

哲学研究

第五百号

第四十三卷
第六册

西洋哲学の特徴

野田 又夫

一

「哲学」という語をはっきりした意味に使いはじめたのはギリシャの思想家であるが、その意味をゆるやかにとって、世界と人生とについての理性的な自由な反省というふうと考えておくと、われわれにとっての哲学の最初の源となった地域は、紀元前六・七世紀以後のギリシャ乃至東地中海ばかりでなく、同じ時期の北インドのガンジス河地方、中国の黄河の流域の二つの場所でも、哲学が生まれているといえる。前六・七世紀から前二世紀頃までの数百年間に、大まかに考えて、人間の哲学的思考の諸型が、三つの場所でも出現したといえる。^{*}その社会的条件からいっても三つの地域では同じ時期に、都市国家の成立を示している。「哲学」という語の場合と同様「都市国家」という語も、ギリシャのポリスという語の意味をそのままにうけとればインドや中国にそのまま適用できないであろうが、意味をゆるく解すれば、ギリシャと、仏教やジャイナ教などの現われたインドと、孔子を先登に諸子百家の現われた春秋戦国時代の中国とは、社会的政治的体制において似たものをもっていたといつてよいであろう。

* この事実を西洋の側で注意した近頃の例としては、

Christopher Dawson, *Progress and Religion*, 1929. chap. 6.

Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949. I. 1.

このとき前代の神話的思考から、「理性的」な「自由」な哲学的思考へのうつりゆきが、三つの地域のすべてにおいてみとめられる。第一に、ここで「理性的」思考というのは人間世界を一つの普遍的秩序においてとらえようとすることを意味する。普遍的秩序とは、たとえばギリシャの思想家の考えに見える「正義」とか、インドの思想における「法」とか、中国の思想における「道」とかを考えている。こういう普遍的秩序において物を考えることによって、それぞれの仕方、神話的思考が超えられたのである。——ここで神話とは、神々や世界の始まりや人間の誕生についての劇的な構想であって、人間の宇宙的運命を表現しているものと解する。もちろん神話自体を詳しく問題にするとなれば、いろいろなことを考えねばならないであろう。いまいったような劇的な統一をもつ神話は、哲学よりも遙かに長い時をかけて形成されたものである。その過程を想像すれば、われわれの考えるギリシャやインドや中国にメソポタミヤ、エジプトを加えて数千年の歴史を考えねばならないであろう。哲学の成立はそういう長い歴史の、われわれにとって最も近い端のところに、あらわれた事実であることになる。さらに、神話自身が構造をもち秩序をもつのであるから、神話から哲学へといってもそうはつきりと境を画しようとはいえない。神話が、世界や人間の始まりについての構想から世界過程そのものの意味づけに進み、叙事詩や歴史に近づくとき、それ自ら普遍的秩序についての反省を含むことになる。ホメロスの詩のような形になった神話は、すぐに哲学者がとりあげて論じうるものであった。そして周知のように、ホメロスでは神々もまた「運命」の秩序の下にあり、その運命の秩序を枠にして、神々の代わりにたとえば地水火風の諸原素のうごきを置けば、ギリシャ哲学の最初の姿を考えうるともいわれるのである*。

* F. M. Cornford, *From religion to philosophy*, 1912. § 68.

さて第二に哲学が「理性的」であるとともに「自由な」思考であるといったのは、思想の現われ方を考えてのこと

である。ギリシャと北インドと中国に、さまざまな学派が現われ、思想の諸々の型が現われた。そこに或る形で思想の自由が生まれていくとみとめられる。そしていくらか誇張していえば、三つの場所でそれぞれ、人間の思想の諸々の可能性がすべて示されている。古代インドの諸学派（仏教、ジャイナ教その他）、中国の諸子百家、ギリシャ哲学の諸学派は、それぞれ人間の世界観の諸型を、ほぼ揃えて示している。——それでこれら三つの古代思想圏のどれかを継承した民族は哲学をもったといえる。神話をこえた自由な理性的な反省に達したといえる。ギリシャに発する哲学の伝統と並べて、インドと中国との哲学の伝統を考えることができるのである。

しかしながら、ギリシャの哲学には、他の二つの思想圏の哲学とはちがった特色があった。それは、周知の通り、哲学的反省が論理的的思考を目指したということであり、それによってまたユークリッド幾何学のような論理的体系としての数学が生まれたということである。哲学の歴史の動きそのものについていえば、この点で特に注目されるのは、ピタゴラス派の数的存在論、そのパルメニデスやゼノンによる論理的吟味、そしてソクラテス・プラトン・アリストテレスの論理的哲学形成の努力である。——著しい点をあげれば、ソクラテス・プラトンにおいて、哲学の論理としてのディアレクティケと弁論術すなわちレトリケとがきびしく分かたれたということがある。プラトンの描くソクラテスは、たとえばプロタゴラスの長い演説に対して、一問一答の方法で吟味をおこないたいと申し入れる。一つ一つの主張をとりあげて問答し、その主張の帰結が自己矛盾をふくまぬかどうか、他の普遍的に承認されている命題と矛盾せぬかどうかを調べて、その主張の真偽をきめようとする。ディアレクティケとはそういう問答法のことであり、それのおこなう吟味は矛盾に対する鋭い感覚を基礎としている。——プラトン自身はソクラテスの問答法による吟味に、或る命題からその前提へとさかのぼる「仮定の方法」を加え、真の存在と善とへの道としたが、このプラトンのディアレクティケは幾何学者が原理としてみとめる命題をもなお問題としてさらにその前提にさかのぼるものであった。すなわちプラトンのディアレクティケには真の存在と善との追究という、哲学が神話からうけついで

志向を、レトリケから離れて、数学にひとしい厳密さをもって実現しよう、という努力があったのである。——そして周知のようにプラトンとはちがって哲学の方法と数学の方法とをむしろ分離するに傾いたアリストテレスによって、プラトンのデアレクテイケの中にふくまれた、問答法と数学的論証法との二つの契機は形式的に分離され、かれの意味での論証法（デアレクテイケ）（形式論理学）と問答法（デアレクテイケ）（弁証法）となったが、これら二つをふくむ広義の論理的方法と、レトリケとの区別はもちろん維持されている。哲学はレトリケによるべきでなく、論理によって追究されるべきであることは、アリストテレスにおいても当然のことなのである。（ソクラテスやプラトンの弁論術と問答法との区別とはちがった連関で、形式化ということに関するが、アリストテレスも、レトリケについては幾人かの先人の仕事があったが、論理的推理の形式化は全くみずからの功であった、と誇っている）*。

* De sophisticis elenchis 183 b なるレトリケとデアレクテイケの意味について、およびプラトンのデアレクテイケの論理的分析に関して、それぞれ次の二書から多くを教えられた。田中美知太郎「ソフィスト」（昭和十六年）、Richard Robinson, Plato's earlier dialectic, 1953.

さてこういう点を中国やインドの古代哲学についてじかに考える用意は私にはないが、上のようなレトリケとデアレクテイケのさびしい区別と、矛盾に対する鋭い感覚とは、中国とインドのいずれにおいてもギリシャのようにはつきり出ていないであろうと思われる。中国では修辭が論理をみずからの中にとりこんでいるように見え、インドでは古代末に論理形式についての反省がはじまりその後の長い過程を経て論理学が形成されるが、古代の哲学そのものが修辭を排して論理的であろうとする強い要求をもったとは思われないのである。

二

さて古代においてギリシャ・インド・中国で神話から哲学への移行が起ったとき、哲学は神話が答えようとした問

題、たとえばいかに生くべきかの問題を、神話から引きついたのである。哲学の批判は神話のふくむ問題を消したのではない。のみならず、哲学の成立後も神話は、深められた形で、哲学の裏にくっついていともいえる。プラトンの場合を考えると、かれはホメロスの神話に対して批判的であったが、かれの哲学の背後にはオルフィック教の、魂の救済についての神話がひそんでいる。そしてこのように哲学が、深められた神話的意識を背後にもつことは、インドや中国の古代哲学にも一般にみとめられるであろう。これは見方によっては、神話の残存という消極的事態と考えられるかも知れないが、それは哲学というもののわれわれ自身の考え方によることである。哲学の問題の中に、善き生の選びとすることをふくませるかぎり、哲学は神話から問題をうけついでいて、神話を全く離れざることはないと言えもいわねばならぬであろう。

「正義」とか「法」とか「天道」とかいう普遍的秩序が哲学によって考えられるにいたっても、そこには神話の答えた問題が、問題としてはくっついていて、いまそういう秩序を、道徳的秩序（規範）の形に単純化して考えてみると、現実の世界過程は必ずしも規範的秩序に合致せず、偶然ないし悪をふくむ。「なにゆえ悪があるか」というような問いはすぐ現われる。また主体自身において、秩序に従うこととそむくこととの可能性が問題化する。プラトンは「国家論」で、正しい者が結局幸福なのであり（幸福・善はわれわれの本性上の目標であり）、悪人は不幸なのだ、と考え、真の善にいたる階段を認識の諸段階として示そうとしたが、最後のところで魂の輪廻が魂自身の生の道の選択の結果であるというエルの神話をつけ加えている。

しかしながら、このように古代の哲学が神話に直接していることがみとめられるとしても、それは神話の答えようとした問いの継承であって、神話の答えそのものは、哲学的に吟味されコントロールせられているのである。もっとも古代末期では哲学の自由な問いの力が衰えて学説が固定されるにつれて神話的内容を多分にふくむものとなるさまがみとめられ、これはギリシャ哲学にも、インドや中国でも見られる。新プラトン主義・大乘仏教・漢代の儒教には、

相似た趣きがある。けれどもこのような神話の復活は、哲学的思考が、みずから選んで意識的に神話にふたたび従属したことでないのである。

しかるに、西洋では、まさにこのことが哲学とキリスト教との関係において起っているとみとめられる。このことはインドや中国の思想的経験とはよほどちがった経験を西洋思想がもったということである。西洋の哲学の歴史をふつうの見方に従ってギリシヤからはじめると、それは古代ギリシヤにおいて他の二つの思想圏と同じく神話から哲学への移行を経験した後、再び中世において、新たな高次の神話ともいべきキリスト教と対することになる。しかもギリシヤの哲学はすでに見たようにその頂点において厳密な論理的方法をとろうとした特色ある哲学であった。そこでこの新たな神話と哲学との間の緊張は他に例を見ない強烈なものになったといえるのである。

歴史の見方をやや変えて同じことを見直してみることもできる。すなわち西洋の思想史を、現在の西洋人すなわち古代末に大移動をおこなってヨーロッパに定住したゲルマン人の思想的経験として見るならば、かれらは古代末から中世はじめにかけて固有の神話をすててキリスト教をまざるけいれた。そして中世のすすみとともに、ギリシヤ・ローマの哲学を段々に学んでいった。この過程をギリシヤ・ローマの学問の復活の過程すなわちいわゆるルネサンスと呼ぶとすると、西洋人は中世の初期から度々ルネサンスの運動をくりかえして近世はじめに及んだということになる。そしてキリスト教という高次の神話に対して哲学が独立な位置を獲得し、古代におこなわれた神話から哲学への移行をふたたびおこなうことは、強い緊張と永い時間とを必要とした。これが西洋中世における信仰と理性との間の問題であり、哲学がキリスト教神話に対して独立な地位を占めることは、いわゆるスコラ哲学の盛期すなわち十二・三世紀にいたってはじめてできたのである。

こういう形での神話の衝撃を哲学がうけることは、中国ではなかったように思われる。漢末に中国へインドの仏教が伝わったとき、仏教自身が一つの哲学でもあって、儒仏の間に、西洋における信仰と理性との関係に比すべきつよ

い対立が生じたとはいえない。これは、宗教という見地からいえば、仏教のような汎神論的宗教と、ユダヤ教の系統を引く人格神論の宗教との大きな相違であるといえるであろう。そして信仰と理性との緊張は、西洋におけるとともに、同じくユダヤ教につながるイスラム教の世界において起っているとみとめられる。比較宗教学者のいうように信仰と理性の問題は、イスラム世界とキリスト教世界とに特有な、地方的な問題であったとも見られるのである*。インドのことを考えると、インドでは古代諸宗教諸学派の成立後中世に入ると、ヒンズー教が支配的となったが、そこへイスラム教が入ってつよい衝撃を与えた。これはまた中国とも西洋ともちがった経験であり、一つの神話と他の神話との戦いであって、インドの思想圏はそれによって分裂して今日にいたるという不幸な結果になっているのである。

* e. g. W. C. Smith, *The meaning and end of religion*, p. 278 note (3d); p. 320 note (9).

ともかくもキリスト教は、古代哲学の前提しかつ或る意味で脱却した神話とは次元を異にした強力な神話であった。その神は、世界を無から創造し世界の存在を底の底まで支配する全能の神であり、古代哲学が理性的にとり出した普遍的秩序特に倫理的秩序（正義）を、みずからの意志決定（撰理）として、命令として、人間世界に臨む神であった。周知のように、ギリシャの神々や、さらにプラトンの考えたデミウルゴスが、運命乃至正義の秩序のもとにあったのとは趣を異にする。キリスト教の神の撰理は人間の髪一筋のうごきさえも、決定するものである。神話をドラマにたとえると、キリスト教という神話は、おそらく以前のどの神話よりも徹底的に、世界と人間との運命を劇的統一の中にとりこんだ神話であった。たとえば、世界創造・墮罪・キリストによる罪の赦し、最後の審判という構想から、人間の歴史の全体的意味づけとしての歴史哲学が、はじめて生まれえた、といわれるのも、同じ事情にもとずいている。そしてそれは、くりかえしていえば、三つの古代思想圏に共通な普遍的秩序の原理そのものをとりこんだ高次の神話であったから、中世の初期に著しく見られるように、哲学（理性）が信仰に仕える、ということも成り立ちえたのであり、またいまにいたるまで、キリスト教徒が、キリスト教を一つの神話と呼ぶことを拒む理由も、そこに

あるとみとめられる。

三

さてこのような強力な高次の神話としてのキリスト教に対して哲学は西洋中世から近世にかけてどのような動きを示したであろうか。それをすでにギリシャ哲学についてみとめた方法的論理的性格に即して見渡すことができると思われる。すなわち中世初期においては、哲学はレトリケにもとずいた方法的性格をもって、神学に従属し、それは十二世紀までの大勢であった。しかるに十三世紀前半に著しくみられるように、西洋がイスラム世界を介してアリストテレスの哲学の全貌を知ったとき、哲学ならびに神学は、ディアレクティケをその方法形式とすることになった。そしてさらに、われわれがプラトン・アリストテレスについてみとめた点、すなわちプラトンのディアレクティケにおいて共存しアリストテレスによって分かれたれた、狭い意味での「問答法」といわれうる側面と、「仮定の方法」に示される数学的分析の側面とが、新たな緊張と発展とを示して、近世はじめ十七世紀の数学的自然学の形成にいたった、と考えることができるのである。

十二世紀までの中世哲学が、信仰を理解することを任としその意味で神学に従属するものであって、まだアリストテレスの論理学が形式的に規定したような論理的体系を志向してはいなかった、と大まかにいえる。神学で支配的であったアウグスチヌスが、もとレトリケの教師であったという事実は、中世初期の哲学に対して象徴的な意味をもっているように思われる。そしてレトリケをもととする哲学を、人文主義と名付けるなら、中世哲学ははじめ人文主義的であったのである。人文主義者の活動が十四・五世紀のいわゆるルネサンス時代にはじまったものでなく、すでに中世にはじまったといわれるのはむしろ当然なのである。アルクインからソールズベリのジョンにいたる古典古代の文学の復興の努力は、神学に対する人間の哲学をレトリケの方法にもとずけることと表裏している。——しかるに十

二世紀から十三世紀前半にかけて、神学と哲学とは、アリストテレスの全貌を知ることによって、大きな変貌を示す。哲学と神学とは、ディアレクティケの形式をとる学問となる。文法や修辭の研究が神学研究の予備的研究であった時期は去り、アリストテレスの論理学研究がそれに代わる。内容的には、ここではじめて哲学が、神学とは独立な自然学と形而上学、さらに倫理学をもつことになる。神学も一つの *scientia* という形をとりはじめる。たとえばパリ大学において、人文学部が、神学部への予備課程を与えるだけでなく、むしろ神学と同格にならぶ哲学の研究を任とすることになる。トマス・アクィナス、ドゥンス・スコトス、オッカムのウィリアムらの、いわゆる「スコラ」的な神学と哲学とがかくて生まれるのである。この十三・四世紀のスコラ哲学は、西洋がキリスト教という高次の神話のつよい衝撃を経験した後に、はじめてレトリケとディアレクティケとの区別の意識を恢復してきざくことのできた、最初の哲学である、とみとめられる*。

* 或る中世哲学史家のことばによれば、十三世紀前半アリストテレスの著をヨーロッパ人が知ったときにうけた衝撃は、日本人が明治のはじめに西洋の学問を知ったときの経験に類するものであつたろうという。高田三郎「ヨーロッパ中世の大学について」(昭和四十年六月京都大学での講演)

さてすでに十四世紀のオッカムとオッカム派の人々において、哲学の論理における問答法的な要素(アリストテレスの意味でのディアレクティケ)と論証法的な或いは数学的な要素との区別が意識せられるが、後者は、その後二世紀近くを経て、十七世紀に哲学の論理の中心におかれることになり、数学的自然学に達することになる。——この間二世紀の間、いわゆるルネサンス哲学の時期については大まかに二つのことがいえる。第一、哲学は十三・四世紀のディアレクティケを嫌ってふたたびレトリケに拠ることになり、特にいわゆる人文学者の人生論が表面に出る。それは、話を最初にもどしていえば、哲学が神話から継承した問題が、スコラのディアレクティケの枠を破ってふたたびつよく意識せられたことであり、最近の西洋哲学の動きに因んでいえば学問的哲学から生の哲学への転向ともいえる

出来事である。そしてそこにはやはり中世前半期の人文学者の態度とはちがったものがあつたと思われる。すなわちルネサンス哲学にはキリスト教と異教、神学と哲学との、区別乃至対立の意識が、つよく出ているのである。(たとえばヴァラを思想家としてみるときそういう対立の意識ははっきりとめられ、相似た事情はモンテーニュに至るまでずっと認められる)。そしてさらに、ディアレクティケをすててレトリケをとるという点では、宗教改革の神学も同様である。たとえばルターは、オッカム派の神学につながりながらも、スコラ神学者のような仕方では、聖書を読んだのではなく、聖書のことばを自己の底にしみ通らせるという読み方をした。ルターとエラスムスとの対立は、生き方についての内容的事実的な対立であつて、思想の形式的スタイルからいえば両者ともにレトリケに拠り、ディアレクティケをはなれているのである。

第二にこの十五・六世紀の間に、十四世紀のオッカム派に見られた数学的方法への志向は、思想の傍流となつて細とうけつがれたが、十七世紀にいたつて新たな世界知としての数学的自然科学に達する。——この間の歴史的事情を見ると、十四世紀の哲学者の論理的分析の成果はむしろ無視され忘却されて、哲学は十六世紀において数学と天文学の方から改めて新たな刺激をうけとるのである。すなわち、数学者・天文学者が、アリストテレスの自然哲学を再吟味するというやり方のみならずから哲学者となることにより、新自然学を形成したのである。その結果は、デカルトにおいてははっきりとめられるように、哲学者はスコラのディアレクティケを捨てて、数学者の方法をじかに学ぶという形になつた。十三・四世紀の論理研究は、十七世紀に継承されず、新たに数学から採られた分析的方法は、有効な方法として哲学に用いられたが、その方法自身が論理的分析にかけられ数学と論理学とのつながりの究明に進むということはなかつた(ライプニッツはむしろ例外である)。デカルトはむしろ直観的に素材に、一方幾何学者の解析と代数学のやり方とを一つのものと考え、他方その一つの分析の方法を実験的自然研究の方法と重ね合わせたのである。

* P. O. Kristeller, Renaissance thought, p. 44 ff, p. 118 ff.

そしてこういうことを考慮するとき、内容的に数学的自然学そのものにおいて、ガリレイやデカルトがいつもアリストテレスの自然学を批判している点についても、若干の留保を必要とすることになるであろう。後期スコラ哲学の論理学を想起できなかったかれらは、スコラの自然学に対してもきわめて否定的であったが、われわれの見たように、西洋哲学が体系的な自然学をはじめにもちえたのはまさに十三世紀のアリストテレス自然学を受容にはじまるのである。ガリレイやデカルトは事実上この自然学の枠を前提して、はじめてその批判をおこなったのである。ガリレイの「天文学対話」はアリストテレスの天体論の全面的な再検討からはじめられており、ガリレイはそういう態度をとることによって「数学者」にして「哲学者」であると名乗ることができた。またデカルトもその自然学を体系化するにあたってはいつもスコラ自然学をいわば粉本としているのである。

もっともこのようにスコラ自然学が、新自然学の足場として必要であったといっても、スコラ自然学と新自然学との間には、もちろん根本的な相違があり、それは周知のように古代原子論の新たな継承ということであって、これがガリレイやデカルトをして、質的な知覚の世界から量的ないわゆる科学的世界へ超出させたのであった。けれどもこの場合でも、かれらは、物についての質の述語と量の述語との段階のちがいについての、スコラの論理的意味論的考察を引きついで考えることをしたのではなく、分析の方法の採用の場合と同様、むしろ直観的に素朴に、新たな量的規定の論理的世界を客観的実在的とみとめて探究を進めた、というべきである。感覚的知覚は不判明な混雑したものであり、判明なのは物の幾何学的量的規定である、というかれらの主張は、多分に、かれらの「決定」なのである。

かくて大まかに中世以来の西洋の哲学は、十三世紀のスコラ哲学において、はじめてレトリケからディアレクティケに達し、信仰から独立な哲学となり、さらに二三世紀を経て、十七世紀に数学的方法を自覚的に採ることによって、数学的自然学(科学)にいたった、といえる。そして十七世紀哲学は、論理学においても自然学においてもアリストテレス・スコラの哲学に対して否定的であったにせよ、上述のような歴史的事情を念頭におくなら、やはり、十三世紀

におけるレトリケからディアレクティケへの移行をうけついでのものであり、しかもアリストテレスの意味においてのディアレクティケをこえて明証的な論証法を志向するにいたったもの、と見ることができるのである。そしてこれがまた、或る意味で、プラトン哲学の志向の再現であったことも明らかである。

四

さて上のようにして西洋の哲学が高次の神話としてのキリスト教と相対しつつ形成されたとき、神話と哲学との関係は、「信仰と理性」の問題としてつよい緊張を示した。まず中世前期において哲学が形式的にはレトリケに従っていた間は、哲学は神話に、理性は信仰に従うという趣が見られる。これは前にもいったように、キリスト教がすでに古代哲学を介して普遍的秩序の考えをはっきりとり入れた新たな神話であったゆえに、可能であったのである。しかし十二・三世紀以後、神学とは独立な哲学を人々がもち、哲学がディアレクティケを方法とするにいたって、信仰と理性との関係は問題化する。このとき保守的神学者は伝統的なアウグスチヌス主義の見地から哲学すなわちアリストテレス哲学を抑えようとしたが、逆にアリストテレス哲学を哲学としては十分にみとめながらやはり哲学を神学に従わせるという努力、調停と綜合の努力が、トマス・アクィナスによって示された。けれどもこのトマスの考えは、当時の教会によってとりあげられたとはいえない。十三世紀終わりから十四世紀前期にかけて、むしろ信仰と理性との分離がすすむ。そしてそこに三つの考え方が動いた。

第一は哲学の真理をもととして、神学の主張をまだ理性に達せぬ低い段階のものと考えた立場であって、イスラムのアリストテレス解釈者アヴェロエスの名をとってアヴェロエス派といわれた。ブラバンのシジェル、ジャンダンのジャン、さらに十四・五世紀の交ではポンポナツィらの考えである。十七世紀では「神学政治論」のスピノザも同じ考えを示した。予言者は民衆の言葉を語っているのであり、哲学者はそれを文字通りにとることはできない。たとえ

ば「無からの創造」という逆説的な主張も、哲学者の理性によって解釈し直すべきである、という。哲学者は「無から有は生じない」という、矛盾律に従った理性的解釈をとるべきである、という。

第二は、理性を信仰からは独立のものとみとめながら、アヴェロエス派とちがって信仰の独自性をみとめ信仰の真理を、もっぱら実践的主体的確信として、客観的な理性的真理の上位におく考えである。ドゥンス・スコトスやオッカムの考えがそれであったとみとめられる。これは後の十七世紀のデカルトやパスカルの考え方でもある。

さて第三に、信仰と理性との共通の根をもとめて神秘主義にいたる考えがあった。神秘主義は正統の神学にもふくまれるが、ここでいうのは、神学と哲学との対立の根を掘ろうという目標をもった神秘主義であって、エックハルトやヤコブ・ベーメに見られるいわゆる「思弁的神秘主義」である。これは理性的哲学をその頂点において超えようとするが、同時にキリスト教の人格神論をもくずして、汎神論に近づくものである。

さて十三世紀に現われたこれら三つの立場の中で信仰と理性との緊張をもっともよく表現したのは第二の態度である。スコトスやオッカムは、哲学を知性の認識とし、神学を実践神学を中心に意志の作用にもとずける。これは対立を理論的に統一することではないが、問題を全体的に引きうける態度であった。

そしてこの態度が一方信仰を主体的な態度の事とするともに、他方哲学の知性認識の客観性の追究を鋭くしていた。そして十四世紀のオッカムとオッカム派の人々にそのことがみとめられるが、十七世紀のデカルトやパスカルにおいて、同じ態度が知性の世界認識を科学的客観的な自然学に至らせているのである。このとき周知のように世界認識における目的論の廃棄ということがあった。デカルトの言葉でいえば、世界の事象の目的原因による説明は、人間が神の意志を付度することであって、不遜である。逆に世界をもっぱら力学的因果性において知ることが、不測の神の意志をそのままにうけいれる敬虔な態度なのである。——もちろんこのデカルトの理由づけがそのまますべての数学的自然学の創始者の態度であったといってしまうことはできないが、没価値的客観性の追究という態度にふくま

れる一種の禁欲——日常的知覚世界の超出——は、上の第二の立場にふくまれる信仰と理性との緊張によって有力に動機づけられているのである。

もっとも第一のアヴェロエス派の自然主義的態度が科学的世界認識に無縁であったなどとはいえない。アリストテレスの目的論的自然学のもとの地盤ともいうべき生物学（医学）研究においてアヴェロエス派の自然主義が強い力を発揮したことはいうまでもなく、さらに数学的自然学においても、ガリレイは、デカルトとはちがってアヴェロエス派に近い態度をとっていたとみとめられる。のみならずデカルトにも自由思想家の風が全くなかったなどとはいえない（パスカルがデカルトを糾弾するのはその点である）。——もともとアヴェロエス派の態度こそ、神話から哲学への移行ということにおいて現われる哲学的態度の自然なものなのである。アヴェロエス派は、たとえば古代のイオニアの自然哲学者が前代の神話に対して採った態度を、イスラム教やキリスト教に対して採ったのだといえる。しかしその態度は、キリスト教という高次の神話によっていわば屈曲された。オッカムやデカルトの立場はその屈曲の表現であり、しかもこの信仰と理性との間に生じたむずかしい関係が、古代自然学の伝承を、新たに近代自然学へと飛躍させたのである*。

* 近代科学の出現の史的条件に関して、上述の二面はたえず論議されている。ここ数十年の間にも、まずアヴェロエス派の考へ（つまり啓蒙主義）を主にしてキリスト教を貶する見方がむしろ普通であったが（e. g. J. W. Draper, *History of the conflict between religion and science*, 1885）、マックス・ウェーバーのプロテスタンティズムについての論文その他は禁欲がキリスト教が科学に対する有力な推進力をなしたことを示した。しかしもちろんそれがあらゆる事態に通ずる条件であったとはいえない。最近の調査は有力な反証をも提示している。例えば、L. S. Feuer, *The scientific intellectual, the psychological and sociological origins of modern science*, 1963.

さて右に見られたような信仰と理性との問題の意識は、その後の西洋の哲学自体の内部にもずっと存続している。デカルトの後およそ百年の啓蒙の世俗化の時期を経て近世の哲学の問題の視野がほぼ見渡しうる時期に出たカントに

おいてもそのことはみとめられる。——純粹理性批判の二つの序文のうち、第一版の序文では、形而上学の問題は、人間の理性に運命のように課せられ、答えられないが避けえない問いであるという。これは古代ギリシヤ以来哲学が神話の答えようとした問題をみずから引きうけていることの確認である。そしてそれは神の存在や不死の問題をふくみ、キリスト教によって課せられた問題でもある。ところでもう一つの第二版の序文において、カントはそういう形而上学の学問的性格について、主として数学的自然学との対比によって考える。十七世紀以来の数学的自然学はすでに軌道に乗っており、原理が確立されていて、後人は先人の業績をついで視野を連続的にひろげて来ている。しかるに形而上学では原理そのものが絶えず改めて問題とせられ、甲論乙駁して決するところがない。形而上学は原理の確立した学問とはいえない。そこで批判が必要であるという。

カントの答えは周知のように、形而上学を自然学とならぶ理論的学問として立てることを断念して、改めてそれを倫理学にもとずけ、道徳的世界観として解釈し直すことであつた。そしてこのことをかれは、「信仰に場所を明けるために知識をすてる」ことといひあらわしているのである。これはスコトスやオッカム、さらにデカルト、からうけつがれた態度なのである。

そしてカントにおいても方法的論理の上では知識と信仰とを分かち規準は、論証法(「アナリティック」と弁証法(「デアアレクティック」)の区別であつた。これがプラトン・アリストテレスにおいて見られた区別、また十三世紀のスコラ哲学と十七世紀の哲学とのつながりにおいてみとめられたもの、の継承であることはいうまでもない。——しかし内容的に知識と信仰との境界はどこに引かれているか。「純粹理性批判」においては、主として数学的自然学すなわち客観的世界認識と、倫理的宗教的信念との間にその線が引かれている。しかし実践哲学をやはり理性的認識(「実践的認識」とする「実践理性批判」)においては、道徳と宗教(神話)との間にその線は引かれているように見える。前者はオッカムやデカルトが強く引いた線であり、後者はすでに早くソクラテス・プラトンによって引かれた線であ

る。われわれは、上来西洋哲学の特徴と見て来た点を、カントの哲学の中にも再認できるといってよいであろう。

その後はどうであろうか。もはや蛇足になるかも知れないが、いくつかの点を見ておくことにする。まず世界観の側面では、第一にさきに十三・四世紀における信仰と理性との関係について見られた諸々の見地のすべてが、哲学において自由にあらわに表現せられるにいたったことをみとめねばならない。中世において抑えられたアヴェロエス派の自然主義は、科学的自然主義という形になってすでに十八世紀に哲学の表面に出たが、それは一つの世界観としての地位を固めて現代に及んでいる。同様に神秘主義・汎神論の立場も、カント直後のロマンティク思想において光の中にくりひろげられた。正統のキリスト教から見ての異端思想がすべて陽の目を見たことになる。したがって、キリスト教の絶対性の主張は、その相対性の意識と表裏することになる。——そして第二にこの事態が、西洋哲学に対して、中国やインドの異種の思想的伝統の理解の手がかりを与えていることも注意される。十八世紀の啓蒙主義は中国の伝統の評価をはじめ、つづくロマン主義はインドの汎神論的思想の理解の道を開いたのである。

次に思想の論理そのものについての反省においては、カントがモデルとして採ることのできた自然科学の発展を顧みるべきであろう。そこには十九世紀以来いわゆる専門化が著しいが、そのことの意味はよく考えて見る必要がある。私見では二つの点が大切だと思われる。第一は、数学的自然学によって十七世紀にひらかれた世界が、われわれの知覚経験とのつながりに関して改めて吟味をうけていることである。いかえれば経験の多くのレヴェルが生物や人間の科学的探究の進みに沿って、改めてかえりみられることになったということである。そして第二に、同じ事態のもう一つの側面である論理的分析においても十九世紀以来注目すべき事態が示されている。それは昔にさかのぼっていえば、オッカムにおいて示されたような論理と意味の分析を進めて、デカルトやニュートンがむしろ素朴に直観的方法とした数学とのつながりをつけることであった。これはまた別の角度から見れば、非ユークリッド幾何学の発見に

おいて示されたような、理論の仮言的性格の確認であり、理論の経験への結びつきにおける新たな自由の自覚であったといえるであろう。

十九世紀以来現代に至る、世界観と論理とにおける右のような動きは、いろいろな評価をうけている。世界観に関しては相対主義乃至ニヒリズムとして、科学に関しては全体の統一を失った専門化として、否定的に見られもしている。しかしながら、いままで見て来たところに大過なければ、それはやはり西洋哲学の特徴の発揮であるとみとめられるであろう。現在のわれわれにとっては、その点を味まきぬことが何よりも必要であると思われるのである。(了)

(附記 この小論は昭和三十九年関西哲学会における公開講演の原稿に加筆したものである。)

(筆者 京都大学文学部〔哲学〕教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Characteristics of Western Philosophy

by Matao Noda

Taking philosophy in a broad sense as is found in the phrase 'from myth to philosophy', the Greek tradition of it is only one among the three, the other two being ancient Indian and ancient Chinese sources. It is to be noted that these three traditions started approximately at the same time, i. e. six or seven centuries B. C.

The Greek feature in contrast with the other two consisted in seeking after logical and mathematical exactness. Socrates in Plato draws a sharp line between 'rhetorikē' and 'dialektikē'. Plato actually would put whole philosophy into a strictly logical system, which aspiration of Plato seems to have added to the Socratic method of question and answer the demand for thoroughness in every philosophical argument that it should ascend up to first basic principles. But Aristotle, in founding formal logic, seems to have given up the Platonic demand for strictness in point of philosophical arguments, so that the dialectics (including philosophical arguments) was put midway between exact demonstrative reasoning and rhetoric as a 'dialectical', probable sort of reasoning.

After all a sharp distinction between rhetoric and logic is what we find characteristic of Greek tradition and what we miss in Indian and Chinese ones. (Indians developed in its own way a formal logic only at a much later date, while with the Chinese rhetorical forms refined themselves so as to be of use even in philosophical arguments.) This is the first feature of Western

tradition of philosophy as I find it.

The second feature recurs to the relation between myth and philosophy. My opinion is that in the West a higher myth than the ones transcended in Greek, Indian and Chinese tradition appeared again in the form of Christianity and exercised a veritable impact upon philosophical tradition. Western philosophy had to cope with the tension between myth and philosophy for the second time in the form of 'faith and reason' during the whole medieval and modern period. As students of comparative religion would say, the problem of faith and reason is peculiar to Islamic and Christian world and is not found in similar strength in Indian and Chinese development of thought. We do not find, e. g. in Chinese reception of Buddhism into its own Confucian realm, no such strong tension between religion and philosophy as we find it in the West.

Hence the development of Western philosophy from the middle age on shows in its formal aspect a process of again going through the course from rhetoric to logic. The rhetorical stage of philosophy we find in early middle age, the dialectical stage we notice beginning in 12. or 13. century (scholastic philosophy), and the much more demanding aspiration for 'mathesis universalis' we find in 17. century. These three stages roughly correspond with Aristotelian distinction of rhetoric, dialectical reasoning and the demonstrative one.

And those two features of the tradition of Western philosophy, i. e. the demand for logic in contradistinction to rhetoric and the renewed impact of a higher myth upon philosophy, seem to allow us to derive, historically and even rationally, a number of traits we find in modern Western thought. The most important, among others, is the origination of science in the West.

Western science might roughly be regarded as a product of Greek demand for exactness and also of the effort to be radically free from evaluation in point of knowledge of the world, which effort began to appear in the late middle age on account of the strong tension between reason and faith.

Another trait which strikes us is a clear-cut differentiation of *Weltanschauungen*. Christianity when secularized would produce forms of dualistic phi-

losophy (e. g. Descartes, Kant). Naturalism, even the scientific variety of it, carries with it the stamp of Christian heresy. Pantheism which comes to flourish in the form of romanticism might be regarded as derivative of the mysticism oppressed in the middle age. Christianity have had the merit of sharply distinguishing types of *Weltanschauungen* in a way we miss in the other two traditions.

At last we may scarcely need to note that the 18. century naturalism gave to the Westners the clue to understand Chinese thought, and that the romantic philosophy since the end of 18. century has served as basis for the Western understanding of Indian and other oriental pantheistic thought.

Ungrund in der Schelling'schen Freiheitsabhandlung

von Kôichi Tsujimura

In diesem Aufsatz haben wir versucht, den Schelling'schen Begriff des „Ungrundes“ einigermaßen zu erörtern, der von ihm selbst als der „höchste Punkt“ und d. h. hier der „höchste Standpunkt“ der ganzen Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit bezeichnet ist.

Um uns diesem Standpunkt zu nähern, sind wir von der „Unterscheidung“ zwischen „dem Wesen, sofern es existiert“ und „dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“ ausgegangen. Diese Unterscheidung von „Idealem“ und „Realem“ mit der entsprechenden Verbindung von beiden, auf der alle Frage und Antwort Schellings bis zu jenem „höchsten Punkt“ gegründet ist, haben wir als Wesenszug desjenigen Willens erläutert, über den er sagt: „Wollen ist Ursein“. Daß alles und jedes Seiende (einschließlich Gottes und Menschen) hinsichtlich seines Seins als gleichzeitige Unterscheidung und Verbindung von Realem und Idealem gedacht ist, der sogenannte Real-Idealismus der Schelling'schen Seinslehre, gründet also in dem als Seiendheit erfahrenen „Willen“

Aber in der Freiheitsabhandlung wie auch im „Weltalter“ bleibt Schelling nicht mehr bloß beim „Willen“ stehen, auch wenn dieser als „Wille der Liebe“ geoffenbart wird, sondern er fragt noch weiter nach dessen „Urgrund“, der