

観念、スペキエス、ハビトゥス：スコラの認識理論 の一考察

稲垣, 良典

<https://doi.org/10.15017/1397684>

出版情報：哲学論文集. 20, pp.1-23, 1984-09-20. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

観念、スペキエス、ハビトゥス

——スコラの認識理論の一考察——

稲垣良典

I 前稿「認識におけるスペキエスの役割について」⁽¹⁾においては、スペキエスの役割を対象の表示・再現 *representatio* に限るのは不十分であり、その根本的役割はむしろ認識する *intelligere* という行為 *actio* をまさしく行為として成立させることであって、トマス・アクイナスのスペキエス理論の正しい解釈はその点にかかっていることを論じた。本稿⁽²⁾では、スペキエス理論を一方においてイギリス古典的経験論哲学における「観念の理論」と関係させ、他方ではスペキエスないしは観念に代って認識を説明するために導入されることのあるハビトゥス⁽³⁾ないし様態 *dispositio* の理論との関係を考察することを通じて、スペキエス理論の意味あるいは妥当性についての理解を深めたい。

スペキエス理論を「観念の理論」との関係において考察することの意味は、これら二者の間の哲学史的結びつきをあきらかにすることではなく、むしろ本来の意味でのスペキエスは「精神のうちなる観念」⁽⁵⁾ *ideas in the mind* とはまったく異ったものであることを示すところにある。そこからさらに進んで、スペキエス理論を主要部分としてふくむ中世スコラ哲学の

認識理論は、「観念の理論」を要めとする近代哲学の認識理論とくらべた場合、同じ人間の認識にかかわる理論でありながら、きわめて性格ないしは関心の次元を異にするものであること、その点をあきらかにすることが本稿の一つの目標である。中世スコラ哲学および近代哲学の認識理論に関して、前稿では、「その根本において、知性と存在との根源的連関に関する洞察にもとづいて、様々の対象認識あるいは経験的認識の可能性を解明もしくは基礎づけようとする試み」であるのたいして、後者は「もっぱら認識の生成を記述し、あるいは確実な認識の範囲を確定することにかかわる」というふう⁷⁾に規定した。さらに、前者が「『認識する』行為・現実態についての形而上学的洞察」であるのたいして、後者は「認識の記述および批判理論」⁸⁾である、とものべている。スペキエス理論を正しく理解するためには、スコラ哲学の認識理論がいかなる目標をめざして、どのような問題意識の下に追求されたのかを考慮に入れる必要があるが、それはたしかに近代の認識理論におけるような、「確実性の探求」⁹⁾ quest for certainty によって特徴づけられる、批判的な問題意識ではなかった。むしろスコラの認識理論を特徴づけていた問題意識は、認識という行為そのものの可能性にかかわるものであり、この可能性の根拠が探求されることを通じて真理 *veritas* の概念が明確なものになった、といえるであろう。¹⁰⁾ 真理とは、じつに認識の可能性の根拠にたいして与えられた名称にはかならなかったのである。

「認識は真理の何らかの結果である」¹¹⁾ *cognitio est quidam veritatis effectus*。トマス『真理論』にふくまれているこの命題は、近代の認識理論に親しんでいる者の耳には奇異に響くのではなからうか。むしろその逆が正しいのであって「真理は認識活動の成果であり、目標である」と言うべきではないのか。しかし、ここでの奇異な感じはスコラの認識理論を特徴づけている問題意識そのものに由来するものであり、それを解明することなしにはスペキエス理論を正しく理解することは不可能なのである。

Ⅱ スコラの認識理論の重要な一部分であるスペキエス理論は、これまで様々の批判、あるいはむしろ嘲弄にさらされてき

た。かつて広く使用されたスコラ哲学教科書によると、「印刷されたスペキエス、という考えにたいしては多くの嘲笑があ
びせかけられてきた」⁽¹²⁾ また、後期スコラ哲学の認識理論に関して注目すべき研究を行った一著者は「スペキエス説はアラ
ビア的—アリストテレス的な認識の機械論的説明 Arabic-Aristotelian mechanics of cognition であって、何らの経験的お
よび思弁的明証によっても裏付けられていない」⁽¹³⁾ と断定している。こうした余分にして無用な存在がオッカムの剃刀によっ
て切り落されたのも当然だ、というわけである。さらに十八世紀においてトマス・リードはスペキエス説について「最も理
解不可能にして無意味な（学説）」⁽¹⁴⁾ 「最大の不条理な代物の一つ」⁽¹⁵⁾ と酷評した。

しかし、ここで直ちにこれら批判者は果して本来の意味でのスペキエス理論を正しく理解していたのだろうか、という疑
問が生じる。スペキエスの役割、その存在論的身分、あるいはスペキエス理論がそれをもって語られている言語の特質など
は正確につきとめられていたのだろうか。さきに言及したスコラ哲学教科書によると、スペキエス理論にたいする批判は
「これら印刷されたスペキエスは何らかの種類の蒸発物もしくは物質的な粒子であって、それらは対象から放出され、感覚
する主体のもとまで飛翔してくるものである」⁽¹⁶⁾ ことを前提としていた。後でふれるように、リードによって斥けられたスペ
キエス理論も、このように戯画化されたスペキエス観を内容とするものであった。

このようなスペキエスをめぐる素朴な誤解——トマスはこうした誤解の一例としてアリストテレスの伝えるデモクリトス説⁽¹⁷⁾、
すなわち認識は「諸々のエイドーラと流出による」 *per idola et defluxiones* 「諸々の表象の流出による」⁽¹⁸⁾ *per imaginum*
defluxiones とする説を挙げている——は別として、通常、批判者たちにおいてスペキエスは認識されるもの（事物、対象）
と認識する者（精神、知性）との中間に介在する（空間的に）⁽¹⁹⁾ とはいわないにしても）第三の存在 *tertium quid* と見なさ
れている、⁽²⁰⁾ といえるであろう。しかも、こうした第三の存在としてのスペキエスは、何らかの仕方で精神のうちに位置をし
め、保持されている、⁽²⁰⁾ というふう⁽²⁰⁾ に解されるのがふつうである。リードにおいては、スコラの認識理論において知性のうち
に保持されているとされたスペキエスが、そのままロックのいう「精神のうちにある観念」と同一視された。⁽²¹⁾

リードによる、(スコラの認識理論) スペキエスと「精神のうちにある観念」との同一視はあらためて問題にしなればならないが、後者にもとづいて前者を解釈することへの誘惑が大であることは容易に理解できる。トマス自身のスペキエス理論のうちに、そのような解釈を裏づけるような言いまわしが数多く見出されるのであってみれば、なおさらのことである。⁽²²⁾しかし、スペキエスを「精神のうちにある観念」に引きよせて捉えようとする解釈はきっぱりと斥けなければならぬ。とりわけ、スペキエスをもって認識の直接的対象——意識内在的な対象——と見なす解釈は、本来のスコラのスペキエス理論には無縁のものとして排除する必要がある。むしろ、最初にのべたように、スペキエスは認識するという行為そのものの可能性を説明するために導入されたものであり、認識するという行為を離れては現実存在を有しない、としなければならぬのである。

Ⅲ リードとの関連でいうと、トマスにおいては認識理論の中心的な位置をしめていたスペキエスが、スコトゥスにおいてはすでにその必要性が部分的に否認され、オッカムにおいては全面的に否認されるに到る過程と、ロック、バークリ、ヒュームと次第に論理的整合性を高めていった「観念の理論」が、一時はこの理論に追隨したリード⁽²³⁾によって決定的に斥けられる過程とは、まずその表面的な類似性(スペキエスの否認—観念の排除)のゆえにわれわれの注意を惹く。オッカムもリードも、スペキエスないし観念を、認識されるもの(事物)と認識する者(精神)との間に介在する第三の存在として捉えただ上、それを認識の説明のためには不必要な假構として斥けているのである。

さらに、オッカムがスペキエスに代って、或る種の認識の成立を説明する原理としてハビトゥスを導入していることと、リードの立場が後になって認識に関する様態 disposition の理論に影響を与えていることとの間の類似性も興味深い。すなわち、こんにち普遍的概念あるいは抽象的観念などの存在論的身分をめぐって生じる難問を回避するために、そのようなわは「心的あるいは超越論的家具」⁽²⁵⁾ mental or transcendental furniture をいっさい否認して、思考や認識をわれわれが有

する一定の様態、とりわけ言語の様態 *linguistic disposition* によって説明しようとする試みが見出されるが、こうした試みの先駆者としてリードの名が挙げられているのである。²⁶⁾

いうまでもなく、右でふれたような表面上の類似性からは、この二者によるスペキエス—観念否認が根本的に同一の性格のものであった、いわば同一の哲学的家族に属する試みであった、と結論することはできない。しかし、本稿では暫定的な仕方においては、この二つの試みの間には、認識するという行為そのものの可能性を形而上学的に説明しようとする試みの放棄、もしくは排除、という点で根本的な共通性があったのではないか、という見通しを立てた上で考察を進めることにしたい。

IV リードがロック、バークリ、ヒュームの「観念の理論」にたいして向けている反論²⁷⁾は、知覚、思考、あるいは認識活動の直接的対象として措定されている観念 *idea* なるものは、経験的にその存在を確認することのできない假構にすぎず、またわれわれの知覚、思考、認識などの活動の解明にもならず寄与するところはない、むしろ「観念」という言葉に何らかの意味を持たせることができるとしたら、それは右の活動そのものを指すと解した場合のみである、という点に盡きている。さらに一言付加するならば、バークリやヒュームにおいて見出される、外界の事物が（それらを知覚する精神から独立であるような）それ自身の存在を有することの否定、および精神なるものは急速に現れては消えていく、様々の印象や観念の系列ないし束にすぎない、といった逆説的な結論は、「観念の理論」を受け入れたことからの論理的帰結であり、そのことは当然前提にたいして疑念を抱かせるに充分である、というのがリードの議論である。²⁸⁾

ここではリードがロック、バークリ、ヒュームそれぞれの認識理論について行っている批判的議論、およびそれら議論のなかにちりばめられている数々の洞察および鋭い皮肉、などに立ち入ることはできない。重要なのは、これら三人の哲学者にとって自明的であった命題、すなわち、「われわれの思考ないし認識の直接的対象はわれわれの精神のうちなる観念であ

る」、もしくは「精神にたいして現存するのは観念（表象、知覚）のみである」という命題はリードにとっては決して明白なものではなく、直ちに不条理とはいえないとしても、きわめてありうべからざるものと思われた、ということである。³⁰⁾ ことは単なる誤解として片付けることはできず、むしろこれら三人の哲学者とリードにおける問題意識の相違にまでさかのぼって説明しなければならないであろう。

リードによると、われわれの精神の基本構造 *constitution* そのものに由来するところの根源的で自然的な判断 *original and natural judgment*、つまり人類の常識 ³¹⁾ *the common sense of mankind* が告げるのは、一般に知覚、思考、認識などの精神的活動は、活動する精神 *mind that operates*、精神の活動 *operation of the mind*、当の活動の対象 *object of that operation* の三者から成立している、ということである。第四の要素として観念 *idea* なるものを導入してもそれが何であるかは説明できず、また第二と第三の要素を混同してそれらが一つのもの（すなわち観念）であると主張されるならば、そのような説は「私が私自身の精神の活動について発見しうるすべてのことがらと完全に相容れないものであり、またすべての言語の構造において表明されているところの人類の常識とも相容れない」とリードは結論する。³²⁾

右の三つの要素の区別は、われわれがすべての分析をそこから出発させなければならない根源的な所与としての「人類の常識」にもとづくものであり、われわれの本性の基本構造そのものに根ざす区別であるから、それを証明することはできない。ところが、デカルト以降「観念の道」*Way of Ideas* を採んだ哲学者たちはこの区別を無視して、本来は対象についての思考・認識活動を意味するものであった「観念」*idea* をもって、対象を表象もしくは表示する存在 *entity*、すなわち直接的対象と見なし、ついには「観念」が精神、その活動、および対象のすべてにとつて代るにいたった。このことはヒュームにおいてあきらかに見てとられるところであって、そこでは「観念」は「精神、知覚、対象のすべてを一つにしたもの」³³⁾ *mind, perception, and object, all in one* である。しかし、そうなると、その上に印象が刻みつけられ、そのうちに観念が見出されるべき基体としての精神³⁴⁾ あるいは自らの観念や印象を整理する力をもつ精神³⁵⁾ も存在しないわけであるから、観念

について語ること自体無意味になるのではないか、というのがリードの批判である。

裏からいえば、リードは精神、その活動、当の活動の対象という三つの要素によって知覚、思考、認識の成立を十分に説明しうる、との立場をとっている。いいかえると、直接の対象としての観念を想定することなしに、精神と対象との間の直接的交渉⁶⁵⁾ immediate intercourse を肯定することができる、とかれは主張する。このことはかれによる「アリストテレス—スコラ哲学のスペキエス理論」の解釈および評価においてあきらかに見てとられる。リードが紹介するスペキエス理論は、実はデモクリトス流のエイドーラ流出論であって、スコラ的なスペキエス理論ではない。すなわち、表象もしくはスペキエスが外的対象から流出し、感覚を通じて受け入れられ、精神に到達する、というのがその内容である。⁶⁷⁾ リードによると、この不条理な学説のうち、対象からの流出という側面はデカルトによって効果的に反駁されたが、精神のうちなる観念という側面はそのまま継承されたのである。⁶⁸⁾ ところで、このようなスペキエス理論が目ざしていたのは、精神と対象との接触を確立することであると考えられたところから、精神と対象との間の「直接的交渉」を肯定するリードが、スペキエスのような媒介に何の意味も認めなかったのは当然であるといえよう。

しかし、現実の認識活動において精神が対象に到達していること、その意味での「直接的交渉」を肯定したとしても、こうした「到達」「直接的交渉」の可能性は何ら問題ではなく、何らの説明も必要としないと言えるであろうか。いいかえると、われわれはこのような活動を単に「活動」あるいは「行為」と呼ぶことで終りにすることができであろうか。そうではない、と言わざるをえない。むしろ現実の認識活動において精神が対象に到達しようということ、いいかえると意識と存在が何らかの仕方で合一しようということは、われわれを大きな驚異の感情でみだし、その探求へとかりたてずにはおかないのである。おそらく、認識理論のうちに「スペキエス」や「観念」のような「心的、超越論的家具」が導入されたのは、もともそうした認識という活動あるいは行為の特異な本性を説明するためではなかったのか。⁶⁹⁾ このように見えてくると、リードによる「観念の理論」批判は、認識するという行為そのものの可能性、いいかえると認識という行為の特異な本性を、形而

上学的に説明しようとする試みの放棄、という側面をふくんでいたように思われるのである。

結論的には、リードによる「観念の理論」批判には二つの側面——積極的と否定的——が認められる。かれが認識の直接の対象としての観念を斥けて、認識の活動そのものを構成するかぎりでの観念のみを認めているのは、その積極的な側面であり、われわれ自身認識の活動をふりかえることを通じてその正しいことを確認できる。これはかれの「常識」哲学の健全さを示すものといえよう。他方、かれが認識活動そのものの可能性を探求していないのは、その否定的な側面であって、そこにかれの「常識」哲学の限界を認めることができるであろう。

VI さきふれたように、スペキエス——とくに断らないかぎり可知的スペキエス *species intelligibilis* ——をめぐるトマスの議論のなかには、かれが語っているスペキエスは後の「観念の理論」における観念そのものではないのか、という疑問へと誘う言いまわしが数多くふくまれている。とくに、スペキエスがあたかも知性と事物との間に介在する第三の或るものであるかのような誤解に導き易い箇所が多いことは否定できない。たとえば、スペキエスは「認識されるところのもの」⁽⁴⁰⁾ *id quod intelligitur* 、「つまり「事物」*res*ではなく、「それによって認識が為されるところのもの」⁽⁴¹⁾ *id quo intelligitur* であり、事物の「類似」⁽⁴¹⁾ *similitudo* であって、それは「精神のうちに」⁽⁴²⁾ *in anima* ある、といわれる。また、スペキエスは対象をその種の本性 *natura speciei* あるいは何性 *quidditas* に関してのみ再現・表示する *repraesentare* ともいわれる。⁽⁴³⁾ さらに、スペキエスが(可能的)知性によって「受けとられる」⁽⁴⁴⁾ という言い方もしばしばくりかえされる。

とくに最後の「受けとる」という言葉に関して、スペキエス流出説を生みだす危険がひそんでいたことはたしかである。何かが「受けとられる」以上、それを「与える」ものが存在するはずではないか。それは当然、認識される事物であり、スペキエスはそのから流出して、知性へと移動し、知性によって「受けとられる」⁽⁴⁵⁾ のではないのか。いうまでもなく、このような解釈は「受けとる」という言葉を何か物体が受けとられる場合にもとづいて理解することから生じた誤解であるが、ト

マス自身の言いまわしのうちにそうした誤解を生みだす危険がひそんでいることはたしかである。すなわち、「類似」「再現・表示」「精神のうちにある」「受けとられる」などの言葉がスペキエスとの関係で語られるのを聞くととき、スペキエスは本来的な対象ではないにしても、精神のうちにある事物の類似、模写、つまり観念であって、それがまず形成された上で、その媒介によって認識が成立する、というふうにトマスが考えていたことはほとんど動かしがたいように思われてくるのである。

しかし、このような解釈は誤りである。こうした解釈はスペキエス理論をもって、認識がどのような過程をへて成立するかに関する一種の記述——経験科学的、心理学的記述と同一レベルにおける——たらしめるものであるが、トマスが意図したのはけっしてそのような記述的説明ではなかった。この点に関するマッケイブの指摘はきわめて適切であると思う。

「それは、われわれがそれでもって理解をなしとげるところの過程——かりにそのような過程なるものがあるとして——の記述ではない。それは平凡きわまること *patience* である——それが言いあらわしているのは次のことにつぎる。『私が牛の本性を認識するときに私の精神のうちにあるのは、牛の本性なのであって、他の何物でもない』」⁴⁶⁾

スペキエスを受けとる、とは、けっして事物の模写、観念、概念のようなものを受けとる——まして、そうしたものが流入する——ことを意味しない。そうではなく、それは単純かつ平凡に、知性が事物の本性そのものによって「動かされる」こと、そのことを意味する。トマスはこの点を *immutatio* および *passio intellectus possibilis* などの言葉で言いあらわしている。⁴⁷⁾ここで、このような言葉が用いられているからといって、知性が受動的に事物の本性に関係づけられているかのように想像してはならない。受けとるということはたしかに受容的能力 *capacitas* を前提するが、いまの場合、受容的能力は高度の能動性をふくむものである。むしろ、ここで注目しなければならないのは、スペキエスを受けとるとは、そこで何らかの明確な、言語化された認識が成立することではなく、何らかの外的なるものによって知性が動かされること、そのことを意味する、ということである。ひとつの重要なテクストを引用しよう。

「或るものうちに受けとられた形相が、自分がそのうちに受けとられたところのものを動かすというのではなく、こうした形相をもつこと自体が、動かされるといふそのことであって、そのものが動かされるのは外的な作動因によってである……知性はすでに受けとられたスペキエスによって、もしくはそのスペキエスともなう真 *verum* によって動かされるのではなく、むしろ知性にたいして自らを印刻するところの或る外的なものによって——たとえば能動知性、あるいは感覚表象、もしくは他の何かそのようなもの——動かされるのである。」⁴⁶⁾

このテキストには様々な解釈を必要とする問題がふくまれているが、さしあたり、スペキエスを受けとるといふことは、何か事物そのものに代るべき表象あるいは代理者のごときものを受けとることではなく、事物の本性そのものによって触れる——もしくはそれに触れる——ことを意味する、ということだけを確認しておこう。

いいかえると、スペキエスそのものは言語化されないであって、言語化される観念あるいは概念（判断もふくめて）とは区別しなければならぬ。トマスによると、知性はスペキエスを受けとった後において、言語化されるところの諸々の観念および概念を形成するのであって、それらとスペキエスそのものを同一視することはできないのである。「言葉は可知的なるスペキエスそのものを表示するのではなく、むしろ知性が外的な諸事物について判断を下すために自ら形成するところのものを表示するのである。」⁴⁹⁾このように、スペキエス理論はけっして観念の形成、知性によるその受容、そしてこの受容された観念が知性と事物とを媒介する、といった過程を想定することによって認識を説明しようとするものではない。

VII ではスペキエス理論が目ざしているのはどのようなことなのか。それが説明しようとするのは何であるか。私の解釈では、スペキエス理論はわれわれが何らかの事物の本性——たとえば三角形の定義が意味するもの、あるいは人間の本性、つまりそれなしには或る人間について為されるあらゆる述語づけが意味をもたないような、人間についての基本的理解——を何らかの認識・思考努力によって洞察したとき、われわれは同時に、自分が当の事物の本性そのものに到達していること、

いいかえると当の事物の本性と一体化しているとの「経験」⁽⁵⁰⁾を有することを前提としている。この「経験」はさきのマッケイブ論文からの引用において「平凡きわまること」と言われていたものにあたる。それはべつに神秘的な合一の「経験」ではない。むしろそれは、われわれが事物の本性に到達するために為すところのすべての認識・思考努力がひとまず成就されたこと、その終極に達したことの「経験」にはかならない。⁽⁶¹⁾いいかえると、認識・思考努力という様々の試行錯誤と動揺をふくむ運動がひとまず静止に達したことの「経験」である。そこにおいて、われわれは当の事物がしかじかの本性「である」ことと、それについてのわれわれの判断の「である」とが完全に重なり、一であることを「経験」する、と言うこともできるであろう。それはまさしく「知性と事物との合致」⁽⁵²⁾、すなわち真理 *veritas* の「経験」である。これはすべての認識を認識として成立させている根柢の「経験」であって、「現実態において可知なるものは現実態における知性（と同一）である」⁽⁵³⁾という命題はこの「経験」を言いあらわしたものにほかならない。

スペキエス理論はこの成就・合一にいたる過程を記述するのではなく、むしろこの合一を前提した上で、それを形而上学的言語をもって言いあらわそうとする試みである。すなわち、スペキエス理論は認識が形成され、進行する過程の記述、たとえば感覚に始まって記憶、経験、普遍の把握にいたる過程、あるいは諸々の感覚的・付帯的なものを経験から知的・必然的な本性の把握にいたる過程の記述と並ぶところの、もう一つの記述ではない。むしろ、スペキエス理論は現実の認識行為にとりまわし、知性と事物との合一の「経験」を形而上学的言語で言いあらわそうとする試みである。すなわち、当の事物をそのものたらしめている本性もしくは形相が、そのまま認識行為を認識行為として成立させている原理としての形相、つまりスペキエスにほかならぬ、というのである。スペキエスは知性と事物との間に介在する第三の或るものとして、これら二者の直接的接触を妨げるどころか、まさしく知性と事物との合一という認識成立の根柢を形而上学的言語で表現したものである。

いいかえると、スペキエス理論は知性と事物との直接的合一を実現する、という認識行為の特異な性格を洞察した上で、⁽⁵⁴⁾

その特異さを一般的な行為記述の方法によって説明・解消してしまうのではなく、かえってそれを際立たせようとする意図をもつ、といえるであろう。たとえば、認識を何らかの光学的イメージ、コピーの製作などのモデルに頼って説明しようとする試みは、認識行為の行為としての特異さを明らかにするよりは、むしろそうした特異さによって驚かされ、わずらわされることからの解放をめざすものといえよう。そのような説明は、認識行為を一種の運動ないしは変化へと還元してしまう傾向があり、認識行為の本質にはついに触れるところがない、と言わざるをえない。

認識するという行為は、知性 *intellectus* と呼ばれる行為者 *agens* もしくは能力によって遂行され、対象たる事物へ行きつく、といった説明によっては何一つ説明されない。そのような説明は運動あるいは変化としての行為については有効であっても、知性と事物、意識と存在との合一の実現、ということに存する認識行為の本質には触れることができないのである。認識行為の特異さを解明するためには、この行為を行為として成立させる原理としての形相は対象たる事物の本性そのものである、と主張しなければならない——そのことがいかに逆説的に響こうとも、である。知性は事物から受けとったスペキエスによって認識する、とはまさにそのことを意味していたのである。

Ⅷ このように、スペキエスが本来、認識するという行為を行為として成立させる原理としての形相であるとすれば、それは必ずしも知性自身から区別されたものである必然性はなく、また対象たる事物から受けとられたものである必然性もない、と言わなければならないであろう。⁶⁵⁾ ここで詳しく説明することはできないが、自らの本質によって *per suam essentiam*、つまり自らの本質を自らの働きの形相としてすべてを認識する、といわれる神的知性の場合、神的知性そのものの他に、認識の働きを成立させる原理としての形相は必要ではなく、スペキエスと形相とは同一なのである。⁶⁷⁾ じっさい、神的認識においては、知性、対象、可知的スペキエス、認識の働きそのものはすべて同一である、としなければならない。⁶⁸⁾ さらに、トマスによると純粹な知的実体である天使的知性も（後にデカルトが人間知性について想定したごとく）、常にそれが認識しう

るかぎりでの対象を現実認識しており、その意味でスペキエスは自然本性的に知性のうちに見出され species naturaliter⁵⁹⁾ indita, species innata、それを自分以外のところから受けとる必要はない、とされている。

これにたいして、人間知性は知性の序列において最下位を占め、最も純粹可能態に近いものである。すなわち、人間知性はそれが認識しうるすべての対象ないし知的なるもの⁶⁰⁾にたいして、(当初は)可能態においてある。したがって、それは自然本性的に自らのうちに見出されるスペキエスによって認識することはできず、むしろそれを獲得、すなわち他者から受けとらなければならない。⁶²⁾いいかえると、人間知性がスペキエスを対象たる事物から受けとることの必然性は、知性であるかぎりでの人間知性に由来するのではなく、むしろ人間知性が可能態においてあること、その意味での不完全さ・欠陥に由来するのである。

このことはスペキエス理論の正しい理解にとってきわめて重要な意味をもつ。なぜなら、それは人間知性においても、スペキエスがまさしく認識という行為の形相原理として機能しうるのは、それが対象たる事物から受けとったものにもとづくのではなく、むしろ知性自体のうちに本来見出されるものにもとづくことを意味するからである。たしかに、スペキエスが事物から受けとられる、という言い方は正しい。しかし、スペキエスの全体が——「あたかも物体が一つの場所から取り去られて、他の場所へ移されるような仕方⁶³⁾で」——受けとられるのではなく、むしろいわばその質料的要素 materia だけが受けとられるのであり、認識行為の形相原理たるスペキエスの形相的要素は、知性自身——能動知性——に由来するのである。この点に関する基本的テクストを引用しておく。

「可感的表象 phantasmata に関するかぎり、知的活動は感覚によって原因される。しかし可感的表象は可能的知性を動かす immutare には充分ではなく、能動知性によって現実に可知的なものたらしめられる必要があるから、感覚的認識が知的認識の全体的にして完全な原因であると言うことはできず、むしろ或る意味において原因の質料・素材 materia causae であると言えるのである。⁶⁴⁾」

ここでは右にスペキエスの「形相的要素」および「質料的要素」⁶⁵と呼んだものについて詳しく考察することはできない。とくに「形相的要素」に関しては、事物もしくは対象認識の成立根拠としての自己認識の問題を詳細に論ずる必要があるが、ここではその考察に立ち入ることはできない。いずれにしても、認識するという行為の可能性の解明のためには、そこにおいては「存在する」と「認識する」がより密接に結びつく、自己認識の構造をあきらかにしなければならぬ。しかし、ここでは「スペキエスを受けとる」とは「事物の本性そのものによって知性が動かされる」というそのことを意味するのであり、スペキエスは認識するという行為を行為として成立させる形相原理であることを確認するにとどめ、論を進めることにしたい。

IX つぎにハビトゥスとの関係において、スペキエスの在り方、すなわちその存在論的身分をあきらかにしなければならぬ。ここで避けなければならないのは、「スペキエスは精神のうちにある」「可能的知性のうちに保持される」といった種類の言明を、「精神のうちなる観念」という意味に解釈することである。トマスに従えば、スペキエスが現実に存在する、と言えるのは、現実に遂行されている認識行為 *intelligere* の形相としてのみである。スペキエスが認識行為を離れて、いわゆる直接的対象として（精神のうちに）存在し、それによって認識行為が成立するのではない。スペキエスが現実に存在する、と言うことは、現実に認識行為が行われていることを意味する。それは神的知性や天使的知性において常に見出される事象である。しかし、人間の知性の場合には、何事かを知っている *scire* ことと、そのことを現実に認識する *intelligere* こととは違う。⁶⁹ 幾何学者は常に幾何学的論証に従事しているわけではないのである。では、何事かを知っているが、そのことを現実に認識してはいない時、スペキエスはどのような仕方で「精神のうちにある」と言われるのか。

第一に、前述のところから、それが現実態において——現実態の究極の完成に即して *secundum ultimam completionem actus* ⁷⁰——存在しているのではないことはあきらかである。他方、そのことは既に知られているのであるから、全く知られ

ていない場合のように単に可能態において *in potentia tantum* 存在する、とも言えない。トマスによると、それは可能態と現実態との中間、すなわちハビトゥスにおいて *medio modo inter potentiam et actum……in habitu* 存在する。⁽⁷¹⁾ 可能態と現実態の「中間」とは厳密にいかなることを意味するのか、その解釈の一つの手がかりは、現実態の二つの意味を区別するところに求められる。すなわち、ハビトゥスは一種の形相であるかぎり、その担い手・基体であるところの能力・可能態 *potentia* との関係においては現実態(第一の現実態 *actus primus*)であり、それと同時に第二の現実態 *actus secundus* である働き *actus* との関係においては可能態なのである。⁽⁷²⁾

さらに、スペキエスがハビトゥスにおいて存在する、と言われることの経験的な意味は、ひとたび或る事物の本性が認識されると、次に同じ種類の事物を認識するさいには、容易に、また迅速、齊一的な仕方では認識が行われる、という事実である。⁽⁷⁴⁾ 裏からいえば、ハビトゥスが獲得されるところまで認識努力が為されるのでなければ、スペキエスが受けとられることもない、と言えるであろう。他方、スペキエスをハビトゥスにおいて有することは、迅速、容易、確實、そして齊一的な認識を可能にしてくれるものではあっても、それだけで現実に行うことはできない。いいかえると、ハビトゥスの保持されているスペキエスは、いわば自分の力で自らを現実存在の状態に高めることはできないのである。スペキエスは対象ではなく、現実に行われるためには対象が与えられなければならない。トマスの場合、対象は感覚を通じてでなければ与えられない。⁽⁷⁵⁾ かが人間知性は可感的表象 *phantasmata* に目をむけることなしには——たとえ自らのうちにスペキエスがあっても——認識を行うことはできない、と主張するのはそのためである。「自らのうちにある」といわれるスペキエスはハビトゥスにおいて存在するのみであって、現実態において存在するのではない。そしてスペキエスが現実態において存在する、と言うことは、現実に行われる、と言うことにほかならないのである。

このように見てくるとき、認識原理としてのハビトゥスの導入によってスペキエスが無用化されるものではないこと——オッカムの主張するところに反して——⁽⁷⁷⁾ はあきらかであろう。現実の認識行為はスペキエスなしには成立しない——ないし

は、スペキエスを措定することなしには形而上学的に認識行為の可能性を説明することはできない——からである。ただし、スペキエスが「精神のうちなる観念」という仕方で解釈されることを避けるために、ハビトゥスないし様態 *disposition* の導入によって認識の成立を説明しようとする試みは或る程度評価できる。しかし、現実に認識行為が行われるためには、その形相原理としてのスペキエスが不可欠であり、ハビトゥスがスペキエスの代用となることは不可能である。⁷⁸⁾むしろ、現実に認識が遂行されていない間は、諸々のスペキエスは形相としてのハビトゥスの構成要素として存在し、現実の認識行為においてはそれぞれの形相原理として現実に存在する、というふうに考えるべきであろう。

X これまでトマス⁷⁹⁾の認識理論にもとづいて認識におけるスペキエスの役割、およびその不可欠性について考察してきたが、⁸⁰⁾でふれたように、スペキエスの必要性はスコトゥスにおいてすでに部分的に否定され、オッカムになると全面的に斥けられた。こうしたスコラの認識理論におけるスペキエス理論の崩壊過程の背後には、「精神のうちなる観念」へ向ってのスペキエスの変質、および認識行為の可能性を形而上学的に探求しようとする試みの後退が見出される、というのが本稿の見通しであったが、次にこの点について簡単にのべよう。

スコトゥスによると、知的認識 *intellectio, cognitio* は直観的 *intuitiva* と抽象的 *abstractiva* とに区分される。⁸¹⁾ 直観的とは推論的 *discursiva* に対立する意味ではなく、むしろ事物をそれ自身において在るがままに直観する *inmeri rem, sicut est in se*、つまり事物あるいは対象をその現実的存在ないし現存 *existentia actualis, praesentia* において捉えることを意味する。⁸²⁾ いいかえると、対象が何らの媒介なしに、いわばそれ自身の現実的存在をもって知性に到達し、現存することによって成立する認識である。したがって完全な意味での直観的認識は、対象がここで・いま現実的に存在する *ut existit hic et nunc vel tunc, ut praesentialiter existens* 場合に限られ、未来に関する予見、過去についての記憶においてのみ存在している場合は不完全である。⁸³⁾

これにたいして、抽象的認識とは現実的存在から抽象された認識であり、スペキエスによって成立する認識である。それというのも、スペキエスは対象をそれが現実に存在するとしないとに拘わりなく、同じ仕方であquallyter, indifferenter 表す示る *representare* からであり、したがってスペキエスによって成立する認識は現実存在から抽象されることになる。そしてスコトゥスによると、こうした抽象的、非直観的認識はすべて或る意味で不完全であるとされる。したがって、かれの場合、現実的存在から抽象されているかぎりでの対象にかかわる学知 *scientia* は、⁽⁸³⁾或る意味では不完全な認識であるとの結論が避けられない。

オッカムによる直観的認識 *notitia intuitiva* と抽象的認識 *notitia abstractiva* との区別は、一見スコトゥスのそれと同じである。直観的認識とは「もし事物が存在するならば、知性は直ちにそれが存在すると判断し、そしてそれが存在すると明証的に *evidenter* 認識するというふうに、そのように事物が存在するかしないかを知ることが可能ならしめるような認識 *notitia* である」⁽⁸⁴⁾とされ、抽象的認識はまさしく事物の現実的存在と非存在 *existentia et non existentia* から抽象している *abstrahit* かぎりで「抽象的」と呼ばれる。⁽⁸⁵⁾ただスコトゥスと著しく異なるのは、抽象的認識はスペキエスによって成立するのではなく、むしろ常に直観的認識と同時に成立している、としている点である。そしてこの抽象的認識の反復によって一種のハビトゥスが形成され、それによって事物が存在するとしないとに拘らず妥当するような、ハビトゥスの抽象的認識、すなわち学知 *scientia* が成立する、とされている。⁽⁸⁶⁾

すなわち、オッカムは人間知性によるすべての認識の起源を直観的認識に求め、その直接性・確実性がすべての認識の確実性の基礎であるとしている。そして、事物と知性との間に介在するスペキエスなるものは、そうした認識の直接性・確実性を損う無用の存在として、これを全面的に斥けたのである。しかし、スコトゥスにおいて或る認識はスペキエスによって成立し、或る認識はスペキエスを介せず対象の直接的な現存をもって成立する、と主張されたとき、スペキエスは最早、認識行為を行為として可能ならしめる原理としての意味を失って、或る認識の過程を記述するための理論としての道を歩き始

めた、と言えるであろう。いいかえると、それは形而上学的言語としてのスペキエス理論の放棄であり、認識行為の行為としての特異性ないし本質を形而上学的に探求する試みの放棄である。

スコトウスおよびオッカムが直観的認識に関して主張しているように、対象ないし事物そのものが、その現実的存在をもって直接的に知性に到達すると言うことは——リードのいう直接的交渉と同じく——認識行為そのものの可能性もしくは本質に何ら触れるものではない。それは事実についての単に経験的・記述的な言語である。スコトウスにおいて部分的に遂行され、オッカムにおいて全面的に成就された、直観的認識を要めとするスコラの認識理論の根元的な組みかえは、認識行為の可能性を形而上学的に問うことを放棄して、認識を経験的言語でもって記述できる自然的過程へと解消する方向をとったように思われる。

註

- (1) 『哲学年報』第四十一輯、昭・57年。
- (2) 本稿は昭和58年7月2日、慶応義塾大学で開催された三田哲学大会講演会において行った報告に加筆したものである。発表の機会を与えて下さった三田哲学会関係者、および当日質問の労をとって下さった方々に感謝の意を表したい。
- (3) 後述、オッカムの学説を参照。
- (4) cf. Thomas D. Sullivan, "Concepts," *The New Scholasticism*, LVl, 1982, p. 146—168.
- (5) cf. Julius R. Weinberg, *Ideas and Concepts*, Marquette University Press, 1970.
- (6) ここでは主にトマス・アクィナスの認識理論を頭においている。
- (7) 前掲拙稿、1ページ。
- (8) 全、16ページ。
- (9) J. Dewey, *The Quest for Certainty. A Study of the Relation of Knowledge and Action*, Minton, Balch & Co., 1929.

- 超越的なるものの transcendens としての *verum* に関する形而上学的探求をこのように特徴づけることが可能であると思う。
- (11) *Quaestiones Disputatae de Veritate*, 1. 1.
 - (12) R. P. Phillips, *Modern Thomistic Philosophy*, 2 Vols. Newman Press, 1950, I, p. 224.
 - (13) S. J. Day, *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*, The Franciscan Institute, 1947, p. 108.
 - (14) Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Edinburgh 1803, Vol. I, p. 310—311.
 - (15) *Ibid.*, p. 322.
 - (16) Phillips, *op. cit.*, p. 224.
 - (17) ハートムホルムス『論理の原理』464a 5.
 - (18) *Summa Theologiae* (S. T.), I, 84, 6.
 - (19) Weinberg, *op. cit.*, p. 5 ; Sullivan, *op. cit.*, p. 167.
 - (20) Weinberg, *op. cit.*, p. 13.
 - (21) Reid, *op. cit.*, p. 276, 310—311, 322.
 - (22) 後述に参照。
 - (23) Reid, *op. cit.*, p. 243.
 - (24) この点に関しては Weinberg, *op. cit.* を参照。
 - (25) P. Heath, "Reid on Conceiving and Imagining," *The Monist*, 61, 1978, p. 228.
 - (26) Sullivan, *op. cit.*, p. 146—147.
 - (27) Reid, *op. cit.*, Ch. IX 以下。
 - (28) リームホルムス' ロッカ直感論への観照』「観照」及びの章を参照してください。 Reid, *Ibid.*, p. 230.
 - (29) *Ibid.*, p. 322～。
 - (30) *Ibid.*, p. 242—243.

- (31) Reid, *An Inquiry into the Human Mind*, 2, 4.
- (32) Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, p. 277.
- (33) *Ibid.*, p. 281—282.
- (34) *Inquiry*, 1, 5. (p. 14)
- (35) *Essays*, p. 284.
- (36) *Ibid.*, p. 312.
- (37) *Ibid.*, p. 276, 310—311, 322.
- (38) *Ibid.*, p. 310—311, 322.
- (39) Sullivan, *op. cit.*, p. 146. リーズ自身、思考や認識などの精神的活動の特異性を自覚しており、それらを物体からのマナロシーを基とした説明を必要としないとして、繰返し警告している。*Essays, op. cit.*, p. 305, 307, 320—321.
- (40) S. T., I, 85, 2. ただし、知性は反省によってスペキエスを「認識」することができ、その意味ではスペキエスも二次的な仕方
 び quod intelligitur である。*Ibid.*
- (41) *Ibid.*
- (42) *Ibid.*; S. T., I, 84, 1, ad 1.
- (43) S. T., I, 85, 1. ad 3.
- (44) *Ibid.*, 79, 4, ad 4; 79, 6; 79, 7.
- (45) エトレスのこの解釈を明白に斥ける。*Ibid.*, 84, 6; 85, 1, ad 3.
- (46) H. McCabe, "The Immortality of the Soul," in *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, Ed. A. Kenny, Macmillan, 1969, p. 304.
- (47) S. T., I, 85, 2, ad 3.
- (48) *De Veritate*, 22, 5, ad 8.
- (49) S. T., I, 85, 2, ad 3.

- (50) ここで「経験」というのは、特定の事物や出来事にかわるものではなく、そうした事柄の認識を可能にする条件もしくは根拠にかかわるものであって「超越論的経験」と呼ぶこともできるであろう。
- (51) ここでトマスが繰返して「*verum (veritas)* は知性の善 *bonum (bonitas)* である」と語っていることが想起される。*De Veritate*, I, 8 ; 10, 1, ad (4) ; *Summa Contra Gentiles*, II, 59, 60, 61 ; *Sententia Libri Ethicorum*, VI, 2.
- (52) *De Veritate*, I, 1 ; S. T., I, 16, 1.
- (53) S. T., I, 14, 2 ; 55, 2 ; 85, 2, ad 1.
- (54) この点に関して次を参照。D. B. Burrell, *Aquinas. God and Action*, Routledge & Kegan Paul, 1979.
- (55) S. T., I, 56, 1 ; 56, 1, ad 3.
- (56) *Ibid.*, 84, 2.
- (57) *Ibid.*, 14, 2 ; 14, 11, ad 1.
- (58) *Ibid.*, 14, 4.
- (59) *Ibid.*, 55, 2.
- (60) *Ibid.*, 14, 2, ad 3 ; 79, 2 ; *De Veritate*, 8, 6.
- (61) S. T., I, 84, 3.
- (62) *Ibid.*, 84, 4—6.
- (63) *Ibid.*, 85, 1, ad 3.
- (64) *Ibid.*, 84, 6.
- (65) 感覚的認識に関して、とくに S. T., I, 78, 3 を参照。
- (66) この問題に関して拙稿「トマス・アキナスの知識論【中世の教育思想(下)】」東洋館出版社、昭・59 を参照。
- (67) そのことは当然、神的知性、および天使的知性による認識とのより大きな親近性を意味する。
- (68) ここでハビトゥスというのは、認識にかかわるハビトゥスななし徳 *virtus* であり、とくに学知 *scientia* と呼ばれる知的徳 *virtus intellectualis* である。S. T., I—II, 57, 1 ; 2.

- (69) *Ibid.*, I, 79, 6 ; I—II, 67, 2 ; *De Veritate*, 10, 2 ; 19, 1 .
- (70) S. T., I, 79, 6, ad 3 ; *De Veritate*, 19, 1 (in actu perfecto).
- (71) S. T., I, 79, 6, ad 3 ; *De Veritate*, 19, 1 (in potentia pura).
- (72) S. T., I, 79, 6, ad 3 ; 87, 4 (habitualiter) ; *De Veritate*, 19, 1 (in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum, quod est esse aliquid habitualiter in intellectu).
- (73) S. T., I—II, 49, 3, ad 1 ; actus primus-secundus の區別について 次のことを参照。S. T., I, 48, 5 ; 105, 5 .
- (74) 参照。拙著『神學の哲學』創文社、昭・57、97—98ページ。
- (75) エトスは可感の表象 phantasmatia が知性としての対象となること（したがって可感的なものの感覚に於けること）を媒介の生體である。Scriptum super Sententias, I, 3, 4, 3, sol., II, 17, 2, 1, sol.; 20, 2, 2, ad 2 ; 24, 2, 2, ad 1 ; III, 14, 1, 3, sol. 2 ; IV, 49, 2, 6, ad 3 ; *Expositio in Boethii De Trinitate*, 6, 2 ; 6, 2, ad 5 ; *De Veritate*, 2, 6 ; 10, 2, ad 7 ; 18, 8, ad 4 ; *Summa Contra Gentiles*, II, 73 ; *Quaestiones Disputatae De Anima*, 15 ; 15, ad 3 .
- (76) S. T., I, 84, 7 .
- (77) 前掲 Day の論文は次のことを参照。O. Fuchs, *The Psychology of Habit according to Ockham*, The Franciscan Institute, 1952.
- (78) 「ソユエッスはソユエッスであるかぎり対象の秩序には属しない。」S. T., I, 87, 2, ad 3 .
- (79) *Ordinatio*, II, 3, 9..
- (80) *Ibid.*
- (81) *Ibid.*, III, 14, 2, 6.
- (82) *Ibid.*, I, 2, 2.
- (83) *Opus Oxoniense*, II, 3, 9, 6 ; M, 2, 12, 6. cf. *Reportata Parisiensia*, II, 3, 3 ; *Quaestiones Quodlibetales*, 6.
- (84) *Scriptum in Librum Primum Sententiarum Ordinatio*, Prologus, 1 .
- (85) *Ibid.*,

⑨ *Reportatio*, II, 15; cf. P. Bohner, "The Notitia Intuitiva of Non-existents according to William Ockham, with a Critical Study of the Text of Ockham's *Reportatio* and a Revised Edition of Rep. II, Q. 14—15," *Traditio*, I, 1943, p. 223—275.

(本学文学部教授・哲学)