

Title	質料形相論による人間理性の概念
Sub Title	La notion constituee selon le hylemorphism de l'intellect humain
Author	牛田, 徳子(Ushida, Noriko)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1966
Jtitle	哲學 No.48 (1966. 3) ,p.21- 46
JaLC DOI	
Abstract	<p>Aristote a laisse a la posterite deux questions concernant l'intellect humain : 1° l'intellect agent et l'intellect patient ou possible appartiennent-ils a l'homme? 2° la partie rationnelle de l'ame humaine est-elle separable du corps ou non, autrement dit, subsistante par soi ou non? Une autre question se pose : l'ame tout entiere de l'homme est-elle subsistante par soi et separable du corps, comme l'ont concu Avicenne et st. Thomas? Si l'intellect humain est capable de la subsistance immaterielle, il faut qu'il possede sa propre actualite. L'operation de l'intellect possible, principe recepteur des formes intelligibles, n'exprime que la puissance de l'intelligibilite de l'homme a son acte accidentel ou entelechie deuxieme, tandis que l'intellect agent, principe actif d'abstraction des images, explicite l'acte qui precede la potentialite de l'intellect possible. Si le mode de l'etre est connu par le mode de l'operation, l'intellect agent est un element constitutif qui seul prouve l'actualite de l'intellect humain. L'intellect, peut-il etre la forme et l'acte du corps humain? Nous distinguons trois sortes de forme : la forme qui ne fait qu'actualiser le sujet materiel, la forme qui n'est rien que son propre acte (forma simplex et separata), la forme qui est l'acte du corps et d'elle-meme simultanement. Le dernier type de forme possede plus de l'acte dont le corps est actualise, et par l'acte superflu il est aussi capable de subsister par soi. Il satisfait, semble-t-il, au caractere de l'intellect humain comme forme du corps d'une part, et comme etre subsistant par soi d'autre part. Si l'ame humaine implique en elle-meme tous les principes rationnel, sensitif, vegetatif de la vie, elle ne sera pas subsistante par soi, car sauf l'activite intellectuelle ses activites qui dependent du corps organise ne sont pas propres a l'immaterialite de l'ame, et n'expriment pas donc le mode subsistant de son etre. Mais si l'ame humaine implique seulement le principe intellectuel comme son element constitutif, elle possedera sa propre subsistance comme nous l'avons indique de l'intellect. En tant que telle, elle se rapportera aux autres principes vitaux et corporel comme le principe actuel au sujet potentiel, recepteur de l'acte L'ane rationnelle de l'homme est la forme subsistante par soi d'un corps doue deja des determinations generiques et qui, cependant, est en puissance seulement a l'actualisation ultime de la determination specifique de rationalite.</p>
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000048-0021

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

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

質料形相論による人間理性の概念

牛 田 徳 子

I

デカルト・カント以後の近代哲学は人間理性の主体性を確立し、それを客観に対する主観、対象に対する意識という相関性において把えながらも後者の優位、支配権をたえず求める観念論となった。そこでは用語の好悪を問わぬならば精神の存在並びにその働きが益々絶大の地位を得てくるのを我々はみるのである。だが近代主観論の設定する純粹認識主観や主体的自我が人間に与えられる限りの諸所与から出発するのをみれば、果してそのような一種の極限概念が無制約的に、たとえ方法的設定とはいえ、受入れられてよいものかどうか我々は問題としたい。我々は近代主義の中に人間理性の絶対精神への接近、それへの類似化という実は形而上学的な問題がひそんでいると考える⁽¹⁾。この問題はしかし近代の生み出した人間の課題ではなく、古代・中世の伝統哲学の中に現われていた古典的問題であって、ただそれが客観論的見地において語られていたにすぎない。むしろこの古い問題が近世に至って人間の主体性回復という 180 度の転回の視点から照し出された新しい思想の奥深くに生き残って今尚その根深い影響を与え続けているものと考えべきである。アリストテレスに基礎をおく伝統的哲学における人間論では人間の理性は身体の形相に属するとされてきた。それは丁度生命体の生命原理即ち靈魂がその身体の形相であるとされるのと全く同じ仕方に従ってである。理性は人間の身体の生命原理であり、それ

を完成すべき靈魂の一部であるとして考えられてきたのである。とすればそのような人間の理性は質料との合成を一切排除するような精神的存在とは決して同一視されてはならないものであった。事実人間理性は自然学の一部門である^{ソコロフ}靈魂論で扱われ、他方天使的精神存在は形而上学的対象とされるべきものであったのである。だがそのような伝統的人間観においても、本来栄養生命の原理、感覚生命の原理である自然的諸靈魂と同系列におかれるべき理性原理である人間の自然靈魂は時としてその系列から飛昇し、あたかも天使と同席すべき精神的存在であるかのように取扱われる傾向がないとはいえなかった。否むしろ既にアリストテレスにおいてそのような解釈を可能ならしめるような言明が随所に見出されるのである。だが質料形相概念及びそれに随伴する諸概念で以って構成されるアリストテレス的人間論において人間の理性がそのような特別の地位を与えられる根拠が果してあるかどうか、彼の学説を受継ぐ中世の哲学がその問題をどのように扱ったかをも同時に考察しつつこれから検討してゆきたいと思う。

II

理性論は靈魂の構造と深く関連しているから我々は靈魂の本質について触れなければならない。しかしその前に人間の認識能力としての伝統的な理性の規定を一応知っておく必要がある。⁽¹⁾

アリストテレスは人間の知的認識のためには二つの理性の機能が必要であるとした。その一つは質料の如くすべてのものになるという役割を果す理性、他の一つは作用者の如くすべてのものを作るという役割を果す理性である。⁽²⁾前者を可能態における理性、もしくはトマスに倣って可能理性、後者と能動理性とよぶことができる。⁽³⁾可能理性は丁度書かれざる板の如く、又形相の場の如く現実態においては何ものでもなく、知的形相を獲得することによって何らかの意味で現実化されるべきものであり、能動理性

は丁度それによって物が見えるようになる光りの如く、ものの形相を可知的に現実化ならしめるものである。それ故可能理性は可能態から現実態へ移行すべきものである以上本性上可能態であり、能動理性は作用者である以上本性上現実態である。以上がアリストテレスの二つの理性の規定であるが、それではそれらによって如何にして人間の認識が成立するかという問題に関しては彼は何らの明確な説明をしなかったが故に様々の論議を生むに至った。

その中心点は次の如くである。アリストテレスがくり返し主張するテーゼは「現実態の認識はその対象と同一である」、「理性は可能態において知的形相である」であるが、それならば可能理性が現実態において知的対象と一致する真の原因はどこにあるかということが問題になってくる。もしそれが対象の形相にあるならば一つの極めて重要な難点が起る。即ち質料と合成した対象の形相は可能態においてでしか可知形相でない。従ってそれはそのままでは可能理性を規定する原因にはなり得ない。又もし認識の原因が能動理性にあるならば可能理性を現実化ならしめる真の原理は能動理性にあって対象の形相そのものがない。だが認識の本来の目的とは対象の知的形相との現実態の一致であって、能動理性との一致ではない。それでアリストテレスの理性二分法を継承した哲学者達はこの問題を解決しようと努力したのであるが、我々はその最も明快、決断的な解釈をアヴィセンナとトマス⁽⁴⁾の例にみる。両者の主張するところは全く対称的である。

上の問題点についてアヴィセンナの判断したところは第二の解釈である。この結論に至る彼の説は次の如くである。人間の靈魂は知的働きを有する故に非質料的実体であるが、人間に与えられた理性は可能態の理性である。他方能動理性は離存実体としてそれに超越する理性である。この精神実体は自体的に理性であり、自体的に可知的であり、そのために何らの他の作用者を必要としない。故にそれは永遠の現実態の認識である⁽⁵⁾。能動理性は人間の可能理性を照明してその中に自らの本質にあるところの知的

形相の現実態を与える。それ故可能理性の中に産出された現実態の知的形相は能動理性からの溢出である。だから能動理性は同時に可能態の知的形相を現実化し、可能態の理性を現実化する、ということが出来る。⁽⁶⁾ アヴィセンナにとって人間の認識の成立は正に可能理性が能動理性と一致することに存する。⁽⁷⁾

トマスの下した結論は原則として第一の解釈であるが、彼の特徴は人間の認識に不可欠な作用因を二つに分けたところにある。即ちその一つは対象の形相であってこれが可能理性を現実規定する。しかし質料基体の中に存立する形相はそれ自体では知的に存立することはできないからそうあらしめる他の作用者が必要であって、これが人間の能動理性である。即ち能動理性は対象からその形相を抽象する。言い換えれば対象形相に可知性の光りを賦与する作用者である。かくて現実態に可知的となった対象の形相が可能理性に受取られることが可能になる。⁽⁸⁾ 人間の感覚所与の抽象原理とされる能動理性は従って人間の知的本性に内属すべきものである。トマスにとって人間の認識の成立は人間の本質に従ってのみ考えられるべきであるから、⁽⁹⁾ 能動理性も可能理性も共に人間の靈魂の構成要素乃至能力である。⁽¹⁰⁾

以上の理性論において我々にとって現在問題になるのは二つの理性機能が人間の理性に属すべきものかどうかを質料形相論でもって構成される人間靈魂の構造から検討することにある。

III

アリストテレスによれば、一般的にいつて靈魂とは「可能態において生命を有する自然物体」を現実化ならしめる形相、生命の現実態原理である。従ってすべての生命者はその形相である靈魂とその質料である物体との合成実体であるとされる。⁽¹⁾ この定義を自然生命界に当はめると靈魂が栄養原

理であるとき植物生命体が、靈魂が感覺原理であるとき動物生命体が、靈魂が知的原理であるとき人間生命体が見出される。このように靈魂の原理は多様に配分されてあるが、しかしアリストテレスは生命者の一つの系列を指摘する。即ち下位の靈魂原理は必ず上位の生命体の中に含まれていなければならない。換言すれば上位の生命者は下位の生命原理をも有することなしには存在しない。だが他方下位の生命体は上位の原理なしに存在する⁽²⁾。例えば動物が動物たり得るのは感覺靈魂を有するのみならず同時に栄養生命体でなければならないが、植物は栄養靈魂を有するのみで足りる。だから人間は知的生命体である以上同時に栄養、感覺体であることなしに存在しない⁽³⁾。上位の生命原理は下位の生命原理から離れることができず他方その逆はならずという彼の説は靈魂が常に生命物体の形相原理であるという論拠に基いてのみ理解される。何故なら下位原理は、基体の形相に対して持つ制約に基いて上位原理を制約すると考えられるからである⁽⁴⁾。「靈魂は故に身体と分離 χωριστή しない⁽⁵⁾」⁽⁶⁾、何故なら靈魂は身体エンテレケイアの現実態原理だからである。

しかしながら他方アリストテレスはいう「しかし或他の（靈魂の）部分エンテレケイアは少くとも分離することは妨げられない。何故ならそれは如何なる物体の現実態原理エンテレケイアでもないから⁽⁶⁾」。この部分とは理性 νοῦς を指しているのは明らかである⁽⁷⁾。すればこのような分離的理性は人間の理性であり得るのか。我々がアリストテレスの原文をみるところ彼はそれを肯定しているように思われる。何故なら彼は或動物は理性 νοῦς を持つといい⁽⁸⁾、「理性は或実体として内在するようである、そして滅亡しないようである⁽⁹⁾」⁽⁹⁾といているからである。それは彼の理性論の言述とも一致する。「この靈魂の部分エンテレケイアを理性 νοῦς とよぶ。理性とは靈魂がそれによって思惟し推理するものである。それは思考する前は現実態において何ものでもない⁽¹⁰⁾」。理性は非感受的 ἀπαθήs, 純粹 ἀμερής, 身体と混ざらず、物的器官を必要としない。感覺力は身体なしには存在し得ないが理性力はそれから自由である⁽¹¹⁾。

アリストテレスの人間理性が分離的又は可離的とされる論拠は普通その認識的働きが如何なる身体的要素にも由らないということに専ら帰されている。トマスのいう如くものの働きはそのものの存在に従ってあるならば、人間の理性は少くとも身体とは独立に存立し得るものである。又もし理性の働きが他の何ものにも由らないならばそれは自存的である。又もしものの滅亡が質料に帰因する物体の解体に由るものならば人間の理性は不滅である。かくて人間の理性は非質料的自存、身体から可離的、不滅であるという解釈が伝統的となった。しかしながらこの結論は先に述べた靈魂形相論と矛盾せざるを得ない。もし人間の理性が靈魂原理に属するならば少くともそれは人間の身体の形相であり^{エンテレケイア}現実態原理であって、身体や下位原理から離れることはできない筈である。又もし理性が別箇の精神存在であってそれが生命体と結合するのならばそれは精神と動物的生命者との綜合であって、知的生命体である人間の実体は実現しない。かくて如何にしてこの^{アポリア}課題を矛盾なく解決せしめるかが問題である。

我々はアヴィセンナ、トマスにおいては理性分離説から人間靈魂自体の分離説へと移り変っているのを見る。彼らの説の論拠はアリストテレスの「もし靈魂に固有の働きがあるならば靈魂は分離することができるだろう⁽¹²⁾」という設定に一応見出される。靈魂の知的働きは身体に依っていない。故にそれは靈魂に固有の働きである。従って人間の靈魂は分離的である。この場合人間靈魂と理性は同意語であって、表現こそ違え内容は異ならない。だが靈魂の他の働きはどうか。知性以外の生命的働きはその原理を靈魂に負い、身体はその器官的基体である。従ってそれは靈魂に固有の働きでなく合成体に固有の働きである。もし知的働き以外の人間のすべての働きの原理が人間の靈魂に帰するならば靈魂の知的部分以外は身体から離れられず、人間靈魂は可離的な知的部分と非分離的な非知的部分に分割されるということになる。しかし彼等は靈魂の一者性を固執する余り人間の靈魂全体が分離的であるとした。⁽¹³⁾このような結論に陥った理由は彼等の人間靈

魂の構成理論に見出すことができる。

アヴィセンナによれば人間の靈魂は身体の完成 (*ἐντελέχεια*—*kamāl*) ではあってもその形相ではない。⁽¹⁴⁾ もし形相であれば動物、植物の靈魂がそうであるように質料に印刻され、基体から不分離であろう。むしろそれは身体にそれに適わしい諸能力を派出し、それを受取る器に適しく支配し管理する原理である。人間の靈魂はそれ自体として考えるならば実体である。他方身体も又混合体として実体である。そして両者の結合の関係は本質的でなく偶有的である。⁽¹⁵⁾ 従ってアヴィセンナにおいては人間は合成実体でなく、靈魂と身体の二つの実体で構成されるという二重実体説が説かれている。靈魂は決して身体とは混ざらないから非質料的存在である。身体は靈魂の如何なる原因でもなく両者の関係は偶有的であるから身体の滅亡は靈魂の実体に何ら影響しない。又存在と非存在の可能性の原理は質料であり、合成体の現実態はそれ故存在に関して偶有的であるが、靈魂は単純、非質料の本質のみ有するから存在の現実態のみ含意する。故にそれは不死である。⁽¹⁶⁾

アヴィセンナの人間靈魂は知的靈魂であると同時に栄養原理、動物原理でもある。それはすべての生命原理の源である故に地上における最も完成された靈魂である。このような自然靈魂の完成度は範型因としての世界靈魂への分与によって計られる。すべての自然靈魂は最後の天上英知体である能動理性から派出されるが、基体である要素混合体の準備的素質 *dispositio* に応じて或時は栄養原理としての靈魂の最も少ない部分を、或時は栄養・感覚・運動原理としてのより多い部分を、最後はすべての原理を有する完全な靈魂の部分を与えられる。⁽¹⁷⁾ 従って人間靈魂は完全な靈魂であるから植物、動物靈魂の如く不完全な生命原理として基体の形相になり終えることなく、自らの実体性、自存性を保持することができる。身体と結合する限りそれは身体を完成し、人間の地上の生活——意志的倫理的行為、技術、情操——を実現せしめる。しかし身体と結合する何らの理由も見出

さなくなった時それは身体から離れ、単純実体として存続する。

以上のアヴィセンナの人間靈魂論に従えば人間靈魂の本質は二つの観点から考えられることができる。その一つは身体関係からみた靈魂の本質、他の一つはそれ自体における靈魂の本質である。アヴィセンナが「人間靈魂とは反省的選択、知的創意をなし、普遍者を認識する限り器官を有する自然物体の第一完成である⁽¹⁸⁾」と定義するとき彼は靈魂の本質をその身体との関係において語っている⁽¹⁹⁾。この限り靈魂は人間身体の実態である。靈魂は身体に栄養、感覚、運動原理を与えるばかりでなく、実践理性の知的原理を伝達されるに適わしい基体たらしめるからである⁽²⁰⁾。しかし他方靈魂がそれ自体において実体であると規定されるときそれは自己の実態を持たねばならない。自らの実態なくしては自存しようもないからである。靈魂が単純、非質料の実体ならばそれは知的実態を持たねばならないであろう。しかるにアヴィセンナの人間理性は理論、実践理性共可能態における理性である⁽²¹⁾。可能理性とは新たな実態への移行の可能性を含むのみで未だ自らの実態を所有していない理性である。その獲得する実態はもし本質実態がそれ以前に前提されれば第二実態であり、もしそれが前提されなければ第一実態である。アリストテレスは靈魂の第一実態を眠りの状態、第二実態を目覚めの状態にたとえている⁽²²⁾。それは靈魂がそれに固有であれ非固有であれ働きを獲得する以前に身体の実態であることを意味している。しかしもし靈魂が非質料の実体であるならば何らかの意味で自らの可能態を含み得るにしても⁽²³⁾、それが自存するに足るだけの自らの第一実態を所有していなければならない。もしそのようなものがあるとすればそれは本性上実態の理性である。かくて人間靈魂をもし実体であるとすればそれは人間靈魂と純粹英知体を同一視することであり、その場合その理性に可能態のみを帰するのは不合理である。

トマスにおいては人間靈魂は身体の形相であり、従って人間は靈魂と身体で合成された実体であるとされており、この点アリストテレスの質料形

相論に忠実である。むしろ彼においては形相の概念がアリストテレス以上に推し進められている。トマスの形相概念は質料を想定しないで単独に存立するという単純形相 *forma simplex* も含意している。この離存的形相は天使的精神実体に当はまる。他方すべて物体の形相は第一質料と結合して実体を合成する。この種の形相は質料を離れて存立し得ないから質料的形相 *forma materialis* といわれる。植物、動物の靈魂は生命体を現実態ならしめる原理であり、質料的基体を離れて存立し得ないからやはり質料的形相である。⁽²⁴⁾ それでは人間の形相はどうか。それは身体と結合して人間の本質を構成する以上身体の形相である。しかしそれは「質料に没入した形相」*forma immersa* でない。形相は存在の現実態を質料に賦与する原理であるが、人間の形相の具える現実態原理は質料基体がそれによって現実化されるに足る現実態を上回っている。それ故人間の形相はその過剰の現実態の故に自存し得る余力を残しているといわれる。⁽²⁵⁾ しかしたとえ人間の形相が自存的であるにしてもそれはそれ自体で完全な種の本性を構成し得ないから実体たり得ない。従って人間が人間実体として存立するのはそれが合成体だからであり、それから離れた人間の靈魂は何らの存在者の段階も構成しないという。⁽²⁶⁾ さて人間形相の有する身体現実態以上の現実態とは人間の知的原理がそれを表しているのは明らかである。理性は働きの様式からは身体を超えてはいるが決して人間の実体を超えるものではないのである。⁽²⁷⁾

トマスによればアヴィセンナと同様人間靈魂は同時に知的原理、感覚原理、栄養原理を含んでいるという。しかも彼においては物体性の原理も含んでいる。人間靈魂が知的靈魂とよばれるのはその種に固有の属性がそれを指しているという意味にすぎない。⁽²⁸⁾ 靈魂は人間の形相である限り人間の持つすべての規定の原理でなければならない。彼によればすべての合成実体は本質形相と第一質料で構成される。第一質料は純粹な可能態の基体であって自らの内に未だ何らの規定も含まないものである。そして本質規定

はその実体形相から与えられる。実体形相は正に実体の一者性を確立するものであるから唯一つでなければならない。人間生命体の構造を発生的順序においてみる場合たしかにそれは物体、栄養体、感覚体という基体を下から上へ積上げ式に前提している。しかし靈魂が人間の形相として基体と結合するとき、人間の種以下のすべての類的本質規定は基体において偶性形相となる。言い換えれば種の形相に対する基体の素質 *dispositio* となる。⁽²⁹⁾ 従って靈魂である人間の形相は知性、感覺性、栄養性、物質性の各本質規定をすべて含意してそれらを一挙に基体に与える。⁽³⁰⁾ 人間の形相は最も多くの内包を持ち質料から最も離れているが故に最も完全な形相である。類的存在へ下るに従って形相はより内包が少く、より質料に近づく故により不完全なものとなる。⁽³¹⁾ トマスの靈魂完成度の量的な相互比較はアヴィセンナの思想に類似したものとして注目すべきであろう。⁽³²⁾

以上述べたようにトマスによれば人間の形相はその靈魂そのものであるから理性は人間靈魂の固有性 *proprietas*、能力 *potentia* とされる。神以外のすべての存在者についてその本質と働きの原理とは区別されなくてはならない。靈魂は唯一つの本質であって働きの究極原理である。理性は他の能力と同様靈魂の固有性であって働きの直接原理である。⁽³³⁾ しかし理性能力と他の能力は前者が靈魂そのものを基体として前提するのに対し、後者が合成体を基体として前提していることによって区別される。⁽³⁴⁾ 働きの様式が存在の様式を表示するものであれば知的働きの非物体的様式は知的基体の非質料的存在を表示する。従って人間の知的働きの基体として考えられる限りの靈魂は非質料的存在として自己の本質現実態——即ち身体の現実態を超えた現実態——を具えていることが予想される。トマスが可能理性と能動理性の働きの原理が人間の認識本性に不可欠であるとしたのは人間の知的靈魂の構造に極めて重要な示唆を与える。以下この問題について暫く考察してゆきたい。

IV

人間は先天的に如何なる知的形相も持っていない。それは経験的な仕方
で対象から獲得する他はない。従って人間はその知的本性において知的形
相に対して可能態にあるといわれる。しかしこのことは天使的純粹精神に
ついていわれる。天使も又その知的本性において知的形相を具えず何ら
かの仕方ですれを獲得するから同様可能態にあるといわれる。⁽¹⁾可能態を一
切欠除しているのは神的理性即ち神の本質であるといわれる。そこでは理
性と知的対象とは専ら現実態において一致している。つまり知るものと知
られるものは本質的に同一であって自他の区別はない。⁽²⁾

神以外のすべての存在の自他の区別はそれらの働きを通して知られる。
即ちすべての作用が各基体から発するものならば何らかの意味で他者を自
己化する能動的働き、自己を他者化する受動的働きは個体間の関係を表す
ものである。自然の現象変化は自然的存在の働きの現実態・可能態の相對
的關係に成立っているとみることができる。例えば運動者としての物体関
係をみると、運動の現実態を与える物体は運動因 *movens* としての能動
基体であり、運動の現実態を与えられる物体は動かされるもの *motum* と
しての受動基体である。前者は運動者 *movens* として運動の現実態を予
め持ち、後者にそれを与えて自己に相似化たらしめる、即ち現実態の運動
者 *mobile in actu* たらしめる。しかしこの場合両者の間に介在する共通
要素の性質即ち運動性がなければならず、この運動性への両者の係わり方
——即ち一方はそれに現実態に係わり他方は可能態に係わる——に従って
両者の能動受動、自己化他者化の關係が成立する。⁽³⁾しかしながら物体は専
ら運動因であるか或は専ら受動因であることはできない。運動因のみであ
る場合それは永遠の自己運動的物体であるか又は「不動の動者」である。
又受動因のみである場合それは基体の本質現実態を何ら表示し得ないから

物体として概念し得ない。専ら他者から現実態を受取るものとして概念し得るものは質料のみである。物体性を有する限り物体は相互間で運動静止の両極をたえず反覆する可動者 mobile であって相対的に運動因であり受動因である。

他者を自己化する能動的働きは対象に自らの現実態を対象自体の現実態の上に何らかの意味で与えるものであり、この働きは作用因である基体の現実態を表示している。又自己を他者化する受動的働きは基体の現実態の上に対象の現実態を何らかの意味で受取るものであり、この働きは作用因である基体の、対象に対する本性以上の可能態を表示している。働きの完成即ち結果はそれを受取る基体においては偶性形相となり、それが定着すれば基体にとっての適性的形相となり、又主体となる基体においては機動因の充足となり、それが定着すれば基体の働きの原理としての能力を構成する。

さて人間の知的靈魂の働きの原理が能動理性と可能理性に区別されるならば上と類似したことが知的基体について当はまるであろう。可能理性が受取りその現実態によって現実化されるところの対象の知的形相は知的靈魂にとって外部から獲得された偶性形相であり、その現実態は知的靈魂にとって附加的、適性的な第二現実態である。従って可能理性の能力原理はその基体である知的靈魂の第二現実態に対する可能態を表示している。しかし第二現実態は基体の本質第一現実態を前提しなくては実現し得ない。可能理性の存在はその非物体的働きの故に非質料的基体を前提予想せしめるが、その現実態の本質を直接表示することはできない。しかし能動理性が対象に与えるところの可知形式の現実態は知的靈魂の非質料的本質に基いているといわねばならない。即ちそれは基体の現実態が作用因として対象に与える知的現実態に外ならない。従って能動理性の能力原理は知的靈魂の第一現実態を表示しているといえることができる。知的靈魂が自ら存在するに足る最少限度の現実態を有する限りそれは同時に本性的に他者を自

らの現実態で以って規定する能動的作用因であることが要求される。同じ知的靈魂が他者の現実態を受容れる受動的作用因たり得るのはその本性的段階でなくその適性的段階において成立する。能動、可能両理性の働きの原理は等しく知的靈魂の本質に基いているが、同一の基体が機動因である側面と目的因である側面の区別に従って始めて区別され得るものである⁽⁴⁾。

能動理性の与える可知性の規定は対象にとって偶性形相であり、その知的現実態は対象の第二現実態である。対象が理性の可知性に相似化たらしめられる、即ち現実態の可知存在 *intelligibile in actu* たらしめられるのはその適性においてであって、対象は本性においては即ちその本質第一現実態においては理性の存在と区別される。だが一方対象の可知形相が可能理性を規定し、自らの現実態を与える、即ち現実態の知的存在 *intelligibile in actu* たらしめるのは可能理性を対象の本性に相似化たらしめることであって、これは可知性を得ることによって抽象された対象形相の能動的働きである。たしかに対象の形相が質料と結合している限りそれは可能理性を規定するような非質料的現実態を自らの内に持たない。しかし可知性の現実態と結びつくことによって対象の本質形相が顕在化し、可能理性に印刻すると考えられる⁽⁵⁾。従って対象の形相の第一現実態が理性に対して知的に作用し得るためにはまず理性の抽象作用によって適性上の知的現実態を獲得しての上でなければならない。ここに非質料的存在の働きのイニシアチブが見出される。能動理性の作用は認識の出発点であり対象の知的形相の作用は認識の到達点である。

ここにおいて我々は知るものと知られるもの間にある可能態現実態の共通要素即ち可知性 *intelligibilitas* が二通りあることを知るであろう。即ち一方の可知性は能動理性の本質現実態と対象の適性可能態の間に共通し、前者の働きが後者を相似化し認識的に現実化たらしめる一般認識形式である。他方の可知性は対象の知的形相の本質現実態と可能理性の適性可能態の間に共通し、前者の働きが後者を相似化し認識的に現実化する認識

内容である。双方がそれぞれ一方の共通性に本質現実態にあるからこそ双方の本質はそれぞれ独立，不可侵を保ち，又それぞれ他方の共通性に適性可能態にあるからこそ双方が認識的に一致することが可能であるといえる。

V

以上で人間の知的靈魂は能動，可能両理性を具えてその知的な働きを完結することができると共にそれが非質料的に存立するところの第一現実態と第二現実態を自らの内に含んでいることが明らかになったわけである。同時にこのことは知的靈魂が身体から分離し得ることの根拠になる。そこで残る問題はこのような知的靈魂が生命体の形相としてその現実態たり得るかどうか，又もしそうであるならばそれは身体の現実態以外の何ものにもなり得ない他の下位的靈魂原理とどういう関係を持つかということである。

もし我々が靈魂という概念の多義性を認めるならば自らの完全な現実態を有する靈魂は恐らく質料と合成する何らの必然的理由を本性的に持っていない筈である。又プラトン，アヴィセンナ等が考えたように道具として物体と結合する必要もない筈である。何故なら非質料的に自存する存在は物的な媒介なしに自らの働きを完結することができるだろうからである。そのような純粹靈魂はもともと質料的物体とは縁のない離存実体，スコラ哲学の表現でいえば離存形相としてあるだけである。しかし人間の知的靈魂が本性上そのようなものたり得るのは困難である。何故ならよく知られている通り人間の知的作用には表象が不可欠だからである。人間の能動理性の知的光り即ち現実態の知的な働きは表象ファンタスマに対してしか及ばない。換言すれば能動理性は質料的条件を伴った対象の範囲にその働きを限定されているといえる⁽¹⁾。又人間が何らかの觀念を把捉しようとする

るとき必ずその働きは表象を伴わずにいられない。ところで表象は外的感覚が受取り、内的感覚が保持もしくは再生した感覚形相である。従って人間の理性は感覚をその構成要素としないにしても少くともその対象を与えられるために不可欠の前提能力とせざるを得ない。感覚は人間にとって前理性能力である。

感覚能力は物的器官を伴わずしては働きようのない作用の原理であるから単に靈魂にでなく合成体そのものにおいて成立する。もし人間の理性が上にいった理由で感覚と極めて緊密に連帯せざるを得ないとすればそれは人間の知的原理がその形相及び現実態として身体に関わることを意味するか、それとも身体を媒介手段としてそれに関わることを意味するのかが問題になる。全生命界を質料形相論で説明しようとする者にとっては人間の知的原理と感覚及び身体との緊密な関係に形相質料概念を適用するのが最も望ましいが、その際の構成に矛盾があってはならないのは当然であるばかりでなく、他の構成理論よりもそれが選択されるべき何らかの積極的な理由を持つことが要求されよう。他方知的靈魂の自存的性格にとってはむしろ身体手段説の方が好都合であるといえる。ここで登場するのが知的靈魂の個別化の問題である。

人間の有機的身体及びそれに附属する様々の能力、機能、行為が個別的であるのは明白である。しかし人間が個別的であるということは各人間の持つ知的原理、知的能力、知的行為も又個別化されていることであるとするのは常識的に当然である。同じ人間の実体の中で質料との合成に依存する靈魂原理のみが個別化を許容し、依存しない知的原理のみが許容しないか或は定かでないとするのは辻褄のあわないことである。同様に感覚が既に個別化されていればそれを前提しそれに拘束されている理性も個別化されているとするのが自然である。従って人間の知的靈魂も又他の質料の形相と同様、種において一つであるが数において多数であるという個別的性格を持ち、それは質料の個別化原理による個別的身体の多数性に従って多

数化されているのだと説明される⁽²⁾。自存的であるべき知的靈魂が質料の個別化原理を受けることは考えられないが少くともそれに制約され、それに見合う個別者として実現すると規定することは靈魂の身体形相説にとって、身体手段説にとってよりも遙かに有利である。

しかし個別性の問題は知的靈魂が身体の形相であるということから正当化されるべきもので逆にそれを正当化するものでは決してないだろう。従って知的靈魂が身体形相である構造がそれ自体において十分に説明されなくてはならない。

人間の知的靈魂がその固有の働きの原理であるために自存するに足る現実態がなければならないことは前に明らかにされたが、それが直ちに身体の形相及び現実態でないと否定する理由は必しもない。つまり身体の現実態以外の何ものにもなり得ない形相と、自己の現実態以外の何ものにもなり得ない形相の存在的区別の他に、その現実態が同時に身体のそれであり自己のそれでもあるような形相を、存在的にも論理的にも矛盾がないなら、認めることは可能であろう。知的靈魂の現実態が身体の現実態であるか自己の現実態であるか二者択一される必要はないので、トマスが人間靈魂について考えたように身体に与えられた同一の現実態が、身体がそれによって実現し存立する分以上の過剰のものであると考えることは知的靈魂の自存性を可成制限するものであっても否定することではない。たしかに質料の側からみれば身体が規定されるに必要な現実態以上の形相と合成することは無駄なことであり、又形相の側からみれば現実態の一部を質料に吸取られてしまうのは中途半端なことかもしれない。だが生命界は動物的感觉体で終り、他方非質料的英知界しかないと決めてしまう理由はどこにもないだろう。もし生命界に動物の以上の感觉体である一つの種の存在を認めるならばそれに見合うような形相質料の構成が論じられてよい筈である。形相質料の間の現実態に対する関わり方の不平等さは果して実体構成にとって不合理であるかどうか。質料は自らの内に現実態を持たないが、

それによって実現される現実態を形相の原理に要求する。これが質料の形相に対する制約性である。もし質料的基体がそれによって実現されるべき現実態以下の形相と合成してもこれは実体を構成することはできないであろう。しかし他方形相の現実態は質料の制約性を蒙っても規定されるということはない。何故なら形相は本質規定の現実態原理であって、質料はその受動原理だからである。形相規定の優越性の極端な例は単純形相である。それが質料との合成なしに存在できると考えられるのは、それが本質規定の純粹な現実態のみであってそれだけで実体として存在できると理解されるからである。⁽⁸⁾従って過剰の現実態を持つ或形相即ち知的靈魂が身体と実体構成するということは形相と質料の関係からみて不合理ではない。

次に我々はそのよう構成の仕方では人間の知的靈魂のあり方が十分に説明されるかどうかを吟味しなければならない。知的靈魂の過剰の現実態とはそれによって辛うじて自存できる丈の最少限度の現実態を有していることであって、いわば不完全な現実態ということができよう。知的靈魂が身体の現実態でもあり自己の現実態でもあることはそれが身体の形相であることを第一義に示している。何故ならもしその逆であるなら形相の優越性からいって身体の形相であらざるを得ない必然的理由がなくなり、せいぜい身体手段説になるからである。従って身体の形相である役割を取除くなら恐らく人間の知的靈魂は本性上極めて不完全なあり方を示すに違いない。先に述べた通り人間の理性は殆どその働きを物的範圍に制限されている。もし感覺能力が理性の働きの前段階をなさないならば理性の対象源は全く断たれてしまうに違いない。能動理性の働きが知的靈魂の本質現実態を表示するものであることは前に述べたが、そこからわかる通り靈魂の知的現実態はせいぜい対象の感覺的所与を形相的に規定する働きを原因する程度の強さである。それは対象に形相を創造的に本質印刻する神的形相の現実態、対象を形相的に規定する天使的形相の知的現実態と遙かに相違する。人間の理性が抽象作用に留まるということは知的靈魂が最少限度に自

存であると同時に最大限に身体結合に依存していることを示している。人間の思惟が抽象的对象に向い、或は働きの源泉である自己の存在に向い、自存的存在にふさわしくその働きの自主的自覚的な性格を帯びるのは知的靈魂の適性的な第二完成においてである。

人間の知的原理が身体の形相であるとすればそれは他の靈魂原理とどのような関係を持つか。トマスの考えたように人間の形相にすべての靈魂原理を含ませることは知的原理の自存性の観点からいえば既に不自然である。何故ならもしものの存在様式はその働きの様式からのみわかるならば知的な働きから知的原理の自存性が理解されても感覚原理、植物原理の自存性はその働きからはどうしても理解されないからである。トマスはアヴィセブロンに反対して一つの存在者の中に多数の本質形相を認めることは実体の一者性を否定することだから本質形相は一つでなければならない、人間の形相は唯一つであってその中にすべての形相的要素が含まれていなければならないとしたのである。⁽⁴⁾しかしトマスの努力にも拘らず、彼の説からは人間の形相は自存的な部分と非自存的な部分で構成されるということが結論されてしまうので、形相の単一性は矢張貫徹されずに留まるといわねばならない。もしそのような結論をさげたく思うならば人間の形相は知的原理即ち知的靈魂のみで成立つとすればよい。それでは他の下位的靈魂原理は人間においてどのような位置を占めるか。それらも矢張形相的規定に他ならないのだから。

知的原理が下位的原理に結合せざるを得ないのは、それが身体基体と合成するからであってそれ以外の理由はどこにもない。知的原理が下位原理と連帯しなければ殆どその働きの完了し得ないのは靈魂原理相互間では説明できないのであって——何故なら靈魂の原理はそれぞれ独立だから。それ故植物原理は動物原理なしに働き得る——それが基体の形相、その現実態であるという点からのみ説明される。人間の知的原理とその下位原理の関係は人間の形相とその質料的基体の関係と平行である。それはどう

ということかという、人間の低位原理は人間の身体の中に含まれているということである。人間の形相はすべての規定を伴って何らの規定も持たない第一質料と合成するわけでない。もし言葉の誤解を恐れないならば知的規定以下のすべての下位的本質規定は基体において質料化されているといえよう。正確にいうなら低位規定は基体において既に類的形相として存在はするが唯人間であることの最終的実体規定に対して可能態にあるといえる。知的原理である人間の本質形相はそのような基体の現実態原理である。感覚原理である動物の本質形相とその低位原理の関係についても同じことがいえよう。動物の低位原理即ち栄養的、物的規定は動物の基体において唯動物であることの实体規定に対して可能態にある形相である。それ故動物の感覚生命が同時に物的、栄養的原理を伴わずには実現し得ないのはそれが栄養的基体と合成して動物実体を構成するからである。たしかに動物生命は身体に栄養器官、栄養機能以上の感覚器官、感覚機能を新たに実現せしめる。それに反して知的生命は人間の身体に感覚以上の器官や機能を齎らさない。しかし或種の感覚体がその中に知的生命を宿し、感覚生命以上の理性的機能に適し、役立つものになるのは知的靈魂の新しい現実態を得るからである。人間は現実態の感覚体に知的靈魂が合成したものではない。現実態の感覚体とは動物以外にないのである。

アリストテレスはいう「明らかに自然学者は全靈魂を扱わない。何故なら全靈魂でなくてその一部分或は幾つかの部分が自然に属しているからである。⁽⁵⁾」「それ故或種の靈魂即ち質料なしに存在しない靈魂の理論が自然学者の研究するところである⁽⁶⁾」。たしかに知的靈魂が身体の形相ではあっても自存し得る性格を残している限り、身体なしのそれ自体について語られる領域を残しているといえよう。しかし經驗的領域で語られる人間については、その意識はすべての生命的営みが身体において始まるように身体を介し物質に触発されて始まることが示されている。意識が次第に屈折し純

粹に對自的な意識であることができるのはアポステリオリなものとしてのみ承認される。しかし人間の意識が完全に自覺的自主的である事實については經驗的領域では何ら保証することができないといえるだろう。しかもその事實のアプリオリな保証は經驗的立場のとうてい容認するところではない。ただ人間の知的靈魂が自存の可能性を持っており、それ故に純粹意識の自主的働きの適性^{ハビトゥス}を獲得するものであるという自然的結論は經驗論的立場に即すると考えられる。質料との関連において靈魂を考察する自然学が非經驗的領域の自存的靈魂——人間のそれであれ天使のそれであれ、或は神のそれであれ——を扱うことの不可能性にも拘らず、反って自然学以外の学においてそれらがそれぞれ妥当的に語られる可能性を確立するものであることは經驗から出発する我々の方法にとって極めて自然なことである。

I 註

- (1) 哲学第 45 集松本正夫教授「離存形相の質料形相論的構成について」I 参照。

II 註

- (1) I で述べたように本論文の目的は人間理性を質料形相論の観点から、つまり存在論的見地から構成的光りをあてようとするものである。しかし認識が理性の本質である以上認識原理としての理性の規定は本論にとって不可欠である。それは後に明らかにされる筈である。ここで認識の問題を述べるにしてもその範囲でのことである。
- (2) De anima III, 5, 430a 10-15,
- (3) アリストテレス自身は二つの理性を特定の呼称でよばなかった。しかし後世はそれらをそれぞれ *νοῦς παθητικός*, *νοῦς ποιητικός* (後者はアレクザンデルに現れている) とよび、これが通常の呼名になっている。日本語に訳せば受動理性、能動理性とするべきであろう。*νοῦς παθητικός* なる語は一度 III, 5, 430a 24-25 に現れている (*ὁ δὲ παθητικός νοῦς φθαρτός*)。しかしこの箇所の文脈はまれにみる難解なもので果してアリストテレスが一方の理性をこれで指したかどうか私は疑問に思う。ここで詳しく述べる余裕はないがむ

しろ内容から考えれば前章 (3 卷 4 章) で詳しく扱われる理性が一方のそれであって、トマスの用いた如く可能理性 *intellectus possibilis* とよぶ方が適していると思われるような理由が数多くある (例えば *ὥστε μὴδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός* 従ってそれも又可能的という本性以外の本性を何ら有しない. III, 4, 429a 21-22). 尚トマスはアリストテレスの原文に現れた *νοῦς παθητικός* を *intellectus passivus* とよんで *intellectus possibilis* と区別し、本来感覚性に基く可滅能力であるとしている (*Commentarium de anima* L III, lec. X, 745). 尚トマスの *intellectus passivus* については彼の *vis cogitativa* の概念参照.

(4) 能動理性が離存であるという解釈を可能ならしめる論拠はアリストテレス *De anima* III, 5, 430a 17-18, *καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμεγής, τῇ οὐσίᾳ ὡν ἐνέργεια*. 430a 22-23, *χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνου τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίου*.

(5) *Fī al-nafs, kitāb al-Najāt*, ナジャート靈魂論 (英訳 F. Rahman, *Avicenna's Psychology*) chap. 16.

尚この理性に関する論拠はアリストテレス *Metaphysica* XII, 7, 1072 b 13-30.

(6) *Ibid.*; *Fī al-nafs, kitāb al-Shifā'*, シフアー靈魂論, (*Avicenna's De anima* ed. F. Rahman) V, 5, pp. 235-236.

(7) アヴィセンナのいう一致 *'ittiṣāl* は、一方が他方になるという同化を決して意味していないことに注目すべきである。これはアリストテレスにおける、可能態において或ものであるものが現実態においてそのものになるという同化の概念と異ったものである。可能理性と能動理性の一致はむしろ接触と表現されてしかるべきである。知るものと知られるものとの間においても同様知るものはどんな意味でも決して知られるものになるということは不可能である。 cf. *Fī al-nafs, kitāb al-Shifā'* V, 6, pp. 239-240.

(8) *Questio disputata de anima* a 4, corpus; *Summa theologiae* I^a, Q. 79, a 3, corpus.

(9) *Operatio sequitur esse*.

(10) *Commentarium de anima* L III, lec. X, 734, 736.

二つの理性の人間内在の根拠はアリストテレス *De anima* III, 5, 430 a 13-14, *ανάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφορὰς*; III, 4, 429 a 23, *λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῇ*.

III 註

- (1) De anima II, 1, 412 a 27, b 10-11; II, 2, 414 a 14-22.

尚靈魂は合成体の形相因であると同時に機動因, 目的因でもある II, 4, 415 b 8-12. 靈魂は形相因として合成体の第一現実体 *ἐντελέχεια πρώτη* を実現し, 目的因として第二現実態 *ἐντ. δεύτερα* を実現する. cf. II, 1, 412 a 22-26.

- (2) Ibid. II, 3, 414 b 28-415 a 3.

- (3) Ibid. III, 12, 434 b 3-7.

- (4) もし靈魂の下位原理が基体に基いていなければ, 換言すれば専ら形相に基いているならば上位靈魂は必ず下位原理を伴うという理由は厳密にいてそこから出てこない. V, 38-39 頁参照.

- (5) De anima II, 1, 413 a 4-5.

- (6) Ibid. II, 1, 413 a 6-7.

- (7) Ibid. II, 1, 413 b 24-27 “しかし理性及び理性能力についてはまだ何も明らかでない。しかしそれは靈魂の異った類であるように思われる。そしてそれのみが丁度永遠者が可滅者から離れているように身体から離れることができる”。

- (8) Ibid. II, 3, 414 b 18-19 “他の動物は思考能力と理性を持つ, 例えば人間, 又別の生命者——もし存在すれば同じような本性の, 或はもっと優れた”。 415 a 7-12 “最後に極く少数のもの(動物)は *λογισμός* と *διάνοια* を持つ。何故なら *λογισμός* を持つ可滅的なものは他のすべての能力を持つからである。他方それらのどれかを持つものはすべて *λογισμός* を持たない……しかし理論理性に関しては別問題である”。

ここで類としての動物は *τὰ ζῷα*, 思考力を持たない種としての動物は *τὰ θηρία* と表現されている。

- (9) Ibid. I, 4, 408 b 18-19 *ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὐσα καὶ οὐ φθείρεσθαι.*

- (10) Ibid. III, 4, 429 a 23-24.

- (11) 可能理性に関しては Ibid. III, 4, 429 a 15-18, 24-26, 29-429 b 5.

能動理性に関しては Ibid. III, 5, 430 a 17-18, 22-23.

- (12) Ibid. I, 1, 403 a 10-11.

- (13) 靈魂一者性についての論拠は Ibid. I, 5, 411 a 26-b 27.

- (14) アヴィセンナにおいては完成態エンテレチアの概念は広い意味で取られている。形相が質料に与える現実態も又それである。しかし完成態はそれだけに留らない。た

たとえば船を動かす船長，国を治める王もそれぞれ船，国家の完成因である。
cf. *Fī al-nafs, kitāb al-Shifā' I, 1, pp. 6-7.*

アリストテレスはいう“更に靈魂が，水夫が船のそれである如く，身体の
完成態であるかどうか明らかでない” *De anima III, 1, 413 a 8-9.*

- (15) 'Aḥwāl al-nafs chap. 1, pp. 52-53; *Fī al-nafs, kitāb al-Najāt chap. 4, p. 33 (Fī al-Shifā', I, 5, p. 47).*
- (16) *Fī al-nafs, kitāb al-Najāt chap. 13 (Fī al-nafs, kitāb al-Shifā' V, 4, pp. 228-233).*
- (17) *Ibid. chap. 15, pp. 67-68 (Ibid. V, 5, pp. 261-262).*
- (18) *Ibid. chap. 1, p. 25 (Ibid. I, 1, p. 40).*
- (19) アヴィセンナによれば，その定義に身体概念が入るところの靈魂という概念は関係名辞である。そのような定義は靈魂の実体を明らかにしない。 cf. 'Aḥwāl al-nafs chap. 1, pp. 52-53.
- (20) *Fī al-nafs, kitāb al-Najāt chap. 4, p. 32 (Fī al-nafs, kitāb al-Shifā' I, 5, pp. 45-46).*
- (21) *Fī al-nafs, kitāb al-Shifā' I, 1, pp. 13-14, V, 1, p. 209.*
- (22) *De anima II, 1, 412 a 24-26.*
- (23) 靈魂の第二現実態に対するいわば第二可能態を指す。単純な精神実体も精神的適性を獲得すると考えられる。
- (24) *S. T. Ia, Q. 75, a 6, corpus; Questio disputata de anima a 2, corpus.*
- (25) *Questio disp. de anima a 2, corpus, et ad 5.*

形相が現実態を与える原理であり，質料がそれを受取る原理である以上，両者は互に不可欠であるが，一方が賦与原理他方が受容原理である点で両者の現実態に対する関係は不平等であるといえることができる。つまり質料は自らを現実化せしめられるだけの現実態を形相に要求できるがそれ以上求める権利はない。しかし形相は質料を現実化せしめるに足りない現実態を与えることはできないが過剰の現実態を与える権利はあるというべきである。 V, 36-37 頁参照。

- (26) *Q. disp. de anima, a 1, corpus et ad 4.*
- (27) *Ibid., a 3, ad 21; a 10, ad 3.*
- (28) *Commentarium de anima L II, lec. IV, 270.*
- (29) *Q. disp. de anima a 9, corpus.*

この説は既にアヴィセンナにみられる。 cf. *Fī al-nafs, kitāb al-Shifā' I, 1, p. 10.* “或靈魂が基体の中で存立し，それと同時に合成体の部分であるなら

ばそれは偶有者である”。 *Fi al-nafs, kitāb al-Najāt chap. 13, p. 59*, “身体的能力はすべて偶有者か質料的形相である”。

- (30) トマスのこの考え方は、靈魂を生命の原理であると規定したアリストテレスの考えと一致していない。經驗的にみる限りトマスの理論から幾つかの問題が生じる。例えば人間の死とは何か。或有機体における生命的機能の停止及び身体の或要素的物体への解体である。もしトマス説に従って靈魂の離脱と共に物体規定も離脱するとすれば後に残るのは消滅も存在もしない第一質料である。又死後の感覚はどうなるか。トマスは人間の感覚原理は存続するが感覚能力は存続しないという (*Q. disp. de anima a 11, ad 13; a 19, ad 12*)。しかしアリストテレス風にいえば働きや能力のない靈魂原理は自然的にいて不合理である(「自然は無駄なことをしない」。 *cf. De anima III, 9, 432 b 19-26*)。
- (31) *Q. disp. de anima a 7, corpus*。
- (32) アリストテレスでは靈魂は物体の完成態であるというのが基本的考え方であり、従って完成させる靈魂は完成される物体より完全である。「原理は質料に優る」。もし人間靈魂が動物靈魂より完全であるとすれば(アリストテレスはそうはいっていないが)それは人間靈魂が感覚体という基体物体を現実化する原理であるが故と解すべきである(III, 25 頁及び注 4, V, 36-37 頁参照)。自然存在の系列は或種の進化的段階を辿っている。しかしながらアヴィセンナ、トマスにおいては靈魂に現実化される基体は常に最下位の物質乃至第一質料であった。だから現実化原理である靈魂相互間においてのみ靈魂の完全さが比較され得る。その場合上位のものの完全さに対して下位のものの不完全さが考量される。彼等においてアリストテレスのエンテレケイア^{エンテレケイア}の概念が、不完全なものからより完全なものへ積上げ式に発展する自然目的論的立場から、完全なものからより不完全なものへ下降する形而上学的目的論的思想に移し変えられているとみるべきであろう。我々はそこにプラトニズム的傾向を認めてよいと思う。トマスは靈魂が形相であると規定してアリストテレスに接近しているが、基体を常に第一質料とした故にアヴィセンナのプラトニズムを完全に脱することができなかつたと考えられる。
- (33) *S. T. Ia. Q. 79, a 1, corpus; Q. disp. de anima a 12, ad 7, et ad 10; a 9, ad 5*。
- (34) *Q. disp. de anima a 12, ad 16*。

IV 註

- (1) S. T. Ia, Q. 79, a 2, corpus.
 (2) アリストテレス *Metaphysica* XII. 9, 1074 b 25-35; *De anima* III, 6, 430 b 24-26 “もし或原因が反対者を持たないならばそれは自己を認識し、現実態であり、離存者である”。
 (3) アリストテレス *De anima* II, 5, 417 a 17-20.

能動的働き *ποιεῖν* は自己と異なるもの *ἐναντίον, ἀνόμοιον, dissimile sui* である他者を自己に似たもの *ὁμοιον, simile sui* にすることであるが、その際他者が可能態において自己に似たもの *δυνάμει ὁμοιον* であることが条件になる。つまり自己に相似化され得る性質を持っていることが要求されるわけでそれなしには作用者 *ποιητικόν* との一致は決して実現しない。この関係をアリストテレスは「共通要素 *κοινωνία*」といった。*De anima* I, 3, 407 b 17-19 “共通性によって一方が能動し他方が受動し、一方が動かされ他方が動かす。このような相互関係は決して偶発的なもの *τὰ τυχόντα* には生じない”。

- (4) 哲学第 43 集松本正夫教授「スコラの抽象理論の同一哲学的論拠克服の問題」三参照。

- (5) 厳密にいて能動理性の抽象的光りが及ぶのは対象についての^{フアンクスマ}内的表象に対してであって対象そのものに対してでない。同様に顕在化されるのは表象に潜在する対象についての^{スペチエス}本質的形相であって対象そのものの^{スペチエス}本質形相ではない。

対象についての表象は感覚形相として感覚能力をあたかも質料の如く規定する。能動理性の知る働き *actus nosse* はその非質料的本性の故に表象の中に潜在する非感覚的・普遍的^{スペチエス}形相のみを照らし出し、いわば過剰の知的現実態を与える。この過剰の現実態は本質的^{スペチエス}形相にとって潜在状態より顕在状態へ移行する偶性的原因にすぎない。ところで顕在となった本質的形相 *species expressa* は自らの知的現実態で可能理性に働きかけ印刻を与えることができると考えられる。

V 註

- (1) ということは人間の能動理性は非質料的存在を直接その対象とすることはできないということである。
 (2) Q. disp. de anima a 6, ad 13, et ad 16; S. T. Ia, Q. 76, contra 5, et ad 5.

質料形相論による人間理性の概念

- (3) 哲学第45集松本正夫教授「離存形相の質料形相論的構成について」23-24頁参照.
- (4) Commentarium de anima L II, 1, lec. I, 225; Q. disp. de anima^a 9, corpus.
- (5) De partibus animalium I. 1, 641 b 8.
- (6) Metaphysica VI, 1, 1026 a 5-6.