九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

「もの」と「記号」：オッカムの個体主義についての一考察

稲垣, 良典

https://doi.org/10.15017/2328548

出版情報：哲學年報. 46, pp.1-24, 1987-02-28. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

「もの」と「記号」

―オッカムの個体主義についての一考察―

稲垣良典

I　オッカムの「唯名論」についてはすでに何世紀にもわたって論議が重ねられており、[1] また最近になってオッカム研究家たちによるいくつかの批判的見解も公けにされ、[2] もはや新しい解釈をいれる余地はないように思われるかもしれない。しかし、私の見るところでは、オッカム哲学の存在論的な根本的前提をつきとめ、その光にてらして、かれの「唯名論」を理解しようとする努力はまだ充分になされていないように思われる。いうまでもなくオッカムが書き遺し、われわれに伝えられている著作のなかでは、かれは形而上学的問題に関して自らの最終的立場をあきらかにするに到らなかったので、[3] かれの哲学の存在論的前提について語ることには危険(リスク)がともなう。[4] 他方しかし、かれの著作をわずか半世紀前のトマス・アクィナスの著作と比較しながら読むとき、この二人のキリスト教神学者の哲学において、世界が根元的に異なった光の下に理解されていることに強く印象づけられざるをえない。したがって、以下の論述のうちにはオッカムの個々の学説に関しては何らかの誤解がふくまれているかもしれないが、かれの哲学の存在論的前提がトマス哲学のそれとは著しく異なったものであるとの判断に関しては誤りはないものと思う。

本稿では、オッカム哲学の存在論的な根本的前提はもの res と記号 signum[5] との根元的分離として言いあらわすのがもっとも適切ではないか、との仮説を立て、それにもとづいてかれの「唯名論」もしくは個体主義に光をあてることを試みる。オッカムの場合、「もの」とは可感的・質料的事物の領域であり、「記号」とは精神とその諸々の活動

の領域にほかならない。したがって、ものと記号との根元的分離とは(オッカムの哲学においては)、精神とその諸活動の領域が根元的にものの領域から分離され、もっぱら記号――それは言葉あるいは言語化された命題のみならず、諸々の概念 conceptio, intentio をもふくむ[6]――として取りあつかわれることを意味する。ここからして、オッカムにおいては、精神の哲学としての認識理論は、実在するものについての探求――すなわち認識の形而上学――としてではなく、全面的に記号の論理学的分析として遂行されることになる。

ものと記号との根元的分離は、言い方をかえると、「存在する」「実在する」といわれるものの領域を、記号に対立せしめられたものの領域、つまり可感的・質料的事物の領域に限ることを意味する。したがって、個別的なものだけが存在する、もしくは、実在するところのすべてのものは個別的である、という命題によって言いあらわされるオッカムの「唯名論」ないし個体主義は、ものと記号との根元的分離という、より根本的な前提にてらして理解しなければならない。なぜなら、この根本的前提がオッカムにおける「存在する」「実在する」という言葉の用法を規定しているからである。

右にのべたことにたいしては、実在の世界において存在しているものはすべて個別的なものである、というオッカムの個体主義の命題は、われわれの日常的経験にかかわる命題であって、われわれの感覚的経験の有効さを斥けてしまうのでないかぎり、なんびとも右の命題を否定することはできないのではないか、という反対論が予想される。すなわち、人間的認識は感覚的経験、ないしは感覚によって知覚される事物をもって出発せざるをえず、感覚によって知覚されるものはすべて個別的である、といわざるをえないのではないか。いいかえると、われわれがそこで生活し、行動している世界は個別的なものの世界ではないか。われわれが出会う人々、われわれをとりまく事物、われわれが使用する道具、それらすべては個別的なものではないのか[7]。こうした反対論にたいしては、われわれの通常の経験に関する言明として見れば、個体主義は異論の余地がないが、オッカムの個体主義は明確にそれ以上の主張をふく

むものである、と答えたい。

以下の論述は次のような順序で進めることにしたい。第一に、オッカムの直観的認識に関する理論の検討を通じて、かれの個体主義は存在論的原理であり、それ以下のものではないことが示される。第二に、かれの普遍理論の考察を通じて、右の存在論的原理がものと記号との根元的な分離を前提するものであること、この分離がオッカム哲学の根本的な存在論的前提であることが示される。

II　オッカムは一貫して、人間知性によって最初に認識されるのは個別的なものであり、そしてそれは直観的に認識される、と主張する。

「知性は第一に個体を直観的に認識する。[8]」

「生成の第一性における第一の認識は何らかの個体の直観的認識である。[9]」

「生成の第一性において知性によって第一に認識されるものは個体である。[10]」

オッカムは「第一」の意味を、個体が第一に認識されるといわれるのは生成の順序において、すなわち、それが知性的認識の最初の働きを終結させるものであるかぎりにおいてである、ということによって限定している。これにたいして（知性能力にたいする）適合性 adaequatio という観点からいえば、第一に認識されるのは在るもの ens であり、さらに（認識の）完全性 perfectio の観点からいえば、第一に認識されるのは神であるとされる。[11] しかしいずれにしても、オッカムによれば、個体の直観的認識が人間的認識の全体にとっての基盤であることには変りがない。じっさいに、それはものと記号との結合点、因果的結合の接点とされているのである。

では、オッカムはどのような根拠にもとづいて知性によって最初に認識されるのは個体であると主張するのか。この問題に関しては、認識あるいは学知 scientia の側から出発するか、それとも事物ないし個体の側から出発するか

にもとづいて、二つの解釈が可能である。第一の解釈は次のように進められる。オッカムによると、厳密な意味での学知の対象、すなわち知られるところのもの id quod scitur は命題それ自体である。しかるに、命題は名辞あるいは非複合的なものから構成されており、これら非複合的なものは個体についての認識を前提とする。しかるに、学知が確実性を有するためには個体についての明確な認識 notitia evidens が要求されるが、そのような明確な認識は個体についての知的な直観的認識によって確保される。このように、第一の解釈において個体の直観的認識は学知の可能性を基礎づけるために要求される理論的要請にほかならない。[12]

これにたいして、第二の解釈は自明的なものと解されている個別的な事物の現実存在 existentia から出発し、知性によって最初に認識されるのはこれら個別的な事物である、という結論に達するものである。その論拠とされているのは、すべての認識は現実に存在する事物によって原因されるものであってみれば、知性のうちに最初に生ぜしめられる認識は個別的な事物についてのそれでなければならない、という考え方である。私の見るところでは、この第二の解釈がオッカムのテクストによってよりよく裏付けられており、したがって以下の論述はそれに従って進めることにしたい。

オッカムが自らの個体主義をすべての人によって受けいれられている自明的真理と見なしていたことは、かれがそれを言明するさいの方式からしてあきらかである。

「実在の世界には個体のほか何も存在しない。[13]」

「精神の外にあるところの事物は、それ自体、個別的である。[14]」

「事物（の世界）においては個体以外には何も存在しない。[15]」

「精神の外にあるすべての事物は個別的である。[16]」

「想像可能なかぎりのすべての実在する事物は、それ自体において、いかなる付加的規定もなしに、個別的な事物

であり、数的に一なるものである。[17]」

ついでながら、オッカムにおける個体主義の言明は、ロックにおけるそれと著しく類似している。ロックにおいても、存在するものがすべて個別的なものであることは自明的真理と見なされていたように思われる。

「実在するところのすべてのものはただ個別的なものだけである。[18]」

「すべてその現実存在において個別的であるところの事物それ自体……。[19]」

このように自明的と解されている個体によって生ぜしめられるところの、当の個体に固有的な、単純な認識がオッカムのいう個体の直観的認識である。それは厳密にこの個体によって直接的に原因される（もしくは原因されうる）ものであり、けっして他の個体（それが同一の種に属するものであっても）によっては原因されえない。[20] いいかえると、直観的認識がこの個体に固有的であるところの個体の認識であるのは、それが厳密にこの個体によって原因されたものであることによってであって、他の個体よりもこの個体により類似していることによってではない――「類似のゆえにではなく、ただ原因性のゆえに」[21] non propter similitudinem, sed solum propter causalitatem 個体の認識は成立するのである。オッカムは個体の直観的認識は作動原因 causa efficiens としての個体によって原因されたものである、という自らの立場に関して、何ら疑問が入りこむ余地を残してはいない。[22]

さらにここで重要な点は、オッカムによると、知性によって認識される個別的な事物は、感覚によって知覚される個別的な事物とまったく同一であり、同一の側面において考えられている、ということである。オッカムは、人間知性が現世において置かれている状態に即していえば、無条件的にいって simpliciter 最初に成立する個体の認識は個体の可感的認識 notitia sensibilis singularis である、と主張する。[23] しかしながら、低次の能力たる感覚がなしうることはすべて、高次の能力たる知性もなしうるところから、知性は感覚によって無条件的にいって最初に知覚されたのと同じ個体を、同一の側面において sub eadem ratione 認識する。[24] ここで「同一の側面において」といわれてい

ることはとくに注目に値いする。いいかえると、知性は感覚が個体を「ここで・いま」hic et nunc 知覚するのと同じように、「ここで・いま」認識する、と主張されているのである。[25] これはきわめて重大な問題をふくむ主張であるといわざるをえない。なぜなら、「ここで・いま」は質料的あるいは物体的なるものに固有の在り方であり、認識対象の質料的条件 conditio materialis であってみれば、知性的認識は対象をそのような在り方ないしは条件から解放することによってはじめて成立する、とも考えられるからである。しかし、ここでは問題を提起するにとどめ、議論を先に進めることにしたい。

これまでの考察からして、ひとまず次の二つの結論を下すことができるであろう。その第一は、オッカムにおいて「個別的なものだけが存在する」という言明は存在論的原理と解されており、たんにわれわれの日常的経験についての経験的言明にとどまるものでない、ということである。その理由は、オッカムは個体の現実存在そのものを個体の知的・直観的認識の成立根拠ないし原因と見なしており、そして個体の直観的認識は人間的認識全体にとっての基盤にほかならない、ということである。人間的認識の全体を成立させる根拠ないし原因としての個体存在にかかわる命題が存在論的原理以下のものではありえないことはいうまでもないであろう。第二の結論は、オッカムが語る個別的な事物とは――それらが感覚的認識の対象であろうと、あるいは知性的認識の対象であろうと――可感的・質料的世界において実在する個別的な事物である、というものである。いいかえると、オッカムが個別的な事物のみが存在すると主張するとき、かれがじっさいに言いあらわしているのは可感的・質料的な事物――それらは個別的である――のみが存在する、ということにほかならない。すなわち、オッカムの哲学においては、個別的な事物のみが存在する、と語ることと、可感的・質料的な事物のみが存在する、と語ることとは等価なのである。

Ⅲ　ここでオッカムの立場をトマスのそれと比較することによって、その個体主義の意味するところをさらに明確に

することを試みてみたい。オッカム自身繰り返し、トマスないしはトマス学派もまた個別的な事物のみが存在すると主張している、と指摘する。

「……なぜならかれ（トマス）によると実在界においては個体以外には何も存在しないからである。[26]」

「というのは、かれら（トマス学派）によると事物（の世界）においては個体以外には何も存在しないからである。[27]」

「かれら（トマス学派）は実在界には個体のほか何も存在しないと主張している。[28]」

ここからして、オッカムはトマスを、知性による個体の直接的・直観的認識の可能性を否定したという理由で批判する――というのも、オッカムにとっては個体の直接的認識は、（存在論的原理と解された）個体のみが存在するという命題から直ちに導き出される論理的結論にほかならないからである。このようなオッカムの議論は、かれがトマスもまた（個体のみが存在するという）当の命題を存在論的原理と解している、との前提に立っていたことを示している。しかしながら、ここで決定的に重要なのは、はたしてトマスは個体のみが存在するという命題を存在論的原理と解していたかどうか、という問題である。

この問題を考察するにあたっては、まずトマスがじっさいに「個別的な事物のみが存在する」と言明しているかどうかを確かめなければならない。たしかにトマスの著作のなかには、普遍的なるものは個体を離れてそれ自体で存在するものではないことを主張するテクストが数多く見出される。これらのテクストは、ひとまず、個体のみが存在するという主張と等価である、と解釈することができるであろう。

「したがって、普遍的なるものは精神の外においては自存しないという主張と、知性は普遍的なるものを認識することにおいて、精神の外に存在するところの事物を認識する、という主張の二つは互いに相容れないものではない。[29]」

「普遍的なるものは、それらが普遍的なるものであるかぎりでは実在界において存在を有せず、ただ個別化された限りにおいて存在を有する。[30]」

「しかるに、このようなもの（普遍）は、アリストテレスが『形而上学』第七巻において証明したごとく、実在界において自存するものとしては見出されない。[31]」

ところで、次のテクストにおいてはトマスはより積極的な仕方で、実在界においては個体のみが存在することを主張しているように思われる。

「個体は存在するものであり、普遍にくらべてより存在するものである。なぜなら、普遍はそれ自体で自存するものではなく、ただ個体においてのみ存在するからである。[32]」

「……なぜなら、実在界においては個体として存在するもののほかには何もなく、（普遍は）ただ共通的なものを固有的なるものから抽象する知性の考察のうちにのみ存在するからである。[33]」

「なぜなら、いかなる事物も普遍的なるものであるとは思われず、すべてのものは個別的だからである。[34]」

これらのテクストは、一見したところ、トマスもまたオッカム同様、ただ個別的な事物のみが存在するという命題を存在論的原理と解したことを示しているように思われるかもしれない。

しかし、慎重な検討を通じて、トマスは普遍が自存しないことにかかわる自らの主張を存在論的原理とは見なさなかったことが判明する。トマスが普遍的なるものは実在界において自存するものではない、と主張するとき、かれはたんに、人間的認識は質料によって個別化されているところの可感的なるものから出発せざるをえないのであり、[35]したがって人間的知性が可感的なるものの本性を認識しうるためには、それを個別化している質料から抽象しなければならないことをあきらかにしているにすぎない。いいかえると、すべての事物は個別的であると言明することによって、トマスは存在論的言明を行っているのではなく、たんに（人間的認識がそこから出発せざるをえないところの）

可感的なるものは個別的であること、すなわち質料によって個別化されていることをのべているのである。[36] この解釈は可感的なるものに関する一連のテクストによって裏付けられる。

「可感的なるものは現実態において精神の外に見出される。[37]」

「可感的なるものは個別的なるもの、そして精神の外にあるところのものである。[38]」

さらに、後期の著作に見出される多くのテクストが、トマスは個別的なるもののみが存在するとの言明を存在論的な意味において行ったのではないことをあきらかに示している。たとえば、さきに引用したごとく、『対異教徒大全』においては、普遍的なるものはそれ自体においてではなく、個体においてのみ存在するものであるところから、個体に比してその有する存在性において劣っている、とのべているが、[39] 後期の著作である『分析論後書註解』においては、個体は自然的な自存 subsistentia naturalis に関する限りは存在性において優っているが、理性に関する限りでは普遍的なるものが――その不可滅性のゆえに――存在性において優る、とのべているのである。[40] さらに、『命題論註解』における一つの注目すべきテクストにおいて、普遍的・個別的という区別は無条件的に事物にかかわるものではなく、たんに事物が知性に関係づけられるかぎりにおいて語られるものである、といわれている。[41] いいかえると、この区別は知性による述語づけの働きにもとづいてなされている、というのである。一言でいうと、普遍的なるもの、および個別的なるものにかかわる諸々の言明は限定された領域の内部でなされているのであって、存在するものの全体にかかわるような存在論的意義を要求するものではないのである。

トマスは人間的知性が身体との結びつきという現在の状態に置かれているかぎり、人間的認識が可感的なるものという意味での個別的なるものから出発せざるをえないことをはっきりと認めている。かれが繰り返し主張するごとく、人間知性にとっての固有的対象は、可感的なるものにおいて個別化されている限りにおいての事物の本性あるいは形相にほかならない。[42] この観点からすれば、知性的認識の対象は始めから終りまで個別的な事物と結びついているので

あって、この意味においては人間知性が個体を認識することにかかわるものであること、そのことをトマスはけっして否定しないのである。[43]

しかしながら、人間知性が個体を個体として直接的に、直観的な仕方で認識することは、まさしくそれが知性的認識そのものの否定を含意しているところから、不可能として斥けざるをえなかった。すなわち、トマスにとっては（人間的認識に関するかぎり）個体を個体として認識するということは、単純に、可感的なるものを可感的なるものとして認識することにほかならず、それはそもそも知性的に認識するということではないのである。[44] 知性的認識が成立するためには可感的なるものは現実的に可知的なるものたらしめられなければならないが、それは非質料的なるものたらしめられることである――なぜなら、可知性は非質料性（あるいはむしろ超質料性）に対比的だからである。[45] しかるに、可感的なるものを非質料的なるものたらしめること――つまりそれらを質料から抽象すること――によって現実的に可知的なるものたらしめること、そのことはそれらを普遍的なるものたらしめることを意味する。なぜなら、質料は個別化の原理だからである。[46] ここからして、人間知性にとって知性的認識を行うということは、その対象を普遍性の相の下に認識すること以外ではありえない。[47] そのことは、裏からいえば人間知性が個体を個体として直接的に認識することは不可能だ、ということである。[48] いいかえると、トマスの立場においては個体としての個体は人間知性が最初に認識するところのもの primum cognitum ではありえないのである。

ここでトマスの解釈に関して二つの点を補足しておく必要があるように思われる。その一つは、個体を個体として認識するということはそもそも知性的に認識するということではない、とのべたことに関してである。この言明は感覚的認識をもって出発点とせざるをえない人間知性についてのみ妥当するものであって、知性的認識全般についていわれているのではない。ここでは神的知性[49]および天使的知性[50]による個体の認識がどのような仕方で行われるかについてのトマスの説明に立入ることはできないが、忘れてはならないのは、個別的なものの個別性 singularitas はけっ

して可知性 intelligibilitas と相容れないのではなく、可知性と相容れないのは質料性にほかならない、という点である。[51] そして人間知性が個体と接触するのは、個体を可感的・質料的側面において捉える感覚的認識を通じてのほかはありえないところから、その個体を知性的に認識するためには非質料化、つまり抽象という作業を行わざるをえないことになる。しかるに、このような質料的条件からの抽象を通じて認識される事物の本性ないし形相は普遍的なるものであり、ここからして人間知性にとっては個体を個体として直接に知性認識することは不可能といわざるをえない。[52]

第二に（右にのべたことと密接に関係しているが）、オッカムが（下位の能力たる）感覚がなしうることはすべて（上位の能力たる）知性もなしうる、との理由で知性による個体の直観的認識の可能性を主張していることに関して、トマスの立場をあきらかにしておく必要があろう。トマスも上位の能力は下位の能力がなしうることがらをなしうる、ということを認めるが、それはあくまで同じ仕方においてではなく、より卓越した仕方において eminentiori modo,[53] excellentiori modo[54] であることを強調する。すなわち、感覚が個体を直接的に認識するのは質料的かつ具体的な仕方において materialiter et concrete であるが、知性はその同じものを非質料的かつ抽象的な仕方で immaterialiter et abstracte 認識するのであって、それはもはや個体を個体として認識することではなく、むしろ普遍を認識することにほかならない。[55] しかし、さらに人間知性よりも上位の知性の場合、個体をその個体性において認識することが可能であることについては前述した通りである。

人間知性が最初に認識するところのもの primum cognitum は――トマスの基本的立場に従っていうと――存在するもの ens である。[56] ここで「最初に」primo の意味が問題であるが、トマスは知性の把捉 apprehensio, conceptio に最初に入ってくる cadit という言い方を多用している。[57]「入ってくる」と言われる限り、現実に何かが認識

されるに先立って（「存在するもの」の認識が）何らかの仕方で先在しているのではない。それはあくまで可感的なるものの認識のうちにその起源を有する。しかし、注意しなければならないのは「存在するもの」の認識は可感的なるものによって原因されるのではない、という点である。「最初に」といわれることのうちには「最もよく知られたもの」notissimum という意味がふくまれており、人間知性によって捉えられることはすべてそれへと還元させられ、また或る意味であらかじめそこにふくまれているともいえる。[58] その意味では、トマスのいう「存在するもの」の認識は最も内容豊かなものである。

このような「最初に（知性）認識されるもの」primum cognitum としての「存在するもの」の認識は、厳密にいって、可感的・個別的なるものによって原因されるのではなく、それの原因は比喩的にいえば知性の自然本性的な光[59] lumen naturale intellectus あるいは能動知性の光[60] lumen intellectus agentis であり、またトマスが「知的霊魂の自然本性そのもの」[61] ipsa natura animae intellectualis と呼ぶものである、としなければならない。それこそは知性的認識を最終的に成立せしめる根拠であり、[62] それを認めることなしには知性的認識の可能性を説明することはできないのである。そして、このような知性的認識の可能性の根拠は、われわれが物体認識を通じて（認識する）精神の自己認識を遂行し、そこから更に進んで存在そのもの esse ipsum である神の認識に到りつくことをえたときに始めて洞察されるであろう。なぜなら、神においては存在 esse と知性的認識する intelligere こととは同一であり、[63] この同一性こそは存在の認識にとっての最終的根拠だからである。いいかえると、トマスにおいて「存在するもの」ないし存在の認識は、最終的にいって創造主たる神との関係において成立するものであり、創造論的枠組を予想するということができるであろう。

このように見てくると、オッカムとトマスにおいては知性的認識の捉え方において根元的な相違があることに気付かざるをえない。オッカムにおいては、可感的・個別的なるものが個体の知性的・直観的認識を作動原因として原因

するとされる――なぜなら、それらが認識を原因することのできる唯一の実在するものだからである。その意味において、オッカムは個別的な事物のみが存在する、という命題を存在論的原理と解している。いいかえると、オッカムにとってこの命題はたしかに事物の存在にかかわる命題なのである。これにたいして、トマスにとっては、個別的な事物のみが存在するという命題は、われわれが直接的に経験するのは可感的・質料的なるものという意味での個別的なるもののみである――いいかえると普遍的なるものはそれ自体として自存するものではない――ということを言明しているにすぎない。いいかえると、この命題において「存在する」とは「知覚される」と等価的なのである。[64] 厳密な意味で事物が存在するのは、それの（実体的）形相を通じてであり、[65] したがって（形相認識以前の段階である）可感的・個別的なるものについては厳密な意味での存在を語ることはできない。

以上の考察からして、トマスにおいては個別的な事物のみが存在するという命題は、それの上に認識理論の全体が構築されうるような存在論的原理ではありえない、との結論を下すことができるであろう。それはむしろわれわれの日常的経験についての経験的言明であり、同時に人間的認識がそれでもって出発せざるをえない条件についての適切な記述でもある。これにたいして、こうしたトマスの立場との比較を通じて、オッカムにおいては個別的な事物のみが存在するという命題は存在論的原理としての身分をふりあてられていることがあきらかになった、といえるであろう。

Ⅳ　ここでわれわれは次の問いに直面することになる――オッカムをして、個別的な事物のみが存在するという命題をたんなる経験的言明ではなく、存在論的原理と解するにいたらしめたのは何であったのか。この問いにたいしては次のように答えることができるであろう。右の命題が存在論的原理であるためには、それは存在一般についての言明でなければならない。いいかえると、この命題は、およそ存在するところのものはすべて、個別的な事物が存在する

のと厳密に同じ仕方で存在する、ということを含意しているのでなければならない。しかるに、オッカムによると、個別的な事物は「ここで・いま」hic et nunc、すなわち可感的・質料的な世界において存在する。[66] したがって、さきの命題は、可感的・質料的な事物のみが存在すること、ないしは「存在する」と「可感的・質料的な世界において存在する」とは等価であることを含意する、との結論が生ずる。したがって、われわれとしては、オッカムにとっては何らかの根本的な存在論的前提のゆえに、可感的・質料的な事物のみが存在する、ということが自明であった、と推定せざるをえない。では、じっさいにかれの哲学のうちにそのような前提が見出されるであろうか。それがわれわれの探求の次の段階にとっての主題とならなければならないであろう。そして、以下の論述において、かれの普遍に関する理論の考察を通じて、かれの哲学のうちにそのような根本的な存在論的前提がふくまれていることを示す試みがなされるであろう。

普遍 universalia に関するオッカムの見解は、一見、きわめて明瞭かつ単純である。かれは論理学者として、普遍を「複数のものについて述語可能なもの」praedicabile de pluribus として定義するところから出発しており、[67] そしてかれが一貫して普遍は精神の外にある何ものかではなく、精神のうちなる何ものかであること、あるいは精神の質 qualitas mentis であると主張するのは、[68] ものそれ自体、あるいは記号とものとの関係を離れて、普遍をもっぱら記号——あるいはものの記号 signum rei——として研究する論理学者の見地からである。論理学者は論理学者であるかぎりにおいては記号とものとの関係にはかかわらず、もっぱら記号の領域を取りあつかうのであり、そしてオッカムによると記号の領域とは精神およびその諸活動の領域——それ自体において完結的な——にほかならないのである。

いいかえると、普遍とは複数のものについて述語されるもの、もしくは述語されうるものであり、複数のものを表示しうるところのものであって、こうした一—多関係は記号間においてのほかは見出されないものであってみれば、

このような一―多関係をものの領域へと拡大することは無意味である、というのがオッカムの基本的立場である。すなわち、普遍の言語は記号、つまり精神とその諸活動の領域においてのみ意味を有し、また有しうるのであるから、それをものの領域、つまり精神の外なる世界へ拡大しようとする試みは端的に無意味であるとされる。

たしかに、論理学的理論として理解するかぎり、オッカムの普遍理論はきわめて明晰かつ単純であるように思われる。しかしながら、かれの普遍理論は同時に認識理論であり、知性的認識の問題を論ずるにさいして、オッカムは記号としての普遍とものの領域との統一的把握を完全に否定することによって[69]、自らの論理学者としての立場を存在論的立場へと変容させている。論理学者として、普遍の考察を記号の領域の内部に限定することは完全に正当である。しかしながら、記号の領域をものの領域から無条件かつ根元的に分離することは問題をふくむものであり、一つの存在論的態度決定であるといわざるをえない。

ではオッカムが記号としての普遍とものの領域とが合一する可能性を完全に否定して、自らの論理学的立場を存在論的立場へ変容させた、とはどのようなことを意味するのか。それはいいかえると、オッカムにおいて知性的認識の可能性の問題が完全に看過もしくは無視されている、ということにほかならない。なぜなら、記号としての普遍と(認識されるべき)ものとの合一を肯定した上で、それを何らかの仕方で説明しようと試みるときに、まさしく知性的認識の可能性の問題が問題として意識されるからである。

もともと記号としての普遍がつくりだされるのは、知性がものの「何であるか」を認識することにおいてである。そして、この知性的認識の働き(現実態)は、知性とものとが合一し、一体となることによって成立している。いいかえると、知性(したがってまた、知性のうちにあるといわれる記号としての普遍)とものとの(認識の働きにおける)合一を肯定することなしには、知性的認識の可能性の問題は生じえないのである。したがってオッカムが記号としての普遍とものとを根元的に分離したことは、かれにおいて知性的認識の可能性の問題が完全に看過もしくは無視

されていたことの現われと解することができるであろう。

知性の最初の働きは、オッカムの主張したところに反して、個体を個体として認識することではありえず、感覚を通じて知性に提示されるところの個別的な事物について、その「何であるか」quidditas, natura を普遍的な仕方で認識することでなければならない。こうした事物の「何であるか」についての普遍的な認識を離れては、そもそも知性的認識の可能性について語ることはできないのである。そして、前述のごとく、記号としての普遍の起源も、事物の「何であるか」についてのこうした普遍的な知性的認識のうちに求めなければならない。オッカムは記号としての普遍の起源を、このような知性とものとの間の――ものの「何であるか」を認識するという仕方における――根源的な合一、ないし一体化のうちに求めることの必要性をまったく看過しているように思われる。

右の議論にたいしては、オッカムにおいては概念もしくは精神のインテンチオとしての普遍は知性認識 intellectio の働きそのものと同一視されており、[70] そして知性認識の働きは個体の直観的認識においてものと因果的に結びつけられている、[71] との反対論がむけられるであろう。この反対論にたいしては次のように答えることができる。たしかにオッカムは最も蓋然的な理論として、精神の質ないしは概念としての普遍は知性認識の働きと同一のものであると主張した。しかしながら、かれは知性的認識の可能性を説明することの必要性をまったく看過もしくは無視しているのである。そして、知性的認識の働きは知性が事物の「何であるか」にたいして有する根源的な関係に即してのほかは説明できない。ここで「根源的な」というのは、事物の「何であるか」は、まさしく知性がそれによって（知性的認識という）働きを行う根源 principium としての形相にほかならないからである。[72] すべての働きが働きを成立させる根源としての形相を必要とするごとく、知性も（働きの根源としての）形相なしには知性的認識を行いえないのであり、その形相とは認識された事物の「何であるか」にほかならない。オッカムはこの意味での知性的認識の可能性の問題には何の関心も示さなかったように思われる。

では、オッカムはいかにしてこのような知性的認識の可能性という重要な問題を看過することができたのであろうか。トマスの認識理論においては、知性的認識の可能性を説明しようとする試みとして主要的な役割を果した抽象理論の全体が、オッカムによる人間的認識の説明においては完全に姿を消しているのは大いに注目に値いする。[73] あきらかに、オッカムは抽象理論の必要性を認めていない。いいかえると、かれは知性あるいは精神がいかにして質料的世界のうちなる事物と認識という働き（＝現実態）において根源的に結びつき、合一しうるのか、ということを説明する必要性を見てとっていないのである。たしかに、この認識という働きにおける知性と事物との合一は事実として受けとるかぎり、最もありふれた事実であるといえる。それはいわば、われわれの生活がそれから構成されている素材そのものである。しかしながら、われわれがひとたびそれの可能性を探求し始めると、それの神秘はわれわれの心を驚異と感歎とで満たさずにはおかない。いったい、オッカムはいかにしてそれを見逃すことができたのであろうか。

このことにたいする唯一の可能な説明は、ものと記号との根元的な分離がかれの哲学における根本的な存在論的前提であった、というものであろう。オッカムにとって、もの、すなわち実在する事物の領域は、記号、すなわち精神とその諸活動の領域から根元的に、そして完全に分離されていた。この前提のゆえに、精神の哲学（認識の理論をふくめて）はオッカムにおいて、記号の機能および記号間の関係の考察として、もっぱら記号の領域の内部において遂行された、ということができよう。一言でいうと、われわれはオッカムの普遍理論の根底に、もの（つまり物理的世界）と記号（あるいはむしろ記号の体系としての精神）との根元的な二元論を見出すのである。

V　オッカム哲学の根本的な存在論的前提についてこれまでのべてきたことが当っていると仮定した場合、それに続いてそのような存在論的前提の源泉あるいは起源が問題とならざるをえないであろう。この問題に関しては、ここでは詳しくのべる用意がないので、今後の探求がとるべき一つの方向を示唆するにとどめたい。われわれがオッカムの

著作をトマスと比較しつつ研究するとき、主要な哲学的関心の移行――あるいはパラダイムの変換といってもよいが――がこの二人のスコラ哲学者の間で起こっていることに気付かざるをえない。すなわち、一例をあげると、トマスの認識理論においては、知性的認識のパラダイムは認識する者（神的精神）と認識されるもの（神的本質）とが一にして同一であるような神的認識である。[74] いうまでもなく、トマスは人間の知性的認識を考察するにあたっては、知性的認識の人間的条件、および制限を充分に考慮していた。それにもかかわらず、知性的認識の可能性についてトマスが与えている説明が最終的によりどころとしているのは神的認識のパラダイムである。いいかえると、知性的認識についてのトマスの説明が可知的なものとなりえているのは、最終的には神的認識に関してかれがかちとった洞察にもとづいているのである。オッカムにおいては事態はまったく異なっている。オッカムは――かれが哲学者であるかぎり――可知性の源泉としては経験的明証および論理的必然性のみを受けいれ、経験不可能な神的存在についてえられた洞察のようなものにはいっさい依存しない。[75] 結局のところ、「オッカムの剃刀」は、かれの根本的な存在論的前提を適確に表現するものといえるであろう。

註

（1）すでに十五世紀にはオッカムは「唯名論学派の長（おさ）」と見なされており（参照。M. de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, III, p.216）、十七世紀の代表的なスコラ学者F・スアレスは『形而上学の諸問題』(Disputationes Metaphysicae, disp V, Sec. 2,5) において個体および個別化の根源の問題を考察するにあたって、唯名論者の代表としてオッカムの名前を挙げている。

（2）E. Moody は *The Logic of William of Ockham*, Sheed & Ward, New York, 1935, p.28. において、第一次資料の分析を通じてオッカムにおける「唯名論」の意味をあきらかにする必要を強調している。Ph. Boehner は普遍に関するオッカムの立場は「実在論的概念論」realistic conceptualism と名づけるべきことを主張する。*Collected Articles on Ockham*, The Franciscan Institute, N.Y., 1958, p.156-174. G. Leff はオッカムを「唯名論者」と呼ぶことにたいし

て異論を唯える。*William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse,* Manchester University Press, Manchester, 1975, p. 213, 334, 435. これにたらして A. Maurer はオッカムにおける学問 scientia 概念の唯名論的傾向に注意を喚起する。"Ockham's Conception of the Unity of Science," *Medieval Studies,* XX, 1958, p. 98-112; "The Unity of a Science: St. Thomas and the Nominalists", *St. Thomas Aquinas* 1274-1974. Commemorative Studies, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1974, p. 267-291. C. Norena はオッカムを唯名論者と規定した伝統的解釈は支持可能であると論じている。"Ockham and Suarez on the Ontological Status of Universal Concepts, "*The New Scholasticism,* LV, 3, 1981, p. 348-362.

(3) オッカムはいくつかの箇所でアリストテレスの『形而上学』についての註解を書く意図を表明しているが（たとえば『ポリフィリウス・デ・プラエディカビリブス註解』および『論理学概要（スンマ・ロギカエ）』、周知の事情からして実行に移すことができなかった。

(4) この点については、すぐれたオッカム学者であり、オッカム批判版の完成において中心的役割を果した G. Gál 神父から貴重な教示を受けたことを記しておきたい。

(5) アウグスティヌス『キリスト教の教え』にさかのぼるこの対概念が、ペトルス・ロンバルドゥス『命題論集』を経て中世スコラ学においてて様々の解釈を生みだす歴史についてはここで触れることはできない。なお、この問題に関しては次の研究から学ぶところが多かった。山田晶『トマス・アクイナスにおける≪レス≫の研究』創文社、昭61。

(6) オッカムは「（人間の）意志によって定められた記号」、たとえば発声された言葉に対立するものとしての「自然的記号」signum naturale について語る。Summa Logicae, I, 14, 15.

(7) 参照。井上忠『哲学の現場』勁草書房、昭55、198ページ。

(8) Intellectus primo intelligit singulare intuitive. *Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum* (*Reportatio*), II, 13.

(9) Prima notitia primitate generationis est notitia intuitiva alicujus singularis. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum Ordinatio,* I, 3, 6.

(10) Primum cognitum ab intellectu primitate generationis est singulare. *Quodlibeta Septem,* I, 13.

(11) *Ord.,* I, 1, 4; I, 3, 1.

(12) このような解釈を代表する者として J. Boler を挙げることができる。"Ockham on Evident Cognition, "*Franciscan*

Studies, XXXVI, 1976, p.85-98. オッカムの「直観的認識」をめぐる様々の解釈については次を参照。S. Day, *Intuitive Cognition: A Key to the Significance of the Later Scholastics*, The Franciscan Institute, 1947; T. K. Scott, "Ockham on Evidence, Necessity, and Intuition," *Journal of the History of Philosophy*, VII, 1969, p.27-79; M.M. Adams, "Intuitive Cognition, Certainty, and Scepticism in William Ockham, "*Traditio*, XXVI, 1970, p. 389-398; J. Boler, "Ockham on Intuitive Cognition," *Journal of the History of Philosophy*, XI, 1973, p.96-106; P.A. Streveler, "Ockham and his Critics on: Intuitive Cognition, "*Franciscan Studies*, XXXV, 1975, p.223-236.

(13) Nihil est in rerum natura nisi singularia. *Ord.*, I, 3, 6.

(14) Quaelibet res extra animam seipsa est singularis. *Ord.*, I, 2, 6.

(15) Nihil est in re nisi singulare. *Ord.*, I, 3, 5.

(16) Omnis res extra animam est singularis. *Quodl.*, I, 13.

(17) Quaelibet res imaginabilis existens est de se, sine omni additione, res singularis et una numero. *Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus*, Prooemium.

(18) All things that exist are only particulars. *An Essay Concerning Human Understanding*, III, iii, 6.

(19) Things themselves, which are all of them particular in their existence, *Ibid.*, III, iii, 11.

(20) *Quodl.*, I, 13.

(21) *Ibid.*

(22) *Ibid.*; *Rep.*, II, 13. ただしオッカムは見られた事物 res visa と知性とによって直観的認識が生ぜしめられる、つまり、能動知性と対象を一緒にしたもの intellectus agens cum objecto が直観的認識にとっての充分な作動原因 agentia sufficientia である、とのべている。*Ibid.*, II, 13.

(23) *Ord.*, I, 3, 6. ただしオッカムは純粋に可知的なることーたとえば「私は知性認識する」ego intelligo—についての直観的認識もある、と主張している。*Ord.*, I, Prol. 1.

(24) *Ord.*, I, 3, 6.

(25) *Ord.*, I, Prol. 1, v, ad 3; *Rep.*, II, 13 (Solutio Dubiorum), ad 1.

(26) …quia secundum eum (Thomas) nihil est a parte rei nisi singulare. *Ord.*, I, 3, 6.

(27) cum secundum istos (Thomista) nihil sit in re nisi singulare. *Ord.*, I, 3, 5.

(28) Ipsi (Thomista) ponant quod nihil est in rerum natura nisi singulare. *Ord.*, I, 3, 6.

(29) Et sic haec duo non repugnant, quod universalia non subsistant extra animam: et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quae sunt extra animam. *Summa Contra Gentiles*, II, 75.

(30) Universalia enim non habent esse in rerum natura ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata. *Quaestiones Disputatae de Anima*, 1, ad 2.

(31) Tale (univerale) autem non invenitur in rerum natura subsistens, ut Aristoteles probat in VII Met. *Ibid.*, 4; cf. *In Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, VII, 13, 1571-1572; *Ibid.*, 16, 1641; *In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Expositio*, I, 37, 328; *In Aristotelis Libros Peri Hermeneias Expositio*, I, 10, 120.

(32) Singularia autem sunt entia, et magis quam universalia: quia universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus. *S.C.G.*, III, 75.

(33) …quia nihil est in reum natura praeter singularia existens, sed tantum in consideratione intellectus abstrahentis communia a propriis. *In Met.*, X, 2, 2174.

(34) Quia nullae res videntur esse universales, sed omnes sunt singulares. In Peri Herm., I, 10, 120.

(35) これはトマス認識理論の基本的立場である。参照。S.T., I, 12, 12; 84, 6; 7; 85, 1; 3.

(36) 質料が個別化の根源である、とするトマスの立場をめぐっては、すでにトマスの時代から様々の議論があり、十六、七世紀のトマス註釈家の時代を経て、現代までその議論は続いているが、ここでは立ち入らない。参照 De Ente et Essentia, C. 2; S.C.G., I, 21; S.T., I, 75, 5; 85, 1; 86, 1, et passim.

(37) Sensibilia inveniuntur actu extra animam. *Summa Theologiae*, I, 79, 3, ad 1.

(38) Sensibilia sunt de numero singularium, et eorum quae sunt extra animam. *In Aristotelis Libros De Anima Expositio*, II, 12, 376.

(39) III, 75.

(40) *In Post. Ana.*, I, 37, 330.

(41) *In Peri Herm.*, I, 10, 121.

(42) *S.T.*, I, 12, 11; 84, 7; 85, 1; 5, ad 3; 8.

(43) 参照。*Ibid.*, I, 84, 7. トマスは、何らかの個体において見出されることが人間知性の固有的対象の本質側面 ratio に属するのであり、したがって知性がその固有的対象を現実に認識しうるためには、個別的事物のうちに見出されることろの普遍的本性を見てとるために、感覚的表象像へと自らを向けなければならない、と明確にのべている。トマスが否定するのは人間知性が質料的事物のうちなる個体を「直接的かつ第一に」directe et primo 認識する、ということである。参照。*Ibid.*, 86, 1.

(44) トマスによると、人間知性に固有な認識の仕方は、事実上物体的質料において個別化されて見出されることろの形相を、しかじかの質料のうちに見出されるかぎりにおいてではなしに認識することである。*Ibid.*, I, 85, 1.

(45) *S.T.*, I, 14, 1; 79, 3; 84, 2.

(46) 前掲　註(36)を参照。

(47) これが「感覚は個体に、知性は普遍にかかわる」というアリストテレスの言葉についてのトマス的理解であり、それはオッカムによる理解とは著しく異ったものである。

(48) *Ibid.*, 86, 1.

(49) *Ibid.*, 14, 11.

(50) *Ibid.*, 57, 2.

(51) *Ibid.*, 86, 1, ad 3.

(52) *Ibid.*, 57, 2, ad 1.

(53) *Ibid.*, 86, 1, ad 4.

(54) *Ibid.*, 84, 1, ad 2; 110, 2, ad 2.

(55) *Ibid.*, 86, 1, ad 4.

(56) *Ibid.*, I, 5, 2; I-II, 55, 4, ad 1; 94, 2; De Ente, Prooem.; De Veritate, 1, 1; 21, 1; 21, 4, ad 4.

(57) *Scriptum super Libros Sententiarum*, I, 8, 3 (ここでは apprehensio の代りに imaginatio が用いられている) *De Veritate*, 21, 1; 4, ad 4; S.T., I-II, 55, 4, ad 1; 94, 2.

(58) *De Verit.*, 1, 1.

(59) *S.T.*, I, 1, 1, ad 2; 1, 5; 84, 5; 88, 3, ad 1.

(60) *Ibid.*, 84, 6, ad 1; 87, 1.

(61) *Ibid.*, I-II, 51, 1.

(62) このような知性的認識の成立根拠をア・プリオリと呼ぶか、あくまで経験論的に説明するかについては問題として残しておきたい。ただし、そのような成立根拠についての何らかの形而上学的認識は可能である。

(63) *Ibid.*, 14, 4.

(64) 参照。G. Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, I, 1-6.

(65) トマスは一貫して形相が存在の根源であるとの立場をとっている。(Unde) simpliciter loquendo forma dat esse materiae.…Et quia forma facit esse in actu, ideo forma dicitur esse actus. *De Principiis Naturae*; forma est essendi principium. *S.T.*, I, 76, 2; Manifestum est enim quod esse (domus) consequitur formam (ejus). *S.T.* I, 104, 1; esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei. *Ibid.*, ad 1.

(66) この解釈はオッカムが個体の直観的認識に関して次のようにのべているところからして裏づけられる。すなわち、直観的認識は個体の現実存在 existentia (あるいは non-existentia) にかかわり、そして個体の現実存在は「ここで・いま」認識されるのである。

(67) オッカムにおいて普遍とは第一に類、種、種差、固有性、付帯性など、五個のいわゆるプラエディカビリアを意味する。*Summa Logicae*, I, C. 14.

(68) *Ibid.*, C. 15-17. 第20～25章においてオッカムは、普遍は精神の外なる事物ではないという自らの立場を繰返し、第25章において総括する。参照。*In Porph.*, Prooemium; *Expositio in Librum Perihermeneias Aristotelis*, 3; *Ord.*, I, 2, 4-7.

(69) たとえば学(学知、学問) scientia についてのかれの見解を参照。オッカムは、知られるところのものは諸々の命題のみである、と主張する。*Ord.*, I, 2, 4.

(70) *Ord.*, I, 2, 8; *In Peri.*, 3-8.

(71) *Quodl.*, I, 13; *Rep.*, II, 13.

(72) 形相が働きの根源であるという見方は、トマス哲学の根本原理である。参照。S.T., I, 14, 8; 76, 8; 84, 3; 85, 2; 105, 5. et passim. いいかえると、働きの根源である形相なしには、いかなる働きの成立も理解ないし説明できないのである。オッカムが（認識という働きを成立させる根源である）可知的形象 species intellegibilis の理論を全面的に斥けていることも、かれが知性的認識の可能性を説明することの必要性を見てとらなかったことのあきらかな徴表である。

(73) オッカムにおける抽象的認識 notitia abstractiva の理論は知性的認識の可能性の問題にはかかわっていない。

(74) *S.T.*, I, 14, 4.

(75) これがベーナーによると、ふつうに「オッカムの剃刀」と呼ばれる思惟節約の原理、あるいは（より正確には）充足理由の原理の真の意味である。参照。Boehner, *op. cit.*, p.155. オッカムは「必要不可欠でなければ多数性をもちこんではならない」pluralitas non est ponenda sine necessitate あるいは「より少いもので為しうることをより多くのもので為すのは無意味である」frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora などの定式を多用するが、ベーナーによるとオッカムの充足理由の原理の最も適切な定式は次のものである。「自明的なること、あるいは経験によって知られること、もしくは聖書の権威によって確証されること以外は、何ごとも指定された根拠なしに定立されるべきではない」 nihil debet poni sine ratione assignata nisi sit per se notum vel per experientiam scitum vel per auctoritatem Scripturae Sacrae probatum この定式は *Ord.*, I, 30, 1 (Contra opinionem Scoti) において見出される。なお、「オッカムの剃刀」としてしばしば引用される「必要不可欠でなければ存在するものは多数化されるべきではない」 entia non sunt multiplicanda sine necessitate という定式は、ベーナーによるとオッカムの著作のうちには見出されない。