

普遍と真理

アベラルドゥス 言語哲学の研究

永嶋 哲也

目次

| | |
|-------------------------------|----|
| 凡例 | vi |
| 序論 | 1 |
| 概要 | 4 |
| 第一部 生きた時代と流れ込んだ思想伝統 | |
| 1章 生涯と著作 | 9 |
| 1/1 12世紀ルネサンス | |
| 1/2 教師となる前のアベラルドゥス | |
| 1/2/1 ロスケリヌス | |
| 1/3 初期：都市の学校教師としてのアベラルドゥス | |
| 1/3/1 シャンポーのガイレルムス | |
| 1/3/2 ランのアンセルムス | |
| 1/3/3 エロイーズ | |
| 1/4 中期：修道院の中のアベラルドゥス | |
| 1/4/1 アベラルドゥスの論理学と神学 | |
| 1/4/2 『神学』と異端嫌疑 | |
| 1/4/3 『然りと否』 | |
| 1/4/4 サン・ドニ修道院院長シュジェ | |
| 1/4/5 パラクレートゥスからサン・ジルダ修道院 | |
| 1/5 後期：再び都市部の学校教師として | |
| 1/5/1 サント・ジュヌヴィエーヴ丘 | |
| 1/5/2 意図の倫理学 | |
| 1/5/3 サンス教会会議と聖ベルナルドゥス | |
| 1/5/4 アベラルドゥスの死とペトルス・ウェネラピーリス | |
| 2章 古代末期・中世初期からの思想伝統 | 33 |

| | | |
|-------|----------------------------|----|
| 2/1 | ポエティウス 的 实在論の系譜 | |
| 2/2 | 唯名論成立以前の「唯名論」 | |
| 第二部 | ポエティウスの普遍論 | 39 |
| 3章 | 普遍の存在と真理 | 39 |
| 3/1 | 普遍問題の伝達者：ポエティウス | |
| 3/2 | ポエティウスの該当テキストの検討 | |
| 3/3 | 或る解説とその検討 | |
| 3/4 | ポエティウスの普遍理論 | |
| 3/5 | 理解の真を保証する“similitudo” | |
| 3/6 | ポエティウスにおける存在、真理、抽象 | |
| 補遺 | 試訳：ポエティウス『イサゴーゲー第二註解』 | 52 |
| 第三部 | 普遍について：言語と超越 | 63 |
| 4章 | 普遍の存在と普遍語の諸特性 | 65 |
| 4/1 | 普遍問題の紹介・解説 | |
| 4/2 | 普遍問題への解答 | |
| 4/2/1 | アベラルドゥスによる第一問への解答 | |
| 4/2/2 | アベラルドゥスによる第二問への解答 | |
| 4/2/3 | アベラルドゥスによる第三問への解答 | |
| 4/3 | アベラルドゥスはポルフュリウスの問いに如何に答えたか | |
| 5章 | 普遍实在論批判と「イデア論」 | 76 |
| 5/1 | 問題の所在 | |
| 5/2 | 糸口としての様々な“natura” | |
| 5/3 | 諸“natura”と“ratio”の交錯を介して | |
| 5/3/1 | 「プラトニズム」と“natura” | |
| 5/3/2 | 抽象理論と諸“natura” | |

| | |
|--|-----|
| 第四部 真理について：非事物と意味作用 | 88 |
| 6章 項辞的虚実と抽象理論 | 91 |
| 6/1 虚実問題をどのように問うたか？ | |
| 6/1/1 普遍の理解が空虚なのではという疑念 | |
| 6/1/2 ボエティウスはいかに問い、答えたか | |
| 6/1/3 アベラルドゥスは <i>De intel.</i> において如何に問うたか | |
| 6/1/4 <i>De intel.</i> に先立つ諸著作においてはどうかだったか | |
| 6/1/5 <i>De intel.</i> 以後の諸著作においてはどうかだったか | |
| 6/2 どのように答えたか？ | |
| 6/2/1 理解の虚実問題に対して | |
| 6/2/2 抽象理論と表示理論に関して | |
| 6/3 言語と事態と理解の虚実 | |
| 7章 命題的真偽と非事物の存在 | 104 |
| 7/1 アベラルドゥス <i>dictum</i> 論、再考 | |
| 7/2 命題的真偽・・・ <i>dictum</i> について | |
| 7/2/1 <i>dictum</i> は真偽の原因でも、担い手でもある | |
| 7/2/2 奇妙な <i>dictum</i> ・・・ <i>res</i> ではないが、 <i>pragma</i> ではある | |
| 7/2/3 真理の理論における <i>dictum</i> ・・・命題の意味対象は理解と <i>dictum</i> | |
| 7/3 命題的真偽と項辞的虚実 | |
| 7/3/1 問題場面としての事実対応 | |
| 7/3/2 存在様態と理解様態の区別 | |
| 8章 非事物の存在と普遍の意味作用 | 118 |
| 8/1 アベラルドゥスの <i>status</i> —— 実在論批判と <i>status</i> の導入 | |
| 8/2 実在論者の <i>status</i> —— テキストの検討 | |
| 8/3 実在論者の <i>status</i> —— <i>status</i> 実在論未満 | |
| 8/4 実在論者の <i>status</i> —— 便宜主義的 <i>status</i> | |
| 8/5 実在論者の <i>status</i> —— 実在的 <i>status</i> | |

8/6 アベラルドゥスのstatus —— status實在論批判

8/7 アベラルドゥスのstatus —— 諸個物の一致とstatus

結語 139

文献一覧 143

凡例

基本的に文献の詳細は脚注に明記する。そして、本文中、註中において言及した一次文献、二次文献は基本的に全て巻末の文献表において列挙する。

必要な情報は最初の言及でだけ明記し、その後の言及では基本的に必要最小限（著者のファミリーネームとタイトルの一部）にとどめたい。ただし、アベラルドゥス自身による著作と、主要な他の一次文献等は下記の通り略記する。

引用に際して、下に列挙されている原典への参照を示す場合は（一部の例外をのぞいて）“頁+コロン+行”という仕方で表記する。例えば、「*Dialectica* 154:4-20」というのは即ち「*Dialectica* の DE RIJK 校訂によるテキストで154頁4行目から20行目まで」を意味することになる。

アベラルドゥスの著作

- De intel.* *Tractatus de intellectibus: Abélard, Des Intellections*, éd. & tr. Patrick MORIN, Paris 1994.
- Dialectica* Petrus Abaelardus, *Dialectica*, ed. Lambert M. DE RIJK, Assen (2nd edn) 1970.
- Disputata* *Disputata porphyrium*, in IWAKUMA Yukio., “‘Vocales,’ or Early Nominalists’, *Traditio* vol.XLVII, Fordham University Press 1992, pp.37-111 at pp.74-102.¹
- Editio* *Editio super porphyrium* in Pietro Abelaedo *Scritti di Logica*, ed. Mario DAL PRA, Firenze 1954, pp.3-42.
- Exp. Hex.* *Expositio in Hexameron*, in *Opera I*, pp.626-679.
- LI sup. Por.* *Glossae super Porphyrium: Petrus Abaelardus, Logica ‘Ingredientibus’ 1*, hrsg. Bernhard GEYER, (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* Bd.21 Heft1), 1919.

¹ 岩熊氏はこの論文“‘Vocales,’ or Early Nominalists’を執筆している時点では、著作を Roscelinusの手によるものであるという説をとっていたが、後にアベラルドゥスの初期の著作であろうと説を改めた（論文としてはまだ公開されていない）。またMARENBNONも、岩熊氏とは別の論拠にてこの著作がアベラルドゥスのものであろうとしている。Cf. John MARENBNON, *The philosophy of PETER ABELARD*, Cambridge Uiversty Press 1997, pp.38-40.

- LI sup. Praed.* *Glossae super Praedicamenta: Petrus Abaelardus, Logica 'Ingredientibus' 2*, hrsg. GEYER, (*Beiträge zur Geshichite...* Bd.21 Heft2), 1921.
- LI sup. PE.* *Glossae super Peri ermenias: Petrus Abaelardus, Logica 'Ingredientibus' 3*, hrsg. GEYER, (*Beiträge zur Geshichite...* Bd.21 Heft3), 1927.
- LI sup. PE. (M)* *Glosse super Periermenias XII-XIV*, in *Abaelardiana Inedita*, ed. Lorenzo MINIO-PALUELLO, (*Twelfth Century Logic II*), Roma 1958, pp.1-108.²
- LNps* *Glossulae super porphyrium: Petrus Abaelardus, Logica 'Nostrorum petitioni sociorum'*, hrsg. GEYER, (*Beiträge zur Geschichite...* Bd.21 Heft 4), 1933 rep.1973.
- Sec. voc.* *Glossae super librum Porphyrii secundum vocales: Carmelo OTTAVIANO, 'Un opuscolo inedito di Abelardo,' Fontes Ambrosiani III*, Florence 1933, pp.95-207.³
- Opera I* *Petri Abaelardi opera hactenus seorsim edita I*, éd. Victor COUSIN, Paris 1849 rep.1970.
- Opera II* *Petri Abaelardi opera hactenus seorsim edita II*, éd. V. COUSIN, Paris 1859 rep.1970.
- Opera Theol. I* *Petri Abaelardi opera theologica I*, ed. Eligius-Marie BUYTAERT, (CC 11), 1969.
- Opera Theol. II* *Petri Abaelardi opera theologica II*, ed. BUYTAERT, (CC 12), 1969.
- Opera Theol. III* *Petri Abaelardi opera theologica III*, eds. BUYTAERT &

² 一連の註解書 *Glossae super ...* のうち、*Glossae super Peri ermenias* のみはGEYERの公刊したミラノ写本(cod. Milan, Biblioteca Ambrosiana M. 63 sup.)だけでなく、ベルリン写本(cod. Berlin, Deutsche Staatsbibliothek, lat. fol. 624.)も現存する。後者はMINIO-PALUELLOによって公刊された。GEYERテキストの後半は不正確なので、12~14章はMINIO-PALUELLOテキストで置き換える必要がある。Cf. *Abaelardiana Inedita*, pp. XI-XII.

³ テキスト参照箇所の指定には OTTAVIANO によるテキストの頁・行数を用いるが、本稿自体は岩熊氏の読みに基づいて書かれている。このテキストは、現時点では未発表のものではあるが、許可を得て利用させていただいた。氏の厚意に感謝したい。

Constant MEWS, (CC 13), 1987.

その他

- Boe. *In Porph. I* A. M. Sev. Boethii *in Isagogen Porphyrii Commentorum* editio I, in *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* vol.48, ed. Samuel BRANDT, Vindobonae 1906, pp.3-132.
- Boe. *In Porph. II* A. M. Sev. Boethii *in Isagogen Porphyrii Commentorum* editio II, in *Corpus script. eccl. lat.* vol.48 ed. BRANDT, pp.136-348.
- AL Aristoteles Latinus.
- CC Corpus christianorum [continuatio mediaevalis].
- LCL Loeb Classical Library.
- PL J.-P. Migne, *Patrologia latina*.

序論

本論稿で扱われるペトルス・アベラルドゥス (Petrus Abaelardus¹; 1079-1142) が12世紀を代表する哲学者の一人であることは間違いないだろう。いや、それどころか中世哲学全体を見渡しても彼が最高峰のうちの一人と数えられるだろうことも、多くの人々が認めることであろうと思う。しかしだからと言って、アベラルドゥス自身の人物なり思想なりの全体像が、これまでの研究によって明らかにされているとは思えないのはなぜだろうか。

かつてエチレンヌ・ジルソンはアベラルドゥスのことを、「偉大な体系の構成者ではなかったが、はなはだ透徹した精神であり、力強い弁証家であり、万人が類なしと認める教授であり、とくに人はかれを憎んだり愛したりすることはできるが、決してかれに無関心ではいられないような魂だった」と表現したという。この言葉は、アベラルドゥスに対する人々の受け取り方をよい意味でも悪い意味でも適切に表現しているのではないだろうか。つまり、彼は思考の鋭敏さゆえに高く評価されつつも、あるいはむしろ無視することはできない存在だと目されつつも、しかし様々な理由で正面から取り上げられることは少なかった。そして、様々な理由のうち、特に彼の学術的文章の難解さと非体系性とを挙げることができよう。

例えばここで、比較の対象としてトマスを思い起こしてみればここで言わんとされていることがよくわかるだろう。つまり、トマスには『神学大全』などのいわゆる「主著」と呼ばれる著書があり、なおかつ、その主著において彼の哲学、思想、神学体系などが整然と体系をなして展開されている。しかしそれに対してアベラルドゥスはどうかであろうか。彼には、いや少なくとも言語哲学における彼の著書の中には、彼の哲学、意味論、言語観などを体系的に論じた著書があるわけではない。そしてそのためだろうか、彼の「主著」として衆目の一致するような著書もまたない。われわれがアベラルドゥスから言語哲学を学ぼうとする場合、「註解書」という形で残されている彼の著書を読んでゆくしかほとんど選択肢はないのだ。そしてそのことをもって、彼の言語哲学に関する思考が未熟なものであると断ずる論者もいる。

¹ 彼の名前は正確には“A-ba-e-lar-dus”と5音節からなっていたようである(Cf. C. MEWS, ‘In search of a name and its significance: a twelfth century anecdote about Thierry and Peter Abaelard’, *Traditio* 44, 1988, pp.171-200, at pp.171-179, 196-200.). それゆえ、当時の発音に忠実に表記するならば「アバエラルドゥス」となるだろうが、「アベラルドゥス」(もしくはフランス語風に「アベラール」)という表記の方が定着しているように思われるので、本論稿でも「アベラルドゥス」と表記することにする。

しかし、果たしてそうなのだろうか。もちろん、筆者はアベラルドゥスの註解書のうちからどれかを取り出して「主著と呼ぶに相応しい、なぜなら・・・」というような議論を始めるつもりはないし、また果敢にも彼の全註解書から一貫している主張もそうでない主張もすべて取り出して一つの体系を再構成してみせるということを試みるつもりもない。そうではなくて、筆者が言いたいのは、中世の知的伝統の中でアベラルドゥスを捉えなければ、正当なる評価はできないということである。つまり、権威あるテキスト（聖書であれ、アリストテレスやボエティウスであれ、教父の著作であれ）に註釈をつけるという形で思索した中世の哲学者たちの、すなわち多くの人々が価値を認めるテキストを対話の相手としてその真意を読み取ろうとするという形で自らの思想を発展させていった中世の哲学者たちの伝統の中にアベラルドゥスを据えなければ正当な評価はできないだろうということである。

言い換えれば、アベラルドゥスが註解という形で著述したということは、彼が明らかにしようと格闘した事柄がそういう形式での論述を必要としたということではないだろうかということである。だからこそ彼の著作が難解で非体系的であっても、誰も「決してかれに無関心ではいられない」のではないだろうか。そうであれば彼が明らかにしたかったことをまさに彼が選んだ著作形式の中で、つまり註解書という形式の中で、見て取ることこそ彼の真価を見極める唯一の方法ということになるだろう。むしろ、現代の著作スタイル、思考スタイルというわれわれの自身のものさしを押し付けて測るだけでは、彼がまさに明らかにしたかったことといふのはいつまでも分からないままであろう。もちろん、自らの学的理論を体系的に作り上げることのできた哲学者は高く評価されて然るべきであるが、しかしだからと言ってアベラルドゥスがそういうタイプの作家ではなかったということをもって彼の評価を下げるというのはあまりにも浅薄すぎるのではないかということである。

本論稿で筆者は、アベラルドゥスの論理的業績を正面から取り上げたいと思う。つまりその分野においてこそ、彼は同時代人から名声も嫉妬や憎しみさえをも得たのである。そしてその分野において彼は何を明らかにしようと格闘したのか、それを明らかにするというのが本論稿において目指されていることであるので、ほとんどが註解の形式をとっている彼の論理学書という森の中へ、われわれは分け入って行かなければならない。その際、アベラルドゥスがまさに対話の相手とした、あるいは論理学の権威たちとの対話で導き手の役割を演じた古代人、ボエティウスを理解することがアベラルドゥスの理解に不可欠になってくると思われる。それゆえ、アベラルドゥスの普遍理論を（この普遍問題こそがアベラルドゥスを哲学

史上の有名人としたのだから)、ボエティウスの普遍理論を言わばかなめとして据えて、読み解くことにしよう。そこでわれわれは、アベラルドゥスがボエティウスを受容しつつも、そこから大きくかけ離れていることをみることになるだろう。さらに、ボエティウスが普遍の“存在”を論じる際に不可欠な位置を占める“真理”を、アベラルドゥスがどのように論じているか見ることにしよう。ボエティウスの場合と同じく、彼においても“真理”が“存在”の理論において重要な役割を演じていることをわれわれは知ることになるだろう。

以上のことより、次の概要の通り、本論稿は進められる。

概要

第一部 生きた時代と流れ込んだ思想伝統

アベラルドゥスの言語哲学を吟味してゆく前に、いくつかの付帶的ではあるが以後の議論にとっては不可欠な事柄を確認する。

1章 生涯と著作

しばしば指摘されるように、アベラルドゥスはあくまで都市部の学校教師であり、彼の思索は、学生たちに講義する中で、あるいは学校内外の論敵たちと論争する中で、発展していった。つまり、彼の著作と彼の教師としての仕事とは分かちがたく結び付いている。それゆえ議論の前提知識として、彼がどの時期にどの著作を記したかを、彼の生涯を概観しながら確認する。

2章 古代末期・中世初期からの思想伝統

次に、どのような論争、あるいは思想潮流の中にアベラルドゥスが身を置いていたかを、議論の前提知識として、確認する。

すなわちカロリング・ルネッサンス期のボエティウス再評価の動きの後、11世紀から12世紀にかけて、ボエティウスの普遍論を實在論的な仕方で解釈する思想潮流があり、同時代人たちには一般に、そのような解釈が古式ゆかしい正統的な普遍論だと思われていた。それに対して、論理学に対する新しい見方をとる立場が台頭してきた。アベラルドゥスはそのような新しい潮流の中に位置付けることができ、またその潮流が新たな展開を見せる転換点にアベラルドゥスを据えることができる。

第二部 ボエティウスの普遍論

既述の通り、アベラルドゥスの思想を議論するためには、彼にとって権威、つまり教師となり思索という対話の相手となったボエティウスの思想をまず論述する必要がある。

3章 普遍の存在と真理

従来、ボエティウスの普遍論は、個物の内に本質形相とも言うべき普遍的存在者が實在するという解釈でもって、實在論的に解されるのが一般的であった。しかしそのような解釈は、ボエティウスの議論全体がどういう構成になっているかを視野に入れて考察する場合、むしろ不適切であるとわかる。本章ではそのことをテキスト

トに即して論証し、より整合的に解することができるような解釈を提出する。すなわち個において普遍が存在しているということは、個の内に普遍的な存在者を要請するものではなく、むしろその個物に対して普遍の理解が真であるという限りにおいて成立するものなのだという解釈である。

そして、このような存在・普遍の解し方は、本論稿の後の議論において見るように、アベラルドゥスによって継承された思想であり、また直接、普遍問題に解答する場面ではアベラルドゥスに採用されなかった立場である。

第三部 普遍について：言語と超越

アベラルドゥスの言語哲学を論じるに際して、まず彼を哲学史上有名にしている普遍問題に対して彼がどのような主張をしているか吟味する。

そのために、まず第4章で、ポエティウスによる解答との比較検討により言語の場面で展開される彼の普遍論の解明を試みる。然る後に第5章で、その議論を踏まえ、いわゆる「イデア論」的な普遍論に対する彼の対応を吟味検討する。それによってわれわれは、学問的な探求における超越的存在に対する姿勢を垣間見ることになる。

4章 普遍の存在と普遍語の諸特性

ポルフェリウスの立てた普遍に関する三つの問いに対して、ポエティウスによる解答とアベラルドゥスによる解答を比較検討すると、ポエティウスの普遍論は、3章における考察の通り、抽象によって認識が真となるという場面で普遍の存在を基礎付けようとしたのだが、それに対してアベラルドゥスは、そもそも存在の問題であったはずの普遍問題を、言語の問題に置き換えてしまっている、ということが分かる。

言ってみれば、普遍存在の問題を、なかば強引な仕方で、普遍語が持つ諸特性の問題へと変換させてしまっているのである。つまり、アベラルドゥスがポルフェリウスの立てた問いに答える場面においては、普遍の存在は問題にならないということになる。

5章 普遍実在論批判と「イデア論」

次に、神の心の内に範型的な類種概念が存在し、その概念に即して被造物が創造されたと説明する中世ラテン世界風「イデア論」と、アベラルドゥスの関係を論じなければならない。というもの、彼はそのような普遍論を肯定しているからであ

る。

第4章における考察の通り、アベラルドゥスは普遍的な何かがモノ的に(in re)存在するということを否定し、実在の場面ではなく言語の場面で普遍を考察した。だからと言って、彼がいわゆる非物体的な存在者を全面的に否定しているわけではない。むしろ彼は神の存在を確信しており、また神による世界創造も確信している。

アベラルドゥスの（時にはわれわれを困惑させる）表現を丹念に読み解くことで、彼が神的な普遍概念の存在を認めつつも、そのような超越的存在をわれわれが日常用いている普遍語が（まさに固有名が個物を指し示すように）指し示しているという説は同意していないということがわかる。アベラルドゥスにおいて、普遍的実在の否定と神的な普遍概念とは矛盾しないのである。

第四部 真理について：言語と存在

次いでわれわれはアベラルドゥスの真理論を考察する。というのも、真理の問題が哲学において最も重要なテーマの一つであるからというだけではなく、ボエティウスの普遍理論において存在を基礎付けるのが真理であったからでもあり、また難解でわれわれを当惑させるアベラルドゥスの存在理解がもっとも端的に現れてくるのが真理の問題だからでもある。

アベラルドゥスは真理の問題場面を、命題（もしくは命題の理解や、命題の提示対象である“dictum”）の「真偽」と、項辞（もしくは項辞の理解）の真偽とも言うべき「虚実」とに区別している。本論稿においてもその区分に従い、虚実を第6章で、真偽を第7章で論じることにする。

6章 項辞的虚実と抽象理論

ボエティウスにおいて、普遍の理解が真となるならば普遍が実在することになるし、普遍が実在しないのであれば理解が真とはならないはずである、という仕方で論じられていた「真偽」がまさにアベラルドゥスでいう「虚実」の問題である。ボエティウスが前提としていたもの、そして抽象理論を導入して改訂しようとしていたものが真理に関する対応説であるが、アベラルドゥスもまた抽象理論を用いて対応説の改訂に取り組む。

つまり、彼が普遍的な事物を否定するならば、普遍語は事物の側に自らが対応する対象を持たないということになるが、しかしだからといってすべて普遍語は非存在を表す名称のように（例えば「山羊鹿」「キメラ」などのように）虚しいものとするわけにはいかない。その問題の解決のために彼は、認識・存在のレベルとそれ

らの様態(modus)のレベルとを区別する。この解決法はボエティウスが、普遍を存在するのは事物においてであり、理解されるのは事物なしにであるというようにまとめて、存在と理解の様態(modus)を区別した解決法の延長線上にあると言えるが、しかしそこからの大きな飛躍があり、またアベラルドゥス自身においても著作によって発展していった跡が認められる。

7章 命題的真偽と存在の問題

次にここまでの議論を踏まえて、命題的な真偽について明らかにしなければならない。というのも、ここで真偽が議論されることによって、同時に存在の問題も議論されることになるからである。つまり、彼は真偽の問題を論じるに際して、奇妙な存在身分を持つ dictum というものを導入しているからである。

dictum は真偽の担い手でもありながら真偽の原因・基準でもある、換言すれば、言語と対応させられる現実という性格も担いながらも、恒に真なる命題の真を保証できるという事物の手には余る役割も担っている。研究者たちによって評価の別れるこのような dictum に関して、虚実理論と連続的に捉えることによってその存在身分が明らかにできることを示す。すなわち dictum は彼の真理理論、存在理論を考慮に入れてはじめて不可解なものではなくなるのであり、そのような真理・存在理論は、6章での議論の通り、ボエティウスの真理・存在理論の継承・発展として位置付けることができるのである。

8章 普遍の实在性と意味作用の問題

最後に普遍の問題に立ち戻り status について論じる。dictum と同様、非事物の存在者であり、個々物に一般名を付与する根拠となる何かである。唯名論者の代表的存在であるアベラルドゥスが自らの普遍論を論じる際に用いたことで有名だが、立場を異にするはずの实在論者たちも、ある特定の学派は普遍を論じる際にこの status という用語を用いている。

status を用いる双方のテキストを比較検討して、両陣営がまさに論争していたことが両者の仮想反論などからうかがえること、实在論者はその status という用語をアベラルドゥスの議論を逆手に取る形で使うようになったこと、逆にアベラルドゥスは誤解を招きやすい status という用語を後には使わなくなったことを8章にて示すことになる。

さらに8章において、アベラルドゥスの言う status は、実在論者の status とは違って、個物に内在するような状態だとは理解すべきでなく、諸個物がそれにおいて一致するところの原理として解すべきだということを明らかにする。

第一部 生きた時代と流れ込んだ思想伝統

1章 生涯と著作

彼が学問上で為したことを見てゆく前に、彼が生きたのはどのような時代であり、また彼自身がどのような人生を送ったかというのを確認しておくことは決して無駄なことではあるまい。というのも、ただ単にそれは「何かの役に立つだろう」というような意味からではなくて、むしろ、アベラルドゥスのように著述しながら思索を深め、思索の深まりの後にまた著述するというタイプの哲学者の場合、その著作を正確に理解するには、どのような状況において書かれたのかという付帯的な情報もときには重要になってくるからである。それゆえ、われわれは第1章において、彼の人生、特に教師としての人生を、その時期に成立した主な著作と対応させながら概観してゆくことにしたい。

1/1 12世紀ルネサンス

アベラルドゥスは12世紀前半にフランスで活躍したのであるが、現代の日本において西洋の12世紀ということで真っ先に思い浮かべられるのは、西欧で起こったと言われている「12世紀ルネサンス」であろう。実際、アベラルドゥスも12世紀ルネサンスを代表する人物としてしばしば紹介される。しかし「ルネサンス」という語は文字通りには「再誕生」を意味する。つまりいわゆる「古典復興」、しかも特にキリスト教以前の「異教古代の復興」を意味するであることを考えれば、12世紀に起った文化興隆は必ずしも「ルネサンス」という言葉には収まりきれない広がりを持っていて、後の西欧に大きく影響を及ぼした非「ルネサンス」的動きも12世紀では起っている。

11世紀あたりから農耕技術の発達・普及などで生産力が向上したことは、当時の人々の生活形態や流通状況に大きく影響を与えたが、おそらく12世紀の文化興隆の根底にはこのような物質的豊かさがあるだろう。そしてラテン語教育が盛んになり、当時、古典ラテン語の読み書きをできるものが急増した。彼らは文法書を通じて、キケローやウェルギリウス、その他の古典作家たちと出会った。このような古典期のラテン文学が復活したことは、まさに「ルネサンス」の名に相応しいだろ

¹ チャドウィックはアウグスティヌスのことを「以前ある立場を採用したというだけの理由で、それを最後まで守り続けるような人物ではなかった」と表現したが、アベラルドゥスもまさにそういう意味ではアウグスティヌス的な学問態度だったと言える。H. チャドウィック『アウグスティヌス』金子晴勇・訳、教文館、1993年、201頁。

う。しかし12世紀というのは、トルヴァドールたちがロマンス語²で叙情詩を歌い、また彼らに影響を受けた者たちがロマンス語で騎士物語を書きはじめた時代でもある。

さらに宗教的な事柄に目を向ければ、12世紀というのは、西欧においてキリスト教をとりまく状況が大きく展開した時代でもある。グレゴリウス改革が浸透しつつある時期で、修道院の改革運動も起こっていたと同時に、異端とされたカタリ派やヴァルド派が流行してもいた。もちろんそれは、次世紀のアルビジョワ十字軍（1209～29年）や托鉢修道会の誕生、異端審問制度の成立へとまさに繋がってゆくことになる。また11世紀末の第一回十字軍遠征（1096～99年）に続いて、第二回遠征（1147～48年）と第三回遠征（1189～92年）が行なわれ、またレコンキスタ（イスラム圏であったイベリア半島を奪還する運動）も大いに押し進められた時代であった。そしてそのような時代の状況の中、ギリシア・アラビア風の数学、天文学、哲学も西欧の中世ラテン世界へ流入してきはじめ、キリスト教の神学者たちは新しい学問、あるいは異教としてのイスラム教などとも対決しなければならない状況を迎えていた。

さて、上記の通り、「ルネサンス」という言葉を古典古代の復興、つまり異教古代が持っていた人間中心主義への回帰という意味で捉えるならば「12世紀ルネサンス」という言い方は、いくぶん不適切にも思われる。しかし「古代」に対して、かつて高い理想を実現していた時代、巨人たちの時代という意味で憧れを持ち、そのような高みを復活させようという気運があふれていた時代という意味で「ルネサンス」を捉えれば、12世紀に「ルネサンス」という言葉をあてるのはまったく不適切というわけではない。

中世を通じて、否それ以降も、ヨーロッパの人々はかつての栄光の国ローマに対して、幻影の中、憧れを抱き続けていた。前述の通り、その憧れを形にするだけの実力が物質的にも精神的・学問的にもついてきたのが、12世紀の西欧だったと言える。だが12世紀に至っても、中世ラテン世界においてようやく芽吹きはじめたさまざまな精神的営みはいわばまだ幼少期であるだけに、地域差も個人差も大きく、また入手可能だった情報もはなはだ不完全だということもしばしば起こり得た。彼らが手にすることのできたプラトン、アリストテレス、キケローなどの哲学者についての情報も、今日われわれに入手可能な情報とは比べ物にならないほど少ない。実

² もともとは口語ラテン語だが、時代とともに変化し方言化・俗語化したいわば大衆語。後にさらに変化をうけ、現代のフランス語、イタリア語、スペイン語などになるが、それらは今日でも「ロマンス諸語」と総称されている。

際、いわゆる「プラトンの」思想を展開した哲学者も12世紀には現れたが、彼らが直接読んで知っていたプラトンは『ティマイオス』(Timaeus)のみだと言ってよく、それ以外にはキケローやアウグスティヌス、ボエティウス、マクロビウスなどの古代の著述家を通して知るしかなかった。

1/2 教師となる前のアベラルドゥス

おそらく1079年頃、ナント近郊のル・パレでペトルス・アベラルドゥスは生まれた。彼の故郷ル・パレはポワチエ地方の北の端、ブルターニュ地方の東の端に位置する。そこのポワチエ人騎士ベランジェ（ベレンガリウス Berengarius）の家に長男としてペトルスは産まれた。なお、ペトルスの名に添えられた「アベラルドゥス」が親から与えられたものか、自分で付けたものか、研究者の意見は分かれている。

彼の父は子供たちの教育に熱心だった。ラテン語教育が盛んになり読み書きのできる者が急増しつつあった11世紀末のまさにその時代の中でアベラルドゥスは少年時代を過した。で、その教育が行き過ぎたのかペトルスは騎士として生きること、つまり家督を相続することを放棄し、学問の途に生きるという選択肢をとった。そしてある一定の年齢に達すると彼は故郷を出て、各地の高名な教師たちのもとを渡り歩いた。

後の13世紀になると、有名学校（大学）に学生が集まってきてそこに高名な教師が招聘されるようになるが、当時は、たまたま高名な教師のいる学校がその教師がいる間だけ多くの学生たちを引き寄せた。アベラルドゥスのように各地の教師を渡り歩くことは当時としては一般的だったはずであるが、アベラルドゥスはこのように各地を渡り歩くことが「ペリパトス派」の特徴であるような言い方をしている³。

「ペリパトス派」というのは日本語にしばしば「逍遙学派」と訳されるアリストテレス学派をさす言葉であるが、アベラルドゥスは（当時の意味での）「ペリパトス派」だと見なされていた。しかし、言わば「放浪学派」とでも訳すことのできる意味で「ペリパトス派」という語を使っていることが、当時の事実誤認ゆえにであるのか、それともアベラルドゥスお得意の冗談なのかは不明である。いずれにせよ、彼らにとって古代の哲学者とはキケローでありセネカである。アリストテレスはむしろ哲学あるいは論理学の「始祖」(princeps)であり、そのアリストテレスも彼らが

³ 「アベラールとエロイーズ 愛と修道の手紙」 畠中尚志訳、岩波書店、1939年10月、1964年8月改訳、13頁。

直接読むことができたのは後に「旧論理学」(logica vetus)と呼ばれることになるアリストテレスの言語哲学書の一部だけであった。

1/2/1 ロスケリヌス

アベラルドゥスがパリにたどり着く前に、おそらくはまだ十代の少年で各地の教師を渡り歩いていたところにコンピエーニュのロスケリヌス(Roscelinus Compendiensis, Roscelin de Compiègne, c.1050~1120/25)から教えを受けた。アベラルドゥス自身、自らの半生を述べた『災厄の記』(*Historia Calamitatum*)⁴の中ではロスケリヌスに言及しておらず、また今日ロスケリヌスに帰される著作も残されていない(あるいは、まだ確固としては帰されていない)ので、具体的にロスケリヌスのアベラルドゥスに対する影響を論じるのは難しい。ロスケリヌスについて知られている主だった情報は、カンタベリーのアンセルムス(Anselmus Cantuariensis, Anselm of Canterbury, 1033/34~1109)による彼の普遍論批判⁵と、アベラルドゥスによる部分論批判⁶、そしてロスケリヌスがアベラルドゥスに宛てて書いた手紙⁷くらいである。

アンセルムスはロスケリヌスの学説が如何に軽率なものであるかという実例として、普遍の実体を、音声(vox)という吹けば飛ぶような氣息に帰していると貶した。アベラルドゥスも途中までずっと普遍を音声に帰していたので、少なくともこの点ではロスケリヌスの影響を受けていることは明白である。しかし、研究者の間ではロスケリヌスからの影響はあまり大きくないと解釈される傾向がある。おそらくは、ロスケリヌスからアベラルドゥスに宛てて書かれた手紙の文面を読めば、高潔な人格というものからあまりにもかけ離れているのが伺い知れてしまうので、この矮小なる人物が時代の先端を走る斬新な理論を展開したとはとうてい思えないと考

⁴ 「アベラルドゥスとエロイーズ 愛と修道の手紙」に収められている書簡の中で「第一書簡」(12-71頁)が、通例「災厄の記」と呼ばれている。

⁵ カンタベリーのアンセルムス「言の受肉に関する書簡(初稿)」古田暁訳、「中世思想原典集成 7 前期スコラ学」平凡社、1996年6月。

⁶ Abaelardus, *Dialectica*, ed. L. M. DERIJK, Assen (2nd edn) 1970, 554:37-555:9.

⁷ *Epistola ad Abaelardum*, in Joseph REINERS, 'Der Nominalismus in der Frühscholastik', (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd.8 H.5), Münster 1910, at pp.63-80. ヨゼフ・ライネルス「中世初期の普遍問題」、創文社、昭和58年、139-158頁、にも掲載。ロスケリヌス「アベラルドゥスへの手紙」矢内義顕訳、「中世思想原典集成 7 前期スコラ学」平凡社、1996年6月。

えてしまうからではないだろうか。男性器を切り落とされたアベラルドゥスを下品にからかい、あの時代にあってもさらに女性蔑視的で、カンタベリーのアンセルムスに対して慇懃無礼な態度を示している。しかし近年、文献の新たな校訂などからロスケリヌスを再評価する試みが起っている。

さて、現代のわれわれとは違い、古代からずっと西洋において文章とは声に出して述べられるものであり、そして暗記という仕方とどめられるものであった。つまり、文字として書き留められたものは単なる想起の補助であり、彼らにとって言語とはまずもって述べ語られる音声を意味した。つまりラテン語のvoxとは、アンセルムスが意地悪く表現したように、口にしている瞬間だけ存在しすぐに風に吹き飛ばされるような意味での「音声」という意味もあれば、意味を持つ音声タイプとしての言語という意味も持つ。明らかにアベラルドゥスは（少なくとも成熟した理論を展開するようになってからのアベラルドゥスは）後者の意味で「音声」という語を用いているが、ロスケリヌスの理論ではどうであったか？アンセルムスの批判が的外れでなかったとすれば前者の意味だったということになる。

1/3 初期：都市の学校教師としてのアベラルドゥス

1/3/1 シャンポーのグイレルムス

1100年頃、ついにアベラルドゥスはパリへと至る。それはつまり、当時、哲学の第一人者として評判の高かったシャンポーのグイレルムス(Guillelmus Campellensis, Guillaume de Champeaux, c.1070~1122)のもとで学ぶためである。

アベラルドゥスのパリ滞在に関しては興味深い指摘がある。つまり、『災厄の記』の中で一度だけ名前出てくるエチエンヌ・ガルランド⁸の政治的な動向と一致していて、アベラルドゥスが何かと口実を作ってパリから退いている時期がエチエンヌの失脚時期と一致しているという指摘である⁹。すなわちアベラルドゥスは聖職者でもあり騎士でもある王の側近を後ろ盾にしていたのである。それゆえ、教会改革派（グレゴリウス改革推進派）であるグイレルムスとはそもそも政治的立場を異にしていた。しかしそれ以前に、アベラルドゥスとグイレルムスとは哲学的立場が異なっていた。

⁸ 『アベラールとエロイズ』49頁。

⁹ Rober-Henri BAUTIER, "Paris au temps d'Abélard" pp 21-77 in *Abélard en son temps*, ed. Jean JOLIVET, Paris: Belles Lettres, 1981.

二人が学問的に対立したのはいわゆる普遍問題であり、本研究が主要テーマとしている事柄である。それゆえ、次章以降で詳細に検討してゆくことになるのだが、ここではまず概略だけを確認しておきたい。

古代末期の新プラトン主義哲学者ポルフィリウス(Porphyrus, 234～c.305)が『イサゴゲー』(Isagoge)と後に呼ばれるアリストテレス『カテゴリー論』(Categoriae)の入門書を書いた。実際、『イサゴゲー』の内容が『カテゴリー論』の入門書になっているかどうかは問題があるが、少なくとも著者自身はそれを意図して書いたと著作の冒頭で述べている。それゆえ、アリストテレス自身による『カテゴリー論』や『命題論』(De Interpretatione; Peri hermeneias)などとともに重要視され、古代ローマ最後の哲学者ボエティウス(Anicius Manlius Severinus Boethius, c.480～c.524)がラテン語に翻訳し、自ら註解も行なった。この著作の最初で述べられているのがいわゆる「普遍問題」である。

ボエティウスの普遍論がどのように解釈されてきたか、またどのように解釈すべきかということについては第3章にて論じることにする。いずれにせよ、12世紀は上記の通り広い意味での古代復興の時代であるが、哲学の分野においては特にボエティウス再発見の時代でもあった。シーニュが12世紀のことを「ボエティウスの世紀」と表現したほどに、それ以前から尊重されていたボエティウスがさらに評価され検討される時代であった。そのボエティウスが註解を付け、また自身でも回答を試みている¹⁰この普遍問題に哲学を学ぶものたちが関心を持ったのは当然であろう。

グイレルムスは、哲学を事物の場面で論じようとする伝統的、保守的な立場にたって、普遍を個に内在する事物的な存在者だと考えた。それに対してアベラルドゥスはロスケリヌスの弟子でもあったので哲学を言語に即して扱う新しい流れに棹さしていて、同一の事物が異なる複数のもののうちに同時に存在することはあり得ないとグイレルムスを批判する。いわゆるポルフィリウスの問に対して直接にはどのように答えたかということについては特に本研究の4章において、グイレルムスや彼の立場を引き継いだ人たちが具体的にどのような立場をとり、それに対してアベラルドゥスがどのように論戦を挑んだかは8章において取り上げるが、後の議論を先取りして言えば、両者の議論のすれ違いは事物についての捉え方にあったと言ってよい。

¹⁰ A. M. Sev. Boethius, *In Isagogen Porphyrii Commentorum editio II*, in *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* vol.48, ed. Samuel Brandt, Vindobonae 1906, pp.136-348, at pp.158-167.

「もの」あるいは「事物」を表わすラテン語はレース(res)であるが、日本語同様ラテン語においてもこの語の意味する内容は曖昧模糊としている。アベラルドゥスが捉えているようにいわば物質的な物という意味で「もの」と言われる場合もあれば、そうではなく定義しがたい意味で、「こと」との境界線も曖昧な仕方で「もの」と言われる場合もある。グイレルムスが普遍的「もの」と言う場合は、もちろん後者の意味であろう。このような事情を考えれば、両者の論争はそもそも「もの・事物」の理解においてすれ違っていたのだとも言えるだろうが、グイレルムスの哲学者・論理学者にあるまじき曖昧な語用をアベラルドゥスがあげつらったのだと見ることもできる。

もちろん、哲学の歴史を見渡してみても明らかなように「何が存在するのか？」ということについて明白に論じることは非常に難しい。アベラルドゥスがここで成功したのはグイレルムスの揚げ足を取ることだけだったのではないだろうか。実際のところ、この時期に *Disputata*¹¹ や「*Editio...*」で始まる一連の註解¹²は書かれたと推測されているが、対案としての存在理論などは展開されていない。またこれらの著作よりも少し遅れて書かれたと推定されている『弁証学』(*Dialectica*)¹³は、普遍について論じられていたはずの箇所が散逸してしまって今日のわれわれは確認できないが、対案として自らの普遍論あるいは存在理論を展開することに成功はしてなかったであろう。後に神学についての考察が彼の論理学あるいは存在論に深い洞察を与えるが、その段階においても彼の普遍に関する議論が成功していると言うには問題があり、その点については後の8章で論じることになる。

1/3/2 ランのアンセルムス

グイレルムスのもとに哲学を学びにパリにやってきてから、修道士になり俗世を捨てるまでの期間、アベラルドゥスは二度、フランス（当時で言う「フランス」つまりイル・ド・フランス）を離れ故郷に帰っている。それがエチエンヌ・ガルランドの動向と一致していることは先に書いた通りである。アベラルドゥスは二度目の帰省をした後、再びフランスに戻ってきたとき、つまりおそらくは1113年、今度はパリではなくランへと向かった。当時、神学の分野で第一人者で、シャンポーのグ

¹¹ *Disputata porphyrium*, in IWAKUMA Yukio., “‘Vocales,’ or Early Nominalists’, *Traditio* vol.XLVII, Fordham University Press 1992, pp.37-111 at pp.74-102.

¹² *Editio super porphyrium* (in Pietro Abelaedo *Scritti di Logica*, pp.3-42), *Editio super aritotelem deinterpretatione* (in *op.cit.*, pp.69-153), et *Editio super de divisionnibus* (in *op.cit.*, pp.155-204).

¹³ Petrus Abaelardus, *Dialectica*, ed. Lambert M. DeRijk, Assen (2nd edn) 1970.

イレラムスの師にもあたるランのアンセルムス(Anselmus Laudunensis, Anselme de Laon, ?~1117)のもとで神学を学ぶためである。

この12世紀のアンセルムスは、今日からみれば前世紀のカンタベリーのアンセルムスほどの知名度はないが、その当時においては、学問的にも政治的にもかなりの実力者であった。ランという都市の司教座聖堂で参事会長と尚書長(文書局長)を勤め、長い教職によって弟子から多くの有力者を輩出していた。ラン学派と呼ばれる彼と彼の弟子たちは、比較的簡潔な文章を集めた『命題集』という形で信仰上の実際的な倫理問題に応答を試み、また聖書註解という形で聖書の難解な箇所を理解可能なものにしようと試みたのだが、例えば後者の聖書註解は『正規注釈』(*Glossa Ordinaria*)と呼ばれて流布し、13世紀には単に『注釈』と呼ばれるほどの権威を得た。

このアンセルムスをアベラルドゥスは「老人」と『災厄の記』で表現している¹⁴。言葉は巧みだが内容は空虚で、聴衆の前で雄弁だが質疑に対してはまったく何も応えることができない、と。煙ばかりでまわりを照らすことのない炎、遠くからみれば立派だが近づいてみれば実をつけないことの大木、などに喩えて表現しておりまったく容赦がない。実際のところ、21世紀というはるか遠方からランのアンセルムスを眺めるとき、彼は決して卑小な神学者・思想家のようには見えない。だが、それはアベラルドゥスの言う「遠くから眺めるからこそ」なのか、それともアベラルドゥスの評価が不当なのかはわれわれには判断できない。

ちょうど例えばグイレラムスに投げかけた「何が存在しているか」についての問のように、そもそもアンセルムス自身も問題とは思っていても容易には答えることのできないような問をアベラルドゥスはアンセルムスに投げかけたのではないだろうか。そもそもアンセルムスを中心にして編まれた『正規注釈』とは、聖書の難解な箇所に、その箇所についていにしえの教父たちが語っている命題を集め、写本の欄外に記したものである。それゆえあるいはアンセルムスは聖書の様々な箇所について教父たちがどのように解説しているかについては博学であっても、なぜ、どのようにしてそう言えるか、また権威ある教父たちや聖書の記述のなかに互いに矛盾するような記述がある場合にどのように考えるべきなのか、そういう事柄にはもしかすると無関心だったのかもしれない。その場合はアベラルドゥスの疑問に正面から答えようとさえしなかつただろう。博覧な教師はありとあらゆる権威からの引用を開陳して言葉巧みに質問をはぐらかそうとし、対するアベラルドゥスはそれでご

¹⁴ 『アベラールとエロイーズ』18頁。

まかされるほど凡庸ではなかった、というあたりが実際のところではなかったのだろうかと思われる。

ともかく、例によってアベラルドゥスはこの教師のところにも長くはとどまらず、パリへと舞い戻ることになる。そしてその後、ランのアンセルムス、その弟子のシャンポーのグイレルムス、そしてこの二人のさらに弟子たちやその仲間たちとアベラルドゥスは、学問的にもそれ以外の意味でも抗争を繰り広げることになる。

1/3/3 エロイーズ

パリに戻ったアベラルドゥスは、パリの司教座聖堂つまりノートルダム司教座教会の附属学校で教師を務めることになる。1114年からの数年間、アベラルドゥス自身は30代後半のこの時期、本人が自己嫌悪を交えて「この世の唯一の哲学者のように思っていた」と表現しているように¹⁵、彼の人生の中でももっとも良好な時期だった。この時期に、アベラルドゥスはエロイーズ(ヘロイッサ Heloissa, Héloïse, c.1110~1064)と恋に落ち、子供をもうけて結婚し、刃傷事件ののちに修道士へと転身することになる。

『災厄の記』のなかで、この時期に得ていた名声や栄誉というのは彼の人生の中で最高だったかのように書かれている。実際、「人気教師」としては、この時期が最も成功していただろうと思われる。しかし興味深いことに、そのような同時代人の評価に対して、後の時代の評価はまた別物である。アベラルドゥス研究において重要視されるような著作のほとんどはこの時期においてもまだ書かれてなかったと見られている。明晰な思考と独創性というアベラルドゥスの真骨頂が見られるとして評価されるような著作が書かれるのは彼が人生の荒波にもまれるのを待たねばならない。

エロイーズとの出会いであるが、『災厄の記』のなかでは露悪的に、もしかすると「偽悪的」に描かれている。つまり、アベラルドゥスはかつての自分が、単に肉欲と虚栄に突き動かされてエロイーズを標的にしたかのように表現している¹⁶。実際のところはわからないが、いずれにせよ彼はエロイーズを養育していた叔父のフェルベールと交渉し、彼女の家庭教師としてフェルベールの家を下宿する。そして二人は男女の仲となる。『災厄の記』によれば、アベラルドゥスはエロイーズに夢中

¹⁵ 『アベラルドゥスとエロイーズ』21頁。

¹⁶ 『アベラルドゥスとエロイーズ』22-24頁。

になって、学問研究はおろそかになってしまったとある¹⁷。二人の関係は当然、彼女の叔父に知れることとなり、彼の怒りを引き起こす。彼女は妊娠をして、二人は秘密裏ではあるが結婚までする。しかし偽装や誤解から、アベラルドゥスはフルベールの雇った暴漢たちの手によってついには男性器を切断されてしまう。そしてアベラルドゥスは羞恥に耐えかねて、若いエロイズを道連れに、修道院へ入ることを選択する。1116年もしくは1117年のことだっただろう。

1/4 中期：修道院の中のアベラルドゥス

1/4/1 アベラルドゥスの論理学と神学

托鉢修道会の誕生直前の12世紀、修道院に入るということは定住を誓うことを意味する。一カ所に落ち着くことができないアベラルドゥスが修道院に入るのは、彼を知る人々のなかには彼お得意のきつい冗談だと思った者さえいたのではないだろうか。実際のところ、修道士になっても彼は結局一カ所に定住することはできなかった。アベラルドゥスが選んだのはサン・ドニ修道院だった。例によって彼は先輩修道士たちや修道院長を歯に衣せぬ態度で批判してすぐに疎まれる存在になる。かつての弟子たちが授業を行ってくれるよう要望してきたことと、厄介払いとの両方の理由で、アベラルドゥスは小堂で講義を行う許可を得る。『災厄の記』の中ではこれがどこの小堂であったか明記されていないが、シャンパーニュ地方はノジャン(Nogent)、つまり後にアベラルドゥスがパレクレートゥスを建てたのと同じ地域にあったサン・ドニ管轄下の小堂であっただろうと推測されている¹⁸。早くもアベラルドゥスの「放浪」が再開する。

たとえ修道院に入る前も学僧つまり在俗の聖職者として聖職禄を受けていたとはいえ、アベラルドゥス自身、それまでは「裕福者相手に」教育を行っていたと述べている¹⁹ように、彼はある意味で世俗の学校教師であった。その世俗を捨て、修道院に入った後にも、やはり論理学と神学を教える道しか彼には選択肢がなかつ

¹⁷ 『アベラールとエロイズ』24-25頁。また前世紀末に、アベラルドゥスとエロイズがまさに恋愛中にやりとしたものであると推定される書簡群が刊行された。 *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard*, tr. Neville Chiavaroli and Constant J. Mews, New York: St. Martin's Press, 1999.

¹⁸ John Benton, *Culture, Power and Personality in Medieval France*, ed. Thomas N. BISSON, Hambledon Press, 1991, p. 434.

¹⁹ 『アベラールとエロイズ』36頁。

た。彼の心情を推し量ることは難しいけれども、少なくともこの時期に書かれたものに関して言えば、実り豊かな内容のものが今日にまで残っている。

例えば、論理学分野ではアベラルドゥスの普遍理論を研究者が論じる際にもっとも多く取り上げられている *Logica 'Ingredientibus'* (『「イングレディエンティブス」論理学』)²⁰はこの時期に書かれたと推定されている。ところで、多少不格好な書名について少し説明を差し挟んでおきたい。*Logica 'Ingredientibus'* は、写本上では単に「*Glossae super ~*」(～についての註解)と題されているにすぎない一連の註解書を指して使われるタイトルであるが、命名したのはテキスト校訂者のGeyerである²¹。アベラルドゥスの時代、自らの著作のすべてに、大部の作品であれ小品であれすべてにたいそうな題名を著者自ら命名するという習慣はなく、書名の冠されていないものが多く存在する。またアベラルドゥスの『神学』(*Theologia*)のように、大幅な改定を行ないつつも必ずしも書名を変えて互いに区別しようとしているわけではない場合もある。それゆえ、しばしば本文の最初の単語、あるいは数単語を添えて他の著作と区別するが多い。つまり、上記の書名が意味するところを冗長を厭わず表現すれば『「イングレディエンティブス」という単語で本文の始る論理学書』といったところである。

一連の *Glossae* つまり *Logica 'Ingredientibus'* に含まれる各註解が順に書かれていく途中で『「スンミ・ボニ」神学』(*Theologia 'Summi boni'*)²²は書かれている。「聖なる学」を扱い聖書註解ではないような論考の名として、彼はギリシャ語由来の「神学」(*theologia*)という語を宛てた。後には一般的になるこの用法は、少なくともアベラルドゥスの生きた時代にはまだ新奇だったようで、アベラルドゥスの晩年、聖ベルナルドゥス(*Bernardus Claraevallensis, Bernard de Clairvaux, 1090~*

²⁰ Abaelardus, *Logica 'Ingredientibus'*, hrsg. B. GEYER, *Beiträge zur Geshichite der Philosophie des Mittelalters* Bd.21, 1919-27.

²¹ この *Logica 'Ingredientibus'* (LIと略記) に含まれるのは写本にて“*Glossae super...*”と題された一連の註解書である。本研究では、ポルフィリウス『イサゴゲー』に対する註解 *Glossae super Porphyrium*の収録される第1分冊を *LI sup. Por.* と、アリストテレス『カテゴリー論』註解 *Glossae super Praedicamenta* の第2分冊を *LI sup. Praed.* と、『命題論』註解 *Glossae super Periermenias* の第3分冊を *LI sup. PE* と表記することにする。

²² *Theologia 'Summi Boni'*, pp.83-201 in *Petri Abaelardi opera theologica III*, eds. BUYTAERT & Constant MEWS, (*Corpus christianorum continuatio mediaevalis* 13), 1987.

1153)がこの語を取り上げアベラルドゥスをあざけっている²³。ともあれ、アベラルドゥスはこの『神学』という書名のもと、大きな改訂は二度行なっているが、その三種ある版の最初の版をやはり本文の書き出しを添えて『「スンミ・ボニ」神学』と呼び習わしている。²⁴

1/4/2 『神学』と異端嫌疑

『災厄の記』のなかでアベラルドゥスは、すでにその実力が知れ渡っていた哲学（論理学）の講義を寄せ餌として使って学生を集め、神学の講義を行ったと述べている。そして、そのようにして集められた学生のもとに依じて書かれたのが上述の『「スンミ・ボニ」神学』である、と。そしてそれらの学生たちは、「まず理解されなければ信じることはできない」とアベラルドゥスに神学の哲学的な基礎づけを求めたと彼は言っている。²⁵

この箇所は哲学史上、前世紀のアンセルムスが「理解を求める信仰」つまりまず信じることもあり然る後に解ることを目指すのだと整理されるのに対置される仕方、アベラルドゥスは「信仰を求める理解」と整理されてきた。実際、このような先入見を免れなかったのは後世のわれわれだけでなく、彼の同時代人たちも同様であった。実際、神学者として彼が歩んだ道のりの最初から最後まで、「不遜にも神学に首を突っ込んだ論理学者」というレッテルがついて回ることになる。

しかし、「論理学者あるいは哲学者であるアベラルドゥスが神学にも手を出した」というレッテルがアベラルドゥス神学理論の正当評価を遅らせたというのも事実である。彼が身をおいていた思想潮流に即して考えるならば、アンセルムス神学の立場と対立的に捉えるのは正しくない。むしろ、アンセルムスやロスケリヌスの論理哲学的神学の伝統と、ラン学派の教父註解の伝統と、そしてシャルトルのティエリの自然学的神学との統合を図ったのだと考えるくらいが正しい。もちろんアベラルドゥスはその軸足をおいているのは言うまでもなく哲学的神学であるが、だがとりわけアンセルムスを援用してロスケリヌス批判を行なうという傾向が強い。大

²³ St Bernard, letter 190, *Sancti Bernardi Opera*, ed. J. LECLERCQ, C. H. TALBOT, H. ROCHAIS (1957-77), vol 8, p.24.

²⁴ もっとも『災厄の記』の中でアベラルドゥス自身がこの著書を「『神の一体性と三位性について』という神学上の論文」と呼んでいる（『アベラールとエロイズ』37頁）ように、当初、彼は自分の神学書を『神学』の名で呼んでいなかった。彼自身が『神学』(*Theologia*)という名を使い始めるのは、この版を大幅に改定した『キリスト教神学』からである。

²⁵ 『アベラールとエロイズ』37-38頁。

学の前身である都市の学校²⁶で主に教鞭をとったアベラルドゥスと、俗世とは隔絶した修道院のなかで思索を行なったカンタベリーのアンセルムスという仕方でのみ理解しようとするのは正確な理解の妨げになるだろう。

さて、その『「スンミ・ボニ」神学』が1121年、ソワッソンの教会会議においてキリスト教の教義に反するとして焚書の憂き目にあう。『災厄の記』には、この判決は彼の著書の神学的な誤り故ではなく、単に敵対者たちの強引な政治的陰謀の故であったと記されている。彼は罪人としてサン・メダール修道院に送られるが、この決定はすぐに覆りサン・ドニ修道院に帰還することができる。²⁷

この教会会議に先立つこと約30年前、つまり1092年にこの同じソワッソンでロスケリヌスもまた彼の三位一体論に関して異端断罪を受けた。彼は文法学・論理学の立場から、語には意味対象が存在すると前提し、「父」「子」「聖霊」の三位格を表わす名称には別々の意味対象が存在しなければならないと論じ三神論の異端に問われた。まさに「不遜にも神学に首を突っ込んだ論理学者」たるロスケリヌスに教えを受けたアベラルドゥスも、敵対者からは当然のようにロスケリヌスと同様の立場を取っていると思われた。つまり『「スンミ・ボニ」神学』の異端嫌疑は、アベラルドゥスが個々別々三つの神を主張しているというものであった²⁸。しかし、アベラルドゥスの主張はむしろ逆だった。事実、アベラルドゥスの主張に対して件のロスケリヌスはサベリウス主義的だと、つまり神の一性のみを認める異端思想だと非難している²⁹。このときの敵対者たちというのはランのアンセルムスの弟子であるアルベリクス(Albericus Remensis)とロトウルフス(Lotulfus Lombardus)であったが、アベラルドゥスは『災厄の記』の中でアウグスティヌスの典拠に関して審問の合間にアルベリクスをやり込めたいきさつを紹介している。アルベリクス、ロスケリヌス、アベラルドゥスの三者のうち、誰の説明が正しいのかというのはともか

²⁶ アベラルドゥスは確かにパリ大学の前身となるような小規模な比較的都市部に近いところにある学校でも教鞭をとったが、修道院の附属学校、あるいは都市(パリ)の司教座聖堂附属学校でも教鞭をとった。実際、彼の行なっていたことは、聖職禄を得ている下級聖職者として若い聖職者相手に教育を行なうことであり、後の時代のような一般市民相手の職業教師を連想してはならない。

²⁷ 『アベラールとエロイーズ』38-46頁。

²⁸ 『アベラールとエロイーズ』38頁。

²⁹ 『アベラルドゥスへの手紙』矢内義顕訳、『中世思想原典集成 7 前期スコラ学』平凡社、1996年6月、370-80頁。

くとして、異端嫌疑に関してアルベリクスらの用意が不十分で、強引な審議となったというのはアベラルドゥスの説明どおりだったであろう。³⁰

このソワッソン教会会議の途中、あまりに理不尽な審議進行に異議を唱えた人物として「ある学校の指導者のテルリエール」という名前が挙げられている。つまりシャルトルのティエリ(Theodoricus Carnotensis, ?~c.1156)である。おそらくアベラルドゥスは、この教会会議よりも前の時期にシャルトルのティエリのもとで理系四科(quadrivium)を学んでいた形跡がある。本名ペトルスに対してこの「アベラルドゥス」(アバエラルドゥス Abaelardus)という名前を彼がどういういきさつで名乗るようになったのか、研究者の間で意見は一致していないが、しかしティエリが与えたのだという逸話を物語る文章が残されている。もちろん、当時の文章によくあるように、その逸話の真偽のほどは定かではない。³¹

1/4/3 『然りと否』

いずれにせよ一度目の異端嫌疑は、焚書の憂き目に遭うという敗北の結果には終わったが、アベラルドゥス自身の活動にはさしたる制限も加えられず、実質的には引き分けのような形だったと考えることもできる。彼は無事にサン・ドニ修道院へと戻ってきた。しかし、またほどなくして彼はその「定住の地」にはいられなくなってしまう。

サン・ドニ修道院とは言うまでもなく「サン・ドニ」(Saint-Denis)つまり聖ディオニシウス(Sanctus Dionysius)を守護聖人とする。250年頃にパリで首をはねられ殉教したとされるパリの守護聖人でもある聖ディオニシウスは、『使徒言行録』で名前が挙げられているディオニシウス・アレオバギータと同一人物だと考えられていた。この一世紀のディオニシウスは、アテナイで使徒パウロによって入信したと『使徒言行録』(17.34)で述べられている。この二人のディオニシウスを同一視するに決定的な働きをしたのが、九世紀前半にサン・ドニの修道院長をつとめたイルデュアン(ヒルドウイヌス Hilduinus, Hilduin ?~855/61)である。すなわち「パウロの弟子ディオニシウスはアテナイ司教に叙階された後、全ガリアの使徒としてパリに派遣され、宣教の後に殉教した」ということが間違いのない事実であったと、

³⁰ 『アベラールとエロイーズ』39-40頁。

³¹ Constant J. MEWS, "In Search of a Name and Its Significance: A Twelfth-Century Anecdote about Thierry and Peter Abelard", *Traditio* 44, 1988, pp.175-200. Michael T. CLANCHY, *Abelard: A Medieval Life*, Oxford: Blackwell, 1998, pp.131-32.

彼が遠くギリシアまで訪ね調査した結果確認したというふれこみで、ディオニシウスの伝記を記した³²。アベラルドゥスはある日、ベータ・ウェネラビリス(Beda Venerabilis, 673/4~735)の著作の中にディオニシウスがコリントの司教であった旨の記述をたまたま見つけてしまう。そのことを彼は戯れに他の修道士たちに披露する。つまりこのことはイルドゥアン以来の修道院公式見解に反することになる。憤慨したサン・ドニの修道士たちはベータを嘘つき呼ばわりし、アベラルドゥスにどちらの権威が正しいと思うのかと問いただすことになる。コリントの司教ディオニシウスは二世紀の人物であり、ベータもまた誤って別のディオニシウスを「使徒言行録」で語られているディオニシウスと結びつけてしまっているのであるが、両方の説が誤っているなどということは当時の人々は知る由もなかった。

アベラルドゥスの著作の中でおそらくもっとも名前が知れているのは『然りと否』(*Sic et Non*)³³であろうが、ちょうどこの事件があった前後くらいに最初の版が編まれた。そして彼がサン・ジルダ・ド・リュイス修道院に修道院長として赴任するまでの間、数回に渡って改訂がなされた。この著作で彼は、互いに矛盾する立場の教父たちの意見を、神学的問題別に拾い集め、整然と並べている。この著作のとった方法論は、「トマス・アキナス中心」中世哲学史観から見ればのちのトマスらがとったスコラ的議論形式を準備したものだということになるので、その限りにおいて哲学史において重要視された。しかし、アベラルドゥスはのちのトマスらとは違って、並べられた対立する諸権威に対して「解答」や解決を記してはいない。その代わり彼は序文において、教父たちの見解の対立についてどのように考えるべきか、どのような手続きを踏んで矛盾の解決に臨むべきかを論じている。

つまり、権威ある出典について安易に誤っていると判断を下すことには充分過ぎるほど慎重になるべきだと述べている。単に読者であるわれわれの理解が足りないだけではないのか？用語が同音異義で使われているのではないのか？用語法の異なる文脈にあるのではないのか？偽書ではないのか？写字者の誤記ではないのか？後に見解を改めてはいないか？他者の意見を紹介している最中ではないのか？などの手続きを踏むべしと述べている。その上でなお矛盾が解消されない場合、両権威を比較

³² ヒルドゥイヌス『聖ディオニシウスの生涯』今義博訳、『中世思想原典集成 6 カロリング・ルネサンス』平凡社、1992年2月、201-241頁。

³³ Peter Abailard, *Sic et Non: A Critical Edition*, ed. Blanche BOYER & Richard MCKEON, The University of Chicago Press 1976-77. 『然りと否』大谷啓治訳、『中世思想原典集成 7 前期スコラ学』平凡社、1996年6月。

して、より優れた証拠とより大きな確証を持った権威を重視すべきだと述べている³⁴。

まさにその序文で書かれている通りの状況にアベラルドゥスはそのときサン・ドニ修道院で置かれていた。しかし『然りと否』の中とは違って、返答を迫る修道士仲間に対しては彼自身の「解答」を述べなければならなかった。彼は、サン・ドニ修道院長イルデュアンとベータ・ウェネラビーリスであれば、後者の方はラテン世界全域で認められているのだから、ベータの権威の方を重視すべきであろうと答える。当然、サン・ドニの修道士たちはアベラルドゥスに対して怒りをあらわにする。

『然りと否』序文においてアベラルドゥスは、使徒ペトロでさえ誤りを使徒パウロに指摘されたということ为例に挙げ、ましてや教父たちも神から祝福されているといえども誤る可能性はあると述べる。つまり、人を欺く意図を持って真実とは異なることを口にする場合と、真実であると信じて真実ではないことを口にする場合とでは区別する必要がある、嘘をつくという罪に陥るのは前者だけである、教父たちの記述にたとえ誤った箇所があったからといってもその教父を嘘つき呼ばわりするのは不適切だと論じている³⁵（この、いわゆる「意図の倫理学」については後述する）。もしその記述を額面どおり受け取るなら、彼はイルデュアンを嘘つきだと非難するつもりはまったくなかったはずである。実際『災厄の記』のなかでも「戯れに・冗談で」(jocando)と表現している³⁶。しかし、アベラルドゥスにとっては冗談に過ぎなくても、サン・ドニの修道士たちにとって冗談ではすまされるようなことではなかった。そもそも王家との特別の関係という意味ではサン・ドニ修道院はパリのノートルダム司教座教会と競合関係にあったので、かつてノートルダムで教鞭をとっていたアベラルドゥスがサン・ドニの権威に疑いを投げかける発言をしたことは、サン・ドニの修道士たちにとってはまた別の意味を持ったのかもしれない。いずれにせよ彼は反逆罪に問われる危険にさらされ、修道院から密かに逃げ出さざるを得なくなる。

³⁴ 『然りと否』513頁。

³⁵ 『然りと否』514-515頁。

³⁶ 『アベラールとエロイズ』47頁。

1/4/4 サン・ドニ修道院院長シュジェ

アベラルドゥスは逃避先から、サン・ドニ修道院からの転出を願い出るのだけでも、修道院の名誉を損ねるという理由で受け入れてもらえず、彼は身動きの取れない状態となってしまった。そのようなときに折しも修道院長アダムが他界し、1122年、新修道院長としてシュジェ（スゲリウス Suger de Saint-Denis, c.1081～1151）が就任する。

サン・ドニ修道院の修道院長シュジェと言えばゴシック建築様式の成立に大きく貢献した人物として有名である。つまり修道院長シュジェは自身の構想のもと、1137年頃からサン・ドニ修道院の附属聖堂を改築しはじめた。幾度かの部分改築を経てこの聖堂は、12世紀後半から続く数世紀の間、ヨーロッパ全土で流行する（そして一八世紀から一九世紀にかけて再度流行する）ことになるゴシック建築様式の最初の例となった。光を聖堂内に多く取り込むゴシック建築様式の神学的裏付けとして彼が援用しようとしたのがいわゆるディオニシウス文書である。先に三人の「ディオニシウス」をめぐる混乱についてふれたが、実は混乱にはさらにもう一人の自称「ディオニシウス」も絡んでいた。つまり500年頃に新プラトン主義から影響を受けた何ものかがディオニシウス・アレオパギタの名をかたって一連の神学書を書いた。いわゆるディオニシウス文書で、これが偽書であると見抜かれるのは一六世紀のエラスムス(Erasmus, 1466/69～1536)を待たねばならない。12世紀、シュジェの時代には一連のディオニシウス文書は使徒の直接の弟子、最古の教父の文書として聖書に次ぐ権威を与えられていた。シュジェは自らが生み出した新しい建築様式がまさにディオニシウス文書で語られている神学を具現化したものであると主張した。

むしろ、このゴシック建築様式の始祖たるシュジェはスコラ学の始祖たるアベラルドゥスの人生へ、奇妙な仕方で「影響」を与えた。一度目は、身動きの取れない状態にあったアベラルドゥスにサン・ドニ修道院転出の許可を与えたことである。それによりアベラルドゥスはトロアの荒野に礼拝堂を建て、彼のもとに馳せ参じた学生たちと使徒的共同生活を数年間ここで送ることになる。そして1127年アベラルドゥスはブルターニュのリュイスにあるサン・ジルダ修道院に修道院長として招聘されて赴き、そして1129年このこの空き家となった礼拝堂にエロイズたちを迎えることになる。というのも、彼女らが所属したアルジャントイユ修道院がもともとサン・ドニ修道院の財産であったと示す古文書が発見され、結果、その修道院はもとの所属先に戻るようになったからである。もちろんその古文書はかなり高い確立

でシュジェによる偽造であろう。シュジェはサン・ドニ修道院内の風紀をただし、修道院所有の財産を洗い直して財政を再建した。また多くの史書や記録を作成して過去を案出し修道院の権威を高めた。そのような改革が大がかりな聖堂改築を可能にしたのであるが、しかしその財政再建のなかには強引な手段をとった場合も多々あった。その一例がアルジャントイユ修道院であり、それによってエロイーズを含む女子修道士たちは一時居場所を失うことになった。

1/4/5 パラクレートウスからサン・ジルダ修道院

この荒野の礼拝堂は、当初こそ「サンクタ・トニタース」つまり「聖なる三位一体」と名付けられたが、学生たちが集まり拡張するに際して「パラクレートウス」と改められた。「パラクレートウス」つまり「慰めるもの」とは、「慰める霊」つまり聖霊のことを意味する。つまり『災厄の記』にはこの命名に対して、そもそも礼拝堂などは三位一体なる神に聖堂は捧げるべきであるのに神の位格の一つである聖霊のみに捧げていると批判するたちものがいたと書かれている³⁷。具体的にどのような立場のものがそういう批判をしたのかはわかっていないが、当時、新しく建てられた聖堂などはほとんど聖母に献じられている。聖母ばやりの時代にあって「パラクレートウス」の命名は多少奇異であっただろう。

アベラルドウスがこのパラクレートウスで過した数年の間に『神学』を大きく改訂している。この版は『キリスト教神学』(*Theologia Christiana*)³⁸と呼ばれており、おそらく『然りと否』を編むことによってさらなる思索の深化が用意されたのであろう。先の『「スンミ・ボニ」神学』の時点で神学的関心の中心は父子論つまりキリスト論にあったが、この神学書では神的愛、聖霊論の占める比重が大きくなっている。そしてその聖霊は、アウグスティヌス神学風に父なる位格から子なる位格への愛という局面が強調されるのではなく、神の被造物への愛が強調される傾向にあった。

そしてこの神学書で大きな意味を持つ、しかし小さな変更が起っている。つまり神学議論へ論理学を適用する際、以前ならことばという意味でvoxを使っていたところにsermoを使うようになる。voxは上述したとおり、口から発せられる言葉、あるいは音声タイプとしての言葉である。それに対してsermoはおなじく「言葉」を意

³⁷ 「アベラールとエロイーズ」53-54頁。

³⁸ *Theologia Christiana, in Petri Abaelardi opera theologica II*, ed. Eligius-Marie Buytaert, (CC 12), 1969, pp.71-372.

味していてもほとんど音声タイプとしての意味しかない。つまり必ずしも音声や文字という質料を含意しない。この用語変更が論理学書でも行なわれている。上述の『「イングレディエンティブス」論理学』はもちろん、それよりも後に書かれた『音声説学派による註解』(*Glossae secundum vocales*)³⁹や『理解について』(*Tractatus de intellectibus*)⁴⁰などにおいても「ことば」つまり普遍の意味でvoxが使われているが、パラクレトゥス時代に書かれたと見られる『「ノストロールム・ペティティオーニ・ソキオールム」論理学』(*Logica Nostrorum petitioni sociorum*)⁴¹においてはsermoが使われている。

さて、1127年アベラルドゥスはパリから西へ遠く離れたブルターニュはリュイスのサン・ジルダ修道院⁴²へと移る。彼の故郷であるナント近郊パレは、彼自身も記しているようにブルターニュ地方の入り口とも言うべき位置にあり、また当時からアベラルドゥスをブルターニュ人と記しているものがあつた。しかし彼自身は自分のことをブルターニュ人とは思っていなかったし、『災厄の記』の中でも、言葉も通じない異国の地だと語っている。ブルターニュは「もう一つのブリテン」と呼ばれたとおりウェイルズあたりから多くのブリテン人が移住してきた。言語はケルト系のブルトン語で、東のロマンス語（オイル語やオック語といった中世フランス語）とは大きく異なっていた。アベラルドゥスは野蛮な土地で、人々は粗野で未開だと語っているが、実際、民族が異なり気質も異なつたであろうこの土地の人々はアベラルドゥスにとっては理解できない未開人だったのかもしれない。修道士たちは反抗的で御しがたく、アベラルドゥスによれば「紊乱して放逸」であつたので、規則を守らせようとする修道院長アベラルドゥスを暗殺しようとした⁴³。彼はこの時期に、つまり1132年か33年ころ自らの不幸な半生を述べた『災厄の記』を書

³⁹ *Glossae super librum Porphyrii secundum vocales*: Carmelo Ottaviano, 'Un opuscolo inedito di Abelardo,' *Fontes Ambrosiani III*, Florence 1933, pp.95-207. なお「音声説学派」と訳した「ウォーカーレース」(vocales)については後述。

⁴⁰ Abélard, *Des Intellections*, éd. & tr. Patrick MORIN, Paris 1994.

⁴¹ *Glossulae super porphyrium*: Petrus Abaelardus, *Logica Nostrorum petitioni sociorum*, hrsg. GEYER, (*Beiträge zur Geschichte...* Bd.21 Heft 4), 1933 rep.1973

⁴² リュイスのサン・ジルダ修道院はジルダという聖人が設立し、彼の遺骨を聖遺物として所蔵しているということになっている。フランス語風に表記すればサン・ジルダとなるこの聖人は、アーサー王伝説の成立過程が論じられる際にしばしば言及される『ブリタニア滅亡記』(*De Excidio Britanniae*)を記した聖ギルダス(Sanctus Gildas)のことである。

⁴³ 『アベラールとエロイズ』67-68頁。

いたのであるが、その後の人生の十数年間でさらに大きな不幸がまさか待ち受けているだろうとは思ってなかつただろう。

1/5 後期：再び都市部の学校教師として

1/5/1 サント・ジュヌヴィエーヴ丘

『災厄の記』を書いたあと、身の危険にさらされアベラルドゥスは西国ブルターニュを離れたようである。名目的には1142年まで彼はサン・ジルド修道院の修道院長であり続けたのだが、身柄はその後パリあるいはその近郊に移している。ソールズベリーのヨハネスが学問の中心地たるパリにやってきたのは1136年のことであるが、そのヨハネスが『メタロギコン』のなかで、サント・ジュヌヴィエーヴ丘でアベラルドゥスから論理学の初歩を習ったことを報告している⁴⁴。しかしアベラルドゥスはまもなくそこを去ってしまいヨハネスはそのことを残念がっている。しかし1140年のサンス教会会議の直前、クレルヴォーのベルナルドゥスはアベラルドゥスがパリで活動していると報告している⁴⁵。おそらく1130年代の前半をのぞくほとんどの時期をパリかその近郊でアベラルドゥスは活動していたとは言えるであろうが、その後、具体的にどこの学校で授業をしていたのかなどの詳細は分かっていない。

しかし同時にヨハネスはアベラルドゥスの弟子たちの存在も報告している。彼は「わたしの友人たち」と呼んで親しみを表わしているが、「ノーミナーレース」(nominales)と呼ばれる彼らの普遍にかんする立場については否定的である⁴⁶。この「名称説学派」とでも訳すべき「ノーミナーレース」という呼び名は、普遍を語(sermo)あるいは名称(nomen)に帰するという彼らの主張に由来している。通例、「唯名論者」と日本語に訳される「ノミナリスト」(nominalists)の源泉である⁴⁷。それに対して、かつていささか不正確に「中世初期の唯名論」という仕方で紹介されていたロスケリヌスに代表される普遍を音声(v o x)に帰する立場を取る人々「ウォーカーレース」(Vocales)はどうかと言えば、「ロスケリヌスとともにほぼ完

⁴⁴ ソールズベリーのヨハネス『メタロギコン』甚野尚志ほか訳、『中世思想原点集成 8 シャルトル学派』平凡社、2002年9月、2巻10章、670頁。

⁴⁵ Bernard of Clairvaux, Letters 331, pp.269:18-270:3.

⁴⁶ 『メタロギコン』2巻17章、684頁。

⁴⁷ IWAKUMA Yukio, "Vocales", or Early Nominalists', *Traditio* vol.XLVII, Fordham Univ. Press 1992, pp.37-111.

全に消え失せてしまった」とヨハネスは述べている。またヨハネスは、シャンポールのグイレルムスの流れを汲む立場、つまり普遍を事物に帰する立場をとる人々も多く活動していたことを証言している⁴⁸。

いずれにせよ、12世紀も中頃になれば西欧ラテン世界で神学・哲学の中心は間違いなくパリとその近郊（シテ島とセーヌ左岸）にあった。学生たちだけでなく教師たちも学問の中心パリを目指して集まってくるようになり、医学や法学の学校も開かれるようになる。そして1170～80年代にはそういう学校教師たちによる結社が作られるようになり、13世紀に入ってすぐ教皇庁直轄の自治権を得る。このようにして今日われわれが「大学」と呼んでいる教育機関の制度は誕生した。

1/5/2 意図の倫理学

『災厄の記』を記した後、エロイーズと書簡をやり取りしつつ、彼女の要望に応じてパラクレトゥス用に賛美歌や修道規則をアベラルドゥスは書いている。おそらくエロイーズとのやり取りが、最後の大きな深化をアベラルドゥスの神学と倫理学ともたらした。倫理学に関しては『対話』と『倫理学』を記し、いくつかの聖書註解を行ない、『神学』を再度大幅改定した。

『対話』(*Collationes*)⁴⁹は『哲学者とユダヤ教徒とキリスト教徒との対話』(*Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*)とも呼ばれる。つまり、それぞれ異なった価値観を持つが聖典を共有する「キリスト教徒」と「ユダヤ教徒」、そして自然法を認める古代異教の「哲学者」とがアベラルドゥスの夢に出てきて最高善について議論し、アベラルドゥスは彼らの議論の審判役を務めることになるという設定で書かれている。二度目の大幅改定が行なわれた『神学』は通例『「スコラリウム」神学』(*Theologia`Scholarium'*)⁵⁰と呼ばれる。そしておそらく最晩年に書かれたのが『倫理学』(*Ethica*)あるいは『汝自身を知れ』(*Scito teipsum*)⁵¹である。

『倫理学』は、悪徳と徳について論じられるはずであったが、悪徳について論じられている部分しか現存していない。そもそも徳についての議論は書かれなかった

⁴⁸ 『メタロギコン』2巻17章、684-85頁。

⁴⁹ Peter Abelard, *Collationes*, ed. and tr. John Marenbon and Giovanni Orlandi, Oxford UP, 2001.

⁵⁰ *Theologia`Scholarium'*, in *Petri Abaelardi opera theologica III*, eds. Buytaert & Constant Mews, (CC 13), 1987, pp. 309-549.

⁵¹ ペトルス・アベラルドゥス『倫理学』大道敏子訳、『中世思想原点集成 7 前期スコラ学』平凡社、1996年。Peter Abelard's *Ethics*, ed. & tr. D. E. Luscombe, Oxford 1971.

のか、それとも書かれたが失われてしまったのかは不明である。この『倫理学』において展開されているのがいわゆる「意図の倫理学」である。つまり彼は罪の成立を行為者の内面である意図においた。しかしそれ自体は、そもそもアウグスティヌスが罪を、正義の禁じているものを求めようとする“意志”であると定式化していることを考えれば、西欧中世における倫理観の伝統から大きく外れるものでは決してない。例えば、同時代のサン・ヴィクトールのフーゴーも同様のことを主張している⁵²。しかしおそらくは『対話』における考察を経て、アベラルドゥスは『倫理学』において「意図の倫理学」を大きく前進させている。つまり、罪の成立を悪しき意志ではなく悪しき意志への同意にもとめている。すなわち悪しき意志とは、われわれを悪しき行為へと傾けるような精神の「欠陥」(vitium)に過ぎないのであって、そのような傾き・欠陥があること自体は罪とはならない、われわれがそのような傾きに征服され、その傾きに同意してしまった時点で罪が成立するのだと言うのである。逆に、悪しき行為も行為それ自体としては罪ではないことになる⁵³。

アベラルドゥスは人間による裁きと神による裁きは決定的に異なることも強調しており、言うまでもなくここでアベラルドゥスが問題にしている「罪」は神に対しての罪である。悪しき行為とは結局のところ神を侮ることにつながるもろもろの行為のことである。そして人の内面に関わる倫理であるので、そこには心の奥底までお見通しの神がその倫理の必要条件となっている。このような点にも、彼の倫理学が神学と深く結びついていることを見て取ることができる。そして人定法で規定されるような意味での「罪」や、神とは切り離された現代的な意味の「倫理」とはそもその前提が異なっていることを見落としてはならない。

1/5/3 サンス教会会議と聖ベルナルドゥス

1140年6月、パリ教区を管轄していたサンス大司教の御膝元、サンスにてアベラルドゥスの学説についての教会会議が開かれた。そのとき既にアベラルドゥスは61歳であった。そもそもランのアンセルムスの弟子であったサン・ティエリのグイレルムス(Guillelmus Sancti Theodorici, c.1085～1148)が『ペトルス・アベラルドゥス駁論』(*Disputatio adversus Petrum Abaelardum*)⁵⁴を記してクレルヴォーのベルナルドゥスに送ったのがきっかけである、これが1138年か1139年のことである。グイレルム

⁵² Hugh of St-Vitor, *De sacramentis*, in PL 176 (1854), 2.14.6

⁵³ 『倫理学』562頁 *Ethics* pp.54-56.

⁵⁴ Willelmus Sancti Theodorici, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, in PL 180, pp. 249-282.

スの書簡をきっかけにしてベルナルドゥスを含め数人がアベラルドゥス批判を書いている。

ソワッソン教会会議の際、「敵手の一人」がアベラルドゥスを陥れるような発言をしたことが『災厄の記』のなかに記されている。つまり、アベラルドゥスの『神学』の中に「父なる神のみが全能である」と書いてあるのを見た」と。この論点はサン・ティエリのグイレルムスが行なったアベラルドゥス批判の中心点であるので、『災厄の記』で語られるこの「敵手」がグイレルムスである可能性は大きい。実際のところ、サンス教会会議は、アベラルドゥスの旧来の敵方である教会改革派（グレゴリウス改革推進派）が、準備不足で詰めも甘かったソワッソン教会会議をやり直した、という感じで見るのが妥当であろう。しかし、サンス教会会議がソワッソン教会会議と最も大きく違うところは、教会改革派きっての実力者クレルヴォーのベルナルドゥスが陣頭指揮を執ったということである。アベラルドゥス自身、自分が関わった修道院の風紀粛正などに努力していることからしても、両者の立場は「教会改革」という点では一致していたはずである。おそらく政治的立場が両者を分け隔てていたのであろう。

当初、アベラルドゥスはそれらの批判や異端嫌疑が誤解と誤認（つまり彼の書いたものではない書物によって彼は批判されていた）に基づくものであるとして、公開での議論を求めたが、ベルナルドゥスは議論に積極的ではなかった。しかし、ひとたび教会会議でもって結論をだすと決まると彼の政治的才能がいかに発揮される。教皇、枢機卿などにあててアベラルドゥスが信仰を理性でもって説明しようとする危険人物だと訴える、また多くの改革派の聖職者たちにサンスの教会会議に出席するよう呼び掛ける。またその会議の前日に出席者を集め、アベラルドゥス不在の中、アベラルドゥスの説が誤っているだけでなく異端でさえあると、欠席裁判をやったのける。すでに結論は出てしまった後の会議当日、アベラルドゥスは無駄だと悟ったのかまったく口を開かなかった。

1/5/4 アベラルドゥスの死とペトルス・ウェネラビーリス

サンス教会会議の翌月、1140年の7月に教皇インノケンティウス二世によってアベラルドゥスの異端判決は承認される。アベラルドゥスは自らの潔白を証明するためにローマへと旅立つが、途中立ち寄ったクリュニーでペトルス・ウェネラビーリス(Petrus Venerabilis, 1092/4~1156)から引き止められる。クリュニー修道院長のペトルスは、ベルナルドゥスとアベラルドゥスとを仲裁し、アベラルドゥスの破門を撤回させた。そして1142年に、アベラルドゥスはソーヌ川沿いのシャーロンにあるク

リュニー傘下の小堂で63年間の生を終えた。ペトルス・ウェネラビーリスの配慮で、アベラルドゥスの遺体はパラクレトゥスのエロイーズのもとに移された。

その後、西欧ラテン世界には翻訳という仕方ですさまざまなアラビアの学問が、そしてアラビア経由で古代ギリシャの、とくにアリストテレスの形而上学が入ってくることになる。それに先立って『詭弁論駁論』や『分析論前書』などのそれまで知られてなかったアリストテレス論理学書も入ってきていた。それらが「新論理学」と呼ばれたのに対して、アベラルドゥスの知っていたアリストテレス論理学（『カテゴリー論』『命題論』そしてポルフィリウス『イサゴゲー』など）は「旧論理学」と呼ばれるようになる。アベラルドゥスの死後、十数年のうちに西欧は次世紀を準備する時期へと様変わりしてゆくことになるのである。

2章 古代末期・中世初期からの思想伝統

前章においてアベラルドゥスの著作を彼の生涯と対応させながら概観したが、次に本章においては、彼が哲学的な議論を行なう場合にどのようなコンテキストに身を置いていたかを確認することにしたい。とはいえ、11世紀や12世紀の他の哲学者たちの研究はまだ始まったばかりで基本的な先行研究が揃っていないわけではない（序論においてアベラルドゥス研究に長い伝統があるとは言えないことを述べたのだが、他の12世紀の哲学者たちと比較すればむしろ彼は例外的に研究が進んでいるのだと言っていいほどである）。つまりこの分野の研究においては、今なお写本のままヨーロッパのどこかの図書館や修道院に眠っているテキストを自ら解読し、誰の手による著作であるか特定し、自ら活字に起こすという作業さえもしばしば必要とされる。ゆえに筆者のような者の手にはあまるものではあるが、アベラルドゥスがどのような思想潮流の中に身を置いていたかを確認せぬまま彼の思索を理解するのは不可能であろう。それゆえここでは先行研究に依拠しつつ、古代末期の哲学者ボエティウスから中世初期における彼の再評価、そしてアベラルドゥスに至る中世初期の思想状況までを、概観してみたいと思う（もともと、ボエティウスの普遍論自体は次章で詳述する予定であるので、ここではごく簡潔にしか扱わない）。

その概観の前に、今となっては顧みられない説明図式について言及しておこう。つまり、かつて中世初期の普遍論争は次のような哲学史の説明図式でもって説明しようとされていた。すなわちプラトン主義的な極端な実念論¹、ロスケリヌスらに代表される唯名論、そして両者を調停したアベラルドゥスの概念論、あるいは後にトマス等がとるアリストテレス主義的な節度ある実念論、という分類である²。しかし、実際のところ、中世初期の実在論者たちが唱えていた普遍論にはイデア論という要素はなかったし、ロスケリスヌスが普遍として唱えていたのは名辞(nomen)ではなく音声(vox)であったし、アベラルドゥスは概念(conceptus)や理解(intellectus)に普遍を帰してはいない。現代人の勝手な思い込み（この場合は、正反合という枠組みや概念こそが哲学の対象だという前提）を歴史に押し付けて説明しようとし、失

¹ かつては'realism'に対して「実在論」よりも「実念論」という訳語をあてるが多かったように思える（実際、筆者もかつては「実念論」という訳語を採用していた）。しかし、この日本語の意味するところは、「概念・観念である普遍が実在もする」というものであり、つまり近代以降の存在論を前提とするものであろう。このような考え方を前提とする用語で中世の論理学を論じるのは、甚だしいアナクロニズムに陥る危険性があると思われるので、本論稿で'realism'には「普遍実在論」あるいは略して「実在論」という訳語をあてることにする。

² Cf. M. DE WULF, *History of Medieval Philosophy*, London 1909.

敗した顕著な例だと言えるのではないだろうか。われわれは確かに、哲学史的な枠組みなしに哲学史を眺めることはできないのだが、しかし同時にそのような枠組みには充分、慎重にならなければならない。このことを念頭において、普遍に実在性を認める実在論の立場という枠組みを導入し、それに分類される哲学者たちの系譜から眺めてゆくことにしよう。

2/1 ボエティウスの実在論の系譜

ギリシア・ローマに代表されるいわゆる古典期の哲学的伝統を中世ラテン世界に伝えたのはボエティウスだったと言えるだろう。つまり、ボエティウスは同時代人の思想の中から特に重要なものを見極める見識と、それを簡潔で明瞭な形にまとめなおす力量とを持ち合わせていた。それゆえ、ローマ帝国滅亡後、いったん衰退したラテン語圏の文化を再生させるに際して、ボエティウスは格好の教師であったと思われる。実際、中世初期において普遍についての議論はポルフュリウスの『イサゴゲー』冒頭部分の註解という形でなされるが、その『イサゴゲー』をラテン世界にもたらしたのはボエティウスであったのであり、そして『イクパの註解』に見られるような9-10世紀における『イサゴゲー』註解はボエティウスによるその逐語的な抜粋版であった³。

11世紀にいたって偽ラバーヌスが、自らのボエティウス解釈に基づき、“ポルフュリウスは、類・種・種差・付帯性・固有性という物(res)について論じている”、“普遍と個物は同じ物(res)である”という基本主張を打ち出した⁴。われわれがここで注意すべきことの一つは、普遍に関して、あるいは『イサゴゲー』ひいては論理学の主題に関して、res（事物）を掲げているということである。というのも、この立場は、同じく11世紀に至って登場するvox（音声ことば）を提示する立場と対照を成すことになるからである。

そしてボエティウスの普遍論自体は必ずしも実在論的な解釈しかできないような

³ 前掲岩熊論文、113-114頁。ヨゼフ・ライネルス『中世初期の普遍問題』、稲垣良典・訳、創文社、昭和58年13-14頁。IWAKUMA Y., “‘Vocales,’ or Early Nominalists”, *Traditio* vol. XLVII, Fordham Univ. Press 1992, pp.37-111, esp. pp.42-43.

⁴ 前掲岩熊論文、114-119頁。ライネルス『中世初期の普遍問題』14-16頁。

ものではないということ⁵、だが同時に、普遍について実在性を主張しているという解釈を引き起こしやすい議論をボエティウスのテキスト自体がしているのだということとを、ここで付言しておかねばならない。というのも、ボエティウスが「個における普遍」を論じるテキスト(Boe. *In Porph.* II, 166:6-167:7)⁶から、偽ラバーヌスは“普遍と個物は同じ物である”という解釈を取り出したからである。

このように普遍が物(res)として存在するという実在論的なボエティウス解釈の是非についての詳細はここで触れなくとも、少なくとも当時の解釈者たち自身はボエティウスの忠実な解釈だと自ら考え、論述していたはずである。そして実際、他の同時代人からもそう思われていたようである。つまり、彼に続く実在論者と整理されるカンタベリーのアンセルムスやカンブレのオドーもまた、その唱える主張に洗練度の差はあるとはいえ、ボエティウスに従ったとされる点では同様であり⁷、またシャンポーのグイレルムスまで含めて⁸この系統が同時代人にポルフェリウス・ボエティウスの嫡流だと思われていた⁹。

ひとまずは以上のように、いわゆる「ポルフェリウスの樹」を、普遍がres(事物)として個に内在するという仕方で強く解釈するような実在論の系譜として整理することができるであろう。さらに、先に触れた哲学史の古い説明図式との関連で付言しておくならば、ここでの普遍実在論は「プラトンの」ではなく「アリストテレス的」だということが指摘できよう。つまり、ボエティウス自身「アリストテレスの見解」だと記述している¹⁰ボエティウスによるポルフェリウス註解の強い影響のもと、実在論が展開されているのであり、いわゆる中世ラテン世界流のアイデア論ではない¹¹。

⁵ 具体的にどの箇所のテキストをどのように解釈することによってボエティウスを非実在論的に読むかという議論は次章(第二部3章)で行う。筆者はそこで、実在論的な解釈はむしろボエティウスの適切な解釈ではないと主張する。

⁶ 第二部3章5節と第四部6章3節の議論と、二部補遺の試訳[5.3]を参照。

⁷ 前掲岩熊論文、119-128頁。

⁸ アベラルドゥスが直接関わった実在論者であるシャンポーのグイレルムスの普遍実在論に至っては、ボエティウスからはもちろんのこと、偽ラバーヌスからもかなりかけ離れていたが、彼の普遍論について具体的に確認するのはむしろ、アベラルドゥスの実在論批判を論じる後の章においての方が適切であろう。

⁹ 前掲岩熊論文、128頁、132-133頁。

¹⁰ Cf. Boe. *In Porph.* II, 167:17-18.

¹¹ おおざっぱな哲学史の説明図式について述べているのであるから言うまでもないことであろう

2/2 唯名論成立以前の「唯名論」

それに対して、res（事物）ではなく vox（音声、ことば）を掲げる系譜があった。かつては「極端な唯名論」としてロスケリヌスに帰されていた立場であるが、先にも書いたとおり、彼（ら）を唯名論者(nominalists, nominales)と呼ぶには、その主張の要点にnomen（名称、名辞）という語が使われてなかったので、いささか不適切である。そしてフライジングのオットーやソールズベリーのヨハネスの証言¹²では、この立場の創始者はロスケリヌスとなっているが、事實は彼らの証言通りではなさそうである。つまりロスケリヌスにとっては師にあたる人物「ヨハネス」（この人物には「謎の」という形容がつくほど、その素性については知られていない）にまでこの立場は遡ることができる¹³からである。彼は、前節で述べたresの立場に対して、“ポルフェリウスは、類・種・種差・付帯性・固有性という語(vox)について論じている”という立場、あるいは（ポルフェリウスの『イサゴーゲー』は『カテゴリー論』への入門書であり、『カテゴリー論』はアリストテレスのオルガノンにおいて最初に位置付けられる書物であるので）“論理学とは「ことばの学」(ars vocalis)である”という立場をとっていたと思われる¹⁴。

謎のヨハネスにまで遡るこのvox（音声、ことば）の立場は、前節のres（事物）の立場が伝統的な立場とみなされていたのに対して、「現代風の」「新奇な」ものであると見なされたようである¹⁵。Historia Francica に、ヨハネスの弟子には、コンピエーヌのロスケリヌス、パリのロベルトウス、ランのアルヌルフス等がいたと書

が、ここでの「アリストテレス的」「プラトンの」という表現は、プラトンやアリストテレス自身が自らの著書の中で述べていることまでは意味しない。

なお、いわゆるプラトニズム、つまり中世ラテン世界流のイデア論（神の精神の内に被造物の範型としてのイデアが存在するという考え方）については、後の第三部5章で論じる。

¹² Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. Imperatoris, I-49, ed. G. WAITZ and B. DE SIMSON, (Monumenta Germaniae historica in usum schol. 46; Hannover 1978) 69:3-20.

Metalogicon, II 17, (CC 98, pp.80-83); Polycrat, VII 12 (PL 199, 665A)

¹³ IWAKUMA, “‘Vocales,’ or Early Nominalists’, pp.40-42. ライネルス『中世初期の普遍問題』85-86頁。

¹⁴ IWAKUMA, “‘Vocales,’ or Early Nominalists’, pp.40-46. 41-47.

¹⁵ Herimanni Liber de Restauratione Monasterii Sancti Martini Tornacensis, in MGH SS. XIV, pp. 274-324, at p. 275.

前掲岩熊論文、128頁、参照。

かれているが、これが1087年頃のことであろう¹⁶。また、トゥルネの聖マルティヌス大修道院長ヘリマンヌスの報告によれば、リールのラインベルトゥスが「当世風の人々に従って」(iuxta quosdam modernos)「音声において」(in voce)論理学を教えたと報告されている、これが1090年頃のことであろう¹⁷。また、この他に、復活祭の日付についての計算書を作った教師ガルランドゥスに帰されていた論理学書 *Dialectica*¹⁸ において、論理学の主題が音声ことばに帰されているので、この書物の著者はヨハネスからの系譜に入れられるべきであろう、そしてこの著作が書かれたのが1100年頃だと推定されている¹⁹。そして、このvox (音声ことば)を掲げる者たちの系譜の最後には、初期の論理学書で普遍をvoxに帰していたアベラルドゥスをあげなければならないだろう。

というのも、第1章で述べたとおり、パリに至る以前、アベラルドゥスはロスケリヌスに教えを受けていたからであり、また彼の最も初期の著作である、1102年頃書かれたと目されている *Disputata porphyrium* や『*Editio super...*』と題される一連の諸註解から、論理学書としては比較的遅い時期に属する、1122～1124年の間に書かれたと目されている *De intel. (Tractatus de intellectibus* 『理解についての論考』)までの間、アベラルドゥスは言わば普遍をvoxに帰する「vocalis」であったからである。しかし、*De intel.*の後、間もなくして書かれた *LNps (Glossulae super Porphyrium* 『ポルフィリウス註解』)においては普遍が、sermo (語)もしくはnomen (名

¹⁶ *Recueil de historiens des Gaules et de la France*, (ed. Dom. Bouquet) XII, Paris 1781, p.3bc.

Cf. IWAKUMA, “‘Vocales,’ or Early Nominalists’, p.40; ライネルス『中世初期の普遍問題』85-86頁。

¹⁷ *Herimanni Liber de Rest...*, p. 275.

Cf. IWAKUMA, “‘Vocales,’ or Early Nominalists’, p.40-41; 前掲岩熊論文、128頁；ライネルス『中世初期の普遍問題』68頁。

¹⁸ L. M. DE RIJK, *Garlandus Compotista, Dialectica*, First Edition of the Manuscripts with an Introduction on the Life and Works of the Author and on the Contents of the Present Work (Assen 1959).

なお、編者のDE RIJKは著者のGarlandusをこの「集計家」に帰しているが、岩熊氏はそれに反論し、岩熊、MEWSの両氏はむしろBesançonのGarlandusであろうと推測している。Cf. IWAKUMA, “‘Vocales,’ or Early Nominalists’, pp.47-54.

¹⁹ Cf. IWAKUMA, “‘Vocales,’ or Early Nominalists’, pp.47-54.

称、名前) に帰されている²⁰。そして彼の門弟たちこそ、歴史上初めて「唯名論者」(nominales, nominalists)と呼ばれた学者たちだったのである²¹。

²⁰ voxからsermo, nomenへの変化が何を意味するのかについての議論は、次の著作・論文を参照。清水哲郎「唯名論-論理学の視点へーアベラール表示理論への展開ー」『哲学』43号、1993年49-70頁；Peter O. KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol.1, Princeton 1982, pp.352-393; Martin M. TWEEDALE, *Abailard on Universals*, Amsterdam/New York/Oxford 1976.

²¹ Cf. IWAKUMA Y., 'Twelfth-Century Nominales: The Posthumous School of Peter Abelard', in *Vivarium* 30 (1992), pp.97-109; 'Nominalia', in *Didascalía* 1 (1995), pp.47-88.

第二部 ボエティウスの普遍論

3章 普遍の存在と真理

古典再評価が本格的になりはじめた時代であった12世紀の西欧は、古典に関する知識がまばらだったということは否定できない。それは時間差、地域差だけでなく、個人差にもよる。12世紀の哲学を研究する場合の難しさの一つはおそらく、彼らがどのような知識をふまえており、どのような知識をふまえてなかったのかが分かりづらい点であろう。例えば、12世紀の或る神父は、寄贈されたアウグスティヌスの『神の国』の価値が分からず、それには見向きもせずに『ティマイオス』を読みふけていたという。われわれは、アベラルドゥスや彼の同時代人の書いたものを読むときに、トマス研究やアンセルムス研究で得た知識を援用することには禁欲的にならなければならない。すなわちトマスが当然のように議論の前提としている哲学的知識を彼らが持っているとは限らないし、またアンセルムスが持っていたような問題意識を彼らもまた持っているとは限らないからである。

ならばわれわれは何を参考にできるだろうか？この問いに対して筆者はボエティウスだと答えたい。というのも、前章において概観してきたように、一般的に中世初期の哲学者たちにとってボエティウスが古代哲学についての伝達者であり、教師であり、また代表者であるからというだけではなく、特にアベラルドゥスにおいて、ボエティウスの普遍理論を正確に解釈することが、アベラルドゥスの普遍理論はもとより、彼の存在把握、真理理論までも読み解くことの不可欠なカギとなるのだと本論稿において論じたいからである。

本論稿において、第三部でアベラルドゥスの普遍論を、第四部で真理論を検討することになるが、それらの議論に先んじてわれわれは第二部で、いわゆる「普遍論争」の場面でボエティウスがどのような主張を行なっているかを見ることにする。というのも、普遍問題についてはアベラルドゥスはボエティウスを下敷きにして議論しているが、しかし両者がその問題を問うていた問題場面は大きく異なっているからであり、そしてむしろ彼がボエティウスから継承した思想は、存在と真理を論じる場面において見出すことができるからである。

3/1 普遍問題の伝達者：ボエティウス

哲学史上、「普遍論争」と整理されるような諸議論があり、あらゆる時代において様々な問題意識から“普遍”の問題が論じられてきたと言ってもよいだろう。そしてアベラルドゥスを最も有名にしているのも（エロイズとのスキャンダルを除け

ば)、この普遍論争の中世初期版に他ならないだろう。

その中世初期の西欧における普遍論争はポルフェリウス¹⁾の『イサゴゲー』注釈を議論の舞台とした。つまりアリストテレス『カテゴリー論』の「入門書」を自称している『イサゴゲー』と呼ばれる書物の序文において、著者ポルフェリウスは普遍に関する存在・非存在性、物体・非物体性、個物への内属・非内属性について問題を提起しているが、ポルフェリウス自身はその問いに答えてはない²⁾。この問いに対する解決案の出来でその哲学者の評判が決まったとアベラルドゥス自身が述べており³⁾、彼の言葉を文字どおり受け取るならば中世初期は普遍問題への関心が一般的にも高かったことになる。そしてそのテキストは、ボエティウスによって翻訳され注釈が付けられ、中世ラテン世界に入ってきた。ボエティウスによる注釈は二通りあり、特に後から書かれた第二註解⁴⁾が後の普遍論争に大きな影響を与えたとされている。

ところが、その歴史的に影響力が大きかったことに反して、この註解書自体の評価はあまり芳しくない。つまり彼の立場はいわゆる「アリストテレス的」な実在論⁵⁾に位置づけられ、彼は個物のうちの本質形相たる普遍を認めたとされる。そして普遍問題に関する彼の解答案は問題の回避に過ぎず、不十分なものと一般には整理されている。

筆者はボエティウスに対するそのような評価は正当なものではないと考える。つまり本章においては、一般的に見られるボエティウス普遍論に対しての過小評価を斥けつつ、彼の普遍論を浮き彫りにすることを目指す。すなわち、しばしば概説的な解説に見られるような、もの的な存在者である普遍が個物のうちに存在すると彼

¹⁾ ポルフェリウス(Porphyrus; 233/4-c.305)は、ギリシャ語で著述した哲学者であるので、本来ならばギリシャ語読みの表記で「ポルピュリオス」とすべきかもしれないが、本論稿ではボエティウスやアベラルドゥスが言及する限りで扱うので、ラテン語表記の読みに従って「ポルフェリウス」と表記することにする。

²⁾ Boe. *In Porph. II*, 159:3-9. 訳文は、第二部補遺の[1・紹介部]を参照。

³⁾ Cf. Abaelardi *Historia Calamitatum*, in *Opera I*, p.5. (『アベラールとエロイーズ』 畠中尚志・訳、岩波文庫、15頁)。

⁴⁾ DE RIJKは『第一註解』を504-505年と、『第二註解』を507-509年と、推定している。Cf. L. M. DE RIJK, 'The Chronology of Boethius' Works on Logic,' in *Vivarium*, 1964 pp1-49; 125-162.

⁵⁾ ここで言ういわゆる「アリストテレス的」というのは、もちろん「アリストテレス自身の」という意味ではない。普遍が個物からアイデアとして離在するという、いわゆる「プラトンの」に対して、普遍は個物の内に本質形相として存在するという立場という程度の通俗的な意味でここでは了解しておいてもらいたい。

が考えていたという解釈を退けて、実在論的な意味合いの薄い解釈を提出したい。

なお、次章以降においてアベラルドゥスを読み解く手がかりを得ることを目的として本章においてボエティウス普遍論を検討するのであるから、本章における議論はむしろボエティウス『イサゴーゲー第二註解』がどのような影響を後に与える可能性を有していたかということが解明の目標であるので、ボエティウス以前の思想伝統（つまりストア派、エピクロス派、そして何よりも新プラトン派）を踏まえた上での考察⁶ということにはこだわらずにおきたい。

3/2 ボエティウスの該当テキストの検討

まずボエティウスのテキストを検討しよう。いわゆる普遍問題の解決にあてられている箇所はBoe. *In Porph.* II, 164:3-167:7であるが、そこに先立つ文脈から追ってゆきたい。大きく5つの箇所に分割できる。まずBoe. *In Porph.* II, 158:21-159:9で彼は、例の3つの問題を含むポルフェリウスのテキストを引用して紹介している（以後、この箇所を便宜的に〔1・紹介部〕と呼ぼう）。次にBoe. *In Porph.* II, 159:10-161:14で、ポルフェリウスがこの問題の解決を避ける理由とこの問題に関する解説を述べている（以後、この部分を〔2・註解部〕と呼ぶ）。Boe. *In Porph.* II, 161:14-163:6では、類種が存在する場合の不都合を論じている（以後、この箇所を〔3・普遍存在の反証〕と呼ぼう）、それからBoe. *In Porph.* II, 163:6-164:2では類種が存在せず単に心的なものにすぎない場合の不都合を論じている（この箇所を〔4・概念普遍の反証〕と呼ぶ）。そして最後にBoe. *In Porph.* II, 164:3-167:7で普遍問題に関して解答を与えている（以後〔5・解答部分〕と呼ぼう）。⁷

ここでまず指摘しておきたいのは、〔3・普遍存在の反証〕〔4・概念普遍の反証〕の内容が、ポルフェリウスの第1問のいずれの選択肢を選んでも不都合が生じることを示す論証だということである。——つまり〔3・普遍存在の反証〕においてまず彼が行うのは、ポルフェリウスの第一問、最初の選択肢を選べば不都合が生

⁶ このような点からの研究に関しては、次の研究を参照。J. SHIEL, 'Boethius's commentaries on Aristotle', *Mediaeval and Renaissance Studies* 4 (1958), pp.217-244; H. CHADWIK, *Boethius: the Consolations of Music, Logic Theology, and Philosophy* (Oxford University Press 1981), esp. pp.108-133; J. BARNES, 'Boethius and the Study of Logic' in *BOETHIUS His Life, Thought and Influence*, ed. M. GIBSON, (Oxford 1981), pp.73-89.

⁷ テキスト箇所の指示と要約、小見出しの羅列で分かりにくいかもしれないが、本章での分類・小見出しと対応させて第二部補遺の試訳を行なっているので、適宜参照していただきたい。

じるといふことの、いわゆる“一かつ多のジレンマ”の指摘である。すなわち普遍が存在するならば数的に一でなければならないと同時に多（多くのものに共通）でなければならないので、一かつ多なら矛盾するため存在し得ない、と彼は指摘する。そしてさらに、それでももし存在するとした場合、普遍が複合的なら無限遡行に陥り、数的に一ならば共通であり得ないので、やはり不都合が生じると言う。

しかしだからといってポエティウスは、第一問の后者の選択肢を取るべきだと主張しているわけではない。つまり [4・概念普遍の反証] において、逆に理解(intellectus)⁸において普遍がある場合、それが真なる理解ならば（つまり事物が実際にあるとおりの理解であるならば）直前の段落で述べた難点がそのまま当てはまり、もしそうでないような偽なる理解であれば（ただ単に cogitatio の産物にすぎないのであれば）普遍の内実はむなしくなり、『イサゴゲー』の行っている探求自体が無意味なものとなる、と言うのである。

ポエティウスは [5・解答部分] で普遍問題に解答を提出する。ここをさらに5つに分割しよう。問題の解決を宣言する箇所を[5.0]とすれば(Boe. *In Porph.* II, 164:3-4)、実質的な解答の始まりにあたる[5.1]は一見唐突にも抽象理論の説明にあてられている。そこでは、抽象の結果として生じた理解が現実の事象とあり方を異にしても真となる、ということが説明されている(Boe. *In Porph.* II, 164:5-165:8)。次に[5.2]では抽象による理解が語られる。非物体であるかのような類種を見て取っていてもその理解は偽ではないとされる(Boe. *In Porph.* II, 165:9-166:5)。[5.3]では、理解において物体を伴わずにある普遍は、現実の事象においては物体の内にあるのみ、と説明される、そして個々のもの（それらの内に普遍が存在する）から精神が similitudo を集めた結果の cogitatioこそ普遍である（個物の内にある similitudo が普遍だとは言っていない）、と結論される(Boe. *In Porph.* II, 166:6-167:7)。最後に[5.4]で解答をまとめ、さらに別の問題を注記して⁹、ポエティウスの解答は終わ

⁸ 本論稿においては基本的に、“intellectus”というラテン語には「理解」、「intelligere」には「理解する」という訳語をあてることにする。“intellectus”という用語については、後の第6章も参照のこと。

⁹ ここでポエティウスは、第3問の解答に関して、プラトンの見解とアリストテレスのそれでは相違があることを指摘している。そしてその件に関していずれが正しいかは難解なのでここでは解答を求めないとしている。

る(Boe. *In Porph.* II, 166:7-20)。¹⁰

3/3 或る解説とその検討

上でも述べた通りこのテキストに対する通常の評価はそれほど高くない。中世初期の普遍論争研究で大きな位置を占める哲学史家REINERS¹¹も、比較的最近に中世初期の哲学史をまとめたMAREN BON¹²も、彼の普遍論を實在論的に解釈し、異口同音に、これでは「一かつ多のジレンマ」は解消されていないと評する。

REINERSは、ボエティウスが個々の個物の内に存在する「形而上学的」な普遍としての「本質形相」(εἶδος)を考えており、「論理的」な普遍であるcogitatioと、それを結びつけるための「実体的な類似性の概念」であるsimilitudoを提出してきたのだと言う。そして個物の内の「本質形相」である類種を同じく「本質形相」であるsimilitudoに置き換えただけなので、ボエティウスの解答は何ら問題の解決になっていないと決めつける。——またMAREN BONはボエティウスの解決法が不十分だということの理由として、語法の曖昧さでごまかしているにすぎないと述べている。MAREN BONは、ボエティウスの「類種はそれ自身で存在する(subsist in themselves)と考えられる」という解決に対し、「彼はそれらが実際にはそういう仕方では存在しないと言うつもりなのか？それとも類種がそれ自身で存在していると考えられるのはまったく正しいと言うつもりなのか？」と問い、そして前者の選択肢に対しては「普遍についての考えは虚し」と、後者の選択肢については「一かつ多の問題は解かれないままだ」とボエティウスに異論を唱えている。

しかし彼らによるボエティウス批判は的を射たものであるのか？彼らの見解を検討しよう。まず、MAREN BONの見解を取り上げよう。彼が「ボエティウスは一かつ多のジレンマを解決してない」と言う場合の論拠としてあげる問題点は前段落で述べたとおりである。しかしこの論点は、先に見た通り、ボエティウスが既に [3・普遍存在の反証] [4・概念普遍の反証] で自ら取り上げていたものである。そしてむしろ、これらの点を解決するためにこそボエティウスは [5・解答部

¹⁰ [5・解答部分] の分割も補遺において対応させているので、適宜参照していただきたい。

¹¹ J. REINERS, 'Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik', Bonn; Druck von J. Trapp: 1907. ヨゼフ・ライネルス『中世初期の普遍問題』稲垣良典・訳、創文社、昭和58年、3-56頁。

¹² John MAREN BON, *Early Medieval Philosophy (480-1150): An Introduction*, Routledge 1988. J. マレンボン『初期中世の哲学』中村治訳、勁草書房、1992年、37-42頁。

分]を提出してきたはずである。それゆえ[3]で普遍が存在するなら「一かつ多のジレンマ」が生じると示したその後の[5]で彼が「普遍は存在する」と言う場合に、前者の「存在する」と後者の「存在する」が同じ意味であると考えるのは不適切であろう。すなわち、[5]で行われた抽象理論の検討はボエティウスなりの[3][4]での問題点に対する解決だったはずであり、そうであれば困難を引き起こす[3]での普遍の「存在」の仕方とその困難の回避である[5]での普遍の「存在」の仕方は異ならなければならない¹³。それにもかかわらず、[5]と[3]とで「存在する」を同じように受け取るからMAREN BONの言うような批判が出てくるのである。換言すれば、[5]での「存在する」をMAREN BONのように実在論的な意味で（つまり「一かつ多のジレンマ」を引き起こすような意味で）受け取ってはならないのである。

またREINERSによる批判も同様の仕方で処理することができる。ボエティウスがそう考えていたと彼の主張するように、個体の内に内属する本質形相として存在すると普遍を捉えれば、「一かつ多のジレンマ」が生じてしまうということは、直前の段落でわれわれの見たとおりである。実際、もし各個人の内に人の本質形相が存在するのであれば、この人の内に存在する実体的な人の本質形相とあの人の内に存在する人の形相が一つの同じものであるとどうして言えるだろうか？このような難点はボエティウス自身が[3]で触れているにもかかわらず、それに対する応答は[5・解答部分]に見いだされない。ボエティウスはほんのわずかに彼の著述が進む間に自ら立てた問題を忘れてしまったというのか？やはりREINERSが主張するような仕方でボエティウスを解釈することには無理があろう。

3/4 ボエティウスの普遍理論

ならばボエティウスが提出した普遍問題に対する解答をわれわれはどのように解すればよいのであろうか？REINERSやMAREN BONとは逆に、彼は普遍が存在しないと主張していると考えればよいのであろうか？いやそうではない。実際ボエティ

¹³ 彼による解釈の最大の問題点は、[5・解答部分]、特に[5.3][5.4]の記述のみを重視し、[3・普遍存在の反証]を軽視してる点であろう。しかしこのような傾向は中世初期の実在論者たちも同様であったというのは前章における議論からも明らかであろう。

また普遍実在論者を批判するアベラルドゥスの論証は（その議論の前提となる論争点や、論証の洗練度で大きな違いはあるものの）[3]での議論の延長線上にあるものと言えよう。Cf.

Abaelardus, *LI sup. Por.* pp.10:8-16:18.

ウスは感覚可能なものにおいて、つまり個物において普遍が存在すると述べているからである。それどころか彼ならば、個物のうちにアリストテレス流の *eîdos* が存在することを認めるかもしれない (REINERSの言うような意味でのそれかどうかはともかく)。だがこの場合の「存在」は前節でも指摘した通り、他の箇所での「存在」と意味が異ならなければ彼自身の記述の中で齟齬が生じてしまうのである。

[1・紹介部] で第1問に関して次のような記述がある「そもそも類と種に関して、それらがsubsistereするのか、それともただ単に純粋な理解のうちにあるだけなのか」(Boe. *In Porph. II*, 159:3-5)。ここで語られているのは、事象として存在しているか概念としてしか存在し得ないかという対比である¹⁴。これと対応する記述が[3・普遍存在の反証]にもある、すなわち「類種はesseしなおかつsubsistereするか、あるいは理解においてそして単なる思惟(cogitatio)において形成されるかである」(Boe. *In Porph. II*, 161:14-15)。

ところが[1・紹介部][3・普遍存在の反証]以外の文脈では、必ずしもそのような対比においては語られていない。[2・註解部]の段階では理解の問題がつけ加えられているからである。そこにおいてボエティウスは第1問の記述を次のように書き換えている「精神が理解するものに関してはすべて、実在の側に確立されているものを理解(intellectus)によって把握し理性(ratio)によってそれ自身に記述するか、そうではないものをそれ自身に空虚な想像力(imaginatio)で描き上げるかのいずれかである」(Boe. *In Porph. II*, 160:3-5)と。まずこの箇所について指摘できることは、[1]では真偽を問わず精神内のものが「理解」と呼ばれていたのに対して、ここでそれを理解・理性と想像力とに区別していることである。そして次に、実在内と精神内の対比に理解・理性と想像力の対比が重ね合わせられていることを指摘したい¹⁵。しかも後の[5.1]で抽象を語る際に、理解と想像力が前者による認識は真であつ

¹⁴ ボエティウスは『第一註解』では、、、

類種それ自体は、真なるものとして在るのか、それとも単に理解のうちに、むき出しで空虚なものとして描き上げられるのか (Boe. *In Porph. I*, p.24 ll.11-12: 'utrum genera ipsa et species verae sint, an in solis intellectibus, nuda inaniaque fingantur'.)

と解説している。第一問が普遍に関して「存在」か「概念内のみの存在=偽存在」かと問うている、と解するこの『第一註解』での解釈は、[1・紹介部][3・普遍存在の反証]がその延長線上に来る、常識的な解説だと言えよう。

¹⁵ 誤解を招かないように付け加えておけば、ここに指摘した2点は、『第2註解』との非連続性の方がしばしば強調される『第1註解』においても見いだされる。ただし『第2註解』において

て後者による認識は偽であると論じられていることを考慮に入れれば、このような重ね合わせは普遍の存在・非存在の問題を認識の真・偽の問題として扱うために伏線として行われているのと言えよう。

確かに [5・解答部分] は認識の真・偽が主に取り扱われていた。だから [2・註解部] で存在と理解・理性、非存在と想像力が一緒に置かれていたことを、[5]のための伏線だと解釈すれば、[5.1]で行われた抽象理論の展開が [4・概念普遍の反証] に対してだけではなく [3・普遍存在の反証] に対する解答でもあったと主張することができるのである。

しかし、[2・註解部] のこの箇所だけの解釈に基づいてそう主張するのは、証拠不十分の謗りを免れ得ないだろう。言ってみれば、[4]から[3]へとつながるいわば通路のようなものが必要である。—— [4]は（前述の通り）普遍が実在の側になく概念の内にのみあった場合の不都合を論じている。その箇所を前半と後半とに分けて見るならば、その前半部分はその概念としての普遍が真であることの不都合を、その後半部分はその概念としての普遍が偽であることの不都合を扱っている。そしてその前半部で彼があげる不都合な点というのは、もし普遍の理解が真だった場合には普遍は *rerum veritas* のうちにあることになり、[3]で問うていた問題を再び問うことになってしまう (*Boe. In Porph. II, 163:10-14*) ということなのである。ここにまで至れば、われわれはボエティウスの持っていた一つの前提を見いだすことができる、つまり「～が存在している」ということと「～について真なる理解が得られる」ということとは同じことだという前提¹⁶である。

[5・解答部分] で[4]に対してだけしか答えていないように思われるのはこの前提が軽視されているからである。つまりボエティウスが[5.1]と[5.2]で行っているのはこの前提が通用しない領域を提示することであり、[5.3]と[5.4]で行っているのはその前提の上に別の存在領域を設置することなのである。

すなわち何かがもの的なものとして存在すること (*res*として存在すること) とその何かについての理解が真であることは通常の場合では同じである。しかしそのような前提はすべての場面において有効なのではなく、少なくとも抽象による理解に

ほどはつきりとした形ではなく、彼が提出しようとした解答において効果的な働きは演じていない。 *Boe. In Porph. I, 24:10-26:15* (esp. 25:11-15).

¹⁶ 傍証として次のテキストを指摘することができる。 *Boethii Contra Eutychen et Nestorium, c.1*. ボエティウスは '*natura*' の定義を列挙する際にそこで、存在するものを規定するために *intellectus* によって捉えられるということを彼は述べている。

関してはこの前提が成り立たないというのが、ポエティウスがここで言っていることなのである。つまり普遍に関して、理解は抽象によって得られるため真であるが、しかし理解においてあるような仕方では實在の内にはないと言っているのである。換言すれば、類種という理解に対して事物の側で対応するものは、<もの的なものとしての存在>を有していないのである。——しかし逆にこの前提を考慮に入れば、彼が[5.3]や[5.4]で普遍が存在すると言っている意味が明らかにできる。つまりこうである。<もの的なものとしての存在>を有していなくとも、それについての理解が真であれば、その限りにおいて語られる「存在」が、言ってみれば<理解が真という意味での存在>とでも表現すべきものがあるのだと。各個物のうちに種を、各種のうちに類を見出すときの理解が真であるとき、その類や種は存在している。そういう意味で普遍は理解のうちにあるのであり、理解こそ普遍なのである。そして彼が「普遍が個々のものにおいて存在する」と言う場合の「存在」は<理解が真という意味での存在>だけしか含まれていないのである。

ポエティウスは抽象認識の真を説明するのに[5.2]と[5.3]で線を具体例として挙げているが、線の存在様式に関しては先に説明がなされている。つまり[2・註解部]の第3問を説明する箇所で、線は面や数や個々の質とともに、物体そのものの中であって物体なしには存続し得ないものとして説明されている¹⁷のである。実際、これら（個としての質は普遍としての質に対して置かれているので除くとして）について語られている「存在」は<もの的なものとしての存在>では決してないだろう。彼の使った例を用いて言うなら、弧を描いた或る曲線の内に凹線と凸線が<もの的なものとしての存在>しているとは言えないはずである。また別の例を挙げれば、ここに3本の剣があるとき、その剣の中に「3であるということ」という数が<もの的なものとしての存在>しているとは到底言えない¹⁸。「3であるということ」という数が（通常言う意味での）存在をしているのは理解においてであり、も

¹⁷ Boe. *In Porphy. II*, 160:22-161:7 でポエティウスは非物的な存在には2通りの形態があると述べている。一つは物体なしに存続しうるもの（例えば神や精神、魂）と、もう一つは物体なしでは存続し得ないもの（線や面、数、個々の性質）である。——この対比はまさしく、[5.4]で述べられたプラトン・アリストテレスの対比に対応する。あそこで語られているプラトンの普遍説を、いわゆる「プラトニズム」の図式で理解するのは誤りであろう。

¹⁸ ポエティウスは彼の『三位一体論』の中で、数を2通りに分類している。つまり、それによって数える数（1ということ、2ということ）と、数えられる物において成り立つ数（1つのもの、2つのもの）である。彼の使う例で説明すれば、二人の人や二つの石となるのは、前者の数である2ということ(*dualitas*)により、そしてこの2ということは決して事物においては存在しない、とある。Boethii *Quomodo Trinitas Unus Deus ac non Tres Dii*, c.III. LCL 74, II.13-28.

し剣のうちに「存在」が語られるならそれは<理解が真という意味での存在>とでも表現するしかないような「存在」なのである。

3/5 理解の真を保証するsimilitudo

だが、もしREINERSの解釈に同意する人ならば、similitudoを用いて反論するかもしれない。つまり、「一」と「多」を仲介するものとして「似」であるsimilitudoを置くならば、精神の内にあるいわば「理解される普遍」を「一」としたまま、個物の中にある本質形相としての普遍を「多」とすることができる、こういうふうにポエティウスは考えていたんだ、と。例えば、各個人個人のなかにある人の種はその個体数だけたくさんなければならないと同時に一つの種として同一性を保たなければならないが、しかしこの説に従えば、同一性は精神の中の普遍に、多性は個物の中の普遍に、両者を結びつける働きはsimilitudoに負わせることができるからである¹⁹。各個物は個々別々のままであるが互いに類似した点を有していて、精神はその類似した点を拾い集めてその種についての一つ概念を構築するのだ、と彼らは言うかもしれない。

そして確かに、そう解する場合、REINERS自身がポエティウスを批判して述べている通り、ポエティウスは類種を類似性に置き換えてごまかしたということになる。というのも、もし個の内に本質形相としての類種が存在するならば、それは他の個物の内にある本質形相と同じでなければならないからである。例えば、太郎の内にある人の本質形相と花子の内にある人の本質形相とが別の本質形相であるなら、われわれは太郎のそれと花子のそれとを同じ一つの「人の本質形相」と呼ぶことはできないからである。すると、太郎と花子に対して同じように「人」と呼ぶことができることの説明として「人の類似性」と「人の本質形相」を導入してきたのと同じように、「人の本質形相の類似性」と「人の本質形相の本質形相」をさらに導入しなければならなくなる。そうすると言うまでもなく次にはさらなるメタ化が必要となり、それは無限遡行に陥ることになる。そうならないためには、人の本質形相は数的に同一でなければならない、そうすると問題はふりだしに戻り「一かつ多のジレンマ」をわれわれは解かなければならなくなる。

しかしこれは、個物においてある普遍を何か「もの」的な存在者だと解釈しよう

¹⁹ 前章において、中世初期の実在論者たちが“普遍と個物は同じ物である”という基本主張を持っていたと述べたが、彼らがこのような解釈を取り出したのは、この[5.3]の箇所(Boe. *In Porphy.* II, 166:6-167:7)を強く実在論的に受け取った上でのことである。

とすることゆえの難点である。前節で示したように、ポエティウスはそういう意味での存在を個物においては認めていず、ただ＜理解が真という意味での存在＞だけを認めていると解釈すべきなのである。そうすれば、そのような帰結へと導かれずにはすむ。しかしその場合には、ポエティウスの言う *similitudo* をわれわれはどのように解すればいいのかということをも明らかにしなければならないだろう。次にそのことを論じよう。

ポエティウスは[5.3]で次のようにして *similitudo* を使っている。

- (i) それゆえ、類種が思惟されるとき、それらがそのうちに存在するところの個々のものどもからそれらの *similitudo* が集約される。例えば、それ自身の間では似ていない個々の人々から人たることの *similitudo* が集約される。
- (ii) この *similitudo* が、精神によって思惟され、真なる仕方で見られて、種となる。²⁰

後ろの(ii)から見ていこう。精神による真なる把握が種であるというのは既に確認した通りであるが、ここではその把握の対象として *similitudo* が導入されている。また、先の引用箇所直後で「この *similitudo* は、個々のものにおいてあるときは感覚可能となり、普遍においてあるときは理解可能となる」(Boe. *In Porph.* II, 166:19-20)とも言われている。だが、*similitudo* は個物の代わりに認識されるような何かなのではない。遡ると(i)では複数の個物から得られる単数のものとしてそれが記述されているからである。個物の認識と *similitudo* の把握とは別に起こる。例えば、デモクリトスやレウキッポスらの原子論者が考えていたエイドーラのようなものだと、ここの *similitudo* を解するのは不適切なのである。

ポエティウスの言う *similitudo* は、むしろ次のように解する方が適切であろう。す

²⁰ Boe. *In Porph.* II, 166:8-12:

‘quocirca cum genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt eorum similitudo colligitur ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus humanitatis similitudo, quae similitudo cogitata animo ueraciterque perspecta fit species’.

下線部の数に注目して欲しい。下線部の‘*similitudo*’は単数であるが、二重下線部は複数となっている。

なわち普遍は理解が真たる限りで個物の内に存在すると言われるので、確かに両者間に介在する *similitudo* はその理解が真であることを支えている〈何か〉ではあると言えるだろう。しかしその〈何か〉とは、先に示した通り個々物の内に個々別々に実在している〈もの〉ではありえないので、文字通り〈もの〉のように受け取るべきではない。むしろ各個物の中で成立している「似ているということ・同様であるということ」こそ *similitudo* の意味する内容であろう。ただし、ここで主張していることは、〈人だ〉という諸事態間で同様だということが成立しているということではなく、むしろ〈人だ〉という事態の成立という点で各個人が似ているということである²¹。

ここで主張されていることを、われわれが太郎や花子から人の理解を持つという例を用いて述べてみよう。太郎と花子は身長も体重も大きく異なり、そもそも性別が違い、そういう意味ではまったく似ていない。しかし実際にわれわれは太郎と花子に〈人だ〉という事態を見てとることができ、この事態が精神によって思惟されて、真なる理解が形成される。この真なる理解こそポエティウスの言う種である。逆から言い直せば、太郎と花子について「人だ」(*Homo est.*)という理解が真であるということが、太郎や花子において人の種が存在しているということの意味する内容であり、また〈人だ〉という事態が成立しているという点で太郎と花子は「似ている・同様である」(*similis*)とすることができるということである²²。個物内に人の種が事物として存在していると文字通りに受け取るべきではなく、また *similitudo* も個物に内属するような不可解な存在者として解釈すべきではない²³。

3/6 ポエティウスにおける存在、真理、抽象

通常、ポエティウスの『イサゴーゲー第二註解』は実在論的な立場から解釈さ

²¹ Cf. Boe. *In Porph. II*, 229:20-230:1:

'sed in hoc conuenienti utitur exemplo dicens quoniam participatione speciei, id est hominis, Cato, Plato et Cicero pluresque reliqui homines unus, id est milia hominum in eo quod sunt homines, unus homo est'.

²² この引用箇所直後には「実体的な類似点」(*substantialis similitudo*)という表現もある。10のカテゴリーの中の「実体」という点で考えれば、「何か？」の答えになるものが実体であるので、ここで私が主張している *similitudo* はまさに「実体的」であろう。

²³ *similitudo* をこのように解すれば、先の註で挙げた数に関する議論もここでの説明に対応することになる。つまりそこで個物の内に成立する数は「一つのもの」(*unum*)、「二人の人」(*duo homines*)、「二つの石」(*duo lapides*)という仕方では語られていないからである。

れ、個物のうちに普遍的実在が内在すると彼は考えたのだと整理されるのが一般的である。しかし本章で見てきたように、このような解釈は彼の普遍論に関して正確なものとは言えない。すなわち諸々の感覚可能なものにおいて普遍が存在すると彼が言う場合には、〈理解の真=存在〉という古代以来の存在了解²⁴が前提されているということが看過されてはならない。このことをもし踏まえなかったならば、普遍問題に対する彼の解答は首尾一貫しない、あるいは解決には不十分なものということになってしまうのである。

前節までの議論の繰り返しにもなるが今一度、彼の理論を確認にしておけば、むしろ彼のテキストにおいて個物における普遍の存在が語られる場合には、その個物に関して抽象が成功しているという意味での存在が、つまり理解が真という意味での存在が語られているのだとわれわれは受け取るべきであって、もの的なものとしての存在が語られているのだと受け取るべきではない。そしてポエティウスにおいて普遍とは、真なる理解、あるいは思惟のことであって、直前に述べたとおり、ジレンマを引き起こすような物的存在者（といっても非物体的であろうが）でもなく、また（次章における議論を先取りして言えば）アベラルドゥスのように言語でもないのである。

さて、先に述べたような存在と真理についての前提が忘れ去られるに従って、あるいは別の論点が入ってくるに従って、普遍の問題は解かれるべき問題として再び哲学史の表舞台へと現れてくることになったということは既に前章で見た通りである。そして普遍の問題が問われ直された後の時代、12世紀にあつてアベラルドゥスは、ポエティウスの論じた普遍の存在、抽象、真理、事態などを引き受けつつもまたポエティウスとは違って言語の問題として論じている。いやむしろ、それらが彼の言語哲学の中心問題として登場してくると言ってよいだろう。われわれは次の第三部4～5章においてアベラルドゥスにおける存在と言語の問題を、第四部6～8章においてアベラルドゥスにおける言語と真理の問題を見ていくことにしよう。

²⁴ Cf. *Aristotelis Categoriae* c.5, 4b8-10, (AL I 1, p.13), & c.12, 14b15-22, (AL I 1, p.38); *De Interpretatione* c.9, 19a33, (AL II 1, p.17); *Metaphysica* G c.7, 1011b26-28, (AL XXV 3.2, p.89), D c.7, 1017a31-35, (AL XXV 3.2, p.103), E c.4, 1027b29-1028a4, (AL XXV 3.2, p.131), & K c.8, 1065a21-24, (AL XXV 3.2, p.234); &c..

補遺 試訳：ポエティウス『イサゴギー第二註解』²⁵【1・紹介部】²⁶

さて、ポルフェリウス²⁷は自分が入門書を書いているのだということを忘れていないし、そしてまた入門形態という議論の形から超え出てもいない。事実、彼は「私はわれわれにとってより高度である問題は避け、むしろ簡単な事柄を適度な解釈によって手短に扱う」と言っている。そしてふれないでおくとしたより高度の問題とは、彼が次のように提示している。彼の言うには、

そもそも類と種に関して、それらが存在する(subsistere)²⁸のか、それともただ単に純粋な理解(intellectus)のうちにあるだけのか、また存在するもの(subsistens)としても、物体であるのか、非物体的な物であるのか、また感

²⁵ 翻訳に当たったの底本は次のテキストである。A. M. Sev. *Boethii in Isagogen Porphyrii Commentorum* editio II, ed. Samuel BRANDT, Vindobonae 1906 (*Corpus script. eccl. lat.* vol.48). ポルフェリウスの『イサゴギー』に対する註解のうち、普遍問題を紹介している箇所に対する註解部分(pp.158-167)を、拙訳においてはとりあげた。

また、現代語訳としては次の英訳を参照した。Richard McKEON, *Selections from Medieval Philosophers* vol.I, New York 1929, pp.70-99; P. V. SPADE, *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals*, Indianapolis 1994, pp.20-25; P. O. KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol.2, appendix pp.122-127. なお、『第1註解』の方であれば日本語訳も存在する：『ポルフェリウス・イサゴギー註解(第一公刊本)』石井雅之・訳、『中世思想原典集成 5 ラテン教父』平凡社、1993年、31-168頁。

²⁶ テキストの段落分け、及び段落の小見出しは訳者によるものである。なお、ラテン語原文を参照するときの便宜のために、各段落と対応する原文箇所の一覧を次につけておく。

【1・紹介部】 158:21-159:9；【2・註解部】 159:10-161:14；【3・普遍存在の反証】 161:14-163:6；【4・概念普遍の反証】 163:6-164:2；【5・解答部分】 164:3-167:7；[5.0]164:3-4；[5.1]164:5-165:8；[5.2]165:9-166:5；[5.3]166:6-167:7；[5.4]167:7-20。

²⁷ *Porphyrii Isagoge*, ed. A. Busse, Berlin 1887 (*Commentaria in Aristotelem Graeca* IV, 1). 『イサゴギー』水地宗明訳(『世界の名著』15巻)、中央公論社、1980年。

²⁸ ‘subsistere’の意味に関しては、ポエティウス自身が『エウテュケスとネストリウス駁論』の中で‘substare’と区別しながら説明を行っているので、その箇所を参照。Boethii *Contra Eutychem et Nestorium* (LCL 74), c.III., ll.29-57.

なお、ギリシャ語にまで遡るならば、上記の著作においては‘subsistere’は‘οὐσιῶσθαι’の訳語として、‘substare’は‘ὑφίστασθαι’の訳語として説明されているが、本テキストにおいてポエティウスが‘subsistere’という訳語をあてたのは‘οὐσιῶσθαι’であった。Porphyrii *Isagoge*, ed. A. Busse, p.1 ll.10-12.

覚対象から切り離されてあるものなのか、それとも感覚対象のうちこれらに依存しつつ置かれるものなのか、という問題については、私は論じることが回避するでしょう。というのも、このような仕事は極めて深遠で、より壮大な探求を必要とするからです。²⁹

[2・註解部]

[これらの問題をポルフュリウスが避けるわけ] より高度の問題は避けようと彼が言っているのは、ふさわしくないときに読者の精神にそれらの事柄を流し込んで読者の出端つまり最初の試みを混乱させることのないようになるのである。しかし全く知らずにはおかないように、彼自身が言ったこと以外に何かさらに隠されていると読者が思わないように、その問題の探求は猶予すると彼が約束したところの事柄を付け加えた。つまりこれらについてまったく不明な仕方であるいは逆に行きすぎた仕方によって読者に何か不明な物を与えないように、そしてむしろ知識(scientia)において鍛えられている者が、何を問うのが正しいかを知るようである。ところが彼が沈黙を守ると約束したこれらの問題は、有用かつ謎であり、なおかつ博学な者たちによって試みられたが多くの者から解かれなかったようなものである。

[第1問について] それらのうちの最初の問題はこうである。精神が理解するものに関してはすべて、実在の側に確立されているものを理解によって把握して理性によってそれ自身に記述するか、そうではないものを空虚な想像力(imaginatio)でそれ自身に描き上げるかのいずれかである³⁰。ゆえに類やその他のものの理解がいずれ

²⁹ この箇所に関して、彼に先立つ翻訳者ウィクトリヌスによる翻訳(ボエティウスと違ってかなりの意識)は次の箇所を参照。Boe. In Porph. I, 24:4-7; *Isagoges Porphyrii a Mario Victorino Translatae*, ed. L. MINIO-PALUELLO, Leiden 1966 (AL I 6-7), 63:11-14.

³⁰ この箇所(160:3-5)は完全な文になってないため読みづらい。原文はこうである：

'omne quod intellegit animus aut id quod est in rerum natura constitutum, intellectu concipit et sibimet ratione describit aut id quod non est, uacua sibi imaginatione depingit.'

本翻訳で採用された解釈('omne... animus'を対格による副詞節ととる解釈)の他に、'intellectu... describit'と'uacua... depingit'を説明のための挿入句ととり、主動詞としてコブラを補う解釈もあるだろう。それに従えば次のような訳文になるはずである：

「精神が理解するものはすべて、実在の側に確立されているもの(それを精神は理解によって把握して理性によってそれ自身に記述する)か、あるいはそうではないもの(それを空虚な想像力で精神自身に描き上げる)かのいずれかである」。

の種類に属するか問われることになる。つまりわれわれは類や種を、存在するそれとして、つまりわれわれが真なる理解をそれから掴むところのそれとして理解するのか、それともわれわれ自身が自らをあざむいているのか（存在せぬものをわれわれに対して精神の空虚な思考によって形成するので）である³¹。

〔第2問について〕そしてもし確かにそれらが存在する(esse)と考える場合、つまり存在するものから理解が把握されると言うのであれば、その場合さらにより大きく難解な問題が疑問点を用意していることになる、というのも、類そのものの在り方(natura)を見極め理解する際に極めて大きな問題が生じるからである。実際、存在するものは全て物的なものか非物的なものでなければならないので、類種は両者のうちのいずれかにおいて存在しなければならない。そうであれば、類と言われるものはどのようなものであろう、物的なものなのかそれとも非物的なものなのか。これら両者のうちのどちらに置かれるべきかということが知られない限り、何であるかという事へ注意深く意図を向けることはできない。

〔第3問について〕しかしこの問題が解かれたとしても、全ての不明点が排除されたわけではない。事実、類種が非物的なものだと言われたとしても、知性(intelligentia)を悩ませ引き留める何かが隠されているからである、つまりそれは以下を解くよう要求するものである、物体そのもののなかに存在し(subsistere)しているのか、それとも物体がなくとも存在する(subsistere)非物的なものと思われるのか、と。実際、非物的なものには二つの形態(forma)がある³²。つまり一方は物体がなくとも存在し得て、物体から切り離されてもその非物体性のうちに存続するものである。例えば、神や精神(mens)、魂などである。それに対してもう一方は、非

また各英訳者に関しては、McKEON、SPADE、KINGは前者の解釈を、TWEEDALEは後者の解釈をとっている。Cf. McKEON, *Selections from Med...* vol.I, p.91; SPADE, *Five Texts on the Med...*, p.20; KING *Peter Abailard and the Pro...*, appendix p.122, TWEEDALE, *Abailard on Universals*, p.66.

³¹ この箇所について次の2点を指摘したい。一つは、[1]では真偽を問わず精神内のものが「理解」と呼ばれていたが、ここではそれを理解・理性と想像力とに区別していること。もう一つは、実在内と精神内の対比に理解・理性と想像力の対比が重ね合わせられていることである。——これらの点は「第1註解」（「第2註解」との非連続性の方がしばしば強調される）にも見いだされる。Boe. *In Porph. I*, 24:10-26:15 esp. 25:11-15.

³² 二通りに分けるか三通りに分けるかの違いはあれ、このような見解は既に「第1註解」からある。Boethii *in Isag. Porph. Comment. ed. I*, pp.29:16-32:2 (esp. pp.29:22-30:7).

物的だけれども、物体無しでは存在し得ないものである。例えば、線や面、数³³や個々の性質などである。それらはたとえ、3次元へと延長していないから非物的なものだと呼ぶとしても、物体から引き離されたり切り離されたりはできない、あるいは物体から切り離されたとしても決して存続できない、という仕方で物体のうちにある。³⁴

[これらの問題の解決を目指す] これらの問題は、ポルフェリウス自身も解くのを拒んだほど難解なものであるが、しかし私は、読者の精神が落ち着かないままにならないように、また私の引き受けた一連の作業からは外れるこれらの事柄に私自身も時間と労力を費やさないように、解決を求めようと思う³⁵。つまり最初にこの問題の両義性の下にあるいくつかの点³⁶を提示しよう。次にその疑問点のその結び

³³ ポエティウスは彼の『三位一体論』の中で、数を2通りに分類している。つまり、それによって数える数（1ということ、2ということ）と、数えられる物において成り立つ数（1つのもの、2つのもの）である。彼の使う例で説明すれば、二人の人や二つの石となるのは、前者の数である2ということ(dualitas)により、そしてこの2ということは決して事物においては存在しない、とある。Boethii *Quomodo Trinitas Unus Deus ac non Tres Dii* (LCL 74), c.III ll.13-28.

³⁴ ポルフェリウスの挙げた問いに対するこの箇所での解説はきわめて常識的であり、難解なものではない。ここでの解説は一般的に流布していた常識的な受け取られ方を紹介したに過ぎないと解するのが適切であろう。事実、ここでの解説が [3:普遍存在の反証]、[4:概念普遍の反証] で展開される問題点の解説とは、最重要用語（「存在する」「理解」等）の受け取られ方を異にしている。両者を混同しないように注意されたし。——また、この点に関しては、本論の第2章での議論を参照。

³⁵ ポエティウスはその序文において、註釈の理由を述べている。その理由とは、彼の翻訳が逐語的であるために、読者に誤解を生じさせないように翻訳の中身を説明するというのがそれである(Boe. *In Porphy. II*, p135:5-13)。それゆえ、ここに訳出した箇所のようにポルフェリウスが敢えて解答を出していない問題に対して、長々と解説を付けるというのは彼が自ら語った註解の目的からは外れるので、このようにこれから普遍について論じる前にそのことに対して自己弁解をしているのであろう。

³⁶ ここで言う「この問題の両義性の下にあるいくつかの点を提示」というのは、以下の [3:普遍存在の反証] と [4:概念普遍の反証] の箇所である。また、[3:普遍存在の反証] [4:概念普遍の反証] の内容が、ポルフェリウスの第1問のいずれの選択肢を選んでも不都合が生じることを示す論証だということもここで指摘しておきたい。ポエティウスはこのような形式（まず2者択一の形式で問題をたて、そのどちらの選択肢を選んでも不都合が生じてしまうことを示し、その後で自らの解答を述べるという形式）の議論を、『デ・ヘブドマディプス』でも行っている。Boethii *Quomodo Substantiae..* (LCL 74), ll. 60-85.

目を解いてほぐそうと試みよう³⁷。

【3・普遍存在の反証】³⁸

〔類種は存在しない〕類種は存在する(*esse atque subsistere*)か、あるいは理解においてそして単なる思惟において形成されるかである。ところが類種は存在し得ない。このことは以下のことから理解される。——つまり同時に複数のものに対して共通であるものはすべて一ではあり得ない。というのも、共通であるものは多くのものに属するからである。特に一で同じものが多くのものにおいて同時に全体としてある場合はそうである。実際、どれほど多くの種が存在し、それらすべてのうちの一つの類が存在しても、それはその類を個々の種がいわば部分として共有するのではなく、むしろ個々の種が同時に類の全体を持っているのである。このことから導かれるのはこうである、つまり複数の個のうちに同時に置かれる類全体が一であることはあり得ない、また実際、複数のものにおいて同時に全体があるからには、それ自身において数的に一であるということは起こり得ない。——そしてもしそうなら、如何なる類も存在し得ないということになる、するとそのことから類は全く存在しないということになる。というのも、すべての存在するものは一である故に存在するのであるから。そして種についても同じことがいわれるのがふさわしい。

〔さらに、たとえ類が複合的で一でないとしても・・・〕だがもし類種は存在するが複合的であって数的に1でないとするれば、最高類は存在せず、むしろさらに上に置かれる別の類を、つまりその一つの名前と対応する語(*uocabulum*)のもとにそのような複合性を含む類を持つことになるだろう。実際、複数の動物〔種〕が同様の何かを持つ（が同じものではない）故にそれらの類が探されるのとちょうど同じように、複数のもののうちにあつてそれゆえに複合的である類も、その類似点を有するがゆえに類ではあるが、複数のもののうちにあるので一でなく、またその類に対する別の類もさらに問われなければならない。そしてそれが見つけられたときでさえ、上で述べたのと同じ理由によって、さらに第三の類が探されることになる。それゆえ、その処理の如何なる限界も生じないのであるから、無限にその原

³⁷ 言うまでもなく「その疑問点のその結び目を解いてほぐ」すのは [5:解答部分] の箇所である。

³⁸ 先に指摘した通り、ここで展開される論はボエティウスが後の [5:解答部分] で論駁する立場である。つまり普遍が存在するとすると（ポルフュリウスの第一問に対して前者の選択肢を採用すると）、不都合な結果が帰結するという論を紹介しているのである。——それゆえにこのような見出しを付けた。

理(ratio)は進まざるを得ない。

[さらに、たとえ類が数的に一だとしても・・・] そしてもし類が数的に一であるなら、複数のものに共通であることはできない。——というのも、一つの物が共通であるのは次の場合のいずれかである。つまり部分において共通であって全体としては共通でなくその諸部分が個々のものにとって固有となる場合³⁹か、その所有者の使用という点で [共通であって] 時間的に移りゆく場合か (例えば、共通の奴隷や馬が共通であるように)、同時にすべてが共通であるが、共通であるその本質(substantia)を構成しない⁴⁰場合か (例えば、或る劇場や光景、それはすべての見ている者にとって共通である) である⁴¹——ところが類は、種に対してこれらのどの仕方に従っても共通ではありえない。というのも類は、個々のものにおいて同時に全体があり、なおかつ共通であるものの本質を構成し(constituere)形成(formare)できるという仕方では共通でなければならないからである。

それゆえにもし、共通であることより一ではなく、またその多様性によって他の類が探求されるべきであることにより多でもないのであれば、類は全く存在しないと思われる。また他の事柄も同様に理解されるべきである。⁴²

³⁹ 本書では、この場合の「共通」に具体例が挙げられてないが、『カテゴリー論註解』では各部分に対する家が例として挙げられている。Cf. Boethii in *Categorias Aristotelis*, Lib.1 'De Aequivocis', PL 64, 164C-156A.

⁴⁰ 『カテゴリー論註解』ではこの点に関する理由として、見ている者もそこから立ち去ってしまう、それらは彼らにとって共通ではないから、ということが挙げられている。Cf. *ibidem*.

⁴¹ 『カテゴリー論註解』ではこれらの他に、「ことば(vox vel sermo)が複数の者の耳に・・・到達する」という仕方の「共通」も挙げられている。Cf. *ibidem*.

⁴² 以上でなされた議論は、まず限定無しに論証を行い、次に譲歩した上でさらに論証を行うという2段階の論証形式を取っている。つまり・・・まず、類種が多くのものに共通であるには多でなければならず、同時に存在するためには1でなければならないが、しかしこの両条件は矛盾する、と示す。次に、(1でなければならないにもかかわらず譲歩して) 1でなかったとすると、類種であるからには不都合が生じることを示す。そしてさらに、(共通ゆえに多でなければならないにもかかわらず譲歩して) 共通かつ1であるとすると、やはり不都合が生じることを示している。

[4・概念普遍の反証]⁴³

[普遍の理解が真の場合] としてもただ諸々の理解によって類種やその他が捉えられるだけなのであれば、如何なる理解も基体としての事物から生じるのは、事物がある通りにであるか、事物がある通りでないかのいずれかである（というのも何も基体のないところから理解は生じ得ないから）ので、もし類種やその他のものの理解が、理解されるその事物が実際ある通りに、基体となる事物から来るのであれば、もうそれはただ理解の内に位置を占めるだけではなく、むしろ事物の真理性(*rerum veritas*)の内にあることになる。すると再びそれら[類種]の本性(*natura*)がどのようなものであるかということをお問わなければならなくなる。これは上の問題が問うていたことである⁴⁴。

[普遍の理解が偽の場合] だが、もし確かに事物から類やその他の理解が受け取られ、そしてその理解の基体となっている事物が実際にある通りにその理解がないのであれば、必然的にその理解は、事物から受け取られたものではあっても事物があるとおりのものではないので、むなしいものとなる。実際、それは、事物があるのとは別の仕方では理解されるので偽である。——従ってそうならば、類種は存在せず、理解されているときの理解が真でもないので、疑問の余地無く次のようになる、つまり提示されたこれら5つのものに関する注意深い議論⁴⁵はすべて捨てられるべきである、それは実に存在するものについて、あるいは、それについて真なる何かを理解されるところのそれについて、語られ得ていないし、探求されてもいないからである。

⁴³ ここで展開される論も [5:解答部分] で論駁される立場である。つまり普遍が概念のうちにあるだけとすると（ポルフェリウスの第一問に対して後者の選択肢を採用すると）、不都合な結果が帰結するという論を紹介しているのである。——それゆえにこのような見出しを付けた。

⁴⁴ ここで言う「上の問題」とは、言うまでもなく[3]で問うていた問題である。彼は、普遍の理解が真だった場合に普遍は*rerum veritas*のうちにあることになり、[3]での問題を再び問うことになってしまうと述べているので、彼には「～が存在している」ということと「～について真なる理解が得られる」ということとは同じことだという前提があるのであろう。——このような解釈に対する傍証として、次のテキストを指摘することができる。Boethii *Contra Eutychen et Nestorium*, c.1. ボエティウスは'natura'の定義を列挙する際にそこで、存在するものを規定するために*intellectus*によって捉えられるということを用いている。

⁴⁵ ここで言う「これら5つのもの」というのは、「イサゴゲー」の主題であるいわゆる五普遍、すなわち類、種、種差、付帯性、固有性のことであろう。そして「注意深い議論」とはもちろん「イサゴゲー」そのもの、もしくはそこでの議論のことであろう。

[5・解答部分]

[5.0] さてこのことを、提示された事柄に関する当面の問題としよう。われわれはアレキサンドロスに同意見の次のような推論でもって解決することにする。

[5.1] [表象で理解を捏造する場合——偽] つまりわれわれが、偽かつ虚しいと思われるのが必然であると語っているのは、基体から生じる理解すべてなのではなく、むしろその基体が実際にはそうでないような仕方での理解なのである。というのも、知性(intelligentia)⁴⁶の内にはなく、偽なる憶見(opinio)の内にのみあるのは合成によって作り上げられたものだからである。実際、もし誰かが、結びつけられるのを自然(natura)が許さないものを理解において合成して結び合わせるなら、それが偽であることを知らない者はいないだろう。例えば、誰かが表象でもって人と馬を結び合わせケンタウルスを描きあげる場合である。

[抽象で理解をつくる場合——真] ところがもし、このことが切り離し(divisio)や抽象(abstractio)による場合、確かに理解があるようには事物はないのであるが、その理解は決して偽ではない。——事実、他のものの内に自らを持つが、それらから切り離され得ないか、あるいは切り離されたとしても決して存在する(subsistere)理がないようなものが多数存在する、(このことがわれわれに明らかになるように広く知られた例を用いれば)線は物体において或るもの、つまり存在するものであり、物体を必要とする、つまりその存在を物体によって保持している。そしてこのことは次のように説明される、つまり線はもし物体から切り離されたら、存在し(subsistere)ないが(実際、一体誰が物体から切り離された線を感じてもって捉えるだろうか?)、しかし精神が、それ自体としては事物と一緒にされ混ざり合ったものとして感覚によって捉えるけれども、それらを固有な力と思惟によって選り分けるのである。

[抽象認識の仕方] 実際、物体においてその存在を有するようなこの手の非物体的事物はすべて、感覚が物体自体とともにわれわれに引き渡す。それに対して、精神は(ばらばらのものを組み合わせたりする能力も組み合わせさせたものをばらばらにする能力も有しているので)、感覚から混乱した物体との結合物(coniunctum)を

⁴⁶ ボエティウスの認識の段階説に関しては『哲学の慰め』の中の次の箇所も参照。Boethii *Consolatio Philosophiae* V, prose 4, 30, ed. L. Bieler (*Corpus Christianorum* tome XCIV), Turnholt 1957, p.97:78-79: "Intelligentiae uero celsior oculus existit..." —また次の論文も参照、野町啓「ボエティウスの認識論 — mens-ratio · intellectus · intellegenta —」『中世思想研究』19号、1977年、36-60頁。

受け取っても、次のような仕方で区別する、つまり非物体的な存在者(natura)それだけを(per se)、物体なしに（それらの物体においてそれは確固として在るのだが）観照し(speculari)見る(videre)。実際、物体と一緒にされている非物体的なものには、たとえ物体と切り離されたとしても、様々な特性があるからである。

[5.2] [抽象による理解] ゆえに、種類やその他のものが見いだされるのは、非物体的な事物においてか物体的であるものにおいてかのいずれかである。そしてもし非物体的な事物においてそれらを精神が見出すならば、直ちに類の非物体的理解を持つ。それに対しても、物的事物の種類を見て取る場合は、通常そうであるように、物体から非物体的なものの本性を取り出し、そしてそれ自身において形相があるように、それだけを純粹に観る(contueri)のである。そういうふうに、物体と一緒にになったこれらを精神が把握するとき、非物体的なものを選び分けながらそれを眺め(speculari)考察するのである。

[理解と実在は必ずしも対応してなくてよい] それゆえに、われわれが線を思惟するのが誤りであると誰も言わないのである、たとえそれが物体なしでは存在し得ないにも関わらず、物体なしかのようにそれを精神でもって捉えるからといって。事実、基体としての事物からとられた理解は、事物が実際にあるのとは違う仕方であっても、これがすべて偽であると考えられるべきではない。むしろ、上で既に語られたように⁴⁷、合成によってこのことをなす理解が偽なのである。例えば、人と馬とを結びつけてケンタウルスが存在すると考える場合である。ところが理解がこれを、それらが内に存在するところの事物から切り離し抽象し受け取った場合、ただ偽でないというだけではなく、特性において真であるものだけを見いだすことができる。

[5.3] [similitudoの導入] 従って、このような事物が存在するのは物体においてつまり感覚可能なものにおいてであるが、しかし感覚可能なものなしに理解されもする（そのため、それらの本性を熟視し特性を把握することが可能になるのである）。それゆえ、種類が思惟されるとき、それらがそのうちに存在するところの個々のものどもからそれらの類似点(similitudo)が集約される。例えば、それ自身の間では似ていない個々の人々から、人たることの類似点が集約される。この類似点が、精神によって思惟され、真なる仕方で見られて、種となる。さらにその種の様々なものの類似点が考察されて（それは種そのものにおいて、あるいはその個

⁴⁷ [5.1]の[表象で理解を捏造する場合——偽]の部分を参照。

においてしか存在し得ないのであるが) 類となる。

[普遍はcogitatio] 従って、これらは確かに個々のもの(singularis)においてあるが、しかし普遍として思惟される。つまり種は、数的には似つかない諸個の実体的類似点から集約された思惟以外の何ものとも考えられるべきではないし、また類は種の類似点から集約された思惟である。

[similitudoの解説] しかしこの類似点は、個々のものにおいてあるときは感覚可能となり、普遍においてあるときは理解可能となる。そして同様に、感覚可能であれば個々のものにおいてとどまっておき、理解されれば普遍になる。それゆえ普遍は、感覚可能なものにおいて存在し(subsistere)、物体なしに理解される。

[例示：同一基体が異なる理解を持つことは可能] 実際、2つの事物が基体においては同一であるのに理性においては様々であるということにも不都合はない。例えば、線が凹であり凸である場合である。つまりそれらの事物は各々別の定義によって定められ、そしてそれらには各々別の理解があるのだが、しかし常に同一の基体において見いだされる。つまり同一のものが凸であり、凹なのである。——また類種に関しても同様である、すなわち個性と普遍性に対して一つの基体が確かにあるのだが、しかし思惟される場合に普遍であるのと、そこにおいてその存在を有するところのその事物において感覚される場合に個であるのと、様態(modus)が異なる⁴⁸。

[5.4] [問題解答のまとめ] ゆえに、すべての事柄は終結し、私が思うに、問題は解決した。実際、[問題1に対して] 類種自体が存在する(subsistere)のと、理解されるのとは様態が異なる。[問題2に対して] そしてそれらは非物体的であるが、[問題3に対して] 感覚可能なものと結びついているので存在する(subsistere)のは感覚可能なものにおいてである。しかしそれらが理解されるのはそれ自身で存在する(subsistere)ものとしてであり、他のものにおいてその存在を有するものとしてではない。

⁴⁸ 一つの弧を描いた曲線に対して、それが凹線だとみなす場合と、凸線だとみなす場合とがあることを例にしてポエティウスは普遍の問題を説明している。——曲線に対応するのが、個性と普遍性に対する一つの基体(subjectum)、すなわち換言すれば感覚と理解の一つの対象、「人である」「動物である」と述定される主語である。この一つの対象を、感覚で捉え個とみなす場合と、理解で捉え普遍とみなす場合とがある。この両者の認識は同一のものを対象としながらも、感覚による認識は在るがままを伝達し、理解による認識は抽象を行うので、両者は様態を異にする。

しかしプラトンは、類や種やその他が普遍的なものとして理解されるだけでなく、[普遍として]存在もし、なおかつ物体無しで存在する(subsistere)と考える。それに対してアリストテレスは、[類・種が]非物体的で普遍的なものとして理解はされるが、存在する(subsistere)のは諸々の感覚可能なものにおいてであると考え。私は、この二人どちらの見解が適切であるのか判定を下す考察はしなかった。というのも、それはより高度な哲学に属する事柄だからである。とはいえ、私はアリストテレスの見解の方を熱心に記述した。その理由はわれわれがそちらの方に賛同しているからではなく、この著作が『範疇論』のために書かれたものであり、その著者がアリストテレスだからである。

第三部 普遍について：言語と超越

通常、われわれの用いる語彙の中では、普通名詞・一般名というものがその多くを占めている。われわれは“一般的なる存在者”、いわゆる“普遍者”などというものは当然経験したことがないにもかかわらず、それらの名称をいとも容易に用いることができる。われわれは経験において数え切れないほど多くの諸個物に遭遇することができるのであるが、それらのほとんどすべてに一般性・普遍性というものが不可分に付随している（いやむしろ、一般的なものとして個物に出会うと表現すべきかもしれない程である）。しかしその一般性・普遍性というものを獲得しているわれわれが実際に経験しているのは、ごく限られた数の個物に過ぎない。

そのような普遍性の基礎付けを、言ってみれば、個物の中に実在的なものとして見出そうというのが第2章で概観した中世初期の実在論者たちであったと整理できよう。彼らが思索の拠り所にしたのは古代人ボエティウスである。第3章で確認したように、ボエティウスの普遍に関する議論は、時代の新旧を問わず、実在論的に解釈されがちである。しかし、ボエティウスの普遍論自体は必ずしもそのような解釈が正当であるようなものではないということは第3章で論じた通りである。そして実際、アベラルドゥスもまたボエティウスを思索の拠り所としながら、先の普遍実在論者とはまったく逆の立場に立った。

続く第三部の4章、5章においてわれわれは、普遍に関する非実在論的なボエティウス解釈を携えて、アベラルドゥスの普遍論を明らかにしよう。すなわちボエティウスにおいて普遍の問題は存在論の問題であり、同時に真理論の問題でもあったことが明らかになった今、翻って中世初期の実在論者たちの議論を思い起こすとき、彼らにおいて普遍の問題は、存在の問題ではあっても真理論の問題ではなかったとわかるだろう。さらに、voxを唱える学派に至っては、普遍の問題は言語の問題になってしまったのだから、存在の問題でさえなくなってしまうだろう。それではアベラルドゥスに至って普遍論はどのようになるのだろうか、このことを次に取り上げたいのである。

すなわち、まず4章において、ポルフェリウスが問いを立てたまさにその箇所に関して、ボエティウスによる解説・解答と比較しながら、アベラルドゥスがどのように解説を加え、解答しているかを検討しよう。そうすることによって、アベラルドゥスが何をボエティウスから引き継ぎ何を新たに持ち出してきたか、明らかにしたい。そして続く5章において、超越的な普遍とも呼ぶべきもの、つまりアベラルドゥスの直前くらいから西ヨーロッパのラテン世界に登場してきた西欧中世風「イ

デア論」に対してアベラルドゥスがどのような対応を取ったか検討したい。

すなわち哲学史上、様々な哲学者たちによって様々な形で問題とされ続けてきた普遍問題ではあるが、特に中世哲学にあつては多く誤解され、「中世哲学を覆い隠してきたもの」¹とさえ表現されるほどである。その「普遍論争」と呼ばれる営みにおいて、ヨーロッパ中世の中でも屈指の知性がいったい何を明らかにしようとしたのか、それを論じることが本論稿、第三部の眼目である。

¹ 山内志朗「普遍論争 近代の源流としての」、哲学書房、1992年。

4章 普遍の存在と普遍語の諸特性

古代末期、新プラトン主義の哲学者ポルフェリウスは、アリストテレスの論理学書、特に『カテゴリー論』に対する入門書『イサゴーゲー』を書いた。その入門書においてポルフェリウスは、普遍の存在／非存在、物体性／非物体性、個物への内属性／非内属性についてを問いとして立てながら、それが入門書には高度すぎるからという理由で解答を避けた。中世初期の普遍論争において“論争の場”としての役割を果たしたのは、いわゆるこの「ポルフェリウスの問い」である。

アベラルドゥスの普遍論を考察する場合、彼の普遍理論が展開されているのは、『イサゴーゲー』に対しての諸註解書である。アベラルドゥスの手によるポルフェリウス『イサゴーゲー』の註解書としては、かなり内容を異にするテキストが複数現存する。それらを推定成立順に列挙すれば、*Editio*、*Disputata*、*LI sup. Por.*、*Sec. voc.*、そして *LNps* となる²。

Editio と *Disputata* における議論³はまだ逐語的な解説にとどまっており、ここでは取り上げるまでもないであろう（関連する事柄のみ註で言及するにとどめる）。残る三著作のうち本章では、中世初期の普遍論争を論じる際に必ずと言っていいほど言及される *LI sup. Por.* を中心に取り上げる⁴ことにし、より後期の二著作は注にて言及するにとどめよう。というのも、ボエティウスからのアベラルドゥスが継承したこと・継承しなかったことを論じるに際して、アベラルドゥス自身の普遍論が最初に展開されたとも言える *LI sup. Por.*こそ、ボエティウスとの格闘の痕跡が最も明白に残っているからである（このように言うことは、本章においてこれから論じられることを先取りすることになるが）。

4/1 普遍問題の紹介・解説

それでは、彼がポルフェリウスの問いに如何に答えているか見ていこう。まず、

² 第2章と同様、Datingに関しては、MEWS氏の論文‘On Dating the Works of Peter Abelard’に従う。ただし、*Disputata*に関しては、‘On Dating the ...’にはまだ言及されていないので、内容面からの筆者による推定である。

³ *Editio*, 5:3-35; *Disputata*, 75:33-76:15.

⁴ 既述の通り *LI sup. Por.*には清水氏によって部分的に邦訳がなされており（ペトルス・アベラルドゥス『ポルフェリウス註解（イングレディエンティブス）』清水哲郎・訳、『中世思想原典集成』7・前期スコラ学、平凡社、1996年、440-500頁）、本論稿で取り上げる箇所も多くはその翻訳箇所に含まれている。適宜、参照いただきたい。

第二部の補遺でも訳出したとおり、そもそもポルフェリウスが類種について立てた問いの文言は以下の通りであった（ボエティウス『第二註解』でのラテン語訳から訳出）。

〔類種に関して〕それらが存在する(subsistere)のか、それともただ単に純粋な理解(intellectus)のうちにあるだけのか、また存在するもの(subsistens)としても、物体であるのか、非物体的な物であるのか、また感覚対象から切り離されてあるものなのか、それとも感覚対象のうちこれらに依存しつつ置かれるものなのか⁵

LI sup. Por. においてアベラルドゥスは、最初はこれら三つの問いを常識的な仕方で紹介している⁶(*LI sup. Por.*, 7:34-8:4)。例えば彼は、第一問を「真の存在を有するのか、それともただ臆見のうちのみあるのか」という仕方、「普遍の存在」の問題として紹介している⁷。この点がなぜ指摘されなければならないのかというと、後に

⁵ Boe. in *Porph. II*, p.159:4-7: 'siue subsistunt siue in solis nudisque intellectibus posita sunt siue subsistentia corporalia sunt an incorporalia et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia...'

⁶ 彼は、自分自身が荷担する主張へと記述を進める前に、一般的にどのように受け取られているのか紹介するようである。初期著作の *Editio* においても次のような記述がまずある。

Editio, 5:5-8 :

「類や種は存在し(subsistere)ているのか、すなわち存在し(esse)、存在を有している(habere esse)のか、それとも独立でむき出して純粋な理解のうち置かれているのか、すなわち存在すると理解されるだけで、存在しはしないのかということについて語るのを・・・」

然る後にそれとは異なる解説を行う(*Editio*, 5:12-26)。 *Disputata* においても、まず一般的な解説があり(*Disputata*, 75:33-76:3)、その後それとは異なる解説を述べている(*Disputata*, 76:6-13)。

それに対して、*Sec. voc.* と *LNps* においては、このようにまとめて一般的な見解を紹介する箇所はなく(Cf. *Sec. voc.*, 123:22-146:31, et *LNps*, 512:7-533:9)、すぐ後に言及するように、自らの解釈を浮き立たせるような仕方と言及されている。

LI sup. Por., 7:34-8:4:

「第一の問いは次のようなものである。すなわち『類や種は subsistere しているか、それとも孤立の・・・うちに置かれるのか』これは言ってみれば、真の存在を有する(verum esse habere)のか、それともただ臆見(opinio)のうちのみあるのか、ということであろう。次に第二の問いは、『もしそれらが真に存在する(veraciter esse)と認められるとすると、それら

彼は明らかにポルフェリウスが意図していなかったような仕方へと問題を置き換えてしまう⁸からである（具体的にどのように置き換えるかは、本章の後の記述で扱う）。

次に彼はこれらの問題を解くために、「何が普遍であるか」等の問題に関する考察をまず行っている(*LI sup. Por.*, 9:12-27:34)。——すなわち彼は、普遍を言葉の側にも認めると物にも認める立場とを紹介して、そのいずれなのかと問題を立てる。そして後者の選択肢をとる立場（シャンプーのグイレルムスが取っていた立場であると推察されている）を具体的に紹介して論駁を加え、「物は・・・普遍的だとは言われ得ない」(*LI sup. Por.*, 16:19-20)つまり普遍的な事物は認められ得ないと結論して、彼は言葉の側にものみ普遍性を認める。それから、普遍たることばがいかなる仕方でも諸個物を表示するかという問題などの、普遍語の諸特性の考察が行われている。そして、ポルフェリウスによって提起された問題の解答へと戻ってくるのは、その後なのである。⁹

4/2 普遍問題への解答

4/2/1 アベラルドゥスによる第一問への解答

それではポルフェリウスの問いにアベラルドゥスが実際、どのように対処したかを見て行こう。繰り返して言うが、第二部で見たボエティウスとは、同じくポル

は物体的な存在者(essentia)かそれとも非物体的なそれか』である。そして第三は、『それらは感覚対象となりうるものから切り離されてあるのかそれともそれらのうちに置かれているのか』である。事実、非物体的なものには二つの種がある。すなわち一方は感覚対象となりうるものなしでもそれ自身の非物体性において永続する(permanere)ことができるもの（例えば神や魂）であり、もう一方は、それらがそのうちに在る感覚対象物なしには決して存在できないもの（例えば基体たる物体なくしては〔存在し得ない〕線）である」。

⁸ *Sec. voc.* と *LNps* においては、より明示的に「問いを立てている者」(quaerens)が「意図している」(intendere)ことと、「解こうとするもの」(solvens)のそれとが必ずしも一致しないと述べている(Cf. *Sec. voc.*, 126:29-130:16, et *LNps*, 525:23-528:8)。

⁹ ある意味では少々奇妙なことであるが、アベラルドゥスの普遍理論が展開されているとして主に紹介されるのは、むしろポルフェリウスの問いに答えるために彼が行っている予備的考察(*LI sup. Por.*, 9:12-27:34)の方であり、それらの問いに直接答えている箇所(*LI sup. Por.*, 27:35-29:38)はあまり取り上げられない。その理由の一つとしては、予備的考察に於いての方が、より体系的に普遍について論じているという事が挙げられるだろうが、しかし別の理由としては、問いに答えている箇所が難解であるということも指摘できる。実際彼は、それらの問題を別の形で問い直し、表示の問題を導入してくる。そして彼は、われわれの目をくらませるかのように、いわゆる「プラトニズム」の考え方にさえ言及しているのである。

リウスのテキストを対象として普遍問題を論じていても、しかも問題を扱う直接の源泉としてボエティウスの註解書を利用していても、彼の問題解決法はボエティウスとは大きく異なっている。すなわち第一問に対して彼はポルフェリウスの表現を次のように言い換える。

「類や種はsubsistereしているのか」すなわち [類種は] 真にexistereしている何かを表示しているのかという問題と、「それとも独立…の理解のうちに置かれているのか」つまり事物を伴わない空虚な臆見(*opinio cassa*)のうちに置かれるのか、すなわちキメラやヒルコケルヴス [山羊鹿] という名称と同様、健全な知性認識(*intelligentia*)を生み出さないものであるのかという問題である。(LI *sup. Por.*, 27:39-28:2)

この部分から次の二点が指摘できるだろう。

まず第一に、ボエティウスにおいて認識の真偽の場面で扱われていた普遍存在の問題が、アベラルドゥスにおいては言語の場面へと、すなわち表示の虚実の場面へと移されているということであろう。そして指摘できるもう一点としては、通常は一つの問いとして解される第一問を、彼は二つの間に分解して“普遍は真にexistereしている何かを表示しているのか、そうではないのか”と“健全な知性認識(*intelligentia*)を生み出さないものであるのか、そうではないのか”と¹⁰解説している点であろう¹¹。

そしてその後には彼は、

実際 [類種は]、名指すはたらきによって真にexistereする諸物を、すなわち諸々の個的名称が [表示するの] と同じものを、表示する。そして決して空虚な臆見の内には置かれず、むしろ既に限定されたように、何らかの仕方であらわで純粹な(*solus et nudus et purus*)理解において持続する。(LI *sup. Por.*, 28:3-6)

¹⁰ 既に彼は、*Editio* でも第一問を二分しており、*Disputata* ではもっと多くに分割している。Cf. *Editio*, 5:12-27; *Disputata*, 76:6-15.

¹¹ 以上の二点は *Sec. voc.* と *LNps* においても同じく指摘できる(Cf. *Sec. voc.*, 126:29-127:28, et *LNps*, 525:23-56:13)。

と言っている。ここで彼が行っているのは、言ってみれば、intellectusの差別化である。偽である“opinio”と真である“intellectus”とを区別しようということである。——しかしこれはどうだろうか、前章4節で論じた通りボエティウスが『第二註解』で行ったことではないか。ボエティウスは、ポルフェリウスのテキストではただ単に「理解」とだけなっていたのを、真なるそれと偽なるそれとに分け、前者を存在に、後者を偽存在に対応させた。要するに、彼はポルフェリウスの第一問に対して、「普遍は存在し、その理解は真である」と答えたのである。

ボエティウスとの関連を踏まえ、直前に述べた、第一問が二つの問いに分解されている点も見てみよう。そうすれば、もし第一問を（通俗的理解でそうなされるように）二つの選択肢が互いに排他的な一つの問いであると解した場合に、先に指摘したようなボエティウスのような解答は許されなくなるということに気が付くだろう。逆に言えば、ボエティウスの行ったような解答が許されるためには、むしろアベラルドゥスのように第一問を受け取らなくてはならなくなるはずである。

第一問においては、以上の二点が、ボエティウスからアベラルドゥスが受け継いでいる事として指摘できるが、逆に大きく異なっている点はどこだろうか？一見して分かるように、“普遍が存在するか”の問題を“普遍語の表示対象が存在するか”の問題に置き換え¹²、さらに“普遍の表示対象は個の表示対象と同じ”としている点である。確かに、普遍の存在を扱おうとする場合にいったん言語を介して、“普遍語の表示対象である普遍的なモノは存在するか？”とする問い方は哲学における議論の常套手段の一つであろうが、しかし彼はここに先立つ文脈で「普遍的なモノは存在し得ない」と論証しており、当然ここで彼はそのような仕方では問題を扱ってない。普遍語の表示対象は現に存在しているものであり、だから個物だと答える。それゆえ次に、その普遍語と諸個物との関係が問題となってくる。

4/2/2 アベラルドゥスによる第二問への解答

まず彼は、第一問の時と同じように問題を表示の場面に移し、“普遍が物的か非物的か”という第二問を“普遍が物的なものを表示するのか、それとも非物体

¹² 初期著作の*Editio*においては、第一問は言語の問題場面へと移されてはいたが、表示の問題は出てこず、範疇の場面で問題を扱おうとアベラルドゥスはしている。*Editio*, 5:12-15:

「類や種に関して私は語るのを避ける」というのは、subsistereしているのか、すなわち実体(substantia)であるのか、それとも実体ではなくむしろ他の範疇に置かれるものであるのか、ということである」。

また *Disputata* においても同様である。(Cf. *Disputata*, 76:6-7)

的なものを表示するのか”という問題へ言い換えて解説している¹³。このように解説した場合、第一問で「諸々の個的名称が表示するのと同じものを、表示する」と答えた以上、当然、普遍は物的なものを表示するということになる。だがしかし、彼はそうは答えない。

この問に答える前に彼は、「物的・非物的」の意味を三つ列挙し、そのうち三つ目の意味（つまり「物的」を「個々別々の」で受け取る）が最も適切であろうと言う。そしてその場合に第二問がさらに“個々別々なものを表示するのか、それとも個々別々でないものを表示するのか”というように言い換えられると主張する¹⁴。——そしてさらに彼は、第一問から第二問へという論述の流れからして「物的・非物的」の区分が、「存在するもの」をちょうど二分するサブクラスであるべきことを指摘し(*LI sup. Por.*, 28:32-37)、第二問がまた「存在するもののうち或るものは物的と言われ、別の或るものは非物的と言われると私は思うが、それらのうちのどちらをわれわれは、普遍によって表示されているものであると言うのか」(*LI sup. Por.*, 28:38-40)と言い換えられると指摘する。

しかる後に彼は第二問に対して、次のように“物的でもあり、非物的でもある”と、第一問のときと同じく非排他的な二つの問いへ分割した仕方で答えている。

それに対して次の様に答えられる。[普遍により表示されるものは] 或る意味では物的なもの、すなわちその存在者(*essentia*)という点では個々別々のものである、そして普遍的名称が持つ指示の働き(*notatio*)に関する限りでは

¹³ *LI sup. Por.*, 28:16-19:

「第二問題においても、同じことを言うことができる。つまり第二問は以下のような内容である：「[類種が] *subsistere*するならば物的かそれとも非物的か」、これはすなわち*subsistere*するものを表示するとき、それらの表示する*subsistere*するものは物的であるのか、それとも非物的であるのか、である」。

また、第二問と第三問に関しては、*Editio*においてはほとんど字義的解釈を繰り返しただけに過ぎず(*Editio*, 5:27-32)、*Disputata*に至っては再び字義的解釈を繰り返したりもしていない。

¹⁴ *LI sup. Por.*, 28:23-31:

「そしてさらに、「物的」は「個々別々の」と受け取られ得るので、次のように問われていることとなろう。すなわち[類種は] *subsistere*するものを表示するとき、それらは個々別々のものなのか、それとも個々別々でないものなのか、と… (中略) …そして確かに「物的」の最後の意味(*acceptio*)、すなわち個々別々のものか個々別々でないものかについて問われているということが問題により即しているように思われる」。

非物的なものであり、すなわちそれら存在するものを〔普遍的名称は〕
 (上でわれわれが十分に説いたように) 個々別々の確定した仕方で(discrete
 ac determinate)ではなく一まとめという仕方で(confuse)名指す、と。それゆ
 え普遍的名称それ自身も、物の在り方(natura rerum)に関する限りでは物
 体的と言われると同時に、表示作用の様態(modus significationis)に関する限り
 では非物的と言われる。つまり〔普遍的名称は〕個々別々のものを名指す
 が、それでも個々別々の確定した仕方ではないのである。(LI sup. Por.,
 28:40-29:7)

ここで主張されていることの中身は一読しただけでは把握しがたいのではないだろ
 うか。不注意に読めば、アベラルドゥスが「普遍の表示対象は、存在する何らか非
 物的なものでもある」と主張しているとも受け取りかねない。しかしそう読んで
 はならない。彼の主張はすなわち普遍が表示する対象は“個々別々のもの”であるの
 で「物的」と答えられ、そしてその働きに関しては「個々別々の確定した仕方
 で」(discrete ac determinate)ではなく、「一緒にまとめてという仕方
 で」(confuse)なので、「非物的」だということであろう。¹⁵

通俗的な受け取り方ならば、第三問が“感覚対象となるものうちにあるか、そ
 うではないか”ということを論じている以上、第二問に対する解答は「非物的」と
 ならねば、次の問が無意味になるであろう¹⁶。しかし、彼が第二問に対する解答で
 「非物的」と言う場合は、その意味あい異なる。第一問で「普遍語の表示対象

¹⁵ この二点に関しては *Sec. voc.* と *LNps* において、より簡明に表現されている (なお、この箇所
 では両者は逐語的に対応している)。

「問うている者(quaerens)は、次のように理解している：すなわち類種は存在する物(res
 subsistens)である、そして存在するもの(subsistentia)ならば、物的であるか非物的であ
 るか何れかであるから、類種は物的な事物(corporales res)であるか非物的な事物である
 かどちらだろうか、と。解こうとしている者(solvens)は次のように解している：すなわち類
 種は物的で、つまり個々別々の物(res discretas)を名指し(nominare)、なおかつ非物
 体的、つまり個々別々の物を個々別々でない仕方で(indiscrete)名指す、と」。(Sec. voc.,
 129:10-16, LNps, 526:35-40)

¹⁶ Boe. In Porph. I, 29:19-22:

「実際、もし仮に何らかの時点でそれらが物的であると明らかになっていたとすれ
 ば、“非物的なものだとして、感覚対象となり得るものから切り離されているのか結びつ
 いているのか”ということを問うのは、感覚対象となり得るもの自身が物体であるからに
 は、不合理なこととなるう」。

である個物が存在する」とした後に、その普遍と個物がどのような仕方の表示作用で結ばれているかを、「非物体的」という用語を用いて表現しているのである。

4/2/3 アベラルドゥスによる第三問への解答

第三問はまず、第二問との関係が語られて議論が始まる。「第三の問題・・・は、非物体的なものが受け入れられるということから派生してくる」(*LI sup. Por.*, 29:8-9)と述べ、次にその理由として「或る意味で受け取られる非物体的なものは、感覚対象となり得るものにおいて在るか無いかによって分けられるから」(*LI sup. Por.*, 29:9-10)と書いている。しかし彼がここで「非物体的」という用語で「表示作用の様態」を語っているのならば、そのようなものが「感覚対象となり得るもの」つまり個物「において在る」とは奇妙な話しである。しかも彼は次のように言っておれわれをもっと当惑させる。

そして普遍は感覚対象となり得るものの内にsubsistereすると言われるが、それはすなわち感覚対象となり得る物の内にexistereしているので外的形相からすれば内的である実体を表示することである。そして[種類は]、actualiterには感覚対象となり得る物の内にsubsistereする実体を表示するが、しかしさらに、上の箇所ではプラトンに従って確定したように¹⁷、naturaliterには感覚対象となり得る物から切り離されているその実体をdemonstrareする。(*LI sup. Por.*, 29:11-16)

この箇所も一読では理解しがたく、ともすれば、彼が哲学史上有名な二つの普遍実

¹⁷ ボエティウスがプラトンとアリストテレスに見解の相違があることを指摘し (*Boe. In Porph. II*, p.167:12-20) であり、それを受けてアベラルドゥスはその両者の調停を試みる箇所で、彼は次のように言っている。

「つまり、ヌースのうちで物体から切り離されたものとして構成されるところの共通な概念をプラトンは普遍と理解し、しかもおそらくはアリストテレスとは違って、共通述定の働きに即して普遍を捉えはせず、むしろ複数のものの共通の類似に即して[普遍を捉えた]と・・・(中略)・・・プラトンはそのようなnaturaがnaturaliterにそれ自身で存在する(subsistere)と、つまり感覚に対する基体となっていなくともその存在を保持するという仕方で[存在すると]考える。そしてこのような仕方でのnaturaleな存在を普遍的名称で呼んでいる」。(*LI sup. Por.*, 24:7-22)

なお、この点に関しては次章において詳しく扱いたいと思う。

在論を主張しているかのように読めてしまう。つまり個物のうちに普遍的な実体があって、その実体を普遍が表示すると主張する普遍実在論と、諸個物があるのとは別のところに何か普遍的な実体が存在して、その実体を普遍が表示するという普遍実在論である。しかしそのように解した場合、予備的考察において彼が展開した普遍実在論批判(*LI sup. Por.*, 10:8-16:18)と矛盾してしまうだろう。もっとも、後者のような普遍実在論の嫌疑に関しては、“彼はsignificareとdemonstrareとを区別しているので、このような立場は彼の主張に抵触しない”と言うことができよう（この点に関しては次章において扱う）。だが、前者の普遍実在論に関してはそのように回避できそうもない。しかも、普遍が個物に内在するという観点に関しては、彼はこう続けている。

それゆえボエティウスが「類種は感覚対象となり得るものなしに理解されるが、そのように存在するのではない」と言うのは、物としての類や種(*res generum et specierum*)はその*natura*に関する限り理性こそ捉え得る仕方(*rationabiliter*)、つまり如何なる感覚性もなしに、それそのものとして考察されることゆえにである。つまり、類や種は、外的な形相（そこを通じて[類・種が]感覚へと至る）が取り除かれても、それ自身において真に*subsistere*し得る[と考察される]ことゆえにである。事実われわれは、すべての類や種が感覚対象となり得る物に内属することを受け入れている。(*LI sup. Por.*, 29:16-21)

この箇所はさらにましてわれわれを困惑させる。つまり彼はこの引用箇所の後半で「類や種が感覚対象となり得る物」つまり個物「に内属する」と明言してしまっただけである。だがしかし、第三問の考察を終える直前に至って彼はやっと次のようにつけ加えている。

だがしかし、それは、類・種の理解が常に感覚にのみ由来すると言われていたからであって、[類・種が]感覚対象となり得る物のうちにあると思われたからでは決してない。(*LI sup. Por.*, 29:21-23)

ここに至って初めてわれわれは先の引用箇所(*LI sup. Por.*, 29:11-16; 16-21)をどのように読むべきか知ることになる。そこで行われているのはあくまで認識の場面での考

察なのであって、すなわち「感覚対象となり得る物の内にexistereしている実体を表示する」「感覚対象となりうるもののうちに普遍がsubsistereする」と言われていたことの内実は、「普遍の理解、つまり普遍語が聞き手のうちに作り出す理解が常に感覚に由来する」ということなのである。さらに「第三の問題は、非物体的なものが受け入れられるということから派生してくる」と彼の言葉があることからすればここで問われているのは諸個物と普遍語の関係なのであり、両者の関係を表示の場面で扱った第二問に対して、第三問ではその三者にさらに認識を加えて、諸個物と普遍語の関わりを説明していることが見て取れよう。¹⁸

4/3 アベラルドゥスはポルフェリウスの問いに如何に答えたか

そもそもポルフェリウスが立てた問題において問われているのは“普遍の存在”であったと言えよう。すなわち“普遍は在るのか？”“普遍は如何に在るのか？”“普遍は何において在るのか？”である。

その問題に対してボエティウスは、抽象による認識の真偽を持ち込んできた。彼において“普遍の存在”の問題は、“普遍の認識は真であるのか？”“普遍は如何なるものとして認識されるのか？”“普遍は何において認識されるのか？”となったと言えよう。とはいえ、彼はあくまで存在の問題を解くために認識の問題を持ち込んだのであって、存在の問題を認識の問題へと置き換えたのではない。すなわち諸個物から抽象を介して普遍の認識が成立するとき、その認識が偽とはならないことを論証することで、個物の存在様式とは異なる存在様式が普遍について成立することを明らかにしようとしたのであって、彼が“普遍の認識”の場で問うているのはあくまで“普遍の存在”の問題である。

ところがアベラルドゥスの場合はそうではない。彼において“普遍”の問題は、“普遍語は存在するもの（個物）を表示するか？”“普遍語は如何なる仕方ですべて諸個物を表示するのか？”“普遍語の生み出す理解は何に由来するのか？”となってしまった。ここで彼が明らかにしようとしているのは、“普遍の存在”ではなく、言ってみれば“普遍語の諸特性”である。彼は紛らわしい言葉遣いをしてわれわれを惑わせるものの、「モノ的な存在者としての普遍的な何かは存在しない」という主張は常に一貫して

¹⁸ *Sec. voc.* や *LNps* においては、感覚対象となりうるものを名指す(*appellatio, nominatio*)という点では「感覚対象となり得るもの内にある」と言われ、感覚の対象となる形相を事物が失っても表示作用(*'ostensio'* in *Sec. voc.*, *'significatio'* in *LNps*)は失われないという意味で「感覚対象となり得るものの外にある」と言われる、と論じられている。(Cf. *Sec. voc.*, 129:26-130:16, et *LNps*, 527:16-29.)

いる。つまり彼は第三問に答えるとき、ポエティウスと同じように認識の場面で問題を扱おうとするが、われわれは既に見たとおり、アベラルドゥスにおいてはあくまで普遍の存在は問題とされていない。似たような場面で考察が行われていても、彼にとってあくまで普遍は“ことば”であって¹⁹、その存在は問題とはなり得ないのである。

¹⁹ 彼はポルフェリウスの問いに答える前に行う予備的考察の最初の部分で、普遍と個に関して次のような定義を挙げる。

「アリストテレスは『命題論』に於て普遍を「そもそも複数のものに述定されるに適しているもの」と定義している。またポルフェリウスは個(singulare, id est individuum)を「一つのものだけに述定されるもの」と定義している」。(*LI sup. Por.*, 9:18-20)

そしてその後に、述定されるvoxこそが普遍(あるいは個)であって、resがそうなのではないと論証している(*LI sup. Por.*, 10:8-16:22)。この場合、そもそも普遍がvoxであれば、非物体的であったり、ましてや感覚対象となる物のうちにあったりできない。

5章 普遍実在論批判と「イデア論」

前章においてわれわれは、アベラルドゥスが従来存在論の場面で問われていたイサゴギー冒頭の問題を、半ば強引な仕方で意味論の場面へと変換し、解答を試みたということを確認した。われわれは、ボエティウスが認識の真偽を論じることで普遍の存在を扱おうとしたのを思い起こせば、アベラルドゥスがとった手法の大胆さが理解できるであろう。しかしだからと言って、彼を普遍の存在や普遍認識の真偽に興味を持たない視野の狭い「論理学者」だと考えるのはあまりに一面的過ぎる理解である。つまり、しばしば見られるような偏ったアベラルドゥス解釈からアベラルドゥスを救い出すために、本章では、アベラルドゥスが認めている普遍的な存在者について見てゆくことにしたい。さらに、次章（第IV部6章）において、普遍の認識は真となりうるのかということについての彼の議論を（アベラルドゥスはこの文脈で「真/偽」という用語は使わないけれども）取り上げることにしたい。

さて、前章で取り上げた中期の論理学書 *LI sup. Por.* においてアベラルドゥスは、いわゆる「プラトニズム」に則った普遍の説明に、すなわち神の精神内に範型としての普遍概念があるという中世ラテン世界風「イデア論」による説明図式に言及しており、しかもその立場を肯定しているように思われる(*LI sup. Por.* 22:25-24:31)。しかしその場合に問題となるのは、その同じ著作において、しかもその「プラトニズム」への言及からさほど離れていないところで、彼は既述の通り、普遍が事物として諸個物のうちにあるという立場を徹底的に批判している(*LI sup. Por.* 10:8-16:18)。この立論をもって彼の立場を「唯名論的」¹と称するのであれば、唯名論とは通常相いれないと考えられている立場であるいわゆる「プラトニズム」と、普遍的物を否定するアベラルドゥスの普遍理論とがどのような仕方で整合性を持つのか、それともあるいは彼はいわゆる「プラトニズム」に最終的には同意しなかったと結論すべきなのか²ということをはっきりと明らかにしなければならない。

¹ ここで言う「唯名論」は、普遍を *vox, voces* に帰するのか、*nomen, nomina* に帰するのかということが問われるような場面での「唯名論」ではなく、「個物以外には存在しない」あるいは「自然学で記述できるような存在者以外のものの実在を信じなくても言語哲学は展開できる」と定式化できるような立場を「唯名論」と呼ぶ場合のそれである。

² TWEEDALEは、アベラルドゥスがこのような「プラトニズム」には結局、同意しなかったという立場をとっている。Martin TWEEDALE, *Abailard on Universals*, Amsterdam 1976, pp.184-188; 'Abelard and the culmination of the old logic', in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. KRETZMANN, A. KENNY, & J. PINBORG, Cambridge U.P. 1982, pp.143-157, at

5/1 問題の所在

問題の箇所(LI sup. Por. 22:25-24:31)は大きく2つの文脈に分けられる。——まず一つは、ことばが或る種の形相（この場合は一種のメンタル・イメージ）をも表示するという彼の主張を、世界創造前に神が精神の内に有する典型的形相を引き合いに出して自説を擁護する文脈である。彼はプリスキアヌスを引用し、同様の立場をとる諸権威としてポルフュリウス、ボエティウス、プラトンを挙げている。そこで語られているプリスキアヌスの主張は、固有名が個体を指示するように、普遍的名称は神の精神内の普遍的（つまり類的・種的）形相を指示するというものである³。

彼がここで紹介している考え方は、言い換えてみればすなわち“世界創造以前に自然種についての範型のような概念が存在し、それに即して世界創造がなされた、そしてプラトンの言っていたアイデアとはまさにこのような神の精神の中にある類種についての概念のことなのであり、類種、つまり普遍はこのような存在者を指示するのだ”というような形でまとめることができよう。これは西欧の中世において、つまり中世のラテン語世界において、紹介されたような仕方での「アイデア論」、つまり哲学史上「プラトニズム」とか「プラトンの実在論」に分類されてきたものである。TWEEDALEの用語を借りてこのような中世ラテン世界風「アイデア論」を〈プリスキアヌス-プラトン〉テーゼ⁴と呼ぶことにしよう。

もう一つは、このテーゼを扱った箇所の結論部分の直前に、言わば挿入される形で論じられている(LI sup. Por. 24:4-24)ものである。ボエティウスがプラトンとアリストテレスに見解の相違があることを指摘しており⁵、それを受けてアベラルドゥス

p.156.

それに対してJOLIVETは、アベラルドゥスがこのテーゼに否定的にコメントしていないことをもって彼がそれに同意していると思なしている。Jean JOLIVET, 'Comparaison des théories du langage chez Abélard et chez les nominalistes du XIVe siècle,' in: *Peter Abelard*, ed. E. M. BUYTAERT, Louvain 1974 p.163-178. (J.ジョリヴェ「アベラルドと14世紀唯名論」富松保文訳、哲学書房「哲学」2号、1988年夏、167-182頁)。

³ LI sup. Por. 22:31-34:

「諸物の類的・種的形相（それらは物体として現れるに先だって intelligibiliter に神の精神のうちで構成される）に対して、rerum natura の類・種を明示するもの〔普遍名称〕は固有であり得る。」

⁴ TWEEDALE, *Abailard on Universals*, pp.184-188.

⁵ Boe. In Porphi. II, p.167:12-20. 第二部補遺の試訳中の[5.4]を参照。

がその両者の調停を試みている⁶。——彼はボエティウスの「プラトンは類や種や他のものが… esse もし、なおかつ物体とは別に *subsistere* もすると考えていた」(*LI sup. Por. 24:5-7*)という言葉、まず次のように解説する…

次のように言っているように [解し得る]。つまり、ヌースのうちで (*in noy*) 物体から切り離されたものとして構成されるところの共通な概念をプラトンは普遍と理解し、しかもおそらくはアリストテレスとは違って、共通述定の働きに即して普遍を捉えはせず、むしろ複数のものの共通の類似に即して [普遍を捉えた] と。というのは、このような概念では、複数のものに個々に適用される名称と違って、複数のものに述定されるとは決して思われなからである。(*LI sup. Por. 24:7-13*)

ここでは、何に即して普遍を捉えるかという点で“プラトン”と“アリストテレス”が対立するということが解説されている。つまり彼の解釈によれば、アリストテレスは普遍を、例えばこの者にもあの者にも「人である」と共通に述定できるという場面で考えたのであり、それに対してプラトンは普遍を、この者もあの者も共通に人という *natura*、もしくは類似性を持っているという点において考えたのだということである。この時点では、“プラトン”と“アリストテレス”はアベラルドゥス解説において対立していると言えよう。

然る後にアベラルドゥスは、この両者の対立を「この二人の哲学者に見解の如何なる対立もなくなる」(*LI sup. Por. 24:14-16*)とするために、「普遍が可感的なものの外に独立存在する」(*ibid.*)というプラトンに帰される見解について「他の仕方でも解説され得る」(*ibid.*)と言う。

アリストテレスの言う、普遍が *subsistere* するのが常に感覚対象となり得るものにおいてであるということは、*actus*に関する限りで彼は言ったのである。すなわち動物という *natura* は、普遍的名称によって指摘さ (*designare*) れるため、それゆえの或る種の転用 (*translatio*) によって普遍的とも言われるも

⁶ ボエティウスの報告するプラトン-アリストテレスの対立を調停する試みは、11世紀後半ぐらいからあった。そのような調停とアベラルドゥスのそれとの比較は本論稿では触れない。なお、そのような調停の試みに関しては次の論文を参照。IWAKUMA Yukio, 'The Realism of Anselm and his Contemporaries', in *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, ed. David E. LUSCOMBE & G. R. EVANS, Manchester Univ. Press 1996, pp.120-135.

の、actualiterには感覚対象となり得る事物においてでなければ決して見出されない。—— それに対して、プラトンはそのようなnaturaがnaturaliterにそれ自身で subsistere すると、つまり感覚に対する対象となつてなくともその存在を保持するという仕方です〔存在すると〕考える。そしてこのような仕方でのnaturaleな存在を普遍的名称で呼んでいる。—— それゆえアリストテレスがactusに関する限りで否定していることを、プラトンはphysicaの探求者であるゆえに、naturaleな適合性において明確化している。それゆえ彼らに如何なる対立もない。(LI sup. Por. 24:16-24)

上記引用箇所は、しかも特に後半部分は、一読した限りでは何が言われているか理解しがたいのではないだろうか。アベラルドゥスは “naturale”、“naturaliter”、そして“physica”に決して一般的ではない含意を持たせて上記の箇所を書いているように思う。つまり、各々に「自然的な」「自然的に」「自然学」という訳語を当ててみてもまったくもって意味不明な訳文にしかならないからである。

それゆえ、たとえ上記引用箇所からアベラルドゥスが「プラトニズム」を受け入れていると主張できるとしても、しかしそれは彼流に〈改訳〉した「プラトニズム」だとも言えるだろう⁷。ではその彼の「プラトン改訳」とはどのようなものか。それを明らかにするために上の問題箇所と内容的に対応する箇所を次に参照する。その箇所は、前章でも扱ったポルフェリウスの第三問に対する解答の途中にある。繰り返すにはなるが、どのように述べているか確かめておかねばならないので、今一度、引用しよう：

そして普遍は感覚対象となり得るものの内に subsistere すると言われるが、それはすなわち感覚対象となり得る物の内に existere しているので外的形相からすれば内的である実体を表示することである。そして〔類種は〕、actualiter には感覚対象となり得る物の内にsubsistereする実体を表示するが、しかしさらに、上の箇所でプラトンに従って確定したように、感覚

⁷ もちろんプラトン自身の考えとの、あるいは現代のわれわれが知っているようなプラトンとの相違をここで言及しているわけではない。当時の中世ラテン世界では、「ティマイオス」と、その他ポエティウスやプリスキアヌスなどの古代人が言及している限りでのプラトンしか知られていないのだから違っていて当然である。そうではなくて、彼が知っている限りでのプラトンとも異なっているのではないかと以下で論じたいのである。

対象となり得る事物から *naturaliter* には切り離されているその実体を *demonstrare* する。(LI *sup. Por.*, 29:11-16)

前章で述べた通り、この箇所は彼が、個物のうちに普遍的な実体があると主張する普遍実在論と、諸個物があるのとは別のところに何か普遍的な実体が存在するという普遍実在論を主張しているかのよう読み取ってしまう。前者の普遍実在論の疑いは、テキストの文脈を正確に押さえていけば晴らすことができるというのは前章での議論であった。本章で扱いたいのは、後者の普遍実在論、すなわち諸個物があるのとは別のところに存在している普遍的実体を普遍語が意味対象としているという普遍実在論である。アベラルドゥス自身「上の箇所でプラトンに従って確定したように」と述べているように、これはまさしく先に述べた〈プリスキアヌス-プラトン〉テーゼ流の「プラトニズム」⁵である。そして彼は次のように議論を続ける（これも前章との繰り返しになるが、同じく今一度、引用したい）：

それゆえポエティウスが「類種は感覚対象となり得るものなしに理解されるが、そのように存在するのではない」と言うのは、物としての類や種 (*res generum et specierum*) はその *natura* に関する限り理性こそ捉え得る仕方 (*rationabiliter*)、つまり如何なる感覚性もなしに、それそのものとして考察されることゆえにである。つまり、類や種は、外的な形相（そこを通じて [類種が] 感覚へと至る）が取り除かれても、それ自身において真に *subsistere* し得る [と考察される] ことゆえにである。事実われわれは、すべての類や種が感覚対象となり得る物に内属することを受け入れている。だがしかし、それは、類種の理解が常に感覚にのみ由来すると言われていたからであって、[類種が] 感覚対象となり得る物のうちにあると思われたからでは決してない。(LI *sup. Por.* 29:16-23)

このように彼の表現を見てくれば問題の糸口としてどこを解明すべきかは明らかで

⁵ JOLIVETは前掲論文後、「アベラールはプラトニズムを採用するが、しかし実在論的ではないプラトニズムだ」と主張するようになった。だが、彼の主張する「アベラール流のプラトニズム」というのは、意味論の領域におけるそれだと彼は言うので、本論稿で言う「〈プリスキアヌス-プラトン〉テーゼ流プラトニズム」であろう。J. JOLIVET, 'Non-Réalisme et Platonisme chez Abélard Essai d'Interprétation', in: *Abélard en son Temps*, Paris 1981, pp.175-195.

あろう。つまり直前の引用箇所においても「naturaliterには可感的な物から切り離されているその実体」「物としての類や種はそのnaturaに関する限り」等の表現に見られる“natura”とその派生語が何かしらカギとなっているのが分かるだろう。本章では以下、“natura”という語の吟味を通じて、〈プリスキアヌス-プラトン〉テーゼ流「プラトニズム」とアベラルドゥス流「プラトン改釈」の問題を解明してゆくことにする。

5/2 糸口としての様々な“natura”

目下のテキストにおいてわれわれを当惑させている“natura”は、確かに多義的ではあるが、大まかに言って、「本性」や「性質」等と訳されるような意味と、「自然」あるいは「実在」「もの」等々と訳されるような意味あいとを有していると指摘できよう⁹。そこでまず、前者を（後者のnaturaによって持たれる限りで存在するnaturaであるということから）便宜的に〈持たれるnatura〉と呼び、逆に後者は（上記のnaturaを持ち得るような存在者としてのnaturaであるので）〈持つnatura〉と呼ぶことにしたい。

次にアベラルドゥスのテキストに即して考察しよう。*LI sup. Praed.*（『カテゴリー論註解』）で彼は、人が子を生む場合を例に挙げ、母親の胎内で働きを為すのは両親ではなくnaturaであることから、「子供自体は、人の作製品ではなくむしろnaturaの、つまり神の作製品である」と述べている¹⁰。ここでのnaturaは、創出の場

⁹ 例えば、C.S. LEWIS は“nature”を論じる際にnaturaの意味を次の4つに分類している。すなわち(1) クラス・レベルでのsort, kind, quality, character、(2) 個体レベルでのそれ、(3) あらゆる類・種、あらゆる種類のもの、あらゆるもの、(4) originalの、生得的characterである。Clive S. LEWIS, *Studies in Words*, Cambridge Univ. Press 1975, pp.24-74, esp. pp.24-26.

また、泉井久之助は“natura”の意味を次の3つに分類している：(1) 生成の力、造化の力、(2) 天成の性質、本質、(3) 万物、万有、自然（産出、生成の結果・成果としての）。泉井久之助『ヨーロッパの言語』、岩波新書、1986年、32頁。

¹⁰ *LI sup. Praed.*, 298:28-33:

「〈生み出す〉(generare)とは、その作製の働き(operatio)によって実体へとつき動かすこと、創造することなので、神だけに属する。例えば…(中略)…ほとんどnaturaが作製者として、…(中略)…たねの注入以降、母親の子宮内で働きを為す。それゆえ子供自体は、人の作製品ではなくむしろnaturaの、つまり神の作製品である」。

面において働きかけるものとして神に言い換えられている¹¹。とはいえもちろん natura もまた被造物ではあろうが、創造主たる神と同列に置かれている¹²ので、上記の〈持つ natura〉とは全く逆の性格を持つ。そこで後者を以後、前者の natura、〈持つ natura〉を生み出す natura¹³ という意味で〈生む natura〉と呼ぶことにしたい。

それでは、ここでの natura 解釈を携えて先の「プラトニズム」の問題に戻ることにしてしよう。

5/3 諸“natura”と“ratio”の交錯を介して

まず、アベラルドゥスがプラトンとアリストテレスの調停を語る文脈とボエティウスがプラトンとアリストテレスの対立を語る文脈とが、微妙に異なっているということを目指したい。すなわち記述の通りボエティウスは、普遍に関してその註解で提出した自らの解答を略述した(Boe. *In Porph.* II, 167:7-12)後に、普遍に関して「物体無しで subsistere する」と考えるプラトン説と、存在するのは個物においてこそだとするアリストテレス説が対立するように思われると述べるものの、「より高度な哲学に属する事柄だから」「どちらの見解が適切であるのか判定を下す考察

¹¹ *LI sup. Por.* よりも後の著作である *LNps* でも彼は神と natura を並べて記述している。*LNps* 514:5-6:

「ここでは神を natura と、つまり全てのものの origo とか nativitas とわれわれは呼んでいる」。

また、このような神と natura の同一視は次の論文においても指摘されている。J. JOLIVET, 'Éléments du concept de nature chez Abélard,' in: *La filosofia della natura nel medioevo*, Milano 1966, pp.297-304, at pp.300-302.

¹² 彼の〈natura=神〉という過激な定式も、*Expositio in Hexameron* (『ヘクサメロン註解』)で彼が語っていることも踏まえて解さねばならない。つまりそこで、natura が「最初の用意 [=世界創造] に由来し、何かが生まれるというのが、つまり作られるというのが可能なように諸物に込められた、諸物が有する力」(*Exp. Hex.*, 642:9-11)であると定義されている。また同様の記述が同書の645:3-5にもある。

¹³ 創造(creatio)と生み出し(generatio)が混同されているわけではない。実体への変化である生み出しは神に帰されることで、それも一種の創造であるが、そのような創造は無からの創造と区別もされる(*LI sup. Praed.* 298:28-29)。そして後者が *creationes priores* と、前者が *creationes posteriores* と呼ばれ、両者の違いが論じられている(*LI sup. Praed.*, 297:41-298:20)からである。

はしな」いということ片付けてしまう(Boe. *In Porph. II*, 167:12-17)¹⁴。そこでの記述とアベラルドゥスの論述とを比較して指摘できる相違点としては主に二つある。まず、第1点は、上記ボエティウスの引用箇所には「神が世界創造に先立ち心の中に有する概念」という観点がなかったということ、つまりボエティウスの紹介するプラトン説は、必ずしも〈プリスキアヌス-プラトン〉テーゼ流「プラトニズム」なのではないということである。そして第2点は、アベラルドゥスの記述と違ってボエティウスの文章には *natura* も *actus* も使われてなかった¹⁵ということである。

5/3/1 「プラトニズム」と“*natura*”

さて、以上の相違点を考慮に入れてアベラルドゥスの記述を検討してみよう。第1点に関して、次のように言えるだろう。ボエティウスが言及しているのは、アリストテレスが普遍を「理解され、物のうちにしか存在しない」とし、プラトンが「理解されるだけでなく、物とは別に独立存在する」とするという、普遍の存在に関する対立点である。ところがそれを受けるアベラルドゥスの議論はその存在だけを問題としているわけではない。彼はそれを、「ボエティウスが…アリストテレスとプラトンが意見を異にしていたと記述しているのは、おそらくこの点に関してであろう」(*LI sup. Por.* 24:4-5)と述べて、「この点」である〈プリスキアヌス-プラトン〉テーゼに関する議論と結びつけている。それゆえ“プラトン”と“アリストテレス”の対立を彼が意図的に「神が世界創造前に心の中に有する概念」を論じる文脈の中に投げ入れている¹⁶と指摘できるのである。確かに、当時知られていたプラトンが『ティマイオス』の著者たる限りでのプラトンであったということも忘れてはならない。

¹⁴ ボエティウスの論述自体は第二部補遺の試訳に含まれている ([5.4]の後半部分) ので、そちらを参照いただきたい。

¹⁵ その著作ではむしろずっと後の箇所で *natura/actus* の対比が、固有性を種差や種と比較するという文脈の中で用いられている。つまり、例えば人間は「笑い得る」という固有性を(常に現実に笑っていないくとも)常に *natura* からして持っている、という議論である。Boe. *In Porph. II*, 331:3-5; 339:22-340:8.

¹⁶ 5/1において引用した *LI sup. Por.* 24:7-13; 24:16-24 等を参照。

またプラトニズムと普遍論という観点からは、アベラルドゥスとアデラルドゥスとの比較も興味深い。本論稿では触れない。アデラルドゥスの普遍論に関しては次の論文を参照。Charles BURNETT, 'Adelard of Bath's Doctrine on Universals and the *Consolatio Philosophiae* of Boethius', in *Didascalía*, vol.1, Sendai 1995, pp.1-13.

アベラルドゥスはさらに、この第1の観点が要となる解説から、第2の観点が導入される別の解説へと移る(5/1【問題の所在】を参照)。なぜ彼はこの対立を“神が心の中に有する概念”という文脈のうちに置き、さらに“natura/actusの対比”へと繋げるのだろうか？この問いには、generatioの線で結ばれている〈生むnatura〉と〈持つnatura〉(生み出されるnatura)を思い起こせば、答えることができる。つまり、アベラルドゥスが「naturaliter にそれ自身で subsistere する」(LI sup. Por. 24:20-21)や「このような仕方での naturale な存在」(LI sup. Por. 24:21-22)と言う場合、また「naturaliter には感覚対象となり得る物から切り離されているその実体」(LI sup. Por. 29:13-14)と言う場合は、〈生むnatura〉の場面において考察がなされていると主張したいのである。

というのも、「プラトン」説を、〈プリスキアヌス-プラトン〉テーゼにおけるように神の精神内にある普遍的概念の考察とだけするのではなく、創造主・神に併置されるような〈生むnatura〉の場面での考察(つまりnaturaの探求)だともすることによって、「プラトン」説を被造物における探求の場面と関連させ得るようにできるからである。つまり、naturaとは或る意味では個物に内在しうるものだというわけである(それは、われわれの区別では〈持たれるnatura〉と呼ばれるべきnaturaではあるけれども)。「プラトン」説の場面を他ならぬ多義的なnaturaに据えることこそ、「アリストテレス」説との調停を可能にするためのタネ・仕掛けなのだということを次に示したい。

5/3/2 抽象理論と諸“natura”

それでは次に、個物に内在し得るnaturaについて考察しよう。そのためにまずLI sup. Por. 29:11-23(5/1において訳出・引用している)の記述を思い起こそう。そこにおいて彼は、naturaliter と actualiter の対比に言及した後、「それゆえ」と言ってボエティウスの「類や種は感覚対象となり得るもの無しに理解されるが、そのように存在するのではない」(LI sup. Por. 29:16-17)という箇所を、「物としての類や種が、そのnaturaに関する限りで…考察される」のは「理性こそ捉え得る仕方(rationabiliter)、つまり如何なる感覚性もなしにそれ自体において」である(LI sup. Por. 29:17-19)と説明している。

ここで言及されていることはまさにボエティウス¹⁷-アベラルドゥス¹⁸が言う意味での「抽象」であろう。つまり筆者はここで、〈プリスキアヌス-プラトン〉テーゼや〈プラトン-アリストテレス〉調停が行われている箇所を正しく解釈するには、抽象理論を考慮にいれなければ〈natura/actusの対比〉導入の意味は明らかにならないと言いたい（実際、彼は *LI sup. Por.* 23:2-8 において、「神の精神に帰される」べき典型的形相を「抽象によるこのような概念」とも表現している）。そのために注目すべきであるのは、その抽象の場面においてアベラルドゥスが、〈現実上/精神上〉の対比を持ち出すだけでなく、ここでさらにその対比を〈現実上/natura上〉の対に重ね合わせる形で提出してきているということである。つまりこのことは次のようなことを示唆しているだろう。すなわち〈現実上/natura上〉の対が〈現実上/精神上〉の対と重ね合わせられることによって、natura は、「抽象」という人間的認識の射程内において質料（感覚の対象となり得るもの）を伴わないという非物的な存在身分を得ることになるのだと。つまり多少、比喩的な表現で言ってみれば、ここで問われていたような natura は本稿の区分では〈持たれるnatura〉であろうから、創造・創出(*generare*)ということにおいて結び付けられる超越的存在〈生むnatura〉と個物存在〈持つnatura〉に対して、抽象により非物的な存在身分を得た〈持たれるnatura〉が、この両者を結ぶ線上に据えられる。そしてそれゆえに〈持たれるnatura〉の認識を介する〈生むnatura〉の探求も可能となるのである。

¹⁷ ボエティウスは『デ・ヘブドマディプス』において「現実」(actus)に「精神」「思考」を対置させて抽象を説明している。Boethii *Quomodo substantiae...*, LCL 74, 44:87-91:

「現実(actus)には切り離され得なくとも、精神(animus)や思考(cogitatio)においては切り離され得るものが多く在る。例えば、3角形やその他[の図形]を、その基体としてある質料から切り離すことは現実には決してできないことであるが、しかし精神(mens)によって切り離し、3角形そのものとその特性についてを、質料なしに思い凝らすことはできるのである」。

また Boe. *In Porph. II* では、精神が物体から線だけを取り出して考察する場合を例にして説明しており、actusというのはまだ前面に出てきていない(Boe. *In Porph. II*, 164:12-166:8)。

¹⁸ 「抽象」に関するアベラルドゥスのまとまった記述は *LI sup. Por.* 25:1-26:3; *LI sup. Por.* 27:18-34 にある。この箇所(特に、*LI sup. Por.* 25:15-26:3)で彼は(ちょうどボエティウスがケンタウルスと線を例に挙げて、抽象による理解の真偽を論じたのと同じように)抽象による理解が虚しくならないということを論証しているが、この点に関しては次章において詳しく論じる。

以上のような“natura”解釈に立てば、アベラルドゥスが「…プラトンに従って確定したように… demonstrare する」(LI sup. Por. 29:15-16)と言う場合の彼の真意も明らかにできる。つまり、普遍的名称が神の有する共通概念を（ちょうど個的名称が個物を指示・名指しするように）指示・名指しするのだというような場面ではない。つまり彼は、われわれの日常的な出来事である“普遍語によって何かを意味する”という場面に神の普遍概念を持ち込むこんだりはしていないのである。むしろこの場合の demonstrare とは、generare 線上の諸 natura を言葉があらわにすることだと解すべきであろう。換言すれば、普遍語が諸個物を表示するときに、かつて創造されたということの言わば痕跡のような natura においてある、人の精神によって抽象されて始めて存在しうる natura を介して、神の代理たる natura としての普遍的なものを遥かに表しているだけだと説明しているのである。

すなわち先に〈プリスキアヌス-プラトン〉テーゼとして中世ラテン世界風「イデア論」を、次のように定式化した：

「世界創造以前に自然種についての範型のような概念が存在し、それに即して世界創造がなされた、そしてプラトンの言っていたイデアとはまさにこのような神の精神の中にある類種についての概念のことなのであり、類種、つまり普遍はこのような存在者を指示するのだ」

しかしここに至ってこのような定式は二分されるべきだとわかるだろう。つまり

1：「世界創造以前に自然種についての範型のような概念が存在し、それに即して世界創造がなされた、そしてプラトンの言っていたイデアとはまさにこのような神の精神の中にある類種についての概念のことだ」

2：「類種、つまり普遍（語）は、1で述べた存在者（神の精神内にある普遍概念）を指示するのだ」

と。そして、2のレベルでの「イデア論」を「意味論的イデア論」と便宜的に呼ぶとすれば、「意味論的イデア論」が前提している1のレベルは「存在論的イデア論」と呼ぶことができよう。その場合アベラルドゥスは、「存在論的イデア論」は認めているが、「意味論的イデア論」には同意していないのである。

さて、本章における議論のまとめとして次のように言うことができよう。ポエティウスが普遍に関して意見が対立していると紹介した「プラトン」と「アリストテレス」に対して、アベラルドゥスは、前者を神の共通概念という場面に、後者を述定という場面に割り当てたうえで、両者を多義的な“natura”によって、言ってみれば創造・創出に起因する動的な多義性によって、抽象という精神の働きの領域において関係付けているのである¹⁹。それゆえ、神の精神の内に普遍的なものの存在を認めることと、諸個物の内に普遍的なものの存在を否定することは何等矛盾することではない、と。換言すれば、アベラルドゥスは哲学的文脈において超越的な事柄を論じることは厭わなかったが、しかしそういうものを哲学的な問題に対する解答として要請することは避けようとしたのである²⁰。

¹⁹ とはいえアベラルドゥスのこのような〈プラトン-アリストテレス〉調停が、それほど手際の良いいものではないということも認めざるをえない。そして実際、後の著作において〈プリスキアヌス-プラトン〉テーゼは言及されてはいても(LNps, 513:15-514:6)、〈プラトン-アリストテレス〉調停と結び付けられてはおらず、また〈現実上-natura上〉の区別も使われずに解説されている(Sec. voc., 130:22-131:15; et LNps, 527:30-528:8)。だがそれでも、本章の議論を通じて得た結論(神の精神の内に普遍的なものの存在を認めることと、諸個物の内に普遍的なものの存在を否定することは何等矛盾することではない)は保持できるであろう。

²⁰ このことは、恒に真である命題と dictum との関係にもあてはまるだろう。彼は、或る種の命題が常に真であるということの根拠付けを神に求めることを避ける。この点に関しては、後に本稿の第四部7章で詳しく論じる。

第四部 真理について：非事物と意味作用

いわゆる「真理」の問題とは哲学における根本問題の一つであり、実際、さまざまな時代の哲学者によって、さまざまな問題意識から論じられてきたし、また論じられ続けている。おそらくわれわれは、何かを知覚するとき、あるいは何か語るとき聞くとき、それが真であると、あるいはそれが真であると知りうるという前提のもとに行動しているだろう。われわれにとって真とは不可欠なもの、言葉をかえれば、当たり前のように前提されているものであるとさえ言える。

しかし、その不可欠な真というものが哲学上の問題であり続けている理由の一つには、その前提としての真を保証するための議論をしようとするわれわれは当惑せざるをえないからというのがあるだろう。すなわちわれわれが素朴に持っている（換言すれば、われわれの直観にもっとも合致した）真理観とは、現実の事態と言明や認識とが一致していれば真、一致してなければ偽というものであろう。例えば、現在、キーボードに向かって文章を打ち込んでいる私に関して、人であると理解し、「このものは人である」と言う場合、私が現に人であるならその理解もその言明も真であるということになる、というものだろう。このような捉え方はわれわれが素朴に持っている直観に合致しているが、しかしそのような真理観にはさまざまな仕方で疑問が投げかけられているということである。

第二部においてポエティウスの普遍論を検討した際、そこでわれわれは普遍存在に関する彼の議論において真が重要な位置を占めているのを見たが、そこでの議論において上記のような素朴な真理観に対する疑念は前面には出てきていない。つまり彼は、真の成立についての問題を扱ったが、それは真成立の前提を問うための議論ではなく、むしろ真によって存在の成立を根拠付けようとする議論であったと言える。それでは、彼の枠組みにおいては真成立の前提は問題となり得ないのだろうか？いや、そんなことはないのだと言いたい、つまりその枠組みを継承した上で、その問題を引き受け、解答しようと格闘したのがアベラルドゥスなのだ以下の議論で示したい。そして真成立前提の問題を議論の出発点として、真偽の担い手、真偽の原因等を考察することによって、アベラルドゥスの存在論を含めた真理理論を明らかにするための、またひいては多くの哲学者たちから問われてきた真理の問題という広大な森に分け入るための足がかりを模索したい。

それゆえ、第四部の6章と7章は、アベラルドゥスの真理論を考察することにあてられる。もちろんそれは、上記のように、真理の問題が哲学において最も重要なテーマであるのでアベラルドゥスが真理をどのように考えたのかということも重要

となるからというだけではなく、ポエティウスの普遍理論において存在を基礎付けるのが真理であったからでもあり、また（これから第四部で論じられることであるが）難解でわれわれを当惑させるアベラルドゥスの存在理解がもっとも端的に現れてくるのが真理の問題だからでもある。それゆえ第四の後半である7章と8章では「何が存在するのか」という哲学的問いにアベラルドゥスがどのように取り組んだかが考察されることになる。7章では真理を問題にする場面で、8章では普遍を論じる文脈に立ち戻り、真偽や意味作用を裏付ける非事物（dictumやstatus）についての議論を取り上げ、彼の存在理解を明らかにしたい。

それではアベラルドゥスの真理理論について論じるに際してわれわれは、ポエティウスが普遍論の場面で問うていたような真の問題場面と、アベラルドゥスも含めた論理学者たちが問題とするような真偽場面とを区別することから始めなければならない。というのも、彼は、*De intel.* において理解について真理が問われる場面を二通りに分けているからである。すなわち「・・・は・・・である」という形の理解（言ってみれば「命題的」な理解）と「・・・」という形の理解（言ってみれば「項辞的」な理解）とを区別し(*De intel.*, § 62)、それらの真偽に対して別々の用語を割り当てている。つまり、“verus/falsus”（真/偽）という語を前者の理解に(*De intel.*, § 60)、“sanus/vanus, cassus”（実/虚）という語を後者の理解に割り当てているからである。

もちろん、アリストテレスが『命題論』4章で、真偽を語ることができるのは文だけだと述べているのだから、アベラルドゥスが行ったこの区別は一見、当たり前のようにも思える。しかし、彼が直接の源泉としている『イサゴギー第二註解』のポエティウスはそうではなかった。第二部で扱ったように、彼は「種類やその他のものの理解」について「真」であるか「偽」であるとを議論しているのである¹。またアベラルドゥスにおいても、最も初期の著作である *Disputata* や *Editio* ではそのような区別はなされておらず(*Editio*, 5:1-6:5)、また論理学書としては中期の *LI sup. Por.* においてさえそのような区別への言及はない（とはいえ、用例を調べてみる限り、使い分けはしているようである）。アベラルドゥスにおいてこの区別は、*De intel.* に至って明確に打ち出されたものなのである。

それゆえわれわれも、彼の区分に従って両者を区別し、順に扱っていくことにし

¹ Boe. *In Porphy.* II, 163:6-19. 第二部補遺の試訳中の [4・概念普遍の反証] を参照。

たい。すなわち虚実の問題（項辞、あるいは項辞に準ずるものの“sanus/vanus, cassus”の問題）を6章において、次の7章においては真偽の問題（命題、あるいは命題に準ずるものの“verus/falsus”の問題）を扱うことにする。

6章 項辞的虚実と抽象理論

第三部において本論稿は、ポルフェリウス『イサゴゲー』に対する註解書として、*Editio*、*Disputata*、*LI sup. Por.*、*Sec. voc.*、*LNps*の中から、特に *LI sup. Por.* を議論の中心に据え、その前後の著作の関連する論述は脚注で言及するに留めた。本章で取り上げられる虚実の問題も（ボエティウスにおける真との関連で今まで何度も言及してきたとおり）普遍に関する問題を扱う文脈の中で取り上げられ、論じられているので、本章における議論も基本的には引き続き上記の5著作を、特に後半の3著作（*LI sup. Por.*、*Sec. voc.*、*LNps*）を主に取り上げて、アベラルドゥスにおける虚実の問題を論じたい。しかし、本章においてはさらに二点の基本方針を付け加えたい。

まず一つは、通時的な比較検討という形式をより強く取るということである。それはつまり、彼が過去の自分の立場に固執することなく、常に自らの理論を改訂していったからというだけではなく、虚実の問題に対する彼の応答の仕方に、微妙ではあるが重大な意味を持つ変化がみられ、そしてその変化はアベラルドゥスの存在了解の深まりを意味していると本章で論じたいからである。

今一つの点としては、主に取り上げるテキストとして、上記3著作の他に *De intel. (Tractatus de intellectibus)* も付け加えたい。それはもちろん、上記3著作中の普遍を論じる箇所以外に *De intel.* の後半部分(§§ 56-91)において理解(intellectus)の真偽・虚実を論じる文脈がまとまってあるからでもあるが、ただそれだけではない。つまり、アベラルドゥスにおいて『真理について』あるいは『虚実について』というタイトルの著作があるわけではないので、その意味でも通時的な検討が、つまり虚実の問題を扱うに際してはそのテーマが言及される幾つかのテキストにわたる通時的な検討が必要とされるが、本章においてはその通時的な論究の鍵なる著述として *De intel.* を取り上げたいのである。というのも、第一の方針追加点と関連して挙げた存在了解の深まりという点で、理解と虚実についてまとまった考察が行われている *De intel.* という著作がその重要な位置を占めており、またそのこと自体も本章の論述を通して示したいからである。

しかしそのような戦略に対しては、「タイトルの *Tractatus de intellectibus* が意味するところは『知性・知解についての論究』であろうから、認識論の著作であろう。真理を論じるならば、もっと論理的な性格の強い著作を中心にすえて議論すべきではないか」という疑念が投げかけられるかもしれない。確かにこの著作の前半部

分(*De intel.*, §§ 1-28)は、理解(intellectus)と他の広い意味での認識(sensus, imaginatio, existimatio, scientia, ratio)との比較検討にあてられていることから、アベラルドゥスの認識論が展開されている著作であると整理されがちであるし、そういう側面もこの著作にあることは否めない。しかしそうではない、この文脈での intellectus は「知性」ではないし、この著作の眼目の中心は認識の本性を明らかにするというようなところにはない。intellectus とは彼において「必ず ratio から、言わば ratio の継続的な結果として出てくる」(*De intel.*, § 10) ような、「心の思惟作用(excogitatio)そのもの」(*De intel.*, § 5) なのであり²、この著作は「ことばの学(doctrina sermonum) にとって必然であるとわれわれの考えるところに従って」(*De intel.*, § 1) 探求を為すためのものなのである。彼にとって理解(intellectus)は極めて言語的なものであり、それゆえに諸理解を論じたこの著作がいわゆる論理学書での彼の立場をどのように変化させたかを見ることができるのである。

6/1 虚実問題をどのように問うたか？

6/1/1 普遍の理解が空虚なのではという疑念

アベラルドゥスは *De intel.* において、先述の真偽／虚実の区別に言及した(*De intel.*, § 62) 後、項辞的な理解の虚実の問題へと進む。すなわち彼は「事物がそうあるのと異なる仕方で注目する理解はすべて、cassus で vanus であると言われるべきか」(*De intel.*, § 69) という仕方で理解の虚実の問題を導入してくる。彼がこのようなことを問うのは、普遍の理解がすべて虚しいとするわけにはいかないけれども、彼が「普遍的な事物」を認めない以上、普遍の理解が事物がある通りにあるとは思われないからである。言ってみれば彼はここで、普遍的な事物を認める普遍実在論に異を唱えることで、事態との対応で真偽を決定しようといういわゆる「アリストテ

² “intellectus”の訳語として、KINGは“understandings”を(Peter O. KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, Princeton 1982)、TWEEDALEは“ideas”を(M. M. TWEEDALE, *Abailard on Universals*, Amsterdam 1976)、採用している。他方MORINはJOLIVET (Jean JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abéard*, Paris, Vrin 1969, p.365, note2)の説に従い、“intellections”と訳している。しかし同時に“intellectus”は極めて言語的なものであり、NUCHELMANSは言語に対する“mental counterpart”と表現している(G. NUCHELMANS, *Theories of the proposition*, Amsterdam/London 1973, pp.139-163)。

レス」流真理観³の理解版とも対決することになるのである。

6/1/2 ポエティウスはいかに問い、答えたか

このような疑義はアベラルドゥスが普遍の“もの”的な実在性を否定したから出てきたものだと述べたが、この点を明らかにするためにも、まず第二部で扱ったポエティウスの議論を今一度、手短かに思い出しておこう。普遍が単に概念としてのみ存在するという選択肢の難点を紹介する議論において⁴、彼は次のような仕方で現実と理解の問題を提出している。すなわち論駁すべき立論として、「種類やその他のものの理解が」「その事物が実際ある通り」であれば真であって事物として現に存在することになるし、「その理解の基体となっている事物が実際にある通りにその理解がないのであれば」「偽である」という議論を紹介している。つまりこの問題を例を用いて説明すれば、「その理解の基体となっている事物」であるこのもの・この人間から人間という種の理解を得る場合、種としての人間はこの人間でもあの人間でもなく、同時にあの人間でもこの人間でもなければならぬのに、このもの・この人間は決してそのような存在の仕方はしていない。だからその理解は「偽」（前述の通りポエティウスにおいては「真偽」である）となるのではないか？という疑義である。

しかしそのような難点に対してポエティウスは、「抽象(abstractio)による場合、確かに理解があるようには事物はないのであるが、その理解は決して偽ではない」と答えるだけなので、物足りないという印象を禁じ得ない。確かに彼は、われわれの行う抽象認識の手続きについては詳述する⁵が、その認識が真であることを保証するような論証は行っておらず、ただ実例を挙げて論証に代えているだけだからである。つまり彼は抽象を説明する中で、線は物体から切り離されて存在し得ないにもかかわらず、線そのものとして考察できるという例を挙げて、「基体としての事物からとられた理解は、事物が実際にあるのとは違う仕方であっても、これがすべて偽であると考えられるべきではない」(Boe. *In Porph. II*, 165:18-20)と答えているだけ

³ いわゆる真理理論の「対応説」と呼ばれる立場、つまり（アリストテレス自身がどのような理論を持っていたかということとはともかくとして）一般にアリストテレスに帰されている（例えば「真理の意味論的観点と意味論の基礎」でタルスキがそうしているように）真理観である。とはいえ、一般に言われる「対応説」が事態と文あるいは命題との対応であるのに対して、ここで問題とされるのは事態と理解との対応である。それゆえ「理解版」と付け加えた。

⁴ Boe. *In Porph. II*, 163:6-19. 第二部補遺の試訳中の [4・概念普遍の反証] を参照。

⁵ Boe. *In Porph. II*, 165:1-166:6. 第二部補遺の試訳中の[5.1]の後半部分、および[5.2]を参照。

なのである。

6/1/3 アベラルドゥスは*De intel.*において如何に問うたか

上述の通り、*De intel.*, § 69 で問題を導入したアベラルドゥスは、ボエティウスと同様、この問題を抽象理論と関連させて「抽象作用によって持たれる全ての理解は、物をそれが実際在るのとは異なる何らかの仕方です〔概念〕把握するから」「小さからぬ不都合な点」があると論じる(*De intel.*, § 70)。

すなわちまず抽象を、或る形相をその質料を顧みらずに考察するか、あるいは任意の *natura* を無差別な仕方です(つまり個々のものを個々別々に扱わない仕方です) 考察することだと説明し(*ibidem*)、然る後に「事物自体があるのとは別の仕方です事物を考察している」(*De intel.*, § 74)、つまり「subsistere するのとは異なる仕方ですそれを理解している」(*De intel.*, § 75) ことになると説明する。彼の用いている例を使って言い換えれば、或る人はさまざまな本性(*natura*)や特性(*proprietas*)を持っているが(つまり物体である、人である、暖かい、白い、等々)、しかし抽象による場合、物体であるという点においてのみ注目して、他の点には注目していない(*ibidem*)。

つまり、*De intel.* のこの文脈でアベラルドゥスが取り上げているのは、もし上の説明の通りであるとすると、抽象による理解が「事物が実際在るのとは異なる」ということになるので、その理解は虚しいものであるということになるのではないかという疑念である。まさにこれはボエティウスが問題としていたことであろう。

しかし、アベラルドゥスの前後の著作では、かならずしもそうではない。この問題の問われ方が異なっているのである。

6/1/4 *De intel.*に先立つ諸著作においてはどうかだったか

ではまず、*De intel.* に先立つ著作においてはどうかだったのかを見ていこう。先に言及した五つの著作の中で、初期著作の *Disputata (Disputata porphyrium)* と *Editio (Editio super porphyrium)*、そして中期の *LI sup. Por. (Logica 'Ingredientibus' 1 - Glossae super Porphyrium)* とがそれにあたる。

まず *Disputata* の序章註解部分と *Editio* の序章註解部分にはそのような問題に対する言及は見られない⁶。それどころか *Editio* においてはむしろ、「実際に在るのと

⁶ *Disputata* 76:9-11 :

異なる仕方で在ると理解される」のは「真理という衣服をまもっていない」という仕方で解説している。つまりいわゆる真理に関する対応説的立場を紹介しているだけなのである。最も初期の頃だとはいえ、彼がポルフュリウスのテキストを註解するにあたって、ポエティウスの註解をまったく知らなかった、あるいはまだ一度も読んだことがなかったとは考えにくい。少なくとも彼はまだその問題の持つ意味を十分に理解していなかったと考えるべきであろう。

ところが *LI sup. Por.* においては事情は大きく異なっていて、確かに彼は理解と事態の対応問題に言及している。件の問題について紹介をする *LI sup. Por.* 25:15-18 においても、その解説を行う *LI sup. Por.* 25:23-25 においても、われわれは *De intel.* で見たのと同趣旨の記述を見ることができる。

しかし大きく異なる点もある、抽象による理解の虚実の問題とは別の問題がそこにはあるのである。多少、煩瑣な作業となってしまうが、前後の関連する文脈を確認することで、抽象による理解の虚実問題以外にどのような問題がどういう仕方で置かれているのかを見てみよう。彼は、普遍が聞き手のうちに理解を構成しないという議論⁷をまず紹介して問題提起を行い(*LI sup. Por.* 18:17-19:6)、次にその問題に対する応答の基本的立場を表明し(*op. cit.*, 19:7-20)、その後、理解と他の認識との関

⁶ *Disputata* 76:9-11 :

「そしてもし *solus* な *intellectus* のうちに置かれないのであれば、*nudus* な *intellectus* のうちに置かれるのか。 *nudus* な *intellectus* とは、*intelligere* されるのとは異なる仕方で *existere* する事物に関して持たれるものである」。

Editio 5:18-22 :

「そしてもし *solus* な *intellectus* のうちに置かれないのであれば、その次には、*nudus* な、つまり真理という衣服をまもっていない *intellectus* のうちに置かれるのか、*nudus* な *intellectus* のうちには置かれないのか、が問われる。或るものが在るとして、それが実際に在るのと異なる仕方で在ると *intelligere* されるようなものを、われわれは *nudus* な *intellectus* のうちに置かれると言うのである」。

⁷ その後、彼はポルフュリウスの第一問「それとも独立…の *intellectus* のうちに置かれているのか」を「キメラやヒルコケルヴス [山羊鹿] という名称と同様、*sanus* な *intelligentia* を生み出さないものであるのか」と置き換えている。 Cf. *LI sup. Por.*, 27:39-28:2 :

「類や種は *subsistere* しているのか」すなわち [類種は] 真に *existere* している何かを表示しているのか、「それとも独立…の *intellectus* のうちに置かれているのか」つまり事物を伴わない空虚な臆見 (*opinio cassa*) のうちに置かれるのか、すなわちキメラやヒルコケルヴス [山羊鹿] という名称と同様、健全な *intelligentia* を生み出さないものであるのかという問題である」。

係(*op. cit.*, 20:18-21:26)、個の理解と普遍の理解の区別(*op. cit.*, 21:27-22:6)、理解の対象として持たれる心像(*op. cit.*, 22:7-24)、名称による心像の表示(*op. cit.*, 22:25-24:37)、抽象による理解の虚実(*op. cit.*, 24:38-26:15)、神の予知(*op. cit.*, 26:16-27:17)、という順序で理解について詳述した上で、先の問題に対する応答のまとめを行う(*op. cit.*, 27:18-29)。上に取り上げた抽象による理解を問題にする議論は、以上のような理解詳述の文脈(*op. cit.*, 21:15-27:17)の途中に出てきているわけである。要するに、大きな文脈として、普遍(語)により聞き手のうちに構成される理解の虚実を問う文脈というものがあり、そしてその文脈の中に抽象による理解の虚実を問う文脈が含まれているのであって、その両文脈は決してイコールではないということが分かるだろう。

なぜこのことが指摘されておかなければならないのかといえば、抽象による理解を論じる箇所と、それを含む文脈の中の他の箇所との重なりとずれを問題としたいからである。すなわち *LI sup. Por.* 18:17-19:6 での問題提起において彼が行う議論は、「人」という語は「理性的で死すべき動物」という同一の原因から各人に付与されているので、それゆえに共通性があるから、或る特定の個人を理解できない、しかし何も対象を持たない理解は有り得ないので、要するに普遍は何も理解を構成しないし、何も表示しない³、というものである。——つまりここで両文脈の共通点として理解の虚実が問題とされているということが挙げられるが、しかし後に指摘した文脈(*LI sup. Por.* 18:17-19:6)においては言語が理解を構成する場面で議論がされているのに対して、先に指摘した文脈(*op. cit.*, 25:15-18, 23-25)においては知覚の結果としての理解が現実の有り様と一致しないという場面で議論がされている点においては両者は異なっているのである。要するに、*LI sup. Por.* におけるアベラルドゥスには、理解の虚実問題に関して二通りの問題意識が混在していたと言えよう。

³ アベラルドゥスは語が二通りの表示作用(*significatio*)を有するとしばしば言及している。すなわち言葉の意味が事物まで到達する表示である *significatio rerum* と、その事物についての理解を構成するという意味での表示 *significatio intellectuum* である。もちろん、ここで述べられている表示は後者の意味での表示である。

なお、語が有しているこの二通りの表示作用と類比的に、文・句も二通りの意味作用を有するとも言及しているが、この問題に関しては本論稿の次章において取り扱う。

6/1/5 *De intel.*以後の諸著作においてはどうかだったか

De intel. 以後のイサゴゲー註解としては、*De intel.* とほぼ同時期に書かれた⁹ *Sec. voc. (Glossae super librum Porphyrii secundum vocales)* と、それより後に書かれた *LNps (Glossulae super porphyrium)* とが挙げられる。この両者は多くの点で逐語的に対応しており¹⁰、当該の問題を論じる箇所も、逐語的ではないが内容的には対応しているので、上記2著作は同時に扱うことにしよう。

まず問題導入の箇所(*Sec. voc.* 141:17-22; *LNps* 528:28-33)と解説箇所(*Sec. voc.* 143:17-32; *LNps* 529:22-32)に関して、これらの著作においては類種についてのsanusな理解があるかどうか、すなわち類種つまり普遍語がsanusな理解を作り出すかどうかという場面で問題が立てられているということが指摘できる。この点が注目されるべきであるのは *LI sup. Por.* においてそのような文脈は、つまり普遍語が聞き手のうちに構成する理解の虚実を問う文脈が、抽象による理解の虚実を問う文脈を内に含むような文脈で、両文脈は別物だったからである。つまり *LI sup. Por.* において理解の虚実問題が扱われていたのは、言ってみれば“感覚から表象をへて理解へ”という場面であり、またその場面と言語が理解を構成する場面とが混在していた。だ

⁹ 前掲 MEWS, 'On Dating...' においては、*Sec. voc.* の方が*De intel.* よりも後の著作であろうと推測されており、また本論稿の第1章の論述もそれに従っている。しかしまた結論一般に関して「証拠のうち決定的でない(inconclusive)ものが多々あるので、あくまで仮說的(only tentative)である」(p.94)とも述べられている。

すなわち*Sec. voc.* のdatingに関しては同一性と差異性についての議論において、*Theologia 'Summi boni'* と密接に対応しているので、両者はほぼ同時期に書かれたであろうと、また *LI sup. Por.*、*LI sup. Praed.*、*LI sup. PE.* の後、*Glossae super Topica* の前であろうと論じられている(pp.90-91)。だが他方で、既述の通り、*LNps* の逐語的な対応も報告されている。それに対して、*De intel.* のdatingに関してMEWS氏は、逐語的な論述の一致が多々見られるという理由だけで*LNps* にかなり近い時期に成立したのでであろうと論じている(pp.93-94)。

もちろん、筆者はMEWS氏によるdatingに関して異論を述べようとしているのではなく、むしろ*Sec. voc.* と*De intel.* がほぼ同時期に書かれた可能性を指摘できれば本論稿での議論に支障はないと思う。

¹⁰ この点に関しては、下記を参照。C. MEWS, 'Neglected Gloss on the «Isagoge» by Peter Abelard,' *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31, 1984, pp.35-55 esp. pp.43-45; IWAKUMA Y., "'Vocales," or Early Nominalists', pp. 55-56, note 72.

なお、MEWS氏によれば、*Sec. voc.* は *LI sup. Por.* と *LNps* との両方に対応箇所を持っているが、本章で言及している部分は多く *LNps* と対応箇所を持つ部分である。

が *LNps* や *Sec. voc.* においては言語との関係での考察場面のみになっており、それ以前にはあった抽象の問題が抜け落ちている。

6/2 どのように答えたか？

前節において概観してきたように、理解の虚実問題をどの場面で捉えるかという点では各時期における変化がはっきりと見られる。このような変化が何を意味しているのか、つまりこのような問題場面の変化を明らかにすることにどのような意味があるのかを確認しなければならないが、しかしそれは虚実問題に対する彼の解答を見た後でなければならない。それゆえ次は、彼がどのように答えたかを見ることにしよう。

6/2/1 理解の虚実問題に対して

この虚実問題を問う場面はさまざまに変化しているにもかかわらず、彼がこの問題に答える仕方は各著作で一貫している（もちろん虚実に関して問題提起がそもそもなされていない初期著作 *Editio* と *Disputata* は例外とするが）。確かに *De intel.* 以降の諸著作と *LI sup. Por.* とにおける議論を比べれば、前者ほど後者は整理されていない¹¹が、とはいえ解決法の基本線は同じである。よって、より後期に属する諸著作の解答部分(*De intel.*, §§ 81-82; *Sec. voc.* 145:29-146:31; *LNps* 530:1-19)を見ることで彼の基本路線を確認しよう。つまりその解答の骨格としては、存在と認識の次元とそれらの様態(modus)の次元とを区別し、そのうえで存在の様態と認識の様態を切り離すというものである。

すなわち理解が虚しくなるのではないかと問題視される事態を彼は、「事物が実際に存在するのは、異なる仕方、理解する」と表現し、そしてこの表現には二通りの解し方があると言う。一つめは、好ましからざる結果になる解し方で、「異なる仕方」という副詞表現が「存在する」(*subsistere*)に結び付いているというような意味である。つまりその場合、「物がそれ自体として有しているのとは異なる

¹¹ Cf. *LI sup. Por.* 25:26-26:3 において彼は、「実際に在るのと何らか異なる仕方、*intelligere*される」という表現に対して「*intelligere*の様態が*subsistere*の様態とは異なるという点でそうなのだ」と説明する。しかしその後、続けて、「切り離して」(*separatim*)の認識と「切り離されたものとして」(*separata*)の認識という区別でもって自らの解決法を説明し始め、すぐにそのセットを“*pure/purus*”“*simpliciter/simplex*”に置き換えて説明を続ける。手を変え品を変え説明しているにも関わらず、解りやすい明快な議論となっているとは到底言えない。

statusにおいてその物を注目している」ということになるので、もしこのような意味で理解と事物が非対応を起こしているのであれば理解は虚しくなる。

しかし理解と事物の非対応には今一つの解し方がある、つまり「異なる仕方」という副詞表現が「理解する」(intelligere)という動詞に結び付いているような意味である。つまり「物を理解する場合と、[物が]存在する場合とで様態(modus)が異なる」という意味であり、その場合、理解は(事物と素朴な意味では対応していなくとも)空虚にはならないと結論する。つまり、例を挙げて言い換えれば、「人と理解する」と言われる場合に、その向こうにある実際の事物“人”の存在様態と人を理解する理解様態とはもちろん異なるが(つまり誰にも述定でき、誰もそれに述定されない種としての人など事物としては存在しないが、個ではなく種として理解されるのだから)、理解された限りでの“人”と事物“人”とは、存在においては一致しているということである。

6/2/2 抽象理論と表示理論に関して

虚実問題に対して一般的に応答する場面においては、上記の通り、各著作で一貫している。しかし前節で確認した問題場面の違い、つまり抽象による理解という場面と言語が理解を聞き手の内に構成するという表示の場面までを視野に入れて彼の応答を眺めると(当然ではあるが)各時期によってその応答は異なっている¹²。

ここにおいてもわれわれはまず、*De intel.* における議論から見ていこう。前節において述べられたとおり、*De intel.* において理解の虚実問題は抽象の問題と一体になっており、中期後期の他の著作にあったような表示の問題は出てきていない。つまり、*De intel.*, §§ 74-75 において彼は、抽象による理解は事物が実際にあるのとは異なる仕方では把握されるので、その内実が虚しくなるのではないかという仕方で疑義を提出している。それゆえ直前で見えた虚実問題への解答がそのまま抽象問題への解答となっているのである。

ところが、*De intel.* より前の著作とされる *LI sup. Por.* に目を向けると、そこにおいては事情が異なっている。確かに *LI sup. Por.* においても *De intel.* においてと同じく、まさに抽象の場面で理解の虚実問題が問われている。だがしかし前節で確認し

¹² 「抽象」(abstraction)理論がアベラルドゥスにおいてどのように発展していったかということに関しては、次の論文においても論じられているので、参照のこと。SHIMIZU Tetsuro, 'From Vocalism to Nominalism: Progression in Abaelard's Theory of Signification', in *Didascalía* vol.1, 1995, pp. 15-46.

た通り、言語が理解を構成するという場面での考察がその抽象・虚実問題を内包する形で展開されていた。そしてその、より大きな文脈、つまり“言語による理解の構成”の議論のまとめにあたる箇所(*LI sup. Por.* 27:20-29)の論述を確認しておきたい。つまり彼は、“理解の構成”といういわば意味作用の問題に、そこへ至るまで論じていた抽象の問題を織り混ぜて、「私が「人」・・・と聞くとき、基体としての事物の内にある全ての本性や特性を名称の力(*vis*)から思い出すわけではなく、むしろ・・・私が持つのは、「動物的、理性的、死すべき」という概念把握である」と語る。言ってみれば“言語による抽象の働き”を導入することで一連の問題への言及をしめくくっているのである。

次に、意味作用という問題場面に言及しなかった *De intel.* を飛び越え、*Sec. voc.* と *LNps* に目を向けると、先にも指摘した通り、事情がまったく逆になっている。つまり彼が *LI sup. Por.* と *De intel.* において多くの紙面を割いて論じていた抽象の問題が *Sec. voc.* や *LNps* においては抜け落ちている。その代わりに、前章で述べたとおり、普遍語がsanusな理解を作り出すかどうかという意味作用の問題場面に一本化されているのである。

このように抽象問題に対する彼の扱いを追ってくるとわれわれは、*De intel.* での集中的な抽象問題の考察によってその不必要性に気付いた彼が、*Sec. voc.* や *LNps* においては抽象問題を切り捨てたのだと考えてしまいそうになる。だがそうではなかろう。彼の問題解答への思考の場は、*LI sup. Por.* と *De intel.* よりも *De intel.* と *Sec. voc.* や *LNps* との方がより近いと思われるからである。それは推定成立年代からのみ言われることではなく、次のようにも例証できよう。すなわち彼は解答するときに説明のための例として *LI sup. Por.* においては或る意味で抽象認識にも似た感覚認識に言及している¹³。これはまさしく彼が“感覚から表象をへて理解へ”という場面で考察を行っていたことの傍証となろう。だがそれに対して *De intel.* 以降は一貫して、文を発話する際の真偽という例（ゆっくりと走る人についてすばやく「彼が

¹³ *LI sup. Por.*, 25:37-26:2 :

「また感覚もしばしば複合されたものを別々に(*diversim*)扱う。例えば、像が半分は金で半分が銀でできていても、結合した金と銀を切り離して見分ける(*cernere*)ことができる。すなわちそれは、或る仕方では金を、別の仕方では銀をそれだけで(*per se*)見ながら、結合されたものを別々に見分けるのであるが、実際、別々のものではないから別々のものとして(*diversum*)ではない」。

走っている」と述べるという例)を用いてその説明とする¹⁴。こちらの例は彼がいわば言語の場面で考察しようとしていたことの傍証となろう。つまり、抽象について詳述し、理解の構成については語らなかった *De intel.* においても彼は言語の場面で考察を行っていたはずなのである。いやむしろそれらの著作における彼の思想の連続性を逆に語れば、抽象について表面的に語っていない *Sec. voc.* や *LNps* においても抽象問題は切り捨てられてはいないであろうとすることができる。筆者は、*LI sup. Por.* において試みられた“言語による抽象”の理論のより洗練された理論が *Sec. voc.* や *LNps* において展開されていると主張したい。

6/3 言語と事態と理解の虚実

以上のようにわれわれは、理解の虚実（項辞的理解の真偽）に関するアベラルドゥスの思索の跡をたどってきた。そこに見たものは、一貫した問題解決の姿勢と、未整備なものから整然としたものへと変化した問題提起の場面であった。すなわち“～である”という事態と「～であると知る」という認識を比べる時に、問題の解答としては、その存在の様態と認識の様態との区別を主張するという点で一貫しつつも、しかし問題を提出する場面としては、認識と意味作用とが混在する場面（言ってみれば、感覚から表象をへて理解へという意味での抽象と、言語という枠組みによって現実を捉えるという意味での抽象とが同棲している場面）から、言語による抽象までをも内蔵した意味作用の場面へと自らの立場を転回させているということである。

しかし、ここに至ってわれわれは、当初ボエティウスが持っていた問題場面とはかけ離れたところまでアベラルドゥスは来てしまったのだと気付くであろう。そもそもボエティウスが問題としたのは外から内へと至る抽象である。つまり、“それについての理解であるところの当のもの”いわば理解の対象というものが存在しないような理解は有り得ないにも関わらず、抽象を経た理解にはその対象に当たる物が存在しないように思われる、つまり現実の事物とそれを抽象した結果の理解では「同じ」とは言えないのではないかというのがボエティウスにおいては問題なのであつ

¹⁴ *De intel.*, § 82; *Sec. voc.* 146:13-17; et *LNps* 530:15-17 :

「同様の例を挙げれば、誰かが、ゆっくり走っている人について急いで語って、「彼は走っている」と言う場合、いずれにせよ、彼が実際に為しているのとは異なる様態で、彼がそれを為していると言っている。つまり、[彼は]それを急いで為していないのに、急いで言っているからである」

た。

それに対して、アベラルドゥスがついに問うに至った場面は、内から外へという抽象の場面である。確かに、彼はボエティウスの問題を引き受けて出発しているとは言える。例えば、現在キーボードをたたいて原稿を書いているこの者（永嶋哲也）は、人であり、動物であり、生物であり、物体であり、、、等々と数えきれないほどのnaturaを不可分に併せ持った存在者である。その者について「人」という理解を有する場合に、われわれは現物の永嶋哲也における人というnaturaとわれわれが持つ「人」という種の理解が「同じ」と言えるのだろうか、もし言えなければその理解は虚しいということになるのではないか、という問いとアベラルドゥスは格闘したのである。そして結局、彼が持ち出すのは「言語による抽象」である。つまり永嶋が持つさまざまなnaturaから、人という種のnaturaを抽象するということは、「人」という語の意味作用（「人」という語を聞いたときに聞き手の内に人についての理解が構成されること）を用いて人という種のnaturaのみに注目することなのである。

だがしかし、以上のようなことを確認することで、ボエティウスが問題提起しておきながら不十分な仕方ではか答えられなかった難問を、アベラルドゥスが自らの問題として引き受け、その問題場面さえも模索し、その結果みごと解決できたのだ、と結論付けたいのではない。この虚実問題におけるアベラルドゥスのボエティウス受容というものはもっと複雑で別の要素も入っていると思うからである。

すなわち、ここでの解答の基本線である二分法、「存在の様態と理解の様態の区別」というものを、「個物において存在することと普遍として理解されるということとの区別」と言い換えて表現すれば、われわれは本論稿で既に見た別の議論を思い起こすだろう。つまりボエティウス普遍論における *similitudo*¹⁵ のことである。個物において存在し、普遍において理解されると説明されるこの *similitudo* をボエティウスの実在論をとったアベラルドゥスの同時代人や先人たちがどのように解釈したかということは既に述べた¹⁶ので、ここではもう繰り返す必要はないだろう。むしろここでまず確認しておくべきは、*similitudo* を用いるボエティウスの議論はアベラルドゥスにとっても馴染みのものであったであろうということである。つまり普遍実在論を唱える同時代人が自らの立場をボエティウスに由来するものだと主張するための論拠としているこの箇所なのであるから。しかし先の3章に

¹⁵ 第二部3章5節の議論と、第二部補遺の試訳[5.3]を参照。

¹⁶ 第一部2章1節の議論を参照。

て示した非実在論的な解釈をとれば、そこで提示されている解決法はアベラルドゥスが虚実問題でとろうとした解決法と基本的方針をまったく同じくしている。すなわち彼は、普遍実在論を否定することで真理についての素朴な対応説と対決せざるをえなくなったのであるが、しかしその問題を解くに際して論敵たちの武器を逆手にとって応答したのではないだろうか。

7章 命題的真偽と非事物の存在

前章からわれわれは、アベラルドゥスにおける真理の問題を扱っている。すなわち前章においてもふれたように、アベラルドゥスは真理の問題場面を、項辞的なものと命題的なものとに区別しているが、その項辞的なものの真偽問題、つまり「虚実」(sanus/vanus,cassus)についての考察を前章で行なった。すなわちそこでわれわれは、アベラルドゥスが素朴な普遍実在論を否定することによって、真理についての素朴な対応説と対決せざるをえなくなり、実在の様態と認識の様態を区別するという仕方で応答したのを見た。つまりアベラルドゥスは、ボエティウスの「個として存在し、普遍として理解される」という抽象による存在了解を継承しつつも、彼自身の思索の中でそれを発展させ、“感覚から表象を経て理解へ”という抽象観から“言語が理解を構成することによって現実を抜き出してくる”とでも表現すべき抽象観へと展開したという結論を得た。

しかしこの解釈に対して人は次のような疑問を持ってしまうかもしれない。すなわち、このような解釈は彼の真理理論一般について成り立つことなのだろうか？あるいは言い方を変えれば、彼自身が「真偽」(verus/falsus)という用語を当てている(むしろその用語法の方が哲学史の一般常識に合致しているのだが)命題的なものの真偽について考察した上でなければ、このように結論することは性急すぎるのではないかと。

それゆえわれわれは、命題的な真偽について考察しなければならない。結論を先取りして言えば、その考察を通じて、むしろ命題的な真偽は先に考察した虚実問題への応答と連続的に読んでこそ解明できるのであり、また前章の結論で得た抽象観・存在了解は命題的真偽の問題場面においてこそより鮮明な形で現れてくるのだということを知るだろう。

さて、その真偽についてアベラルドゥスは、担い手として三通り挙げている、つまり、命題(propositio)¹と理解(intellectus)と dictum とである²。前章における虚実理論の考察においては、理解とそれを形成させる言語とが議論の対象となったが、本章においては、理解とそれを形成させる命題よりはむしろもっぱら dictum が議

¹ 本稿において「命題」(propositio)は(特に断りが無い限り)アベラルドゥスの用語法、すなわち中世論理学における用語法での「命題」のことを意味する。すなわちボエティウスが「命題とは、真偽を表示する文である」(*De differentiis topicis*, PL 64, 1174B)と定式化している意味での「命題」であり、文の意味内容ではない。

² *Dialectica*, 154:4-20; 204:30-205:19; *LI sup. PE.*, 492:9-10.

論の対象となる。というのも、アベラルドゥスの言う dictum がわれわれにとって非常に興味深い特徴をいくつか持っている（このことは後に詳述する）のと同時に、アベラルドゥス自身も真偽の問題をもつばら dictum との関連で語っているからである。それゆえ本章では、むしろ命題的真偽という文脈からアベラルドゥス dictum 論を再考するという仕方、命題的真偽だけではなく項辞的虚実も含めた包括的な真理理論の解釈と、dictum に現れるアベラルドゥスの存在了解の解明を試みようと思う。

7/1 アベラルドゥス dictum 論、再考

dictum に関する研究は、彼の普遍理論研究と比べても、同程度かあるいはそれ以上に既に研究が為されていると言える。つまり、それほど研究が進んでいるとは言えないアベラルドゥス思想の研究の中にあつては（とはいえ、彼の同時代人の中では彼は研究が進んでいる方ではあるが）比較的早い時期から注目されていた分野だということであろう。

普遍理論と並んで dictum 論が注目されてきた背景には、現代の様相論理学において用いられる「事象様相」(modality *de re*)と「言表様相」(modality *de dicto*)との区別というものが挙げられるだろう。この用語法は QUINE 以後、広く用いられるようになったようだが³、このような言葉遣い自体は中世の論理学にまで遡ることができる。そこで例えば、その QUINE の影響の下、様相のこの区別の出自を論理学史の観点から論じた KNEALE の論文を取り上げれば、彼はその論考の中で中世論理学者としては真っ先にアベラルドゥスの名前をあげている⁴。その論文の発表が1962年である。また、その後1970年に KRETZMANN が中世論理学における命題の意味を論じている⁵が、彼によれば中世論理学における命題解釈は dictum 主義派と terminus 主義派と二分でき、アベラルドゥスは中世 dictum 派の祖であると同時に

³ 飯田隆『言語哲学大全III 意味と様相(下)』勁草書房、1995年、37-39頁。

⁴ William KNEALE, 'Modality *de dicto* and *de re*', in *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, eds. E. NAGEL, P. SUPPES, & A. TARSKI, Stanford U.P. 1962, pp.622-633. なお、「中世論理学者としては」という限定を付けたのは、もちろんその前にアリストテレスが言及されているからである。

⁵ Norman KRETZMANN, 'Medieval logicians on the meaning of the *propositio*', *Journal of Philosophy* 67 (1970), pp. 767-787.

terminus 派の源流でもあると整理されている。さらに、1976年に TWEEDALE が発表した *Abailard on Universals*⁶ はアベラルドゥスの普遍論研究が進展するのに大きく貢献したが、その著作においても dictum と status⁷ の論述に一つの章（ページ数にして著書全体の三分一近く）が割かれ、著書全体の中でも重要な位置を占めている。

このようにアベラルドゥスの dictum は、中世論理学史あるいは論理学史全体の文脈で（アベラルドゥス研究にあつては）早い時期から注目されてきた。アベラルドゥス研究の中で dictum と status だけは例外的に研究が進んでいると MARENBNON は指摘している⁸が、以上のような状況を見れば適切な指摘だと言えるかもしれない。だが私見ではアベラルドゥスの言う dictum の意味が従来の諸研究によって十分に明らかにされているとは言えないと思う。無論、筆者は status との比較による研究が見当外れだと主張する気もないし（後述の通り両者は多くの共通点を持つものである）、ましてや真理値や様相の担い手としての研究に欠陥があると主張する気もない。むしろの先行研究が見落としていた論点を本章において指摘したいのである。すなわち dictum の意味を再検討して彼の真理論を明らかにするために、彼の dictum を中心とした“真偽”論を命題の場面だけで捉えるのではなく、前章で論じた項辞における真である“虚実”までも視野に入れようという方策である。

⁶ Martin M. TWEEDALE, *Abailard on Universals*, Amsterdam/New York/Oxford 1976.

⁷ statusは通常、普遍論の文脈で論じられる。すなわち普遍名称を諸物に付与するための原因として（例えば「人」という名称は、個々の人が“人である”(esse hominem)というstatusにおいて一致するからこそ、個々の人にあてはめられる) 登場するのがstatusである。このstatusにおいて注目されるのはその存在身分である。つまり普遍とは名称であるという立場をとるアベラルドゥスにとって、普遍名称の付与原因とは、言ってみれば諸個において普遍性を支えている何かであるのだが、決して事物(res)ではないと明言されている。言わばアベラルドゥスの存在論が唯名論的と整理される場合の一つの要点となる用語である。普遍論におけるstatusについてはさしあたり、上記TWEEDALEの第5章(pp.213-304)の他に、次を参照。清水哲郎「言語と概念の存在空間を拓くこと——アベラルドゥスにおける普遍の表示作用について——」、「北海道大学文学紀要」35の2、1987年、1-42頁。Peter O. KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol.1, Princeton 1982, pp.352-393.

⁸ MARENBNON, *The philosophy of Peter Abelard*, p.202.

7/2 命題的真偽・・・dictum について

まず dictum について論じていく前に、議論の前提となる事柄を二点、確認しておくのがよいだろう。すなわち第一点がこの語の一般的意味である。言うまでもなく dictum は、ラテン語の動詞“dicō, dicere”の完了受動分詞・中性形であるので、直訳するならば「語られたもの、述べられたもの」であろう。アベラルドゥス自身は dictum を「[命題が] 提示し(proponere)、述べるところのもの」⁹と規定している。また後述の通り、命題が真であることの“原因”として、また真偽や様相の“担い手”として位置付けられるような“非-事物”であり、言ってみれば「命題によって述べられる限りでの現実」とでも説明されるべき何かである¹⁰。

なお、既述の通り“de dicto”という論理学用語として定着していた¹¹からか、それともちょうど対応する意味を持つ現代語が見当たらないためか、欧米の研究などにおいても現代語に訳さず“dictum”（あるいは複数形で“dicta”）のまま言及することが多く、事情は日本においても同様であろうから、新奇な造語でもって訳語とするよりも、原語のまま dictum で本論稿でも言及したいと思う。¹²

今一つの確認しておきたい点は、主に参照するテキストについてである。つまり、dictum に関する議論はほとんど、アリストテレス『命題論』をアベラルドゥスが註解するという文脈において登場する。彼の『命題論』註解とよぶことのできるものは、三通り現代まで伝わっており、成立順に並べれば、となる。 *Editio super aritotelem deinterpretatione*¹³、*Dialectica*、そして *LI sup. PE.* となる。しかし初期の著

⁹ *LI sup. PE.*, 365:35-36: ‘quod [propositio] proponit et dicit’; Cf. *Dialectica* 157:13 sqq.

¹⁰ 以上の特徴からわれわれはストア派の *lecton* を連想せずにはいられないだろう。しかしテキスト的な直接の影響関係は確認されていない。KRETZMANNはむしろ、直接の源泉はアリストテレスの『カテゴリー論』だろうと論じている。Cf. KRETZMANN, *op.cit.*, pp.773-774, note 9.

¹¹ “modality *de re / de dicto*”という区別で使われる“dictum”という語とアベラルドゥスの使う“dictum”という用語が直結しているというような誤解を引き起こさないように付け加えておけば、アベラルドゥスはこのような区別に相当するような区別を行なっているが、しかし用語としては“*de re / de sensu*”というのを用いている。Cf. *LI sup. PE.* 389:1-490:33; *LI sup. PE. (M)* 13:15-17:8.

¹² 本稿においてアベラルドゥスの dictum 理論をまとめるに際して、次の先行研究を特に参考した。NUCHELMANS, *Theories of the proposition*, pp.139-163; MAREN BON, *op.cit.*, pp.202-209.

¹³ *Editio super aritotelem deinterpretatione*, in Pietro Abelaedo *Scritti di Logica*, pp.69-153.

作である *Editio super aritot...* には *dictum* に対する言及はない。それゆえ本章においては *Dialectica* と *LI sup. PE.* とを主に取り上げるテキストとせざるを得ないが、特に中期の著作の中では早い時期に成立したと見られている *Dialectica*¹⁴ よりも、*LI sup. PE.* の方を中心的に取り上げ、*Dialectica* は関連する場合のみ註などで言及するにとどめたい。

なお、前章までで主に扱った四著作と *LI sup. PE.* の成立時期の関係について付言しておけば、*LI sup. PE.* の成立は *LI sup. Por.* の後で、*Sec. voc.* の直前くらいであろうと推定されている。¹⁵

7/2/1 *dictum* は真偽の原因でも、担い手でもある

まずは命題的真偽と *dictum* の関連から見てゆくことにしたい。アベラルドゥスは *dictum* を議論に導入する際、*dictum* は命題が提示し述べるところのものなので、項辞の意味表示との対応を用いている。すなわち項辞（名詞や動詞など）には二通りの表示作用が、つまり事物表示作用(*significatio rerum*)と理解表示作用(*significatio intellectuum*)とがある¹⁶のと同様に、命題にも二通りの表示作用があると言う。例えば、「永嶋哲也」という名詞や「歌っている」という動詞を或る人が口にした場合、それらを聞いた人の心中において理解(*intellectus*)が形成され（理解表示作用）、さらにその意味対象としての事物たる“永嶋哲也”や“歌っているもの”にまで表示作用が到達する（事物表示作用）。ちょうどそれと同様に、「永嶋哲也が歌っている」という命題が口にされた場合、「永嶋哲也」という語による理解と「歌っている」という語による理解の複合が得られて内容が了解され（理解表示作用に相当）、そして命題が言及している当の何かまで意味作用が到達する（事物表示作用に相当）。命題が言及しているその当の“何か”こそが *dictum* であり、さらにその *dictum* に即して、命題の真偽や必然などの様相等が判断されるのだと彼は言うのである¹⁷。

¹⁴ Cf. MEWS, 'On Dating...', pp.83-89.

¹⁵ Cf. MEWS, 'On Dating...', pp.90-91.

¹⁶ Cf. *LI sup. Por.*, 30:36-32:12; *LI sup. PE.*, 307:26-308:1.

¹⁷ *LI sup. PE.*, 367:9-15 :

「それゆえ名詞動詞が二通りの表示作用（つまり、事物のそれと理解のそれ）を持つのと

このような議論を導くに先立ってアベラルドゥスは、恒に真となるような仮言文の真理は何に即して得られるのかと問う。彼は「もしバラで在るならば、花で在る」¹⁸を例文して提示し議論している。一輪のバラつまり個物としてのバラはうつろい行く一時的な存在であるので、恒真性や必然性の根拠とはなり得ないし、ましてや知的に何かを認識する働きである“理解”は、語による単純なものであれ、命題による複合的なものであれ、概して事物よりもっと一時的なものであろうから、先のような仮言文が「恒に真」と言われるには理解や事物以外の第三の何かが必要とされる、と結論付ける。そして、その何かとして導入されたものこそ dictum である。つまり dictum は、命題の述べる事実が存在しなくなった場合にも、あるいは誰もその命題が述べる事柄について思考していない場合にも、命題の真偽や必然などの様相を決定している何かなのである¹⁹。

命題の述べている内容であって、それが命題の真偽を決定すると論じてくれば、われわれはそれが何か現実の事態とでも表現すればよいようなものであると受け取りたくなるのだが、しかし命題の述べる事態が現に成立していなくても（「もしバラで在るならば、花で在る」はもしバラが存在してない時にも真である）その真偽を決定するような何かは dictum であつたので、何か存在者によって成立するような事態でもない。むしろ、それは言語的な“何か”である。つまり先の dictum 導入の議論に続けて彼は、dictum には「真である」「必然的である」等々の述語が述定され得ると言う²⁰。つまり換言すれば（というより本章の初めに既にそう述べて

同様に、命題のそれも二通りであることを認めよう、つまり諸部分の理解が複合された理解に即したものと、それらの dictum に即したものである。つまりその dictum とは命題の擬似事物(quasi res)でありながら、決して全く存在者(essentia)ではないものである。何よりもそれら dictum そのものに即して[命題は]、真あるいは偽であると、あるいは相反的、必然的、可能的だと判断される」。

¹⁸ *LI sup. PE.*, 366:8: 'si est rosa, est flos'.

なお、ラテン語には主語を表す冠詞が無いので、“est”をexistentialに受け取って「もしバラが在るならば、花が在る」とも訳せるだろう。とはいえ、copulaの意味でもexistentialな意味は(当時の言語理解では)含まれてしまうので、真理値は結局同じになるだろう。

¹⁹ トマス・アクィナスならばこのような真を保証するものは神の精神の内に求めるであろう(Cf. Thomas Aquinas, *De Veritate*, Q.1). 事実、JOLIVETもアベラルドゥスの dictum を神の精神に帰している(J. JOLIVET, 'Non-réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interprétation', in *Abélard en son temps*, ed. J. JOLIVET, Paris 1981, pp.175-195, at pp.193-194.)が、このような解釈はアベラルドゥス自身によるテキスト的な裏付けに乏しいと言わざるを得ない。

²⁰ *LI sup. PE.*, 367:15-18: 「というのもすなわち、それらの dictum が真、あるいは偽、相互に反

いるが)、 dictum は命題や命題の理解とならんで真偽の担い手でもあるのである²¹。

7/2/2 奇妙な dictum . . . res ではないが、πράγμα ではある

直前に述べたように、 dictum は命題の真偽を決定する言ってみれば物的な存在であり、同時に真偽が述定される言語的な存在でもあるということになる。これは現代人の目からみれば、なんとも奇妙な存在者であるかと思われるだろう²²。われわれは、言葉の側（つまりこちら側）とものの側（つまり向こう側）との二項対立で考える傾向が在る。あるいは、言葉から認識によって（あるいは、認識を介して）事物をという直線的な三項関係で考える傾向が在る。しかし dictum というのは、このどちらの図式の場合でも、それらのどこへも位置付けることが出来ないような奇妙な存在である。

これらのような図式の上に dictum が位置付けられないという点では、彼の行なう次のような議論も指摘しておくべきだろう、つまり彼は、命題「ソクラテスはソクラテスである」と名詞「ソクラテス」とを例にあげ、前者の表示対象が理解だけだとしても、あるいは理解とともに事物としてのソクラテスも対象とするとしても、いずれの場合も前者の命題は後者の名詞と表示作用において区別がつかなくなる、だから命題の表示対象としては事物ではなく dictum が、理解とともに必要になるのだと言う²³。そしてまた同じような例として、命題「ソクラテスは走る」

する(opositum)、必然的、偶然的であるからである。つまり例えば、ソクラテスが人であること(Socratem esse hominem)や石でないこと(non esse lapidem)が真であり、そして彼が人でないこと(ipsium non esse hominem)や石であること(esse lapidem)が偽なのである」。

²¹ *Dialectica*, 154:4-20; 204:30-205:19; *LI sup. PE.*, 492:6-10; *LI sup. PE. (M)*, 19:22-25.

²² 「現代人の目からみれば」と言うのは不適切かもしれない。というのも、アベラルドゥスの後、12世紀においても、この“dictum”、あるいは用語が変わって“enuntiabile”がどういう存在身分を持つのか、諸説別れて論争されているからである。この点に関しては、次の論文を参照。IWAKUMA Yukio, ‘Enuntiabilia in twelfth-century logic and theology’, in *Vestigia, Imagines, Verba*, ed. Constantio MARMO, Brepols 1997, pp.19-36.

²³ *LI sup. PE.*, 366:30-40:

「しかし肯定文(affirmativum)においては、「ソクラテスは人である」というようなものは、その事物が持続しなくては真で有り得ないので、そのようなことはないように思われる。それゆえおそらくそのような文においては事物自体が命題によって表示されているようにも思われる。しかし、確かに「ソクラテスはソクラテスである」は一つのソクラテスを明示している、ちょうどソクラテスであるようなその名称と同様に、しかも同じ仕方で。とい

(Socrates currit)と名詞プラス分詞による節「ソクラテス／走っている」(Socrates currens)との関係も挙げている²⁴。dictum は、言語でも認識でも事物でもないということは言うまでもなく、それらの中間地点に位置するような媒介的・中間的存在者でさえない。

先にわれわれは dictum を物象化して受け取る誘惑は斥けなければならないことを確認したが、アベラルドゥス自身も dictum が事物ではないという論点は、先に上げた dictum 導入の箇所だけではなく、否定命題の例²⁵、仮言文の必然性の例²⁶を再び取り上げて、事物ではないという点を強調している。また、(普遍語を諸個物に付与する原因とされたstatusが「どうして事物ではないのに物事の原因足り得るのか」と問われた²⁷のと同じように) dictum が如何なる事物でもないのに命題の真の原因足り得るのかということの問題にしている²⁸。そしてそのような論述の最後で

うのも、「ソクラテス」はソクラテスであるという点で彼を表示しているが、しかし「ソクラテスはソクラテスである」のように、それがソクラテスであるということを述べていないからである。それゆえ命題は、その dictum においては、名称とは相違点を持つ、つまり命題は「ソクラテスはソクラテスである」と述べており、それは何らかの存在者(essentia)ではないが、しかし「ソクラテス」はソクラテスであるものに即してソクラテスを名指すとはいえ、そのことは述べていない。

²⁴ LI sup. PE., 366:41-367:2:

「さらにもし、事物表示と理解表示以外に何も命題が表示するものがなかったならば、「ソクラテス／走っている」(Socrates currens)と「ソクラテスは走る」(Socrates currit)はまったく違わないということになってしまう」。

²⁵ LI sup. PE., 368:1-8:

「さらに、もし事物自体が命題によって語れる当のものであるならば、われわれは「人であれば、動物である」(si est homo, est animal)と言い、そして「しかし動物ではない」と否定を続けたと仮定しよう、その場合、われわれはいかなる事物も提示しない。またこのことは、事物がなくなったときにも生じ、われわれはいかなる事物も提示せず、むしろ否定が述べるような仕方存在すると認めるのである。そしてもし否定が事物自体について、われわれがそう在ると認めているように、つまり否定が述べているように、語っているのであれば、われわれはその事物自体が存在すると認めなければならなくなる。その場合、否定(事物が存在しないのに事物のうちにあると語ることは真となり得なくなるが、しかし事物がなくなった場合に否定を真であるとむしろ言うのである)。

²⁶ LI sup. PE., 368:9-16.

²⁷ LI sup. Por., 20:9-14.

²⁸ LI sup. PE., 368:40-370:3. なお、この箇所でアベラルドゥス自身が上述のstatusの議論に言及していることと、両者が「非-事物」と特徴づけられ、名詞の対格と動詞の不定法とで表現されるという共通点を持つことから、既述の通り、しばしば関連付けて論じられる。

彼自身、dictum は「無」(nihil)ではないけれども、「或るもの」(aliquid)でもないような何かなのであると言っている²⁹。

ところが、これほどまでに dictum が事物(res)ではないと力説しながら、彼はまた事物であるとも言う。つまり、『カテゴリー論』12章の「その言明が真とか偽と語れるのは、事物自身が実在するか否かにかかっている」³⁰というアリストテレスの(ボエティウスによるラテン語訳の)表現を援用して、この場合の「事物」(res, πράγμα)は dictum のことだと言う。すなわち、ここで言う事物は、同書10章の「肯定や否定のもとにある事物」³¹で言う意味での事物のことであると解釈し、そしてまさしく彼自身が言うところの dictum のことだと考える。つまり彼は、むしろ dictum と表現すべきであるところをアリストテレスが res と表現している³²だけなのだと言明するわけである。

それゆえ、要するに彼は dictum がアリストテレスならば事物(πράγμα, res)と表現する何かであるということは認めているものの、それは本来の意味での事物(res)では決してないと力説する。また dictum は、理解という心的な存在者でもなく、同時に、真偽が述定されるような言わば「言語的」な存在でもあり、また命題の真偽を決定するような言わば「実在的」な存在でもある。

7/2/3 真理の理論における dictum ・ ・ ・ 命題の意味対象は理解と dictum

上述の『カテゴリー論』12章からの引用は、通常「対応説」として整理されるような真理観を端的に表現している箇所である。それゆえそこにおける「事物」が dictum のことであると解するということは、すなわち彼は dictum が事物ではないと断言している以上、命題と事物の対応という真理観をとらないということになる

²⁹ *LI sup. PE.*, 369:37-370:3:

「さらに、命題の dictum について肯定的には何も語られ得ない(つまり肯定的に語るならそれが無である(*esse nihil*)というように)、しかし否定的には、或るものではない(*non esse aliquid*)と[語られ得る]。それゆえ何が奇妙であろうか? 「ソクラテスが走る事が起こる」(*Contingit Socratem currere*)と非人称で述べる場合、「何も起こらない・無が起こる」(*Contingit nihil*)と述べることは出来ない。というのも、この種の非人称動詞が不定法の動詞と結び付くようには、名詞とは結び付かないからである」。

³⁰ *Aristotelis Categoriae*, 14b21-22: 'quoniam est res vel non est, verus sermo vel falsus dicitur'.

³¹ *Op.cit.*, 12b12-15: '[affirmatio ad negationem...] res quae sub utrisque est'.

³² *LI sup. PE.*, 367:23.

はずである。事実、彼は既述の通り、命題の真偽は dictum によって決定されると述べ、事物でなくとも dictum は命題の真であることの原因足り得るのだと論じている。また命題の意味表示する対象として彼が述べているのは理解と dictum だけであって（これが項辞の場合であれば、理解と事物だったにもかかわらず）事物は入っておらず、また彼は明示的にも、文が全体として事物を表示することはないと明言している³³。

さて、以上のようにわれわれは dictum が持つ奇妙な存在身分について、つまり真理値の担い手であり真偽の原因でもあると、また事物(res)ではないが事物に似た何か(quasi res)ではあると、しかし或る物(aliquid)だという事はできないが無(nihil)であるとは言えないと、その存在身分を確認した。次いで、文の意味対象として、文の理解と dictum であることを、つまり事物は文・命題の意味対象ではないのだと確認した。しかし、以上のことから、つまり命題の真偽は dictum によって決定され、dictum とは決して事物ではないということから、筆者はアベラルドゥスが真理に関する「対応説」をとらなかつたのだと主張したいわけではない。本章においてはここまで dictum について、つまり「真偽」の場面においてのみ議論を進めてきたが、ここに至ってわれわれは虚実問題にまで視野を広めて真偽問題を考察しなければならなくなる。すなわち虚実問題の場面においてアベラルドゥスが対応説に対してとった応答と関連させながら、命題の真偽が事物ではなく dictum との対応で決定されるということの解釈を行うことにしよう。

7/3 命題的真偽と項辞的虚実

真理についての対応説という点で、前章の議論において得たのは、虚実問題の文脈において彼が、出発点としては素朴に言語と現実とが対応するという真理観から出発し、到達点としてはその改訂版としての対応説的立場に至ったという結論であった。言ってみればすなわちわれわれが現実を知るためのまさに枠組みであるところの認識と、そしてその現実とを、両者を超越したようなどこかの立場から両者を等分に見比べ、対応している／対応していないと判断するような素朴な立場から、言語によって抽出してくる限りで対応していると言えるのだという立場に至ったというものだった。言うなれば、対応説的立場だとも言えよう。そして筆者がここにおいて主張したいのは、もう一方の文脈、つまり dictum を導入して真偽が論

³³ LI sup. PE., 393:28; 261:13; *Dialectica*, 116:5.

じられる文脈においてもアベラルドゥスは同じく改訂版としての対応説的立場で考察を行っていたのではないかということである。

7/3/1 問題場面としての事実対応

そもそも虚実問題という場面における彼の出発点は、「事物がそうあるのと異なる仕方で注目する理解はすべて、空虚(cassus, vanus)であると言われるべきか」という問いであった。つまり、この問いが要求していることは、「普遍的な事物」を認めない彼の存在論と対応説的な真理観との齟齬を解決しなければならないということである。すなわち彼は「普遍的な事物」を認めていないために普遍の理解が事物のある通りにあるとは思われない。例えば彼の存在論からすれば、「人」という普遍について、誰もがそれであり、同時にそれは誰でもないところの種としての人など事物としては存在しないということになる。それゆえに真偽の決定を現実の事態との対応で行おうとする素朴な立場に立つ場合、当然、普遍の理解・抽象による理解（例えば「人」と聞いたときに得られる理解）は、空虚だということになるということだった。それゆえ、虚実問題における問題導入の時点では少なくともアベラルドゥスが素朴に対応でもって虚実を語るという枠組みにいたと言えよう。

それに対して真偽問題においてはどうかであろうか。まず指摘しておかなければならないのは、彼は命題の真偽を強く時制に依存した形で考えるということである。つまり現代的な言い方でならば、時制が取り払われている「永久文」ではなく「場面文」「観察文」³⁴の場面で考察していると表現できよう。つまり例を用いて表現すれば、「永嶋哲也が歌っている」という命題は、永嶋哲也が文字どおり歌っている時、その時に限って真であるというような仕方で対応を考えているのである。つまり、永嶋哲也が喋っているとき、先の命題は偽であり、歌いはじめると真となり、また歌いおわると再び偽となるというわけである。それゆえに、例えば恒に真である文が真となる原因として、うつろい行く存在である事物は不適格だという問題が生じてくるのである。すなわち或る命題が恒に真となるのであれば、それが対応している何かは恒に存在していなければならないはずなのに、事物は、いや少なくとも被造物はすべてうつろい行く一時的な存在であって、常に存在していることは無理ではないか、というのがそもそも dictum を論じる場面での出発点である。

このように両問題の出発点を比べた場合、両議論とも言語と対置される事物を前提とし素朴に言語との対応を語ろうという枠組みで考えており、しかもこの対応の

³⁴ 例えば、クワインなどで見られる用語法 (W.V.クワイン『真理を追って』伊藤春樹・清塚邦彦訳、産業図書、1999年、参照)。

枠組みでは現実と言語（言語的である理解を含めた広い意味での言語）とで齟齬が生じてしまうということにもまた気付いている、という点で共通していると言える。

さて、問題場面における両文脈における共通点に関しては、もう一つ隠された点を指摘できる。われわれは第三部5章において神の精神内における普遍的な概念とわれわれが用いている普遍語の関係をアベラルドゥスがどのように考えているかを確認している。つまり、普遍語はそのような存在者を示唆しはするが、名指し・指示の対象とはしていないことを確認した。もし普遍語がそのような普遍的な存在者と1対1に対応し得るのであったのなら、前章で扱ったような普遍語が現実の側に対応物を持たないのではないかという問題は生じなかったであろうし、またもしそういう問題が立てられたとしても、難解な存在様態と認識様態の区別などを持ち出すまでもなく、解決できてしまう。彼は超越的な存在を論理学の場面で論じることには厭わないが、しかしそれでもって問題解決の答えとすることには禁欲的であったと言えよう。そして虚実問題と神の精神内の概念との関係について言えることは、真偽問題の場面においてもまた指摘できるのではないか。

すなわち先に註記した JOLIVET の dictum 解釈のように、dictum を神の精神内の存在者としてしまえば、恒に真なる命題の真理性を保証するのは容易く、また説明としても簡潔で分かりやすいものとなっていたであろう。うつろい行く一時的な存在に対して、うつろい行かない存在、永遠なる存在として神的なものを連想してしまうのは決して不自然ではないだろう。しかしアベラルドゥスはそのように説明してはいない。われわれは、彼の学問上の禁欲主義を視野に入れて、奇妙な存在者である dictum の存在身分について考察を進めなければならない。

7/3/2 存在様態と理解様態の区別

次に解答場面ではどうであろうか？われわれが前章において得た結論を思い起こそう、つまり、虚実の問題を「事物が実際に存在するのは、異なる仕方で、理解する」と表現し、その上で「物を理解する場合と、[物が] 存在する場合とで様態(modus)が異なる」という意味であれば、普遍語、あるいは普遍による理解は虚しくならないのだというものであった。つまり、言い換えれば、理解の様態とは異なる存在様態でありながら、“～である”と“～であると理解する”の双方における「である」は一致、対応していると言えるということである。

このような難解な解決法を提出してきた理由は先に見たように、普遍語、あるい

はそれが聞き手の内に構成する普遍の理解には固有な対象が無いという前提があるからであった。つまりそれは、第3章でボエティウスの議論を吟味したときに、個体において実在するような普遍が認められなかった（もし認めれば一と多のディレンマに陥ってしまうので）のと同様である。そしてまた dictum の場面においても同じ事情が成り立っている。つまり、恒に真である文の意味対象となり続け得るような、あるいはその文の真を支え続け得るようなもの、つまり常に存在し続ける事物なり、常に成立し続ける事態などは（神を例外にすれば）有り得ないだろうということである。

このように有り得ない事物・事態の代わりに命題・文が対応する何かとして彼が導入した dictum は、先に確認したように、物の側か言語の側かという二者択一の枠組みから眺める時、事象兼言語の両性具有という奇妙な存在者としてわれわれの前に立ち現れてくる。しかし虚実問題で彼が用いた枠組み、存在様態と認識様態を区別して現実の対応を語る枠組みから考察する場合、dictum を別の角度から考えることができる。要するに、普遍が事物としては存在しないように dictum もそういう意味では存在しないのである。dictum は現実の中に（アベラルドゥスが使わないような用語で表現しても構わないのであれば、時間空間の中に）位置を占めるといような意味での存在はしないのである。しかしだからといって命題は偽とはならないのである、普遍語や普遍の理解が虚しくならないのと同様に。彼の使う例で述べるなら「もしバラであるなら、花である」という文・命題³⁵はつねに真であるけれども、事物としての花たるバラはどれも常に存在し続けたりはしない。われわれはここで、虚実問題での応答時と同じように「この文が持つ認識の様態と事物が持つ存在の様態は異なっているが、先の文は決して偽にはならない」と答えることに何をためらう必要があるだろうか。そしてその場合、dicum は文・命題が真であり対応していると言える限りでの現実なのである。ここに至って筆者は、アベラルドゥスはボエティウスの“真たる限りでの存在”と存在了解を（彼自身がそれを自覚しているかどうかはともかく）継承しているのだと主張したい。

以上のように説明してもなお dictum の存在身分が充分明らかになったとは確か

³⁵ このような条件文を「命題」と表現することに違和感を感じる人もいるだろう。しかしアベラルドゥスは命題を既述の通り「真偽を伴う文」と了解しているので、これを抵抗なく「命題」と呼ぶだろう。そして、アベラルドゥス風に一つの命題と見なしても、2つ命題からなる複合命題あるいは式だと思っても、真理値としてはつねに真となり、同じことだと思われる。

に言えないかもしれない。前章で確認した虚実問題への応答のもう一つの要点、すなわち後期の論理学書において問題場面がより洗練されたものへと展開されたのだということのを思い起こすとき、本章が主に拠り所とした *LI sup. PE.* の推定成立時期が *Sec. voc.* や *De intel.* と近いとはいえ、先立つものだということが意味をもってくる。例えば論理学書としては最も遅い時期に書かれた *LNps*、つまり *Glossulae super porphyrium* の後にもし *Glossulae super Peri ermenias* なる著作が書かれていたとしたらどのような *dictum* 論が展開されていただろうか非常に興味深いものがある。おそらくはより整理された不明点の少ない仕方で *dictum* 論が展開されていたのではないかと筆者自身は信じるが、しかし単なる憶測は差し控えなければならない。

いずれにせよ、本章での議論から *dictum* が彼の他の著作や他の文脈とも整合性を持つようなものであるということは少なくとも断言できるであろう。つまり *dictum* は、現在のわれわれにとって一見、不可解な存在身分となっているものの、アベラルドゥスがその場しのぎのために要請した理論的存在者だからというわけではなく³⁶、それどころか *dictum* は一貫した（そして常に前進し続けた）彼の言語理解、ひいては存在理解に基づいているのである。そしてそうであればこそ、彼の言う *dictum* は現代のわれわれが真理や存在について考える場合にむしろ有益な示唆を与える可能性を有しているのであり、われわれはその意味をさらに明らかにしていかなければならないのである。

³⁶ MARENBNONは結局 *dictum* について、「苦し紛れの御都合主義的なもの」だと結論している。MARENBNON, *op.cit.*, p.208.

8章 非事物の存在と普遍の意味作用

さきにわれわれは6章においてアベラルドゥスが普遍的事物の否定ゆえに普遍的名称の虚実を論じなければならなかったことを確認した。しかし同時に彼は普遍的事物の否定から名称付与の原因も論じなければならなかった。つまり個々ばらばらな諸個物に対して普遍という共通な名称をどのような根拠で付与することができるのかという問題である。6章で論じられた虚実の問題と、問題場面は近接していながらまったく違った仕方での応答が求められるような問題である。

この問題に対して、アベラルドゥスは（少なくとも途中までは）status という非事物で解答しようと試みた。さきに第7章で考察した dictum と同じく非事物として規定されるある意味奇妙な存在者である。

先にも述べた通り、status と dictum は共通する点も多く、同列に論じられることも多い。しかし dictum は、前章においてみたように、命題の真を保証するものでありながら同時に命題が真である限りで成立するような存在でもある。もし仮にアベラルドゥスが虚実の文脈で、名称の意味作用が虚しくならないための装置として status を導入してきたのなら、status と dictum は確かに同列に扱われるのが妥当であろう。しかしそうではない。

次にわれわれは status がどのような文脈の中で要請され、どのような仕方で機能し、また普遍論争という文脈の中でどのように変容していったかを見ることにしよう。

今まで何度か確認してきたように、アベラルドゥスの師の一人シャンポーのグイレルムスは普遍に関して実在論的な立場に立っていた。つまり当時台頭してきたことばに即して論理学を取り扱う学派に抗して、事物に即して論理学を扱おうとし、普遍を個に内在する存在者(essentia)¹だと考えた(災厄の記 15頁)。ここでその基本的な立場を確認しておこう。すなわち質料的な類に種差が形相として付加されることによって種となり、さらに種に付帯的な形相が付加されることで個となる。逆に言えば、各個人から個々の付帯性・形相を取り除くと種“人”という存在者を取り出す

¹ “essentia”に対して「存在者」という訳語をあてるのが適当であるとは思わないが、彼らの文脈において「本質」と訳語をあてるのはあまりにも多くの誤解を招くことになる。また、普遍実在論の系譜の中での“essentia”については下記の論文を参照。IWAKUMA Yukio, ‘The Realism of Anselm and his Contemporaries’, in D. E. LUSCOMBE & G. R. EVANS (ed.), *Anselm Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield AP 1996, pp.120-35.

ことができ、それはすべての個人において同一なのである、と。通例、このような立場は、質料的な存在者(essentia)の同一性を主張する実在論²であるので「“同一存在”実在論」(material essence realism)と整理される。

しかしこのような素朴な立場はアベラルドゥスによって完膚なきまで論難され(つまり彼は「同じ一つの事物が互いに矛盾する形相を同時に受け入れているということになるが、どうしてそのようなことが認められよう」と言う)、グイレルムスは彼の主張点であった同一性を「違いがない」(indifferens)というところまで後退させざるを得なくなった(災厄の記 15頁)。つまり各個人が有している質料としての種“人”は、付帯的な諸形相を取りのぞけば「違いがない」という意味で同一(unum et idem)、もしくはほとんど同じ(consimilis)となる。彼のこの変更後の立場が、通例「“無差別”実在論」(indifference realism)と整理されるものである。

本章において取り挙げられる“status”³を巡っての議論は、このアベラルドゥスによる二つの実在論批判と、実在論者たち、特に“無差別”説をとる論者たちによる実在論の擁護という場面で繰り広げられた議論である。

8/1 アベラルドゥスのstatus —— 実在論批判とstatusの導入

アベラルドゥスは *LI sup. Por. (Glossae super Porphyrium)* においても、論理学書の中では最も後期に書かれた *LNps (Glossulae super Porphyrium)*⁴ においても、普遍を次のように論じている。まず普遍を言葉の側にのみ認める立場と事物にも認める立

² ここで言う「実在論」という用語はあくまで“普遍に関しての realism, res 主義”のことである。つまり普遍とは res 的な何かであるとする立場、あるいは res としての普遍を認める立場である。

³ 本稿において「status」は敢えて日本語に訳さず、そのままラテン語で言及したいと思う。敢えて訳すとすれば「状態」(ヨゼフ・ライネルス「初期スコラ哲学におけるアリストテレスの実念論」4章、「中世初期の普遍論争」稲垣良典訳、創文社、1983年11月、20-26頁)や「事態」(ペトルス・アベラルドゥス『ポルフェリウス註解(イングレディエンティブス)』清水哲郎・訳、「中世思想原典集成 7 前期スコラ学」、平凡社、1996年、440-500頁)などが候補として考えられるが、「状態」は実在論者の「status」には有効な訳語であってもアベラルドゥスの「status」には不適切であるし、また「事態」という訳語はむしろ「dictum」の訳語としての方が適切だからである。

⁴ 今一度、確認しておこう。*LI sup. Por.*は1117～21年の比較的早い時期に、*LNps*は1122～24年の間に書かれたと推定されている。Constant MEWS, 'On Dating the Works of Peter Abelard,' in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 52 (1985), pp.73-134.

場とが考えられうるとし、そのいずれであるのかと問題をたてる(*LI sup. Por.* 9:12-10:7, *LNps* 512:7-515:9)。ここで改めて確認しておくが、彼にとって普遍は定義からして言葉の側にあることは疑いようもなく⁵、問題になり得ない。むしろ問題となるのは、言葉だけでなく事物の側にも普遍を認めるかどうかということである。そして後者の選択肢をとる立場、つまりグイレルムスらが取っていたと思われる立場などを紹介して論駁を加えて「事物を普遍的だと言うことはできない」と結論し(*LI sup. Por.* 10:8-16:18, *LNps* 515:10-522:9)、彼は言葉の側にのみ普遍性を認める。

さて、事物の側に普遍を認めないアベラルドゥスが論敵たちから当然のように突き付けられたであろう問いがある。つまり彼の立場では個物の中に普遍を認めない、例えば各個人の中に人という種が事物として在るということを認めないので、どういう理由で、ある普遍語（例えば「人」）が特定の個々のもの（例えば個々人）に充てられるのかという問いである。というのも、このことはグイレルムス流の普遍実在論に立てば簡単に説明できるからである。例えば、個々のすべての人のうちには種・人が内在しており、逆に種・人が内在しているものだけに「人」という語を充てることができるのだと。しかしアベラルドゥスはそのような事物は拒絶したのだから、それに代わる何か、つまり様々な人に対して同じように「ヒトだ」「人である」というような述定がなぜ可能なのかということの説明が求められたであろう。事実、*LI sup. Por.* において、この問いに答えようとしている。

上述の通り彼は言葉の側にのみ普遍性を認め、続いてその普遍語について説明した後、ポルフィリウスのいわゆる「三つの問い」にいくつか問いを付け加えている(*LI sup. Por.* 19:14-20)。そしてその付け加えられた問いのうちの 하나가、「普遍語を事物に付与する共通原因は何か」という問題である(*LI sup. Por.* 19:21-20:14)。——彼はこう答える、諸個人は「人において(in homine)ではなく、人であることにおいて(in esse hominem)」(*LI sup. Por.* 19:24-25)、すなわち「人の *status* において、すわなち人であることにおいて(in eo quod sunt homines)一致する(*convenire*)」(*LI sup. Por.* 20:3-4)と。つまり、諸個人の間で一致するような人の質料(=人という事物的種)を持っているから名称付与が行われるのではなくて、各個人は人の *status* において一致するから人という名称が付与されるのだと彼は言うわ

⁵ *LI sup. Por.*, 9:18-20:

ところでアリストテレスは『命題論』において普遍を「そもそも複数のものに述定されるに適しているもの」と定義している。またポルフィリウスは個を「一つのものだけに述語付けられるもの」と定義している。

けである。そして彼はさらに「われわれは人であること(*esse hominem*)自体を人の *status* だと呼んでいるのであり、それは事物ではない」(*LI sup. Por.* 20:7-8)と付け加えている。つまり *status* は普遍を諸個物にあてはめる根拠・原因ではあっても事物的な何かでは決してないと説明しているのだが、この点が前章で扱った *dictum* と共通しているというのは何度も述べたことである。

ここでの彼の説明を、人であること(*esse hominem*)でもって人だという判断を根拠づけようとか、あるいは実際われわれが人であることの論拠にしようとか、そういうことであると解するのは不適切であろう。彼がここで行なったのは言語の働きについての説明であって、認識や現実の説明ではない。個々の人は人であることによつて一致するので人という語を充てられるのだという一見同語反復にも思える説明は、“卵が先か鶏が先か”式の単純な図式では説明できない言語の特殊性を表現している。それゆえこの箇所がアベラルドゥス普遍理論の要として取り上げてこられた⁶のはもっともなことだと言えるだろう。

この節を切り上げる前に、「共通原因」に関して指摘しておかねばならないことがある。先に確認した通り *LI sup. Por.* は、普遍実在論を論駁し普遍を言語の側にのみ認めるところまで *LNps* とほとんど対応する議論がなされている。さらにポルフィリウスの「三つの問い」に彼自身のたてた問いを付け加えているという点では、*LNps* とだけではなく、両註解の間の時期に書かれた *Sec. voc. (Glossae super librum Porphyrii secundum vocales)* とも対応している(*LNps* 524:25-31, 530:20-23; *Sec. voc.* 131:20-132:7)。しかし *LI sup. Por.* と *Sec. voc.* にはある「共通原因」についての問いが *LNps* にはない。「普遍はどのような知を成すか」という問い(*LNps* 530:20-23)に答えて、諸個物の一致について論じ、「人であることから *ex eo quod sunt homines*」という表現も用いているが、「*status*」という語は使っていない⁷。さ

⁶ Cf. Martin M. TWEEDALE, *Abailard on Universals*, Amsterdam/New York/Oxford 1976, chap. 5 'Abailard's Theory of *Dicta* and *status*'; Peter O. KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, Princeton 1982, vol.1, chap. 16 'status, Cause, and Event'; 清水哲郎「言語と概念の存在空間を拓くこと——アベラルドゥスにおける普遍の表示作用について——」、「北海道大学文学紀要」35の2、1987年、1-42頁; John MARENBNON, *The philosophy of PETER ABELARD*, Cambridge University Press 1997, chap. 8 'Universals'.

⁷ *LNps*, 530:20-23 でたてた問いの一つ「普遍はどのような知を成すか」に答える文脈で、彼は諸個物の一致について論じ、そして「人であることから」(*ex eo quod sunt homines*)という表現も用いているが、「*status*」という語は使っていない。*LNps*, 531:30-532:8:

らに *Sec. voc.*における「共通原因」の問い(*Sec. voc.* 131:20-24, 134:5-8)には、普通の成す知についての議論で応答としている(*Sec. voc.* 134:9-19)。つまり、*LI sup. Por.* を書いた後、彼は(共通原因という特殊な意味としては) *status* に見切りをつけているのである⁸。

8/2 実在論者の*status* —— テキストの検討

*status*を普遍理論の重要な説明原理として用いる実在論についてわれわれが手にしているテキストというのはそれほど多くない。古くから知られているものでは、モルターニュのガルテリウス (Galterius/Gauterus de Mauritania、ワルター Walter of Mortagne) なる人物が普遍に関する*status*説とも表現すべき実在論をとったことをソールズベリーのヨハネスが『メタロギコン』⁹で報告している。その他、批判的な立場からは、アベラルドゥスによるものと(後に取り上げ検討する)、いわゆる「*De generibus et speciebus*」¹⁰におけるものがある。逆に当事者によるものとしては写本 Paris, Bibliothèque nationale, lat. 17813, fols 1-19va に含まれる四論考中の第1～3論考と、写本 Paris, Bibliothèque nationale, lat. 3237, fols 125ra-130rb とがある¹¹。前者

従って、言うべきはこうである。すべての個々別々な諸物は数的に別々のものである、ソクラテスとプラトンのように。それらはまた、或ることから(ex aliquo)、すなわち人であることから(ex eo quod sunt homines) 一致している。無論、[それらが一致するのは] ソクラテス性やプラトン性などからではなく、またそれらの間で共有する *participare* ような何らかの事物からでもない。私は「それらが一致する」と言うが、しかし「或ることから一致する」すなわち「人であることから、何らかの一致を有する」のである。・・・(略)・・・そしてこのようにして、諸事物はそれらの間で一致しており、なおかつ必然的に異なっているので、このような知(*doctrina*)を成すために、語(*vocabulum*)が案出されなければならない。そしてその語が個々別々の諸物を確定し、また諸個物が一致することを表示する。これら両者において、すなわち諸物の一致と指定される相違において、プラトンの言うように、有用で不可欠な知を構成するのである。

⁸ MARENBONはそれゆえに*status*に(そして*dictum*にも)否定的な評価をしている。*The philosophy of... ABELARD*, pp. 190-195.

⁹ Joannes Saresberiensis, *Metalogicon*, Lib.II cap.17, ed. J. B. Hall, *Corpus Christianorum continuatio medievalis* XCVIII, Turnhout 1991. ソールズベリーのヨハネス『メタロギコン』甚野尚志ほか訳、『中世思想原典集成 8 シャルトル学派』平凡社、2002年9月。

¹⁰ *De generibus et speciebus*, in (ed.) V. COUSIN, *Ouvrages Inédits D'Abélard*, Paris 1836, pp. 507-550; KING, *Peter Abailard...*, II, pp. 143*-185*, tr. pp. 186*-212*.

¹¹ 「*status*」という用語の(おそらく)初出としては次のようなテキストが指摘されている。Gerlandus Compotista, *Dialectica*, ed. DE RIJK, Assen 1959, 79:29-33:

の第2、第3論考はかつてHAURÉAUが校訂し、後にDIJSが批判版を公にしている¹²。それに対して第1論考と後者のParis BN lat 3237 はいまだ校訂版は刊行されていない¹³。

さてParis BN lat 17813だが、第1論考¹⁴は基本的に“無差別”説をとっており、グイレルムスあるいは彼に近い弟子が、アベラルドゥスによって普遍論を批判された直後あたり（1110年頃）に書いたものであろうと推定されている¹⁵ポルフェリウス註解である。第2論考¹⁶は「*Tractatus De generali et speciali statu rerum universalium*」と題されており、内容的には“無差別”説の实在論を主張しstatusを用いて自説を展開している。それゆえガルテリウスの著作であろうということで概ねの意見が一致しているが¹⁷、しかしParis BN lat 3237 も同じく、statusを用いた“無差別”説をとっているの

Nam 'est,' quando praedicatur simpliciter, mittit auditores ad digniorem statum Homeri, videlicet ad essentiam illius intelligendam. Quando vero copulat 'poetam' cum 'Homero,' tunc mittit nos ad indigniorem statum illius, scilicet ad poesim, et non ad eius essentiam intelligendam.

というのは、「ある」と端的に述定されるときは、聞き手をより価値のあるホメロスの *status* へと導く、つまり彼の理解されるべき実体にまで導く。それに対して、「ホメロス」に「詩人」を結び付けると、われわれを彼のさほど価値のない *status* にまで導く、つまり彼の理解されるべき実体ではなく、詩へと導く。

しかしこの場合の「status」は後に普遍論で特殊用語として使われるような意味で用いられているとはいえないだろう。Cf. IWAKUMA Yukio, “‘Vocales,’ or Early Nominalists’, *Traditio* XLVII, Fordham Univ. Press 1992, pp. 37-111, esp. p. 52.

¹² B. HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale V*, Paris 1892, pp. 290-338, esp. pp. 298-320; Judith DIJS, ‘Two Anonymous 12th-Century Tracts on Universals’, in *Vivarium* XXVII, 2, nov. 1990, pp. 85-117.

¹³ 岩熊幸男氏のご厚意により、Paris BN lat 17813 第1論考とParis BN lat 3237の校訂テキスト（未刊行）も参照させていただいた。

¹⁴ Paris, BN, lat. 17813, 1ra-16va. MARENBOONのいわゆるWorking Catalogueでは“P14”。Cf. J. MARENBOON, ‘Medieval Latin commentaries and Glosses on Aristotelian Logical Texts, Before c. 1150 AD’, pp. 77-140, esp. pp. 106-107, 131, reprinted in *Aristotelian Logic, Platonism and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Ashgate Variorum, 2000.

¹⁵ IWAKUMA, “‘Vocales,’ or Early Nominalists’, p. 43 n. 24. 論文執筆時では1110～20年頃とまでしか特定されてなかったが、その後の判明した諸事実から1110年頃であろうという推定を岩熊氏からお聞かせいただいた。

¹⁶ Paris, BN, lat. 17813, 16va-19ra; Dijs, ‘Two Anonym...’, pp. 93-113.

¹⁷ HAURÉAU はガルテリウスによるものとしているが(HAURÉAU, *Notices et...*, p. 324. Cf. Dijs, ‘Two Anonym...’, pp. 87-88)、それに対してREINERSはガルテリウスとは別の誰かによるものだとしている（ライネルス『中世初期の普遍論争』26-30頁）。ところが、KINGは第2論考を翻訳す

で、今後さらなる検討が必要とされるだろう¹⁸。それに対して、「*Sententia de universalibus secundum magistrum R.*」と題されている第3論考¹⁹の方は誰の手によるものなのかということだけでなく、どのような立場に位置づけるべきなのかという点でも意見が分かれている。第2論考、第3論考ともstatusを説明に使うて議論がなされているが、相違点は第2論考は明らかに普遍実在論、しかも基本的には“無差別”説と整理される普遍実在論であるが、それに対して第3論考は著者が「magister R.」と名指され、そしてプリスキアヌスに言及して文法学の用語も用いて論じている²⁰ことである。

さて問題の第3論考 *Sententia...* の位置づけであるが、非常に大雑把なまとめかたをすれば、比較的最近の研究においては3通りに分類できると思う。一つは、MEWS説によるロスケリヌスを著者とする“普遍音声”説(vocalism)²¹。もう一つは、DIJS/KING説によるムランのロベルトゥス(Robertus of Melun)もしくはガルテリウスを著者とする“無差別”説²²。最後は岩熊説によるランのラドルフス(Radulph of

際、疑うことなくガルテリウスのものだとしており(KING, *Peter Abailard...*, II, pp. 128*-142*, esp. p. 128* note. Cf. DIJS, 'Two Anonym...', p. 88)、テキスト校訂者のDIJSも(敢えて断言は避けているが)ガルテリウスによるものかもしれないとしている(DIJS, 'Two Anonym...', pp. 90-91)。

¹⁸ これまでParis BN lat 3237は、その存在は知られていたが、*Tractatus...* と同じように status にもとづく“無差別”説をとる内容だとは知られていなかった。しかし後述するとおり、Paris BN lat 3237と *Tractatus...* は同じ学派に整理されるような主張ではあっても同じ学説とは決して言えない。いずれがガルテリウスに帰されるべきか再度、検討がなされるべきであろう。

¹⁹ Paris, BN, lat. 17813, 19ra-19va; “P17” in the Working Catalogue; Dijs, 'Two Anonym...', pp. 113-117.

²⁰ 文法学の用語、そしてプリスキアヌス註解からの影響などはロスケリヌスが属した学派の特徴であった。Cf. C. J. MEWS, 'Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne', in *Vivarium* XXX, 1992, pp. 4-33.

²¹ Constant MEWS, 'St Anselm and Roscelin: Some new texts and their implications' II, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 65, 1998, pp. 39-90. —なお、かつてHAURÉAUもMEWS氏とは異なる理由でロスケリヌスの手によるものだという立場だった(HAURÉAU, *Notices et...*, pp. 328-333. Cf. DIJS, 'Two Anonym...', pp. 89-90)。—またMARENBOONも表現は控えめながらHAURÉAUに従った(J. MARENBOON, *Early Medieval Philosophy 480-1150: An Introduction*, London etc. 1983 pp. 134-5 『初期中世の哲学』中村治・訳、勁草書房、1992年、188-190頁)。

²² KINGは「普遍に関する“無差別”説をとる者の手による」と判断し、ロスケリヌス説を退けムランのロベルトゥスが著者だと断言した(KING, *Peter Abailard...*, I, p. 253)。—またDIJSもかつては第3論考はロベルトゥスであろうと主張していた(J. DIJS, '*Sententia de universalibus secundum magistrum R.*' in *Congressbundel Filospfedag Maastricht 1987*, ed. W. CALLEBAUT & P. MONSTERT,

Laon)を著者とする“同一存在”説にである²³。仮にMEWS説をとって第3論考をロスケリヌスの手によるものとした場合、第3論考が普遍的な事物を認めている以上、アベラルドゥス以前の“普遍音声”説は普遍的な事物を認める立場だったということになってしまう。岩熊氏の指摘通りParis BN lat 17813 第2論考とParis BN lat 3237で紹介・批判される実在論(*Sententia...* §§ 4-7, 8-25; Paris BN lat 3237, 125va)²⁴が第3論考の立場と酷似している(*ibid.*)以上、少なくとも第3論考で述べられているのがアベラルドゥス以前の“普遍音声”説であると解するのは無理があるだろう。——ともあれ、具体的に誰がこれらの論考の著者であるかというところまで確定することまで本発表で踏み込む必要はなかろう。さしあたり第3論考は第2論考と同じくグィレルムスの系譜、つまり普遍実在論の系譜に整理されるべき立場をとっているということを確認し、次に進むことにしたい。

8/3 実在論者のstatus —— status実在論未満

まず第1論考におけるstatusの用法から確認しよう。ポルフェリウスによる固有性についての記述を註解する文脈で出てくる。「笑い得る」(*risibile*)が人の固有性であるのならば、たとえまだ精子であっても笑う可能性を有していると言えるのだから、人でないもの(まだ人となっていない人の精子)が人であるということになる、という問題に解答をあたえる文脈で出てくる。つまり様相が問題となる場面で、現実の状態においての様相だけに限定すべきだという解答を行なうところで「笑い得る(*risibile*)は、現に在る *status* において笑うに適しているという意味だと受け取られるべきである」と言っている²⁵。

pp. 61-3. Cf. DIJS, ‘Two Anonym...’, p. 88 n. 14)。その後DIJSは、写本の構成などの理由から同一の著者によるものだという説を唱え、その上で両論考がガルテリウスによるものかもしれないとしている(DIJS, ‘Two Anonym...’, pp. 90-91)。

²³ IWAKUMA Yukio, ‘Peter Abelard’s Influence on 12th Century Logic’, in *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge UP, 2004, pp. 305-335, esp. pp. 310-312.

²⁴ *Tractatus...* §§ 2-3 においては、“antiqua sententia”として、いわゆる“同一存在”説が紹介批判され、次に件の実在論が紹介批判され、然る後に自説の展開へと進んでいる。それに対してParis BN lat 3237, 125vaにおいては、件の実在論が“同一存在”説と同一視されて紹介批判され、その後自説の紹介へとつづいている。

²⁵ Paris, BN, lat. 17813, f. 14ra (transcriptは岩熊氏による、訳出は永嶋) :

Quidquid enim... (AL 20.5) Videndum est quomodo risibile accipiatur, quia sic potest accipi quod inde sequitur inconveniens si est proprium hominis. Sequitur enim: si omne risibile est homo, quidam

ここに見られるstatusの用法は、特殊用語として使われているというよりは特に変哲のない仕方で用いられていると言うべきだろう。例えば、現代英語に「現状」という意味で“status in quo”という表現があるが、その連想から読んでも意味を取り違えることはない。つまりアベラルドゥスによるstatusからの影響を考えるのは難しそうであるし、逆にアベラルドゥスへの影響を想定させるだけの要素もない用法であると言えよう。

ところが、第3論考におけるstatusの用法は、用例はわずかながら、興味深い使われ方をしている。第3論考著者(Magister R.)は文法学の用語を用いて議論を行なうが、それは「普遍的物事に関して」(*Sententia... §1*)である。つまり、「ヒト」という音声(vox)が総称的(appellativa)いわば普通名詞的に使われる場合、それが名指す(nominare)のは個々の人々、それが表示する(significare)のは人のうちの何らか普遍的本性つまり人すべてに共通する“寿命のある理性的な動物”という本性であり、そのような本性が普遍的物事なのであると言う(*Sententia... §2*)²⁶。さらに、例えば「人

homo non est homo, quia si omen risibile est homo, potens ridere est homo; et si hoc est, tunc paternum semen est homo; et si hoc est, quoddam non homo est homo; et ita quidam homo non est homo. — Solutio. Potens ridere non est definitio risibilis, nisi accipiatur potens ridere in eo statu in quo est; et risibile debet accipi habile ad ridendum in eo statu in quo est; et hoc modo paternum semen neque risibile neque potens ridere est.

どのような仕方で「笑い得る(risibile)」が受け取られるか考察されるべきである。というのは、もし人間の固有性なのであれば、そこから不都合が導かれるようなことが受け取られ得るからである。実際、こういうことになる：もしすべての笑い得るものが人であるならば、或る人は人ではない、と。なぜならば、もしすべての笑い得るもの(risibile)が人であれば、笑うことが可能であるもの(potens ridere)は人であることになる。そしてもしそうなら、その場合父親の種子は人であることになる、そしてもしそうなら、或る人でないものが人であることになり、そしてこのようにして或る人が人でないということになる。—— 解答。「笑うことができる」(potens ridere)が「笑い得るもの」(risibile)の定義であるのは、現に在る status において受け取られる場合に限ってである。そして「笑い得る」(risibile)は、現に在る status において笑うに適しているという意味だと受け取られるべきである。そしてこのような意味では、父親の種子は「笑い得る」(risibile)でも「笑うことが可能である」(potens ridere)でもない。

²⁶ *Sententia... §2*:

さて、音声・ことばはどれも、類的・種的なものであるか、固有的(propria)や総称的(appellativa)だと受けとることができるが、これはプリスキアヌスが『文構成論』で述べている通りである。例として「ヒト」(homo)という音声・ことばを取り上げよう。この音声・ことばが総称的として受け取られる場合、個々の人々を各々名指し nominare、人のうちの何らか普遍的な本性(universalis natura)つまり人すべてに共通する「寿命のある理性的

は種である」というような使われ方をする場合の「人」は総称的ではなく（もしそうであれば、任意の人あるいはすべての人が種であることになるという）固有的(propria)なのだと言う(Sententia... §3)。そして「人」という語がこの固有的に使われる場合に表示される人が、「その status に即して受け取られる事物」と言い換えられ、それは可能質料だと説明される(Sententia... §4)²⁷。それに対して現実質料は、総称的に使われた場合にもともに表示される status に即して受け取られるのだと説明される(Sententia... §5)²⁸。

第3論考でstatusの用法は以上の二例だけなのだが、これだけでも特殊用語として使われている印象を与える。つまり慣例的なstatusの用法がすでにあつて、それを前提にしているのだというような予想をわれわれに与える。とはいえここでは次の二点のみ指摘しておきたい。一つは、語が総称的に用いられた場合、語は本性とともにstatusを表示するということである。もう一点は、「status に即して」(secundum... statum)という表現が用いられているということである。これが慣用的な言い方として第2論考において頻出することを次に見よう。

な動物」を表示する(significare)。これが、プリスキアヌスが次のように言っているところで彼の言わんとしたことであるように思われる、つまり「総称的は本性的に複数のものに共通で、それら複数のものとは同一の類的種の実体、あるいは質、あるいは量と結び付いている」と。[その総称的が]主語として持ったり述語として持ったりしているのは、それが名指すところの諸個物なのではなく、むしろ諸個物すべてにおいて表示しているところの普遍的な事物(res universalis)なのであつて、そしてその普遍的な事物ゆえに諸物が普遍と判断されるのである。総称的という語によって表示されるということに即して、その本性(natura)が（言わば「複数のものにおいて集められたもの」(versa in plures)として）普遍的なものであり、そして種として、つまりその単純性において(in sua simplicitate)考察されるのではない。

²⁷ Sententia... § 4:

また、次のことも考察すべきである、人、つまり人の status に即して受け取られる事物 [としての人]、固有的(固有名)としての人という語によって表示される [人] は、その下位にあるすべてのものにとっての可能質料である。そしてまた比喩的(figurativa)でもある・・・(以下、略)

²⁸ Sententia... § 5:

同様に、総称的なものとしての語によって共示さ(consignificare)れる status に即して受け取られるのは、現実的(actualis)ではあるが比喩的な質料である。というのは、自体的にペルソナ的に現実的質料なのではなく、むしろ下位にあるものによって固有的に(proprie)現実的な質料なのである・・・(以下、略)

8/4 実在論者のstatus —— 便宜主義的status

第2論考²⁹は「*Tractatus De generali et speciali statu rerum universalium*」と題されており、ガルテリウス（もしくはその弟子）の著作であろうということで概ねの意見が一致している³⁰。第2論考の著者は、実際に存在するのはすべて個物だと明言しつつも、普遍は個物の有する質料であるという意味で、その個物が普遍でもあるとも言ふ。つまり普遍的物事を認めている。例えば、ソクラテスは個人であり、「人」という最下位の種であり、「動物」という最下位の類でもあり、「実体」という最高類でもあると述べられる(*Tractatus...* §26)³¹。そしてどの側面でそのものを捉えるのかは注目(*attentio*)によるのだと説明する。

事物について区別する側から記述すれば「注目」となるのが、区別される事物の側からならば、「～の *status* に即して」という表現になる。つまりソクラテスをソクラテスとして注目する場合、ソクラテスはソクラテスの*status*に即して他の人と異なる（つまり個人である）ということがわかり、それゆえ「ソクラテス」という語はソクラテスの*status*に即してソクラテスを表示するのである(*Tractatus...* § 27)³²。さ

²⁹ Paris BN, lat. 17813, 16va-19ra; DIJS, 'Two Anonym...', pp. 93-113.

³⁰ HAURÉAU はガルテリウスによるものとしているが(HAURÉAU, *Notices et...*, p. 324. Cf. DIJS, 'Two Anonym...', pp. 87-88)、それに対してREINERSはガルテリウスとは別の誰かによるものだとしている(ライネルス『中世初期の普遍論争』26-30頁)。ところが、KINGは第2論考を翻訳する際、疑うことなくガルテリウスのものだとしており(KING, *Peter Abailard...*, II, pp. 128*-142*, esp. p. 128* note. Cf. DIJS, 'Two Anonym...', p. 88)、テキスト校訂者のDIJSも(敢えて断言は避けているが)ガルテリウスによるものかもしれないとしている(DIJS, 'Two Anonym...', pp. 90-91)。

³¹ *Tractatus... statu rerum univ.*, § 26:

それゆえ、以上のことを先に済ませたので、普遍的な事物についてわれわれが何を考えているかということ節度を持って述べよう。

さて、われわれの見解の中で最初に提出すべきことはこれである、つまり存在するものはすべて個物である、と。実際このことはすべての事物の果 *effectus* 自体からして事柄の真理 *veritas rei* だと直観的に明白に判断される。それゆえもし類種が存在するならば、いや諸個物についての質料は存在するのだから実際に存在するので、諸個物も存在することが必然となる。しかし諸個物自体が類でも種でもある。従って、同じ存在者が類でも種でも個物でもある。例えば、ソクラテスが個物でもあり、最下位の種でもあり、下位の類でもあり、最高類でもある。

³² *Tractatus... statu rerum univ.*, § 27:

質的にいずれであるかということは、異なる注目(*attentio*)によって区別される。ところが、人による注目は事物の存在において(*in rerum essentia*)はいかなる力も行使しない。つまり

らにソクラテスは人の *status* に即して種であり、多くのもののうちにあり、多くの者にとって質料である(*Tractatus... § 31*)³³のだが、ソクラテスや他の人々は人の *status* に即しては同一、つまり存在的に(*essentialiter*)に同じではなく違いがない(*indifferens*)という仕方で同じだと説明している(*Tractatus... § 30*)³⁴。つまり第2論考

いかなる者の注目も事物自体において(*ipsis rebus*)、存在しないものを存在するように、あるいは存在するものを存在しないように変えることはない。それゆえもし誰かがソクラテスをソクラテスとして注目するなら、つまりソクラテスの特性すべてにおいて注目するならば、ソクラテス性によってすべてのものから異なっているというよりむしろいかなるものとも一致しない彼を見出すだろう。そしてそのソクラテス性は、彼においてのみ見出され、他のものにおいては同じもの(*eadem*)もほとんど同じもの(*consimilis*)も存在し得ない。というのは、ソクラテスの *status* に即してソクラテスとほとんど同じものなどいないからである。そしてこのようにソクラテスはこの異なる *status* に即して個物なのである。それゆえ「ソクラテス」という語(*vocabulum*)は、そのような *status* に即して彼を表示するのだから、彼に与えられるのが適切なのである。

³³ *Tractatus... statu rerum univ., § 31:*

そして注意しなさい、ソクラテスは人の *status* に即して種であり、またその *status* に即して複数の者のうちにあり、多くのものの質料であるのだから、私は「存在として」(*essentialiter*)ではなく「無差別性によって」(*per indifferentiam*)と言ってるのである。即ち、存在としてはそれ自らの質料 [であり]、無差別性によってはプラトンや他の個人の [質料でもある]。というのも、彼ら各人は人の *status* に即して存在としては自らの質料であるので、ソクラテスもまた彼らの質料であるからである。というのは、ソクラテスは同一で、なおかつ人の *status* に即して他の個人でもあるから。

同じように、ソクラテスは動物の *status* に即しては類であり、すべての動物の質料である。[つまり]存在としては自らの [質料]、無差別性によっては他の者の [質料である]。というのは、上で既に述べたとおり、他の者の各々が存在としては自らの質料であるので、ソクラテスもその彼らの質料であるからである。というのは、ソクラテスや彼らすべては、動物である限りにおいて同一、つまり無差別だからである。同様にソクラテスは、実体の *status* に即しては、すべての実体の類であり、存在としては自らの、無差別性によっては他のものの [質料である]。

³⁴ *Tractatus... statu rerum univ., § 30:*

そして注意しなさい、ソクラテスや各個人は、各人が理性的で寿命のある動物である限りにおいて、同一 (*unum et idem*) なのであるということ。ここで私は存在として (*essentialiter*) 同じと言っているのではない。なぜならこのような *status* に即しても、どのような [*status*] に即しても、自らの存在という点では対立する。それらの何れも他のものに属する何かではないし、またあり得ない。むしろ人の *status* に即して同じ、つまり違いがない (*indifferens*) のである。

ソクラテスを例に上げよう、彼は人の *status* に即して最下位の種である。なぜならこの *status* に即しては人の個とのみ一致するからである。同じように、ソクラテス自身は、動物の *status* に即して類や種である。実際、動物は人の類であり、物体の種であるので、同じよ

でとられているstatus実在論は、基本的には“無差別”説にのっとり、「違いがない」と言うための地盤を与えるために「～の status に即して」という限定を導入したものだと言える。

しかしこの「status」という用語は、個的な本質や個的な同一性を語る際にも(*Tractatus... § 27, etc.*)、個の種的な同一性を語る場合にも(*Tractatus... § 31, etc.*)、個の種への帰属や個と種の間を語る際にも、述定や命題について論じる際にも(*Tractatus... §§ 33-5, etc.*)用いられているにもかかわらず、多用されているこの用語自体については、奇妙なことに何も説明がない。数ある用法のほとんどすべてが「～の status に即して」という表現で用いられ³⁵、第2論考著者が「status」にどのような意味を与えて用いているのか明記されていない³⁶。第3論考の場合と同じように、慣例的な用法がすでにあったという予想をわれわれに抱かせるが、第3論考とは違って普遍語によってstatusが表示されるとは言わないし、またstatusが普遍だとも考えない。しかし、そもそもstatusがどういう存在身分であるのかはわからない、つまり事物であるとも事物ではないとも、あるいはそれに代わる議論をまったく行っていない。逆に言えば、ほとんど慣用的な言い回しとしてだけ捉えていたので、つまりはつきりとした存在身分を確定しないまま用いていたので、第2論考著者は、あらゆる議論においてstatusという用語を連発できたのだろう。

うに、ソクラテスは実体の status に即しては最高類である。

³⁵ 「～のstatusにおいて」(*in statu ~*)という表現(*Tractatus... §§ 18, 38, 47*)や、「～のstatusを持つ」(*~ statum habet*)、「～のstatusが・・・である／ないようにいたらせる」(*~ status confert/aufert・・・*)という表現(*Tractatus... § 38*)も頻度はわずかながら使われている。

³⁶ 次のような記述から、少なくとも「～のstatusに即して」という表現が「～であるという点において／～である限りで」(*in hoc quod sunt ~*)という意味の限定(*determinatio*)だということだけは判断できる。*Tractatus... § 43*:

・・・われわれが「ソクラテスは動物の status に即しては複数のものに述定される」と言う場合、「動物の status に即して」という限定(*determinatio*)は述語に関係づけられている。そしてその意味は「動物的存在という点において(*in hoc quod sunt animalia*)複数のものと一致する」である。——それに対してわれわれが「ソクラテスはソクラテスの status に即して一つのものにだけ述定される」と言う場合、「ソクラテスの status に即して」という限定は被述語〔主語〕(*praedicatum*)に関係づけられている。そしてその意味は「ソクラテスであるという点において(*in hoc quod sunt Socrates*)複数が一致するというのは真ではない」である・・・

8/5 実在論者のstatus —— 実在論的 status

それに対してParis BN lat 3237 (「*Glosule Porphirii*」と題されている)においては、statusに関して定義をしているかのような表現が存在する。つまりstatusという語を用いて自らの立場を説明し始めたところで、たしかに著者は「さてわたしは...をstatusと呼んでいる」(*status autem appello...*)で始る一文を挿入している。しかしそこにある一文はただしくは定義などとはとうてい言えない。

Glosule Porphirii 著者はそこですでに「質料と形相から構成された事物もしくは受動」と述べている。*Glosule Porphirii* でとられている立場は*Tractatus...* 同様の“無差別”説の実在論であるので、それは「個物もしくはその理解」と言っているに等しい。つまり例えば、ソクラテスのstatusとは、質料と形相から構成された事物であるソクラテス本人かソクラテスの理解であるということである。そして「即ち構成された事物における構成作用」だと付け加えている。つまりソクラテスのstatusとは、質料と形相から構成されているソクラテスにおいて“その構成されていること”(構成の働きあるいは構成されている状態)も、意味し得るということである。さらに*Glosule Porphirii* 著者は、「もしくは事物自体を構成する部分である」とも言う³⁷。つまりソクラテスにとって質料や形相が構成要素であるのと同じようにソクラテスのstatusもソクラテスを構成する部分であると述べている。要するに、ここで*Glosule Porphirii* 著者が行なっているのは、statusを融通無碍にさまざまな意味で用いると宣言しているだけであって、statusの意味を確定しようとしているとはとうてい言えない。

しかし彼はここで積極的には何も言っていないわけではない。つまり類種や質料形相に事物という身分を認めているだけではなくて、同様に惜しみなくstatusにも事物の身分を与えている。類種が存在としては個物と同一である³⁸のと同じように

³⁷ *Glosule Porphirii* (Paris BN lat 3237), 125va (以下、Paris BN lat 3237に関するtranscriptは岩熊氏による) :

status autem appello vel res ex materia et formis constitutas vel passiones, id est constitutiones quae in rebus sunt constitutis vel partes quae ipsas res constituunt.

さてわたしがstatusと呼んでいるのは質料と形相から構成された事物もしくは受動である、即ち構成された事物における構成作用もしくは事物自体を構成する部分である。。

³⁸ *Glosule Porphirii* (Paris BN lat 3237), 125va:

Affirmant quoque haec sententia genus et speciem et individuum sic esse idem prorsus, ut vere possit

statusも存在としては個物と同一であると、あるいは個にとって種が（種にとって類が）質料であり、質料は個の構成要素である³⁹のと同じようにstatusも個の構成要素であると、そのように解釈すべき個所を読む限り、*Glosule Porphirii* は同じ“無差別”説を取るとはいえ*Tractatus...* の实在論とはかなり異質な立場のようにも思われる。

もちろん、その後につづく*Glosule Porphirii* の記述を見る限り、例えば「ソクラテスはソクラテスの status から個性を受け取る」というような用法⁴⁰をみれば、「～のstatusに即して」という表現を使っていなくても*Tractatus...* と同じような仕方でstatusを用いていることがわかる。*Tractatus...* と同じくstatusに関して何らか既に定着した用法が予想され、そしてそれは*Tractatus...* と多く共通点を持つ用法であろう。しかし*Tractatus...* と違って*Glosule Porphirii* では「～のstatusに即して」という表現はまったく出てきていない。*Tractatus...* と同じように*Glosule Porphirii* においても、statusが普遍語によって表示されるとも、statusが普遍であるとも明示的には書かれていないが、statusに实在性を認める*Glosule Porphirii* においてはstatusと普遍との役割りの違いははっきりとしなくなっているというのも事実である（もちろん物的には個と普遍そしてstatusも同一である）。*Glosule Porphirii* の著者は「statusが普遍である」と認めざるを得なくなるまであと一步というところまで来てしまってい

dici Socrates individuum est homo species et animal genus et e converso, et singulare est universale et e converso.

また次のような命題が肯定される、つまり類と種と個はまったくもって同じで、それはちょうどソクラテスが個であり、人という種であり、動物という類であり、逆もまたそうであるのと、そして個は普遍であり逆もまたそうであるという意味である、と。

³⁹ *Glosule Porphirii* (Paris BN lat 3237), 126ra:

cum idem sit Socrates et homo species, et omnis species sit materia individui, tunc erit materia sui constitutiva.

ソクラテスと種「人」が同一であり、すべての種が個にとって質料であるとき、質料はその構成要素ということになる。

⁴⁰ *Glosule Porphirii* (Paris BN lat 3237), 126ra:

Socrates ex statu Socratis proprie habet singularitatem; universalitatem vero non ex eodem statu

ソクラテスは本来、ソクラテスの status から受け取るのは個性であって、普遍性を受け取るのではない。

るのである⁴¹。

8/6 アベラルドゥスのstatus —— status実在論批判

次に、そのstatus実在論をアベラルドゥスがどのように論じているか概観しよう。*LI sup. Por.* においては、まず“無差別”説を紹介した(*LI sup. Por.* 13:18-14:6)後に、その立場をさらに展開した説の一つとして前節のstatus実在論と同様の主張をする実在論を紹介している。つまりそこでは「status」という用語こそ用いていないが、個物と普遍が同一のものであり、人である限りでの個々の人こそが人という種なのだ、という主張を紹介している(*LI sup. Por.* 14:18-31)⁴²。それに対して彼は、個と普遍の区別が無意味になってしまうなどの論点からこのような立場の実在論を批判している(*LI sup. Por.* 15:23-16:18)。—— 他方、*LNps* においてもまず“無差別”説を紹介し(*LNps* 518:9-16)、その立場の展開として「status」という用語を用いて、同様の実在論を紹介し(*LNps* 518:9-27)⁴³、批判を行なっている(*LNps* 518:28-521:20)。

⁴¹ ソールズベリーのヨハネスは、statusを普遍だと称える一派も存在したことを証言している。Cf. Joannes Saresberiensis, *Metalogicon*, Lib.II cap.17. 『メタロギコン』687頁。

⁴² *LI sup. Por.*, 14:18-31:

逆に、集合的な人をも種と言う者たちだけではなく、人である限りでの個々の人を種と言う他の者たちもいる。ソクラテスであるところの事物が複数のものに述定されると彼らは言うのだから、比喩的に(figurative)受け取って、次のように言っているのだろう。すなわち複数にはソクラテスと同一であり一致している、あるいはソクラテスが複数に一致していると。そして事物の数に関しては彼らは個物と同じ数だけの種を、そして同じ数だけの類を設定するが、諸本性の類似に関しては個の数より少ない普遍の数を指定する。なぜなら人はすべて、ペルソナ的な区別によっては人の間で複数であり、人間性の類似によっては一である。つまり区別に関する限りで互いに異なっているものが類似に関する限りでは同じであると判断されるからである。例えば、人である限りでのソクラテスは、ソクラテスである限りでのソクラテスから分けられる。そうでなければ、つまり自らに対する自らの何らかの相違性を持っていなければ、同じものが類であったり種であったりし得なくなるだろう。なぜなら関係的であるものは、少なくとも或る点(respectus)においては対立していなければならないからである。

⁴³ *LNps*, 518:9-16:

そしてこの見解に従えば、記述のように、同じものが普遍であり個であると彼らは認めるが、ただし側面が異なる(diversis respectibus)。つまり複数のものとの共通性を有する限り普遍であり、他の諸物とは異なっていることに即しては個である、と。というのも、彼らが言うには、個々の諸実体はそれに固有な存在者(essentia)が別物であるという点では異なっているが、それは、たとえその実体の質料からすべての形相が取り除かれたとしても或る実体が

まず両テキストにおいて筆者が特に注目したいのは、第2論考 *Tractatus...* や *Glosule Porphirii* なら「status」を用いて表現するようなところをアベラルドゥスがどのような用語・表現を用いているかということである。つまりstatus実在論ならば「～のstatusに即して」と表現するであろうところを、*LI sup. Por.* では「～であることから・～である限りで」(ex eo quod ~ est/sunt)という表現を用いている。なお、*LNps* では「status」を使って「～のstatusから」(ex statu ~)という表現になってはいるが、「～から」(ex ~)という語法は変わっていない⁴⁴。そして *Glosule Porphirii* では、今度はアベラルドゥスと同じく「～から」(ex ~)という語法が使われるようになっている⁴⁵。

次に、status実在論を紹介し批判する両テキストにおいて大きく異なる点として、批判の文脈の分量というものが指摘できる。つまり *LI sup. Por.* に比べ *LNps* では論述が3倍近く増えている。内容的には基本的に両テキストとも、個と普遍の区別に基づく批判を中心とするものであるが、*LNps* においては批判とそれに対する反論、さらにその反論への再批判という仕方で議論の組み立てが複雑になっている。これが意味するのはおそらく、アベラルドゥスが *LNps* を著述していたころstatus実在論

別の実体と同一となるわけではない、という意味である、と。そして彼らに従えば、複数の物に述定されるということは、次のように言われることになるだろう。すなわち、多くのものがそれを分有することによって一致するような何らかのstatusがあると。また一つのものだけに述定されるということは、それを分有しても多くのものが一致しないような何らかのstatusがある、というように言われることになるだろう。

⁴⁴ 前節で注記した通り第2論考では「～のstatusに即して」という表現が「～であるという点において／～である限りで」(in hoc quod sunt ~)で置き換えられており、アベラルドゥスによる紹介との一致と微妙なズレが確認できる。Cf. *Tractatus...* § 43.

⁴⁵ *Glosule Porphirii* (Paris BN lat 3237), 126ra:

non dixit Boethius illa duo removeri a se ut opposita, sed sic intelligendum est nullum quod ex aliquo statu recipit universalitatem ex eodem statu recipit singularitatem, quippe Socrates ex statu animalis non erit simul universalis et singularis. sed sic possumus dicere *nulum grammaticum est musicum, id est ex statu grammatico non est musicus. hoc sine dubio concedimus, si ab auctoribus diceretur.*

ボエティウスは、それら両者の片方がもう片方から対置されるものとされるべきと言ったのではない。むしろ或る status から普遍性を受け取るものは決して同じ status から個性を受け取りはしないと [言ったのだと] 理解すべきである。というのも、ソクラテスは動物の status から同時に普遍的で個的であるわけではないから。しかしわれわれは、「如何なる文法家も音楽家ではない」と、すなわち文法家の status から「音楽家ではない」と言うことができる。もし権威によってそう言われているならば、疑問の余地なくわれわれは以上のように結論する。

が強力な論陣を引いてアベラルドゥスに対抗していたということではないだろうか。——先に確認した通り第2論考 *Tractatus...* や *Glosule Porphirii* では、既に定着したstatusの慣用用法があったことを予想させるようなstatusの使い方がなされている。また、第2論考 *Tractatus...* でも *Glosule Porphirii* でも普遍が諸個物において「同じ」という場合に存在的に(essentialiter)にではなく違いがない(indifferens)という仕方でののだと繰り返し述べているが、このことも「存在的に同じ」ということを批判した論敵の存在をわれわれに強く連想させる。ちょうどそれと対応するかのようには、LNpsでアベラルドゥスは入念なstatus実在論批判を行なっているのである。そして今度は逆に、*Glosule Porphirii* ではvocalismを紹介し批判しており、またアベラルドゥスと普遍問題の枠組を共有し「音声のみか、事物にもか」と問題をたてている⁴⁶。status実在論者による第2論考 *Tractatus...* と *Glosule Porphirii*、アベラルドゥスの *LI sup. Por.* と LNps はまさに両者の論争を現代に伝える物として読まれるべきである。

そしてさらに、アベラルドゥスの論述を論争という文脈に置いてみると、第2論考 *Tractatus...* 著者とアベラルドゥスの間にある重要な論点に関する微妙な違いに気づくことになる。——本稿において「status実在論」と呼んでいる立場をKINGは

⁴⁶ 「普遍問題の枠組」については本章の第2節を参照。*Glosule Porphirii* (Paris BN lat 3237), 122rb:

Quorundam est sententia voces tantum esse genera et species et universalia. res autem nihil horum esse confirmant.

彼らの見解は、音声だけが類種や普遍であるというものである。事物は、類種のいずれでもないと確信している。

Glosule Porphirii, 125va:

Alii autem aliter de universalium natura confirmant. quibus res principaliter videntur esse genera et species et cetera universalia de pluribus praedicabilia, voces autem genera et species et cetera secundo gratia rerum esse dicunt.

さて、普遍の本性について他の仕方で断言する他の人々がいる。彼らは、事物が類や種、その他の複数に述定可能な普遍であると考え、そして音声は事物ゆえの二次的な意味で類や種、その他とであると言う。

Glosule Porphirii, 125va:

Nunc ad sententiam aliorum accedamus, qui similiter ut praedicti genera et species in utrisque, id est in rebus et in vocibus, constituunt.

さて、他の人々の見解へとわれわれは進もう。彼らは同様に、述定されるものとして類種を両方うちに、つまり事物うちにも音声のうちにも置く。

「一致実在論」(Agreement Realism)と呼んでいる⁴⁷。アベラルドゥスが彼ら実在論者の立場を、*LI sup. Por.* においても *LNps* においても一貫して「一致する」(*convenire*)という語を用いて説明しているからである⁴⁸。そして微妙な違いというのはここにある。第2論考 *Tractatus...*においても「一致する」(*convenire*)という用語は使われてないわけではないし、第2論考の立場を「複数のものが一致する限りで個が普遍である」とまとめるのも見当外れでは決してない⁴⁹が、しかしそのようなことを表現するために、その論考において繰り返し用いられている用語はむしろ「同一」(*unum et idem*)、「ほとんど同じ」(*consimilis*)である。ところが、アベラルドゥスによる報告では、一致こそがまさにその立場を特徴づける用語であるかのようなまとめ方になっているのである。

8/7 アベラルドゥスのstatus —— 諸個物の一致とstatus

以上のようなアベラルドゥスによる *status* の用法から、筆者は次の点を指摘したい。アベラルドゥスが普遍理論における専門用語として*status*を用いる場合は、かつ

⁴⁷ KING, *Peter Abailard...*, I, pp. 215-234. なお、TWEEDALEは個と普遍が同じものであるという主張から“identity theory”と呼んでいる(TWEEDALE, *Abailard on Universals*, pp. 116-127)が、“同一存在”説が諸個物における普遍を“idem et unum”と主張する立場であるだけに、誤解を招きやすい命名だと思う。

⁴⁸ 先に注で引用した *LI sup. Por.*, 14:18-31 と *LNps*, 518:9-16 を参照。また *LI sup. Por.* において *status*実在論の論駁をはじめる箇所なども該当する部分として指摘できよう。*LI sup. Por.*, 15:23-31:

さて今や、個々の個物を他のものに一致するかぎりでは普遍と呼び、そしてその個物が複数のものに述語付けられるのと認めるが、複数のものが存在として(essentialiter)個物なのではなく、複数のものがそれらと一致するからであるとする者たちを攻撃することがわれわれには残っている。—— さて、もし複数のものに述定されることと複数のものと一致することと同じことならば、個物はただ一つのものに述定されるとわれわれが言うのは如何なる仕方なのか、一つの物としか一致しないものはまったくなくなるというのに。また人が複数のものと一致するのと全く同じ仕方で、ソクラテスも [複数のものと] 一致するというのなら、如何なる仕方で「複数のものに述定される」によって普遍と個との相違が与えられるというのか。つまり、人であるかぎりでの人も、人であるかぎりでのソクラテスも他の人と一致する。しかしソクラテスであるかぎりでの人も、またソクラテスであるかぎりでのソクラテスも他の人と一致しない。従って人が有するものをソクラテスも同じ仕方で有することになるではないか。

⁴⁹ *Tractatus...* § 43 の用法などを見る限り、アベラルドゥスによる*status*実在論の報告は正確である。しかし「一致する」という表現は§ 43 以外には§§ 10, 27, 30, 47だけで使用頻度としては低い。

て普遍語付与の原因・根拠として提出した時も、そしてそのような場面では使わなくなっただけから、あるいは論敵たちが普遍論争においてその語を用いる時に彼がその語を理解する際にも、まさに「一致」の原理としてstatusを理解している、と。

だがそれに対しては、statusが「そこにおいて諸個物の一致するところの何か」であるということはすでに確認済みで改めて強調するまでもないことではないか、という反論が提出されるかもしれない。しかしそうではないと言いたい。そこにおいて諸個物が一致するところの何かというのは、諸個物においてあるものではない。すなわち諸個物がstatusを有していて、それにおいて一致するのではない。つまり人であること（人のstatus）が各個人に内在しているのではなく、各個人は人であるということから、人である限りで一致しているのである。その場合、statusがどのような存在身分にあるかということを取って表現しようとすれば、個物のうちにあるのではなく、われわれ認識する側が勝手に押しつけるようなものでもなく、諸個物間と認識との間に成立しているような何ごとかである、と言うほかはないだろう。

そしてこのような論点はまさにstatus実在論者たちが見落とした（あるいは、わざと無視した）論点であり、アベラルドゥス諸研究においてもあまり強調されていない論点でもある⁵⁰。status実在論者たちは、例えばソクラテスが、ソクラテスのstatus、人のstatus、動物のstatus、実体のstatusなど多種多様なstatusを持っているかのように考えた。その場合、statusはどの側面で類的・種的な質料に注目するか確定するための単なる「状態」という意味になってしまう。——しかしアベラルドゥスは、ソクラテスとプラトンが同じく人であると言われるのは両個人が人のstatusにおいて一致するからだと言ったのであって、両人おのおのうちに両人が一致するような人のstatusがあるとは言っていない。

だが実際、アベラルドゥスによるstatusの用語法にはあいまいさがあることも否定できない。だからこそ実在論者にそのあいまいさを逆手に取られたのであろうし、後に彼自身もその用語を使わないという選択をしたのかもしれない。だがそれでも考え方自体は捨てていない。つまりそういう用語を使うかどうかはともかく、

⁵⁰ 特にMARENBOONの解釈にこの傾向が著しいと思う。彼はstatusを「然々の類種に属する何かであるという状態」(condition)と説明し(*The philosophy of... ABELARD*, p.192)、statusが普遍語の表示対象になると、さらにstatusとは概念（特に神精神のなかの概念）であると論を進める(*op.cit.*, pp.192-194)。実際、彼のstatus解釈が、status実在論者の言うstatusと多くの共通点を有しているのは偶然ではないだろう。

一致の原理としての“status”もしくは“～であること”(id quod ~ est/sunt, esse + acc.)は、彼の普遍理論を根底から支えている考え方、彼の存在理解の要となっている用語なのである。

結語

以上のようにわれわれはアベラルドゥスの言語哲学を特に普遍と真理の場面において検討してきた。そこで問題として論じられていたのは、「存在するもの」として何を認め何を認めないか、「事物」として何を認め何を認めないか、という問題であった。1章「生涯と著作」においてアベラルドゥスの生涯を概観しながら指摘したように、まさにそれは彼が師であり論敵でもあるシャンポーのグイレルムスに突きつけた問であった。敵に突きつけた刃はめぐりめぐって自分へと返ってくる。彼はグイレルムスとは違って言語の場面で、言語に即してその存在の問題を解明しようとした。

アベラルドゥスの思索を解き明かす手がかりとして、本研究においてはボエティウスを特に重視した。確かに「ボエティウスの世紀」とさえ呼ばれるほどボエティウスが評価された12世紀である。その12世紀を代表するアベラルドゥスを解読するのにボエティウスを援用するのは当たり前ではないかという受け取り方もあるだろう。しかし、実情はそれほど単純でもない。アベラルドゥスにおいてボエティウスの影響はそう簡単には語れないからである。事実、神学著作ではほとんどボエティウスを援用していない。論理学著作においても *LI sup. Praed.* あたりから名指しでボエティウスの学説を批判をすることが多くなる。アベラルドゥスにおける思索の深化を理解するに際して、ボエティウスというのはその初期段階において克服され、後に省みられなくなった先人だと解釈することも可能であろう。あるいは、2章「古代末期・中世初期からの思想伝統」で述べたように、アベラルドゥスにとっては論敵たちがボエティウスを重視し、その正統なる後継者を自任していたからには、単に疎ましいだけの「権威」だったと解釈することも可能であろう。

本研究では、まず3章「普遍の存在と真理」において独自のボエティウス解釈、つまり彼の普遍理論を支えている真理と存在が表裏一体であるという考え方を提示した。彼の理論において普遍の存在は認識の真偽を問うという仕方で明らかにしようと試みられていることが示された。つまり、個物において普遍が存在している（各個人において人という種が存在している）というのは、文字通り何か普遍的な事物が存在しているのではなくて、個物に対して実体的認識が真である（個人について「人だ」という理解が真である）ということに過ぎないのだという解釈である。しかし通例、ボエティウスの論述はそのようには解釈されず、むしろ普遍的な事物が個物内に実在すると主張しているかのように受け取られる。実際、アベラルドゥスの同時代人たちもそのように解釈し、むしろそのような解釈をとるものたちがボエ

ティウスの継承者だと見なされていたというのは2章において述べた通りである。

では、アベラルドゥスは普遍問題に対してどのような応答をしているのか？続く4章「普遍の存在と普遍語の諸特性」においては普遍問題に対する彼の応答が取り上げられ、考察された。実際、アベラルドゥスは事物が普遍的であること、つまり普遍的な事物が存在することを明白に否定するので、その意味でもいわゆる「ポエティウス」的な普遍実在論とはまったく立場を異にしている。しかしそれだけではなく、アベラルドゥスはポエティウスと違って普遍問題を存在の場面で考察さえしておらず、普遍語の表示作用にすり替えて考察しているので、ポエティウス自身の普遍論とも立場を異にしている。このような意味では確かにアベラルドゥスはまったくポエティウスに追随していないとも言えるだろう。

しかし事情はそう単純でもない。6章「項辞的虚実と抽象理論」においてはわれわれはアベラルドゥスが虚実問題に対してどのように応答するのかを見た。つまり彼が普遍的な事物の存在を否定したから直面することになった「普遍の理解は虚しくなるのではないか？」という疑いに対する応答である。だが普遍に関する非実在論に立つからこそ生じてくるはずのこの問題は、実はポエティウスも普遍を論じるに際して問題にしていた。そしてポエティウスが普遍問題に応答する際に提示してきた「個物において存在するということと普遍として理解されるということとの区別」と方向性をまったく同じくする「存在の様態と理解の様態の区別」という仕方（だがポエティウスが行なったよりも詳細に洗練された仕方）でアベラルドゥスは虚実問題に答えようとした。

アベラルドゥスが普遍問題に答えようとする文脈では存在の場面で考察さえしていないというのは4章で述べたのであるが、しかし普遍の問題はやはり存在の問題である。結局彼も存在の問題と格闘せざるを得なくなる。そもそも彼は存在に関していわゆる唯物主義者ではない。つまり5章「普遍実在論批判と『イデア論』」において示したように非物体的な存在者を認めることに彼は躊躇しない。特に神が非物体であるので神のうちにあるものは当然非物体であることになるが、当然アベラルドゥスはそういうものの存在を決して否定しない。しかしそのような神的な非物体を学問的な説明に使うこと、つまりわれわれの日々の営みを神的な事柄を要請して説明することに対しては禁欲的である。

命題の真偽に関してその根拠を問題にする場面でも、7章「命題的真偽と非事物の存在」において示したように、やはり彼は同じような禁欲的態度を取った。彼は基本的にいわゆる真理についての対応説をとるので、命題に対してその命題内容に一致するような現実が実在する場合に命題が真であると考え。だがその際、常に

真であるような命題は一体に何に対応しているのかということが問題になるのである。このような問題場面でも彼は神的な非物体的存在者には禁欲的態度を取り、むしろ dictum という存在者を導入する。dictum とは真偽の原因でもあり、担い手でもあるが決して事物ではないと説明される何かである。研究者により解釈の分かれるこの dictum であるが、虚実問題の際に提示された「存在の様態と理解の様態の区別」をこの文脈にも適用すべきだということが本研究において提示された。その場合に dictum は「命題が真であり対応していると言える限りでの現実」と表現することができる。つまり、ポエティウスが普遍の存在を説明しようとした図式が、普遍の存在とはまったく異なった文脈でアベラルドゥスによって用いられていると言えるであろう。

しかし、status については、しばしば dictum と同列に論じられるのであるが、実は8章「非事物の存在と普遍の意味作用」において示したように事情が異なる。確かに status は、dictum と同じく非事物であり、また名称付与の原因である。そして、現実とわれわれ、その現実を認識し言語を操るわれわれとの二項関係で考えるとどちらの側にも位置づけられない。しかし status を dictum との対応から、普遍についての認識が真（あるいは実・健全(sanus))である限りでの存在、あるいは普遍語の表示作用が十全に機能している限りでの存在と特徴づけることはできない。言い方を変えれば、status というのは虚実問題を解決するために要請された存在者ではない。またポエティウスとの関連から言えば、status はポエティウス普遍論での similitudo（つまり同種の個物が似ている／同様であること）ともまた異なっている。アベラルドゥスのいう status は「そこから諸個物が一致しているゆえに共通の名称が与えられる」と言われるような何か、言わば一致の原理であり、つまり similitudo ではなくむしろ（誤解を恐れず表現すれば）similitudo のいわば根拠に位置するような何かである。

このように考察してみるとアベラルドゥスにとってポエティウスが、のぼり終え蹴り捨てられた梯子のようなものではなく、多大な影響を与え続けた権威であったことがわかるだろう。だがアベラルドゥスの興味深い点はそういう影響を明示的には書かないことであり、またそういう影響は取り込み換骨奪胎して自らの理論の一部にしてしまうことにあるだろう。またそのようなアベラルドゥスの態度故に、彼の思索を読み解くためにはそういう影響元と比較対照することが有効であるという

ことも指摘できるであろう。彼がどのような問題をどのような場面でどのような方向性で明らかにしようとしていたかを浮き彫りにすることができるからである。アベラルドゥスは形而上学と論理学が融合した領域で、言語に即して言語使用や意味作用を手がかりに哲学上の問題に取り組んだ。そして普遍問題という文脈では、言語を手がかりに存在や真理という哲学上の問題に取り組んだのだと本研究を通して結論することができる。

文献一覧

一次文献

- Abaelardus: *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, in *Opera Theol. I*, pp.41-340.
- : Petrus Abaelardus, *Dialectica*, ed. Lambert M. DE RIJK, Assen (2nd edn) 1970.
- : Petrus Abaelardus, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, ed. Rudolf THOMAS, Stuttgart 1970.
- : Peter Abelard, *Collationes*, ed. and tr. John MARENBOON and Giovanni ORLANDI, Oxford UP, 2001.
- : *Disputata porphyrium*, in IWAKUMA Yukio., “‘Vocales,’ or Early Nominalists”, *Traditio* vol.XLVII, Fordham University Press 1992, pp.37-111 at pp.74-102.
- : *Editio super porphyrium*, in Pietro Abelaedo *Scritti di Logica*, ed. Mario DAL PRA, Firenze 1954, pp.3-42.
- : *Editio super aritotelem deinterpretatione*, in *op.cit.*, pp.69-153
- : *Editio super de divisionibus*, in *op.cit.*, pp.155-204.
- : Peter Abelard’s *ETHICS*, ed. & tr. David E. LUSCOMBE, Oxford University Press 1971.
- : ペトルス・アベラルドウス『倫理学』大道敏子・訳（『中世思想原典集成』7・前期スコラ学）、平凡社、1996年、529-586頁。
- : *Expositio in Hexameron*, in *Opera I*, pp.626-679.
- : *Glossae super librum Porphyrii secundum vocales*: Carmelo OTTAVIANO, ‘Un opuscolo inedito di Abelardo’, *Fontes Ambrosiani III*, Florence 1933, pp.95-207.
- : *Glossae super Peri ermenias*: Petrus Abaelardus, *Logica ‘Ingredientibus’ 3*, hrsg. GEYER, (*Beiträge zur Geshichite der Philosophie des Mittelalters* Bd.21 Heft3), 1927.
- : *Glosse super Periermenias XII-XIV*, in *Abaelardiana Inedita*, ed. Lorenzo MINIO-PALUELLO, (*Twelfth Century Logic II*), Roma 1958, pp.1-108.
- : *Glossae super Porphyrium*: Petrus Abaelardus, *Logica ‘Ingredientibus’ 1*,

hrsg. Bernhard GEYER, (*Beiträge zur Geshichite... Bd.21 Heft1*), 1919.

ペトルス・アベラルドゥス『ポルフュリウス註解（イングレディエンティブス）』清水哲郎・訳（『中世思想原典集成』7・前期スコラ学）、平凡社、1996年、440-500頁。

—: *Glossae super Praedicamenta: Petrus Abaelardus, Logica 'Ingredientibus' 2*, hrsg. GEYER, (*Beiträge zur Geshichite... Bd.21 Heft2*), 1921.

—: *Glossulae super porphyrium: Petrus Abaelardus, Logica 'Nostrorum petitioni sociorum'*, hrsg. GEYER, (*Beiträge zur Geshichite... Bd.21 Heft 4*), 1933 rep.1973.

—: *Glossae super Topica*, in Pietro Abelaedo *Scritti di Logica*, ed. Mario DAL PRA, Firenze 1954, pp.205-330.

—: *Historia Calamitatum*, ed. J. MONFRIN, *Bibliothèque des textes philosophiques*, J. Vrin, 1978.

『アベラールとエロイーズ——愛と修道の手紙——』畠中尚志・訳、岩波文庫1939年（1964年改訳）、11-71頁。

—: *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard*, tr. Neville CHIAVAROLI and Constant J. MEWS, New York: St. Martin's Press, 1999.

—: *Petri Abaelardi opera hactenus seorsim edita I & II*, éd. Victor COUSIN, Paris 1849-59 rep.1970.

—: *Petri Abaelardi opera theologica I & II*, ed. Eligius-Marie BUYTAERT, (CC 11-12), 1969.

—: *Petri Abaelardi opera theologica III*, eds. BUYTAERT & Constant MEWS, (CC 13), 1987.

—: *Peter Abailard, Sic et Non: A Critical Edition*, ed. Blanche BOYER & Richard McKEON, The University of Chicago Press 1976-77.

ペトルス・アベラルドゥス『然りと否』大谷啓治・訳（『中世思想原典集成』7・前期スコラ学）、平凡社、1996年、504-523頁。

—: *Theologia Christiana*, in *Opera Theol. II*, pp.71-372.

—: *Theologia 'Scholarium'*, in *Opera Theol. III*, pp.309-549.

- : *Theologia 'Summi Boni'*, in *Opera Theol. III*, pp.83-201.
- : *Tractatus de intellectibus: La psicologia di Abelardo*, ed. Lucia Urbani ULIVI, Rome 1976.
- : *Tractatus de intellectibus: Abélard, Des Intellections*, éd. & tr. Patrick MORIN, Paris 1994.
- アンセルムス (カンタベリーの) 『言の受肉に関する書簡 (初稿)』 古田暁訳、
『中世思想原典集成 7 前期スコラ学』 平凡社、1996年6月。
- Aristoteles: *Categoriae vel Praedicamenta*, (in Boethius' Latin translation) ed. L. MINIO-PALLUELLO, (AL, I 1-5), Leiden 1961.
- : *De interpretatione vel Periermenias*, (in Boethius' Latin translation) ed. L. MINIO-PALLUELLO, (AL, II 1-2), Leiden 1965.
- : *Metaphysica*, (in Guillelmus' Latin translation) ed. Gudrun VUILLEMIN-DIEM, (AL, XXV 3.2), Leiden/New York/Köln 1995.
- Bernard of Clairvaux: *Epistolae*, in *PL* 182.
- : 'Les «capitula» d'Abélard condamnés au consile de Sens', ed. J. RIVIÈRE, in *Recherches de théologie ancienne et medievale*, 5 (1933) pp.5-22.
- : *Sancti Bernardi Opera*, ed. J. LECLERCQ, C. H. TALBOT, H. ROCHAIS (1957-77).
- Boethius: A. M. Sev. *Boethii Comentariorum in librum Aristotelis Peri Ermenias prima editio*, recensuit C. MEISER, pars prior, Lipsiae, 1877 rep. 1987.
- : *Comentariorum in librum Aristotelis Peri Ermenias secunda editio*, pars posterior, Lipsiae 1880 rep. 1987.
- : *Consolatio Philosophiae*, ed. L. Bieler (*Corpus Christianorum* tome XCIV), Turnholti 1957.
ボエティウス『哲学の慰め』 渡辺義雄・訳 (『世界古典文学全集』 26 卷、他) 筑摩書房、1966年。
ボエティウス『哲学の慰め』 畠中尚志・訳、岩波文庫、1938年。
- : *Contra Eutychen et Nestorium*, (LCL 74).
ボエティウス『エウテュケスとネストリウス駁論』 坂口ふみ・訳

(『中世思想原典集成』 5・ラテン教父)、平凡社、1993年、200-237頁。

—: *in Categoriae Aristotelis*, (PL 64).

—: *in Isagogen Porphyrii Commentorum editio I*, in *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* vol.48, ed. Samuel BRANDT, Vindobonae 1906, pp.3-132
ポエティウス『ポルフュリウス・イサゴギー註解(第一公刊本)』石井雅之・訳(『中世思想原典集成』 5・ラテン教父)、平凡社、1993年、31-168頁。

—: *in Isagogen Porphyrii Commentorum editio II*, in *Corpus script. eccl. lat.* vol.48 ed. BRANDT, pp.136-348.

—: *Quomodo Trinitas Unus Deus ac non Tres Dii*, (LCL 74).
ポエティウス『いかにして三位一体は一なる神であって三なる神々ではないか(三位一体論)』坂口ふみ・訳(『中世思想原典集成』 5・ラテン教父)、平凡社、1993年、176-194頁。

Garlandus: Garlandus Compotista, *Dialectica*, ed. L. M. DE RIJK, First Edition of the Manuscripts with an Introduction on the Life and Works of the Author and on the Contents of the Present Work (Assen 1959).

Herimannus: *Herimanni Liber de Restauratione Monasterii Sancti Martini Tornacensis*, (*Monumenta Germaniae historica* SS. XIV), pp. 274-324.

ヒルドゥイヌス『聖ディオニシウスの生涯』今義博訳、『中世思想原典集成 6 カロリング・ルネサンス』平凡社、1992年2月、201~241頁。

Joannes Saresberiensis (John of Salisbury): *Metalogicon*, ed. J. HALL, (CC 98, 1991).

ソールズベリーのヨハネス『メタロギコン』甚野尚志ほか訳、『中世思想原典集成 8 シャルトル学派』平凡社、2002年9月、581-844頁。

—: *Polycrat*, (PL 199).

Otto: *Otonis et Rahewini Gesta Friderici I. Imperatoris*, I-49, ed. G. WAITZ and B. DE SIMSON, (MGH in usum schol. 46; Hannover 1978).

Petrus Venerabilis: Peter the Venerable, *Selected Letters*, ed. Janet MARTIN, Toronto 1974.

ペトルス・ウェネラビリス『書簡集』須藤和夫・訳（『中世思想原典集成』7・前期スコラ学）、平凡社、1996年、651-663頁。

Porphyrius: *Porphyrii Isagoge*, ed. A. BUSSE, Berlin 1887 (*Commentaria in Aristotelem Graeca* IV, 1).

Isagoges Porphyrii a Mario Victorino Translatae, ed. L. MINIO-PALUELLO, Leiden 1966 (AL I 6-7).

ポルピュリオス『イサゴゲー』水地宗明・訳（『世界の名著』15巻）、中央公論社、1980年。

Roscelinus: *Epistola ad Abaelardum*, in Joseph REINERS, 'Der Nominalismus in der Frühscholastik, (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd.8 H.5), Münster 1910, at pp.63-80.

ロスケリヌス『アベラルドゥスへの手紙』矢内義顕・訳、（『中世思想原典集成』7・前期スコラ学）、平凡社、1996年、364-387頁。

Thomas Aquinas: *De Veritate*, (*Quaestiones disputatae*), ed. R. M. SPIAZZI et al. (10th. edn.), Marietti 1964-65.

Thomas of Morigny: *Disputatio catholicorum patrum dogmata petri Abaelardi*, ('Disputatio', ed. N. M. HÄRING, in *Studi Medievali* 22, 1981).

Willelmus Sancti Theodorici: *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, in PL 180, pp. 249-282.

anonymous: *Capitula haeresum Petri Abaelardi* in CC 12, pp.473-480.

anonymous: commentary on Porphyry's *Isagoge* (P14), in Paris, Bibliothèque nationale, lat. 17813, fols 1r-16va.

anonymous: commentary on Porphyry's *Isagoge* (*Tractatus De generali et speciali statu rerum universalium*), in Paris, Bibliothèque nationale, lat. 17813, fols 16va-19ra.

anonymous: commentary on Porphyry's *Isagoge* (*Sententia de universalibus secundum magistrum R.*), in Paris, Bibliothèque nationale, lat. 17813, fols 19ra-19va.

anonymous: commentary on Porphyry's *Isagoge* (P17, *Glosule Porphirii*), in Paris, Bibliothèque nationale, lat. 3237, fols 125ra-130rb.

anonymous: *De generibus et speciebus*, in (ed.) V. COUSIN, *Ouvrages Inédits D'Abélard*, Paris 1836, pp. 507-550.

De generibus et speciebus, in (tr.) KING, *Peter Abailard...*, II, pp. 143*-185*, pp. 186*-212*.

anonymous: *Recueil de historiens des Gaules et de la France*, (ed. Dom. Bouquet) XII, Paris 1781.

anthology: *Selections from Medieval Philosophers* vol.I, tr. Richard McKEON, New York 1929.

anthology: *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals*, tr. P. V. SPADE, Indianapolis 1994.

二次文献、その他

BARNES, J.: 'Boethius and the Study of Logic' in *BOETHIUS His Life, Thought and Influence*, ed. M. GIBSON, (Oxford 1981), pp.73-89.

BURNETT, Charles: 'Adelard of Bath's Doctrine on Universals and the *Consolatio Philosophiae* of Boethius', in: *Didascalica*, vol.1, Sendai 1995, pp.1-13.

BAUTIER, Rober-Henri: "Paris au temps d'Abélard", in *Abélard en son temps*, ed. Jean JOLIVET, Paris: Belles Lettres, 1981, pp 21-77.

BENTON, John: *Culture, Power and Personality in Medieval France*, ed. Thomas N. BISSON, Hambledon Press, 1991.

CHADWIK, H.: *Boethius: the Consolations of Music, Logic Theology, and Philosophy* (Oxford University Press 1981).

—: H. チャドウィック『アウグスティヌス』金子晴勇・訳、教文館、1993年。

CLANCHY, M. T.: *Abelard: A Medieval Life*, Blackwell 1997.

DE RIJK, L. M.: 'The Chronology of Beothius' Works on Logic', in *Vivarium*, 1964 pp1-49; 125-162.

DE WULF, M.: *History of Medieval Philosophy*, London 1909.

DIJS, Judith: 'Sententia de universalibus secundum magistrum R.' in *Congresbundel*

Filosofiedag Maastricht 1987, ed. W. CALLEBAUT & P. MONSTERT.

—: 'Two Anonymous 12th-Century Tracts on Universals', in *Vivarium* XXVII, 2, nov. 1990, pp. 85-117.

GILSON, Étienne: *Héloïse et Abélard*, Paris 1938

エチレンヌ・ジルソン『アベラールとエロイズ』中村弓子・訳、みすず書房、1987年)。

HASKINS, Charles H.: *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard U. P. 1927.

C・H・ハスキンス『十二世紀ルネサンス』別宮貞徳・朝倉文市・訳 (みすず書房、1989年)。

HAURÉAU, B.: *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale V*, Paris 1892, pp. 290-338.

IWAKUMA Yukio (岩熊幸男) : 「アベラルドゥス以前の普遍論争」京都大学人文研究所『人文学報』60号、1986年、105-160頁。

—: "'Vocales," or Early Nominalists', *Traditio* vol.XLVII, Fordham Univ. Press 1992, pp.37-111.

—: 'Twelfth-Century Nominales: The Posthumous School of Peter Abelard', in *Vivarium* 30, 1992, pp.97-109.

—: 'Nominalia', in *Didascalía* 1, 1995, pp.47-88.

—: 'The Realism of Anselm and his Contemporaries', in *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, ed. D. LUSCOMBE & G.R. EVANS, Manchester Univ. Press 1996, pp. 120-135.

—: 'Enuntiabilia in twelfth-century logic and theology', in *Vestigia, Imagines, Verba*, ed. Constantio MARMO, Brepols 1997, pp.19-36.

—: 'Peter Abelard's Influence on 12th Century Logic', in *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge UP, 2004, pp. 305-35.

JOLIVET, Jean: 'Elements du Concept de Nature chez Abelard,' in: *La filosofia della natura nel Medioevo*, Milano 1966.

—: *Arts du langage et théologie chez Abéard*, Paris, Vrin 1969.

—: 'Comparaison des théories du langage chez Abélard et chez les

nominalistes du XI^{ve} siècle', in: *Peter Abelard*, ed. E. M. BUYTAERT, Louvain 1974 p.163-178.

J・ジョリヴェ 「アベラールと14世紀唯名論」 富松保文・訳、哲学書房『哲学』2号、1988年夏、167-182頁）。

—: 'Non-réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interprétation', in *Abélard en son temps*, ed. J. JOLIVET, Paris 1981, pp.175-195.

KING, Peter O.: *Peter Abailard and the Problem of Universals*, vol.1, Princeton 1982, pp.352-393.

KLIBANSKY, R.: Peter Abailard and Bernard of Clairvaux, in *Medieval and Renaissance Studies*, V (1961) 6-7.

KNEALE, William: 'Modality de dicto and de re', in *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, eds. E. NAGEL, P. SUPPES, & A. TARSKI, Stanford U.P. 1962, pp.622-633.

KRETZMANN, Norman: 'Medieval logicians on the meaning of the *propositio*', *Journal of Philosophy* 67 (1970), pp. 767-787.

LEWIS, Clive S.: *Studies in Words*, Cambridge Univ. Press 1975.

LECLERCQ, J.: 'Etudes sur saint Bernard et le text de ses écrits', in *Analecta sacri ordinis Cisterciensis*, IX (1953).

—: 'Les formes successives de la lettre-traité de saint Bernard contre Abélard', in *Revue Bénédictine*, LXXVIII (1968) 87-105.

LE GOFF, J.: *Le intellectuels au Moyen Age*, Paris 1957.

ジャック・ルゴフ 『中世の知識人——アベラールからエラスムスへ——』 柏木英彦・三上朝造・訳、岩波新書、1977年。

MARENBNON, John: *Early Medieval Philosophy (480-1150): An Introduction*, Routledge 1988.

J・マレンボン 『初期中世の哲学』 中村治・訳、勁草書房、1992年。

—: *The philosophy of PETER ABELARD*, Cambridge Uiversty Press 1997.

—: 'Medieval Latin commentaries and Glosses on Aristotelian Logical Texts, Before c. 1150 AD', pp. 77-140, reprinted in *Aristotelian Logic, Platonism and*

the Context of Early Medieval Philosophy in the West, Ashgate Variorum, 2000.

MEWS, Constant J.: 'Neglected Gloss on the «Isagoge» by Peter Abelard,' *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31, 1984, pp.35-55.

—: 'On Dating the Works of Peter Abelard,' in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 52(1985), pp.73-134.

—: 'In search of a name and its significance: a twelfth century anecdote about Thierry and Peter Abaelard,' *Traditio* 44, 1988, pp.171-200.

—: 'Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne,' in *Vivarium* XXX, 1992, pp. 4-33.

—: 'St Anselm and Roscelin: Some new texts and their implications' II, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 65, 1998, pp. 39-90.

NUCHELMANS, G.: *Theories of the proposition*, Amsterdam/London 1973, pp.139-163.

REINERS, J.: 'Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik', Bonn; Druck von J. Trapp: 1907.

—: 'Der Nominalismus in der Frühscholastik, (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd.8 H.5), Münster 1910.

ヨゼフ・ライネルス『中世初期の普遍問題』稲垣良典・訳、創文社、昭和58年。

SHIEL, J.: 'Boethius's commentaries on Aristotle', *Mediaeval and Renaissance Studies* 4 (1958), pp.217-44.

SHIMIZU Tetsuro (清水哲郎) : 「言語と概念の存在空間を拓くこと——アベラールにおける普遍の表示作用について——」、『北海道大学文学紀要』35の2、1987年、1-42頁。

—: 「唯名論-論理学の視点へーアベラール表示理論への展開——」『哲学』43号、1993年49-70頁。

—: 'From Vocalism to Nominalism: Progression in Abaelard's Theory of Signification', in *Didascalía* vol.1, 1995, pp. 15-46.

TWEEDALE, Martin M.: *Abailard on Universals*, Amsterdam/New York/Oxford

1976.

—: 'Abelard and the culmination of the old logic', in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. KRETZMANN, A. KENNY, & J. PINBORG, Cambridge U.P. 1982, pp.143-157.

W.V.クワイン: 『真理を追って』伊藤春樹・清塚邦彦・訳、産業図書、1999年。

アルフレッド・タルスキ: 「真理の意味論的観点と意味論の基礎」飯田隆・訳、『現代哲学基本論文集II』、勁草書房、1987年。

飯田隆: 『言語哲学大全III 意味と様相(下)』、勁草書房、1995年。

泉井久之助: 『ヨーロッパの言語』、岩波新書、1986年。

柏木英彦: 『アベラール 言語と思惟』、創文社、1985年。

野町啓: 「ボエティウスの認識論 — mens·ratio·intellectus·intellegenta —」
『中世思想研究』19号、1977年、36-60頁。

山内志朗: 『普遍論争 近代の源流としての』、哲学書房、1992年。