

近世哲学とはなにか

—— 新しい哲学史像のために ——

福谷 茂

近世哲学という哲学の一形態を生み出したのはどのような状況であるのだろうか。言い換えると、この時期の哲学の持つ特異な形態は、何に由来して実現したものなのか。

ヨーロッパ哲学を専攻していても他の時期を専門とする研究者は、やはり近世哲学に対して、時にこのような問いを奇異の念をこめて心に抱くことがあるのではないだろうか。ましてその他の地域の思想の専門家が、ヨーロッパ近世哲学において決して自明ではない一種の偏りを見出したとしても何ら不思議ではないだろう。そして一九世紀のドイツで成立した哲学史という学問が、特にその教科書的図

式が、あちこちで見直しを迫られている現時点こそ、我々近世哲学を専攻する者もまた改めて自らこのような（禁じられた？）問いを立てるには自然な時であり、むしろ好機が到来しているとさえ言えよう。^(三)我々は以下において、近世哲学に固有な姿勢と態度の拠って来るところを求めらば、先ずヨーロッパ一六世紀末において生起した、母胎としての形而上学の、しかもその死と再生と変容にこそ着目しなければならぬということを示したい。これは近世哲学にとって、今ひとつの重要な契機である近世自然学の確立にも先立つ決定的な出来事なのである。

後世（アリストテレスの形而上学）と呼ばれるようにな

ったものの原像が果たしてどのようなものであったかは純専門家の問題として別手に委ねなければならないだろう。^{三三}

しかしその注釈作業を重要な原動力として展開されてきたヨーロッパの形而上学の歴史自体もまた、実は一口に連続たる伝統とだけ言って片付けることのできない大きな変貌を経験してきている。このメタモルフォーゼの歴史を、時代区分問題といういわば研究史上の一問題に限局して、〈形而上学〉という不動の *terra firma* があるという前提そのものは疑わずに、平坦化して叙述することも可能であろうし、むしろ従来はするように形而上学という堅固な枠の中での変遷として捉えられてきた。^{三四} 事実、形而上学そのものは現在においても「一と多」「普遍と個別」「存在と本質」というような万古不易の大テーマを巡る終わることのない議論として哲学の一分野という言わば（皮肉にも！）安定した位置を与えられ、またそこに封じ込められている。いわんや現代スコラ哲学で形而上学ないし存在論はその教科書上、カリキュラム上の確固とした（しすぎた？）地位を依然として保持していることは当然である。そして、正にこのような仕方において、〈形而上学〉そのものは言わば自明

化し、もはや問題性を失ってしまったのである。

しかし、形而上学とは、なかんずく近世の形而上学とは、それほど無邪気に受け入れてよいものなのだろうか？ また、受け入れねばならないものなのだろうか？ そして、受け入れられるものだろうか？

本稿では、我々が近世哲学の名のもとに理解している一七世紀前半のデカルトから一八世紀末のカントにいたる哲学の展開を、一六世紀末に、したがって近世哲学本体の登場に先立って達成された形而上学の再編成を基点として、いわばその副産物として捉え得るといふ観点を提示したい。ただしこの副産物の登場において、いわば地と図との逆転が起こったのである。近世哲学の歩みの開始にあたっては、形而上学の近世的な再生と変容がそれに先行しており、いわゆる近世哲学はこの出来事が後世に残し、また問いかけた問題に対する応答という基本性格を持った上で、その固有の展開を遂げてきたと見るべきではないか、というのが以下で主張しようとすることである。つまり近世哲学を総体として生み出したいわば母胎にあたる状況を明らかにすることによって、「近世哲学」の哲学としての、ま

た哲学史上における特殊性を把握したいというのが我々の最後の狙いである。そのことによって自ずから我々の哲学史観もまた時間的・空間的な広がりを得ることを期待したい。

一

近世の発端において形而上学は死を宣告された。そしてそれは哲学的に行われたというよりは、むしろプロテスタント宗教改革、なかんずく、ルターによる形而上学断罪によるものである。もちろん唯名論ないし個体主義はすでに中世末期フランシスコ会のドゥンス・スコトゥスに発祥していた。とはいえ、カトリック教会内におけるドミニコ会对フランシスコ会という対立的並存の状況を越えて、形而上学とそれに象徴された在来の世界観に対する根本的な挑戦というラディカルな意義を初めて鮮明にすることができたのは、それがオッカム（一二八〇頃—一三四九頃）からガブリエル・ビール（一四三〇頃—一四九五）を経てルタ

ー（一四八三—一五四六）に受け継がれた一六世紀初頭においてである。

ルターはカトリックが形而上学と一体化していたという事実を踏まえ、形而上学を排斥するということを自己の事業の重大な一部としていた。「プラトンとスコトゥス派が異端かフス派のように教育から排斥されていた」^五 エルフルト大学で学んだルターのアリストテレスは論理学と修辞学と詩学の巨匠である。ところが実際にカトリックでは、教義そのものが正式にはアリストテレスに由来する形而上学のタームを用いて定式化されねばならないことは顕著な事実である。イエズス会の長崎版「どちりな・きりしたん」（一六〇〇年）でさえ三位一体の定式化に際しては「すずたんしあ」という言葉をそのまま使うほかなかったことにもこのことを確認することができよう。したがってカトリック的キリスト教との根本的な対決は同時に形而上学、とりわけこれまた後代一七世紀に「存在論 *ontology*」とよばれるようになった、その基礎的部門の圏域からキリスト教を絶縁することとして果たされねばならなかった。

この帰結がいかなることになったかは、ルターの盟友メ

ランヒトン（一四九七—一五六〇）が行った、プロテスタント系大学のためのカリキュラムの改革と教科書の作成にその具体相を見ることができる。メランヒトンは言わば哲学の非形而上学化を実行した。哲学は素朴に、神によって普遍的にアニマのうちに宿らせられ、我々の日常生活を直接的に領導するところの倫理的原理の顕在化にほかならぬとされて、実践のないし実用的性格と効用に絞ってその価値が強調される。ルターによってとりわけ敵対視されたアリストテレス形而上学を彼が再導入したにしても、それは分析論を形而上学と切り離して純然たるレトリカとして捉えるという仕方においてである。つまり形而上学的概念を実用的なレトリカ・ディアレクティカへと転用するという仕方でルターの初一念は受け継がれ、また具体化されている。カトリック的中世を抹殺するために、人文主義者でもあるメランヒトンはアリストテレスよりもキケロとガレノスにこそ新たな典拠を求めたのである。⁴⁾

ここに見られるのは形而上学的概念による宗教的局面の侵食をあくまでも排して、レトリカ・ディアレクティカ・ロギカ、自然学、および倫理学を内容とする哲学の三者か

らなる認識分野を、上にたつ信仰が間接的に、言わば離れて統括・包摂するという新しい文化形態である。これは階層秩序にもとづくカトリックの文化形態と著しいコントラストをなしている。そしてこのような新形態はストア派の学問分類との一致という過去に投影された裏付けを得ることになる（カントの *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 冒頭がこれを示している）。またカトリックからプロテスタントへ改宗したペトルス・ラムス（一五一五—一五七二）の簡略化された反アリストテレス主義的レトリカの論理学のヨーロッパおよび北米のプロテスタント圏における異常な成功もまた通常言われるようなプラトニズムのリヴァイヴァルとしてよりは、このような、形而上学の凋落という趨勢に投じた実用的新論理学の台頭という意味を持つものとしてこそ始めて理解することができる。そして Harvard ならびに Yale におけるニューイングランドの哲学的出発に見られるのもこのようなラミスト論理学の制覇という状況であり、一九世紀末この土壌に生まれたブラグマティズムこそは、ラミズムと一体化していた反形而上学的ピュリタニズムの嫡子として、ヨーロッパでの「その後」を経由

せずに再び形而上学が構想された場合いかなる形態が可能であるか、ということをお我々に知らせる史的实验の結果であり、言わば「純粹培養」としての非形而上学的形而上学といわれ得るだろう。⁽¹⁰⁾

形而上学、すなわち自然的認識から神学への移行を担い、逆に神学から自然的認識への下降を果たした手段を失うことによって、プロテスタンティズムではたしかに信仰は信仰として純化されるという一面を持った。しかし同時に他面、信仰と認識諸分野の間は形而上学という媒介者を失って、自立した認識諸分野が一切の掣肘なしに自己を拡大する傾向と、またそれとは一見逆に、信仰が認識諸分野と無媒介的に一体化し、それらを併呑してしまうケースがしかも並行的に絶えず発生するというプロテスタンティズム文化圏固有の不安定な状況が生まれてくる。哲学に限定しても、カトリックでは形而上学は厳密に神学に従属しているが、プロテスタント圏の近世哲学では哲学がしばしば宗教そのものを換骨奪胎し自家薬籠中のものとしてしまおうとして、既成のキリスト教と衝突するという強い緊張関係が生じてくる。またいわゆるファンダメンタリズムの

周期的な台頭もプロテスタンティズムに伴う現象である。そしてまた、このような構造的不安定性そのものこそが却ってプロテスタント圏近世における認識諸領域の著しい展開を促したダイナミズムを生み出したこともまた間違いないのである。⁽¹¹⁾

しかし、このような状況が一七世紀以降のプロテスタント圏において現れてくるにあたっては、それに先立って、実は更にカトリックからの反作用と逆影響が与って力があつたことが指摘されねばならないのである。ルター＝メラニヒトン段階の素朴な形態においてはこのようなダイナミズムは実は未だ発動されていない。形而上学に象徴される権威主義的な、言わば繁文縟礼化した中世キリスト教にかわるべき簡明直截な新宗教とそれに伴う *life style* が提出されているに過ぎない。この段階でのプロテスタンティズムに対応した哲学的産物こそは、ベーメ(一五七五―一六二四)に代表されるプロテスタント神秘主義なのである。近世哲学はこの段階からストレートに発祥したのではない。⁽¹²⁾

近世のカトリックの基点となるのはトレント公会議（一五四五—一五六三）である。ここから始まったプロテスタント宗教改革に対するカトリックの全面的な巻き返し運動が対抗宗教改革（*Gegenreformation*, *Counter Reformation*, *controforma*）であり、教義面（原罪、恩寵、秘蹟等）の明確化と組織面の刷新はもちろんのこと、新旧の諸修道会によるアジア・アフリカ・南北アメリカへの大規模な布教活動の開始もまたこれをきっかけとしていることは周知の通りである。ルターの九五箇条（一五二七年）以後トレント公会議に至るまでの動きをも含めての、そして時には一五世紀末スペインのフランシスコ会厳修派に属したカルロス五世（一五〇〇—一五五八）在位初期の摂政ヒメネス・デ・シスネロス枢機卿 *Ximenez de Cisneros*（一四三六—一五一七）にまで遡っての、つまり、プロテスタント宗教改革に対する対抗ではなく内発的な改革運動をも含めて考えられる全体的なカトリック内部での変革とその帰結・定着については、プロテスタント宗教改革に関する汗牛充棟の

研究蓄積とは反対に、総括的な叙述さえ未だ与えられていない。⁽¹¹⁾

しかしこれは人類が体験した第二のグローバルイシヨンの時代である。⁽¹²⁾ 視野をヨーロッパ内部の宗教戦争にだけ限定することなく、この事実を中心に据えて、特に大航海時代の先導国であるスペインとポルトガルの世界帝国建設と連動したカトリックの宣教活動が果たした思想的哲学的役割に十分な照明が当てられねばならないだろう。トレルチのいうように「ルネサンスは対抗宗教改革のカトリックと融合することではじめてその大規模な世界的貫徹と普及を得た」のである。⁽¹³⁾ カトリックの宣教とともに、形而上学は南北アメリカに、中国に、日本に持ち込まれたのである。⁽¹⁴⁾

そして〈哲学における対抗宗教改革〉は特にイベリア半島の諸大学を拠点として、したがって主としてイエズス会（一五三四年創立）の学者によって、一六世紀後半以降開花することになった。スコラ哲学はオッカムで終焉したわけではなく、一般史上の新時代の到来とも呼応して蘇生の時を迎えていた。大航海時代の開始による多民族との接触

問題の焦点化に対応して、特に国際法を中心とする法哲学の分野の進展が目覚しいのが、この新しいスコラ哲学の特徴である。⁽¹⁷⁾この新しいスコラ哲学の哲学的研究の開拓者であるジャロン Carlo Giacon は、一五世紀末以来のスコラの復興をも含めた総称として「第二スコラ哲学 La seconda Scolastica」という名称と概念を提案しており、また時期的に少し後の時代を中心的に指して「デ・フリース de Vries は「バロック期スコラ哲学 Barock-Scholastik」という概念を提起している。具体的には、活動時期としては公会議に先立ちルターの同時代人としてルター自身にも対面したドミニコ会の枢機卿ガエターヌス（一四六九—一五三五）に始まり、国際法の父ヴァイトリア（一四八三または一四九二—一五四六）を経て、特にアリストテレスとトマスに新しい解釈を加えたフランシスコ・スアレス（一五四八—一六一七）がその代表者とみなされている。このピークのあと Giacon の見方では、スコラ哲学は再び一九世紀末の教皇レオ一三世の回勅 Aeterni Patris（一八七九年）によるトマス哲学復興まで式微時代をすこすことになるのである。

それではスアレスを近世哲学史研究の観点から取り上げ

ねばならない理由はどこにあるのか？⁽¹⁸⁾

従来、近世の哲学者については個々に、彼らの背景としてスコラ哲学ないし講壇哲学 (Schulphilosophie) を考えねばならないことは、特に彼らのターミノロジーの由来に関して指摘されてきた。デカルトについて早くから、ヘルトリング、ジルソン、コイレなどによって研究されているのはよく知られたことであるし、スピノザについてはフロイデンタール、ボルコフスキー、ライプニッツならンテレン、メナール、コルサノ、カントではトネリ、ヒンスケ、クニッターマイヤー、ヴントの名を直ちに挙げる事ができる。⁽¹⁹⁾そしてその場合、とりわけデカルト、スピノザ、ライプニッツに関して引照されてきたのは、実質的にスアレスに淵源する第二スコラの哲学者たちの著書だった。またカントに関してヴント（一九三九、一九四五年）によって発掘されたドイツの講壇形而上学 (Schulmetaphysik) の伝統は、それ自身が第二スコラ哲学が一七世紀末にスペインからドイツに導入継承された産物にほかならない。⁽²⁰⁾

このようにして近世的な第二スコラ哲学の意義は従来も確かに認識されていたとはいえ、それらは個々の「大哲学

者」ごとの、言わばバラバラに散在した形態での研究であった。そこから汲み取られる洞察も、近世哲学の中世哲学への還元という点に偏しがちであった。そしてこのような研究のあり方からして止むをえないことであるが、第二スコラ哲学の貢献は、主として形而上学のターミノロジーの提供、とりわけその近世的な定義の源という点に絞って、認められてきたといえよう。^(三三) 言い換えると、近世哲学者のターミノロジーにおいて直接的にトマスをはじめとする中世哲学者に遡ることができない諸定義に関して、第二スコラ哲学の介在が意識されてきたという点であり、その場合とかく、トマスの真義を失ったというような評価が伴いがちであった。慧眼なショーペンハウアーは一九世紀にあつて誰よりも早くスアレスの意義に注目していたが、^(三四) それもスコラ哲学の集大成として、つまりそこから遙か遠くの中世哲学を覗くためのパノラマ窓としてである。これに対して我々はスアレスないし第二スコラ哲学を、単なる中世発信のターミノロジーの中継者、近世への供給源としてではなく、むしろ〈近世哲学〉がその姿勢を決めた場所、〈近世哲学〉を包む全体状況の形成者としてこそ捉えたいので

ある。

ではどのような意味で、スアレスが近世哲学の場所を準備したのか？

スアレスの主著『形而上学論叢 Disputationes Metaphysicae』（一五九七年）の特徴は、アリストテレスの『形而上学』に対応しながらも中世以来の注釈という形態を捨て、問題別に再編した独自の秩序を採用していること、また、それに伴って「形而上学」を固有のタイトルとして表に出していることである。それまでは『アリストテレス形而上学注釈』『命題集注釈』『討論問題集』、さらには『神学大全』ないしその注釈という題名を持つ書物のなかで形而上学の議論が行われていたのに対して、ここでは「形而上学」が独立自存している点が目立っている。このことを受けて第一討論のテーマは「第一哲学別名形而上学の本性」であり、六節に区分されたうちの第一節は「形而上学の対象はなにか」と題されている。^(三五)

そもそも「形而上学」が著作のタイトルとして定着するのはスアレスを濫觴とするように思われる。^(三五) *Isagoge in Peripateticorum et Scholasticorum Primum*

Philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica は一五九八年出版、教科書として規範的な地位を長く保ったティムプラーの *Metaphysicae Systema methodicum* は一六〇六年、死後出版されたブルーノの *Summa terminorum metaphysicorum* は一六〇九年、イタリア語で書かれたカンパネッラの *Metaphisica* は一六三八年であり、後二者ともスアレスの影響が指摘されている。時に *ontologia* の初期用例を含む書として挙げられる Abraham Calov の *Metaphysica Divina* は一六三六年であり、デカルトの『第一哲学』についての省察』は一六四一年、そしてこのタイトルは一六四七年のフランス語訳では『形而上学的省察』と変更されている。つまり、このようなかたちでの「形而上学」の主題化はほとんど同時にまた自然に、「存在論」というより焦点を絞った、そして後述のスアレスの定義によって新しく形而上学にこめられた自覚をよりの確に表現する新造語の登場を呼び起こしたのである。ここにスアレスの『形而上学論叢』がもった意義の一端を見ることができ。

『形而上学論叢』におけるスアレスの論じ方はあるテーマについてのこれまでの議論をもれなく提示した上でそれ

ぞれに難点を指摘し、解決を示すという伝統的なものだが、取材の範囲は驚くべき広がりをもっている。「形而上学の対象はなにか」も同じであり、六つの先行学説を検討して到達されたスアレスの定義は、*ens inquantum ens reale* Ⅱ「実在的存在である限りでの存在」こそが形而上学の対象であるというものである。スアレスの近代性は夥しく数え上げられているが（例えば、注二九に挙げた文献において）、むしろこの定義という一点こそがスアレスを近世哲学に結びつけ、近世哲学の現れる場所を切り開いたものだということができる。なぜならば、この「実在的存在である限りでの存在」の地平にはただ最も普遍的・抽象的な意味での *ens* があるのみ、すなわち、無ではない限りの一切の実在的存在があるのみなのであって、その *ens* が神であるのか、人間であるのか、物体であるのかは、全く問われないからである。つまり、これらの対象の間の本質的な違いを度外視して、言わば平準化し同一平面に投影して取り扱えるような、全く新しい視座が *ens inquantum ens reale* を対象とする「形而上学」の高みにおいては可能となるのである。これは形而上学の神学からの独立を含意し、単に

神学への橋渡しに終わらない形而上学の独自の自己完結的な境位を可能ならしめるものである。神学とは別の道、すなわち、〈すべて〉について自己の立脚地からその全体を対象化して論じる近世哲学の道がここに準備されることになる。この意味で形而上学は近世哲学にとっては一つの部門であるのではなく、〈近世哲学〉そのものを生み出す母胎という位置に立つのである。

三

それではもつとも端的には、どのような点にこのスアレスの形而上学における転換は結実しているだろうか。ここではトマスとの対比が際立っている。トマス形而上学の根本が「エッセンチアはエッセによってエクシステレする」という命題に集約されるとするならば、山田教授の指摘するようにこの「エッセ」こそが形而上学の捉えるべき当のものであり、エッセの分有という事態こそが形而上学の対象でなければならぬ。しかるにこれは〈創造〉というこ

とが形而上学の場面に現れた姿である。従って本来、形而上学そのものは決してこの事態の最終的な着地点であることはできない。言いかえると、「エッセンチアはエッセによってエクシステレする」という命題は、〈創造〉を正面に見据えた地点からはじめて言われうることであり、むしろ、〈創造〉の側に立ってはじめて正当に語られ得ることであるとさえ言えるだろう。このこと自体はキリスト教哲学としては当然のことであるが、「エッセ」概念の奪還によって、後代の汚染によって逸されていた本然の姿を我々は明晰に目睹することができるのである。そしてこの場合、エッセンチアとエクシステンチアとの実在的区別というトマスの論点はむしろコロラリーとして生じてくる。この場においては、エッセンチアとエクシステンチアの間にある実在的な区別の存することこそが、「エッセ」の分有によって個々の存在が「存在せしめられて存在する」^(二八)所以を明らかにする優れて存在論的な意味を持つことだからである。この場合、形而上学にとつても〈創造〉そのものが、しかしあくまでも形而上学の地盤においてという限定をもって、対象でなければならぬのである。これに対してスアレス

では形而上学の対象は、創造の産物であるという規定が度外視された、言わば既に創造が問題となくなつた存在である。創造そのものではなく、その結果としての、その産物としての、存在のほうに形而上学の場面が決定的に転換されているのである。従つてエッセンチアとエクシステンチアとの区別はスアレスでは概念的区別とならざるをえない。既に両者が実在的には渾然一体となつた形態を形而上学は眼にしているのだからである。そして以上のことは結局、スアレスでは神学とは別の形而上学という立場が頭をもたげてきているということに他ならない。

このようなスアレス形而上学の根本姿勢が、スアレスの哲學史的神學史的學識およびコンペンディウムとしての纏まりのよさといった点を加味して、一七世紀のプロテスタント圏の大学においてトレント公會議の教義に立脚し、對抗宗教改革を使命とするイエズス会士の畢生の大作が受け入れられたのみならず、独占的な地位をさへ占めるという「パラドックス」(Coursant)⁽¹⁹⁾を生み出した。もはや神学に従属しない形而上学の可能性がスアレスの定義において読み取られたゆえに、形而上学はプロテスタント圏において

本来のルター主義との緊張関係をはらみつつも辛うじて復興し得たのである。⁽²⁰⁾ こうして自然学と倫理学と論理学と神秘主義以外に、近世プロテスタント圏においても哲学Ⅱ形而上学の余地が回復されたのである。近世において「哲学」が生き残るためには、先ず「形而上学」が独自の対象を持つことが必要であつたのであり、そのことの基礎付けにおいて「哲学」の近世的使命が新しく生じてきた。そしてスアレスの形而上学定義が消化され整理されてゆく過程において、*ens* Ⅱ 存在一般を対象とする一般形而上学 *metaphysica generalis* と、言わばその各論として、神・世界・人間を対象とする特殊形而上学 *metaphysica specialis* というカントにまで継承される構造が出来上がったのである。⁽²¹⁾ 近世哲学の成立基盤はこのようにして真空状態においてではなく、強大な斥力との抗争のうちに、それを押さえ込むことにおいて辛うじて確保され得たのである。そのために生じた歪みはたしかに近世哲学を脅かしつつけることになるだろう。例えば特にドイツ観念論の哲学者に顕著な哲学の基礎付け自体を哲学の最大課題として意識する傾向として。

のみならず、上のような意味で、*ens* は *transcendentia* (超

範疇（の地位に立つのであり、ここから、ensを含む transcendentia 全体を形而上学の固有対象として考えるという形而上学の新定義が生じ、形而上学と transcendental との強い結びつきが現れてくる。^(三三) 範疇を自然学の領域に譲ったとしても、かわりに新たに超範疇を手に入れることで、自然学との対抗関係においても形而上学は固有の対象を確保することになったのである。形而上学が新しく超範疇を対象として持つことによって、却って自然は形而上学の概念として範疇の支配から解放されるのである。またスアレスにおいてすでに ens のミニマムな内実として無矛盾性がクローズアップされており、この点はドイツ最初のスアレス派であるカルヴィニストのクレメンス・ティムブラー Clemens Timpler（一五六七または一五六八—一六二四）^(三四)を経由して、ヴォルフの形而上学定義である「可能である限りの可能なるものの学」にまでまっすぐにつながっている。^(三五) そしてこの可能性という様相の登場と掘り下げこそは、〈創造〉の側に立つことを止めた近世哲学がなおかつ〈すべて〉について語る、ことがいかにして許されるのか、という問いに近世哲学が答えるための舞台となったのである。学的認

識の存立する場所が必然性様相ではなく、むしろ可能性様相においてであり、可能性様相は可能性様相であるゆえに有限的存在者にとってもかえって全体化し得るのだ、という新しい洞察が近世哲学をその完成へと導くのである。形而上学の対象 (objectum) としての可能的存在者から形而上学の成立の根拠としての可能性様相へとという展開を我々は見出すのである。^(三六)

このようにしてスアレスの形而上学定義は巨大な帰結を持ったと見られるのであるが、残されている問題はもちろんだ、この ens inquantum ens reale の次元が一体どのような人間に可能であるのかということである。この点はスアレスでは未解決である。スアレスはこの「実在的存在である限りでの存在」という概念についても、その他の一般概念と特に差を認めずに、トマスの抽象理論によってその成立を説明している。それでは不十分だという自覚こそが、ではどうすればよいのか？ という認識こそが、近世哲学の出發を意味するのである。認識論的な考察の優位が近世哲学を特徴付けるものであるならば、それは、上のような意味での形而上学の可能性に関わるがゆえに近世哲学にと

って不可避だったのであり、スアレスの提出した形而上学の対象についての定義は、まさしく「近世哲学」を育てたといえる。ensである限りのens↓「可能である限りの可能なもの」の学という理念の系譜が、その基礎付けとして認識論的考察と結びつくとき、カントの「可能的経験」が行く手に現れてくるのである。

(丁)

注

(一) 藤澤令夫教授はこのような趣旨のコメントをしばしば行っている。例えば一九九七年一〇月十一日の関西哲学会でのシンポジウムに際して。

(二) 古代ギリシヤのピロンピアー概念の再検討を踏まえて哲学のギリシヤ起源説を一九世紀ドイツに生まれた神話と断定したRoger-Pol Droitの業績(一九九九年二月二〇日、ピサ大学で行われた研究会Exopicaでの講演)が公刊されるのが待たれる。これは、ある点でArnaldo MomiglianoがAlien Wisdom (Cambridge, 1975)で描いた状況とその主張の一部を補強し、展開したものだと言えるだろう。ヘレニズム期からローマにかけての哲学が近世・現代的な哲学概念を投影しては完全にその姿を捉えそ、なうものであり、認識という以前になによりも生き方(way of life)であったと説くPierre HadotのQu'est-ce que la philosophie antique? (Paris, 1995)及びPhilosophy

as a way of life (Oxford, 1995) もこのような関心に応える面がある。この点、遡ってArthur Derfy NoackがConversion (Oxford, 1933)でConversion to philosophyという章を設けていたことが先駆的であろう(Cf. A. D. Nock, Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background, 1928)。このような観点からの古代末期の哲学への眼差しは、Robert WilkenやWayne Meeksを始めとするChristian Beginningsの専門家の間でその後継承発展させられているようである。これは同時に、キリスト教もまた単にユダヤ教との関係とパレスティナという地域だけからではなく(近年Geza VermesやE. P. Sandersなど、史的イエスをあたう限りユダヤ教内の存在に還元することと復元しようとする強気な潮流が登場しているだけになおさら)、広くギリシヤ語を Lingua Franca とするヘレニズム時代の東地中海世界の背景で発祥そのものから考えられる必要があることを意味するものでもある(イエスを取り巻くギリシヤ語的環境については、Theodor Zahnの古いEinführung in das neue Testament (Leipzig, 1906)が詳しく材料を挙げながら論じ、強調している)。中世哲学史では「単一の中世など存在せず、あるのはヨーロッパ、ユダヤ、イスラム、ビザンツという複数の持続だけ」という立場から書かれたアラン・ド・リベラ『中世哲学史』(阿部一智・永野潤・永野拓也訳、新評論、一九九九年、原本一九九三年)がヨーロッパ中心主義、更にはキリスト教中心主義からさえも解放された、従って一種混沌とした、言わば「異化」された中世哲学史の相貌を我々に提示している。また既存の哲学史像の由来を点検する作業として、イタリアのGiovanni Santinelloを代表者とするルネサンスからブルックナーを経て一九世紀後半までをカヴァーする予定の大規模な「哲学史の歴史」に関する研究プロジェクトの成果――G. Santinello (a cura di), Storia delle storie generali della filosofia (Brescia, 1978, 1981, 1988) は全五巻のうち現在第三巻(後期啓蒙主義とカント時代)まで刊行済みである。これらの試みが含意しているのは、

結局、我々の哲学という概念の再定義の促してはいないかと私は考えている。我が国では柴田隆行『哲学史成立の現場』（弘文堂 一九九七年）が、まとまった哲学史の歴史の研究書としては最初のもではないだろうか。

(三) この問題についての最近の研究状況については Pierluigi Donini, *Introduzione alla metafisica di Aristotele* (Roma, 1995) を参照。また特に二〇世紀哲学の中でのアリストテレス撰取を分析哲学とハイデッガーをはじめとする現象学の両陣営に渡って鳥瞰した Enrico Bertrri の *Aristotele nel Novecento* (Bari, 1992)、『形而上学』の内容の簡単な紹介として同じく Bertrri の *Introduzione alla metafisica* (Torino, 1993)。

(四) von Hartmann (1899/1900)『Max Wundt (1931)』Heinsoeh (*Metaphysik der Neuzeit*, 1934) など。このように「形而上学史」というタイトルの書物がもっぱらドイツ人学者によって書かれていることと自体が注目すべき哲学および「哲学史の歴史」上の事実であると考える。

(五) Otto Scheel, *Martin Luther*, Bd. 1 (Tübingen, 1917), S. 175.

(六) 海老沢有道校注『ちりなまきりしたん』(岩波文庫) 一六ページ。そこでは「すすたんしあ申す」正体」という言い方がされておき、あくまでも「すすたんしあ」そのものは翻訳を避けている。

(七) カント『神の現存在の唯一可能な証明根拠』序文冒頭がその好例である。

(八) Heinrich Maier, *An der Grenze der Philosophie* (Tübingen, 1909), S. 3-139.

(九) Perry Miller, *The New England Mind, Seventeenth Century* (Cambridge, Mass., 1939) 特記 Book 1 及び Book 2 を参照。

(一〇) Daniel J. Boorstin, *The Americans*, vol. 1 *Colonial Experience* (Middlesex, 1958) は、植民地時代アメリカ人の思想的課題は「予想せらるべきの哲学 A Philosophy of the Unexpected」である。

まり単に体系に代えるに別の体系をもつてするだけの旧大陸の意味での哲学ではないタイプの、新しい(哲学ならざる哲学)の自覚だったと指摘している (p. 134E)。後代のパースの偶然主義やジェイムズの多元的宇宙論も極めて大づかみにはこのような角度からの特徴づけが許されよう。

(一一) マイネッケ『ドイツの悲劇』(矢田俊隆訳、中公パックス版『マイネッケ』所収) 四六五ページから四六六ページにかけての論述参照。Max Weber は「選択的親和性 *Wahverwandtschaft*」という化学から転用された概念で、この生の諸領域の間の言わば融通無碍な連関形成という新事態を説明しようとしている。すなわち、世俗内禁欲という純粹な宗教的態度が結果的に本来まったく無関係な資本主義の精神を意図せずに招来するということは、相互に独立的な生の諸領域の並立状況を前提としてのみ起こり得ることで、逆にいえばもはや階層秩序という絆から解放され自存化したこれら諸領域の間には、いかなる結びつきでも原理的には生じうる、ということでもある。この事態を捉えて August Schlegel は詩と哲学と宗教と道徳がそれぞれ他から導出不可能な根源性を持つて並列化するという仕方であり九世紀初頭のドイツの精神状況を概観している (Vgl. *Allgemeine Übersicht des gegenwärtigen Zustandes der deutschen Literatur*, 1802)。

(一二) ベーメの著作を読んで得られるのは、神秘主義でありながら著しく哲学的色彩を帯びているという印象である(『アウローラ』蘭田 坦訳、創文社、二〇〇〇年)。形而上学のタームを使用せずに、プロテスタント神学が自然という領域を排除した後を受けて自然を舞台に言わば素手で哲学しているという像が浮かぶ。この点、同時代でも十字架の聖ヨハネ(五四二―五九二)やヘススの聖テレサ(一五一五―一五八二)などのカトリック神秘主義が哲学とはあくまでも別乾坤であるのとは相当事情を異にしており、またベーメが後にドイツ観念論の哲学者たちによって高い評価を受けた理由が(二)

にあるように思われる。メネンデス・ペラーヨは、カトリックでは神祕主義といえども常に第一哲学＝形而上学が前提とされていると指摘しているが (Jose Luiz Lopez Aranguren, *Historia del pensamiento español* (Madrid, 1996), p. 246. 以下略) それに付け加えるとする。初期プロテスタントでは神祕主義が哲学ないし形而上学の代替物となっていたと言えるのではないか。George Bas もベーメを神祕主義者というよりもパラケルススとライプニッツの中間に現れ、後年のドイツ哲学の特有の手法を早く規定した先駆者として位置付けている (George Bas, *Dominant Themes of Modern Philosophy* (New York, 1957), p. 272ff.)。また、言わば入口と出口であるルターとカントとを直接に比較した古く業績としては、Bruno Bauch, *Luther und Kant* (1904) がある。

(一三) 一般史上の時代概念ではなく、あくまでも教会史上の概念として限定した対抗宗教改革期の研究としては、H. Outram Ewmett の要点を絞った講義録 *The Spirit of the Counter-Reformation* (Cambridge, 1968) がある。時代概念として用いた概説としては Marvin R. O'Connell の *The Counter Reformation 1559-1610* (New York, 1974)。また対抗宗教改革期を経由して生じた宗教生活の近世的変貌をイタリアの民衆「ヴェルデ」発掘した Adriano Prosperi の新しい研究成果 *Tribunali della coscienza* (Torino, 1996) 、「および対抗宗教改革期の事象もカトリック内部での異端的現象の伝統の中に位置付けた同じく Prosperi の *L'eresia del Libro Grande* (Milano, 2000) が注目される。一方、クローチェの *L'Italia nell'età barocca* (Bari, 1929) は対抗宗教改革の時期を異端審判所に代表される暗黒時代とみなす通説的歴史観の古典的位置を占める。イエズス会の歴史に関しては通俗的ではあるが、Rene Fülöp-Müller の *Macht und Geheimnis der Jesuiten. Eine Kultur- und Geistesgeschichte* (Berlin, 1929) が面白く、ヒメネス・デ・シスネロスを中心とする人文主義的な宗教改革前夜の、つまり「黄金時代」の

ペインの思想的状況に関しては、Marcel Batillon のキニユメンタル大著 *Erasmus et l'Espagne* (Paris, 1937, 増補版 Genève, 1991) が基本的。なお Aldous Huxley の小説 *Grey Eminence* (1944) にはフランスにおけるコントロリフォルマの立役者の一人でリシュリューの顧問として有名な、カプチン会のジョゼフ神父 (一五七七一六三八) の肖像が、そのグローバルな宣教活動の統括者としての側面を含めて、興味深く描かれている。また日本との関係に関しては、ファン・ヒル『イダルゴとサムライ』一六・一七世紀のイスパニアと日本(平山篤子訳、法政大学出版局、二〇〇〇年、原本一九九一年)。ヨーロッパ内部にとどまらない世界規模での一七世紀の趨勢を捉えるために、カール・シュミットは近代国家形成が始まったリジッドな(陸)に対する往来自由な(海) 優位の新しい空間秩序のもとの、カルヴィニズム対イエズス会の闘争という尖锐な対立軸を設定している。Vgl. Carl Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* (Stuttgart, 1954)。ちなみに後述の第二シムラ哲学がプロテスタント圏ドイツに継受される上でキー・バースン Timpler はカルヴィニストでスアレス主義者である(注一九の文献を参照)。

(一四) 内陸アジアに絞れば、遡って、陸のグローバリゼーションの時代としてのモンゴル時代を考えることができる。歴史において、東西に関係なく同時代にある各地域を統一的に捉える必要がある、特定の時代が時に登場するという杉山正明教授の「時代史」の構想は魅力的である。対抗宗教改革の時代も時代史の対象たりうると考える(杉山正明『世界史を変貌させたモンゴル——時代史のデッサン』角川書店、二〇〇〇年)。同じくモンゴルの役割を重視するものに、岡田英弘『世界史の誕生』(筑摩書房、一九九二年)。京都学派の「世界史の世界」に代わって、今や歴史家が「世界は、世界を知った(杉山、六三ページ)という表現を用い、「日本発」の新世界史像の胎動を伝えている。

(一五) トレルチ『ルネサンスと宗教改革』(内田芳明訳、岩波文庫)所収の同題の論文(一九一三年)六一ページから六二ページ。更にトレルチは「ほかならぬこの対抗宗教改革のカトリック文化こそは近代の科学・哲学・法学・美学・芸術の発展の基礎なのであって、プロテスタンティズムがそれらの基礎であつたわけではない」(六二ページ)とも述べている(なお、原訳文の「反宗教改革」を引用に当たって「対抗宗教改革」に置き換えた)。もしプロテスタンティズムの原型を、兵役を忌避し子供を高校に行かせず電気と自動車を拒否し一七世紀の衣装を着用して農業と木工に専念するペンシルヴァニア州ランカスター郡の勤勉で閉鎖的なアーミッシュ六万人(古くツヴィングリから分離したグループ)の信条と生活様式に見ることができるとすれば、それは確かに the world we have lost を今に伝えるものとはいえ、一八世紀以降の近代・現代とは別世界だと言わなければならないだろう。

(一六) 第二スコラ哲学の運動の一環としてコインブラのイエズス会学院の講義に基づいて出版された、アリストテレスの論理学関係全著作の注解書『コインブラ学院論理学注解』を「名理探」と題して明の崇禎四年(一六三二年)に漢訳刊行したのはイエズス会士 Furtado と中国人李之藻である。本書を含む一連のアリストテレス注解シリーズの自然学及び形而上学に関する部分はデカルトにとつても重要なソースだった。形而上学を含むコインブラ学院アリストテレス注解本シリーズの全体が漢訳されたという証言もあるが、確認できない。『名理探』自体も四庫全書には収められていない。また明末から清初にかけてのイエズス会士の中国での活動のバイオニアであり、「儒学によって儒学を超える」というストラテジーを採つたと評される利馬竇 Matteo Ricci (一五五二—一六一〇)から承譜(道統?)を引く「中国士林哲学」という呼称と学派が存在する。士林とはスコラのこと。代表者はローマに学び、膨大な『中国哲学思想

史』七巻のほか利馬竇の来華四〇〇周年を期して出版された『生命哲学』(一九八四年)など多数の著作を持つ(羅光司教(一九一一年生)。羅光は中国哲学の精髓は易経にあるという洞察のもとにアリストテレス及びトマスを先秦諸子及び宋学と結び付けており、同じく中国の伝統を継承しつつ西洋哲学を取り入れる胡適(一八九一—一九六二)がプラグマティズムを、馮有蘭(一八九五—一九九〇)が新實在論を、牟宗三(一九〇九—一九九五)や唐君毅(一九〇八—一九七八)などいわゆる新儒家がカントないしドイツ観念論を撰取しているのと好対照を成している。なお、リッチの活動については平川祐弘『マッテオ・リッチ伝』(平凡社、第一巻一九六七年、第二巻、第三巻一九九七年)が決定版。平川教授は、リッチが北京居住を許された明の万曆二九年即ち一六〇一年を地球が一つの世界の環につながり始めた年と形容している(同書第二巻、一四ページ)。特に『名理探』の評価と特質については深澤助雄『名理探』の訳業について「『中国——社会と文化』第一号、一九八六年)参照。更に、これとは逆方向の中国思想のヨーロッパ西漸運動については、早く五来欣造『儒教の独逸政治思想に及ぼせる影響』(一九二九年)がある。本書はイエズス会士によつてもたらされた儒教を中心とする中国文明についての報告が、ライブニッツ、ヴォルフ、ドルバックに及ぼした直接影響とフリートリヒ大王およびプロイセン国家に及ぼした間接影響の研究。またライブニッツの中国への関心については最近では Rita Widmaier (Hrsg.), *Lehritz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689-1714)*, Frankfurt am Main, 1990 に書簡原文と関係資料がまとめられている。

(一七) アメリカ大陸で起こったインディオ問題に關して、一五五〇—一五五一年にカルロス五世の命によりドミニコ会のラス・カサスと法学者セブルヴェダの間でアリストテレスを引用しながら行われた「ヴァリアドリ大論戦」を中心に、ヴィトリアを始め同時に哲

学者でもある国際法学者がこの問題にどのように反応したかを伝える興味深い実例が、ルイス・ハンケ『アリストテレスとアメリカ・インディアン』(佐々木昭夫訳、岩波書店、一九七四年、原本一九五九年)に描かれている。また注一八に挙げる Giacom の書の第二巻と第三巻は主として法哲学を取り扱っている。

(一八) Carlo Giacom S.J., *La seconda Scolastica* (Milano, 1943, 1946, 1950)。但し、Giacom によつて第二スコラ哲学という概念に包括された哲学者の間でも初期のカエタヌスと後起の秀スアレスでは大きな相違があり、特にアナロギアの概念をめぐる(Cf. Franco Riva, *Analoga e univocità in Tommaso de Vio 'Gaetano'* (Milano, 1995))。この論争の本稿第三章冒頭で触れるような、形而上学の成立場面の転換という事態に根差している。『プロローグ・メナ』第五九節に出づくるカエタヌのアナロギア概念はむしろスアレスをメナスにしたものである。なお「その後のスコラ哲学」史に関しては、Karl Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, 5 Bde. (1881-1887) 及び Bernhard Jansen, S.J. の諸論文が津梁を与える。邦訳選集としては田口啓十編『近世スコラ哲学』(平凡社、二〇〇〇年)が出た。

(一九) スアレスに関する文献は急速に増加しつつある。しかし簡便な概説としては、古く Carlo Giacom の Suarez (Brescia, 1944) しかまだ見当たらないようである。我が国では田口啓十『スアレス形而上学の研究』(南窓社、一九七七年)がある。カトリック内の研究は別にして、最新の研究水準と問題意識を示すのは、次の三点である。

1. J.-F. Courtiue, Suarez et le système de la métaphysique (Paris, 1990)

2. Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens* (Hamburg, 1990)

3. Costantino Esposito, *Ritorno a Suarez*, in: *Ada Lamacchia* (a cura di), *La filosofia nel Sigo di Oro* (Bari, 1995), pp. 465-573

三者ともにハイデッガーを視野に入れていいる。またスアレスの著者

『形而上学論叢』は近年独仏伊で現代語訳選集が現れている。我が国ではかねてより山田 晶教授がスアレスの意義を強調している(「トマス・アクィナスの『エッセ』研究」創文社、一九七八年、特に「まえがき」を参照)。

(一〇) Georg Frehner von Hertling, *Descartes' Beziehungen zur Scholastik*, in: *Historische Beiträge zur Philosophie* (München, s.d), S. 181-242.

E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Paris, 1951). Alexandre Koyré, *Descartes und die Scholastik* (Bonn, 1923). J. Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik*, in: *Philosophische Aufsätze Eduard Zeller gewidmet* (Leipzig, 1887).

S. von Dunin Borkowski, *Spinoza* (Münster, 1933-1936). Fritz Rietzen, *Leibnizens Beziehungen zur Scholastik*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 26 (1903), S. 157-188. Paul Mesnard, *Comment Leibniz se trouve placé dans le sillage de Suarez*, in: *Archiv de Philosophie* 18 (1949), pp. 7-32. Antonio Corsano, G. W. Leibniz (Napoli, 1953).

Giorgio Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768* (Torino, 1959). Norbert Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie* (Stuttgart, 1970). Hirsch Kritekmeier, *Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant* (Manburg, 1920). Max Wundt, *Kant als Metaphysiker* (Stuttgart, 1924).

(二二) この間の興味深い、しかし未だほとんど知られていない歴史的事項に関しては、**拙刊**に挙げた Freedman の文献のほか、古いが Ernst Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-luthersche Metaphysik des 17. Jahrhundert* (Darmstadt, 1967) 及び Peter Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie in Deutschland* (Leipzig, 1921) が依然として参考になる。新しくは Siegfried Wollgast, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650* (Berlin, 1988) が網羅的。同じく宗教改革と初期啓蒙主義のあいだのドイツ精神史を取り

- 扱った Wollgast の近著はより象徴的に *Vergessene und Verkamme* (Berlin, 1993) と題われている。
- (一一一) Jose Ferrater Mora, Suarez and the Modern Philosophy, in: *Journal of the History of Ideas* 14 (1953), pp.528-547.
- (一一二) 例として *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, Anhang, Kritik der Kantischen Philosophie (Werke in Fünf Bänden, Bd.1, S.540) にスアレスの名が挙げられている。高い評価を示すのは「根拠律の四つの根」第六節の「スコラ哲学の真正のロンペンヴォウム」という言葉である (Werke, Bd.3, S.20)。
- (一一四) ルネサンス以来一七世紀までの「形而上学史を」形而上学の対象は何か」という問題への変転する応答として概観したが、Charles H. Lohr, S.J., *Metaphysics*, in: Charles B. Schmitt and Quentin Skinner (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, pp.537-638. (Cambridge, 1988) である。ルヒはスアレスは「リヌム・アー」の「こととしての形而上学を確立した人物と見られている。
- (一二五) プロテスタント圏での形而上学の復活に対するスアレスの影響とこの点に関して国粹主義の Max Wundt は否定的であるが、それではこの特定の時点における「形而上学」書の簇出現象が説明できないという批判を受けづる。Vgl. Wollgast (1988), S.154.
- (一二六) *Disputationes metaphysicae*, I, sectio I 26, “dicendum est ergo, ens in quantum ens reale esse objectum adequatum huius scientiae.”
- (一二七) 山田 晶『トマス・アクイナスの《トモペ》研究』
- (一二八) 山田、前掲書、五七五ページ。
- (一二九) Antonio Corsano, *ibid.*, p.1
- (一三〇) Helmut Groos, *Der deutsche Idealismus und das Christentum* (München, 1927) はルター派牧師の立場からキリスト教ドイツ観念論は似て非なるものであると強調する。Heinrich Bonkamm もまたドイツ観念論がルター抜きではあり得ないことを認めた上でしかも

- 宗教的的目的に関しては両者は相互に対立するものであると指摘している (Vgl., *Luthers geistige Welt* (Gütersloh, 1959), S.283)。またカトリックが近世哲学を断罪するのは当然であるが、著名な Jacques Maritain, *Trois réformateurs*, Luther—Descartes—Rousseau (Paris, 1925) のほか Franz Xaver Kriegl, *Katholische Weltanschauung und modernes Denken* (Regensburg, 1922) は特にドイツ観念論に焦点を合わせている。
- (一三一) 『純粹理性批判』を「どのような枠組みで読む」ことができるかという見出しを最初に出したのは H.-J. de Vleeschauer である (H.-J. de Vleeschauer, *Wie ich jetzt die Kritik der reinen Vernunft entwicklungs-geschichtlich lese*, in: *Kant-Studien* 54 (1963), S.351-368)。またそれに先立って近世形而上学における「一般形而上学と特殊形而上学との分岐」という進展に関して実証的に論じたのは Ernst Voltrath, *Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16 (1962), S.258-284 である。
- (一三二) 「G」形而上学の超範疇への凝縮という点をクロノジカルに追跡した業績が Piero di Vona, *Studi sulla Scolastica della Corrotforma* (Firenze, 1968) である。di Vona の対抗宗教改革期スコラ哲学の研究はもともトスピノザ研究の一環として着手されたものであるが、本書のあとも更に継続され、貴重な成果をあげている (*I concetti trascendenti in Sebastian Izquierdo e nella Scolastica del Seicento* (Napoli, 1994))。また Courtine は超範疇の中でも *res* が *quodlibet* ミニク的なものとして台頭してゆく点を捉えて、近世の形而上学では *res* が *superttranscendentia* (超超範疇々々) となったという見方をしている (Courtine, *ibid.*, p.537)。
- (一三三) Joseph S. Freedman, *European Academic Philosophy in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries* *The Life, Significance, and*

Philosophy of Clemens Timpler (1563/4-1624) (Hildesheim, 1988) が画期的なモノグラフィー、特に chap.11 Metaphysics。

(三四) Chr. Wolff, Logik, Vorbericht §1 “Die Welt-Weisheit ist eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind。”²⁾ オルフの可能性概念の諸相については、F. L. Marcolungo, Wolff e il possibile (Padova, 1982)、また特にオルフの可能性概念を理解するための鍵である「可能性の補完 complementum possibilitatis」概念については A. Michaeis, Der ontologische Sinn des complementum possibilitatis bei Christian Wolff (Basel-Berlin, 1937)。³⁾ スアレスとオルフを批判的に論ずるに当たって両者における可能性概念の中枢化と中性化という事態を軸にしているのは、E. Gilson, L'Être et l'essence (Paris, 1981), Chap. V。⁴⁾ スアレスの可能性概念については Courtime, ibid., pp. 293-321 及び Victor Sanz, La teoria de la posibilidad en Francisco Suarez (Pamplona, 1989)。

(三五) このような可能性様相の掘り下げによる近世的認識概念の基礎付けの完成がカント哲学である。そしてカント哲学の成果が可能性概念の確定にあることを鋭く見抜いてそれをカントとはまったく違う目的のためにフルに活用したのがハイデッガーである。

(三六) スアレスとカントとの間に系譜を引いた業績としては、^注 一九二〇年挙げた Honnefelder の書 (Duns Scotus – Suarez – Wolff – Kant – Peirce という系譜) のほか、(筆者未見の) Antonio Corsano, Le origini della filosofia analitica. Suarez – Leibniz – Kant – Herbart – Frege (Bari, 1962) を別にごく Mario Gaetano Lombardo, La forma che dà l'essere alle cose. Enti di ragione e bene trascendentali in Suarez, Leibniz, Kant (Milano, 1995) が管見に入った。もちろん近年の研究者たちによってハイデッガーがその系譜の最後に置かれていることは自明である。

Che cosa è la filosofia moderna ?

— Per una nuova visione della storia della filosofia —

Shigeru FUKUTANI

Quando ha cominciato la filosofia moderna ? Secondo l'autore di questo articolo, la filosofia tradizionale fu definitivamente annientata dalla riforma protestante che fu originariamente e vigorosamente antimetafisica. Quindi, la metafisica moderna doveva avere un nuovo punto di partenza, superando il nominalismo francescano e anche il tomismo domenicano.

In questo ambito la figura di Francisco Suarez è molto importante, perchè è il fondatore di una nuova metafisica che ha un certo grado di indipendenza dalla teologia. Rigettando l'analogia di proporzionalità che rispecchiara (kantianamente parlando) cosa in sè, nello stesso tempo si trova in Suarez il grande ruolo di concetto come il modo eminentemente umano di conoscenza filosofica. Particolarmente nel suo concetto di ens inquantum ens reale come l'oggetto adeguato di metafisica, il Suarez è il vero iniziatore della filosofia o metafisica moderna. Il concetto suareziano di ens inquantum ens reale racchiude in sè tutto ciò che è reale con indifferenza, per esempio Dio e altri creature senza discriminazione. Questo trattamento significa il sorgere di uno punto di vista che fa tutto eguale secondo il suo proprio proposito di intendere il mondo come una totalità d'esseri.

L'autore insiste che qui troviamo l'origine e il carattere fondamentale della filosofia moderna che ha preferenza straordinaria verso le parole come idea, Vorstellung, e Erscheinung che hanno nei suoi nuclei centrali una tendenza omogeneizzante di tutti gli enti.

On what makes us human beings

Seiji MUTÔ

Is the concept of human being a clear one ? This is my question. Or rather, it is a further question for me even to try to make it clear. In this case the so-called demarcation problem comes up. To tell the truth, it is impossible for us to give an answer to the question to what is a human being and to what is not. Whatever answer is given, it may be a mere expedient. The purpose of this paper, therefore, is to show the reason why it is so.

To be concrete, in the second section, I will start to extract the Cartesian doctrine of the *bête-machine* from *Discours de la Méthode* and other writings, and to examine it together with some other similar doctrines.

Next, I will show, with the help of the sorites paradox, the reason why what makes us human beings should remain ambiguous. We will acquire a more fertile