

『南山神学』40号(2017年3月) pp.129-152.

「能動知性を措定することは必要であるか」

—トマス・アクィナス『定期討論集 魂について』

第4問題について—

井上 淳

トマス・アクィナスは、『定期討論集 魂について』(*Quaestiones disputatae de anima*) 第2問題と第3問題において、人間の魂の知性的な能力である可能知性について論じた後、それに続く第4問題と第5問題においては、知性的なもう一つの能力である能動知性について論じている。まず第4問題において論じられているのは、能動知性を措定することの必要性についてである¹。

¹ 本稿執筆にあたっては、主に次の文献を参照した。

Haldane, John. "Aquinas and the Active Intellect," *Philosophy*, vol. 67 (Cambridge University Press, January, 1992).

Lee, Patrick. "St Thomas and Avicenna on the Agent Intellect," *The Thomist*, vol. 45 (The Thomist Press, January, 1981).

Martin, James T. H. "Aquinas As a Commentator on *De Anima* 3.5," *The Thomist*, vol. 57 (The Thomist Press, October, 1993).

磯部昭子「トマスによる能動知性の解釈について——魂の本質と能力——」『中世思想研究』33 (中世哲学会, 1991年)

稲垣良典『トマス・アクィナス哲学の研究』(創文社, 1976年)

有働勤吉「能動知性の抽象の問題」『中世思想研究』12 (中世哲学会, 1970年)

大鹿一正「能動知性とトマス・アクィナス」『中世思想研究』17 (中世哲学会, 1975年)

川添伸介「トマスにおける人間の魂の自存性と形相性」『中世哲学研究』第2号(京大中世哲学研究会, 1983年)

桑原直己「トマス・アクィナスにおける「能動知性」と「個としての人間」」『哲学』47 (法政大学出版局, 1996年)

島田佳代子「トマス・アクィナスにおける感覚と知性の関係——能動知性措定の意味——」『中世思想研究』39 (中世哲学会, 1997年)

周藤多紀「トマス・アクィナスにおける能動知性——その変化と一貫性——」『中世哲学研究』第17号(京大中世哲学研究会, 1983年)

可能知性とは可知的形象を受けとる人間の魂の能力である。知識や認識は受けとることによって獲得されるものであるから、可能知性が人間知性にとって必要な能力であることは明らかである。トマスによれば、人間は、ある時には現実態において知性認識するものであり、ある時にはただ可能態においてのみ知性認識するものなのであるから、諸々の可知的なものに対して可能態にある何らかの知性認識しうる根源が人間のうちになければならない。このような能力、すなわち、人間にとって知性認識可能なものに対して可能態にあり、それらを受けとりうる能力が可能知性なのである²。

しかし、人間の知性認識のためには、可能知性だけで十分なのであろうか。そうではないとトマスは言う。我々人間の知性認識のはたらきが成就するためには、可能知性のはたらきだけでは十分でなく、能動知性のはたらきが必要であるとされる。ではなぜ、能動知性のはたらきが必要なのであろうか。その理由が説明されているのが、この第4問題である。

能動知性の必要性についてのトマスの理論は、アリストテレスの『魂について』のトマス独自の解釈に基づいたものである。特に関連しているのは『魂について』第三卷の次の箇所であり、本問題の「反対異論」(Sed contra)においても、その一部が引き合いに出されている。引用しておきたい。

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

水田英実『トマス・アクィナスの知性論』(創文社, 1998年)

² Cf. QDA, q. 2, cor.

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、ある種の性的状態である。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³。

トマスは、アリストテレスがここに述べている「素材に相当する知性」を可能知性として捉え、「原因に相当する知性」を能動知性として捉えるのである。そしてトマスは、この両方の能力が各々の人間の魂に属していると解釈している。各人の魂においてこの二つの能力が共にはたらくことによって、各々の人間の知性認識の活動が成就するのである。

トマスのアリストテレス解釈が、アリストテレス本人の意図に合致したものであるかどうかについては、それを疑問視する研究者もいる⁴。しかし、少なくとも、トマスが自分に都合のよいように不誠実な仕方であリストテレスの教説を解釈し利用しているのではないことは確かであろう。トマスはそれまでの解釈を批判し、アリストテレスの真意を読み解こうと真摯な姿勢で取り組んでいるのである。もしアリストテレスの意図したこととトマスの解釈にずれがあるとしたら、それは、キリスト教信仰に根ざしたトマス独自の存在論ならびに認識論が、アリストテレス哲学の射程を超えるものであったことに要因があると見るべきであろう。

さて、第4問題においては、能動知性の措定は不必要であるとする九つの異論を挙げた後、トマスは解答において直ちに、「能動知性を措定することは必要である」と述べている。能動知性を措定することが必要である理由は、トマスによれば、人間の可能知性の受けとる対象である「現実態において可知的なもの」が作り出され、存在しなければならぬからである。可能知性は「可知的

³ Aristoteles, *De anima* III, 430a10-17 (第三卷 第五章) 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)

⁴ たとえば, Martin, James T. H., "Aquinas As a Commentator on *De Anima* 3.5"を参照。

なもの」に対して可能態にあるが、その「可知的なもの」が現実存在しなければ、可能知性がそれを受けとることは不可能だからである。

もしプラトン派が主張したアイデアのように、普遍がこの事物の世界にそれ自体として存在しているのであれば、可能知性はそれを受けとればよいということになり、能動知性の措定は必要がないであろう。しかし、アリストテレスは、アイデアの措定についてはプラトンに同意しなかったのであり、トマスもまたアリストテレスに同意するかたちでそれを斥けている⁵。この世において身体と合一している人間の知性の固有の対象は、可感的事物の何性あるいは本性である⁶。しかし、可感的事物の何性ないし本性という「普遍」は、この事物の世界に自存するものとしては見出しされない。事物の世界に実際に存在しているのは可感的な個々の事物なのである。

普遍とは、トマスによれば、この事物の世界に存在する多数の個物における共通的な一として、可能知性が知性認識するものであり、知性認識を行うために可能知性を動かすものが「可知的なもの」すなわち可知的形象である⁷。人は感覚によって可感的諸事物の表象像を得る。しかし表象像はまだ現実態において「可知的なもの」ではない。現実態において「可知的なもの」は、知性によって作り出されなければならないのである。可能知性はしかし、この「可知的なもの」に対して可能態にあるものなのであるから、可能知性自身が「可知的なもの」を作り出すことはできない。そこで、可能知性の他に、能動知性が措定されなければならないのである。

⁵ ただし、トマスは神の精神のうちにあるアイデアや、人の知性の中にあるアイデアを措定することは必要であるとしている（ST I, q. 15, a. 1を参照）。トマスが斥けているのは、アイデアを知性の中においてではなく、それ自体独立に存在するものとして措定することである。つまり、質料的・可感的な事物の本性である「普遍」がこの事物の世界にあらかじめ自存するということを否定しているのである。この事物の世界に現実態において自存する非質料的諸実体である天使たちの存在をトマスはもちろん肯定している。しかし、この非質料的諸実体である天使たちは、可感的事物の本性である普遍とは全く異なるものとトマスは考えているのである（ST I, q. 88, a. 1を参照）。非質料的諸実体の存在については、本問題の解答の末尾に言及されている。

⁶ Cf. ST I, q. 84, a. 7, cor.

⁷ Cf. QDA, q. 3, ad 7

それでは、能動知性はどのようにして「現実態において可知的なもの」を作り出すのか。それは、個体化の原理である質料および質料的な条件からの抽象によってである。ものが可知的であるのは、それが非質料的であることによるからである⁸。つまり、人の知性認識の固有の対象である可感的事物の本質や本性は、質料のうちにおいてはまだ可能態にある「可知的なもの」であるに過ぎない。それを能動知性が抽象によって質料的諸条件から切り離し、現実態において「可知的なもの」にして、それを可能知性が受けとることによって人間の知性認識が成就するのである。すなわち、トマスによれば、能動知性と可能知性の二つのはたらき、すなわち「可知的なもの」を抽象するはたらきと、それを受けとるはたらきが同時になされることが、人間の知性認識のために必要なのである⁹。

このようにトマスは、人間の知性認識のためには、可能知性と能動知性の両方のはたらきが不可欠であるとし、そのために能動知性の措定が必要であるとしている。トマスは、人間のこの世における知性認識のはたらき、すなわち身体と合一している人間の魂の認識における能動知性の役割を重視しているのだと思われる。抽象によって可感的事物から可知的形象を得ることは、身体と合一している時の魂に必要なことだからである。また、能動知性の措定の必要性がこうして主題として取り上げられているのは、トマスの後期の著作においてである¹⁰。能

⁸ Cf. *STI*, q. 79, a. 3, cor.

⁹ 本問題の ad 8 を参照。

¹⁰ 能動知性措定の必要性が主題として問われているのが、トマスの後期の著作である『定期討論集 魂について』(*QDA* q. 4), 『神学大全』(*STI*, q. 79, a. 3), 『神学綱要』(*CT*, c. 83) のみであることを周藤多紀は指摘している。周藤多紀「トマス・アクィナスにおける能動知性——その変化と一貫性——」56 頁を参照。それぞれの執筆年代は、*QDA* が 1266-1267, *STI*, q. 75-119 が 1267-1268, *CT* が 1265-1267 とされている。しかし、ほぼ同じ時期に執筆したとされている *De spir. creat.* (1267-1268) には、「可能知性は全ての人に一つであるか」「能動知性は全ての人に一つであるか」が主題として取り上げられているにも拘らず、能動知性の措定の必要性は主題としては取り上げられていない。執筆年代については次の文献を参照した。Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2015).

動知性に関するトマスの見解には前期と後期で重点の置き方に変化が見受けられるという指摘もある¹¹。

この世の生において人間の魂は身体と合一しており、感覚によって外界の事物に触れ、そこから得た表象を通して知識や理解を得ていかなければならない。トマスによれば、魂と身体の合一は人間の本質に基づくものであり¹²、知性認識が人間の知性認識である限り、その固有の対象は可感的事物の本性なのであるから、能動知性による抽象は人間知性にとって不可欠なものなのである。このことは、トマスにおける天使の認識理論との比較において、より明らかとなる。

トマスは、初期の著作である『命題論集註解』においては、我々人間とは異なる仕方でも (*diversimode*)、天使にも能動知性と可能知性の区別があると述べていた¹³。しかし、後期の著作である『神学大全』においては、天使においては能動知性と可能知性の区別は全く存在しないと述べている¹⁴。天使は知性認識のための形象を生得的に神から与えられているのであり、質料的事物から形象を得る必要はないからである。もし天使において能動知性と可能知性の区別が存在すると言われるとしても、それは人間の場合とは同名異義的に (*aequivoce*) と言われるに過ぎないとしている¹⁵。つまりトマスは、後期において、天使と人間

¹¹ 周藤は、上掲の論文において、トマスの能動知性指定の主張は、前期著作と後期著作で重点に変化がみられることを指摘しており、その理由は、人間知性と離在知性体すなわち天使の知性の区別を明確にする必要からであったと分析している。

¹² Cf. *ST I*, q. 75, a. 7, ad 3.

¹³ *SSS II*, d. 3, q. 3, a. 4, ad 4: “intellectus possibilis et agens est in angelis sicut in nobis sed diversimode.” 『神学大全』4 (創文社) 469 頁の註 464 および、水田英実『トマス・アクィナスの知性論』註 38 頁の註 48 を参照。*SSS* の執筆年代は 1252-56 とされている。

¹⁴ *ST I*, q. 54, a. 4, cor.: 「天使においては、だから、能動知性と可能知性の別が存するというごときことは——同名異義的な仕方において *aequivoce* ならばともかく——ありうべからざるところである。」 (Et *ideo non potest in eis [= angelis] esse intellectus agens et possibilis, nisi aequivoce.*) 日下昭夫訳『神学大全』4 (創文社, 1973 年) *ST I*, q. 1-74 の執筆年代は 1265-1267 とされている。

¹⁵ *ST I*, q. 54, a. 4, cor. および ad 2 を参照。

の知性認識の仕方の違いをより明確にしているのであり、人間の知性認識における能動知性と可能知性の必要性を強調しているのである¹⁶。

また、トマスは『神学大全』第三部において、キリストの魂においても、それが真の人間の魂である限り、能動知性と可能知性が存在したと述べている¹⁷。しかし、初期の著作である『命題論集註解』においては重点が別のところに置かれていたのであり、トマス自身、「かつてこれとは別様に私は書いたのであるが、今は次のようにいわなければならない」と述べており¹⁸、自説を修正したことを明らかにしている¹⁹。

このように、後期において、人間の魂における能動知性と可能知性の二つの能力の必要性がより重視されるようになってきていることから、これを、トマスにおける人間の知性認識に関する見解の深化と見ることもできるであろう²⁰。このことはまた、トマスにおいて、魂と身体との合一の意味が、ひいては人間のこの世における生の意味が、より深く、そして、より肯定的に捉えられるようになったことを示しているとも解釈できるのではないだろうか。

¹⁶ このことについては、『神学大全』4（創文社）469頁の註464および、水田英実『トマス・アクィナスの知性論』註38頁の註48を参照。

¹⁷ ST III, q. 12, a. 1, cor.: 「キリストの魂のうちに獲得知があるとされるのは、既に述べられたように、可知的なものを現実態にする能動知性のはたらきが無駄なものとならないように、能動知性の存在の適当であることが示されるためであった。それは丁度、賦与され、ないし注入された知もやはり、キリストの魂のうちにあるとされるが、それは可能知性を完成させるためであると同様である。」山田晶訳『神学大全』27（創文社、2001年）また、同書194頁の註8を参照。

¹⁸ ST III, q. 9, a. 4, cor.: “Et ideo, quamvis aliter alibi scripserim, dicendum est. . . .”（山田訳）。

¹⁹ トマスは、初期の著作では賦与知の方に重きが置かれ、キリストは生来、賦与知によってすべての知を得ていたとしていたが（SSS III, d. 14, a. 3, q. 1a. 5, ad 3; d. 18, a. 3, ad 5）、『神学大全』第三部ではそれが修正され、真の人間としてのキリストに固有な知は、外界の経験をもとにして能動知性の抽象によってえられる獲得知であるとしている。『神学大全』27（創文社）4頁の註15を参照。ST IIIの執筆年代は1271-73とされている。

²⁰ 周藤の論文58頁を参照。周藤は、前期の著作の主張と後期の著作の主張を見比べることによって、そこにトマスの能動知性に関する思索の「深化」を見てとることができると結語において述べている。

翻訳と註

トマス・アクィナス『定期討論集 魂について』第4問題

「能動知性を措定することは必要であるか」²¹

第4問題では、能動知性 (*intellectus agens*) を措定することが必要であるか否かが問われる²²。そして〔その答は〕否であるようにも思われる。なぜなら、

²¹ 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・アクィナスの著作とその略号は次の通りである。*Quaestiones disputatae de anima* (QDA), *Quaestiones disputatae de veritate* (QDV), *Quaestiones disputatae de potentia* (QDP), *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis (De spir. creat.)*, *Super Librum De causis (In De causis)*, *Sententia Libri De anima (In De anima)*, *Sententia super Meteora (In Meteor.)*, *Sententia super Metaphysicam (In Metaph.)*, *Expositio Libri Posteriorum (In Anal. Post.)*, *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、*In De causis* に Saffrey 版を用いた他は、全て Leonina 版を用いた。

²² QDA, q. 3 の平行箇所として Leonina 版は次の箇所を挙げている。SCG II, c. 76-78; CT, I, c. 83; ST I, q. 54, a. 4; q. 79, a. 3 et 4; *In De anima*, III, 4; Quodl. VIII q. 2, a. 1; *De spir. creat.*, a. 9。Marietti 版と Robb 版で挙げられている並行箇所もほぼ同様である。

【異論】

- (1) 自然において、一つのものによってなされうことは、複数のものによってなされはしない。しかるに、人間は一つの知性によって、すなわち可能知性によって、十分に知性認識することができる。したがって、能動知性を措定する必要はない。この中間命題の証明は次のとおり²³。魂の同一の本質に根を有する (*radicantur*) 諸々の能力は、互いに作用を受け合う (*compatiuntur*)。そのため、感覚的能力において生起した「運動・変化」(*motus*) によって、表象力 (*ymaginatio*) のうちに何らか〔の影響〕が及ぼされるのである。なぜなら、『魂について』第三巻に言われているように、表象作用 (*fantasia*) は、現実態にある感覚によって生起した「運動・変化」なのだから²⁴。さて、もし先に述べられたごとく²⁵、可能知性は離在的実体ではなく、我々の魂のうちに在るのならば、可能知性は当然、表象力が在るのと同じ魂の本質のうちに在るはずである。それゆえ、表象力の運動・変化は、可能知性へと及ぶのであり、したがって、諸表象像 (*phantasmata*) を可能知性のうちに受容できるものにする²⁶ 能動知性を措定する必要はない。
- (2) 更に。触覚と視覚は別々の能力である。ところが、盲目の人において、触る感覚によって表象力のうちに与えられた運動・変化 (*motus*) によって、視る感覚に属する何らかのことを²⁷ 表象するために、表象力が刺激されることがある。その理由は、視覚と触覚が魂の同一の本質に根を有しているからである。それゆえ、もし可能知性が魂の何らかの能力であるのならば、

²³ 中間命題 (*media*) とは三段論法における小前提のことであり、この場合は「人間は一つの知性によって、すなわち可能知性によって、十分に知性認識することができる」がそれにあたる。

²⁴ Aristoteles, *De anima* III, 429a1-2: 「表象のはたらきは「活動実現状態にある感覚によって生起した動である」ということになるだろう。」 (中畑訳)

²⁵ QDA, q. 2.

²⁶ Leonina 版は *qui faciat phantasmata receptibilia in intellectu possibili*, Robb 版と Marietti 版は *qui faciat phantasmata intelligibilia a phantasmatis abstracta*.

²⁷ Leonina 版は *aliquid de hiis que pertinent ad sensum uisus*, Robb 版と Marietti 版は *aliquid quod pertinet ad sensum visus*.

同じ理由により、表象力の運動・変化によって、可能知性のうちに何かの結果するであろう。したがって、能動知性を措定する必要はないであろう²⁸。

- (3) 更に。能動知性が措定される理由は、それが、可能態における「可知的なもの」(*intelligibilia*)を現実態における「可知的なもの」にするからである。諸物は、質料および質料的諸条件から抽象されることによって、現実態における「可知的なもの」になる。つまり、可知的諸形象が質料から抽象されることのために、能動知性は措定されるのである。しかしながら、このことは能動知性なしでもなされうる。なぜなら、可能知性は非質料的なものであるから、それが非質料的な仕方ですべて「ものを」受容することは必然である。受容されたものは全て、受容するものの様態 (*modus*) にしたがって受容するものの中に在るのだから²⁹。それゆえ、能動知性を措定する必要は全くない。
- (4) 更に。アリストテレスは『魂について』第三巻において、能動知性を光になぞらえている³⁰。しかし、視ることのために光が必要であるのは、ただそれが透明体 (*dyaphanum*³¹) を「現実態において明るいもの」にする限りにおいてのみである。と言うのも、『魂について』第二巻に述べられているように、色は、それ自体として (*secundum se*) 「見られうるもの」(*uisibilis*) であり、「現実態において明るいもの」を変化しうるものだからである³²。

²⁸ Leonina 版は *non erit necessarium*, Robb 版と Marietti 版は *non est necessarium*.

²⁹ Cf. *Liber De causis*, prop. 10; *In De causis* (Saffrey ed., p. 66).

³⁰ Aristoteles, *De anima* III, 430a15-16: 「後者〔の知性〕は、ちょうど光に比せられるような意味での、ある種の性向の状態である。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。」(中畑訳)

³¹ 透明体とは、たとえば空気や水などといった光の媒体 (*medium*) のことである。ST I, q. 79, a. 3, ad 2 を参照。

³² Aristoteles, *De anima* II, 418a31-b1: 「そして色とは、それ自体として見られうるものの上にあるものである。ここで「それ自体として」見られうるというのは、その説明規定によってではなく、見られうるものであることの原因を自分自身のうちにもっているという理由で見られうるということである。色はすべて、活動実現状態にある透明なものを変化させることができるものであり、またこのことが色の自然本性にほかならない。」(中畑訳) Cf. ST I, q. 79, a. 3, arg. 2.

同じように、可能知性を「受けとることに適したものの」にするということのために、能動知性は必要がない。なぜなら、可能知性は、それ自体として (*secundum id quod est*)、諸々の可知的なものに対して可能態にあるのだからである³³。それゆえ、能動知性を措定する必要はない。

- (5) 更に。知性が可知的なものに関係づけられるのとちょうど同じように、感覚は可感的なものに関係づけられる。しかるに、可感的なものは、感覚を動かすことのために、何らかの能動者 (*agens*) を必要とはしない。それは、『魂について』第二巻に述べられているごとく³⁴、可感的なものの形象を質料を伴わずに受けとりうるものであるところの感覚のうちに³⁵、可感的なものが非物的な (*spirituale*) ものとして在ることによってである³⁶。こ

³³ つまり、「諸々の可知的なものに対して可能態にある知性」が「可能知性」なのである。

³⁴ Aristoteles, *De anima* II, 424a18-19: 「感覚とは、感覚される形相をその素材 (質料) を伴わずに受け入れうるものであり、それは、たとえば封蠟が指輪の印形を指輪の素材である鉄や金を伴わずに受け入れることに喩えられる」(中畑訳)。なお、Robb 版は III, 425b24 を、Rowan 版は III, 431b25ff. を典拠にあげている。

³⁵ Leonina 版は *in sensu, qui est receptivus specierum sensibilium*, Robb 版と Marietti 版は *in sensu, qui est susceptivus rerum sensibilium*。

³⁶ Cf. *In De anima* II, c. 24 (p. 169, u. 45-59): “Quandoque uero forma recipitur in paciente secundum alium modum essendi quam sit in agente; quia dispositio materialis patientis ad recipiendum non est similis dispositioni materiali que erat in agente, et ideo forma recipitur in paciente sine materia in quantum pasciens assimilatur agenti secundum formam et non secundum materiam; et per hunc modum sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu et in re sensibili: nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale siue spirituale; et ponit conueniens exemplum de sigillo et cera, non enim eadem est dispositio cere ad ymaginem, que erat in ferro et auro.” (「しかし時として形相は、能動者うちに在るのとは異なる存在の仕方にて即して、受けとるもののうちに受けとられる。と言うのも、受けとるものにおける受けとるための質料的態勢は、能動者のうちに在った質料的態勢とは同様ではないからである。形相が受けとるもののうちに質料を伴わずに受けとられるのは、質料に即してではなく、形相に即して受けとるものが能動者に類同化される限りにおいてである。そして、この仕方では感覚は質料を伴わずに形相を受けとる。なぜなら、感覚における形相と可感的物における形相とは、それぞれ別の仕方の存在を持つからである。つまり、可感的物においては形相は自然的な存在を持つのに対し、感覚においては形相は観念的あるいは非物的な存在を持つのである。アリストテレスは、印形と封蠟という適切な例をあげている。と言うのも、像に対する封蠟の態勢は、[印形 (形相) を持つ指輪の素材 (質料) である] 鉄や金のうちにあった態勢と同じではないからである」)。これは Aristoteles, *De anima* II, 424a17-24 への、トマスの注解である。

れは、可感的なものの形象を非物体的な仕方で (spiritualiter) 受けとるところの媒体のうちにおいても同様である。そのことは、媒体が、たとえば白と黒といった反対対立的なものの形象を、その同一の部分において受けとるということから明らかである³⁷。それゆえ、可知的なものもまた、何か他の能動者である知性 (intellectus agens) を必要とはしないのである。

- (6) 更に。自然的諸事物において、可能態にあるものが現実態に導かれることのためには、現実態にある同じ類のものがあれば十分である。たとえば、火の可能態である素材は、現実態にある火によって、現実態における火となるのである³⁸。それゆえ、たとえば基本的諸命題の認識から結論の認識へと到る場合のように知性認識する者自身の知性であるにしろ、あるいは、たとえば教師から学ぶ場合のように他の者の知性であるにしろ³⁹、我々において可能態にある知性が現実態となることのためには、現実態にある知性の他は何も必要とされないのである。したがって、能動知性を措定する必要はないように思われる。
- (7) 更に。能動知性が措定されるのは、あたかも太陽の光が諸々の色を照らすかのように、それが我々の諸表象像を照らすからである。しかしながら、我々の照らしのためには、神の光で十分である。『ヨハネによる福音書』第

³⁷ たとえば、我々の視覚は、壁の黒い色も白い色も、同一の媒体である空気をとおして、壁の質料を伴わずに、受けとる。

³⁸ Leonina 版と Marietti 版は fit actu ignis, Robb 版は sit actu ignis.

³⁹ Cf. QDV, q. 11, a. 1, cor. (p. 351, u. 330-340): 「或る人が別の人を教えと言われるのは、彼自身が自らの自然理性によって進んで行く理性の推論を他の人に、記号によって明らかにするという限りにおいてである。即ち、生徒の自然理性は自らに提示されたものを一種の道具として、それらによって未知のことがらの認識に到るのである。それ故、医者がある人の働きによって病人のうちに健康を生ぜしめると言われるように、人間もまた知を他の人のうちにその人の自然理性の働きによって生ぜしめると言われるのである。そして、このことが教えることである。それ故、或る人は別の人を教え、別の人の教師と言われる。」山本耕平訳『人間文化研究所紀要』第9号(聖カタリナ大学人間文化研究所, 2004年)

一章に言われているように、神の光は、この世に来て全ての人を照らすのである⁴⁰。それゆえ、能動知性を措定する必要はない。

- (8) 更に。知性のはたらきは知性認識 (*intelligere*) である。したがって、もし能動知性と可能知性という二つの知性があるのならば、二重の知性認識が一人の人間に属することになる。これは不適合だと思われる。
- (9) 更に。可知的形象は知性の完成 (*perfectio*) であると思われる⁴¹。したがって、もし能動知性と可能知性という二つの知性があるのならば、二重の可知的形象があることになる⁴²。これは過剰だと思われる。

【反対異論】

しかし反対に、『魂について』第三巻におけるアリストテレスの理論は次のとおりである⁴³。自然の全体において「能動者」と「可能態にあるもの」が存在するのであるから、魂のうちにもまた、当然これらのものが存在する⁴⁴。その一方は能動知性であり、他方は可能知性である。

⁴⁰ *Evangelium secundum Joannem*, 1. 8-9: 「彼（洗礼者ヨハネ）は光ではなく、光について証しをするために来た。その光は、まことの光で、世に来てすべての人を照らすのである。」（新共同訳）。（洗礼者ヨハネ）の挿入は筆者。

⁴¹ 可知的形象は知性の対象であり、可能知性を完成せしめるものである。次のテキストを参照。SCG II, c. 76, 1563: 「可能知性が完成されるのは現実態において知性認識された形相によってである。」; c. 78, 1593, d: 「可能知性が現実態になるのは現実態にある可知的形象をつうじてである。」川添伸介訳『トマス・アクィナスの心身問題』（知泉書館、2009年）

⁴² Leonina 版は *duplex species intelligibilis*, Robb 版と Marietti 版は *duplex intelligere*。

⁴³ Aristoteles, *De anima* III, 430a10-14: 「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、技術が素材対するような関係にある。一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い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。」（中畑訳）

⁴⁴ Leonina 版は *hec*, Marietti 版は *haec duo*, Robb 版は *hoc*。

【解答】

解答。能動知性を措定することは必要である。このことを明らかにするためには、次のことを考察しなければならない。可能知性は「可知的なもの」(intelligibile) に対して可能態にあるのだから、「可知的なもの」が可能知性を動かすことが必要である。だが、存在しないものが何かを動かすことはできない。しかるに、可能知性によって可知的なものとは、知性認識されるものなのであるから⁴⁵、事物の世界に (in rerum natura) 存在している或るものではない⁴⁶。と言うのも、我々の可能知性はそれを、多くのものにおける一 (unum) として、また、多くのものに共通する一として、知性認識するのだからである⁴⁷。このようなものは、アリストテレスが『形而上学』第七巻で証明しているように、事物の世界に自存するもの (subsistens) としては見出されない⁴⁸。したがって、もし可能知性が「可知的なもの」によって動かされなければならないのであれば、当然このような「可知的なもの」は、知性によって作り出されなければならないのである。そして、或るものに対して可能態にあるものが、その或るものを作り出すものであることは不可能であるから、可能知性のほかに、能動知性を

⁴⁵ Leonina 版と Robb 版は ut intelligibile est, Marietti 版は in quantum intelligibile est.

⁴⁶ Cf. ST I, q. 79, a. 3, ad 3: "Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilibium, quae non subsistunt praeter materiam.". 「現実態における「可知的なるもの」は、(質料からはなれて自存するのではない可感的な諸事物の本性に関するかぎり、) 決していきなり実在するとき何ものかたるのではない。」大鹿一正訳『神学大全』6 (創文社, 1969年)

⁴⁷ 事物の世界に存在するのは多数の個物である。人間の知性はその多数の個物から一つの共通のな何性ないし本質 (類や種) すなわち普遍を認識する。

⁴⁸ Aristoteles, *Metaphysica* VII, 1038b30-35: 「こうして、或る実体〔動物〕が二つの実体〔人間とソクラテス〕の実体であるという〔不条理な〕ことになろう。これを要するに、(e) つぎのように結論される。すなわち、もし「人間」またはおよそこのように言われるものども〔最下の種〕が実体であるならば、これらの説明方式のうちに含まれる諸要素は、すべていかなるものの実体でもなく、またこれらから離れては存せず、他のなにものかのうちに内在してもいないであろう。というのは、たとえば人間の説明方式のうちに含まれる動物にしても他のいづれの要素〔たとえば二本足〕にしても、或る特殊の動物〔すなわち人間〕から離れては存しないとの意である。」出隆訳「形而上学」『アリストテレス全集』12 (岩波書店, 1968年)

措定しなければならないのである。この能動知性が現実態における「可知的なもの」を作り出し⁴⁹、それが可能知性を動かすのである⁵⁰。

能動知性は、個体化の原理であるところの質料および質料的諸条件からの抽象によって、この「可知的なもの」を作り出す。種の本性は、種それ自体に関する限り、さまざまな個物に多数化される原理を持たないのであり、個体化の原理は種自体の本質側面の外にあるのであるから、知性は個体化するあらゆる条件から離れて、種の本性を受けとることができるのである。このようにして、種の本性は或一（*unum*）として受けとられるのである⁵¹。そして同じ理由により、知性は類の本性を、種的な諸々の差異から抽象することによって、多数のものにおける一として、そして多数の種に共通する一として、受けとるのである。

⁴⁹ Cf. *ST I*, q. 79, a. 3, cor.: 「如何なるものも、何らかの現実的な有によるのでなくしては可能態から現実態へ導かれることはないのであって、それは例えば、感覚が現実態における「可感的なもの」によって現実態におけるものとなるごとくである。それゆえ、もろもろの形相をその質料的諸条件から切り離して取り出すという抽象 *abstractio* のはたらきによって、これを現実態における「可知的なもの」たらしめるごとき何らかちからを知性の側に措定することを要した。能動知性を措定する必要性はすなわちここに存する。」（大鹿訳）

⁵⁰ Cf. *QDV*, q. 10, a. 6, cor. (p. 312, u. 188-p. 313, u. 204): 「実際、われわれの精神は魂の外にある可感的事物に関係づけられるとき、それら事物に対して二様の仕方であらわれているのが見出される。即ち、一つは魂の外にある事物は可能態における可知的なものであり、他方精神そのものは現実態において可知的なものである限りにおいて、精神はそれら諸事物に対して現実態が可能態に対するように関係づけられている。そしてこのことによって、可能的に可知的なものを現実的に可知的なものにする能動知性が魂のうちに措定されるのである。もう一つの仕方では、諸事物の特定の形相がわれわれの精神のうちにただ可能態のうちのみ存在するということによって、可能態が現実態に対するように関係しているのである。そしてこのことによってわれわれの魂のうちに可能知性が措定され、可能知性は可感的な諸事物から抽象され、能動知性の光によって現実的に可知的なものにされた形相を受けとるのである。」山本耕平訳『人間文化研究所紀要』第七号（聖カタリナ女子大学人間文化研究所、2002年）

⁵¹ Cf. *SCG II*, c. 75, 1545: 「種として一つであり数的に多数化される形相は、すべて質料によって個体化される。実際、種において一つであり数において多であるものは、形相において合致し質料にそくして区別されるからである。」；1551: 「類と種の本性は個体のうちにしか存在しないにしても、知性は類や種の本性を、それを個体化している原理を知性認識することなしに知性認識するのであり、これが普遍的なものを知性認識することなのである。」（川添訳）

さて、もし「普遍」(uniuersalia)が、プラトン派が主張したように、事物の世界にそれ自体として存在するのであれば⁵²、能動知性を措定する必要は全くなかったであろう。なぜなら、それ自体として可知的なそれらの事物が可能知性を動かすであろうから。それゆえ、この必要性によって、アリストテレスは能動知性を措定することへと駆り立てられたように思われる。なぜなら、アリストテレスは、アイデアの措定についてはプラトンの意見に同意していなかったからである⁵³。

とは言うものの、現実態において自存するそれ自体として可知的なものは、事物の世界に存在している。たとえば非質料的諸実体がそうである⁵⁴。しかしながら、可能知性はそれらを認識することに達することはできず、質料的で可感的な事物から抽象したものを通して、それらの認識へと何がしか辿りつくにすぎないのである⁵⁵。

【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。我々の知性認識のはたらきは、可能知性だけでは成就されえない。なぜなら、可能知性は、「可知的なもの」によって動かされることなしには、知性認識することがで

⁵² プラトンのいうアイデアのことである。

⁵³ Cf. *ST I, q. 79, a. 3, cor.*: 「これ〔プラトンのアイデア論〕に反して、アリストテレスは、自然的事物の形相が質料なしに自存するとは考えなかったのであるし、質料のうちに存する形相は現実的に可知的なものではないということから、当然の帰結として、我々が知性認識するところの可感的事物の本質とか形相とかいうものは現実的に可知的たるのではない、ということにならざるをえなかったのである。〔中略〕それゆえ、もろもろの形相をその質料的諸条件から切り離して取り出すという抽象 *abstractio* のはたらきによって、これを現実態における「可知的なるもの」たらしめるごとき何らかのちからを知性の側に措定することを要した。能動知性を措定する必要性はすなわちここに存する。」(大鹿訳)。アリストテレスのアイデア批判については、『形而上学』第一巻 第六章、第九章、第七巻 第十四章などを参照。

⁵⁴ すなわち、離在的実体である天使たちのことである。トマスによれば、非質料的実体である天使は、質料的事物の何性ないし本性とは全く別な特質のものである。*ST I, q. 88, a. 2, cor.*を参照。

⁵⁵ 身体と合一している時に人間の魂が離在的諸実体を認識できるか否かについて、*QDA* では q. 16 において論じられている。

きないからである。この「可知的なもの」は、事物の世界にあらかじめ存在するのではないため、能動知性によって作り出されなければならない。さて、魂の同一の実体のうちに根を有する二つの能力が、互いに作用を受け合うということは真実である。しかし、この作用の受け方は、二通りに限って理解される。すなわち、一つは、一方の能力が、もう片方の能力が強烈にはたらく時に、妨げを受けたり、全面的に自らのはたらきから引き離されるような場合である。だが、これは今論じていることには当てはまらない。もう一つは、一方の能力が、表象力 (*ymaginatio*) が感覚 (*sensus*) によって動かされるような仕方、もう片方の能力に動かされる場合である。このことが起り得る理由は、表象力が有する形相と、感覚が有する形相が、同じ類に属する形相だからである。すなわち、どちらも個体的な形相 (*indiuuales*) なのである。それゆえ、感覚のうちにある形相は、表象力を動かすことによって、表象力のうちにある形相に、それらが類似しているがゆえに、影響を与えることができるのである。しかしながら、表象力の有する形相が、可知的な形相の因となることは不可能である。なぜなら、表象力の有する形相は個体的なものであるが⁵⁶、可知的な形相は普遍的なもの (*uniuersales*) だからである。

- (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。前もって視覚によって受けとられ、記憶もしくは表象力の所蔵庫に蓄えられた諸形相がすでに存在しているのでない限り、触覚によって表象力のうちに受けとられた諸形象は、視覚に属する諸形相を形成するのに十分ではない。実際、生まれつき盲目の人は、他のいかなる感覺的形象によろうとも、色を表象することはできないのである。
- (3) 第3の論に対しては次のように言わなければならない。受けとるものの性状 (*conditio*) が、受けとった形象を、一つの類のものから他の類のものへと変えることは不可能である。しかし、受けとった形象を、同じ類のまま、

⁵⁶ Leonina 版は *cum sint indiuuales*, Robb 版と Marietti 版は *in quantum sunt indiuuales*.

存在の様態に即して変化させることはできるのである⁵⁷。それゆえ、普遍的な諸形象と個別的な諸形象は類的に異なるのであるから⁵⁸、表象力のうちにある個別的な諸形象が、可能知性において普遍的な諸形象になることのためには、可能知性の性状だけでは不十分であり、これをなす能動知性が必要とされるのである。

- (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。注解者（アヴェロエス）が『靈魂論注解』第二巻において言っているように⁵⁹、光については二通りの見解がある⁶⁰。すなわち或る人々は、見ることのために光が必要であるのは、光が色に力を与えて、色が視覚を動かすことができるようにするからであると主張した。つまり、色はそれ自体として可視的 (*uisibilis*) なのではなく、光によって可視的なものとなるというわけである。しかし、アリストテレスはこの見解を斥けているように思われる。なぜなら『魂について』第二巻において、色はそれ自体として可視的であると言っている

⁵⁷ 可能知性が受けとることができる「現実態において可知的なもの」を作り出すのは、可能知性ではなく能動知性である。能動知性によって作り出された「現実態において可知的なもの」は、質料および質料的諸条件から抽象された非質料的で普遍的な形象である。可能知性は、このようにして、非質料的な存在様態の形象を受けとることができるのである。本問題の本文および、*ST I*, q. 79, a. 3, ad 3 を参照。

⁵⁸ Leonina 版は *species uniuersales et particulares*, Robb 版と Marietti 版は *species uniuersalis et particularis*.

⁵⁹ Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (以降は *Super de anima* と略記), recensuit F. Stuart Crawford, *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* (Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1953), II, 67, p. 230-234.

⁶⁰ Cf. *ST I*, q. 79, a. 3, ad 2: 「光の果 *effectus* をめぐって、二様の見解が存在している。或るひとびとは、すなわち、光が視覚にとって必要とされるのは色を現実的に可視的なものたらしめるためであるという。これによれば、見ることのために光が必要であるのと同じ仕方、またそれと同じゆえをもって、知性認識することのために能動知性が必要となる。他のひとびとによれば、これに反して、見ることのために光が必要とされるのは、色を現実的に可視的なものたらしめるためではなく、却って媒体を現実的に明るくするたらしめるためであり、これは、アヴェロイスが『デ・アニマ注釈』第二巻に説いているところである。これに従えば、アリストテレスが能動知性を光になぞらえる場合における両者の相似は、「見ることのために光が必要とされるごとく、同様にまた、知性が認識することのために能動知性が必要とされる」ということに関するかぎりにおいては認められても、然しそれは同じゆえをもってではないのである。」大鹿一正訳『神学大全』6 (創文社, 1969年)

からである⁶¹。もし、色がただ光によってのみ可視性を持つにすぎないのだとしたら、それは、それ自体として可視的なものとはいえない。

そのため、他の人々は次のような、より適切な見解を述べている。すなわち、見ることのために光が必要であるのは、光が透明体 (*dyaphanum*) を完成し、それを現実態において明るいもの (*lucidum actu*) にするからである⁶²。それゆえにアリストテレスは、『魂について』第二巻において、色は、現実態において明るいものを運動・変化させることができるものであると言っているのである⁶³。この見解はまた、暗闇のうちにある人によって光のうちにあるものが見られるのであって、その逆ではないということに抵触するものではない⁶⁴。なぜなら、そのことが生じるのは、可視的形

⁶¹ Aristoteles, *De anima* II, 418a29-31: 「色とは、それ自体として見られうるものの上にあるものである。ここで「それ自体として」見られうるというのは、その説明規定によってではなく、見られうるものであることの原因を自分自身のうちにもっているという理由で見られうるということである。」 (中畑訳)

⁶² Cf. Averroes, *Super de anima*, (ed. Crawford) II, 67, p. 233: “. . . tunc necesse erit ut lux non sit necessaria in essendo colores moventes diaffonum nisi secundum quod dat diaffono formam aliquam qua recipit motum a colore, scilicet illuminationem. Aristoteles enim posuit principium quod color est visibilis per se.” (その場合、次のことは必然的であろう。すなわち、透明体を動かす色が存在することにおいて、光が必要であるのは、光が透明体に、それによって透明体が色から運動・変化を受けとる何らかの形相を与える、すなわち照明を与える、というそれだけの理由からである。それゆえにアリストテレスは最初に、色は「それ自体として見られうるもの」であると述べたのである)。

⁶³ Aristoteles, *De anima* II, 418a31-b1: 「色はすべて、活動実現状態にある透明なものを変化させることができるものであり、またこのことが色の自然本性にほかならない。」 (中畑訳)

⁶⁴ Cf. *In De anima* II, c. 14, (p. 130, u. 342-355): “Circa tertium vero sciendum est quod quidam dixerunt quod lumen necessarium est ad uidendum ex parte ipsius coloris: dicunt enim quod color non habet uirtutem ut moueat dyaphanum nisi per lumen, et huius signum dant quod ille qui est in obscuro, uidet ea que sunt in lumine, set non e conuerso; rationem etiam ad hoc adducunt, quia oportet quod, cum uisus sit unus, quod non uisibile sit nisi per rationem unam, quod non esset si color esset per se uisibilis, non per uirtutem luminis, et iterum lumen esset per se uisibile. Set hoc est manifeste contra id quod Aristoteles hic dicit quod «habet in se causam essendi uisibile».” (第三の点〔見ることにおける光の必要性〕に関しては、ある人々が、見ることのために光が必要であるのは、色それ自体の側に理由があると主張したということを知っておくべきである。彼らによれば、その理由は、色は光によるのでなければ、透明体を動かすための力を持たないからである。その証拠として彼らは、暗い中に在る人が光のうちにあるものを見るのであって、その逆ではないと

象を受けとるためには、可視的な事物を取り巻いている透明体が照らされていなければならないことによるのだからである。そして⁶⁵、近くのものほどより完全に照らし、遠くのものほどより弱く照らすのではあるが、透明体を照らしている光のはたらきが届く範囲のものだけが、可視的なのである。したがって、光はあらゆる点で能動知性に類似しているわけではない。なぜなら、能動知性が必要であるのは、可能態にある可知的なものを、現実態において可知的なものにすることのためなのだからである⁶⁶。そして、このことが、アリストテレスが『魂について』第三巻において⁶⁷、能動知性はある意味で光のようなものであると述べた際に、意味していたことなのである。

- (5) 第 5 の論に対しては次のように言わなければならない。可感的なものは、個別的な或るものなのであるから、感覚のうちにも媒体のうちにも、他の類の形象を刻印することはない⁶⁸。だから、媒体のうちにも感覚のうちにも、個別的な形象しか存在しないのである⁶⁹。しかしながら、可能知性は表

いうことをあげている。そして、その理由を次のように提示している。視覚は一つなのであるから、ものが可視的なものであることは、当然一つの根拠によるのである。だがもし、色が光の力によって可視的なものとなるのではなく、それ自体として可視的なものであり、そして光もまたそれ自体として可視的なものなのだとしたら、一つの根拠によるのではないことになる、と。しかしながら、この見解は、アリストテレスが「色は可視的であることの因を自らのうちに有している」(418a.30-31)とここに述べていることに、明らかに反している。)

⁶⁵ Leonina 版は *uisibilis speciem. Et usque*, Robb 版は *visibilis speciem quae usque*, Marietti 版は *visibilem speciem, quae usque*.

⁶⁶ Cf. *STI*, q. 54, a. 4, ad 2: 「照明することが能動知性に属するとはいっても、それは決して、他の知性認識者を照明するというわけではなく、却ってそれは、可能態における「可知的なもの」を照明する、つまり抽象 *abstractio* のはたらきによってこれを現実態における「可知的なもの」たらしめるという意味において、これを照明するのである。」(日下訳)

⁶⁷ *Aristoteles, De anima* III, 430a15-16: 「後者〔原因に相当する知性〕は、ちょうど光に比べられるような意味での、ある種の性向の状態である。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。」(中畑訳)

⁶⁸ 他の類の形象とは、個別的な形象ではない、普遍的な形象のことである。

⁶⁹ Cf. *QDV*, q. 10, a. 6, ad 1: 「可感的な形相あるいは可感的な事物から抽象される形相は能動知性の光によって非質料的なものにされることによってのみ、われわれの精神に働きかけるものとなる。従って、それら形相はそれらが働きかける可能知性に或る意味で同質的

象力のうちにある形象とは別の類の形象を受けとる。なぜなら、表象力が個別的な形象しか包含しないの対し、可能知性は普遍的な形象を受けとるからである。それゆえ、諸々の可知的なものにおいて、我々は能動知性を必要とするのである。しかし、諸々の可感的なものにおいては、能動的な能力は何ら必要がないのであり⁷⁰、実際、感覚的な能力は全て受動的な能力なのである⁷¹。

- (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。能動知性の存在が前提とされるのでなければ、現実態とされた可能知性は、我々における知識を生み出すために不十分である。と言うのも、もし我々が「学んでゆく者自身における現実態にある知性」について語るならば、次のことが生じる。すなわち、或る人の可能知性は、或るものに関しては可能態にあるが、別の或るものに関しては現実態にある。そして、[まだ]可能態にあるものに関しては、[すでに]現実態にあるところのものによって、それを現実態へともたらすことができる。たとえば、諸原理を現実態において知っていることによって、以前には可能態においてしか知らなかった諸結論を、現実態において知ることができるのである⁷²。しかしながら、可能知性は、能動知性によるのでなければ、諸原理の実際の知識 (*cognitio actualis*) を持

なものにされるのである。」(山本訳) ; SCG II, c. 77, 1582: 「知性的魂は表象像のうちにある事物の類似に対して可能態にあるが、それはその類似が表象像のうちにある様態によってではないのである。そうではなく、その類似が何かより高いものへと高められる限りでのこと、すなわち、個体化している質料的諸条件から抽象され、そのことによって現実態において可知的となる限りでのことなのである」 ; 1584: 「したがって、能動知性が指定されるのはわれわれに釣り合った可知的なものを作り出すためなのである。」(川添訳)

⁷⁰ Leonina 版は *aliqua potentia actiua*, Robb 版と Marietti 版は *alia potentia activa*.

⁷¹ Cf. *ST I*, q. 79, a. 3, ad 1: 「可感的なるものは現実的に魂の外に *extra animam* 見出される。だからここでは、能動感覚なるものを指定する必要は存しなかったのである。このようにして、だから、栄養摂取的部分においてはすべての能力が能動的であり、感覚的部分においてはすべての能力が受動的であり、知性的部分においては、然し、一部は能動的であり一部は受動的であることが知られる。」(大鹿訳)

⁷² Cf. *ST I*, q. 117, a. 1, cor.: 「彼は自己自身の発見によって未知のことがらの知識を獲得するのであり、彼はすなわち、既知のことがらから未知のことがらへという道をとっている。」横山哲夫訳『神学大全』8 (創文社, 1987年)

つことができない。なぜなら、『分析論後書』の末尾に言われているように、諸原理の知識は可感的事物から受けとられるのだからである⁷³。だが、可感的事物から可知的なものは、能動知性の抽象による以外には、受けとられえない。したがって、能動知性なしには、現実態にある「諸原理の直知」が⁷⁴、可能知性を可能態から現実態へともたらすことのために不十分であることは明らかである⁷⁵。この可能知性の現実態化において、能動知性はいわば製作者であり、論証のための諸原理はいわば用具である。——しかし、もし我々が「教える者における現実態にある知性」について語るならば、次のことは明らかである。すなわち、教える者は学んでゆく者のうちに、あたかも内的な能動者 (agens) のように知識を生じさせるのではなく、外的な助力者 (adminiculans) のように知識を生じさせるのである。それはちょうど、医者が外的な助力者のように〔病人を〕治すのと同様で

⁷³ Aristoteles, *Analytica Posteriora*, II, 100a9-11: 「これらの知識と技術にかかわる性向はわれわれの内にある限定された仕方では内在しているのではなく、また、より優れた認識にかかわる他の性向から生じるのでもなく、感覚から生じてくるのである。」高橋久一郎訳『アリストテレス全集』2 (岩波書店, 2014年)

⁷⁴ 「諸原理の直知」 (intellectus principiorum) とは諸原理もしくは基本的諸命題に関わる知性のはたらきのことである。トマスによれば、これは自然本性的な習慣 (habitus naturalis) であり、知的徳 (virtutes intellectuales) の一つである。次のテキストを参照: *ST II-I*, q. 51, a.1; q. 57, a. 2.

⁷⁵ Cf. *In Anal. Post.* II, 20, p. 246, u. 223-235: “Posset autem aliquis credere quod solus sensus uel memoria singularium sufficiat ad causandum cognitionem intelligibilem principiorum, sicut posuerunt quidam Antiqui, non discernentes inter sensum et intellectum. Et ideo ad hoc excludendum Philosophus subdit quod simul cum sensu oportet presupponere talem naturam anime que *possit pati hoc*, id est que sit susceptiua cognitionis uniuersalis, quod quidem fit per intellectum possibilem, et iterum que possit agere hoc secundum intellectum agentem, qui facit intelligibilia in actu per abstractionem uniuersalium a singularibus.” (しかし、感覚と知性との間に区別をつけなかった古代の或る人々が考えたのと同じように、諸原理の知性的な認識を生じさせるためには、個々の事物の感覚あるいは記憶だけで十分であると考えてしまう人がいる可能性がある。そこで、この可能性を排除するためにアリストテレスは付言して、感覚と共に「このことを被ることができる」ような魂の本性、すなわち普遍的な知識を受けとることができるような本性を前提としなければならないと言っているのである。これがまさに可能知性によってなされることである。他方また、このことを行うことができるような魂の本性、すなわち個々の事物から普遍的なものを抽象することによって「現実態にある可知的なもの」を作り出すところの能動知性をも前提としなければならないのである。)

ある⁷⁶。しかし、自然〔の力〕は、内的な能動者のように人を治すのである。

- (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。たしかに神が根源的で全般的な能動因 (*causa agens*) なのであるが、自然の諸事物においては、各々の類における固有の能動的根源が存在するのである⁷⁷。そしてそれと同様に、たしかに神が全てのものを全般的に照らす根源的な光 (*prima lux*) なのであるが、人間のうちには固有の知性的な光 (*lumen intellectuale*) が必要とされるのである⁷⁸。
- (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。二つの知性、すなわち可能知性と能動知性には、二つのはたらきがそれぞれに属している。

⁷⁶ Cf. *STI*, q. 117, a. 1, ad 1: 「教える人は、健康を与える医師と同様、単に外的な役務を供するものにすぎず、それよりも却って、あたかも内的な自然的本性が健康回復の主要な因であるごとく、知性の内的な光が、知識のやはり主要な因なのである。」(横山訳)

⁷⁷ Cf. *SCG II*, c. 76, 1573: 「月下の世界における高貴な結果は上位の作用者だけによって産出されるのではなく、結果と類を同じくする作用者も必要とされる。「人間を生み出すのは太陽と人間」〔アリストテレス『自然学』第2巻2章 194b13〕なのである。」(川添訳)

⁷⁸ *Lux* と *Lumen* は厳密には区別される。トマスは『命題論週注解』において、光 (*lux*) ひかり (*lumen*) 光線 (*radius*) 光輝 (*splendor*) の区別について、次のように述べている。*SSS II*, d. 13, q. 1, a. 3, cor.: “*ista quatuor differunt, lux, lumen, radius et splendor. Lux enim dicitur secundum quod est in aliquo corpore lucido in actu, a quo alia illuminantur, ut in sole. Lumen autem dicitur secundum quod est receptum in corpore diaphano illuminato. Radius autem dicitur illuminatio secundum directam lineam ad corpus lucidum; et ideo ubicumque est radius est lumen; sed non convertitur; contingit enim lumen esse in domo ex reflexione radiorum solis, quamvis non ex directa oppositione, propter aliquod corpus interjacens. Splendor autem est ex reflexione radii ad aliquod corpus tersum et politum, sicut ad aquam et ad argentum, vel ad aliquod hujusmodi; ex qua reflexione etiam radii projiciuntur.*” (光、ひかり、光線、光輝の4つはそれぞれ異なっている。光と言われるのは、たとえば太陽のように現実態において光っている何らかの物体のうちにある、それによって他のものが照らされるものごとである。これに対し、ひかりと言われるのは、照らされている透明な物体のうちを受けとられたものごとである。光線と言われるのは、光を受ける物体に直線的に向かう照らしのことである。したがって、光線があるところには必ずひかりがある。だが、その逆は言えない。なぜなら、たとえば家の中で、間に置かれた物体に遮られて〔太陽光線に〕直接照らされていないくても、太陽光線の反射光によって、ひかりがある場合があるからである。光輝と言われるのは、水や銀などのような滑らかでつやつやした物体への光線の反射によるものである。この反射から更に諸光線が放たれる。)

すなわち、可能知性のはたらきは、可知的なものを受けとることであり、能動知性のはたらきは、可知的なものを抽象することである。だが、このことから、一人の人間のうちに二重の知性認識があるということは帰結しない。なぜなら、これら両方のはたらきが同時になされることが、一つの知性認識のために、必要なだからである⁷⁹。

- (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。同一の可知的形象が能動知性と可能知性に関係づけられているのであるが、可能知性には、それを受けとるものとして、そして能動知性には、抽象によってこのような形象を作り出すものとして、関係づけられているのである。

(以上)

⁷⁹ Cf. SCG II, c. 76, 1577:「可能知性と能動知性に属する作用が両方とも人間に適合している。人間は表象像から抽象をなし、現実態にある可知的なものを精神において受容しているからである。」(川添訳)