

感覚認識と知性認識の境界線

——『デ・アニマ問題集』におけるビュリダンの認識理論——

辻内 宣博

序 論

まず、次の二つのテキストを見てみよう。

[Text 1] 答えて次のように言わなければならない。質料的諸事物において、我々の知性は直接的に第一に個物を認識することはできない。その理由は次の通りである。質料的諸事物における個体化の原理は個体の質料である。ところで、我々の知性は、上述の通り、このような質料から可知的形象を抽象することによって知性認識する。さて、個体の質料から抽象されたものとは普遍である。したがって、我々の知性は直接的には普遍的な事柄しか認識することができない¹⁾。

[Text 2] 次のように言わなければならない。我々は普遍的に知性認識するよりも先に個的に知性認識する。というのも、知性においては、大きさや位置やその他のものを包括した状態で現れることの方が、知性がその包括した状態を切り分けて抽象することができるよりも先に生じるからである²⁾。

[Text 1] は、13世紀を代表する思想家であるトマス・アクィナス (1244/45-1274, Thomas Aquinas) の『神学大全』³⁾のものであり、[Text 2] は、14世紀に生きた学芸学部Faculty of Artsの教師であるビュリダン (ca.1300-ca.1360, Johannes Buridanus) の『デ・アニマ問題集』⁴⁾のものである。この二つのテキストから

明らかなように、アキナスとビュリダンが考える知性認識の第一の直接的な対象は各々異なっている。つまり、アキナスにとっては知性認識の第一の直接的な対象は普遍であるのに対して、ビュリダンにとっては知性認識の第一の直接的な対象は個物なのである。

このような両者の認識理論の相違によって、我々は両者の間にどのような哲学的相違を見て取ることができるのだろうか。

知性認識を考える上で、その対比項として考えられるのは感覚認識である。そこで、感覚認識に関するアキナスとビュリダンの考えを見てみよう。

アキナスは次のように言っている。

そしてそれゆえ、あらゆる感覚的能力の対象は、物体的質料のうちに存在する限りでの形相である。また、こういった質料は個体化の原理なのだから、それゆえ感覚的部分の能力は全てただ個物しか認識できないのである⁹⁾。

「何かを認識する」という働きは人間と動物において見出されるが、人間と動物では各々を生物にしている原理としての魂が異なっている。つまり、人間には知性的魂が、動物には感覚的魂が備わっており、知性的魂が知性認識を行い、感覚的魂が感覚認識を行うのである。もちろん、知性的魂には感覚的魂の能力が含まれているので、感覚認識という点では人間と動物は共通しているが、知性認識は人間に固有の働きなのである。また、アキナスにとって、感覚認識とは個的認識であり、知性認識とは普遍認識である。それゆえ、人間と動物を決定的に分かつ袂となるのは、知性認識をできるか否か、すなわち普遍を認識できるか否かということなのである。

しかしそれに対して、ビュリダンは次のように言っている。

というのも、質料的で拮がりを持つ能力がその対象へと普遍的な仕方で充分にもたらされるからである。なぜならば、空腹や喉の渇きによる馬の欲

求は、個的な仕方での燕麦やこの水へと向かうのではなく、むしろ任意の燕麦や水へと無差別的に向かい、そうして馬は最初に見つけたものは何であれそれを食べたり飲んだりしただろうからである⁶⁾。

例えば水を欲求するということは、それを水として認識し欲求するということである。そうすると、この水を欲求しているならば、それをこの水として認識し欲求していることになる。しかし、任意の水を欲求しているならば、それを水というものとして認識し欲求していることになるであろう⁷⁾。しかしながら、先のアキナスの図式に従えば、動物は感覚認識つまり個的認識しかできないということであった。そうすると、この馬の事例は先のアキナスの図式には当てはまらず、それゆえ、感覚認識においても、アキナスとビュリダンの認識理論は異なっていることになる。

以上のような知性認識と感覚認識における両者の相違は、知性と普遍、感覚と個物という結びつきをどう考えるのかということに依拠していると考えられる。そこで、本稿ではビュリダンが感覚認識と知性認識をどのように考えていたのか、そして、個物の認識と普遍の認識つまり個的認識と普遍的認識⁸⁾をどのように考えていたのかを明らかにしていくことを主眼とする。

1 考察の出発点

ビュリダンの認識理論を考える上で重要になるのは、[1]「感覚が何らかの仕方では普遍的認識を行う」ということと、[2]「知性が個的認識を行う⁹⁾」ということの2点である。

そこで、まず[1]「感覚が何らかの仕方では普遍的認識を行う」という点に関して、次のテキストを見てみよう。

また、このような抽象作用を行うことができる能力は何であれ、そういった能力が感覚であれ知性であれ、普遍的な仕方では認識することができるのである¹⁰⁾。

もちろん、このテキストでは、もし感覚が抽象作用を行うことができるのであれば、感覚は普遍的な認識をできるのだ、と言われてにすぎない。そうすると、感覚が抽象作用を行うことは不可能だということは当然の事実なのだから、感覚が普遍的な認識をすることは想定から外されていると考えるのが当然ではないかと思われるかもしれない。しかしながら、もしそのような想定が予めなされているのであれば、わざわざこのような言い方をする必要はないのではないだろうか。つまり、「知性だけがこのような抽象作用を行うことができるのだから、知性だけが普遍的に認識することができるのだ」と言う方がその想定を明確に表すことになるであろう。しかし、テキストは実際にはそのような言い方にはなっておらず、普遍的な認識が知性の専売特許であることを否定したいというような意図さえ見えてくる。つまり、「知性だけがこのような抽象作用を行うことができるのだから、知性だけが普遍的な認識をできる」ということではなく、むしろ、「このような抽象作用の条件を満たすことができるのであれば、普遍的な認識が可能になるのだ」ということなのである。そうすると、問題は次の二点に絞られる。すなわち、「普遍的な認識のために必要とされるこのような抽象作用の条件とは何なのか」ということと、「感覚はこのような条件を満たすことが可能なのか」ということである。

続いて [2] 「知性が個的認識を行う」という点に関して、次のテキストを見てみよう。

或る人々には次のように考えられていた。感覚は拡がりを持ちまた身体器官において特定された位置を有しているのだから普遍的ではなく個的に認識する自然本性を有している。一方、感覚とは反対に、知性は非質料的で拡がりを持たず身体器官において自らの位置を特定しないのだから普遍的に認識する自然本性を有しているのであって、個的に認識する自然本性を有しているのではない。実際、知性はいわば普遍的な仕方で存在する。その理由は、註解者アヴェロエスによれば知性は全ての人間において分割されえないものだからであり、また、信仰によれば知性は身体のあらゆる

部分においてそれ自体全体として一つの分割されえないものだからである。しかし、こういった或る人々の見解が欠陥を含むのは明らかである¹¹⁾。

このテキストに続く箇所では、或る人々に考えられていた「知性・非質料的・普遍的認識」と「感覚・質料的・個的認識」という枠組みをピュリダンは否定しようとする。その主な理由が、「知性は個的に知性認識できる¹²⁾」ということなのである。

そこで、ピュリダンの以上の主張を正確に理解するために、「知性・非質料的・普遍的認識」と「感覚・質料的・個的認識」という枠組みについて、それが支配的であった13世紀の思想状況に照らして論を進めていく。

2 伝統的枠組み

さて、「知性・非質料的・普遍的認識」と「感覚・質料的・個的認識」という枠組みは、先のテキストで挙げられていたように註解者アヴェロエスにおいて確認される考え方である¹³⁾。しかし、この枠組みはアヴェロエスしか主張していない考え方ではなく、13世紀には一般的に認められた考え方であったと思われる¹⁴⁾。そこで、この枠組みを採用している人物の一人であるアクィナスを代表例として、彼のテキストを見ていくことにしよう。

第二には、とりわけ知性的魂である限りでの人間の魂の特質に基づいて考察される。その理由は次の通りである。何らかのものの中に受容されるものは全て、受容者の在り方を通じてその何らかのものの中に受容される、ということは明らかである。ところで、各々のものが認識されるのは、その各々のものの形相が認識者の内に在るような仕方を通じてである。さて、知性的魂が何らかの事物を認識するのは、それだけ切り離された仕方での事物の本性においてである。例えば、知性的魂はそれだけ切り離された仕方での石である限りでの石を認識するのと同様である。したがって、石の形相はそれだけ切り離された仕方での石に固有の形相的特質に則して知性的

魂の内に存在する。それゆえ、知性的魂はそれだけ切り離された仕方では形相であるのであって、質料と形相から複合された何かなのではない。実際、もし仮に知性的魂が質料と形相から複合されたものだとしたら、諸事物の諸々の形相が個的なものとして知性的魂において受容されることになり、そしてそういったわけで、知性的魂は個的なものしか認識できないことになってしまう。それはちょうど、諸事物の諸々の形相を身体器官において受容する感覚的な諸能力において生じるのと同様である。というのも、質料が諸々の形相の個体化の原理だからである¹⁵⁾。

このテキストで注目すべき点は、「受容されるものは受容者の在り方を通じて受容される」ということと、「個体化の原理が質料である」ということである。この前者のテーゼはアキナスの存在論の根本的なテーゼであるが、こういった考え方は認識論においても適用される。例えば、次のテキストを見てみよう。

その理由は次の通りである。認識は、認識されるものが認識者の内に在ることに則して生じる。ところで、認識されるものが認識者の内に在るのは、認識者の在り方に則してなのである。したがって、あらゆる認識者の認識は、その認識者の自然本性の在り方に則している¹⁶⁾。

このテキストから明らかなように、認識者と認識内容とは、その在り方において一致していなければならないのである。つまり、「認識者と認識内容との性格は一致する」のである。そうすると、認識者が質料的な性格を持つのであればその認識内容も質料的な性格を持ち、逆に認識者が非質料的な性格を持つのであればその認識内容も非質料的な性格を持つのである。そして、世界にある諸々の事物が個物であると言えることができるのは、その事物の質料がその事物を個物にしているからである。この二つの側面から、「質料的・個的認識」という組み合わせと「非質料的・普遍的認識」という組み合わせが認められる。さらに、知性は事物を事物それ自体として認識しているのであって、事物の本

質 (essentia) をそれだけ質料から切り離して認識しているのである。つまり、知性は普遍を認識しているのである。それに対して、感覚は身体感覚器官を通して諸事物を認識している。つまり、感覚は質料的という性格を伴って認識作用を行っている。こうして、「知性・非質料的・普遍的認識」と「感覚・質料的・個的認識」という枠組みが出来上がるのである。そして、この二つの三つ組を決定的に分かつのが、知性の抽象作用という働きである。というのも、アキナスにとって、知性認識とは諸事物を個別化している質料から可知的形象を抽象することによって普遍を認識することだからである¹⁷⁾。

このように、質料を個体化原理とすることによって強固に結びついた「知性・非質料的・普遍的認識」と「感覚・質料的・個的認識」という枠組みからすると、知性が個的に認識し感覚が普遍的に認識することは到底不可能であるだろう。しかしながら、ペリダンは「個的認識」と「普遍的認識」ということを違う条件の下で考えることによってこの枠組みを崩そうとしている。そこで、ペリダンの認識理論がどうなっているのかを見てみることにしよう。

3 ペリダンの認識理論

ペリダンの認識理論は感覚認識から知性認識へと到る直線的で連続的な繋がりを持っており、感覚認識と知性認識が別々の線で考えられているわけではない。そこで、ペリダンの認識理論を大枠で提示すると次のようなものとなる。

まず、我々は外部感覚 (sensus exterior) を通じて世界にある質料的諸事物を認識する。そしてこの外部感覚による認識は可感的形象 (species sensibilis) の受容という形で行われる。この外部感覚すなわち五感によって受け取られた可感的形象は共通感覚 (sensus communis) へと集められてインテンチオ (intentio) となる。この共通感覚の働きは、外部感覚によって得られた感覚されうもの (sensibilia) を複合分割 (componere et dividere) したり、それらの一致や差異の規定をしたり、さらには外部感覚の認識それ自体を捉えることである。また、この共通感覚は、外部感覚に対する内部感覚 (sensus interior)¹⁸⁾の内の認識能力 (cognoscitiva) を担う能力と考えられている。そ

して、内部感覚の内の保存能力 (reservativa) を担う能力が必要とされており、それが表象力 (phantasia/phantasma) と記憶力 (memoria) であり、前者は時間のインテンチオを含まないが後者は時間のインテンチオを含むとされている。

さて、こうした感覚認識を通じて保存されている表象内容 (phantasma) を現わす (repraesentativa) 可知的形象 (species intelligibilis) を知性は生み出す。これが一番初めに知性の行う認識作用であり、それは第一の知性認識作用と言われる。つまり、それ以外の認識作用、例えば知性的な記憶や推論や抽象作用等々は、この認識作用の後に続くものであり、いわば第二の知性認識作用なのである。したがって、知性が可感的なものや表象内容を知性認識されるものにするつまり可知的形象にすることが、他の諸々の知性認識作用の土台となるのであり、知性は感覚認識無しにはそもそも認識を行うことができない、ということになる。こうして、第一の知性認識作用によって生み出された可知的形象を抽象する (abstrahere) ことによって知性は普遍的に知性認識することができるようになるのである。

しかし、こうした感覚認識と知性認識の直線的で連続的な繋がりを持つ認識理論のモデルそれ自体はとりわけビュリダンに特徴的なものではなく、むしろ、アリストテレス註解者であれば恐らく大枠では皆が保持しているモデルだと考えられるものである¹⁹⁾。しかしながら、抽象作用が知性認識のいわば第二の働き、つまり表象内容を可知的形象にするという第一の知性認識作用の後に行われる働きとして考えられていることは特筆すべき点であろう。というのも、「知性・非質料的・普遍的認識」と「感覚・質料的・個的認識」という枠組みにおいては、抽象とは表象から可知的形象を生み出す段階で、すなわち感覚認識内容を知性認識内容にする段階において行われる働きだからである²⁰⁾。したがって、直線的で連続的な認識理論それ自体で考えるならば、アクィナスもビュリダンも全く違いは無い。しかしながら、アクィナスのように感覚認識から知性認識へ移る段階において抽象作用が行われることと、ビュリダンのように知性認識のいわば第二の働きとして抽象が行われることとは大きな差異が生

まれてくる。つまり、アキナスの立場に立てば、可知的形象は事物の本質 (essentia) をその内容とし、知性はその可知的形象を通じて普遍的本性を把握するのだから、感覚認識と知性認識とは連続しているとはいえ、内容や認識の様態という点においてその両者には決定的な差異が生じる。それに対して、ビュリダンの立場に立てば、感覚認識から知性認識へと移る段階においては、表象内容を単に可知的形象にする、すなわち、知性認識されうるもの (intelligibile) にするだけのことでありその内容はほとんど変わらないのだから、感覚認識と知性認識の間には、アキナスのような差異は生じないのである。というのも、第一の知性認識の段階においては、可知的形象は可感的形象と同様その認識対象 (例えばソクラテスという個体) を現わす (repraesentativa) という働きをしているにすぎないからである²¹⁾。したがって、アキナスの場合は、「知性・非質料的・普遍的認識」と「感覚・質料的・個的認識」との間の区別が抽象作用によって明確になされるのに対して、ビュリダンの場合は、「知性・非質料的・普遍的認識」と「感覚・質料的・個的認識」という区別が曖昧になってしまうのである。このことは勿論、「個的認識」と「普遍的認識」をどういったものとして考えるのかということと密接に絡んでくる。そこで、ビュリダンの考える「個的認識」と「普遍的認識」へと考察を進める。

4 個的認識と普遍的認識

ビュリダンは「個的認識」と「普遍的認識」とをそれぞれ2段構えで考えている。それを表にまとめると次のようなものとなる。

| | 第1条件 [1] | 第2条件 [2] |
|-----------|--------------|--------------|
| 個的認識 [S] | 包括した状態と共にある | 認識主体の目の前にある |
| 普遍的認識 [U] | 包括した状態を切り分ける | 認識主体の目の前にはない |

この表を説明すると次のようになる。

まず、「個的認識」とは、

[S-1] 「形象が大きさや位置を包括した状態²²⁾と共にある (speciem ... cum confusione magnitudinis et situs)」

[S-2] 「形象が認識主体の目の前に存在するものの在り方によって事物が現われるようにしている (speciem ... facientem apparere rem per modum existentis in prospectu cognoscentis)」

という2つの条件を満たす認識のことである。

また、これに背反する形で「普遍的認識」が考えられている。つまり、「普遍的認識」とは、

[U-1] 「大きさや位置を包括している状態を切り分ける (illam confusionem distinguere)」

[U-2] 「事物が認識主体の目の前に存在するものの在り方によってはもはや知覚されない (non amplius res percipiatur per modum existentis in prospectu cognoscentis)」

という2つの条件を満たす認識のことである²³⁾。

ここで注意しなければならないのは、[S-1]/[S-2] の関係と [U-1]/[U-2] の関係である。まず [U-1]/[U-2] の関係から考えてみよう。例えば、背が高く、小太りで、白い肌をしていてプラトンの師匠である等の [S-1] 「包括した状態」にあるソクラテスの形象から、白さを [U-1] 「切り分ける」としよう。そうすると、その「白さ」は、もはやソクラテスの白さでも他のどの人間の白さでもなくなり、その結果、認識されるものが [U-2] 「認識主体の目の前に無い」という条件を満たすことになるのは明らかであり、テキストでもそのように記述されている²⁴⁾。したがって、[U-1] を満たす認知は必ず [U-2] を満たすことになるのだが、逆に、[U-2] を満たす認知の場合に必ず [U-1] を満たす認知になるわけではない。つまり、この両者の間には相互に必然的な連関は無いのである。このことは、後の共通感覚による認知の一つである夢や記憶の認知において確認される。

そこで、外部感覚と共通感覚における第1条件と第2条件の組み合わせを考

えてみよう。まず、外部感覚は、[S-1]「大きさや位置と共にある」形象を受け取り、かつ、[S-2]「目の前にある」対象を認知するのだから、「個的認識」となることは明白である。例えば音を聞くという認知を考えてみると、聴覚は[S-1]「大きさや位置を包括した状態と共にある」音の形象を受容して音を聞くのだが、しかし実際に音が目の前にないと聴覚は音を認識できない、つまり[S-2]「聴覚の目の前に (in prospectu auditus) 音の形象が存在して」いなければならないのである。したがって、外部感覚の場合には、[S-1]/[S-2] を必然的に満たすが、逆に、[U-1] や [U-2] はいずれも満たすことができないのである。こういった認識が「端的な個的認識」と言われる。次に、共通感覚について、第1条件に関しては、外部感覚から[S-1]「大きさや位置を包括した状態」のままの形象を受容するのであって、[U-1]「大きさや位置を切り分ける」ことはできない。この点では、共通感覚と外部感覚は同じである。しかし、第2条件に関しては、必ず[S-2]「目の前に存在して」いる必然性はなく、[U-2]「目の前に存在していない」場合もある。つまり、いったん表象や記憶として保存されてしまえば認識される事物は[U-2]「目の前に存在していない」のである。したがって、共通感覚による認識は「端的な個的認識」とは言えず²⁵⁾、また、[U-1]/[U-2] を満たしていない以上、「端的な普遍的認識」とも言えない。

次に、知性における第1条件と第2条件の組み合わせを考えてみよう。知性は共通感覚によって生み出された表象内容を可知的なもの、すなわち、可知的形象にするのであり、これが第一の知性認識作用と言われるのであった。そして、共通感覚が持つ表象内容は外部感覚からもたらされる以上、[S-1]「大きさや位置を包括した状態と共に」ある。また、ビュリダンの認識理論の枠組みは感覚認識と知性認識との直線的で連続的な繋がりを保持しているため、その両者の連絡によって[S-1]「大きさや位置を包括した状態と共に」あるという条件は可知的形象に受け継がれる。さらに、知性認識されるものが[S-2]「知性の目の前に存在している」ということは十分に認められる。それゆえ、このような条件の下での知性認識は、[S-1]/[S-2] を満たしているために「個的

認識」となるのである。そして、この条件から [U-1]「切り分ける」という作用が生じると、その結果として、[U-2]「知性の目の前にあるものではなくなる」のは先に確認された。このような条件の下での認識が、[U-1]/[U-2]を満たしているために「普遍的認識」となるのである。さらに、知性認識されるものが [S-1]「大きさや位置を包括した状態と共に」あり、かつ、[U-2]「知性の目の前に存在していない」という事態が考えられる。過去の記憶を知性認識するといった場合がこれに相当し、次のように考えられる。記憶を知性認識するということはその記憶を可知的形象にすることなのだが、その記憶や可知的形象はそれをいつ記憶したのかという時間を伴うものである。つまり、「この時にその内容を記憶したのだ」ということを知性は認識するのである²⁶⁾。したがって、このような知性認識は、この時にという時間と共にある以上は、あの時このような状態でという [S-1]「包括した状態」での認識なのだが、それが記憶である以上は認識されるものは [U-2]「目の前にはない」のだから、この認識は「端的な個的認識」であるとは言えず、また「端的な普遍的認識」とも言えない。これは共通感覚の場合と事情は同じである。

ここまでの [S-1]/[S-2] と [U-1]/[U-2] という条件と、個的認識と普遍的認識の関係を表にすると次のようなものになる。

| | 第 1 条件 | 第 2 条件 |
|----------|------------------|------------------|
| 端的な個的認識 | [S-1]個的認識第 1 条件 | [S-2]個的認識第 2 条件 |
| 中間の認識 | [S-1]個的認識第 1 条件 | [U-2]普遍的認識第 2 条件 |
| 端的な普遍的認識 | [U-1]普遍的認識第 2 条件 | [U-2]普遍的認識第 2 条件 |

ここで、「外部感覚、共通感覚、知性の認識」と「個的認識、普遍的認識」の組み合わせを整理すると次のようになる。まず、[S-1]/[S-2] を満たす場合は「端的な個的認識」と言われ、この条件は外部感覚・共通感覚・知性のいずれも満たすことができる。次に、[U-1]/[U-2] を満たす場合は「端的な普

遍的認識」と言われ、この条件を満たすのは知性だけである。そして最後に、[S-1]/[U-2] を満たす場合がある。この条件を満たすことが可能なのが共通感覚と知性なのである。この最後の立場は「端的な個別的認識」とも「端的な普遍的認識」とも言えない。それゆえ、この [S-1]/[U-2] という最後の立場に関しては、次のように解釈せざるをえない。つまり、[S-1]/[U-2] を満たす認識は、[S-1] に強調点を置くならば、「或る意味で個別的認識」になり、[U-2] に強調点を置くならば、「或る意味で普遍的認識」になるという解釈である。この [U-2] に強調点を置いた「或る意味で普遍的な認識」が、冒頭で挙げた馬の事例、すなわち、「馬は喉が渇くと、あれやこれの特定の水ではなく、何でもいからとにかく水を求める²⁷⁾」ということに相当すると考えられるのである。この議論は、文脈上、「感覚が個的にしか認識できない」という見解に対する反論として提示されたのだが、勿論ピュリダン自身もこの問題に解答しなければならないはずである。しかし、その明確な解答は見られない。したがって、先の [S-1]・[U-2] を満たしかつ [U-2] に強調点を置く認識をこの解答にせざるをえないのである。つまり、馬は [U-2] 「目の前に求める水が無い」のだから、この水やあの水を求めることは無いのであり、そしてその限りで「水というもの」という対象の一般化を行っていると考えざるをえないのである。したがって、このことが、「質料的で拡がりを持つ能力がその対象へと普遍的な仕方でもたらされる²⁸⁾」ということの意味だと考えられる。

そうすると、この論考の出発点となった「このような抽象作用を行うことができる能力は何であれ、それが感覚であれ知性であれ、普遍的に認識できる²⁹⁾」というテキストも次のように理解することができる。つまり、もし或る能力が [S-1] という条件に縛られずに [U-1] という条件を満たすことができるのであれば、それは [U-1] と [U-2] を満たすことになるのだから、端的な意味で「普遍的認識」をするということになる、ということである。したがって、「包括した状態と共にあるのか、それとも切り分けを行う抽象作用によって包括した状態ではなくなるのか」という第1条件と「認識者の目の前にあるのか無いのか」という第2条件との組み合わせという仕方でも「個別的認識」

と「普遍的認識」を理解することによって、「知性・非質料的・普遍的認識」と「感覚・質料的・個的認識」という枠組みは崩れ去ってしまうのである。これは、「質料が個体化原理である」というテーゼを破棄し、新たに「個的」と「普遍的」ということの条件を生み出したことに起因するのである。

結 論

さて、ピュリダンは「知性・非質料的・普遍的認識」と「感覚・質料的・個的認識」という枠組みを破棄して、新たに [S-1], [S-2], そして, [U-1], [U-2] という枠組みを提示しその条件の下で認識理論を構築したことが明らかとなった。こうして、アキナスにおいては、「知性が非質料的形相であり感覚が質料的形相である」という認識者の存在論と「知性は普遍的に認識し感覚は個的に認識する」という認識理論と強固に結び付いていたのであるが、ピュリダンにおいては、認識者の存在論と認識理論とは切り離して考えることができるようになったのである。「このような抽象作用を行うことができる能力は何であれ普遍的に認識できる」というテキストの続きは次のようなものである。

以上のことから、アレクサンドロスは、我々の内にあるそういった能力が質料的であり拡がりを持つと信じたのであったが、しかし、彼はそういった能力が人間においては知性と呼ばれるべきだということを認めていた。(ただしそうと呼ばれるべきであるのは、) 獣の認識能力を超えて知性が卓越して貴いからである³⁰⁾。

もちろん、ピュリダンがこのように述べているからといって、アレクサンドロスにとって人間の魂が質料的形相であることが必然であっても、ピュリダンにとって人間の魂が質料的形相である必然性はどこにもない。しかしまた同時に、ピュリダンにとって人間の魂が非質料的形相である必然性もどこにもないのである。したがって、ピュリダンの認識理論は人間の魂の質料性や非質料性に依

存しない、いずれの立場をも受け入れうるものとなっているのである³¹⁾。

また、「知性・非質料的・普遍的認識」と「感覚・質料的・個的認識」という枠組みを破棄して新たに作り上げたビュリダンの認識理論は、結果的に知性認識を感覚認識の側に引き寄せる形となっている。つまり、アクィナスに代表される13世紀の思想状況において一般的だった「知性・非質料的・普遍的認識」と「感覚・質料的・個的認識」という枠組みの中で構築された感覚認識と知性認識の境界線は明確ではっきりと区別されていたのに対して、14世紀に生きたビュリダンの認識理論における感覚認識と知性認識の境界線は相互に侵食し合い曖昧なものになってしまったのである。しかし逆にこのように侵食し合ったからこそ、知性 (intellectus) という能力あるいは知性認識 (intelligere) という作用を本質把握という檻に拘束することなく、知的な認識をより柔軟に適用できるようになり、さらには、我々の経験や直観に近い形で知的な認識を考えられるようになったのである。

注

- 1) Aquinas. *ST. PP*, q. 86, a. 1, corp.
- 2) *QDA. III*, q. 8.: Ex illis dictis, apparet manifeste quod sit respondendum ad quaestionem, dicendum est enim quod prius intelligimus singulariter quam universaliter, quia prius fit in intellectu representatio confusa cum magnitudine et situ et aliis, quam intellectus posset distinguere et abstrahere illam confusionem.
- 3) 以下の議論において使用するアクィナスの『神学大全』は、*S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Summa Theologiae Pars Prima et Prima Secundae*, Marietti, 1952. である。
- 4) 以下の議論において使用するビュリダンの校訂テキストは、[QDA. II] *John Buridan on the Soul and Sensation, with an Edition of the Quaestiones in Aristotelis De anima liber secundus, de tertia lectura*, by P. G. SOBOL. Ann Arbor (Mich.), University Microfilms International, 1984. と [QDA. III] *John Buridan's Philosophy of Mind. An Edition and Translation of Book III of his 'Questions on Aristotle's De anima' (Third Reduction), with Commentary and Critical and Interpretative Essays*, by J. A. Zupko. Ph.D. Diss., Cornell University 1989, 2vols., Ann Arbor (Mich.), University Microfilms International, 1990. である。これらは第3講義あるい

は最終講義と言われるもので、ビュリダンの最終見解を示していると考えられる。他の講義や校訂版に関する議論は、[Thijssen]を参照。また、本稿では、*Le traité de l'âme de Jean Buridan (Prima lectura)*. Édition, étude critique et doctrinale, par BENOÎT PATAR. (*Philosophes Médiévaux*, 29) Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Longueuil, Éditions du Préambule, 1991. 所収の第一講義及び Lockert 版については、その真作性が問題となっているため、検討しない。

- 5) Aquinas *ST*. PP, q. 85, a. 1, corp.
- 6) *QDA*. III, q. 8.: ..., quia virtus materialis et extensa fertur bene in obiectum suum modo universaliter, nam appetitus equi secundum famem aut sitem non est singulariter ad hanc avenam vel ad hanc aquam, sed ad quamlibet indifferenter; unde quamcumque primitus inveniret illam caperet.
- 7) ここで、「任意 (quilibet)」ということが「普遍的」ということと言い換え可能であるのは、(1) 文脈的には、この「任意」という考え方をを使う議論を「感覚が個人的にしか認識しない」という見解への反論として、ビュリダンが提出していることに基づく。また、(2) 理論的には、「普遍的認識」という事態をビュリダンが次のように考えていることに基づく。すなわち、例えばソクラテスという個体から「人間」という共通概念 (conceptus communis) を抽象した場合に、その「人間」という「一つの概念において 全ての人間を無差別的に知性認識する (omnes homines indifferenter intelligit uno conceptu [*QDA*. III, q. 8.])」ということが、普遍的に知性認識することである (hoc est intelligere universaliter), という理解である。この意味で、「任意」と「普遍的」とは置換可能であるとビュリダンは考えている。そして、本稿の結論を先取りして言えば、このような限定的意味において、「或る意味での普遍的認識」が感覚において認められるということになる。
- 8) ビュリダンの世界観では普遍という存在は一切認められてない。つまり、ビュリダンは唯名論的世界観を保持している。それゆえ、存在としては個物であるものがどうして普遍的に認識されるのかということが問題となるのであり、ビュリダンの世界観を正確に維持するのであれば、普遍認識ではなく普遍的な認識と言うべきなのだが、慣習としていずれの表現も用いられている。したがって、この表現の差異にとりわけ注意する必要は無いが、このような相違があることだけは念頭に置いておいた方が良いでしょう。
- 9) この議論で語られる知性認識は「定義を知る」といった『分析論後書』で用いられるような意味ではない。実際、*QDA*. III, q. 8. で、「個物を定義することはできない (non contingit singulare definire)」という文言を『形而上学』第7巻から引用している。
- 10) *QDA*. III, q. 8.: Et quaecumque virtus potest facere huiusmodi abstractionem, sive illa sit sensus sive intellectus, illa potest universaliter cognoscere.
- 11) *QDA*. III, q. 8.: De prima igitur dubitatione, visum fuit aliquibus quod sensus, ex

eo quod habet extensionem et situm determinatum in organo corporeo, non habet naturam cognoscendi universaliter sed singulariter. E converso autem intellectus, quia est immaterialis et inextensus, et non determinans sibi situm in organo corporeo, habet naturam intelligendi universaliter et non singulariter. Existit enim quasi modo universali, cum secundum Commentatorem sit indivisibilis in omnibus hominibus, et etiam secundum fidem sit unus indivisibilis in qualibet parte corporis secundum se totum. Haec autem opinio apparet defectuosa.

- 12) QDA. III, q. 8.: Primo enim deficit ponendo quod intellectus non possit intelligere singulariter, ...
- 13) Averroes. *In De anima*. III, c. 5. (ed. Crawford, p. 388, ll. 32-44.)
- 14) 13世紀に生きたアルベルトゥス・マグヌスもトマス・アキナスもこのような枠組みの下で議論している。本稿ではアキナスを代表例として提示するが、アルベルトゥスの同様の言及については例えば, Albertus. *In De anima*. III, tr. 2, c. 4 (ed. Colon. t. 7. 1, p. 182, l. 92-p. 183, l. 5) を参照。
- 15) Aquinas. *ST. PP*, q. 75, a. 5, corp.
- 16) Aquinas. *ST. PP*, q. 12, a. 4, corp.
- 17) Aquinas. *ST. PP*, q. 86, a. 1, corp.
- 18) 伝統的には、内的感覚には、表象力 (phantasia/phantasma)・記憶力 (memoria)・想像力 (imaginatio)・評定力 (aestimatio)・思考力 (cogitatio) の5つが割り当てられるが、ビュリダンは認識能力と保存能力の2つにそれぞれを還元する。詳細は、QDA. II, q. 23. を参照。また、ビュリダンの感覚論において特筆すべき点として、共通感覚の器官を心臓 (心) に指定することが挙げられている。詳細は、[Sobol] を参照。また、保存能力の器官は脳であると考えられている。詳細は、QDA. II, q. 24. を参照。また、アリストテレスそのものの内的感覚 (主に表象) に関する解釈については、[中畑 2004] を参照。
- 19) 実際、アキナスもこのモデルを採用している。詳細は、[川添 1995] を参照。
- 20) Aquinas. *ST. PP*, q. 86, a. 1, corp.
- 21) ビュリダンは、可知的形象 (species intelligibilis) は、個的な認知と普遍的な認知の両方を可能にするものであると考えている。そして、特に前者を強調する場合には、それは個的概念 (conceptus singularis) と言われ、他方後者を強調する場合には共通概念 (conceptus communis) と言われる。つまり、場面に応じて、可知的形象は個物を現わしたり、普遍を現わしたりするのであって、「個物しか現わさない」とか「普遍しか現わさない」といったことはない。
- 22) ここで「包括した状態」と訳した confusio について注記しておきたい。この場面で問題にされている認知とは、例えばソクラテスという個体を認知する場合、その認知は、「ソクラテスは身長 180 cm で体重 60 kg, 肌は白く、プラトンのお師匠さんである、

等々」のソクラテスという個体を確定するための多くの条件を全て含んでいる状態で「ソクラテス」を認知するということである。そして、認知される「ソクラテス」のこのような条件を全て含む全体としてある状態のことを *confusio* とピュリダンは言っている。こうした全ての諸条件を含み、かつその全てを表現する日本語として、筆者は「包括」という語を選んだ。つまり、議論の焦点となるのは、その諸条件が渾然一体にあるということではなく、むしろそれら個々の条件は個々にあるがそれら全てを含む全体として「ソクラテス」という個体の認知が行われているということである。そして、それと対比される「切り分ける (*distinguere*)」とか「抽象する (*abstrahere*)」という作用は、それら個々の条件の内の一つを抽出する、取り出すという意味である。つまり、[U-1]「包括した状態を切り分ける」という作用は、「ソクラテスの白さ」から「白さ」を取り出すという議論であって、「ソクラテス」から「ソクラテスの白さ」を取り出すという議論ではない。

23) 以上の [S-1], [S-2], [U-1], [U-2] の4つの条件は次のテキストから導出される。

QDA. III, q. 8.: Tunc ergo revertendo ad propositum, dico quod cum intellectus a phantasmate recipit speciem vel intellectionem Sortis [S-1] cum tali confusione magnitudinis et situs, facientem [S-2] apparere rem per modum existentis in prospectu cognoscentis, intellectus intelligit illum modo singulari. Si intellectus potest [S-3] illam confusionem distinguere et abstrahere conceptum substantiae vel albedinis a conceptu situs, ut [S-4] non amplius res percipiatur per modum existentis in prospectu cognoscentis, tunc erit conceptus communis. Unde cum elicited fuerit conceptus Sortis abstracte a conceptibus albedinis et situs et aliorum accidentium vel extraneorum, ille iam non magis repraesentabit Sortem quam Platonem, et erit conceptus communis a quo sumitur hoc nomen 'homo'.

ここで、[S-1] と [S-2] の条件はそれぞれ包含関係にあるように見えるかもしれない。つまり、知性が表象内容から、[S-1]「大きさや位置と共に」ソクラテスの形象を受け取り、その結果、知性に [S-2]「その形象が認識主体の目の前に事物が現れるようにしている」場合に、知性はソクラテスを個的に知性認識している、ということである。しかし、ここは、そう読むべきではない。つまり、知性が表象内容から、[S-1]「大きさや位置と共にある」ソクラテスの形象を受け取り、かつ、[S-2]「その形象が認識主体の目の前に事物が現れるようにしている」場合に、知性はソクラテスを個的に知性認識している、と考えるべきである。その理由は、註25でも確認するように、[S-1]は満たすが、[S-2]は満たさない例として、ピュリダンは記憶力による認知を挙げているからである。このような認知形態をピュリダンは認めている以上、ピュリダンは [S-1] と [S-2] を独立した条件として考えていると解釈するべきである。

24) [U-1], ut [U-2] となっており、この *ut* は結果の *ut* と読むのが自然である。

25) 以上の議論は次のテキストから明らかである。

QDA. III, q. 8.: Item etsi sensus communis a sensu exteriori recipiet species cum tali confusione, et non potest distinguere confusionem, ipse de necessitate apprehendit modo singulari. Unde in somniis iudicamus quod apparet nobis esse hoc vel illud, et esse hic vel ibi, ita etiam etsi in virtute memorativa, species fiat a sensu cum tali confusione situs, cognitio memorativa fiet in nobis per modum singularem, licet cum praeteritione iudicemus quod erat hoc vel illud, hic vel ibi. Et ab hoc, dico corollarie esse credendum quod tu non potes intelligere Aristotelem per modum simpliciter singularem, quia nunquam cognovisti eum per modum existentis in prospectu tuo. Et verum est quod bene cognoscis singulariter hanc vocem 'Aristoteles' vel hanc vocem 'homo' quae tibi proponitur, quia audis eam per modum existentis in prospectu auditus tui.

この議論では、まず、共通感覚は、必ず [S-1]「大きさや位置と共にある」形象を受け取っており、決してそれらの大きさや位置を [U-1]「切り分ける」ことができないということが確認される。したがって、共通感覚は [S-1] を必ず満たしている。しかしながら、共通感覚の認知作用である夢や記憶に目を転じてみると、夢や記憶の中でも、その認知対象（例えばアリストテレス）があれやこれ（hoc vel illud）であることやここやあそこ（hic vel ibi）にある、つまり、[S-1]「大きさや位置と共にある」ことは判断できるのだが、しかし、アリストテレスを [S-2]「目の前に存在するものの在り方によって」は認識できないので、夢や記憶の認知は端的に個的な認知とは言えない、と推論する。つまり、[S-1] を満たすからといって、必ず [S-2] を満たすわけではなく、それと背反する [U-2] を満たす場合もあることをピュリダンは認めているのである。

26) *QDA. III, q. 15.*: Nos autem possumus dicere quod intellectus intelligere potest et per modum praeteriti et per modum futuri, et sicut potest per modum praesentis. Et quocumque modo intelligat componendo cum certe tempore, habitus in eo derelinquitur inclinans ad iterum intelligendum et componendum cum isto tempore. Intellectus autem cum phantasmatis statim innatus est quodlibet rei intelligere prius intellectum, et ad quod est habituatus.

27) 註7 参照。

28) 註7 参照。

29) 註10 参照。

30) *QDA. III, q. 8.*: Unde Alexander illam virtutem in nobis credit esse materialem et extensam, quam tamen concessit in homine esse vocandum intellectum, propter excellentiam nobilitatem eius super virtutes cognoscitivas brutorum.

31) ピュリダンにおける人間の魂の存在論的身分に関する考察は、*QDA. III, q. 3.-q. 6.* においてなされており、また、ピュリダンが人間の魂を質料的形相と考えているのか非

質料的形相と考えているのかに関しては Pluta と Zupko が詳細に論じているので、文献表に挙げた Pluta と Zupko の論文を参照。また、彼らの議論を参照軸とした筆者の考えは拙論 [辻内] を参照。

文献表

- [Pluta 1996] Pluta, Olaf, “Der Alexandrismus an den Universitäten im späten Mittelalter”, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 1 (1996/1997), pp. 81-109.
- [Pluta 2002a] Pluta, Olaf, “John Buridan on Universal Knowledge”, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 7 (2002), pp. 25-46.
- [Pluta 2002b] Pluta, Olaf, “Persecution and the Art of Writing. The Parisian Statute of April 1, 1272, and Its Philosophical Consequences”, in: Paul J. J. M. Bakker (ed.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout, 2002, pp. 563-585.
- [Sobol] Sobol, Peter G., “Sensations, Intentions, Memories, and Dreams”, in [TZ], pp. 183-198.
- [Thijssen] Thijssen, J. M. M. H., “Late-Medieval Natural Philosophy: Some Recent Trends in Scholarship”, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 67 (2000), pp. 169-201.
- [TZ] Thijssen, J. M. M. H. and Zupko, Jack eds., *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, Leiden-NewYork-Köln, Royal Brill, 2000.
- [Zupko 1989] Zupko, Jack, “Universal Cognition”, in [QDA. III], pp. 720-747.
- [Zupko 1993] Zupko, Jack, “How are souls related to bodies? A study of John Buridan”, *Review of Metaphysics*, 46 (1993), pp. 575-601.
- [Zupko 2003] Zupko, Jack, *John Buridan Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003.
- [Zupko 2004] Zupko, Jack, “On Buridan’s Alleged Alexandrianism: Heterodoxy and Natural Philosophy in Fourteenth-Century Paris”, *Vivarium*, 42-1 (2004), pp. 43-57.
- [川添] 川添信介, 「トマスにおける知性認識と表象像」, 『人文研究』(大阪市立大学文学部紀要), 47-1 (1995), pp.19-41.
- [辻内] 辻内宣博, 「理性と信仰の狭間で——ピュリダンにおける人間の魂を巡る問題——」, 『中世哲学研究』(京大中世哲学研究会), 24 (2005), pp.49-68.
- [中畑] 中畑正志, 「ファンタシアーの変貌——現われ・表象・想像——」, 『思想』(岩波書店), 962 (2004), pp.4-26.