁴⁴⁾世界についての探究は、人間の内部の明白なものから始まるのではなく、世界の一部としての人間が世界から動かされることか

ら始まると、アキィナスは捉えているのである。

注

- (1) 例えば、Plantinga (1983), p. 62. Lehrer, 1990, p. 62. は「不可疑の基礎を求めることは誤りである」としている。
- (2) Sosa (1994), p. xiv.
- (3) この限定は本論の目的のためではあるが、外在主義の概括的で基礎的な規定としては一般的なものであるといえるであろう。cf. Alston (1998).
- (4) 代表的な対立は、基礎づけ主義を基本と見るマッドナードと有神論的信頼性理論を取るとするスタンソンの解釈の相違である。
- (5) 現代の議論では、theory of knowledge, epistemology, philosophy of mind は、重なり合う面があるとはいえ、基本的には別の領域として論じられることが多いと言えるであろう。その観点からは、アキィナスの体系は未分化であるとされるかもしれない。しかし、アキィナスにおいてこの三者を厳密に区別することは困難であるし、それだけでなく分離して論じることでも取りのがしてしまふ面もあると思われる。むしろ、三者を一体のものとして論じることの意義を強調できるかもしれない。だが、この点の論究は別の機会に譲らねばならない。
- (6) このような解釈をとる代表者はPlantinga (1983), p. 39 seq. である。ただし、後になつてPlantinga (1993), p. v. のトーマス解釈は外在主義なのだとはいふように変化する。*た、MacDonald, pp. 185-88を参照。
- (7) *In Analyt. Post.* I, lect.4, demonstratiua scientia, id est que non per aliquod medium demonstrantur, set per se ipsas sint manifeste (que quidem *neris et primis et immediatis*, id est que non per aliquod medium demonstrantur, set per se ipsas sint manifeste (que quidem immediate dicuntur in quantum carent medio demonstrante, prime autem in ordine ad alias propositiones que per eas probantur); et iterum ex *notioribus et prioribus, et causis conclusionis*.
- (8) *STY-II*, q.57, a.2.c. Verum autem est dupliciter considerabile: uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum. Verum autem quod est per

aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis: et se habet in ratione termini.

(9) cf. *In Analy. Post.* I, lect. 20, 21.

(10) ex. gr. *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 11.; *STY*, q. 2, a. 1, c., etc.

(11) cf. *In Analy. Post.* I, lect. 20.

(12) ただし、矛盾律などの命題を構成する概念は「存在者 (ens)」であり、矛盾律の自明性はこの概念の自明性に求められている。
In Analy. Post. I, lect. 20. ここでは「存在者である限りでの存在者」を主題とする形而上学と論理学との関係をどのように捉えるのかという問題が提起され得る。だが、ここではこの問題に触れることはできない。

(13) cf. *In Analy. Post.* II, lect. 2.

(14) Stump, p. 131 seqq. は、アキナスの知識論が基本的に基礎づけ主義ではないという主張を展開している。その根拠の中心は、この個々の学知の原理の認識は「帰納による」とアキナスは認めているのであるから、原理の認識が帰納という作用に依存している以上基礎づけ主義のいう「根本的信念」ではありえないことを挙げている。だが他方で、同じ論文においてアキナスの知識論を信頼性理論と見なす立場から、感覚と知性とはその固有対象に関して「絶対的に信頼できるもの」だとしている。この両方の主張の關係は、帰納についての分析が不十分であるために、不分明に留まっている。また、本論文で後述するように、知性の単純把握と判断作用の区別について言及していない。

(15) もちろん、人間の認識作用の全体からいえば第三の働きとして「推論 (ratiocinatio)」が想定されている。しかし、後に見るように、本論の意図からすれば推論に関わる問題は第二の判断作用と同様に扱ってよいと見なし得るので、ここでは特に問題としていない。

(16) ここではわざわざ「本質的には (formaliter)」と断るのは、真理の本質が成立するための先行的条件を表した定義、あるいはそれが成立したことの結果を表した定義も、真理の定義として承認されているからである。また、真理の「土台 (fundamentum)」としての「事物の真理」については、後述する。*De veritate*, q. 1, a. 1, c. 参照。

(17) *De veritate*, q. 1, a. 3, c. Intellectus autem formans quidditatem rerum non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilibs. Sed quando incipit indicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei quod non invenitur extra in re.

- (21) *De veritate*, q.1, a.9, c. Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius, dum scilicet iudicium sensus est de re secundum quod est, sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: etsi enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem qua vere iudicat; quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam et per consequens nec naturam sui actus nec proportionem eius ad res, ita nec veritatem eius.
- (22) MacDonald, p. 163.
- (23) *De veritate*, q.14, a.1, ad 7. certitudo duo potest importare, scilicet firmitatem adhaesionis, et quantum ad hoc fides est certior etiam omni intellectu et scientia quia prima veritas quae causat fidei assensum est fortior causa quam lumen rationis quae causat assensum intellectus vel scientiae; importat etiam evidentiam eius cui assentitur, et sic fides non habet certitudinem sed scientia et intellectus, et exinde est quod intellectus cogitationem non habet.
- (24) *STY*, q.17, a.3, c. Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilibus, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa quod quid est intellectus non decipitur: sicut neque sensus circa sensibilia propria.
- (25) この定義を形成する場合の知性の複合・分離と判断という複合・分離の区別は、アキナスの存在論的分析に依拠した区別である。すなわち、定義の要素である類と種差は、実体としての事物の構成要素である質料と形相の複合に由来する。それに対して判断における複合は実体と付帯性の複合で見なされている。
- (26) cf. *Summa contra Gentiles*, III, c.108, n.2836. われわれが何らかの事物の「何であるのか」を知ると「どうとぞ」、実際になつてゐるのはどのような推論の結果としての何性の把握であろう。だが、それにしても、アキナスはそのような探究が可能になるための単純な何性（この箇所では「動物」という類の何性の単純把握が挙げられている）がなければならぬと見なしているのである。この点については Kretzmann を参照。
- (27) *STY*, q.17, a.3, c. Et propter hoc, in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus: sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.
- (28) Jenkins (1997), p. 106. 彼はこれを「単純把握は判断でなく以上真でも偽でもないという意味での知性の「不可疑性 (infallibility)」と区別してゐる。これは重要な指摘である。
- (29) *STY*, q.16, a.2, c. Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est:

sed non quod cognoscat aut dicat verum.... Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera: non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen *veritatis*, perfectio enim intellectus est verum ut cognitum.

(27) *De veritate*, q.1, a.10, c. patet ergo quod res qualitercumque se habeat, sub quacumque forma existat vel privatione vel defectu, intellectui divino adaequatur, et sic patet quod res quaelibet in comparatione ad intellectum divinum vera est.

(28) *STY*, q.17, a.3, c. sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognite. Unde, sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus vel consequentibus; sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem: ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cuius similitudine informatur; potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei.

(29) Augustinus, *83 Quaestiones*, q.32. Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit. cf. *STY*, q.17, a.3, arg.1., *De veritate*, q.1, a.12, arg.2.

(30) *In Metaphys.* IX, lect.11. cf. *In de anima*, III, lect.11. この箇所は直接には、存在的に形相と質料と複合されたものではないという意味で「非複合的なもの」についての議論であるが、同様のことは存在的には複合的な質料的事物を構成する「非複合的な内容」としての何性の単純把握にも妥当すると思なし得る。

(31) 注(26)を参照。

(32) くれめ Jenkins, p. 114. の表現である。

(33) このような反省的・学問的切り出しによってしか、「単純把握」というものを同定できないということは人間の知性に固有の条件であろう。アキナスの体系では人間以外に、天使と神とが知性的存在者であるが、この両者は（両者の相違は無視すれば）判断作用をしない。つまり、この上位の知性的存在者は単純把握によって対象のすべての固有性を一挙に単純把握してしまい、判断といった複合作用を必要としないのである。だが、人間という存在者が知性的存在者として最も不完全であるために、単純把握という知性的あり方の本来の姿が極小まで限定されているのである。このことは人間が知性的存在者でありながら、感覚知覚による情報の獲得を必須条件とするというあり方と連関している。だが、この点は本稿では十分に論じられなかった。

- (34) *III Sent.*, dist.26, q.2, a.4, ad 1. certitudo primo et principaliter est in cognitione; sed per similitudinem et participative est in operibus naturae et virtutis.
- (35) *STII-II*, q.1, a.4, c.
- (36) *STII-II*, q.4, a.8, ad 3.
- (37) *STII-II*, q.1, a.4, c. 意見への進ぶは、意見の場合には選択して進むのとは別の選択肢の可能性への疑いが残っているのに対して、信仰の場合には残っているように思ふ。したがって、信仰のその対象への承認のあり方が「固着の確実性 (adhaesio)is certitudo) 」に對するものである。
- (38) *STII-II*, q.4, a.8, c. certitudo potest considerari dupliciter. Uno modo, ex causa certitudinis: et sic dicitur esse certius illud quod habet certiores causas. Et hoc modo fides est certior tribus praedictis: quia fides innitur veritati divinae, tria autem praedicta inniuntur rationi humanae. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subiecti: et sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis.
- (39) *STII-II*, q.4, a.8, ad 3. perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei quantum ad maiorem manifestationem: non tamen quantum ad certiores inhaesiones.
- (40) *STI-II*, q.112, a.5, c. Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum, et hoc certitudinaliter. Et sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium: sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia; nullus autem posset scire se habere scientiam alicuius conclusionis, si principium ignoraret.
- (41) *ibid.* Et ideo eius (sc. gratiae) praesentia in nobis vel absentia per certitudinem cognosci non potest;
- (42) *STII-II*, q.18, a.4, c. certitudo invenitur in aliquo dupliciter: scilicet essentialiter, et participative. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva: participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum; secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem.
- (43) ノンナクの certitudo の非田安穩の非終や強固してゐるの故、Cunningham によらる。

(44) 本稿は人間の認識のいわば「形式的」な側面についてだけ大枠を述べたに過ぎない。ここで「内実の薄いもの」と仮に名付け
たものが実質的だどのようなものであるのかについては、何も触れなかった。ただ、この問題が知性によって「第一に認識される
もの (primo cognitum)」としての存在者 (あるが、は、存在者と本質) とどうアキナスのテーゼに関わるであろうということは
十分予想されるであろう。しかし、それは稿を改めて論じなければならぬ。

文 献 考

- Aiston, W. P. 1998, "Internalism and Externalism in Epistemology" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.
- Bosley, R. and Tweedale, M. (eds) 1992, *Aristotle and His Medieval Interpreters*, Canadian Journal of Philosophy, Supplementary
volume 17.
- Cunningham, F. A. 1953, "Certiudo in St. Thomas Aquinas", *The Modern Schoolman*, vol. 30, No. 4, pp. 297-324.
- Garceau, B. 1968, *Judicium, vocabulaire, sources doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Vrin.
- Jenkins, J. I. 1997, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge University Press.
- Kretzmann, N. 1992, "Infallibility, Error, and Ignorance" in Kretzmann and Stump, pp. 159-194.
- Kretzmann, N. and Stump, E. (eds) 1993, *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press.
- Lehrer, K. 1990, *Theory of Knowledge*, Routledge.
- MacDonald, S. 1992, "Theory of knowledge" in Kretzmann and Stump, pp. 160-195.
- Plantinga, A. 1983, "Reason and Belief in God" in *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, A. Plantinga and N.
Wolterstorff (eds), University of Notre Dame Press.
- 1993, *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press.
- Sosa, E. (ed) 1994, *Knowledge and Justification*, vol. 1, Dartmouth.
- Stump, E. 1992, "Aquinas on the Foundations of Knowledge" in Kretzmann and Stump, pp. 125-158.
(筆者 かわせん・じんすけ 京都大学文学研究科助教授／西洋哲学専攻)

Hume did not understand this point and tried in vain to prove the incompatibility. Hume's criticism of miracles was a philosophical blunder.

I think that he later realized his own failure and became more cautious about probability argument when he attacked the design argument for the existence of god in *Dialogues concerning Natural Religion*.

Thomas Aquinas on *certitudo*

by

Shinsuke KAWAZOE

Associate Professor of History of Western Medieval Philosophy
Graduate School of Letters
Kyoto University

This paper aims to clarify whether Thomas Aquinas is, concerning our ordinary knowledge of external world, a reliabilist with externalistic features or a foundationalist with internalistic features. At first, it is confirmed that his theory of knowledge contains some foundationalistic aspects. Aquinas believes, following the theory found in Aristotle's *Analytica Posteriora*, our epistemic system of *scientia* consists of some *per se nota* knowledges as its ultimate foundations. The definition of external things is counted among these *per se nota* knowledges. We find in Aquinas the foundationalistic distinction between properly basic knowledge and the knowledge founded by the properly basic knowledge.

However, Aquinas's another distinction between *simplex apprehensio* and *judicium* in the process of our knowing external world seems to refuse to take the basic *per se nota* cognition as presented actually to our mind. In our judgement in which properly consists the notion of truth, there must be some reflective cognition of the knowing-process itself, which would indicate that this aspect has indeed internalistic features. The *simplex apprehensio* isn't, on the other hand, reflective at all, but, according to Aquinas's constant position, the *simplex apprehensio* has always the "veracity" concerning the knowledge of external thing's quiddities, though it might be false only when our mind in some sense composes those simple quiddities. This veracious process is expressed by "touching" external world, but we couldn't be actually conscious of our "touching" even while actually touching the world. So we couldn't recognize any internalistic feature in the justification of *simplex apprehensio*.

Besides, these two distinct operations of our mind corresponds to two meanings of *certitudo* ; the *certitudo* signifies in the first and proper sense the certainty which our mind has in processes of cognition as presence and evidence of the object, on the one hand, and it means, on the other hand, the fixedness which creature's natural operations have in respect to their natural end. The second meaning notifies *simplex apprehensio* is a natural process in which our mind as one of natural beings attains infallibly to its end. This kind of *certitudo* is founded by Aquinas's christian viewpoint on the relation between God and the world. But God's intervention in our knowledge isn't direct, but He just gave us the natural and veracious power to know the external world.

It's the case Aquinas's theory of cognition has foundationalistic characters. But at the same time he would reject the scepticism by keeping a kind of reliablism in the core of his theory.

Heidegger's "Sun"
Ontological insufficiency and
methodological contradiction in *Being and Time*

by
Andrea LEONARDI
Researcher
Italian School of East Asian Studies

Martin Heidegger introduces his first major work, *Being and Time*, as an attempt to reformulate and answer the question of the meaning of Being in general. Because Being as such is always the Being of something that is, the starting point of the study must be the ontological analysis of the Being of some concrete entity. The most suitable object for the ontological inquiry, according to Heidegger, is the human being or Being-there (*Dasein*). The human being is ontologically characterized by a relation to its own Being and to the Being of the world within which it exists ; in other words, a pre-ontological understanding of Being is an essential element of the ontological constitution of the Being-there. The question about the meaning of Being in general amounts to a question about the "upon-which" (*Woraufhin*), the fundamental articulation (*Artikulation, Gliederung*) of the pre-ontological comprehension of the Being-there : ontology is nothing but the systematic analysis of this articulation.