

アヴィセンナの存在論と西洋中世

山内志朗

※本稿は、2017年2月21日、東洋哲学研究所の研究員・委嘱研究員を対象に行われた「イスラーム・レクチャー」の内容に加筆いただいたものです。

イスラーム哲学と西洋中世哲学

ただいまご紹介にあずかりました『イスラーム哲学とキリスト教中世』(二〇一一年・二〇一二年、岩波書店)は、

竹下政孝さん(元東京大学教授)と編集した三巻本になります。実は、この企画は七、八年間塩漬けのまましておりました。企画はしたもの、発刊まではどうい無理な状況でした。それでも、熱心な編集者に説得され、竹下さんとも十回以上対談をして、ようやくまとめることができました。ただ、これは集大成ではなく、あくまで入口です。「イスラームと西洋中世哲学」を結びつけて研究するにあたって「解明すべきことは何なのか」を示す目的で、若い研究者にも協力しても

らって作り上げました。ですから、未完成のままのところも多々あります。

また、私の旧著である『普遍論争―近代の源流としての』(一九九二年、哲学書房。二〇〇八年、平凡社ライブラリー)もご紹介いただきました。こちらは、私が三十代のときに、哲学書房の社主・中野幹隆さんから「中世哲学の入門書を書いてほしい」と言われたのがきっかけで書きました。当時は、ドゥルーズやガタリが日本でも紹介されて流行っていたころでした。ドゥルーズの『差異と反復』では、初めのほうでドゥンス・スコトゥス (Duns Scotus, 1265/66-1308) の「存在の一義性」が話題になっています。ところが、「存在の一義性」について理解するのは大変に難しい。そこで、「早わかりの本を書いてほしい」と中野幹隆さんから言われたわけです。私は「中世哲学の専門家でもない人間が書けるわけがありません」と言っていたんは断りましたが、「そういう本があれば、自分でも読みたいな」と心が動きまして、ある意味で暴挙でしたが、何とか『普遍論争』を書くことができました。

当時「ポストモダン」が盛んに論じられていたことが、その場合の「モダン」とは何なのか。「近代」とは何か。それを知るには、近代・近世哲学の源流としての中世哲学を学ぶことが必要なのではないか。私は、おおまかにでも中世哲学全体の見通しを得たい、という気持ちでいました。その後、どういふわけか世界的にも中世哲学への注目が高まってきました。

中世キリスト教哲学に対するイスラームの影響の大きさを考えると、イスラームも勉強しなければなりません。日本の中世哲学界でもイスラーム研究者が、四人は増えたようですが、やはり皆さん大変賢明な判断をされ、そこに「手を出されません」(笑)。トマス・アクィナス (Thomas Aquinas, ca.1225-1274) だけでなく、オッカム (William of Ockham, ca.1287-1347) や他の哲学者に手を出し、あまつさえイスラーム哲学に手を出せば、人生幾らあっても足りません。取り組む人は少しずつ増えてはいますが、日本のイスラーム研究はまだまだこれからのかなと思っております。

私も『普遍論争』を書いたころは、アラビア語まで

習得しようなどとは思っていませんでした。そのきっかけになったのが、井筒俊彦先生の本でした。私が、ドゥンス・スコトゥスの「存在の一義性」や「個体化の原理」や「このものの性」についていろいろ読んでいたとき、井筒先生が『意識と本質』のなかで、「スコトゥスのこのものの性の源流はアヴィセンナ (Ibn Sina, 980-1037) のフウィーヤ (hwi'iyah / 個体的本質、それ性) である」と書いているのを知りました。当時、西洋中世の研究書には、それを指摘しているものがありませんでした。私は、井筒先生から大事なことを教わったと思います、このことがきっかけで、四十歳でアラビア語を学び始めました。

ところが、アラビア語のアルファベットであるアブジャディーヤがなかなか頭に入りませんでした。日本の平仮名に比べればずっと簡単なはずですが、いくら見てもミミズが這った模様に見ええません(笑い)。辞書を引いても、気を抜くと模様に見えてしまいます。そこで、「教える立場に立てば覚えるだろう」と思い、自分でアラビア語を教えることにしました。少し覚え

ることはできましたが、結局、学生のほうが覚えるのが速く、ずいぶん苦労しました。そういつた経緯で、アヴィセンナをはじめとするイスラーム哲学の研究に取り組むようになったわけです。

最近、ヨーロッパでもアヴィセンナ研究は進んでおり、二十年前とは全く状況が変わったと思います。ただ、スコトゥスの「このものの性」の源流であるフウィーヤを中心とした研究は海外でもなかなかないようです。

アヴィセンナの「存在論」

今日は、アヴィセンナの哲学のなかでも、「存在論」の中心的なテーゼについて幾つかお話ししたいと思えます。

アヴィセンナの『形而上学』第五卷の第一章に普遍論が出てきます。オッカムはアヴィセンナの普遍論を継承し、その延長線上に唯名論を切り開きました。このように、アヴィセンナの普遍論に唯名論の論点を見出すことが第一のテーゼになります。

さらに、その第五卷のなかに「馬性は、馬性以外の

何ものでもない」という言葉が出てきます。私は、「馬性の格率」と呼んでいます。その馬性とは何なのか。馬性の格率をどう理解するか。これが第二のテーゼです。この馬性の格率を歴史的に調べていくと、アフロデイシアスのアレクサンドロス (Alexander of Aphrodisias 二、三世紀) の〈共通者〉 (to koinon) という言葉に行き着きます。

この〈共通者〉には、フレーゲ (Friedrich L. G. Frege, 1848-1925) が考えるゲダンケ (Gedanke / 思想) のように、いろいろな解釈があります。フレーゲとの関連はともかく、〈共通者〉は中立無記的なのとみなされました。「一」でも、「多」でも、個物でも、普遍でも、心の内にあるわけでも、外にあるわけでも、いずれでもないという性質をもつ。この「中立無記的のものである」ことを強調して、系譜を辿るような研究が蓄積されてきたわけです。たとえば、トゥイーデール (Martin M. Tweedale)、アラン・ド・リベラ (Alain de Libera) などの研究があります。

そして第三のテーゼとして、「存在は偶有性である」

ことがアヴィセンナの「存在論」に出てきます。これはトマス・アクィナスによって批判されます。存在が偶有的であれば、たんなるオブションのように映るでしょう。普通は、物が存在して初めてそこに性質が生じると考えます。最初にあるはずの存在が偶有性だとすると、普通の発想と真逆になってしまいます。

「存在偶有性」は井筒俊彦先生やモツラー・サドラー (Molla Sadra, 1571/2-1640) の「存在が花すること、西な説明に示されています。「存在が花すること、西洋の存在論、アリストテレスの存在論との関係を考える際、解きほぐすべき論点がいろいろ出てきます。私は、いま述べましたアヴィセンナの普遍論、馬性、偶有性、中立無記性が、一つの論点におそらく集約するのではないかと思っております。

このアヴィセンナの普遍論は、実在論として整理されるが多かったと思います。これはつまり、トマス・アクィナスを源流とする観点、すなわち「実在論」に分類する流れです。一方、アヴィセンナはアフロデイシアスのアレクサンドロスの流れにあるとされます。

これ自体が、実は論争の最中にあります。アフロディシアスのアレクサンドロスは、「普遍としての人間は無であるか、個体よりも後のものである」と述べているので、唯名論に近い立場と整理するほうが多いかと思えます。それに対し、アフロディシアスのアレクサンドロスを実在論として整理し、アヴィセンナも実在論であると解釈をしたのが、トゥイーデルです。

1 オッカムの唯名論とアヴィセンナ

今日お話ししたいのはオッカムの立場です。オッカムの『論理学大全』のなかにアヴィセンナが出てきます。もちろん、オッカムが唯名論だと整理すること自体にいろいろ問題点があります。ただ、少なくとも唯名論的な思想を源流にしていることは確かなので、オッカムの思想とアヴィセンナは基本的に同じとみなせます。

ということ、オッカム、アヴィセンナ、アフロディシアスのアレクサンドロスを実は唯名論の路線で整理できるのではないか。面白いのは、スコトゥスもまたオッカムが使う論点に近いものを使っており、両者が

真つ向から対立しているわけではないという点です。

そうすると、ますます混乱してしまいそうです。というのも、アヴィセンナの発想は、アリストテレス的な主語とか実体から考える発想ではなく、新プラトン派の述語から考える発想だからです。実は、東洋の西田幾多郎にしても、中国思想にしても、インドの思想にしても、実体中心ではなく、述語や場所といったものから考えます、このような流れから見ると、それほど混乱は起こりません。むしろ二つの系譜を不適切な場面で混ぜ合わせるから、いろいろな混乱が起こってくるのかなと考えます。それでは、最初に、オッカムの『論理学大全』を見ていきましょう。

オッカム『論理学大全』第一部第十四問

第一部第十四問のなかで、「個体の二つの意味」が出てきます。オッカムは、普遍、個体には二つの意味があると言います。一番目は「どんな普遍も真の意味で個である」という意味です。普遍は個物であるとしません。一見少し変わっていて受け入れ難いように思えます。

すが、オッカムはこちらの立場をとります。

二番目のほうは、個体の反対の意味で普遍を用いた意味づけです。具体的には、「如何なる普遍も個ではない」「数的に二でないところのものを『普遍』と呼ぶとしたら（中略）如何なるものも普遍ではない」とします。

後者はオッカムが生きていた当時多く使われていた意味ですが、オッカムはこちらを受け入れませんでした。彼はこのように説明することで、一般的に言われている個物の意味を逃れて、別なかたちで戦略的に定式化し直そうとしたのだと思います。

次の第三節がポイントです。

（3）【普遍の成立する条件】

それゆえ、次のように言わなくてはならぬ。どんな普遍も単一な個別的なものであり、それが普遍であるのは、それが多くのものの記号であり、多くのものを表示する働きをするからである。アヴィセンナが『形而上学』第5巻のなかで、「知性の中の単一な形相は、多くのものに関係づけられてお

り、この関係によって普遍なのである。普遍は、あなたが取り上げるどんな事物に対しても同じ様に関係づけられている、知性の中の観念だからである」と語っているのも、この事にほかならぬ。更に彼は続けて、「この形相は、諸々の個物との関連において普遍であるが、しかし形相がそこに刻み付けられている個別的な心との関連においては個物である。なぜならこの形相は、知性のうちに存する諸々の形相のうちの一つだからである」と述べている。アヴィセンナは次のことを言おうとしているのである。普遍は、心の中の、多くのものに述語づけられる本性を有する一つの個別的な観念である。その観念が、多くのものに述語づけられ、自らをではなく、多くのものを代示する本性を有するが故に「普遍」と呼ばれ、しかるに、その観念が知性のうちに実在的な仕方 で存在する一つの形相であるが故に「個」と呼ばれる。

（「オッカム『大論理学』註解Ⅰ」）

観念、マーナ

第三節に出てくる、「観念」はアラビア語でマーナ (ma'na) と言われます。ラテン語では、インテンティオ (intentio / 志向、志向性) と訳されましたが、十六世紀になると誤った説明がなされます。それは、インテンデレ (intendere / 志向する、意図する、目指す) であるがゆえに、インテンティオと言われるようになったという変な語源解釈でした。現象学における志向性などとの関連がここに見出されるときもありますが、ただ、インテンティオという言葉が選ばれたのは「観念」に近い用語と区別するためであり、必ずしもインテンデレから来ているわけではないと思います。

アラビア語のマーナは、一つの心の思いや心に浮かぶ何かを指し、後のロック (John Locke 1632-1704) が言った、アイデアからアイデアへ、観念から印象へと、かなり広い意味として考えられます。ラテン語では、ちよつとずれてしまったのでしょうか。この「観念」は、厳密には、アイデアとアイデア、観念と印象との両方を跨ぐような、かなり幅広い心的なものと考えればよろしいかと思えます。

おそらく、ここに一つの大きい鍵があるのかもしれない。いろいろな意味を含んでいるマーナを出発点にしたアヴィセンナと、ウーシア (ousia / 存在者) や実体から始めたアリストテレス。出発点が根本的に違います。精神の内から始まるという意味では現象学などにも近いかもしれませんが、そこでもかなり存在論の始まり方が違うと思います。

代示

そしてさらに、第三節には「その観念が、多くのものに述語づけられ、自らをではなく、多くのものを代示する」とあります。

スッポネレ (supponere / 代示する) は「代表する」とも訳されたりしましたが、おそらく、オッカムがアヴィセンナの存在論から受け継いだのはこの「代示」をめぐる論点だったのだろうと思います。この概念は、とくにアヴィセンナに由来するのではなく、十二世紀に既にヨーロッパに入っていました。「代示」は、主語と述語という言葉内の次元と異なる場面を持ち込みます。

アリストテレス的に考えれば、主語があつて述語づけられる。たとえば、「人が歩く」「花が開く」というように。一方、スツポネレでは、ある一般的な言葉があつた場合に、それを何が充足するのかを考えます。たとえば、「走る」という言葉に対して、充足するのは個体であるはずです。ここでは、漢字も「走る」主語になり得ると思います。

テレビアニメでたとえば「人」という漢字が動き、走ることも可能なわけです。「走る」ものを充足し、真なるものを形成するのは何か。このように、述語のほうを先に考える発想が代示にあります。マーナはそういう発想から出発します。新プラトン主義のすべてがそういう考えだというわけではありませんが、その流れとして述語中心主義的なものがあるのかなという気がします。そういう見方をすれば、とても整合的に読めてきます。第三節に戻ります。

従つて、第一の意味で言われた個は普遍に述語づけられるが、第二の意味で言われた個は普遍に

述語づけられない。それはちょうど、我々が「太陽は普遍的な原因であるが、しかし真に単一な個別的なものであり、従つて真に単一な個別的な原因である」と言うのに似ている。

(同前)

ここは複雑な箇所ですが、オツカムは、多くのものを代示する本性を有するがゆえに普遍である、と整理しているのだと考えればよいでしょう。『形而上学』第五卷第一章におけるアヴィセンナの普遍の整理では、三通りの仕方で行うことが可能ですが、一個のものも代示していない。つまり、充足するものがゼロ個であっても普遍である、と考えられます。

普遍が心概念であること

次の第九節が決定的に重要な論点ですが、これはアリストテレスの普遍の捉え方と完全に対立しています。

近世から十七、八世紀まで、普遍は、複数のもの、多くのもののなかに (in multis) あるもの、多くのもの

に述語づけられるものとして定義づけられました。この点は、アリストテレスに由来するわけですが、それと違うことが第五巻の第一章に述べられています。

(9) 【普遍が心の概念であること】

普遍が心の概念であることは、アヴィセンナが『形而上学』第五巻の中で充分に明言していることである。そこにおいて、彼は次のように述べている。「普遍は三通りの仕方で、そう呼ばれると言わなくてはならぬ。①現実、多くのものに述語づけられることによって、概念は普遍と呼ばれる。例えば、「人間」という概念がそうである。あるいは、②多くのものに述語づけられることが可能である。概念が、普遍と呼ばれる」。そして続けて彼は、「③更に、それが多くのものに述語づけられると考えることを妨げるものがないところの概念が、普遍と呼ばれる」と述べている。

(同前)

ここでは、可能的概念であっても普遍であると述べられています。オッカムは省略して書いていますが、三通りのうちの二点目については、「七角形の家」という例がアヴィセンナの普遍の分類法で呈示されます。「七角形の家」や「フェニックス」は、現実には存在していませんが、複数のものの述語となることが可能なものです。存在してなくても普遍だということです。つまり、心のなかに観念として成立していればよく、それが複数のものに適応可能なら成立するので、実際に存在する必要はありません。たとえば、ツチノコなども一応普遍になります。一方、アリストテレス的な考えでは、存在しないから普遍とはいえません。

三点目は、「太陽」や「地球」のように、一つしかないものであっても、複数のものの述語となることを妨げる点を含んでいないものです。たまたま現実世界のなかでは一個しかないが、この観念を見る限りにおいて一個しかないということが含まれていない。「太陽」の観念にしても、一個しかないということはその観念からは出てきません。

この論点と個体化の原理、スコトウスの「このものの性」にはきつと接点があるだろうと私は思います。ここでは、個体概念をいくら調べても一個しかないということとは含意されていないわけです。

では、それが個体であるとはどういうことなのでしょう。これまで、一つのものにしか当てはまらないような述語を探し出そうとしてきました。映画『オーメン』のように、人間には知られていないけれども頭の中に数字の6が三つ書いてある場合があります。人には知られていない特別な印があり、それが個体を成立させていると考える方法もありますが、ここではそれとは違った方法でも考えられることを示します。

ここでいう普遍の成立する条件は、現実のなかに複数あるのか、ゼロ個なのか、一個なのかということに制約されません。普遍があり、それが存在するかどうかは、普遍の成立にとつては偶有的なものとする考えです。ですから、実は多数あるのか、ゼロ個でもいいのか。一個しかたまたまないのか。いずれに關しても、普遍は全く違う論点で出されています。

先ほど言及したトゥイーディル、アラン・ド・リベラなどには、ムウタジラ派の唯名論的な存在論批判が含まれていると解釈されます。

今回はムウタジラ派について詳しい話をしませんが、ムウタジラ派は完全な原子論者です。この世に存在するのは原子だけであり、普遍は存在しない。原子はしかも刹那滅であり、神の全能によって一瞬にして存在しては滅び、存在しては滅ぶ、その繰り返しであるとの立場をとります。それに対して、アヴィセンナは「普遍もある」と考えます。ですから、ムウタジラ派との関連でいえばアヴィセンナは實在論的です。

しかしながら、アフロディシアスのアレクサンドロスは唯名論的な位置に立っていたので、別の見方をする必要があります。馬性はあくまで心のなかの観念を指し示しており、物として客観的に普遍といったものがあるとは全く言っておりません。ですから、その流れで見ると、アヴィセンナは完全に唯名論的でもあると言えます。

そういう意味では、アヴィセンナが唯名論的だった

か実在論的だったかは、厳密には重要な話題ではありません。それよりも、背後で形成されている存在論的な枠組み、唯名論的な枠組みをどう取り扱うかが問題になってきます。その枠組みが実は、ヘンリクス (Henricus de Gandavo, 1217-1293)、スコトゥス、オッカム (Gregory of Rimini, ca.1300-1358) やガブリエル・ビール (Gabriel Biel, ca.1415-1495) につながったのではないかと私は思います。

普遍に対する三通りの呼び方は、アリストテレスの枠組みに対する極めて大きなアンチテーゼとなりました。ただ、十三世紀においては、この箇所が無視されてきました。そのなかで、オッカムはこの箇所をかなり意図的に使ったのではないかと思います。

このアヴィセンナの「普遍論」を踏まえて、オッカムは自らの唯名論をうち立てています。オッカムの唯名論は、「普遍とは概念である」という立場をとります。概念についてはアベラール (Petrus Abaelardus, 1079-1142) も「普遍は概念である」と言いましたが、アベラールの概

念論とはまた違います。アベラールは「普遍は命題において現れる」と考えたので、オッカムとは真逆になります。アヴィセンナやオッカムにとって、普遍は命題の形式をしているのではなく観念として存在します。それが命題として形成されることによって、現実の述語づけが成立するのです。

それについて述べているのが、十節、十一節になります。

(10) これらやその他の多くの事から、普遍が、多くのものに述語づけられる本性をもつ心の概念であることは明らかである。

(同前)

普遍は概念であって、しかも「多くのものに述語づけられる本性をもつ」。本性をもつわけですから、現実には述語づけられなくても、それが可能であればよいわけです。

(11) このことは、更に、論証によっても確認される。すなわち、およそ誰の意見に基づいても、普遍はすべて、多くのものに述語づけられるものである。しかるに、心の観念ないしは任意に制定された記号のみが、述語づけられるという本性を持つのであって、実体はそのような本性を持たない。それゆえ、心の概念ないしは任意に制定された記号のみが、普遍である。ただし今の場合、私は、「普遍」という言葉を、任意に制定された記号の意味ではなく、自然本性的に普遍であるところのものの意味に用いている。

(同前)

ここでは、実体 (*substantia*) について、当時の一般的な見解に対する批判が込められていると思います。

これを唯名論と呼んでいかどうか議論の余地はありませんが、仮に呼べるとするならば、オッカムの唯名論は「概念が普遍である」という立場だったと言えます。しかもそれは、アヴィセンナの普遍論をベースに

したと考えられますが、それについてもう少し述べたいと思います。

2 アヴィセンナの普遍論

先ほどから申し上げている通り、アヴィセンナの普遍論は、アリストテレスのそれとはかなり異なっていました。プラトニストだったアフロディシアスのアレクサンドロスは、アリストテレスの註解を書き、そのなかで〈共通者〉の概念を出しました。そこで、いわば中立無記性を具えたアフロディシアスの伝統 (*Aphodisian Tradition*) を引き起こしたと整理しています。

ここでは、普遍ではなくて〈共通者〉の概念が先ほどの心のなかの観念と対応して出されます。それはまだ命題になっていないため、いずれのものでもない、つまり中立無記的なものです。ちなみに、〈共通者〉をスコトゥスは〈共通本性〉 (*natura communis*) と言い、二十世紀にはパース (*Charles S. Peirce, 1839-1914*) が〈不確定なもの〉 (*indefinite*) という言葉を使いました。やはり、中立無記的な共通者の考えを提起した点で、つながり

があるのかなという気がしています。

このアフロディシアスの伝統がボエティウス (Anicius Manius Severinus Boethius, ca.480-524/5) に伝わり、類似性 (similitudo) という概念になったと思われ、しかしながら、ボエティウスへの流れがその後途切れ、忘れ去られてしまいます。それが、イスラームにおいて、いろいろなかたちでいろいろな系譜を通じて伝授され、キンディー (al-Khindi, ca.801-866) やファーラービー (al-Farabi, ca.870-950)、アヴィセンナに伝わっていきます。これがヨーロッパとくにパリ大学に伝わって理解され始めたのが、だいたい十三世紀後半です。ガンのヘンリクス、スコトゥス、オッカムに戻り、伝わっていたと考えられます。

普遍の三分類説

先ほどオッカムのところでも述べましたが、アヴィセンナは「中立説」に先立って、まず普遍の三分類説を呈示しました。西洋中世でも普遍の三分類は、個物の前 (ante rem)、個物の中 (in re)、個物の後 (post rem)

に分けられるのが標準図式となっています。しかしアヴィセンナの普遍論はその図式に対応せず、しかも受容されませんでした。彼の普遍論には、〈純粹本質〉を捉えるための決定的な論点が現れています。

(1) 「人間」のように現実の複数のものの述語となっているもの

(2) 「七角形の家」や「フェニックス」のように、現実には存在していないとしても、複数のものの述語となることが可能であるもの

(3) 「太陽」や「地球」のように、一つしかないものであっても、複数のものの述語となることを妨げる点を含んでいないもの

このような三分類は、アレクサンドロスの伝統を受容し、しかもムウタジラ派の存在論批判を含んでいると説明されています。

本質存在

「馬性は馬性でしかない」というアヴィセンナの言葉は翻訳されていったものの、なかなか理解されず素通りされてしまいました。アフロデシアスのアレクサンドロスの考えは、十三世紀当時伝わっていませんでした。ですが、どうもその考えに対応するようなものをアヴィセンナは求めていたらしい。「馬性は馬性でしかない」というときに、何かを指していたらしい。それを、ガンのヘンリクスはどう術語化したらいいいのかわからず苦労したわけです。そこで出てきたのが、〈本質存在〉(esse essentia)です。ここでいう本質は多元的な言葉で、いわば述語づけられた本質を指します。偶有性との対比で使われるような本質あるいは本質存在とは全く違う概念です。

この言葉の初出について何年か調べてみましたが、一二四五、六年にオックスフォードで使われた例を見つけました。おそらく、一二七〇年ごろにガンのヘンリクスが流行らせたのではないかと考えられます。彼が初めて使ったわけではないが、流行らせた可能性は

あります。

「本質ではなくて中立的で何ものでもない。「一」でも、「多」でも、心のなかにあるわけでも、心の外にあるわけでもないようなものを〈本質存在〉と呼びます。井筒先生は、この馬性を整理する際に、「AまたはノットAの、いずれでもない」と述べられました。Aでもなければ、Aでないのでもなく、AかAでないかのいずれかだけど、そのようなものでもない。そうすると、「何ものでもない」となってしまうので、井筒先生はそれを「無性 (nothingness)」であると解釈されたこともありました。ただ、「何ものでもない」とは「空っぽのつべらぼう」なものを言うのではありません。心の観念は言葉として表現すれば「何ものでもない」が「中身が詰まって」います。ですから、潜在性 (virtuality) つまり「いろいろなものを含んだ海のようなもの」と考えるのが正しいのではないかと思っています。

〈本質存在〉は、アヴィセンナのなかでも一つの定まった多様概念をもたず、十三世紀の後半においても〈本質存在〉と言われたり、スコトゥスによって〈共通本性〉

と言われたり、アレクサンドロスによって（共通者）
と言われたりしました。普遍と違うかたちで言葉とし
て一つに決まらなくても、それが継承され問題の系譜
が作られてよいはずですが、なぜ（本質存在）はこう
も不安定なのでしょうが。

考えてみると、この（本質存在）は心の観念、イン
テンテイオの一つの在り方を指すため、固有の呼び方
はありません。名前が定まらないこと自体がアヴィセ
ンナの伝統、つまり心の観念を指す一つの在り方だ
ということの傍証になると思っています。

さて、普通の三分類で問題となるのは、第二のもの
と第三のものです。「七角形の家」も「フェニックス」
も実在しないが、普遍とされます。「七角形」が普遍で
あることから、人工物も「普遍」となり得るとする考
えを読み取る解釈もあります。つまり、「七角形の家」
がなぜ普遍なのかについては、解釈が定まってい
ないのです。

人工物も普遍となり得るとすれば、普通の四角形の
家も普遍になり得ます。正七角形はコンパスと定規で

は作図できませんから、建築士が「七角形の家」を建
てることは不可能です。「七角形の家」をわざわざ例示
したのは、それが実在しないからです。「フェニックス」
も同様です。そこに、概念上存在しないということは
含意されていませんが、やはり現実世界には存在し
ない。

アリストテレスは、普遍は「多のものの内にあり多
のものに述語づけられる（in multis et de multis）」ものとし
ました。現実的な普遍の要件を満たさないが、概念と
してみる限り、存在しないことを妨げるものはなく、
したがって、それ自体としては、複数の事物の述語と
なることは可能なのです。

心の観念を満たす実例がなく、「Aはフェニックスで
ある」という命題が現実になることはありません
が、述語になることは可能です。そういう面では普遍
は成り立つわけです。

また、第三分類の「太陽」や「月」に関しても、「多」
に内在したり、述語づけられることはありません。現
実的な普遍の要件を満たさないけれども、概念として

みる限りは、複数の「月」や「太陽」があることを妨げるわけではありません。したがって、「月」や「太陽」が普遍であることは可能なわけです。

普遍の成立する要件は、実例 (instance) が存在するかどうか、つまり「ゼロ」か「一」か「多」なのかに依存しないこととなります。おそらく、そのことが「馬性はそれ自体では馬性でしかなく、一でも多でもない」ことの意味ではないかというのが、いまの私の考えです。つまり、「中立無記性説」です。

個体は、部分に分解することはできない。部分は原子的のように物理的な部分でもないし、概念の部分でもない。基体的部分 (subjectilis) というように、集合を考えた場合の要素になります。インスタンス、つまり実例をもち得るかどうかということです。

たとえば、百メートルを九・五秒で走れる人はいまは確認できませんが、これから存在することはあり得ます。九・五秒で走れる者がいた場合、その要件を満たすかどうかは、概念規定をつけさせてそれが個体であるかどうかによるのではなく、インスタンスが見出

されるのかどうかによります。述語の側から出発して考えていくこととなります。

一つに落ち着き、それ以上先に行かないものが個体です。個体性そのものを人間は認識できません。ですから、主語化可能性という概念、ギリシャ語で成立や存立を意味するヒュパルクシス (huparksis) という概念は、主語の方から捉えようとするならば、捨てたほうがよいのです。主語化可能性の問題とヒュパルクシスの問題は、アヴィセンナの流れのなかではどうあったのでしょうか。

アフロディシアスのアレクサンドロスの註解や『命題論』『分析論前書・後書』『カテゴリー論』とかを読むと、ヒュパルクシスのことがたくさん出てきます。ですから、これからの若い人々にはぜひアフロディシアスのアレクサンドロスや、テミステイウス (Themistius, ca.317-ca.387) などの注釈書をよく読んでもらいたいです。ヒュパルクシスを調べれば必ず新しい研究ができると思っています。これについてはいろいろなところで講演していますが、研究してくださる方がなかなか

出てきません（笑い）。

ここで、主語化可能性の問題から個体論を考えたいと思います。私はおそらく、アヴィセンナがその源流だろうと思っています。そういった実例があるかどうかという主語化可能性、複数の実例によって充足されるような関係であり、それを排除するものが個体ということになります。

この個体化の原理は、十二世紀に共約不可能性（*incommensurabilitas*）として三位一体論の場面で出されました。サン・ヴィクトールのギヨーム（Guillaume de Chanpeaux, ca.1070-1120）などを見てもわかる通り、個体という考えが既に十二世紀において導入され、スコトウスによって明確に受け継がれています。これは明らかに、トマスの指定した質料を個体化の源流とする流れとは違った流れと言えます。

ドゥンス・スコトウスの「このもの性」について、アヴィセンナの流れを踏まえ、述語に先立って、個体を考える枠組みが考察されています。普遍を特殊化することでその限界事例として個体が考えられているの

ではないように思われます。ライブニッツ（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）によるスコトウス批判は間違っていると思いますが、一方で、オッカムによるドゥンス・スコトウスの個体化論批判は、アヴィセンナの系譜を先に進めたものでした。アヴィセンナ、ドゥンス・スコトウス、オッカムは同じ流れにあると考えることもできるのです。

普遍偶有性説

先ほど述べた、存在偶有性説及び普遍偶有性説、これはいずれもアヴィセンナの『形而上学』第五巻第一節に書いてあります。

「普遍偶有性説」は以下のテキストに示されています。

(1) 普遍である限りの普遍と、普遍性が付随する基体となるものは、別々のものである。

(2) 馬性の定義は、普遍性の定義の外部にあり、また普遍性は馬性の定義に含まれてはいない。というのも、馬性の有している定義は普遍性を欠

いているのではなく、その馬性に普遍性が付随するのである。(中略)馬性はその定義に複数のものが含まれている限り普遍であり、指定された特性や偶有性とともに捉えられる場合は、個別である。ゆえに、馬性はそれ自体では馬性に他ならない。

(Avicenna, *Metaphysica*, V.1.)

「普遍偶有性説」は、普遍に先行するものがあって、それが「一」や「多」に分類されるという枠組みがあることを予想させます。それこそが、アレクサンドロスの立場でした。まず〈共通者〉Ⅱ中立無記的なものがあり、そこに普遍性や個別性が付随するとすれば、〈共通者〉という一種の普遍が先に存在しているという实在論が展開されているように見える。トウィーデイルはそう解釈をしました。この普遍の立場は、十四世紀ごろによく見られた物のなかにおける普遍 (*universale in re*) の整理につながっていく気がします。

馬性は〈純粹本質〉と考えられます。〈純粹本質〉は

私が見つけた仮称ですが、そういったものは普遍に関する三分類の後に登場します。『形而上学』第五巻の後です。〈純粹本質〉は、普遍におけるどれか一つの在り方を指すのではなく、三分類に共通して存在する観念としての在り方になります。

トウィーデイルによる「アフロデイシアスの伝統」つまり、〈共通者〉という中立的なものから、個物や普遍に分かれる。そうすると、一見アフロデイシアスの伝統は实在論的な流れのようにも見えます。トウィーデイルはそう解釈しています。

普遍はあくまで精神の観念を示すというアヴィセンナの立場から見れば、アフロデイシアスもアヴィセンナも实在論ではなく、やはり唯名論であろうと考えられます。アヴィセンナの〈純粹本質〉を直接〈本質存在〉として受容したのが、ヘンリクスです。ヘンリクスは、忠実にそしてかなりヨーロッパ化させてアヴィセンナの考えを受け取ったということになります。

3 「アフロディシアスの伝統」 (中立無記説)

「本質の中立無記説」の系譜

アラン・ド・リベラに関しては、二〇一六年九月に「新プラトン主義協会」⁽¹⁾で説明しました。ここでは、アランド・リベラの解釈や、アフロディシアスの伝統について紹介しました。結論だけ申し上げますと、中立無記説つまり「いずれでもない」ことは〈共通者〉の大事な性質だが、最も大事な性質というわけではない。むしろ、心の観念としてあって、いずれにもなり得る潜在的なものを見たほうがいいということなのです。

それを、實在論的に見たい人は實在論的に見えますし、唯名論的に見たい人は唯名論的に見えるようになっていきます。これについては、アリストテレスの『デ・アニマ』の第一巻第一章に整理されています。

アリストテレスは、『デ・アニマ』第一巻第一章の「普遍としての動物は無か(個物よりも)後のものである」という箇所への註釈において、普遍とは別個のものとして

して〈共通者〉(to koinon)を持ち出し、この〈共通者〉の問題次元を取り出しました。この箇所はアフロディシアスのアレクサンドロスの『難問集』(Quaestiones)に収められましたが、実は何種類ものアラビア語訳が出ており、それらが広く読まれ、アヴィセンナに伝わっていききました。

アレクサンドロスにとって、普遍は無ではありません。ムウタジラ派の立場ですと、無は常に何らかの仕方 で存在しています。アレクサンドロスのなかで、普遍は個物よりも後のものとして考えられています。そのため、彼は従来、徹底的な反實在論(anti-realism)の者となされてきました。ところが、トウイーデルはアレクサンドロスに實在論的な契機が見られることを強調します。アレクサンドロスは、〈共通者〉と普遍を明確に区分し、普遍が偶有性であり、そして〈共通者〉が先行性を有するという議論を取り出し、かなり苦労しながらですが、實在論的な傾向に注目します。このことは、トウイーデルの一九八四年の論文に書いてあります(Tweedale 1984: 296)。

さらに、共通者の問題を引き継ぐ系譜を「アフロディシアス的な伝統」と名づけ、それがドゥンクス・スコトゥスにも及んでいると述べています。すると、〈共通者〉を指定することが実在を含意するのか、そもそも〈共通者〉とは何なのか、が問題になります。これは先ほど述べた心の観念に重なってきます。

アレクサンドロスは、「普遍は思惟において存在(eina)をもち、個物において存立ないし成立(hypostasis ou hypaxis)をもつ」と整理します。ここに決定的な意味があります。

存立ないし成立を意味するギリシャ語のヒュパルクシスは、ラテン語でインエツセ(messe, inherencia / 内属、部分を構成する)と訳されてきました。ただヒュパルクシスは、ギリシャ語⇨ラテン語辞典を見ると、エクシステンティア(existentia)と訳されている場合も多いようです。

このヒュパルクシスの流れについては、私の力が及ばずまだ研究が進んでいません。イタリアでは論文集なども出されています。

たとえば、ソクラテスが音楽家であると言った場合に、音楽家がソクラテスにどう内在しているのか。それは本質なのか、偶有性なのか、ハビトゥス(habitus)なのか、現実態なのか、いろいろな解釈がありますが、それは問わずに、成り立っていることを説明するのがエクシステンティアです。このように、ヒュパルクシスという概念が表れてくるのは、アフロディシアスのアレクサンドロス、アヴィセンナの伝統のなかにおいてであろうと思います。論理学の代示理論のなかで実は似たようなものがあります。アンティクウス(antiquus)という十三世紀の古い形而上学の立場の人たちの枠を問わず、代示といった新しい枠組みを使っていたので変わっていったのかなと思います。

4 存在偶有性説

実は、トマス・アクィナスも「存在偶有性説」にはいろいろ苦労したようです。彼は、「アヴィセンナのよくな天才が、『存在が偶有性である』と変なことを考えている」と批判的に見ていました。

私の見通しとしては、主語ではなくて、述語、観念を先行させて考えていると捉えればこの枠組みも理解しやすいのかなと思います。

アヴィセンナが晩年に書いた『指示と勧告』という本があります。これは、いろいろな要素が入った本ですが、四部構成のうちの第一部です。Remarks and Admonitions という英訳も出ています。「イスラミック・フィロソフィー・オンライン」⁽²⁾ というホームページからダウンロードできます。イナーティ (Shams C. Inati) による『指示と勧告』の英訳から、大事な箇所を私の試訳で紹介します。

本質を有するものは総て、事物のうちに存在するものとしてか、または精神において表象されたものとしてかのいずれかとして現成する。(中略) もしその事物が、今の述べた二つの存在状態のうちのいずれでもないリアリテイ (haqiqa) を有し、それらのいずれをも構成要素としない場合、存在は事物のリアリテイに付加される概念 (mahan

nudat) である。そして、それは随伴的 (tazim) であるか、または非随伴的であるかのいずれかである。

存在の原因は本質の原因とは異なったものである。例えば、「人間性」それ自体は或るリアリテイ・本質であるが、事物のうちかまたは精神のうちのいずれかのうちに存在することは、その構成要素 (muqawwim) ではなく、人間性に付加されるもの (mudat) にすぎない。

(アヴィセンナ『指示と勧告』第一部第十章)⁽³⁾
言葉の説明を少し加えます。「現成」は、成立しているということ。 「ハキーク (haqiqa)」はなかなか翻訳できない言葉ですが、リアリテイと訳しました。「ケルティトワード (certitudo)」などと訳されましたが、ほとんど伝わりませんでした。「マーナー・ムダーフ (mahan nudat)」は、ムダーフですから後からくつつくイメージです。「ラージム (tazim)」はアリストテレスの枠組みでは特有性を表します。本質を構成していないが、必ずくつついてくるものがラージムです。随伴的であるか、

または非随伴的であるかのいずれかとされます。そして、「事物のうち」にあるか、「精神のうち」にあるかは、偶有的でしかない。あとで、付け加わるものでしかないと言います。

この箇所は二十世紀前半、存在と本質の实在的区別を示すものとして捉えられてきました。こういった解釈はゴアション (Andrie-Marie Goichon, 1894-1977) やジルソン (Etienne H. Gilson, 1884-1978) によるもので、いまほとんど受け継がれていません。アヴィセンナは存在と本質の实在的区別を主張し、トマス・アクイナスがそれを受容し、整備したとされています。ただ、トミスト (トマスの説をとる学者) は、存在を偶有性とする極端な論点を除去したうえで、存在と本質の实在的区別を受け継いだと解釈しています。

確かに『存在と本質』(De ente et essentia, 1252-56) はトマスが三十歳のときの著作です。存在と本質の關係に関する考察はアヴィセンナの議論に則しています。三十歳の若きトマスは、まだアヴィセンナの存在論がほとんど理解されていなかったところに、パリ大学で画期

的な解釈を出したわけです。

このことは、アルベルトゥス・マグヌス (Albertus Magnus, ca.1200-1280) が、パリ大学の教授の資格を満たしていなかったトマスを教授に推薦するきっかけになりました。トマスは当時から、アヴィセンナについてずば抜けた理解力をもっていたのです。しかしながら、彼が晩年に著した『能力論』(De potentia, 1265-66) では、存在論も少し違ってきます。アヴィセンナだけに偏向せずに、存在 (esse) は総ての被造物に偶有的にある (esse est cuiuslibet creature per accidens) ことを認めるようになります。存在が偶有的にあるのは、実体／偶有性の対比における偶有性ではなく、本質／偶有性の対比における偶有性であると整理します。つまり、実体と偶有性との対比においては、実体はそれ自体で存在するもの (ens per se) であるのに対し、偶有性は他のものによって成り立つもの (ens per aliud) と考えました。偶有性を他のものうちの存在 (ens in alio) と捉える流れもあり、ここにも解明されるべき論点があります。

本質と偶有性との対比の実例

実体と偶有性との対比、また本質と偶有性の対比について、実例を考えてみました。まずトマスの実体と偶有性の対比は、チェシヤ猫とニタニタ笑いの対比にたとえられます。『不思議の国のアリス』では、ニタニタ笑いだけが残りますが、偶有性はそれ自体では成立しません。チェシヤ猫が消えたのに、ニタニタ笑いだけ残るからおかしいわけです。

一方、本質と偶有性は、讃岐うどんとトッピングにたとえられます。讃岐うどんに油揚げを載せても、卵を載せてもいい、何も載せなくてもいいわけです。それが、本質と偶有性の対比です。

トマスの解釈によれば、アヴィセンナはニタニタ笑いと存在が同じだと言っているではありません。存在しているものしか実体になり得ないので、存在をトッピングのように考えていました。トマスは、存在はトッピングなどではなく、アヴィセンナ自身が正しい語り方をしていないと整理します。しかし、今日のお話で見えてきたのは、最も先立つもの、つまり「花が

存在する」のではなく、「存在が花する」とアヴィセンナが考えた点です。存在が最初にあり、そこに花というのが現れるのです。

たとえば、真っ暗で桜の花だか椿の花だかわからないが、何か存在しているのはわかる、よく見ると桜だった、という経験があります。「存在が花する」「存在が桜する」わけです。

ですから、意識の現象において考えても、朝目覚める際には、まず私が存在するのではなく、目が覚めると光があるとか、眠いとか、疲れたとか、いろいろなものが沸き上がって、その後に意識が生じて私が出てきます。存在のほうが先立っているのかなと思いますが、器でいえば、普通は夢での偶有性は器の外側にあり、本質は器の内側にあります。

これについてアヴィセンナは、晩年『補遺記』のなかでも述べており、モッラー・サドラーがそれを受け継ぎました。十七世紀には、アヴィセンナの偶有性は普通の偶有性と違ふとみなされました。彼は、最初にあるものを偶有性と呼んだのです。先ほどの器の話でいうと、普

通は、器の内側と外側で何かを分けます。アヴィセンナは、器そのものの在り方を偶有性と言いました。それが、最も先なるものとしてあることにつながっていくのかなという気がします。

ですから、存在偶有性説はトマスのなかでは理解されなかったことになります。トマスの存在概念とアヴィセンナの存在概念はやはり異質な関係にありました。なぜなら、トマスの枠組みがアリストテレス的な実体を先行させるカテゴリー論的存在論であったのに対して、アヴィセンナのそれは、アフロディシアスのアレクサンドロスの新プラトン派的な述語のほうを先立てる存在論だったからです。ですので、同じ存在を語ったとしても、それがずれていくのは仕方なかったのかなという気はします。

アヴィセンナがオッカムにつながることは先ほど若干示した通りですが、スコトゥスの「存在の一義性」や具体化論ともつながりそうだというのがいまの見通しです。少なくともテキストに関してスコトゥスはオッカムが依拠したものをよく使い、個体化論や「存在の一義性」

を議論しています。これについては、かなり細かく見ないと論証できませんが、今後さらに検討したいと思っています。

オッカムの唯名論とアヴィセンナを一つの流れのなかで捉えてよいとすれば、「普遍論争」に関する見方も変わってきます。それと同時に、私たちが中世を見る場合の作業図式も変えなければならないということが暗示されているのではないのでしょうか。現在ヨーロッパでは、そういう新たな新しい枠組みに基づいた研究が行われています。

質疑応答

【質問者A】オッカムが言った「普遍が心の概念であること」について確認させてください。たとえば「赤であって、色が無いもの」という場合、一応は術語化できますが、概念的には不可能ではないかと思えます。つまり、「普遍として存在論的地位を与えられる」という前提が成立しないのではないのでしょうか。

【講師】ありがとうございます。「赤くて色が無いもの」と言った場合、そういうものはおそらく概念として

矛盾を含んでおり、あくまでも実例が存在する可能性がありません。観念すなわちマナーとしては成り立たないことだと思えます。ですから、当然、普遍ではないといえます。

【質問者A】これについては、概念的に可能とする立場と不可能とする立場で分かれると思います。分析哲学者などは可能世界に訴えて考えるのが通常だと思えますが、形而上学的に不可能だという意味でしょうか。

【講師】「七角形の家」は観念として理解できそうですが、フェニックスあるいは「シン・ゴジラ」のような架空の物語の存在、本当は存在し得ないが存在するかのようかと思ってしまうものについてまで厳密に考えられているかどうか見ていく必要があります。クヌーティラ (Simo Knuutila) という研究者は、様相理論の革命がアヴィセンナにあったと解釈しましたが、仮に過去、現在、未来に一度も登場したことがないものでも可能としました。充実性の原理に基づけば、可能なものはいつか存在することになるだろう、と唱えたのです。永遠に存在しないものは不可能だとされるはずが、ア

ヴィセンナは明確に「存在しなくとも可能」といつても可能性の条件を広げました。

【質問者A】先生は、潜在的普遍と捉えるのも問題を含んでいるとおっしゃいますが、この点をもう少し具体的に教えていただけますか。これは、〈共通者〉が心の概念であり、潜在的普遍を指すのかもしれないが、そもそも存在者としては別個のものであるため「潜在的普遍と捉えること自体が間違っている」ということでしょうか。

【講師】ありがとうございます。私が迷っているところを指摘していただきました。本当は「潜在的普遍と捉えるのは誤りである」と言いたいのですが、それをためらう理由があります。これは、実際 (reality) にはそうではないけれども、いわば比喩的な意味で「普遍」というのが潜在的 (in potentia) にあって、それを認識すれば普遍となる、というようなものはありません。より緩やかな意味で使われている可能性もあるということです。十四世紀半ばにインポテンテアを用いた場合も、十四世紀後半ではそれが誤りとされたことも

あつたはずです。ですから、大体のところは明確に誤りだと言っていないのではないかと思います。

【質問者B】アヴィセンナがアリストテレスたちの形而上学を学ぶ際に、文献的な齟齬や何らかの問題で読み損なつたということはなかつたのでしょうか。アヴィセンナ自身が、それほど正確に理解できなかったのではないかと思うのですが、いかかでしょうか。

【講師】私もその点はあまり専門ではありませんが、イスラーム世界におけるギリシャ語の翻訳には大きな苦労があつたようです。翻訳のルートも、シリア語を経由してアラビア語に訳された場合や、ヘブライ語を経由してアラビア語に訳された場合、あるいは九世紀のフナイン・イブン・イスハーク (Hunayn ibn Ishāq, 809/10-873) のようにギリシャ語から直接アラビア語に訳すこともありました。

そのためアラビア語では、同じ意味をもつた言葉が三つにも四つにも分かれてしまうような現象が見られます。たとえば、ギリシャ語で「存在」を意味するエ

イナイ (eina) も、アラビア語になるとウジュード (wujūd) やフウイーヤ (huwīyah) というように、訳し分けが起きます。さらに、キンデーの系の訳と、フナイン・イブン・イスハーク系の訳でも違つてきます。ですから、アリストテレスを理解するうえで問題があつたかもしれませんが、最終的には翻訳の段階でずれが生じたと考えられます。

たとえば、かなり歪んでしまつた原因の一つとして、ギリシャ語で「実体」を意味するウーシア (ousia) は、アラビア語ではジャウハル (jawhar)、宝物とも訳されました。いまでもエジプトから留学生がやって来て、アヴィセンナのいうジャウハルが「ああ、わかる、わかる」といいます。「ジャウハルは宝物でしょう、大事なものだよね」と。これは、日常生活で用いられており、かつてギリシャ語の対訳として用いられたのですが、一対一で対応しないために、いろいろ訳し分けられました。ですから、かなりずれてしまつた状況があつたと思います。しかも、人によって訳が違いますので、翻訳可能性の問題が出てきたのかなという気がします。

『アリストテレス神学』という著作がありました。実はプロティノスの『エネアデス』（四〜六巻）でかなり自由なかたちで訳されています。アリストテレスの核となる神学が著されたと捉えられ、プロティノスの思想がアリストテレスの思想の中心にあるとして、かなり歪んだ仕方でも理解されていた気がいたします。

【質問者C】レクチャーでもおっしゃっていたリアリティ（ハキーカー）と存在の関係についても少し説明していただけますでしょうか。

【講師】ハック (Hug) という名詞がありますが、九世紀の初期のスーフイーであるジュナイド (Ḥunayd, ?-910) は、「アナ・ル・ハック (anā al-Haqq)」つまり「私は神である」と書きました。ハックというのは、この世界のなかで一番根源的なものを指しています。

存在はギリシヤ的に考えれば最初のもですが、イスラーム的に考えれば後に出てくるものとされます。ハックのほうが先です。おそらく、それと重なってくるのがムウタジラ派の原子論の刹那滅の発想です。原

子には存在と非存在があり、事物をアラビア語でシャイウ (shay')、ラテン語ではレース (res) といいいます。存在と非存在の上位概念として事物 (シャイウ) があるため、存在は最初のものではないのです。シャイウをつくったのが神、つまりハックがあり、シャイウのなかに存在がある。インドの説一切有部と似ているという説があります。ただ、影響関係があるかどうかははっきりしません。これについてはピネスという研究家が、これは説一切有部に由来するのではないかという解釈をしました。その可能性がないとはいえませんが、あるともいえないのが現状の研究かと思えます。

【質問者C】「リアリティと存在」と日本語でいうと本来の話と若干ずれているような気がしますがいかかでしょうか。

【講師】ハキーカーをリアリティと訳したのは井筒俊彦先生で、正直ハキーカーは訳しようがないような気がします。真実在がそれに近いかなという気がしますね。真如と書いてもいいのかもしれませんが、一番の基本概念はハキーカーです。一方、存在は三番目くらいの概念

になるでしょう。

【質問者D】先ほどテキストの翻訳の問題に触れてくださいました。普遍は名前なのか命題なのか、こういう問題で、そもそもギリシャ語からアラビア語への言語の問題の個別性のものであるのは当時、名前と言語とのステイタスの違いというのがどういふふうに語られているのかをお聞きしたいと思います。

【講師】ギリシャ語とアラビア語はゲルマン系とセム系で語族が違いますので、一つ一つが対応しているわけではありませんし、根本的な発想が異なります。ですから、ギリシャ語において基本用語とされているものがアラビア語には全然ないということもあります。たとえばイエズス会による漢訳書『名理探』の訳を見ても、とても苦勞したということがわかります。ラテン語で「白」を意味するアルブム (album)、「白さ」を意味するアルベード (albedo) は、英語でもホワイト (white) とホワイトネス (whiteness) となります。ところが漢語では抽象名詞は存在しないため、アルベードをたとえ

ば白色性といっても成立しません。そこで「脱底の白 (ハク)」と訳しました。基体から離れたような抽象的な白さ、です。当時の中国では、何のことも全くわからなかったはずで。

そしてアラビア語からカタロニア語、ラテン語に訳す場合も、非常に苦勞したと思います。貿易のうえでは人々が頻繁に商人から物を買うなかで、日常的なコミュニケーションが進んだわけですが、いざ翻訳するとなると無理に訳していたのが当時の状況だったかと思えます。このように、ギリシャ語からアラビア語に無理やり訳され、それがまたラテン語に無理やり訳されたため、完全に崩れてしまうことがよくあったようです。

アヴィセンナの『形而上学』でも、ラテン語への翻訳者が「事物 (res)」の概念がわからず、結局「原因 (causa)」と訳してしまうなど、第六巻目でもとんでもない誤訳が見られました。余りに誤訳が続くと意味不明になってしまうので、読みを飛ばしてしまうような人もいました。わからないところは五ページ無視する

というように（笑い）。こういうものを読んだトマス・アクィナスも「何だこれは」と思いながら、「きつと、こう言っているはずだ」と読み解いたのだと思います。

【質問者E】中立についてですが、中立と評価するものがテキストにあるのでしょうか。また、共通者とはどのような関係があるのでしょうか。

【講師】はい。ラテン語で「中立」を意味するインディフェレンティア (indifferentia) は、ギリシャ語ではアディアフォラ (adiaphora) またはウーデテラ (oudetera) といいます。ディアフォラが「違い」という意味で、それにアがつき、アディアフォラといいます。普通はストア派の倫理学で、たとえば「若い」「年老いている」「金持ちである」「貧乏である」というのは、すべて中立無記的です。「どちらでもいい」といわれますが、ここではアディアフォラ概念が命題的に「いずれでもない」という意味で使われていたようです。

中立無記性というのは排中律の問題に関わってきます。命題化されればすべてのものに統一律、矛盾律、

排中律が適用されますが、それ以前の世界、つまり排中律が存在しないものとして中立無記性が解釈されます。最近のトゥイーデイルやアラン・ド・リベラは、中立無記性は創造の場面を扱うものであると言っています。そうすると、神の知性の問題にもかかわってくるので、かなり面倒な内容になってきます。今回のレクチャーで、『形而上学』第六巻の展開に一切触れなかったのはそのような理由からです。しかも、第六巻は、さきほど申し上げたとおり、翻訳がずれてしまっていますし。

中立の共通者についてですが、ギリシャ語の「ト・コイノン (to koinon)」と「ト・カトル (to katholou)」は同義語として用いられることがあります。ところが、アフロディシアスのアレクサンドロスは、どうもそれを意図的に使い分けようとしたようです。彼自身、いわば中立無記的なものを取り出すために、「ト・コイノン」という言葉を使いました。敵対者から「当然のことだ」として批判された註釈もたくさんあったようです。

【司会】井筒先生の解釈ですと、それがAでもないし、非Aでもないし、Aかつ非Aでもない。つまり無性、ナッシングだということですが、山内先生は、それはいずれにもなるというお考えですよ。

【講師】スコトゥスなどを読むと、存在を海として見ているのがわかります。「存在の海」という無限なる実体の海 (pelagus substantiae infinitae) という場面で考えます。海自体は、雪でもなければ、湖でも、雨でも、何でもありません。しかし、そのなかに籠っている。そこから分節化することで表われてくると言っているのです。そのイメージは神学者ヨハネス・ダマスケヌス (Johannes Damascenus, ca.676-749) のように東方の神として存在を捉えるようになり、それがディオニシウス (Pseudo-Dionysius Areopagita 五・六世紀) にも伝わりました。少なくともスコトゥスは、そういう存在と中立性を重ねて論じているようです。

—アヴィセンナの「存在の一義性」の確信は、そのような存在の海というか、神と被造物は一つに溶け合っているという考えの支えとなっていくきます。アナロギ

ア的に考えると壁ができてつながらなければいけません、それを超えよう、というものです。フランシスコ会の伝統のなかでは、神と被造物が完全に一体化しているという意識が強いため、それを示すためにはアヴィセンナの図式のほうがよかったのだと思います。

そして、それを表現したのが「存在の一義性」である。

【司会】いずれにもなるということについては、能動知性 (intellectus agens) の定義の問題が出てきます。たとえばフライベルクのデイートリヒ (Detrich of Freiberg, ca.1240-ca.1320) は、能動知性を用いて、存在を発見するといえます。そこでは、心の観念というような共通者という言葉は使いませんが、能動知性と結びつきについてはどうでしょうか。

【講師】今日使ったのも靈魂論ですし、その後には能動知性の話もあります。アフロディシアスの伝統のなかでは、靈魂を離在するという立場がとられていると思いますが、このあたりの話と整合的に結びつくかどうか考えたことはありませんが、仮に結びつくようになりますと、非常に整合的で、むしろうまくまとまり過ぎてしまう

感じがします。ただ、じゅうぶんに結び付く可能性はあるのではないかと思います。直感では、フライベルクのデイトリヒなどとながっているのではないかと思っています。

注

- (1) 第23回新プラトン主義協会大会の2016年9月17日(土)・18日(日)於・名古屋工業大学シンポジウム
掲題：山内志朗(慶應義塾大学)「ある」の第三領域
—アヴィセンナ存在論の影響—「参考」：<http://jsns.jp/wp/?p=112> (最終閲覧日2017年6月1日)
- (2) <http://www.muslimphilosophy.com/>

- (3) 『播磨と勸告』の出典は Ibn Sīnā, *Remarks and admissions*; translated from the original Arabic with an introduction and notes by Shams Constantine Inati (Mediaeval sources in translation, 28-), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984, v. 1, p.54.

参考文献

- Alexander of Aphrodisias, *Questions* 1.1-2.15, tr. by R. W. Sharples, Ithaca, Cornell UP, 1992.
- Druart, Thérèse-Anne, "Shay" or Res as Concomitant of 'Being in Avicenna", *Documenti e Studi sulla Tradizione filosofica*

mediævale, XII, 2001, pp.125-142.

Libera, Alain de, *L'art de généralité: Théorie de l'abstraction*, Aubier, Paris 1999.

Porro, Pasquale, "Universaux et esse essentielle: Avicenne, Henri de Gand et le <Troisième Reich>", *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen: Le réalisme des universaux*, n.38-39, 2002.

Porro, Pasquale, "Duns Scot et le point de rupture avec Avicenne", in *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, Brepols, 2004. (Porro04)

Sorabji, Richard, *The Philosophy of the Commentators 200-600AD*, vol.3. *Logic and Metaphysics*, Ithaca, Cornell UP, 2005.

Tweedale, M. Martin, "Alexander of Aphrodisias' Views on Universals", *Phronesis*, vol. XXIX/3, 1984, pp.279-303.

Tweedale, M. Martin, "Duns Scotus's Doctrine on Universals and the Aristotelian Tradition", *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol.LXVII, no.1 1993, pp.77-93.

渋谷克美『オッカム『大論理学』註解』創文社、一九九九年

(やまらや しろう／慶應義塾大学教授)