

超越者への言語

——ドイツ・ミュスティクのアナロジア論——

田 島 照 久

序

I 問題の所在

II 否定神学とその克服

- 1) ブソイド・ディオニシウス・アレオパギタの否定神学
- 2) トマス・アクィナスの否定神学克服の途

III アナロジアの類型

- 1) 不等性の類比 (analogia inaequalitatis)
- 2) 帰属の類比 (analogia attributionis)
- 3) 比例性の類比 (analogia proportionalitatis)
- 4) 比例性の類比と帰属の類比の定位とその限界づけ——modus significandi と res significata の観点より

IV 『集会の書に関する説教と講義』におけるアナロジア理解

- 1) 神のエッセと被造物の無
- 2) 鏡像と無とアナロジア
- 3) 光と熱のメタファー
- 4) 刹那借事のエッセ
- 5) 継続的創造 (creatio continua)

V 結 論

序

超越者を語る言語などというものを人間ははたして持ちうるものであろうか。言語は本来無分節な現実を分節し、その結果意識によってとらえられた本

質がわれわれの世界理解というものを構成するとすれば、一切の現実の彼方にある超越者に向う分節言語はせいぜい自己否定の現場を露呈しつつ、いわば超越者の不在証明を唯一確実な知としてつかむしかないであろう。当然そこでは超越者の本質認識の不可能性が確認されるのであるが、そのことはキリスト教的には無論のこと超越者の否定へと向うことはない。超越者の実在はすでに啓示の真理として、キリスト教神学という「言語ゲーム」ではアプリアリな基本的構成要件として前提されたものだからである。

ならば、人間の有限な分節言語がそれ自身をはるかに超えている絶対超越者を語る言語とされうるためには、超越者を語る言語がどのような構造を有するものとして理解されねばならないのか。端的に言うならば、有限な人間言語をもって無限な神がいかに語られうるのか、こういった根本的問がアナロジア（類比）思考のそもそもの出発点となったものである。

われわれは以下、人間言語の自己否定の現場として「否定神学」の伝統を取り上げ、その構造分析から、否定神学の克服の途を示したトマスの *res significata*（表示されたもの）と *modus significandi*（表示の様態）の二観点による言語理解を踏え、アナロジアという人間言語による名辞の仕方を検討していくことにしたい。

アリストテレスの『形而上学』中の記述に源を持つとされるアナロジア論は（ギリシャ哲学の問題領域で表記するときはアナロギアとし、中世スコラ学の問題領域ではアナロジアというラテン語読みの表記とする）、中世からルネッサンス期、そして現代に至るまで、*analogia entis*（有るものの類比）の論議としてさかんに行われてきた。すなわち、神と被造物双方に対して「存在する」という共通した述語づけがなされたとき、その「存在 *esse*」という名辞はいかなるアナロジア的構造に従がって命名されているのかという論議である。あるいは *esse* にかかわらず、一般に神に対してなされる言語表現は類比的構造に基づくものでなければならないが（この問題は後で扱う）、その際、

いかなるアナロジア構造が基礎とならねばならないかがカエタヌス、スアレス、ヨハネス等々の神学者達の間で論争されてきたのである。これらの議論はトマス・アクィナスのアナロジア類型に関する種々のテキストをめぐる論争であるが、これらの議論をできうるかぎり追いながら神と被造物のエッセを語るアナロジアはトマスの挙げたアナロジア類型のいずれのものに依拠すべきかを考え、さらにそれらの理解を踏まえた上で、マイスター・エックハルトのアナロジア・テキストの分析と検討を通じ、エックハルトの独自のエッセ理解を浮び上がらせることを以下試みたい。

I 問題の所在

これまで『三部作への全般的序文』、『パリ討論集』、『出エジプト記註解』、それに『創世記註解』の内で展開されていた「esse (有)」をめぐるエックハルトの思惟についてその解釈と理解とを探ってきたが、そこで確認したことのひとつは、いかなる限定性をも脱した絶対超越的エッセである神は、万物の第一の原因であると同時に、現にある万物をこの「今」において在らしめ支える内在的力を行行使する原因でありつづけている、というものであった。

このことは、被造物のエッセは神より「直接に immediate」受け取られたものであるという仕方で語られてもいた。この「直接性」がアヴィケンナの主張するような「知性実体 (intelligentia)」の媒介による創造説の否定を意味することはテキストの文脈上、明白である。しかしこのテキスト箇所以外にも、被造物のエッセが神のエッセに由来するという文脈の内で、この immediate という語が随所に用いられている。

この「直接性」が何を物語るのか、エックハルトの「存在論」の cor へとさらに進んでいかなければならない。

エックハルトの「esse をめぐる思惟」の cor をなすもの、それは analogia 論である。

類比 (analogia) というとなえ方が問題とされるとき、その起源的典拠は、アリストテレス『形而上学』第四卷、第二章「物事はいろいろの意味で『ある』と言われる」という一節と、それにつづく「健康的」や「医術的」という名辞の解釈に求めることが常のようになされるが、中世のスコラ的問題意識にとってはアリストテレスの挙げた類比例では「実体と偶有性」への言及がせいぜいその関心領域と重なるにすぎない。「類比」に対する中世ヨーロッパのキリスト教的関心は、アリストテレスの類比論とは全く異なるところにあった。

アリストテレスにおいて問題とされたことは、地上的な個物の名辞に関する事柄であって、そこに絶対超越的な神の問題は入る余地は全くと言っていい程なかったといえる。それに対して、中世スコラのアナлогия論の中心は、有限な人間の言語によって無限な神をどう語り得るかという、アリストテレスにあっては問題の埒外に置かれた絶対超越神をめぐる神認識の問題であった。

この問題に対する基本的理解は、ドミニコ会のトマスの解釈を代表させるならば、神の実在に関しては、啓示の真理に基づき、われわれは知性の能力によって確認し得るとされるが、神が「何であるか」という神の「本質認識」に関しては、純粹現実態である神は、神自身にとっては、最高度に認識可能なものであるが、まさにその最高度に認識可能な純粹現実態であることによって、逆に人間知性にとっては、神の十全な認識は不可能であるとされるのである。

こうした神の本質知の不可得性といった観点を代表するものが、トマスに先行するディオニシウス文書中で縦横に駆使されている「否定神学」という立場である。

しかし「肯定的な名辞」による神への述語づけの不可能性を説く「否定神学」は、神の絶対超越性を表明することはできても、これによっては神学を構築することはとうてい望むべくもない。「肯定名辞」による神への述語づけの何らかの可能性が基礎づけられなければ、人間言語によって語られるキリスト教神学はけっして構築されえないことは明らかである。

肯定名辞による神への述語づけは、人間の知性によって生み出される人間言語が、有限な、そのいみで不完全なものであるという理由から否定神学の立場では全面的に否定されたのであったが、それでは神学の組織的構築は不可能になってしまう。このジレンマを克服し、肯定名辞によって神を語る道が探られなければならない。トマスはこの問題を *res significata*（表示されているもの）と *modus significandi*（表示の様態）という二観点の導入によって解決しようとする¹¹⁾。そしてこの理解を基礎にして *analogia* 論が展開されてくるのである。

すなわち、神に対して何らかの肯定名辞が述語として語られた場合、その肯定名辞が指し示す当の完全性は、神の内に本来的に固有な仕方で実現されているものであって、その肯定名辞をもって、その神の内の完全性を指し示すということは十分可能な意味あることであるとされるのである。しかし、その肯定名辞そのものは、人間の有限な、不完全な言語に属するものでありまたこの世界の有限なものに対して名づけられた完全性であるという理由から、表示の様態に関するならば、否定神学で主張された人間言語の無力、不可能性がこれに帰せられてくることになる。

つまり、否定神学で表明された人間言語の無力、不可能性を、表示の様態 (*modus significandi*) という観点へと取り込みながら、同時に、人間言語の有する「表示の機能」という面から人間言語のもつ可能性を基礎づけようとする試みである。

上述の二観点の導入によって基礎づけられた可能性とはひとことで言えば、「不完全な神認識」の可能性といえる。十全な神認識ではとうていありえないが、しかし不十分なりにも何らかの不完全な知は手に入れることができる、という一種凡様な帰結ともいえるものである。この可能性の基礎の上に築かれたのが *analogia*（類比）というもののとらえ方なのである¹²⁾。

さてエックハルトに先行する前提資料群、すなわちトマスのアナлогия論に

については、すでにこれだけで、現代に迄通時するアクチュアルな問題史を形成するに足る十分な論議の展開がなされてきている。

エックハルトのアナロジア論を理解するためには、それらの問題史を一応概観した上で理解する必要がある。もちろん年代的には、エックハルトよりも時代が下った、カエタヌス、スアレス、ヨアンネス、といった人々の講義が対象となるが、ここで扱われた問題点は、常にトマスがアナロジアをどのように理解しようとしたかということに直接関わってくる、いわばアナロジアの本質に関係した諸問題である。

さて、以下われわれは、2)「否定神学とその克服」という観点からもう少し詳しく否定神学の提示する「否定」の意味を探り、トマスの「表示されたもの (res significata)」と「表示の様態 (modus significandi)」という二観点とアナロジアとの接点を再度確認したあと、「一義的 (univoq), 多義的 (aequivoq), 類比的 (analog)」, という三つの観点からアナロジアの有するあいまいさを定位した上で、「アナロジアの類型」に関し、二つの主たるアナロジア、「比例性の類比」と「帰属の類比」の構造を検討し、ここで得られた理解を前提とした上で、エックハルトのアナロジア分析に着手することにした。

エックハルトのアナロジア資料は、特にラテン語資料の内に多く見い出されるが、そのうちで、『集会の書に関する説教と講義』におけるアナロジア理解がエックハルトのアナロジア論の基本理解を示すものである。ここでは、主に Hans Hof と、Josef Koch のエックハルト理解を批判しつつエックハルトのアナロジア論の独自性について、「神のエッセと被造物の無」の問題も視野に入れた上で、解釈を進めていくことにしたい。

II 否定神学とその克服

「否定神学 (θεολογία ἀποφατική)」とは、人間言語の肯定名辞による、神への述語づけの不可能性を、まさしく言語自体の自己否定の現場において遂行す

るものである。すなわち、神の無限（定）性よりするならば、われわれ人間の言語による本質規定は、どんなものであれ神の絶対的無限性を冒すことになる。「神は……である」という判断において、「……である」に相当する本質規定は、たとえ、完全さにおいて最大級の言辞をもってなされたとしても、人間言語の有限性は覆うべくもない。

そこで否定神学の立場では、肯定名辞による述語づけが不可能であるならば、人間言語によっては神をとらえることが出来ないというそのことを、他ならない人間言語によって表明することを日ざそうとするのである。

神を否定名辞によって語るのである。「神は……ではない」という形式で語られる否定神学の言表は、それゆえ、そこで用いられる名辞、この場合否定名辞であるが、これはその名辞によって表示された概念の内実、ないしは意味（ratio）が問題とされているのではなく、重要なのはその否定の形式であり、これによって人間言語の全的不能性が表明されているのである。

すなわち、「神は……ではない」という「……」部分に用いられる肯定名辞は最高度の価値を表すいかなる語でも良いことになる。

「神は善なるものではない」と語られたとき、このことによって「善なるもの」の矛盾反対概念「悪なるもの」がこの場合指示されているのではなく、この否定によってそもそも人間言語が名づけることのできるような一切を神は超越しているという神の卓越性が示されているのである。

否定神学の特徴的性格は、人間言語が否定されるその現場で、神の絶対超越性が指し示されるというところに存する。

完全性を表わす価値言語を次ぎ次ぎと否定していく百非の運動それ自体が否定神学の眼目である。

否定神学の否定性は、神に向けられているのではなく、人間言語自身に対してなされているのであり、人間言語の自己否定を通じて、いわば「神の不在証明（Alibibeweis）」が遂行されているといえるのである。

この否定神学の一モチーフはプロティノスにおいても明確な表現形式をもって散見しうる。プロティノスの直接の典拠をエックハルトの内に確認することは出来ないが、プロクロスを介して、ノイプラトンの思惟の流れはエックハルトの全思惟の中核にまで確実に通時している。しかも、プソイド・ディオニシウス・アレオパギタの引用はエックハルトの全資料の随所に見出されるが、このディオニシウス文書はプロクロスの強い影響の下で成立した偽書であり、ノイプラトンの思惟が権威をもってキリスト教世界に君臨した歴史上稀有な例といわれる。

さて、プロティノスにおける否定神学的言表は例えば次のようなものである。

一者の本質は一切の事物を生み出す者であるということにあるので、一者はそれらの内にはないことになる。それはそれ故何ものかでも、何らかの性質でも何らかの量でもなく、知性(νοῦς)でも魂(ψυχή)でもない。それは動いているものでもなく、又静止しているものでもなく、空間にもなく、時間の内にもなく、それ自身一つの形相をなすものである。あるいはむしろいかなる形相にも、運動にも静止にも先だつものであるからそれは無形相である⁽³⁾。

このような一切の否定によってしか指し示すことのできない一者は更に次のように説明されている。

この知性(ヌース)に先だつ驚くべきものがつまり一者であり、それは存在者ではない。もしそうでなければ、ここでは一者は他のものから叙述されることになってしまう。本当は一者にはいかなる名も帰されないが、もし何らかの名で呼ばねばならないとしたらそれを一般に一者と呼ぶのが適当であろう⁽⁴⁾。

一者(τό ἓν)という命名自体が一者から第一の流出で生起せしめられた知性(ヌース)のレベルではじめて語られうるものなのである。それ故にプロテ

イノスにあっては、「τό ἐν」と発語した途端にロゴスによる一種の不在証明が τό ἐν への帰還の動性を指示することになる。自己の言語レベルを超える事態を指示する否定言語は安らかな意味定着を放棄した空しさをその内実とせざるをえない。それは概念の外延を否定によって縮減することによって、むしろ概念の内包自体を逆に稀薄にしていく。

「……でもなく、……でもなく……」と限りなく言語を連ねていくその否定の力は、そもそもその言語レベルのものではなく、その言語にとってはメタ言語的彼方からの一方的力の顕現に他ならないからである。このプロティノスの否定言辭はプソイド・ディオニシウス・アレオパギタに至り更に極限化、徹底化をみることになる。

1) プソイド・ディオニシウス・アレオパギタの否定神学

今では Pseudo Dionysius Areopagita⁽⁵⁾ (偽ディオニシウス・アレオパギタ) の名の下で一括されているノイプラトンの色彩の極めて濃いいわゆるディオニシウス文書の内では、例えば「神名論 (De divinis nominibus)」「天上位階論 (De coelesti hierarchia)」や「神秘神学 (De mystica theologia)」などで否定神学 (θεολογία ἀποφατική) としてこの否定の一層の極限化が遂行されている。例えば「神秘神学」では次のように語られている。

本質を有するもの一切を超え、神的である以上のそして善である以上の三位一体、一切のキリスト教的知恵を見張るあなたが我々をただ光と闇の彼方に導いてくれるだけでなく、不可思議なものを更に超えて密かに指し示す言葉の至高の頂近くにまで、単一な、絶対な、見渡すことのできない神の知の秘義が明かされるところまで、一切の光を超え出た沈黙の闇が真理を照らすそこに至るまで導いてくれるのである。……一切の根源は、被造物といわれるすべてのものを超えており、物質でもありえず、精神でもありえず、本質でも、生命でも、意識でも、物体でも、形でも、形相でも、

像でも、アイデアでも、質でも量でも質料でもありえない。又いかなる偶然もいかなる関係も、いかなる失敗もこのものにはあてはまりえず、あるいはその全能を制限することはできない。又同時に光の欠乏もなく、いかなる変化も、変遷も、価値の減少も、無に帰することも、分割も不足も流出も又その他被造的感性領域に属するいかなるものもそのものとは見い出せない。今や我々は更に進んで次のように語る。この根源は魂でもなく、精神でもなく、形成力も、思考も、理性も、認識も持たない。神は言い表わすこともできず、又表現を選ぶこともない。神は数も、序列も、大きさも、小ささも持たず、同等性でも不等性でもない。又相似性でも非相似性でもありえず、不動でもありえず、又動きもせず、自らの変化を望むこともなすこともありえない。つまり神は本質でも、実在でも、有でも、時でも、働きでも、妥当性でも、連続でもない。……神はつまり思惟では決して捉えられることはできない。神はしかし我々人間が理解しようという意味において知識でも、真理でも、支配でも、知恵でも、一者でも、一性でも、神聖でも、善でも、あるいは精神でもない。……非有も非有ならざるものも神にはあてはまらない。そして肯定も否定も届かない⁽⁶⁾。

ここではプロティノスでの否定のあり方「一者は有ではない」が更に「非有も非有ならざるものも神にはあてはまらない」とされ、そこにメタ言語的方向への限りない超越的上昇志向が認められる。即ち「神は有でもない」とされた時、当然非有が想定されることになるが、その非有はすぐさま「非有でもない」と否定される。しかしこの論法は既に循環論的反復を断っている。非有でなければ有であるかというところは既に「有でもない」と否定されているからである。即ち、非有、非非有と否定を何度も重ねていく方向は、有とか非有とかいった思惟のレベルがトータルに超えられていく否定神学の常軌にあるが、ここではその更に極限化、徹底化が遂行されて、語られた否定言辭そのものが又否定されてくるのである。この否定言辭をも次ぎ次ぎに否定していく方向には、

対象言語を語るメタ言語が対象言語化されそれを語るより高次のメタ言語のレベルが現われるが、そのより高次のメタレベルさえも次ぎ次ぎと超えられていくというダイナミズムが認められる。「非有に非ず」と語られた時、「非有と非非有」とが一望されるメタレベルが現われるが、このレベルも「非有に非ざるものも神にあてはまらない」と又さっそく否定されるのである。

このことは一体何を意味するのであろうか。それは対象認識そのものが終息すべきことを物語っている。有を否定し（非有）、その有を否定した立場をも否定し（非非有）、更に有を否定する立場を否定したその立場が更に否定される（非非非有）。この否定は決して肯定へと安らぐことのない動性の内にあり、終ることのない遡源運動となる。一言でいうならばこれは思惟の自己否定の運動である。思惟の否定的自己展開によってしか神は語られないとした時、それ故この思惟の自己否定は、矛盾統合の新たなもう一つの高次のメタレベル開示を告げると共に、その開示がすぐさま否定の新たな根拠となり限りなく自己否定を展開させることとなるのである。ここでは思惟の空虚さが曝露されていることになる。それ故に否定神学では、否定言辞で神を語ることと並んで、語ることを止めよという沈黙の命法が随処で告げられている。しかし一方で「神は有ではなく、非有でもなく、非有に非らざるものでもなく……」という言葉表にはむしろ空虚さを貫いて進む飽くなき上昇志向といったものがみられる。このように表示の様態（modus significandi）が超越的に次ぎ次ぎと否定されていく様は神の超越に由来する否定性が思惟の内に現前している姿といえるであろう。

2) トマス・アキナスの否定神学克服の途

ノイブラトンの色彩を強く帯びたディオニシウス文書は7世紀にはパウロの弟子ディオニシオス・アレオパギテスの著作として公認されキリスト教教会では重要な地位を占めるようになったため、この著作群の註解が数多く現われ、

アルベルトゥス・マグヌスやその弟子トマス・アキナスも共に「神名論註解」を著している。

ではエックハルトの直接的思想背景の一つとなっているトマスにおいては否定神学の問題はどのように扱われているのであろうか。この問題は「神学大全 Summa Theologiae I. q. 13: 神の名について」で主題的に論じられている^[7]。

トマスによれば、神はこの世におけるかぎり我々にとってはその本質において見られることのできないもの、従って我々にとっては諸々の被造物に基づいて——即ち被造物の根源という関係 *habitus principii* に即して、卓越性 *excellencia* とか除去 *remotio* とかの仕方を通じて——認識されるほかはないところのものなのであるとされる。

神が名を持たないとか、名づけられる以上のものであるとかいわれるのは、神の本質が我々の認識や言葉によって表示するものを超えているという理由に基づく。即ちトマスは神について語られる名や言葉は神の本質そのものをその完全性に従って表わすことが出来ないという意味で神についての述語づけの無効性を確認する一方で更にこの神の述語づけの無効性の意味するところをもう一步踏み込んで考察していく。

この世の生にあっては神の本質を、それ自身においてあるところに従って認識するということは我々のなしえないところであるが、我々はただしそれをそれが諸々の被造物の種々の完全性のうちに表現されているかぎりにおいて認識をする。我々が神に附する諸々の名称も、こうした仕方では、やはり神の本質を表示しているのである^[8]。

我々における神の認識は、神から被造物に発出する諸々の完全性よりするところの認識であり、これらの完全性は、神においては、被造物におけるよりも、遥かに卓越した仕方に従って存在しているのではあるが、我々の知性がしかし、これらの完全性を捉える仕方はそれらが諸々の被造物においてあるごときそうした仕方においてたるにすぎない^[9]。

つまりトマスにあっては、神が神自身を認識するとき仕方での神認識は被造物たる我々には全く不可能であっても、神に対して述語する人間の側の完全性、例えば善とか真とかはすべて神の完全性に発したものであり、その限りでたとえ不完全なあり方であったとしてもそのわずかな消息は伝えうるものであるとされる。

その際、我々が神に帰する諸々の名称において二つのことがらが区別して考えられねばならないとトマスは語る。一つはすなわち「表示されているところのもの *res significata*」としての諸々の完全性そのもの、例えば、善性、生命、などであって、もうひとつは「表示の様態 *modus significandi*」である。このような名称の表示するものに関する限り、これらの名称は固有の仕方では神に適合するものであって、被造物自身についてよりも神についてこそ、より固有のそしてより先なる仕方において語られとされる。しかし表示の様態に関する限りにおいては、それは神について固有の仕方では語られているのではない。なぜならばこれらの名称の有する表示の様態の適合するところのものは、被造物にあるからである。

トマスにあっては、ある述語が神に帰せられるとき、例えば「神は善きものである」とされた時、その肯定的言辞の内に既に、その肯定言辞を支える前提要件として、否定神学の伝統が取り込まれているということになる。そのことをトマスは、*res significata*（表示されているところのもの）と *modus significandi*（表示の様態）という二つの側面から説明しているのである。

即ち、表示されている善とか生命とかいった完全性は、本来神固有のものとして先なる仕方では神の内にある完全性であって、その意味で固有の仕方では神に適合する。しかし一方、表示の様態、善とか生命といった名称それ自体は、我々被造物の内にある完全性として、決して固有な仕方では神に適合するものではない。しかし神の認識に至るためにはわれわれは被造物から出発しなくてはならない。そのために神に帰せられる諸々の名称が表示する様態（*modus*）も質

料的な被造物に適合する様態以上に出ることはできないという根本的制約を背負うことになるのである。つまり表示の様態に従って語るならば、「神は善でもなく、生命でもない」ことになる。無論この場合、この述語が表示しているところの完全性が神に欠けているからではなく、神がその豊かさにおいて限定された完全性を無限に超えているからである。

つまり、トマスにあっては否定神学の否定言辞の有する事態は「表示の様態 *modus significandi*」という観点に定位され、ディオニシウス文書「天上位階論第三章」に語られている「善・智慧あるもの等々の名称は、いずれも神について述語されるというよりは、むしろより真なる意味では神から排除されているものである⁹⁹。」という主張も、名称によって表示されているところのものが、名称の表示しているような様態においてではなく、却ってそれを超えて更に卓越した様態においてのみ神に適合するということを語ったものであると解釈するに至るのである。

ではなぜ、名称がその表示の様態を超えて、更に卓越した様態をさし示すことが出来るとされるのであろうか。それはトマスによれば、我々の内にある有とか善とかというある種の完全さは、神からの分有であり、神にくらべればはるかに不完全にすぎないものであるが、その意味で神に由来する完全性としての何程かの絆は残されているからである。

神は表示の様態そのものにおいては不可称であるが、表示の様態は同時に卓越した様態からの分有という絆を持つ故にその卓越した様態における完全性を指し示すという限りにおいて妥当性を有するとするこの *Gedankenkomplex* は更にトマスにあっては、新たな論理の枠組の導入をみることになる。

神について何らかの名辞が述語される場合、その名辞が表示しているものは本来は神に固有の仕方妥当する完全性であるが、述語する仕方からするならば、それは神の完全性からは程遠いことになる。神についての肯定的言辞はつまり名辞の概念内容によって肯定され、表示の仕方によって否定されるのであ

る。このことから次のような結論が導びき出されてくる。即ち神と被造物について述語される名辞は同名同義語 *univoce* に理解されてはならないということである。この一義的な理解の拒絶が否定神学における否定言辞の意味であった。しかし又一方で神に対して述語される名辞は全く同名異義的 *aequivoce* であってもならない。もし被造物について述語される名辞と神について述語される名辞とが全く異なる内容をもつとしたら、神についてなされた名辞は我々には何の意味も持たないことになり、そこにはアリストテレス『詭弁論』第4章(165b23)で述べられている同名異義の誤謬推論が生ずることになるからである。

「同名同義的 (*univoca, συνώνυμα*)」とは、端的に同じ概念に従がう名づけであって、アリストテレスによれば、「同名同義的(一義的)とは、名称が共通であり、名称に従がう実体の概念もまた同じ場合をいう。例えば、人間も牛も『動物』であるという場合などがそれである」(『範疇論』第1章1a6—8)とされ、これに対して「同名異義的 (*aequivoca, ὁμώνυμα*)」とは、全く別な概念に従がう名づけであって、これもアリストテレスの『範疇論』に依るならば、「同名異義的(多義的)とは名称のみが共通であるが、実体そのものの概念は全く別のものの場合をいう。例えば「ゾーオン」は一方で「動物」を意味するが、他方「描かれたもの」を意味する。」(第1章1a1—5)

この場合「描かれたもの」とは「動物の絵」とは限らず「神殿」でも「樹木」でもかまわない。同じ趣旨の説明は『ニコマコス倫理学』でも、「例えば、動物の『鎖骨』も、戸を閉めるのに用いる『鍵』も単に名称のみを同じくしてクレイス (*κλείς*) と呼ばれているときである。」(第5巻第1章)

ならば、被造物についての我々の経験から引き出された神への述語づけの名辞が、同名同義的 (*univoce*) でも、同名異義的 (*aequivoce*) でもありえないとしたら、これらの名辞は一体どのような意味において用いられ理解されるのであろうか。トマスはこれに答えて次のように語っている。

我々は、それ故にこの種の名称が神についてもまた被造物についても語られるのは、アナロジア *analogia* に従って、即ち対比 *proportio* に従ってであるといわなくてはならない。いま名称についてこうしたことの生ずるのに二通りある。一つは、すなわち多くのものがある一つのものに対して対比を有することに基づくものであって、例えば「健康なもの *sanum*」という同じ名称が医薬にも尿にも適用されるが、これはこれら両者がいずれも、「動物の健康」という、両者とは別な第三者に対して、対比とか秩序づけ *ordo* とかを持つかぎりにおいてにほかならないのであって、つまり後者は「健康の徴表」たるかぎりにおいて、前者は「健康の因」たるかぎりにおいて「健康なもの」と呼ばれるのである。いまひとつは、両者のうち一方が他方に対して対比を有していることによる。例えば「健康なるもの」ということが医薬についても動物についても語られる場合、これは医薬が動物のうちにおける健康の因であるかぎりにおいてなのである⁴⁴。

このトマスのアナロジア理解は、アリストテレスの「健康」の例によって説明がなされているが、同じ「健康」の例を二つの観点から区別して語っていることが分かる。第一は、「健康なもの *sanum*」という同じ名称は薬と尿について用いられるが、この両者に関するならば、その名称の基礎はこの両者にとって第三者たる動物に置かれる。それゆえこの観点に立てばこのアナロジアは「二つないしそれ以上のものの一に対するアナロジア (*analogia duorum vel plurium ad unum*)」とも呼ばれる。

それに対して、同じ「健康」の例でも、動物と薬に関するならば、薬は動物の健康の「因」であるかぎりにおいて「健康なもの」とされるのであるという観点に立てば、このアナロジアは「一の一に対するアナロジア (*analogia unius ad unum*)」とも呼ばれる。

この同じ「健康」の例を用いて「二つないしそれ以上のものの一に対するアナロジア」と「一の一に対するアナロジア」との区別が明瞭になされているか

といえば、極めて不明瞭であるとしかいいえないであろう。

ただし、「健康」の例から離れて、同じ類比名辞によって語られる二つないしはそれ以上の類比物がそれ以外の第三者の基礎づけにおいてはじめて類比的に語られるのであるという観点の表明として前者を理解するならばどうか。そのような理解に基づいてもこのアナロジアで神と被造物を語ることは、やはりできないと言わざるをえない。

神と被造物を二つないしはそれ以上の類比項(analogatum)として、この上にそれらを基礎づける第三者を立てることは論外としても、複数の類比項たる被造物を統べる第三者として神を考えることもまたわれわれの目的に適わない意味のないことと言わざるをえない。

なぜならばそうした場合、被造物間の類比的名辞が第三者としての神に基礎づけられる、という理解になるが、われわれの問題としているのは、神と被造物とに対して用いられた共通名辞の類比的構造であって、たとえ被造物間の類比的名辞の構造が問題とされることがあっても、それは神と被造物とに対して用いられる共通名辞の類比構造解明のための手がかりたるに限られるからである。

問題とされるべきは、神と被造物の間の類比構造である。

さて、第二の「両者のうちの一方の他方に対して proportio (対比)を有している」というアナロジアの場合はどうか。このアナロジアの場合、proportio の意味として「causa (原因)」ということが挙げられていた。

神と被造物の間の類比関係は、神の側に因を置くという観点から語られるのである、という理解はその限りにおいては有効のように思われる。この簡単な素描ほどの記述の中にもトマスの類比のイメージがおぼろげながらも推察される。あとで見るように、この類比イメージは明らかに「帰属の類比 analogia attributionis」を指すものである。

それゆえに、神と被造物とについてアナロジア的な仕方(analogice)語ら

れる場合、それは、純粹に同名異義的な仕方でもなければ、同名同義的な仕方でもない。われわれが神を名づけるのは被造物の側よりするしかないのであるから、被造物に適合する様態において名づけざるをえないが、その場合の神と被造物に対する共通の名づけは同名同義的な名づけではなく、しかし同名異義的、すなわち偶然的名辞の一致による名づけでもない。トマスは次の様に語る。

神と被造物について語られるところのものは、そこにある秩序づけ、つまり被造物の始原 principium・原因 causa としての神—そこにおいて諸々の事物のあらゆる完全性が卓越的な仕方では先在しているところの、原因としての神—への秩序づけが存在しているかぎりにおいてのみ語られるのである⁴。

ここからはアナлогияに対するトマスの基本理解がうかがわれる。肯定名辞による神の名づけの可能性が、res significata（表示されたもの）という観点から基礎づけられたことをさきに見たが、そのことは、被造物におけるあらゆる完全性は、その原因としての神の内でははるかに卓越した仕方では先在しており、被造物における完全性は、神から分有されたものとして神の内の完全性へと秩序づけられるべきものであるということを語っている。

それゆえに、神と被造物の間には proportio（比例・対比関係）があるとされたが、この proportio は同時に類似関係を意味している。それではこの類似とはどんな類似であろうか。第一にそれは一方的類似といえる。被造物が神に類似しているのであって、神が被造物に類似しているのではなく、第二に、しかもその類似は不完全なる類似である。つまり神の写しであることによって（似像性）被造物は神に類似するが、その不完全さの故に同時に不相似性も有するのである。つまりアナログな（類比的）名辞にあっては、その名辞は全く同一の意味においても（同名同義的にも）又全く異なった意味においても（同名異義的にも）語られるものではなく、類似し、かつ類似していないというアンビバレンツな中間性において肯定言辞の可能性を支えるのである。そしてその両義的あいまい性をトマスは先に表示されているところのもの res

significata と表示の様態 *modus significandi* との区別によって語ったのである。

トマスにあっては以上のように否定神学の立場そのものが、即ち神の絶対超越に基づく述語の不可能性が、アナロジア論理による、神の本質のアナログな理解という肯定言辞の内に取り込まれていくのである。ただし重要なことは、トマスのアナログな名辞は同名同義的必然的肯定性を否定し、更に同名異義的偶然的肯定性をも否定しつつ、尚も不完全性の限界を自ら知りつなす神への述語づけであるという点である。プロティノスやプソイド・ディオニシウス・アレオパギタなどのノイブラトニカー達は根源一者の高みから説き下し、その高みの超越性を被造的言語の否定性に託して語ることをはばからないが、トマスには彼等と異質な意図といったものがうかがわれる。ここには被造的世界を遍歴し尽して神の意志と、その栄光とを知ろうとするねばり強い意志と衝迫力とがあるといえよう。

Ⅲ アナロジアの類型

神の絶対超越性を冒さずしていかに神を認識できるか。つまり、神と被造物とに述語される名辞はいかにして同名同義性を免がれ、なお偶然的同名異義性をも免がれることができるのか。これが中世スコラ学のアナロジア論の中心的課題である。同名同義性を免がれることによって、神の超越性が確保され、なおかつ同名異義性をも免がれることによって、不可知論に陥る危険を回避できるからである。

「神が存在する」、「人間が存在する」、「石が存在する」と語られるとき、神、人間、石、に対して同じ「存在する」という述語づけがなされる。この共通な述語づけがどのような構造を有し、どのような理解のもとで用いられているのか、これが問題とされるのである。

もしこれらの述語づけが同名同義的であるとするならば、石の存在をわれわ

れが諒解し確認すると同じ仕方で、神の存在を諒解・確認できることになる。しかしそのことが不可能であることはわれわれは経験上知っている。

ならば同名異義的であるのだろうか。同名異義的であるとしたならば、例えば、「クモ」という名辞が「雲」、「蜘蛛」の両者を表わすように、神の「esse」と人間の「esse」とが偶然の一致による共通の名づけであるならば、「雲」の理解から「蜘蛛」の理解への必然的、蓋然的通路がないように、「人間の esse」理解からは「神の esse」理解へはけっして到達しえないことになる。そうであれば、神と被造物（この場合、人間、石）とに対して共通の名辞で述語すること自体が意味を失なってしまうことになる。

「人間が存在する」「石が存在する」ということを踏えて「人間の esse」、「石の esse」が語られるとき、「人間」と「石」が「存在する」ということがどんなことなのか、われわれは経験上諒解している。その上で「人間の esse」、「石の esse」という共通名辞が意味を持つのである。しかし「神の esse」がこれら被造物の「esse 諒解」とは無縁であるとするれば、「不可知論」に陥らざるをえないことは明白である。

つまりアナログ的に (analogice) 神と被造物に共通して「esse」という名辞が用いられたとき、この共通名辞は、神と被造物との間の何らかの類似性に基づいて語られているということになる。そしてこの「何らかの類似性」ということをどのように解釈するかということで行くつかの可能なアナログ・タイプが想定されてくるのである。

われわれはここで、アナログ解釈の問題史的考察に入っていかなければならない。

トマスは『命題論集註解 (Scripta super Libros Sententiarum)』(1252～56年)、『真理について (De Veritate)』(1256～59年)、『対異教徒大全 (Summa contra Gentiles)』(1259～64年頃)、『神の能力について』(De Potentia Dei)』(1265～66年)、『神学大全 (Summa Theologiae)』(1266～1273年) の内で

神と被造物の間のアナロジアについて特に主題的に語っているが、トマスはアナロジアについての総合的・体系的説明を決して提出しなかったということを忘れてはならないとされる時。それゆえ、トマスがアナロジアについて多くの箇所語っていることを残らず体系化することは容易なことではなく、多くの解釈の余地を残しているとしても何ら不思議はないといえる。

しかしトマスによって非体系的に語られたアナロジア論は、カエタヌス (Thomas De Vio Cardinalis Cajetanus, 1468 (69?)~1534年) の著作『名辞のアナロジアについて (De Nominum Analogia)』において詳細に論じられ、そこでアナロジアは三つの類型にまとめられ、さらに真の意味のアナロジアとして、「比例性の類比 *analogia proportionalitatis*」が提唱された。

このカエタヌスの「比例性の類比」の主張に対してイエズス会士 Francisco Suárez (1547~1617年) は、ens である限りの ens に関する限り、神と被造物の間のアナロジアは「比例性の類比」ではなく、「帰属の類比 *analogia attributionis*」でなくてはならないと説き、真向からカエタヌス批判を展開する。これに対して、Joannes a Sancto Thoma (1589~1644年) はこうしたスアレスの「帰属の類比」の主張をさらに批判し「比例性の類比」擁護に回わり、その論争は現代にまで続いているといえる。

われわれはまず、カエタヌスの『名辞のアナロジア』での主張を確認した上で、スアレス、ヨハネスの批判趣旨の検討を通じて、「比例性の類比」と「帰属の類比」の類比構造をそれぞれ分析して行くことにしたい。

1) 不等性の類比 (*analogia inaequalitatis*)

カエタヌスは、「類比 (*αναλογία* アナロギア)」という語について、この語はもともと比あるいは比例を意味することをまず述べている。これは、例えばエウクリッドの『原論』(七巻定義 20)にあるように、本来は比の同等性を示す数学用語として用いられていた。しかし彼の時代にはこの語はその意味が拡大

され、多くの誤用を招くまでになったと語り、本来の意味から遠い用法から順に三つを挙げ、それぞれの解釈を提示している。

カエタヌスによれば、類比として用いられている類型は次の三つである。

- 1) 不等性の類比 (*analogia inaequalitatis*)
- 2) 帰属の類比 (*analogia attributionis*)
- 3) 比例性の類比 (*analogia proportionalitatis*)

この三つの類比のうち、その語の真の意味とアリストテレスの用法とに従うならば、「比例性の類比」のみが類比を構成しているのであり「不等性の類比」にいたっては類比とはとうてい名づけることのできないものであるとされる。

「不等性の類比 *analogia inaequalitatis*」とは、名称が共通で、その名称によって指示される概念は全く同一であるが、分有が不等なものをいう。ここでいう不等性とは完全性の不等性を意味する。「不等性の類比」の例としては、可滅的な「物体」と不可滅的な「天体」の両者に *corpus* (体) という共通名辞が用いられている場合が挙げられている。

この類比はトマスの『命題論集註解』では、「*esse* だけによる」類比とされている⁴⁴。トマスは、この箇所では、アナロジアを三種に分けている。

- 1) *analogia secundum intentionem tantum, et non secundum esse*
(概念によるのみで *esse* によらないアナロジア)
- 2) *analogia secundum esse et non secundum intentionem* (*esse* により、概念によらないアナロジア)
- 3) *analogia secundum intentionem et secundum esse* (概念および *esse* によるアナロジア)

このうちの2)のアナロジアが「不等性の類比」に当たるものとされる。このアナロジアは新スコラ学者達が「*physicam*」と呼んでいるアナロジアであり、すなわちすべての類概念が種に対して持つとされるアナロジアである。しかし、トマスは「人間もライオンも動物である」ということだけを言おうとしたので

あれば、何も可滅体と不可滅体、すなわち物体と天体の例を選ぶ必要はなかったとも考えられる。そして一般的に可滅体と不可滅体についていかなる名辞も同名同義的は述語されないということを付け加える必要もなかったはずである。可滅体（物体）と不可滅体（天体）における質料の相違が真の類的統一を妨げている特殊な場合をここで取り上げたのだとこの場合理解するのが適当であろう。この相違を度外視した場合にのみこの物体と天体とを同一の類概念に含めることができるのであるといえる。つまりこのように可滅体と不可滅体の特殊な例がここで挙げられ、同名同義的などんな名辞もこの両者には述語されないとされたことの内には、反プラトンの意図が存することは明白であろう。もし可滅体と不可滅体とが類において一致しえないとするならば、いかにして、プラトン主義が主張するように、同一の種においてイデア（不可滅的）と個物（可滅的）が一致しうるであろうか¹⁰⁹。以上のトマスの例示は特殊例示として、その内に反プラトンの動機をうかがわしめるものであるが、カエタヌスはこの「不等性の類比」をアナロジアとは無縁であると断ずる。

カエタヌスは「不等性の類比」を「esse により、概念によらないアナロジア」と同定しているが、これはすべての類概念が種に対して持つアナロジアであり、その類比例は「人間もライオンも動物である」というものであった。つまり「不等性の類比」とはまさに同名同義的名辞であって、アナロジアとは無縁であり、単なる言葉の乱用であるとする。

2) 帰属の類比 (analogia attributionis)

次にカエタヌスは「帰属の類比 analogia attributionis」について、それがどのようなものであり、どんな様態において成立し、そのときの条件とは何であるかを考察している¹¹⁰。

それによれば、帰属に従って類比的なものとは、名称は共通しているが、名称の概念は関係項に関しては同一で、関係項との関係に関しては異なるものを

いう。例えば、「健康なもの」とは、医術、尿、動物に共通の名称であるが、健康なものである限り、それらの概念は一つの関係項に対し、異なる関係を表わす。実際、誰か、もし健康である限りの動物とは何かを規定するならば、健康の主体と言うであろう。一方、健康である限りの尿は、健康^{しきし}の徴であり、他方、健康である限りの医術は、健康の原因であると言うであろう。ここから明らかなことは、「健康なもの」の概念は、全く同じでもなく、全く異なってもいず、ある意味で同じであり、ある意味で異なっているということである。なぜならば、関係には相違があるが、それらの関係する項は同じだからである。

ここで挙げられている「健康の例」の典拠はアリストテレス「形而上学、第四卷第二章」の有名な次の記述である。

「さて、物事はいろいろの意味で『ある』と言われる。しかしそれらは、或る一つのもの、或る一つの自然（実在）との関係において『ある』とか『存在する』とか言われるのであって、同名異義的にはなく、あたかも『健康的』と言われる多くの物事がすべて一つの『健康』との関係においてそう言われるようにである。詳しく述べれば、そのあるものは健康をたもつがゆえに、あるものは健康をもたすがゆえに、またあるものは健康の徴しであるゆえに、さらに他のあるものは健康を受け入れるものであるとのゆえに、ひとしく『健康的』と言われる。同様にまた、『医術的』と言われるのは、『医術』との関係においてである、たとえばそのあるものは医術を修得しているとのゆえに、あるものは本来この術にかなっているとのゆえに、またあるものは医術の働きであるとのゆえに、いずれも『医術的』と言われる。なおこれと同じように言われるものは、その他にも見い出されよう。しかし、まさにこのように、物事は多くの意味である（または存在する）と言われるが、そう言われるすべてのあるもの（存在）は、ある一つの原理（アルケー）との関係において存在と言われるのである。すなわち、そのあるものはそれ自らが実体（ウーシア）なるがゆえにそう言われ、他のあるものは実体の限定（属性）なるがゆえに、またある

ものは実体への道（生成過程）なるがゆえに、あるいは実体の消滅であり、あるいはその欠除であり、あるいはその性質であり、あるいは実体を作るものまたは産むものであるがゆえに、あるいはこのように実体との関係において言われるものどものこれら（生成・消滅・欠除・性質・等々）であるがゆえに、あるいはさらにこれらのうちのあるものの・または実体そのものの・否定であるがゆえに、そう言われるのである⁴⁷。」

カエタヌスの「帰属の類比」の理解は、まず共通名辞によって述語づけられる複数の類比項があり、その中で基礎となる類比項（関係項）が述語されている名辞のもつ概念と同じ概念によって他の類比項も述語されているが、この関係項に対する他の類比項の関係のし方はそれぞれに異なる、というものである。この理解の説明に、アリストテレス以来の「健康例」が用いられているが、カエタヌスによれば、医術、尿、動物も共に「健康なもの」と呼ばれるが、その場合、真に健康であるのは健康の主体たる動物である。この動物が関係項（他の類比項が関係を持つ基礎類比項）とされ、この動物という同じ一つの関係項に關係して医術も尿も「健康なもの」と呼ばれる、という観点からするならばこの名辞はその意味で同じであるが、尿が動物の健康を徴すという関係のもとに、また医術が健康の原因となるという関係のもとに、それぞれ「健康なもの」とされるという観点からすれば、その意味で異なっているといえるのである。

カエタヌスは以上の理解を踏まえてさらに帰属の類比をアリストテレスの説く、形相因、質料因、始動因、目的因に関連づけて説明する。すなわち類比項が関係項に関わるその関係の仕方を分類するのである。

「健康例」は目的因に分類される。「健康なもの」とはすべて、目的としての「健康」に關係しているからである。「医術的なもの」の例は始動因に分類される。「医術的なもの」と呼ばれるものはすべて、始動者つまり「治療するもの」としての「医術」に關係しているからである。また「有るもの」の類比

は質料因に分類される。「有るもの」とはすべて基体としての「実体」に関係するからである。最後に範型因（形相因）には『倫理学』一卷で語られている「善」の類比が挙げられている。「善きもの」とは範型つまりそれに型どられてすべてのものが善である「神の善」に関係するからである。

すなわち「健康なもの」、「医術的なもの」、「有るもの」、「善きもの」と呼ばれるものすべては、「帰属の類比」に基づいて同一名称で呼ばれていることになるが、それらの構造的な特徴をカエタヌスは次のように解釈する。

この類比には多くの条件が帰属し、それらは相互に序列をもって随伴する。まず、この類比はただ外的命名にのみ従うということ、従がって、類比項の第一のものだけが形相的にそのようなものであって、他方、その他は外的にそのように呼ばれるにすぎない。例えば、動物それ自身は形相的に健康であるが、尿、医術、その他のものは、それらに内在する健康によって健康なものと呼ばれるのではなく、動物のその健康によって、外的に、あるいは表示的、原因的な意味においてそう呼ばれるにすぎない。同じことは「医術的なもの」についても「実体」についても言える。これらは形相的に第一のもののうちにあるが、他のものにおいては派生的な意味でそう呼ばれるにすぎない。また、善の概念は本質的に善であるもののうちに保たれ、それによって他のものは範型的観点から善と呼ばれるが、その善の概念が形相的観点において見出されるのは、ただ第一の善においてである。他方、残りのものは外的命名によって、その第一の善に即して善と言われるにすぎない。

カエタヌスは「帰属の類比」の特徴の本質を「*designatio extrinseca* 外的表示」に置き、複数の類比項、「健康例」で言えば、動物、尿、糞、食物が「健康なもの」という共通名辞で呼ばれるのは、このうちに「第一のもの」すなわち第一類比項（*primum analogatum*）とされるものが存在し、それへの何らかの関係に基づいているからであるとする。

すなわち、カエタヌスによれば、「帰属の類比」には、「第一類比項」とされ

る主たる類比項があり、それだけが、類比名辞の指し示すところの本質たる形相を自らの内に実際に所有しており、その内在形相に従がって内的に (intrinsic) 名命されているのであって、その他の類比項は、すべてこの第一類比項の内在形相との何らかの関係に基づいて外的に (extrinsic) 名命されているにすぎないということになる。

「健康例」についてこのことをあてはめれば、「健康なもの」と共通して呼ばれる、動物、尿、薬、食物等のうち、「内在的形相」に従がって「健康なもの」と「内的に」命名される「第一類比項」とは「動物」である。つまり、「動物」においてのみ「健康さ」は内在する「健康さ」として実現されており、そしてこの現に実現されている内在的健康さに従がって、その動物は「健康なもの」と命名されるのである。

その他の類比項、例えば尿にあっては、動物の場合と同じく「健康なもの」と命名される場合、動物の内に実現されている「健康さ」と同じ「健康さ」が尿の内にあり、尿はそれに従がって「健康なもの」と命名されるというのではなく、「尿」がそれを排出した動物自身の「健康さ」を「徴す」という関係を、動物の「健康さ」に対して持つゆえに、こうした関係性に基づいて、尿自体の内には「健康さ」は内在していないにもかかわらず、「健康なもの」と外的に命名されうるのである。

関係性とはこの場合、動物の内の健康さを「徴す (指し示す)」という尿の果す役割を指す。

薬については、動物の「健康さ」を回復するという関係性に基づき、また食物については、動物の「健康さ」を維持・増進するという関係性に基づき、それぞれ外的に (extrinsic) 「健康なもの」と名づけられるのである。

カエタヌスにとって「帰属の類比 *analogia attributionis*」とは以上のように、「第一類比項 *primum analogatum*」を基礎として、この「第一類比項」に実現されている「内在的類比形相」へのさまざまな「帰属の関係」に基づい

て、外的に命名された「共通名辞」のもつ類比構造、類比関係を意味するものである。

それは名づけの構造であって、概念上の観点からのみ共通名辞が語られるのであって、類比項の *esse* に関しては全く度外視した上で成立しているアナロジアである。

トマスの『ペトルス・ロンバルドゥス 命題論集註解』中に示された先の三種の区別では、この「帰属の類比」は、1) *analogia secundum intentionem tantum, et non secundum esse* (概念によるのみでエッセによらないアナロジア) の内に分類されることになる。

カエタヌスは「帰属の類比」について、さらに次のように語る。

しかし注意すべきは、このようなアナロジアの第一の条件、すなわち内在形相因の類に従ってではなく、ある外的なものに常に従うという条件は、形相的観点において解されるべきで、質料的観点において解されるべきではないということである。すなわち、帰属による類比的な名称はすべて、「健康なもの」や「医術的なもの」についてそうであるように、ただ第一の類比項にのみ形相的に適合し、その他の類比項には外的命名によって適合しているのであって、けっしてすべての類比項に（無条件に）共通しているのであると解してはならないということである¹⁰⁸。

カエタヌスが「帰属の類比」の第一条件として挙げた「外的根拠」に基づいてなされた類比的共通名辞とは、「形相的観点」からなされたものであって、「質料的観点」からなされたものではないという主張は、まさしくこの類比が、「概念」にのみよったものであり、それぞれの類比項の「*esse*」には関わらないということの意味しているのである。

つまり、類比項が何であらうと、動物でも尿でも薬でも食物であらうと、この類比は全く何の制限も受けない。存在していれば、その *esse* については全く問われないのである。問題とされるのは、「健康である」というその本質で

あり、質料と形相から成る個物という観点からすれば、質料を現定する形相、「健康さ」ということが問題とされているということである。

これが「形相的観点」という意味であるが、カエタヌスが、「帰属による類比的な名称はただ第一類比項にのみ形相的に適合する」と語ったときの「形相的に」とは、「内在的に」と同義であり、実際にそこで実現されている内在形相に従って本来的に、という意味である。

さて、大変に興味あることは、カエタヌスは「帰属の類比」として、「健康例」以外に「^あ在るもの ens」と「善なるもの bonum」についても次のように言及していることである。

「在るもの」とは形相的にはすべての実体や偶有性に適合するが、すべてのものが基体としての基体によって在るものと言われる限り、実体のみが形相的に在るものであり、他方、その他が在るものと言われるのは、それらが在るものの受動あるいは生成だからである。ただし、他の観点からは、それらも形相的に在るものと言われる。

実体と偶有性に関する「帰属の類比」がここでは言及されているが、様々な偶有性は実体においてはじめて存在するものとなるのであって、その意味では実体のみが形相的に在るものとされる。興味あるのは、「他の観点からは、偶有性も形相的に在るものと言われる」とされている点である。このことは「善なるもの」の類比についての言及でより具体的に語られている。つまり、

すべての ens はそれ自身に形相的に内在する善性によって善と言われるが、第一の善性によって、それらが作用的観点、目的的観点、あるいは範型的観点において善と言われる限り、他のすべてはただ外的命名によってのみ善と言われる。すなわち、それによって神自身が形相的にそれ自体で善である善性によって善と言われるのである。

以上のカエタヌスの説明から、まず「善なるもの」と命名されるのは、個々の類比項に形相的に内在する「善性」によることが示されている。それゆえ、

例えば Hans が「善なるもの」と呼ばれ、Konrad が「善なるもの」と呼ばれる場合、それは、Hans および Konrad に内在する「善性」の形相に基づいて名づけられていることになる。

すでにこの段階で、「健康例」の外的命名とは異なっている。尿も薬も、内在的形相たる健康さによって、それぞれ「健康なもの」と命名されるわけではないからである。

では、この「善きもの」がなぜ「外的命名」をその特徴的本質とする「帰属の類比」に数えられているのであろうか。

ここで「健康例」の時には全く考えられなかった形而上学的位相転換が導入されてくる。すなわち、神における「善性」が第一の善性として措定され、すべての ens に内在する「善性」はこの神における「善性」の観点からは、外的命名によってのみ「善なるもの」と言われるにすぎないとされるのである。

この解釈は勝れてキリスト教的である。この類比例はすでに中世スコラの中心テーマ、すなわち、神と被造物間のアナロジアに直接関わるものである。

今日から見るならば、個物間の共通名辞の構造に関わる「健康例」と、創造主たる神と被造物との間に想定される共通名辞の構造に関わる「善なるものの例」とは同一に論ずることにはじめから無理があるのである。

少なくとも、「善なるもの」Hans は Hans 自身に内在する「善性」の形相によって、たとえそれが神の「善性」に比べれば全く不完全なものにすぎないにせよ、みずからに内在する形相によって「善なるもの」とされるのであるから、少なくとも「健康例」の命名レベルでは「外的命名」ではなく、明らかに「内的命名」であると言わねばならない。

さらに神における「完全なる善性そのもの」に対して被造物が「善なるもの」と呼ばれるのは、被造物の内に神と同じ完全さで「善性」があるわけではない、ということをもって、「外的命名」とするのはまさに、「外的命名」とい

う語の乱用ではないか⁴⁹。

しかしこの「善なるものの例」が「帰属の類比」とされているのは十分に意味がある。

それはアリストテレスのプロス・ヘンの類比、すなわち一つのものへの帰属、という意味で「帰属」を理解するならば、被造物における一切の「善性」はその「原因」たる神の「善性」に帰属せしめられることを意味していると理解できるからである。

「外的命名」をこの場合「健康例」のときと同様に、「内在的形相の欠如」、「外在的根拠による命名」とならず、「生み出されたもの（結果）」は「生み出したもの（原因）」に依存しているという意味で、自己の根拠の外在性として受けとるならば整合的理解は可能であろうが、それはもはや「外的命名」とは厳密にはいいがたいであろう。

そしてこの「善なるものの例」を神の創造という観点の導入によって以上のように解釈するならば、この類比はすでに「*analogia secundum intentionem tantum, et non secundum esse*（概念によるのみで *esse* によらないアナロジア）」とは同一視しがたいことになる。明らかに別な観点からのアナロジアとなるのであろう。「命名」すなわち「名辞の構造」に関わるアナロジアではなく、「存在」すなわち「*esse* の様態」に関わるアナロジアへの可能性を指し示しているからである。

のちにイエズス会士スアレスが「帰属の類比」にのみ「内在的命名」の可能性と、「概念および *esse* によるアナロジア」の可能性とを見い出したのもそのような理由によるのである。

スアレスは「帰属の類比」を正当に「健康例」に代表される「外的帰属の類比 *analogia attributionis extrinseca*」と「善なるものの例」に代表される「内的帰属の類比 *analogia attributionis intrinseca*」とに分類し、神と被造物が共に「*ens*」と呼ばれる場合、その共通名辞は、この後者の「内的帰属の

類比 *analogia attributionis intrinseca*」に依ると主張したのである。トマスが『ペトルス・ロンバルドウス命題論集註解』第一巻第十九篇第五問で「この観点からようやくに、真理、善性、あるいはすべてのこういったものが神と被造物に関してアナログに (*analogice*) 語られるのである」と語った、「この観点」すなわち「概念および *esse* によるアナログ *analogia secundum intentionem et secundum esse*」と「内的帰属の類比」とをスアレスは同定するに至ったのである。

スアレスの主張する「内的帰属の類比」とはどのような「類比構造」を有するものとされているのであろうか。

このアナログが「帰属」による類比といわれるのは、それぞれの類比項の間に一つの秩序があり、一方が他方に秩序づけられていること、又は従属しているという理由による。この従属関係は、一方が他方の原因であることによって成立する。

またそれが「内的」といわれるのは、それによって類比が成立しているところの理拠が類比項のそれぞれに内在的に存在しているからである。これは原因が結果にとって充分でかつ必然的な原因であるとき、結果は内在的かつ形相的に原因との相似性を含むというところからきている。

したがってその命名はすべての類比項において固有で絶対的であり、又その理拠が自らの中にあるので一方（類比の従属的なもの）が他方（類比の主なるもの）によって定義される必要がなく、それゆえ知性はこれらの類比項に内在する固有の共通の理拠を唯一の形相的概念と、それに対応する唯一の対象的概念とをもって把握することができるということにもなるのである⁸⁴。

スアレスにとって「内的帰属の類比」とは神と被造物との *ens* のアナログア、すなわち *analogia entis* を意味している。

そしてこの神と被造物のアナログアが外的帰属によるアナログアでないといわれるのは、被造物は神の内にある本質又は *esse* によって外的に *ens* と名

づけられるのではなく、その固有な存在性の故に ens と名づけられるからである。したがって比喩的にではなく、真に固有の意味で、ens と名づけられているのである。同様に、被造物は ens である限りの被造物としては、神の esse によってではなく、自らの esse によって無の外に存在するゆえに ens と定義される²⁴。

しかしその ens の類比概念が同名同義的概念から区別される根拠は、この類比概念が、ある秩序、すなわち一方的な従属関係というものを前提として成立しているというところに存する。

そしてそのことから「内的帰属の類比」に本質的構造契機として、「per prius et posterius（先後の秩序に従って）」ということが帰せられてくるのである。

つまりその類比本性は先後の秩序に従って、まず、第一類比項に第一に、かつ完全に実現され、その他の類比項すべてには、第二次的に、かつ第一類比項への依存によって実現されなければならない。

この「per prius et posterius（先後の秩序に従って）」という契機が「内的帰属の類比」を「同名同義的（一義的）命名」から分ける決定的な要件となるのである。

さて、「アナロジアについての諸問題は非常に形而上学的ではあるが、われわれには他に考える可能性も残らないほどカテタヌスによって、その著『名辞のアナロジアについて』において、豊富にかつ巧妙に論じられている」²⁵と語ったカエタニスト、ドミニコ会士のヨハネス・ア・サンクト・トマ（1589～1644年）はスアレスの帰属の類比のみが内的命名でありうるという主張を否定してスアレス批判を展開するが、この場合、批判の対象となっているアナロジア例は、さきの「健康例」であり、この「健康例」という「帰属類比」がけっして「内的命名」ではなく、「内在形相」による「内的命名」はせいぜい第一類比項の「動物」だけであって、その他のすべての類比項は「外的命名」によると語る。

もちろん、その限りにおいてヨハネスの主張は「健康例」の正当な構造理解を示している。

「健康例」はまさしく「外的命名」に基づく「外的帰属の類比」だからである。

ではなぜヨハネスが、「帰属の類比においては、表示された本質は内的に本質的に第一類比項に存するばかりでなく、他の類比項の内にも存在する」と主張するスアレスを批判するのに「外的帰属類比」である「健康例」を用いたのであろうか。

この責任の一半はスアレス自身にあると言わざるを得ない。

スアレスは自説の理拠をトマスの「神学大全」の次の箇所の記述に求めたからである。

「何ごとかが多くのものについてアナログ的(analogice)に語られる場合にあっては、このものがその本来の意味に従って見出されるのは、ただそうしたもののうちのある一つにおいてであるにとどまり、その他のものは、ここにその名称を仰ぐものでしかない。たとえば『健康的』『健康なるもの』 sanum が、動物についても、尿についても薬についても語られるごときが即ちそれであって、ここでも決して、健康が存するのはただ動物においてであるとはかぎらないなどというのではなく、ただ動物の健康ということからみれば、薬は、それが動物の健康をつくり出すものであるかぎりにおいて健康的と呼ばれるのであるし、また尿は、それが動物の健康を表示するものであるかぎりにおいて健康的と呼ばれるにほかならない。つまり、健康というものが薬のうちにも、尿のうちにも存在するわけでないにもかかわらず、やはりしかしながらそのいずれのうちにも、一方は健康をつくり出すような、また他方は健康を表示するに足りる何ものが存在しているのである^四。」

このトマスの言葉はトマス自身のアナログ理解が体系的なまとまりに到らなかったことを十分に示唆するものといえよう。「外的命名」を指摘しながら、

なおも、類比的命名を可能にする何らかの存在をすべての類比項に想定し、それが「健康さ」という類比形相とどのような関わりを有するのか何ひとつ明確に語っていないからである。「尿」が「健康である」とされるのは、尿の内に「健康さ」が存在しないにもかかわらず、生物体の健康を表示するゆえに外的にそう呼ばれるのであるが、それでもなお「健康さを表示するに足る何ものかが存在している」と語っているところに、スアレスは「内的命名」の意味を汲取って典拠としたのである。

スアレスが「内的命名」を「帰属の類比」に結びつけ、トマスに典拠を求めるならば、トマスの「善と善なるもの」とのアナлогия例を引くべきであったろう。カエタヌスはこの例も「外的命名」と理解して語っているのは先に見た通りであるが、このことも先に検討した通り、「外的命名」という ratio の一貫性を欠くいわば誤用、あるいは多義的用法であって十分に反論の余地はあるのである。

結論的に言えば、スアレスの典拠の誤まりであると言わざるを得ないが、ヨアネスがさらに次のように語るとき、その批判は「内的帰属の類比」の構造という観点からはっきりと弁明されうるのである。

「すべての類比項に、類比的形相が内在的な形相として存在するとすれば、すべてのものは、かかる形相によって、それぞれ『あれ』『これ』と呼ばれうるのであって、ことさら他のものの中に存在する形相を用いる必要はない。他のものの中に存在する形相への帰属によって命名される必要は何らなくなるだろうし、また従って比例（帰属）の類比も無意味となるだろうと考える²⁴。」

それぞれに内在する形相によってそれぞれが命名される、という事態は、「内的帰属の類比」も「同名同義的命名」も同じである。

しかしこの両者を分かつ本質的契機が、さきの「per prius et posterius」という、「創造論」に基づく因果的先後関係なのである。

つまりそこに被造物の神に対する依存性が語りこめられているのである。

ヨハネスの上記の批判は、「内的帰属の類比」の「per prius et posterius」という本質的構造契機によって十分に反論しうるのである。

そして、スアレス自身、「比例性の類比 *analogia proportionalitatis*」を「内的命名」によるアナロジアと考えなかった理由も、まさしくその「先後秩序」の欠落のゆえなのである。このことを確認するためにも、われわれは、カエタヌスの第三のアナロジア、そして神と被造物の間に想定されうる唯一真正のアナロジアとされた「比例性の類比」について、カエタヌス自身の主張を検討していかなければならない。

3) 比例性の類比 (*analogia proportionalitatis*)

カエタヌスは「名辞のアナロジアについて (*De nominum analogia*)」第三章「比例の類比について、それは何であり、どれだけあり、またなぜそれだけが固有に類比と呼ばれるのか」において、「不等性の類比 *analogia inaequalitatis*」および「帰属の類比 *analogia attributionis* (=比例の類比 *analogia proportionis*)」という類比の誤用から固有な意味の類比へとこれより進むとして、「比例性の類比 *analogia proportionalitatis*」の定義を提出する。

すなわち、比例に従って類比的と言われるのは、名称が共通で、その名称に従った概念が比例的に同じものをいう。あるいは、比例に従って類比的と言われるのは、名称が共通で、その名称に従った概念が比例に従って類似しているものをいう。

例えば、視覚的に見ることと、知性的に見ることとは、共通の名称によって「見る」と呼ばれる。知性認識することが魂にものを提示すると同様、視覚的に見ることは生きた身体にものを提示するからである⁴⁴。

カエタヌスはさらに比と比例について、比とは、一方の量の他の量に対する一定の関係であり、4は2に対して2倍の比を持つとされるが、比例の場合は、2つの比の類似であり、8の4に対する関係は6の3に対する関係と同じであ

るとされる。

すなわち「比例性の類比」の基本構造は、2つの比の類似であるが、この比とは、一方の量の他の量に対する一定の関係であるから、そこから、ある量とある量との間の一定の関係が、別のある量とある量との間の一定の關係に類似しているということに基礎を置くことになる。

さらにカエタヌスは、哲学者は比という名称を、合致や同基準性や受容等のあらゆる關係に転用し、その結果比例をあらゆる關係の類似性のいみに拡大解釈していった、と語っているのだから、結局、「比例性の類比」とは、ある二つのものの關係が他の二つのものの關係に類似しているとき、この二つの關係性の類似に基づいて語られる類比的共通命名ということになるであろう。

さて、この類比には二通りの成立の仕方があるとされる。すなわち比喩的用法と固有用法である。比喩的に成立するのは、共通の名称が無条件に一つの形相的概念を有し、その概念は類比対象の一つのうちに保たれ、比喩によってその名称が他のものに関して言われるときである。例えば、微笑むことはそれ自体で一つ概念を持つが、しかし比喩的には、微笑むことと青々とした牧場あるいは幸運とに関しては類比的に語られる^四。

他方、固有用的に成立するのは、共通の名称が類比対象のどちらにも比喩を用いずに言われるときである。例えば、principium（主要部、基礎、始原）という概念は、動物については心臓に対して、家に関しては土台に対して語られる。そして以上のことは、アヴェロエスが『倫理学』一卷第七註解で言うように、まさしく比例的に言われているのである^四。

この「比例性の類比」は優位性という点からも、名称の点からも既述の他の2つの類比（不等性の類比と帰属の類比）よりもすぐれている。優位性という点からいえば、この類比が内在する形相因の類に従って成立しているからである。なぜならこの類比は個々の類比対象に内在するものを述語づけるからである。これに対して、他の類比は外的命名によって成立するからである^四。

関係構造の一致に基づく類比が「比例性の類比」とされたが、この類比も、非本来的な比喩的用法と、本来的な固有の用法があるとされる。そして固有の用法の例として挙げられているのが principium という概念の類比的用法であった。

動物における「心臓」の関係は、家における「土台」の関係に類似しているという関係構造の一致の認識に基づき、principium（主要部、基礎、始原）という概念を用いて、「心臓は動物の principium であり、土台は家の principium である」と共通に命名されるのである。

そしてこの principium という名辭が、一方では心臓に内在する「内的形相」に従って、また、他方でも土台に内在する「内的形相」に従って、それぞれ内的に命名されていると語られるのである。

ただし重要なことは、心臓に内在する「内的形相」と土台に内在する「内的形相」との間にいづれかに帰属するような一義的な統一性が存在していると理解してはならないことである。

どこまでも、動物における心臓のはたす役割と、家における土台のはたす役割が、principium という概念の範囲内でそれぞれ理解しうるということをもって語られる類比的統一性なのである。

この類比例が比喩的でないと言われる理由は、カエタヌスの先の定義よりすれば、比喩的とは共通の名称が無条件に一つの形相的概念を有し、その概念が類比項の一つのうちに保たれていて、それを転用する場合であるから、principium という名称の場合、「微笑」とは異なり、無条件にひとつの形相的概念を有しているとはいいいがたく、なおかつ、その概念が類比項の一つのうちに一方的に保たれているとはいいいがたいからということになるが、このことでカエタヌスが強調したかったことは、関係性の一致に基づく類比であっても、その名称の有する概念が、そのうちのひとつの関係項にのみ保たれているような命名では、固有な用法とはいいいがたいという事であろう。

「微笑む牧場」と同様の比喩的用法である、「ラクダは砂漠の船である」という類比例を考えれば、この場合、ラクダと砂漠との関係は船と海との関係に類似しているという理由から、関係構造の一致に従ってこのように比喩的に語られるわけであるが、この類比例は、容易にカエタヌスの言う固有用法に変える。

「砂漠におけるラクダも海における船も *necessarium*（無くてはならぬもの）である」とすれば、関係構造の一致に基づいた比例性の類比の固有用法となるのである。さらに、カエタヌス自身の挙げた固有用法「動物の心臓も家の土台も共に *principium* である」という例も、「土台は家の心臓である」と語れば比喩的用法となる。

以上のことから、カエタヌスの説く「比例性の類比」の固有な用法とは、関係構造の一致に基づくが、その一致が、何らかの概念によって統一的に表示され、その共通概念によって、複数の類比項が同一に命名されるものということになる。

ただしその共通名辞はそれぞれの類比項において内的に命名されたものである。

カエタヌスはこの類比を、トマスの『ペトルス・ロンバルドゥス命題論集註解』一卷十九区分で「*esse* に従い、かつ概念に従った」類比と呼ばれているとする。

そしてその理由を、それらの類比項はその共通の名称の概念においても、その *esse* においても同等であるのではなく、その名称の概念とその *esse* の双方において、比例的に一致しているからである、としている²⁴。

ここで言われている「同等である」とは一義的命名（同名同義的命名）と理解されるが、問題は、「比例性の類比」の固有な用法が、はたして「概念および *esse* によるアナлогия (*analogia secundum intentionem et secundum esse*)」と同一視出来、かつその命名が「内的 *intrinsece*」であると認められ

るかどうかというところにかかっている。

動物における「心臓」も、家における「土台」もある共通概念（この場合には、例えば、「支え保つ主要なものということ」）を含む名辞「principium」をもって命名されているので、「secundum intentionem, 概念に従う」ことは間違いないが、問題は「secundum esse (esse に従う)」ということのをどのように理解するかである。

カエタヌスの主張は明らかである。この共通名辞「principium」が「心臓」という存在レベルに従っても語られ、又、「土台」という存在レベルに従っても語られていると理解するのである。この場合、一方の類比項の内にもみ存在する概念をもって他方に転用するのであれば、一方は存在レベルに従った命名であるが、他方は存在レベルに従わない命名、すなわち比喩的命名となってしまうからである。

しかし、類比項のそれぞれの存在レベルにおいて命名されているとすれば、それはまさしく、内在的根拠による命名、「内的表示 disignatio intrinseca」とされることになる。

カエタヌスの主張がこのように理解出来るとすれば、問題の所在は明瞭となるであろう。

つまり、カエタヌスは「secundum intentionem, 概念に従う」ということを、各類比項にいわば等距離な共通概念を含む名辞によって命名される、と理解したにもかかわらず「secundum esse, esse に従う」という条件は、双方の類比項に共通な存在レベルの統一性にとらず、個々の類比項の個別な存在レベルにおいて、他方に関係なく各々独立して命名される、と理解しているのであるということが判明するのである。

カエタヌス自身、以上の様な論理上の参差は当然意識しており、名辞の概念の統一性について、これを同名同義的同一性から次のように分かとうとしている。

同名同義とアナロジアの間には次の相違がある。すなわち同名同義の基礎と

なるものは相互に類似しているが、それらは、一方のうちにある類似の基礎が、他方のうちにある類似の基礎と全く同一の概念に属するというようにして類似する。従って、一方の概念は他方の概念が含まないものは何もそれ自身のうちに含まない。このために、関係項の双方における同名同義的類似の基礎が、等しく両項から抽象されるのである。これに対し、類比的基礎となるものも類似しているが、それらは、一方のうちにある類似の基礎が、他方のうちにある類似の基礎とは無条件に異なる概念に属するというようにして類似する。従って一方の概念は他方の概念が含むものを含まない。このために、関係項のどちらにおいても、類比的類似の基礎はその双方から抽象されている必要はないのである。そうではなく、それらの基礎は区別されたままである。だが、比に従って一致する。そのために比例的あるいは類比的に同一と言われるのである⁸⁹。

すなわち名辞の概念の有する統一的共通性は、一義的な一致ではなく、どこまでも関係性の一致に基づく比例的類似となり、この類似を表示する共通名辞の概念はそれぞれの類比項ではそれぞれに微妙な意味のずれと重なりとを有していることになる。

つまり、動物における心臓の有する *principium* という意味と、家における土台の有する *principium* の意味とは、同名同義的に一致することはなく、無論同名異義的に偶然の一致をみているわけでもなく、比例関係の相似に基づく共約的な、意味のゆるやかな統一性において類比的に語られているのである。

以上の考察から、カエタヌスの主張する「比例性の類比」が、なぜ「*secundum intentionem et secundum esse*」であり、その命名が「*intrinsece*」であるとされるのか、カエタヌスの主張に沿って理解できたと考えるが、この「比例性の類比」が、神と被造物の間に想定されるとされたとき、そこにはいくつかの決定的な困難が看取されてくる。

「比例性の類比」は関係構造の一致に基づく類比であるから、それぞれの関係構造はあらかじめ認識されていなければならないことになる。

さて、神と被造物について「比例性の類比」が語られるとき、トマスの『真理について』q. 2, a. 11によれば、神の有 (esse) が神の本質 (essentia) と関係するように、被造物の有 (esse) と被造物の本質 (essentia) とが関係する、すなわち

$$\frac{\text{神の esse}}{\text{神の essentia}} \sim \frac{\text{被造物の esse}}{\text{被造物の essentia}}$$

となる。このことは、被造物において、esse と essentia との関係が語られ得るように、神においても esse と essentia との関係が語られ得る、ということの意味している。ただしこの場合 esse と essentia との関係内容が、神と被造物とでは一致している、という意味では無論ない。

つまり関係構造の一致を踏まえて、同じ名称で語られるといった「比例性の類比」の本来の意味におけるパターンとはかなりかけ離れたものといわざるをえない。

ここで示されていることは、被造物について、esse と essentia という概念を用いて語ることができると同時に、神においても、esse と essentia という同じ概念を用いて語ることができるということなのである。

そしてそのことが可能とされる根拠は、先の例で、動物と心臓との関係が把握され、家屋と土台との関係が把握されたことによるように、神と被造物それぞれにおいて何らかの認識が成立していることを前提とする。この場合では、厳密に語るならば、被造物において被造物を存在論的に語るためのある二つの観点(この場合、esse と essentia)が指定され、また、全く独立して、神を存在論的に語るために、神においてある二つの観点が指定される。そして被造物と神とにおけるこれらそれぞれの二観点の関係性が一致していることが認識された上で、本来は、それぞれ、神において、また被造物において、この二観点は全く異なるものにもかかわらず、それらに共通した「esse」および「essentia」という名辞が与えられるのである。

しかし、卓越と否定の道を介したとしても神の内の存在論的二観点を、被造物とは全く無関係に認識するなどということははたして可能であろうか。そのことが先づ根本的疑問として提出されてくる。

存在論といったとき、われわれはこの経験世界にある事物（被造物）の有り方の諒解に基づいて構築するのであり、神論へと進むときも当然、被造物理解からの類推という制約を完全に脱することはできない。

それゆえ、神と被造物について語ろうとするとき、比例性の類比は、その類比項、すなわち神と被造物との直接的関係性を避けるという構造に基づき、神の絶対超越性を傷つけず、また世界の永遠化という事態をはばむことが出来るとされるが、このことは、まさにその無関係性のゆえに、被造物からする「比喩」の様相をけっしてぬぐい去り切ることとはできないであろう。

関係構造の一致に基づく類比、「比例性の類比」とは、その類比例の操作で示したように、固有的、非固有的用法とは、形式上容易に相互転換されうるものであった。

このことは「比例性の類比」が「名辞 *nomen*」というレベルでのわれわれの「判断」にかかわる範囲内での有効性を語るものであって、その「判断」はわれわれの人間知性の能力をけっして出ることはないのであるから、被造物とは全く無関係に、神における何らかの関係性が被造物における何らかの関係性と類似していると「判断」されることは、ありえないことになる。

さて、神と被造物との間に「比例性の類比」を想定しようとするときの他の困難さとは、百歩譲ってもシカエタヌスの主張通り、神における何らかの関係構造が被造物とは無関係に認識され、また被造物における何らかの関係性が神とは全く無関係に認識され、これらの二つの関係が、何らかの意味で類似であると判断されたともししたとしたら、まさにその相互の無関係性ゆえに、神と被造物への間にはいかなる「従属関係」もないこととなる。

たとえ被造物が神に従属していなくとも、「比例性の類比」は十分成立する

のである。

このことは、神の絶対超越性を傷つけないよう配慮された構造理解が、神を起源に持ち、神に帰属する被造物の「従属関係」を排除してしまうことになってしまったと解釈できるであろう。

あるいは、排除するという意図など無論ないのであるから、この「比例性の類比」においては、被造物の神への従属ということは、その類比の構造上、本質的なことではなく、偶然的なこととされざるをえない、ということになる。

そしてその点をスアレスは「比例性の類比」が神と被造物の *ens* に関して適用されない理由のひとつに数えているのである。

この「従属関係」は、一方が他方の原因であることによって成立するとされるものであり、「創造論」の本質的介入を意味する。

以上のように、カエタヌスが神の絶対超越性を護り抜くために、神と被造物の直接関係に基づく類比を退ぞけ、相互の関係性の一致という間接的關係に基づく類比を提唱したとき、その切り放しのゆえに、結局は比喩という構造を脱し切れないとか、原因と結果の間に見られる創造論的従属関係がそこに反映出来なくなっていくことなどが出て来てしまったといえる。

とするならば、「帰属の類比」と「比例性の類比」、さらに厳密に語るならば、スアレスの主張する「内的帰属の類比」とカエタヌスの主張する「比例性の類比の固有用法」とはどのような視野の下でならば総合的に見られるのか、これをわれわれのアナロジー類型問題の最後の課題として考えてみたい。

4) 比例性の類比と帰属の類比の定位とその限界づけ——*modus*

significandi と *res significata* の観点より

カエタヌスは「内的名命」の可能性を「比例性の類比」にのみ看していた。すなわちそれぞれの類比項自身に実現されている類比形相に基づいて、それぞれ個別に命名されうるとしたのである。しかもその場合、それぞれの類比項にお

けるある関係構造が取り上げられた上で、その関係構造同志が、ある概念によって統一されそこに共通名辞の可能性を見い出そうとしたのである。そしてこの「比例性の類比」こそが神と被造物とに唯一適用されうる類比であるとされた根拠は、この類比が直接の比による類比ではなく、比同志の比例による類比であることによる。神の絶対超越性が損なわれずに類比が成立するとされたからである。

しかしそのことは同時に、被造物の神に対す従属性という、結果の有する原因への絆をこの類比の構造が取り込めない結果となった。

すなわち、被造物に対する神の絶対超越性は確保されたが、反面、被造物を在らしめる原因としての神の有する力、あるいは現に被造物を在らしめている現実的な賦活力としての関係性を表示することはこの類比の構造からは不可能であることを示している。

一方「内的帰属の類比」は、それぞれの類比項に実現されている形相に従ってそれぞれ内的に命名されるのであるが、その共通名辞そのものに、帰属的序列の構造を看るのである。「比例性の類比」において、この共通名辞は、それぞれの類比項からは、いわば等距離にあったといえよう。

しかし「帰属の類比」ではその共通名辞に原因・結果の間にある関係性を投影した上で、原因の有する優位性を、結果の原因に対する帰属という構造にのっとして読み取ろうとする。

「比例性の類比」では取り込めなかった、神に対する被造物の「従属性」という創造論的契機は、「内的帰属の類比」においては十分に示すことができたのである。しかしその一方、原因・結果という因果関係に基づいているにせよ、神について語る名辞は、結果たる被造物の側からなされていることは否めないし、そのことによって、神の絶対超越性が損なわれることも又事実である。

たとえ、名辞自体に存在論的、あるいは発生的先後の序列と、完全さの区別を読み込んでいるにせよ、被造物の認識に基礎を置き、そこから神の命名へと

進むこの類比的構造は、神の絶対超越性を十分に確保するものとはいいたいことは事実である。

「比例性の類比」は被造物に対する神の超越性を第一の要件として考慮した上で提唱されたアナロジアであり、一方、「内的帰属の類比」は、被造物に対する神の内在的根拠づけ、つまり被造物の神に対する依存性に焦点を合わせたアナロジアであると理解することができるであろう。

ここでわれわれは、「否定神学」を取り込んでこれを克服し、肯定名辞による神学の可能性を基礎づけたトマス「res significata（表示されたもの）」と「modus significandi（表示の様態）」という人間言語の有する二観点からの理解を導入して、比例性の類比か帰属の類比かという中世以来の論義に、それぞれの意味の定位と限界づけとを与えてみたいと思う。

「modus significandi（表示の様態）」に関するならば、「比例性の類比」が目ざそうとした、関係構造の一致に基づく、間接的関係性を踏まえた類似構造が、神と被造物の間には第一に適合するのである。

すなわち、神と被造物の間に、ある類比的に共通した名辞が用いられるとき、その共通名辞の「表示の様態」という観点からは、「比例性の類比」の有する類比的構造が、第一に適合するのである。

その意味で「比例性の類比」は、まさしくカエタヌの著書の題名のごとく「De nominum analogia（名辞のアナロジアについて）」語られたものである。

それに対して、「内的帰属の類比」は、名辞の有する「res significata（表示されたもの）」という観点に立脚するならば、神における完全性に被造物における諸徳が由来するというその構造を不完全ながら指し示すことができるという意味で有効とされうるのである。

「比例性の類比」において、名辞自体の構造が問われたのに対して、「内的帰属の類比」では名辞の指し示す事態の構造そのものが問われているといえる。

その意味で「内的帰属の類比」とは存在論的・発生論的アナロジアであると理解できるであろう。

ただ、「比例性の類比」を共通名辞の構造において、神の絶対超越性を確保するという意図の主張として受け取るならば十分に理解出来るが、実際に、神と被造物に関して、具体的な類比例を設定して主張するとき、すでにカエタヌスの場合で見たように、極めて難点の多い、あるいは類比例そのものが設定し難いものであることも又事実である。

しかしながら、神と被造物との間のアナロジアという適用限定性を取り除けば、すなわち神と被造物以外に適用すれば関係構造の一致に基づく「比例性の類比」とは、人間の文化的創造活動の源泉ともなるべき、人間知性の最重要な営みのひとつであると断言できよう。

例えば、さきに語ったように人体の有するホメオスターシス機能を認識した人間は、その機能を「外化」し、空調設備として恒温環境を創り出した。これなどは一方のある関係構造の認識が、それと同定しうる関係構造を文化的創造の領域に求めていった結果である。

それゆえ「比例性の類比」は単に名称の類比的同一構造にとどまらず、われわれ人間の文化創造の源泉となるべき同定認識の高度な判断パターンに基礎づけられているのである。

さて、以上われわれはアナロジアの有する問題点を検討しつつ、アナロジアの構造をその類型別に探ってきた。

これらは、次に問題とする中心テーマであるエックハルトのアナロジア思想を理解するための基礎的準備に相当するものである。

エックハルトはアナロジアの伝統的理解を継承しながら、一種独自の変節を行なっている。そしてこのエックハルトのアナロジア理解、すなわち神と被造物の間の *esse* のアナログな理解は、エックハルトの全思惟を基礎づける根本的性格を顕著に示している。

われわれは以下、エックハルトのテキストに沿いながら、神と被造物の *esse* に関するアナロジアの検討に着手していこう。

IV 『集会の書に関する説教と講義』における

アナロジア理解

エックハルトの思惟は神をどこまでも求めて止まない魂のダイナミズムの軌跡であると言うことができるが、このような認識論的動性は『三部作』の『命題論集』における「第一命題：*esse* は神である」という基本テーゼに基礎づけられている。

そして、エックハルトのこの認識論的動性を基礎づける「*esse* は神である」という神論は、さらに被造物の存在理解に対しても、その中核的視点を形成しているが、そこに介在する主導的論理がアナロジアなのである。

エックハルトにおけるアナロジア論の重要性に触れて例えば Mieth は次のように語っている。「エックハルトの全構想にとって、彼のアナロジア論が有する解明機能がはじめて知られるようになり、また強調されるようになったのは J. Koch と H. Hof の力によるものである⁴⁴。」

確かに Koch と Hof とによってエックハルトのアナロジア論は本格的に、また詳細に検討が加えられ、エックハルトの全思惟を貫く根本性格のいくつかが明確に取り出され解釈がなされてきたことは事実である。しかしそこには、中世以来展開されてきたアナロジア論義を眺望する視点が欠如しているだけでなく、エックハルトテキストの解釈においても、批判されるべき点、不十分な点が残されていることもまた認めざるをえない。

本論ではエックハルトのテキスト解釈を通じて、エックハルトのアナロジア論に関し特に主題的に論究を行った、この二人の研究者と、さらに K. Albert, B. Mojsisch という現在のエックハルト解釈に指導的役割を果たしている二人の研究者の研究成果に触れて、批判的検討を試みたいと思う。

エックハルトは旧約統編に納められている「集会の書」(「シラ書」)に関する説教と講義とをラテン語で行っているが、「集会の書第24章第29節⁸²: わたしを食べる人は更に飢えを感じ、わたしを飲む人は更に渇きを覚える。」の箇所の義解で彼はみずからのアナロジア理解を明確に提示している。この義解に入る前に他の箇所で語られたエックハルトの言葉を確認しておきたい。

われわれはさきに『命題論集への序文 (Prologus in opus propositionum)』の中で、「esse は神である」という第一命題に関する七項目の前置きを見たが、その4, 5, 6, は次のようなものであった。

4. 神のみが本来のいみで、在るもの (ens) であり、一なるもの (unum) であり、真なるもの (verum) であり、善なるもの (bonum) である。
5. 神からのみ一切のものは、それが在り、ひとつであり、真であり、善であることを持つのである。
6. 一切のものは、神から直接に (immediate), それが在り、それがひとつのものであり、それが真なるものであり、それが善なるものであることを持つのである。

ここでは神のみが本来のいみで ens, unum, verum, bonum であること、そして被造物は神から直接に (immediate), すなわち他を経ずして無媒介に ens, unum, verum, bonum を受け取ると語られているが、これから見る『集会の書』義解のテキストではこのことはさらに詳細に、次のように核心に触れる仕方でも語られてくる。

しかしすべての被造的存在者はエッセ、真、善において神とのアナログな関係に立っている。(Sed omne ens creatum analogatur deo in esse, veritate et bonitate.)⁸³

つまりすべての被造的存在者は、エッセ、生命、思惟を神から、また神の内に実際にまた深く根をおろして持つのであり、被造的な存在としての自己自身の内に持つのではない。(Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo,

non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter.)⁵⁴

ここでまず確認できることは、真、善、生命、思惟といった perfectiones spirituales (霊的完全性)を表わすいわゆる termini generales (普遍概念)と並んで、esse についても、神と被造物はアナログ (類比的) 関係にあるとされていることである。しかしその際「アナログな関係」とは名辞レベルに重点が置かれて語られているのか、あるいは発生レベルに重点が置かれて語られているのかで、先に見たように比例性の類比 (analogia proportionalitatis) と内的帰属の類比 (analogia attributionis intrinseca) とのいずれかが選択されてくるかが決ってくる。

エックハルトは引用テキストの後半で、これらの霊的完全性を被造物は被造的な存在としての自己自身の内に持つのではなく、神の内に深く根をおろして持つのである、と語っていることから見れば、全く個別に存在しているものの内に、関係構造の一致を認識し、それに基づいてそれらを同一名辞で語る、という比例性の類比をこの場合念頭に置いているのではなく、被造物の内にある諸完全性を、神の内の完全性に帰属せしめて理解していこうとする発生論的観点に主導されたアナлогия思考、すなわち内的帰属の類比が念頭に置かれているという予想が立つ。事実エックハルトは次にこう語るのである。

ある人達がアナロジアのこの本性を (hanc naturam analogiae) 正しく理解せず、否認し、今日にいたるまで誤解したままである、ということもまた注目すべきことである。しかし、真理にのっとってそれを理解しているわれわれは、命題論第一書から明らかであるように、神に対する一切事物のアナログな関係に関するこの真理は次の言葉の内に非常によく表現されていると言いたいのである。「わたしを食べる人は更に飢えを感じずる」彼等は在るがゆえに喰み、彼等は他の者によって在るがゆえに飢える (Edunt, quia sunt, esuriunt, quia ab alio sunt.)⁵⁵

エックハルトがここで「ある人達 (quidam)」としている者がどのような人

達であるのかは、具体的に特定されるに至っていないが、いづれにせよ、トマスのテキストから出発してアナロジアに関しエックハルトと異なる理解に達した当時のドミニコ会士たちを指していることはほぼ間違いないとされている⁹⁸。

エックハルトの「命題論集第一命題：エッセは神である」というテーゼに基づいて理解するならば、「集会の書」の「わたしを食べる人は更に飢えを感じず」というアウクトリタスは、被造物が神のエッセを喰むのは、被造物が存在するからであり、被造物が神のエッセを求めて飢えるのは、被造物が他なる者すなわち神によって存在せしめられているからに他ならないからである、という義解となる。

『命題論集への序文』の理解をも含めて、以上をまとめるならば、

本来のいみで、霊的完全性は神のもとにのみあり、被造物の内にある完全さは、被造物が被造的存在者としてこれを所有するのではなく、神から直接無媒介に持つのであり、むしろ神の内に深く根をおろして持つのである。「集会の書」のアウクトリタス「わたしを食べる人は、更に飢えを感じず」とは、それゆえ被造物の存在が神のエッセを喰むことによって支えられていることを語るものである。食べなくてはならない者こそが飢えを感じずからである。エッセは第一義的に神にのみ帰属せしめられ、神のエッセへの秩序づけによって被造物のエッセが理解されてくる。そしてこの神のエッセと被造物のエッセとがアナローグな関係にあるとされるのである。以上からもすでにここに介在するアナロジアは「内的帰属の類比」であって、「比例性の類比」ではないことは明らかである。エックハルトはさらにエッセに問題を絞り「喰むこと」と「飢えること」とを次のように義解していく。

神はエッセのゆえに(utpote esse)一切事物の最も内(intimus)にあり、それゆえにすべての存在するものは神を喰んでいる。神はまた最も外(extimus)にある。なぜならば(神は)一切を超越し、それゆえ一切の外にあるからである。すなわち一切は神を喰んでいる、なぜならば神は最も内にあるからであり、

一切は神に飢えている。なぜならば神は最も外にあるからである。一切は神を喰んでいる。なぜならば神は全く内部にあるからであり、一切は神に飢えている、なぜなら神は全く外部にあるからである¹⁰。

ここでは神を喰むことが、一切事物を在らしめる神のエッセの現実的内在性として受けとられ、神に飢えることは、神を求めるという動性において、一切事物に対する神の絶対超越性を語るものであると理解されている。すなわちエッセに関して内在と超越という二観点がアナロジア論に持ちこまれていることがここで確認できるが、問題は、被造物を在らしめているエッセが神のエッセの内在としたときにどのようなアナロジア論が可能であるか、ということになる。

ここでわれわれはエックハルトがアナロジアの構造について具体的に語っている箇所のテキストを検討することにしたい。このテキスト箇所は具体的であると同時に極めて不明瞭で尚かつ矛盾に満ちた論旨を露呈していて、どのように解釈するか、その作業の間われる箇所でもある。以下は連続しているラテン文であるが、解釈の便宜上 a)～i) に区別した上で取り扱うこととしたい。

- a) さらに九番目としてこの三者の間の相違が注意されねばならない。つまり、「同名同義的なもの (univoca), 同名異義的なもの (aequivoca), そして類比的なもの (analogia)」(の内の相違についてである。)
- b) というのも同名異義的なものとは、異った、それによって表示された事物に従って区別がなされているからであり、同名同義的なものとは同一事物の(種の)違いによって(区別がなされて)いるからである。
- c) 類比的なものは事物によって区別されているわけではなく、あるいは事物の違いによって区別がなされているわけでもなく, (analogia vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias,)
- d) 一つの同じものそのものの「様態」によって区別がなされているのである。(Sed)per modos«unius eiusdemque rei simpliciter.)

- e) 一例：生物体の内にある一つの同じ健康さが、他ならないそれが食物の内にそして尿の内にあるが、(Verbi gratia: sanitas una eademque, quae est in animali, ipsa est, non alia, in diaeta et urina,)
- f) ただしそれは、健康さとしての健康さは食物や尿の内には全くないというあり方、すなわち、石の内にある以上のものではない、というあり方であって、(ita quod sanitatis, ut sanitas, nihil prorsus est in diaeta et urina, non plus quam in lapide,)
- g) 尿が健康であるといわれるのは、生物体の内にあるかのひとつの健康さを尿が表示するという理由にのみよるのであり、(sed hoc solo dicitur urina sana, quia significat illam sanitatem eandem numero quae est in animali,)
- h) それは、その中にワインを蔵さない葉^{ワインフランク}環がワインを表示しているのと同じことなのである。(sicut circulus vinum, qui nihil vini in se habet.)
- i) 存在するものあるいはエッセと、どんな完全性も、すなわちエッセ、一なるもの、真なるもの、善なるもの、光、義、などのような最も普遍的なものは、神と被造物に関してアナローグに語られるのである。(Ens autem sive esse et omnis perfectio, maxime generalis, puta esse, unum, verum, bonum, lux, iustitia et huiusmodi, dicuntur de deo et creaturis analogice.)⁸⁸

まず a) において、「同名同義的なもの (univoca)」, 「同名異義的なもの (aequivoca)」, 「類比的なもの (analogia)」の三者が挙げられ、神と被造物に関してエッセをはじめとした完全性がアナローグな関係にあるとときに語られたそのアナロジーの構造が、同名異義的なものと同名同義的なものとの相違という観点から以下 b) において説明されてくる。

すなわち、同名異義的なものとは、同じ名辞で名づけられながら、その名辞

の概念が多義的なもののことをさすが、例えば純粹音声上の偶然的一致に基づく同名異義的なものの例としては日本語の「クモ」が好例であろう。昔声上同一名辞の「クモ」は「雲」および「蜘蛛」を意味しうる。これはまさしく名称のみは共通であるが、実体そのものの概念は全く別のものの場合であって、同一名称が多義にわたり、名称の同一性が偶然的一致に支えられている例である。これら同名異義的なものは、そのような偶然的同一名称を与えられている事物それ自体がもともと何の共通性も持たない全く異なるものであるから、その区別は事物それ自体によってなされていることになる。結局、同名異義的なものの間の同一性とは見せかけだけの同一性であるから、同一性を区別する論拠は特に問う必要がないことになる。

つぎに同名同義的なものであるが、これは名称が共通であって、その同一名称も同じ概念規定に従がっているものである。例えば、人間も牛も「動物」であるという場合などがこれに相当する。この場合、類としての「動物」という名称は共通名称として、人間にも牛にもあてはまる。そして類を区別するものはこの場合種差ということになる。

以上 b) をうけて、類比的なもの (analogia) すなわち、類比的に同一であるとされたもの、における区別が語られてくるが、この場合の区別は、同名異義的な偶然的一致の下が無関係性に基づくのでもなければ、同名同義的な類の下に種差にあるのでもなく、一つの同じ物そのものの「様態 (modus)」の違いによることが c) と d) で語られている。すなわち同じ名辞で呼ばれているアナログなものは、もともと同じ一つのものであるというその同一性に従がって同一名辞が与えられているのであり、それらの間の区別は相互の「様態」の違いに存するとされるのである。

このアナロジー理解を次に e) において具体的な例を用いて説明していくのであるが、ここで引かれているアナロジー例は、アリストテレス以来有名な「健康」に関する類比例である。(e では生物体にあるただひとつの「健康さ」

が様態を変えて食物の内に、尿の内にあるとまず語られる。d) までのアナロジー理解に沿った具体例の説明としては、その限りにおいてここでは文脈上の不整合は見られない。しかし f) では、食物や尿の内にあるとされたその同じひとつの「健康さ」の様態を説明して、「健康さとしての健康さ」すなわち「健康さそのもの」は、石の中に「健康さ」がある以上のあり方ではないと語られる。つまり、石の中に「健康さ」など全く無いと同様に、食物や尿の内には「健康さそのもの」は無いのだという結論が導びかれてくる。そしてそれに続く (g) では、食物という類比項は消えうせて、尿についてのみ、なぜそれにもかかわらず尿が健康であるといわれうのか、その理由が説明される。それは尿が生物体の内にある「健康さ」を表示しているからであって、h) では、尿が生物体の「健康」に対して持つその関係が、ワインとワイン克蘭ツの例によって語られている。つまり、居酒屋の表につるさげられている葉環の標識は、その居酒屋に、この秋醸酵したての若いワインがあることを告げる徴しであり、その葉環自体にワインは全く無いのにもかかわらず、その葉環標識がワインを表示するということからそれがワイン克蘭ツと呼ばれるのである。

まとめると、

- a) 同じ名辞が与えられているものの間にも、univoca, aequivoca, analoga, 三者の相違があることの提示
- b) univoca, aequivoca の区別の根拠の提示
- c) analoga の区別の根拠が univoca, aequivoca と異なることの明示
- d) analoga の区別の根拠の提示：区別は一つの同じものの「様態」の違いによる
- e) analoga の例示：一つの同じ「健康さ」が生物体、食物、尿の内にある
- f) 様態の違いの説明：生物体の内にある「健康さとしての健康さ（健康さそのもの）」は石の内と同様食物や尿の内には全くない
- g) 尿が健康であるといわれる根拠の提示：生物体の健康さを尿が表示する

h) 尿の有する表示機能の説明：ワインクランツがワインを表示するのと同様

i) 帰結の提示：以上の意味において、ens, esse, unum, verum, bonum, lux, iustitia, 等の完全性は神と被造物についてアナログに語られる

a) から i) に便宜上区分した文は原文では連続した三文より成っている。ここで問題となるのは、d) において語られたアナロジアの構造理解、すなわち別々に存在する複数のものについて、その区別は、もともと同じひとつのものが異なる様態のもとにあることによるのであり、同じ名辞が与えられるのは、様態の違いを除けば、それらは、まさに同じひとつのものとされるからである、というエックハルトのアナロジアの構造理解が「健康例」に用いられて説明されてくるときに出てくる文脈上の論理的不整合性である。

「生物体」の内にある「健康さ」と全く同じ同一の「健康さ」が「様態」を違えて「食物」と「尿」の内にあると文脈上理解され、事実 e) でもそのように語られているが、その「様態の違い」が説明されているべき f) にあっては、「生物体」にある「健康さ」が「健康さそのもの」とされる一方、「食物」、「尿」の側にあるべき「様態を離れた健康さ」は「石の内にある以上のものではない」と語られる。「石の内にある以上のものではない」という表現は、端的には「無い」ということを意味するであろうから⁹⁸、「生物体」の内には「健康さそのもの」があり、「食物」、「尿」にはいかなる「健康さ」も存在しない、という帰結になる。一方には「そのもの」としてあり、一方には端的にない、こういう事態を「ひとつの同じものの様態の違い」と呼ぶことがはたしてできるであろうか。e) から f) への論の運びには論理上重大な瑕疵が存すると言わざるをえない。

問題点は二つに絞られる。①「様態 modus」という語によってエックハルトは何を語ろうとしているのか、②ひとつの同じものの様態の違いという観点から「健康例」がそもそも説明しうるのかどうか、この二点である。

①に関しては、結局二つの可能性が考えられる。ひとつは、「modus」を「存在様態 *modus essendi*」と解釈する場合、もうひとつは、「述語様態 (*modus praedicandi*)」あるいは「関係様態 (*modus relationis*)」と解釈する場合であるが、この点に関して Josef Koch は次のように主張する⁴⁰。

まず Koch はわれわれのテキストの a) から d) を引き、そのテキストが依拠しているトマスの『ペトルス・ロンバルドゥス命題論集註解』の箇所⁴¹との比較を行なう。

Eckhart

distinguuntur haec tria: univocum, aequivocum et analogum. Nam aequivoca dividuntur per diversas res significatas, univoca vero per diversas rei differentias, analogia vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias, sed per modos unius eiusdemque rei simpliciter.

Thomas

aliter dividitur aequivocum, analogum et univocum. Aequivocum enim dividitur secundum res significatas, univocum vero dividitur secundum diversas differentias, sed analogum dividitur secundum diversos modos.

ここではほとんど文意は同一であるが、ただひとつ「modus」に関してエックハルトは「一つの同じものそのものの様態」と語っているのに対して、トマスは「まったく異なった様態」と語っていることが確認される。そしてこのトマスの *modus* を Koch はトマスの他の資料を参考にしつつ「述語様態」, 「関係様態」と理解し、エックハルトの *modus* を「*Seinsweise* (存在様態)」と訳す。そうした上でわれわれのテキスト e) f) g) h) を挙げ、次のように語る。

「エックハルトの叙述はそれ自身矛盾に満ちているように見える。というのも一氣に、生物体の内にある同じ健康さが、食物と尿の内にあると言い、そのあとで健康さとしての健康さは何ひとつ食物の内にも尿の内にもないと語っているからである。しかしながらエックハルトが反復語法 (*Reduplikation*) (*ut* あるいは *inquantum*) を使用する場合には注意しなければならない。そのとき

エックハルトは『パリ討論集Ⅰ』の中で (n. 11, LW V, 46, 7) *formaliter* (その本質に従がって) という語でもって表現していることと同じことをそれでもって意味しているのである⁴²。」

Koch の指示する『パリ討論Ⅰ』の箇所とは、「ひとつの類比項の内にあるところのものは他の類比項の内にはその本質に従がって (*formaliter*) 存在することはない。それは健康さが生物体の内にもその本質に従がって (*formaliter*) あり、食物や尿の内には石の内にある以上にあることはないということと同様である。」というものであるが、Koch はこのあとでさらに「反復語法」の意味を「健康例」に導入して「矛盾に満ちているように見える」と語った e) と f) のテキストの整合的理解を以下のように提示する。

「つまりこの例より二つのことが明らかとなる。第一は生物体こそが正式には健康でありうるということである。健康さに関係を持っているすべての他のものの内には、健康さそのものは全くないのである。このことを強調するために、いつもエックハルトは健康さとはいかなる関係もない石を持ち出して、石の内にある以上のあり方ではないということを中心さらに付け加えるのである。言い換えるならば、アナロジアの基礎をなしている事態はそのものとしては第一類比項 (*primum analogatum*) の内にしかなく、その他の内には全くないのである。しかしこのことですべてが語られているわけではない。この例からはむしろ第二に次のようなことが明らかになるのである。尿は健康さの徴^{しるし}であり、あるいは（逆に）健康さは徴という仕方で (*nach der Weise des Zeichens*) 尿の内にあるということである。このことが、エックハルトが他の類比項について語ったうちでさしあたりは唯一肯定的なことなのである。なぜ彼はいつもこの表示関係 (*Zeichenrelation*) についてのみ語り、健康食が健康を護るということについては語らないのかをわれわれはさらに見ることになる⁴³。」

尿の例示のみが語られている理由についてはあとで検討することとして、当

面のわれわれの課題である① *modus* の語の意味について、Koch の論旨を辿りながら考えてみたい。

Koch はテキスト d) の「一つの同じもののそのものの様態」を「一つの同じもののそのものの存在様態」と解釈する。すなわち、いくつかの類比項 (*analogata*) が類比的に同一の名称で呼ばれている場合、それぞれに異なるこれらの類比項は本来一つの同じものであるという理由で同一名辞が与えられているのであって、それらの区別はそれぞれが存在の様態を異にしているからである、ということになる。

その例として (e では、生物体の内にも、食物の内にも尿の内にも一つの同じ健康さ (*sanitas*) があるが、f) しかし一つの同じ健康さといってもその存在の様態が異なるのであって、「健康さそのもの」すなわち「健康さとしての健康さ」という反復語法 (*Reduplikation*) でもって示される存在様態は第一類比項 (*primum analogatum*) の内にしかありえず、食物や尿の内には、健康さそのものは全くないが、尿は健康さの徴であって、このことは徴という仕方で (*nach der Weise des Zeichens*) 健康さは尿の内にあることをいみするのであると Koch は理解しようとするのである。そしてこの尿の内の、Koch によれば「徴」という「存在様態」は「表示関係 (*Zeichenrelation*)」と言い換えられている。

尿を検査すれば、その尿を排出した生物体の健康の有無が判かる。今この尿は健康であると語った場合、そのことはこの尿が生物体の内に健康さが存することを表示しているだけであって、その表示関係に基づいて尿を健康であると名づけたにすぎない。同じひとつの健康さが、生物体の内には健康さそのものとして、尿の内には健康さの徴としてその存在様態を異にして存在しているのでは無論ない。もし Koch のように解釈すれば、次に挙げられている、ワインクランツの例示も、葉で編まれた環がワインを表示する徴としてワインの存在様態のひとつとされねばならないことになるからである。

なぜ Koch はこのような解釈をするにいたったのであろうか。われわれは先に挙げた問題点②ひとつの同じものの様態の違いという観点から「健康例」がそもそも説明しうるのかどうか、という問題へと進まなければならない。

前にすでにその構造と特徴とを調べた「健康例」についてここでもう一度その要点をまとめると。

この「健康例」は「外的帰属の類比 *analogia attributionis extrinseca*」と呼ばれるものであって、この類比においては、その数ある類比項の中でただひとつ「第一類比項 *primum analogatum*」といわれる主たる類比項が存在する。類比名辞によって表わされている類比形相は、この第一類比項においてのみ、本来的に実現されているのであり、他の類比項は、この第一類比項への様々な関係に基づいて、それぞれ、類比的に共通した名辞で呼ばれているにすぎない。

つまり、第一類比項のみが、その内に存在している類比形相に従がって内的に名辞されるのに対して、他の類比項は、それ自身の内には存在していない類比形相に従がって、すなわち、第一類比項内の類比形相に従がって外的に (*extrinsece*) 表示されているのである。

健康例で語るならば、共通名辞「*sanus*: 健康である」という名辞によって表わされている類比形相「*sanitas*: 健康さ」は、第一類比項たる生物体の内のみ本来的に実現されている。しかしわれわれは日常的に「この尿は健康である」という表現を理解した用いることもするが、この場合は、*sanitas* が、そのものとしてもあるいは何か形を変えて（存在様態を異にして）尿の内に存在しているからそう語るのではなく、その尿が生物体の内にだけ存在している *sanitas* を徴^{しる}す、表示するという「関係」を第一類比項たる生物体に対して持つという理由から、「この尿は健康である」と語っているのである。この健康例に即しても「*modus* (様態)」ということを考えるとしたら、「存在様態」における区別ではなく、第一類比項である生物体に対して、尿、食物、薬など

が持つ「関係」がそれぞれ異なる。すなわち「関係様態 (modus relationis)」についての区別があると解釈しなければならないことになる。

「外的帰属の類比 *analogia attributionis extrinseca*」の構造に基づくならば、f) から h) までのテキスト部分、すなわち f) ただしそれは、健康さとしての健康さは食物や尿の内には全くない、すなわち石の内にある以上のものではない、というあり方であって、g) 尿が健康であるといわれるのは、生物体の内にあるかのひとつの健康を尿が表示するという理由にのみよるのであり、h) それは、その中にワインを蔵さない葉環^{フインゲランツ}がワインを表示しているのと同じことなのである。という一連の内容についてだけ見れば論理的整合性を十分に認めることができるのである。

次に d) で語られているエックハルトが想定するアナロジアの構造、すなわち「類比的なものは、一つの同じものそのものの様態によって区別がなされている (*analogia distinguuntur per modos unius eiusdemque rei simpliciter*)」という類比構造がはたして、外的表示 (*disignatio extrinseca*) によって成立している「外的帰属の類比」すなわち、トマスの『ペトルス・ロンバルドゥス 命題論集註解』の分類中「概念によるのみでエッセによらないアナロジア (*analogia secundum intensionem tantum, et non secundum esse*)」とされていた類比と同一視しうるかどうかを検討してみよう。

d) のアナロジアの構造について、エックハルトはラテン語による説教の中で次のように語っている。

一切事物 (*omnia*) は神に仕える準備があるということをさらに心に留めて置かなければならない。というのも原因 (*causa*) と結果 (*effectus*) とがアナログな関係にあるところでは、(その両者の内には) 一つのもの (*res una*) が存在するが、(その両者の内では) それは様態が異なっているだけである。(*differens solum modo.*) このことはすでにアナロジアという語が言い表わしている。つまり、両者の内には一つの同じものが (存在するが)、しかしよ

り先に (per prius) とより後に (per posterius) (というあり方) である。つまりワインクランツ (circulus vino) がワインを表示することでワインに仕えるように、また尿がそれ自身にいかなる健康さも全く持たないにもかかわらず生物体の健康さを表示することで生物体に仕えるように、そのように一切の被造物は同様な仕方で神に仕えるのである⁶⁴。

ここでわれわれはエックハルトのアナロジア理解がより明確な形で語られているのを見る。

すなわち、一つの同じものの様態の違いとは、原因 (causa) と結果 (effectus) との間に見られる相違であって、この場合原因はより先の (per prius)、結果はより後の (per posterius) 様態であるとされる。ここでは「様態」は Koch の解釈したようにまさに「存在様態」と理解されねばならない。

類比的に共通な同一名辞によって語られる類比項は、本来一つの同じものであって、一方は原因 (causa) としてより先の仕方 (per prius)、他方は結果としてより後の仕方 (per posterius) 存在しているというものである。

このアナロジアはわれわれが「アナロジアの類型」ですでに詳しく検討を加えた「内的帰属の類比 analogia attributionis intrinseca」に他ならない。

この類比が「帰属」によるアナロジアと呼ばれるのは、類比項の間に秩序があり、一方が他方に従属する形で秩序づけられていることによる。この従属的秩序は一方が他方を在らしめる原因として、また一方は他方に在らしめられた結果として両者が因果関係にあることを意味している。しかもこのアナロジアが「内的」と呼ばれるのは、それらの類比項にアナログに命名された共通名辞によって表わされる類比形相が、それぞれの類比項の内に存在していて、類比項に内在するこの類比形相に従って、それぞれの類比項はアナログに同一命名されるからである。しかしこれが同名同義的なもの（一義的なもの）から区別されアナログな同一とされるのは、存在様態の違いが、先後の区別による存在レベルの因果関係によって基礎づけられていて、一義的概念規定によ

る同一とは見なされえないからである。

「内的帰属の類比」の下にある上位の類比項と下位の類比項との間には、存在様態に関して歴然たる区別が存するのである。

関係構造の一致に基づく「比例性の類比 (*analogia proportionalitatis*)」(例：ラクダは砂漠の船である)は純粹に概念上の、すなわち存在レベルに関わらないアナロジアであったが、これほどではないにせよ、さきの健康例で語られる「外的帰属の類比 (*analogia attributionis extrinseca*)」もまた存在レベルに関わらない、概念上の同定操作によるアナロジアであった。これが「帰属」と呼ばれるのは、結局、第一類比項 (*primum analogatum*) に内在する類比形相に諸類比項の命名の基礎が置かれるからであるが、この場合命名の根拠の帰属は単に概念上の帰属に他ならないのである。

これらのアナロジアタイプに対して、「内的帰属の類比 (*analogia attributionis intrinseca*)」は発生論的アナロジアとして、唯一存在レベルと概念レベル双方に関わる類比であることになる。Koch がテキスト d) の箇処において「modus」を「Seinsweise」と訳したのは、それゆえに十分に根拠があると評価される。

しかし Koch が「存在様態」の違いをもって「健康例」を解釈しようとしたとき、そこに論理的誤謬が生じたのである。このことはすでに見た通りである。

つまり問題点②一つの同じものの存在様態の違いという観点から「健康例」がそもそも説明しうるのかどうか、という問に対しては、はっきりと「説明しえない」と答えなくてはならない。理由は、テキスト d) で語られているアナロジアの構造は「内的帰属の類比」のものであり、「健康例」は「外的帰属の類比例」であって、両者は同じ「帰属の類比」でありながら、「内的帰属の類比」が存在レベルの帰属を語るものであるのに対して、「外的帰属の類比」は存在レベルでの帰属とは無関係に語られた類比だからであるということにな

る。「存在レベル」とはここでは、類比的共通名称によって表わされている類比形相ないし類比本性、「健康例」で語れば「健康さ *sanitas*」が、類比項に実際に内的に存在しているかどうかという問題レベルを意味する。

さて、ここでわれわれはエックハルトの提示したアナロジアがテキスト i) で語られているように、神と被造物のエッセの理解に際して基礎となるべきアナロジアである、ということを思い出さねばならない。

すなわち神と被造物のエッセが「内的帰属の類比」で語られることが a) から d) までで告げられていることになり、その例として奇妙にも全く構造の異なる「外的帰属の類比」である「健康例」が挙げられ説明に用いられていることになる。そしてこれまで見てきたように、e) では「外的帰属の類比例」が「内的帰属の類比構造」ののっとして語られているから、そこに論理的破綻が生じているのである。

それでは神と被造物のエッセに関して語る場合、外的帰属の類比でなくて、なぜ内的帰属の類比でなくてはならないのであろうか。まず、このことを改めて考えてみたい。その理由は外的帰属例である「健康例」に即して考えれば実は明らかである。

「*sanitas*」という類比形相は、確かに第一類比項である生物体の内にしか存在しないものであり、他の類比項にあっては、例えば尿は生物体の健康を表示し、食物は生物体の健康を維持するという関係に基づいてのみ「*sanus*: 健康である」と呼ばれるにすぎないといえるが、しかしながら、*sanus* であろうとなかろうと、尿や食物それ自体があることに全く変わりがない。すなわち *sanus* であるという名辞は類比項自体のエッセとは全くかわりのない事柄なのである。

つまり外的命名の構造を有する外的帰属の類比とは、その類比項自体のエッセがすでに前提とされていなければ成り立ちえないアナロジアであるといえる。

それならばもし「ある、存在する」というエッセに関わる共通名辞を外在的帰属の類比で語るとするならば、いったいどうなるであろうか。

まず、「神は存在する」、「人間は存在する」、「石は存在する」とアナローグに語られるが、この場合「外在的帰属の類比」では「神」「人間」「石」という類比項の内に必ず「第一類比項 *primum analogatum*」と呼ばれる類比項が存在することになる。「第一類比項」とは唯一内在的名辞によって語られている類比項であり、当然「神」が「第一類比項」とされねばならない。「神は存在する」ということが「外在的命名 *disignatio extrinseca*」であるならば、この命名が帰属すべき類比項が他に存在することになり、神はこの類比項に「存在すること」を依存していることになるからである。これでは必存有としての神に矛盾する。

すると「神」が「第一類比項」とされ、「存在する」という共通名辞によって表わされている「類比形相、エッセ」はこの「第一類比項」の内にも本来的に実現されていることになり、その他の類比項たる「人間」、「石」には「エッセ」自体は全く無いにもかかわらず、「人間」、「石」という類比項が「神」という「第一類比項」に対して何らかの関係を有するゆえに、それぞれの関係性を基礎とした上で概念上「存在する」と語られているのである、という理解になる。

「神」のみがそれ自身の内なる「エッセ」に基づいて「存在する」と「内在的に *intrinsece*」語られ、他の「下位の諸類比項 *analogata inferiora*」たる「人間」や「石」は「外在的に *extrinsece*」「存在する」と語られているにすぎないことになる。

下位の類比項たる人間や石にはエッセは現実にはない、エックハルトの表現を用いれば、「石の内に健康さがある以上のあり方ではない」ことになる。このことは端的には、被造物が *non ens*, すなわち *nihil* 無であることを物語っている。

被造物が無であるところの場合されるのは、神の有（esse）に比べて、被造物が無に等しい存在であるという比喩的意味ではなく、端的に存在していないことを意味する。

この帰結は無論、偽である。エックハルト自身もつぎのように語る。

それゆえに神が無いならば、何も無いことになる。この結論が偽であることは、自然（natura）、感覚（sensus）および理性（ratio）が証明している⁴⁹。

この文における「この結論」とは「何も無いことになる」という被造物の存在の否定であって、この結論は、自然（natura）、感覚（sensus）、理性（ratio）によって偽であることが証明されると述べられている。

「外的帰属の類比」で神と被造物のエッセを説明しようとする、このように下位類比項が無となってしまうのである

つまり類比項そのものの否定が帰結され、複数のものが同一の名称で語られる、というアナлогияの最も基礎となる構造自体が崩れてしまうことになる。

つまり、「ある、存在する」というエッセに関わる共通名辞を外的帰属の類比で語ることは無意味であり、できないということになるのである。

1) 神のエッセと被造物の無

ここで極めてやっかいな問題がもち上がる。先に引用した『集会の書に関する説教と講義』の内に次のような理解が述べられていたからである。

つまりすべての被造的存在者は、エッセ、生命、思惟を神から、また神の内に実際にまた深く根をおろして持つのであり、被造的な存在としての自己自身の内に持つのではない⁵⁰。

ここではっきりと被造物はそのエッセを被造物としての自己自身の内に持つのではないことが語られている。さらにエックハルトには、「被造物の無の教説」として有名な次の言葉が残されているからである。

すべての被造物はひとつの純然たる無である（Alle creatûren sint ein

lûter niht.)。それが価値の低いものであるとか、そもそも何かであるといっているのではない。それらはひとつの純然たる無である。有(wesens)を持たぬもの、それは無である。すべての被造物はいかなる有も持たない、というのもそれらの有は神の現存(gegenwerticheit gotes)にかかっているからである。神がほんの一瞬たりともすべての被造物に背を向けるならば、それらは無に帰するであろう⁴⁰。

このいわゆる「被造物の無の教説」の前半は、教皇ヨハネス22世の1329年3月27日付け教書「主の耕地にて(In agro dominico)」においてきわめて耳障りであり、非常に大胆にして異端の疑いありとされたものであるが、ここでもはっきりと、一切の被造物はひとつの純然たる無であることが語られている。

問題は神と被造物のエッセを「内的帰属の類比」で理解しようとする場合、この「被造物の無の教説」をどのようにその内で解釈するかということにある。

われわれがこれまでに到達した理解は、「外的帰属の類比」で神と被造物のエッセを語ろうとすると、被造物は non-ens すなわち「非有、無」となってしまう、類比項そのものの否定、消滅が帰結され、アナロジアの結構そのものが崩壊するだけでなく、ヨハネス22世の教書で断罪されたごとく、神の「創造した世界」そのものが否定され、すなわちこの世界が無となり、神の創造のわざが否認され、キリスト教信仰に抵触するばかりか、エックハルト自身語っているように、「何も存在しない」という結論は、自然(natura)、感覚(sensus)、および理性(ratio)に反することとなる。

無論のこと「存在論的に」一切の被造物が無であると語られているのではない。少なくとも教書では切り捨てた後半を見ただけでも、この「無」が「神の現存」と深くむすびついて語られていることははっきりとしている。

「そこではそれら(被造物)の有は神の現存にかかっているからである」と「被造物の有」を是認した上で、この有が「神の現存」に依拠していることが

主張されているからである。

問題は「すべての被造物はひとつの純然たる無である」とされたとき、この「被造物の無」が指示す事態を存在論の領域でどのように理解するのか、「無の教説」を神と被造物のエッセをめぐる思惟、すなわちエックハルトの存在論の内どのように定位するのか、ということにかかっている。

われわれはここで Hans Hof の理解と解釈とをまず検討し、この問題への足がかりをつけたいと考える。

Hof はその著書「魂の火花——新プラトン主義的、トミズムの見解に対してエックハルト哲学が有する関係を特に考慮した上でなされた、マイスター・エックハルト哲学におけるある根本概念に関する研究」⁴⁸の第一部第二章でエックハルトのアナロジアについて主題的に論究を行なっている。

まず、エックハルトの「有のアナロジア論 (analogia-entis-Lehre)」がトマススの「帰属の類比 (Attributionsanalogie)」と一致を示している六つの点について Hof は次のようにまとめる。

1. 例示：生物，尿，食物における健康
2. 類比形相 (Analogon) が形相的 (formaliter) であるのは下位の類比項 (analogata inferiora) においてではない。「健康さそれ自体は食物の内にも、尿の内にも、石の内にある以上のあり方ではない」そしてワインクランツはそれ自体にいかなるワインも有さない。
3. 以上のことから、主要名辞 (terminus principalis) だけが類比形相 (Analogon) の形相的な保有者である。健康さは生物においてのみ形相的であり、ワインの諸固有性はワインの内にのみある。
4. 下位の諸類比項 (analogata inferiora) はその類比項一存在 (Analogatum-Sein) をすべて (totaliter) 自分の外なる何かあるものから、つまり主要名辞 (terminus principalis) から、所有している。その類比項一存在はそれゆえに一つの動的な依存関係 (ein dynamisches Abhän-

gigkeitsverhältnis)なのである。「(被造物の)善, 義, それと同様なものは, その善をすべて外なる何ものかから (ab aliquo extra) 得ている。そして被造物が自分自身ではなく, 他のものによって「存在する」から, それゆえに被造物は「飢える」のである。

5. 主要類比項と下位類比項との間のこの動的依存関係はひとつの因果的連関 (eine kausal Beziehung) として表わされうる。このことはすでに Karrer⁶⁹ が洞察したところである。「エックハルトが神と被造物の間のアナлогия関係について述べるときはいつも, 彼はそれを同時に因果関係 (Kausalitäts-Verhältnis) として説明している。」
6. 類比形相 (Analogon) はひとつの数的な同一性 (eine numerische Identität) である。「しかしそれは, 動物の内にあるかの健康さを表示するゆえにのみ健康な尿といわれるのである⁶⁹。」

以上がトマス・テキストのアナлогия論に照らしてエックハルトのアナлогияを理解しようとしたときの両者の共通点とされるものである。そして Hof はこの6点に従がって, エックハルトの想定した神と被造物の存在のアナлогияはトマスの「帰属の類比 (analogia attributionis)」であることを確認をする。

1. で挙げられているように, 確かに, Hof が分析対象とした, そしてわれわれの問題としているテキストである, 『集会の書に関する説教と講義』の箇処では, 例示として「健康例」が採られていた。そしてこの「健康例」はいうまでもなく「帰属の類比例」である。しかしすでに検討しておえたように, この「健康例」は「外的命名 disignatio extrinseca」による「外的帰属の類比 analogia attributionis extrinseca」であって, 概念上の命名に関してのみ, 類比的の同一名辞が用いられる類比なのである。それゆえ, 2. で語られているように, 「健康さ」という analogon は下位の類比項たる尿にも, 食物の内にも, 形相的に (formaliter) 無いことはもとより, いかなる意味においても存在し

ていない。

そして3.において、terminus principalis すなわち primum analogatum (第一類比項) だけが、analogon の形相的保有者であると語られる。この場合形相的 (formaliter) とは完全な本来の意味・様態において、ということを表わすが、完全な様態における保有者と言うよりは、唯一の現実的保有者とすべきものである。4.において、この「外的帰属の類比」の構造を踏まえた上で、下位の類比項はその類比項としての存在をすべて第一類比項から得ているとする。そして第一類比項と下位の類比項との間には、動的依存関係があり、第一類比項によって存在せしめられている下位の類比項は、存在せしめられているという因果関係によって、自己の原因である第一類比項に「飢える」のであるとされる。

6.のたったひとつの analogon がある、とは、生物体の内の健康さが唯一の健康さであって、すべての下位類比項が「健康である」とされる場合の「健康さ」はこの唯一の動物の健康さに下位の類比項がそれぞれ何らかの関係を結ぶから、類比的に「健康である」と語られているにすぎない、という意味である。

Hof はこれにつづく箇処で、神こそが、terminus principalis, すなわちエッセを形相的に有する唯一者である、と語る⁶⁰。

そしてさらに、エックハルトはただひとつの実在するエッセ、非被造的エッセしか知ることがなかった⁶¹、と語り、エックハルトの存在論的諸定義が達着する2つの困難を次のように指摘する。

I. 一方でひとつのエッセ (Sein) つまり非被造的エッセ以外にはないにもかかわらず、他方では被造的なものはこのエッセとは同一ではない。ひとり孤立した、排他的なエッセが主張されていると同時に、非被造的と被造的の間の明確な区別も主張されている。

II. 被造的なものがエッセ (Sein) のトータルな欠如において純然たる無と

規定されるにもかかわらず、その現実性 (Realität) はそのことによって否定されることはない⁶³。

Hof のまとめた、エックハルト存在論におけるいわば2つの矛盾的主張とは、
I. 神のエッセしかない、とエックハルトは語りながら、同時に被造物のエッセを前提とした、神と被造物のエッセの区別を語っている、ということ。II. 被造物は純然たる無であるとしながら、エックハルト自身、被造物の現実性を否定していない、ということ。この二点にあるとされる。

こういったエックハルトの見かけ上の、それゆえに一見して明確な矛盾点は、Denifle によって厳しく批判され、評価づけられてきたというエックハルト解釈史をわれわれは承知している。Denifle がエックハルトの存在論においては概念の混乱と不明瞭さしか見い出せなかったと評価を下したことからいわばエックハルト解釈のアクティヴな歴史が始まったことも知っている。と同時に、また Denifle は、エックハルトはただひとつのエッセしか知ることはなく、このエッセを事物の形相的なエッセとし、神と同一視したと明確に指摘していることもまた事実である⁶⁴。

われわれが今までに獲得してきた解釈の地平よりすれば、エックハルトが「ただひとつのエッセ」を語るときには、「formaliter, 形相的には、本質的には、」という語、あるいは「inquantum, 限りにおいては」という語を用い、存在様態の違いに基づく理解を要求していることは明らかである。しかしそうした上で、さらに、そして最も大きな問題となるのは、「被造物のエッセ」をどのように理解するかということである。エックハルトは「すべての被造物はひとつの純然たる無である」と語ると同時に、また「すべての被造物はひとつのエッセ (wesen) である。(alle créatures sint ein wesen.)」⁶⁵とも語るのである。「被造物の有と無」とをどのように存在論の内に定位するかが問題となる、という確認に達することになる。

Hof は次のように解釈する。

I. 第一のことは、エックハルトが、唯一の排他的エッセを主張すると同時に、唯一の非被造的なものと同一視されたエッセと被造的なものとの間の明瞭な区別をも主張しているということを内容としている。われわれはこれらの定義を帰属の類比の形式をもって書き替えてみるとすると、非被造的な唯一のエッセは、主要類比項の役割も、またアナログン(類比物、この場合は類比形相)の役割も果している。一方被造的なものは下位の類比項として登場している。アナログンであるエッセはところで、それと同一である非被造的なものにおいてのみ形相的(formaliter)であり必然的(notwendig)である。健康さ sanitas が健康な生物の内にあり、健康な生物とのみ同一であるのと全く同じである。正義の内で形相的(formaliter)に内在する(inhärent)類比形相(Analogon)が外的な原因というあり方で一人の人間に分有される場合、しかしこのアナログンの借用(Anleihe)によって人間であることを止めずに義なるもの(gerecht)である場合、人間はそのときひとりの義なる人間となるように、同様に被造的なものはそれ自身において非存在(ein Nicht-Seiendes, non-ens)である。「一切の被造的なものは、それ自身として受けとれば、あるいは考えれば、つまり神から区別されれば、存在するものではなく、無である⁶⁴。」しかしそれにもかかわらず ens というアナログンを借りて(leiht)ひとつの被造物であり、非被造物なものとは同一ではない。被造的なものは創造 creatio を通じて生起する。創造(論)をエックハルトはここでもまたエッセを与えること(dare esse), esse の伝達として真にトミズムの的に規定している。しかしその意味を彼のアナログ図式に従ってエックハルトは変化させているのである。下位の類比項はつまりいかなる固有のエッセも有さず、そのアナログンである唯一のエッセを、他への、すなわち主要類比項への、エッセへの、つまり神への動的依存性において借りたものとして(als ein Geliehenes)有するのである⁶⁵。

さて以上の解釈が Hof の第一の矛盾点に関する理解と解釈である。

ここで論旨は、先にも確認したように、被造物の無の教説を「外的帰属の類

比」にのっとして説明しようとしていることで一貫しているが、この「外的帰属の類比」を用いる限り、すでに見たように、被造物は non-ens, 無となる。Hof はこの帰結からエックハルトの「被造物の無の教説」の理解を図る。「外的帰属の類比」にあつては、下位の類比項は、esse を類比形相とする限り、無にならざるを得ない。そうした結論を考慮に入れた上で、無である被造物は第一類比項、つまり神からエッセという Analogon を借りることによってひとつの被造物となるのであると語られている。そして被造物の生起をトマス同様にエッセの dare つまり受与としての creatio (創造) とみる。

Hof によればこの creatio 論はエックハルトのアナロジア・シェーマにのっとして独自の変節が加えられているとされる。この場合、アナロジア・シェーマとは依然として「健康例」に代表される「外的帰属の類比」である。

その変節とは、それ自身無である被造物がエッセである神への動的依存性において唯一のエッセを借りて存在している、というものである。

以上の Hof の論旨に対して、以下2つの点に関して批判を加えてみたいと考える。

その第一は、エックハルトのテキスト中に明確に与えられていたエックハルトの想定するアナロジアの基本構造、「ひとつの同じものの様態の違いによるアナロジア」という最も中心的な点に対する解釈の欠如である。

「様態 modus」の解釈にあたっては、すでに二つの可能性を挙げ検討を加えた。つまり「存在様態」と「関係様態」とであるが、Hof のこれまでの論の展開から看するならば、「外的帰属の類比」を一貫して基礎的アナロジア構造として取っているところから、この「様態」は「関係様態」と推測されよう。いづれにせよ、「外的帰属の類比」は、存在レベルにかかわらない概念レベルの同一名称に関するアナロジアであるから、secundum intentionem tantum, et non secundum esse, (概念に依るのみであつて、エッセによらない) アナロジアであることは言を俟たない。とすると、この構造を基礎にして下位の類

比項である被造物の無は確かに論理上語られうる。しかし被造物が存在していることを説明するには、この「外的帰属の類比」では不可能である。そこで Hof はエックハルトは独自な変節を行なっていると理解する。

その変節とは先に述べたように、それ自身無にすぎない被造物がエッセである神に対して動的な依存性を持ち、エッセを借りることによって被造物として存在しえている、というものである。

となると、ここでは神のエッセを借りる被造物は神のエッセによって存在しているのであり、その意味でひとつの同じエッセが片や神の内に、また一方、被造物が借り受けたものとして被造物の内にあることになり、まさしく、エックハルトの提示したアナロジア構造、「ひとつの同じものの様態の違い」によるアナロジアと合致する。この場合、「様態 *modus*」はまぎれもなく「存在様態」となる。

Hof は「被造物の無」を語るときには、「外的帰属の類比」に基づき、「被造物の有」を語るときには、「内的帰属の類比」を用いて説明していることになる。そしてその相互の関連については何も説明がなされていない。その区別さえも自覚されていない。

そしてどこまでもエックハルトのアナロジアは「健康例」によって表わされる「帰属の類比」であるとする。つまり Hof には「外的帰属の類比」と「内的帰属の類比」とを区別するという、アナロジア解釈の問題史的視点が欠けているのである。

第二には、エックハルトが非被造的エッセと被造的エッセとを語る場合と義と義なるものとを語る場合とを Hof は同レベルで解釈しているという点にある。

Hof は、義と義なる者との関係を、「義の内で形相的に内在する類比形相が外的な原因というあり方で一人の人間に分有される場合、しかしこのアナロゴンの借用によって人間であることを止めずに義なるものである場合、人間はそ

のときひとりの義なる人間となる」と語っていたが、彼の論旨は次のように説明しうるであろう。

神の内なる義が、人間にとっては外的な原因、つまり恩寵によってある人間に分与される場合にその人間はひとりの義なる人間となるが、この場合も義という唯一の類比形相は下位の類比項たる被造物、この場合は人間に、借しわたされるものであり、そのとき人間であるというエッセのレベルでの前提に変更がない限り、義なる人間の成立をみることになるというものである。人間であることのエッセのレベルと義なる人間であるという義のレベルとは Hof にあっても何らかの区別の必要を感じていたであろうことはこの文章から十分看取できる。にもかかわらず、義と義なる者との関係と、神のエッセと被造物のエッセとの関係とを、同一のアナログ構造を用いて、つまり、たったひとつのアナログという主張を「外的帰属の類比」によって、被造物が存在し、義なる人間が存在する、ということを「内的帰属の類比」によって同レベルで理解しようとしている。実はエックハルトにあっては、神と被造物のエッセの関係と義と義なる者との関係とは異なる基礎の上で解釈されねばならない問題なのである。前者は creatio（創造）の問題領域でアナログ構造を介して、後者は、あとで扱うように、generatio（誕生）の問題領域で変節した Univoxität（一義性）の理解を介して釈義しなければならない。少なくともここでは人間が存在する、というエッセレベルの前提の上にはじめて「義であること、義なるものであること」が成立するのであって、この両者はそういった優先関係を抜きにして同等に扱うことはできないということを指摘するにとどめる。

2) 鏡像と無とアナログ

さてⅡ. 被造的なものが有（Sein）のトータルな欠如において純然たる無と規定されるにもかかわらず、その現実性（Realität）はそのことによって少しも否定されることはない、とした Hof の第Ⅱのアンチノミーについては、次

のように説明が加えられている。

このアンチノミーが単に見せかけだけであるということはさほど困難を要さずに証明されうる。その内容は以下の二点によって規定されている。1. 創造された事物の創造された本質 (Wesen) は、その実存 (Existenz) とは逆に他によるものではなく、その事物に固有なものであり、それに有 (Sein) の完成度が欠けていても、可能態 (Potenz) が非存在者 (ein Nicht-Seiendes) であり、有なしにある (ohne Sein ist) と同様、それはひとつの現実性 (eine Realität) であり、ひとつの原理であり (ein Prinzip), ひとつのリアルな本質 (eine reale Essenz) である。

2. 固有の本質と唯一の有から構成されている事物は当然のこと静的ではなく、動的な実存を所有している。それ自身にとってみるならば非存在であるような、そのような実存の意味は、エックハルト自身の比喻によって最もよく説明されるであろう。つまり鏡の中の像 (imago in speculo) という比喻である。これは静止している像というよりはむしろ活動的な造形を含んでいる。鏡中の像のみがひとり実在しないでいられる。それ自身においてはその像はつまり非存在であり無である。しかし、たとえ映されたものにトータルに依存しているにせよ、そのようなものとして鏡像はそれにもかかわらず実在しているのである。これと同じ意味において、被造的なものについても、それ自身についてみるならばひとつの無であり、ひとつの非存在であるにもかかわらず、それは現実性を有している、ということが言われるるのである⁶⁹。

以上が Hof の第Ⅱのアンチノミーに対する Hof 自身の解である。

Hof のいういわゆる第Ⅱのアンチノミーの解において、「外的帰属の類比」に基づいて帰結された「被造物の無」が文字通りに存在論的に「無」であるのみならず、ある確とした現実性をも有していることが、エックハルト自身の語っている比喻によって説明がつくとされている。まず1.についてみるならば、ここで持ち出されている「本質 Wesen」とは、被造物の被造性、有限性を表

わすものであり、その意味で被造物に固有なものであるとすることに異存はない。ただし、エッセを欠いた本質が現実性を持ちうるとされたとき、この現実性 (Realität) が一体何を意味するのか理解に苦しむ。ここでは可能態をひき合いに出して説明しているが、一般に可能態 (potentia) とは、青虫にとっての蝶のように、いまだ現実化されない可能的なあり方を語るものであって、可能態が非存在者であることは是認できるか、有なしにある (ohne Sein ist) とはこの ist がコブラとしての機能以外の意味を持つ限り、つまり存在していることを表わす限りは、けっして是認はできない。エッセによってはじめて存在せしめられるのであって、エッセなしに存在すると語るのとは端的な自己矛盾、自家撞着でしかありえないからである。可能態の有するものは現実性ではなく、可能性であり、エッセを欠いた本質は実在しえない。

2.において、Hof は鏡の中の像がエッセを欠くものでありながら、なおも Realität, 一種の現実性を持ちうることを説いている。

われわれはまずエックハルト自身の比喻をテキストに従って確認したあとで、Hof の解釈を検討してみよう。

Hof の念頭にある鏡像例は Pfeiffer テキスト LVI. に納められている太陽と水に沈められた鏡に映じた鏡像の喩えであると判断される⁶⁹。それは次のようなものである。

わたしが洗面器に水をはり、一枚の鏡をその中に沈め、太陽のもとに置くとする。すると（水の中の）太陽はその明るい輝きを鏡から、鏡の内の太陽の根底から発するが、そのために（水中の）太陽が消え去ることはない。太陽の光を受けて鏡が反射する太陽の光は、太陽の光の内においては太陽の光そのものであるが、しかし（太陽の光を反射する）鏡は鏡のままである⁷⁰。

Hof はこのエックハルトの比喻を、被造物はエッセを欠く無でありながら、あるリアリティーを持ちうるのであると主張する。つまり、この比喻に即して論旨を展開させるならば、空にかかる太陽、実物の太陽が非被造的なエッセに

相当し、鏡の中の写像が被造的エッセであることになる。鏡像は実物の太陽のエッセを欠きながらも、写像としての太陽という一種の現実性を持ちうるという理解である。Hof は「鏡中の像のみがひとり実在しないでいられる (Allein kann das Spiegelbild nicht existieren,)。」と主張する。

つまり鏡中の太陽像は、実物の太陽ではないのにもかかわらず、太陽の光を反射しつづけ、その意味で、光源たる実物の太陽にトータルな依存を仰いでいる。

Hof の用いた比喩の構造はひとことで言えば、エッセを欠いた像（無）が現にある（現実性）、ということであろう。

しかしながら、エックハルトの語ったこの比喩において最も重要な役割を果しているものは「鏡 (spiegel)」であり、この「鏡」についての解釈と言及が Hof には一切みられないのである。

エックハルトは先の比喩につづけて次のように語っている。

神についても同じことがいえるのである。神は、その本性、その有、そしてその神性ととともに魂の内にあるが、神は魂であるわけではない。魂が反映するものは、神の内においては神であるが、しかし魂は魂のままなのである^註。

この「鏡」によって表わされたもの、それは「魂」であり、魂は「生ける鏡」として神の一切を写し出し、しかし鏡が太陽を写したからといって太陽になるわけではないと同様に、魂は神の一切を写し出しながら魂は魂としてとどまり、神が魂に、魂が神になるわけではない、という比喩なのである。

Hof の比喩解釈の要である「エッセを欠いた像が現にある」ということも、比喩に即するならば、「鏡」のエッセが前提されてこそ、鏡像の現実性が保証されるのであって、いかなるエッセも欠いた「本質」だけが現実性を持つなどとは、とうてい語ることはできない。

エックハルトのこの比喩は、魂が神の一切を写し出すほどにキリスト教的徳目である「貧」を達成したとしても、魂が神と同一であるのは存在論的な意味

においてではなく、神の一切切を受けながらも、魂は魂としてとどまるといふ比喩である。

あえて他の解釈の可能性を探るならば、この比喩のすぐ直前に語られている次のエックハルトの言葉、

すべての被造物は、わたしのうちで精神的に存在しようとして、みずからをわたしの知性の内へと運び入れるのである⁶³。

この箇所から、鏡たる魂に写し出された像は、外の被造物の像として、知性が抽象した本質像であると理解することは可能である。

この場合、確かに能動知性が抽象し、受動知性に刻印した像 species は、いかなるエッセのラチオも有さない、その意味で非存在といえるものである。エックハルトは『バリ討論集』の「第Ⅰ問題」において、魂のうちにあるもの(ens)は、魂のうちにある限り、有るもの(ens)という本質規定(ratio)を持たない。その点でむしろ存在の反対に向っている。それは像(imago)が像である限り、存在するものではないのと同じである⁶⁴。と語る。

この「鏡像」の比喩は、外界の事物、つまり被造物と、知性の内のそれらの認識像との関係に置き直して理解することは可能であろう。

その場合、事物の知性認識は、エッセのラチオを持たない認識像によって成立する、とエックハルト自身考えていたことは、この引用からも明らかである。

さらにわれわれは、「鏡」を「知性」の比喩として用いている箇所をエックハルトのドイツ語による説教の内を確認することができる。

鏡が(der spiegel) わたしの顔のちょうど正面に置かれれば、わたしの像はその内にある。鏡が倒れれば、像も消え去る。天使の有も天使がそのうちで自己を認識する神的知性が天使に現前しているということにかかっているのである⁶⁴。

天使の有(wesen)は天使の自己認識を成立させる神的知性の現前に依存し

ていることが、「鏡像」の例を用いて説明されているが、「鏡」はここでは「神的知性」のメタファーとされている。天使の自己認識が問題とされているので、この場合の「鏡」は「神的知性」とされるが、一般に「鏡」がメタファーとして用いられるとき、眼前に置かれた鏡をのぞきこむことによって、他ならぬのぞきこんでいる自分自身を認識するという、自己から出て自己へ帰るという reflexiv な運動が鏡というメタファーの本質的構造契機となっている。

その意味で「鏡」は自己認識を成立させる「知性」になぞらえられるのである。

結論としては、Hof の立てた二つのアンチノミーは Hof 自身の解によっては克服しえていないと断ぜざるをえない。

Hof のアンチノミー I は、「外的帰属の類比」を基礎として考える限り論理的会通を図ることはできないであろう。しかし、「ひとつの同じものの先後と様態の違いに基づくアナロジア」すなわち「内的帰属の類比」を基礎とする限り、難なく理解ができる。神のエッセは ipsum esse (エッセそのもの) として無限(定)なエッセであるのに対し、被造物のエッセは essentia (本質) に制限された有限(一定)なエッセである。しかし被造物のエッセは元は、神の内なる無限なエッセから発したものであり、神の創造のわざによってあらしめられたのであるから、その起源は神の内のエッセなのである。通常、「内的帰属の類比」の構造に従えば、このような理解がまずなされることになる。

しかし Denifle や Hof の指摘のように、エックハルトは随所で、神のエッセのみがあることを強調している。これは、単に被造物のエッセが神のエッセに起源を持つとしただけでは済まされない主張であることも事実である。

一切のエッセを神のエッセただひとつに帰するような強い求心的な力が、いわずば theozentrisch な動性がエックハルトの Ontologie にみなぎっていることは確かである。このモメントをどうエッセの思惟の内て解釈していくか、Hof のアンチノミー I の提起する問題が実はここにあるといえるのである。

Hof のアンチノミーⅡの解においてもまた、「外的帰属の類比」の構造にのっとって被造物の無の理解が図られていたところに決定的な誤まりが存すると云わざるをえない。「外的帰属の類比」構造で、被造物の無が語られたとき、その無は存在論的に非存在を意味し、いかなる意味の現実性もそこでは否定されざるをえないからである。

ここでの問題は、ならば、被造物の無をいかに理解したらよいのか、少なくとも、「内的帰属の類比」を基礎とする限り、そこでの命名は「内在的命名」であり、それぞれの類比項に内在している類比形相に従がって、類比的の同名辞が与えられねばならないから、被造物が「ひとつの純然たる無」であるという帰結は、存在論的に導びかれることはけっしてないことになる。

われわれはここで再び Hof 批判以前の作業段階にひき戻されることになる。

さて、われわれはさきに、エックハルトのアナロジア論の基本テキストとして『集会の書についての説教と講義』の中の文を a)～i) に区分し、それぞれの問題点を検討したが、そのときに確認した最も重要なことのひとつが、「内的帰属の類比の構造」が、「外的帰属の類比例」つまり「健康例」によって語られていたということであった。

これをエックハルトの思惟の混乱と見ることもであるであろう。しかしこのいわば論理的破綻の中に、エックハルトの意図をさらに探り求めていくとしたらどうであろうか。

e) の「健康例」で挙げられていた類比項、生物、尿、食物が g) では「尿」ひとつとなり、それにつづく h) では、その「尿」の「生物」に対して有する関係が、「ワイン」と「ワイン・クランツ」の例で再度説明し直されている。

「尿」は生物体の健康を「徴し、表示する」という理由から健康であると語られうる。ワイン・クランツも同じく、その店にワインがあることを「徴し、表示する」という理由から「ワイン・クランツ」と呼ばれる。

エックハルトが「神と被造物のエッセ」をアナロジアの構造にのっとって説

明しようとしたとき、この「尿」と「ワイン・克蘭ツ」の例をなぜわざわざ持ち出したのであろうか。

その理由はまさにこの「尿」と「ワイン・克蘭ツ」によって語られる「指示性格 *Zeichenchrakter*」ということにある。

エックハルトは聖三位一体の祝日のあとの20回目の日曜日に行なった『マタイによる福音書第22章第1節—14節』に関するラテン語説教の内で次のように述べている。

ワイン・克蘭ツがワインを指し示すことによってワイン・克蘭ツがつまりはワインに仕えるように、尿はいかなる健康さもそれ自身持たないのにもかかわらず、生物体の健康さに仕えるのである。同様な仕方で、すべての被造物は神に仕えるのである⁴⁹。

この箇所から、ワイン・克蘭ツがワインを、尿が生物体の健康さを、そしてすべての被造物が神を指し示すという仕方では、という同一の関係性が確認できる。

一切の被造物が存在すると語られるのは神を指し示すからである、ということになる。

一切の被造物が現に存在していることが、神を指し示すことになる、というのは一体どのような意味なのであろうか。

われわれはここで以下のようなエックハルトのテキストに会うことになる。

すべての存在するもの、存在するものの数に属するすべてのものは、自らエッセを持っているのではなく、自らを超えた他の者からそのエッセを得ているのであり、それを求めて渴望し、飢え、そして欲するのである、ということがつまり明らかとなる。それゆえにエッセは存在するものの内で固着しているわけでもなく、固定も、始まりもしない。もし上位のものが不在となれば——たとえ考えるだけであっても——それはとどまることはない。それゆえにそれは

常に上位の者の現前を渴望するのである。存在するものがそのエッセをしっかりとした、開始した所有として持つというよりは、存在するものが、そのエッセを不断に受け取っている (*accipit continue esse*) といった方がより本当である。そのように一切の存在するものは、それ自身のうちに、そしてそれ自身に欠けているものとして、エッセを渴望し、求めるのである。あたかも質料が形相を、そして醜さが善を求めるように。そしてこれが、わたしを喰む者、この私とはエッセであり——わたしは有ってある者、わたしはある、という者がわたしを送った。(出エジプト記 3, 14)——さらに飢えるのであるという言葉の意味である。存在するものはそれ自身では欠けたものであってエッセへの可能性 (*potentia*) にすぎないものだからである。この可能性はエッセそのもの (*ipsum esse*) を求める欲求であり渴望である⁶⁹。

「わたしを食べる人は更に飢えを感じ、わたしを飲む人は更に渇きを覚える」という『シラ書 (集会の書)』の義解が、神のエッセと被造物のエッセの関係に即して展開されているのである。

数に属する一切の存在するもの、すなわち多様性のもとにあるすべての被造物は、自分自身の所有としてそのエッセを持っているのではなく、被造物を超えた他の者、つまり神からそのエッセを得ている、とされる。

被造物が現に今ここに実在しているのは、その被造物のエッセが根拠となっているが、このエッセは被造物自身の所有ではなく、神より来れるものであるということになる。

それゆえに、一切の被造物は神のエッセに渴望し、飢えるのであると語られる。

このことを被造物の実在を支える被造物のエッセの側から語るならば、このエッセは被造物の内に安定した仕方では所有されているのではなく、一瞬たりとも上位のもの、神、が不在となれば、たちまちに消え去るものである、という関係にあると説明される。それゆえに一切の被造物はそれが現に存在しつづけ

るために神の現前を渴望するのである。

こういった被造物の存在のあり方を、エックハルトは、存在するもの（被造物）はそのエッセ、すなわち自己の存在の根拠たるエッセを、神から不断に受け取っている（accipit continue esse）と、ここで初めてこの上もなく明白な表現を用いて、彼の思惟の核心を提示する。

一切の被造物は神から不断にエッセを受け取っているという原事実を度外視するならば、それ自身においては、エッセを全く欠くものであり、それゆえに存在しえないものである。それが存在するためには、不断に神よりエッセを受け取りつづけなくてはならない。エックハルトの他の言葉を引くならば、「被造物は有るがゆえに喰み、他によりて有るがゆえに飢える Edunt, quia sunt, esuriunt, quia ab alio sunt.」⁸⁴のである。

被造物は存在しつづけるために、神のエッセを喰みつづけるのであり、神によって存在せしめられているために、神のエッセに飢えせしめらるのである。

この構図は同時に神の被造物に対する超越と内在の相即的事態を語り出している。4)『集会の書に関する説教と講義』におけるアナロジー理解、の冒頭近くで取り上げたエックハルトの言葉を再度ここで引用することにしたい。

神はエッセとしてすべての事物の最も内に（intimus）あり、それゆえにすべての存在するものは神を喰んでいる。神はまた最も外に（extimus）ある、なぜならば神は一切を超越し、それゆえ一切の外にあるからである。すなわち一切は神を喰んでいる。なぜならば神は最も内にあるからであり、一切は神に飢えている。なぜならば神は最も外にあるからである。一切は神を喰んでいる。なぜならば神は全く内部にあるからであり、一切は神に飢えている、なぜなら神は全く外部にあるからである⁸⁵。

神のエッセは一切の被造物を現に今、在らしめている、それぞれの被造物にとって最も内なる根拠そのものであり、その意味でエッセである神はこの世界を在らしめている、この世界に最も深く内在する根拠であり力である。しかし

一方で、被造物は、自己の存在の内在根拠を自己ならざる他から、不断に受け取りつづけなくてはならないという、神への絶対依存性の内に置かれているから、被造物にとって、この自己の存在根拠たる神のエッセは同時に超越として、自己の最も外にあるものとされるのである。

今までの理解の要点をまとめるならば次のようになるであろう。

- 1) エックハルトの提示しているアナロジアの構造は、のちのスアレスの主張した「内的帰属の類比 *analogia attributionis intrinseca*」と合致する。
- 2) 被造物は神のエッセを不断に受け取ることによって存在している。
- 3) 被造物は神を徴し、表示する。

以上の3点を総合してエックハルトのアナロジア論の全体を描き出すとすると次のような理解に到達する。

神が存在する、人間が存在する、石が存在する、と語られたとき、「存在する」という同一名辞は「類比的同一」を語るものであり、一義的（同名同義的）でも多義的（同名異義的）でもない。ならば神と被造物のエッセは存在論的にはどのように理解すべきであるのか。エックハルトは、「内的帰属の類比構造」、すなわち、ひとつの同じものの先後と存在様態の違いに基づくアナロジアに従って理解する。

神も被造物もそこに内在している類比形相、*esse* によってそれぞれ「存在する」ことが語られるが、この類比形相 *esse* は、その起源においてはもともとひとつの用じものである。すなわち被造物の *esse* は発生論的には神の *esse* に帰属する。この場合先後の違いは、神の *esse* が原因として、被造物の *esse* はその結果として、「創造 *creatio*」という神学的枠組の内で理解される。

この「*per prius* より先なる仕方において」と「*per posterius* より後なる仕方において」という要件はどこまでも「*modus essendi* 存在様態」の違いというもうひとつの要件と共に語られねばならない。このことに関連してトマ

スが「神学大全Ⅰ，q. 13, a. 2 および a. 6」で指摘していることをここで合わせ確認しておきたい。

トマスは「神は善である」といわれる場合「神の善」が「被造物の善」の原因であるとされるが、原因であることと、「per prius より先なる仕方であることは必しも一致しないという。その説明として、トマスは、薬が生物体の健康の原因であるにもかかわらず、健康さについては実際に健康さを有している生物体に「per prius」に語られると説明する。

無論この主張の論拠となっているのは、そもそも「健康さ」は生物体の内にしか実際にありえず、他の下位類比項については「外的名命 *disignatio extrinseca*」にすぎないという構造に由来するものであり、この例を用いて、「内的帰属の類比」における「エッセ」について語ることはできない。「内的帰属の類比」に基礎を置くならば、「原因であること」と「より先なること」とは一致する。「原因であること」はこの場合、「神の創造」と結びつけられて語られているからである。それゆえにトマスが、「名称によって表示されるところのもの」つまり「*res significata*」と「名称の附与ということ」つまり「*modus significandi*」という二観点を導入しなければ、単に「原因」であることによって、「卓越した仕方」でその類比形相たる完全さがあることが語られることはないとする主張は、この「内的帰属の類比」に関する限りはあてはまらないといえる。

しかもこの「卓越した仕方」で第一類比項に類比形相が実現されている、ということを語る要件が「様態の違い」ということになるが、この場合の「*modus*」の違いは、「存在様態 *modus essendi*」の違いであって、被造物にあっては「有限定的なあり方」であるのに対して神においては「無限定的あり方」という「卓越した仕方」を表わすものである。

つまり存在様態の違いとは、神の *esse* が *ipsum esse* (エッセそのもの) として、いかなる限定も容れない無限な *esse* として、一方被造物の *esse* は、

本質 (essentia) に限定された有限な esse としてとらえられることを意味する。以上の「内的帰属の類比構造」を基礎とした上で、エックハルト独自の解釈が打ち立てられる。つまり、被造物に内在している類比形相 esse は、被造物が不断に神から受け取っているものであるとされるのである。

つまり、われわれが基礎テキストとして用いた a)～i) の文章中、「健康例」という外的帰属の類比例が用いられていたのは、そこにおいて尿の持つ「指示性格」が「内的帰属の類比」の基礎構造に付加される必要であったからに他ならない、ということになる。

被造物の有する「指示性格」とはそれゆえに、「神の esse」を不断に受け取ることによって存在している被造物の有する神への「絶対依存性」を意味するものである。

この「指示性格」は旧約外典の「集会の書（シラ書）」のアウトリタス「わたしを食べる人は更に飢えを感じ、わたしを飲む人は更に渴きを覚える（24, 21）」と関連せしめられ、神を指し示すそのあり方が、神に飢えるという動性に置き換えられてくる。

飢えるのは、被造物が常に神の esse を喰んでいるからであるとされるのである。

esse である神を不断に喰むことによって被造物は存在している。被造物の存在根拠は神にある。それゆえ被造物は自己を超えた神への動性を本質的に持つのである。それが「飢える」という動的な指示のあり方と理解されてくるのである。

さてここでわれわれは、懸案のままであった「被造物の無」の解釈へと進むことにしたい。

「内的帰属の類比」において神と被造物のエッセを理解する限り、「被造物がひとつの純然たる無」であるという論理的帰結にはいたることがないのはすでにみてきた通りである。このアナロジアにあっては、命名は「内在的命名」

であるからである。

そこで「被造物の無」の理解をこの「内的帰属の類比」にのっとりながら、しかも、被造物は不断に神のエッセを受け取って存在している、というエックハルト独自の視点を中心に据えながら探ってみることにしたい。

エックハルトは『創世記の比喩に関する書 Liber parabolarum Genesis』の内で次のように語っている。

受動者は次のことを教えるからである。つまり、自然本性的に持っているものを受動者は自ら持つのではなく、自らの内に固着している自己のものとして持つのではなく、受動者の内で取得された継続する状態として持つのではなく、受動者として、上位の者の働きによって、消えゆくものの内にあるごとくに、貸りる (mutuo) ことを乞い、そして受け取ったのであり、そして絶えず受け取っているのである。かくてそれは、そのもののエッセではなく、他者による、また他者のうちにあるエッセなのである⁸⁴。

ここで語られている受動者とは一切の被造物と解釈できるから、その被造物はそのエッセを自然本性的に、つまり所与のものとして見出すが、そのエッセは被造物に確固たるものとして、あるのではなく、上位の者、つまり神の働きに依存した、被造物にとってはいつ無に帰するかわからないものとして持つことがまず語られている。そしてその神より受け取ったエッセは、貸りることを乞うたものであって、絶えず渡されるものであることが述べられている。それゆえに被造物を在らしめている被造物のエッセは、神による、また神のうちにあるどこまでも神のエッセなのである。

以上のエックハルトの言表からわれわれはさらに新たな重要な観点を得たことになる。

「mutuo 貸りる」という語で表わされた事態である。

被造物は不断に神からエッセを受け取って存在しつづけている。しかしながらこの不断のエッセの受け取りは、被造物が神よりみずからのエッセを「貸り

受けている」と理解されねばならないということである。

それゆえに被造物のエッセは「そのもののエッセではなく、他者のうちにあるエッセ」であるとされるのである。

これは、被造物を現に存在せしめているその被造物のエッセは、その被造物自身の「所有」に帰さない、どこまでも「神所有のエッセ」であることを物語っている。

さらにこの主張が明確に提示されている他のテキスト箇所をみてみよう。

ドイツ語によって書かれた『神の慰めの書 Daz buoch der götlichen troestunge』の内の一節である。

人間の本性的あり方に従えば、人間は自分自身では悪と欠陥以外の何も持ち合わせないのだということをその人はよくよく考えてみなければならない。善きもの、善である一切のものを、神は人間に借しわたしたのであって、与えてしまったのではない。というのも真理を認識する者は天の父である神は子と聖霊には善である一切のものを与えわたしているが、被造物にはしかしながらいかなる善も与えることはなく、神はそれを被造物に信用して貸しているにすぎない(er verlihet ez ir ze borge) ということを知っているからである⁹⁹。

ここでは善(bonum)についてのみ語られているが、先のテキスト i) で見るとく、esse, unum, verum, bonum, lux, iustitia は termini generales (普遍概念)としてエックハルトでは互換可能な一連の完全性として扱われている。

ここにおいてはっきりと「verlihet 借りる, 貸す」あるいは「lieht 借りる, 貸す」という語を用いて、被造物における所有権の否定をエックハルトは明言している。

以上の観点からまとめると、被造物が存在するのは神から不断にエッセを借り受けているからであって、被造物が現に存在しているその *existere* (実在していること)を支えているエッセは神から借り受けているにすぎず、決してそ

の被造物固有の所有に帰すことのない、すなわちどこまでも神帰属のエッセであることになる。

ここで注意を要することは、神帰属のエッセといっても、個々の被造物をあらしめているこのエッセは、神におけるエッセとは当然のことはっきりと区別されなければならないということである。

被造物をしてその被造物あらしめているエッセは、本質に限定された有限なエッセであることは言うまでもない。ただし、通常であれば、他ならぬこの被造物が自己のエッセの所有者としていわば主人の地位にあるのに対して、エックハルトでは、個々の被造物は、神所有のエッセを信用借りする賓位に退けられている。

絶えざる神のエッセの借受は、同時に、被造物が常に神に飢えるという、被造物としての根本動性を基礎づけるものである。

エックハルトはこのようにして、被造物を現に被造物たらしめている存在根拠としての被造物のエッセを、外的帰属の類比の一類比項である尿の有する関係契機 *Zeichencharakter* (表示性格) を通じて、徹底的に神に帰属せしめようとしているのである。

すなわち、先に挙げた資料テキスト a)～i) で見られた「外的帰属の類比例」である「健康例」と「内的帰属の類比構造」との不整合的接合は、「内的帰属の類比」にこの関係契機を導入しようとした意図から生じた混乱と論理的破綻と解釈することができるのである。

エックハルトのアナлогия論を独自のものに行っているこの関係契機とは、一言で語れば、被造物が神に対して有する「絶対依存性 (*totale Abhängigkeit*)」に他ならない。

3) 光と熱のメタファー

被造物の存在が神に絶対的に依存しているというエックハルトの徹底した

theozentrisch（神中心的）な思惟の方位性は、彼の好んで用いる「光と熱に関する比喩」において、明確な形をとって提示されている。

太陽は大気に熱を与えるが、光については大気に信用で貸しているのである。それゆえに太陽が沈むやいなや、大気は光を失うが、熱は大気に残ったままである。というのは、熱は大気に固有なものとして与えられているからである⁴⁾。

太陽の現前によってのみ大気は光で照らされるが、太陽が沈めば、大気は光をとどめることはない、という関係が、「信用で貸している」と表現され、大気の輝きは太陽の現前にかかっている、という意味で、トータルな依存関係が表現されている。

われわれは太陽と、水に沈められた鏡に映じた太陽の鏡像の比喩を思い出す。この比喩を Hof のように解釈せず、つまり、太陽のエッセを欠く鏡像が確たる現実性を有している比喩ととらずに、太陽の現前によってのみ鏡像は現出し、太陽の不在がそのまま鏡像の消失となる、という原像と写像の間にある絶対依存性に即して解釈するならば、エックハルトの意図に沿う理解となるであろう。

4) 刹那借事のエッセ

ならばこうしたエッセ理解の地平からは、「すべての被造物はひとつの純然たる無である」とされる「被造物の無」はどのように理解され、存在論の内に定位されるのであろうか。これがわれわれが立て、懸案としてきた最後の問題となる。

この世界に存在する被造物はそのエッセを神から不断に借り受けて存在している、とエックハルトは理解する。個々の被造物を在らしめているそのエッセは神帰属のエッセであり、瞬時たりとも被造物の所有に帰さない貸し渡されたエッセである。このエッセを神のものとするならば、被造物に残された固有

な所有とは何であるか。そこに残される被造物固有な所有は「本質 *essentia*」だけとなろう。

無論エッセンチアだけではいかなる存在論的リアリティーも持ち得ない。被造物の所有として残るものは結局いかなる存在論的リアリティーも持たぬもの、そのいみで無であると言えないであろう。被造物の無とは、被造物に固有な所有という点で看るならば被造物はいかなる存在論的リアリティーも所有していない、という意味に解釈されねばならないであろう。

個々の被造物は確かに存在している。しかしそのエッセは神のものである。被造物のエッセが神のものであるとするならば、被造物の手に残るものは何か。エッセンチアはエッセの限定性であり、限定性それ自体はいかなる存在論的リアリティーもこの世界で持ちえない。それゆえにエックハルトは被造物は「それ自身では」無であるときりかえし語るのである。

このことは別な表現を用いれば、次のように語ることもできるであろう。被造物は自己の所有たるエッセによって *existere* しているのではない。

ここで先に、Hof が立てた彼のいう二つのアンチノミーを再度検討してみることにしたい。

- I. 一方でひとつのエッセ (*Sein*) つまり非被造的有以外にはないにもかかわらず、他方では被造的なものはこの有とは同一ではない。ひとり孤立した、排他的な有が主張されていると同時に、非被造的と被造的の間の明確な区別も主張されている。

この場合「非被造的有」を「神のエッセ」と置きかえれば、前にみたように、「内的帰属の類比」によって、そのまま理解ができる。つまり「ひとつの同じものの先後と存在様態の違いに基づくアナロジー」に従がうならば、「ひとつの同じもの」という観点から、「ただひとつの神のエッセ」のみあり、「先後と存在様態の違い」という観点からは、「非被造的エッセ」と「被造的エッセ」の区別がなされる。

被造物のエッセが神帰属のエッセである、という新たな観点を導入すれば、「非被造的エッセ」も「被造的エッセ」も同じ「神帰属のエッセ」に他ならない。

次に Hof のアンチノミーⅡをみていくことにしよう。

Ⅱ. 被造的なものがエッセ (Sein) のトータルな欠如において純然たる無と規定されるにもかかわらず、その現実性 (Realität) はそのことによって否定されることはない。

このアンチノミーは、被造物は「神帰属のエッセ」を不断に借り受けることによって存在している、といういわば「刹那借事の有」とでも名づけるべきエックハルト独自の観点からでなくては克服することは無理であろう。

被造物からエッセを引き上げれば、たちどころに無に帰する。エッセはエクジステンチア (實在) の根拠であるからである。被造物のエッセが神の所有であるならば、真に被造物の所有として残るものは「エссенチア (本質)」だけとなる。エッセを欠く本質は端的な無にすぎない。被造物はそれ自身では「純然たる無」である。しかし被造物は神帰属の有を不断に借り受けながら現に存在している。以上のような解釈となるであろう。

Karl Albert は、エックハルトのアナロジアの解釈にあたって、アナロジア関係は、神的エッセ (das göttliche Sein) と被造的エッセ (das geschöpfliche Sein) それ自身の間にあるのではなく、神的エッセの「様態 (modi)」の間にあると説いているが、この Albert の主張を検討し、この解釈に対してなされた Burkhard Mojsisch の批判もあわせ検討することにしたい。

まず、Albert のこの主張に先行する彼の「健康例解釈」から始めよう。

Albert は次のように語る。

健康についての例の内であれわれは次のような文を読むことができた。「生物体においてエッセ (Sein) を持つひとつのそして同じ健康さが、他ならないそれが食物の内にそして尿の内にある。」この例をエッセ (Sein) に応用するな

らば、つぎのことを意味する。ひとつのそして同じエッセ (Sein), それは神と同一であるが、他ならないそれがまた被造的な存在者のエッセ (Sein) なのである。それ(被造的な存在者のエッセ)は被造的な存在者の内に固着しないし、その内にいかなる根も張らない。しかしそれでも神のエッセそのもの (das Sein Gottes selbst) 以外の何ものでもないのである。すべての被造的な存在者が求め、それによって存在しているエッセ (das Sein) は、一種の神のエッセなのである。(ist das eine göttliche Sein)⁷⁴

まず、「健康例」は「外的帰属の類比例」であるので、それによって神と被造物のエッセを語ることはできないが、この「健康例」を「絶対依存性」というモメントに向けて解釈するならばエックハルトの意図に合致することになる。しかし注意を要することは、われわれが a)~i) に区分した上で検討した一連のアナлогия・テキストの中で、唯一論理上・内容上誤まりと判断されたのが、実はこの Albert の引用しているテキスト箇所であったということである。

この箇所は、この文に先行するテキストつまり前文の「内的帰属の類比構造」に合致するように、これとは全く構造の異なる「外的帰属例」である「健康例」を説明した箇所である。「健康例」に即すればこのエックハルトの解釈は明らかに誤まりとされる。しかし「内的帰属の構造」を反映した文であるから、これに基づいて、Albert がエッセを語ろうとするならば、皮肉なことに結果としては正当な理拠を得ていることになる。いづれにせよ Albert の「アナロジーの類型と構造」に関する検討の不足とそれに由来する誤まりとがここでは指摘されなくてはならないであろう。

Albert は被造物のエッセは神のエッセであると語る。彼の言葉に従うならば、神と同一である、ひとつのそして同じエッセ (ein und dasselbe Sein, das mit Gott identisch ist,)、他ならないそれがまた被造的な存在者のエッセなのである。(dieses und kein anderes ist auch das Sein des geschaffenen

Seienden.) となる。確かに「内的帰属の類比」の、もとはひとつの同じ神のエッセ、という発生論的起源の観点からすれば、被造物のエッセは神の内より発出したものであるから神のエッセであるとすることも可能であるが、この観点は内的帰属の類比構造の後件の「先後と存在様態の違い」という条件によってきびしく制限を受けていることを忘れてはならない。

このエッセは被造物の内に固着もせず、根も張らないとされる。この表現はエックハルトに由来するが、この表現は、「不断の貸しわたし」という神所有のエッセであることを踏まえて語られたものであり、しかしながらこの被造物をあらしめているエッセを、「神のエッセそのもの (das Sein Gottes selbst)」と語るのはややゆきすぎの感がする。神に帰属する、神所有に帰するエッセであるが、本質によって限定された有限なエッセであって、「神のエッセそのもの」と表現することによって「ipsum esse, エッセそのもの」との混同を招きかねないからである。ただし、被造物が求め、それによって存在しているエッセを「一種の神的エッセ das eine göttliche Sein」と eine (ひとつの、一種の) という否定冠詞を定冠詞のあとに用いて表現しているところから察するならば、神に帰属する、という意味を読み込むことも可能であるかもしれない。Albert はつづけて次のように語る。

エッセ (das Sein) は神と同一であるとするエックハルト形而上学の原則は、すべての存在者に対して無条件にあてはまるのである。というも各々の存在者のエッセは神であるからである (denn das Sein jedes Seienden ist Gott)。しかしながら、これは汎神論 (Panttheismus) ではない。神と同一のエッセとはエックハルトによれば被造物と混同も、統合もされず、被造物の所有にもならないからである。

特に次のことが注意されねばならない。アナлогия全般における関係とは、神的エッセと被造的エッセそれ自体の間において成立しているのではなく、つまり「神的エッセ esse divinum」と「被造的エッセ esse creatum」の間に

における関係でも、「絶対的エッセ」と「あれこれのエッセ esse hoc et hoc」の間における関係でもなく、神的エッセの「諸様態 modi」の間のみにおける関係である。つまり神の神的「エッセ」と被造物の神的「エッセ」との間における関係である⁷³。

この Albert の理解は、『命題論集』の「第一命題」とされる「Esse est deus.」（エッセは神である）を中心に据えた上でアナログアを神における神的エッセと被造物における神的エッセの間に成立するものとみた上で、一切を神のエッセに帰するエックハルトの theozentlisch な性格を特に前面に出して強調するものであるといえる。

これに対して、Burhard Mojsisch はこの引用文の後半「特に次のことが注意されねばならない。」以下の Albert の主張に対して、次のような批判を下している。

（そこでは）観点思考というもの（Rücksichtsgedanke）がおろそかにされている。そのひとつのエッセ（das eine Sein）はそれ自身の観点からは、その差異の内であるいは様態の内で自己自身をもって自らを伝達するエッセである。……被造物の観点からはしかしながらこのエッセの自己伝達（die Selbstvermittlung des Seins）は認識されない。それゆえに、被造物はエッセを所有していると誤まって思いこむのである。この虚構^{みせかけ}の所有が不断の外からの受け取りであると同時に不断の求めであること以外の何ものでもないのにもかかわらずにである。不断の受け取りと不断の求めとは、類比的な関係においては第二の類比項を表示している。このことはしかしながら被造物の観点からのものである。もし観点思考が考慮されないとすると、不足のないエッセの内欠如が見つかることになるであろう。まさにこの不足のないエッセが自己自身を求めて飢え、自己自身を切望することになるからである。——エックハルトが避けている矛盾である⁷⁴。

Mojsisch の批判の要旨は、神のエッセの自己伝達は被造物には認識されず、

被造物（この場合は人間）はそのエッセを自己の所有と誤って思いこんでいる。そういった人間のあり方が Albert のように、神の側にのみ観点をしぼり込むならば、鮮明にされなくなる恐れがある、というのが第一点目であろう。

次に、ただひとつの神的エッセがある、という観点にのみ立つならば、被造物は神より不断にエッセを受け取りつつ存在し、それゆえに不断に神のエッセに飢えている、という被造物のエッセの欠如のあり方が、完全なる不足のないただひとつの神的エッセという観点からは、自己矛盾としてしか定位されなくなる、というものである。この Mojsisch の Albert 批判をひとことで語れば、被造物という観点からの解釈不足ということになるであろう。

以上の Mojsisch の主張の内には、直接に批判とはかかわりが無いものの、極めて重大な指摘がふくまれている。それは、神のエッセの自己伝達が被造物たる人間には認識されず、それゆえに人間は自己のエッセを自己の所有と誤まって思いこんでいる、という指摘である。

そういった人間の自己認識と自己同一意識を問題として説かれてくるのが、のちに扱う「離脱 *abegescheidenheit*」という人間のあり方の問題である。

5) 継続的創造 (*creatio continua*)

エックハルトが神と被造物のエッセを理解するために導入したアナロジアは、ルネッサンスの神学者スアレスの提唱した「内的帰属の類比 *analogia attributionis intrinseca*」であったといえる。

このアナロジアにエックハルトは被造物の神に対する「絶対依存性」というモメントを更に導入して、一切を神に帰する徹底した *theozentlich* な方位性を立てたのである。

しかしこの場合重要なことは、エックハルトが持ち込んだ絶対依存性とは、下位の類比項に実現されている類比本性の所有帰属関係を語るものであって、決して内的帰属の類比の基本構造を損うものではないということである。一切

が神帰属のエッセに帰せられるとしても、そのことによってエックハルトのエッセ理解が一義的な *Monisumus* と理解されてはならない。なぜならばスアレスがくりかえし主張したように、先後と存在様態の違いが、「内的帰属の類比」の本質的構造契機をなしているかぎり、そのことによって、上位類比項と下位類比項の間が、原因と結果の関係で秩序づけられ、そこにキリスト教「創造論」の介入の余地が確保されるからであり、無限と有限の絶対的区別をもそこに措定しうるからである。

被造物のエッセは神所有のエッセではあるが、まさに下位の類比項たる被造物の内にあることによって神の内のエッセとは本質的に（被造物の本質 *essentia* に限定されて）異なる様態を取っていると語らなければならない。

被造物の内にあり、被造物をして存在せしめているエッセをなおかつ被造物の所有ではないとしうる理拠は、神が一瞬一瞬、このエッセを貸しわたしているとする不断の反復の構造にある。

被造物がそのつど一瞬一瞬、神より *esse* 借り受けて存在しつづけているということを、逆に神の側から語るとするならば、このことはいったい何を意味するのであろうか。

その都度のエッセの借事は、絶えずくりかえされる神の創造のわざを語るものである。

被造物の *existentia* の継続性は、創造主たる神の不断の創造行為によって支えられていることになる。

神は一瞬一瞬、無の淵から全世界をくりかえし創造する。「*creatio continua* 継続的創造」こそエックハルトの創造理解の核心であるといえる。

V 結論

絶対依存性の関係契機を導入したエックハルトの内的帰属の類比は、同時にエックハルトにおける「創造 *creatio*」の意味をも明かすものなのである。エ

ックハルトにあっては神のこの創造の行為は一瞬一瞬、全被造物をあらしめる神の根源的な生命の力と横溢とひとつに見られている。それゆえ、その都度あらしめられている全被造物は常に神のエッセに飢えるという、神への根本動性を携えるのである。

エックハルトは「被造物は神を指し示している」と語っていたが、被造物が存在するのは、神の不断の創造、継続的創造によるものであると理解したとき、この言葉は次のようなエックハルトの確信を告げているものと受け取ることができるであろう。

被造物が存在していることは、今、神が現に働いていることに他ならない。とするならば、被造物が現にいま、ここに存在していることはとりもなおさず、神が現に今存在していることを直接に告げていることとなる、というものである。

すなわち、エックハルトのエッセをめぐる思惟は、「インマヌエル、神われらとともにあり」というキリスト教信仰の原事実直に直載していることが確認されるのである。

エックハルトの「エッセをめぐる思惟」つまり「存在論」を「インマヌエルの原事実」のロゴス化とみなすならば、この原事実が目覚める人間のあり方が「魂における神の誕生」を中心としたエックハルトの「認識論」として展開されていることになる。

エックハルトの「存在論」は、被造物であるこの「私」が、神帰属のエッセに一瞬一瞬支えられ存在しえているという、いわば神へと一切を帰する方位性が主導的であった。

それに対して、この「インマヌエルの原事実」に目覚めることをめぐるエックハルトの「認識論」では「神」という観点は「私」へと収斂していく勢いをもっている。

さて、ここでわれわれはエックハルトの「creatio continua（継続的創造）」

と継えざる子の誕生「generatio continua（継続的誕生）」とがひとつのこととして語られている エックハルトの註解を確認しておこう。『ヨハネによる福音書註解』中の「わたしの父は今もなお働いておられる。だから、わたしも働くのだ」というアウクトリタスに関するつぎのような義解である。

注目すべきことは、もろもろの註解書は上の言葉を共通して、神の支配のわざについてであると解釈しており、そのわざによって、ものはたえまなく存在のうちに保たれているのであるということである。しかしこのことはまた、創造のわざについて真であるのみならず、一般的には、父なる神が今日までなしているすべてのわざについて真なのである。「というのは、神は創造して、立ち去ったのではないからである」。あるいは、神は中止したのではなく、今にいたるまで創造するという仕方、創造したからである。その原因は、神は「終極であり、始原である」（黙1・8, 22・13）からである。終極である場合には、神は創造したのであり、始原である場合には、神は創造するのである。そしてこれはつぎのように言われていることの意味である。「始原において神は創造した」（創1・1）それゆえに、哲学者たちは、天体の運動は永遠であると仮定したのであり、それは球状の天体においては、すべての点は終極であり、始原であるからである。

さらに父は、すべてのものに子を通して、子のうちで働きを及ぼす。「すべてのものは子によって生じた。そして子なくしては何ものも生じなかった。」（ヨハネ1・3）

しかし子はただたんに生まれたのみならず、断えず生まれているのである。「始めからわたしは造られていたし、将来の世にいたるまで絶えることがない」（ベン・シラ24・14）、すなわち生まれるのである。

さらに、父はたえず創造するか、あるいはけっして創造しないかのどちらかである。というのも永遠の今は、たえず同一であるからである。このことはそれゆえに、主がつぎのように言っていることの意味である。「わたしの父は今

もなお働いておられる⁹⁹。」

ここでエックハルトは「わたしの父は今もなお働いておられる。だから、わたしも働くのだ」という『ヨハネによる福音書』の前半、父なる神の働きを、創造のわざをも含めた神の一切のわざの現在に至るまでの不断の継続を明かすものとしてとらえる。そしてそのことの権威的援用を「もろもろの註解書」すなわちアルベルトゥス・マグヌス『ヨハネによる福音書註解』XXIV 209, トマス『ヨハネ福音書連続註解』XVII 472 seq. などに仰いでいるが、その根拠をエックハルトは、創世記の冒頭の句「はじめに in principio (始原において)」に見る。すでに「始原論」で見たが、この始原(principium)は、ここでも「永遠の今 nunc aeternitatis」と語られているように、「primum nunc simplex aeternitatis, 永遠の第一の単一なる今」として、神のわざの場としては「創造した creavit」という過去におけるわざの一回性として語られるが、これはすべての時にわたる「現在性 Gegenwartigkeit」として不断の反復を同時に語るものと受け取るのである。

さらにこのアウクトリタスの後半、「だから、わたしも働くのである」からエックハルトは子を通して、子の内で働く神のわざを見る。そして、神の一切のわざは「永遠の今」における不断のわざであるという主張に沿って、「子はただ単に生れたのみならず、断えず生まれている」という「不断の誕生 generatio continua」を説くのである。

(本論文は1992年度早稲田商学研究基金研究補助による。)

註(1) トマスは『神学大全』第十三問題、第三項で次のように語っている。「我々における神の認識は、神から被造物に発出する諸々の完全性よりするところの認識であり、これらの完全性は、神においては、被造物におけるよりも、遥かに卓出した仕方に従って存在しているのではあるが、我々の知性がこれらの完全性を捉える仕方は、それらが諸々の被造物においてあるような仕方であるにすぎないのであって、

知性はその捉えるところに従ってこれをそのかぎりにおいて諸々の名称によって表示する。その際、我々が神に帰する諸々の名称において、二つのことがらが区別して考えられなくてはならぬ。一つは、すなわち、『表示されているところのもの』significataとしての諸々の完全性そのもの、例えば善性・生命・等々であり、もう一つは『表示の様態』modus significandiである。この種の名称の表示するところのものに関するかぎりにおいては、それゆえ、これらの名称は固有の仕方では神に適合するものなのであり、被造物自身についてよりも神についてこそ、より固有のそしてより先なる仕方において語られる。だが、表示の様態に関するかぎりにおいては、それらは神について固有の仕方では語られているのではない。これらの名称の持っている表示の様態の適合するところは、被造物にあるからである。」(創文社、高田三郎訳「神学大全」1、270～271参照)この二観点からの理解は、被造物の内にある「ens (有るもの)」とか「bonum (善)」といった完全性が本来、神より発生し、被造物によって分有されているという理解を前提としている。

- (2) アナлогияという思惟方法には、それゆえ常に一種の不完全な「曖昧さ」がつきまとっていることも事実である。しかし、二価値論理的視点からは不完全な曖昧さとしかれないものが、反面、知性の自由度として、人間の創造的行為の源泉となっていることもまた事実である。特に事物の本質認識を介して、全く独立した二つの(あるいは複数の)事物、事態の関係構造の一致に基づいて語られる「比例性の類比 analogia proportionalitatis」は、神と被造物の esse に関する中世的関心の領域に限らず、むしろわれわれの現代的テクノロジーの世界において「創造的発想」をもたらす基礎的思惟方法となっているものである。一例を挙げればわれわれの身体内部環境が一定の状態に保たれているという身体的メカニズムの本質認識は、身体をさらにつつみこむ住居といういわば「身体外身体」の恒常的環境維持という発想につながり、「空調システム」開発を生んだのである。
- (3) エネアデス VI, 9, 3.
- (4) エネアデス VI, 9, 5.
- (5) Pseudo (偽) という語が冠せられているのは、この一連の文書 of 著者とされている人物が其の著者でないことが判明しているからである。「しかも偽書としては、ヨーロッパ思想史のなかでも最も成功した部類に属するものの一つであろう。それは偽書であることが、約一千年以上の長時間にわたってほとんど曝露されることなく保たれた上に、その著作意図、すなわちキリスト教思想に何らかの影響を与えるという意図は、十分に達成されたからである。筆者はディオニシオスと名乗り、キリスト教会の第一世代に属する聖職者を装っている。そこで六世紀初頭にこの文書が流布し始めた当初から、この人物は使徒パウロの説教によって入信受洗したディオニシオス、すなわち「使徒行録」17・34に記されたアテネの裁判官ディオニシオス・アレオバゲテスと思われてきた。その評価は中世をとおしてほとんど変わらず、ルネッサンス以降多くの疑問が提出されたものの決定的な反証がなく、ようやく19世紀後半に至って、この著作群が6世紀初頭に成立したことが確証された。それ

以来この著者の頭には Pseudo (偽りの) というタイトルが加えられることになる。ディオニシオス文書がはじめて教会の文書に引用されたのは、キリスト単性論 (Monophysiten) に属するアンティオキアの司教セヴェロスの文書 (531 年成立) であるといわれる。……7 世紀には文書の真正性と使徒時代性は完全に認められた。……このように文書の真正性が認められ、使徒時代に書かれたものとして認定されると、この書は新約聖書に次ぐ権威をもつことになり、その権威は中世を通じて東西両教会で揺らぐことはなかった。それというのもキリスト教思想において、キリストと使徒の時代に近いほど、教説の権威は重いからである。このような権威に裏打ちされて新プラトン派の思想がキリスト教内に流れこんだことは、これを肯定的あるいは否定的といずれに評価するにせよ、キリスト教思想の形成にとってはなほ大切な事件であるといわなければならない。もとより聖書の成立がすでにヘレニズム思想の影響なしにはありえなかったが、その後独自に展開を遂げた新プラトン派の思想が、6 世紀初頭という時点において、使徒に次ぐ権威のもとに、いわば高い濃度をもってキリスト教思想界に流入したのである。……ところでこの文書の成立に直接影響を及ぼしたと見られる思想家は、ギリシャ最後の哲学者といわれるプロクロス (412~485) である。19 世紀も末になって、スティグルマイア (Styglmayr) とコッホ (Koch) の両哲学史家がそれぞれ独立に、この文書がプロクロスに依拠していることを立証した。したがってアテネの裁判官ディオニシオスの著者であることも決定的に否定され、ルネッサンス以来続いた著者の真偽論争も終結したのである。」(熊田陽一郎著「美と光、西洋思想史における光の考察」アウロラ叢書、国文社 p. 38f.)

- (6) ミーニュ版教父全集, ギリシャ教父第三巻, Migne PG 3, 997A~1048B.
- (7) 訳は創文社「神学大全」第 1 巻, p. 258ff. 高田三郎訳による。
- (8) s. th. I. q. 13, a. 2.
- (9) s. th. I. q. 13, a. 3.
- (10) Migne PG 3, 140CD~141A.
- (11) s. th. I. q. 13, a. 5.
- (12) Summa Theologiae I, q. 13, a. 5.
- (13) フランシス・ペレス, „Analogia entis“ についての一考察——トマスを中心として——, 『中世思想研究Ⅳ』1961 年, 中世哲学会, 134 ページ以下参照。
- (14) トマス・アクィナス『命題論集註解』第 19, 5 問 2 項解答 1。
- (15) ペレス前掲論文 141 ページ参照。
- (16) Thomas De Vio Cardinalis Cajetan, De Nominum Analogia, 2, 8~22.
- (17) アリストテレス『形而上学』岩波文庫, 出隆訳, 上巻 112 ページ以下参照。
- (18) カエタヌス, ibid. 11.
- (19) このいわば二重の *disignatio* はトマス自身のテキストが源泉である。例えば De Verit. 21, 4; „Sic ergo dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inherente, bonitate

vero increata sicut forma exemplari.“

- (20) 田口啓子『スアレス形而上学の研究』南総社, 1977年, 94ページ参照。
- (21) Ibid. p. 95.
- (22) Curcus Philosophicus Thomiscus, Tom I, Marrietti, p. 481, ベレス, a. a. O. S. 134.
- (23) Sum. theol. I. q. 16, a. 6.
- (24) 箕輪秀二, 前掲論文38ページ参照。
- (25) Cajetan, a. a. O. 3, 23.
- (26) Ibid. 3, 25.
- (27) Ibid. 3, 26.
- (28) Ibid. 3, 27.
- (29) Vgl. ibid. 3, 30.
- (30) Ibid. 4, 32.
- (31) Dietmar Mieth, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler, Regensburg, 1969, S. 134. エックハルトのラテン語著作の編集者である Koch 自身も彼のアナログ論の中でつぎのように語っている。「第一に, 年を追うごとに私にいよいよ明らかになってきたことがある。それはアナログ論がエックハルトの思惟の要 (Angelpunkt) となっていることである。」(Josef Koch, Zur Analogielehre Meister Eckharts, in: Altdeutsche und altniederländische Mystik, Hsg. v. Kurt Ruh, Darmstadt, 1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 277.) さらに上田閑照も, 「エックハルトの思想の根本性格を, 中世形而上学, 存在論の枠の中で最も明確に示すのがエックハルトのアナログ論であろう。」と語る。(上田閑照「神の子の誕生」と「神性への突破」——ドイツ語説教集に於けるマイスター・エックハルトの根本思想——『ドイツ神秘主義研究』創文社, 1982年, 125ページ参照)
- (32) 新共同訳聖書では該当聖句は第24章21節。
- (33) In Eccli. n. 53, LW II, 282, 2-3.
- (34) Ibid. 282.
- (35) Ibid. 282, 7-12.
- (36) Vgl. Josef Koch, a. a. O. S. 285.
- (37) In Eccli. n. 54, LW II, 282, 13-283, 3.
- (38) Ibid. n. 52, 280, 5-281, 3.
- (39) Vgl. Sermo XL IV, 3, n. 446, LW IV, 372, 7-8. ここでエックハルトははっきりと「尿がそれ自身にいかなる健康さも全く持たないにもかかわらず生物体の健康さを表示することで生物体に仕えるように」と語っている。
- (40) Josef Koch, a. a. O. S. 280ff.
- (41) Sent. Id. 22q. 1a. 3ad 2.

- (42) Josef Koch, a. a. O. S. 281f.
- (43) Josef Koch, a. a. O. S. 282.
- (44) Sermo XL IV, 3, n. 446, LW IV, 372, 4-9.
- (45) Prologus generalis in opus tripartitum n. 13, LW I, 158, 9-10.: Igitur si deus non est, nihil est. Consequentis falsitatem probat natura, sensus et ratio.
- (46) In Eccli. n. 53, LW II, 282, 2-3.
- (47) Pr. 4, DW I, S. 69, 8-70, 4.
- (48) Hans Hof, SCINTILLA ANIMAE, Eine Studie zu einem Begriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung, Lund 1952.
- (49) Oto Karrer, Herma Piesch, Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, Erfurt 1927, S. 143. 参照。
- (50) Hans Hof, a. a. O. S. 91.
- (51) Ibid. p. 92.
- (52) Ibid. p. 114.
- (53) Ibid. p. 114.
- (54) Denifle Arch. II, S. 491ff.
- (55) Pr. 8. DW I, S. 130, 8-9.
- (56) In Exod. n. 40, LW II, 45, 10-11: Omne autem ens creatum acceptum vel conceptum seorsum per se distinctum a deo non est ens, sed est nihil.
- (57) Ibid. p. 115.
- (58) Ibid. p. 119.
- (59) Vgl. ibid. p. 222.
- (60) Pfeiffer a. a. O. Pr. LVI, S. 180, 34-38.
- (61) Ibid. p. 180, 38-181, 1.
- (62) Ibid. p. 180, 23-24.
- (63) Quaestiones Parisienses I, n. 7, LW V, 43, 13-44, 2.
- (64) Pr. 9. DW I, 154, 4-6.
- (65) Serm. XLIV, 3, n. 446, LW IV, 372, 3-9.
- (66) In Eccli. n. 45, LW II, 274, 4-13.
- (67) Ibid. n. 53, 282, 11-12.
- (68) Ibid. n. 54, 282, 13-283, 3. 同一内容の主張は例えばドイツ語説教 Pr. 9, DW I, 143, 1-4. 参照のこと。
- (69) In Gen. II, n. 25, LW I, 495, 10-496, 1.
- (70) BgT, DW V, 36, 16.
- (71) Ibid. 36.

- (72) Karl Albert, Meister Eckharts These vom Sein — Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum, Ratingen, Kastellaun, 1976, S. 185.
- (73) Ibid. p. 185.
- (74) Burkhard Mojsisch, Meister Eckhart, Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983, S. 55-56.
- (75) In Ioh. n. 411-412, LW III.