

## 認識におけるスペキエスの役割について

稲垣, 良典

<https://doi.org/10.15017/2328608>

---

出版情報 : 哲學年報. 41, pp.1-22, 1982-03-31. 九州大学文学部  
バージョン :  
権利関係 :

## 認識におけるスペキエスの役割について

稲垣良典

1

トマスの認識理論における可知的形象 *species intelligibiles* (以下、スペキエスと呼ぶ) の意味については、わが国でもすでにいくつかの研究が公けにされているが、<sup>(1)</sup> 私の見るところ、トマスのスペキエス論の意味は哲學史的にも体系的な認識理論——あるいはむしろ認識の形而上学——の観点からも、充分に解明されてはいない。<sup>(2)</sup> 一見したところ、スペキエスは人間の認識活動のメカニズムの説明における一因子、いいかえると、感覚的認識から出発して知性的認識が形成されるにいたる、認識の生成過程のなかで或る部分的な役割をはたすにすぎないように思われる。<sup>(3)</sup> しかし、より立入った考察によって、スペキエスをめぐるトマスの議論の背後には、知性と存在 *esse* との間の根源的連関をめぐる洞察が見出され、この洞察にてらしてはじめて、かれのスペキエス論の意味を正確に理解しうるものがあきらかになる。<sup>(3)</sup> トマスの認識理論は、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り、<sup>(3)</sup> 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近世哲学の認識理論とは著しく性格を異にしている。トマスのスペキエス論を考察するさいには、まずこの点に留意する必要がある。

トマスの認識理論においてスペキエスにふりあてられている役割を正確に理解するためには、オッカムにおけるスペキエス否定の議論が有力な手掛りを提供してくれるように思われる。<sup>(2)</sup> トマスが認識の成立のために不可欠であると

考えたスペキエスが、どうしてオッカムの剃刀によって見事に切り落されてしまったのか——問題はたんにこれら二人のスペキエス理解だけにとどまらず、より根本的に、認識——とりわけ人間的認識——がどのようなものとして理解されているかにかかわってくるであろう。そして問題はさらに、オッカムによるスペキエスの追放と、デカルトによって認識理論へと導入された「観念」との関係へとおよび、ロック以後のいわゆる「観念の途」way of ideas をどのように解釈するかという問題へとつながってくるであろう。デカルト以降の近世哲学における認識理論の展開が、オッカムにおけるスペキエス否定という選択と何らか結びついているとしたら、トマスにおけるスペキエスを正しく理解することは、哲学史の問題としても大きな重要性をおびてくるにいがいない。<sup>(2)</sup>

ところで、オッカムがスペキエスを無用とする論拠の一つとして、認識の成立においてスペキエスにふりあてられる役割はすべて習慣 *habitus* によって十分に肩代りされるものであることが経験的に立証される<sup>(8)</sup>、と論じていることは、習慣の問題に関心を有する者としてとくに注目せざるをえない。<sup>(9)</sup> トマスも人間の認識活動において習慣——たとえば(諸原理の)直知 *intellectus*、学知もしくは論証知 *scientia*、知恵 *sapientia* などの知的徳<sup>(10)</sup>——が重要、あるいはむしろ不可欠な役割を果たすことを認めていたが、習慣によってスペキエスが無用化されるとは考えなかった。トマスにおいてスペキエスと習慣——とくに学知——との関係がいかに捉えられていたかは、トマス解釈における困難な問題の一つであり、ここで充分に論じつくすことはできない。<sup>(11)</sup> しかし、スペキエス理解を正しい方向へとむけるのに役立つと思われるかぎり、スペキエスと習慣との間の結びつきにも光をあててみたい。

## 2

われわれが本論で問題にしているのは認識におけるスペキエスの役割であり、知性が「それによって」*quo (qua)* 「それに即して」*secundum quam* 「それを通じて」*per* 認識する、と語られるべきの *qua secundum quam, per*<sup>(12)</sup>

の意味をできるかぎり明確なものにすることをめざしている。この場合、「スペキエスとは何か」と端的に問うことは素朴にすぎるであろう。認識するとは、ものの「何であるか」を認識することであり、そのような認識を成立させるものとしてスペキエスが語られているのであってみれば、そのスペキエスについて不用意に「何であるか」と問うことは問題を混乱させるおそれがある。いうまでもなく「何であるか」という問いは、いかなることがらについても不可避であるが、スペキエスを問題にする場合、さしあたりその役割に目をむけるところから出発すべきであろう。

ところで、トマスがスペキエスの問題をめぐって論じていることのなかで、おそらく最初にわれわれの注意をひくのは、スペキエスは「認識されるところのもの」*id quod intelligitur* すなわち「事物」*res*ではなく、その「類似」*similitudo* <sup>(12)</sup>である、という規定の仕方であろう。ここでトマスはどのような意味で「類似」という言葉を用いているのであろうか。まずはっきりしていることは、認識されるところのもの、つまり事物そのもの（それは認識する者の外に *extra animam* ある、といわれる）とスペキエス（それは認識する者のうちに *in anima* ある、といわれる）とは在り方を異にしており、認識されるところのものがそのまま、それ自体において、認識する者のうちにあるのではない、ということを言いあらわすために「類似」という言葉が用いられている、ということである<sup>(13)</sup>。逆説的な言い方をすれば、「類似」という言葉は、何よりも、認識されるところのものとスペキエスとの根本的な非類似 *dissimilitudo* を強調するために用いられている。このような在り方における非類似を無視して、スペキエスは認識されるところのものへの類似をふくむ、あるいはその模写である、という面だけに目をむけることは、スペキエスについての誤解へと導くおそれがあるといえよう。

しかし、右にのべたことにたいしては、トマスはたしかに、認識されるところのものへの類似、ないしはその模写としてのスペキエスについて語っているではないか、という反論がなされるであろう。トマスによると、可感的形象 *species sensibilis*、つまり感覚的形象 *phantasma* が認識対象を個別化されたものとして再現・表示 *repraesent-*

fare するのたいていして、スペキエスはその同じ対象を個別化されたものとしてではなく、ただその「何であるか」に関して、つまりその本性 *natura* あるいは何性 *quidditas* に関して再現・表示する<sup>(16)</sup>。そしてこのように、個別化された認識対象にのみかかわりうるような、限定された再現・表示機能を有する感覚的表象から、事物の本性・何性とかかわりうるような、より高度の再現・表示機能を有するスペキエスへの移行が抽象 *abstractio* にはかならない。本稿ではスペキエスの抽象という問題について立入って考察することはできないが、抽象の成果としてのスペキエスが、個体ではなく、むしろ種としての認識対象の本性 *natura speciei* を再現・表示する<sup>(17)</sup> とトマスが語っていることはたしかであり、ここからしてスペキエスを、認識されるところのもの・事物そのものに類似したもの、その一種の模写であると考えることも可能であるように思われる。

だが、ここで注意しなければならないのは、スペキエスが事物の「類似」として語られていることを、あたかも事物（あるいはむしろ、事物の本性）が自らを直接的に、認識する者（トマスの用語では可能的知性 *intellectus possibilis*）の上に刻印ないし印象づけるかのように解釈してはならない、ということである。トマスは知性的認識がこのような印象づけ *impressio* という仕方でも成立するという立場を明確に斥けており、そのことはかれが批判しているプラトン派の認識理論との関係においてだけでなく、人間による認識の営みの全体が直観的認識 *notitia intuitiva* の上に築かれているとするオッカム（およびかれの立場を変容させた上で受け継いでいると考えられるデカルト、ロック以後の認識理論）との関係においても重要な意味をもつ。それというのも、直観的認識とは対象が自らを直接的に認識主体に印象づけることによって成立する認識だからである<sup>(21)</sup>。

トマスの考えるスペキエスはけっして認識対象によって直接的に認識主体の上に刻印づけられた類似ではない。そのような類似としてのスペキエスを「それによって」認識が為されるところのものとして導入することは、オッカムが指摘するように余分なことであるか、あるいはそのように刻印づけられた類似——それを観念と呼ぶにせよ、印象

と名づけるにせよ——こそ認識の第一の、そして本来的な対象であるとする立場に道を開くことになるか、であろう。われわれが確実性をもって認識しうるのは、認識主体に直接的に内在もしくは現存しているところの、そうした観念、ないし印象である、とする立場はそれなりの説得性を有するからである。<sup>(22)</sup>しかし、トマスがスペキエスを類似と呼んだとき、かれはそのような観念や印象のようなものを考えていたのではなかった。

じっさいにトマスがスペキエスを、認識されるところのものの類似と呼んだとき、かれが考えていたのは或る意味では右にのべられたこと以上であり、或る意味ではそれ以下であった。「以上」というのは、トマスのいうスペキエスは認識されるところの事物の形相 *forma* の類似あるいは模写であるところか、当の形相と同一 *idem* だからであり、<sup>(23)</sup>「以下」というのは、この類似は直観的認識を成立させるのに十分な類似ではないからである。もしも、直観的認識を成立させるのに十分な類似であったならば、およそ人間的認識に誤謬のはいりこむ余地はなくなるであろうが、トマスは人間的認識についてそのような完全性を認めることはできなかった。

3

つぎにスペキエスが（認識されるところのもの）類似である、と語られることから起りがちな誤解を避けるために、神のおよび天使的認識におけるスペキエスに関してトマスがのべていることをふりかえておこう。

神は自らを自己自身によって *seipsum per seipsum*（認識し<sup>(24)</sup>、自己以外の事物については、それらを自己自身において *in se ipso*、すなわち自らの本質において認識する<sup>(25)</sup>）といわれる。この場合、神的知性の実体 *substantia in intellectu divini* とは異なったスペキエス *species intelligibilis* が「それによって認識されるもの」として見出されるのではなく、神的知性そのものがスペキエスそのものである、と主張されている。<sup>(26)</sup>前述のように、スペキエスとは知性が「それによって」*quo* 認識するところのものであり、神的知性は自己自身によって、あるいは自らの本質に

おいて自己とすべての事物を認識するとされるのであってみれば、神的知性（神の本質）がそのままスペキエスであるといわれるのは当然のこととして理解できる。ということとは、裏からいえば、知性が「それによって」認識するスペキエスは、かならずしも事物によって刻印される類似のようなものである必要はなく、認識主体自身の形相がそのままスペキエスでありうることを意味する。というよりはむしろ、認識様式がより高次であるのに応じて「それによって」認識が為されるところのスペキエスは、認識主体に固有の形相と同一化される傾向を強める、といえるであろう。このことは、より高次の認識様式——したがってまた存在様式——は、より内在的もしくは自己還帰的な構造を有する、という周知の一般の原理をいかえたものにすぎない。<sup>(27)</sup>しかし、そのことをスペキエスの問題に関して確認しておくことは無意味ではないであろう。これにたいして、天使はすべてを自らの本質もしくは実体によって認識するのではなく、天使が諸々の事物を認識するためには、かれの知性は何らかの（その本質とは異なった）スペキエスによって補足され、完成される必要がある、とトマスは論じている。その理由は次の如くである——すべて能動因は形相 *forma* によってその働きをなすのであるから、天使的知性が認識作用を営みうるためには、そこに然るべき形相が見出されるのでなければならぬ。ところで、認識作用を可能ならしめる形相とは、知性がそれによって *quo* 認識するところのもの、すなわちスペキエスにほかならない。ところが、天使の場合、こうしたスペキエスを天使の本質そのものと同一視することはできない。なぜなら、天使的知性は、知性であるかぎり、すべてのもの *omnia* を認識しうるのであり、その対象は特定の類の存在 *ens* に限られるのではなく、むしろ存在一般 *ens commune* である。ところが天使は有限なる被造物であるから、その本質は特定の類および種に限定されていて、無限なる神的本質のように、自らのうちにすべてのものを完全に包含するということはない。したがって、天使は自らの本質によってすべてのものを認識することはできず、かれがそうした認識を営みうるためには、自らの本質以外のスペキエスを必要とするのである。<sup>(28)</sup>

右の議論において根本的なのは、能動因は形相によってその動きをなすという考え、すなわち、能動因の作用の根源 *Principium* としての形相という考え方であり、この考え方にもとづいて天使はその本質とは異なったスペキエスを必要とすることが論証されている。すなわち、天使的知性が認識を遂行しうるためには、然るべき形相がそこに見出されなければならない、(天使の本質とは異なった) スペキエスはまさしくそのような形相を成立させるものとして必要とされるのである。いいかえると、認識のために必要とされるスペキエスが、対象によって印刻された類似であるといったことは全然考察に入らなず、スペキエスはもっぱら、能動因たる知性によって作用を営む形相、という観点から考察されているのである。

他方、天使がそれによって認識するスペキエスは、天使の本質とは異なったものであるとはいえず、それらを天使は自らの本性 *natura* と同時に神から受けとったのであり、その意味でそれらスペキエスは自然本性的 *connaturalis* であるといわれる。<sup>(28)</sup> いいかえると、天使的知性は当初から、それにとつて可能な最高の認識活動を営みうる完全な状態に置かれていたのである<sup>(29)</sup>、人間的知性のように、事物からスペキエスを受けとることによって、継次的に *successive* 自らを知性として完成していくのではない。裏からいえば、人間的知性が事物からスペキエスを受けとることは、事物によって印刻づけられることであるよりは、自らを知性として完成する——可知的完成 *perfectio intelligibilis*——<sup>(30)</sup> ことを可能としてくれるようなものを事物から受けとることとして理解すべきであろう。いずれにしても、これまで神的知性および天使的知性との関連においてスペキエスを考察してきたことによって、スペキエスは認識されるものの類似であるというトマスの言葉を、スペキエスは事物が自らを直接的に知性にたいして印刻づけることによって形成される、という意味に解釈する誤りは排除されたと思う。



ここでもともどって、人間的知性によって営まれる認識においてスペキエスの果す役割をより厳密に見ていくことにしよう。トマスは繰返し、現実態における可知的なるものは現実態における知性である *intelligibile in actu est intellectus in actu* <sup>(34)</sup> であるという。いいかえると、知性が現実<sup>(35)</sup>に認識しているときには、知性と認識されるものにのとは同一である、とされている。そのことをさらにいいかえると、現実<sup>(35)</sup>に知性による認識が成立しているときには、認識されるところのものは知性のうちに在る、ということである。ここで「のうちに」および「在る」の意味がどのように説明されるにしても、認識されるところのものが、現実の知性認識において、知性のうちに在ることは、現実態における可知的なものと現実態における知性と同一性の肯定と同じく、認識のいわば根本的事態であって、否定できない。このことを否定することは認識それ自体の成立を否定することにほかならない、といえよう。

ではこのような現実の認識作用における知性と認識されるところのものとの同一化においてスペキエスはそのような役割をはたすのか。いいかえると、ここでいう同一化、あるいは（認識されるところのものが）「知性のうちに在る」といわれることと、知性はスペキエス「によって」認識する、といわれることとはどのように結びつくのか。ここでただちにいえることは、（人間的）知性はスペキエスによって現実態、すなわち現実<sup>(35)</sup>に認識を行う状態へともたられる、ということである。すなわち、人間的知性は、知性であるかぎり、すべてのものを認識することのできる能力ではあるが、それによって認識作用を行うべき形相を当初から自らのうちに有してはいない。むしろ事物から受けとられたスペキエスが、<sup>(36)</sup>知性がそれによって現実<sup>(35)</sup>に認識作用を行いうる形相としての役割を果す、というのがトマスの説明である。

しかしここでさらに、知性が事物からスペキエスを受けるとは厳密にどういうことか、また受けとられたスペキエスII形相によって知性が現実<sup>(35)</sup>に認識を行う状態へともたられるのはどのようにしてであるかが問題になる。まず知性が事物からスペキエスを受けると、<sup>(38)</sup>いいかえると、受けとられたスペキエスが知性のうちに在る、といわれるこ

との意味に目をむけよう。トマスによると、スペキエスは知性のうちに、或る時はたんに可能態において *in potentia tantum*、時として現実態（働き）の究極的な完成に即して *secundum ultimam completionem actus*、*potentia* 他の場合には可能態と現実態との中間——つまり習慣——の状態において *medio modo inter potentiam et actum* (*i.e. in habitu*) 存在する。<sup>(43)</sup> これら三者のうち、第一の場合は単なる可能態にとどまり、いかなる意味においても現実にはスペキエスはまだ知性のうちに存在しないのであるから、考察から除外する。問題は第二と第三であるが、まず第三の場合から見ていくことにしよう。

この場合、スペキエスはたしかに知性のうちに在り、知性によって保持 *conservare* されている。<sup>(44)</sup> しかし、それにもかかわらず知性は現実に認識を行ってはいない。いいかえると、知性はたしかにスペキエスを受けとっており、欲する時には認識作用へと移ることができる状態におかれているが、そのことは知性が常に現実態において認識していることを意味するのではない。このことは、スペキエスを受けとる、もしくはスペキエスが知性のうちに在る、ということと、現実に認識することとを単純に同一視することにたいする警告として役立つであろう。いいかえると、そのことは、「認識する」ということを「(知性が事物によって) 印刻づけられること」にもとづいて説明しようとする試みにたいする警告として役立つと思う。

他方、「可能態と現実態との中間状態」<sup>(45)</sup> ないし「習慣」への言及は、スペキエスが知性の「うちに在る」という言葉を正確に理解するための手掛りが習慣 *habitus* の概念のうちに見出されることを示唆している。すなわち、諸々のスペキエスが知性の「うちに在る」のは、いうまでもなく空間的な配置、排列という仕方においてはでありえず、むしろ何らかの習慣を構成するもの、あるいは何らかの習慣に組み入れられたものであるかぎりにおいてである、と考えられる。<sup>(46)</sup> いいかえると、認識にかかわる何らかの習慣——たとえば直知、学知のような知的徳、あるいは臆見 *opinio*、*potentia* には信仰 *fides* など——がスペキエスがそこにおいて見出される場所である、といえるであろう。

ここでわれわれがスペキエスを——それが（認識されるころのもの）類似 *similitudo* と呼ばれていることに影響されて——何らかの（一般化された）映像ないし表象であるかのように想像することの危険性を指摘しておきたい。スペキエスが認識の（直接的）対象であるかのように誤解されるもとはそこにあるといえよう。<sup>(43)</sup> われわれが知性のうちにスペキエスを保持しているといわれるのは、たとえばわれわれが知覚するどの個別的な机とも同一ではないが、すべての机を表示・再現しうるような「一般的」表象をもっているという意味においては<sup>(44)</sup>、むしろそれぞれの机を「机として」知覚することを可能とするような一種の知的習慣が形成されているとの意味においてであり、そのような習慣が何らかのスペキエスによって構成されているかぎりにおいてである。強いていうならば、知性がそれによって認識するところのスペキエスは、模写ないし表象というよりは、その照明によって何かがかくかくのものとして知覚ないし把握されることが可能となるような、一種の光にたとえるべきであろう。それは人間的知性に本来的にそなわっている光<sup>(45)</sup>ではなく、獲得された光である。そのような光が必要不可欠であるか、あるいは無用であるかについてはあらためて考察しなければならぬ。しかし、いずれにしても避けなければならないのは、スペキエスが事物によって知性の上に直接に生ぜしめられた何らかの印刻ないし印象であるかのように想像する誤りである。

## 5

つぎに、知性がスペキエスによって現実に認識を行う状態へともたらされるのはどのようにしてか。いいかえるとスペキエスが知性のうちに「現実態<sup>(46)</sup>働きの究極的な完成に即して存在する」といわれるのはいかなる意味においてであるか。トマスは知性が現実に認識を行うためにはスペキエスを、スペキエスがそれらのスペキエスであるところの事物に適合する仕方で *secundum quod convenit rebus quarum sunt species* 使用しなければならぬ<sup>(47)</sup>、という。ところが、そうした事物とは個別的なものにおいて存在しているところの諸本性であり、そうした事物は感覚

ないし表象能力 *imaginatio* によってしか捉えられないから、知性は現実に認識を行うためには感覺的表象へと自らを向ける *convertere* 必要がある<sup>(48)</sup>、との結論が生ずる。ここでトマスは、スペキエスが知性によって保持されているだけでは現実態における認識は成立せず、現実に認識が行われるためにはスペキエスの使用 *usus*、すなわち知性が感覺的表象への転向 *conversio* を行うことが必要であるとしているが、そうした主張の根拠はどこにあるのか。どうして、知性が「それによって」認識する形相であるところのスペキエスが知性のうちに在るだけでは現実に認識が行われないのか<sup>(49)</sup>。

トマスはこの点に関して明示的に論じてはいないが、かれが人間的認識をめぐって論じているところからつぎのように結論することができよう。すなわち、われわれはスペキエスの役割を、事物がいかなるものとして認識されるかという側面、すなわち認識の形相的確定<sup>(50)</sup> *specificatio* の側面だけに限定してはならず、そもそも認識するという行為<sup>(51)</sup> *actus* がそれによって成立する、という側面を見落してはならない。人間が営む諸々の行為のなかにおいて最も基本的な行為の一つである認識するという行為を、まさしく行為<sup>(52)</sup> *actus* として成立させるのがスペキエスである、という点に注目しなければならないのである。この点に注目することによって、たんなるスペキエスの受容ないし保持によっては知性が現実に認識するという事態を説明できないことがあきらかになると思う。

すなわち、たしかにスペキエスは認識作用にたいして形相的確定 *specificatio* を与えることによって認識を成立させるのであるが、その同じスペキエス<sup>(53)</sup> 形相が認識作用ないし行為そのものを成立させる能動的根源 *principium actus* たりうるためには、当のスペキエス<sup>(54)</sup> 形相自体がより高次の現実態 *actus* によって現実化ないしは活性化されていなければならない。いいかえると、形相的確定という役割は、いわばスペキエス<sup>(55)</sup> 形相が自前で果すことができるのであるが、認識行為・現実態そのものの能動的根源という役割は、スペキエス<sup>(56)</sup> 形相が自前で果すことはできず、そのさいスペキエス<sup>(57)</sup> 形相はむしろ道具 *instrumentum* ないし道具的原因 *causa instrumentalis* として位置

づけられるにとどまるのである。<sup>(53)</sup>

ではこの場合の主要的原因 *causa principalis*、つまり、さきにもスペキエス形相を現実化ないし活性化する高次の現実態と呼んだものとはなにか。それはトマスに従えば事物の「存在」*esse*であるほかない。<sup>(54)</sup> 「存在」*esse* と呼ばれる最高の現実態がスペキエス形相を現実化することによってはじめて、知性は現実に認識することができる。いしかえると、知性は「存在」によって現実化されるかぎりにおいて、自らも能動的根源として認識行為 *actus* を行うのである。人間の場合、認識する *intelligere* ことと存在する *esse* ことは同一ではない。しかし人間の認識においても、認識するという行為は現実態の直接的で主要的な根源は「存在」という現実態である、とするのがトマスの認識の形而上学の根本的立場であって、この点に注目することがかれのスペキエス論を正しく理解する上で最も重要ではないかと思う。

## 6

ではスペキエス形相が認識の形相的確定に関してのみでなく、認識行為は現実態の成立においてより根源的な役割を果していることを認めただで、そのスペキエス形相の「存在」による現実化・活性化はどのようにして行われるのであろうか。

この点に関するトマスの考えを探るための手掛りは、さきに触れた、現実に認識が行われているときには、現実態における可知的なもの（すなわち、認識されるところのもの）と知性とは同一である、という洞察、あるいは、認識されるところのものは知性のうちに在る、という肯定のうちに見出されるであろう。そして、それを別の観点から補足してくれるのが、認識の現実態においては可知的スペキエスは事物の自然的スペキエス *species naturalis rei* と同一であるというトマスの主張である。<sup>(55)</sup> このことは神的認識や天使的認識に関してはほとんど自明的であるといえるが

人間的認識——それも自己認識ではなく、自己以外の事物を認識する場合——に関して、認識される事物に固有の形相ないしスペキエスと、それを認識する知性のうちに在るスペキエスとが「同一」*idem*である、と主張することはほとんど逆説であるとの印象を与えるのではなからうか。せいぜい後者は前者の「類似」*similitudo*であり、模写であると主張するところまでが限度であって、それを超えて二者の同一性を主張するのは行過ぎであり、無意味ではないのか。

しかし、トマスにおける認識の形而上学、したがってまたそのスペキエス論を正しく理解するためには、この同一性の肯定を文字通り受けとめることが必要である。トマスがこの同一性の肯定を軽々しく行っているのではないことは、さきの『自由討論集』におけるテキストにおいて、スペキエスが事物の本質の「類似」であることを確認した上で、さらに「事物の何性および本性そのもの」*ipsa quidditas et natura rei*である、と主張していることからあきらかである。さらに『対異教徒大全』においては、それによって或るものがその実体に即して認識されるところのスペキエスは、当の認識されるところのものと同じスペキエス<sup>(67)</sup>あるいはむしろ当の認識されるもののスペキエス(そのもの)でなければならぬ、といわれている。精神のうちに *in mente* 在る(可知的)スペキエスと、質料のうち<sup>(68)</sup>に *in materia* 在るスペキエスが「同一」であるという主張はにわかに受けいれがたいもの、あるいはほとんど不条理な主張とうつるかもしれないが、そこにトマスの認識形而上学の根本的な洞察がふくまれており、またそれを承認することなしには「私はまさしくこの物、この人間——何らかの観念や印象ではなく——を認識している」というわれわれの認識経験を理論的に基礎づけることはできないのではあるまいか。

7

ところで、精神のうちにある可知的スペキエスと質料のうちにある事物の自然的スペキエスとが同一であることの

肯定がなぜ逆説的に響くかといえば、ひとつにはわれわれが「同一」もしくは「一」について理解しているところが量的な意味での「一」つまり、トマスのいう「数の根源としての一」*unum quod est principium numeri*に限定され、形相あるいは「存在」に即しての「一」——トマスのいう「存在と置きかえられる」*unum quod convertitur cum ente* についての理解が不充分なことによると考えられる<sup>(55)</sup>。しかし、それだけではなく、認識されるところのものが知性のうちに在る——そのことと、さきの同一性の肯定とは同じことを意味するのであるが——といわれ場合の「在る」の意味が正しく理解されないことも一つの理由であるといえるであろう。

この場合の「在る」は、トマスの用語に従うと「志向的存在」*esse intentionale*と呼ばれ、事物が「精神の外に」*extra animam, extra mentem* 在るといわれるものの「自然的存在」*esse naturale* もしくは「事物的存在」*esse reale* から区分される。すなわち、右で問題となった同一性は、同一のスペキエスないし形相が自然的存在によって現実化されているかぎりにおいては自然的存在と呼ばれ、志向的存在によって現実化されているかぎりにおいては可知的スペキエスと呼ばれる、という事態をいあらわしたものにほかならない。したがって、一見したところ逆説的あるいは不条理な感じさえ与えるさきの同一性の肯定を説得的なものにするためには、志向的存在についての立入った研究が必要であるといえるであろう<sup>(56)</sup>。しかし、トマスにおける志向的存在の概念については稿をあらためて考察する必要がある、ここではスペキエス論を補足するものとしてインテンチオ論が不可欠であることと示唆するにとどめておく。

このように、スペキエスによって現実に認識が行われるためには、当のスペキエスは「存在」によって現実化・活性化される必要があるということを見てきた上で、もとにもどって、知性が現実に認識するためにはスペキエスを適合的な仕方で使用しなければならぬ、もしくは、知性は自らを感覚的表象へと向けなければならぬ、とトマスがのべていることの意味について考えてみたい。

前述のように、ひとたび獲得されたスペキエスは習慣 *habitus* という仕方で知性のうちに見出される。すなわち、習慣が形成される以前と違って、知性はいまや何ごとかを、「欲するとき」<sup>(43)</sup>、「必要あるときに」<sup>(44)</sup>認識することのできる状態におかれている。ついでにいうと、習慣によってわれわれの行為は迅速、斉一的、確實、そして何らかの快適さをとまなうものとなる<sup>(45)</sup>。しかし、そのような状態でスペキエスが保持されていることは、現実に認識が行われることを可能にするものではない。

現実に認識が行われるためには、スペキエスは「現実態の究極の完成」<sup>(46)</sup> *ultima completio actus* の状態へとたかめられる必要があるが、そのことを為しうるのは（形相よりも高次の現実態である）認識されるところのもの「存在」*esse* をおいて他にはない。したがって、認識の現実態が成立するためには、まず知性が事物の「存在」によって行使される因果性 *causalitas*<sup>(47)</sup> のうちに入らなければならない。スペキエスの使用とか、知性の（感覚的表象への）転向といわれるものは、じつは知性が現実に認識するに先立って、つまり自らに固有の因果性を行使するに先立って、そのような認識行為の因果性の成立根拠である、「存在」の因果性のうちに入るために必要とされるものにほかならないのである。

いうまでもなく、知性が事物の「存在」によって行使される因果性の「うちに」入るといふことは、知性自体がそうした因果性を受容しうるものであることを前提としており、こうした知性の受容性ないし可能性とは精神は「或る仕方ですべてのものである」<sup>(48)</sup> *quodammodo est omnia* とか、「すべての存在と適合す」<sup>(49)</sup> *convenire cum omnino* ことをもってその本性とする、といわれたり、知性の対象はすべての存在 *omne ens* あるいは存在一般 *ens in universali* である<sup>(50)</sup>、といわれるときに指示されているものにほかならない。スペキエスは、こうした知性ないし精神に固有の可能性（すなわち存在への根源的なかわり）<sup>(51)</sup> と、事物の「存在」によって行使される因果性とのいわば協働によってつくりだされる、ないしは現実化・活性化されるものである、といえるであろう。いいかえると、そ



うした協働によって知性のうちに志向的存在がつくりだされ、その志向的存在によって、事物の自然的スペキエスと同一の（可知的）スペキエスが現実化されるのである。

## 8

認識の成立のためにスペキエスが必要であることを認める論者の間においても、ふつうスペキエスが認識において果す役割は、それによって認識が行われるように、認識対象を（精神のうちに）表示・再現することに限定されている。いいかえると、認識におけるスペキエスの役割は認識の形相的確定 *specificatio* という側面に限定されている。<sup>(2)</sup> スペキエスによって知性が「形相・現実化」*informatio* されるとは誰しも口にすることであるが、その意味は、いわば形相が目前で行使する因果性だけに限定されているのである。

たしかにトマスのスペキエス論を不用意に読むとき、かれが認識におけるスペキエスの役割をもっぱらそのように理解しているかのような印象をうけることは否定できない。しかし、それはあくまでトマスの認識の形而上学の皮相的理解であって、かれはスペキエス形相のもう一つの根本的な役割、すなわち認識行為をまさしく行為・現実態として成立させる、という役割を明確に認めていたのである。そして、この場合のスペキエスはおそらく「存在」との関連において考えられており、知性を「存在」の因果性のうちにもたらすことによって、知性に固有の因果性、すなわち認識するという行為・現実態を成立させる、というふうに理解されている。

裏からいえば、認識理論から「存在」への関連が姿を消したと、その意味での「存在の忘却」<sup>(3)</sup>が、スペキエスの役割を形相的確定だけに限定するという結果を生ぜしめた、ともいえるであろう。私はトマスにおいて見られるような、「認識する」行為・現実態についての形而上学的洞察という意味での認識形而上学から、近世哲学における認識の記述および批判理論という意味での認識論への転換の鍵を握るのがオッカムのスペキエス否定論ではないか、とい

う見通しを立てているが、その立証のためにはあらためてオッカムの認識理論を考察しなければならぬであろう。念のために付記すると、(可知的) スペキエスが認識されるところのもの(自然的) 形相と同一であることの肯定、いいかえると(現実)に認識が行われるときに(認識)されるところのものが、文字通り知性の「うちに在る」ことの肯定は、けっしてそこで何らかの意味での直観的認識が成立していることを意味しない。対象の直接的現存がそのまま直観的認識であることは、認識することと存在することが同一であるような神的知性においてのみ見出される事態であり、また天使的知性においても限定された意味で可能であるといえるが、認識することと存在することが別のことであるような人間の知性においては不可能である。このことを見落して、すべての人間の認識の営みの基礎に直観的認識 *notitia intuitiva* を置いたオッカムは、人間の認識に関する基本的な形而上学的洞察を欠如していたように思われる。しかし、この点についても稿をあらためて考察しなければならない。<sup>2)</sup>

注

- (1) 宮内璋「トマスにおける思维的象の意味について」『中世思想研究』XIII, 1971; 宮内久光「トマスにおける可知的象の意味」『中世思想研究』XV, 1973.
- (2) 認識形而上学の観点からこの問題を論じたものとして、次の研究は注目に値する。K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Kösel, 1957; B. Lonergan, *Verbun. Word and Idea in Aquinas*, U. of Notre Dame Press, 1967. この二人が共に「トランスセンデンタル・トキスム」と呼ばれる学派の代表的思想家であることは注目に値する。私自身、トマス解釈においてこの二人に負うところ大であるが、本稿では考察を専らトマス自身のテキストの解釈に限定した。
- (3) スコロラ哲学教科書におけるスペキエス(いわゆる *species impressa*)の説明はこのような印象を強化したように思われる。cf. J. Gredt, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Herder, 1953, I, p. 363-368.
- (4) この点に関して宮内璋「前掲論文」57ページの「能動知性も象も個一普遍 感覚—知性の並行という固定化した図式の上で

論せられ、存在の位相に沿って展開されていながら感みがある」という批判は、スコラ哲学の教科書にならうとは思われず、トマス自身にたいしては妥当なものではないか、と思われる。

(5) このような基本的理解に関して、拙著『トマス・アクィナス哲学の研究』創文社、昭45を参照。

(6) cf. S. J. Day, *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*, Franciscan Institute, 1947. ただし、著者がキェカムとスコトラスの区別を論じておられるのは (p. 108, 190) のごとき認識形而上学の無視ならし無理解にあらうごとのように思われる。

(7) 黒田巨氏は拙著『習慣の哲学』の書評（『創文』昭・56年10月）におきこの点に関する問題を指摘された。本稿はそれへの応答の第一歩である。

(8) Ockham, *Reportatio II*, 14; G. Leff, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester U. Press, 1975; O. Fuchs, *The Psychology of Habit according to William Ockham*, The Franciscan Institute, 1952.

(9) 「習慣」概念に関して前掲拙著『習慣の哲学』を参照。

(10) *Summa Theologiae*, I-II, 57, 1; 2.

(11) 『習慣の哲学』12—4ページ参照。

(12) これらの言葉は随所で用いられているが、ここではS. T. I, 85, 2を参照。

(13) *Ibid.*

(14) *Ibid.*; 84, 1, ad 1.

(15) さらされる「認識される」ところのものは、それ自体の在り方に従ってではなく、認識する者の在り方に従って後者のうちに在る。さらすことが、この「類似」という言葉にあらわされている。cf. I, 84, 1; 2.

(16) I, 85, 1, ad 3.

(17) この問題に関して拙著『トマス・アクィナス』勁草書房、昭54、122—130ページを参照。

(18) I, 85, 1, ad 3.

(19) トマス「知性のうちに受け入れられた種々キエス」*species intelligibiles in se (intellectus) recepta in se ipsa passio, intellectus sui in se* 言葉を用いることになる (I, 85, 2; 2, ad 3) 。これは広義に解釈すべきである。

- (20) S. T., I, 84, 6. 人間的認識において、このような直観的認識が成立する唯一の例外は、来世において到達されるといわれる神の本質の認識である。S. T., I, 12, 2, ad 3.
- (21) オッカムは個体がそのような仕方では直観的に認識されると考え、観念論ならしめ内在論においては観念と呼ばれるものが主体への直接的な現在によって認識されるべきとせられたらぬ。
- (22) トリタンはトマス説のこの点を強調している。J. Maritain, *Les Degrés du Savoir*, Desclée, 1946, p. 769-819.
- (23) この点に関する J. Maritain, *Trois Réformateurs*, Plon, 1925. トカールの章を参照。
- (24) S. T., I, 14, 2.
- (25) S. T., I, 14, 5.
- (26) S. T., I, 14, 2.
- (27) 自己の自己の自存性を *per se subsistere* 神は、最高度で自己の本質へ還帰する者 *maxime redivens ad essentiam suam* である。したがって最高度で自己を認識する。I, 14, 2, ad 1; *De Veritate*, 2, 2.
- (28) S. T., I, 55, 1.
- (29) トマスは随所でこの原理を確認する。Summa Contra Gentiles, I, 46; II, 47; 49; S. T., I, 55, 1; 76, 1; III, 13, 1. *et passim*.
- (30) S. T., I, 55, 2.
- (31) 天使はすべてを本来自らのうちにあるスペキエスにおいて認識するのであり、そのかぎりにおいて天使的認識は直観的認識である。トマス。
- (32) S. T., I, 55, 2.
- (33) *Ibid*.
- (34) S. T., I, 14, 2; 55, 2; 85, 2, ad 1.
- (35) トマスは認識されるものの、認識する者の在り方に従って受け取られ、後者のうちに在ることを強調するが (S. T., I, 84, 1; 2) 前者のものは認識されるものの厳密な意味で認識する者のうちに在ることを否定するものではない。
- (36) S. C. G., I, 46; *Quaestiones Quodlibetales*, V, 5, 2.
- (37) S. T., I, 84, 6; 85, 1.

- (38) スペキエスを事物から受けとる、とはいつても、この受容は受動的に行われるのではなく、知性の側に能動的な要因—トマス  
のいう能動知性(の光)—が前提されなければならない。cf. S. T., I, 84, 6.
- (39) S. T., I, 79, 6, ad 3; 87, 4 は *habitualiter* という言葉が用いられている。
- (40) トマスはこれを(靈魂の)知性的部分に於ける記憶 *memoria* の問題として論じている。
- (41) これはトマスが習慣を形而上学的特徴とけるのに屢々用いる言葉である。cf. *De Veritate*, 8, 14; 8, 14, ad 15; 10, 2, ad 4; S. C. G., I, 56; 92; II, 74; S. T., I, 79, 6, ad 3; 87, 2; I-II, 50, 1; 50, 4, ad 2; 54, 1; 71, 3; III, 11, 5 等の他。
- (42) ただし、「整序されたスペキエスの集合」*collectio specierum ordinatarum* (*De Veritate*, 20, 2) 「諸々のスペキエスの何  
らかの秩序でけ」*specierum aliquis ordinatio* (*De Veritate*, 24, 4, ad 9) 「スペキエスの整序された集成」*ordinata  
aggregatio specierum* (S. C. G., I, 56) などと「トマス」のスペキエスと習慣との関係をめぐる最終見解と見なさる  
かたじけな問題は問題である。
- (43) トマス自身、このような誤解にたいして反論している。I, 85, 2.
- (44) 周知のようにバークリはこの意味での一般的な抽象観念を否定した。Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles  
of Human Knowledge*, Introduction.
- (45) すなわち、トマスのいう能動知性の光。
- (46) S. T., I, 79, 6, ad 3.
- (47) S. T., I, 84, 7, ad 1.
- (48) S. T., I, 84, 7; *mutuamur convertere, conversio* は抽象 *abstractio* が行われるやうの能動知性による *conversio  
mutua*。cf. S. T., I, 85, 1, ad 3.
- (49) 神的知性や天使的知性においてはこのことによって認識の現実態が成立していることに注意。
- (50) スペキエスがまさしく形相因たるかぎりで行使する因果性。
- (51) この点をあきらかにするために、さきに神的認識および天使的認識についてのトマスの考えを手短かにふりかえった。
- (52) トマスにおいては形相 *forma* は最高の現実態・完成態ではないことに注意。
- (53) グレットもスペキエス (*species impressa*) を道具的原因として規定しているが、かれによると、この場合の主要的原因は対  
象 *objectum* であり、問題の全体が形相因の観点から考えられている。Gredt, *op. cit.*, p. 366. これにたいして、認識がそ

- れによって行われる能動因 *causa efficiens* は、認識能力 *potentia* とスペキエスが一体になったもの、ないしはスペキエスによって規定された認識能力であると解しており、認識の現実態を成立させる高次の現実態としての「存在」という視点は完全に欠如している。Ibid.
- (54) 「存在」が諸々の形相にたいしても現実態とどう関係に立つところの、最高の現実態であるとするトマスの立場に関して次を参照。S. T., I, 4, 1, ad 3; 4, 2, ad 3; De Potentia, 7, 2, ad 9.
- (55) これは現実態に認識を行いつる状態にある認識能力を意味するものであって、能動知性 *intellectus agens* とは区別しなければならぬ。
- (56) S. C. G., II, 49; Quodl., VIII, 2, 2; In De Anima, III, 9, 724; S. T., I, 87, 1, ad 3.
- (57) *similitudo intelligibilis* という用語が用いられる。
- (58) S. C. G., III, 49.
- (59) 参照。拙稿「*Unum quod convertitur cum ente*」『哲学年報』69, 昭55。
- (60) Quodl., VIII, 2, 2; S. T., I, 56, 2; esse intelligibile (S. T., I, 56, 2).
- (61) S. T., I, 57, 1, ad 2.
- (62) トマスにせける *esse intentionale* に関する L. M. Régis, *Epistemology*, Macmillan, 1959 の64に優れた叙述があるほか、次を参照。A. Hayen, *L'Intentionnel selon saint Thomas*, Deleé, 1954; A. M. Heimler, *Die Bedeutung der Intentionalität im Bereich des Seins nach Thomas von Aquin*, K. Tritsch, 1962; A. Anzenbacher, *Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl*, Oidenbourg, 1972.
- (63) この言葉はアヴェロエスが習慣の特徴として用いたものである。参照。『習慣の哲学』87ページ。
- (64) この言葉はアウグスティヌスによって習慣を特徴づけるのに用いられている。同、80ページ。
- (65) これら習慣の形成を告げる経験的な徴しに関して、同、97—99ページ。
- (66) S. T., I, 79, 6.
- (67) 「存在の因果性」とは、本来的には、存在そのものである神によって行使される創造的因果性を意味するが、それぞれの事物もまた、「存在」を分有するのに応じて、「存在の因果性」を行使するといえるであろう。cf. *De Pot.*, 3, 1; 7, 2.
- (68) トマスは、『アリストテレス『靈魂論』431 b 21 のこの言葉を好んで引用する。

- (69) De Veritate, 1, 1.
- (70) S. T., I, 78, 1: 79, 2, ad 3. その他随所。
- (71) いわゆる能動知性の光はこのことの比喩的表現である。
- (72) cf. Gredt, op. cit.
- (73) ここで詳述することはできないが、トマス以後のスコラ学の展開において、このような「存在の忘却」が進行したことは確実であり、オッカムの認識理論はそのことをあきらかに示している。
- (74) ここで直観的認識は、推論的認識を通じて到達されるべき、事物の本質についての認識を指すものではなく、対象の直接的現存、あるいは対象による直接的な印刻づけによって成立するとされる、オッカム流の直観的認識を指す。
- (75) 本稿は昭和五十六年七月十一日、京都大学中世哲学研究会において行った報告に加筆したものである。山田昴教授をはじめとして、有益な示教、示唆を与えられた参加者諸氏に感謝の意を表したい。