

ドゥンス・スコトゥスにおける「今」という瞬間

八木雄二

はじめに

神学に「(恩寵を受けると) 予定されていたものが、はたして断罪されえるか」という問題がある。これは、人間の意志が神の意志決定に背馳する可能性がどのように考えられるか、という問題である。あるいは、人間が犯す悪の原因を神に求めることなく、正当に人間に原因を認めることが、人間の傲慢を否定する信仰と両立させながら、どのような根拠で語られるか、という問題である。この問題はまたこのような自由意志の問題だけでなく、神の確実な予知・予定との関連で、必然性と可能性(様相)の問題としてスコラ哲学を刺激し続けてきたものである。

ドゥンス・スコトゥスはこの問題について『レクトゥーラ』第1巻第40区分でつぎのように回答している。

「どのようにして予定されたものが断罪されうるかは、先行の問いから明らかである。なぜなら、神の意志は〔被造的〕対象に先立っている。それゆえまた、神が対象を欲し、ある人を救おうと欲する同じ永遠性の瞬間に、その対象を欲しないことができるし、同じ瞬間にその人の断罪を欲することができる。それゆえまた、或る人が同じ永遠性の瞬間に、予定されたものでありながら、斥けられたものでありうるのである。先行の問いから明らかなごとく」¹⁾。

スコトゥスがここで言う「先行の問い」、すなわち第39区分から論者が理解するところでは、この回答の主旨は、「神は、意志によってあることを決めて

も、そのように意志によって決めることは、その反対が決められる可能性があることであり、その反対の可能性を人間の意志が実現した場合には、予定されたものが悪を為したがゆえに断罪される」ということである、と解釈することができる。ただしこの場合でも人間の意志が、被造的意志であるにもかかわらず神の意志に背馳する行為を行いうる可能性は、おそらく別のことがらとして問われる。

というのもスコトゥスの言う「先行の問い」が明らかにしているのは、神の意志の至高の「自由」であり、その「未決定性」（別の可能性が残されること）なのである。この未決定性のもとに人間の意志は自由をもつが、その意志行為は被造物の行為であるかぎり神の力を土台にしている。神の力を土台にもちながら、人間によって悪がいかにしてなされるか、ということは、したがって、おそらく、もう一つの問題なのである²⁾。

ここではその問題にまで関わることはできない。ただ第 39 区分に述べられていることを検討することで、意志の自由から生まれる可能性、偶然性について、スコトゥスの考えをつまびらかにすることにとどめたい。さらに、小論はその基礎にある時間論を明らかにすることで、先の回答の理解を見出すためのたしかな一里塚にしたいと考えている。

I 瞬間的時間と経過的時間

上に引用した文中（註 1）にある、神が対象を欲する「永遠性の瞬間」*instans aeternitatis* とは何だろうか³⁾。まずこの言葉の意味を問題にしたい。『オルディナチオ』の第 35 区分には、神のなかで区別されるいくつかの瞬間が述べられている。

「神は、第一の瞬間に純粹に絶対的な根拠のもとに自身の本質を認識している。第二の瞬間には、可知的存在のうちに石を産出し、石を認識する。〔中略〕。第三の瞬間に、おそらく、神の知性は自身の知性作用を、わたしたちが比較対照できるどんな可知的なものとも、比較対照することができる。〔中略〕。そして第四の瞬間に、第三の瞬間に生じた関係の上にいわば

反省を加えることができる」⁴⁾。

また知性と意志との先後関係としては、第 38 区分でつぎのように言われている。

「本性の瞬間を区別するならば、第一の瞬間に神の知性は任意の作用対象（それは個々の作用対象であると同様に作用対象の原理でもある）を把握する。そして第二の瞬間にそれらのすべてを意志に提示する（個々の作用対象であれ、実践的原理であれ、神の知性はそれらすべてのうちで或る特定のものを受け入れる）。そしてそうであるとき、神の知性は第三のしるしにおいて、等しく非媒介的にその個々のものを、普遍的なものと同様に、知るのである」⁵⁾

スコトゥスはこのように、永遠的と見られる神の知性作用においても、異なる瞬間を区別する。この瞬間は、「本性の瞬間」*instans naturae* あるいは、「本性のしるし」*signum naturae* とも呼ばれている。しかしそれらはどれも同じことを指しているのは直前の引用からも明らかである。つまりそれらはいずれも「永遠性の瞬間」*instans aeternitatis* なのである。

ところで、たとえばトマス・アクィナスは、ボエティウスのことばを承けて、「永遠性」の把握は「とどまる今」*nunc stans* の把握であると言っている⁶⁾。このような永遠の理解からすると、スコトゥスの言う「永遠性の瞬間」は、それ自体はむしろ「とどまらないもの」*instans* であるから⁷⁾、矛盾をはらむ言葉であることになる。それゆえ、わたしたちはかれのテキストのなかに、かれに固有なこの言葉を理解する手だてを見出さなければならない。

さて、先ほどから問題になっている第 39 区分の論述のおわりに近く、スコトゥスは、中世によく知られた主張を否定すべき論として挙げている。その主張とは、永遠的な神の予知と、時間的な存在であるわれわれの姿を、円とその中心のたとえで説明する主張である。このたとえは、言うまでもなく円の全体が中心に等しく現前しているように、神の目に時間上のすべてが過去から未来に至るまで現前していることを示すものである⁸⁾。

スコトゥスは、この説に真っ向から反対してつぎのように言う。ここではよ

り詳しく述べられている『オルディナチオ』から対応箇所を紹介する⁹⁾。

「円とその中心という別の例に対しても、わたしはつぎのように反論する。a と b という両端をもつますすぐな縄尺が、一方の端 a が動かず、他方の端 b が円を描くように引かれることを想像してみよう（ちょうど足の一方を据え他方を動かして、足で円を描くように）。すると、円を描くように引かれた b は、幾何学者の想像にしたがえば円のかたちを生ずる。幾何学者というのは点が流れて線を生ずると想像するのである。このように考える場合でも、もしもその b という点が流れて円のかたちを残すことなく、円周のなかで、ただ流れているその点だけがあるのならば（つまりその点がほかのどの場所にもないときには、そこに円のかたちはない）、そのときには、円周が一挙に中心に対して現前することはなく、ただ円周のなかの特定の点だけが中心に対して現前しているのみだろう。他方、もしも円周の全体が同時にあるのならば、全体が中心に対して現前しているだろう。ここではつぎのようである。すなわち、時間は残存する円周 (circumferentia stans) ではなく、流れる円周 (circumferentia fluens) であるので、その円周のなかで実際に在るのは、その瞬間 (illud instans) のみである。……」¹⁰⁾。

つまりスコトゥスによれば、時間はその瞬間が連続的に残って線を生み出すかのように理解してはならないものだ、ということである。言い換えると、現実にある時間は「今」という瞬間のみであって、過去も未来も現実ではない、ということである。たしかに時間は経過するものであり、その経過こそが時間の本質であると見れば、時間を線として理解するのは当然であろう。しかし、スコトゥスが言うように、今という瞬間こそ、またそのみが、現実にある時間であると考えれば、時間を「経過のなかにあるもの」だと考えては、真実を理解しないことになる。

時間を線で理解する者は、連続的な広がりである空間との類比で時間をとらえることが、真実の時間の理解だと考える。トマスの立場はこのような立場である。アナログ時計（針が指し示す時刻ではなく、針が動いた距離に注目するな

ら、それは空間的に時間の経過を表示する)によって測られる時間経過の感覚は、この理解に沿ったものであろう。つまりこの理解のなかで、時間は「あの今からどれだけ経ったか」、あるいは、「あと、この今からどれだけか」という概念であり、その長さ、短さが量として語られる。他方、デジタル時計のように、他の場所での出来事との同時性を刻一刻表示する時間の感覚は、時間を瞬間におけるものと理解する考えに沿ったものだろう。つまりこの理解において、時間はむしろ「今がいつであるか」が問題になる。

時間の瞬間性についてのスコトゥスの主張を、もう少しわかりやすい例で言えば、ルーレット盤の上を転がる玉を想像してみるのがいいだろう。玉は転がってその軌跡は円を描くが、連続的に玉が後に残って金属の環を作り出すことは決してない。つまり現実には、今というこの瞬間だけがあって、過去の時間は存在していない、ということである。

II 経過的時間と記憶

しかし、時間が「今という瞬間」を本質としているのならば、時間の経過性のほうは、そのいわば属性と見ることができる。とはいえ、時間を、スコトゥスにならって同時性が本質であると見ることができるとしても、時間の経過性はまったくの非現実ではない。実際、わたしたちは時間を経過として受け止めて暮らしていることも事実である。それゆえ、時間を経過性が生ずる由縁を明らかにしておく必要があるだろうし、それを明らかにすることは、翻って、同時性を時間の本質と見ることの根拠を明らかにする。

ところで、アリストテレスは時間は運動の数であると言う。「数」という量を問題にしているところから、アリストテレスの時間理解も「経過性」に注目するものであると想像できる。しかし今はそのことには拘泥せず、時間を運動の数と考えることは、少なくとも時間は運動にもなるものである、という証言としてのみ受け取ろう。たしかに何も動かなければ、時間は認識されないだろう。実際、何も動くものが見えない場所に置かれたなら、わたしたちは自分の心臓の鼓動を聞き入るほかに、時間の経過を確かめることはできなくなって

しまう。しかし、それでは、わたしたちはどのように運動を認識するのだろうか。

それは、ある事物が位置を変えることを認識することによって、ということだろう。この場合、重要なのは、「同じ事物」が a から b に位置を変えていくことが認識される、ということである。なぜなら、a にあった事物が b にある事物とは「別の事物」なら、それは同じ事物が位置を変えること、つまり「運動がある」とは言えないからである。

ところで、同じ事物が a から b に位置を変えることを認識するためには、二つのことが必要になる。第一に、事物の記憶。位置の違う事物が「同じ事物」であることを認識するためには、過去の別の時点で見た事物を、人が覚えていて、それを現在見ている事物と同じ事物であると、認識する必要がある。第二に、自己の記憶。なぜなら、過去の別の時点で見ていた「わたし」が、今の時点で見ている「わたし」と同一であることなしには、やはり同じ事物が位置を変えていることは認識されないからである。このことは、二人の人間が、別の時点で同じ事物を見た場合を考えてみれば明らかである。二人が見た事物が同じ事物であると認識するためには、二人の間で記憶の交流が必要になる。

言い換えると、事物が運動していることを認識するためには、認識するものの側が、対象認識を記憶する力をもっているほかに、自己同一性を記憶によって保っている必要があるのである。

ところで、時間認識は運動の認識にともなうと言われた。したがって、継続的時間というものは、言い換えれば、認識された対象物の記憶の厚みであり、自己同一性の記憶の長さなのだ、とすることができる。つまりわたしたちが「今という現実」とは別に「継続的時間」を構想するのは、この記憶の厚みや長さを、空間的に想像しているからなのだ、と言える。

このように考えるなら、時間の本質は「同時性」ないし「今の瞬間」にあり、認識者の記憶（自己と対象物の同一性の認識）を通じて認識される「経過性」は、記憶を通じて認識される時間の属性と見なすことができる。

そして、この継続的時間は客観的に「測る」ことができる。ちょうど空間の

長さを測るために、「一定の長さの事物」を尺度とするように、時間の長さを測るために「一定の運動」を尺度にすることができる。さまざまな運動のなかで時間の継続性の尺度にできる運動は、言うまでもなく「円運動」である。とくに天体の運動は、完全である。それによって、わたしたちは記憶の厚みや長さを、一日のこととか、数年のことと、認識することができるのである。

Ⅲ 永遠の今——瞬間における共存

時間の本質が瞬間にあって継起性にあるのではないとするなら、もとより神は永遠のうちに不変であるので、神について継起性 (successio) は否定されるが、瞬間については永遠の神との間に端的な矛盾はない。それゆえ、神について瞬間的な時間は語りうることになる。実際先に引用したように、スコトゥスは神のはたらきを瞬間の区別のなかで語っている。しかし、それでは、わたしたちが目前にする瞬間と同じ瞬間を、神もまた目前にしているのだろうか。

スコトゥスは、第1巻第9区分「御子の誕生の永遠性について」で、つぎのように言っている。

「しかし、さまざまな時制のことばは、何を意味して神について言われるのか？——わたしは答える。本来的に言えば、それは時間の違いよりも永遠性の今 (nunc aeternitatis) を共に意味して (consignare) 言われる。しかしながら、絶対的な意味でのその今ではない。なぜなら、もしもそうだとすると、時の違いを示す様態の多様性がなくなってしまうだろうからである。そうではなくて、時間的部分と共存するかぎりで、〔永遠の今が語られている〕ということである。‘Deus genuit’ と言われるとき、永遠性の今が共に意味されている。そしてその意味は、かの今が過去とかつて共存したかぎりでの永遠性の今において、神が誕生のはたらきをもつ、ということである、—— ‘Deus generat’ と言われるとき、これは現在と共存しているかぎりで、神が永遠性の今において誕生のはたらきをもつ、ということである。以上のことから、かの今が異なる時間と共存していると真に〔見なされる〕とき、わたしたちは真に神についてあらゆる時間の相

違を語ることが明らかである」¹¹⁾。

スコトゥスは、別のところで「神のうちではいかなるものも、同一性 (identitas) によって永遠である」¹²⁾と語っている。すなわち、神はつねに同じ神であり、神の意志にも変化はない。したがって神は継起のうちでない。しかし神はまた継起のうちにある被造物に対して創造者として関わっている。この関わりを誤り無く語ろうとするとき、上述のIIで行った時間の分析が意味をもつ。すなわち、時間は、対象となる事物の同一性の記憶と、主体（自己）の同一性の記憶が基盤となって、対象の運動・変化が測られることではじめて認識されるのである。それゆえ、神という主体は永遠的であることから、神が被造物に関わる際には、永遠性において関わり、時間のうちにある被造物を「ある瞬間」に創造する、と見ることができる。つまり神にとっては外的である時間的存在を目前にして、永遠的な自己において、被造物を創造するのである。これが「永遠性の今」という言葉が意味していることであると考えられる。すなわち、神は永遠性の自己にもとづいて時間の「今」を目前にしているのである。

スコトゥスはつぎのように言う。「神は、自分が石を a (という瞬間) を目前にして創造することを認識できるが、自分が石を創造することを新たに認識することはできない。ただ、神は永遠性において、自分が a を目前にして、石を創造することを認識する。つまり神は永遠性において、任意の時を目前に、自分が石の創造主であると認識するのである」*Deus posset cognoscere se creantem lapidem pro a; sed non posset noviter cognoscere se creantem lapidem, sed in aeternitate cognoscit se pro a creantem lapidem sicut in aeternitate cognoscit se pro aliquo tempore creativum lapidis.*¹³⁾

IV 偶然 (可能) と必然

1981年にスコトゥスの『レクトゥーラ』第1巻第39区分に関連して、S. Knuuttila (ヘルシンキ大学) と A. Vos (ユトレヒト大学) がそれぞれ独立に、様相理論の歴史におけるスコトゥスの革新的な寄与を明らかにする研究を発表

した¹⁴⁾。その後 S. Dumont によって、スコトゥスのこの寄与における独創性は、いくらかはベトゥルス・ヨハネス・オリヴィに帰せられることが明らかとなったが¹⁵⁾、スコトゥスの論理的徹底性がその後の様相理論の研究を革新（近代化）したことは、もはや揺るがないと思われる。

さてスコトゥスが第 39 区分で明らかにしていることは、まず、偶然が事物に見られることが自明な事実であること、そしてその原因は神の意志にあること、である。第一の点は自明なので証明がいらぬことだと、スコトゥスは論じている¹⁶⁾。たしかにその通りだろう。これに対して第二の点にはスコトゥスの特徴の一つが現れる。アリストテレス以来一般的に偶然は近接原因による妨害によって生じることであると見なされていた。これは基本的に天上世界の出来事が斉一な運動を示していることから、そこには必然性が支配しており、月下世界において偶然が入り込むと見られていたからだと考えられる¹⁷⁾。

スコトゥスはこれに対して、必然から偶然が生じることはいえぬ、と論じる。すなわち、つねに神が第一原因であり、第一原因である神の力は因果の連なりの最後に至るまで及ぶものであるから、その原因がただ必然的であるのなら、その原因する力が第二、第三原因へと移るときに、偶然となることはありえない。つまり動かすものと動かされるもの関係において、もし第一原因が必然的に動かすのなら、第二原因は第一原因に動かされてしか動かすことはないのであるから、第一原因が必然的に動かすのなら、すべての原因は必然的に動かすことになるだろう、というのである¹⁸⁾。

こうしてスコトゥスは、神との距離によって神の力が結果に及ぼす力に違いが生じるような考えを完全に払拭したのであり、偶然の原因を近接原因にではなく、第一義的に神の意志に求めたのである¹⁹⁾。そして言うまでもなく、人間の意志は第二義的に事物の偶然的原因となる。

さて、『レクトゥーラ』のテキストにおいて、このあと、どのような仕方で神の意志が偶然の原因であるかを見るために、スコトゥスは、人間の意志がどのような仕方で偶然の原因であるかを検討する。この箇所こそ、S. Knuuttala たちが様相論理の歴史的革新として主要に取り上げる箇所である。われわれも

それを見ていこう。

スコトゥスはまず人間の意志がもつ自由を3つ数え上げ²⁰⁾、その中から、対立するはたらき（たとえば愛することと嫌うこと）や対立する事物に関する意志の自由が、基本であることを見出す。そしてそこから生じる可能性ないし偶然性を取り上げて、それにも2種類の可能性・偶然性があると言う²¹⁾。

①人間の意志が異なる対象に向かう際には、時間の継起が必要であって、同じ瞬間に異なる対象を相手にすることはできない。同様に、同じ対象を愛するか、嫌うか、という（対立するはたらきをもつ）ことも、同じ瞬間にはできない。つまり、同じ人間の意志が一方（たとえば愛する意志）から他方（たとえば嫌う意志）へと時間の継起のうちで変化することが、対立したはたらきには前提される。この継起的变化の可能性にとまって、対立したはたらきの可能性・偶然性が人間の意志によってあるのである²²⁾。

スコトゥスはこのあとの議論に入っていくに際して、アリストテレスが『詭弁論駁論』、『天体論』²³⁾などで言っていることから、中世において一般化した区別、「結合の意味で」*in sensu composito* と「分割の意味で」*in sensu diviso* をもちこむ。

さて、同じものが同時に異なるはたらきをもつ、ということはありません。したがって、「座っている人が立っていることができる」と言う場合、これを「座っている同じ人が、〈同時に〉立っていることができる」という意味で受け取るなら、これは誤りである。他方、「座っている同じ人が、〈別の時に〉立っていることができる」という意味で受け取るなら、これは真である。前者を「結合の意味で」受け取ると言い、後者を「分割の意味で」受け取ると言う。言い換えると、前者は「ある人が座っている」という文と「ある人が立っていることができる」という文を、結合して単文「座っている人が立っていることができる」の意味で受け取る、ということであり、後者は分割して重文「人が（今）座っているが、その人はまた、（別のときに）立っていることができる」の意味で受け取る、ということである²⁴⁾。

スコトゥスは、ここで、人間の意志は別のときを待って（分割の意味で）対

立したはたらきをもつことができるゆえに、言い換えれば、時間の継起のうちで人間の意志が変化することによって、可能性・偶然性があることをまず確かめる。

つぎに②スコトゥスは、もう一つの可能性を指摘する。すなわち、過去の事実に対して、さらに「論理的可能性」*potentia logica* があることを指摘する。スコトゥスがここで「論理的」だと言うのは、過去の事実はすでに決定していることがらなので、事実と異なる可能性は現実的にはありえず、ただ論理的にのみありえるからである²⁵⁾。スコトゥスは、世界が存在する以前のときにも、「世界がありうる」は真であつただろう、と言う。実際には世界は無かつた（対応する実在が無い）のであるが、それでも論理的には、「世界がありうる」は諸名辞の間に矛盾が無いがゆえに、「可能性」としてその時点でも真である²⁶⁾。

ここからスコトゥスは新しい様相論理の地平を切り開いていく。すなわち、この論理的可能性は、継起性（変化性）によってではなく、同一の瞬間に認められる、と主張する。なぜなら論理的可能性としての「世界がありうる」は、「世界が無い」状態で同時に真だからである。スコトゥスはさらにこれを意志のはたらきへ応用する。スコトゥスは、「意志がたった一つの瞬間にのみ存在をもち、その瞬間に或る物を欲したとしたら」という非現実の想定をして、その場合、継起性は無いのであるから、継起的に「欲し」、「欲しない」ということはありえない。しかしながら、「その瞬間を目前にして、その瞬間のうちに、*a* を欲する意志が、*a* を欲しないことができる」*pro illo instanti et in illo instanti in quo vult a, potest nolle a* とする。なぜなら、欲求作用は意志の本質ではなく、また本性的属性でもないからだ、と言う。つまり欲求作用は意志が偶然的に繰り出す偶然的是たらき（*accidens per accidens*）であつて、その間での対立作用は意志の本質にとって矛盾ではないからである。すなわち、一つの意志において、同じ瞬間を前にして、「欲すること」と「欲しないこと」は矛盾した作用ではなく、いずれも偶性として受け取られる作用であるので、*a* を欲しない意志が、その状態で、*a* を欲することが論理的に可能である、と

言われる。言い換えると、その諸名辞の間に論理的矛盾はないのである²⁷⁾。

ここからスコトゥスはさらに究極の一步を踏み出す。つまり論理的可能性のうえにさらに「現実的可能性」*potentia realis* を認める。この段階でのポイントは、継起性なしであるにもかかわらず、「分割の意味で」という区別が有効に用いられる、という点にある。つまりこれまでの常識からすれば、①継起性がないという条件では、対立したはたらきの両立に現実性はなく、両立は論理的でしかない。しかも、②継起性がないのなら、同じものについて対立したはたらきがあることを「分割の意味で」受け取る解釈が、その前提となる時間の経過を失ってそもそも成り立たないはずである。

まず①の問題については、スコトゥスは意志という能力がそのはたらきに対してもつ特殊性を持ち出してくる。すなわち、第一に意志の作用は瞬間的にもたれるものであること、また欲求作用という意志のはたらきは、意志の本質でも属性でもなく、偶性に過ぎないこと、つまり、この偶性は意志を原因としているのであるが、意志はこの偶性を生みだした瞬間、すでにそのはたらきとは偶然的関係しかもたないこと、言い換えれば、意志は自分が生みだした欲求作用にしばられる必然はまったくない、ということである。したがって、*a* という瞬間において意志が欲するはたらきをもっている、意志は「欲しないはたらき」に対しても、「欲するはたらき」に対してと同様に、偶然的関係をもつに過ぎない。したがって、論理的にだけでなく、現実的にも、意志は対立した二つのはたらきに対して同等に偶然的関係をもっているのである。それゆえ、意志という能力においては、対立したはたらきに対する関係の両立が、現実的に可能である、と結論される。こうして「今、欲するはたらきを抽出する原因であるとき、意志ははたらきに対して偶然的関係をもっている」と言われる²⁸⁾。

引き続いて②の問題について、スコトゥスは「分割」の意味を、「2つの命題が含まれている」と受け取ることで規定することによって、継起性による「別のときに」の意味を払拭している。すなわち、「意志は、*a* という瞬間において欲しつつ、*a* という瞬間において欲しないことができる」という命題は、「意志は*a* において欲するものである」と「意志は*a* において欲しない

ことができる」という2つの命題（重文）の意味で受け取る、ということである。そしてこの意味で、この命題は真であると言う²⁹⁾。

以上のことから、スコトゥスは、これを神の意志に適用して、「永遠性の瞬間において石が在ることを欲している神の意志は、同じ瞬間に石が在ることを欲しないことができる」ということを、「分割の意味で」真であると結論づける³⁰⁾。こうしてスコトゥスは、神の意志が恩寵によって或る人物を予定しつつ、同じ瞬間に同じ人物を斥けることができることを、実在的に可能なことがらとして明らかにしたのである。

以上が、Knuuttila たちが、現実とは別の可能性が同じ瞬間にあることを、スコトゥスがはじめて主張した、という内実である。

V 結論——「瞬間による存在の切断」という革新

Knuuttila は、ポエティウス以後の様相理論の研究のうえに、以上のようなスコトゥスの議論とその後14世紀を通して見られるその影響力を検討して、アリストテレス以来の様相理論がスコトゥスによって革新されたと、結論している³¹⁾。こうしてKnuuttila は「このように、可能世界のアイデアを見つけたのは、ライブニッツではなかったのである」と述べて、意味論的可能世界を開拓する現代の様相理論の草分けとして、スコトゥスをたたえるのである³²⁾。

さて、スコトゥスの論述がもつ様相理論における歴史的 position は、このような精力的研究によってほぼ固まっている。小論ではスコトゥスがこのような革新を企てた基礎となる理論的原因について、最後に述べたい。

すでに触れた Dumont は、オリヴィの自由意志についての研究をスコトゥスが承けてこのような結論がもたらされた、という意見である。たしかにスコトゥスがおこなっているこの議論は、主題としては「意志の自由」の問題である。しかし、もしも時間の本質がスコトゥスにおいて継起性としてのみ認められているのなら、スコトゥスの議論も、「時間の継起性のなかで、意志が変化するにともなって対立する可能性が実現する」という従来の局面から、一步も先には進まなかったであろうことは明白である。スコトゥスが同じ瞬間に対立

するはたらきの可能性を、まずは「論理的可能性」として取り出し、さらに進んで「現実的可能性」を理論づけることができたのは、時間の本質を継起性ではなく、瞬間性として受け取り、意志のはたらきの現実を「瞬間のうちで」理解しようと努めた結果であったと考えなければ理解できないことである。実際、スコトゥスが論理的可能性を明らかにするときに想定しているのは、「意志が、たった一つの瞬間にのみ在るとしたならば」である³³⁾。スコトゥスのこの言辭は、瞬間の想定が、この議論の要諦であることを明示している。

さらに時間の本質を「瞬間」とする立場は、「偶然（可能）と必然の区別」について、新しい規定をもたらしていることは注意すべきことだろう。なぜなら、継起性によるときには、実際のものの運動・変化の逸脱が、偶然（可能）なものを、必然なものから区別する根拠になったが、瞬間性となると、運動も変化も外的現実には見出せなくなるからである。スコトゥスは、そのため、偶然を「別の可能性が同時にありうるもの」と規定する³⁴⁾。スコトゥスは無論これを現実的可能性と見るのであるが、実際にはこの可能性はむしろ論理的である。なぜなら、自然界の観察には時間的継起が必要であり、その運動・変化が継起的時間のなかで観察される必要があるからである。

またスコトゥスが自由意志を偶然の原因として明らかにするなかで、意志は欲求を原因するとき、その瞬間に偶然的に原因している、ということを証明するのに、つぎのように言っている。「なぜならもしそれがその瞬間において偶然的に原因するの でなかったなら、それが偶然的に原因することは、将来もないだろうからである。なぜなら、もしもその瞬間にそうであるなら、それは他の瞬間にも偶然的に原因しないだろうからである」³⁵⁾。スコトゥスは、ある原因が偶然的であるかどうかは、それが原因作用をもつ瞬間で区別されるものであって、原因の結果を継起性のうちで観察する必要はないと見ているのである。必然に関しても同様であることは言うまでもないことだろう。

こうしてアリストテレスは、継起性のうちで生じる対立する結果によって原因の偶然性を論じたのであるが、スコトゥスにおいては、偶然はただ「対立する結果を生じる可能性」のみで論じられることになった。なぜなら、瞬間こそ

が現実の場であると見なされるなら、実在の真理は、偶然であれ、必然であれ、瞬間のうちですべて確定できなければならないからである。他方、必然は、スコトゥスにおいては、「ただ一つの結果を生じる可能性」から論じられることになった。こうしてスコトゥスの科学理論は、何よりも命題のなかにある諸名辞間の「一致の明証性」を基礎とするものとなったのである³⁶⁾。

したがって、時間の本質を瞬間と見なして、存在を瞬間において切り開いて見せることが、かれの存在論の要諦になっていることが推測される。スコトゥス神学の特徴の一つである自由意志説もまた、むしろこのような時間の捉え方によって生まれたものであって、その逆ではなかったと考えられるのである³⁷⁾。

註

- 1) *Lectura I*, dist.40, quaestio unica, n.6 (以下、スコトゥス著『レクトゥーラ』と『オルディナチオ』はヴァチカン版を用いる)。
- 2) これはベラギウス派の問題であり、言うまでもなく、スコトゥスはアウグスティヌスに従って恩寵の先行性を主張している。Cf. *Ordinatio I*, dist.41, q.unica, n.45. なおこの問題についての最近の論文は、Douglas C. Langston, *God's Willing Knowledge, The Influence of Scotus' Analysis of Omniscience*, London, 1986, A. Wolter, "Scotus' Paris Lectures on God's Knowledge of Future Events", in *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, ed. M.M.Adams, Ithaca/London, 1990, pp.285-334, W.A. Frank, "Duns Scotus on Autonomous Freedom and Divine Co-causality", in *Medieval Philosophy & Theology*, vol.2, 1992, Univ. of Notre Dame Press, pp.142-164.
- 3) この言葉の理解はスコトゥス神学の理解においてきわめて重要である。ところが、前掲(註2)のどの論文もこの言葉に何ら注意を払っていない。スコトゥス研究の大御所である Wolter ですら、前掲論文の中 (p.305) で、テキストの 'in instanti uno aeternitatis' を「一つの永遠的な瞬間に」 in one eternal instant と訳して何ら怪しまずに居る。スコトゥス自身が、一つの瞬間が時間の全体(永遠)を含むという主張を取り上げてこれを批判している (*Lectura I*, dist.39, n.30) のであるから、まったく反対の解釈を生みかねない翻訳は訳者の不注意を示している。
- 4) *Ordinatio I*, dist.35, q.unica, n.32.
- 5) *Ordinatio I*, dist.38, q.unica, n.10.
- 6) Thomas A., *Sum. Theol.*, I, q.10, a.2, ad 1.
- 7) 'instans' は本来から言えば、「差し迫ったもの」という意味合いをもつもので、'stans' に対して否定的なことばではないのであるが、以下の註10の引用文に見られる

ように、スコトゥスは、これを「流れるもの」fluens と同義語に扱っている。それゆえ、拙論では、かれの立場を明確にするためにあえてこのように訳した。

- 8) Cf. Thomas A., *S.C.G. I*, c.66.
- 9) *Lectura I*, dist.39, q.1-5, n.86 と対応する箇所である。次の註に当たる。
- 10) *Ordinatio I*, dist.38 pars 2 et dist.39, q.1-5, n.35 (ed. Vatican VI, Appendix = Apograph). スコトゥスはこの箇所 (dist.38, 39) について最終的なかたちを整える前に死を迎えたらしく、かれの死後、残されていたノートを、弟子がかれの『オルディナチオ』にはめ込んだと解釈されている。そのためヴァチカン版全集では同巻の付録に採集している。さらにまた、パリ大学におけるかれの最終講義の記録と見られる作品『レポルタチオ I A』(この作品は命題集第1巻の部分のみのかれの註釈である。ヴィヴェス版スコトゥス全集の『パリ報告』とは別物。スコトゥス自身の手が加わった [examinata] きわめて信頼されるテキストと見られている) の当該箇所が A. Wolter によって一部が (前掲註2に紹介した論文の註に), Söder によって校訂済みの全体が印刷本のなかに最近になって紹介された。Joachim R. Söder, *Kontingenz und Wissen, Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F., Aschendorff, 1999, pp.225-270 (*Reportatio I A*, dist. 38, q.1-2 / dist.39-40, q.1-3 / dist.43, q.2 / dist.44, q.2) そしてこのなかで、ヴァチカン版の *Ordinatio*, n.35 に当たるのは、Söder 版での dist.38, q.1-2, n.28 (p.231) である。
- 11) *Ordinatio I*, dist.9, q.unica, n.17.
- 12) *Ordinatio I*, dist.30, q.1-2, n.46.
- 13) *Ibid.*, n.42.
- 14) S. Knuuttila, "Time and Modality in Scholasticism", in: S. Knuuttila (ed.), *Reforging the Great Chain of Being ; Studies in the history of Modal Theories*, Dordrecht, 1981, pp.163-257. A. Vos については, *John Duns Scotus, Contingency and Freedom, Lectura I 39, Intro., Translation and Commentary by A. Vos et al.*, Dordrecht, 1994.
- 15) Stephen D. Dumont, "The Origin of Scotus' Theory of Synchronic Contingency", in *The Modern Schoolman* 72, 1995, pp.149-167.
- 16) *Lectura I*, dist.39, q.1-5, n.39 et n.40.
- 17) Cf. Thomas A., *Sum. Theol.*, I q.14, a.13, ad 1.
- 18) *Lectura I*, dist.39, n.35 et 36 et 41. またこのように、第一原因の原因する力は末端の結果にまで直接現れる、という考えは、第一原因との遠近が原因の性格を変えるものではない、という主張を含んでいる。このような考えが天上世界と月下世界を統一的に理解する近代科学の基盤をつくってきた、ということも指摘されるべきことだろう。
- 19) このことゆえに、スコトゥスにおいて、近接原因のうちに自然本性的必然ないし普

遍的原因を探求する近代科学の発端が開かれた。八木雄二著『中世哲学への招待』平凡社（新書069），2000年，参照。とくに pp.62-71。なおこの拙著で「存在の一義性」や「神学の実践性」以外の基本的諸議論に触れた。小論の問題については「その六 時間と宇宙」参照。

- 20) *Lectura I*, dist.39, q.1-5, n.45.
- 21) *Ibid.*, n.47.
- 22) *Ibid.*, nn.47-8.
- 23) アリストテレス『詭弁論駁論』第4章（166 a 22-30），『天体論』第1巻12章（281 b 16-23）。
- 24) S. Knuuttila, *op. cit.*, pp.167-8.
- 25) Cf. *Lectura I*, dist.40, q.unica, n.9: quando arguitur quod illud quod transit in praeterium, est necessarium, — concedatur.
- 26) *Ibid.*, dist.39, q.1-5, n.49.
- 27) *Ibid.*, n.50.
- 28) *Ibid.*, n.51.
- 29) *Ibid.*
- 30) *Ibid.*, n.54.
- 31) S. Knuuttila, *op. cit.*
- 32) *Ibid.*, p.236.
- 33) *Lectura I*, dist.39, q.1-5, n.50: si ponitur quod voluntas tantum habeat esse per unum instans et quod in illo instanti velit aliquid.
- 34) *Ordinatio I*, dist.2, p.1, q.1-2, n.86: non voco hic contingens quodcumque non-necessarium vel non-sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando illud fit.
- 35) *Lectura I*, dist.39, q.1-5, n.60.
- 36) Cf. *Ordinatio I* dist.3, p.1, q.4 (sp.) nn.230-248. なおこの日本語訳と註及び解説は、八木雄二訳「ヨハネス・ドゥッンス・スコトゥス 命題集註解（オルディナティオ）第一巻」『中世思想原典集成』18，平凡社，1998年，pp.165-215.
- 37) トマス主義に対立するスコトゥス主義の要諦を、かれの幾分ラディカルな自由意志説、あるいは、自己運動（self-motion）の教説に見出そうとする主張は、最近では、Michael Sylwanowicz, *Contingent Causality & the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*, E.J.Brill, 1996 に、古くは、Roy R. Effler, *John Duns Scotus and The Principle "Omne quod movetur ab alio movetur"*, The Franciscan Institute St. Bonaventure, N.Y., 1962 に見られる。たしかにスコトゥス神学の第一印象としては肯える主張なのであるが、「存在の一義性」等までこの主張で解釈しようとするには無理がある。