

水とワイン

——スコラ神学者の〈哲学〉——

川添 信介

はじめに

最初に二つのテキストを見てみよう。

哲学という水を聖書というワインに混ぜ合わせ、ワインから水が生じるようにするべきではない。こんなことは最悪の奇跡というべきであろう。聖書では、キリストは水からワインを生ぜしめたとあるのであって、その逆ではないからである。⁽¹⁾

次のように言うことができる。すなわち、二つのうちの一方が他方の権域に移行したときには、それは混合とはみなされない。そうみなされるのは、両方がその本性を変化させられた時である。従って、聖なる教えにおいて哲学的教説を信仰への服従にもたらすような仕方を用いる人々は、水をワインに混ぜるのではなく、むしろ水をワインに変化させるのである。⁽²⁾

最初のテキストはフランシスコ会のボナヴェントゥラの『ヘクサエメロン（神の六日の業）についての講話』（一二七三年ごろ）である。二番目のテキストはドミニコ会のトマス・アキナスの『ボエティウス三位一体論注解』（一二

五六年—五九(3)年ごろ)である。この両方で使われている比喩は、もともとは旧約聖書の『イザヤ書』一章二二節の記事にあり、それを受けて『ヨハネによる福音書』二章のイエスがカナの婚礼のときに水をワインに変えたという奇跡の記事をその背景としている。そしてこの同時代の著名な二人のスコラ学者が、水を哲学に、ワインを聖書あるいは聖なる教えとにたとえているが、その扱いはほとんど正反対、とまで言わなくとも相当に異なった考えとなつて注目に値する。ボナヴェントゥラは哲学という水を聖書に混ぜるなど言い、アクィナスは哲学という水を聖なる教え(彼は神学をこの名称で呼ぶことが多い)に混ぜて哲学を役立つものにせよと主張している。ここには、十三世紀中葉において哲学と呼ばれていた知的営みが、同じように神学者である二人にとって何か違った相貌のもとに現れ、異なつたものとして捉えられていることが象徴的に読み取れる。本稿では、この十三世紀半ばという時代において、キリスト教の信仰あるいは神学(実はこの両者の間の相違が重要であることは、後に多少触れる)と哲学とがどのような関係にあると見なされていたのかを検討してみたい。

そもそも、西洋中世の哲学がその最初からキリスト教という宗教と、深く連関して存在していたことは言うまでもない。キリスト教思想家たちは、古代ギリシアに発する *Philosophia* という営みを、ある場合には自分たちの宗教を哲学をまともに引き継いだのだと理解し(つまり真の「知を愛すること」はキリスト教において成立すると)、ある場合には哲学を拒否するという仕方に関わってきた。いずれにしても、キリスト教と哲学とはいつても何らかの緊張関係にあったとはいえるであろう。そして、西欧の十三世紀から十四世紀の盛期スコラ哲学の時期においても、その緊張関係は基本的にそのまま続いていた。というよりも、イスラームの世界を経て、それまで知られていなかったアリストテレス哲学の全体像が十二世紀末から西欧世界に導入されることによって、緊張はより強まったのである。なぜなら、教父から十二世紀までのキリスト教思想は、アウグスティヌスに代表されるように、広義でのプラトン主義をその哲学的根幹としていた。少し強く言えば、キリスト教をめぐるとも理論的な知的作業と哲学という営みとは一体化していた側面

を持つていた。それに対して、新しく導入されたアリストテレスの哲学は根本的にキリスト教の世界像との齟齬を持つていたからである。そこで、それ以前にもまして強い緊張関係をはらむにいたった状況のもとで、キリスト教神学者が哲学なるものをどのようなものとして捉えていたのかというところを見てみたい。つまり、神学と哲学との関係についての当時の理解がどのようなものであったのかという歴史的事態を、その一端に過ぎないにしても、まずもって見とどけておくことが、本稿の一つの目論見である。

だが、このようなことをしようとする裏側には、もう一つの意図がある。それは、二十一世紀の日本に生きているわれわれが、西欧のスコラ哲学というものを研究することにどのような意義を認めることができるのかという問題意識と連関している。われわれが現在このスコラの時代の「哲学者」として思い浮かべる人々、たとえば（ビッグネームだけを挙げる）上述のボナヴェントゥラ、トマス・アクィナス、さらにはドゥンス・スコトゥスやオッカムも、彼らは自己意識の上では「キリスト教神学者」なのであって、かれらを西洋哲学史上に一定の位置を占める「哲学者」とすることは、さしあたりはわれわれの側の解釈なのである。実際、十三世紀半ばのパリのカルティエ・ラタンで、かれらに「哲学者」と呼びかけたら、彼らはギョツとし誰のことだと訝ったに違いない。だから、かれらを「哲学者」だと見なす解釈の根元には、「哲学」とは何かということについての一定の立場が既に前提されていることになる。たとえば、アクィナスの残した著作のなかに「哲学」を見いだすことができるとすれば、逆にわれわれはその「哲学」をどのようなものとして捉えていることになるのだろうか。また、その哲学の捉え方はこちらの勝手な思い込みではなく、当時の神学者たちの持つていた立場と（少なくとも基本的な視座において）一致しているのだろうか。この問題に一定の見通しを得たいというのが、本稿の裏側にある問題意識なのである。このメタレヴェルの論点は、ギリシア哲学や近世哲学についてはそれほど意識されるものではないかもしれないが、西洋中世の哲学の場合には問題視され得るし、また、そうしなければならぬと思われ⁴。さきほど提示した聖書に基づく比喩を用いるならば、十三世紀半ばの神学者自身が

水をワインに変化させてしまったと考えているとしたら、現代のわれわれが哲学という水をそこに読み取ることは不可能なのだろうか。それとも、そのワインから哲学という水を蒸留しなおすことができるのだろうか、あるいはスコラ神学者に対するもっと別のアプローチが可能になるのだろうか。このような問題をも、歴史的分析を踏まえながら考えてみたい。

一 「ラテン・アヴェロエス主義」——分離主義への非難

そこで最初に、歴史的状況の把握のために、当時の正真正銘本物の「哲学者」に登場して貰うことにしよう。そのために、一二七七年にパリ大学に出された有名な禁令のことからはじめたい。パリ司教であったエティエンヌ・タンピエ（この人物はこの任につく前にパリ大学神学部の教授をしていたこともある）が、委員会を組織して調査し、異端的な一九の命題をパリ大学で教えることを禁じる禁令を発した。この禁令の対象になったと目されているのが、いわゆる「ラテン・アヴェロエス主義者」と哲学史上で呼ばれている人々である。代表的な人物はダキアのボエティウス（Boethius de Dacia）やブラバンティアのシゲルス（Sigerus de Brabantia）、ランスのオブリ（Aubry de Reims）といった人々である。

これらの人々はパリ大学の「学芸学部 (facultas artium)」の教師である。この学部は大学の内部で言えば、今日の教養部にあたる学部であって、上位の法学・医学・神学の学部へ進む者はだれもがこの学部をまず修了しなければならなかった。そして、この学部は実質的にはアリストテレスに依拠した「哲学学部」だったことも周知のことである。だから、この学部の教師たちは当時の社会的身分・職分としてはまさに「哲学者」と呼ばれてしかるべき人々なのであって、彼ら自身もそのように自覚していたことは後で見るとおりである。だから、神学部出身のタンピエが学芸学部に対して発したこの禁令は、いわば「諸学部の争い」の側面を持っていることになる。

では、その二一九の条項に及ぶ禁令の内実はどのようなものであるのか。この中には、「ラテン・アヴェロエス主義」という呼び名のもとになった知性単一説⁽⁵⁾、世界の永遠性といった個別的論点をもろん含んでいる。それらの一つ一つの個別的論点は、その内実がキリスト教の教義と調和しない立場であると見なされたために禁じられたということは、言うまでもない。しかしここで注目したのは、そのようなキリスト教の教義・世界観と調和しない個々のテーゼについてではない。むしろ、ラテン・アヴェロエス主義者が自分たちの職分である哲学という営みをどのようなものとして把握していたのか、ということが問題である。すなわち、この禁令の付された序文で述べられている、有名な「二重真理 (double truth) 説」が個々の具体的論点の裏側に隠れているように見えるのである。

彼らはこうした事柄が哲学上は真であるがカトリックの信仰に従って言えば真ではないと言っているからである。

あたかも対立する二つの真理があるともいうように、またあたかも断罪された異教徒たちが語ったことの内に聖書の真理に対立して真理があるとでもいうように⁽⁶⁾。

この禁令序文で語られているように、「哲学によれば」真であることと対立することが、カトリックの信仰によれば「真」となると、学芸学部⁽⁷⁾の教師たちが述べているとタンピエによって断じられている。世界の永遠性という最も明瞭な論点によって例示すれば、キリスト教の信仰によれば世界が時間的な始まりをもっており、アリストテレスの哲学によれば世界は時間的な始まりを持たない永遠なものだ、というように真っ向から対立する二つの主張をラテン・アヴェロエス主義者たちは両方ともが真理だと言っている、と非難されているのである。しかし、今日の研究ではこのような「二重真理説」といったものが、少なくともこの時代においては、実際に主張されていたとは確認されておらず、むしろタンピエがこの禁令でこのように述べていることが、歴史上そのような主張が存在したかのような神話(歴史記述)を作り出したのだと見なされている⁽⁷⁾。私も厳密な意味での二重真理説を唱えた哲学者がこの時代に存在したことは確認できないと考えている。

しかし問題は、そのようなラベルを貼られて非難されるような立場が、学芸学部教師たちになつたく見られないわけではない、ということにある。厳密な意味での二重真理説などを主張した学芸学部教師はいなかったかもしれないが、もう少し広く彼らの立場をみるならば、そこに明らかでない非キリスト教的な面⁽⁸⁾が見いだされるといえるからである。

そこで、禁令序文のこの概括的な非難を離れて、より直接的に「哲学」あるいは「哲学者」一般を主題として非難された条項を列挙してみよう。

- (1) 哲学に専念すること以上に卓越した状態はない。
- (2) 世界の中で知恵ある者とは哲学者だけである。
- (3) 人間はある結論についての何らかの確実性を有するためには、自明な原理に基づいていなければならない。(これは誤りである。なぜなら、この命題は把握 (apprehensio) の確実性と信奉 (adhaesio) の確実性をいっしょにして一般的に語っているからである。)
- (4) 自明なこと、あるいは自明なことから明らかになされるもの以外には、何も信じるべきではない。
- (5) 何らかの問題について確実性を得るためには、人間は権威で満足すべきではない。
- (6) 理性によって討議されうる問題で、哲学者が討議し決定を下すべきでないようなものは一つもない。なぜなら、理性的諸根拠は事物から受け取られるのであるが、哲学はそのさまざまな部分に應じて全ての事物を考察しなければならぬからである。

(7) 哲学的諸学をべつにすれば、すべての学知が必要だというわけではない。そして、必要だとすれば、それは人間の習慣のためだけにしかない。

(11) 人間が知性と情動とに關して秩序づけられるということは、哲学者 (アリストテレス) が『倫理学』で語っているように、知性的徳やその他の倫理的徳を通して十分に可能であるが、そのような人間は永遠の幸福のために

十分に準備が整えられている。⁽⁹⁾

これらの命題はいずれも短く、本当のところ何を意味しているのかは不明なものもある。だからイセットの研究でも、これらの命題がいったい誰によって主張されたものであるのかということとそれ自体問題であるし、結局不明とされている命題が多い。さらには、たとえばダキアのポエティウスに極めて類似した命題が見出される場合にも、その命題をポエティウス自身の文脈に置きなおしてみると、禁令の対象になるような主張でない（つまり、キリスト教の立場と対立しない）という読み方は可能なことも多い。

とはいえ、これらの命題が一見するところキリスト教の立場と相容れないと認定されたであろうことは、容易に理解できる。そして、このような命題に現れている哲学観に対する批判は、次の二つに要約することができる。一つはキリスト教信仰に基づく知識を学問的知識として認めないという見解への批判であり、二つ目は人間の幸福にとって哲学だけで十分であるという見解への批判である。このいずれもが大枠として、アリストテレスの哲学の解釈として出されていることは間違いがなであろう。つまり、第一の知識論に関わる論点はアリストテレスの『分析論後書』の提示するエピステーメー概念に依拠するものである。右の命題（3）に明らかのように、われわれの学問的知識は究極的にはなんらかの「自明性」を持たなければならないという立場からは、キリスト教の中心的教義である三位一体やキリストの受肉といったことは決して自明な命題に還元できないものとして排除しなければならないはずなのである。

さらに第二の幸福についての論点も、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』第十巻の議論に基づくものであると言つてよいのである。⁽¹⁰⁾ ここでは、知性的存在者としての人間の最高の完全性であり幸福であるのは、知性的な活動それ自体であるという立場が表明されているように読める。そして、右の命題（1）や（2）に見られるように、このような観想的生を自己の生き方としている「哲学者」こそが、人間のあり方としては最高のあり方であるという見解に至ることになる。この立場はさらには、命題（7）のように、哲学的学問以外の学問、ということとは神学も人間の幸福にとつ

ては不必要だという見解として読めるものにまで到達するであろう。

だから、以上二つの論点がキリスト教信仰の基本的立場と根本的なところで対立すると見なされたのは当然であるように見える。だが、先ほども述べたように、このような禁令の対象とされた学芸学部哲学者たちは、その著作を詳細に見てみると、必ずしもキリスト教に対して意識的に反対を唱えていたわけではないことが分かっている。たとえば、ダキアのポエティウスの『最高善について』(De summo bono)という著作の中には、確かに先の命題(1)ときわめて類似していると解釈できるテキストがある⁽¹⁾。しかしその文脈は「哲学者たちが何らかの点でカトリックの信仰と矛盾したのではない」ことを宣言している箇所であり、「この世の知恵ある者」とは「この世的でない知恵ある者」の存在の可能性、つまりキリスト教信仰によって知恵ある者となる可能性を暗に認めていることを示すと読めるのである。

さらに、先に述べた世界の永遠性という極めて明瞭にアリストテレス哲学とキリスト教の世界観とが対立する論点についても、同じポエティウスは『世界の永遠性について』(De aeternitate mundi)という小論を書いている。だが、ここでは彼はむしろ、両者の間には矛盾のないことを明らかにしようとしているのである。その詳細は省かなければならないが、肝心な点だけ述べると、ポエティウスは「それぞれの学問の専門家はその学問の持つ原理だけに依拠することによってしか、どんな命題の真偽にも決着をつけることができない」という原理を厳密に守るのである。だから哲学者としては、哲学上の原理だけに基ついて語らなければならず、その限りでは世界の時間的な創造という主張は偽である。しかし、「絶対的な意味では」つまり、「自然学という哲学の原理に依拠する限りでという限定を外して」みるならば、時間的な創造は真であることは承認されうるのであって、その二つの主張は厳密な意味では少しも「矛盾ではない」とするのである。

このようなポエティウスの議論は、論理的にはまっとうなものであろうと思われる。同じ命題がまったく同じ観点から同時に真でありかつ偽であるというような意味での二重真理説を、それこそ論理学の専門家でもある学芸学部の教師

たちが主張するはずはないのである。そしておそらくタンピエを意識して、このような論理的無矛盾性を理解しない教会のお偉方に対する揶揄の言葉も残している。⁽¹³⁾

しかし、この言わずもがなの揶揄はタンピエには届かなかったことであろう。つまり、タンピエがその論理的な無矛盾性を理解していたとしても、それでも彼は哲学的主張をキリスト教の立場と切り離して考察するというポエティウスのこの立場を許しはしなかったであろう。タンピエにとっては、哲学とキリスト教をいわば同じ次元での二つの学問のように並べて、両方を等分に眺めるといった立場設定そのものが、それが決して「二重真理説」ではなかったにしても、まったく非キリスト教的なものだと見えたに違いないのである。一二七七年の禁令はこの意味での哲学のキリスト教からの独立、あるいは信仰と哲学との「分離主義 (separatism)」へのキリスト教の側からの批判であったと言っている間違いないのである。

この分離主義はさしあたり制度上、職分上のことであつたとは言える。実は、タンピエはこれ以前の一二七〇年にも学芸学部に向けた十三項目の断罪を行っており、学芸学部の方もこれを受けて一二七二年には教師たちがキリスト教神学に関わる事柄について論じることを禁じる命令を出しているのである。だから、歴史的事態としては、神学部側の圧力によって学芸学部が神学からの分離主義を取つたのに対して、今度はその分離主義を「二重真理説」として再度批判するというアイロニカルなこととなつたのである。

だが、われわれにとつての問題はこの先にあるように思われる。つまり、神学者たちもアリストテレスを頭目に戴く哲学なるものをまったく存在しなかつたかのように、無視することはできなかつたのである。むしろ、神学者たちもキリスト教あるいは少なくともキリスト教神学にとつての哲学とは何なのか、いかなる意味を持つのかということを反省的に吟味しなければならなかつたのである。そして、パリ大学の場合で言えば、すでに一二五五年には大学内の教育システムとして、神学を学ぶにもアリストテレスの哲学のほぼ全体をあらかじめ学んでおくことが必須の条件とされても

いた。ということは、アリストテレスの哲学が何がしかの意味で、キリスト教神学にとっても有益であることが承認されてもいたのである。

だが、キリスト教の神学者がみな、哲学に対して同じ意義づけをしていたわけではないことも確かである。実際、現在の研究では、タンピエは一二七七年の「学芸学部」向けの断罪の後に、神学者エグディウス・ロマヌス (Aegidius Romanus) に関わる、そしてトマス・アクィナスの立場をも公的に断罪する予定があったとみなされている。⁽¹⁴⁾ そして、本稿冒頭の一二七三年のボナヴェントゥラのテキストは、実は、「教師たちの大全 (summae magistrorum)」が聖書から離れていることの危険性を指摘する文脈をもつものである。ボナヴェントゥラの念頭には当然かつての同僚であったアクィナスの大全があつたことは疑いないであらう。そこで、ボナヴェントゥラとトマス・アクィナスというこの時代を代表する二人の神学者が哲学をどのようなものと捉えていたのか、その概要を以下で確認してみたい。

二 大人になりたくない子供——ボナヴェントゥラの場合

ボナヴェントゥラは、冒頭に挙げた「水とワイン」のテキストにも象徴的に現れているように、タンピエの禁令の立場を支持する側の哲学観を持っていることは確かである。そのテキストはボナヴェントゥラがパリ大学の神学教授としてではなく、フランシスコ会の総長として行った講話の一部である。そしてボナヴェントゥラの立場は総長になつてから、いわばより保守的になつたと考えられている。確かに、後期の著作には哲学あるいは哲学者に対する否定的な論調というものが強くなっていることは否めない。それはボナヴェントゥラにとっては許しがたいものと見たに違いない。学芸学部の教師たちの活躍を、すぐ側で見なければならなかつたからでもあらう。

しかし、私の見るところ、まだラテン・アヴェロエス主義者の姿が明瞭ではなかつた一二五〇年代初頭に著された『命題集注解』においても、すでにボナヴェントゥラは基本的に哲学あるいは哲学者への否定的姿勢を鮮明にしている

のである。だから、後期になって表現の点ではより激烈になっていったとしても、基本的立場は一貫していたと見ることができる。そこで、神学教授として学問的態度を貫こうとしている『命題集注解』において、彼が哲学を神学との関係でどのように位置づけているのかを、少し長いが次のテキストから見てみたい。

何かがより合理的であればあるほどそれだけ完全な徳と調和すると反論されていることに對しては、次のように言うべきである。何かが合理的であるということは二通りのしかたで言われるのである。すなわち、高き真理の光によって高められ照らされている理性に調和的であるからであるか、あるいは感覺的認識の方を向いている (conparens) 理性に調和的であるかである。もし第一の意味で合理的ということが語られているのであれば、異論はない。だが、第二の意味で合理的ということが語られているのであれば、そこには誤謬がある。なぜならば、感覺的なものの方を向いている理性は、誤っていることを真であると判断したり、悪しきことを善なることと判断したり、またその逆であつたりすることがしばしばだからである。それゆえ、そのような理性にとっては、誠に合理的であるような多くの事柄が不合理であると見えるのである。たとえば明らかなように、哲学者たちにとっては不合理であると見える多くのことが、キリスト教徒にとっては誠に合理的と見えるのである。完全な節制をすることや完全な衣食生活を送ること、また同様のことがそうである。そして、大人の判断は子供の判断を凌駕しているのだから、そのような意味でキリスト教徒の判断は一人の哲学者の判断を凌駕しているし、上を向いている理性の判断は下位のものどもに押さえつけられている (ad inferiora depressae) 理性の判断を凌駕しているのである。だから、動物的人間にとって不合理であると見える何らかのことを信じているからといって、そのことで信仰が徳ではないということにはならない。実際、それらの事柄は靈的人間には合理的だからである。⁽¹⁵⁾

このテキストは「信仰は徳であるか」という問題が論じられている箇所であるが、論点の中心は「合理的 (rationalis)」であることと信仰との関係である。ここでボナヴェントゥラは、人間の理性が信仰を持っているかどうかによって、何

が合理的であるかは異なるとする。そこで挙げられている例は「完全な節制や完全な乞食生活」といった倫理的・宗教的生き方にかかわるいかにもフランススコ会らしいものであるが、他の箇所などを見ると、より理論的・観想的なことから、たとえば三位一体や受肉についても同様の事態が考えられていると見なし得る。

ここで注目したいのは「信仰を持つ理性か持たない理性か」ということが、理性が「何に向かおうとしているのか」という観点から捉えられているということである。「感覺的な方を向いている」「下位のものどもへと押さえつけられている」「上を向いている」といった表現が用いられていることである。そしてもちろん、哲学は上ではなく下へと押さえつけられている状態にある理性の行うことだと位置づけられる。そして、そのことは同時に、キリスト教と哲学とが「大人と子供」という比喩で語られていることから分かるように、理性の完成度の相違と見なされているのである。

それではもう少し具体的に、キリスト教が哲学に対してより完全であるというのはどのような点で確認できるとボナヴェントゥラは考えているのであろうか。二つの点を挙げることでできると思われる。一つは、言うまでもないことであるが、自然的理性を通じては決して捉えることができないが、キリスト教が真として受容しているミステリウムの存在である。三位一体や受肉といったことは、哲学はそれが真であることを示すことは決してできない。真理として把握できることからの領域的な広さというこの点でキリスト教はより成熟した大人なのである。

もう一つの点は、哲学とキリスト教の教えがともに扱っている重なった領域に関わっている。つまり、信仰による知が哲学よりもより広い範囲を覆う認識であるとしても、哲学的に認識可能な領域に限定すれば、哲学は哲学として信仰なしに成立するのではないかと考えることができるが、そのような立場をボナヴェントゥラは否定していると言っているのである。

推論の導きによる学知は、神的事情がらについてある程度の確実性と明証性を得ることがあるにしても、その確実性と明証性はわれわれがこの世にある限りは、完全に明らかというわけではないのである。というのも、神が存

在することや神が一であることをひととは必然的論拠によって証明することができるにしても、その神の存在と一性のものをそれと明察し、その一性がペルソナの多数性を排除しないのはどうしてなのかを明察することは、信仰の正義によってひとが清められているのではないなら不可能だからである。⁽¹⁶⁾

「神が存在すること」「神が一であること」といったことから、いわゆる自然神学としての哲学的神学が必然的根拠によってそれを論証できることが認められている。その限りでは、信仰なしでも神について何らかの知を持ちうることは承認されている。しかし、ボナヴェントゥラはそのような哲学的知は、必然的根拠によって示されうるにしても、「神に関わることから (Dignitas)」についての確実性と明証性は完全なものではないとするのである。なぜなら、ペルソナの三位一体というミステリウムを含む「神に関わることから」の全体から見れば、自然神学によって得られる知はごくごく一部でしかないという領域的限制によって、神が一であることを知ることは、同時に神が三でもあることを排除しない仕方であることも明察しているのでなければ、神の一であることであっても確実に明証的に知ったことにはならないとされるのである。言いかえるならば、神が三位一体であることの認識を伴わない仕方ですぐに神が一であると認識することは、本当は神を知っていることにはならないという立場を取るのである。

また、今は神という対象についての知であったが、世界は神の創造物なのであるから、世界を知ることについても同じことが言えることになる。すなわち、世界について哲学的に認識することはもちろん可能であるが、世界が神によって創造されたことと関連させない仕方ですぐに世界を知る哲学は、世界を知ることにならないとボナヴェントゥラは見なすことになるのである。

以上のように、キリスト教が哲学に対してもつ完全性は結局、それによって認識可能になる対象領域がより広いことに収斂することになる。そこから、信仰の与えてくれる内容を前提としない哲学は、神だけでなく世界についても不完全な知識しか与え得ない「未成熟な子供」であると見なされるのである。しかし、子供は子供であることによって非難

されるいわれはないではないかという反論は可能であろう。だが、ボナヴェントゥラはそれをも認めない。なぜなら、先に見たように、哲学とは信仰の教えるものを見ようとする方向性を欠いて感覚的なものへ視線を向けているものだと認定されているからである。現に子供であるだけでなく、大人になりたくないと思っている子供であるがゆえに、哲学は非難されるといってよいのである。

このこと〔復活〕をアリストテレスでさえも知らなかったのである。そして、このようなことがらにおいて欠如があるとしても驚くにはあたらない。というのも、哲学をする者は信仰の光線によって助けられているのでなければ、何らかの誤謬に落ち込むのが必然だからである。⁽¹⁷⁾

このように哲学が哲学であることに自足あるいは自閉しようとしている限り、その哲学は必然的に誤謬に陥るとまでボナヴェントゥラは述べるのである。

これはまさに「哲学は神学の侍女 (philosophia ancilla theologiae)」という悪名高い哲学観であるといつてよいかもしれない。この侍女は女性として自律していかない子供の、しかも自閉的な侍女であり、いつでも奥方である信仰の真理によって方向づけを与えられなければならないものとして捉えられている。

以上のようなボナヴェントゥラの哲学の捉え方は、タンピエの禁令と方向性を同じくするといつてよいであろう。すなわち、「哲学がこの世の最高の知恵である」というラテン・アヴェロエス主義者の立場と認定された立場を、ボナヴェントゥラは決して認めないのである。ダキアのポエティウス自身の文脈においてみるならば、「この世の知恵」ではなく「あの世での知恵」を承認しているから、決してキリスト教に反しているわけではないようにも思える。だが、キリスト教信仰は未来への希望に対する信仰であるにしても、信仰それ自体はこの世のことからである。だから、ボナヴェントゥラによれば、常に誤謬に陥るものとされた哲学を最高の知恵とすることなど、まったく逆転した発想であることになろう。というより、哲学こそがこの世の最高の知恵であると認定してしまうようなあり方こそ、まさに哲学が

哲学である限り必然的に陥ってしまう誤りであるから、哲学を哲学のままにとどめておくことはできないとボナヴェントゥラは見なすのである。

それでは、一二七七年の禁令のもつ哲学に対するもう一つの批判、つまり信仰を出発点とはするが、それとは区別された営みとしての神学の学問性という論点については、どうなのであろうか。ボナヴェントゥラもこの神学の学問性を肯定する理論を提示している。だが、この点は次にトマス・アクィナスの考えを見ると、それと対比的に見ることにしよう。

三 自律した侍女——トマス・アクィナスの場合

神学の学問性についてアクィナスはどのような立場を取っているのか。彼においても神学がアリストテレス的な意味での学知であるのかは重大な問題であり、当時の多くの神学者がそうであったように、この問いに肯定的に答えている。だが他方で、神学が神の啓示に対する信仰を前提としていることも、当然のことながら承認している。このことは、先にあげたタンピエの禁令で言えば、命題（3）や命題（4）が主張するような自明な原理から神学が発するのではないことを承認することでもある。それでも神学が学問的知識であるとアクィナスは主張したのであるが、それはいかにして可能であったのか。

その根拠づけための理論もアクィナスはアリストテレスのうちに見いだされると考えた。それが、諸学問の間の「從属関係（subalternatio）」という理論である。⁽¹⁸⁾

聖なる教えは学知である。しかし、学知には二つの類のものがあることを知らなければならない。すなわち、或る種の学知は知性の自然本性的な光のもとに知られる原理から出発する。たとえば、算術や幾何学などがそうである。また或る種の学知は上位の学知の光のもとに知られる原理から出発する。たとえば、光学は幾何学によって知られ

た原理から出発し、音楽は算術によって知られる原理から出発するのである。聖なる教えはこの第二の意味での学知である。なぜならそれは上位の学知の光のもとに知られる原理から出発するからである。この場合の上位の学知とは神と至福者たちの学知にはかならない。それゆえ、音楽が算術学者から自分に伝えられた原理を信じるように、聖なる教えは神から自分に啓示された原理を信じるのである。⁽¹⁹⁾

ここで「神と至福者たちが持つ scientia」が上位にあり、聖なる教え（つまり人間がこの世で持つ神学）が下位のものとして、学知でありうるのだと主張されている。それが音楽と算術、幾何学と光学の間の関係と同じ関係と見なされ、神学が学知であることの根拠とされていることになる。つまり、自明でないものを信じるという行為を含むことと学問的であることとは、少しも矛盾しないと考えられているのである。

この従属関係の理論を、前述のように、ボナヴェントゥラも神学の学問性を保証するために用いている。だが、その用い方に微妙だが、決定的と思える相違がある。というのは、ボナヴェントゥラの場合には、下位の神学にとつての上位のものは「聖書」そのものだとしてされているのである。

この「探求という議論の」やり方は聖書に適合しないと反論されている点に関しては、次のように言うべきである。この書物（『命題集』）は、聖書を主要部分とするという仕方ではなく、ある種の従属関係という仕方ですべてに還元される。信仰の擁護にかかわる学者たちの書物も同様である。……また、従属する側の学知は、それに欠陥がある場合には、「上位の」従属させている側の学知のより大きな確実性へと立ち戻ると同様に、理性による確実性がこの教師（ロンバルドゥス）に欠陥がある場合には、理性によるすべての確実性を超えている聖書の權威による確実性へと立ち返るのである。⁽²⁰⁾

神学を学知とする論拠は構造上は従属関係であるにしても、ここで上位に位置するのは權威としての聖書にとどまっている。聖書は確かに神に由来するのであるが、それでもこの世にある限りにおける人間に向けて語られた神の言葉で

ある。それにもとづいて学知としての神学がこの世で成立するとボナヴェントゥラは考えている。もちろんその場合に、聖書と神学（ここでは「この書物」と書かれている）とは、主要部分と全体といったものではなく、聖書が信じられるものである限りでの信じられるものにかかわるのに対して、神学が「証明可能性（可知性）の特質をもつ」限りにおける信じられるものにかかわる別の種類の知であることは承認されている以上、⁽²¹⁾神学が聖書の単なる釈義といったものにとどまるのではないであろう。とはいえ、引用の後半において記されているように、理性的探求が及ばない領域においてそこに帰るべき対象は、すでに啓示されてしまっている聖書そのものだけということは動かないのである。

それに対して、アキナスにおいて上位の知とは「神と至福者の持つ scientia」であった。そして、このことによつてアキナスの神学の持つ思弁的（speculative）な性格が確保されているように思われる。というのは、彼の場合には聖なる教えがそこから原理を得てくるのは、直接的には聖書や教会の教え、あるいはそれを整理した信仰簡条（articuli fidei）であるにしても、聖なる教えがそこに由来する究極の知は神が自己について持つ知なのである。⁽²²⁾もちろん、そのような神の自己知をこの世にある人間が享受できるわけではない。しかし、その神の自己知との関係のもとで、実際に啓示されてしまっている内容（聖書）を相対化する視点が得られていることになる。この世における信仰は啓示された内容への信仰であるが、信仰それ自体ではなく「信仰の理解（intellectus fidei）」である神学・聖なる教えは、実際に啓示された内容を含みながらそれを超える内容を含んだものとして成立する。この点で、ボナヴェントゥラの神学が聖書の解釈にとどまる面を強く残しているのとは対比的に、アキナスの「聖なる教え」は思弁的神学の性格を強く持つことになるのである。

またさらに、アキナスにおいて「聖なる教え」にとつての上位の scientia が、神が自分について持つ scientia だけでなく、至福者という人間に与えられることの可能な scientia であるとされていることも重要である。神と被造物としての人間の絶対的断絶と同時に、神の本質についての知を持ちうる（この世においてではないにしても）という連

統性の側面がこの「至福者たちの知」という付加によって意味されている。だから、幾何学と光学との関係との平行的関係を確保することができたのである。つまり、この世で人間が持つ聖なる教えは下位の知であるにしても、その上位の知もまた人間が持つことの可能な知であって、光学者がそのつもりになれば幾何学者となることも可能であることと完全にパラレルだと、アクィナスは言うことができたのである。

だから、聖なる教えはこの世では確かに啓示を信じるということから出発しなければならないが、その信じられていくことがらそれ自体（レス）には、人間という認識主体との関係を離れた理解可能性が常に内包されていることになる。だから、アクィナスは「啓示されてしまったこと（revelata）」ではなく「啓示されることの可能なこと（revelabilia）」が聖なる教え・神学の対象の形相的特質（ratio formalis）だとするのである。⁽²³⁾この点、ボナヴェントゥラの場合には、神学の対象が単に「信じられ得ること」ではなく、「理解され得ることとしての信じられ得ること」であると規定されることで、信仰と区別された神学の何らかの学問性が承認されているのではあるが、先に述べたように、その理解可能性は聖書そのものの内容の理解可能性にとどまり、啓示されたことそれ自体を越えてゆかないのである。

そして、神学の学問性に関する、あるいは信仰と神学との関係に関するこのようなアクィナスとボナヴェントゥラの相違が、次には哲学と神学との関係の捉え方の相違をもたらしっているように思われる。アクィナスにおいても、神学が哲学よりも獲得できる認識の領域が広いことは当然承認されている。つまり、哲学は三位一体などのミステリウムについて、哲学的な認識によって到達することはできない。この点はボナヴェントゥラと同じである。しかし、アクィナスにおいては神学と哲学の相違とは、「類を異にする相違」であって、ボナヴェントゥラのように完全性と不完全性、大人と子供のような相違ではないのである。

認識され得るもののラチオが異なることによって、諸学知の間の相異が導入される。……だから、同じ事象（レス）に関して、哲学的諸学がその事物が自然理性の光によって認識可能であるかぎりにおいて論じ、別の学知がそ

の事物が神の啓示の光によって認識される限りについて論じること、何の問題もない。だから、聖なる教えに属する神学は、哲学の一部とされる神学と類において異なっているのである。⁽²⁴⁾

この「類を異にする」ということの実質は、事物を見るラチオ・観点の相違として提示されている。神学は事物を「啓示の光によって認識されている限りについて」論じ、哲学は「自然本性的理性の光によって認識され得るものである限りについて」論じる。だから、同じことがらを別の観点から探究するものとして、神学と哲学とは相互に独立に存立し得るものとアクィナスは見なすのである。

だが、このような立場は『神学大全』では見えにくいものとなっている。この書物は「聖なる教え」つまり神学として書かれており、全体が「啓示の光によって認識されている限り」という観点・ラチオにおいて考察されている。だから、レスとしてどこまでが自然神学なのか、つまりどこまでが神についての哲学的認識であるのか、そして、どこから自然的理性を越えた神学固有の認識なのかが截然とは分けられない構成となっている。だが、もう一つの体系的著作である『対異教徒大全』を見ると、その最初の三巻までで純粹に自然本性的理性によって到達可能なことがらがまとめ論じられ、第四巻に至って自然本性的理性を越えた神学固有の対象が論じられるという形式が取られている。⁽²⁵⁾ ということは、アクィナスが『対異教徒大全』におけるように記述することと両立可能なものとして哲学を捉えていたことは明瞭である。哲学的神学としての自然神学は、啓示から独立させて記述することが十分可能なものとして捉えられているのである。

この点をもう少し明瞭なものとしておきたい。

	啓示によって 知られ得るといふラチオ	自然の光によって 知られ得るといふラチオ
自然理性を越える事象	A	C
自然理性を越えない事象	B	D

事象（レス）の持つ特質として、「自然理性を越える事象」と「自然理性を越えない事象」が区分され、事象を扱う観点（ラチオ）として「啓示に基づいて認識され得るといふラチオ」（神学のラチオ）と「自然理性に基づいて認識されるラチオ」（哲学のラチオ）が区分される。その区分の組み合わせによって四つの領域が成立することになる。神学は領域Aだけでなく、事象の領域としては啓示によらずに認識可能なことがら（自然神学の対象）をも「啓示され得る」といふラチオのもとで考察し（Bの領域）、それを神学の一部として取り込むことができる。神学が含むこのような認識内容は、厳密には信仰箇条を前提しないために「信仰の前駆 (praeanhula fidei)」と呼ばれる。²⁶ だから、この領域の事象は神学のラチオからではなく、哲学のラチオからも論じ得る事象であって、これが『対異教徒大全』の第一巻から第三巻までを構成するものとして、独立して論じられ得たのである。この点が『神学大全』では明瞭に現れずに、その全体が神学のラチオから論じられているのである。

それでは、今述べた四つの領域のうち、問題になるのは事象としては自然理性を越えている（たとえば、三位一体や受肉）領域を哲学のラチオから考察するという部分（つまり、領域C）である。この領域においては、アキナスも哲学の幕は少しもないと考えられているのであろうか。そうであれば、事象としてのこの領域には、ボナヴェントゥラと同じように、純粹に啓示されてしまったことがらだけを用いざるをえないということになる。アキナスにおいては、そうではないであろうと思われる。

というのは、アキナスは神学において哲学を使用することができると見なしているからである。啓示によって知られ得るといふラチオからなされている神学において、別のラチオをもつ哲学を用いることができるのである。これは一見すると奇妙な事態ではある。ある学知が類を異にする別の学知を利用するというのはどのような事態なのであるろうか。アキナスが述べる神学による哲学の使用の様態のうちには、上述の「信仰の前駆」を論証するということがまず含まれている。つまり、Dの領域で哲学的になされた認識内容を、Bの領域に置きなおして別のラチオとして再構成することが、哲学の使用の一つの形態なのである。これは差し当たり問題がない。

だが、もう一つ特徴的な使用の方法が挙げられるのである。それは、「何らかの類似性を通じて、信仰に属すること」が知らしめる」という使用法である。例として挙げられるのは、アウグスティヌスが『三位一体論』においてなしたように、人間精神の内的構造から神の三位一体を「明示化している (manifestare)」といったことである。この明示化ということを典型的に示しているのが次のテキストであると考えられる。

ある事象に理由 (ラチオ) を導入するには二つのあり方がある。一つには、何らかの根拠 (radix) を十分な仕方
で証明することである。たとえば、自然学において天の運動が等速運動であることを証明するための十分な理由が
導入される場合である。もう一つの理由の導入の仕方では、その理由は根拠を十分に証明するのではないが、その
根拠が既に措定されている場合にそこから帰結する結果がその根拠と適合的であること (congruere) を示すので
ある。たとえば、天文学において離心円と周転円という理由が措定されているが、それはこの措定がなされた場合
に、天の運動に関する感覚的な現象が救われ得ることによるのである。とはいえ、この理由が十分な仕方
で証明をしていないのは、他の措定がなされても現象は救われ得るからである。このようにして、「神が一である」
といったことを証明するのに導入される理由は第一の仕方のものである。だが、三位一体を明示するために導入さ
れる理由は、第二の仕方としてある。すなわち、三位一体が措定されている場合には、そのような諸々の理由は適

合的なのである。だが、これらの理由によってベルソナの三位一体が十分な仕方では証明されるわけではないのである。⁽²⁷⁾

これは「三位一体は自然的理性によって認識されるのか」という問題を論じた箇所、アウグスティヌスの議論の方法を範例としながら、三位一体が自然理性によって認識されるのだという立場への反論として書かれたものである。ここで重要なのは「適合的な理由」というものを提出していることの意味である。三位一体は言うまでもなく自然理性をまったく越えている事象であって、これを自然理性が完全に証明することはできない。しかし、それでも「三位一体が真だと仮定した場合に」それと適合的な理由をもちだして、三位一体を明示することの意義をアキナスは十分に承認しているのである。事象として自然理性を越えない領域で得られた認識を、自然理性を越えたことさらに仮言的に連関づけることが、「信仰の理解」の一環とされており、ここに神学における哲学の使用の意味が認められていることになるのである。だから、このテキストのいう第二種のラチオというものは、啓示を仮言的に承認している点では明らかにAの領域に属しているラチオであるが、その仮定された前件とそれからの帰結とからなる仮言命題の全体は、その内部に哲学的なラチオの特質も備えていることになる。哲学はCの領域において、事象の証明ができないという意味での領域での真理に達しないのではあるが、その事象に全く触れることができないわけではなく、議論の対象とする(tractare) ことができると考えられているのである。

ただし、聖なる教えにおいて使用することができるのは「本物の」哲学である。アキナスはそれまでの思想の歴史の中で自称哲学者たちが信仰の教える真理に反した誤謬を提示したことがあったことを知らないわけではない。しかし、アキナスにとって誤謬を内蔵するような哲学は本物の哲学ではなく、理性の欠陥による哲学の濫用・誤用(Justitia)なのである。⁽²⁸⁾ この点がボナヴェントゥラの捉え方と対照的である。ボナヴェントゥラにとって哲学は神学によって方向性を与えられなければならないはず誤謬に陥るものであったが、アキナスにとって哲学は哲学として真正のものであることが

可能なものなのである。このような立場の最終的な根拠は、哲学をなす人間の理性も神に由来するということである。啓示も自然理性も神の与えたものなのである。⁽²⁹⁾この主張は神学と哲学の区別を超えたより包括的な立場からのみ可能となる⁽³⁰⁾。そして、その包括的立場を前提とし、そしてまた聖なる教え固有のミステリウムの領域においてさえ、その領域の知が神の知という上位の知との連関で本質的に理解可能なものであるという前提のもとで、哲学が一定の役割を果たし得ると見なされているのである。

以上のように見てくると、タンピエがアキナスに対しても制約を与えようとしたことはうなずけることかもしれない。タンピエには、アキナスも神学からの哲学の独立を承認しているように見えたに違いない。一方で信仰を欠いたままの哲学が、ラテン・アヴェロエス主義者のような方向に向かう可能性を持つ以上、神学者までが哲学を啓示から切り離して捉え、哲学を神学において有益なものであり得ると主張することなど、看過できないことであろう。そして、今日アキナスに付されている権威からすると奇妙であるが、当時はアキナスの主張の方が少数派であって、いわば特異で革新的なものであったと思われるのである。

四 神学というへ哲学へ

さて、以上の歴史的分析を整理してみよう。この時代の神学と哲学について、次のようなくつかの要点を取り出すことができると思われる。

- (1) 言うまでもなく、十三世紀半ばにおいて神学と哲学とは異なった知の形態であり、同時に、両者が何らかの学問性を備えていると見なされていた。このことを当時の哲学者だけでなく、神学者の側も承認していた。
- (2) その上で、ラテン・アヴェロエス主義者は、神学をいわば自分の領分の全く外にあるものとして分離し、哲学内部に自足・自閉しようとした。

(3) 神学者たちは誰もが、ラテン・アヴェロエス主義者たちの哲学の自足性・自閉性の主張に何らかの意味で反対した。

(4) そのうちでボナヴェントゥラは、哲学を神学の監督下におくべきだとみなし、いわば哲学を神学へと解消しようとした。

(5) それに対して、トマス・アクィナスは、哲学の自足性・自閉性は否定しながらもその自律性は承認し、神学において哲学を利用することが可能であると見なした。

さてそれでは、最初の問題であるワインと水との関係についてどのように捉えたらよいであろうか。最初に立てた問題は、第一義的には神学者であったスコラ学者たちをわれわれが現代において哲学者だと見ることが、どのようにしたら可能であろうかという問題であった。ワインから水を蒸留することは可能なのであるか。

まず、ラテン・アヴェロエス主義者（神学者ではないのだが）の哲学の捉え方を、われわれは採用することができるであろうか。彼らは哲学は神学ではない（これは神学者も認める）ことを理由に、哲学者としては、信仰内容を前提とすることなく人間の精神が自明で確実に認識できることだけで満足しようとした。というより、その完全に合理的に認識可能な知識というものだけが哲学なのであって、いわばワインを求めるところを放棄することが哲学であるという把握をしていたのである。しかし、彼らとてその哲学の外に、しかもそのすぐ傍らにキリスト教信仰とそれにもとづく神学が存在することは知っていた。そして、人間にとって（当時の意味での「哲学者」にとつてではないにしても）最重要だとされていた知をキリスト教の信仰と神学とが与えると約束していることも承知していたのである。その意味では、ラテン・アヴェロエス主義者は「職業」として哲学を捉える「哲学者」であって、人間と世界の全体を考慮することを放棄している哲学者であると思なしてよいように思われる。そして、キリスト教が世界と人間とについてより包括的で有益なピクチャーを提示していることを彼らが無視していることへの批判が、神学者の論難の根底にあったと理解すること

ができる。

このように見ると、ラテン・アヴェロエス主義とはまさに蒸留する必要のない水なのである。だが、すぐそばに命の水であるワインがあるのに、誰がただの水を飲もうとするであろうか。では、結局われわれはキリスト教というワインをそのまま飲むほかないのであって、哲学という水を蒸留しようとすることは無益だということになるのか。これはボナヴェントゥラの立場であると言ってよい。ラテン・アヴェロエス主義者が職分としてなしていた哲学を神学のうちに混ぜることは、神学にとっては基本的に無益なことであるし、それだけでなく必然的に誤謬を伴うものである哲学は有害でさえあるだろう。

しかしそれでも、ボナヴェントゥラは単なるキリスト教信者というだけでなく、神学者であるということは認めなければならぬ。つまり、啓示されたことがらを単に信じるといっただけでなく、そこに何らかの学問性あるいは理解可能性の領域を開こうとしていた神学者だったのである。ここには、狭いラテン・アヴェロエス主義者の言う意味での哲学は排除されているにしても、広義の〈哲学〉は認められ得るのである。伝統的に「信仰の理解 (intellectus fidei)」と呼ばれてきたキリスト教神学に本質的なあり方は、完全な合理性と明晰性には至り得ないことを一方で承認しながら、緩やかな意味での合理性と明晰性を確保しようとする試みだったと言ってよい。そして、この側面をボナヴェントゥラが、少なくとも前期のボナヴェントゥラが持っていることは確かであって、その限りで彼の神学を広義の〈哲学〉と呼ぶことができるであろう。

とはいえ、トマス・アキナスに比べるとボナヴェントゥラが、信仰による知を重視していることは確かである。アキナスの場合、神学のうちで利用できる哲学を哲学として蒸留することは、原理的に可能であろう。それぞれが独立に存立し得る別個の学と見なされているからである。だから、アキナスをラテン・アヴェロエス主義者の哲学と同じ次元で研究することは可能であろう。しかし、それは狭い意味での哲学だけをアキナスから取り出すことである。

むしろ、その狭い意味での哲学、完全な合理性を確保できるものとしての哲学を使用しながら、完全な合理性を得ることのできない領域に緩やかな合理性を求めた神学者としてのアキナスの立場にこそ、私は今日の哲学が従うべき哲学の自己規定があると考ええる。

アキナスの提示しているワインから水だけを蒸留することはできるにしても、やはり蒸留して水だけを飲むのではなく、水を含んでいるワインをまるごと飲むことが肝要なのである。もちろん、キリスト教というワインを誰もが飲まねばならないと主張しているのではない。キリスト教のそれではないにしても、われわれは「信念」としか呼びよれない、完全な合理性と公共性をもたない前提を抱えながら生きていること、そしてその信念を明確に取り出し、可能な限りにおいて合理的で公共的なものにしよとすることが「哲学」なのだということ、このことを哲学史上のスコラ神学のありようは教えているのである。

* 本稿は二〇〇一年十一月三日に行われた京都哲学会公開講演の内容にもとづいており、注を加えたほかに、議論を簡略化したり敷衍したりした部分を含んでいる。その敷衍した部分の多くは、文献表の拙稿と一九九八年七月二十五日に「水とワイントマス・アキナスの〈体系〉と啓示」と題した京大中世哲学研究会での発表内容に拠っている。

注

(一) Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, col. XIX, 14. Non igitur tantum miscendum est de aqua philosophiae in vinum sacrae Scripturae, quod de vino fiat aqua; hoc pessimum miraculum esset; et legimus, quod Christus de aqua fecit vinum, non e converso.

(二) Thomas Aquinas, *Super Boetium de trinitate*, q.2, a.3, ad 5. Et tamen potest dici quod quando alterum duorum transit in dominium alterius, non reputatur mixtio, set quando utrumque a sua natura alteratur; unde illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam uino, set aquam conuertunt in uinum.

- (3) ボナヴェントゥラとアキィナスの著作年代については、それぞれ Bougerol と Torrell に従った。
- (4) 中世哲学を現代において学ぶことの意義づけについては、川添 (二〇〇一) で概括的に私の立場を提示しておいた。
- (5) ちなみに、アヴェロエス主義者 (averroista) という用語をはじめて用いたのはアキィナスであり、その意味はこの知性単一説の信奉者ということに限定されているとみてよいので、「ラテン・アヴェロエス主義」という呼称は歴史上の一派派に対する呼称としては厳密なものではない。だが、ここでは便宜上そう呼んでおくこととする。この学派の規定と呼称の問題については、Van Steenberghen (1991), p. 333f. を参照。
- (6) Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint diæ contrariæ veritates, et quasi contra veritatem sacrae Scripturæ sit veritas in dictis gentium damnatorum... テキストは Hissette (1977), p. 13. にある。また訳文は『中世思想原典集成13 盛期スコラ哲学』平凡社、一九九三年、所収の八木・矢玉両氏の訳を参照した。
- (7) この点については、Hissette (1977), de Libera (1991) を参照。
- (8) ちなみに、このいわゆる「ラテン・アヴェロエス主義者」はかつては中世における「自由思想家 (libertin)」であると見なされたことも多い (Renan, Mandonnet) が、非キリスト教的な面を持つにしても、決して反キリスト教的ではない。十三世紀の西欧において、結果として異端とされた人々は存在したにしても、当人の意識的な立場として「反キリスト教」を選び取るといったことは、ほとんど考えられなう。
- (9) Hissette (1977) の番号づけは、第一命題から第七命題と第十七命題° (1) Quod non est excellentior status quam vacare philosophiæ. (2) Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum. (3) Quod ad hoc homo habeat aliquam certitudinem alicuius conclusioni, oportet quod sit fundatus super principia per se nota. — Error, quia generaliter tam de certitudine apprehensionis quam adhaesionis loquitur. (4) Quod nihil est credendum, nisi per se notum, vel ex per se notis possit declarari. (5) Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicuius quaestionis. (6) Quod nulla quaestio est disputabilis per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diversas sui partes. (7) Quod omnes scientiæ non sunt necessariae, praeter philosophicas disciplinas; et quo non sunt necessariae, nisi propter consuetudinem hominum. (171) Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur

Philosophus in Ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternam.

(10) この『ニコマコス倫理学』十巻の幸福論がその書全体のなかで、あるいはフリストテレスの哲学全体のなかでどのよう位置づけるべきものであるのかには、さまざまな解釈が可能であり、現在でも論争の対象である。同様に『分析論後書』の知識論についても、ここで提示したような理解が標準的であると主張するものでもない。十三世紀のスコラ学者たちにとっての標準的理解を提示したはずなきことを注記しておく。

(11) Boethius de Dacia, *De summo bono, in Boethii Daci Opera, voluminis VI, pars II, Opuscula, De aeternitate mundi—De summo bono—De somnis*, (ed. Nicolaus Gerogius Green-Pedersen), Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, VII.11, 1976, p. 365, ll. 830-31. ... respectu philosophorum qui fuerunt et sunt sapientes mundi...; p. 374, ll. 135-39. Et inter operationes virtutis intellectivae, si aliqua est optima et perfectissima, omnes naturaliter sunt propter illam. Et cum homo est in illa operatione, est in optimo statu qui est homini possibilis. Et isti sunt philosophi, qui ponunt vitam suam in studio sapientiae.

(12) この点については、拙論川添(二〇〇〇)を参照。

(13) Boethius de Dacia, *De aeternitate mundi, in Boethii Daci Opera, voluminis VI, pars II, Opuscula*, p. 366, ll. 848-50. Si autem aliquis, in dignitate constitutus sive non, tam ardua non possit intellegere, tunc obediat sapienti et credat legi christianae; ...

(14) この点については文献上の微妙な問題が残されているようである。その概要については、Thijssen (1998), ch. 2. を参照のこと。すなわち、トマス・アキナスの立場に対する直接的な断罪が実際に予定されていたのか、予定されていたとしても実際に遂行されなかったのが当時の教皇庁におけるドミニコ会の勢力の故なのか、ローマヌスに対する断罪の教会法上の位置づけはどのようなものであったのか、などについて研究者の間で解釈上の一致は見えていない。だが、今日から見てもトマス・アキナスに特徴的で教義上疑義の多い教説(たとえば、人間における実体形相単一説)が一二七七年の禁令には含まれていないことは、神学者に向けて禁令が予定されていたことを強く推測させるであろう。さらには、アキナスの列聖の二年後にあたる一三二五年に、やはりパリ司教が一二七七年の禁令の諸命題のうちで「聖トマスの教説に触れる、あるいは触れると主張されている限りにおいて(quantum tangunt vel tangere asseruntur doctrinam b. Thomae)」それを取り消すという決定をしていることは、実際に一二七七年時点でアキナスに直接に関わる断罪が計画され実行されたのかどうかということとは別に、このタンビエの一連の行動の標的のひとつ

は神学博士トマンが著す題題ト云ふことハ西語ニ存在ト云ふことハ亦ホテヤ知ルベシ。

(21) Bonaventura, *III Sent.*, dist.23, a.1, q.1, ad 4. Ad illud quod obicitur, quod quanto aliquid magis est rationale, tanto magis consonat virtuti perfectae, dicendum quod rationale dicitur aliquid dupliciter : aut quia consonum est rationi elevatae et illustratae a lumine Veritatis supernae aut quia consonum est rationi conversae ad cognitionem sensibilem. Si primo modo dicatur rationale, non habet instantiam. Si secundo modo dicatur rationale, falsitatem habet, quoniam frequenter ratio ad sensibilia conversa iudicat esse vera quae sunt falsa et esse bona quae sunt mala et e converso. Unde multa videntur sibi irrationabilia quae sunt valde rationabilia, sicut patet, quia multa videntur irrationabilia philosophis, quae tamen videntur valde rationabilia Christianis, ut omnino continere et omnino mendicare et similia. Et quantum praecellit iudicium viri iudicium pueri, tantum praecellit iudicium viri christiani iudicium unius philosophi et iudicium rationis sursum conversae iudicium rationis ad inferiora depressae. Et ideo hoc non impedit fidem esse virtutem, quia credit aliqua quae videntur esse irrationabilia homini animali : sunt enim rationabilia homini spiritali ; ...

(22) Bonaventura, *III Sent.*, dist.24, a.2, q.3, corpus. ... quia scientia manuactione ratiocinationis, licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina, illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara, gamdiu sumus in via. Quamvis enim aliquis possit rationibus necessariis probare Deum esse et Deum esse unum, tamen cernere ipsum divinum esse et ipsam Dei unitatem et qualiter illa unitas non excludat personarum pluralitatem, non potest nisi per iustitiam fidei emundetur.

(23) Bonaventura, *II Sent.*, dist.18, a.2, q.1, ad 6. ... Quod etiam Philosophus ignoravit ; et ideo non est mirum si in huiusmodi deficit. Necessse est enim philosophantem in aliquem errorem labi nisi adiuvetur per radium fidei.

(24) cf. Aristoteles, *Analytica Posteriora* I, c.13, 78b32-79a1. トキキトトクニシテ頭クドクニシテ subalternata ド通察セズルニシテ
ἀστὴ εἶναι θάρεσθαι ἢ θάρεσθαι, quod alterum sub altero est. 今ドクニシテ頭クノトキキトクニシテ
Poster., lect.14) 今ドクニシテ subalternata ヲクニシテ通察セズルニシテ 今ドクニシテ頭クノトキキトクニシテ

(25) Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q.1, a.2, corpus. Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine

superioris scientiæ : sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetican notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia : quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ, quæ scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.

- (88) Bonaventura, *I Sent.*, Proœmium, q.2, ad4. Quod obicitur, quod iste modus (sc. inquisitionis) non competit sacrae Scripturae ; dicendum ad hoc, quod liber iste ad sacram Scripturam reducitur per modum cuiusdam subalternationis, non partis principalis ; similiter et libri doctorum, qui sunt ad fidei defensionem. Et sicut scientia subalternata, ubi deficit, redit ad certitudinem scientiæ subalternantis, quæ maior est ; sic etiam, cum Magistro deficit certitudo rationis, recurrit ad auctoritatis certitudinem sacrae Scripturae, quæ excedit omnem certitudinem rationis.

- (89) Bonaventura, *I Sent.*, Proœmium, q.1, ad 5. Credibile enim, secundum quod habet in se rationem primæ veritatis, cui fides assentit propter se et super omnia, pertinet ad habitum fidei ; secundum quod super rationem veritatis addit rationem auctoritatis, pertinet ad doctrinam sacrae Scripturae, ... ; sed secundum quod supra rationem veritatis et auctoritatis addit rationem probabilitatis, pertinet ad considerationem præsentis libri, in quo ponuntur rationes probantes fidem nostram. ヲノコトノ probabilitas, probare 是ノ箇所ノ本文ニテ 「信ニムルモノノカニ知性ノ特質ノニ接ニテ」 (prout tamen credibile transit in rationem intelligibilibs)] ヲノコトノニテ、ヲヤカキヤルニテ 「広義ニテ、コトノ理解可能性ノヲノコトニテ、」 単なる 「蓋然性」 ヲヤカキヤルニテ。

- (90) cf. Thomas Aquinas, *Summa Boetium de trinitate*, q.2, a.2, ad 5. Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia huius scientiæ (sc. sacrae doctrinae) ad cognitionem divinam, quia ea quæ sunt per se nota in scientia, quam deus habet de se ipso, supponuntur in scientia nostra et

- (91) Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q.1, a.3, corpus et ad 2.

- (92) *Ibid.*, q.1, a.1, ad 2. diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit.... Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et altam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde theologica quæ ad sacram doctrinam pertinet,

differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur.

- (25) Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles* I, c.9. ヲの聖書の『対異教徒大全』の特徴については、川添(110011)の解説と題名を参照。

- (26) cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q.2, a.2, ad 1; *Super Boetium de trinitate*, q.2, a.3, corpus, etc.

- (27) Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q.32, a.1, ad 2, ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem : sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus : sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes : non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis : quia scilicet, Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes : non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas Personarum.

- (28) ヲの聖書の『聖職と提言』の序文のトキスドの序文。Thomas Aquinas, *Super Boetium de trinitate*, q.2, a.3, corpus. Si quid autem in dictis philosophorum inuenitur contrarium fidei, hoc non est philosophiae, set magis philosophiae abusus ex defectu rationis : et ideo possibile est ex principijs philosophiae huiusmodi errorem refellere, vel ostendendo omnino esse impossibile, vel ostendendo non esse necessarium : sicut enim ea que sunt fidei non possunt demonstrative probari, ita quedam contraria eis non possunt demonstrative ostendi esse falsa, set potest ostendi non esse necessaria. ヲの『聖職の提言』の最も有名な事例は、キリストにマテオ・マヴェロレス主義者の知性単一説を見出されるトマシヤナスは考えていたかも知れない。その『知性単一説駁論』の冒頭で、知性単一説が信仰の教えた反することは明らかであるとして、その書で意図していることは『哲学の原理』にも反して、そのことを明かすことなど、聖職に属する。

- (29) cf. *Summa contra Gentiles* I, c.7.; *Summa theologiae* I, q.2, a.2, ad 1.

- (30) ヲの聖書の序文で、Kretzmann (1997) pp. 23-24, ヲの『聖職の提言』の序文。But theology and philosophy really are traditionally indistinguishable, broadly speaking. Traditionally, either theology is part of philosophy, or theology and

philosophy are two species of the same genus, the very one picked out in that description. I don't know of an established name for the genus, but 'Grandest Unified Theory' strikes me as appropriate. 222) Kretzmann § 5.6 'Grandest Unified Theory' は、それ自体が成立するためにキリスト教的有神論を前提とするはずだという批判は可能であろう。だが、次節で述べたい哲学(括弧つき)は、十三世紀のスコラ学者にとってはキリスト教的有神論をその前提としていたとしても、本質的にそうであるわけではないと私は考えている。世界とその他の事象全体を包括的に説明しようとする、しかし誰でもが承認する必然性を持たないような信念体系であればよいであろう。

(31) 本論文ではマクティナスとの対比に急で、ボナヴェントゥラの神学の反哲学性を強調しすぎたかもしれない。しかし、彼とスコラ的な学者の面をまったく持たないのではない(少なくとも前期には)ことは忘れてはならない。

文献集

- Bougerol, J. G. (1988), *Introduction à saint Bonaventure*, Paris, Vrin.
- Hissette, Roland (1977), *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain/Paris.
- Kretzmann, Norman (1997), *The Metaphysics of Theism—Aquinas's natural theology in Summa contra Gentiles I*, pp. 23-24, Clarendon Press, Oxford, 1997.
- de Libera, Alain (1991), *Penser au Moyen Âge*, Seuil.
- Mandonnet, P. (1899), *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, Fribourg (Suisse), Deuxième édition.
- Renan, Ernst (1882), *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, 4^e éd. Paris.
- Thiessen, J. M. M. H. (1998), *Censure and Heresy at the University of Paris 1200-1400*, University of Pennsylvania Press.
- Torrell, J.-P. (1993), *Initiation à saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son œuvre*, Paris, Cerf.
- Van Steenberghen, Fernand (1991), *La philosophie au XIII^e siècle*, Deuxième édition, Louvain/Paris.
- 川添信介(二〇〇〇)「二七七年の禁令の与えた哲学観に対する影響についての研究」『科学研究費補助金成果報告書(研究代表者 川添信介)』二〇〇〇年三月。
- 川添信介(二〇〇一)「特権的真理と懐疑主義の間—真理と生—」『中世思想研究』(中世哲学会)第四三「シンポジウム提題報告」

一六六一―一七五頁、二〇〇一年九月。

川添信介（二〇〇二）「訳解 トマス・アクイナス『対異教徒大全』序論」、科学研究費補助金研究成果報告書「『柔軟な合理性』の本性とその射程―制度・情念・信仰―」（研究代表者 伊藤邦武）、五八一―九一頁、二〇〇二年三月。

（筆者 かわぞえ・しんすけ 京都大学大学院文学研究科助教授／西洋哲学史）

wild and semi-wild nonhuman primates including chimpanzees and baboons have provided evidence in favor of this view that several primate species actually deceive other members of the social group. In experimental situations, capuchin monkeys and squirrel monkeys as well as chimpanzees learned to deceive a human trainer who ate the food in the box the animals pointed at, by indicating an empty box. We tested if our squirrel monkeys intentionally deceived the trainer or not. The results were ambiguous. Next we tested if capuchin monkeys would learn to deceive without explicit training. Two monkeys, dominant and subordinate, competed for food placed in one of two boxes. Only subordinate monkeys were able to open the boxes. Some of the subordinate monkeys spontaneously started to open the empty box first in considerable proportion of trials, though the deceptive intention of the monkeys was not clearly demonstrated in subsequent tests. In the final experiment, capuchin monkeys were shown to understand that seeing something leads to knowing about it. This causal recognition is essential for the animals to deceive opponents by concealing or manipulating information. Thus at least some of monkey species seem to have a fundamental cognitive ability to read and manipulate some aspects of mental states of others.

In conclusion, this paper provides evidence that nonhuman animals have complex and varied minds, which we have failed to recognize. They recognize a variety of invisible objects and events, either perceptually or cognitively. Humans are not the only species to have a mind. Human mind is rather to be simply regarded as one of the range of minds in the animal kingdom.

L'eau et le vin
《la philosophie》 des théologiens scolastiques

by

Shinsuke KAWAZOE

Associate Professor of History of Western Medieval Philosophy
Graduate School of Letters
Kyoto University

En observant les textes qui ont été écrits par Bonaventure et Thomas d'Aquin, on remarquera que la théologie et la philosophie sont respectivement comparées au vin et à l'eau, alors que nous nous apercevons clairement que les deux grands théologiens scolastiques estiment d'une manière très différente les rapports entre ces disciplines. Notre traité veut essayer à mettre en relief les relations variées

qu'on trouve entre la théologie et la philosophie au XIII^e siècle. Cette essai a aussi l'arrière-intention d'obtenir la notion de «philosophie» en laquelle nous puissions regarder la théologie scolastique comme une sorte des philosophies authentiques.

Premièrement, nous examinons ce qu'on appelle l'averroïsme latin afin d'éclaircir sa position principale que les théologiens ont refusée comme erronée dans la condamnation de 1277. La position réellement refusée n'est pas cependant la théorie de *duae veritates*, dont on a maintenant établi la non-existence en notre période considérée. En analysant, par exemple, les textes de Boèce de Dacie comme *De summo bono* et *De aeternitate mundi*, nous pouvons reconfirmer qu'il n'a nul part affirmer les deux vérités contradictoires, mais nous remarquons, d'autre part, que les averroïstes de la faculté des arts à l'université de Paris séparaient la philosophie qui se base sur Aristote de la doctrine chrétienne. La critique fondamentale adressée par des théologiens consiste à ce séparatisme qui nous permettrait de considérer les connaissances rationnelles ou philosophiques indépendamment de la révélation divine.

Dans la deuxième section, on discute la position de Bonaventure qui concerne l'estimation de la philosophie païenne. L'analyse des textes de *Sentences* nous permet de saisir que ce théologien franciscain maintient la supériorité de la théologie. Sa raison est réduite finalement à ce que la théologie puisse couvrir plus de contenus épistémiques que la philosophie, parce qu'elle se fonde sur la révélation qu'on ne puisse pas acquérir par notre raison naturelle. Par conséquent, en ce qui concerne le Dieu lui-même, on ne peut pas dire qu'on connaisse la divinité sans connaître simultanément des Mystères comme la Trinité ou l'Incarnation. De plus, la philosophie est prématurée et opposée à la doctrine sacré en ce sens qu'elle est toujours étouffée par le monde sensible sans aucune inclination à voir le monde supérieur. La philosophie doit être, selon Bonaventure, dirigée par la foi et la théologie chrétienne.

Notre troisième section commence à traiter de la scientificité que Thomas d'Aquin a accordée à la théologie. Ce qui rend la discipline possible d'être appelée *scientia*, c'était la théorie de subalternation des sciences. Bien qu'on sache que Bonaventure l'utilise autant que Thomas, la science supérieure pour la théologie est celle de Dieu et des bienheureux selon le Docteur commun, tandis qu'elle est la Écriture elle-même selon le Docteur Séraphique. Cette différence subtile cause, entre ces grands théologiens, la diversité de leurs théologies et, par conséquent, celle de la relation entre la théologie et la philosophie : Thomas tient ces deux disciplines pour indépendantes en principe l'une de l'autre, ce qui est impossible pour la position fondamentale de Bonaventure.

Pour comprendre plus exactement la position thomasienne, cependant, il est important de voir comment la philosophie ou la raison naturelle puisse être utilisée

dans le terrain théologique qui est reconnu pour inaccessible à notre raison. Thomas approuve effectivement la possibilité de manifester par les arguments philosophiques, bien que non totalement, les Mystères, en trouvant des conformités entre nos connaissances naturelles et le terrain inaccessible à notre raison naturelle.

On peut constater finalement que la position de Thomas d'Aquin comme théologien est favorable pour re-considérer l'idée de la philosophie au temps où il est très difficile de maintenir l'idéal de la vérité complètement publique et unanimement acceptée.

From Body to Soul
Theory of Sense Perception and the Mind-Body Problem
in Plato's *Timaeus*

by

Masahisa SEGUCHI

Associate Professor in the Department of General Education
Nagoya Institute of Technology

In *Timaeus* 42e-47e and 61c-69a, Plato describes the mechanism of sense perception in detail. Luc Brisson analyzes these passages and concludes that Plato's explanation of sense perception fails because his theory does not explain how sensations have a connection with the soul or the mind. His criticism is based on the generally accepted doctrine that Plato espouses naïve psycho-physical dualism in which how a physical substance makes contact with a wholly non-physical substance cannot be explained. D. R. Miller opposes Brisson's position and tries to defend Plato's theory. He maintains that Plato never states the soul is in every respect immaterial. He points out that the World Soul is described as an intermediate kind of thing in *Timaeus* 35a1-4: "In between the indivisible substance (*οὐσίαν*) which is always the same and the divisible <substance> that comes to be with respect to bodies, he compounded from both a third kind of substance."

This paper criticizes both interpretations by examining the most important and controversial passages in question. In my view, Plutarch's elaborate interpretation of these passages (*On the Generation of the Soul in the Timaeus*) still has instructive value. He identifies the divisible substance with the *χώρα* (Receptacle), i.e., the omni-recipient nature, nurse of the things that are subjected to generation (1014C-D). His suggestion on this point sheds light on the nature of the soul; it is possible not only to avoid the incorrect assimilation of the soul into matter, but also to