

『南山神学』38号（2015年3月）pp.145-187.

「人間の魂は存在的に  
身体から分離しているのであるか」  
—トマス・アクィナス『定期討論集 魂について』  
第2問題について—

井上 淳

### 1. 解説

トマス・アクィナスは『定期討論集 魂について』(*Quaestiones disputatae de anima*) 第2問題において「人間の魂は存在的に身体から分離しているのであるか」について論じている。『定期討論集 魂について』のレオニナ版の編者である B. Carlos Bazán は、この著作全体に含まれる21の問題が、それぞれ7つの問題を擁する3つの部分に分けられることを指摘している<sup>1</sup>。その3つの部分で扱われているのは、(1) 魂それ自体について、(2) 身体と合一されている魂について、(3) 身体から分離した魂について、である。つまり第1問題から第7問題までは人間の魂それ自体についての考察に当てられているのである。

その第1問題においてトマスは「人間の魂は形相 (*forma*) でありかつ「この或るもの」(*hoc aliquid*) であるか」について論じているが、Bazán によれば、この第1問題で示されている人間の魂の本性についてのトマスの教説は、それまでの哲学的な伝統に対してトマスが独自の立場を明確に打ち出したものであり、それに続く20の問題全体の基本的な考え方を提示するものである<sup>2</sup>。

---

<sup>1</sup> B. Carlos Bazán, "The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 72 (1997), pp. 95-126.

<sup>2</sup> Bazán, p. 97.

人間の魂については古来からプラトンの立場、すなわち魂は独立した存在を有する実体であり、身体と結びついているのは魂にとって本質的なことではなく偶有的なことに過ぎないという立場があり、アウグスティヌスなどの教父たちにおいては、このようなプラトンの見解に基づいた立場が多く見られた。第1問題における「この或るもの」(*hoc aliquid*)とは「個の実体」を意味する。したがって、魂が「この或るもの」であるとする立場は、プラトンの意味での自存する個別の実体として魂をとらえる立場を或る意味表している。

しかし他方、アリストテレス的な見解、すなわち魂は人間の実体的形相であり、身体との合一は魂にとって本質的なことであるとする立場もあり、アリストテレス哲学の研究が進むにつれ、この立場をも取り入れる傾向が出てきた。特にトマスの時代、13世紀においてはプラトンの「実体」としての魂と、アリストテレス的な「形相」としての魂の両方を認める折衷的な立場を取る人々が、とりわけパリ大学の学芸学部や神学部によくいたと言われている。その中にはボナベントゥーラやトマスの師であるアルベルトゥス・マグヌスも含まれ、Bazánによれば、初期の頃のトマス自身にもその傾向がみられるという<sup>3</sup>。

しかしトマスは、『定期討論集 魂について』において、この折衷的な立場を斥け、アリストテレス的な質料形相論に基づいて魂は「形相」であるとして共に、アリストテレスにはない彼独自の洞察に基づき、論理的に矛盾なく魂はある意味において「この或るもの」であるとも言えるという立場を提示してい

---

<sup>3</sup> Bazán はそのことを示す例として次のテキストを挙げている (Bazán, p. 112. イタリックの強調は Bazán)。SSS II, d. 19, q. 1, a. 1, ad 4: “*anima rationalis praeter alias formas dicitur esse substantia, et hoc aliquid, secundum quod habet esse absolutum, et quod distinguitur; quia anima potest dupliciter considerari, scilicet secundum quod est substantia, secundum quod est forma.*” (「理性的魂は、他の諸形相を超えて、それが独立した存在を有する限りにおいて、また区別される限りにおいて、「実体」であり「この或るもの」であると言われる。なぜなら、魂は2通りの仕方、すなわち「実体であることに即して」そして「形相であることに即して」考えられ得るからである)。Bazánによれば、ここでのトマスはまだ「この或るもの」の概念が明確ではない。

るのである<sup>4</sup>。

トマスは、それ自体として完全な種を有する本来的な意味での「実体」であるのは、魂と身体の複合体としての「人間」であるとする。魂も身体もそれ自体として種としての完全性を持つのではなく、人間という実体の部分に過ぎない。魂は身体が現実態において存在と生命を有する根源として身体と合一しているのであり、魂は身体の実体的形相 (*forma substantialis*) なのである<sup>5</sup>。したがって、魂の身体に対する関係は、船乗りの船に対する関係や、衣服を着ている人の衣服に対する関係なのではない。この点でトマスはプラトンの魂のとらえ方を否定している。

しかし一方、人間の魂は、身体が関与しない自らに固有のはたらき、すなわち知性的なはたらきを有する。そして、人間の魂は、身体に依存しない固有のはたらきを有する限りにおいて自存する独立した存在を持つのである。このように、それ自体として自存し得るもの (*per se potens subsistere*) として、魂は或る意味「この或るもの」と言えるとトマスは言う<sup>6</sup>。もし人間の魂が自らの内

<sup>4</sup> Bazánによれば、この第1問題におけるトマスの意図は、魂はそれ自体として完全な実体であるとしたプラトンと魂は実体的形相であるとしたアリストテレスを調停することにあるのではなく、理論的に受け入れられない折衷の立場を批判し、実体的形相である魂についてアリストテレスを超えた新たな視点を提示することにある (cf. p. 101, 113)。それによって人間の魂がどのような意味で「形相」であると同時に「この或るもの」であり得るかが明確にされるのである。

<sup>5</sup> 実体的形相については次の解説を参照。「アリストテレスによれば、形相に二つある。一つは質料と結合して「実体」を形成する形相である。これは「実体的形相」*forma substantialis* と呼ばれる。一つは、このように形成された実体に附帯して実体に偶有的性質を附加する形相である。これを「偶有的 (あるいは附帯的) 形相」*forma accidentalis* という。たとえば、人間の「魂」は実体的形相であり、人間に附加される「白」という性質は偶有的形相である。「白」の形相が失われても「人間」であることに変わりはない。実体は白、黄、黒等、さまざまの偶有的形相を取り得る。それによって実体の性質は「変化」する。しかし実体そのものは変化しない。これに対し、もし実体的形相が質料から離れるならば、実体そのものが「消滅」する。人間から「魂」が離れるならば、人間は死滅するのである」山田晶編訳『世界の名著 トマス・アキナス』(中央公論社、1975年) 167-168頁、註4。

<sup>6</sup> Cf. QDA, q. 1, cor.

に完全な種を持つような、本来の意味での「この或るもの」すなわち「実体」とであるとされるならば、人間の魂が人間の「形相」とであると同時に「この或るもの」であることは成立し得ない。そこには矛盾が生じてしまう。それゆえ、形相であることと実体であることを単に容認する折衷的な立場は論理的に受け入れられないのである。トマスは、人間の魂の本性はあくまでも人間の形相であるとする。人間の魂が「この或るもの」であるのは、それがそれ自体として自存できるものである限りにおいてである。魂が自らの内に完全な種を有するようにはなく、身体の形相として人間という種を完成するものとして、魂は「この或るもの」なのであり、こうした意味で、人間の魂は「形相」でありかつ「この或るもの」なのである<sup>7</sup>。人間の魂は自らが持つこの存在を身体と分かつことによって形相として身体と合一している。それゆえ、身体の滅びによって滅びることなく、死後は身体から分離して存在することができるのである<sup>8</sup>。

このように、トマスは、魂が「この或るもの」であるのは、もっぱら自体的に自存し得るからであり、本来的で完全な意味においてではなく、いわば派生的な意味において、すなわち「還元によって」(per reductionem) であるとしている。諸部分が全体の種に還元されるように、魂はその部分として「人間」という種に還元されるのである<sup>9</sup>。

第2問題においても、トマスは魂の本性についての解明を引き続き行っている。魂についてのトマスの立場は一貫しており、論じられている内容も第1問題と共通する点が多いが、第2問題では人間の知性的な魂が存在的に身体から分離しているのかどうかという点を中心に考察が行われている。この論議の背景にあるのは、アリストテレスの『デ・アニマ』における可能知性の解釈をめぐる論争である。アリストテレスはこの著作において、感覺的能力は身体なし

---

<sup>7</sup> Cf. *QDA*, q. 1, cor.

<sup>8</sup> Cf. *QDA*, q. 1, ad 14.

<sup>9</sup> Cf. *QDA*, q. 1, cor. et ad 13. なお、還元の意味については本稿註 119 を参照。

には存在できないが、知性は離存すると言っている<sup>10</sup>。この離存ということが何を意味しているのかが問題である。アヴェロエスは神的な存在である能動知性とは別に可能知性を措定し、この可能知性は身体に形相として合一しているのではなく、存在的に身体から分離した離在的実体であると解釈し、更には全ての人にこの知性は一つであると主張した<sup>11</sup>。トマスの時代にはこの考えを信奉するラテン・アヴェロエス主義者たちがいたのであり<sup>12</sup>、トマスはこの説を論駁するために『知性の単一性について——アヴェロエス主義者たちに対する論駁』という著作を書いてもいる<sup>13</sup>。トマスは、人間の可能知性は身体から分離して存在しているのではなく、魂に内属する知的能力であるとし、人間の魂は形相として身体と合一しているのであるが、それでいて身体に依存しない存在とはたらきを有すると主張する。

第2問題の解答 (Responsio) においてトマスは、まず可能知性がどのようなはたらきを持つものであるかを明確にし、それがアリストテレスにおいてどのような仕方でもとらえられているのかを明らかにしている。そして、この可能知性についての誤った解釈を論駁して行く。

トマスは言う。人間は常に現実態において可知的なものを知性認識しているわけではない。或る時には知性認識するが、或る時には知性認識しない。つまり人間は或る時には知性認識のはたらきが可能態にある。それゆえ、人間の内には、諸々の可知的なものに対して可能態にある何らかの「知性認識しうる根

<sup>10</sup> Aristoteles, *De anima* III, 429b 5.

<sup>11</sup> Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, recensuit F. Stuart Crawford, *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* (Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1953), III, 1-20. 邦訳は、花井一典・中澤務訳「靈魂論注解」『中世思想原典集成』11 (平凡社, 2000年) pp. 1019-1102.

<sup>12</sup> ラテン・アヴェロエス主義については、次の文献を参照。山内志郎「ラテン・アヴェロエス主義」『哲学の歴史』3 (中央公論新社, 2008年) pp. 561-581.

<sup>13</sup> *De unitate intellectus contra Averroistas*. 邦訳は、水田英美訳「知性の単一性について——アヴェロエス主義者たちに対する論駁」『中世思想原典集成』14 (平凡社, 1993年) pp. 503-583.

源」があるとしなければならない。アリストテレスが可能知性と呼んでいるものは、まさにこれである。この可能知性は、人間が知性認識することが可能なあらゆる可知的な形相に対して可能態にあり、それらを受け取ることができるために、それらの形相をそれ自身においては全く持たぬものでなければならない。そうでなければ、或る特定の本性に限定されてしまうからである。ところで人間は可感的な事物の形相を知性認識するように生まれついている。それゆえ、可能知性は可感的な形相と本性を全く持たないものでなければならない。そしてそれゆえに、いかなる身体的な器官も持たないものでなければならない。このようにしてトマスは、アリストテレスの言う可能知性とは、人間の内に存在するものであり、身体的器官に全く依存しないはたらきを有するものであることを論理づけている。

ところが、アヴェロエスに代表される或る人々は、アリストテレスの言う可能知性を、それが存在的に身体から全く分離した、離在的実体であると解釈した。トマスはそれを次のように論駁する。アリストテレスが言っている可能知性とは、個々人がそれによって知性認識を行うところのものである。それゆえ、もしこの可能知性が個々の人から存在的に分離した離在的な実体であるとすれば、個々の人がそれによって知性認識を行うことは不可能である。なぜなら、知性認識のはたらきは、個々の人ではなく、可能知性という離在する実体に属することになってしまうからである。はたらきが、そのはたらきをなす者とは別の実体に属するということはあり得ない。したがって、もし可能知性が離在的実体なのだとすれば、人は誰も何も知性認識することができないということが帰結してしまう。これは明らかに偽である。

アヴェロエスは、この不合理を避けようとして、可能知性は離在するが、媒介する感覚的諸表象 (*fantasmata*) によって個々人と連結されていると主張した。同じ可知的形象が可能知性と感覚的諸表象という二つの基体の中に在り、それが両方に在ることによって可能知性と感覚的諸表象は連結されている。こ

の連結を通して人は可能知性によって知性認識するのだと言うのである。トマスはこの見解をも斥ける。或るものが認識することが可能であるのは、認識され得る形象を持っているからなのではなくて、認識する能力を持っているからである。ところがアヴェロエスの説に従うならば、知性認識能力を持つ可能知性は個々の人から全く分離しているのである。人が感覚的諸表象を持ち、可能知性が離在した存在であるならば、人は「知性認識するもの」ではなく、「知性認識されるもの」であるに過ぎない。また、可能知性の中に在るとされる可知的形象と感覚的諸表象の中に在るとされる可知的形象は、同一のものではない。感覚的諸表象から抽象され、現実態において知性認識されたものである可知的形象は可能知性の中のみあり、感覚的諸表象の中の可知的形象は、ただ可能的に知性認識され得るものに過ぎないである。それゆえ、可能知性が離在した実体であるとされる限り、やはり人は誰も何も知性認識することができないということが帰結してしまうのである。

結論としてトマスは次のように主張する。可能知性は個々人の魂に属する能力である。人間の魂は形相として身体と合一されているが、しかしそれは他の質料的諸形相のように身体(質料)に全く包み込まれ埋没しているのではない。人間の魂は知性的能力を有するのであり、物的質料全体の受容能力を超出しているのである。そして、物的質料を超出している限りにおいて、可知的なものに対して可能態にあることが魂に内属するのであり、これこそが可能知性に属することなのである。トマスは異論解答においても、人間の魂がその知性的能力によって身体の受容能力を超出しているということを繰り返して述べている<sup>14</sup>。この超出こそが、人間の魂が身体的器官に依存することのないはたらきを持ち得ることの根拠である。人間の魂は身体に形相として合一しているため、栄養摂取能力や感覚能力などによって、身体器官と共同するはたらきも行う。

---

<sup>14</sup> たとえば、ad 2, ad 3, ad 12, ad 13, ad 18, ad 19.

人間の魂はそれらの能力をもその内に含んでいるのである<sup>15</sup>。しかし知性的能力を有することによって身体を超越し、身体器官を全く用いない知性認識のはたらきをなすことができる。可能知性は身体器官の活動ではないからと言って、それが魂の本性を全く超越しているのではなく、それは魂自体の中で最上位のものなのである<sup>16</sup>。

## II. 翻訳と註

第2問題では<sup>17</sup>、人間の魂は存在的に（*secundum esse*）身体から分離してい

<sup>15</sup> Cf. ad 8.

<sup>16</sup> Cf. ad 4.

<sup>17</sup> 本訳は Leonina 版、すなわち、B. C. Bazán ed., *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Tomus XXIV-1, *Quaestiones Disputatae de anima* (Roma: Commissio Leonina, 1996) を底本とし、註の多くもこの版に依拠した。しかし次の二つの版も常に参照し、Leonina 版と異なる場合にはそれを註記した。ただし綴りの違いなどの、さほど重要ではないと思われる異同については一々註記しなかった：James H. Robb, ed., *St. Thomas Aquinas Quaestiones De Anima* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1968); M. Calcaterra and T.S. Centi ed., *Quaestiones Disputatae De Anima in Quaestiones Disputatae*, vol. 2, 10<sup>th</sup> edition (Turin: Marietti, 1965)。以降 Robb 版および Marietti 版と略記する。また、翻訳にあたっては、以下の現代語訳を参照した。John P. Rowan, *The Soul: A Translation of St. Thomas Aquinas' De Anima* (St. Louis: Herder Book Co., 1951); St. Thomas Aquinas, *Questions on the Soul*, trans. James H. Robb (Milwaukee: Marquette University Press, 1984); Saint Thomas d'Aquin, *Questions disputées de l'âme*, introduction, traduction et notes par Jean-Marie Vernier (Paris: L'Harmattan, 2001)。以降 Rowan 訳、Robb 訳、および Vernier 訳と略記する。Rowan 訳は Marietti 版を用いた翻訳、Robb 訳は本人の校訂版を用いた翻訳、Vernier 訳は Leonina 版を用いた翻訳である。

なお、本稿で用いるトマス・アクィナスの著作とその略号は次の通りである。*Quaestiones disputatae de anima* (QDA), *Quaestiones disputatae de veritate* (QDV), *Quaestiones disputatae de potentia* (QDP), *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* (*De spir. creat.*), *Sententia Libri De anima* (*In De anima*), *Sententia super Meteora* (*In Meteor.*), *Sententia super Metaphysicam* (*In Metaph.*), *Scriptum super libros Sententiarum* (SSS), *Summa theologiae* (ST), *Summa contra gentiles* (SCG), *Quaestiones de quolibet* (Quodl.), *Compendium theologiae* (CT), *De unitate intellectus contra Averroistas* (*De unitate intellectus*), *De ente et essentia* (*De ente*)。テキストは SSS に Mandonnet et Moos 版を、QDP, SCG, *In Metaph.* に Marietti 版を用いた他は、全て Leonina 版を用いた。

るか否かが問われる<sup>18</sup>。そして〔その答は〕然りであるようにも思われる。なぜなら、

【異論】

- (1) 『デ・アニマ』第三巻において、アリストテレス (Philosophus) は、感覺的能力は身体なしには存在しないが、知性は分離していると言っている<sup>19</sup>。しかるに、人間の魂は知性である。それゆえ、人間の魂は存在的に身体から分離しているのである<sup>20</sup>。
- (2) 更に。魂が器官的身体の現実態 (actus corporis organici) であるのは<sup>21</sup>、身体が魂の器官 (organum) である限りにおいてである。したがって、も

QDA, q. 2 の平行箇所として Leonina 版は次の箇所を挙げている。SCG II, c. 59; 69-70; ST I, q. 76, q. 1; *In De anima* III, 1; *De spir. creat.*, q. 2; *De unitate intellectus*, c. 1-3。しかし Marietti 版は q. 2 の並行箇所は q. 1 の変更箇所と同じであるとしている。Robb 版も同様に並行箇所は q. 1 とほぼ同じであるとしているが、参考箇所として次のテキストを挙げている：SSS III, d. 5, q. 3, a. 2; d. 22, q. 1, a. 1; *De ente*, 2; ST I, q. 75, a. 4; *In Metaph.*, VII, lec. 9。Rowan 訳は参考箇所として次のテキストを挙げている：ST I, q. 75, a. 4; SCG II, c. 57; SSS III, d. 5, q. 3, a. 2; d. 22, q. 1, a. 1; *De ente*, 2; *De unitate intellectus*; *In Metaph.* VII, lec. 9。

<sup>18</sup> *Secundum esse* は「存在的に」「存在に即して」「実在的に」「存在に関して」などと訳される。Robb 訳では *in existence*, Rowan 訳では *so far as its act of existing is concerned*, Vernier 訳では *selon l'être*。ここで問題とされるのは、人間の魂は身体とは別の存在を有していて、身体から分離して存在しているのか、あるいは魂は形相として身体と合一していて、一つの存在となっているのかということである。この第 2 問題と続く第 3 問題での論議の背景には、いわゆるラテン・アヴェロエス主義者らの主張と、それに対するトマスの反論がある。次のテキストを参照。*De unitate intellectus*, c. 1: 「いずれにしても、知性に関する誤謬が多くの人々のあいだに広まるに至ってすでに久しい。この誤謬はアヴェロエスの言説に端を発している。アヴェロエスはアリストテレスが可能的と称した知性に質料的という不適切な名前をつけ、この知性は存在的に身体から分離した実体であって、いかなる意味においても形相として身体に結合することがないとし、あげくこの可能的知性はすべての人間にとって単一であると主張しようとしている」水田英美訳「知性の単一性について——アヴェロエス主義者たちに対する論駁」『中世思想原典集成』14 (平凡社, 1993 年)。

<sup>19</sup> Aristoteles, *De anima* III, 429b 5: 「なぜなら、感覺する能力は身体なしには存在しえないが、思惟の方は離存するからである」中畑正志訳『魂について』西洋古典叢書 (京都大学学術出版会, 2001 年)。

<sup>20</sup> Cf. ST I, q. 76, a. 1, arg. 1

<sup>21</sup> Leonina 版は *actus corporis organici*, Robb 版と Marietti 版は *actus corporis physici organici*。

し知性が形相として存在的に身体と合一されているのであれば、当然、身体は知性の器官であることになるが、アリストテレスが『デ・アニマ』第三巻で証明しているように<sup>22</sup>、それはあり得ない。

- (3) 更に。質料への形相の一体化 (*concretio*) は、器官への能力の一体化よりも強力である<sup>23</sup>。ところが知性は、その単純性 (*simplicitas*) のゆえに<sup>24</sup>、能力が器官と一体化されるような仕方では身体と一体化されることはできない。それゆえ、ましてや形相が質料と合一されるような仕方では知性が身体と合一されることはできないのである。
- (4) ところが〔この論に対して〕、知性すなわち知性的能力は器官を持たないのだが、知性的魂の本質そのもの (*ipsa essentia anime*) が形相として身体と合一されるのだ、という意見が出た。——それに対する反論。果 (*effectus*)

<sup>22</sup> Aristoteles, *De anima* III, 429a 24-27: 「それゆえ思惟が身体〔物体〕と混合しているというのも不合理である。なぜなら、もしそうだとすれば、思惟は、冷であれ熱であれ、ある特定の性質のものであることになるだろうし、さらには、感覚する能力についてはそうであるように、ある特定の器官が思惟〔知性〕についても存在することになるからである。だが、実際にはそのような器官はまったく存在しないのである」(中畑訳)。

<sup>23</sup> Cf. SCG IV, c. 81, 4156: “Manifestum est enim quod materiae et formae unum est esse: non enim materia habet esse in actu nisi per formam.” (「質料の存在 *esse* と形相の存在 *esse* は一つである。なぜなら、形相をとおしてでなければ、質料は現実態において存在 *esse* を持たないからである」)。

<sup>24</sup> 知性がその単純性のゆえに身体器官と一体化され得ないことについて、次の箇所を参照。ST I, q. 75, a. 2, cor.: 「人間は知性 *intellectus* によって、すべての物体の本性 *natura* を認識しうるものなることは明らかである。然るに、種々のものを認識しうるころのものは、そのいずれをも、自己のうちに持っていないものたることを要する。というのは、もし自らに本性的に内在するものありとすれば、このものはそれ以外のものの認識を妨げることになるからであって、それはあたかも、胆汁性の苦い体液によってそこなわれている病人の舌は甘いものを味わいえず、あらゆるものがその舌には苦く感じられるのが見うけられるごとくであるだろう——。〔中略〕同じくまた、それが知性認識するのに身体的器官 *organum corporeum* を以てすることも不可能である。なぜなら、かかる身体的器官の特定の本性もまた、あらゆる物体を認識することの妨げになるだろうからであって、これはちょうど、或る特定の色が、瞳のうちにあるという場合のみならず、さらにそれが、ガラスの瓶においてある場合にあっても、注ぎこまれた液体はやはりこれと同じ色のものに見える、まさしくそういった事態に比せられうる」大鹿一正訳『神学大全』6 (創文社、1969年)。

はその原因よりも単純なものではない。しかるに魂の能力はその本質 (essentia) の果である。なぜなら、あらゆる能力は魂の本質から流出するのだからである<sup>25</sup>。したがって、魂のいかなる能力も魂の本質よりも単純なものではない<sup>26</sup>。それゆえ、もし知性〔すなわち知性的能力〕が、『デ・アニマ』第三巻において証明されているように、身体の活動 (actus) ではあり得ないのであれば<sup>27</sup>、知性的魂〔の本質〕が形相として身体と合一されることもあり得ないであろう<sup>28</sup>。

- (5) 更に。質料と合一されている全ての形相は、質料によって個体化されている<sup>29</sup>。したがって、もし知性的魂が形相として身体と合一されているので

<sup>25</sup> Leonina 版は *fluunt ab essentia eius*, Robb 版と Marietti 版は *fluunt ab esse ejus*.

<sup>26</sup> Leonina 版は *simplicior essentia eius*, Robb 版と Marietti 版は *simplicior esse animae*.

<sup>27</sup> Aristoteles, *De anima* III, 429a 24-27; 429b 5. 本稿註 19 と註 22 を参照。

<sup>28</sup> Cf. *ST I*, q. 76, a. 1, arg. 4: 「能力 *potentia* とはたらき *actio* は同じものに属する。はたらきうるものとはたらくものとは同じものなのだからである。然るに、上述によって明らかごとく (第七十五問題第二項)、知性的なはたらきは何ら身体に属するものではない。従って、知性的な能力もまた何らかの身体的能力ではありえない。だが、ちから乃至は能力は、その淵源する本質以上に純粹 *abstractior* ・単純 *simplicior* なるものであることはできない。それゆえ、知性的実体が身体の形相であるというごときはやはりありえないところである」 (大鹿訳)。

<sup>29</sup> トマスは、質料と形相から複合されている諸実体の個体化の根源は「指定された質料」 (*materia signata*) であるという立場をとっている。次の箇所を参照: *De ente*, c. 2, (4): 「しかし、質料は個体化の根源であるから、そのことからして、自らのうちに形相と一緒に質料を含んでいる本質は、たんに特殊的であって普遍的ではない、という帰結がおそらくは生じるように思われるかもしれない。そこからして、もし本質が定義によって表示されるところのものであるのなら、諸々の普遍的なものは定義を有しないことになる、という (誤った) 帰結が生じるであろう。そうであるから、どのような仕方でも解された場合でも質料は個体化の根源であるというのではなく、指定された質料のみがそうであることを知っていなければならない。そして私が指定された質料と言うのは、確定された諸次元のもとで考察された質料のことである」稲垣良典訳『在のもと本質について』(知泉書館, 2012 年)。

ただし、人間の魂については事情が異なる。トマスによれば、他の知性的諸実体と同じく人間の魂は自らに固有の存在を神から与えられる。しかし、他の知性的諸実体においては一つの種における個体の多数性は見出されないものであるが、人間の魂は例外であり、それは魂と合一している身体ゆえである。Cf. *De ente*, c. 5, (4) 「人間靈魂の個体化はその発端に関しては身体に機会原因的に依存している——なぜなら、靈魂は自らがその現実態である身体においてでなければ個体化された存在を自分に取得することがで

あれば、当然、魂は個体化されているはずである。それゆえ、その魂の内に受け取られた諸形相は個体化された諸形相である。それゆえ、知性的魂は普遍的なもの（*uniuersalia*）を認識できないということになる<sup>30</sup>。これは明らかに偽である。

- (6) 更に。普遍的形相（*forma uniuersalis*）は、それが「知性認識された〔普遍的な〕もの」（*intellecta*）であるという根拠を<sup>31</sup>、魂の外に在る事物から得ることはできない。なぜなら、魂の外の諸事物における形相は全て個体化された形相だからである。したがって、もし知性認識された諸形相が普遍的なものであるならば<sup>32</sup>、〔普遍的なものであるという〕その根拠を知性的魂から得ているのでなければならぬ<sup>33</sup>。それゆえ、知性的魂は個体化

きないからである——のであるが、身体が取り去られると個体化が消滅してしまわざるをえない、ということではないのである。なぜなら、人間靈魂は絶対的な存在を有するのであるから、人間靈魂がこの身体の形相たらしめられたことからして個体化された存在を自らに取得した以上、その存在は常に個体化されたものとしてとどまり続けるからである」（稲垣訳）。

<sup>30</sup> Cf. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, recensuit F. Stuart Crawford, *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* (Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1953), III, 5, p. 388, u. 37-44: 「ここから、質料的知性の本性が特定事物、すなわち身体でも身体的能力でもないことは明らかである。というのも、仮にそれがそうした特定事物だとしたら、個別的な特定の形相を受容することになり、そうなると今度は、形相は知性のうちに受容されていても〔普遍的形相としては〕可能的に認識されているにすぎないことになるため、質料的知性はたかだか個別的な形相——心的であれ物的であれ——の性状を判別することとどまり、形相としての形相の本性を判別しないことになってしまうからである」花井一典・中澤務訳「靈魂論注解」『中世思想原典集成』11（平凡社、2000年）p. 1033。

<sup>31</sup> Leonina 版は *quod sit intellecta*, Robb 版と Marietti 版は *quod sit intellectiva*。

<sup>32</sup> Leonina 版は *forme intellecte sunt uniuersales*, Robb 版と Marietti 版は *formae intellectus sint universales*。

<sup>33</sup> Cf. *QDA*, q. 3, arg. 8: “*Id quod intelligitur est uniuersale, quod est unum in multis. Sed forma intellecta non habet hanc uniuersalitem ex parte rei. Non enim est forma hominis in rebus nisi individuata et multiplicata in diuersis. Ergo hoc habet ex parte intellectus. Intellectus igitur est unus in omnibus.*”（「知性認識されたものは普遍的なるものであり、多数のものにおいて一つである。しかるに、知性認識された形相はその普遍性を〔それがその形相であるところの〕事物の側から得ているのではない。なぜなら、人の形相は、〔個々の人という〕事物においては、さまざまな人々の内に個体化され多数化されたもの

された形相ではない。したがって、知性的魂は存在的に<sup>34</sup> 身体と合一されてはいないのである。

- (7) ところが〔この論に対して〕、可知的諸形相は、魂に内属しているという側面から見れば個体化されたものであるが、諸事物の似姿であるという側面から見れば普遍的なものであり、それらは共通的本性 (*natura communis*) に即して諸事物を表現しているのであって<sup>35</sup>、個体化の諸根源 (*principia indiuiduantia*) に即して表現しているのではない<sup>36</sup>、という意見が出た。——それに対する反論。形相ははたらきの根源なのであるから、はたらきは、形相が基体に内属しているその様態に即して形相から出てくる。たとえば、ものは熱ければ熱いほど、それだけ強く熱するのである。したがって、もし知性的魂の内に在る諸物の形象が、魂に内属しているという側面から見れば個体化されたものなのだとすれば、それらから生じる認識は個

としてでなければ存在しないからである。したがって、その普遍性は知性の側から得ているのである。それゆえ、知性は全ての人において一つである」)。

<sup>34</sup> Leonina 版と Marietti 版は *secundum esse*, Robb 版は *secundum se*.

<sup>35</sup> 共通的本性については次の箇所を参照：QDP, q. 9, a. 1, cor.: “Philosophus [in V *Metaph.*] ponit substantiam dupliciter dici: dicitur enim uno modo substantia ipsum subiectum ultimum, quod non praedicatur de alio: et hoc est particulare in genere substantiae; alio modo dicitur substantia forma vel natura subiecti. Huius autem distinctionis ratio est, quia inveniuntur plura subiecta in una natura convenire, sicut plures homines in una natura hominis. Unde oportuit distingui quod est unum, ab eo quod multiplicatur: natura enim communis est quam significat definitio indicans quid est res; unde ipsa natura communis, essentia vel quidditas dicitur.” (「アリストテレスは『形而上学』第五巻において、実体は二通りの仕方で行われるとしている。一つには、究極的な基体そのものがそう言われるのであり、これは他のものについて述語されないところのものである。そしてこれは実体の類における個別のものである。もう一つには、基体の形相もしくは本性が実体と言われる。このような区別の理由は、複数の基体の一つの本性において一致することが見出されるからである。たとえば複数の人間が一つの間本性において一致するように。そのため、多数化されたものから一つであるものを区別する必要があったのである。共通的本性は、ものが何であるかを示す定義によって表示されるところのものであり、そのため、この共通的本性は本質もしくは何性と呼ばれるのである」)。

<sup>36</sup> Leonina 版と Marietti 版は *secundum principia indiuiduantia/individuantia*, Robb 版は *secundum principia individuata*.

別的なものの認識のみであって、普遍的なものの認識ではないであろう。

- (8) 更に。アリストテレスは『デ・アニマ』第二巻において<sup>37</sup>、三角形が四角形の内に存在し、四角形が五角形の内に存在するのと同様の仕方で、栄養摂取的能力は感覚的能力の内に存在し、感覚的能力は知的能力の内に存在すると言っている。しかしながら、三角形は四角形の内に現実態として存在するのではなく、ただ可能態として存在するだけであり、それは四角形が五角形の内に存在することにおいても同じである。したがって、栄養摂取的な能力も感覚的な能力も、魂の知性的な部分に現実態として存在するのではない<sup>38</sup>。それゆえ、魂の知性的な部分は栄養摂取的な部分と感覚的な部分を媒介とすることなしには身体と合一されないものであるから、そして<sup>39</sup>、栄養摂取的な部分も感覚的な部分も知性的な部分に現実態として存在するのではないのであるから、魂の知性的な部分が身体と合一されることはないであろう。
- (9) 更に。アリストテレスは『動物発生論』第十六巻において<sup>40</sup>、動物である

<sup>37</sup> Aristoteles, *De anima* II, 414b 28-32: 「また、魂をめぐる次の事情はさまざまな形の場合と近似的である。すなわち、形の場合でも魂をもつものの場合でも、より先なるものがそれに後続するものうちにつねに可能態において存在している。たとえば四角形のうちには三角形が、感覚する能力のうちには栄養摂取する能力が可能的に存在する」(中畑訳)。

<sup>38</sup> Cf. *ST I*, q. 78, a. 1, arg. 1: 「魂の諸能力は魂の部分と呼ばれる」(大鹿訳)

<sup>39</sup> Leonina 版は et, Robb 版と Marietti 版は ex quo.

<sup>40</sup> Aristoteles, *De generatione animalium*, II, 3, 736b 2-4: 「実際には、同時に動物[一般]と[特殊な]ヒトができるのでも、動物[一般]と[特殊な]ウマができるのでもないし、また、その他の動物[種]についても同じことがいえる。なぜなら、[終局]目的は最後に完成し、各種に特有なものが、発生の[終局]目的だからである」島崎三郎訳「動物発生論」『アリストテレス全集』9(岩波書店, 1969年)。この言葉の意味するところについては、この箇所への訳者の註を参照: 「動物になると同時にヒトになるのでも、ウマになるのでも、その他の動物種になるのでもない」(352頁, 註5); 「まず動植物に共通な栄養的靈魂があり、次いで動物特有の感覚的靈魂が現れるが、それも初めに動物としての一般性、次に類としての特有性、最後に種としての特有性が現れる、ということ。無論この場合のヒトは動物種としてのヒトであるが、厳密にいうと、その上に知性的靈魂(理性)が加わって初めて本来のヒトになるわけである」(註6)。

と同時に人間であるのではなく、まず動物であり<sup>41</sup>、その後人間であると言っている。したがって、何によって動物であるかということと、何によって人間であるかということとは同じではないのであって<sup>42</sup>、感覚的な部分によって動物なのであり、知性的な部分によって人間なのである。それゆえ、知性的な部分と感覚的な部分は、魂の単一の実体の内に合一されてはいないのである。かくして、上の論と同じ帰結となる。

- (10) 更に。形相はそれが合一されている質料と同じ類に属する。ところが、知性は物的なもの類には属していない。それゆえ、知性は、質料と合一されるように身体と合一されている形相なのではない<sup>43</sup>。
- (11) 更に。現実態において存在する二つの実体から何か一つのもが生じるということはない。しかるに、身体も知性もどちらも現実態において存在する実体である。それゆえ、それらから何か一つのもが生じるような仕方では知性が身体と合一されることは不可能である<sup>44</sup>。

---

<sup>41</sup> Leonina 版では *prius animal*, Robb 版と Marietti 版では *primum animal*.

<sup>42</sup> Leonina 版と Marietti 版は *quo est animal et quo est homo*, Robb 版は *quod est animal et quod est homo*.

<sup>43</sup> Cf. SCG II, c. 56, 1322: 「形相と質料は同じ類に含まれる。あらゆる類は現実態と可能態とによって区分されるからである。ところで、知性的実体と身体は類を異にしている。それゆえ、一方が他方の形相であることが可能であるとは思われないのである」川添信介訳『トマス・アクィナスの心身問題』（知泉書館, 2009年）。

<sup>44</sup> Cf. SCG II, c. 56, 1321: 「現実態において存在している二つの実体から何か一なるものが生じることはあり得ない。どんなものについても、現実態というのはそのものが他のものからそれによって区別されるものことだからである。ところで、知性的実体が現実態において存在している実体であることは、先述のことから明らかである。身体もまた同様である。それゆえ、知性的実体と身体とから何か一なるものが生じることはできないと思われるのである」（川添訳）。この論については、訳者による次の註を参照：「たとえば、犬個体と猫個体が二つの実体として異なるのは、それぞれが犬の実体的形相と猫の実体的形相を現実態において持っていることによる。だから、「犬猫」という一つの実体となることはない。付帯的形相についても、赤いトマトと黄色いトマトが区別されるのは、赤と黄色という質の付帯的形相を現実態において持っているからであって、だから、「赤く黄色いトマト」が生じることもない。ただ、黄色いトマトが成熟したら赤くなる可能性を持つとすれば、現に黄色いトマトは「可能態においては赤いトマト」であるから、可能態においては両者は区別されないことになる」（12-13頁, 註8）。

- (12) 更に。質料と合一された形相は全て、質料の運動と変化によって現実態へと導かれる<sup>45</sup>。しかしながら、アリストテレスが『動物発生論』第十六巻において述べているように、知性的魂は質料の可能態から現実態へと導かれるのではなく、外からのものである<sup>46</sup>。それゆえ、知性的魂は質料と合一された形相ではない<sup>47</sup>。
- (13) 更に。各々のものは存在する仕方にしたがってはたらきをなす<sup>48</sup>。しかるに、知性的魂は身体なしのそれ自体のはたらき、すなわち知性認識のはたらきを有している。それゆえ、知性的魂は身体と存在的に合一されているのではない。
- (14) 更に。どんな小さなことでも不適合なことは神にとって不可能である<sup>49</sup>。しかるに、罪のない魂が自らにとっていわば牢獄である身体の中に閉じ込められるということは<sup>50</sup>、不適合なことである。それゆえ、知性的魂を身

<sup>45</sup> Cf. *De unitate intellectus*, c. 1, 751-758: 「さてこれらの異論に対する解答は、すでに述べたことによってすぐに明らかになる。それはすべての形相は質料の可能性から導き出されると言われるのであるから、形相が質料の可能性から導き出されるとはどういうことかということ考察しなければならないと思われるからである。もしそれが、質料は形相に対して可能態において先在するというにほかならないのであれば、身体という質料が知的な魂に対して可能態において先在していたと主張することに何も妨げはない」水田英美訳「知性の単一性について——アヴェロエス主義者たちに対する論駁」『中世思想原典集成』14 (平凡社, 1993年)。

<sup>46</sup> Aristoteles, *De generatione animalium*, II, 3, 736b 27-28: 「そうすると残るところは、理性だけが外から〔後で〕体内に入り、これだけが神的なものである、ということである。なぜなら、身体的活動は理性の活動とは何の関係もないからである」(島崎訳)。

<sup>47</sup> Cf. *De spir. creat.*, a. 2, arg. 9: 「形相は質料の可能態から引き出される。しかるに、霊的実体は物的質料の可能態からは引き出されえない。故に、霊的実体が形相として身体と合一されるということはない」(石田隆太訳「トマス・アクィナス『定期討論集 霊的被造物について』第二項 試訳」『筑波哲学』第22号(筑波大学 哲学研究会, 2014年)。

<sup>48</sup> Cf. *ST I*, q. 89, a. 1, cor.: 「もののはたらきの仕方はいずれもそのものの存在の仕方に従う」(大鹿訳)。

<sup>49</sup> Cf. *ST I*, q. 25, a. 5, arg. 3: 「神は、つくられた諸々の事物にとって善であり適合的であるところ以外は、これをなすことができない」高田三郎訳『神学大全』2 (創文社, 1984年)。

<sup>50</sup> Leonina 版は *in corpore includatur, quod est sibi quasi carcer*, Robb 版と Marietti 版は *corpore includatur, quod est quasi carcer*.

体に合一させるということは神にとって不可能である<sup>51</sup>。

- (15) 更に。知恵ある職人なら誰も自分の作品に障害を設定したりはしない。しかるに、『知恵の書』第九章によれば、身体とは知性的魂が「真理の認識」——ここに知性的魂の完全性が存する——を獲得するための最大の障害である。こう言われている：「朽ちるべき体は魂の重荷となり、土から成る住まいは多くのことを思い巡らす心を圧迫する」<sup>52</sup>。したがって、神は知性的魂を身体と合一なさらなかったのである。
- (16) 更に。互いに一つに合一されているものは相互の親近性を有しているものである。ところが、知性的魂と身体は反対対立性を有している。と言うのも、『ガラテヤの信徒への手紙』第五章に言われているように、「肉の望むところは霊に反し、霊の望むところは肉に反する」からである<sup>53</sup>。それゆえ、知性的魂は身体と合一されていないのである。
- (17) 更に。知性は全ての可知的形相に対して可能態にあり、それらの可知的形相のどれをも現実態において有していない。それはちょうど、第一質料 (*materia prima*) が全ての可感的形相に対して可能態にあり、それらの可感的形相のどれをも現実態において有していないのと同様である。しかしこの理由により、第一質料は全てのものに一つなのである<sup>54</sup>。したがって、

<sup>51</sup> Leonina 版と Marietti 版は *Deo quod animam intellectivam/intellectivam uniat corpori*, Robb 版は *in Deo quod animam intellectivam univerit corpori*.

<sup>52</sup> *Liber Sapientiae*, 9. 15. Leonina 版は 15 節を全て引用しているが、Robb 版と Marietti 版はその前半部分だけを引用している。なお、「土から成る住まい」(*terrena inhabitatio*) とは、『創世記』2.7の「神である主は土の塵で人を形づくり」(フランシスコ会訳)という言葉から、人間の身体のことを指していると思われる。新共同訳とフランシスコ会訳では「地上の幕屋」と訳されているが、光明社訳では「塵土の軀」(ちりのむくろ)と訳されている。

<sup>53</sup> *Epistula ad Galatas*, 5. 17.

<sup>54</sup> Cf. *In Metaph.* VIII, 4, 1730: “Ex his igitur, quae hic dicuntur, accipitur quod prima materia est una omnium generabilium et corruptibilium.” (「したがって、ここに述べられていることから次のことが把握される。第一質料は生成と消滅が可能な全てのものに一つである」)。第一質料については次の解説を参照：「「質料」*materia* とは、物質的自然界のすべての生成消滅のもとに在って、それ自体は生成も消滅もしないものである。

知性は全ての人に一つである<sup>55</sup>。そしてそれゆえ、知性は自らを個体化するところの身体と合一されてはいないのである。

- (18) 更に。アリストテレスが『デ・アニマ』第三巻において明らかにしているように<sup>56</sup>、もし可能知性が身体的器官を持つとすれば、それは可感的な諸々の本性のうちの或る限定された本性を持つことになり、かくして、あらゆる

それは「形相」*forma* を受け取ることによって特定の種に限定された個体的実体となり、この実体の複合的部分としてそのうちに内在する。〔中略〕質料は形相に対し純粹な可能態として在る。純粹可能態としての質料、すなわち「第一質料」*materia prima* は、それ自体としては現実世界に存在しない。それは何物であるともいわれえず、まったく無規定なものである〕山田晶編訳『世界の名著 トマス・アクィナス』145頁註2。

<sup>55</sup> Cf. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (ed. Crawford), III, 5, u.575-577: 「以上の議論を通して到達したわれわれの見解は、質料的知性はすべての人間に単一であること、したがってまた、他の個所で述べたように、人間という種は永遠的であることである」(花井・中澤訳)。

<sup>56</sup> Aristoteles, *De anima* III, 429a 18-27: 「そしてちょうど感覺する能力が感覺されるものに対するのと等しい関係が、思惟〔知性〕が思惟されるものに対する関係にも成立していなければならない。そうすると、思惟〔知性〕はすべての事象を思惟するのである以上は、アナクサゴラスの主張するように、支配するためには、すなわち認識するためには、混じり気のないものであることが必然である。なぜなら、それ自身も特定の現れ方を伴うとすれば、それとは異質なものを妨げ、排斥するからである。したがって、思惟には、ほかならぬ「可能である〔可能態にある〕」ということ以外にはいかなる本性さえも属さないのである。だから、魂のうちの「思惟」と呼ばれるもの(私が「思惟」と言うのは、魂がそれによって思考したり判断したりするところのものである)は、思惟するという活動にある以前には、現実活動態においては存在するものうちのいかなるものでもない。それゆえ思惟が身体〔物体〕と混合しているというのも不合理である。なぜなら、もしそうだとすれば、思惟は、冷であれ熱であれ、ある特定の性質のものであるということになるだろうし、さらには、感覺する能力についてはそうであるように、ある特定の器官が思惟〔知性〕についても存在することになるからである。だがそのような器官はまったく存在しないのである」(中畑訳)。 Cf. Thomas, *In De anima*, III, 1, u. 194-201: “Dicit ergo primo concludens ex predictis quod, si intellectus noster ad hoc quod cognoscat omnia oportet quod non habeat aliquam naturam determinatam ex naturis rerum corporalium quas cognoscit, eodem modo *rationabile est quod non misceatur corpori*, id est quod non habeat aliquod organum corporale, sicut habet pars anime sensitiva.” (「それゆえ、第一にアリストテレスは、先に述べたこと(429a 18-24)から結論づけて、もし我々の知性が全てのものを認識するためには、認識する物的諸事物の本性からもたらされる何らかの限定された本性を持つてはならないのだとすれば、同じように、知性が身体と結び合わされていないということ、すなわち知性は魂の感覺的部分が持つような仕方でも何らかの身体的器官を持つのではないということは理に適っている、と言っている」)。

る可感的事物の諸形相を受け取ったり認識したりすることができるものではないということになる。しかるに、能力が器官へ合一されることよりも、形相が質料へ合一されることの方がより強大である。それゆえ、もし知性が形相として身体と合一されているとすれば、それは或る限定された可感的本性を持つということになり、したがって、あらゆる可感的事物の形相を認識したり知覚したりできるものではないということになるが、それはあり得ない<sup>57</sup>。

- (19) 更に。質料と合一された形相は全て、質料の中に受け取られたものである。しかるに、何らかのものの中に受け取られたものは全て、受け取るものの仕方に即して (*per modum recipientis*) その中に在る。それゆえ、質料と合一された形相は全て、質料の仕方に即して、質料の中に在るのである<sup>58</sup>。しかし、可感的で物的な質料の仕方とは、可知的な仕方では何かを受け取るというものではない。したがって、知性は可知的な存在を有しているのであるから、物的な質料と合一された形相ではあり得ないのである<sup>59</sup>。
- (20) 更に。もし魂が物的な質料と合一されているのだとすれば、当然、魂は質料の中に受け取られている。しかるに、質料によって受け取られているものによって受け取られるものは全て、質料の中に受け取られるのである<sup>60</sup>。それゆえ、もし魂が質料と合一されているのなら、魂の中に受け取られるものは全て、質料の中に受け取られることになる。しかしながら、可知的諸形相は第一質料によって受け取られることができないのであり<sup>61</sup>、むしろ逆に、それらは質料からの抽象によって可知的なものとなるのである。

<sup>57</sup> Cf. *ST I*, q. 76, a. 1, arg. 2.

<sup>58</sup> Cf. *ST I*, q. 76, a. 1, arg. 3.

<sup>59</sup> Leonina 版は *non potest esse*, Robb 版と Marietti 版は *non est*.

<sup>60</sup> Leonina 版は *quicquid recipitur ab eo quod est receptum a materia est in materia receptum*, Robb 版もほぼ同様に *quicquid recipitur ab eo quod est a materia receptum est in materia receptum*, しかし Marietti 版は *quidquid recipitur ab eo quod est esse a materia receptum est in materia receptum*.

<sup>61</sup> Leonina 版は *forme intelligibiles*, Robb 版と Marietti 版は *formae intellectus*.

それゆえ、物的質料と合一されている魂は可知的諸形相を受け取り得るものではない。したがって、知性は可知的諸形相を受け取り得るものなのであるから、物的質料と合一されることはないであろう。

### 【反対異論】

- (1) しかし反対に。アリストテレスは『デ・アニマ』第二巻において、魂と身体が一つであるかどうかを探求する必要はない、それは封蠟とその印形が一つであるかどうかを探求する必要がないのと同様である、と言っている<sup>62</sup>。つまり、印形はいかなる仕方においても存在的に封蠟から分離され得ない。それゆえ、魂もまた〔存在的に〕身体から分離され得ないのである。しかるに、アリストテレスが『デ・アニマ』第三巻において言っているように<sup>63</sup>、知性は魂の部分である。それゆえ、知性は存在的に身体から分離されていないのである。
- (2) 更に。いかなる形相も存在的に質料から分離されていない。しかるに、知性的魂は身体の形相である。それゆえ、存在的に質料から分離されていないのである。

### 【解答】

解答。この問題を明らかにするためには、次のことを考えてみなければならぬ。あるものがある時には可能態にあり、ある時には現実態にあるということが見出されるところには必ず、それによってそのものが可能態にある何らか

---

<sup>62</sup> Aristoteles, *De anima* II, 412b 6-7: 「したがってまた、魂と身体とが一つであるかどうかを探求する必要もないのであって、それはちょうど、封蠟とそこに刻まれた印形とが一つであるかどうか、また一般的にそれぞれのものの素材とその素材がその素材であるところのものが一つであるかどうかを探求する必要がないのと同様である」(中畑訳)。

<sup>63</sup> Aristoteles, *De anima* III, 429a 10-11 et 23: 「さて、魂がそれによって認識しました思慮する魂の部分については…。〔中略〕私が「思惟」と言うのは、魂がそれによって思考したり判断したりするところのものである」(中畑訳)。

の根源がなければならぬ。それゆえ、たとえば人間がある時には現実態において感覚する者であり、ある時には可能態において感覚する者である場合<sup>64</sup>、可感的なものに対して可能態にある「感覚しうる根源」(principlum sensitivum)を人間の内に措定しなければならない。なぜなら、もし人間が常に現実態において感覚する者なのだとしたら、可感的諸形相が常に現実態において感覚活動の根源(principlum sentiendi)に内在していることになるからである。同じように、人間は、ある時には現実態において知性認識する者であり、ある時にはただ可能態において知性認識する者であるがゆえに、諸々の可知的なものに対して可能態にある何らかの「知性認識しうる根源」(intellectivum principium)が当然人間の内にありと考えられる<sup>65</sup>。そして、アリストテレスは『デ・アニマ』第三巻において、この根源のことを可能知性(intellectum possibilem)と呼んでいる<sup>66</sup>。この可能知性は、それゆえ、人間にとって知性認識可能なあらゆるものに対して可能態にあり、それらを受け取り得るものでなければならないのであり、そしてそれゆえに、それらを全く持たないものでなければならない。なぜなら、何らかのものを受け取ることができ、それらに対して可能態にあるものは全て、それ自身における限りはそれらを全く持たないものなのだからである。たとえば、あらゆる色を受け取ることができるところの瞳が、全ての色を欠いているように<sup>67</sup>。ところで、人間はあらゆる可感的事物の形相を知

<sup>64</sup> Leonina 版は *Sicut homo est quandoque sentiens in actu et quandoque in potentia*, Marietti 版は *sicut homo quandoque est sentiens actu et quandoque in potentia*, Robb 版はこの部分を欠いている。

<sup>65</sup> Leonina 版は *considerari*, Robb 版と Marietti 版は *considerare*。

<sup>66</sup> Aristoteles, *De anima* III, 429a 21-22:「したがって、思惟には、ほかならぬ「可能である〔可能態にある〕」ということ以外にはいかなる本性さえも属さないのである」(中畑訳)。

<sup>67</sup> Cf. SCG II, c. 59, 1355:「可能知性はすべての可感的事物の形象を受け取り、その形象に対して可能態として存在しているとすれば、知性はすべての形象を「欠いている」のでなければならない。たとえば、色のすべての形象を受け取る瞳にはどんな色も欠けている。というのも、もし瞳がそれ自体で何らかの色を持っているとしたら、その色によって他の色を見ることが妨げられてしまうであろう。いやそれどころか、どんなものもその〔瞳の持つ〕色のもとでしか見られないことになるであろう」(川添訳)。

性認識するように生まれついている。それゆえ、可能知性は、それ自身における限りはあらゆる可感的な形相と本性を欠いているものでなければならない。そしてそれゆえに、可能知性は身体的器官を何ら有していないものでなければならない。と言うのも、もし何らかの身体的器官を有しているのだとすれば、たとえば視る能力が目の本性に限定されてしまうように、ある特定の可感的本性に限定されてしまうからである。

アリストテレスのこの論証によって<sup>68</sup>、知性は感覺的能力と異なるものではないと主張していた古代の哲学者たちの見解は覆されるのであり<sup>69</sup>、また、人間がそれによって知性認識を行う根源は、他の質料的な諸形相や諸力がそうであると同様に、身体と結び合わされた何らかの形相もしくは力であると主張した他の人々の見解も覆されるのである<sup>70</sup>。

<sup>68</sup> Cf. Aristoteles, *De anima* III, 429a 24-26; *In De anima*, III, 1 (Leonina, p. 204, u. 189-221)

<sup>69</sup> Leonina 版は *destruitur*, Robb 版と Marietti 版は *excluditur*. Cf. Aristoteles, *De anima* II, 427a 21-29:「また、少なくとも昔のひとびとは、思慮することと感覺することは同一であると主張しているのである——ちょうどエンペドクレスが「なぜなら人間の知恵は、現にそこにあるものとの関係において増大するから」と語り、また別のところでは、「そこから、ちょうどそれだけ彼らにとって考えがさまざまに変わるということもまた、そのたびごとに起こるのである」と語っていたように。またホメロスの「というも思惟〔知性〕はそのようなものだから」もそうした言葉と同じことを言おうとしているのである。すなわち、彼らはすべて、この論考のはじめにもわれわれが規定したように、思惟することは感覺することと同様に物的な過程であり、また似たものを似たものによって感覺し思慮すると解しているのである」(中畑訳)。

<sup>70</sup> アヴェロエスによれば、このような説を唱えたのはアフロディシアスのアレクサンドロスである。Cf. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* (ed. Crawford) III, 5, p. 394, u. 214-227:「このことをアレクサンドロスは彼の著『靈魂論』の冒頭で明瞭かつ一般的に示し、靈魂について考察する者は、まず人間の身体の結合の不思議をあらかじめ知らねばならぬと述べている。さらに彼は論考『知性論』において、アリストテレスの見解に従えば、質料的知性とは複合によって作られた能力であると述べている。アレクサンドロスの言をもってすれば以下の通りである。「したがって身体がなんらかの混合により混合されたとき、この身体——すなわち混合物の全体——からあるものが生じて、それが身体全体に存在するに至り、この混合体〔身体〕のうちに存する知性の器官——これ自体もまだ身体であるが——を成すにふさわしいものとなると、それは可能的知性と言われる。それは身体の中に生じた混合によって作られた能力であり、現実態にある知性を受容するために準備されたものである」」(花井一典・中澤務訳) p. 1038。

しかし、ある人々はこの誤りを避けようとして、逆の誤りに陥っている。すなわち彼らは、可能知性がこのように可感的本性を全く欠いたものであり、身体と結び合わされていないものであることから、それは、あらゆる可知的形相に対して可能態にある、存在的に身体から分離した何らかの実体であると見なしているのである<sup>71</sup>。

しかしながら、この見解は全く成立し得ない<sup>72</sup>。なぜなら、可能知性について我々が探求しているのは、[個々の]人がそれによって知性認識するものである限りにおいてに他ならないからである。実際、アリストテレスはこのような仕方でも可能知性の知に到達したのであり、そのことは彼が『デ・アニマ』第三巻において述べていることから明らかである。可能知性についての考察を始めるにあたってアリストテレスは次のように言っている。「魂がそれによって認識した理解する魂の部分 (pars anime) について考察しなければならない。[中略<sup>73</sup>]魂がそれによって知性認識するところのものを私は可能知性と呼ぶ」<sup>74</sup>。さて、もし可能知性が離在する実体なのだとすれば、それが人がそれによって知性認識するところのものであることは不可能である。なぜなら、或る実体が

---

<sup>71</sup> Cf. SCG II, c. 59, 1359: 「さて、アヴェロエスや (アヴェロエス自身が言っているように) 何人かの古代の人々は、以上の理由に動かされて、それによって魂が知性認識する可能知性は存在にそくして身体から分離しており、身体の形相ではないと主張したのである」(川添訳)。なお、アヴェロエスは、テオフラストスとテミスティオスの名を挙げている。Cf. Averroes, *In Aristotelis De anima* (ed. Crawford) III, 5, p. 389: 「ところでまさしくこの理由から、テオフラストス、テミスティオスをはじめとする幾多の注釈家たちは、質料的知性が不可生滅的な実体であるとの見解をもつに至った」(花井・中澤訳 p. 1033)。

<sup>72</sup> Leonina 版は *omnino stare non potest*, Robb 版と Marietti 版は *stare non potest*.

<sup>73</sup> [中略] と訳した語は etc. である。Leonina 版は *considerandum est, etc. Dico autem*, Marietti 版は *considerandum est, etc.; et iterum: Dico autem*, Robb 版は *considerandum est. Et iterum, "Dico autem*.

<sup>74</sup> Aristoteles, *De anima* III, 429a 10-11; 429a 23: 「さて魂がそれによって認識した思慮する魂の部分については、この部分が他の能力から離在するものであるにせよ、あるいはまた大きさ [空間的広がり] の上でではなく説明規定の上でのみ離在するものであるにせよ、それが他の能力に対してどのような特性をもつのか、またいかんして思惟の活動は成立するのかを考察しなければならない」；「私が「思惟」と言うのは、魂がそれによって思考したり判断したりするところのものである」(中畑訳)。

或るはたらきや活動をなす場合<sup>75</sup>、そのはたらきがそれとは異なる別の実体に属するというはあり得ないからである。たとえば根源的能動者 (*principale agens*) と道具との関係のように、二つの異なる実体のうち<sup>76</sup>、一方が他方のはたらきの原因であるということはある。しかしながら、その場合も、根源的能動者のはたらきと道具のはたらきは、数的に同一のはたらきなのではない。根源的能動者のはたらきが道具を動かすことにあるのに対し<sup>77</sup>、道具のはたらきは根源的能動者によって動かされて何か他のものを動かすことにあるからである。それゆえ、もし可能知性が個別のこの人やあの人から存在的に分離した実体なのだとするれば、この可能知性の知性認識のはたらきが個別のこの人やあの人のはたらきであることは不可能である。そうすると、知性認識というこのはたらきは人において可能知性以外の他の根源には帰されないのだから、人は誰も何も知性認識できないということになってしまう。それゆえ、この見解に対しては、諸原理を否定する人々に対する論駁の仕方と同じ論駁の仕方が用いられるべきである<sup>78</sup>。『形而上学』第四巻における、彼らに対するアリストテレスの論駁によって明らかのように<sup>79</sup>。

---

<sup>75</sup> Leonina 版は *aliquam operationem uel actionem*, Robb 版と Marietti 版は *aliquam operationem*.

<sup>76</sup> Leonina 版と Marietti 版は *duarum substantiarum diuersarum/diversarum*, Robb 版は *duarum substantiarum*.

<sup>77</sup> Leonina 版と Marietti 版は *actio principalis agentis sit in mouendo/movendo instrumentum*, Robb 版は *actio principalis agentis ponitur sicut in movendo instrumentum*.

<sup>78</sup> Leonina 版は *idem modus disputandi seruandus est contra hanc positionem*, Robb 版と Marietti 版は *idem modus disputandi est contra hanc positionem*.

<sup>79</sup> Aristoteles, *Metaphysica* IV, 1005b 35 sq.: 「しかし或る人々は、われわれの言ったように、かれら自ら「同じものがあり且つあらぬ」ことを可能であると言い、またそのように判断しうると言っている。またその他にもこのような説を採用している者は、自然について論じた人々のうちにも多い。しかしわれわれはいま、なにものも同時にあり且つあらぬことは不可能であるということを語り、またそれによってこれがあらゆる原理のうちで最も確かな原理であることを証示した。ところで、或る人々はこの原理〔矛盾律〕についてまでも論証を要求するが、これはかれらが教養を欠いているがためである。というのは、なにについては論証を求むべきであるが他のなにについては求むべきでないという

この見解を奉じているアヴェロエスは、この不合理を避けようとして、可能知性は存在的には身体から分離しているけれども、媒介する感覚的諸表象（*fantasmata*）によって個々の人と連結されているのだと主張した<sup>80</sup>。[彼によれば]、アリストテレスが『デ・アニマ』第三巻において言っているように、感覚的諸表象の可能知性に対する関係は、可感的な諸事物の感覚に対する関係および諸々の色の視覚に対する関係と同様なのだからである<sup>81</sup>。つまり、[アヴェロエスによれば] 可知的形象（*species intelligibilis*）は二つの基体を持っているわけである<sup>82</sup>。一つは、可知的形象が可知的な在り方で（*secundum esse*

---

区別を心得ていないのは、教養のない証拠だからである。〔中略〕もっとも、この「同じものがあり且つあらぬ」ということの不可能であることについても、弁駁的にはこれを論証しうる。ただもしその反対論者〔すなわち可能であると主張する人々〕が一言でもなにかを言うならば。しかし一言も言わないならば、このようになにごとについての言論をも有しない者に対しては、有しない者としてのかぎり、言論で説明しようとすることは馬鹿げたことである。そのような者は、そのような者としてのかぎり、すでに植物のようなものだから。〔以下省略〕出隆訳「形而上学」『アリストテレス全集』12（岩波書店、1968年）。

<sup>80</sup> Cf. Averroes, *In Aristotelis De anima* (ed. Crawford) III, 5, p. 404-405:「そこでわれわれは以下のように主張しよう——明らかに、人間が現実的に思惟者となるのは、可知的対象が現実に人間と連結されることによるのみ可能である。〔中略〕先述の難問の考察から明らかになったように、可知的対象が個々の人間と連結されながらも、個々人に該当するいわば質料的な部分——すなわち質料的知性——に即した人間の数性によって数えられるということは不可能であるからには、残された可能性としては、可知的対象とわれわれ人間との連結は、元を質せば、認識された概念、すなわちわれわれのうちにあって可知的対象に該当するいわば形相的な部分とわれわれ——もしくは表象的概念——との連結に帰着するというのみである」（花井・中澤訳 p. 1046-1047）。

<sup>81</sup> Aristoteles, *De anima* III, 431a 14-15:「これに対して、思考する能力をもつ魂には、いわば感覚様態〔感覚内容〕に相当するものとして表象が成立しており、思考する能力は善いあるいは悪いと主張したりそうではないと否定したりするときに、それを忌避したり追及したりするのである。いかなるときも魂が表象を伴わずにはけっして思惟しないのも、このことが理由である」（中畑訳）。

<sup>82</sup> Cf. Averroes, *In Aristotelis De anima* (ed. Crawford) III, 5, p. 400:「アリストテレスの言うように思惟は感覚による把握と類比的なのであるが、感覚的把握の実現には二つの基体——その一つは感覚が真であるために要する基体、すなわち霊魂外部の可感的対象であり、もう一つは、感覚が現実の形相であるために要する基体、すなわち感覚器官の第一現実態である——を要するように、可知的対象も現実態にあるためには二つの基体——その一つは可知的対象が真であるために要する基体、つまり真なる表象としての形相であり、もう一つは可知的対象が世界の中の存在者に加わるために要する基体、つまり質

intelligibile) 存在する基体であり、これが可能知性である。もう一つは可知的形象が実在的な在り方で (secundum esse reale) 存在する基体であり、これがまさに感覺的諸表象である。このように、ある意味でその両方に可知的形象が存在する限りにおいて<sup>83</sup>、可能知性と感覺的諸表象に或る連結 (continuatio) があり、この連結を通して人は可能知性によって知性認識を行うという。

しかしながら、そのような連結は、このことのためには<sup>84</sup>、不十分である。なぜなら、或るものが認識することが可能であるのは、それが可認識的な形象を持っているからではなくて、認識する能力を持っているからである<sup>85</sup>。しかるに、上に述べられた説に従えば次のことは明らかである。すなわち、人が持つのはただ可知的形象のみであろう。しかし知性認識するための能力、すなわち可能知性は、全く分離しているのである。したがって、上に述べられた連結によって、人は「知性認識するもの」になるのではなく、自分自身かあるいは自分に属する何かは「知性認識されるもの」になるだけであろう<sup>86</sup>。このことは上に挙げられた類似によって明らかである。つまり、もし感覺的諸表象の可能知性に対する関係が<sup>87</sup>、諸々の色の視覚に対する関係と同様であるのならば、上に述べられたことに従えば、可能知性と我々との感覺的諸表象による連結は、視覚と壁との諸々の色による連結と異なるものではないことになるであろう。

料的知性である——を要するのである。ただし、可感的対象と可知的対象のあいだには、感覚が真であるために要する〈感覚の基体〉は靈魂外部に存在するのに対し、知性が真であるために要する〈知性の基体〉は靈魂内部に存在するという点を別にすれば、なんら相違はない」(花井・中澤訳 p. 1043)。

<sup>83</sup> Leonina 版と Marietti 版は *species intelligibilis est quodammodo utrobique*, Robb 版は *species intelligibilis et quodammodo utrobique*. Robb 版の *et* はおそらく誤植と思われる。

<sup>84</sup> Leonina 版と Robb 版は *ad hoc*, Marietti 版は *adhuc*. 「このこと」とは、個々の人が知性認識をなし得ることの根拠を指している。

<sup>85</sup> Leonina 版と Marietti 版は *potentia cognoscitiua/cognoscitiva*, Robb 版は *species cognoscitiva*.

<sup>86</sup> Leonina 版は *set solum quod intelligatur, uel ipse uel aliquid eius*, Robb 版と Marietti 版は *sed solum quod intelligatur intellectus vel species vel aliquid ejus*.

<sup>87</sup> Leonina 版は *ad intellectum possibilem*, Robb 版と Marietti 版は *ad intellectum*.

しかるに、壁は、その中に諸々の色が存在することによって、「見るもの」になるのではなく、「見られるもの」になるだけである。それゆえ、人もまた、人の中に感覚的諸表象が存在することによって、「知性認識するもの」になるのではなく、「知性認識されるもの」になるだけなのである<sup>88</sup>。

そして更に。感覚的表象は、可知的形象が現実態において知性認識されたものである限りにおいては、可知的形象の基体ではない。むしろ、感覚的諸表象からの抽象によって、可知的形象は現実態において知性認識されたものとなるのである。一方、可能知性は、可知的形象がすでに現実態において知性認識されており、感覚的諸表象から抽象されている限りにおいてでなければ、可知的形象の基体ではない。それゆえ、何か同じ一つのものが、可能知性の中と、その可能知性と我々がそれによって連結されるところの感覚的諸表象の中の両方に存在するわけではないのである。

また更に。もし可知的形象が現実態において知性認識されたものである限りにおいてのみ、人はその可知的形象によって知性認識することができるのだと

---

<sup>88</sup> Cf. *In De anima*, III, c. 1, u. 339-352: “Dato tamen quod per hunc modum sit aliqua unio intellectus possibilis ad nos, non tamen hec unio faceret nos intelligentes, sed magis intellectos. Id enim cuius est similitudo species, in uirtute aliqua cognoscitiua existens, non ex hoc fit cognoscens, sed cognitum: non enim per hoc quod species que est in pupilla est similitudo coloris qui est in pariete, color est videns, sed magis est uisus. Per hoc igitur quod species intelligibilis, que est in intellectu possibili est similitudo quedam fantasmatis, non sequitur quod nos sumus intelligentes, set quod nos, uel pocius fantasmata nostra sint intellecta ab illa substantia separata.” (「しかし、たとえこの仕方によって可能知性と我々の或る結合が存在することを認めるとしても、この結合は我々を「知性認識するもの」にするのではなく、むしろ「知性認識されるもの」にするのである。なぜなら、或る認識の力の中に存在する形象がそのの似姿であるところのものは、そのことによって、「認識するもの」になるのではなく、「認識されるもの」になるのだからである。たとえば、瞳の中に存在する形象が壁に存在する色の似姿であることによって、色は見るものになるのではなく、見られているものになるのである。それゆえ、可能知性の中に存在している可知的形象が感覚的表象の或る似姿であるということから帰結するのは、我々が知性認識するものであるということではなく、我々、あるいはむしろ我々の感覚的諸表象が、その離在する実体によって知性認識されるものであるということなのである」)。

すれば、上に述べられた説に従うと、我々はいかなる仕方においても知性認識する者ではないということが帰結する。なぜなら、我々が可知的形象を持つことができるのは、それが感覺的諸表象の中に存在する限りにおいてのみなのであり、つまり可知的形象がただ可能態においてのみ知性認識されるものである限りにおいてなのであるから。

かくして、上に述べられた説は、我々〔人間の本性〕の側からみて不可能であることは明らかである。また、離在的諸実体の本性の側からみても、それが不可能であることは明らかである。なぜなら、離在的諸実体は極めて完全なものなのであるから、それらに固有のはたらきにおいて何らかの質料的事物を、もしくは質料的事物のはたらきを必要とすることはあり得ないからであり、また、それらがこうした種類の何かに対して可能態にあるということもあり得ないからである。と言うのも、このことは今述べた離在的諸実体よりも下位にある諸々の天体についてでさえも明白なのであるから。したがって、可能知性は可感的事物の形象に対して可能態にあるのだから、またそのはたらきも感覺的諸表象なしには成し遂げられないのであり、その感覺的諸表象は我々のはたらきに依存しているのであるから<sup>89</sup>、可能知性が離在的諸実体の一つであるということとは不可能でありまた考えられないことである<sup>90</sup>。

---

<sup>89</sup> Leonina 版と Marietti 版は *ex operatione nostra dependent*, Robb 版は *ex corpore dependeret*.

<sup>90</sup> Cf. *De unitate intellectus*, c. 3, 402-421: 「この反論を唱える人は次のように考えることになるであろう。もしわれわれがそれによって知性認識する知性的な根源が存在的に分離したものであって、われわれの身体の形相である魂とは区別されたものであるとしたら、それはそれ自体として知性認識するものであってかつ知性認識されたものであることになり、あるときには考えるけれどもあるときには考えないということとはなくなる。また自己自身を認識するために、可知的なものによることも働きによることも必要とせず、他の分離実体のように自らの本質によって自らを認識するであろう。また知性認識するためにわれわれの有する表象を必要とするということも適切なことでなくなるであろう。なぜなら諸事物の秩序においては、上位の実体が自らの主要な完成を得るために下位の実体を必要とするということは見出されないからである。たとえば、天体が自らの作用をするために下位の物体によって形成され、完成されるということはないのである。したがって知性は、実体的に分離したなんらかの根源でありながら、表象から受け取った

したがって、以下のように言わなければならない。可能知性は人間の魂の何らかの力もしくは能力である。人間の魂は身体と合一された形相であるが、しかし、他の質料的諸形相のように身体に全く包み込まれ埋没しているのではなく<sup>91</sup>、物的質料全体の受容能力を超出しているのである (*excedat capacitatem totius materie corporalis*)<sup>92</sup>。そして、それが物的質料を超出しているという点に関する限りにおいて、可知的なものに対して可能態にあることが魂に内属しているのであり<sup>93</sup>、これが可能知性に属することなのである。他方、身体と合一されている限りにおいて、魂はそこにおいて身体がそれに関与する (*communicat*) 諸々のはたらきと諸力を持つのである。たとえば栄養摂取的部分の諸力や感覚的部分の諸力のように。かくして、可能知性の本性はアリストテレスが論証しているものに保たれる<sup>94</sup>。すなわち、可能知性は、何らかの身体的器官に位置づけられた或る能力なのではない。しかし、可能知性が人間の魂の本質——それは人間の形相である——に位置づけられている限りにおいて、

---

形象によって完成され、現実態において知性認識するものになると主張する人たちの言葉は、およそありえない事柄を含んでいるのである」(水田訳)

<sup>91</sup> Leonina 版は *totaliter comprehensa et ei immersa*, Robb 版と Marietti 版は *totaliter comprehensa quasi ei immersa*.

<sup>92</sup> Cf. *ST I*, q. 76, a. 1, ad 4: 「人間の魂はその完全性のゆえに、決して、物的質料のうちに沈涵せる形相、乃至はそれによってすっかり包みこまれた形相ではない。だからして、魂はその本質に関するかぎり身体の形相であるにしても、その或るちからが身体の現実態ではないものなることを何ら妨げはしないのである」(大鹿訳)。

<sup>93</sup> Leonina 版と Robb 版は *inest ei esse in potentia*, Marietti 版は *inest ei potentia*.

<sup>94</sup> Aristoteles, *De anima* III, 429a 21-27: 「したがって、思惟には、ほかならぬ「可能である[可能態にある]」ということ以外にはいかなる本性さえも属さないものである。だから、魂のうちの「思惟」と呼ばれるもの(私が「思惟」と言うのは、魂がそれによって思考したり判断したりするところのものである)は、思惟するという活動にある以前には、現実活動態においては存在するものうちのいかなるものでもない。それゆえ思惟が身体[物体]と混合しているというのも不合理である。なぜなら、もしそうだとすれば、思惟は、冷であれ熱であれ、ある特定の性質のものであるということになるだろうし、さらには、感覚する能力についてはそうであるように、ある特定の器官が思惟[知性]についての存在することになるからである。だが、実際にはそのような器官はまったく存在しないのである」(中畑訳)。

人間はこの可能知性によって形相として<sup>95</sup> (formaliter) 知性認識を行うのである<sup>96</sup>。

<sup>95</sup> Cf. SCG II, c. 59, 1364: 「さらに、或るものがそれによつてはたらきをなすものとは、そのものの形相でなければならない。というのも、なにものも現実態にある限りにおいてしか作用しないのであるが、なにかが現実態にあるのは、その形相であるものを通じてだからである。だからこそアリストテレスも魂が形相であるということを、動物が生きて感覚しているのは魂によってであるということを通じて証明しているのである。ところで、知性認識しているのは人間であるが、それは知性によってでしかない。だからアリストテレスもそれによつてわれわれが知性認識している原理を探究するときに、可能知性の本性をわれわれに示しているのである。したがつて、可能知性がわれわれと合一しているのは形相として formaliter でなければならないのであつて、単にその対象を通じてではないのである」(川添訳)。ラテン語の挿入は筆者。また、次の箇所も参照：CT, c. 85, 46-62: “Ponamus igitur quod hic homo, puta Sortes uel Plato, intelligit. [...] Si autem hic homo intelligit, oportet quod id quo formaliter intelligit sit forma eius, quia nichil agit nisi secundum quod est actu, illud ergo quo agit agens est actus eius, sicut calor quo calidum calefacit est forma eius; intellectus igitur quo homo intelligit est forma huius hominis, et eadem ratione illius. Impossibile est autem quod forma eadem numero sit diuersorum secundum numerum, quia diuersorum secundum numerum non est idem esse; unumquodque autem habet esse per suam formam: impossibile est igitur quod intellectus quo homo intelligit sit unus in omnibus.” (「それゆえ、我々は、たとえばソクラテスやプラトンのような個別のこの人間が知性認識を行うのだと主張することにしよう。[中略]もし、個別のこの人間が知性認識を行うのであれば、当然、この人間がそれによつて形相として知性認識を行うものは、この人間の形相である。なぜなら現実態にあるものでない限り、何ものもはたらきをなさないからである。それゆえ、ちょうど熱いものがそれによつてものを熱するところの熱がその形相であるのと同様に、はたらきをなす者がそれによつてはたらきをなすところのものは、その現実態なのである。したがつて、この人間がそれによつて知性認識を行うところの知性は、この人間の形相なのであり、同じ論理が他の個別の人間についてもあてはまる。しかるに、数的に同一の形相が数的に異なるものに属することは不可能である。なぜなら、同一の存在が数的に異なるものに属することはないからである。しかるに、それぞれのものは自らの形相によつて存在を有する。したがつて、人間がそれによつて知性認識を行うところの知性が全ての人において一つであるということとは不可能である」)。なお、Robb 版は formaliter の語を欠く。

<sup>96</sup> Cf. *De unitate intellectus*, c. 1, 469-499: 「それでは、魂が身体の形相であつて、しかも魂の能力のうちのあるものが身体の能力でないということはどうにして可能であるのか。この点を理解することは、他の諸事物の場合をも考え合わせてみるならば、むずかしいことではない。われわれは多くの場合に、ある形相が諸要素の混合から生じた物体の現実態でありながら、どの要素のものでもない、ある種の力を有していること、しかも磁石が鉄を引き寄せる力を持ち、碧玉が血を止める力をもつ場合のように、その力がたとえば天体のような高次の根源からそういう形相に賦与されたものであることを了解して

## 【異論への解答】

- (1) 第1の論に対しては次のように言わなければならない。分離していると書かれているのは知性であって、感覚ではない。なぜなら、身体が減じた後に分離した魂の内に残るのは知性であって、感覚的諸能力ではないからである。あるいはより適切な言い方は<sup>97</sup>、知性は感覚とは違って、自らのはたらきにおいて身体的器官を用いないからである。
- (2) 第2の論に対しては次のように言わなければならない。人間の魂が器官的身体の現実態であるのは、身体が魂の器官だからである。しかしながら、魂の全ての能力あるいは力に関してその器官である必要はない<sup>98</sup>。なぜなら、既述のごとく<sup>99</sup>、魂は身体を受容能力（*proportio*）を超出しているからである。
- (3) 第3の論に対しては次のように言わなければならない。或る能力の器官は、その能力のはたらきの根源である。それゆえ、もし可能知性が或る器官と合一されているのなら、そのはたらきは、その器官のはたらきでもあることになる。しかしそうすると、我々がそれによって知性認識を行う根源

---

いる。また形相は、それが高貴であればあるほどいっそう質料からかけ離れた、ある種の能力を有するということを、われわれは少しずつ了解する。それゆえに人間の魂という形相の中の最後のものは、質料を完全に凌駕した力すなわち知性を有するのである。知性が離れているのは、それが身体の内にある能力ではないからである。しかし知性は魂の内にある能力であり、しかもその魂は身体の実態なのである。われわれは知性がその内にある魂が、身体において存在を有することがないという仕方では物的質料を超脱していると言っているのではない。アリストテレスが魂の能力と呼ぶ知性は、身体の実態ではないと言っているのである。なぜなら魂が身体の実態であるのは、自らの能力を介することによってではないからである。魂はそれ自身によって、種的に限定された存在を身体に与える、身体の実態なのである。魂に属する能力のうちのあるものは、身体のならぬ部分の実態として、ある種の働きに向けて自らを完成させる。しかし知性という能力は、そのような意味では、いかなる身体の実態でもない。なぜなら知性の働きは、身体の器官によって生じるのではないからである」（水田訳）。

<sup>97</sup> Leonina 版は *Vel melius, quia, Robb 版は Vel melius dicendum quod, Marietti 版は Vel melius dicendum, quod intellectus pro tanto dicitur separatus, quia.*

<sup>98</sup> Leonina 版は *potentiam uel uirtutem, Robb 版と Marietti 版は potentiam et uirtutem.*

<sup>99</sup> 解答の結論部分（Leonina, u. 314-318）。

が可感的本性を全く欠くものであることは不可能であろう。なぜなら、我々がそれによって知性認識を行う根源である可能知性は同時にその器官を伴っていることになるからである。ちょうど、我々がそれによって知覚を行う視覚の根源が、[その器官である]瞳を伴った視力であるのと同様に<sup>100</sup>。しかしながら、たとえ人間の魂が身体の形相であり、可能知性が魂の或る力であるとしても、そのことから可能知性が何らかの可感的な本性に限定されているということは帰結しない。なぜなら、既述のごとく<sup>101</sup>、人間の魂は身体を受容能力を超出しているからである。

- (4) 第4の論に対しては次のように言わなければならない。可能知性は、人間の魂が身体的質料を超えて高められている限りにおいて<sup>102</sup>、人間の魂に伴う (*consequitur*)。したがって、可能知性は、それが何らかの器官の活動ではないということから魂の本性を全く超え出ているのではなく、それは魂自体の内でも最上位のものなのである。
- (5) 第5の論に対しては次のように言わなければならない。人間の魂は或る個体化された形相であり、同様に、可能知性と呼ばれるその能力も個体化されたものであり、また、その内に受け取られた可知的諸形相も個体化されたものである。しかし、このことが、それらの形相が現実態において「知性認識されたもの」であることを妨げるわけではない。なぜなら、何かは現実態において知性認識されるもの (*intellectum in actu*) であるのは、それが非質料的なものであるからなのであって、それが普遍的なものである

---

<sup>100</sup> Leonina 版は *principium uisus quo sentimus est uisus cum pupilla*, Robb 版は *principium quo videmus est visus cum pupilla*, Marietti 版は *principium quo videmus, scilicet visus, simul est cum pupilla*.

<sup>101</sup> 解答の結論部分 (Leonina, u. 314-318)。

<sup>102</sup> Cf. SCG II, c. 69, 1465: 「人間の魂は質料に全面的に取り込まれている形相ではなく、他のすべての形相のうちで質料をもっとも越えて高められている形相だからである。それゆえ、魂は身体なしのはたらき、すなわちはたらくことにおいて身体に依存しないはたらきをも産出しうるのである。それは存在することにおいてさえも身体に依存していないからである」 (川添訳)。

ことによるのではないからである<sup>103</sup>。むしろ、普遍的なものが可知的なものとしてあるのは、それが個体化の質料的諸根源から抽象されたものであることによるのである。と言うのも、離在的諸実体が現実態において可知的なものでありながら、或る個体であることは明らかだからである。アリストテレスが『形而上学』第七巻において言っているように<sup>104</sup>、プラトンが主張していた離在的諸形相とは、或る個体だったのである。それゆえ、もし個体化が可知性 (*intelligibilitas*) と相容れないのであれば、同じ困難が、可能知性は離在的実体であると主張する者たちに留まることは明らかである<sup>105</sup>。なぜなら、離在的実体であるならば可能知性は個体であることになり、その内に受け取られた諸形象を個体化するものであることになるからである。したがって、以下のことを知らなければならない。すなわち、可能知性の内に受け取られた諸形象は、可能知性に内属するものであるという側面からみれば個体化されたものであるけれども、しかし、それらが非質料的なものである限りにおいて、個体化の根源から抽象を通して把握

<sup>103</sup> Cf. *De unitate intellectus*, c. 5, 234-242: 「そこで私の知性も、自らが認識していることを認識するときには、なんらかの個的な働きを認識するけれども、認識しているということを端的に認識するときには、なんらかの普遍的な事柄を認識するのである。それは可知性を阻害するのは個別性ではなく、質料性だからである。したがって先の個所で分離実体について言われたように、なんらかの非質料的な個別的なものが存在するのであるから、この種の個別的なものが認識されることを妨げるものはないのである」(水田訳)。

また次の箇所も参照：ST I, q. 76, a. 2, ad 3 「「知性認識するもの」 *intelligens* の個体化、乃至は彼のよつてもつてもを認識するところの形象 *species* の個体化は、何ら普遍的なるものの認識を排除するものではないのであって、さもなくば、諸々の離在的な知性の場合、これらは或る自存する実体であり、従つてまた個別的なものなるゆえ、やはり彼らも普遍的なるものを認識しえないということになるであろう。然しながら、「認識するもの」 *cognoscens* の質料性、そして彼のよつてもつてもを認識するところの形象の質料性、これらは普遍的認識を妨げるものである」(大鹿訳)。

<sup>104</sup> Aristoteles, *Metaphysica* VII, 1040a 8-9: 「だがまた、実に、(2) いかなるアイデアも定義されえない。なぜなら、(a)アイデアも、かれらの主張するところでは、一種の個別的なものであり離れて存するものであるから」(出訳)。

<sup>105</sup> Leonina 版と Marietti 版は *remaneret*, Robb 版は *remanere*. Robb 版の *remanere* はおそらく誤植と思われる。

される「普遍的なもの」は、それらの諸形象でもって知られるのである。なぜなら、諸学の対象である「普遍的なもの」とは<sup>106</sup>、可知的諸形象でもって知られるものなのであって、可知的諸形象それ自体なのではない。また、全ての学がそれらを対象にしているわけではなく、ただ自然学と形而上学のみであることは明らかである<sup>107</sup>。実に可知的形象とは、それでもって知性が知性認識するところのものなのであり、知性が知性認識するところのものそれ自体ではないのである。ただし、知性が自らに立ち帰ることによって自らが知性認識していることを知性認識し、自らがそれでもって知性認識しているところの可知的形象を知性認識する場合を除いては<sup>108</sup>。

- (6) 第6の論に対しては次のように言わなければならない。知性は、知性認識された諸形相に、それらを個体化の質料的諸根源から抽象する限りにおいて、普遍性 (uniuersalitas) を与えるのである。それゆえ、知性は、普遍的なものでなければならないのではなく、非質料的なものでなければならないのである<sup>109</sup>。
- (7) 第7の論に対しては次のように言わなければならない。はたらきの種類は、

<sup>106</sup> 「普遍的なもの」 (universalia) については *In De anima* II, c. 12, u. 95-151 を参照。

<sup>107</sup> Leonina 版は *de quibus constat quod*, Robb 版と Marietti 版は *de quibus planum est quod*。

<sup>108</sup> Cf. *ST I*, q. 85, a. 2, cor.: 「だから我々は、可知的形象は知性に対して、「それでもって知性が認識するところのもの」 *quo intellectus intelligit* という位置にあるといわなくてはならぬ。〔中略〕知性認識される事物の似姿——つまり可知的形象——こそ、知性がそれに従ってそうした事物を認識するところの形相なのである。ただし、知性は自らの上に立ち帰るもの、自らを省みるものゆえ、それは「自らの知性認識のはたらき」 *suum intelligere* をも認識するし、また同一の反省 *reflexio* において、「それでもって自らが知性認識するところの形象」 *species qua intelligit* をも認識する。このような意味では、可知的形象も二次的な仕方では「知性認識されるところのもの」 *quod intelligitur* となる。だが一次的な仕方では「知性認識されるところのもの」は、あくまでも、その似姿が可知的形象であるところの事物 *res* なのである」 (大鹿訳)。

<sup>109</sup> Leonina 版は *quod intellectus sit uniuersalis, set immaterialis*, Robb 版と Marietti 版は *quod intellectus sit universalis, sed quod sit immaterialis*。

そのはたらきの根源である形相の種類に従って生じる<sup>110</sup>。しかし、はたらきの効力の弱さ (*inefficacia*) は、形相が基体に内属する程度に即して形相に従って生じるのである。たとえば、ものは熱〔という形相〕があることによって熱するのであるが、それが基体をより多く完成しているか、あるいはより少なく完成しているか、その程度に即して、より有効に、あるいはより弱く熱するのである。さて、普遍的なものを知性認識することは、知性的なはたらきの種類に属する。そのため、このはたらきは、その固有の特質 (*ratio*) に即して<sup>111</sup>、可知的な形象に従って生じる<sup>112</sup>。しかし、それがより完全な仕方では知性認識を行う人に内属しているか、あるいはより低い完全さで内属しているか、その程度に即して、或る人がより完全な仕方では知性認識すること、あるいはより低い完全さで知性認識することが結果として生じるのである。

- (8) 第 8 の論に対しては次のように言わなければならない。図形と魂の諸部分との間に見られているアリストテレスの言う類似とは、次のことに関する限りにおいてである。すなわち、四角形は三角形が有するものを全て有し、さらにそれ以上のものを有している。そして五角形は四角形が有するものを全て有し、さらにそれ以上のものを有している。ちょうどそれと同じように、感覚的魂は栄養摂取的魂が有するものを全て有しており、知性的魂は感覚的魂が有するものを全て有しており、さらにそれ以上のものを有している、ということである。それゆえ、これによって示されているのは、

<sup>110</sup> Cf. *ST III*, q. 19, a. 1, ad 3: 「働きを為すのは自存するヒュポスタシスであるが、働きは形相と本性——働きはそれからして種的に規定される——にもとづいて為されるのである」 稲垣良典訳『神学大全』29・30・31 (創文社, 2010年)。なお、ヒュポスタシスとは「実体」のことである。次の箇所を参照: *ST I*, q. 29, a. 2, cor.: 「さらにまた、もろもろの附帯性 *accidentia* を担うものたるかぎりにおいて、それは「ヒュポスタシス」 *hypostasis* すなわち「実体」 *substantia* と呼ばれる」 山田晶訳『神学大全』3 (創文社, 1987年)。

<sup>111</sup> *Leonina* 版は *secundum propriam rationem*, *Robb* 版と *Marietti* 版は *secundum propriam operationem*。

<sup>112</sup> *Leonina* 版は *speciem intelligibilem*, *Robb* 版と *Marietti* 版は *speciem intellectualem*。

感覺的魂と栄養摂取的魂が知性的魂とは本質的に異なるということなのではなく<sup>113</sup>、むしろ、それらの内の一つがその他を含んでいるということなのである<sup>114</sup>。

- (9) 第9の論に対しては次のように言わなければならない。アリストテレスが同じ箇所では次のように<sup>115</sup>、「動物」と「人間」が把捉される (*concipitur*) ことが同時にではないのと同様に、「動物」と「馬」が把捉されることも同時にではないのである。それゆえ、アリストテレスのその言葉の意味は、人間の内には、人間がそれによって「動物」であるところの感覺的魂と、人間がそれによって「人間」であるところの知性的魂が、それぞれ別の根源として実体的に存在するということなのではない。なぜなら、馬の内に、それが「動物」であることの根源と、それが「馬」であることの根源が、それぞれ別の根源として実体的に存在するとは言われ得ないからである<sup>116</sup>。その言葉の意味はむしろ、あらゆる生成が不完全性から完全性への移行で

<sup>113</sup> Leonina 版と Marietti 版は *different*, Robb 版は *distant*.

<sup>114</sup> Cf. *In De anima* II, c. 5, u. 270-281: “Et quia dixerat quod *eodem modo* se habeat *ratio anime* sicut *ratio figure*, ostendit *conuenienciam* inter *utrumque* et dicit quod *similiter se habent* figure et anime ad *inuicem*: in *utrisque* enim *illud* quod est *prius* est in *potencia* in *eo* quod est *consequenter*; manifestum est enim in *figuris* quod *trigonum*, quod est *prius*, est *potencia* in *tetragono*, potest enim *tetragonum* diuidi in *duos* *trigonos*; et *similiter* in *anima* *sensitiua*, *uegetatiuum* est quasi *quedam* *potencia* eius et < non > quasi *anima* per se; et *similiter* est de *aliis* *figuris* et *aliis* *partibus* anime.” (「また、[アリストテレスは]魂の特質は図形の特質と同じ仕方においてであると述べていたのであるから、彼は両者の間の一致を指摘し、それぞれの図形とそれぞれの魂は互いに類似した関係にあると言っているのである。実際、両者において、より先にあるものは後続的にあるもの内に可能的に存在している。図形においては、先にある三角形が四角形の内に可能的に存在するのは明らかである。なぜなら、四角形は二つの三角形に分割され得るからである。同様に、感覺的魂の内に栄養摂取的魂は、感覺的魂のいわば或る能力として存在するのであり、魂それ自体として存在するのではない。他の諸々の図形についても、魂の他の諸部分についても、同様である」)。また、次の箇所も参照：ST I, q. 76, a. 3, cor.

<sup>115</sup> Aristoteles, *De generatione animalium*, II, 3, 736b 2-3: 「実際には、同時に動物 [一般] と [特殊な] ヒトができるのでも、動物 [一般] と [特殊な] ウマができるのでもないし、また、その他の動物 [種] についても同じことがいえる」(島崎訳)。本稿註 40 を参照。

<sup>116</sup> Leonina 版は *in equo sint principia diuersa substantialiter*, Robb 版は *in equo sint principia diuersa*, Marietti 版は *in equo sint plura principia diuersa*.

あるように<sup>117</sup>、動物の胎児においては、先に不完全なはたらきが現れ、その後により完全なはたらきが現れる、ということなのである。

- (10) 第 10 の論に対しては次のように言わなければならない。すでに述べたように<sup>118</sup>、形相が何らかの類に属するのではない。それゆえ、知性的魂は人間の形相なのであるから、身体が属する類とは別の類に属するのではない。知性的魂も身体もどちらも、還元によって (*per reductionem*)、動物の類に属し、また人間の種に属するのである<sup>119</sup>。

<sup>117</sup> Aristoteles, *Physica* VIII, 261a 13-14: 「生成しているものは一般に不完全であり、原理〔目的としての原理、完全性〕をめざして進むものであるようにみえるからして、生成においてより後のものは自然においてはより先であるということになる」岩崎允胤訳「自然学」『アリストテレス全集』3 (岩波書店, 1968 年)。

<sup>118</sup> QDA, q. 1, ad 13: 「もし魂が身体の形相であるなら、魂と身体には一つの共通の存在——それは複合体の存在である——がなければならぬ。このことは、魂と身体が異なる類に属するということによって妨げられることはない。なぜなら、魂も身体も還元 (*reductio*) によるのでなければ種ないし類に属さないからである。ちょうど、諸部分が全体の種ないし類に還元されるようにである」藤本温訳「トマス・アクィナス『定期討論集 魂について 第一問題』」『プラトン主義の受容と変容を通じての古典の普遍性の研究』課題番号 14310228 平成 14 年度～平成 17 年度科学研究費補助金 (基盤研究 B) 研究結果報告書 (研究代表者 山口義久, 平成 18 年)。

また、次のテキストも参照。 *De spir. creat.*, a. 2, ad 16: 「可滅的なものと不可滅的なものは自然学的考察によれば類において適合しない。それは、両者 [= 可滅的なものと不可滅的なもの]」におけるエッセの異なる仕方と能力の異なる理 (*ratio*) の故である。もつともそれらは、可知的な志向性 (*intentio*) に即してのみ解される論理的な類においては適合しうる。ところで、魂は不可滅的であるが、他方で身体とは別の或る類の内にあるのではない。何故なら、魂は人間本性の部分であるのだから、類や種の内にあることや位格 (*persona*) ないしヒュポスタシスであることではなく、むしろ、複合体の内にあるということが魂に適合するからである。それ故にまた、この或るもの (*hoc aliquid*) というところでヒュポスタシスないし位格、あるいは類や種の内にかかれた個 (*indivium*) ということが解されるのであるならば、魂がこの或るものと言われることはありえないが、もし自体的に自存することができるものすべてがこの或るものと言われるのであるならば、その場合にはこの或るものである」(石田訳)

<sup>119</sup> 形相と質料の複合体としての「人間」、すなわち魂と身体からなる「人間」が何らかの類や種に属するとトマスは主張する。人間の部分としての魂と身体は、還元によって、人間が属する類や種に属するのである。第 10 異論の主張は、知性は身体のように物的なものの類に属するものではないので、身体に形相として合一されているのではないということであった。QDA, q. 1, arg. 13 にも同様の異論が挙げられている: 「魂と身体には一つの存在があることはできない。なぜなら、それらは類を異にするからである。とい

- (11) 第 11 の論に対しては次のように言わなければならない。現実態において存在しそれぞれ自らの種と本性において完成されている二つの実体から、何か一つのもが生じることはない。しかしながら、魂と身体はそのような実体ではない。なぜなら、それらは人間本性の部分なのであるから。それゆえ、魂と身体から一つのもが生じることに何ら差し支えはない。

---

うのは、魂は非物的実体の類においてあり、身体は物的実体の類においてあるからである。それ故、魂は身体の形相であることはできない」(藤本訳)。トマス自身いくつかの箇所において人間の魂が離在的な諸実体の類に属することを認めている(たとえば QDA, q. 17, cor.:「分離した魂の本質は離在的な知性的諸実体の類に属するのであり、この類において最下位であるとしても、それらの諸実体と同じ自存の仕方を有するのである」)。しかし Bazán は、トマスが人間の魂が知性的実体の類に属すると言っている場合、それは派生的な意味で言われていると解するべきであるとしている(Bazán, p. 122)。本来的な意味で「実体」であるのは、複合体としての「人間」だからである。トマスは、「人間」の部分である知性魂と身体が、還元によって同じ「動物」という類、「人間」という種に属するとし、魂が形相として身体と合一することによって、両者は同じ一つの存在を共有していると主張するのである。

なお、還元によって類に属するということについては、次のテキストを参照: ST I, q. 3, a. 5, cor.:「ものが「類に属する」*in genere esse* という仕方に二通りある。一つは、端的な固有の意味においてであって、種が類のもとに含まれるのが即ちそれである。いま一つは、還元によって類に属する場合であり、諸々の根源とか、欠如態とかが「類に属する」のは、こうした意味においてにはかならない。例えば、点や一は、量的なものの根源として、量という類に還元されるし、盲目などの欠如態 *privatio* も、すべてこれらに対応する所有態 *habitus* の属するところの類に還元される」高田三郎訳『神学大全』1(創文社, 1987年)。

また、「還元による」の意味については次の解説を参照:「点も一も、それ自体としては「量」ではないから、量の種類として(すなわち種が類に含まれるという仕方)で量の類のうちには含まれない。しかし点は線の始まりであり一は数の始まりである。そして線と数とは量の類に含まれる。ゆえに点と一とはそれ自体としては量ではないけれども、量がそこから始まる「始原」*principium* であるという意味において量の類のうちに含まれる。このような仕方では類のうちにあるのを「還元による」*per reductionem* という。」;「アリストテレスがあげた十の最高類のうちの「ハビトゥス」*habitus* は、「これこれの状態に在る」という意味とともに、何かを「所有している」*habere* という意味を持っている。この二つの意味は深いところで一つにつながっている。すなわち何らかの状態に在るということは、その状態を所有していることであるとも考えられるからである。[中略]「盲目」*caecitas* は視覚を欠くことであって、それ自体としては積極的な意味での「有る状態」とはいえないが、しかし視覚という「有る状態」を欠いている「状態」として、やはり何らかの仕方ではハビトゥスの類に包含される。これもやはり「還元による」ものである」山田晶編訳『世界の名著 トマス・アクィナス』163-164頁, 註6および註7。

- (12) 第 12 の論に対しては次のように言わなければならない。人間の魂は、身体と合一された形相であるけれども、物的質料全体の受容能力を超出している。それゆえ、質料に埋没している他の諸形相のように、何らかの運動や変化によって質料の可能態から現実態へと引き出されることは不可能なのである<sup>120</sup>。
- (13) 第 13 の論に対しては次のように言わなければならない。魂は、魂がそれによって身体の全ての受容能力を超えている魂の部分によって<sup>121</sup>、身体が関与しないはたらきを有している。しかし、このことによって、魂が身体と何らかの仕方では合一されているということは排除されないのである。
- (14) 第 14 の論に対しては次のように言わなければならない。この異論はオリゲネスの説に発するものである。オリゲネスは、人々の魂は始めは霊的諸実体と共に身体なしに創造され、その後まるで牢獄に閉じ込められるかのようになり身体に合一されたと説いた<sup>122</sup>。しかしオリゲネスは、罪のない魂がこ

---

<sup>120</sup> Cf. SCG II, c. 86, 1709: 「さらに、質料の変化を通じて存在へと引き出される形相はすべて、質料の可能態から引き出された形相である。質料が変化するという事は可能態から現実態へと引き出されることだからである。ところで、知性的魂は質料の可能態から引き出されることは出来ない。先に〔第 78 章〕明示されたように、知性的魂自体は質料の可能なあり方全体を超えているからである。これも先に明示されたように、質料を欠いた何らかのはたらきを持つからである。それゆえ、知性的魂は質料の変化を通じて存在へと引き出されることはない。そうだから、精子のうちにあるちからの作用を通じて引き出されることもないのである」(川添訳)。また、次の箇所も参照：ST I, q. 90, a. 2; q. 118, a. 2.

<sup>121</sup> Leonina 版と Marietti 版は *ex ea parte qua*、Robb 版は *sed ex ea parte qua*。

<sup>122</sup> Origenes, *De principiis*, I, 7; II, 9; III, 5. Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XI, 23: 「〔靈魂は〕罪を犯して創造者から離れ、その罪の程度に応じて天上から地上に至るさまざまな段階を通り、さまざまな種類の肉体の鎖にしばられるようになった。それがこの世であり、またこの世が造られた原因であって、この世は善いものが造られるためではなくて、悪いものが拘留されるためにあるのだ、彼らは言う。このことでオリゲネスが非難されるのは正当である。実際、彼は『ペリ・アルコーン』すなわち『諸原理について』と題する書物の中で、このように考え、このように書いている。〔中略〕オリゲネスとその一派は、宇宙創造の目的は、靈魂がそれぞれの罪の報いとして身体を受け取り、罰せられてそのいわば牢獄に閉じ込められるためであって、したがって罪の軽い者には上界にある軽い身体が、罪の重い者には下界にある重たい身体が与えられるのだと言っている」泉治典訳

のことを被ったのではなく<sup>123</sup>、それに先立つ罪に対する報いによってであると言っていたのである。と言うのも<sup>124</sup>、オリゲネスは、プラトンの見解に従って、人間の魂はそれ自体として「完成された種」(species completa)を有しており、身体は偶有的に(per accidens)魂に到来したと考えていたからである。しかし、この考えは既に明らかにされたように誤りであり<sup>125</sup>、身体と合一されることは魂にとって損害になることではなく、むしろ自らの本性の完成のためなのである。だが、身体が魂にとって牢獄であり<sup>126</sup>、魂を汚染するという点、このことは最初の罪に対する報いによるものである。

『神の国』アウグスティヌス著作集 13 (教文館, 1981 年) ; Hieronymus, *Contra Iohannem Hierosolymitanum*, 7: 「第二の〔誤謬〕は〔次の点である。〕魂は牢獄の内にあるかのうちに、この肉体の中に縛り付けられており、樂園で人間が作られる前に、天的なものらの中にあって理性的な被造物と共に住んでいた。それ故、その後、魂は自分の慰安を求めて詩編の中で次のように述べている。「卑しくされる前に、私は罪を犯した」(詩 118 [119]・67)。「私の魂よ、お前の安らぎに戻れ」(詩 114 [116]・7)。「私の魂を牢獄から導き出してください」(詩 141・8 [142・7])。そして、これらに類似した他の多くの〔言葉がある〕」小高毅訳「エピファニオスがエルサレムのヨアンネスに問いただしたオリゲネスの八つの誤謬」ヒエロニムス『エルサレムのヨアンネス論駁』7『原典 古代キリスト教思想史』3 (教文館, 2001 年)。

<sup>123</sup> Leonina 版は *Set hoc dicebat animas passas non innocentes*, Robb 版は *Sed et hoc dicebat animas passas non innocentes*, Marietti 版は *Sed hoc non dicebat animas passas innocentes*.

<sup>124</sup> Leonina 版は *Estimabat enim*, Robb 版は *Estimabat igitur*, Marietti 版は *Existimabat igitur*.

<sup>125</sup> *QDA*, q. 1, cor., u. 269-290.

<sup>126</sup> Cf. *ST III*, q. 52, a. 2, ad 3: 「アウグスティヌスは『エヴォディウス宛翰』において、ペトロの言葉をキリストの地獄への降下を指すものではなく、むしろ世の初めから彼が行使していた彼の神性の働きを指すものとする点で、よりよい解釈を示している。すなわち、「捕らわれている者たち」というのは、靈魂にとってのいわば牢獄のようなものである死すべき肉体のうちに生きている者たちのことであり…〔以下省略〕」稲垣良典訳『神学大全』37・38 (創文社, 2011 年)。また、同書のこの箇所への註を参照: 「ここでトマスはアウグスティヌスの立場を提示するにあたって、「死すべき肉体」をけっして軽視しないよう注意深く言葉を選んでいる。肉体は靈魂にとって或る特定の、限られた側面において牢獄であり、けっしてその本質側面において牢獄であるのではない」(p. 227, 註 658)。

- (15) 第 15 の論に対しては次のように言わなければならない。可知的真理を上位の靈的諸実体が知る仕方よりも劣った仕方知ること、すなわち、可感的諸物からそれを受け取ることによって知るというその認識の仕方は、魂にとって自然本性的である。しかしながら、この認識の仕方においてさえも、第一の親の罪によって生じた身体の欠陥のために<sup>127</sup>、魂は妨げを受けるのである。
- (16) 第 16 の論に対しては次のように言わなければならない。「肉の望むところは靈に反する」というまさにこのことが、身体に対する魂の親近性を示している。と言うのも、アウグスティヌスが『マニ教徒に対する創世記論』において言っているように<sup>128</sup>、それによって人間が他の動物たちに優越するところの魂の上位の部分が「靈」と呼ばれるのだからである。一方、欲望を抱くことが「肉」と呼ばれる。なぜなら、肉に結びつけられている魂の諸部分が肉にとって喜ばしい物事を望むのだからである。この諸々の欲

<sup>127</sup> 第一の親の罪、すなわちアダムの罪によって人類に原罪が生じ、そしてその罪に対する罰として、死やその他の身体的欠陥が生じたとトマスは言う。ST I-II, q. 85, a. 5, cor. を参照：「或るものももし妨げを取り除くことによって原因であるならば、それは付帯的に他のものの原因である。そして、第一の親の罪が人間本性における死およびすべての種の欠陥の原因であるのはこの仕方においてである。すなわち、それは第一の親の罪によって、原初の正義——第一部においてのべたごとく、それによって靈魂のより低い諸能力が何らの秩序の乱れもなく理性の下に統御されていたのみでなく、身体の全体が何の欠陥もなく靈魂の下に統御されていた——が取り去られたかぎりにおいてである。したがって、この原初の正義が第一の親の罪によって取り去られたことによって、前述のごとく、人間本性が靈魂に関しては諸々の能力の秩序の乱れによって傷つけられたごとく、そのようにまた身体そのものも秩序の乱れによって可滅的なものたらしめられたのである。しかるに、原初の正義の除去は、恩寵の除去もまたそうであるように、刑罰としての本質側面を有している。ここからして、死、および（原初の正義の除去に）ともなうて生ずるすべての身体的欠陥は原罪にたいする何らかの罰である。そして、これらの欠陥は罪を犯す者によって意図されたものではないが、罰し給う神の正義にもとづいて定められたものである」稲垣良典訳『神学大全』12（創文社、1998年）。

<sup>128</sup> Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* II, 8, 11 (PL 34, 202): “Spiritus autem hominis in Scripturis dicitur ipsius animae potentia rationalis, qua distat a pecoribus, et eis naturae lege dominatur.”（「人間がそれによって動物たちと異なるものであり、動物たちを自然の法によって支配する、人間の魂の理性的な能力が、聖書において、人間の靈と呼ばれている」）。

望がときどき靈に反するのである。

- (17) 第 17 の論に対しては次のように言わなければならない。可能知性が可知的形相を現実態においては何も有しておらず<sup>129</sup>、ただ可能態において有しているのみであること、それは第一質料もまた可感的形相を現実態においては何も有していないのと同様であること<sup>130</sup>、このことが示しているのは<sup>131</sup>、可能知性が全ての人間において一つであるということなのではない。このことが示しているのは、第一質料が全ての可感的諸形相に対して一つであるのと同様に、可能知性が全ての可知的諸形相に対して一つであるということである。
- (18) 第 18 の論に対しては次のように言わなければならない。もし可能知性が何らかの身体的器官を持っているのであれば、当然、我々がそれによって知性認識を行う根源は、可能知性と同時に共にあるその器官であることになる。ちょうど、我々がそれによってものを見る根源が、視力と共にある瞳であるのと同様に<sup>132</sup>。そしてこのようにして、それによって我々が知性認識を行う根源は、或る限定された可感的本性を持つということが帰結する。このことが誤りであることは、上に挙げられたアリストテレスの論証から明らかである<sup>133</sup>。しかしながら、魂が人間の身体の形相であるということ、

---

<sup>129</sup> Leonina 版と Robb 版は *hoc quod intellectus possibilis non habet*. Marietti 版は *hoc quod* を欠く。

<sup>130</sup> Cf. QDV, q. 10, a. 8, cor.: 「実際、われわれの魂は知性的なものの類において、ちょうど可感的なものどもの類における第一質料と同様、最下の位置を占めることは注釈家の『デ・アニマ』第三巻 (5et17) によって明らかな通りである。即ち、第一質料はすべての可感的形相に対して可能態にあるように、われわれの可能知性もすべての可知的形相に対して可能態にある」山本耕平訳『人間文化研究所紀要』第 7 号 (聖カタリナ女子大学人間文化研究所, 2002 年)。

<sup>131</sup> Leonina 版と Robb 版は *non ostendit quod*, Marietti 版は *Unde non oportet, nec ita ratio ostendit, quod*.

<sup>132</sup> 上の ad 3 を参照。

<sup>133</sup> Aristoteles, *De anima* III, 429a 18-27. 本問題の第 18 異論で挙げられている。

そして<sup>134</sup>、可能知性が身体を受容能力を超出している限りにおいて魂の或る能力であるということ、このことからはこの帰結は生じないのである。

- (19) 第 19 の論に対しては次のように言わなければならない。魂は身体の仕方に即して身体と合一されているのであるが、しかし、知性的な本性を有している。それは、それによって身体を受容能力を超出する部分によってである。そしてそれゆえ、魂の内に受け取られた諸形相は質料的なものではなく可知的なものなのである。

第 20 の論に対する解答は、以上のことから明らかである。

(以上)

---

<sup>134</sup> Leonina 版は et, Robb 版と Marietti 版は quia.