

Title	スコラの抽象理論の同一哲学的論拠克服の問題
Sub Title	On overcoming the argument of identity philosophy in Scholastic theory of abstraction.
Author	松本, 正夫(Matsumoto, Masao)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1963
Jtitle	哲學 No.43 (1963. 1) ,p.1- 26
JaLC DOI	
Abstract	The Neo-Platonism having its origin in the Indian Atman philosophy brings the latent tendency of de incongruo systematization into the scholastic research field. Such an identity-philosophical tendency which insists on the necessary development of one to many, of the absolute to the relative, promotes the dechristianization of philosophy in modern age; and through that self-consciousness in Cartesian and Kantian theories it was accentuated to the German idealism. In scholastic theory of abstraction the same idea consolidated the claim on the identity between intelligere in actu (subject) and intelligibile in actu (object). However, we can distinguish subject and object even when both are in act-state, by introducing a distinction of actus primus and actus secundus: actus primus, the form, perfection of natura of intellectus agens on one hand, actus secundus, the form, perfection of operation of the same intellectus agens on the other hand, provided that the latter be realized only by its acceptance of object-form (intelligibile) in act-state and in this case the same intellect changes its character and becomes intellectus patiens. The object does not come out as necessary product from subject; on the contrary subject itself must be perfected by the otherness of object (thing in itself or thouness). By employing the distinction of actus primus and actus secundus, natura and habitus etc., which is proper to Scholasticism, we can keep a sure step along christianization of philosophy, apart from the identity-philosophical argument favoring subjective ego too much.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000043-0001">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000043-0001</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# スコラの抽象理論の 同一哲学的論拠克服の問題

松 本 正 夫

スコラ哲学はキリスト教哲学として啓示信仰の先行階程 *praeambula fidei* を意味するものであるが、この自然的理性に基く哲学の営みが超自然的な信仰内容の知解を必然的に結果するものではない。両者の関聯は決して必然的当然的な関係 *de condigno* ではなく、単に矛盾し合わないと言ふ合宜的な関係 *de congruo* であるに過ぎない。信仰内容が超自然的な光りに照らされ、教会によつて教義として定義される時、それは神学上不可謬であるとしても、この定義された教義の知解の先行階程をなすところのキリスト教哲学までが不可謬であると言ふことには決してならないのである。成程、教義の決定に際して、キリスト教哲学の用語が質料として教義定式の中に採用せられ、その限り自然的理性の光りに基く哲学の知解がそこに前提されてはいるが、それは何も信仰内容の定義である教義が哲学から必然的に真であると結論されたことではない。哲学の教義的表現に対する関与は単に哲学用語をその質料として提供することに止まるだけであり、又キリスト教哲学体系が自然的理性のものであり乍ら、超自然的な啓示信仰の定義に質料としてでも関与しえたと云うことは、哲学体系自体が真理として完結したものであつたからではなく、哲学体系全体が信仰的定式と必しも矛盾しないと云う単なる合宜性をもつていたからに他ならない。従つて信仰的知解の先行階程となるキリスト教哲学は信仰の定義に矛

盾しないで済むと云う以上の積極的な保証を与えず、たとえ或る時代には殆んど完結的に妥当する様に見えても、時代の推移と共に寧ろその先行階程としての不完結性を露呈するに到り、キリスト教的哲学の更新乃至改訂が改めて求められる様な事態も充分予想されるのである。

こう云う訳で必しもスコラ哲学とは云えないところの新プラトン主義の哲学も曾つてはキリスト教哲学として、マニ教の唯物論的見解に悩んでいた聖アウグスティヌスに精神的存在の何であるかを教え明らかに信仰の先行階程の役割を果し、更にホモウシオス *ὁμοούσιος* の用語に依つて教義の定式決定に際してかの有名な貢献もなしえたのであつた。アリストテレス哲学はもともとプロティノスの新プラトンの体系の中に *sapientia* に対する *scientia* として包括されていたので、或る程度西欧に知られてはいたが、アリストテレス固有のものと特に意識されて導入されたのはアラビア哲学のアヴィチェンナやアヴェロエスを通じてであつて、それは漸く周知の如くこれがキリスト教哲学になつたのは専ら大アルベルトゥスとトマス・アキナスの業績であつて、狭義のスコラ哲学がここから始まる。トマス・アキナスの*スノマ・テオロヂカ*は勿論のこと、その頃輩出した時代の金字塔とも云うべき幾多の*スムマ*に於いてキリスト教哲学とされていた哲学は、何もトマス・アキナスの様にその核心に於いてアリストテリズムを捉えたものでなくても、内容的にはアリストテレス哲学がその主要な部分を占めていたと云つてよからう。つまりキリスト教哲学化されたアリストテレス哲学が、啓示的信仰の教理化に対して無矛盾であり合宜的であるところの先行階程性格を遺憾なく発揮出来たと云つて差支へないのである。

しかしこれは今までのキリスト教哲学が何時までも信仰内容に無矛盾であり、合宜的であることを意味してはいない。いや信仰内容に無矛盾であり、合宜的である限りの哲学をキリスト教哲学と定義すれば、今述べたこ

とは次の様に云いかえなくてはなるまい。つまりキリスト教哲学化されたアリストテレス哲学の中に、キリスト教哲学化するかも知れぬ萌芽が尙残存していると云うことである。神学スムマに意識的に使用された限りに於いて確かにアリストテレス哲学は信仰内容と矛盾せず、反つて信仰の先行階程として合宜的以上ですらあることも否定出来ないが、しかしその中にそれを発展させれば信仰内容と明らかに矛盾し、従つて非キリスト教哲学ともなりうる要素が多々あることは同様に否定出来ない。私はキリスト教化されたアリストテレス哲学の新プラトン主義への内的聯関の中にこの様な要素の一つを指摘したいと思う。

十三世紀のスムマが一般的にアリストテリズムに彩られているとは云え、神学としてのスムマの構造が神から世界への創造の秩序と、世界から神への救済の秩序に従つて構成せられる際、その体系的発想には紛れもなく、一者から多者への発出と、多者から一者への還帰のプロティノスの図式が適用されている。それは新プラトニズムとの聯関に於いてスコットゥス・エリウゲナの *natura naturans, natura naturata* の汎神論的発出還帰の過程と必しも無縁でない。ピーパーが<sup>(1)</sup>トマス哲学の最もキリスト教的であるところの核心はそれが信仰内容としての創造を何時も中心に置いている点だと云っているのは至極尤もであるが、確かにこの様な実質内容にも拘らず、一般にスムマ形式の下に汎神論的なプラトニズムに由来する「発出還帰」の起源が有していることは確かでこの点何人も異論をもちえまい。この表現形式には一者は一者であることによつて必然的に多者へ発出し、従つてまた一者に必然的に還帰すると云う非キリスト教的なイメージがいつまでもつきまとつていたのである。

新プラトン主義的なこの種のイメージが何故非キリスト教的であるかと云うと、一者は正に一者であることによつて多者たる世界を漏出し、云わば一者から多者への必然的展開が予期せられ、そのことはとりもなおさず

一者と多者との同質性、従つて同質的な多者の一者からの流出と云う表現が用いられる論拠となるので、それは神による世界の自由な創造、神にとって世界はあつてもなくても神は神であり、神が神であるのに何も世界を必要としない、にも拘らず神は世界を創造したと云うキリスト教的啓示とは全くうらはらはらな汎神論的内容である。かくて一者たる「我」が発出して多者たる「我」に派生し、またこの多者たる「我」がやがてまた一者たる「我」に帰一する。個我は絶対我の流出で、大我に由来する小我である。その発出の過程が既にキリスト教での創造、即ち、凡べての個我が神に肖つて無から創られたと云う自由創造の事実と全くうらはらであつたのと同様、その還帰の過程も亦「愛による神との一致」と云うキリスト教的な終局観と全く相違している。汎神論的な神秘主義は絶対者との本性的な融合を説くが、キリスト教は神と靈魂の本性的な異同を強調し、本性<sup>ナトゥラ</sup>での融合でなく、適性<sup>ハビトゥス</sup>の上での一致（即ち、愛の焰に於いての神との一致）を主張する。

キリスト教の神秘神学は終始この哲学的グノーシスと闘争してきたのであるが、私はこう云うことは究極的に、新プラトン主義は勿論、一般にギリシヤ哲学を培つてきたオルフィズムの思想が、そもそも東方の自我哲学<sup>アーツマン</sup>の影響下にあつたことに原因があると考えている。神から世界へ、世界から神への過程はそれが本性的必然的である限り、同一哲学 Identitätsphilosophie の根本特徴を具えている。絶対者を、超えることの出来ない断絶の彼方に他者たる女性として認めるところの啓示宗教の基本とは著しく相違し、絶対者を自らと同質的な我として自らの根源乃至終着と看做すところの、強いて云えば、自覚の宗教と云うべきである。神人の呼応が我と汝との間の「耳を傾ける」関係には存しないで、自分の自分に対する独語的な「悟り」の境地に終始する。実はこの様な自我哲学<sup>アーツマン</sup>の影響が紛れもなくギリシヤ哲学、従つて世界史に於ける哲学一般の中に内在している

のである。哲学がキリスト教化され、キリスト教哲学となつた場合でも、尚潜在的にこの種の要素は醗酵して居り、一応キリスト教的啓示との關聯に於いてそれが無矛盾的合宜的に体系化されてはいても、いつ何時非キリスト教化の方向に向つて動きださないとは保証出来ない。キリスト教哲学の任務は曾つてのグノーシス異端との戦いを憶いだし、この様な哲学との緊張關係を絶えず意識して、哲学に内在するこの種の要素と選択的に格闘することである。philosophia perennis と云う言葉があるけれども、実は哲学のキリスト教化は必しも究極的に完成していないのである。この言葉はキリスト教哲学体系化への一步一步が決して止むことがなく、不退転であることを示すものとして寧ろ動的に解すべきではなからうか。

降つてフィヒテ、シェリング、ヘーゲル等のドイツ観念論は通常、デカルト、カントの主観主義転向に端を發したとみられているが、それが同時に發出論理に基く新プラトン主義の客観的観念論、更に溯つてギリシヤ哲学に内在するアトマン哲学の同一哲学的傾向にその主要な範型を見出していることも否定出来ない。否、寧ろデカルト・カントの主観主義転向自体に哲学的グノーシス乃至アトマン哲学の同一主義的自覚乃至悟得が齎した過剰な自己意識の陰影を看てとつていいであろう。フィヒテに於いて先驗的自我は先驗的非我たる自然に展開するが、そこには認識とその対象との同一性が前提されている。蓋し、先驗性の見地に立つ限り、認識はその対象に媒介せられ、認識とその対象とは同一であると云うことが既にカント以來說かれていたからである。ところが驚く勿れ、このことはアリストテレスの形而上学のラムダ篇に彼が神に於ける理性と対象との一致を説いている二つの論拠の一つに遠く溯ることが出来るのである。<sup>(2)</sup>

神的理性は最大最善の絶対者を唯一の対象とするが、神的理性以外に最大最善の絶対者はいない。従つてその対象は当然自分自身でしかありえないから、それは本来的に自覺的自主的であるとの第一の論拠は一般に

容認しうるものである。ところがもう一つの論拠、質料のない純粹形相であるところの神的理性に於いては認識と対象とは一つである、蓋し、一般に質料による分別のないところでは主客の別はありえない、そこでは客体の認識は直ちに自己認識であると云うこの第二の論拠になると問題がある。自他の区別は専ら質料に由来するもので、質料の妨げが取り除かれれば、自他の主客形相は直ちに合一すると云うのはどう考えてもプラトンの考えの残滓である。純粹の形相は単一で、質料からのみ自他の多数が出てくる。質料と関連する感覚の世界では感覚 *sensus* と感覚されるもの *sensibile* とは他者同志であるが、純粹に形相的である理性の世界では現実態に於ける理性 *intelligere in actu* と現実態に於ける理性対象 *intelligibile in actu* とは完全に同一であると説く。この様な考え方からすれば、感覚から離れた純粹理性は本質的に自覚自主的な先驗的自我であつて、それは又当然単一の自我でしかありえないことになる。私は肉体に依る多数化から解放されさえすれば能動理性は常に単一でしかありえないと説く後のアラビア哲学に於けるアヴェロエス説への発展と、個我に対する先驗的自我の統一に基くカントの意識一般説、また万有世界を絶対精神の自己展開と説くヘーゲル観念論への萌芽を寧ろこの時点に捉えることが出来たと考える。

トマス・アキナスが如何にこの様な単一理性論と戦つたかは中世哲学史の顕著な事実である。質料を多数化、形相を単一化の原理と看做すプラトン理論に対して、彼は質料のみならず形相にも多数化の根拠を認め、実存の可能態たる質料形相の本質原理に対して実存の純粹現実態にのみ単一化の根拠を認めた。かくて神は純粹形相 *forma pura* ではなく純粹現実態 *actus purus* と看做され、純粹形相としての離存形相（天使）*forma separata* は質料の介入なくして多数化されたのである。<sup>(3)</sup> アートマン哲学に由来する形相の同一主義（アヴェロイスム）に対するこの様な劇的抵抗

の中に本質に対する実存優位のトマス哲学の真骨頂が覗かれる。そして結局これは近世になつてからのドイツ観念論に対して彼のなしたでもあろうところの抵抗をも含むと考えられる。<sup>(4)</sup>尤もアヴェロイスムに対してはトマスが実際にした様に能動的理性の個我性を主張することで事足りたのであるが、既に認識論的反省を経過したドイツ観念論に対しては上述の理性現実態論の認識論的応用であるスコラの抽象理論にまで溯つて考察しなくてはならないであろう。スコラの抽象理論に残存するプラトンの残滓を除去した上で、これを建設的に補強してゆくことがこの為に緊急のことで、これをその儘にする計りか、反つてこれを足掛りにしてトミズムをドイツ観念論に迎合的に解釈することはアトマン哲学の汎神論に向つて哲学を再び非キリスト教化する結果になるであろう。<sup>(5)</sup>それは体系化への不退転の歩みである *philosophia perennis* からの明らかな逸脱である。

註 (1) Josef Pieper: *Über Thomas von Aquin*, 1949, S. 56-57 と同著者の *Philosophia Negativa*, 1953, S. 16 参照。

(2) *Aristotelis metaphysica, liber A cap. 9*. 第一の論拠は 1074b 15-35, 第二の論拠は 1074b 35-1075a 10 を参照。

(3) 質料は本質についての可能態であり、形相は本質については現実態である。しかし実存について云えば、質料は勿論のこと、形相すら尚可能態に留まる。それ故完全に離存した純粹形相と雖もこの種の可能態の故に多数化されうる。実存の純粹現実態に関してのみこのことを考える余地がないのである。

(4) ドイツ観念論の中でもシェリングのみは後半生本質に対する実存の優位を認めることになり、彼の観念論体系そのものに破綻をきたした。これはキリスト教的啓示信仰との衝突を如実に示したものと思われるが、彼の講義を聴いたものの中にキルケゴールがいたことはどこまでも興味深い事実である。この点藤田健治著「シェリング」勁草書房に教えられるところが多かつた。

(5) トミズムの中で、マレシャルやラーナーの様な優れた精神哲学者の中にこの傾向を感じるが、そこにプラトンのようなブロンデルの影響も強く認められるとしても、遠く遡つてアリストテレスの所説の中に相当の根拠があること



も否定出来ない。

マルクス主義の唯物論者は哲学史を唯物論 materialismus と観念論 idealismus との闘争と解しているが、私はそれは元来、实在論 realismus と観念論 idealismus の対立を枉げたものと考へる。そして实在論はもともと理拠 ratio 観念 idea が事物 res に従属すること、従つて一般者が属性として実体に内属すること、述語が主語に依存すると云うアリストテレス範疇論に従うものであり、観念論は今述べたことを一々反対に考へて観念乃至理拠を直ちに事物乃至実体を考へる実念論 (pejorativ ではあるが、皮肉にもこれも realismus と呼ばれる) に他ならない。そしてカントやヘーゲルで見られる様に性質、分量、関係等と云う一般者属性に過ぎなかつたものがここでは筆頭の範疇として実体化されてしまう。範疇論として实在論は主語主義に立ち観念論は述語主義に立つ。实在論も観念論ももともとこの様な範疇論に由来するものであり、その範囲に留まる限り、実体本質、属性本質、偶性本質、適性本質等の様にいづれも本質の範囲の中での先後関係だけを問題とする訳であるがこの様に理拠本質 (属性述語) に対して事物本質 (実体主語) の優位を説く实在論は更に進んで本質一般に対して実存の優位を説くこととなり、また事物本質 (実体主語) に対して理拠本質 (属性述語) の優位を説く観念論はやがて実存に対しても本質一般の優位を説くこととなる。前者を実存論とすればそれは实在論に由来する限りもともと客観主義的であり、後者を本質論とすればそれは観念論に由来する限り主観主義的のものである。このことは主観的な「我」の方向 (自覚の体験) に実存論を求め、客観的な事物 (実は事物それ自体でなく事物の概念) の方向に本質論を求める現代哲学の用語感覚からみると奇異の観があるが、考え方の系譜をほごしてゆけば充分納得される。(この意味で客観主義的な実存論として汝性に関聯するキリスト教的な実存哲学((キルケゴール, マルセル))を注目すべきであろう。)

近代観念論は古来の实在論的な客観主義哲学の内面に尚残存しつづけたアトマン哲学の亡霊である。ルージュモンがキリスト教文化と相即したグノーセス異端の残滓を指摘したが、同様のことはアトマン哲学について云へるであろう。これも亦永い間キリスト教哲学と相即しながら、幾多の副作用を産みだしていたのである。

## 二

スコラの抽象理論はアウグスティヌス以来の照明説に対して寧ろ認識の

経験論的側面を強調するものとして展開せられる。照明説では神が知的太陽として知的光線の唯一の源泉であり、そのみが能動的で、一切の被造的精神は唯々受動的に知的光線に照し出された認識対象の反映を知的直観するだけである。それは視覚が感覚的光線の助けを借りて物体の映像を受けとるのと並行である。しかしこの知的直観説に依ると被造的精神は等しく知的光線に依る反映を受容する点で天使と人間との間に本質的に区別がなく、唯々この両者を差別するものと云えば人間では視覚を含む感覚認識が知的認識に並行し、これに依つて知的直観が妨害されることである。しかしこれは全くプラトンの考えで、「凡べての認識は感覚に始まる」として人間認識に於ける感覚の役割を積極的に評価するアリストテリズムの到底容認出来ないところである。スコラ学がアリストテレスに依るものである以上、抽象説が照明説にとつて代る根拠は之だけで充分であろう。

抽象理論では知的認識は「概念」認識であり、「概念」は専ら感覚的表象から獲得される。天使に存するでもあろう様な根本的に受動的な知的直観は離存形相で可能であつても、質料との合成形相である人間には本質的に不可能である。それ故抽象理論は人間理性の中に固有の能動性を見出し、その合成実体性格に適合する比例的対象 *objectum proportionatum* との関わりあいの中から、即ち、感覚的な物的対象からの概念抽出の能動作用の中に知的認識の唯一の源泉を見出すのである。スコラ学で「理性の自然的光り」*lumen rationis naturale* と云う時、この被造的にして、しかも合成的な理性の固有な光りが意味されている。恰も炭礦夫が自分の頭に探照燈を装着し、自分の注意を向ける方向に光りを照らしては周囲を確認してゆく様に、能動的理性はその固有の光りを以て、感覚的表象界を照明し、そこから知的内容を概念的に把握する。能動的理性は知的照明を有つているが、それは既に合成的理性である為にその照明はどうしても表象形成能力としての構想力の赴く範囲、その継時的に適用される識域に限定

されてしまうのである。感覚世界に唯一の知的起源を有つ抽象的な能動理性が知的直観 *ratio intuitiva* とは違って、断片的過程的な *ratio discursiva* となる理由も恐らくここにあるであろう。

スコラの認識論で概念認識 *cognitio notionis* と判断認識 *cognitio iudicii* とを区別するが、それは人間認識が *discursiv* であることに由来する。もし人間の知的認識が概念的でなく、換言すれば感覚表象からの抽象に依らず、単的に知的直観でさえあれば、何も真偽に跨がる判断的認識を必要としないであろう。我々の概念が構想力の有つ断片的継時性に限定されて要素的認識となつている為に、一挙に知的対象の全体を直観出来ず、どうしても判断に依つて要素的概念から構成的に知的対象の相似像を設定しなくてはならないことになり、ここに概念複合と対象の相応に関する真偽の検証も亦必要になる。いつでも真でしかない概念の要素認識が意識の第一志向で成立するのに対して、真偽を判定する判断認識はどうしても反省的な第二志向以上のものであることを要する。能動理性の抽象による概念認識はそれだけで充分でなく、経験的検証に依つてその真偽が決定される判断認識の補充をどこまでも必要とするものであつて、ここに抽象理論の経験論的性格を覗き知ることが出来ると思う。

「存在論的認識論覚書」(哲学第三十五集)と「存在論的認識論再論」(哲学第三十八集)とに於いて私が取扱つたことは判断認識の検証に依る客観主義が認識批判論的に概念認識の客観主義を帰結することであつた。つまり概念の要素認識は判断認識の様に真偽に跨がらず、唯々真でのみしかないので、これでは判断認識に於いての様に検証の試行反覆によつて客観対象との一致を経験的に帰納することが出来ない。それ故概念の要素認識(結局、各範疇要素の概念認識)は先験的に真とせられ、経験的对象と無関係に認識そのものの本性に帰せられるか、或いはそこでの客観主義(対象との一致を問題にすること)は結局無意味であるとして任意に撰択され

た記号認識に過ぎないものとされるか、換言すれば、先験論的主観主義（カント主義）か、経験論的主観主義（唯名論乃至アヴェナリウス主義）か何れかに帰着することが往々である。これに<sup>対</sup>して私は統計論乃至経験論の立場から、この要素認識がその対象との一致を直接検証出来ないにしても、矢張り物自体的対象との最少限度の一致をそれが有していることは<sup>間</sup><sup>接</sup>には立証出来たと考える。即ち、意識の第一志向に属する概念の要素認識はたとえ対自的 *in actu signato* に客観認識でないとしても、即自的 *in actu exercito* には客観認識であり、少くとも最低限度の物自体の把握であることを立証出来た積りである。ここでは単に認識批判論的な取扱いだけを問題としたが、このことはやがて概念の要素的認識、即ち、抽象認識についての質料形相論に依る形而上学的な取扱いを正当化する伏線ともなるのである。

と云うのは概念要素の偶然的 *per accidens* な任意結合の中から暗中摸索 *trial and error* の<sup>有</sup><sup>限</sup><sup>の</sup><sup>操</sup><sup>作</sup>に依つて対象との一致を齎す為には少くとも最低限度の対象との一致を既に要素認識の中に前提してなくてはならないこと、そして我々が判断認識での有限の操作に依つて対象との一致に或る程度到達しているのは現に経験上の事実である以上、要素認識に於いて前提された対象との一致は直接検証されなかつたにしても矢張り間接に検証された経験上の事実と認めなくてはならないからである。形而上学はこの様に批判論的に容認された事態をただ質料形相論に依つて有効的に記述しようとしたまでである。批判論だけの立場から云えば同様の事態を記述するのに何も質料形相論に限定される必要もないであろう。その記述に質料形相論が撰ばれたのは存在論としてそれが正しく有効的であると結論されたからに他ならない。つまり認識と云うが矢張り一種の存在<sup>まさ</sup>関聯であるものを記述するのに質料形相論と云う形而上学的方法が最も適合すると考えられたからに他ならない。要はカントが考えた様に形而上学自体が独

断的に要素認識の客観性を定立したのではなく、この客観性は批判論的に別途に確立していたものを形而上学が引継いで、それを一つの存在関聯として自らなりに記述したまでである。スコラの抽象理論は上述した二論文で私が論じた批判論的帰結と全く合宜的な一形而上学説であると評価していただきたい。それは批判論にとって代つたものでなく、批判論の結論を容認した上でなされた、認識の名で呼ばれる一存在関聯の記述なのである。

さて能動的理性の抽象作用の理論に話を戻すならば、照明説と違つてここでは各個別々の人間理性がその固有の光りに照して抽象認識を行うのであるが、差当り問題となるのはどう云う仕方で合成的な比例対象から形相が抽象され、知的認識が実現するかと云うことである。先づ理性の自然的光りとは形相的存在者としての理性の知ること *nosse* の作用現実態であつて、<sup>(1)</sup>云わばこれに依つて知られる対象に新たな現実態が賦与されるのである。丁度光りの照明が事物に反映する様に、この能動理性の作用を受けた合成的事物の形相は今まで以上の現実態を享受して、質料を離脱すると考えられる。合成的実体に於いて形相は質料を規定し、同時に質料から制限されていたのであるが、<sup>(2)</sup>能動的理性からの新たな現実態の賦与に依つて云わば質料形相間の均衡が破れ、形相が必要以上の現実態を獲得する為、今まで形相を制限していた質料的諸条件から形相自体が離脱させられる *forma abstracta a conditionibus materialibus* の事態になる。

勿論、照明説に於いての様に、創造的理性が一切の被造物を直接照明するのはと違つて、能動的理性の光りは何も事物そのものを照明して、その形相を抽出し、云わば、事物を事物でなくして仕舞うのでなく、事物から得られた感覚的表象 *phantasma* だけを照明し、そこでの形相をその質料から抽出しようとするに過ぎないのである。<sup>(3)</sup>人間の理性は人間の感覚的注意が赴くところに限定される表象以外のところから形相を抽出出来ないのであつて、先きに炭礦夫の頭に着けられた照明燈の例からも察せられる様

に理性の光りは *phantasma* 以外のところを照明しえないのである。従つて合成的事物の形相は表象の中に知的形相として潜在する *species impressa* であつたが、それがこの照明の現実態賦与に依つて顕在する知的形相 *species expressa* に転化する。恰も夜光塗料なり、焙り出しの文字が、照明なり、加熱なりされない間は人に気付かれず潜在しており、一たびこれらの作用を受けるや突如顕在に転化するのと同様の状況である。さてこの様に現実態の過剰を得て顕在した知的形相 *species expressa* は直ちにその相手となる質料を求めるかの如く、可能態に於いてあるところの人間理性 *intellectus potentialis* と合成し、ここに抽象に依る概念認識が完成する。概念は *conceptio* 懐胎と呼ばれるが、それは外から来た *species expressa* とこの受動的理性 *intellectus patiens* との合成による意識内所産に他ならないのである。

*species expressa* はもともと感覚内容と共に外から来たものであり、これに対して理性が受動的に合体した限りに於いて抽象の結果生じた普遍者概念 *conceptio universalis* は事物対象の模像 *similitudo* であり、その限り客観主義が成立するが、問題はこの *species expressa* が何によつて生じたかと云うことである。*phantasma* に対して事物対象は積極的に作用し、この為、感性の受動性が一般的に認められているが、この *species expressa* はもともと *species impressa* であつたので、これが顕在化し、現実態の過剰を以て積極的な規定力をもつに到つたのは、*species expressa* に対して今でこそ受動的になつたところの能動的理性なのであつて、もしこれが「理性の自然的光り」と云う知る事 *nosse* の作用現実態を与えなかつたとすれば、抑々 *species impressa* は *species expressa* になる筈もなく、又概念の知的認識も成立しよう筈もなかつたのである。そしてここに「概念を作つたのは理性である」*intellectus agens facit univers-*<sup>(4)</sup>  
*itatem* との表現も生じたのである。また感覺的認識は受動的であつても、

知的な概念認識はもともと能動的であるとの一般的な考えもこう云うところからである。知的認識に関する限り、出発点は能動的理性の固有の光りであり、これが結局自分に帰つてきたときに受動的理性が成立つ。受動的理性が受けとめる *nosse* の現実態は同じ理性の能動態以外のところから来たものでない。この意味で理性存在としての形相は作用を自己に還帰する *reditus sui* のものであり、自覚的自主的であることを自らの本性とするものである。

能動的理性は知ることの現実態である故に *intelligere in actu* であり、これに対して *species impressa* と云う知的対象は可能態、即ち、*intelligibilia in potentia* である。さて *nosse* の現実態賦与に依つて *species impressa* は *species expressa* となり、*intelligibilia in potentia* は *intelligibilia in actu* となり、*intelligere in potentia* としての受動的理性は *intelligere in actu* になる。結局、受動的理性の現実態化は能動的理性の *nosse* の現実態以外に根源をもたないので、この意味でも理性は自己還帰的であると云う。この考へ方は「一」で述べたアリストテレス形而上学のラムダ篇に溯るもので、そこでは神に於いては質料が欠除するから、神的理性に於いて主客の区別はない、*intelligere in potentia* と *intelligibile in potentia* とは少しも認められず、そこで認められる *intelligere in actu* と *intelligibile in actu* とは全く同一であると云われている。主客の区別のみか、凡そ事物と事物を区別するのは単に質料のみであつて、質料を完全に離脱した形相は直ちに融合して一つになると云うプラトニズムがその論拠となつている。神的認識が主客の同一である自己認識であるとするアリストテレスが掲げた第一の論拠は充分納得のゆくものであつたが、この第二の論拠は全くプラトニズムの残滓と云うべく後世に甚しい禍根を残すことになつた。

ここから神の場合と違つて *intelligere in potentia* と *intelligibile in*

potentia とが認められる人間の場合でも intelligibile in actu と intelligere in actu との完全な同一性が説かれる様になつた。species impressa は質料的条件 conditiones materiales を離脱していないから客体的であつたとしても、一たび能動理性の光りによつて species expressa となり、現実態の過剰を得て質料より離脱し intelligibile in actu となつた瞬間、それは intelligere in actu の能動理性の形相性との間に何の隔たりもなくなるから、「形相は一つ」<sup>(5)</sup>の原理に従つて直ちに主客の別がなくなる。知的対象はその認識の現実態を得るや否や知的主体と自他の区別なく融合し、一切の知的対象を自己とする神的理性の完全な自己認識に一步一步近づいてゆく。そしてこう云う意味で一切の知的認識は既に一種の自己認識であると考えられているのである。蓋し、抽象に依つて主客を分つ質料性の制約から対象の知的形相が解放されるや、能動的理性の形相性との間に一切の差別が失われ、それは他ならぬ自己自身として摂取されるからである。

知的認識は質料的な事物対象の形相がより形相的な能動理性へ飛びたつ様に還歸する過程とみられる。こうなつてくるとこの様な形相の還歸を喚起する能動理性の方も、単なる人間の能動理性にとどまらず、否、人間の能動理性であつてもそれは神的理性を背景とし、それを発出的に代表するものでなくてはならない。この様な還歸の過程には当然一般的な発出過程が並行的に前提されるが、それは純粹形相たる神的理性から派出する人間的理性を通じて遂に自我性一般から脱却し、質料的自然の総体へ非我化し、他者化してゆく。自我が非我にまで自己発出して、非我が自我と同一であることを証示する。アートマン哲学の同一哲学的御膳立てが一応ここに整えられている。intelligere in actu と intelligibile in actu の単純同一を説く能動理性の抽象理論も全く思いがけぬゲノーシス化の歪曲<sup>フレックション</sup>に曝されたものである。デカルト・カントの主観主義化を俟つまでもなく、ドイ



ツ観念論の先蹤が早くもスコラ学の中に見出されるとは既に「一」に指摘した通りである。

註 (1) 存在の現実態は実存 *esse* であり、機動因は一定の本質 *essentia* を実存 *esse* せしめるものであるが、知ること *nosse* の現実態は *esse* に対して *bene esse* のそれに該当する。*esse* が第一現実態 *actus primus* として *natura* を完結させるのに対し、*bene esse* 乃至 *nosse* は第二現実態 *actus secundus* として *natura* の *operatio* を完結する。

(2) 形相は質料を規定 *determinatio, Bestimmung* し、質料は形相を制限 *limitatio, Bedingung* する。前者はピタゴラス学派以来の「一による規定」であり、後者は「二による規定」に該当する。合成実体ではこの両者が相互に均衡を保ち、第三者に対して過剰な余力を示すことがない。

(3) 抽象的概念認識は如何なる意味でも事物的対象の形相を剥奪するものではない。それは感覚的表象の中からのみ形相を浮上らせる。しかしその場合でも賦与された過剰の現実態によつて受動的理性を規定するだけで、表象そのものから形相が剥奪される訳ではない。しかし抽象認識の為には感覚的表象がどうしても必要であり、そしてこの様な表象は質料的である限り、表象獲得、即ち、感覚の実現過程に於いて事物対象そのものに若干の変化を与えることは免れない。知的認識そのものは対象に何ら変更を加えないでも、人間に於ける知的認識がどうしても前提せざるを得ない感覚的認識そのものは対象に対して最少限度の質料的变化を与えることは仕方ないのである。

(4) 感性の受動性と悟性の能動性とは固定観念となつているが、スコラ学では悟性にも受動性を認めることは上述したところで明らかである。これと同様に感性は心像に対しては受動的であるとしても、注意能力に依つて感覚機関を特定の方向に操作し、感覚的对象を撰択的摺みとりする限りに於いては或る種の能動性を有していると考えられる。

(5) 「質料をもたぬものは凡べて不分割である。」 *ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην. Aristotelis metaphysica, 1075a 7.*

三

対象形相が対象事物の質料から抽象されると、恰も魚が水を得た様に本来的に同一的である能動理性に帰入する。抽象以前は *intelligibilia in*

potentia であつたものが、能動理性固有の光りに依つて intelligibile in actu となるのであるが、この固有の光りと云うのが能動理性の intelligere in actu であつてみれば、正にこの intelligere in actu が可能態にある intelligibile を現実態へと喚起し、喚起すると同時にそれを自らに帰入せしめることになるのである。蓋し、質料の繫縛より解き放たれた対象形相ともとも形相性の充溢としての能動理性とは「形相は一つ」と云う原理で一瞬と雖も分立していることは出来ないからである。しかし intelligibile in actu と intelligere in actu とが本来的に同一であるとするこの様な考え方にはグノーシス的プラトニズムの臭気が濃厚であり、前節の終りに述べた様に同一哲学的帰結を当然のこととして含意しているのみでなく、これでは受動的乃至可能的理性の学説は全然無視されていると云つていい。尤も現実態の充溢としての能動理性が如何にして可能態に於ける受動理性となりうるか、従つて両理性が人間に於いては単一でなく、互いに分立する理性構成部分をなしているのではないかと云う疑問も起らない訳でない。とにかくスコラの抽象理論の中にこの問題に対する内在的な解決方法が見出されないとすれば、抽象理論全体がプラトニズムに押流され、観念論的な同一哲学を余儀なく帰結するに到ることは必至である。

しかし私は能動的理性と受動的理性とが単一の理性であり、現実態の充溢である能動理性も対象形相に関しては矢張り可能態に於いてある、即ち、第一現実態として能動理性であるものが、第二現実態に関しては受動的理性であると考えらることでこの問題についての内在的解決方法を見出せると確信している。ここで第一現実態 actus primus と第二現実態 actus secundus の区別が出て来たが、これは本性 natura と作用 operatio、機動因 causa efficiens と目的因 causa finalis とに關聯し、また屬性 attributa と適性 convenientia 乃至所有性 habitus に帰着する重要な基礎概念である。第一現実態とか第二現実態とかの呼称はスコラ学のもので

あるが、これはアリストテレスまで溯れば、前者は現勢態 *ἐνέργεια* に該当し、後者は完成態 *ἐντελέχεια* に該当するものとして区別される。第一現実態は質料と合成する形相の現勢態であり、これに依つて事物の本性 *natura* は完結する。しかしこれはあくまで事物本性の完結であつて、その作用 *operatio* についての完結ではない。事物はその本性の属性 *attributa* に従つて作用し、事物形相はその現勢態によつて確かに作用の出発点となる。本性、即ち、<sup>ナトゥラ</sup>自然と云う言葉が示す如く、第一現実態は事物が自ら動き出すと云う、事物の機動因としての自発作用をも示している。抑々機動因とは作用乃至運動の出発点だけを決定し、その到達点を決定するものでない。それ故唯々機動因としてのみ作用する事物はその作用乃至運動の到達点に関しては不定であつて、もしそこに一定性があるとしても、それは偶々到達点が一一致しただけのことで、単に統計的な一定性に他ならぬ。この様に作用乃至運動の到達点が原因的に不定で、唯々統計法則的でしかありえない場合、事物は完全に現象的であると云つてよい。これに対して作用乃至運動の到達点が事物内部に新しく発生した所有性乃至適性 *habitus* の結果として云わば原因的に一定である時、始めて事物はその作用 *operatio* に関しても完結したと云われる。これを事物の第二現実態と云い、完成態と云う。そこでは新たに獲得された第二の属性乃至天性とも云うべき<sup>ハビトゥス</sup>所有性が実体を目的因として働かせ、作用乃至運動の到達点を一定する。もはや事物の作用は偶然の一致に依つてでなく、自らの中に獲得された資質によつて合目的的となり、その本性に適合した「よい働き」を結果する。事物が機動因としてのみ作用する時は結果は偶然の累積として現象的でしかありえないが、所有性を得て目的因としても作用する時は事物はその本性に値いする<sup>ハビトゥス</sup>価値的状态に入り、単に本性に関してのみならず、その作用に関しても完結的な現実態を獲得する。<sup>(1)</sup>

本質の現実態に第一と第二との二重の段階を区分し、本質内属の属性を

第一の天性、獲得的な所有性を第二の天性としてそれらに対応させる時、能動的理性と受動的理性の抽象理論は新たな内在的解決を経験する。能動理性の「固有の光り」は確かに現実態の充溢であつて、対象形相に今までになかつた *nosse* の現実態を賦与するが、それは能動理性としてはその第一現実態以上のものでない。それは前述した意味で単に本性に発する現象的な光りであつて、焦点は一定していない。確かにそれは *intelligere in actu* ではあるが、その現実態は本性のそれに止まり、未だ作用の完成態に到達していないので、作用は焦点を結ばぬ光りの如く分散し、云わば照明作用の到達点について何ら一定性が保たれていないのである。ところが能動理性の機動因性に依つてではあるが、対象形相が現実態の過剰を得て一たび質料的なものの制約を脱離して自ら働きだす時、即ち、*intelligibile in potentia* たる *species impressa* の *species expressa* たる *intelligibile in actu* への移行が完了した時、云わば照明作用に一定の焦点を結ばせ、作用乃至運動をその到達点に関して完成せしめるところの目的因が働き始める。上述の充溢化した現実態とはもはや単なる理性形相のそれに止まらず、潜在の状態から顕在の状態に移行した対象形相 *species expressa* のそれに他ならない。能動理性固有の光りとしての *intelligere in actu* は第一現実態にとどまり、新たに *nosse* の世界に獲得された *intelligibile in actu* こそ焦点を一定ならしめ、照明到達点を一定像にまで集結せしめる第二現実態の要因である。これは第一現実態としての能動理性には元来欠除していた<sup>ハビトゥス</sup>所有性で、これに対して能動理性はあくまで受動的な態勢にある。換言すれば *species expressa* は第二現実態の要因であり、第一現実態であつたこの同じ能動理性はこれに対して改めて可能態、即ち、*intelligere in potentia* の状態になる。実は対象形相の現実態である *intelligibile in actu* のみが第二現実態化の唯一の要因で、概念認識の実現としての *intelligere in actu* はこの対象形相の現実態と可能的受

動理性の合体を俟つて始めて結実する。intelligere in actu が第一現実態の意味では能動理性で、対象形相可智化の火付役として、概念認識の出発点となるが、この同じ理性が第二現実態の意味で intelligere in actu である時は、対象形相の可智的現実態 intelligibile in actu を獲得所有したものである。既に概念認識の完了態なのである。

以上によつて intelligere in actu と intelligibile in actu とが単純に同一であると結論することの誤りは明らかである。確かに対象の可智可能態 intelligibile in potentia が対象の可智現実態 intelligibile in actu に移行するためには第一現実態の意味での理性の本性現実態 intelligere in actu、即ち、能動理性の自然的光りが必要であるが、しかし第二現実態と云う意味での理性の作用現実態 intelligere in actu に対しては同じ理性が受動理性となり、今度はその作用可能態 intelligere in potentia をこの意味での作用現実態 intelligere in actu に移行せしめる為に、どうしても第一現実態の意味での本性現実態でなく、それに依つて触発されたとは云え、それとは異なる自体性を確保するところの対象の可智現実態 intelligibile in actu を必要とする。蓋し、第二現実態たる理性の完成はこれなしには全く不可能である。現勢態エネルゲイアとしての第一現実態と完成態エンテレケイアとしての第二現実態の区別を見失い、理性固有の属性とそれの獲得的所有性、またその本性と対象との適性状態とを徒らに混同する時、作用の現実態 intelligere in actu と対象の現実態 intelligibile in actu は同一視され、ここに同一哲学の主観主義的観念論的な迷妄に向つての取返しのつかない一歩が踏みだされるのである。

概念認識の出発点となる能動理性の第一現実態は自らに固有の属性として「知ることの様式」modus intelligendi を具えている。それは人間理性の主体が質料的に条件付けられ、知的直観からでなく、感覚認識から出発する過程的認識 ratio discursiva であることの先験的な制約である。人

間の知的認識が抽象に始まる概念の要素的断片的な対象把握に始まり、次に概念の結合と分離と云う判断乃至推論に依る対象把握に移行してゆくことはスコラの認識論での *cognitio notionis* と *cognitio iudicii* の区分からも充分覗かれるところであるが、今本論文で扱っている抽象理論は勿論前者に属する。これは知的意識の第一志向に属する非任意的な認識で、能動理性の固有の照明と云う第一現実態から、受動理性の概念内容受容に依る第二現実態の完成に到るまでこの種の知的過程に独特の様式を具えている。これに対して判断乃至推論の認識過程は第二志向以降の反省意識を前提し、そこに任意性の介入を許し、その結果真偽に跨がることにもなるが、結局、直接乃至間接の検証 *verificatio* に依つて非任意的な対象把握を確保する。<sup>(2)</sup> これら知的認識の両過程も人間理性に固有の「知ることの様式」の一部であつて、人間存在、の形相的規定性と質料的制約性との両面から自ら割出されてくるのである。形式論理学の原理論で云えば、概念、判断、推論が、また形式論理学の方法論まで言及すれば、概念、判断、検証、推論、実験、観測、理論構成等の諸認識過程は何れも人間理性に固有の先験の様式である。要約すれば人間認識にとつて経験的であること自体がその先験的な様式なのである。

ところが我々が「知ることの様式」と考えているものはこれだけに止まらない。以上述べたものは能動的理性の第一現実態の中に既存の、人間理性固有の形式であるが、この第一現実態を可能態として更に之を第二現実態にまでもつてゆくのは対象形相の現実態であるところの *intelligibile in actu* である。それは抽象する概念形式に対して、抽象された概念内容そのものの形式である。つまり対象形相の形式、対象事物そのものの存在様式 *modus essendi* であつて、結局、範疇 *praedicamenta* と云うことになる。こう云う存在様式自身が能動理性の第一現実態から *nosse* の現実態を附与され *intelligibile in actu* となつた上、受動理性を規定し概念

認識の第二現実態を完成する。第一現実態のその同じ能動理性がここでは全く可能態として受動理性になり切るので、その様にして生じた概念の完成態に対象事物の模像 *similitudo* 以外の意味を見出すことは出来ないのである。 *intelligibile in actu* たる *species expressa* が *intelligere in potentia* たる受動理性を規定して生じた第二現実態 *intelligere in actu*こそ対象形相を把捉した文字通りの概念 *begriff* であつて、その基本的なものを我々は範疇概念と呼んでいる。範疇は曾つて対象事物そのものの様式で「存在の様式」であつたが、それが受動理性を規定して概念になつた以上、それは単に範疇ではなく、範疇概念であり、従つて意識の第二志向以降に於いては志向的对象となることが出来る。

事物対象自体の存在様式がこの様に概念認識が断片的要素的に把捉されてしまうと、これは第二志向以降の要素結合的な判断認識に於いて検証前には一応任意的に適用されうるところの幾つかの述語型 *praedicabilia* を形成する。確かに第一志向に於いて事物対象の直接の把捉であつたものも、第二志向以降でそれ自身が志向的对象になると一応真偽を度外視して任意に志向的对象構成の手段として用いられるが、しかしそれらが結局、検証に依る真正の対象把捉に再び非任意化されるまでの中間段階でしかないことをも忘れてはならない。とにかくこの意味での後驗的な述語型としての範疇概念は「知ることの様式」 *modus intelligendi* として方法的に非常に重要である。第一志向では「存在の様式」が概念化されていると云つても、それは即自態 *in actu exercito* の概念で任意的に取扱われる余地が全然ないが、第二志向以降では対自態 *in actu signato* の概念として、上述した中間段階と云う意味での限定を伴い乍らも述語型として任意的に適用され、その意味で対象事物から相対的に独立な「知ることの様式」として特に方法論的に意識されるのである。しかしこの様な範疇概念 *praedicabilia* も結局、抽象に依つて後驗的に獲得された<sup>ハビトゥス</sup>所有性であり、

客観的な範疇 *praedicamenta* から由来した最少限度の模像以外の何ものでもないのである。<sup>(3)</sup>

以上に依つて所謂「知ることの様式」の中に、第一現実態以来の固有な先験的のそれと、第二現実態に於いて始めて主体化される後験的<sup>ハビトゥス</sup>で所有態的であるそれとの区別を識りえた。カントは一切の普遍性を「知ることの様式」の先験性に帰したが、その様にすることで、混同することの出来ない二つの普遍性が同一視されたかと思われる。つまり一切の客体的事物に関しての普遍性を一切の個別的主体に関しての普遍性、即ち、意識一般の普遍性に帰して仕舞つたのである。<sup>(4)</sup>しかし *intelligibile in actu* と *intelligere in actu* とを簡単に同一視し、対象の普遍性と意識の普遍性の同一視<sup>いざな</sup>を誘つたのは寧ろスコラの理論自身であつて、内在的解決を怠つたスコラ学にその責任がある。この二つの普遍性は確かに認識主体の中で「知ることの様式」を形成するが、我々が本来的一次的に関心を有つ「対象に関する普遍性」の方は正に範疇のそれで、客観的对象からの抽象に由来する獲得的<sup>ハビトゥス</sup>所有態であり、それこそ第二現実態完成の要因となる。それに対して「意識に関する普遍性」乃至意識一般性の方は人間の理性構造の過程性格から由来する認識固有の属性態で、これは既に第一現実態に於いて完結的に具備されていたのである。唯々比例的対象から得られた範疇普遍性が「存在の類比」に従つて物理学的抽象の段階から形而上学的抽象の段階に高揚するにつれて、意識固有の「知ることの様式」は絶えず拡張を味う。本性としての *modus intelligendi* は対象から適性として獲得された *modus essendi* である *praedicabilia* を通じてどこまでも *dilatate* されてゆくのである。人間の認識理性は第一現実態たる固有の本性から云えば経験的であることが先験的であるのであるが、正にそのことに依つて第二現実態たるその所有態に於いて、即ち、経験によつて獲得された対象範疇の類比性格によつて限度のない拡散を蒙らねばならない。



能動理性の固有の光りは対象形相を通じてではあるが自らに還帰し、概念認識を完成させると云う点で、理性は自己規定 *reditus sui* であると云う。そしてこの様な自己規定の貫徹が第一現実態固有の「知ることの様式」が第二現実態へ一貫していることによく示される。それは第二現実の完成態を一貫しても何ら変ることがない。認識されることに依つて客体が原則的に変らないのと同様、主体固有の法則乃至様式も認識することによつて変るものでない。認識されることは対象が *intelligibile in potentia* から *intelligibile in actu* に移行することであるが、それは対象形相自身が *nosse* 現実態を能動理性から云わば所有性として獲得することであつたので対象の第一現実態を何ら変更することではなかつた。これと同様に認識主体が対象形相から *intelligibile in actu* を獲得的に所有することは何ら能動理性の第一現実態を変更することではないのである。この意味で固有の「知ることの様式」乃至意識一般の普遍性はあくまで存続し、意識は第一意向に止まらず、第二志向以降反省的に進展する自己還帰の性格をどこまでも貫いてゆくのであるが、実はそれにも拘らず対象形相の他者的な *intelligibile in actu* なしには、従つてその獲得的な所有性なしには第二現実態自身は決して完成しなかつたことも確かなのである。新たに獲得された模像 *similitudo* としての *praedicabilia*、対象に由来するその他者性格こそ認識の完成態エンテレケイアに対する決定的要因である。本性固有の「知ることの様式」を *dilatare* する所有性ハビトゥスとしての「知ることの様式」は本性の第一現実態に他者的な規定で作用の第二現実態を附与する行為であり、それは第一現実態の自己性を貫徹せしめると共に第二現実態の他者媒介性をも完成する。それは本来の意味での概念成立、即ち、*conceptio* (懐胎) である。先験的な意識一般は後験的な対象一般に規定せられることによつて所有態に於いて繰返し他者となる (第二現実態の相対的完成である。) 認識は自己還帰の先験性を保ち乍ら、或る意味で他者となる後験性の反覆集

積であり、結局は究極的な他者性格に依つての第二現実態の絶対的完成へと進む。主体は自己の<sup>ベルソナ</sup>位格を保ち乍ら究極の女性との完全適合の状態に向つて過程的 *instatu viae* に歩いてゆくと云うべきであらう。

二つの「知ることの様式」の混同、二つの普遍性の同一視、*intelligibile in actu* と *intelligere in actu* と云う客体と主体の二つの現実態の一体観、これらのことがスコラの抽象理論の中に同一哲学的根拠を持込むものとすれば、第一現実態と第二現実態、本性と所有性、機動因と目的因とを区分する上述したその内在的批判を通じてこれをどこまでも克服してゆこうと云うのが本論文の狙いである。自同性を以て到底克服しえない人間認識の他者的性格は結局、前論文「『存在の類比』の形而上学的意義<sup>(5)</sup>」(哲学第四十一集)で扱つた絶対者の所有的性格である「場所的無」の超越的な関係性格、又曾つて発表した「女性の条件としての物自体性について」<sup>(6)</sup>で扱つた絶対者の女性性格と深い関わりあいをもっているが、それは他日機会を得て論ずることとし、ここではその遙か手前の前提条件として日常認識乃至学的認識の物自体的客観主観主義がスコラの抽象理論そのものの中に立派に貫徹されていることを示唆するに止めて置く。

(1962・10・2)

註 (1) 存在の諸範疇については一般に拙著『『存在の論理学』研究』(岩波書店)で述べて来たが、特に所有性の範疇については「哲学」第二十七集に「価値論理の所属範疇への基礎付」と題して扱つた。尚、慶応義塾大学通信教育教材「論理学」(一)二六一二八頁参照。

(2) 「哲学」第三十五集「存在論的認識論覚書」及び第三十八集「存在論的認識論再論」で述べたことはこの点に関してであつた。概念の要素的認識は非任意的で常に真であるが、之は必しも要素的な抽象認識が常に完全な模像であることを意味していない。これらの論文で証明しようとしたことは対象との間に最少限度の対応関係があると云うことだけである。質料的な諸条件で制約された人間の能動理性が示す抽象能力は決して完全のものではないからである。しかし最低限度の対応模像性があると云うだけで客観性は充分成立

する。検証によつて非任意的に対象を把握する判断乃至推論も偽から区別された真ではあつても決して充全の真ではない。すべての経験的検証は間接的であり、帰納的であつて、決して充全的に真でありえないことは当然のことで、客観主義はその相対的範囲に於いて成立することで満足すべきである。真実が原則的に主観的所産でさえなければ、たとえ到達することがなくとも、充全的に真実なるものに到達する途は拓かれているのである。

(3) 牛田徳子「プレディカメンタとプレディカビリア」(哲学)第三十九集)及び「任意な範疇概念形式としてのプレディカビリア」(哲学)第四十二集)はこれに関連した問題を扱っている。

(4) 慶応義塾大学通信教育教材「論理学」(一)五頁参照。

(5) 哲学第四十一集「『存在の類比』の形而上学的意義」二四頁—三七頁参照。この論文で私は神の世界を創造する適性条件が神の自己拡散 *diffusivum sui* (愛) に存し、云はば「場所的無」の中に神の所有性格があることを認めたのであるが、これに依つて絶対者が連続的に自らを相対化し、自己限定する様な仕方で相対者を発出乃至流出するのではなく、無から自由に相対者を創造したこと *creatio ex nihilo* を示したかつたのである。同一哲学的なアートマン思想に対して大乘思想のもつ否定性は前者の汎神論性に対して寧ろ超越神論への途を示唆している様である。蓋し、相対者のそれではなく、絶対者の自己超越 *diffusivum sui* のみが真実の空無であり、その空無が直ちに世界ではない。それは絶対者に属する絶対者の所有性格であり、これを前提して始めて、絶対者が相対者を原因する時世界が無から創造されたこと、又創造者たる絶対者と被造世界たる相対者との間には超えることの出来ない本性上の空無があることも理解出来るのである。大乘思想が同一哲学的なアートマン思想に対して否定的であることは一般に認められ、「自我」に対して「無我」が説かれはするが、結局アートマン思想を論議の出発点として肯定してしまつている結果、論議上同一哲学的表象をどこまでも振り切れない因縁である。この意味で論議上の超越神論たる自然神学を改めて大乘思想と關聯させようとするのが「『存在の類比』の形而上学的意義」の意図である。それ故本論文で東方アートマン思想を云々した時、第一に印度の有論哲学を意味したのであつて、たとえその圈内にあるものであつても大乘思想の独自性までそれと共に否認する気持は盲頭ないことをお断りしておきたい。

(6) 小林澄兄先生記念論文集「女性の条件としての物自体性について—愛の条件としての女性について—」一五〇頁—一五三頁及び一六〇頁—一六三頁参照。