

哲学研究

第五百八十四号

ウエルブムと形象

——トマス・アクィナスの認識理論との関連で——

川添 信 介

はじめに

トマス・アクィナスが認識の正当化に関して内在主義者であるのか外在主義者であるのかという問題は、ここ十数年のあいだに盛んに議論の対象とされてきた。¹⁾すなわち、わたしたちの信念が知識として成立するためには、認識者が自分の心的状態にアクセスしていることが最低限必要とされるとアクィナスは考えているのか、あるいは知識が知識として成立するのにそのような心的状態へのアクセス可能性は要請されないと考えているのだろうか。このような問題を念頭においてアクィナスを読むと、この一見するところ両立し得ないように思われる二つの立場の両方を支持するようなテキストが見いだされるように思われる。

さらに、彼の認識理論に関してはもう一つの論争点がある。すなわち、事物の本質的特質・何性 (quidditas) の認識において人間知性は原理的には誤ることはないとアクィナスは主張しており、樂觀主義的であると見える側面が見いだされる。しかし他方で、いくつかのテキストでは事物の何性の認識は人間にはほとんど不可能であるとも述べているの

である。この論点についても、アクィナスは矛盾する主張をしているように見えるのであり、彼の立場には何らかの解釈を与える必要があると思われる。

さらに第三には、アクィナスの知性認識理論は一種の表象説 (representationalism) だと解することができるが、伝統的な解釈ではむしろ直接実在論 (direct realism) だとされてきたのであり、この伝統的解釈を完全に否定することも問題を孕むように思われる。この論点についてもアクィナスは問題を残しており、われわれは彼のテキストを読み直して何らかの整合性を求めなければならないのである。

以上のように、アクィナスの認識理論を現代的な議論の場においてみると、次の三つの論点を区別することができることになる。

- (1) アクィナスは内在主義者か外在主義者か。
- (2) アクィナスはどのような意味で認識における楽観主義者なのか。
- (3) アクィナスは表象説論者なのか直接実在論者なのか。

だが私には、この三つの論点をまとめて論じることが可能であるし、アクィナスの知性的認識に関する理論を全体として理解するためにはそうすることが有意義であると思われる。その理由の一つは言うまでもなく、これら三つの問題が相互に密接に関連していることが明白だからである。しかし別の理由がないわけではない。というのも、「ウェルブム・言葉 (verbum)」「これは「概念 (conceptus, conceptio)」と呼ばれたり「知性認識されたインテンティオ (intentio intellecta)」と呼ばれることもある)なるものが、先の三つの異なった論点を考えるための結節点の位置を占めていると私には思われるからである。とりわけ、決定的に重要であると考えられるのは、「ウェルブム」が「可知的形象 (species intelligibilis)」との対比のもので特徴づけられているという点である。この二つの概念の間にはどのような区別がたてられているのかを吟味することによって、認識理論に関して、曖昧に見える三つの論点に対するアクィナスの

立場に一定の理解を提示することができると思われるのである。そこで本稿では、この二つの概念の間の区別をアクィナスがどのように規定しているのかを再検討することからはじめ、三つの論点についてのアクィナスの立場を検討することとしたい。

一節 二種類の「それによって知性認識されるもの」

最初に、アクィナスが直接的に「このころのウエルブムとは知性的形象であるのか」を論じている『随時討論集』のテキストを見てみることにしたい。

知性が何かによって知性認識するということには、二様がある。すなわち、一つは形相的にてあって、知性がそれによって現実態となる可知的形象によって知性認識することになる。もう一つは他のものを知性認識するために用いる道具によってということであり、この様態では知性はウエルブムによって知性認識するのである。なぜなら、ウエルブムを形成するのは事物を知性認識するためだからである。

〔『随時討論集』五第五問二項異論解答一〕⁽³⁾

この短いテキストを十分に理解するのは容易ではないが、関連した他のテキストをも参看するならば、われわれの課題である二つの概念の基本的な特質について次のように捉えることができるであろう。まず、周知のように、可知的形象はわれわれの知的な認識作用の直接的な対象ではなく、外的世界をそれによって認識するような媒介者あるいは道具として特徴づけられている。もちろん、可知的形象が認識の対象としての内容となることがないわけではないが、⁽⁴⁾形象である限りの形象が対象となるには外的世界についての一次的な知性認識が前提され、それへの反省作用が必要なのであるのがアクィナスの立場である。このように知性認識の媒介であるという特質は、右のテキストに明らかのように、ウエルブムも同じなのである。⁽⁵⁾

この共通した特質のほかに、アキナスは多くのテキストにおいてウェルブムと可知的形象の両方を事物の「類似 (similitudo)」として特徴づけている。典型的な『対異教徒大全』の箇所を挙げておこう。

さて、知性認識されたインテンティオは、知性的作用のいわば終極であるから、知性を現実態にもたらし知性的作用の発端だと考えなければならぬ可知的形象とは別ものである。とはいえ、両者は知性認識された事物の類似なのである。

〔対異教徒大全〕第一卷五三章⁽⁶⁾

この共通する第二の特質が第一の特質、つまりウェルブムと可知的形象はともにわれわれの知性的認識作用にとって媒介者であるという特質に依拠したものであることは言うまでもないであろう。すなわち、外的事物それ自体が心の中に現前しているのではなく、認識しているときに心の中にあるのは外的事物の類似なのであり、その類似が認識を成立させている媒介であると考えられているのである。

さて、右に引用した二つのテキストからウェルブムと可知的形象に共通した二つの特質を引き出したのであるが、この二つの箇所が両者の共通性というよりは、実はその相違を明確にするためのものであることは明らかである。それは次のような相違としてまとめることができる。われわれの知性的な認識は外的な実在的事物の認識をめざしたものであるが、そのプロセスでまず第一段階として、可能態としての知性が可知的形象によって現実化されるということが生じる。質料的な事物における第一質料がそれ自体としては形相を持たず何ものでもないのと同じように、人間の知性それ自体は可能態にあるにすぎないから、知性が知性としての固有なあり方を獲得し認識という作用の状態に入るには何らかの形相によって現実化されなければならない。『随時討論集』の箇所で可知的形象が「知性がそれによって形相的に知性認識するもの」というように記述されるのは以上の理由によるのであり、他の箇所では「知性的作用の端緒」とか「それによって知性認識される第一のもの」と呼ばれるのも同様である。

そして、われわれの知性は以上のような現実化の過程の最初の段階に到達した後で、認識の第二段階に進むことができるようになる。この第二段階において道具・媒介者としてのウエルブムが知性のうちに形成され、それによってわれわれは実在的世界という知性の本来の対象を捉えることになる。先にも確認したように、可知的形象も「それによって知性認識されるもの」として「道具」と呼ばれることがあるにしても、『随時討論集』では可知的形象は「形相的に」としか呼ばれず、「道具として」という記述が与えられているのはウエルブムに限られていたのである。この限定は何を意味するのであろうか。そのことの理解にとって肝要なのは、可知的形象が知性的作用の「端緒」と呼ばれていたのに対してウエルブムが知性的認識の「終極」とされていることである。すなわち、知性認識作用にとっての「道具」という特徴づけがウエルブムだけに限られていたのは、われわれの知性に実在の世界を現実的に認識させている直接の媒介者であるのはウエルブムであり、可知的形象は間接的な媒介者であると思なされているからであらう。言い換えると、外部の実在を認識するために存在している知性のはたらきは、その内部にウエルブムを生成させることによって終極に達するのであるが、これとの対比において可知的形象は現実的な認識作用にとって準備的な役割を担う心的存在者なのである。

さらにここで注意すべきことは、ウエルブム（あるいは「概念 (conceptus)」とか「知性認識されたインテンティオ (intentio intellecta)」と呼ばれる心的存在者) は、われわれの知性の能動的な作用の産物あるいは結果として特徴づけられているということである。このことは先に引用した『随時討論集』の「知性はウエルブムを形成する (formare)」という言葉が示しているし、『真理論』では同様の事態が制作者の精神のうちにおいて「考え出された形相 (forma excogitata)」になぞらえられることよって示されてもいるのである。この比喩はウエルブムの形成においてわれわれの知性が能動的な原因としてとらえられていることをよく示しているが、可知的形象は対比的に「形相化される (informare)」と記述されるものとして特徴づけられているのである。⁽¹⁾

以上のように見てくると、ウエルブムと可知的形象については、次のように図示できる基本的な関係を取り出すことができると言ってよいであろう。

知性認識の端緒

知性認識の終極

(実在との類似)

(実在との類似)

可知的形象

↓↓↓ 知性

↓↓↓

ウエルブム

(形相化する)

(形成する)

二節 類似と表象説

さて、可知的形象とウエルブムがもつ共通の特質と相違とをごく大まかに示したので、アクィナスが表象説論者であったのか直接実在論者であったのかという第一の論点について考察を加えてみることにしよう。いま見たように、実在を認識するためには二つの「類似」が欠かせないというのがアクィナスの説明である。そして、この二種の類似がわれわれの知性の内部にあるものとしてとらえられていることも明らかである。そうであるならば、実在的世界についての認識を得るためにわれわれは自分の知性のうちに何らかの表象を持っていることが必要である、とアクィナスが主張していることは疑い得ないと思われる。可知的形象という事物との類似については後に触れるように一定の留保が必要であるが、すくなくともウエルブムという類似の必要性を考えると明らかであるように思われるのである。つまり、ウエルブムはわれわれの知性的認識作用を最終段階にもたらす道具・媒介者であり、しかもわれわれの知性自身が形成した産物と見なされている以上、それがわれわれの知性のうちで表象されたものだと考えられているととらえてよいのである。この点では、アクィナスが知性的認識作用における心的表象の必要性を主張している表象説論者であることにわれわれは同意すべきなのである。

しかし、そもそもウェルブムの持つ類似と可知的形象の持つ類似という二種類の類似があるとされていることをどのように理解すべきなのかという問題は残るのである。この両者が、一方は知性的認識作用の端緒とされ他方はその終極だとされていた以上、まったく同じ心的存在者であるとみなすことはできない。次に引用する『対異教徒大全』のテキストからは、アキナスが二つの類似の間の順序を想定していたことが明らかであるように思われる。

知性の形相であり知性認識作用の端緒である可知的形象が外的事物の類似であることから、知性はその事物に類似したインテンティオを形成するということが帰結する。それぞれのものは、それがどのようなものであるかに応じて、はたらきをなすからである。そして、知性認識されたインテンティオが何らかの事物に類似していることから、知性がそのようなインテンティオを形成することによってその事物を知性認識するということが帰結するのである。

〔『対異教徒大全』第一卷五三章〕⁽⁸⁾

ウェルブムと可知的形象はたしかにともに外的世界の類似であるが、認識のプロセスの最初の段階におかれている可知的形象の方に起源となるような第一の類似が措定されることになるのは当然である。それに対し、ウェルブムに帰属する第二の類似は、可知的形象のもつ類似から知性が能動的働きによって得た類似である。このテキストに見いだされる最初の「帰結する」という表現はこの事態を示しているのである。より詳しくは次節で考察することになるように、第二段階の類似としてのウェルブムの形成はわれわれの知性の長く労苦の多い探求というものを必要とするのであって、ウェルブムあるいは概念が認識対象である外的事物とのあいだに持つ類似には程度の差があるのだというのがアキナスの考えであるように思われる。ただし、外的事物の認識に至るにはたしかに最終的な道具・媒介者としてのウェルブムという類似が必要であるにしても、それは可知的形象のもつ第一の類似というより基礎的な類似から作り上げられたものであることを忘れてはならない。だから、「また、知性認識されたもの（ウェルブム）」は、知性が事物を知性認識

するためにそれによって形成される知性認識された事物の類似〔可知的形象〕では自体的にはない」というテキストのように、⁽⁹⁾アキナスはウエルブムと可知的形象という二つの心的表象の間の非同一次性を強調することもあるのである。

さて、以上のように考えてみると、「心的表象」というものが「ある個人のうち存在し、その精神の内において意味的な内容を付与されているあらゆる記号的なトークン」を意味するものとしたら、⁽¹⁰⁾そのような表象としてのウエルブムの必要性をアキナスが主張している以上、彼は表象説論者だとみなすべきなのである。ウエルブムは外的事物の類似という意味論的な内容をもった記号であり、概念と呼んでよいものだからである。だから、ウエルブムは人間の知性的認識作用にとって、単に道具・媒介者の位置だけではなく、いわば「認識対象」の地位を与えていると考えられるテキストを見いだすことができるのである。

さて、このような形相（ウエルブム）は第一義的には、知性認識者のはたらきが何らかの関係を通じてそれへと終極するものであると理解される限りにおいて、「知性認識されたもの」であるというあり方をしている。だが第二義的に、「それによって知性認識されるもの」というあり方をしているのであって、それは考え出されたこのような知性認識作用において形相を通じて、そのような形相を通じて認識される外的事物への何らかの類似という関係が生み出されるかぎりのことなのである。

それゆえ知性認識者のうちにある第二種の（非反省的な）認識されるものに関しては、可知的な形相は二種類のものが考察の対象となる。一つは知性認識者がそれによって知性認識するだけのもの（可知的形象）であり、それを通じて知性認識作用へ向けて形成されたものである。もう一つは知性認識者がそれによって知性認識すると同時に知性認識される当のものともなるもの（ウエルブム）であり、それは知性を通じて形成されるとともに外的事物へと知性を形相において一致させるものなのである。

このテキストによれば、われわれが外的世界を現に認識している時には（認識についての反省的考察ではなく）、可知的形象それ自体はわれわれの意識に現れてくるようなものではないと思われる。それに対してウエルブムの方は、まず認識作用の内的対象として特徴づけられ、その次にわれわれがそれによって実在的事物を認識するような媒介者として特徴づけられているのである。たしかに、知性にとって固有の意味で「知性認識されるもの」は外的事物であると語られるのであるが、知性認識というはたらきには、それがはたらきの主体の内に内在しそこにとどまるはたらきである以上、知性にとって内的な「対象」がなければならぬ。そのような内在的なはたらきとしての知性的認識作用がそこに向かつて終極するような対象がウエルブムなのである。それゆえに、知性が自身で形成しそこで自己のはたらきが終極するようなウエルブムについては、可知的形象の場合とはちがって、知性は意識的であると考えられていると思われる。とはいえ、表象説というものが心的表象とされるものの「すべて」について、認識者による直接的な気づき・意識を持つていなければならないという立場であるとすれば、アキナスの認識理論は十全な意味での表象説であるとは呼べない。なぜなら、既に述べたように、可知的形象も何らかの意味で外的世界の類似であると認められており（本稿四節を参照）それを表象と呼ぶことができるにしても、知性的認識の内的対象としての位置は与えられておらず、それについての直接的な気づき・意識をわれわれは持っていないというのがアキナスの理解だからである。すなわち、右に引用した『対異教徒大全』第一卷五三章の初稿の説明では、可知的形象が表象している類似は「それによって知性認識するだけのもの」として特徴づけられ、それだけではなく「知性認識される当のものでもある」ウエルブムと対比されてきたのである。このような可知的形象のもつ類似は、それによって人間の知性が外的世界を現実に認識している状態になっている根拠だとしても、反省的認識の場合にすれば、われわれの意識には決して現れることはないのである。というのは、現実的な作用者となった後の知性が自分が産出するウエルブムについての意識・気づきをもつとしても、知性をそのような現実的作用者として存立させているのが可知的形象だったからである。

われわれの知性的能力は可知的形象によって「形相化され」、そのうちに外的事物との類似という関係が実現されるとされるが、この類似という関係は決して物理的次元で生じるのではなく、心的な次元・インテンティオの次元で生じるものと見なされていることは言うまでもない。しかし上記のようなアクィナスの立場からすると、この心的な次元ということは必ずしもその心的表象内容が意識に現れて気づかれているということを含意してはいないことになるであろう。したがって、表象説に関するアクィナスの立場は、認識プロセスにおけるウエルブム成立の段階に注目するならば彼を表象説論者に分類してよいにしても、可知的形象の段階においても同じだと言うには、「心的表象」の概念を拡張して意識されていない心的存在者をもそれに含める必要がある、というものであると見なしうるのである。

三節 認識における楽観主義について

それでは、ウエルブムと可知的形象という二つの表象の相違は、楽観的と見えることもあるアクィナスの認識理論とどのように関係しているのだろうか。アクィナスは人間の知性とその固有対象である質料的事物の本質・何性の認識に関しては常に真であり誤らないということを繰り返し強調する。この主張をその典型的なテキストによって確かめておこう。

感覚が固有の可感的事象との類似によって直接的に形相化されると同様に、知性は事物の何性との類似によって形相化される。それゆえ、知性は「何であるかということ」に関しては誤ることがないのである。感覚も固有な可感的事象に関しては誤ることがないのと同じなのである。それに対して、知性が複合／分割して〔命題を形成する〕場合には誤るのであって、それは何性を知性認識している事物にその何性に付随しないような何かやそれに對立する何かを帰属させることによってなのである。

アキナスの考えでは、固有な意味での真理は事物の何性を結合して肯定命題や否定命題を形成する判断作用において見いだされる。それゆえ、ひとつひとつの何性をとらえる単純把握においては真も偽も見いだすことができない。「人間」や「動物」といった単純な概念については真偽を言うことができず、「人間は動物である／動物でない」という判断において認識の真偽が成立する。以上のことはまったく足らないことであるように思われるが、アキナスがこのような主張によって正確に何を意味しようとしていたのかを理解することは重要であり、それほど簡単なことではないと思われる。¹³⁾

まず最初にアキナスのテキストにおいて、ウェルブルムという概念が単純把握だけではなく判断による複合をも含意していることを確認することができる。本稿の冒頭で挙げた『随時討論集』と同じ項にあるアキナスの言葉を引用する。

アリストテレス『魂について』第三巻によれば、知性には二つのはたらきがある。一つは「不可分なもの理解」と呼ばれ、知性が自己自身のうちに何らかの非複合的なものの定義あるいは概念を形成するはたらきである。もう一つは複合／分割する知性のはたらきであり、それによって命題を知性は形成するのである。そして、知性のはたらきによって構成されるこれらいずれもがこころのウェルブルムと呼ばれ、第一のはたらきが非複合的な項辞によって、第二のはたらきが文によって意味表示されるのである。

〔随時討論集〕五第五問二項主文¹⁴⁾

ここで注意すべきであると思われるのは、知性の単純把握のはたらきが判断と同じように、事物の定義や何性を「形成する (formare)」とか「構成する (constituere)」とか語られていることである。真偽は判断の中にしかありえないとされていることを先に確認したが、それは実は厳密な意味においてそうなのであって、定義の形成作用においても「付带的には」真偽のあり得ることが認められている。そして、このテキストにおける単純把握のはたらきに対する

「形成・構成する」という特徴づけが、この付帶的真偽の考えの背景にあると思われるのである。付帶的真偽に関する代表的なテキストを見てみよう。

とはいえ、複合的事物の「何であるかということ」に関しても知性は付帶的には誤るといえることがある。これは身体器官の側の問題ではない。知性は身体器官を用いるちからではないからである。そうではなく、定義に関与している複合の側の問題である。というのは、たとえば円の定義を三角形に与える場合のように、ある事物の定義を別のものに与えること、あるいは、「有翼の理性的動物」という定義を何らかの事物に与える場合のように、両立不可能なものの複合を含蓄させることで定義それ自体が偽であることがあるからである。それゆえ単純な事物においては、その定義に複合は見いだされ得ないのであるから、われわれは誤ることはありえず、『形而上学』九巻で述べられているように、われわれの欠落はその事物にまったく触れていないことによるのである。

〔神学大全〕一部第八五問六項主文⁽¹⁵⁾

重要なのは定義の取り違いの場合ではなく、相互に矛盾するような要素を結びつけてしまうという誤謬の場合である。ここには判断の場合と類似した複合性が定義形成においても認められていると言ってよいであろう。たしかに定義は事物の本質・何性を表示するものであって、その本質・何性はそれらを複合する判断の構成要素となるという意味では単純な内容を持つとされる。本質をとらえる知性のはたらきは単純把握と呼ばれるのであるが、これは把握される内容が単純だからであって、把握するという知性のはたらきの方も単純であるからではないのである。そして、この何らかの複合性をもつような何性の把握によって得られるのがウェルブムであることは、知性の能動的なはたらきによる産物であるというウェルブムの特質から、明らかであると思われる。

したがって、複合的な命題だけではなく定義についても、それを形成するという人間知性の産物であるウェルブムは、複合するという能動的な作用の結果である限り、偽となる可能性を胚胎しているということになる。「知性の「何であ

るのか」を認識する作用においても、そこに知性による複合が混じっているかぎり、付帯的には偽の存在の可能性がある⁽¹⁶⁾のである。そして、アキナスが「われわれの認識はきわめて脆弱なので、一匹のハエの本性を完全に探求し得た哲学者はいまだかつていないのである⁽¹⁷⁾」というきわめて悲観的な主張の理由の、少なくとも一端は以上の立場に基づくと言ってよいであろう。事物の何性の完全な認識が定義によって表示され、その定義は類と種差からなるとされる。たとえば、「人間」の定義は「動物」という類と「理性的」という種差とからなっている。定義は単純なものであるとしても、それは二つの構成要素からの複合を含んでおり、その複合は人間知性の能動的な作用なのである。前述のように、定義を表示するウェルブムは「知性的認識作用の終極」であるから、「人間」についての完全な定義は（それが可能であるとして）何性を求める長い探求の成果としてしか得られない。何性の認識における探求の必要性を明示しているテキストを一つだけ掲げることにする。

「何であるのか」を把握する知性のはたらきにおいては、このはたらきにおいても複合し分割する知性のはたらきが混入するという限りで、偽は付帯的にか生じない。このようなことが生じるのは、われわれの知性が何らかの事物の何性の認識へと一挙に到達するのではなく、順序だてられた探求をとまらざる限りのことなのである。

〔対異教徒大全〕第三卷一〇八章⁽¹⁸⁾

このような主張をふくむアキナスの認識理論を簡単に楽観的と呼ぶことは適当ではないであろう。

とはいえ、アキナスが他方で先に引用した『神学大全』のテキストで、「その定義に複合が見いだされ得ないような単純な事物においては、われわれは誤る可能性はない」と語っていることは事実である。これをどのように理解すればいいのであろうか。この問題を考えるときに肝要なのは、本節の冒頭で引用したテキストをもう一度見直すことである。ここでは知性が感覚と平行的にとらえられ、その固有対象の類似が知性を「形相化する (informare)」がゆえに誤ることがないと主張されていた。本稿の一節で提示したように、ウェルブムを「形成する (formare)」のが知性であ

るのとは対比的に、知性を「形相化する」のは可知的形象であるとされていたのである。そして、私見ではこの「形相化」と「形成」との対比をアキナスは一貫して保持しているので、当該テキストで、人間知性を誤らせることのない「形相化」を生起させているのは、ウエルブムではなく可知的形象なのである。つまり、ウエルブムは誤謬に陥ることがあっても、可知的形象はそうではないとアキナスは主張していると理解することができるように思われる。

さらに、次のテキストでは、ウエルブムと可知的形象の相違が、知性と感覚とのアナロジーをもちいて説明されている。

〔魂の〕感覚的部分には二つのはたらきがある。ひとつはただ変容によるものであり、この意味では可感的なものによって変容を受けることによって感覚のはたらきは完成される。もうひとつのはたらきは形成であり、想像のちからが現前していない事物あるいは一度も見たことのない事物のなんらかの像を自己のもとで形成することによる。そして、この両方のはたらきが知性においては結合しているのである。つまり、まず最初に可能知性は、可知的形象によって形相化される限りにおいて、受動とみなされる。それによって形成されたら、第二に定義であれ分割あるいは複合であれ、声によって表示されるものを形成するのである。

〔神学大全〕一部第八五問二項異論解答三⁽¹⁹⁾

感覚の場合には「変容」と「形成」の間の区別は実在的な区別である。前者が外部感覚のはたらきであり後者が内部感覚のはたらきであり、それらは何か実在的に別な能力だからである。それに対して知性の場合には、「変容」と「形成」は実在的に異なった二つの能力のはたらきとは見なしがたいほどに緊密に結びついている。とはいえ、知性においてもこの二つの異なったはたらきの様相が区別できるのであり、このテキストから読み取れるのは、可知的形象のなすのは「変容」という知性にとって受動的な様相のはたらきだという点である。また、次のテキストでは、ウエルブムの方には「形成」が帰されていることが明らかである。

外部感覚による認識は可感的なものが感覚を変容させることだけによって完成される。だから、可感的なものが感覚に対して刻印する形相によって感覚するということが生じる。だが、外部感覚それ自体が何らかの可感的形相を自己のもとに形成するというのではない。こういったことをなすのは想像力なのであり、知性のウェルブムは想像力の〔形成する〕形相に、ある意味で類似しているのである。

〔隨時討論集〕五第五問二項異論解答二)⁽²⁰⁾

以上によれば、事物の何性の認識に関して人間の知性は可知的形象の受動・刻印を通じた誤ることのない把握と、長い時間のかかる探求によって形成し誤る可能性を秘めたウェルブムによる把握という、二つの把握の仕方を持つことになる。後者のウェルブムすなわち明確に意識された概念の獲得についてはそれほど問題はないかもしれない。だが、人間知性が決して誤ることのないとまで語られる可知的形象による把握とは、どのような意味で事物の何性の認識だと言えるのであろうか。

この点で参考になるのは、「単純な何性の認識において、知性は偽であることはできない。それは真であるのか、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」というアクィナスの言葉である⁽²¹⁾。ただ、ここで「単純な何性 (quidditates simplices)」と呼ばれているものについては、二つの解釈があり得る。一つはこれを「単純なものを持つ何性」とする読み方であり、もう一つは「単純なあり方をしている何性」と解するものである。第一の解釈では、神のように最単純な存在者、広義には質料と形相との複合性を持たない天使的存在者などが有している何性について人間知性は偽であり得ないのだとアクィナスは主張していることになる。だが、ここではこのような解釈はとれない。神を含めた非質料的存在者を人間知性は質料的な事物についての認識から出発する推論を経てしか認識し得ないというのが、アクィナスの基本的立場である。それゆえ、人間知性は神のような単純な存在者については、それが単純な存在者である」という命題が真であること、を認識できるだけであって、その存在者の単純性という何性それ自体を直接的

に捉えるわけではない。そして、「神が単純な何性を有する」といった認識も推論を経た上での結論的知識であって、このような内容について人間知性全般が決して誤り得ないと考えることはとてもできないであろう。

それゆえ先の「単純な何性」については「単純なあり方をしている何性」という第二の解釈をとるべきである。このことは文脈上も明らかであると思われる。先述した円の定義を三角形に当てはめたり「有翼の理性的動物」という内部矛盾を持つ定義を与えるときに、判断ではなく何性の把握の場合にも「知性による複合が混じる」場合には付带的に誤りが生じることが確認されたすぐ後に、「以上のゆえに、単純な何性の認識においては」と行論されているのである。それゆえ、「有翼の理性的動物」という定義に表現されている何性の認識は、相互に両立しない構成要素を複合しているが故に偽であるが、その構成要素である「有翼」、「理性的」、「動物」の把握は「単純な何性」の把握として決して誤ることはないということをアクィナスは主張しているのである。

そして、この「単純な何性」の認識に関して人間の知性は「真であるか、あるいは全く何も知性認識していないか」のどちらかだと主張されているのである。これまで吟味してきたウェルブムと可知的形象についてのアクィナスの見解を勘案するとき、この「単純な何性」に関する人間知性の不可謬性は、知性認識作用の端緒に位置づけられ、外的事物によって引き起こされた知性の「変容」である可知的形象に帰されるものだと言わなければならない。可知的形象が人間知性のうちで生起するということは、知性と外的事物との「接触」の結果なのである。⁽²²⁾ そのようにして生起した可知的形象を素材としながら、われわれは長い探求を経て、ウェルブムという認識作用の終極に位置づけられる概念を獲得するのであり、その過程ではしばしば誤謬に陥る。しかし、探求が何か同一の事物についての探求であるということが確保されていなければ、探求はそもそも探求であることもできない。だから、探求の端緒となる「接触」の場面では、接触の結果としての「単純な何性」と外的事物とは類似としての対等性・真理性が保証されていなければならない。だからこそ真でないならば、「まったく何も知性認識していない」、つまり、そもそも知性認識作用がその端緒にもついていない

とするべきだというのがアキナスの考えであると思われるのである。

さて以上のように見てみると、アキナスが認識論上の樂觀主義者であるかどうかという問いに対しては、次のように答えることができるであろう。「複合的な何性」の把握と判断によるウェルブムの形成過程ではわれわれの知性にはいつも誤る可能性があることを認めている限り、アキナスを樂觀主義者と呼ぶことは決してできない。しかし、「単純な何性」の把握（というより生起）は知性の意識された能動的作用の産物ではなく外的世界との接触によるものとして常に真であると見なされている点に注目するならば、アキナスを樂觀主義者と呼ぶことはそれほど不当なことではないのである。

四節 「真として存在する知性」と正当化の問題

最後に、認識における正当化の問題との連関で、これまでの吟味を整理することにした。アキナスの認識理論は内在主義的なものと言ってよいのだろうか。ウェルブムに関する限り、内在主義的な理論であると言ってよいであろう。すなわち、ウェルブムとはわれわれの知性が生み出したものであるから、ウェルブムという心的状態に対して人間知性は直接に接近できる。そして、外的世界についての人間知性の認識はウェルブムを獲得するまでは完遂されないのである以上、ウェルブムというところの内部にある何らかの存在者によってわれわれの信念は知識の身分を得ているとアキナスは見なしていることになるであろう。しかも、アキナスが常に強調するのであるが、「真理」が成立するのは知性の判断においてである。それは外的事物についてのわれわれの判断こそが知性である限りでの知性に固有なものであるのに対して、何性の単純把握は外的事物の類似にすぎないと見なされているからである。代表的な『真理論』のテキストを引用しよう。

事物の何性を形成している知性というのは、魂の外に存在している事物の類似でしかない。それは可感的形象を

受け取っている限りでの感覚もそうであるのと同様である。しかし、知性が把握された事物について判断しはじめるときに、知性の判断それ自体は外の事物の内には見いだされない、知性に固有な何かとなるのである。⁽²³⁾

〔真理論〕第一問三項主文)

何性の単純把握というはたらしきにおいても、知性と外的事物との間にたしかに類似という関係が成立している。しかし、この関係をアクィナスはそれによって「事物と知性との合致」としての真理を認識するという関係ではないとみなしているのである。真理が成立するのは知性の外的事物に対する、単純把握を越えた高次の関係においてなのである。このような異なった種類の関係が次のテキストによく表れていると思われる。

それゆえたしかに、何らかの事物に関して感覚が真であるとか、「何であるか」ということを認識している知性が真であるとかいうことは見いだされる。しかし、それは真を認識している、真を語っていることではないのである。(中略)それゆえ、感覚や「何であるか」を認識している知性において真理が存在し得るのであるが、それは何らかの真なる事物のうちに存在しているように存在しているのであって、認識者のうちに認識されたものとして存在しているのではないのである。この後者を「真」という名称は含意している。知性の完成である真とは認識されたものとしての真だからである。⁽²⁴⁾

〔神学大全〕一部第一六問二項主文)

この「知性が真であること(真として存在すること)」と「知性が真を認識する、あるいは語ること」の区別が何性の把握と判断に対応していることは明らかであるが、ここで注意したいのは感覚認識と何性についての知性的単純把握との間の差異にアクィナスがすこしも言及していないということなのである。すなわち、感覚は反省的なたらしきをなさないが知性には可能であるという差異が常に強調されるのであるが、ここではむしろ両者の平行性だけがクローズアップされている。このことから、何性の単純把握という知性のはたらしきが非反省的なものであるとアクィナスは主張

していると思ふことができるであろう。真を真として認識している判断においては、人間知性は自己に固有なものとしての真理の成立についてなんらかの意識的で反省的な認識を持っていると捉えられているのは対照的なのである。外的事物の何性を人間知性が保持しているときに、何かを真だと認識しておらずその事物についての意識を持っていないにしても、その知性は「真である」と語られることはあるのである。引用したテキストの「何らかの真なる事物のうち存在しているような真理」という言葉が、この事態を表現している。すなわち、事物がそれに固有の本性を持つものとして存在しているときに、その「事物が真である、本物である」と言われるのと同じように、何性を捉えている状態の「知性は真である、本物である」と呼ばれているのである。

以上のように見てくると、知性に固有なものとしての判断の真理においてはたしかに内在主義的な立場が明らかであるとしても、何性の単純把握に関してはそう簡単にアクィナスは内在主義的だとは言えないことになる。何性といっても「単純な何性」といえば「複合的な何性」の相違が認められているからである。前節での吟味を受け入れるならば、外的事物による知性の変容・刻印としての可知的形象の生起は、知性内部で生じていることであるとしても、知性自身には接近不可能な出来事である。そして、「何らかの真なる事物のうち存在しているような」という真理のあり方は、その可知的形象の生起と重なり合っているのである。そうすると、可知的形象という知性認識の発端（あるいは原理）については、アクィナスは内在主義的な立場をとっていないと言わなくてはならないであろう。

おわりに

これまで論じてきたように、アクィナスの認識理論を考えるとときにウェルブルムと可知的形象という二つの類似の区別と関係を理解することは重要である。彼の立場を現代の認識理論や知識論のなかで位置づけようとするときには、とりわけそうであると思われる。とはいえ、本稿での吟味の結果分かったのは、アクィナスの理論が表象説と直接実在論、

認識に関わる楽観主義と悲観主義、それに内在主義と外在主義といった対抗する諸理論のアマルガムのような曖昧なものだ、ということだけかもしれない。見る角度を変えるところが違った色を放つプリズムのようなものでしかないという批判は可能であろう。

そのような批判の意義は認めるとしても、アキナスの理論が両立不可能な諸側面の混合にしか見えないのは、現代的な枠組を無批判に前提しているからかもしれないと、考えてみる必要があるであろう。アキナスが *cognitio* や *intelligere* という語によって表現しようとしたことは、われわれが現在「認識」とか「理解する」とかいいた言葉で表現していることとは、もしかしたら大きく異なるのかもしれないのである。われわれが「何かを理解している」と語るときには、その何かについての意識を現に持っているか、そのつもりになればすぐに持つことができることが含意されている。アキナスのウエルブムによる *intelligere* については、それとほぼ同じことが言えるであろう。だが、外的事物についての可知的形象を持っているという状態の知性については、そうではない。可知的形象とは *intelligere* というものはたらきを発動させる最初の一步であって、意識化という *intelligere* を可能にする根拠ではあっても、それ自体は意識化されることはないというのが本稿の解釈である。そして、アキナスは人間の知性は「可知的形象によって *intelligere* する」という語り方をするのであるから、*intelligere* という言葉で表現されている出来事は、われわれの言う「理解」よりも領域が広く、幅を持ったプロセス全体を指していると言えるであろう。

アキナスは認識という出来事を実在的世界に対して人間のここから働きかけるところから出発させるのではなく、ここが世界から動かされるといふところから捉えようとしていると言えるかもしれない。そして、認識というもののこのような捉え方の背景には、彼の人間論全体があることは確実であろう。*intellectus* という能力とそれはたらきは、狭い意味での認識だけではなく、人間本性全体の完成へ向けられているという確信に支えられているのである。そして、ここでは論じることができないが、認識される世界と認識する知性とが同じ神によって、同じ目的のために創

造されたのだという根底的な確信がさらなる背景として控えている。われわれの認識の「正当化」は、認識である限りでの認識内部のなかにおいてではなく、世界の中での人間本性の位置によってなされるべきものだというのが、アキナスの最終的な立場であらうと思われる。

* 本稿は二〇〇五年九月三十日に京都国際会議場で開催された国際中世哲学学会 (SIEPM) 第十三回年次研究集会において発表された英語の原稿を基礎としている。

注

- (1) この点については、Stump 1992 と MacDonalid 1993 を参照。
- (2) 最近の研究はこの解釈を打ち出している。Panaccio 2001 による。
- (3) *Quodlibet* V, 5, 2, ad 1. intellectus intelligit aliquo dupliciter: uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu; alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum, et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem.
- (4) たゞせば、以下を参照。ST I, 85, 2, corpus. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo.
- (5) 次節でみるように、ウェルブムは知性的認識作用のある種の「内的対象」と呼んでよい面を持っている。それが対象としてではなく道具的・媒介的存在者として特徴づけられるのは、外的事物が本来の「対象」であるというのがアキナスの基本的立場だからである。
- (6) SCG I, 53, n.444. Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectuae similitudo.

(7) cf. *De veri.*, 3, 2, c. Forma enim in intellectu potest esse dupliciter. Uno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quae est intelligentis in quantum est intelligens; et haec est similitudo intellectus in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligitur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen forma praedicta est secundum quod intelligitur: quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit; sicut in intellectu speculativo videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari iam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam composito et divisio, est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum quo intelligitur.

(8) *ScG* I, c.53, n.444. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat.

(9) cf. *De pot.*, 9, 5, c. Neque etiam intellectum [*sc. verbum*] per se est similitudo rei intellectuae, per quam informatur intellectus ad intelligendum: Intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus.

(10) Pannacio 2001, p.185. "any symbolic token existing in some individual mind and endowed within this mind with a semantic content". パナッショは可知的形象レウエルブムの両方が心的表象であることを承認しているが、両者の間の相違をその相違がブクティナスの理論としてどのような意味を持つのかについては詳しく論じている。

(11) *ScG* I, c.53. Prima redaction. In *Edit. Leon. Maior*, t.XIII, 20* b27-35. Huiusmodi autem forma (*sc. verbum*) se habet

atingendo, sicut dicitur in IX *Metaphys.*

(22) *ST* I, 17, 3, c. per accidens etiam in operatione intellectus qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, in quantum ibi compositio intellectus admisceatur.

(23) *In Symbolo Apostolorum*, Prologus, n.864, sed cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae. ウヂノコトヲハカケルニシテ Pasnanu 2002, pp.428-9. オホキミ°

(24) *ScG* III, c.108, n.2836. In operatione autem intellectus qua apprehendit quod quid est, non accidit falsum nisi per accidens, secundum quod in hac etiam operatione permisceatur aliquid de operatione intellectus componentis et dividētis. Quod quidem contingit in quantum intellectus noster non statim, sed cum quodam inquisitionis ordine ad cognoscendam quidditatem alicuius rei pertingit: ...

(25) *ST* I, 85, 2, ad 3. in parte sensitiva inventitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem; et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundum vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. ウチノキケルニシテ De Libera 1996, p.274 seq. オホキミ° ウヂノコトヲハカケルニシテ ウヂノコトヲハカケルニシテ *Quodlibet* V, 5, 2, ad 2.; *ScG* I, c.53, n.443.

(26) *Quodlibet* V, 5, 2, ad 2. cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili, unde per formam que sibi a sensibili imprimitur, sentit. Non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem, set hoc facit virtus ymaginativa, cuius forme quodam modo simile est verbum intellectus.

(27) *ST* I, 17, 3, c. Et propter hoc, in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus: sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

(28) ウチノキミ° オホキミ° *ST* I, 58, 5, c. Sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur in IX *Metaphys.*, non est falsitas: quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis; vel cognoscuntur ut sunt. ウヂノコトヲハカケルニシテ *In Met.* IX, lect.11, nn.1904-1909.;

ST II-II, 2, 2, ad 3. 447bの條註。

(83) *De veri.*, 1, 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 iudicare de re apprehansa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium et quod non invenitur extra in re.

(84) *ST I*, 16, 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 veri, perfectio enim intellectus est verum ut cognitum.

文 獻

De Libera, Alain 1996. *La querelle des universaux: De Platon à la fin du Moyen Age*, Seuil.

Gauthier, René-Antoine 1993. *Saint Thomas d'Aquin: Somme contre les Gentilis. Introduction*, European Philosophy Series, ed.

Henri Hude, Editions universitaires.

Kretzmann, Norman 1992. "Infallibility, Error, and Ignorance" in *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 17, pp.159-194.

———1993. "Philosophy of Mind" in *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. by Kretzmann, Norman and Stump, Eleonore, Cambridge University Press.

Lonergan, Bernard J., 1967. *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, University of Notre Dame Press.

MacDonald, Scott 1993. "Theory of knowledge", in *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. by Kretzmann, Norman and Stump, Eleonore, Cambridge University Press.

Panaccio, Claude 2001. "Aquinas on Intellectual Representation" in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* ed. by Dominik Perler, Brill.

———1999. *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Seuil.

Pasnan, Robert 2002. *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75-89*, Cambridge.
Stump, Eleonore, 1992. "Aquinas on the Foundation of Knowledge" in *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 17, pp.125-158.

——— 2003. *Aquinas* (Arguments of the Philosophers), Routledge.

川添信介 2002. 「トマス・アクィナスにおける確実性について」『哲学研究』第五七三号 pp.26-49.

(筆者 かわたえ・しんすけ 京都大学大学院文学研究科教授／西洋哲学史)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

Verbum and *Species* in Thomas Aquinas's Theory of Cognition

by

Shinsuke KAWAZOE

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

Over the past few decades a considerable number of studies have been made on the following different questions all of which are indispensable for understanding accurately the theory of cognition in Thomas Aquinas.

1. Is Aquinas an internalist or an externalist?
2. In what sense can we call him an epistemological optimist?
3. Is he a representationalist or a direct realist?

We believe that it is possible and meaningful to discuss them together to understand his theory of cognition. It is, needless to say, because these questions are closely related each others, but it is not all of my reasons to do so. For it seems that the notion of *verbum* (or *conceptus*, *conceptio*, *intentio intellecta*) could be a connecting knot of the three different problems. Especially, what is pivotal here for us is, I assume, to clarify in what manner the notion of *verbum* is characterized by Aquinas in contrast with that of *species intelligibilis*.

First, we will begin by considering in what way Aquinas differentiated the *verbum* from the *species intelligibilis* while taking both of them as some media or “similitudines” by which (*quo*) our intellect cognize the extramental world. *Species* is regarded as the beginning of our intellectual cognition process while *verbum* is taken as a “formata” (product) by our intellect’s active operation which presupposes the “informatio” by the *species*.

This differentiation by Aquinas of the two mental resemblances will elucidate the question whether he is a representationalist or a direct realist. If the representationalism claims that any kind of mental representation needs to be accessible to the cognizer, Aquinas cannot be called a representationalist. It is because his theory requires the *species* which represents the outer world and of which the cognizer cannot have any awareness.

As to the second question whether Aquinas was an epistemological optimist, we could safely claim that he is an optimist in the sense that we easily make mistakes in the formation of *verbum* which requires our intellect's compositional operations. Aquinas acknowledges, however, that species's "informatio" of simple quiddity is always veridical because it includes no active composition by our intellect, which could not let us call him an epistemological optimist in its full sense.

Concerning the first internalist/externalist question as well, we could conclude that Aquinas's theory of cognition would admit the validity of the both of the seemingly incompatible positions, for it needs to have both of *species* and *verbum* as indispensable media of our intellectual cognition. *Species* does not appear to our consciousness in our first-order cognition about the extramental things, while without it our intellect could not form the *verbum* of them which appears, needless to say, to our awareness as the end of our cognitive process. Aquinas is an internalist as to the characterization of the *verbum*, but according to him our intellectual cognition as a whole is supported by the *species* the warrant of which is not the internal evidence in our consciousness.

An Attempt at Phenomenology of Scientific Works

Interaction between algebraic and geometric perspectives,
with reference to the notion of locality in quantum physics

by

Masaki HARADA

Associate Professor of Philosophy,
Department of Human Developmental Science,
Sendai Shirayuri Women's College.

G.-G. Granger considers science as "works", which fix concepts, and which go beyond their authors' consciousness because of their fixed structure. With recourse to his notion of "work", this paper proposes a "phenomenology of scientific works", as distinguished from Husserl's pure phenomenology. "Phenomenology of