慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	ディートリヒにおける思弁神学と知性論
Sub Title	Die Spekulative Theologie und die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg
Author	山崎, 達也(Yamazaki, Tatsuya)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2008
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 人文科学 (The Hiyoshi review of the humanities). No.23 (2008.) ,p.35- 68
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10065043-20080531-0035

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.

ディートリヒにおける思弁神学と知性論

山　崎　達　也

はじめに

フライベルクのディートリヒ（Theodoricus Theutonicus de Vriberch, 1245/50-1310）[1] はいわゆるドイツ・ドミニコ会士（Die deutschen Dominikaner）の一人である。同じくドイツ・ドミニコ会に属していたエックハルト（Meister Eckhart, ca. 1260-1328）は彼の後輩に当たる。ディートリヒの思想の解明はエックハルトの思想の内容とそれを取り巻く歴史的背景を知るためには不可欠である。小論では，エックハルト神学思想への連関を視野に入れながら，ディートリヒの知性論を中心にその思想の一端を紹介し，考察を試みてみたい。まずは，「思弁神学」（spekulative Theologie）と言われるディートリヒの神学において，その神学の主題が彼によっていかに考えられていたかということから始め，その主題である「神的存在」がいかに把握できるのか，という問いを解明していくなかで，

---

(1)　ディートリヒの著作からの引用は以下のものによる。
Dietrich von Freiberg: Opera omnia; Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi (=CPTMA)II.
ディートリヒの生涯と思想に関しては以下のものを参照。
Sturlese, L., *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk,* Beihefte zum Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. 3.
なお，ディートリヒとエックハルトとの連関に関しては以下のものを参照。
Von Meister Dietrich zu Meister Eckahrt, hrsg. von Flasch, K., Beihefte zum Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Bd. 2.

彼の知性論の特徴を明らかにしてみたい。

1．神学の主題としての神的存在

ディートリヒには「神学の主題について」（*De subiecto theologiae*）と呼ばれている断片が遺されている[(2)]。その第3章「神学という学における主題の一性について」（De unitate subiecti scientiae theologiae）において，神学においてはこれまでその主題（subiectum）と対象（materia）とが厳密に区別されてこなかったことを批判している[(3)]。ディートリヒによれば，それ自体においてそれに固有な根拠に基づいて考察される個々のものは対象である[(4)]。この点から考えると，キリストの全身，頭と身体あるい

---

(2) この断片の発見者であり校訂者であるストアレーゼによれば，ディートリヒには神学の主題に関しての論考があったことはドイツ・ドミニコ会士モースブルクのベルトルト（Berthold von Moosburg, ?–ca. 1361）によって知られていた。この断片自体には著者の名前もタイトルも付せられてはいないが，ディートリヒの他の作品と比較するとそのスタイルまた内容的根拠からして，ディートリヒのものに帰せられるとストアレーゼは判断している。そしてこの判断は正しいと思われる。なお，本断片に関しては以下のものを参照されたい。
Sturlese, Loris, Einleitung zu *De subiecto theologiae; Dietrich von Freiberg, Opera omnia* III, 277–278.
Flasch, Kurt, Einleitung zu *Dietrich von Freiberg, Opera omnia* II, XXII–XXV.

(3) ディートリヒは本断片の前章「諸学において主題の一性が理解される仕方について」（De modis, quibus accipitur unitas subiecti in scientiis）において，自然学を例にとって彼独特の学問論を展開している。そのなかでディートリヒは，自然学において考察されているすべてものが主題としての同名同義的な意味で一致するわけはないと述べている。たとえば天体（corpora caelestia）も生成し消滅する物体（corpora generabilia et corruptibile）も「物体」であるということはただ同名異義的な意味で表示されるのであって，したがって同一の類に属するわけではない。しかしディートリヒによれば，これら二つのものは論理学者によって実体のカテゴリーのなかに組み込まれているが，これは事物それ自体の固有性および全体的真理の考察にしたがってなされたわけではなく，ある種の習慣あるいは蓋然性によるものである。伝統的な枠組みに対してまず批判の目を向けて自らの考察を開始するというこうした方法がディートリヒの思想に特徴的に見られる。

は四肢（カシオドルス），事物としるし（アウグスティヌス），創造と復活の業（フーゴー サン＝ヴィクトル），あるいは神それ自身（アウグスティヌス）は神学の対象であって，主題ではない。ディートリヒによれば，それらのことがらが主題とみなされてきたのは，よく考えられてこなかった結果にすぎない[(5)]。

それでは主題はいかに定義されるのか。ディートリヒは，ある学の知識は第一原理に由来するものであるというアリストテレスのテーゼに依拠して，「主題は学で考察されるすべてのものに共通な一なる概念に属するものであることを要求する」[(6)]と述べている。しかし，それはどのようなものであり，またいかにそれが導き出されるのか。ディートリヒはそこでアナロギア論に注目する。ディートリヒによれば，たとえば，義人には褒章が与えられ，悪人には罰が負わせられる，また神が善人を裁き，悪人を裁くというように，神学のなかで論じられている多くのことにおいて，比例性にしたがったある種の一致が認められる。しかしそうであっても，注目されるべきことは，このような比例性をなんらかの一なるものへの帰属性のなかで決定される比例の一性へと還元されることが必要であるということである[(7)]。その一性とは，なんらかの一致性が認められるすべての比例性に共通にしてすべての多様性に普遍であるものでなければならない[(8)]。

---

(4) Theodoricus de Vriberch, *De subiecto theologiae* 3(3); ed. Sturlese, L., *CPTMA*. II, 3; 280, 45–48: Si enim ea, quae ibi tractantur, unumquodque eorum sumatur secundum suam propriam rationem secundum se, sic huiusmodi talia et partials libri, in quibus talia tractantur, sunt huius scientiae materia.

(5) Theodoricus de Vriberch, *De subiecto theologiae* 3(3); ed. Sturlese, L., *CPTMA*. II, 3; 280, 51–55: Sunt autem huiusmodi, scilicet totus Christus, caput et corpus sive membra, item res et signa, item opera creationis et restaurationis vel etiam Deus ipse et similia, quorum aliqui hoc, aliqui illud vel aliud minus considerate subiectum huius scientiae assignant.

(6) Theodoricus de Vriberch, *De subiecto theologiae* 3(3); ed. Sturlese, L., *CPTMA*. II, 3; 280, 57–58: Subiectum enim vult esse unius rationis communis omnibus, quae considerantur in scientia.

そしてディートリヒは，『神学綱要』第21命題「一性から始まるすべての階層は一性と同じく構成されている多様性へと進み，そしてすべての階層の多様性は単一なる一性へと還元される」[9]を援用し，上にあげた一致性をその根源かつ根拠である，ある種の一性へと還元しなければならないと述べている[10]。

以上のことからも理解できるように，ディートリヒは帰属のアナロギアを比例性のアナロギアの成立前提として把握している。それではアナロギア論をこうして駆使することによって明らかとなる神学の主題とは何か。ディートリヒはまず，神学においては，存在者の神からの発出，神への秩序，存在者の態勢にしたがってそして存在者自体が神から生じるその固有の仕方という観点から，存在者の総体が論じられていることに注目する。こうした新プラトン主義的コスモロジー的構造を神学の学としての成立根拠のなかに見出すことによって，ディートリヒは神学の主題が「神的存在」（ens divinum）という概念に帰すると結論づける[11]。つまりディー

---

(7) Theodoricus de Vriberch, *De subiecto theologiae* 3(4); ed. Sturlese, L., *CPTMA*. II, 3; 280, 59-64: Est igitur advertendum in hac scientia, quod, quamvis in pluribus, quae tractantur in hac scientia, attendatur quaedam convenientia secundum proportionalitatem —puta sicut iutis debenture praemia, sic malis supplicia, sicut Deus iudicabit bonos, sic et malos, et similia —, nihilominus tamen necessarium est huiusmodi proportionalitates reducere ad unitatem proportionis, quae attenditur in attributione ad aliquod unum.

(8) Theodoricus de Vriberch, *De subiecto theologiae* 3(4); ed. Sturlese, L., *CPTMA*. II, 3; 280, 64-281, 66: Hoc enim commune est omni proprtionalitati et universalieter omni multitudini, in qua attenditur aliqua convenientia.

(9) Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 21; Vansteenkiste, 273: Omnis ordo ab unitate incipiens procedit in multitudinem unitati coelementalem, et omnis ordinis multitude ad unam reducitur unitatem.

(10) Theodoricus de Vriberch, *De subiecto theologiae* 3(4); ed. Sturlese, L., *CPTMA*. II, 3; 281, 66-68: oportet ipsam reduce ad aliquam unitaten, quae est radix et ratio talis convenientiae, secundum quod dicit Proclus propositione 21.

トリヒは，アナロギアにおける規定によってすべての存在者が第一にかつ本質的に神的存在に帰属すること，そして逆にその規定がすべての存在者を包含していることを明らかにしているわけである[12]。

2．知性論

さて神的存在が神学の主題として措定される前提は，神学のなかですべての存在者の総体が論じられていることにある。しかしわれわれはここで問わなければならない，その総体はいかに把握されるのか，と。この問いはいわば，哲学の始原から発する問い，すなわち存在と認識とが織り成すカオスの深淵からの問いにほかならない。ディートリヒは，この問いを解

---

(11) Theodoricus de Vriberch, *De subiecto theologiae* 3(5); ed. Sturlese, L., *CPTMA*. II, 3; 281, 69-75: Quia igitur in hac scientia tractatur de tota universitate entium — et secundum processum eorum a Deo et secundum ordinem in ipsum et secundum dispositionem entium et proprios modos eorum inditos ipsis entibus a Deo, … — necesse est omnia convenire in una ratione subiecti, quod vocetur, sicut et vere est, ens divinum.

なお，ディートリヒにおけるこの「神的存在」という概念は，エックハルトが言う第一命題「存在は神である」(esse est deus) に連関しているように思われる。というのも，エックハルトは『三部作への全般的序文』(*Prologus generalis in opus tripartitum*) 第22節において，神に関わる問題のすべてがこの命題から導かれると述べているからである。すなわち，神の存在性，神性，創造，三位一体等の神学的ことがらのすべてがこの命題に収斂されるということである。筆者は以下にあげる拙論においてエックハルトの創造論の観点からこの命題の解釈を試みている。

拙論，「エックハルトにおける創造論―存在はどこまでリアルに語れるか―」渡邊二郎監修，哲学史研究会編『西洋哲学史再構築試論』2007年，昭和堂。

(12) エックハルトのアナロギア論における思想史的意味を考えるとき，ディートリヒにおけるこうしたアナロギア論は決定的な役割を演じている。しかしこのことが明らかとなったのはディートリヒの全論考が，1977年来ドイツ・ボーフム大学のフラッシュおよびモイジッシュを中心として研究グループによって刊行されている『中世ドイツ哲学者叢書』のなかに含まれていることが非常に大きい。たとえば，1959年に発表されたコッホ (Josef Koch, 1885-1967) の論文「マイスター・エックハルトのアナロギア論について」(Zur Analogielehre Meister Eckharts; Josef Koch, *Kleiner Schriften* Bd. 1 1973, S. 367-397) にお

決するにあたり，従来の解決方法には囚われることなく，彼独自の視点を持ってこの問いの解決に挑む。彼はまず，事物と知性との関係において，事物の本質規定の原理を事物の側にではなく，知性の側に求める。このことは，アリストテレスにおけるカテゴリーの枠組みに規定された事物的存在者の総体としての世界が知性に内在している本質規定の原理によって構成されていることが帰結するという意味をもっている。つまりディートリヒの知性論の特色の一つは，構成論的知性論にある[13]。

2.1. 存在者の類似あるいは範型としての知性

そこでまず，ディートリヒの『知性と知性認識されるもの』（*De intellectu et intelligibili*）から次の記述を引用することからはじめよう。

> 「考察されるべきことは，知性であるかぎりのすべての知性は，全存在者あるいは存在者であるかぎりでの存在者の類似，しかもその本質によって類似であるということである。哲学者の『デ・アニ

いては，エックハルトのアナロギア論がおもにトマスのそれと比較されて論じられていることも影響していると言えるが，ディートリヒのことが言及されていないので，エックハルトのアナロギア論における思想的背景に対する決定的な論点が欠落している。

なお，エックハルトにおけるアナロギア論については以下の文献を参照されたい。

Mojsisch, B., *Meister Eckhart-Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983.

拙論 Die Analogie als ethisches Prinzip in der Theologie des Meister Eckhart, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Bd. 44, 1997, S. 335–354.

(13) ディートリヒの知性論に関しては以下のものを参照されたい。

Flasch, K., Kennt die mittelalterlische Philosophie die constitutive Funktion des menschlichen Denkens ? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg, *Kant-Studien* 63, 1972, 182–206.

Mojisch, B., *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg, Opera omnia; Dietrich von Freiberg*; Beiheft 1, Hamburg, 1977.

マ』第3巻の記述，すなわちすべてを作ることができるのが能動知性（intellectus agens）であり，すべてのものになることができるのが可能知性（intellectus possibilis）であるとはこのことに基づいている。しかしこのことが可能なのは，一方は現実態としてすなわち能動知性，他方は認識する以前は可能態としてすなわち可能知性であるとはいえ，両知性はその本質からしてすべての存在者の類似だからである。」[14]

知性がその本質からしてすべての存在者の類似であるということは，知性はすべてを知性認識できるということを意味する[15]。ディートリヒによれば，知性はその本質から知性であり，すなわち知性は知性性（intellectualitas）という本質によって自存する実体なのである。ということは，すべての存在者を認識するというはたらきがそれ自体として知性の対象であり，しかもそのはたらきは自己還帰すなわち自己認識であることを意味する。

知性のはたらきを以上のように解し，その解釈をより先鋭化する方向に知性の構成的構造がはっきりとその姿を現してくる。われわれが現実世界の事物を認識し，その本質を定義する場合，その定義づけというはたらき

---

(14) Theodoricus de Vriberch, *De intellectu et intelligibili* II 1; ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 146, 5–12: Est igitur considerandum, quod omnis intellectus inquntum intellectus est similitudo totius entis sive entis inquantum ens, et hoc per suam essentiam. Et super hoc fundatur dictum Philosophi in III *De anima* (430a14–15), scilicet quod intellectus agens est, in quo est omnia facere, intellectus possibilis, in quo est omnia fieri. Quod quidem contingit ex hoc, quod uterque istorum intellectuum est per essentiam similitudo omnium entium, quamvis unus eorum secundum actum, scilicet intellectus agens, alter secundum potentiam ante intelligere, scilicet intellectus possibilis.

(15) 知性はすべての存在者の類似であるとの表現は，エックハルトの『創世記註解』（*Expositio libri Genesis*）第115節にも見られる。すなわち「知性はそれゆえ，知性それ自体としては，全存在者の類似であり，存在者の総体を自己のうちに含んでいるのであって，これとかあれとか切り離しているわけではない」（*In Gen.* I n. 115; LWI, 272, 3–5）と述べられている。

の始原は知性にあり，すなわち人間知性によって事物の本質定義が可能になり，したがって世界における合理性は知性に還元されるのである。ディートリヒは『カテゴリー的実在の起源について』（*Tractatus de origine rerum praedicamentalium*）のなかで以下のように述べている：

> 「ところで次のことも考察されなければならない。すなわち上において仮定され，なんらかの方法によって明らかにされたこと，すなわち第一の意味によって類として整序された事物であるなんらかの存在者が知性によって構成されるということである。というのは，上で語られたことは，そのような存在者が，形相的にそして始原から名称によって表示されることに関して，いかなる根拠においても自然のはたらきによるものではないからである。しかし存在者の総体においては，自然あるいは知性のほかにその始原はないのであるから，いまそれが自然ではない以上，知性がこれらの存在者の原因としての始原であることは必然的である。」[16]

存在者の始原として知性が理解されていることは，知性が存在者全体の類似であるという意味にとどまらず，知性は存在者の範型（exemplar）であるという解釈を導くことになる[17]。というのも，知性はその本質の固

---

(16) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de origine rerum praedicamentalium* 5 (1); ed. Sturlese, L., *CPTMA*. II, 3; 181, 5–11: Considerandum autem et hoc, quod supra suppositum est et aliquo modo ostensum, scilicet quod entia aliqua, quae sunt res primae intentionis ordinabiles in genere, constituuntur per intellectum. Dictum est enim supra, qua ratione huiusmodi entia quantum ad id, quod formaliter et principaliter significatur per nomen, non possunt esse ab actu naturae. Cum autem non sit principium in universitate entium nisi vel natura vel intellectus, si natura non est, necesse est intellectum esse horum entium causale principium.

(17) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de visione beatifica* 1.1.4, (1); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 28, 2–3: intellectus per essentiam est exemplar.

有性にしたがって普遍的な本性なのだから，知性の対象はこれとかあれとかの存在者の何性（quiditas haec vel illa）ではなく普遍的な何性，すなわち存在者であるかぎりの存在者の何性だからである。本質による知性は，端的な本質の固有性にしたがうという単一な仕方によって，すべての存在者の知性的な類似性を自己のうちに作り出す。したがって，知性はある意味で知性的な仕方ですべての存在者なのである[18]。

2.2.　魂の実体の始原としての能動知性

知性がすべての存在者であるという命題は，ディートリヒも引用していた『デ・アニマ』第3巻において提示されている能動知性と可能知性との差異という観点から，二様の仕方で捉えられる。すなわち可能知性は可能態において，能動知性は現実態において知性的にすべての存在者であることは必然的でなければならない[19]。しかしここで問われるべきことは，そもそも能動知性と可能知性をいかに解するのか，そして両者の関係をいかに捉えるのか，ということである。

---

(18) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de visione beatifica* 1.1.4, (2); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 28, 7–29, 13: Quod manifestum est ex obiecto eius, quod est quiditas non haec vel illa, sed universaliter quaecumque quiditas et ens inquantum ens, id est quodcumque rationem entis habens. Quia igitur eius essentia, quidquid est, intellectualiter est, necesse ipsum intellectum per essentiam gerere in se intellectualiter similitudinem omnis entis, modo tamen simplici, id est secundum proprietatem simplicis essentiae, et ipsum esse intellectualiter quodammodo omne ens.

(19) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de visione beatifica* 1.1.4, (3); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 29, 14–21: Quod quidem contingit dupliciter: uno modo in potential seu potentialiter, ut in intellectu possibili, in quo est omnia fieri, secundum Philosophum in III *De anima*, alio secundum actum, puta in intellectu agente, in quo est omnia facere. Alias enim, nisi uterque istorum intellectuum esset quodammodo et intellectualiter omne ens, ille quidem in potential, sicilicet intellectus possibilis, hic autem, id est intellectus agens, in actu, impossibile esset hunc quidem omnia facere, id est intellectum agentum, in illo autem omnia fieri, id est intellectu possibili.

まずは能動知性に関してディートリヒは次のように述べている：

「能動知性は魂の実体それ自体を原因づける始原であり，それは実体に即して言えば，ある仕方において生物における心のように，内在的な始原であると私は言う。」[20]

そして能動知性と可能知性との関係については次のように述べている：

「能動知性こそが可能知性における可知的形相の，すなわち可能知性の全本質である可知的形相の能動的にしてそれ自体として存在している始原なのである。」[21]

ディートリヒにとって能動知性は魂の実体の始原であって，さらに可能知性との関係で言えば，この知性の可知的形相が能動知性にほかならない。能動知性と可能知性との相対関係は，アウグスティヌスで言えば，精神の秘所（abditum mentis）と外的認識（exteriora cognitio）に対応し[22]，「創世記」の聖句から言えば，像（imago）と似姿（similitudo）にそれぞれ

---

(20) Theodoricus de Vriberch, *De intellectu et intelligibili* II 2(1); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 147, 50-52: intellectus agens est principium causale ipsius substantiae animae, principium, inquam, secundum substantiam aliquo modo intrinsecum sicut cor in animali.

(21) Theodoricus de Vriberch, *De intellectu et intelligibili* II 2(2); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 147, 53-55: ipse intellectus agens est activum principium et per se formae intelligibilis in intellectu possibili, quae forma intelligilis est tota essential intellectus possibilis.

(22) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de visione beatifica* Prooemium, (5) ; ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 14, 44-47: qui（philosophus）distinguunt in intellectuali nostro intellectum agentum ab intellectu possibili, ut idem sit intellectus agens apud philosophos, quod abditum mentis apud Augustinum, et intellectus possibilis apud philosophos, idem, quod exterius cogitativum secundum Augustinum.

対応する[23]。われわれ人間が神の像と似姿に向けて創られていることの啓示は人間における知性的なものに即して解釈され，人間が能動知性と可能知性を有していることの意味として理解される。ここに見られるのは，啓示とアリストテレス哲学とのアウグスティヌスの媒介による連関であり，しかしその連関はやはり新プラトン主義的コスモロジーによって有機的色彩を帯びている。すなわち，『神学綱要』命題146[24]に見られる，そのはじめがその終わりに類似していることによる神的なものの発出における円環構造，さらに同じく命題147[25]に見られる神的段階における下位のものの上位のものへの類似，そしてここから導き出される神的段階における類似的連続性である[26]。神とのこうした有機的連関は，すべての存在者が神的善性を分有することによって直接的に神に還帰するという構造の基礎をなしている[27]。ということは，能動知性は神が人間のうちに直接的に植えつけた最高のものすなわち神の像であって，能動知性の働きによって人間に

---

(23) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de visione beatifica* 1.1.1, (3); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 15, 22–26: Quod ergo dicitur ad similitudinem, hoc pertinet ad exterius cogitativum seu intellectum possibilem et ea, quae sui dispositioni subsunt. Quod autem dicit ad imaginem, quae consistit in aeternitate et unitate trinitatis, refertur ad abditum mentis seu intellectum agentem, quo substantia animae figitur in aeternitate.

(24) Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 146; Vansteenkiste, 508: Omnium divinorum processuum ad sua principia assimilantur, circulum sine principio et sine fine salvantes per conversionem ad principia.

(25) Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 147; Vansteenkiste, 508: Omnium divinorum ornatuum summa ultimis assimilantur superpositorum.

(26) Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 147, comm.; Vansteenkiste, 508: Si enim oportet continuitatem esse divini processus et propriis medietatibus unumquemque ordinem colligari, necesse summitates secundorum copulari finibus primorum. Copulatio autem per similitudinem. Similitudo ergo erit principiorum submissi ordinis ad ultima superlocati.

(27) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de visione beatifica* Prooemium, (3); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 13, 28–14, 30: ens quodcumque, quod quantum ad summum gradum suae perfectionis in Deum immediate reducitur secundum participationem divinarum bonitatum.

は神の直観が可能であり，神へと直接的に近づくことができることが帰結する[28]。

2.2.1. 能動知性の対象と本質的原因論

ここで能動知性の対象について考えてみたい。ディートリヒによれば，すべての存在者はその第一の始原である神的存在から発出してくるのであるが，知性とそれ以外の存在者とではその発出の仕方が異なる。能動知性の対象は，その知性の発出の仕方に基づいて規定される。すなわちディートリヒによれば，自然的事物は神のうちにある範型的あるいは理念的形相に規定されて神から発出してくるが，能動知性は存在者の総体の規定であるかぎりのいわゆる神的規定から発出してくる。つまり，自然的事物は理念的形相に規定されることによって，すなわち類と種に限定されるのであるが[29]，しかし自らの本質によって現実態として存在している能動知性は発出において類や種に限定されることはない。能動知性の発出における規定は，自己のうちに存在者としての存在者全体の類似性を有している[30]。したがって，能動知性は存在者であるかぎりの存在者全体の類似性にしたがって神から発出し，そのことによって能動知性は自己が発出してくる始

---

(28) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de visione beatifica* Prooemium, (6); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 14, 54-56: ipse (intellectus agens) est illud supremum, quod Deus in natura nostra plantavit, et ideo, ut praemissum est, secundum ipsum immediatam approximationem ad Deum sortimur in illa beata visione.

(29) Theodoricus de Vriberch, *De intellectu et intelligibili* II 36(2); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 174, 100-105: Res enim aliae ab intellectu procedunt a Deo secundum rationem, quae est forma exemplaris alicuis determinatur ens quodcumque ad aliquod determinatum genus vel sepeciem secundum determinatam rationem talis formae exemplaris in Deo.

(30) Theodoricus de Vriberch, *De intellectu et intelligibili* II 36(3); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 174, 106-108: Ratio autem, a qua procedit intellectus per essentiam in actu eo modo, ..., non est ita determinati generis seu respectus sed gerit in se similitudinem totius entis inquantum ens.

原すなわち神に関係し，そしてその関係において能動知性の持つ包摂性によって存在者総体にも関係する[31]。ここで言われる関係とは能動知性における認識のあり方を意味し，すなわち能動知性は唯一の「見」(intuitus)によって自己の始原を認識し，存在者総体を認識するのである[32]。

以上のことから能動知性の三つの対象が導き出される。すなわち，第一の対象は，能動知性が認識することによって発出し，そこにおいて自己の本質の受容が成立する始原である[33]。第二は自己の本質であり，そして第三の対象は，能動知性が包摂することによって認識の観点から全体として把握する存在者の総体である[34]。ところで能動知性の対象が三つあるといっても，そこに異なった三様の認識方法があるわけではない。ディートリヒはその根拠を説明するさいに『原因論』の命題８と命題15に依拠している。すなわち，あらゆる知性体は自己の上位にあるものを自らがその善性を獲得したゆえに認識し，自己の下位にあるものを自らがその原因であるゆえに認識するということ[35]，さらに自己の本質を知るものは完全なる転回において自己の本質に還帰するということである[36]。上位のものと下位のものとの間にある中間者は上位のものを自己の原因として認識し，下位

---

(31) Theodoricus de Vriberch, *De intellectu et intelligibili* II 36(2); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 174, 108-110: Et ideo talis intellectus procedit a Deo in similitudinem totius entis inquantum ens et suo ambitu respicit universitatem entium sicut et suum principium, unde procedit.

(32) Theodoricus de Vriberch, *De intellectu et intelligibili* II 36(2); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 175, 112-114: uno intuitu cognoscendo suum principium et sic procedendo ad esse cognoscit totam universitatem entium.

(33) Theodoricus de Vriberch, *De intellectu et intelligibili* II 37(2); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 175, 3-5: primum et principale est suum principium, a quo procedit intelligendo, in quo consistit suae essentiae acceptio.

(34) Theodoricus de Vriberch, *De intellectu et intelligibili* II 37(2); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 175, 10-11: universitas eintium, quam totam suo ambitu comprehendit quantum ad suam cognitionem.

(35) *Liber de causis*, prop. 8; Pattin, 152: Omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se: veruntamen scit quod est sub se quoniam est causa ei, et scit quod est supra se quoniam acquirit bonitates ab eo.

のものを自己が原因づけたものとして認識するという見解は，いわゆる本質的原因論（causa essentialis）[37]を基礎としている。つまり，たとえば中間者が上位のものを認識するということは，その中間者の認識の仕方ではなく，上位のものの認識の仕方に基づいて行われる。そして中間者のはたらきは上位のものと下位のものとを連結するいわば媒介作用として機能し，中間者と下位のものとの共通の始原に還帰することになる。

それでは次に能動知性の認識行為それ自体に注目してみよう。能動知性が三つの対象を唯一の認識活動によって認識することは先ほど述べたが，その認識の構造はいかなるものであるのか，という問いから考えてみたい。ディートリヒは始原を対象として認識することが最も基礎的なことであると述べているが[38]，その理由は能動知性が始原を認識する認識作用が始原自身の認識規定に基づいているからである。つまり始原それ自身が自己を

---

(36) *Liber de causis*, prop. 15; Pattin, 167: Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa.

(37) ディートリヒは論考『分離された存在者，とくに分離された魂の認識について』（*De cognitione entium separatorum et maxime animarum separatarum*）第23節において，あるものがあるものにとっての本質的原因であることに対して必然的である５つの条件を提示している。すなわち１．実体であること，２．生ける実体（substantia vita）であること，３．本質的に（essentialiter）生ける実体であること，４．その本質によって生きている生命は知性的生命（vita intellectualis）であること，５．この知性的生命は現実態における知性であること，である。ディートリヒの本質的原因論はエックハルトにも少なからず影響を与えているが，エックハルトの場合，それは本質的始原（principium essentiale）論という体裁をとっている。なお，本質的原因論をめぐるディートリヒとエックハルトとの関係については以下の文献を参照されたい。
Mojsisch, B., “Causa essentialis” bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart, *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart,* Beihefte zum *CPTMA* Bd. 2, S. 106-114.
拙論「エックハルトにおける causa essentialis 論の受容とその変容」水地宗明監修，新プラトン主義協会編，『ネオプラトニカⅡ 新プラトン主義の原型と水脈』，2000年，昭和堂，266－292頁。

(38) Theodoricus de Vriberch, *De intellectu et intelligibili* II 38(1); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 176, 40-41: in quo tamen principalissimum est in ratione obiecti intelligere causam suam sive principium, a quo procedit.

認識することによって，自己の本質のあり方と規定性によって他者をも認識するように，能動知性が自己の始原を認識する，その認識作用には他の二つの契機すなわち自己の本質と他者の認識の契機が含まれている[39]。ここにおいてもすなわち，ディートリヒが本質的原因論を基礎構造とする新プラトン主義的コスモロジーの秩序のなかで認識論を組み立てていることが理解できる。

以上のことから明らかになることは，能動知性が自己以外のものは認識しないということである。というのは，能動知性は自己の本質と自己に内在している始原あるいは原因のみを認識するからであり，また認識する他のすべてのものを自己の本質に固有のあり方にしたがって，自己の本質によってのみ認識し，あるいは能動知性は他のすべてを始原のあり方にしたがってその始原においても認識するからである[40]。したがって，先述したように，能動知性における認識作用とは自己の始原それ自体への還帰にほかならない。

2.3.　純粋可能態としての可能知性

さてここからは，ディートリヒの可能知性の解釈をみていくことにしよう。先述したように，能動知性は「精神の秘所」そして「神の像」と同一視され，そして魂の実体の始原として捉えられている。つまり能動知性は

---

(39) Theodoricus de Vriberch, *De intellectu et intelligibili* II 38(1); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 176, 41–44: quia includit alia duo, quae intelliguntur in ipso principio secundum modum principii, sicut etiam ipsum principium intelligendo se intelligit etiam alia secundum modum et rationem suae essentiae.

(40) Theodoricus de Vriberch, *De intellectu et intelligibili* II 40(3); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 177, 72–77: intellectus agens et omnis intellectus, qui est intellectus in actu per essentiam, nihil intelligit extra se, quia non intelligit nisi essentiam suam et suum principium sive causam suam, quae est intima sibi, et quidquid aliud intelligit, non intelligit nisi per essentiam suam secundum modum proprium suae essentiae, vel etiam intelligit illud in suo principio secundum modum ipsius principii.

自己の本質によって常に現実態として存在している実体であることを意味する。しかし言うまでもないことであるが，能動知性に関するこのような性格を可能知性に適用させることはできない。ディートリヒはその理由として，可能知性が純粋に可能態における存在者であり，認識する前は存在するいかなるものでもないからだと述べている[41]。これに続いてディートリヒは，可能知性の有するあるいは有しうる存在が他者を経由してもたらされていること[42]，すなわちその存在が他者によってもたらされているもの，それが可能知性であると解釈している。

可能知性が純粋なる可能性であるということは，認識する以前は存在するものに属するものではなく，いわば純粋なる無であることを意味している。したがって，可能知性が現実態として存在することは，自己自身においては不可能であって，他者によって存在が付与されることを意味する。つまり，可能知性においてはいわば実体形相のようなものによって形相づけられることによって存在が付与され，それによって現実的に認識することが可能になる。可能知性に対するこうした解釈はアリストテレスの『デ・アニマ』に端を発し，中世ラテン世界においても有効に機能していた。しかしここで問題とすべきは，可能知性にその存在を付与する他者とは何者であるか，ということである。たとえば，トマスにおいてはその他者は可知的スペキエス（species intelligibilis）と言える。トマスによれば，人間知性における認識作用の起源は感覚作用にある。その感覚作用は自然的事物の可感的スペキエス（species sensibilis）の実現によって成立し，それが知性認識へといたるプロセスのなかで可感的事物の表象像（phantasma）からその質料性（materialitas）が捨象される段階において

---

(41) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de visione beatifica* 1.1.1, (4); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 16, 29–30: cum sit ens pure in potential et nihil eorum, quae sunt, antequam intelligat.

(42) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de visione beatifica* 1.1.1, (4); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 15, 32–33: ipse potius est res delata super aliud, per quod sustentatur in esse, quod habet vel habere potest.

可知的スペキエスが実現する[43]。この可知的スペキエスは，可能知性がそれによって事物を認識する形相であり[44]，その実現をもって認識がそれ自体として成立するいわば認識原理なのである[45]。

それに対してディートリヒは，先述したように，可能知性に存在を付与する他者は能動知性であるとみている。可能知性にとって能動知性は原因の位置にある。両知性における関係性は形相－質料関係として描写できる。「すべてのものになる」という可能知性の性格によれば，可能知性はその可能態においてすべてのものを認識していることとして解される。このことから，能動的始原が基体としての質料に関係するように，能動知性は可能知性をすべてのものを認識するものにさせるというはたらきを持って可能知性に関係していると言うことができる[46]。それでは能動知性が可能知性の原因であることはいかなる意味を持っているのか，この問いを以下において考えてみよう。

2.3.1.　可能知性の本質的原因としての能動知性

能動知性が可能知性を原因づけるといっても，それは道具的あるいは付

---

(43)　トマスは，知性を現実態にするためには，表象像からその質料性を抽象し，可知的スペキエスを取り出す力を知性の側に求めなければならないとし，能動知性措定の必要性を説いている。
『神学大全』第１部第79問題第３項主文を参照。

(44)　Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I qu. 85 art. 2 co.: species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus.

(45)　Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I qu. 85 art. 2 co.: similitude rei intellectae, quae est species intellegibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit.

(46)　Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de visione beatifica* 2.1.(2); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 63, 6-10: Intellectus enim agens se habet ad possibilem sicut principium activum ad subiectam materiam, inquantum intellectus possibilis consideratur ut ens potentia omnia intellecta, in quo est possible omnia fieri. Intellectus autem agens potens est omnia facere intellecta.

帯的に原因づけるわけではない。能動知性が道具として原因づけるということは，能動知性が他者によって動かされるということを意味する。つまり能動知性が道具として他者によって認識されるものをわれわれ人間のうちに作るということである。これは，能動知性が自己自身のうちに他の認識を受け入れることによって道具として動かされることを意味する。ということはその運動のプロセスは，能動知性が自己自身のうちにある他者による認識を実現するプロセスであり，それはすなわち可能態から現実態への移行を意味することにほかならない。しかしこれは，自己の本質によって存在しているという能動知性の定義からしてありえないことである。したがって，能動知性は認識されるものの本質的原因であることが帰結される。

本質的原因の固有性と本性は，自らが原因づけたものを自己のうちにあらかじめ有し，さらに能動的なものは受動的なものよりも高貴であり，始原は質料よりも高貴であるというアリストテレスの見解[47]に基づいて言えば，本質的原因は原因づけたものを，それ自体においてよりも卓越した仕方で自己のうちに有している。したがって，可能知性によって認識されるものは，それが可能知性それ自体のうちにある状態よりも先行しかつより卓越した仕方で能動知性のうちに実在していることが導かれる[48]。そもそも能動知性は存在者総体の範型なのだから，その能動知性が可能知性にとっては自己の存在を形成する形相として機能することは，可能知性が現実態として実際に認識作用を行うことを意味することになる。ということは，ディートリヒの知性論においては可知的スペキエスをいかに捉えているのか，という問題が生じてくる。というのも，ディートリヒは可能知性の認識行為において可知的スペキエスは不可欠であることは否定していないか

---

(47) アリストテレス，『デ・アニマ』第3巻第5章430a19。

(48) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de visione beatifica* 1.1.2.1.(4); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 23, 5-6: Igitur multo magis in intellectu agente quam in intellectu possibili.

らである。しかし先ほども触れたように，トマスの場合とは異なり，ディートリヒは可知的スペキエスの起源が可感的事物にあることは認めない。なぜなら，もしそうであるならば，能動知性が可能知性の本質的原因であることは不可能になってしまうからである。そこで以下においてディートリヒにおける感覚作用と知性による認識作用との相違に関して言及してみよう。

2.3.2.　感覚作用と知性認識との相違性，そしてそこから導かれる知性認識の本質

ディートリヒは，感覚とはなんらかの作用を受けることであるというアリストテレスの見解[49]に基づいて，感覚作用の原因としての機能が対象の側にあるとしたうえで，感覚能力がその固有の対象に対して有する秩序と知性がそれに固有の対象に対して有する秩序との間には類似性はないと解している[50]。感覚による把捉能力は対象の規定を有するものによって動かされるものであり，そしてその対象が有する自然的な動きが媒介的に感覚器官へと達して表象へといたる。身体的器官である感覚器官は最も外側にあるものであり，そのことによって感覚と表象の形相はより形相的でより内面的な始原に求められる。ディートリヒはその形相を「生命的始原」（vitale principium）と呼んでいる。すなわち，この始原によって感覚と表象は現実態となる。こうした現実態へのプロセスは，運動と感覚にいわば道具としての役割を演じるために神経（nervus）へと降下し，生命的始原を出発点とする精神の媒介のもとに生じる[51]。つまり感覚作用の場合，その形相を形成する能力および形成された形相それ自体も身体的能力である点を考慮すれば，その形相は可感的なものに由来するある種の運動の結果として感覚器官のなかに生じるのであるから，この可感的なものは原因

---

(49)　アリストテレス，『デ・アニマ』第２巻第11章424a1。

(50)　Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de origine rerum praedicamentalium* 5(23); ed. Sturlese, L., *CPTMA*. II, 3; 186, 174–175: Sed dicendum, quod non est similes ordo huiusmodi virtutum et intellectus ad sua obiecta.

としての規定を有しているとディートリヒは結論づける[52]。

対象としての可感的なものと感覚との関係と知性とその認識対象との関係との間には，先ほども指摘されたように，なんら類似性は見出されないのであれば，後者の関係における秩序を浮き彫りにすることによって，ディートリヒの知性論における独自性を明らかにすることができる。

知性認識の場合，感覚の場合とは異なる把捉の類的規定に基づいている。すなわちその規定根拠は，対象によって動かされるのではなく，端的な形相であるということに存している。そしてその形相は，対象に固有な始原が対象それ自体として規定されるかぎりにおいて認識原理である。すなわち対象はその始原から自己に固有な規定性にしたがってまさに《対象》として構成され，そのことによって対象は認識可能なものとなる[53]。このように対象を構成することが同時にその対象を認識することを意味する。ディートリヒによれば，このように把捉する力が知性であって，すなわち知性はその対象に関して原因としての機能的規定性を有しているのである[54]。

---

(51) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de origine rerum praedicamentalium* 5(24); ed. Sturlese, L., *CPTMA*. II, 3; 186, 179-183: Quo fit, ut huiusmodi organa sint in ultima dispositione, ut in eis fiat forma sensus in actu et phantasiae ab aliquot formaliore intrinseco vitali principio mediante spiritu decurrente in nervis, qui ab huiusmodi pirncipio oritur, ut sit instrumentum motus et sensus.

(52) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de origine rerum praedicamentalium* 5(25); ed. Sturlese, L., *CPTMA*. II, 3; 187, 194-198: Si autem alio modo se habet, ut dictum est, tunc, quia tam virtutes efficientes has formas quam ipsae formae effectae sunt virtutes in corpore et organicae nec fiunt in organis nisi secundum modum motionis factae a sensibilibus in eodem organo, secundum hoc ipsa sensibilia habent rationem causae respctu earum.

(53) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de origine rerum praedicamentalium* 5(26); ed. Sturlese, L., *CPTMA*. II, 3; 187, 209-213: Est autem et aliud genus apprehensionis, cuius ratio non consistit in moveri ab aliquot obiecto, sed in essendo aliquam formam simplicem, quae sit cognitionis principium in eo, quod determinantur propria principia ipsi obiecto, ex quibus constituatur secundum propriam rationem obiecti et quo cognoscibile sit.

以上のことによって明らかになったように，対象は知性認識の原因ではない。ディートリヒはこのことの理由として二つあげている。第一には，知性は物体ではなく，また身体能力ではない以上，知性は対象の動きによって到達されるものではないからである。第二には，対象は認識作用のなかで対象としての固有な規定を持ち始めるからである。ところでディートリヒは，《何であるか》（quid est）を知ることが知性の知であるというアリストテレスの見解[55]に依拠して，事物がそれによってそれ自体として存在するところのもの，すなわち事物の何性（quiditas）が可能知性の第一の対象であると述べている[56]。知性が対象としてこの何性を把握するのは，知性がただ自己に固有な始原を識別し規定することによってのみ可能になり，ディートリヒによれば，このことだけが《知性認識する》(intelligere)，すなわち《事物のこのような始原の規定にしたがって事物を把捉する》ということを意味している[57]。

このことによってディートリヒが指摘するのは，実体の観念（intentio substantiae）をあらゆるものから取り除き露わにする思考力（vis cogitativa）と認識能力（vis intellectiva）を区別することである。つまりディートリヒによれば，実体の観念は実体のもとにあってもいかなる付帯的装飾から露わなものであり，能動知性によってその形相が可能知性のう

---

(54) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de origine rerum praedicamentalium* 5 (26); ed. Sturlese, L., *CPTMA*. II, 3; 187, 213-214: Et haec virtus apprehensiva est intellectus, qui secundum hunc modum habet modum et rationem causae respectu sui obiecti.

(55) アリストテレス，『デ・アニマ』第3巻第6章430b27-29。

(56) Theodoricus de Vriberch, *De intellectu et intelligibili* III 16(2); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 189, 29-32: obiectum intellectus possibilis secundum Philosophum est quiditas, et hoc primo et maxime per se. Est autem quiditas id, quo res est secundum actum formalem id, quod est.

(57) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de origine rerum praedicamentalium* 5(26); ed. Sturlese, L., *CPTMA*. II, 3; 187, 224-226: Hoc enim solum est intelligere, scilicet apprehendere rem secundum talium principiorum eius determinationem.

ちで形成されるという態勢に存している。事物にはその形相によって事物に固有な始原が規定されるが，そのことによって形相は何性の規定性を有し，事物自体は何性としての存在（esse quiditativum）を有するのである。そしてこのことが認識能力における対象の本来的規定にほかならない[58]。

ここから明らかになることは，事物とその内的始原との関係そして知性と認識の始原との関係という両関係の間に比例性が存していることである。そして知性は事物の内的始原を何性として規定することによって，その始原から事物それ自体を構成する。このことが，知性が事物の作出的原因であることを意味し，そして知性の本来のはたらきにほかならない。つまり知性による認識とは，事物をその内面へと見極めていくことなのである[59]。

3．神の直観

ディートリヒの知性論は，モイジッシュも指摘しているように，彼の思弁神学の基礎を形作っている[60]。ところで，われわれが神学に求める第一義的なものは，神の直観（visio Dei）である。そこで，ディートリヒ知性論において神の直観はいかに可能なのか，そしてそれはいかなる意義を持っているのか，という問題を次に考えてみたい。

先述したように，ディートリヒの知性論においては，能動知性は「神の像」として神自身からわれわれ人間に植えつけられたものである。つまり能動知性は神自身である第一の始原から，本質的原因の固有な序列にしたがって降下し，人間の魂の実体を原因づけている。そして能動知性は可能

---

(58) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de origine rerum praedicamentalium* 5 (26); ed. Sturlese, L., *CPTMA*. II, 3; 188, 231-233: Et ex hoc iam habet forma rationem quiditatis et ipsa res esse quiditativum. Et haec est propria ratio obiecti virtutis intellectivae.

(59) Theodoricus de Vriberch, *De intellectu et intelligibili* III 17(1); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 190, 9: intelligere est rem aliquam intus legere.

(60) Mojisch, B., *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg, Opera omnia; Dietrich von Freiberg;* Beiheft 1, Hamburg, 1977, S. 83.

知性の本質的原因として始原なのであるから，ここに本質的序列にしたがって能動知性が媒介となって第一始原の光が可能知性のうちに流れ込むという図式が考えられてくる。ここで言われる本質的秩序とは，より上位あるいはより先行している原因の力が本質的秩序にしたがって，第二あるいはそれ以降の原因が原因づけたものにより多くの影響を与えることが可能になる秩序を意味している[61]。ということは，可能知性に第一始原の光が直接流入することによって，可能知性が神を直観することの可能性が開かれてくる。

さてここで注目されるべきことは，第一始原の光が可能知性の外からではなく，その内奥から流入してくるということである。トマスは人間が神を見るためには，見る能力の側からなんらかの神の類似性が要求されなくてはならないとし，人間知性を強化する神からの「栄光の光」（lumen gloriae）が必要とされなければならないと主張した[62]。しかしこの「栄光の光」は，ディートリヒの知性論の場合とは違って，能動知性を媒介として神である第一始原から照らし出される光ではない。そして両者のこの違いは能動知性の解釈の違いに存している[63]。すなわちトマスにとっては，

---

(61)　ディートリヒはこの秩序を考えるさいに『原因論』第一命題をヒントにしている。
Liber de causis, prop. 1; Pattin, 134: Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda.

(62)　Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I qu. 12 art. 2 co.: ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum.

(63)　トマスに対するディートリヒの批判は実はこれだけにはとどまらない。たとえば，ディートリヒは論考『付帯性について』（*De accidentibus*）のなかでトマスの聖体（eucharistia）論を徹底的に批判している。すなわちディートリヒは聖餐の秘蹟においてパンとワインの実体がキリストの身体と知に変化するさいに，付帯性だけがパンとワインには残っているという全実体変化（transsubstantiatio）は，哲学的には，厳密に言えばアリストテレス的にはありえないと指摘している。なぜなら，付帯的なるものは基体なしに存在できないことはアリストテレスにおいては当然のことだからである。したがって，トマスおよびトミストの付帯的なるものは《他者において》（in alio: Thomas de

能動知性はあくまでも魂に属するあるものである[64]。さらに能動知性は，感覚に起源を有する表象像の質料性を捨象する，常に現実態として存在している知性として措定されたものである[65]。しかも認識されるものは認識する者のあり方にしたがって認識する者のうちにあるという認識原理[66]にしたがえば，可能知性は自己を超えて自己の存在を原因づける始原と一体になることは不可能である。

Aquino, *De unione verbi*, art. 2 co.: Est autem substantiae proprium ut per se et in se subsistat; accidentis autem est in alio esse.）存在するというあいまいな表現を使用せずに，《他者によって》（per aliud）存在していることを強調する。ディートリヒはこの点においてトマスおよびトミストを「ありきたりのことしか言わない連中」（communiter loquentes）という蔑称で呼んでいる。

しかもトマスの聖体論に対するディートリヒの批判は別の側面を持っている。トマスは『神学大全』第３部第77問題第１項主文において，聖体の秘蹟の場合は付帯性が来たいなしに存続することが可能であり，それは「神の力によって生起する」（Quod quidem virtute divina fieri potest）と述べている。しかしトマスのこうした態度に対してディートリヒは，先にあげた論考のなかで「学的研究の枠内における不適切な進め方の観点からの欠陥」（『付帯性について』第23章22節）と見なしている。つまり，自分たちが仮定したものを効果的に論証するために，奇跡に依存することは学的研究においては不適切であるということである。ディートリヒのこうした態度は，両者の共通の師であるアルベルトゥス・マグヌス（Albertus Magnus, ca. 1200-1280）が表明した哲学と神学との原理的不一致に基づく，いわば相互不可侵的関係をディートリヒが先鋭的に継承していることを物語っている。あくまでも人間における自然理性に基礎を置く哲学はたしかに啓示と霊感に基づく神学の領域に踏む込む能力も資格もないが，しかしだからといって，哲学の世界に超自然的な力の助けを借りて自然世界の固有性を否定することは神学にはできないはずである，とディートリヒは考えている。なお，以上の問題に関しては以下の拙論を参照されたい。
拙論「聖体に関して哲学することは可能か―中世における聖体論をめぐる哲学と神学の論争―」，『東洋哲学研究所紀要』第20号，2004年，95-123頁。

(64) Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I qu. 79 art. 4 co.: Respondeo dicendum quod intellectus agens de quo philosophus loquitur, est aliquid animae.

(65) Thomas de Aquno, *Summa Theologiae* I, qu. 79 art. 3, co.: Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.

しかしディートリヒの場合，能動知性がわれわれのうちにおいて認識されるものの最高の規定根拠であるかぎり，能動知性は形相として可能知性と一体になる。しかもそれだけではなく，神が，われわれが認識するすべてのものをわれわれがそれにおいて認識する，認識されるものの最高の規定根拠であるかぎり，われわれの可能知性は神と一体になる[67]。つまり可能知性が神を直観できるのは，神と一体になるということを意味するわけであるが，しかしここでわれわれは問わなければならない。可能知性の対象はあくまでも何性すなわち《何であるか》なのであるから，神を見るといっても，やはりそこには神の《何であるか》が実現されなければならないのではないか。この問いについてディートリヒの答えは肯定的である。では，それはいかに実現するのか。たとえばある事物の《何であるか》を可能知性が認識する場合，《何であるか》を規定するのはその事物でも可能知性でもない。それは能動知性であるが，しかし神の《何であるか》を規定するのは，能動知性の始原が神なのであるから，能動知性それ自体でないことは明らかである。ということは，神の《何であるか》を規定するのは神自身であり，すなわち神がその規定それ自体であり，さらには，神がその《何であるか》によって認識される規定を神自身によって生じさせることが必然的でなければならない[68]。ここには先ほど言及した本質的秩序が機能している。すなわち，神の《何であるか》の規定は，可能知性に

---

(66) Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* I qu. 12 art. 4 co.: Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis.

(67) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de visione beatifica* 4.2.1.（10）; ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 108, 103–107: Et sic non solum intellectus agens unitur nobis ut forma, inquantum ipse est ratio intellectorum in nobis, ... verum etiam ipse Deus, inquantum ispe est ratio summa intellectorum in nobis, in qua intelligimus, quidquid intelligimus.

(68) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de visione beatifica* 4.3.2.1.（13）; ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 118, 87–119, 90: necessarium est in intellectione, qua intelligitur Deus in eo, quod quid est, Deum esse ipsam rationem, in qua intelligitur, et se ipso se facere rationem, qua intelligitur in eo, quod quid est.

神自身をその《何であるか》において認識させる形相的機能を有する認識の始原として可能知性へ直接流入してくる[69]。

したがって，この規定の流入は能動知性の能力に属するものではない。しかしそうであるならば，その流入のプロセスにおいて能動知性はいかなる位置にあるのか。神である第一始原を《何であるか》として可能知性が認識する仕方と能動知性が第一始原を認識する仕方の間には中間的なものが入り込む余地はない。このことに関して能動知性が可能知性の形相であることを考慮して考えてみよう。つまり，中間的なものが介在しないという直接性，すなわちより高い形相の形相性が原因としてより下位の形相へと規定されるという，原因として機能する形相における直接性[70]に基づけば，能動知性は可能知性の媒介のもとで可能知性の形相としてわれわれと一体となる。換言すれば，能動知性は，可能知性が神をその《何であるか》において認識する認識の類にしたがった最高位と究極の境界にしたがって現実態となった可能知性と一体となるのである[71]。

可能知性が神をその《何であるか》において認識するように，神が可能知性を原因づけること，すなわち可能知性を介してわれわれが神を直観す

---

(69) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de visione beatifica* 4.3.2.1.(12); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 118, 82-83: Fluit enim a Deo immediate in intellectum tamquam formale principium intelligendi, in quo ipse Deus intelligatur in eo, quod quid est.

(70) この場合，第一始原（神）が形相としてその《何であるか》を認識させるために可能知性を形相的に形成することと能動知性が第一始原を認識するために形相的に原因づけられることの間には中間的ものはないという意味での直接性であると考えられる。

(71) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de visione beatifica* 4.3.2.1.(15); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 119, 94-100: Ratione igitur talis immediationis in ordine formarum causalium, quo formalitas superioris formae determinatur in inferiorem causaliter, necessarium est intellectum separatum, qui est intellectus agens, uniri nobis mediante intellectu possibili et ipsi intellectui possibili tamquam formam eius, intellectui, inquam, possibili facto in actu secundum supremum gradum et ultimum limitem secundum genus huius intellectionis, quo intelligit Deum in eo, quod quid est.

ること，これはディートリヒによれば神の自己譲渡（communicatio）の仕方の一つである[72]。しかしここで提起されるべき問いは，神をその本質において直観するという，いわゆる至福直観（visio beatifica）はこの生において可能なのか，ということである。たしかに神である第一始原は単一にして純粋で完全なのであるから，そのうちでは始原とその始原の《何であるか》を表示する形相的根拠は，神の本質と区別されることはない。しかしだからといって，その性質がそのまま認識の仕方に反映されるわけではない。ディートリヒは，認識の仕方においては，本質であるかぎりの本質と《何であるか》を表示する何性との間には区別があることを認めている[73]。ということは，われわれ人間知性はこの生においては事物の何性を認識することが固有な仕方なのであるから，われわれが神と一体になるといっても，それは神の活動が本質であるかぎりにおいて，形相として一

なお，ここで言われている最高位（supremus gradus）と究極の境界（ultimus limes）とは，言うまでもなく，本質的序列の最高位にして究極のものすなわち第一始原である神を表示している。つまり可能知性は第一始原から直接に形相的に原因づけられるということを意味している。また，ここで言われている「形相的に」とは形相が原因づけるのはいわば質料のうちに留まる仕方であるという意味である。

(72) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de visione beatifica* 4.3.2.2. (2); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 119, 106-107: Et est iste modus unus de numero eorum, quibus se Deus secundum communem legem et permanentem statum communicat.

なお，この引用文で言われている「共通の法と恒存的状態にしたがって」（secundum communem legem et permanentem statum）に関して，「『共通の法にしたがって』と言ったのは，神がペルソナの一性において人間本性に自己伝達をした伝達を例外とするためである。『恒久的な状態』で私が理解してもらいたいことは以下のことである。神がこの世の生の状態において秘蹟，恩寵，徳そして途上の状態に関わっているものが常にあるものによって自己譲渡する仕方は除外されるべきだということである」と解説されている。

(73) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de visione beatifica* 4.3.2.1. (10); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 118, 63-65: secundum modum tamen intelligendi distinguuntur essentia inquantum essentia et quiditas seu ratio indicans quod quid est.

体になるのではなく，神の活動が本質と区別されるかぎりにおいて，一体になるということである。つまり，この生における神との一体とは，神の活動は現実に認識されたものあるいは可知的スペキエスであるから，それらを通しての一体であることを意味する[74]。つまり，この世界に生きているかぎりにおいて，神を本質直観することはできないのである。

この生における神の本質直観が不可能であることは，同時に《あの世界》における至福的生の存在を示唆している。さらには，ディートリヒの思弁神学はここに「哲学者たちの神学」(scientia divina philosophorum) と「われわれの聖者たちの神学」(nostra divina sanctorum scientia) に分離することになる。前者の神学は自然の摂理の秩序にしたがった普遍的存在を考察することであり，したがって自然の秩序を超えて究極な目的に向うことはない。それに対して後者の神学は，神の意志による摂理に秩序づけられている存在に向けられ，善にして聖なる生また永遠の至福を獲得すること，そしてこの世界が終わった後すなわち天国における善悪に関わっている[75]。

---

(74) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de visione beatifica* 4.3.3. (14); ed. Mojsisch, B., *CPTMA*. II, 1; 123, 80-84: Ipsis enim talibus, qui ab illa beata vita alieni sunt, nobis quoque, qui degimus in hac vita, non unitur ut forma, secundum quod actio eius est essentia eius, ut dicit Commentator *Super III De anima*, sed solum unitur nobis per intellecta in actu seu species intelligibiles, quae sunt actio eius, secundum quod actio eius differt ab essentia eius.

(75) Theodoricus de Vriberch, *De subiecto theologiae* 3(4); ed. Sturlese, L., *CPTMA*. II, 3; 281, 100-282, 119: Scientia enim divina philosophorum considerat unversitatem entium secundum ordinem providentiae naturalis, quo videlicet res stant in sui natura et secundum suos modos et proprietates naturales gubernantur per principem universitatis, nec ultra hunc naturae ordinem aliquem ulteriorem finem attendit. Nostra autem divina sanctorum scientia attenditur in entibus, secundum quod stant et disponuntur sub ordine voluntariae providentiae, in quo attenditur ratio meriti et praemii et ea, quae attenduntur circa bonam et sanctam vitam et adeptionem aeternae

4．エックハルト神学へ：むすびにかえて

ディートリヒによって示されたこの世とあの世との分離は，モイジッシュも指摘しているように[76]，エックハルトにはただ訝しく思わせるだけである。というのもエックハルトにとって，この世とあの世との分離の根拠である基準は身体的な生死にあるのではなく，キリストの生と死にあるからである。たとえばドイツ語説教第29番においては次のように語られている。

> 「なぜ神は人になったのか。それは私が同じ神として生まれるためである。神が死んだのは，私が全世界とすべての被造物に死ぬためである。」[77]

キリストの受肉と十字架上の死は歴史的事実として意義づけられるだけではなく，人間の魂の内奥における永遠の出来事として捉えられている。そしてエックハルトは，受肉の第一の結実は，人間が神の養子として神の子になることであると理解している[78]。さらに神のことばが受け取った人間本性（natura humana）に関しては，キリストと同名同義的に等しく[79]，

---

beatitudinis et perventionem ad finem ulteriorem sive in bono sive in malo etiam post terminum huius mundi, quando scientia divina sapientium huius mundi destruetur, I *Cor*., 13.

(76) Mojsisch, B., *Meister Eckhart - Analogie, Univozität und Einheit,* Hamburg 1983, S. 18.

(77) Meister Eckhart, Predigt 29; DW II, 84, 1–3: War umbe ist got mensche worden? Dar umbe, daz ich got geborn würde der selbe. Dar umbe ist got gestorben, daz ich sterbe aller der werlt und allen geschaffenen dingen.

(78) Meister Eckhart, *Expositio sancti evangelii secundum Iohnnem*（=*In Ioh.*）n. 117; LW III, 101, 12–14: primus fructus incarnationis verbi, quod est filius dei naturaliter, est ut nos simus filii dei per adoptionem.

(79) Meister Eckhart, *In Ioh*. n. 289; LW III, 241, 7–8: Primo quidem quod natura est nobis omnibus aequaliter communis cum Christo univoce.

その人自身よりもいっそう内的である[80]とエックハルトは言う。

人間本性におけるこれら二つの性質から考えると，人間の内奥には非被造的なものが存在していることが暗示されている。それをエックハルトはたとえば「魂の被造的な本性を超えたものであるなにか」（daz etwaz obe der sêle geschaffener natûre）[81]あるいは「魂の内にあって創造されずまた創造されえない光」（ein lieht, daz ist in der sêle, daz ist ungeschaffen und ungeschepflich）[82]と表現している。しかしこれは，非被造的なるものである点において，ディートリヒの能動知性とは異なる。ここは神が自らの子を生む場なのである。そして神の誕生が実現する前提は，魂が自ら持っている被造的なるものを捨て去ることである。これが先の引用文で言われている「全世界とすべての被造物に死ぬ」を意味する。

そして「同じ神として生まれる」は魂の内における神の子の誕生を意味する。しかし神の子を受容する能力は魂それ自体にあるのではなく，神の子それ自身に由来している[83]。ところでエックハルトは存在あるいは存在者，一，真，善といういわゆる超範疇的概念（transcendentia）が本来において神のみに帰属することを主張している[84]。とすれば，被造物としての人間は，「あること」，「一であること」，「真であること」そして「善であること」を自己自身からではなく，神それ自身から有していることが帰結する[85]。エックハルトのこの見解には，たとえば基体と付帯性との関係

---

(80) Meister Eckhart, *In Ioh*. n. 289; LW III, 241, 14–15: Secundo notandum quod natura humana est cuilibet homini intimior quam ille sibi.

(81) Meister Eckhart, Predigt 29; DW II, 88, 5–6.

(82) Meister Eckhart, Predigt 48; DW II, 418, 1–2.

(83) Meister Eckhart, *In Ioh*. n. 99; LW III, 85, 6–7: ipsa potestas recipiendi eum ab illo（filio）est.

(84) Meister Eckhart, *Prologus in opus propsitionum* n. 4; LW I, 167, 9–10: solus deus proprie est ens, unum, verum et bonum.

(85) Meister Eckhart, *In Ioh*. n. 99; LW III, 85, 2: nec entia nec quae unum sun taut vera et bona, non habent ex se nec quod sunt nec quod unum sunt aut vera et bona…, sed habent hoc ab ipso verbo, dei filio.

において，真の存在者は基体であって付帯的なるものはアナロギア的に関係している存在者であるとするディートリヒの解釈[86]に見られるアナロギア論がさらに先鋭化された形を見ることができる。すなわち神に存在が帰属するのであれば，被造物は純粋なる無にほかならない。神と被造物のこうした関係にアナロギア論を適用する。したがって，被造物としての人間の魂は純粋なる受動として捉えられることになり，ディートリヒのように能動知性は決定的な機能を有することはない。

最後にスペキエスをめぐる問題に触れておきたい。このスペキエスの起源に関してはディートリヒとエックハルトとではその見解が異なっている。つまり，ディートリヒの場合は，すでに言われているように，可知的スペキエスの起源は能動知性であるが，エックハルトの場合は可感的スペキエスも含めて，その起源は「対象」である。エックハルトは『ヨハネ福音書註解』（*Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*）第57節において「われわれのすべての感覚的あるいは理性的能力においては，第一に，スペキエスすなわち対象の子（proles obiecti）が生まれなくてはならない」[87]と述べている。さらに，対象とスペキエスとの関係における一性は，自然的存在者における質料と形相との一性よりも卓越していることが指摘され，スペキエスの本質規定が自然的存在者のそれとはまったく異なっていることが述べられている。またスペキエスが《対象の子》と表現されているのは，神的領域における父と子との関係を示唆している。すなわちスペキエスと対象との関係におけるアナロギア的原因は神における父と子の関係であることを意味する。ここには比例性のアナロギアの根拠に帰属のアナロギアをみるというディートリヒのアナロギア論をエックハルトが受

---

(86) Theodoricus de Vriberch, *Tractatus de accidentibus* 10 (4); ed. Pagnoni-Sturlese, M. R., *CPTMA*. II, 3; 67, 87–89: ens per attributionem et analogian ad vere ens, quod est substantia.

(87) Meister Eckahrt, *In Ioh*. n. 57; LW III, 47, 17–48, 1: in omni potential sensitive vel rationali nostra primo omnium necesse est gigni speciem, prolem obiecti.

容した形跡を窺うことができるが，エックハルトの場合，認識論的・自然的領域における同名同義的関係同士にもアナロギア関係をみて，その関係自体のアナロギア的始原を父と子の関係とみる。

エックハルトはまたあるラテン語説教において，《神のスペキエス》（species dei）という表現を用いている[88]。これはディートリヒにおける神の《何性》との関連が指摘されるかもしれない。しかし神のスペキエスは魂のうちに生まれるものであり，したがって魂のうちにおける神の子の誕生に一致すると言える。そして神との一性ということを考えれば，神のスペキエスの実現をもって神との究極の一性をエックハルトは考えてはいない。すなわち魂が神のスペキエスを超えたところにおいて究極の一性は成り立つが，その場をエックハルトは《ひっそりとした砂漠》（die stille wüeste）と表現している[89]。

---

(88) Meister Eckhart, *Sermones* n. 405; LW IV, 345, 7-10: Oportet enim quod anima sit solida et clausa circumquaeque, ut in ipsa gignatur species dei ad modum montis gignentis ipsum echo, ut sic non solum sit filia, sed（pariens sive parens propter）maiorem assimilaionem ad deum.

なお，以下の拙論も参照されたい。

「エックハルト神学における出生の意味」，『新プラトン主義研究』創刊号，新プラトン主義協会編，2002年，65－85頁。

「エックハルトにおけるスペキエス論」，『新プラトン主義研究』第４号，新プラトン主義協会編，2005年，29－53頁。

(89) Meister Eckhart, Predigt 48; DW II, 420, 9.

なお，エックハルトにおける一性に関しては，以下の拙論を参照されたい。

「何故なしの生と《私》の消去：エックハルト神学における生の始原」，『通信教育部論集』第11号，創価大学通信教育部，2008年。

Summary

Die Spekulative Theologie und die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg

Tatsuya YAMAZAKI

Der vorliegende Aufsatz beginnt mit der Erklärung des Gegenstandes in der spekulativen Theologie Dietrichs und hat Absicht darauf, seine Theorie des Intellekts zu skizzieren. Den Begriff „das göttliche Seiende“ (ens divinum), dem alle Seienden nach der analogischen Bestimmtheit ursprünglich und wesentlich attribuiert werden, definiert Dietrich schließlich als den Gegenstand der Theologie, indem er darauf achtet, dass in der Theologie die Gesamtheit der Seienden hinsichtlich der Weise erörtert wird, auf die alle Seienden aus Gott hervorgehen. Diese Gesamtheit muss aber durch den Intellekt erfasst werden, um die Theologie als eine Wissenschaft zu bestimmen. Er verlangt dabei den Ursprung der wesentlichen Bestimmtheit der natürlichen Dingen nicht von der dinglichen Welt sondern vom Intellekt und zieht eine Folgerung, dass die Welt als eine Gesamtheit der natürlichen Dingen durch die wesentliche Bestimmtheit konstituiert wird, deren Ursprung im Intellekt ist.

Dietrichs Theorie des konstitutiven Intellekts baut sich auf die Ansicht, dass jeder Intellekt als Intellekt die Ähnlichkeit des ganzen Seienden oder des Seienden als Seienden ist. Der tätige Intellekt ist nach Dietrich keine Potenz der Seele sondern begründer Ursprung eben der Substanz der Seele. Er ist auch der Ursprung des Erkenntnisbildes (species intelligibilis), das den möglichen Intellekt in Wirklichkeit macht. Der tätige Intellekt ist nämlich die wesentliche Ursache (causa essentialis) des möglichen Intellekts. Was der mögliche Intellekt als Washeit (quiditas) erkennt, existiert daher auf intellektuale Weise viel mehr im tätigen Intellekt als im möglichen Intellekt, ja auf vortrefflichere und abgetrenntere Weise.

Der mögliche Intellekt kann dadurch Gott schauen, dass das Licht des ersten Ursprung nämlich Gott unmittelbar in den möglichen Intellekt fließt, weil die Bestimmtheit Gottes «Was es ist» (quod quid est) Gott selbt ist. Daher fließt unmittelbar in den möglichen Intellekt diese Bestimmtheit als Erkenntnisursprung, der die formale Funktion besitzt, durch die der mögliche Intellekt Gott selbst in seinem «Was es ist » erkennen kann.

Im Gegensatz zu Dietrich erklärt Eckhart, dass ein Erkenntnisbild ein Kind des Gegenstandes ist. Diese Erklärung ist aus seiner Analogielehre abgeleitet, die er von Dietrich kritisch übernommen und auf die Verhältnis zwischen Vater und Sohn in der göttlichen Gebiet angewandt hat.