

スアレスの存在論

——一義性とアナロギアの間に——

井上 一紀

1. はじめに

近世以降の形而上学において、存在の一義性というテーゼが決定的な役割を演じていることはすでに哲学史の常識に属している事柄だろう¹。一六世紀の終わりに出版されたフランシスコ・スアレス (Francisco Suárez, 1548-1617) の『形而上学討論集 (Disputationes Metaphysicae)』(以下 DM と略記) は、中世哲学と近世・近代哲学の重要な結節点と看做されることの多い書物であるが、十三世紀から十四世紀にかけて本格的に導入された一義的な存在概念に関してもその例外ではない。スアレスにおいて形而上学の対象は、事象的存在である限りの存在 (ens inquantum ens reale) と明確に言われ、このように規定された存在は無限な存在と有限な存在、すなわち神と被造物を包含すると述べられる (DM, 1, 1, 26)。全二部から成る DM の第一部は、原則として神や被造物がどのようなあり方をしているのかについて触れることなく、両者に共通する存在という概念について論じられる。被造物の存在を神の存在の分有によって捉える思考のあり方、すなわち存在という概念を考える際に常に二者の関係を前提に置く思考の仕方に対して、無限な存在と有限な存在に先行する存在概念の創出という出来事が、以上のような DM の構成と内実へと決定的に寄与していることは疑いえない。

だがスアレス自身の用語法に厳密に沿うならば、事象的存在である限りの存在は神と被造物に共通しているという事態を、そのまま存在が神と被造物に一義的であると言い換えることはできない。というのも、DM のうちには、存在が一義的であると文字通り主張している箇所を見いだせないだけではなく、明確に次のように述べられてもいるからだ。「したがって、存在のもとで被造物が神に対して有しうるアナロギア²あるいは帰属は [...] 神への本質的な関係ないし依存を有する固有で内的な存在のうちに基礎づけられている」(DM, 28, 3, 16)。全体の文意を理解するためには前後の文章を参照しなければならないが、一義性ではなくアナロギアが主張されていることは明白だろう。

スアレスは存在の一義性を肯定したのか、それともアナロギアを守ろうとしたのか。以上のラフな素描からはこのような問いが現れる。わたしたちの考察は、DMにおける存在の一義性／アナロギアの思考に関する解像度を上げながら進むことで、この問いに直接答えようとするよりもむしろそれを解消し変形する方へと向かっていく。ただしその際、本稿の関心は、この論点に関するスアレスの解が十全なものであると主張することや、そのために必要な修正を加えることに存するのではなく、概念配置が変動していく様、問題そのものが再編成されていくあり様を観察することに向けられる。その意図について簡単に触れたのち、本論に移りたい。

DMは、有限な存在、無限な存在、実体、偶有性等々に共通する存在について論じられる第一部と、挙げられた諸々の存在に関する各論が重ねられる第二部から構成されている。形而上学総体に引かれたこの区分は——少なくともカント、さらにはヘーゲルにまで引き継がれることになる——存在一般をその学問対象とする一般形而上学 (*metaphysica generalis*) と、神・世界・人間を考察する特殊形而上学 (*metaphysica specialis*) の間の区分のひとつの端緒として、ドイツ講壇哲学の体系を形づくっている³。すでに見たように、この配分は一義的な存在概念なしには考えられえない。したがって、いわゆる超越論的哲学の土台——どれだけ叩き台であるとしても——となっている形而上学の区分を可能にしている要素として、存在の一義性 (の変容) を想定することができるだろう。以上に連関する概念配置の観測を通じて、超越論的哲学の発生素素を抽出するための、言い換えるならば超越論的哲学に対する系譜学的操作のための準備作業を行うことが、本稿の目的である。

2. 一性／一義性／アナロギア

本節では専ら、スアレスにおける二つの語 (一義性とアナロギア) をより判明なものにすることを試みる。ただしその際、いきなり一義性の内実を検討していく (一義性とは何であるか) のではなく、一義性、アナロギアを取り巻く諸概念の相互関係を形式的に概観することから始め、その次に少しずつ内容へと歩みを進めていきたい。というのも、多かれ少なかれどのテキストにも言えることだが、DMの場合、特にある部分の主張をそれだけで考えた際に混乱が生じやすいからである。まずは一義性がどのような概念と区別されるのかを確認するところからはじめよう。スアレスは第二八討論第三節において、存在の一義性を主張する立

場についてあらかじめ以下のように整理している。

第二の見解は存在 (ens) は神と被造物に一義的に言われるというものである。

[...] 存在は直接、神と被造物に共通な一なる概念 (conceptus unus communis) を意味する。それゆえ、存在はそれらについてアナログ的 (analogice) ではなく一義的に (univoce) 言われる。前件はわれわれによって本書の第一討論において証明された。しかし結論は多様な仕方でも証明されるだろう。

(DM, 28, 3, 2)

存在が一なる共通な概念を意味することが、存在の一義性を主張する上での前提となっている。しかしむしろここで注意しなければならないのは、前者と後者は全くの同義ではなく、後者を主張するためには別の証明のステップが必要だと述べている点だろう。存在が神と被造物に共通な概念を有するからといって、ただちにそれによって存在が無限な存在と有限な存在について一義的に言われるわけではない。両者の区別を、差し当たって存在の一性 (unitas) と存在の一義性

(univocitas) の区別と呼んでおこう。わたしたちがはじめに指摘したように、神と被造物に共通する一なる概念としての存在は、しばしば一義的な存在と可換的に用いられることがある⁴。アナログ的とのラフな対比のもとでは正当なものであるとしても、この用法には十分慎重になる必要があるだろう。というのも、このことは単に言葉の上での煩瑣な区別にすぎないのではなく、後に見るようにストア形而上学の特徴をそのまま反映しているからだ。

したがって、一義性かアナログ的か、という問いは一性／一義性／アナログ的という三項を常に念頭に置いた上で考えられなければならない⁵。続いて、一性とアナログ的の関係について見ることにしよう。DMには存在の一義性に対するいくつかの既存の反論がまとめられているが、そのうちの一つに次のようなものがある。神における存在は、本質的に自らによっており、他のものに依存することはないが、被造物における存在は他のものに依存している。ここから神の存在は本質によってあると言われ、被造物の存在は分有によってあると言われる。それゆえ、存在は神と被造物に一義的には言われえない。一義性とアナログ的の基本的な対立を示す反論に、ストア自身は印象的な反応を見せる。曰く、この反論には「あまりに多く証明しすぎているか、有効ではない⁶」(DM, 28, 3, 9) という困難が付きまとう。というのも、以上の議論によっては存在が一義的でないということのみならず、存在が神と被造物に共通な一つ概念を持たないということ

も主張されてしまっているからだ。トマスや多くのトミストがこのことを認めないとしても、そうなってしまっている。なぜなら、本質によってあると言われる存在と、その分有によっている存在という差異のもとでは一つの共通する存在概念など不可能であるから、と (DM, 28, 3, 9)。スアレスは、神の存在と被造物の存在から出発して存在概念を思考し、同時にそのアナロギアを主張する立場に対し、両者に共通する存在概念の有無という点から反論を加えている。したがってこの場面においてスアレスとトミストを分けているのは、一義性とアナロギアのいずれの立場を取るかという論点ではなく、一性とアナロギアの関係をどのように理解するか、という論点である。図式をクリアにするためにあらかじめ断言しておくならば、あくまでアナロギアによって神と被造物の間に一性が担保されるという立場⁷をスアレスは取らない。より精確に言うなら、アナロギアに依拠して考えられる一性を一性とは認めていない。先の一義性に関する引用は——実際にスアレス自身が一義性を主張するかどうかはともかく——一性が一義性に先行することを告げるものだが、同様に、一性がアナロギアに先行する。この点について典拠を挙げつつ少し細かく見ていく必要がある。スアレスが主張するアナロギアとはどのようなものなのだろうか。

卓越博士は、比例性のアナロギア (*analogia proportionalitatis*) と帰属のアナロギア (*analogia attributionis*) を検討していくなかで、自らの立場を明らかにしていく。

無限な存在と有限な存在の間に比例性のアナロギアを認めるということは、神が自らの存在に対する関係と、被造物が自らの存在に対する関係とに一定の比を認める、ということである (DM, 28, 3, 10)。スアレスの説明はきわめて簡略化されているが、例えばこのアナロギアを中心的なものに押し上げたトマス・デ・ヴィオ・カイエタヌス (Thomas de Vio Cajetanus, 1469-1534) の記述を参照するなら、身体による視覚の場合の「見る」と、知性による「見る」が当該のアナロギアのもとで考えられる。知性が何かを見るということは、何かを知ることである。ところで知るとは精神にあるものを提示することであり、見るとは生きているものにあるものを提示することである。したがって身体による「見る」と知性による「見る」は、あるものを提示するという点において比例性によって同一である⁸。さて、スアレスは神と被造物が存在に対する関係としてこのような関係を認めない。反論は、このアナロギアのどこに証明されていない箇所があるか、どのような飛躍があるか、という観点からではなく、むしろ彼自身の立場から端的に行われる。

[...] というのも、存在という名辞が被造物に適用されるのは、被造物が神とのそのような比例ないし比例性を保持しているからではなく、端的に自らにおいてあるもの (aliquid) であり、完全な無ではないからである。(DM, 28, 3, 11)

スアレスは被造物に関する伝統的な理解から逸脱する。被造物は他においてあるものなのではなく、自らにおいてあるものである。DM にはしばしばこのように「神なき被造物」とでも呼ばれるべき奇妙な存在者が登場するが、その一つの集約点を内的帰属のアナロギアという場に位置づけることができるだろう。

帰属のアナロギアは、二つのアナロギアに分類される。その内の一つである外的帰属のアナロギアとは、ある形相が一つの項については内的に言われるが、もう一つの項には外的な関係を通じてのみ言われる場合のことを示す。例えば、健康は動物について絶対的に言われ、その動物との関係を通じてのみ薬について言われる場合がそうである。薬が健康的であると言っているのは、薬が動物の健康を維持しその原因となる、といった仕方で動物というもうひとつの項を経由することによってである。薬についてメタファーによって述語づけられている「健康」と、動物について絶対的に述語づけられている「健康」は、したがって共通の概念をもたない。

これに対し、共通な概念をもつとされている内的帰属のアナロギアにおいてこそ、存在概念のもとでの神と被造物の関係が考えられるべきであるとスアレスは主張する。このアナロギアは、一つの項が絶対的に、他の項がもう一つの項との関係のもとで言われるが、その両方の項において内的に言われる場合を示す。この奇妙な規定の前提となるのが、これまで触れておいたアナロギアに対する一性の先行性であり、「神なき被造物」である。卓越博士は、被造物を二通りの仕方で考える。より精確に言えば、被造物を次のように二重化する——存在である限りの被造物 (creatura ut ens) と、創造された存在である限りの被造物 (creatura ut ens creatum)。後者においてはじめて神との関係が考えられるのであって、前者においては——端的に表現するなら——神は必要ない。これがスアレスの基本的な戦略である。

[...] 被造物は、創造主あるいは神の存在 (esse) を通じてではなく、存在 (esse) そのものを通じて、無ではない (extra nihil) ことによって存在として規定される。神との関係が付加されるならば、被造物が存在であるのは、

例えば、それが神的な存在 (esse) の分有であることによってである。このような場合もはや被造物は存在として規定されるのではなく、しかしかの存在として、疑いなく創造された存在として規定されるのである。(DM, 28, 3, 15)

外的帰属のアナロギアにおいては、一つの項 (薬) がもう一つの項 (動物) を經由する必要がある、それ以外の道は残されていなかった。内的帰属のアナロギアは、それ以外の道をあらかじめ確保しておくを試みる。神との関係が付加されるならば、なるほど被造物の存在は神の存在 (esse) の分有によって考えられなければならない。「あらゆる被造物は、神の存在 (esse) を分有する、あるいはなんらかの仕方でそれに似る限りにおいて (quatenus)、神との関係を通じた存在である」(DM, 28, 3, 16)。その限りでは、確かに被造物が存在であると言うためには一つの項 (被造物) がもう一つの項 (神) を經由する必要がある。つまり、存在について一つの項が絶対的に言われ、他の項がもう一つの項との関係のもとで言われる。だが、被造物は常に神を經由しなければならないわけではない。特定の存在ではなく、存在の「最も抽象的で最も渾然とした (confusissima) 概念規定 (ratio)」(DM, 28, 3, 16) のもとで、言い換えれば——この可換性については次節で触れる——「無ではない」(DM, 2, 5, 16) という概念規定のもとで把握されている限りにおいては、被造物は神なしに存在であると言われうる。ここに、無限な存在と有限な存在、いずれの項においても内的に言われるという主張が賭けられる。

「無ではない」と言われている存在は、あらゆる存在に共通する、形而上学の対象としての存在である⁹。ここから、スアレスの見解を次のようにパラフレーズできる。神と被造物の関係が付加される手前で、両者に共通な一なる存在が定立されている。存在の一性がアナロギアに先行する。存在の一性が、内的帰属のアナロギアという領域を開く (実際にそれが成立しうるかどうかは措くとしても)。

纏めよう。端的に言うなら、一性が一義性とアナロギアのいずれにも先行する。これが本節によって確認された事柄である。本稿冒頭ではじめに提起された、一義性かアナロギアかという問いはすでに問題としての力を失いつつある。本節では、一性と一義性、一性とアナロギアの関係についてその大枠を概観してきた。残されているのは、(厳密な意味での) 一義性とアナロギアの関係及びそれらの内実だが、この論点に入る前に確認しておかなければならないことがある。それは、神と被造物に共通であると言われる存在、形而上学の対象としての存在が、いか

なる存在であるのかという問題である。

3. 可能性の存在論

DMは、形而上学の対象とは何であるかという問いと共に始まる。整理されつつ紹介される諸々の見解、またそれに対するストアレスの反論はいずれも膨大な量を擁しているの、要点を絞って導入しておく。一言で表すなら、卓越博士自身の解答は以下のようになる：事象的存在である限りの存在 (*ens inquantum ens reale*) が、形而上学の十全な対象である (cf. DM, 1, 1, 26)。事象的という形容詞が持っている働きにその鍵を見ることができるだろう。この語によって、大きく分けて二つのものが外に置かれている。ひとつは、キメラ、第二志向、欠如といった概念上存在 (*ens rationis*) であり¹⁰、もうひとつは現実的な実在である。「存在としての存在は、あらゆる存在に […] 内的に含まれている。[…] このようなあらゆるものは、ある仕方で真なる本質を、すなわち虚構的でも想像的でもなく、事象的で、実在することに適している (*aptam ad existendum*)、無ではない本質を有している」(DM, 2, 5, 16)。実在することに適しているという表現は、現実にも実在している (*existens actu*) という事態と対になっており、それぞれ名詞存在 (*ens ut nomen*) と分詞存在 (*ens ut participium*) に対応することで明確に区別されている¹¹。存在は、ある場合には、現実にも実在することを意味する分詞存在として解されるが、「ある場合には、存在 (*esse*) を有するあるいは有しうる (*potest*) ものの本質を形相的に意味する名詞として、現実にも働くものとしてではなく、可能性あるいは適合性 (*aptitude*) においてあるものとしての存在それ自体を意味すると言われうるような名詞として、解される¹²」(DM, 2, 4, 3)。つまり実在することに適しているとは、現実にも実在しているか否かに関しては中立無記に、ただそのものが実在しうるということの意味する。したがって、神を含むあらゆる存在に共通している事象的存在としての存在は、現実的な実在をただちに含むのではなく、実在することがただ可能であることを示している。この意味で、現実には無 (*nihil actu*) であっても無ではない (*extra nihil*) と言われうるような領野に、形而上学の対象としての存在が位置づけられる。

以上の存在概念の規定に、創造という契機が全く登場しないことに十分注意しなければならない。被造物を含むあらゆるものの存在は、事象的存在あるいは可能的存在として考えられる限り、創造を端的に必要としない。言い換えるならば、形而上学の十全な対象としての存在を思考する足場は、創造ではなく可能性であ

る¹³。

一義性とアナログアが機能する前に定立されていた、神と被造物に共通な一つの存在は可能的な存在であった。この存在概念によって、被造物は創造以後の存在としてのみならず、創造以前の「最も抽象的で最も渾然とした」可能的存在としても思考されうることになる。一義性とアナログアの対について論じることができるのはこの地点においてである。一義性は次のように理解されている。

一義的なものは、それ自体で無差異 (*indifferens*) であるため、いかなる秩序もなしに、あるいはあるものが他のものと同様であることなしに、等しく下位のものへと下る (*ad inferiora descendat*) [···]。 (DM, 28, 3, 17)

したがって、存在が神と被造物について一義的に言われるということは、可能的存在一般が神と被造物に下っていくあるいは分化していく際に、両者の間にいかなる関係も秩序もないということを意味する。(内的帰属の) アナログアの場合は異なる。被造物は、渾然とした可能的存在である限りにおいては神との関係を持たないが、創造された存在である限りにおいては神との関係を有する。両者の秩序は、存在が、第一に神に属し、次いでその神を通じて残りのものへと下っていくという仕方では立てられる。それゆえ、存在が一義的であるか否かを判断する基準は、それを両者に共通する一つ概念として認めるか否かではなく、可能的存在がどのように下位のものに分割¹⁴されながら現実化していくかという点にかかっている。神、被造物等々の固有の概念に対応しているのではなく、一つの共通な概念に対応している「ただ渾然とそしていわば可能的に下位のものを含んでいる存在」から、存在としての存在に対応しているのではなく、諸々の固有な概念に対応している「現実にそして判明に下位のものを含んでいる存在」へ (cf. DM, 28, 3, 18)¹⁵。DMにおける一義性とアナログアの抗争は、可能的なものの現実化を引き金として、異なるものの媒介ではなく同一なるものの差異化という局面で生じている。

4. 一義性批判の内実

一義性かアナログアか、という問いは以上のような配置関係を考慮した上でのみ、DMに対して投げかけられうる正当なものとなる。さて、内的帰属のアナログアが主張されていることから推察されるように、卓越博士が(厳密な意味で

の)一義性を是認することは決してない (cf. DM, 28, 3, 18-22)。しかしもはやその否認は、存在が一義的であるとするなら存在が類になってしまう、また神と被造物では能力が不等であるといったことを理由としているのではない。なぜスアレスは存在の一義性ではなくアナログアを肯定するのだろうか。その論拠はどこにあるのだろうか。確かに、一義性に対する真の反論として次のように述べられてはいる。

第三のそして真なる反論。—— [第二の反論も十分でない] それゆえ、存在の概念規定 (ratio) が有限な存在と無限な存在において完全に同じであることが否定されることにより、第三の反論がなされる。というのも、後者はそれ自体によって在ることにより存在である一方、前者は他のものによって在ることにより存在であるのだから。(DM, 28, 3, 21)

後に続くのは、ここで言われている存在という語は結局のところ存在としての存在ではなくしきじかの存在ではないのか、という想定される再反論である。これに対しスアレスは以下のように応じる。抽象化された共通な存在概念は、規定された多様で固有な存在概念のうちに内的に含まれている。このような規定は、存在としての存在それ自体が (神と被造物の間の) 秩序と共に自ら要求するものである。渾然とした概念としては、存在は一であるが、完全に同一 (idem) ではない。そして一義的なものこそが、このような同一性を要求する (したがって存在は一義的ではない)、と (cf. DM, 28, 3, 21)。

だが、スアレスの一義性に対する反論、ならびに想定される再反論に対する再々反論はそれほど説得的ではないように思われる。引用された箇所においては、無限存在と有限存在ではそれ自体によって在るというあり方と、他のものによって在るというあり方が異なるという点から存在の一義性が批判されていた。しかしそもそも一義的であるとはいかなる秩序も他のものとの関係もなしに分化していくということであったのだから、反論は両者の対立を示すのみであって、なぜ一義的であってはならないかということの十分な理由にはなっていない。再々反論も同様であるように見える。DM の概念規定において存在の一義性を主張する者ならば、最も抽象的で最も渾然とした存在概念はいかなる秩序も、諸々の存在に対する規定も要求しないと述べるだろう。スアレスはそのような一なる存在がそれ自体で秩序を、多様なものを要求すると断言するが、やはり相違を示すのみで有効な反論とは言い難い¹⁶。

それゆえ、DMのうちに一義性否認のための理由が明示的に示されていると判断することはできない。しかしわたしたちは、これまでの彼の体系的形而上学の理路が、一義性に対する拒絶を必然的なものにすると考える。スアレス形而上学を成立させている構造は、不可避免的に存在の一義性を廃棄し、内的帰属のアナロギアを導入することを要求している。ここからは、前節までに提示されていた諸概念をもとに、スアレスのテキストに折り込まれているものを展開していく必要がある。

アナロギアは可能的なものが現実化する場において、また存在一般が分化していく局面において機能していた。仮にここでアナロギアではなく一義性が導入されると考えてみよう。存在である限りの存在は、いかなる秩序も関係もなしに下位のものへと下り、分化していくことになる。このとき、大きく分けて二つの問題が生じてしまう。

(i) いかなる秩序もなしに諸々の存在へと分化していくのならば、もはやこの場面において可能的なものの現実化を考えることはできない。なぜなら可能的なものの現実化は、スアレスにおいてはあくまで創造を通じて起きうることだが、創造とは常に神と被造物の関係——創造する存在と創造される存在——ないし秩序を含意するものである。ところで存在が一義的であるということは、それがいかなる秩序もなしに下位のものへと下っていくことを伴っていた。ゆえに存在の一義性を肯定しようとするなら、それは創造なしに、すなわち可能的なものの現実化なしに諸々の存在へと差異化していくことを主張することになる。ところがこの事態は、スアレス形而上学の体系全体にとって致命的である。形而上学の十全な対象は事象的存在としての存在であり、そのミニマムな規定は、無ではない (*extra nihil*) こと、すなわち現実に実在することが可能であることであった。もしも現実化の契機がDMにおいて与えられないのならば、可能的存在は本当に現実に実在しうるものなのか、つまり可能的存在と呼ばれているものが実際のところ可能的存在であるのか否かが分からなくなり、現実には実在しえないキメラ等の概念上存在と判別不可能になるだろう。すると事象的存在としての存在が有していた最低限度の規定は損なわれることになり、その形而上学の対象設定は挫折する。

(ii) 諸々の存在への差異化について。存在の一義性を主張するならば、創造なしに諸々の存在へと分化していかなければならない。しかし、このとき諸々の存在とはいかなる存在であるのだろうか。創造以前の被造物と創造以後の被造物に二重化されていたはずの被造物は、重化をやめ、創造なき被造物の位置に留ま

ることになる。同様に、神もまた、創造以前の神と創造以後の神へと二重化しなければならないが、こちらもやはり創造以前の神に留まる¹⁷。では、可能的存在のもとにある創造以前の被造物と創造以前の神は、一体名以外のどこで異なるというのだろうか。諸々の存在を含んでいるはずの渾然とした存在一般は、どこで分化しようというのだろうか。存在の共通で一なる概念 (*conceptus unus communis*) から出発するこの形而上学には、諸々の存在への差異化、多様化の契機が求められる。創造という作用以外にそれを見いだすことができないならば、スアレスは存在の一義性からの回避を余儀なくされる¹⁸。

存在は一義的かアナログ的かという問題のもとで彼の形而上学を展開するとき、以上のような構成が明らかとなる¹⁹。渾然とした可能的存在一般のうちに折り畳まれているはずの諸々の存在は、一義性を肯定するならば現実化することもなく、分化することもない。これらの結論を避けるためには、一義性ではなく（内的帰属の）アナログアを肯定しなければならない。スアレスによる存在の一義性の否認は、内在的にそれを批判することによって選ばれた事柄ではない。むしろその形而上学のシステム全体が要請するひとつの帰結である。

5. 抗争の変成

本稿冒頭で仮設定されていた問題——（ラフな意味での）一義性かアナログアか？——が、DMにとって擬似的なものであることはすでに明らかだろう。第2節で見たように、この意味での一義性、すなわち存在の一性は、内的帰属のアナログアを成立させるための不可欠な要素となっている（こちらも冒頭で述べたように、実際にそれが成立しているか否かは問わないとしても）。一義性かアナログアかという問いは、可能的なものの現実化、存在一般から諸々の存在への分化という場面において思考されるべきものへと姿を変えている。

しかし、さらに次のように問う必要があるだろう。DMにとって、この問いは本質的な問いであったのだろうか。実際のところ、この問いは問われる前に既に答えの出ている類のものではないのか。なぜなら、一義性かアナログアかを決定するのは、一義性に対する内在的な批判、あるいはアナログアの肯定のための根拠づけではなく、専らスアレスがはじめに行う形而上学の対象設定であるのだから。現実には実在可能なものとしての存在、神・被造物・実体・偶有性等々を包含する一般的な存在。これを形而上学の対象に据え、出発点とした時点で、すでに一義性とアナログアのいずれの道を選択するかは決められてしまっている。より

精確に言うなら、アナログアまでの一本道しかDMには用意されていない。(もちろんこのことは、問題が完全に解消したことを意味するわけではない。形而上学の対象設定によって決定されているということは、その設定如何では再び解が変わるということでもある。例えば、最も一般的な存在を思惟可能なもの

(*cogitabile*)、知解可能なもの (*intelligibile*) とし、虚構さえその内に含み入れてしまうのなら、一義性をブロックしていた論点のうちのひとつは失われる²⁰。)

纏めよう。したがって以下のように言い切ってしまうことにも、一定の正当性が認められるように思われる：DMにおける一義性とアナログアの真の抗争は、第二八討論において生じているというよりもむしろ、形而上学の対象設定の裏側で同時に生じている。スアレス以後、しばらくの間もはや表立った仕方で両者の相克が見られないとしても、そしてある時に形を変えて突如登場することになるとしても、全く不思議ではない。なぜならDMは確かにそれを表舞台から退けるトリガーであったのだし、そして確かにそれを密やかに保存したのだから。

※本稿は、科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

¹ Courtine (1990)、Honnefelder (1990)、Boulnois (1999)、鈴木 (2008) を参照。

² 本稿では、通常類比と訳されるアナログアを、後のカントにおける用法との接続を図るためにそのままアナログアと表記しておく。

³ Courtine (1990, 405-17)、Vollrath(1962)はこの区分の端緒をベネディクト・ペレイラ (Benedict Pereira, 1536-1610) に見いだしている。アブラハム・カロフ (Abraham Calov, 1612-1686) 等、ケーニヒスベルクの近世スコラ哲学者にとって、ペレイラの影響がスアレスに比べて極めて限定的であったことについては、Sgarbi (2010, 149-54) を参照。

⁴ スアレス自身、(本稿で後に規定する) 一義性と、一性との「大きな類似性」を認めている。ただしそれがあくまで類似性であることには十分注意しなければならない。DM, 28, 3, 17 を参照。

⁵ 一性について委細を尽くして論じるためには、それを対象的概念において認めるのか、形相的概念において認めるのか、両概念をどのようなものと理解するのか等々についてフォンセカ、カエタヌス、ソト等々の近世スコラ学者に関する見取り図を、イエズス会、フランシスコ会、ドミニコ会の区分を参照軸としつつ描いた上で、スアレス自身の立場を確定させる必要がある。ここでは、本稿の意図に沿って、存在の一義性／アナログアの変容を観測するために最低限必要と思われる迂回に留めたい。こうした一性／一義性／アナログアに関するスアレスの思考の背景については、Ashworth (1995)、Courtine (2005, 306-12, 337-57)、山内 (2013, 146-221) を参照。

⁶ 強調は引用者。

⁷ 例えばドミニコ会士ヨハネス・カプレオルス (Johannes Capreolus, 1380-1444) は、存在の一性を類や種の一性としてではなく帰属のアナログアの一性として考えるべきだとし、前者に対して後者をずっと小さな一性と呼んでいる。Capreolus (1900, 141 a) を参照。

⁸ Cajetanus (1952, 12) を参照。

⁹ DM, 1, 1, 26 を参照。

¹⁰ DM, 1, 1, 5-7; 54, 1, 4-9 を参照。

¹¹ 本稿では立ち入ることができないが、名詞存在と分詞存在の配分についてもスアレスによる組み替えが行われている。その背景については、Courtine (1990, 228-39) を参照。

¹² 強調は引用者。

¹³ こうした論点は、否定的にせよ肯定的にせよスアレスに関して広く強調されている。Gilson (1962)、Doyle (1967)、Boulnois (1999, 482-9)、Courtine (2005, 312-22) を参照。

¹⁴ わたしたちが考察の主要な対象としている第二十八討論第三節は、「前述の分割は一義的であるかアナログ的であるか」と題されている。

¹⁵ 現実には無であるが可能的存在ではある被造物の本質が、創造によって現実化するという論点に関しては、DM, 32, 2, 10-11 を参照。ここからクローニンが述べるように、創造以前の存在である *esse essentiae* を引き受けるヘンリクス-スコトゥス-スアレスという線を引くことができるだろう。もちろんその背後にあるのはアヴィセンナの影響あるいは「亡霊」である。仮に、*esse essentiae* と *esse objectivum* (対象的存在あるいは想念的存在) の同一視を *ens rationis* の観点から——前者は *ens rationis* ではありえないが後者は *ens rationis* でもありうる——と批判するドイルの議論を認めるとしても、*esse essentiae* に関する上の定式は意義を失っていないように思われる。Cronin (1966, 41-6)、Doyle (1967) を参照。

¹⁶ ハーレス、ホンネフェルダーは、一なる存在それ自体が多様なものの秩序を要求するというスアレスの理路それ自体に困難を見いだしている。冒頭で述べたように、本稿は DM の議論それ自体が妥当であるか否かを副次的な問題として扱うのでこれ以上本文で触れることはないが、この疑問は正当であるように思われる。「存在の概念のうちに既に多様な関係を見いだすというこの試みは、この概念の単純性のゆえに頓挫するとしか考えられない」(Hoeres 1965, 272)。Honnfelder (1990, 291-2) を参照。これに対しダルゲ、ハイダーは次のように反論している。そのような解釈は「抽象的にまた渾然とした仕方でも概念把握された限りにおける (*quantumvis abstracte et confuse conceptum*) 存在それ自体が自らによってこのような秩序を要求する」(DM, 28, 3, 17) と訳すことによって、つまり *quantumvis* を *in quantum* の意味に解することによって成立している。しかしここでの *quantumvis* は、どれだけ……であってもという意味で取られなければならない。ゆえにこの箇所で行われている存在は抽象的で渾然とした概念なのではなく私たちの精神から独立してある事象的な存在なのだ、と (Darge (1999, 317-8)、Heider (2007, 35-6))。私たちの精神から独立して等々の主張に関してはここでは措くとしても、ここで言われている存在が抽象的なものではないという解釈には無理があるように思われる。というのも、スアレスは他の箇所では例えば「抽象化された限りにおける (*ut abstracta*) [存在の] 共通の概念規定 (*ratio* はそれ自体においては一であるが、それにもかかわらず個別的な諸存在を構成する諸概念規定 *rationes*) は多様であり [...] 共通の概念規定それ自体が秩序を伴ってこのような規定を自ら要求する [...]」(DM, 28, 3, 21) と明確に記している。なるほど翻訳としては、*quantumvis* をダルゲ、ハイダーのように考えることも可能だろう。しかしそこからここでの存在を解釈する際に抽象的でないとまで言うならば、それは引用したような DM の記述との整合性を欠くことになる。

¹⁷ 実際のところ、事態はさらに複雑であるように思われる。というのも、判明に分割される以前の神が原因論において演じている役割の一つは、疑いなく事象的存在の根拠づけである (cf. DM, 20, 1) のだから。こうした、存在論 (神も事象的存在のうちに包含される) と神論 (そのような事象的存在を神が根拠づける) が交錯する場に、神と被造物の二重化、言い換えれば一性ないしはラフな意味での一義性とアナログアの和解可能性がどのように纏れ合うのかという点に関しては、今後の課題としたい。本稿は、その片面の解像度を上げる試みである。

¹⁸ この点に関して、次のように思われるかもしれない。存在が無限な存在と有限な存在で全く等しいものであって、両者にはいかなる秩序も関係もないとしても、無限-有限という形容詞が存在にはない限定を外的に加えることによって両者は区別可能なものになるのではないか。この意味において、スアレスは存在の一義性を受け入れることもできたのではないか、と。しかしこれは、DM の歩んできた理路からすると許容することのできない提案である。なぜなら、「事象的存在である限りの存在がこの学 [形而上学] の十全な対象である。[...] この学の十全な対象は、それらだけに留まるわけではないが、神そして他の非質料的実体を包含 (*comprehendere*) しなければならないことは明らかである」(DM, 1, 1, 26)。渾然とした仕方でも (*confuse*) 把握されている事象的存在あるいは可能的存在は、神をそのまま包含していなければならない。そし

てそれがただ分割されることで、現実に判明な仕方へと (*distincte*) そのあり方を変えるのである。なにか別の要素が、事象的存在である限りの存在に外から付け加わることによって神が考えられうるのだとするなら、事象的存在ははじめからそれを包含してはいなかったことになる。したがって、事柄としてではなく DM の構成上の問題として、この主張を受け入れることはできない。

¹⁹ 以上の議論は DM の構成上の問題であって、形而上学の対象設定と創造の持つ役割の保存の間のスアレス自身の動機としての先後関係を必ずしも含意するものではない。

²⁰ Clauberg (1968, 584-5) を参照。

[参考文献]

スアレス『形而上学討論集』(*Opera Omnia*, C. Berton (ed.), vol. 25-26, Vivès, 1866. Repr. Olms, 1965) からの引用はDMと略記し、次いで討論番号、節番号、項番号を付す。

- Ashworth, Earline. Jennifer. 1995. "Suarez on the Analogy of Being. Some Historical Background," *Vivarium*, vol. 33, 50-74.
- Boulnois, Olivier. 1999. *Être et représentation*, PUF.
- Cajetan, Thomas de Vio. 1952. *Scripta philosophica: De nominum analogia. De conceptu entis*, Angelicum.
- Capreolus, Johannes. 1900. *Defensiones theologicae divi Thomae Aquinatis*, Paban, C. and Pague, T. (ed.), Tours, t. 1.
- Clauberg, Johannes. 1968. *Opera Omnia*, Olms, t. 2.
- Courtine, Jean-François. 1990. *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF.
- . 2005. *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin.
- Cronin, Timothy J. 1966. *Objective being in Descartes and in Suarez*, Gregorian University Press.
- Darge, Rolf. 1999. "Grundthese und ontologische Bedeutung der Lehre von der Analogie des Seiendem nach F. Suárez," *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 106, 312-33.
- Doyle, John. P. 1967. "Suarez on the reality of the possibles," *The Modern Schoolman*, vol. 45, 29-48.
- . 1969. "Suarez on the analogy of being," *The Modern Schoolman*, vol. 46, 219-49.
- Gilson, Étienne. 1962. *L'être et l'essence*, Vrin.
- Heider, Daniel. 2007. "Is Suárez's concept of being analogical or univocal?" *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 81, 21-41.
- Hoeres, Wolter. 1965. "Francis Suarez and the Teaching of John Duns Scotus on univocatio entis," in J. K. Ryan and B. M. Bonansea, (ed.), *John Duns Scotus, 1265-1965*, Catholic University of American Press, 263-90.
- Honnefelder, Ludger. 1990. *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Meiner.
- Sgarbi, Marco. 2010. "At the origin of the connection between logic and ontology: The impact of Suárez in Kaönigsberg," *Anales valentinos*, vol. 36, 145-59.
- Vollrath, Ernst. 1962. "Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis," *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 16, 258-84.
- 鈴木泉. 2008. 「形而上学」の死と再生, 『岩波講座 哲学 2 形而上学の現在』, 岩波書店, 49-73.
- 山内志朗. 2013. 『誤読の哲学 ドゥルーズ、フーコーから中世哲学へ』, 青土社.