

アリストテレースに於ける靈魂の構造 (承前)

安 藤 孝 行

二

理性は一方に於て肉體や其他の靈魂部分と實在的に可分的である如く解されると共に、他方に於て肉體を媒介とすることなくしては思惟することが出来ない¹⁾と考へられる。そして肉體を媒介とすることなしには働きえない靈魂部分は機能的に肉體と不可分であるから、實在的に獨立の部分といふ事が出来ない。この難問に當面した時人々の直ちに思ひつくことは、この矛盾は「心理學」そのものが部分的に成立年代を異にしてゐる爲に生じたものではなからうかと言ふ疑問であらう。それ程迄に最近の文獻學的方法がプラトーン及びアリストテレースの哲學體系の理解の上に齎した成果は華々しいものがあつた。事實又イエーガーはアリストテレースの形而上學及び倫理學の成立史的構造の解明に劃期的な寄與をなした不朽の名著に於て、附帶的にはあるがこの點にも言及して居るのである。併しそれは單に理性論を含む心理學第三卷がアリストテレース哲學の最も古く且持續的な構成要素の一つであり、本來的にプラトーン的であつて自然科學的でないと言ふこと、その點に於て同書の最初の二卷に於ける靈魂や感覺の論が、所謂 *Para-Naturalia* と呼ばれてゐる心理學小論文集と共に全くアリストテレース獨自の生物學的、心理物理的な内容と方法に貫かれてゐると對照を爲すと言ふ事實の指摘に止まる。この事

實のみからして兩者の成立年代の相異を結論するには惜むらくは文獻學的證據が足りない。その上イェーガーはプラトーン的な理性觀を含むと云ふ理由によつて、心理學の第三卷を一括して他の二卷に對せしめてゐるが、第一に理性の分離や不滅性の論の認められるのは第三卷には限らないし、また第三卷の初頭の三章は前卷の論旨の繼續として感覺や表象を扱つて居り、問題の理性論は漸く第四章に至つて現れてゐるにすぎない。而も第四章と之に續く第五章では後に述べる様に極めて著しい論旨の相違が認められ、第五章の理性論は到底プラトーン的なものとなすことが出来ない性質のものである。更に又第九章に於ては先に述べた如く、プラトーンの靈魂三部分説や二部分説等が批判せられ、之に加へて營養的、感覺的、表象的、欲求的等の諸部分が列擧されてゐるが、この説たるや正にイェーガー自らアリストテレスの後期特有の思想たることを強調するものに他ならないのである。してみれば若し我々が心理學の成立年代の相違を論ずるとすれば、問題は第三卷と他の二卷との對立ではなくして、第三卷内部の關係とならざるをえない。言ひ換へれば古く成立したであらうと臆測されるのは第三卷の中でも唯第四章に限られることになるのであらう。併し第四章は第五章との右に述べた様な相異を除けば、全卷中に於て何等特にその古き成立を思はせる様な證據はないのである。現在我々に知られてゐる限りでは、心理學の成立に就ての決定的な文獻學的研究は現れてゐない。我々は一般的にみて之を比較的後期の著作であるとするのが自然であらう。假令理性の分離説が思想内容から見て初期的系統に屬する節があるとしても、文獻學的に充分な根據なくしては成立年代の相異と云ふ臆説によつて右の難問の解決を回避することは許されない。私は強ち論理的方法を偏重して文獻學的方法を無視しようとする者ではない。唯イェーガー等の文獻學的方法のおさめ得

た輝しい成果に眩惑されて、一切の思想的難問を之によつて解かうとすることの危険を警告せねばならない。特にそれは他く迄事態の全面を見極めんとして、體系の整合を犠牲に供することを辭せなかつたアリストテレースの賞嘆すべき即物的精神を見失はざらん爲に愼慮すべきことであらう。

1 Jaeger, Aristoteles, 355 ff. 藤井義夫氏「アリストテレス研究」一八五頁。イエガーが心理學第三卷の理性論をプラトローンの論であるとなす論據は恐らく形而上學第十二卷第九章との内容的類似であらう。之に就ては續稿に於て些か論ずる積りであらう。

2 De An. A 4. 408b 18, 29. B 2. 413b 24. 第一章註三八、三九、五〇参照。

兎も角この際に文獻學的方法が何等の解決をも與へない以上、我々としては當然論理的方法に訴へて右の難問の解決を計らねばならない。それは間接的には著作の成立過程の解釋に寄與することを得るでもあらうし、假令然らずとするも我々にとつて第一の關心事はアリストテレスその人に於て思想の辿つた自然的過程ではなくして、寧ろ我々に遺された古典の中に我々の學びうる思想の論理的關係に存するのである。この様な學的關心のもとに、私は茲に新しい假説を提出する。理性の可分離性をめぐる右の難問は、理性の中に表象を媒介として肉體に繋るものと然らざるものとを何等かの意味で區別することによつて解かれるのではなからうか。一條の微光が我々の假説に微笑みかける。アリストテレスが理性の可分離性を主張した第三卷第四章に續く第五章に於て、理性そのものに能動的なるもの、可能的なるもの、或は受動的なるものを區別してゐるのは之を裏書するものではなからうか。我々は茲に哲學史上盡きせぬ論争を惹起した能動理性の問題に逢着した。問題の敘述を含む

唯一の典據は次の様な簡単な一章に過ぎない。

「擬自然全體の中に於ては、一方では何ものかが、それぞれの種類のものに對して質料としてあり、(と云ふのは質料は凡て可能的に之等の種類の存在だからであるが)他方に於ては原因、或は凡てのものを作ることによつて能動者であるものとして存在する。例へば技術が働を受けた素材に對する如きである。隨て靈魂に於ても亦この様な差別がなければならぬ。そして一方斯かる理性は凡てのものに成り、他方では恰も光の如く、或る特性として凡てのものを作るのである。蓋し光は或る仕方でも可能的に色あるものを現實的に色あるものとなすのである。そしてこの理性は實體的に現實的であるから、可分離的であり、非受動的であり、不雜である。何故ならば能動者は常に受動者より、又原理は質料よりも貴いからである。(而して現實的な知識は事物と同じであり、個物にあつては可能的なものは時間的には先であるが、全體的には時間的にも先ではない。)併しそれは時には思惟するが、時には思惟しないと云ふ事はない。そしてそれは分離されてのみその本來の姿に於てあり、之のみが不死であり永遠的である。但し我々は記憶することはない。何故ならば之は非受動的だからである。しかるに受動性は可能的であり、之なくしては決して思惟することはないのである。」

De An. I, 5, 430 a 10. *ἐρεῖ δ' ὅτι ὅσοι ἐν ἀπόσει τῆ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ἕνα ἐκάστῳ γένοι (τοῦτο δὲ ὁ πάντα διυλάμει ἐκείνα), ἕτερον δὲ τὸ αἰτίου καὶ ποιητικόν, τὸ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ἕνα κέρονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῆ φύσει ἀνάγκη τούτων τὰς ἀναφορὰς. καὶ ἔστω ὁ μὲν τοιοῦτος νόος τὸ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τὸ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξτερος, οἷον τὸ φῶς. τούτων γὰρ τινὰ καὶ τὸ φῶς ποιεῖ*

τὰ δυναμάμει ὄντα κρούματα ἐπερειαί κρούματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθής καὶ ἀμεταίτης, τῇ οὐσίᾳ δὲ ἐπερεια. ἀεὶ γὰρ τιμώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀσχητὴς ἄληθς. (τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἡ κατ' ἐπερειαῖ ἐπιστήμη τῶ πλάγματος· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν κρούω πρότερον ἐν τῶ ἐπί, ὅπως δὲ οὐ κρούω-) ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ, χωρισθεῖς δ' ἐστὶ λόγος τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο λόγος ἀδύνατον καὶ ἀίδιον, οὐ μνημονεύμεν θεῖ, ὅτε τοῦτο μὲν ἀπαθής, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθάητος, καὶ ἄνευ τοῦτου οὐδὲν νοεῖ.

右の引用に於ては内容上の解釋を加へることを避け、努めて原文に忠實な直譯をなした爲、その文意を解するに困難を感じるであらう。そこで便宜上結論を先取すれば、我々は此一章の所説を次の様に理解する。自然物には凡て質料と形相の兩契機があるから、靈魂も自然の一態である以上、質料と形相を持つ筈であり、理性は靈魂の一部である故、茲にも質料的なものと形相的なものが分たれる筈である。この中前者は可能的、受動的であり、後者は現實的、能動的である。前者は又可死的であり、後者は不死的である。肉體を離れて存続することが出来、この様な分離状態に於て却てその本來の存在を保つのは後者である。それは永遠的な活動ではあるが、人間の動物的意識の特徴たる記憶を持たない。而も人間的な思惟はこの能動理性と受動理性の協同によつてのみ得られるのである。以上の様に解釋すれば、アリストテレスは理性の中に肉體を離れうるものと然らざるものを分つた事になり、前述の矛盾が一應解決される譯である。併し一見單純なこの解釋の妥當性を主張する爲には、多くの疑點を解決せねばならない。この問題に關する中世から近世に互る諸論争に就ては唯ブレンターノーに隨

て其概要を記すに止めよう。

3 今之を Brentano : *Psychologie des Aristoteles* 5-36. に依つて概説すれば、アリストテレースの直弟子である Theophrastus はその師の説を解して、能動理性も (フレンターノ) は intellectus, Verstand を intelligencia, Vernunft と區別して用ひてゐる。以下煩雜を避ける爲に一樣に理性と譯す。共に原語は *νοῦς* であつて *διάνοια* と *νοῦς* の對立に當るのではないからである。) 共に非質料的であり、共に同一主體の能力であり、而もこの主體は人間の本性的な部分であるとした。

Alexandros は之に反して能動理性は人間の本質から離れて在り、人間に對して働きかける純粹に精神的(理性的)な實體であり、事物の第一根據であり、神的理性であるとする。一方之を受ける能力は人間身體の要素の一定の混合の仕方によつて、からそれは人間の靈魂一般と共に全然肉體に依存して可死的である。

古代に於けるこの二説は中世近世を通じて對立的な權威として支配した。Avicenna はアレクサンドロスと同様凡てのものに成る理性のみが人間の能力であつて、凡てのものを成す理性は人間を超えたものであると解する。前者即ち intellectus materialis, *νοῦς ἐκτὸς* は人間固有の認識能力であり、人間は之に依て理性的形相を捉へる。質料的理性の主體は身體器官ではなくして靈魂である。人間靈魂の最高の精神的部分は肉體と混合せず、隨て肉體の死に關りなく不滅的である。この様な靈魂部分としての可能的理性は可能的に認識するが、この認識が現實となる爲には人間を超越した純粹精神實體から理念を附與されねばならぬ。凡て理性的形相は純粹精神の中に内在的に先在して居り、純粹精神の中、最高のものが次第に下位のものを動かして最後に能動理性 *intelligencia agens* に至る。この能動理性から理性的形相が我々の靈魂に流れ入る。凡て表象 *phantasia* は質料的理性をしてこの流入に備へさせる以上の事を爲さない。併しこの準備は必須であつて、質料的理性は個々の表象を見る事によつてのみ能動理性に照され普遍的認識を得るのである。ところでこの理念は質料的理性の中に保存せられるものではない。だから我々が精神的に認識する度毎に理性的形相が新しく能動理性から質料理性に流入せねばならぬ。

アリストテレースに於ける靈魂の構造(承前)

らない。學習とは質料理性が理性的形相を受容れる爲に能動理性と結び付く完全な特性 *Fortiter* を獲得する事に他ならない。

Averroes に於ては單に能動理性のみならず受動理性と共に感覺的な人間から本質的に分離せる純粹精神的實體とせられる。人間は生れた時には精神的認識又はその能力を持たない。唯後に至つてその能力を持ちうる爲の準備として感覺的表象 *phantasmata* を持つのみである。人間は可能的に理性的なものを持つ故にのみ可能的に精神的なのである。人間は種的に無理性的な動物と異なるものではない。何故ならば人間の種差は精神的(理性的)であることではなくして、感覺能力であるから。アリストテレスは之を可能理性 *intellectus possibilis* と呼んで居り、この能力は頭の中央の細胞中であり、之によつて我々は個々の表象を比較區別するのである。(動物は唯自然的本能 *virtus aestimativa naturalis* を持つのみである)人間はこの受動理性の傾向によつて精神的認識への素質を持つ點で他の動物と異なる。そして之が想像や記憶の働きと結合することによつて習慣的知識をうる。この知識の主體は精神的なものではなくして可能的理性である。現實的精神的認識は精神的能力の中のみあり、人間は質料的理性と能動的理性との結合によつてそれに到達する。即ち質料的理性は能動理性によつて理性的にされた表象を受取る。質料的理性と能動理性と云ふ二つの精神的存在は唯一實體であつて人間の數によつて多數に分割されない。之のみが人間に於ける永遠的なものであつて個人に特殊なものは身體と共に生滅する。受動的理性の感覺的思考力が想像及び記憶と結び付いて表象をして能動理性の影響を受ける様にする。かくして能動理性が表象を理性的にすると質料的理性は表象から感覺的事物の概念を受取る。だから認識された理性的形相は表象と質料的理性の二つの主體を持つ譯である。この二つが同一の理性的形相に結び付いてゐるから、表象によつて質料的理性の形相は我々に結び付く。そして形相はその主體と一であるから、質料的理性は我々と合一して居る。だから我々は質料的理性(を生れ乍ら持つてゐるのではないのに)によつて恰も生得的な認識能力によるかの如くに認識するのである。それでは能動理性との結合は如何と云ふに、それは我々の生きてゐる間に我々の物體界の認識が完全になるに従つて生じて来る。質料的理性は認識される眞理と共に能動理性を取入れる。かくして全物象界に關する認識が獲得された時、能動理性は完全に我々と結び付くのである。

かくして精神の全領域が開ける。何故ならば能動理性は自然の全精神的實體の認識を持つからである。それ故質料的理性の中に能動理性を完全に受け容れたものが之を認識する。之が最上の幸福である。

このアヴェロエスの解釋が多くの追隨者を見出したので、Thomas Aquinas はその排斥に躍起となる。彼によれば能動理性も可能理性も共に非質料的であり乍ら、而も共に人間の本質に属する。それはアヴェロエスの言ふ様な純粹實體ではなくして人間靈魂の二つの能力である。アリストテレスがそれは體から離れると言ふのは (496b5, 430a17) それが植物的又は感覺的能力の様な器官を持たず、唯靈魂を主體とすることにすぎない。人間の靈魂は物體界と精神界の境界の上に立ち、質料の把握能力をこえて自己固有の力を持つ。能動理性も可能理性も共にその働き及び存立に於て非身體的であり質料を混合してゐない。可能理性は精神的部分本来の認識能力であるが、初めは白紙の如く思想の可能態であり、一種の受動によつて理性的形相を受取る。だからこそアリストテレスは思惟は受動であると言ふのである。併し受動は能動者を豫想する。そこでアリストテレスは我々の認識は感覺から來ると言ふ。(例へば An. Post. B 19. 100a10) 靈魂は表象なしには認識せぬと言ふのは之に一致する。(De An. 17. 431a6) 併し物體的なものは非物質的なものに印象を與へえない。もつと高きものを要する。能動者は受動者よりも貴い。(15. 430a18) 之が能動理性なのである。表象は質料を持つから唯可能的のみ理性的であるが、能動理性はこの表象から質料的なものを捨象して之を現實的に理性的となす。だから能動理性が精神的認識の本来の動力因であつて、表象は唯傍因であり、いはば原因の質料である。(Summ. Theol. 1a2a, 6. corp.) 能動理性は表象から理性的形相を抽象し、之によつて我々は物の普遍の本質の模像を可能理性に受け容れて、それを個々の規定なしに把握するのである。

このトーマスの説はテオプラストスに根本的に一致し、ブレンターノの最も重視するものであるが、その一つの難點は Durandus も指摘した様に、能動理性は表象の中に何か精神的なものを入れることによつて表象を精神的なものに言ふが、感官に附び付いた感覺能力に於ては精神的屬性を見出すことは出來ない。だから能動理性に歸せられた働は不可能である。又若し能動理性が表象を精神的にすれば、表象は最早無い筈である。しかるにアリストテレスは、我々は同時に對

應する表象を我々の中に持つことなしには考へることは出来ぬと言つてゐる。(De An. 18. 432a8) だから表象は認識の瞬間に於て尙、高き理性に變化せられてはゐないのである。

・ 茲から Suarez によつてトーマス説の改造が爲される。尤も彼はそれによつてトーマスを離れるとは思はなかつた。スワレーレスによれば抽象作用は能動理性の感覺的表象への働きによるものではなくして、理性に内在する働きである。理性の働くには感覺的表象がありさへすればよい。感覺的表象は理性に働きかけるものではない。理性が感覺的表象を可能理性に導き入れるのではなく、抽象作用は感覺的表象に何等變化を與へることなく、理性は自らの中に對象の理性的形像をつくるのである。之に對してプレントラーの下してゐる批評は次の如くである。スワレーレスの説は表象を唯精神的思惟の誘因としてのみ認めようとする。之はプラトーンの様には理念が生得的な場合にはそれでよからうが、アリストテレスの精神理性的部分には理念が内在して居ないから、能動理性にも思想が内在して居ない。ところで表象は質料であつて精神に働きかけられぬから、そこには可能的思想を現實的にする能動原理が缺けてゐる。能動理性が理念を精神の中に作り出すとしても、表象は何ものも變化させないと云ふのだから、凡ての理念は既に力として含まれて居らねばならぬ。それでは何故感覺がないと知識がないのか。何故アリストテレスによれば認識に到達した後にも想像力によつて個々の表象を把持せぬ限り現實的認識が可能でないのか。この解釋はアリストテレスの説と一致するものではない。

近世に於て先づ Trendelenburg をみれば、理性は時には他の靈魂部分と內的に結合して、それなしにはありえぬ。之を受動理性と云ふ。併し時には能動理性として人間の他の機能より高く分たれ、その上に支配する。受動理性とは物の思惟に必要な下等な能力の一切を綜合せるものであつて、之が受動理性と呼ばれるのは、一方能動理性によつて完成されるが爲であり、又他方對象によつて觸發される爲である。(De An. 493) その働きは個々の感覺を比較することによつて普遍的概念を獲得することである。(173) 能動理性は神的理性そのものではなく、人間に屬し、萬人に共通な一者ではない。(493) 能動理性の本質やその働きに就ては説明されてゐない。(496) 唯それは知識の最初と最後の原理を捉へるものであり、我々が眞

理に同意する最後の證人である。之なしには眞理の保證はない。我々の能動理性は神的精神ではないが神に似たものであり、神的理性も亦能動理性である。アリストテレースは *Met. A7. 1071b18-30* に於て、この人と神の理性の類似性を暗示してゐる。併し如何に人間精神が神のそれに關與するかに就ては別段述べてゐない。(921) この様に能動理性は神的なものであるから、それは質料から發展するものではなく外から來るものであり、神より生ずるものである。(775) そして之は彼の精神論全般と一致するものである。(90) トレンデンブルクのこの解釋に對してブレントラーは心理學第三卷第四章に於ては專ら凡てのものに成る理性に就て語り乍ら、之を思维的靈魂に屬し肉體と不雜であり肉體を分離し單純にして質料を持たぬと語つてゐることを反證として掲げる。

次に Brantius は能動理性も人間個性に屬し、又之は自體的に眞實で確實な原理の認識であり、(Gr. rom. Ph. II. 2. 177) 受動理性は媒介された思维であるとす點でトレンデンブルクと離れない。(Ibid. 178) 人間理性は質料と關らぬが、理性が表象と關聯する限り、即ち感覺的知覺から媒介的思維への素材を借り來り媒介的思維として働く限りそれは受動理性と呼ばれる。そして單純性や永遠性を持たない。狹義の理性、理論的現實的理性は體から離れてゐる時、その眞の存在を持ち不死永遠であつて、人間の本來の自己は之に基く。この様な理性は我々に對して外から働きかけるものである。併し斯う言ふことはこの理性が自ら神的であらうと、或は我々の中に於ける神的なものであらうと、何れにしても我々の身體に依存せぬと云ふことを現すのが目的であつて、必ずしも我々の中に時間的に經過する普遍的な世界精神の表明を現す爲ではない。(Entw. d. Gr. Ph. 518) ブレントラーはこの解釋が凡てのものに成る理性をトレンデンブルクとは異つて人間の理性であるとしたことを是としてゐる。唯ブレントラーの反對するところはそれでは人間の理性的部分に屬するその理性が體と共に消滅する理由が解らないし、又能動理性が神的理性ではなく個々の靈魂に固有のものなら、それは思维能力とは言へないと云ふことである。何故ならばこの様な理性が常に思惟すると考へるのは經驗にも反するし、アリストテレースの説にも合はない。(De An. 430a5 An Post. 96b26) さればと云つてそれは新しく思想を受容れるとも言へない。何故ならばこの様な働はむしろ理性に屬することであるからである。

前の二人がテオプラストスに近いのに對して Ravaisson は却てアレクサンドロスやアラビヤ學者達に似てゐる。彼によれば (Essai I. 586 f. II. 17. 10) 人間は唯受動的理性のみを持つ。それは恰度第一質料が現實の世界に於けるが如く理念の世界に於ける普遍的可能性である。能動理性は絶對的理性即ち凡ての可能的形相を現實にし、凡ての思想を齎す創造的活動である。之は凡ての思想を直接能動理性から流出させる點でアヴィケナを思はせる。併しラヴェツソンによればアリストテレスは一つの思想が他の思想を二次的に呼び起すことを認めるから、最高精神實體は第一動因として考へられねばならぬ。次に可能的に凡てであるところの理性の規定に於てはアレクサンドロスと一致する。即ち感覺的原理は根本に於て理性的なものと同じである。だから理性も亦抽象的形相と感覺的形相とを比較區別する。感覺と理性は同一物の二つの存在の仕方である。だから理性は肉體と結び付き、人間に固有なものは何ものも不死ではない。之に對してブレンターノは批評して言ふ。第一凡てになる理性即ち可能理性が肉體の器官の能力であると言ふ者はアリストテレスの言表と融和せぬ事は前述の通りである。その様な理性が器官の中にあるなら感覺と同様に第一動因の力も之に達するであらうが、併し質料と混合せる能力の中では如何なる精神的なものも生じ得ない。更にこの理性が感覺と一であつて、唯狀態的にのみ之と異ると言ふなら、それは最早凡ての現實性を缺いた能力ではありえないであらう。何故ならそれが最初の普遍的表象を捉へる時には、既に感覺知覚が先行するからである。それならばアリストテレスは最初の普遍的思想の覺醒の爲に神の直接的な干渉を想定するよりは、寧ろ最初の感覺知覚の創造の爲にこそ、それを想定する筈である。

Zeller は能動理性を普遍的精神であり、神の絶對思惟であるとす。神の思惟は唯一にして唯自己のみを思惟するものである。そして人間の思惟は經驗から發展したものでない限りは神の思惟と同一である。ブレンターノはツェラーに最も強硬に反對して居る。その批評によればツェラーもアリストテレスが能動理性を個々の靈魂に屬するものとして述べてゐる様に見える點を指摘してゐるが、この様に能動理性が唯一であつて唯自己のみを思惟する神の思惟であつたなら、それが個々の人間の思惟の原理となる筈がない。彼は凡てのものに成る理性に就て之を説明する途を知らず、又それと能動理性との結合をも説明しえない。そこで之を身體に對する感覺の様に解し、他方それを質料的なものに數へる事を認めないでトレン

デレンブルクを非難してゐるがこの様なツェラーの説は誠に奇妙なもので何等採るべき點のない誤解であると極言してゐる。プレントナーのツェラーに對するこの評言が全く不當であることは我々の本文に於ける論旨によつて自ら明かとなるであらう。

議論を進めるに當つて私は差當り私の解釋に對する極端な反定立として、トーマスの解釋を繼承布衍せるプレントナーの説を採り上げてみよう。プレントナーは茲に概念上は單に二種の理性に止まらずして三種の理性の區別されて居ることを認める。即ち能動理性 *vois forntikus* と可能的受容的理性 *vois dourane* と受動理性 *vois raturikus* とである。¹⁾併しそれは理性そのものにこの三種があると云ふ事ではなく、人間の思惟能力の歸する勝義の理性は可能的受容的なものに限る。人間理性は形相を受容することによつて初めて現實化するとするの單なる能力にすぎない。⁵⁾能動理性と受動理性はそれ／＼別の意味ではあるが附帶的のみ理性の名を負はされて居るのである。その中能動理性と言ふのは人間思惟の能動原理にして、人間の靈魂、特にその理性的部分に屬し、その事によつて附帶的に理性の名を得るのである。⁶⁾それ故之は受容的理性とは主體的 *Subjekt nach* には一つであるが本質的 *Sein nach* には他者である。⁷⁾受容的理性は可能的であり、能動理性は現實的である。⁹⁾前者の機能は思惟することであるが、後者のそれは思惟せしめることである。¹⁰⁾如何にして能動理性は能動的であり、受容理性をして思惟せしめるかと言へば、能動理性は先づ感性的部分に無意識的に働きかけ、その中に表象と言ふ形で可能的に内在する理性的形相を現實化して之を受容理性に與へる。之によつて後者の中に思惟が實現する。¹⁶⁾即ち能動理性は直接には感性に對し、唯間接的にのみ受容理性に對して働き掛けると言ふのである。そこ

で我々が能動理性の特徴であると考へた可分離性、非受動性、不雜性、のみならず永遠性不死性さへ單に之に限るものではなく、人間理性一般の屬性であり、隨て寧ろ第一次的に受容理性に歸せられることになる。¹¹⁾ それでは第三の受動理性とは何を意味するかと言ふに、それは決して我々が同一視した様に受容的可能的理性なのではなく、實はこの理性が思惟するに際して媒介となるところの表象力 *phantasia* のことに他ならない。¹²⁾ 之が可死的であると言ふことも理性部分の可死性を意味せず、單に表象力の可死性を現すにすぎない。更にブレンターノーによれば能動理性の活動は我々の心内にある純粹現實態であるが、この様な人間の心内の能力とは全く別に神的理性と言ふものがあり、之こそ時に思惟し、「時には思惟しない事のあるものでない」永遠的思惟者である。¹³⁾ この様な神的理性があつて初めて能動理性は感性的部分と結びつけられるのであると言ふ。¹⁴⁾ 我々はブレンターノー及びその先蹤者たるトーマスのアリストテレスに就ての造詣の深さを認めるに吝かではない。又その論證の周匝性を讚美せずには居られない。而も彼等の造詣の該博と思索の強靱を以てして徒らにこの煩鎖なる誤解に終らしめたものは、惟ふに彼等の思索の根本動機たるキリスト教的偏見であつたのではなからうか。讀者も亦この解釋の不自然を認めずには居られまい。今前述せる彼我の解釋の相異を適要すれば凡そ次の三條に要約することをうるであらう。(一)我々は理性と言ふ語を前後を通じて本來の意味に解するが、ブレンターノーは、能動理性と受動理性に於ける理性を附帶的な意味に解する。隨てそこには嚴密に言つて人間理性の區分と言ふ様な思想は述べられて居ないことになる。(二)我々は少くも茲で述べられてゐる限りに於ては理性に能動的なるものと受動的なるものを分ち、且それ以上の區別を認めない。可能理性と受動理性は同一不二であり、能動理性も單に人間的である

のみならず同時に神的である。しかるに布伦ターノーは能動理性、可能理性、受動理性、神的理性をそれぞれ全くの他者として扱ふ。(三)我々は永遠性、不死性、不難性等を能動理性に限つて認め、之をその肉體からの可分離性の表現と解するが、布伦ターノーはそれをば人間理性一般、隨て特に受容的可能的理性の屬性であると考へる。我々にとつては不滅であるのは人間に於ける能動理性のみであるが、布伦ターノーにとつては個人の有限的な人格がそのまゝ不滅である。

- | | | | | | |
|----|--|----|------------------------|----|----------------------|
| 4 | Brentano, <i>Psychologie des Aristoteles</i> . 143 ff. | 5 | <i>Ibid.</i> 167. 175. | 6 | <i>Ibid.</i> 170 ff. |
| 7 | <i>Ibid.</i> 167. | 8 | <i>Ibid.</i> 167. 178. | 9 | <i>Ibid.</i> 204. |
| 11 | <i>Ibid.</i> 175 ff. | 12 | <i>Ibid.</i> 208. | 13 | <i>Ibid.</i> 182. |
| | | | | 14 | <i>Ibid.</i> 188. |

以下前掲の原文の各句に則して逐語的に彼我の解釋の對決を試みよう。

「扱自然全體の中に於ては、一方では何ものかが、それぞれの種類のものに對して質料としてあり、(と云ふのは質料は凡て可能的に之等の種類の存在だからであるが)他方に於ては原因、或は凡てのものを作ることによつて能動者であるものとして存在する。例へば技術が働を受けた素材に對する如きである。」この命題に於ては第一に質料と可能、原因と能動者がそれぞれ同等視されつゝ、先の兩概念は後の兩概念に對立せしめられて居る。そして原因と能動者と言ふのは大體に於て形相と現實性と同視されて差支なからうと思ふ。¹⁵⁾第二にはこの對立が全自然界に汎通的であることが述べられて居るのである。我々は先づこの第二の點に着目しよう。この事から直ちに期待されることは或る特殊の自然物に質料と形相の二契機が區別されることではなければならない。即ち

直接之に續く命題に於ては自然物としての有機體の中に質料と形相が分たれることが語られて然るべきであつて、未だ自然物の形相としての靈魂に於ける兩契機の對立を語るべき順序ではない。況や更に細かく靈魂の形相的契機たる理性の内部での同様の對立に言及すべきところは思はれない。しかるに原文の示してゐるところでは「隨て靈魂に於ても亦この様な差別がなければならぬ。」として、先づ一舉に靈魂の内部構造に質料形相の別を要求し、更に之に續けて「そして一方斯かる理性は凡てのものに成り、他方では恰も光の如く、或る持性として凡てのものを作るのである。」と述べてゐるのであるが、之は再度飛躍して、靈魂の一部たる理性そのものの構造に迄この對概念を適用してゐることならざるをえない。蓋しこの最後の命題に於て凡てのものに成る理性と、凡てのものを作る理性とは明かに別の理性であり、前者は質料的可能的であるが、後者は原因とか能動者に當るとみる他はないからである。この様な二重の飛躍に就ての疑惑を解くのは難しいことではない。なるほど飛躍と言へば飛躍である。併しその根柢には自然の齊一的原理が豫想されて居る。自然に於ける質料と形相の對立は絶對的對立ではない。それは相對的であり、連續的である。あるものに對して形相であるものが、他のものに對しては質料である。形相と質料の對立は自然の中の凡ゆる段階に汎通的に認められ、自然を以て連續的な階層を構成せしめる原理である。この様な對概念の汎通的原則が第一命題に於て認められてゐる以上、飛躍とみえるのは單なる表現の上の事にすぎない。敢て形式的完備を望めば、全自然の中には質料と形相の別があるから、生物に於ては肉體を質料とし靈魂を形相となすべく、靈魂の中にあつては無理的諸部分を質料として理性を以て形相となし、理性の中にも同様にして質料的なるものと形相的なものを分つ事をうると推論すべきであらう。因に

右に於て凡てのものに成る理性が特に「斯かる理性」と言ひ現されてゐるのは、前章に於て主として形相を受容するところの理性に就て述べられたものを受けることは明かである。茲迄のところではブレンターノの説も我の解釋と扞格することはない。併し以上の様に推論して來ればアリストテレスは明かに本來の意味での理性に二種を分つて居るのであつて、能動理性に於ける理性が單に附帶的な意味に用ひられて居ると言ふブレンターノの解釋は極めて不自然なものであると言はねばならない。ブレンターノによれば能動理性は思惟せしめる原理であつて、思惟する基體ではないから、本來の意味での理性ではなく、唯人間靈魂の理性的部分に内在する故にのみ附帶的に理性と呼ばれるのであると言ふ。併し乍ら活動は受動者の實現であると共に能動者の實現である。思惟は思惟するものの實現であるのみならず、同時に又思惟せしめるものの實現である。而もこの際思惟の能動的原理が人間靈魂、特にその理性的部分に内在するとすれば、能動理性は理性そのものの一種乃至はその本質的契機に非ずして何であらうか。我々は理性的部分の中に本來の意味で理性ならざる何ものかが内在すると言ふ事は理解することが出来ないのである。

15 但し形相と質料は靜的概念であり、可能と現實は動的概念であつて、必ずしも形相即現實、質料即可能とは言へない。之等の關係に就ては前掲「アリストテレスに於ける可能概念の諸相」に於て詳細に研究した。

16 Phys. I³. 202a13. De An. B 2. 414a8. 25. I². 426a16. 7. 431a1. 431b16.

我々は今一度獲得した知識を繰返さう。「理性には形相を受容して凡てのものに成る理性と、凡てのものを作る理性とがある。前者は質料であり、可能的であるが、後者は原因であり、能動者である。」この様に相對立する

一方の項としての作る理性の能動性と現實性とはそれが光に喩へられることによつて一層明確にされる。「光は或る仕方に於て、凡て可能的に色あるものを現實的に色あるものとなすのである。」¹⁷⁾ 事態右の如くである以上、之に續けて「この理性は實體的に現實的であるから、可分離的であり、非受動的であり、不雜である。」と言ふ時、「この理性」が何を意味するかに就ては最早疑問の餘地はない筈である。それ勿論先に「斯かる理性」と言はれたものとは正反對の能動理性、光の如く特性として能動原理となる理性を限定的に指し示すのに違ひない。ところがブレンターノの意見は必ずしもさうではないのである。なるほどトーマスやブレンターノと雖も「この理性」が能動的な理性を指すことそのことを否定しようとはしない。併し彼等は之を「この理性も亦」と讀むと共に、可分離性、非受動性、不雜性の三つの屬性は、ひとり能動理性に限らず、可能的な理性にも同様に認められて居ることを指摘し、能動理性に特有の屬性は僅かに「現實的であること」に止まると言ふのである。如何にも前記の三つの屬性は第四章其他に於て理性一般に歸屬せられて居り、且理性はその際主として形相を受容する能力として述べられてゐるには相違ない。併し我々はアリストテレスが理性を能動的とか可能的と言ふ様に分けて居るのは、僅かに心理學第三卷第五章の一箇所に限ると云ふ事を思はねばならぬ。即ち之等の屬性が其他の箇所に於て單なる理性に歸せられたと言ふ事のみからは、それが能動理性に限らず、之に對する可能理性にも共通な屬性であると斷定する事は出来ない。理性を單純に解した時、漠然と理性一般に歸せられた屬性が、それを能動的とか可能的とか分つに際して、特に能動的なものの特性として限定されたとみる事も出来るからである。¹⁹⁾ そして之こそは、後に述べる様に初めにはプラトーンに做つて靈魂一般に認めた之等の屬性乃至は不死性を

ば、先づ理性に迄限定したアリストテレスが、而も他面に於て理性活動が表象力を媒介として肉體に繋ることを認めた時、この矛盾を止揚せんが爲次に到着すべき當然なる歸趨ではなかつたであらうか。右の命題が特に「この理性」と言ふ限定的な表現をとつてゐること、又この理性は質體的に現實的であるから、可分離的であり、非受動的であると言ふ様に、この理性の現實的であることが、單にその他の屬性と並ぶ一つの屬性としてではなく、寧ろその他の屬性の根據として述べられてゐる事も我々の解釋を支持する様に思はれる。嚴密に言つて可分離的であり、非受動的であり、不雜であるのは、唯現實的なる理性、即ち能動理性に限られるのである。惟ふに心理學第三卷第五章と第四章との間にはかなり著しい思想的懸隔が見られる。兩者を全く同じ思想の表現として整合的に解釋することは不可能である。ブレンターノの如きは之を企てた爲却て第五章の眞意を殆ど無視歪曲するに至つたのである。我々は寧ろ第五章を以て第四章其他に於て調和し難い理性の矛盾的要求を止揚せんとする最後の企圖であると解釋したい。

17 但し可能的に色あるものとは茲では感覺能力のことであつて、闇の中に在る色ある物體のことではない。なるほど色ある物が現實的に色ある物であるのも視られる事に於てである限り、光が物を見えしめる原理であれば、それは物を現實的に色あるものとすると言つても差支ない様である。併し我々は何とと細心にアリストテレスの視覺論そのものに就て學ばねばならぬ。アリストテレスによれば「視覺の對象は見られるものである。そしてこの見られるものとは色及び今一つは言葉で説明は出来るが、名前をもつてゐない或るものである。」茲に見られる物の第二種として擧げられてゐるのは發光物質のことであるが、勝れた意味で「見られる物とは色である。」「しかるに凡そ色といふものは現實的に透明なものを動かさうるのであり、之が色の本性なのである。」從て光なくしては見られるものでなく、各の物の色は凡て光の中に於て見られるの

である。」(De An. Pr. 483a6 ff.)「色の本質は現實的に透明なものを動かさしうる事であり、この透明なものの實現こそ光である。」(Ibid. 419a6 ff.) 透明なものと言ふのは見られるものではあるが、絶對的な意味で自らに於て見られるものではなくして他のものの色によるところのものである。そしてこの様なものは空氣や水や多くの固體である。尤も水として或は空氣として透明なのではなく、之等の雙方の中に永劫的な天體の中にあるところの本體(實質)が屬してゐるからである。そして光とはこのものの現實態であり、透明なものとしての透明なものの現實態である。」(Ibid. 418a4 ff.) 即ち色は光を通して見られるにしても、この時能動的であるのは光ではなくして色である。色が光に照されて(受動)之が眼に映る(能動)と云ふのではなく、感覺の順序は色↓透明體・光↓眼である。それでは何故透明體とか光とかを要するかと言ふに「若し色を持つたものを直接眼の上においたならば、眼は視ないであらうからである。むしろ色は透明なもの、例へば空氣を動かさし、空氣が連續的である爲に之によつて感官を動かすのである。蓋しデーモクリトスが若し中間が空虚であつたとすれば假令宇宙の中に一匹の蟻が居てさへ之を明瞭に見うると思つたのは正しい言ではない。それは不可能なことである。何故ならば視ることは感覺しうる者が受働することによつて生ずるのであるが、それは見られるところの色そのものからしては不可能である。だから残るところは中間者によつてであり、従てある中間的なものがなければならぬのである。そして若し中間が空虚になつたら明瞭に見えるどころか全然視ることがないであらう。」(Ibid. 419a2 ff.) 色は直接眼に作用することは出来ず、中間的な媒質として透明體を色づけることによつて間接に眼にはたらきかけるのである。この事は視覺に限らず嗅覺や聽覺にも其他一般の感覺に妥當する。(Cf. Ibid. 419a5 ff. 418b7 ff.) そしてこの「色を受け容れるものは色なきものであり、音を受け容れるものは音なきものである。透明なもの、及び全く見えないか或は殆ど見えないもの即ち闇がその様なもの(受容者)と思はれてゐるが、之は色なきものである。そして透明體はこの様なもの(見えないもの)であるが、それは現實的に透明である時にはなくして、可能的に透明な時のことである。即ち同じ本體が時には闇であり、時には光としてあるのである。」(Ibid. 418a6 ff.) 透明體は現實的に透明である時、即ちその現實態として光となつてゐる時のみ色と眼

とを媒介することが出来る。光とは先に述べられた天體や空氣や水等の中に含まれてゐる本體即ち *zibō* (Meteor. A3, 340b). De Cael. 286a11) の現實態であり「透明なものとしての透明なもの、現實態である。……そこに光とは透明なものが、火とか天體の如きものによつて完成的に透明である時に、いつも存在するところの透明なものの色の如きものである。 (De An. B7, 418b11) 透明體に働きかけて光を或る意味で色とするものは色そのものであるが、透明體を現實的に透明にするものは火であつて光ではない、光は火によつて實現された透明體の現實態なのである。だから色は光の中でのみ見られるが、「火は闇の中でもどちからでも見られる。そして之は當然のことであつて、その譯は透明體はこのものによつて透明となるのだからである。」(Ibid. 419a3)——因に高橋氏邦譯は *ἐν τοῖς σκοτεινοῖς* を光に依つてとなつてゐるが、之は恐らく火によつての誤植であらう。光と解してはアリストテレースの視覚論は全くそこなはれて了ふであらう——先に視られるもの第二種として色と並べて擧げられた 光を放つ物質の如きもそれが火の如く自ら光を放つものなるによる (Ibid. 419a11) 能動理性が譬へられるところの光とはアリストテレースに於ては右の如き本性を持つたものである。能動理性は光の如く或るヘクシスとして能動的であると云はれたが、ヘクシスとは我々が先に詳しく研究した如く、(前掲拙稿)或る現實的なものに由来する能動的可能である。之を光に就てみるならば、光は透明體が火及び色によつて自ら色あるものとされることにより、眼に對して能動的になるのである。光は色ある對象に對して能動的のではなく、眼に對して能動的なのである。隨て光に喩へられた能動理性の能動性も對象に對してではなくして、受動的受容的理性に對して能動的なのであらう。プレントラーノは流石にアリストテレースに於ける光の本質を見誤つてはゐない。併し能動理性が表象に働きかけてその中に内在する可能的な理性的形相を實現すると言ふ彼の解釋を維持する爲に、「或る意味で光の如く」と言はれるその *ἐν τοῖς σκοτεινοῖς* の一語を強調して、光は能動理性の如く眞に能動的なのではないと云ふ區別を茲に讀取らうとしてゐるが、之は牽強の説と云はねばなるべき。(Brentano, Op. Cit. 173)

18 Brentano, Op. Cit. 175. De An. I, 429b5, a5, 15, 29, 18, 24. プラントラーノはこの文章を Auch dieser Verstand ist frei vom Körper usw. と讀んで居るが、それならば原文は *zai ἐν τοῖς σκοτεινοῖς ἐστὶν ἄνευ σώματος ἐλεύθερος* である。

Cf. Zeller, *Op. Cit.* 571. N. B. 2.

19 Cf. Zeller, *Op. Cit.* 577. N. B. 2.

20 Cf. Hicks' Note ad loc.

併し茲で假に一步譲つてブレンターノに隨ひ可分離性、非受動性、不雜性を理性一般の屬性であるとしてみよう。この際若し分離と云ふことが普通解せられる様に肉體からの實在的分離を現し、非受動的と云ふことが肉體からの例を蒙らぬことを言ひ、不雜と云ふことが肉體と共存せぬことを意味するならば、右の假定は當然理性の活動が表象力を媒介とすることによつて肉體と關係し之と不可分であり、對象の形相を受容することによつて受動的であり、隨て又肉體と共存すると言ふ事實と矛盾に陥ることは明かである。そこでブレンターノはこの困難を免れる爲に之等の屬性の意味を全然別様に解釋する必要に迫られる。即ち彼によれば茲に *νοητικός* と言ふのは單に肉體からの可分離性を意味するものではなくして、實に現實的な分離を現す概念であるが、それは理性の活動が肉體を基體として居ないと言ふ事實を現すものであり、又非受動的と言ふのは例きを受けぬと言ふことではなくして受動によつてその本質を破壊されないと言ふ意味なのである。不雜であると言ふのも肉體と共存しないと云ふのではなく、右に述べた様な意味での分離と同じであるか、或は能動理性が純粹現實態であつて、可能存在を雜へず、受容的理性が純粹可能態であつて、現實存在を雜へぬことを言ふかの何れかであると解釋される。²¹⁾ この解釋が如何に巧妙を極めやうともその不自然さは蔽ふべくもない。ブレンターノの如く *νοητικός* を現實的分離と解すれば之を理性に歸することは困難でもあらうが、*νοητικός* は分離可能性であつて現實的分

離ではない。²²⁾ アリストテレスが理性に就て單に *νόησις* と言ふ時には殆ど例外なく肉體からの實在的可分離性が意味せられるのである。よし又之をブレンターノの如く理性機能が肉體を基體とせざる事實と解するとしても、我々が先に見た如く靈魂の機能にして肉體と無關係なものがあれば、靈魂は肉體から實在的に分離しうると言ふのがアリストテレスの根本前提である以上、²³⁾ 結局それは理性の肉體からの實在的可分離性に歸着する他はないのである。加之理性が表象力を必然的に豫想すると言ふ以上理性機能が肉體を基體とせぬと言ふブレンターノの轉釋が抑初から成立しえないものと言はねばならない。又非受動的と言ふことを受動によつて本質を喪失せぬと云ふ意味に限定するなら、それは單に能動理性の特性でないのみならず、理性にさへ限らず感覺能力に迄認められることである。²⁴⁾ 最後に不雜性と言ふ概念は元來アナクサゴラスから借用されたものである。アリストテレスは殆ど常に彼の名と共にこの語を用ひてゐることからしても、それがアナクサゴラスの原意に従て用ひられてゐると解すべきであらうが、それは決してブレンターノの言ふ様な意味ではなくして理性の物體との非混合性、その純粹離在性を現す概念である。²⁵⁾ 之等にもまして我々が更に強調すべきことは、次の様な歸結である。即ち若し之等の諸屬性をブレンターノの様に消極的に轉釋することによつて先に述べた様な矛盾を免れうるとすれば、今度は理性が能動的なものも受動的なものも一括して實在的には肉體と不可分な事になり、隨て又靈魂部分相互の間にも實在的分離を許さぬと云ふ皮肉な結果に立至るであらう。何故ならば之等の諸屬性は理性一般の屬性であり、而もその何れもが決して肉體からの實在的可分離性を意味しないと主張されたからである。この結果は我々の假定した理性の超越性、靈魂部分の實在的可分離性の要求の端的な否定に終つてアポリアの止揚た

るに足りない。而もこの要求たるやトーマスやブレタノーにとつては絶對的な要求でさへあつたのである。してみれば單に我々にとつて問題の難問の止揚の爲に能動理性の特異性を保持することが必要なのみならず、トーマスやブレタノーにとつてさへその絶對的要求を満す爲には上述の様な不自然な解釋を一擲して我々の見解と同じでなければならぬ筈である。

21 Brentano, Cp. Cit. 177f.

22 ブレタノーは之を現實的分離と解したから、後に至つて能動理性が分離した時に (*Yogabāh*) その本來のあり方で存在すると言ふ命題が解けないのである。この分離が實在のなら能動理性が先づ以て分離してゐる (*Yogabāh*) と言はれたのに、更に分離された時と言ふのは不可解であるとなし、彼の様はその作用に於て肉體を基礎とせぬと言ふ意味にとれば、體と結びてゐる時でも *Yogabāh* であつたものが、體の死後に分離されると云つても矛盾ではないと云つてゐる。(206) 併し *Yogabāh* が若しそんな意味ならば、體の死後に分離してゐると云ふことは矛盾でないとすれば無意味ではないか。我々の如く之を可分離性と解すれば之等の困難は解消するのである。理性が *Yogabāh* であるとは可分離性を意味することは例くば De An. I 7. 431b16. 「それではそれ自身大きに於て分離されてゐないのに (*ūā* *xe/Yogabāh/yon*) 或る分離されたもの (*ūā* *xe/Yogabāh/yon*) を思惟することが出来るかどうか」と言つて理性が現に肉體から分離してゐるのではないことを述べてゐることも知られやう。

23 De An. Ar. 403a10. 「若し靈魂の働き又は受動の中靈魂に固有のものがあるとすれば、それは分離してあることが出来るであらう。」茲に *ēvēziar' nō ad'ny* *Yogabāh* と言ふ表現は *Yogabāh* に含まれた可能性を分解して示したものと解すことが出来る。

24 De An. I 7. 431a4. 「前して感覺されるものは感覺することの可能なものから現實的なものにするのである。但しその際

受動したり (*pativitas*) 變化したりはしない。(この言葉の示してゐる通り *actus* と *potestas* とを區別して理性には唯後者のみを歸せようと云ふ企も成功しない。) 14. 120b. 「感覺能力が非受動的なものと區別されてゐる。併し兎も角感覺も亦 *actus* であるといはれたことは否定出来ぬ。そしてその區別は Ds. 47b2 に於て爲された様な區別即ち「ところで受動すること (*potestas*) も亦一義的ではなく、一つには反對のものによるところの一種の消滅であり、今一つにはむしろ可能的なものが現實的なものによつて、而も依然として可能が現實に對する關係を保ち乍ら、持續されることである。」と云ふ區別ではない。第一の引用文の示す如く感覺も理性も共に第一の意味での受動を受けぬ意味で *actus* であつて、第二の意味での受動を蒙る點に於て共通だからである。感能と理性の非受動性の區別は、後者が肉體を離れうることであつた。(120a 31-2) それでは特に理性が非受動的であると言はれる所以は肉體からの働を受けぬことではなればなまい。そしてこの様な理性は嚴密に言へば能動理性でなければなまい。ツエラーが第四章に於けるこの可分離性の説をも實質的には能動理性に *potestas* であるとなす所以である。(Zeller, Op. Cit. 571. N. B. 2.)

25 Anaxagoras, Frag. 12. cf. Met. A8. 99b15. Phys. 45. 261a25. De An. A2. 405a17.

以上によつて「現實的なるが故に可分離的であり、非受動的であり、不雜である」ところの「この理性」とは能動理性であり、且之に限ることが論證されたものと信ずる。この事は又原文に於てその直後に「能動者は受動者よりも貴く、原理は質料よりも貴い。」と言ふ命題の續くことによつて確證される。茲に能動者の受動者に對する優位を斷ると言ふことは、その前に述べられた諸屬性の主體を能動理性と解し、この理性が可能的質料的理性に對して持つところの特異性を説明する言であるともみない限り全く理解の道がないであらう。更にこの命題に於て我々の注意すべきことは、茲で對立させられるところの受動者及び質料と、能動者及び原理の對概念は、先

に對立せられた質料及び可能に對する、原因及び能動者の對立に他ならぬと言ふことである。而も我々はこれまでに凡てのものに成る理性と、凡てのものを作る理性の對立を問題として來たのである。以上の與件によつて我々の獲得する結論は次の如くでなければならぬ。「可能理性は質料であり、受動者であり、凡てのものに成る理性である。之に對して、能動理性は原理或は原因であり、能動者であり、凡てのものを作る理性である。」この結論は後になつて受動理性と可能理性の同一性を論ずる場合に效力を發揮するであらう。

我々は茲で暫らく上來の思考を中斷せねばならない。蓋し原文に於て次に遭遇するのは畢竟一つの窺入と解すべき命題だからである。以上の論旨が専ら能動理性と可能理性の對立に就てなされてゐると解する限り、「現實的知識は事物と同一であり、可能的なものは個物にあつては時間的に先であるが、全體的には(可能的なもの)は時間的にも先なのではない。」と言ふ言葉は如何にしても唐突の感なきをえない。茲に現實的知識と言ふのは先に持性としての知識に對立せしめられた觀想を指して居るのであつて、無知な者の持つ知識の可能性に對する學者の持性としての知識を言ふのではないであらう。²⁷⁾然るに能動理性と可能理性は、この様な意味での現實的な知識を成立せしめる原理ではあつても、未だ現實的な知識そのものではない。何故ここで特に現實的知識に就て語る必要があらうか。そこでトーマスはアリストテレスがこの箇所で一轉して、能動理性可能理性を一括して可能的知識となし、之に對して新しく現實的知識を問題とするに至つたと言ふのである。²⁸⁾この様に解すれば以下の規定は専ら現實的知識に就て爲されてゐるとみななければならぬ。即ち單に現實的知識が端的には可能的知識に先行するのみならず、「それは時には思惟するが、時には思惟しないことのある如きものではない。」と云ふのも亦

現實的知識の規定であつて、能動理性に就ての述語ではないと言ふことになる。併し我々をして言はしむれば現實的知識が「時には思惟し、時には思惟せぬと云ふ如きものでない」と言ふのは、無意味に非ずんば、冗言である。この一句は現實的知識を説明するものとしてではなく、何か他様に解釋されねばなるまい。しかるに我々はアリストテレスから、神が常に思惟し続ける理性であり、人間は唯時適この觀想に參與するにすぎぬことを學んだ。²⁹⁾又問題の第五章に先立つ第四章の末尾に於ては人間が「常に思惟し続けない理由を考察せねばならぬ」と言つて、この人間思惟の無常性の根據が問題として提出されたことを知つて居る。隨て「時には思惟するが、時には思惟しないことのある如きものでない」と言ふ述語の主語となるものは、何等かの意味で人間の日常的無常性を超えた存在であると解せざるをえない。我々は之を能動理性であると言ふ。かくして初めて「それは分離されてのみその本來のあり方にあり、之のみが不死であり永遠である」と言ふ文との連繋が理解出来るのである。しかるにブレンターノの見解は茲でも我々に對立する。彼も亦「時には思惟し、時には思惟しないことのある如きものでない」と言ふのは神的理性の事であると解するが、この神的理性は我々の考へる様に能動理性ではなく、寧ろ現實的知識なのである。³¹⁾能動理性が神的でありえない理由は先に述べた如く、それが人間理性に内在的であるといふ事に存する。そこで現實的知識が時には思惟し時には思惟しないことのある如きものでないと言ふトーマスの讀み方は我々の批評した様に無意味でもなければ冗言でもなく、實に神的理性の思惟の永遠性の表現に他ならぬことになるのである。併しトーマスにとつてもブレンターノに於ても神的理性の敘述は茲で終を告げる。次の「分離されてのみその本來の姿に於てあり、之のみが不死であり、永遠である」と言ふのは、

アリストテレスに於ける靈魂の構造(承前)

プレンターノーが到底神の理性に就ての言と認む能はざるところである。神の理性が能動理性と區別されたのは、前者が超越的であり、後者が内在的である事であつた。しかるに分離して初めて本來の姿の存在に立ちかへる理性は既に分離前には肉體と結合してゐたことが豫想される。この様な理性が全く超越的な神の理性たりえないことは言ふ迄もない。さればと言つてこの理性を能動理性であると言ふのもトーマスやプレスターノーの探らないところである。何故ならば彼等は可分離性や不死性等を單に能動理性に限らず、人間理性一般の屬性とみただからである。隨てこの文章の主語は人間理性一般である他はない。斯くして彼等の解釋によればこの章は初めには能動理性と可能理性に就て語り、(Sensatio) 次には現實的知識と可能的知識即ち人間理性との對立に移り(Operatio) 再び轉じて人間理性一般を問題としたことになるのである。併しこの様な短い敘述の中に、斯くも多様な主題を扱ひ乍ら、何等その主語を明示してゐないと言ふ事は良識からして殆ど納得すべからざることである。そこに能動理性と區別された神の理性と言ふ概念でもあるか、或は少くもその様な明かな區別の證據でもあれば再考の餘地もあらう。併し我々は現實的知識に就ての稍不可解な一句を除いて殆どその様な證據を認めることは出来ない。プレスターノーが能動理性と神の理性を區別する論據の如きは言ふに足りない薄弱なものである。之に對して我々は、能動理性と迄は言はず、單なる人間理性に就てさへそれが神的存在であると言はれてゐる事實を指摘すれば充分である。理性は人間のなものと雖も本質的に神的存在である。能動理性が人間靈魂に内在すればとてその神性が否定される譯ではない。それは内在的にして超越的存在である。人間的にして神的存在である。さうでなければ人間は思惟することは出来ない。人間は神の理性に照されてのみ思惟する。人間は神に於て思惟し、神は人間に

於て思惟を現實するのである。(私は神の理性と人の理性の差別を端的に否定しようとは思はない。能動理性を以て直ちに**神的理性**其者であると言ふのではない。唯兩者を端的に區別することの抽象性を責めるのみである。) 要するに問題の諸命題の主語は人間にとつて内在的であると共に超越的であるところの**神的な能動理性**と解されねばならぬ。随つて我々はトーマスや布伦ターノの煩鎖な解釋を斥けて、現實的知識に關する一句を竄入であると斷定する。³⁴⁾

26 Thomas は「全體的に」の代りに「端的に」(ἐπιθετικῶς)と讀むが、その方が自然である。但し Bonitz によれば ἀποφαστικῶς と同義に用ひらる。Comm. in metaph. p. 414. ad 1072a9. Cf. Met Z 15. 1030 b 21. Z 8. 1033 b 11. 26 ff.

27 De An. I 7. 431 b 16. 「一般に現實的な理性は(それが思惟してゐる時には)思惟されるものである。B 5. 417 a 22 ff. 「何故ならば或る者を智ある者と我々が言ふのは人間といふものが知ある者に屬してゐるから假に人間を知ある者と云ふ様な場合と、文法の知識を持つてゐる者を直ちに知識ある者と云ふ様な場合とがある。之等のいづれも同じ仕方でも可能的に知ある者なのではない。(中略)更に既に觀想してゐる者がある。彼は現實的に知ある者であり且つ勝れて例へばこの A を知つてゐる者である。」今茲で現實的知識と云ふ語によつて意味するのはこの第三の場合に當る。Cf. Met. A 9. 1074 b 38 ff.

28 Thomas. De An. Comm. § 740-§ 742.

29 Met. A 7. 1072 b 16. 「その生活は我々が僅かの間しか許されぬ最高のものである。何故ならば彼のものは(永劫的存在者)は當にこの様な状態にあるが、我々にはもとより不可能なものである」Met. A 7. 1072 b 16. 「そして觀想は最も快く最も高貴である。いまでも我々が時通ある様なよき状態に神が當にあるとすれば、それは讚嘆すべきことである。が、(我々の時通與る状態)より一層すぐれた状態にあるとすれば、更に讚嘆すべきことである。しかるに實際に於て神はこの様にあるの」

アリステテレースに於ける靈魂の構造(承前)

- ある。』*Ibid.* 1075a7. 「人間的な理性 (*ἡ ἀνθρώπινη νύξ*) 或は合成された者の理性 (*ἡ τῆς ἁρμοστικῆς νύξ*) が或る時間内にある (*ἔν τινι χρόνῳ*) 如く、水神的な理性はそれ自身に關しての思惟を盡き永世を通じて (*ἄνεκτα χρόνου*) 持つのである。(何故ならばそれは彼とは別なものであるからその善きをこの時又は彼の時に (*ἔν τινι χρόνῳ*) 持つのではなく、その最善のものを或る全體の時に於て (*ἐν ᾧ αὐτῷ*) 持つのである。)」之は直接本論と關係ない事ではあるが右に譯出した形而上學第十二卷第九章末尾の文の讀方には異論の存するところであるが、私はロッスの解釋とは異つて右の様に讀んで見た。即ち原文に於ては*の次に入るべき括弧内の挿句を文末に移して之を神の理性に關する説明と解した。この様に解すれば *τῆς νύξ* と *ἐν τινι χρόνῳ* が相應し *ἄνεκτα χρόνου* と *ἐν ᾧ αὐτῷ* とが丁度相應することを得る。のみならずそれは恰も心理學に於ける問題の一文「併しそれは時には思惟するが時には思惟しな、 (*ὅτε μὲν νοεῖ ἢ οὐ νοεῖ*) と云ふ事はない。そして (中略) 之のみが不死であり永遠的である (*ἀθάνατον καὶ αἰώνιον*)」と正に相應するものであると思ふ。ロッスの斥けてゐるホーニッツの説に就ては書籍が手許に無くて詳細を知り得ないが或は私見に近いものではなからうか。
- 30 De An. 14 430a5.
- 31 Brentano, Op. Cit. 182.
- 32 De An. 4. 108b29. E. N. Kz. 1177a15. b 30.
- 33 E. N. Kz. 1177a13. 「それ故之が理性であらうと或は何か他のものであらうと、その本性上支配し指導するものであり、うるはしく且神的なことに就て思念を持つと思はれるもの、それがそれ自ら神的なものであらうと、或は我々の中に於ける最も神的なものであらうと何れにしても云々」*Ibid.* 1177b5. 「この様な生活は人間の水準より優れたものであらう。何故ならばこの様に生活するのは人間である限りに於てではなくして自己の中に或る神的なものが屬してゐる限りに於てであるからである。……そこで理性が人間に對して神的なものであるならば、之にしたがつての生活は人間的な生活に對比して神的である。……そして又理性が我々に於ける最も支配的で最もよき部分である以上、各人はこのものであると考へられてもよむのである。』*Ibid.* Met. A. 10. 1075a11ff. 「また萬有の本性が善なるものや最善なるものを持つのはある離

在的（超越的）な且それ自體に於てあるものとしてか或は（内在的な）秩序としてであるかを研究せねばならぬ。それともそれは恰も軍隊に於ける様にその兩派に於てあるのであらうか。と云ふのは（軍隊に於ては）そのよきは秩序に於ても又統帥者に於てもあるのであるが特に後者にあるのである。」この假説の中最後のものがアリストテレスの考である。

34 之は決して恣な削除ではない。之と全く同一の文章が稍後に行つて第七章の冒頭にあり、そこでは丁度その處を得てゐることからして、恐らくこの箇所からの竄入であると推測される。 *Toussak, Ziller, Smith* 等もこの様な解釋をとる。尙 *Hicks* の原文脚註参照。

叔原文に於て我々が次に會ふのは「但し我々は記憶することはない、何故ならば之は非受動的だからである」と云ふ命題である。この際記憶は一人稱複数形を以て現されてゐるから、文法的には直ちに理性を主語とするものではない。そこで從來の解釋者達は記憶する主體は我々であり、その對象は能動理性の永劫的活動であるとか、或は能動理性としての靈魂の生前又は死後の生活であると解して、その何れであるかに就て論議するところがあつた。³⁵⁾ この様に解すれば否定せられた記憶活動の主體たる我々とは、實質的には受動理性であるか肉體を持つた具體的靈魂の一部例へば表象力である。それでは茲で對象に擬せられる能動理性が非受動的であると言ふことは何等この記憶主體がその様な理性の活動を記憶せぬことの理由とはならないであらう。記憶の條件はその主體が肉體的變化に制約される靈魂部分たることであつて、記憶の對象が非受動的なことではない。例へば我々が或詩句を記憶するのは、我々の肉體がその詠唱によつて蒙つた印象を保持し、之が靈魂に對して働きかけるからであつて、何も詩句そのものが何かの意味で受動的たることを要する譯ではないからである。そこで私は「記憶しない」と云ふ一人稱複数形動詞の内容上の主語は能動理性としての我々であると解する。³⁶⁾ それは能動理性の内在

性を否定しない限り、決して許されない解釋ではない。能動理性は記憶を持たない。何故ならばそれは非受動的であるのに、一方記憶は靈魂が肉體からの受動を蒙る事によつて初めて可能になるからである。斯くして記憶しない者も、非受動的であるのも共に能動理性である。能動理性は能動理性である限り能動的であつて、受動的ではない。即ち肉體的變化から働き掛けられる事はない。隨てそれは表象を持たず記憶をすることはない。我々にとつては之ほど明白な解釋はない様に思はれる。しかるにトーマスやブレンターの意見はさうではないのである。勿論彼等の解釋が別様であるのは怪むに足りない。何故ならば彼等は先に永遠的不死的なものが理性一般であると考へたのであるが、非受動的と言はれる理性は文章の構造からしても意味の關聯からしてもこの理性と同一でなければならぬからである。併しブレンターノーは記憶しないと云はれるところの我々とは直ちにこの理性そのものことであると言つてゐる譯ではない様である。理性一般は非受動的だから記憶作用を營むものではないとは考へられるが、單にそれだけの事ならば理性は何時如何なる事情のもとにあつても記憶作用の主體ではないのだから、理性が不死であらうとなからうと關るところはない。別段茲に更めてこの當然のことを斷る必要はない。彼の解釋は充分明瞭とは言ひ難いが、之を推測敷衍して述べるならば略次の如きものである。³⁷⁾茲に記憶しないと言はれる我々とは單に理性と限られたものではなく、理性的感性的な個人として把へられた人間である。人間は不死的な理性と可死的な肉體及び靈魂より成つて居る。この我々の中なる不死の理性は不死的ではあるが、その不死の生活そのものは如何にしても我々の記憶には残らない。何故ならば一方不死なる理性は非受動的だから記憶の主體ではないし、他方記憶の主體であるところの靈魂部分は可死的だから、我々は唯この世に於ける生

活を唯この世に存する限り持ちうるのみであつて、生前死後の理性存在は自ら記憶を營まいと共に又記憶の對象とはなりえないと言ふ譯である。之は後に述べる如く可死的な受動理性をアリストテレスによつて記憶の主體とされたところの表象力と同一視することによつて支持されてゐるのである。この解釋は、不死永遠にして非受動的な理性を人間の受容的理性であり、可死的な受動理性をこの受容理性とは全く別の表象力或は共通感覺の能力であると解することが許されるならば、その限りに於てアリストテレスの學說と調和しないものではない。

35 第一の解釋、即ち誕生し、死亡する個人としての我々が永遠的な能動理性の活動を記憶しないと云ふ解釋 (Hicks) によれば、我々が之を記憶しない理由は能動理性が非受動的であり、隨て記憶の對象にならぬからである。併し記憶が受動を要すると云ふのは對象に關してではなくして主體に關してであるから、之は理由として成立しない。又この説には記憶の條件としての時間性が問題になつてゐないが、若し記憶が單に意識と云ふ程の意味にとられるならば、人間が神を知り、その永劫的思惟に參與するのは明かに彼が能動理性を記憶することであらう。第二と第三の解釋はこの時間性を考慮に入れる點で第一の解釋を補つてゐる。人間は能動理性が人間の生前にも思惟活動をしたことを今記憶してゐないと解する第二の解釋 (Trendelenburg) に就て言へば、人間は誕生によつて存在し初めるのだからこの様な認識主體が生前の事實に就ての記憶を持たぬのは當然であつて、能動理性が受動的でない事は何等彼が記憶しないことの原因とはならない。第三の解釋即ち人間はその死後に能動理性の存続するのを記憶しないと云ふのは古くから多くの註釋家のとつた解釋であるが、この主體が可動的な人間である以上、彼の死後には最早記憶する主體そのものが、存続せぬから記憶のありえやう答はない。茲でも能動理性の非受動性はその理由としてあげるに足りないことである。又記憶とは本來過去の事に關るのだから死後の未來世に就て記憶を語るの是不自然である。この他に之を老衰による記憶の減退に結び付けて (De An. A. 4^o 408^b 27) 説明する第四の説がある (Plutarchos) プレンタノーも亦一部この説を採用してゐる様であるが、之は更に不適當である。若しさうい

ふ意味ならば、記憶しない理由は能動理性が受動的でないことではなくして受動理性の可死的であることに限られるべきであらう。又我々が記憶しないと云ふことではなくして我々が忘れると云ふことが述べらるべきである。

36 記憶しないと云ふ動詞の主語をその意味の上から能動理性に解することは記憶に就ての他の諸箇所での敘述を参照することによつて確かめられるであらう。例へば *De An. A4. 408b27* (註三六参照) で「記憶しないと云ふ語の主語は理性であり、その理由は理性が非受動的であると云ふことであつた。 *De Memor. I. 450a12* でも記憶は主としてその主體が感能を持つことを條件としてゐるのであつて、對象に就ての條件が問題なのではない。なるほど *450a24* では「表象されるものはそれ自らに於て直ちに記憶されるものであるが、表象なしにはありえないものは附帶的に記憶されるものである」と言つてゐるが、この條件に照してみるならば、能動理性のみならず受動理性でさへ記憶の對象とはなりえない筈である。蓋し受動理性は表象なしには思惟しないと云ふことと、受動理性そのものが表象なしにはありえないものであると云ふのとは同じではないからである。記憶が純粹な理性の機能であつたら、可能な物は記憶を持たなかつたであらうと云ふ言葉は端的に肉體を超越した理性、即ち第五章で云ふ分離した能動理性が記憶の主體でないと云ふことであつて、肉體を伴つた受動理性がこのような超越的理性を記憶の對象となしえないと云ふ意味ではなからう。含意的ではあるがツェラーの考も我々と一致する様と思はれぬ。(Zeller, Op. Cit. 572)

37 Brethano. Op. Cit. 207-209.

理性が一般に記憶作用を営まないと云ふことは、意識が理性の本質であり、記憶が意識の必須條件であると考へる者には一見奇異の感を興へずにはおかないであらう。併しブレンターノの解釋はこの點に關する限りアリステレスの中にかなり確かな典據を持つて居ることは否定出來ない。アリステレスによれば、記憶は愛憎や思考 (*oiasesthai*) と同様理性そのものの活動ではなくして、理性の屬するところの具體的存在者の活動である。³⁸⁾ 記憶は單に感覺の對象のみならず理性の對象にも關するが、假令理性の對象に關する時と雖も表象なしには

不可能である。⁽⁴⁰⁾ そして表象といふものは共通感覚の一樣態である。隨て記憶は時として附帶的に理性に歸せられることがあるにもせよ、本來的には第一感覺能力即ち共通感覺能力に屬する働きである。⁽⁴¹⁾ だから記憶は臆見や思慮を持つところの人間に限らず、人間以外の或種の動物にも存する譯である。若しそれが理性的部分に屬するならば、動物の多くのものは記憶を持たなかつた筈であらうが、⁽⁴²⁾ 事實は動物はその凡てがではない迄も多くのものが記憶するのである。——之がアリストテレス自らの語るところである以上、記憶が單に能動理性のみならず、理性一般の機能ならざるものと解されたことは疑を容れない。この點では「我々は記憶しない」と言ふ言葉を能動理性は記憶しないと解するよりは、理性一般は記憶しないと解するブレンターノの方がアリストテレスの説に近い様に思はれるかも知れない。併し第一に斷つておかねばならぬことは、我々は能動理性が非受動的だから記憶をしないと解するに當つて、受動理性は受動的だから記憶をすと言つた譯ではないと云ふことである。第一の命題の根本前提になつてゐる「凡て非受動的な者は記憶しない」から戻換によつて導き得る命題は「或る受動的なものは記憶する」であつて「凡て受動的なものは記憶する」ではないから、受動理性は受動的であつても必ずしも記憶するとは限らない。恰も榮養的部分が受動的であり乍ら記憶の主體でないと同様である。我々の主張は右に述べたアリストテレスの思想と別段矛盾してゐる譯ではないのである。併し乍ら人々は更に追及するかも知れない。假令それが矛盾でないにしても、記憶が一般に理性の司るところでないなら、殊更能動理性に限つてそれが非受動的だから記憶しないと斷るのは不自然ではないかと。之に對して我々は次の様に答へよう。アリストテレスが茲で問題としてゐるのは記憶の主體が何であるかと云ふ様な問題ではなく、唯能動理

性が不死永遠であるにも拘らず、不滅の活動が記憶を伴はぬのは何故かといふことである。だから記憶しない者は單に能動理性に限らぬからと云つて、能動理性が記憶しないと云ふのに何の差障もない筈である。またその爲には記憶の主體としての積極的にして充分な條件が掲げられその總體が否定されることは何等必要でなく、唯それが記憶主體たりえぬと云ふ消極的にして必要な條件が唯一つ挙げられさへすればよかつたのである。

38 De An. A. 4. 408b 25. 「而して思考したり、愛したり、憎んだりするのはそのもの(理性)のパターではなく、之を有する者の、之を有する限りに於けるところのパターである。それ故この者が死滅すれば(理性)は記憶もせず愛もしないやある。」

39 Cf. De Memor. I. 450a 12 ff. 記憶の内容となるものは直接的には表象であつて思惟對象としての概念ではない。併し思惟は表象を伴ふことなくしてはありえないから、(De Memor. I. 449b 30) 思惟對象は附帶的には記憶對象となる。(De Memor. I. 451a 26) 即ち思惟對象は思惟内容となる際に表象を伴ふ故、表象を媒介として記憶に附帶することになるのである。そこで表象は自體的に記憶對象であるが、思惟對象たる概念は附帶的に記憶對象となる。(De Memor. I. 450a 23) だから之を記憶主體としての表象力から見れば、記憶は表象に關り間接的には概念に關る。したがつて表象なしには決して記憶は生じないのである。概念は普遍的永劫的であるのに、記憶は或る個體の特殊の經驗の持性化し習性化したものであるから、單なる概念の受容は思惟ではあつても記憶とはならない。(De Memor. I. 451a 1) 同じ思惟が永劫的な概念の受容としてみられる限りに於てそれは觀想であるが、之が一つの可能的肉體的人格の過去に經驗せる思惟事實の内容として再認識されれば、その限りに於て之は記憶であると言ふことが出来るのである。(De Memor. I. 449b 25, 450b 24, 451a 1, 26) 永劫的な概念の受容の主體は受容理性であるが、特殊的一時的な事實としての思惟をその對象とする主體は表象力であり、この様な主體の對象としてみられる限りに於ける思惟現象は一種の表象であると云へよう。記憶するのは思

惟たと云ふことであつて思惟内容そのものではない。思惟内容は附帶的に記憶されるのであつて自體的にはない。(De Memor. I. 419 b 18)

40 Cf. De Memor. I. 450 a 12 併し嚴密に言ふならば記憶が表象なしにはありえないと言ふだけでは、記憶が表象力の作用であると言ふ理由としては不十分であらう。何故ならば單にそのみのことならば思惟や思考に就ても同様の事が言はれる筈であるし、又實際言はれてもゐるのである。(De Memor. I. 450 a 11. 又註三六四参照) 若し表象なしには働きえぬから記憶は表象力の作用であると言ふなら、同様の理由によつて思惟も亦表象力の作用と考へられねばなるまい。併し思惟は假令表象を缺きえぬ人間の思惟と雖も決して單なる表象力の機能ではありえない。それは受容的な理性の機能でなければならぬ。そこで記憶を以て表象力の機能とするには思惟との種差がなければならぬ。アリストテレスは之を明言してゐないが、惟ふにそれは思惟は普遍的概念に關り、記憶は特殊的感觉的形相に關ることであらう。即ち思惟は表象を媒介とするのみであるが、記憶は直接表象を對象として之を出でないと云ふことでなければならぬ。(cf. 450 a 23) 先に述べた如く假令思惟對象が記憶對象となりうるにしてもそれは自體的ではなくして附帶的である。即ちその媒介とすところの表象が記憶對象であるからしてのみ思惟對象も或る意味で記憶對象となるにすぎない。

41 表象力とか共通感覺に就ては續稿に於て些か論ずるところがあらう。簡單に言へば、表象とは感覺によつて (De An. I 3. 428 b 10, 30. De Somn. I. 459 a 17) 或は附帶的には思惟によつても亦 (註三七、三八参照) 靈魂と肉體に印せられた印象の特性である (De Somn. 2. 450 a 24) 或る意味で弱められた感覺である (Rhet. A II. 1370 a 28)。但し感覺は現實的に存在する物的存在、即ち質料を持つた存在を志向してゐるが、表象は質料から離され (De An. I 8. 432 a 9) 隨て對象なくともありうる感覺の殘像の如きものである (De Somn. 2. 466 b 7)。そしてこの表象が過去の經驗と關係せしめられる時、之が記憶對象となるのである (註三七参照) だから表象は感覺を豫想するが、直ちに感覺そのものではない。併し表象は未だ思惟對象の様な普遍性を持たぬ限り感覺内容と同質的であり (De An. I 8. 432 a 9) 隨てそれは或る意味で感覺能力の機能とされる (De Somn. I. 450 a 16) 但し特殊感能は唯特殊の現實的存在に就て特殊の感覺をなすの

であつて、この特殊的一回のな経験を保持したり、之を比較或は辨別する能力ではない。この様な感覺の直接的な統制能力は感覺的であり乍ら一種普遍的な性格を帯びたものでなければならぬ。このはたらきが所謂共通感覺であり、共通感覺の能力は特殊感覺を統制する能力である限り優先的意味を帯びて第一感覺（能力）と言はれる。それはその内的統一性の爲にその場所を身體の中心としての心臓に歸せられる（De Juvent. 3. 469a 5）。表象を何れに歸せしめるかは極めて困難な問題であることはアリストテレスの自覺してゐるところであるが、この困難の故に多少の論理的飛躍を犯して共通感覺に歸せられたのである。之に就ては尙藤井氏「アリストテレス研究」四六八頁以下及び井狩氏「共通感覺」（哲學研究三百一號三百二號）参照。

43 Cf. De Memor. I. 450a 12 ff. 記憶を理性部分本來の働でないと云ふ論に對しては疑問の餘地がないでもない。記憶が理性部分本來の機能ではなくて理性の屬する具體的存在者の活動であると云ふに際して、記憶は愛憎や思考と同列におかれてゐるが、その中思考の如きは正しく或る意味で理性の活動である。思惟も亦表象なしには働きえぬ點で記憶と同様である。そこで之の理由で記憶は理性能力の機能でないと云つたとすると、思考や思惟も亦理性能力本來の機能ではないことになる。その様な理性部分とは何かと云ふに、之は最早人間の理性ではありえないことは明かである。而も我々は之を裏書する様な命題を發見する。それは記憶が理性部分の働なら動物の多くは記憶を持たなかつた筈であると云ふ言葉に續けて、多くの原文批評家の一致した傳統的な讀方によれば、450a 18「若し記憶が理性部分に屬するならば、恐らくは可死的なものには屬しなかつたであらう」と言はれてゐるのが之である。一體記憶が理性部分本來の働であつたら、何故可死的な存在は記憶を持つことをえないのであらうか。人間は可死的である。而も理性を持つてゐる。この様な可死的理性存在が與りえぬ様な活動は人間理性の活動でないことは言ふ迄もない。アリストテレスが茲で語つてゐる意味は、本來の理性活動は肉體と共にある人間の理性の活動ではないと云ふことにならざるをえまい。しかるに人間の思惟は言ふ迄もなく人間理性の活動である。それで理性本來の活動とは人間思惟ではない。この様な純粹な理性は人間の思惟能力の主體ではないのであらう。この様に解すれば記憶の主體たりえぬ理性とは人間理性ではなくして、或る超越的な純粹理性であるとみななければならぬ。しかる

に我々が能動理性と云ふ概念のもとに理解したのは單に内在的な理性の一契機ではなくして、同時に超越的本質を持つた理性であり、決してプレンターノーに於ける如く神の理性と全く別なものではなかつた。それでは記憶をしないところの理性とはこの能動理性に限ると結論しても、この前提の關する限り、強ち不當とは言へないであらう。之に關聯して我々が今一つ想起すべきことはアリストテレスが理性を能動的と受動的とに明瞭に區別したのは心理學第三卷五章に限ると云ふ事である。

記憶論に於ては理性は一元的に神的能力と解されてゐる。この様な事情のもとにあつて理性から閉め出された時、記憶が共通感覺以外にその隱家を見出しえなかつたのは當然のことと云はねばならない。併し今や理性が神的な能動理性の他に受動的な、肉體と共に滅び、肉體からの或る種の受動制約を蒙るところの受動理性を分化させた時、記憶が果してこの受動理性からも拒まれるべきであるか否か、之は容易に決定し難い問題である。受動理性は表象を媒介として肉體に結び付く心的能力であり、先に記憶と共に表象への關係を持つと云ふ同一の理由によつて理性から追放された思考がその安住の地をえたところである。それでは假令記憶が一旦表象的部分に寄寓するを餘儀なくされたにしても、今や潔癖な家長たる能動理性から獨立した寛容な受動理性の新居に迎へ入れられないとは限るまい。加之表象には感覺的なもの他に理知的なものもあり (De An. I. 10. 433b28)、知識の如きも或る意味で記憶であると認められしめる (De Memor. I. 449b18) のである。それでは凡ての記憶がではないにしても、少くもこの様な理性的知識的記憶は受動的理性の機能であるとは云へないであらうか。或は記憶主體としての表象力と思維主體としての受動理性は連続的となるのではなからうか。併し受動理性については問題の箇所でも能動理性に對立せられた以外には如何なる詳説もない。また右に掲げた「若し記憶が理性部分の作用なら凡て可死的存在は記憶しないであらう」と云ふ言葉は Biel の校訂では可死的存在 (Sensitivus) が歌 (Sensitivus) と讀み代へられてゐるから、この讀方にしたがへば我々の假説の論據としては妥當しない。この校訂は私には可也蓋然性の大きいものと思はれる。そこで私は以上の論に單なる假説として以上の價值を要求しようとは思はない。むしろより穩當には註三七に於て述べた如く受動理性は普遍的な概念を対象とする點で單なる表象力と異り、記憶は表象の把持再生である限り主體としても受動理性とは一致しないと解したいと思ふ。この點に就ては特に識者の御教示を仰ぎたい。

我々は記憶が受動理性の働きであるとか、あるべきであると主張しようとは思はない。唯「我々は記憶しないと云ふ命題の内容上の主語を能動理性と解することの妥當なるを證明すれば足りる。以上の論述に於てそれは少くも可能であり、敢てブレンターノの説に遡らないことを明かにすることをえたとと思ふ。而も之迄の考察はブレンターノの説に於て、不死不滅にして非受動的な理性を人間の受動的理性であり、受動理性とは之とは全く別種の表象力のことであると云ふ解釋を許した上での彼我の解釋の比較であつた。ブレンターノの説の蓋然性はこの假定の上のみ認められたのである。しかるにこの二前提たるや到底我々の許容すべからざるものである。人間の受動的な理性とはブレンターノによれば、表象の中に内在する理性的形相が能動理性と稱するそれ自らは本來的な理性ならぬ不可思議な能力によつて實現せられたものを受容するところの能力である。實際又この理性はそれ自らは單に無限の形相の受動的な可能性であるところの無記的な能力であり、後世ロツクに於て再現する *tabula rasa* としての理性に他ならない。それは唯表象力をまつてのみ働き、その表象力とは肉體と不可分なものである。それではこの様な理性が不死不滅であるとは抑々何を意味するであらうか。肉體なしには全く働かえないところの理性が肉體の死後も存続するのみならず、この時にこそその眞の姿に於て存在すると云ふことは、何等の働きをもなさぬものが不滅に存在し、何等の働をもなさぬことが正にその眞實態であると云ふことである。この理性は全く自己固有の形相を持たぬ完全な白紙、完全な可能態であつた。その様な理性が離在するといふことは何等の現實的形相なきものがそれ自らで存在すると云ふことでなければならぬ。何等の働なく、何等の形相なき永遠的存在者、それが神的であつて、有限な人間に對しては外より來る理性であるとは何と云ふ戲言で

あらう。アリストテレースをして之を批評せしめよう。「若し理性が何物をも思惟しないとすれば何の尊ぶべきところがあらうか。寧ろそれは睡れる者に等しいではないか。」⁽⁴³⁾

それでは他方ブレンターノーが受動理性を以て表象力であると解する思惟過程は如何なるものであらうか。先に不死的にして非受動的であり、それ故に記憶を管まぬ理性をば能動理性であると解した我々にとつては、「然るに受動理性は不死的である。」と云ふ原文の言葉はこの場合極めて適切な對比的命題である。非受動的な能動理性は不死的であるが、受動理性は可死的である。ところがブレンターノーによれば不死的であるのは單に能動理性に限らず、受動理性も亦不滅である。それが非受動的であると云ふのも全く肉體の影響を蒙らぬと云ふことはなくして受動によつてその本質を喪失しないと云ふ意味にすぎない。この様に解釋すれば、もはやこの「然るに受動理性は可死的である」と云ふ一句は全くその生命を失つて了ふことは明かである。能動理性の非受動性は稀釋せられ、之の受動理性に對する峻嚴な對立も無視せられる。理性が一般に、不死的、非受動的であると認めたと上、この受動理性は可死的であるからもはや眞實の理性と言ふことが出来ない。かくしてトーマスは受動理性を質料的可能理性と區別して感覺的部分に屬せしめ、⁽⁴⁴⁾ブレンターノーも亦之に倣つて受動理性とは能動理性と受容的可能理性を媒介とする表象力の謂であると解釋する。⁽⁴⁵⁾この様な感覺的部分や表象力が理性と呼ばれるのは、それが理性に關與する爲に他ならない。受動理性とは附帶的な意味に於ける理性に過ぎない。隨て受動理性は可死的であると云ふのは表象力が肉體と共に滅びると言ふことであつて、受容的可能な人間理性が可死的であると云ふことではない。人間の理性は本來この受容的可能理性であつて、之は先に永遠不滅であると言はれたあの理

性に他ならないのである。併し我々は茲で反問を禁じえない。若しその言ふが如く、人間の受容的理性が表象力即ち受動理性から働きかけられ、之に制約されるとすれば、表象力が可死的であるのにどうして人間理性が不死的であらうか。人間理性が表象力なしには働きえないなら、それは肉體と實在的に不可分であると言ふのがアリストテレスの考であり、之こそ我々の研究の端緒をなした命題、そのアポリアの一枝ではなかつたか。肉體と全く實在的に不可分な人間理性は必然的に肉體と共に滅ぶべきもの、可死的なものと言はねばなるまい。

更に又、若し受動理性が表象力のことなら、茲で表象力に就て語られねばならなかつた理由は何であらうか。特にそれが受動理性と言ふ様な附帶的な名稱を以て呼ばるべき必然性が何處にあらうか。ブレンターノイによれば茲に表象力が問題とされる所以は理性の永遠性にも拘らず記憶の減退消滅する理由を明かにする目的の爲に、記憶や思想が表象力なくしては不可能なることを説かんとするにある。⁴⁶⁾人間理性は非受動的——その特殊な意味に就ては先に述べられた——だから記憶を持たぬが、この様な理性は又表象力なくしては思惟することがない。原文の結びの一句「之なくしては決して思惟することはない」と言ふ言葉の意味するところもこの事に他ならぬ。そして表象力は能動理性と言ふ特殊な能力から形相實現の働を蒙る、その受動性の爲に受動的と呼ばれ、この様な表象力が理性的部分からの受動を蒙ると共に、逆にまた理性的部分に對して働きかけるところの、この二重の關係によつて附帶的に理性の名を得ると言ふのである。この説明は前後別々に聞けば説明として成立しない事はない。併し一方前半に於て表象力が議論の中に入つて來る理由として述べられた限りでは、人間理性即ち受容的な思惟能力は表象力をまたなければ思惟出來ぬと云ふことであつた。それではこの時表象力は人間理性に對し

てどの様な關係に立つのであるか。正しく表象力は能動的であり、理性は受容的なのではないか。受容理性は表象力から受動を蒙り形相を附與されない限り思惟することが出来ぬと言はれたではないか。それならばこの様な關係に於て表象力が語られる限り、表象力は能動的でこそあれ受動的とは言ひえない筈である。表象力は人間理性に對する必然的關係の爲に附帶的に理性の名を得ると言はれた。姑く之を認めよう。併し單にそれだけの事ならば表象力は必ずしも受動理性と言はなくとも能動理性とでも言ひうる譯である。併し既に能動理性と言ふ語は他の能力によつて占められてゐる。それは直接には人間の感性に働きかけることによつて、唯間接的にのみ人間の受容的な理性——そのみが眞正の人間理性であるが——に働きかける能力である。それでは何故この様な能力が能動理性であり、一方表象力の方は之に對して受動理性なのであらうか。之等の能力が理性の名をうるところの根據となる勝義の理性は受容的の人間理性であつたではないか。抑この様な受容的の人間理性に對して能動的なものはその何れであるか。直接的にはむしろ表象力であり、間接的にのみ能動理性なのではないか。なるほど表象力は彼等の説によれば能動理性から働を受けるには違ひない。併し能動理性はブレントラーの解釋ではその人間理性への附帶によつて初めて理性と呼ばれるにすぎずして、決してそれ以前に、それ自らに於て理性なのではない。しからば之が表象力に對する能動性によつては、表象力は受動理性と呼ばれる謂れはない筈である。なるほど能動理性は人間の靈魂の理性部分に屬せしめられたには違ひない。併しそれ故に本來的に人間理性の一種であるとはブレントラーの決して認め能はないところである。表象力が受容的な人間理性に對する關係によつて附帶的に理性と呼ばれるならば、それはむしろ一種の能動理性でなければならぬ。人間の受容的理性こそ却て

受動理性でなければならぬ。若し又表象力が受動理性と呼ばれるならば、表象力に對して能動的なのは所謂能動理性だから、眞正の理性はこの能動理性でなければならぬ。斯くの如く、表象力が受容理性に對する關係が能動的であるのに、この場合受容理性が思惟活動を營む必須條件たる限りに於て表象力を語るに當り、何故態々求めて受動理性と言ふ様な紛らわしい概念を用ひる必要があらうか。それも表象力が常に受動理性と呼ばれる慣はしにでもなつて居れば解らないこともない。併し事實は受動理性と云ふ概念はアリストテレスの中、唯この一箇所に限つて現れるにすぎぬのである。一體理性一般を非受動的永遠的なものとしたら、受動的、一時的なものに理性の名を冠せること自身少くも表現上の矛盾を犯すものである。布伦ターノーはアリストテレスが表象を或る意味で理性と呼んでゐると考へるが、彼の引證する言葉は何れもアリストテレスの自説として述べられてゐるのではない。假令又布伦ターノーの引證に或程度の蓋然性を許すとしても少くも同一文中に斯かる矛盾を含んだ表現を用ひることは餘りにも不注意であり、のみならず不必要なことではないか。

43 Met. A. 9. 1074b 17.

44 Thomas, Op. Cit. § 745.

45 Brentano, Op. Cit. 208.

46 Ibid. 209.

47 Ibid. 感覺を理性と呼ぶ例として E. N. Z. 12. 1143b 4 表象力を理性に數へる例として De An. I. 3. 427b 25. また之を理性又は一種の思惟と呼ぶものとして De An. I. 10. 433 a 9. 等をおげてゐる。之に對するメンターの批評として Zeller, Op. Cit. 576 N. B. 5 參照。

不死であり永遠であつて、記憶をしない理性を非受動的であると言つた後を承けて、しかるに受動理性は可死的であると續ける表現に對して、前者を理性一般、後者を附帶的にのみ理性と言はれるところの感性の一種或は

表象であると解するのは如何にも不自然である。殊に「しかるに受動理性は可死的である」と云ふ句の係るのは「之のみが不死であり永遠である」と言はれた理性、即ち更に溯れば先に「而してこの理性は可分離的であり、非受動的であり、不雜であると言つた場合の、「この理性」に他ならない。だから受動理性と「この理性」とは共に理性の種別を現すものと言はねばならない。そして茲に言ふ「この理性」とは能動理性であつた。今之に對する受動理性は、我々が先に能動理性の反對概念と認めた可能性、質料的理性であり、トーマスやブレンターノの所謂受容理性と同じものでなければならぬ。

能動理性に對して受容的可能性と受動理性の二つを別々に對立させると言ふ事は愈以て不自然である。表現の上から言つても、能動的 (*propter se*) の反對は可能的 (*oblique*) であるよりは、受動的 (*passivitas*) である。可能的の反對は寧ろ現實的 (*actualitas*) と言ふべきである。能動理性の反對概念は正に受動理性でなければならぬ。それでは可能性とか現實性と言ふものがその他にあるかの様に聞えるかも知れない。併し實際は能動理性こそ現實的であり、受動理性こそ可能的なのである。我々は茲で先に中間的な結論として留保しておいた命題を想ひ起さう。それは次の様なものであつた。「可能性は質料であり、受動者であり、凡てのものに成る理性である。之に對して能動理性は原理或は原因であり、能動者であり、凡てのものを作る理性である。」但し注意すべき事はアリストテレスは質料や可能的なものと同様に原因或は能動者との對立が理性にも認められるとは言ふが、特に受動理性と言ふ言葉の様に、可能性とか能動性と言ふ概念を用ひてゐる譯ではないことである。¹⁵⁾ 我々は唯便宜上、又慣習上それを複合名詞として用ひたにすぎない。質料や可能者に對して、形相や現實者を對立せ

しめずして、原因、原理、能動者等を對立せしめた理由は恐らく次の様なものであらう。理性の現實態はその活動の完成態であるから、現實的理性は勝義に於ては觀想に一致する筈である。アリストテレスはこの勝義の現實的理性(觀想)の原因であり乍ら、その質料的可能的な能力に對立する他の能力をば能動的な理性と呼んだのであらう。それは完成した形相的存在ではなくして、觀想の能動的原理、即ち持性或は能動的可能としての理性なのである。かくして能動理性は現實的であるとも言はれるにしても、より屢原因とか能動者として説明せられたのである。併し乍ら他方可能理性と受動理性とに就ては之を區別すべき根據もなければ、實際區別された證據も認められない。先に見た如く受動理性と言ふ概念の現れる前の敘述は質料、可能、受動者を同列にみて、之を原理、現實、能動者に對立させてゐるのに、若しこの受動理性が可能理性ではなくして、それとは全然別種の感性の一態であるとしたら、それは餘りに唐突な飛躍に非ずして何であらうか。加之質料としての質料が受動者であると言ふことは、常にアリストテレスの信念であり常套語である。受動理性を可能的質料的理性から區別するのは、この點でもアリストテレスの體系に對する甚しき不整合を犯すものと言はねばならない。

以上如何なる點からしても、アリストテレスは能動理性と受動理性を理性の二種とに分ち、前者をば永遠的不死的にして肉體と分離しうるもの、後者は可死的にして肉體を離れえぬものと解したと思はれる。受動理性は表象力を媒介とし、表象力は感覺的部分の働きであつて肉體を離れえぬが、能動理性のみは表象力を離れ、隨て肉體を離れてもありうるし、又假令それは人間靈魂に内在しうるものにしても、その本來の姿に於ては之を離れた超越的な理性なのである。

48 *ἐπιτελεῖται* *νοῦς* と云ふ語を用ひない理由は、恐らくそれが *ἐπιτελεῖται* *νοῦς* や *δυναστεύει* *νοῦς* と同列的な作爲理性、製作理性即ち技術知の主體としての理性と云ふ意味に誤解されるのを避けんが爲である。(cf. Zeller. Op. Cit. 570. N. B. 4) 他方 *νοῦς* *ἐπιτελεῖται* と云はなる理由は *νοῦς* *ἐπιτελεῖται* のみならず、能動理性の一種 *δυναστεύει* である爲であると思はる。⁷⁴

49 De Gen. et Corr. A. 7. 324 b 18. 「⁷⁵かかるに質料たる限りで於ける質料は受動的である。」Ibid. A. 4. 320 a 2. 10. 328 b 11. B. 9. 335 b 30. Meteor. A. 2. 339 a 29. A. 10. 388 a 21. 11. 389 a 30. Met. I. 4. 1055 a 30. De An. B. 2. 414 a 10.

斯くして我々は最後に「これなくしては決して思惟することはない」と言ふ不完全な命題に逢着した。この命題に就ても古來ありと凡ゆる解釋が試みられた。例へばシムプリキウスによれば「受動理性なしには能動理性は決して思惟しない」と言ふ意味である。之は受動理性と表象とが同じであらうとなからうとを問はず、理性が肉體を離れてはありえないと言ふ結論に導くであらう。ザバレラも同様に受動理性なしには能動理性は思惟しないと解くが、唯能動理性の活動をば、永遠的思惟と人間的思惟とに區別し、受動理性を缺けば人間的思惟は滅するが、思惟全般が滅するのではないとして、理性の分離性、その超越性を救はうと試みた。近代に於てはツェラーの解釋も略之と等しい。⁶⁹⁾しかるにトーマスに於てはこの命題は受動理性なしには理性は思惟しないと云ふことであり、人間的理性は肉體の死後も持續し乍ら、最早現世的な思惟はしないと云ふことになる。⁷¹⁾布伦ターノは受動理性を表象力と同一視するから、表象力なしには理性は思惟しないと云ふ意味である。なるほど人間理性は表象力なしには思惟しないと云ふのはアリストテレス自らの學說であつた。併し我々はトーマスや布伦ターノの如く人間的な、肉體を媒介することなくしては働きえない理性が肉體の死後も持續し、而もそれが思惟も

記憶もしないと云ふ様な思想を理解することが出来ない。⁵²⁾我々は最後に残された解釋として、トレンデレンブルクやヒツクスに隨て之を能動理性なしには受動理性は思惟しないと讀むべきであらう。⁵³⁾斯様に解すれば、能動理性は永遠的不死的であるから、受動理性は之と接觸する限りに於て思惟するのであり、而も能動理性は肉體や受動理性から分離すれば、確かに最早人間の記憶を持つた思惟はしないにしても、尙或る意味での現實性をもつことが認められよう。それではかゝる能動理性とか、その活動とは如何なるものであらうか。又之を受容する人間の受動理性とは如何なるものであらうか。

50 Cf. Hicks' Note ad loc.

51 Thomas Op. Cit. § 745.

52 Cf. Brentano, Op. Cit. I 8 N. B. 45. Teilmueller, Studien zur Gesch. d. Begriffe. 435.

53 之に對するツェラーの反對は「然るに受動理性は」に初り、「之なくしては決して思惟しない」に終る最後の命題は、我々が記憶しない事の理由として述べられてゐる筈であるのだから、能動理性なしには受動理性は思惟しないと云へば記憶せぬ主體は受動理性であることになり、それでは可能的な受動理性がその存在せぬ時のことを記憶せぬのは自明であつて、理由等述べるに當らぬことになると云ふのである。併し我々の解釋によれば記憶せぬ主體は能動理性であり、その理由は能動理性が非受動的なことであつて、「しかるに受動理性は」以下は別の命題であると解するからツェラーの云ふ様な困難には陥らない。原文を訂正せぬ限り、*ἐστὶν ἡ δυνάμις* と係り結びをなすものとして *ἐστὶν* で括るツェラーの説の方が文法上はより自然であらう。併し内容上は我々の如く *ἐστὶν ἀνάγκη* *τοῦ ἀποδοῦναι* *τὸ πρὸς τὸ πᾶσι ἀποδοῦναι καὶ ἀποδοῦναι* と對應する方が自然である。また假令ツェラーの説を容れても *ἐστὶν ἀνάγκη* *τοῦ ἀποδοῦναι* の實際上の主語が不滅の能動理性であることは動かない。

(未完)