

存在の一義性とスコトゥスの形而上学革命

著者	桑原 直己
雑誌名	倫理学
号	30
ページ	1-17
発行年	2014-03-20
その他のタイトル	Univocatio Entis and Duns Scotus' Revolutionary Metaphysics
URL	http://hdl.handle.net/2241/00124496

存在の一義性とスコトウスの形而上学革命

桑原直己

【1】はじめに

ドゥンス・スコトゥス (Johannes Duns Scotus 1266?-1308年) はウィリアム・オッカム (William of Ockham 1285-1347年) と共に「後期スコラ学」の代表的人物として知られている。しかし、「精妙博士 (doctor subtilis)」の名で知られるスコトゥスの思想には、新たに近づこうとする者を拒むかのような難解さが伴っている。本稿はスコトゥスの中心思想ともいうべき「存在の一義性」について筆者なりの基本的な理解を試みることを目的とする。その際、存在の一義性に関するテキストの翻訳とその解明における先達として、山内志朗⁽¹⁾および花井一典の両氏⁽²⁾による案内を導きとすることとした。

「存在の一義性」についてのスコトゥス自身による完成した形での思想が展開されているテキストは、『オルディナテオ(定本——ペトルス・ロンバルドウス命題集註解』⁽³⁾の第1巻第3区分第1部第1〜第3問題、第1巻第8区分第1部第1〜第3問題である。これらのテキストに順次論及する形で考察を進

めることとする。

【2】存在の一義性

——『オルディナテオ』第1巻第3区分
第1部第1・第2問題

(一) テキスト

第1巻第3区分第1部第1・第2問題において、スコトゥスは神と被造物とに一義的な概念として存在を提起するに先立ち、まず「一義性」ということの意味を明らかにしている。

(26) 神の思考に用をなす概念は、被造物に類比的な概念、つまり被造世界の述語概念とは全く別種の概念に限られるわけではなく、その外に、神と被造物とに一義的な概念がある。

「一義性」の用語が議論を纏れさせるといけないから、ここで「一義的概念」を次のように定義しておく。すなわち、

同一の主語について同時に肯定されかつ否定されるとき自己矛盾を来たすに足る(意味の)統一性を有する単一(unus)概念がそれである。さらに言い換えれば、三段論法の媒辞として大・小両辞を統一するとき、「媒概念」二義の虚偽を犯すことなくこれら両辞を結合して結論を生ぜしめるに足る単一概念である。⁽⁴⁾

まず、「自己矛盾」「媒概念」二義の虚偽」ということの意味について解説しておきたい。たとえば「あの人は人でなしだ」という言い方は、「人」の二義性により矛盾律には抵触しない。また「媒概念」二義の虚偽」の実例としては「走るものは足をもつ。また「川が走る。ゆえにセーヌ川は足をもつ」という「推論」が分かりやすい。ここでは、媒概念「走る」の二義性から誤謬推理となっている⁽⁵⁾。要するにスコトゥスは、「一義性」ということで通常の論理的操作が成立する条件を確保しようとしているのである。次いで、スコトゥスはこの意味での一義性を5通りの仕方でも証明しようとするが、その第1の証明」において「存在概念の一義性」が主張される。

(27) (A) いかなる知性にせよ、或る概念を確知しては
る (certus de uno conceptu) が、他の幾多の概念については
判定に迷う (dubius de diversis) ということになれば、その

確知する概念を判定に迷う概念とは別箇のものとして所有している。ここで主語は述語を構成分として含んでいる。

(B) しかるに、この世の知性は或るもの(例えば神)についてそれが存在 (ens) である(を述語とする)ことは確知しながら、それが「有限的存在」(ens finitum) であるか「無限的存在」(ens infinitum) であるか、また「被造的存在」(ens creatum) であるか、「非造的存在」(ens increatum) であるかについては判定に迷うことがあり得る。

(C) したがって、神の規定をなす存在の概念は、「有限的存在」、「無限的存在」などの概念とは別箇の概念である。このように、存在概念はそれ自体としては後二者に中立的であり、これら双方の構成分として含まれている (neuter ex se et in utroque illorum includitur)。それゆえ存在概念そのものは一義的である⁽⁶⁾。

(二) 論理学者としての視点

——「存在の一義性」の革命的意義

以上が「存在の一義性」についての第1の基本テキストである。山内は、ここで主張されている「存在の一義性」という思想がそれまでの常識に対する挑戦であり、革命的な意義を有していることを強調している⁽⁷⁾。

アリストテレス以来「存在は一義的ではない」「存在は一義的

なはずがない」という考え方が常識であつた。「存在が一義的ではないということ」は、存在者の領野の中に、大きな亀裂があるということを含意して「おり、同時に、存在が一義的でないということが、存在は類ではないという発想と結びついて、存在には外部がないということの意味して」いた。「亀裂」の典型例として「無限的存在と有限的存在との間の越えられない落差」が挙げられる。

「一義性」についての通常の理解では、下屬する種が上位の類について、たとえば「犬」と「猫」と「モグラ」が哺乳類であることについて、また「カンパチ」と「ヒラマサ」と「ブリ」と「アジ」がアジ科であることについて「一義的である」と言われる。つまり、「aとbについてGが一義的である」という場合、Gはaとbの両方を部分として含む全体となつて「おり、「一義的なものは、そうでないものから区別される境界を有して」いる。このように「一義的なものは、類と種、つまり全体と部分という関係が成り立つ場合に成立」するが、「その階梯において、最も普遍的な方と最も個体的な方、という両端においては「一義性がそのままでは」適用できない。たとえば、最も普遍的な極である「存在するもの」に外部はない。

伝統的には、「そういった両端は論理学で扱えるものではなく、「存在」およびそれと互換的なものとしての超越概念を扱うのも、個体化の原理を扱うのも、「論理学の中では無理」であつ

て「それこそ形而上学が扱うもの」とされてきた。それまでの形而上学とは「最も普遍的なものである「存在」が限界事例であるが故に、論理学をはみ出し、そして「一義性が適用されることもない」領域であり、ここでは「アナログアという、通常の論理学を逸脱する推理が適用される場合もあつた」。

アナログアについての詳細は後述するが、簡単に言えば名辭について「一義性と多義性との中間に認められる特殊な意味の拡がりであり、特に「存在 (ens)」についてのアナログアは、伝統的な形而上学においては神の存在と被造物の存在との間の断絶を媒介する意味を有していた。

山内は、「存在の一義性」を主張する上記テキストにおいて「スコトゥスは、概念の一義性を問題にしている」点に注目し、この点で、伝統的な知の枠組みからの脱却が図られ、近世的思考の予兆が見られると指摘している⁽⁸⁾。本来「一義的 (同名同義)」とか「多義的 (同名異義)」とかいったことからは、「名称 (nomen)」を修飾するものであつたにもかかわらず、スコトゥスは「概念 (conceptus)」を修飾している。このことは、スコトゥスが存在について論理的な視点からアプローチしていることを意味する。概念には「一義性と多義性との間に中間はない。その結果、「存在」についてそれまで伝統的に語られてきた「アナログア (analogia ≡ 類比)」という考え方は拒絶されることになる。このように「概念」に定位することは、スコトゥスが「論理学者とし

て語る(α)ν (apud Logicum) と形而上学者として語る(α)ν (apud Metaphysicum) というように、「二重の語り方の間を飛び交うこと」で調停を図るのではなく、斉一的な空間の中で語る(α)ν、「存在の一義性を論理学者として捉えること」を意味している。

(三) 一義性とアナロギア

実際、スコトウスは存在をアナロギア(≡類比)において捉える立場、その中でも特にいわゆる「帰属類比説」を批判している。

ここで、哲学者たちの議論百出の景況の与える教訓には風馬牛といった態度で、なおも、いずれの哲学者の脳裡にも近接した二概念があり、双方が帰属類比的統一により近接しているため単一概念であるかの外見を呈する(思われる)のだと強弁して憚らない人もあろう。しかしその論法の弱みは、そのような弁辞が通用するとすると、なんらかの概念の(意味の)統一性を一義性として証明する手段が一切奪われるであろうことにある。というのも、「人間」がソクラテスにもプラトンにも該当する単一概念を表していると言おうものなら、早速にその主張は覆され、「実は二つの概念なのだが、酷似しているために単一の外見を呈するのだ」とやり返されることになるからだ⁽⁹⁾。

(二)で帰属類比の形で「存在のアナロギア」を説いた代表人物と目されているトマス・アクィナス(Thomas Aquinas, 1225頃-1274年)の『神学大全(Summa Theologiae, S.T.)』に依拠して、アナロギアということの意味を概観しておこう。トマスは、S.T.I q.13 a.5 c.において「神にも被造物にも適用される名称は、これら両者において同名同義的であるか」という問いを立て、神と被造物に共通に適用される名称は同名異義的(≡多義的)な仕方でもなければ同名同義的(≡一義的)な仕方でもなく、アナロギア的な仕方で(analogice)語られる」と述べている。

若干の名称は、(中略)神と被造物とについてアナロギア的な仕方で(analogice)語られるのであって、純粹に同名異義的(≡多義的)な仕方でもなければ同名同義的(≡一義的)な仕方でもない。(中略)神と被造物について語られるところのものは、そこに或る秩序づけ、つまり被造物の根源(principium)・原因(causa)としての神(中略)への秩序づけが存在しているかぎりにおいてのみ語られるのである。こうした共通性の様態は、純粹な同名異義(aequivocatio)と單純な同名同義(univocatio)との間における中間的なものである。即ち、アナロギア的に語られる諸々のことがらにあつては、同名同義的なそれにおけることとくだ一つの概念があるのみでもなければ、また同名異

義的なそれにおけるごとく全然別箇の概念があるのでもない。そこでは却って、このように多様な仕方でも語られるところの名称が、或る一なるものに対する種々なる対比 (proportio) を表示しているわけなのであって、それは、「健康なもの (sanum)」と「尿」が尿について語られた場合はそれが動物の健康の「徴表」であることを表示するものであるし、またそれが医薬について語られた場合は医薬が同じく動物の健康の「因」であることを表示するものである」としてである⁽⁹⁾。

「(11)でトマスが用いている「健康なもの (sanum)」という例について、山内は以下のように解説する。

「動物」も「医薬」も「尿」も「健康的なもの」と語られますが、その際「健康的な」という同一の名称が適用されるとしても、本質規定 (ratio) は異なります。というのも、それぞれ「健康を有する」、「健康の原因である」、「健康の記号である」ということだからです。換言すれば、「動物」において「健康」は本質規定をなすものとして (formaliter) ありますが、「医薬」や「尿」における「健康」は、「動物」に内在する「健康 (sanitas)」という一なるものへの秩序 (ordo) を有することによって、何らかの仕方で一なるも

のと考えられています。(中略) 神と被造物に語を移すと、完全性は神の本質規定をなすものとして述定されるものですが、被造物に関しては、「分有によって」述定されることになります⁽¹¹⁾。

以上に概観してきたアナロギア(帰属類比)理論に対してスコトゥスは批判を加えるわけであるが、重要なのはここでスコトゥスが批判する帰属類比論者としてはガンのヘンリクス (Henricus Gandavensis 1217?頃-1293年)が想定されている点である。山内は、ヘンリクスがアナロギア論を用いている場面はそれまでの伝統とは異なっていることに注意を喚起する。

(前略) アナロギアを、アリストテレスやトマスの場合でしたら存在の場面に用いているのですが、ヘンリクスは認識の場面に用いているのです。事物の内的構造を語るために、トマスはアナロギアを用い、ヘンリクスは被造物たる人間と神との違いを論じる場面に用いています。トマスとヘンリクスとは、アナロギアが用いられる場面が異なるのです⁽¹²⁾。

つまり、アリストテレスからトマスに至るまでの伝統において、アナロギアは存在の構造を説明する原理として用いられてきた

のに対し、ヘンリクスはこれを認識の原理として用いようとしていた。そしてスコトウスが批判したアナログ論とはヘンリクスのそれ、つまり認識の原理としてのアナログ論だった、というわけである。

「帰属類比とは、厳密な装置ではなく、かなり緩やかなもの」であり、この「アナログによって開かれる認識の可能性の領野は広いものでも、厳密なものでもないとしても、認識の可能性を準備するものでは」あるが「学問的な厳密性」は持たない⁽¹³⁾。アナログは厳密な論理性になじむものではない。しかし、スコトウスはヘンリクスによって認識の原理として採用されるに及んだ限りにおけるアナログ論に対して批判を加えたわけである。なぜなら、アナログ論は認識の理論としては不完全だからである。

(四) 離接の様態の意義

(a) 離接の様態

ここでテキストに戻ろう。(27)節において、存在概念はそれ自体としては「有限的存在」、「無限的存在」という対概念の両者に対して中立的であり、これら双方の構成分として含まれているがゆえに一義的である、と主張されている。

ここに登場する「有限的存在」、「無限的存在」という対概念は

「離接の様態 (passiones disjunctae)」と呼ばれ、スコトウス哲学において非常に重要な意味を有している。「離接の様態」とは、「無限／有限」、「必然／偶然」、「現実態／可能態」、「独立／依存」、「絶対／相対」、「単純／複合」、「一／多」などの排反関係にある諸様態のことである。これらの対のうち、前記されている「優性的様態」はすべて神の述語をなすものである。花井はこの離接の様態が自然神学において果たす重要な役割について注意を喚起している⁽¹⁴⁾。

この離接の様態に関して注目されるのは、いかなる存在についても対立項のいずれか一方が必然的に該当することである。そこから次の——ウオルターの命名する——「離接関係の法則」(the law of disjunction) が神探究の有力な方法を提供する。

「離接関係の法則」の典拠となっているのは以下のテキストである。

通則として、或る存在について劣性項（下位に表記）が該当したとすると、別の存在について優性項の該当を推論できる。例えば、或る存在が有限であれば、或る存在は無限である、または、或る存在が偶然であれば或る存在が必然

である、といった推断（内含関係）が成立するのがそれである(15)。

ただし、逆に優性項の該当から劣性項の該当を推断することはできない。或る存在の完全性は不完全な別の存在を予想しないからである。

スコトウスはこの「離接の様態」を非常に重視しており、【4】節で後述するようにこれを「超越概念」のうちに加えている。このことはスコトウスの独創であるとされている(16)。上述「離接関係の法則」の例から明らかのように、「離接の様態」は「有限的存在」と「無限的存在」との間の架け橋であり、「無限的存在」ないしは神を探究して行く際の媒介としての意味を有している。

(b) 探究場面の位置づけ

再び(27)のテキストに戻ろう。山内は、ここでの議論が「認識の問題と存在の問題が混同されているようにも見え」、「確知している(certus)」とか「判定に迷う(dubius)」といった認識者の在り方から事物の客観的なあり方について云々する「弱い」議論のように見える、という問題点について検討を加えている(17)。

山内は、「スコトウスはここで、アヴィセンナの「馬性の格率」を念頭においているはず」だ、と指摘する。山内はこの「馬性の格率」は「中世の形而上学を考える場合の根本的かつ中心的命題」

であるとして重要視し、「存在の「義性」を論じるに際しても、「普遍論争」を論じる際にも繰り返し言及している。「馬性の格率」とは、「馬性は馬性である限りに於いて馬性でしかない」というものであるが、そのことで馬性は一でも多でもない、「排中律は適用されるしかないけれど、排中律が適用されない領域もあり、それが重要な意味を有する、ということ」が示唆されている、とされる。

馬性の格率とは、本質というのは、AかAのどちらかのみあり方しかできないが、それ自体で捉えればどちらでもない、ということです。人間は男か女か、どちらか一方でしかありませんが、人間それ自体は男でも女でもない、ということも同じです。その際、それ自体で捉える見方は、人間が頭の中で考えるだけのことでなく、事物に備わったものであり、客観的な論理的空間である、ということですが、それ自体で捉えられる領域というのは、排中律が適用される以前の領域のことであり、事実上先行する世界であり、可能性の領域であり、可能性の条件を示す領域とされています。事実的にどこかに見出されるようなものではないのですが、フィクションとしてあるものでもありません。馬性の格率とは、可能性の領野において、二項対立の両項を媒介する領域の存在することを述べる原理だったので。

存在の一義性は、可能性の領域をどのように捉えるかに関

わります。排中律の両項のどちらかに疑っていても、それらのいずれかであることを確信しているということは、トリビアルなことに見えます。可能性の領域は事実の中に現れることはありませんし、事実を支える条件であるにもかかわらず、現実にはか目のいかない人々には、存在していかないようにしか思えない領域です。

そうではないのです。この議論において、神が何であるかを問う前に、神が存在であることを確知することはとても重要なことです。実はその時点で、形而上学の可能性が示されているのです⁽¹⁸⁾。

山内は、神探究の途上にいる人間知性が、神が存在することが確知されているという条件のもと、離接の様態の両項の間で「判定に迷う」という場面において「可能性の領域」の中に置かれており、そこに「馬性の格率」が機能していることに注意を喚起しているのである。

【3】 存在の一義性の射程

——『オルティナテイオ』第1巻第3区分

第1部第3問題

(一) テキスト

この問題では「存在の一義性」の内実と妥当領域とが問われている。まず「第一のテーゼ」においては一見「存在の一義性」が及ばない領域と思われる場面が示される。

(131) 【テーゼ1】

最初の論題についてのわれわれのテーゼは以下の通り。存在は、本来的認識対象総てに本体述語として述語される意味で一義的であるのではない。最終種差と、存在の固有様態には、存在はそのような意味での述語にならないからである⁽¹⁹⁾。

ここに登場する用語の意味について解説しておく。まず、「本来的認識対象」であるが、眼の適合的对象「色」に下属する一切の特殊な色が「本来的可視対象」であり、それらは総て「色」に述語されるように、知性にとってそのさまざまな「色」に相当する具体的対象が「本来的認識対象」といわれる⁽²⁰⁾。

次に「本体述語」であるが、ポルフェリオス『イサゴーゲー』

によれば、述語(客位語)は類、種、種差、特性、偶有性に区別される。このうち類、種は、主語の「何であるか」(quid est)に答える述語であり、残る三者は「如何にあるか」(quale est)に答える述語であるとされる。そこから後世、類、種を「本体述語」(quiditativus)あるいは「in quid」に述語される述語、その他を「形容述語」(qualitativus)あるいは後者は「in quale」に述語される述語と呼ばれるに至った。注意すべき点として、(一)スコトウスにあつて「本体述語」は類、種に尽きるわけではなく、「存在(ens)」は超越概念であつてカテゴリーを超えるものでありながら、「本体述語」をなすものとされている。(二)また「本体述語」がそのまま「本質規定」を意味するわけではない。種差は形容述語でありながら、ものの本質規定を構成する述語だからである。したがつて種差も類、種と同じく、対象に「本質的に含まれている」とされ、時として「in quale quid」に述語されるともいわれる⁽²⁾。

さらに、「最終種差」「存在の固有様態」については花井による訳注そのものを引用して確認しておこう。

「最終種差」とは種相互を分別する通常の種差とは別であつて、同一種「人間」、「紫」などを個別対象にまで殊別化する「このもの性(個性性)」(haecetias)の外、類、種、形相なども含めた対象一般の概念について、それぞれを他の一切から区別する(いわば差異を発生せしめる)究極の

意味成分をいう。したがつてまた、相異なる最終種差A、Bはともに差異成立の「究極の意味成分」であるため、何らの共通成分もたない。それらはいずれも、やがてみるように(端的に単純な)概念として存在の限定機能に終始する意味成分なのである⁽²²⁾。

つまり、「最終種差」とはそれは、【2】(二)で検討した類種系列の両端のうち、最も個体的な方の極を意味している。

「固有様態」(passiones propriae)とは「特性」(propria)ともいわれ、ポルフェリオス『イサゴーゲー』には類、種、種差、偶有性、と並んで客位語(praedicabilia)の一分類をなしている。「人間」とつての「笑えるもの」、「馬」とつての「嘶き得るもの」のように、主語(通常は種)の定義には含まれないが、その主語だけに特有の性状がそれである。ただし、以下に問題となるのは存在自体に固有の特性であつて、具体的には、「二」、「真」、「善」といった、存在と可換的な單純様態に加えて、「無限/有限」、「必然/偶然」などの離接の様態がある。要するに存在につねに随伴する概念をいう⁽²³⁾。

「可換的な單純様態」とは、存在にいわばアプリアリに随伴する概念(超越概念)のうち、「真」、「善」、「二」の概念

を指し、「離接の様態」と相俟って存在の固有様態(特性)をなす。それが「単純」といわれるのは、「離接の様態」が

離接関係(甲か乙かいずれか)をなす両項が全体として存在と可換的たり得るのに対し、単独に可換的であるためである⁽²⁴⁾。

「固有様態」とは、現代の論理学用語を用いるならば「外延は等しいが内包は異なる」概念である、と云ってよい。ただし、ここではこのことが「存在」について語られる。「可換的な単純様態」とは、「存在」と可換的な「二」、「真」、「善」といった諸概念であり、スコトウス以前から伝統的に「超越概念」と呼ばれてきたものである。スコトウスにあつて特徴的なことは、彼が【2】(三)で取り上げた「離接の様態」をも「存在」の「固有様態」に加えたことであり、【4】で後述するとおり、「離接の様態」は「超越概念」にも加えられる。

要するに「存在の固有様態」とは、【2】(二)で検討した類型系列の両端のうち、最も普遍的な方の極、すなわち「超越概念」のことなのである。そしてテーゼ全体の要点は、【2】(二)で検討した類型系列の両端、すなわち最も普遍的ないわゆる「超越概念」と、最も個別的な「最終種差」については、存在が本体述語として述語される意味で一義的であるのではない、という点にある。このテーゼにいわば自己反論する形で第二のテーゼが提起さ

れる。

(137)【テーゼII】

二番目の論題についてのわれわれのテーゼは以下の通り——先の四通りの証明(132〜136節)の教えるところでは、存在は普遍に冠たるものであり、しかも、存在は最終種差(*de differentiis ultimis*)と自己の様態(*de passionibus suis*)についての本体述語ではないため、知性の本来的認識対象総て(*de omnibus per se intelligibilibus*)にとつて一義的な本体述語をなすという意味での普遍(*commune univocum dictum in quod*)ではなかつたのであるが、そうすると、本来的認識対象総てにとつて本体述語となる共通普遍性に拘泥してはわれわれの知性の第一の対象をなすものは存在しないことになる⁽²⁵⁾。

これは【テーゼI】およびその証明の確認である。スコトウスの主張はこれに続くテキストで展開される。

にもかかわらず、われわれの知性の第一の対象が存在とするのが私の持論である。なぜなら存在は共通普遍性と潜在力に跨がる二重の首座を兼領しているからである(*quia in ipso concurrunt duplex primitias, scilicet communitatis et*

virtualitatis)。すなわち、本来的認識対象は総て、(1) 存在の意味成分を本質的に(本質構成成分として)に含むか、さもなければ、(2) そうした存在の意味成分を本質的に含むものうちに、(a) 潜在的にか(b) 本質的にか、含まれているのである。蓋し、(1) 総ての類(ないし範疇)、種、個体、また類の総ての本質要素、さらに非造的存在は、存在を本体述語として含んでいるが、これに対し、(2) 総ての最終種差は、これら(つまり(1)に挙げた「類、種、…非造的存在」)いずれかに本質的に含まれ、存在の総ての様態も、存在及びその下位の諸々の存在に潜在的に含まれている。

こうして、存在を一義的な本体述語としないものは、存在を一義的な本体述語として含むものに含まれているわけである。

以上より明らかなように、存在は本来的認識対象、つまり類、種、個体、これら総てに属する本質要素、さらに非造的存在にあつて、共通普遍性の面で首座を領する一方、本来的認識対象に含まれる総ての可知的対象、つまり最終種差と(存在の)固有様態という形容述語にあつては潜在力の面で首座を領する⁽²⁶⁾。

(二)で、「本質的に含む」「潜在的に含む」という二通りの「含

む」という関係について解説しておく必要がある。

AがBを「本質的に含む」とはBがAの本質に何らかの構成分として関与することを意味する。この場合、定義に明示される本質規定には限られないのであつて、「人間」は理性的性格、動物のみならず、生物、実体、さらに存在などを「本質的に含んでいる。またこの関係はかならずしも「本体述語」に限らない。(13)に關連して「本体述語」について解説したとおり、種差は形容述語でありながら、ものの本質規定を構成する述語だからである。したがつて種差も類、種に同じく、対象に「本質的に含まれている」とされ、時として“in quale quid”に述語されるともいわれる。

したがつて、このテキストにおける(1)「存在の意味成分を本質的に(本質構成成分として)に含む」「本来的認識対象」とはカテゴリー内の類種系列のうちにくまれるあらゆるもの、および「存在の一義性」によつてこれと並ぶ「非造的存在」を指す。

他方、「潜在的に含む」とは、Aがその本質外の対象ないし述語(B)を産出する力能(virtus)ある原因であることを意味する。そこから、大工は家を、神は被造世界を「潜在的に含む」といわれ、推論における前提は結論を「潜在的に含む」ともいわれる。また、一般に主語はその本質外のままさまの述語を「潜在的に含む」と言われる⁽²⁷⁾。

「存在」が「最終種差」と「存在の固有様態」という形容述語にあつては「潜在力の面で首座を領する。」とされていることの意

味については、花井が長大な註をつけて解釈を加えている⁽²⁸⁾。紙面の関係でその結論だけを紹介するならば以下のとおりとなる。

まず「最終種差」についてであるが、最終種差それ自身は存在を含まない。しかし、最終種差によって規定されたもの、たとえば「この古代紫」は限定された存在を個の本質とする以上、その本質（通常の種の本質ではない）の究極の限定面としてこの特定の存在に本質的に含まれていることになる。しかし、反対に、本質構成分たる存在自体からみた場合には、究極の被限定項としての存在は窮極の限定項たる最終種差を「本質的に含み」ようもない。しかし存在は、「恰も公理がそれに立脚する個別命題を通して推論上の結論を産出可能なものとして潜在的に含むように、自ら究極の被限定項として構成するところの特定存在の限定された本質を通して、最終種差を潜在的に含む関係にあった」ということになる。

次いで、「存在の固有様態」についてであるが、それが存在の様態である以上、存在を含むいかなる特定存在の本質規定にも関与し得ないのであって、それゆえ、それは始めから「存在およびその下位の諸存在に潜在的に含まれる」としか言われていない、という。

本テキスト全体の結論として、「本来的認識対象」として「存在を構成分とする種々の概念的対象のほか、最終種差、存在の固

有様態を含む、要するに通常の思考において概念把握の可能な一切の対象」⁽²⁹⁾が少なくとも「潜在力の面での存在の首座」のもとに「存在の一義性」の射程内に含まれることになる。花井の表現によれば「ともあれこうして、一見存在の管轄外にあるかに見える最終種差、固有様態も、特定存在へと転成する存在自体の投げた影として捉え返すことを得る」というわけである。

【4】 超越概念の拡張

——第1巻第8区分第1部第3問題

第1巻第8区分第1部第3問題において、スコトウスは「存在の一義性」を根拠として「超越概念」ないしは「形而上学の領域」の拡張を行っている。「超越概念」(transcendentalia, *transcendentalia*)とはカテゴリー(範疇)に分割される以前の概念で、伝統的には「存在(ens)」、「事物(res)」、「一(unum)」、「あるもの(aliquid)」、「真(verum)」、「善(bonum)」と云ったものが挙げられるのが常であった。そして、この「超越概念」の領域が「形而上学」に固有な領域を示すものと考えられていた。「論理学」も存在を扱うが、それはカテゴリーに分類された後の存在であった。他方、「形而上学」はある意味で「神学」であったが、聖書などにもとづく啓示神学とは区別されていた。

第1巻第8区分第1部第3問題においては、そうした形而上

学的な意味において神に述語づけられるものとしての「超越概念」の範囲が問題とされている。

(113) 【超越概念としての存在】

【疑問】「知恵ある、善なる」というような、神の述語はどのような性質のものなのか。

【スコトウスの回答】存在は、十の範疇(類)に分類されるに先立って、無限と有限に分類される。というのは、有限と無限の一方、つまり「有限」の方が十の範疇の共通成分を成しているからである。こうして、存在に該当しながら有限と無限に中立的なもの、または無限的存在に固有なものとしての存在に該当する (convenire) ものはどのようなものであると、範疇に限定されることなく、限定に先行して存在の規定となっているのである。それ故にまた、総ての範疇を超える超越概念 (transcendens) 存在の規定をなしている。

神と被造物の共通成分は何であろうと、有限と無限に中立的なものとしての存在に該当するものである。つまり、それらは、神に該当すれば無限なものとなり、被造物に該当すれば、有限なものとなるのである。このように、神と被造物の共通成分は、存在が十の範疇に分類されるに先立って、存在に該当している。したがって、かかる条件を充

たす限りは、どれも超越概念に算えられるのである⁽³⁾。

まず、ここでスコトウスは「有限と無限に中立的なものとしての存在に該当する」こと、つまり「存在の一義性」を基準として「超越概念」を規定しようとしている。しかし、神に述語づけられる「知恵」は総ての存在に共通ではないので、「超越概念」から外れるのではないか、との疑問が提起される。

(114) 【別の疑問】「知恵」は、総ての存在に共通ではないのに、どうして「超越概念」と考えられるのか。

【スコトウスの回答】「最高類」(＝範疇)の意味基準は、自らのもとに複数の種を包摂していることではなくて、より上位の他の類 (aliud superveniens genus) に従属しないことにある。——例えば、「時」の範疇は(従属する)種が僅少または皆無であるにもかかわらず、より上位の類を持たないが故に、最高類となっている——。これと同様に、どの超越概念も上位の類に包摂されないものである。

したがって、超越概念の意味基準は、存在以外にはいかなる上位の述語にも包摂されないことにある。超越概念が下位の事物に共通であることは、付随的性格なのである

(accidit) (3)。

ここでスコトウスは、超越概念はすべての事物に共通に該当するというような外延的な捉え方ではなく、いかなる類にも下属しないものという捉え方を提唱する。この捉え方によって超越概念の拡張が可能となる⁽³²⁾。

(115) 【超越概念となるもの】

このことは、別の観点から考えても明らかである。存在は、可換的単純様態 (*passiones simplices convertibiles*) —— 例えば、「一」「真」「善」——ばかりでなく、対立するものが排反的關係にある別の様態（離接の様態——例えば、「必然か可能か」「現実態か可能態か」・その他同様の離接の様態——をも有している。

ところで、可換の様態は超越概念である。何らかの範疇に限定されない限りでの存在に随伴するものだからである。同様に、離接の様態 (*passiones disjunctae*) も超越概念であり、離接両項 (*disjunctum*) のどちらの項も超越概念である。どちらも、被限定項を或る特定の範疇に限定することはないが、離接両項の一方の項は本質規定として (*formaliter*) 特殊なものであって、一方の存在にしか該当しないからである。例えば、「必然か可能か」の分類における「必然」、「無限か有限か」の分類における「無限」がそうであり、他の離接関係についても同様である。

「知恵」も、さらにその他、神と被造物に共通な規定はどれも超越概念で有り得る。尤も、これらには、神にしか決定されない規定もあるが、神と或る被造物に決定される規定もある。

超越概念は、超越概念の意味基準を満たす限りは、第一の超越概念つまり存在と可換的な場合（つまり「可換の様態」を除けば、あらゆる存在の述語となる必要はないのである⁽³³⁾。

スコトウスは、伝統的に超越概念として受け入れられていた存在の可換的単純様態に加え、離接の様態も、さらには「純粹完全態 (*perfectio simpliciter*)」をも「超越概念」のうちに追加することとなった。「純粹完全態」とは本テキストにおける「知恵」がそれである。

離接の様態としてスコトウスが挙げているのは、「先なる／後なる」、「独立的／非独立的」、「必然／偶然」、「絶対的／相対的」、「無限／有限」、「現実的／可能的」、「単純／合成的」、「一／多」、「原因／結果」、「帰結作用／帰結」、「凌駕する／凌駕される」、「実体／偶有」、「同一／差異」、「等／不等」などである。これらのものは、離接両項が一緒になると、存在と外延がひとしくなり、存在と互換的であり、カテゴリーを越えているので、超越概念に含められることになる⁽³⁴⁾。

「純粹完全態」の意味については、とりあえず次の註を見られ

たい。

形姿、驢馬、人間、天使、推論などがいかに完全性を極めようと有限性を払拭できない「限定的完全態」(perfectio limitata)であるのに対し、その本来の意味内容からして無限性を宿す(知性)認識、自由意志、知恵、真、善ほかの善美な特質を「純粹完全態」というが、結果的には総じて超越概念がこれに含まれる(ただし離接の様態は「無限」、「必然」、「現実態」といった優性項のみ)。もともと、現実世界に見出される「この人の知恵」がすでに有限性を脱しているというのではない。それは不完全であるにしても、「知恵」の意味内容が本来無限性を湛えているがゆえに、「純粹完全態」へと還元できる。その点で、そうした還元のもとと不可能な「限定的完全態」とは截然と区別されるのである⁽³⁵⁾。

「純粹完全態」の实例として、このテキストで主題的に論じられている「知恵」を含め(「知性」認識、自由意志、知恵、真、善ほかの善美な特質)、そして離接の様態における「無限」、「必然」、「現実態」といった優性項が挙げられている。これらの实例を見れば明らかなおと、**「純粹完全態」**とは価値性を帯びた概念(「善美の特質」)である。それらは本来的には神に適合しつ

も、一定程度被造物にもその可能性が解放されている(「神と或る被造物に述定される規定もある」)。その限りで、それは倫理的な概念である⁽³⁶⁾、とも言えるのである。

以上を約言するならば、スコトゥスは「存在の一義性」の理論のもと、「離接の様態」および「純粹完全態」をも含める形で「超越概念」の範囲を大幅に拡張し、形而上学にラディカルな変革をもたらしたのである。

【5】 結語

最後に、スコトゥスの「存在の一義性」をめぐる議論についてのこれまでの概観を通して明らかにしたことをもまとめておきたい。

まず、第1巻第3区分第1部第1・第2問題において、スコトゥスは神と被造物とに一義的な概念として存在を提起している。存在の一義性の主張はスコトゥスがこれまでの形而上学の伝統に対して「論理学者の視点」から臨む、という姿勢を示すものであった。その結果、存在についてのアナログ的な見方が斥けられるが、それはあくまでも認識の原理としての資格においてのことであった。アリストテレスからトマス・アクィナスまでの伝統的な立場においては、アナログ論は存在の構造を説明する原理として用いられてきたのに対し、ガンのヘンリクスはこれを認

識の原理として用いようとしていた。スコトウスの批判はこのヘンリクスのアナログア論に向けられていたが、それはアナログア論は認識の原理としては不完全だったからである。

「存在の一義性」とは、「存在」の概念が対立する離接的様態の両項の背後に一義的に通底している、ということを意味し、人間知性が神に向かう探究、自然神学の場面を支えるものと考えられていたのである。

『オルディナティオ』第1巻第3区分第1部第3問題では「存在の一義性」の内実と妥当領域が問われている。【2】(二)で検討した種類系列の両端、すなわち最も普遍的な「存在の固有様態」と、最も個体的な「最終種差」については、存在が本体述語として述語される意味で一義的であるのではない。しかし、スコトウスは「存在の固有様態」および「最終種差」も少なくとも「潜在力の面での存在の首座」のもとに「存在の一義性」に含まれる、としている。

第1巻第8区分第1部第3問題において、スコトウスは「存在の一義性」を根拠として「超越概念ないしは「形而上学の領域」の拡張を行っている。ここでスコトウスは、超越概念はすべての事物に共通に該当するというような外延的な捉え方ではなく、いかなる類にも下属しないものという捉え方を提唱する。その結果、伝統的に超越概念として受け入れられていた「存在の可換的単純様態」に加え、「離接の様態」も、さらには「純粋完全

態」をも超越概念のうちに追加することとなった。かくして、スコトウスは「存在の一義性」の理論のもと、超越概念の、つまりは形而上学の領域に対してラディカルな拡張を加えたのである。

注

- (1) 山内志朗著『存在の一義性を求めて——ドゥンス・スコトウスと13世紀の〈知〉の革命』、岩波書店、二〇一一年。
- (2) 主として次註に挙げるテキスト邦訳における訳注による。
- (3) *Duns Scotus, Ordinatio* (以下 *Ord.*)。テキストは *Doctoris subtilis et Mariani Iohannis Duns Scoti ordinis Fratrum minorum Opera Omnia, Civitas Vaticana, 1950-* (パチカン版全集) 所収、vol.18 による。また、その主要部分については邦訳「ヨハネス・ドゥンス・スコトウス著、花井一典、山内志朗訳『存在の一義性・定本——ペトルス・ロンバルドウス命題註解』、哲学書房、一九八九年(中世哲学叢書1)」があり、訳文は基本的にこれを用いるが、適宜原語を挿入したり訳語を変更するなどの改変を施すこととする。特に、「*ens*」の訳語として同訳書では「存在」という表記が用いられているが、本稿では単純に「存在」の表記を用いる。スコトウスの文脈ではたとえはトマスの「*esse*」との区別などを意識する必要はないと判断したからである。
- (4) *Ord.*, l.p.1 dist.3 q.1-2.26, Var. III, p.18. [邦訳、三八—三九頁]。なお、テキストの引用に際しては引証の便宜のためパチカン版におけ

る節番号を付することとする。

- (5) 花井、山内前掲邦訳、二九頁注53。
- (6) *Ord.*, I, p. 1, dist. 3, q. 1-2, 27, Var. III, p. 18. [邦訳、三九—四〇頁]。
- (7) 山内前掲書、一六七—一六八頁。
- (8) 山内前掲書、一六九—一七〇頁。
- (9) *Ord.*, I, p. 1, dist. 3, q. 1-2, 30, Var. III, p. 20. [邦訳、四三頁]。
Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 13 a. 5 c.
- (10) 山内前掲書、一七九頁。
- (11) 山内前掲書、一八四頁。
- (12) 山内前掲書、一八三頁。
- (13) 花井、山内前掲邦訳、二五頁注34。
- (14) *Ord.*, I, dist. 38-9, 13, App. A, Var. VI, p. 414-15.
- (15) 山内前掲書、二七一頁。
- (16) 山内前掲書、一七二—一七五頁。
- (17) 山内前掲書、一七四—一七五頁。
- (18) *Ord.*, I, p. 1, dist. 3, q. 3, 131, Var. II, p. 85. [邦訳、一四〇頁]。
- (19) 花井、山内前掲邦訳、一三七—一三九頁注159。
- (20) 花井、山内前掲邦訳、一四五頁注34。
- (21) 花井、山内前掲邦訳、一四一頁注163。
- (22) 花井、山内前掲邦訳、一四一頁注164。
- (23) 花井、山内前掲邦訳、一四五頁注33。
- (24) *Ord.*, I, p. 1, dist. 3, q. 3, 137, Var. III, p. 85. [邦訳、一五〇—一五一頁]。

- (26) *Ord.*, I, p. 1, dist. 3, q. 3, 137, Var. III, p. 85. [邦訳、一五一—一五二頁]。
- (27) 花井、山内前掲邦訳、四七頁注60。
- (28) 花井、山内前掲邦訳、一五二—一五五頁注181。
- (29) 花井、山内前掲邦訳、一三七—一三九頁注159。
- (30) *Ord.*, I, p. 1, dist. 8, q. 3, 113, Var. IV, p. 205-206. [邦訳、三〇七頁]。
- (31) *Ord.*, I, p. 1, dist. 8, q. 3, 114, Var. IV, p. 205-206. [邦訳、三〇八頁]。
- (32) 山内前掲書、二六五頁。
- (33) *Ord.*, I, p. 1, dist. 8, q. 3, 115, Var. IV, p. 205-206. [邦訳、三〇八—三〇九頁]。
- (34) 山内前掲書、二七〇—二七一頁。
- (35) 花井、山内前掲邦訳、二五—二七注36。
- (36) 山内は前掲書第一部第三章において、「存在の一義性」そのものの検討に入る前にこの「純粹完全態」(同書では「純粹完全性」)について多くの紙幅を割いて検討している。それは、スコトゥスの思想全体が「愛」の倫理を志向している、との氏による見通しによるものと思われる。

(くわばら・なおき 筑波大学人文社会系教授)