

Title	感性論と形象論 : スペキエス概念の美学的意義
Author(s)	横道, 仁志
Citation	形象. 2017, 2, p. 10-28
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/75794
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

感性論と形象論

——スペキエス概念の美学的意義

横道 仁志

はじめに

本稿では、主に中世から近世にかけての西欧で、形象という用語がどのような意義を与えられていたかについて、ごく簡便に考察する。ただし、一口に日本語で「形象」と言っても、この語に対応する概念は、時代によっても、各国語によっても、思想家においても一致を見ないことは論を俟たない。しかしながら、少なくとも、中世思想研究の分野で「形象」という言葉が使用されるとき、その背景には一定のコンセンサスが存在している。すなわち、日本の中世思想研究者は、ラテン語の「スペキエス (species)」という概念に対してとくに「形象」という翻訳を割り当てている。したがって、本稿は、中世の認識理論において、このスペキエスという概念が認識論の文脈でどのような役割を果たしていたかを眺め、スペキエス論を支える基本図式を確認したうえで、この図式が

或る程度まで近代の美学思想に影響を及ぼしていた可能性について検討する。

I 中世のスペキエス論 直接認識か間接認識か

そもそもスペキエスとは何か、そして、中世においてどのように定義されていたのか¹。もちろん、思想家によって細かい位置づけは異なるものの、ごく大まかに言って、スペキエスとは認識対象と認識主体の中間に存在する媒介者のことを指していた。ロジャー・ベーコン (Roger Bacon, 1214 / 1220-1292) は、スペキエスが認識対象の形相を認識主体に伝達すると想定しないと、どうして人間は遠く離れた物体を知覚できるのかを説明できないと論じた。ただし、「形相を主体に伝達する」と言っても、人間の感覚器官は、認識対象

の形相を受容するその都度に、当の対象そのものに変化するわけではない。この意味で、認識主体の受容する形相は、対象の存在をあらしめる本質という意味での形相から区別されなければならない。ここから、いっぽうで認識対象と情報を共有しながらも、もういっぽうでこの対象と質料的に異なっている、いわば認識論的な形相として、スペキエスの存在が想定されることになる。

スコラ哲学の認識理論は基本的に、このスペキエスの存在を前提しながら知覚のメカニズムを説明していたものの、これに対する異論もあった。じっさい、ペーコンと同時期に、ガンのヘンリクス (Henricus de Gandavo, 1217?-1293) がスペキエス理論への反対を表明している。スペキエスの存在を容認するかどうかという論点は、認識対象の直知 (Sensitivativa) を容認するかどうかという論点と相関していた。じっさい、スペキエス理論の反対者として名高いウィリアム・オッカム (William of Ockham, c.1287-1347) は同時に、徹底的な直接認識論者でもあった。彼のように、認識主体は質料的な対象を非質料的な認識へと無媒介的に置換すると想定するならば、その中間にわざわざスペキエスの存在を想定する必要はない。これと反対に、個物の直接認識を否定する思想家た

ちは、質料的な認識対象と霊的な認識主体のあいだに中間媒体の存在を想定していた。こちらの間接認識論者の代表者としては、トマス・アクィナス (Thomas Aquinas, 1225-1274) やボナヴェントウラ (Bonaventura, 1221?-1274) の名が挙げられる。

ペリュベは、十三世紀の主な思想家を(その典拠を含め)以下のように、直接認識論者と間接認識論者の二陣営に区分している。直接認識論者：ロジャー・ペーコン、ペトルス・オリヴィ、アクアスパルタのマッタエウス、ロジャー・マーソンなど。間接認識論者：アリストテレス、アヴィケンナ、アヴェロエス、ヘールズのアレクサンデル、トマス・アクィナスなど。一部の例外もいるとはいえ(たとえば、ペーコンはスペキエスの支持者であるものの、ペリュベの分類では直接認識論者に、ガンのヘンリクスはスペキエスの反対者であるものの、間接認識論者に数えられている)、この両陣営の区別は基本的に、アリストテレス主義的な認識理論を採用しているかどうかに準じている。アリストテレスの『靈魂論』に由来する図式にしたがうなら、人間理性は、質料的存在者から感覚可能なスペキエスを表象諸能力の内に受容したうえで、さらにそこから知性能力の抽象作用によって知解可能な

スペキエスを獲得する。そうしてようやく人間理性は認識対象が何であるかを理解する。裏を返すと、人間理性は認識対象があるがままに認識するのではなく、あくまで対象の類似 (similitudo) を認識するに過ぎない。じつさい、トマス・アクィナスは、「形相 (forma)」という概念は、認識主体の内の存在という意味での形相 (感覚可能、ないし知解可能なスペキエス) か、認識対象との相関性という意味での形相 (媒体中のスペキエス) かという二通りの意味に解釈できるところとわったうえで³、アリストテレスの議論を引き合いに出しながら、質料的対象そのものが認識されるのは形相の類似を通してのことであると主張している。このトマスの立場にしたがうかぎり、「わたしたちの精神は、個別的なものを直接的に認識できない。むしろ個別的なものが直接的に認識されるのは、感覚能力を通してのことである。というのも、感覚能力は、形相を事物から、感覚器官の内に受け取るからである (mens nostra directe singulare cognoscere non potest: sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quae recipiunt formas a rebus in organo corporali)」⁴。この意味で、トマスの

言う「対象の直接認識」は知識の直接性ではなく、触発の直接性のことを指している。感覚認識が直接的なのは、質料的

対象があるがままに認識するからではなく、触発という仕方で対象と直に接触しているからに過ぎない。しかし、この事物との接触は、知性認識から事後的、遡及的に推定される以外の仕方では、認識されないのである。

そういうわけで、スペキエス理論を採用するかどうかの立場の差は、アラビア経由のアリストテレス主義的理論図式に依拠するか、それともこの理論図式からの脱却を試みるかの思想的傾向性の差と連動している。ペリュベの分類からもわかるとおり、間接認識論者の思想家たちは、賛同するにせよ批判するにせよアリストテレス哲学から多大な影響を被っているのに対して、直接認識論者の思想家たちの中には、そうした同時代の主流議論よりも、むしろ実証科学的、経験科学的な分野で活躍した人物の名前も散見される。じつさいにも、スペキエス理論の影響力は、スコラ哲学の衰退にともない後退していく。後で見ると、近代哲学の時代には、スペキエスは、スコラ哲学の空論ぶりを示す悪しき見本のような扱いを受けている。とはいえ、管見のかぎり、近代思想の或る問題領域では、なおスペキエス理論の潜在的な影響力が残存していたらしく思われる。それは感性論の領域である。本稿の以下の部分では、先ず、アリストテレス主義的な認識

理論の直接の典拠のひとつ、アヴェロエスの視覚理論を例にとりながらスペキエス理論の基本図式を確認したうえで、次に、近世の感性論、とくに美学の内に同型の図式が保持されていることを検証する。

II スペキエス論の基本図式

「スペキエス (species)」という名詞は「見る (specio)」という動詞に由来している。このことからわかるとおり、スペキエス理論は、単なる抽象的な認識理論でしかないわけではなく、光学、心理学、生理学などといった隣接分野と強く結びついていた。アヴェロエス (Averroes, 1126-1198) のスペキエス論は、その典型例である。彼はアリストテレスの『感覚と感覚されるもの』についての註解の中で、視覚のメカニズムを生理学的に論じながら、スペキエスが物体から人間の認識能力に転送されるまでのプロセスを記述している。

したがって、わたしたちは次のように言おう。空気は媒介する光によって事物の形相を最初に受容する。その

次に、空気は事物の形相を「眼球の」外側の膜に転送する。さらに、外側の膜は事物の形相を別の膜に転送する。これは運動が最後の膜に到達するまで続く。膜の終点の後ろにあるのは、共通感覚である。膜の中央部では、水晶体が事物の形相を受けとめる。水晶体は空気と水の中間の自然本性をもつ鏡のようなものである。鏡のようなものであるおかげで、空気から形相を受容して、空気と水の両者に共通の自然本性をもつおかげで、水に形相を転送するのである。この水について、アリストテレスは水晶体の後ろにある液体と言い、ガレノスはこれをガラス体と呼ぶ。この器官は、眼球を構成する組織の中でも、いちばん奥に位置している。この器官を通して、共通感覚は形相を視認するのである。共通感覚は、形相を受容すると、これを形成力に転送する。それが想像力である。そのとき、形成力は、それまでよりもっと霊的な受容によって、形相を受容する。そしてそのとき、その形相は第三の状態になる。したがって、形相は三種類の状態をとる。その第一は物的な状態である。その第二は共通感覚の内での状態であって、これは霊的な状態である。その第三は想像力の内での状態であって、これ

はよりいっそう靈的な状態である。この第三の状態は、共通感覚の内での状態よりもさらに靈的であるがゆえに、想像力は、現前する形相をつくり出すにあたって、もはや感覚可能な外在物の現前を必要としない。感覚力の内での状態はその反対である。形成力は、最大限に不活性になって直観を大いにはたかせないかぎり、形相を視認してその志向性を抽象しない。これらの力の内での形相の三種類の状態は、アリストテレスの言うとおり、ちようどひとり人間の両面鏡を手を持ってその表面を眺めながら、裏面を水の方向に向けた状況に喩えらる。というのは、そのとき起きるのは、次のようなことだからだ。すなわち、先ず、鏡を眺めている人自身の形相が鏡の中に認められ、次に、鏡から目を転じて、水中に彼の形相が認められるはずである。そこでもし別の誰かが鏡の裏面を——つまり、水の方向に向けられた面を——覗き込むなら、こちらの彼は、水から鏡の中に二度目に描き込まれた第一の人の形相を見るだろう。要するに、鏡を眺めている人の形相とは感覚されるもので、鏡とは中間の空気で、水とは眼である。鏡の裏面とは感覚力で、この裏面を認めた人とは想像力である。仮

に鏡の表面を眺めている人が、もうこの鏡を覗き込むのを止めるなら、鏡の表面と水とからこの第一の人の形相は消え失せて、鏡の裏面を覗き込みながら第一の人の形相を想像する第二の人が後に残る。これと同じことが、想像力と共通感覚の内にある形相とにあてはまる。感覚されるものが存在しなくなるとただちに、その形相は自ら共通感覚から存在しなくなつて、この形相を想像する想像力が後に残るだろう。

ここでアヴェロエスは、鏡と水面を行き来する反射像という例を用いながら、スペキエスの性質について教えてくれている。これから、この鏡像のアナロジーの裏にある論理を考察することで、スペキエス理論の共通図式とも呼ぶべきいくつかの論点を明らかにしたい。

(1) スペキエスは物体から非物体へと段階的に移行する

引用から明らかなおと、スペキエス(文中では「事物の形相 (forma rerum)」)は、特定の場所に滞留するというより

も、むしろ次々と帰属先を移動しながら、自己自身の存在状態を変化させていく力動的な存在と説明されている。大まかに言うと、スペキエスは、①物体的状態、②感覺能力内での靈的な状態、③想像力内でのより靈的な状態という三種類の存在状態をとりうる。アヴェロエスは説明している。さらに細かく言うと、物体的状態としてのスペキエスは、身体外部のスペキエスと身体内部のスペキエスに区分できるし、身体内部のスペキエスは、角膜内、水晶体内、ガラス体内、網膜内のスペキエスといった具合にさらに細分化できる。

前述のとおり、スペキエスは、主体と対象のあいだの境界線上に位置する中間存在と定義される。この定義が意味するのは、主体と対象のあいだに介入する媒質をどう分節するかに応じて、スペキエスの存在状態は多様化されるということである。上記引用の場合なら、アヴェロエスは、対象と主体のあいだに、光、空気、眼球（角膜、水晶体、ガラス体、網膜）、認識能力（共通感覺、想像力）などといった媒質を想定している。そこで、スペキエスはこれらの媒質を経由しながら、段階的にその状態を変化させていくことになる。言い換えると、同じ「スペキエス」という言葉で指示されるとはいえ、各媒質の中のスペキエスは、互いに同一の存在なのではない。具

体的にそれが何であるのかはともかく、光の中のスペキエスは空気中のスペキエスと異なる存在であるし、空気中のスペキエスは眼球内のスペキエスと、共通感覺の中のスペキエスは想像力の中のスペキエスと、それぞれ存在論上はまったく別ものである。この意味で、「スペキエス」という言葉が指示するのは、実体的同一性ではなく、互いに異なるスペキエス間の因果系列の連続性に他ならない。スペキエスとは、スペキエス同士の関係性なのである。この点に関して大いに参考になるのは、ボナヴェントウラのスペキエス論である。というのも、彼は、スペキエスは構造的に対象・媒体・主体間の比 (ratio) を潜在させていて、この比例性 (proportionalitas) が快を生むと説いているからである。

じつさい、先ほどのトマスの議論は、スペキエスの「抽象作用」を前提していたことを想起されたい。対象そのものから感覺可能なスペキエスが抽象されないと、この対象は認識されないし、感覺可能なスペキエスから知解可能なスペキエスが抽象されないと、先行するスペキエスは認識されない。逆に言うと、感覺可能なスペキエスの把握のみでは、人間理性の認識活動は現実化しない。このことが意味するのは、感覺可能なスペキエスと知解可能なスペキエスが、互いの存在

を前提し合う相補的な関係の内にあるという事態である。感覚経験がないと認識活動は成立しないという意味では、感覚可能なスペキエスは知解可能なスペキエスをア・ポステリオリに産出する。しかし、認識主体内の形相が認識活動の原理になるという意味では、むしろ後者が前者をア・プリオリに基礎づける。この相補的な循環関係を一括して名指すのが、スペキエスという言葉である。この意味で、スペキエスはつねに、スペキエス自体の自己分節によって定義される。

(2) スペキエスは対象から主体へと帰属先を転換する

スペキエスが物質的な状態から非物質的な状態へと遷移するということは、つまりは、スペキエスの帰属先が認識対象から認識主体へと切り替わることを意味する。アヴェロエスの鏡像の比喩の眼目は、まさにこの点について指摘することにある。

曰く、人物Aが両面鏡を水面の上にかざしたと仮定する。このとき人物Aの鏡像は三種類の仕方で作られる。両面鏡の表面に浮かぶ鏡像①、水面の上に浮かぶ鏡像②、両面鏡の裏

面に浮かぶ鏡像③である。鏡像①と鏡像②は、人物Aを直接的に映し出しているという意味では、両者ともに本物に「近い」鏡像ではあるものの、鏡像①よりも鏡像②のほうが光源から遠い場所に鏡面(水面)が位置しているという意味では、前者のほうが本物により「近い」。そして、鏡像③は、鏡像②の反射像であるという意味で、人物Aを間接的にしか映し出していないばかりか、距離の上でもより「遠い」。つまり、本体に対する近接度から言うると、「鏡像①」<「鏡像②」<「鏡像③」という不等式が成立する。そして、アヴェロエスの説明によると、この不等式はそのまま空気内、眼球内、感覚力(共通感覚)内のスペキエスが対象に対して持つ距離に相当する。

ここで重要なのは、感覚力内のスペキエスが、直接的な鏡像ではなく、光の屈折を一度経由する間接的な鏡像と比較されていることである。さらに、アヴェロエスは第二の間接的な鏡像を議論の内に導入する。第二の人物Bが鏡像③を見て生み出す心像④、すなわち、想像力内のスペキエスである。人物Aがいなくなれば、鏡像①、鏡像②、鏡像③は、それぞれの鏡面上から消失するしかない。しかしながら、人物Bが心の中で思い描く心像④は、ひとたび鏡像③を目撃さえしたならば、人物Aが現にいようとしまいと関係なく存続する。

この意味で、想像力内のスペキエスの存在は、認識対象よりもむしろ認識主体に強く依存している。つまり、スペキエスは、主体内部に転送されていく過程の或る時点で、対象を存在原因とする状態から主体を存在原因とする状態へと反転する。アヴェロエスが質料的、靈的、より靈的という形容で言わんとしているのは、この対象と主体に対する依存度のことである。

光や空気などの媒介の中にあるスペキエスは、認識主体と無関係に、対象にその存在を全面的に負っているという意味で、純粹に質料的である。しかし、このスペキエスが感覚器官に届くや否や、この器官は触発され、自らの内に新しいスペキエスを発生させる。それが共通感覚内のスペキエスである。この後者のスペキエスは、対象由来のスペキエスに身体器官が触発されないと実現しないという意味では、或る程度まで質料的である。しかし同時に、共通感覚という認識能力を原理としていて、この能力の内に帰属しているという意味では、靈的でもある。じつさい、共通感覚はあくまで受動的な能力でしかなく、自発的にスペキエスを生み出すわけではないので、対象が現前しなくなるなら共通感覚内のスペキエスも消失すると、アヴェロエスは説明している。これに対し

て、想像力は能動的な認識能力なので、ひとたび共通感覚内のスペキエスから触発されたなら、もはや対象が現前しているか不在であるかに関係なく、自らに固有のスペキエスを自発的に維持し続ける。この意味で、想像力内のスペキエスは、純粹に精神的産物であつて、認識主体にその存在を全面的に依存している。だから、「より靈的」と形容されているわけである。

以上のとおり、スペキエスの転送は、スペキエス自身の存在状態を質料的なものから靈的なものへと、完全に別ものに置き換える。アヴェロエスが、鏡像の比喩の中で「観察者」をふたり用意したように、スペキエスはつねに主体と対象、質料と精神、あるいは感覚と知性などといった実体同士の緊張関係の内に存在していて、この両極のあいだを段階的に移行していく。というよりも、正確に言うとならば逆で、スペキエスという概念は、定義上は区別されるはずのさまざまな認識論上の諸契機を、互いに接合するための媒介項として構想された。だから、スペキエスそれ自体は、純粹に客観的にも主観的でもなく、ただ一方から他方に転移する以外に、固有の本質を持ち合わせてはいない。しかし、そこから逆説的に、スペキエス同士の関係性についてわかることがある。す

なわち、各媒質間のスペキエス間の同一性とは、「力動論的な同一性」に他ならない。媒質の異なるスペキエス同士は、本質に関しても原理に関しても別ものであるものの、先行するスペキエスが後続するスペキエスを触発するという仕方、生成の連続性をなおも保ち続けている。この意味で、スペキエスは認識理論の中に、実体という観点とは別に、運動という観点を導入する。だから、スペキエスは、諸実体間の存在論的な分節を破壊することなく、その力動的な作用関係についての思考を可能にするのである。

(3) スペキエス論は認識能力論と表裏一体の関係にある

以上のとおり、認識活動を構成する各契機を、その分節を維持しながらも、力動性の平面で結びつけるのがスペキエスである。しかし、これは裏を返すと、スペキエスをどのようなに思考するかについての態度と認識活動のメカニズムをどのように分節するかについての態度が相関していることを意味する。じつさい、アヴィケンナ(Avicenna, 980-1037)は、アヴェロエスとは異なる仕方ですペキエスを思考するその結果、認

識理論に関するスタンス自体に明瞭な差が生まれている。

アヴィケンナの思想については、彼の『治癒の書』の抄訳がトレドで作られ、一二世紀後半から一三世紀にかけてヨーロッパに流通していた。一二一〇年と一二一五年にパリ大学の学芸学部でアリストテレスの自然学と形而上学を講義することが禁止されたさい、アヴィケンナのアリストテレス註解が名指しされていたと推測する研究者もいる⁷⁾。いずれにしても、一三世紀の中期にもなると、オーヴェルヌのギヨームやヘールズのアレクサンデル、アルベルトゥス・マグヌスらはすでに、アヴィケンナの議論をかなり正確に理解していた。中でもとくに彼の靈魂論については、トマス・アクィナスが部分的に採用したことも有名である。その理論図式によると、人間理性の認識活動は「共通感覚」、「想像力(imaginatio)」、「表象力(phantasia)」、「評価力(vis estimativa)」、「記憶」という五種類の認識能力をスペキエスが順番に經由することで成立すると説明した⁸⁾。

アヴィケンナによると、先ず、「共通感覚」は外部からの印象を受容する能力で、この点ではアヴェロエスの説明と変わらない。しかしながら、彼は、アヴェロエスの言う「想像力」を「想像力(形成力)」と「表象力」に区別する。前者

は共通感覚の受け取った印象を自己同一的に維持する能力であるのに対して、後者は表象を分解したり、合成したり、不在の対象を表象したりする能力と定義される。さらにスペキエスは、価値判断の能力、すなわち「評価力」の介在によって不快の情動を付加された後、記憶像に変換されて保存される。まとめると、①能動的な認識能力としての想像力の役割を分割する。②価値判断という要素をスペキエスの伝達に付加する。③スペキエスの終着点を想像力ではなく記憶と考える。これらの点で、アヴィケンナの議論は、アヴェロエスのそれと相違を見せている。

この両者のもうひとつの相違は、認識能力と身体器官をどう分節するかという論点にある。すなわち、アヴィケンナは、共通感覚、想像力などといった五つの認識能力を、単純に霊的な能力ではなく、同時に肉體器官（脳）の能力でもあると主張したのであった。このアヴィケンナの脳生理学¹¹心理学モデルでは、認識能力内のスペキエスは、霊的であると同時に肉體的でもあるような、身体器官内の印象（*impressio*）と定義される。アヴェロエスの場合、共通感覚内のスペキエスと想像力内のスペキエスを比較すると、前者より後者のほうが「より霊的」であると定義されていた。これに対して、

アヴィケンナの場合、五つの認識能力のあいだの霊的な度合いの優劣は明確ではない。これらはいずれも、肉体的な基盤を持つという意味では、均質だからである。

以上からもわかるとおり、スペキエスの扱いの差は、そのまま思想家の理論的立場の差を如実に反映している。アヴェロエスとアヴィケンナで、認識活動のプロセスを説明するために用いる基本的な概念群はあまり変わらないように見えても、それらの概念をいかに布置するかの違いが、質料、身体、認識能力などといった重要問題に対する姿勢にまで、決定的な違いをもたらしている。端的に言って、このふたりでは、質料と精神をいかに分節するかが異なっている。前者がスペキエスの質料性について語るとき、それはあくまで部分的で、付帯的な条件に過ぎない無機質な物質のことを指しているのに対して、後者が同じことについて語るとき、そこに肉体的、身体性が知覚の基盤にあるという含意がともなっている。じつさいにも、アヴィケンナはスペキエスを論じるさいに、アヴェロエスにない情動という要素を導入していたのだ。この発想は、スペキエスが肉体と精神の媒介として思考されるかぎり、或る意味で当然でさえある。もちろん、アヴィケンナが後の美学思想に直接的な影響を与えたわけで

はない。しかし、スペキエスという概念は、おそらく、わたしたちの美学と同じ方向に理論を進展させうる可能性を潜在させていた。その傍証を彼は提供してくれている。

Ⅲ スペキエス論の感性学への潜在的影響

前述のとおり、近世になると、スコラ哲学の衰退に連動してスペキエス理論は思想史の表舞台から後退する。一八世紀、経験論が流行していた時代に、トマス・リード (Thomas Reid, 1710-1796) は、スペキエス理論を流行遅れの説と主張した。彼曰く、スペキエスという考え方はアリストテレスとペリパトス学派に由来していて、これは古代の哲学大系の中でもとくに不条理で意味不明な部分ながら、デカルトによってみごとに論駁された¹⁰。別の箇所ではリードは、デカルトの体系がアリストテレスの権威に打ち勝ったのは、現代の哲学者が何ごとにも盲信しないで、明瞭でないことを懷疑する自由な精神を持っているからだと高言している¹¹。この当てこすりの裏には、スコラ哲学に対する批判も含まれているかもしれない。

さて、リードは、スペキエス理論の特徴をふたつの論点に区別している。①スペキエスは外的対象から感覚の経路を通って精神に入ってくる。②外的対象それ自体は知覚不可能で、あくまで対象のスペキエスしか認識されない。そして、デカルトは前者の論点は肯定しておきながら、後者の論点は明確に否定しなのまま判断を保留していたのは不合理だ、という方向にリードの批判は進んでいく。この批判は、本稿第一章で取りあげたスペキエス理論と間接認識論の関係に対応している。つまり、近代経験論の隆盛と共にアリストテレス主義的な間接認識論はフェードアウトして、直接認識論が一定の影響力を獲得するようになったという思想史の流れは、リードの記述からも確認できる。

こうして啓蒙主義の時代になると、スペキエスという発想は放棄されたかに見える。しかし、認識理論の中でもとくに感性論の領域に限っては、その影響は依然として残存しているように思われる。その一例に挙げられるのは、コンデイヤック (Étienne Bonnot de Condillac, 1714-1780) の『感覚論 (Traité des sensations)』である。周知のとおり同書では、嗅覚以外の感覚を持たない「彫像」がどのように認識活動を発展させていくかという思考実験が展開されるのだが、そこでの重要な

論点に「記憶」の問題がある。嗅覚しか持たない彫像は、目の前の香りに注意する以外に何も活動できない。より複雑な認識活動を獲得しようとするなら、彫像が現在から過去へと注意を振り向ける必要がある。では、コンディヤックは、彫像が過去の記憶に気づくさいのメカニズムについてどう説明しているのだろうか。

香りが嗅覚に現在するのは、香気性物質が器官そのものに相對しているがゆえの印象を通してのことである。これと同じように、別の香りが記憶に現在するのは、器官がかつて別の香気性物質の印象を脳に転送した上で、この印象が脳の中におお存続しているからである。こんな具合にふたつの存在様式を移動しながら、彫像は、自分もはやかつて自分がそうであったものではないと感覺する。この変化についての認識が彫像に何をさせるかと言うと、彼女は、第一の存在様式を、第二の存在様式を体験している瞬間とは別の瞬間に関係づけるようになる。まさにこれが、或る様式で現実存在すること、別の様式で現実存在していたと思いだすこととのあいだの違いを、彫像に気づかせる当のものなのだ¹²。

引用によると、現在の感覺と過去の感覺では、注意力が向かう印象の質が異なっている。現在の印象は、物質が感覺器官に現前することで生起する。これに対して、現在の印象が脳に転送されるなら、物質が感覺器官に現前しなくても、この印象は脳の内部で残存し続ける。これが過去の印象、記憶に他ならない。ということは、印象の質の差は、印象が帰属する場所（媒質）の差、注意力が向けられる宛先の差でもある。こうして注意力の方向が二極に分裂するから、彫像の内部に感覺体験の質の差、現在と過去の差が生まれる。それがコンディヤックの説明である。

一読してわかるとおり、コンディヤックの議論には、中世のスペキエス論と同型の図式を見出せる。というのも、引用箇所では、印象の質が帰属先の媒質に応じて変化する（それは同時に、新たな認識能力の生起でもある）という論点¹³が、議論を押し進めていくための重要な動因になっているからである。じつさい、本人の説明によると、注意力の生動性（vitalité）は魂の諸能力に呼応しながら段階的に発展していくのであって、この感覺体験の發展段階の叙述が「感覺論」の基本的な筋道となる。彼の理論は一般的に、ロッキ的な経験論とか、マルブランシユ的な機会原因論とかの影響という

視点から語られるものの、その思考の基本構図は、より古い時代との共通性を残している。

このスペキエス論の基本思考をもっと明瞭に受け継いでいるのが、バウムガルテン (Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714-1762) の『美学 (Aesthetica)』に他ならない。同書第一部第一章第二節 (28) 以下に曰く、自然本性的な美的認識が成立するための必要条件是「優美で品格のある生得的天性 (ingenium venustum et elegans conatum)」である。この天性は八種類の下位認識能力の「比例 (proportio)」を成立条件として要求する。感覚力、想像力、洞察力 (perspicacia)、記憶、制作力 (poetica)、趣味 (sapor)、予測 (praevidens)、記号化 (significans) である。これらの下位認識能力は、互いの協働を通して感性的表象を産出したうえで、この表象を上位認識能力に提供する。すなわち、外部からの物質的刺激は、感覚力に把握され、想像力に把握され、記憶に保存され、制作力によって加工され、予測によって目的と関連づけられ、趣味に価値判断され、洞察力によって統握され、最終的に記号化によって知性認識に接続される。つまり、この箇所ではバウムガルテンは、最初に感覚力の中に生まれた曖昧な印象が、その他の感性能力に順番に受け渡されていく結果、明晰な感性

的表象に変換されるまでの一連のプロセスを叙述している。しかし、なぜ彼は、美的認識の成立条件に、下位認識能力間の比例という考えかたを持ち出して来るのか。なぜ感覺能力を多数の下位区分の内に分節するのか。それはここで思考されているのが、感性認識に固有の統一性がいかにして成立するのかという問いだからである。

バウムガルテンは、美的認識が実現するには、上位認識能力からの管理が必要であると説く¹³。感性認識は、理性と知性からの支配がないと、感性的な統一性を維持できない。その意味では、感性認識は基本的に自立性を持たない。彼にとって感性的触発は、存在者の本質を充足根拠としない以上、述語の述語、すなわち、形容詞で言表されるべき付帯性に過ぎない¹⁴。彼が「美的認識」や「美を認識する」と言わないで「美的認識」や「美的に認識する」という表現を一貫して使い続ける理由がここにある。美は存在者ではないので、認識対象にならない。美は存在者の規定 (determinatio ens) の一種、様相 (modus) に過ぎないのである。しかし同時に、感性認識が上位認識能力からの支配を受けるためには、そこにあらかじめ感性的な統一性が存在していないといけない。バウムガルテンが一知覚を記号化するための能力 (dispositio ad

significandas perceptiones sens / facultas characteristica)」を下位認識能力の比例の最終段階に置く理由がこれである。感性認識は、知性認識能力によって判明に言語化されるに先立って、原記号として非判明ながらも明晰な徴表 (nota)、すなわち、指示作用を形成しなければならぬ。裏を返すと、感性的な統一性としての指示作用を欠くかぎり、いかなる知性認識も実現しえない。この指示作用という基底の上でしか、知性は存在者の本質を認識できないからである。だから、バウムガルテンは、下位認識能力の調和は上位認識の成立のための必要条件である¹⁵以上、美的認識能力が知性認識能力を欠くことはありえるのに対して、後者が前者を欠くことはありえない¹⁶と明言する。

じつさいにも、バウムガルテンが彼の処女論文の巻頭で提起しているのは、それ自体としては判明に認識されることのない指示作用についての問題である。彼曰く、「言表」を発話するとき、わたしたちは、意味表示する声の連続体を、複数の表象の連結体として知解する (ORATIONEM cum dicimus, seriem vocum repraesentationes connexas significatum intelligimus)」。¹⁷ すなわち、わたしたちの知性認識の「判明性 (distinctio)」は言語の分節のもと、表象の連結体という

かたちで実現する。しかしこのとき、この認識活動を可能にするはずの感性的統一性、「意味表示する声の連続体 (series vocum significatum)」は、かえって認識不可能なものとなる。つまり、純粹な感性認識それ自体は、知性認識の起源でありながらも、知性認識から排除される。にもかかわらず、論理学者は、この声の問題に無自覚なまま、学問の原理を純粹論理で基礎づけようとするせいで、堂々巡りの議論に陥ってしまうしかない。バウムガルテンが感性学の必要性を訴えた理由がここにある。

バウムガルテンは、感性認識に固有の完全性を「量的完全性」と定義する。曰く、質も量も存在者を他から区別するための内的判別点ではあるものの、質が判明に規定可能なものに対して、量は判明に規定不可能なので、渾然性のカテゴリーに属する¹⁸。そしてさらに、彼は認識活動の量的性格を六種類に分類する。豊かや (uberitas)、大きや、真理、明晰性 (claritas)、確実性 (certitudo)、生動性 (viva) の六種類である。ここでのポイントは、これら六つの認識性格が互いに一致すること、最終的に感性認識の完全性を実現するということにある。前述のとおり、認識活動は複数の表象の結合から生まれるという意味で「豊か」である。しかるに、これらの豊かな

表象が結合しないと全体が成立しないという意味で、認識は一定の限界を備えている。つまり、認識活動は「大きい」。しかるに、認識活動の全体は何らかの対象を志向しないと成立しない。そして、この対象とどれほど一致しているかについては程度の大小があるという意味で、認識活動はより多く「真実」であつたり、その反対であつたりする。認識内容がどれほど真実であるかは、現に感覚されているものが、どれほどまでに知解可能な意味を明らかにしてくれているかに応じるといふ意味では、より真実な認識活動は、より「明晰な」認識活動に他ならない。そして、認識活動が明晰であるなら、程度の差はあるとはいへ、そこには確実に意味表示が成立している。つまり、認識活動は必ず「確実」である。

このとおり、認識活動が実現するための条件を規定しようとする、個々の表象がどのような形式のもとに相互結合しているのかという問題とは別に、それらの表象の関係性がどのような状態の内にあるのかという問題が考察されなければならない。つまり、感性的表象の統一性そのものが考察されなければならない。それが認識活動の量的性格である。個々の量的性格は、相互浸透し合う関係にあつて、最終的に認識の「生動性」のもとに完全な統一を見る。言い換えると、認

識活動は、知性の次元で「確実」であるだけでは未だ不十分で、感性的次元で「生き生きと」していないと完成に至らない。

欲求したり嫌悪したりする主体は、或る知覚の産出を志向する。つまり、このような志向の根拠を含む知覚は、欲求なり嫌悪なりの誘因なので、「魂の動機」と呼ばれる。魂の動機を含む限りでの認識は、「情動認識」（感情を喚起する認識、触発する認識、点火する認識、実用的認識、実践的認識、つまり広義の生ける認識）である。魂の動機をより少なく含む限りでの認識は、「無為な認識」（理論的認識、つまり広義の死せる認識）である。その他の条件では十分に完全である場合、無為な認識は「思弁」（思弁的認識、空虚な認識、空疎な認識）と呼ばれる¹⁹。

認識活動に生動性が宿るかどうかの違いは、認識活動に情動が付け加わるかどうかの違いに等しい。もし情動を欠くなら、たとえ知性認識の成立条件を全面的に満たして、完全に判明に規定可能な内容を有していても、その認識活動はなお空虚である。なぜなら、知性認識として完全なだけでは、「声の連続体」はけっして認識可能にならないからである。

裏を返すと、知性認識においては失われたままになっていく「感性的なアイデア」が、情動認識においては感性的表象同士連結を通して「無では無いもの (non-nulla)」として再び現出する。だから、バウムガルテンは、ライプニッツ・ヴォルフ学派の論理学的哲学を補完する第二の哲学として、美学を打ち立てようとしたのだった。

以上の議論から、コンディヤックとバウムガルテンが共に認識の「生動性 (vivacité / vitalité)」に注目していた理由も明らかである。ふたりは認識活動の発生原理を感性に求め、感覚作用の統一性がどのような条件のもとに成立するのかという問いを追求したのだった。コンディヤックの『感覚論』は、彫像がそもそも原初的な意識としての「生き生きとした注意力」を所有しているという前提から始まって、この注意力は彫像の自己感覚の体験を通して記憶、識別力、判断力などといった、より高度な知性能力へと発展していくという方向に、話が進む。逆に言うと、互いに異なるさまざまな認識能力の根底にあって、これらの能力間の分節を維持するのは、生き生きとした注意力なのである。同様に、バウムガルテンの場合、とくに初期の『詩論』においては、言語の分節にとって把握不可能な原理としての「声」の問題から議論が出發する。

彼が詩に着目するのは、純粹な感性の働く様子を觀察するうえで、芸術活動が特権的な場を提供してくれるからである。

ふたりの思想家の共通点がもうひとつある。感覚作用の統一性を力動的な観点から考察しようとする点である。コンディヤックもバウムガルテンも、感覺能力が原初的な状態から出發して、段階的に新しい能力に変化したり、派生したりしながら、それらの能力の複雑な連携によって統一的な作用が生まれるという構図を思い描く。言い換えると、彼らが感性認識能力の比例という表現を用いるのは、弁証法的な發展という説明図式を通して、認識活動の運動性について思索しようとしたからである。じつのところ、彼らの感性論が古典的なスペキエス理論と親和的である理由はここにある。すでに見たとおり、スペキエスという概念は感性と理性とか、認識主体と認識対象とか、多種多様な認識能力とかの区分を、力動的の次元で埋め合わせようとする論理を、その裏に隠し持っていた。じつさい、感性と知性の相補的循環関係は、トマス・スペキエス理論からも見てとれた。ただ、中世の知性優位の学問観のもとでは、あくまで感性能力は知性能力の従属下にあった。この点はコンディヤックやバウムガルテンでも変わらない。『感覚論』の議論が錯綜しているのは、コンディ

ヤックが、いっぼうで彫像が知性を獲得するまでの成長を時系列順に素描しながらも、もういっぼうで彫像が知性を獲得し終えた時点の視点を先取りしてしまっているからである。パウムガルテンにおいても、美学はあくまで本来の意味で哲学に従属するべき下位認識の学に過ぎない。それでも、彼らの時代に知性優位の構図の中で強調点に変化が起きて、純粹な感性それ自体についての理論的な思索が生まれた。しかしおそらく、この変化は潜在的に、それ以前の時代のスペキエス理論の内に用意されていた。本稿ではそのあらましを素描することとまざるものの、別稿でより厳密にこの流れを跡づきたい。

註

1 中世から近世にかけてのスペキエス理論の通史については以下の文献を主に参照した。ただし、これらの資料においては、スペキエス概念が近代の感性論、美学理論にどのような影響を及ぼしたのかという問題が考慮されないままになっている。本稿はこの問題について一定の手がかりを得るための試論を目標とする。

Leen Spruit, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge: Classical roots and medieval discussions*, v1, E.J. Brill, 1994.

——, *Intelligibilis: From Perception to Knowledge: Renaissance controversies, later scholasticism, and the elimination of the intelligible species in modern philosophy*, v2, E.J. Brill, 1995.

Robert Pasnau, *Theories of cognition in the later Middle Ages*, Cambridge University Press, 1997.

2 Camille Berube, “La Connaissance Intellectuelle du Singulier Matériel au XIII^e Siècle”, in *Franciscan Studies* 11 (3-4), 1951, pp.157-201.

3 Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q.10, a.4.

4 *Ibid.*, a.5.

5 Averroës, Harry Austryn Wolfson, *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelen*, Cambridge, Mass., Medieval Academy of America, 1949, pp.37-40.

Dicamus igitur quod aër mediante luce recipit prius formas rerum, deinde redit eas rei extrinseco, et rete extrinsecum redit eas aliis

rebus, quousque motus perveniat ad ultimum rete, post quod est sensus communis. Et in medio istorum retum comprehendit rete grandiosum formam rei; et est quasi speculum medium inter naturam aëris et naturam aque. Et ideo recipit formas ex aëre, quia est quasi speculum, et reddit eas aque, quia natura eius est communis inter has duas naturas. Et aqua, de qua dicit Aristoteles quod est post humorem grandiosum, est illa quam vocat Galenus vitreum. Et ista pars est postrema partium oculi et per illam aspicit sensus communis formam. Et cum sensus communis recipit formam, reddit eam informanti, et est virtus ymaginabilis; et tunc recipiet eam informantem magis spiritali; et tunc illa forma erit in tertio ordine. Forme igitur habent tres ordines, quorum unus est corporalis, et secundus est in sensu communi et est spiritalis; tertius autem est in virtute ymaginativa et est magis spiritalis. Et quia est magis spiritalis quam in sensu communi, non indiget virtus ymaginativa in faciendo eam presentem presentia sensibilibus rei extra; e contrario dispositioni in virtute sensus. Informans autem non aspicit illam formam et abstrahit intentionem eius nisi post maximam quietem et intuitionem magnam. Et ordines istius forme in istis virtutibus sunt, sicut dicit Aristoteles, quasi homo accipiet speculum habens duas facies et aspiceret in alteram dextrarum facierum et posuerit secundam faciem in directo aque. Continget

enim tunc ut forma aspicientis signetur in speculo, deinde de speculo signabitur in aqua. Si igitur aliquis inspexerit faciem speculi, scilicet faciem que est in directo aque, videbit illam eandem formam descriptam secundo de aqua in speculo. Forma igitur aspicientis est sensata et speculum est aer medius et aqua est oculus. Et secunda facies speculi est virtus sensibilibus et homo comprehendens eam est virtus ymaginativa. Si igitur inspiciens non inspexerit in hoc speculo, amittetur forma a speculo et aqua, et remanebit inspiciens in secunda facie specula ymaginando formam. Et ita est de virtute ymaginativa cum forma que est in sensu communi, quoniam, quando sensatum absentaverit se, statim absentabit se forma eius a sensu communi, et remanebit virtus ymaginativa ymaginando illam.

⁹ Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, c.2, n.5.

⁷ Fernand Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, 2e éd., Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1991, pp.84-85.

⁸ Avicenna Latinus, *Liber de anima, seu, Sectus de naturalibus*, IV-V, E.J. Brill, 1968, pp.134-153.

⁹ Mary Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, 2nd Ed., Cambridge University Press, 2008, pp.56-98.

¹⁰ Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, J. Bell, 1785, p.208.

¹¹ *Ibid.*, p.141.

¹² Étienne Bonnot de Condillac, *Traité des sensations*, §10.

13 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Aesthetica*, §38.

Ainsi donc qu'une odeur est présente à l'odorat par l'impression d'un corps odorifiant sur l'organe même, une autre odeur est présente à la mémoire, parce que l'impression d'un autre corps odorifiant subsiste dans le cerveau, où l'organe l'a transmise. En passant de la sorte par deux manières d'être, la statue sent qu'elle n'est plus ce qu'elle a été : la connaissance de ce changement lui fait rapporter la première à un moment différent de celui où elle éprouve la seconde : et c'est là ce qui lui fait mettre de la différence entre exister d'une manière et se souvenir d'avoir existé d'une autre.

14 Baumgarten, *Metaphysica*, §50.

15 *Aet.*, §41.

16 *Aet.*, §42.

17 Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, §1.

18 *Met.*, §69.

19 *Met.*, §669.

Appetens et aversatus intendit productionem alicuius perceptionis, hinc perceptiones intentionis eiusmodi rationem continentis causae impulsivae sunt appetitionis aversationisque, unde ELATERNES ANIMI vocantur. COGNITIO, quatenus clares animi continet, MOVENS (afficiens, tangens, ardens, pragmatica, practica et viva

latus), quatenus minus, INERS (theoreticae mortua latus), et haec ceteroquum satis perfecta, SPECULATIO (speculativa, vana, cassa) dicitur.