

真理・個・本質

——オウベルニュとアクィナス——

藤 本 温

I. はじめに

ウイリアム・オウベルニュ (William Auvergne 1180?-1249) と言っても、その名を知る人はそう多くはあるまい。⁽¹⁾ かれは一三世紀の初めにパリで活躍した哲学者・神学者であり、かつパリの司教でもあった。世代的には、アレクサンダー・ハレーシスとアルベルトゥス・マグヌスに並んで、トマス・アクィナス (Thomas Aquinas 1225-1274) やボナベントゥラらの先輩にあたる。

当時のパリ大学はキリスト教界の知的訓練の拠点であり、そこに多くの外国人がいること、そして多くの外国人が教鞭を取ることとはごく自然なことであった。例えば、アレクサンダー・ハレーシス、ロジャー・ベーコン、ウイリアム・オッカムはイングラランドの出身、ドゥンス・スコットゥスはスコットランド、アルベルトゥス・マグヌスとエックハルトはドイツ人、トマス・アクィナスとボナベントゥラはイタリア人、ガンのヘンリクス、ブラバンシゲルス、ダキアのボエティウスの三人もまた異国の人であったと言われる。「しかし、それらの中に何故に一人のフランス人の名前も見あたらないのかを説明することは困難である」⁽²⁾。そして当時のフランス人たちは一人の「偉大な異端」を生み出すことさえもしなかったのである。⁽³⁾ こうした状況にあって、オウベルニュの『哲学及び神学の第一の指針 Magi-

sterium primum sapientiae et divinae』は、シルソンによって「一三世紀最後の偉大なフランス人の著作」⁽⁴⁾と位置づけられた。しかし、それに留まらないのである。

オウベルニュは長い間、キリスト教の擁護に専念する「アビセンナのアウグスティヌス主義者」とみなされてきた。一九世紀のプラントルの『西洋論理学史』では、オウベルニュは論理的な関心は希薄で、もっぱら神学的な議論に没頭する人物として描かれている⁽⁵⁾。しかし、最近ではかれのアリストテレスの論理学・哲学に対する関心が強調されるようになってきた。かれは神学に没頭するどころか、当時のさまざまな問題（真理、知性認識等）に臨むにあたって、神の介入の余地をできる限り取り払い、そうすることにおいて当時のスコラ学者の先陣を切り、更に、学知と論証の方法の強調において鍵となる人物の一人であったとさえ言われる⁽⁶⁾。例えば、オウベルニュの『デ・アニマ』冒頭部では次のように言われている。

權威 (auctoritas) だけからの議論は単なる弁証論的なものであり、信念を導くことができるに過ぎない、ということをおわたしは知っている。というのは、論証的確實性を導くことがこの著作におけるわたしの意図であり、わたしはできるときはどこでもそうするからである。

(De Anima, p. 65b)

オウベルニュの思想の特徴は、当時の哲学者達の規制の方法や前提を批判し破壊するところにあるように思われる。スコラ学の方法の一つであった「權威による論証」に疑念を抱いていることもそのあらわれであり、オウベルニュは「誰それが言っているように」という仕方でも議論を展開することを好まない。しかし、權威（＝有力な見解）を用いること自体が悪いわけではないと言われるかもしれない。実際、アリストテレスにおいてもまた、有力な見解にもとづいて探求を進める「通念（エンドクサ）を出発点とする探求」が哲学の一つの方法であったのであり、とい

うよりは、いつの時代にあっても、まず有力な見解を吟味するということはごく当然のことだからである。オウベルニュが問題にしているのは、その権威の用い方と、その内容である。ここで比較のために、少し後のアキナスの「権威」理解を見てみよう。

アキナスによると権威に基づいて論証するということは聖なる教 (*sacra doctrina*) の「最大の特色」⁽⁸⁾であり、その権威は三段階に区別される。まず第一の権威は「聖書」であり、これは聖なる教にとって固有的であり「必然的論証力」を有する。第二には「教会博士」(特に教父)たちの権威であり、これは前者に比べて蓋然的な論拠である。そして自然理性にもとづく哲学者の権威はその次に位置づけられる。というのもアキナスによると、「人間理性にもとづく権威からの引用は薄弱」であって、「神の啓示にもとづく権威からの引用はきわめて有力」なものだからである。従って、アキナスにおいては人間の知性認識の問題とか倫理の問題が論じられる時にも「聖書」が「権威」として引合いに出される。

他方、オウベルニュには、哲学の問題を論じている時に「聖書」や「教父」の権威の引用をできる限り拒否するという姿勢が見られる。かれが哲学の問題を論じる際に「権威」として認めるのは主にアリストテレスであった。

この著作においてわたしたちは、いかに哲学が権威と議論に関して誤りに出合っているかを教示することを試みる。旧約聖書や新約聖書の権威、また初期の教父たちの権威、聖グレゴリオスの対話やその他のものに記録されている経験は、容易に他の人々によっても見いだされるものであるから、わたしたちはここでわざわざそれらを採用したりはしない。そのようなものを通しては、わたしたちがここで議論している誤った哲学者たちに効果的に立ち優ることはないであろうから。それ故これらの諸問題に対する権威はまず第一にアリストテレスの権威であり……。

(*De immortalitate animae*, p. 40, II: 18-25)

しかし、アリストテレスであれば何でも權威として認めるわけではない。

実に当然かつ正当な仕方ではアリストテレスに対しては多くの点で反論がなされるべきである。そしてこのことは真理に反するかれのあらゆる言葉に対してなされるべきである。そのようにして、かれが正しく理性になつて見だしている言葉については、すべてを受け入れるべきである。
(*De Anima*, p. 82b)

オウベルニュもアクィナスも、共に神学者である点では同じであるが、哲学に対するスタンスの取り方にはかなり距離がある。この距離は、当然、本稿の表題に掲げた主題に関しても影を落とすであらう。

次に、オウベルニュが、アクィナスよりもほんの少しだけ以前の哲学者であることにも注意が必要である。

ナポリ大学人文学部での五年間の研究生生活を終えたアクィナスが一二四五年にパリのアルベルトゥス・マグヌスのもとへ行つて一二四八年まで滞在したということが事実であるとすれば、オウベルニュの死が一二四九年であることを考えあわせると、一二四五年から四八年までの約三年間が二人が同時にパリを拠点として生活していた時期であることになる。⁽⁹⁾ オウベルニュの著作の内にアクィナスの名があらわれることは世代的にありえないが、アクィナスの『秘蹟的赦免の形式について・総長への解答』(*De forma Absolutionis Sacramentalis ad Generalem Magistrum Ordinis*) 第一章の中に 'Magistrum Guilelmum Alvernum' という名が見える他は、アクィナス自身によつてオウベルニュが名指される箇所は見あたらない。しかし、例えば「存在」についてのアクィナスの思想(「神における存在と本質の同一性」)にオウベルニュの思想が影響を与えたことは早くから指摘されているし、⁽¹⁰⁾ また、アクィナスが能動知性を論じるときに名前を挙げることなく批判している人物は、能動知性の存在を否定したオウベルニュであらうとも

言われる⁽¹¹⁾。それゆえ、そういう意味においてもオウベルニュ研究は今後ますます開拓される分野であると思う。

オウベルニュの思想は一九世紀の末に比較的盛んに研究がなされ⁽¹²⁾、その後も、断続的にいくつかの研究が発表されてきた⁽¹³⁾。けれどもかれの思想は相変わらずアキナスやボナベントウラの名声の影に隠されたままであった。オウベルニュによる論理学的関心に注目してその思想の哲学的側面を開拓した一九八三年のマローニの研究は画期的なものであったが、その後、それに対する展開も反論も未だこれといって見いだされないようである。本稿では、こういった状況を念頭において、オウベルニュの思想と同時代の巨匠であるアキナスの思想とを対比させつつ、オウベルニュの思想の持つ哲学的意義を探索する。本稿で扱われる「単純な真理」「個」「本質の認識」という題材は、そこにおいて両者の立脚点の差異が最も明確にあらわれるものである。これらの三つの題材は相互に内的に関連しており、オウベルニュの哲学的スタンスはそれらを通じて一貫している。それを一言でいうなら、極度に形而上学的色彩を帯びた装置をできる限り哲学の場から排除することである。

Ⅱ．真理

二―一．アキナスの真理論

知性の働きに「概念把握」と「命題形成」という二つの種を認めることは、アリストテレスの『デ・アニマ』第三卷第六章を典拠としており、オウベルニュもアキナスも程度の差はあれこの図式のもとで真理の問題を扱っている。アキナスにおいては、「概念把握」は知性の第一の働き、「命題形成」は知性の第二の働きと呼ばれる。知性の第一の働きはものの「何であるか」(本質)を認識する働きであり、第二の働きは命題を複合(肯定)し分割(否定)する「判断」の働きである。ものの「何であるか」の把握には虚偽はなく、そこでは対象に触れているかいないかであるのに対して、真偽が本来的に問われるのは知性の第二の働きのレベルにおいてである。

そして、わたしたちは知性の第一の働きによつてはものの「本質」を一挙に全体として把握することはできないから、第二の働きによる分析が必要とされる。すなわち、ここでアキナスは、アリストテレスの『自然学』第一巻第一章の「最初にまずわたしたちに明らかであり確實であるものはむしろ混雑したものであり、しかし、後には諸々の根源とか構成要素とかを区別することによつて、わたしたちはこれを判然と認識するに至る」⁽¹⁵⁾という言葉を用いて、知性の第一の働きによつて捉えられるものは未だ漠然としたものであるから、それはより判然と (distinct) 限定されて (determinate) 認識される必要があるとして、そこに判断作用を要請する。そして、真理は第一義的にはこの複合ないし分割された「命題」においてこそ見いだされるというのがアキナスの見解であり、「概念把握」の段階における「単純なもの」(概念) はせいぜい第二義的に真理であると言われるに過ぎない。この「概念把握」の段階における真を、以下、「単純な真理」と呼ぶことにしよう。

さてしかし、ここで当然次の反問がなされよう。すなわち、知性の第二の働きによつて最終的にものの本質が捉えられるということは、本質は結局のところ判断によつて捉えられるということであつて、そこでは最初の本質直観(「何であるか」の把握)は不要ではないか、あるいは少なくとも二つの「何であるか」が登場しており、紛らわしいと。

ここでわたしたちは、アキナスが知性の働きを二つに区別した意図を考えて見なければならぬ。⁽¹⁶⁾

アキナスが知性の第一の働きの把握状態として挙げる例は、「動物」を判然とした仕方ではなく、「動物を動物である限りで認識すること」あるいは「種差を知るべき可能態にあること」であり、第二の把握状態の例は、「動物」を判然と認識すること、すなわち「動物を理性的あるいは非理性的な動物である限りにおいて認識すること、つまり人間をあるいは獅子を認識すること」である。⁽¹⁷⁾ わたしたちの日常に戻して言いかえるなら、第一の状態は、ものの本質が定義できなくても実際に言語を使用している状態であると言えよう。すなわち、「人間」とか

「三角形」の定義を言うことのできない人でも、日常的にはそれらの言葉を実際に会話の中で使用している。このように定義はできなくても、実際にその言葉を使用して一応会話が成立する状態を、アキナスは「不明確に」とか「曖昧に」という言葉でもって表現しており、それが知性の第一の働きにおける把握状態なのである。これに対して、第二の働きがなすのは、ものの本質を「命題」によって規定すること、すなわち、「定義」の形でものの本質を規定することであり、そこでは「学としての知」が要求されている。

こうして「何であるか」(本質)の認識と言っても二つのレベルがあることになる。一つは、漠然とそれを認識しており、言語を一応使いこなせてはいるが、それを定義せよと言われても直ちにはできない、そういう状態であり(レベル1)、他は、まさしくその本質規定(定義)が「問われて」いる場面である(レベル2)。この二つのレベルをアキナスは区別しているとなしは考えるが、しかしそれらはどちらも「何であるか」(quid est)という術語で表現されるためしばしば混同されてしまう。「何であるか」が知性の第一の働きによって捉えられると言われる時は、明らかにレベル1であるし、「何であるか」(quid est)という問は、存るか(esse)という問の後に来るものである⁽¹⁸⁾と言われる時、ここで問われている「何であるか」はレベル2でなければならぬ。学知として「ものの本質」が問われる時、すなわち、形而上学的な探求は本質を最終的には定義の形で要求するものであるから、それは知性の第二の働きによって捉えられる「命題の真理」を要求するが、それはレベル1の身分測定を巡って探求されるということ、すなわち、わたしたちが生きているものの世界に立ち帰りつつ、その本質ないし実体を規定してゆくことによってなされる。

こうしてレベル2で探求される「何であるか」は定義の形を取ることから、これは「個」ではなく「普遍」であることは明らかである。では、レベル1での「何であるか」は、個であるのか、普遍であるのか。アキナスの場合これも「個の本質」ではありえない。なぜなら、個の知性的認識は、知性の第二の働きによる反省をまっしてはじめて問

接的に認識されるからである。⁽¹⁹⁾ そして知性の第一の働きが捉える「普遍的本質」は、アキナスの場合、究極的には「神の精神におけるイデア」と一致するという含意がある。すなわち、その普遍は何を指示しているかと問われるなら、まず個物においてある形相を、そして究極的には「神の精神におけるイデア」を含意する。逆に言えば、「普遍的本質」はまず神の知性においてあり、それが実体形相としてもものうちにあり、その形相を知性は第一の働きによって把握することになる。このような仕方で神との連関をつけるアキナスのやり方は「心の正しさ rectitudo」を神の精神におけるイデアの指示へと向けるアンセルムスのやり方と、或る親近性を有している。

以上のアキナスの構想は中世の真理論の一つの完成形態とみなされており、トミストを中心に今日でも支持者を持つものである。これに対して、オウベルニュの真理論はとても体系的と呼べる代物ではないが、しかしかれ以前の真理論（例えば、アンセルムス）とかれ以後（例えば、アキナス）のそれとの対比において際立った着想を持つものとして位置づけられる。

二―二. オウベルニュの真理論

オウベルニュの『被造世界論』という著作の中に、真ないし真理の六つの規定が列挙されている箇所がある。⁽²⁰⁾ わたしたちの「単純な真理」の考察に関係するのは、そのうちの①と④の用法である。

- ①記号 (signum) ないし意味表示 (significatio) の真
- ②存在しない現れ (apparentia) である偽と対立する真理
- ③不純に対立する純粋なものとしての真理
- ④事物の存在そのもの (ipsam esse rei) としての真理

⑤ 創造者としての真理

⑥ 言表 (enuntiatio) の真理

①では、記号や意味表示が真であるのは、意味表⁽²¹⁾示された事物そのもの (res ipsa significata) なしにはありえないことが規定され、④では、その「事物の存在そのもの」としての真理が取り上げられる。命題化される以前の「単純なもの」に関する真には、「存在そのもの」(ipsam esse) とその「記号」との対応関係がある。では「存在そのもの」とは何であるか。「真理がそれぞれの事物 (res) に関わるのは、実体ないし本質、あるいは、その事物の存在としてである」⁽²¹⁾。実体とか本質と呼ばれるものは、オウベルニュにとっては、質料を含むまるごとの個的事物であり、単に形相のみを指示しているのではない。「存在そのもの」とはまず第一義的には「個物」のことなのである。「すべての個物の全存在 (totum esse) は個物そのものにおいてある」⁽²²⁾。そして、単純な名辞や語が指示するのは、「個物」ないし「個的本質」であって「イデア」ではない。オウベルニュはこのことをプラトン批判を通して明らかにしている。かれのプラトン批判は多岐にわたるが、ここでは「真理」という観点からの批判を取り上げてみよう。

オウベルニュによると、ちょうど「白さ」と「白いもの」が同時に存在するように、「真理 (veritas) と真なるもの (verum) とは同時に存在する」⁽²³⁾、あるいは、「それぞれのものの真理が存するところに、そのものは存在するのであり、その逆もまたしかりである」⁽²⁴⁾。しかるに、プラトンの説によるなら、「真理」と「真なるもの」とをそれぞれ別別の世界に配分し、それらを分離することになってしまう。「白さ」(イデア) と「白いもの」(個物) が別々の世界に属することになってしまう。オウベルニュの言い方では、「そのそれぞれのものは真に存在しているのであるから、それらは二つのもの、ないし二つの存在であることになり、こうしてそれらは二つの真理であること」⁽²⁵⁾になってしまう。

しかし、このような説明に対しては、プラトンにおいては、真理も真なるものも、おおよそ真と名のつくものは全面的にイデアの世界の方にあるのであって、わたしたちの生きているこの世界には真理など存在せず、わたしたちにできることは真理をめざして探求することだけだと言われるかもしれない。⁽²⁶⁾しかしそのようなことを言おうものなら、オウベルニュは間髪を容れず次のように反論するであろう。

そのような主張をしているプラトンは真なるものなのか、また、その「プラトンの真理」は、プラトン自身のうちに、つまり、可感的世界のうちにあるのかと問われるなら、プラトンはどう答えるであろうか。

(De Universo, p. 835aC)

もしそのプラトンの見解が、真にプラトン自身のうちに、つまり、可感的世界においてあるなら、それはプラトン自身の説に従って虚妄であろう。このオウベルニュの論法は、プラトンが『テアイテトス』においてプロタゴラス説を自己反駁に追い込んだ仕方を想起させる。そして、

もしかかれがこの世界には「真なるプラトン」も「プラトンの真理」も存在せず、むしろ、「イデアの世界にある」プラトンの真理の或る類似に従ってのみ存在するのであって、真のプラトンはイデアの世界に存在し、それゆえ真なる個も、真なる個物もこの可感的世界には存在しないと言うなら、このことは真なる人間も、真なる馬も、真なるロバも存在しないと語ることである。それ故に、「可感的世界」も「真なる世界」も真に存在しないことになり、それ故、帰結することは、この可感的世界には真理に従って何も存在しないということである。世界自身「イデアの世界」も同様に、真理においても、真理に従っても全く存在しないことになる。

つまり、プラトンの説に従えば「真なる人間」がこの世界には存在しないことになるから、「プラトンの真理」も成立せず、結局、この世界においては何も真理として主張されるべきことがないという懷疑論に陥ってしまう。のみならず、この可感的世界に真理が存在しない以上、真なるアイデアの世界が存在するという想定もプラトニスト自身の前提に従って否定される。従って、オウベルニュは、真理も真なるものも、共にこの世界のうちに存在しなければならないとする。

その他、オウベルニュは多くの点でプラトンを批判している。けれども、オウベルニュは中世の他の神学者たちと同様にアイデア論を完全に否定し去ることはしなかった。つまり、かれは後のアキナスのように、「神の精神におけるアイデア」を認めている。しかし、オウベルニュは「神の精神におけるアイデア」と「わたしたちの概念」の間には、真に同名異義的(aequivocal)な関係が成立しているに過ぎないと言う⁽²⁷⁾。つまり、オウベルニュはキリスト教徒としては当然、神のアイデアに基づく創造の思想は認めるけれども、わたしたちの言語は決して神の精神におけるアイデアには届いていないと主張しているのである。それは次の理由による。

創造の業、神がアイデアを見ながら世界を作るというプロセスは、しばしば「人工物」の例によって説明される。家は建築家の精神においてあるアイデアにもとづいて建築されるように、神は自己の精神においてあるアイデアを見ながら世界を創造したとされる。このような説明は後にアキナスによってもなされているものであるが、オウベルニュは⁽²⁸⁾この説明を言語の指示の問題と安易に結び付けることに警告を発している。つまり、わたしたちが「家」という言葉を発するとき、指示されているのは具体的な個々の家であって、それを作った建築家の心の中の「家のアイデア」ではない。これと同じことは自然物の場合も同様であって、わたしたちが「土」と言うとき、わたしたちは神の精神のう

ちにある「土のイデア」を指示しているわけではない。オウベルニュ自身の言葉を聞いてみよう。

「家」という名前は、外に存在するものに賦与される (impositum) のをあなたは見る。わたしが外に言うのは、「建築家の心の外に」ということである。そしてそれらの仕方のいかなるものも、建築家の中には、また建築家の精神には賦与されない。むしろ、それは (建築家の心の) 外で見られたこと、すなわち、居住と人間の集合場所であるものにのみ賦与され、それをのみ名づける。ところで、それらの仕方のいかなるものも、建築家の中にある或るものを名指すことはない。また耐えがたい比喩の誤用によってでないかぎり、他のいかなる人間もそのような範型をあえて家と呼ぶようなことはしない。この仕方に従って「土」は、わたしたちのもとにあって見られるものの名前であって、創造者の中や創造者の精神においてあるいかなるものによってでもない。また、他のいかなる人間も、わたしたちのもとにあって見られるもの以外のものを土とか火と呼んだ者はいない。

(De Universo, p. 835bC-D)

単純な名辞や語が指示するのは、オウベルニュによると、真なるものとしての個物であって、イデアではない。オウベルニュの真理論の特徴は、単純な真理の問題を言語の指示 (denominatio) ないし賦与 (impositum) の問題として扱っている点にある。⁽²⁹⁾ そして同じことは名詞のみならず、形容詞のような性質をあらわす語の場合にもあてはまる。⁽³⁰⁾

ところで、マローニの解釈によると、オウベルニュの指示の理論には「重要な例外」がある。すなわち、「全能」「存在」「真理」「善」「美」等々といった、まさしく神にふさわしい語、そして後に超越概念を指示すると言われるようになる語は例外的に神へと指示が届き、それらの語が被造物を指示するのは、神の精神におけるイデアの「影」とか「ヒント」とか「跡」とか「記号」としてであるとする。⁽³¹⁾ そして、そのような語は「例外」としなければならな

いのに、全ての語をアイデアと関係させてしまうプラトンの発想の誤りをオウベルニュは告発しているのだという理解をマローニは示している⁽³²⁾。

しかしここでわたしたちは、次の二つの文脈を区別しておかなければならないであろう。すなわち、「個としての神」と、「神の創造の思想・神がアイデアを見ながら世界を創造すること」をである。言いかえると「指示の対象としての神」と「神の精神においてあるアイデア」をである。この二つの文脈を区分することによってわたしが言いたいのは、オウベルニュが「全能」「善」「真」といった概念についてそれらが第一義的には神に適用されると言うとき、それは、「神の精神におけるアイデア」(つまり、それを見ながら世界を創造するようなアイデア)のことを言っているのではなくて、むしろ、「個としての神」「唯一なる神」をそれらの語が第一義的に指示しているということである。つまり、例えば「全能」という語が神を指示するのは決して「例外」ではなく、正確には「語は個物を指示する」という原則に添うものであると言わなければならない、あるいは、そう了解した方がオウベルニュの理論を損なうことがないように思われる⁽³³⁾。神と世界(被造物)について、同じ語が使用されるとき、それらは「同名異義であるか、或る観点から(関係ないし、いかように)か、創造者からの最高度に長い隔たり」に従って語られると言われるが、そこでオウベルニュは一律にアナログアによって神とわたしたちの言語とを結び付けるようなことはせず、「創造のレベル」と「わたしたちの指示のレベル」を明確に分節していると思われる。後者の場合、対象が神であっても、指示は相変わらず「個」に向かっているのである。

アキナスの場合、知性の第一の働きによって把握される単純な真理は究極的には神の精神におけるアイデアを含意したが、このような説はオウベルニュの単純な真理についての考え方と衝突せざるを得ない。この違いは、単にこの二人が同じ問題を別の観点から、すなわち、オウベルニュは「言語の指示」という観点から、そしてアキナスは特に「創造」という立場を保持しながら論じているだけの違いによると言われるかもしれない。しかし少なくとも、一

つの問題をどのように受け取るかという点に既に二人の哲学観の違いがあらわれているのではなからうか。

Ⅲ. 個

「語は個物を指示する」とはいっても、そもそも「個物」とは何であるか、またそれはわたしたちにどのようなあらわれてくるのであろうか。「個（物）」については、わたしたちはさしあたり次の二つの問題を区別しておかなければならない。一つは、個を成立させているものは何かという問題であり、他は、個はいかにして認識されるかという問題である。

「個体を成立させるものは質料である」という立場に一見親近的な言明がアリストテレスにおいて見いだされるが、⁽³⁵⁾歴史的にはこれに「数的な差異は付帯性の多様性に由来する」というポエティウスの立場（及び、それに対する解⁽³⁶⁾釈）が加わって、個の成立条件を、すなわち「ソクラテス」と「プラトン」の違いを質料（身体）や付帯性に求める見解が生じ得る土壌ができた。そしてこのことに認識の問題が加わると、しばしば「個—付帯性—感覚」「普遍—本質—知性」というきわめて安易な図式が生ずる。

先述のプラントルの『西洋論理学史』では、オウベルニュは当時の多くの哲学者によって支持されていた「普遍は知性認識され、個物は感覚される」という図式、「普遍—知性」「個—感覚」というパラレルな図式に従い、「權威の信用で満足⁽³⁷⁾」していると書かれている。しかし、事実は全く反対であって、オウベルニュは「權威の信用で満足」するどころか、まさにこの図式を破壊しようとしたのである。のみならず、「個—付帯性」「普遍—本質」というもう一方の図式の破壊をもかれは意図していたように思われる。

まず、個と普遍についてのオウベルニュの基本了解を見てみよう。同じ種に属する二つの個体は、その付帯性によって異なるのでも、何か実体の部分によって異なるのでもなく、その個的な本質・実体によって異なる。二つの個

体の間の差異は、付帶的な差異によるのではなく、むしろ本質的な差異 (differentia essentialis)⁽³⁸⁾ による。

可感的なものであれ、可知的なものであれ、被造物はすべて、また個的なものはすべて、その実体において異なるのであり、知性はそれらの本質的差異を見る。その本質的差異によって、それらのいかなるものも他のものではないのである。例えば、「これ」は、存在している「これ」によってのみ「これ」であるように。

(De Universo. p. 858b-G-H)

二つの事物が一つの種に属するのはそれらが単に「似ているだけ」だからであり、「種は個物の実体的類似」 (Species est substantialis similitudo individuum)⁽³⁹⁾ である。かれの存在論は全面的に個的存在に集中しているのである。

知性は直接に個の実体を認識するのであり、そして、そこにおいて認識されているものは「個か普遍か」という問の中で考えられた個でも普遍でもなくて、まさにその把握方式の前提となっている個的存在・本質そのものである。

そうするとオウベルニュは唯名論者なのかと問いたくなるであろう。しかし、そのように断定する前に、早急に次のことを付け加えておかねばならない。すなわち、そのように人間が個的存在・本質を一挙に把握できるのは、いわゆるキリスト教で言う原罪以前の状態、あるいはかの栄光の時においてである。言いかえると、現在のわたしたちにとっては、それは不可能であるということである。⁽⁴⁰⁾ 原罪以前の状態とは、「個か普遍か」という二者択一的問は生じない究極的理想状態である。知性は本来は個と普遍を同時に、その区別なしに、完全に認識できるが、原罪の結果、個と普遍を切り離してしか認識できなくなってしまっている。わたしたちは「個か普遍か」という仕方で問を立てることによってのみ、その完全な認識をもはや否定されている「個的存在・本質」へと近づき得るということになる。オウベルニュによると「個体化の根源」は質料ではなく、個の実体そのものであるが、その個の実体をわたした

ちは知性によって完全把握することはもはやできないから、わたしたちは付帯性の認識から出発せざるをえない。

原罪以前・以後云々という議論はわたしたちには縁遠いと思われるかも知れない。事実、それは一つの形而上学であり、オウベルニュのキリスト教的世界観が顔を覗かせている。

いかなる(質料からの)抽象も略奪も、被造の実体の個別性ないし個体性を、また、指示や論証を損なうことはない。わたしが言ったように、そのような妨げは、創造者においていっそう強いものになってしまふからである。

(*De Universo*. p. 855ad)

ここには、神は最高度に個であり、それは質料を持たないから、もし質料を取り去るに従って個体性を失うとするなら、神は個でなくなってしまう(そしてそれは偽である)という形而上学的前提がある。そうではあるけれども、このオウベルニュの着想は「個―普遍」問題において自明の前提とされていた例の図式に疑問を投げかける効果を持ち得るものであった。かれによると「個か普遍か」という問はまるごとの実体へ近付くためのアプローチの一つに過ぎないのであって、「普遍」は実在の側では「個か普遍か」という仕方で存在しているのでは決してない。個的本質は、現在のわたしたちの不完全な知性には「普遍」というアスペクトを伴って現れてくるというに過ぎない。もし実在のレベルで「普遍」がそれ自体で存在すると主張するのなら、それは「普遍Ⅱ実体」とみなすプラトン主義的な「極端な実在論」になってしまうであろう。オウベルニュの思想は、かつてオレオやプラントル⁽⁴³⁾によって「極端な実在論」に分類されたが、バウムガルトナー⁽⁴⁴⁾は、かれらを批判し、むしろ一三世紀の思想家に特徴的な「穏健な実在論」に分類した。しかし、オウベルニュとアクィナスではその「穏健さ」の度合が異なることは、第一章で述べたことから理解されるであろう。

原罪以前・以後という区別を立てることによってオウベルニュが事実上目指していることは、「個」や「実体」が「端的に」考察される場面と、「認識」の問題が扱われる場面を分節することであると思われる。前者は、一例を挙げるなら、事物の「生成」が端的に問われている場面でもある。例えば、

……アリストテレスによれば、生成は実体において生じ、消滅もその実体から生じるものであり、そしてそれらは付帯性によってではなく実体形相に従って生じる。付帯性や付帯的形相に生じる変化は生成や消滅ではない。更に、人間も他の事物も付帯性に従って多数化されるのではないし、そのようなものに従って一つのもの・他のものと言われるのでもない。というのは、たとえば「大人のソクラテス」と「子供のソクラテス」とは多くの付帯的な点で異なっていようと、「子供のソクラテス」と「大人のソクラテス」は別々のもの、あるいは二人の人間として多数化されることはないからである。

(*De Universo*, p. 801bC)

これは「生成の原則」という観点からの論述である。すなわち、オウベルニュはこのテキストでは、生成についてのアリストテレスの議論の論理的整合性を問題にしているのであって、実体の生成がいかにして認識されるかを問題にしているのではない。わたしたちは個的存在そのものを認識することはできないのであるから、いかにして認識されるかという場面では、付帯性や質料の違い（身体的特徴）からアプローチせざるを得ないことは先に述べた。わたしたちはものごとを「端的に」認識することができない以上、ものごとが「端的に」問われる場面では、引用に見られるように有力な見解（ここではアリストテレス説）の論理的整合性を頼みにする他はないであろう。オウベルニュは、世界の本来のあり方をわたしたちはあるがままに認識できないことを自覚した上で、論理的に納得の行く説明を採用しているのである。それは「実体の生成」がいかにして認識されるかという問とは全く話が別である。従って、

ここで「普通は知性認識され、個物は感覚される」という図式を発動して實在との対応をつけることを試み、「プラトン」と「ソクラテス（大人であれ子供であれ）」は、わたしたちによって感覚される付帯性によって個的存在であるなどと言ってはならない。それゆえ、この図式に警告を発することは、そのような認識形式でもって完全に實在を分節できるわけではないこと、すなわち、實在の存在様態を（現在の）わたしたちの日常的な認識形式に完全に対応させるべきではないことを告げているのである。そして、もちろんここにいる「わたしたち」の中にはオウベルニュ自身も含まれており、かれはそのような人間の知恵（哲学）を最後のところでは信用していなかったようにも思われる。

それゆえ、哲学の道はわたしたちの上位の認識能力（知性）の完全性を獲得する道ではないということが、今やあなたがたにとって明らかでなければならぬ。そしてもしそのようであるなら、それは哲学の道ではなく、むしろ誤りとか、さらには暗闇である。なぜなら、そのような道によっては、人は光から遠ざかり、反れ離れるからである。

(De Bono, p. 282)

これは、不完全な知性、不完全な認識回路で哲学せざるをえないわたしたちの現状に対する一つのアイロニーとさえ受け取れる。にもかかわらずオウベルニュは哲学を価値のないものとして直ちに捨て去るべきであるとは考えてはいない。わたしたちは、論証的な知を伴う仕方では哲学することによって、すなわち、論理学に親しむことによってさまざまな見解を論理的に批判して行くことを通して、その不完全性を或る程度克服できるとかれは考えていたように思われる。⁽⁴⁴⁾

ところで、個の問題については、アクィナスの「指定質料説」を、すなわち「個体化の根源 (principium individuationis) は質料である」という説を避けて通るわけにはゆかない。このアクィナスの説は、一二七七年にエティエンヌ・タンピエによる断罪を受けた。そして、この説を救おうとする努力、すなわち、個の問題をアクィナスが「存在」とか「形相」のレベルでも考えていたことを示す試みが、アクィナス解釈の一つの焦点となっている観がある。次にわが国における代表的な二つの解釈を取り上げ、検討することを通じてオウベルニュとの差異を明らかにしてみよう。

稲垣良典教授は「unum quod convertitur cum ente について」(一九八〇年⁽⁴⁵⁾)という論文において、アクィナスの「個体化の根源は質料である」という言明は、もっぱら「数の根源としての一」が問題になる場面、すなわち、「同一の種に属する事物の数的な区別」(後述)に限って理解されるべきであって、その規定によってアクィナスは、「個」を成立させている究極の根拠が質料であるとは決して言っていないのだと主張された。そして、或る個体を「在るもの」として成立させる根拠は実体形相であり、そして究極的根拠はと問われるなら、それは形相および(形相を通じて)うけとられるところの存在 esse のうちに探求されなければならないという解釈を提示された。

次に、山田晶教授は「トマス・アクィナスにおける個物の問題」(一九八六年⁽⁴⁶⁾)と題する論文において、「個体化の根源」の意味を「エッセを受けるためのものの側に考えられる前提条件」と規定される。そして、そういう「ものの側に考えられる前提条件」と「神の創造の地平」とを区別し、アクィナスにおいて個物があらわれる地平は後者、すなわち「神がエッセを与えて個物を造る創造の地平」であると規定された。

「個体化の根源は質料である」というアクィナスの説を、まさに個体を成立させている究極的根源が質料であるとは受け取らないで、個体化の問題を形相ないし存在の方へ(更には、創造の地平へと)向け変えて、究極的な方向を志向する点で両解釈は軌を一にしている。ではその場合、肝心の「個体化の根源は質料である」という規定はどのような

ったのであろうか。それは「同一の種に属する事物の数的な区別」(稲垣)とか「エッセを受けるためのものの側に考えられる条件」(山田)と説明されているが、それはいったいどういう事態なのであろうか。それは一段階劣った個体化のように見受けられる。そうすると、事物には二重の個体化があることになってしまふのではないか。⁽¹⁷⁾特に稲垣教授の規定は、アキナス自身が用いているものであるだけに、ここでは是非ともその意味するところを明確にしておかなければならない。

わたしの理解するところでは、個体化の問題には少なくとも次の二つがある。

- ① ソクラテスとプラトンをいかにして区別するか
- ② ソクラテスを個として成立させている根源は何か

「同一の種に属する事物の数的な区別」とは①のことであり、「個体化の根源は質料である」というアキナスの規定はもっぱら①に関わるというのが稲垣教授の解釈である。そしてこれは有力な解釈でもある。⁽¹⁸⁾では、②はどうなるのかと問われるであろう。そこで登場するのが「究極的根拠」(稲垣)とか「創造の地平」(山田)といった形而上学的構想を伴う解釈である。アキナスの著作において「個体化の根源は質料である」という言明が連発されるのに比して、②の意味での個体化についてのアキナスの言及はきわめて乏しく、それだけに②の解釈は解釈者自身の立場を反映しやすいものとならざるを得ない。両教授の解釈は、アキナスの場合、「究極的」とか「超越的」な軸を持ちだしてこなければ、自然レベルないし日常レベルの議論だけでは②の意味での個体化の問題は解けないことの表明に他ならないように思われる。そして、先に見たように、②の意味での個の問題を「個的存在」や「実体」のレベルで考えるという論点は、オウベルニュにおいてまさに提出されているのである。しかしここでは、「個体化の根源

は質料である」という①のレベルでの個体化の問題に議論を絞ろう。

アキナスの「個体化の根源は質料である」という規定は、オウベルニュの言う「或るイタリアの哲学者」（ボエティウス）の「数的な差異は付帯性の多様性に由来する」という言明と親近性を持つ。アキナス研究者が「個体化の根源は質料である」という規定のうちに感じたこと（すなわち、そのままでは不自然であるから救おうとしたこと）と同様のことを、オウベルニュはボエティウスの言葉のうちに感じたようである。このボエティウスの言葉はオウベルニュを困惑させた。というのも、数的な差異とは個的な差異のことであるから、諸々の個的存在は付帯性に従って差異化されることになり、個的な差異は個的存在によるというかれ自身の説に反するように思われるからである。

ここでオウベルニュはボエティウスの説を切り捨ててはしなかった。むしろ、数的な差異を「わたしたちの区別」(distinctio ⁽⁴⁹⁾ nostra)と理解することによってボエティウスを批判することを差し控えた。すなわち、数的な差異が問われる場面は、個物がわたしたちにどのよう⁽⁴⁹⁾に現れてくるかという話であって、実際に付帯性が個体を成立させている根拠であるわけではないと、つまりそれは②ではなく①の議論であると理解したわけである。

アキナスも『ボエティウス三位一体論註解』第四問題第二項においてこの問題を扱っており、そこでは「個体化の根源」の意味についての詳しい説明がなされている。それによると、形相は質料のうちに受け取られることによって「このもの」となるが、そのためには、まず質料自身が限界づけられていなければならない。つまり質料が指定されたものとなっていなければならない。この「指定」は「限定されない次元」(dimensiones interminatae)によってなされる。

これらの限定されない次元によって質料は、この指定された質料となり、そして形相を個別化する。またこのよ

うにして、質料によって、同一の種における数的な差異性が生ぜしめられる。……そして、これらの次元は、付帯性の類に属するのであるから、数的な差異は或る場合には質料の差異性に還元され、或る場合には、付帯性の差異性に還元される。

(*In de Trinitate*, 4,2c)

アキナスによると、「次元」(空間的広がり)には二通りがある。一つは、「限定された次元」であり、これは尺度と形姿によって限界づけられており、完成した有としての量の類にまとめられる。しかし、このような付帯性は個物に関してしばしば変化するものであるから、それは「個体化の根源」にはなりえない。もう一つは、「個体化の根源」になる「限定されない次元」であり、これは先の「限定された次元」の背後に存在し、「次元の本性」において考察されるものであり、「量の類において完成されていないもの」である。⁽⁵⁰⁾ 引用に見られるとおり、この「限定されない次元」もアキナスにとっては付帯的なものであるから、アキナスは自然レベルでは「個体化の根源」が「質料」であるばかりか、「付帯性」でもあることも認めていることは明らかである。しかし、すべての付帯性が個体化の根源であるわけではない。

(先の次元以外の)他の付帯性は個体化の根源ではなく、むしろ、個物間の区別を認識するための原理である。

(*Ibid.*)

アキナスは、例えば「可感的性質」のような付帯性は「個体化の根源」ではなく、むしろ、「個物間の区別を認識するための原理」であるとしている。すなわち、質料とか付帯性といっても二通りがあって、質料を限定して形相を個体化する「限定されない次元」と、個体化の根源にはならない可感的性質等の付帯性があり、わたしたちが個体

をさしあたり認知するのは後者によってであるというわけである。アキナスにおいては①の「個体化の根源」に相当するのは、厳密には「限定されない三次元によって限界づけられた質料」なのである。

そうすると、①の捉え方がアキナスとオウベルニュとは全く異なることは明らかであろう。オウベルニュでは、①は「わたしたちの区別」、すなわち、ソクラテスとプラトンの違いをさしあたりわたしたちがどのようにして区別するかという問題であるが、アキナスでは①は認識者の観点を取り込まない純粹に「次元 (dimensio) の問題」である。すなわち、「(量によって) 限定されない次元」による質料の限定がソクラテスとプラトンを区別しているのであって、そこではいかにしてそれが認識されるかという問題は考察の外にある。

また、「個体化の根源 (principium individuationis) の問題」とは、アキナスでは、第一義的には①である。アキナスは②を明確に“principium individuationis”の問題として扱ってはいないからである。⁽⁵¹⁾ 他方、オウベルニュは「個体化の根源」という言い方は直接にはしないが、かれが個の問題を主題的に扱うのは②の場面であることは疑いない。オウベルニュにとって、①はせいぜい「わたしたちの区別」にすぎないものであるのに対して、②は「有力な見解」の論理的整合体を頼りに探求される。

こういった違いにもかかわらず、アキナスの「個物間の区別を認識するための原理」と、オウベルニュの「わたしたちの区別」とが、一見、重なり合うかのように思われることは興味深い。しかし、この点においてさえも、それはオウベルニュでは①の問題であるが、アキナスではそれは①でも②でもなく、それらの圏外にあることは以上のことから明らかであろう。そしてそもそも両者では、次章で見るように、「認識」の意味が全く異なっているのである。

Ⅳ・本質の認識

中世においては認識論は成立しなかった。ここに言う認識論とは、認識のプロセスないしその発生の順序を記述する心理学的な探求と、知ることの意味ないし可能性の探求を分離した上で、前者を心理学に任せ、後者を哲学の問題として取り扱う態度のことを言う。中世においては、未だこれらの概念が未分化であるため、発生のレベルでのタームと、哲学的ないし形而上学的なレベルでのタームが入り乱れて登場せざるを得ない。

アクィナスが用いている認識に関わる概念―例えば、可知的形象、表象像等―は、その多くはアリストテレスに由来するものであり、つまりそれら自身はアクィナスの専有物ではなく、当時のスコラ学者の「共有財産」であった。それ故、わたしたちが中世の哲学者の認識説を扱う際には、かれらがこのような共有財産をどのような哲学的視野のもとで理解しようとしたかという点に注意を集中しなければならない。例えば、アクィナスは『神学大全』において「認識の発生的な説明」をしているのではないし、「認識の構造」を「解明」することを目指しているのではないのである。

では、アクィナスはいかなるコンテキストでその「共有財産」を用いたのであろうか。それは、わたしたちはいかにしてものの本質を認識するのかという形而上学的な問、すなわち、知性の第一の働きによる本質の単純把握と、その身分措置（これをなすのは知性の第二の働きである）の問題である。わたしたちは、たとえアクィナスの説明が発生的な説明を行っているように見える時にも、かれは決してその根本的問から離れてはいないことを銘記しておかなければならない。

先に述べたように（第1章）、アクィナスによる知性の二つの働きの区別は、わたしたちの日常的な認識の場面（レベル1）と学的認識の場面（レベル2）にそれぞれ重ねあわせて理解することが可能であり、そしてレベル2の

認識は、レベル1の認識に立ち帰ることに於いて成立する。すなわち、レベル1が基本となっているのである。アキナスにおいて哲学は、レベル1で自らが持っている知の根拠を、レベル2において自分自身で基礎づけるという反省的・再帰的な学である。そして能動知性、可能知性、可知的形象、抽象、表象像といった「共有財産」を用いてアキナスがおこなっている認識の説明は、多くの場合レベル1の説明である。⁽⁵²⁾そして、形而上学的であることを自覚しつつ哲学しているかぎり、そこにはいくつかの形而上学的前提が、あるいはそれ以上説明不可能な仮定が現れざるをえない。

例えば、レベル1であれレベル2であれ、そこで把握される普遍は、アキナスの場合感覚を通して到来するものであるから、その「普遍」は、まず「もの」において、そして次に「感覚」に入ってくるのでなければならないことになる。すなわち、感覚の最初の段階においてわたしたちが持っている個についての意識は、同時に、その個においてある普遍について意識でもあることになる。⁽⁵³⁾つまり、アキナスは明確には述べていないけれども、事物においてある可感的形相が感覚を通して知性に伝えられるという図式を採用している限り、論理的には、感覚は普遍を或る意味で既に捉えている（気づいていなくても）ことを認めなければならないであろう。ここでは「感覚においてある普遍」と「ものにおいてある普遍」とを仮定しないし前提しなければならない。

更に、アキナスの場合、知の獲得のためには究極的には神の介入が必要となると思われる。

能動知性は、わたしたちの魂において分有された或る光のような能力であるとわたしたちが措定するなら、そこからその光が分有されるところの他の外的な原因を措定しなければならない。そしてそれは、内的に教えるところの神であるとわたしたちは言う。

(De Anima, 5, ad6)

ここで、「内的に教える」という言い回しは、アウグスティヌス『教師論』における「内なる教師」(神)を想起させ、アクィナスも恐らくそれを意識している。自然レベルでの認識に関しては、神の介入を拒否しているように理解され得る彼のテキストも存在するけれども、わたしはアクィナスはどこまでも神学者であって、究極的にはやはり能動知性の分有という仕方での導きが必要であると考えていたと思う。アクィナスは本質とか普遍の問題を常に(かれ自身の)形而上学的視野のもとで探求したのであり、そういった本質とか普遍の認識のもとになる「可知的形象」を抽象する「能動知性」は、その探求に不可欠な要因だったのである。⁽⁵⁴⁾

オウベルニュに眼を転じてみよう。可感的形相の認識から表象像が形成され、そこから可知的形相が抽象されるという発生的ないし発生論的説明をオウベルニュは採用しない。かれの認識論的立場を敢えて言うなら「機会的」、すなわち、感覚認識は知性認識のための「機会」(occasio)を与えるに過ぎないというものである。⁽⁵⁵⁾そして抽象説ではなく「機会説」を取る理由の一つに、オウベルニュによる能動知性の否定の問題がある。しかし、厄介なことに、アクィナスが肯定した能動知性と、オウベルニュが否定した能動知性は実は別物なのである。

アクィナスが考えている能動知性とは、その第一義は概念把握のために必要とされる「個人に内在する能動知性」であり、それは可知的形相を「抽象」する働きをなす。これに対して、オウベルニュが理解する能動知性は、その第一義は完全に人間の知性から離在していて天に存在している離在実体である。⁽⁵⁶⁾当時流布していたアリストテレス説は新プラトン主義的色彩を帯びたアビセンナ説であり、こういった通説に反対してアクィナスは「正しいアリストテレス解釈」であることを意識しつつ「個人に内在する能動知性」を立てるのであるが、オウベルニュはこの通説をアリストテレスの説と受け取ってそれを否定したのである。つまり、通説に不満を抱いた点では両者は共通しており、オウベルニュが能動知性を否定したからといって、かれがわたしたちの精神における能動性・自発性を否定したことはならない。

「能動知性の指定は作り話であって、最も不毛である」⁽⁵⁷⁾とするオウベルニュは、その代わりにわたし、自身、うち、何か別の能動的な原理が存在しなければならないとする。それは何か。ここでかれはアクィナスのように「個人に内在する能動知性」という方向を取らないで、それに代わるものとして「習性」(habit)という概念を提示する。一応、形式的には、オウベルニュの「習性」は、アクィナスの「個人に内在する能動知性」の相当物になるのである。

さてそこで、アクィナスには「習性(慣)」と「能動知性」の両方が現れるので、オウベルニュの「習性」の思想の検討に入る前に、アクィナスにおいてそれらが登場するコンテキストを最小限理解しておくことは、オウベルニュの「習性」理解の手助けとなるであろう。

稲垣良典教授の「習性(慣)」解釈によると、アクィナスにおいては、レベル1では知性は「受動的」であり、それは対象によって「完全に」規定されており、従って「習慣による付加的な規定の必要はなく、またその余地もない」。他方、レベル2においては知性は「能動的」であり、ここではレベル1に完全に規定されてしまっているわけではないから、「ここにおいて習慣による付加的規定が必要とされる」。つまり、アクィナスにおいては習性(慣)が本来問題になる場所は、レベル2の文脈においてである。

アクィナスでは、能動知性はレベル1においてあらわれるものであるが、オウベルニュではそのかわりに「習性」があらわれる。オウベルニュは、わたしたちがものの本質を認識する過程を能動知性によって説明するのではなく、それは「習性」によるのだと言う。かれが習性を立てた理由の一つは、極度に形而上学的色彩を帯びた装置を認識の問題に持ち込まないという配慮があるように思われる。「習性」の理論を説明するために、次の「蜘蛛の比喩」と「両替商の比喩」が用いられている。

ハエの落下と捕獲に関する蜘蛛の把握は、蜘蛛の巣における糸の動ないし振動によって機会づけられる。しかしそれは生得の光によって、あるいは、ちょうどあなたが想起と回顧が記憶の貯蔵庫から結果として生じるのを見るように、それと同様に、認識と感受は生起している事物のわずかな刺激によって、「学知の習性」と「徳と悪徳の習性」から生じる。このことは、アリストテレスが心の素質 (*soletta*) について、すなわち、両替商と話をしている或る人を見ている人について与えた例においても同様であって、そのことを見ることから、両替商によってお金が交換されることをその人が望んでいるという予想がかれに生じる。そこで、その情景を注視することは心の素質に機会を与え、その結果、そこから思维と予感が生じる。しかしその注視それ自身が、何等かの仕方での思维と予感の原因ではありえないことは明らかである。他方、或る機会があつて、それが或る手助けを思维に与えることは疑いない。心の素質それ自身が思维の形成の原因であり、その形成はその心の素質から、まるで特有の泉からの流出ないし流れのように出て来るのである。

(*De Universo*, p. 928a-G-H)

まず、「蜘蛛の比喩」における、「蜘蛛」「糸の振動」「ハエ」は、それぞれ「知性」「感覚」「可感的対象」に対応するのであろう。蜘蛛（それは眼が見えない）は、ハエが見えなくても、糸の振動だけで十分ハエを捕まえることができる。蜘蛛が糸の振動を機会としてハエを捕獲することができるよう、わたしたちは感覚認識を機会として、知性認識⁽⁶²⁾を行う。知性がものの本質ないし普遍を認識するのは、可感的形相から可知的形相を抽象することによってではなく、感覚認識を機会として、知性が「普遍」という概念を心の中に形成することによるのである。そしてそれは「学知の習性」による。すなわち、「矛盾律」とか「全体は部分より大きい」という「原理」に従いつつ探求する能力が、あたかも蜘蛛の持つ本能と同じように、わたしたちのうちに本性的に賦与されている (*naturaliter indita*)⁽⁶³⁾のである。

次の「両替商」の比喩は、アリストテレスの『分析論後書』(89b13-14)における「中項の発見」の議論にヒントを

得たものである。⁽⁶⁵⁾ オウベルニュの意図はこうである。両替商と話をしている人がいる。わたしたちがその状況を見る
とき、わたしたちは、かれらの会話を耳にしくなくても、かれがローンを申し込んでいるであろうことを直ちに推定で
きる。話をしているひとがすべてローンに関わっているわけではないが、両替商の場合、わたしたちは即座に「心の
素質」によってそのように判断するのである。それはここでは「泉からの流出」(後述)と言われている。

マローニによれば、この二つの比喩の意図は「感覚の働きが無報酬」であることを告げることであり、そして「蜘蛛の比喩」の方は、そこから心的知覚が引き起こされるストックないし宝物が存在するということを、「両替商」の
比喩の方は、正しい状態のもとでは正しい知覚を生じさせるようなより単純な能力が存在するということを示唆する
ことである。⁽⁶⁶⁾ しかしわたしとしてはもう少し大局的な観点から、認識の説明からできる限り形而上学的色彩を帯びた
タームを排斥することにオウベルニュの主要な意図を見て取りたい。オウベルニュは以上の二つの例の他に、「猿」
がまねをするものを覚える例とか、「カメレオン」が変色する例を用いてわたしたちの認識を説明しているところを
見ると、⁽⁶⁷⁾「形而上学的」用語によってではなく「生物」のたとえでもって認識を捉えようとするかれの傾向を見て取
ることができよう。そこにもはや能動知性の介入は不要である。

知性は驚くべき速さと徹速さで指示記号 (designatio) を自分自身のうちに形成する。知性は指示記号を事物から
受け取るのではないのである。⁽⁶⁸⁾
(*De Universo*, p. 1018bE)

感覚認識にもとづいてわたしたちは、何かそれに共通するものに「はたと」気づく習性を持っている、ただそれだ
けのことであって、そこに能動知性云々という説明は不要であるし、「感覚における普遍」といった仮定もあらわれ
ない。しかし、たった一度の経験でわたしたちはものの本質を透視するのではない。先の両替商の例からもわかるよ

うに、一方の人が他方の人にローンを申し込んでいることを知るためには、一方の人間が両替商という職業を営んでいること、及び「両替商とは何か」ということを前もってわたしたちが知っていることを前提している。つまり、オウベルニュの習性は、わたしたちの多くの経験の積み重ねのなかから、矛盾律等の諸原理を用いながら、普遍的なものと「はたと気づく」ような能力なのである。この習性が先に「泉からの流出」に例えられたことはそのことを意味している。すなわち、本性的に賦与されている「心の素質」は決してそれだけで十全なものではなく、経験や学習が付け加わることによって、また、付け加われればそれだけ、あたかも「泉からの流出」のように研ぎすまされるのである。

オウベルニュによる能動知性批判は、さらに、表象についての考え方にまで及んでいる。

アリストテレスがかれの論説において表象像なしに知性認識することはできないと述べたことは真ではない。それ故、わたしは次のように解答する。知性的能力において事物を措定することは、その能力のうちに事物の「記号」を措定することなしにはありえない。……或る人が知られていると言われるのは、かれに名前があり、それが知られている場合だからである……ところで、記号が知性的能力において、ないし知性的能力の中にあるのは、わたしが語った仕方で、すなわち指示 (Designatio) によってである。……それ故、知性的能力は本性的にわずかな触発 (excitatio) によって多くの指示を受けとり、多くの指示の「本」が生じる。そして、その原因は次のことのうちにある。すなわち、そのような触発は、知性的能力を事物に適用し、心的結合によって結合するということのうちにある。

(*De Anima*, p. 215ab)

表象像から可知的形相を抽象するというアリストテレス—アクィナス説においては、「ものにおいてある形相」と

「表象像においてある形相」と「可知的形相」は、その存在の様態 (*modus essendi*) は異なっているとしても、形相としては同一であるか、あるいは少なくとも似ていなければならない。表象像から可知的形相を云々という抽象説を否定し、感覚は知性認識のための機会を与えるに過ぎないとするオウベルニュ説においては、表象像と可知的形相の区別はもはや余計なものである。⁽⁶⁹⁾ それらはいずれも知性が生み出した「記号」であって、わたしたちはその「記号によって認識する」のである。そこでは、「事物—感覚—表象像—可知的形相」のそれぞれにおける形相の同一性ないし類似性を前提していないから、事物と可知的記号は似ている必要は全然ない。

あなたが事物の名前 (*nomen*) とか、文字という記号において見るように、事物のすべての記号 (*signa*) が事物の似姿 (*similitudo*) である必要はない。それらの間では、それら記号が意味表示しているところの事物は全然(記号と)似てはいないのである。

(*De Anima*, p. 215a)

感覚のレベルでは別に似ていてもかまわない。「熱いものを感じているときわたしたちは熱くなる」ということをオウベルニュは認める。⁽⁷⁰⁾ しかし、「知性的能力においてある熱の記号は、疑いもなく、真に本来的に、熱の類似ではない」。⁽⁷¹⁾ オウベルニュは可知的記号は事物と「似ている必要はない」という点を強調する。そしてそういった記号もまた「習性」によって、心に諸々の記号からなる「本」を形成する。それは書き込まれるだけのものではなく、わたしたちが「読む」(*legere*) ものである。⁽⁷²⁾

このように、オウベルニュの「習性」は、アキナスのレベル1において既に大きな役割を担っている点で注目される。更に、それはレベル2においても、また神学的な場面で登場する統括的な概念である。オウベルニュの「習性」概念には、大きく言えば二つあり、一つは神聖な仕方での、予言のないし観想的認識にあてはまるような、直接

的に神から注入されるものであり (habitus infusus)、他は経験・教育・哲学的探求 (Doctrina etiam et experientia sapientiales, et scientiales habitus……) によるものである⁽²³⁾。そして本性的に賦与されている矛盾律等の第一原理を用いる能力とは、動物でいえば本能のようなものであり、つまり、それは学習や経験によって生じる習性ないし習慣の核となって、その習性に推進力を与えるような、それ自身が習性の一部を形成するものである。つまり、オウベルニュでは、「本性的に賦与されたハビトゥス」と「獲得されたハビトゥス」は連続的に捉えられなければならないのであって、後者は、前者を核としつつ「泉」のごとく「流出する」のである。現代のわたしたちの言葉で言いかえるなら、前者は「本能」に、後者は「習慣」にあたるであろう。その両方が、オウベルニュでは、「ハビトゥス」の名のもとに連続的に理解されているのである。

V. 結 語

アキナスが当時のさまざまな問題をみごとに整理し、ラチオ(観点)の違い等の道具立てを用いて切り抜け体系化してゆくのに対して、オウベルニュは、少なくとも哲学の問題を扱うときには、その問題そのものの前提を破壊したり、できる限り形而上学的な装置を用いることを差し控え、特に、わたしたちの心の能力については、他の生物とのアナロジーを用いる傾向が看取される。オウベルニュは、アキナスのように決して体系的な思想家ではない。オウベルニュの哲学が、従来ほとんど顧みられることがなかったのは、偉大な思想家とは体系家であるという哲学史観が長く支配してきたことと無縁ではないように思われる。オウベルニュの哲学の特色は、できあがった体系の整合性であるよりは、むしろかれの哲学する姿勢ないし方法のうちに見いだされなければならない。そこにわたしたちは、一方でパリの司教でもあり信仰の人でもあったオウベルニュが、その信仰の衝動を押さえつつ節制して哲学する姿を見いだすであろう。

註

- (1) わたしの知る限り、日本では宮内久光教授による『三位一体論』の抄訳(中世思想原典集成13・盛期スコラ学、平凡社、一九九三年)があるのみである。近代語訳も Teske による『三位一体論』(De Trinitate)と『魂の不死について』(De Immortalitate Animae)の英訳があるのみである。このような状況なので、本文においてオウネルニヤの説を紹介する際には、(特に、哲学的に重要な著作である『魂について』『被造世界論』については)、ヘラクレースよりもむしろオウネルニヤ自身の言葉を訳出¹⁾、かれの語り口を伝えることを心がけた。オウネルニヤのテクニクは、原則としては *Guilelmi Aluerni Opera omnia* 2 vols Orleans-Paris 1674 (Rep. Frankfurt a. M. 1963) を用いるが、『魂の不死について』は *Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* II 3. Münster: Aschendorff 1897 と所収のものを、『善と悪について』は *Medieval Studies* 8(1946) pp. 245-299 ed. J. R. O'Donnell と所収のものを使用²⁾。
- (2) Gilson, E.: *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, London 1954 p. 252.
- (3) *ibid.* p. 252.
- (4) *ibid.* p. 252.
- (5) Prantl, C.: *Geschichte der Logik von Abendlande*, Dritter Band, Leipzig 1866 (rep. 1927) pp. 75-77
- (6) Marrone, S. P.: *William of Auvergne and Robert Grosseteste*, New ideas of truth in the early thirteenth century, Princeton University Press 1983 p. 38.
- (7) cf. Owen, G. E. L.: 'Tithenai ta Phainomena' in *Logic, Science and Dialectic*, Cornell University Press 1986 pp. 239-251.
- (8) S. T., 1, 1, 8, ad2.
- (9) ただし、マク・ナスは一二四五年にパリへ立ち寄った後に、直ちにケルムへ赴いたという説を取った場合にはその限りではない。
- (10) Roland-Gosselin, M. -D: *Le "De Ente et Essentia" de S. Thomas D'Aquin*. Bibliothèque Thomiste 8, Paris 1948

- pp. 72-74 を参照せよ。余の知るところによれば、O'Donnell J. R.: *The Notion of Being in William Auvergne (The American Catholic Philosophical Association 1946 pp. 156-165)* p. 164 は、その点校の誤や表頭について、オットー・E. Gilson: *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 21(1946) pp. 55-91 を参照。
- (11) Mahoney, E. P.: *Sense, intellect, and imagination in Albert, Thomas and Siger in The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* ed. by Kretzmann, N., Kenny, A. and Pinborg, J., Cambridge University Press 1982 (pp. 602-622) p. 606.
- (12) Werner(1873), Valois(1880), Baumgartner (1893) の研究を参照。
- (13) Schindele (1900), Kramp (1920-21), Masnovo (1946), Gilson (1946), Borok (1979) の研究を参照。
- (14) 註(9)を参照。
- (15) S. T., 1, 85, 3, c. 訳文はギリシア語からではなく、アタナシウスが使用しているラテン語からの引用である。
- (16) この問題についてわたしたちは以前に、拙稿「形而上学的真理とは何か―知性の二つの働きをめぐって―」『中世哲学研究』(京大中世哲学研究会編) 第二号・一九九三年 pp. 101-112 にあつて若干触れた。
- (17) S. T., 1, 85, 3, c.
- (18) S. T., 1, 2, 2, ad2.
- (19) S. T., 1, 86, 1, c.
- (20) *De Universo*, p. 794bE-796aF.
- (21) *De Universo*, p. 836aE.
- (22) *De Universo*, p. 836aG.
- (23) *De Universo*, p. 835aB.
- (24) *De Universo*, p. 836aG.

- (25) *De Universo*, p. 837aB-C.
- (26) *De Universo*, p. 835bB.
- (27) *De Universo*, p. 834bH.
- (28) S. T., 1, 15, 1, c.; *Ibid.*, 1, 44, 3, c. cf. 「神との関係にならうて考えるならば、すべての自然物 *res naturales* が神の技術 *ars divina* によつて造られた作品 *artificiata* と考えられるのである」山田晶『トマス・アクィナスの《レス》研究』(創文社・昭和六一年)四五五頁。
- (29) 賦与ならぬ命名 (*impositum*) によつて Knudsen C.: *Intentions and Impositions, The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* ed. Kretzmann N., Kenny A. and Pinborg N., Cambridge University Press 1982 pp. 479-495 を参照。

- (30) *De Universo*, p. 835aB.
- (31) *De Universo*, p. 834aF-G.
- (32) Marrone, *Ibid.*, p. 47-50.
- (33) 無論、マローニ前註(32)がこのような二つの文脈を一応区別しているようではあるし、また、マローニが「重要な例外」ということで言っているのは、「例外的にそのような語は神に指示が属く」ということ(他の語は属かないのに)であるから、ここでわたしが言ったことと矛盾するわけではない。わたしが強調したいのは、指示が「この世界」にではなく「神」へ向かうという点では「例外」に見えても、また、イデア論批判の文脈では「例外」に見えても、オウベルニュの指示の理論全体から見れば決して例外ではないということである。

- (34) *De Universo*, p. 834bH.
- (35) Aristotle, *Metaph.*, 7, 1034a5-9 フリストテレスの場合「個体化の根源」(the principle of individuation) は、例えは「異なる時間において一人の人間を同じ人間にしているもの」が「質料」であるというような意味ではない。この点については、Anscombe, G. E. M.: *The Principle of Individuation (The collected philosophical papers of G. E. M.*

Anscombe, Volume one: *From Parmenides to Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford 1981 pp. 88-95 を参照。

(36) *De Trinitate*, I, PL, 64, 1250B.

(37) Prantl, Ibid., p. 76 「普通は知性認識され、個物は感覚される」という図式と似た言い回しはプリスティテレスにも見うた
 ρεῖν³⁶ 'τὸ μὲν γὰρ καθόλου κατὰ τὸν λόγον γνώσκειν, τὸ δὲ κατ' ἑκαστον κατὰ τὴν αἰσθησιν' Cf. *De Anima*, 2,
 6, 417b22-23.

(38) *De Universo*, p. 859aA.

(39) *De Universo*, p. 802aF. 3 の規定をオウベルニヒは「或るイタリアの哲学者」に帰している。それは恐らくボエティ
 ャスとオウベルニヒの間に存在した Marrone, Ibid., p. 54 註(46)を参照。

(40) *De Universo*, p. 858bH.

(41) Haureau, B.: *De la Philosophie Scolastique*, T. 1, Paris, 1850, p. 452.

(42) Prantl, Ibid., p. 76.

(43) Baumgartner, M.: *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie
 des Mittelalters 1893 p. 77. マンオ解釈のより詳細な批判は Valois, N.: *Guillaume D'Auvergne*, Paris 1880 p.242 以下
 を参照。

(44) オウベルニヒによる哲学への輕蔑をどのように理解するかはオウベルニヒ解釈の1つの問題でもある。 Marrone, Ibid., p.
 37 もオウベルニヒの思想における論理学の位置を強調している。

(45) 『哲学年報』第三九号(九州大学文学部) 一一二五頁。

(46) 『中世思想研究』第二八号(中世哲学会編) 一一二六頁。

(47) 山田教授は「ヒッセの伝達の理論」(「神は最初に知性にヒッセを与えて、そのヒッセは身体に伝えられる」)を用いて、
 「形相(知性)レネル」の個体化と「質料(身体)のレネル」の個体化の連続性を強調しておられる。

(48) 例へば Geach, P. T.: *Three Philosophers* by Anscombe, G. E. M. and Geach, P. T. Basil Blackwell, Oxford

1976 pp. 72-75 もそのように解してゐる。

(49) *De Universo*, p. 802aE.

(50) ただし、この「限定されない次元」という考えを後にアキナスが捨てたという説については、Roland-Gosselin, M.-D, *Ibid.* pp. 104-120 を参照。

(51) もし誰かが“*principium individuationis*”と云うことでアキナスは②も扱っているのだと主張するとすれば、アキナスは①と②を区別できていないことになるであらう。

(52) これらの「共有財産」相互の関係について論じたものは無数にある。拙稿『「デ・アニマ」Ⅰ巻4・5のヌース解釈の問題—アキナスとテミスティアオス—』『古代哲学研究』(古代哲学会編)第二四号一九九二年五五—六一頁もその一つである。

(53) cf. Ross, W. D.: *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford 1957 pp. 677-8.

(54) コリッシュ (Colish, M. L., *The Mirror of Language—A Study in the Medieval Theory of Knowledge*, revised Edition, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1983) に於て「内なる教師」と言つて、アウグスティヌスは『教師論』では、言葉を紹介しての宗教的な真理の伝達に関心があるのに対して、アキナスはそれを転用して、自然的認識に関して用いており、しかもアキナスはこの「転用」に気づいていない (not perceive) と解しているが (p. 257)、そうであらうか。わたしには、そもそも『教師論』の関心が「宗教的真理の伝達」に限定されるべきものとは思えないのであるが、仮にそれを認めたとしても、わたしは神学者アキナスが意図的に神的な介入を自然認識の次元にまで押し広げようとしてゐると解したう。

(55) *De Universo*, p. 1057bA. 「機会説」に対するアキナスによる批判は、*De Veritate*, 10, 6 に見られるが、それは直接にオウエンニウスに向けられてゐるようには思われなない。

(56) *De Anima*, p. 210a-b.

(57) *De Anima*, p. 209b.

(58) 稲垣良典『習慣の哲学』創文社・昭和五十六年・四二四頁。

(59) 先にレベル1で能動知性があらわれると言ったばかりであるから、この「受動的」という説明は問題であると思われるかもしれない。しかしここで稲垣教授は、わたしたちの知性が対象にどの程度規定されているかという文脈に限定して説明しておられるので、さしあたりは問題はない。

(60) この点については、大鹿一正「能動知性とトマス・アクィナス」(『中世思想研究』第一七号一九七五年) 一一二七頁を参照。

(61) *De Anima*, p. 122b; *ibid.*, pp. 213b-214a.

(62) ‘baumgartner’に‘mores’は「習性」の概念を、オウベルニヒはアビセンナが徳(mores)に就いて与える定義から取った。Baumgartner, pp. 79-80. ただし、かれが註(4)で引用した『*De Anima*, p. 214a の ‘Attende diligenter, quod dixi tibi de habitu huiusmodi, videlicet quia est sicut mos. Iam enim didicisti alibi, quod mores sunt habitus, ex quibus sine praemeditatione est frequentia operum ut ait Avicenna’』とアビセンナの言葉の最後の ‘ut ait Avicenna’ (アビセンナが言っている) という部分は原文テキストには存在しない。

(63) これらの原理は「哲学の第一原理」(*prima principia philosophiae*) と呼ばれるものである。cf. *De Anima*, p. 66b-67a.

(64) *De Anima*, p. 137a.

(65) *De Anima*, p. 122b.

(66) Marrone, *Ibid.*, p. 65.

(67) *De Anima*, p. 215b.

(68) cf. 「知性は感覚によって触発されることによって、それ自身のうちに驚くべき速さで可知的形相を形成する」(*De Universalibus*, 914bG)。

(69) cf. 『表象像なしには』魂は知性認識することができないということ、わたしは、『記号なしし可知的形相なしには』という二つの意図について(『*De Anima*, p. 211a)。アリステレス—アクィナス説においては、表象像は質料的諸条件から

解放されていないが、オウヘルニユでは、それは既に質料的条件を伴わない可知的な「記号」である。ここでは「表象像」と「可知的形相」の区別はもはや必要でなくなっている。

- (70) *De Anima*, p. 216a cf. *De Universo*, p. 928aE. 感覚の場合、何かを感じると或る意味でその感覚されるものに実際に「なる」という面があるという理解を、オウヘルニユはアリストテレスの伝統に帰している。この説は、触覚の場合に言えるから、他の場合もそうであらうという推定のもとで支持されていたようである。しかし例えば、臭いものを感じると「鼻も臭くなる」のか、また触覚においても「硬いものを感じると「手が硬くなる」のか、等々という疑問がある。cf. Burnyeat, M. F.: Is an Aristotelian Philosophy of mind still credible? *A draft (Essays on Aristotle's De Anima* ed. Nussbaum, M. C. and Rorty, A. O., Clarendon Press, Oxford 1992) pp. 15-26.

- (71) *De Anima*, p. 216a.

- (72) *De Universo*, p. 1057aD. この「本」が、「自分が読む本」であって、「他人が読む本」ではないことについては、*De Anima*, p. 121b を参照。

- (73) *De Anima*, p. 214a. なお、神から直接に注入された (infusa) 習性が心のあらゆる働きの源泉であると解するシルン、説に対する批判は、Marrone, Ibid., pp. 117-124 を参照。

* 本稿は、平成五年度文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

——一九九四年五月十日——

(筆者 ふじもと・つもる 日本学術振興会特別研究員)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

TRUTH, INDIVIDUAL, ESSENCE:

Auvergne and Aquinas

by Tsumoru Fujimoto
Research Fellow of
the Japan Society for
the Promotion of Science
Kyoto University

The philosophical aspects of Auvergne's thoughts have been brought to light in recent years by S. P. Marrone. In this paper I should like to explore a further possibility, which, to the best of my knowledge, has never been examined. To understand Auvergne's philosophy, a comparison with Aquinas' philosophy may be helpful. So I shall attempt firstly to clarify the philosophical method of Auvergne, by comparison with Aquinas' method, then to compare thoroughly the two scholars' ideas, concerning TRUTH, INDIVIDUAL and ESSENCE, with each other, and finally to examine some differences between their thoughts.

Though both Auvergne and Aquinas are theologians who also studied philosophy, their methods of philosophy are very different. We shall begin with a simple observation about their ways of citing authorities. While for

Aquinas authority primarily means the Bible, Auvergne is apt to reject citing it when he is discussing philosophical problems. From this we can easily guess that the concept of "Philosophy" will be very different for them.

Considering the different aspects:

Truth: On the one hand, according to Aquinas, simple terms or words imply the coincidence with ideas which exist in the spirit of God, on the other in Auvergne they only denote individual things, not ideas.

Individual: According to an influential interpretation of Aquinas' philosophy, the problem of Individuals should be solved in the light of "ESSE" which is the most important thought of Aquinas, including some supernatural ideas. In Auvergne, however, the problem, as far as it is a problem of philosophy, is treated as a natural matter, and is researched by the logical consistency of influential opinions.

Essence: To know the essence of material things, according to Aquinas, we must abstract intelligible species from phantasms through the agency of the active intellect which participates in the divine intellect, but Auvergne denies the active intellect. Instead, he presents an original idea of "Habitus" which is similar to an animal instinct.

What these topics make clear at once is that when Auvergne treats philosophical problems, he usually rejects metaphysical arguments as much as possible, and he prefers using ordinary language. Aquinas constructed a complete system of theology, but we must not demand such a thing of Auvergne. Rather we shall learn much from his philosophical methods or treatments.