

存在-神-論の二つの階梯

—フランシスコ・スアレスから—

井上 一紀

1. 始めに

あるものを見る時、それについて漠然と考える時、わたしたちは多くの場合に一般的な概念を用いる。例えば——（様々な人間がいるが、ともかく）ここには人間が7人いる、その内子供は2人で、椅子は6つしかない、といった具合に。個別的なものが有している特異性、それぞれ他の個別的なものとの間に有している微細な差異、こういった表現のもとで言い表されようとしているものをさしあたり等閑視する——より強い表現を用いるなら、犠牲にする——ことで、わたしたちは生活の様々な場面で利便を得ることになる。人数分の椅子を準備するためには、人間のことを忘れて、目に映る髪のうねり具合や一瞬浮かび上がったシャツの襞に埋没しているわけにはいかない。哲学においては、しばしばより普遍性の高いシーンで考察が行われる。代表的なものとして存在という概念を考察することができるだろう。というのも、例えば人間の場合には動物というより一般的な概念を考察することができるのに対し、存在の場合には、ごく素朴に言って、その外部に——もしそのようなものが考えられうるとするなら——無しかなく、したがって存在は一般的なもののなかでも最も一般的なものとして考察の主題となるからである。あらゆる事物に関する思考を行いたいという欲望にとって、存在概念は常に魅力を持ち続ける。他方、普遍性の度合いを上げることで、先に等閑視あるいは犠牲と表現しておいた事態も先鋭化される。あらゆる個別的な事物が逃げ場なく普遍的な存在了解のもとに置かれるという事態に、否定や暴力などのネガティブな表現を与えることも可能だろう。

以上のプレーンな図式は、存在概念と、それが纏っているところの全体性の間の紐帯をさしあたり前提としている。本稿が問題とするのは、このような帯をきつく締め上げるように思われる体系という主題であり、とりわけこの点に関して決定的な仕事を行った¹イエズス会士フランシスコ・スアレス（Francisco Suarez, 1548-1617）が提起した体系の構造である。哲学に関するものとしては、内容から

も、その後の影響史の観点からも主著と目されうる彼の『形而上学討論集 (Disputationes Metaphysicae)』(以下、DMと略記)は、全二部から構成されている。第一部では、被造物のみならず神さえもその内に含むところの存在一般、言い換えると事象的存在である限りの存在 (ens in quantum ens reale) が考察の対象となり、原則として——のちに見るようにこの点が問題となるのだが——神や被造物がどのようなあり方をしているかについては主題とされることはない。第二部においてはじめて、そういった諸々の存在者の本質やあり方が問題とされる。まず全ての存在者に共通するところの存在一般について考察し、次いでその各々について論じるという秩序に支えられている形而上学の体系が、全体性という概念と緊密に結びついていることは論を俟たないだろう。どの事物 (res) をあたってみても、それはおしなべて事象的存在である限りの存在のもとで考察されうるのだし、そのもとで考察された事柄 (第一部) を各々の諸々の事物 (第二部) が逸脱することは原則としてないのだから。

だが、このような紐帯をなす形而上学的体系は、内部に複数の軋轢を孕んでもいる。確かに、スコトゥスによる一義的な存在概念の提起を踏まえた、卓越博士 (doctor eximius) による形而上学の対象設定は、神と被造物を同じ平面 (事象的存在である限りの存在) のもとで考察することの宣言に他ならず、したがって先の整理は正当なものではある。しかしながら、このような大局的な視点から、個々の諸討論の検討へと移行する際に、複数の問題が浮かび上がってくることもまた事実である。いくつかの例を挙げておこう。(i) スアレスは第一部において神と被造物に共通する存在を明確に肯定するが、決して存在は神と被造物に一義的であると言われることはなく、むしろ第二部において存在のアナログアが主張されることになる²。さらに、(ii) 第二部においてのみならず、存在一般について論じる第一部においてもまさにこの形而上学の対象設定に伴う困難な問いが生じる。第一部の後半の中核をなすのは原因論 (第12討論から第27討論) であるが、それは形而上学の対象であるところの存在の原因に関する考察である。ところで事象的存在である限りの存在には神が含まれているのだった。とするなら、存在の原因について考察することは神の原因について論じることでもあることになる。しかし、神が原因を持つこと、あるいは少し誇張して言うならば、神が原因を必要とする、ということが問題含みの事態であるのは明らかだ。いくつかの常識的だと思われる前提から次のような結論が生じてしまう。原因と結果は異なるものであり、そのいずれもが存在者であるとしよう。そうであるとすると、神とは異なる、神を結果として産み出す存在者がいることになる。伝統的な神概念からすると、このような事態は受け入れが

たいし、実際スアレスも困難を認識した上で以上の道筋を回避しようとする。加えて、(iii) 第一部前半の中核に位置する超越範疇論（第3討論から第11討論）においても、後に述べるように同様のクリティカルな問題が生じることになる。

本稿の考察は、少し詳細に述べておいた(ii) 原因論に関する問題から開始される。上記の問いに対して、スアレス自身がどのような解を提示したのかについて、次節で見ることになるだろう。ただし、本稿の最終的な目標は原因論に関する考察にあるわけではない。その先で(iii) 超越範疇論に関する分析を施し、それらから引き出されるある論点をもとに、ハイデガーを一つの端緒とし、その影響下にある研究者らによって主導的に描き出されてきたスアレスの哲学史上の布置に寄り添いつつも、そこに加筆修正を試みることで、これが本論考の目論見である。

2. 原因であるかのようなラチオ (ratio veluti causa)

当然のことではあるが、スアレス自身、前節の終わりで述べた事柄を十分に理解していた。この点を確認することからはじめよう。「事象的存在である限りの存在が、形而上学の十全な対象である」(DM, 1, 1, 26) という決定的なフレーズのあとで、ただちに卓越博士は想定される反論の記述に移る。そのうちの一つは以下のようなになる。

二番目の点 [存在である限りの存在が原理も原因も持たないこと] についても証明される。というのも、存在である限りの存在は原理も原因も持たない神を含んでおり、したがって存在である限りの存在は原理も原因も持ちえない (DM, 1, 1, 27)。

形而上学の対象が原理も原因も持ちえない、ということは避けられなければならない結論である。というのも、学問は自らの対象の原理、原因を論究しなければならない以上、形而上学が学問であろうとする限り、その対象、つまり存在の原因の探求を放棄するわけにはいかないからである (cf. DM, 1, 1, 27)。軋轢はここから生じる。神と被造物において(広義に)一義的であると言われる存在概念を踏まえつつ、しかしあくまで学としての形而上学はその対象の原因、原理を論じなければならない。

したがってスアレスが上の反論に対して答えようとするとき、その焦点は形而上学の対象が原因をもつか否かというよりもむしろ、「存在である限りの存在がある

仕方で (*aliquo modo*) 真なる事象的な原因を持つ (DM, 1, 1, 29) というときの、「ある仕方」に当てられることになる。ここでその細部に分け入ることのできない——実際の道筋は複雑だが、形式的には明快なものだ。引用する。

それゆえわたしたちは存在としての存在が [...] 固有で厳密な意味での原因を持たないことを認めるとしても、それにもかかわらず存在としての存在はその特性のラチオ (*ratio*) を持っている。そしてこの場合神においてもそのような仕方で見出されうる。というのも、その無限の完全性に基いて、わたしたちは神が一にして唯一であることの原因を与える (*reddimus*) のだから [...]。 (DM, 1, 1, 29)

スアレスは正面からスコラ学の伝統に反するわけではない。神が原因を有するという表現は、最後まで慎重に避けられている。しかし全く原因を持たないと言い切ることもない。その間の領域を構成するために選び取られるのが、ラチオである。神は原因についてはそれを持たないが、そのラチオを有する。では、ラチオはどのような仕方原因概念と結びつくのだろうか。引用が続くが、原因論の序に相当する決定的な箇所を見ておきたい。

この学問の対象のもとに含まれる全ての存在が真なる固有な原因を持たない——というのも神は原因を持たないのだから——とはいえ、神を除く他のあらゆるものは原因を持っている。[...] たとえ神が真なる事象的な原因を持たなくとも、それにもかかわらず、わたしたちにとっては (*a nobis*) あたかも他のものの原因であるかのように (*ac si*) そのラチオが理解される。 (DM, 12, Introduction)

神は、それ自体としては原因を持つのではなくそのラチオを有する。それでもなお「ある仕方」で存在としての存在が原因を有するのは、ラチオがわたしたちにとってはあたかも原因であるかのようなものとして認識されるからだ。したがってスアレスによって設定された形而上学の対象が原因を持ちうるのかという問題に対する形式的な解は次のように纏められる。神を除く全ての存在は原因を有する。神は厳密な意味で真なる原因を有するわけではないが、わたしたちにとっては原因であるかのようなラチオを有する。この限定つきで、事象的存在としての存在は原因を持つことになる。キャローによる定式化を借りるならば、「原因であるかのような

ラチオ」(ratio veluti causa)が、スアレスの原因論を決定的に特徴づけ、またそれを体系的形而上学に位置付けることを可能にしている³。

そしてこの、「……であるかのような」という道具立てを可能にしているのは、神、あるいは事柄それ自体に対するわたしたちにとって、という視点である。この観点の導入による解決を、相関主義的解決と呼んでおきたい。わたしたちにとって、という観点が、以降の原因論において (cf. DM, 23,7) そして後に見る超越範疇論においても反復されることになる。

もちろん、以上に見た「解決」は極めて形式的なものであって、その実質(ラチオの内実)について議論するためには、例えばそれがどの程度成功しているのかについては、原因論を詳細に検討する必要があることは言うまでもない。すでに触れたように、本稿の意図はそれとは別のところにあるので、ここではその形式的な構造を取り出すことで満足し、次節へと移ることにしたい。

3. 準-存在-神-論

本節では、前節並びに前々節で取り上げた事柄を別の観点から捉え直すことによって、以降の議論への下準備を行なう。

これまでの理路を纏めておこう。スアレスによって遂行される形而上学の体系化は、神をも含む全ての存在を事象的存在である限りの存在という平面のもとに置き、この平面の外部にいかなるイレギュラーな事象的存在もない、という意味で優れて全体性の観念と結びつくものであった。しかし、神という特権的な存在者をも含む存在概念が全体性を帯びることは、一見するところ秩序のとれた調和の相を映し出すとしても、その細部に重要ないくつかの不協和を孕んでもいた。その調停の方法は、少なくとも先に見た原因概念に関して、極めて微妙なものである。スアレスは、神と被造物の関係(つまり神の存在(esse)の分有によってはじめて被造物の存在が可能になるという関係)からのみ考えられる存在ではなく、両者の関係に先行しつつ両者に共通する存在概念を認めるという意味で、広く存在の一義性を肯定するが、決して神と被造物における原因の一義性を是認することはない。

ところで、周知のようにスアレスによる形而上学の体系はその存在-神-論的構成へと決定的な仕方で接近している。混乱を避けるため、この語を以下のように緩やかに規定しておこう⁴。存在-神-論は、特権的な存在者をも含むあらゆる存在者が普遍的に根拠づけられるところの存在-論と、特権的な存在者を介して他の存在者が根拠づけられるところの神-論との結集(Versammlung)として現れる。神と被造物

に共通する存在を学の対象としつつ、創造を介して他の事象的存在を根拠づけること (cf. DM, 20)、それらを二つの別の学問としてではなく一つの形而上学において取り扱おうとするDMを、存在-神-論と無関係な仕方では理解することは難しい。

しかし同時に、スアレスが存在-神-論にどれだけ接近していたとしても、以上のDMの構成によって存在-神-論が完成される、と躊躇なく述べることもまた困難である。なぜなら、存在-論と神-論をいわば交錯にもたらし根拠づけは、まずもって原因の名のもとに語られるのだが、前節で見たようにDMにおける原因概念は極めて微妙な位置にあるからである。確かに、事象的存在である限りの存在はすべて原因を有する。しかしそれは、特権的な存在者に関しては、あくまでわたしたちにとってそうであるかのようなものとしての原因なのであって、言ってしまえば神にとってはラチオでしかない。あくまでこのような限定つきで、神をも含むあらゆる存在者の根拠づけが考えられなければならない以上、(i) DMをただちに先の規定における存在-論に全面的に参与するものとしては考えられえないということ、そして(ii) この、原因を神と被造物に一義的に適用することへの躊躇いを伴った根拠づけと、神-論における、作用因の一義性に方向づけられた創造による根拠づけには、結集の運動と仮借なく呼ぶにはあまりに大きな隔たりがあること、この二点を確認しておかなければならない。

この隔たりを埋め、存在-神-論の歴史においてその一応の完成を見て取ることができるためには、他でもなく自己原因 (causa sui) という概念の肯定的行使が必要となる。神が、他のあらゆるものの原因であるように自らの原因であると宣言しうることによって、原因概念が、存在-論における根拠づけと神-論における根拠づけ双方のロゴスとなりうる。だが、中世スコラ学におけるどの綺羅星を見ても——アンセルムス、トマス、そしてスコトゥス、オッカムにおいてさえ、この語が肯定的に用いられることはない⁵。自己原因、自己に対する原因という言葉は、卓越博士によっても次のように解釈される。

さらに、自らに基づいて (ex se) あるいは自らによって (a se) 存在すると言われることは、肯定的に見えるけれども、そのような存在にただ否定を付け加えるだけである。というのも、ある存在が肯定的な始原や流出を通じて自らによって存在することは不可能なのだから。したがって、自らによって存在すると言われるのは、他のものからの流出なしに存在を有する限りにおいてなのである [...]。そして聖人たちが、神は自らの存在の、実体の、智恵

の原因であるという言うとき、彼らは上述のような仕方で理解されなければならない。（DM, 28, 1, 7）

スアレスは、スコラ学の伝統に沿って自己原因の肯定的な理解を避ける。存在である限りの存在が全て原因を有すると留保なく述べること、あるいは当の原因概念をあらゆる存在に一義的に適用することと、自己原因を肯定的に導入することは極めて親和的に協働するだろう。DMは、言ってみればその一步手前に留まる。そこで展開されているのは、広義の存在の一義性⁶ではあるが原因の一義性ではなく、「原因というならラチオ (*causa sive ratio*)」ではなく「原因であるかのようなラチオ (*ratio veluti causa*)」であり、存在-神-論というよりも準-存在-神-論 (*quasi-onto-théo-logie*) である。

以上の議論は、原因論に関するスアレスの微妙さを存在-神-論という観点から捉えなおしたものであり、多くのDMの読者にとって共有されている事柄、ないしは少なくともその有力な一解釈であると思われる。本稿の目的はこの先にある。わたしたちは、スアレスのテキストのある中核的な箇所、原因論において見られたのと同じモチーフに出くわすことになるだろう。その分析を通じて、DMの複雑さに対応した二重の準-存在-神-論を提起すること、存在-神-論の歴史としての形而上学史における自己原因概念の特権性をDMの構造に即して相対化すること、まずはこれらのことが次節以降の目途となる。

4. 二重の準-存在-神-論

存在である限りの存在が原因を有すること、このことが形而上学の対象を設定した後にはただちに問題となる事柄として考察されていた。スアレスはこれと並行して、同じ場所で事象的存在である限りの存在の特有性 (*proprietas*) であるところの超越範疇 (*transcendentia*) を取り上げている。学の対象がその原因・原理を持たなければならないのと同様に、学問は自らの対象の特有性を論証しなければならない (cf. DM, 1, 1, 27) 以上、形而上学を学として成立させるためには超越範疇が存在すること、そしてどのように存在するのかということについて論じなければならない。

あらかじめこの術語に関する最低限の説明を与えておきたい。超越範疇とは一般的な十の範疇を超えるものであり、存在と可換的なものである。トマスによる標準的な整理に従えば、存在 (*ens*) に加えて、一 (*unum*)、真 (*verum*)、善 (*bonum*)、もの (*res*)、或るもの (*aliquid*) の六つがその内に数え入れられる⁷。ここから、

例えば存在は一である、真は善である等々と述べられることになる。争点の内の一つは、「存在は一である」と述べられた際に一は存在に何をどのように付け加えているのか、という問いを巡っている。というのも、もし何も付け加えていないとするなら「存在は一である」は内容としては空虚になり、同じことが真や善等々にも言えるとするなら超越範疇は結局のところ形而上学に対して何も寄与しないことになってしまうだろうから。存在は一であり、一は存在であるが、全く同じではなく、何らかの意味で異なっていなければならない。しかし、超越範疇の間の差異は、類と種の関係とも、実体と偶有性との関係とも異なるはずである。では、カテゴリーを超えるもの同士の差異や区別をどのように理解するべきなのだろうか。カテゴリーなしの差異というものを、わたしたちは考えうるのだろうか。

以上は、スアレスに限定することなく、できる限り一般的に超越範疇が含む問題の内の一つを述べたものである。卓越博士にとっては、この問題は形而上学の体系化に伴って次のように鋳直される。超越範疇が事象的であるとき、それは本質的に事象的存在である。というのも、もしそうでないとするなら超越範疇は完全に非存在であるか、概念上存在 (ens rationis) であるかであるが、無あるいはただ概念を通じてのみ把握されるものは事象的存在の事象的な特有性にはなりえないからである。しかし事象的存在であるところのものと、事象的存在とは、どのようにして区別されうるのだろうか (cf. DM, 3, 1, 1)。

通常、事象的存在と事象的存在の間の区別は事象的区別 (distinctio realis) として考えられる (cf. DM, 7, 1, 9)。また、スアレスはもの (res) を或るもの (aliquid) と同様に超越範疇として認めないが⁸、それは完全に同義であるという理由によってであるので、事象的存在と事象的存在の間は、まさにもの同もの間の区別として、つまり事象的区別として思考される方へと引き寄せられる。したがって超越範疇である一や真と存在の間にも事象的区別を適用する道は、極めて自然であるかに映る。しかし、卓越博士はこのような見解に与することはない。というのも、このことを認めた場合、存在としての存在は他の存在の外部にありうることになるが、形而上学の対象としての存在は概念上存在と無を除いて他の存在の外部にあるということは考えられえないからである (cf. DM, 3, 1, 8)。

ここでも問題となるのは、事象的存在である限りの存在があらゆる存在をその内に含むという全体性、あるいはその存在-論的構成である。原因論において、一方で学問である以上その対象の原因を論じなければならないが、しかし他方その当の対象である存在が有している全体性がネックになっていたのと同様に、超越範疇論にお

いても、一方で学問としてその対象の特有性を論究しなければならないが、他方当の存在が有している全体性が軋轢を引き起こす。

スアレスは、超越範疇間の区別、その存立に関する問題を解決するためにある一つの区別を導入する。

第二に、[...] このような属性 [超越範疇] においては、それ自体が事象的存在であるのか概念的に存在であるのか、ということと、それらが事象的に区別されるのか概念的に区別されるのか、ということは別であるという点に注意しなければならない。（DM, 3, 1, 6）

超越範疇項それ自体の存在論的身分と、超越範疇間の区別の間の区別が設けられる。先に述べてしまえば、超越範疇項それ自体は事象的だが、それらの間の区別は概念的 (*distinctio rationis*) である。これがDMの基本的な結論となる。しかし、スアレスが当該の区別を概念的区別として考えるとしても、それは彼のオリジナリティを損なうことには決してならないだろう。項それ自体が事象的であり、その区別は概念的であるという一見煩瑣に映る区別は何を表しているのか。

実際、[存在の属性である超越範疇が] 事象的にではなく概念的に区別されるとしても、それらが事象的であるということは十分ありうる [...]。その理由は以下のように明らかである。知性による抽象に基づいて生じる概念的区別は、実際には存在しないある虚構的な存在の有り様 (*entitas*) を概念把握することを通じて存在するのではなく、真なるものを概念把握する際の非十全な仕方 (*modus inadaequatus*) を通じて存在するのである。それゆえ、属性のあり方や区別のあり方がただ概念を通じてのみ存在するとしても、属性は事象的である。（DM, 3, 1, 6）

これはスコラ学の用語に当てはめるとするなら *distinctio rationis ratiocinatae* と言われることになるが、内容として注目したいのは、「真なるものを概念把握する際の非十全な仕方」という表現である。スアレスはここで述べられている概念的区別を、第七討論でより詳しく展開している。DMによれば、この概念的区別は同じ一つのものを非十全な仕方様々に概念把握することによって生じているとされる。非十全な仕方というのは、その同じものは確かに各々の概念によって把握されるとはいえ、そのいずれの概念によっても、「実際に存在するところのもの全体」（DM, 7,

1, 5) が精確に把握されることはないからである。それゆえここで言われるような仕方で区別されるものは、概念的に区別されているとはいえ「諸々の事象的存在である、あるいはむしろ多様な仕方で概念把握されている一つの事象的存在である」(DM, 7, 1, 6) と言われることになる。超越範疇は「真なるものを概念把握する際の非十全な仕方」を通じて存在すると言われていたのだから、次のようにパラフレーズできるだろう。すなわち、諸超越範疇は諸々の事象的存在であるが、それはむしろ一なる事象的存在が、超越範疇によって非十全な仕方で多様に概念把握されているという事態を示している⁹。

超越範疇が抱えていた問題は、項それ自体と区別の間の区別、同じ一つの事象的存在とそれに対する諸超越範疇の非十全性という対によってひとまずほどかれる。事象的存在である超越範疇は、形而上学の対象である事象的存在と実際には「同じ」であるが、わたしたちの知性にとっては「違う」ものとして現れる。そのようにして超越範疇と存在の区別が考えられることになる。では、何がこのような区別を可能にしているのだろうか。何が、実際には同一であるがそれを非十全に多様に認識すると述べることを、あるいはそもそもこの認識が非十全であると述べることを、可能にしているのか。わたしたちはここで再び相関主義的解決に出会っている。可能にしているのは、事柄それ自体、あるいは神の知性と、わたしたちの知性という二重性である（「この区別はものの内にも認識されている対象の内にもない [...] 神の知性は自ら固有に概念的区別を行わない」(DM, 7, 1, 8)）。換言しよう。カテゴリーを超えたところに位置する差異という怪物的な問題が、神と人間の知性の二重性という相関的な解決によって回収される。

さて、原因論においてそうだったように、やはり超越範疇論における相関主義的な解決もスアレスの微妙さを跡付ける。存在である限りの存在は以上のような仕方で超越範疇をその特有性として有する。ところで存在である限りの存在には神も含まれている。したがって神も特有性を持つことになる。しかし、神は概念的区別を行わないという点から考えるなら、神にとっては超越範疇はない、と言わざるをえない。「神の知性は自ら固有に概念的区別を行わない」というフレーズに続く一節が、この微妙さを端的に表している。「神の知性は、有限な知性から不完全な概念形成によって生じうるこの区別を把握するとはいえ」(DM, 7, 1, 8)。神は原因を持たないが、わたしたちにとっては原因であるかのようなラチオを有する、その限りで事象的存在である限りの存在はすべて原因を有すると述べられたように、神は概念的区別を行わない (*non facere*) が、わたしたちにとって生じるこの概念的区

別を把握する（comprehendere）、その限りで事象的存在である限りの存在はすべて超越範疇を有する、と述べることができるだろう¹⁰。

したがってわたしたちは、超越範疇をフィールドとする存在-論と神-論の結集の運動を、上述の微妙さと共に肯定することができる。神さえもその内に含む存在である限りの存在は、それが形而上学の対象となる要件として、すべて超越範疇を有していなければならない。そして当の超越範疇が、存在である限りの存在の外部へと溢れ出す——つまり存在である限りの存在が自らの規定を逸脱する——ことを避けるためには、それが結局のところ同じ一つの事象的存在であることを根拠づける神の視点を必要とする。超越範疇は形而上学の条件として神をも含む存在である限りの存在を根拠づける（存在-論）が、当の超越範疇が可能になるのは、つまりは存在である限りの存在が可能になるのは、神という特権的な存在を介してのみである（神-論）。しかしDMにおいては、ちょうど神と被造物における原因の一義性が決して全面的には肯定されえなかったように、超越範疇の一義性も手放して認められることはない。存在である限りの存在は確かにすべて諸超越範疇を有するが、それは、神にとってはそれらは同じ一つの事象的存在にすぎないのであって、あくまで人間の知性によって生み出される不完全な認識の有り様に他ならない（が、それを特権的な存在は把握する）という限定つきでのことなのだから。スアレスの内では絶えず反復されるモチーフはこうだ。どのようにして特権的な存在者の卓越性を保持したまま、それをある体系が縁取る全体性の内部で取り扱い可能なものとなしうるのか。

ハイデガーは、形而上学の存在-神-論的性格について次のように述べていた。

そこで形而上学の存在-神-論的性格に対する問いは、一層厳密には次のものとなる。いかにして神は、哲学の内に、ただ近代哲学の内のみにならず哲学そのものの内に入ってくるのか。（GA11, 64）

スアレスはこの問いに一度ではなく二度向き合う。原因論においてのみならず、超越範疇論においても、その微妙さを伴ってこの問題に応答する。ここからわたしたちは、DMの構造に従ってそれを次のように性格づけることができる。特権的な存在を存在である限りの存在の内に組み入れることへの、その全体性を確保することへの平坦ではない二つの運動が、スアレスの形而上学を二重の準-存在-神-論と呼ばれるべきものにする。

5. 終わりに——存在-神-論とは別の仕方、の手前に

わたしたちの以上の分析は、まずはDMの体系をできる限り忠実に抽出し特徴づけることに向けられていた。しかしその結果は、同じ問題に対する異なる解の提示というよりもむしろ、別の問題の提起へと捧げられるべきものになる。

存在-神-論にとって、自己原因概念は特権的な鍵として機能していると考えられてきた。だからこそ、存在-神-論からの超出を試みる思考は総じて自己原因としての神からの離反へと向かう。20世紀後半以降のフランス哲学を中心に、それは様々に変奏されることになるが、原型は次のものだ。

[...] 自己原因としての神を放棄しなければならない神なき思惟のほうが、神的な神により近いのかもしれない。[...] かかる神なき思惟のほうが、存在-神-論を承認する思惟よりも、神に対してより自由な立場である。(GA11, 77)

本稿の関心は、存在-神-論の超出という同じ問題に対する異なる応答を性急に提出することにはない。わたしたちは、存在-神-論という理論モデルをDMに適用しようとする際にテキストから返ってくる複雑さを素描してきた。その複雑さは、単に準-存在-神-論と言われるだけでは満足なものではなく、二重の準-存在-神-論と名づけられるべきものである。この二重性が、次の疑問を示唆する。存在-神-論にとって、原因概念は確かに決定的な鍵ではあるが、それは一にして全となるものというよりもむしろ、ちょうど半身を構成する部分なのではないだろうか。この疑問はあまりに過剰であるかもしれない。というのも、わたしたちがここで考察の対象としたのはただ一つ、DMの体系のみであり、それは決して存在-神-論の完成された形であると言えないものなのだから。とはいえ、まずは次のように主張することは可能だろう。スアレスは存在-神-論の二つの階梯の途上にあり、その事実は存在-神-論の超出の手前を再考させるに足るものである。

上の疑問の解像度を上げるために、すなわち本稿の考察の意図をより判明にするために、一つの問いを提出することで終わりに代えたい。原因論という場にあつてスアレスが決して認めることはなく、その肯定的使用でもって存在-神-論の一応の完成と見なされるところのものは自己原因であった。歴史的に見て、この概念を初めて肯定的に用いたのは——留保を設けなければならないとしても¹¹、そしてもちろんこのことは彼の思索が存在-神-論にすっかり回収されることをただちに意味するものではないとしても——デカルトである。では、もしそういった人物がいる

とするなら、誰が、超越範疇論において存在-神-論を一定の完成へともたらしたのだろうか。誰が、言ってみれば神と被造物における原因の一義性を提起したように、超越範疇の一義性を提起したのだろうか。

※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 どの程度決定的であったのかということについては、膨大な注が必要となる。ハイデガーに代表される、スアレスが形而上学の体系化をはじめて行ったという見方は巨視的に見れば穏当なものであるだろう（cf. GA24; Courtine 1990, 325ff）。その後の影響史から見ても、彼の提示した体系の重要性は疑いえない（cf. Leinsle 1985）しかし、その細部についてどの点にどれほどのオリジナリティがあるのかということについては議論が分かれる。例えば、Rosemann（1999）はスアレスの独自性を表すものとして *quaestio* 形式の放棄を見てとるが、Salas（2010, 14-6）によれば（i）そもそも Francisco de Vitoria（1492-1546）、Domingo de Soto（1494-1560）等に代表されるサラマンカ学派はすでにこの形式から *relectio* 形式へ移行しており、また（ii）DM 自体、自身の立場を論じる前に様々な立場を並べ検討するスタイルである以上、そこに *quaestio* 形式の残滓が全くないと論じることも難しい。本稿では、このような、スアレスの独自性を精確にはかるために必要なスアレス前史に関する事柄については問いを開いたままにしておき、まずは DM の体系を内在的に分析することからはじめたい。

² したがってこのような形而上学の対象設定にもかかわらず、一義性がアナログアか、という問いはスアレス研究において一定の位置を有している。ここでは、スアレス自身は神と被造物における存在のアナログアを明確に主張するが、それにもかかわらず創造あるいは神のエッセの分有を介する手前で両者に共通する存在概念が考えられうるということ、ここから（広義の）存在の一義性という表現がスアレスの体系にとって不当なものではないことを確認しておきたい。この点については井上（2014a）を参照。

³ 以上の原因論の分析について、わたしたちはキャロー（Carraud 2002, 103-66）——この書物は、四原因における作用因の中核化など、本稿が扱えなかったがその原因論において決定的な論点の考察を含んでいる——にその多くを負っている。

⁴ 緩やかに、というのは当のハイデガーにおける——それほど単純ではない——この語の使用の変遷をここで追うことができないからである。この点については、例えば Boulnois（2013, 113-26）を参照。本稿では、1957年に出版された、存在-神-論に関する最もまとまった記述とよめる『同一性と差異』所収の論文（「形而上学の存在-神-論的構成」）に依拠しつつ議論を進める。

⁵ Cf. Marion 1996, 151-2.

⁶ 注2を参照。

⁷ トマスにおいて美が超越範疇に含まれるか否かという問題にはここでは立ち入らない（cf. Aertsen 1996, 335-59）。

⁸ スアレスが超越範疇として認めるのは、存在も含めれば一、真、善の四つである。ものと或るものが含まれない事情を概説しておくなら、それぞれ、ものは存在に何も付け加えず、また或るものが存在に付け加えるものは一が存在に加えるものにすでに含まれており、その限りで存在ともの、或るものと一とが区別できないということを主な理由としている（cf. DM, 3, 2, 4-6）。本文で取り上げられた存在ともの同義性は、DM が、形而上学の対象としての存在（ens）のうちに現実存在（*existentia*）を含まないものとして考えることと連動している。もの（res）が、その現実存在を排して純粋な何性（*quidditas*）を表現する点で現実存在を含む存在と区別されると考えられるとき、超越範疇のうちに数え入れられることになるが、スアレスによる存在概念にとってこの区別は無きものとなる。DM における存在からの現実存在の排除という論点は古くから確認されてきたが、例えば Courtine（1990, 293-321）、Boulnois（1999, 482-9）等を参照。

⁹ 以上本稿で示された超越範疇解釈は、ダルゲによるクルティーン批判を踏まえてなされてい

るが (cf. Courtine 1990; Darge 2004; Aertsen 2012)、単にスアレスのトマス主義的側面を見るだけでなく、超越範疇項それ自体が事象的であることに、またそこから生じる展開にスアレスの独自性を見出す点で先行する解釈と異なるものである。このことに関するより詳細な議論については、井上 (2014b) を参照。

¹⁰ 原因とラチオの間がそうであったように、区別を行うこと (facere) と把握すること (comprehendere) の間は、スアレスの内在的理解のためにより判明にされなければならない事柄である。それによってこそ超越範疇の存立の問題に対する議論として成立しているか否か、厳密に検討することができるだろう。しかし本節の目的は原因論と超越範疇論の構造の共通性を取り出すことにある。それゆえここでは以上の指摘に留まって先に進みたい。

¹¹ 留保は、作用因としての自己原因に関する当のデカルト自身の言葉を巡ってなされる。「或るものが自己自身の作用因であることが不可能である、と私は言わなかった」(AT VII, 108) と述べ、神は「能う限り積極的に自己から存在」し、さらに「神は自己自身に対して作用因がその結果に対するのと或る意味では同一の関係に立つと思惟することがおよそわたしたちには許される」(AT VII, 110) と第一答弁において確かに記されている。だがその一方で、後のテキストに「神は消極的な意味だけではなく、積極的な意味でも、自らの作用因であると言われなければならないなどと、私は決して書いたことはない」(AT VIII-2, 368) と記してもいる。したがって積極的な意味での自己原因への道を切り開いたのはデカルトであるとしても、作用因としての自己原因への全面的な肯定という論点についてはここでは留保せざるをえない。

[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。

デカルト著作集 (Oeuvres de Descartes, C. Adam et P. Tannery (eds.), Vrin, 1964-75) はATと略記し、直後にローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を付す。

ハイデガー全集 (Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, 1975-) からの引用はGAと略記し、順にアラビア数字で巻数と頁数を付す。

- Aertsen, Jan A. 1996. *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, Brill.
 ———. 2012. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suarez*, Brill.
 Boulnois, Olivier. 1999. *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, PUF.
 ———. 2013. *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Age*, PUF.
 Carraud, Vincent. 2002. *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, PUF.
 Courtine, Jean-François. 1990. *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF.
 Darge, Rolf. 2004. *Suarez' transzendente Seinslegung und die Metaphysiktradition*, Brill.
 Leinsle, Ulrich Gottfried. 1985. *Das Ding und die Methode*, 2vols, Maro.
 Marion, Jean-Luc. 1986. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF.
 ———. 1996. *Questions cartésiennes II. Sur l'Ego et sur Dieu*, PUF.
 Rosemann, Philipp W. 1999. *Understanding Scholastic Thought with Foucault*, Palgrave Macmillan.
 Salas, Victor. 2010. "Francisco Suarez: End of the Scholastic ἐπιστήμη?", in Marco Sgarbi (ed.), *Francisco Suarez and his legacy. The impact of suarezian metaphysics and epistemology on modern philosophy*, Vita e Pensiero, 9-28.
 井上一紀. 2014a. 「スアレスの存在論——義性とアナログアの間で——」, 『論集』32, 東京大学大学院人文社会系研究科哲学研究室編, 146-59.
 ———. 2014b. 「超越範疇の布置——フランシスコ・スアレスにおける」, 『中世思想研究』56号, 17-33.