

## アベラールにおける知性認識の問題

大 鹿 一 正

アベラールの普遍の理論において、知性認識 *intellectus* という概念が重要な意味をもつものなることは改めて強調するまでもないところである。ロセリーヌスに帰せられる *flatus vocis* の説にせよ、ギヨム・ド・シャンボ一の所謂 *essential theory* 或いは *identity theory* にせよ、むしろ哲学以前ともいわれるべき普遍の理論に対してアベラールが十分に哲学の名に値する新しい解釈を出し得たのは、やはり、普遍をものとことばという二項間の関係から、それをいわば媒介する知性認識の概念を導入して考察したことに拠るといえるべく、更に、ボルフェリオスの提起した普遍に関する三つの伝統的問題に付してアベラールが呈出した第四の問題に対して、普遍的なことばは、あらゆる個物が存在しなくなっても、普遍的な知性概念は存続し、それを表示することばとして存続すると答えているところからすると、普遍の最後の砦ともいうべく、或る人達によってアベラールの普遍の理論が *conceptualism* と呼ばれるのも故なしとはしない。然るに、かかる重要性にも拘らず、その性格については必ずしも明確とはいわれないのが現状のようである。そして小論がここにとりあげて知性認識の問題としたのは、アベラールにおけるその知性認識の内容、質の問題であって、すなわち、たとえば、E. ジルソンによれば、アベラールにおける我々人間の知性認識は全く感覚的経験に依存した感覚的知覚を越え得ないもので、事物の可知的本性には達し得ないものであり、本来の知性的概念の名に値しないも

の、むしろ、臆見と呼ばれるべきものであり、結果的にはアベラールの認識理論は懐疑主義に移行すべきもの、といわれ、また、最近のアベラール研究者トゥイデイル<sup>(2)</sup>も、我々の観念は本性の観念であるのだが、まさにその本性の正確な概念を我々は獲得していないことをアベラールは全く何の躊躇もなく認めている、と述べている。そして、事実、この論拠となるごときことをアベラールははっきりと記述してもいるのである。<sup>(3)</sup>ところで他方、アベラールはその普遍の理論において、オッカムのごとく、先天的な普遍を全く認めないというのではなく、それまでの伝統的な解釈に即して、神の精神の中にイデア的な普遍的観念の存在を認め、神はそれに基づいて自然物一般を造ったのであり、従って、自然物のうちにも、それに基づいて普遍的な類的或いは種的な本性が存しており、勿論それはもの *res* とか存在者 *essentia* ではなく、存在方式 *status* とか本性 *natura* とか呼ばれるのだが、普遍的なことばの根拠となるごとき共通的原因としてあることを認めていることも周知のところである。とすると、ことばとものを媒介する知性認識は当然その本性を認識しているのでなくてはならず、アベラールも普遍を論ずるところではそれを前提にして普遍的な知性認識を語っている。もともと普遍の問題自体が第一に、普遍は実在するものであるか単に知性のうちにのみ存在する観念に過ぎないか、というものであり、普遍の問題を考察する以上その前提として、個物は外界に実在していること、及び、個物の個別的な観念とともに普遍的な観念が存していることは認められていなくてはならず、この時代の普遍論争がものか観念かではなく、ものかことばかで争われたとしても、論点の中心は普遍がものとして外界に実在するかであって、普遍的な観念が人間知性のうちに存在するかではなかった筈である。また、だからこそアベラールも普遍的な知性認識の存在についての正面的な研究はしていないのであって、存在を前提しての普遍的な知性認識の性格の考察しか見られず、そこからして存在自体を疑わしめるごとき言明も行われているとも考えられる。

ところで、考えてみるとこれは問題となるべき問題であって、E. A. ムーディーのいうごとく、アベラールは専らポエティウスとプリスキアヌスの上に立って論理学の仕事をし、そこから、アリストテレスとネオ・プラトニズムの要素と並んで、後期ギリシアのストア及びメガラの伝統に発する要素を含む材料を使用したということ、そしてアベラールの天才はその混成的な伝統の中から、ストア・メガラ的なアリストテレス理解及び発展の線を選び出し、ネオ・プラトニズム的なアリストテレス理解及びその発展の線を拒絶したということが一般に認められるとすると、彼の認識理論にはいくつかの問題点の伏在が予想されるのである。すなわち、自然的諸事物における先天的本性と人間における知性認識とが如何にしてなじむかということであり、プラトン・アウグスティヌス的な超越的認識原理、内なる教師とか神的光の照明といった、も無く、後にトマスが完成するときアリストテレス的能動知性の認識理論も有たないとすると、普遍認識の可能性は如何にして確立されるかは大きな疑問を呈出するであろう。以下の粗描はかかる観点からのアベラールにおける知性認識の理論の再構成の試みである。アベラールにおける知性認識についての些かながらも纏った記述は、『ロジカ・イングレディエンティブス』の中の『イサゴゲー註解』<sup>(5)</sup>と『命題論註解』<sup>(6)</sup>、及び独立の小論文『知性認識論』<sup>(7)</sup>に見られる。第一の『イサゴゲー註解』はまた彼の普遍理論の展開される箇所でもあり知性認識の考察は、その一部を構成している。以下これら三つのテキストによってアベラールの知性認識について見て行きたい。

## I

アベラールの認識の理論においてその場を提供するものは勿論のこと魂 anima である。魂に、或いは魂のうちにいくつかのはたらきや能力があって、それらを魂の様態 *passiones* とか性質 *affectiones* とか呼んでいるが、それらによって諸々の知性認識が構成される。その為に必要な、或いは近

い関係にあるものとして、『知性認識論』は、感覚 *sensus*、表象 *imaginatio*、判定 *existimatio*、知 *scientia*、理性 *ratio* を挙げている。<sup>(8)</sup> このうち自然の諸事物の本性の把握としての知性認識 *intellectus* に直接関わるのは感覚と表象と理性とである。先づこれらの性格と相互の関係を『知性認識論』の記述に従って見てゆきたい。(なお、理性は精神 *animus* と同じものといわれ、両者は相互に転換して同義に使用される。理性、精神は知性認識を生ぜしめる能力であり、知性認識はその果としての、はたらき、アリストテレス・トマスの用語法によれば、現実態における可能的知性のみを *intellectus* と呼ぶのであり、よって知性認識の訳を付した。)

はじめに感覚は、物的な事物へ向けられ、物的な事物にはたらき、身体的器官によって遂行されることが必然であるとき魂の適用 *applicatio*、と説明される。それに対して知性認識は、精神の思考そのものであってその遂行に身体的器官を必要としない。すなわち、精神が思考するために使用するとき身体的器官の行使を必要としないし、且つ、思考される事物の存在のちからも必要としない。すなわち、存在する事物も存在しない事物も、物的なものも非物的なものも、等しく精神は自己のために知性認識によって作りあげる。すなわち、過去のものを憶い出したり、未来のものを予見したり、或いは、ケンタウルスとかキマイラとかヒルコケルヴスとかセイレーネスとかその他多くの決して存在することのないものどもをも時々虚構したりして作りあげる、といわれる。そしていま一つ知性認識の特徴として、思量 *deliberatio*、思量する力 *vis deliberandi* なるものが挙げられる。すなわち、思量する力とは、何ものかをそのものの何らかの本性または特性に即して注意意識 *attendere* する力であり、知性認識は、たとえそれが空虚な知性認識であっても(例えばケンタウルスの)、理性によって何ものかをその何らかの本性または特性に即して注意意識するのでない限りありえない。従って、感覚は等しく理性的動物にも非理性的動物にも共通的であるが、知性認識は理性が存しないところには、どこにも存し

えないということになるのである。そしてこれら<sup>(9)</sup>感覚と知性認識との間に表象 *imaginatio* が措定される。

表象は理性によって思量しない点で知性認識と異なり、現存していないものに関わる点で感覚と異なる。すなわち、我々が感覚した事物が存在していない時、なお、精神は自分自身で何らかの仕方でも或種の記憶によって前に感覚した時に在ったような仕方でも感覚の状態を保存する、といわれる。そして、前に感覚によっては何もかも理性によって思量しなかったごとく、いまもまた表象によっては何もかも理性によって思量しないというのである。アベラールはここで、「表象によっては何もかも」と限定することについて、同一の魂に表象と知性認識とが同時に内在することは、感覚と知性認識とが間々そうなるごとくに、在りうることであり、しかもその時或る思量が同時に内在することも否定しえないが、その思量は知性認識によって在るのであって、表象によってではないことを明白にするための限定であると自ら註解している。かく感覚も表象も理性によって何も思量しないということから、等しく魂の混雑した知覚であるといわれる。以上からして、感覚がはたらくところでは表象は同時にそれ自体においてはたらくことはできないのであって、感覚が消失した時感覚の場所を補充する。その補充は精神によって為されるのであるが、感覚知覚の際と同様、如何なる弁別も判断もなしにただ補充するのである。

ここでアベラールは表象の概念の一種の拡大を行っている。すなわち、その論拠は、「ところで、アリストテレスは、ポエティウスの『命題論註解』の証言によれば、我々の知性認識は表象なしには決して持たれない、と述べている<sup>(10)</sup>」ということであり、ここから、然るに、我々は非物的な諸事物について極めて多数の知性認識を持っており、また、我々が如何なる感覚によって注視したのでもないごとき物的な諸事物の知性認識も存在する。それゆえ、アリストテレスに従えば、我々が上に記述したところの表象とは、それが感覚から生じ来ったものであれ全くそうでないもので

あれ、感覚から離れたすべての魂の混雑した知覚がそういわれるのでなくてはならぬ、というのである。すなわち、表象の感覚からのいわば自由が認められたと解することができる。然し、他方、感覚の根源性も十分に主張されているのであって、すなわち、知性認識は起源によって感覚と結合されていると強調する。

起源によって origine というのは、如何なる事物にせよ五つの感覚のうちのどれであれ一つがその事物を探索して、その後その知性認識を我我にもたらすのであり、我々は、実際、何かを見て、或いは聞いて、において、味わって、触って感覚するところのそのものを次に知性認識するのである。そして感覚から知性認識へと上昇するというのは人間の弱さによるものであり、それは、我々が何かを知性認識によって形成することができるのは、我々が五つの感覚の経験によって学んだ物體的諸事物の似姿に依存することなしには殆ど不可能なまでに強いられている、と述べている。つまり、感覚の使用が我々に結合されている以上、物體的なもの及び物體的な特性に属するものとして我々が表象しないものは、殆ど知性認識するのに十分な力を持たないというのであり、或いは時には、決して持たないとも強調される<sup>(11)</sup>。その「殆ど」については、説明して、ポエティウスに従えば、凡らくそのような非物體的なものの認識が可能とされる叡智 *intelligentia* とは、全く少数の人間と神にのみ属するものの謂であって、すべての感覚も表象も超越して両者なしに持たれるもので、その場合精神にはただ知性認識によって注意意識されるもの以外の何ものも生じない。それゆえ、*intelligentia* とは、表象によるものであれ感覚によるものであれ、如何なる魂の混雑した知覚をも解わないごとき *intellectus* である、という。そして神には感覚も表象も存し得ないことが明らかであり、従って如何なる魂の混雑した知覚も存し得ず、常にあらゆるものの全体を知性認識でもって保有する。かくして神においては知性認識すること *intelligere* と知ること *scire* とが同一のこととなる。また、ポエティウスが最少数の人間に

intelligentia が属すると述べていることに対しては、アリストテレスに従えば、或いは観照 contemplatio の過超によって神の啓示が或る人に生ずるようなことのない限りは、この世の生においては決して生じないことと我々は思っている、と述べている。そして、これは些か用語の混乱が見られるが、この精神の過超は、アリストテレスによって、知性認識よりもむしろ知 scientia と呼ばれていると我々は信ずるといい、それは人間の精神に属するものではなく、却って、神の精神に属するものというべく、既に神によってとりあげられた魂が或る仕方ですれを身につけ、我々の中において或る仕方です人間が無くなり、死んで、神が我々のうちに招来されるのである、と述べている。<sup>(12)</sup>

以上我々は主として『知性認識論』に拠ってアベラールにおける魂のはたらきに関わるいわば道具立てといったものを概観した。なお『知性認識論』は V. Cousin による『アベラール全集』第二巻に収録されておりテキストの校訂も殆どなされていないようであるが、内容的には『命題論註解』における知性認識の考察記述と殆どそのまま対応しており、若干の用語の変化は見られるが信頼に足ると思われる。『イサゴゲー註解』においても道具立ては変らない。ただそれぞれのはたらき方、或いは、機能においていくつかの新しい規定、解釈があり、それらの中からアベラールの知性認識の実態を理解したいと思うのである。すなわち、以上からすれば、どちらかといえばアベラールにおける認識の理論は、むしろ哲学史家のい<sup>(13)</sup>う、アリストテレスのストア派による悪しき感覚論化解釈の影響をそのままに受け継ぐものともいうべく、とすると最初に引用したジルソンやトゥイデイルの指摘も正しいことになるであろう。然し、それだけであるのか、というのが小論の問題である。

## II

アベラールが『ロジカ・イングレディエンティウス』の『イサゴゲー註

解』の冒頭において、ポルフェリオスの立てた問題に応じて普遍の理論を展開していることは周知の<sup>(14)</sup>ところである。我々は次にその普遍の理論の展開に知性認識が如何に組込まれているかを見ることにしたい。

すなわち、アベラールは、『イサゴゲー註解』の普遍の理論の展開において、アリストテレスの普遍の定義を規準として普遍はものかことばかを吟味して、先づ、ものには普遍の定義は適用されないのであり、普遍の定義はことばにのみ適用されるべきものであることを確認する。次いで新しい疑問を提起する。すなわち、普遍の定義がことばに適用されうるものであって、ここに普遍的なことばなるものが存するとするならば、そのような普遍的なことばについていくつかの疑問が指定されるのであるが、何よりも大きな疑問はそれら普遍的なことばの意味表示 *significatio* について持たれる。つまり、如何なる普遍的な事物も存しないことが確認された以上、それら普遍的なことばは表示すべき如何なる基体的事物をも持たず、また、如何なるものについての正確な知性認識をも構成しないと思われる、というのである。すなわち、普遍的な諸名辞は如何なる事物に命名された名辞でもなく、従って本来の意味においては名辞ではないことになり、また普遍的な名辞の発声を聞いた人も、聞き手の精神は理性的に知性認識すべきものを持たないのであるから、聞き手の魂のうちに知性認識を構成することもないであろうということになる。従って、普遍的なことばは全く意味表示から離れてあり、ことばとして存立し得ないというパラドクスが生ずる。これに対する解答がアベラールの普遍の理論なのであって、それは、普遍的なことばは事物と知性認識の両者を表示するというものであった。すなわち、

「名詞辞や動詞辞は二通りの意味表示を有している。すなわち、一つは事物についてであり、いま一つは知性認識についてである。ただし、それらの名称は、事物に的中する知性認識を構成することによってその事物を表示する。すなわち、知性認識が事物に的中するとは知



性認識が事物に注意を向けてそれを意識するということである。またそれらは知性認識をも指示するといわれる。知性認識とはそのことばを発した人の知性認識、もしくは、それを聞く人の知性認識である。けだし、ことばはそれを聞く人のうちにことばを発する人の知性認識に類似なものを生ぜしめ、聞く人にそのことばを発する人の知性認識を明示するというこのことにおいて、ことばは語る人の知性認識を表示するといわれる」

というのである。<sup>(15)</sup> また、事物の表示については、

「普遍的なことばは呼称によって個々別々の諸事物を表示する。ただしそれは、それら諸事物から上昇する知性認識を構成することによってではなく、むしろ反対に、それら諸事物へと的中する知性認識を構成することによってである。例えば『人間』ということばは個々の人間どもを呼称する。というのすなわち、彼等が人間であるという共通の原因からかかる事態が生ずるのであり、その共通の原因によってこのことばが普遍といわれるのである。またこの『人間』ということばは或る固有的でない共通的な知性認識を構成するのであり、その共通的な知性認識がすなわち個々の人間どもへの中するのであって、その知性認識は彼等に属する共通的な一つの類似性を懐抱している<sup>(16)</sup>」

といわれている。アベラールの普遍の理論は、いわば、この二つのテーゼに尽きるといってよいと思われるが、我々の問題は、ここに述べられた知性認識、すなわち、個々の事物から感覚を経て上昇構成される知性認識ではなく、ことばを聞いて精神が魂のうちに構成し、外界の事物へと的中するという逆の方向の構成を持つ知性認識であり、且つそれは、「人間」という例示からも明らかなごとく、普遍的な知性認識でなくてはならない。それは上に挙げられたパラドクスを如何に解決しているのであろうか。アベラールは、先づ、一般的に個別的と普遍的すべての知性認識の本性を考察<sup>(17)</sup>する。上にも見られたごとく、先づ感覚も知性認識も同じ魂に属する。然

し両者には相違があって感覚は身体的器官を通じてのみ行使され、且つ、物的なもの及び物體的なものにおいて在るもののみを知覚する。例えば、視覚は、実体的事物として現存する塔や塔の可視的性質、高さとか四角形とか、を知覚する。それらは性質 *qualitas* と形相 *forma* と呼ばれる。これに対して、知性認識は身体的器官をも必要とせず、また、知性認識がそれへと向うべき基体としての物体をも持つ必要はなく、事物の似姿 *similitudo* で充分なのであって、その似姿は精神 *animus* が自分で自分のために構成し、精神の知性認識の活動をその似姿へと向わせる。従って、塔が破壊されて失くなった時も、それへと働きかけていた感覚は失くなるが、知性認識は精神によって保持されている事物の似姿によって存続する。その事物の似姿 *similitudo* は形相 *forma* と呼ばれたが、ここでアベラールの形相概念の特徴が窺われる。すなわち、感覚は、感覚がそれへと向けられるところの感覚される事物ではないように、知性認識も、知性認識がそれを懐抱しているところのその事物の形相ではない。すなわち、知性認識が塔を認識して或いは思惟して塔の知性認識が成立している時、塔の形相と知性認識とはあくまでも感覚と感覚対象との関係と同じである。知性認識は魂に属する或る種の活動であって、知性認識している者 *intelligens* といわれるいわば絶対的な主体であって、後にトマスが理論化するとき、形相或いは形象による可能的知性の現実化というごとき図式は全くない。形相は知性がそれへと向けられるものであり、或る種の表象的事物であり、作り上げられたもの、精神が自分のために欲する時欲するままに構成するもので、夢に見られる想像上の都市とか、工作者が形成せらるべき事物の模型或いは範型として懐抱するところの、構成さるべき構築物の形相のごとき性質のものであり、我々はそれを実体とも属性とも呼びえないごときもの、すなわち、自然的、範疇的存在ではないものと規定される。

アベラールはここで塔の例と鏡の例を挙げている。すなわち、塔がない

時に私が考え作り出した塔の高さ四角形が知性認識の真の形相であるかと借問する。然し明らかに、真なる四角形や真なる高さは物体にしか内在しない。そして虚構の性質、形相によっては知性認識も如何なる真なる存在者も形成されえないというのである。それは鏡の映像にも比せられる。鏡の映像は視覚にとっては基体として現われている。ところで鏡の表面の性質或いは形相は白い（とアベラールはいう）のであるが、映像には赤も青も存する。その赤や青は外界の対象において真に存在する性質であって、従って、映像の赤や青は鏡の形相でもなく対象の形相でもなく単なる映像、鏡にとっては虚構でしかない。それを然し、視覚は捉えるのであって、視覚は鏡の映像の赤や青を通じて自然物の赤や青を見るのである。知性認識もこれと同様に、精神が作った塔の四角形や高さを似姿として外界の塔の四角形や高さを認識する。精神が作った魂のうちなる形相は、外界の塔の形相そのものではなく虚構の類似物であるし、知性認識そのものの形相でもなく、知性認識が懐抱している形相に過ぎないのである。すなわち、トマスの所謂可知的形象では全くない。然し、アベラールはアリストテレスの伝統的解釈も残っていることを報告し、或る人々はその形相を知性認識と同一のものと称していると述べ、すなわち、彼等は、塔がない時に私が懐抱する塔の構造や高さ、四角形といった形相が私の塔の知性認識と同一のものだとし、しかも、アリストテレス自身も彼等に同意し、『命題論』において彼等が知性認識と呼んでいる「魂の様態」を「事物の似姿」と呼んでいることを付け加えている。然し、やはりこれに対して我々は精神が作った表象像或いは、形相の方を「事物の似姿」というのであって、その表象像、形相を懐抱している知性認識はそれとは別のものだとしている。然し、知性認識そのものが事物の似姿といわれても支障はないというのであって、というのは、知性認識は本来的に事物の似姿といわれるところのそのもの、すなわち精神が作った形相、を懐抱しているのだから実質的な支障はないとするのである。然しアベラール自身の説の正当性は譲ってい

ない。

このようにして、知性認識は外界に対象たる事物が存しない時にも精神が作る事物の形相によって成立しうることが示されたが、次いでアベラールは、魂が同時に同一のものを感覚し且つ知性認識する時、例えばここに実在する石を認識する時、やはり知性認識は石の表象像にはたらきかけるのか、或いは両者とも一しょに石そのものにはたらきかけるのかと問うのである。そして、真実の実体が臨在する時には知性認識は表象像を必要としないとする方がより合理的に思われるとしている。すなわち、魂の中に同時に同一のものについての感覚認識と知性認識とが併存することを認めて、所謂知性認識の一般的な本性の概観を終っている。

次には、普遍的な知性認識と個別的な知性認識、すなわち、普遍的名辞の知性認識と個別的名辞のその区別が考察される。そして、普遍的名辞の知性認識は多数のものに共通の混雑した表象像を懐抱し、個別的な名辞が生ぜしめる知性認識は一つのものに固有な、いわば、個別的な形相を、すなわち、ただ一つの個体にのみ関わる形相を所有する点で両者が異なるとする。すなわち、「ソクラテス」ということばによっては、精神の中に一つのものに固有の形相が生ぜしめられ、或る事物が特定化され決定される。「人間」ということばによっては精神の中に或る共通的な形相が生じて、それが個々の人々に、すべての人に共通であるがどの一人にも固有でないという仕方がかかわり、その共通性そのものが、あらゆる人々の中から特定の或る個人を理解しないように混雑させるためにあるといわれる。すなわち、最初に見られたごとく、知性認識の基体的事物に関して、個別的な知性認識は基体たる事物を限定することができ、従って基体たる事物を持つことができる。然るに、普遍的な知性認識の場合には基体的事物はやはり特定しえないのである。その場合、すべて知性認識は基体的事物 *res subiecta* を有するというポエティウスのテーゼはどのように処理されるべきかが改めて問われなくてはならない。アベラールの解答は、例えば、

知性認識が感覚認識と同時に存するとき場合には、真実の事物の実体を知性認識の基体的事物と呼ぶことができる、事物が現存しない時には、各々の事物の懐抱された形相を知性認識の基体的事物と呼ぶこともできる。そしてその形相は共通的であっても固有的であってもよい。そして共通的な形相といえども、その形相が持っている似姿が多数のものに関わるごときものだという限りにおいて共通的なのであって、その形相自体は一つのものとして考えられ、かくて、一つの普遍的な知性認識の一つの基体的事物でありうるというのである。すなわち、普遍的な知性認識は、普遍的なことばを聞いた精神が形成した知性認識であったが、その際精神が先づ作り上げ、それを知性認識が懐抱する、或いは、それを懐抱して知性認識が成立するその表象像或いは、形相、それはアベラールによって知性認識とは異なることが強調されたのであるが、それがその知性認識を支持する基体的事物と考えてよい、<sup>(18)</sup> というのである。

そこで更に次の問題が生じてくる。すなわち、それへと知性認識が向けられるところのこの形相について、アリストテレスが知性認識と同一のものと認め、アベラールも実質的内容的には知性認識として支障がないとしたのである以上、名辞によって知性認識が表示されるというのであるならば、同じ名辞によってその形相も表示されて然るべきではないかという疑問が生ずるであろう。そしてアベラールは、プリスキアヌスを根拠としてこれを認めようとするのである。というのは、プリスキアヌスは神の精神の中の形相についてそれを認めているというのである。すなわち、プリスキアヌスは、「神の精神の中でそれらが諸事物へと発出する以前に知性的な仕方では構成されるところの諸事物の類的形相と種的形相に対して、それをもって諸事物の類的本性又は種の本性が示されるところのこれら普遍的名辞は固有名辞でありうる」と<sup>(19)</sup> している、と。すなわちプリスキアヌスは、名辞「人間」は神の精神の中の種的形相である人間を表示する固有名詞というべく、その人間が発出してプラトンやソクラテスにおける「人間

である」という存在方式として現実にあられるというのである。そして又、プリスキアヌスは、我々人間の精神の中の概念 *conceptio* に関しても、それら類的名辞又は種の名辞は、どんな仕方によってであれ、とにかく我々の魂のうちに類的な形相や種的な形相を構成し懐抱せしめるがゆえに、それら共通的な懐抱・概念 *conceptio communis* を類的概念とか種概念と呼んでいるところから、いわば転用によって、類とか種とか本来ことばに適用さるべきものが、精神の中に構成され懐抱された形相、或いは概念に対しても適用されることになり、しかもプリスキアヌスによれば、それら普遍的名辞は聞き手の精神を直ちにその共通的な概念へと向けること、固有名辞がその表示する一つの事物へと聞き手の精神を向けるのと同じであり、かくて、そういった概念に対しては普遍的名辞が固有名辞になるというのである。かくして、普遍的な知性認識はこれら共通概念の知性認識であり、普遍的なことばは聞き手の魂の中に立派に理性的に認識すべきものを持った知性認識を構成することになり上記のパラドクスは解消されるのである。

### III

以上、普遍の理論における知性認識、すなわち、普遍的なことばが構成する普遍的な知性認識について概観したが、この普遍的な知性認識についてアベラール自身が疑問を呈するのである。すなわち、むしろ唐突とも思われる仕方で、類とか種という存在方式は神の作るものであって人間の作品ではないのだから、かかる自然物の本性の共通的概念も正当には神の精神に帰せらるべきもので人間の精神に属するものではない、と声明するのである。その根拠は、感覚を通してのみ事物を認識するところの人間は殆ど、或いは全く、このような単純な *intelligentia* へと登りつくことはなく、それは、人間が諸事物の本性を純粹に懐抱することのないようにと外部感覚の本性が妨げるからだというのである。従って、人間は感覚でもって触

れたことのないものについては、知性認識を有つのではなく臆見を持つというのが経験の教えるところであり、かくして、理性的本性とか可死性とか感覚に到来しない魂の中の形相については、我々はむしろ臆見を持つと私は思う、というのである。<sup>(20)</sup>これははじめに見た『知性認識論』における記述とも同じであり、ジルソンやトゥイデイルの批判も当然といわなくてはならない。然し、アベラールは普遍的本性の知性認識を認めるような記述もしているのであって、そこに問題も生ずるのである。現に、上記の発言に直ぐ続いて、

「然し、すべて存在しているものの各々の名前は、自体的に、臆見よりはむしろ知性認識を生ぜしめる。なぜなら、名前の案出者は、たとえ彼自身は事物の本性或特性を正しく考案することを知らなかったにせよ、諸事物の或る本性か特性に基づいて各々の名前を命名しようと意図したのだから」

というそれ自身問題を孕む言葉を挿入して上記疑問への一つの解答とし、直ぐこの問題から離れて普遍的な知性認識についての論述を続けるのである。アンセルムスの『真理論』に見られるところの、ことばの本性的意味表示性を思わせる発言でもあって、興味を惹くものではあるが、これまた些か唐突な立言でアベラールの他の箇所との関連も見られないので、我々もこの解答は一応そのままにして、より体系的と思われるアベラールにおける普遍的知性認識の成立、或いは、自然的諸事物の類・種的本性の把握に関する考え方を追跡することにしたい。

同じ『イサゴゲー註解』の上記に続く箇所でアベラールは、諸々の普遍の知性認識は抽象 *abstractio* によって生ずるとして、抽象の理論を展開している。それはポエティウスがその『イサゴゲー第二註解』において、普遍の問題を考察する際にアレクサンドロスによる解釈として提示したものにに基づいていると思われる。それは、「精神は混雑し且つ混合した諸事物を感覚から自己の中へ取得した時に、それらを自己の固有の力と思考作用

でもって区別する。というのも、感覚はすべてそのような物体の中に自己の存在を有っている非物体的な諸事物をそれら物体と一しょに引渡すのであり、そこで精神は、感覚から混雑し且つ物体と結合したものとして引渡されたところのものどもについて、分割されているものを複合し結合されているものを分離する力を所有しているので、非物体的な本性をそれ自体で且つそれが合体されている諸物体なしに知見し看取しうるように、それらを区別するのである<sup>(22)</sup>」というのである。

かかるポエティウスの精神の抽象能力にならって、アベラールも、「質料と形相とは混合されたものとして常に一しょに存するが、精神の理性は、時には質料をそれ自体によって考察し、時には形相のみを注意意識し、また時には両者を混合されたものとして懐抱するといった力を有っている。始めの二つは抽象によってであり、結合されたものから或るものを抽象してそのものの本性自体を考察している。第三のは結合によってである。たとえば、この人間の実体は、物体でもあり、動物でもあり、人間でもあり、無数の形相で修飾されたものでもある。それに対して私がいかなる形相を除外して実体という質料的存在性を注意意識するならば、その時私は抽象によって知性認識をもつのである。また私がそれにおいて物体性のみを注意意識し、それを実体に結合するならば、この知性認識は、単に実体の本性のみを注意意識した第一の知性認識に関しては結合によって生ずるものであるが、同じ知性認識がまた、物体性以外の諸形相に関しては抽象によって生ずるものでもある。つまり私はそれら他の諸形相のどれにも注意意識しないのだから、例えば、魂性とか感覚性とか理性性とか白さとかのごとき」<sup>(23)</sup>と述べている。

もともとポエティウスにおいても、その抽象の理論はアリストテレスのその完全な理解に基づくものでないことが、能動知性の概念の欠如等を根拠として指摘されており、この批判は正当なものと認められるが、アベラールにおいては一層アリストテレスから離れて独自の抽象理論となって



いるのが看取される。すなわち、本来の物的なものからの非物的なものへの抽象ではなく、むしろ、知性認識対象の任意選択性が理性の抽象的認識能力の本質をなしていると解される。そしてこれははじめに知性認識の感覚との相違としてあげられた「何ものかをそのもの或る本性又は特性に即して注意意識する力」としての思量 *deliberatio* の力でもある。そして、既述のごとく知性認識は表象なしには決して持たれないのであり、しかも表象は感覚と同様に思量しないのである以上、知性認識は表象から、或いは表象において思量する、或いは抽象するのではなくてはならない。ここにおいて、思量或いは抽象と共に知性認識の真偽が問題となる。すなわち、アリストテレスのいうごとく、事物をあるとは別の仕方であると認識するのは偽なる認識であるのだから、抽象的認識、或いは本来的に思量するものである知性認識は偽なる認識ではないかという疑問が成立する。

これに対してアペラールは、ポエティウスに倣って、「別の仕方」に「存在の仕方」と「認識の仕方」の別を説くのである。すなわち、例えば、私が一人の人間に精神の注意を向ける際に、実体という本性、或いは物体という本性のみを注意意識して、動物とか人間とか文法学者という本性は注意意識しない時、私はこの人間に属する本性として存在しない何ものをも認識しているのではなく、ただそれが有っているすべての本性を注意意識していないだけなのである。そして単にその有っている或る本性だけを注意意識するという時、その「単に……だけ」というのは、注意意識の仕方に関わるのであって存在の仕方に関わるのではないというのである。つまり、或る事物が単にこれだけを有って存在しているというのではなく、単にこれを有っているものとしてだけ注意意識するというのである。この場合なお在るとは別の仕方では認識されるというのならば、それは、在るのとは別の在り方でいうのではなく、認識の仕方と存在の仕方とは別であるという意味の別の仕方なのである。<sup>(24)</sup>そして、ポエティウスが、理性によって分割されているものを複合し、複合されているものを分離する力を

精神に帰属せしめたのもかかる意味においてであって、知性認識が事物の本性を超出したり、事物の在り方から離れたりしない限りにおいてであると記している<sup>(25)</sup>。そしてこれに加えてアベラールは、我々の知性認識は、普遍のそれであれ個別のものであれ等しく抽象によって生ずるものと主張する。すなわち、「この人間」といわれる時も、その名前によって私は単に人間の本性のみを注意意識するのであり、ただしその本性は特定の基体に関わる本性なのである。これに対して「人間」という名前によってはその同じ本性を注意意識するのだが、ただ端的にそれ自体においてであり、人間達のうちの特定の人に関わる本性をではない、とっている。かくして抽象によって生ずる普遍の知性認識の真は「別の仕方」の分析によって一応確認され、アベラールの『イサゴゲー註解』における普遍の理論も完成するのであるが、この問題は、『知性認識論』及び、『命題論註解』において、知性認識の健全と空虚の問題として、真偽の問題との関連において、更に拡大された場で展開される<sup>(26)</sup>。我々はこの展開された議論において、なお残されている我々人間における普遍の知性認識の可能性そのものに関わる感覚論的疑問に対する解答を探ることにしたい。

アベラールは『知性認識論』において、「事物があるとは別のよう<sup>(26)</sup>に注意意識する知性認識はすべて空虚であり虚妄であるといわ<sup>(26)</sup>るべきか、また、或る事物をそれがあるがごとくに懐抱する知性認識はすべて健全であるか」という問を立てている。そして、「もしそうであるとするならば我々はいくつかの不都合に逢着する」として、そのいくつかの不都合を反語的に列挙している。その第一は上に見た抽象による知性認識の場合であり、『イサゴゲー註解』よりも詳細に抽象的認識、特に普遍の認識について問題点を提示しているが、内容的には上記と変わらない。次には、「いかなる感覚にも触れることのない不在の事物又は非可感<sup>(26)</sup>的な非物体的事物がどのような在り方をしているかを誰が認識できるか」というものであり、更に、「非物体的な事物を物的な事物の仕方<sup>(26)</sup>に従って懐抱しない者がある

うか、例えば、神や精神を考える場合のごとく、それを或る物体の形相や性質に従って注意意識しない者があろうか、しかもそれはそのような形相などは持っていないことが知られているのに」とか、「誰か諸々の霊を、場所的に限られた輪郭を有ち、四肢で構成され色を有つものとして注意意識したり、また、その他物体のみがそのような在り方をする無数の仕方でもってその霊を考えたりしなかった者があろうか」と問いかけ、かかる事態は既述のごとく、人間の全知識 *tota notitia humana* は感覚から上ってくるものであり、且つこの故に非可感的な諸事物の在り方を可感的諸事物の仕方に従って考えることを感覚の経験そのものが我々に強制することに由来するのだとし、それゆえ、もしも、精神が如何なる事物であれ、存在するのは別の仕方では知性認識するたび毎に、知性認識は空虚であるといわべきであるならば、空虚であるといわべきでないどんな人間の知性認識があるか、と反問している。

これに対する十分に満足すべき全体的解答は、残念乍ら『知性認識論』には見られない。より詳細な知性認識の理論が展開されている『命題論註解』にもこれらの各問いかけに対する直截的な解答はなされていない。然し或る手がかりらしきものは見出だされるのではないと思われる。すなわち、アベラールが精神の力、理性の力としたところの思量のはたらき、或いは別の表現で理性の弁別 *discretio rationis*、或いは注意意識の弁別 *discretio attendendi*、理性の注意意識 *attentio rationis* 等種々の名前で呼ばれるところの、結局は人間理性の能力への信頼が見られるように思われるのである。

すなわち、「まことに、表象又は知性認識は、それらがそれとしてあるために身体的器官を必要としない。そして単に可感的なもののみでなく、非可感的なものや非物体的なものを知覚する。例えば、魂とか父性とかを。というのは、精神が、欲するように自らのために作り上げた或る種の表象的形相によって、諸事物の本性を観照するのだからである。そして、表象や知性認識は保存される。かくて、もし人がローマから離れ去って遠

さのために既にローマを見るに充分でない場合も、彼は町の或る形姿を魂(27)の中に保存していて、それによってそこにはない町をも見るのである」というのは、上記第一の問いが問いかけている事態に対応するものであるといい得ると思われる。

また、可感的な表象像による非可感的な本性の知性認識については、表象像の懐抱と理性の注意意識による知性認識との別の強調が関心を惹く。すなわち、霊とか我々が感覚しえない諸性質の本性を注意意識する時、一人は或る表象像を作り他の一人は別の表象像を作るが、どちらの表象像によってもその本性を正しく注意意識する、というのであり、例えば、理性性 *rationalitas* ということについて私ともう一人とが考えて、それは「魂をして弁別する能力あるものにするもの」であるという点において注意意識する時、我々は同一の理性性のために別々の表象像を構成するけれども、両者の注意意識は真であり同一である。それは各人が何らかの記号を使用するのに従って自分の意志によってその記号を作成しなくてはならないからである、というのである。また逆に、同一の表象像、すなわち、精神の眼の前に構成された同一の表象像において、知性認識の注意意識は別々のものに変りうるのであって、例えば同一の表象像でもって白さという本性をも性質という本性をも注意意識しうるのである。従って、知性認識の真偽ということは表象像の懐抱に属するのではなく、表象像を通しての事物の注意意識に属するといわれ、表象像は単に中間記号として構成するものに過ぎないことになるのである。かくして、最終的な理性の注意意識が健全で充実したものであれば、その過程での表象像の配列とか形相の懐抱がどのようなものであれ、その知性認識は健全で充実したものとなるのである。ここからしてまた、我々は過去または未来の事柄をも現在という仕方で懐抱するのだから、過去の記憶や未来の予見は決して充実したものにはならないのではないかという疑問にも、注意意識の弁別で答えられ、現在という仕方で考察している人も、それが現在であると注意意識しているのでは

なくて、そのように既にあった、或いは、これからあるであろうと現在注意意識している限り、知性認識の懐抱は充実しているといわれるのである。<sup>(28)</sup>

紙数が尽きて不十分な概観になり終ったが、結論的にいえば、私はこの理性の弁別、注意意識の弁別、或いは理性の思量のうちに、未完成ながらもアベラールの脱感覚論志向を見たいのである。

### 註

- (1) E. Gilson: *The Unity of Philosophical Experience*. 1937, reprinted 1982, Christian Classics, Four Courts Edition, pp. 25—29.; Id.: *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. 1955, Random House, p. 158.
- (2) M.M. Tweedale: Abaelard and the culmination of medieval scholastic logic,, (in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, 1982) p. 156.
- (3) *Logica "Ingredientibus"* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, B. XXI) p. 23<sup>18-20</sup>.
- (4) E. A. Moody: *Truth and Consequence in Medieval Logic*, 1953, North-Holland Publishing Company, pp. 2—3.
- (5) *Logica "Ingredientibus"*, pp. 20<sup>15</sup>—27<sup>34</sup>.
- (6) *Logica "Ingredientibus"*, pp. 325<sup>3</sup>—331<sup>11</sup>.
- (7) *Tractatus de intellectibus*, Petrus Abaelardus Opera II ed. Victor Cousin, 1970, Georg Olms Verlag, pp. 733—755. 私はここで intellectus に「知性認識」という訳を与えた。それは一つには、アベラールの intellectus は各書で彼もはっきり言明しているごとく、能力ではなく活動であるというところから、そして能力についてははっきりと理性 ratio 或いは精神 animus という用語を指定しているので、「知性」では能力とまぎらわしく却って混乱すると思われたからである。次には、「知性概念」の方が普通の担い手としてより適切とも思われたが、上記の活動の面がもう一つ表現されないのと、なによりも、アベラールには conceptio 懐抱、概念というべき用語が別にあって、しかもそれが intellectus とは微妙に相異しているのである。それは特に『イサゴゲー註解』においてははっきり指摘されるが、ことばを聞いた人の精神が自己の魂のうちに(或いは精神のうちにともいわれるが) そのことばが表示するものの類似像 similitudo, 似姿 effigies, instar, 表象像 imago を構成する。

それはまた、形相 *forma* と類似形 *simulacrum*, しるし *nota* と呼ばれる (*Logica "Ingredientibus"*, p. 314<sup>7</sup>) この表象像、形相が懐抱されたものと呼ばれ、普遍的なことばの場合それは共通的懐抱・概念 *communis conceptio* などと呼ばれる。intellectus はそれを認識しているものであり、従って内容的には等しいともいわれる。従って、ことばが表示する第三のものなどともいわれ、知性認識とははっきり区別する。もっとも『イサゴゲー註解』以外では、この形相、概念と知性認識との等価性は言われず、むしろ相異が強調されるが、一層のこと知性認識と同じものではない。このような観点から知性概念という語は避けるべきだと判断した。むしろ、「思惟」がより適当な箇所が多かったが、やはり intellectus の文字感から知性の文字を入れるのがより自然のように思われたのである。なお検討したい。

- (8) *ibid.* p. 733.
- (9) *ibid.* p. 734. *attendere, attentio* に「注意意識する」、「注意意識」とした。これも精神、或いは理性の力としてアペラールが常用することばである。意味は、精神の注意を或るところに選択的に向けて、まさにそこのところを、或いは、そここのところでのそのものを意識するもので、「思量」*deliberatio*、或いは、後出の「弁別」*discretio* と共に理性の力を表現する。また、「本性」*natura* と「特性」*proprietas* がよく併記されて用いられるが、その場合には、本性は人間とか馬といった基体的なものが、特性は色とか形とか、基体に対する属性的なものが例示される。固有性偶有性の別は見られない。
- (10) *ibid.* p. 736. 同所はテキスト通りには「我々の知性認識は表象なしに持たれることを決して妨げない。*minime haberi prohibet*」とあるが、文脈にも合わず、ポエティウスの『命題論註解』の箇所のアリストテレスの言葉からも不当であり、*prohibet* を *perhibet* の誤記とした。
- (11) *ibid.* p. 733.
- (12) *ibid.* p. 737. 「知」*scientia* は精神の確実性そのものであって、知性認識や判断が現存しなくても永続する、とされる。( *ibid.* 738) そして、アリストテレスは知や徳 *virtus* をその持続性からして、*dispositio* によりはむしろ *habitus* に配した、という『範疇論』的説明は付されている。或いはここから知性認識以上のものと見做されたかと思われる。
- (13) 例えば、J. Hirschberger: *Geschichte der Philosophie* 1, Altertum und Mittelalter, 10. Aufl., 1976, p. 249 ff.
- (14) *Logica "Ingredientibus"*, p. 4<sup>19</sup>—32<sup>12</sup>.
- (15) *ibid.* p. 307<sup>26</sup>—308<sup>1</sup>.
- (16) *ibid.* p. 19<sup>7-13</sup>.

- (17) *ibid.* p. 20<sup>20</sup>—21<sup>26</sup>.
- (18) *ibid.* p. 21<sup>27</sup>—22<sup>24</sup>.
- (19) *ibid.* p. 22<sup>31</sup>—34.
- (20) *ibid.* p. 23<sup>6</sup>—20.
- (21) Anselmus, *De veritate*, cap. II. (Lateinisch-deutsche Ausgabe von P. F. S. Schmitt, 1966, Friedrich Frommann Verlag, p. 40ff.)
- (22) Boethius: *In Isagogen Porphyrii Commentorum Editio Secunda* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. XXXVIII) p. 164<sup>21</sup>—165<sup>7</sup>.
- (23) *Logica “Ingredientibus”*, p. 25<sup>1-14</sup>. 『知性認識論』(p. 746)では、抽象を二つに分けて、形相或いは上位概念の抽象を *abstractio* といい、質料的基体的なもの、質料的基体的なものの抽象を *subtractio* と呼び分けている。
- (24) *ibid.* p. 25<sup>15-32</sup>.
- (25) *ibid.* p. 26<sup>11</sup>.
- (26) *Tractatus de intellectibus*, p. 74<sup>5</sup>—75<sup>1</sup>; *Logica “Ingredientibus”*, p. 326<sup>16</sup>—331<sup>11</sup>. アベラールは知性認識を「健全な知性認識」*intellectus sanus* と「空虚な知性認識」*intellectus vanus (vel cassus)* に分けて考察する。「その知性認識によって我々が外界の事物がそのようにあるのを注意意識する時、それは健全な知性認識である」という。例えば「人間」ということばは人間が現存する間健全な知性認識を生ぜしめる。然し人間が消滅したら空虚なそれを作る。然し文或いは命題の知性認識の場合にはより複雑な事態が生じ、例えば、過去或いは未来の事実に関わる真なる命題は空虚な知性認識を生ぜしめる、ということになり、アベラール独特の真偽論が展開される。
- (27) *Logica “Ingredientibus”*, p. 313<sup>33</sup>—314<sup>3</sup>.
- (28) *ibid.* p. 328<sup>24</sup>—329<sup>28</sup>.