

『南山神学』39号（2016年3月）pp. 181-223.

「可能知性もしくは知性的な魂は
 全ての人に一つであるか」
 —トマス・アクィナス『定期討論集 魂について』
 第3問題について—

井上 淳

トマス・アクィナスの『定期討論集 魂について』(*Quaestiones disputatae de anima*) 第3問題において論じられているのは、可能知性もしくは知性的な魂は全ての人に一つであるか否かについてである。人間の可能知性が離在的な実体であり、全ての人間にただ一つであるという主張は、アリストテレスの知性についての論説の解釈に基づくアヴェロエスの主張であり、この主張を正しいとするいわゆるラテン・アヴェロエス主義者たちの主張でもあった¹。特に関係し

¹ 本稿執筆にあたっては、次の文献を参照した。

Edward P. Mahoney, "Aquinas's Critique of Averroes' Doctrine of the Unity of the Intellect," in David M. Gallagher ed., *Thomas Aquinas and His Legacy* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1994)

Ralph McInerny, *Aquinas Against the Averroists* (West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1993)

Richard C. Taylor, "Averroes' Epistemology and Its Critique by Aquinas," in R. E. Houser ed., *Medieval Masters, Thomistic Papers VII* (Houston: The Center for Thomistic Studies, 1999)

稲垣良典 訳註 トマス・アクィナス『在るものと本質について』（知泉書館、2012年）

江藤太郎「知性とアヴェロイズム」松本正夫他編『トマス・アクィナス研究』（創文社、昭和50年）

川添伸介 訳註『トマス・アクィナスの心身問題』（知泉書館、2009年）

田中千里「知性の単一性について—アヴェロエス説とトマスの反駁論」『中世思想研究』21号（中世哲学会、1979年）

水田英美『トマス・アクィナスの知性論』（創文社、1998年）

ていると思われるアリストテレスの論説は『魂について』第3巻において述べられている。

魂のうちのいわゆる知性（私が「知性」と呼ぶのは、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、知性認識するという活動の以前には、活動実現状態において存在するものうちのいかなるものでもない。それゆえ知性が身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、知性は、冷であれ熱であれ、ある特定の性質のものということになるだろうし、さらには、感覚能力をもつものについてはそうであるように、ある特定の器官が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²。

アリストテレスは更に次のように言っている。

なぜなら、感覚は身体なしには機能しえないが、知性は身体から離在するからである³。

アヴェロエスの主張はこのアリストテレスの言葉の解釈に基づいているのである。トマスはしかし、このアヴェロエスの解釈を否定する。そして、アリストテレスの言葉を正しく解釈するならば、可能知性もしくは知性的な魂は離在するのではなく、個々の人それぞれの内に存在するのであり、全ての人に一つ

山内志郎「アヴェロエス主義と知性単一論の問題」上智大学中世思想研究所編『中世における信仰と知』（知泉書館、2013年）

² Aritoteles, *De anima* III, 429a22-27. 中畑正志訳「魂について」『アリストテレス全集』7（岩波書店、2014年）。

³ Aritoteles, *De anima* III, 429b4-5（中畑訳）。

なのではなく、各人が個別の可能知性を有し、それによって知性認識を行うのであるとトマスは主張する。この第3問題に先立つ第2問題において、人間の知性的な魂が身体から存在的に分離しているというアヴェロエスの説をトマスは批判し、人間がそれによって知性認識を行うところの可能知性はそれぞれの人間の魂の能力なのであり、人間の魂は形相として身体と合一しているのだから、可能知性は身体から分離しているのではないことを主張した。トマスによれば、可能知性は魂と共に身体の内在する。しかし身体に全く埋没しているのではなく、身体に依存しない存在とはたらきを有し、身体を超出しているのである。

この第3問題はそれに続いて更にアヴェロエスの主張である可能知性が全ての人に一つであるという説を論駁するものである。したがって第2問題と第3問題は密接なつながりを持っている。またトマスが解答のはじめに述べているように、可能知性が一つであるかという問いは、可能知性が身体から分離した実体であるかという問いに幾らか依存している。なぜなら、もし可能知性が身体から分離した実体であるならば、それぞれの人間の身体の内在に多数化されて存在することは不可能であり、必然的にただ一つであることになるからである。それゆえ、可能知性は離在的実体ではないということと、可能知性が全ての人に一つではないということは、いわば表裏一体となっているのである。トマスは自らのアリストテレス解釈に基づいて、人間の知性的な魂は形相として身体と合一していると主張する。それぞれの人が個別の知性的な魂を有し、その能力である可能知性によって知性認識を行うのである。

さて、では全ての人間に一つの可能知性が存在するという説はどのような根拠のもとに主張されているのだろうか。トマスは第3問題において、可能知性は多数ではありえないとする22の異論を挙げているが、それらに目を向けてみよう。

まず、知性認識の対象の側面から可能知性の多数化を否定するものがいくつ

かある。たとえば第1異論では、真理は一つであるから、それを知性認識する可能知性も一つであるはずだと主張している。つまり知性認識の対象の一性に基づく可能知性の一性の主張である。第7異論と第8異論でも、知性認識されるものは普遍的なものであり全ての人において同一であるということを根拠に可能知性は一つであると論じている。また、異論17と22では、可能知性の内に在る可知的形象の普遍性を根拠に可能知性の多数化を否定している。可能知性がそれぞれの人の内に個別化されているのであれば、その内に在る可知的形象も個別化されているはずであり、そうした形象は普遍的なものではなく、可能態において可知的なものにすぎないというのがその理由である。

また、可能知性の実体そのものの側面から、その多数化は不可能であると主張するものもいくつか挙げられている。たとえば第3異論と第4異論では、可能知性はあらゆる形相に対して可能態にあるため、現実態において何か特定の本性もしくは自己自身というものを持たない。したがって区別され多数化されるための基盤を持っていないとされている。また第5異論では、可能知性がいかなるものとも共通するものを持たないものであることを理由に、それが区別され多数化されることは不可能であると主張している。更に、異論12、13、14、16、21では、可能知性は身体器官を持たず、身体に依存しない存在とはたらきを有するのだから、身体に基づいて個別化されるはずがないという主張がなされている。

これらの主張に対して、トマスはどのように答えているのであろうか。解答においてトマスはまず、我々が経験的に知る明白な事実をもとに、可能知性が全ての人に一つであることは不可能であると述べている。トマスによれば、或る人々が他の人々が持っていない知識を持っているということが事実として見受けられるので、知識の完全性が全ての人において同一ではないことは明白である。人間はそれぞれ個別に知性認識し、知識を得るのである。可能知性が全ての人に一つであるという説はこの明白な事実と矛盾する帰結を生じさせるこ

とになる。なぜなら、もし可能知性が一つであるなら、人間は可能知性によって知性認識を行うのであるから、全ての人が同時に同じものを知性認識し、また同じ知識を持つということになるからである⁴。

トマスによると、可能知性が全ての人に一つであると主張する人々はこの困難を免れるために、可知的形象には二つの基体が存在するとした。それはすなわち、可能知性と感覺的表象である。そしてそれぞれの人が異なる知識を持つ理由はこの感覺的表象の内に在る可知的形象の違いによるのであると主張するのである。この説明が何の解決にもならないことをトマスはすでに第2問題において詳しく論じている。可知的形象は感覺的表象から抽象されたものでなければ、「現実態において可知的なもの」ではありえないのである。

トマスは、この第3問題では、探求のために仮に可能知性が全ての人に一つであるとして、それで各人の知性認識が異なるということが説明可能であるかどうかを考察している。トマスは次のように進めている。知性認識のはたらきが多数化されるには三通りの仕方が考えられる。それは、知性認識の対象の側面における多数化、時間の側面における多数化、そして知性認識のはたらきの根源の側面における多数化である。トマスは言う。知性認識する対象が異なることによって多数化されるということは確かにありうる。たとえば、人間を知性認識するのと馬を知性認識するのはそれぞれ異なるはたらきである。また、時間に基づいて多数化されることもありうる。今日の知性認識と明日の知性認識は、もしそのはたらきが中断されているならば、それぞれ別のはたらきと言えるからである。もし一人の人が今日知性認識し、別の人が明日知性認識するのだとしたら、それぞれのはたらきは別であり、知性認識のはたらきは多数化されうるのである。そして、これら二つの多数化の場合には、各人の持つ感覺的表象の違いがその多数化の理由として挙げられることも可能である。

⁴ Ralph McInerney, *Aquinas Against the Averroists*, pp. 205-211, "This Human Being Understands"を参照。

しかし、知性認識のはたらきの根源の側面における多数化は不可能であるとトマスは言う。知性認識のはたらきは、そのはたらきの根源が一つであるならば、決して複数ではありえない。もし二人の人が同時に同じものを知性認識しているなら、その知性認識のはたらきは必然的に同一で数的に一つでなければならないのである。それゆえ、可能知性が全ての人に一つであるという説は、それぞれの人が知性認識するという事実と反することになる。したがって、我々がそれによって形相として知性認識を行う可能知性が全ての人において一つであることは不可能であるとトマスは結論づけている。

このようにトマスは論を進めているのだが、個々の人間がそれぞれ個別の可能知性を有し、それぞれ個別に知性認識をするというこの主張は、経験的に明らか事実だけに基づいた主張なのではない。このことは人間の存在と認識についてのトマス独自の見解に基づいた帰結でもある。

トマスによれば、人間の可能知性は身体に依存しないはたらきを有し、それによって非質料的な仕方でも知覚的形象を受け取る。このような仕方を受け取られた形象は確かに個別的なものであるが、しかし「可能態において知覚的なもの」なのではなくて、「現実態において知覚的なもの」なのである。「可能態において知覚的なもの」であるのは、それが個体的なものであるからではなく質料的なものであるからである⁵。人間の可能知性が個別的なものでありながら、その内に受け取られる知覚的形象が非質料的なものでありうることは、人間の知性認識についてのトマスの独自な見解に基づいている。トマスは「それによって知性認識するもの」である知覚的形象と「知性認識される当のもの」である事物の本質ないし性とを区別する。知覚的形象は知性認識される当のものではないのである。この見解は『定期討論集 魂について』の少し後に書かれたとされる『靈魂論註解』にも見られる⁶。

⁵ Cf. QDA, q. 3, ad 17.

⁶ 『靈魂論註解』(In De anima) が書かれたのは 1267-1268 であるとされている。これは平行箇所の一つ『神学大全』, q. 76, a. 2 が書かれたのと同時期である。Cf. Jean-Pierre Torrell,

また、それによって可能知性が現実態におけるものとなる可知的諸形象が知性の「対象」(obiectum)なのではないことも明らかである。なぜなら、それらの形象は知性に対して「知性認識されるもの」としてではなく、「それによって知性が知性認識するもの」として関係するのだからである。たとえば、視覚の内に在る形象は「見られるもの」ではなく、「それによって視覚が見るもの」なのであり、見られるものは物体において在る「色」である。それと同様に、知性が知性認識するのは事物の内に在る何性 (quiditas) なのであって、可知的形象なのではない(知性が自分自身について振り返る場合を除いて)。と言うのも、学問とは知性が知性認識するものについての知であることは明らかだからである。しかるに、学問は事物についての知なのであって、可知的な諸形象もしくは諸観念についての知ではない(論理的な学問だけは別である)。それゆえ、可知的形象が知性の対象なのではなく、知性認識された事物の何性が知性の対象であることは明らかである⁷。

つまり、トマスによれば、非質料的な仕方でも可能知性の内に在る可知的形象

Saint Thomas Aquinas, vol. 1: *The Person and His Work*, trans. Robert Royal, revised edition (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2005), p. 341.

⁷ *In De anima* III, c. 2, 264-279: “Manifestum est etiam quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, set sicut quo intelligit, sicut et species, que est in uisu, non est quod uidetur, set est quo uisus uidet, quod autem uidetur est color qui est in corpore; similiter quod intellectus intelligit est quiditas que est in rebus, non autem species intelligibilis, nisi in quantum intellectus super seipsum reflectitur. Manifestum est enim quod sciencie sunt de hiis que intellectus intelligit; sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus, uel intentionibus intelligibilibus, nisi sola sciencia rationalis; unde manifestum est quod species intelligibilis non est obiectum intellectus, sed quiditas rei intellecte.”

また、次のテキストも参照。SCG II, c. 75, 1550: 「あらゆる学知に含まれていることはどんなものでも、可知的形象をつうじて認識される。それゆえ、知性認識するときに可能知性に受容される可知的形象は、<それによって知性認識されるもの>としてのあり方をしてるのであって、<知性認識される当のもの>としてあるわけではない」(川添伸介訳)。

は、知性認識される事物の本質ないし何性のいわば似姿 (*similitudo*) なのである⁸。そのため、可能知性が各々の人間の内に多数化されても、事物の本性或何性という知性の対象が多数化されるわけではない⁹。トマスは更に後に書かれたとされる『知性の単一性について』の中で¹⁰、次のように述べている。

私によっても君によっても認識される一つのもが存在する。しかしながら、それによって認識されるものは、私によって認識される場合と君によって認識される場合では別である。つまり別の可知的形象によって認識されるのである。したがって私が知性認識することと君が知性認識することとは別であり、私の知性と君の知性とは別のものである。〔中略〕同じ知識が存在するのは、知られるものに関してであって、それぞれがそれによって認識する可知的形象に関してではない。可知的形象に関する限り知識は私においても彼においても個体化されているのである¹¹。

このように、トマスによれば、可知的形象を通して個々の人間はものの本質や何性を知る。可知的諸形象は個々の人間の可能知性に個別的な仕方で受け取られるが、それを通して知られる事物の本質は一つである。真理とは知性と事

⁸ Cf. *STL*, q. 85, a. 2, cor. 「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。(中略)だが一次的な仕方で「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」大鹿一正訳『神学大全』6 (創文社、1969年)。

⁹ この、「それによって知性認識されるもの」と「知性認識される当のもの」との区別がトマスの認識理論にとって重要であることを川添は指摘し、次のように述べている。「〔こ〕の区別はアキナスの認識理論にとって肝要な区別であり、知性単一説論駁にとっても重要な論点である」(川添伸介『トマス・アキナスの心身問題』205頁註8)。

¹⁰ 『知性の単一性について』(*De unitate intellectus*) が書かれたのは1270年とされている。Cf. Torrell, *op. cit.*, p. 348.

¹¹ *De unitate intellectus*, c. 5, u. 226-248. 水田英実訳「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)。

物の合致である。それゆえ、可能知性は多数でも、個々の異なる人々が知性認識する真理は一つなのである¹²。

人間の魂の多数化については、トマスは次のように説明している。それぞれの人間の魂は種としては一つである。各人の魂が種的に区別されるのではない。それぞれの身体の形相として各人の魂は多数化されているのであり、同一の種に属する多数の魂が存在するのである。それぞれの魂がそれぞれ別の身体に合一されるものであることが魂の本質に属している。したがって、身体の個別化にしたがって人間の魂は個別化されるのである。しかし、この身体による個別化によって人間の魂が質料的なものとなるわけではない。人間の知性的な魂は、身体の中に完全に包み込まれ埋没しているのではなく、身体に依存しない存在を有しているのである。そして人間の知性的な魂は身体に依存しない知性のはたらきを有している。それゆえ、人間の可能知性は非質料的な可知的形象を受け取ることが可能なのである¹³。トマスによれば、身体の形相である人間の魂は他の形相と違って、それ自体が個別的で絶対の存在を持っている。その存在を魂は自らの身体に分かつのである。身体が減じた後にも魂はこの存在を持ち続ける。それゆえ、死後に魂は身体から離れて個別に存続するのである。トマスのこのような独自の人間観は、彼の初期の著作にもすでにみられる。たとえば『在るものと本質について』において次のように述べられている。

¹² Cf. *QDA*, q. 3, ad 1.

¹³ Cf. *QDA*, q. 2, cor., u. 311-318: “Cum enim anima humana sit quedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa sicut alie forme materiales, set excedat capacitatem totius materie corporalis, quantum ad hoc in quo excedit materiam corporalem inest ei esse in potentia ad intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem.” (「人間の魂は身体と合一された形相であるが、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、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、それら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、これが可能知性に属することなのである」)。

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¹⁴。

人間の魂の多数化や知性認識のはたらきについてのトマスの見解は、こうした独自の存在論と認識論に基づいたものなのである。

このように、『定期討論集 魂について』の第2問題と第3問題では、アリストテレスの可能知性に関するアヴェロエスの解釈、特に可能知性が離在的実体であり、全ての人に一つであるとする解釈に対するトマスの批判と論駁が展開されているのであるが、それを通して我々は、その論駁の根拠となっているトマス自身の見解をより詳しく知ることができるのである¹⁵。トマスにとって人間の知性認識のはたらきは各人に個別的なものなのであり、個別のこの人間が個別の可能知性によって非質料的な仕方でも可知的諸形象を受け取り、この可知的諸形象によって事物の本質や何性についての知識や理解を得てゆくのである。可能知性のはたらきは個々の魂の能力であり、個々の人の身体の内存在する。それでいてしかし、知性的な魂の存在と知性認識のはたらきは身体に依存する

¹⁴ *De ente*, c. 5, u. 59-68. 稲垣良典訳『在るものと本質について』（知泉書館、2012年）。なお、*De ente* が書かれたのは1252-56年頃と推定されている。つまりトマスが30歳前後の頃である。Cf. Torrell, p. 348; 稲垣、上掲書 xvii 頁。

¹⁵ 水田は、トマスのアヴェロエス批判はラテン・アヴェロエス主義者たちとの論争が始まる前から始まっていたのであり、「アヴェロエス説を批判するかたちをとってトマス説の重要な立脚点が確立されていったと考えられる」と述べている（水田英実『トマス・アクィナスの知性論』80頁）。

ものではなく、身体を超出しており、その意味で身体から分離しているのである。

翻訳と註

トマス・アキナス『定期討論集 魂について』第3問題

「可能知性もしくは知性的な魂は全ての人に一つであるか」¹⁶

第3問題では¹⁷、可能知性 (intellectus possibilis) もしくは知性的な魂 (anima intellectiva) は全ての人において一つであるか否かが問われる¹⁸。そして〔その答は〕然りであるようにも思われる。なぜなら、

¹⁶ 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, 10th 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・アキ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。

【異論】

(1) 完全性は完成されうるものに比例する¹⁹。しかるに、真理は知性の完全性である。と言うのも、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』第六巻で述べているように、真は知性の善だからである²⁰。したがって、全ての人が知性認識するところの真理は一つなのであるから、可能知性は全ての人において一つであると思われる。

¹⁷ QDA, q. 3 の平行箇所として Leonina 版は次の箇所を挙げている。SSS II, d. 17, q. 2, a. 1; SCG II, c. 73-75; CT, I, c. 85; ST I, q. 76, q. 2; *De spir. creat.*, q. 9; *In De anima*, III, 2 (Leonina, p. 213, u. 280-297); *De unitate intellectus*, c. 4. Marietti 版と Robb 版はこれに加えて SCG II, c. 59 を、また *In De anima*, III については Marietti 版における Lect. 7, 8 を挙げている。Robb 版は更に SSS I, d. 8, q. 5, a. 2, ad 6 も挙げている。

Edward P. Mahoney は“Aquinas’s Critique of Averroes’ Doctrine of the Unity of the Intellect,” in David M. Gallagher ed., *Thomas Aquinas and His Legacy* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1994)において、主な平行箇所の内容を解説し、アヴェロエスのアリストテレス解釈に対するトマスの論駁についてまとめている。

¹⁸ 可能知性が全ての人にとってであるというのは、アヴェロエスによるアリストテレス『魂について』の解釈に基づく主張である。Cf. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*(以降は *Super de anima* と略記する), recensuit F. Stuart Crawford, *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* (Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1953), III, 5, p. 406-407, u.575-581: “Quoniam, quia opinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est eterna, ut declaratum est in aliis locis, necesse est ut intellectus materialis non sit denudatus a principiis naturalibus communibus toti speciei humane, scilicet primis propositionibus et formationibus singularibus communibus omnibus.”「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が、そうであれば、質料的知性が人間の種全体に共通の自然的原理——すなわち、すべての個々人に共通の第一命題〔思惟の原則〕と本質把握——を欠くことはありえない」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. 1048-1049。なお、アヴェロエスは可能知性のことを質料的知性 (*intellectus materialis*) と呼んでいる。

¹⁹ Leonina 版と Marietti 版は *proportionata est perfectibili*、Robb 版は *proportionata perfectibili est veritas*。

²⁰ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 1139a27-30:「これに対して、行為や制作ではなく探求に関わる思考の働きにおいて「よく」と「わるく」というのは、真と偽である(なぜなら、この真偽の弁別こそ、すべての思考的なものの働きだからである)」神崎繁訳『ニコマコス倫理学』『アリストテレス全集』15 (岩波書店、2014年)。

(2) 更に。アウグスティヌスは『魂の偉大さについて』の中で次のように言っている²¹。「魂の数については、私はあなたに何と答えたらよいのか分かりません。と言うのも、もし私が魂は一つであると言えば、魂は一方では幸福であり他方では不幸であることになり、あなたは混乱してしまうでしょう。一つのものが同時に幸福でありかつ不幸であることはできませんから。もし私が魂は一つであると同時に多数であると言えば、あなたは笑ってしまうでしょう。そして、あなたの嘲笑を容易に抑えるすべを私は持っていないのです。しかしもし、私がただ単に魂は多数であると言えば、私は私自身を笑うことになるでしょう。そして、あなたに対して不満であることよりも私自身に対して不満であることの方が私にはもっと耐え難いのです。」それゆえ、多くの人々の内に多くの魂が存在するという事は、笑うべきばかげたことだと思われる。

(3) 更に。他のものから区別されるものは全て、自らが持つ何らかの特定された本性によって区別される。しかるに、可能知性はあらゆる形相に対して可能態に在るのであり、現実態において有している形相は何もない。したがって、[一つの]可能知性が[他の可能知性から]区別されることは不可能である。それゆえ、個々の異なる人々の内に多数存在するために多数化されることも不可能である。

(4) 更に。可能知性は知性認識されるものを何も所持していない²²。なぜなら、アリストテレスが『魂について』第三巻において言うように、可能知性は、知性認識を行う前には、存在するものの内のいかなるものでもないからである²³。ところが同じ第三巻において²⁴、知性は²⁵、他の[知性認識され

²¹ Augustinus, *De quantitate animae*, c. 32, 69.

²² Leonina 版は *denudatur ab eo quod*、Robb 版と Marietti 版は *denudatur ab omni quod*.

²³ Aritoteles, *De anima* III, 429a22-24: 「魂のうちのいわゆる知性(私が「知性」と呼ぶのは、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、知性認識するという活動の以前には、活動実現状態において存在するもののうちのいかなるものでもない」(中畑訳)。知性認識を行う前には存在するもののうちのいかなるものでもないとは、可能知性が現実態において知性認識を行う以前には存在しないという意味ではなく、現実態

うる] ものと同じように知性認識されうるものであると述べられている²⁶。したがって、可能知性は自己自身というものを所持していないのであり、それゆえ、それは個々の異なる人々の内に多数化されうるものを有していないのである²⁷。

(5) 更に。区別され多数化されているものには全て、そこに何か共通するものがなければならない。たとえば、多数の人間には「人間であること」が共通であり、多数の動物には「動物であること」が共通である。ところが、『魂について』第三巻において言われているように²⁸、可能知性はいかなるものとも共通するものを何も持っていない²⁹。それゆえ、可能知性が個々の異なる人々において区別され多数化されることは不可能である。

(6) 更に。モーセス・マイモニデス (Raby Moyses) が言っているように、質料から分離しているものにおいては、それらが多数化されるのは原因

において知性認識をしていないという意味であり、知性認識できるもの全てに対してそれらを受容することが可能な状態にあるということである。

²⁴ Leonina 版は *in eodem dicitur quod*, Robb 版と Marietti 版は *ut in eodem dicitur*. なお Marietti 版はこれに続く語句 *intellectus est intelligibilis sicut et alia* を欠いている。

²⁵ Leonina 版は *intellectus*, Robb 版は *ipse*. Marietti 版は上記のようにこの部分を欠く。この異論では「可能知性」と「知性」が区別されているように思われる。そして知性は知性認識されうるものだが、可能知性はそのようなものではないとする。可能知性は中身の無い空虚なものであり、多数化されうるための基盤を何も持っていないと論じているのである。しかしこの「知性」が人間の内に存在する知性なのか、あるいは離在する知性なのかはこの異論においては明確ではない。本問題第 18 異論においても知性と可能知性が区別されているが、そこでは人間の内に存在する知性と可能知性とが区別されている。

²⁶ Aritoteles, *De anima* III, 430a2-3: 「また知性それ自身も、諸々の知性認識されうるものと同じように知性認識されうるものである」(中畑訳)。知性が知性認識されうるものである理由は、アリストテレスによれば、質料を伴わないもの場合には知性認識しているものと知性認識されているものとは同一だからである(430a3-4を参照)。

²⁷ Leonina 版は *non habet quod*, Robb 版と Marietti 版は *non habet unde*.

²⁸ Aritoteles, *De anima* III, 429b23-27: 「もしも知性が、アナクサゴラスの主張するように、単純であり作用を受けず、いかなるものとも共通するものを何一つもっていないとしながら、しかも知性認識するとは何らかの作用を受けることであるとすれば、いかなる仕方でも知性認識することになるのであろうか。というのも、両方に何らかの共通するものがあるかぎり、一方が作用し、他方が作用を受けると思われるからである」(中畑訳)。

²⁹ Leonina 版は *nihil habet*, Robb 版と Marietti 版は *nulli aliquid habet*.

(causa) と原因されたもの (causatum) に基づいてのみである³⁰。しかし、一人の人の知性もしくは魂は、他の人の知性もしくは魂の原因ではない。それゆえ、『魂について』第三巻において言われているように、可能知性は〔身体から〕分離しているのであるから³¹、多数の可能知性が個々の異なる人々の内に存在することはないのである。

(7) 更に。アリストテレスは『魂について』第三巻において、知性と知性認識されているものとは同一であると言っている³²。しかるに、知性認識されているものは全ての人々において同一である³³。それゆえ³⁴、可能知性は全ての人において一つである³⁵。

³⁰ Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Translated with an Introduction and Notes by Shlomo Pines (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), p. 237, Premise 16: "In whatsoever is not a body, multiplicity cannot be cognized by the intellect, unless the thing in question is a force in a body, for then the multiplicity of the individual forces would subsist in virtue of the multiplicity of the matters or substances in which these forces are to be found. Hence no multiplicity at all can be cognized by the intellect in the separate things, which are neither a body nor a force in a body, except when they are causes and effects." モーセス・マイモニデス (1135-1204) はコルドバ生まれのユダヤ哲学者である。中世ユダヤ教最大の哲学者、法学者、医師として知られている。モーセス・マイモニデスについては中川純男責任編集『哲学の歴史』3(中央公論新社、2010年)400-404頁を参照。

³¹ Aritoteles, *De anima* III, 429b5: 「なぜなら、感覚は身体なしには機能しえないが、知性は身体から離在するからである」 (中畑訳)。

³² Aritoteles, *De anima* III, 430a2-4: 「また知性それ自身も、諸々の知性認識されうるものと同じように知性認識されうるものである。なぜなら、素材を伴わないもの場合には、知性認識しているものと知性認識されているものとは同一だからである」 (中畑訳)。

³³ Cf. Averroes, *Super de anima* III, 5 (ed. Crawford, p.411, u. 710-717): 「すなわち、もし可知的事物が私においてあるも君においてあるもすべての点で同一であるとしたら、私がかんんらかの可知の対象を知るときには君もまたそれを知ることになるであろうし、そのほかにも数多の不合理が帰結するのであった。逆にそれが多であると仮定すると、私における可知的事物と君における可知的事物とが種としては一つでありながら、個体としては二つであるという帰結になる。するとこの場合、可知的事物が〔さらに別の〕可知的事物を招来するわけで、これが次々と無限に続く」 (花井・中澤訳)。

³⁴ Leonina 版と Marietti 版は Ergo intellectus、Robb 版は Ergo et intellectus。

³⁵ Cf. *De spir. creat.*, a. 9, arg. 15: "Nulla forma indiuiduata et multiplicata per materiam est intellecta in actu; set intellectus possibilis cum actu intelligit est intellectus in actu, et

(8) 更に。知性認識されるところのものは普遍的なものであり、それは多く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 (uniuersalitas) を〔その形相を有する〕事物の側から得るのではない³⁶。なぜなら、〔たとえば〕人間という形相は、個々の異なる人々において個体化され多数化されているのでなければ、事物において存在しないからである。それゆえ、〔多くのものにおいて一つであるという〕このことは知性の側から得るのである。したがって、知性は全ての人において一つである³⁷。

(9) 更に。アリストテレスは『魂について』第三巻において、魂は諸形象の場所 (locus specierum) であると言っている³⁸。しかるに、場所とはその場所に存在する個々の異なるものにとって共通のものである。それゆえ、魂は個々の異なる人々に即して多数化されるのではない。

intellectus in actu est intellectum in actu, ut dicitur III De anima, sicut sensus in actu est sensatum in actu; ergo intellectus possibilis non est indiuiduatus neque multiplicatus per materiam corporalem, et ita est unus in omnibus.” (「質料によって個体化され多数化された形相はいかなるものも現実態において知性認識されているものではない。しかるに、可能知性は、それが現実態において知性認識している時には、現実態における知性なのであり、『魂について』第三巻 (431a1) に言われているように、現実態における知性は現実態において知性認識されるものである。ちょうど、現実態における感覚が現実態において感覚されるものであると同様に。それゆえ、可能知性は身体の質料によって個体化されたものでも多数化されたものでもないものであり、したがって、全ての人において一つなのである」)。

³⁶ Leonina 版は uniuersalitas、Robb 版と Marietti 版は unitas.

³⁷ Cf. QDA, q. 2, arg. 6: “Forma uniuersalis non habet quod sit intellecta a re que est extra animam, quia omnes forme que sunt in rebus extra animam sunt indiuiduate. Si igitur forme intellecte sunt uniuersales, oportet quod hoc habeant ab anima intellectiua. Non ergo anima intellectiua est forma indiuiduata. Et ita non unitur corpori secundum esse.” (「普遍的形相は、それが知性認識された〔普遍的な〕ものであるということ、魂の外に在る事物から得ているのではない。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、そのことは知性的な魂から得ているのでなければならぬ。それゆえ、知性的な魂は個体化された形相ではない。したがって、知性的な魂は存在的に身体と合一されてはいないのである」)。

³⁸ Aritoteles, *De anima* III, 429a27-28: 「そこで、魂は形相の場所であると語っている人々も正しいことになる」(中畑訳)。

(10) ところが〔この論に対して〕、魂が諸形象の場所であると言われる理由は、それが諸形象を含みうるもの (*contentiua*) だからである、という意見が出た。——それに対する反論。ちょうど知性が可知的諸形象を含みうるものであるのと同様に、感覚は可感的諸形象を含みうるものである。それゆえ、もし知性が諸形象を含みうるものであるがゆえに諸形象の場所であるのなら、同じ理由で、感覚もまた諸形象の場所である³⁹。しかし、このことはアリストテレスが言っていることに反する。アリストテレスは、『魂について』第三巻において、魂は諸形象の場所であるが、ただし魂全体がそうなのではなく、知性的な魂だけがそうなのだと述べているからである⁴⁰。

(11) 更に。いかなるものも、それが存在している所ではたらきをなさない。ところが、可能知性はあらゆる所ではたらきをなす。なぜなら、可能知性は天に在るものも地に在るものも、あらゆる所に在るものを知性認識するからである。したがって、可能知性はあらゆる所に在るのである⁴¹。それゆえ、可能知性は全ての人において一つである⁴²。

(12) 更に。個別の或る一つのものへと限られているものは、特定の質料を有する。なぜなら、個体化の根源は質料だからである。ところが、『魂について』第三巻において論証されているように⁴³、可能知性は質料へと限定されて

³⁹ Leonina 版は *sensus est locus*、Robb 版と Marietti 版は *sensus erit locus*。

⁴⁰ Aritoteles, *De anima* III, 429a28-29: 「ただし、魂の全体ではなく知性認識能力をそなえた魂がそうであり、また終極実現状態においてではなく可能状態における形相であるという点を別とする、という留保が必要であるが」 (中畑訳)。

⁴¹ Leonina 版は *intellectus possibilis est ubique. Ergo est unus in omnibus*、Marietti 版は *intellectus possibilis est ubique et ita est in omnibus unus*、Robb 版は *intellectus possibilis est in omnibus unus*。

⁴² つまり、可能知性は個々の人間の内に多数化されて存在するのではなく、個々人を超えて存在するのであり、全ての人に一つであると、この異論は結論づけている。

⁴³ Aritoteles, *De anima* III, 429a18-27: 「そうすると、知性がすべての事象を知性認識する以上は、〔中略〕それが支配するためには、すなわち認識するためには、混交していないものであることは必然である。なぜなら、それ自身が特定の現れ方を呈するとすれば、それとは異質なものを妨げ排斥してしまうからである。〔中略〕それゆえ知性が身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、知性は、冷であれ熱で

はいない⁴⁴。それゆえ、可能知性は或る個別のものへと限られてはいないのであり、したがって、全ての人において一つである。

(13) ところが〔この論に対して〕、可能知性は、自らがその内に在るところの質料を有するのであり、その質料へと限定されている。それはすなわち人の身体である、という意見が出た。——それに対する反論。個体化の諸根源は個体化されたものの本質に属していなければならない。しかしながら、身体は可能知性の本質に属するものではない。それゆえ、可能知性は身体によって個体化されることができないのであり、したがって、多数化されることもできないのである⁴⁵。

(14) 更に。アリストテレスは『天体論』第一巻において⁴⁶、もし多数の世

あれ、ある特定の性質のものということになるだろうし、さらには、感覚能力をもつものについてはそうであるように、ある特定の器官が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」（中畑訳）。

⁴⁴ Leonina 版は *determinatur*、Robb 版と Marietti 版は *terminatur*。

⁴⁵ Cf. *De spir. creat.*, a. 9, arg. 4: “*Individuatio fit secundum determinationem principiorum essentialium: sicut enim de ratione hominis est ut componatur ex anima et corpore, ita de ratione Socratis est ut componatur ex hac anima et hoc corpore, ut patet per Philosophum in VII Metaphisice. Set corpus non est de essentia anime; ergo impossibile est quod anima indiuidetur per corpus: et ita non multiplicabuntur anime secundum multiplicationem corporum.*”（「個体化は本質的な諸根源の特定に基づいてなされる。と言うのも、『形而上学』第七巻におけるアリストテレス〔の論述〕によって明らかなように（cf. 1035b28-31）、ちょうど魂と身体から複合されているということが人間の本質側面に属しているのと同様に、〔特定の〕この魂とこの身体から複合されているということがソクラテスの本質側面に属するのである。しかしながら、身体は魂の本質に属するものではない。したがって、魂が身体によって個体化されることは不可能である。それゆえ、魂が身体の多数化に基づいて多数化されることはないであろう」）。なお、引用文中の *Socratis* は Marietti 版からのもの。Leonina 版では *Sortis* となっている。

⁴⁶ Aristoteles, *De caelo*, I, 276a18-b25; 277b27-278b8. Cf. Averroes, *Super de anima* III, 5 (ed. Crawford, p.403-404, u. 485-492): 「そして『天体論』第一巻の論意もこれである。すなわち、もし別の天界が存在するとしたら、別の天体的物体〔天体〕が存在するであろう。そしてもし別の天体的物体が存在するとしたら、それはこの天界の天体的物体の動因とは数において異なる動因をもつことになろう。そしてもしそのようなことになったら、天体的物体の動因は質料的なものとなり、天体的物体の数性によって数えられるものとなるであろう。けれど、数において単一の動因は、数において相異なる二つの物体の動因となることは不可能であるから、と」（花井・中澤訳）。

界 (*plures mundi*) が存在するのだとしたら⁴⁷、多数の第一天が存在することになると言っている⁴⁸。しかし、もし多数の第一天が存在するのだとしたら、多数の第一動者が存在することになる。かくして、第一動者たちは質料的なものであることになる⁴⁹。同じ理由により、もし多数の可能知性が多数の人々の内に存在するのだとしたら、可能知性は質料的なものであることになる⁵⁰。これはありえないことである。

(15) 更に。もし多数の可能知性が〔それぞれの〕人々の内に存在するならば、身体が減じた後にも、それらは多数であり続けるはずである。しかしその時には、諸々の可能知性の間の相違は形相に即した相違である他はないのだ

⁴⁷ アリストテレスの『天体論』では「一つより多くの天」（山田道夫訳「天界について」『アリストテレス全集』5、岩波書店、2013年）。

⁴⁸ 第一天については次の解説を参照。「第一天 *primum caelum* とは、神がまず第一に、直接的に創造したと考えられる天体である。この天体は理性を有する生ける者であり、それが第二の天を生み、このようにして多数の天が次々と創造されて最後に、われわれが生存しているこの「月下の世界」が創造されたと考える」山田晶編訳『トマス・アキナス 神学大全』I（中公クラシックス、中央公論新社、2014年）、172頁註9。

⁴⁹ 第一の動者が複数であるなら質料的なものである理由は、同一の種（形相）に属する多数のものは質料によって個体化されるからである。Cf. *Metaphysica* XII, 1074a31-38: 「天界が一つであることは、明白である。もしも天界が、あたかも人間がそうであるように、数多くあるならば、それぞれの天界を動かす原理が、その種〔形相〕においては一でありながら、その数においては多であるというようなことになろう。しかるに、およそ数において多であるものは質料をもっているが——というのは、説明方式は多くの事物に通じて、たとえば人間の説明方式は多くの人間に通じて、一つであり同じであるが、しかしソクラテスは一つであるから〔そしてそのわけは、かれが質料（肉体）をもっているからであるが〕、——本質は、ことに第一の本質は、質料をもっていない。それは完全現実態だからである。それゆえに、第一の不動の動者は、説明方式においても数においても一つ〔唯一〕の存在である。したがってまた、これによって常に〔永遠に〕かつ連続的に動かされるものもそうである。だからして、天界は一つであり一つきりである」出隆訳「形而上学」『アリストテレス全集』12（岩波書店、1968年）。

⁵⁰ Cf. Averroes, *Super de anima* III, 5 (ed. Crawford, p.402, u. 432-434): 「もし質料的知性は個体的な人間の数性によって数的であると仮定するならば、それが特定事物、つまり身体または身体的能力であるという帰結になる」（花井・中澤訳）。アヴェロエスは「可能知性」を「質料的知性」と呼んでいる。

から⁵¹、それらは当然、種的に (*secundum speciem*) 相違することになるであろう。しかし、身体が減じた後に別の種となるわけではないのだから——なぜなら、何ものも消滅しない限り種から種へと転化することはないからである——⁵²、それぞれの可能知性は、身体が減じる前にも種的に相違していたことになる⁵³。しかしながら、人間は知性的な魂によって〔人間という〕種を得ているのである。それゆえ、個々の異なる人々は同一の種に属しているのではないことになる。これは明らかに偽である⁵⁴。

(16) 更に。身体から分離しているものは、身体に基づいて多数化されることはできない。しかるに、アリストテレスが『魂について』第三巻において論証しているように、可能知性は身体から分離している⁵⁵。したがって、身体によって多数化されることも区別されることもできない。それゆえ、多数の人々の内に多数の可能知性が存在するのではない。

⁵¹ Leonina 版と Marietti 版は *secundum formam*、Robb 版は *secundum speciem*。形相に即した区別である他はない理由は、質料である身体が減じた後に存続するのは、形相である魂もしくは可能知性に他ならないからである。

⁵² Cf. Aristoteles, *Physica*, 225a17-19: 「基体〔甲〕から基体でないもの〔非甲〕への転化は消滅であり、そのうちで、実体からあらぬものへの転化が端的な意味での消滅であり、対立関係にある否定への転化〔「白い」から「白くない」への転化〕は或る特定な消滅である」岩崎允胤訳「自然学」『アリストテレス全集』3 (岩波書店、1968年)。

⁵³ Leonina 版と Marietti 版は *differebant*、Robb 版は *non differebant*。

⁵⁴ Cf. SCG II, c. 80, #1615: 「形相的根拠が種にそくした多様性の原因である。ところが、もし身体の消滅の後に多数の魂が残存するとすると、その魂は多様でなければならない。というのは、実体にそくして一であるものが同じであるように、実体にそくして多であるものは多様だからである。ところで、身体〔消滅の〕後に残存する魂の間にあり得る多様性は形相的な多様性だけである。なぜなら〔中略〕魂は質料と形相の複合体ではないからである。したがって、その魂は種にそくして多様だということになる。ところが、魂は身体の消滅によってある種から別の種へと変化するのではない。なぜなら、種から種へと変化するものはすべて消滅するからである。したがって、魂は身体から分離する前であっても種にそくして多様だったということになる。ところが、複合したものがその種を得るのは形相にそくしてである。それゆえ、個体としての人間も種にそくして多様だったことになる。これは不都合である。したがって、身体の後に人間の魂が多なるものとして残存することは不可能であると思われる」川添伸介訳註『トマス・アキナスの心身問題』(知泉書館、2009年)。

⁵⁵ Aristoteles, *De anima* III, 429a18-27. 本稿註 43 を参照。

(17) 更に。もし可能知性が個々の異なる人々の内に多数化されているのなら、可知的諸形相もまた個々の異なる人々の内に多数化されているはずである。そうすると、それらは個体的な諸形相であることになる。しかしながら、個体的な諸形相は「可能態において知性認識されるもの」である他はない。なぜなら、それらの諸形相から「普遍的なるもの」——これが固有の意味で知性認識されるものである——が抽象されなければならないからである。したがって、知性の内に在る諸形相は、ただ可能態においてのみ可知的なものであることになるであろう⁵⁶。かくして、可能知性が現実態において知性認識することは不可能であることになる⁵⁷。これは不適合 (*inconueniens*) である⁵⁸。

(18) 更に。能動者と受動者、動かすものと動かされるものは、何らかの共通的なものを有している⁵⁹。しかるに、感覚的表象は我々の内に在る知性に対して⁶⁰、受動者に対する能動者のように、また、動かされるものに対する動かすもののように関係づけられている。それゆえ、我々の内に在る知性は、諸々

⁵⁶ Cf. Averroes, *Super de anima* III, 5 (ed. Crawford, 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——の性状を判別するにとどまり、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・中澤訳)。

⁵⁷ Leonina 版は *non poterit intelligere*、Robb 版と Marietti 版は *non poterit intelligi*。

⁵⁸ Cf. *ST I*, q. 76, a. 2, arg. 4: 「「認識されるもの」 *intellectum* は「認識する知性」 *intellectus intelligens* のうちにある。もし、それゆえ、私の知性と汝の知性とがそれぞれ別のものであるとするならば、私によって認識されるところと汝によって認識されるところとがそれぞれ別のもものとならなくてはならぬ。かくしてそれは、個々に数えられるところのもの、単なる可能態における「認識されるもの」にすぎなくなり、我々は両者から共通の概念 *intentio communis* を抽象しなくてはならないことになるであろう。ただし、およそ種々異なったものの間においては、かならずそこから何らか共通の「可知的なるもの」 *intelligibile* が抽象されうるのだからである——これは然し知性の特質に反する」大鹿一正訳『神学大全』6 (創文社、1969年)。

⁵⁹ Cf. Aristoteles, *De anima* I, 407b17-19: 「一方が作用し他方が作用を受けること、また一方が動かし他方が動かされるということは、両者の共通性にもとづくのであり、任意にとりあげたもの間ではそのような相互の関係が成立しないからである」(中畑訳)。

⁶⁰ Leonina 版は *ad intellectum*、Robb 版と Marietti 版は *ad intellectum possibilem*。

の感覚的表象と或る共通的なものを有しているのである。ところが、『魂について』第三巻において述べられているように⁶¹、可能知性はいかなるものとも共通的なものを全く有していない⁶²。それゆえ、可能知性は我々の内に在る知性とは別のものである⁶³。したがって、可能知性は個々の異なる人々の内に多数化されているのではない。

(19) 更に。各々のものはそれが存在している限り一 (unum) である⁶⁴。したがって、その存在 (esse) が他の或るものに依存していないならば、その一性 (unitas) もまたそれに依存していないのである⁶⁵。しかるに、可能知性の

⁶¹ Aritoteles, *De anima* III, 429b23-27. 本稿註 28 を参照。

⁶² Leonina 版は *nulli habet commune*、Robb 版は *nihil habet commune*、Marietti 版は *nihil habet commune cum phantasmatis*.

⁶³ Cf. Averroes, *Super De anima* III, 20 (ed. Crawford, p.452, u. 253-256): 「こうしてみると、「知性」という語は本『靈魂論』において四通りの意味で使われていることになる。すなわちそれは、「質料的知性」、「習得知性」、「能動知性」、加えて「表象能力」を意味するのである」(花井・中澤訳)。アヴェロエスによれば、我々の内にある受動知性とは表象能力のことであり可滅的である。それに対し、質料的知性すなわち可能知性は不可滅的であり、すべての人間に単一である。

⁶⁴ トマスにおいて、数の始めとしての一ではなく類を超えた超越概念としての「一 (unum)」は「存在するもの・有 (ens)」と置換されうる名辞である。すなわち概念の上では区別されるが実在的には同じものを意味する。Cf. *ST I, q. 11, a. 1, cor.*: 「一は有に、何か実在するものを附加するのではなく、ただ分割の否定を附加するにすぎない。じっさい一なるものとは、「不可分の有」を意味するにほかならないからである。ここからしてまた、一が有と置換されることもあきらかである」(山田訳)。「一」の二つの意味については次の解説を参照。「一」は二つの意味にとられる。一つは、数の始めとしての一である。すなわち、一、二、三……とつらなる自然数の「始め」*principium* としての「一」である。この意味での「一」は、量の類に属し、単なる「有」とは実在的に区別される。もう一つは、「有」と置換される「一」であり、これは「有」を「不可分」というその「特質」*ratio* の側面から扱った名称であり、したがって「有」と実在的に区別されず、ただ概念的に区別されるにすぎない」(山田訳 I、390 頁註 8)。

そして、そのような「一」は存在に関して質料に依存しないところのものである。*ST I, q. 11, a. 3, ad 2*: 「数の始めとしての一は、神については述語されない。それはただ、質料において存在を有するものについてのみ述語される。数の始めとしての一は、数学的なるもの類に属し、それは存在を質料において有するが、質料から概念的に抽象されるのである。これに対し、有と置換される一は、形而上学的なるものに属し、それは存在に関して質料に依存しない」(山田訳)。

⁶⁵ Leonina 版は *dependet ab illo*、Robb 版と Marietti 版は *dependet ab alio*。

存在は身体に依存していない。もしそうでなければ、身体が減びると可能知性も減びてしまうであろう。したがって、可能知性の一性もまた身体に依存していないのであり、このことから、その多数性もまた身体に依存していないことが帰結する。それゆえ、可能知性は個々の異なる人々の身体の内に多数化されているのではない。

(20) 更に。アリストテレスが『形而上学』第八巻において言っているように⁶⁶、形相のみであるものにおいては⁶⁷、その实在 (res) と「それがそもそも何であるか」(quod quid erat esse)⁶⁸、すなわち種の本性 (natura speciei) は同一である。しかるに、可能知性は形相のみの存在である⁶⁹。なぜなら、もし質料と形相から複合されているのだとしたら、それは他のものの形相ではありえないからである⁷⁰。したがって、知性的な魂は自らの種の本性それ自体なの

⁶⁶ Aristoteles, *Metaphysica* VIII, 1045a36-b7: 「しかし、思惟的にせよ感覺的にせよ、およそなんらの質料をも有しないものども〔最高の類概念〕は、まさにこのゆえに、いづれもみな、あたかもこれらがそれ自ら存在であるのと同じように、それぞれそれ自ら或る一つのものである。たとえば(述語諸形態としての) 実体、性質、量などの諸概念がそれである。——したがって、これらの定義のうちには「存在」という概念も「一」という概念も含まれない。——そしてこれらの本質は、まさにこのゆえに、あたかもこれらそれ自体で〔本質的に〕一種の存在でもあるのと同じように、それぞれ或る一つのものである。そしてまたそれゆえに、これらのいづれにも、それぞれが一つであることの原因は他には存せず、またその存在であることの原因も他には存しない。そのわけは、これらの各々が、まさにそれ自ら或る存在であり或る一つのものであるからである」(出隆訳)。

⁶⁷ 「形相のみであるもの」とはすなわち、形相と質料の複合体ではなく、純粹に形相のみの存在者である。

⁶⁸ quod quid erat esse はアリストテレスの用語「ト・ティ・エン・エイナイ」のラテン語訳である。この用語については、出隆訳『形而上学』519-520頁註1、およびV. M. ブリオット・日下昭夫共訳『聖トマス・アクィナス 有と本質について』(聖トマス学院、1955年)90頁註12を参照。

⁶⁹ Leonina 版は *intellectus possibilis est forma tantum*、Robb 版と Marietti 版は *intellectus possibilis vel anima intellectiva est forma tantum*。

⁷⁰ つまり、可能知性もしくは知性的な魂それ自体が形相と質料の複合体であったとしたら、それは身体の形相とはなりえないのである。次のテキストを参照。ST I, q. 76, a. 1, cor.: 「我々はまた、もし魂が質料と形相から複合されているとする立場をとったならば、その場合、如何なる意味においても、魂は身体の形相であるとはいえないであろうことに注意しなくてはならぬ。けだし、形相は現実態であるのに対して質料は可能態における有た

である⁷¹。それゆえ、もし全ての知性的な魂において種の本性が一つであるならば、知性的な魂が個々の異なる人々の内に多数化されているということはいえない。

(21) 更に。魂は、身体と合一されることによってでなければ、身体に基づいて多数化されることはない。ところが、可能知性は、身体との合一を超えているという側面において魂に伴う (*consequitur*) ののである⁷²。それゆえ、可能知性は人々の内に多数化されてはいないのである。

(22) 更に。もし人間の魂がそれぞれの身体が別であることに基づいて多数化されるとすれば、そして魂の多数化によって可能知性が多数化されるとすれば、可能知性が多数化されれば当然可知的諸形象も多数化されることは明確であるから、つまるところ、多数化の第一の根源は物體的質料であるとする他はない。しかしながら、質料によって多数化されるものは個体なのであって、それは現実態において可知的なものではない。そうすると、可能知性の内に在る諸形象は現実態において可知的なものではないということになるが、これは不適合である。それゆえ、人間の魂および可能知性は、個々の異なる人々において多数化されているのではない。

るにすぎず、だから質料と形相との複合体であるところのものは、如何なる仕方においても、自らの全体に即して他者の形相たることはできない」(大鹿訳)。

⁷¹ 質料と形相とから複合体されたものではなく、それ自体として自存する形相は、一つの種を構成する一つの形相である。それゆえ、その形相は自らの種の本性それ自体であることになる。このことは、トマスによれば、天使の場合にあてはまる。*ST I, q. 50, a. 4* 「天使はそれぞれが種を異にするのであるか」を参照。

⁷² この異論では *QDA* におけるこれまでの討論の中で述べられたトマスの考えが論拠として利用されている。次の箇所を参照。*QDA, q. 1, cor., u. 327-331*: “*Sic igitur ex operatione anime humane modus esse ipsius cognosci potest. In quantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse etiam suum est supra corpus eleuatum, non dependens ex ipso.*” (「かくして、人間の魂のはたらきから、その存在の仕方が知られうる。と言うのも、人間の魂は、質料的なものを超越するはたらきを持っている限りにおいて、その存在も身体を超えて高められており、身体に依存していないからである」); *q. 2, ad 4, u. 355-357*: “*intellectus possibilis consequitur animam humanam in quantum supra materiam corporalem eleuatur.*” (「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、人間の魂に伴う」)。

【反対異論】

(1) しかし反対に。人間は可能知性によって知性認識をおこなう。と言うのも、『魂について』第三巻に⁷³、可能知性とは、それによって魂が知性認識するところのものであると述べられているからである。それゆえ、もし全ての人において可能知性が一つなのだとすれば、一人の人が知性認識していることを他の人も知性認識していることになる。これは明らかに偽である。

(2) 更に。知性的な魂は身体に対して、形相が質料に対するように、また動者が道具に対するように、関係づけられている。しかるに、全ての形相は特定の質料を必要とするのであり、全ての動者も特定の道具を必要とするのである。それゆえ、個々の異なる人々において一つの知性的な魂が存在することは不可能である。

【解答】

解答。この問いは前の問いに幾らか依存している⁷⁴。と言うのも、もし可能知性が存在的に身体から分離した実体であるならば、それがただ一つであることは必然的だからである。なぜなら、存在的に身体から分離しているものは、いかなる仕方においても、身体の多数化によって多数化されることは不可能だからである。しかしながら、知性の単一性は特別な考察を必要とする。なぜなら、それは特別な困難を有しているからである。

全ての人間の可能知性が一つであることは一見して不可能であるように思われる。と言うのも、ちょうど第一の完全性が第二の完全性へと関係づけられて

⁷³ Aristoteles, *De anima* III, 429a23: 「私が「知性」と呼ぶのは、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)。

⁷⁴ QDA, q. 2: *Utrum anima humana sit separata secundum esse a corpore*. (「人間の魂は存在的に身体から分離しているのであるか」)。トマスはこの第2問題の解答において、可能知性は身体から分離した実体ではなく、人間の魂の何らかの力もしくは能力であると論じている。

いるように、可能知性は知識の完全性へと関係づけられているのであり⁷⁵、また我々は可能知性によって「可能態において知る者」(in potentia scientes)であることは明らかだからである。そして、このことが可能知性を措定することを要請しているのである。しかし、或る人々が他の人々が持っていない知識を持っていることが見受けられるのであるから、知識の完全性が全ての人において同一ではないことは明らかである。しかし、第一の完全性が全ての人において一つ存在するのに、第二の完全性は全ての人において一つではないということは、不適合かつ不可能であるように思われる。それはちょうど、一つの第一基体が同一の形相に対して現実態であると同時に可能態であることが不可能であると同様である⁷⁶。たとえば、表面が「現実態において白である」と同時に「可能態において白である」ことは不可能なのである。

⁷⁵ Cf. Aristoteles, *De anima* II, 412a10-12: 「形相は終極実現状態であるが、しかしこの終極実現状態にも二通りの意味があって、その一つは知識の所持状態に相当するものであり、もう一つは知識の行使としての観想活動に相当する」(中畑訳)。つまり、知識を得ている状態(所持)が第一の完全性(現実態)と言われ、その知識を用いること(はたらき)が第二の完全性(現実態)と言われる。また、トマスは QDV 第 1 問題 第 10 項 反対異論への解答 3 において次のように述べている。QDV, q. 1, a. 10, responsio ad “sed contra 3”: “duplex est perfectio, scilicet prima et secunda: prima perfectio est forma uniuscuiusque per quam habet esse, unde ab ea nulla res destituitur dum manet; secunda perfectio est operatio, quae est finis rei vel id per quod ad finem devenitur, et hac perfectione interdum res destituitur.” (「完全性は二通りある。すなわち第一の完全性と第二の完全性である。第一の完全性は個々のものの「形相」である。これによって個々のものは存在を持つ。それゆえ、いかなるものも存在し続ける限り、この完全性を失うことはない。第二の完全性は「はたらき」である。これはそのものの目的であるか、あるいはそれによって目的に達するための手段である。この完全性をものは時として欠く」)。

⁷⁶ 第一基体 (subiectum primum) とは、さまざまな形相を受容することができる質料のことである。受容している状態が現実態であり、まだ受容していない状態が可能態である。基体および第一基体については次の解説を参照。「[基体] subiectum とは、形相を受け取り形相を担うものである。「熱」「白」等の附帯的形相に対しては、これらの形相を受け取り担う「実体」substantia が基体となる。「人間」「犬」等の実体的形相に対しては、これらの形相を受け取り担う「質料」materia が基体となる。ゆえに質料は基体中の基体であり、実体と附帯性を含むあらゆる形相の「もとに在る」substans 基体である。その意味で質料は「もとに在る第一基体」primum subiectum substans といわれる」(山田訳 I、145 頁註 14)。

ところが、可能知性が全ての人において一つであると主張している或る人々は、次のような説明によってこの不適合を免れようと努めている。すなわち、知識の完全性がそこにおいて成立するところの可知的諸形象は、二つの基体を有するというのである。先にも述べたように⁷⁷、その二つの基体とはすなわち、「感覺的諸表象」(fantasmata)と「可能知性」である⁷⁸。[その人々によれば]感覺的諸表象は全ての人において同一ではないのだから、その側面においては可知的諸形象もまた全ての人に同一ではない。しかし、可能知性の内に在るといふ側面においては、それらは多数化されないのである。それゆえ、一人の人が他の人が持っていない知識を持っているのは、感覺的諸表象の違いによるのである。

しかしながら、先に述べたことから⁷⁹、この説明が無益である (friuolum)

⁷⁷ QDA, q. 2, cor. u.242-257: "Hoc autem inconueniens uitare intendens Averroes, huius positionis sectator, posuit intellectum possibilem, licet secundum esse a corpore separatum, tamen continuari cum homine mediantibus fantasmatis. (. . .) Sic igitur species intelligibilis habet duplex subiectum, unum in quo est secundum esse intelligibile, et hoc est intellectus possibilis, aliud in quod est secundum esse reale, et hoc subiectum sunt ipsa phantasmata. Est igitur quedam continuatio intellectus possibilis cum fantasmatis in quantum species intelligibilis est quodammodo utrobique, et per hanc continuationem homo intelligit per intellectum possibilem." (「この見解を奉じているアヴェロエスは、この不適合を免れようとして、可能知性は存在的には身体から分離しているけれども、媒介する感覺的諸表象によって個々の人と連結されているのだと主張した。[中略]つまり、[アヴェロエスによれば] 可知的形象は二つの基体を有しているのである。一つは、可知的形象が可知的な在り方で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、可能知性と感覺的諸表象に或る連結があり、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」)。

⁷⁸ Cf. Averroes, *Super De anima* III, 5 (ed. Crawford, p.400, u. 385-390):「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、つまり質料的知性である——を要するのである」(花井・中澤訳)。

⁷⁹ QDA, q. 2, cor., u. 278-287: "Et praeterea. Fantasma non est subiectum speciei intelligibilis secundum quod est intellecta in actu, set magis per abstractionem a fantasmatis fit intellecta in actu. Intellectus autem possibilis non est subiectum speciei intelligibilis nisi secundum quod est intellecta iam in actu et abstracta a fantasmatis.

ことは明らかである。諸形象は感覺的諸表象から抽象されて可能知性の内に在るのでない限りは、「現実態において可知的なもの」ではないからである。それゆえ、感覺的諸表象の違いは、可知的な知識に基づいた完全性の一性や多数性の原因ではありえない⁸⁰。また、諸々の知識の能力態 (*habitus*) は、彼らが言うように、基体の内に在るような仕方では感覺的魂に属する或る部分の内には在るのではない⁸¹。

しかし、より大きな困難が、可能知性が全ての人において一つであると主張している人々には伴っている。と言うのも、知性認識するというのはたつきは、我々がそれによって知性認識を行う第一根源から出てくるような仕方では、可能知性から出てくることは明らかである。それはちょうど、感覺するというはたつきが感覺しうる能力から出てくるのと同様である。もし可能知性が存在的に人間から分離しているのなら、可能知性のものである知性認識のはたつきが、この人間やあの人間のはたつきであることは不可能である。このことはすでに示されたのであるが⁸²、しかし探求のために仮に彼らの主張を認めるとす

Non igitur aliquid unum est quod sit in intellectu possibili et fantasmatis per quod intellectus possibilis continetur nobiscum.“（「そして更に。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、感覺的表象は可知的形象の基体ではない。むしろ、感覺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、感覺的諸表象から抽象されたものでない限り、可知的形象の基体ではない。それゆえ、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感覺的諸表象の中に、或る一つのもが在るのではない。」）

⁸⁰ Leonina 版は *causa unitatis uel multitudinis*、Robb 版と Marietti 版は *causa unitatis vel multiplicationis*。

⁸¹ Cf. Averroes, *Super De anima* III, 20 (ed. Crawford, p.453-454, u. 301-306): 「ここで銘記すべきは次のことである。すなわち、使用と習練とは、われわれのうちに存する能動知性の分離抽象能力と質料的知性の受容能力に関して窺われる事実の認識根拠となる。両者が「認識根拠」だと言うのは、受動的で可滅的な知性——この知性はアリストテレスが「受動的」と呼び、滅びるものであると明言するところであったから——を使用し習練すれば習得知 (*habitus*) ができあがるからなのである」（花井・中澤訳）。

⁸² QDA, q. 2, cor., u. 211-241.

ると⁸³、この人間やあの人間は、可能知性の知性認識のはたらきそのものによって、それぞれ知性認識を行うということになる。ところが、いかなるはたらきも多数化されうるのは二通りのみである。すなわち、はたらきの対象の側面において多数化されるか、もしくは、はたらきの根源の側面において多数化されるかである。しかし、たとえば或るはたらきが中断を受ける場合のように、時間の側面において第三の多数化が加えられうる。そういうわけで、可能知性のはたらきである知性認識のはたらきそのものは、確かにその対象によって多数化されうる。たとえば、人間を知性認識することと馬を知性認識することは、別のはたらきである。また、時間に基づいても多数化されうる。たとえば、昨日の知性認識のはたらきと今日の知性認識のはたらきは、もしそのはたらきが中断されているならば、数的に別のはたらきである。しかしながら、もし可能知性がただ一つであるならば、はたらきの根源の側面においてははたらきが多数化されることはできない。可能知性の知性認識のはたらきそのものがこの人間とあの人間の知性認識のはたらきである場合、もしその人たちが異なるものを知性認識しているのであれば、確かにこの人の知性認識のはたらきとあの人の知性認識のはたらきは別のものでありうるであろう。彼ら自身が言っているように、感覚的諸表象の違いがこのことの或る根拠でありうるのである。同様に⁸⁴、

⁸³ すなわち、可能知性が存在的に分離していて全ての人に一つであるということ仮に認めるとすると、どのような帰結が生じるかを探求する。

⁸⁴ Leonina 版は *cuius aliqua ratio esse potest diuersitas fantasmatum, ut ipsi dicunt. Et similiter. . . .* Robb 版も同様に *cujus aliqua ratio esse potest diuersitas phantasmatum, ut ipsi dicunt. Et similiter. . . .* しかし Marietti 版は *ut ipsi dicunt* (「彼ら自身が言っているように」)の前に他の版にはない語句が置かれており、前後のつながりも少し異なっている。Sed *diuersorum hominum simul idem intelligentium, ut ipsi dicunt, similiter poterit multiplicari ipsum intelligere, scilicet ut unus hodie intelligat, et alius cras.* (「しかし、同時に同じものを知性認識している異なる人々の知性認識のはたらきそのものは、彼ら自身が言っているように、同様の仕方で多数化されうるであろう。すなわち、一人が今日知性認識し、別の人が明日知性認識するというように。」)

もし一人が今日知性認識⁸⁵、別の人が明日知性認識するのであれば、知性認識のはたらきそのものは多数化されうるであろう。そしてこのこともまた、感覚的諸表象の異なる使用に帰することができるのである。しかしながら、同時に同じものを知性認識している二人の人間の知性認識のはたらきは、必然的に数的に一つであり同じでなければならないのであって、このことは明らかに不可能なのである⁸⁶。それゆえ、我々がそれによって形相的に (formaliter) 知性認識を行うところの可能知性が、全ての人において一つであることは不可能である⁸⁷。

⁸⁵ Leonina 版は *si unus hodie intelligat*、Robb 版は *sed ut unus hodie intelligat*、Marietti 版は上に見たように *scilicet ut unus hodie intelligat*。

⁸⁶ Cf. SCG II, c. 73, 1504: 「アリストテレスが『魂について』第3巻 [4章 429a23] で述べているように、「それによって魂が知性認識する」ものが可能知性である。それゆえ、もしこの人間の可能知性とあの人間の可能知性が一つで数的に同じであるとすると、両方の人間の知性認識するというはたらきも同一でなければならないであろう。これは明らかに不可能である」(川添訳)。

また、次のテキストも参照: *De unitate intellectus*, c. 4, u. 96-107: 「そればかりではない。もしすべての人間が単一の知性によって認識するとしたら、その単一の知性がどのような仕方でも人間に結合されるにしても、すなわち形相として結合されるにしても動かすものとして結合されるにしても、必然的な帰結として、同時に一つの可知的なものに対してなされる知性認識の働きは、すべての人間にとって数的に単一であることになる。たとえば私がある石を認識し、君も同じように認識するとしたら、同一の知性に属する作用が私のものでもあり君のものでもあることになるであろう。なぜなら同じ対象に対してなされる同時かつ同種の作用については、それが数的に単一でなければ同じ能動的な根源のものでありえず、しかもそのことは、この根源が形相であるか動かすものであるかによらないからである」(水田訳)

⁸⁷ 「形相的に知性認識を行う」とは、個別の各々の人間が、各々の形相である魂の能力である可能知性によって知性認識を行うという意味である。次のテキストを参照。Cf. ST I, q. 76, a. 1, cor.: 「残るところは、それゆえ、「知性的根源が彼の形相であるがゆえに、この人間が知性認識するのである」という、アリストテレスの説くごとく仕方しかない。このようにして、だから、知性的根源は形相として身体と一つになっているものなることが、知性のはたらきそのものに基づいて判明するのである」; q. 88, a. 1, cor.: 「もし「能動知性」が離在的実体であるとするならば、我々がこうした離在的実体を通じて形相的に formaliter 知性認識するものなることは不可能である。ただし、「はたらくもの」agens がそれをもって形相的にはたらくところのものは、「はたらくもの」の形相であり「はたらくもの」の現実態でなくてはならない。「はたらくもの」はすべて、現実態においてあるかぎりにおいてはたらくのだから——」(大鹿訳)。

しかし、もし可能知性によって我々が知性認識するということが、能動的根源 (*principium actiuum*) によるような仕方であるというのであれば、すなわち、能動的根源が我々の内に存在する知性認識のはたらきの或る根源によって我々を知性認識する者にするのだというのであれば、その主張はより我慢しうるものであった⁸⁸。なぜなら、単一の動者が異なる様々なものをはたらきへと動かすことはあるからである。しかしながら、或る一つのものによって形相的に (*formaliter*) 異なる様々なもののはたらきをなすということは、全く不可能である⁸⁹。

更に。自然的諸事物の形相と種 (*species*) は、それぞれの固有のはたらきによって認識される。しかるに、人間である限りにおける人間の固有のはたらきとは、知性認識することと理性を用いることである。それゆえ、このはたらきの根源であるもの、すなわち知性こそが、それによって人間が人間という種を得ているところのものなのであって⁹⁰、感覺的魂によってでもなければ、それに属する何らかの力によってでもないのである⁹¹。したがって、もし可能知性が全ての人間において一つであり、或る離在的実体のようなのだとすれば、全ての人間は単一の離在的実体によって人間という種を得ているということに

⁸⁸ Leonina 版は *tolerabilis*、Robb 版と Marietti 版は *rationabilis*。

⁸⁹ Cf. *ST I*, q. 76, a. 2, cor.: 「一つの知性があらゆる人間に属しているということは、まったくありえないことだからである。[中略] 同じくまた、こうしたこと不可能であることは、アリストテレスの所説に従って、知性を以て人間の形相たる魂の部分乃至は能力であるとなす場合においても明らかである。けだし、数的に異なった多くのものに一つの形相が属することは不可能であって、それはまさしく、数的に異なった多くのものに一つの存在 *esse* が属することの不可能であると同様である。形相は存在の根源なのだからである」(大鹿訳)。

⁹⁰ Cf. *ST I*, q. 76, a. 1, cor.: 「同じことはまた、人間の種 *species humana* の特質 *ratio* に基づいて明らかにされることができる。けだし、それぞれの事物の本性はそのもののはたらきに基づいて示される。いま、人間たるかぎりにおける人間に固有なはたらきは知性認識ということなのであり、事実、このはたらきによって人間は他のあらゆる動物を凌駕している。[中略] 人間は、それゆえ、こうしたはたらきの根源であるところのものに即応して、人間という種 *species* を受けているのでなくてはならぬ」(大鹿訳)。

⁹¹ Leonina 版と Robb 版は *aliquam uim/vim eius/ejus*、Marietti 版は *aliam vim eius*。

なるであろう。この主張はイデア論と似ており、同じ困難を有している⁹²。

したがって、端的にこう言わなければならない。可能知性は全ての人において一つなのではなく、個々の異なる人々の内に多数化されているのである。そして、可能知性は人間の魂の力もしくは能力なのであるから、魂の実体そのものの多数化にしたがってそれは多数化されているのである。魂の多数化については次のように考えられる。或るものが或る共通の本質側面 (ratio) に属して、質料的な多数化を受ける場合は⁹³、必然的に、同じ種にとどまったまま、その共通のものが数的に多数化される。たとえば、肉と骨は動物の本質側面に属している。それゆえ、あれこれの肉体の違いに基づいた動物たちの区別は、数における多様性を作り出すのであって、種における多様性を作り出すのではない⁹⁴。ところで、先に述べたことから⁹⁵、人間の身体に合一されうることが人間の魂の本質側面 (ratio) に属していることは明らかである。魂は自らの内に「完成された種」(species completa) を有してはいないのであり、種の完成 (speciei complementum) は〔魂と身体の〕複合体においてこそ存するからである。それゆえ、あの身体やこの身体に合一されうるものであるということ

⁹² これはプラトンのいわゆるイデア論とそれに対するアリストテレスの批判を示唆していると思われる。Cf. Aristoteles, *Metaphysica* I, 990a34-b8: 「しかし、イデアを原因として措定した人々については、まず第一に、この人々は、この世に存在する事物の原因をとらえようと探し求めて、これらの事物と同数の他のものを持ち込んだ。〔中略〕すなわち、これら諸事物の各々に応じてそれぞれと同じ名前の或るものがその実体 (実物) とは離れて別に存在し、またその他の種類の物事についても——この世の多くについても、あるいは永遠なものども〔諸天体〕の多くについても——この多くのものの上に立つ一つのものが存在するというのだから」(出訳)。またトマスの同箇所への注解をも参照 (*In Metaph.* I, 14-15)。

⁹³ Leonina 版は *aliquid, cum sit de ratione alicuius communis*、Robb 版は *aliquid consideratione vel sub ratione alicujus communis*、Marietti 版は *aliquid quod sit de ratione alicuius communis*。

⁹⁴ たとえば、イヌ、ネコ、サルなどは、肉体の違いに基づいて区別され数的に多様であるが、動物という種においては同じである。

⁹⁵ *QDA*, q. 1, cor.; ad 1; ad 7; ad 12; ad 16。

とが魂を多数化するの的数的になのであって、種的にではない⁹⁶。それはちょうど、この基体に属するかあの基体に属するかによって、この白色とあの白色が数的に異なるのと同様である。しかし、人間の魂は自らの存在 (*esse suum*) が身体に依存していないという点で、その他の形相とは異なっている。それゆえ、魂の「個体化された存在」(*esse indiuiduatum*) もまた身体に依存していないのである⁹⁷。と言うのも、各々のものは、それが一なるものである限り、それ自体として分割されないものであり、また他のものから区別されたものだからである⁹⁸。

【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。真理とは事物への知性の合致 (*adequatio*) である⁹⁹。それゆえに、個々の異なる人々が知

⁹⁶ Cf. SCG II, c. 81, 1621: 「しかしながら、この多様性は魂そのものの本質的原理の多様性から出てくるのではないし、魂の規定が多様であることにそくしているのでもない。そうではなくて、魂の多性は魂の身体への〈比例関係〉が多様であることにそくしているのである。つまり、この魂はこの身体に比例し、あの身体には比例していない。また、あの魂は別の身体に比例しており、すべての魂についても同様なのである」(川添訳)。

⁹⁷ Cf. QDA, q. 1, cor.: “ Si igitur anima humana in quantum unitur corpori ut forma et tamen habet esse eleuatum supra corpus, non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta.” (「それゆえ、人間の魂は形相として身体と合一されるのであるから、しかしまた、それは身体に依存しない身体を超えて高められた存在を有するのであるから、人間の魂が物的諸実体と離在的諸実体との境界に置かれていることは明らかである」) ; q. 1, ad 2: “ Sicut ergo esse anime est a Deo sicut a principio actiuo, et est in corpore sicut in materia, nec tamen esse anime perit pereunte corpore, ita etiam indiuiduatio anime, etsi aliquam relationem habeat ad corpus, non tamen perit corpore pereunte.” (「それゆえ、魂の存在は、能動的根源に由来するような仕方では神に由来し、質料の内在するような仕方では身体の内在するのであるが、しかし身体が消滅しても消滅しない。それと同様に、魂の個体化もまた、身体に対する或る関係を有してはいるが、身体が消滅しても消滅しないのである」)。

⁹⁸ Cf. Aristoteles, *Physica*, III, 207b6-7: 「一は、それがいかなる一であろうと [一であるかぎり] 不可分割的である (たとえば人間は [単数の人間としてのかぎり] 分割されない) 一個の人間であって、多数の人間ではない)」(出訳)。

⁹⁹ 『定期討論集 真理について』においてトマスはこの真理の定義をユダヤ人哲学者イサクク (Isaac Israeli) に帰している。Cf. QDV, q. 1, a. 1, cor.: “Alio modo diffinitur secundum

性認識する真理は一つなのである。なぜなら、その人たちの観念 (conceptiones) は同一の事物に合致するからである。

(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。アウグスティヌスは、「魂は多数である」と言うのではなく、「魂はただ単に多数である」と言うなら自分が嘲笑される者となることを認めているのである。つまり、それでは魂が数的にも種的にも多数であることになるからである¹⁰⁰。

(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。可能知性が個々の異なる人々の内に多数化されているのは、何らかの形相の相違にしたがってではなく¹⁰¹、可能知性がその能力であるところの魂の実体の多数化にしたがってである。

(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。全ての知性が¹⁰²、ちょうど全ての受容するものが受容されるものの本性を何も所持していないのと同様に、知性認識するところのものを何も所持していない必要があるわけではない。可能態にある知性だけがそうなのである。それゆえ、たとえば神の知性のように、現実態のみである知性ならば、その知性は自己自身を通じて自己を知性認識するのである¹⁰³。しかし、可能知性が他の知性認識されうる

id in quo formaliter ratio veri perficitur, et sic dicit Ysaac quod «Veritas est adaequatio rei et intellectus» “（「[真理はまた]そこにおいて真の概念が形相的に完成されるころのものに即して別の仕方で定義されている。すなわち、イサアクは「真理とは事物と知性の合致である」と言う」）。

¹⁰⁰ 本問題「解答」の結論部分を参照。個々の人々の内に存在することによって人間の魂は数的に多数化されているが、それは種的に多数化されているのではない。人間の魂という種は一つである。

¹⁰¹ 形相の相違は種の相違を生じさせる。人間の魂は種的に多数であるわけではないので、形相の相違にしたがって多数なのではない。Cf. *ST I*, q. 75, a. 3, ad 1: 「種の相違は形相の相違に従って認められる」 ; q. 85, a. 7, arg. 3: 「形相の相違は種の相違を原因する」（大鹿訳）。

¹⁰² Leonina 版と Robb 版は *intellectum omnem*、Marietti 版は *intellectum communem*。

¹⁰³ Cf. *ST I*, q. 87, a. 1, cor.: 「純粋な完全な現実態である神の本質は、だから、端的な完全な意味において「自己自身に即して可知なるもの」である。神が、自らの本質によって、

ものと同じように知性認識されうるものであると述べられている理由は¹⁰⁴、他の知性認識されうるものの可知的形象を通じて自己を知性認識するからである¹⁰⁵。つまり、可能知性は知性認識している対象を通じて自己のはたらきを認識するのであり、そのはたらきを通じて自己自身の認識へと到るのである¹⁰⁶。

(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。可能知性は、そこから自らの可知的なるものを受け取るところの可感的本性に属する何かと共通するものは有していないと理解されなければならない。しかし、一つの可能知性は他の可能知性と種において共通するのである。

(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。存在的に質料から分離しているものにおいては、種的な区別以外の区別はありえない。しかるに、異なる種は異なる段階において構成される。そのため、それらは一 (unitas) の加減によって種が変えられる「数」に似ているとされるのである¹⁰⁷。

自己自身を知性認識するのみならず、さらにまたすべてを知性認識する所以である」(大鹿訳)。

¹⁰⁴ Aristoteles, *De anima* III, 430a2-3.

¹⁰⁵ トマスによれば、人間の知性は、まだ何も知性認識していない時には可能態でしかなく、現実態において「可知的なるもの」ではない。現実態において可知的なるものとなるためには、質料的可感的な事物を認識することによって現実態となっていなければならない。つまり、知性認識されるものの形象を受け取ることによって人間の知性は可知的なものとなりうる。このように知性認識の活動という現実態を通して人間の可能知性は「知性認識されうるもの」となり、それによって自己を認識するのである。ST I, q. 87, a. 1を参照。

¹⁰⁶ Cf. ST I, q. 87, a. 3, cor.: 「[人間の知性認識の] はたらきの第一の対象は、その本質そのものではなく、却って何らか外的なるもの、すなわち、質料的事物の本質なのである。それゆえ、人間の知性によって第一に認識されるところのものはこのような対象であり、そして第二次的に「こうした対象がそれでもって認識されるところの活動」が認識され、さらにこの活動を通じて知性——つまり知性認識というはたらきがその完全態であるとき——そのものが認識される」(大鹿訳)。

¹⁰⁷ Cf. Aristoteles, *Metaphysica* VIII, 1043b33-1044a2: 「或る数を成す部分の幾つかがその数から減ぜられまたはその数に加えられると、たとえどれほどわずかが減ぜられようと加えられようと、もはやその数はもとの数と同じ数ではなくて異なる数である」(出訳)。また、トマスの次のテキストを参照。ST I, q. 25, a. 6, cor.: 「それはちょうど、「四」をそれ以上のものたらしめることはできないのと同様であって、というのは、もしそれ以上のものになったとすれば、それはもはや「四」ではなくして別な数になってしまうだろうから

それゆえ、存在するものにおいて下位のものとは上位のものによって原因されると言っている人々の主張によれば、質料から分離しているものにおいては、原因と原因されたものに基づいて多数化が存在することになる。しかし、この主張は信仰の立場からは容認されない¹⁰⁸。更には¹⁰⁹、可能知性は存在的に質料から分離している実体なのではない。したがって、その論拠はこの議論に当てはまらない。

(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。知性がそれを通じて形相的に知性認識を行うところの可知的形象は、その人やあの人の可能知性の内に在るのであり、そのことから可能知性は多数なのであるが、しかし、もし「知性認識されるもの」との関係において考えるならば、このような形象を通じて知性認識されるものは一つである。なぜなら、両者によって知性認識される「普遍的なもの」は、全てのものにおいて同一だからである。そして、全てのものにおいて一つであるものが個々の異なる人々の内に多数化されている諸形象を通じて知性認識されることが可能なのは、諸形象の非質料性に

である。まことに、『形而上学』第八巻にいうごとく、定義における実体的種差の添加は、まさしく、数における「単位数 *unitas* の添加にあたる」高田三郎訳『神学大全』2 (創文社、1984年) ; *ST I*, q. 47, a. 2, cor.: 「『形而上学』第八巻にいうごとく、事物の形相は数のごとくである。数の場合は、すなわち、「一」*unitas* の加わり乃至は減ぜられることによってその種 *species* が別な種になってしまうのである」日下昭夫訳『神学大全』4 (創文社、1973年)。

¹⁰⁸ この主張が信仰と相容れない理由は、キリスト教の信仰においては神のみが万物の創造主であり原因だからである。トマスの次のテキストを参照。*QDV*, q. 5, a. 9, cor.: 「他方、或る人々は天体は月下の物体の運動に関してのみならず、それらの最初の設定に関しても原因であると主張した。例えば、アヴィセンナは『形而上学』(9巻5章)において、すべての天体に共通なもの、即ち円運動の本性から月下の諸物体のうちにそれらに共通なもの、即ち第一質料が原因され、諸天体が相互から相違されるものどもからこの月下の世界における諸々の形相の相違が原因され、かくして天体は創造という道においても、或る意味で神と月下の物体との中間のものであるとされるのである。しかし、これは信仰とは異質のものである。というのも、信仰は全ての自然が神によって最初の設定によって直接的に創造され、或る被造物は別の被造物によって神の業から両方の被造物に帰せられた自然的な諸力が前提となって動かされると主張するのである」山本耕平訳『研究所紀要』第6号 (聖カタリナ女子大学キリスト教研究所、2003年)。

¹⁰⁹ Leonina 版と Robb 版は *etiam*、Marietti 版は *ergo*。

よるものである。すなわち、これらの諸形象は個体化する質料的な条件なしに事物を表現するのであり、これらの諸形象によって、種的に一つの本性が個々の異なる人々の内に数的に多数化されるのである。

(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。プラトン派の人々によれば多数のものについて一つのことが知性認識されることの原因は¹¹⁰、知性の側にはなく、実在するもの (res) の側にある。と言うのも、知性が多くのものにおける或る一つのことを知性認識する時、多くのものに分有されている或る一つの実在 (res) が存在するのでなければ、知性は実在において対応するものを自らに持たず空虚であるように思われたからである。それゆえ、彼らは諸々のイデアを措定しなければならなかったのである。〔彼らによれば〕これらのイデアの分有によって、自然的事物は種の本質を獲得するのであり、我々の知性は普遍的なものを知性認識するものとなるのである¹¹¹。

しかしながら、アリストテレスの見解によれば、個体化する諸根源からの抽象によって多くのものにおける一つのことを知性認識することは、知性によるものである。また、たとえ抽象された或るものが実在の世界に (in rerum natura) 存在しないとしても、知性は空虚でも虚偽でもない。なぜなら、同時に共に存在しているものにおいて、その内の一つが他のものなしに存在していると理解したり述べたりすることは真とはなりえないとしても、しかし、他の

¹¹⁰ Leonina 版と Robb 版は unum de multis、Marietti 版は unum in multis。

¹¹¹ Cf. *ST I*, q. 84, a. 4, cor.: 「プラトンは、すなわち、前述のごとく、感覚的諸事物の形相がそれ自身でもって質料から離れて自存するものであると考えるのであって、そこには、人間の形相、すなわち彼のいわゆる「人間自体」 per se homo とか、馬の形相乃至はイデア、すなわち彼のいわゆる「馬自体」 per se equus とか、その他そうしたすべてのものが含まれる。こうした諸々の離在的な形相 *formae separatae* が、彼の考えによれば、我々の魂によって分有 *participare* されるし、また物体的質料によっても分有される。我々の魂によって分有されるのは認識 *cognoscere* ということのためであり、物体的質料によって分有されるのは存在 *esse* ということのためなのであって、つまり、物体的質料が石のイデアを分有することによってこの石になるごとく、同様にまた、我々の知性は石のイデアを分有することによって石を知性認識するもの *intelligens* となるのである」 (大鹿訳)。

ものが知性認識されたり名づけられたりすることなしに、その内の一つが知性認識されたり名づけられたりすることは真なる仕方ではなされるからである¹¹²。それゆえ、個体化の諸根源——これに即して個物は他の全てのものから区別される——について考察されることなしに、ある個物における種の本性に属すること——これにおいてその個物は他のものと類似する——が真なる仕方では考察され述べられることはできるのである。このように、知性はその抽象によって普遍的なるもののその一性を作り出すのは、知性が全ての人において一つだからではなく、知性が非質料的なものである限りにおいてである。

(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。知性が諸形象の場所であるのは、それが諸形象を含むものだからである。そして、このことから帰結するのは、可能知性が全ての人に一つであるということではなく、可能知性が全ての形象にとって一つであり共通であるということである。

(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。感覚は器官なしには形象を受け取らない。したがって、知性と同一意味で諸形象の場所とされるのではない。

¹¹² Cf. ST I, q. 85, a. 1, ad 1: 「切り離す *abstrahere* ということに二通りある。一つは、複合として分割という仕方によるもの *per modum compositionis et divisionis* であって、我々が「何ものかが他の何ものかにおいてあらぬ、乃至はそのものから離れてある」ものなることを知性認識する場合がそれにあたる。いま一つは、単純にそれだけとして見るという仕方によるもの *per modum simplicis et absolutae considerationis* であって、我々が一つのことを知性認識するにあたって他のことがらについては考えないという場合がそれである——。それゆえ、実際には *secundum rem* 切り離されていないところのものを、切り離し *abstrahere* の第一の仕方でもって、知性によって切り離すのは、偽たることを免れない。だが、実際に切り離されていないものでも、これを第二の仕方でもって切り離すのであれば、これは偽とはならないものなること、可感的なものの場合に明らかに見られるごとくである。〔中略〕いま私のいうところも後者のごとくなのであって、つまり、「質料的事物のそれぞれの種——例えば石・人間・馬など——の特質 *ratio* に属する諸々のことがらが、種の特質に属しない個体化の根源から離れて考えられることができる」と私がいうのはまさしくそうした意味においてである。そしてこのことがすなわち、個別から普遍を切り離すこと、乃至は表象から可知的形象を切り離すことなのであり、換言すれば、表象によって表現されている「個体化の諸根源」を考えることなしに種の本性 *natura speciei* を考えるということにはかならない」(大鹿訳)。

(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。可能知性があらゆる所ではたらきをなすと言われうるのは、そのはたらきがあらゆる所に在るからではなくて、そのはたらきがあらゆる所に在るものに関するものだからである。

(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。可能知性は特定の質料を有してはいないけれども、可能知性がその能力であるところの魂の実体は、それに基づいて魂が在るもの (*ex qua sit*) としてではないが、その内に魂が在るもの (*in qua sit*) として、特定の質料を有するのである¹¹³。

(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。全ての形相の個体化の根源がその本質に属しているわけではない。そのことが真であるのは、〔形相と質料の〕複合体においてのみである¹¹⁴。

(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。天の第一動者は質料から全く分離しており¹¹⁵、存在的にも分離している。それゆえ、いかなる仕方においても数的に多数化されえない。しかし、人間の魂に関しては同様ではない。

(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。分離した魂はそれぞれ種的に異なっているのではなく、数的に異なっているのである。なぜなら、彼らはそれぞれ個別の身体と合一しうるものだからである¹¹⁶。

¹¹³ これはすなわち身体のことである。

¹¹⁴ Cf. *ST I*, q. 76, a. 2, cor.: 「共通的な本性が区別され多数化されるのは、明らかに、個体化の根源 *principia individuantia* に基づくものであり、個体化の根源は質料の側に存する」 (大鹿訳)。

¹¹⁵ Cf. *SCG I*, c. 20, 160: “Et sic Deus, qui est primus motor, neque est corpus neque est virtus in corpore.” (「かくして、神、すなわち第一動者である方は、物体でもなければ、物体における力でもない」)。

¹¹⁶ Cf. *De ente*, c. 5, u. 59-71: 「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

(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。可能知性はそのはたらきに関する限りは身体から分離しているのであるが、しかし、それは身体の現実態 (actus corporis) であるところの魂の能力なのである。

(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。或るものが「可能態において知性認識されるもの」であるのは、それが個体的なものであるからなのではなくて、質料的なものだからである¹¹⁷。それゆえ、非質料的な仕方では知性の内に受け取られた可知的諸形象は、個体化されたものであるけれども、「現実態において知性認識されたもの」なのである。また更には、[この異論が不適合だと主張している] 同じことが、可能知性は一つであることを主張する人々にも帰結することになるのである。なぜなら、もし可能知性があたかも離在的実体のように一つであるならば、プラトンのイデアについてアリストテレスが論じているように、それは何らかの個体でなければならないからである¹¹⁸。そうすると同じ理由により、その可能知性の内の可知的諸形象は個体

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)

同様の見解は『命題論集註解』にも見られる。SSS I, d. 8, q. 5, a. 2, ad 6: “Sed quamvis individuatio animarum dependeat a corpore quantum ad sui principium, non tamen quantum ad sui finem. (. . .) et ita de anima, quia retinet esse suum post corporis destructionem, quod etiam manet in ipsa esse individuatum et distinctum.” (「魂の個体化はその始まりに関しては身体に依存するが、その結末に関してはそうではない。[中略] 魂についてもそうである。魂は身体の滅びの後にも自らの存在を保持するのであり、自らの内に個体化され区別された存在がとどまるのである」)

¹¹⁷ Cf. ST I, q. 76, a. 2, ad 3: 「「知性認識するもの」 intelligens の個体化、乃至は彼のよってもつてもの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、従っ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、そして彼のよってもつてもの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のである」(大鹿訳)。

¹¹⁸ Aristoteles, *Metaphysica* VII, 1039a24-33: 「この同じ考察から、また、あのイデアを説く人々に対してもいかなる結論が出てくるかは明白である。かれらは諸々のイデアをそれぞれ実体であり離れて存するものであると説くとともに、同時にまた、それぞれのエイドスを類と種差とから成るものとしている。[中略] そこで、もし [かれらの説くように] 或

化されたものであることになり、それらは個々の異なる離在的な知性において異なっていることになるのである¹¹⁹。あらゆる知性実体は可知的諸形相で満ちているのだから¹²⁰。

(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。感覚的表象が知性を動かすのは、それが能動知性の力によって現実態において可知的なものとして与えられている限りにおいてである。この能動知性に対して可能知性は、可能態 (potentia) が能動者 (agens) に対するような仕方に関係づけられている。このようにして、可能知性は感覚的表象と共同する (communicat) 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。知性的な魂の「存在」(esse) は身体に依存していない。けれども、自らの種の完全性のた

る「人間それ自体」なるものがあって、これが或るこれと言われうるところの或る離れて独立に存在するものであるとすれば、これを成す要素〔この類と種差〕すなわちたとえば「動物」と「二本足」もまた、これと言われうる離れて独立の存在であり実体であらねばならなくなる」；1040a8-9:「実に、いかなるイデアも定義されえない。なぜなら、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)。

¹¹⁹ 上の註117のテキストを参照。

¹²⁰ 「あらゆる知性実体は諸形相で満ちている」(Omnis intelligentia est plena formis) という言葉は『原因論』(Liber de causis) proposition 10に見られる。トマスはQDA, q. 7, ad 1でもこの言葉を引用し、人間の知性と天使の知性の違いについて次のように述べている。“Species autem intelligibiles quibus anime intelligunt sunt a fantasmatis abstracte. Et ita non sunt eiusdem rationis cum speciebus intelligibilibus quibus angeli intelligunt, que sunt eis innate, secundum quod dicitur in libro De causis quod omnis intelligentia est plena formis. Vnde et intelligere hominis et angeli non est eiusdem speciei.”(「しかし魂がそれによって知性認識する可知的諸形象は、感覚的諸表象から抽象されたものである。それゆえそれらは、天使たちがそれによって知性認識する可知的諸形象と同じ本質側面に属するものではない。『原因論』において「あらゆる知性実体は諸形相で満ちている」と言われていることから、それらは天使たちに生得的なものなのである。したがって、人間の知性認識と天使の知性認識は同じ種に属するものではない」)。また、次のテキストも参照。QDV, q. 8, a. 15, cor.:「天使の知性は、それらの創造の発端から、それらの自然的な能力が及んでゆく全ての自然的認識をそれらに与える生得的形相によって完成されている。〔中略〕その理由から、『原因論』(Prop. 10)は「知性実体は諸形相で満たされている」と述べている」(山本訳)。

めに¹²¹、本性的に身体への関わりを有しているのである¹²²。

(20) 第20の論に対しては次のように言わなければならない。人間の魂は自らの部分としての質料を有してはいない。しかしそれは身体の形相である。それゆえ、「それがそもそも何であるか」ということが¹²³、身体への関わりを含んでいるのである¹²⁴。

(21) 第21の論に対しては次のように言わなければならない。可能知性は身体を超えて高められているけれども、しかし、魂の全実体 (*tota substantia*) を超えて高められているのではない。魂の全実体は、それぞれ異なる身体への関わりにしたがって多数化されているのである。

¹²¹ この「ために」 (*propter*) は目的を表す。すなわち、魂は人間という種の完全性を獲得するために、本性的に身体への関わりを有しているのである。次の註のテキストを参照。

¹²² Cf. *CT*, c. 85, u. 156-163: “*Secunda etiam ratio facile soluitur, si quis consideret differentiam intellectualis animae ad substantias separatas. Anima enim intellectiva ex natura sue speciei hoc habet ut uniatur alicui corpori ut forma, unde et in definitione animae cadit corpus, et propter hoc secundum habitudinem ad diversa corpora diuersificatur secundum numerum, quod non est in substantiis separatis.*” (「第二の論理もまた、知性的な魂と離在的諸実体との相違を考えれば、容易に解決される。なぜなら知性的な魂は自らの種の本性から、或る身体に形相として合一されるといことを有しているからである。それゆえに魂の定義にも身体が入っているのである。このため、異なる身体への関わりに基づいて、魂は数的に異なっているのである。離在的諸実体においてはしかし、そうではない」)。ここに言われている魂の定義とは、アリストテレスによる魂の定義であり、それは、*anima est actus primus corporis phisici organici* 「魂とは、器官を有する自然的身体の第一現実態である」 (*In De anima*, II, c. 1, u. 362; *De unitate intellectus*, c. 1, u. 41-42) という定義である。Cf. Aristoteles, *De anima* II, 412b4-6.

¹²³ すなわち、魂の種の本性が。

¹²⁴ Cf. *CT*, c. 85, u. 164-171: “*Ex quo etiam patet qualiter tertia ratio sit soluenda. Non enim anima intellectiva ex natura sue speciei habet corpus partem sui, sed unibilitatem ad ipsum; unde per hoc quod est unibilis diuersis corporibus, diuersificatur secundum numerum, quod etiam manet in animabus corporibus destructis: sunt enim unibiles corporibus diuersis, licet non actu unite.*” (「このことから第三の論理をどのように解決すべきかは明らかである。知性的な魂は自らの種の本性から、自らの部分としての身体を有してはいないが、身体への合一適合性を有している。それゆえ、個々の異なる身体に合一されるものであることによって、それぞれの魂は数的に異なるのである。そして、この数的な相違は身体が減びた後も魂に残るのである。なぜなら、たとえ現実態において合一されていなくても、それぞれの魂はそれぞれ異なる身体に合一されるものだからである。」)。

(22) 第22の論に対しては次のように言わなければならない。この論理は、もし身体が魂の本質と力の全てを包み込むような仕方ですべてと合一されているのだとしたら、妥当なものだったであろう。もしそうならば、魂の内に在るものは何であれ全て質料的なものであるはずだからである。しかし、先に明らかにされたように¹²⁵、そうではない。それゆえ、この論理は成り立たない。

(以上)

¹²⁵ *QDA*, q. 2, cor., u. 310-318: “Vnde dicendum est quod est quaedam uis seu potentia anime humane. Cum enim anima humana sit quedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa et ei immersa sicut alie forme materiales, sed excedat capacitatem totius materie corporalis, quantum ad hoc in quo excedit materiam corporalem, inest ei esse in potentia ad intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem.” (「したがって、次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。人間の魂は身体に合一された或る形相であるが、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、物的質料全体の受容能力を超え出ているのである。そして、それが物的質料を超え出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、このことが可能知性に属しているのである」)。