

弁証法の革新

——エリウゲナにおける「自然」あるいは「普遍」の弁証法——

今 義 博

エリウゲナにおいて弁証法 (*διαλεκτική*; *dialectica*) は、それを遂行する知性、理性、感覚という人間の魂の三つの能力に応じて三種類が考えられている。それらの弁証法はいずれも分割 (区分) と総合 (統合) という二つの方法により構成されるが、それらのうち、理性的弁証法は類と種の関係に基づく分割と総合により、感覚的弁証法は全体と部分の関係に基づく分割と総合により構成される。これら類と種、全体と部分の伝統的弁証法に対して、エリウゲナはその上に立つべき弁証法として知性による弁証法を新しく打ち出している。それは認識論的には、認識可能なもの (全被造物) と認識不可能なもの (神) を含むすべてのものとしての、あるいは存在論的には、存在するもの (全被造物) と存在しないもの (神: その超有性 (*superessentialis*) のゆえに「無」 (*nihil*) とも呼ばれる) を含むすべてのものとしての「自然」 (「普遍的自然」あるいは「普遍」とも呼ばれる) の「普遍的分割」と、分割された諸々の自然の「普遍的総合」の弁証法である。エリウゲナにおいては、神と被造物とを含むこの普遍的自然の弁証法は、神と被造物との創造論的動的関係の構造そのものであるとともに、その関係についての彼の哲学的 = 神学的思惟¹⁾ の運動の構造原理であり、また方法原理である。

神と被造物を含む最高の普遍としての自然の弁証法というエリウゲナ独特の弁証法は彼の叙述においては必ずしも整理された形では論じられていないので、本論は、その弁証法の基礎づけと思想内容のあらましを明るみにもたらししてみようとするものである²⁾。

I 分割の弁証法

エリウゲナの知的弁証法は、論理的にも形而上学的にも最普遍的なものとして「自然」(natura; φύσις)を指定することにより、すでに主著『ペリピュセオン』の冒頭から開始されている：「精神に捉えることのできるものにしろ、あるいは、精神の認識能力を超えるものにしろ、それらすべてのものの第一にして最高の分割は、存在するものと存在しないものに分割することである。私はこのことをしばしば考察し、また力の及ぶ限りより注意深く探究した結果、すべてのものの一般的な名称として、ギリシャ語で φύσις、ラテン語で natura と呼ばれている名称に思い至った」³⁾。

エリウゲナの弁証法も手続きとしては一般に、プラトンや新プラトン主義の弁証法と同じく、一から多への、あるいは普遍から特殊への分割(ディアイレティケー διαίρετική; diuisio; multiplicatio)と、その逆方向の多から一への、あるいは普遍から特殊への総合(アナリュエティケー ἀναλυτική; collectio; complicatio; adunatio; resolutio)という相反的方向性を持つ方法から成る⁴⁾。また、この論理的運動は同時に存在論的運動であり、分割は普遍的なものから特殊なものへの発出(processio; exitus)、総合は特殊なものから普遍的なものへの還帰(reuersio; reditus)である。そしてこの普遍と特殊、一と多の関係は多くの場合類と種の関係において捉えられている⁵⁾。すなわち、分割は「最高類と中間的な類を通して、種と最下種まで」(この場合「最下種」とは「個」indiuidiumのこと)下降する(descendere)こと、総合は「最も特殊なものから出発して最も一般的なものへ上昇する(ascendere)こと」である。

上の引用での「自然」は総合の弁証法によって「普遍的名辞」(generale nomen; generale uocabulum)、つまり「最普遍的類」(genus generalissimum)として立てられており、従って「自然」は類種関係において捉えられている。そして『ペリピュセオン』のこの初めの部分では、エリウゲナは「自然」という最高類の指定に続いて、今度はその最高類を種へ分割することに向かう

のである。

分割の弁証法は総合の弁証法が経てきた上昇の過程と同じ過程を逆に辿って下降するのであるから、当然「自然」の分割は、「すべてのものの第一にして最高の分割」と述べられた「存在するものと存在しないものへの分割」すなわち有と非有（無）（*esse* と *non esse*）への分割から始められなければならないのであるが、実際には「自然」は有と無への分割とはまったく異なった仕方次第の四つの種に分割される：「自然を分割すれば四つの差異により四つの種に分けることができると、私には思われる。それらのうち最初の種は、創造し、創造されないもの、第二の種は、創造され、創造するもの、第三の種は、創造され、創造しないもの、第四の種は、創造せず、創造されないものである」⁶¹。

よく知られているこれら四つの種に分けられた自然の意味するところを整理しておく。

- (1) 創造し、創造されない自然とは、万物の発出の「始原」(*principium*)としての神のことである。すなわち、唯一の「万物の原因」(*causa omnium*)として万物を創造するが、しかし自らは決して他のものによって創造されることのない神のことである。
- (2) 創造され、創造する自然とは、エリウゲナの独特の概念である、神（御言葉）のうちに同時に永遠に造られた、万物の「原初的諸原因」(*causae primordiales*)のことである。
- (3) 創造され、創造しない自然とは、その原初的諸原因の結果としての時空的に存在する全被造物のことである。
- (4) 創造せず、創造されない自然とは、万物の還帰の「終極」ないし「目的」(*finis*)としての神のことである。

この四分法の論理的構成は、創造ということを「創造する」という能動態と「創造される」という受動態の二項に分け、それに肯定と否定の二値の論理操作が組み合わされてできていることから見て、この四分法は「創造するもの」(神)と「創造されるもの」(被造物)の二分法が基礎になっていると考

えられる。事実エリウゲナは「自然」を「普遍的自然」(uniuersalis natura; uniuersa natura)、あるいは端的に「普遍」(τὸ πᾶν; uniuersitas)とも呼び⁷⁾、次のように証言している：「実際、普遍的自然の第一にして最大の分割は被造的普遍を造るものと被造的普遍に造られるものとの分割である」⁸⁾。

そうすると、普遍的自然の分割の仕方をめぐって、有と無への「第一にして最高の分割」(prima summaque diuisio)と、創造者と被造物への「第一にして最大の分割」(prima et maxima diuisio)という二つの「第一の分割」が考えられていることになる。事実、前者の分割は、上述の少し後で存在と非存在(無)の五通りの分割の仕方が示されている⁹⁾。一方、後者は、『ペリピュセオン』の叙述構成(第一の自然は第一巻の、第二の自然は第二巻の、第三の自然は第三巻の、第四巻の自然は第四巻と第五巻のテーマとして)に用いられ、これまたしばしば論じられている。論理的に不整合なこれら二つの「第一の分割」の併存は『ペリピュセオン』という著作の不完全さを示すのであろうか。本論はこの問題に対する一つの回答を示すであろうが¹⁰⁾、ともかくもここでは普遍的自然が類種的弁証法により四つの種に分割されたことを確認しておきたい。

II 総合の弁証法

エリウゲナは四つの「種」に分割された「自然」ないし「普遍」を種から類に総合する。確かにその総合(アナリュウティケー)もまた類種的弁証法の形で述べられている。まず第一の自然と第四の自然とは「創造されない」という点で一致している。神が第一の自然として「創造し、創造されない」と言われるのは、神は他のいかなる原因によっても存在することなく、自らが万物の唯一の創造的発出の原因であり始原であるからである¹¹⁾。それに対して、同じ神が第四の自然としては「創造しない」と言われるのは、神から発出した万物が発出の終極に至ったとき復帰して行く先が同じ原因であり、発出した万物は再び神を求めて神へ還帰し、そこにおいて休息し、不可分にして不変なる一者として留まるであろうから、万物がそこに還帰した後は、

そこからそれ以上発出するものは何もないであろうと理解されるからである。諸々の本性の諸々の発出において多くのものに分割され区分されているように見えるものも、神のうちなる原初的諸原因においては統一されており、この一性へ復帰するそれらのものはそこにおいて永遠不変に留まるからである。この意味で神は万物の終極である¹²⁾。かくて、第一の自然と第四の自然は、ただ神についてのみ理解されるがゆえに、神に総合される。ここに「創造する自然」と「創造しない自然」、あるいは万物の始原と終極という対立する二つのものが統一される。

それに対して、「創造され、創造する」第二の自然は神のうちに永遠不変に創造された原初的諸原因という最初の被造物であり、「創造され、創造しない」第三の自然はその原初的諸原因の諸結果としてのこの世界を構成する全被造物であるから、両者は一つの「創造された自然」(*natura creata*) すなわち被造物に還元される¹³⁾。かくて、第一の種と第四の種は創造者、第二の種と第三の種は被造物という二つの種に統合されることになる。

エリウゲナはさらに創造者と被造物の区分をも総合する。両者を関係づけるのは分有の理論である。すなわち、「創造者によって存在するすべてのものは、存在する限り、ただ独り自分自身から自分自身で実在する創造者の分有にはかならないために、真に存在するものは創造者以外には何もない」がゆえに、「被造物においてはただ独り真に存在する創造者のほかには何もない」と理解するならば、「創造者と被造物は一つ」(*creatorem et creaturam unum esse*) である¹⁴⁾。つまり、すべての自然(普遍)は「原因であり始原であり終極でもある不可分の一者」である神に還元される。かくて、「神と被造物とを含む普遍」(*uniuersitas quae deo et creatura continetur*) とは、結局、神という「普遍」ないしは「自然」なのである¹⁵⁾。

III 弁証法適用の不可能性と可能性

確かにこれまで見てきた限りでは、そして一般的に理解(むしろ誤解)されている限りでは、エリウゲナは、弁証法を用いて「類」としての自然ない

し普遍を二つあるいは四つの「種」に分割したり、また逆にそれらの「種」を「類」に総合している。

しかし、エリウゲナにとっては以上のように神を最高類と見る肯定神学 (θεολογία καταφατική) よりはそれを否定する否定神学 (θεολογία ἀποφατική) のほうがより真なる立場である。否定神学の立場からは神は無-限 (infinitus; infinitas) である (あるいは「超越神学」¹⁶⁾ の立場では「無限以上」(plus quam infinitus), 「あらゆる無限の無限」(infinitas omnium infinitatum) である¹⁷⁾ から、アリストテレスの十個のカテゴリー (最高類) が神に適用不可能であるのと同様に¹⁸⁾, いかなる類種的弁証法も全体部分的弁証法も神には適用不可能である。既述のごとく神は普遍的自然の分割された創造者という種として捉えられ、またさらに第一の種と第四の種に分割されたけれども、否定神学の立場からは神はいかなる種によっても限定されえず規定されえないがゆえに、「種」と呼ばれるよりは「種ならざるもの」(informe)¹⁹⁾であり、このほうがいっそう真実なのである: 「私たちは普遍的自然の普遍的分割について簡単に話したが、分割と言っても、類を種に分割したり、全体を部分に分割したりするのではない。というのも、神は被造物の類でもなく、被造物も神の種でないのと同様に、被造物は神の類でもなく、神は被造物の種でもないからである。同じことは全体とその部分についても言うことができる。(中略) 神は被造物の全体でもなく、被造物は神の一部分でもないし、また同じく、被造物は神の全体でもなく、神は被造物の一部分でもない」²⁰⁾。

万物は神 (父) によって神 (子=御言葉=知恵) のうちに、「一度に永遠に」原初的諸原因として創造され、その原初的諸原因を通して神 (聖霊) によってこの現実的世界のうちにそれらの諸結果として時空的に発出し、発出した全被造物は自らの根源である神の内なる原初的諸原因へ還帰する。そのように全被造物は神によって創造されたのであり、造られつつあり、造られるであろう限りで、神を始原とし、神において保持され、神を目的として存在するがゆえに、神に関係づけられうる。ここに肯定神学の根拠があり、それに基づいて我々の神に関する言葉と認識の「比喻による」(metaphorice,

translatiua)「被造物から創造者へ」(a creatura ad creatorem)の意味論的転換が有効となる:「万物は創造者において不変に本質的に存在するのであり、従って、創造者は被造物全体の分割であるとともに総合でもあり、また、創造者はいかなるものの類でも種でもなく、全体でも部分でもないが、しかし被造物全体が彼から、彼において、彼へ向かって存在しているという限りで、創造者は類であり種であり、全体であり部分である」²¹⁾。

類でも種でもなく、全体でも部分でもない神をあたかも類や種、全体や部分として弁証法的に扱うことができるのはこのゆえである。しかし、エリウゲナは肯定神学において成立する類種の弁証法や全体部分的弁証法を否定的により真理へ向かって乗り越えて、神は類でも種でもなく、全体でも部分でもないとする。彼はその否定神学を踏まえて、さらに肯定と否定、存在と非存在、認識の可能と不可能、創造者と被造物という対立を超えてそれらを包括的に統一する弁証法として自然あるいは普遍の弁証法を打ち出しているのである。この弁証法こそが我々の論じようとしている弁証法である。

IV 三種類の弁証法

前の引用の中の、「私たちは普遍的自然の普遍的分割について簡単に話したが、分割と言っても、類を種に分割したり、全体を部分に分割したりするのではない」という証言は、普遍的自然の分割と総合がその本来の意味としては類種の弁証法でも全体部分的弁証法でもなく、それら伝統的な弁証法とは異なる新しい弁証法であることを表明している。だから、「自然」あるいは「普遍」は伝統的な論理学的概念としての「(最高)類」であるだけでなく、新しい弁証法的概念でもある。しかもそれは「神と被造物とを含む普遍」というこれまでにない形而上学的概念であり、エリウゲナ哲学全体の中心概念である。彼は自らの独自の哲学の構築と展開のために新しい「自然」または「普遍」の弁証法を考案したのである。

この弁証法も、類種の弁証法や全体部分的弁証法と同様に、分割と総合から成り、それぞれ「普遍的分割」、「普遍的総合」と呼ばれる。「普遍的自然

の普遍的分割と普遍的総合」(uniuersalis naturae uniuersalis diuisio et adunatio)²²⁾を行なうのは知性であり、その作用は *theoria*, *contemplatio*, *speculatio*, *consideratio*, *intentio*, etc. という語で表わされる(「観想」ないし「直観」と訳す)。エリウゲナは同じこれらの用語によって、その知性的認識の観点や見方、さらには知性によって分割されたもの自体(「相」ないし直「観相」と訳す²³⁾)をも表わすことがある。従って、精確には、類種の弁証法における最高類に喩えられたものは「自然」あるいは「普遍」あるいは「普遍的自然」であり、種に喩えられたものは「直観相」あるいは「相」なのである²⁴⁾。

以上見てきたように、エリウゲナには弁証法を分類すると大別、普遍的自然(とその相)の弁証法、類種の弁証法、全体部分的弁証法の三種類があり、それぞれは人間の魂(*anima*)の三つの機能が分担すると考えられている。普遍的自然の弁証法は、魂の最上位の能力である知性(ヌース=*νοῦς*; *intellectus*)ないし精神(*mens*; *animus*)の働きが、類種の弁証法は、知性の下の能力である理性(ロゴス=*λόγος*; *ratio*)の働きが、全体部分的弁証法は、理性の下の能力である(内的)感覚(ディアノイア=*διάνοια*; *sensus*)²⁵⁾の働きが行なう²⁶⁾。

人間の魂の三つの機能と三つの弁証法はいずれもそれぞれヒエラルキー的序列において相互に弁証法的に関係づけられており、しかも両者は相互に対応している。人間の魂の三つの機能の相互関係は、人間が「神の像に従って造られた」²⁷⁾ことに基づいて、神の一性(*unitas*)と三性(*trinitas*)を反映していると理解される²⁸⁾。つまり知性は父なる神と、理性は子なる神と、感覚は聖霊なる神と対応しており²⁹⁾、神の三一性のように知性と理性と感覚とは「一にして三」(*unitas et trinitas*)である。魂が知性から理性へ発出し、理性を通して感覚へ発出するという機能分化の面から見れば魂は三様であるが、本性としては一体である：「魂は本性としては単純で不可分であり、その運動の実体的相違によってのみ区別される」³⁰⁾。「人間の魂の全体が、それ自体において全体を通じて至るところに存在する」のであるから、魂は全体

が生命であり、知性であり、理性であり、感覚である。そのように魂は本性としては単純に存在するけれども、その運動の多数性に依じて、全体から部分への区分を受ける。そのため、魂は多くの名前が付けられているのである。すなわち、それが神の周りを回転するときには精神ないし知性と名づけられ、被造物の本性と原因を考察するときには理性と名づけられ、身体感覚を通して可感的事物の心象を受けるときは感覚と名づけられるのである³¹⁾。

我々の魂の最高部分である知性の運動は本来の在り方としては天使と等しい運動であり、それは神の周りを永遠に回る円運動に喩えられる。しかし、神が「何であるか」(quid sit)ということは神自身にも知られないがゆえに³²⁾、神はそれ自体としてはいかなる知性にも知られず、いかなるものとしても規定されえない。神はすべての知性を超え、すべての有と無を超えていて、「解釈することができない」(interpretatione caret)³³⁾。知性の運動は、神が有と無に属していることを否定し、神について述べられることはすべて文字通りにではなく「比喩」(metaphora)として述べられることを肯定することによって、否定神学と肯定神学を成立せしめる³⁴⁾。

神的事柄はあらゆる被造的認識を超えているがゆえに、天使の場合も人間の場合も、それが知性認識されるのは被造的本性の力によるのではない。ただ神の恵みによる³⁵⁾。知性は神の恩恵により自らのうちに生じる一種の「神現」(θεοφάνεια; theophania; diuina apparitio; apparitio dei)³⁶⁾において聖三位一体や御言葉のうちなる原初的諸原因などに関する神的真理を観想することができるのである。それ自体としては認識されえないそれらの神的真理は神現においてのみ認識されうる：「神の存在はそれ自体としては捉えられないけれども、被造的知性と結合した場合には不思議な仕方で現れる」³⁷⁾。神現を通して魂は知性において神的真理について最も単純に、最も普遍的に、最も一様に認識する³⁸⁾。この知性の観想が普遍的自然の普遍的分割や普遍的総合の弁証法を遂行する。

次に、理性の運動は、何であるかが知られない神を「万物の原因」として

規定する運動である³⁹⁾。すなわち、知性は神について、神が万物の原因であり、万物の原初的諸原因が神によって神において永遠に造られたということを知り、魂に許された限りで知解されたそれら諸原因の知識を魂自身に「刻印」(imprimere)⁴⁰⁾し、理性において「表出」(exprimere)⁴¹⁾するのである。理性はある意味で知性の自己顕現であり、自己認識である。というのは、知性もそれ自体としては何であるかが知られえない(この点は神と共通)のであるが⁴²⁾(それゆえ魂は根本的に自己無知である)、その知性自身が自分自身と他のものに理性として現れるのだからである。そのゆえに、理性は知性により知性から知性において生まれた、知性の「いわば制作物」(ueluti ars)、「精神の形(形成物)」(forma mentis)と呼ばれる⁴³⁾。魂が、被造物への神の最初の現れである原初的諸原因の知性的知識を認識作用によって自分自身の中に引き入れることによって、理性は原初的諸原因を通して神に関する知識を得る⁴⁴⁾。理性は、自らが知性の現象そのものでありつつ、神の現象(原初的諸原因)が知性を通して自らに現れるままに解釈する限りでは、理性の解釈は知性の自己解釈と言える。

しかし、知性が原初的諸原因の知識を理性に「刻印」することにより、理性は原初的諸原因を認識によって自己自身において「表出」(exprimere)することは「翻訳」(exprimere)⁴⁵⁾することでもある。そこには知性から理性への運動の転換があり、理性の解釈(翻訳)は知性の直観そのままの再現ではない。理性は無形な知性の形、無規定な知性の規定として、独自の形式と規定を持ち、理性自身の能力の範囲内で固有の表現をとる。知性において最も普遍的な普遍は、理性に理解可能な形式と規定を持って理性に現象する。かくて魂は神と原初的諸原因について知性を通して理性において一様に単純に普遍的に認識する。すなわち、理性は事物について、種的多様性に対しては類的単純性において、個的特殊性に対しては種の普遍性において捉える。こうして理性の運動において類種的弁証法が成立する。

魂の第三の運動は「内的感覚」⁴⁶⁾の運動である。それは知性から理性を通して発出した働きで、知性が感覚を通して働く運動である。感覚の運動は

「原初的諸原因において単純につまり普遍的に造られた、個々の事物の個々の諸原理の周りを回転する運動である」⁴⁷⁾。しかし、その運動の開始ということに関して言えば、それは、可感的事物の心象を外感的感覚を通して受け取ることで運動を開始する。そして、魂はそれらの心象を自分に集め、区分し、整理し、配置し、それらの心象を通してそれらの個々のものの原初的諸原因に至るのである⁴⁸⁾。この働きはすべての事物の個々の固有の原初的諸原因によって、「最も普遍的な単純性をさまざまな類と差異と無数のほかのものに部分分割する」⁴⁹⁾。「部分分割する」(partitur)という用語法が示すように、感覚の運動において全体部分的弁証法が成立する。

魂の三つの機能は次のように要約される：「魂は、その第一の運動である知性を通して、神と原初的諸原因とについて一様に普遍的に知るすべてのものを、第二の運動である理性に同様にして一様に刻み込むが、しかし、魂より上位のものから知性を通して理性において形成されたものとして受け取るすべてのものをことごとく、魂は感覚を通して、別々の存在や別々の類やさまざまな種や多様な個という下位の諸結果に分配する」⁵⁰⁾。

以上、魂の三つの機能と三つの弁証法の関係を下降的局面から概観したが、他方ここでは触れないが、その逆の上昇の局面があり、それら両面は多と一の、分割と総合の、発出と還帰の弁証法を構成するのである。

V 観想と神現

既に述べたように、知性は我々の本性の力によってではなく、神の恩恵である神現によってのみ神的神の真理を観想しうるるのであるが、そのことは知性が我々の自然本性には属していないことを意味している。知性が我々人間に本性的能力として備わっているならば、我々は神の恩恵を俟つまでもなく自ら知性的認識を行なうことができるはずだからである。知性は「魂の本性そのものを超えている」⁵¹⁾のである。というのは、かつて樂園での、つまり天上の至福における、原罪以前の原初の状態では人間は知性を有し、天使の本性と同等であったが、原罪によって知性はその原初の状態を喪失し、現状では

たんに可能性としてしか我々に存在していないからである⁵²⁾。そのため、知性は通常は我々の魂において自然本性的に機能することはなく、終末論的救済論的課題として将来において回復されることが期待されるにすぎない。

しかし知性が可能性として存在しているということは知性そのものが完全に失われてしまったわけではないことを示している。エリウゲナは知性がかつての尊厳と地位を失っていても、我々は終末においてでなくこの世の生においてその働きを神の恩恵として、つまり神現として回復しうると考える：「すべての神現は、この世の生においては形成されるに値する人々においていまでも始まっているし、将来の生においても神の至福の完成を受け取るであろう人々に実現するであろう」⁵³⁾。

エリウゲナはこの世の生における神現の例をパウロのいわゆる脱魂体験 (*raptus Paulus*) や⁵⁴⁾、ディオニシオス・ホ・アレオパギテースが「自分自身とすべての被造物とを超越して上昇」して神との神秘的合一を達成したことや⁵⁵⁾、その他の賢者たちに見だし、彼らが神現によって神的真理を観想し、神的真理の教えを確立したと考えている⁵⁶⁾。普遍的自然の弁証法はそのような「形成されるに値する人々」（「最高の人々」とも呼ばれる）の知性的観想によって遂行される。

エリウゲナが普遍的自然の弁証法を論じる以上は、彼に何らかの神現体験があったと考えられるが、その問題については本論では論及せず、どのようにして神現は我々の魂（知性）に現象するのかという問題に進む。神現において自らを現す神とは知恵（御言葉）としての神である。神の知恵が我々の「魂のなかに生まれる」⁵⁷⁾とき、神現は我々の外でなく内にも実現するのである：「父の知恵は、万物がそこにおいてそれによって造られたのであるが、自らは造られず造るものであって、ある言い表し難い憐れみ深い謙遜によって私たちの魂のなかに生じて、私たちの知性を自分に結び付けるのである。その結果、自分自身から私たちの方へ下降して私たちのうちに住む知恵と、それに、愛を通して知恵によって知恵へ引き上げられ知恵において形成された私たちの知解とから、ある言い表し難い仕方ではいわずに合成されて造られる

のである」⁵⁸⁾。

神現が「いわば合成される」ということは「神の知恵と私たちの知解との不思議な言い表し難い合致」⁵⁹⁾とも言い替えられているが、しかしそれはどこまでも神の恩恵によることである：「神現は神以外のものから惹き起こされるのではない」⁶⁰⁾。

VI 神現と神の自己創造

我々が問題にしている神現は魂、とりわけ知性に現れる神現であるが、エリウゲナにおいては広義には神現は神の創造行為そのものであり、しかも創造とは神の万物における自己創造にほかならない。その理論のあらましを述べれば、創造とは「神の意志が、存在するようにと、非存在から存在へと無から導いてすべてのものを創造する」ことだとすれば、無からの創造なのだから創造においては神の意志と神の存在のほかには何も無い。それゆえ、神における意志 (*uolle*) と存在 (*esse*) の同一性に基づいて、「神の意志が創造されるのであり、実に、神の意志が万物の存在なのである」と結論づけられる⁶¹⁾。あるいは、神における存在 (*esse*) と創造 (*facere*) との同一性に基づけば、神が万物を造ることは神が「万物において存在する」(*in omnibus esse*) こと、すなわち神が「万物の存在」(*essentia omnium*) であるということになる⁶²⁾。このように神による万物の創造とは神の自己創造であり、自己顯示つまり神現なのである。それは神による万物に対する創造的存在分与（被造物の側から言えば神の存在の分有）にほかならない：「神の自己創造、すなわち何かあるものにおける顕現は、すべての存在するものに対する存在付与である」⁶³⁾。

かくて、すべての存在を超える卓越性のゆえに捉えられないと理解されている限りでは「絶対的な無」(*omnino nihil*) と呼ばれる神は、神現に現れ始める場合には、いわば無からあるものに発出し、すべての存在において固有の仕方認識されるのである⁶⁴⁾。神の存在は被造物において、知性認識されるものは知性によって、理性認識されるものは理性によって、感覚認識

されうるものは感覚によって認識されるようになる⁶⁵⁾。それゆえ、神は万物の創造において万物に現象しているのであり、それゆえ万物そのものも「神現」、「神の現れ」と呼ばれる⁶⁶⁾。魂に神が現象するとき、魂は万物を神の現れとして認識できるのであり、知性で言えば神現を観想する知性が魂に回復されるのである。しかし神現は得難いものである。エリウゲナは、いかにして神が「万物において万物である」(omnia in omnibus)のかということとは「神の恩恵に照らされ、パウロとともに神の神秘の高みに引き上げられなければ、正しい知解の直観で見ることにはできない」と述べている⁶⁷⁾。

ところで、エリウゲナにおいては神に関する事柄を一方的に肯定神学だけで理解することは十分な理解ではないし、誤解をもたらしかねない。神現とか創造とかあるいは自己創造などの神に関する事柄は、神現によって得られた、「解釈することができない」神に関する肯定神学的解釈なのである。述べたように肯定神学と否定神学とが共に知性の運動において成立するのであるが、対立的な両者は神自身においては調和しているのであるから、肯定神学の見地からは神の創造が自己創造であり、「万物である」(万物の有: *essentia omnium*)ということと、否定神学の見地からは神が万物を絶対的に超越していて、神が「万物のうちの何ものでもない」(万物の無: *nihil omnium*)ということとが調和的に、つまり弁証法的統一において知解されるべきなのである⁶⁸⁾。エリウゲナは神の万物への内在と神の万物からの絶対的超越を弁証法的に統一的に把握する知性的見方を見いだしたのである:「神は秩序立って万物に発現して、万物を造り、万物において万物となる。そして万物を自分自身に呼び戻して、自分自身に還帰する。神は万物において造られるときも、万物を超えていることを止めることはない。このようにして、神は無から万物を造る。すなわち、神は自らの超有性から有を、自らの超生命から生命を、自らの超知性から知性を、有と無のすべての否定から有と無のすべての肯定を生み出すのである」⁶⁹⁾。

確かに神現は神の現れであるから、それは神の存在にほかならない (*nil aliud*) が、しかしそこに神そのものが現れるのではない (*per se ipsam nullo*

modo)⁷⁰⁾。そのことをエリウゲナは「現れないものの現れ」(non apparentis apparitio)、「隠れたものの顕現」(occulti manifestatio)と表現する⁷¹⁾。つまり、「知性に現れるのは、あらゆるもののなかで神の存在以外の何ものでもないが、しかし私たちが述べたように、それはそれ自体としてはけっして現れない」⁷²⁾のである。

「現れないものの現れ」ないし「隠れたものの顕現」を我々の側から言えば、「把握できないものの把握」,「言い表し難いものの言い表し」,「無限定の限定」,「理解できないものの理解」である⁷³⁾。つまり、「神が万物を超えて探究されるときには、神はいかなる存在においても見いだされない。なぜなら神はまだ存在していないのだから。しかし、神が万物において知解されるときには、万物において実在しているのはただ神自身にほかならない。ディオニシオスが述べているように、神はこれでもなくあれでもないが、万物である」⁷⁴⁾。

そのような神現による知性的直観ないし観想は救済論の意味を持っている。神が万物において自らを現わし、我々に知性を回復させるのは、本性を本来の在り方へ導き戻すためである：「神の受肉した御言葉が下降し、以前の状態に呼び戻す前に人間本性の罪を受け止め、違犯（原罪）の傷を癒し、偽りの空想の影を払い去り、精神の眼を開き、そのような直観に値する人々に対して万物を現すのは、人間本性をその直観に連れ戻すためである」⁷⁵⁾。我々にとって神現の観想は神への接近であり、一種の「神化」(テオーシス)にほかならない⁷⁶⁾。

VII 弁証法と認識と存在

我々はエリウゲナの普遍的自然の弁証法の特別な性質について理解するために、知性的認識における主体と対象との関係について概観しておかなければならず、またそのためには神の知恵のうちに創造されたアイデアとしての人間、すなわち真の人間の認識について触れなければならない。

神の知恵が、自らのうちに創造する万物の原初的諸原因を、結果として時

空的に創造する前に永遠に見ること自体が、原初的諸原因としての万物の最初の創造である。万物の本質存在 (essentia) ないし実体とはこの神の精神のうちに永遠に創造された原初的諸原因そのものである。神の精神においては対象の認識と対象の存在とは同一であるから、「神の知恵における万物の知解は万物の実体である、いやむしろ万物である。」⁷⁷⁾。従って、人間全体の真の実体も創造者の精神において原初的に原因として認識されたその実体の知識にはかならない：「その認識そのものが認識されたものの真の唯一の実体である。」かくて人間はこう定義される：「人間とは神の精神において永遠に造られたある知性的概念 (知識 notio) である」⁷⁸⁾。すなわち、人間とは神の精神のうちなる人間のアイデアである。

人間は、本来のあり方としては天使のように知性と理性を用いるし、また動物のように感覚し、身体も管理するのだから、人間のなかには知性から物体に至るまで全被造的本性が含まれていると考えられる⁷⁹⁾。そのことから神の精神において人間のうちにすべての被造物が原初的に創造されたと考えられることになる⁸⁰⁾。その意味で人間は「万物の製造所」(officina omnium)⁸¹⁾である。従って、原初的諸原因は「(時空的に) 創造された万物に先立つ⁸²⁾」が、さらに人間は原初的諸原因に先立つのである。

神の知恵が、自らのうちに原初的に原因 (アイデア) として創造した人間において万物の本質存在を創造したとすれば、アイデアの人間のうちには万物が存在し、その人間の精神は万物の知識を持っていることになる。エリウゲナは、神の知恵による万物の知解が万物の創造であり万物の本質存在である、そのような神の知恵における万物の知識としての万物の存在を「第一の原因的存在」と呼び、神の知恵の内に造られた人間の知恵における万物の知識としての万物の存在を「第二の結果的存在」と呼んで区別してはいるが⁸³⁾、両者は同一のものである：「御言葉における万物の本質存在と (アイデア的) 人間におけるそれとは異なる別のものでなく、(アイデア的人間の) 精神は同一の本質存在を一方では (御言葉のなかに) 永遠の諸原因において実在するのを直観し、他方では (自分の精神のなかで) それらの諸結果において知解さ

れたものとして直観する」⁸⁴⁾。つまり人間の精神の *duplex theoria* すなわち「二重の観想」あるいは「二重の直観相」によって、同一の万物が原因と結果において捉えられるのである。

「神の像に従って、神に似せて」(創1.24) 造られたとされる人間の神との類似性は、神の知恵の内に万物に先立って造られたアイデアとしての人間において最も顕著に見いだされるべきであろう。おそらくエリウゲナが次のように考えるのはこのことに基づいていると思われる。すなわち、神の知恵は万物を時空的創造に先立って自らのうちに見、その見ること自体が万物の真の不変の永遠の存在であり、万物に対する「存在付与」(*substitutio*) であるように、アイデアの人間の知恵は、自分のうちに創造される万物をそれが時空的に創造される前に認識し、その認識自体が万物の真の不動の存在であり、万物に対する「存在付与」(*subiectum*) である⁸⁵⁾。かくして次のように述べられる：「ちょうど神の知解がすべてのものに先行しながら、しかもすべてのものであるように、知性的魂の認識はそれが認識するすべてのものに先行し、しかもそれがあらかじめ認識するすべてのものそのものである。かくて、万物は神の知解においては原因として、人間の認識においては結果として実在する」⁸⁶⁾。

他方、神の内なる原初的諸原因とそれらが発出してこの現実世界を構成する諸結果もまた原因と結果として区別されながらも、両者は同一のものと考えられる。人間に関して言えば、「人間の实体は一方では創造によって知性的諸原因において認められ、他方では生成によって諸結果において認められる」⁸⁷⁾のであるから、我々は一つの人間の实体を「二重の見方(観想)」(*duplex speculatio*) で認識しているのである。そして、この現実の人間の精神の有するすべての可感的事物と可知的事物の概念(知識)はアイデアとしての人間において創造されたのであるから、「その概念がその事物の实体として知解される」ことは当然であると考えられる⁸⁸⁾。そうであれば、そしてこの現実の人間に精神(知性)が回復される可能性があるならば、真の实体(アイデア)としての人間の精神のうちには万物が存在し、しかもその人間精

神の万物の知解は万物の存在にはかならないとすれば、この現実の人間の精神が自らのうちに万物を認識し、認識された万物がその認識において存在を与えられ、その認識そのものが万物の実体であることが可能であることになる：「人間本性はその知識をいまでもただ可能性としてのみ持っているのだが、しかし最高の人々にあっては現実のものとして (*re ipsa*) 持つのである」⁸⁹⁾。従って、「最高の人々」の魂のなかにある事物の概念において事物は実在し、「事物は、知解される場所に存在している、いやむしろ、それらはそれらの知解である」⁹⁰⁾ ことになる。言い替えれば、「最高の人々」においては「純粹な知性はそれが最も完全に認識するものにおいて造られ、それらの事物と一つになる」⁹¹⁾ のであり、その場合「私たちの存在と私たちの知解とは別のものではない」⁹²⁾ ことになる。

このようにエリウゲナは事物の眞の存在をむしろこの現実の人間の精神に、いや神の内なるイデアの人間の精神に、さらに根本的には神の精神に認めるのであるが、注意しなければならないことだが、そのことは事物の眞の存在をこの現実の客観的事物において認めないということではない。なぜなら、エリウゲナにおいては述べたように事物の存在は元来一つであって、それを我々が二重に見るにすぎないからである。そして人間の精神というものも、この世の生におけるものも神の知恵におけるものも根本的には一つのものである。客観と主観、永遠と時空を統一的に把握する道をエリウゲナの自然の弁証法は開いたと見ることができる。事物の実体ないし本質存在についてこの現実の人間が神現によって知解するものは、すべて神の知恵から、神のうちにイデア的原因的人間の知恵を通して発出するのであるから、神現は神の知恵における万物の知解とこの現実の人間の魂における万物の知解とを媒介する。つまり、神現を介して、イデア的人間において原因的に認められたことがこの現実の人間において結果的に認められるのであり、この現実の可変的世界において眞の永遠不変の世界が認められ、万物の分有された存在において神の眞の存在が認められるのである。ディオニシオスに由来する、前に引用された「被造物においてはただ独り眞に存在する創造者のほかには何

もない」ということの意味がここに改めて理解されるであろう。

神現が我々の魂に現象するとき、知性が神現を観想することと、そのように観想する知性が形成されることとは一つのことであり、知性は自らが観想したものに造られ、それと一つになる。知性は神現の観想によって神現そのものとなる。魂の本性の単純性のゆえに、知性において生起することは、知性の現れとしての理性において、さらに理性を通して感覚において生起し、従って魂全体において生起する。「知性は、自分と等しい存在の諸々の本性と等しいものに形成されるばかりではなく、それが愛着によって知解し感覚する場合には、下位の本性とも等しいものに形成されることができるといふことを使徒は教えている」⁹³⁾。しかもエリウゲナにおいては身体は「魂の像」(imago animae)であり反映であるから、魂に生起することは身体においてもそれなりの仕方では生起すると考えるべきであろう。そうだとすれば、結局、神現を通して最初知性において生起することは、その人の全存在において生起すると言わなければならない。そのように我々の魂は神現を通してその認識において形成され、対象と同一化するのであるが、むしろ重要なことは、その認識がそれと同時に対象に存在を与えるという我々の魂の積極性である。普遍的自然の弁証法を考える上で知性認識の「存在付与」の働きが注目されなければならない。

VIII 多様な観想による多様な分割

神と被造物を含む普遍的自然の「第一の分割」は神と被造物への分割である。その分割における被造物の創造の最初の段階局面は神の知恵における原初的諸原因の創造であり、それに続く段階局面は原初的諸原因の分割であるが、我々はこれらの段階局面に、とりわけ原初的諸原因の分割に考察の焦点を当てようと思う。というのはそこにエリウゲナの普遍的自然の弁証法において果たす知性の働きが最も具体的に表れているあるからである。

神の次元領域においては最高の普遍性、単純性、一性が支配している：「万物の最高の原因（神）とその最初の分有（原初的諸原因）においてはす

すべての秩序が一つであり単純であっていかなる差異によっても区別されない」⁹⁴⁾。従って、原初的諸原因はその表現の複数性にもかかわらず単一であり、そこにはいかなる差異も多様性も秩序もない。それは諸結果に発出する以前に御言葉において知性によって観想される場合には「単純で不可分なる一つのもの」(unum simplex atque indiuidium) として見られる。それゆえ、確かに神の光の照明によって原初的諸原因はそれらを探究する精神に神現において「多種多様に限りなく」(sic uel sic et multipliciter et infinite)⁹⁵⁾ 現れるのであるが、それらの間の区分は原初的諸原因自体に見いだされない。イデア的人間の精神の認識は「万物の製造所」として万物(原初的諸原因)に「存在付与」をするのであるから、この現実の人間に精神が回復される場合には、精神は最高の普遍性と単純性において観想される原初的諸原因を自らの判断に基づいて自由な観点から分割し、一定の系列に序列づけ、相互に関連づけることができるのである：「原初的諸原因の秩序はその諸原因自体において定められているのではなく、観想において、つまりそれら諸原因を探究し、できる限りそれらの概念を自分自身のなかに把握し、その概念を一定の仕方で秩序づける精神の直観において定められるのであり、その結果、純粋な知解によってそれらの諸原因について確かで明確なことを語ることができる」⁹⁶⁾。

精神は与えられた能力に応じて、一にして単純なる原初的諸原因を「見えるままに」(ut ei uisum est) 一定の仕方で存在を与えて秩序づける。原初的諸原因の序列づけに精神が無限の権限と自由を有する根拠は、人間の神に対する特別な関係と被造物の中に占める特別な位置とに求められる。すなわち、人間は「神の像に従って、神に似せて」創造されたことにより神に似て「あらゆる必然性から自由」(omnium necessitate liber)⁹⁷⁾ であり、「万物の製造所」として、天地の「中心」(medietas)⁹⁸⁾ として万物の原初的諸原因を自由に分割することができるのである。

万物の第一原因(神)が無限であるように、原初的諸原因も自分の創造者の意志のほかには自分が制限される限界を知らないのであるから無限に進展

して行く。だが、原罪の制約下にあるとはいえ「多様で無限の深さの泉」⁹⁹⁾である現実の人間本性は、精神を回復することにより原初的諸原因の無限の進展に対応することができる。原初的諸原因の展開秩序は「一定の仕方です秩序づける精神の直観において定められ」¹⁰⁰⁾、多様に名づけられる：*ιδέαι* = species; *formae*; *rationes* (形象, 形相, 原理), *πρωτότυπα* = *primordialia exempla* (原型), *προορίσματα* = *praedestinationes* (予定), *θεῖα θελήματα* = *diuinae uoluntates* (神の意志) など¹⁰¹⁾。

第二の普遍的自然(原初的諸原因)はこのように分割されるが、分割の仕方は無論この例に尽きるものではない。例えばエリウゲナは、「普遍なる善」(*uniuersale bonum*)、「普遍なる存在」(*uniuersalis essentia*)、「普遍なる生命」(*uniuersalis uita*)、「普遍なる知恵」(*uniuersalis sapientia*)、「普遍なる力」(*uniuersalis uirtus*)など¹⁰²⁾、ヒエラルキーをなす「諸々の普遍」(*uniuersitates*)の相にも分割して見せる。ディオニシオスの『神名論』¹⁰³⁾にはこの系列化のモデルになった、善、存在、生命、理性、知性、知恵、力、至福、真理、永遠、偉大、愛、平和、単一、完成という原初的諸原因の系列がある。これらの秩序区分の基準は何であろうか。精神の観想は弁証法の運動として最も普遍的なものから始め、より普遍的なものを通して前進し、最も特殊なものに至るのであるが¹⁰⁴⁾、しかし最高の統一と最高の平等が支配している原初的諸原因自体にはいかなる差異もないから普遍性に差異はない。普遍性の差異は原初的諸原因の分有者つまり諸結果においてのみ見いだしうる。観想する精神は、原初的諸原因の諸結果に見いだされる無限に多様な差異(類と種、多と少など)に従って、自らに生起する神現の見えるままに自由に分割するのである。

確かに、普遍的自然をいわば種に分割するとき、そのように精神が自らの内に「いわば種を形成する」(*quasdam formas formare*)のであるが¹⁰⁵⁾、しかし神と被造物を含む普遍的自然(つまり神)の側から言えば、その事態は「我々の知解がある仕方です普遍的自然によって種に形成される」(*nostra intelligentia quodammodo formatur*)¹⁰⁶⁾である。つまり、「秩序づけられるも

のはすべて、万物の原因を分有することで秩序づけられる¹⁰⁷⁾」のであるから、万物の秩序 (ordo omnium rerum) は神の創造意志によるのである。ここに、普遍的自然の分割における観想する我々の精神の意志と神の意志との関係が問われうるであろう。

エリウゲナによれば、人間は本来の「自己の形 (形相) に向き直る」(ad formam suam conuertatur) 以前は「未形成」(informis) であり、真の意味では「存在していない」(non esse)。つまり多くの場合現状の人間は「死んでいる」のである。人間の「自己の形」とは「すべての知性的生の形」(forma omnis intellectualis uitae) である神の独り子 (御言葉) である¹⁰⁸⁾。従って、人間の精神が神現の知解において完全に形成されるのは神の独り子に完全に向き直ったときである。しかし「真の人間」(uerus homo)、「完全な人間」(homo perfectus) はただ神の独り子キリストだけである¹⁰⁹⁾。キリストにおいては自らの意志と神の意志とは同一で矛盾対立しない。そしてエリウゲナは、我々もキリストを媒介にして「自己の形」に完全に向き直って「真の人間」に立ち帰った場合には、あたかも自分の意志が神の意志と一つであるがままに任せて、観想の翼に乗ってこの世界のすべての必然性から自由に万物の实在を秩序づけ、弁証法の遊びを享受することができると考えているかのようである：「最も偉大な神学者たちとその継承者たちが、理性に何ら矛盾することなく、すべての原初的諸原因の中から観想の出発点となるものを定め、またそれぞれの人の見方に応じて、すべての中で最後のものを定めることができるのである」¹¹⁰⁾。

ここで、前に提出した、二つの「第一の分割」の併存の問題に触れて本論を閉じたい。普遍的自然の弁証法においては知性の自由な観想による無限な分割可能性が秘められているのであるから、創造者と被造物へ分割することも、存在するもの (有) と存在しないもの (無) へ分割することも、同じ「第一の分割」としての資格を与えられうるのである。

本論では普遍的自然の分割の弁証法のうち、原初的諸原因の分割に限定して考察を試みた。多くの論点を手付かずであるが、とりわけ普遍的分割のそ

の他の側面と普遍的総合についての考察を課題として残した。機会を得て別考を期したい。

注

『ペリピュセオン』のテキストは *Periphyseon* ed. I. P. Sheldon-Williams, I, II, III (Dubin 1968/72/81), ed. H. J. Floss, IV, V (1853) = ed. Migne, *Patrologiae Latinae* 122 を使い、引用箇所は *Periphyseon* を *P.* の略号で、続いて Migne 版のページ数と段記号で示す。引用文中の () は筆者の補記である。

1) Ed. G. Madec, *De praedestinatione* (Brepols 1978), I, 1, p. 5: 「真の哲学は真の宗教であり、真の宗教は真の哲学である。」

2) 拙論は以下の論考に鼓舞され、教えられたことが多い。拙論で論及されていない関連問題については参考になるものも多いと思われるので参照されたい。D. Moran, *The philosophy of John Scottus Eriugena. A study of idealism in the Middle Ages*, Cambridge/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney 1989. espec. pp. 258-268; G. d'Onofrio, Über die Natur der Einteilung. Die dialektische Entfaltung von Eriugenas Denken. in (ed.) W. Beierwaltes, *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*. Vorträge des VII. Internationales Eriugena-Colloquiums. Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg. 26.-29. Juli 1989. Heidelberg 1990, pp. 39-64; W. Beierwaltes, *Duplex Theoria. Zu einer Denkform Eriugenas*, *ibid.* pp. 39-64.

3) *P.* I. 441 A.

4) エリウゲナにおける弁証法の分類としては、分割と総合の二分野に分けるのが一般的であるが、プロクロス的に *διαρρηκτική* = diuisoria, *ὀριστική* = difinitia, *ἀποδεικτική* = demonstratiua, *ἀναλυτική* = resolutiua の四分野に分けてもいる。cf. *De praedestinatione* I. 21 ff.

5) Cf. *P.* IV. 749 A; V. 869 A; Iohannis Scotti Eriugena *Expositiones in ierarchiam coelestem*, (ed. J. Barbet), VII, 578 ff; Iohannis Scoti *versio ambiguum S. Maximi*, praefatio, PL. 122, 1195BC.

6) *P.* I. 441B-442A.

7) *P.* I. 469B.

8) *P.* III. 621A. 「被造的普遍」は *totum* とも呼ばれる。Cf. *P.* II. 523D; *P.* I. 469B; *P.* III. 620B ff. D. Moran, *ibid.* p. 258. によればエリウゲナのこの独特の *uniuersitas* という概念は12世紀の哲学に特別な影響を与えることになる。*ibid.* n. 28. でその方面の研究として M.-D. Chenu, *La Théologie au XIIIe siècle*, Paris, 1957. 挙げている。

- 9) P. I. 443B ff.
- 10) 本論の議論とは異なるが次を参照されたい。G. Schrimpf, Die systematische Bedeutung der beiden logischen Einteilungen (divisiones) zu Beginn von *Periphyseon*. in *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia*. (Atti del XXIV Convegno storico internazionale. Todi, 11-14 ottobre 1987) 1989, 113-151.
- 11) この意味で神は「ただ独りアナルコス(ἀνάρχος)つまり『始まりをもたない』で万物を造ると理解される」(P.I. 451D.)と言われる。
- 12) P. II. 526D.
- 13) P. II. 527C.
- 14) P. II. 528B.
- 15) *Ibid.* cf. *ibid.* 524D; 525C.
- 16) これはエリウゲナ自身の用語ではなく、筆者は肯定神学と否定神学を弁証法的に総合するエリウゲナの第三の神学を便宜的にこう呼んだ。拙論「エリウゲナにおける『超神学』と名づけられるもの」(『文化と哲学』第7号, 1988, pp. 32-51.) 参照。
- 17) P. II. 525A.
- 18) これは『ペリピュセオン』第一巻全体の主要テーマの一つである。
- 19) P. II. 525A.
- 20) P. II. 523D. cf. P. III. 621D.
- 21) P. III. 621C. cf. P. II. 523D. 肯定神学は、発出、神現、分有、因果関係などの理論によって説明される神と被造物との創造論的存在論的關係によって根拠づけられる。拙論「言い表わせないものをいかに言い表わすか——エリウゲナにおける存在論的根拠づけ——」(『山梨大学教育学部研究報告』第38号, pp. 33-45. 特に p. 40 以下)を参照。全体を部分に分割することは特に *partitio* (部分分割)と言われる。cf. P. II. 526A. *diuisio* と *partitio* の用語法は古代以来の修辭学的論理学的伝統と結び付いている。Cf. H. Lausberg, *Handbuch der Literalischen Rhetorik*, 1960, München, p. 262.
- 22) Cf. P. II. 528B.
- 23) I. P. Sheldon-Williams は *aspect* と訳している。列挙したような用語法の多様さに新しい概念を表現にもたらすことの労苦が見て取れる。
- 24) P. II. 526A. エリウゲナはこの対応関係を組織立てて論じているわけではないが、彼の論述をまとめればこのように整理できる。この点で、I. P. Sheldon-Williams 及び G. d'Onofrio と見解を同じくする。cf. I. P. Sheldon-Williams, P. II. p. 214, n. 3; n. 5.
- 25) *sensus interior* (内的感覚) が魂固有の領域に属し、従って理性、知性と同

- 本質であるの対して, *sensus exterior* (外的感覚) は魂の本質を構成するものではなく, 魂と身体を結合するものである. cf. *P. II.* 569A; 569C; *Maximus Confessor, I Ambigua* vi. 3, PG xci. 1113A; *Platon, Theaetetus*, 184D f.; *アウグスティヌス『自由意志』* ii. 3, 8.
- 26) *P. II.* 573D.
- 27) 厳密な意味では人間の本性は「神の像」(*imago dei*) そのものではなく, 「神の像に従って造られたもの」であり, 「神の像」であるのは神の独り子である御言葉だけである. cf. *P. II.* 580AB. しかし広義には, 人間の魂は「神の像」であり, 身体はその「魂の像」である. cf. *P. II.* 585D.
- 28) Cf. *P. II.* 570A, etc.
- 29) *P. II.* 579A.
- 30) *P. II.* 574B. エリウゲナは, 知性, 理性, 感覚のトリアス (三一性 *trinitas*) をヌース, ロゴス, ディアノイア, あるいは, ウーシア (*οὐσία*), デュナミス (*δύναμις*), エネルゲイア (*ἐνέργεια*), あるいは, 本質 (*essentia*), 力 (*uirtus*), 作用 (*operatio*) とも呼んでその特徴を分析している. cf. *P. I.* 486C; *P. II.* 567A; 568D.
- 31) *P. IV.* 754A.
- 32) *P. II.* 572C; 577C. 「神の無知」については cf. *P. II.* 596A.
- 33) *P. II.* 572C.
- 34) *P. II.* 574A.
- 35) *P. II.* 576A.
- 36) *P. I.* 446C.
- 37) *P. I.* 450B.
- 38) エリウゲナはこの意味での原初的諸原因を特に「第一諸原因」(*primae causae*) とか「普遍的諸原因」(*uniuersales causae*) と呼んでいる. cf. *P. II.* 577A; 578A.
- 39) *P. II.* 572D; 576D.
- 40) *P. II.* 576D.
- 41) *P. II.* 573A.
- 42) *P. II.* 577C.
- 43) *P. II.* 577A.
- 44) *P. II.* 572D; 577A.
- 45) *P. II.* 573A.
- 46) アウグスティヌスから継承したもので, 「外的感覚」との相違と関係については, cf. *P. II.* 573B.
- 47) 最も一般的普遍的な原初的諸原因と区別して, 魂の第三の運動である感覚の

関わる、普遍性の最も低い原初的諸原因をエリウゲナは特に「実体」(substantiae)と呼び、「個々の事物の個々の諸原理」(sigulae rationes singularum rerum)とか「個々の事物の固有の諸原理」(propriae rationes singularum rerum)と表現している。cf. V. 887A.

- 48) P. II. 573B.
- 49) P. II. 578A.
- 50) P. II. 578C f.
- 51) *Ibid.*
- 52) P. II. 575A.
- 53) P. I. 449C.
- 54) 2 コリ 12. 2.
- 55) P. II. 576A. ディオニシオス『神秘神学』第一章第一節(邦訳 265)参照.
- 56) P. I. 455B f.
- 57) Cf. P. I. 454A.
- 58) P. I. 449C; P. II. 576C.
- 59) P. I. 449C.
- 60) P. I. 449A.
- 61) P. II. 543D; III. 632D.
- 62) P. I. 518A.
- 63) P. I. 455B.
- 64) P. III. 681A.
- 65) P. I. 454C.
- 66) P. III. 681A.
- 67) P. III. 683D.
- 68) P. I. 462A; cf. P. II. 590B.
- 69) P. III. 683B. かつてはエリウゲナの議論を一面的に捉えて汎神論と誤解することがしばしばあった。神の被造物に対する超越性と異他性については例えば、cf. P. III. 675C:「神の本性は、それが造ったし、造るすべてのものをそれ自身のうちに含んでいるが、しかし神の本性は超存在的であるから、そのようにして神の本性と、神の本性が自分自身のうちに造るものとは異なるのである」。
- 70) P. I. 450B.
- 71) P. III. 633A.
- 72) P. I. 450B.
- 73) P. III. 633A.
- 74) *Ibid.*
- 75) P. III. 684A. 拙論「エリウゲナにおける無と死について——神への還帰の一

面——」(『中世哲学研究』第6号, 1987, pp. 16-25.) を参照.

- 76) P. I. 449B.
- 77) P. IV. 770C.
- 78) P. IV. 768B.
- 79) P. IV. 755A.
- 80) P. IV. 755A; 763A.
- 81) P. II. 530D. etc.
- 82) P. II. 546B.
- 83) P. IV. 779A.
- 84) P. IV. 779C.
- 85) P. IV. 778D; 779B.
- 86) P. IV. 779C. 万物に対する「存在付与」を, 神と人間の場合を区別して表わすために, このような異なるラテン語が使われている. これらの語を「基体」と訳しても大過ないかも知れないが, それだと万物に存在を与えるという「主体的働きの意味合いが薄れるであろう.
- 87) P. IV. 771A.
- 88) P. IV. 769A.
- 89) P. IV. 778A.
- 90) P. IV. 769D.
- 91) P. IV. 780A.
- 92) P. IV. 780C.
- 93) *Ibid.*
- 94) P. III. 624C.
- 95) P. III. 624D.
- 96) P. III. 624A.
- 97) P. IV. 796A.
- 98) P. V. 893C.
- 99) P. IV. 770A.
- 100) P. III. 624A.
- 101) P. II. 615D.
- 102) P. III. 621A. cf. P. II. 616C.
- 103) 『神名論』 xi, 6.
- 104) P. III. 628D.
- 105) P. III. 627D.
- 106) P. II. 525B. ここで「種」を表わすのに *forma* を使い, 「種に形作る」を表わすのに *formare* を使っている.

- 107) *P.* III. 624B.
- 108) *P.* II. 548C.
- 109) *P.* II. 541C.
- 110) *P.* III. 626A.