

トマスにおける自己認識について

——デカルトのコギト エルゴ スムとの比較における——

磯部 昭子

I

近世の哲学は自己認識を基盤として出発したということが出来る。たとえば、デカルトにおいて明らかかなように、「我思う、故に我在り」という一つの知的直観をかれの哲学の土台に据えて、そこからそれ以外のものの認識の確実性を演繹していく場合のようにである。

デカルト以降、ロックにせよ、ヒュームにせよ、あるいはまたカントにしても、デカルトに対する批判ないし克服という仕方で哲学が展開されていくにしても、しかしかれらに共通していることは、対象が客観として実在するか否かは哲学の問題とはならず（素朴実在論として退けられ）、むしろ主観に対して対象がどう作用し、どう映るかというように、主観にとって対象がどのように構成されるかという方法論がもっぱらの哲学の傾向となっていたということは否定できない。

デカルトの疑いの思索の果てに行き着いた「コギト エルゴ スム」*cogito ergo sum* という思惟 (*cogito*) と実在 (*sum*) との一致も、果ては「我思う、故に我在りと思う」*cogito, ergo cogito quod ego sim* という命題にまで主観の中に完全に客観が吸収されるとき、そこに哲学的懷疑論が生まれることになる。

このように、哲学の仕事はデカルト以降、実在は捉えられないといったネガティブな主張が繰り返され、実在から切り離された自己は、自己の精神の内では自家中毒を起こし、哲学は対象なき認識論へとおもむいていったのである。

さて、哲学的に見てこのようなネガティブな認識論へと至ったその根源に、近代哲学の祖といわれるデカルトの自己認識が重要な位置を占めていると思われる。そこでわれわれの課題は、デカルトの「コギト エルゴ スム」という認識は、精神の内ではたしてどのような仕方で実現されているのか、それを探求してみたいと思う。それによって以上に粗述した近代哲学のネガティブな側面がなにゆえ現象してきたか多少なりとも明らかにされてくると思われるからである。

このような観点からデカルト哲学の核心というべき自己認識について調べてみると、どのような仕方で精神の内に自己認識が実現されているかという論理的考察は不思議なことに見当たらないのである。さまざまなもの、を疑い尽くし疑わしきものを一つ一つ消去していった後に精神の内に唯一否定しがたきものとして残るもの、それが《*cogito ergo sum*》という簡潔なことばに要約されているのであるが、なにゆえ *ergo* (それゆえ) なのか、*cogito* (思惟) と *sum* (存在) とが *ergo* によってむすびつけられる論理的必然性が説得力をもって何ら証明されていないのに気付くのである。

筆者には、デカルトが精神の内の不純物を丹念に取り除いていく中で精神の内奥にアプリアリな仕方を書き込まれた知をようやく見出し、それを知的に直観したかのような印象を受けるのである。しかしそれはあくまでデカルトの直観であって私の直観ではない。

このことをより深く考察するにあたって十三世紀のスコラ哲学者トマス・アクィナスの自己認識についての

論と比較しながらその性格の違いを明らかにしていこうと思う。

II

トマスは魂の自己認識について、「精神は自己をその本質によって認識するか、あるいは何らかの形相によって認識するか」という問いを立てている。⁽¹⁾ トマスはその提題に対し、魂の自己認識を二つに区分する。一つは、魂についての個人的な (*propria*) な認識であり、もう一つは、共通的な (*communis*) な認識である。前者は一人ひとりの個人的体験において各人が魂を有している (*esse*) ことを知る存在認識をいい、後者は万人に共通する魂の本性 (*natura*) とは何であるかを問う本質認識をいう。

ところで、後者の認識に関してであるが、知性一般の性格を考察する中で人間の靈魂の知性的性格を他の知性実体と比較し、人間の靈魂の本性的特質と限界とがどのようなものであるか規定していくという仕方での論究は近代においては全くといってよいほど問題とされなくなってしまったので、本論においてはそれについての認識は触れないでおこう。したがって、われわれは、トマスのいう魂についての前者の認識、すなわち魂の個別的認識 (*propria cognitio*) に注目しその構造を探っていきたく思う。

さて、トマスによれば、魂についての個別的な認識はさらに二つに分かたれる。一つは現実的認識 (*cognitio actualis*)、もう一つはハビトゥスの認識 (*cognitio habitualis*) である。以下トマスのいう所にしばらく耳を傾けることにしよう。

魂の個別的な自己認識の一つである現実的認識についてかは次のように語っている。

- (1) 「人は自分が感覚したり知性認識したり、またその他このような生命のはたらきを行使したりすること

において、人は自分が魂を有していること、また生きていること、そして存在することを知覚するのである。……しかしながら、何か或るものを知性認識することによるのでなければ、だれも自分が知性認識していることを知覚はしない。なぜならば、自分が知性認識していることを知性認識するよりも、何か或るものを知性認識することの方が先であるからである。それゆえに、魂が現実に関与していることを知覚するに至るのは、知性認識すること、ないしは感覺することを通してなのである。」⁽²⁾ (傍点は筆者による)

それに対し、魂の個人的な自己認識の内のもう一つの認識、ハビトスの認識については次のように語られている。

- (2) 「ハビトスの認識に関して私は次のようにいう。……魂は自らの本質によって自己を見る。すなわち、自己の本質が自己に現存 (praesens) していることから、魂は自己自身の認識の現実態へと出ていくことができるのである。ちょうど人が或る知のハビトスを有していることから、そのハビトスに属するものを知覚することができるようにである。しかしながら、魂が自己が存在することを知覚し、自己の内に何が行われているかを認めるために、人は或る種のハビトス (aliquis habitus) を必要とせず、そのためには精神に現存している魂の本質のみで十分である。なぜなら、そこからはたらき (actus) ⁽³⁾ が出てきて、そのはたらきにおいて現実に関与する魂は知覚されるからである。」

以下、われわれは上の二つの引用を検討していくことにしよう。大きく整理し、補足的に説明を加えると次のようになる。

- (1) の現実的認識においては魂は自己をどのように知るかといえば、魂は直接的に自己の存在を知ることでは

きない。自己を知るのは、まず何か自己以外のもの感覚したり、知性認識したりすることを通してはじめて、その何か或るものを知性認識している自己を知る、というように迂回的に自己が知られる。

これを別のことばで補えば、自己の外なる事物の有する形相により、感覺能力および知性能力が現実のはたらきへともたらされ、その現実化された感覺ないし知性のはたらきを媒介にして、そのはたらきの主体たる自己が現実的なものとなり、現実的であるかぎりにおいて自己自身の存在が知られるようになる。

それに対し、(2)のハビトスの認識において、魂は(1)のように感覺や知性のはたらきを媒介とせず、直接魂が自己に現存しているかぎりにおいて自己の本質によって自己を見る、といわれている。そしてそれはちょうど人が記憶しているもの（ハビトス）を現実に想起してその記憶心象を現実的意識の層へと引き出してき、その引き出されたものを認識することができることにたとえられている。

しかしながら両者は同じハビトスの名を使っているとしてもその意味するところは大きく違ふとトマスが断っていることに注意しなければならない。すなわち、記憶心象としてのハビトスは、魂の存在を前提とした上で、その存在する魂の本質にアポステオリに付加され蓄積されていくものであるゆえ、魂の本質に対してはあくまで付帯的なものとどまるが、それに対して、魂の自己存在というハビトスは「或る種のハビトスが必要としない」と語られているように、付帯的形相として魂の本質に付け加わっていくものではなく（その意味でアポステオリなものではなく）、魂の存在論的レベルにおけるハビトスとして次元が異なるものとして語られているからである。すなわち、人が存在し始めたと同時に魂の内に原初的に宿る認識として理解されるべきものである。そしてこの意味において「精神に現存している魂の本質のみ」が魂をして自己存在の認識を「可能ならしめるのに十分である」と語られているのである。

このとき、魂は現存している魂の本質を (quam)、魂の本質において (qua) 見る。この状態は、魂が存在すると同時、かつそれ以降の認識という意味では、魂のアポステオリな認識ともいえるが、しかし具体的経験かつ現実的はたらき以前の認識という意味においては、魂のアプリオリな認識ということもできるであろう。

III

以上、われわれはトマスの論述に即してかれの引用と、それについての敷衍的説明を前章において行った。そこでわれわれは次にトマスにおける魂の個的な自己認識の二つのあり方 (cognitio actualis, cognitio habitus) に照らし合わせて、デカルトのコギト エルゴ スムによって言い表される自己認識がどのように考えられるのかを見なければならぬ。

このことを考察するにあたって、その前に、トマスは何を根拠に魂の個的な自己認識について二通りの区分をしたのかを見ておくことにしよう。じっさい、『ソヌマ』における該当箇所では、自己認識について述べるに際し、その第一の現実的認識に主眼が置かれ、第二のハビトスの認識は省かれている。それに対し、『真理論』⁽⁵⁾においては自己の現実的認識と同程度にハビトスの認識がより詳細に語られている。

トマスは思想的にみて、伝統的なアウグスチヌスの『三位一体論』における自己の本質直観についての論と、アリストテレスの基本テーゼである「ものは現実態においてはじめて認識の対象となりうる」という現実的認識とを何らかの仕方で総合しようとする立場から、自己認識においてもその二様性を区分して両者の真理性を確保しようとしたと思われる。

すなわち、トマスは哲学者アリストテレスに倣って、現実態を二つに区別し、魂における第一現実態に自己

の本質直観（ハビトスの認識）を、第二現実態に、自己の外なる対象認識を介して自己への立ち帰り（conversion）という仕方で表現する自己についての現実的認識を認め、区別し、その統合を計ったと考えられるのである。

それに対し、デカルトの自己認識の明証性は、よくアウグスチヌスのそれに比較され、その類似性が指摘されるところであるが、それはさしあたりトマスのにいえば、魂の第一現実態における自己の本質直観であり、そのかぎりでは正しい。しかしそれはあくまで第一現実態としてのハビトスの認識であるかぎりのことであり、第二現実態としての魂の現実的認識におけることではない、という答えが予測されてくるのである。

しかるに、ハビトスの認識とは、現実的かつ具体的な認識以前の、それが成立するための前提となる状態であり、現実的認識に比しては可能態としてあり、しかしながら全くの可能態なるものに比しては魂が現実に存在しているゆえに現実態においてあるといった半ば中間的な状態を意味している。したがってその認識は魂が存在し始めたと同時にあまねく万人の精神の内に引き起こる（*agere*）最も原初的、無意識的な自己についての存在認識とすることができる。

しかし、ここで、はたしてデカルトが意図した自己認識の確証性とはトマスのいうハビトスの自己認識に当たるものであろうか、という疑問が生じてくるであろう。なぜならば、トマスのハビトスの認識とは、かれの一つの形而上学的前提の上にはじめて説明されることのできるものであるからである。すなわちそれは、神以外の存在する一切の事物はエッセ（存在）、とエッセンチア（本質）との実在的区別によって構成されており、その区別によって魂をも含めたすべてのものの被造性が、すなわち可能態性が、したがってハビトス性が表現されていることを示しているからである。

これをとくに今問題となっている魂についてみるならば、被造性の根拠となるそれ自身可能態である魂の本質が、それと実在的に区別された現実態である存在を受け取ることにより（すなわち、創造されることにより）、魂の本質が現実存在するものとなる。これによって、存在により現実態となった本質が、魂のはたらしの第一現実態として「自己に現存する」ことになる。すなわち、認識する主体である魂は、同時に、自己に対して对象的に現存するものともなって認識される対象となる。

このようにして、現実態であるかぎりのものは認識されうるといふ前提のもとに、エッセにより現実態となった本質を、魂の本質そのものが「見る」ということが可能になる。それがたとえハビトス的であるとはいえ、第一現実態であるという資格のもとに、現実態であるものは可認識的 (cognoscibilis) であるというテーゼがここにおいても一貫して生かされていることを見ることができるのである。

それに対して、このような形而上学的基盤を抜きにして、もっぱら哲学的方法論により自己の精神の内へ自力で探求していこうとするデカルトにおいては、魂のこのようなハビトスの認識によって魂の被造性をあらわにしようとする意図は毛頭なく（それは信仰の問題として棚上げされている）、さらにまた、無意識的自己認識としてその不可謬性を確認しているわけでもない。なぜなら、デカルトにとつての自己認識の明証性とは、すべて疑わしいものを疑い尽くした末にこれだけは疑い得ないものとして自覚的に獲得された知であるからであり、それを基にしてあらゆる学問の真理性を客観づけようとするからには、無自覚的、無意識的意識のような曖昧なものであってはならないはずのものであるからである。

このようにデカルトの自己認識の確証性が、トマスという魂のハビトスの認識に必ずしも等しいものでないとすると、それではそれは果たしてどのように説明されるべきものなのであろうか。われわれは次にトマスの

いう第二現実態としての自己認識とデカルトのそれとを比較検討しなければならないであろう。

IV

すでに見たように、トマスにおいて、魂が存在し始めたと同時に、人は自己の存在を無意識的にであれ知覚する。この主張は哲学的探求を経た後にはじめて得られる認識というものではなく、逆に、人間であるかぎりの人間にとって、あらゆる認識活動の根源となるべき核をなす原初の認識なのである。

したがって、大人のみならず、赤子、赤子のみならず胎児においても、人間として存在し始めたと同時に、知性的魂を有する人間は、少なくともその存在認識を有することにおいて過つことはない、とトマスによっていわれている⁽⁶⁾。そしてこれが魂の自己認識についてのハビトスの認識といわれるものであった。

しかるに、現実存在し始めた魂の本質はハビトスの自己認識をつねにあらゆる認識の基礎に据えながらも、その本質それ自身の可能態性 (potentialitas) は存在と結び付くことにより完全に現実的なものとして完成されているわけではなく、いまだに完成されるべきものとして完成を待ち望んだ状態にある。ハビトス (habitus) がアクトス (actus) を、第一現実態が第二現実態を予想しているのはこのためである。このことは魂をも含めた被造の本質が第一現実態によっては十分に完成され得ないほどに不完全なもの、可能態性を拭いきれないものであることを示している。

したがって、今問題となっている魂において見ると、現存する魂の本質を基体 (subiectum) としてそこからさまざまな能力 (potentiae) が出てこなければならぬ。この意味において、魂の本質に対する能力は本質的付帯性⁽⁷⁾とトマスによっていわれているのである。

この場合、能力は魂の本質に対しては形相（現実態）にあたるが、しかし能力（potentia）であるかぎり、はたらき（actio）に対しては可能態（potentialia）に位置する。したがって、魂の本質が最終的に完成するためにはその付帯的形相である能力が現実態にならなければならない。ところで、能力を現実態へ、すなわち、はたらきへともたらすものは何かといえは、可能的なものではありえない。なぜならば、可能的なものは自らを現実態へともたすことは原理的に不可能であるからである。したがって、現実的なもの、「現実」に存在するもの」が魂の能力をはたらきへと動かすものでなければならぬであろう。それは他ならぬ魂の外に存在する事物であろう。

われわれは、「感覚する」sentire、「知性認識する」intelligere、というとき、文法的には自動詞として用いることはなく、「何かを」aliquid 認識するという仕方ですべて他動詞として用いる。それはなぜかといえは、認識の構造上、魂の外に現実存在する事物が、魂の内なる認識能力にはたらきかけ、能力を現実化し、そのはたらきによって自己の外なる事物を認識するに至るということを示しているからである。

ところで、今、「魂の外なる事物が魂の内なる能力にはたらきかける」といったが、じっさい、外なる事物が魂にどのようなようにはたらきかけるのだろうか。たとえば「目が石を見る」場合、石が直接に目の中に飛び込んできてはたらきかけ、それによって視力が見るはたらきへともたらされることはありえない。この場合、目は石を見るどころか、かえって潰れてしまうであろう。そうではなくて、石それ自体の有する現実的性格（これを形相という）が各人の能力にはたらきかけて現実的に「見る」はたらきを起こさせるのである。たとえば、視力の対象としての石の色の形相が視力を現実化し、それによって（qua）石の色を（quam）見ることが成就するようにである。ところで、ものそのものが有する形相（forma）は、知性や感覚という認識能力にはた

らきかけるといふ仕方では認識の根源になる場合には形象 (species) と呼ばれる。そしてまた、このように事物の形象が認識能力を現実態へともたらずはたらきかけは、本質による認識とは区別されて、**形象による認識**と呼ばれる。

このように、認識能力にはたらきかける事物の形象 (qua) と、形象が指し示す事物それ自体 (quam) とが区別されることによって、認識者にはたらきかける事物の形象はそれぞれの認識者に応じて多数化されても、認識対象である事物そのものは一なるものとしてとどまり、それゆえ、複数の認識者によって同一のものが認識されるということが説明されてくるのである。さらにいえば、事物の実在性と客観性が認識の相対論に陥ることなく保証されるのである。

ところで、ものそれ自体が有する形相には大きく分けて二つある。一つは付帶的形相であり、一つは実体的形相である。それらは各々魂の能力に対応関係を有しており、前者は感覺能力が、後者は知性能力が把握する対象となる。実体的形相とは、或る事物に対してそのものがつまるどころ「何であるか」という事物の本質を問う問いかけに対する答えとなるものであり、それを知るには、トマスによれば、事物の本質を取り巻きそれを覆い隠している付帶的形相へとまず感覺を通してアプローチしなければならぬ。

なぜならば、人間の知性は実体的形相を捉えるとはいえず、神なる実体的純粹形相や、靈的実体、はたまた自己の魂の實體を直視するのがその固有の能力のはたらきではなく、身体を有することが人間の**本質を構成し**、人間の魂は身体に対する形相として合一しているからには、その存在状態に即応して質料的**事物の實體を捉える**ことが、人間の存在論的位置づけからしてもっともふさわしいものと考えられるからである。

したがって、人間の知性は自らの認識にかかわる実体的形相を質料的**事物から何らかの仕方**で獲得してこな

ければならないことになる。われわれはここで、知性と感覚との関係について詳しく論じることは紙面の関係上そのいとまがないので割愛しなければならないが、繰り返し確認しておかなければならないことは、質料的事物からの実体的形相の獲得に際して、現実的に可感的なものとしての質料的事物がまずはじめに感覚能力にはたらきかけなければ知性の能力は空虚なままにとどまるということである。したがって、トマスにおいて感覚は人間にとっての認識の基礎^{フンダメント}であるが、さらにそれを通して得られるさまざまに拡散した感覚的情報に統一を与え、個的な質料的条件をそぎ落とし、そのものの何性 (quidditas) Ⅱ 普遍性に光を当て (illuminate) その本質 (実体的形相) を引き抜いてくる (abstractare) 知性の力がいわゆるトマスのいう能動知性の抽象作用と呼ばれるものである、ということだけ述べておくことにしよう。

以上を踏まえて、われわれは当面の問題である「形象による自己認識はいかになされるか」に話を戻さなければならぬ。事物の実体的形相が知性に認識されるに至るためには、直接的に可感的事物が作用する感覚を媒介にはじめて可能であるとするならば、この場合の知性の自己認識はどのようにして成立するのだろうか。少なくともいえることは、魂が自己に現前している自己を直視するといったハビトゥスの自己認識とはかなり異なった構造を有するであろうということである。以下その構造を箇条書きに整理して見ていくことにしよう。

- (1) 自己の外なる事物が直接に感覚にはたらきかけ、感覚はそれによって事物の有する付带的性格を認識する。
- (2) 知性の能動的な能力である能動知性 (intellectus agens) は、付带的形象のもとに可能的に含まれている事物の実体的形象を知性の内に抽象する。

(3) 抽象された可知的形象 (species intelligibilis) は、それ自体は知性の認識対象 (quam) でなく、知性の可能態性 (potentialitas) すなわち可能知性 (intellectus possibilis) を現実化しはたらきへともたらず現実態であり、それによって (qua) 知性はその形象が表現する (representare) する事物の本質を知性認識する。

(4) 事物の本質を知性認識するという仕方では現実態となった可能知性は、現実態であるかぎり可認識的なもの (cognoscibilis) として、このときはじめて知性それ自身の現実的な認識対象となることができる。それはちょうど、形相と質料とからなる質料的な事物において、質料そのものは純粹可能態としてそれ自身認識の対象にはなりえないが、それが何らかの形相と結び付くことにより、形相により現実的なものへと引き上げられ、形相の現実態性を通して質料もそれとの関係で認識可能なものになることができるように、可知的形象と可能知性の関係もそれと同じことができるのである。

(5) したがって、わたしが自己を知るのには、「自分が何か或るものを認識していることを認識する」ego intelligo se intelligere aliquid という仕方、すなわち他者の認識を媒介にして「回帰的に自己の認識へと至ることができぬ。

以上のプロセスを経た認識が事物の形象による自己認識ということであり、それはまた事物の形象により可能知性が現実化し、それによって可能知性それ自身が具体的かつ現実的な認識対象になることから、第二現実態における自己の現実的認識 (cognitio actualis) と呼ばれるのである。

このように、トマスのいう現実的自己認識は、自己の外なる他者の認識を媒介としなければ自己自身の認識へと立ち帰ることができない。すなわち、現実的自己認識とは、「世界内存在」としての自己認識を意味している。そして、この点においてデカルトの自己認識の性格とは大きく異なっていることが分かるのである。まず、デカルトの自己認識が明晰判断なる認識でなければならないものであるとすると、或る意味で可能態、或る意味で現実態といった不分明なハビトスの認識では原理的にありえず、どうしても自己についての現実的認識でなければならない。

しかしそのためには、疑わしく欺かれやすい感覚対象および感覚もがでうるかぎり退けられ、意識は純粹にかつ内奥に向かつて先鋭なものになっていかざるをえない。その結果、精神は感覚を媒介とした自己を取り巻く他者との接触から断絶され、それにかわって自己認識の純粹性、確実性が新たな依り所とされるようになる、それを基にして新たな学問の構築が試みられていった。したがってこの場合、学問の模範が、感覺的、質料的なものとの切り離しては考えることのできない生物学のような自然学ではなく、純粹な形相学としての数学、幾何学に求められていったのは何の不思議もないところである。

さらにまた、トマスにおいて、魂の第一現実態における自己存在エッセの認識があらゆる認識のもとをなしており、それを前提とし、魂の本質から本質的付帯性としての能力が導出され、その能力が感覚を通して外界の事物によりはたらきかけられ、はじめて第二現実態としての思惟のはたらき (cogitare) が成立するといわれていることからして、認識が他者とのかわりの中で自己の魂の本質を段階的かつ継起的に完成してべきものとして捉えられていることが知られる。

トマスにおいては、はたらきを第一現実態、第二現実態とに区分することによって、魂の存在があってはじ

めてそこから出てくる諸能力の一つとして思惟する能力が魂の単なる付帯性として説明されるのである。すなわち、「存在する故に、思惟する」のであるが、デカルトにおいては、トマスのような曖昧模糊としたハビトスの側面が認識から捨象され、はたらかしとは現実的なるもののみとされることから、思惟の前提となる存在認識が希薄となり、それに代わって思惟のはたらかしの確実性が実体化され、そこから思惟の存在が導き出されてくるようになる。その結果、「思惟する故に、存在する」*je pense, donc je suis*といった存在と思惟との逆転現象が引き起こされていったのは或る意味で当然なことであった。

わたしは先に、デカルトは純粹な自己認識の確実性を基にしてそこから演繹的に客観的諸学を新たに構築しようとしたと一般的にいわれていることを述べたが、むしろじっさいは逆で、自然学の新しい学問の方法としての数学、幾何学という一種の形相学（形相とは單純に現実態なるものである）を真理の基準に据えて、それを魂の自己認識に当てはめたといえるのではなからうか。

なぜならば、かれの魂論は魂における自己の本質直観という意味で一見アウグスチヌスの自己認識に酷似しているとはいわれているものの、その意図は大きく異なっているからである。アウグスチヌスにしてもまたトマスにしても、人間の精神は神の似姿なるがゆえに、いかに神の似姿へとより似た者に完成されていくべきものであるかという魂の完成と救済という意図のもとに認識論は考えられるべきものであった。したがって、完成への途上である現世での未だ現実化されていないハビトスの認識の在り方が倫理的意味あいを含めてきわめて重要な意味をもってくることになる。

それに対し、デカルトにおいて、またそれ以降の哲学において、第二現実態のはたらかしがはたらかしのすべてとなることから、したがってそこには認識の完成とか、魂の救済の待望という目的論的意図の下での認識論が

姿を消していくのは当然のことであった。そしてそれにとって代わるのは、より厳密な学として形相的な学、すなわち数学的客観性、普遍性をモデルにするものであり、それを唯一認識することのできる理性の自己認識の確実性と純粹性が哲学の作業の上で確保されねばならない重要な要件となっていた、ということができると思われる。

このようにして、人間の究極的完成を目指して繰り広げられていった従来の認識論はその意味を失い、その認識論と有機的に分かちがたく結び付いていた倫理の問題も、認識から分離されて何の必然的連関も持たされることなく一つの実践道徳として処世術的な色あいを濃くしていくことになる。

本来、存在を捉え、その存在の究極原因にまでさかのぼろうとする知性インテレクツスの能力はハビトスの認識なるがゆえに見過ごされ、それに代わって現実的なもの、いいかえれば現世的なるものを捉え、それらを合理的に処理していく理性ラチオがその力を強め、もてはやされるようになっていく。このような性格の理性がいわゆる近代の理性といわれるものであり、それによって世界を合理的に構成していくという人間主体の哲学および世界観が形成されていったのである。

しかし反面、その理性の感覚に対する関係は、現実態の可能態に対する、あるいは形相の質料に対する関係として本質的に合一しているという考えがしりぞけられ、それにかわって、それぞれが二つの異なる実体として考えられるに及んで、その理性の力はそれに反逆するえたいの知れない感覚能力や欲求をどのように手なずけたり、押さえつけたりしたらよいかわからず窮々とし、自己の欲求に応じて損得勘定に恐ろしく長けた力を發揮させ忙しく立ち振る舞う利己的な姿を呈することにもなったのである。

- (1) *De Veritate*, q. 10, a. 8.
- (2) *ibid.* Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere: Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid quam intelligere se intelligere: et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit.
- (3) *ibid.* Sed quantum ad cognitionem habituaalem, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sic aliquis ex hoc quod habet alicuius scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus, est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in se ipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae: quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur.
- (4) *ST. I*, q. 87, a. 1
- (5) *De Verit.* q. 10, a. 8
- (6) *ibid.* Ad octavum dicendum quod secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse:

(7) *ST. q. 77, a. 6*

(8) 拙論「トマスによる能動知性の解釈について―魂の本質と能力―」南山神学別冊第9回平成4年、参照