

オッカムの予定論と一つの命題論規則

坂 口 ふ み

I 序 論

オッカムはアリストテレスの『命題論』第9章を批判しながら、一つの奇妙な命題論規則を要請している。これを主題としつつ、このような規則の提出される必然性、つまり、その規則を支える神学的・存在論的根拠にも触れたい。材料としては『論理学大全』*Summa totius logicae* p. III c. 30、『命題論註解』*Expositio super I librum Perihermeneias*、『神の予定と先見に関する論考』*Tractatus de praedestinatione et praescientia Dei* を主として用いる。中でも重要なのは『論考』である。これに関しては Ph. Boehner の論文が二つある。一つは *Collected Articles on Ockham* の内に収録された *Ockham's Tractatus de praedestinatione et praescientia Dei et de futuris contingentibus and its main problems* 1941 であり、もう一つは1945年に出版されたこの *Tractatus* のテキストにつけられた解説 *Problems connected with the Tractatus* である。しかし、この両論文とも、オッカムの予定論においてこの規則が演じている役割の重要性を見ていないし、またこの規則の大変興味ある性格に全く注意を向けていないように思われる。しかしこの規則自体の内に、オッカムの思想の特質と矛盾とが集約して表現されていると思われるし、また『論考』の構成から見ても、この規則はオッカムの予定論に関する思弁において、議論を支える軸のような役割を持っていたと思われる。そこで、『論考』におけるこの規則の重要性を論証し、またこの規則の神学的・存在論的根拠をもさぐることによって、オッカムにおける論理と信仰のからみ合いの小さな一場面を、明らかにするよう努めたい。

II 奇妙な規則

1) *Summa logicae* におけるそれ

オッカムの *Summa totius logicae* p. III c. 30⁽¹⁾ は、未来命題に関する考察にあてられている。その内で、彼は偶有的なものに関する未来命題の、現在及び過去命題との相違を指摘している。必然的な未来命題は、現在・過去の命題と同じ規則に従う。いろいろ問題が起って来るのは、偶有的なものに関する未来命題の場合、たとえば「ペトロは坐るだろう」「ペトロは救われるだろう」といった命題に関してである。オッカムは更に、形は現在又は過去であっても、実は偶有的な未来命題と等価な命題というものを、これに含めている。それは、たとえば「ペトロは浄福に予定されている(又は、いた)」というものであり、これらは「ペトロは救われるだろう」という未来命題と等価であるとされる。ここにはすでに、果してこれらが、等価であるかどうか少し問題があると思われるが、一応オッカムに従っておく。これらの命題の特徴は、当然、その不確かさにある。すでにアリストテレスはその『命題論』第9章において、これらの命題は、真とも偽とも決められないものであるという態度をとっており、*Summa logicae* のこの章はあきらかにこのアリストテレスのテキストに対するオッカムの対決である。

そこで、オッカムによれば、これらの、偶有的なものに関する未来及び未来と等価な命題の特質は何か。彼に言わせると、これらの命題には、必然的命題にも、また偶有的なものに関する現在と過去の命題にも通用しない、一つの規則があてはまる。それは「普遍命題が必然であっても、個別命題が偽であることが可能である。また個別命題は、いったんそれが実際に偽となったら、それ以前の時点において決して真ではなかった、という仕方では真でありうる」というものである。これは、一度聞いただけでは何のことか解らぬようなややこしい規則であるし、やっとならなくても、常識的

人間の思考ではなかなか承認できない背理的な規則であると思う。具体的にどうということかという例を、オッカムはあげている。「すべての浄福に予定された人は救われるだろう」という命題は必然である。しかし、ある浄福に予定されている人ペトロをとって、「ペトロは救われるだろう＝ペトロは浄福に予定されている」という現在真なる命題をつくればこれは偽であり得る。なぜならペトロは自由意志によっていつなりと罪を犯し、罰へと定められることになり得るからである。また救うのは神の自由意志であるから、これもどちらも可能である。だからこの命題は偽でありうるようなあり方で真である。そしてしかも、ひとたび実際に偽となったら、それ以前の時点では「ペトロは救われるだろう＝ペトロは浄福に予定されている」という命題は、決して真であったことがないことになる、という仕方である。この種の命題以外のふつうの命題では、現在においてひとたび真である命題に対応する過去命題は、現在以後の時点では必ず真である。たとえば「ペトロは坐っている」が一度真なら、それ以後の時点においては「ペトロは坐っていた」は必然的に真である。しかし、未来と等価な命題ではこれが成立たない。いわば時間と事態の進行に従ってその都度、前に真であったことが、あとかたもなく消されてしまうのである。当然、それでは以前には実は真とも偽とも決定されていなかったのではないかという疑問が起る。アリストテレスのように、第三の価をみとめ、どちらとも決定されていない、という立場をとれば、上の規則は背理でなくなるし、問題は簡単になる。上の規則の背理性は、現在定まって真であるものが、後の時点で、決して真であったことがないこととされうることであるから。この背理性を救うには、定まっていることが、定まった通りになるとするか、又は定まっていなかったのだとすることである。しかし、前者は自由をはばむことになる。定まっていることをも、何ら外的原因なしに、覆えしうるのが自由というものであるから、この命題論規則は、オッカムの考えるような鋭い自由というものの持つ背理性の表現にはかならない。

ここで問題になっているのは未来との関係における自由であるが、近代の実存主義者達が主張したような、瞬間ごとに全くあらたに自己を選びとるという自由があるとすれば、それは現在や過去の命題についてさえも、同様な規則を要請することになろう。

また後者、つまり定まっていなかったとすることは、自由というものの理解をおだやかで鈍いものにするが、そのみでなく、後に述べるように、神の全知という信仰の要請の故にも、オッカムにとってはみとめられぬことである。彼はこの信仰上の理由から命題は必ず真か偽かであるという立場をとり、neutral という価をみとめない。Michaeliski の、オッカムは第三の価を認めたという説を、Boehner が論難している⁽²⁾が、オッカムの *Summa logicae*, 『命題論註解』, 及び *Tractatus* を読んだかぎりでは、あきらかに Boehner の言う通りであると思われる。 *Summa logicae* のこの章でも、オッカムは見誤りようもなく、この点でアリストテレスに反対している。

2) アリストテレス

まずここで順序として、アリストテレスの関連箇所を検討してみよう。『命題論』第9章は、個別的で未来のことがらに関する命題が、常に必然的に真か偽の価をとるかどうか、という問題を扱う。このことは普遍命題および現在、過去の個別的なことに関する命題においては問題はないとされる。アリストテレスによればそれらの命題はすべて真か偽かどちらかである。しかし未来の個別的なことに関しては、必ずしもそうではないというのが、この章での主張である。その結論を表現する文を引用してみよう。「何故ならこれらのものども（即ち未来の個別的偶然的ことがら）の矛盾対立命題の、どちらか一方の部分が真あるいは偽であるのは必然である。けれどもこれこれの部分がそうであるのではない。⁽³⁾」(19a 36 seq.) 従ってこの第9章の結論は、運又は偶然によるような未来のことがらに関しては、そうなるだろうとも、そうならぬだろうとも言えぬ、ということである。

アリストテレスの例を用いれば、海戦が明日あるだろうかないだろうかどうかだという選言命題は必ず真だが、そのどちらであるとは言えないのである。これをもっと一般的に言えば、次のようになる。

ある時間的現実に関係する命題A（たとえば「彼は坐っている」）について、「Aは真である」と「Aは偽である」という一对の矛盾対立命題が可能である。ところでAが現在か過去に関する命題であるときは、「Aは真か偽かどちらかである」という命題は必然的に真である。またこの選言肢のどちらかが必ず真である。つまり「Aは必然的に真か偽かである」（これを命題Iとしよう）と同様に、「Aは必然的に真であるか、又は必然的に偽であるかである」（これを命題IIとしよう）も真である。ところがAが未来に関する命題である場合にはこのことは必ずしも成立たない。もとより、成立つ場合もある。その未来の個別的ことがらが、ある必然的法則に従って起る場合である。しかし、そうでない時にはどうか。そのような必然ならざる未来の個別的出来ごとに関する命題をBとしよう。そのとき「Bは必然的に真であるか偽であるかである」（命題I'）は相変わらず真である。しかし命題II'：「Bは必然的に真であるか、又は必然的に偽であるかである」で真ではない。これがアリストテレスの言わんとするところと考えられる。

ここで気づくのは、同じ「必然的に」ἀναγκή, ἐξ ἀναγκῆς という語を用いながら、命題I (I') と命題II (II') ではその意味にずれのあることである。命題I (I') の「必然的に」は排中律に基く論理的必然性である。しかし、命題II (II') のそれは、むしろ「確実に」という方がよいような、現実の事実の確かさであって、論理的必然性ではない。アリストテレス自身、このことには気づいていたようにみえる。なぜなら 19a 23 seq. に言う：「あるものはそれがある時にあるということ、またあらぬものはそれがあらぬ時にあらぬということは必然である。けれどもあるものはそのすべてがあるということも、すべてがあらぬということも、必然ではない。な

ぜなら、あるものがすべてそのある時には必然的にあるということと、無条件に必然的であるということとは同一でないからである。⁽⁴⁾

それではアリストテレスはこの章でなぜこの二つの必然を区別しなかったのか。上の 19a 36 seq. の個所につづけて彼はその第一の必然を、「偶然によってあるもの」と対立させている。そして後者は 18b 8-9 によれば「そうあることも、そうあらぬことも、またそうあるだろうことも、そうあらぬだろうことも、いずれ劣らずできる」ものなのである。このような「未定の可能性」ともいうべきものとの対立において見れば、上の二つの「必然」はいずれも同じ性格を持つ。つまり「未定の可能性を持たぬ」ということであり、「決定されている」ということである。未来の個別的なことがらの多くはこのような「運によって、もしくは偶然によって」18b 5-6 生ずることなのである。そのかぎりにおいてアリストテレスはこの二つの必然をここで区別する必要がなかったのであろう。

この章の結論を更に一般化すると、「対立するすべての肯定と否定の一方が真で、他方が偽であるということは必然でない」19b 1-2 という論理規則がたてられる。これは、この種の命題にかぎり、三価論理の立場を許容することになる。ただし、アリストテレスはまだ、そのことから生ずる一般的論理的帰結を考えていない。そこまで考えたのは、むしろ、アリストテレスを反駁するオッカムの方であった。

3) オッカムのアリストテレスへの反論

まず第一にアリストテレスのこの章に対するオッカムの註解を参照しよう *Expositio super I librum Perihermeneias*.⁽⁵⁾ これはもとより主としてアリストテレスの内容を祖述しているが、ところどころにオッカムは彼自身の異論をも述べている。たとえばさきの「あるものは、そのある時に必然的にある云々」の箇所のとに、オッカムは言う、このことは時間的命題又は時間的主語についての命題に関しては、文字通りにとれば誤りである

と。なぜなら、あらゆる時間的存在は必然的存在ではないからである。ただし、その意図においては、正しいと彼は言う。その意図とは、「存在するすべてのものについて、その存在する時点において、存在が実験される *verificatur*」という意味である。アリストテレスが比較的無神経にここで区別しなかったこの二つの「必然」の意味の違いは、必然に対して、必然ならざるもの、つまり自由の所産、を特筆し、きわ立たせるオッカムの立場からは、軽々しく見逃すことの出来ぬことであつたわけである。こんなところにもすでに世界観が論理学の内に顔をのぞかせている。この章の最後に、彼は全体としてのこの章の結論に反対であると言う。 *secundum veritatem et theologos* に、つまり、真理と神学者たちの名において、オッカムはアリストテレスのこの章の結論に反対なのである。なぜなら未来のことについても、どうなるのかわからないなどということは、言えないからである。つまり、明らかな二価論理の立場に立つ。

ただし、この反論における、オッカムのアリストテレス祖述の仕方には問題がある。オッカムは、「未来の偶有的 *contingent* なことがらが神によって、真とも偽とも知られない」というのがアリストテレスのこの章における意見だと言うのである。これはあきらかに正確ではない。アリストテレスはこの場合の認識の主体について特別にことわっていないが、彼は意志し、思考し、知識する人格神を知らぬから、当然に論理一般という形で何よりも人間の論理を扱っているのである。オッカムにしても、人間に未来のことの予知が不可能だということは、みとめるに違いないのだが、神にとってということになれば、全知の神というキリスト教信仰からは、当然「三価」には反対せざるをえなくなる。ただし、「いかにして」神が未来の偶有的なことを知るかということは、困難な問題であつて、『命題論註解』のこの箇所では彼は「それは神学の内では説明するべきことである」と言っている。この「神学」とは何か？ それはすでにあげた *Summa logicae* における例からもわかるように、神の予定に関する理論である。

この異論につづいて、アリストテレスにはない細かい点が二三付加えられている。その一つは、アリストテレスはこの章で、未来命題のみを問題にしているが、オッカムは、「形は現在又は過去の命題であるが、実は未来命題と等価な命題」というものを付加え、これらの命題についても未来命題と同じことがあてはまると言う。この「形は現在又は過去だが、未来命題と等価な命題」というのは、この命題論註解においてはそれ以上説明されていない。しかしこれはあきらかに、*Summa logicae* にも引かれていた、「彼は浄福に予定されている」「彼は浄福に予定されていた」というたぐいの命題である。これらは、形はそれぞれ現在とか過去とかであるが、実はいずれも「神はペトロに浄福を与えるであろう」という未来命題と等価だと考えられる。オッカムがここでこの神学的予定の問題を頭において、この一見奇妙な種類の命題をわざわざ持ち出して来ていることは、疑う余地がない。一方アリストテレスには、このような種類の命題をわざわざ問題にする必然性が全くなかったのである。これも、一種の論理学の拡張ではあろう。ただしその動機は全く神学的なものである。

更にもう一つ、アリストテレスにはない付け加えがある。それは、この章の主題である、「こうもなり得、ああもなり得る偶有的 contingent なもの」の存在根拠として、オッカムは「自由に行動する者の能力」をあげていることである。そしてこの能力は、生命なきものや、感覚靈魂だけを持つ者にはありえぬ能力だと言われる。アリストテレスもこの章で、未来の偶有的なことどもを運や偶然によると言うと共に、「熟慮」の対象ともしているので、この場合には暗黙のうちに自由な選択がそれらのことどもの存在根拠とされているわけである。しかしアリストテレスではこの点はそれ以上考察されていないし、更に大きなオッカムとの相違は、アリストテレスが「熟慮」の他に「運」や「偶然」という存在根拠をみとめるのに対して、オッカムはここで、必然による以外の一切の事象は自由によることである。アリストテレスのいわゆる「運」や「偶然」はすべて、自由に行

為する創造者や被造者に、その原因を持つことになるのである。「自由」か「必然」かという、鋭い対立がここには現われている。これは、全知全能であり、すべてを理性と意志により創り、保存し、統べる神を信ずる思想家にとっては、一つの当然な帰結である。更に一步進めれば、「必然」すらも神の「自由」の所産にすぎぬのであろうが、私達がここで問題にする予定論の範囲内では少なくとも、この最後の観点は触れられていない。ここで問題になるのはどこまでも必然と対立するかぎりでの自由、特に人間の自由であり、その自由と神の全知との関わり合いの考究である。ただし後に触れる *Tractatus* の *suppositio* 9 における二種の「原因」の考察には、あるいはすでに自由と必然の一つの総合の試みが表現されているのかも知れない。

この『命題論』9章註解の末尾には、さらにいくつかの「論理的」反論が付いている。これらの反論はすべて、「未来の偶有的なことについての命題は真でも偽でもない」ということを認めると、論理学の一般規則の多くが侵害される、ということである。つまり、多くの二価論理の規則は、三価をみとめるとなると、変更されなければならない、ということに、オッカムは気づいているのである。言いかえれば、二価論理の体系とは異った三価論理の体系の可能性を瞥見していると言えよう。彼が例としてあげているのは、たとえば、ふつうの二価論理では、肯定普遍命題が真なら、それに対応する特殊命題も真の筈であるが、三価をみとめると、普遍命題が真で、しかもそれに対応するいかなる個別命題も真でないという事態が生ずること。なぜなら「すべての未来の偶有的なことは存在するだろう」は真でも、「この未来の偶有的なことは存在するだろう」は真でも偽でもない。従って「普遍命題は複数の個別命題より帰納される」ということも成立たなくなる。その他、当然、はじめに説明したように、選言命題は真であっても、その選言肢のどちらも真でない、ということになる。「明日、海戦があるかないかのどちらかである」は真だが、「明日海戦があるだろ

う」も「明日海戦はないだろう」も真でも偽でもないのだから。

こうした三価論理の可能性を、たしかにオッカムはアリストテレスよりも明らかに見ている。しかし、肯定的に見ているのではなく、否定的に見ているのである。彼は「どちらでもない」という価を許容することは従来の（二価論理の）多くの規則と衝突する事態を招くから、いけないと言って、アリストテレスによっていわば出口を示された三価論理への道を拒否するのである。ところが、それほど従来の論理をたてにとる同じ彼が、やはり従来の論理では考えられないような新しい規則を導入するわけである。この点は我々の *Tractatus* に詳説されるが、はじめに引用した『論理学大全』*Summa logicae* p. III c. 30 にも、この間の事情は簡明に書かれている。

『論理学大全』のこの章は、はじめからアリストテレス批判を正面に出して来ている。「未来のことについての偶有的命題の真理性については、真理と信仰の立場からと、アリストテレスの意図からとは、異った意見が生ずる。」その理由はくり返し言うように、アリストテレスがこの種の命題において第三の価を許容するからである。それが正しくない理由として、彼はふたたび『命題論註解』におけると同一の、神学的理由と論理学的理由をあげ、ただ、論理学的理由は『命題論註解』のものより更に詳しく説かれる。アリストテレスの説をみとめるとすれば、これらの在来の論理学規則が危くされるからいけない。ところがその後続けて、オッカムは、自分が「真理と信仰の立場から」*secundum veritatem et fidem* 似たように、論理規則の改変を要請することをみとめるのである。これが、はじめにとりあげた我々の規則である。つまり、もう一度くり返せば、「未来の偶有的なことに関しては、普遍命題が必然でありながらいかなる個別命題も真ではないことがありうる。また、普遍命題が必然でも個別命題は偽であり得、かつ、一たん実際に偽になったら、それ以前の時点では決して真ではなかった。という仕方で真であり得る」というものである。従って当

然、未来命題と等価な命題が現在真であるとしても、これと対応する過去命題は、決して必然的に真ではありえない。このような論理規則を要請するということは、さきにも述べたように、予定論という神学と、その内での人間の自由への信念と、神の全知全能のドグマを考えなければ、まったく理解出来ないことである。これもまた、在来の論理学規則の変改を求めたものであり、しかもその変改は、アリストテレスの要請するそれよりも、更に背理で不可解でさえある。オッカムもここにおける自分の立場とアリストテレスの立場の相似をはっきり意識はしていたらしく、「この点においてはアリストテレスの意見と、信仰の真理の間にはある相似性がある」*in hoc est aliqualis similitudo inter opinionem Aristotelis et veritatem fidei* と言っている。

オッカムはこのように *Summa logicae* のこの章で未来命題（又は未来命題と等価な命題）が上述の点で現在及び過去命題と異なることを力説し、それと連関して浄福の予定や罰への予定が、被造物に内在する実なる関係 *relatio realis* ではありえぬ、という点まで言及している。この点は次の章でくわしく述べたいが、これを見ても、彼がこの論理学の章において、ひたすら予定論のことを考えていたことは、疑うべくもない。そこで次に私達は、彼のいう「神学」つまり予定論そのものを考察しよう。

III *Tractatus de praedestinatione* における問題の規則

オッカムの予定論は *I Sent.* dd. 38-39 と *Tractatus* に扱われている。内容はほぼ同じであり、*Tractatus* の方が幾分くわしい。ここでは主としてこの後者を考察の対象にしよう。この論考の成立年代はあきらかでない。しかし『命題集註解』よりは遅いと推測されている。⁽⁶⁾ 編集・印刷されたテキストは、Boehner によって8種の手稿本と15世紀末の一つの印刷本から、バーゼル国立図書館の14世紀の写本を中心に編纂されたものがある。

構成は、13世紀あたりの整った *quaestiones* を見慣れた眼には少し奇異に映るものである。つまり、殆ど前置きなしに予定論の一つの争点に関する議論が展開される。そのあとで第一問題 *quaestio I* という形で、それに関するいくつかの疑義と、それへの答えが呈出される。そのあとではじめて、この予定論という問題に関するオッカムの基本的テーゼが、9つの *suppositiones* という形で列挙される。その基本テーゼのあとに、ふたたび *quaestio 2* から4までの問題群が、今度は *Utrum……* という形のテーマを頭書に持って続く。そしてその問題群はそれぞれ個々の問いに分れ、または、まず小さな項 *articulus* に分れてから、個々の問いに分れる。こうした形式は、当時においては、特にオッカムにおいては、珍らしいものではなかったらしい。⁽⁷⁾ それゆえ、Boehner は、この構成、特に初めに論議された問題に、特別な注意を払っていない。しかし、この第一の争点⁽⁷⁾が、最初に扱われたについては、やはりそれだけの必然性と重要性があったのではないかと思われる。

それではこの第一のテーゼとは何か。これはさきに *Summa logicae* p. III c. 30 にも言及されていた、予定というものは、予定される側の人間の内に存在する何かリアルな存在ではない、ということである。*Summa logicae* はこれを *relatio realis* と言い、*Tractatus* は *respectus realis* と呼んでいる。この考えそのものは、言うまでもなく、オッカムの唯名論と呼ばれ、また「オッカムのかみそり」などと呼ばれる彼の根本的な存在論の、一つの帰結であり表現でもある。しかしここには更に、この関係が偶有的未来の関係であるということによる非現在性があり、それがこの関係の非実在性を二重のものにしている。私達の問題としている命題論規則は、この尖鋭な非存在性の表現とも見ることができる。まず予定という関係の *realitas* が議論の対象となり、基本テーゼの第一もまた、同じ問題を扱っていることは、彼がこの存在性の問題をやはり第一の基本問題とみなしていたからではなからうか。

1) なぜ *respectus realis* ではないか

オッカムがこのテーゼをまずとり上げている歴史的理由は、例によってスコトゥスに対する対決意識が考えられる。ペトルス・アウレオリなどの合理主義的唯名論者たちが、*relatio* は精神の内にはないと主張するのと逆に、スコトゥスは *relatio* がその関わる物とは異なる *res* であると主張する⁽⁸⁾。ただし、その異り方ないしその *res* が、オッカムがここで解しているような性格のものかどうかは、別の問題である。しかし、とにかくオッカムが意識していたのはこの主張であったように思われる。

オッカムはそれに対し、*Tractatus* の最初の議論の中で、予定が予定された者の内に内在するリアルな存在であるとすると、矛盾に陥ることを示す。というのは、人間に自由意志がある以上、かりにある人がいま浄福に予定されているとしても、大罪を犯すことはつねに可能である。従って永遠の罰に定められるということも、つねに起りうる。そうした場合もし予定が予定された人の内なる実在であるならば、そして更に浄福の予定というその実在がその罪の状況によって消失しないならば、罰への予定と浄福への予定がその人の内に同時に存在することになる。またもし浄福の予定が消失するなら、それ以後の時点において「彼は浄福に予定されていた」という過去命題はつねに真であるだろう。なぜならアリストテレスも言うように (6. *Eth.* 1. c. cap. 2) 一度存在したものを、なかったものにするには、神の全能をもってしても不可能だからである。そしてこれは命題論的に言いかえると、未来命題と等価でない単なる現在命題にあっては、その命題がひとたび真であるなら、対応する過去命題は以後つねに真であるということであるから。そうすると浄福の予定が消失し、新たに罰の予定が生じた以後の時点から見れば、「彼は罰に予定されていた」という命題もつねに真であるから、「彼は浄福に予定されていた」と「彼は罰に予定されていた」の二つの命題が同時に真であることになる。これは矛盾である。

2) この議論の含意するもの

以上が *Tractatus* 冒頭の議論の骨子である。ここでまず眼につくのは、私達の問題にして来た命題論規則が、あきらかに存在と非存在の問題と関係づけて理解されていることである *quod est sic intelligendum*. 即ち例の規則に従うような、未来命題と等価な命題は、実在する事態を表現するものではなく、逆に実在を表現する命題は、未来命題と等価な命題ではないことが、「一度存在したものを云々」の箇所により表現されている。

そしてこの冒頭の議論は、はっきり言明されている二つの前提によって支えられている。一つは上の「一度存在したものは云々」のテーゼであり、ひとたび実在したものの、神の全能をもってしても消しがたい事実性を説く。もう一つは、人間の意志の、予定にも影響されぬ自由である。この二つをみとめなければ、この議論は成立たない。しかし、ここには更に、明言されずに前提されている第三の前提があるように思われる。

冒頭の議論を読んで、一つの素朴な疑問が起らないであろうか？ それは、「予定ということにおいては、事態の継起的变化というもの起らないのだろうか？」という疑問である。ある時点A以前は「浄福に予定されている」という性質を持っていた人が、その時点以降その性質を失い、代りに「罰に予定されている」という性質を得る、という、通常の属性にはあり得ることが起りうる とすれば、A以後のある時点からふりかえて見たとき、その人はA以前には浄福に定められていたがA以後には罰に定められていたということになり、冒頭の議論の後半が主張するような矛盾は全く生ぜず、この議論は成立たなくなってしまう筈である。それではこの後半の議論は単なる詭弁だろうか？ そうばかりは思われない。むしろオッカムはここで、上に述べたような常識的な事態はこの領域では起らないということ暗々に前提していたのだと思われる。つまり、「あらたに罰の予定が『生じた』ときには、それ以前もずっとその予定があったことになる」という事態を前提しているように見える。そのとき、もし浄福の予定

があったという事実が消滅しないと仮定すれば、たしかに矛盾となる。

ところでこの「継続的に変化しない」という事態は、オッカムの見る予定という関係の一つの特徴であり、これに続く第一問題の第5異論以下で明らかにされるように、論理的には問題の命題論規則によって表現されるものである。実在するのではない関係にあてはまるこの規則を、ここで前提してしまうのは、厳密に言えば誤謬かも知れないが、オッカムの意図はそこにあったのではないかと思われる。なぜなら、これに続く質疑応答(q. 1)の内では、この規則にくりかえし表現が与えられ、予定論に関する諸主張を支える柱になっているからである。

第一問題の第一異論への反論は、予定という関係と現在の神の愛顧といったものとの混同を斥けて、予定という関係の未来性をたしかめ、第2異論へのそれは、未来命題と等価である故に「ペトロは予定されている」がいま真であっても、「ペトロは予定されていた」は必然に真ではないことを説く。

第3異論は、浄福に予定されている者が罰に定められるということが可能であるなら、それは被造の意志の働きによる、従って神の意志の働きはそこで妨げられることになりはしないか、というものである。この、常識的にわかりやすい異論に対し、オッカムは答える：たしかに浄福に予定されている者が自由意志に基く行為によって、罰に定められるようになることはありうる、しかしその際、神の意志は妨げられることはない。なぜなら、一度そのように罰に定められることになると、つまり「ペトロは罰に定められている」という命題が真になると、「ペトロは浄福に予定されている」という命題がそれ以前に真であったことは決してなくなるからである(q. 1 D)。

ここには、私達の問題にしている前提ないし規則の出て来る根本的な動機が、あざやかに表現されている。それははじめにも触れたように、被造の意志の自由の絶対性（たとえ神が予定しようともそれを変え得る）と、

神の先見の絶対性の両方を救おうとすることである。このことがオッカムにとって生死の問題である以上、それを可能とするこの命題論規則も、彼にとっては真剣に重要なものなのである。

第4異論は、「神がペトロを浄福に予定した」という命題は永遠の昔から真であった、それゆえ偽でありえず、従って必然である、というものである。これに対しオッカムは、この異論の前半つまりその命題が永遠の昔から真だったことは認めても、それでもいつなりと偽たり得、従って決して真ではなかったということがあり得るゆえに必然ではないと言う。当然ここでは、それならばはじめは実は真とも偽とも定まっていなかったのではないか、という常識的疑問も頭をもたげる。しかし、これはオッカムが初めから明瞭に斥ける三価の立場になってしまう。この奇妙な規則は、文字通りに受取られねばならないのである。

第5異論に対する答は、我々の前提を更にはっきりと定式化する。「ある命題は真から偽へと、又逆に、変化しうる。またある命題はこのようには変化しない。しかし、すべての変化しない命題が必然なのではない。というのは、はじめ真であって後に偽となる（又は逆）ことの出来ない偶有的命題が存在するからである。」未来の偶有的なことに関する命題がそれであり、予定に関する命題はこのような命題である。それに対し、異論は更におしかえして問う：「今真であって、後に偽となり得るあらゆる命題は真から偽へと変り得るのではないか？」常識的論理はこれに対し一も二もなく同意するであろう。しかしオッカムはこれを明瞭に否定する：上のテーゼは偽りである。なぜならばそのためには、偽になり得る命題が、いつか真であったことが必要である。しかるに「ペトロは浄福に予定されている、という命題は現在真であり、かつ偽であり得るが、偽になるだろう時には、決して真であったことがないということが真だからである」(q. 1 F 終)。それ故にこの種の命題は真から偽へと変化することがないのである。

この「継起的に successive 変りえない」という点は、実にその後の第6第7の異論 (q. 1 GH) で執拗に追及される。しかしオッカムの答えは本質的に同じであるからここではくり返さない。

IV 問題の規則が支えるもの、支えられるもの

ところで、すでに何度も触れたように、私達の問題にしている命題論規則は、さまざまな信仰上・思想上の要請によって支えられている。それは一見背理に見えるが、オッカムの思想のコンテキストの内では、理解可能であり、容認出来るものなのである。この「支えるもの」の一つは、上に見た *Tractatus* 冒頭の議論の中で「ひとたび存在したものをなかったものとするとは、神の全能をもってしても不可能である」というテーゼが我々の命題論規則と関連づけて解釈されていることの内に、顔をのぞかせている。この関連づけはつまり、「浄福 (又は罰) に予定されている」という *relatio* が、「ひとたび存在したもの」とは言えぬということの意味しているわけである。このかぎりにおいて、*Tractatus* 冒頭の議論は、実は循環に陥っている。しかしこの種の議論において、総じて神学において、循環を全くさけることは、不可能である。

オッカムの「唯名論」は、関係というものを、個体と同じ意味で存在するものとは認めない。「共に見られたかぎりの諸個別者」というのがオッカムにおける関係の定義であり、このことは *suppositio* 1 において、予定という関係についても明らかに表現されている。ここで存在するのは、神と、永遠の生命と、それを与えられる被造者のみであり、「予定」という *nomen* 又は *conceptus* は、この三者を共に *significare* するので、それ以外の *res distincta* があるのではない (q. 1 K)。

更に、関係は実在でないと言っても、オッカムはそれを全くの主観の産物とするのではないから、ある関係が一度成立したという事実そのものは、

「神の全能をもってしても消しがたい」事実性を持つのである。ところが、未来の偶有的なものに対する関係は、そういう意味での事実性・現実性・実在性をも、持たぬのである。つまり、初めにふれたアリストテレスの二種の必然性のどちらをも持たぬからである。

そういうわけで、未来の偶有的なものに関わる関係は、二重の意味で実在性を持たない。第一に関係として、第二に未来のことに関するものとして。この実在性のなさこそが、新しい命題が生じた時に古い命題が消えてしまうという、問題の論理規則の根底をなす事態を、容認できるものとしているのである。冒頭の議論と *suppositio 1* は、このオッカムの考えを呈示していると見ることができる。

しかし、だからといって、事態は、あるいは命題は、不決定なのではない。*suppositio 6* は、明らかにアリストテレスのように第三の価を認めることを拒む。神は、未来の偶有的なことについて、*certitudinaliter* に、矛盾対立命題のどちらが真または偽であるかということを知っている。ただし、*contingenter* に、真または偽であろうと知っているのだとオッカムは主張する。つまり、それらの命題は他のようでもありうるという仕方で、真または偽なのであり、神によってかかるものとして知られるのである (*supp. 2 etc.*)。そのような命題に、我々の問題にしているような真偽に関する規則を導入することは、可能であり、また唯一妥当なことでもあると、オッカムは考えるわけである。これは、未来の偶有的なことに関する三価を避けるということ、つまり神の全知ということと、神及び人間の、特に人間の、自由ということの間の、狭いはざまを通るきわめて「スコラ的」に微妙な活路である。もしもこうした命題が継続的に真から偽へ変化しうるとしたら、神の知とは人間の自由によって木の葉のように動揺させられる不確かなものとなるであろうし、またもし通常の意味で不変だとしたら、人間の自由の余地はなくなるのであろう。この後の点は、*suppositio 6* の、スコトゥスへの反論において明瞭な表現を得ている。この両面の困難を避

けるために、一度どちらかになったら、それ以前はずっとそうであったということにするわけである。

しかし、予定論の分野における困難はまだ全部去ったわけではない。神の知が、このように未来のものを未来として「偶有的に」つまりどちらでもありうるという仕方で知りつつ、しかも同時に確実に知る、という背理を、我々はどのように理解したらよいのであろうか。これは、いわば我々の規則の神学的側面の説明である。

suppositio 6 の内でオッカムは suppositio 5 で紹介したアリストテレス命題論の意見に反対して、神は未来の偶有的なことを、真偽どちらかという determinate な仕方で知ると主張しながら、いかなる仕方で神がそれをやりおおせるかは、理解に困難なことであると認めている (q. 1P)。Boehner が指摘しているように、トマスによれば未来の偶有的なことも、神にあっては永遠の現在において認識されると考えられるので、このような問題は起こって来なかった。いわばすべてが永遠と必然の相の下に観照されるわけである。しかし、フランシスカン達はそれに対して、偶有的・個別的なものの偶有性と個別性を擁護せんとして来た。そしてスコトゥスは、神はそうした未来のことを、まず非決定的な仕方で、つまり不定の未来として知り、それから神の意志が働いてどちらかに定め、その自らの意志の決定を認識することによって未来の偶有的なことを確実に知りうるのだと説明した。これによって未来のことの偶有性は（神の自由な意志の決定による故に必然ではないから）救われ、かつ神の知の確実性も救われたわけである。しかしオッカムはこの suppositio で、スコトゥスのこの説を名指しで攻撃している。なぜなら、これによって神の意志の自由はなるほど守られるが、人間の意志の自由は無視されているからである。これでは神の意志の決定論ではないか！ オッカムは言う「被造の意志は神の意志の決定の反対へと向いうる。ゆえに神の意志の決定では十分ではない。」(q. 1P) これは、彼がこの *Tractatus* のはじめから終りまで主張していることであ

る。しかし、これによって問題は更に困難となり、オッカムは「どうやって神が未来の偶有的なことを (determinate に) 知るかを明かに説明することは不可能である。」と告白せざるを得なくなる。

ここで彼は窮余の説明手段として、アナロジーによるそれを持ち出している。このアナロゴンとして用いられるものが、いかにもフランシスカンのであり、オッカム的である。それは、偶有的なもの存在非存在に関する人間知性の直観認識である。人間知性がそれらを明証的に *evidenter* 認識しうるように、そのように神の本質は、完全明瞭な直観であるからあらゆる過去と未来のことどもを明証的に知ると考えられる、という議論である。しかし、このアナロゴンは、中世思想一般にとっては決してそれほど自明なことではなかった筈である。必然的一般者ではなく、偶有的な個々のものの存在が、知性の直接で明証的な認識の対象となるということは、トマスの間接認識論に反対してフランシスカン達が苦心して築き上げた認識論の結実だった筈である。⁽¹⁰⁾それがオッカムにとっては、この困難な問題の図示として用いられるほどに自明のこととして考えられているのは興味深い。

Tractatus の第二問題は全体としてこの神の偶有的未来に関する知の、確實・不謬・不変・必然などの問題を扱う。これはすべて上の *suppositio* 6 に見たと同系の問題であり、従って、その説明・知解も、同様に不十分なものである。この第二問題以下でも我々の命題論規則は議論の支柱に用いられているところが多い。確實性の問題は既に扱われた範囲をこえない。不謬性の問題では次のような議論が展開されている。神がかくあるだろうと知り、しかも現実にそうでない場合には、たしかに神はあざむかれることになる。しかし、かくあるだろうと知り、そしてそうでないことが可能である、という場合には（これが「偶有的に知る」ということにほかならず、神の未来のことに関する知はこの種のものである。）あざむかれるとは言えない。しかも、神がそうだろうと知るという命題と、現実にそうで

ないという命題は、両立しないから尚更である、と。しかしこの両立しないというあたりは、すでに神の不謬性を前提してしまっているようである。不変性も理解に困難な問題で、やはり十分な説明にはなっていない。ただしこの議論は、命題の価と時間の推移の関係をくわしく扱っているという点で面白い。これはアリストテレスの『命題論』9章などでは、一寸触れられているだけである。異論は、なんらかの時に関わる命題に関し、知→無知という変化が神の内にあるだろうというものであり、その変化の原因として、1) 現実の事態の変化（今私はローマにはいないが一年後には居る、それにより「私はローマに居る」は偽から真へと変化する）、2) 単なる時間の経過（「私は明日本を読むだろう」という命題は、今真であり、事態がその通り起っても、明日という時点に至ることにより、偽となる）、の二つが考えられている。オッカムは、これに対し、現在に関する命題についてはある命題が真から偽へ変じ、従って神がある命題をはじめ（真として）知り、後に知らぬという一種の変化を認める。ただしそれでも、これは主体の側の変化ではなく、客体の側の変化によるのだから、その意味では主体自身は何ら変化しないという。未来命題に関しては彼はこれを二種に区別し、「純粹に未来の命題」に関しては、我々の扱って来た命題論規則の通り、一度真ならば、以前には常に真であったわけだから上に認めたような客体側の変化もないとする。「形は未来であるが実は現在・過去にも関わる命題」たとえば「彼は時点Aにおいて坐るだろう」については、現在命題と同様に客体の側の変化による変化をみとめる。ただしこれらの命題は、現在真であるなら、それ以前に偽であったことはなく、しかし未来のある時点（この場合A）以後はつねに偽となるという性質を持っている。その逆も真である。オッカムにおける時間の考え方を示唆するものとして興味をひかれるのは、「彼は浄福に予定されている」という命題も、浄福に現実的に定められる時点以後の時間を考慮に入れると、第二種の未来命題となることを、オッカムがここで言及していることである。た

だし此世の我々にとっては、予定に関する命題は第一種の単純な未来命題であることは、*Tractatus* 全体の叙述から明らかである。このことと、例えば q. 1 ad 4 に見られる、世界創造以前においても現在の世界内の直線的等質的時間がそのまま通用するような印象を与える議論を考え合わせると、オッカムは時間の流れと論理の關係にきわめて敏感である点で、あきらかにキリスト教の歴史的世界観に養われていながら、彼における時間というものは、救済史の出来事や、内面的歴史によって影響されることのない、きわめて抽象的なものになって来ているように感じられる。

不変性については更に、ある命題を知らぬ（真として）ということはその矛盾対立命題を知るということであるから、量的にも神の知は変化せぬと主張される。必然性に関しては、神の本質である神の知自身は必然であるが、偶有的未来の事柄は、どこまでもかかるものとして知られているのであり、*scire ipsum* と *scire ipsum fore* を混同してはならぬ。その偶有的な客体のあり方に従って、神もそれを偶有的に知るのだと言われる。

次の第三問題は、予定というテーマの中の中心問題である、存在や出来事の偶有性 *contingentia* というものの存在根拠を問うものであり、これはもとよりキリスト者オッカムにとっては神と被造者の自由意志であるから、自由意志の構造がここで問われている。意志は本性上、それが原因となる行為より先にある。その意志は、その行為を結果する同一の瞬間に、反対の行為を結果する能力を持つのか？ 又は次の瞬間にそれをなし、第一の行為をやめる能力を持つのか？

例によってスコトゥスの説が反駁される。彼によれば被造物の意志の内には顕在的と潜在的と二種の能力があり、前者は継続的に次々と反対の行動へ、又は今の行動を止めることへ、向い得、後者は同時に向い得る。オッカムはこれに対し、行動に至りえぬ全く潜勢的能力は能力ではないとして、同時に反対に向う能力の存在を否定する。神又は被造物の意志は、働く瞬間において偶有的に働くのみである。偶有的に働くとは、その瞬間以

前に自由に偶有的に結果したりしなかつたりしうること、また全く何の他の原因も付加わることなく、何の変化も自己や周囲の状況にあることなく、その瞬間の後に自らの働きを止めうること、を意味する。そしてこのような偶有的な結果の仕方は、自然的原因にとっては不可能なことであることを、彼は最後に注意する (q. 3 D)。

第四問題はこれを受けて、浄福や罰への予定の原因は、いかなるものかを問う。オッカムは *suppositio* 9 で二種の原因を区別した。一はあるものが在ればその結果が在り、なければ結果もないという種類の原因、いわば自然必然的原因である。それに対し第二の原因は、ある命題から他の命題が、自然的結論 *consequentia naturalis* に従って導かれるとき、はじめの命題があとの命題の原因であると言われるものである (q. 1 S)。この場合の原因結果の関係はもとより一義的な結びつきではなく、さまざまな他の可能性を排除しないものである。オッカムは、罪を犯したから罰に定められるといった類の因果関係は、この第二種の因果関係であると言う (q. 4 B)。この二つの原因という考えは、一見原因と結論を混同しているように見える。しかし、オッカムはこれによって、自由を因果律の外におくことを避け、因果律を広義に解釈することによって自由の活動する場を因果律の内へと定めたと言えよう。第二のいわば偶有的なる因果関係が、二つの命題の間の関係として説かれているのも、自由というものが、理性と判断を媒介にしてのみ可能であるという事実に対応すると思われる。

第五問題は、*Tractatus* 最後の問いであるが、これまでに明かにされた予定という関係の根拠・原因をふまえて、自由意志が今まで説かれて来たように、対立する二つの命題を次々と継続的に真としうるものであるなら、「ペトロは浄福に予定されている」「ペトロは罰に予定されている」という、神と人間の自由意志を根拠とする二つの対立命題が、なぜ継続的に真とならぬかを、もう一度お返し問うものである。これははじめの第一問題の第6第7異論に扱われていた問いであり、我々の命題論規則が対応し

ている事態にはかならなかった。そしてこの第五問題における問いに対するオッカムの答も再び、未来命題の特殊性を説く我々の命題論規則であり、そして「この答えの上にはいわばこの問題分野における全困難が依拠しているのである」という言葉によって、この *Tractatus* は結ばれているのである。

今まで述べて来た *Tractatus* の構成を見ると、オッカムの存在論及びいくつかの基本的な信仰の要請、特に人間の自由と神の全知、が、予定論という神学思想の枠内で、かの規則を成立させ、その成立した規則が逆に予定論の細かい部分を支えるという構造になっていると思われる。その意味でこの規則は、そのまわりにオッカムの予定論が回転する軸をなしていると言えると思う。そしてこの規則と、存在論と、信仰上の要請と、神学との支え支えられる関係を、この小論は十分ではないが幾分解析出来たかと思われる。

註

- (1) Ed. by Boehner, Appendix III of "*The Tractatus de praedestinatione*" 1945.
- (2) Problems connected with the *Tractatus* 1945, p. 66 seq.
- (3) 翻訳は山本光雄訳(岩波書店アリストテレス全集第1巻)による。
- (4) この点については Cajetan の興味あるコメントがある。トマスの *Summa theol.* I, q. 14. a. 13 に対するものであり、神については、永遠の現在においてすべてが観照されるのでこれは正しいというのである (Bohner *C.A.O.* p. 435 参照)。ここでは必然は両者とも論理的必然の意味にとられる。しかし、アリストテレスの意図は恐らくそうではなかったのではないだろうか？
- (5) Ed. by Boehner, Appendix II of "*The Tractatus*", 1945.
- (6) Cf. H. Junghaas, *Ockham im Licht der neueren Forschung* 1968, p. 74 seq.
- (7) Ph. Boehner, *Ockham's Tractatus de praedestinatione....* 1941. in: *C.A.O.* p. 422.
- (8) Duns Scotus, *I. Sent.* d. 30 q. 1. A et C
- (9) *C.A.O.* p. 435 seq.
- (10) この問題に関してはたとえば C. Bérubé の1951, 1953の *Franciscan Studies* の内の論文を参照されたい。