

ボエティウスの認識論

—mens·ratio·intellectus·intellegentia—

野 町 啓

(一)

ボエティウス（以下 B. と略記）の《*Philosophiae Consolatio*》（以下 C. と略記）第 V 卷は、全体として、古来さまざまな観点から論及されてきている、神の摂理・運命と人間の意志の自由をめぐる決定論か非決定論かの主題をめぐる展開していると一応みなすことができる。その場合 C. においては、同書第 IV 卷にみられるように摂理と運命とは区別され、その根拠は現象界とその根源である神との *multiplicitas* と *simplicitas-stabilitas* という両者の本質上の相違、ならびにそこからする存在の階層化に求められている。ただしこの区別は、摂理と運命とがいわば実体化された別個の存在であることを意味するものではない。両者は等しく *multiplex* かつ *mobilis* な様相を呈している現象界とそれを支配している因果の連鎖という同一の事態の謂いにほかならず、ただそれを根源としての神の側からとらえるか、あるいは現象界の次元におけるその現実の現われに即してみるかにより摂理と運命との区別が出てくるのであって、そこには以下検討を試みる B. の認識論上の視点が反映され含意されていることに留意する必要がある。⁽¹⁾そしてこのような観点に立脚したうえで、さらに第 V 卷では、神の摂理を一般に考えられているように神の *praescientia* なり *praevidentia* と把握した場合、それと現象界に位置する人間の意志の自由とはぬきさしならないアンティノミーの関係におち入らざるをえなくなってくるのが次のように指摘され、問題として提起されてくる。すなわち B. は、一方において同書第 V 卷 *prosa* 1 の中で、万物が摂理の現われとしての

運命のなす因果の系列の支配下にあるといい、他方同巻 *prosa 2* ではそれにもかかわらず意志の自由は厳として存在すると主張される。しかも神の摂理を *praescientia-praevidentia* とみる以上、それは誤謬を含みうる *opinio* であってはならず確実不可謬な *scientia* であることになり、したがって神が存在するであろうと *praescire-praevidere* することは必ず起ることになるといわなければならない。そして摂理をこのようにとらえるならば、人間が己れの自由意志に基づいて計画し決断していることも、すでに永遠このかた神により予知され見通されていることになり、意志の自由などということはいわば理性の狡知にすぎず、それは本来否定されなければならないと B. はみているのである。B. の場合、例えばストアにみられるように単に運命のなす因果の系列の必然性との対照において人間の意志の自由の存否を問題にするのではなく、前者の必然性をその根源である神の *praescientia-praevidentia* の確実性の反映とみなし、摂理をそのように把握する限り、それが人間における自由意志の存在と矛盾してくることが、発想上アリストテレスの『命題論』第 9 章の論点と類似した観点から論及されているといえる。

ここで注目を要するのは、このような問題を提起するにあたっての B. の真意と意図である。なぜならば、以下検討する同書第 V 巻にみられる B. の認識論上の立場からすれば、神の摂理を *praescientia-praevidentia* とみなすことそれ自体、ひいてはそれと人間の意志の自由との間にアンティノミーを設定することが誤っていることになるからである⁽³⁾。そしてこの点を端的に例証するのが、同書第 V 巻 *prosa 4* 以下においてくり返し強調されている〈*Omne enim quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem.*〉という B. の認識論上の根本原則であるとみることができ⁽⁴⁾。すなわちこのような観点によって、認識をなす *mens* の能動性が強調されると共に、同一の対象に関しても、それを認識する主体の *substantia* がどのような *status* にあ

るかに対応して、認識の *modus* ひいてはその内容が異なってくるのが主張されていることになる。したがってこの原則からすれば、神のなす認識を人間のそれとの類推から *praescientia* なり *praeventientia* とみなすことは、神と人間とが本性上 *status* を異にしている以上妥当ではなく、根本的に誤っていることになる。そこで神は、同書第V巻 *prosa* 6 において永遠と永続・時間の区別に関連して述べられているように、*simplicitas* ⁽⁵⁾ というその本性に即してすべてを永遠の現在の下に見通しているのであり、それゆえ神のなす認識は *praescientia*・*praeventientia* ではなく、正しくは「摂理」(*providentia*) と呼ばれるべきだといわれることになってくるのである。⁽⁶⁾

ただしこの場合、同巻 *prosa* 6 において2つの必然性を区別するにあたって述べられているように、B. は神に *praescientia*・*praeventientia* を全く否定しているわけではない。⁽⁷⁾ それをさらに例証するのが、同巻 *prosa* 4 の中で先の認識論上の原則に関連してとりわけ強調されている。上位の把握力は下位のそれを包括するがその逆はありえないという観点である。⁽⁸⁾ これに即するならば人間も *praescientia*・*praeventientia* をなす以上、その上に位する神にあってはそれは最も 確実かつ不可謬な *modus* において存在していなければならないことになる。ただここにおいては、人間が己れのなす認識と同一の *modus* を神にそのまま置換し、神のなす認識を *providentia* ではなく *praescientia*・*praeventientia* としてのみ把握することが、いわば神を頂点とする万物のなすイェラルシーの上・下の *ordo* を転位さすことに起因する誤謬としてしりぞけられているのである。ともあれこのような認識論上の原則に即するならば、たとえ神のなす *praescientia*・*praeventientia* が確実なものでありその意味において必然性を有していても、対象はそれにとって *propria* である *natura* をこのような認識によって変更されることはないことになり、したがって先の決定論が非決定論かの問題は解消されることになるといえるのである。

B. のこのような観点は、「等しきものは等しきものによってのみ知ら

れる」といういわば *similitudo* によるそれ迄の伝統的な認識論上のシエマに変換をもたらし、ことに *mens* の側の能動性の強調を通して新しい視座を開いたといえる。無論先にみた同書第V巻 *prosa* 4 にみられる認識論上の原則とでもいうべきものは、単に彼の独創によるものではなく、彼以前においてそれなりの発想上の系譜を有するものではある⁽⁹⁾。しかし彼の同書が、カロリング朝以降、一種の哲学入門書として愛読されたことを考慮に入れるならば、それが多大の影響を及ぼしたであろうことは否定できない⁽¹⁰⁾。この原則は、系譜上直接・間接いずれの意味において典拠としての意義をになったかは別個に検討を要するとはいえず、トマスにおいても表現の形式をかえて現われており⁽¹¹⁾、とりわけ人間の知性認識をとりあげている《*Summa Theologiae*》I^a, qu. 84–85 における彼のこの問題に対する観点の基調をなすものになっているのである。例えば、彼がその qu. 84, a. 1 においてプラトンの認識論、ひいてはそこからするアイデアの定立を批判するにあたって論拠とされているのがまさに先の B. 的観点であり、プラトンの誤謬は、*similitudo* によって認識をみようとする場合、認識主体の能力なり本性に中心をおかず、認識のなされ方と認識対象の存り方とを同一視するという認識の *modus* と存在の *modus* とを混同することに起因することが、先の原則の援用により指摘されているのである。これは、論点は異なるとはいえ、神の *providentia* を *praescientia* なり *praeventientia* とみる誤謬を論難する際にみられた B. の観点と軌を一にするものがあるといえる。さらに彼が同じくその qu. 85, a. 1 において、同一の対象に関しても、人間の *intellectus* と天使のそれとでは認識のなされ方が異なってくるにとどまらず、等しく人間の *anima* の能力ではあっても *intellectus* と *sensus* とではまた把握のなされ方は同一ではないと述べていることからうかがえるように、この原則は単に本性を異にする認識主体間の認識の *modus* の相違についてのみ適用されるばかりではなく、同一主体についてもまた妥当性を持つ。換言すれば、同一の認識主体に関しても、それが有する認識能

力のうちのいずれをとりあげ主題化するかによって、同一の認識対象に対してもその認識の *modus* はまた異なってくるものがそこではいわれているわけであるが、まさにこの点も B. において重要な論点としてすでにとりあげられているのである。この場合、*fatum* と *providentia* とが人間と神、いわば現象界と英知界のなす階梯を根底に持ちそれと対応していたのと同様に、B. は人間の認識能力もまた一種の階梯関係において把握しようとする。そしてこの点を端的に示すのが C. 第 V 巻 *prosa* 4 にみられる、最低次の *sensus* から *imaginatio*, *ratio* を経て最高次の *intellegentia* に至る認識の四段階の区別である。⁽¹²⁾

これらの四段階は、アリストテレスの《*De anima*》第 III 巻第 4 章 (427 B6~24) にみられる *τὸ αἰσθάνεσθαι· ἢ φαντασία· τὸ φρόνειν· τὸ νοεῖν* という四種の認識の *modus* を思わせるものがあり、このような区別をなすにあたってそれが B. の念頭の一隅にあったであろうことは想像にかたくない。事実 B. は、その *prosa* 4 において、アリストテレスのひそみにならない、先にふれた上位の認識能力は下位のそれを包摂するがその逆は真ではないといういま一つの認識論上の原則にふれている。⁽¹³⁾ さらに同巻 *prosa* 5 においては、それぞれの認識の *modus* が、*sensus* は動けない生物、*imaginatio* は動けることのできる生物、*ratio* は人間というように帰属させられ、今度は認識主体がいわば宇宙のイエラルシーにおいて占める地位と認識能力の *gradus* とが対応関係におかれており、一見先のアリストテレスの場合ときわめて類似した構成がとられてはいる。⁽¹⁴⁾ しかし何がそれぞれの *modus* なり *gradus* を区別するメルクマールとされているかに関して、その意図を異にする以上当然とはいえ、両者の立論は完全に一致しているわけではなく、この際問題はとりわけ B. における *intellegentia* の内容と位置づけにあるとみることができる。B. は同巻 *prosa* 4 において、*materia* に対する依存、ならびに認識の結果の有する普遍性の二つの *gradus* に準じてこのような認識の *scalae* を設定しているが、その場合 *sensus* から

ratio に至る段階と *intellegentia* との間には、*prosa* 5 において *intellegentia* が一人神のみに帰属されていることが示唆するように、一線が画されていることに留意する必要がある。例えば B. は、*prosa* 4 の先の個所において、ratio のなす認識と *intellegentia* のそれとを次のように比較している。すなわち ratio は、個々の認識対象に内在し共通する形相 (*species*) を *universalis consideratio* により取り出し考察する⁽¹⁵⁾。しかし ratio の把握する *species* は、その対象が単に共通した *species* を有する個体にとどまらず多様化し拡大するにつれて複数化するといえるが、これに対し神は、*simplicitas* というその本性に即して、ratio が *universalitas* の観点からとらえたもろもろの *species* を、*sensus-imaginatio-ratio* のいずれの助けをかりることなく、その *intellegentia* の *oculus*、あるいは *mens* の *ictus* なり *acies* により、*simplex forma* として *formaliter* に *contueri* するというのである⁽¹⁶⁾。B. のこのような所説は、そこにみられる *oculus intellegentiae-ictus (vel acies) mentis* という注目すべき表現や、それぞれの認識能力の有する機能と位置づけ、ことに ratio と *intellegentia* との区別等、それ自体をどう解釈すべきかはいうまでもなく、さらにこれらの概念なり発想の B. 以前及び以後にわたる系譜をふくめて、検討を要するさまざまな問題を提示している。*sensus* を基底とし *intellegentia* を頂点とする認識能力の諸段階についていえば、ここで直ちに想起されてくるのは《*Confessiones*》第Ⅶ巻第17章にみられるアウグスチヌスの見解であろう。しかし、内なる感覚の設定や、*intellegentia* と区別されているのが ratio ではなく *ratiocinans potentia* であり、しかも主体のうちの *mutabilis* な秩序に属するかいなが双方をわける基準とされていることなどが示すように、先のアリストテレスの場合と同様、それは必ずしも B. の所説と内容上対応するものではなく、またその目的も異なっていると考えられる。

ここで注目を要するのは、B. において ratio に帰属させられている働きが、先にふれたトマスの《*Summa Theologiae*》I^a, qu. 85, a. 1 R. におい

て、sensus とその対極をなす intellectus angelicus との中間に位置づけられた、intellectus humanus のそれに内容上ほぼ対応することである。ところが B. においては、Cooper の *Concordance* や Fortescue の *Index* をみても、いわゆる *Opuscula Sacra* の中では intellectus の用例が多々みられるにもかかわらず、C. において intellectus が用いられているのは第 IV 巻 *prosa* 6 にみられる〈Igitur uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est quod gignitur.〉のただ一個所だけなのである。⁽¹⁷⁾ C. において intellectus の用例が頻度上神学論文に対比して極端に少ないことは、両者の成立年代やそれぞれの著作の意図等これに関係して別個に検討を要する問題を含むといえるが、C. そのものに即していえば、この問題は B. が ratio と区別された intellegentia を人間に全く認めていないかという問題と密接に関連してくる。たしかに同書第 V 巻 *prosa* 4 においては、テキストにみる限り必ずしもそれは人間に否定されているとは断定しがたい。⁽¹⁸⁾ またさらに同巻 *prosa* 5 の末尾においては、ratio に intellegentia の境位を可能な限り志向すべきことが課せられているのである。⁽¹⁹⁾ B. の認識論上の基本的視点は、認識作用を主体の側に中心をおいてみるものであると同時に、intellectus の C. における先の唯一の用例からもうかがえるように、主体がどのような本性を持ち、ひいては宇宙のイェラルシーにおいてどのような位置を占めるものであるかが常にそれと対応させてそこでは考慮されている。したがってこのような観点からすれば、intellegentia と ratio との区別は神と人間との存在論的区別を含意するものであり、さらに上位の認識能力と下位のそれとの関係にかかわる先の原則をここで勘案するならば、人間が intellegentia の境位を目ざすことは本来全く到達不可能な目標にすぎないか、あるいは全く不当なことであるとさえいえるのである。この問題は、一面において、信仰と理性の区別に関連し後代における議論の展開を予示するものといえるが、後にみるようにこの点は、他面、同じく認識を四段階に区別し一見対応するかにみえながらも内容上一致していると

はいがたい先のアリストテレスとの相異をきたす所以のものと深くかかわっているように考えられる。そして *intellegentia* と *ratio* との関連を解明する一つの鍵は、C. において、*intellectus* の一例という極端な少なさと対照的に、*mens* の用例が頻度上 *Opuscula Sacra* に比して先とは逆に、本書にほとんど集中していることに求められうるように思われる。⁽²⁰⁾このようにみた場合注目を要するのは、*intellectus* と *ratio* とが *alia potentia* であるかが論及されているトマスの《*De veritate*》qu. 15, a. 1 である。なぜならば、両者の時代はへだたるとはいえ、そこにおいて *intellectus* と *ratio* とを *alia potentia* とみなす観点とそれを否定するトマスとがそれぞれ立論の典拠としてあげているのが、まさに B. の本書のこれまで問題としてきた個所であるからであり、⁽²¹⁾とりわけ先の C. 第Ⅳ巻 *prosa* 6 は異論ならびにトマスの反論において等しく典拠とされているのである。これに加えて、第一異論において言及され、中世においてアウグスチヌスの著書として流布されその意味からかなりの影響力を持ったと考えられる《*De spiritu et anima*》においては、B. の名前があげられ、「少数の者」という限定が付されているとはいえ、*intellegentia* を人間に帰属さす解釈がとられているのである。⁽²²⁾

《*De veritate*》qu. 15, a. 1 においては、*sensus—imaginatio—ratio—intellectus—intellegentia* の五段階の認識の段階が設定されているが、そこでは *ratio* に先の B. にみられたのとはほぼ同様の機能があたえられている。⁽²³⁾同問同項におけるトマスの基本的視点は、いうまでもなく *ratio* と *intellectus* とが *alia potentia* ではないとすることにある。そしてその立論の一つの例証として *intellectus* の唯一の用例がみられた C. 第Ⅳ巻 *prosa* 6 の先に引用した個所があげられているのである。すなわちトマスは、同所にみられた *id quod est* と *intellectus*, *id quod gignitur* と *rationatio* との対応関係、及びそれと第Ⅴ巻 *prosa* 4 で述べられている上位の認識力と下位の認識力との間の不可逆な包摂関係の原則を巧みに援用

しつつ、人間においては *ratio* そのものが *intellectus* と呼ばれることを主張する。この場合トマスも、それと異なる見解をとる側も、神を頂点とする被造物のなす階層秩序に高次から低次に至る認識能力を対応させる点においては共通した立場がとられていると考えられる。ただ後者の側では *C. 第V巻 prosa 5* にみられたそれぞれの認識能力を特定の生物に帰属さす説に即しそれを楯に、*ratio* と *intellectus* とを人間と天使にそれぞれ固有のものとして帰属させ、そこから両者が別個の *potentia* であることを主張しようとする点にトマスとの相違点が求められる。これに対しトマスは、同問同項のコルプスにおいて、*intellectus* と *ratio* ひいては *rationatio* とを、それぞれ *simplex absoluta cognitio*, ならびに *discursus quidam*, 具体的には原因から結果への *cursus* と規定したうえで、*C. 第IV巻 prosa 6* を発想の一つの軸として、両者の関係を *quies (esse)* と *motus (gigni)* の関係になぞらえつつ次のように反論し主張する。すなわち、*ratio* のなす認識が *discursus* であり、しかもそれが上の規定にみられるようにア・プリオーリな認識であるならば、その *motus* は *immobile* に発し *immobile* に終るという起点と終点とを等しくする円環運動を形成していることになる。そしてこの場合における起点と終点とは、*quies* に比せられる *intellectus* でなければならない。換言すれば *ratio* が *discurrere* しようするためには、*intellectus* からの真理の *acceptio* が先行していなければならないというのである。しかしトマスによれば、*acceptio* は即 *possessio* を意味するわけではなく、したがって人間の *mens* は *ratio* とは別個に *intellectus* という *potentia* を有していることにはならない。なぜならば *intellectus* は被造物のなすイェラルシーにおいて人間の上位にある天使に固有のものであって、先の *C. 第V巻 prosa 4* の原則からしてその下位にある人間がそれを *perfecte* に *possessio* することは不可能である。しかし *ratio* は、*intellectus* を全く欠くならば、それと起点と終点とのなす関係からうかがえるように、固有の働きをなすことはできない。そこで彼はディオニ

ユシウスの《*De divinis nominibus*》(c. VII) にみられる〈semper fines primorum conjungit principiis secundorum.〉を例証となし、それを〈inferior natura *in sui summo* attingit ad aliquid infimum superioris naturae〉(イタリック筆者)と敷衍し、下位の natura も上位のそれに tenuis ではあるが participatio しているというのである⁽²⁴⁾。そしてこのような意味において、人間の mens にも intellectus は possessio としてではなく、いわば habitus として内在しており、真理の acceptio があらかじめなされていると主張されるのである。

ここにみられるディオニュシウスひいてはトマスの観点は、後に検討するように、実は B. の認識論と発想上きわめて類似しており、その核心にあるものといってよく、注目に値いする。またこのような立場からすれば、先に問題にした人間における intellegentia の帰属の問題も一つの解決をうることが可能となる。すなわちトマスがそこで述べているように、intellegentia は intellectus の proprie actus, 換言すれば deum cognoscere を意味するのであり、それを perfecte になしうるのは神だけである。しかし人間の場合にも、possessio ではないにせよ、participatio を通して intellegentiam habere ということはでき、その意味において天使を cognoscere することを介して神の認識を志向することは可能だといえる。しかし B. とトマスとは完全に一致しているわけではない。この問題は、一面において、しばしば論議の対象とされる B. がクリスト教徒であるかいなかという彼の宗教性の問題と関連する⁽²⁵⁾。例えば B. の C. において angeli に対する言及は全くないわけではないが⁽²⁶⁾、それは認識論の観点からではなく、いわんやそれと intellectus とを対応づける発想は少くとも同書にはみあたらない。だが angeli の登場する第Ⅳ巻 prosa 6 の当該箇所からうかがえるように、そこでは angeli は daemones 等と並んで、神、ひいては英知界に発する providentia を現象界へと媒介し、そこにおいて fatum としてそれを展開さす役割をになっているといえてよく、存在論的にはいわば両世界の

中間に位置づけられていると考えられる。そして存在論と認識論との相即という C. にみられる B. の基本的起点からすれば、概念化されてはいなくともトマスにみられるような *intellectus* と対応する認識機能の存在は考えられており、それが *ratio* に帰属させられているように思われるのである。C. 第 V 巻 *prosa* 4, *prosa* 5 において *ratio* の機能とされているのは、それが位置する現象界の次元において対象認識をなす限りにおいての機能であるといつてよいが、他面後にもるように、B. の同書には、想起説のいわゆる新プラトン主義的再解釈を根底とする自己認識の深化と魂の本来の根源への還帰といういま一つの重要な主題が存在し、それが先のディオニュシウスひいてはトマスの観点の発想にきわめて類似した形で展開されているのである。この場合、前者の面には先にふれたように《*Summa Theologiae*》I^a, qu. 85, a.1 R. において、後者の側面には《*De veritate*》, qu. 15, a. 1 において、*intellectus* に帰属させられている機能がそれぞれ対応するとみることができる。このようにみるならば、無論そこにはトマスも援用している上位・下位の認識能力間の不可逆な関係はあるとはいえ、B. が *ratio* に *intellegentia* の機能を全く否定しているわけではなく、トマスにみられた *ratio*-*intellectus*-*intellegentia* と同様の関係が、B. の場合にも *ratio* と *intellegentia* との関係に対し、妥当し、言外にふくめられているとみなしてもあながち不当ではないように思われてくるのである。むしろ C. において、*intellectus* が概念それ自体として重視されていないのは、第 V 巻 *prosa* 4 にみられた *oculus intellegentiae* と同様の表現のキリスト教教父における用例との比較からうかがえるように、それは B. にキリスト教的意味での *imago Dei* の発想が欠落していることと関連し示唆しているように考えられる。《*De veritate*》 qu. 15, a. 1 において B. とのかねあいでふれられている《*De spiritu et anima*》のそこにおける引用個所の少し前にみられる〈*Dicitur spiritus mens rationalis ubi est quaedam scintilla tamquam oculus animae, ad quem pertinet imago et cognitio Dei.*〉という

主張⁽²⁷⁾や、あるいはすでにアウグスチヌスにもみられるように、⁽²⁸⁾ *oculus animae* という比喩は、教父の場合、*imago Dei* を人間のうちのどこに求めるべきかという問題を常にその根底に持っているのである。しかし B. の場合、*oculus* あるいは *ictus-acies animae (mentis)* といった表現は、後で検討するいま一つの認識論的側面と関連し、これとは別趣の含蓄を持つものとみなしうるのである。

ところでトマスの《*De veritate*》qu. 15. a. 1. には、われわれの当面の問題からも、また B. の後代に対する影響という点からも見落すべからざる今一つの問題がふくまれている。それは、機能が一見類似しているため *ratio* とも呼ばれることのある *vis cogitativa* を、それが *media cellula cerebri* という特定の器官を持つことを論拠に、本来 *intellectus, ratio* とは別個の *sensitiva potentia* に属するものだとする、そこにみられるトマスの主張⁽²⁹⁾である。このように身体特定の器官に特定の認識能力を対応させること自体は、古くはすでに《*Timaeus*》にもみられるものであり、それ自体は別に目新しいものではない。⁽³⁰⁾しかしその際、さらに身体器官に局在化しうるかいなかをメルクマールとして、上位の認識能力と下位のそれとを分け階梯化しようとする発想には、B. にみられる *intellegentia* の特別な位置づけとの関連上注目すべき点がある。そしてこの点が顕著にみられるのは、アルラスのクラレンバルドゥスによる B. の《*De Trinitate*》に対する註解である。クラレンバルドゥスは、C. にみられる B. の観点にならって、認識能力を *sensus-imaginatio-ratio-intellectibilitas* の四段階に區別し、前三者がそれぞれ固有の身体器官を持つのに対し、*intellectibilitas* はなんら特定の *instrumentum* を必要としないことを理由に、それを前者とは次元を異にする対象を認識するより高次の能力だと主張している。⁽³¹⁾具体的にいえば、神学者はただこの *intellectibilitas* によって神の形相を *pure, simpliciter et praesentarie* に *inspicere* するといっているのである。⁽³²⁾ *intellectibilitas* のこのような規定は、先の C. 第 V 巻 *prosa* にみられた *intellegentia*

に対するそれを想起さすものがあるが、⁽³³⁾ B. の *intellegentia* に関する観点を12世紀において最初にとりあげ、それを *intellectibilitas* の定義へと転用したのは、ほかならぬクラレンバルドゥスの師サン・ウィクトルのフーゴーであったのである。⁽³⁴⁾ 12世紀は特にいわゆるシャルトル学派を中心に、*intellegentia-intellectibilitas* をめぐって豊かな論議の展開をみた時代であるが、⁽³⁵⁾ その源泉の一つは B. に求められているといてよい。そしてこの場合さらに注目を要するのは、*intellectibilitas* 自体が語源上 B. の造語である *intellectibile* に遡及しうるものであり、またそれと神学とを関連づける発想もすでに彼のポルフェリオスの《*Eisagoge*》に対する註解、ことにその *Editionis Prima* 第 I 卷第 3 章にみられるものなのである。⁽³⁶⁾

彼はそこにおいて、*νοητά* に *intellectibilia* という訳語を自分の造語とことわったうえで充当し、それを対象とするのは *intellectus* と *mens* であり、それによって遂行される学の分野こそが *vera philosophia* であって、ギリシア人が *θεολογία* と呼ぶものがこれに相当すると述べている。ただし同書においては、C. とは異なり、*intellegentia* は *cogitatio* と関連づけられ、*mens-intellectus* のなす認識と感覚的認識との中間に位置づけられて⁽³⁷⁾ いる。このような *intellectus* と *intellegentia* の規定をめぐる著作間の動揺なり不一致は、《*Opuscula Sacra*》と比較した場合にもみられるのであり、⁽³⁸⁾ これに関してはそれぞれの著作の成立年代なり意図を考慮に入れたうえで別途の検討を要する。しかしポルフェリオスに対する註解においても、C. にみられると同様、認識主体の本性に中心をおく認識論上の原則はつらぬかれて⁽³⁹⁾ いるといてよく、*intellegentia* も *mens* なり *intellectus* も等しく感覚的認識を越えた次元を志向するものであって、ただ註解における *intellectus-mens* が C. の場合 *intellegentia* に置換されているのである。そしてここで注目を要するのは、*intellectus* と並列されている *mens* である。この *mens* は、B. に対する影響上しばしば問題となるマクロビウスの例をあげるまでもなく *νοῦς* の訳語であり、B. の場合にとどまらずアウ

グスチヌスにも例証されるように、しばしば *intellectus* と同義に用いられることもあるものである。⁽⁴⁰⁾ さらにこれに関連して、〈*Boethius tamen dicit intellegentiam solius Dei esset et admodum paucorum hominum.*〉という *C.* 第V巻 *prosa* 5 (p. 154, 18 *F.*) を典拠とする、先にふれた《*De spiritu et anima*》(c. 37, P.L. XI., 808) にみられる発言をここでとりあげてみる必要がある。*C.* の同個所においては、しばしば言及したように、《*De spiritu et anima*》の著者の場合とは異なり、*intellegentia* は人間に帰属させられてはいない。しかし《*De spiritu et anima*》のこのコメントが、実は《*Timaeus*》(51 E) のカルキディウスによるラテン訳と内容上きわめて密接に対応していることは一考に値いする。⁽⁴¹⁾ すなわちカルキディウスは、《*Timaeus*》の同個所にみられる *νοῦς* に *intellectus* を充当し、疑問形でそれは本来神のものではあるが、人間にあってもごく少数の *lector* はそれに与っているのではないかと訳出している。*νοῦς* に *mens*, *intellectus* のいずれの訳語をあてるか、あるいは両者を同義に用いるかは、マクロビウス、カルキディウスの例が示すように作家により異同がみられ決して一様ではない。そしてこの点はそれぞれの思想上の系譜と関連して興味ある問題を示唆しているといえる。⁽⁴²⁾ だがこのようにみた場合、*B.* の念頭にもやはり《*Timaeus*》の同個所が少くともあったと考えられ、*C.* 第V巻 *prosa* 4 と5の間にみられた *intellegentia* の帰属をめぐる微妙な見解のずれもそれを示唆しているように思われてくるのである。さらにここで、*B.* の認識論が対象認識とは別の側面を持っていたことを考慮に入れるならば、例えばアウグスチヌスの《*De civitate Dei*》(XI, 2) にみられる〈*Sed quia ipsa mens, cui ratio et intellegentia naturaliter inest.*〉と同一の観点が *B.* の場合にも妥当しうるように考えられる。*C.* において *mens* の用例はおびただしいといってよい量にのぼっており、少くとも同書においてはこの *mens* が、第V巻 *prosa* 4~5 にみられる認識論的側面と次に検討するいま一つの面の双方を包摂し、根底においてそれを統一するいわば場のよう

な機能をはたしているように考えられる。そして C. 第 V 卷 *prosa* 4 と *prosa* 5 にみられる先の見解のずれも、*mens* が二つの側面をあわせ持つことと無関係ではないといえるのである。

(二)

C. 全巻は、本来の根源—(それに対しては *unus*, あるいはしばしば言及される同書第 III 卷 *metrum* 9 における《*Timaeus*》の要約にみられるように、*sator-origo-pater* 等さまざまな呼称が用いられているが⁽⁴³⁾)—への *mens* の還帰という主題によってつらぬかれていると⁽⁴⁴⁾いってよく、擬人化された *philosophia* の囚人に対する *consolatio* の意味と意図もそこに求められうるように考えられる。そしてこの主題をめぐって、魂の肉体からの解放・魂の上昇・想起・自己認識の深化・自己の根源の認識等がこの目的をはたすための営為として同一の線上において把握され、同書全巻の中でくり返し言及されているものである。この場合、これらの諸契機の中でとりわけ重視され、また先の *ratio* と *intellegentia* との関連上注目を要するのは「想起」である⁽⁴⁵⁾。*Philosophia* の囚人に対する語りかけの眼目も、実はこの想起 (*recordari-remisisci*) をうながすことにあったと⁽⁴⁶⁾いってよく、*mens* の本来の根源への還帰とは、肉体との結合のため忘却している本来的自己を再認識することの謂いに⁽⁴⁷⁾ほかならず、先にあげた諸契機は、同書においてはすべてこの想起に収斂しているといっても決して過言ではない。そしてこの点を端的に示しているのが想起の問題を直接とりあげている同書第 III 卷 *metrum* 11, 及び認識の段階づけに先立つ第 V 卷 *metrum* 3 であるように考えられる。B. における認識論の二側面が、これまでふれたその一面が *prosa* を中心に展開されているのに対し、いま一つの面は *metrum* に託されていると⁽⁴⁷⁾いってよく、本来的根源への *mens* の還帰といういわば神秘主義的要素を含む主題との対応がそこに含意されているともみられなくはないのである。

C. 第三卷 metrum 11 は、一見アウグスチヌスの《*Confessiones*》中、韻文でつづられた第X巻第27章を思わせるものがあるが、内容的にはプラトンの想起説を基調としつつ⁽⁴⁸⁾、その再解釈を通して、真理の探究とは自己認識の深化にほかならず、しかもその究極的目標は本来の根源へと mens が還帰することにあることを主張することにこの metrum の意図がある。内容の展開に即していえば、まずわれわれの mens の奥底には (profunda mente, introsum, alto corde) semen veri がいわばア・プリーオリに内在しているとされ、それが、想起、ひいては自己還帰を志向すべきでありまたそれが可能であることの前提とされている。これに類した発想は B. の愛好するところであり、同書第三巻 prosa 2 においても、mens には naturaliter に善への cupiditas が植えつけられていると述べられている⁽⁴⁹⁾。metrum 11 にみられる semen veri は、想起説との関連からいえば、プラトンの《*Menon*》(85C) でいわれている <ἀληθείς δόξαι> に対応するかのように一見考えられる。しかしこの metrum の前半の次のような構成 (quisquis profunda mente vestigat verum,/cupitque nullis ille deviis falli,/in se revolvat intimi lucem visus,/longosque in orbem cogat inflectens motus,/animumque doceat quidquid extra molitur/suis retrosum possidere thesauris.-ll. 1~6- p. 95F.), 及び後半にみられる <Non omne namque mente depluit lumen/obliviosam corpus invehens molem-ll. 9~10-> という叙述、ならびに後に検討を試みる同書第五巻 metrum 3 における summa と singula の対比を考慮に入れた場合、最終行で想起説との関連でプラトンの名があげられているとはいえ、単にその祖述にこの metrum が終るものではないことがうかがえるのである。そして先にあげたその前半、ことにその第三行目以下の内容からここで念頭にうかんでくるのはプロティノスの観点である。そこでは animus なり mens の本来の運動は、それ自身の内へと目を転じその心底に隠され蔵している真理を想起することだとされているわけであるが、その場合この運動は決して直線的なものではな

く、いわば円環をえがきつつ近似的に真理、ひいては本来的自己へと迫るものであることが示唆されているように考えられる。これは、《Enneades》第Ⅱ巻第Ⅰ論文「天体の運動について」第2章にみられる、万物は神に依存しているがそれへの接近は〈πρὸς αὐτόν〉ではなく〈περὶ αὐτόν〉になされるという発想を思わせるものがある。そしてさらに注目を要するのは、この metrum の9～10行目にみられる、semen veri が光になぞらえられ、それは肉体の中に入り閉じこめられても決して消失し忘れさられることはないという主張⁽⁵⁰⁾である。これと同主旨の発言は第Ⅴ巻 metrum 3においてもなされ、肉体の雲におおわれても mens は本来の自己をすっかり忘却してしまっているわけではない、とそこではくり返されている⁽⁵¹⁾。このような観点もすでに《Enneades》にみられるものであって、例えばその第Ⅳ巻第8論文「魂の肉体への κάθοδος について」の第8章があげられる。ここでは、われわれの魂は肉体と結合してはいても、その一部分はその根源である〈νοητὸς τόπος〉との接触を常に保っていると主張されている。そしてこれは、先にふれた《De veritate》qu. 15, a. 1, 及び qu. 16, a. 1 に引用されていたディオニュシウスの《De divinis nominibus》(c. VII) と発想上軌を一にするものだといってよい。こうしてみると直接プロティノスを典拠とするか否かには問題があるにせよ、このような観点が今日新プラトン主義と呼ばれる系譜のうちの一つの伝統として定着していたであろうことはうたがいないように思われる。B. の場合も特定の典拠をアイデンティファイすることはきわめて困難ではあるが、それとなんらかの関わりを持ち、C. のこの個所もいわば媒介項のような役割をその系譜においてはたしたであろう可能性は否定しがたいように思われる。想起とは、mens の志向すべき目標、それは先の prosa に即していえば intellegentia の境位であり、この metrum に即していえば真理の認識、ひいては根源への還帰であるが、それへと到達する過程であり、それを可能とする根拠が、まさに9～10行目にみられる観点だといえる。そしてこれは、同じくこの

metrum 中にみられる profunda mens, altum cor と関連し、そこに内在する semen veri を具体的には示唆していると考えられる。この semen veri は、先にみたトマスにおいて intellectus が ratio に対して持った, principium であると同時に terminum であるという二面性と共通した意義をここではになっているといえるが、この点はこの metrum を内容上さらに敷衍したものといえる第V巻 metrum 3 においてより鮮明化しているように思われるのである。

第V巻 metrum 3 は、その内容からして三部に分けてみること⁽⁵³⁾ができる。第一部は、同巻 prosa 3 に明確に提起されてくる神の予見の確実性と人間の意志の自由とのアンティノミーと prosa 4 以下で展開されるそれに対する解決とが要約されている。先の第III巻 metrum 11 と密接に関連するのは、つづく第二部と第三部、とりわけ後者である。第二部は、《Menon》にみられるのと同主旨のパラドックスの提示からはじまる⁽⁵⁴⁾。そして mens の真理愛を例証するものとして想起説を肯定する方向へと主題が展開され、第三部において、それが、metrum 11 とはまた別趣の表現がとられつつ、敷衍されているのである。すなわち metrum 11 の場合、mens の introsum に semen veri が先在していることが想起を可能にする根拠としてあげられていたが、ここでは mens の先在と真実在の観照という《Phaedon》や《Phaedrus》を思わず発想にその理由が求められている⁽⁵⁵⁾。しかしここでも、先の metrum 11 の場合と同様、B. はプラトンの驥尾にのみ付しているわけではない。この点を端的に示すのがこの第三部においてくり返し対比されている〈summa〉と〈singula〉であるように考えられる。その際まず問題となるのは第三部の前半 (ll. 20~24) であるが、そこでは次のようにいわれている。〈An, cum mentem cerneret altam, /pariter summam et singula norat?/Nunc membrorum condita nube/non in totum est oblita sui/summamque tenet singula perdens.〉(イタリック筆者)

summa・singula というまでもなく本来数学の用語であり、前者が termi-

nus と同義であって「総計」を意味するのに対し後者はその「内訳」であり、両者はいわば全体とそれを構成する各項のような関係にある。事実 B. 自身の《*Institutio Arithmetica*》(19), 《*Institutio Musica*》(2, 12) では、*summa* をこのような意味で用いているのである。⁽⁵⁶⁾ *summa* と *singula* の対比という点からいえば、同じく数学上の意味からではあるが、先例はすでにキケロの《*Hortensius*》に求められ、そこでは哲学とその一部門であるディアレクティケーとが、それぞれ *summa* と *singula* の関係になぞらえられているのである。⁽⁵⁷⁾ しかしここでの *summa* はむしろ数学上のそれから転義されたものであり、例えば同じくキケロの《*De natura deorum*》(II, 4, 12) にみられる、神の存在といった *summa* に関してはすべての人々の間に見解の一致がみられ、それは *innatum* であり *animus* の間にあたかも *inscriptum* されているかのようである、といわれる場合のそれとほぼ同義であるように思われるのである。そしてこのようにみるならば、この第三部の前半の意味は、およそ次のように敷衍してみることができよう。すなわち *mens* は、肉体の中に入る以前、その本来の故郷である天上の世界において、肝要なことつまり *summa*、及びそれにまつわりそこから派生する二次的な事柄、*summa* に比べれば些細なことといえる *singula* も共に等しく知っていた。しかしそれが降下し肉体をまとった時においても、この *summa-singula* の双方はすっかり消失してしまうわけではなく、そこでも *summa* だけは依然として保持されてはいると考えられていることになる。したがって想起の対象は *summa-singula* の両方にわたるものではなく、前者に限定されることになる。なぜならば、後者は前者が想起されるならばおのずとそこから演繹されてくると思われるからである。ここでの *summa* とは、先の第Ⅲ巻 *metrum* 11 にみられた *semen veri* の謂いにほかならず、その場合と同様にここにおいてもプロティノスの、あるいはディオニュシオスの観点が根底にあるとあってよい。このような意味からすれば、*summa* は想起をうながしひいてはそれを可能とする契機であり根拠

であると共に、またそれがなされる場であるとも考えられる。さらにこの *summa* は、第V巻 *metrum* 4 にみられる *introsum reconditae formae* にも対応するとみなすこともでき⁽⁵⁸⁾、それは B. の認識論の両側面に関連していることになる。換言すれば、想起は一面において *ratio* のなす対象認識についてもいいうると同時に、他面、*mens* がその本来の根源へと還帰していく過程も想起にほかならず、それはまた *intellegentia* の境位への志向という課題を *mens* が達成する方途でもあり得ると考えられるのである。では想起は具体的にはどのようになされていくのか、それは第三部の後半、とりわけその 28～29行目にみられる〈*sed quam retinens meminit, summam/consulit alte visa retractans,*〉(イタリック筆者)に示唆されているといえるのである。

この〈*alte visa retractans*〉は、先の20行目にみられた真実在の観照に内容上一応対応してはいるが、その意味は単に高所・天上でみたことに思いをいたすということにつけるものではないように考えられる。ここでの *alte* は二重性をもっていわれているといつてよく、超越性のウェクトルにおける高さと同時に、内在性のウェクトルでの *mens* の深みが含意されており、両者の対応・相即関係がそこに示唆されているといえる。したがって *visa* も、同様に、天上でみたことと感覚与件の二義を持つことになる。実際の対象認識の次元に即して換言するならば、*mens* は感覚与件 (*visa*) をその内奥へと (*alte*) 引き込み、そしてそこに保持されている *summa* が与件を吟味し判断を下すことになる。この28～29行目からすれば、先のトマスにみられた *ratio* と *intellectus* との間の *via iudicandi* と *via inveniendi* という関係と共通した構造において、認識活動がとらえられているといえるのである。この場合対象認識の側面についてののみいうならば、B. の *summa* は、想起説と共に、一見ストアの *καταληπτικαὶ φαντασίαι* をあわせて根底に持っているかのようにも考えられる⁽⁵⁹⁾。しかし両者を関連づけることは妥当ではない。なぜならばセネカの報告によれば、*κατάληψις*, あ

るいは *semina scientiae* は、*observatio* とか *collatio* といった個人の経験を通して形成される受動的なものであることになるが、B. は *mens* の能動性 (*efficiens*) を強調し、まさにこの点からストアの観点を自己の立場の対極をなすものとして批判しているからである。⁽⁶⁰⁾ このことは彼の認識論が対象認識につきるものではなく、それに対応して *visa* が単に感覚的次元における「見る」に関連するにとどまらず、より高次のいわば「観る」がそこに含意されていることから明らかであろう。

だがここで、この *metrum* 3 にみられた *summa* の意味を考えた場合、B. がキケロの所説、ことに先にふれた《*De natura deorum*》から何らかの示唆を受けているであろうことは否定できないように思われる。Weinberger はその C. の校本の中において、46の B. がキケロを参照していると想定される個所を摘出し、そのほとんど(43例)が哲学上の著作からであることを指摘している。⁽⁶²⁾ キケロの B. に対する影響、ことに直接的なそれの有無に関しては、例えば Usener の《*Hortensius*》を C. 全体を通しての有力な典拠とみる説に対し、その妥当性を制限しマクロビウスを介在させる Courcelle の観点等論争のあるところである。⁽⁶³⁾ またキケロそれ自体の解釈の問題としても、彼が倫理上の根本概念や神の存在といったことに関し生得的観念を認めていたかいなか、また彼が *semina innata-innata cognitio* という場合それがどのようなものを意味するのか、これまた論議のあるところである。⁽⁶⁴⁾ しかし先にあげた《*De natura deorum*》(II, 4, 12) についてみた場合、無論キケロと B. 両者の認識論上の観点を全く同一視することは妥当を欠くにせよ、前者が神の存在といった *summa* に関してはそれが *innatum* であるが故に万人の間に一致がみられるといい、さらにこの *summa* との対比において、*singula* という言葉こそ用いられてはいないが、神の *quales* については *varium* がみられるという行論から、B. が発想上何らかの示唆を得、それを想起説のいわば新プラトン主義的な再解釈と結合させ、C. 第V巻 *metrum* 3 にみられたような所説を展開したであろうこと

は想像にかたくない。少くともその際キケロの観点が一契機としてはたらしき B. の念頭を占めていたはずである。さらにこの *summa* と C. 第三卷 *metrum* 11 にみられた *profunda mente-alto corde* との関連や, *intellegentia* について用いられていた *accies* といった表現を考慮に入れた場合, ここからもまた B. に対するキケロの意義の再評価なり再検討の必要が出てくるように思われる。こういった表現なり観点は, すでにふれた B. とディオニュシオスとの類似からもうかがえるように, *principale cordis-apex mentis-intimum et summum mentis* 等それをめぐってさまざまな表示が後代の神秘主義の系譜においてなされてくる〈Seelengrund〉の発想と無縁ではなく, 多分にそれを示す面を持つといえるが, その典拠はストアの *ἡγεμονικόν*⁽⁶⁵⁾ に求められ, そこでまたキケロとの関連が考えられてくる。すなわちキケロは, 先と同じく《*De natura deorum*》(II, 10, 29) において, *ἡγεμονικόν* に *principatum* の訳語を充当し, それが人間についていえば *mens* に相当すると述べているのである。断片的な類似から影響の是非を想定し断定することは危険であることはいうまでもないが, このような個所が B. のこれまで検討を試みた観点と全く無関係とみなすこともまた当を欠くように思われる。単に B. との関連にとどまらず, キケロが古代末期から中世へとどのように伝承され再解釈されていったか, この問題は, それがどこまで検証可能であるかをも含めて, 今後見直してみる必要があるように思われるのである。

註

- (1) この問題, ならびに摂理と運命との区別が, 究極的には同書の結論的部分である第 V 卷 *prosa* 6 にみられる永遠と永続ひいては時間の区別に収斂することに関しては, 拙稿「摂理・運命・自由意志——カルキディウスとボエティウス——」第 5 章(弘前大学人文学部紀要『文経論叢』第 8 卷第 4 号哲学篇 VII-19 73—所収), 及び「永遠と時間」(『中世思想研究』第 15 号所収) 参照。
- (2) 前掲拙稿「摂理・運命・自由意志」第 1 章第 2 章参照。
- (3) cf. V, pr. 5 p. 155, 40 sqq. (C. のテキストは——Fortescue によるいわゆる

ロンドン版を使用する—*De consolatione philosophiae libri quinque quos demuo recognovit adnotationibus illustravit adjectis appatu critico bibliographia indicibus biblico et alageriano Adrianus a Forti Scuto*—)。なお B. は、ただちにこのような問題設定を脚下しているわけではなく、必然性を2つに区別するなど、それにそった解決を試みている。前掲『文経論叢』所収拙稿第7章参照。

- (4) cf. V, pr. 5, p. 150, 71 sq., V, pr. 6, p. 157, 1 sq.
- (5) 前掲『中世思想研究』所収拙稿参照。
- (6) cf. V, pr. 6, p. 159, 59 sqq.
- (7) cf. V, pr. 6, p. 161, 94 sqq.
- (8) cf. V, pr. 4, p. 150, 86 sqq. cf. Arist. *De anima*, II 3, 414 B 19 sqq., 及び拙稿「▲格と人格」第6章(日本倫理学会金子武蔵編『人格』所収), ならびに *De verit.*, qu. 15, a. 1, ad 2.
- (9) 前掲『文経論叢』所収拙稿第6章参照。
- (10) cf. Courcelle, P., *La survie comparée des Confessions augustiniennes et de la Consolation boecienne* (in *Classical Influence on European Culture A.D. 500~1500*, ed. Bolgar, R.R., Part IV, pp. 133 sqq.), Patch, H.R., *The Tradition of Boethius*, chap. VII.
- (11) C.G. II, c. 50 <Omne quod est in aliquo est in eo per modum rescipiens.>; S. T., I^a qu. 12, a. 4 <Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis.>; I^a, qu. 85, a. 1 R. <Objectum cognoscibile proportionatur virtute cognoscitivae.>
- (12) p. 150, 78 sqq.
- (13) 本稿註(8)参照。
- (14) p. 154, 11 sqq.
- (15) sensus と imaginatio とは対象の figura にかかわるのに対し, ratio は species を認識すると主張されている。cf. p. 150, 79 sqq.
- (16) accies mentis—cf. V, pr. 4, p. 150, 83 sq., ictus mentis—cf. p. 151, 97 sq. なお intellegentia は V, pr. 5, p. 154, 17 sq. では一人神のみが有するとされている。また accies (ictus) mentis に関しては Bernhart, J., *Die philosophische Mystik d. Mittelalters*, SS. 58, 71, 259 sq., Ivánka, E., *Plato Christianus*, Kap. 11, S. 236.
- (17) p. 125, 76 sq., cf. Cooper, L., *A Concordance of Boethius, The Five Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*. pp. 200 sqq.
- (18) cf. Fortescue, p. 150, n. ad loc.
- (19) cf. Fortescue, p. 155, n. ad loc.; *De Trinitate*, prooemium.

- (20) cf. Cooper, *op. cit.*, pp. 231 sqq. s.v. mens.
- (21) cf. *De verit.*, qu. 15, a. 1, ad 2—V, pr. 5; ad 8—V, pr. 4 et IV, pr. 6; ad 9—V, pr. 5.
- (22) cf. *De spiritu et anima* c. 37 (P.L., XL, 808). なお同書が Alchers v. Clairv-
aux によるものであることについては, cf. Ivànka, *op. cit.*, S. 336.
- (23) cf. *De verit.*, qu. 15, a. 1R. et ad 2.
- (24) Dionysius のこの言葉は, *De verit.*, qu. 16, a. 1 R. にも引用されている。
- (25) B. の宗教性に関しては, cf. Fortescue, *op. cit.*, c. II, pp. XXV sqq.
- (26) cf. IV, pr. 6, p. 124, 52 sqq.
- (27) cf. *De spiritu et anima*, c. 11 (P.L., XL, 785)
- (28) cf. *De Gen. ad litt.*, XII, 7, 18.
- (29) *De verit.*, qu. 15, a. 1 R. cf. qu. 10, a. 5 R. なお人間における vis cogitativa
(ratio particularis), 動物における vis aestimativa については, cf. *S.T.*, I^a, qu.
78, a. 4 ad 5, I^a—II^{ae}, qu. 51, a. 3.
- (30) *Tim.*, 69 C sqq., cf. 440 D.
- (31) Jansen, W., *Der Kommentar d. Clarenbaldus v. Arras zu Boethius De Tri-
nitate*, S. 45, 55, Cl. 36*, 30 sqq.
- (32) Jansen, *op. cit.*, Cl. 58*, 10 sq.
- (33) p. 151, 95 sq., cf. p. 150, 84 sq.
- (34) *Didascalion*, II, 3 (P.L., CLXXVI, 752 B) ; cf. Jansen, *op. cit.*, SS. 45, 57.
- (35) cf. Jansen, *op. cit.*, S. 56.
- (36) *In Isag. Porphy.*, I, 3, (Brandt, p. 8, 11 sqq.)
- (37) 存在の階層化を基礎に学を分類し, さらにそのそれぞれに認識能力を対応さ
せ位置づける発想の彼以前, 以後の系譜に関しては, cf. Chenu, M.-D., *La
Theologie au Douzième Siècle*, pp. 126, 146 sq., Elders, L., *Faith and Science*,
p. 118. なお B. は, 《*De Trinitate*》(2, 17-18) においても同様の観点をとって
いる。
- (38) cf. 《*De Trinitate*》(4, 13) にみられる intellectus の規定, 及び 《*c. Eutyuh.*》
(7, 60) にみられる intellegentia の規定。
- (39) cf. *In Isag. Porphy.*, p. 8, 19-20.
- (40) *In Somn. Scip.*, I, 2, 14; cf. Aug., *con Ev.*, I, 23, 35 (Intellectus autem sive
mens nus dicitur.)
- (41) *Plato Latinus*, vol. IV, ed. Waszink, J.H., p. 150, 10.
- (42) Macrobius— $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ = mens, Chalcidius— $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ = intellectus. なお本稿註(40)
Augustinus の場合参照。

- (43) cf. II, met. 6, p. 73, s 2 sq., IV, met. 6, p. 132, 34 sqq.
- (44) cf. IV, met. 6, p. 133, 44 sqq., Theiler, W., *Forschungen zum Neuplatonismus*, SS. 319 sqq.
- (45) cf. Schmidt-Kohl, *Die neupl. Seelenlehre in d. Consolatio Philosophiae d. Boethius*, SS. 18 sqq.
- (46) cf. I, pr. 2, p. 7, 12 sq. IV, pr. 1, p. 102, 8 sqq.
- (47) このような発想はすでにキケロにみられる。cf. *Tuscl. Disput.*, V. 70. とりわけそこにおいて, <ut se mens agnocat...> と cognoscat ではよく, agnoscat が用いられている点が注目される。cf. Boyancé, P., *Etudes sur l'humanisme ciceronien*, pp. 276, 294 sqq.
- (48) *Menon*, 81C~86C; *Phaedon*, 72E~77D. cf. *Tuscl. Disput.*, I, 56 sqq.
- (49) II, pr. 2, p. 62, 12 sqq.
- (50) 肉体が忘却の原因であることについては, cf. III, pr. 12, p. 96, 1 sqq.
- (51) p. 146, 22 sq.
- (52) cf. Theiler, *op. cit.*, S. 293.
- (53) p. 146 sq. 第一部—ll. 1~10—, 第二部—ll. 11~19—, 第三部—ll. 20~31—.
- (54) <Sed quis nota scire laborat?/At si nescit, quid caeca petit?> (pp. 146, 13 sq.).
cf. *Menon*, 80D~81A.
- (55) *Phaedon*, 76C; *Phaedrus* 247C.
- (56) cf. Scheible H., *Die Gedichte in d. Consolatio Philosophiae d. Boethius*. SS. 163 sqq.
- (57) ed. Müller Frg. No. 59 = ed. Grilli R., Frg. No. 30.
- (58) V, met. 4, p. 153, 39 sq.
- (59) cf. Scheible, *op. cit.*, S. 164.
- (60) cf. *ep. moral.*, 120, 4.
- (61) V, met. 4, p. 153, 12 et 26.
- (62) cf. *C.S.E.L.*, vol. LXVII.
- (63) ed. Usener, H., *Vergessenenes* (in *R.M.*, 28-1873-, SS. 378 sqq.), Courcelle, P., *Les lettres grecques en Occident*, pp. 278. 282.
- (64) cf. Hirzel, R., *Untersuchungen zu Ciceros philosophische Schriften*, Bd. III, SS. 526~8.
- (65) cf. Ivànka, *op. cit.*, SS. 321 sqq., Snell, B., *Entdeckung d. Geistes*, S. 37.