

Isaac de Stella の anima 書簡⁽¹⁾

大 谷 啓 治

序

Chenu も指摘する⁽²⁾ように、12世紀の思想において、自然の発見は大きな重要性をもっている。それ以前には、主としてアレゴリーやシンボルとして解釈されていた自然が、12世紀になると、アラビアの学問やプラトンの『ティマイオス』などの影響によって、自然学的に解明されるようになった⁽³⁾。原因にもとづいて、自然の世界を探求しようとするこの態度は、さらに、地上の存在がもつ価値の発見へとむすびついていく。そしてこのことは、当然のことながら、人間観にも影響をあたえるはずである。それはとくに、microcosmos としての人間観のなかにみることができるであろう。自然の一部として人間をみようとするこの microcosmos 観をそだてたのは、とくにシャルトル学派であった。たとえば、Guillelmus de Conchis の Philosophia⁽⁴⁾、Gilbertus Porretanus の De sex principiis⁽⁵⁾、Bernardus Silvestris の De mundi universitate⁽⁶⁾ などがそれを物語っている。

しかし、修道院的文化のなかに、多くの anima 論が生まれるのも12世紀である。Aelredus de Rievaulx の De anima⁽⁷⁾、Helinandus Frigidi Montis の De cognitione sui⁽⁸⁾、Alcherus Clareauellensis のものとされている De spiritu et anima⁽⁹⁾、Guillelmus S. Theodorici の De natura corporis et animae⁽¹⁰⁾、Isaac de Stella の 書簡などシトー会士のもののほかに、聖ヴィクトールの修道会にぞくする人びとの著作のなかにも、Hugo の De unione corporis et animae⁽¹¹⁾、Achardus のものとされている De discretione animae, spiritus et mentis⁽¹²⁾、Godefridus の Microcosmus⁽¹³⁾ など、ざっとみただけでも、かなりの数になる。これらの修道士が、徳を修め、神秘的精進を

つむために、人間の心理的な問題に興味をもっていたことは、Leclercq の指摘をまつまでもない。⁽¹⁴⁾ anima の問題は、その意味で、修道士たちが思索の対象として、とくに好んだものの一つであった。「わたし自身を知るようにと、わたし自身に言われているので、わたしを知らないでいるわけにはいかない⁽¹⁵⁾」と De spiritu et animae の著者は、序の冒頭に書いているが、この「汝みずからを知れ」が上記の anima 論のほとんどのなかで、主要なテーマとなっている。

根本的な意図においては、このように共通したものがあっても、取りあつかう問題や方法がきわめて多様であるのは興味深い。たとえば Aelredus の De anima のように、もっぱらアウグスティヌスの権威にたよるといった、典型的に修道院文化にぞくするものもあれば、Godefridus de S. Victore の Microcosmus や、Physica corporis と Physica animae の二部からなる Guillelmus S. Theodorici の De natura corporis et animae のように、すくなくとも題名だけからでは、むしろスコラ的的文化にぞくするようにみえるものさえある。しかもとくに後者に類する著作において、たんに題名などにとどまらず、新しい自然の発見や、さらに次第に西欧で知られるようになるアリストテレスの心理学などが、なんらかの形で影響を与えていくことは、見のがすことができない。たしかに、「12世紀の名を高めている数多くの De anima は、アウグスティヌス 的内面性によって浸されていながらも、自然学の知識や、そこから生まれた『唯物論的な』パースペクティヴ⁽¹⁶⁾を混合している」ともいえるであろう。

本稿では、Webb が「形而上学的」と特徴づけている Isaac de Stella の anima 論を取りあげ、その一端をさぐってみたい。

I

ここで取りあげる Isaac の著者は、Liber de spiritu et anima の著者と考えられている Alcherus への書簡である。Alcherus の質問は、聖書

解釈のような神学の問題ではなく、*anima* の本質、その諸能力、肉体との関係などをめぐる哲学的な難問であった。それにたいして、まず Isaac は、自分はそうしたことを知らず (*non scimus*)、当惑していることを告白する。こうした哲学的な探求にたいする消極的態度は、当時の修道士に共通したものであり、理性の乱用をめぐる反弁証家と弁証家のはげしい論争を熟知していたであろう修道士 Isaac が、このような態度をとるのは当然であろう。

「われわれの *anima* が神の本性と多くの類似をもっていることを、われわれは学んでいる (*discimus*)……。物体、*anima*、神と三つのものがある。しかしわたしは、それらの本質を知らない (*ignorare*) と告白する。また *anima* がなんであるかということよりも、物体がなんであるかということ、神がなんであるかということよりも、*anima* がなんであるかということ、すこししか知的に把握 (*intelligere*) しないと告白する¹⁸⁾」(1875 C)。

知識に、1) 聖書や伝統から学んだもの、2) いわば哲学的にえられるもの、3) 神からの照らしによって本質を直観するものの三種類を考えていることを、この引用はあきらかにするが、哲学的には本質を知らないと自認しながら、1)と3)の知識があることをみとめるところに、神秘家修道士としての特徴がよくあらわれているといえよう。

さらに Isaac は上記の主張を、つぎの理由から説明する。すなわち 1) *anima* は肉体によってくらまされている。したがって、物体から離れていればいるほど、認識ははっきりしたものになる。*intelligentia* による神の認識が最高に明らかである。2) 本質のあらゆる真理は神のなかにある。*anima* はその *imago* であり、物体はその *vestigium* にすぎない。プラトン乃至新プラトン主義的発想であることはいうまでもない。

I

このような認識態度をもちながら、あえて Alcherus が提出するような哲学的問題に答えるには、どうしたらよいか。同じシトー会士の Aelredus de Rievaulx は、すでに指摘したように、主として伝統、とくにアウグスティヌスの権威に解決を求めながら、きわめて典型的な修道院的文化にぞくする anima 論を展開した。Isaac の書簡に、アウグスティヌスをはじめとして、多くの伝統的要素がふくまれていることは、いろいろな点について指摘しうるが、しかしまず第一にそれにたよるという態度はかならずしもみられない。聖書からの引用もかなりあるが、ほとんどは附随的な役割をはたすのみである。以下順を追って、Isaac の探求の内容と過程をさぐってみることにしよう。

anima の全体を取りあつかう最初の部分では、物体、anima、神という存在の三段階を、いわば存在論的に比較検討し、中間的存在としての anima の位置をあきらかにすることが、主要なテーマとなっている。しかも、まず三者の根本的な特徴が提示される。

「神のみが真に単純であり、他方物体はすべて真に複合体であって、anima はそれぞれの観点から、単純とも複合体ともいうことができる。それでも、もしなにかの物体が単純 (simplex) であるならば、すべての物体にまさる anima は、より単純 (simplicior) であり、最高のものである神は、もっとも単純 (simpliciissimus) である」(1876 B)。

そして、このことがさらに三つの点から、具体的にあきらかにされていく。

1) 単純とは、habere と esse の一致であるという観点からすると、神はみずから所有するもののすべてであるのに、物体では、その所有しているものはなにも物体ではない。その中間にある anima は、所有するものの一部ではあるが、他の部分はそうでないために、単純ではあっても、真に単純とはいえない。

2) 質と量という点からみれば、神は質も量も持たないのにたいして、物体はいずれをも持つが、ただ1)でみたように、そのいずれでもない。anima は物体ではないから、量を持たないが、神ではないから質はもっている。

(ここで、anima は量を持たないといわれるが、それではその部分はどうなるのか。部分をもつということは、量のあることを意味するのではないか。Isaac は、自然的な能力として ingenium, ratio, memoria を、また anima の本質的部分として rationabilitas, concupiscibilitas, irascibilitas をそれぞれ例としてあげながら、これらはたしかに部分ではあっても、けっして量的なものではなく、同じ本質であり、同じ anima であることを、三位一体の imago という観点から、くりかえし強調している。⁽¹⁹⁾)

3) 最後に、本性的なものと偶性的なものについてみると、物体は両者をもつが、これも1)でみたように、それらはいずれも物体ではない。一方、神には本性的なものも、偶性的なものもなく、全体が一つの神である。anima は両者を持ち、両者は anima そのものと同化してはいるが、偶性的なものは偶性的なものであるかぎりにおいて、失われることもありうるので、anima はそれらのすべてであるということはできない。(ここで、anima に本性的なものとは、そのもつ能力のことであり、徳が偶性的なものと考えられている)。要するに神は偶性的なものをもたない点で、anima とも物体とも異なるが、本性的なものそのものである点で、物体と異なり、みずから所有するもののすべてである点で、anima と異なるわけである。

III

物体と神の中間という anima の存在論的位置づけが、Isaac の anima 論の出発点となる。中間にある anima は、そのもつ最高のものによって、神とむすびつき、最低のものによって、物体とむすびつく。そして anima

自体のなかに、最高、中間、最低という段階がみいだされるのである。こうした存在の段階と anima の段階の対応関係は、いわば中心的なモチーフとして、この書簡における考察の全体を支配している。

一つの全体的な存在としての anima には、その特性によって、まず *rationabilitas*, *concupiscibilitas*, *irascibilitas* が区別される。⁽²⁰⁾ *rationabilitas* によって、anima は自分の下、自分のなか、自分のそばにあるものを認識するように照らされるのであり、そこから anima のあらゆる *sensus* が生れる。一方 *concupiscibilitas* と *irascibilitas* によって、なにかを欲求し、拒絶し、愛し、憎むように心を動かされるのであり、そこからすべての *affectus* が生ずる。すなわち *concupiscibilitas* からは喜びと希望が、*irascibilitas* からは苦しみと恐れが生じ、これらの *affectus* が、すべての徳や悪徳を生み出す要素のようなものだと考えられる。愛と憎はそもそもニュートラルなもので、理性にしたがい、教育によって、賢慮、節制、剛毅、正義という枢要徳にまでたかめられることができる。Isaac はここでアウグスティヌスの名をあげ、愛による徳の説明を展開している。*rationabilitas* が、つぎにあげる五つの段階によって、英知へとのおぼるように、*concupiscibilitas* と *irascibilitas* は四つの *affectus* によって、愛 (*charitas*) へとのおぼらなければならないのである。

IV

rationabilitas から生ずる *sensus* は、二つの観点から分類される。

1) 過去、現在、未来の時間による分類。

ingenium 未知のものを求める (*intentio* とも呼ばれる)

ratio 発見されたものを判断する

memoria 判断されたものをしまいこみ、ふたたび判断のために提供する

(*ingenium* は口、*ratio* は歯、*memoria* は腹にそれぞれ対比される)。

2) 認識の対象による分類⁽²¹⁾

(力)	(自然界)	(対象)
sensus corporeus	土	物体
imaginatio	水	物体の像
ratio	空気	物体の尺度。最初の非物的なもの あるが、物体を必要とする
intellectus	エーテル	被造の精神
intelligentia	empyreum	純粹な非物体

(上記のように、anima の五つの力は、まず自然界の五段階に対比され、つぎに対象の五段階にわりあてられる)。

この二つの分類においても、それぞれの活動に応じて、特性は異なるが、一つの理性的本質で、一つの anima であることが、かさねて強調されている。

以下、Isaac の書簡では、2)の分類にある五つの力が、順次に取りあげられ、考察されていく。

それぞれの対象をみると、最低の感覚は物体と接し、最高の intelligentia は神に接し、その中間に他の三つの力があるとも考えられるが、物体と神という存在の段階を広く理解し、物的なものとな物的なものに分けてみると、感覚と表象力が前者を対象とする能力であり、知性と intelligentia が後者を対象とする能力であって、その中間に、物的なものではあるが、物体を必要とするものを対象とする理性がくるともいえる。ともかく、anima のなかにも、最低、中間、最高という段階が、物体、anima、神という基本的な存在の段階に対応してあるということは、すでにいわれたとおりである。

感覚は「物的な事物の物的な形をとらえて示めす anima の力である」(1880D)。この力は物的なものではあるが、それ自体は物体ではない。ただ物体を超越せず、肉体的な道具を用いて働くために、肉体的感

覚とよばれるのである。内的感覚 (sensus interior) は一つだが、五つの道具の質と位置によって、五感が生まれる。感覚器官の説明においても、Isaac は自然界の要素と対比させている。すなわち、火は目のなかでひらめき、目は位置では火に、構成では光に応じる。火に接している空気は耳のなかで鳴る。耳は位置では空気に、構成では音に応じている。濃い煙った空気は、臭いや悪臭によって、鼻に刺戟を与える。水は口蓋で味わいを持ち、土は、とくに手足の触覚に固く抵抗するのである。⁽²²⁾

表象力は感覚から生じ、感覚の相違によって、表象力もちがってくるが、一般にいて「物的なものの形を、それが不在のときにとらえる anima の力である」(1881 B)。感覚とちがって真に存在するものの像をとらえるので、*imaginatio* とよばれる。対象は真の物体ではなく、また物体の真の質でもないから、表象するということは、なにか物的なものから遠ざかることではあるが、だからといって、非物的なものに達することでもない。これは物的精気 (*spiritus corporeus*)⁽²³⁾ も、その最後の働き、努力としてできることであり、非物的なものに達することにはならない。

感覚と表象力そのものについての説明は、ほとんど以上につきる。しかし、視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚は、精神の最下位である *anima* の *phantasticum* のなかだけではなく、物体の最上位である動物の精神のなかにもあり、しかもこの物的精気には表象作用があるということ、すなわち物体と精神は、その働きにおいてかさなるところがあるということから、感覚と表象力に関連して、一つの大きな問題が論じられる。

V

それは肉体と *anima* の問題である。

「物体であるものが稀薄化して、精神になることは不可能であり、あるいは、精神であるものが固化して、物体となることは不可能である。肉か

ら生まれたものはすべて、つねにその本性や本質からして肉であり、また精神から生まれたものは、同じように精神である。しかし、物体の最高のものと精神の最低のものとの両者には、なにか共通なものがあり、その両者において、本性の混合によるのではなく、*persona* 的な結合によって、肉と精神とは容易に結びつけられることができる。似たものは似たものによって喜ぶ。そして容易に一緒のものになるのであり、相違のために、はねかえしあうことはない。そこで、真に精神であって、物体ではないものと、真に物体であって、精神ではない肉とが、それぞれの極限的なものにおいて、容易に、具合よく一致させられるわけである。極限的なものというのは、ほとんど物体である *anima* の *phantasticum* と、ほとんど精神である肉の *sensualitas* のことである」(1881 B~C)⁽²⁴⁾。

物体である肉体と精神である *anima* とはまったく異なったものであるが、非常に離れた二つのものも、きわめて適当な二つの媒体があれば、容易に結びつくことができるというのが、いわば中心的な前提である。そして、物的精神はそれ自体真の物体ではあるが、自然的な感覚によって、多くのことがらを識別し、*concupiscibilitas* の力で選択をおこない、さらに *irascibilitas* によって、拒んだりすることがある一方、精神のなかにも、すでに見たように、物的なもの本性をまったく超えていないようなものがあるのが事実である。こうして肉体と *anima* は結びつくが、その適当な媒体となる肉体の *sensualitas* は火、精神の *phantasticum* は火力といわれると *Isaac* は記している。

このように結合を説明しながら、もし *Alcherus* が人間の肉体の構造について手紙を書くならば、自分は神のたすけをえて、つぎのようなことに関して返事をするだろうといい、肉体にたいする *anima* の愛をほのめかしている。すなわち「どれほど *anima* は、この活動と楽しみの道具をよるこんで受けいれ、配慮をもって守り、失えば残念に思うか。そして、失ったものをふたたび得たいとのぞみ、それを得れば、よろこびおどるとい

うことなど」(1882 B)。結合はよろこばしいものなのである。

さらに Isaac は、一つの質問を予想しながら、結合に関する考察をすすめる。その質問というのは、物体的精気である *sensualitas* を通じて、*anima* が肉体のなかに内在するのだとすれば、*anima* が出てしまったあと、生命であるこの精気によって、なぜ肉体は生きないのかというものである。この問いにたいし、まず、*sensualitas* が全体としてのまとまりをもち、生きるに適わしい節度をたもっているかぎり、*anima* はけっしてそれを離れることがなく、節度を失い、こわれたときに、不本意ながら離れていくのであって、そのとき感覚、表象力、理性、知性、*intelligentia*、*concupiscibilitas*、*irascibilitas* などをすべてもちさっていくのだと答える。つぎに肉体を楽器にたとえながら、さらにそれを説明する。かつて完全なものとして、音楽の調べをそのなかにひめ、さわると音が出るように調整されていた楽器が、いまはこわれて、意味もなくころがっている。楽器はほろびていくが、しかし調べや歌は、もし歌をたんなる音と考えないかぎりは、ほろびたりはしない。本来、物体ではないものは、場所的なものではありえず、場所的に現われたり、とどまったり、離れていくことはない。しかし弦や音符が適当に配置されているかぎり、音楽の調べは、楽器や楽譜のなかに内在していて、それらが秩序をたもっているときには、現われ、混乱をきたしているときには、離れていってしまう。肉体と *anima* の関係は以上のことにたとえられる。

それでは、肉体を離れて、*anima* はどこにあるか。この問いに対して、Isaac は逆に問いかえす。楽譜や音を離れて、歌はどこにあるか。言葉を離れて、意味はどこにあるか。文章を離れて、意見はどこにあるか。数えられるものを離れて、数はどこにあるか。たとえば、四つの小石と三つの小石をおいてみよ。七つの小石になる。しかしこの小石を取りのぞいても、三と四では七ではないだろうか。数えられるもの、数えられたも

のは、いわば数の肉体、文章は意見の肉体、語は意味の肉体、声の抑揚は歌の肉体である。いわばこれらすべての肉体によって、非物体的なものが保たれていて、ときに現われ、ときに離れていくのである。このように、Isaac は *anima* の肉体からの独立、あるいはその精神性を証明している。

物体からの独立を示めすこのようなたとえは、純粹にまったく非物体的であり、すべてのものにおいて、それ自身としてとどまる神にこそ適しいものではないかという問いにたいし、たしかにそうではあるが、*anima* のなかには神の類似がふくまれているということから、世界における神の存在の様態と比較しながら、肉体における *anima* の様態が論じられ、それが肉体と *anima* の関係をめぐる最後の問題になっている。Isaac はそのような類似をいくつかあげるが、たとえば「*anima* は見えるものではなく、場所的でないが、文字のなかにある意味が、文字を通して見られるように、肉体を通して、肉体のなかで見られる。そして神はまったく見えざるものであるが、見る目をもつものによって、あらゆる被造物のなかで、その被造物自体を通して見られる」(1883C) と述べ、さらに被造の世界全体を神の肉体、個々のものをその肢体とみなして、神が全体のなかでも、個々のものなかでも、みずからの全体性をそこなわずに内在するように、*anima* もまた肉体の全体や、個々の肢体のなかに、全体としてとどまっていると説明する。

この重大な問題を取りあつかった長い括弧のあとで、書簡はまた *anima* の力の考察にもどる。

VI

英知へとのぼる *anima* の第三の段階は理性である。

理性は「物体的なものの非物体的な形を把握する *anima* の力である。すなわち、物体から物体に根ざしたものを抽象するが、それは活動によってではなく、考察によって (*non actione, sed consideratione*) である。また

それらが実際には、物体のなか以外に自存しないことを見るが、それらが物体でないことも把握する。それによって、すべての物体が物体であるような物体の本性そのものは、いかなる物体でもないからである」(1884A)。

物体のなか以外には存在しないし、また見いだされることもないが、物体ではなく、また物体の像でもないため、感覚や表象力によっては把握されず、理性によって把握されるものとして、Isaac は物的なもの本性、形相、差異、固有な偶性などをあげ、それらはすべて非物的なものではあるが、理性によってでなければ、物体のそとには自存しないと書いている。「第二実体は第一実体のなかでなければ、自存することがない。その存在がなんらかの基体における存在だからである」(1884B)。たしかに非物的なものであるこれら物的なもの本性その他は、物体ではないといっても、また精神ともいわれることはできない。基体がなくなれば、けっしてそれ自体のなかには自存しないからである。要するに、それらは存在するために物体を必要とし、どこかにあるために、特定の場所を、いつかあるために特定の時間を必要とするものなのである。

以上三つの力が物的なものを把握するわけだが、Isaac はそれらものに、二つの異なった側面 (status) を区別する。すなわち、現実的 (あるいは自然的) 側面と理性的 (あるいは理論的) 側面である。そこから自然学と数学 (mathematica) とそれぞれ呼ばれる二つの学問が生れる。⁽²⁵⁾ 事物のもつ理性的側面は、感覚の知らないものであり、表象力もそれを思うかべることがない。そして、現実においてよりも、むしろ理性と理論のなかで、十全なものとして自存するので、理論すなわち mathesis ということがいわれるのである。物的なものの自然的側面については、感覚と表象力によって知ることができるとはいえ、それらだけでは不十分であって、ここでもやはり理性の助けを必要とする。感覚と表象力とは、それ自体では、けっして理性的側面にまでは達することはできないけれども、理

性がそこにのぼっていくのを、ある程度まで導くことができ、いわば速くから、それに協力する。Isaac はこの感覚や表象力の働きを、神学にたいする理性の働きに似たものだとしている。理性にも、その固有な限界による制限があるからである。

天空 (*firmamentum*) が空気の上にあるように、知性は、その秩序と能力によって、理性の上にある。Isaac はここで知性の問題に入るまえに、まず、すでに *anima* の力を分類したときにあげた、それぞれの力と自然界の五段階との対応関係をふたたび取りあげ、説明をくわえる。「感覚は土のように、にぶく鈍重で、下にとどまる。表象力は水のように、そのまわりを流れまわる。理性は空気の精妙さに似て、自分以下のすべてをつつみ、そこへ入りこみ、抽象のおもりで深く分けいる。知性は天空の堅固さに似て、それ自身で、精神的な本性のあるがままの相を見わたす。 *intelligentia* は、 *empyreum* すなわちもっとも鋭く、精妙な火のようにもえる太陽に比される」(1885 A～B)。

さて、知性は「真に非物的なもの (*vere incorporeae*) の形を把握する *anima* の力である」(1885 B)。ここで真に非物的なものといわれるものは、存在するために物体を必要とせず、またどこかにあるために、場所を必要としないが、ただ純粹に非物的なもの (*pure incorporeae*) ではないので、時間なしにありえないものである。このように、真に非物的なものという概念がでたところで、Isaac は、*anima* の五つの力がそれぞれ対象とするものを、物体、非物体という観点から、あらためて整理してみせる。すなわち *anima* は、

感覚によって、物体 (*corpus*) を

表象力によって、ほとんど物体といえるもの (*fere corpus*) を

理性によって、ほとんど非物的といえるもの (*fere incorporeum*) を

知性によって、真に非物的なものを

intelligentia によって、純粋に非物的なものを把握するのである。

それでは、純粋に非物的なものとはどのようなものであろうか。Isaac はつぎのように説明する。「存在するために物体を、どこかにあるために場所を、いつかあるために時間を、どこかからあるために原因を、なにかであるために形を、またそのなかに存続し、それに参与し、それに内在するようなある種の基体を必要としない。そして、まったく自足し、自分自身によってあり、自分自身にむかっている」(1885B~C)。そしてこの真に、純粋に非物的なものを頂点として、あらゆる存在は、「詩人の金の鎖」「予言者の梯子」のように結びついている。すなわち、真に非物体ではあるが純粋に非物体でないものは、真に純粋に非物体なもの、ほとんど非物体のものは、真に非物体であるが純粋に非物体でないもの、ほとんど物体であるものは、ほとんど非物体であるもののそれぞれある種の像であり、類似(*quaedam imago et similitudo*)である。さらに、ほとんど物体であるものに最高の物体たる火が、火に空気が、空気に水が、水に土が、それぞれ類似によって結びついているのである。

このような存在の秩序に関連して、Isaac はさらに説明をつづける。最高のものから最低のものにいたるまで、すべてを原型によって秩序づけるのは、英知である。英知はみずからが無から有へと引きだしたすべてのものを配置し、存在をつづけるように配慮するが、*anima* はこの英知の像として、それに従うことを喜びとする。*anima* は、すべてを無から有へ引きだす力、すべてのものが存在するように配置する知恵、すべてが無にもどらないように、すべてをつつむ善性を、すべてのもののなかに見いだし、賞讃するのである。すなわち、Isaac にとって、英知の像、英知に似たものであることが、*anima* による探求と認識の可能性の根拠になっている。英知に似せてつくられた *anima* は、自分のなかにすべてのものの類似をもち、「そのため、哲学者によっても、すべてのものの類似と定義された」(1886A)。そしてこの類似が静的なものにとどまらず、動的なも

のとして、類似した対象の探求，認識へとむかうからである。Isaac はここでも，しばしば述べたがとことわりながら，五つの力に対応した対象を列挙し，「このよりに *anima* は，みずからのうちに，すべてを探求する力をもち，またこれらの力によって，一つではありながら，すべてに類似したものになっている」(1886A) と述べ，三つの観点から，この類似をも列挙している。その一つは，すでに分類のところであげられたものであるが，もう一つはつぎのような類似である。すなわち *anima* は

存在 (*essentia*) によって，金属や石に，
 生命によって，草や木に，
 感覚と表象力によって，動物に (*animabus*)，
 理性によって，人間に，
 知性によって，天使に，
intelligentia によって，神に，

類似している。要するに，*anima* は本来，このような類似によって，物体から神にいたるすべての存在を，探求することができるというのである。

しかし，これはあくまでも本来の可能性であり，現実には「このような知識はあまりに不思議で，わたしには思いも及びません。これは高くて達することはできません」(詩篇139, 6) と叫ぶざるをえない状況にある。それは「わたしの不義がわたしに追い迫って，物見ることができないまになりました」(詩篇40, 12) からである。欲望の目だけが照らされ，精神のもつ好奇心と肉のもつ快樂のみにむけて開かれているので，感覚と表象力の目は乱されて，ぼんやりとしか見えず，理性の目は見るのがむずかしく，知性と *intelligentia* の目は，ほとんどなにも見えなくなってしまった。自己自身も見なければ，神の像も知らなくなった。似たものの一方を知るものは，その両方を知り，一方を知らないものは，その両方を知らないからである。「こうして，それ自身，みずからの上に神を知るべきだ

った anima は、自分のなかに自分自身を知ること、自分のまわりに天使を見ることもできなくなってしまった」(1886C)。弱くなった anima は、このように天使を見るために目を開くことができなくなったので、天使は人間にみずからを見せようとするとき、肉体やその像をとらなければならなくなった。

Ⅶ

ここで知性の問題にもどってくる。すでに度たびいわれたように、知性の対象は被造の変化する精神であるが、それはいま見たように、弱った anima にはとらえることのできないものなのである。そこで、感覚と表象力が自然的なものに、理性が理論的なものに、intelligentia が神学的なものに、それぞれ力を持っているのにたいし、知性はほとんど固有の学を持たないことになる。Isaac は知性の対象を考察しながら、知性による学の中間的な性格を明らかにしていく。

知性は非物的なものの非物的な形をとらえる力だが、この非物的なものは、物体と神の間に位置している。書簡の最初で、物体、anima、神という存在の根本的な三段階が比較されたとき、すでに明らかとなったことであるが、非物的なものは、本性的なものも、偶有的なものも所有している。そしていま、それらがどのように認識されるかが問題となっている。まず本性的なものは、非物的なものそのものと同一のものであるが、それから引きはなされて (per abstrahentiam) 別の形で把握されることができる。一方偶有的なものは、非物的なものから引きはなされ、その本質において考えられる場合には、ずっと高いものになってしまい、それによって神を見る intelligentia の力が必要になる。本性に附随したものとしてある具体的な徳は、そのまま知られるが、これらの徳の本質的な根元にさかのぼってみれば、あらゆるものの原理、あらゆる本性の本性、あらゆる存在の存在たる神に達しなければならない。個々の徳は、最高の

徳そのものたる神の分有 (*participatio*) によって、徳たりうるからである。「したがって、知性は一部では本性に関する学 (*disciplina naturalis*) に入り、一部では神学に入る」(1887A)。書簡はここでしばらく、分有の存在論を展開している。

さて、神がすべてのものによって分有されることができる (*capabilis omnibus*) ように、*anima* はすべてのものをとらえることができる (*capax omnium*)。 *rationabilitas* によってすべてのものを認識し、*concupiscibilitas* によって愛することができるからである。*anima* には、すべてのものを認識し、判断する *sensus* と、秩序にしたがって、すべてを愛する *affectus* とが、生れつきそなわっている。しかし、すべてを知り、愛するために、この本性的な道具だけで十分であろうか。Isaac はすぐにつづけて、恵みなしには、*anima* は真理の認識も愛の秩序も持つことはないにつけくわえている。肉の目は生れつき見る機能をもち、耳は聞く機能をもっているが、外の光や音がなければ、見たり聞くことができないように、創造の恵みによって、真なるものを認識し、善なるものを愛することのできる理性的精神も、内的な光線にみたされ、熱にもやされないならば、けっして英知や愛 (*charitas*) に達することはできない。そしてとくにこの光を受けるのが *intelligentia* である。目が太陽の光のなかでなければ、太陽を見ないように、*intelligentia* は真なる神の光を、その光のなかにおいてでなければ、見ることはできないであろう。

「下から *phantasiae* が表象力へとほるように、上から *theophaniae* が *intelligentia* へとさがってくる」(1888B)。Isaac が認識の源泉として、大きく二つのものを考えていたことは、つぎの説明からも明らかである。すなわち、*anima* はそれだけでは、肉体に生命を与えるのに十分でないように、それだけでは、英知にのほるのに十分ではない。感覚は外から、表象力は下から、理性も下から、知性と *intelligentia* は上から、それぞれ支えられていなければならぬのである。そして最後に、*intelligentia* は

「anima の phantasticum が肉体の下におかれ、あるいは肉の sensualitas が anima の最下位のものの下におかれているように、直接に神の下におかれた anima の力」(1888B) と定義されている。

む す び

以上、書簡の構成にできるだけ忠実にしたがいながら、その主要な内容を取りだしてみた。全体的に見て、もっとも大きな特徴は、anima の本質などに関する定義から出発しようとせず、いくつかの観点からみた存在の段階に類比、あるいは対比させながら、anima そのものの存在的位置づけや anima の諸能力を、いわば記述的に考察している点に求められよう。これが、書簡の最初に述べられた、Isaac の認識能力に関する根本的な立場から出たものであることはいうまでもない。存在の段階との対比のために、Webb はこの anima 論を「形而上学的」と規定したのであろう。たしかにそれは、他に比しても著しい特徴である。また他方、内面活動を現象として記述するという方法は、多くの修道院的 anima 論の特徴となっはいるが、その方法によって、心理学的、認識論的問題を考察していることは、この書簡においても、一つの大きな魅力となっている。その意味で、他の anima 論にくらべ問題の範囲がせまく諸能力の分類と各能力についての考察が主要な部分を占めていることは、かえってその価値をきわだたせているといえるかもしれない。これらのことからみて、Aelredus の De anima のように典型的に修道院的文化にぞくするとはいえないまでも、Isaac の書簡が、その根本的な態度において、この文化から生れたものであることは明らかである。

しかし同時に、新しい知識の影響も見のがすわけにはいかない。たとえば、おそらくポエティウスを経て入ったと思われるアリストテレスの考え、とくに用語などを指摘することができるであろう。また、Godefridus や Guillelmus S. Theodorici のように、はっきりとその概念を用いてはい

ないが、microcosmus 的人間観の影響もうかがわれる。それはとくに、宇宙の要素と anima の能力の対比に見られるであろう。もちろんそれは、シャルトル学派における microcosmus 観とは、けっして同じものでなく、かなりの相違を認めなければならないことはたしかである。Delhaye が Godefridus と Bernardus Silvestris との相違としてあげている点は、ほとんどそのまま Isaac との相違としても考えることができるにちがいない。「Silvestris は宇宙論から始めて、人間論へと進むが、Godefridus は心理学から始めて、神学に終るのである」⁽²⁷⁾。

Isaac de Stella の anima 書簡が、12世紀の人間観、さらに広く中世の人間論の歴史において、どのような位置を占め、役割を果すかを知るには、その源泉についての歴史的研究と、12世紀のすべての anima 論にわたる広汎な比較検討が必要であろう。それはまた後日に期したい。

註

- (1) Isaac de Stella は12世紀の初めにイギリスで生れたシトー会士。1147年に Stella (L'Etoile) の修院長となった。1169年に死去したと考えられている。Epistola de anima は P.L. 194に収められている。末尾でベスト流行にふれているところから、著作年代は1162年と考えられる。
- (2) M.D. Chenu, L'homme et la nature. Perspectives sur la Renaissance du XII^e siècle, in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Paris, 1952
この論文は後に La théologie au douzième siècle, Paris, 1957 に入った。
- (3) T. Gregory, L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele, il secolo XII, in "La filosofia della natura nel medioevo", Milano, 1966 参照
- (4) P. L. 90 ; 172
- (5) P. L. 188
- (6) C.S. Barach et J. Wrobel, Bernardus Silvestris, De mundi universitate

libri duo, Innsbruck, 1876

- (7) C.H. Talbot, Ailred of Rievaulx *De anima*, London, 1952
- (8) P.L. 212
- (9) P. L. 40 この著作はアウグスティヌスのものと誤認され、権威あるものとして影響力をもったが、すでに13世紀からその真実性は疑われた。一般に Alcherus のものとされているが、疑問とする人もある。G. Raciti, L'autore del "De spiritu et anima", in *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, Milano, 1961参照
- (10) P. L. 180
- (11) P. L. 177
- (12) M. N. Haring, Gilbert of Poitiers, auther of the *De discretione animae, spiritus et mentis* commonly attributed to Achard of Saint Victor, in *Mediaeval Studies*, 1960
- (13) Ph. Delhay, *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor*, Texte, Lille, 1951
- (14) Dom. J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957
著者はこの本のなかで、「修道院的文化」(culture monastique)と「スコラの文化」(culture scolastique)を分けている。本稿でこの概念を用いるときは、大体その趣旨によっている。
- (15) P. L. 40 col. 779
- (16) Chenu, *La théologie……*, p.41
- (17) G. Webb, *An Introduction to the Cistercian De Anima*, London, 1962, p. 5
- (18) 以下とくに記さないかぎり、引用は P. L. 194 による。
- (19) 特性や働きは異っても、anima そのものは一つという主張がたえずくりかえされ、なにかとくに、それに気を配っているように見えるのは、当時の異端説などを意識してのことであろうか。
- (20) 生命原理としての働きについては、この書簡はほとんど触れない。その意味で、たとえば Aelredus の anima 論などにくらべると、問題の範囲がかなり

せまい。

21) この分類はボエティウスの有名な分類を思わせる (De consolatione philosophiae, V, prosa 4, P. L. 65 col. 848)。ただボエティウスでは, intellectus がなく, 四つに分けられている。そこで Johannes Damascenus の intellectus, mens, opinio, imaginatio, sensus という分類が源泉ではないかとも考えられる。

E. Bertola, La dottrina psicologica di Isacco di Stella, in Rivista di Filosofia Neoscolastica, 1953, Milano 参照。

いずれにしろ, Isaac のこの五つの分類は De spiritu et anima のなかに, そのまま取り入れられている。

22) Guillelmus S. Theodorici の Physica corporis にも, これに似た叙述がある。P. L. 180 col. 707 B。

23) Isaac はある説教のなかで (P. L. 194, col. 1807—8, Sermo 35), 動物の心臓から生じ, 体全体に生命をゆきわたらせる vitalis spiritus という医学知識について語るが, この spiritus corporeus はそれと同じもので, 古代医学から得た知識であろう。

24) Webb は前掲書 p.17で, この考え方 (the imagination theory) とアリストテレスの『靈魂論』第三巻には関係があると主張している。

25) 知性の対象である真に非物体的なものと, intelligentia の対象である純粋に非物体的なものの説明を参照。

26) disciplina naturalis と disciplina mathematica, それにあとから出てくる disciplina theologica という学問の分類はボエティウスの De Trinitate に見られる。もちろんアリストテレスの分類であるが, ボエティウスはプラトンのに解釈している。

27) Ph. Delhay, Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor, Étude théologique, Lille, 1951, p.148