

| | |
|------------------|---|
| Title | 「存在の類比」の形而上学的意義 |
| Sub Title | On the metaphysical meaning of analogia entis |
| Author | 松本, 正夫(Matsumoto, Masao) |
| Publisher | 三田哲學會 |
| Publication year | 1961 |
| Jtitle | 哲學 No.41 (1961. 12) ,p.1- 47 |
| JaLC DOI | |
| Abstract | Relying upon the existence-experience of regions of matter, life and mind, and using the analogy of proportionality of essences, I explained the conception of their essences and categories, Thus I arrived at the standpoint of analogical universal which transcends particular regions of beings. On this basis we get the regional metaphysics about the world in general. As we consider the essence of world as relative being and the essence of God as absolute being in the proof of God's existence, and by using the analogy of proportionality of existences, proportioned to each essence, we arrive at the standpoint of transcendental wholeness, ens commune sive analogicum, in which the absolute being and the relative being can coexist. Here we get metaphysics, i.e. ontology which treats not only regional beings in the world, but also the absolute being as its object. If ens commune sive analogicum, which covers both the absolute and the relative were itself an objective being, it would have to be another world, containing God and the world, where the God can not retain His absoluteness and becomes a mere relative being. So in order that, without losing their "thing in itselfness", the absolute and the relative might still relate with each other in their coexistence, ens commune sive analogicum should not be universal in object but universal in function. Kitaro Nishida's place-universal and the voidness in Mahayana thought are the equivalents for that. This is an excessus from the absolute itself and "diffusivum sui" of God. God establishes ens commune sive analogicum "the place" which is not aliquid in any sense i.e. nothing, or voidness, by throwing His pure act of actual existing upon not-existence; thus His pure act leaves behind all sorts of essences and even His own essence of the absolute i.e. the existence itself. This is the only place where the absolute and the relative can coexist. In His nature God has ens universale which can cause every creature but can only have ens commune sive analogicum as "the place" of Himself and His creature in habitus of creation. On one hand in ens commune God makes creatures coexist with Himself, still in the full possession of His absoluteness and on the other hand the mind of creature must expand (dilatate) itself by ens commune in its habitus, though in its nature it remains finite and relative. "anima quodammodo omnia fit." For man, it is possible to meet the absolute as "you" in its transcendental itselfness, and not in any shade of idolatry only when he makes his mind-structure coincide with voidness of "the place", that can be realized in acquired habitus but never in its apriori nature. |
| Notes | |
| Genre | Journal Article |
| URL | https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000041-0001 |

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

「存在の類比」の形而上学的意義

松 本 正 夫

I

存在である限りの存在を扱はんとする存在論としての形而上学は正にアリストテレス以来のものであり、諸科学の母胎となつたところの西洋哲学の正系である。それは単に物質である限りの存在を扱う自然哲学 *physica* である許りでなく、更に進んで生命である限りの存在を扱う生命哲学 *psychologia* となり、究極的には精神である限りの存在の精神哲学とも云うべき神学 *theologia* に到達する。それは存在をそれが有ちうる凡ゆる意味に於いて、要するに、存在である限りでの存在を扱うところの存在論 *ontologia* として *physica*, *psychologia*, *theologia* であり、単に *physica* に止まりえない *metaphysica* なのである。ここで存在がもちうる凡ゆる意味と云う言葉で物質、生命、精神等、存在者の實在的、或いは領域的区分を述べた訳であるが、実は存在がもちうる意味はこれに止まらず、尚、実体、性質、分量、関係、能動、所動、時間、空間、状態、所有等の所謂、範疇的存在様式の区分もあるのである。

これらは先づ物質と云う存在者についての基本的述語 *praedicamenta* であつて、物質の存在性格を表示してい

る。物質の「何であるか」がこれらの範疇に従つて、例えば、実体的に、或いは關係的に、或いは時間空間的に表示されるのである。やがて生命とか精神とかの存在者の「何であるか」についても同様のことが成立するが、矢張り物質について成りたつことが最初で、従つてこれが当分他の存在者の範疇を代表するのである。アリストテレスが「存在に種々の意味がある」と云つて範疇を区別したのはこの様なことであつて、それは存在者が「何であるか」 *esse* *quid, quidditas, essentia* と云ふことの諸々の意味に他ならない。何らかの存在者を主語とした場合、述語に表示される「SはPである」の「である存在」を我々は広義の本質と云う。勿論本質は狭義では実体範疇たる「である存在」に限定されているが、広義では寧ろ「である存在」一般であつて、反つてそこから各範疇に該当する十個の基本述語が派生する。それは存在者の存在性乃至存在性格に十個の分類があることを示すものであつて、この故に範疇は基本述語であるとともに存在の諸様式 *modi essendi* と呼ばれるのである。

ところがこれらの諸範疇は始めに述べた存在の領域的意味とは異なり存在の様式的意味であり、ここで我々はもう一度存在の領域的な意味に考察を戻したいと思う。さて領域的な意味の中でも物質と云う領域的存在者は感覚、即ち、外官を通じて我々の意識に与えられ、そこでその実存が自明とされるのである。否、それを自明化する意識が外官によつて成立したと云つてよい。意識とは一般に意識を意識する「意識の意識」でなく、「存在の意識」であつて、先づ「実存としてのそれ（存在）が自明的に与へられていること」として成立する。それは「がある」実存の自明体験から出発して「何かである」本質の概念認識に終るのである。ところで物質は外官と云う人間にとつて最も自然、且つ、最も容易な意識の在り方を通じて、その実存が自明化されるところの存在者領域である。

この様な訳で物質と云う存在者領域の中に、先づ自明化されるのは「Sがある」の実存であつて、「SはPである」

との広義の本質ではない。この「があるところのS」が自明化されてのちにSは「Pである」との十個の範疇的な本質認識が成立するのである。存在者が一般にその「何であるか」を説明する存在様式乃至存在構造に於いて捉えらるゝのは最初にこの物質存在者に於いてであつて、従つて範疇は何と云つても先づ物質本質の基本的形式であり、ここから存在者が概念され始め、また語られ始めるのである。ロゴスがこの様に「物質の言葉」として始まり、存在諸範疇が先づ自然哲学 *physics* に於いて概念され始めたところに「唯物論の親近性」が成立するのである。

しかし我々がその実存の自明性を文句なしに認めて動かないものは何も物質の領域存在者に限られない。生命、精神のそれぞれの実存は物質の実存と並んで我々にとつて全く疑えない自明性である。「存在である限りの存在」が物質としての存在に尽されないことからみても、物質の実存自明性の他に他の実存自明性のあることは明らかである。成程、外官を通して物質存在の自明性を得たとしても、我々は内官を通して生命存在の自明性を、また反省を通して精神存在の自明性を獲得する。外官が我々にもつとも素朴な「真直ぐな志向」*intentio recta* の意識を成立させた様に、内官は単的に外に向う感覚器官の云はば裏側に向うと云う「斜めの志向」*intentio obliqua* の意識を成立させ、ここに生命存在の実存が自明化する。これに対して反省は意識が「自らに向う自己還歸の志向」*intentio reflexiva* を有する場合で、ここに到つて意識は「存在の意識」から「意識の意識」即ち、自意識を獲得するのであつて、ここから始めて精神領域の実存が自明化する。

物質の実存を自明化する外官は最も素朴で容易な適性 *habitus* であり、それだけに正常な条件下にある人間にとつて当然普遍的である。^(註1)これに対して生命の実存を自明的に体験する内官は素朴なままの意識のあり方ではなく、元来真直ぐであつた志向を斜めにするだけの難しさを伴う適性であつて、それだけにこの生命実存の実感を有たないと

ころの人間は自他の何れを問はず生命あるものを恰も生命なきものと全く同等に扱う様になるのである。更に精神の実存体験となると反省と云う単に肉体的な人間にとつては最も不自然の全く容易ならぬ修練を要するところの適性が必要になり、偶々これを獲得すると自他の人格の実感に迫られて、善きにつけ悪しきにつけ倫理的に著しく深刻な責任行為の世界に踏込むことになる。物質の実存を自明化する外官の適性と違つて、これらはその獲得に難しさを伴う適性故、事実上充分な程度に普遍的であることが出来ない。勿論、生命的内官の適性は精神的反省の適性に比べて比較的容易であるから、ここでは事実上の普遍性は一層広いと云つてよいであろう。しかしこれらの適性は一たん獲得された以上、物質実存の自明性と全く同等の自明性を提供し、物質実存の自明性をもつ事実上の普遍性に全く等しい普遍性を規範的に要求することになるのである。^(註2)

この様に自明性そのことに於いては物質の実存と生命精神の実存との間に何ら甲乙がないのであるが、それら存在者の「何であるか」の本質を表示する概念名辭に到つては、上述した様に、それは何よりも先づ物質存在者の概念名辭なのである。実体範疇に關聯して「もの」と云へば先づ物質としての「もの」が第一に考えられる。また状態範疇に關聯して「上下」と云へば最初に物質空間での「上下」を考えるのが普通である。「何であるか」の概念名辭は先づ物質の名辭であり、そこに「唯物論の親近性」が云々される所以がある。しかしこの場合でも「もの」は先づ第一に物質の「もの」ではあるが、それに限られない。「上下」は物質空間のそれが第一ではあつても、必しもそれに限られない。生命と云う「もの」もあるし、精神上の「上下」もある。この様に概念名辭に於いて物質存在者の本質が第一になるのは、結局、物質実存の体験が人間にとつて最も容易でナチュラルであり、また事実上の普遍性をもつてゐるから、従つて各人による名辭の意味付の校合 identificatio 乃至はその吟味 verificatio も亦物質領域でのそれ

が最も確実で、他に対して規準的になるからである。

ところが各存在者領域の実存体験はその適性が一たび獲得されるといづれも全く自明的で、その自明性には甲乙がないので、もともと「何であるか」の概念名辞が先づ物質の概念名辞であつたにも拘らず、それが生命や精神の実存領域の「何であるか」の表示に転用せられざるを得なくなる。我々は物質領域については物理学や化学の概念名辞の体系を有しているが、生命の領域についても生物学乃至植物学・動物学の体系的認識をもっている。ところが後者の概念名辞の体系を獲得するためにはどうしても生命の実存に対する直接体験を前提しなくてはならない。物質の世界の中から「これは活きている」或いは「活きているものがある」と云う実存体験によつて生命に關聯した凡ゆる「があるもの」を撰択的に蒐集し、その上で物質的な概念名辞を転用しつつ、「何であるか」の本質的・範疇的見地からそれを改めて記述しなおさなくてはならないのである。この様に生物学成立にとつて、生命が「何であるか」が概念的に判明する前に、寧ろその実存の自明的体験の方が先決的に前提されているのである。

これと同様のことは精神実存の体験についても云えることで、自分の人格の実存と同等に他人の人格を自明化するそう云う体験の地盤に立つて始めて集積することの出来る経験範圍と云うものがあり、そこに始めて人間關係の學としての社会科学が成立するのである。物質実存にせよ、生命実存、精神実存にせよ、その各々の「何であるか」を記述する概念認識に先行する実存体験の適性があつてこそ始めてその各々の経験の集積も可能になるのである。物質の概念認識は物質存在者の実存体験を前提して集積された経験を正にその本質的・範疇的名辞を以て体系化することであり、生命の概念認識にせよ、精神の概念認識にせよ、何れもその各々の実存体験を前提した上で、集積された各経験範圍を物質の本質的・範疇的名辞の転用によつて体系化することとして成立するのである。さてここで重要な

は本質概念名辞の転用と云うことである。機械論的唯物論は物質の概念名辞の体系をそのまま拡張して生命乃至精神の実存体験に基づく一切の経験を合法的に記述出来るとし、その結果、生命の「何であるか」も、精神の「何であるか」も結局は物質の「何であるか」に還元されてしまうと説くのである。しかしこの場合とて生命とか精神とかは、改めてそれらが物質であると説明される以前に、物質の実存体験とは異つた各々の適性を通じて予め自明的なものとして体験的に受けとられていたと云う事実を忘れてはならない。

今、物質の実存体験に基づく経験は確かに物質の概念名辞を以て合法的に記述されるであろうが、これをAとする。これに対して生命の実存体験に基づく経験は物質の概念名辞の転用によつて合法的に記述されるが、これをBとする。更に精神についても同様にしてCが成立するものとする。そこで機械論的唯物論が成りたつ場合とは、この様にAと平行に成立したBとCとが改めてAの体系から演繹的に導出され、BとCとが拡張解釈するAによつて完全に代置される場合である。ここで特に指摘したいのは機械論的唯物論者と雖もAを以てBとCとを「説明」する前に、Aの物質的概念名辞の転用によつて生命なり精神なりの実存体験に基づくBとCとを一応「暫定的」にでも経験記述しておかねばならないと云う一事である。つまり唯物論者も物質実存の自明性と全く同様に生命乃至精神実存の自明性は認めており、決してこれを拒否しているのではないと云う一事である。この同等の自明性を認めてこそ、生命なり精神なりを「物質」で改めて説明しようとする理由も出てくるので、生命なり精神なりの実存経験が単なる幻影であれば、何もそれらをそれ程真剣に説明する理由もなく、反つて機械論的唯物論自体の世界観的意義も失われてしまうことになる。

機械論的唯物論者がAを以てBとCとを説明しようとするのは物質の実存体験が生命の実存体験や、精神の実存体

験よりすぐれていると云うことからくるのではない。各実存体験の自明性は全く同等に前提されている。問題はそれらの「何であるか」を記述する本質概念名辞が元来物質の領域に於いて抽象され、他の領域ではそれがここから転用されたことと由来する。実存体験の上での甲乙でなく、本質名辞の上での甲乙から物質領域の概念体系の優位が主張されているのである。そこでこの転用とは何か、即ち、概念名辞の類比の問題が登場してくるのである。

感覚からの抽象によつて得られた物質の本質概念名辞は物質の実存体験に基く経験を合法的に記述出来る。つまりそこで抽象された基本的な範疇名辞の或る種の復合は繰返し試みられる吟証 *verificatio* に耐えて、帰納的に法則として認められる。この様な復合の体系は諸法則の体系として我々の経験の予言を含む最も集約された記述であり、物質領域の概念認識の到達点は結局この様な合法的記述にあると云つて差支えない。さてこの様にして特定の意味を有つに到つた個々の範疇的な概念名辞が、例えば生命の実存体験に基く経験の記述に転用されることになるのであるが、もしそれらが物質の領域に於いて有つていた意味内容をそのままにして一義的に生命的な経験に移行適用しても決して合法的な記述をえられるものでない。物質の範疇的な名辞はその際一つの手懸りであり、一つの拠りどころに過ぎないので、寧ろその意味内容を若干変容して生命記述に用いるとき反つて合法的な記述を獲得する。換言すれば、範疇概念の意味内容を少しづつ試めしに変容させては、その復合によつて、繰返し試みられるところの吟証に耐えうる様な法則が得られるかどうか、その様な法則性を出来るだけ多く獲得する結果となる様な意味内容の変容をどこまでも追求してゆくので、ここに概念名辞の類比的変容の意義がある。この様にして物質領域での実体、性質、分量以下十個の範疇体系は生命の領域へ、そして更に精神の領域へ転用されて各々の領域に特有の変容を蒙り、物質領域に於いてそれが有していた一義性を失ひつつも、尙その変容された新たな意味内容を以てそれぞれに於いて類比

的に通用することになるのである。いづれにせよ、各実存領域に於いて合法則的記述が出来るに充分な有効的変容の見出されることが先決で、これが本質としての存在の類比にとつて不可欠の要件である。

このことを比例性の類比で表現すると次の様になる。

| | | |
|----------|---|----------|
| b. 物質の本質 | ~ | b. 生命の本質 |
| a. 物質の実存 | ~ | a. 生命の実存 |

ここで a と a' とは体験によつて自明であり、b は抽象によつて既知である。従つて b' のみが未知であるが、今もし b をそのまま b' のところに一義的に転用すると b' は a' の実存に対して何ら法則性を示さず、全く無意味な本質名辭となつてしまう。そこで b を若干変容して b' とすることによつて、丁度 b が a の実存に対して法則性をもつていたと同様に b' が a' の実存に対して法則性をもつことが出来る様にすることが出来よう。かくて我々は b' と云う生命の本質名辭を類比的に獲得出来たのである。

次に精神については同様の手続きで生命から類比する。

| | | | | |
|----------|---|----------|---|----------|
| b. 物質の本質 | ~ | b. 生命の本質 | ~ | b. 精神の本質 |
| a. 物質の実存 | ~ | a. 生命の実存 | ~ | a. 精神の実存 |

a' と a'' と b' とは既知であり、今 b' を一義的に b'' とすることなく、そこに若干の変容を加えて b'' が a'' の実存に対して、丁度 b' が a' の実存に対して法則性を示しえたと同様な法則性をえさせる様にする、そしてその様に変容された b'' が類比された精神の本質名辭となる。かくて b、b'、b'' の変容された三つの本質多義性を包む本質一般の全体が領域

的諸存在者の集積的全体の本質であり、類比的な世界概念である。相互に直接比量比較することの出来ない諸領域の集積的全体として世界は類比的にのみ全体でありうるのである。^(註3)

次にこの様にして得られた本質一般の中から、その本質一般に対して第一位の範疇たる実体の占める位置に関して各実存領域での実体本質名辞の類比が行われる。

| | | | | |
|----------|---|-----------|---|------------|
| b. 物質の実体 | ↳ | b'. 生命の実体 | ↳ | b''. 精神の実体 |
| a. 物質の本質 | ↳ | a'. 生命の本質 | ↳ | a''. 精神の本質 |

ここでも物質と生命に関する最初の二項について云えば、aとa'及び物質の抽象に基くbとは既知であり、b'のみが未知である。そこでbをそのままb'とするのではなく、bを若干変容して、bのaに対して有する比較に準じて、b'をa'に対して定めるときにのみb'と云う生命の実体概念が有効な本質名辞になるのである。次に生命と精神の二比例項に関して云うと、ここではa'とa''とb'とが既知であるので前と同様の手続きでb''を類比する。かくてb、b'、b''の多義性を含む実体一般の類比的全体が実体名辞として定立されるのである。

更に性質、分量、関係の三範疇を属性とすると^(註4)、

| | | | | |
|----------|---|-----------|---|------------|
| b. 物質の属性 | ↳ | b'. 生命の属性 | ↳ | b''. 精神の属性 |
| a. 物質の実体 | ↳ | a'. 生命の実体 | ↳ | a''. 精神の実体 |

又能動、所動、時間、空間状態の五範疇を偶性とする、

| | | | | |
|----------|---|-----------|---|------------|
| b. 物質の偶性 | ↳ | b'. 生命の偶性 | ↳ | b''. 精神の偶性 |
| a. 物質の属性 | ↳ | a'. 生命の属性 | ↳ | a''. 精神の属性 |

「存在の類比」の形而上学的意義

又所有を適性とする、

| | | | | |
|----------|---|-----------|---|------------|
| b. 物質の適性 | ↗ | b'. 生命の適性 | ↗ | b''. 精神の適性 |
| a. 物質の属性 | | a. 生命の属性 | | a'. 精神の属性 |

かくて実体のほか、属性、偶性、適性の各範疇が類比的に各領域に汎つて妥当する「何であるか」の概念名辭として定立される。

以上述べてきた比例性の類比の特長は物質と生命と精神とが決して直接に比較考量されないと云うことである。実体とか属性、偶性、適性等は相互に相対的に比較考量される範疇区分であるが、実際にそれが適用されるのは物質の実体と物質の属性、物質の属性と物質の偶性等々と云う様に物質領域の中での比較であるか、生命の実体と生命の属性、生命の属性と生命の偶性等々と云う生命の一義的な領域の中での比較であるか、更に精神の実体と精神の属性、精神の属性と精神の偶性等々と云う様に精神の一義的領域内での比較しか許されていないのである。従つて物質を実体として生命を属性としたり、或いは精神を実体として生命を偶性としたりする領域を異にする存在者間の直接比較は一切許されない。範疇は実体以下属性、偶性、適性何れも唯だ各領域毎に並行的に配分されているだけである。各領域は各自存在の最高様式たる実体性を確保し、また実体性以下各領域に特有な属性、偶性、適性等の存在様式を欠いていない。しかも互いに異質の実存体験の独自性はどこまでも平行的に保たれていなくてはならないのである。かくて物質の実体、属性、偶性、適性と並んで、それらからの一義的延長ではないところの生命の実体、属性、偶性、適性が類比され、更にこれと並行的に精神の実体、属性、偶性、適性が類比される。この様な比例性の手続きによつて物質だけの実体性でなく、一切の領域に類比的な実体性が、又物質だけの属性、偶性、適性でなく、一切の領域に

類比的な属性、偶性、適性が、換言すれば、一領域を超えた超越的一般者としての各範疇の性格が定立されてゆくのである。

唯だここで次の様な反論が予想される。各存在者領域の直接の比較は許されず、各領域間に一義的共通性の完全な断絶が認められると云うが、しかし上述した様に物質の範疇名辞の変容から生命の範疇名辞なり、精神の範疇名辞が生じてくるとするならば、変容を受ける前の範疇名辞と変容を受けた後の範疇名辞との間に直接比較が出来るのではないか、換言すれば、 $\frac{p}{p} \sim \frac{p}{p}$ に於いて a と b 、 a' と b' とは直接比例しうるが、 b と b' 、 a と a' とは直接比例出来ないと言ふことであつたが、もし b を変容して b' とするならば、 b' は b との關聯で定まるので、両者は直接比較出来ることになるのではないかと云う反論である。確かに b' を b からの変容で獲得すると云つたのであるが、実は b' が b として定まるのは専ら a' との關聯から定まるので、決して b との關聯によつて定まるのではない。物質の名辞たる b を單に手懸りとする意味で b からの変容と云つたのであるが、その場合変容の程度は不定、且つ無制限で、当然 b の一義性を否定する程度のもを含んでおり、予想もしている。その上、上述した様に、 b' の b' たることは何ら b の方からでなく、専ら a' との比例の方からのみ定まるのであつてみれば、変容の程度が類的一義性を破り、直接比較を許さない程度のものであることを定めるのも、専ら生命の領域内での a' との比例によつて行われる訳である。それ故 b からの不定の変容と云う表現は何ら b' を拘束せず、 b と b' とが直接比較しえないと云う領域間の断絶はこれによつて決して無意味になるものではないのである。

尤も b' が b' として定まるのは専ら a' との關聯に於いてと云つたが、その場合、更に詳しく云えば、 b' は a' との比例に於いて $b-a$ と平行に定まると云うのである。 b' は決して b から定められないが、 $b-a$ と並行的に相應する $b'-a'$

の b' として、既知の a' から定められるのである。かくて $b|a$ と $b'|a'$ との二比例項の並行的な相応関係、相依相待の並行関係が重要になる。 b と b' とを包む類比的一般者の成立は決して b の b' への一義的拡張ではないが、 $b|a$ と $b'|a'$ との二比例項の並行的相応関係としての比例性を前提していることは確実である。つまり b と b' とを類比的に媒介する共通者とは実は $b|a$ と $b'|a'$ との二つの比例を並行的に相応せしめる「場所」であり、この場合で云えば、物質と生命との二つの領域の集積的全体に他ならないのである。以上の議論は専ら $b|a$ と $b'|a'$ についてであつたが、同様な手続きによつて $b'|a'$ から更に $b''|a''$ に、即ち、生命の領域から精神の領域へ進み、
$$\frac{b}{a} \sim \frac{b'}{a'} \sim \frac{b''}{a''}$$
 の三つの比例の並行的な相応関係に進めば、 b と b' のみならず、 b と b' と b'' とを類比的に媒介する物質、生命、精神の領域的存在者に関する世界一般の本質概念に到達する訳である。つまり物質、生命、精神の三つの領域の集積的全体であつて、換言すれば、物質、生命、精神の三比例項がそこに於いてのみ克く並行的な相応関係に立ちうるところの「場所」である。そして特定領域を超越した「世界」と云う類比的な本質一般の分類として引続き実体、属性、偶性、適性の諸範疇が同様な比例性の手続きによつて派生してくるのである。今、存在に本質と実存との二つの意味を区分するとすれば、領域的諸存在者に関する比例性の如上の類比は、同じ「存在の類比」でも「本質としての存在」の類比」と云うべきであつて、かくて得られた本質一般の類比的名辞としての諸範疇を頼りにし、それらを前提してこそ、始めて世界形而上学 *Weltmetaphysik* od. *Kreaturenmetaphysik* の諸原理を打建てることも出来るのである。

古来、存在の類比論争は神とその被造物としての世界の問題、絶対者と相対者との媒介の問題を中心としていた。形而上学に於いて神の存在証明と共に自然神学が展開するときそこに理論的に前提される類比はどの様な類比であるかが専ら論ぜられてきた。聖トマス・アクィナスに依つて神の存在証明に五つの道が設定されたが、ここではその第三証明を題材として論じたい。^(註7)

我々がその実存を自明のこととしている世界内の存在者は生滅する。生滅するとはその実存を得たり失つたりする本質であつて、そこでは本質と実存とが同一でない。そのものの実存は常に他から与えられると云う偶存有である。ところが一切が偶存有であることは不可能である。一つ一つの偶存有が他から実存を与えられる(原因される)許りでなく、しかもその様な偶存有の総体も亦他から実存を与えられなくてはならないからである。もつとも個々の偶存有が互ひに実存を与え合えば、個々の偶存有の総体は外から実存を与えられなくても済む様にみえるが、その場合一つ一つの偶存有は原因され乍ら自ら原因するものでもあるから、結局偶存有でないことになってしまう。かくて偶存有の総体に実存を与えるものがなければ一切の偶存有は成立しない。そしてこのものは偶存有の総体の外にある偶存有ならざるもの、即ち、その実存と本質とが同一であるところの必存有に他ならぬ。実存と本質とが同一であることによつて、それは実存を獲得したり失つたりしない故、不生不滅で永遠であり、実存を制限するその本質が再び実存そのものであることによつて、それは無条件、無限で、絶対であり、また永遠にして絶対である限り、不二であり唯一でもある。かくて必存有は神である。簡単に云えば、偶存有は必存有なしにありえない。もし偶存有があるならば必ず必存有がある。而して偶存有は経験の示すとほり実存する。故に必存有は実存することになるのである。以上の第三証明には次の様な比例性の類比が前提されている。

| | |
|------------------|-----------------|
| b. 世界の存在 | b. 神の存在 |
| a. 世界の存在 (偶存) | a. 神の存在 (必存) |

ここでbとa及びa'は既知で、b'が未知である。それを上述した世界内存在の比例性の類比と較べてみよう。

| | | |
|----------|----------|-----------|
| b. 物質の本質 | b. 生命の本質 | b'. 精神の本質 |
| a. 物質の存在 | a. 生命の存在 | a'. 精神の存在 |

一見して判ることはここでは神の存在の類比と異つて、本質が分子となり、実存が分母となつてゐる。物質の実存も、生命の実存も、精神の実存も体験がそれらを自明化する限り、常に既知である。それに対して神の存在、即ち、必存有の実存は決して体験的に自明化されないものであるから、どうしてもその存在は証明されなくてはならない。精神の実存体験が絶対者たる神の実存体験と同視されることが汎神論者等にしばしば見出されることがあるのはこの重要なポイントを見逃しているからである。世界内の実存体験は、たとえ精神のそれであつても、決してそれだけで世界超越者の実存体験たりえないのである。^(註8)

かくて世界内の領域的存在者の諸実存の体験的な自明性に対して、世界超越者の実存b'は未知であり、あくまで証明さるべき形而上学的対象である。これに対して世界の実存bと世界の本質aとはそれがどのような領域のものである、或いは類比的総体としての世界であれ、何れもIに述べた『本質としての存在』の類比に依つて既知である。唯だここで神の本質a'が既知の側に入れられていると云うのが問題である。神の存在は証明によつて知られても神の本質は知ることが出来ない。神の本質についてはそれについて無知であることを認めることが最大の知であるとすら

云われている。成程、神の本質の充全な知についてこのことは確かであろうが、しかし神について極めて不充全乍ら、しかも誤りではないところの知があることも認めなくてはならぬ。それが充全であると云ったときだけ、それは誤りとなるのである。本質と云つても広義にとればその中に実体もあれば属性もあり偶性もあり適性もあるものであつて、神の本質知を広義にとれば、必しもその実体としての本質でないものについて不充全乍ら誤りのない知を認めることが出来るのである。神の存在証明を以て始まる自然神学で云うところの神の属性はこう云う意味で神の本質知と云つてよい。そして何らかの概念知の既知性なしに神の存在証明がそもそも不可能なのである。^(註9)

Iで述べた領域的存在者についての比例性ではbとaとが既知である許りでなく、a'もa''も実存体験の適性が獲得されることによつて問題なく既知でありえたのである。ところが神の存在についての比例性では矢張りaとbとが既知である点では問題ないが、a'の神の本質知をどうして得るか云うところに問題がのこる。神の本質知が全然不可能であれば、証明さるべき神の存在も未知である以上、比例性のa'もb'も共に未知で比例性は何ら有効な類比性格をもちえないのである。もとより神の本質についての充全知は不可能であるが、幸ひ不充全の本質知の可能性は否定されてはいない。そこでその様な不充全の本質知を実際にはどうして獲得するかが今の課題である。ここで聖トマス以来一般に承認されている方法が *via excellentiae* ^(註10) である。それはその第一段階である *via affirmationis* に於いて存在者の或る肯定的完全性を世界内の何らかの様式に従い乍らも極大化する。例えば、分量に従つて最大量に、又は性質に従つて最高度に、或いは、偶性的様式から実体的様式へ移行することによつて、或いは、結果に於いてある在り方から原因に於いてある在り方へ移行することによつて究極化するのが第一段階である。この一番後の場合を含むことによつて *via affirmationis* は *via causalitatis* と呼ばれることもある。とにかく何らかの世界内の諸様式に従

つて極大化が先づ行われ、次に第二段階である *via remotionis* によつて一切の世界内的様式が否定される。今まで何らかの様式に従つて極大化されたものが、これによつて全く不定化され、絶対化されるのである。極大化が行われ、何らかの共通様式によつて媒介されている間は直接比量的であり、比較可能であつた。しかしこの第二段階の否定性によつて極大化は無条件化され、絶対化され、そして直接比量、直接比較の道は完全に杜絶する。これは否定神学の方法に通じるもので、この *via excellentiae*こそ否定神学を自然神学に接続する天才的方法である。

神の存在の第三証明では丁度偶存有と必存有との間に、この *via excellentiae* に相応する関聯が見出される。それは $\frac{p}{a} \sim \frac{p'}{a'}$ の比例性で云うと、 a と a' との関聯に當る。偶存有と云う本質にあつては実存は常に個々の偶存有に与えられた限りの実存であつてそれ以上のものでないが、その様な実存を *via affirmationis* によつて極大化すると一切の偶存有に与えられうる実存の総和を考えることが出来よう。次に *via remotionis* に依つて実存を制限している本質の凡べての様式性を除去すると、ここに実存は絶対化され、無条件化される。このことは実存と本質が同一であり、実存を制限する本質が再び実存そのものであることによつて、実存が無制限になる必存有の概念に於いて始めて認められる。実存は通常、本質、なかでも実体の様式を槌とする水の流れに較べられるが、もしこの槌自身が再び水であつたならば、水は大海原になり、実存は無制限となるであろう。ナジアンスの聖グレゴリウスが神を「実体の大海原」 *πέλαγος οὐράνιος* と名付けたのも^(註11)この意味に解せられる。かくて a と a' との間に *via excellentiae* が介在し、 a と a' とを直接比較することは到底不可能となるのである。

丁度、領域的存在者の比例性に於いて、 a と a' と a'' とがいつでも直接比較しえない異質の実存体験を示し乍ら、体験そのことに於いて自明的であるが故に共に既知でありえたと同様に、この場合でも a と云う偶存有と a' と云う必存

有は共に論理的本質概念の判明性をもつものとして既知でありうるのである。aからa'を *via excellentiae* に依つて引出したから、aはa'との直接比較によつて定まるものであるとの反論は上述した *via excellentiae* の内容から云つても成立しない。つまりそれは直接比量しえない、直接比較しえないものの導出であることは上述したところで充分明らかである。尙このことは領域的諸存在者の比例性のところで生命の本質名辞b'が物質の本質名辞bより、また精神の本質名辞b'が生命の本質名辞b'より変容によつて導出された場合、b'がbとの、またb'がb'との何らかの直接比量によつて定まるものではなかつたことと相似の事態である。丁度、あるものの変容とだけ云う場合には、変容の度合は不定であつて、場合によつてはそのものの完全な否定までも含みうる様に、*via excellentiae* もその内含する否定性によつて、完全に比較を絶するものの導出を可能にするのである。

古来アナログア論争に於いては比例性と比例の類比の優劣が華々しい論題であつて、多くの論者が比例の類比 *analogia proportionis* の側に加担しているのも事実である。これによると神たる絶対者と被造物たる世界との間には存在が首位項 *analogum princeps vel analogum primum* と派生項 *analogatum derivatum* との比例で分布されていると説く。存在は神にとつては「それ自身によつて」であり、被造物にとつては「他によつて」である。神はそれ自身によつて存在であり、被造物は参与 *participatio* によつて存在である。このこと自身間違ひではないが、果してこれが比例の類比の性格そのものであるかどうかは問題である。神と被造物とが比例すると云うことが分量的のものでないことは勿論であるが、果して性質的にでも直接比例しうるものかどうか。首位項と派生項とは「それ自身によつて」と「他に依つて」と云う風に実体と偶性の範疇様式上の差別に倚りかかつている。^(註12) また参与されうるもの *participandum* と参与するもの *participans* との区別も、更に存在の原因となるものの存在と存在からの結果の存

在との區別にせよ、いづれにしても被造世界の内部で通用する様式の外に出ない。それ故こういった様式の延長上に神としての首位項を考え、また世界としての派生項を考えるとすれば、矢張り神と世界とは被造物の方式に従つて直接比較できることになり、神の絶対性は破れてしまうのである。

比例性の類比 *analogia proportionalitatis* はこの様な欠陥を避けて神的なものは神的なものとのみ比例し、被造的なものは被造的なものとのみ比例することを主張することによつて、絶対者の超越性をあくまでも維持しながら、両者の各々の比例の並行的相応関聯を主張する。比例が量的比較でなくても、被造的世界の中に見出される何らかの範疇様式によつてなされる限り、既に否定神学の意味を含む聖トマス・アクィナス以来の *via excellentiae* の方法に違背する。比例性の類比が神と被造物との間の凡べての直接比例を禁じるのは、世界内の範疇様式はたとえそれ自身類比的であつても、その延長上の極大化として絶対者たる神を考えることは到底出来ないことを意味している。そしてこのことが正に *via excellentiae* の内容的に意図するところでもある。絶対者たる神の超越性は比例の類比では守れないので、どうしても比例性の類比によらなくてはならない。成程、絶対者たる神について我々が参与を語り、第一原因を語ることが *modus intelligendi* としては許される。実体、属性、偶性、適性等の範疇様式によつて神を語ることが我々に不可避である以上、*modus loquendi* として有意味であるのと同様である。我々は比例の類比に於いて理解されることを自然神学に於ける神についての範疇的表現と同程度に留保付きで承認する。そしてこの様に理解に留保を強ひるところのものが正に比例性の類比であり、*via excellentiae* であり、また絶対者の超越性の真正な確認である。

或る論者^(註13)は神の本質に関して比例性の類比を認めるが、神の存在証明に関しては比例の類比を主張する。それは第

一第二証明の因果による存在証明を主張する限り矢張りそうなるであらう。第一原因を首位項とし、その結果となる第二原因以下を派生項とする場合、被造世界内の範疇的区分がその様式を維持したまま極大化せられているので、^(註14)ここに比例性でなく比例の類比のみが認められるのは蓋し当然である。第一第二証明に依つて証明せられるものは第一原因の存在でしかありえないので、それが直ちに絶対者である神であるかどうかは未定である。^(註15)従つて第一原因が神であることは「天地の創造主を信ずる」宗教的信仰によつて補われる必要があつたのである。そしてそこに *via excellentiae* を含む第三証明並びにそれとイゾモルフであるところの第四証明の優位がある。

絶対者たる神による世界の創造には神が絶対者として超越的である限り、後に述べる様に非常にシリアスな困難がある。^(註16)ので、単純な因果論で割り切れる世界過程でない。第一原因論は寧ろ一つの *modus intelligendi* で、創造はそれ自身玄義的な信仰内容である。ヨゼフ・ピーペルが聖トマス哲学が単なる宇宙開闢論的な原因論の上に立つたものでなく、神と世界の創造と云う信仰玄義的関聯を最初から前提した哲学であると指摘しているのはこの意味で正しい^(註17)と思う。神の存在を因果の系列論で証明しようとする証明法式は伝統的である限り尊重せられているが、寧ろ系列を媒介とし比例の類比を前提とすべく云うものよりも、*via excellentiae* に基き比例性の類比を前提する第三第四証明の優位を強調すべきであると思う。これらの証明は第一原因の存在を証明する第一第二第五の道をも含意している^(註18)、決してこれらを排除していない。我々は神を第一原因とみることに反対でなく、唯だ第一原因の存在証明のみで足りりすることに反対しているだけである。第三第四証明は第一第二第五証明を含意しているが、第一第二第五証明は質料形相論による系論の附加なしにそのままでは第三第四証明を含意していないからである。

存在には実存と本質の二つの意味があるが、さて比例性の類比で判明したことは、存在とは常にこの実存と本質と

のいくつかの比例項の並存的相応に他ならない、換言すれば、何らかの本質に制約された比例的実存の並存関聯に他ならないと云うことである。本質に比例された実存を一般に存在者と云えば、存在の類比概念はその様な存在者の一切を包括する *ens commune* でなくてはならない。一切の存在者に述語される *ens commune* は本質と実存の比例項の一切個を自らの中に並存させ、並行的に相応させる「場所」でなくてはならない。世界と云う「場所」に於いて、物質、生命、精神の領域的諸存在者は存在の諸様式としての範疇を類比的な本質一般概念として成立せしめたのであったが、ここでは世界を形成する領域的諸存在者は勿論のこと、神の存在証明を通じて新たに絶対者としての存在者をも包括並存せしめるところの「場所」が問題になるのである。それは特定の領域を超える意味で既に類比的であった世界と云う「場所」を更に究極的に超越する「場所」である。世界と云う諸領域では未だ本質の類比で済んでいたものが、いよいよ実存の類比に進まねばならなくなつたのである。

世界内での「本質の類比」は特定の实存体験(物質、生命、精神のそれ)と比例する特定の本质に関しての比例性の類比であつたが、ここでは特定の本质と比例する特定の实存に関しての比例性の類比としての「実存の類比」が登場する。しかもここで云う特定の本质とは一方では偶存有たる世界全体の本质であり、他方では必存有たる絶対者の本质であるから、これらの本质の各々とその実存との比例関係の並存する「場所」とは一体どう云うことになるであらうか。先きに *ens commune* をこの「場所」としたのであるが、それならばそれと並んでよく云われる *ens universale* とは一体何かと云えば、それは絶対者の本质とそれに比例するその実存であるところの神の存在の謂いであり、世界一般を存在せしめる原因としての勝義の存在と云う意味で特に *universale* と云われるのである。それは絶対者の本来の実存としての存在であつて、*ens commune* とは區別されなくてはならぬ。それ故世界内の領域的な相

対者も世界を超越する絶対者をも共に成立せしめる *ens analogicum* は実は *ens commune* であつて、直ちに *ens universale* ではないのである。^(註19)

ens analogicum は「何かである」本質と対応的に比例する実存としての存在者でない。それは強ひて云へば、存在者がそれに於いてあるところの諸存在者の存在である、ここに諸存在者と云うのは、その本質がその実存と同一でないところの相対的な世界内の領域存在者許りでなく、その本質がその実存と全く同一であるところの超越的絶対存在者をも意味している。*ens analogicum* はこの様に相対者と絶対者とを並行的に共存せしめている「場所」であつて存在者ではない。強ひて云えば存在である。これに対して領域的諸存在者の総体はIに述べた比例性の類比に於いて類比的な本質概念を成りたしめるので、この様な類比的な本質に比例した実存として世界一般が存在者として成り立つのである。世界一般はかくて領域的諸存在者の比例性の「場所」であると共にそれ自身も諸存在者の集積の全体として立派に存在者たりうるのである。ところがその様な相対的な世界存在者と超越的な絶対者とを包括する「場所」であるところの *ens analogicum* は決してそれ自身再び存在者たりえない。^(註20) それは絶対者と相対者との比例性の「場所」ではあるけれども、この両存在者を類比的に媒介するものがもはや何らかの本質でなく、決して何らかの本質に比例しないところの無記名の実存であるから、存在者でありえないのである。

相対者の本質と相対者の本質とは各々その特有の実存と比例し乍らも、それらを類比的に媒介するもの自身が尙克く本質的でありえた。そしてこのことが

| | | |
|-------|-------|-------|
| 物質の本質 | 生命の本質 | 意識の本質 |
| 物質の実存 | 生命の実存 | 意識の実存 |

 の比例性に於いて本質が常に分子の側に置かれた所以でもある。ところが相対者と絶対者、世界と超越者との本質は後述する通り決して通常の意味で並存するものでない。その上その両本質の中の一方の絶対者は正に実存がその本質であり、実存そのものである故、

両本質を如何に類比的に媒介すると云つても、媒介するものが再び本質である様なことはありえない。かくて何らかの実存がそれに比例するでもあらう様な本質が *ens commune* にはもはや残されていないところから、このものが「場所」であつて決して存在者になりえないことが充分理解される。神と世界との比例性
神の存在
世界の存在
神の場所
世界の場所
 に於いて本質が分母に置かれて分子には実存しか置かれなことは、類比的に媒介するものがここでは決して何らかの本質でありえず、全く無記名の実存であることを示している。実存そのもの（絶対者・神）と何らかの本質（相対者・世界）との類比的媒介はもはや、その本質が如何に類比的であつたにせよ、もう本質の次元を遙かに超えているのである。かくて「場所」が再び存在者となりえないこのところに於いて「『本質としての存在』の類比」は遂に「『実存としての存在』の類比」にその席を譲るのである。^(註21)

ens analogicum 乃至 *ens commune* は存在者でなく、存在者がそれに於いてあると云う存在の理拠 *ratio entis* でもある。存在者と云つてもここではそれは世界と云う相対者と神と云う絶対者のことであつて、存在の理拠はこの相対者と絶対者とを共に在らしめる、換言すれば、この相対者と絶対者とに共に存在を述語せしめる場所的一般者なのである。相対者も絶対者も存在者である限り、両者とも *natura* であり、対象的な物自体である。ところがそれらをしてその様なものたらしめる存在の理拠はそれら両者を包括する存在一般者であるにしても、それ自らは存在者でなく、従つて対象的な物自体であつてはならないのである。この様に *ens commune* は対象的存在者でなく、その意味で相対者たる世界と絶対者たる神とを包括するもう一つの「世界」等は「ない」と云つてよい。対象的な両者は存在の理拠に於いて共存する、云わば「場所」に於いてこそ共存するのであるが、その「場所」自身は存在者でないから、つまりその「場所」も対象的ではないと云う訳である。

「実存としての存在」の類比」に於いて始めて神と世界、つまり絶対者と相対者との *ens commune* に於ける共存が登場してきたため、こんな不思議なことになった。今までは相対者としての領域に相対者の領域が加わって存在者たる世界は類比的に拡張してきたのであるが、「神の存在証明」によつて一挙に絶対者が登場して来た為、もはやこの絶対者をも包括する世界は対象としてありえず、類比的に拡張する本質を前提しての存在者世界はここで断絶する。蓋し、この絶対者をも包括する世界がもしあつたとするならば、絶対者は既に絶対者ではない。何となれば、もしそうだとすれば世界と云う対象の全体者の中に絶対者と相対者とが相並存し、絶対者は相対者に対して相対的となり、自らの絶対性を失うからである。絶対者をも包括すると云う「世界」が仮りにどんなに類比的であつたにせよ、それが対象的存在者として絶対者と相対者の相互を媒介するものであつたとすれば、絶対者たる神と相対者たる従来の世界とはそのような世界の集積的部分であり、絶対者たる神は完全に絶対者としての神でなくなつてしまふであろう。

かくて類比的な存在一般たる *ens commune* は決して对象的・客体的な一般者でなく、对象的・客体的には無であるような機能的・主体的な一般者ではないかと云う考えが起つてくる。包括者とか一般者全体とかが対象の客体と考えられる限り、汎神論的な立場が明確となるが、その様なものが場所的と云われたり、述語的と云われたりするとき、それは相対者と絶対者とが共に存在者として考えられる前提条件としての機能的・主体的な包括的一般者を意味しているのであつて、そうなると問題は存在の類比の核心に触れてくるのである。絶対者が相対者と共に真に对象的存在者として考えられる、その様な意識の諸条件を探究する意識論乃至觀念論の企図として西田幾多郎の哲学並びにその拠つて立つ大乘思想を考察するとき、我々はそのなかから深い意味を汲みとることが出来るであらう。もとより

我々の意図する存在の類比論は全く形而上学的存在論的なもので、絶対者が相対者とともに真に対象的存在者として存在している諸条件を探究することであつて、絶対者を相対者と共に対象的と考えうる意識の諸条件の探究に尽きるものでないことは云うまでもない。

III

諸存在者が種とか類とかの抽象的一般者によつて包括されるとき、一般者はどの諸存在者にも一義的に妥当し、諸存在者はこの一般者に媒介されて、云わば平等化され、並列化 *coordinate* される。しかし領域的諸存在者が本質とか諸範疇と云う類比的一般者によつて包括されるときは、一般者は各領域に共通乍ら多義的に妥当し、共通の名辞で表示される共通性を確保し乍らも、存在者諸領域間には上下の格差が生じ、云わば縦列化 *ordinate* されることとなる。形而上学は類比的な諸範疇を前提するその諸原理によつて各存在者諸領域を統一的に説明しようとする、例えば、実体と云う名辞を前提して質料・形相の諸原理が立てられるが、物質と生命と精神の各領域に於ける実体は類比的には共通であり乍ら領域によつて質料・形相の全く異なる包摂的構成を有っているのである。各領域の実体はその点で次元上の格差をもつことになり、そこに秩序 *ordo* が生じるが、しかもこの領域による上下の格差にも拘らず等しく実体と呼ばれることによつて、領域が違つても互ひに類比的に比較出来る、例えば、物質の実体と生命の実体とは、物質は生命を前提しないが、生命は物質を前提すると云う風に不可逆的な *ordo* を有ち乍らも、二つの領域の「実体」として並存し、並列化しその限りに於いて相対化しているのである。類比は平盤的な比較関係でなく、奥行の格差をみとめつつ尙並列化しうるところの比較関係である。

相対的な諸領域存在者間の類比は、上述した如く、本質類比でありえたが、これが諸領域全体の相対者世界と神と云う絶対者との類比関聯になると、もはや如何に類比的とは云つても本質の類比は一切不可能になつて、そこには実存の類比のみ残ることになる。絶対者と世界の間に無限の次元格差を認めつつ、しかも絶対者と世界とを或る意味で並列化し、相対化すると云う *ens analogicum* なり *ens commune* なりの実存の類比としての基本性格をここで今少し突きつめておこう。未だ本質類比が許される、例えば、実体、その他の諸範疇の場合には、それが如何に高度の類比概念であれ、常に何かである *aliquid* としての一般者概念であることが出来る。このような本質的一般者は、一義的なものと違つて、多くの比例を自らの中に相応並存化し、云わば、異質的な次元格差を保たせ乍らも多くの諸存在者を並存相対化し、それらを一挙に包括しているが、しかも自ら優に本質的であつて、それ自身何らかの対象的存在者と対応しうるものである。例えば、実体偶性等の範疇的一般者は各領域を類比的に超越し乍らもなほ世界としての存在者とは対応している。蓋し、諸領域の類比的意味での集積的総体としての世界はそれ自身存在者であり、諸範疇はその様な世界全域に於いて対象的・客観的に存在の様式 *modus essendi* たりうるからである。ところがもし神についてこれらの諸範疇を用いるならば、——そして我々は自然神学に於いてどうしてもそうせざるを得ないのであるが、——それは上述した様に単に *modus intelligendi* としてか *modus loquendi* としてかに留まるのである。

相対者の他に絶対者をも包括する *ens analogicum* 或いは *ens commune* はもはやこの様な本質類比でありえない。それは実存の類比でのみありうるのであつて、「何かである」と云う本質の類比概念でないから、もはや如何なる対象的存在者とも対応しない。蓋し、「何かである」ことを前提して始めて存在者が成立するからである。対象的存在者である絶対者と相対者との無限の次元格差を保たせ乍ら、従つて絶対者をして絶対者たらしめ、相対者を

して相対者たらしめた儘で、両者を並存相対化する、この様な「場所」的役割を演ずる *ens commune* としての一般者は、もはや再び何ものかであつてはならず、それ自身決して存在者に対応してはならない。それが対象的な存在者とか何らかの世界とかの意味を有つ様になつた瞬間、上述した様に、絶対者は忽ち相対化し、消失してしまう他はない。その様な一般者は存在者たりうる対象的、一般者ではなく、作用によつてのみあるところの機能的、一般者と云ふべきである。自ら対象ではなく、対象を成立せしめる作用としてのみある機能的、一般者である。それは「何かであるもの」としての包括的、一般者でない。それはそれ自身決して存在者、を意味しない、しかし絶対者相対者を含めて一切の存在者を可能ならしめる単的な「存在の理拠」として空無であると云う他はない。それ自ら空無であり乍ら、正にそのことによつて絶対者と相対者とを並存せしめるところの「場所」である。

大乘の空論で八不^(註23)と云うことが云われる。そもそも生滅、去来、一異、断常と云うことがあるが、一切は縁起であり、相依相待であるので、生と云つても実は不生、滅と云つても実は不滅である。生滅の区別は絶対でなく、各々それ自体として定まつた自体なく、自体が不可得の空無に於いて相依相待に於いて許される。かくて去来について、実は不去不来。一異、断常についても実は不一、不常、不異、不断。以上の八不で一切の差別を仮定とする不可得の空無が立せられる。この八不は私の考えでは一つの、或いは、何らかの「何かである」*aliquid* の否定ではなく、一切の *aliquid* の否定、*aliquid* の普遍的否定である。と云うのは対立する肯定と否定の「何かである」(即ち、このAと非Aによつて一切の *aliquid* を網羅する)を否定することによつて一切の「何かであるか」の本質を否定してしまふ操作である。ここでもし絶対者と相対者の「何であるか」をも問題とすれば、それ自身絶対者でもなく、相対者でもない^(註24)と云う上述の *ens commune* の空無との誠に興味深い相似が現われてくる。その上八不と云う自体性の不

可得な空無に於いてこそ、始めて一切が相依相待の真相に於いてある、換言すれば一切の因縁相依性が判明すると云うことであつてみれば、ens analogicum の比例性に於いて一切の存在者がそれぞれの本質とそれぞれの実存との相對比例であると解せられ、その上それらが並存的に対応していることと考え合せて深く関心せざるを得ないのである。^(註24)

唯だこの際、絶対者と相對者とをここに当てはめてみて、両者は相依相待の關聯にあるから、絶対者と云つても實は相對者に過ぎない、凡ては八不の空無に於いて相對化してしまうのであると安易な相對主義をとることが出来るかどうか私は疑問に思う。何となれば上述した様に絶対者をも一相對者として相對化するためには絶対者と相對者を包括する全体としての一般者自身が既に對象化され存在者化されていなくてはならないからである。それではもはや八不の空無に於ける両者の相依相待ではなく、類比的乍らも本質的に両者を媒介するそれ自身「何か」aliquid であるところの「世界」の中での相依相待でなくてはならないからである。従つて空無に於ける絶対者と相對者との相依相待は、絶対者の自体性を破壊して相對化するところの相對でなく、あくまでも絶対者を絶対者として保ち、云わば、絶対者と相對者との各々の自体性を保ち乍らしかも両者が相依相待すると云う超越的相對性の關聯である。絶対者と相對者の各々の自体性はこの關聯を離れて定まつたものではないが、この超越的關聯によつて、その自体性を失うものでない。正にこの關聯に於いてこそ、その自体性が許されるのである。上述した様に「自体が不可得の空無に於いて相依相待に於いて許される」とは絶対者自体がこの相依相待の關聯に於いてその自体性を喪失し、相對化してしまうことを意味するものでなく、絶対者自体の自体性がそのまま保たれ乍ら、しかも相對者との相對的關聯に立つことを云うので、それだからこそこの様な相對關聯を特に超越的關聯と名付けた訳である。

絶対者と相対者とは比例性の類比に於いて各々がそれぞれ本質と実存との比例であつて、絶対者に関してその本質とその実存とは直接比較出来、又相対者に関してその本質とその実存とは矢張り直接に比較出来るにしても、絶対者の本質と相対者の本質とは、また絶対者の本質に比例する実存と相対者の本質に比例する実存とは決して直接に比較しえず、両者の間には超えることの出来ない断絶がある。両者は全く空無の場所に於いてのみあり、唯だ空無によつてのみ媒介せられる。それならば八不で示される空無とはどう云うことか。比例性の分母に当る絶対者の本質と相対者の本質と云う直接比較出来ないものを媒介するものとは何か。両者ともに本質であるから媒介するものも再び本質ではないかと疑われるが、一方は実存そのものであると云う意味で本質であり、他方は実存と区別された限りで本質である。それ故両者の関聯は実存と本質との媒介であつて、単なる本質と本質との媒介の様に、それが再び本質であることは万々ありえないのである。

また比例性の分子に当る、絶対者の本質に比例するところの実存と相対者の本質に比例するところの実存とを比べてみると一見実存に媒介されるより他ない様に見えるが、それは決して「何かである」ところの実存でありえない。分母に於ける両者の本質の媒介が、上述した様に、万々本質でなかつたのであるから、分子に於ける両者の実存の媒介も決して何らかの本質に比例するものでありえない。それは「何かである」本質との比例を全く欠除した、無記名の実存に他ならない。如何なる「である」とも無縁な、完全に *non aliquid, sine qualibet quidditate* の「がある」*esse* である。八不の示す空無とは完全に「である」本質から自由な「がある」*esse* であり、その意味で如何なる存在者の「である本質」にも比例しない、相対者の本質は勿論のこと、絶対者の本質にすら比例しない *esse* である。相対者の本質にも絶対者の本質にも捕われていないと云う意味ではそれらの本質を完全に超脱 *existere* する赤

裸な純粹作用としての「がある実存」である。場所としての空無は一切を包括する一般者であり乍ら対象として本質化せられず、全く超脱的な作用そのこと *existere* = *actus essendi* として機能的な一般者に留まるのである。場所的「空無」であつて、しかも「存在一般」であるものの秘密がここにある。

絶対者と相対者との区別は仮空で、それぞれの自体性は不当な固執の結果である。眞実にはそれらは相依相待に於いてあるから、絶対者も否定され、相対者も否定されるとはよく云われるところであるが、寧ろその反対に絶対者と相対者との自体性が許されるためにはその両者は空無に於いて相依相待でなくてはならぬと云うべきであらう。つまり空無に於いて相依相待とは絶対者と相対者とが超越的に相対者であると云うことである。今もし両者が内在的に相対的であるとすれば、両者が本質的に媒介せられ、絶対者が自体性を失つて相対化せられるのは当然である。両者が本質から完全に解放されて実存的にのみ媒介せられ、云わば、空無に於いて相対化されるときにのみ両者、殊に絶対者の自体性は何ら傷けられることなく許容され、確保せられる。実存の類比的媒介によつてのみ、自体性を維持しつつも尙両者を相対化することが可能になるので、これが超越的相対化と名付けられた所以である。世界たる相対者が対象として物自体である許りでなく、神の存在証明によつて提示された神たる絶対者が矢張りその絶対性をあくまで保ち乍ら、相対者たる世界と共に対象的に物自体である為にどうしても必要な前提が *ens commune* 乃至 *ens analogicum* の内容であり、それが今まで場所的一般者、機能的包括者、八不としての空無、一切の本質を排除しての実存の類比等と述べられてきたのである。この様に絶対者を対象的物自体とすることは、神を絶対他者たる汝とすることにもどうしても不可欠の前提でもある。従つて存在の類比は勿論のこと、大乘的空無も、相対者に属する我々に眞に超越的な絶対者を客観的な汝として対面せしめる唯一の根拠であると理解出来るのである。^(註25) 蓋し、相対者が絶対

者としての絶対者に対面しうるのは、唯だ相対者と絶対者とが各々その自体性を保ち乍ら、実存の類比に於いて、或いは場所的空無に於いて超越的に相対化し合うときに限られているからである。

場所的空無は「何であるか」の本質から一切脱脚している限りに於いて決して存在者でなく、従つて空無であるけれども、それは非実存 *non existentia* でない^(註26)。反つて一切の本質を完全に超脱する実存作用 *existere* である。しかしそれなら実存を自らの本質とする神と如何なる関係にあるであろうか。相対者が汝としての絶対者と対面する、換言すれば、絶対者が相対者に対して物自体であるために場所的空無が必要であることは今述べた許りであるが、その逆に絶対者が相対者を物自体としてそれと対面する、そしてその相対者が精神的存在である場合には特にそれを汝(自由な人格)として取り扱う為に、矢張り場所的空無が前提されていなくてはならない。神が絶対者であり乍ら相対者たる世界を實在化することが創造 *creatio* の意味であるが、ここでは神が絶対者であるならばあくまで世界の外に物自体化されねばならぬと云う先きに述べた事態と正に逆の事態が設定されているのである。即ち、相対者たる世界が實在であるならば、それはあくまで絶対者たる神と並んで、云わば、神の外に物自体化されてなくてはならないと云うことである。八不の示す場所的空無の超越的相対関係がここでも不可欠の前提である。相対者に対して絶対者が物自体的であるのも、また絶対者に対して相対者が物自体的であるのも、どちらの場合も場所的空無に於いて始めて可能である。要するに絶対者と相対者とが各自自体的であるのは専ら超越的相対関係を許容する場所的空無を措いての他になく、ここで始めて自体性を表示する各比例項が一切の本質から解き放たれた比例性の実存類比に於いて並行的に關聯せしめられるのである。

しかもこの場所的空無が単なる非実存でなく、一切本質から解きはなたれた実存そのことに他ならないとすれば、

正に実存が自らの本質と同一であつた絶対者と実存作用そのことたる場所的空無との關係を創造と云う事態に於いて特に検討しなくてはなるまい。相對者たる世界存在者は勿論、世界内の各領域的な存在者も、いづれも実存がそれ自らの本質ではないので、どうしても実存を他から得るところの原因されたものであり、実存とそれの本質とは同一でないといわれる。ところが絶対者たる神は実存そのもの、本来実存するところの原因されざるものであつて、実存と本質とは同一であるといわれる。神は正に「実存するところのものである」として実存と云う本質であり、本質である限りに於いて相對者と共に存在者である。ところがこの相對者と絶対者とを包括するところの場所的空無は存在者に必要な本質を一切超脱する *existere* たる実存で、「実存そのもの」たる絶対本質 *existentia ut essentia* でないとともに非実存 *non existentia* でもない。強いて云えば実存の純粹作用たる実存そのこと、繰返して云うが実存そのものたる絶対本質（必存有）でない。実存そのものは絶対本質に比例する無制約の実存であり、絶対無限の実存であつて、それは *ens universale* に該当する。そして実存そのことは実存の純粹作用乃至單的な作用と云うべきで、*ens commune* に該当する。つまり創造 *creatio* とは *ens universale* と *ens commune* との關係なのである。

実存を示す *existere* と云う原語は *ex-stare, existere* から来ており、「行過ぎる」とか「上にあがる」とか「現われる」と云う意味があるが、^(註27)ハイデッカーはそれを「自分を超える」*über sich hinaus* 或いは「自分を過ぎる」*sich vorweg* 存在と考へている。^(註28)一般に実存哲學者はこの自己超越性を精神的存在の特長と考へ、またカール・レーナーも一般に精神的なものは超越の方向に開かれ、上への秩序付 *ordinatio* に於いて自らの地位を定めるので、この点で肉体的・物質的のものが横の *coordinate* な關係で自らの地位を定めているのと全く異なるとしてゐる。^(註29)

かし実存は何も精神的存在に限られていることなく、物質的存在者でも生命的な存在者でもこの点では精神的な存在者と何の相違もない。「がある」は一切の事物の基底にある純粹作用そのこと(註30)で、一切の本質的自己性を現実化するもの乍ら、自己を超えたり、過ぎたりする没自我性の意味での「流動性」を有っている。「である」本質は桶で、「がある」実存は水に喩えられよう。本質の桶が曲折するに従つて実存の水も亦曲折する。つまり本質は実存をこう云う意味で制約し、そこに事物存在者が成立する。形而上学で質料とか形相の原理を云々するのは実存を制約することの本質の可能態なり現実態の謂いである。そしてこの様な実存の作用性が特に精神の領域に於いてその志向性として現われてくるのであつて、一般に在ることの働きとしての実存はどの領域にも存在一般としてもともと前提されているのである。

さて精神的存在者の志向は常に存在者の本性の最大なもの、存在者の価値の最高のものに向つているが、神は絶対者として自らが最大最高である故、神の志向は先づ自らに向うのが当然であつてその意味で神は第一義的に理性として自覚的であり、意志として自主的たらざるを得ない、自覚的・自主的であるのは実は神の本性なのである。(註31)これに對して神に似せて創られたと云われる純粹精神たる天使と身体精神たる人間の志向は究極的には自覚的自主的ではあるが、精神的志向が元来存在者の最大最高のものに向うものである限り、自己自身より寧ろ絶対者たる神を対象として志向し、その限り本性的・一義的に自己超越である。そして神に於いて、神の認識を媒介として、始めて真に自覚的・自主的たりうるのである。真に自覚的・自主的でありうるのはそれ故被造精神にとつては適性的・二義的なことである。凡べての精神的志向性は結局のところ自覚的・自主的で自らに還歸することをその特色としているが、神は必然的に自覚的・自主的であり、天使は事実に自覚的・自主的であり、そして人間は可能的に自覚的・自主的であ

る。人間が事実上自覺的・自主的になるためには撰択的な自由意志を俟つ必要があり、従つてそれは偶発的であり、寧ろ本性的であるよりは適性的・獲得的なものである。^(註32)それに反して自己超越的であることは被造精神にとつて本性的・天性的である。このことは精神的志向性が本性的に常に最大最高の対象に向つて秩序付けられており、従つて被造精神が有限中間的な自己を超えて、何よりも先づ無限絶対的なものを追求せざるを得ないことからみて当然理解出来る事柄である。

予めこれだけのことを前提して、絶対者たる神と相對者世界の創造の考察に移ろう。創造に於いては絶対者の自体性が保たれ乍ら、しかも相對者世界が物自体化するのであるが、それには上述した場所的空無がどうしても必要である。世界内の相對者は自らと並存する相對者を許容しえても、それが絶対者となるとその本性の無制約性の故にそのままでは並存する相對者の自体性を許容することが出来ない。もし相對者の自体性の並存を認めるならば逆に絶対者が相對化して仕舞うからである。そこでその様な困難を止揚するものとして場所的空無の超越的相對關聯乃至は本質を超脱した実存の類比的比例性が必要とされたのであつたが、この *non aliquid* の意味で空無である *ens commune* と絶対者たる神に比例する *ens universale* との關聯として創造をどう理解するかが問題である。*ens universale* は実存そのもの、と云う絶対者本質の実存であつて、神の本質に比例した実存、云わば神にとつて本性的の実存である。そして *ens commune* は絶対者たる神からの発出 *excessus* であつて、一切の本質、即ち、相對者の本質は勿論、実存そのものたる絶対者の本質をすら超越した実存そのこと、單的な実存作用に他ならない。それは神の自己超越であり、絶対者の外への発出である。但し、上述した様に神は本性的に自覺的・自主的であつて、一義的に自己還帰であるので、この様な自己超越としての発出は絶対者にとつて正に適性的であり、獲得的なものでなくてはならない。^(註33)

創造はもとより神の本性の運命的必然ではなく、神の撰択的自由意志の所産であり、^(註34)その意味では偶発的二義的である。それ故創造としての相対世界の物自体化は神からの発出としての場所的空無の偶発、「実存そのもの」からの「実存そのこと」の発出として理解するより他に方法はない。聖トマスは創造を神の自己拡散 *diffusivum sui* と云つたが、これは神の本性ではなく、神の自由意志に基く偶発的な所産、^(註35)神の愛の適性である。

絶対者が外に発出するとは不思議なことで本性上ありえない。唯々適性的にのみ実現する。本性上の自体性を保ち乍ら、適性的にはこの様になるのである。丁度、被造的精神は本性上神と同一化しえないが、自らの被造性をその儘保ち乍ら愛に於いて神と一致するのはその適性の故であつたことと相似の事態である。神の「自己拡散」は愛によつて神が絶対者たる自己の本質外に発出することである。実存そのものである本質の外に実存の作用が発出する。絶対者の本質はその無限性の中に一切の有限の本質を被造物の理念として含んでいる。それ故にその絶対者の本質から超脱乃至逸脱することは一切の本質からの離脱を意味し、一切の「であること」の喪失を意味する。その意味で実存そのことの発出は正に空無としての「場所」の設定に他ならない。絶対者は実存と本質との同一である実存そのもの故、その「外」とは非実存 *non existentia* である。この非実存に向つて投企された実存そのことが空無としての「場所」であり、類比的な実存比例性に他ならない。^(註36)実存そのことが一切の「である本質」を離脱したこと、何によつて離脱したかと云うと正に絶対者の外に、即ち、非実存に投企されたことによつてであつて、この故に空無を前提しての創造は非実存たる無からの創造 *creatio ex nihilo* と云われるのである。実存そのものでなく、実存そのことが空無であると云われるのは、それが一切の本質からの離脱であることと、正にそのことによつてそれが非実存への投企乃至発出であることから由来したのである。絶対者が相対世界を原因することの第一前提は絶対者の自己拡散

として場所的空無を設定することである。実存そのもののからの脱出であり、非実存への実存の投企乃至発出である「場所」に於いてこそ、始めて絶対者と並存しての相對者の物自体化が可能になるのである。^(註37)「場所」は創造行為に於ける神の適性であると云うべきであらう。

被造精神にとつて自己超越は本性的・第一義的であり、自己還帰が反つてそのあとにつづく獲得的・第二義的のものであつたが、創造精神では自己還帰が本来的・第一義的であつて、自己超越としての創造は反つて適性的・第二義的である。それは神の外的属性として神の自由意志の現われであり、内的属性に較べて偶発的^(註38)であると云える。しかしもしここに神の本性の中での発出 *excessus* があるとすれば、それは神の本性内での三位一体の問題である。聖霊なる第三位が父と子の兩位から発出 *processio* することは神の永遠的本性内のことである。しかし神の本性外の発出としての創造は自己拡散としての愛であり、聖霊は *appropriatio* に依つて神の本性上の愛とされる以上、前者は後者の永遠発出のミメシスであると解せられ、神の霊たる聖霊の創造に於ける特殊な強調^(註39)も強ち故なきものではないと思われる。少くとも創造の第一前提としての場所的空無の設定そのことに於いて神の霊の本性外への適性的発出、本性的には自己還帰的である神の精神的志向の例外的な非実存への企投、聖霊に於いて示された神の本性的に自己還帰的な靈性の自己外への適性的な表出とも云うべきものをみることが出来る。かくて絶対者たる神自身と相對者たる世界との類比的共存を許容する場所的空無は神自身の創造的適性であり、創造と云う神的行为に適合した神的靈性の表示でもある。絶対者の本質に比例する *ens universale* が神の本性的な実存であつたのに対し、類比的な包括者としての *ens commune* は実は神の適性的な実存と解せられ、自己拡散と云う神の無我愛の靈性表示に他ならない。

三位一体に於ける聖靈の発出は神の本性に止まる自己還帰の靈性であつたが、そのミメシスとしての自己超脱的発出は絶対者にとつて獲得的にして偶発的な自己分与の靈性である。それは神の本性的靈性ではないが、適性的靈性である。そして実は一切の被造的精神にとつてはこの自己超越的靈性の方がその自己還帰性よりも反つて本性的なのである。^(註40)そして被造的精神が本性的のものからやがて適性的になるに従つて漸く自己還帰の自覚自主性を獲得し、その様な適性的の状態に於いて始めて神の本性的靈性に似せて創られたと云う創造当初の目的が実現するのである。被造精神は自覚的・自主的な適性的の立場に於いて始めて神の自己超越の適性と同化する。神と被造物の一致とは両者各々の適性状態に於ける接触である。神の適性であるところの場所的空無乃至存在の類比は被造的精神の適性であるところの自覚的・自主的な自己還帰の実現段階に於いて導入される。被造精神がその適性を獲得するや神の適性は被造精神と適合し、場所的空無乃至実存としての存在の類比は被造精神の獲得的構造となり、相対的な被造精神は始めて絶対者としての神と対象的に対面しうることになる。

ところが神は被造的精神がこの様な自覚自主の適性に到達しようとしまいと創造と云う自らの適性(場所的空無、実存の類比)に於いて凡べての相対的な被造物を自らの自体性を失うことなく、対象的に物自体化しうるのである。そしてこの様な適性に於いてはもしその被造物が位格的・精神的なものであるならば、神は三位一体内の位格に対してと恰も同様にそれらを「汝」となしつつも、しかも何ら自らの絶対性を失うことがないのである。そしてもしその際、位格的な被造物が適性的の状態に達していなくとも神がそれらを「汝」とすることに変わりはないし、その上位格的被造物がその適性的状態に達し、自ら相対者であり乍ら絶対者を汝と呼び掛けることが出来る様になれば、そこに「神人の呼応」が実現する。絶対者たる神と相対者たる被造精神とが共にあるのは包括的な「場所」に於いてでなく

てはならないが、この「場所」自身が一切の被造存在者に先行して先づ神の適性であることが明らかである以上、神の呼応に於いて神のイニシアシヴは当然である。人が神を汝とする遙か前に、人がたとえ偶像を神とし、神に無感覺であり、或いは神をなしとしても、始めから神は場所的空無、即ち、その自己拡散 *diffusivum sui* に於いて人を汝としているのである。人が神を愛する前から神は先きに人を愛していたのである。^(註42)

IV

「意識は或る意味で凡べてになる」 *anima quodammodo omnia fit* それは自分を含めて相対的世界許りか、絶対者をも凡べて包括しなくてはならない。包括的な全体者、場所者一般者を哲学の主要問題として扱うものを一般に汎神論と云つて片付けてはならない。反つて絶対者と相対者とが共に対象的存在者として物自体的であるが為にどうしても必要な前提として類比的共通存在 *ens commune* 場所的空無を問題にしている場合もあるのである。それは創造を前提した類比的存在性格、存在者の類比的比例性の問題であつて、一元論的な存在者の謂いでない。絶対者と相対者とを包括する「場所」が再び存在者であつて、この「世界」が真の絶対者であるとするならば、それは大乘思想の立場から云つて有論の極端な誤謬とされるであらう。この様な「世界」が包摂しうる神は実は神でない。包括者が「世界」として対象化された瞬間、絶対者は相対化されてしまつていのである。包括者自身実存類比的であつて、相対者としても、絶対者としても、如何なる意味でも存在者でありえない。「場所」的空無と云うのがその名である。それは絶対者の「自己拡散」として絶対者の本性たる *ens universale* でこそないが、その適性としての *ens commune* である。以下相対者としての被造的意識とこのものとの關聯を瞥見しておこう。

相対的な被造精神の志向はその適性に於いて自己還帰であつても、その本性に於いて自己超越であつた。絶対者の自己超越、絶対者の *excessus* のみが場所的空無であつて、相対者の自己超越は唯だそれだけでは他の何らかの相対者になるだけのことである。相対的な被造意識の本性的な自己超越だけではそれは「或る意味で何かになる」*quodammodo aliqua fit* であつて、決して或る意味で「凡べてになる」*quodammodo omnia fit* とは云ひえない。蓋し、「凡べて」とは絶対者をも相対者をも包括するかの *ens commune* に他ならぬ。さて被造意識の本性的な自己超越は理性の基本的な受動性格、即ち、受動理性を示すもので、それが次第に適性的に自ら完成してゆくところに自覚自主の自己還帰が実現し、ここに能動理性が活動し始める。かくて抽象作用によつて一般者が生じ、更に存在者領域に対応する一義的一般者のうちでの最高類を超えると本質的乍ら類比的な概念へ進む。これが諸範疇の概念で、これに従つて領域を超えた世界認識が行われ、世界形而上学が成立する。

しかし絶対者たる神の存在をこの段階に於いて考察する限り、本質的諸範疇は対象的に神に適用せられ、絶対者と相対者とは本質的に媒介せられて、対象的な「世界」存在者が両者を包括する。かくて絶対者は「世界」の一部になり、当然絶対者でなくなるのである。絶対者と名付ける偶像のみがこのつて、絶対者たる神は認識の範囲から逃れ去る。本質の比例性の類比から実存の比例性の類比へと転換が行われない限り真の超越的絶対者は問題とならない。ここでは一切の諸範疇は我々の言語的表現から離しえないと云う意味で *modus loquendi* としてのみ認められ、又我々の理解の仕方を規制すると云う意味で単に *modus intelligendi* としてのみ認められる。*via excellentiae* に含まれる *via remotionis* によつて、ひとまず様式的な表現をしておいてから、直ちにその様式を否定しなくてはならないのである。*modus essendi* としての諸範疇の積極的・肯定的な媒介は一つもなく、対象的には常に *via remotionis*

の否定にさらされている。これが否定神学の意味である。かくて自然神学の一切の積極性は *modus intelligendi* 乃至は *modus loquendi* としての意味を有っているに過ぎない。唯一の対象の意味は実存の比例性の類比であつて、これによつてのみ絶対者は相對者に對象的に媒介される。「実存そのこと」の場所的空無性、超越的相依性に於いて、即ち、そう云うものとしての *ens commune* に於いて始めて、相對者による絶対者の對象的認識が可能になり、そして正にこれあるが故に *modus loquendi* 乃至は *modus intelligendi* としての諸範疇の本質名辭も敢えて否定の留保下に使用可能となるのである。云わば、そう云うものの「仮空」的使用の説得—納得的な了解性が保証されるのである。実存の比例性の類比が成り立たないところでは絶対者との關聯で本質の比例性は「比例の類比」 *analogia proportionis* に變形せられ、結果として神認識の偶像化の危険を招くことになる。真に超越的な絶対者に「汝」として對面することの含意的な前提としてこの「空無」の媒介を避けることは出来ないであらう。但し、相對的な自我の本質的類比の延長上に「我」としての超越的絶対者を看る、換言すれば真に超越的な絶対者ではなく、偶像を神と看るものでなければである。

さて *anima quodammodo omnia fit* と云う為には実存の比例性類比としての場所的空無が意識の構造でなくてはならないことを上述したが、これを被造的意識の本性的な、従つて先驗的な構造とする考えがあると、先驗的・觀念論的な主觀主義が生ずる。*ens commune* は既に絶対者たる神にとつて本性でなく、その自由意志に基く適性であつた。そして被造的意識にとつてもそれが自分自身の構造となるのは全く獲得的な適性の段階に於いてである。大乘思想では「空無」が一応有論的な傾向に従つて識となり、本性上意識の構造とされた時に主觀主義的な考え方が生じてきた。つまり識は空無である故に一切を仮空なるものとして含む。それ故識の境外には一物もなく、確かに一切は

識の中にのみある。それ故識のみ真実の存在者で、云わば、識は絶対者と相対者とを包括した「世界」となる。しかし大乘思想はこれを亦破砕しようとする。即ち、識の外には一切がない故、識は何ものをも受けない、しかしそれは同時に識が何ものをも与えないことでもあつて、能取と所取とが識に欠けている。換言すれば識は能動でも所動でもないから、識自身は決して存在者ではない。識内の一切が空無である許りでなく、識自身も亦空無である^(註43)。意識を空無に即せしめることによつて真に超越的な絶対者に対面せしめようと云う実践的な目的は、この唯識説を通して達成出来るでもあろうが、たとえ方便的な仮説であれ、主観主義的な識論の立て方そのものに問題があり、又能取所取の不能によつて識の有論化を破るその破り方にも問題を感じる。つまり目的とするところを理解しえても、主観主義的な観念論そのことを一時的であれ方便的に納得することとその方便論を破る詭弁的論法についてである。

西欧の主観主義的な観念論、殊にカントを含めてのドイツ観念論、また存在の類比を充分意識した上でそれを意識の先験的構造とする新スコラ学側のドイツ観念論に対する妥協等^(註44)、また右に述べた唯識論的論法に対しても一つの回答を出しておきたい。被造意識は本性的に自己超越であるが、それは相対者の *excessus* であつて、絶対者の *excessus* でないから、そのことから直ちに場所的空無としての *ens commune* は出てこない。反つて逆に他の相対的な還境的存在者の中に埋没するのがせいぜいである。それ故アニマは本性に止まらず、次第に適性化して自覚的・自主的となり、抽象作用を通じて対象の存在様式を自己のものとし、これによつて客観的な認識に一步一步進んでゆく。しかしその一般者認識も諸範疇による領域を超えた本質類比認識に止まらず、実存の比例性類比としての *ens commune* にまで到らなければ、換言すれば場所的一般者としての空無に到り、これを自らの意識構造とするところにまでゆかない限り、決して「意識は或る意味で凡べてになる」と云うことを実現したと云えないのである。

このことは絶対者たる神の適性たる *ens commune* に被造意識が自らの適性状態に於いて同化するまでは達成されない。そして適性に於いてその様になることは決して本性に於いてその様になることを意味しない。本性に於いて有限なるものが適性に於いて包括的な *ens commune* を自らのものにしたに過ぎないのである。絶対者の本性たる *ens universale* がその適性である *ens commune* によつて、換言すれば、神の内的属性が創造に際して獲られた外的属性によつて何の変化をも蒙らないと同様に、被造的相対者の本性も適性上のこの変化によつて何の変化をも蒙らない。有限的な被造意識の本性が適性に於いて *ens commune* による拡張 *dilatatio* を受けたからとて、本性そのものの有限性に変更はない。それ故「意識は凡べてになる」と云う時「或る意味で *quodammodo* 凡べてになる」と云つたのである。つまり適性的に凡べてになるとの意味である。しかし本性的にはなお有限である故、自らと他の相対的存在者とは物自体的に相互に対象的・客観的でありうる。その上神の適性たる *ens commune* に於いてであるが、絶対者に対してそれは本性的に物自体的でありうるし、また絶対者もこれに対して本性的に物自体的でありうる。存在者としてのその物自体性は常に、適性に於いての如何なる包括化にも拘らず、本性に於いて充分保たれている。

しかし *ens commune* と云う神の適性がもし被造意識の本性にとつて代るものであれば、意識は本性的に拡大し、その外に物自体として如何なる外物も有しないことになり、唯識論の仮説も主観主義的な観念論もそのまま是認されることにもなる。 *ens commune* をそのまま先験的構造とする意識一般説が主観主義へのコペルニクスの転回をとげたことも無理ではない。本性に於いて物自体として存立する絶対者であつても、相対者であつても、凡べての存在者を意識が対象的に、それらを物自体として認識するためにはどうしても *ens commune* が本性的でなく、適性的

に意識の構造にならなくてはならない。そしてスコラ学で存在者は本来対象 *objectum quod* であり、よつて以て存在者を存在対象として認識するところの存在概念 *ratio entis* を方法対象 *objectum quo* と呼ぶのであるが、*ens commune* は正にこの方法対象として意識に獲得的 *a posteriori* に内在化し、その度合によつて意識はしかるべく適性化されたと云えるのである。そうでなくて *ens commune* 乃至存在の類比概念をあくまで意識に本性的な先驗構造と看做す限り、意識が本性的に万事となり、もはやその外には一切の物自体が存立する余地なく、従つて絶対者といつても、相對者といつても意識の外に何の対応者を有しえず、全く非對象的・仮現的なものに終つてしまふと云う、曾つての主觀主義の勝利が再び必定となるであらう。

以上存在の類比の形而上学的意義について思いつくままに述べてきたが、「存在の類比」に関する自分勝手な考えを学説史的な解説なしに登場せしめたり、或いは、本性 *natura* と適性 *habitus* の區別についての充分な論考なしにそれを前提したりして、無責任な「覚書」の体裁になつたことを懼れる。就中、大乘思想について一知半解、粗雑な解釈のため敬意を失するものがあつたとすれば甚だ申訳ない。唯だ自分の理解する限りでの大乘思想との体系的接点を存在論哲学の中に求めただけで、これは云わば思索の端緒である。東西思想の交流に一つの見地を加へたとすれば倅わせである。(一九六一・九・一〇)

註1 ここで云う普遍性は間主観的な普遍性で、例外なく凡べての人が認め合う普遍性である。普遍性にはそのほか凡べてのものに行きわたると云う意味での物に即しての普遍性がある。通常の類・種の抽象的一般者はこの意味での普遍性である。

註2 生命実存の無視とか精神実存の無視を非難し、反価値的に評価することはこのことの証拠である。生命乃至精神の実存体験を有つものは、それが物質の実存体験と同様に、正規な条件下にある人間ならば例外なくもつべきものであると考え、それを欠くことは人間の適性（人間らしさ）を欠いていると判断する。

註3 b と b' 、 b' と b'' とは直接比例しないで、唯だ b は a 、 b' は a' 、 b'' は a'' とのみ比例することを云う。 b 、 b' 、 b'' を包括する本質一般は類比的にのみ特定領域を超えて妥当する超越的一般者と考えられる。

註4 アリストテレスの十個の範疇表は古来ポエティウス、ギルベルトゥス・ポレタヌス、聖トマス・アキナス等によつてその体系化を工夫されてきたのであるが、私はそれらを参考としつつ、実体を狭義の本質 *essentia*、性質、分量、関係を属性 *attributa*、能動、所動、時間、空間、状態を偶性 *accidentia*、所有を適性 *convenientia* として概括し、その体系性を考察した。拙著『存在の論理学』研究（一九四四年岩波書店）参照。

註5 各存在者領域の内部では一義的類的な共通性があるから、その背景の下にその実体とその属性、偶性、適性等を直接比較することも可能である。しかし各領域間では一義的類的な共通性が断絶するので、異なる領域のものを範疇的に比較することは出来なくなる。例えば、物質を実体とし、生命を属性とすると、精神を実体とし、生命を偶性として比較することは出来ない。寧ろ各実存体験の自明性は全く平等であるので、何れの領域も実体に始まる各範疇群を平行的に配分されているのである。それ故決して直接的・一義的ではなく、唯だ類比的にのみ、厳密に云うと比例性の類比によつてのみ、物質の実体と生命の実体と精神の実体とが、また物質の属性と生命の属性と精神の属性とが、また物質の偶性と生命の偶性と精神の偶性とが、また物質の適性と生命の適性と精神の適性とが相互に比較出来るのである。

註6 一義的類的には断絶した諸領域を関聯せしめ、それらを統一的に説明しうるものは形而上学の諸原理であつて、それらの原理はいづれも何らかの範疇名辞を前提し、その類比的媒介によつて、諸領域間の聯繫を可能ならしめるのである。例えば、質料と形相の原理は実体（属性）の範疇を、機動因は偶性範疇、目的因は適性範疇を前提して始めて各領域に跨り、克く特定領域を超えた形而上学の原理たりうるのである。

註7 神の存在証明の五つの道 *quinque viae* の中、特に第三証明とそれを補足するものとしての第四証明を撰ぶ理由は拙稿『神の存在証明』についての理論的・批判的考察（「ソフィア」七巻一号二号上智大学編）の中第一号四四頁及び第二号二六頁参照。第一第二及び第五証明は世界の第一原因及び終局目的の存在を証明しえても、この第一原因や終局目的が真に絶

対者たる神であるとの証明が直接、且つ、充分でないからである。前掲論文第一号四〇頁及び第二号二四頁参照。

註8 「それだけで」とは精神的絶対者乃至世界超越者としての神の側からの働きかけとしての啓示なしにはとの意である。

註9 後述する様に、我々は神について本質を云々することが出来ても、それが実体、属性、偶性、適性等と実在的に区分されるものと考えてよいかと云えば否定的である。この様な区別は神については全く *modus intelligendi* であるか、*modus loquendi* であるかの意味しかもたないものである。しかしとにかく神の本質について不充分乍ら誤りでないところの最少限度の概念なしには神の存在証明なく、又その不~~存在~~の証明すらないのである。

註10 一九六〇年京都同志社大学での中世哲学学会大会での「存在の類比」に関する講演に於いてフランシスコ・ペレス師は比例性の類比と *via excellentiae* との関係を明らかにされた。

註11 慶応義塾大学通信教育教材、拙著「古代哲学史」二四二頁参照。

註12 実体 *substantia* は「何であるか」と云う本質が「それ自身に依つて」定まると云う意味で無~~条件~~的であり、偶性 *accidentia* はその「何であるか」の本質が「他によつて」定まると云う意味で条件~~的~~である。その限りでは両者は直接比較出来ない様にもみえるが、しかし実体も偶性も共に範疇~~上~~での無条件性乃至条件性に過ぎないのであつて、何れも存在様式としての範疇性を共通に前提している。従つてそれらが領域を超えて適用される時は多義的となり直接には比較出来ないが、一領域に適用される時には、その領域の一義性を背景として、例えば物質の実体とその偶性の様に、直接相互に比較出来るのである。それ故実体と偶性とは、「がある」実存が自身からのものであつて、何ら世界内本質の条件下になく、一切の様式から解放されて全く無条件的であるような必存有 *ens necessarium* と、実存が世界内本質の条件下にあり、従つて何らかの意味で様式的であるところの偶存有 *ens contingens* との場合（一切の世界内範疇様式の外にある前者と世界内範疇の様式下に留まる後者の場合）とは根本的に違ふのである。一切の様式の否定たる必存有と何らかの様式の肯定たる偶存有との間には *via excellentiae* の比例性以外の何ものも考えられない。

註13 Bernhard Lakebrink; *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik*, Köln, 1955, S. 270 参照。

註14 原因と結果の関聯は、結局、実体と偶性、即ち、狭義の本質と現象との範疇的区分に根差しており、第一原因と第二原因以下のものとの関聯は右の範疇的区分を究極まで押し詰めたものに他ならない。

註15 第一・第二証明に質料・形相論を組合せれば、その系論として第一原因が同時に純粹現実有であると結論されることはあ

るが、しかしそれは決して直接の論証ではない。

註16 本論文二六頁及び三三頁参照。

註17 Josef Pieper: *Philosophia Negativa*, München 1953, S. 16—17 参照。

註18 第三証明は第一、第二証明を含意している。(拙稿「神の存在証明」についての理論的・批判的考察「ソフィア」上智大學編一号四二頁参照)。また第四証明は第五証明を含意している。(上掲拙稿「ソフィア」七卷二号二二頁参照)。

註19 これに關聯して *bonum universale* と *bonum commune* との區別について稻垣良典著「トマス・アクィナスの共通善思想」(有斐閣、一九六一年)三八頁及び四一頁参照。

註20 仮りに再び存在者であるとするならば、神と世界とを包括するもう一つの世界があつて、神はその一部分となり、絶対者としての神の概念は不可能になる。

註21 諸存在者の存在としての「場所」が類比的乍ら再び本質(諸範疇)である時、その「場所」は相對者のみの世界である。諸存在者の存在としての「場所」が、比例すべき本質を有しないところの実存作用である時にのみ、その「場所」は克く絶對者と相對者世界とを包みうるのである。

註22 アラビア哲學者イブヌ・ル・アラビーは、そのロゴス論で、世界と神とを包括する「諸實在の實在」を立て、これを「在るとも言えず、在らずとも言えぬもの」としているが、これも單なる汎神論として片付けてならない貴重なるものである。井筒俊彦「イブヌ・ル・アラビーの存在論」(「哲学」二五・二六合輯船田三郎教授還曆記念号、三田哲学会、一九四四年)参照。

註23 大乘思想については山口益著「般若思想史」より多くの教訓を得た。自己流の言葉遣いが或いは原意のデリカシーを傷けたことを恐れるものである。同書、三四頁及四五頁参照。

註24 一九六一年三月七日聖トマス・アクィナスの祝日サレジオ会神学校で「聖トマスと東洋思想」の題下に講演し、このことに触れた。

註25 このことは正に個人的自我がその分身乃至發出であるところの大我を絶対者としたり、主觀的意識の中に絶対我を設定する汎神論的、觀念論的傾向、印度の一元論的な有論哲学、新プラトン哲学、ドイツ觀念論等と眞向から対立する。拙稿「汝性の条件としての物自体性」小林澄兄先生古稀記念論文集「哲学」三四輯一五二頁及び一六〇頁参照。

「存在の類比」の形而上学的意義

註26 空を単に虚無とすることは空の悪了解と云われる。山口益著「般若思想史」四四頁参照。

註27 M. Bréal et A. Bailly: Dictionnaire étymologique latin (Hachette) p. 39, p. 3.1.

註28 M. Heidegger: Sein und Zeit S. 192.

註29 Karl Rahner: Sendung und Gnade S. 93.

註30 通常の意味での作用は本質範疇の中でも偶性に属する諸範疇の制約を受けたもので、それらは必ず何らかの実体範疇による基体存在者に依存する。ここで云う純粹作用は一切の作用の根本であり、一切の作用が前提する実体的基体の根本でさえあるところの範疇以前の純粹作用である。それは実体—偶性の範疇以前のもの故、如何なる実体本質にも依存しない無主的作用であり、また如何なる本質にも比例しない無記名の実存作用である。

註31 拙稿「自由」現代倫理講座(1)(筑摩書房)二〇七頁参照。

註32 本性 *natura* と適性 *habitus* との区別は重要である。本性は属性範疇によつて概念的に知られ、適性は所有範疇として表示される。両者の区別については拙稿「価値論理の所属範疇への基礎付」(哲学二七輯)並びに拙著「論理学」慶応義塾通信教育教材第一分冊二六—二八頁参照。例へば、人間が人間の属性の全部を具えることによつて「人間であること」の本性をもつが、人間は適性を具えることによつて「人間らしくあること」の価値性をもつ。前者を第一現実態とすれば後者は第二現実態であり、前者を第一の天性とすれば、後者は第二の天性と云うべきであらう。

註33 神について本性・適性の範疇を区別したり、必然・偶発を述語したりすることは全く *modus loquendi* のことであるとを断つておく。

註34 創造は神の自由意志の結果としての行為で神の側にあり、ここに所産と云う言葉を用ひたがそれは決して被造物を意味しない。「所産」は「あらはれ」の意である。

註35 前註に同じ。

註36 相対者からの発出であつたならば、一切の本質からの離脱もなく、非実存への投企もない。絶対者からの発出であつてこそ「空無」としての場所が設定される。蓋し、絶対者のみが一切の本質を内含し、克く非実存に直面しうる唯一のものであるからである。

註37 「場所」の設定に依つて絶対者は自らと被造物との超越的関聯性を可能ならしめ、而して自己の無限の本質の中から有

限の本質を撰択的に意志し原因することによつて被造物が物自体化する。個々の被造物が神の自由意志の結果である許りでなく、空無としての「場所」の設定が既に自由意志の結果である。しかし前者は被造物であるが、後者は神の側にある神の適性である。

註38 内的属性とは世界があつてもなくても神の本来具えている属性であつて、外的属性とは神の自由意志の結果である世界との関聯に於いて神に帰せられる属性である。例えば第一原因とは世界あつての神の規定故、外的属性である。

註39 旧約聖書創世紀一章一節での神の霊への言及と *Veni Creator Spiritus* の聖歌のこの冒頭の句等を参照。

註40 ここに人間の本性的性格としての *ecstasia* を考えることが出来る。形而上学的な女性性格とも云うべきこの自己超越は絶対者への従属に起因するものの、実際は環境への *ecstasia* 乃至従属に終ることが多い。そこで人間にとつての適性性格である自覚自主性格を通じ、且つそれを媒介としてのみ真に「目覚めた」絶対者への *ecstasia* が実現するのである。

註41 「我が魂は我が手のうちにあり」との *animus* の状態を伴わずに神の自己超越の適性、即ち、神の「過度の愛」は我々の上に実現しない。真正な意味での *anima* の *ecstasia* (神秘神学) が *animus* の超自然化(修徳神学)を前提する所以である。拙稿「女性の条件としての物自体性について」小林澄兄先生古稀記念論文集「哲学」三四輯、三田哲学会、一四九頁参照。

註42 ヨハネ第一書四章十節参照。

註43 山口益著「般若思想史」粗雑な解釈が原意を歪めたことを恐れる。同書六四頁参照。

註44 J. Maréchal: *Le Thomisme devant la philosophie critique*, (Vol. V. de "Le point de départ de la métaphysique".)

Karl Rahner: *Geist in der Welt zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*