

かるにトマスはエッセンチアを普遍の次元にとどめて個のエッセンチアを指定しなかった。これは何故であろうか。

9. ドゥンス・スコトゥスとの関係と第三の問題。このようにみえてくると、トマスからドゥンス・スコトゥスへの移行には、少なくとも個物のエッセンチアの問題に関するかぎりにおいて、何らかの論理的必然性があるように思われてくる。スコトゥスは本質を普遍の次元にとどめず、更に徹底して個物の本質(ないし個的形相)を考えた。創造が個物の創造であり、創造の根拠として神のうちに個物のアイデアが見出されるとするならば(ここまでは上述の如く、トマスも認めている)、それに対応する個物のエッセンチアないし個的形相をそれぞれの個物において見出すというスコトゥスの思想はきわめて自然であり、それはトマスの思想に対立するどころか、その思想を延長してゆくとき、当然そこに到達すべき帰結であったとも考えられる。

しかしここで更に次の問題が生じてくる。個物のアイデアを指定したトマスが、そのような個的本質ないし形相の指定の可能性に思いがたくなかったとは考えられない。もしもそうだとすれば、そのような可能性にもかかわらず、その方向に進まず、あえて彼がエッセンチアを普遍性の次元にとどめ、個の本質の主張にまで到らなかったのは何故であろうか。

この問題を追求するためには、われわれはスコトゥスとの対比において、トマスの所論を再検討する必要があるであろう。そのときトマスの個物論の真の独自性があらわにされてくるであろう。しかしこのシンポジウムにおいては、ただそれを問題として提起するにとどめておく。

提題 プラトンの「分有」論からドゥンス・スコトゥスの
「このものの性」論へ

井上 忠

プラトンの「分有」論と一見類似する型の思想をドゥンス・スコトゥスのどこか

に見つけて、それ<について述ベ>るつもりはない。ここでの話は、プラトンのいわゆる分有論を構成する諸要素が、アリストテレスを媒介として、ドゥッソの「このもの性」(haecceitas) 論へと組み直されるゆくたてを追尾する一つの試み以外ではない。そしていつも哲学の現場での話である。

分有すなわち μέθεξις は、本来「背後なる全体からの部分を分けもつ」(μερά+ἔχειν) との意味を含む。日常流通言語の使用法を取って無視したソクラテスの問い、「それは何であるか？」の重圧に耐え、プラトンが最初の解決試案として範例アイデア論を提出し、いわゆる分有論の第一歩を印したときにも、それはわれわれに見えない背後からわれわれの前に事象を送りつけ立ち現われさせている根拠そのものを、眼前に有りありと見えるモデル(範例, παράδειγμα)として明示しようとする試みであった(「洞窟の比喩」参照)。

このいみでの分有論の成立基盤をめぐって、

(1) その出発点は、認識の現場における否定しがたい不可謬性。たとえば眼前一もとの白菊を見て、わたしが「美しい」と言うとき、この<述ベ>はけって誤りでないという点にある。しかしこの現場にはまた、

(2) たんに「美しい」と<述ベ>る事実性だけでは満足できぬ動きがある。眼前に出遭う事実が直ちに根拠そのものではなく、出遭いの現実の基礎づけ、根拠づけを求めずにはいられない感覚がそれである。それは事実の地平では、「もっと美しいものがある筈だ」という不完全感として、現実を比較級化し不安定化する形でも現われる。

現場認識の不可謬性の確認(1)と事実不完全性の承認(2)の併存は、

(3) 認識現場の只中へ完全性を示すモデルを<立ち現われ>させる衝迫を禁じえない。しかも、たとえば「美しい」という<述ベ>の地平の根底から、完全な「美」がモデルとして<立ち現われ>ると、分有の基軸は<述ベ>の地平から範例アイデアの<立ち現われ>の地平へと移り、<述ベ>の現場はむしろただ当のアイデアが<立ち現われ>る「場」(χώρα)にすぎなくなる。

この分有論展開のすじみちに対して次の疑問が提出されうる。

(1) <述ベ>の公共性に対して、<立ち現われ>は各人それぞれの近みへの<立ち現われ>であり、一種のソリプシズム(仮りに個体化のオペレーター Ψ で示す)

の制限下にある。つまりきもとわたしが一緒に白菊を見て同時に「美しい」と発語しても、その〈述べ〉からどんな美がきみに〈立ち現われ〉ているかは、わたしには直接知る由もない。したがって美自体として提現されたモデル＝アイデアも、実は Ψ の制圧を脱しえないわけである。したがって

(2) モデル＝アイデア論の基本にあった「これが美だ」との直示方式は成立しない。なぜなら指示のコンベンションが有効なのは、眼前の事実対象（「この白菊」）に対してだけであって、 Ψ にくぐられた領域（しばしばミスリーディングに「内面」などと呼ばれる）での美の〈立ち現われ〉に対しては、なんの指示方式の規制も確立していないからである。つまり感覚対象と同様に指示対象でありえて、しかも感覚経験を起える公共モデルが提示可能な〈筈だ〉との予想は、けっして満足されない。それでもなお

(3) お互いの〈立ち現われ〉に共通な公共性を確かめ合おうとすれば、

- (イ) 感覚対象〈について〉同一述語を〈述べ〉たそのことだけで満足するか、
- (ロ) 〈立ち現われ〉るモデル＝アイデアを新しく創作された事実、つまり作品という公共事実として眼前に提示し、ないしは提示しつづけようと試みるか、
- (ハ) 〈立ち現われ〉た「美」〈について〉記述による定義を与え合って、公共性をもつ知識として確かめようとするか、であろう。

ところで(ハ)の場合、モデル＝アイデア論の要請が、そもそも記述によるアイデアの定義の困難を避けるためだったし、また定義とモデルを併用すれば、定義の成否確認のためにモデルによる検証が要求され、そのモデルが真にアイデアであるかいかを検討するために定義が必要とされるという循環を避けまい。

これら分有論をめぐる諸状況を、その対極とも言うべきドゥンス・スコトゥスの「このもの性」成立の状況へ媒介する一つの目安は、アリストテレス、ことに『範疇論』の冒頭が明晰無類に提示する現場了解の基本型である。すなわち、

(1) 「人間だ」「白い」などは〈述べ〉の言葉であり、それこそ日常われわれがものを語る場合の関心が存すること、分かりたいことを表明する言葉である。つまりこれらは問題として提示されているものごとが、「人間」か「人間でない」か、「白い」か「白くない」かに分けるための言葉であり、どちらかに分けることができた場合に、われわれは分かったと言うわけである（このいみで分ける言葉の十箇の型

が「範疇」と呼ばれた)。

(2) これら<述べ>の言葉がそれ<について>成立する現場の楔として、つまり<先言措定>(ὀποκειμένον)としてわれわれが<擱ん>でいるのが個体実体としての「第一の実体」であった。ところでこの個体把握の特徴は、一見「かけがえのない個体」と思われがちなもの「かけがえのある個体」として<擱ま>れるという点である。アリストテレスの特徴ある表現語法「この・ある・人」(ὁ τις ἄνθρωπος)が示しているのがこれである。

つまりそれは、<わたし>が出遭い<擱ん>でいる「この人」は、かけがえもなく「この人」であるけれど、しかしそれはただ「ある人」という、誰と特定されたわけでもない「かけがえのある個体」の地平でこそまず<擱ま>れていなければならないことを示している。

そして<述べ>の語、「第二の実体」たる種を示す言葉「人」に対して、同じトバを<擱み>の言葉として、いわば事実個体そのものを成立させる個体化の原理たる<種>として使用する場合、すなわち post rem の<述べ>言葉「人」に対して、いわば ante rem の言葉<人>として使用する場合に、アリストテレスの「第一の実体」が成立してくる(<述べ>の一般語を座標軸とすれば個体たる人は、個体化のオペレーター γ を付して「 γ (人)」と記すことができよう)。「第一の実体」の地平は、個体化子 γ によって成立している地平である。これに対して、

(3) 分有論の中心であった<立ち現われ>は、<述べ>の「白い」に対する内属性「白」の<立ち現われ>として明確化され、かつその先言措定としてまさに個体化子 Ψ が登場する(1^a26, ^b1-2 参照)。そして<立ち現われ>の代表格であった「美」は、『命題論』にいたってただ「白い」と並ぶ<述べ>の地平にさりげなく「美しい」として登場するだけである(17^b32-34 参照)。

だからプラトンにおいて唯一の善のアイデアが柄乎として永遠の光輝を放ちつつ<立ち現われ>る風景も、アリストテレスにあってはたんに根拠のない<筈だ>論理の産物にすぎぬと極めつけられるだけである(『ニコマコス倫理学』1096^a11-1097^a14参照)。

これら三点がドゥンス・スコトゥス理解への手引きとなるのは次の三点を媒介とする。

(1) アリストテレスは<立ち現われ>を斥けて、<掴み>の能動性に認識の出発点を求めた。ここでは<立ち現われ>の Ψ 性と受動性が克服されている。

(2) <掴み>において成立する個体は「かけがえのある個体」でしかない。そこには<いま><ここで><わたし>が<掴む>いみでの「かけがえのない個体」を<掴み>きれない憾みが残る。

(3) Ψ 性を消し、<掴み>の対象の特定化を消して、いわば認識の主体の側からも対象の側からも事実の偶然性を排出する手法の背景には、実はその反対にアリストテレスが事実の地平も本来いわば原初偶然性に浸透されている地平 (*ὡς ἐπὶ τὸ πᾶν*) として了解している事情がある。

これら三点に応じてドゥンス・スコトゥスの基本態度にも三つの特徴が見受けられる。

(1) 上の第三点に応じて、われわれの現場の事実性が偶然性に滲透されていることの確認である (*Opus Oxoniense*, Prol. q. 1, n. 8-14 [Vatican. III p. 11-15] 参照)。事実に巢喰う原初偶然性を見失うときわれわれは作られた結果 (effectus) としての事実をいたずらに固定化し永遠化し必然化し錯誤に陥るだけである (*ibid.* 14 [Vat. III p. 24-25] 参照)。そこで、

(2) 事実すなわち作られた結果を作るものから考察する途がとられる、つまり認識は<立ち現われ>を受け容れるだけの受動性としてではなく、こちらから対象を<掴む>ことにより、認識するとともに対象そのものを成立させる能動性として強調される (*op. cit.* I. 3, q. 7, n. 39 [Vat. III p. 234] 参照)。そこで

(3) <述べ>の一般者に対して<掴み>によって成立する個体の個性性が強調されることとなる。いまここで<掴む>「かけがえのないこの個体」の積極性の強調である(「このもの性」という術語はかれの全著作に七箇所しかない。 *Quaest. Subtil.*, VII q. 12, n. 9, 22 [Vives, VII 410^a 22. 426 a 33], *Rep. Paris.*, II 12, q. 5, n. 1, 8, 13, 14 [Viv. XXIII 25^a12, 29^b6, 32^a11, 30] 参照。むしろ *entitas positiva* その他の用語が多用される。 *Op. Ox.* II 3, q. 6, n. 9 [Viv. XII 133^b32] 参照)。

ドゥンス・スコトゥスにおいても<掴み>は<種>によるが、かれは<種>を「端的に本性」(*tantum natura*) と呼ぶ (*Quaest. Subtil.*, VII q. 18, n. 8 [Viv. VII 458^b20] 参照。これはまた通常 *natura communis* と称される)。それは<述べ>の

地平では一般者、事実対象の地平では個体として登場しつつ、端的にはそのいずれにあるのでもなく「たんに本性」としてあると言われるが、認識現場にあって個体を個体として成立させる、そのいみで個体に先立つ〈摺み〉の原理としての「本性」にはかならない（〈述べ〉の一般者は個体以後である）。しかしそのかぎりではアリストテレスの場合と同じく「かけがえのある個体」の原理にとどまろう。

そこでスコトゥスは、〈摺み〉の働きそのものを積極的に個体成立に参加させることによって「かけがえのないこのもの性」を確保しようとする。つまりかれは、個体の直観認識は「種」を通さず完全に成立すると主張し、直観による〈摺み〉には、「かけがえのある個体」として事実となり終った認識対象のもとにはもはや含まれない「認識志向」(intentio)が「種」よりも大きい実在する一者性を与えるのだ、と指摘する (*Rep. Paris.*, II 12, q. 5, n. 11 [Viv. XXIII 31^b] 参照)。もっともそれ以上の「このもの性」はこの世に旅人として生きる現在のわれわれの身分では〈摺め〉ないのであるけれども。

ともあれ分有論では〈立ち現われ〉の天地に輝き昇り、眼前の事実よりも先立ち、むしろ眼前の現場をもたんなる機縁の「場」として霞ませるかに見えたモデル＝イデアは、いまやその働きの一面を、現場に「このもの」を〈摺む〉、いわば個体に先立つ働きそのもののなかに復活させてきた、と言えるでもあろう。そして事実の原初偶然性を承認し引き受けつつ、「無限存在」の現存へと辿りゆくドゥッソの精緻壮大な形而上学の体系も、ただこの現場の〈摺み〉に根ざしてこそその強靱な生命力を発揮しうるものなのであった。

質問 I

K. リーゼンフーバー

お二人の発表を拝聴して特に気付かされたことは、個 (individuum) というものがトマス・アクィナス、スコトゥス、そして彼らの共通の源泉であるアリストテレスそれぞれにおいてずいぶん異なった形で考えられたということである。お話しの中