

## 中世における哲学という概念と名前

小 浜 善 信

中世における哲学といえ、それはキリスト教哲学のことを意味します。「哲学」*φιλοσοφία*、*philosophia* というのは、ことばそのものも含めてギリシア起源のもので、もちろん中世の思想家たちもそのことははっきり自覚していました。かれらはキリスト教の思想家、たとえばアンブロシウスやアウグスティヌスを「聖人」*Sanctus* とよび、アリストテレスをはじめとするギリシアの非キリスト教の思想家たちを「哲学者」*Philosophus* あるいは「哲学者たち」とよんで、はっきり区別しています。

宗教一般にそれはいえることと思いますが、キリスト教にとってもっとも肝要なのは「信じる」という心です。信じるとは、絶対者（神）に自らを委ねること、帰依することといてよいと思います。他方、哲学すなわち *φιλο-σοφία* とは、文字通り *love of knowledge and wisdom*、つまり「愛知」ないしは「愛智」です。哲学にとってもっとも肝要なのは、真理を知るための探究の心です。ところでキリスト教にとって究極の真理とは神のことです。そうするとキリスト教哲学とは差し当たって、帰依する真理を知ろうと欲して探究する学、といえるのではないかと思います。もちろんそのようなものが「学」として成り立つかどうか、それ自体が問題となります。「キリスト教哲学」というとき「宗教」と「哲学」とが結び付いているわけですが、本来は結び付くはずのないものではないのか。このことについては、後でオッカムなどをとりあげるさいにふれることになると思います。

ところで、どのような経緯をへてキリスト教と哲学とが結び付いたのか。どのような展開を経てキリスト教哲学とよばれるものが成立したのか。そしてそのキリスト教哲学とは具体的にどのような内容をもつのか。このようなことについて考えることによって、「中世における哲学という概念と名前」という課題への答の糸口としたいと思います。そのために、以下の論述の順序と内容をつぎのように立てたいと思います。

- ①キリスト教とギリシア哲学の出会い
- ②プラトニズム(ネオ・プラトニズム)とキリスト教—アウグスティヌス—
- ③ギリシア哲学とキリスト教思想の総合—トマスにおける—
- ④宗教と哲学の分離—オッカム—

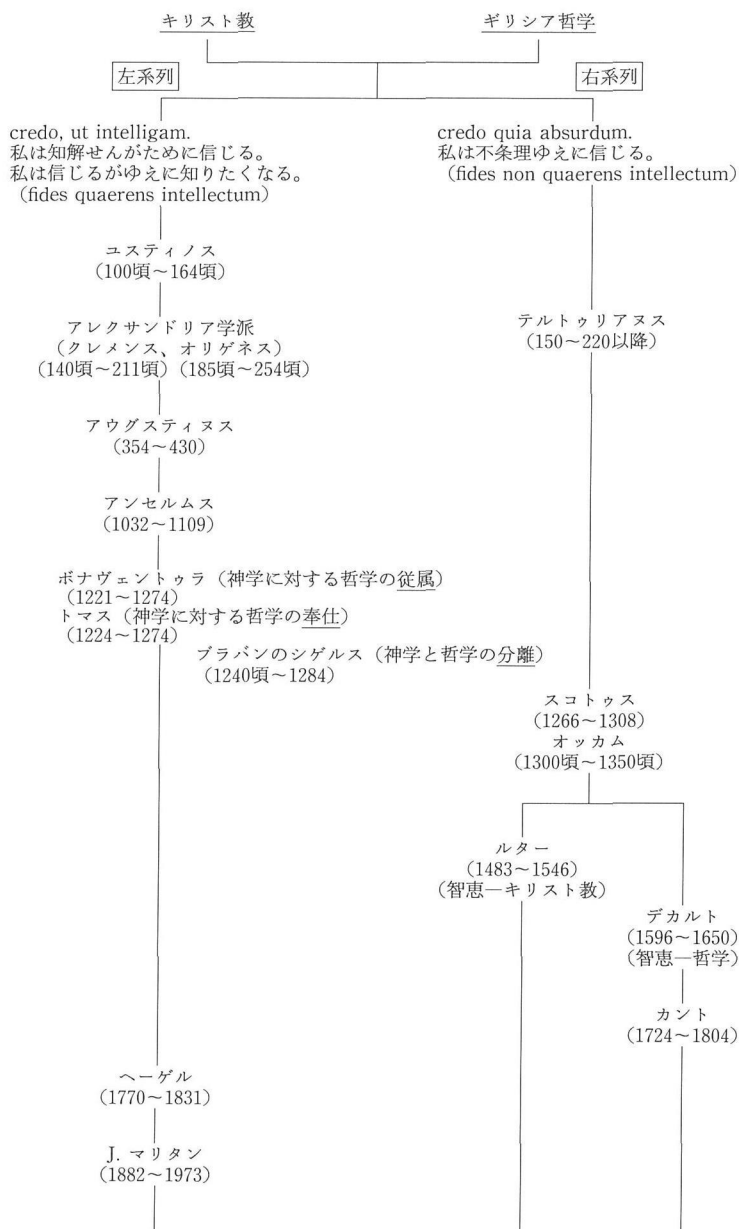
そこで、論述全体の見取図のようなものとして、次頁のような系列図を書いてみました。

この系列図について概略説明します。

まず、ヨーロッパの哲学と宗教、具体的にはギリシア哲学とキリスト教ですが、両者が出会って、そしてキリスト教の側からギリシア哲学に対して二通りの態度の取り方が生じてきました。それは有名な二つの命題で言い表わされます。キリスト教がギリシア哲学に対して取った態度のひとつは、〈credo, ut intelligam〉という命題で言い表わされます。これはアンセルムスの『プロスロギオン』の第一章の最後に出てきます。この命題は「私は信じるために知解(理解)しようとするのではなくて、逆に私は知解せんがために信じる」という、二つの対になった文章の後半部分です。その『プロスロギオン』という本には副題が付いていて、それが〈fides quaerens intellectum〉という、次頁の図の左の系列にカッコに書いた命題です。これは「知解を求める信仰」という意味であり、そういう知解を求める信仰というひとつの立場が一方でありました。それに対して他方、右側の系列に書いてあるように〈credo quia absurdum〉、これは普通「私は不条理ゆえに信じる」と訳されるが、こういう立場がありました。ただし、この命題がそのままの形でどこかにあるというわけではありません。これはその系列の下に出てくるテルトゥリアヌスという人の文章を後世の人が簡潔にまとめてこういう一つの命題で言い表わしたものです。そしてその左向かいのカッコの中にあつた〈fides quaerens intellectum〉、つまり知解を求める信仰というのに対して、〈fides non quaerens intellectum〉というふうにごちらの態度を言い表わすことがあります。これは non が付されているから、知解を求めない信仰、という意味です。「知解を求めない信仰」というこの言葉は、ネオ・トミストの一人ジャック・マリタンという人の言葉として知られています。ギリシア哲学と接した時にこの二つの態度が、キリスト教徒の間に生じてきました。

一方の(系列図の右の系列の立場のような)単に信仰のみということではな

〔系列図〕



くて、信仰の内容をできるだけ理解していこうとする、そういう態度をとる人達の系列（系列図の左の系列）として、まず2世紀あたりにユスティノスという人（この人はギリシア教父です）がいて、それからその系列をたどっていくと、アレクサンドリア学派、例えばクレメンスとかオリゲネスとかいう人達があります。それから最も有名な古代の人としてアウグスティヌスがいます。そしてほぼ11世紀になるが、その時代にはアンセルムス、さらにそのアンセルムスの系列をたどってまた下に行くと、トマスがいます。系列という観点から言うと、トマスはユスティノス—アウグスティヌス—アンセルムスの系列に属する。つまり知解を求める信仰という立場をとる人としては、ユスティノス、アウグスティヌス、アンセルムス、トマスというような人達と同じ系列に属すると言ってもいいと思います。ジルソンはその系列を、代表的なひとの名をつけて「アウグスティヌス系」augustinian family とよんでいます。

他方「私は不条理ゆえに信じる」という立場、簡単に言うとギリシア哲学を拒否する立場、テルトゥリアヌスの場合は明確に拒否したわけですが、その立場を継承する人としてはまず二人いて、ドゥンス・スコトゥス、それからウィリアム・オッカムなどが、13世紀末から14世紀にかけて出てきました。スコトゥス、オッカムはトマスを批判する形で自分達の立場を明確にしていくわけだが、歴史的な系列から見るとテルトゥリアヌスにつながっていくというような感じになると思います。ただ、スコトゥスやオッカムの場合、後で見るように、テルトゥリアヌスのように宗教の独自の領域を確保するために哲学を拒否したというのではなくて、哲学と宗教とを分離し、それぞれの独自性を守ろうとしたという点はテルトゥリアヌスと大きく異なります。そしてオッカムを受け継ぐ形で一方ルター、それから他方でルターよりも1世紀ほど遅れるけれども、デカルトということになります。ただし、ルターは言わば信仰のみ、恩寵のみという立場に立ち、そしてルターが知恵と言う時にはこれはキリスト教のことを意味しています。デカルトの場合は、しかし、知恵と言う時キリスト教というよりも哲学のことを意味していて、両者オッカムの系統に属するけれども、一方でルターは信仰を中心に据え、デカルトは哲学を中心に据えるというような分け方ができるかもしれません。デカルトの系列をたどっていくと、カントに至ります。他方トミズムのような、知解を求める信仰という系列で見ると、その後ヘーゲル、現代に近い人ではジャック・マリタンというような人達はこ

の系列に属するだろうと思います。

一応大まかに歴史的な流れをそういうように捉えた上で、①のキリスト教とギリシア哲学の出会い、つぎに②プラトニズムとキリスト教、特にこの場合はプラトニズムといってもネオ・プラトニズムのことですが、アウグスティヌスを例にとってその話をします。(この①、②はキリスト教とギリシア哲学とが出会った古代の話になります。)さらに③キリスト教とギリシア哲学との総合、これはトマスを例にして特にイデア論と世界永遠論という問題、当時プラトニズムのイデア論とアリストテリズムの世界永遠論は大きな問題でしたが、それを手がかりにして、トマスがどういうふうにキリスト教思想とギリシア哲学とを総合したのかという問題を考えてみたいと思います。それから最後に④宗教と哲学の分離、オッカムの話になります。

そこで以下①、②、③、④の順番に従って説明を加えていきます。

①について。「キリスト教とギリシア哲学の出会い」というとき、特にプラトン哲学が重要である。アリストテレス哲学ではなくてプラトン、プラトニズムだということです。出会いの当初からプラトニズムは大きな影響力をもった。ニーチェは否定的な意味で、ラッセルは肯定的な意味で、という違いはあるが、西洋哲学史は全体としてプラトニズムの註解史であるとみるほどです。特にプラトンの『ティマイオス』という著作は、中世だけではなくて西洋の全思想史を通じて絶えず大きな影響を与えてきました。ルネサンス期の思想家たち、現代では、たとえばハイゼンベルクなどにも影響を与えました。それは神話的なコスモロジーを内容とします。プラトンによると、「デーミウルゴス」という神が「イデア」を眺めながら「コーラー」をいわば素材として、これから宇宙を造ったという。プラトンのこのコスモロジーはその弟子アリストテレスによって神話 (mythos) として斥けられました。しかし他方それはおおよそふたつの方向に継承・展開されました。ひとつはプロティノスを代表とするネオ・プラトニズムの方向であり、他方はヘブライの思想家フィロンによる旧約聖書・「創世記」解釈に際してのプラトンのコスモロジーを利用した方向です。

プラトンのコスモロジーにおける問題点は、特に神とイデアとの関係がどうであるかというところにあります。デーミウルゴスはイデアを眺めるというけれどもそのイデアはどこにあるか、どこにどういう仕方であるのかという点についてプラトンの記述はありません。プラトンのコスモロジーをアリストテレ

スのように単なるミュートスとして斥けるのではなく、体系的・整合的なコスモロジーに展開したのがプロティノスの『エネアデス』であると思われます。プロティノスによると、この宇宙は一種の流出によって説明されます。「一者」から順次「知性」、「魂」、「質料」が下降的に流出する。この流出のプロセスにおいて可感的世界が現われる。根源的に存在するのは「一者」であるが、これは人間の認識能力・言語能力を超えたものであるから、実は本当は「一者」とも何とも言い表わし難いのであるが、仮に「一者」とよぶわけです。この「一者」から可感的世界は流出するのであるが、これはちょうど太陽から光熱が自然必然的な仕方でも流出するのに似ています。それゆえ、可感的世界は「一者」の変様、様相 *modus* であるということになり、このコスモロジーは後世でいうと、9世紀のアイルランドのスコトゥス・エリウゲナの『自然区分論』という著作があるが、そこにおけるコスモロジーや、近代でいうとスピノザの『倫理学』におけるそれを想起させるものです。よく中世時代でもいわれたことですが、*Deus, omnia in omnibus* すなわち神というのはすべてにおけるすべてである、神はすべてのもののうちにあり、すべてのものは神のうちにあり、そういうふうに表現できるかと思います。

プラトンの『ティマイオス』におけるデーミウルゴスとアイデアとの関係は、プロティノスにおいては知性と知性の思考内容との関係になります。そしてこの知性はさらに、これがそこから出てくるところの「一者」に還元されることになります。「一者」からすべてが流出すると考えるプロティノスにおいては、神とアイデアと質料との関係は問題になりません。なぜならすべては神の変様・顕現 *manifestatio* にほかならないからです。しかし他方、プラトンの神がもっていた「制作者」あるいは「創造者」という性格は、プロティノスのコスモロジーにおける「一者」からは失われることになります。すべては「一者」から流出する。「流出」と「創造」との違いはどこにあるかということ、創造するものには「意思」の契機がみられるが、「流出」の根源になる者にはそれが少なくとも表面上は明白な形ではみられないというところにあります。これは中世時代の、神の創造における自由意思の問題として重要な論点となりました。但しこれについては解釈の違いがあるのですが、プロティノスにおいても「一者」に自由意思の契機が与えられていなかったのではないという解釈もあり、創造論と流出論との比較はそれ自体重要な問題として残されているわけです。例えば

近代のライプニッツの《Monadologie》の中に〈fulguration〉という言葉が出てくるが、これも流出のような創造のような、両方の性格を持たされているような感じがあり、流出論と創造論というのはそれ自体、違いが非常に問題になります。一応いまはそういう問題があるということだけを指摘しておきたいと思います。

他方のプラトンの展開ですが、プラトンの神のこの「創造者」「制作者」という性格を保持しつつ、しかも神とアイデアとの関係を説明する方向というのは、キリスト教の思想家たちによって展開されました。『ティマイオス』の記述、これは明らかにすぐ旧約聖書の「創世記」の冒頭句を連想させるものです。つまり「はじめに神は天と地を造った。」というあの記述です。

アレクサンドリアのユダヤ人フィロンは、この冒頭句に独自の解釈を施しました。その解釈の要点は二点あります。〈in principio〉という言葉、普通「はじめに」と日本語に訳されていますが、その言葉の意味について、これは時間的な「はじめに」を意味するのではなくて、フィロンは「ロゴスにおいて」という意味であると解釈します。それが一点です。それから二点目は、造られたと言われるその天地は、私たちが現に今そこに立ちそのもとにある天地、可感的な可視的な天地ではなくて、そのいわばパラダイム、その「原型」としての天地、要するにプラトンの表現を用いれば「天のアイデア」「地のアイデア」を意味する。従って上の「はじめに神は天地を造った。」という冒頭句における「はじめに」というのは「ロゴスにおいて」という意味で、そして「天地を造った」というのは、神が「天地のアイデアを造った」という意味になる、と解釈します。フィロンにおいては、「アイデア」は「ロゴス」のうちにあることになる。つまりプラトンの場合はアイデアの所在は明確に記述されていなかったのであるが、フィロンの場合は「ロゴス」にうちにある、というように明確にアイデアの所在が指示されるということになります。そして「ロゴス」は神の発する「ロゴス」＝「ことば」です。それゆえ「創世記」冒頭句は、まず神は天地のアイデアがそのうちにあるところの「ロゴス」を発した、或いは造った、これが第1日目の創造と読まれるべきであると解釈します。そして創造されたこのアイデアを含むロゴスによって、可感的世界が造られる、つまり2日目から6日目までの創造です。以上がフィロンの旧約聖書・「創世記」の解釈です。これを比喩的な解釈といいますが、こういう比喩的な解釈をアレクサンドリア学派、そして師アンブ

ロシウスを通してアウグスティヌスも受け継いでいきます。

フィロンは『ティマイオス』と「創世記」の親近性を認めて、プラトンを高く評価し、ユダヤ教のために可能な限り『ティマイオス』を利用している。とりわけ、デーミウルゴスがそれを眺めて可感の世界を造るといわれる「アイデア」の思想を継承しました。神とアイデアとの関係は、フィロンにおいては、アイデアは神によって造られたものであるとされ、ロゴスにおいてあるものとされる。キリスト教の思想家たちはさらに、神とロゴスとの関係を追求することになり、これが三位一体論の問題へと展開していきます。フィロンは、キリスト教の思想家たちにプラトンのアイデア論の豊かな可能性を引き渡し、聖書の比喩的解釈という方法を提示しました。たとえばアウグスティヌスは中世アイデア論の祖型となるアイデア規定に達しましたが、これもフィロンを媒介にして受け取られ展開されたものです。アウグスティヌスの『八十三問題集』という著作の中にそのアイデア論、アイデア規定が出てきます。おなじくアウグスティヌスの比喩的聖書解釈にしてもそうです。たとえば『告白』の11巻から13巻までは「はじめに神は天地を造った」というこの冒頭句、特にその「はじめに」in principioという言葉の比喩的解釈であり、そこで有名な時間論を展開しています。ですから「創世記」解釈の中にアウグスティヌスの、フッサールなどが注目したあの時間論が位置付けられています。そしてアウグスティヌスのプラトンから受け継がれていたアイデア論をさらに受け継いで、詳細にキリスト教的なアイデア論を展開したのがボナヴェントゥラヤトマス・アクィナスという人達で、後でふれるようにトマスなどのアイデア論は、ライブニッツとは少し違うけれども「可能的宇宙論」などというようなものを含んでいて、非常に興味深いものだと思います。以上のように、なによりもまず自己の理解、あるいは自己の信仰の理解の欲求に導かれて、ギリシア哲学とくにプラトニズムを受容しキリスト教思想を豊かにしてゆく運動は、以後絶えることなく続けられることになりました。

つぎに①に関して、信と知、あるいは信仰と理性、宗教と哲学の問題の自覚化という観点から考えてみます。信じるものをよりよく理解したいという欲求は自然であって、フィロンはそのために理性的探究を惜しまなかった。しかし、信仰と理性との関係という問題が問題としてキリスト教の思想家たちにはっきりと自覚されたのは2世紀から3世紀にかけてであったと思われます。当時、キリスト教を装いながら、無からの創造とか、受肉、十字架、死、復活、再臨、



最後の審判、救済など、キリスト教の基本的信条を否定する一派がありました。グノーシス派とかキリスト仮現論を主張したエビオン派とか、いろいろな派がありましたが、そのグノーシス派の「グノーシス」というのはラテン語で言うところの〈cognitio〉、つまり a seeking to know、そして knowledge とか wisdom というような意味ですが、この一派は、信仰の代わりに知識 *γνῶσις* によって救済が得られると主張します。これを異端として反駁するキリスト教徒があったが、この異端との対決を通して正統キリスト教信仰の内容がはいよいよ明確化されてくることとなります。

ユスティノス、アレクサンドリアのクレメンス、オリゲネスは、信を基礎におくという点ではテルトゥリアヌスと同じであるけれども、かれよりはるかに哲学の有用性を認めた神学者たちでした。

ユスティノスによりますと、哲学は人間を神に導くための神の賜物である。かれはプラトニズムを高く評価し、キリスト教徒になったのちもこの姿勢を変えませんでした。プラトニズムはキリスト教の先駆であるとさえ考えました。ソクラテスの行為・死は、キリストの行為・死の先駆であるとさえ考えられました。ソクラテス、キリスト両者ともに真理のゆえに行為し死に至った。クレメンスはユスティノスに倣ってギリシア哲学をキリスト教への準備としてみました。たとえば、プラトンをいわばギリシア語で著作したモーセであると考えます。さらにクレメンスにおいて重要なことは、ギリシア哲学をキリスト教への準備とみるばかりではなく、ギリシア哲学は信仰内容を知解することにも有用であるという視点が出てくることです。与えられたもの＝信仰内容、教義をたんに受動的に受け容れるのみではなく、それを能動的に知解すべきである。西洋思想史上、ここではじめて知と信、理性と信仰、哲学と宗教という、両者の関係が自覚的に問題とされるに至りました。西洋の全思想史の一つの重要なテーマとして以後現代まで引き継がれた問題の発端がここにあります。両者の関係の考察を通して西洋思想は豊かな実を結んでゆきます。信仰は超越者に関わります。人間の理性はそのような超越者を捉えることができるだろうか。できるとすれば、それはどのような方法によってであろうか。有限な人間の理性を越えた超越者を何らかの方法によって把えたいという欲求が生み出した一つの方法が「否定の道」*via negativa* と言われるそれであって、クレメンスはその方法の主張者でした。たんに信じるのみではなく、信じるもの（神）をより

よく、より深く知りたいという、止むに止まらない知的欲求によって探究が開始されます。知りえたものについてはそれを表現したいという欲求に駆られます。しかし人間のことは本来通常の経験世界のできごと・存在を表現しうるのみです。しかるに神はいわば無限の彼方です。それをことばによって表現しようとするればどうなるか。たしかに「神は存在である」とか「神は善である」とかいう表現は誤りではありません。しかし「存在」とか「善」とかいうことばは、通常の経験世界でのそれを連想させるもので、神を人間的な次元で考えてしまうという危険性を伴っています。むしろ神は超存在、超善、その意味で否定的に神は非存在(無)、非善といったほうがよい。あるいは有限な人間による表現としては、神は有・無、善・非善であるとも言える。あるいは神は有無の彼岸、善悪の彼岸と言うほかない。この〈via negativa〉については、5世紀に偽ディオニシオスという人(『神名論』『神秘神学』などの著者ですが)が詳細に展開しました。〈via negativa〉はキリスト教の揺るぎない信仰心とギリシア哲学の飽くなき探究心とが出会って到達した一つの極北を示すものと言えます。

一応これで①のキリスト教とギリシア哲学の出会いということについては終わったことにします。ただ一点だけ追加しておきたいことがあります。そしてこれが②の問題に関わります。ギリシア哲学とキリスト教が出会った当初(キリスト教が発生したときには、すでにギリシア哲学はヘレニズム世界に普く行き渡っていましたので、正確にいうと出会いということではないかもしれませんが)すでにギリシア哲学の素養をもった人がたくさんいました。キリスト教徒が従来あったギリシア哲学に対してどういう態度を取ったかというときに、上述のように二通りの態度の取り方があって、今見てきたのは主にそのギリシア哲学を好意的に受け容れていく、利用していく、そういう人達の立場でした。ところでその場合のギリシア哲学というのは、すでに述べたように主にアリストテレス、アリストテレス哲学ではなくてプラトン、プラトン哲学である。ただそのキリスト教徒が理解するプラトンと言っても純粋なプラトンというよりもプラトニズム、ネオ・プラトニズムであって、そのネオ・プラトニズムとキリスト教の違いについて、アウグスティヌスが実際に証言している箇所があるので、それについて少し見てみたいと思います。

『告白』の第7巻第9章でアウグスティヌスは、プラトン派の書物には永遠

な御言の神性はみられるがキリストの受肉は見出されないというようなことを書いています。第7巻第9章14に少し目を通してみます。「わたしはまた、そこに神である御言は」（「そこ」というのは、プロティノスの『エネアデス』だといわれたり、ポリビュリオスのある著作だと言われたりしますが、とにかくネオ・プラトニズムの著作です）「そこに神である御言は『肉からでもなく、血からでもなく、人の欲からでもなく、肉の意思からでもなく、肉欲からでもなく、神から生まれた』ということは読んだが、しかし『御言が肉となって、わたしたちのうちに宿った』ということは読まなかった。」と書かれています。つまりいわゆるキリスト教でいう「受肉」ですが、受肉ということはプラトン派の書物にはなかったということです。さらに「たしかに、私はそれらの書物のうちにさまざまな仕方で、『御子が神の形をしておられ』もともと神と同一であるから、『神と等しいことを盗みとは思わなかった』ということが語られているのを見出したが、しかし『おのれをむなしゅうされて、しもべの形をとられ、人間に似たものとなり、人間のごとくふるまわれ、おのれを卑下されて、死に至るまで、しかも十字架の死に至るまで従われた。それゆえ、神はかれを死者のうちから高く上げて、かれにすべての名にまさる名を与えた。それは、イエスの御名を聞いて、天上のもの、地上のもの、地下のものなどすべてのものがひざまずき、すべての舌がほめたたえて、主なるイエスは父なる神の栄光のうちに」と告白させるためである』という句はこれらの書物の中には見当たらなかった。」とあります。いわゆる十字架上の死とか、復活とか、そういうことはプラトン派の書物の中には私（アウグスティヌス）はみることはできなかったという。要するに、神と、神の発する御言というようなことは新プラトン派の書物の中にも、全く同じ言葉使いではないけれども、それと同じような内容を示すことが語られてはいる。しかしキリスト教における受肉とか、キリストの死とか、そしてまた復活とか言うようなこと、要するに、キリストということは、ネオ・プラトニズムの書物の中にはない。だからプラトニズムの世界観は、非常にキリスト教の世界観に近い、親近性をもっているが、ひとつ違う点、しかも最大の相違点と言えば、プラトニズム、そして一般にギリシア哲学の中にはキリストというものが無い。逆に言えば、キリストという概念がキリスト教の中心である、ということがここに書かれています。だからプラトニズムと、プラトニズムを受容したキリスト教の代表的な思想家—アウグスティヌスの思

想の違うところを一点だけ挙げるとすればやはりキリスト論があるかないかというこの一点ではないかと思えます。それをはっきりとアウグスティヌスはここに書いているということです。ギリシア哲学、とりわけプラトニズムを受け容れつつも、また一般にギリシア人の探究する心を継承しつつも、ギリシア哲学とキリスト教との違いをはっきりと自覚しているわけです。

これで②の説明を終わり、③の問題、13世紀のパリ大学を中心としたキリスト教とギリシア哲学、特にアリストテリズムとの関係についての話に移ります。

上の系列図の中のボナヴェントゥラ、トマス、ブラバンのシゲルスは、13世紀のパリ大学の神学部と人文学部に属していた人達で、ブラバンのシゲルスは人文学部に属し、ボナヴェントゥラ、トマスはどちらもイタリア人ですが、神学部属していた人達です。そこにカッコして、ボナヴェントゥラの場合「神学に対する哲学の従属」、トマスの場合「神学に対する哲学の奉仕」、そしてブラバンのシゲルスの場合「神学と哲学の分離」、つまり「従属」、「奉仕」、「分離」というように書きましたが、特に従属と奉仕とはどういうふうに違うのかということになるかもしれません。ボナヴェントゥラは13世紀を代表するアウグスティヌス主義者で、フランシスコ会という会派に属し、トマスはドミニコ会という会派に属するわけです。それからついでに言うと、スコトゥス、オッカムなどもフランシスコ会に属する人達です。ボナヴェントゥラの場合、神学に対する哲学の従属というときの従属という意味ですが、哲学の自立を認めない、それがボナヴェントゥラの立場だということです。そういう意味で哲学を完全に神学に従属させるということ、あるいは神学によって哲学を律するということです。トマスの場合、奉仕というのは、哲学が神学に奉仕するというわけですが、これは従属とは違って、一応哲学の自立は認める、認めた上で、言わばそのことによって、哲学的な探究によって神学の方もそれなりに豊かになっていくという。そういう意味でボナヴェントゥラの場合の従属というのとトマスの場合の奉仕というのは、意味が異なり、一方は哲学の自立を認めない、他方はその自立性を認める、ということです。ブラバンのシゲルスの場合、この人の立場はラテン・アヴェロイズムと言われ、最近ではラディカル・アリストテリズム（徹底的なアリストテレス主義）と言われたりしますが、神学と哲学とを完全に分離して（この分離の仕方にも一つ問題がありますが、いまはふれませんが、後述の「二重真理説」を参照）徹底して哲学の自立を認める立場です。

ところで、こういう理解は最近はないと思いますが、13世紀はアリストテレスの影響が大きかった、トマスはアリストテレス主義者だという理解がかつてあったようです。ところがそうではないということ、つまりアリストテレスの影響が大きかったことは事実だが、トマスは単純なアリストテレス主義者ではなかったことを、アイデア論と世界永遠論の問題にふれながら少し見てみたいと思います。

アリストテレスはいろいろな点で、自分の師であったプラトンを批判している。先程のプラトンの『ティマイオス』におけるコスモロジーをも、これは *mythos* だと言って批判したわけですが、周知のようにアイデア論をも批判しています。常識的な解釈になると思いますが、プラトンのアイデア論によると、この世界の個物は、「原型」としてのアイデアを分有することによって個物として存在しているけれども、アイデア自体はそれら個物から離存するものとされています。アリストテレスはこのようなアイデアを奇妙な理解しがたいものとして批判します。しかしそれに関わらず、「原型」としてのアイデアという思想自体は、先程言ったようにアレクサンドリアのユダヤ人哲学者フィロンを通してキリスト教圏に伝承され、そしてアウグスティヌスに及びました。アウグスティヌスの先程の『八十三問題集』の四十六問におけるアイデア論の問題です。「諸々のアイデアについて」という表題で論じますが、そこでプラトンの名前に言及します。そして「アイデアは神の知性 *intelligentia divina* の内に包含される」というふうにははっきり言っています。プラトンはアイデアの所在を明確にしなかったけれども、アウグスティヌスの場合は、そのアイデアの所在を神の知性とするわけです。そしてこのアイデアをもとにして神は万物を創造するとされています。プラトンの場合と比較するとアウグスティヌスの場合は思想の構成要素がきわめて単純化される。プラトンにおいてはモメントが四つある。神（デーミウルゴス）が設計図（アイデア）を眺めながら素材（コーラー）からこの宇宙（コスモス）を造ったという場合にモメントが四つ（神、設計図、素材、宇宙）ある。アウグスティヌスの場合、アイデアは神の知性の中に含まれる。コーラーはどこにいったかということ、これはアウグスティヌス（キリスト教）の場合はないわけです。つまり神は「無」*nihil* からこの宇宙を創造する。だからモメントが二つ（神と宇宙、あるいは神と無）に減るという感じがあります。ずっと後のヨーロッパのキリスト教の思想家たちも基本的にはこの線で行き、あとは神について、イ

デアについて、コスモスについてなど、それぞれを詳しく論じていく。特にトマスの場合はこのコスモス（宇宙・世界）についての説明がきわめて詳しくなる。アウグスティヌスとトマスにおいては基本的なモメントは同じなのですが、アウグスティヌスの場合は経験世界あるいは自然世界の記述があまりない。現実の経験世界についての記述がほとんどないわけです。アウグスティヌスにとっては神と魂だけが問題で、世界という問題が欠落するようなところがないことはない。歴史哲学書である『神の国』は現実の国家をも問題にするが、しかしそれでもそれは自然世界の記述ではない。トマスの場合、神と魂については言うまでもなく、さらに加えて自然世界の記述がきわめて豊かになる。アリストテレスの『自然学』が入ってきてそういうことになったわけです。もちろん、トマスの師アルベルトゥス・マグヌスが自然世界の観察を重視するひとでしたから、その影響も大きかった。ボナヴェントゥラはいわば「中世のアウグスティヌス」とでもいうべきひとで、神と魂だけが問題だというような、世界は神の暗号としてのみ意味を持つというような立場にたつ人ですから、世界についての記述というのはあまりない。そのボナヴェントゥラ・フランシスコ会の人達に向けてトマスが、「世界永遠論」という論文の中で、彼等の欠点がどこにあるかというところ、この経験世界で生じていることをよく観察しないというところにあるというようなことを言って批判しています。アイデア論というのはプラトニズムの伝統ですが、それは当然トマスも引き継いでいて、このアイデア論を『神学大全』や『真理論』という著作の中で非常に詳細に展開しています。上に述べた可能的世界論・宇宙論もこのアイデア論の中で詳しく展開しているわけです。プラトニズムの伝統をそこで保持している。しかし他方でトマスはボナヴェントゥラなどと違って、アリストテレス哲学を世界の記述の中で生かしている。だから両方、つまり神の世界とこの現実の世界の両方の記述を豊かにしているということがトマスの特徴ではないかと思います。アウグスティヌスのアイデア論をどういうふうに継承・展開していったか、またアリストテレスに対してどういう態度をとったか、特にトマスの場合についてみてみようと思います。

中世の思想家たちはアウグスティヌスのアイデア論を詳細に展開しました。アウグスティヌス主義者・ボナヴェントゥラがアウグスティヌスのアイデア論を基にして、それを詳細に展開したことは当然予想されることです。しかしアイデア論の批判者アリストテレスを大幅に取り込もうとするトマスも、詳細なアイデア

論を展開しています。ボナヴェントゥラは、アイデア論を拒否したアリストテレスは、結局、神がアイデアに基づいてこの世界を創造し摂理することを否定するという大きな誤謬に陥ったとみます。アウグスティヌスのアイデア論を継承しつつ、ボナヴェントゥラは、神による世界の創造と個物の摂理の根源としてのアイデアという思想を提示します。このように、アリストテレスによるプラトン批判、特にアリストテレスがプラトンのアイデア論を批判したということについて、ボナヴェントゥラは「暗闇の頭領」ということばを使ってアリストテレスを強い調子で批判しています。ボナヴェントゥラは基本的にはアリストテレスに対して批判的でした。

他方、トマスのアイデア論に関する立場は次の言葉に要約されています。「神は諸事物を自分の外に存在するアイデアによって知性認識するのではない。その意味でアリストテレスも、アイデアについてのプラトンの意見を、プラトンがそれを（神の）知性のうちに措定せずに、それ自体独立に存在すると主張した限りにおいて否認しているのである。」上に述べたように、アリストテレスはプラトンがアイデアをこの世界の個物から「離存する」ものと考えたとして批判しているが、このアリストテレスの批判に従って、トマスもアイデアの独立自存性を否定する。その意味ではトマスはアリストテレス主義者だと言ってよい。その意味でプラトンのアイデア論をトマスもやはり批判している。つまりプラトンがアイデアを具体的な個物から独立・離存するものだと考えたのは誤りであると。トマスもその点に関しては、アリストテレスに従ってプラトンを批判する。しかしアイデアは神の知性のうちに存在することを（これについては上にアウグスティヌスの『八十三問題集』の神とアイデアの関係の規定がありました）トマスも認めている。だからアイデア論、アイデアの思想というのは、全面的に否認されているわけではない。プラトンの場合はアイデアの所在がはっきりしなかったが、その所在が神の知性のうちに移された。キリスト教思想では、アイデアは神の知性のうちにある、アウグスティヌスはそういう規定を明確に示したが、それをトマスも継承していて、アイデアの独立自存性は認めないが、それが神の知性のうちに存在することをトマスも認める。この意味で、アイデアの思想は全面的に否定されるのではなくキリスト教神学のうちに止揚される。これを見ると、これはアウグスティヌスの「神の知性の中にあるアイデア」という思想を受け継ぐもので、アウグスティヌス的伝統のもとで、アリストテレスとプラトンがとも

にそれぞれ位置を与えられ、生かされています。キリスト教の伝統のもとに、プラトンとアリストテレスというギリシアの二大哲学者の立場が見事に止揚され、総合されています。しかも、「神の知性の中にあるアイデア」という思想は、ボナヴェントゥラによってのみではなく、トマスによっても詳細に展開されました。ボナヴェントゥラとともにトマスも、神の知性の中には、普遍に関するアイデアのみならず、個物に関するアイデアもあると言い、さらに非有のアイデアというのもあると言います。この非有のアイデアという思想がいわゆる「可能的世界論」とでも言うべきもので、「かつて存在したことはなく、今も存在せず、これからも存在しないだろう」が、しかし完全な nihil、つまり無だというわけではなくて、存在可能なもののアイデアであると論じます。それをもし神が意思すれば、この現実の世界以外の世界を造ることも可能であったというのです。この世界は考えられうる世界の中の一つにすぎない、と見られています。この世界は可能的世界の中で最完全なそれとは言えない、これがプラトンやライプニッツなどのいわゆる「オプティミズム」との違いではないかと思えます。神はその自由意思によって、無数の可能的世界の中からこの世界を選択し創造したのである、というのです。

ライプニッツとトマスは似たところがあるとよく言われるのだが、そうではない。非有のアイデアは、トマスが使っている別の言葉では〈possibilia〉という。それは possible なもの、ラテン語で「可能的なもの」という意味です。神の中に（本当はこの中にロゴスが有り、このロゴスの中に）アイデア、しかもいろいろなアイデアが有るが、その一つとして「非有のアイデア」idea non entis というのがあり、これは複数、多数あって、この中から一つが選択・創造されて、私達の現実の宇宙になる。それは最完全ではないというのはどうしてかと言うと、最完全だとすると、つまりそれ以外のあるいはそれ以上の世界は神は造れないということになって、神の全能および自由意志というものに反するからだという理由で、最完全な宇宙でないと考えます。ライプニッツの場合、なぜこの宇宙が可能的世界の中で最完全であるかということに関して、共可能性〈compossibilité〉という概念を導入してそれを説明します。この宇宙は「ともにありうる」無数の構成要素から成り立つゆえに存在するのだ、ともにありえない要素はもともと存在しえないのだというわけです。何故この宇宙が最完全であって、何故この宇宙が存在するのか、といういわゆる形而上学の問いに対



する、これは一つの答えだと思います。ライプニッツの〈compossibilité〉という概念はその形而上学の問いに対する解答とも言えるけれども、しかしこの宇宙は最完全だから存在するというのは、この宇宙は存在するから存在するのだというような、後でくっつけたような説明の感じもする。トマスの場合少なくとも最完全説ではない。

以上、ギリシア哲学の一方の代表的な潮流であったプラトニズムの伝統が、アウグスティヌスなどを介してキリスト教化されながらトマスに至り、独特の思想が産み出された経緯について述べました。つぎに、ギリシア哲学の他方の代表的な思想、アリストテリズムに対してキリスト教世界はどのように対処したかという点について述べてみたいと思います。

西欧キリスト教圏に知られて絶えることなく影響をもちつづけたギリシアの代表的な哲学者はプラトンでした。プラトンの中心思想は言うまでもなくイデア論です。「イデア」は地上を超えた天上界の存在です。それはキリスト教思想のうちへ取り込まれうる性格をもとももっていたともいえます。他方プラトンには国家論もあります。つまりプラトンは、たんに天上的なイデア界にのみ目を奪われてこの地上のことなど忘れようとするなどいうことはけっしてありませんでした。しかしそのプラトンにさえ欠落している側面がありました。それはつまり自然世界についての観察・記述です。これはむしろ弟子であったアリストテレスが最大限にその天才を発揮した分野とっていいかもしれません。しかしプラトンとは違ってアリストテレスの著作は、とくにその『自然学』などですが、長らくその全貌を西欧キリスト教世界に知られることはありませんでした。プラトニズムにはない自然世界に関する詳細な観察・記述を含むアリストテレス哲学は、むしろ早くアラビア世界に迎えられ、その著作の翻訳・注解がなされていました。12世紀にアリストテレスの著作のアラビア語訳やギリシア語原典からラテン語への翻訳が精力的に行われ、西欧キリスト教圏にアリストテレス哲学の全貌が知られるようになりました。それは、人間の理性がキリスト教における啓示および信仰とは無関係に到達しえた哲学体系として、一つの極致と思われ、キリスト教圏の人々に衝撃を与えずにはおきませんでした。

アリストテレス哲学はしかし、それまでにキリスト教神学の伝統となっていたアウグスティヌスの教説と重大な点で相容れないと思われる思想を含んでいました。アリストテレスは、この世界はそれ自体として自立したものであって、

はじめも終わりももたず永遠であると考えます。このような世界の根底に、すべてはそこから生まれそこへ帰るがそれ自体は不生不滅であるような、「第一質料」*materia prima* とでもいうべきものが考えられます。アリストテレスのこの世界永遠論は、キリスト教における「無からの創造」という思想と相容れないものと思われまゝ。ところが、中世のキリスト教思想家たちのそれに関する対応は一樣ではありませんでした。

パリ大学人文学部のラテン・アヴェロエス派は、理性と信仰とを区別し、理性の立場において考えるかぎりでは、アリストテレスに全面的に従って世界の永遠性を真理として認めるが、信仰の立場において考えるかぎりでは、「無からの創造」を受け容れて、世界には時間的な始まりがあったということ、つまり世界が永遠から存在したのではないということを真理として承認します。これを「二重真理説」といいますが、それに対してはボナヴェントゥラもトマスも、いわば共同戦線を張って激しく論難したわけです。トマスは、もし彼らの言うとおりでであるとすれば、「同じ一つのものが真でもあれば偽でもあるというおかしなことになる」と言って批判します。理性の示すところと信仰の内容とが矛盾するはずはないというのがトマスの確信です。

しかし、ラテン・アヴェロエス派に対して共同戦線を組んだボナヴェントゥラとトマスも、アリストテレスの世界永遠論そのものへの対応という点に関しては、互いに明確に異なる態度をとりました。アウグスティヌスが『神の国』でストア派の永劫回帰説を取り上げてその世界永遠論を批判したように、アウグスティヌスの伝統に従うボナヴェントゥラは、アリストテレスの世界永遠論を断固として拒否します。それは、単にキリスト教の信仰に反するというのみではなく、理性の立場からみても論理的矛盾を含むものであって認めがたい。たとえばボナヴェントゥラは次のように論じます。無限の系列を通過することは不可能である。もし時間が永遠（無限）であるならば、すなわちそれがはじめも終わりももたないならば世界は今日に達しなかったであろうが、しかし到達していることは明らかであるから、時間（世界）は始まりをもち永遠ではない。

それに対してトマスは、微妙で困難な立場を自ら選んだといえると思います。すなわち、「カトリック信仰によれば、この世界に時間的な始まりがあったということは明らかである」と認めながら、しかしそれは理性（哲学）的には論証

されうること (demonstrabile) ではないといえます。むしろトマスは、「或るものが神によって造られ、しかも時間的な始まりをもたないと考えることには何の矛盾もない」とさえ言うのです。ラテン・アヴェロエス派においてのように、世界が永遠であるということは理性の立場から積極的に真理として承認されるというのでもなく、ボナヴェントゥラにおいてのように、それは信仰の立場からのみならず理性の立場からも誤謬として否認されるというのでもなく、この世界が永遠であるか否か、いずれとも論理的には知られうるものではない (可能性としては、アリストテレスの主張するように、この世界に時間的な始まりはなかったということも十分ありうるが、そのことを理性によって論証することはできない) というのがトマスの立場と言えると思います。トマスは無からの創造というキリスト教の立場を保持しつつ可能な限りアリストテレスを好意的に受け取ろうとしていると言えます。

それゆえに、ボナヴェントゥラもアリストテレスをよく読んでおり、例えば質料一形相論とか認識における抽象説といったようなアリストテレス的概念を採用してはいるが、しかし基本的には、その精神と教説において忠実なアウグスティヌス主義者であったボナヴェントゥラと、例えば、種子の形相説とか、形相多数説、照明説といったようなアウグスティヌスの教説を採用しないで、それは捨てて、アリストテレス哲学の概念を大幅に取り入れたトマスとを比較して、単純に〈アウグスティヌス—ボナヴェントゥラ主義〉あるいは〈プラトニズム—アウグスティヌス主義〉対〈アリストテレス—トマス主義〉という対立図式で、13世紀中世思想を特色づけることは全く無理なことです。トマスはアリストテレスを確かに大幅に取り入れたが、しかし他方でそれと同等ないし同等以上にトマスにはプラトニズムの色彩が強くなります。つまり上に述べたように、特にイデア論など、プラトニズムはそれなりにキリスト教思想と総合されていて、現実の世界の記述に関しては、アリストテレスを尊重し、これを取り込んだ。もちろんそれは単につけ足したということではない。神と魂と世界—これらのなかで、従来のキリスト教哲学に決定的に欠落していたのは世界 (自然世界) に関する記述でした。世界の探究はトマスの場合でさえそれ自体が究極目的ではないにしても、世界は神によって造られたものとして神の意志のひとつの顕現として、限りない意味をもつのであって、それに関心をもち、それを探究することも限りない意味をもつであらう—そのような確信がトマス

にはあると思われます。それゆえにこそトマスはアリストテレス哲学を最大限に尊重したのであって、単にアリストテレスを権威としたということでは決してない。

ただ、プラトンのイデア論もキリスト教化を受けたわけだが、アリストテレスの自然観も根本的な意味転換を受けていることに注意すべきであろうと思います。すなわち、アリストテレスの場合は自然の世界というものを自立するものだと思っていたと思いますが、トマスの場合は自然の世界そのものが神によって創造されたものと考えられるから、いわゆる Abgrund、無底、つまりそれ自身としては存在根拠を持たない世界だと見られています。しかし自然の世界を肯定的にみる、それを探究するということは当然必要なこと・意味のあることであると見ているわけです。アリストテレスの場合は、自然の世界それ自身が(φύσις という概念、これには日本語の「自然」という言葉はぴったりこないと思いますが)「自ずから然る」もの、自立するものというようにみられている。アリストテレスの場合は〈φύσις〉という言葉はそういう意味合いを含んでいるのではないかと思います。しかし、トマスの場合はそういうものとしてはみられていない。一応両者ともに「自然」(φύσις, natura) ということばを使うのですが、アリストテレスの場合は自然というのはそれ自身が根拠もっているもの、自立するものである。しかしトマスの場合は根拠をそれ自身の中に持たないもの、というふうに見られているという違いがあると思います。そういう意味では「自然」という同じ言葉であっても、また自然を記述するスタイルは同じであっても、自然に対する考え方・自然観は、アリストテレスとトマスとでは全然違う、根本的に違うということが言えるのではないかと思います。トマスの場合、自然世界も無から創造され、つねに無への可能性を孕むものとみられています。アリストテレスには全然そういうところはない。

ともかく、プラトニズムはボナヴェントゥラに、アリストテリズムはトマスに受け継がれているという単純な対立図式で見ることはできない。特にトマスの場合はプラトニズムとアリストテリズムという両方を、ギリシア哲学の両方を、両方に意味転換を施しながら、キリスト教思想、とりわけその「創造論」、すなわち神によるこの世界の「無からの創造」という思想の中にうまく取り入れて総合しているようなところがあると思います。キリスト教思想とギリシア哲学の総合について、特にイデア論と世界永遠論の問題を素材にして考察した

ということで③は終わります。

最後の④の問題に移ります。13世紀の終わりにスコトゥスがトマス批判を開始して、それからオッカムはさらにその批判を徹底させていった。哲学と神学とを徹底的に分離して、両者の純粹性を維持しようとしたのは、スコトゥス同様フランシスコ会に属したウィリアム・オッカムです。彼はスコトゥスと同じく、当時発展しつつあった科学的・数学的運動の中心オックスフォード大学で学んだが、厳密な論証の範囲をスコトゥスよりもさらに制限する。哲学の基礎は個別的な感覚的経験にあるが、神の存在や神の単一性・無限性と言った属性は哲学的に証明されうるのではなく、また「神の知性の中の創造の範型、パラダイムとしてのアイデア」といったものは、不要なものと思なされます。アイデア論は、上に見たように、ボナヴェントゥラやトマスにおいては、神の自由意思による創造、および創造の結果としてのこの世界と世界内の個物の摂理のために、かれらの思想の一つの要石の位置を占めていたが、オッカムはむしろそういうアイデアなどというものを神の知性の中においてそれによる創造ということを考えるのは、神の全能と無制約的自由を制限する恐れがあると考えて、かれらのアイデア論を批判しました。キリスト教化されたアイデア論を批判しました。そもそも人間の理性によって論証されるような神は超越的・無制約的な神ではない。本当の神は哲学者の神ではなくて、イサク、ヤコブの、生きた神である。後の、デカルトに対するパスカルの批判を思わせるようなものです。そういう無制約的な神は論証されるようなものではない。アウグスティヌスの確信でもあったが、純粹な信仰に基づくオッカムの確信は、神は人間的な一切の基準を超えて無条件に自由でなければならないというものです。神は矛盾のないことであればどんなことでもなしうる。たとえば、神がある人に神を愛さないように命じ、その人が命令に従うならば、その人は神の意思に従うゆえに神を愛していることになる。これは、神がある人に神を愛さないように命じ、それでも神を愛するとすれば、その人は神の意思に反するがゆえに神を愛さないことになるというようにも言えます。善であるがゆえに神が命じるといよりは、神が命じるがゆえに善なのだということです。だから場合によっては人間的な基準から言うと、非常に不条理だ、不合理だと思われるようなことを、神が命じることもあるかもしれないが、しかしそれは人間的な基準から見てそうだ。例えば瀕死の肉親にさえ輸血を拒否するようなことがあるかもしれないが、それ

はしかし神が命じているがゆえにそれに従うというのであれば、それが善であるということだと思えます。だから善であるがゆえに神は命じると考えるのは、人間的な立場から神を見ていることになる。神の命じることはいわば「善悪の彼岸」からのものだと受け取らなければならない。善であるがゆえにもし神が命じるというのであれば、それは善というものに神がいわば束縛されていることになる。しかしそういう神は本当の神ではない。神は無条件的に自由でなければならない。だからそういう言い方—神が命じるがゆえに善であるという言い方になります。このように哲学と宗教とをそれぞれ分離・独立させ、それぞれを純粹に維持しようとする姿勢は、オッカムの意図とは別に、一方で数学的・科学的理性による探究の学としての哲学の独立を促し、他方で、ただ「信仰のみ」あるいはただ「恩恵のみ」「恩寵のみ」といった、宗教改革の時代のルターなどにもつながるような、一切の倫理性の規範を神の無制約的な意思に求める信仰主義へと展開し、近代の先駆けとなったと言えるのではないかと思います。ただし、つぎに述べるように、この時代、そしてそれを引き継ぐ近・現代という時代が問題なのですが。

これで①②③④の説明を終わりますが、最後に、結びにかえて、西欧中世の思想状況について以上のように振り返りながら思った問題点のようなものをいくつか述べてみたい。

探究の学としての哲学がこの時代ほど空高く飛翔した時代はほかにないのではないかと思えます。神をさえ探究したのですから。哲学が行けるところまで行ってみたという感があります。神を探究するためのいわゆる「否定の道」*via negativa* という方法は、哲学がその限界を自覚しつつもなおそれを突破して神へ至ろうとしてとられる方法ですが、これなどは哲学の無限の探究精神を端的に具体化したものといえると思えます。

しかしまたそれと同時に、それゆえにこそ、哲学がこの時代ほどその限界を自覚した時代もほかにないのではないか。語れば語るほど真理（神）は遠ざかるように感じられる。語りえないものについては黙さねばならない。哲学がこのときほど「沈黙」の意味をさとした時代はなかったであろう。それゆえにこの時代ほど哲学がその越権行為を指弾され、その偽瞞性を指摘された時代もほかにないのではないか。

哲学者の神、論証される神は生きた神、信じられ心のなかに住まう神とは何

の関係もない、哲学はこのような神とは何の関係ももちえないというのがオッカムの主張だと思います。哲学はこの世のものにのみ関わるべきであって、その意味で禁欲的でなければならない。しかしこの世のものに関わるかぎりでは哲学は何の制限もうけない。自由に探究精神を発揮しなければならない。

しかしこのように、たんに宗教（信仰）と哲学（理性）とを分離して、信仰は *absurdum* なものに関わり、理性はこの世のものに関わるものとして、分離したままでいいのか、オッカムの方向でいいのか。オッカムの系列に属する一方のルター、他方のデカルトやカントのように、分離したままでいいのか、という問題があるように思います。それぞれがわれ関せずというのであれば、どちらも自閉的な営みになっていかざるをえないのではないか。そして現代はまさにそういう状況になっているのではないか。哲学は世界に対して何らインパクトを与えることも指針を示すこともできず、宗教は自らを超えて世界を理解しようとしなない。「世界はこの様なもの、人生はこの様なものといふ哲学的世界観及び人生観と人間はかくせねばならぬ、かかる処に安心せねばならぬといふ道徳宗教の実践的要求とは密接の関係を持って居る。——我々は何を為すべきか、何処に安心すべきかの問題を論ずる前に、先ず天地人生の真相は如何なる者であるか、真の实在とは如何なる者かを明にせねばならぬ。」（『善の研究』）西田幾多郎はこのように言います。倫理・道徳および宗教は、哲学的探究による世界の真相の究明を必要とする。そうでなければ倫理・道徳、宗教は盲目的になる。しかし、哲学による世界の探究はそのこと自体が目的というより、「何を為すべきか、何処に安心すべきかの問題」の究明を目指してなされるはずのものである。西田の言いたいのはそういうことではないでしょうか。ひとつ、このようなことを思いました。

もうひとつは、いまのこととも関係があると思いますが、日本の思想史を振り返って見たとき、上に述べたようなヨーロッパにおける哲学と宗教の出会いとか、葛藤とか、総合とか、分離とか、そのような歴史、あるいはそれに類似したような歴史が日本にあったのかどうか、もしあったとすればそれはどういうものであったのか、こういう問題があるのではないかと思います。言うまでもなく日本は明治以降はじめて自覚的にヨーロッパ哲学に接したのであるから、それ以前に哲学と宗教の相互関係が問題になったはずはないといわれるかもしれないが、しかし「哲学と宗教」を「知ることと信じること」あるいは「探

究と帰依」と言いかえてみれば、明治期以前でもそのことが問題になっていなかったとは必ずしも言えないのではないか。しかしたとえそうであってもそれはヨーロッパにおける哲学と宗教の相互関係の問題とは違う、とわりけ両者が分離することによってそれぞれ独自の道を歩み始めたというような歴史は日本にはなかったといわれるかもしれない。おそらくそうかもしれない。日本にも哲学は古くからあったが、それはつねに哲学と宗教が未分のところで営まれる宗教的な哲学 (religious philosophy) —— 宗教哲学 (philosophy of religion) のことではありません——であったのでしょうか。明治以降の代表的な哲学についても、たとえば西田哲学などについて、それは宗教的な哲学という感じがするという感想をわたしはヨーロッパ人からしばしば聞かされたことがあります。それが日本哲学のひとつの特徴だとすると、それは世界の哲学のなかでどういう意味をもつのでしょうか。わたしはいま、「哲学と宗教が未分のところ」とか「宗教的な哲学」とかいうことによって、日本哲学を宗教から分離・独立しえていない未熟な哲学だと言おうとしているのではありません。例のヨーロッパ人はそういう意味合いをこめて言ったのかもしれませんが。たとえば西田の上のことばにしても、哲学と宗教とは明確に区別された上で言われています。その上で宗教は哲学を必要とし、哲学は宗教（「安心 (あんじん)」の問題と西田は言っていますが) を目指すのでなければならないということではないでしょうか。そのような哲学と宗教であってこそ世界に対して開かれた意味をもつことができるかと西田は言いたいのではないか。西田は、哲学と宗教とを区別するけれども、それらが分離したままでいいとは考えない。オッカムの方向とは別の方向があるのではないか。