

Title	判断の真理とその基礎
Sub Title	Truth of judgement and its recognition
Author	有働, 勤吉(Udo, Kinkichi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1963
Jtitle	哲學 No.45 (1963. 12) ,p.37- 60
JaLC DOI	
Abstract	It has become one of the most interesting and important problems in the modern philosophy to examine whether knowledge is idealistic or realistic since Descartes declared contrary to the aristotelianthomistic noetic, his philosophical, revolutionary position, presenting the well-known formula: cogito ergo sum. In this article, according to the thomistic noetic which is insisting that truth and knowledge must be realistic, I especially intended to investigate the reason why truth of judgement is called true in the proper sense of the word. A proposition and a judgement are logically true when things actually are as they say they are. It can be deduced from the above that being true of the proposition and the judgement is nothing other than their correspondency to things, i.e. the essential adequacy between the composition of the intellect and the disposition of things. Then, in what way can this kind of being true be recognized ? In order to recognize this kind of being true, that is, truth of propositions and judgements, we must examine if things actually are (esse rei) as they say they are, with actual help of sensitive perception which is cognitio experimentalis. We are thus led to the conclusion that the recognition of truth of judgement is founded not in quiddity or entity i.e. modus essendi, but in existence of things, i.e. actus essendi.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000045-0037

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.

判断の真理とその基礎

有 働 勤 吉

I

私は先年発表した「聖トマスにおける存在・真理・認識の問題⁽¹⁾」という小論の中で、真理の問題を取りあげ、認識が存在に基礎を持つ真理によつて、すなわち「事物と知性の適合」と表わされる真理によつて成立すると考えられる以上、認識論は意識の自明性を確実な出発点と考え、専ら意識たる知性の先験的分析に終始する意識論的認識論ではなく、事物と知性の適合、すなわち、事物存在が知性意識に直接与えられているという存在の自明性から出発する存在論的認識論でなければならないことを主張した。

しかし、そこでは、「事物と知性の適合」*adaequatio rei et intellectus* と表わされる真理規定が、事物の真理 *veritas ontologica* にも知性の真理 *veritas logica* にも共通する形而上学的真理規定であることを示すことから始めて、認識の原因と考えられた適合の真理すなわち知性の真理に二種類の適合、すなわち、事物と本質把捉的知性との適合としての概念の真理と、事物と判断的知性の適合としての判断の真理を区別し、*per accidens* な判断の真理は *per se* な概念の真理を前提することなしにはありえず、他方概念の真理は事物と本質把捉的知性との適合が即自的であるところから、自らの真理について意識することができず、従つて真理が意識されるところの本来的な意味での真理、判断の真理によつて推理的に真理と呼ばれることを素描的に指摘して終つている。

たしかに概念の真理は事物と知性の ontological-logical な適合であるから、知的認識の源泉であり、その所産である概念を構成要素として形成された判断と事物の適合、すなわち、判断の真理に先行することは確実だとしても、両者の前後関係は「事物と知性の適合」を問題とする本質論的敷域でのそれに留っている。そこではまだ判断がいかなる理由で本来的な意味で真理と言われるかという判断の真理の基礎の問題は残されたまゝである。そこで本稿では、我々の哲学の出発点は普遍的懐疑を経た普遍的真理、すなわち、自明性、しかも存在の自明性でなくてはならないことから始めて、真理規定において示された「事物と知性の適合」が事物と知性の本質論的対応であることを指示しながら、なぜ真理は本来的な意味において判断にあるといわれるかの問題の解明を手がかりに、真理の基礎の問題の考察に進もうと思う。

II

スコラ認識論史の研究者として著名な Van Riet は、Balmès から Brunner に至る 100 年間のネオトミストによる認識論的著作の詳細な分析の結果を次のようにのべている。「トマスに認識論と呼ぶべき著作が存在しなかつたところから、多くのネオトミストは、デカルト、カントの認識論第一主義の哲学思潮に適応するためにトマス哲学と凡そ両立しえない批判論的諸定式を採用した結果、トマスの認識論の在り方をめぐって大きな混乱が生じ、それが今日に至ってもまだ認識論が確立されず、認識論の対象や方法および体系哲学における認識論の位置をめぐって論議がくり返されている遠因をなしている。」⁽²⁾

たしかに疑つても疑いえない cogito は懐疑論者さえもうけ入れざるをえない確実な哲学の出発点であると考えられたところから、ネオトミストの師表的存在であつた Mercier は認識論の問題がデカルト・カントの認識

論的觀念論の占有物でもスコラ哲学のそれでもなく、両者に共通に論議さるべき哲学の重要問題であることを唱導し、彼自身もその著作の中でデカルトとトマスの綜合の問題に取り組んだのである。しかし Riet も指摘するように、意識論的認識論とアリストテレス、トマス的な存在論的認識観の調和のこの種の試みは、前者が cogito に典型的に代表される意識の自明性を哲学の出発点と考えるのに対して、後者は存在の自明性を出発点とする理説である以上、決して両立することは出来ないのである。否両立できないどころかもし我々がデカルトの意識の自明性を哲学の出発点として受け入れるならば、我々は又その結論も承認せざるをえないような厳密な理論的構成を意識論的認識論がもっている点に注意する必要がある。⁽³⁾しかしデカルト哲学の理論的な斉合性と、それが意識の自明性から出立していることの妥当性の問題とは別である。そこで我々は次に哲学の出発点はデカルトの云うように意識の自明性であるかどうかの問題を検討してみよう。

cogito ergo sum というデカルトの批判論的定式はたしかにそれ自身としては意識論的分析による先験的方法の成果には違いないが、それは又、哲学者デカルトの数学的経験から得られた明晰にして判明な概念という数学的真理の定義を criterion として方法的懷疑によつて到達された成果とも考えられる。デカルトにとつて感覚は偽の根源であり理性は真理の根源であるから、スコラ哲学のように感覚認識を出発点とする哲学は自明性なき通俗哲学であると考えられた。デカルトにとつて哲学は丁度数学や幾何学のように不可謬的な理性による確実な出発点と判明な推論方式のみから帰結される。従つて結論の確実性もアプリアリに保証されるような哲学でなければならなかつた。このような哲学の出発点となる真理を求めて方法的懷疑によつて先づ偽の根源である感覚の想像力を排除し、次いで精神から一切の客観的内容を剝奪して、遂に懷疑論者さえも否定することのできない疑つても疑い切れない確実なものとして cogito すなわち意識の自明性に到達したのである。

しかしもし cogito が意識分析的な意味で一切を疑う方法的懷疑を免れえたとしても、どうしてそこから sum という我の存在が演繹されてくるであろうか。デカルトが cogito を基体 substratum の作用 accidentia と考え、基体なしにはその偶性もありえないところから、accidentia としての cogito から substratum としての sum を演繹したとは考えられない。何故なら方法的懷疑が一切を疑いつくすものである以上、accidentia からの substratum への推論の確実性も排除しているからである。たしかに我々は方法的懷疑によつて疑つても疑い切れない cogito の事実[・]に到達できた。しかしこの確実な出発点としての cogito を結果するや否や、今まで疑わしいものとして排除しておいた accidentia から substratum への確実な推論を取戻して、sum を演繹することは許されない。故に懷疑論者が何も言表すべきでなかつたようにデカルトも cogito 以外には何も言表すべきでなく、もし表出するとすれば、cogito 以外に確実なものはないという意味で cogito ergo non sum と言うべきであつたと思われる。

さらに cogito ergo sum の ergo sum が明瞭判明な cogito からの我の存在の演繹ではなく、精神の本性は思惟であることの言明だとしてみよう。デカルトにとつて感覚は偽、理性は真理であつたのであるから、偽の根源としての感覚と不可謬的に真である理性とが、同一の精神に属しているとは考えられない。従つて精神の真の本性、真の自己とは何かを方法的懷疑によつて探求し、到達した自己の表現が cogito ergo sum だつたのだと考えてみよう。この場合発見された真の自己は一切の疑わしい⁽⁴⁾ 覚的表象や外来的内容が排除された純粹我であり、これは丁度 Avicenna の空中人間のように一切の感覚を持たない純粹知性的存在であることになろう。従つてデカルトの言う sum は Pickwickian sens で用いられていることに注意しなくてはならない。そしてこゝにデカルト哲学が純粹精神すなわち天使の哲学であると評される理由があり、かくて方法的懷疑によつて発見された真理規定 cogito ergo sum に示される意識の自明性は人

間的営為としての哲学の出発点とはなりえないことが判明した。

デカルトが方法的懷疑によつて到達した *cogito ergo sum* すなわち意識の自明性が哲学の出発点でありえないことが判明したのであるから、我々は更に進んでそれによつて *cogito* という意識の自明性が結果された真理発見の方法としての方法的懷疑が真に有効なそして唯一の哲学的方法でありうるかを吟味しなくてはならない。

デカルトは学 *scientia* とは確実に自明的な知識の体系であるという学の古典的定義を容認する⁽⁵⁾。そして哲学も学である以上、数学・幾何学のように確実な出発点から判明な推論方式によつてその確実性がアプリオリに確保されなければならない。従つて哲学の自明なるべき出発点は一切の *dubitabilia* を排した明晰判明な概念という定義を満足させる *cogito* に求められなければならなかつた。この意味で存在を自明と考える伝統的な存在論哲学は学の名に値せず、せいぜい通俗哲学と呼ばれるべきである。なぜなら存在の自明性は古代懷疑論によつて疑われたばかりでなく否定されたからである。自明的なるべき真理に関してはいかなる *dubitabilia* もありえず、それは方法的懷疑によつて排除される。故に方法的懷疑によつて一切の *dubitabilia* から浄められた明晰判明な真理 *cogito* を出発点とするデカルト哲学は、又、一切の論争 *disputatio* から免れていなければならない。しかしデカルトの方法的懷疑は明晰判明な概念を唯一の真理として認める数学的真理を前提するところの懷疑であつてみれば、アプリオリに確信された唯一の真理、明晰判明な概念の真理の保身的手段であつた訳で、Gilson⁽⁶⁾ も指摘するように真理発見の手段としての機能をもともと持つていなかつたのである。

しかし元来懷疑は懷疑のための懷疑ではなく、まして特定の真理を保全設定するためにその他のものを *dubitabilia* として排除するものではありえない。懷疑の真の機能は *dubitabilia* を吟味し真理規定を準備することにある。各専門科学における学問的進展は特定存在者領域における特定の懐

疑による特定の真理の発見によつて推進されているのが経験的実情である。形而上学を内容とする存在論もそれが理論学である以上、真理を目的とするものであるが、それが探求する真理はあらゆる領域的存在者に共通する普遍的真理であつて、⁽⁷⁾ トマスはこの普遍的真理の規定に先立つて *dubitabilia* についての普遍的懷疑 *dubitatio universalis* の必要を強調する。⁽⁸⁾ 勿論真理を規定する段階では一切の *dubitabilia* は排除されなければならないが、しかしこの真理規定をより有効ならしめるためには普遍的懷疑が常に普遍的真理の規定に先行すべきであつて、この順序は決して拒みえない。⁽⁹⁾ なぜなら普遍的懷疑は真理規定に対して解決さるべき *dubitabilia* の所在を教えるからである。普遍的懷疑の機能はデカルトの方法的懷疑と異り、意志的ではなくすべての *dubitabilia* に非撰択的に志向する *state of mind* の知的性格のものであり、*dubitabilia* を吟味し分解して真理規定の達成を準備することにある。⁽¹⁰⁾ 普遍的懷疑のもう一つの有用性は、我々が何らかの哲学的問題について中立的な判定を下そうと欲するならば、問題についての肯定的見解ばかりでなく否定的見解 *dubitabilia* にも耳を傾けるべきであるが、普遍的懷疑はこの場合も、二つの見解を *modus disputativus* ⁽¹¹⁾ において比較することによつて真理規定に資することができる。

以上、私はデカルトにおける方法的懷疑が本来的な意味での真理発見のための方法ではなく、*cogito* を唯一の哲学的真理として設定するための意志的な方法であることを指摘してきたが、方法的懷疑はその意味では哲学における方法ではなく前哲学的方法であると考えられる。これに対してアリストテレス、トマスの普遍的懷疑は哲学の第一原理と普遍的真理発見の方法であり、しかもこの真理考察は普遍的懷疑の先行において討論的に進められるとして真理の基礎を事物の側に認め乍ら普遍的真理の考察に関して *open* な態度を取り、真理規定の先験性を戒めている点は興味深い。哲学は自明性から出発し乍らも、自明的なもの *per se nota* を要素とする主体の側の任意性による理論的構成物であり、それは結局のところ不任

意的な経験的検証にその真偽の判定を俟つところの中間的な非自明的な *per aliud nota* 仮説にすぎないものであつてみれば、それは経験的實在論以外のものではありえない。そうだとすれば自明的なるべき哲学の出発点そのものは純粹に意識論的分析に終始する先験的方法の成果として唯一不変の真理ではなく、言わば方法的自明にすぎないもので、その自明を構成要素とする意識の側の任意的な構成による非自明的な仮説的結論が常に経験的実証にさらされることを通じて言わば間接的にその有効性、確實性が問われるべきものである。その限りで哲学の出発点は方法的に自明であつても、間接的乍ら経験的検証にさらされるという意味でデカルトの言うように一切の *dubitabilia* から免かれているとは言えず、やはり普遍的懷疑にさらされていると考えるべきであろう。従つて我々の哲学の出発点はデカルト的な方法的懷疑ではなく、哲学的方法としての普遍的懷疑によつて吟味され準備された普遍的真理としての存在の自明性でなくてはならない。⁽¹²⁾

アリストテレス、トマスによつて独断的に見えるような仕方で真理が提出され語られる場合でも、それが *modus disputativus* による普遍的懷疑の手續を経てそれに耐えた自明性として提出されたものであり、従つてデカルト的な意識の先験的分析の成果としてではなく、*modus disputativus* が示すように、経験的検証とまではゆかないとしても、哲学史の実証の成果としての自明性である点を見落してはならない。

「事物と知性の適合」として表わされる真理規定は、普遍的懷疑に耐えその意味で哲学史的正当化による成果とも云うべき普遍的真理、すなわち形而上学的真理であると考えられる。したがつて「事物と知性の適合」はそれ自体としては事物の真理にも知性の真理にも類比的に適用される訳であるが、この論文で問題とする真理すなわち知性の真理として解するならば、事物が知性に直接的に与えられていること、すなわち事物存在が自明であるということであり、*modus disputativus* による普遍的懷疑によつて吟味されたものである限り、ゴルギアス的な認識の可能性を否定する懐

疑論に反対して認識の可能性に止まらず認識の真理性を積極的に肯定する定言に他ならない。トマス自身もこの「事物と知性の適合」を説明して、存在と知性とが対応していることがその適合の意味であつて、この存在と知性の対応関係 *correspondentia* において真理という関係が成立し、認識はこの存在と知性の第一義的な関係である真理からの或る結果であると述べている。⁽¹³⁾ デカルトにとつてもそうであつたように、アリストテレスとトマスにとつても学 *scientia* は確實で自明な知識体系を意味したが、デカルトの場合、哲学は概念の自明性を出発点とする認識論的観念論になつたのに対して、アリストテレスとトマスにとつて哲学は「存在は最も自明なものとして認識される」⁽¹⁴⁾ の定式に示されるように、存在の自明性から出発する経験的実在論としての存在論である。

III

トマスによれば、知性にはその働きの順序が不可逆的である二様の作用が属している。すなわち本質 *quidditas* を形成する作用と結合分離すなわち判断作用がそれである。前者は意識の外に存在する本質に志向して事物の「何であるか」を形成し認識する。この本質存在と本質形成的知性の対応がスコラで云う第一志向 *intentio prima* であつて、この対応において事物と知性の適合としての真理の関係が成立し、その真理から概念認識 *cognitio notionis* が結果成立する。つまり第一志向において知性意識が事物の「何性」を抽象的に形成するとき存在は直接的に知性に与えられるのである。このように第一志向における認識はすべて超越的な認識対象に対する認識主観の同化すなわち抽象的内在化によつて成立すると考えられるから、一切の概念認識は同化 *assimilatio* によつて結果されるものであると云われる。⁽¹⁵⁾

精神外存在である超越的な事物本質は一体いかにして知性に内在化され、

合致することができるのであろうか。トマスはアリストテレスに従つて領域的存在者を質料的存在者と非質料的存在者に分かち、非質料性は可認識性の尺度であるから、可離形相たる人間理性は可認識的存在として自らの本性的形相に留まり乍ら、他の存在者の形相に参画することができる。「精神はすべてのものになる」⁽¹⁶⁾といわれるのはこの意味においてである。しかしすべてのものになるといつても人間理性という本性的形相のほかに認識対象の本性的形相を所有するわけではない。しかしパルメニデスの言う思惟と存在の同一性が何らかの意味で保たれるのでなければ意識外在的存在と意識との間の存在＝認識的架橋は断ち切れ、認識の可能性も失われてしまうことになる。認識可能の試金石とも云うべき思惟と存在、認識主観と認識対象の同一性はどう理解さるべきであらうか。ここにその間に答えるものとしてスコラの抽象理論が登場してくる。今この抽象理論を図式的に述べてみると次のようになろう。個々の人間理性は固有の「理性の本性的な光」*lumen rationis naturalis*、すなわち一種の照明的能力 *intelligere in actu* に照らすことにおいて本質抽象をおこなう。人間知性はその基体において質料性を免れていないので、人間理性に相応しい本来の対象は、感覚的な表象に代表される質料の実体の本性である。従つて「知ることの現実態」としての能動的理性が本質抽象をおこなうのは専ら感覚的表象からである。感覚表象における潜在する知的形相 *species impressa* は能動的光りの照明によつて顕在する知的形相 *species expressa* に現実態化され、可能態的な受動理性に规定的な仕方で合成することにおいて、本質抽象による概念認識は完結する。従つて概念作用における本質抽象では、形相は精神外在的「存在の様式」*modus essendi* から「知ることの様式」*modus intelligendi* への抽象的移行に際しても、潜在的様態から顕在的様態に転化しただけで、何であるかの形相的同一性は依然保持されている。「認識されるものは認識する側の様式に従つて認識される」⁽¹⁷⁾ といふトマスの言廻しは、本質抽象が認識対象の抽象概念的な懐胎に他ならな

いことをよく表現しており、また第一志向における事物と知性の合致 *similitudo* が本性的同一性ではなく形相的同一性 *conformitas* であることを示している。この第一志向における「事物と知性の適合」は模写説的な事物存在の受動的反映と同一視することは出来ない。そのためには模写説において知性に与えられている受動的消極的役割と、本質抽象における能動理性の自らの様式すなわち「知ることの様式」においての知的にすべのものになるという動的で積極的な役割との著るしい相違を指摘すれば充分であろうし、更にもし必要ならば前者において実在の受動的反映の結果としてえられたものが実在と知性の本性的類似を示すのに対して、後者で抽象的に完結する概念は形相的同一性であることを示すことができよう。

ここで我々は抽象認識には感覚的表象が不可欠であるという認識の順序に関連して一・二の問題点を指摘したい。第一の問題点は、抽象認識は人間的認識における知的認識の入口であり、又能動理性の抽象作用の故に唯一の源泉であるが、他方感覚的表象からのみ本質抽象をおこなうのであるから、そこに感覚認識の *hic et nunc* の制限をそのまま有しており、従つて本質抽象は継起的・断片的・要素的な本質把握である。そして抽象概念が要素的であることからそれはまた第二志向以降のすべての認識に伴われる単純要素概念であり、基本的存在様式たる範疇の抽象として範疇概念に他ならず、これはすべての非自明的な概念複合物に構成要素として伴っている限り *per se nota* であり、感覚がそうであるように「常に真」である。すなわち第一志向における存在一般とその下に包括される諸範疇を意味する事物と本質構成的知性とは常に適合しており、知性に第一に来るものは存在である。

第二の問題はよりいつそう重要である。第一志向において概念作用と対応する存在一般乃至諸範疇は抽象的概念化において存在概念乃至範疇概念とはなつても、存在乃至諸範疇との形相的同一性は充的な意味で保証され、概念化に際して全く超越的であり、こゝに存在概念乃至要素概念の一

種の本質的自明性が、またそれ故に概念のある種の本質論的客観主義が認められる。勿論第一志向においては何らの自他の比量はありえよう筈もないから、概念の本質自明性および本質的客観性は限定的本質の意識が可能となる第二志向以降において間接的、*aposteriori* に確められるしかない。しかしこゝで考えられなければならないことは、抽象認識が成立するためには感覚表象が必要であり、そこからのみ本質抽象がおこなわれる訳であるから、この場合知的認識の唯一の源泉である抽象認識とそれを結果する本質抽象以前に或は少くとも同時的に感覚的表象の成立が要求されるということである。つまり我々にとつて、人間存在はカルテシアンが主張するように思惟者ではなく、感覚認識と知的認識の有機的統一としての認識者であり、従つて存在概念に包括される要素的範疇概念も、決してイデアリズムが教えるように生得的、自存的ではなく、我々認識者の認識の第一原理としての、具体的な感覚認識からの本質抽象の結果獲得されたものである。そしてこの具体的な感覚認識において、知的精神は存在者を感覚的所与として直接的に経験するから、この直接的認識は当然のこと乍ら、存在者の存在することの働き *actus essendi* すなわち実存を直接的に経験する実存体験 *cognitio experimentalis* であると考えられる。勿論この実存体験は第一志向での存在の意識と同じように自分が何かの実存に志向していることを知らない、感覚経験と実存の関係は全く直接的であり、それは実存が直接的に体験されたとしか言いようのないものである。ところで第一志向における存在一般乃至範疇と概念作用との適合では意識分析論的な先験的方法の成果にもせよ、存在本質は意識による変容を免れており、あくまで超越的であるところから、存在概念はその本質自明性・本質論的客観主義が成立すると考えられた。そして又存在一般乃至範疇の本質抽象たる存在概念乃至範疇概念は要素的概念として一切の判断推論の概念複合物に伴つており、この概念複合物の経験的検証を通して間接的ながら検証されえた。しかし先に述べた知的認識の入口である概念認識にも又概念認

識がそれを不可欠の要素とする感覚表象にも先行して感覚的知覚によつて遂行されるところの直接的な実存体験は、第一志向においてのように、確かに実存の体験であるとたしかめようのないものであることは勿論のことであるが、こゝで問題になるのは、存在一般乃至範疇が意識や概念によつて制約限定をうけず超越的でありうるところから云わば先験的方法的に存在概念範疇概念の本質自明性が認められたような意味で、当面している実存の直接的経験が実存自明性をもつかということである。さきに本質である存在一般乃至範疇が意識本質にとつて超越的であり自体的に自明化していると考えられたが、その本質存在も実存に担われる *essentia in esse* 以外には本質であることもできないから、従つて実存は意識に超在し、自体的に自明的であと考えられる⁽²¹⁾。存在は第一に知性にやつてくると云われるが、この自明的な存在一般乃至範疇も元来 *essentia in esse* であるから、本質存在の自明性以前に、方法的自明性として、実存の自明性が先行しており、存在乃至範疇と知性の対応において成立する知的認識の源泉としての概念認識以前に、存在者と感覚との対応を通して人間認識の入口としての具体的実存体験が成立していると考えるべきであろう。

本題に戻つて、存在の自明性としての第一志向における事物と知性の本質的対応は、どんな概念もその成立をみていない段階での知的認識の出発点であつてみれば、存在一般乃至範疇を意味する事物と概念知性との適合は、遂行的・対自的であつて、本質抽象的知性は自身と事物との適合或は相応を意識しようもない。この第一志向における事物と知性の適合は、存在一般乃至範疇の本質抽象によつて要素概念範疇概念を産出するが、この単純要素概念は一切の判断推論的概念複合物に構成要素として随伴するところからトマスは第一志向での適合を「常に真」と呼んでいる。この「常に真」は無知を偽とすれば、単に存在と接触しているといった意味で真なのであるが⁽²²⁾、しかし能動知性がなければ、人は何も知ることができないという言い廻しからもわかるように、「常に真」である要素概念認識に

において最少限度の客観認識が成立している点が看過されてはならない。

しかしトマスは他の箇所⁽²³⁾で、「真理は、それが本来的な意味で云われる場合、本質把握を遂行する知性にも、感覚にもなく、結合・分離する知性のみある」とのべている。トマス自身に帰せらるべきこの真理規定の不充分さが、後にトマス解釈家達の間には多くの議論をよんだのであるが、それについては IV で触れることにする。

IV

知性の第二の作用である判断は、存在と知性の適合の結果としてえられた要素概念に志向し、それを結合肯定し、分離否定する働き *intellectus componens et dividens* である。判断作用が志向する概念は、もともと知性内在的性格のもので、それを通して知性の本来の対象である質料の実体の本性が認識されるところの方法対象として基本的に特質づけられよう。

したがって、たとえ判断作用によつて志向される限り、概念は第二志向の本来対象と考えられたとしても、それは命題構成を目的とする限りでの *quasi id quod* であり、人間認識における知的認識の本来対象との対比からすれば、それは依然として方法対象 *id quo* である。

ところで、概念を結果する第一志向では前述したように知性は存在から抽象的・遂行的に形相的同一性をうけとるから、したがってそこでの存在と知性の適合は同化的であり、この適合に任意的操作などありえない。しかし第二志向になると概念は方法対象から本来対象化され、我々の任意的操作の対象となる。知性の第一の作用である本質把握では、作用の単なる結果として止つていた概念が、第二の作用である判断による任意な結合・分離の対象となる訳である。存在の把握としての概念が意識され、志向されることによつて、第一志向を前提とした第二志向において、はじめて要素概念が存在一般あるいは範疇の客観認識であり、それと対応を持つてい

ることの比較が原理的に可能となる。しかし概念が判断作用によつて対自的となつただけでは、直ちに精神外在的事物と知性との間に対応があることが直接的に確かめられたことにはならない。なぜなら、知性の第二の働きはまず意識の意識として概念に志向し、それを結合分離することにあるからである。そこで判断は第一志向の存在の意識の所産である要素的な、したがつて断片的・孤立的な概念を任意的な結合分離によつて主語—述語という命題的関連において構成することをその機能とするものである以上、判断の直接的対象は命題であると考えられる。この意味で、判断は存在を本質把握作用とは異つた次元でとらえるところの新らしい認識ではなく、本質把握に引続く作用である。本質把握作用と判断作用との認識論的な相違点をあげるならば、a) 認識様式的に見た場合、前者は抽象認識であるのに対して、後者は統一化あるいは具体化認識であり、b) 認識作用の観点からすれば、前者は同化であり、後者は結合分離すなわち判断であり、c) 認識対象に関して云えば、前者は存在乃至範疇の実体的何性、偶性（広義の）的何性であつたのに対し、後者では精神的實在 *ens reale in mente* としての命題であり、後述するように究極的には *ens reale* である。

判断の直接的対象である命題は、概念を名辞化することによつて知性が行う言語的綜合によつて形成された知性の構成物であつてみれば、それはその限りで精神外在的存在と関りなく独自に完結的たりうるものと考えられる。「人間は人間である」という命題はこの意味で立派に判断命題であり、それは単に言語化された概念の結合にのみ関係しており、意識の外に実存する現実的人間とは無関係に成立する。しかし判断の内在的对象としての命題は、意識外在の存在 *ens reale* と独立に完結的たりうるような知性の所産であるから、知性意識に限定された命題を直接対象とする判断はせいぜい「正しい判断」でしかありえず、そこでは判断の眞偽は問題にならない。

しかし判断作用は概念を本来対象化して命題を構成すると、この概念的複合こそ意識外の事物の存在構造であると自任しその命題を真として主張する。これが判断における容認あるいは同意 *assensus* の作用である。つまり判断は当初直接対象とした命題を今度はそれによつて意識外存在が認識される方法的対象に転化し、本来的对象に志向する⁽²⁵⁾。つまり知性は意識の外の事物存在を断片的にではなく、具体的に判断認識するべく、概念の統一化・豊富化によつて命題を構成したのであり、命題自身は元来存在 *ens reale* と相応を持つべきものであつて、判断とは究極的には命題を通して、事物存在の「がある」すなわち本質の実存を理解する働きなのである。しかし判断が命題構成物を以つて事物存在の様式であるとしてその真を主張したとしても、命題構成物は自明的 *per se nota* な要素概念から構成されたものとはいえ、知性の任意性の介在によつて完結された非自明的 *per aliud nota* な複合物である以上、命題構成物が言明し、主張する通りに事物存在がそうある *ita esse* という確実な保証はない。反つて命題構成物が言明するようにそのようには事物が存在しないという、命題構成物の真であるという主張とはうらはらに、偽となる可能性も勿論原理的に存在する訳で、こうして知性の非任意的な概念の任意的所産としての命題構成物は自分以外のものによつて、皮肉にも非任意的に真あるいは偽と判定されざるをえないことになる。

精神的実在としての命題構成物は、自身が事物存在の相似像であることを主張することによつて、この事物存在によつて非任意的に尺られなければならないということは、命題構成物自身の真であるか或いは偽であるという特質を示している。命題構成物とは、そこにおいて真偽が見出さるべき *discours* であり、真偽があると云われる知的 *discours* の中でも *par excellence* に真偽が見出されるのもこの命題構成物なのである。命題構成が真か偽かであるという特質は、そのもう一つの特質、すなわち、命題構成物は必然的・可能的・不可能的であるという性格を内含している。

さきに真理は「事物と知性の適合」と定義されたが、このことから真理としての適合は、定義上、尺るものと尺られるものというふたつの関係の項を要求している。精神の第二の働きである判断の真理は事物存在と命題構成物との適合一致によつて云われるのであるが、命題の結合は主語述語の命題関連における構成要素の同一性を示すが、事物存在の側にある基体と偶性、質料と形相という二重の結合は、そこでの構成要素の差異性を意味することからも知られるように、判断における真理である「適合」という関係の項の間には相異性が前提されている。従つて事物存在と命題構成物との適合一致は、等しからざるものの一致 *adaequatio diversorum* であることが判明する。そしてこの異れるものの一致とは、自明的な要素概念から出発しながら非自明的なものとして完結している命題構成物の事物存在への適合一致であり、従つて命題構成物と事物存在は「尺られるもの」と「尺るもの」という関係にある。

ところで「真理は本来的な意味では要素概念にも感覚にもなく、判断にのみある」とトマスが言うとき、つぎのふたつの理由からそう考えられていると思われる。その一つは、判断の真理が認識するものと認識されるものとの相違を前提していることであり、ここで我々は初めて存在事物と判断命題を比較することができ、事物存在と判断命題の間の相似も確かめられうるからである。⁽³⁰⁾ 事物存在と判断命題の間の対応が確証されれば判断命題は真とされ、また判断命題は知性にあるところから、真理は真理の意識として知性の中にあることになる。判断知性が既得の概念に志向してその名辭的表出において命題を構成し、命題構成物が主張するように事物存在がそうある *ita esse* として、命題構成物の結合と事物構造 *dispositio rei* という等しからざる二つのものの対応を問題とする限り、たしかに判断におけるこの命題構成物と事物存在の比較的適合には本質的な意味での真理が、「常に真」である概念の非任意的真理に対して任意的真理とでも呼びうるような真理がある。

判断にのみ真理があると考えられるもう一つの理由は、判断作用による要素的断片的な非任意的な概念の任意的な統一化・具体化に由来する命題構成物の特質にある。命題構成物は云わば判断作用の産物であり、したがって、自らとは別の事物存在との比量においてその真偽が判定されるという特質を持つ。したがって判断命題は知性の任意な概念操作の帰結として出てきたものである限り、自らが事物存在の相似を持つと言明するとき、そこには把持したものに対する容認の働き、把持された判断命題に対する同意がある。⁽³¹⁾ このように判断は実際の検証において真偽どちらに判定されるにしても、自らの判断命題が言明主張するように実在構造があることを容認同意する働きに伴われている点が見落されてはならない。

以上のように真理が本質的な意味で述べられる場合、それは判断作用の結果である命題構成物の真理が常に意味されている訳で、ここに III で問題提起し、解決を今まで引き延してきたトマスの真理規定にまつわる対立した記述をどう考えるべきかの問題が再燃してくる。つまり真理は本質的な意味では判断にのみ属しているとするならば、感覚のように「常に真」とであると説明されてきた要素概念の真理は、判断の真理からの単なる命名によつて真と呼ばれていたのかという問題である。もし我々がカエタヌス⁽³²⁾のように、そもそも真理は比較によつて真であることが確かめられるような真理の意識を意味すると考えるならば、たしかに真理は第二志向の判断にのみあり、事物存在と本質把捉知性との適合一致であるか確かめようもない第一志向での成果たる要素概念には真理はありえず、真であるとしても命名によつて真とされるにすぎないであろう。他方もし我々が真理を「事物と知性の適合」と考えるならば、その意味で「事物と知性の適合」が対自的にある判断にも、また即自的遂行的にある概念にも、いやしくも「事物と知性の適合」があるすべての認識について本質的な意味で真理があると云わなければならない。⁽³³⁾ しかしもし我々が真理の概念が類比的である点を見落さないならば、そしてトマスにおいて真理が「帰属の類比」⁽³⁴⁾によつて

先後関係的に判断にも概念にも云われていることに注意するならば、この問題はトマス自身においてすでに不十分ながら正当な解決をつ持っていたと考えられ、従つてトマス自身の真理規定には混乱も曖昧さも内在しておらず、「事物と知性の適合」と書かれた客観認識の真理は概念認識にも判断認識にも共通多義的に、すなわち、類比的に妥当するところの形而上学的真理であると考えることができよう。

V

真理は本来的な意味で語られる場合、判断にのみあると云われてきた理由は、さきにのべたように第二志向たる判断においては「事物と知性の適合」と表わされる真理が、我々に対自的に意識されるからであり、事物と判断知性の結果たる命題の相似が確かめられうるからであつた。それならば一体いかにして我々はこの命題と事物存在との間の適合、言い換えるならば命題が真であることを確かめうるのであろうか。ここに古くして新しい問題、すなわち古代や中世が哲学的設問の究極のものと考え、これに対して近代哲学が認識論の出発点と考えたところの「真理認識はいかにして可能か」の問題がある。

ところで我々は任意的な概念構成物であるところの多くの命題が事物存在と対応相似を有していること、すなわちぼう大な数の命題構成物が検証的に真と判定され、検証命題として成立していることを経験的事実として知っている。この大数的に成立している検証された命題構成物の真理、すなわち命題構成物と事物存在との対応はどのように理解されるか。今任意の命題構成物 P_1 が検証的に真と判定されたとしよう。この場合、命題構成物 P_1 は一定の事物存在と対応しており、言い換えるならば、事物存在と形相的相似像を持つていると考えられる。つぎに任意的な概念操作によつて命題構成物 P_2 を得、これを真として主張したところ、さきの一定事

物存在との検証において偽と判定された。そこでもう一度前出の命題構成物 P_1 によつて一定事物存在との対応を検証したところ、再び真の判定をえたとすれば、この一定事物存在は知性の所産としての任意的な命題構成物から独立に検証を一貫して一定の事物存在構成を保つていた訳で、それだからこそ一定命題構成を持つ P_1 に検証的に対応し、異つた命題構造の P_2 には対応しなかつたのである。

上述の任意的な命題構成物と事物存在との対応は、命題構成要素である要素概念と事物存在との間の断片的な対応を前提していると考えられる。なぜなら、もし要素概念と事物存在の間に不充分的にも原初的にもせよ imperfecte sive inchoative なんらかの対応が見出されないとするれば、事物存在構造 *dispositio rei* と要素概念の任意的結合分離による命題構成物が充満的に対応する確率は皆無であつたであらう。経験上おびただしく成立している検証命題は、実はこのような命題構成物の構成要素である要素概念と事物存在の部分的断片的対応をすでに不可欠的に前提していたのである。⁽³⁵⁾ 要素概念は一切の命題構成物——それらが真偽いずれに検証的に判定されたとしても——にすでに伴われていたのであつて、かくて要素概念が「常に真」であることが第二志向においてアポステリオリに論証され、我々がさきに哲学の出発点として置いた方法的自明性としての存在の自明性は、間接的ながらその確実性が経験的にも確かめられた訳である。

ある命題構成が事物存在と対応し検証的に真とされた場合、そこに云う対応とは事物存在構造と命題構成の本質論的対応である。この命題的構成物とは概念を名辭的に主語—述語的関連において表出したもので、各々の構成要素、主語と述語は繫辭 *copula* による関連づけにおいて、あるいは *S est S* のように自己関連的にあるいは *S est P* のように他者関連における分析関連・綜合関連そして合宜関連のいずれかに落ちてくる。それでは *S est P* のような本質命題において、主語 *S* と述語 *P* を結合肯定し、分離否定するコプラ *est* はどのような機能を持つているかということ、本質判断に

おける *est* の特質は、常に述語に関連しており、*S est S* として表わされるところの同一矛盾律が本来的・原型的に成立する実体範疇の命題論的表出の *est S* から派生したものであつてみれば、それは「である存在」としての本質の存在名辞化以上のなにものでもない。そしてこの *est* が検証的に真と判定された結果、対応させられる事物存在は・実体・属性・偶性・適性の4つの範疇群に体系化され包括される精神外事物としての10個の範疇に他ならぬ存在様式 *modi essendi* であり、結局命題構成物と事物存在の対応は本質論的対応なのであるが、この対応としての真理の関係を基礎づけ、真理認識を達成させるものは一体なにか。

要素概念と事物存在との非充全的・断片的対応の確率的な前提において要素概念の結合分離の所産である命題構成物と事物存在との充全的対応が説明されうるのであるが、実はこの本質論的対応が現実的に達成されるには、命題構成物に対応する事物存在構造を担うもの、すなわち本質の実存としての存在者が必要である。存在者とは実存でも本質でもなく両者の統一的複合である *ens est esse habens*。したがつて存在者は実存し、実存は必然的に存在者である。判断作用において任意的な概念の結合分離によつて形成された命題構成は、自身が存在構造の相似像であるとしてその真を主張する。そこで判断は、命題構成物の真を検証すべく実存体験の助けをかりて一定の命題構成を伴つて存在者に志向し、一定命題構成が真だと主張する存在様式によつて存在者がたしかに実存しているかどうかを吟味し、存在者が命題構成と形相的に同一な存在様式によつて実存する場合、命題構成物を伴う判断がそれに同化し、ここで始めて命題構成物が検証的に真と判定される。したがつて検証とは判断の一定命題構成物 *S est P* と形相的に同一の構造をもつような「*P* である *S*」がある、すなわち本質の実存 *ens reale* があるかどうかを感覚による実存体験に担われ乍ら断案する実存判断であることになろう。したがつて又判断命題が事物存在と本質構造的に対応していることが判明し、対応としての真理が認識されるの

は、そういう本質の実存があるか、言い換えれば、命題構成と対応すべき事物存在の本質構造が、実存するものの本質構造 *essentia in esse* であるかを実存体験によつて確かめることを抜きにしては不可能である。と同時に検証において概念複合物が実存する存在者に同化還元され、その実存が知的に達成されたということは、知的認識の入口である抽象認識に先行する実存体験における何かの実存の直接的経験、実存自明性を前提して始めて可能で、かくてさきに方法的自明性として前提された実存自明性の確実性が経験的に保証された。判断命題がそれによつて真とされるのは実に「P である S」という本質の実存 *esse* であつて「P である S」という本質構造 *entitas sive quidditas* ではない。何故なら本質はいかなる真理も生じえないからであり、我々はここに「事物と知性の適合」という客観認識の真理の基礎を実存に見出すのである。⁽³⁶⁾ *ratio veritatis fundatur in esse et non in quidditate*. このようにして、感覚の現実的な助けをえて、実存判断において本質の実存に知的に到達し、ここに現実的存在者 *ens reale* が全体的に与えられたのである。⁽³⁷⁾ いまや実存体験、正確に言えば、本質の実存の認識としての実存判断によつてここに一個の検証命題が成立した。しかし存在者 *ens reale* の認識はたしかに物自体の把握であろうが、それが直ちに存在者の、換言すれば物自体の把握の意識ではありえない。丁度一つの科学的検証命題の成立が充全な科学的世界像を我々に与えないように、一つの哲学的検証命題の成立は、「事物と知性の適合」すなわち真理の基礎が実存 *esse* にあることを示しえたとしても、それだけでは *esse* は真理の質料的な基礎である *esse est ratio materialis veritatis* に止まつている。したがつて充全的な真理の基礎 *ratio formalis veritatis* は検証という実存判断の累積においてのみ確定化するところの本質論的には勿論、実存論的意味においても意識から独立の物自体が対自的に意識される「物自体の把握の意識」に求められなければならないであろう。

VI

以上、我々は普遍的懷疑から始めて、疑いえない存在の自明性に到達した。そして客観認識の真理を示している「事物と知性の適合」の意味分析において、真理が結局のところ事物存在と知性意識との本質論的対応の言表であることを見出した。そしてこの対応は検証という実存判断によつてのみ確かめられうるのであるから、事物存在と知性意識の本質論的対応は事物存在の実存に基づいているとして、真理の実存論的基礎を明らかにしたつもりである。

「真理の基礎は実存 *esse* にある」という命題は、判断の命題構成物と存在構造との本質論的対応に他ならない真理と真理認識が実存によつて基礎づけられるということの言表である以上、それは形而上学的には実存の本質に対する優位を表わしていると同時に、認識論的には、知的本質認識の感覚的実存体験に対する質料的な意味での依存性を主張するものと考えることができよう。

公式的な意味での認識論の創設者であり、第一哲学は認識論であることを標榜したデカルトは、感覚認識を誤謬の根源として斥け、*cogito* の知的本質認識に終始した結果、彼の認識論は天使の認識論となり、またカントの認識論は感覚認識を *Pickwickian sense* で語ることによつて、*Kritik* のデミウルゴスの認識論となつた。⁽³⁸⁾ しかし我々の建設すべき認識論は、デカルト・カントとは違つて、真理の実存論的基礎の反省 *reflexio*⁽³⁹⁾ から出発して、感覚的実存体験 *cognitio experimentalis* の知的本質認識 *cognitio conceptualis* に対する先行性を主張し、知的本質認識の成果である理論体系の感覚的実存判断による検証の積み重ねによつて物自体へと迫るところの経験論的實在論を内容とする存在論的認識論であり、当然のこと乍ら人間存在の認識論でなければならない。

註(1) 三田哲学会編・哲学・第33集。1957年、47-68頁。

(2) Van Riet, *L'Épistémologie thomiste*, pp. 634-639.

(3) E. Gilson, *Le réalisme méthodique*, Ch. II. p. 49.

(4) Avicenna, *de Anima*, I. Ch. I.

「…かくて自己がそれ自体においてあるという意味で、彼固有のものとしてその存在が確認されたところのこの自己は、彼の身体でもまた確認されなかつた彼の四肢でもないのである。このように喚起せられた人間には、靈魂の存在を身体ではないものとして、すなわち非肉体的なものとして覚知する可能性、それを知るものはそれを把握するという可能性がある…」。

(5) Descartes, *Regulae*, vol. X, pp. 362-363.

(6) E. Gilson, comm. in discours de la méthode, Text et commentaire, pp. 312-314, pp. 360-362.

(7) in III Met., lect. 1, n. 338.

(8) loc. cit., n. 343.

(9) loc. cit., n. 338.

(10) loc. cit., n. 339.

(11) loc. cit., n. 341.

(12) loc. cit., n. 343.

(13) de Veri., q., 1, a. 1, c.

(14) de Ente et Essentia, in proem.

(15) de Veri., loc. cit.

(16) S. Th., I, q. 14, a. 1, c.

(17) de Pot. q. 3, a. 3. ob., 1.

(18) in de Trini., XV, VI, 2.

(19) S. Th., I-II, q., 94, a. 2. c.

(20) 拙稿「聖トマスにおける存在・真理・認識の問題」(三田哲学会編・哲学・第33集, 56頁)

(21) S. Th. I, q. 2, a. 2, ad 1; in VII Met. lect. 17, n. 1666.

(22) Cf. Aristoteles, Met., 1051 b 27.

(23) S. Th., I, q., 16, a. 2, c.; CG., I, cap., 59.

(24) S. Th., I-II, q., 90, a. 1, ad 2; S. Th., I, q., 85, a. 2, ad 3; de Pot., q., 8, a. 1, c.

(25) in I, Sent., 38, 1, 3, sol.; in I Perih., lect. 9, n. 4.

(26) S. Th., I, q., 85, a. 2, ad 3; de Veri., q., 8, a. 6. c.

- (27) in I, Perih. lect. 7, n. 2.
- (28) ibid. lect. 1, n. 3.
- (29) in IX Met., lect. 11, nn. 1898-1900.
- (30) de Veri., q., 14, a. 1, c; de Malo, q., 6, a. 1, ad 16.
- (31) S. Th., II-II, q. 2, a. 9, ad 2; S. Th., I-II, q., 17, a. 6, c.
- (32) Cajetanus, comm. in S. Th., I, q., 16, a. 6, ed. Leo. p. 219.
- (33) Ferrariensis, comm. in CG., 1, c. 59. XII, 1 ed. Leo. p. 171.
- (34) 拙稿「*analogia secundum intentionem tantum* の一考察」(三田哲学
会編・哲学・第40集, 131-132頁.)
- (35) 松本正夫「存在論的認識論再論」(三田哲学会編・哲学・第38集, 166-168
頁)
- (36) in I Sent., d., 19, q., 5, a. 1 ad. 7; in IV Met., n. 736.
- (37) S. Th., I, q., 84, a. 1 c.
- (38) L.M. Régis, *Epistemology*, Macmillan Co. New York, 1959, pp.
143-144.
- (39) Cf. de Veri., q., 1, a. 9, c.