

# 超越範疇の布置

——フランシスコ・スアレス『形而上学討論集』における——

井 上 一 紀

## 1. はじめに

本稿は、イエズス会士フランシスコ・スアレス Francisco Suarez (1548-1617) の主要著作である『形而上学討論集 Disputationes metaphysicae』(以下、DM と略記) を、特にその超越範疇 transcendentia 論という観点から考察するものである<sup>1)</sup>。DM は、存在一般を扱う第一部(第一討論から第二七討論)と、神をも含む諸々の存在を扱う第二部(第二八討論から第五四討論)に分かれている。このうち超越範疇論は、形而上学の対象設定、存在概念の検討に続く、第一部の中核(第三討論から第十一討論)に位置している。その超越範疇論は、この著作においていかなる布置を占めているのか。これが本発表を規定する第一の問いである。

スアレスに関する近年の先行研究は、個々の概念理解に関する中世哲学との細やかな異同のみならず、大きな視座のもとで哲学史における彼の独自の位置を指摘し、強調している。例えば、「形而上学の体系化」(Jean-François Courtine)、「四原因における作用因の中核化」(Vincent Carraud)。これに倣って、超越範疇の構成に関してもその哲学史上の固有性を問題にしたい。すなわち、スアレスの超越範疇論は哲学史上いかなる独自の布置を占めているのか。これが第二の問いである。

この二重の布置を明らかにするために、まずはスアレスの超越範疇論に与えられてきた従来の二つの解釈を検討する。というのも、彼の、特

---

1) 本稿は、平成 25 年度科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。

にその超越範疇論という領域に関しては、現在のところ一定の問題が共有されているとは思われないからである。その係争点を整理する作業を通じて、スアレスが何を主張し何を主張していないのかを最低限明確にした上で（第二、第三章）、それらの解釈が共有していると思われる前提を浮き彫りにし批判することを介して（第四章、第五章）、先の二つの問いに対する解を提示したい（第六章）。

## 2. スコトゥス主義者スアレス

伝統的には、超越範疇とはアリストテレスの提示する十の範疇を超えるものであり、存在と可換的 convertible なものである、とさしあたっては言うことができるだろう。可換的である、とは存在と或る超越範疇が相互に述語づけ可能な関係にある、ということである。そのうちに数え入れられるのは、標準的には、存在 ens, 一 unum, 真 verum, 善 bonum, もの res, 或るもの aliquid の六つであるので、例えば存在は一である、真は存在である、一は真である……と述べることができる。

このとき、例えば存在は一であるということによって、主語である存在に何かを加えられているのだろうか。もし何も付け加えていないとするなら、存在は一であるという命題は、内容としては同語反復である。同様のことが真や善等々にも言えてしまうならば、もはや超越範疇が形而上学の対象である存在（としての存在）に寄与することはなく、形而上学にとって内容空虚なものになってしまう。それゆえ超越範疇が論じられる際には次の問いが常に提起される。諸超越範疇は存在に何を付け加えるのか。事態はこうも言い換えられるだろう。存在は一であり、一は存在であるのだから、ある意味で存在と一は「同じ」はずである。しかしながら、存在は一であるという命題が内容を持つためには、ある意味では存在と一は「違う」ものでなければならない。このとき、両者はいかにして分けられるのだろうか。つまり、（存在を含む）超越範疇間にはいかなる区別が存在するのか。

また、超越範疇がそれに何かを付け加えるところの、あるいはそれと区別されるところの、存在という概念の把握それ自体も同様に問題となる。あらかじめ簡単に述べておくなら、そこで論じられている存在 ens とは、そのうちにすでに現実的な実在 *existentia actualis* を含むもので

あるのか、あるいは現実に実在しているか否かに関しては中立無記なものとして措定されているのか。これが問題の主要な対立点である。

中世・近世スコラ哲学のなかで広く共有されていたこれら二つの問題にスアレスはいかなる解を与えたのだろうか。このことは超越範疇論におけるスアレスの位置を描き出す上でも最低限明確にしておかなければならないだろう。ただし、まさにこの点において研究者の間で対立が見られる。ジャン＝フランソワ・クルティエヌは、その浩瀚な研究書において<sup>2)</sup>、様々な議論を通じてスコトゥス主義者スアレスを肯定し、またその影響を、カントが対峙する形而上学に渡って精査している。本節では、この著作の内の超越範疇に関する論点を再構成していく。

超越範疇の数に関する、一見するところささやかなエピソードに映る事柄から始めていきたい。先に見た超越範疇相互の可換性を参照するならば、もの *res* を超越範疇の一つとして数え入れる限り、以下の命題は同語反復ではないことが認められるはずである。存在はものである、ものは存在である。ところがスアレスは、存在とものを言葉の上でのみ異なり、内容としては完全に同義なものとみなし、ものを超越範疇から除外する。この除外それ自体は、今日の多くの人にとって哲学的な関心を引くものではないかもしれないが、その背後に控えているのは先に挙げた第二の問題——存在という概念をいかに把握するかという問題である。どういうことか、スアレスとは反対の立場を取る者から簡単に<sup>3)</sup>追っついていこう。ものと存在は異なる内容、異なる側面を有している。というのも、ものは、そのものがなんであるかという何性的・本質的な側面を表現するのに対し、存在はその現実的な実在を表現するからである。したがって、ものもやはり超越範疇の一つに組み入れられることになる。これに対しスアレスは、クルティエヌによれば、存在から現実的な実在を剥ぎ取ることで、それが実際に現実に実在しているか否かに関わることなく、現実的に実在し得る、実在にすることに適している *aptitudo* という意味へと存在概念を解釈する。存在が、トミスト<sup>4)</sup>によってものと

---

2) Courtine [1990].

3) 実際には、名詞存在と分詞存在の位置づけがこれと連動しているが、その配置を哲学者ごとに整理するためには紙幅が足りないため、ここでは割愛する (cf. *ibid.*, pp. 228-239)。

区別される指標となっていた現実的実在を失うことによって、より精確に言えばそれに対して中立無記となることによって、存在とものは全く同義なものとなる。クルティーンはここに、存在理解におけるスアレスのスコトゥス主義を見る。というのも、スコトゥスにおいてもやはり、存在とは実在に適しているということであるという理解が示されているからである<sup>5)</sup>。そして、このように把握されている存在は『討論集』における形而上学の対象としての存在、すなわち事象的存在である<sup>6)</sup>。彼による形而上学の対象設定——事象的存在である限りの存在 *ens inquantum ens reale* からは、現実的実在がさしあたり排除されていると言っていいだろう。これに加えてもうひとつ、とりわけ事象的 *reale* という形容詞によってスアレスが明示的に排除しているものがある。それは、キマイラ、第二志向、欠如といった概念的存在 *ens rationis* である<sup>7)</sup>。クルティーンによれば、スアレス形而上学はこの二重の排除によって行われ、また規定されている<sup>8)</sup>。

以上の議論を土台に、彼はスアレスにおける超越範疇間の区別の問題、つまりわたしたちが上で挙げておいた第一の問題に対し、やはりスコトゥス主義的な解を与える。スアレスは、この問題に対するスコトゥスの立場を次のように整理している。「存在はものの本性に基づいて *ex natura rei* 存在それ自体と区別される事象的 *reales* で肯定的な特性 [……] を有する<sup>9)</sup>」。さて、存在とものは全く同じであるのだから、ものに関してもそれが現実的実在に対して中立無記であること、そして虚構的存在や否定をその内に含んでいないことが認められる。したがって、スアレスにおけるもの *res* は、必ずしも現実に実在しているものを表す必要はないが、虚構的存在と区別されるという意味での事象性 *realitas* を持つものとして現れる。この意味において、スアレスにおいても、超越範疇は存在それ自体と区別される事象的な特性であると言える。クル

4) Thomas Aquinas, *De verit.* 1. 1; Dominicus Soto, *Indialecticam Aristotelis commentaria*, cap. IV, q. 1; Thomas de Vio Caetanus, *In De ente et essentia*, c. 4, q. 5, n. 56.

5) J.-F. Courtine [1990], pp. 239-45, 379-80.

6) この点については、DM, 2, 4, 3を参照。

7) この点については、DM, 1, 1, 6; 2, 4, 5を参照。

8) Courtine [1990], pp. 295-297.

9) DM, 3, 1, 2.

ティースは、『討論集』第三討論第一節における彼の第二のテーゼが以上の主張を明らかにしていると考え。「私は第二に言う、存在である限りの存在は、概念的虚構によって存在するのではない、真にそれ自体において存在に述語づけられるところのある特性を有する<sup>10)</sup>」。本節のはじめに提示された二つの問いに対するクルティースの解釈は、いずれもスアレスのスコトゥス主義を肯定するものである。次節では、この解釈と対立するロルフ・ダルゲによる読解を参照し、それによってスアレスの超越範疇論が孕んでいる問題を明確にしていきたい。

### 3. 折衷主義者スアレス

ダルゲもまた、スアレスにおける形而上学の対象としての存在を、力点こそ違うものの、現実的実在をただちに表すことのない、実在に適しているものとして解釈する。この事態を、存在概念から可能的なもの一般への移行の契機と捉えるのか（クルティース）、あくまで現実的な実在との連関を失わない（実在することに適している）存在理解と捉える（ダルゲ）のかという、おそらくはどちらにも一定の分が認められうる対立<sup>11)</sup>に関してはここでは措いておき、本稿にとって重要な超越範疇間の区別の問題へと話を進めたい。

先のクルティースの解釈が、超越範疇は存在と事象的に区別される、というスアレスによるスコトゥス主義の整理をそのまま『討論集』の立場に適用するものだったのに対し、ダルゲは異なる解釈を提出する。確かにスアレスは「存在である限りの存在は、概念的虚構によって存在するのではない、真にそれ自体において存在に述語づけられるところのある特性を有する<sup>12)</sup>」と述べている。しかしながら、ダルゲは『討論集』が次の二つの問いを分けていることに注意しなければならないと述べる。すなわち、(i) 超越範疇項それ自体が事象的存在であるのか、あるいは単なる概念的的存在であるのか、という問いと(ii) 超越範疇が存在と事象的に区別されるのか、あるいは概念的に区別されるのかという問いを弁別しなければならない<sup>13)</sup>。これは、スアレス自身が述べていること

---

10) DM, 3, 1, 10.

11) Darge [2004], pp. 56-62.

12) DM, 3, 1, 10.

である。「第二に、このような仕方では形相的に理解された属性〔超越範疇〕において、それらが事象的存在であるのか概念的な存在であるのか、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ことが見て取られなければならない<sup>14)</sup>」。したがって、クルティースが典拠とするスアレスのテーゼ（「存在である限りの存在は、概念的虚構によって存在するのではない、真にそれ自体において存在に述語づけられるところのある特性を有する」）は、(i) に関する主張として認められるべきであって、(ii) に適用できるものではない。むしろ『討論集』における超越範疇の区別は、概念的区別として考えられている。やはりスアレスは明確に、次のように述べている。「属性 *attributum*〔超越範疇〕が事象的な主題〔事象的な存在としての存在〕からただ概念的にのみ区別されるものであるためには、属性は概念的あるいは欠如的であるのではなく、事象的でなければならない<sup>15)</sup>」「私は第一に言う、存在としての存在は、ものの本性に基づいて存在それ自体と区別される、真であり全く事象的で肯定的な属性 *passiones*〔超越範疇〕を有することはできない<sup>16)</sup>」。

したがって、超越範疇の命題は、スアレスにおいては概念的な区別に基づいて考えられるべきである。存在は一である、存在は真であるという命題は、存在に対してなにかある事象的なもの・肯定的なものを加える（つまり存在の本性のうちに含まれていないものを外的に付け加える）のではなく、存在の本性のうちに含まれており、その限りでは存在と同じものであるけれども、概念的には存在と区別されるあるものを展開・表現する命題として考えられなければならない。この点においてスアレスは、「善は存在を限定しない以上、それが存在に付け加えるものは、単なる概念規定に過ぎない<sup>17)</sup>」と述べるトマスと同じ超越範疇のモデルを考えている<sup>18)</sup>。

13) Darge [2004], p. 125.

14) DM, 3, 1, 6.

15) *Ibid.*

16) DM, 3, 1, 8. “*passio*” と “*attributum*” は超越範疇の文脈においては可換的に用いられているものと解し、いずれも属性と訳す。

17) Thomas Aquinas, *De Verit.* 21, 1.

18) Darge [2004], pp. 129–133.

スアレスのスコトゥス主義を過剰に主張する論者に対してダルゲが行う批判は極めて明瞭で簡潔なものである。スアレスのテキストにはそのようなことは記されておらず、むしろ反対のことが明記されている。存在概念の理解と超越諸範疇の区別に関するダルゲの解釈は穏当だろう<sup>19)</sup>。このような彼の解釈を、スコトゥス主義（存在概念の把握）とトマス主義（超越範疇間の区別）の折衷的解釈と呼ぶことができる。だが、スアレスの超越範疇論はこうした折衷によってのみ構成されているのだろうか。言い換えるならば、彼の超越範疇論は、あくまで中世哲学が提起した問題の内部で処理できるものなのだろうか。次節では、これまでわたしたちが整理してきた解釈を通じてさえ見ることのできるスアレスの「余剰」を論じていきたい。

#### 4. 超越範疇の新たな問題圏

クルティーンヌが拡張して解釈したスアレスの第二のテーゼを思い起こそう。「存在である限りの存在は、概念的虚構によって存在するのではない、真にそれ自体において存在に述語づけられるところのある特性を有する<sup>20)</sup>」。これが超越範疇間の区別を表すのではないことは、すでにダルゲが指摘した通りである。超越範疇は確かに事象的であるが、その区別は概念的である。しかし、この事態をトマス主義の単なる反復と見なすことはできない。というのも、トマスにおいて超越範疇それ自体が事象的存在であることを主張していると考えるのは困難であるし、より精確に言うなら超越範疇それ自体の存在論的身分を問題にする場がそもそも設定されていない。問いの核心は常に、一や真が存在に何を付け加えているか、であって、それらがいかなる存在であるかでは決してない<sup>21)</sup>。なぜスアレスは、超越範疇項それ自体を問題にし、またそれを事象的であると主張しなければならないのだろうか。なぜスアレスは、区別される項それ自体と区別とは同じ（つまり、項それ自体が概念的であ

19) 以下もダルゲと同じ立場を取る。Aertsen [2012], pp. 631-634.

20) DM, 3, 1, 10.

21) 一・真・善に関する代表的なテキストとしてそれぞれ、*S. th.* I, 11, 1; *De verit.* 1, 1; *De verit.* 21, 1-2 を、またトマスの超越範疇論に関する総合的な研究として Aertsen [1996] を参照。

るのならその区別も概念的であり、事象的であるなら事象的)であると主張する多くのスコラ学者の存在<sup>22)</sup>にも拘らず、それらを別の規定のもとに置いたのだろうか。この事態には、超越範疇のモデルに関する、トマス主義という枠には収まりきれない「余剰」が存在する。

わたしたちがこれまで見てきたように、従来の解釈はスアレスの超越範疇論についてスコトゥス主義なのかトマス主義なのか、あるいはそのどの部分がトマス主義でどの部分がスコトゥス主義なのか、という問いのもとで遂行されてきた。この問題意識が一定の正当性を持っていることは明らかである。超越範疇に関する中世哲学史の大きな流れをこれら二つに分けて考えることができるのみならず、なによりもこの点に関するスアレス自身の整理が概ねスコトゥス主義とトマス主義の二分法によって<sup>23)</sup>が大きな証左となるだろう。しかしながら、スアレスがトマス主義として整理している近世スコラ哲学者のなかには、明らかにこの分類を「逸脱」する者がいる。DMにおいて頻繁に言及される、イエズス会士ペトルス・フォンセカ Petrus Fonseca (1528-1617) がそれに該当する。以下では、フォンセカの議論を本稿の目的に沿って導入し、それによって「余剰」を精確に追っていくための足がかりとしたい。

まずスアレスによって整理されたトマスの見解を引いておこう。「存在は事象的で肯定的な属性を持たず、或る否定あるいは概念的な関係 *respectum rationis* のみを存在に付け加える属性として存在に帰属するものすべてを持つ<sup>24)</sup>」。フォンセカの所論がこの見解に与しているか否か、またそれに尽きるものであるか否かを見るためには、超越範疇に関する論点に入る前に、事象的存在と概念的存在についての彼の立場を少し迂回し確認しておく必要がある。アリストテレス形而上学の注解という伝統的な形式のもとで、彼は存在が事象的存在と概念的存在について同名同義的に言われるのか同名異義的に言われるのか、それとも類比的に言われるのかを問題にする。フォンセカの結論は類比的に言われるというものだが、ここではその際に表れている超越範疇の扱いに限局したい。存在が(事象的存在と概念的存在について)同名異義的ではないと

22) DM, 7, 1, 9.

23) DM, 3, 1, 2-4.

24) DM, 3, 1, 4.



いうことを主張するために、彼は超越範疇を用いている。存在が神と被造物、実体と偶有性について同名異義的に言われることが否定されたのち、次のように述べられる。

最後に、もし存在が事象的存在と概念的存在に純粹に同名異義的であるのならば、いかなる共通な属性〔超越範疇〕も存在である限りの二つのうちの両方に〔事象的存在と概念的存在の両方に〕適合することはない。しかし彼〔アリストテレス〕はこれらの属性が虚構的存在である限りの非存在に、例えばキマイラやケンタウロスに適用されて理解されうることを認めている。したがって存在は決して事象的存在と概念的存在に純粹に同名異義的ではない<sup>25)</sup>。

もし存在が事象的存在と概念的存在で同名異義的に言われるとするなら、その属性であるところの超越範疇も、事象的存在と概念的存在の両方に適用されることはできない。しかし超越範疇は概念的存在に適用されるのだから——暗黙の前提として超越範疇が事象的存在に適用されることを認めるならば——存在の属性はそのいずれにも適用されるはずである。ゆえに存在は同名異義的ではない。

議論はこのように展開されていると言えるが、本稿の理路に沿って注目したいのは、超越範疇が虚構的存在にまで適用可能であることが前提として提示されている点である。ここから、概念的存在を積極的に肯定するスコラ学者の姿が浮かぶ。ところがフォンセカは、スアレスと同様に、形而上学の十全な対象を（概念的存在を含む最も広義の存在ではなく）事象的存在に設定する<sup>26)</sup>。したがって彼は、次のような問題に直面することになる。超越範疇は形而上学の対象である事象的存在についてのみ言われるのか、それとも虚構的存在等の概念的存在にまで適用されるものであるのか<sup>27)</sup>。その解決策を提出するなかで、フォンセカは先のスアレスによって記述されたトマスの見解では汲み尽くすことのできな

---

25) Petrus Fonseca, *Commentariorum in libros metaphysicorum Aristotelis*, IV, ch. 2, q. 1, sec 3, p. 538.

26) *Ibid.*, IV, ch. 1, q. 1, sec. 3, p. 502.

27) *Ibid.*, IV, ch. 2, q. 5, sec. 1, p. 593.

いものを表すことになる。上の問いに対して、フォンセカは超越範疇に段階を設けることによって応じる。存在の属性は、概念的存在にまで適用することのできる超越範疇と、事象的存在にのみ適用することのできる超越範疇に——最も一般的な観点から理解された— *unum communissima ratione sumptum* と事象的な— *unum reale* に——分けられる<sup>28)</sup>。後者が前者から区別されるのは、超越範疇が存在に付加する規定 *ratio* が、キマイラが必要とするような知性の働きなしに現実には実在するという点においてである。事象的な—が存在に付加するところの—性は、知性の働きなしに現実には実在する（例えば石は、知性の働きなしに現実には実在しており、これに対応する形で石の—性も知性の働きなしに実在している）。ここからフォンセカは、次のように結論づける。

たとえ存在一般が存在性格 *entitas* に関わるあらゆる規定を含んでいるとしても、それは第一哲学の主題であるようなものとしてではない。それゆえ、存在はどのようなあり方においてもこの学の主題であるのではなく、事象的また自体的である限りで主題であるのだから、一もまた事象的なものそして自体的なものに制限されるとしても驚くべきではない<sup>29)</sup>。

超越範疇はなるほど概念的存在に適用されうるものとして考えられうるが、しかし事象的なそれはあくまで事象的存在にのみ適用される<sup>30)</sup>。したがってフォンセカは、超越範疇の存在論的身分に段階を設けることによって上記の問題への対応を試みていると言えらる<sup>31)</sup>。

28) *Ibid.*, IV, ch. 2, q. 5, sec. 6, p. 606. 実際のところは、これに自体的な— *unum per se*, 絶対的な— *unum absolute* 等々の分類が続く。議論をできる限り簡潔にするため、本稿ではこの注における言及にとどめておきたい。

29) *Ibid.*, IV, ch. 2, q. 5, sec. 6, p. 607.

30) この点については、*Ibid.*, IV, ch. 2, q. 5, sec. 7, p. 610 を参照。

31) フォンセカは他の著作において、超越範疇とそれよりもさらに広範な語としての超-超越範疇 *supertranscendentia* との間の区別を行っている。より広範な、というのはキマイラやケンタウロス（虚構的存在）、否定、欠如等々の概念的存在をも含んでいるという意味においてである。この両概念の関係は、ちょうど『アリストテレス注解』における事象的な超越範疇と、最も一般的な超越範疇の関係に対応していると言えらる<sup>31)</sup> (cf. Petrus Fonseca, *Institutionum dialecticarum libri octo*, I, c. 28)。

以上の事柄から、まず二点が結論される。(i) それゆえ、「存在は事象的で肯定的な属性を持たず、或る否定あるいは概念的な関係のみを存在に付け加える属性として存在に帰属するものすべてを持つ」という先のスアレスによるトマス主義の規定をそのままフォンセカに当てはめることはできない。なるほど確かにフォンセカも、超越範疇が存在に肯定的なあるものを付け加えるという立場(スコトゥス主義)を批判しており、その限りで存在の属性は存在に否定あるいは概念的な関係を付け加えるという立場に与していると考えerことは穏当だろう<sup>32)</sup>。しかし、存在が事象的で肯定的な属性を持たないという整理に関して言えば、フォンセカは明らかにそれを「逸脱」している。むしろ彼は、事象的存在がそれに対応する事象的な超越範疇を持つことを積極的に肯定している。(ii) わたしたちは先に、超越範疇項それ自体が事象的であると述べ、その存在論的身分を問題にする点において、スアレスの超越範疇論の「余剰」に出会っていたのだった。フォンセカにもまた、同じ点において「逸脱」を見いだすことができる。ここには、近世スコラ学における超越範疇の問題系のひとつの特徴が認められる。

### 5. スアレスの超越範疇論

ところでこれら二つの結論からは、次のような疑問が浮かぶ。スアレスの超越範疇論が含んでいる「余剰」と、フォンセカによるスアレスの整理からの「逸脱」は、いずれも超越範疇項それ自体を事象的なものとするに依っている。ではなぜスアレスは、フォンセカの超越範疇に関する構成をそのような整理のもとに置いたのだろうか。スアレスが彼の『アリストテレス形而上学注解』を読んでいなかったとは決して思われないし、その記述に気づかなかったことも考えづらい。というのも、スアレスはフォンセカが超越範疇を論じる当該箇所について頻繁に参照指示を行い、またその内容も他の点については(例えば、或るもの *aliquid* と存在が完全に同義であり、超越範疇には入らないこと<sup>33)</sup>)や認識

32) この点については、Petrus Fonseca, *Commentariorum in libros metaphysicorum Aristotelis*, IV, ch. 2, q. 5, sec. 3, pp. 597-602; q. 6, sec. 2, pp. 613-4; q. 7, sec. 5, pp. 645-7 を参照。

33) DM, 3, 2, 5; Petrus Fonseca, *Commentariorum in libros metaphysicorum Aristotelis*, IV, ch. 2, q. 5, sec. 2, pp. 595-6.

の真理は精神による合成や分解のうちだけではなく単純な概念のうちにも見いだされること<sup>34)</sup> 精確であると言えるからだ。とするならば、次の仮説は十分検討の余地があるように思われる。スアレスにおける超越範疇の事象性と、フォンセカにおけるそれとはどこかにずれがあり、それがDMの不可解な整理を生んでいるのではないだろうか。

わたしたちは先に、DMにおける形而上学の対象——事象的存在である限りの存在からは、現実的実在と概念的存在の二点が排除されていることを確認した(第二節)。フォンセカもまた、實在可能な本質を持っている存在を事象的存在とし、それを現実に実在する存在と明確に区別している<sup>35)</sup>。それが概念的存在と峻別されていることは、前節の議論から確認できるだろう。なるほど事象的という語の理解は、この点においては共通している。しかしながら、スアレスが超越範疇項それ自体は事象的であると述べるときには、上記の二点に留まらない規定が与えられている。

実際、[存在の諸属性が] 事象的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にありうる[……。]。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性格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規定を通じてのみ存在するとしても、属性は事象的である<sup>36)</sup>。

「真なるものを概念把握する際の非十全な仕方」という表現は、区別の議論を行っている第七討論においてより詳しく展開されている。先の引用箇所で行われている概念的区別は、同じ一つのこと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。なぜ非十全な仕

34) DM, 8, 3, 5; Petrus Fonseca, *Commentariorum in libros metaphysicorum Aristotelis*, IV, ch. 2, q. 6, sec. 4, pp. 616-7.

35) *Ibid.*, p. 575.

36) DM, 3, 1, 6. 強調は引用者。

方での概念把握によってであるかという、その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 in re 存在するところのもの全体<sup>37)</sup>」が正確に把握されることはないからである。スアレスは神の属性を一つの例として挙げる。我々が神の正義を神の憐れみから区別するのは、神の力をそれ自体においてあるがままに、またその力全体と一致する仕方でも単純に把握することはないからである。ここから、このような仕方でも区別されるものは「諸々の事象的存在である、あるいはむしろ多様な仕方でも概念把握されている一つの事象的存在である<sup>38)</sup>」と言われることになる。

超越範疇間の区別は概念的であるが諸々の超越範疇それ自体は事象的であるという主張は、前段落最後の引用にならって、次のように言い換えられる。一なる事象的存在が、超越範疇によって非十全ではあるけれども多様な仕方でも概念把握されている。事象的という語は、我々の知性はその全体を十全には認識できないところのものに対して付されている。ここに、事象性を巡ってこれまで確認してきた関係（現実的実在と概念的存在の排除）に留まることのない結びつきを見いだすことができる。スアレスが超越範疇に関して事象性を問題にするときには、したがって超越範疇が引き受けざるを得ない非十全性との対において考えられるべきなのであって、ここから、DMにおける一見するところ不可解なフォンセカの整理を理解することができる。フォンセカは確かに自らの著作において事象的な超越範疇を肯定していたが、その主眼は概念的存在をも含む最も一般的な超越範疇との区別にあった。スアレス自身が有している、超越範疇の事象性に関する規定に照らして考えるならば、フォンセカの議論をそのまま存在が事象的な属性を持つと整理することはできない。近世スコラ哲学を代表する両イエズス会士の間には、事象的という重要概念に関する細やかだが見過ごすことのできない差異が存在しており、本稿が問題にした（見かけ上はスコトゥス主義とトマス主義の対立に終始している）整理はそれを端的に表出しているのである。

以上の検討を通じて、なぜスアレスが超越範疇間の区別を概念的とし

---

37) DM, 7, 1, 5.

38) DM, 7, 1, 6.

ながら項それ自体を事象的であると述べたのか、という前節冒頭で提起した問題に対して一定の解が与えられる。DMの「余剰」は、項それ自体と区別との間の区分という煩瑣な見かけに留まるものではなく、彼自身の超越範疇に関する理解の核心へとわたしたちを誘うものである。スアレスにとって超越範疇とは、形而上学の対象である存在を認識するための非十全な仕方を意味する。それが非十全だと言われることは、あらかじめなんらかの全体が想定されていることと不可分であるだろう。そしてそれは、知性から独立してあると言われうるような存在でなければならぬ。というのも、もし対象が知性の働きのみによって生み出されるものであるとするなら、それはそもそも知性によって十全にしか認識されえないだろうから<sup>39)</sup>。事象的という語はここで要求され、またそれゆえに超越範疇による認識の非十全性と分ち難い協働関係にある。彼が超越範疇項それ自体の存在論的身分を問題にし、さらにそれを事象的であると述べる時、そこには以上のような洞察が含まれているのである。スアレスはまた次のようにも述べている。神の知性はいかなる意味においても概念的区別を行わない<sup>40)</sup>。神の知性は事象的存在を超越範疇によっては認識せず、ただ我々の知性のみが、超越範疇によって非十全な仕方ですべてを認識する。DMの超越範疇論は、形而上学の対象を認識する際の我々の知性の有限性・限界づけと共に考えられ、またそれと共にしか考えられえない。

## 6. 終わりに——スアレスの *Scientia Transcendens*

冒頭の問いに戻ろう。スアレスの超越範疇論は、DMという著作のうちでいかなる布置を占めているのか。これが第一の問いであった。この問題については様々な観点から考察が与えられうるだろうが、本稿の視角からは次のように言うことができる。DMにおける超越範疇は、単にそれ以前に提示されていた事象的存在という概念の内実を展開するのみ

39) スアレスは、ここで本稿が問題としている概念的区別 (*distinctio rationis ratiocinatae*) とは異なる種類の概念的区別 (*distinctio rationis ratiocinantis*) も取り上げているが、それはまさに我々の知性の働きによって存在したりしなかったりする概念的存在的間の区別であり、この概念的存在的は十全に理解されると述べている (cf. DM, 7, 1, 4-5)。

40) この点については、DM, 7, 1, 9を参照。

ならず、形而上学の対象を探求する際の我々の有限な知性の有り様をも考察の範疇に入れることを要求する点において、事象的という語にさらなる規定を加えている。第二節で確認したように、形而上学の対象を事象的存在であるかぎりの存在に設定し、そこから概念的な存在と現実的実在の排除を行ったのは第一、第二討論であった。第三討論以降に位置する超越範疇論は、その規定を引き継ぎつつ事象的存在である限りの存在の属性を明らかにするものでありながら、超越範疇が属しているところの事象的存在それ自体を規定し直すものでもある。形而上学の十全な対象は事象的存在である限りの存在だが、このような存在は事象的である限り我々の知性が十全に把握することはない。スアレスの超越範疇論は、その形而上学の対象設定のあとに、このような一文を加える。

以上のDMにおける超越範疇の布置は、そのままスアレスの哲学史における独自の布置を指し示していると言える。この点に関する、すなわち冒頭で提起した第二の問題に関する見通しをつけつつ、本稿を閉じたい。ホルヘ・グラシアは、スアレスの超越範疇論とカントの超越論的哲学との間に大きな類似性を見て取っている<sup>41)</sup>。カントにおける超越論的 *transzendental* という語が、あくまで認識の仕方に関わっているのであって知性の外部に存するもののあり方に関わっているのではないと同様に、スアレスにおける超越範疇 *transcendentia* も知性の外部に存在するものではない。いずれの場合においても、超越論的／超越範疇と呼ばれるものが持っている存在論的身分は「精神的<sup>42)</sup>」である、と。だが、彼がスアレスにおける超越範疇は「事象的な属性ではない<sup>43)</sup>」と述べる時、本稿が確認した超越範疇項それ自体と超越範疇間の区別の間の区分は潰れてしまっている<sup>44)</sup>。したがってグラシアが論じるような仕方で、両者の類似性を肯定することはできない。しかしながら、それとは異なる仕方で両者の近接を次のように肯定することはできる。その布置を物語るのは、超越範疇と一対で考えられる事象性に他ならない。ちょうどカントが、超越範疇に代わる仕方で<sup>45)</sup> 純粹悟性概念を自らの哲

41) Gracia [1998], pp. 213-225.

42) *Ibid.*, p. 225.

43) *Ibid.*, p. 222.

44) この批判については、Aertsen [2012], pp. 607-8を参照。

学を導入する際、それを適用しうる領域としえない領域とを峻別したように<sup>46)</sup>、我々の有限な知性が一挙に十全に把握することのできない領域を前提とし、それとの対において超越範疇を思考する点において、スアレスの超越範疇論 *Scientia Transcendens* は決定的な仕方では超越論的哲学 *Transzendentalphilosophie* に接近している。この主張を詳細に裏付けるためには、とりわけスアレスとヴォルフの間に位置するマイナーなスコラ哲学者群の見取り図を描く必要があるが、本稿の結論はその展望を与えると言えるだろう。

[凡例]

スアレス『形而上学討論集』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。その他の引用も慣例に倣う。

[文献表]

一次文献

- Dominicus Soto, *In dialecticam Aristotelis commentaria*, Salamanca, 1548; repr. Hildesheim, Olms, 1980.
- Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Meiner, 1998.
- Petrus Fonseca, *Commentariorum in libros metaphysicorum Aristotelis*, t. 1, Lyon, 1585.
- , *Institutionum dialecticarum libri octo*, Ingolstadt, 1607.
- Suárez Francisco, *Disputationes metaphysicae*, in: *Opera Omnia*, C. Berton (ed.), vol. 25–26, Paris, Vivès, 1866; repr. Hildesheim, Olms, 1965.
- Thomas Aquinas, *Quaestiones disputate de veritate*, in: *Opera Omnia*, Commissio Leonina (ed.), vol. 22/1–3, Roma, 1975–1976.
- , *Summa theologiae*, in: *Opera Omnia*, Commissio Leonina (ed.), vol. 4, Roma, 1888.
- Thomas de Vio Caetanus, *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*, M.-H. Laurent (ed.), Taurini, Marietti, 1934.

二次文献

- Aertsen, Jan A. [1996] *Medieval philosophy and the transcendentals: the case of Thomas Aquinas*, Leiden, Brill.
- [2012] *Medieval philosophy as transcendental thought from Philip the Chancellor*

45) KdV, B113–6.

46) KdV, A255/B311f.



(ca. 1225) to Francisco Suarez, Leiden, Brill.

Courtine, Jean-François [1990] *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF.

Darge, Rolf [2004] *Suarez' transzendente Seinslegung und die Metaphysiktradition*,  
Leiden, Brill.

Gracia, Jorge J. E. [1998] "The ontological status of the transcendental attributes of  
Being in Scholasticism and Modernity: Suárez and Kant", in: *Was ist Philosophie  
im Mittelalter?*, J. A. Aertsen and A. Speer (ed.), Berlin, Gruyter.