

## トマス・アキナスの主知主義

——中世アリストテレス主義の研究(二)——

江 川 義 忠

主知主義 intellectualism とは、いうまでもなく、人間の意志、感情など、非理性的なものに対して、理性ないしは知性を優位せしめる立場である。それは、主意説や主情主義に対立する概念である。主知主義をこのように理解するならば、私たちはただちにその代表者として、ソクラテス、プラトン、アリストテレス、さらにはデカルト、カント、ヘーゲルなどの名をあげることができよう。しかし一口に主知主義と言っても、認識論、形而上学、倫理学あるいは心理学と、それが特に強く現われているジャンルは彼らにおいてかならずしも一致しない。よしんばジャンルが同じであったにしても、哲学は本来個性的なものであるし、時代精神を集約的に表現しているものであろうから、主知主義は彼らにおいてかなり異った性格のものとして現われているのは当然である。

トマス・アキナスも、十分に主知主義者といえることができる。というより、スコラ哲学者としては彼ほど主知主義的な哲学者はなかったとさえいわれている。<sup>(1)</sup> それでは、トマスは、どのような学問的ジャンルにおいて、主知主義

者であったのであろうか。彼について、何よりもまず考えられることは、彼がローマ・カトリック教会の代弁者であったということである。<sup>(2)</sup>だから彼にとってカトリック信仰こそ、なによりも大前提でなくてはならなかったはずである。ややもすれば、信仰の立場は、知性の立場と矛盾する。信仰のことは信仰にまかせよ、という中世的二重真理説にたたないかぎり、スコラ哲学者たるトマスにおいて、主知主義的思想傾向は、いかにして可能であったのであろうか。本稿では、トマスの主知主義的所説を概観したうえ、その点にも注目してみたいと考える。

(1) Maurice De Wulf, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, S. 304.

(2) サートン、平田寛訳『古代中世科学文化史』、第三卷、二〇一頁。

## 1

トマスにおいて、まず知性 *intellectus* とは何であったか。それは魂そのものではなく、魂のもつ一つの能力であった。彼においては、魂の本性とその能力とは異なる。魂の能力を、彼はアリストテレスに従って五種に分類している。自育的、感覺的、欲求的、場所運動的および知性的の五種である。これは、アリストテレスが『デ・アニマ』(第二卷)で明確にしたところであるが、トマスはこれに言及し、「うち三つが『魂』の呼び名とされ、また四つが『生』のいとなみの仕方』とされる<sup>(1)</sup>」と付け加えている。つまり、五種の能力は単純に並列されるものではなく、或る標準からは三種に、また別の標準からは四種に区分されるというのである。そこで知性、意志の優位関係に関するかぎり、これらの区分に一言触れておかなければならない。

トマスという魂の「三つの呼び名」とは、すでにアリストテレスによって区分された理性的魂 *anima rationalis* 感覺的魂 *anima sensibilis* および自育的魂 *anima vegetabilis* のことである。これらは、人間においては、一つ

の実体的形相たる魂の諸能力であるが、人間以外の有機体にとっては、それぞれ独立的性格をもつものである。この点、いささかまぎらわしいが、トマスはまず、アリストテレスにおける魂の定義「生命をそのうちに可能態としてもっている自然的物体の第一の完現態<sup>(2)</sup>」というのに従って、「この世に生きているもののうちにおける、生命の第一の根源<sup>(3)</sup>」と、魂を規定した。この立場から魂のはたらきを、それが「身体的物体の本性のはたらきを種々に異なった仕方<sup>(4)</sup>で超える」に従って分類すると、理性的魂、感覺的魂および自育的魂がもつ三種の「はたらき」となる。

第一の理性的魂のはたらきは、自らのはたらきを遂行するのに、まったく身体的器官を要しないまでに、身体的物体の本性を超出しているものである。その下位の魂に属するものとして、身体的器官にはよるが何ら物体的身体的な性質にはよらない感覺的魂のはたらきがある。さらにその下位には、身体的器官によるはたらきであるとともに、物体的身体的な性質の力によっておこなわれるはたらきがある。自育的魂のはたらきである。もっともこれとても魂のはたらきであるかぎり、単なる物体の運動とは違って、内的な根源に基づくものであることはいうまでもない。

これを対象に関して説明すれば、理性的能力は、あらゆる「普遍的有」に関わり、感覺的能力は、より具体的な「可感的物体」に関わる。これに対して自育的能力は、魂が一つに結びついている身体のみに関わる。対象という点からだけ考えると、これに、さらに欲求的部門と場所運動的部門とをつけ加えねばならない。前者は、魂が外部の事実を目的としてそれに関係づけられるかぎりにおいて、後者は外的な事物を運動の終点としてそれに関係づけられるかぎりにおいてである。こうして、トマスによれば人間の魂は、五部門の能力をもつことになる。

これに対して、「生のいとなみの仕方」からみると、魂の能力はさきの自育的、感覺的、知性的な能力に、場所運動的能力を加えて四種となる。かかる区分は、生物の高等・下等の段階についていわれる能力区分であって、人間が最も高等で、これら四種的能力をすべて具備するのに対して、植物のごときは自育的な能力しかもたない最も下等な

生物であるという。ただし、欲求的能力は、生物の高等・下等の段階には関係ない。およそ感覚の存するところには必ず欲求があるからだ、という。

さて、トマスは、生物の根源たる魂の諸能力として分類した五部門を、人間の魂はことごとく備えているとするが、「普遍的有」にかかわる知性的能力はこれら諸能力の中で、最も優位なる能力であるという。

ここで注意しておかなければならないのは、《理性》ratioと《知性》intellectusとは別のものであるか、ということである。両者は、トマスにおいて結局は同一のものであるが、或る意味では異なる。周知のようにこれを史上はじめて明解に区別したのはカントであるが、トマスは両者について「別な能力であることはできない」としている。

(もつとも、トマスとカントでは、それらの語の意味するものはむしろ逆である。)トマスの言をもってすれば《理性》認識する《ratiocinari》とは、可知的な真理を認識すべく、すでに認識された一つのことから他の一つのことからへ進むことである。《知性》認識する《intelligere》とは、端的に可知的真理を把握することである。すなわち単純な受容であって、前者が推理を意味するのに対して、そのような推理・比量を用いず、それ自身で認識されるような基本命題を認識することである。

かかる関係は、運動と静止、獲得と所有との関係である。例えば運動は不動から発して静止で終るように、推理もその探究の過程で、或る《端的に認識されるもの》(諸々の第一基本命題)から出発し、判断・推理の過程で、基本命題に帰り、すでに発見したものをこれに照らして吟味する。理性認識の過程は、運動・獲得の過程、知性認識は運動の出発点であり終止点でもある静止・所有の段階である。ともに、人間の認識作用の全過程を形成するものとして、敢えて区別するに足らぬものとも考えられる。

ともかく、こうして説明上、一応の区別をたてながらも、両者が結局同一(5)のものであるとトマスはいうのである。

(それゆえ本稿では、トマスに従って、「知性」と「理性」の二表現を用いるが、ともに同じものとしてとりあつかってゆく。)

(1) Summa Theologica, I, 78, 1. (第一部は創文社版『神学大全』〔翻訳責任者高田三郎〕によった。第二部は一の九〇問題―九七問題は稲垣良典訳『法にひいて』により、その他は『The "Summa Theologica" of St. Thomas Aquinas. tr by Fathers of the English Dominican Province, 1915 によった。])

(2) De Anima II, 1, 412a.

(3) S. T., I, 75, 1.

(4) S. T., I, 78, 1.

(5) S. T., I, 79, 8.

なお岩下壮一著『中世哲学思想史研究』(岩波書店刊)では、「スコラ学徒が intellectus と ratio とを区別するのは人間に異なる二つの能力を認めるものと解してはならない。」とし、次のようなトマスの言葉をかかっている。「智性と理性とは我等に於ける異なる能力に非ずして完全なるものと不完全なるものとして区別せらるるにすぎない。」「智性は真理の洞察を、理性は研究と推理とを意味する。」等。(三八八頁参照)

## 2

トマスにおいて人間は、形相としての魂と質料としての肉体との合一体である。これはアリストテレスの《形質論》を見事に応用した彼の人間観<sup>(1)</sup>である。形相としての魂は、右にのべたように五つの能力をもつが、その最高に位置する知性は、人間において、いかなる能力であろうか。すくなくとも本稿においては、この検討は重要であると思われる。それはトマスの形而上学の本質にかかわる問題でもあるから。

もっともここで、トマスの認識論をくわしくみる必要はないだろうから、主知主義の理解に必要なかぎり、触れる

にとどめたい。まず、知性は、アリストテレス『デ・アニマ』(第三卷)によれば、『何も書いてない板 *tabula*』のときも、その能力は「一種の受動にほかならない。」これについてトマスは言う。「およそ何ごとかに対して可能にあるところのものが、それに対して可能態においてあったところのものを受けとる場合、何ものかが除かれるというこのないに拘らず、ただこれだけのことよりして、そのものは『受動する』といわれる。<sup>(2)</sup>」この意味では、可能態から現実態に移行するすべてのものは、「受動する」といわれるのであり、したがって、知性認識なるはたらしきも「受動的」であると。

しかし一方、知性は単に受動的であるのみではない。本質的には、アリストテレスにおいてすでにみられたような『能動知性』の概念が、これを示している。周知のように、アリストテレスの『デ・アニマ』における「それによつて魂があらゆるものを生ぜしめることのできる場所のもの」が『能動知性』説の根拠であるが、トマスはこれに基づいて、知性の能動性を強調したのである。<sup>(3)</sup>

『能動知性』は、感覚を通じて導入された具体的要素に対して抽象作用を行い、観念的なものをつくり出す知性を意味する。知性は、質料的、個別的なものにとっては受動的(可能的)であるとともに、それらに作用して一般者を抽出する力としては能動的なのである。

それではかかる知性能力は、どの範囲までおよぶものだろうか。認識対象のうち最高のものは神であるが、被造的な知性は、はたして「神」を、その本質において見ることができようか。もちろん可能であるという。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』で、人間の究極的な幸福を知性という最高の働きの中に求めた。<sup>(4)</sup> トマスはこれに対して言う。「人間の究極的な幸福は、知性の働きという、人間にとって最高の働きのうちに成り立つものなるがゆえに、もし被造的知性が決して神の本質を見ることができないものであるとするならば、人間は決して幸福を獲

得ることができない」であろうし、さもなければ、「人間の幸福は神以外のものうちに成り立つ」こととなる。しかし信仰の立場にたつかぎり、かかることはありえない。なぜかなら、理性的被造物の究極の完成は、その存在の根源に至ることであり、その根源とは神だからである<sup>(5)</sup>。

けれども、見るといっても、神は視覚によっても、他の感覚によっても見られるものではない。いうまでもなく感覚は物的であり、神は非物的だからである。「神が見られるのは感覚によってでもなければ、また表象力によってもなく却ってただ、知性による<sup>(6)</sup>。」とはいえ、人間の知性は、自らの自然的本性的なものを以てしては、神の本質をみることはできない。なるほど人間において、感覚は個別的なものを認識し、知性はその本質において普遍的なものを認識する。がその普遍は、質料からの抽象によるものである。トマスの表現に従えば、「個体的質料においてでなければ存在を持たないようなそうした本性としての普遍である。たとえば天使による「質料のうちに存在するのではないごとき諸々の本性<sup>(7)</sup>」の認識のごときは、人間の知性の、現在の生の状態におけるかぎりの本性的自然的能力を超えるものである。ましてや、神の認識は、不可能である。

ここに、有名な、《恩寵の光》*Iumen gratitum*と《自然の光》*Iumen naturale* という思想が登上する。トマスにおいて、自存する存在そのものを認識することが本性にかなっているものは、ただ神的知性<sup>(8)</sup>のみである。だから人間の知性が神を認識するといっても、「もし神がその恩寵によって自らを、被造的知性<sup>(9)</sup>にとっての可知なるものとして、これに結合するのではないかぎり、神をその本質において見ることはできない。」けれども神の本質が、被造的知性にとって可知的な形相 *forma intelligibilis* となるのみでは、まだ不十分である。これに加えて、恩寵による「知的能力の一層の増強」が必要だからである。これが、すなわち《知性の照明》*illuminatio* である<sup>(10)</sup>。

トマスの規定によれば、照明とは、「認識された真理の顯示を他者に伝えること<sup>(10)</sup>」である。したがって、《知性の照

明」とは、神的知性によって認識された真理の顯示が、人間の知性に示され、その能力を増大し、人間の知性が神を認識することを可能ならしめることを意味する。そして《光》とは、この場合の「真理の顯示」といったものを意味する。だからトマスのいう《恩寵の光》とは、神的知性による真理の顯示、また《知性の光》とは、人間の知性による真理の顯示ということになるか。

この照明が「他者への伝達」を意味するならば、それは単なる「語り」locutio と区別されるものである。たしかに、真理の伝達は、人間において、語られることによってなされる。だから、照明はある意味で語りであろう。しかし、トマスは、この両者を次に区別する。すなわち、伝達されることが、「第一真理（神）」に依存するものなるかぎり」では、その伝達は語りであるとともに照明でもある。これに対して、「知性認識者の意志に依存するのでないごときことがら」の顯示（伝達）は《照明》とはいえない。トマスの例示にしたがえば、「天は神によって創造された」とか「人間は動物である」とか述べる場合は、第一真理たる「神」に依存する真理であるが、「私はこうしたい」というごときは照明ではない。なぜならば、被造物の意志は、光でもなければ真理の準則でもないからである。この意味で、「神の語りはすべて照明」である。これに対して、天使や人間においては、照明はすべて語りであっても、語りはかならずしもすべて照明ではない。<sup>(11)</sup>

では、本来その自然的本性的なものをもっては神を認識することのできない人間の知性が、恩寵による《知性の照明》によって、神を認識しうるとするならば、そのことを、どのように私たちは理解すればよいのか。すでにみたように、人間知性の及びうる範囲は、可感的なものを通じて達しうるところに限られていた。しかし、「果は因に依存する」。可感的な果から、その因たる神の存在を認識することはできる。そして、神について、被造物に対する関係を認識する。その関係とは、神が万物の因であるという関係である。<sup>(12)</sup>

このような神の存在性、神の原因性などの認識は、恩寵によってえられる。トマスによれば人間知性の自然的本性的な認識には二つの条件が必要である。(一)可感的なものから受け取られる表象像と(二)この表象像から人間が、その力によって知的諸観念(概念)を抽象するところの知性的自然の光 *lumen naturale intelligibile* がこれである。これらは、いずれも、恩寵の光によって援助される。(一)の表象像については、時として諸表象像が神的な仕方である人間の表像力のうちに形成され、普遍の感覚的な自然的表象像以上に神的な世界をつくり出すことがある。たとえば予言者的な幻視がそれである。また(二)の知性的自然の光については、それは《恩寵の光》の「注入」*infusio* によって増強せられる。この「注入」の創元 *auctor* は、<sup>(18)</sup>いままでもなく神自身である。

人間知性の神の認識における《恩寵の光》と《自然の光》との関係については以上のように説明されるにとどまるが、さらに質料的事物を「永遠の理念」において認識する<sup>(14)</sup>場合はどうか。トマスにおいて、もちろんかかる認識は可能である。《永遠の理念》*rationes aeternae* とはトマスが『神学大全』の「異論」<sup>(14)</sup>で示すように「イデア」である。アウグスティヌスにおいて、このイデアとは「神の精神のうちにおける、事物の恒久的な理念」であった。その根底には、「諸事物の形相は質料から離れてそれ自体で自存する」というプラトンの考えが横たわっていると見られる。プラトンにおいて、そのような形相がイデアであり、人間知性による事物の認識も、すべてかかるイデアの(知性における)分有によって達せられる。かかるプラトンの考え方から、アウグスティヌスも、神の精神における理念を想定し、これによって、人間認識の真理性を基礎づけた、という。

トマスはこれに対して、「永遠の理念において」認識するということ、例えば「太陽においてみる」という場合のごとく理解する。これは、太陽の光のもとにみるという意味である。この意味では、知性は「我々がその分有 *participatio* によってすべてを認識するものたる永遠の理念においてすべてを認識するのだ」といわなくてはなら

ない。」なぜなら「我々のうちに存する知性的光そのものも、永遠の理念がそのうちに含まれているところの創造されざる光の、一種の分有された似姿 *similitudo*<sup>(15)</sup>」であるからだという。《恩寵の光》が、《自然の光》の「注入」によって増強されるとさきほどは言ったが、ここでは、《自然の光》そのものが、《恩寵の光》の類似である。しかし、トマスのいうこの類似には、《恩寵の光》の分有ということが内包されているのであって、この点、事物におけるプラトンのアイデアの反映とは異なる。『詩篇』(六一四)には、多くのひとびとの「我らに諸善を示すのは誰か」という問いに答えて、「主よ、御顔の光は我らの上に印されている」と記されている。トマスはこれを引用して、次のような解釈を加える。「神の光が我々のうちに刻印されているというまさにそのことによって、すべてが示されているのだ」と。トマスのいう似姿が、アイデアの反映とは本質的に異なるのを、私たちはここにみるのである。

「注入」、「分有」、「似姿」、「刻印」*impressio* という具合に、トマスが《恩寵の光》と人間知性の《自然の光》との関係を示す表現は一定でないが、両者の関係は、これらのことばがもつ意味の総合において理解されてよいのではない。分有されているものは、はじめからあったものでなくて、注入されたものであろうし、それはいうまでもなく感覚的にとらえることのできないものであるから刻印として理解されてよいであろう。そして《自然の光》は、そのような刻印をもったかぎりでの似姿であるといつてよい。この関係は後述する永久法と自然法との関係にもあてはまる。もっとも、かかる《恩寵の光》によって増強されたとしても、知性は、それだけで事物を認識することはできない。すなわち、認識には人間における知性的光のほかに、「事物から受けいれられた可知的形象 *species intelligibilis*」が必要である。この点は、知性の受動的性格を説くトマスのアリストテレス主義的な認識論においては当然のことであろう。ここには、トマス心理論の経験主義的性格が濃厚にあらわれている。<sup>(16)</sup>

(1) 拙論「トマス・アクィナスの人間観」(『立正大学哲学論叢』第七号)参照。

- (2) S. T., I, 79, 2.
- (3) S. T., I, 79, 3.
- (4) 「最高善は何らか究極的な目的であると見られる。……ところでかかる性質を最も多分に持つと考へられるのは幸福（エウダイモニア）である。」「最高善は幸福にはかならない……。」「人間の機能は或る性質の生、すなはち精神の理的な活動とか能動とかにほかならず、すぐれた人間の機能はかかる活動とか能動とかをうるはしく行ふといふことに存するのであって、すべて如何なることがらもこの固有の徳に基いて遂行されるときによく達成されるのである。もしかくのごとくであるならば」人間の善とは、人間の徳に即しての、またもしその徳がいくつかあるときは最も善き最も究極的な徳に即しての、精神の活動であることとなる。」（高田三郎訳、『ニコマコス倫理学』二二―七頁。）
- (5) S. T., I, 12, 1.
- (6) S. T., I, 12, 3.
- (7) S. T., I, 12, 4.
- (8) 神の知性については、トマスが『神学大全』第一部初頭で十分に論証するところであって、ここにトマスの主知主義を認める人もいる。しかし、神の知性をどのように高く評価しても、人間の知性を高く評価するのだから主知主義とはいえないであろう。
- (9) S. T., I., 12, 4.
- (10) S. T., I., 106, 1.
- (11) S. T., I., 107, 2.
- (12) S. T., I., 12, 12.
- (13) S. T., I., 89, 1.
- (14) S. T., I., 84, 5.
- (15) S. T., I., 84, 5.
- (16) F・コプルストンは、トマス認識論の経験主義的な性格を重要視して次のように記している。「第一に指摘したい点は、人間の認識活動において感覚的知覚が演ずる根本的な役割を発見したのは古典的な英国経験主義者であったと考へるのは誤解だということである。……十三世紀の形而上学者の中でこのことを最も強調したのはアキナスであった。たとえば聖

ボナヴェントゥラ（一二七四年歿）の如き人々が潜勢的に本有的な観念とも呼ぶべき理論……を主張したのに対して、アクィナスは人間の認識が経験に基礎をおいていることを強調した。かれは不断に、かつ屢々、人間精神はその活動の当初において本有観念もしくは本有的認識を有するのではないとの確信を表明した。（稲垣良典訳『トマス・アクィナス』、未来社、二七頁。）

## 3

以上に知ったように、トマスにおいて人間知性の（能力）が神的光との関係において理解されていたということは彼が、知性を大いに尊重していたことを物語るものであって、それはトマスの主知主義的性格を端的に示すものと考えられる。知性は、したがって、必然的に、人間の他の諸能力に優位する。とりわけ、欲求能力たる意志に優位する。もとよりトマスにおいて当然のこととされるこの知性優位論は、当時においては一般に認められるところではなかった。特に、アウグスティヌス主義的主意説にたつフランチェスコ会士によっては、認めがたいところであった。

にもかかわらず、トマスは、アリストテレス主義にたつて、知性優位論を展開した。そして、特に十三世紀最後の四分の一におけるはげしい論争の因をつくった。<sup>(1)</sup> アリストテレス『倫理学』（第十卷）によれば、「理性は、我々のうちに存するものうち最高なるものであり、理性の関わるるところのものは認識されるものの最高なるものである」。<sup>(2)</sup> 知性の対象が最高なるものであるということは、トマスにおいて、けっして単純には継承されなかった。すくなくとも公式的には、神というトマス哲学の大前提が、それを許さなかったことはいうまでもない。だから、意志に対する知性の優越は「無条件な仕方において」は可能であるが、「或るかぎられた意味において」は不可能であるとせざるをえなかったのである。

無条件的には、つまり絶対的な観点からすれば、ということである。知性それ自身と、意志それ自身とを比較す

れば、知性の方が高次であるという。知性の一般的な意味での対象は、意志のそれよりも、より単純、より純粹である。知性の対象は「望ましい善」の特質そのものであるが、意志の対象は、その特質が概念として知性のうちに存在しているような「望ましい善であるところのもの」である。そして、より単純で純粹に抽象されたものであればあるほど、それだけ、より高貴、より高次である。それゆえ知性の対象は、意志のそれより高次であり、したがって、知性は、それ自身に関するかぎり、意志に優位する。<sup>(3)</sup> 抽象されたものは、具体的なものより高貴、高次であるというトマスの考えそのものが、まさしく非合理性を排し、抽象的合理性を尊重する主知主義的主張である。私たちはこの関係を、近代においてはロマン主義に対する啓蒙主義的主張にみるであろう。

「或るかざられた意味において」とは、相対的な観点にたつことを意味する。すなわち、他への関わりにおけるかぎり、意志の優位することがありうる。というのは意志の対象が、知性の対象よりも高次の場合があるからである。知性による「認識」と意志による「欲求」との活動についてトマスは次のように記している。「認識が存在するのは、『認識されるもの』が『認識するもの』のうちにあるかぎりにおいてなのであるし、これに対して、欲求が存在するのは、『欲求するもの』が当の『欲求される事物』へ傾くかぎりにおいてにはかならない。」<sup>(4)</sup> つまり、知性認識は、「認識されるもの」の概念が「認識するもの」のうちにあるということにおいて成立するが、意志のはたらきは、それ自らにおいてあるかぎりの「事物」それ自身に対して、意志が傾くことにおいて成立する。アリストテレスの『形而上学』(第六卷)によれば、——とトマスはいう——意志の対象たる善・悪は物のうちに存在し、知性の対象たる真・偽は精神のうちに存在する。<sup>(5)</sup> であるから、善を自己のうちに含む「事物」が、概念(「認識されるもの」の)を自己のうちに含む人間の知性より高貴であるような場合には、知性より意志が、そのような「事物」への関係づけにおいて優位する。知性より高貴な「事物」とは、トマスにおいて、神以外にはない。神への意志、より厳密には神への「愛」

は、それを認識する知性より高貴である。しかし、その「事物」が、物的事物であれば、人間知性はそれより高貴であるから、知性が意志に優位する。

そして、結論的に、「やはり然し、無条件的な意味においては、知性は意志よりもより高貴なものである。」<sup>(6)</sup>というのである。知性と意志の関係については、さらに次のような考察がみられる。

アリストテレス『デ・アニマ』によれば、「働きをおこすものは働きを受けるものよりもつねに卓れ」ている。知性が意志に優位するなら、知性が意志を動かすのでなくてはならない。トマスはこの問題を、逆に「意志は知性を動かすか」というかたちで設定し、それに答えて言う。およそ「動かす」仕方には、(一)目的という仕方と、(二)能動者という仕方とがある。(一)善は意志の対象であり、目的であるが、それをとらえる、つまり認識するのは知性である。このかぎりでは、知性が意志を動かす。が、(二)一般に、「変化せしめるもの」は「変化せしめられるもの」を動かす。この意味では、意志が知性を動かす。なぜならば、一定の秩序のもとにおかれている諸能力の間では、普遍的な目的にかかわる能力が、個別的な目的にかかわる能力を動かすからである。王は全王国の共通の善を志向するものとして、各都市の個々の長官に命令する。意志の対象は善一般、目的一般であるが、意志以外の諸能力は、特殊な善、それぞれの能力に適合した固有の善にかかわる。視覚は色を知覚し、知性は真理を認識するという具合に。この意味で、意志は魂のすべての能力を、それぞれ特有の活動にまで動かすところの「能動者」<sup>(7)</sup>である。

これによって、すくなくともトマスの知性優位論が知性の意志に対する単純な優位論でないことは明らかである。意志との有機的關係を十分考慮した上でのそれであった。それは、知性と意志の統一として理解することもできるようなものである。

(1) Wulf. *ibid.* S. 304.

(2) 高田三郎訳『ニコマコス倫理学』、五三八頁。

(3) S. T., I, 82, 3.

(4) S. T., I, 16, 1.

(5) S. T., I, 82, 3.

「偽とか真とかいうのは、例えば善は真であるとか悪はただちに偽であるとかいうように、事態そのもののうちに存することではなくて、ただ思想のうちにあることにすぎない。」(出隆訳『形而上学』上巻、二七八頁。)

(6) S. T., I, 82, 3.

(7) S. T., I, 82, 4.

#### 4

知性と意志との統一という見方からすれば、トマスにおいては、さらに衝動と法則の統一ということが考えられる。これは、ボルケナウが強調するところでもある。<sup>(1)</sup>

トマスにおいて、法則と理性とは、どのような関係にあるのであろうか。それをみるためには、まず法則とはトマスにおいて何であったかをみなければならぬ。『神学大全』(第二部の一)によれば、「我々を善に向って動かす外的原理は神であり、彼はその法によって我々を指導しその聖寵によって我々に助力を与える。<sup>(2)</sup>」トマスにとって、法とは、なによりもまず神の命令であり、人間についていえば、それは人間の外部から与えられる外的な命令である。しかし、もとより人間にとって、単純に外的なものであるにとどまらない。人間自身の中に、それを予想する用意があるからである。というより、法は神のうちにあるとともに人間のうちにある、と解すべきであろう。

では、法は人間のうちにどのようなかたちで存在するか。トマスによれば、人間のうちにあるとき、それは理性の働きとして存在する。「法は理性に属しない」という「異論」に彼は次のように答えている。

「法は一種の規則、規準であるから、或るものうちに二つの仕方 で存在することができる。第一の仕方は、規準や規則を与える者のうちに存在する場合であって、そのような働きは理性に固有のものであるから、この仕方においては法は理性のうちのみ存在すると考えられる。第二に法は、規準や規則をうける者のうちに存在する。この意味においては、法はある法によって、何かに向って導かれるすべてのものうちに存する。したがって、ある法の結果として生じる傾向もまた本質的な意味においてはではないが、法を分有している限りにおいて法と呼ばれる。この意味において肢体のうちにある欲望への傾向は、『肢体の法』と呼ばれる。」

この引用の前半は、法が理性に属することの主張である。理性に属するということは、法が理性の働きであるということであろう。いうまでもなく、その働きは、人間の行為を規制するはたらきである。「法」lexとは、語源的に「拘束する」ligare ことである。しかも、アリストテレス『自然学』(第二巻)によれば、事物をわれわれの行為の第一原理である目的へと秩序づけるものは理性である。したがって、人間それ自身について考えるかぎり、「法」すなわち「行為の規準、規則」は、端的に、「人間的行為の第一原理たる理性」にほかならない。これが、法に関するトマスの基本的な立場である。

ところで、今の引用の後半で、彼は「傾向」*inclination* ということを——たとえ本質的ではないにせよ——法に關係せしめている。「傾向」は法を分有するという。しかしそれはどのような仕方においてであろうか。肉体のうちなる欲望への傾向(ボルケナウはこれを衝動 *Trieb* と訳している)が《肢体の法》と呼ばれるところから、それぞれの肉体は、それぞれの法をもち、肉体のそれぞれの部分は部分の法をもつ、と理解してよいであろうか。もちろんそうではない。トマスによれば、法は共通善 *bonum commune* に秩序づけられている。人間生活の究極目標は、《至福》である。法は、この至福に関する事柄を考えなければならない。しかも「すべて部分は全体に対して、恰も不完

全なものが完全なものに対するように秩序づけられて」いる。

したがって、個々の肉体の傾向性といえども、それが法たるためには、共通善へ向って秩序づけられることが必要である。それを秩序づける力は、理性である。理性によって秩序づけられるかぎりにおいて、《肢体の法》は成立するといえる。肢体の部分は、多種の傾向性を持つであろう。そしてこれら傾向性相互の調和が秩序であり、それが合理性の規準である。したがって、この合理性のうちに傾向性の「法」的性格、いわば合則性があるともいえるのである。これをボルケナウに従って、トマスにおける法と衝動との統一として理解してもよいであろう。

ところで、部分が全体に向って、不完全なものが完全なものに向って秩序づけられているという考えは、トマスの基本的思想であるが、これは、人間社会の関係においても根本原理である。「個人は完全な共同社会の部分であるから、法は本来的に全体の幸福に関する事柄を顧慮しなければならぬ<sup>(4)</sup>」という。このことをトマスは、アリストテレス『倫理学』の所説によって基礎づけている。アリストテレスは「我々が正しきことがらと呼ぶものの中には、国家的共同体それ自体にとっての幸福とかその幸福の構成部分を創出し守護すべきことがらが一面に於て含まれている<sup>(5)</sup>」と記している。公共の福祉へ向って、その社会の部分たる個人は、例えば勇敢、節制、穏和等々の行動を要求される。その要求に従うことがアリストテレスにおける普遍的正義であり、対他的には究極の徳でもあった。

アリストテレスにおいて、「徳とは『ことわりによって、また思慮あるひとが決定の標準として用ひるであらうところのものによって決定された、我々への関係に於ての意味の中庸』において成立するところの行為選択の『態度』<sup>(6)</sup>である。」徳には、道理ないし思慮、つまり理性が決定的に参加していたのであるが、あたかもこれと同様に、トマスにおいて、法は本質的には理性のうちであり、人間の傾向性としての法も、理性の参加によってはじめて法でありえた。理性こそ、法の根源であったのである。

とはいえ、このことは、前にも述べたように、人間それ自身に関するかぎりのことである。アリストテレスにおいては、特にここで神を考える必要はなかったが、トマスにおいては、法は、なによりも、人間にとって外的な力、神からの命令という性格をもつものであった。これは、アリストテレスの考えと根本的に異なる点であるといえよう。この関係は、永遠法と自然法の関係にはつきりあらわれている。

トマスにおいて、永遠法とは、すべての行動と運動とを導くものとしての、神の叡知のうち存する最高の理念にほかならない。<sup>(7)</sup> およそ何かを製作する者は、製作すべき事物の理念を前もって所有している。それと同じように、神は、その叡知によって創造した万物にかかわる秩序の理念を所有しているのであり、そのような理念が永遠法なのである。

これに対して自然法は、理性的被造物としての人間における永遠法への参加を意味する。すでに見たように、法は規則、規準であるから一般にそれは、(一)規則を与える者のうちに存在し、また(二)規則を課せられる者のうちに分有される。永遠法についていえば、すべての被造物は神の摂理に従属する故に、永遠法によって規則、規準を与えられる。被造物の側からいえば、自らに刻みつけられた永遠法からして自らに固有の働きや目的への傾向を有する限りにおいて、或る意味において永遠法を「分有」することになる。このような分有の仕方は、人間にあっては、他の諸物とは全く同じではない。人間は理性を有するからである。理性は、永遠法を認識し、これに積極的に参加することによって、人間を他の被造物と本質的に区別する。端的に、「理性的被造物における永遠法の分有が自然法」<sup>(8)</sup>なのである。まさしく法は神のうちにあるとともに人間のうちにある、と言えるであろう。

これに反して、非理性的動物にとって法は存在しない。非理性的動物も、理性的被造物と同様に、それ自身に固有は仕方で永遠的理性を分有しているが、しかし理性的被造物のように、理性的仕方においては分有しないのである。

理性の存しないところに法はない。それはすでに知ったところであろう。だから、法は非理性的動物には存しない。存するものは、法の類似物である。自然法は、理性の存するところのみ存し、一般の自然の中には、本質的に存しない。<sup>(9)</sup>

しかしたとえ理性的被造物であっても、それが現実に理性的に活動するかぎりにのみ、法は存しうる。すなわち単なる傾向、単なる肉体的衝動には法は存しない。立法者たる神のもとで、諸々の被造物は、それぞれの自然的欲求をもっている。一つのものにとって（或る意味で、あるいは類似的に）法であることがらも他のものにとっては法に反することがらである。人間にとってはすでに明らかのように理性的であることこそ、法の成立条件である。しかし、その昔、「人間が神から離反した時、彼は（感覚的）欲望の衝動によって動かされることになった」とトマスは言う。感覚的欲望たる情欲は、他の動物にあつては（或る意味で）法の本質を有するといえるが、人間にあつては、むしろ「理性の法からの離反」である。もつとも、欲望の衝動は、人間に対する刑罰という否定的意味においては、やはり法の本質を有するし、またすでにみたように、共通善すなわち種もしくは個物における自然の保存に向つて秩序づけられているかぎりでは、法の本質を有す、というのである。

人間の秩序は、なによりも神の支配によるものである。永遠法と自然法とは、神の支配を語るものである。しかし、人間の秩序は、同時に人間自身の理性のはたらきを前提とするものでもある。非理性的な肢体の傾向、あるいは感覚的な衝動でさえも、理性に導かれるかぎりにおいては法でありえた。正しい秩序でありえたのである。近代科学における自然法則という意味では、非理性的な衝動といえども、法則としての権利を十分もつものであるが、トマスにおいては、それは、正当に人間秩序としては認めることのできぬものであつた。一方では神を、他方では理性を根本前提としてのみ、法は理解しえたのである。すくなくとも主知主義的傾向を、私たちはこのようなかたちで、トマ

スの法思想にみるのである。

- (1) フランツ・ボルケナウ、水田洋ほか共訳『封建的世界像から近代的世界像へ』Ⅰ五二頁。
- (2) S. T., I—II, 90, 1.
- (3) S. T., I—II, 90, 1.
- (4) S. T., I—II, 90, 2.
- (5) 高田訳『ニコモコス倫理学』二二二頁。
- (6) 前掲高田訳、八一頁。
- (7) S. T., I—II, 93, 1.
- (8) S. T., I—II, 91, 2.
- (9) これは近代自然法思想と根本的に異なる点であろう。

5

法の主知主義的把握は、倫理に対しても同様な態度を生む。というより、トマスにおける自然法思想は、倫理学と必然的なつながりをもつものである。それは、例えば自然法の根本命題が、「善をなし悪を避けよ」というにあることから知られよう。一般に善とは、法思想における根本概念であるとともに、倫理思想における根本概念でもあるからである。

自然法の根本命題の把握は、いうまでもなく知性によってなされる。倫理思想の立場から、人間が本来もっているそのような知性のはたらきは、《シユンデレシス》synderesis と呼ばれる。トマス自身の規定によれば、これは「能力ではなくして、一つのハビッス habitus」である。《ハビッス》とは、「能力態」とか「習性」なども邦訳されているトマスの重要概念（英訳は habit）であるが、さしあたり知性が本来持っている根本的な素質というふうに理解

してよいだろう。トマスによれば、これは質であるかぎりにおいては現実性であるが、活動性という点では可能性である。すなわち、それは「純粋な可能態と純粋な現実態との中間」<sup>(1)</sup>にある。したがって、シュンデレシスについては、例えば、これは知性の能力であるのではなくて、一つの習性的な質であり、やがてそれは、自然法に示された道徳的根本原理をとらえることによって具体的な「活動」へと進み出るものを意味する。「我々に本性的に与えられた『行為的なこと』がらについての諸々の基本命題」も、決して特殊な能力に属しているわけでもなく、ただ、一つの特異な本性的な能力態に属しているのであって、こうした能力態を我々は良知 *synderesis* と呼んでいるにほかならない。<sup>(2)</sup>という。

主知主義という立場からは、かかるシュンデレシスはトマスにおける倫理思想の中心概念であって、それが出発点をなすと考えられる。では、それは人間の倫理的行為とどのような関係をもつのであろうか。トマスは、倫理の全体を理性的被造物の神に向けられた運動として理解した。<sup>(3)</sup>この運動の最終目標は、すでに知ったように《至福》である。だから人間の道徳的行為は、この《至福》に至る過程であり手段であるということができよう。したがって、運動というのも、つまり、この最終目標への、かかる人間の行為過程をいうにほかならない。

では《至福》とは何であろうか。トマスによれば、これは人間において、なによりもまず一つの「はたらき」である。しかも、人間の最高のはたらきである。すでに明らかのように、人間の最高のはたらきとは知性であった。だから《至福》とは知性の「はたらき」である。とくに、それは理論的知性のはたらきである。しかも、最高のはたらきである理論的知性の対象は、神的な善である。したがって、《至福》は、理論的知性のはたらきとして、人間において実現されるものであって、その内容は、神的な善の把握であるということになる。

いいかえれば、至福とは感覚的快樂の達成でも権力の獲得でもなく、完全な善の達成である。すべての人間には、

それを達成する能力がある。なぜなら、すべての人間は、一方では知性（したがってシュンデレンス）をもち、それによって一般的善も特殊的善も理解することができるとともに、他方では、意志によって、それを欲求することができるからである。<sup>(4)</sup> もっとも、それにはおのずから限界がある。というのは、第一に、実際問題として、すべての人間が、神的な善、完全な善を理解し欲求するとはかぎらないからである。至福への運動は、人間における一つの可能性なのである。第二に、もしそれを理解し、欲求したとしても、人間が自己の力のみでそれに達することはできない。それは恩寵なくては不可能だからである。第三に、もし恩寵によって達しうるとしても、完全な至福への到達は、人間において、現世では不可能である。彼における直接的な神の所有（神の知的直観）によってのみ、はじめて可能だからである。<sup>(5)</sup>

理性的被造物としての人間の、神への運動は、その最終目標たる神そのものを大前提とするものであることはいうまでもない。或る意味で、神は人間にとって、外的な存在である。しかし、他方において、人間の内的な運動の原理として、知性における根本的習性が前提でなくてはならなかった。シュンデレンスとして理解されたものは、まさしくこの、人間の内面にあるものとしての前提なのである。だから、トマスにあって、外的な神と、内的なシュンデレンスとの中間に、現実的な人間の「神に向けられた運動」としての、倫理的行為が位置づけられている、と解して差し支えないであろう。

(1) S. T., I, 87, 2, I—II, 49, 3.

(2) S. T., I, 79, 12.

(3) S. T., I—II, 3, 5.

(4) S. T., I—II, 5, 1.

(5) S. T., I—II, 5, 2.

以上の諸説を整理すれば、次のようになろうか。トマスにおいて人間は、魂と身体との合一体である。この説を彼は、アリストテレス主義的人間観から、したがってプラトン・アウグスティヌス主義の二元論的人間観に抗して、主張した。そして、その魂に、いくつかの（三、四ないし五種）の能力を認めた。彼において、知性とは人間の諸能力の一種であるが、それは「普遍における有」をとらえる抽象能力であるがゆえに、他の能力に優位する。もちろん欲求能力の代表たる意志にも優位する。意志の向う対象が神である場合のみ、意志が知性に優位したが、知性そのものとしては、やはり知性が優位する、とした。ここに、彼の主知主義の出発点があったといえよう。

さらに、人間の究極目標は《至福》にあるが、至福は、人間知性のうちになりたつ。アリストテレスにおいても、人間の最終目標は幸福にあり、それは、人間の最高能力たる知性にかなう生活をする事によってえられた。したがって、人間のすべての道徳的行為はそれに向けられべきものであった。その点でもトマスは、たしかにアリストテレス主義者であった。しかし、トマスにおいて《至福》が人間知性のうちにあるといっても、それは神を知性認識することである。そして、アリストテレスとさらに異なるところは、人間の知性的《自然の光》は、《恩寵の光》の注入によって増強されるのでなければ、神をみることはおろか、自然的事物を認識することすらもできない、という点に存する。アリストテレスの主知主義を継承しながらも、この点でトマスはアリストテレスと袂を分かつのである。そしてまた、トマス主知主義の限界もここにある、と一応はいえよう。

さらに考えねばならないことは、法思想における主知主義的傾向である。たしかに、法は、トマスにおいて神の命令であった。それは、神が被造物に与えた秩序の表現であるともいえよう。したがって、それは、被造物の外的な力

として被造物を制御する。しかし、すべての被造物のうち、人間のみは知性を有するがゆえに、単に神の法を外的な力として受けとるにとどまらない。神の命令に、知性をもって積極的に参加するのである。その典型を私たちは自然法にみる。自然法は、人間の、神の命令への積極的な参加の接点において、知性の側に成立すると解しえよう。だから自然法は、神の法であるとともに人間の法である。徳はアリストテレスにおいて理性の参加なくして考えられなかったが、これと同じように、トマスにとって、法は、本質的に理性的なものであり、人間における衝動としての傾向性もまた、理性の参加によって、法でありうる。そして、反対に、理性のないところに法はない。非理性的動物をみれば、それは明らかである。こうして、トマスの法思想も、当然のことながら人間知性への信頼からのみ生れいた理説であったと考えられる。トマスの主知主義的傾向をここにみることも誤りではないであろう。

けれども、すでに明らかのように、ここにもまた超え難い限界のあることに注目しなければならない。自然法が人間知性による永遠法の分有であるとしても、そのことが可能なのは、恩寵ゆえである。《神の光》が人間の知性に刻印されたかぎりにおいて、人間は他の被造物と自己を区別し、神の法に参加しようとすることは、トマス自然法思想の、なんといっても根本的性格でなくてはならなかったからである。

倫理思想において、主知主義はさらに明確なかたちをとる。それを私たちは、《シュンデレシス》なる概念にみた。人間の最終目標は《至福》である。至福とは神的な善を、人間最高のはたらきである知性によってとらえた状態である。人間のすべての倫理的行為は、それに向ってなされる運動であるが、それを知的にとらえる知性そのものの素質、能力態がつまり《シュンデレシス》である。人間は、本来、そのような素質をもっているのである。しかし素質は、単なる可能性であるにすぎない。いかなる人間も、それを志向するのだから、素質を最高度に発揮することはできない。そしてなによりも、恩寵なくしては、そのことは不可能である。

このようにみるならば、トマスが、諸説において知性の高貴性をいかに強調しようとも、その高貴性は、彼において恩寵なくしては不可能であったことが知られる。神こそ、人間知性の高貴性の絶対的根源であったからである。だから、神なくしては、トマスの主知主義は成立しえなかったわけである。考えようによっては、これは神の栄光をたたえる以外のなものでもない。なぜかなら、人間知性の高貴性を強調すればするほど、その根源たる恩寵の意義を強調することになるであろうから。

たしかにトマスは、アヴェロエスや、ドゥンス・スコトゥスのように、二重真理説にはたたず、神学と哲学の合一を志向した。それは大著『神学大全』（の初頭）や『哲学大全』（第一巻）においてうかがい知るところである。しかもローマ・カトリック教会の代弁者として、その合一は一応の成功をとげたし、それゆえに彼はスコラ哲学最大の哲学者としての地位を獲得しえたのである。もしかた否定的な立場にたつならば、その合一を、本質的には、哲学を神学の奴婢たらしめるものと受け取らねばならないであろう。けれども、いったい、トマスにおける哲学と神学との問題、さしあたってはトマス主知主義の限界については、このようならえ方——神が人間知性の高貴性の絶対的根源であるという——以外にみちはないものであろうか、と思うのである。

トマスの体系から神を取り除くことは、およそ考えられぬ事柄であるとしても、すくなくとも、神を一応カッコに入れて、あるいは特に、神との関連を考慮の外において、主知主義的所説をみることは、まったく意味のないことであらうか。本稿では『恩寵の光』との関係を意識して、彼の諸説をみてきたのであるが、もし主知主義的所説を、人間にのみかぎってみることが許されるならば、トマスの主知主義は新しい光に照らされることになるのではなからうか。もちろんそれは、トマスの真意を、「神」にではなく、「人間」にかかわる所説に読みとることを意味する。したがってそれは、トマスを最大のスコラ哲学者とするカトリック信仰の立場からも、同時にまた、中世哲学を神学の奴

婢ときめつける否定的立場からも、およそ考えられぬ事柄であるにちがいない。

周知のようにエンゲルスの『フォイエルバッハ論』の所説以来、哲学史の多くが諸学説を観念論と唯物論の二大陣営に分かつてきた。それに従えば、神を大前提とするトマスの主知主義は、まぎれもなく「自然ではなく精神が本源的であると主張したひとびと、したがって、結局はなんらかの種類の世界創造を考えたとひとびと」の陣営、つまり観念論に属するものであろう。たしかに、そのとうりではあろうが、すくなくとも本稿では、トマス主知主義の評価にあたって、一つの仮説<sup>(1)</sup>にたちたいと考える。それは、なににも増して人間の思惟を人間の主体性の根源とすることである。もとより思惟は、人間における精神の空虚な運動ではない。それは生活に密着し、物質を媒介として展開される精神の運動である。その思惟なくして、哲学もありえないし、同様に人間の主体性もありえない。したがって神を人間思惟の根源とする考え方も、物質(自然)のみを唯一の世界の根源とする考え方も、ともに人間思惟による主体性の確立には関わりないものといわねばならない。

トマスにおいて、人間の知性が神に従属するものであるかぎり、およそ主体性の確立は考えられぬであろう。しかし右に述べたように、トマスの真意を、神にはなく人間知性の側にみるならば、その主知主義は、人間知性への、この上もない信頼の現われであり、ひいては主体性確立への努力の現われであると理解することができるであろう。彼の知性論は、知性の能動性ととも受動性をも十分考慮したものであった。それはアリストテレス主義的な感覚の重要視につながるものであるが、私たちはそこに、経験論的性格を十分に見ることができ<sup>(2)</sup>る。そのことに本稿では深く触れなかったが、すくなくともそれは、トマス知性論の近代的性格を示すものでもある。それであるから、人間知性を理性的被造物としての人間の最高の能力としてたたえることが、その高貴性の根源たる神をたたえることであるとすることなく、逆に、神の栄光をたたえることは、かえって人間(知性)をたたえることにほかならぬ、と理解す

べきではなからうか。観念論か唯物論かではなく、思惟による主体性の確立という見地にたつならば、トマスの主知主義には、かかる見方が必要ではないかと思うのである。

十三世紀という、すくなくともアリストテレス主義にとって困難な時代にあつて、知性の意義を高く評価するには「神」の権威にたよる以外にみちはなかつたであろう。もちろん単に、「神」の権威にたよった理説を求めらば、十三世紀といわず、中世全期の諸学説がそれに数えられるであろう。しかしトマスの哲学が他の諸説と自らを区別するところのものは、まさしくその主知主義(的傾向)にあつたといわねばならない。もしその真意が、神の側にあるならば、アウグスティヌス主義の主意主義が依然として強力であつた西欧において、それほどまでに主知主義を主張するはずはなかつたと解しえないであろうか。信仰は本来、情意的なものであり、信仰の立場にたつかぎり、情意優位の主張こそ尊重されるべきものであらうから。それゆえ、神と人間、信仰と理性という矛盾関係を、理性の側から理解したのがトマスの主知主義であるとする点に、単なる試論ながら、本稿の結論がある。とするならば、ラッセル<sup>(3)</sup>に従つて、トマスに哲学的精神なしとすることは自由であるとしても、神を語りながら、同時に、きわめて精力的に人間を語つたトマス自身の老大な労作そのものは、人間知性の高貴性を強調し、その意味で、中世的人間の主体性確立に努力した偉大な知性の遺産とすることが、許されるのではなからうか。

(1) 本稿が仮説とするのは、菅谷正貫教授の、次のごとき問題提起である。「《考える》ことの重要性を忘れるとき、人間の主体性は影を薄くする。考えることを制約するものは何か、何もののために考えるかなどという問いの中には、既に、他者に思惟を従属させ、思惟する主体である人間への軽視が準備されている。……世界を支配するものは神であるとか、世界の基礎は物質であるとかいう哲学史における神と物質との形而上学的な論争においては、いずれの立場に立っても、人間の主体性は、二次的なものとして軽視されているように思う。神か、物質かという形而上学的な論争史を、人間の主体性獲得の立場に立って検討しなせば、これまでの哲学史とは、おのずから異つたものになるであらう。」(菅谷正貫・江川義忠著『哲

学の諸問題』二二―三頁参照)

- (2) ヨプルストン、前掲書、二七頁。(なお本稿第二節の註(16)参照)
- (3) B・ラッセル、市井三郎訳『西洋哲学史』、中巻、一五九頁。