

エリウゲナにおける動と静

今 義 博

エリウゲナは『ペリピュセオン』第一巻での神性の三位一体に関する理解の仕方をめぐる議論の中で、「十個あるカテゴリーは神の善性の三つの実体における最高の一つの本質について、また同じ一つの本質における三つの実体について、正しく適切に述語づけられる得るのか」という問題を提起している。^①この問題を追究するために、エリウゲナは周到な準備をして着実に問題解明へ向かっている。われわれはまず『ペリピュセオン』の議論の展開を追うことにする。

『ペリピュセオン』は「教師」と「弟子」の対話形式で叙述されているが、エリウゲナは「弟子」に次のように語らせる。

「前に挙げられた本質、善、真理、正義、知恵、その他、そのたぐいの諸々の名前はたんに神にふさわしいと思われるのみならず、神に最もふさわしく、まさにかの神の実体あるいは本質そのものを表していると思われるものですが、前述のいとも聖なる教父にして神学者である方^②「聖ディオニシオス・アレオパギテス」はそれらの名前がどうして比喩的な名前^③であると言明しているのか、つまり被造物から創造者へ転義された名前であると言明しているのか、わたしたちはまずそのことを考えなければならぬと思います。といいますのは、その方がそういうことをおっしゃったのには何か隠れた秘密の理由があったに違いないと思うからです。」^④

ここで提起されたのは、「たんに神にふさわしいと思われるのみならず、神に最もふさわしく、まさにかの神の実体あるいは本質そのものを表していると思われる」名前ですら本来の意味で神に当てはまるものではなく、「比喩」としてしか適用できないものだということはどうしてなのか、という問題である。

神に最もふさわしいと思われるあらゆる言葉がたんに「被造物から創造者へ転義された」ものにすぎないとすれば、神に関するどのような言葉もわれわれが神に近づくに決定的に有効な手段とはなりえないであろう。神に関する言葉をどれほど精密に分析して考察しても、それは所詮は被造的限界のうちにとどまり、神には届かないであろう。そのことを裏返して言えば、われわれは神に関しては言葉というものの限界を認識してその限界を超える別の途を見いださなければならないということになる。

さらにエリウゲナの議論を追ってみよう。エリウゲナは「教師」の口を通して次のように問いかける。

「よくぞ気がついたね。深く考えもせず通り過ぎては

ならないものがここにもあると思うので、わたしとしては、君が神と対立するものが何か存在すると思うのか、それとも神と並んで理解されるものが何か存在すると思うのか、答えてもらいたい。対立するものというのは、欠如とか反対とか関係とか不在とかということによって対立するものことであり、それに対して、神と並んで理解されるものとはつまり神と共に永遠であると理解されるものであるけれども、神と等しい本質のものではないものことである。」⁽⁵⁾

つまり問題は次の二つである。

(1) 神と対立するもの（神を欠いている、神と反対である、神に関係している、神が不在である、などによって神と対立するもの）は存在するか？

(2) 神と並んで理解されるもの (sibi coinfectum) が存在するか？ すなわち、神と共に永遠であると理解されるものであるけれども、神と等しい本質のものではないもの || 神自身とは別の本質のもの (ετεροουσιον) が存在するか？

キリスト教哲学の原則からすればこれらはいずれも否定されるべきものであるが、二つのうち第二の項は神のほかにもう一つ別の神を立てるもの（哲学的には三元論の主張）

であり、これは問題にされずに簡単に排除されるのであるが、両項を拒否するエリウゲナの議論は次のようで、興味深い論点を含んでいる。

「確かに、たとえ二倍のものに対する一つのものと、二分の三に対する三分の二のように、同じ本性のものであっても、光と闇のように異なる本性のものであっても、死と生や声と沈黙のように欠如に関するものでも、関係によって対立しているものどもは常に互いに対立し合っているもので、同時に存在し始め、また同時に存在することを止めません。実際、正しい理性をもつてすれば、これらのものは生成消滅の支配下にあるものに属していることがわかります。まことに、互いに不和なものは永遠であることができません。実際、もしも永遠なものであれば、互いに不和であることはありません。なぜなら、永遠なるもの (aeternitas) は自分に等しく (sui similitudo)、しかも一つの単純で不可分なものとしてその全体が全体として自分自身において存在しているのですから。実際、それは万物の一なる始めにして万物の一なる終りであり、決して自分自身と異なることとはありません。⁽⁶⁾ 同じ理由で、神と等しい本質ではないも

のが神と等しく永遠なるものとして存在するなどとあえて断言しているような人をわたしは知りません。実際、もしもそのようなものを考えたり発見したりすることができるのであれば、万物に一なる始めはなく、何かある二つあるいはそれ以上の互いに非常に異なる始めが存在するということにならざるをえませんが、しかし正しい理性がいつも少しもためらうことなくそのようなものはねつけてしまいます。確かに、一なるものから万物は存在し始めるのですが、二つあるいはそれ以上のものからは何も存在し始めることはありません。⁽⁷⁾」

エリウゲナが究極の原理と見る「永遠なるもの」は、絶対的な一性と単純性と不可分性においてあるその全体が全体として自分自身において存在する。したがって、それは完全な自己同一性のうちにあって、いかなる異他性もない。他の万物はそれから出て、それへ帰る。それは万物の一なる始めにして万物の一なる終りである。ここではわれわれはあたかもプロティノスに出くわしたかのようにさえ感じる。

かくして、神については、神に対立するものものは何も見いだされないし、あるいは神と本性が異なっていて神と

等しく永遠なるものは何も見いだされないことになる。

一方、前述の神の諸々の名前を、それらと対立する他の諸々の名前と対比して見るならば、それら神の諸々の名前が本来の意味で表しているものにも対立する諸々の反対物がある、と考えざるをえないことになる。そこで、もしも神の諸々の名前が文字通りに神を表しているとすれば、それらの名前と対立する他の諸々の名前が文字通りに表しているものも存在していると認めざるを得ないことになる。しかし、このことはたっただけで否定されたことである。したがって、教師は「神については、神は本来の意味でそれらの名前のものである、と言うことはできないのである」と結論づけるのである。

そしてエリウゲナは付け加えて次のように言う。

「正しい理性には、ある名前と反対の種類の名前やあるいは同じ類の中でそれとは異なる名前や別の名前が見いだされないような名前は、前述の諸々の名前の中にも、それらの名前に似ている他の諸々の名前の中にも、一つも見いだされない。そしてわたしたちが名前前で知るものについては、その名前が表しているものを知るのではありません」

「いだろう。」

こうしてエリウゲナは神に関する表現がすべて「神について被造物から創造者へと転義されて述べられる」(a creatura ad creatorem translate de deo praedicantur) もの、つまり「比喩」(metaphora) であることを論証したのである。

神に関するすべての表現を「比喩」と見るべきであるとする主張は「肯定神学」の性格を説明するのにしばしば現れる。というのは、エリウゲナによれば、神について肯定的に述べられる言表はすべて本来の意味を表すのではなく、たんに「比喩」にすぎないからである。

ところで、神に関する表現のうち第一のカテゴリーである「本質」(essentia) が神について肯定的積極的に述べられるとすれば、この「本質」もまた一種の比喩にすぎないことになる。だから、「神は本質と言われるのだが、しかし本来の意味で神は本質なのではない」と言われるのである。このことはこれまでの議論の当然の帰結ではあるが、エリウゲナはわざわざその根拠を示している。「なぜならば、存在 (esse) は非存在 (non esse) に対立するから

である」と。そして続けて「それゆえ、神はヒュペルウーシオス (*ὑπερούσιος*) つまり超本質 (*superessentials*) である」と言う。この二つの命題のつながりについては若干説明が必要であろう。

「本質」(*essentia*) というラテン語は「存在」(*esse*) を含意している。ところが「存在」には「非存在」が対立する。しかし、対立するものを対立なき神に結合することはできない。したがって、本来の意味では神を本質であると述べることはできない。むしろ本来の意味では「神は本質ではない」と言うほうが正しいのである。この神に関する否定的言表はいわゆる否定神学に属するものである。実は、一連の議論の出発点であった三位一体の教義をめぐる議論を始めた当初、エリウゲナは肯定神学と否定神学の二つの神学分野を議論のうちに導き入れていたのである。ここでこの議論を引き合いに出しておかねばならない。

「この問題」「三位一体の教義の問題」について簡潔かつ明解に語ることのできる人をわたしはだれも知らない。というのは、「唯一の不死の存在、近寄り難い光の中に住まわれる方」(1テモ6・16)と書かれているように、その

方はすべての知性を超えているのだから、この種の問題については、完全に沈黙を保ち、純乎たる正統の信仰に身を委ねるべきであるが、あるいはもしだれかがそれについて議論を始めるのであれば、その人は様々な仕方でも様々な論証で、ギリシャ人がカタファティケー (*kataphatikē*) と呼ぶ肯定神学と、アポファティケー (*apophatikē*) と呼ぶ否定神学という神学の主要な二つの分野を用いて、真実と思われるものを説くのでなければならぬであろう。すなわち、一つはアポファティケーで、それは神の本質ないし実体は、存在するものどもの、つまり語られ理解されるものどものうちの何かあるものである、ということをも否定する。それに対して、もう一つはカタファティケーで、神の本質ないし実体について、存在するすべてのものを述語するのであって、そのために肯定的と言われるが、ただし、それは、神の本質ないし実体が、存在するものどものうちの何かあるものであると断定するのではなく、それによって存在するすべてのものはそれについて述べられるということを示すのである。じっさい、原因であるものが、原因によって引き起こされたものによって表現されるというものは理になっっている。すなわち、肯定神学はそれを真

理、善、本質、光、義、太陽、星、靈、水、獅子、熊、虫、そのほか無数のものであると言う。それらは、本性にかなっているものに基づいて説いているばかりではなく、酔っているとか愚かであるとか気違いであるとか言うのだから、本性に反するものに基づいても説いているのである。」⁽¹¹⁾

この箇所における肯定神学と否定神学の説明は以上で尽きるが、実はこれよりもあとの議論で再び肯定神学と否定神学の関係が取り上げられる。そしてやがて両者の関係を超越的に調和にもたらす第三の神学の道が示されるのであるが、議論の筋道を理解しやすくするためにいまそれを簡単にまとめて示せば、次のようになる。

肯定神学と否定神学とは対立する。しかし、あらゆる対立を超えて統一する神に対しては肯定神学と否定神学の対立は乗り越えられなければならない。それは言ってみれば「超越神学」⁽¹²⁾「エリウゲナ自身の言葉ではなく、筆者の造語」⁽¹³⁾とでも名づける道である。すなわち、肯定神学の肯定的表現形式を備え、同時に否定神学の否定的意味内容を備えている神学的言表である。そのような表現こそは肯定と否定の対立を超越して両者を根拠づける神にふさわしい。具

体的に言えば神について「超々」(*ὑπερ-/super-*)とか「以上」(*plus quam*)という表現をもって述べるやり方である。このようにエリウゲナの肯定神学、否定神学、超越神学は肯定・否定・肯定と否定の統合という弁証法(*dialectica*)を構成するのである。

ここで再び先ほどの議論に戻れば、次のように述べられている。

「神は『本質』と言われるのだが、しかし本来の意味で神は本質なのではない。実際、存在は非存在に対立する。それゆえ、神は『ヒュエルウーシオス』(*ὑπερουσίος*)つまり『超本質』(*superessentialis*)である。同様に、神は『善』と言われるが、本来の意味で善なのではない。実際、善には悪が対立する。それゆえ、ヒュエルアガトス(*ὑπεράγαθος*)つまり『善いもの以上』(*plus quam bonus*)であり、また『ヒュエルアガトテース』(*ὑπεράγαθότης*)つまり『善以上』(*plus quam bonitas*)である。それゆえ、その方は『神』と言われるけれども、本来の意味で神なのではない。視覚には盲目が対立し、見る者には見えない者が対立する。それゆえ、その方は『ヒュ

ペルテオス』(ὕπερθεος)つまり『神以上』である。と
 いうのは、『テオス』(θεός)は「見る者」と解されるか
 らである。だが、もしあなたが、この『テオス』つまり神
 という言葉は『テオロー』(θεωρῶ)つまり、『私は見
 る』という言葉に由来するのではなく『テオー』(θεῶ)
 つまり『私は走る』という言葉に由来する、と理解すると
 いうふうな、神というの名前のもう一つの語源に訴えるな
 らば、あなたは同様の議論に直面することになる。なぜな
 らば、速いに対して遅いが対立するように、走る者には走
 らない者が対立するからである。それゆえ、『御言葉は速
 やかに走る』(詩147・15)と「聖書に」書かれているよう
 に、その者は「走るのではあるが、むしろ」『ヒュペルテ
 オス』(ὕπερθεος)つまり『走る者以上』(plus quam
 currens)である。なぜならば、この表現は、存在するす
 べてのものが存在するようにするため、言い表し難い仕方
 ですべてのものを貫いて走る御言葉としての神に関するも
 のである、と私たちは理解するからである。

私たちは真理についても同じように考えなければならな
 い。実際、真理には偽が対立するのであり、それゆえ、本
 来の意味で言うならばその方は『真理』ではない。それゆ

え、その方は『ヒュペルアレーテース』(ὑπεραλήθης)
 『ヒュペルアレーレイア』(ὑπεραλήθεια)つまり『真
 なるもの以上』(plus quam verus)、『真理以上』(plus
 quam veritas)である。すべての神の名前に対して同様
 の議論がなされなければならない。例えば、永遠には時間
 が対立するのであるから、本来の意味ではその方は『永遠』
 とは言われない。それゆえ、その方は『ヒュペルアイオー
 ニオス』(ὑπεραιώλος)、『ヒュペルアイオーニア』
 (ὑπεραιωλία)つまり『永遠なるもの以上』(plus quam
 aeternus)、『永遠以上』(plus quam aeternitas)である。
 『知恵』に関しても、ほかの議論がなされるわけではなく、
 知恵と知者には愚鈍と愚者が対立するのであるから、『知
 恵』が神について本来の意味で述べられるとは認められる
 べくもない。したがって、その方が『ヒュペルソフィア』
 (ὕπερσοφος)つまり『知者以上』(plus quam sapiens)
 と言われ、『ヒュペルソフィア』(ὑπερσοφία)つまり
 『知恵以上』(plus quam sapientia)と言われるのは正し
 く真なのである。同様に、生には死が対立するがゆえに、
 その方は『生以上』(plus quam vita)である。光につ
 いても同じように理解すべきである。なぜなら、光には闇

が対立するからである。¹²⁾」

このようにエリウゲナは肯定神学と否定神学という対立的表現に対して「 \sim 以上」や「超 \sim 」という対立を調停する表現を工夫した。その上で彼が第三の神学の意味を説くところを見てゆく。

エリウゲナはディオニュシオス・アレオバギテスの「カタファティケー」と「アポファティケー」のラテン語訳としてキケロの「是認」(intentio)と「否認」(repulsio)という訳語を採用することをせず、「もとの言葉の意味がいつそうはつきりするように、私たちはむしろ『肯定』(affirmatio)と『否定』(negatio)と翻訳したい」と主張する。¹³⁾

エリウゲナはディオニュシオスのカタファティケーとアポファティケーをそれぞれ「肯定」と「否定」と訳することで、両者が論理的に互いに反対のものとして対立し合うことを明示することができ、さらに、神が肯定と否定を包括的に乗り越えた存在であることを、矛盾律という論理の原理を超える表現で鮮やかに示すことができた。

「互いに反対であると思われるこれら二つのものは、神の本性に適用される場合には決して相互に対立せず、あらゆる点で完全に相互に調和している。¹⁴⁾」

このことは次のように例示される。

「例えば、カタファティケーは『神の本性は真理である』と言う。アポファティケーは『神の本性は真理ではない』と反駁する。ここには一種の矛盾があるように見えるが、しかし、もっと注意深く見るならば、何の衝突も見いだされない。というのも、『神の本性は真理である』と言うのは、神の実体が本来の意味で真理であるということを肯定しているのではなく、そのような名前前で被造物から創造者に対して比喻で呼ばれることができる、ということ肯定しているのであるから。じっさい、それは、本来意味での表現の衣をすべて剥いで取り去った神の存在にそのような呼び名の衣を着せるのだ。一方、『神の本性は真理ではない』と言うことは、当然のことだが、神の本性が把握することができず言い表し難いことを正しく明晰に認識した上で、それが存在することを否定するのではなく、本来の意味ではそれは真理と呼ばれず真理でないということなので

ある。じっさい、カタファティケーが神性に着せた表現の衣を、アポファティケーがすべて残らず剥ぎ取るのである。¹⁶⁾

肯定と否定の弁証法の運動はそれらを統合する第三のいわば「超越神学」と名づけられ得るものを提示する。それは表現方法としては上に見た、神に関して「超」や「以上」という小辞をつけて語るやり方である。

「超本質、真理以上、知恵以上、そのほか同類のもののように、『超』とか『以上』という小辞を付けて神に関して述べられるこれらの名称は、それ自身の中に、前に述べた神学の二つの分野をまったく十全に含んでいるのであり、かくて、発音においては肯定神学の形式を持ち、意味の上では否定の力を持っているのである。そこで、このわずかな例から結論を出そう。『神の本性は本質である』は肯定。『神の本性は本質ではない』は否定。『神の本性は超本質である』は肯定であって同時に否定。これは表面上は否定を欠いているが、意味上は否定の力を有している。なぜなら、『神の本性は超本質である』と言うことは、それが存在するというのではなく、何でないかということを書いてい

るのだから。じっさい、それは、神の本性が本質ではなく、本質以上であることを言っているのであるが、しかし、その本質以上のものが何であるかということを表しているのではない。すなわち、このことは、神が存在するものどものうちの何かあるものではなく、存在するもの以上である、と言っているのであるが、それが何かであるということはまったく規定していない。¹⁶⁾

以上のように論じた上で、彼はいよいよカテゴリーの問題に本格的に取り組むのである。

エリウゲナの活躍した九世紀のカロリング朝時代にはアリストテレスのカテゴリー論はポエティウスによって伝えられていた。今日の我々には周知のようにアリストテレスの考えたカテゴリーの数は必ずしも十個ではなかったが、エリウゲナの時代には十個とするのが定説であった。

『ギリシャ人の中で最も明敏な人物と言われているアリストテレスは自然物の区分法の発見者であって、神のあとに存在し、神によって造られた万物の無数の多様性を、十

個のカテゴリー、つまり、述語形態と呼ばれる十個の普遍的な類の中に包括した。じっさい、彼は被造物の多様性においても、魂の様々な運動においても、いま述べた類のうちどれかの中に含まれないものは何もないと考えた。それらはギリシヤ語では、ウーシア、ポソテース、ポイオテース、プロス・テイ、ケイスタイ、ヘクシス、トポス、クロノス、プラッティン、パティンと呼ばれる。すなわち、実体 (essentia) / 量 (quantitas) / 質 (qualitas) / 関係 (ad aliquid) / 位置 (situs) / 状態 (habitus) / 場所 (locus) / 時間 (tempus) / 能動 (agere) / 受動 (pati) と言われる。⁽¹⁷⁾

十個のカテゴリーを扱うのは学は弁証法である。弁証法はあらゆるものごとの総合と分割を行う。

「特に弁証法と言われる哲学の分野がこれらの類について、最も普遍的なものから最も特殊なものに至るまで分割し、再び最も特殊なものから最も普遍的なものに至るまで総合して考察する。⁽¹⁸⁾」

しかしカテゴリーは本来の意味からすれば「神の本性においてはいかなる点でもまったく無効である」。なぜならば、カテゴリーが神について本来の意味で述べられるとすれば、必然的に神は類であるということになる。しかし神は類でも種でも偶有性でもない。どのカテゴリーも神を本来の意味で表すことはできないのである。カテゴリーが本来の意味で適用されるのは被造物に対してである。では、カテゴリーは神に対して何の役にも立たないのかと言えはそうでもない。「被造物の本性について本来の意味で述べられたものほとんどすべてがその創造者について表すのに比喩で語ることができる」ことは先に見たが、それと同じ理由で、被造物について本来の意味で適用されるカテゴリーも神については比喩としてなら適用されるのである。エリウゲナはそのことについて次のように断っている。

「ただし、それはそれ『万物の原因』が何であるかを本来の意味で表すためではなく、それをある仕方を探求しているわたしたちに対して、それについてありうることとして何が考えられるべきかということを比喩で示すためなのである。⁽¹⁹⁾」

すなわち、

「それ「神の本性」はウーシア以上であるがゆえに、ウーシアではありませんが、しかしすべてのウーシアつまり本質の創造者であるがゆえに、ウーシアと言われるのです。」⁽²⁰⁾

この「ウーシアと言われる」のは比喩として転義的に言われるということである。同様のことがウーシア以外のすべてのカテゴリーについても言われるのである。

要するに、いかなるカテゴリーも本来の意味では神に適用できないが、転義的には適用できるのである。

すべてのカテゴリーは神によって造られたものであり、したがってカテゴリーの存在論的根拠は神にあるが、それゆえに神自身はカテゴリーを超えている。カテゴリーの本性をカテゴリーの原因・根拠(神)の側から捉えるエリウゲナの見地は、カテゴリーそのものの属する次元より高いものである。注目すべきことに、そのような見地から彼は新しいカテゴリーを立てて十個のカテゴリーを彼独自の仕方で分類整理しようと試みている。すなわち、

「十個の類のうち四つが静止のうちにある。すなわちウーシアー、量、位置、場所である。それに対して六つが運動のうちにある。すなわち質、関係、状態、時間、能動、受動である。」⁽²¹⁾

十個のカテゴリーの分類としては、第一のカテゴリーが実体であるのに対して、他の九個のカテゴリーはそれに対する偶有性であるというふうな二つに大別されるのが一般である。ところがエリウゲナはそういう通常のカテゴリー分類とは異なる分類を提案する。⁽²²⁾それは、十個のカテゴリーを運動と静止という二つのカテゴリーに包括し、さらにそれら二つを最も普遍的なカテゴリーに統一しようとするものである。すなわち、

「これまで述べられた十個の類はもっと上位のもっと一般的な他の二つの類に包括されるのであり、それらはすなわち運動と静止であり、さらにそれらは最も一般的な類、つまりギリシャ人が「ト・パーン」(το παν)と呼び、私たちが「ウニウエルシタース」(universitas)と呼び慣わしているものに集約される。」⁽²³⁾

一見ただけでは「状態」と「関係」の二つのカテゴリが運動のカテゴリに属するということはわかりにくい。しかし「すべての状態というものは一種の運動によって完成へ向かって上昇するものなのだ」という理由で「状態」のカテゴリも運動のカテゴリに属するのである。また、「関係」は同じ一つのものにおいてはありえず、常に二つのものにおいて見られるが、「二つのものが相互に志向し合うことは一種の運動によって起こる」がゆえに、「関係」も運動のカテゴリに属するのである。

あるいは「状態」と「関係」のカテゴリが運動のカテゴリに属することは次のようにも理解される。すなわち、「私たちは本来の意味で、それ自身によって実在し、存在するためにいかなる基体も必要としないものは静止のうちにあると言い、それに対して私たちはそれ自身では実在することができないために或るものにおいて現存するものは運動のうちにあると判断するのはまったく適切なことである。このように状態と関係とは或る基体において存在するのであって、基体なしには存在することができないために本性的運動によって常に基体において存在しようと志向

する。それゆえそれらのものは運動のうちにあるのである。⁽²⁴⁾

この議論を支える論理は、それ自身で存在することができるはず何らかの基体においてのみ存在することができるものは、常に基体において存在しようと運動する、というものである。それならば、十個のカテゴリのうち、自存するのはウーシアだけであり、それ以外の九個のカテゴリはすべて自存できないために基体を求めるのであるから、静止しているのはウーシアだけであり、他の九個のカテゴリはすべて運動する、ということになるのではないか。つまり、この論理でいけば「ウーシア」、「量」、「位置」、「場所」のうち「ウーシア」を除いた三つのカテゴリは「静止」のカテゴリには入れられるべきではなく、「運動」のカテゴリに入れられるべきものであることになる。

しかし、エリウゲナが「場所」を「静止」のカテゴリに入れるのは、場所は何ものにも含まれず、かえって場所に置かれるすべてのものを含む、という理由によるのである。すなわち、

「実際、もし場所がすべての有限な本性の限界、限定に

ほかならないなら、確かに場所が或るものにおいて存在しようとして志向するのではなく、場所のうちに存在するすべてのものが当然にも場所を自らの限界、制限としてつねに求め、そして場所のうちに本性的に包括され、場所がなくなれば無限に流れ去ってしまうと思われる。だから、場所のうちには存在するすべてのものが自分に向かって運動するのであるから、場所は運動のうちには有るのではない。場所自身は静止しているのである。²⁵⁾

「量」と「位置」については次のように説明されている。

「量ないし位置を分有するものは、可感的なものであれ、可知的なものであれ、すべてが、そこで休息するために自分の完全な量と位置に到達しようとする以外のこと以外の何を求めるだろうか。それゆえ、量と位置は求めるのではなく、求められるのである。したがって、それらは運動のうちにはない。それゆえ、それらは静止しているのである。²⁶⁾」

かくて「ウーシア」、「量」、「位置」、「場所」の四つのカテゴリはすべて「静止」のカテゴリに包括されるので

ある。

そして結局、エリウゲナはアリストテレスの十個の類をより上位の、より普遍的な「運動」と「静止」の二つの類に包括するのである。すでに言及したように、さらにそれらは最も普遍的な類に包括される。それをエリウゲナはギリシャ語で「ト・パーン」(τό παν)、ラテン語で「ウニウエルシタース」(universitas)と呼ぶ。これを「全体」と訳すとして(ほかに「一切」、「宇宙」などと訳すことができよう)、それは「運動」と「静止」を統一してそれら両方を含むのであるから、「全体」は「静止せる運動」でありかつ「運動せる静止」であると言わなければならないであろう。この「全体」は類という論理概念を借りて表した神にほかならない。したがって、「神について、静なる動にして動なる静 (motus stabilis et status mobilis) と言われるのはまことにきわめて正しい」と述べられるのである。²⁷⁾

十個のカテゴリが弁証法によって「静なる動にして動なる静」である「全体」に統合される議論は『ペリピュセオン』第一巻では以上で終わるが、それはやがて第二巻において再現する。ここでは次のように論じられる。

「より一般的な類は動においてあり、また静においてあるのであり、そして静と動は普遍的本質にまとめられる。

普遍的本質は無限に分割を受ける。確かに、諸々のカテゴリーの中で第一の位置を占めている実体は限定されたもので偶有性のもとにあるが、しかしかの普遍的本質はそれ自身においていかなる偶有性も被らないのである。実体のほうは個に至るまで下位分割において偶有性を被るのに対して、普遍的本質のほうはそれ自体において単純でいかなる偶有性も被らず、しかもそれ自身において最も一般的な運動（それはいかなるカテゴリーにも従属しないのであり、それによって万物が無から有へ発出するのである）と静止（そこにおいて万物が運動を終えるのであり、それは同じくいかなるカテゴリーにも従属しない）とに分割されるのである。⁽²⁸⁾」

この引用に見られるように、エリウゲナは十個のカテゴリーに属するウーシアを「実体」(substantia)と呼んで「本質」(essentia)と区別している。実体は他の九個のカテゴリーという偶有性を受けるのであり、したがって十個のカテゴリーのすべては限定的なものである。それに対し

て、十個のカテゴリーのすべてを統合する運動と静止をカテゴリーという名称を借りて呼んできたが、実は運動と静止は十個のカテゴリーの上に立つものであるから、もはやカテゴリーとは言えない。だから、先の引用中で「いかなるカテゴリーにも従属しない」と言われたのである。ましてや運動と静止を最終的に包括する最普遍的なる「普遍的本質」(essentia universalis)はカテゴリーではない。

十個のカテゴリーを統合するその普遍的な運動は通常、カテゴリー的に（つまり被造世界的に）理解される運動ではなく、万物が無から有へ発出する運動（神による創造 \parallel 神からの存在の分有）であり、またその普遍的な静止も通常の世界内的な意味での静止ではなくて、万物が一切の運動を終える終極の静止（時間と歴史の終わり \parallel 世界の完成）なのである。かくて普遍的運動と普遍的静止は万物の発出と還帰の円環を構成する二つの極であり、それら二極を弁証法的に統一する普遍的本質は万物の発出と還帰の円環を閉じて収める最高にして最終の極である。むしろエリウゲナにおいてその極とは神にはかならない。つまり、「全体」とか「普遍」とか「普遍的本質」は論理的・形而上学的に名づけられた神の別名なのである。エリウゲナにとっては

これこそ真の意味の「普遍」、「全体」、「普遍的本質」である。

しかし、それは本来、理性的思考の対象たりえない。なぜなら、それは真の意味で無限だからである。人間の理性は真の無限を把握しえない。したがって、それはもはや論理的概念ではなく、論理の枠を超えている。「普遍的本質」は理性的に理性されるカテゴリー的「本質」ではなく、それを超えたより高度な「超本質」(superessentialis)なのである。すなわち、

「神の本質は本質なのではなく、本質以上のもの (plus quam essentia) なのであり、すべての本質の無限の原因「神」はたんに無限であるのみならず、すべての無限なる本質の無限 (omnium essentiarum infinitarum infinitas) であり、無限以上 (plus quam infinitus) である。」⁽²⁸⁾

真の本質つまり神の本質や、真の無限つまり神の無限性を「本質」とか「無限」と言い表せば、それらは真の本質や真の無限ではなくなってしまう。被造的(理性的)な言葉や概念を使うこと自体がすでに限定することであるから

である。エリウゲナはそういう言葉や概念の限界を何とか超えようとしている。言葉で言葉の限界を超え、概念で概念の限界を超えることはそれ自体が矛盾しており、不可能なことは自明である。しかし言葉によって言葉の限界を超える方向、概念で概念の限界を超える方向を指し示すことは可能である。その表現方法が否定神学と超越神学の弁証法に基づく表現である。例えば、無限について「無限以上の無限」(infinitus plus quam infinitus)⁽²⁹⁾、「無限の無限」(infinitas infinitorum)⁽³⁰⁾、「あらゆる無限の無限性」(infinitas omnium infinitatum)⁽³¹⁾ などという表現がそれである。エリウゲナが真の本質や真の全体や真の無限などについて弁証法を駆使して議論するときには、類種的な弁証法の形式を借りながらも超類種的な議論を行っているのである。ここでは、彼のその弁証法は実質的にはもはや類種的な弁証法ではない。

ところで、神はあらゆるカテゴリーを超えているのであるから、「本来の意味では神には運動も静止も語られない」⁽³²⁾。しかし、神はあらゆる運動と静止を自己において統一する。万物が神から発出して神へ還帰することを遂行し完結せし

めるのは神である。動と静を引き起こし、導き、完成するのは神である。神はあらゆる運動と静止の根拠・原因である。万物の原因そのものは決して理解されず言い表されないが、結果が原因の現象（被造物は創造主の現れ¹¹神現 theophania）であることに基づいて、原因は結果によって比喩的に理解され言い表されうる。動と静の原因である神は被造的な動と静によって理解され言い表されうる。かくて、次のように言われるのである。

「神について、神は静なる動にして動なる静である (*motus stabilis et status mobilis*)、³⁴と言われるのはきわめて真実のことである。というのは、神は自分自身において不変に静止し、本性的なその静止状態を決して離れ去ることがないからである。しかし、神は、神によって本質として存在しているものが「現実」に存在するようにと、万物を通して自分自身を動かすのである。というのは、神の運動によって万物が造られるからである。」³⁴

神である普遍的本質が動と静を統一するのは、神が矛盾や対立の根拠・原因でもあるからである。つまり神は矛盾

するものや対立するものも創造したのである。そのことをエリウゲナは次のように説明している。

「万能で、何も欠けることなく、無限に延びる、宇宙万有の創造者は、たんに自分に似ているものばかりでなく、似ていないものをも造ることができたのであり、事実、造ったのである。というのは、もしも創造者がたんに自分に似ているものだけを、つまり真の存在、永遠のもの、不変のもの、単純なもの、不可分に統一されているもの、不滅のもの、不死のもの、理性的なもの、知性的なもの、知識、知恵、その他の諸々の力だけを造ったのだとすれば、創造者は自分に似ていないものと対立するものを造りそこなうたと思われらうし、また造ることが可能だと理性が教えるすべてのものの創造者とは決して見なされないことになるだらうからだ。」³⁵

そういうことを巧みに表現したエリウゲナの言葉がある。すなわち「神は似たものの類似性 (*similium similitudo*) であり、似ていないものの不類似性 (*dissimilitudo dissimilium*) であり、対立するものの対立 (*oppositorum*

opposito) であり、矛盾するものの矛盾 (contrariorum contrarietas) である。⁽³⁶⁾

神は対立するものを対立せしめつつ、それらを統一し、矛盾するものを矛盾せしめつつ、それらを統一するところの「あらゆるものの包括者」(ambitus omnium)⁽³⁷⁾ である。動と静という対立・矛盾するものの原因として、神は動と静を対立・矛盾させつつ、動と静を包括するがゆえに、神は「静なる動にして動なる静」なのである。

最後に一言付して本論を締めくくりたい。静なる動にして動なる静ということは第一義的には神について語られるのであるが、しかしエリウゲナは第二義的には人間本性の最高能力である知性(精神、ヌース)についても語られると言っているのである。

「知性は常にそれ自身に留まっている。それが動くときも、それは静止したままであり、静止しているときも、動いているのである。というのも、それは動なる静であり静なる動である (status mobilis et motus stabilis) か

⁽³⁸⁾
ら。」

それは人間の本性が神を原型として創造された神の像 (imago dei) であるからである。人間本性の最高部分である知性は人間本性のウーシアつまり本質でもある。「人間本性の本質は神と被造物をめぐる静なる動にして動なる静 (motus stabilis et mobilis status) なのである」⁽³⁹⁾。人間の本性は神に似て、「静なる動にして動なる静」という存在なのである。

註

『ペリリュトセオン』のテクニクは *Periphyseon*. Liber primus (CCCM 161). É. Jeuneau (ed.), Turnhout 1996; Liber secundus (CCCM 162). É. Jeuneau (ed.), Turnhout 1997; Liber tertius (CCCM 163). É. Jeuneau (ed.), Turnhout 1999; Liber quartus (CCCM 164). É. Jeuneau (ed.), Turnhout 2000; Liber quintus (CCCM 165). É. Jeuneau (ed.), Turnhout 2003 を用じた。[CCCM = Corpus Christianorum, Continatio Mediaevalis]

本文中の「」内は筆者の説明である。聖書の出典は慣用的な

略号で示した。引用箇所の手示では『ペリロネオン』は P. で略記し、引用箇所は巻数と J. P. Migne 版のページ数と段記号で示した。

- (1) P.1487D-488A.
- (2) 「神学」(theologia) という言葉は現代の意味とは必ずしも同じではない。同じには「神の存在の探究」(I 463B: theologiam, hoe est ad divinae essentiae investigationem) のようにある。
- (3) 『神学神学』III, 1033AB: *μετωουλά*
- (4) P.1 458C.
- (5) P.1 458CD.
- (6) この点におおつてプロテュノスの思想と共通性がある。彼におおつて前者は「自分自身と差異なきもの」(『エネアデス』VI 2, 9, 9: *ἀδιάφορον ὅν αὐτόν*) であり、完全な無差異性におおつて絶対的に他のものと異なる。この意味で前者は「おなじみのものであり、他のものではない」(『エネアデス』VI 8, 9, 13: *τόδοτο οὐν καὶ οὐκ ἄλλο*)。
- (7) P.1 459CD.
- (8) P.1 459C.
- (9) Ibid.
- (10) Ibid.
- (11) P.1 458A-C.
- (12) P.1 459C-460B.

- (13) P.1 461B: *intentio* と *repulsio* という言葉は元来は修辞学で使われる一対の術語で、特に法廷論争の用語であったので「是認」と「否認」と訳した。実はキケロのテクストにはこれらの二つのラテン語をそれぞれのギリシャ語に対応させたものはない。エリウゲナは修辞学者 Julius Victor から学んだ知識と混同している可能性がある。エリウゲナはディオニュシオスのラテン語訳において最初は *ἀπόφασις* と *κατάφασις* を *deplusio* と *intentio* と訳したが、その後、『天位階論注解』では同様に訳した上で加えた注解では *negatio* と *affirmatio* と訳し直している。そして『ペリロネオン』では一貫して *negatio* と *affirmatio* と訳している。そしてその後、彼はディオニュシオスの翻訳の改訂を行った。しかし今日伝わるのは翻訳の初版だけで、改訂版は見つかっていないが、その改訂版の翻訳ではおそろく *deplusio* と *intentio* と同じく訳が *negatio* と *affirmatio* という訳に改められているはずである。この問題については拙論「エリウゲナによる『肯定神学』と『否定神学』のラテン語思想圏への移入について」(『山梨大学教育学部研究報告』第三十九号、一九八九年、九六一—〇九頁) 参照。

- (14) P.1 461C.
- (15) P.1 461CD.
- (16) P.1 462CD.
- (17) P.1 463A.
- (18) P.1 463B.

- (19) P.I 463C.
 (20) P.I 464A.
 (21) P.I 469B.
 (22) この構想が特異なものであることをエリウゲナ自身が意識していたらしいことは、『ペリピュセオン』で弟子に「これまでアリストテレスが見いだして名づけた十個の類について述べてきましたが、それを超えるより一般的な類は諸事物の本性のうちには何も見いだされないと考える人たちがいます」(P.I 469B.)と述べさせていることがわかる。
- (23) P.I 469B. 「ト・ブーン」ないしは「ウニウエルシタース」はエリウゲナが『ペリピュセオン』冒頭で提起した「存在するものと存在しないものすべての一般的な名称」としての *phōsis* などとは *natura* と同義と見てよい。
- (24) P.I 470AB.
 (25) P.I 470C.
 (26) P.I 470CD.
 (27) P.I 452C.
 (28) P.II 597AB.
 (29) P.II 586C. Cf. I 547B.
 (30) P.I 547B.
 (31) P.I 517B.
 (32) P.II 525A.
 (33) P.I 453A.
 (34) P.I 452C.
- (25) P.III 637BC.
 (26) P.I 517C.
 (27) P.I 571B. ほか。
 (28) P.III 633D.
 (29) P.II 570B. Cf. Max. Conf., *I Ambigua* vi. 3, PG 91. 1112D 4-5.