

西洋中世の大学における学問の規範性と多元性

山内 志朗

西洋中世の盛期をなす 13 世紀は、キリスト教神学が完成した時期であるとともに、大学が制度として確立した時期でもある。特に神学に限定すると、その知的中心となったのは、パリ大学神学部であった。ヨーロッパ各地の学生を集めたということで既に知の多元性の中枢としての地位を占めているが、さらには、アリストテレス『形而上学』『自然学』『分析論』といった最新のテキストが教授される場所でもあった。その際、アリストテレス思想の受容は、ファーラービー、アヴィセンナ（イブン・シーナー）、ガザーリー、アヴェロエスといったイスラーム思想家の解釈を介して行われたことは重要である。そして同時に、『原因論』『アリストテレス神学』といった、イスラーム思想が重要視したネオプラトニズムの枠組みが、直接・間接に西洋中世に流入してきた。13 世紀とは、きわめて多様な思想的傾向を受容し、自らの思想体系に統合し、そして教育制度にまで具体化していった時期ということもできる。

13 世紀が多様性に満ちた時代であるとしても、それだけにとどまるものではない。同時に規範性・統合性・一元性への傾向をも有していたと言えよう。さもなければ 13 世紀は混乱の世紀でしかなくなる。その統合性の契機は簡単に設定できるものではないが、アリストテレスの『形而上学』が 13 世紀の思想発展の中心にあること、そして『形而上学』の対象が、「存在としての存在」であることを考えるとき、存在ないし存在論が、諸学の統一という規範的役割のかなりの寄与を行ったことを期待してもよいのではないだろうか。

13 世紀後半において、存在のアナロギアと存在の一義性をめぐる議論ばかりでなく、アヴィセンナの存在偶有性説批判、本質と存在との実在的区別をめぐる論争など、存在をめぐる論争が数多く展開された。少なくともそこには、ヘブライズム、アリストテレス、ネオプラトニズム、イスラーム思想、西洋中世といった要素が関わってくる。つまり、存在

への問いをめぐって、規範性と多元性に関わる論点を追求していくことが可能かもしれない。

上記の問題設定はあまりにも広大な領野を対象とせざるを得ない。本稿では、話題を限定し、学問としての「神学」と「形而上学」の関係が、大学制度においてどのように位置づけられていたかを見ることで、上記の問題設定への入口を設定しよう。

1. 13 世紀における神学教育

13 世紀の思想史の流れを考える場合に、神学部におけるカリキュラムを考察することは重要な論点となる。学芸学部を修了した者が神学部で神学の研究を続けることが学習階梯としてあったことは前提となるが、12 世紀と 13 世紀では事情が異なってくる。12 世紀においては、ペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』だけではなく、きわめてさまざまな『大全 (Summa)』が数多く編纂された。12 世紀における神学教育は、聖書研究と様々な『大全』の講読から構成されていたと考えてもよいと思われる。

ところが、13 世紀においては変化が現れる。聖書研究の中心的位置は少なくとも 13 世紀の半ばまでは揺るがないとして、1) ペトルス・ロンバルドゥス (c.1110-1160) 『命題集』が基本的テキストとしての地位を獲得すること、2) アリストテレス 『形而上学』が受容され、聖教 (Sacra Doctrina) としての神学と、哲学の一部としての神学が区分されるようになったという変化が見られる。

その結果、

- a. 聖書に書かれたことから構成される聖教 (Sacra Doctrina) および聖書解釈学、『聖書通常註解』(Glossa Ordinaria) がここに含まれる
- b. 聖書を解釈するための正統的諸見解の集成としての『命題集』
- c. 神学を一部に含むところのアリストテレス 『形而上学』、およびアヴィセンナの『形而上学』

といった三つの層が、神学には見られるということになる。

（１）神学研究のテキストとしての『命題集』

ペトルス・ロンバルドゥス『命題集』は、神学研究の基本的テキストとして、それに対して註解をなすことが神学教授となるための必要条件とされるほど正則的位置を占めていた。ある意味ではスコラ神学の基本軸を構成するものとも言える。だからこそ、ダンテの『神曲』の天国篇において「その次にあって、われらの聖歌隊を荘厳する者こそ、あの貧しき寡婦にならい、おのが財宝を聖なる教会に寄進したピエトロ」と唱われることになったのだろう。

1215年、第四ラテラノ公会議で、ペトルス・ロンバルドゥス『命題集』が神学の教科書として認められたことが、正則的位置を定める契機になったと考えられる。

この公会議において、実体変化（transsubstantiatio）が正統的見解と定められたこと、ロベール・クールソンがパリ大学規約を定めたことなどに見られるように、1215年を中心とする時期は、スコラ神学が規範性を持った教育的、宗教政治的システムへの整備されていった時期と解される。

『命題集』が基本的テキストとしての位置を得ようになったのは、パリ大学神学部におけるカリキュラムによるところが大きいようである。13世紀の初めにはパリ大学神学部で『命題集』が教科書として使用されていた。例えば、1228年におけるドミニコ会が用いていた教科書は、ペトルス・コメストルの『スコラ神学の歴史』、『命題集』、『註釈付き聖書』であった。

オックスフォード大学の神学部では、1240年頃まで『命題集』が講義されたことはなかった。しかも、オックスフォードで最初に講義したのが、ドミニコ会士リチャード・フィシャカであったこと、フランシスコ会士の方は、ロバート・グロステストからの影響も強かったためか、『命題集』を教科書として使用することに抵抗を示していた。

たとえば、サリンベーネやロジャー・ベーコンは『命題集』が批判的に言及しているが、そればかりでなく、後にドゥンス・スコトゥスも神学にとっては、聖書だけで十分であると述べ、オックスフォード・フランシスコ会の系譜を受容している。ここでは、ロジャー・ベーコンの見解を紹介しておく。

[神学研究の] 第四の誤りは、聖書よりも、神学部の一冊の大全 (una Summa Magistralis)、つまり、『命題集 (liber Sententiarum)』の方が重んじられることである。この書は、馬一頭分の重さがあり、神学者のすべての栄光が込められているという。(中略) 敬虔なる学者達は聖書しか用いていないし、古代の知者達もそうであった。この人々の中には、リンカーンの主教グロステスト、アダム・マーシュ、他の偉大な人々が知られている。

ところが、[ヘルズの] アレクサンダーが初めて『命題集』を講義し、『歴史の書』[ペトルス・コメストル 『スコラ神学の歴史 (Historiae Scholariae)』] がかつてよく講義されたように、『命題集』も同じように講義されている。『歴史の書』の方は今では滅多に講義されないようになっている。『命題集』がこのように重視されていることは驚くべきことである。というのも、『歴史の書』の方が神学には適しているからである。というのも、この『歴史の書』は最初から終わりまで、聖書を解明しながら、聖書に従っているからである。『命題集』は聖書に従わず、学問的探求によって聖書から逸脱して徘徊している (liber Sententiarum non adheret textui, sed vagatur extra textum per viam inquisitionis.)。したがって、神学研究において或る大全が望まれるとすれば、『歴史の書』既に書かれてあるものであれ、新たに著されるものであれ が必要である。(c.1267,Rogerus Baconus, CUP,I,p.473)

ヘルズのアレクサンドルがパリ大学において 1223-1227 年、フランシスコ会に入会する以前に『命題集』を神学の講義の教科書として使用し、1240-1245 において普及していた。オックスフォード大学においても、ドミニコ会のリチャード・フィシャカは、パリ大学の教育課程を取り入れ、『命題集』を教科書として用い始める。

リチャード・フィシャカにおける『命題集』の位置は、聖書講読と並立するものであった。聖書講読は道徳的問題に関わるもので、意志 (affectus) の最高善への結びつきを扱うのに対し、『命題集』は、精神 (aspectus) の最高の真理への結びつきを扱うものであった。

両者が区別されるのは、神学においては学問的討論という困難な課題があり、これは聖書だけからでは学びにくいので、別個に学習課程が用

意される必要があるとするものである。

1245-1246年頃、ロバート・グロステストは、神学の講義においては聖書のみが使用されるべきである（「すべての通常講義は聖書の講読から構成されるべきである」という書簡を、オックスフォードの監督官に送っている。

これに対して、1245-1247年頃イノセント四世からグロステストに私的な書簡が送られ、「説教者修道会〔ドミニコ会〕の兄弟R〔Richard Fishacre〕がオックスフォード大学の神学部で『命題集』を通常講義で講義することを禁じるのではなく、推奨することを命じる（Mandamus ... fratrem R. de ordine Praedicatorum apud Oxoniam docentem in theologica facultate a lectione ordinarie libri Sententiarum non debeas prohibere, sed potius inducas eundem...）」と述べている。

フランシスコ会においてもコーンウォールのリチャード・ルーフスが『命題集』を限定的に利用するようになる。ただし、リチャード・ルーフスの考えでは、『命題集』は必ずしも必要のないものである。『命題集』は神学でもなければ、神学の一部でもない、聖書はそれ自体で完全なものであり、『命題集』がなくても完全である。ただ、『命題集』は、聖書において謎めいて語られているところの分類を行っており、その点で、聖書を学ぶ者にとっては便利である。

その際、考えられるべきなのは、神学者の養成組織としての神学部、特にヨーロッパ文化の中心であったパリ大学の神学部に対して、ローマ教皇が強く関与してきたことである。パリ大学に特権を付与するとともに、教授ポストの数や神学教育の内容に関して、様々に介入してきたわけである。この点で、オックスフォード大学の方は、1245年まで、ローマ教皇からの介入をそれほど受けておらず、対照的である。おそらく、ローマ教皇による神学教育の標準化と、『命題集』の正典化は連動しているものであり、オックスフォード大学においても、『命題集』が講義され始めた時期、ローマ教皇の介入が始まった時期が重なっているのは何ら偶然ではないだろう。

（２）神学教育の形成

1215年に、クルソンのロベールによって、パリ大学規約が裁可され、

1210年の勅令がほぼ同じ内容で繰り返され、アリストテレスの自然学書、『形而上学』の講読が禁止されたと考えられている。つまり、1215年のパリ大学規約の制定はローマ教皇による大学教育への介入として普通捉えられている。

しかし、S.C.Ferruolo, “The Paris Statutes of 1215 Reconsidered” (in *History of University*, vol.5, Oxford UP, 1985)によれば、大学の外部から課されたのではなく、パリ大学のOBとしてのロベール・クールソンがパリ大学の整備のために、ローマ教皇庁と協力して、規約を設定したと考えるべきであるという。つまり、クールソンは、以前の同僚であったパリ大学神学部の教師と協力しながら、規約を作ったのである。

1210年の勅令には「マギステル、ディナンのダヴィッドのノートは、クリスマスの前にパリ司教に手渡され、焼却されるべきである。そして、パリにおいては、アリストテレスの自然哲学書、およびそれへの註解を用いて、公にであれ密かにであれ、講義してはならない。このことを破門の罰をもって禁じる (Quaternuli magistri David de Dinant infra natale episcopo Parisiensi afferantur et comburantur, nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto, et hoc sub pena excommunicationis inhibemus. CUP,I,p.70)」と記されており、1215年の規約にも Non legatur libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophia, nec summe de eiusdem, aut de doctrina magstri David de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauricii hyspani.(CUP.I.p.78f) と記されている。

しかしこの箇所がアリストテレスの禁令を意味していたのかはかなり疑わしいとされている。むしろこの箇所は、学芸学部におけるカリキュラムの内容に関するものと考えられる。この文言は Nullus legat Parisius de artibus つまり学芸学部に関しての規約が述べられている段落に登場するものであって、パリ大学全体においてアリストテレスの禁令が出たものではない。

また David de Dinant は、処罰を受けているわけではない。第四ラテラノ公会議においてアマリックは破門されながら、ダヴィッドの方は言及されず、またがこの規約の後にも、イノセント3世に伺候したという伝承さえ残っている。(cf. E. Maccagnolo, “David of Dinant and the beginning of Aristotelism in Paris” in P.Dronk(ed.) *A History of*

Twelfth-Century Western Philosophy, Cambridge UP, 1988)

また、神学部の教育内容については何ら制限が与えられておらず、せいぜい授業時間に関する制限が見られるだけである。しかも、それは学芸学部で学ぶ学生への配慮を含んでいる。そこには、「神学部については以下の規約を定める。（中略）神学部の教師は誰であろうと、[学芸学部の] マギステルが講義するときには、第三課（午前九時）以前に講義をしてはならない（*Circa statum theologorum statuimus, quod et illorum nullus legat ante tertiam in diebus, quando magistri legunt.*）」と記されている。これは学芸学部の教師が、学芸学部のマギステルは神学部の学生でもあったこと、学芸学部のマギステルは午前九時以前に講義していたことなどを考えると、午後九時以降に神学部での講義がなされれば、マギステルは自分の授業を終えた後に神学部の講義を聴講できることになる、という配慮を読み取ることができる。これは、外部からの介入ということではない。

このように、少なくとも 13 世紀の初期においては、自由学芸学部と神学部との間に対立は必ずしも存在せず、「哲学は神学の婢」であるという言葉に代表される緊張関係は強くは存在していなかったとも考えられる。アリストテレスの講読が禁止されたのは、自然哲学、倫理学、形而上学に関する教育権限が、神学者にあって、自由学芸学部のものにはないことを示すものであった。しかもその際、*legantur publice vel secreto* というのは読書が禁じられたのではなく、あくまで「授業で講義してはならない」ということで、禁書扱いされたのではなかった。

アリストテレス講読禁止というのは、このようにアリストテレスを禁書とするのではなく、教育カリキュラムの整備、自由学芸学部と神学部における教育内容の区別を目差すものであった。後に、13 世紀後半になっていわゆる「アヴェロエス主義者」をめぐる紛争が生じたときも、教育の権限をめぐる側面が強かったことを思い起こしておいてもよいであろう。

2. ドゥンス・スコトゥスにおける神学の位置付け

さて、13 世紀前半から半ばにかけての神学教育の実情については、いまだ不明の点が多いようである。ペトルス・ロンバルドゥス『命題集』

が、パリ及びオックスフォードにおいてどのような経緯で教科書として採用され、どのように教育されたのか、アリストテレス『形而上学』の教育はどのように行われ、神学教育とどのように結び付いていたかなど、解明されるべき点は数多いように思われる。以下のところでは、時代的に飛躍するが、ドゥンス・スコトゥスにおける神学の位置づけの問題と、そこに彼の特徴的の教説である「存在の一義性」がどのように関わるのかを概観し、13世紀後半における神学の位置づけの問題と、そこに存在論がどのように関わるのか、モデルを考えてみたい。

12世紀における神学は、アリストテレスの『形而上学』、アヴィセンナやアヴェロエスの哲学を組み込んでいない神学であった。

13世紀に入って、トマス・アクィナスにおいては、聖教 (sacra doctrina) に属するに属する神学と、哲学の一部門としての神学への区分が行われている。後者の神学は、存在する限りでの存在 (ens in quantum est ens) を主題にもつ学であり、神に関する学 (scientia divina) とも形而上学とも言われる。

13世紀末において、スコトゥスは神学を以下のように区分している。

1) 神学それ自体 (theologia in se)、神の神学 (theologia divina)、2) 至福者の神学 (theologia beatorum)、3) 我々の神学 = 人間の神学 (theologia nostra) というようにである。こういった区分は、スコトゥス独自のものであり、前例を見ないものである。

この独自の枠組みは、神学対哲学といった対立や、神学を自然神学と啓示神学に分け、自然神学を形而上学と重ねることで神学と哲学の対立を避けようとする発想とも異なっていると思われる。ここに存在の一義性の問題と結びつく論点が見出されると思われる。

まず、神の神学 (theologia Dei sive divina) と、神学それ自体 (theologia in se) とは、重なるものとされる。というのも、神学それ自体とは、認識対象が認識知性と比例的な場合であり、無限なる神とそれを認識する神の知性とは比例的であるから。

また、神は、認識可能なものについては、ただ神学的認識 (cognitio theologica) しか持たないとされる。神学的認識について定義を求めても詮なきことであろうが、ここで重要なのは、神学的認識においては、すべての認識可能なものが対象となっているのみならず、さらにそれらがすべて「現実的に (actu)」に認識されているということである。

「至福者の神学」においては、事情が異なり、認識可能なるものをすべて対象としているのではなく、啓示された事柄については神学的真理を獲得するが、そこに潜在的に含まれている事柄については、適切なる誘導（*propria motio*）によって、自然的認識（*cognitio naturalis*）を持つにすぎないのである。

至福者（*beati*）はペルソナの三位一体に関わる神学を持っているが、固有のあり方で事象を認識しているのではなく、神の神学とは異なる学問を有している。そこで至福者の神学はすべての事象を扱うものではないことになる。というのも、すべての事象に潜在的に含まれている事柄を媒介となる本質によって認識しているからである。神の場合は異なって、直接的に本質と、本質に潜在的に含まれているものを認識する。（中略）

神の有している神学は、認識の全体であるが、至福者の神学は、認識の全体ではなく、総てを含むものである。人間の神学（*theologia nostra*）は、認識の全体でもないし、いわば共通の啓示に基づいて総てを含むものでもない。もっとも、パウロが神の本質を直視した場合のように、このことを特殊意志に基づいて生じさせることはできるが。（*Lectura, Prol. Pars 2, q.1-2.*）

このように、至福者の神学にも限界があるが、さらに人間の神学についてはさらなる限界があるとされる。

人間の神学は、現世においては、認識可能なるあらゆるもの（*omnia scibilia*）を対象とすることはない。というのは、至福者の神学も限界を有するように、人間の神学も、啓示する神の意志に基づき、限界を有しているかである。ところで、神の意志によって定められた限界は、一般的啓示に関する限り、聖書のうちに記されているものとなる。（中略）従って、人間の神学は、事実的には、聖書のうちに含まれているものそこから導き出される事柄だけを対象とする。（*Ordinatio, Pro.p.3,q.1-3,n.204; Vat.I,p.137f*）

さらに、人間の神学は、神を 個体本質 の相において認識すること

はできないと述べる。これは「このもの性」を人間知性が認識することはできないとスコトゥスが述べることも相即することになるが、人間知性が認識できないものがスコトゥス哲学の根本をなすのは奇妙であるように見える。

直観的認識に関しても人間知性は現世において直観的認識を持つことはできないという否定的見解が見られる。こういった否定的見解は、「存在の一義性」が論じられる際の、人間知性は神を自然的に認識可能とする議論と対立するようにも見える。

まず、次のテキストは、人間知性が神の 個体本質 を認識できないとする否定的なものである。

神は現世の人間によって、個別のかつ本来的なものとして自然的に認識されることはない。個別のかつ本来的に認識されるとは、個体本質（*essentia ut haec*）の相において、それ自体で認識されるということである。

個体本質 としての神それ自体は、自然的な仕方人間によって認識されることはない。というのも、そのような仕方認識されるのは意志の対象としてであり、自然的対象として認識されるのは、知性のみに関わる場合だけである。そこで、被造物の知性が神を 個体本質 の相において自然的に認識することはできない。また、人間が自然的に、十分な仕方認識できる本質は、その 個体本質 を呈示するのではない。これは一義性の類似によっても模倣の類似によっても呈示されない。というのも、一義性は、類的な規定の内にはしか見出されないからである。また模倣は不完全な類似である以上、条件を満たさない。というのも、被造物は神を不完全にしか模倣しないからである。（*Ordinatio*, I dist. 3 pars 1 q.1-2 n.57; III.p.39 : 邦訳下線部の強調は引用者による）

人間は自然的な仕方神の 個体本質 を認識することはできない。また、人間は事物の 個体本質 = このもの性（*haecceitas*）を認識することはできない。『オルディナチオ』の上記の箇所の問題が「神は此岸の人間にとって自然的に認識可能か」とされているが、スコトゥスの答えは一般的な概念把握の相においては自然的に認識可能である

が、**個体本質**の相において、つまり三位一体なる神を認識できることはない。

次のテキストも上記の論点に関して否定的なものである。

もし「[自然的]論拠によって、神は一なるものであることが認識できるならば、神の個別性も認識できる、だから神を個別的なものとして**個体本質**として認識できる」と論じるとすれば、言語表現の誤謬（fallacia figurae dictionis）に陥っていると述べざるを得ない。事象の言語表現におけるあり方が変化してしまうからである。対象としての個別性を認識することと、対象の様態としての個別性を認識することとは別のことである。（それはちょうど、対象を個別的なものとして理解し、その概念を理解する場合、普遍的な相においてその対象を理解している。というのは「個別」ということは普遍的なこととして多くの事物に共通だからである。しかし、この対象を普遍として理解する場合、共通なることを個別性の相において理解しているのと同じである）。したがって[自然的]論拠によって神は一なるものであること、また神は個別的本性であることが認識されることに基づいて、対象の規定においては神の個別性は認識できるが、しかしながら人間は現世においては**個体本質**という個別性の相においては認識できない。このように上記の見解は言語表現の誤謬に陥っている。（Lectura, I dis.2 pars 1 q.3, n.129; XVII,p.155）

では、人間の神学はどこまで及びうるのか。

人間の神学について述べると、人間の神学は現実的に総てのものを対象とするわけではい。というのは、至福者の神学も、人間の神学も、啓示する者である神の意志に基づいて限界を有しているからである。神の意志によって定められた限界とは、一般的啓示に関する限り、聖書に記されていることを対象とする。（中略）したがって、人間の神学は事実に聖書の内に含まれている事柄と、そのから導き出せる事柄しか対象としない。

人間の神学の圏域については次のように述べる。人間の神学は総

てのものを扱ひ得るわけではない。一つには、人間知性の欠陥による。人間知性は多くの何性を特殊的に概念把握できるわけではない。(中略) また一つには人間の神学の欠陥による。或る人々の見解によれば、人間の神学は、同じ認識可能なものについての明証的認識と両立し得ないからである。

しかし、神の神学であれ、至福者の神学であれ、人間の神学であれ、すべての神学は、認識可能なものに関して語られる事柄に関する限り、総てのものを扱いうる。つまり、**個体本質** としての神の本質に対して有している関係に関する限り [総てのものを扱いうる] なぜならば、関係は関係両項の認識がなければ認識されないからである。同様に、**個体本質** に関わる関係は、**個体本質** の認識なしには、認識され得ない。(*Ordinatio*, Prol. pars 3 q.1-3, n.204-205; *Vat.I*,p.137f)

神の **個体本質** を、現世の人間知性が自然的には認識できないということ、実は神以外の事物の個体についても当てはまる。人間知性は被造物の「このもの性」をも認識できないのである。しかしながら、存在の一義性にしろ、「このもの性」をめぐる理論構成にしろ、それらはけっして否定神学的なものではない。アヴィセンナの共通本性 (*natura communis*) の捉え方、存在偶有性論がスコトゥスの思想に入り込み、独自の構成を生み出していることは重要な論点であろう。

3 . 存在 の一義性

スコトゥスの存在論を理解するには、アヴィセンナが西洋中世の存在論に与えた影響を概観する必要があるながら、未解明の点は多い。したがって、ここではかなり暫定的なものとして、アヴィセンナの存在論を見た上で、スコトゥスの存在論に入り込むことにしよう。

(1) アヴィセンナの存在論

アヴィセンナの存在偶有性説は、彼の『形而上学』第5巻において簡単に述べられ、それがアヴェロエスによって批判され、また批判されてしかるべきものとして、西洋中世に紹介された。「存在は本質にとって

偶有性に他ならない」という見解として受け取られたのである。この存在偶有性説は、あくまで被造物の存在（esse）についてのものであった。このような立場は、被造物は偶然的存在であり、存在することも存在しないこともどちらも可能であり、その本質にとって存在するかいなかは偶有的である、と捉えれば理解できないこともない。しかし存在が偶有的だとすれば、神による創造の営みをどのように捉えるか、神における知性と意志の関係をどう捉えるかにおいて、すぐさま大きな問題を喚起する。存在が偶有的であるということは、神の知性と意志を隔絶したものになるからだ。

もちろんのこと、アヴィセンナの意図がそこにあったのではない。アヴィセンナは『形而上学』（別名『第一哲学ないし神学』Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina）第5巻における記述はきわめて簡素である。

この点について、アヴィセンナは『補遺記』において、以下のように説明している。

一般に偶有がそれ自体で存在するということは、すなわちそれがある基体にとって存在することを意味する。但し、同じ偶有でも存在だけは違う。存在以外の偶有はいずれも『存在するもの』となるためには、どうしても基体を必要とするのに反して、存在だけは『存在するもの』となるために全然（別の）存在を必要としない。従って、ある基体の中に偶有があることがとりもなおさずその偶有の存在だという命題は、これを存在に存在が付加されるというふうに解するならば正しい命題とは言えない。なぜなら、これは例えば白さ（という偶有）に存在が付加されるような場合とは違うからである。そうではなくて、（存在という偶有が）基体の中にあることが、すなわちその基体があるということなのである。これは（通常の場合、つまり）存在以外の偶有にあっては、偶有が基体の中にあることが、すなわちその偶有の存在である、の逆である（モッラー・サドラー『存在認識の道』井筒俊彦訳、岩波書店、1978年、p.114f に引用されている箇所による）。

アヴィセンナの存在偶有性説は、イスラーム世界においても誤解され

続け、それを嘆いたモッラー・サドラー（1571-1640）が、それほど重要視されることのなかったアヴィセンナの『補遺記』の一節に注意を喚起し、存在偶有性説の真の意味を伝えようとしているものだ。

モッラー・サドラーが詳しく述べていることだが、このことを正しく理解したイスラム哲学者は少なく、モッラー・サドラー自身も若い頃には誤解していたと述べている。ガザーリーは、アヴィセンナ説を存在が通常の意味での偶有性であると整理し、またその著書がラテン語訳され（*Algazelis Metaphysica*, in J.T.Muckle, *Alagazel's Metaphysics*, St.Michael's Collge: Toronto, 1933）西洋中世にも広まってしまったという経緯がある。

それはともかくとして、上記の一節が、どのように解釈されるべきなのかとなると難しいところがあるが、少なくとも通常の偶有性においては、偶有性は基体に内属し、偶有性が基体に依存し、基体が偶有性に先行するのに対し、存在の場合は存在が基体に先行するとは言えないとしても、存在が基体の中に入らないことはない。

初めから基体に存在が備わっていると述べてもよい。この状態は、個別的な現実相においてあるものではないから、精神のうちにあるのか事物のうちにあるのか、普遍なのか個別なのか、と問われるならばどちらでもない＝中立的な（*indifferens*）ものとなる。このような状態にある存在（*esse*）は、*esse* が現実態（*actus*）であるという理解を踏まえても、第一現実態（*actus primus*）に相即するものである以上、本質存在（*esse essentiae*）と呼ぶことができる。

つまり、「馬性は馬性以外の何ものでもない（*Equinitas est nihil aliud quam equinitas tantum.*）」と言われる場合の、未確定なる本質のあり方は、共通本性（*natura communis*）とも言われるが、本質存在と言い換えることもできるものだ。

さて、アヴィセンナの存在偶有性説は、偶有性を通常の意味で捉えれば、取るに足らない見解であるし、イスラム世界においても西欧中世においても概してそのように捉えられてしまった。せいぜい、存在偶有性説は、存在と本質の実在的な区別を前提とするから、存在と本質の実在的な区別　これもきわめて幅広い範囲にまたがる見解の束として捉えるべきだが　の原型としての役割程度しか持たなかったとも言える。

モッラー・サドラーはアヴィセンナの「およそ本質をもつ事物におい

て、存在自体が様々に違った種に分かれるということはありません。存在に差異があるとすれば、それはただ強度と弱度の違いによる」という一節に対して、「(ここで彼が言わんとしているのは、)存在は第一次的には先ずそれ自体の本質そのものによって限定され、その上で、第二次的に、いろいろな段階においてそれと結ぶところのもの、すなわち本質構成的・普遍的性質によって限定を受ける、ということである」(モッラー・サドラー『存在認識の道』87節)。存在こそが、存在論的には第一次的なものであり、本質とはその存在の限定・様態でしかない。当否は別として、西田幾多郎における「一般者の自己限定」の類比的な構造をここに見出すことができるかもしれない。

それはともかくとして、アヴィセンナにおいて、「馬性は馬性以外の何ものでもない」、つまり本質存在のあり方と、存在偶有性説が表裏一体の関係にあること、それはそれぞれの見解に哲学的な意義づけをあてることにもなるのだが、これに西洋において初めて気づいたのは、おそらくガンのヘンリクスである。「馬性は馬性以外の何ものでもない」という理解しがたい、トリヴィアルな命題に積極的な意義づけを与え、自らの思想の中枢部に置いたのは、ガンのヘンリクスが嚆矢となる。

この辺の経緯については他書に譲ることにして、アヴィセンナに由来する、本質存在に関する教説、中立的なる共通本性、存在偶有性説は、密接に関連したものであったわけだが、それらの理論は、ドゥンス・スコトゥスにおいてさらに発展を遂げることになる。

ドゥンス・スコトゥスは、存在の一義性を論じる際に、存在が第一次的に・原初的に (primo) 認識されることを強調する。共通本性の理解に関しても、馬性の格率の使用についても、アヴィセンナの存在偶有性説と重なる論点を表明している。

(2) 存在の一義性

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。(Ordinatio.I dist.3 q.1-2, n.26)

存在 概念は、それ自体としては有限的 存在、無限的 存在に中立的であり、これら双方の構成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。(Ordinatio. I dist.3 q.1-2.n.27)

中立性とはいずれでもないが、いずれともなり得るということだ。中立性 (*indifferentia*) は、「いずれでもない」という否定的なものであるが、ドゥンス・スコトゥスは、そこに可能性の層で捉える限り「いずれにもなりうる」と付加する。その際、スコトゥスが注目するのが、離接的様態 (*passiones disiunctae*) である。無限 - 有限、必然 - 偶然等々、A と ~ A の形式を取る離接的様態は、適用範囲においてすべてに及ぶが故に「超越概念」に相応しいものであるが、同時に矛盾律の適用範囲、したがって三段論法の適用範囲とも密接に結び付く。離接的様態が、普遍的適用可能性を持ったものである限り、A と ~ A の差異がいかに大きなものであろうと、両者が含まれる基体となるものが存在することになる。離接的様態をモデルにすると、A と ~ A の差異がいかに大きかろうと、両者に共通の基体が存在することになる。しかし、スコトゥスは、この基体は、共通的なものとして基体なのではない。存在 と無限の場合のように、被限定項 (*determinabile*) と限定項 (*determinans*) の間にも、一義性の関係は成立するのである。

このように一義性的な基体をドゥンス・スコトゥスは事象化して考えるのではなく、あくまで概念として捉える。だからこそ「一義的な概念」を論じている。一義性の成立していることは、三段論法が適用可能であることであり、『分析論後書』に示される学問・知の成立条件を満たすことにもつながる。

このように、スコトゥスは「一義性」の概念を拡張することで、存在 の一義性を主張する。このことは、形而上学 = 自然神学があくまで学問・知 (*scientia*) として、神を扱いうることを示すことにはなる。

しかし問題となるのは、離接的様態の両項に対して中立的な基体としての存在 において、離接的様態のそれぞれの項がどのような仕方であるのかが問題となってくる。つまり、神が自然的に認識できることはよいとしても、自然的認識の機序、そして自然的認識によって与えられる認識の領野・対象については知られないままである。

存在 が離接的様態のどちらの項に対しても中立的であるというだけでは不十分であって、それぞれの項がどのような仕方 で 存在 に含まれているのかが問われる必要がある。

『オルディナチオ』においては、各項が潜在的に含まれる（*virtualiter includitur*）として語られる。問題となってくるのは、この潜在性の構造ということである。

各項が潜在的に含まれるということは、存在 が、外延において等しいもの、つまり超越概念 真、善、一、事物、或るものを潜在的に含んでいることに見られる。神の固有な概念としての「無限的存在」も単純なものであり、神の単純性を損なわない仕方 で、こういった総てのものを含むあり方が「潜在的に含む」ことである。

神について形而上学の証明することは何であれ、存在 概念の意味構造のうちに原初的な仕方 で潜在的に含まれている（*primo virtualiter continetur*）（*Ordinatio. I dist.3 q.1-2,n.17*）

以上の箇所には「原初的」な仕方 で含まれるという記述がある。この論点は、存在一義性の中心的論点となるものである。節を改めて考察する。

（3）存在の一義性と潜在性

上記の箇所には「原初的に含む」という用語法が登場するが、これは、「含む上で他に依存せず、かえって他のものがそのものに依存することであり、不可能なことではあるが、対象の意味構造（*ratio*）からそれ自体の意味だけを残し、爾余の一切の意味を削除した場合に、対象それ自体として内含する含み方であり、それ自身の意味構造の必然による以外に何も含まないような含み方」（*Ordinatio. Prol. pars 3, q.1-3,n.144*）である。

ただし、重要なのは、「潜在的に含む」ことの方である。「潜在的に含む」は、スコトゥス存在論の最重要概念の一つである。「潜在的に含む（*continens virtualiter*）」とは、「形相的に含む（*continens formaliter*）」と対比的なもので、「形相的に含む」の方は、全体が部分を、分節化され、現実化した構成要素として含む場合である。他方、「潜在的に含む」

とは、原因が結果を、三段論法の前提が結論を含む場合に見られる。ドゥンス・スコトゥスが、この「潜在的に含む」ことを比較的明確に示しているのは、『オルディナチオ』第1部第8篇第4問においてである。

そこでは、ヨハネス・ダマスケヌスが、神について語られる名称で最も相応しいのは「存在する者 (Qui est)」であることの説明として、神は「いわば無限の実体の海 (quoddam pelagus substantiae infinitae)」

なお、ダマスケヌスの用法は「いわば実体の無限の海 (quoddam pelagus infinitum substantiae)」であるが、¹⁾であると述べている箇所、説明が加えられている。

一つの理解としては、神が「海」である以上、すべての完全性を、現実的に、形相的に自らの内に含んでいると考える道もある。しかし、一つの単純な意味構造 (unica ratio) が、現実的にそれだけ多くの意味構造を含むことは矛盾を含んでいる。もしこのような意味で神が「海」であるとすれば、「神、知恵のある者、善なるもの、至福なる者 (Deus, sapiens, bonus, beatus, etc)」といったものが、すべて同じ意味構造のものとしてある場合にしか可能ではない。このようなことはあり得ない。

別の理解としては、いわば結果が原因の内に潜在的に含まれているように、多くの完全性が潜在的に神の内に含まれていると捉えることができる。「このような仕方では 個体本質 は「海」なのである (Hoc modo essentia 'haec' est 'pelagus')」(Ordinatio, I dist. 8 pars 1, q.4, n.200)。

ところで、このように潜在的に含まれるものは、含むものであるところの「基礎 (fundamentum)」ないし基体 (subiectum)」にとっては、いわば「様態 (passio)」としてある。様態とはその基礎とは異なるものではない。この典型例が、超越概念 (transcendentia) である。超越概念は互換的であるので「事物は、存在 であり、真であり、善である (ipsa res est ens, vera et bona)」ということができる。(cf. *Quaestiones super libros Metaphysicorum*, IV, q.2, n.143n; Franciscan Institute ed. p.355n)

形而上学の対象は「存在としての存在」であり、これは共通普遍性の第一次性 (primitas communitatis) において、第一の対象であるだけでなく、潜在性の第一次性 (primitas virtualitatis) において、第一の対象であるとされる。潜在的に総てのものを含むのは、個体本質 としての神の本質である。

では、スコトゥスにおいて、「存在としての存在」と、個体本質としての神の本質はどのような関係にあるのか。「形而上学は目標からしても本題からしても神学である（*metaphysica est theologia finaliter et principaliter.*）」（*Ordinatio.I dist.3 q.1-2,n.17*）とスコトゥスが述べていることから考えて、両者を別個のものと考えているとは思われない。

神に該当する存在は、本質的存在（*ens per essentiam*）であり、無限存在（*esse infinitum*）であり、それ自体で個体（*hoc*）となるものであった。この無限存在ということと、神の単純性は両立するものとされているが、それはあらゆる完全性を「潜在的に」に含むが故なのである。ここで、潜在性は、神の単純性の条件であり、神の無限性のあり方を示すものともなっている。

潜在性は、言語表現にもたらした場合、Aまたは～Aのいずれでもないが、Aと～Aを潜在的に含むものとして表現される。そして、このような構造のモデルを、ドゥンス・スコトゥスは、ガンのヘンリクスを介して、アヴィセンナの「馬性は馬性に他ならない」として語られる構制のうちに見出したのである。

諸完全性が基体の内に「潜在的に」含まれるということの具体的構造については、さらに「形相的区別（*non-identitas formalis*）」の問題、「無限の実体の海」というヨハネス・ダマスケヌスに由来する概念とうに立ち入らざるを得なくなるので、ここでは割愛したい。

何らの神概念も自然的には獲得できないとの帰結を得るが、これは誤っている（*Ordinatio.I dist.3 q.1-2. n.35*）

われわれ人間にとって神の自然的認識が可能であるためには、存在が被造的存在と非造的存在とに一義的な本体述語をなすことが必要条件となるのであったが、同じことが実体と偶有性についても言える。（*Ordinatio, I dist.3 q.3, n.139*）

人間が神について自然的認識を持ち得るための必要条件が存在の一義性である。神が人間知性によって自然的に認識可能であるということは、おそらく同時に少なくとも三つのことが主張されている。

- 1) 知性の営みとして介される形而上学は神を対象とすることが出来、啓示によらなくても、神を自然的に認識することが出来る。

- 2) 神の本質は、 個体本質 としてある限り、自然的にこの世の人間知性が認識することは出来ない。同じことになるが、現世の人間が神に関する直観的認識を持つことは出来ない。
- 3) 自然的な認識から 個体本質 の認識への移行には落差がある。

「汝は神を視るであろう」と言われるのであるが、それは、神の自然的認識を我々に許す第一の共通普遍的概念に映じるかぎりで神を視ることなのであって、特別その 個体本質 (haec essentia) に即して視ることではない (in hoc 'vidisti Deum' sicut in conceptu communi primo, in quo potest naturaliter a nobis videri, et non in particulari ut 'haec essentia'), (Ordinatio. I dist.3, q.3, n.192)

神の 個体本質 とは、総てのものを潜在的に含むあり方を指している。神の 個体本質こそ、神学の固有の意味での対象とされながら、しかし人間の神学はそれを現実に認識することはできない。ここに潜在性と言うことが関わってくると思われる。

4. 神学と学 (scientia) の成立条件

学 (scientia) として成立するための条件として、スコトゥスが挙げるのは以下の四つである。

- 1) 確実なる認識 (cognitio certa)
- 2) 必然的な認識されたものを対象とすること (de cognito necessario)
- 3) 知性に明証的な原因によって引き起こされていること (quod sit causata a causa evidente intellectui)
- 4) 三段論法もしくは三段論法的論弁によって認識されたものに適用されること (quod sit applicata ad cognitum per syllogismum vel discursum syllogisticum) (Ordinatio, Prol. pars 4 q.1-2. n.208; I,p.141)

「神学それ自体、神の神学」は条件4)を満たさないから、「学」とは言えないし、また、「至福者の神学」も条件4)を満たすかは疑わしい

ので、「学」であるかどうかも疑わしい。直観によって（*unico intuitu*）によって認識すると語られたりもするからである。

さらに、「偶然的なものの神学（*theologia contingentium*）」については、「学の定義からすると、偶然的なものには学問はあり得ないと思われる」（*Ordinatio, Prol. pars 4 q.1-2. n.210; I,p.144*）と記されている。神学の大部分は偶然的なものを対象とする。すると、神学は *scientia* としての条件を満たさないことになる。

だが、スコトゥスの考える神学は、偶然的なものを対象とし、実践的であり、しかも学問・知となるものである。対象に関しては、必然的なものと偶然的なものの両方を対象にし、認識者の側においてみると、学問・知であると同時に実践的ハビトゥスでもあるのが神学なのである。

ここで、スコトゥスによる独自の神学の分類を概観する。スコトゥスの神学論は、認識者の側においては、1) 神、2) 至福者、3) 人間と三区別し、また認識の対象としては、1) 必然的なもの、2) 偶然的なものに分かれる。組合せを考えれば、六通りものの神学が登場することになる。このように、一見細分化することによって、スコトゥスが目差したものは何であろうか。

問題となるのは、「人間の神学」が何を対象とし、それをどのような仕方でも認識できるかということである。

しかしながら、このように人間の神学が聖書に記されている事柄だけを対象とするならば、限られた事柄を対象とするだけでなく、哲学や形而上学との関連は稀薄なものとなり、当時既に行われている神学教育、つまり『命題集註解』を教科書とするカリキュラムとも齟齬を来すのではないだろうか。

スコトゥスが提示するのは、神学の対象を必然的なものの神学（*theologia necessariorum*）と偶然的なものの神学（*theologia contingentium*）それぞれ「必然的神学」と「偶然的な神学」と略称することに区別することである。ここで、「偶然的なもの」という中世の知識論において重要な論題が現れていることが閑却しがたいことがらである。つまり、「偶然的なものには知識・学は存在しない（*Contingentium non est scientia.*）」というアリストテレスに由来する格率を踏まえている。だが、アヴィセンナが加えた重要な論点もそこに加味して考える必要がある。アヴィセンナによれば、偶然的なものはすべて何らかの仕方

で、後世の言い方を用いれば「仮定によって (ex hypothesi)」必然的である。偶然的なものにも、知識・学は成り立つことになる。スコトゥスとも、それ自体としては偶然的であっても、「偶然的なものにも数多くの必然的真理が成り立つ (de contingentibus sunt multae veritates necessariae)」と明言している (Ordinatio, Prol. pars 5, q.1-2, n.350; Vat.I,p.226)

スコトゥスにとって、神学の対象としての必然的なものと偶然的なものという問題において重要なのは、おそらく偶然的なものは必然的なものに潜在的に (virtualiter) 包含されているということであったと思われる。神学を知識・学として位置づけることが重要なだけでなく、事物においても、それを認識する側においても、さらにそれを学習する過程においても、秩序・順序 (ordo) の存在こそ最も重要な事柄であったはずだ。

学としての神学は、対象に関する必然的真理しか含まない。では、偶然的な神学とは、知識・学たりえない不完全な認識の集塊あとなればそうではない。「偶然的なものにも秩序 (ordo) が存在し、或る偶然的なものには原初的に (primo) に真である」(Ordinatio, Prol. pars 3, q.1-3, n.169; Vat.I, p.113)。神の本質は偶然的な神学の第一の対象である。

偶然的な事物にも必然的真理はあると私は述べたい。というのも [例えば] 石が落下することは偶然的であるが、落下については必然的真理が成り立つ。たとえば「石は中心を欲求する」とか「石は直線上に落下する」といったものである。同様に、「私は神を愛する」は偶然的であるが、このことについても必然的真理が成り立ちうる。たとえば「私は総てのものに勝って神を愛するべきである」のように。(中略) したがって、第一の対象に含まれる偶然的なものについても本来の意味で (vere) 学問・知は成立する。たとえその偶然的なものが原初的に含まれていないとしてもである。その学問・知は [偶然的なものを対象としながら] 偶然的なものからの結論となりうる必然的真理に関わるのである。(Lectura, Prol. pars 4, q.1-2,n172; Vat. XVI,p.57)

ところで、神学それ自体であれ、神の神学であれ、至福者の神学であ

れ、その第一の対象は、神の 個体本質（*essentia ut haec*）であり、その際、至福者がその 個体本質 を直観すること（*visio*）は、形而上学において、存在が認識されることと同じ位置を占めている。

必然的神学は、神を対象とし（キリストを対象とする重要な異論はあるが）、しかも固有の相においては、 個体本質 としての神である。 個体本質 としての神は、「顔と顔とを合わせ相見る」神であり、至福者に現れる神である。

人間の必然的神学は、神学それ自体と同じものを対象とする。第一の対象が現実には認識されているかという点では相違しながらも、対象は同じである。人間知性に映じる神とは、 個体本質 の相においての神ではなく、せいぜい「無限存在（*ens infinitum*）」でありうのだ。ともかくも、両者の対象が同じでなければ、同じ神学とは呼ばれ得ない。

さらに、スコトゥスは、偶然的神学の対象と、必然的神学の対象は同じであるとする。必然的なものは偶然的なものを潜在的に包含している。必然的なものと偶然的なものの間には、秩序・順序・階梯（*ordo*）が存在する。ちょうど、人間において「理性的動物」「実体」「馴致した」「動物の中で最も高貴な」という述語が、1）固有の本質相に即して（*secundum rationem quiditativam propriam*）2）共通相において（*in communi*）3）偶有的にないし様態において（*per accidens, in passione*）4）他のものとの関係において（*in respectu ad aliud*）という「秩序」が存在するのと同じなのである。

「存在の一義性」が、こういった神学の大規模な再編と結びついていることは明らかであろう。

【参考文献】

Johannes Duns Scotus, *Opera omnia*, studia et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside P. Carolo Balic, 11 vols. Vatican City: Typis Polyglottis Vaticanis.1950-.

田中峰雄『知の運動 12世紀ルネサンスから大学へ』、ミネルヴァ書房、1995年

H.Denifle et E.Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol.I, 1889. (abr.=CUP)

Fernand van Steenberghen, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Thomas Nelson & Sons: London, 1955. (邦訳：ファン・ステー

- ンベルヘン 『13世紀革命』、青木靖三訳、みすず書房、1968年)
- E. Grant, *Physical Science in the Middle Age*, John Wiley & Sons: New York, 1971, Cambridge UP, Cambridge, 1977. (邦訳: E・グラント 『中世の自然学』 横山雅彦訳、みすず書房、1982年)
- E. Maccagnolo, "David of Dinant and the beginning of Aristotelism in Paris" in P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge UP, 1988
- J.M.M.H. Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris 1200-1400*, University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 1998.
- E. Lowe, *The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas: The Controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourcain*, Routledge: New York & London, 2003.
- St.C. Ferruolo, *The Origin of the University: The Schools of Paris and their Critics, 1100-1215*, Stanford UP: California, 1985.
- J.T. Muckle, *Alagazel's Metaphysics*, St. Michael's Collge: Toronto, 1933
- 福田誠二 『ヨハネス・ドゥンス・スコトゥスのペルソナ神学』、サンパウロ、2002年
- モッター・サドラー 『存在認識の道』 井筒俊彦訳、岩波書店、1978年

(新潟大学人文学部教授)