

## 中世後期における靈魂論の崩壊と認識理論の変容

稲垣, 良典

<https://doi.org/10.15017/2328513>

---

出版情報 : 哲學年報. 49, pp.1-35, 1990-03-30. 九州大学文学部  
バージョン :  
権利関係 :



## 中世後期における靈魂論の崩壊と認識理論の変容

稲垣良典

—

或る意味ではきわめて奇妙なことであるが、こんにち人間の靈魂——精神的靈魂あるいは知的、理性的靈魂 *anima spiritualis; intellectuais; intellectiva; rationalis*——はほとんど完全に学問の対象領域から排除されている。<sup>(1)</sup> 心理學 *psychology* は名称の上からは靈魂の学であるが、十九世紀後半に独立の科学として成立した実験心理学において靈魂が科学的方法によって研究されているとはいえない。<sup>(2)</sup> いわゆる心靈現象を対象とする超心理学においても靈魂そのものが研究されているのではない。哲学の分野においては、最近「こころ」あるいは精神の哲学への関心のため<sup>(3)</sup> 自我、自己意識、志向性、心身関係、行為の主体、人格同一性、さらに何よりも言語との関係において「こころ」あるいは精神をいかに理解すべきかが論じられているが、<sup>(4)</sup> 実体としての精神、つまり靈魂の存在および特性を論じようとする試みは稀である。<sup>(5)</sup> かつては形而上学の一部門として重要な位置を与えられていた靈魂論は、こんにちでは哲学史的関心の対象とはなりえても、「学問」の名に値する学問として研究されることはほとんどない。靈魂論が現在おかれている状況はこのようなものであり、ふつうそれがとくに奇異な、あるいは不都合な状況として問題にされることはない。しかし、それにもかかわらず私が冒頭でこの状況を「きわめて奇妙なこと」であるとの

べたのは、「人類の最高の関心事の一つに属する認識」<sup>(6)</sup>が学問の対象領域から排除されている、との意味においてである。われわれのすべてが「私は神と靈魂とを知りたい、そのほかは何も知ることを欲しない」<sup>(7)</sup>とは宣言しないにしても、カントと共に人間理性が、理性そのものの本性によって課せられたものであるがゆえに避けることのできない問題に直面していること、そしてそうした問題の一つが靈魂の不滅ないし不死の問題であることを認める者は多いであろう。われわれにとつてのそのような最大の関心事の一つが学問的研究の対象として取り上げられないという状況は理解し難いことであり、奇妙というべきではないか。

ところで、形而上学的靈魂論が学問としての身分を奪われるにあたって決定的な役割を演じたのは、周知のように、靈魂の問題が人間理性にとつて不可避的な課題であることを認めたカントその人であり、かれはこの問題が人間理性のあらゆる能力を超えているとの理由で理論的研究の領域から排除したのである。<sup>(8)</sup>しかし私があらためて問題にしたいのは、靈魂の問題についての理論的研究はあらゆる意味で人間理性の能力を超えるものなのか、むしろそれが超えているのは「カント的理性」、すなわちカントによつて或る制限の下におかれた人間理性であつて、人間理性そのものではないのではないか、という点である。さらに右の問題と密接に結びついているもう一つの問題は、カントが批判した形而上学的靈魂論は靈魂論の長い歴史のなかでどのような位置を占めるのか、という問題である。

私の見るところでは、右の二つの問題はカントによる形而上学的靈魂論批判を、それよりも約四世紀半前にオッカムが行つた形而上学的靈魂論批判と重ね合わせることによつて驚くべき仕方で説明されるように思われる。オッカムによる形而上学的靈魂論批判はカントにおとらず根元的な仕方ではなされ、またオッカムが遂行した認識理論における変革は、<sup>(10)</sup>ごく控え目に言つて、カントのコペルニクスの転回を先取りするものであつた。そこで次に、カントによる形而上学的靈魂論の批判を概観するところから始めて、カントの批判を批判的に考察するための手掛りをつかむことにしたい。

カントは『純粹理性批判』のなかで「純粹理性の誤謬推理」の標題の下に特殊形而上学の一部門としての理性的心理学 *psychologia rationalis*<sup>12</sup>、つまり形而上学的靈魂論の批判を行う。その批判は一言でいうと、理性的心理学が対象とする靈魂（実体としての）は超越論的假象 *der transzendente Schein* の一つである、というものである。すなわち、人間理性が経験的認識の可能性の制約ないし根拠を求めて——つまり超越論的反省を通じて——ついに無制約者 *das Unbedingte* の概念に到達するとき、それに対応する対象について何らかのことを認識しようかのような幻想にとりつかれる。いいかえると、人間理性は必然的推論によってこうした無制約者の概念に到達するのであるから、それはたしかに主観的實在性 *subjektive Realität* を有するのであるが、理性は不可避免的にそれに客観的實在性 *objektive Realität* を与えてしまうのであり、そのときたとえば実体としての靈魂という假象が成立するとされる。<sup>13</sup>

では、われわれがそれによって実体としての靈魂へと到達する推論とはより詳細にいえばどのようなものか。カントは従来の理性的心理学は「私は考える」 *Ich denke* という唯一の命題の上に築かれ、それを唯一の源泉とするような学である、と分析する。カントの表現に従うと「私は考える」という概念（あるいは判断）はあらゆる概念一般の乗物 *Vehicle*<sup>14</sup> である。それは一切の思惟にともなっており、一切の思惟は「私は考える」という意識に属する。いいかえると、私が靈魂 *Seele* について、すべての経験から独立に、ただ一切の思惟にともなうかぎりにおいての「私」（「私は考える」の「私」）から推論されることだけを知らうとする場合に成立するのが理性的心理学である。こうした理性的心理学は「私は考える」という唯一のテキストからその全知識 *Weisheit* を展開させようとする試みである。カントの議論は次のように要約できるであろう。われわれの一切の思惟および認識作用にともなう「私」の表象は、まったく無内容であり、そこで表象されているのは「諸々の思考の超越論的主語 = X」 *das transzendente Subjekt*

Ⅱ Xにすぎないのであって、それは概念とすら呼ぶことはできず、すべての概念にともなう意識にはかならない。<sup>(15)</sup> いかえると、こうした「思考する私」の自己意識 Selbstbewusstsein は、カントによると決して自己認識 Selbsterkenntnis<sup>(16)</sup> ではないのであって、自己認識であるためには(対象である)「私」についての直観が与えられなければならない。<sup>(16)</sup>ところが、すべての概念にともなう「私」の表象は無内容な表象であって直観ではない。自己意識はカントによると単なる機能 Funktion<sup>(17)</sup> であって、そこでは何らの対象も与えられてはいない。いかえると、われわれは「自己意識」の「自己」を対象化ないし実体化してはならないのであって、それが単なる思考の論理的ないし文法的機能であることを見てとらなければならない、というのがカントの主張である。そこで「私」といわれているのは「私の思考作用の意識にすぎない」<sup>(18)</sup>とカントは言明する。

右のような自己意識と自己認識の区別にもとづいて、カントは理性的靈魂論の基本命題 die Topik der rationalen Seelenlehre、すなわち「靈魂は実体である」「その性質上単純である」「そこにおいて(靈魂が)存在する相異なる時間

間に即して数的に同一、すなわち(多数ではなく)単一である」「空間における可能的諸対象と関係づけられている」という四命題について、それらが自己意識からの推論によつて到達されるものではないことを論じているが、<sup>(19)</sup>その論旨は「思考一般における私自身の意識の分析によつては、客観・対象 Objektとしての私自身の認識に関しては、いっさい何事もかちとられない。(そこでは)思考一般の論理的解明 die logische Erörterung des Denkens überhaupt が誤つて客観・対象の形而上学的規定 eine metaphysische Bestimmung des Objekts と見なされている」<sup>(20)</sup>と云ふことにある。

右の議論は次のような三段論法の形で言い直すことができる。「主語 Subjekt としてしか考えられない gedacht werden kann ものは、また主語としてしか存在 existieren しない、したがつてそれは実体 Substanz である。しかるに一個の思考する存在 ein denkendes Wesen は、たんにこのようなものとしてだけ見れば、主語としてしか考えられ

ない。それゆえに、それはまたたんにそのようなもの、すなわち実体としてだけ存在する。<sup>(21)</sup> カントによると、大前提において語られている存在 *Wesen* はおよそあらゆる観点において考えられるもの、したがって直観において与えられるようなものもふくむのにたいして、小前提で語られている存在はただ思考作用ないし意識の統一のみに関係づけられているものと解しなければならぬ。したがって、この三段論法は媒概念（「主語としてしか考えられないもの」 *Was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann*）多義性の虚偽を犯しており、誤謬推理 *Trugschluss*, *Paralogism* である、とカントは断定する。<sup>(22)</sup>

このように、カントによると理性的心理学の全体が致命的な論理的誤謬の上に築かれたものであった。すなわち、この学においては「カテゴリーの根底にあるところの意識の統一が対象としての主体（私）の直観であると受けとられ、そしてそれに実体のカテゴリーが適用されているのである。」<sup>(23)</sup> しかし、意識の統一は思考における統一（あくまで主観の側における）であって、それによってはいかなる対象も与えられず、したがってここで「主体」と受けとられているものについて実体のカテゴリーを適用することは不可能である。そしてカテゴリーが適用されない以上、そうした主体（私）を認識する道は閉ざされているといわざるをえない、というのがカントの主張である。<sup>(24)</sup> このように、われわれは実体としての靈魂、その単純性、単一性、現実存在について何ら知りえない以上、われわれは単なる理論的認識にとづいてわれわれの存在 *Existenz* が必然的に（死後も）存続することを洞察しようとする試みは断念せざるをえない、とカントは結論する。<sup>(26)</sup>

### 三

しかし理性的心理学の全体が一つの誤謬推理にもとづくとするカントの主張にたいしては次の疑問が生じる。<sup>(27)</sup> すべての思考・認識活動にともなう自己意識は、カントが主張することく、たんなる論理的機能であり、まったく無内容

であつて、認識の名に値しないものなのか。それは通常の対象認識ではないにしても、対象認識の仕方にかかわる超越論的認識であることはカント自身認めるところではないか。<sup>(28)</sup>それは対象認識と同列の、それと同一の仕方 で成立する認識ではない。しかし、何らかの対象についての経験的認識が成立するとき、当の対象認識を成立させた能動的原理をふりかえることが可能となり、そのことを通じて「認識する自己」あるいはむしろ精神の認識が成立することは否定できない。<sup>(29)</sup>認識する自己はたんなる論理的機能ではなく、対象認識がそこから発出し、何らかの仕方 でそれ に依存する能動的原理であり、その認識を自己認識あるいはむしろ精神の認識と呼ぶことは無意味ではないと考えられる。

いうまでもなく、ここでいわれる自己認識は対象認識の能動的原理としての「自己」あるいは精神が存在することの肯定にとどまるのであつて、それが何であるか（実体、単純性、非質料性、など）はいまだあきらかにされていない。<sup>(30)</sup>そのような自己（精神）の何であるかにかかわる認識は、対象認識についてのふりかえりを徹底させることを通じて、それら認識を成立させる能動的原理をより明確に浮び上らせるという仕方 で徐々に獲得される。<sup>(31)</sup>したがつて、自己意識をただちに自己認識の完成態と見なすことは誤りであり、理性的心理学がそのような誤りに陥っていたかぎりにおいて、カントの批判は妥当である。たしかに、対象認識を可能にするものとしての自己ないし精神の認識において、自己（精神）の全体が直観という仕方 で与えられているのではない。他方しかし、前述のように、そこではなら自己の認識は成立していないというカントの主張をそのまま認めることはできないのである。

しかし、当然のことながらカントによる形而上学的靈魂論の批判を適切に批判する視点を獲得するためには、第一に、形而上学的靈魂論の全体がカントによつて批判された種類のもの、すなわち「私は考える」という唯一の命題の上に築かれ、それを唯一の源泉とするような学、に盡きるのか、あるいはそれによつて代表されうるのか、をあきらかにする必要があろう。ここではアリストテレスの靈魂論からアウグスティヌスを経て中世スコラ学にいたる靈魂論

の歴史を詳細にたどることはできないが、アリストテレス、アウグスティヌス、トマス・アクィナスにおける靈魂論を概観するだけでも、カントが知っていた靈魂論がきわめて限定された性格のものであったことを示すことができるであろう。そのことを次節以下で試みることにしたい。

第二に、カントによる形而上学的靈魂論の批判においては、かれの認識論の基本的主張が決定的な役割を演じているように思われるので、それについて一言したい。それは（認識の）<sup>(33)</sup>対象が与えられるのは直観により、人間に可能な直観は感性的直観以外にはありえない、という基本的主張である。カントは『純粹理性批判』の冒頭で、直観はそれによって認識が直接に対象に関係する仕方であり、直観は対象が或る仕方（*das Gemüt*）を触発するという仕方（<sup>(34)</sup>）でわれわれに与えられるかぎりにおいて生起する、とのべており、直観の特徴が対象による認識主体への直接的な働きかけにあることを強調している。また「直観は直接的に対象に係り、個別的である」<sup>(35)</sup>、「（対象の直観は）「それを通じて対象が認識に対して与えられるところの、直接的で個別的な表象」<sup>(36)</sup>ともいわれており、直観の特徴が直接性と個別性に存することが示されている。

ここではカントの「直観」概念についてのより詳細な考察は省略せざるをえないが、私が問題にしたいのは、対象がわれわれに与えられるのは感性的直観に、おいてのみである、というかれの主張である。この主張がカント哲学の基本的性格を示すものであることについてはあらためていうまでもないが、それはなんびとも受けいれざるをえないような、認識の人間の条件を言いあてていであるだろうか。じつはトマスからスコトゥスを経てオッカムに到る中世スコラ学の認識理論をふりかえるとき、カントのこの基本的主張がオッカムにおいて、<sup>(38)</sup>それまでの認識理論にたいする徹底的な批判として先取されていたことがあきらかになるのである、したがってまたカントの立場を批判するための一つの視点を手にすることができる、というのが私が提示しようとする解釈である。

本稿の主題は中世スコラ学の内部において形而上学的靈魂がどのような過程を経て崩壊したか、その崩壊過程と認識理論に関して起った変容とがどのように関係づけられるかを探ることであり、考察の出発点としてはトマス・アクィナスにおける形而上学的靈魂論を取りあげるべきであろう。しかし、トマスの靈魂論の基本的性格を理解するためには、その主要源泉であるアリストテレスとアウグスティヌスにおける、著しく性格を異にする二つの靈魂論を考察する必要がある。まずアリストテレスの靈魂論を、トマスとの関係を頭におきながらふりかえることにしたい。<sup>(39)</sup>

『靈魂論』<sup>デアニマ</sup>におけるアリストテレスの基本的立場は、後にスコラ学者たちの間で一般に受け入れられた「靈魂は身体<sup>ソフィア</sup>の形相 *forma corporis* である」という命題によって要約される。アリストテレスは生命あるものすべてに共通な生命原理としての靈魂を探求し、それら生命ある自然的物体をそのようなものとして在らしめ、またそれら自然的物体が営む栄養的、感覚的、場所運動的、理性的活動を可能ならしめる原理、すなわち形相<sup>エイドス</sup>を靈魂と呼ぶのである。アリストテレスは靈魂について「可能的に生命をもつ自然的物体の形相」<sup>(40)</sup>「可能的に生命をもつ自然的物体の第一の現実態」<sup>エンテレキア<sup>(41)</sup></sup>「自然的・有器官的物体の第一の現実態」<sup>オルガニコ<sup>(42)</sup></sup>などの定義を提示しているが、それらはいずれもわれわれによって観察され、考察される対象について、自然学の方法によって進められた探求の成果である、といえるであろう。

アリストテレス靈魂論のこの基本的立場に関するかぎり、靈魂は観察され、考察される対象としての身体から区別された、それとはまったく違った方法で捉えられた何らかの実体として理解されているのではないことはあきらかである。むしろ靈魂とは、生命ある自然的物体、つまり運動と静止との原理を自分自身のうちにもつ物体について、その「何であるか」が問われ、探求されることを通じてあきらかにされる当の物体の本質<sup>フシネ</sup>にはかならない——たとえば斧にとっては「斧であること」がその本質であるように、靈魂とは靈魂をもつといわれる当のものの本質であって、

それ以外の何ものでもない。<sup>(43)</sup> アリストテレスはこの点に関して「靈魂と身体とが一つであるかどうかを探求するには及ばない。それは封蠟と押型とが一つであるかどうか、一般的にいつて、それぞれのものの質料と質料がそれであるところのそれとが一つであるかどうかと問うには及ばないのと同様である」<sup>(44)</sup>とのべており、靈魂が身体の形相、身体がそれによって身体であり、自らに固有の働きを営むところの第一の現実態である、という自らの基本的立場を確認している。

しかし、アリストテレスは『靈魂論』第二巻のはじめの部分で「理性、すなわち理論的能力についてはまだ何も明らかではない、いや、それは靈魂の何か別の類であるように見える。そしてこの部分だけが、ちょうど永遠なものが可滅的なものから分離されるように、分離されることができる」<sup>(45)</sup>とのべ、自然科学的な対象認識の方法によらない靈魂論の可能性もしくは必要性を示唆している。さらに第二巻の最後の部分で「感覚は感覚の対象のもつ形相を、その質料を抜きにして受けいれることのできるもの」<sup>(47)</sup>であることが指摘され、第三巻に入って感覚されるものと感覚とは現実態において一つであること<sup>(48)</sup>（また現実態にある知識は事物と同一であること<sup>(49)</sup>）が繰返し主張されるとき、アリストテレスの靈魂論はすでに自然学の領域を超えて出ているといえるであろう。このことは第三章で感覚から区別された思维の能力としての理性が主題的に考察されるに到って明白に示される。すなわち、第三章では靈魂のうちの思惟する部分（理性）について繰返し「分離的（独立的）*καθ' αὐτόν*」<sup>(50)</sup>という言葉が用いられ、とりわけ感覚は過度に強烈な刺激の受容によって損われるのにたいして、<sup>(51)</sup>理性はそのような制限の下にはないという経験的事実にてらして、理性が身体から分離・独立的であることが示唆される。さらに第五章では理性について、すべてに成るがゆえに質料のようである理性と、すべてを作りなすがゆえにすべてのものの原因にたとえられる理性とを区別し、この後者はその本質において現実態であるので、分離・独立的で、非受動的で、まじり気がない、とのべている。<sup>(52)</sup>しかも、この非受動的な理性についてアリストテレスは「そのみが不死であり永遠である」<sup>(53)</sup>と説明する。

他方、アリストテレスは、われわれにおいて理性は（感覺的）表象像なしにはけつして思惟しえないことを主張しており、<sup>54</sup> そのかぎりでは理性もふくめて靈魂は身体の形相であるとの基本的立場を貫徹しているように見える。その場合、分離・独立的で、非受動的であるとされた理性はどのような仕方で靈魂と結びついているのか、それは靈魂に属する能力であるのか、それともそれは靈魂を照らして思惟活動を可能ならしめる光のようなもの<sup>55</sup> として理解すべきか、などの難問が生じ、周知のように、このような難問のゆえに後世様々の異った解釈や論争が生じた。<sup>56</sup> しかし、ここではそのような問題には立ち入らず、アリストテレス靈魂論の基本的な立場を確認しておきたい。

すなわち、アリストテレスは原則的に、觀察される事物についてその「何であるか」を探究するという仕方で、つまり自然学の方法によって靈魂論を展開した。しかし感覺および理性の認識活動に関しては、経験についての反省を通じて獲得された洞察にもとづいて考察を進めており、そのかぎりで自らの靈魂論に自然学とは異質な要素を導入させることになった。それは実際には形而上学的靈魂論への移行を意味するものであったが、アリストテレス自身は形而上学的靈魂論を理論的に展開するための場所に到達していなかったのであり、そのような場所についての洞察を提示したのがアウグスティヌスの靈魂論であった、といえるであろう。

## 五

次に、同じくトマスとの関係に留意しながらアウグスティヌス靈魂論の基本的立場を主として『三位一体論』第八―十巻によりつつ探ることにしたい。まず、アウグスティヌスにおいて靈魂論が、事物を外から觀察し、その「何であるか」を探究する自然科学的方法<sup>57</sup> ではなく、一貫して精神（をもつわれわれ）の自己認識として展開されていることはあきらかである。しかも、一見、そこには「私が考える」という自己意識の根源的明証性から出発するデカルトの方法との著しい類似が認められる。そのような「デカルト的」思考方法を示唆するテキストは初期の『ソリ

ロキア<sup>(58)</sup>から『自由意志論』<sup>(59)</sup>『真の宗教について』<sup>(60)</sup>を経て、『三位一体論』<sup>(61)</sup>『神国論』にいたるまで数多く見出されるが、ここでは周知の『神国論』の一つの箇所を引用しておくにとどめる。

「もし私が欺むかかっているなら、私は存在する。存在しないものは欺むかれることもできない。それゆえに、もし私が欺むかかっているなら、私は存在する。したがって、私が欺むかかっているなら私は存在するのであるから、私がある（と私が考える）ことにおいてどうして私が欺むかかろうか——私が欺むかかっているなら私が存在することは確実なのであつてみれば。このように、私が欺むかれるためには私は存在していなければならないのだから、たとえ私が欺むかかっているとしても、私が自分は存在すると知っている点で、私が欺むかかっていることは疑う余地がない<sup>(62)</sup>。」

では、アウグスティヌスはカントが批判した靈魂論がそうであつたように「私は考える」という命題の上に精神の自己認識としての靈魂論を構築したのか。あきらかにそうではない、といわざるをえない。なぜなら、アウグスティヌスが、精神 *animus, mens* がそれ自身にたいして最も親密に現存し、最も親密な仕方で「知られる」ことを強調する<sup>(63)</sup>とき、そこで語られているのは自己認識である<sup>(64)</sup>が、厳密に言えばそこではまさしく精神が「知られ」ているのであつて、自己が自己として知られているのではないからである。いいかえると、自己認識というときの「自己」は、この認識の自己還帰的構造を、あるいは精神の自己還帰性を言いあらわしているのであつて、認識されているのは精神自身なのである。アウグスティヌスは言う——「われわれは精神を意識する *sentimus animum*、われわれ自身を考察することによつて——というの、われわれは精神を有するから——精神が何であるかを知ることができ *scire possumus quid sit animus*」<sup>(65)</sup>。

アウグスティヌスは精神の自己認識について語るとき *noscere (novi), cognoscere* という言葉も用いるが、かれの考え方が明確に示されるのは「思いなす」*putare, opinare, existimare* と対立するものとしての「知る」*scire* という言葉が用いられるときである。アウグスティヌスは繰返し、精神が自らを何らかのもの、たとえば空気、水、火、原

子と呼ばれる極微の物体、などであると「思いなす」ことと、自らが存在し、生き、知解していることを「知る」ことにおいて、まさしく精神自体を「知る」こととの違いを強調する<sup>(66)</sup>。したがって、アウグスティヌスによると精神による自己認識は、精神が誤って自己であると思ひなし、自己に付け加えてしまったものを、自己から取り除くことによつて行われる<sup>(67)</sup>。精神が自己について行ふ様々の思ひなしは不確実であるが、そのような思ひなしによる付加が取り除かれたあとに残る精神自身は精神によつて確實に知られる。「精神は自己について確實である」<sup>(68)</sup>とアウグスティヌスはいふ。

ところで、われわれは或る事物の実体について無知であるかぎり、正しい意味でその事物を知っている *scire* といへないのであるから、アウグスティヌスによると精神が自らを知る *novit* といふとき、精神は自らの実体を知っている *novit* のである<sup>(69)</sup>。

このように、アウグスティヌスにおける精神の自己認識としての靈魂論は、自己意識の明証性から出発する——そしてカントによると自己意識から自己認識への移行は理論的理性に関するかぎり不可能である——靈魂論とは全く異つた場所において展開されたものであつた。そして、精神の自己認識としての靈魂論の妥当性は、精神が自己を「知る」といわれるときの「知る」の意味が明確にされうるか否かにかかつてゐる、といえるであらう。アウグスティヌス自身は精神が非物理的なものであり、自己にたいして最も親密に現存するような仕方では存在するものである、との洞察に到達しており、自己を知ることが精神の本質に属することを確信してゐた<sup>(70)</sup>。したがって、精神による自己認識の遂行のために必要とされるのは、精神が誤って自らに付け加えたものを取り除くことだけである、と考えたのである。いいかえると、アウグスティヌスは精神が自らの本質によつて精神自身に現存する、つまり精神が自らの本質によつて自己（の全体）を認識する、という仕方での精神の自己認識が可能である、と考えていた。

このような精神の自己認識に関するアウグスティヌスの立場にたいするトマス批判は、精神が自己を自己の本質

によって直接的に認識することは、(認識されるべき) 精神ないし知性が現実態として可知的 intelligibile ut actus であるところの天使、および、いうまでもなく純粹現実態 actus purus である神においては可能であるが、人間精神にとっては不可能である、というものであった。<sup>(71)</sup> トマスも、アウグスティヌスと同じく、人間精神が神のかたどり imago Dei, imago Trinitatis であるという真理を自らの靈魂論の基本的前提として受けいれており、したがって人間精神も神的認識にいわば参与する仕方で自己を認識しうることを認めていた。しかし、トマスによると人間精神による自己認識の様式は、神のおよび天使的知性の場合とくらべてきわめて不完全であって、自己をその本質によって直接に認識するのではなく、まず外的事物を認識し、その認識の働きを通じて現実に可知的なものとなった知性自身が認識される、という仕方で自己認識が成立するのである。<sup>(72)</sup> このため、トマスの靈魂論は(知的実体としての) 人間靈魂ないし精神が本来的にアウグスティヌスのいう不可滅で不可変な事物の世界に属することを認めつつ、人間はそのような不可滅・不可変な世界と、この可滅的で可変的な世界との境界、いいかえると永遠と時間との接点に位置する存在であるかぎり、<sup>(74)</sup> 自らの靈魂論の經驗的側面に関してはアリストテレスの靈魂論から多くを学びとることの必要性を認めたのである。

## 六

トマス靈魂論の根本問題は定期討論集『靈魂について』<sup>(75)</sup> 第一問題の「人間靈魂は形相でありかつこの或るものであることが可能か」Utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid という設問において簡潔に言いあらわされている。靈魂を(身体の) 形相として捉えることは、人間を形相としての靈魂と身体との複合体 compositum として、いなむしろ「(靈魂によって) 生命ある自然的物体」として捉えることであり、アリストテレス靈魂論の基本的立場を受けいれることを意味する。他方、人間靈魂を「この或るもの」あるいは「自存する或るもの」<sup>(76)</sup> aliquid subsistens

として捉えることは、前節でアウグスティヌスにおける精神の自己認識としての靈魂論についてのべたところからあきらかなように、アウグスティヌスの靈魂論の基本的立場を継承することを意味する。したがって、トマスは右の設問においてアリストテレス的靈魂論とアウグスティヌスの靈魂論との総合の上に成立する形而上学的靈魂論の可能性を問うている、といえるであらう。

右の問いにたいするトマスの答えは、人間靈魂は自らに固有の存在 *esse* によって自体的に自存する *per se subsistere* ものであるかぎりにおいて、たしかに「この或るもの」であるが、それ自身において人間本性の（種的）完全性をそなえているとはいえないかぎりにおいては、本来的な意味での「この或るもの」、つまり実体の類に属する個体 *individuum in genere substantiae* であるとはいえず、むしろ身体の形相 *forma corporis* としていわば人間の（種的）本性を完成するものである、と要約される。そして、靈魂が自らに固有の存在によって自体的に自存すること、つまり身体に依存しない、自体的・独立的存在 *esse per se absolutum, non dependens a corpore* を有することは、それに身体が与ることのない *absque corporis communione* 固有の働きを有することにもとづいて肯定される<sup>(77)</sup>。他方、人間を「身体を使用する靈魂」<sup>(78)</sup> *anima utens corpore* と定義し、靈魂が人間としての完全な（種的）本性を有すると考えたプラトン派の見解を批判して、本性ないし本質認識のレヴェルにおいては靈魂はあくまで身体の形相であるとのアリストテレス的立場が堅持されている。そして、いかにして人間靈魂が「この或るもの」すなわち個体的実体であると同時に「身体の形相」でありうるかという難問については、靈魂は自らに固有の存在によって自存する形相であるが、まさしく自存する形相、つまり知の実体として自らを完成するために身体と結びついて複合体を形成するのである、との説明が与えられる<sup>(79)</sup>。この複合は靈魂が自らの固有存在に身体をして与らしめる *communicare*<sup>(80)</sup> —— 身体は靈魂の存在を分有する *participare*<sup>(81)</sup> —— ことによって実現されるのであり、したがって靈魂に固有なる存在がそのまま複合体全体<sup>(82)</sup>の存在にほかならない。

この説明は存在 *esse* についてのトマス独自の形而上学的洞察<sup>(83)</sup>——それはあきらかにかれの同時代および後続する世代のスコラ学者たちの理解するところとはならなかった——を前提とするものであり、後にのべるようにスコトゥスはこの説明を斥けた。ここではトマスの存在の形而上学について詳論する余裕はないので、ただ次の点だけを指摘するにとどめる。すなわち、トマスはまず事物の本質ないし本性認識のレヴェルにおいてはアリストテレス靈魂論の基本的立場を受け入れ、事物の究極的現実態としての存在が問われる場所においては、靈魂は自存するこの或るもの、すなわち知的実体であるとするアウグスティヌス靈魂論の基本的立場を継承した。いいかえると、トマスは靈魂とは何であるかが探求される場所として、経験的な対象認識から出発しなければならないことを確認した上で、その探求の深まるところ、事物の究極的現実態である存在が問われる場所——それが精神の自己認識の場所である——が開かれることを示しえたことによって、かれ独自の形而上学的靈魂論を確立することができた、といえるであろう。

## 七

次にスコトゥスおよびオッカムとの関係においてトマス靈魂論の基本的立場をあきらかにするために、靈魂の不可滅性 *incorruptibilitas* ないし不死性 *immortalitas* に関するトマスの議論をふりかえっておきたい。トマスは多くの箇所<sup>(86)</sup>で人間靈魂が不可滅であることを論証しているが、論証のよりどころとなっているのは、人間靈魂は自存する或るもの *aliquid subsistens* であること、つまり身体に依存することのない固有の存在 *esse* を有すること、および人間靈魂はそれに自体的に *per se* 存在が適合し *convenire* ともなう *consequor* ところの（質料をふくまない）純粹形相である、との形而上学的洞察である。これら二つの論拠のうち、前者については簡単ながらさきにふれたので、ここでは次の点だけを補っておきたい。すなわち、人間靈魂が身体に依存しない、身体を超越する存在 *esse elevatum supra corpus, non dependens a corpore* を有することは、知性認識の働きをふりかえることを通じて、働きは存在にと

なう <sup>(87)</sup> eo modo aliquid operatur quo est との原理にてらして洞察されたものであって、すべての人が自体的に認識するようなことがらでも、感覚的経験に属することがらでもないことはたしかである。しかし、トマス自身は、人間靈魂に固有の働きである知性認識の働きは、人間靈魂の本性を完全に明示する <sup>(88)</sup> perfecte demonstrans ejus naturam ものであり、したがってこの働きへのふりかえりによつて右のことをあきらかに洞察できると考えていた。いいかえると、そのことは経験へのふりかえりを通じて「経験される」ことに属する、と考えていたのである。

次にトマスによると人間靈魂が質料をふくまない純粹形相であることも明白なこと <sup>(89)</sup> manifestum であった。『神学大全』<sup>(90)</sup> においては身体<sup>(90)</sup>の形相としての靈魂一般の特質 *ratio*、および知性的靈魂は事物の形相をそれ自体として絶對的に *absolute* 受容することにもとづいて、人間の知性的靈魂が質料と形相との複合体ではなく、質料から分離独立的な *absoluta* 形相であることが結論されている。これにたいして『靈魂について』<sup>(91)</sup> においては（それによつて知性認識が行われる）形象 *species* がまったく非質料的な仕方 *omnino immaterialiter* 受容されることにもとづいて同様の結論が下される。この場合も、知性認識の働きをふりかえることを通じて、「すべて受けとられるものは受けとる者の在り方 *modus* に従つて受けとられる」<sup>(92)</sup> との原理にてらして、知性的靈魂の非質料性が洞察されるのである。

トマスは、「人間靈魂は不可滅でなければならない」という結論を、右のような洞察ないし「経験」から導き出しており、そのかぎりにおいてかれは人間靈魂の不可滅性を論証していることができるであろう。そのことは、この問題に関する議論においてトマスが用いている言葉（「人間靈魂は不可滅であると言わなければならない」<sup>(93)</sup>「知性的靈魂が可滅的であることは不可能である」<sup>(94)</sup>「人間靈魂があらゆる仕方で不可滅であることは必然的である」<sup>(95)</sup>等）にてらして疑問の余地がない。いうまでもなく、この論証は自然学的あるいは幾何学的論証とは性格を異にするものであり、それを論証として理解するためには自然学や幾何学とは異つた学知の習慣 <sup>(96)</sup> *habitus scientiae* を必要とする。しかし、そのことは当の論証の論証的性格を損うものではない。

右にのべたことにたいしては、人間靈魂は自体的 *per se* にも付带的 *per accidens* にも消滅することはない、と結論するトマスの議論は、一見したところ、演繹的推論の形をとつてはいるが、その実質は靈魂の非物体性ないし非質料性の洞察ないし経験であり、厳密な意味での論証ではない、との異論が予想される<sup>(97)</sup>。この異論にたいしては、まず靈魂の非物体性——物体（身体）を超える存在を有すること——ないし非質料性の概念と、その不可滅性の概念とは、概念として異なつたものであるかぎりにおいて前者から後者が導出されることを論証と呼ぶことは正当化される、といいたい。しかし、より重要な点はそれを論証と呼ぶか、経験ないし洞察と呼ぶかという言葉の問題ではなく、われわれは理性によつて人間靈魂が不可滅であることを確実に認識できる——たんに啓示にもとづいて信じるのではなく——というトマスの基本的立場であることを指摘しておきたい。

靈魂の不可滅性についてのより直接的な洞察は、超時間的・恒久的存在<sup>(98)</sup> *esse secundum omne tempus, esse perpetuum* への自然本性的欲求 *desiderium naturale* についてトマスがのべているところにあくまれている。トマスはこうした自然本性的欲求は靈魂が不可滅であることの徴し *signum* であるとしての次のように論じている。<sup>(99)</sup> 存在はすべてのものによつて欲求されるものであるが、知性は存在を無条件的 *simpliciter* あるいは絶対的に *absolute* 「*hic et nunc*」<sup>(100)</sup> 限定なしに捉える。したがつてそのような知性認識を行う人間は恒久的に *perpetuo* 常に *semper* 超時間的に *secundum omne tempus* 存在することを自然本性的に *naturaliter* 欲求する。この議論は、自然本性的欲求は空しいもの *inane* ではありえない（なぜなら自然は無駄なものは何もつくりださないがゆえに *natura nihil facit frustra*）<sup>(101)</sup> がゆえに、人間靈魂は不可滅である、との結論に到達するが、トマスの議論の核心は、存在を無条件的・超時間的に捉える知性の働きそのものが、人間靈魂の超時間性、したがつて不可滅性を明示するものであることの洞察に存する、といえるであろう。トマスは「人間は、それによつて無条件的かつ超時間的に存在を捉えるところの靈魂に即して恒久性に到達している」<sup>(102)</sup> *consequitur homo perpetuatatem secundum animam, qua esse simpliciter*

et secundum onne tempus apprehendit とのべているが、この洞察は人間靈魂の不可滅性の洞察であると同時に、人間靈魂がそこにおいて本来的に捉えられるべき場所——事物の究極的現実態としての存在が問われる場所——についての洞察であり、トマスにおいて形而上学的な靈魂論が成立していることを示すものであるといえるであろう。

## 八

次にスコトゥスの靈魂論をトマスとの関係を中心に見ていくことにしたい。スコトゥスは復活<sup>(10)</sup>についての理性的認識の可能性（「人々の総復活が起るであろうことを自然的理性によって知ることが可能か」）を考察するにあたって、トマス靈魂論の基本的命題の前半、すなわち知性的靈魂が人間の種的形相であることは、自然的理性によって知られることを認めたが、その後半、すなわち人間靈魂は自らに固有の存在によって自存するとの主張については否定の立場<sup>(10)</sup>をとり、したがって靈魂の不可滅性は自然的理性によって必然的な仕方では知られえず、論証不可能である、との立場をとった。スコトゥスがトマスと同様に、知性認識の働き *intelligere* をふりかえることによって、人間の種的・実体的形相としての知性的靈魂の認識に到達しながら、その不可滅性の論証可能性を否定したのはいかなる理由によるものであったのか。

スコトゥスは前述の問いに肯定の答えが与えられるとしたら、それは次の三つの命題、すなわち (i) 知性的靈魂は人間の種的形相である (ii) 靈魂（人間の種的形相）は不可滅的である (iii) 人間の種的形相は恒久的に身体の外にとどまることではないであろう、がすべて自然的理性によって知られる場合であるとして、それらを順次検討するという仕方<sup>(10)</sup>で議論を進める。まず第一の命題について、それが自然的理性によって知られるものであることは、二つの仕方、すなわち哲学者たちの權威あるテキスト *authoritates* と、（自然<sup>(10)</sup>）理性的議論 *rationes naturales* によって示されるとのべ、その各々について論述しているが、前者に関しては「かれ自身にも他の人々にも不可解な虚説を立てたかの呪われた

る」アヴェロエスを別にすれば、重要な哲学者でこのことを否定した者はいない、と言明しているのが注目される。<sup>(16)</sup> 理性的議論に関しては、人間に固有な働き *propria operatio* にもとづくものを別にしては、ア・プリオリないしア・ポステリオリ論証は容易に見出されないとのべ、「知性認識する働き *intelligere* は人間に固有の働きであり、それゆえ人間の固有の形相に由来する。しかるにこの働きは知性的靈魂に由来する。それゆえに知性的靈魂は人間の固有の形相である」という議論を紹介する。<sup>(16)</sup> しかし、この議論は知性的靈魂が人間の固有の形相であることを論証するには不十分であるとして、次のより厳格な定式を提示する——「人間は形相的かつ厳密な意味で *formaliter et proprie* 知性認識する。それゆえに知性的靈魂は人間の固有の形相である。」<sup>(17)</sup>

この定式で「形相的かつ厳密な意味で」という言葉が意味するのは、知性認識する働き *intelligere* が「感覚的認識の類の全体を超越する認識の働き」<sup>(18)</sup> *actus cognoscendi transcendens totum genus cognitionis sensitivae* である、ということである。スコトゥスはわれわれが実際にこのような超感覚的認識の働きを能動的になしうることを詳細に論じているが、その要点は(i)われわれが現実態における普遍 *actu universale* を始めとして(ii)存在 *ens* (iii)事物の本性にとみなう諸関係(iv)可感的なものの類の全体と他のものとの区別(v)諸々の概念的関係(vi)認識の働きそのもの(vii)第一原理などを認識していることをわれわれ自身のうちで経験しており *experimur*、さいごに(viii)推論によって既知のことがらから未知のことがらの認識に到ることを経験する、といった経験的明証の指摘につくる。<sup>(18)</sup> スコトゥスがこれら経験的明証にてらして、人間が(感覚的認識の類の全体を超越するという)厳密な意味で知性認識することは確実な真理であると考えていたことは、これら超感覚的な知性認識の働きを否認する者は人間ではないのであるから、そのような者とはそれ以上議論を続けるべきではない、<sup>(19)</sup> と言い切っているところからあきらかである。

スコトゥスはこのような超感覚的な知性認識が形相的にわれわれ(つまり働きを為す者 *operans*)のうちに在ることを確認した上で、そのような働きをわれわれの実体と同一視することは不可能であるとの理由で、何かそれを受容

する固有の基体 <sup>(11)</sup>receptivum proprium がなければならぬ、というふう<sup>(12)</sup>に論を進める。そして、そのような基体は括弧のいないもの <sup>(13)</sup>inextensum でなければならず、また「ここ・いま」 <sup>(14)</sup>hic et nunc という質料的条件を越えたものでなければならぬ、などの理由からして、知性的靈魂以外の形相ではありえないことが結論される。このようにスコトゥスはもっぱら経験にもとづいて、他のいかなる動物にも見出されない、人間に固有の超感覚的な認識の働きがあることを確認した上で、そのような働きの基体である知性的靈魂が人間の種的形相でなければならぬ、と論じている。そして、その意味で知性的靈魂が人間の種的形相であることは自然的理性 <sup>(15)</sup>ratio naturalis によって、自然的に <sup>(16)</sup>naturaliter 知られる、と主張されているのである。

続いてスコトゥスは第二の命題<sup>(17)</sup>に関して、主としてアリストテレスに依拠しつつ（トマスに由来するものもふくむ）肯定の議論を七つ、否定の議論を二つ紹介するが、スコトゥスによるとそれらは右の命題を証明するための蓋然的議論 <sup>(18)</sup>rationes probabiles ではあるが、論証的 <sup>(19)</sup>demonstrativae ではなく、必然的 <sup>(20)</sup>necessariae でもない。この問題に関するアリストテレスの立場は一義的に明瞭ではなく、また哲学者たちが主張したところも必然的な自然的理性 <sup>(21)</sup>necessaria ratio naturalis によって証明されてはいないのであり、しばしば蓋然的な説得 <sup>(22)</sup>probabiles persuasiones もしくは先行哲学者たちの俗説 <sup>(23)</sup>vulgaris opinio にとどまる、とスコトゥスはのべる。かれによると、アリストテレスのテクストから結論しうることは、たんに tantum 知性は働きにおいて in operando のみ不可滅である、ということにとどまり、無条件的に simpliciter 働きの不可滅である——その場合には存在において in essendo 不可滅であるとの帰結が生じる——ということではない。いいかえると、アリストテレスにおいて知性（的靈魂）<sup>(24)</sup>が、可滅的である複合体全体から「存在において」独立であることは論証されていない、というのである。

ところで、スコトゥスはトマスが知性的靈魂は自体的に固有の存在をもち habet proprium esse per se、それは靈魂が身体のうちにあると外にあると同じものであり、唯一の違いは身体のうちにあるときはこの存在を身体に分

与し communicate、外にあるときは分与しない、ということである（したがって知性的靈魂は不可滅である）、と主張したことを知っていた。<sup>(12)</sup> この主張にたいしてスコトゥスは次のように反論する。もしトマスが、靈魂は（それが付帶有ではないかぎり）複合体全体のうちにおいても、外においても同じ自体的存在 *per se esse*（付帶有の内存在 *esse* から区別された）を有する、と主張するのなら、そのことは火の形相（かりにそれが質料なしにあるとしたら）についてもあてはまり、火の形相は不可滅であると結論しうることになるであろう。他方、トマスが靈魂は実体の類における複合体に属するところの自体的存在を、身体なしに有する、と主張するのなら、それは誤りである。なぜなら、その意味での自体的存在は全く分与不可能だからである、とスコトゥスは主張する。<sup>(13)</sup> スコトゥスの議論の要点は、靈魂は付帶有ではないから付帶的な自体的存在を有する、というのなら、それはいかなる事物の形相についてもいえることであるが、靈魂がそのような自体的存在をもつことは自然的理性によつては知られず、信仰によつて肯定されることに属する——他方、人間という複合体全体の部分である靈魂が実体（全体）としての自体的存在を有すると主張するのはあくまで複合体としての人間の形相と解すべきであるとするアリストテレスの自然学的見解である、といえるであろう。

この点に関するスコトゥスの見解をあきらかにするために『自由討論集』<sup>(14)</sup> のなかでこの問題にふれている箇所を目をむけよう。ここでスコトゥスは明確に、靈魂に固有の存在が複合体全体の存在と同じであるとするトマス説を斥けている。その論拠は、存在をもつ靈魂は、存在をもつ複合体全体の部分であり、したがって前者の存在も後者の存在の部分であると思われる、というものである。<sup>(15)</sup> スコトゥスは靈魂の存在が複合体全体の存在と同一であるとのトマス説を認めた場合にも、靈魂の不可滅性は論証されないと主張しているが、その議論にはここでは立入らない。重要なのはスコトゥスが「存在」*esse* について二つの捉え方を区別している点である。すなわち、その一つは「或るもの

がそれによつて形相的に非存在 *non-esse* から離脱するところのもの」、つまり外界に存在するものについていわれる存在であり、もう一つは究極的現実態 *ultimus actus* としての存在であつて、スコトゥスによると無条件的に *simpliciter* 存在をもつといわれるのはこの第二の意味での存在が第一に属するところのものである。しかるに、この意味では種において完成された複合体 *compositum perfectum in specie* のみが存在と呼ばれる<sup>(13)</sup>。したがつて、厳密な意味で自体的に存在するもの *per se ens* ないし自存するもの *subsistens* といわれるのは複合体のみであつて、知性的靈魂は厳密ならざる意味で *improprie*、或る限られた意味で *secundum quid* 自存するものといわれるにとどまる、とスコトゥスは主張する<sup>(14)</sup>。じつさい、無条件的に完全性といえるのは靈魂に固有の存在を自らのうちにふくむところの複合体（全体）の存在であり、これにたいして身体から離れた靈魂が不完全であるといわれるのは、それが自らの完全性を他に分与しないからではなく、むしろ複合体全体の存在という完全性を欠いているからなのである<sup>(15)</sup>。

スコトゥスは永続的存在 *semper esse* への自然本性的欲求にもとづく靈魂不可滅性の論証について、或るものへの自然本性的欲求があることは、まず自然本性のうちにそのものへの可能性のあることが証明されなにかぎり、証明されえないのであるから、この論証は論点先取 *petitio principii* の虚偽を犯すものである、と批判している<sup>(16)</sup>。しかし、この批判がトマスの議論に向けられたものであるとするかぎり、トマスの議論の核心は知性認識の働きへのふりかえりを通じて、知性的靈魂の超時間的、永続的存在への可能性を洞察するところに存するのであるから、批判は的中しないといわざるをえない。

より重要なのはスコトゥスが知性の働きにおける *in operando* 不可滅性から存在における *in essendo* 不可滅性という帰結を導き出すことを拒否し、知性的靈魂が身体ないし複合体を超越する固有の働きをもつことを経験的に確認しつつ、それが複合体の存在から独立の固有的存在を有することは自然的理性によつては知られえない、と強調してい

る点である。いいかえると、スコトゥスはわれわれの知性認識の働きに関する経験的明証は、そのような働きの直接的基体として知性的靈魂が存在すること、およびこの知性的靈魂が人間の固有的形相であることの認識を可能にするものではあっても、この形相が複合体から独立に自存することの認識を保証するものではない、と考えたのである。そこにわれわれは、認識の確実性あるいは論証の厳格さにたいするスコトゥスの高度の要求を認めることができるであろう。<sup>(13)</sup>しかしここでの問題との関係でいうと、そのことはスコトゥスが人間靈魂を自然的理性によって、つまり哲学的に探求し、考察する場所を、複合体としての人間が問題となる場所に限ったことを意味する。その意味で、スコトゥスの靈魂論の基本的立場はアリストテレス靈魂論の自然学的立場との親近性を示すといえるであろう。トマスとの関係でいうと、トマスが人間靈魂の探求において究極的にたどりついた場所は靈魂の究極的現実態としての存在が問われる場所であり、その存在に即して靈魂を捉えることによって形而上学的靈魂論を確立したといえるのであるが、スコトゥスにおいては自然的理性の名によってトマスの存在が斥けられ、ふたたび自然学的靈魂論への方向がえらびとられた、というべきであろう。

## 九

オッカムは『自由討論集』<sup>(14)</sup>において「知性的靈魂が身体の形相であることは論証されうるか」と問い、「オッカムの剃刀」<sup>(15)</sup>とあだ名された単純明快な議論でこれに否定の答えを与える。まず肯定論として紹介されているのは論旨と用語にてらしてあきらかにスコトゥスから取られたものである——「われわれは知性認識・intellectio がわれわれのうちにあることを経験し、知性認識は人間の働き operatio である。それゆえに、その作動因と受容的基体 subjectum recipiens はわれわれのうちにある。だがそれは離在的な知的実体ではありえない——なぜならわれわれはかかる実体の働きを経験しないからである——し、またかかる働きは或る複合体に属するものでもない。それゆえに、この働

きを受容する基体は人間に属する或るものであるが、それは質料ではない。<sup>(17)</sup>それゆえに形相である。」

オッカムはこの問題には二つの難問がふくまれているとして、それらに解答する形で自らの見解をのべる。第一の難問は、知性的靈魂が身体の形相ではなかったとしてもわれわれはそれによって知性認識しうるか、第二は「知性認識する」*intelligere* を知的実体（知性的靈魂が不生不滅で、その全体が（身体）全体のうちに、またその全体が（身体）の）すべての部分のうちにあるような知的実体であるとして）に固有の或る働き *actus* と解した場合、われわれは、われわれが知性認識することを理性 *ratio* によって、あるいは経験 *experientia* によって明証的に知りうるのか、というものである。<sup>(18)</sup>

第一の難問については、たとえば權 *remus* を用いる者が漕ぎ手（權人 *remigator*）と呼ばれる場合のように、言葉の一般的慣用からしてたとえ靈魂が身体を動かすものであって、身体の形相ではなくても、（身体としての）われわれが知性的靈魂によって知性認識する、<sup>(19)</sup>という言い方には問題はない、と答えられる。<sup>(20)</sup>このオッカムの解答の意味は、われわれは知性認識の働きを身体的・可滅的形相の働きとして経験する、<sup>(21)</sup>というかれの見方にてらしてよりあきらかに理解できよう。第二の難問に関してはオッカムは次のように言明する。「知性的靈魂を、その全体が全身体のうちに、そして全体が（身体の）すべての部分のうちにあるところの非質料的・不可滅的形相の意味に理解するかぎり、かかる形相がわれわれのうちにあることも、われわれにおいて知性認識する働きがかかる実体に固有であることも、またかかる靈魂が身体の形相であることも、理性によって、もしくは経験によって明証的に知ることはできないのであつて——このことについてのアリストテレスの見解がいかなるものであるにせよ、ここで私は顧慮しない、なぜならかれはいたるところにおいて疑わしい仕方ですべてに思われるから——むしろこれら三つのことをわれわれはただ信じているのである。<sup>(22)</sup>」

このオッカムの立場に関して詳細な註解は不必要であらう。かれはスコトゥスにおいても自然的理性によって確実

に認識され、論証されるとされた「知性的靈魂は身体の形相である」というスコラ学靈魂論の基本命題を、理性と経験の名によって排除した。そのことによってトマスにおいて確立された形而上学的靈魂論は完全に崩壊したのである。オッカムは知性的靈魂が身体の形相であることは論証不可能であることの理由について「自然的理性に従う人間」<sup>(10)</sup> *homo sequens naturalem rationem* にとっては、そのことを証明する議論はすべて疑いを容れるものだからである、とのべる。さらに経験による証明も不可能であることを次のように言明する。「われわれは知性認識、意志およびそうした類似のことを経験するだけであり、経験と理性とに従う者は、これらすべては人間を獣どもから区別するかの形相によって原因された働きであり、そうした形相に受け入れられた受動であると言明するであろう。そして、信仰と真理に即していえば、それは不可滅的な知性的靈魂であろうが、理性と経験に従う者はそれが拡がりもち、可滅的で可生成的な形相であるというであろう。また経験がそれ以外の形相へと導きうるとは思われない」<sup>(11)</sup>。要するに、知性的靈魂が身体の形相であることを論証しようとする試みはすべて「理性と経験に従う者」*sequens rationem cum experientia* の立場から疑いをさしはさみうるものであり、またわれわれは非質料的な実体に固有の働きである知性認識の働きなるものを経験しない、との理由で、オッカムは知性的靈魂が身体の形相であることは自然的理性によつては知られえず、論証不可能である、と結論するのである。

このように、オッカムにおいては人間靈魂に関する哲学的探求は経験的に確証されうることからのみに限られ、知性認識の働きの基体としての知性的靈魂にかかわることがらは自然的理性によつては知られないこととして、すべて信仰の領域に移された。それは経験への訴えを通じて遂行された形而上学的靈魂論の徹底的な排除を意味する。そしてオッカム以後復興されたスコラ学における靈魂論のうち、近世哲学に大きな影響を与えたとされるスアレスの靈魂論<sup>(12)</sup>について見るかぎり、スコトゥス・オッカムによるトマスの形而上学的靈魂論の批判を根本的に再検討し、克服するのではなく、むしろスコトゥス・オッカム的な自然学的靈魂論の立場を受け入れた上で、靈魂の不可滅性の論証

をふくむ「形而上学的」靈魂論の復権を試みている、といえる。<sup>(45)</sup> カントによつて批判された形而上学的靈魂論がデカルトを経てどのようにスアレスと結びつくかについてはここで明確にのべることはできないが、スアレス自身の靈魂論がスコトゥス・オッカムによる批判を通じて崩壊した形而上学的靈魂論にかわるべき、真の意味での形而上学的靈魂論ではなかったことは確かである。

## 十

ところで、これまで概観してきたトマスの形而上学的靈魂論がスコトゥスを経てオッカムにおいて完全に崩壊するに到つた過程には、人間における知性認識を抽象にもとづいて解明するトマスの認識理論が、直観的認識 *notitia intuitiva* を中心に据える新しい認識理論によつて置きかえられていく過程が正確に対応しているのが認められる。すなわち、スコトゥスによる形而上学的靈魂論の批判がオッカムにおいて徹底させられたのに対応して、直観的認識の理論もスコトゥスにおいては従来の抽象にもとづく認識理論を補足・修正するにとどまっていたのにたいして、オッカムにおいては新しい認識理論の全体を支える役割を担うに到つていたのである。この二つの過程が密接に結びついていることはあきらかであるといえよう。形而上学的靈魂論の崩壊にともなつて、形而上学的認識理論からもう一つの、それとは根元的に異つたタイプの認識理論への変容が起つたのである。

形而上学的靈魂論の崩壊は、知性認識の働き *intelligere* の根源であり基体である実体としての精神あるいは知性的靈魂が理論的認識から除外されることを意味するから、知性認識はもはや根本的に精神の働きとして、いわば内から理解され、説明されることは不可能となり、知性認識は対象による働きかけに始まる過程として、いわば外から記述され、説明される道しか残されていない。対象あるいは事物が作動因として、認識主体に直接に働きかけることによって成立する直観的認識の理論が、形而上学的靈魂論が崩壊し始めるスコトゥスにおいては或る限られた役割を果し、

オッカムにおいては中心的な役割を果たすに到つたのは当然であつたといえよう。私が強調したいのは、直観的認識が中世後期の或る時点で従来の認識理論にたいする批判として導入されたという解釈は不充分であつて、この新しい認識理論が導入されたことの意味を理解するためには、形而上学的靈魂論の崩壊を視野に入れる必要がある、という点である。すなわち、知性認識の働きを精神あるいは知性的靈魂の働きとして——つまり精神に内在する完全性としての働き、あるいは精神が自らの完全性を実現していく働きとして——理解する道が閉ざされるときに、それに代るべき道として直観的認識を中心とする新しい認識理論が導入されたのである。

ここでは近世哲学における認識理論の基本的性格がどのように、またどの程度まで中世後期に起つた認識理論の変容の影響の下にあるのか、という問題に立ち入ることはできない。しかし、たとえば対象がわれわれに与えられるのは感性的直観においてのみである、とするカント認識論の基本的立場は、オッカムの直観的認識の理論において或る根本的な仕方で先取りされているものであり、そこからしてわれわれはカントにおける直観の概念を批判的に考察するための視点を獲得することができるであらう。こうした問題の考察は別の機会に委ね、ここでは中世後期に起つた認識理論における転回の根底に靈魂論の崩壊が見出されること、およびそのことが現在の哲学的状況に或る深い仕方にかかわっていることの指摘をもって結ぶことにしたい。

# 註

- (1) cf. A. Flew, "Immortality," *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4, 1967, p.139—150. 「ほとんど」のとくたのは宗教哲学者のなかには靈魂の問題を学問的に考察する例も見出されるからである。L. Dupré, "The Mystical Experience of the Self and Its Philosophical Significance," *International Philosophical Quarterly*, Vol. 14, no. 4, 1974, p. 495—511.
- (2) 参照。M・ヴェルトハイマー（船津孝行訳）『心理学史入門』誠信書房、昭46、78ページ。
- (3) 精神の哲学への関心のたかまりに関してL・ヴィトゲンシュタインが演じた役割は大きい。

- (4) 参照。黒田亘『経験と言語』東京大学出版会、昭・50、『知識と行為』東京大学出版会、昭58。
- (5) ナカハツ的「靈魂」概念の古典的批判として次を参照。° G. Ryle, *The Concept of Mind*, Penguin Books, 1949.
- (6) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 423.
- (7) Augustinus, *Soliloquia*, I. 6.
- (8) Kant, op. cit. Vorrede, A. VII.
- (9) Ibid.
- (10) 「直観的認識」の概念を中心とする、それまでの抽象理論にもとづく認識理論の根本的な組みかえ。
- (11) Kant, op. cit. B 397.
- (12) Ibid. B 400.
- (13) Ibid. B 399.
- (14) Ibid. B 401.
- (15) Ibid. B 404.
- (16) Ibid. B 406.
- (17) Ibid. B 407.
- (18) Ibid. B 413.
- (19) Ibid. B 407—409.
- (20) Ibid. B 409.
- (21) Ibid. B 410—411.
- (22) Ibid. B 411.
- (23) Ibid. B 421.
- (24) Ibid. B 422.
- (25) いうまでもなく内感の対象であるかぎりでの「思考する自己」について認識することは可能であり、その意味での経験的心観は、die empirische Psychologie ならぬ内感の生理學 die Physiologie des inneren Sinnes の可能性は排除されない。Ibid. B 405.

- (26) Ibid. B 426.
- (27) 117bの解釈に関して次の研究から示唆を得た。J. B. Lotz (ed), *Kant und die Scholastik Heute*, Berchmanskolleg, 1955. 27-12 J. de Vries, "Kantische und thomistische Erkenntnistheorie," S. 1-34; J. B. Lotz, "Die transzendente Methode in Kants 'Kritik der reinen Vernunft' und in der Scholastik," S. 35-108.
- (28) Kant, op. cit. B 25.
- (29) これは後述するトマスにおける自己認識の理論である。
- (30) S. T. I, 87, 1.
- (31) Ibid., 87, 3; De Verit. I, 9, 10, 8.
- (32) カントが問題にした形而上学に関して次を参照。久保元彦「超越論的批判と形而上学」『カント研究』創文社、昭・62、205-242ページ。
- (33) Kant, op. cit. B 51, 75, 93, 146.
- (34) Ibid. B 33.
- (35) Ibid. B 377.
- (36) Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* Surkamp Theorie-Werkausgabe, VI, S. 596.
- (37) cf. O' Farrell, "Intuition in Kant's Theory of Knowledge", *Gregorianum* 60/3 (1979), p. 481-511; 60/4, p. 725-746).
- (38) 註(37)を参照。
- (39) 117bの解釈に関しつ次の研究から示唆を得た。J. Barnes, et al. (ed), *Articles on Aristotle*. 4, Psychology and Aesthetics, Duckworth, 1979. 27-12 C. H. Kahn, "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology", p. 1-31; J. Barnes, "Aristotle's Concept of Mind", p. 32-41; J. L. Ackrill, "Aristotle's Definitions of Psyché," p. 65-95.
- (40) *De Anima*, 412 a 20-21.
- (41) Ibid. 412 a 27-28.
- (42) Ibid. 412 b 5-6.
- (43) Ibid. 412 b 10-17.

- (44) Ibid. 412 b 6—8.
- (45) Ibid. 414 a 12—14.
- (46) Ibid. 413 b 24—27.
- (47) Ibid. 424 a 17—19; cf. 434 a 29—30.
- (48) Ibid. 425 b 25—26; 426 a 15—16.
- (49) Ibid. 431 a 1; 431 b 22—23.
- (50) Ibid. 429 a 11; 429 b 5; 430 a 17.
- (51) Ibid. 429 a 29—b 5.
- (52) Ibid. 430 a 14—18.
- (53) Ibid. 430 a 23.
- (54) Ibid. 431 a 16—17; 431 b 2; 432 a 4—10.
- (55) Ibid. 430 a 15—16.
- (56) 中世スコラ学における可能知性 intellectus possibilis や能动知性 intellectus agens を与える様々の見解と論争を参照。
- (57) 「精神そのものは物体的事物の認識を身体感覚を通じて集めるように、非物体的事物の認識を自己自身によって集める。それゆへに精神は自己を自分自身を通じて知る、なぜなら非物体的であるから。」 *De Trinitate*, IX, iii, 3.
- (58) *Soliloquia*, II, i, 1—2.
- (59) *De Libero Arbitrio*, II, iii, 7.
- (60) *De Vera Religione*, xxix, 73.
- (61) *De Trinitate*, X, x, 14; XV, xii, 21.
- (62) *De Civitate Dei* XI, 26.
- (63) *De Trinitate*, Ⅷ, vi, 9; X, iii, 5.
- (64) Ibid. IX, iv, 4 「精神自身は認識し cognoscit 精神自身を認識せしめ cognoscitur」 IX, xii, 18 「精神自身が認識せしめ cognoscitur」
- (65) Ibid. Ⅷ, vi, 9.

- (66) Ibid. X, vii, 9; x, 13; x, 14; x, 16.
- (67) Ibid. X, viii, 11; x, 13; X, 16.
- (68) Ibid. X, x, 16.
- (69) Ibid. X, x, 16.
- (70) アウグスティヌスは「精神が自己を知ろうと探求するとき、すでに自己を知っていることを繰返し強調する。Ibid. X, iii, 5; iv, 6; x, 16. ゆらに「精神は「汝自身を知れ」という戒めを理解するとき、ますますそうであるように命じられてくることを免れよう」と指摘する。Ibid. X, ix, 12.
- (71) S. T. I, 87, 1; cf. I, 14, 2; 56, 1.
- (72) 『真理の光』第十問題の冒頭でこのことが明言されている。cf. S. T. I, 93, 1-9.
- (73) S. T. I, 87, 1; De Verit. 10, 8; S. C. G. III, 46.
- (74) S. C. G. II, 68; 81; III, 61; S. T. I, 77, 2; 98, 1.
- (75) *Quaestiones de Anima*, 1.
- (76) S. T. I, 75, 2.
- (77) Q. de Anima, 1; ad 12.
- (78) cf. S. T. I, 75, 4.
- (79) 知性的靈魂なすし可能的知性は知性認識の働きのために感覺的表象を必要とし、感覺的表象は身体に存在する。cf. Q. de Anima, 2.
- (80) *communicare* は「分与する」とも訳するところがある。
- (81) Ibid. I, ad 17.
- (82) Ibid. I; cf. *De Ente et Essentia*, 4; S. T. I, 76, 1, ad 5.
- (83) 参照。山田晶『トマス・アキナスの《エッセ》研究』創文社、昭・53。拙著『トマス・アキナス哲学の研究』創文社、昭・45。
- (84) 人間靈魂は固有の存在によって自存するものである、というトマスの洞察は、靈魂の創造——人間の産出における理性的靈魂の「注入」——に関する考察においてさらに展開される。S. T. I, 90, 2; 3; 118, 1. またこの洞察にあくまれている意

味は、人間本性が第一原因たる神の創造的因果性にたいして直接に開かれており (S. T. II—II, 2, 3) 神性を分有しうるものである (S. T. I, 12, 4, ad 3; I—II, 50, 2; 62, 1; 109, 5) ひとつのトマス洞察とつらし合わせることにたつてあきらかにするところがある。

- (85) トマスにおいて人間靈魂の本質への問いと存在への問いとは密接に結びつき、重なり合っており、そのことによって「形而上学的」靈魂論が成立したとさえあるであらう。

- (86) In II Sent. 19, 1, 1; S. C. G. II, 79—81; S. T. I, 75, 6; Q. de Anima, 14.
- (87) S. T. I, 75, 2; 3; 89, 1.
- (88) Ibid. 88, 2, ad 3.
- (89) Q. de Anima, 14.
- (90) S. T. I, 75, 5.
- (91) Q. de Anima, 14.
- (92) cf. S. T. I, 75, 5; S. C. G. II, 50.
- (93) S. T. I, 75, 6.
- (94) Ibid.
- (95) Q. de Anima, 14; cf. S. C. G. II, 79.
- (96) 学知の概念について次を参照。A. Maurer, "The Unity of a Science: St. Thomas and Nominalists," *St. Thomas Aquinas 1274—1974. Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974, Vol. 2, p. 267—290; "Ockham's Conception of the Unity of Science," *Medieval Studies*, Vol. XX, 1958, p. 98—112.
- (97) cf. G. St. Hilaire, "Does St. Thomas Really Prove the Soul's Immortality", *The New Scholasticism*, 34, 1960, p. 340—356.
- (98) S. C. G. II, 55; 79; S. T. I, 75, 6.
- (99) S. C. G. II, 55; 79; S. T. I, 75, 6; Q. de Anima, 14.
- (100) 参照。【「オッカムの剃刀」再考】『思想』七十五号、昭・63年1月、11—29ページ。とくに(註) 95—19。
- (101) S. C. G. II, 79.
- (102) *Questions in IV Librum Sententiarum*, 43, 2, Vives, Tom. 20, p. 34—65; cf. *Reportata Parisiensia*, IV, 43, 2, Vives, Tom. 24, p. 488

—508.

- (101) Quaestiones, p. 49.
- (101) Ibid. p. 36.
- (105) Ibid. p. 37.
- (106) Ibid. p. 37. A. Woller *スコラ* (Duns Scotus. *Philosophical Writings*, Bobbs-Merrill, 1964, p. 195) の『義經サートス』(S. T. I, 75, 2) から与えられたもの。<sup>90</sup>
- (107) Quaestiones, p. 38.
- (108) Ibid. p. 38.
- (109) Ibid. p. 40.
- (110) Ibid. p. 40.
- (111) Ibid. p. 42. Quaestiones Quodlibetales, 9, 13, Vives, Tom. 25, p. 389 より proximum susceptible と言う用語が用いられている。<sup>90</sup>
- (112) Quaestiones, p. 42. 靈魂論を打ち壊すもの。<sup>90</sup>
- (113) Ibid. p. 42—43; cf. p. 40.
- (114) Ibid. p. 56.
- (115) p. 36より incorruptibilis' p. 44より immortalis という言葉が用いられている。
- (116) Ibid. p. 44—45.
- (117) Ibid. p. 46.
- (118) Ibid. p. 44—45.
- (119) Ibid. p. 46; ratio necessaria (p. 47).
- (120) Ibid. p. 46; rationes probabiles (p. 47).
- (121) Ibid. p. 46.
- (122) Ibid. p. 46.
- (123) Ibid. p. 47.



(145)

スアレスは『靈魂論』第十章 (*Utrum principium intelligendi hominis, seu anima humana immortalis, seu incorruptibilis ab extrinseco sit*) において、人間靈魂の不可滅性をまず聖書にもとづいて確証して後、自然的理性による論証の検討に移るが、知性認識の原理ないし形相としての靈魂はその非物体性あるいは非質料性のゆえに不可滅であるとするア・プリオリ論証は、究極的には働き *operatio* にもとづくものであるから、ア・ポステリオリ論証に帰着する (p. 535) とのべる。スアレスはトマスの論証、スコトゥスによるその批判について詳論するが、トマスの「形而上学的」議論は「甚だしく曖昧」*sat obscura, valde obscura* (p. 536) であると批判し、靈魂不可滅の論証はむしろ「自然学的に」*physice* (p. 537) 進められるべきであると主張する。スアレスによると、こうした論証は形而上学的ないし数学的に知性を圧倒する *convincere* するのではなく、むしろよく秩序づけられた精神を効果的に説得しうる自然学的論証 *physicae demonstrationes, quae mentem bene institutam efficaciter persuadere possunt* (p. 541) なのである。