

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

新プラトン主義からは充満の原理が、その前提となる観念やそこから導出された観念の一团とともに、中世キリスト教世界の神学と宇宙論を形成しました。そしてそれが、神学的な前提の複合体に引き渡されたのです。この古い材料の新しい組み合わせの定式化を決めるのにだれよりも貢献した人物が二人います。アウグスティヌスと、ディオニソスの作品と称して流通した作者不詳の文献や敬虔な贋作の奇妙な作品集を作った、無名の五世紀の著者です。

ディオニソスは、聖パウロのアテネの弟子とされています。神学では、その原理の両方の影響が明らかです。だからアウグスティヌスは「なぜ神は万物を造ったときに、そのすべてを平等にしなかったのか」という質問に対する答をそこに見出し、この問題に対するプロティノス的な議論を、たった六語の警句に還元したのでした。*non es sent omnia, si es sent aequalia*: 「万物が同じなら万物は存在しない。宇宙を構成する多種多様なもの—第一、第二、そしてずっと下って最低水準の生き物まで、存在しないことになる」。

ここの暗黙の想定は、またもや文字通りあらゆる一つまり可能なすべての一ものが存在するべきだ、というものです。それ以上にあらわなのは、偽ディオニュシウスの著作に見られる原理です。それは「愛」や「善性」といった神の属性についての彼の考えの本質となるものです。これらは擬人的な表現ですが、通常の中世神学で登場するときには、しばしば同情や人間の苦しみ軽減という意味ではありません。絶対者は人間に類似した感情など本当は持っていないとされているので、こうした用語は、その絶対者が持つ、計り知れず底知れぬ生産的エネルギー、豊穡性を指すことが多いのです。

言い換えると、中世著述家たちの言う神の「愛」は、神の許しや摂理の方面よりも、創造的、生成的な部分で構成されているのです。それは（トマス・アクィナスがアレオパゴスから拝借した完全に新プラトン主義的な用語で言えば）*non permisit manere Deum in seipso sine germine, id est sine productione creaturarum* [神はご自身がバイ菌なしで己に留まるのを許さなかった、つまりは生物を生産せずにはいなかった]¹。そしてその愛の当初の受益者とでもいいですか、その存在が実際の意識ある生命体や既存の道德エージェントではなく、実際の存在という恩寵を待望する存在として生み出された（言葉の綾ですが）プラトン主義的なアイデアなのです。

1. Comment. de div. nom., 9; Busnelli, *Cosmogonia e Antropogenesi secondo Dante . . . e le sue Jonte*, 1922, 14 での引用。この議論は *De div. nom.*, IV, 10 (Migne, Pair. graeca, III, col. 708) より採った。

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

万物に善をなす愛、至高の善の中にあふれんばかりに既存している愛は（中略）己を創造へと動かした。これは万物が生成される超豊富さにふさわしいことである。（中略）至高の善は存在することによりその善性を万物に広げる。というのも我々の太陽が、そうすることを選択したりそうしようかと考えたりせず、単純に存在することで万物を照らすのと同様に、至高の善は（中略）その単なる存在により万物に対してその善性の光輝を送り届けるのである²。

ここでは、天から人々を慈しむ父という原始キリスト教的な用語が、流出論の議論表現に変えられてしまっています。そしてそこで絶対者のものとされる、有限の存在を生成する内的な必然性は、同時に絶対者自身の無限の「超豊富さ」に必然的につり合ったものとなり、したがって含意としては、不可避免的にあらゆる可能なものに拡張するものとして示されています。

はるか後のダンテは、アレオパゴスのこうした一節と、マクロビウスの一節の残響を残し、ほとんどの神学者がやったように、『ティマイオス』におけるプラトンの一節を繰り返します。善は「嫉妬」を抱けず、したがって自己伝達的でなければならない、というものです。

*La divina bonta, che da se sperne
Ogni livore, ardendo in se sfavilla,
Si che dispiega le bellezze eterne³.*

(神の善良性、己よりすべての
嫉妬を消し去り、己の中で燃え輝く
それが解きほぐす永遠の美を)

ダンテが主にこの l'Eterno Valor（永遠の威光）の必然的に自己拡散的なエネルギーの発想が持つ意味を主に展開するのは、天使の階層の存在を説明するときです。この存在のたった一つの位階においてすら、作られる段階の数は無数、あるいは少なくとも有限の知性が把握できるどんな数字よりも大きいのです。

この性質は己を増殖させて
その数はこれまで口にされたこともなく
死すべき者が到達できるとも思わないものになる。
そしてもし君がそこで明かされたものを見れば

² De div. nom., IV, 1; ib., col. 695.

³ Paradiso, VII, 64-66; ロングフェロー版の訳は以下の通り [訳注：本文に入れました]

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

なんとまあ、その数千という中においてすら
そこで決まった数はまだあらわにならない (中略)
その高さを見よ、そして増幅力を見せつける
その永遠の力、なぜならそれは己のため
無数の鏡を作り、それが割れても
一つ一つはそれ自体として以前のまま⁴

しかし、他のところではっきり述べられているように、聖なる善性に内在する生産の必然性は、無限の霊的存在の創造に限られるものではありません。それは不死のものだけでなく、死すべきものにも拡張されるのです。その源泉からの存在流出は、あらゆる可能性の水準すべてに、次第に下降していくのです。

死ねるものと死なぬものは
アイデアの壮さ以外の何物でもなく
それはその愛を通じて主が存在させるもの。
..... かの生ける光は
御自らの善性を通じてその光輝を再びまとめて
鏡のように新しい自足を創り
御自らは永遠に一者のまま。
そしてそれは最後の可能性へと下降し
場から場へと下がって成り
かの短期間の条件だけを創るものとなる⁵

これはかなり文句なしの充満の原理の表現ですね。もし *ultime potenze* [訳注：引用された詩の中の「最後の可能性」、最も低い可能性しかない存在] すら存在の特権を拒絶され得ないのであれば、位階の中でそれより高いものはすべて存在の特権を与えられるしかありません。そして、ダンテが従っていてここで想定している種類の哲学にとって可能性の序列すべては創造に先立つものでした。それは「満たされた」宇宙のための永遠に固定されたプログラムであり、それを神の「善性」が確実に実現するのです。

しかしこうした下りは、アレオパゴスやその他権威には劣っても尊重されている各種哲学者を詩的にしたものでしかないとはいえ、ここでダンテは異端説に近づいています。実際、中世の著述家としては、異端に近づかないと、充満の原理は少しも使えませんでした。とい

⁴ *Paradiso*, XXIX, 130-145; ロングフェロー翻訳による。「力」とはもちろん *valor* の翻訳としては不十分である。こうした文脈における *valor* は、同時に「卓越性」「至高の価値を持つもの」という観念も含む。

⁵ *Ibid.*, XIII, 56, 58-63, ただし 59 の *nove* は *nuove* と解釈。l. 62 の *Atto* とは可能性の実現の意味。

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

うのもこの発想は、キリスト教に持ち込まれたときに、他の出所から引っ張ってきたまったくちがう原理に対応させねばならず、このためそれを文字通りに解釈することが禁止されたのです。それを、その必然的な意味合いまで展開してしまうと、まちがいなく何らかの神学的落とし穴にはまることになってしまいます。

この観念の対立は、実際のところ中世後期にスコトゥス学者、オッカムのウィリアムなど、あらゆる価値区分の唯一の根拠として、神の恣意的で不可解な意志のみを奉じる極端な反合理主義者たちから生じたものではありませんでした。もし、神さまがそう意志するだけで何か善になり、神さまが意志しなければ悪または非善になるのであれば、「善性」が持つ属性の意味合いについての理由付けなどまったく封じられてしまいます。世界は、造物主が入れたいと思ったものをなんであれ含んでいる、というだけです。でもそれがどんな種類の生き物か、それが何匹いるのか、といったことを人間が判断する手段は、経験や啓示以外はだれもまったく持っていないことになります。

しかし、神を「善」と呼んだときに、それが何かを意味しているべきだと感じた人々や、プラトン主義の伝統を受けついで、物事の究極の不合理性という教義に対する忌避感を持っている人々は、やがてどうしても充満の原理を受け入れざるを得なくなりました—しかしそうしたとたんに、それ自体よりもはるかに強力な、対立する前提やニーズに出くわすことになったのです。

つまり神の「善性」は確かに創造性を意味し、可能なものに対して実際性という賜物を与えるということであるなら、*ens perfectissimum* [訳注：最も完璧なる存在] がつまりその本質により「善」でないと言うのは、不合理で非宗教的に思えます。しかしこれを認めてしまうと、スコトゥス学者たちの真逆に陥ることになってしまい、あらゆる現実は一元的なアイデアの必然的な性質からの必然的な演繹の結果なのだ、と考えることになってしまいそうです。そこでここから、神の選択の自由を維持するために、ダンテが実に危うくも主張する寸前まできたこと、つまり創造能力はあらゆる可能性の範囲すべてに必然的に拡張される形で、実際に行使されるのだ、という主張は否定するしかなくなったのです。

アウグスティヌス以降、この二つの相反する動機の対立から生じた内的な緊張は、中世哲学で明確に露骨なものとなります。12世紀には、アベラールが十分理由の原理と充満の原理の帰結を一貫性ある形で展開しようとしたことで、この問題はあまりに表面化して熾烈になってしまいました。というのも神の「善性」の公認の意味には、こうした原理が暗黙に含まれていたからです。

アベラールは、こうした前提は必然主義的な楽観論が生じることを明確に見て取りました。世界は、それが「善」と理性的な世界根拠の時間的なあらわれであるなら、可能世界の中で最高のものでなくてはなりません。これはつまり、あらゆる正当な可能性は実現されなくてはならないということです。したがって、その特性や構成要素のどれ一つとして、条件つきであってはならず、あらゆるものは厳密にその通りの存在であった必要があります。こ

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

の結論はショッキングなものに思えるかもしれない、とアベラールは認識し、彼も最初は、それを受け入れるのをためらった、と告白しています。しかし最終的に、彼は自分の立ち位置についてまったく疑問の余地を読者に与えません。

我々は、神が実際にお造りになったより多くのものや、もっとよいものを作れたかどうかについて考察しなくてはならない。(中略) これを認めるにせよ否定するにせよ、そのどちらの選択肢からも導かれる結論が明らかに不適切なので、多くの困難に陥るであろう。というのも、実際にお造りになられたよりも多い少ないものを作ることができた想定するのであれば、(中略) 実際に存在するものは、神の嗜好の善性を極度に侮辱するものだと言ってしまうからである。善性は、自明ながら、善いものしか生み出せない。だが神がお造りになれたはずなのにお造りにならなかった善なるものが存在したり、お造りになる (*facienda*) のに適したものを創らずにすませたりしたのであれば、神が嫉妬深いか不公正だとそこから推論しない者がいるだろうか—特に神は何かをお造りになるのに、まったく何の費用もかからないのだから。(中略) したがって、プラトンのきわめて真なる議論が出てくる。彼は、神が実際にお造りになったものよりも優れた世界など、まったくもって作れたはずはないのだと証明したのである。[ここで『ティマイオス』30cを引用](中略) 神はまた、何か理性的で至高の善なり理由がない限り、何かをなさったりなさらなかつたりはしない。ただしその理由は我々からは隠されているかもしれないのだが。プラトンによるあの別の文章が述べるように、「生成されたものはすべて、何か必然的な原因により生成される。というのもあらゆるものは、それに先立つ何か正当な原因と理由がなければ存在するようにならないからである」。さらにまたアウグスティヌスの文でも、世界の万物が聖なる摂理により生み出されたり消されたりしており、何も偶然によるものではなく、何も偶発的には起こらないことが示されている [Quaestiones LXXXIII, 26を引用] 神はあらゆるものに実に入り込んでいるので、個別のものをお造りになるのは、ご自身の意志の選択 (*libitum*) によるのではなく、その中にある善の価値によって促されてのことなのである。(中略) これはヒエロニムスの言うこととも整合している。「神がこれをなされるのは、そうしようと意志してのことではなく、そう意志するのはそれが善だからなのである」



アベラール。12世紀フランスの神学者。40歳近くで16歳の姪っ子の家庭教師になって孕ませ、怒った娘の父親にチンチン切り落とされた。

つまり *hoc volo, sic Jubeo, sit pro ratione voluntas* [私はこれを意志するので命じる、理性の意志あれ] という態度は神に帰すべきものではなく、自分の心の気まぐれな欲望に負けてしまった人間たちだけに帰すべきものだ、とアベラールは言います。こうしたすべてから—そ

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

してここに挙げていないものも大量にあります—確実なのは、神はそのときに実際にやること、およびやらないこと以外には、何もやる（または作る）か、やらない（または作らない）のは本質的に不可能だということなのだ、とアベラールは述べます。あるいは、実際にやられた以外のいかなる形でも時期でも、それをやることはできなかった、というのです。*ea solummodo Deum posse facere vel dimittere, quae quandoque facit vel dimittit, et eo modo tantum vel eo tempore quo facit, non alio.* [神のみがそうしたものを行ったり行わなかったりできるのであり、彼がときにそれをやったりやらなかったりするの、それをやる唯一の方法および時点においてに限られ、それ以外の形ではない]⁶

こうしてアベラールは、5世紀ほども前に、プラトンの前提からスピノザの結論で最も特徴的なものを引き出していたのです。つまり言い換えると、その前提からその本当の結論を導き出していたのです⁷。17世紀のユダヤ哲学者と彼のドクトリン上の親和性は、さらにある反論に対する彼の反駁の性質にも見ることができます。彼によると、その反論は「ごく最近行われたもの」だそうで、

[その説によれば、これでは神の御業について] まったく感謝する必要がなくなってしまう、というのも神はそれをやるのを避けることはできなかったのであり、意志ではなく必然性にもとづいて行動していたのだから、というのである。この反論はまったくもって笑止である。というのもここでは、神の性質または善性から生じる何らかの必然性は、神のご意志と区別することはできないものだからである。また神がご意志に反して何かをやるよう強い制約があるなどとも言えない。(中略) 神の善性はあまりに偉大で、そのご意志はあまりに完璧であるからして、神はなされるべきことを、いやいやながらではなく自発的に行われるのである。そして神はまさにその性質のためにますます完全に愛されるべきなのであり、その栄光もますます讃えられるべきなのである。というのもこの神の善性は偶然により神に帰属したのではなく、その本質性と不変性により帰属したからなのである。

こうしたすべてから出てくるのは、17世紀と18世紀に実に普遍的にお馴染みのものとなる、あの樂觀論支持のいつもの議論です。この可能世界の中で最高のものの善性は、邪悪の不在にあるのではなく、むしろ邪悪の存在にこそあるのだ—つまりその邪悪を必要とする、アベラールが *rationabilis varietas* (正当な多様性) と呼んだものの実現にあるのだ、ということです。この見方を支持するものとして、彼は私たちがすでに知っているとおおり、きわめて高い権威を引き合いに出せます。

⁶ Introd. ad *Theologiam.*, III; in Migne, vol. 178, cols. 1093-1101.

⁷ アベラールのスピノザ主義を指摘したのは Fessier らしいが未見。Cf. Erdmann, *Hist. of Philos.*, I, 322. ライプニッツは『弁神論』*Theodicee*, 171 でアベラールに触れ、自分の「傾倒する理性」理論をアベラールの「必然性」と区別しようと頑張ってはいるが、説得力はない。

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

善も悪も、あらゆるものは最も完全に秩序だった計画から生じるのは疑問の余地がないことである。そしてそれが、それ以上は起こり得ないほどしっかりとかみ合う形ではまりあい生じているのも疑問の余地がない。したがってアウグスティヌスはこう述べる：神は善であるのだから、邪悪の存在が善でない限り、邪悪は存在し得ない。善なるものが存在するよう意志するのと同じ理由で、つまりそれらの存在があてはまるもの (*conveniens*) であるから、神は邪悪なものも存在するよう意志するのである (中略) そうしたすべてが、彼のたいなる栄光に奉仕するのである。というも絵画はしばしば、均質で単一の色であるよりも、それ自体としては醜い色が含まれているほうが全体としてはずっと美しく賞賛に価するのと同様に、宇宙においては邪悪の混和物のほうが、もっと美しく賞賛に価するのである⁸。

しかし、この議論の前提は最も正統派の神学者ですら否定できないものですが、この結論はまったく容認できないものです。アベラールはかなり露骨に、ほとんど万人が受け入れている原理の、決定論的な含意と、反唯名論的な含意の両方を露わにしてしまったのです。アベラールに対し、クレルヴォーのベルナルドゥスがなげつけた異端という糾弾の一つは、彼が「神は邪悪を阻止すべきではない、その恩寵により起こることはすべて、可能な最も優れた形で起こるからである⁹」と教えたことでした。

そしてペトルス・ロンバルドゥスは、何世紀にもわたり神学生たちの主要な教科書とされた『命題集』で、こうした点に基づきアベラールの理由付けを糾弾し、それに対して奇妙な反論を提起しました。宇宙があまりによすぎて、これ以上改善できないと主張するのは「その被創造物を創造者に等しいとすることである」。だが完全性を正当に主張できるのは創造者だけなのである、というものです。しかしながら、もし世界が不完全だと認めたなら、存在や善性の可能性のうち実現されていないものがある、ということになってしまいます。したがって「神は実際に作ったもの以外のものや、もっといいものを作れたはずだ¹⁰」ということになってしまいます。だからその後、文字通りの楽観論、または充満の原理、あるいはその両方の根拠となる充分理由の原理を受け入れるのは許しがたいことだと認知されるようになったのでした。

しかし中世の支配的な哲学は、こうした原理とは相容れないものでしたが、それでもそれなしではやっていけなかったのです。そしてその特徴的な前提の間に対立は、アベラールの自体には公然とした論争という形を取りましたが、その後も個別の思想家たちの頭の中で、内的な傾向の対立という形で現れ続けたのでした。

⁸ *Epitome Theologiae Christianae*, in Migne, *Pair: Lat.*, vol. 178, col. 1726-1727.

⁹ *Capitula haeresum Petri Abelardi: Bernard's Opera* in Migne, vol. 182, col. 1052.

¹⁰ *Sententiarum libri quatuor*, I, dist. 44, 2. Cf. 理性主義、楽観論的な議論に対するオッカムのウィリアムの批判は註釈 *Super IV lib. sent.*, Lib. I, dist. 43 in Migne, *Pair: Lat.*, vol. 192, col. 640 にある。

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

これを何よりもはっきり示すのは、スコラ哲学者の最大の人物がこうした問題について述べている部分の検討です。それを見ると、この伝統的な教義における内的な緊張関係が、彼をどれほど当惑させたことか、そしてそのために彼がさがりつかざるを得なかった、巧妙ながらも不毛な論理の言い逃れの両方がうかがえるのです。

トマス・アクィナスは、疑問の余地なく無条件に充満の原理を肯定した、だれよりもはやい人物のようです。

だれしも、自分が意志して愛するものそれ自体の完成を願うものである。それ自体として愛するものについて、我々はできる限り（中略）増殖することを望む。だが神は、ご自身の本質をそれ自体として意志し、愛される。さてその本質はそれ自体としては補ったり増殖したりはできず、その類似物を増殖させることしかできない。その類似性は多くのものに共有されているのである。したがって神は、ご自身の完全性を意志され愛する限りにおいて、物事が増殖することを意志されるのである。（中略）さらに神は、ご自身を意志するにあたり、ご自身の中にあるあらゆるものを意志される。だがあらゆるものは、その種類（*rationes*）として神の中に何らかの形であらかじめ存在しているのである。したがって神は、ご自身を意志する中で、他のものを意志するのである。ここでも、意志は理解（悟性）に従う。だが神は主にご自身を理解する中で、他のすべてのものも理解する。したがってここでも、主にご自身を意志するにあたり、神は他のすべてのものを意志するのである¹¹。



トマス・アクィナス、13世紀のスコラ学の巨人。この絵は15世紀の創作。

さてこれは、最近になってあるローマカトリック系の論者が『哲学大全（*Summa contra Gentiles*）』の註釈で述べたように「それ自体としては、神が可能だと理解したあらゆるものの存在を意志するのであり、ご自身の外にあるものの存在を必然的に意志するのであり、したがって必然的にそれらを創造する、と論じているように見えるかもしれない¹²」。この下りは、そういう意味かもしれない、などというだけではありません。アクィナスが他の場所で受け入れている前提と整合させるなら、それ以外の意味ではあり得ません。あらゆる可能性は、スピノザの表現では「無限の理解の下に含まれ」そして確かにその本質に帰属します。したがって、聖なる意志、つまり創造行為の対象となるのは、あらゆる正当な可能性すべての総和以外の何物でもあり得ないのです。

しかしもちろん、トマスはこれを認めるわけにはいきません。彼はどうしても、絶対的意

¹¹ *Summa contra Gentiles*, I, 75.

¹² Rickaby, *Of God and his Creatures*, 57.

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

志の自由を肯定しなくてはならぬのです; *necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae, ut quidam existimaverunt*. [神のご意志こそが物事の原因であり、神は一部の者たちが想定したような、その天性の必然性から行動するのではなく、ご意志により行動すると言わざるを得ない]¹³。結果として、創造はアイデアの中からの選択に限定されねばならないのです。

そこで、神の選択の御業から、必然性を排除しつつ「善性」は排除しないために、トマスは絶対的な必然性と仮想的な必然性はちがうのだ、と言い出します—これはほぼまちがいでなく、ライプニッツやヴォルフの似たような話のネタ元ですな。神の意志は、常に善を選びますが、それでもそれを「己の善性にふさわしいように選ぶのであり、その善性の必然として選ぶのではない」。こんな区別は、もちろん精査に耐えない屁理屈でしかありません。より大きな善以外のものを選ぶのは、トマス主義的な原理に基づけば、聖なる本質概念と自発性の概念の両方に矛盾するものとなります。そしていずれにしても、この議論はより大きな善、つまりここでは可能性の最大の総和だと含意されているものが、実際に選ばれているのだと認めています。だからトマスは、さらにきわめて特徴的な理由付けを追加します。しかしその結果は、これまで述べてきた結論の否定でしかないのです。

善は、そのようなものとして理解され、意志の適切な対象となるため、意志は知性により善の概念が満たされていると着想されたあらゆる物体に向けられるのである。したがって、あらゆるものの存在はそれ自体としては善であり、その非在は悪である。しかしながら、何かの非在そのものは、それに不着している何らかの善を理由として意志の対象となることはあり得る（だがそれは必然ではない）。というのも、何かが存在するのは善であり、それは何か別のものの非在を代償とするものであっても善だからである。すると、意志がそれ自体の作られ方により、存在しないよう意志できない唯一の善は、その非在が善の概念すべてを破壊するようなものだけである。そうした善は、神ご自身以外ではあり得ない。すると意志は、その作られ方により、どんなものの非在でも意志できるが、神の非在だけは意志できない。だが神においては意志する力を充分性に依じて意志がある。というのも神におかれては、あらゆるものは例外なく完全な形で存在するからである。神はしたがって、御自ら以外のあらゆるものの非在を意志できるのであり、結果として己自身以外のものを必然的に意志したりはしないのである¹⁴。

だから神の知恵は可能なものを無限に着想はするけれど、聖なる意志はそれをすべて選ぶわけではないのです。そしてこのため、有限なものの存在は偶発的であり、その種類の数

¹³ *Summa Theol.*, I, q. 19, a.4; 最後の三語 (ut quidam existimaverunt 「一部の者たちが想定した」) はおそらく主にアベラールを指す。

¹⁴ *Summa contra Gentiles*, I, 81; tr. Rickaby, op. cit.

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

は恣意的なのです。

しかしこの偉大なスコラ学者が、そのもう一つの同じく絶対的に確認された前提の、危険な帰結を回避するためにつかう議論は、はっきりと矛盾したものだし、さらに自分の体系における最も根本的な原理のいくつかにも反するものとなっています。それは、あらゆるものの存在は、それが可能である限りにおいて、本質的に善なのだとしています。そして神は常に善を選びます。しかしそれなのに、神の完全性は、神がなにか可能な、したがって善なるものの非在を意志することを許す（あるいはそれを必須にする）とも主張します。だから後の下りで、アキナスは再び絶対者が、もし善か理性的であるなら、自分の力に比例する形で多様性を生み出さねばならないのです—神の無限の力に比例するのだから、つまりは変種も無限に、ということ以外ではあり得ませんが、もちろんこれは一部のものの論理的な不可能性により課される制約の範囲内で、ということではあります。

オリゲネス【訳注：紀元200年頃の古代キリスト教のえらい神学者だそうです】は、魂があらかじめ存在していたという自分の教義との関連で、神の善性は最初の創造のときに、あらゆる生物を等しく霊的で理性的な存在にすることで示されたのであり、現在見られる生物ごとの格差は、その選択の自由の使い方が生物毎にちがっていた結果だ、と宣言しました。この意見は明らかにまちがっている、とアキナスは断言します。「創造の最もすばらしい点は、宇宙の完成であり、これは物事の秩序だったバラエティで構成される。(中略)したがって生物の多様性は能力の多様性から生じるのではなく、主に第一動因に意図されたものなのである」。この議論について提示された証明は、きわめてスコラ学的な手法と、そこに潜在している革命的な意味合いとの対比を理解するとなおさら驚くべきものとなります。

あらゆる動因はその結果に対し、その結果が受け取れる限りにおいて、己自身との類似制を引き起こそうとする。だから動因は、それ自体が完全であるほどこれを完璧に行える。だが神は最も完全な動因である。したがって神は、自分の創造物に自分の似姿を、その創造物の性質にふさわしい範囲で、最も完全な形で引き起こそうとする。だが生物は生物の一つの種に限られている限り、神との完全な相似性などまったく達成はできない。というのも、動因はその結果を超えるので、動因の中に単純に一つのものとして存在するものは、結果の中に複合的で多様な形で見つかるのである。(中略)したがって複数性とバラエティが創造において必要だったのは、神の完全な似姿が、各種のモノの中に、それらの能力に応じて見つかるようにする、という目的のためである。(中略)もしその力が各種の結果へと広がる動因が、そうした結果の一つしか生産しないのであれば、その力は多くのモノを作る場合ほどは完全に現実へと還元されないであろう。だが能動的な力の現実への還元により、結果はその動因との相似性を実現するのである。したがって、神の相似性は結果が1種類のグレードしかなければ、完全なものにはならない。(中略)種の善性は個体の善性を超越するものである。それは形相は物質を超越しているからである。したがって種が増えるのは、

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

単一の種の個体が増えるのに比べて、宇宙の善性をもっと追加することになる。よって宇宙の完全性は、多数の個体だけでなく、多様な種類が必要であり、つまりはモノの多様な度合い（グレード）が必要なのである¹⁵。

最も批判性の弱い読者にすら、この下りで天使の教師トマス・アクィナスが、無条件の充満の原理をまたもや矛盾した形でしか受け入れていないことは明確にわかるはずです。トマスも、あらゆる正統神学者同様、神の力は単なる「多様」なだけでなく無限の結果に広がると信じていたからです。「可能なすべての」を「多様な」に置きかえたのは、この前提により許されるだけでなく、そこから必然的に出てくる結論からの、明確な後退なのです。

つまりここに、あるいはトマス・アクィナスの他の著作における似たような下りにこそ、後にキングやライブニッツがその弁神論で利用する議論の直接の源があるのでしょうか。そして、価値の生物種理論の源もここにあります。これは18世紀の作家に乘っ取られて、すさまじい結果をもたらすこととなります。存在それ自体の多様性に内在する至高の価値という論理が出てくるのです。宇宙の中で実現される本質の数が増えれば、その位階の中におけるランクにかかわらず、それだけよいのだ、という想定です。もし世界が、よいものと悪いもの（善に欠けるという意味です）で構成されていなければ、トマスによると、

あらゆる可能な善性のグレードが満たされず、またどんな生き物も他の生物に対する卓越性を持つという意味で神のようにはならない。したがって、物事が似ておらず不平等となる序列がなければ、至高の美しさ (*summus decor*) は創造から失われる。(中略) もしあらゆるものに完全な平等性があれば、創造された善は1種類しか存在せず、それは創造の完全性から明らかに劣化したものとなる。(中略) モノからその善に劣る可能性を完全に排除するのは神の摂理の一部などでは決してない。だが、このように不足できるものは、実際に不足するときもある。そして善の欠如は悪である。

このように、偉大なるスコラ学者は「邪悪のない宇宙は、実際の宇宙ほど善いものにはならない」という明らかにヤバい【訳注:悪い意味ね】テーゼにもまったくためらいを見せません。

「天使は石よりもよいので、天使二人は天使一人と石よりもよい」と論じる連中はまちがった理由付けを行っている、と彼は宣言します。「天使は、絶対的に見れば石よりもよいが、それでも二つの天性のほうがたった一つの天性よりよいのである。したがって、天使やその他のモノを含んでいる宇宙は、天使だけを含む宇宙よりよいのである。宇宙の完成度は本質的にはそこに含まれる天性の多様性に比例している。善性の多様な位階（グレード）はその多様な天性で満たされるのだ。宇宙の完成度は、単一の天性の個体の増殖に比例するのでは

¹⁵ *Summa contra Gentiles*, II, 45; tr. Rickaby.

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

ないのである¹⁶⁾

これらすべてを見ると、最近のトマス体系の見事な研究の著者のように、トマスが人間による「神との融合で構成されるあの至高の善の実現」を「宇宙存在の唯一の理由」と考えていた¹⁷⁾、などとはとても言えないことは明らかです。この偉大なドミニコ会哲学者の教えにおいて、宇宙はそれ自身が存在する理由だというのは同じくらい本質的なのです。つまり、「秩序あるモノの多様性」、アイデアの実現は、それ自体が目的であり、それは人間の救済にとって重要だというだけの目的にとどまらず、本質的に生物たちの何かへの「同化」とはまったく相容れないのです。その同化は、モノの相互の異質性の喪失や、その源からの異質性すらどんな意味でも失うようであってはまったくならないのです。

また、各種の18世紀の著者に、ライオンのロバたちに対するやり方、そしてライオンの作り手のやりかたという新プラトン主義的な議論が伝わった主要な媒体もここだったのでしょう。*Non conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus* [ロバたちが殺されなければ、ライオンの命は救えない]。「生物たちがいくつかの天性の様式にしたがって行動するのを許さないのは、神の統治の合理性と整合しないであろう。だが生物たちがそのように行動するという事実そのものから、世界における破壊と邪悪が導かれてしまう。というのも各種のモノは、その相互の相反性と対立を通じて、お互いにとって破壊的だからである」。つまり道徳的な悪を犯せない者たちの紛争と苦しみという邪悪は、同時に「神として司るものからそれを完全に排除するのが神意に沿わなかった」ものでもあったのです。

邪悪を必要なものだとして言いくるめようというこうした試みはすべて、楽観論を含意しています。つまり、どんな「邪悪」も、可能な限り最高の宇宙の要素として論理的に不可避だという証明なるものは、宇宙が実際に最高のものであり、そうでなければならぬという想定がなければ無意味になってしまいます。しかしここでトマスは、まちがいなくアベラールの運命を思い出して [訳注：アベラールは普遍論争で、あるがままの宇宙が最高で改善の余地はないと論じた異端として糾弾された]、立場を変えます。そしてまたもや私たちは、偉大なる知性が、いい加減または無関係な区別を持ち出して、自分の原理の結論を避けようともがき、結局は明確な自己矛盾に到達しただけ、という痛々しい光景を目撃することになります。アベラールの提起する疑問、*utrum Deus possit meliora Jacere ea quae Jacit* [神は実際に作り出したモノよりも優れたモノをつくりだせるのか] に取り組むところにやってくると、トマスはまず心から精力的に、自分がこれから却下することになる見方を支持する議論（公認教義や権威が根拠です）を展開します。この質問にイエスと答えるのは、神は *potentissime et*

¹⁶⁾ *Summa contra Gentiles*, III, 71; および *I Sent.*, *dist.* XLIV, q. 1, a.2, in *Opera omnia*, Pavia, V (1855), 355.Cj. *Summa Theol.*, I, q.47, a. 1,2, と q.65, a.2.

¹⁷⁾ Gilson, *Le Thomisme*, 126. Gilson はもちろん、別のところではトマス主義教義のもう一つの、あるいは流出論的な側面をしっかりと示している。

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

sapientissime [最も強力かつ賢明に] なんでもやりたいことをやるのだというのを否定するのと露骨に等しく思えます。もちろんそんな否定は許されません。そしてまたもや、あの『ティマイオス』の果てしなく繰り返されてきた議論の残響をここでも聞かされることになるのです。「もし神が物事をもっとよくできたのに、そうしなかったのであれば、彼は嫉妬していたのである。だが神は嫉妬とはまったく縁遠い」。

しかしながらこうした考察に対し、トマスは一連の区別を導入することで応えます。ある種類の個別のモノは、その種類の「本質」よりよいものではあり得ない。つまりある数の二乗は、その数よりも大きくはなれない【訳注：意味が通らない。二乗ではなく平方根といいたいのか?】。なぜなら、もし大きければそれは二乗ではなく何か他の数字になるからだ、というのがその議論です。この議論が、本当の問題とはまったく関係ないというのは明らかですね。

一見するともっと関係がありそうなのは、動因の行動様式 (*modus ex parte Jacientis*) についての「よりよい」と、行われたり生み出されたりしたものの性質 (*modus ex parte Jaeti*) についての話で使われた「よりよい」との区別です。前者の意味においては、「神は実際に行ったものに比べて、よりよい形では何もできなかつた」という立場が堅持されねばなりません。後者の意味では、その反対を主張しなくてはならないのです。「神は、自分が創ったものに、その偶有に関する限り、実際に与えたものに比べ、よりよい *modus essendi* [存在様式] を与えることができる」。

しかしこの区別は、スコトゥス学者ならあり得るでしょうが、トマスの最も大切にしている確信と相容れませんでした。これはある行動の「善性」、少なくとも神の場合のできごととの善性の場合、その行われたり意図されたりしたものの客観的な特性とは全く関係がない、という意味合いを持つことになってしまうからです。最終的には、この緻密な教師の創意工夫ですら、三つの文章の議論において、3つ目が最初のを正式に否定しているものから彼を救うことはできなかつた、というわけですね。

これらのものを想定するなら、宇宙は実際にあるものに比べ、よりよくなれないのは否定できない。というのも、神が物事に割り当てた、この宇宙の善性を構成する、見事にかみ合う秩序のためである。もしこうしたもののどれか一つでも、よりよくなれば、全体の秩序を構成する比率が乱される。(中略) それでも神は、自分がお造りになったもの以外のモノも作れるし、すでに作ったモノに他のモノを加えることもできる。そしてその別の宇宙は、よりよいものとなる¹⁸。

この実に慎重で腰がすわらないながらも、まごうかたなき充満の原理への接近で、トマス・アクィナスは完全に絶対的な、連続性の原理の主張に加わります。アルベルトゥス・マ

¹⁸ *Summa Theol.*, I, q. 25, a.6; cf. さらに *De Potentia*, I, 5. 後の論者でも同じ矛盾はありがち: cf., e.g., Nicolaus Cusanus, *De ludo globi*, I: *perfectiorem mundum potuit facere Deus; licet factus sit ita perfectus sicut esse potuit. Hoc enim est factus quod fieri potest.* [神はより完全な世界を作れる。とはいえ世界は可能な限り完全に作られた。というのもそれが可能なものとなったからである]

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

グヌス [訳注：13世紀ドイツのえらい神学者で、トマス・アクィナスの師匠] は『動物について』の執筆で、すでに「自然は [動物の] 種類を別々にするときに、かならずその間に何か中間のものを作る。というのも自然は極端から極端へと *nisi per medium* [中間なし] に飛躍したりはしないからである¹⁹」と主張しています。同様にトマスは自然が「我々の視界に明かしてくれるすばらしい存在のつながり (*connexio rerum*)」にこだわってみせます。「高い属の最も低い成員は常に、低い属の最も高い成員に肉薄する (*contingere*)」アリストテレスから拝借した、お決まりの植虫動物の例が挙げられています。

しかしトマスがこの概念に与える主要な応用は、精神と身体の関係でした。質料である *genus corporum* [肉体の属] は、その最高点、つまり人間において精神的なものへと移行するのです。人間の構成は「*aequaliter complexionatum* [等しく複雑]であり、どちらの区分の特性も同じだけ持っている。というのもそれは身体の上の区分の最も低い成員、つまり人間の魂を持つ。これは一連の知的存在の最底辺にいる一したがって、肉体的および非肉体的なものの限界にして境界であると言われているのだ²⁰」。したがって連続性の原理の圧力は、中世においてすら、伝統的な心身の明確な二重性を、克服はしないまでも和らげる傾向がありました。

この原理の強調は、きわめて評判の高い後世の神学論者たちの間でも繰り返されます—たとえばニコラウス・クザーヌスなどです。

あらゆるものは、いかにちがっていても、一つに結びついている。モノの属の間には、高いものと低いものの間につながりがあって、そのふたつが共通点で出会う。ある属の最高の種が、次に高い属の最低の種と一致するという秩序が種の間を生じ、それにより宇宙は一つで、完全で、連続的になるのである²¹。

教義的なものとは別に、天使の存在を示す「哲学的」議論として受け入れられていたものは、必然的な充満の想定と存在の連鎖の連続性という想定を根拠としていました。人間が示す位階の上に、有限の存在があるという明らかな可能性が存在し、結果としてそうした存在が実在しないのであれば、連鎖には欠けているリンクがあることとなります。このようにして、天に暮らす者たちの現実性は、超自然的な顕示が確証を与えてくれなくても、自然な理由付けによってアプリアリにわかるのです²²。話の先取りになってしまいますが、これは何世紀にもわたり、「霊的な生き物」への信念を裏付けるものとして持ち出される、主要な理由であり続けました。サー・トマス・ブラウンは *Religio Medici* [『医師の宗教』] で「実に多くの教養ある頭脳が、これほどまでに形而上学を忘れ去り、生物のハシゴと位階を破壊

¹⁹ *De animalibus*, Lib. II; K. Ufermann, *Untersuchungen über das Gesetz der Kontinuität bei Leibniz* (1927), 8での引用。

²⁰ *Summa contra Gentiles*, II, 68.

²¹ Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, III, 1.

²² Cf. Gilson, *Le Thomisme*, 128.

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

してしまい。精霊の存在を疑問視するようになるというのは（中略）私には不思議でたまらない」と述べています。18世紀半ばの詩人ヤングでさえ、連続性の原理の中に人間の魂の不滅性の証明を見出し、さらに純粹または永遠に非肉体的な生物の存在の証拠も見て取っています。

自然を見渡そう、このきちんとしたグラデーションすべてを。
その位階はなんと細やかに刻まれていることか！
それぞれの中間的性質が両極でつながれる
その上のもとその下のものとの。
..... だがどれほどしっかりしているのか
連鎖は上方でも切れず非肉体生命の領域まで
続くのか？ 死がもはや支配力を持たない
至福の領域まで？ 半分死すべき、
半分不死の存在を作る：一部は地上の
一部は天の存在。人の魂に永遠を
与える。それとも人で序列は終わるのか。
ギャップはあぐりと口を開け、つながりはそこで終わる
確かな理性がそこで止まり、次の一步には支えがなく
上ろうとしてそれは、その仕組みから転落²³。

しかしヤングの時代には、理性的な秩序において、ミッシングリンクがあってはならないという想定は、主にまったくちがう方向に向けられ、まったくちがった結果をもたらしました。それでもこの充満の原理からの導出はあまりにしつこかったので、1850年代になってもヴィクトル・ユゴーが、レトリック的にそれを展開させています。

雄大な山の斜面のように、
混乱した騒音の莫大な乱闘が、影の深みから
暗い創造物がこちらに持ち上がってくる
岩ははるかに遠く、動物は近い
人はなんと傲慢で生き活きと見えることか！
だが、非論理的な生き物が我々を欺くと思うか？
目にみえるハンゴ、それが壊れると思うか？
上からの感覚が啓発されている人間よ、
ゆっくりと、段階を追って光へと

²³ *Night Thoughts*, VI. 同じ議論としては cf. Locke, *Essay*, III, ch. 6, 12; Addison, *Spectator*; 519.

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

上がるあの創造が

人間を深淵の縁にとどめておくと思うか？ [訳注：原文は仏語のまま]

こうした想定は、存在の非論理性を含意するものでしたが、容認できないものでした。位階は人間よりも高い無数の段階を経るのです。

てっぺん、底辺、縁や真ん中の人々
そしてその深みで神の中に消える！²⁴

[訳注：原文は仏語のまま]

閑話休題、『神学大全』著者に話を戻しますと、充満と連続の原理についての彼の立場をまとめましょう。これまで見てきたように、彼は自分の目的に都合がよければ、どちらも前提として大量に持ち出します。しかしそれが、可能な領域と実際の領域の完全な対応を認めるという異端に向かい、そこから宇宙的決定論の含意が出てきそうに思えた地点で、彼は細かいながらもいい加減または無関係な区分を持ち出すことで、その帰結を回避しようとしています。そしてあらゆる正統中世哲学は、急進的なまでに反理性主義的な連中以外は同じ立場でした。一貫性を持つものとしてあり得る見方は二つしかありません——一つはドゥンス・スコトゥスによるもので、後にブルーノが代表したものと、もう一つはスピノザが代表するものです。ジレンマの前者の課題を拒否した哲学者たち——創造が不合理な気まぐれだったと認める唯一の代替案として、神の本質的な「善性」を主張し、それが意味する充満の原理を受け入れた人々——は、もう一つの課題を逃れるためには、自分の前提の明らかな結論から巧妙に目を背けて見せるしかなかったのです。

充満の原理に基づく理由付けについて、私はこれまでキリスト教スコラ学者を例に示してきたのですが、もちろん彼らに限った話ではありません。イスラムやユダヤの中世哲学者の著作にも類似のものがあります。たとえばアヴェロスは次のように書いています。

なぜ神は1種類以上の植物および動物の魂をお造りになったのか？ その理由は、こうした生物種の存在は、完全性の原理に基づいているということである。一部の動植物は、人間やお互いのためにだけ存在しているように見える。だがそれ以外については、そういうことは言えない。たとえば人間に危害を加える野生動物などである²⁵。



²⁴ *Les Contemplations*, II, Liv. VI, 26.

²⁵ *Metaphysics*, tr. Horten, p. 200.

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

しかしながら、中世思想とそれ以前の新プラトン主義思想には、さらに重要ながこれほど明示的にはあまり登場しない内的対立がありました。これもまた、充満の原理と、公認の根本的な前提群に含まれる別の要素との相互作用で生じたものです。その紛争とは、善性についての、二つの相容れない考え方の対立でした。

人間にとっての最終的な善は、千年以上にわたるあらゆる西洋哲学者が同意するように、神の性質への何らかの同化または近似というものでした。その様式は、模倣や思索や一体化などいろいろでしたがね。神の属性という教義はまた、はるかに重要なこととして、究極価値の性質をめぐる理論でもありました。そして神の概念は同時に、人間の生命の目的を定義することでもありました。絶対存在は、自然のあらゆる生物とまったく似ても似つかぬ存在ですが、それでも *primum exemplar omnium* [万物の第一のお手本] です。

しかし人間がその中に自分自身の充足を見つけるべき神は、すでに指摘されたように、一つの神ではなく二つの神なのです。それは善のアイデアですが、同時に善性のアイデアでもあるのです。そしてこの二つ目の属性は、最初のものから名目上は導き出せますが、この二つの概念ほど正反対のものはありません。前者は一体性、自己充足性、静寂の神格化です。もう一つは多様性、自己超越、豊穡さの神格化なのです。片方は、ペトルス・ラムス[訳注：16世紀フランスの反アリストテレス・反スコラ派学者だそうです]の表現では *Deus omnis laboris, actionis, confectionis, modofugiens sed Jastidiens et despiciens* [あらゆる御業、行動、創造の神として、強力ながらも公正で思索的]な存在です；もう片方は『ティマイオス』の神であり流出論の神です。前者の神は「上がる道」です。有限の魂が、あらゆる創造物に背を向けて、ただ一つ安息を見いだせる普遍の完成へと戻る道をたどるという上昇プロセスの道なのです。もう一つの神は、あらゆる存在があらゆる可能性の水準を流れ落ちて最低のものまで到る、下降プロセスの源であり、それを動かすエネルギーなのです。

この二つの概念で折り合いをつける、単なる論理的な困難については、すでに示唆しましたね。しかし思考の究極の対象に関する論理的な困難は、中世の精神をそれほど困らせたりはしませんでした。*coincidentia oppositorum* の概念、つまり絶対者における両極端の出会い、中世神学ほぼすべてにおいて本質的な部分でしたし、新プラトン主義でも同様です。インゲ主席司祭[訳注：高名な神学者でこの講義の20世紀初頭にロンドンのセントポール大聖堂主席司祭]がえらく気をつかって「霊的世界における概念の流動性と相互貫通性」などと表現したもの、あるいはもっと普通の表現をするなら、神について話すときには矛盾してもかまわないし、矛盾が必要にすらなるという原理は、ごくふつうに認知されていたのです。ただし、そうした恩恵は通常は、神学における敵対者には差し伸べられなかったのではあります。

こうした原理を適用するときに残る、ちょっとした気まずさは、一見すると矛盾した用語が *sensus eminentior* [もっと大きな意味合い] で使われているのだという弁解により軽減できるし、スコラ派神学者たちもそうしてきました。これはつまり、そうした用語は通常の意味ではないし、また人間精神が理解できるようなどんな意味でもないのだ、という理屈です。

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

しかしながら、ここで私たちが扱っている中世思想での内的な緊張は、一人の頭の中で生じた二つの思索的観念の間の単なる乖離にとどまるものではありません。それは、二つの実務的な理念の間の乖離でもあったのです。私たちには、相容れない形而上学的な前提としか思えないものを、神の性質として容認するのは簡単かもしれません。しかし、私たちにとって相容れない価値概念に思えるものを、人間の実践の中で折り合いをつけさせるのは不可能です。多者から一者への逃避、創造された世界との対照ぶりだけで定義された完成の探究を、多様に歎び、一者から多者への流出により自己表現する善性の模倣ときちんと調和させるなどというのは、まったく不可能なのです。

片方の綱領は、「生物/創造物への執着」すべてから退くことを要求し、不可分の聖なる本質についてのエクスタシー的思索へと帰着します。もう一つの綱領は、それが定式化されたとすれば、人々を何か有限なやり方で、神の創造的な情熱に参加し、モノの多様性や宇宙の充満性が実現されるプロセスと、意識的に協働するように人々を召喚したでしょう。創造のすばらしさを目の当たり、その無限の多様性の細部を好奇心に満ちてたどったりする無私の歎びに、審美的なビジョンを見出したことでしょう。活発な生活を思索的なものより上に置き、さらには知覚可能な世界の「秩序だった多様性」を愛し、模倣し、補う創造的アーティストたちの活動を、最も神に誓い人間生活の様式と考えたかもしれませんね。

しかし中世初期においては、こうした意味合いは、いかに明確に公認ドクトリンの片方に含まれていたとはいえ、おおむね何も影響をもたらさないままでした。二つの価値の理論はまともに調和させることができないので、中世キリスト教哲学は、それ以前の新プラトン主義と同様に、そのどちらかを選ぶしかなく、そしてもちろん前者を選びました。教会の倫理的な教え（少なくともその完成の助言）を決め、ルネサンスはおろかその後のプロテスタント/カトリックの正統神学までずっとヨーロッパ思想を支配し続けた、人間の主要な目的に関する想定を形成したのは、善のアイデアであって、自己超越的で生成的な善性の概念ではなかったのです。人間が善を求めるべき方向は「上への道」だけなのでした。永遠の昔から、人間の探究対照たる善を完全に持っていた神が、いわばその神自身にとっての主要な善を「下への道」に見出したとされていても、それは動かせません。

その下への道をたどる神は、アレオパギスの奇妙ながら重要な一説によれば「善性と気遣いと愛によりだまされ、すべてに上にありすべてを超越するその卓越性から引き下ろされて、あらゆるものの中に存在するようになった」のです。あらゆる有限のものが渴望し、人間が意識的に苦闘して目指すべきとされる成就是、大いなる一体性に戻って留まることだったのに、その一体性は己自身の内にとどまることはなく、そしてその本質からしてとどまることはできなかったのです。

ここにはすべてに共通する愛があり
繰り返されてもよい目的が実現する

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

なぜならそれが長続きするには
反対の方向が愛でなければならないから
存在を生み出した原因に逆流させよ²⁶

[訳注：原文はラテン語のまま。原注に出ている翻訳はイマイチでは？]

しかしながらこの *amor che muove il sole e l' altre stelle* [太陽や星を動かす愛] は、天や地上にモノの複数性を生み出すという形で顕現する愛の否定または逆転だったのです。サー・トーマス・ブラウンは（最近の論者が述べたように）「モノは一体性から遠ざかるにつれて、不完全性と畸形に近づく、というのもそれは己の単純性に完全性を見て取り、それを神への最も近道だと考えるからである²⁷」と書いたときには、お決まりのスコラ学的な想定を繰り返しているだけでした。

しかしこのように、充満の原理に暗黙に含まれる価値の仕組みは、中世の哲学や宗教ではおおむね未発達だったとはいえ、受け入れられた伝統のあまりに本質的な一部だったので、まったく表現されないわけにはいきませんでした。これと、その正反対の善の概念との対立は、最も正統派の神学者著作にすら、ときには露骨にあらわれました。

だからアウグスティヌスは *De pulchritudine simulacrorum* [画像の美について] という奇妙な論考で、「神の至高の芸術」はそれが無から作ったモノの多様性にあらわれているが、人間の芸術の劣等性は、この自然の物体（たとえば人体）の多様性または *numerositas* を再現する能力が欠けていることで示されると論じています。つまりアウグスティヌスは、充満の原理から一種の美学理論を導き出す寸前まで来ているようです。芸術の機能は、創造された世界の多様性を、できるかぎり徹底的に模倣またはそれに並ぶことである、と彼は示唆します。そしてこれは真に *imitatio dei* [神の模倣] であり、したがってきわめてすぐれた宗教実践なのだ、とこの議論は明らかに匂わせています。

しかしここで聖人は我に返り、自分の教義の禁欲的で異世界的な面へと必死で戻ります。「そうした作品を作る者たちを高く尊重すべきだなどというわけではない。またそれを見て喜ぶ連中もほめるものではない。というのも魂がそのように劣ったもの—肉体的な手段で作られる肉体的なもの—に囚われているときには、まさにそれがその力を導き出す思考

²⁶ Boethius, *De Consolatione*, IV, 6; H. R. James の翻訳では:

万物は善のほうに傾倒し
道は様々だが行き先は一つ
というもあらゆるものは
その道で向きを逆転させて、あの
最初にその存在を生み出した
源を渴望して流れようとしなければ続かないから

17 世紀の詩的パラフレーズとしては v. John Norris の詩 "Beauty" in *A Collection of Pieces, etc.* (1706).

²⁷ Sencourt, *Outflying Philosophy*, 303.

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

の叡智にその分だけ囚われていないということだからである²⁸。つまりアウグスティヌスは、創造者としての神は模倣してはならず、人が何らかの形で参加する一部の神の力は、人間たちが使ってはならないもので、神の「善性」という属性が表現されている唯一の創造物は享受してはならない、という支離滅裂な結論にはまり込むことになります。

中世末の芸術の開花の中で、こうした態度は公式に廃止はできないまでも、明らかにますます場違いなものとなりました。そしてすでにダンテが、14世紀の正統派にして神秘主義的な詩人なら無理もないことですが、芸術家の創作活動と、神の創造活動の間の親近性にむしろこだわってみせる様子を見ましたね。アリストテレスによれば、芸術は自然の模倣であり、自然は神の完全性の表れなので、ここから「おまえの芸術はまるで神の孫のようなもの」(*vostra arte a Dia quasi e Nipote*)ということになります²⁹。

ルネサンス期には、中世的な発想のこの側面は、完全に独自の発展を遂げます。タッソ[訳注：16世紀イタリアの詩人]は誇らしげに書きます。「*Non merita nome di Creatore, se non Iddio ed ii Poeta* [神と詩人以外は創造者の名前に値しない]」。そしてジョルダノー・ブルーノは「神々は多形のもの多形の表現を喜ばれる、あらゆる技能の多形の成果として。なぜなら神々は存在するすべてのものに大きな喜びを抱き、それについて行われるあらゆる表象をも喜び、またかれらが存在し、秩序を与え、それらが作られるようにするよう配慮することに喜びを抱くのである³⁰」

倫理的な方向性の面で、この *imitatio dei* [神の模倣]の二つの発想が持つ意味合いの対立は、トマス・アクィナスにはっきり見られます。彼はしばしば、「生物が神の似姿にさらに近づくのは、単にそれ自体として善であるにとどまらず、自分が善であるだけでなく他のものの善性のために行動する場合である」、なぜなら神の善性は「それ自身を外にあふれさせる」からである、と宣言します。こうした理由から、「生物の中に複数性と不平等性がある」のはよいことだそうです。すべてがあらゆる面で平等なら、だれも「他の利益のために行動」できないからです³¹。しかし最終的にはもちろん、トマスにとってもアウグスティヌスに負けず劣らず、人間の真の完成は善を伝えられる相手となる生物のことなど、一切問題にはなりません。それは個人の意識すべてが、善などまったく伝えられない相手である神についての思索に完全に埋没してしまうことにあるのです。

こんどは典型的な17世紀プラトン主義者に目を向けましょう。すると、この二つの同じくらいプラトン主義的な神概念、つまり善の概念の間の、まったく同じ対立が、いまだに続いているのがわかりますし、その対立の形はさらに先鋭化しています。ジョン・ノリス・ベマートン (1657-1711) は、絶対にして完璧な存在という発想に含意される、永遠の自己充

²⁸ *De diversis quaestionibus* LXXXIII, in Migne, *Patrol. Lat.*, vol. 40.

²⁹ *Inferno*, XI, 104.

³⁰ Bruno, *Spaccio*, II.

³¹ *Summa contra Gentiles*, II, 45.

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

足性と永遠の自己拡散性の両方に、同じくらいの熱意でこだわります。神は、一方では「普遍的な充満であり、その幸福は己自身の円環の中で成就し、その円環は御自らを、ご自身の完全充足性に基づいて支え、ご自身の端であり中心なのである」。しかしその一方では：

神の性質は、その概念や着想と同様に、その真実と現実においても、絶対的で無限の完全である。そして結果として、それは完全性であるからして、有益で伝達する傾向を含んでいる。また神の性質の至上の卓越性は単に神を伝達的にするよう促すにとどまらず、あらゆる存在の中で最も伝達的で自己拡散的にするのである。というのも、絶対的かつ無限に完全な存在であることには、必然的にあらゆる種類およびあらゆる度合いの卓越性も含まれねばならないからである。(中略) この神の性質の優れた伝達可能性は通常は、ポルピュリオスの樹的な存在の位階において神秘的に示されているのである。

そしてノリスはこれに従い、その『創造の聖なる賛歌』を嬉々として敬虔に『ティマイオス』の主題で飾り立てます：

愛、優しき愛が[神の] 実り多い乳房を開け
そこに眠っていたアイデアを目覚めさせ
目覚めたアイデアはその美しさを示し
全能の神が見て微笑むのは
その永遠の映像の
見事な調和の形；
神はそれが善で美しいのを見て、その新たな演台を祝福：
存在の種子は、その美しき腹部に
可能な万物の形相を宿し
立ち上がってその見事な形を示す³²。



ポルピュリオス（3世紀ギリシャの人）の樹。物質から生命体、動物、人間、天まで示した系統樹

したがってノリスは、アイデアの世界の複製であるこの宇宙が、存在という追加の尊厳により拡張され、しかもその宇宙はその作者たる神の「お気に入りの大切にする卓越性」を表現しており、その賞賛に価するものだということに、なぜそれが人間の喜びの対象としてふさわしくないものになってしまうのか、理解に苦しんでいます。

もし被創造物の美しさと多様性があまりに顕著であり、それを作った神からの賞賛すら受けられるようなら、我々の愛や自己満足の中で神が挑めないようなものが

³² *A Collection of Pieces, etc.* (1706), 257-259 と 69; これらすべてはもっと長々しい散文として Norris が *The Theory of the Ideal World*: 1701, I, pp. 255-263 で述べている。

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

あるだろうか？ 神を喜ばせずにはおかないようなものは、人間をも十分に満足させるであろう。創造主が喜ぶものに対し、被創造物は、完全に休息して同意するであろう。こうした考察をきちんと考え抜くと、私はときに、ほとんど神の創造の中に、すべて集めて十分に享受すれば、私の愛の活動すべてを動員して我が魂の重さすべてを直すに十分な善があるとほとんど確信しそうになることさえある。

しかしここですら、異世界的な気分が最終的に打ち勝ちます。創造されたものはすべて人を満足させることはできないのです。

経験を考慮し、自分の天性の野心と創造の善性とを比べると、私は神の創造物が（中略）すべて、娯楽と賞賛の材料を提供するくらいには十分によいが、それでも人間の魂を捕らえてその落ち着き場所を与えることはできないという結論に達してしまう。（中略）被創造物には多少の栄養は見いだせるが、完全な満足と欲望の停止は、海曰く、私の中にはない。そして深みも曰く、それは私の中にはない。神がやったことすべて、作れるものすべては、この目的には不十分であり、かの賢き説教師、空の空、いっさいは空である [訳注：伝道の書 1:2]、という宣告の判決下に入るのである。

そしてノリスはこれで終わりはいしません。彼は、有限なものには、私たちの善の一部すら見つからないのだと宣言します。天の美しさは、人間の愛の最終的な対象どころか、唯一の対象となるべきだ、と言うのです。

この運河を走らない我々の愛の部分はずべて、必然的に分不相応で満足できない物体に向けられることになり、したがって、我々にとって不満の道具となる。したがって、我々の幸福を完成させるためには、その対象が我々の愛情を浴びることが必要であり、それはその対象を満足させずにはいかないであろう。（中略）目は他の何よりも光を愛するのみならず、他のどんなものにも歎びを感じないのである。

この完全性の助言というのは、この人生において常に実践できるわけではないことは、ノリスも認めています。「他のどんな対象にも目をそらす力がないというのは、永遠の理解に飲み込まれてしまい、神の美しさの栄光に永遠に没頭するのが確認された魂の、特権であり幸せなのである」。しかしこの世にあつてすら、私たちはこの異世界的な善への没頭を近似することはできる、とノリスは言います。そしてそれを徹底してやれば、それだけ「我々が出くわす失望も不満も少なくなるのである³³」

もちろんながら、プラトンの遺産の二つの要素は、これらの下りで見るとまったくもって

³³ *A Collection, etc.*, p. 247.

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

妥協の余地なき対立状態のようにはうかがえますが、それを仲立ちするようなお馴染みの仕掛けがなかったわけではありません—その仕掛けはプラトン自身が『饗宴』(210-212) で示唆しているし、プロティノスもそれを挙げています。そしてこの仕掛けは、異世界性がそれほど辛辣で謹厳なものではなかった、各種の聖人や神秘主義者たちには、異教だろうとキリスト教だろうと、いつもありがたく利用されてきました。創造されたものにはどれも、真の価値などまるで認めることはできない(と伝統的な想定の片側は述べています)とはいえ、至高の善へのアプローチは、通常は、いや必然的に、徐々にしか行えないと思ってもいいのでは? というのがその仕掛けです。そして位階またはハシゴという例えが普及していたおかげで、この考えはさらに自然なものに思えました。聖なる生命があふれ出る中で下っていた、段階のついた一連の被創造物たちは、自己完結した完全性における聖なる生命への、人間による上昇の段階をも構成しているのだと考えてもいいではありませんか! だから『失樂園』におけるアダムの天使的な学長のように、「賢き説教師の宣告する判決」を完全に受け入れる覚悟のない哲学者は、「上への道」における段階性の必要性にこだわってみせました。そして

自然の位階は
中心から周縁へと続くが
被創造物を考えると
我々が神に近づく段階を示す。

だから少なくとも暫定的であくまで手段的な価値が自然物には認められるかもしれない、というわけですね。あらゆる本当の善は、超感覚的で超自然的な秩序にあると宣言されたとしてもです。人は被創造物にかまけて、そこに歓びを見出してもよいのです。広大な存在の傾斜の中で、その上にいるものへと向かう通過手段だということさえ認識していればいいのです。この世の活動である自然科学研究を正当化するために持ち出されたのは、一般にこの発想への訴えでした。『天球回転論』冒頭にある天文学賞賛においてすら、科学者の活動は、この位階を上るための手段として提示されています。そうした研究を行う最終的な理由は、それが創造主としての神の御業に注目しているからではないのだ、と彼は述べます—その配慮も言及はされていますが。その理由はむしろ「我々はそれらにより、乗物に乗っているかのように、最高善についての思索へと導かれるから³⁴」なのです。

しかしはっきり言って、創造を人間の上昇のためのハシゴとして考えるのは、価値の理論としての充満の原理を、プラトン哲学とキリスト教神学の異世界に飛び去るような側面とを本当に宥和させられるものではありません。というのも、そもそも下降プロセスと上昇プ

³⁴ この着想の興味深くかなり入念な例が Raymond Sebond, *Theologia Naturalis* と *Liber creaturarum* (? 1480) に見られ、これをモンテーニュが翻訳している。特にこの翻訳の 1605 年版の p. 3 ff.

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

ロセスとの類似性というのは、言葉のうえでのものでしかなかったからです。人間が美しさへと騎乗するハシゴとして理解される存在の位階は、一連の自然形相として捉えられる存在の位階の段階と、文字通りの同じ段階で構成されてはいないのです。

人間の救済の真の手段として、知的な思索や審美的な享受を通じてマクロビウスが「存在の汚物」と呼んだものに考えを集中させるところから始めて、そこから細かい移行により、ますます複雑になる植物を通じ、そうした「植虫類」を経て、そこから貝類、さらに魚、さらに高等動物という具合に中世自然史が考えたような階層を通じて細かく進んで、最後に天使たちの連続的な位階をたどるべきだ、などと本気で提案した人は、だれもいなかったと思いますねえ。無限のグラデーションという考えは、宇宙論的な存在の本質でしたが、結局のところ人間を可及的速やかに、最終的な超感覚的至福（または地上の条件が許す限りそれに近い近似まで）へともたらしべく設計された綱領には、まるで不適切だったのです。そうした到達が目標であるなら、そんな段階的なアプローチが最高かどうかはまるでわかりませんでした。一貫性をもって考えるのであれば、そんな段階性はせいぜいが人間の弱さに対する譲歩としか考えられませんでした—しかもそれは危険な譲歩であり、本当に不承不承でしかやってはならず、できる限り完全に回避すべきものだったのです。

そして最後に、「創造されたモノを考察することで神へと上る」という綱領は、不完全な存在があらゆる可能な多様性をもって存在する（充満の原理が含意するものです）などというだけの話に、そんな本質的な価値をまったく認めませんでした。完全性へと上がる階段の一段として捉えられた、存在の低位のものたちは、階段に所属する用途、つまりは踏みつけられ超越されるべき存在という用途しか与えられなかったのです。そしてそんな発想は、そうしたグレードの存在それぞれが、その独自のやり方、つまり神が言わばそのご自身の神性と理性により、それぞれが宿すように制約されただけの独自の善を持つのだ、という想定とはまったく共通点がなかったのです。

この最後の指摘を裏付ける例は、一つだけにとどめておかねばなりません。それを、哲学においては中世的なある著作から持ってくるとしましょう。とはいえ、それが書かれた実際の日付は中世ではありません。これは高名な反宗教改革の敬虔な書物であり、その著者は最も過激で侮りがたい論争家でありながら、それに匹敵するほどの神秘主義者でもあった人物です。ベラルミーノ枢機卿（1542-1621）の論考 *De ascensionem entis in Deum per scalas creaturarum* [被創造物のハシゴを通じた神への上昇について] はこの着想の最も賞賛された近世の論述かもしれません。そしてそれは、神の属性の教義において充満の原理に与えられた重要性と、人間の主要な善の理論からのその原理の排除との、ありがちな不一致性を実にはつきりと示しているのです。

最初は、創造は神の姿を有限な精神が見る唯一の手段である、散乱するレンズとして表現されているように思えます。絶対的な単純性を排除しない多数性は私たちの理解を超えており、したがって、神の本質のあらゆる完全性を目の当たりにするためには、それを私たち

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

のために別々の部分に分解しなくてはならないのです。

神は、人がある程度はその被創造物を通じて神を知るように遺志されたのであり、そしてどんな単一の創造物も、創造主の無限の完成度をきちんと表現などできないので、神は被創造物を多数作り、そのそれぞれに、ある程度の善性と完全性を与え、それらから我々が、創造主の善性と完成度にある程度の見当がつけられるようにしたのである。その創造主は、最も単純にして完全な本質であり、無限の完成度を含んでいる。

つまりベラルミーノによると、存在するモノの多様性を考察することで、私たちは聖なる理性の本質である無限の多様性（でも単純性は損なわれません）を認識するのです。

創造されたものの単なる多数性だけでもそれ自体として素晴らしく、そして神の多形的な完全性の証明ではあるが、さらにすばらしいのは、その多数性の中に登場する多様性であり、それはさらに容易に我々を神の知識へと導いてくれる。というのも、一つの印章がまったく同じ多くの版を作るのはむずかしくはないが、様々な形をほとんど無限に変えるというのは（神は創造においてそれを行った）これこそまさに神の御業であり、実に崇拜に値することなのである。私は属や種を眺めるが、だれしもそれらが極度に様々で多様であることには同意する。（中略）我が魂よ、我が精神の目を神のほうに掲げたまえ。その神の中に万物のアイデアがあり、そしてそのモノから、まるで尽きせぬ噴水からのように、このほとんど無限の多様性が湧き出るのである。というのも神は創造物のアイデアやパターンを、最も至高かつ最高の形で己ご自身の存在の深みに維持していたのでなければ、こうした無数の形を創造物に押印できたはずはないからである。

しかしこうしたすべてから導かれる結論は、普通に予想されるものではなく、むしろ正反対のものです。人間が没頭すべきなのは、自然や人間性の複雑性や豊かさを科学的探究によってさらになぞり出すことではないし、さらにその尽きせぬ多様性を芸術での表象を通じて「最も崇拜されるべき神の御業」を模倣することでもないのです。人間の考察は相変わらず一者についてのものであり、多についてのものではないのです。というのも「創造されたものすべてに分配されているのがわかる各種の善は、すべてまとめて高次の形で神に統合されて見つかるから³⁵」です。このイエズス会の偉大な論争家は、クレルヴォーのベルナルドゥスのやり方に対する厳しい禁欲性を見せたりはしません。また十字架のヨハネのような、反宗教改革の神秘主義者に代表される極端にも行こうとはしません（十字架のヨハネは「霊的な人間は完全な抽象性と忘却を目指し、可能な限り創造されたものについての知識

³⁵ Op. cit., 27.

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

や形相—それが存在したかどうかさえ—が記憶に残らないよう努めねばならない」と言っています)。ベラルミーノは「我々はこの地上にあるうちは、被創造物からの慰めすべてから引き下がるよう命じられてはいない」と譲歩はしています。しかしそうした被創造物の主要な役目は、それら自身のはかなさと不十分性を思い知らせること、あるいは神の超感覚的な属性の知覚可能なシンボルとなり、したがって「神以外のすべてが精神の虚飾と苦悩でしかなく、存在など持たず、存在しているように見えるだけで、平安を与えてはくれず嘆きしかもたらさない」ことを示すことなのです。「創造されたもののハシゴ上昇」は、結局のところ、進歩的な *contemptus mundi* [世界への侮蔑] の別称でしかないのです。

お気づきでしょうが、いま引用したベラルミーノの一節には、かすかな幻影主義がありましたね。あらゆる複数性や個別化は単に非現実の外観でしかないという教義の吐露です。幻影主義の詭弁用語法に陥ってしまいたいという誘惑は、新プラトン主義でもカトリックの形而上学でも、常にすぐそこにあり続けていました。その理由の一部は、異世界的または神秘主義的な気運は、顔を背けようとするこの世界を単なる非実在物として扱うことで表現されるからですし、また別の一部は、こうした考え方はこれまで私が語ってきた、内部の論理的な対立を一見すると軽減してくれるように見えるからです。もし多種多様な有限物が多少なりとも存在するのを否定するという、自己矛盾的ながらも安易な簡便法に頼ってしまえば、一瞬であらゆる問題が消え去ります。一者以外のものは何も実在しないのだから、説明すべきものなど何もない、というわけですね。

しかしながら、キリスト教神学は困難から逃れる道として、こんなものを採用はできませんでした。実のところ、新プラトン主義やカトリック哲学の異世界性は、ヴェーダなどのインド体系のものにくらべても、それ自体としてぬるかったわけではありません。プロティノスやアウグスティヌス、偽アレオパギテース、エリウゲナ、いやトマス・アキナスですら、その精神が教義のこちらの側面に向いているときには、もっと神秘主義的なウパニシャッドやシャンカラの聖人たちに比べても、真の現実にして唯一の本当の善性の「他者性」を主張するという点においては、まったくひけを取らないほど徹底しています—私たちがいま経験している存在のあらゆる特長や、推論的な思考で多少なりとも理解を枠づけられるものすべての絶対的な排除がそこでは謳われます³⁶。両者のちがいは単に、西洋の教義は基本

³⁶ Cf. e.g. *Enneads*, V, 7, 41: 唯一者は「自分自身にとっては何物でもない (中略) それは己自身にとってではなく他人にとっての善性なのである。それは己自身を見たりしない。というのもそうした見る行為から、何かが存在してそれにより存在するようになるからである。そうしたことはすべて劣った存在にまかされており、それらの中に存在するものは、何一つそれには帰属しない。存在すらも」 - Augustine, *De Trinitate*, V, 1, 2: (*Deum esse*) *sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem*. [神は) 性質なくして善であり、量なくして偉大であり、必要なくして創造者であり、状況なしで司り、習慣なしに他のあらゆるものを含み、どこでも場所なしにすべてであり、時間なしに永遠であり、己自身を変化なしに変化を可能にし、何にも耐えることがない] - *Dionysius Areop.*, *De div. nom.*, VI, 3: 「神は着想されることも表現されることも命名されることもない。そして彼は既存のものどれでもないし、既存のものどれ一つの中にもいない。そして彼はあらゆるものの中におり、無の中

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

的に二重だったということです。それはこれを主張しましたが、同時に反対のものも主張したのです。この2要素の二番目のものは、そのプラトン主義的な源だけでなく、ユダヤ教の源泉からも、その本質にしっかり組み込まれることになったのです。

『ティマイオス』や新プラトン主義的な推論の影響は、主に偽ディオニュソスの仲介を通じ、『創世記』の権威と相まって、中世神学者たちに足枷をはめ、具体的な存在物を持つ実際の宇宙の実際の生成を主張し、神を自己拡張的で創造的なエネルギーと同一視するようにさせたのです。結果として無宇宙論の用語が、この伝統にしっかり根差したベラルミーノのような著述家の中に現れるときには、決してあまり額面通りに受け取ってはならないのです。これはこの二重の教義における、片側の極端な表現でしかないものであり、これは反対側によって、いかに首尾一貫しない形であれ、相殺されるものとして理解しなければならないのです。

伝統的な前提の複合体における、二つの流れの対立はながく抑圧されてきましたが、それがルネサンスの一部論者においては、相争う二つの原理の公然とした二重主義へと発展しました。二つの片方はよいもので、もう片方は邪悪ですが、どちらも神の性質そのものに必然的に内在しており、結果として人間の天性の中にもあるとされました。そしてこうしたプラトン主義、ユダヤ教、キリスト教の源から導かれる観念の、近代初期の再編においては、いつもの中世的な選好が逆転しているという点は重要です。高い価値を与えられたのは、動かざる動者、つまり一者が不可分で永遠に己の自己充足性の中に安住しているというものではありません。むしろ休みなき「能動的な原理」のほうで、これは生成、動き、多様化として顕現したのです。だからロバート・フラッド (1574-1637) は、明らかにベルナルディーノ・テレジオの哲学から一部は拝借し、カバラ的な源から一部は導き出した二重主義により、神の本質は次のようなものだと告げます。

に不在する。そして彼はすべからすべてをするので知られ、無から無をすることでも知られる」・*Joh. Scotus Erig.*, III, 19: 「無」としての神 -Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, I, q. 13, a.12. 確かにトマスは、神について私たちが行えるポジティブな主張が真実であると示そうとはしている。だがそれは *sensu eminentiori* [もっと大きな意味] ででしかあり得ない; 私たちがつかう与件は、生物に当てはまる場合の意味しか私たちににとっては持っていない。しかし神やその他の言説の対象に、文句なしに適用できる与件はない。というのも「創造されたものにおいては明確で複数である完成は、神においては不可分かつ単純なかたちであらかじめ存在しているから」である。与件同士の区別は、こうした対象には本当はまるで意味を持たない。だがトマスは他のところで、神の属性はすべてが同義というわけではないという命題により、これに折り合いをつけようとしている。用語が、まったく意味をもたないのに *sensus eminentior* [もっと大きな意味] で使われ、神に意図的に矛盾する与件を帰属させることで理由付けを行い、その矛盾を神という概念で覆い隠す仕組みは、相変わらず (通常は見すごされているが) スピノザでも健在である; cf. *Eth.*, I, 17, sch.: *Intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent, nee in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans.* [神の本質を成す悟性と意志は、天国すべてにおける我々の悟性と意志と分離されねばならず、名前以外のどんな点でも一致しない。当然ながら、天のしるしとしての犬と、吠える動物としての犬は、名前以外のどんな点でも一致しないのである] Cf. また *Cogitata Metaphysica*, Cap. V.

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

可能性または暗黒原理は、神の本質的な性質において、実際の原初の光の流出に反する正反対のものであり、したがってそのそれぞれは、この世界に二つの落とし子または本質的な性質を顕現させ、あるいはもたらしたのである。その両者の条件は相容れないものであり、その性質においては相互に決定的に敵対している。そしてその二つの積極的な美德は、冷と熱である。(中略)というのも暗い無、または異形の深淵の性質は自然に休み、行動または作用しないことなのである。そしてその理由は、その向こうに動きも活動もない中心に精通することであり、己を周縁に向かって、光の精霊または自発的、特徴的な性質の神が通常やるような形で薄めたりしないのが、その意欲だからである。この理由から、暗黒原理はその自然な本能である休息と静寂によりそれ自体に挑み、そしてこれが適切にもそれ自身の条件が持つ唯一の本質的な美德、冷を得るまたは生み出すのである。それは、その反対物の攻撃に抵抗する旗手として選ばれたものである。その反対物とは熱であり、その性質は動きや行動である。(中略)したがって、それが熱の攻撃により励起されたり乱されたりしない限り、それは動かず、その眠たい母である闇と剥奪の中で待ち続け、その母の子どもは不動と休息となり、それが中心にしっかりしがみついて眠り、したがって周縁に目を向けたがらないのである。そしてまったくもって、冷は本質的な行動であり、聖なる威力から生まれてそれに仕え、そしてそれにおいてそれは周縁部からそれ自体への光輝を適切に集めるのである。

つまり、神の本質が持つこの性質、つまり冷の中に感覚可能な形で現れたものは「剥奪、死、虚無、空虚、解体の母」であり、それが「濃密化、収縮、固着、不動、重苦しさ、休息、強迫観念、または暗闇、屈辱、窮乏、呆然といったものの唯一の有効な原因³⁷」なのです。フラッドといえども認めざるを得なかったらしいく、まちがいでなく「それは素晴らしいものであり、一つの一体性から二つのこうした正反対の性質が生じて花開くというのは、素晴らしいことであり人間のあらゆる理解を超える。その片方は闇（これは誤謬、崩壊、対立、剥奪、死の座である）と、もう片方は光、すなわち真実、美、愛、地位といったものの運び手なのである」。「マニ教の教団が、二つの共同永遠なる原理があると頑固にこだわった」のも不思議ではありません。そしてフラッドは、キリスト教徒としてもプラトン主義者としても、万物が単一の単純で完全な本質から派生したという教義はあきらめられないのですが、それでもこの二つの神の属性、あるいは私たちがそのようなものとして知覚するよう知られているものが、あらゆる現実的な面で、神と悪魔というのとほぼ同じ役割を持っているということに認識して、居心地悪い思いをしています。ここで私たちが注目したいのは、神の中にある悪魔の部分が、自己充足または自己完結という属性のほうに与えられ、その影響というのは、モノが存在の不動の中心を求める傾向としてあらわれている、という点です。これこ

³⁷ *Mosaical Philosophy* (1659), 53-54. この二つの原理をフラッドはきわめてしょっちゅう神の "voluntury" と "noluntury" と表現している。[訳注：これは明らかにその次の引用につくべき注]

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

そが「闇と崩壊が光と生命の子供たちやその美しき落とし子たちすべてに与えるあの混乱し剥奪し憎悪する愛着³⁸」なのです。神が己自身から進み出て、その「優しき流出」の中に生きるときにこそ、その言わばよいほうの性質が顕現するのです³⁹。つまり「充満」はフラッドの聖なる言葉の一つであり、逆に彼は自然の *horror vacui* [真空への恐怖] について大喜びで敷衍します。

ヨブは、虚無、空虚、闇が一つにして同じものだと論じた。確かに虚無、空虚または空虚、なぜならかの充足性または充満性は、神の実際の性質からやってきたものだからである。(中略) 神の精霊の顕示以前に存在していた虚無で空虚な地球は、いまや聖なる光で満ち、増殖する恩寵でいっぱいとなった。それによりもはや空虚と虚空はなくなり、つまりは本質的存在の欠如はなくなり、肥沃で実り多い場所となり、いまや聖なる火と神の腐敗不能な霊で充満され、それに従いソロモンの精神、つまり *Spiritus disciplinae sanctus implet orbem terrarium* [規律の精霊が世界を満たす]。(中略) そして使徒、*Christus implet omnia*、キリストがすべてを満たした。我々はすべての充満が神の行為からのものだと認知するように、逆に空虚は、あの形ある生命が水中にないときであり、だからこそ真空または空虚は自然においてかくもひどいものとされるのである。というのも永遠の流出の完全な不在は被創造物には耐えがたいものである。なぜなら万物は熱烈に伝達されたいと願うからであり、しかもそれは自然な欲望または願望によるのであり、したがってそれぞれの自然物にとっては存在を完全に奪われるのはまったく恐ろしいことなのである⁴⁰。

つまりフラッドにおいては「邪悪な原理」はまさに、伝統的な哲学においてあらゆる欲望がその到達を見出す完全性の性質を表現するのに使おうとした用語で定義されているのです。

ここであらゆる変化や回転は止まる
ここではすべてが平穏と平和
汝は中心にやってきた、本来の休息の座に
いまやこれ以上の変化はなく、その必要もない
一が多様性になるとき⁴¹

フラッドにとって「本来の休息の座」は暗闇と死の居場所であり、「中心の中で中心につ

³⁸ Fludd, op. cit., p. 143.

³⁹ 最終的に Fludd はもちろん、その前提によって、この二つの属性は同じだと主張せざるを得なくなる。なぜなら聖なる本質は不可分であるからだ。そしてどちらも善である。言い換えると、彼はまだこの一般的なタイプの哲学に内在する矛盾に囚われている。

⁴⁰ *Mosaical Philosophy*, 52.

⁴¹ John Norris, "The Prospect," in *A Collection, etc.* (1706), 97.

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

いて思索する」存在はあらゆる善の否定です。しかし彼は、プラトン主義とキリスト教の伝統の中で無理矢理くっつけられた二つの傾向の片方を、その論理的な結末まで展開したにすぎないのです。

この対立の別の形も指摘できましょう。紀元前5世紀のギリシャ哲学からはやり受けつがれた公認原理に基づくと、あらゆる存在の善性はその固有の「天性」の実現にありました。したがって、最も極端な異世界性支持の議論ですら、名目的には「天性に従うから」という形で構築するのが普通でした。しかしこれに与えられた具体的な意味は、善が自己充足性と同一視された議論から導き出されたのです。人は、理性的な存在として、絶対的、非派生的、無限の善の所有によってのみ、その天性を実現できると宣言されました。つまり言わば、神の完全性と美しさとの完全な一体化または *assimilatio intellectus speculative*⁴² [知的思索性への統合]によってのみ天性を実現できるというわけですね。しかし、この人間固有の善という概念の脱自然化は、この時点で充満の原理の論理が適用されていたら不可能だったでしょう。そして後世にはそれが適用されることになるわけです。



この長期にわたる、基本的に相容れない観念の連結について、三つの側面を私たちは検討してきたわけですが、その重要性をいまもっと一般的な言葉で表現できるでしょう。西洋における宗教哲学と道徳哲学の歴史において、最も重要で決定的な条件とは、後期プラトン主義と、教会の公認哲学の両方が、異世界性を実質的な（とはいえ通常は文字通りだったり無条件だったりしなかったのですが）楽観論と組み合わせたということです。どちらも、「この」世界は本質的に邪悪なもので、そこから逃れねばならないという考えと、その存在は、まさにそれが持つ属性のためにあまりにも偉大な善であって、その生産においては神の属性の中でも最も神聖なものが表現されたのであるという考えの両方に、同じくらい入れ込んでいました。

一時的/世俗的で知覚可能な分割された世界から人々の考えや気持ちを引き離すような、一貫性ある異世界哲学は、次の3つの形のどれかを取るしかありません。これまで見てきたように、そうした世界がいささかも存在するなどという信念はすべて、まったくの幻想だと

⁴² Cf. *Summa Theol.*, II, 1, q. 2, a. 8. "*Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. . . . Objectum voluntatis, quae est appetitus hominis, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universal verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo.*" [人間の幸福は作られた善の中にあるのは不可能である。(中略) 人間の求めるものである、意志の目的は、普遍的な善である。これは知性の目的が普遍的な真実であるのと同様である。ここから明らかなのは、普遍的な善以外に人間の意志を鎮められるものはないということである。これは、作られたどんなものにも見出されず、神にしか見出せないのである] 新プラトン主義に関する限り、同じ観念の対立が見られたことが B. A.G. Fuller, *The Problem of Evil in Plotinus*, pp. 89-102 で見事な深みと明晰さをもって指摘されている。私がこの論点について簡単に済ませたのは、フラー氏がそれをあまりに論じ尽くしてしまったからである。

第3講 中世思想における存在の連鎖と内部紛争

言うかもしれません。あるいは、世界の現実性は否定しないまでも、それが本来は存在するはずのなかったものだと言明し、永遠のものおよび完全なるもの以外の生成は、まったくの説明不能な大失敗だったのだ、と言明することもできます。あるいは原始仏教のように、世界の起源、存在理由、形而上学的な地位や、果ては求めるべき目標のプラスの性質などという、単なる頭の中の話でしかないものなど、そもそも議論を拒否して、そのエネルギーをすべて、この一時的で知覚可能な存在はどうしようもない邪悪だと説得し、人々にそこから逃れる道を示すことに費やすこともできます⁴³。しかし、こうした哲学はこの三つの悲観論の間でどれを選ぶかという話に限られてしまうのです⁴⁴。

西洋の宗教思考においては—マニ教やグノーシス派キリスト教異端で—この立場のうち二番目に対する強い傾倒が見られました。こうした傾向が広がっていれば、これまで見てきた不一致はどれ一つとして生じなかったでしょう。聖なる暮らしの乱れることなき平和から、苦悶し苦闘する創造物が出てきたというのは、原初の本質的な転落であると思われ、この一件にどんなデミウルゴス関わっていると思われたにせよ、それこそが原初の本質的な悪魔と見なされたでしょう。異教のプラトン主義者と、最初の4世紀におけるキリスト教神学者たちの双方が受け入れた前提の中に、この種の結論を不可避にしてしまうように思えるものが極めて多かったのは明らかです。プロティノスのグノーシス主義の気質と教義の拒絶や、もっと劇的にはアウグスティヌスのマニ教からの改宗が具体的に示している、もっと実り多い不整合性支持の決断の重要性は、現代になるまで明確には目に見えるものにならなかったし、その全貌が見えてきたのは、18世紀になってからでした。

しかし中世を通じて、公式の教義はもっぱら異世界的なものだったにもかかわらず、ある種の本質的に「この世的」な哲学のルーツは少なくとも生かし続けられたのです。つまり、神の性質、つまりはイデアの世界には、本当の内在的な複数性があるという発想、そしてさらに「存在は善である」、つまり具体的な現実性を普遍物に与えること、超感覚的な可能性を感覚できる現実翻訳することは、価値の喪失ではなく増加を意味するのだという発想、そして実際、善のまさに本質は、そのバラエティの最大限の実現にあるのだという発想、そして一時的で知覚可能な体験の世界はそれ故に善であり、聖なるものの至高の顕現なのだ、という発想です。

⁴³ Cf. 仏教における十のアヴァカタニまたは「不識」の議論を参照。

⁴⁴ ここで悲観論という言葉は、かなりの歴史的適用性を持つ意味においてのみ使っている。絶対的悲観論、つまりこの世は完全に邪悪だが他に代わるものはないという教えはめったに見られない現象である。実際の悲観論は通常は、まったくの「異質な」—それが未来であるのはほんの偶発的なこと—世界を代替物として提示する宗教体系の、否定的な側面にすぎない。