

アヴィセンナの靈魂の概念

牛田 徳子

アリストテレスの流れをくむアラビアの哲学者であるアヴィセンナ（イブン・シーナー⁽¹⁾）は靈魂がすべての自然生命の原理であること、従って靈魂研究は自然学部門において成立することを確信していた。しかし他方アラビア哲学はネオ・プラトニズムの発出論的形而上学乃至神学を受継いだ。皮肉にもプロチノスのエネアデスの一部が誤ってアリストテレス神学の名の下に翻訳されていたことは有名な事実である。従ってアヴィセンナにとってアリストテレス的な靈魂概念の自然学的基礎が如何にしてネオ・プラトニズム的な神学的基礎と融和乃至折衷されうるかが意識的にも無意識的にも探索されざるをえなかったのである。ここにアリストテリズムとネオ・プラトニズムの矛盾対立を内に孕んだままそれを可能なかぎり回避しようとするアラビア哲学の学説史的宿命——これはたんにアラビア哲学だけの宿命ではないだろうが——の一例があるように思われる。ここでアヴィセンナの全体系におけるアリストテリズムとネオ・プラトニズムの位置付けを論ずることはとうてい不可能である。本研究の目的はその一端を靈魂の一般概念に関して実証することにある。それにはまずアヴィセンナの靈魂論の形而上学的背景について簡単に触れておくのがよいと思われる。

I

アヴィセンナのコスモロジカルな図式は第一の被造物が必然的一者から発出することから始まる。神的一者は純粋な自己認識者であって、その認識から一箇の純粹理性が発出する。この第一の被造的理性は三つの認識をもつ。まず自己の派出因を認識し、そこから第二の純粹理性が発出する。

次に自己を派出因から出てきた必然的存在として認識することから第一の宇宙靈魂が発出する。最後に自己を単なる可能的存在として認識することから第一の天体が発出する。第一天上靈魂は常に自己の派出因すなわち第一理性を欲求し、その欲求によって常に第一天体を派出因のまわりに動かす。次に第二純粹理性も同じような三つの認識をもち、それぞれの認識から第三の純粹理性と第二の宇宙靈魂と第二の天体が発出する。以下同様に発出がすすみ最後に第十番目の純粹理性に至るわけである⁽²⁾。この最下位の理性はもはや天上界の存在を発出する力がなく、もっぱら混濁した月下界の合成物の派出因となるわけで、地上の存在者と関連してこの理性がとくに能動理性とよばれている。

では地上の存在者がどのような順序で創造されたかというところ、まず質料的四元素が能動理性から発出する。四元素は互いに反撥し矛盾する物理的性質をもつが、天体の影響によって四元素の中から混合的素質が生じ、これに能動理性から発出した形相が合成して、鉱物が生じる。次に混合的素質がもっと調和化されると、能動理性から栄養、成長、繁殖という生命原理をもつ植物靈魂が発出し、この混合体と結合して植物が生じる。次に混合的素質が植物体のそれより一層調和されると、能動理性から植物原理のみならず感覚、運動原理をもつ動物靈魂が発出し、この混合体と結合して動物が生じる。最後に混合的素質が調和という点では最も天体に似た状態になったとき、能動理性から植物原理、動物原理のみならず知的原理をもつ人間靈魂が発出し、この混合体と結合して人間が生じるわけである。

アヴィセンナはこれらの生命体の発生を太陽と球体の関係にたとえている。太陽の熱い光りがとどかない位置の球体は冷たく、丁度無生物がこれに当たる。次にこの球体を太陽に少し近づけると球体は暖められる。この状態が植物である。次にもっと太陽に近づけると球は暖められるばかりでなく輝き出す。この状態が動物である。最後に球をずっと太陽に寄せれば球は熱せられ輝き出すばかりでなく燃え出すだろう。この状態が人間であ

る。つまり太陽は球の熱，光り，燃焼すべての離れた原因であるが，この原因によって生じた熱は球体の暖かさの内的原因であり，熱より強力な光りは球体の明るさのみならず同時にその熱の内的原因であり，また最も強力な焰は球体の燃焼のみならず同時にその明るさ，熱すべての内的原因である。何故なら光りがあるからこそ熱があり，燃焼があるからこそ光りや熱があるからである。混合体に結合する植物，動物，人間靈魂はこのような熱，光り，焰にそれぞれたとえられるというのである。⁽³⁾

それゆえ植物靈魂はたんに植物体における植物的原理にすぎないのに対し，動物靈魂は動物体における動物的原理のみならず，その植物原理でもあり，人間靈魂は人間体における知的原理のみならず，その動物的，植物的原理でもある。このように靈魂は種に固有の本性の原理のみならず，同時にその種に含まれた下位の類的生命本性の原理でもある。この点は後に述べるようにアリストテレスの理論との比較において重要である。

以上のアヴィセンナのコスモロジーを考えると，天上と地上の秩序が或意味で逆の方向であることがわかる。つまり神よりつらなる純粹理性，天上靈魂，天体の系列はその本質的順序とその発生的順序が全く一致している。即ち，つねに上から下への階列であるのに反し，地上の物体，生命体の系列はその本質的順序と発生の順序が一致していない。即ち時間的発生に関しては下位から上位への発展的過程を形作っているのである。つまり地上の存在者はすべて質料的基体と結合することによって生成するものであるから，直接離存原因から発出するわけにゆかず，つねに質料的基体を前提しなければならなくなっているからである。この地上の発生的ないし発展的順序を自然的順序とよび，本質的順序に対立させるならば，前者はたしかにアリストテレス的自然観に基づき，後者はネオ・プラトニズムの発出論的神学に基づいているということが出来る。つまりアヴィセンナにおいては，アリストテレスに基づく地上の事物の自然的順序が発生の順序として一応認められながら，発出理論の上から下への方向でもって，それ

が一元的本質順序の中にどうしても包括されねばならない理論的要請があるのである。アヴィセンナの一般的思想について短急に結論することはさけるべきであるが、少くとも彼の靈魂論には以上のような形而上学的基礎が前提されていることを予め理解しなければならない。

II

次にアリストテレスの靈魂の概念について簡単に述べなければならない。アリストテレスとの比較は方法的にも、学説史の見地からもきわめて重要だからである。さてアリストテレスにおいては靈魂は「可能態において生命を有する自然物体の第一エンテレケイアであり、形相である」と定義されている⁽⁴⁾。この場合第一エンテレケイアと形相は同じものを意味する。つまり形相は合成するところの質料の可能態を現実化せしめる原理であるから、形相は質料のエンテレケイア即ち現実態原理或いは完成原理といってさしつかえない。従って靈魂は丁度質料である可能的生命物体にとってその第一エンテレケイアであり、形相である。

更に靈魂は生命機能の内的原理でもある。生命機能はすべて自己保存や種の持続のごとく自己目的的なものであるから、そこに働く原理はたんに作動因であるばかりでなく目的因でもある。つまり作動因は生命機能を発動させる起点を規定し、目的因はその到達点を規定する。ところですべての生命的営みを動かす究極的目的因は唯一つそして外的なものといえるかもしれないが——たとえば種の持続は永遠性への或程度の分与であり、認識は普遍性への或る程度⁽⁵⁾の分与であるといえるが——しかしそれぞれの生命種に特有な目的分与の仕方はその靈魂に負うのである。むしろ生命規定を与える種的靈魂こそ目的的自然律に従って種に内在し種に固有の目的的功能を規定する内的原理であるといえる。この意味で靈魂は同時に生命物体⁽⁶⁾の第二エンテレケイアであるといえる。以上のようにアリストテレスによれば、靈魂は生命者にとってそれぞれその形相因、作動因、

目的因でありうる。⁽⁷⁾

それでは彼は自然界の各生命者について具体的にどのように考えているだろうか。生命現象は実に多様である。彼はそこに栄養、成長、繁殖（以上、植物的機能）、感覚、欲求、運動、想像（以上、動物的功能）、思惟などの機能を見出すが、その中でも栄養と触覚的感覚と思惟をとくに生命の種を区別する決定的な機能とみなす。そしてこの区別に従って彼は三つの生命種がもつ三つの生命原理、即ち植物靈魂、動物靈魂、人間靈魂の存在を区別するのである。即ち少くとも栄養的原理をもつ自然物体は植物でありえ、⁽⁸⁾少くとも触感的感覚原理をもつ有機生命体は動物でありえ、⁽⁹⁾最後に知的原理をもつ感覚・運動体は人間でありうるのである。⁽¹⁰⁾他の様々な機能は或るものは植物生命に、他のものは動物生命に特有ではあっても、それがなくては植物又は動物になれないという不可欠の実体原理に属さない。むしろそれらはそこから次第に分化し、基礎的本質的機能に対して新たに獲得されてゆくより進化した、従って種の目的により適った機能である。⁽¹¹⁾ここに各生命者に内在する種的靈魂の、その形相因、その第一エンテレケイアとしての役割と、その目的因、その第二エンテレケイアとしての役割の明確な区別が見出される。

ところで生命の発展的方向はたんに一つの種の中の機能の間に存するばかりでなく、異った種の間にも見出されるのである。たしかに一つの種はその種に固有な本性のみでなくすべて類的本性を兼ねそなえることなしには存在しないのである。そこでアリストテレスは、下位の靈魂原理は上位の靈魂原理と離れて存在しうるが、上位の靈魂原理は下位の靈魂原理と離れて存在しえないというのである。⁽¹²⁾つまりどんな生命原理をとってみてもそれは上位原理と独立に働きうるが他方下位原理をあわせもつことなしには働きえないのである。このような靈魂の一見矛盾した独立性と非独立性は実際靈魂が身体と結合すること以外に説明されないのである。なぜなら質料的基体と結合して現実態の実体を合成するからこそ、その生命原理

は上位の原理と係りなく存在するのだし、又すでに類的な下位原理をそなえた身体と結合するからこそ、その生命原理は下位の原理と離れて存在しえないからである。こうしてみると生命物体の形相乃至エンテレケイアという靈魂の一般概念は自然的順序に従った生命者の系列を十分に説明できるし、又それによって正当化されることがわかる。どんな生命者もそれが生成するためには下位の物体ないし生命体の先行を必要とするのである。そして下位の種の中で最も進化し、より上位の生命原理を可能的に有する段階に達したものが質料的基体となって、この上位の生命を現実化する靈魂がそれに結合することによって新しい種が実現するのだといえよう。この際注目しなければならないのは、形相因としての種的靈魂はその種に固有な生命本性即ち種差のみを含んでいるということ、質料因としての物体はあらかじめ一切の先行的類的本性をそれ自体としては現実態において含んでおり、ただ新しい種の原理に対してのみ可能態にあるということである。さもなくば靈魂の前に述べた独立性、非独立性は正確に説明されないし、従って下からの積み重ねである生命者の発展的系列、質料的基体の新しい種の生成に対する積極的参画もないのである。ここに「物体のエンテレケイア」という靈魂定義⁽¹³⁾のラディカルな意味があるように思われる。

III

さてアヴィセンナは靈魂概念についてその要素をほとんどアリストテレスから学んでいる。しかし一見よく似た彼の表現は注意深くみるとアリストテレスと違った内容をもっていることがわかる。まず彼は靈魂を定義するのに可能な三つの概念を挙げる。即ち完成——これはギリシア語のエンテレケイアに相応する——と形相と生命作用の原理である。つまり靈魂は生命物体の三つの意味での原因になりうるのであって、類から生命的な種を完成せしめる意味で種の完成といわれるし、生命体の質料を実体に実現せしめる意味で実体の形相といわれるし、生命に固有な働きを原因する意

味で作動因といわれうるのである。しかしこれらの概念の中で「完成」が靈魂一般に最も適した概念であると彼はいう。作動因の概念については種もしくは実体の現実態を前提しなければ有効でないとする点でアリストテレスの立場と異なるところはない。ところが「完成」と形相については、すでに述べた通りアリストテレスにおいてはエンテレケイアと形相が同じものを指していたのに反し、なぜアヴィセンナにおいて区別されかつ「完成」の方が重要視されねばならないかが当然問題になってくる。しかもアヴィセンナは「完成」を目的因とみなしているのであって、ここにもまたアリストテレスとのくい違いが生じている⁽¹⁴⁾。以上の問題について彼の考えを辿ってゆくと次のようになる。

形相と「完成」は完全に一致する概念でない。まずそれを意味の上からみると、形相は質料と合成して実体を完成せしめるという意味で完成因である。しかし「完成」という概念はもっと広い意味をもつので、たとえば質料と合成しない離存実体も完成態なのであるから形相と全く違った完成因をもつ。また船に対する船長、国家に対する王も形相と違った意味の完成因である⁽¹⁵⁾。アヴィセンナがこのようにいうのも、結局質料と合成して実体を完成するような形相が当はまらない靈魂の場合を念頭においているからであって、そのような靈魂を含めたすべての自然靈魂に通用する一般概念がいわば事実の上から求められているわけである⁽¹⁶⁾。事実自然界は物質から人間に至る丁度類から種へ上昇する存在者の系列で構成されている。従って生命の原理である靈魂を類から生命種を実現せしめる完成の原理であるとするならば、全生命者の系列において靈魂の一般概念が成り立つわけである。それでは種を実現する完成原理がなぜことさら形相といわれぬのか、その理由を、われわれは当然問題にしてよいであろう。これに対しアヴィセンナの考えは次のように解釈される。

まず形相因は質料と合成して合成実体を実現する原理であるから当然質料的基体から非分離でなければならないが、これに対して完成因は基体か

ら分離非分離にかかわりなく考えられると彼は⁽¹⁷⁾いう。次に形相は質料と合成して種を完成させるが——この場合形相は完成因といってさしつかえない——しかしこの種が基体となってより上位の種が実現したときには、かの形相はこの基体の合成的部分となって偶有化されると彼は⁽¹⁸⁾考える。他方「完成」とはつねに種の規定原理の概念である。しかるに形相は完成因にも偶有にもなりうるという相対的性格をもつ。ところで、そのような相対的性格をもちえず、ただ種の完成であるような完成因がある。つまり、より上位の種がない最高の種即ち人間種の完成因である。従って少くともこのような完成因は形相である必要がない。以上の論理は妥当かどうか問題があるが、アヴィセンナの意図はつねに質料と非分離の形相ではないような靈魂があることを示すことにあるのである。最後に形相でありえない完成因はそれ自体実体たらざるをえない。従ってそれは基体に対して実体的に結合するのではなくて目的因としてあたかも船に対する船長、国家に対する王のごとく外的に結合すると彼は⁽¹⁹⁾考える。ただしこのような完成因の場合、それ自体一つの実体にならないような種の合成を行うわけになるので、種の概念は果してそのようなものでありうるかどうか問題になろう。

以上のアヴィセンナの考えからみると植物および動物の靈魂は形相といってさしつかえないので、人間の靈魂についてのみそれが形相であることができないのである。しかし問題はむしろ彼において形相は低い次元での「完成」つまり類的完成にとどまるということであって、それは真の意味での「完成」に達せず、それへの過渡的、不完全な段階を構成するにすぎないのである。従って植物、動物はそれぞれ実体でありながらも、不完全な類、最後の完成に達しえない欠除的な生命者としてのイメージが強いのである。ここに「物体の完成」というよりも「類種の完成」という彼の靈魂の定義が目的因に関連してとらえられている意味が存するのであって、不完全な類から最も完全な種へつらなる存在段階の目的性をこの定義が表わしているといつてよい。

植物靈魂、動物靈魂は、最高の完成である人間靈魂にまでいたる類種の系列のそれぞれ過渡的完成を示しているのであるから上位の種に対しては不完全な原理といわなければならないが、一切の下位のものに対しては完全な原理として君臨する。従ってアヴィセンナはアリストテレスと逆に、種に特有な生命機能のうち最高次の機能——つまりアリストテレスにおいては派生的な、目的適性的な機能——をその種の規定とするのである。つまり靈魂は目的原理として種を規定するからである。たとえばアリストテレスにおいては植物は基礎的な栄養機能をもつことで植物でありえたのに反し、アヴィセンナにおいては植物生命の目的である繁殖機能をもたずしては十分に植物でありえず、基礎的な栄養機能、中間的な成長機能はこの目的実現のために不可欠な条件として植物生命に所属するのである。⁽²⁰⁾ またアリストテレスは動物を基礎的感覚をもつ下等動物と、運動と高等感覚をもつ高等動物に大別し、植物にきわめて類似していても触覚機能が認められるかぎり動物たりうるとしたのに反し、アヴィセンナによれば運動性をもたない感覚動物はありえないのである。⁽²¹⁾ 彼において種の完成因は種の規定原理即種の目的因ということであって、アリストテレスにおける生命種の第一エンテレケイアと第二エンテレケイアの区別、即ち形相因と目的因の区別が存在しない。またアヴィセンナは靈魂は生命作用の原理であるかぎり生命者の「第二完成」になると考えるが、この「第二完成」の意味はただすでに実現した種の本性に基づきその固有の働きを果すというだけの消極的なものであって、そこに目的因を特に認める必要もないのである。

以上のような生命の目的的類種系列は先に述べたアリストテレスの発展的自然系列と本質的に違った意味をもつ。すでに述べたようにアヴィセンナによれば下位の種の原理即ち類的原理は上位の種において基体の中の偶有になるのであった。従ってどんな生命種もその類的種生命原理すべてをもつば種的完成因である靈魂に負うのである。ここから物体規定のみもつそれぞれの混合基体に対して、植物的生命のみの原理である植物靈魂、

動物的生命原理のみならず同時に動物の植物的原理でもある動物靈魂、最後に知的生命原理のみならず同時に人間の動物、植物的原理でもある人間靈魂の系列が対応する。このような系列は發展的順序ではないのである。なぜならこれらの靈魂と結合してそれぞれの種に完成される下位の基体物体はつねに最低の物体規定しかもたない消極的な受容体であって、下から上への生命形成になんら参加することなく、このような上下の種の段階はもっぱら内包をより多く、或いはより少くもつ靈魂の上下の区別によって決定されるからである。そしてこのような靈魂の区別はけっして下から上へ比較されるべきものではないのである。なぜなら、すでにアヴィセンナが考えたように本質的に上位の原理は下位の原理の原因なのであるから、物質ぬきの靈魂の相互的系列は上から下へ本質的に比較するよりほかないからである。ここに完全な靈魂からより不完全な靈魂へ下降する本質的な靈魂の順序、従ってもっぱらそのような靈魂によって決定される上から下への生命種の系列が重視されるのであって、もし下から上への發展的系列を自然目的的系列とよぶなら、これは觀念形而上学的目的的系列とよぶべきであろう。そしてこのような系列は靈魂の發生源である離存原因への分与の程度によって決定されるという神学的基礎をもっているのである。そして少くとも自然界における生命種の發生の順序として下位の種が上位の種に先行するということは、物体基体の偶有素質がどの程度靈魂を受容するに適したものかどうかによるのである。能動理性からただちに完全な靈魂が発出するのをさまたげるのは基体の矛盾的素質であって、それゆえまずそれは最も少い靈魂の部分の発出をさそい、それと結合するにとどまる。ついで基体がより中庸な素質をえたとき、より多い靈魂の部分が発出するという具合である。このように生命原理の充全なあり方に対する質料基体のマイナスの役割はアヴィセンナのプラトンの傾向を表わすものといえる。アリストテレスはしばしば「自然は無駄なことをしない」という。それは生命体はその保存のため、またその^{オルガニツク}器官的な発達に応じて当然それに相応

した生命原理を要求し、いつもそれを満たされているということである。⁽²³⁾ここに自然目的性になつた基体の積極的な意味がとらえられている。しかしもしアヴィセンナに従つて質料基体のゆえに不完全な靈魂の実現がやむをえないとなれば、自然は実に無駄なことをしているといえる。

アヴィセンナは靈魂を「自然物体の第一完成」と定義しておきながら議論をいつのまにか靈魂自体の完全性の問題にすりかえてしまったのである。実際物体基体をぬきにした靈魂の系列は内包を多くもつほど完全な、内包を少くもつほど不完全な靈魂同士のいわば量的完全度の系列になるのであって、このような靈魂の完全性の問題はアリストテレスの基本的な考えの中にない。彼はあくまでも物体の完成因としての靈魂を考えていたから、もし上位生命体の靈魂が下位生命体の靈魂より完全だとすれば、それは物体を完成させる靈魂は完成させられる物体より完全であるとの根拠から、すぐれた基体を完成させる靈魂は劣った基体を完成させる靈魂より当然完全であるという結論しかないのである。しかしこの問題はこれだけにとどまらず、人間靈魂の構造にきわめて重要な影響を及ぼすはずである。⁽²⁴⁾しかしこれは論題の範囲をこえるものであるからここでは触れない。

註

- (1) アラビアにおいてアリストテレスは「第一の師」であつた。アヴィセンナはアリストテレスの「デ・アニマ」についての註釈を残しているが (Al-ta'lifāt 'alā ḥawāṣi kitāb al-nafs li-Aristū, Aristū 'inda al-'Arab, ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī, 1947), しかしそれはたとえばトマス・アクイナスのそれとくらべてよほど自由なスタイルと思想をもつ註釈である。部分的な箇所は別として全体からみればアヴィセンナはアリストテレスの註釈者、模倣者というより自らの哲学のたえざる追求のためにまず貪欲に「師」の教説を吸収したという方がむしろ正しい。この傾向は晩年の「東方哲学」への傾斜に顕著に現われる。それゆえ本研究は彼の生涯における靈魂思想を尽しているわけではない。われわれがプラトンの影響を色濃く受けたアリストテレスの初期の靈魂思想よりも

円熟した時期の「デ・アニマ」における靈魂思想を重視するように、作品「シファー」に代表されるアヴィセンナの体系的完成の時期における靈魂の概念を、たとえそれがアリストテレスの影響下にあるとはいえ、重視するのである。

- (2) Kitāb al-šifā', al-ilāhiyyāt (形而上学), ed. Anawāti-Sa'īd Zāyid, Cairo, 1960 IX. 4, pp. 402~409 ; Risāla fī ma'rifa al-nafs al-nāṭiqā wa aḥwālīhā, epilogue; Aḥwāl al-nafs, ed. Fu'ād al-Ahwānī, Cairo, 1952, pp. 189~190.
- (3) Avicenna's De Anima, being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā', ed. F. Rahman, London, 1959, V, 7, pp. 261~262; Kitāb al-najāt, ed. Muḥy al-Dīn al-Kurdī, Cairo, 1938, pp. 191~192 (英訳 F.Rahman, Avicenna's Psychology, an English Translation of Kitāb al-najāt, Book II, Chap. VI, London, 1952, pp. 67~68).
- (4) De anima, II, 1, 412a 19~21, 27~28.
- (5) Ibid., II, 4, 415a 28~29; 415b 16~17.
- (6) Cf. *ibid.*, II, 1, 412a 22~27: 「しかしエンテレケイアは二つの意味をもつ。一つは知識のごときもの、他は知識の行使のごときものである。かくて靈魂が知識のごときエンテレケイアであることは明らかである。なぜなら眠りのときも目覚めのときもひとしく靈魂は所在しているが、目覚めは丁度知識の行使に類似しており、眠りはまだ行使しないままの知識の所有に類似しているからである。」
- (7) 作動因については *ibid.*, II, 4, 415b 2~28.
目的因については *ibid.*, 415b 15~20; De partibus animalium, I, 5, 645b 14~20.
- (8) De anima, II, 4, 415a 23~25 ; 416b 9 ; 415b, 27 ; 416b 19~20.
- (9) *Ibid.*, II, 2, 414a 2~3 ; 413b 4~7 ; III, 13, 435b 4~7.
- (10) *Ibid.*, II, 3, 415a 7~10 ; 414b 18~19 ; III, 12, 434b 3~7.
- (11) Cf. *ibid.*, II, 4, 415b 26~27 ; 416b 15~16 ; 23~25 ; III, 12, 434a 24~26 ; 31~b 1 ; b 24~27.
- (12) *Ibid.*, II, 3, 414b 29~30 ; 415a 1~11.
- (13) しかしアリストテレスは或靈魂の部分が「いかなる物体のエンテレケイアで

もない」ことを認めている。そしてこの部分はたしかに質料から離存もしくは可離的である (Ibid., II, 1, 413a 6~7)。彼がこの部分で理性を指しているのは明らかである (Ibid., 413b 24~27)。また彼はプラトンの発想に従って靈魂が「水夫が船のそれであるごとく身体のエンテレケイアであるかどうか」明言をさけている (Ibid., II, 1, 413a 8~9)。はたしてこのような靈魂が人間の知的靈魂とかかわりがあるのか、また彼の「物体のエンテレケイア」としての靈魂概念とどう矛盾することなく理解されるのか、少くとも彼のコンテクストは全く明らかにしていない。註 15 16 参照。

14) Avicenna's De Anima, I, 1, pp. 6~7 ; Aḥwāl al-nafs (靈魂の諸状態), ed. Fu'ād al-Ahwānī, 1, pp. 50~51 ; Al-ta'lifāt 'alā ḥawāṣi kitāb al-nafs li-Aristū (アリストテレスのデ・アニマ註釈), Aristū 'inda al-'Arab, p. 91.

15) Avicenna's De Anima, I, 1, pp. , 6~8.

ここにアリストテレスが未決のまま残した靈魂の三つの類型が示されている。

即ち： 物体の形相としてのエンテレケイア

物体のエンテレケイアでないもの

物体の外的エンテレケイア

16) アリストテレス以後の靈魂論者たちは人間靈魂の特殊性を十分に意識していた。アリストテレスが人間靈魂の理論を課題として暗示するにとどまり、未解決のまま残しているのは事実である。それをアリストテレスにおけるプラトニズムの拘束とみるか、プラトニズムからの脱却の努力とみるか、解釈は自由である。しかしいずれにしても、後世の靈魂論者たちはアリストテレスの残した諸命題——それはしばしば互いに矛盾するようにみえる——に基づいて人間靈魂の構造を他のすべての靈魂と共に統一的に理論付けるように義務付けられたのである。アヴィセンナもトマスもその例外でなかった。註 24 参照。

17) Avicenna's De Anima, I, 1, p. 7

18) Ibid., pp. 9~10.

19) Ibid., I, 3. p. 27 ; Aḥwāl al-nafs, 1, pp. 54~55.

20) Avicenna's De Anima, I, 5, p. 37 ; Mabḥaṭ 'an al-quwā al-nafsāniyya, Aḥwāl al-nafs, 4, p. 157.

- ㉒) Avicenna's De Anima, I, 5, pp. 39~40; II, 3, p. 68; Mabḥaṭ 'an al-quwā al-nafsāniyya, 5, p. 158.
- ㉓) Avicenna's De Anima, I, 1, pp. 11~12.
- ㉔) De anima, III, 9, 432b 21~26; 12, 434a 30~b 8.
- ㉕) 三田哲学会「哲学」第48集「質料形相論による人間理性の概念」参照。

追記——ここではトマスとの比較を論じなかったが彼の靈魂概念について一言触れたい。彼はアヴィセンナと違って形相概念を理論的に拡大したゆえに、質料から可離的な人間靈魂も合成実体である人間の形相であると規定することに成功した。この点で彼はプラトン、アヴィセンナ等の靈魂概念と真向から対立し、アリストテレスの質料形相論を一層展開深化させたといえる。しかし彼の質料形相論には一つの問題点がある。即ち彼は一方では合成実体の本質は形相の側に基づく種差と質料の側に基づく類の本質で構成されると説きながら、他方、質料的実体はつねに第一質料と一切の本質の規定を含む唯一つの形相で合成されると考え、結局後者に従ったという点である。ここから彼の靈魂概念はアヴィセンナに類似した構造をもつにいたる。即ち靈魂は生命体の物体性を始め一切の類的種の本質をもたらす唯一の形相であって、それを受取る質料的基体は何らの本質規定をもたず、ただ種の完成に対して偶有的素質を具えるにすぎない。ここから第一質料から遠ざかるほど、そして内包を多くもつほど完全であり、その逆ほど不完全であるという靈魂自体の完全度の量的系列が現われるのであって、これはアヴィセンナの靈魂概念の構造と大差ない。このような基礎的概念の理解が各種靈魂の内容に関してつねに彼をしてアリストテレスよりもアヴィセンナの方に傾けせしめた理由になったことは間違いない。牛田徳子： *L'étude comparative de la psychologie d'Aristote, d'Avicenne et de St. Thomas d'Aquin*, Tokyo, 1968, I, chap. 3, pp.35~39; chap. 4, pp. 43~46; II, chap. 2, pp. 67~70; chap. 3, pp. 79~83 参照。