

存在と類比

—「経験」の論理としての類比—

稲垣良典

I 経験主義の論理

アリストテレスが判明なことがらについて、「われわれにとっての判明なことがら」と「無条件的な意味における判明なことがら」を区別して、「われわれをしていわせれば、出発点は、おもうに、われわれにとっての判明なことがらたるべきであろう⁽¹⁾」といったのは、あきらかにプラトンと自分の立場との間の対照を意識してであったといわれる。この立場の対照はじっさいに、たとえばこの二人の正義論において読みとることができると思う。プラトンは『国家』において、正義がどのようなものとうつつるか、人々が正義についてどう思っているかということではなく、正義はなんであるかを、つまり正義の定義をどこまでも追求する。そこで第一に求められているのは、アリストテレスの表現をかりると「無条件的な意味において」もしくは「自然において」より多く明晰であり、より多く可知的であるものとしての正義である、といってよいであろう。これにたいしてアリストテレスはわれわれの間でもっともあきらかに正義として認められている事実から出発する、という方法をとっている⁽³⁾。そのような正義として第一に考えられるのは、かれが整正的なもの(τὸ διορθωτικόν)と呼んでおり、のちに交換的(commutativa)と称せられるようになった正義である。それがわれわれにとってもっとも判明であるのは、あらゆる人間的側面を捨象して、ただ当事者の間で随意的もしくは不随意的に交換される事物のみにかぎって正義を考えているからである。したがってこのような正義は、それ自体において、無条件的に見た場合には、その可知性や明晰さの度合は低いといわなければならない。アリストテレスはこのように、われわれ

にとってより知られたものとしての整正的正義から出発して、「究極的な意味における徳⁽⁴⁾」と同一視されるごとき正義へと考察を進めてゆく。

こうしたアリストテレスの方法は、ふつう経験主義的と称せられている。しかし、ここで見落してならないのは、アリストテレスはわれわれにとってより先なるもの、よりよく知られたものから区別され、無条件的に、もしくは自然においてより先なるもの、より多く可知的であるものを認めている、ということである。これにたいして、近代の経験主義においては、このような区別はまったく姿を消しているように思われる。たとえば、ロックにおいて「よりよく知られる」とは「われわれにとってよりよく知られる」こと以外のなにものでもなく、これから区別された「それ自体において、自然においてよりよく知られる」ごときものは認められない。ロックによると、われわれは一般的原理に基づいて個別的なことがらについて判断するという⁽⁵⁾ことはなく、また「全体はそのすべての部分に等しいということを知った後でも、その人は、一と二とは三に等しいということ、前にかれが知ったよりもよりよく、或いはより確実に知るのではないのである⁽⁶⁾。」このようにロックによれば、われわれの認識の方向としては、ただわれわれにとって知られたものから、われわれにとって未知のものへと向う方向があるのみで、アリストテレスのいうそれ自体において、あるいは自然においてより先なるもの、もしくはより可知なるもの、は認められない。したがって、このようなロックの方法を経験主義的と称する場合、それと、さきにのべたアリストテレスの経験主義とを混同してはならないであろう。

しかしながら、ここであらたな問題が生ずる。すなわち、アリストテレスにおける「われわれにとって」と「無条件的な意味において」との区別は、アリストテレス自身の哲学的方法においてどれだけの意味を持ちえたか、という問題である。いいかえると、この区別はプラトンにおける「無条件的な意味においてより先なるもの、より可知なるもの」の重視にた

いして、「われわれにとって」のそれを強調するかぎりにおいては充分意義を認めうるのであるが、アリストテレス自身が「無条件的な意味においてより先なるもの、より可知的なもの」を自らの哲学的思索においてどのように位置づけているか、という点に関して疑問が生じてくるのである。はたしてかれの哲学において、この区別を十分に意味あるものたらしめるような、二元的構造ともいべきものが見出されるであろうか。それとも、かれにおいてこの区別は理論的な解決が与えられないまま、問題の所在を適確に指示するものにとどまっていたのであろうか。この点に関しては確信をもって結論を提示できるところからは程遠いのであるが、アリストテレス自身においては、この区別を十分に基礎づけようような視点はいまだ獲得されていなかったように思われる。そのように考えることの根拠として、この区別に関するかれの説明が必ずしも整合的でない事実を指摘しておこう。⁽⁷⁾

アリストテレスによって指摘された区別の理論的な基礎づけは、実は、事物の本質 (essentia) と存在 (esse) の区別が確立されることをまっけてはじめて可能だったのであり、また本質・存在の区別があきらかにされることを通じて、「われわれにとって」と「それ自体において」の可知性の二重性に由来する、われわれの思考全体の多義性が、類比性として説明されるにいたった、というのが本稿であきらかにしようと試みている点である。つまり、トマス・アクィナスにおける類比の思想は、アリストテレスが指摘しつつも十分に説明しえないままにとどまった区別を、あらたに獲得された視点から解明し、展開したものと解釈する。そしてアリストテレスにおける当の区別は、たとえばロックの経験主義に比し、経験の全体にたいしてより忠実であろうとする態度の反映であるかぎりにおいて、その発展であるトマスの類比思想のうち全体もしくは充足的経験の論理とも称すべきものを見出そうとするのが本稿の意図である。

つぎにトマスの類比思想をさらにうきぼりにするため、アウグスチヌス

における類比思想について一言しておきたい。アウグスチヌスのうちに類比思想が見出されるかいなかに関してはいろいろな議論がある。⁽⁸⁾ 確実にいえることは、かれが類比の問題自体を意識していた、ということである。かれはロマ書(1・20)によりつつ、不可視なる創造主・神の認識は、創られたものを通じて到達さるべきことを主張する。⁽⁹⁾ この点に関して、創られたるものは、神から存在(*esse*)を受けとっているかぎり、存在と呼ばれるべきであり、そのかぎりにおいて神との類似を有する、とアウグスチヌスはいう。しかし、他方、創られたるものの存在は、存在そのもの(*Ipsium Esse*)たる神にくらべれば非存在(*non esse*)というべきであり、神との類似は認められないのである。⁽¹⁰⁾ またかれは人間の魂が三位一体なる神のかたどり(*imago*)たることを強調するが、同時に擬人観的な考え方におちいることをきびしくいませしている。⁽¹¹⁾ さらに、注目すべきひとつの箇所において、神はいかなる人間的言語をもってしてもいつくしがたいものであるが、このいつくしがたい(*ineffabilis*)ということ自体は、神についてなにごとかをいいあらわすものであることを認めている。⁽¹²⁾ これらの点から、かれにおいて類比の問題が意識されていたことは明らかであるといえるであろう。

しかし、アウグスチヌスにおいては「われわれにとって」と「それ自体において」との区別はほとんど意味を失っているかぎりにおいて、トマスの意味での類比思想は成立しえなかった、と考えざるをえない。かれの場合、われわれにとって身近な可感的・物的な事物は認識の出発点とは考えられていず、むしろ不可変・永遠・必然的なものの知的な直観⁽¹³⁾(*visio intellectualis*)こそ本来の意味での認識の出発点と考えられている。かれにおいて認識とは不可変なるものの把握に基づいて可変的なものについて判断を下すことにほかならないのであって、可変的なものの認識を通じて不可変なるものの把握へと導びかれる、という道はほとんど考慮されていない。したがって目に見える創られたるものを通じて、不可視な

る創造主の認識へ導びかれるという場合も、創られたるものの認識はトマスにおけるような積極的な意味は持ちえない。むしろアウグスチヌスは、絶対に不可変であり、存在そのものである神を認識することなしに、いかにして存在であると同時に非存在であるとき被造物を捉えることができよう、と考えるのである。⁽¹⁴⁾ いかえると、それ自体においてもっとも可知的なものが、われわれにとっても最初に捉えられるべきものである、と主張されているわけである。ここからして、アウグスチヌスにおいても、「われわれにとって」と「それ自体において」との区別を十分に基礎づけるごとき視点はいまだ獲得されていない、と考えざるをえない。それはいかえると、存在と本質の区別がいまだ確立されるにいたっていないということであり、⁽¹⁵⁾ この区別に由来する計画的な多義性(aequivocatio a concilio)としての類比の思想がいまだ形成されていないことを示すもの、と⁽¹⁶⁾ 考えてよいであろう。

註

- (1) *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1095 b3.
- (2) 個々のテキストを挙げるまでもなく、第一巻における種々の正義観の検討から、第二巻のグラウコン、アディマントスの議論、それをうけたソクラテスの提案への展開を見れば明らかである。
- (3) *E. N. V* の方法はあきらかにこのようなものである。
- (4) *E. N. V*, 1, 1129, b26.
- (5) *An Essay Concerning Human Understanding*, I, 2, 25.
- (6) *Ibid.*, IV, 7, 10.
- (7) *Analytica Posteriora*, I, 2, 72 a1~と *Physica*, I, 1, 184a 15—b15の間のくいちがい。なおこれらの箇所についてのトマスの注釈を参照。In *Ana. Pos.* I, 4, 15—16; In *Phy.* I, 1, 7. なおこの区別に関するアリストテレスのテキストを挙げておく。 *Metaphysica*, II, 1, 993 b10; IV, 3, 1005 b10; V, 1, 1013a 1; V, 11, 1018 b30; VII, 3, 1029 b3.

- (8) E. Przywara, *Analogia Entis*, 1932; H. Lyttkens, *The Analogy between God and the World*, Uppsala, 1952; V. Bourke, *Augustine's View of Reality*, Villanova, 1964; J. Anderson, *St. Augustine and Being*. The Hague, 1965などを参照。
- (9) *Confessiones*, VII, 20, 26; *De Trinitate*, VI, 10, 12.
- (10) *Enarrationes in Psalmos*, 134, 4.
- (11) *Sermo L II*, 10, 23.
- (12) *De Doctrina Christiana*, I, 6.
- (13) *De Genesi ad Litteram*, XII, 24—5.
- (14) かれのいわゆる照明説を参照。
- (15) この点に関し、アウグスチヌスは本質主義者なりやという問題をめぐる論争を参照。Cf. Bourke, *op. cit.*, pp.12—14.
- (16) ここでは、それについてのべる余裕がないが、デカルトの方法論、とくにかれのアプリオリズムと経験・実験の重視との関係についての考察は本節と深い関連性を有する。とくにつぎを参照。L. J. Beck, *The Method of Descartes*, London, 1952, pp. 239—253.

II per prius et posterius

はじめに、トマスが「類比によって」(analogice)とおきかえることのできる表現とみなしている「より先・より後なるに従って」(per prius et posterius, secundum prius et posterius)をてがかりに、かれの類比思想をさぐってゆくことにしたい。

まずトマスは、有(ens)は類(genus)ではなく、したがって、さまざまのものについて有が述語される場合、そこに類的な一義性を認めることはできない、ということを示すのに「より先・より後なるに従って」という表現を用いている。つまり、或る名辞が「より先・より後なるに従って」述語される場合には、その名辞はもはや普遍的概念を指示するものではなく、したがってふつうの概念的認識の仕方では捉えられた(事物の)本

質もしくは本性を表示するものではありえない、ということになる。なぜなら、類がそれに下属する種について、(もしくは、種がそれに包摂される個体について) 述語される場合、そこには先・後の関係は認められず、またそうであって始めて類・種概念の一義性が確保されるのである。一、二代表的なテキストを挙げておこう。

「有は十個の類(範疇)について、異なった仕方⁽²⁾で、より先・より後なるに従って述語される。」

「有はより先に実体について、より後に他のもの(範疇)について語られる。そしてそのゆえに有は実体とそれ以外の諸範疇(たとえば量)との類ではなく(というのは、いかなる類もその下にある種について、より先・より後なるに従って述語されることはないからである)、むしろ有は類比的に述語されるのである。⁽³⁾」

これらのテキストにおいて有が実体と付帯性について「より先・より後なるに従って」述語されるといわれるのは、有であるかぎりにおける付帯性の定義のうち実体がふくまれていることによる。そしてこのような先・後関係が認められるかぎり、有は類的な一義性をもって述語されているとはいえないのである。しかしながら、これらのテキストにおいては「無条件的な意味における、もしくは、それ自体における」より先・より後が語られているにとどまる。この点は、神と被造物にまたがる述語づけについてのべているつぎのテキストにおいても同様である。

「なにごととも神とそのほかの事物について、それらが同一の存在領域(ordō)に属するかのよう⁽¹⁾に述語されることはなく、むしろより先・より後なるに従って述語される。というのは、神についてはすべてのことがその本質に属することとして(essentialiter)述語されるからである。けだし、神は、有がすなわちその本質であるようなものとして、有であるといわれるのであるし、善性そのもの(ipsa bonitas)であるようなものとして、善であるといわれる。しかるにほかの事物においては、たとえ

ばソクラテスは、かれが人間性そのものであるからではなく、人間性を有するがゆえに人間であるといわれるごとく、分有的な仕方で(per participationem) 述語づけがなされるのである。⁽⁴⁾

これらのテキストにおいて見られるように、類的な一義性をもってではなく、先・後関係によって統御された多義性をもっておこなわれる述語づけが類比と称せられている。そして、当の多義性を純粋な多義性におちいらないようにしている先・後関係の根拠は、さいごのテキストにおいて「本質的」と「分有的」という考え方によっていちおう説明されている。しかし、さきにも指摘したように、これまでのところより先・より後ということは、それ自体において捉えられているにとどまり、それとわれわれにとってのより先・より後との関係があきらかにされていないかぎりにおいて、トマスの類比思想はまだ十分に解明されているとはいえない。

ところで、つぎのテキストにおいては「より先・より後」について二つの意味が区分されている。

「われわれが事物に名前をつけるのは、事物について認識を獲得するのに応じてである。ところが、本性においてより後なるものがふつうわれわれにとってはより先に知られるのであるから、しばしばつぎのことがおこる。すなわち二つのものを同じ名前と呼ぶ場合、当の名前によって表示されていることがらはその一方においてより先に存在しているのに、その名前は他のものについてより先に用いられることがある。これは神と被造物についていわれる名前においてあきらかである。すなわち、有、善、などは先に被造物を呼ぶのに用いられ、そこからして神についての述語づけへと移行せしめられる。ところが存在とか善とかは神においてより先に見出されるものなのである。⁽⁵⁾

「われわれは、名前によって表示されているところのものに関するかぎりにおいては、これらの名前(「善」「智恵あるもの」)は被造物についてよりも神について、より先なる仕方であらわれているのであるといわな

くてはならない。まことにこの種の完全性は神よりして被造物に流れ入っているのである。ただ名前の付与ということに関するかぎりにおいていうならば、われわれがより先に認識するものであるところの諸々の被造物に、これらの名前はより先なる仕方であらわれ⁽⁶⁾によって与えられる。」

これらのテキストにおいては、有 (ens) 善 (bonum) 英知 (sapientia) などの名前が神と被造物について類比的に述語されるということの意味は、これらの名前は被造物についてわれわれが獲得した認識にもとづくものであるとはいえ、それらによって表示されていることがら、ないしは完全性自体は、より先に神のうちに見出され、したがって神についてより先に述語される、ということであるとされている。

ここでただちに問題になるのは、われわれにとってより先なるものとして認識された被造物における諸々の完全性が、いかにしてそれ自体においてはより後なるものとして認識されるにいたるのか、ということである。いいかえると、被造物における諸々の完全性が分有的であることが認識され、したがって本質的な仕方で見出される完全性よりも後なるものとして認識されるにいたるのはどのようにしてか、ということが問題である。

このことは、神は被造物におけるこうした完全性の原因なのである、ということによっては説明されない。神が被造物における存在や善の原因である、ということによっては、これらの完全性が被造物においてよりも神においてより先に見出される、ということは説明されない。トマスがいうように、医薬が動物の健康の原因であるといわれる場合、医薬それ自身が動物よりも先に健康であるわけではなく、むしろ健康ということはつねに動物についてより先なる仕方であらわれるのである。同じように神が被造物における存在、善などの完全性の原因である、というだけでは、これらの完全性はつねに神についてより後なる仕方であらわれることになる。⁽⁷⁾したがって、これらの完全性が神についてより先に述語されることを説明するた

めには、どのようにして神自身が認識されるのかを説明しなければならぬ。それによって始めて、存在や善が神においてより先に見出されるということの意味が理解されるのである。しかし、トマスによると、われわれの知性は現在の状態においては (*in statu viae*) 諸々の被造物よりするほか神を認識しえないのであってみれば、たんに被造物の原因としてのみ⁽⁸⁾でなく神自身を認識することはいかにして可能であろうか。

註

- (1) トマスの初期のテキスト、たとえば *In I Sententiarum*, Prol. q. 1, a. 2, ad 2; d. 19, q.5, a.2, ad 1; d. 35, q.1, a. 4. などにおいて、トマスはこの表現を否定しているかに見えるが、詳細な検討によってそうではないことが判明する。なお cf. G. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy*, Chicago, 1960, pp. 30—31.
- (2) *De Ente et Essentia*, VI, 32.
- (3) *De Principiis Naturae*, VI, 367.
- (4) *Summa Contra Gentiles*, I, 32, 289.
- (5) *De Veritate*, 4, 1.
- (6) *Summa Theologiae*, I, 13, 6.
- (7) *Ibid.*, 13, 2.
- (8) *Ibid.*, 13, 1. et passim.

III *res significata* と *modus significandi*

前述のように、トマスによれば神は諸々の被造物に基づいて、被造物の根源という関係に即して (*secundum habitudinem principii*) 認識されるほかないが、しかもたんに被造物の原因たるかぎりにおいてにとどまらず、神自身が認識されるということを示されたことがら (*res significata*) と表示の様相 (*modus significandi*) との区別をてがかりにあきらかにして⁽¹⁾みたい。

前節において、われわれが神と被造物について、なんらかの完全性を表示する名辞（「存在」「善」など）を述語する場合、われわれにとっては被造物において分有されているかぎりでの完全性がより先なるものであり、より先に認識されるのであるが、それ自体においては、つまり表示された完全性自身についていえば、それはより先に神において見出される、ということを見た。ふつうわれわれが事物についてなんらかのことを述語する場合、その述語づけは当の事物についてわれわれが知性的に認識したことを表示するものである。いいかえると、そこで事物のなんたるかが認識されているかぎりにおいて、述語は事物の本質を開示するもの（*declarans essentiam rei*）ということができる。そして人間の知性は、つねに事物の感覚的表象（*phantasma*）に自らを向けることなしには、事物の本質を認識することはできない。このような人間的認識の様相は、われわれが用いるすべての言葉につきまとしており、われわれが用いるすべての言葉、およびそれらによって表示される観念はすべて感覚的表象への関係をふくんでいる。いいかえると、人間的認識の様相に対応する表示の様相をふくんでいるわけである。

しかしここで問題が生ずる。それは、われわれの用いる言葉は、知性によって認識されたかぎりでの事物——いいかえると、われわれにとって可知的たらしめられたかぎりでの事物を表示するにとどまるか、という問題である。さらにつきつめると、知性的認識は感覚的表象へと目を向けることによってのみ行なわれるかぎり、われわれの用いる言葉は感覚的表象が表現（*repraesentatio*）しているかぎりにおいての事物を表示するにとどまるのであろうか。⁽²⁾ 逆にいうと、感覚的表象への関係という表示の様相（*modus significandi*）に包みこまれることなく、むしろそれを超越するような（事物の）「認識」も成立しているのではないか、そしてわれわれの用いる言葉はそのような「認識」、もしくはそのような「認識」において捉えられているかぎりでの事物をも表示しているのではないか。トマスが

表示の様相から区別された「表示されたことがら」(res significata)を認めているのは、ほかならぬこの種の「認識」の成立を認めていたからであると⁽³⁾考えられるのである。

じつはトマスはこうした表示の様相に包みこまれることなく、むしろそれを超越するような知的認識を認めていたのであり、それは感覚的表象よりの(事物の本質の)抽象という仕方が行なわれる認識に対照せしめられた、感覚的表象よりの分離(separatio)もしくはその否定(negatio)をもって⁽⁴⁾行なわれるような「認識」である。前者において捉えられるのが事物の本質であるのにたいして、後者においてわれわれは事物の存在(esse)に触れることになる。事物の本質は、感覚的表象において表現されているかぎりにおいての事物をどこまでも読みとってゆく、という仕方で認識されるのにたいして、事物の存在はこのようにして読みとられた事物の本質を、まさしく否定的に超え出るといって仕方で「認識」される。

トマスが表示の様相から区別すべきことを主張した「表示されたことがら」とは、このような(本質を超越するような)仕方で「認識」されたものと解釈する。そのように解釈するときのみ、まず被造物において先に認識される完全性を表示するところの名辞を神について述語する場合、その表示の様相を否定しつつした後においても、当の名辞は空虚なものとなることなく、むしろ絶対的な仕方でその完全性を表示しうるであろう。いいかえると、本質を超える存在の「認識」の可能性を認めた場合にのみ、「表示の様相」と「表示されたことがら」とを区別することが意味を持つことができるのである。

トマスにおける、事物の本質と存在との間の関係の理解については、ここで立入ってのべることはできない。ただ前節でのべたことに関連して、本質は人間的認識の条件ないし様相に対応するものであって、われわれにとってより先であり、より先に認識されるものであるのにたいして、存在は絶対的な完全性そのものたるかぎり、それ自体においてより先なるもの、

といえるであろう。そして、本質がわれわれにとって可知なるものであるかぎり、それ自体においてこれよりも先に「可知的」であるところの存在は、むしろ「超可知的」⁽⁵⁾とでも称すべきであろう。

このように、われわれの知的認識は、表示の様相に包みこまれるところの対象（本質）と、それを超え出る表示されたことから、もしくは完全性（存在）という二つの方向へ向うものであり、そこにわれわれの知的認識が根元的な多義性を免れない理由がある。しかし後者はあくまで前者に基づくものであり、前者の否定的超越を通じて到達されるものであるかぎり、それは純粋な多義性ではなく、計画的な多義性であり、すなわち類比である。そこでつぎに、これまで考察したところにもとづいて、神と被造物との類比、および、たんに被造物の原因たるかぎりにとどまらず、神自身が直接的に認識される可能性が、どのように解明されるかを見てゆくことにしたい。

註

- (1) S. T., I, 13, 2, ad 2; 13, 8.
- (2) Cf. In Boethii De Trinitate, 6, 2.
- (3) この点に関しつぎを参照。E. Schillebeeckx, "The Non-Conceptual Intellectual Dimension in our Knowledge of God according to Aquinas," *Revelation and Theology* II, New York, 1968.
- (4) In De Trin., 5, 3; 6, 2.
- (5) "Propter excessum intelligibilis supra intellectum" S. T., I, 12, 1.

IV 隠れたる神

前節のさいごで提示した問題を考えてゆくにあたっては、トマスの徹底した否定神学的傾向を心にとどめておかなければならない。

「つぎの意味においてわれわれは、われわれの認識の究極において神を知られざるものとして認識するといわれる。けだし、精神は、神の本質

はおのれが地上の生において把握しうるすべてのことを超えるものであること、そのことを認識するときにこそ認識の頂点にまで達したことになるのである。」⁽¹⁾

「われわれが神は、人間が神について考えるかぎりのすべてのことを超えるものであることを信ずるとき、ただその時のみ神を真実に認識するのである」⁽²⁾

「われわれは自分たちが神がなんであるかについて無知であることを知っているということ、まさにそのことが神を認識することにほかならない。」⁽³⁾

「神がなんであるかは、われわれが神について認識するところをすべて超えているということを知っているかぎりにおいて、おのれは神について無知であることを知ること、それが神についての人間的認識の究極である。」⁽⁴⁾

これらのテキストはトマスの「不可知論」という表現をよびおすのに充分であり、トマスは、われわれは神についてまったく知りえないのだ、と主張しているように思われる。しかし、かれの真意は、「神はいかなる仕方においても認識されないということではなくして、……神は完全に認識される、あるいは把握される (comprehendi) ことのできないものである」⁽⁵⁾つまり、神が「可認識的 (cognoscibilis) であるまさしくそのかぎりをつくして認識される」⁽⁶⁾ことはない、というところに存するのである。

この点に関するトマスの考えはつぎの三段階において説明することができる。第一に、われわれは可感的なもの (sensibilia) よりして、それらの原因たるかぎりでの神の存在を認識することができる。いいかえると、神があることを認識できる。⁽⁷⁾第二に、しかしわれわれは神がなんであるかを、つまり神の本質を認識することはできない——すくなくとも感覚を出発点とせざるをえない、われわれの自然本性的な認識に関するかぎり、そうである。第三に、われわれは神がなんでないかを認識することは可能である。

すなわち、「万物の第一原因であり、しかもおよそ自らによって原因された一切のものを超えているものたるかぎりにおける神にかならず適合せざるをえない諸般のことがらの認識を神について持つ⁽⁸⁾」ことができる。それはじっさいには、神について、神によって原因されたものに属することがらを否定し、除去することによって到達される認識であり、つまり神がなんでないか、の認識⁽⁹⁾である。

ところで、神はなんでないかを知ること存する神の認識、すなわち神についてどこまでも否定と除去を徹底させてゆくことによって到達される神の認識は、神についてのなんらかの肯定的な「認識」を含意しているのではないだろうか。もちろん、この肯定的な「認識」は神がなんであるかの認識、つまり神の本質の認識ではありえない。したがって、それを認識と呼ぶこと自体、問題であるといえよう。ではそれは神が存在するということの認識であろうか。トマスは本性的にわれわれに植えつけられているところの、神が存在するということの認識⁽¹⁰⁾について語っている。しかし、これは「或る一般的な仕方、一種漠然たるかたちにおいて」(in aliquo communi sub quadam confusione) にすぎないものであって、われわれがここで考えているのは、もっと明確なものである。それは、事物の本質を超えるものとしての存在の把握に内含されているところの、存在そのもの(Ipsium Esse)の「認識」である、ということができると思う。われわれは事物の存在を把握しえたかぎりにおいて、存在そのものに内含的に「触れて」いるのであり、やがては存在そのものを「本質」として認識(すなわち見神(visio Dei))しうる可能性を有する⁽¹¹⁾のである。これが、トマスにおける神の否定的認識において予想されているところの、神の肯定的「認識」であると思う。

このような、神に関する肯定的「認識」に関連して忘れてはならないのは、神はそれ自体においては最も認識可能的(maxime cognoscibilis)であり、その可知性はいかなる質料的・可能的なるものによっても制限されて

いないという意味で、無限の可知性だということである。しかし、われわれにとっては、むしろ超可知的であるがために、自然本性的な認識という⁽¹²⁾意味では認識不可能であるといえる。しかしながら、さきのにべたように、いかなる仕方においても認識不可能というのではなく、あらゆる認識を超出するものとして「認識」されるのである。この一見逆説的な表現は、およそわれわれによって認識されるのは事物の本質であり、そして本質とは事物の存在を制限するものであることを理解するとき、けっしてたんなる逆説ではないことがあきらかとなる。さきのにべたように、われわれはこのような本質から存在を区別し、後者を「認識」できる。したがって、いかなる本質によっても制限されない「存在そのもの」なる神は、あらゆる⁽¹³⁾認識を超出するものとして「認識」されるのである。

無限に可認識的なる神を把握し (comprehendere) うるのは神のみであり、その意味で存在そのものなる神は、かれ自身にとって本質でもある。⁽¹⁴⁾しかし、神において存在と本質とは同一であるとはいえ、神はあくまでわれわれのいっさいの認識を超えてるものであるかぎり、その本質がわれわれによって認識されることはない。これにたいして、見神 (visio Dei) とは、われわれが有する自然本性的な能力によってではなく、神の恩寵によって、神が無限に可認識的なる自己の本質を認識する、その自己認識に参与することによって行なわれるものである。そのときわれわれは、まさしく神の本質において神を認識する。しかるに——この点がきわめて重要であるが——このような神の本質認識が恩寵によって可能になるというのも、人間の知性が事物の本質を認識するにとどまらず、存在をも捉えうるよう自然⁽¹⁵⁾的本性によってできているからにはほかならない。まことに人間の自然本性的な認識に関する限り、神は存在そのものとして「認識」されるにとどまり、その本質が認識されることは不可能であるとの意味で、どこまでも「知られざる者」「隠れたる神」として「認識」されるにとどまる。しかしこのような「認識」は、恩寵による神の本質認識へとたかめられること

が可能であり、トマスにとって「知られざる者」としての神、哲学者の神は、至福なる者の見る神、恩寵の神と別なる者ではないのである。

註

- (1) In De Trin., 1, 2, ad 1.
- (2) S. C. G. I, 5, 30 ; III, 49, 2270.
- (3) In De Divinis Nominibus, VIII, 4, 731.
- (4) De Potentia, 7, 5, ad 14.
- (5) S. T., I, 12, 1, ad 3.
- (6) Ibid., 12, 7.
- (7) Ibid., I, 2, 2 ; 2, 2, ad 2 ; 3, prolog. ; 12, 12. ただしここで神の存在というのは、神の本質と同一視される神の存在(esse)ではない。Cf. ibid., 3, 4, ad 2.
- (8) Ibid., および I, 2, 1.
- (9) Ibid.
- (10) Ibid., I, 2, 1, ad 1.
- (11) Ibid., I, 12, 4, ad 3.
- (12) Ibid., I, 12, 1 ; 12, 1, ad 2 ; 12, 7.
- (13) 「知られざる神」の認識と、プラトン派における神の不可知性に関する研究としてつぎを参照。A. C. Pegis, "Penitus Manet Ignotum". *Mediaeval Studies* XXVII, 1965.
- (14) Cf J. Owens, "Analogy as a Thomistic Approach to Being," *Mediaeval Studies* XXIV, 1962, P. 315.
- (15) S. T., I, 12, 4, ad 3. なおトマスにおける *potentia obedientialis* の思想を参照。

V 存在の経験と類比

これまでの考察は、アリストテレスにおいてみられるごとき、「われわれにとって」と「無条件的な意味における」判明さの区別は、事物の本質

と存在との明確な区別をまっではじめて充足的経験の論理として成立しうることを示そうとする試みであった。この経験の論理を類比と称するのは、人間的認識は不可避免的に、認識のうちに包みこまれるかぎりにおいての事物と、それを超越するかぎりにおいての事物との二方向を指示するものであり、そこに人間的認識（および言語）の根元的な多義性が認められるのであるが、この多義性は純粋な多義性ではなく、「より先・より後」なるに従って統御された計画的な多義性であることによるのである。

人間的認識がその固有の様相において認識しえたところのもの（本質認識）を超え出る可能性（*capacitas*）をふくんでいること、その意味でまさしく無限への能力（*potentia ad infinitum*）であることが、神をたんに万物の原因たるかぎりにおいてのみでなく、神として認識しうることの根拠であった。このことは人間の経験が無限にたいして開かれていることを意味するのであり、類比はこの意味での充足的経験の論理にほかならない。そしてこの経験は事物の本質を超越する存在の経験であるかぎりにおいて、ここでいう充足的経験とは存在の経験であり、その論理は存在の類比⁽¹⁾である。

註

- (1) 「存在の類比」という表現を正当化しうるときトマスのテキストを二つだけあげておく。S. T., I, 4, 3; 13, 5, ad 1. ただし、今日、類比（*analogy*, *Analogie*）という表現は主として四項的な、いわゆる比例性の類比（*analogia proportionalitatis*）を指すのに用いられており、しかもトマス自身における存在の類比ないしは神と被造物の類比が根本的にいつてかかる種類の類比であるかどうかは問題であるかぎり、「存在の類比」ないし「類比」という表現の使用において、十分な配慮が必要である（cf. J. Owens, *op. cit.*）。なお、比例性の類比と、いわゆる内的帰属の類比をめぐる最近の研究としてつぎを参照。〔これ以前の研究については、「日本における中世哲学関係文献目録」1957；「最近のトマス研究文献」中世思想研究 IV, 1961；『トマス・アキナスの共

- 通善思想』1961, pp. 119—120などを参照。]
- 松本正夫「《存在の類比》の形而上学的意義」哲学41, 1961.
- 箕輪秀二「カエタヌスの類比説を廻ぐって」日吉論文集8, 1961.
- “ 「Analogia 研究(I)」哲学39, 1961.
- “ 「Analogia の考察」日吉論文集17, 1964.
- F. ペレス「Analogia Entis についての一考察」中世思想研究Ⅳ, 1961.
- 東光寛英「トマス・アクィナスの Analogia Entis」中世思想研究Ⅱ, 1959.
- “ 「対応性の論理」テオリア 3, 1960.
- J. F. Anderson, Reflections on the Analogy of Being. The Hague, 1967.
- R. M. McInerny, The Logic of Analogy, The Hague, 1961.
- B. Mondin, The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology, The Hague, 1968.
- B. Montagnes, La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin, Louvain, 1963.
- G. Siewerth, Analogie des Seienden, Einsiedeln, 1965.