

トマス・アクィナス 『「魂について」 註解』

第三卷第三章～第四章 試訳

石田 隆太・高石 憲明

はじめに

本稿は、トマス・アクィナスの『「魂について」 註解』第3巻第3-4章の試訳であり、下の前稿の続きである。凡例についてもこれらに準拠することとする。

石田隆太、高石憲明、「トマス・アクィナス 『「魂について」 註解』 第三卷第一章 試訳」、『古典古代学』11 (2019): 1-25¹。

同、「トマス・アクィナス 『「魂について」 註解』 第三卷第二章 試訳」、『倫理学』35 (2019): 159-72。

この稿から註にて新たに使用した略号の一覧は次の通りである。

Baeumker 1908: BAEUMKER, C. *Witelo: Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*. Münster, 1908; 1991².

Blumenberg 1957: BLUMENBERG, H. “Licht als Metapher der Wahrheit: Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung,” *Studium generale* 10/7 (1957): 139-71.

Brentano 1867: BRENTANO, F. *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Νοῦς ποιητικός*. Mainz, 1867.

Davidson 1992: DAVIDSON, H. A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York - Oxford: Oxford University Press, 1992.

Henle 1970: HENLE, R. *Saint Thomas and Platonism: A Study of the Plato and Platonic Texts in the Writings of Saint Thomas*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

PT 2012: PROGETTO TOMMASO (=G. BINOTTI, D. CRIVELLI, L. MAZZONE, A. PETAGINE, R. RIZZELLO, D. RONCARI). *Lo specchio dell'anima: La sentenza di Tommaso d'Aquino sul “De anima” di Aristotele*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2012. 【イタリア語・ラテン語対訳】

Sellés 2012-17: SELLÉS, J. F. *El intelecto agente y los filósofos: Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre*. 3 vols. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2012-17.

¹ この前稿には一つ重大な誤植があるため、この場を借りて訂正したい：誤「可知的／が一されない」（20, 4-5）→正「可知的形象を介してわれわれと合一すること」によつては、知性はわれわれと合一されない」。これに限らず他にも二つの前稿には修正すべき箇所があるかもしれないが、それらの完全な修正は他日を期したい。

- Sorabji 2005: SORABJI, R. *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD: A Sourcebook*. 3 vols. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- Spruit 1994–95: SPRUIT, L. *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*. 2 vols. Leiden - New York - Köln: E.J. Brill, 1994–95.
- アウグスティヌス著作集: 『アウグスティヌス著作集』、教文館、1979–。
- 生松・熊田 1977: H・ブルーメンベルク、『光の形而上学 真理のメタファーとしての光』、生松敬三、熊田陽一郎＝訳、朝日出版社、1977。
- 石田 2018: 石田隆太、「トマス・アキナス『定期討論集 霊的被造物について』 第十一項 試訳」、『宗教学・比較思想学論集』 19 (2018): 57–77。
- 石田 2015b: 石田隆太、「トマス・アキナスにおける人間の魂の個体化——魂と身体の関係をめぐる」、『中世思想研究』 57 (2015): 55–68。
- 上枝 2018: 上枝美典、「トマス・アキナスにおける「光の形而上学」の可能性」、山内志朗＝編、『光の形而上学——知ることの根源を辿って』（慶應義塾大学言語文化研究所、2018）所収、pp. 101–26。
- 中世思想原典集成 精選：上智大学中世思想研究所＝監修、『中世思想原典集成 精選』、平凡社、2018–19。

前稿と同様に、本稿で訳出した第3章および第4章の構造について簡単に述べることにしよう。まずは第3章において、トマスが想定しているアリストテレスの議論構造は次の通りである。

【第一段階】 429b22–

可能性に関する前述の諸規定に対する疑問を示す。

二つの疑問を投げかける。429b22–

それらを解決する。429b29–

【第二段階】 429b29–

第一の疑問を解決する。429b29–

【第三段階】 430a2–

第二の疑問を解決する。

問題を解決する。430a2–

異論に対して解答する。430a5–

【第四段階】 430a5–

異論に対して解答する。430a5–

【全体像】

可能性に関する前述の諸規定に対する疑問を示す。

二つの疑問を投げかける。429b22–

それらを解決する。

第一の疑問を解決する。429b29–

第二の疑問を解決する。

問題を解決する。430a2–

異論に対して解答する。430a5–

以上から窺えるように、ここで註解の対象となる最小単位は、① 429b22 以下、② 429b29 以下、③ 430a2 以下、④ 430a5 以下の四つである。これら四つの内容について説明することにした。

①〈429b22～〉知性（トマスの理解によれば可能知性）に関するこれまでの様々な規定に基づいて、ここでアリストテレスは二つの疑問点を指摘しているとトマスは註解する。まずアリストテレスの原文²に即せば、第一の疑問点は次の通りである。

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では、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。

（アリストテレス全集新版 7: 148–49）

すなわちアリストテレスは、知性の作用が受動的である一方で、知性そのものは「作用を受けないもの」[ἀπαθές] だとすると、受動を受けつけないとされる知性はどのようにして受動的な作用である知性認識を行っているのかという問題を取りあげている。アリストテレスの原文にはない情報としてトマスは、『生成と消滅について』を典拠として、相互に能動および受動をし合うものどもは同一の質料を共有する必要があるという点を確認している。このようにアリストテレスの他の諸著作を参照することはしばしば行われることである。

第二の疑問点は次の通りである。

知性それ自身も知性認識されうるものであるのか。このことが問題とされるのも、(i) もしも知性が他のものによらずにそれ自身として知性認識されうるものであり、また知性認識されうるものは〈種〉において何らかの意味で同一であるとすれば、知性はそれ以外のものに属することになるか、あるいは、(ii) 他の知性認識されうるものと同様に、知性自身を知性認識されうるものにするある何かを知性は混合されて含んで

四
四

² 以下で引用するアリストテレスの原文は『アリストテレス全集』（新版）に収録された中畑正志の訳であるが、ここでは敢えてそのまま引用することにした。本来であればトマスの註解に対する訳文、およびメルベカのギレルムスによるラテン語訳の訳文との整合性を考慮するべきかもしれないが、それではアリストテレスの原文をトマスによる理解の枠に完全に限定してしまうことを恐れたがゆえである。また、アリストテレスそのものと中世における註解という営みの間の距離感を少しでも示すための配慮でもある。

いることになるかの、どちらかを帰結するからである。

(アリストテレス全集新版 7: 149-50)

第二にアリストテレスは、知性がそれ自体で知性認識できるものであるのかという論点に言及する。そのことによって彼が問題視しているのは、第一の疑問点を呈する時にも前提していた「いかなるものとも共通するものを何一つもっていない」という知性の特性が、(i) および (ii) によって示されている帰結と矛盾することである。すなわち、(i) によれば、もし知性が他のものに依存せずにそれ自体で知性認識されうるものであるなら、種としての「知性認識されうるもの」と知性の間には共通点があることになる。トマスの註解を引用するなら、「もし可知的なものが可知的なもののみならず知性でもあるなら、他の可知的なものどもも知性であることになろう。そのようにしてすべての可知的なものが知解する」。つまりこの理解に即するなら、すべての知性認識されうるものが自らの内に知性を含んでいることになる。他方で、(ii) によれば、もし (i) の場合でないのなら、知性は他の知性認識されうるものと同様であることになる³。

②〈429b29〜〉ここでは第一の疑問点をアリストテレスが解決しているとトマスは註解する。問題となっている受動については既に感覚における受動についても論じていたことを示唆した上で、アリストテレス自身は次のように言っている。

知性は、可能状態においてはある意味で知性認識されうるものであるが、しかし終極実現状態においては知性認識する以前には何ものでもない、ということだったのではないか。そしてこの可能状態におけるあり方は、終極実現状態としてはそのなかに何一つ書き記されていない書板の状態に相当するが、まさにそれこそが知性について生じる事態なのである。

(アリストテレス全集新版 7: 150)

すなわちアリストテレスは、「可能状態」[δύναμις]における知性と「終極実現状態」[ἐντελέχεια]⁴における知性という二つの状態を区別することにより、前者に受動の側面を、後者に能動の側面を対応させることで疑問点の解決を図っている。可能状態における知性のあり方がいわゆるタブラ・ラサであると言われていることに基づいてトマスは、「魂はあらゆるものから複合されている」と考えていた古代ギリシアの自然哲学者たちの意見と、想起説に基づいて肉体が魂の牢獄であることを強調するプラトンの意見が排除されるとする。プラトンについてトマスは、想起説がタブラ・ラサ説と対立するものであることだけでなく、魂に対して身体を軽視する側面をも問題視している。すなわち、知性論に限らず人間における身体的重要性を説くトマスの立場がここでは見え隠れしていると言えよ

³ アリストテレスのこの箇所に対する中畑正志の訳註を見よ：アリストテレス全集新版 7: 151n16.

⁴ これはしばしばあることだが、以下に見るように、メルベカのギレルムスによるラテン語訳では《ἐντελέχεια》に相当する言葉として《actus》が使われている。中畑正志は《δύναμις》を「可能状態」、《ἐνέργεια》を「活動実現状態」、《ἐντελέχεια》を「終極実現状態」と訳しているが、本稿では《potentia》を「可能態」、《actus》を「現実態」と訳している。

う⁵。

③〈430a2～〉次に、アリストテレスは第二の疑問点をも解決しているとトマスは註解する。アリストテレス自身は次のように言う。

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解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は同一だからである。実際に、観想的知識とそのような仕方では知られるものとは同一である。

(アリストテレス全集新版 7: 150)

トマスの註解によれば、この箇所は次のことを意味している。可能知性は、それ自体では可知的なものではなくて、可知的形象⁶によって可知的なものとなる。そうした性格をアリストテレスは「諸々の知性認識されうるものと同じように」という文言で示唆している。ところで、或るものが可知的であることは、それが現実態において質料から離れていることを意味する。すなわち、現実的に知解が実現されている状態においては、知解の対象は質料から離れたものとして知解の担い手において認識されていることになり、このような事態をアリストテレスは「知性認識しているものと知性認識されているものは同一」だと言っている。このことからトマスは、可知的形象という概念を文字通り媒介させることによって、「現実態において知解される事物の形象は知性そのものの形象であり、かくして知性はその形象によって自分自身を知解することができる」という理解を読み込む。すなわちトマスは、可能知性が自らを知解するということは、知性が自分の外にある事物を知解する時と同様に可知的形象を経由するという認識論的なプロセスを想定している。

③の部分に関してトマスは、以上のような逐語的註解の後に、可知的なものの秩序について挿入的に言及を行う。『魂について』とは別にアリストテレスの『形而上学』を典拠にして話を進めていることも含めて、この挿入部分は、例えば『神学大全』第1部第87問題第1項主文における記述と平行なものとして理解できる。『神学大全』のこの箇所の主題はまさに、知性的魂が自己自身をどのようにして認識するのかである。この箇所からは、可知的なものの秩序に関する記述を少し整理した形で引用することにしたい（引用にあたり、整合性の観点から訳語の変更を施した）。

〈神〉

純粹な完全現実態である神の本質は、[中略]端的に完全な意味において「自己自身に即して可知的なるもの」である。神が、自らの本質によって、自己自身を知解するのみならず、さらにまたすべてを知解する所以である。

〈天使〉

天使の本質は、「現実態としての可知的なるもの」の類に属するのではあるが、しか

⁵ トマスの人間論における魂と身体の間わりについては次も参照されたい：石田 2015b.

⁶ この極めてスコラ的な概念の一つとも言えるものの歴史的展開については次を見よ：Spruit 1994–95.

しこの場合の現実態というのは純粹現実態でもなければ充全的な現実態でもない。従って、その知解のはたらきは自らの本質でもって充分ではないのであって、すなわち、天使が自己を知解するのは自らの本質によるのではあっても、しかしすべてを自らの本質によって認識することはできないのであり、天使が自己以外のものを認識するのはやはりそれらのものの類似による。

〈人間知性〉

人間知性の「可知的なるもの」の領域における位置は、単なる「可能態における有」たるにすぎず、それはあたかも第一質料の「可感的なるもの」の領域におけるごとくなのであって、「可能知性」なる名称もここに基づいている。このようにして、だから、その本質においてこれを見れば、人間知性は「可能的に知解しているもの」でしかない。だからそれは、それ自身に基づいて、知解するべきちからはこれを持っているのではあるが、しかし知解されるべきちからは、それが実際に現実的なものたらしめられているかぎりにおいてでなければ、これを持たないのである。

(神学大全 6: 342-43)

本稿で訳出した註解での記述と比べると、神と天使（註解では「分離実体」〔*substantia separata*〕）それぞれの本質が可知的であることの違いまでも説明されていることが特徴的である。それでもトマスは、註解においても可能な限り、自分の抱く理論の全体像を簡潔な仕方ではあっても示そうとする傾向がある。註解という叙述スタイルはその註解が註解者自身の意見を述べたものであるのか否かという基本的な問いを常にもたすが、ここでわれわれが見た事例を積み重ねていけば、註解の中にも註解者自身の考えを読み取ることが十分に可能である。

④ 〈430a5〜〉最後にアリストテレスは、第二の疑問点に関連する異論に解答しているとトマスは註解する。トマスが異論として捉えているのは、アリストテレスの原文で言えば「ただし、知性がつねに知性認識している状態にあるのではないということの原因については、後に考察しなければならない」（アリストテレス全集新版 7: 150）という一節である。トマスの註解に即して言えば、可能知性は、自分とは別物である可知的形象によって現実的に可知的なものとなるものであるがゆえに、知解するものとしての自らが知解されるものと常に同じであるわけではない。「知性認識しているものと知性認識されているものは同一」ということは常に成り立つわけではないことをアリストテレスも認めているので、彼はここでそうした異論について応答するような記述を行っている（とトマスは理解している）。

トマスが解答として理解しているのはおそらく次の部分であろう。

素材をもっているものにおいては、知性認識されうるもののそれぞれは可能状態においてだけ存在する。したがって、そのようなものには知性は属してはいない（というのも、知性は素材を伴わずにそのようなものとなりうるという可能状態にあるから）が、知性には知性認識されうるものであることが属するということになるであろう。

(アリストテレス全集新版 7: 150)

この箇所をトマスは、可知的形象という概念を通して理解する。質料的な事物にあっては「形象は現実態に即してではなくてただ可能態に即してのみ可知的である」のに対して、「知性においてあるものは現実態に即して可知的な形象である」。ここでもトマスが、アリストテレスの認識論を、形象を軸にして理解していることが明瞭に窺える。これまでの議論を踏まえて、トマスの註解（およびトマスが理解する限りでのアリストテレスの原文）は、いよいよ能動知性をめぐる有名な箇所へと進んでいくことになる。

註解の第4章において、トマスが想定しているアリストテレスの議論構造は次の通りである。

【第一段階】 430a10–

能動知性を規定。

能動知性が可能知性と別であることを本質規定と実例によって示す。430a10–

能動知性の本性を示す。430a17–

【第二段階】 430a17–

能動知性の四条件を示す。430a17–

【第三段階】 430a19–

現実態に即した知性を規定。

現実態に即した知性の諸条件を提起。430a19–

魂の中で、他の諸部分とは異なる知性的部分全体の諸条件を示す。430a22–

【第四段階】 430a22–

知性的部分全体の諸条件を措定。

真理を提起。430a22–

異論を排除。430a23–

【第五段階】 430a23–

何らかの異論を排除。430a23–

【全体像】

能動知性を規定。

能動知性が可能知性と別であることを本質規定と実例によって示す。430a10–

能動知性の本性を示す。430a17–

現実態に即した知性を規定。

現実態に即した知性の諸条件を提起。430a19–

魂の中で、他の諸部分とは異なる知性的部分全体の諸条件を示す。

真理を提起。430a22–

異論を排除。430a23–

以上から窺えるように、ここで註解の対象となる最小単位は、① 430a10 以下、② 430a17 以下、③ 430a19 以下、④ 430a22 以下、⑤ 430a23 以下の五つである。さらにトマスは、これらの箇所に対する逐語的註解を行いながら、いくつかの挿入箇所を付している。以下では、逐語的註解の対象である五つの内容について説明するとともに、トマスによる挿入部分についても概観することにした。

①〈430a10〜〉可能知性に関する諸規定を示した後で、アリストテレスは能動知性の諸規定を示しているとトマスは註解する。トマスによれば、次の箇所でアリストテレスは、能動知性が可能知性とは別に存在することを本質規定と実例によって示している。

さて、自然の全体において、一方では何かあるものがそれぞれの〈類〉にとっての素材であるが（またそれは、可能状態においてその〈類〉に属するもののすべてである）、他方ではそれとは異なるものが、すべてのものを生み出すがゆえに、原因つまり作用し生み出す能力をそなえたものであり、後者は前者に対して、技術が素材に対するような関係にある。——このような事情にある以上、ちょうどそれと同じように、魂のうちにもそのような区別が成立していることは必然である。実際、一方では、それがすべてのものになるということのゆえに、素材に相当する知性が存在し、他方では、それがすべてのものに作用し生み出すがゆえに、原因に相当する知性が存在する。後者は、ちょうど光に比せられるような意味での、ある種の性向的状态である。というのも、光もまた、ある意味で、可能状態にある色に作用して活動実現状態にある色にするからである。

（アリストテレス全集新版 7: 151）

トマスの註解によれば、自然全体において或るものは、自身が属する類の質料であり、可能態においてはその類に属するもののすべてである一方、別の或るものは、あらゆるものを生み出すという点において「能動因」〔*causa agens*〕であり、作り出すものである。このことが魂の知性的部分についても適用される。というのも知性は、可能態においてあることもあれば、現実態においてあることもあるからである。それゆえ知性的魂においては、可知的なものすべてが生じうる部分である可能知性と、可知的なものすべてを現実態にもたらし能動知性の二つが区別される。そして能動知性は、何らかの「性向的状态」〔*ἐξίς*〕ないし「性向」〔*habitus*〕だと言われる。

この後で挿入としてトマスは、能動知性が諸原理の性向だという見解を批判する。「諸原理」〔*principia*〕とは、矛盾率や排中律のような、それ自体は論証することのできないような命題を指す（cf. アリストテレス『形而上学』第4巻第3章以下）。ここでトマスは、能動知性をそうした諸原理の性向と同一視する考えを斥けるとともに、『*habitus*』という語の意味についても注意を促す。トマスのこうした意図は、既に『対異教徒大全』第2巻第78章において明確に示されていた（なお、ここでも整合性の観点から訳語の変更などを施した）。

しかし、能動知性が性向であるということ、ある人々が能動知性とは「諸原理の性

向」であると述べたことにしたがって、性向とは質の第二の種にあるもの〔能力および無能力のこと——引用者註〕だとして理解してはならない。というのは、その諸原理の性向は、アリストテレスが『分析論後書』第2巻〔19章 100a3–8〕で証明しているように、可感的なものから受け取られるものであり、それは能動知性の結果でなければならないからである。すなわち、可能態において知解されたものである表象像を現実態において知解されたものとするのは、能動知性に属するのである。そうではなくて性向ということは「欠如と可能態」に対して区分されるものとして理解されるのである。つまり、あらゆる形相や現実態が性向であると語られ得るような意味においてなのである。

(川添 2009: 247⁷)

能動知性が諸原理の性向であるという見解に対する挿入を付した後で、トマスは、アリストテレスが事例によって能動知性と可能知性の違いを説明している箇所について註解を行う。その事例とは光によって色が見えることである。トマスによれば、光が媒体である透明体を現実態にあらしめることにより、透明体が色によって動かされて色が見られる⁸。このようにして光が色を現実態において可視的なものとする過程が、能動知性が可知的なものを現実態において可知的なものとする過程と並行的であることが認められる。

次の逐語的註解に移る前に、トマスはもう一つ挿入を加えている。それは、ここでアリストテレスが能動知性を導入している理由を述べるためである。トマスによれば、プラトンは諸々の可感的事物の本質をそれ自体で現実態において可知的なものとしたが（つまりはアイデアを離在するものとしたが）、アリストテレスはプラトンのように離在するアイデアを認めなかった。それゆえ、彼は事物の内在する本質を抽象させるために能動知性を必要としたとトマスは理解している。

②〈430a17～〉ここでは、アリストテレスは能動知性の四条件を措定しているとトマスは註解する。アリストテレス自身は次のように言っている。

そしてこの知性は、離在し、作用を受けず、混交せず純粹であり、その本質的あり方において活動実現状態にある。というのも、作用するものは作用を受けるものよりも、また始原はその素材よりも、つねにより高貴だからである。

(アリストテレス全集新版 7: 152)

⁷ 本来は、川添訳では《habitus》は「習得態」と訳されている (cf. 川添 2009: 67n11)。

⁸ 「光」は、西洋中世哲学研究の先駆者の一人ボイムカーにより (Baumker 1908: 357–514)、「光の形而上学」〔Lichtmetaphysik〕という主題で語られることがある。哲學家ブルーメンベルクによる論文 (Blumenberg 1957) は日本語にも訳されて (生松・熊田 1977: 21–103) わが国でもよく知られるところであるが、ボイムカー (Baumker 1908: 415–422) もブルーメンベルク (Blumenberg 1957: 164–65; 生松・熊田 1977: 88) も、トマスが「光の形而上学」にほとんど積極的でないことを認めている。この点については上枝 2018 も見よ。上枝は、ボイムカーやブルーメンベルクの問題意識を直接的に受け継いでいるわけではないが、トマスにおける「光の形而上学」の可能性についてはやはり否定的である。上枝は独自の視点からトマスにおける「光の形而上学」の問題にアプローチしているだけに、このことは図らずも示唆的であろう。

トマスが言う四条件とはすなわち、①「分離されうる」ということ、②「受動不可能」ということ、③「混交していない」ということ、④自らの実体に即して現実態においてあるということ、の四つである（なお、①と②はラテン語ではそれぞれ《separabilis》と《impassibilis》であるが、ギリシア語ではそれぞれ《χωριστός》と《ἀπαθής》であり、上の引用文では「離在している」および「作用を受けない」と訳されている。この二つについては、ラテン語だと《-bilis》が付加されていることが特徴的である）。これら四条件の内、①～③は能動知性と可能知性で共通している側面である一方で、④だけは能動知性に固有なものであるとトマスは述べる。さらにトマスは、能動者が受動者よりも、そして「能動的原理」〔*principium agens*〕が質料よりも優れたものであるという原則に基づいて、アリストテレスが①～④を能動知性において認めていることも解説する。

この後で挿入としてトマスは、今度は能動知性が分離実体であるという見解を批判する。これはすなわち、アヴィセンナやアヴェロエスの見解として中世では知られていた学説に対する異議申し立てを兼ねており、能動知性が個々の人間に内在することを認めるトマスの立場を示すものでもある。能動知性を離在したものとして捉えるのか、それとも内在したものとして捉えるのかという問題は哲学史的なトポスでもあることから⁹、この挿入箇所はトマスの註解の中でも最も注目に値する箇所の一つとも言えるだろう。これまでの研究史に敬意を表しつつ、まずはトマスの論述をまとめることにしたい。

能動知性離在説に対するトマスの応答は三段構えである。一つはそれ自体として批判する段階であり、もう一つはアリストテレス解釈として批判する段階であり、最後は想定反論を取りあげてそれに対して応答する段階である。第一段階はさらに大別すると二通りに細分化されている。一つは人間本性の完全性に基づく議論である。仮に、知解するという働きの原理が人間に内在していなかったとすると、人間は本性的には不十分な存在であることになってしまう。ところで、人間にとって知解するという働きがなされるためには可能知性と能動知性が必要である。それゆえ、人間本性が完全であることを認めるなら、可能知性と能動知性の両方が人間に内在していなければならない。もう一つは能動知性の作用に基づく議論である。人間には、可知的なものを受け取るという可能知性の作用のみならず、可知的なものを抽象するという能動知性の作用も不可欠である。ところで、能動知性の作用が人間に帰されるためには、能動知性そのものが存在に即しても人間と結合されている必要がある。それゆえ、可能知性のみならず能動知性も人間に内在していなければならない。おそらく小前提の論証としてトマスは、現実態において可知的になった諸形象がわれわれ人間に内在するだけでは能動知性の作用が人間に帰されるのに充分ではないことを述べる。次に第二段階に至り、アリストテレス解釈としてトマスは、能動知性と可能知性が内在しているとアリストテレスが「明白に」〔*expresse*〕言っていることを認めている。その上で、一なる実体である魂において能動知性と可能知性は異なる能力として存在しているという自らの説が許容されることにも言及している。

⁹ 能動知性をめぐる解釈史に関する古典的研究としては、ブレンターノによるもの（Brentano 1867: 5-36）を挙げるべきだろう。次も参考になる：Sorabji 2005 (Vol. 1): 102-18; 水地 2002: 412-18。しかし包括的なものとしては、Sellés 2012-17 を超えるものはないであろう。セリエスは、紀元前4世紀から今世紀（！）までの能動知性に関する哲学的学説を体系的に網羅することを試みており、この仕事は真に労作の名に値するだろう。

最後に取りあげられる想定反論によれば、まず、可能知性は可知的なものに対して可能態においてある一方、能動知性は可知的なものに対して現実態においてある。ところで、同じものが同じ観点において可能態においてありかつ現実態においてあることは不可能であるはずである。それゆえ、能動知性と可能知性が同一の実体である魂において一致していることはありえないはずである。トマスは、『対異教徒大全』では一章分（第2巻第77章）を割り当ててこの問題に答えているが、この註解ではより簡潔に応答している。まず、可能知性が可能態においてあると言われるのは、それ自体はいかなる特定の知解内容をも持たないという意味である。逆に言えば、この場合の現実態性は、特定の知解内容を持っているということである。その意味でトマスは、アリストテレスによる叙述を踏まえて、可能知性を書板に、特定の知解内容を持つ可知的なものを特定の書画に喩えている（ただしアリストテレスは、書板に相当する語として《γραμματεῖον》と言っていたが、「書画」[pictura]に相当する語は使用していない）。それに対して、能動知性が現実態においてあると言われるのは、可知的なものを非質料的なものにするという意味である。逆に言えば、この場合の可能態性は、特定の知解内容を持つ可知的なものがまだ現実的には知解されていないということである。その意味でトマスは、やはりアリストテレスによる叙述を踏まえて、能動知性を光に、まだ現実的には知解されていない可知的なものを色に喩える比喩を採用している。応答の末尾では、能動知性が、魂に属する一つ的能力として、より上位の分離実体である天使や神から知性的な光を分有した結果であることも述べている。

③〈430a19～〉ここでは、アリストテレスは現実態に即した知性の三条件を措定しているとトマスは註解する。アリストテレス自身は次のように言っている。

また、活動実現状態にある知識は、その対象となる事物・事象と同一である。ただし可能状態にある知識は、一個人においては時間の上でより先であるが、全体としては時間の上でさえより先なるものではない。またこの知性は、あるときに知性認識し、あるときには知性認識しない、ということはない。

（アリストテレス全集新版 7: 152）

トマスが言う三条件は次の通りである：①現実態における知は知られる対象としての事物と同じであるということ；②同一のものにおいて、可能態における知は時間という点では現実態における知よりも先行するが、普遍的に言うなら、現実態における知が本性という点でも時間という点でも可能態における知に先行するということ；③ある時は知解し、ある時は知解しないようなものではないということ。②については、アリストテレスの『形而上学』を参照して、可能態と現実態に関する一般原則を確認している。いずれにせよここでは、上の引用文で「この知性」と指示されているものが、トマスにおいては能動知性のことではなくて現実態に即した知性のことだと理解されていることに注目するべきである。註解箇所④～⑤においてもトマスは、アリストテレスが取りあげている様々な規定が何について言われているのかについて必ず補足をしており、こうした作業の場としてまさにこの註解が相応しいことは言うまでもない。ただし、アリストテレスの原文にしても文法的には多様な読みを含んでいることから、ここで問題とされている読解は単なる文法的な読解とは必然的に別の次元であることが予想される。あくまでトマスがどう読解したの

かを示すことが本稿の意図である。

④〈430a22〜〉ここでは、アリストテレスは知性的部分全体の諸条件を措定しているとトマスは註解する。アリストテレス自身は次のように言っている。

そしてこの知性は、分離されて存在し、まさにそれであるところのものであり、それ以外ではない。そしてこれだけが、不死であり永遠である。

(アリストテレス全集新版 7: 152)

トマスによれば、まず、「分離されて存在」するということは人間の知性的部分全体について言われている。この場合の「分離」は、身体器官に依存しない作用を持っているという意味である。それゆえ、「まさにそれであるところのもの」だということも知性的部分全体について言われているはずである。さらに、「不死であり永遠である」ことも同様である（ただし、この場合の「永遠」は過去から現在への永遠性は意味せず、現在から未来への永遠性を意味するのみである）。したがって、ここで取りあげられている諸条件とは、細かく取りあげるなら、①分離されていること、②「まさにそれであるところのもの」だということ、③不死であること、④永遠であること、の四つである。しかしより重要なのは、上の引用文で「この知性」と指示されているものが知性的部分全体のことだとされていることである。

⑤〈430a23〜〉最後に、アリストテレスは想定される異論を排除しているとトマスは註解する。アリストテレス自身は次のように言っている。

しかしわれわれが記憶を欠いているのは、このような知性は確かに作用を受けないが、作用を受けうる知性が可滅的であるからである。そして、この作用する知性なくしては何も知性認識することはないのである。

(アリストテレス全集新版 7: 152)

ここで想定されている異論によれば、まず、もし魂の知性的部分が不死であるなら、身体を伴って生きていた時にその部分が保持していた諸事物についての知は死後も変わらずに記憶されるはずである。しかし、アリストテレスは『魂について』第1巻で、身体が減じると魂は記憶も失う、と言っている。それゆえ、ここに矛盾が生じているように思われる。トマスによれば、この異論に対してアリストテレスは、まず、身体を介した愛、憎しみ、記憶といった受動を知性は受け取ることができないと言う一方で、こうした受動を受け取る「作用を受けうる知性」[νοῦς παθητικός]は可滅的であるとも言う。「作用を受けうる知性」を「受動知性」[intellectus passivus]¹⁰と呼ぶトマスは、この知性を魂の感覚的部分に属すると理解し、そうした部分が「知性」と呼ばれることについてはアリストテレスの『ニコマコス倫理学』を参照する。さらにトマスによれば、この受動知性がなければ（上の引用文ではこの部分は異なる仕方で理解されていることに注意）、諸々の表象像を媒介とす

¹⁰ 受動知性については次も見よ: Davidson 1992: 49; 183–84; 278. それぞれ、ファーラービー、ハレヴィー、アヴェロエス（イブン・ルシュド）に関する記述である。

ることが不可能となるがゆえに、われわれの知性は何も外部から知解することができなくなる。それゆえ、身体が減ぶと魂の知性的部分は、「分離した魂」[*anima separata*]としては、身体を伴って生きていた時と全く同じ仕方で知解することはない。かくして、異論に対する応答としては、魂の知性的部分が不死であっても、身体を伴って生きていた時にその部分が保持していた諸事物についての知は死後も変わらずに記憶されるわけではない、ということになるだろう。分離した魂についての詳細な考察は別の箇所に委ねられている¹¹。

なお本稿は、下訳を石田が作成した上で訳者二人が検討を加えて作成したものである。註も基本的に石田によるものである。また、註解第3巻第4章に相当する部分には既に公刊された日本語訳（三上 1997）が存在しているが、三上訳がマリエッティ版に基づく翻訳であるのに対して、本稿はレオ版に基づく翻訳であることを改めて付言しておく。

（文責：石田）

試訳

第三卷 第三章

【アリストテレスのテキスト】

429b22 さてそれでも、或る者は次のように疑うだろう。すなわち、アナクサゴラスが言ったように、もし知性が単純で受動不可能であり、いかなるものとも何も共通のものを持たないなら、知性はどのようにして知解するのだろうか、もし知解することが何か受動することであるのであれば。というのも、両方のものに或る共通のものが属する限りにおいて、一方は能動するのに対して他方は受動すると思われるからである。

429b26 さらにまた、もし知性自身も可知的である場合はどうか。というのも、もし知性が他のものに即してではなく自身で可知的でありながら、しかも可知的なものが種において或る一つのものであるなら、知性は他のものどもの内にあることになるからであるか、あるいは他方で、もし知性が混合体だとするなら、それは、他のものどもと同様に、知性を可知的なものたらしめる或るものを持つことになるからである。

429b29 あるいは、受動することは或る共通のものに即してたしかに前に区分されていた。すなわち知性は、可能態では何らかの仕方で可知的なものどもであるが、現実態では、知解する前には何ものでもない。そして知性は、書板において何も現実態では書かれていないのと同様でなければならないのであり、こうしたことが実際に知性において生じる。

430a2 そして知性自身も、可知的なものどもと同様に可知的である。というのも、質料なしのものどもにおいては実際に、知解するものと知解されるものは同じだからである。実際、観照的知とそのように知られうるものは同じである。

430a5 ただし、知性が常に知解するわけではないことの原因は考察されるべきである。他方で、質料を持つものどもにおいては、可知的なものどもの各々は可能態にのみある。したがって、たしかに知性は質料を持つものどもの内にあることはない（というのも、質料なしに知性はそうしたものどもの可能態だからである）一方で、質料を持つものは可知

¹¹ Cf. トマス『神学大全』第1部第89問題など。

的であることになる。

【トマスの註解】

〈429b22〉「さてそれでも、或る者は次のように疑うだろう」〔*Dubitabit autem utique aliquis*〕云々。哲学者アリストテレスは、可能知性の本性とその対象を示した後で、ここでは前に規定されたことごとをめぐっていくつかの疑問を投げかける。そして〔その疑問が投げかけられている箇所は〕二つの部分に分けられる。第一の部分で彼は諸々の疑問を投げかける。第二の部分ではそれらを解決する。それは「あるいは、受動することは」〔*Aut pati*〕〔429b29〕という箇所である。

さて、第一に彼は二つの疑問を投げかける。その内の第一のものは次の通りである。「アナクサゴラス」〔*Anaxagoras*〕が言うように〔cf. 405a16–17; 429a18–19〕、「もし知性が単純で」受動不可能であり、「いかなるものとも共通の」或るもの「を持たないなら」〔*si intellectus est simplex et nulli habet commune*〕、知性は「どのようにして」〔*quomodo*〕知解することができるのか。というのも、「知解すること」〔*intelligere*〕は何らか「受動すること」〔*pati*〕であり、受動するものの本質規定には能動するものと共通な或るものを持つということが属しているように思われるからである。なぜなら、「両方のもの」——すなわち能動するものと受動するもの——「に共通の」何か「が属する限りにおいて」〔*in quantum est commune utrisque*〕、一方は能動し他方は受動すると思われるからである。実際、相互に能動し受動し合うものどもは質料において共通でなければならないのであり¹²、それは『生成と消滅について』第1巻〔第1章 314b26–28; 第7章 324a34–35; b4–7〕で言われる通りである。

〈429b26〉第二の疑問を彼は措定する。それは「さらにまた」〔*Amplius autem*〕という箇所である。そして、上で〔429b9〕現実態にもたらされた知性は自分自身も知解すると言っていたことからこの疑問は立ち現れる。そしてその疑問は次の通りである。「もし」知性が「可知的」である「なら」〔*si intelligibilis*〕、それは二つの仕方でありうるはずである。一方は、知性は自らに即して可知的であって他のものに即してではないという仕方であり、他方は、知性は、自身を可知的なものたらしめるような自らに接合した或るものを持つという仕方である。さて、「もし知性自身が」自分自身に即して「可知的であり他のものに即してではなく」、「しかも」可知的である限りにおける「可知的なものは種において一つであるなら」〔*si ipse est intelligibilis non secundum aliud, intelligibile autem est unum specie*〕、次のことが帰結することになる。すなわち、もし可知的なものが可知的なもののみならず知性でもあるなら、他の可知的なものどもも知性であることになろう。そのようにしてすべての可知的なものが知解する。「他方で、もし」知性が、自らと混ざっている或るものを持つことによって可知的なものである「なら」〔*si autem*〕、知解される「他の

¹² Cf. トマス『定期討論集 真理について』第10問題第6項第1異論「質料を有しているという点で一致しないものどもの間には、能動と受動とはありえないのであって、それはボエティウスの『二つの本性について』と哲学者アリストテレスの『生成消滅について』第1巻によって明らかである」(中世思想原典集成 II.1: 687); 『対異教徒大全』第2巻第77章「質料の点で共通する自然的物体は同じ秩序において相互に作用し受動するのである」(川添 2009: 237–39)。以下でも、トマスからの引用文においては適宜訳語の調整を施している。

ものども」もそうであるのと「同様に」[*sicut alia*]、「知性を可知的なもの」たらしめる「ような」別の「或るもの」[*aliquid quod ipsum intelligibile*]を持つことが帰結することになる。そのようにして前と同じこと、すなわち知解されるものは常に知解するということが帰結すると思われる。

〈429b29〉次いで、「あるいは、受動することは、たしかに」[*Aut pati quidem*]云々と言う際、彼は前置きされた諸々の疑問を解決する。

そして第一に彼は第一の疑問を解決する。曰く、感覚について論じられていた際に受動について「前に」[*prius*] [417b2-5] 区別されていたように、「受動することは或る共通のものに即して」[*pati secundum aliquid commune*] 言われる。すなわち、受動するということは、質料において共通である諸々の自然な事物における第一の相互受動がそうであるように¹³ 諸々の反対の態勢に対しては受動と [cf. 417b15]、受容に即してのみ言われる受動とに共通である。したがって知性は、「可知的なものども」[*intelligibilia*]に対して「何らかの仕方でも可能態に」において「あり」[*est quodam modo potencia*]、「現実態では、知解する前には」それらの内の「何ものでもない」[*nichil actu, ante quam intelligat*] 限りにおいて、受動すると言われる。「そして」[*autem*] 知性は、そこにおいては「何も現実態では書かれていない」[*nichil est actu scriptum*] が、多くのものがそれにおいて書かれうる「書板において」[*in tabula*] ありうるのと「同様にして」[*sicut*]「そう」であるので「なければならぬ」[*Oportet sic*]。そしてこうしたことも可能「知性において生じる」[*accidit in intellectu*]。なぜなら、可知的なものどもの内の何ものも可能知性においては現実態にあるのではなくて、ただ可能態においてあるのみだからである。そしてこうしたことによって、あらゆるものを知解するために魂はあらゆるものから複合されていると措定していた古代の自然学者たちの意見も排除されるし、また、学ぶことは想起すること以外の何ものでもないと言うことで、人間の魂はあらゆるものの知¹⁴を本性的に持つが、その魂は身体に対する合一によって何らかの仕方でも埋もれている¹⁵と措定したプラトンの意見も排除される¹⁶。

〈430a2〉次いで、「そして知性自身も、可知的」[*Et ipse autem intelligibilis*]と言う際、彼は第二の疑問を解決する。そして第一に彼は問題を解決する。第二に彼は反対になされた異論に対して解答する。それは「ただし、常にではない」[*Non autem semper*] [430a5] という箇所である。

それゆえ、第一に彼曰く、可能知性が「可知的である」[*est intelligibilis*]のは、自らの本質によってではなくて、或る可知的形象によってであり、それは他の「可知的なものども」もそうであるの「と同様である」[*sicut intelligibilia*]。そのことを彼は、現実態において知解されるものと現実態において知解するものが一つであるということに基づいて証明し

¹³ Cf. アリストテレス『生成と消滅について』第2巻第4-5章。

¹⁴ Cf. アリストテレス『形而上学』第1巻第17章 992b29.

¹⁵ Cf. アウグスティヌス『ソリロキア』第2巻第20章第35節「自由学科によって教養を身につけた人々についても同様である。彼らは、自分の胸のうちで、疑いもなく忘却に埋もれている知識を学ぶことによって掘り返し、何らかの仕方でも掘り出しさえすればよいのだ」(アウグスティヌス著作集 1: 446)。

¹⁶ Cf. キケロー『トゥスкулム荘対談集』第1巻第24章第57-58節；アウグスティヌス『魂の偉大さについて』第20章第34節；『書簡7』第1章第2節；『三位一体について』第12巻第15章第24節。

ている。それは、現実態において可感的なものと現実態における感覚が一つであると上でも〔425b25-26〕言っていたことと同様である。ところで、或るものが現実態において可知的であるのは、それが現実態で質料から抽象されているということによってである。というのも、上で〔429b21-22〕彼が言っていたことには、諸事物は、質料から分離されるのと同じ仕方、知性をめぐってあるものどもでもあるからである。そしてそれゆえ、ここで彼が言うには、「質料なしのものどもにおいては」〔*in hiis que sunt sine materia*〕——すなわちもしわれわれが現実態で可知的なものどもを受け取るとするなら——現実態において感覚するものは現実態において感覚されるものと同じであるのと同様に、「知解するものと知解されるものは同じである」〔*idem est intelligens et quod intelligitur*〕。というのも、「観照的知」そのもの「とそのように知られうるもの」——すなわち現実態において知られうるもの——は「同じである」からである〔*sciencia speculatiua et sic scibile idem est*〕。したがって、現実態において知解される事物の形象は知性そのものの形象であり、かくして知性はその形象によって自分自身を知解することができる。それゆえ、哲学者アリストテレスも上で、知解することそのもの〔cf. 429a10-b5〕と知解されるもの〔cf. 429b10-22〕によって可能知性の本性を検討した。というのも、われわれはわれわれの知性を、われわれが知解するということを知解することによってのみ認識するからである¹⁷。

さて、自らの本質によってではなくて可知的形象によって知解されるということが可能知性に生じるのは、それが可能態でのみ、可知的なものどもの秩序においてあるということに基づいている¹⁸。というのも、哲学者アリストテレスが『形而上学』第9巻〔1051a29-33〕で示すことには、何ものも現実態においてあるということに即してでなければ知解されないからである。このことは諸々の可感的事物において類似のこととしても受け取られうる。その理由は次の通りである。それらの事物において可能態においてのみあるもの——すなわち第一質料——が或る働きを持つのは、自らの本質によってではなくて、ただ自らに接合される形相によってのみである一方で、或るものに即しては可能態においてあり或るものに即しては現実態においてある諸々の可感的実体は、自分自身に即して或る働きを持つからである。同様にして、可能態においてのみ、可知的なものどもの秩序においてある可能知性も、自らにおいて受け容れられる形象によってでなければ知解もしないし知解されもしない一方で、可知的なものどもの秩序において純粹現実態である神や、可能態と現実態の間にある他の諸々の分離実体は、自らの本質によって知解もし知解されもする¹⁹。

〈430a5〉次いで、「ただし、常にではない」〔*Non autem semper*〕と言う際、彼は反対の側にあった異論に対して解答する。曰く、可能知性が、他のものどももそうであるように、自身を可知的なものたらしめる或るものを持つということからは、知性が「常に知解するわけではないことの原因」〔*causa non semper intelligendi*〕——すなわちなぜ知性は常に可知的なものを知解するわけではないのか——が考察されることが残る。それはなぜか

¹⁷ Cf. トマス『神学大全』第1部第87問題第1項；第3項。

¹⁸ Cf. トマス『神学大全』第1部第79問題第2項。

¹⁹ Cf. トマス『神学大全』第1部第87問題第3項。

というと、「質料を持つ」諸事物「においては」〔*in habentibus materiam*〕、形象は現実態に即してではなくてただ可能態に即してのみ可知的である一方で、知性と同じであるのは、可能態において可知的なものではなくてただ現実態において可知的なものだけだからである。それゆえ、質料において形象を持つ「ものどもの内に知性はあることはない」〔*illis non inheret intellectus*〕。すなわち、それらが知解することができるようになるための知性はない。なぜなら、「質料なしに知性はそうしたものどもの」〔*intellectus talium sine materia*〕——すなわち可知的なものどもの——何らかの「可能態」〔*potencia*〕だからである。「他方で」〔*autem*〕、質料においてある「ものは可知的」〔*illud intelligibile*〕であるが、それはただ可能態においてのみである。それに対して、知性においてあるものは現実態に即して可知的な形象である。

第三卷 第四章

【アリストテレスのテキスト】

430a10 さて、あらゆる自然において、一方ではこの或るものが各々の類において質料である（そしてこれは可能態では、その各々の類に属するものすべてである）一方で、別のものは、技術が質料に対して保持しているように、あらゆるものを作ることにいう意味で、原因であり作り出すものであるのだから、かくして魂においてもこうした諸々の差異があることが必然である。そして一方では知性は、それにおいてあらゆるものが生じるようなものであり、他方では光のように何らかの性向として、それによって〔自らが〕あらゆるものを作ることができるところのものである。実際、何らかの仕方では光も、可能態に存在する諸々の色を現実態に存在する諸々の色にするからである。

430a17 そして後者の知性は、分離されうるもので受動不可能で混交していないものであり、実体において現実態であるものである。というのも、能動者は受動者よりも、原理は質料よりも、常により光栄なものだからである。

430a19 さて知は、現実態に即しては事物と同じである。それに対して、可能態に即した知は、一人の者においては時間という点で〔現実態に即した知よりも〕より先のものである一方で、あらゆる点にわたっては時間という点でもより先のものではない。またそれは、一方で或る時には知解し、他方で或る時には知解しない、のではない。

430a22 そして分離した知性のみが、真にあるところのものである。また、これだけが不死であり永続的である。

430a23 ところで、われわれが記憶していないのは、一方でこれが受動不可能であるのに対して、受動知性は可減的であり、これなしには知性は何も知解しないからである。

【トマスの註解】

〈430a10〉「さて、あらゆる自然におけるのと同様であるのだから」〔*Quoniam autem sicut in omni natura*〕云々。哲学者アリストテレスは、可能知性について規定した後で、今や能動知性について規定する。そしてこのことをめぐって彼は二つのことを行う。第一に彼は、能動知性が可能知性とは別にあることを、本質規定によっても実例〔cf. 430a15〕に

よっても示す。第二に彼は能動知性の本性を示す。それは「そして後者の知性は」[*Et hic intellectus*] [430a17] という箇所である。

それゆえ、第一のことをめぐって彼は次のような本質規定を措定する。時には可能態においてあり時には現実態にある「あらゆる自然においては」[*in omni natura*]、「各々の類における質料」[*materia in unoquoque genere*]として存在する「或るもの」[*aliquid*]（すなわち、その類に属するもの「すべて」[*omnia*]に対して「可能態」において「ある」もの[*est potencia*])と、「技術が質料に対する」[*ars ad materiam*]ようにして²⁰、「あらゆるものを作り出すことにおいて」[*in faciendo omnia*]関わる「ところの」[*quod*]、能動「因」[*causa*]および「作り出すもの」[*factivum*]²¹として存在する別のものを措定しなければならない。しかるに魂は、知性的部分に即しては、時には可能態においてあり、時には現実態においてある。したがって、知性的「魂においてはこうした諸々の差異があることは必然」である[*necesse in anima esse has diferencias*]。すなわち、「それにおいてあらゆる」可知的な「もの」が生じうる「ところの」一方の「知性」があり[*intellectus in quo omnia*]（そしてこれが、上で[註解第3巻第1-3章]言われていた可能知性のことである）、また、「あらゆる」可知的な「もの」[*omnia*]を現実態において「あらしめる」[*facere*]ことができるということのために、他方の知性（それは能動知性と呼ばれている）があり、それは「何らかの性向として」[*sicut habitus quidam*]ある。

〈能動知性は諸原理の性向ではないということ〉

さて、「何らかの性向として」という言葉をきっかけとして何らかの人々²²は、能動知性は諸原理の性向であるところの知性と同じであると措定した。

それはありえないことである。その理由は以下の通りである。諸原理の性向であるところの知性は、現実態において既に知解された或るものども——すなわちわれわれがそれらを知解することによって諸原理を認識するところの、諸原理の項[*terminus*]——を前提する。そしてその場合、ここで[430a15]哲学者アリストテレスが言うようではないことが、[すなわち]能動知性があらゆる可知的なものを現実態においてあらしめるのではないということが帰結するであろう。

それゆえ、次のことが言われるべきである。「性向」[という言葉]がここで解されているのは、哲学者アリストテレスがしばしば²³、あらゆる形相および本性を性向と名指すのを常としていたことに即してであり、それは、性向が欠如²⁴と可能態とは区別されてい

²⁰ Cf. アリストテレス『自然学』第2巻第2章194a21.

²¹ Cf. アリストテレス『自然学』第2巻第3章194b23-;『形而上学』第7巻第7章1032a12-.

²² Cf. アヴェロエス『「魂について」大註解』第3巻第36註解。

²³ Cf. アリストテレス『生成と消滅について』第1巻第7章324b17-18;『形而上学』第8巻第5章1044b32-34;第12巻第3章1070a11-12.

²⁴ Cf. アリストテレス『カテゴリー論』第10章12a26-13a37;『トポス論』第1巻第15章106b21-28;第2巻第8章114a7-12;『形而上学』第5巻第10章1018a34-35.

る限りでのことである²⁵。そのようにして彼は、能動知性を性向と名指すことによって、それを可能態においてある可能知性と区別しようとした。

それゆえ彼が言うことには、能動知性は、「何らかの仕方で、可能態」において「存在する諸々の色を現実態で諸々の色」である「ようにする」[*quodam modo facit colores existentes potencia actu colores*]、「光のような」[*ut lumen*] 性向である。そして彼が「何らかの仕方で」と言う理由は次の通りである。上で [418a26–b13] 示されたことには²⁶、色は自分自身に即しては可視的である一方で、光が色そのものを現実態で色たらしめるのは、透明体を現実態においてあらしめる限りでのみであり、その結果として、透明体は色によって動かされうるものであり、かくして色は見られることになる。ところで能動知性は、前には可能態においてあった可知的なものどもそのものを、それらを質料から抽象することによって、現実態においてあらしめる。というのもそのようにして、既述の通り [430a6–9]、それらは現実態において可知的だからである。

ところで、アリストテレスが能動知性を措定することへと導かれているのは、プラトンの意見を排除するためである。プラトンは、諸々の可感的事物の何性は質料から分離して²⁷ 現実態で可知的²⁸ だと措定したので、彼にとっては能動知性を措定する必要はなかった。しかしアリストテレスは、諸々の可感的事物の何性は質料においてあり現実態で可知的ではないと措定するがゆえに、その何性を質料から抽象し、かくしてその何性を現実態で可知的なものたらしめるような或る知性を措定するのではならなかった²⁹。

〈430a17〉次いで、「そして後者の知性は」[*Et hic intellectus*] という際、アリストテレスは能動知性の四つの条件を措定する。それらの内の第一条件は「分離されうる」[*separabilis*] ということである。第二条件は「受動不可能」[*inpassibilis*] ということである。第三条件は「混交していない」[*inmixtus*] ということであり、つまりは諸々の物体的本性によって複合されておらず身体器官と接合されてもいないということである。そして能

²⁵ Cf. トマス『対異教徒大全』第2巻第78章。川添訳では《habitus》が「習得態」と訳されている（cf. 川添 2009: 67n11）。またパスナウ（Pasnau 1999: 365n1）によれば、《habitus》は英語だと《condition》と《dispositional knowledge》の二通りに訳される。ここでの文脈は一見すると標準的には後者の訳語が使われる文脈のように見えるが、430a15でアリストテレスは《habitus》をかなり広い意味で使っており、それについてトマスはここで説明している。

²⁶ Cf. トマス『神学大全』第1部第79問題第3項第2異論解答。

²⁷ Cf. アリストテレス『形而上学』第1巻第6章 987b1–18.

²⁸ ヘンリー（Henle 1970: 154, n. 43）によれば、アリストテレスが「現実態で可知的」だと明示的に言っているわけではないが、トマスにとってはこのことはプラトンの立場から素朴に帰結することとされている。Cf. トマス『神学大全』第1部第79問題第3項主文。

²⁹ Cf. アヴェロエス『「魂について」大註解』第3巻第18註解「以上のように、目下の論題に関するアリストテレスの講説の要諦は、プラトン説に反して、普遍なるものには靈魂の外部にはどこにも存在の余地がないということである。けだし、もしかかる余地があったとしたら、能動知性を措定する必要もなかったであろうから」（中世思想原典集成 精選 4: 247）。

動知性は、これら三つの点においては可能知性と一致している³⁰。他方で第四条件は、自らの実体に即して現実態においてあるということであり、この点において能動知性は可能知性と異なる。可能知性は、自らの実体に即しては可能態においてあるが、受け容れられた形象に即してのみ現実態においてあるからである³¹。そしてこれら四つの条件を証明するために、アリストテレスは或る一つの推論を導入していて、それは次の通りである。「能動者は受動者よりも」、能動的「原理は質料よりも、より光栄なものである」〔*agens est honorabilius paciente et principium materia*〕。しかるに能動知性は、既述の通り〔430a11-13〕、能動者が質料に対するようにして可能知性と対照される。それゆえ、能動知性は可能知性よりもより高貴である。しかるに可能知性は、上で示されたように、分離しており〔429b5〕、受動不可能であり〔429a15〕、混交していない〔429a18〕。それゆえ、能動知性はましてなおさらそうである。このことからまた、能動知性が自らの実体に即して現実態においてあることが明らかである。なぜなら、能動者が受動者や質料よりもより高貴であるのは、それが現実態においてあるということに即してのみだからである。

〈能動知性は分離実体ではないということ〉

さて、ここで言われていることごとをきっかけとして、何らかの人々³²は、能動知性は分離実体であり、可能知性とは実体に即して異なると措定した。

だが、それは真ではないと思われる。その理由は以下の通りである。人間は、もしそれらによって自らの作用——すなわち知解すること——を遂行することができるような諸原理を自分自身の内に持たなかったとするなら、本性から十分な仕方で構成されているのではないことになってしまうであろう。〔ところで、〕実際にその作用が果たされうるのは可能知性と能動知性によってのみである。それゆえ、人間本性の完全性は、可能知性と能動知性の両方が人間の内にある或るものであることを必要としている。

われわれは次のことも見る。可能知性の作用——すなわち可知的なものを受け取ること——が人間に帰されるのと同様にして、能動知性の作用——すなわち可知的なものどもを抽象すること——もまた人間に帰される。ところで、能動知性の作用が人間に帰されるということがありうるのは、可知的なものどもを抽象するという働きの形相的原理があること〔*esse*〕に即して人間と結合されているであろう場合のみである。また、この働きが人間に帰されるためには、能動知性によって作られた諸々の可知的形象が、われわれの内に

³⁰ Cf. アヴェロエス『「魂について」大註解』第3巻第19註解「この知性もまた質料的知性と同様に離散的であり、また、それと同様に非受動的で非混合的である」(中世思想原典集成 精選 4: 574)。Cf. アリストテレス『自然学』第2巻第3章 194b23-;『形而上学』第7巻第7章 1032a12-。

³¹ Cf. アヴェロエス『「魂について」大註解』第3巻第19註解「こうして能動知性と質料的知性との共通点を述べると、能動知性の固有性を提示して、言う、「またその本質は現実活動にある」と。すなわち、受容的知性のうちには形相を受容するための可能態が存在するのに対し、能動知性のうちには何かのための可能態は存在しない。というのも、能動知性は这个世界に存在する対象に素材を仰いで思惟するわけではないからである」(中世思想原典集成 精選 4: 575)。

³² 具体的には、アフロディシアスのアレクサンドロス、アヴィセンナ、アヴェロエスの名前を挙げることができる。

ある諸々の表象像を基体として何らかの仕方を持つということでは充分でない。その理由は次の通りである。可能知性について論じられていた際に上で〔註解第3巻第1章〕われわれが言ったように、諸形象が現実態において可知的であるのは、それらが諸々の表象像から抽象されたものである場合のみであるからして、諸々の表象像が媒介となると、能動知性の働きはわれわれには帰されえないであろう。そしてさらには、能動知性は、技術が技術によって作られるものどもの形象に対するようにして、現実態において知解される諸形象と対照される。そして、技術によって作られるものどもの諸形象によって明白であることは、技術によって作られるものどもは技術の働きを持たないということである。それゆえ、現実態に可知的なものたらしめられた諸形象がわれわれの内にあるということが所与のことだとしても、われわれが能動知性の働きを持つことができるということが帰結するわけではないであろう。

前述の〔能動知性が分離実体だとする〕立場は、アリストテレスの意図と反対でもある。彼は、これら二つの異なるもの、すなわち能動知性と可能知性が魂の内にあると明白に言っており〔430a12-14〕、このことから、それらは魂の部分ないし能力であって何らの分離実体でもないということを理解することを明白に許容している。

しかしこのことに対しては、とりわけ次のことが反対であるように思われる。可能知性は、可知的なものどもに対する可能態において存在するものとして、可知的なものどもと対照される一方で、能動知性は、現実態においてあるものとして、可知的なものどもと対照される。ところで、同じものが同じ観点で可能態においてありかつ現実態においてあることはありえないと思われる。それゆえ、能動知性および可能知性が魂の一なる実体において一致することはありえないと思われる。

しかしこのことは、次のことをもし誰かが正しく考察したとするなら、容易に解決される。すなわち、いかにして可能知性が可知的なものどもに対する可能態においてあるのか、そしていかにして可知的なものどもが能動知性との関連で可能態においてあるのかを考察した場合のことである。その理由は以下の通りである。可能知性は、規定されざるものが規定されたものに対するようにして可知的なものどもに対する可能態においてある。というのは、可能知性は諸々の可感的事物の内の何らのものの本性をも規定された仕方では持たない一方で、各々の可知的なものは或る種に属する規定された或る本性だからである。それゆえ、アリストテレスが上で〔429b31-430a2〕言っていたことには、可能知性は、書板が諸々の規定された書画³³に対するようにして可知的なものどもと対照される。ところでこのことに関する限りでは、能動知性は現実態においてあるのではない。というのも、もし能動知性が可知的なものすべての規定を自分の内に持っていたとするなら、可能知性

³³ Cf. アヴェロエス『「魂について」大註解』第3巻第14註解「書板は書画によって受動をこうむらず、また書画によって書板に変化が生じるわけでもなく、むしろ書板の中に見出される受動の概念とは、以前は可能的に描かれていたものが書画によって現実化されるということに尽きるのであるが、質料的知性にあっても事情はこれと同様だからである」（中世思想原典集成 精選4:560）；トマス『定期討論集 霊的造物について』第11項第2反対異論「アウグスティヌスが『三位一体論』第15巻で言うことには、魂は神の像と言われるのであり、それは書板が像と言われるのは「書板においてある書画のゆえである」と同様である。しかるに、書画は書板の本質そのものではない。それゆえ、それらに即して神の像が魂において宛がわれる魂の諸能力も魂の実体そのものではない」（石田2018:63）。

は、諸々の表象像を要することがなくなって、能動知性にのみよって、可知的なもののすべての現実態へと与えらるることになってしまうからである。そしてその場合に能動知性は、ここで哲学者アリストテレスが言うように作るものが作られるものに対するようにして可知的なものどもと対照されているのではなくて、可知的なものどもそのものとして存在するものとして可知的なものどもと対照されていることになってしまう。したがって、能動知性が可知的なものとの関連における現実態として対照されるのは、それが、他のものどもを自身と類似のもの——すなわち非質料的なもの——たらしめることができる何らかの非質料的な能動的力能である限りでのことである。そしてこうした仕方によって能動知性は、可能態において可知的であるものどもを現実態で可知的なものたらしめる。実際、光もそのようにして諸々の色を現実態においてあらしめるのであって、光自身が自分の内にすべての色の規定を持つというようなことではないからである。ところでこうした能動的力能は、諸々の分離実体から知性的な光を何らか分有しているところのものである。そしてそれゆえ哲学者アリストテレスは、能動知性は「光のように何らかの性向として」[*sicut habitus, ut lumen*] あると言っており、それがもし分離実体であったとするなら、そうしたことが能動知性について言われるのは適当ではないことになるであろう。

〈430a19〉次いで、「さて、同じである」[*Idem autem est*] 云々と言う際、彼は現実態に即した知性について規定する。そしてこのことをめぐって彼は二つのことを行う。第一に彼は現実態における知性の諸条件を提起する。第二に彼は魂の他の諸部分とは異なる限りでの知性的部分全体の諸条件を示す。それは「そして分離した知性は」[*Separatus autem*] [430a22] 云々という箇所である。

第一のことをめぐって彼は現実態における知性の三つの条件を措定する。それらの内の第一条件は、現実態における「知」[*scientia*] が知られる「事物と同じ」[*idem rei*] であるということであり、これは可能態における知性については真ではないことである。現実態における知性の第二条件は、同「一の者において」[*in uno*]、可能態における知は、現実態における知よりも、「時間という点ではより先」[*tempore prior*] であるが、普遍的には本性のみならず「時間という点においても」[*neque tempore*] より先ではないということである。そしてこれこそ哲学者アリストテレスが、『形而上学』第9巻〔第7章 1049b14-1050a3〕において次のように言っていることである。本性という点では現実態が可能態よりもより先のものであるのに対して、時間という点では、同一のものにおいて、可能態が現実態よりもより先のものである。なぜなら同一のものが、より先には可能態においてあり、後に現実態にあるものになるからである。しかし、普遍的に語るなら、時間という点においても現実態は可能態よりもより先のものである。というのは、可能態においてあるものが現実態へと与えらるるのは、現実態にある或るものによってのみだからである。かくして、見出すことによってであれ学ぶことによってであれ、或る者が可能態で知る者から現実態で知る者になるのは、ただ現実態において先在する或る知によってのみである。なぜなら、『[分析論] 後書』第1巻〔第1章 71a1-2〕で言われるように、「あらゆる知性的な教えおよび学びは先在する認識から生じる」からである。現実態における知性の第三条件は、それによってそれが可能知性や能動知性と異なるところのものである。可能知性と能動知性のいずれも時には「知解し」[*intelligit*]、時には「知解しない」[*non*

intelligit] が、これは、知解することそのものにおいて存立している、現実態における知性については言われえない³⁴。

〈430a22〉次いで、「そして分離した知性は」[*Separatus autem*] と言う際、アリストテレスは知性的部分全体の諸条件を措定する。そして第一に彼は真理を提起する。第二に彼は異論を排除する。それは「われわれが記憶していない」[*Non reminiscimur*] [430a23] という箇所である。

それゆえ、第一に彼は、「分離した」知性「のみが、真にあるところのものである」[*solus separatus est hoc quod uere est*] と言う。これは実際、能動知性についてのみ、また可能知性についてのみは理解されえず、むしろ両者について理解されうることである。なぜなら、両者について彼は上で [429b5; 430a17]、分離していると言っていたからである。そのようなわけで明らかなことには、ここでは知性的部分全体について語られており³⁵、それが分離していると実際に言われているのは、身体器官なしの作用を持っていることに基づいてである。そしてこの第3巻の始めにおいて彼は、もし魂の或る作用が魂にとって固有であるとするなら、魂が分離していることはありうると言っていたのだから、魂のこの部分——すなわち知性的部分——のみは、不可滅的で永続的であると結論づける。そしてこれこそ彼が上で、つまり第2巻 [第4章 413b25–27] で、魂の内の知性的だというこの類は「永続的なものが可滅的なものから分離されるようにして」他の類から分離されると想定していたことである。ところで、魂の知性的部分が永続的だと言われるのは、それが常に存在したからではなくて、それが常に存在するだろうからである。それゆえ、哲学者アリストテレスが『形而上学』第11巻 [第12巻第3章 1070a21–26] で言うことには、形相は決して質料よりも前には存在しないが、魂はそれよりも後に残るのである。ただし「魂全部ではなくて知性が」である。

〈430a23〉次いで、「われわれが記憶していない」[*Non reminiscimur*] と言う際、彼は何らかの異論を排除する。それは以下の通りである。誰かが、魂の知性的部分は不可滅的であるのだから、諸事物の知は魂が今それを持っているのと同じ仕方で死後も知性的魂において残ると信じることがありうるだろう。[しかし] これと反対のことをアリストテレ

³⁴ Cf. アヴェロエス『『魂について』大註解』第3巻第20註解「アレクサンドロスによれば、[中略] アリストテレスが、「またそれは、あるときには思惟しあるときには思惟しないものであるのではない」と言うのは、能動知性のことである」(中世思想原典集成 精選 4: 579)；「またそれは、あるときには思惟しあるときには思惟しないものであるのではない」とあるが、テミスティオスはこれを質料的知性に接触していない限りでの能動知性のことと解する」(580)；「またそれは、あるときには思惟しあるときには思惟しないものであるのではない」と言うが、この命題は[本文の] 自然な文脈からすれば、テミスティオスからの解釈も、アレクサンドロスの解釈も受けつけない。[中略] われわれの所見からすれば、この命題は自然な文脈に置かれており、そうすると、「である」という動詞はその直前の言明対象を主語とすることになる。すなわちそれは、個体という観点からではなく端的な意味に解された質料的知性である」(584)；トマス『神学大全』第1部第79問題第4項第2異論解答。

³⁵ Cf. アヴェロエス『『魂について』大註解』第3巻第20註解「そして、切り離されるとき、そのみが存在するものであり、またそのみが不死で永遠である」と言う意味は、「それ」がこのあり方に即して分離されるとき、ただこのあり方のゆえに不死なのであって、個体という観点から捉えた限りにおいてはそうではない、ということである」(中世思想原典集成 精選 4: 585)。

スは上で、つまり第1巻[第10章]で言っていた。すなわち、知解することは「何らかの内在于ものが減びると」減びるし[408b25]、身体が減びると魂は「記憶もしていないし愛もしない」[408b28]、と。[それゆえ、ここに矛盾が生じているように見える。]そしてそれゆえ[この異論を排除するために]彼がここで言っていることには、「われわれが記憶していない」[*Non reminiscimur*]とは、すなわち、現世においてわれわれが知ったことごとをわれわれは死後において記憶していないということである。「なぜなら、一方でこれは受動不可能だからである」[*quia hoc quidem impassibile*]。すなわち、魂のこの知性的部分は受動不可能である。それゆえそれは、愛、憎しみ、記憶など或る物体的受動とともにありうるものどもといった魂の諸受動の基体ではない。「それに対して受動知性は可滅的だからである」[*passivus uero intellectus corruptibilis*]。すなわち、前述の諸受動にとって基体である魂の部分は可滅的である。というのも、それは感覚的部分に属するからである(それでも魂のこの部分が知性と言われるのは、『ニコマコス』倫理学』第1巻[第20章 1102b13–1103a3]で言われるように、それが、理性に追従し理性の運動に続くことによって或る仕方では理性を分有している限りにおいて、理性的だとも言われるようにしてである)³⁶。そして、魂のこの可滅的部分「なしには」[*sine*]、われわれの知性は「何も知解しない」[*nichil intelligit*]。というのも、後で[431a16–17]言われることになるように、われわれの知性は表象像なしには何も知解しないからである。そしてそれゆえ身体が破滅すると、分離した魂においては、それが[現世で]知解しているのと同じ仕方に即しては諸事物の知が残らない。だが、分離した魂がその場合にいかにして知解するのかを議論することは、目下の意図にはないことである。

※本稿は、JSPS 科研費 17J00136 および 18K12191 の助成を受けたものである。

石田隆太(日本学術振興会特別研究員PD／筑波大学人文・文化学群非常勤講師)
高石憲明(筑波大学人文社会科学部研究科哲学・思想専攻教務補佐員)

³⁶ Cf. アヴェロエス『「魂について」大註解』第3巻第20註解「[だがわれわれが憶えていないのは、それは非受動的であるのに対し、受動知性は可滅的であり、後者なしには何も思惟されないからである]との陳述も、前掲書でのテミスティオスによる、「そして知性的把握や思惟は、内部で何か別のものが減ばされるという意味で個別的であるが」云々という陳述と同一論旨とされる。そして以上より、彼の説では、アリストテレスが目下の箇所「受動知性」というのは靈魂の欲求的部分を指すこととされる」(中世思想原典集成 精選 4: 582)；「今の註解箇所「受動知性」とあるのは、人間に固有の判別能力の働きかけを受ける限りでの表象的諸形相のことなのである」(586)；トマス『神学大全』第1部第79問題第2項第2異論解答「[受動知性]と呼ばれるのは、或るひとびとによれば、「感覚的欲求」にほかならない。そこにはすなわち魂の受動が存しており、それは『倫理学』第1巻においても、『理性に従う』ものであるという理由から、『分有によって理性的』だといわれているものである。また他の一部のひとびとによれば、「受動知性」と呼ばれるのは「個別的理性」と名づけられるところの思考力にほかならない」(神学大全 6: 147–48)。

A Translation of Thomas Aquinas's *Sententia libri de anima*, lib. 3, capp. 3–4

Ryuta ISHIDA

Noriaki TAKAISHI

This is a Japanese translation of Book III, Chapters 3–4 of Thomas Aquinas's *Commentary on Aristotle's De anima*. It is part of our project wherein we intend to provide a complete translation of Aquinas's *Commentary on De anima* and it follows our already published translations of Book III, Chapters 1–2 in other journals of the University of Tsukuba.

According to Aquinas, Aristotle raises two puzzles about possible intellect and solves them in Chapter 3. The first puzzle is about the passivity of intellect, and the second one is about its self-intelligibility. Aristotle solves the first one by making a distinction between intellect in potentiality (*δύναμις*) and intellect in actuality (*ἐντελέχεια*). For the second one, he presupposes a mediation of intelligible species in intellection and assumes that the possible intellect becomes intelligible only through an intermediary intelligible species. To this latter point, Aquinas adds supplementary comments on the kinds of intelligible (i.e. immaterial) things including angels and God.

Chapter 4 (430a10–25) is famous for the distinction between possible and agent intellect. According to Aquinas, here, Aristotle gives some accounts of agent intellect and actualized intellect (*intellectus secundum actum*). First, Aristotle poses four conditions of agent intellect: separability, impassivity, immixture, and actuality according to its substance. Second, he poses three conditions of actualized intellect: identification of intellect and its object, priority of knowledge in actuality over knowledge in potentiality, and permanent intellection. In this chapter too, Aquinas inserts some supplementary comments and criticizes two representative views on agent intellect. One view holds that agent intellect is the dispositional knowledge (*habitus*) of first principles and the other holds that agent intellect is a separated substance (Aquinas often attributes the latter view to Avicenna and Averroes). This part of Aquinas's commentary must be one of the most important loci in the tradition of *De anima* commentaries and we hope that this Japanese translation will contribute towards the study of this traditional movement of interpreting *De anima*.

一一一