

ドゥンス・スコトゥスにおける 「存在の一義性」について

—神と被造物における存在の一義性—

八 木 雄 二

ドゥンス・スコトゥス (1265—1308) の唱えた存在の一義性は被造物に関わる諸概念、すなわち、範疇や種差や類の概念における存在の一義性まで本来含むものであるが、ここではそれについては触れず神と被造物に存在 (ens) が一義的に述語されるという主張⁽¹⁾についてのみ考察してゆくことにしたい。また、神と被造物における存在の一義性についてのスコトゥスの諸々の証明については様々な仕方ですでにカエタヌスをはじめ多くの人々の紹介があるのでそれについては最後の節で簡単に触れるにとどめ、ここでは神の存在証明との関わりから、存在の一義性が主張される根本的理由についての考察へと論を進めてゆきたいと思う。

I 神の存在証明と存在の一義性

a. スコトゥスの神の存在証明は「実際に無限な或る実存者が諸存在者の内に在るか⁽³⁾」という問いの形でその最も重要な点は論ぜられているが、実際にはこれは神の存在証明の一部であって全体ではないのである。その証明の全体は次のような形を取っている。

大前提：‘ens infinitum’ が存在する。

小前提：神は ‘ens infinitum’ である。

結 論：神は存在する。

したがって前掲の問いは大前提を証明するための問いに過ぎず、神の存在が証明されるためには他に上述のような小前提が必要なのである。

ところで神の存在証明に不可欠の小前提とは、神の定義である。このことはスコトゥスが神の存在証明を「神」という名によって漠然と示されるものを以って行な

うのではなく、定義によって明析に示される概念を以って行なうことを示している。そしてこの両者の違いを彼は存在証明に先立って明らかにしている。すなわち、「神」は、定義が示すところの事物の名に過ぎずその名が指している概念を示す定義とは区別される。もし区別されないなら、それによって論証が行なわれるところの前提と、論証される結論との間には何の差異もないことになってしまうだろう。⁽⁴⁾ここに論証の中項となっている定義の存在理由がある。そしてスコトゥスは神の定義を得ることについては別の問いを立てて論議しており、⁽⁵⁾その問いの予備的考察において次のように言っている。《‘si est’ と ‘quid est’ の認識上の区別は必要ではない。なぜなら、私は命題において、⁽⁶⁾分割し結合する知性の働きによってそれについて ‘esse’ が認識されるところの単純概念を問うているのであるから。なぜなら、それについて私が ‘esse’ を知るところのかの名辭の概念をもつのでなければ、私は決して或るものについて ‘si est’ を知ることはないのだから。》⁽⁷⁾すなわち、神の定義を得ていなければ神が「存在する」ことの証明は得られないのである。

このように神の存在証明はスコトゥスにおいて神の定義を中項として含んでいる。そして当然のことながらこの定義が神学的でなく形而上学的なものであることによって神の存在証明も形而上学的証明として成立する。したがって神の存在が証明されるためには神が形而上学的概念によって定義されることが先立って必要なのである。

b. ところで形而上学的概念によって神の定義が作られるためには、形而上学が自然的理性の営みである以上、神が自然的に知られるのでなければならぬ。しかしながら神は超自然的存在である。それがいかにして自然的に知られうるか？ これが *Ordinatio* I, distinctio 3, pars 1, quaestio 1—2 の問いなのである。《それ故問題の意味は、その単純概念の内に神が把握されているような或る単純概念を人間知性は自然的にもつことができるかどうか、ということにある。》⁽⁸⁾

超自然的存在である神はもちろん端的な肯定的概念では定義されない。なぜなら我々の知性が持ちうる概念はすべて被造物からのものだからである。したがって人間知性による神概念は否定的概念によらなければならないが、端的に否定的な概念によっても神の定義を作ることはできない。なぜなら《もし否定が端的な意味で取られるとするなら、たとえば石でない (non-lapis) のように取られるならば、こ

れば神にも無にも同様に一致する。なぜなら純粋な否定は存在者にも非存在者にも
 言えるからである。したがってそこでは神は無やキメラ以上に知られることはな
 い。⁽⁹⁾そこで定義は、無やキメラには一致せず、神にのみ一致する仕方で作られね
 ばならないのであるから、そのためには先のことに反して神に肯定的に述語される
 概念が必要となる。しかもそれは被造物から得られたものでなければならぬので
 ある。したがって神の定義を得るためには被造物から得た肯定的概念をもとにし
 て、神にはそぐわない被造性を否定しつつ神に適用するのでなければならぬ。す
 なわち、或る肯定的概念に否定性を組合せることによってその肯定的概念から当の
 神にそぐわない被造的不完全性を引き離して神に固有な定義を構成するのである。

スコトッスはそのようなものとして 'ens infinitum' を提示する。⁽¹⁰⁾ここで 'ens' は
 被造物から得られた肯定的概念であり、'infinitum' は被造物に特有な 'finitum' な
 性格を否定する概念である。このような二つの概念を組合せることによって未だ見
 たことのない至高の存在者の定義を、ちょうど「黄金の山」の概念を、黄金と山の
 概念を想像力で結びつけることによって得るように、得るのである。⁽¹¹⁾

しかしながら神について「無限な存在者」、被造物について「有限な存在者」とい
 う定義が得られたとしても、そうだからと言ってこの両者に 'ens' が一義的でな
 ければならないという必然性はない。なぜなら 'ens' が両者の定義において肯定的で
 ありさえすれば先の条件は満たされるのであるから 'ens' は類比的で一向に差し支
 えないわけである。したがってスコトッスが存在の一義性を主張するには別の根
 拠があると考えなければならない。

ところで我々はすでに一義性が主張されている 'ens' を含んだ神の定義が神の存
 在証明の中項の位置を占めていることを知っている。したがってこの 'ens' が実存
 を自体的に含んでいないことは明らかである。そして実存を自体的に含んでいない
 'ens' が知性の内にある純粋な概念 (conceptus) であることも明らかである。⁽¹²⁾
 したがってその一義性が主張されるためには、何よりもまず 'ens' がいかなる仕方
 で知性の内に在るかを見究めなければならない。⁽¹³⁾そしてそこにこそ存在の一義性が主
 張される根本的理由があるのである。⁽¹⁴⁾なぜなら第一に、'ens' が肯定的にはあっても
 「様々な仕方」で知性の内に在るのならばその一義性は主張されないのであろう
 し、第二に、'finitum' や 'infinitum' 等の「相異に対して自身のもつ意味内容が変

化するものとして」知性の内に在るのならば、そのときも‘ens’の一義性は主張されないであろうからである。

II 存在の一義性の本来的根拠

a. ‘ens’が知性の内でいかなる仕方であるかという問題は、とりもなおさず‘ens’の認識の問題である。

ところで、すべての認識は感覚から始まる。次に、知的認識が感覚表象からの能動知性の抽象をもって始まる。そしてこのとき可能知性に概念がはじめて与えられるのであるが、その概念は‘species specialissima’⁽¹⁵⁾であると言われる。たとえば「人間の様なもの」を漠然とであるが我々は最初⁽¹⁶⁾に知る。ときには対象がどのようなものとも知れず、ただ「何か(aliquid)」⁽¹⁷⁾としか知られないこともあるが、そのような場合とはそもそも対象が感覚に十分に現前していない場合であって、そうでないなら、最初に知られるのは「人間の様なもの」や「馬の様なもの」なのである。したがって知的認識のはじめとしては、感覚に表象された個的な像が能動知性の第一次的抽象によって生ずるところの‘species specialissima’であると言われるべきなのである。それはアヴィセンナが≪馬であることは単に馬であることであり、個でも普通でもない≫と述べているところの「共通本性(natura communis)」⁽¹⁸⁾にほぼ等しい概念、すなわちその知性における写しであると考えられる。したがって個別的に実在するものの本性の写しであるかぎりでも最も個に近い普遍(species specialissima)⁽¹⁹⁾である。これについての三つの証明は割愛するが、その一つの特徴は、存在するものは個物であり、したがってそれについてのより完全な認識はより個的であるとする立場である。すなわち、より共通的な認識はより個的な認識の部分でありその意味でより不完全な認識であるという立場を彼は取っている。

しかしながら明析な認識の秩序はこれと反対である。たとえば人間をより明析に知るためには理性的とか動物とかいうより共通的な概念を知らなければならない。さらに動物をより明析に知るには物体を知らなければならないだろう。このようにより共通的な概念を順にたどってゆくと最後に最も共通的な概念に至る。それは‘ens’である。なぜなら‘ens’は他のすべての本質概念の内に含まれており、‘ens’が知られていなければそれらは明析に知られえないからである。そして逆に‘ens’

は他の概念なしにそれだけで十分明析に知られる。それ故 ‘ens’ は明析に知られる第一の概念である。—Potest ergo concipi distincte sine aliis, et alii non sine eo distincte concepto. Ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis.⁽²⁰⁾ このことは諸学問の秩序にも見られる。なぜなら学問的認識は明析さゆえの確実性を要求されるものなので、このことに従って最も共通的な ‘ens ut ens’ を対象とする形而上学こそ他の学問の原理を確実なものとする第一の学問とされるからである。⁽²¹⁾

このように ‘ens’ が他のいかなる概念にも還元されないきわめて単純な概念 (simpliciter simplex) であり、一つの内容しか持たないものであるならば、それは知られているか知られていないかのいずれでしかないものである。したがって ‘ens’ が様々な知られることなどありえない。それ故、‘ens’ は一義的にのみ知られるのである。これが存在の一義性が主張される第一の、かつ根本的な理由であると思われる。

b. ⁽²²⁾ところで、以上のことと或る神学的真理との間には或る無視しがたい関係が認められる。というのは、その第一のものが ‘ens’ であるところの明析な概念とは、能動知性に抽象されて可能知性の中に印刻された形象から可能知性が抽出する (elicit) ことで知られる概念である。この意味で明析な概念こそ本来的に知性による「知解」⁽²³⁾と言われる。すなわちこの世での (pro statu isto) 知性は対象 (species) を受取ることに関しては感覚に依存せざるをえず、自らの能力が真に発揮せられるのはその対象から「どれだけの知識を得ることができるか」ということにあるのである。そこで前述のごとくそのような知識の第一のものとして一義的な存在が知られるということであるならば、我々は以上のこととともに、人間知性が祝福された魂において明らかなように本来神を認識する力をもっている⁽²⁴⁾ということを考えさせてみることによって、容易に存在の一義性の主張の神学的背景を見出すことができる。というのも、本来的には (ex ratione potentia intellectus) 神という超自然的存在を認識しうる理性が、この世においても感覚を通して与えられた像から被造物と神に一義的に述語しうる ‘ens’ の知識を抽出しうる⁽²⁵⁾と見ることには十分な理由があると⁽²⁵⁾と思われるからである。

c. さて第二の問題に移ろう。スコトゥスによれば神が ‘ens infinitum’ と定義される⁽²⁵⁾とき、‘infinitum’ は ‘ens’ の属性ではなく存在性の ‘modus intrinsecus’ であ

⁽²⁶⁾ると言われる。この *modus intrinsicus* というのは或る種の *gradus perfectionis* であることがテキストから明らかなのであるが、⁽²⁷⁾すでにトマスの *"De ente et essentia"* にも指摘されているように、宇宙には二種の *gradus perfectionis* が見出される。その一つは様々な種がその種の完全性の相違によって作り出す *gradus perfectionis* であり、これに従って鉱物から天使に至る被造物の秩序が見出される。他の一つは同一種内の個々のものの *gradus perfectionis* であり、たとえば同じく白いものの中にもより白いものより少なく白いものが見出される。⁽²⁸⁾そして後者をトマスは偶性的なものとしているが、これに反してスコトゥスは、それは基体それ自体の完全性である⁽²⁹⁾、あるいはまた、*«この白さがそれの下に見出される modus そのものである»*⁽³⁰⁾と言い、*'modus intrinsicus'* と呼ぶ。それ故スコトゥスの言う *modus intrinsicus* は決して種の形相の完全性を意味するのではなく、⁽³¹⁾個別的完全性の度合を意味するのである。別の例を上げるなら、光にもより強い光とより弱い光があって両者とも光以外のものが混ざっていないにしても、弱い光はより強い光に比べてその *gradus perfectionis* にそれだけ欠く (*caret*) ところがあると言われるとき、その光の強度 (純粋度) は *'modus intrinsicus'* と呼ばれるものである。⁽³²⁾したがってスコトゥスの言う *modus intrinsicus* とは、たとえば人間であるかぎりの人間に普遍的な完全性ではなく、したがってまた存在であるかぎりの存在に普遍的な完全性でもなく、あくまでも個々の存在者に固有な完全性なのである。

それ故、たとえば或る強度の光が「或るルクスの光」というように普遍的な仕方⁽³³⁾で示されたとしても、当の光がもっている強度はその光自体の個別的様態であって普遍的様態ではないので、その普遍的な仕方での認識には或る不完全性がつきまとう。すなわち、白さの「濃度」にしても光の「強度」にしても、普遍的な仕方での表現においては「白さ」や「光」とは区別されて、その白さや光を「或る度合」の下に在るものとして規定する仕方⁽³³⁾で示されるのである。すなわち *modus intrinsicus* は本来その *modus* の下にある個別の実在性から区別されないものであるのに、そこでは、「5ルクスの——光」というように、*modus intrinsicus* を普遍的な仕方⁽³³⁾で示す概念が実在性を示す普遍的概念から区別されて示されるのである。ところで、規定的概念はちょうど属性が基体を必要とするように被規定概念を必要とするが、被規定概念は規定概念なしにも自体的に知性の内で在ることができる。し

たがって、実在性の普遍概念は実存する個別者がその下に在るところの *modus intrinsicus* とは無関係に、無差別的に (*indifferens*) 言われるように知性に認識されているのである。このことは、たとえば光や白が、個々の光や白がいかなる強度いかなる濃度にあるかということには無関係に実際言われることから明らかである。

したがって同様に実在性の普遍概念である 'ens' もまたその '*modus intrinsicus*' には無関係に言われるように我々の知性に認識されている。それ故 'ens' は '*finitum*', '*infinite*' に無差別的に言われるのである——*sed quidquid communiter dicitur de Deo et creatura, est differens ad finitum et infinite*, ……⁽³⁴⁾。したがって 'ens' はその両者によって自身の意味内容を変化させられることのないような仕方では知性の内に在ると言える。それ故 'ens' は神と被造物に一義的に言われると主張されるのである。これが存在の一義性の第二の、かつ根本的理由であると思われる。

以上で二つの問題点については明らかとなったが、なおスコトゥスが二種の一義性を区別していることに触れておきたい。その一つは '*univocatio completa*' で、それは形相にもかつまた形相の在り方にも同一性があるときに言われ、もう一つの一義性である '*univocatio diminuta*' は形相には同一性があるが在り方は別であるときに言われるとスコトゥスは述べている⁽³⁵⁾。'ens' は形相ではないが同様のことが言えるだろう。すなわち *modus intrinsicus* における相異を無視する ens は、神と被造物に *univocatio diminuta* において一義的なのである⁽³⁶⁾。

III 存在の一義性の3つの証明

以上のことを本来的根拠としてスコトゥスは存在の一義性を主張していると考えられるが、また幾つかの証明を提示している。もちろんその証明は以上のことを前提にしたものではなく、日常的経験や彼の認識理論に基づく証明である。しかし形而上学の原理的概念が一義的であるか否かは他の原理によって論証されるものではないので、スコトゥスの証明もすべて説得力のある証明の域を出るものではないと考えられる。

第一の証明は次のようなものである。≪一つの概念について確実で様々な概念に

ついて疑いをもっているどんな知性も、疑いのある概念とは別に確實とされる概念をもっている；主語は述語を含んで⁽³⁷⁾いる。ところで神について我々の知性は、それがはたして有限な存在者なのか無限な存在者なのか、あるいはまた、被造的存在者なのか非被造的存在者なのか疑いつつも、それが存在者であることには確實であることができる。それ故神についての存在者の概念は、有限、無限等のこととは別の概念であり、それ自体から有限であったり無限であったりするものではない。なおかつ、それは有限な存在者にも無限な存在者にも含まれているものである。したがって、一義的である。⁽³⁸⁾》

証明は重層的であるが、‘ens’が神に確實に述語され（したがって含まれ）、なおかつ有限、無限等の他の概念とは明確に区別されるものであることから、被造物から受取った‘ens’が神にも一義的に述語されると証明していると考えられる。

第二に、スコトゥスは彼の認識理論から存在の一義性を次のように証明している。《いかなる実在概念も我々の知性の自然本性的動者（motiva）によってでなければ我々の知性に自然本性的に生じることはない。ところでこのような動者とは、感覚表象、あるいは感覚表象の内に再び輝いている対象と、能動知性である。それ故、それらの力によってでなければいかなる単純概念も我々の知性の様式の内自然本性的に生じない。しかしながら感覚表象の内に再び輝いている対象に一義的でなく、それとは全く別の、先立って、それに対して対象概念が類比的であるような概念は、能動知性と感覚表象の力によっては生じえない。それ故類比的とされるような概念は人間知性には決して自然本性的に生じない。——そしてそうであるなら神についての何らかの概念を自然本性的にもつことはありえないことになるが、これは誤りである。⁽³⁹⁾》

ここでスコトゥスは明らかに能動知性の抽象作用に一切の類比化を認めていない。実際実在概念が実在的对象に対して類比的であるなら、認識の客観性は守りきれないだろう。したがって実在概念の一つである‘ens’にも類比性は認められない。こうしてもしも神についての自然的認識がありうるのならば、‘ens’は神にも一義的に述語されるのでなければならない。

最後に、スコトゥスの挙げている存在の一義性の第四証明の確証（confirmatio）を紹介したい。それは次のようなものである。《神についてのすべての形而上学的

探究は次のように進められる。或る形相的概念 (ratio) を考察し、その形相的概念からそれが被造物において持っているところの不完全性を除去し、そしてその形相的概念を保持しつつそれに全くの至高の完全性を帰属せしめ、もってそれを神に帰属させる。⁽⁴¹⁾ ≧ つづいてスコトゥスは sapientia や voluntas を例にしてこれを説明し、このような探究は知性が被造物から受取った概念が神にも一義的であることを前提していると論じている。⁽⁴²⁾

取り上げられている例からも明らかなようにこの証明は超越的属性と言われる概念の一義性の証明である。しかし 'ens' は第一の超越概念⁽⁴³⁾ であるので、この証明は 'ens' の一義性をも十分に我々の経験に訴えて証明していると言えよう。

註

- (1) 本稿は1978年慶応義塾大学で行なわれた第27回中世哲学会大会において発表したものをも修正したものである。
- (2) Cajetan: *Commentary on Being & Essence*, Marquette Univ. Press, Milwaukee, 1964, pp. 75—76
 E. Gilson: *Jean Duns Scot, J. Vrin*, Paris, 1952, pp. 100—104
 A. Wolter: *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of John Duns Scotus*, Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y., 1946, pp. 48—54
 R. Prentice: *The Basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio*, Antonianum, Roma, 1970, pp. 27—34
 B. Montagnes: *La Doctrine de l'Analogie d'après St. Thomas D'Aquin*, Louvain, 1963, pp. 120—122
- (3) *utrum in entibus sit aliquid existens actu infinitum: Ordinatio liber I, distinctio 2, pars 1, quaestio 1, n. 1 (Opera omnia Ioannis Duns Scoti, Vatican, 1950ff, II, p. 125.)* 以下略記。
- (4) *Ord. I, d. 2, p. 1, q. 1—2, nn. 16—20 (II, pp. 132—135)*
- (5) 次註の問い。
- (6) *utrum Deus sit naturaliter cognoscibilis ab intellectu viatoris: Ord. I, dist. 3, p. 1, q. 1—2, n. 1 (III, p. 1)* を指す。
- (7) *ibid.*, n. 11 (III, p. 6)
- (8) *Est ergo mens quaestionis ista, utrum aliquem conceptum simplicem*

possit intellectus viatoris naturaliter habere, in quo conceptu simplici concipiatur Deus: *ibid.*, n.19 (III, p.11)

- (9) *ibid.*, n.10 (III, p.5)
- (10) *ibid.*, n.58 (III, p.40) ‘ens infinitum’ の infinitum は ens それ自体の無限を意味しており, ちょうど ens が virtualiter に真や善を含むように, それは無限な真, 無限な善を含む概念である (*ibid.*, n.59)
- (11) imaginativa enim potest uti speciebus diversorum sensibilibium ad imaginandum compositum ex illis diversis, sicut apparet imaginando ‘montem aureum’: *ibid.*, n.61 (III, p.42)
- (12) ens はスコトゥスにおいては具体的存在者ではなく純粹な概念である。これについて B. Montagnes は Henri de Gand が哲学的に見てトマスからの移行の役割を果たしていることを指摘している。B. Montagnes, *op. cit.*, p. 119
- (13) Qualis autem sit univocatio entis, ad quanta et ad quae, dicetur magis in quaestione de primo obiecto intellectus: *Ord.* I, d.3, p.1, q.1—2, n.45 (III, p.30)
- (14) ただし Gilson は, 本質それ自体は個でも普遍でもなく, 個性, 普遍性は本質にとって一種の偶性であると主張したアヴィセンナの影響を指摘している。E. Gilson, *op. cit.*, pp.85—88. しかしこの解釈には従えない。なぜなら, 少なくともスコトゥスの受取っているアヴィセンナの個でも普遍でもない本質とは, 概念としては ‘species specialissima’ であるが, スコトゥスは ens は species specialissima ではないとしているからである。(次章 a 節参照)
- (15) primum actualiter cognitum confuse, est species specialissima, cuius singulare efficacius et fortius primo movet sensum: *Ord.* I, d.3, p.1, q.1—2, n.73 (III, p.50)
- (16) それは決して ens が漠然と知られているのではない。なぜならそれが ens であると知られるのは次の段階に至ってからだからである。
- (17) *Ord.* I, d.3, p.1, q.1—2, n.74 (III, p.51)
- (18) *Ord.* II, d.3, p.1, q.1, nn.31—34 (VII, pp.402—404)
- (19) *Ord.* I, d.3, p.1, q.1—2, nn.76—78 (III, pp.52—53)
- (20) *ibid.*, n.80 (III, pp.54—55)
- (21) *ibid.*, n.81 (III, pp.55—56)
- (22) スコトゥスは「自然神学」という名は使わない。cf. Gilson, *op. cit.*, p.12
- (23) cf. *Ord.* I, d.3, p.3, q.1, n.399 (III, p.243)

- (24) …, quia intellectus, existens eadem potentia naturaliter, cognoscet per se quiditatem substantiae immaterialis, sicut patet secundum fidem de anima beata. : *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 113 (III, p. 70). スコトゥスによれば人間知性はそれ自体としては何らの変化も受けずに神の前に立つ (cf. *ibid.*, n. 114). それ故「存在の一義性」は一面においてこのような「人間知性の不変性」を背景としている。
- (25) ここに人間知性の本来の対象は神であると主張するアウグスチヌス主義と質料的事物の本質であると主張するアリストテレス主義との一つの総合がある。すなわち「この世において」は可感的事物の本質が知性の適合対象となっているが (*Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 185—188) 「至福的生活において」は神が知性の適合対象となる。そこでスコトゥスは、「それ自体として (potentia ex ratione potentiae)」は、知性は両者に共通な存在 (ens) を適合対象とする能力であると主張するのである。cf. E. Bettoni: The originality of the scottistic synthesis; in “*John Duns Scotus, 1265—1965*” ed. J. Ryan & B. Bonansea, The Cath. Univ. of America press, Washington, D. C., 1965, pp. 40—44
- (26) …, quia ‘infinite’ non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis. : *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1—2, n. 58 (III, p. 40)
- (27) *ibid.*, et *Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 138 (IV, p. 222)
- (28) Thomas Aquinas : *De ente.*, c. 6, Marietti, Roma, 1957
- (29) …cum dico ‘infinite ens’, non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis, — sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, immo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se. : *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1—2, n. 58 (III, p. 40)
- (30) …certus gradus intensionis est precise modus sub quo videtur haec albedo. : *ibid.*, n. 55 (III, p. 38)
- (31) *Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 136 (IV, p. 221)
- (32) ; non enim est actus purus qui caret aliquo gradu actualitatis, sicut non est lux pura quae caret aliquo gradu lucis, licet cum illa luce impura non misceatur aliqua alia entitas positiva sed tantum carentia perfectionis gradu lucis. : *Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 2, n. 36 (IV, p. 167)
- (33) cf. *ibid.*, q. 3, n. 142 (IV, p. 224) ここでは一応光や白といった可感的存

在の *modus intrinsicus* を例に取り、その *modus* は感覚の直観性によって認識されるものとして（これに反して知性はこの世では直観性を持たないので、可知的存在の *modus intrinsicus* は不可知である）語を進めるが、厳密に言えば感覚も十分な直観性をもつものではない。事実スコトゥスはいかなる感覚も個々の光線や個々の白を見究めることはできないと述べている。 *Ord.* I, d. 3, p. 1, d. 1, n. 21 (VII, pp. 399—400)

(34) *Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 101 (IV, p. 199)

(35) *Univocationem completam dico quando est similitudo in forma et modo essendi formae ; diminutam dico quando est similitudo in forma licet habeat alium modum essendi. : Ord.* Prol. p. 5, q. 1—2, n. 366 (I, pp. 236—237)

(36) cf. *Lectura* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 129 (XVII, pp. 46—47)

(37) 「或るもの（主語）は存在者である（述語）」として解釈する。そこで証明中の位置としては、《それ故》以下の結論につづく《なおかつ》以下にかかって《したがって一義的》を導いている。ただし Prentice は直前の文の主語・述語と読み、「主語に示されているような知性はまた述語に示されている二種の概念を含んでいる」と解釈している。R. Prentice, *op. cit.*, p. 30. しかしそうだとすると直前の文との相異は言葉の上だけのものになるので従えない。

(38) : *omnis intellectus, certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus alium a conceptibus de quibus est dubius ; subiectum includit praedicatum. Sed intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato, vel increato ; ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur ; igitur univocus. : Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1—2, n. 27 (III, p. 18)

(39) 知性の作為に《先立って》の意味に取る。

(40) *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1—2, n. 35 (III, pp. 21—22)

(41) *ibid.*, n. 39 (III, p. 26)

(42) *ibid.* また《すべての教授たち、また神学者たちは、言葉の上では否定しているにもかかわらず神と被造物に共通な概念を用いている。》 *Lectura* I, d. 3, p. 1, q. 1—2, n. 29 (XVI, p. 235)

(43) *Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 115 (IV, p. 207)