

アヴィケンナの存在論との関連から見た、

スコトゥスの個体化論

山内志朗

イスラム哲学が西欧中世哲学に与えた影響は大きく、特に13世紀後半における思想の流れを追う場合、その影響を無視することはできない。周知のように、スコトゥス哲学全体も、直接または間接に（ガンのヘンリクスを介して）アヴィケンナの影響を強く受けている。ところで、スコトゥス独自の概念としての「このもの性 (haecceitas)」——以下「此性」と表記——は、特異かつ曖昧な概念であり、現在でも決定的な解釈は与えられていないと思われる。アヴィケンナからの影響関係を考察することは、「此性」の内容の一側面を或る程度解明することが期待される¹⁾。

以下のところでは、二つの論点を扱う。第一に、スコトゥスの「此性」がイスラム哲学からどのような影響を受けているか、第二に、現代における「此性」の解釈として、多くの支持者を見出している「此性」＝「裸の個別者 (bare particular)」という理解が妥当かということである。

一 謎としての「此性」

「此性」は見通しのよい概念ではない。『オルディナチオ』第二巻第三篇の結論部も、判然としないところがある。「個体的特性 [= 此性] は、その特質が質料・形相・合成体のいずれに属する場合にも、本性としてある限りは、質料でも形相でも合成体でもない。この特質は、存在者の最終的事象性 (ultima realitas) であり、それは、質料・形相・合成体のいずれの最終的事象性であってもよい」(Duns Scotus, *Ord.* II, d. 3, pars 1, q. 5-6, n. 188, []) は訳者の補足」と記されるとき、「此性」とは一体何か、明確な理解が得られ

るわけではない。とは言え、この箇所を表面的に読むだけでも、「此性」は質料・形相・合成体のいずれにも認められているように見える。にもかかわらず、「此性」が「一意的な形相的原理 (the unique formal principle)」と解された場合もある。個性性の原理が、或る個体に一つではなく、質料・形相・合成のそれぞれに見出されることは理解しにくい以上、形相的原理に一元化するのには理解できないことではない。

しかし、『パリ講義録』の個体化に関する結論部分においても、「質料の内には、〔共通〕本性と個体的特性〔＝此性〕があり、形相の内にも、合成体の内にも、〔共通〕本性と個体的特性がある。〔共通〕本性の形相性が、共有不可能であるのは、派生的意味においてでしかない。しかし、合成体には、共有可能な形相性がある。したがって、合成体の内には、六つの存在性 (entitates) があり、同一性によって融合している (per identitatem unitive) (Rep. II, d. XII. q. 8. n. 8) とある。真正さに問題がありながら、このテキストも、「此性」が「形相的原理」と解釈することを否定しているように思われる。すると、個体化の機序において、普遍を先立て、個体化の原理は質料・現実存在・量・二重否定のいずれでもなく、しかも形相的原理でもないとするならば、その個体化の原理は不可解なものとなる。

ここで注目したいのは、個体における概念規定・何性 (quiditas) は、すべて種概念規定・何性であって、「此性」は概念規定では何も付け加えない、という点である。

個体の内にある概念規定がすべて種概念規定にすぎないとすると、種概念規定だけでは、個体に限定するのに不十分であり、概念規定を越える何か他のものが求められる。しかしながら、その場合、「個別性の理由 (つまり、この限定された個別性の本来の本質規定) を、ある外在的なものに、何か形相的原理であるかのように求めても無駄である。いかなる付随原因も外在的なものである。というのも、指定された個別性の本来の本質規定 (prima ratio formalis singularitatis signatae) は、個物に内在的で (intrinsicum)、自体的なもの (per se) でなければならないからである」(Quodl. q. 2. n. 7),

「個体的事象性は、附加された形相から得られるのではなく、形相の最終的事象性 (*ultima realitas formae*) から得られる」(*Ord. II, d. 3, pars 1, q. 5-6, n. 180*) などに示されるように、概念規定の外部に求められることは否定されている。「此性」は種概念規定を越えながらも、外部にあるわけではない。「此性」は一種の偶有性であるが、通常の偶有性ではなく、むしろ、様態 (*passio*)、内在の様態 (*modus intrinsecus*) である(「様態」については後に考察する)。すると、「此性」は、個体へと限定する機能しか持たない、純然たる限定項 (*determinans tantum*) と解するのが有力に見える。

現代の分析哲学の中では、「此性」については対極的な理解が並行して存在している。一方に、「此性」は個体本質 (*individual essence*) であって、当の個体に本質的で、特有な (*unique*) なものとする解釈があり、もう一方に、個体はいかなる性質をも本質的なものとして含まず、個体化は、それ自体では性質を持たない、したがって「裸の (*bare*)」原理によって生じるとする解釈がある。

前者の解釈によれば、個体に特有な本質・性質・特性があることになるが、「此性」を個体本質とするこの理解は、個体本質が伝統的枠組みでは不可能な概念であり、また、「本質」を広義に解するならば、この理解は「此性」を「一意的形相原理」とする解釈に帰着し、ここで論じる必要はない。

他方、「此性」を *bare particular* とする解釈は有力であると思われる²⁾。スコトゥス自身、「個体の本性が、種の本性に対して附加するのは、個別性でしかない」(*Meta. VII, q. 14, n. 5*) と述べている。ウォルター (A. B. Wolter) は、当初「此性」を「一意的な形相的原理」と解しながら、最近では *bare particular* であると説明を改めているし、また、グレイシア (J. J. E. Gracia) もそのように解している。しかも、1) 個体化するという以外にはいかなる特性をも有していないこと、2) 究極的で単純であるため、定義できないことまたは他の原理に分析できないこと、3) 人間には認識不可能であって、理論的に要請されるということ以外に基礎を持たないこと、以上の三点が両者に共通するものとされる場合もある³⁾。

しかしながら、「此性」を *bare particular* と解することは、或る意味では解明的ではありながら、スコトゥスの个体論の特徴をかなり隠してしまうように思われる。この「此性」にある *bare particular* と異なる側面は、アヴィケンナのフウィーヤ (*huwiyya*) の内実、「馬性は馬性以外の何ものでもない (*Equinitas est tantum equinitas*)」という存在論の格率——便宜的に〈馬性の格率〉と呼ぶ——を検討することで示される構造である。

二 フウィーヤと此性

スコトゥスの「此性」は、アヴィケンナのフウィーヤ——「これ性」、「具体的現実性」などと訳される——に対応するという指摘がなされる場合がある。「此性 (*haecceitas*)」が「これ (*haec*)」の抽象名詞であるように、フウィーヤは三人称代名詞 *huwa* の抽象名詞であり、個性性の側面を表示することも可能な概念であり、しかも、『レクトゥラ』、『オルディナチオ』の个体化論が〈馬性の格率〉を金科玉条にし、アヴィケンナにおいて〈馬性の格率〉がフウィーヤに関連して登場する以上、妥当な見解であるように見える。

しかし、フウィーヤ概念は、内容においてばかりでなく、登場の由来、意味・用法の歴史の変遷において錯綜しているのだが、結論だけ述べるならば、フウィーヤは、「此性」の直接の源流でもなく、内容的にも対応し合わないといってよい⁴⁾。実際、アヴィケンナ研究家で、*huwiyya* を個性性の原理と解する者はほとんど存在しない。

Avicenna Latinus において、フウィーヤは *identitas, esse, essentia* と訳されているが、一方で、後世の註釈者が「他のものから区別されるあり方」と解することに示されるように、フウィーヤが最も普遍的な存在から個性性をも表すという解釈の幅の広さは、*huwiyya* がコブラとしての *huwa* の派生語であって、コブラ自体が存在と本質の二義性を表しうる以上、その二義性が区別されて様々な訳語に分化していったことを大前提としている。

アヴィケンナにおけるフウィーヤについては、現在においても、訳語とし

でも ipseity が主流でありながら、他に、being, existence, isness, thatness, the defining identity などがあり、解釈が確定していない状況にあるが、『第一哲学』のテキストにおいては、個体に関わるよりは、「人間性としての人間性」のように、普遍的なものに関わっている。したがって、フウィーヤの中世哲学における対応物は、むしろ、「単独で考察された本性・何性 (natura sive quiditas absolute considerata)」と考えるべきであろう。そして、スコトゥスが大きな影響を受けたのは、このように解されたフウィーヤだった。そして、このように捉えられた本性は、ガンのヘンリクスがアヴィケンナから継承した論点であり、スコトゥスもヘンリクスを介して受容したと考えられる。

ところで、huwiyya は『第一哲学』でも様々に訳し分けられたのであり、スコトゥスが、ラテン語の訳文の背後に語形成において haecceitas と比例的類比を有するフウィーヤを推察したことは考えにくく、スコトゥスの論の進め方から見てもその可能性はない。huwiyya と haecceitas の語形成の対応は、全くの偶然でしかない。但し、対応関係のないことが重要なのではない。むしろ、通底する側面が問題となる。ここで、注目されるのはフウィーヤの訳語として identitas が登場していることである。これは他の訳語から突出しているように見えるが、実は、huwiyya が三人称代名詞の huwa の抽象名詞というより、その代名詞（分離代名詞）がコブラに転用され、コブラの huwa が抽象名詞化したものであり、しかも、その場合の huwa は、通常の述定というより、定義項と被定義項の間の同一性を表示するコブラの機能を有していた以上、奇妙なことではない。この側面に注目すれば、フウィーヤが essence として訳されたりすることも理解できる。

問題は先にある。フウィーヤは「無性」として捉えられることだ。アヴィケンナ『第一哲学』の一節、「馬性は馬性以外の何ものでもない。というのも、馬性それ自体では、多でも一でも、可感的なもの内にあるのでも精神の内にあるのでもなく、可能的にあるのでも現実的にあるのでもない。今挙げたものが馬性の本質の内に含まれているのではなく、馬性は馬性である限り、馬性に他ならない。ところで、一性は、馬性に附加される場合、馬性が

その性質のために一なるものとなる所以の性質である。同様に、馬性は、この一性という性質以外に、偶有的に附加される他の多くの性質を有している。故に、馬性は、その定義において、多くのものに適合する限りでは、共通なものであるが、指定された性質・偶有性ととも受け取られる場合には、個物である。故に、馬性はそれ自体では、馬性以外の何ものでもない」(Avicenna, *Philosophia prima*, p. 228f) に、その側面が典型的に現れている。

では、「無性」とはいかなることか。「馬性である限りの馬性」はフウィーヤの一例としてあるわけだが、このフウィーヤについて、二つの矛盾対立する選択肢の形式で、つまり〈a か non-a か〉と問いが立てられるならば、答えは a でもなければ、non-a でもないと答えるしかない。「したがって、提起された問いにおいて、人間性である限りの人間性が、いわば一なるものとして主語とされ、矛盾対立する二つの項を選択肢として問いが立てられ、「それは一か多か」と問われる場合、答える必要はない。というのは、人間性が、人間性の本質 (huwiyya) である限り、両者 (一か多) のいずれとも異なるものであり、人間性の定義のうちには、人間性そのものしか見出されないからである」(Avicenna, *Op. Cit.* pp. 229-30) と述べられている以上、フウィーヤは、多でも一でも、事物の内に存在するのでも精神の内に存在するのでもなく、可能態でも現実態でもなく、一般に、矛盾対立する選言項のどちらも述語とならず、「無性」を備えたものであり、知性の作用によって、一 (普遍) または多 (個物) が、偶有的に附加 (accidere) される。

しかし、この「無性」は知性の作用以前には、無規定であるということではない。その場合、「偶有的な附加」ということは、「偶有性」の主張として、さらには「存在の偶有性説」として多くの批判を加えられるようになるわけだが、そこにあるのは、狭義の偶有性ではない。この論点は、偶有的附加の基体となるフウィーヤの内実に求められる。フウィーヤは、充実した規定性を備えたもので、事物の構成契機の一部なのではなく、むしろ構成契機の総体として考えられる。フウィーヤは、例えば、「人間性それ自体」、「人間性である限りの人間性」と表現され、具象名 homo から抽象されることで成立

しているように見えるが、むしろ特殊相へと条件・限定づけられていないあり方で、存在論的には *humanitas* の方が、範型であって、*homo* に先行しているとされる。これは背後に流出論を控えた枠組みである。

フウィーヤに関する議論が集約的になされるアヴィケンナ『第一哲学』第五巻では、可感的事物の内にプラトンのイデアは認められていないが、しかし同時にフウィーヤは「神的存在 (*divinum esse*)」を有するものだと述べられている。このような言説は、流出論的構図を前提にしなければ、理解しにくい。この枠組みでは、抽象・純粹化の過程が、事象性の低減ではなく、充満に向かうのである。

このフウィーヤに見られる「無性」、換言すれば、矛盾対立項への中立無記性は、スコトゥスの「存在の一義性」に取り込まれ、存在が無限/有限、必然/偶然に中立無記 (*indifferens*) であること、潜在性の先行性 (*primitas virtualitatis*) に継承されたばかりでなく、「共通本性」、そして運動して「此性」にまで流れ込んでいると思われる。

先に挙げたアヴィケンナのテキストでは、フウィーヤは、「馬性自体」、「馬性としての馬性 (*equinitas inquantum equinitas etc.*)」などと表現されているが、「馬性としての馬性」という表現は、12世紀以前においては明確な理論を持つものではなかった。13世紀以降、重化 (*reduplicatio*) として整理されていく。14世紀以降、重化をめぐる議論は、重化命題の真理条件に中心を移動するとはいえ、13世紀においては、アヴィケンナの影響の下で、流出論的構図の下で考察されていたと考えられる。そしてこの傾向はスコトゥスにおいて顕著である。「存在としての存在」が、最も普遍的であるが故に最も無規定的である、つまり外延において最大で内包において最小であるのではなく、あくまで原因または力として表象されていたのと相即的に、「馬性である限りの馬性」は、個物に対して範型となるものであり、イデアのように超越的な普遍者としてではなく、事物の内にあり、知性的認識の対象にはならないとしても、直観 (*visio*) の対象とはなるものだ。アヴィケンナの認識論と存在論の連関は考察の範囲を超えているが、少なくともスコトゥスの

理解に立てば、そう整理できる。かなり勇み足になるが、スコトゥスがあれほどアヴィケンナの格率に拘泥したのは、その格率が存在の一義性・個性・普遍実在論・直観的認識・主意主義・様相理論などの議論の輻輳点にあると考えていたからだと思われる。

とにかく、知性による述語への別状の過程で「無性」を有することは、それ自体で無規定であることを意味するのではなく、充滿したものであることは要点になると思われる。渾然たる一者が顕然たる分節相へと現象していくこと、そしてその枠組みを敢えてアリストテレスの形而上学に読み込むこと、そこにアヴィケンナの狙いの一つがあったのではないだろうか。そして、スコトゥスがあれほどアヴィケンナに傾倒するのも、そのことと無関係ではないと思われる。

三 共通本性と最終的抽象

アヴィケンナのフウィーヤの対応物は、ガンのヘンリクスでは、*esse essentiae* であり、また「単純な裸の本性 (*natura simplex et nuda*)」、「絶対的何性 (*quiditas absoluta*)」、「いかなる限定をも欠いた事象の本質」等と換言されているが、ヘンリクスの理解にスコトゥスの枠組みが依拠していることは確実である⁵⁾。つまり、スコトゥスの共通本性は、アヴィケンナのフウィーヤをガンのヘンリクスを介して受け入れた結果の概念と言うこともできる。

スコトゥスがフウィーヤの議論から直接・間接に受容した論点は様々あるが、共通本性が、*a* または $\sim a$ という矛盾対立する選言項に対して中立的であり、したがって「矛盾対立するものの間に中間がある (*inter contradictoria est medium*)」(*Ord.* I, d. 5, pars 1, q. 1, n. 44) ということ、ここに要点があると思われる。この共通本性は、矛盾対立する選言項によって分割されたものの上位概念・共通項ではない。したがって、「共通本性 (*natura communis*)」という、スコトゥス派によって定着した概念は、誤解を招く概念である。というのも、「共通本性」とは、普遍の二つの成立条件、つまり、「多の

内に (in multis)」と「多について (de multis)」のうち、「多の内に」という条件=共通性を備えた本性，従って潜在的な普遍なのではない。あくまで一でも多でも，普遍でも個物でもなく，各々に対して中立無記的なのである。

「馬性は一でも多でもない云々」の箇所について，スコトゥスは「馬性は実在的には (realiter) それらの規定のいずれをも欠いて存在することはないが，それ自体では (de se) その規定のいずれでもない。しかし同時に，本性においてそれら総てに先行する。本性の先行性に即すれば，何性は自体的に (per se) 知性の対象であり，また〈自体的〉にあることは，形而上学者により考察され，定義によって表現される。〈原初的に真なる〉命題は，このように捉えられた何性によって真である，この何性が，この何性より本性において後なるあらゆるものから抽象されている以上，その何性に本質的に含まれるものでなければ，何性に〈自体的に原初的に〉述定されることはないからである」(Ord. II, d. 3, pars 1, q. 1, n. 32) と述べている。

同じことは，「共通本性は，事象としては対立両項のいずれをも欠いてあることはない (sine aliquo istorum) が，それ自体では対立する両項のどちらでもない (non est aliquod istorum)。そして，すべての対立両項に対して自然的に先なるものとしてある」(Ord. II, d. 3, p. 2. q. 1. n. 32) とも語られる。「限定項に自然的に先立つ限りでは，限定項なしにあることは矛盾を含まない」(Ord. II, d. 3. p. 1. q. n. 34) のであり，「可能性において——自然的な可能性ではなく，論理的な可能性として捉えられる以上——多の内にある一とは，多のものの内にあることが矛盾を含まないものについて語られるのであり，この意味で共通なものは事象の本性的内にあることが可能なのである」(Meta. VII, q. 13, n. 19)。つまり，共通本性とは対立する両項のいずれでもないが，「多における一」であり，対立両項を論理的な可能性において含んでいるということになる。そして，これが「数的一性よりも小さい，実在的一性 (unitas realis, minor unitate numerali)」の内実である。

共通本性はフウィーヤの無性を継承している。スコトゥスにとっても，無性は何ら無規定性の謂ではない。すべての既定性に先行しその総ての既定性

を包含するものだ。「人間本性を、その人間本性を真に有する基体から抽象する——例えば、人間性が概念把握される場合に抽象がなされるように——場合、その先に別の抽象が残っているわけではない。そのように概念把握されたものは、純粹に (praecise) それ自体なのであり、自らと異なるものから離れており——アヴィケンナが『形而上学』第五巻で「馬性は馬性以外の何のものでもない」と述べているように——それ以外の何のものでもないからである」(Ord. I, d. 5, pars 1, q. 1. n. 19) と、スコトゥスが述べる時、そこに一端が現れている。

ところで、イスラム哲学の存在一性論はアヴィケンナ以降に登場するわけだが、その中では、神の認識に関して、絶対不可視の状態・闇の状態であるアハディーヤ (ahadiya) と、多を可能態において含み、いわば渾然一体の状態であるワーヒディーヤ (wahidiya) に区分される。フウィーヤはアハディーヤと親近性を有するが、アヴィケンナのフウィーヤはワーヒディーヤに近いように思われる。というのも、フウィーヤは a, non-a のいずれでもないが、a vel non-a という様態 (passio) を有すること、つまり、潜在的に a または non-a を含んでいると考えられるからである。そして、スコトゥスが「馬性」=共通本性は、「数的一性より小さな、実在的一性」を有し、しかも、共通本性は a, non-a を統一的に包含する (continere unitive) と述べる時、スコトゥスは、アヴィケンナのフウィーヤの枠組みをワーヒディーヤに近いものとして受け取ったと整理することもできる⁹⁾。

アヴィケンナにおける「馬性」は、馬から偶有性を除去することによって成立するのではなく、馬の本質規定 (ratio formalis) がそれ自体で考察されること、ないし馬の何性 (quiditas) には含まれないものを切り離すことによって成立する。少なくとも、スコトゥスはそう考える。これは、抽象 (abstractio) であるより、純粹化 (praecisio) とされる。そして、この「純粹化」はほぼ「最終的抽象 (ultima abstractio)」と同義なものとして捉えられている。純粹化とは、概念規定を取り去る方向でなされるのではなく、例えば、「理性的動物」から「動物性」を純粹化する場合、「理性的または非理

性的」という選言両項が可能的に——あくまで論理的な可能性において⁷⁾——含まれたものとして、捉えることになる。「動物性」は、「理性的」または「非理性的」という様態を統一的に (unitive) に含みうるものであり、対立する両項への共通成分としてではなく、中立的なものとしてある。

共通本性が成立する条件は、このような「抽象化」と「純粹化」との区別を前提しているが、しかし、「純粹化」が「抽象」と区別されるのは、1) 純粹化によって得られるものの中立無記性、2) 論理的可能性を前提することによってである。同じことだが、個体化の原理が、狭義の偶有性 (accidens) ではなく、あくまで様態 (passio) であると、スコトッスが拘泥した理由もそこにある。

ここに生じている論理的錯綜は、フウィーヤ及びその対応物である esse essentiae と共通本性の存在性格をどのように捉えるかということから生じている。つまり、ガンのヘンリクスのように、フウィーヤを、1) 個物の内にあるあり方、2) 知性の内にある方、のいずれでもなく、3) 第三の独自のあり方、つまり esse essentiae を有し、神の知性の内にイデアとして存在すると捉えるか、フォンテーヌのゴドfreyのように、存在様態としては第三のあり方を認めず、たかだか考察様態として認めるか、という論点を踏まえていたと思われる⁸⁾。この論争の細部に入る余裕はないが、ゴドfreyのように考えれば、共通本性には「実在的一性」は見られないことになり、ヘンリクスのように考えれば、「存在の一義性」は失われる、と言える。論理的可能性との関係に話を限定して述べれば、ゴドfreyのように考えれば、論理的可能性は単なる思惟可能性となり、ヘンリクスのように考えれば、神の知性における完全な中立無記性、したがって極端な主意主義が帰結する。つまり、aでも non-a のいずれでもないが、いずれでもあり得るという共通本性のあり方は、純粹化によって得られるのであり、「純粹化」とは展開されたものを未展開の状態に戻すことと捉えてよい。

「共通本性」を普遍と見なし、スコトッスを極端な実在論者と見なす解釈は言語道断であるが、「此性」が不可解な概念として映じるのは、一つには、

「此性」が「共通本性」と密接不可分であるのみならず、一体化していること、もう一つには、共通本性の共通性が、共通上位概念とは異なるものであるにもかかわらず、概念規定を付与されることで、限定されるものであると解することにある、

アヴィケンナの〈馬性の格率〉を、スコトゥスが「純粹化」、「最終的抽象」、「重化」、「数的一性より小さい実在的一性」などの概念と相即するものとして捉えたことを示すテキストは多い。そして、「単独で捉えられた本性」、「共通本性」なども、*huwiyya* を継承した概念である。そして、純粹化が、事象性の減少に帰結するのではなく、むしろ無限の充実、内包的無限につながっていることである。これは『オルディナチオ』第一巻では、同一性による包含 (*continentia per identitatem*)、または「潜在的に含む (*continere virtualiter*)」と呼ばれていたものだが、『オルディナチオ』第二巻 (特に第十二篇)、『バリ講義録』、『形而上学問題集』では、「統一的包含 (*continentia unitiva*)」として定式化されるもので、共通本性のあり方を示す基本概念となる。つまり、『オルディナチオ』第一巻において、共通本性に見られる一性が、「数的一性より小さな、実在的一性」と消極的な説明しか与えられなかったのに対し、『形而上学問題集』では、「統一的包含」という積極的な規定が与えられていったこととも相関している。

四 内在的様態 (*modus intrinsecus*) としての「此性」

個体の内にある概念規定はすべて種にある概念規定に尽きるが、「此性」はもちろん種の内容規定の内部にあるわけではない。むしろ、概念規定に付け加わる様態 (*passio*) であり、狭義の偶有性 (*accidens*) とは明確に区別されるものである。そして、スコトゥスの力点の一つは、「此性」は偶有性ではなく様態であると解する点にある。この偶有性と様態に関する微妙な差異は、当然のことながら、アヴィケンナの存在偶有性説と構造的に対応しており、アヴィケンナにおいて「偶有的に附加される (*accidere*)」とされる場合の附加のあり方がいかなるものであったかを巡っている。

さて、様態は、存在の様態 (*passio entis*) = 超越概念を指すばかりでなく、「此性」をも表し、いずれの場合も概念規定を越えるあり方を示している。「様態」という用語にスコトゥスが拘るのは、「偶有性」との対比を考えているからである。ある事物の本来の概念規定に含まれないものは、広義の「偶有性」であるが、必ずしも外部から添加されるものとは限らない。スコトゥスが述べるように、「個性化するものはいかなるものであれ、偶有性である。しかし、本来の意味での偶有性ではない」(*Ord. II, d. 3, p. 1, q. 4. n. 126*)。潜在的に含まれていたものが顕在化する状態は、狭義の「偶有性」ではない。既に視たように、個性化の理由は、外的なものに求められるのではない、しかもその「外的」なものが、実在的に異なるもの（他の事物）のみならず、概念規定の外部にあるもの（質料・現実存在・量・質）でもない。しかも、概念規定の内部にあるのでもない。つまり、外部にあるのでも内部にあるのでもないものが問われていることになる。この対立する両項がある場合、スコトゥスが中間のあり方として考えるのが、共通本性である。共通本性が初めに議論の舞台上で登場している以上、概念規定の内部にあるのか外部にあるのかという問題設定は用をなさないとと言ってもよい。

この論点は、『レクトゥラ』、『オルディナチオ』では個性性との関連のなかでは、それほど明確な形で登場するものではない。しかし、内在の様態の概念が『任意討論集』で論じられ、『形而上学問題集』において、個性性にまで適用されるとき、ある程度明確な姿をとる。

『形而上学問題集』における個性化の問題は錯綜・混乱しているが、以下のように整理できる。本性は、本性と異なったある積極的なものによって個性化される。しかし、この積極的なもの、この「此性」は、本性に個別性のみを附加するよう見えるが、此性においては、諸完全性が融合して (*unitive*)、換言すれば統一的包含 (*continentia unitiva*) によって一なるもの = 個体を形成している。その場合、本性と此性は、本性の度 (*gradus naturae*) と個性化する度 (*gradus individuans*) というように、異なる内包量として捉えられる。

「個体は、上位のものの概念規定を総て含み、それに加えて、個体化の問題から示されるように、最終的現実性の度 (*gradus ultimae actualitatis*)、一性の度をも含んでいる。個体化は、一性を低減するのではなく、存在性、一性、可知性を増やすものである。また、個体は、以上に述べた度 (*gradus*) 以外には、普遍が含んでいないものは何ら含んでいない」 (*Meta. VII, q. 15, n. 4*)。つまり、「此性」は端的に述べれば度・強度として捉えられている。ちょうど、「白いもの」において、「白さ」が度・強度であるのと類比的である。もしここで、度・強度がなぜ個体化を成立させうるのか、「ソクラテス性」というようなものと背馳するのではないか、という疑問が出されるとすれば、思惟の方向が顛倒していると言わざるをえない。というのも、個体化は「此性」のみが成立させるのではなく、共通本性の内実にて個体化の源泉は潜在していたからである。

このような見解は、フウィーヤに見られる流出論的構図を継承しているし、最終的実在性、最終的抽象のあり方、つまり、最終的抽象が、無規定性ではなく、充実性であることを示している。スコトゥスの「此性」は、あくまで普遍を個別化する序列の中で、個体化の原理が問われた場合に、見出される概念である。その場合、普遍的なものが先にあって、それが限定されるという言説の秩序をとる。しかし、同時に彼の立場は、個体主義である。少なくとも、神の場合では、神の個体本質を先なるものとしている。その場合、異なった秩序の言説が求められる。

同様のことは、被造物の個体化にも言えるのではないか。スコトゥスの個体論は、個体を先なるものとして、充実した規定性を備えながらも、未展開のままにとどまる個性性を先なるものとして、その未展開のものが展開されて——もちろん、彼の様相理論が示すように、可能なものがすべて現実化するのではないが——、述語となっていく系列を前提すれば、理解しやすいように思われる。抽象は、基本的に述語化の方向を有するものだが、スコトゥスの「最終的抽象」や「純粹化」は、主語とはなっても述語とはならないものを抽出する方向に沿うものだ。言説の秩序においては、普遍を先立てなが

ら、存在の秩序においては、個体を先立てた場合に、「此性」といった概念が生じると思われる。

ここまで見てきたように、アヴィケンナのフウィーヤの側面を、「此性」が取り込んでいるとすれば、例えば、「ソクラテス」の「此性」は、「ソクラテスである限りのソクラテス」と示されるだろうが、この *inquantum* という重化子によって表現されるものが、ソクラテスという個体から、他の個体と共通するのを除外した抽象態なのではなくて、純粹化 (*praecisio*) によって取り出されたものである。これは、神の「個体本質」の場合と同様に、形相的述語 (*praedicatio formalis*) を付されるものではなく、最終的抽象を経ることによって端的に単純であって、せいぜい同一性による述定を受け取るものでしかない。しかし重要なのは、アヴィケンナのフウィーヤに認められるように、形相的な述語を受け付けないこと、「無性」であることは無規定であることではない。規定性において充満したものであり、しかしにもかかわらず端的に単純なものである。

このような事態は、スコトゥスがしばしば用いる「無限なる実体の海」という神の個体本質に範型を見出すことができるが、内包的に無限なる実体のみ妥当することではない。例えば、数列の項を 3, 13, 43, 133, 403, 1213, … と具体的に列挙した場合、そこには「形相的述語」による記述と同様なものが見出され、「最終的抽象」による記述は、上記の数列に関しては、 $a_1=3$, $a_{n+1}=3a_n+4$ という漸化式に対応する。漸化式は、ほぼ「端的に単純」であり、総ての項を包含しながら、どの項をも述語としているわけではない。

この漸化式は潜在的に諸項を含む限りで共通本性に対応するものである。しかし同時に、この漸化式は、「此性」にも対応する。つまり、全体を同時に (*simul et totum*) に含む限りにおいて、換言すれば、多を一に (*unum in multis*) に含む限りにおいて対応する。このように考えた場合、個体の概念規定 (*quiditas*) はすべて種概念規定であること、にもかかわらず「此性」は種概念規定を越えていること、「此性」が最終的抽象態であって、端的に単純であること、等などの規定を何ら神秘的なものとしてではなく、受け

取ることができる。個体が主語とはなっても、述語とはならないものであり、しかも個性性の原理とされた「此性」が述語へと展開されないものである場合、「此性」が錯綜した様相を取るのとは当然のことであろう。

もちろん、このような解釈においては、共通本性と此性は重なってしまうのではないかと、という疑問が残るかもしれない。確かに、「此性」が最終的実在性とされる場合の「最終的 (ultima)」ということが何を意味するのかという点では様々な解釈が可能である。例えば、一般的なものが個物となる最後の規定、分割不可能な単純性、認識不可能性など、つまり *bare particular* と類比的なものとして解釈することもできないわけではない。しかし、潜在的な項がすべて現実化した姿と解すべきではないのか。共通本性が普遍ではなく、規定性に対して中立無記的であって、限定されることによって、普遍性・一般性を実現する以上、種の定義とのアナロジー、つまり種差による類の限定という側面を個体化に見出すことは誤りであろう。もちろん、この類+種差との相違の側面は、『レクトゥラ』、『オルディナチオ』においては強調されない。統一的包含、内在の様態、内包量・度 (*gradus*) 等々の概念が、1302年以降揃っていく中で、『形而上学問題集』において展開される個体化論に行き着いたということではできないだろうか。

ここまで述べてきたことを要約すると、スコトゥスの「此性」は、ちょうど闇から光が登場してくるように、そして闇が光の充満であるように、未展開のもの (*implicatum*) が展開されたもの (*explicatum*) への系列の始源にあるあり方である。卑俗な例でいえば、照明を浴びる前の舞台のようなものだ。この基本的構図はアヴィケンナにあり、このような理解に立つならば、「此性」は *bare particular* として捉えることはできないということであった。

実は、*bare particular* の考えは、共通本性のあり方を普遍または潜在的普遍として捉え、個体化を類+種差という種別化の延長線上において思考している。しかし、スコトゥスが「此性」に託した個体化は同時に共通本性のあり方にも大きな仕組みを読み込んだものであった。そして、この共通本性のあり方の基本的構図をアヴィケンナから受け入れたのであり、このアヴィケ

ンナからの影響の論点において、「此性」は bare particular とは軌を一にしないものと言える。

註

- 1) スコトッスの著作の成立年代が問題となってくるが、個体化論に関する限り、『レクトゥラ』、『オルディナチオ』の群と、『パリ講義録』、『形而上学問題集』の群と分けて考えた方がよい。T. B. Noone も i) 『レクトゥラ』, オックスフォードでの講義時期 (1290 年代), ii) 『オルディナチオ』 (1290 年代以降, 時期不詳), iii) 『パリ講義録』, 『形而上学問題集』 (1302-05), iv) ゴディヌスとの討論 (1305-06) と四期に分け, i) ii) と, iii) iv) の間に差を見出している (cf. T. B. Noone, "Individuation in Scotus", in *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. LXIX (1995), pp. 527-542).
 - 2) 「裸の特殊者 (bare particular) については, D. M. Armstrong, *Universals: An Opinionated Introduction*, Westview Press 1983. p. 94f, E. B. Allaire, "Bare Particulars", in M. J. Loux (ed.), *Universals and Particulars*, University of Notre Dame Press, 1976. を参照。スコトッスの「此性」を bare particular と解する立場は, J. J. E. Gracia, "Introduction", in *Individuation in Scholasticism*, SUNY 1994. p. 15, A. B. Wolter & Blane O'Neill, *John Duns Scotus: Mary's Architect*, Franciscan Press 1993. p. 28f. に見られる。
 - 3) cf. W. Park, "Haecceitas and the bare particular", in *Review of Metaphysics*, 44 (1990), pp. 375-397, esp. p. 393.
 - 4) ファーラービーのフウィーヤ理解については, Shukri B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi*, 1991 SUNY, esp. pp. 119-157. を参照。
- アヴィケンナのフウィーヤ理解については, Ibn Sina, *Livre des directives et remarques*, tr. par A. M. Goichon, Beyrouth et Paris 1951, pp. 305-7, A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris 1937. pp. 37-41. A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris 1938, pp. 411-3, A. M. Goichon, "Huwiyya" in *The Encyclopaedia of Islam*, New ed. vol. III, Leiden & London 1986, p. 644f, F. Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, New York 1982, pp. 11-13, pp. 71-85. を参照。特に, Abed と Shehadi のものからは大きな示唆を受けた。
- 5) cf. Henry of Ghent, *Summa Quaestionum Ordinarium*, vol. 1 (Paris 1520: Reprint New York 1953) fol. 126v-127r, 168v-169r.
 - 6) cf. 松本耿郎『イスラーム政治神学』(未来社, 1993年) pp. 19-31.

- 7) 論理的可能 (possibile logicum) は、スコトゥスが新たに提出した概念であり、この概念の登場によって、様相革命が生じたと整理される場合もある。ここで、重要なのは、論理的可能が、存在の一義性の前提条件になること、そして共通本性のあり方を可能にする前提になることである。論理的可能という概念を前提しなければ、「偶有性」と「様態」の区別も、「抽象」と「純粹化」の区別も、「統一的包含 (continentia unitiva)」も成立しないことは注意されてよい。要するに、存在の一義性、個体化論、様相理論、形相的区別、主意主義は同じ源泉を有すると考えてよいと思われる。
- 8) cf. J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines*, (Washington, D. C. 1981), pp. 66-79.

略号表

- Ord.*: Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio*, in *Opera Omnia*, vol. I-VII, Civitas Vaticana 1950ff.
- Rep.*: Ioannis Duns Scotus, *Reportata Parisiensia*, in *Opera Omnia*, editio Wadding, vol. XII, Lyon 1639: Reprint Hildesheim 1969.
- Meta.*: Ioannis Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Libri I-V, ed. by R. Andrews etc., The Franciscan Institute 1997. et in *Opera Omnia*, editio Wadding, vol. IV, Lyon 1639: Reprint Hildesheim 1968.
- Quodl.*: Ioannis Duns Scotus, *Quaestiones Quodlibetales*, in *Opera Omnia*, editio Wadding, vol. XII, Lyon 1639: Reprint Hildesheim 1969.
- Philosophia prima.*: Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, II vols, ed. par S. van Riet, Louvain et Leiden 1977, 80.