

# 中世哲学会

## 第70回 総会・大会

プログラム

研究発表要旨

シンポジウム提題要旨

2021年11月13日（土）・14日（日）

Zoom ウェビナー

# 中世哲学会 第70回研究大会 プログラム

## 1日目 (11月13日 土曜日)

受付開始 9:30

開始	終了	発表者	題目	司会者	
10:00	10:50	小林 剛	アヴェロエス『矛盾の矛盾』における天体の動者について	山内 志朗	
10:50	11:40	周藤 多紀	トマス・アクィナスにおける徳のモドゥス (modus)	桑原 直己	
11:40	13:10	<b>昼休</b>			
13:10	14:00	西村 雄太	「神の内なる一匹のハエは実在する最高位の天使より高貴である」 —エックハルトにおける創造理解とそのスコラ学的背景について—	長町 裕司	
14:00	14:50	高石 憲明	トマス・アクィナスの智慧の秩序における個と全体の関係について	山口 雅広	
14:50	15:40	加藤 武	<b>【特別講演】</b> 声とことば — Augustinus, Dolbeau, Sermon 293A, Mainz における —	松崎 一平	
15:40	16:00	<b>休憩</b>			
16:00	16:50	野邊 晴陽	目的はどのように原因でありうるのか —トマス・アクィナスにおける intentio を手がかりに—	加藤 和哉	
16:50	17:40	山口 隆介	トマス・アクィナスにおける神の無限性	上枝 美典	

## 2日目 (11月14日 日曜日)

受付開始 10:20

開始	終了	発表者	題目	司会者	
10:50	11:40	川崎 えり	なぜ〈可能現実存在〉は〈可能そのもの〉に劣るのか？ —クザヌス <i>De apice theoriae</i> を巡る一考察	矢内 義顕	
11:40	13:00	<b>昼休</b>			
13:00	13:50	<b>総会</b>			
13:50	14:40	近藤 智彦	<b>【シンポジウム連動報告】</b> ボエティウスとアベラールにおけるヘレニズム倫理学	小村 優太	
14:40	17:40	<b>シンポジウム：翻訳としての中世哲学</b>			小村 優太
		西村 洋平	哲学入門と翻訳 —ボエティウスの『エイサゴゲー』と『カテゴリー論』訳註をめぐる—		
		永嶋 哲也	『デ・アニマ』前の認識理論 —アベラール <i>Tractatus de intellectibus</i> を軸に—		
		古舘 恵介	『命題論』註解と動詞論の変遷—プラトンからオッカムまで		

## アヴェロエス『矛盾の矛盾』における天体の動者について

中央大学 小林 剛

アリストテレス『形而上学』第12巻第7章によれば、彼が神と呼ぶ不動の動者は、欲求対象や知性認識対象が動かすようにして天球を動かす。ところで、欲求対象や知性認識対象が動かすのは、欲求を持ち、知性認識する者である。しかしアリストテレスによれば天球は、それ自体では第五元素と呼ばれる単純物体なので、そのかぎりでは、狭い意味では欲求しないし、間違いなく知性認識はしない。では、不動の動者を知性認識し欲求することによって不動の動者に動かされながら、単純物体である天球を直接回転させて動かしているものは一体どのようなものなのであろうか。

アヴィセンナ『治癒の書』「神学的」第9巻第2章によれば、天球運動を直接回転させる近接原理は純粋に知性的なものではあり得ない。というのも、純粋に知性的なものは、変化することも、諸個物を想像することも全くない。しかし、天球運動は円運動という曲線運動なので、その目的地・終極自体が時々刻々変化する、すなわち更新される。だから、その近接原理も変化しなければならない。そしてそのような原理は、普遍意志しか有さないものではなく、諸個物を想像し、更新される個別意志を有するものでなければならない。

これに対してガザリーは彼の『哲学者の矛盾』第16問題で次のように反論する。すなわち、アヴィセンナは上記の通り天球運動を、時々刻々目的地・終極が変わる無数の運動の集成として考えたが、アリストテレスに従えば、天球運動は一つであるはずである。実際アリストテレスは彼の『天界論』第1巻第3章で、「単純物体の動きは単純でなければならない」と述べている。だから、このような天球運動のためには普遍意志で十分である。

以上の議論を受けてアヴェロエスは、彼の『矛盾の矛盾』におけるガザリー『哲学者の矛盾』第16問題に対応する箇所、まず、ガザリーによるアヴィセンナ批判は妥当であると認める。しかしそれと同時に、天体が想像するということをアリストテレス哲学の原理から否定する。その上で、天体における一つの運動を起こすものは純粋知性であるとする。この知性の知性認識は、普遍的でもなければ個別的でもなく、両者が一体であるような知である。つまりこの知性認識は、個別知から抽象され、それとは区別される普遍知である我々人間の知性認識とは異なる。この意味で、天体の直接動者たる純粋知性と我々人間の知性とは、共に「知性」と呼ばれはするが、それは同名異義的にそう呼ばれるに過ぎない。

アヴェロエスは彼の『「形而上学」ラムダ巻大注解』でも、天体の直接動者は純粋知性であると主張する。しかもこの箇所によれば、この知性は、天体の作用因であると同時に目的因でもあり、作用因としての天体の知性と、目的因としてのそれとを区別しているのは、あくまでも我々の知性認識に過ぎず、実在的には一つである。

後期アヴェロエスはしばしば急進的アリストテレス主義者と見なされる。それは必ずしも間違いではないかもしれない。しかし少なくともこの問題についてアヴェロエスはアリストテレスと意見を異にする。アリストテレスが彼の『形而上学』第12巻7章で語っている動者はあくまでも諸天体の目的因であり、諸天体の作用因については何も語られていない。しかしここでアヴェロエスは、天体の作用因と目的因は実在的には全く一つであると述べているのである。この違いは大きな意味を持つように思われる。

# トマス・アクィナスにおける徳のモドゥス (modus)

京都大学 周藤 多紀

トマス・アクィナスは、様々なコンテキストで「モドゥス (modus)」というタームを用いており、それらの「モドゥス」は「仕方」「様態」「限度」「節度」といった日本語で訳されてきた。

数あるトマスの「モドゥス」の用例のなかで注目に値するものの幾つかが徳論のなかにある。トマスは、思慮・節制・勇気・正義の四つの枢要徳以外の徳を、枢要徳の「能力的部分」に位置づけている。枢要徳と枢要徳の能力的部分は、種類関係ではない密接な関係をもつ。これについてトマスは、枢要徳の能力的部分は枢要徳の「モドゥスを分有する」(*In III Sent. d. 33, q.3, a.1, sol. 1, resp., n.269 etc.*)、枢要徳と「モドゥスにおいて合致する」(*STII-II, q.143, a.1, ad1 & ad2 etc.*)、あるいは枢要徳の「モドゥスを遵守する」(*STII-II, q.143, a.1, c.*)と述べている。そして、徳の「モドゥス」については、「いわば徳の何らかの形相」(*STII-II, q.157, a.3, ad2*)であり、「徳の賞賛がそれに主要に依存し、徳がそれから名称も得るもの」(*STII-II, q.157, a.3, c.*)と述べている。また、徳を行使して自分の情念や行為を制御しなければ、「徳のモドゥスから外れた多くの情念や行為が生じることになる」(*STII-I, q.53, a.3, c.*)とも述べている。こうした発言からは、「モドゥス」が(1)分有されたり、形相と見なされたりするような存在論的側面をもつこと、(2)道徳的評価の根拠となるような倫理的側面をもつこと、(3)命名の根拠となるような意味論的側面をもつことが見てとられる。

本発表では、まず、トマスが「徳のモドゥス (modus virtutis)」という表現を用いている主要な箇所を検討することで、「モドゥス」の倫理的な側面を明らかにする。トマスは、アリストテレスに依拠しつつ「徳のモドゥスは三つの要素からなる」(*STII-I, q.100, a.9, c.*)と主張している。この場面での「徳のモドゥス」は、徳が要求する行為者・行為の在り方という意味で「徳の在り方」と訳するのが適切であろう。また、上で紹介したような「徳のモドゥスを守る」といった表現では、「モドゥス」は「(多すぎず少なすぎない)適度」という含意ももっていると言えるだろう。

そして、トマスは「徳は人間を善へ向けて完成する」と述べたうえで、「モドゥス」「形象 (species)」「秩序 (ordo)」というアウグスティヌスの三つ組の概念に言及している(*STII-I, q.63, a.2, c.*)。「しかしあなたは、物差しと数と秤とによってすべてを按配された」(聖書協会共同訳)という「知恵書」(11章21節)の言葉を解釈して、アウグスティヌスは、あらゆる被造的善がモドゥス、形象、秩序をもつと主張した(『善の本性について』第3章ほか)。徳は善きものである限り、他の善きものと同様に、モドゥス・形象・秩序をもつ。そして、すべてのものは存在する限りにおいて善きものであるから、実のところは、存在するものすべてがモドゥス・形象・秩序をもっているのである。本発表の後半部では、トマスがアウグスティヌスの三つ組の概念を解釈した主要な箇所(*STI, q.5, a.5; II-I, q. 85, a. 4; De veritate, q.21, a.6*)を分析することで「モドゥス」の存在論的側面を明らかにしていく。さらに、存在論的側面の考察を踏まえて、「モドゥス」が意味論で果たしている役割についても考えてみたい。

# 「神の内なる一匹のハエは実在する最高位の天使より高貴である」

## ——エックハルトにおける創造理解とその思想史的背景について

早稲田大学 西村 雄太

エックハルトの『ドイツ語説教』における有名な言葉のなかに、「神の内なる一匹のハエは実在する最高位の天使より高貴である」というものがある。この言葉は、神の内ではハエは神のアイデアとして神と等しいのだから当然であると理解されることがあるが、「実在する天使より高貴である」という言葉は、被造物の被造物としての無性（純然たる無）を強調するものでもあり、エックハルトによるこの無性の強調は異端的な見解として断罪されているものであるため、この言葉をスコラ的に一般的なものだと片づけるのは早計である。本発表では、エックハルトの考えの思想的背景について明らかにするために、『原因論』第四命題「創造された諸々の事物のなかで第一位のものは存在である（*prima rerum creaturarum est esse*）」に対するアルベルトゥス・マグヌスとガンのヘンリクス解釈を検討する。

アルベルトゥスは、第一位のものとしての〈存在〉を「何に対しても形成ないし規定されていないような精神の単純な抱懐物」と呼び、それによって我々は或る事物が「存在している」ことを把握するとする。そして、この〈存在〉を創造が作り出す第一位のものだと解釈する。この際重要なのは、創造が〈存在〉の産出にのみ関わり、それに付随する規定性——「人間である」「馬である」——には直接的には関与しないとされることである。それらの規定性を産出するのは形成（*informatio*）という働きであって、創造という働きが産出するのはあくまでも〈存在〉のみである。

アルベルトゥスの解釈の方向性を引き継いだのがガンのヘンリクスである。彼は、『任意討論集』第十卷第七問題において、トマスにも見受けられる「知性によって把握され得る第一の把握内容（*intentio*）は〈存在者〉（*ens*）の概念である」という考えを提示しながら、アルベルトゥスと同様に、それを創造が関与するところの〈存在〉と関係づけている。すなわち、〈存在〉（*esse*）と〈何かであること〉（*esse aliquid*）とは明確に区別されるべきものであり、創造が関与するのは直接的には前者の〈存在〉なのである、と。

〈存在〉と〈何かであること〉を区別する観点自体は、一般的なものだと言えらるだろうが、当該の〈存在〉を、それもこの〈存在〉のみを創造に関与するものとして論じることが、新プラトン主義的であり、必ずしも一般的であるわけではない。この点に基づき、本発表では、エックハルトの存在理解の独自性について考察していくことになる。

## トマス・アクィナスの智慧の中心的な意味について

筑波大学 高石 憲明

本発表は、多様な意味をもつトマス・アクィナスの智慧 (sapientia) 概念の中心的な意味を明らかにし、その意義を模索することを目的とするものである。

智慧概念には古代・中世ヨーロッパの思想の中で多様な意味が与えられてきた。トマスという一人の思想家においても智慧の用法は多岐にわたる。トマスの智慧概念を正確にとらえることを困難にしているのは、それが非常に多様な意味で用いられているということである。まず神の智慧と人間の智慧とが区別され、さらに人間の智慧のうちに、聖霊の賜物としての智慧や聖書に基づく神学などのキリスト教的智慧や、知的徳としての智慧、形而上学、第一哲学、哲学的神学などと呼ばれる哲学（とりわけアリストテレス）由来の智慧が見いだされる。これらはいずれも何らかの仕方で神的事柄に関わる知的な卓越性であるが、その働きは非常に異なる。

智慧に関しては、共通する「神的事柄についての知的卓越性」という点が、特に神的事柄に関わらない知的卓越性（知識 (scientia) の徳など）との対比において、注目されることが多い。他方、同じく神的事柄に関わる他の知的卓越性（悟りの賜物など）に対しては、智慧は「判断し秩序づける」という点において特徴的であるとされる。完全な智慧である神の智慧をも考察の範囲に含める場合には、智慧の中心的な意味は、この判断し秩序づける働きに注目することによって初めて明らかになる。

智慧の中心的な意味を明らかにしようとするとき重要になるのが、智慧と善の関係である。智慧には神の智慧を頂点とする完全さの段階があり、その完全さは判断し秩序づける働きの及ぶ範囲の違いをもたらす。智慧は単に思弁的であるのみならず同時に実践的であることによって完全である。他方、哲学的智慧は、単に思弁的であるゆえに端的な智慧の名を与えられるもののうちで最も不完全なものである。その秩序づけは、特に形而上学に関して言えば、諸学知 (scientiae) の結論がそれに矛盾することのできない第一原理を定めるという統制的なものになる。すなわち、いかなるものも在るもの (ens) である限りにおいて外れることのできない秩序を明らかにする。しかし、最も完全な智慧である神の智慧のあり方に基づくならば、智慧の完全性の諸段階は善の秩序との関係の諸段階としてとらえられる。智慧が本来関与する秩序は善の秩序であり、そしてトマスの言葉に従うなら、哲学的智慧も善の秩序に関わる。このことから、善の秩序において秩序づけるという智慧一般の中心的な意味が理解される。智慧は本来この意味において理解されなければならないとすれば、哲学的智慧（知的徳としての智慧）は在るもの一般を主題とする形而上学以上のものであるか、あるいは形而上学は在るものとしての在るものについての考察を通して、それらを善いものとして考察することを目指すものであるかのいずれかでなければならない。この点に関しては、哲学的智慧が幸福にかかわること、また実践的な知的徳である思慮 (prudentia) をも秩序づけると言われていることが重要になる。このような智慧理解から、秩序づけるものとしての智慧の本来の意義について明らかにしたい。

## ことばと声

—— Dolbeau, Sermon 293A, Mainz における ——

この論考を故 Peter Brown 先生に捧げる

加藤 武

### 緒論：

Francois Dolbeau は 1995 年、Mainz 市立図書館のカタログから二七箇のアウグスティヌスの真正な説教を含む大量の説教群を発見した。先生の発見直後に参加し、読まれたときの感動については Peter Brown, *Augustine of Hippo*, 1967, 2000, pp.442-447 にくわしい。

### 第 1 章 S293A の場所と年代：

F.Dolbeau はこの説教 Sermon 293A を 407-408 年、洗礼者ヨハネの誕生の祝日の六月二十四日に教会で話したとする。Cf. F. Dolbeau, *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, 1995, Paris, p.746. (本論考における『D 説教』の依拠した校訂本は F.Dolbeau による。Ibid. pp.236-261. S293A を『D 説教』と略。以下引用番号を付す。)

甲『D 説教』A,8 と乙『ヨハ講』1,8 (以下、『ヨハネによる福音書講解説教』を略)の一節が、表現と思想内容において、よく対応を示すと思われる。

#### 甲：引用 1

神は、神がつくった万物の上にあるものです。これを res と言ってもかまいませんが。だから神は神が作った万物を超越するあるものです。・・・いったい私が神とはなんでしょうかとわたしが述べたことすべてが、二個のシラブルなのでしょう。・・・広大な力のすべてが、二個のこんな綴り字 *duabus istis syllabis* によって限定される *terminatur* のですか。

#### 乙：『ヨハ講』1,1,8 引用 1

Deus (神) とわたしが言うとき、わたしはことばを告げる。これはなんと短いことばだろう。四文字と二音節だけである。いったい、この四文字・二音節の全体が神なのだろうか。それとも、これが取るにたらぬものであればあるだけ、それによって理解されるものは貴重ということだろうか。(泉治典訳, 17 頁)

甲は《広大である》と言ひ乙は《貴重である》と言う。甲と乙は対応すると筆者は見るが、どうか。

では甲はいつ語られたか。M.F.Berrouard によると年代決定の泰斗 La Bonnardiere 女史は、406-407 年秋から冬にかけて教会会議にでかける前とする。Cf. M.F.Berrouard, *Homelies sur L'Evangile de Saint Jean I-XVI*, 1969, Paris, pp.29-36. (『ヨハ講』I, 解説、420-421 頁で訳者の泉治典氏は女史の仮説を含めて年代問題を精彩に紹介している。筆者は未見)

ではどこで甲が語られたか。それがカルタゴ教会であることは疑いをいれない。ではいつか。甲と乙の時期の近接と内容の対応のゆえに、説教甲と乙は同日中かせいぜい数日以内に語られたと筆者は見るが、どうか。

## 第 2 章 *uerbum corde*:

『D 説教』6 引用 2 において言う。

ことばとはなにか。神のかのこトバを省きます。われわれのことばについてすこし話しましょう。

非日常的な神のこトバでなく、日常的な人間のことばを扱おうと言う。手堅い方法ではないか。

『D 説教』6 引用 3 で言う。

ことばとはなにですか。いったいあなたの耳に音声として響いているもの、これがことばだといまだに思っているのですか。あなたが語りたいと欲するものがことばです。

ことばの定義が述べられる。vis と意志の働きが述べられている。愛の言語を暗示する。ことばは外在的でなく、内在的、より根源的である。

『ヨハ講解』1,8 引用 4 (『ヨハネによる福音書講解説教』を略) で言う。

あなたはデウスということばを聞いたとき、あなたの心に何が起こるだろうか。あなたがデウスと言うとき、わたしの心に何が起こるだろうか。ある偉大な、そして最高の実体が思惟されるのである。(泉治典訳, 17-18 頁)

平俗なことがらでなく超越的な *supereminens* 存在が考えられている。

『三位一体論』XV,x,17 引用 5 で言う。

ことばが音声が響いていなくても考える人はみなその心の中で言うのですから。

音声言語と思考言語との相違が明らかである。

『三位一体論』XV,x,18 引用 6 で言う。

ですからある種の思考は《心の口を開けること *locutio cordis*》です。

*locutio* は、語るだけでなく口を開けることである。

『三位一体論』XV,x,19 引用 7 で言う。

たしかにわれわれが知っている事柄によって形成された思考が、心の中で言うことばです。

つづいて心のことばと諸国語 (*linguae*) との相違を語る。

これはギリシャ語でも、ラテン語でも、他の国民の国語でも、ありません。

北アフリカの大都市の多言語圏の環境を背景に、心のことばと諸国語との違いが述べられる。

『D 説教』8 引用 8 でも言う。

神について私の心に孕まれたことをさしだそうと思うなら、フェニキア人の語り手がいるなら Yllim、ラテン人がいるなら deus、ギリシャ人がいるなら theos というでしょう。

『三位一体論』 XV,xi,20 引用 9 の冒頭で言う。

・・・外で響くことばは内に煌めく intus lucet ことばのしるし signum であり、この内なることばこそ uerbum という名に相応しいのです。

外なることばを内なることばのしるし signum として、捉える。内なることばが、一瞬、雷鳴とともに漆黒の夜空を照らす電光のようにきらめく lucet=coruscit. coruscatio の美しさに瞠目する。

### 第 3 章：ことばの価値と声の価値

『D 説教』 9 引用 10 において言う。

ですから声以前にことばが孕まれました。ことばはそれによってあなたに到達するいわば乗り物 uehiculum のように声 uox を自身に付け加えました。

ここで声とは音声を意味する。音声よりも一層重要な声については、ここでは触れない。

『D 説教』 11 引用 11 で言う。

そのふたつの音節は自らの職務を果たして過ぎ去ってゆきました。ですが私が心に孕んでいたかものは過ぎ去ることはありません。それは私の内に存在しており、ふたつの語られた音節の後にも私の内に留まりました。そしてそのふたつの音節があなたの耳に触れたときにあなたの心の中で思考に属するものとなったものは、そのふたつの音節が過ぎ去った後にもあなたの心の中に留まったのです。

『D 説教』 12 引用 12 で言う。

もし私たちの内に知性の充満があったなら、様々な音声は必要なかったでしょう。もし私たちが自らの思考を見ることができたなら、私たちがお互いに語り合うために言葉 lingua は必要だったでしょうか？

よく理解できる人は《音声》を不要であるとして、響く音声の価値を貶める。

### 結論：

故 Peter Brown 先生に読むことをすすめられた新発見説教、『D 説教』において先生の宿題への筆者なりの答えを見いだしたつもりであるが、どうか。

ことばとはなにか。あることを言おうと欲して心に孕む。《心のことば》である。それを音声という乗り物に載せて聞き手にとどける。しかし理解できるひとは音声によることばは不要であると言い、音声言語を貶める。これは『D 説教』とこれと同期の『ヨハ講』において始まるアウグスティヌスの言語観の大きな転換をよく示している。

# トマス・アクィナスにおける目的因の原因性について

東京大学 野邊 晴陽

本発表では、13世紀の思想家トマス・アクィナスにおける目的因 *causa finalis* がどのようにして原因と言えるのかを考察する。アクィナスにおける目的因ないし目的 *finis* は、アリストテレス『自然学』や『形而上学』などに基づく自然学的な概念である一方で、摂理の理論を介してこの世界全体の秩序に関わる神学的な領域にまでその射程に収めるような、根本的な重要性をもっている<sup>1</sup>。だが、目的が原因になるというのは一見不可解である。“*finis*”とは（直訳するなら）「終わり」だが、他方で「原因」とは「或る過程の最初に位置するもの」だと思われるからだ。「原因」と「始まり」が近い意味の言葉であることをアクィナス自身もいくつかの著作で認めており、「終わりが始まりである」というのは矛盾に見える。

アクィナスの著作において「目的」およびそれを目指す運動である「志向 *intentio*」は、自然学的な概念というよりも、主に知性的なものにおける意志の働きの一つとして扱われる。『神学大全』第I-II部第1問第1項によれば、到達したい目的が最初に念頭に置かれ、逆算のかたちで手段が検討されるのだから、目的はむしろ適切に「始まり」に相当すると考えられていたようである。その一方で、矢と射手の喩えで、認識をもたない事物は認識をもつ他者によって自らの目的へと秩序づけられるとされていたことも周知の事柄であろう。しかし、こうした説明は、知的被造物と自然的被造物を対比して前者に本来的な意味での目的や志向が属することを明らかにする文脈にあり、後者における目的や志向のあり方は必ずしも詳らかではない。実際にアクィナスも『自然学』への註解で、自ら運動するものが自然学の対象だと述べているが、目的や志向が知性的なものの認識の問題のみに回収されてしまうのであれば、自然学の対象になるような自然本性的な事物においてそれぞれに固有の目的がどのように原因として機能するのかは明らかにならない。

とはいえ、上記のような文脈においても、知的でない事物にも限定的な意味で志向が属していることにアクィナスは言及している。そこで本稿では、アクィナスにおける目的因が、認識を持つか持たざるかにかかわらないしかたで、つまりより一般的なしかたでどのように原因の機能を果たすのかという問題を検討する。より後に来るはずの目的が、どのようにしてそれより前の事物の原因たりうるのかを考察することで、目的論的と言われる世界観の根本的な構造を明らかにしたい。手順として、第一にアクィナスにおける「原因」一般の性格を「結果の存在がそこに依存するところのもの」と定式化する。第二に質料因、形相因、作用因を概観したあとで、特に作用者 *efficientes* と能動因 *agens* との区別やいわゆる「がある存在」「である存在」などをキーワードにしつつ、上の原因性の定式に照らして四原因説における目的因の位置づけを検討する。最後に、「目的」が矛盾なく原因の役割を果たしていることを明らかにする。

---

<sup>1</sup>J. McEvoy, “« *Finis est causa causarum* » : le primat de la cause finale chez S. Thomas,” J. Follon & J. McEvoy (eds.), *Finalité et intentionnalité: doctrine thomiste et perspectives modernes*, J. Vrin, 1992, 93-112; C.L. Barnes, “Natural Final Causality and Providence in Aquinas,” *New Blackfriars* 95, 2014, 349-361.

## トマス・アクィナスにおける神の無限性

聖泉大学 山口 隆介

トマス・アクィナスにおける神の無限性について、先行研究は、たとえば力の無限や系列の無限、無限定の無限、本質の無限というさまざまな側面から無限について論じてきたが、こういった多様な意味の無限が神においてどのような関係にあるのかは十分統一的に論じられてはこなかった。本発表では、神が本質によって無限 *infininitum secundum/per essentiam* であるということの意味を深く掘り下げつつ、力の無限を始めとした他の無限概念との関係を明らかにすることを試みる。

トマスは、例えば『神学提要』 *Compendium Theologiae* および『神学大全』 *Summa Theologiae* では、神は本質によって無限であると述べているが、これは神が本質的に無限であるという意味にはとどまらない。『神学大全』では、神以外のものが、存在そのものである神とは異なり存在を受け取ることによって存在しているものであるという意味で有限であるということと対比して、神は無限であるとされている。『神学提要』では、第一原因である神は純粋現実態であり、限定を受ける受動性である可能態をまったく持たないからこそ無限であるとされる。

つまり、『神学大全』でも『神学提要』でも、神の無限性は、限定を受けないこととして現れる。両書での議論を敷衍して言うなら、神は第一原因であるがゆえに、それを超える何かの限定を受けないという意味で無限であると表現することもできるであろう。

しかし、トマスが神について、本質によって無限であると述べるのが上述の意味であるとする、いくつかの問題が生じる。たとえば、『神学提要』では、力は本質に従うので、神が本質によって無限である以上その力も無限であると述べている（第1部第19章）が、トマスは神の力の無限を、単に他の存在から限定されないという意味ではなく「無限にあふれ出す」と表現している。しかし、力に限界がないという意味での無限と、他者から限定を被らないという無限とは概念上同じではない。

つまり、トマスにおける神の無限性理解には、トマス読者にとって論理が自明でなく間隙があるように見える概念の移り変わりが見出される。にもかかわらず、神が無限の力を有する、さらに端的に言えば神が無限であるという文言は、それ自体は自明のものであるとも言え、かかる概念の移り変わりとそこにある間隙についてはこれまで議論がされてこなかった。それらの間隙を埋めるか、せめて狭めること、それが本発表の目的である。

最後に現時点での議論の予測について記す。

神における力の無限性は、トマスにおいて、神の無からの創造における説明原理として用いられる。無においては被造世界が存在することを可能にする可能態すらない。そこに創造を行なうには神の無限の力が必要である。他方、先述の通り、力の無限性についてトマスは、本質によって無限である以上、神はその力においても無限であると端的に言い切っているが、そう論じているのは『神学提要』の、信仰による神理解に先立ち哲学によっても可能な神理解について論じる箇所である。ゆえにトマスにとって、無から存在者を生み出す力の無限性は、他からの限定を受けないという本質による無限性から直接、しかも創造への信仰に依拠せず引き出しうるものであったということになる。

この演繹を理解する一助ともなれば、本発表の目的は果たされるであろう。

## なぜ〈可能現実存在〉は〈可能そのもの〉に劣るのか？

——クザーヌス *De apice theoriae* を巡る一考察

上智大学 川崎 えり

ニコラウス・クザーヌス (Nicolaus Cusanus, 1401-64) は、最晩年に対話篇 *De apice theoriae* (= *AT*, 1464) で、神名を〈可能そのもの *posse ipsum*〉とした。彼は前期より一貫して神を名づけられえないものとしながらも、神のいっそう優れた名称を探究し続け、〈絶対的同一者 *idem absolutum*〉(1447)、〈可能現実存在 *possest*〉(1460)、〈非他なるもの *non-aliud*〉(1462) として見いだしている。

クザーヌスは基本的なスタンスとして、多様なものの差異を超えてそれらが一致する境位へ至ることを目指していた。〈反対対立の一致 *coincidentia oppositorum*〉は、この思惟し方を端的に示すものであり、また彼はこの態度を自著での思索に対しても貫いている。実際、*AT* と同時期に執筆されたと推定される *Compendium* (1463/64) では、「同じ第一の根源がいたるところで多様に現われていたことを、そして私たちがその多様な顕示を多様に叙述していたことを貴方は見いだすだろう」(n. 44) とまとめている。ところが *AT* では、筆致を変え「それよりも強力で、より以前で、より優れたものはありえない〈可能そのもの〉が、それなしに何かが在ることも、生きることも、把握することもできないものを可能現実存在あるいは他のどのような名称よりも、はるかにいっそう適切に名づけているということが、あとで貴方にもわかるだろう」(n. 5) と、〈可能そのもの〉という神名の卓越性を強調する。また、それに呼応するように書名にも「極致 *apex*」という語を入れている。しかし、〈可能そのもの〉と同じく可能概念を含む〈可能現実存在〉が、いかなる点で〈可能そのもの〉に劣るのかについて、*AT* に明言はない。

この〈可能現実存在〉は、*Trialogus de possest* において提出された、*posse* と *esse* から成るクザーヌスの造語であり、そこには〈反対対立の一致 *coincidentia oppositorum*〉の思惟が色濃く反映している。ところで〈反対対立の一致〉は、「把握不能なものを把握不能なままに抱擁する」(*De docta ignorantia*, 1440, n.263) ことへの跳躍板となる思惟し方であった。そのため〈可能現実存在〉という神名を導出するにあたっては、「神の把握不可能性」もまた強調されている。他方で、〈可能そのもの〉は〈反対対立の一致〉の超克とともに、この神名とそれに到る観想の「明瞭さ」「平易さ」が前面に出る。さらに、〈反対対立の一致〉を超出し〈可能現実存在〉の神名に至るに際しクザーヌスは *esse* を削ぎ落すのだが、すると *AT* 執筆時の彼にとっては、*esse* の残存自体が〈可能現実存在〉という神名の不足点であった、ということも考えられるであろう。

こうした双方の著作の比較から本発表では、〈可能現実存在〉と〈可能そのもの〉の視座の違いを明らかにし、*AT* においてなぜ〈可能そのもの〉を〈可能現実存在〉よりも優れた名称と見なしたのか、〈可能現実存在〉が〈可能そのもの〉に及ばないと考えられたのは何故であるか、を解き明かすことを目的とする。

# 第70回大会 シンポジウム

## 翻訳としての中世哲学

【連動報告者】：近藤 智彦（北海道大学）

【提題者】：西村 洋平（兵庫県立大学）

永嶋 哲也（福岡歯科大学）

古舘 恵介（北海道大学）

【司会】：小村 優太（早稲田大学）

### 企画の趣旨

2021年と2022年にわたって開催されるシンポジウム「翻訳としての中世哲学」は、中世哲学を多様な文化圏の対話として理解するという試みのひとつである。「中世哲学」と呼ばれる知的活動は実のところ多様な源泉をもっており、決して閉じた同質的な営みではなかった。このシンポジウムでは、その開かれた中世哲学を翻訳という側面から眺めてみることにする。そのため、ここで提示される翻訳とは、狭い意味での翻訳活動にとどまらず、概念がいかに伝播し、読み替えられていったかというところまで目を向けるものとして理解されるべきである。多様な時代、多様な地域において、異なる文化圏を跨って伝わり、読み替えられながら営まれてきた中世哲学に、翻訳というキーワードで新たな光を当てられることができたならば幸いである。

2021年については論理学を、2022年は形而上学を主なテーマとして、異なる専門分野から提題・連動報告をしていただく予定である。2021年は、とりわけアリストテレスの「オルガノン」と呼ばれる著作群の翻訳が中世哲学史をどのように形作ったのか見てゆくことにする。

提題者の3名、西村洋平氏、永嶋哲也氏、古舘恵介氏にはそれぞれ、後期古代、初期中世、盛期中世という時代における論理学と翻訳にまつわる問題についてご発表いただく。西村氏が取り扱う後期古代は、ギリシア語の知識を直接もっていた人たちがおり、実際にギリシア語からラテン語へと翻訳活動が行われた時代である。一方で永嶋氏が取り扱う初期中世は、一部の翻訳作品しか手許になく、また大規模な翻訳活動が開始する直前の時代であり、この時代においては翻訳の存在よりも、翻訳の不在が大きな問題として立ち現れてくる。そして古舘氏が取り扱う盛期中世は、ギリシアやアラビアからの翻訳運動を経験し、資料的にも初期中世とまったく異なる時代である。これらの時代における哲学のテキストとその翻訳という問題について、それぞれ異なる時代から取り組むことで見えてくるものがあることを期待したい。

また連動報告においては、近藤智彦氏によってヘレニズム倫理学の伝播が取り扱われる。翻訳というものを狭義ではなく幅広くとらえたときに、古代世界からの哲学思想の伝播、読み替えという視点が複層的に明らかになることであろう。

[2021-22年度シンポジウム企画委員：小村 優太、西村 洋平（文責）]

## ポエティウスとアベラールにおけるヘレニズム倫理学

北海道大学 近藤 智彦

中世哲学における古代哲学の伝播をめぐることは、プラトン（主義）やアリストテレスの伝統に比べて、ヘレニズム諸学派（ストア派・エピクロス派・懐疑主義など）の影響を正確に見積もることの困難が指摘されてきた。本報告では、そうしたなかではヘレニズム諸学派（特にストア派）の倫理学に由来する要素が明確に認められ、ヘレニズム哲学の研究者から見ても特に関心を惹かれる二作品、ポエティウス『哲学の慰め』とアベラール『哲学者、ユダヤ教徒、キリスト教徒の対話（*Collationes*）』（以下『対話』）を取り上げる。

この二作品はいずれも、〈哲学〉ないし〈哲学者〉と名づけられた者が登場して対話を展開するという形式で書かれている点でも特徴的である。ポエティウス『哲学の慰め』では、自らの不遇を託つ著者に対して、神々しい女性の姿をして現れた〈哲学〉が哲学的な慰めと癒しを施していく。アベラール『対話』では、著者の夢のなかに現れたという設定のもと、自然法のみを認める異教徒とされる〈哲学者〉が、第一部では〈ユダヤ教徒〉、第二部では〈キリスト教徒〉との間で、最高善をめぐる対話を繰り返す。

両作品の解釈にあたっては、〈哲学〉ないし〈哲学者〉の主張と著者自身の立場との関係をどのように捉えるのかが問題となる。ポエティウス『哲学の慰め』については、一見〈哲学〉の教えを著者自身の立場と同一視して差し支えないように思えるが、近年、〈哲学〉の主張には矛盾が残されており、本書はそのことを通してむしろ哲学的議論の限界（そしてその先にある啓示にもとづく信仰の必要性）を指し示しているのだとする解釈も提案されている。アベラール『対話』については、〈哲学者〉が〈キリスト教徒〉との対話を通して徐々に意見を修正していく過程が記されており、そこに哲学的倫理の限界（とキリスト教的倫理の優位）を描こうとする著者の意図を見るのも自然な読み筋のように思われる。いずれにせよ、両作品とも〈哲学〉ないし〈哲学者〉を対話者として登場させることを通して、「哲学」の可能性とその限界を問い直していることは間違いない。

本報告で注目したいのは、両作品によるそうした「哲学」の問い直しにおいて、ヘレニズム倫理学に由来する要素がいかなる役割を果たしているのかである。まず、乗り越えられるべき「哲学」（もしくは「哲学」の乗り越えられるべき部分）が、あえてヘレニズム倫理学（特にストア派）に近い立場として構築されているのは確かである。しかしそれだけではなく、ポエティウス『哲学の慰め』においては〈哲学〉が一見相互に矛盾した議論を展開していくという構成そのものに、アベラール『対話』においては〈哲学者〉の見解が次第に修正されていくという過程そのものに、ヘレニズム倫理学の伝統とそれを伝えるキケロやセネカなどのテキストが積極的に活用されていることが確認できるだろう。

「哲学」が古代ギリシアを起源とすることは両作品でも当然意識されている一方で、特にヘレニズム倫理学に由来する要素に関しては、アベラールは言うまでもなくポエティウスの場合にも、キケロやセネカなど哲学をラテン語に移した第一波にあたる作家に負うところが大きい。本報告では、古代ギリシアの哲学が中世ラテン語世界に伝播した経路の一端を検討することで、主にポエティウスやアベラールの論理的著作を取り上げる今大会のシンポジウムに対して、側面から話題を提供するという任を果たしたい。

## 哲学入門と翻訳

——ボエティウスの『エイサゴーゲー』と『カテゴリー論』訳注をめぐる

兵庫県立大学 西村 洋平

もしボエティウスが予定していたプラトンとアリストテレスの全訳を完成していたならば、西洋中世の哲学史は大きく変わっていただろう。とはいえ、彼が残したアリストテレス「オルガノン」関連のラテン語訳と注解だけでも、その後の中世哲学の流れを形成した点で重要である。それは、ボエティウス自身がとりわけ関心を持った「論理学」分野の成果が、初期中世の論理学 (logica vetus と nova) の発展に寄与したからだけではない。ポルピュリオスが『エイサゴーゲー』序論で言及するにとどめた問題にボエティウスが注釈を与えることで、普遍をめぐるかの〈形而上学的〉議論にまで展開することになるからである。本発表では、主に『ポルピュリオス「エイサゴーゲー」注解』に焦点を当て、ボエティウスがどのようにギリシア語を翻訳し、注解したのかを確認することにする(『カテゴリー論』などの「オルガノン」への訳注は補助的に用いる)。

まず翻訳について、ボエティウスが一流の翻訳家であったのは確かであろう。ギリシア語の理解は正確であり、また意味の取りづらいただの逐語訳というわけではない。このことを、マリウス・ヴィクトリヌス訳(散逸)に基づいた第1版と、ボエティウス自身による翻訳からなる第2版を比較しながら、確認して行く。またボエティウスの注釈については、その背後にポルピュリオスがいるものの、新プラトン主義的な超越や形而上学の匂いがしないという特徴が挙げられるだろう。哲学入門を意図したことがその理由と思われるが、同じように哲学入門を意図していた同時代の新プラトン主義者たちによる注釈と比べるならば、これは特異だと言えるだろう。ギリシア語で書かれた哲学入門と比較しながらその注釈の独自性を見ることにする。

そして、よい翻訳と哲学導入にふさわしい注釈という「道具」を提供したことだけがボエティウスの貢献ではない。先にも挙げた、普遍論争の発端となった『エイサゴーゲー』序論 (Is. 1.9-16) で、ポルピュリオスは類と種の存在論的身分についていくつかの問いを投げかけ、入門に相応しくないとして議論を保留する。この問いに対して、ボエティウスは存在論・認識論的に踏み込んだ議論を行い、感覚から表象、理解に至るまでのプロセスに言及しながら注釈を行う。こうした「論理学」の範疇を超えた議論が、ボエティウスのアリストテレス「オルガノン」だけにしか触れることがなかった時代に影響を与えたと考えられる(永嶋氏の提題を参照)。

中世論理学の発展と普遍論争の発端となったこと以外にも、ボエティウスが中世哲学史のなかで果たした貢献があることを示すことが、本発表の目的である。ボエティウスを形容して「非典型的な独自性」(unparadigmatic originality) を持っているとした Marenbon\* の評価は正鵠を射ているように思われる。思想史的には類を見ない独自の貢献を果たしたボエティウスの翻訳と注釈を取り上げて、「翻訳としての中世哲学」というテーマの本シンポジウムへの提題としたい。

\* Marenbon, John. 2014. "Boethius' s Unparadigmatic Originality and its Implications for Medieval Philosophy." In *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, edited by Thomas Böhm, Thomas Jürgasch and Andreas Krichner, 231 – 244. Berlin/Boston: De Gruyter.

『デ・アニマ』前の認識理論  
——アベラール *Tractatus de intellectibus* を軸に

福岡歯科大学 永嶋 哲也

シンポジウムの「翻訳としての中世哲学」というテーマにおいて、前半となる本年は、西欧ラテン世界にアリストテレスの再移入が起こる前の〈オルガノン〉について主に取り上げられることになる。その中において本提題者は12世紀前半、つまり「旧論理学の頂点 the culmination of the old logic」と表現されるアベラールの思索について検討したい。

『理解についての論考 *Tractatus de intellectibus*』という彼の著作がある。成立時期としては、Constant Mews による dating によれば、1120年から1124年の間のどこかで、さらには *Dialectica* や *Glossae* よりも後、神学書である *Theologia ‘Summi boni’* とほぼ同時期であるが少し後、*Glossule* とほぼ同時期だがわずかばかり先立つ時期に書かれたと推察されている。その時期の出来ごととしては、ソワッソン教会会議が1121年4月、パラクレの聖堂設立に取り掛かったのが1122年3月で、アベラールが40代前半のころである。タイトルが示すとおり、この論考は *intellectus* について論じたものであるが、彼にとって *intellectus* は *ratio* という能力の現実化、つまり *intelligere* の結果であり、また言語の意味表示において中心的な役割を担うものである。『理解についての論考』は認識論の著作でもあり、論理学の著作でもあった。この著作の前半でアベラールは理解と他の認識、つまり感覚 *sensus* や表象 *imaginatio* との相違点を論じている。表象は対象となる事物が現前していなくても、つまり感覚が成立していなくても理解が成立するためのものであり、理解が成立するときかならず必要とされるものである、と穏当な見解を表明している。

彼は理解について『命題論』註解においても論じている。『命題論』での *passiones animi* を理解であると解する彼は、『理解についての論考』よりも数年先立って書かれたであろう *Glossae* の『命題論』註解 (*Glossae super Peri ermenias*) において、『命題論』冒頭箇所の注解で同様の議論を行っている。しかしそこでの議論はいささか錯綜していて、簡潔に紹介するのが難しい。彼は表象、もしくは表象像を「ある意味で想像的な形相 *formae quaedam imaginariae*」とも表現し、なぜかプラトニズム（神的な精神内の *forma*）と関連づけて紹介していたりする。成立時期をさらに少しさかのぼり *Glossae* の『イサゴギー』註解 (*Glossae super Porphyrium*) を見てみると、普遍語の表示対象として表象像が論じられるのであるが、*effigies*、*figmentum*、*imago*、*instar*、*similitudo*、*simulacrum* などと用語を無闇に置き換えながら、やはり簡潔な紹介が難しい議論を展開している。

ところが、反対に『理解についての論考』よりも後に成立したと目される『イサゴギー』註解の *Glossulae* を見てみると、*Glossae* で表象論を展開した文脈と対応する文脈に表象に関する議論は見当たらない。

アリストテレスに『デ・アニマ』という著作があったということは知っていても具体的にそれを読む術がなかったアベラールが、表象という容易には御し得ない難物にどのように挑んでいったのか。さらに彼が手がかりとしたボエティウス、『命題論』註解』とおそらくは『哲学の慰め』をどのように継承したのか検討してみたい。

## 『命題論』 註解と動詞論の変遷

——プラトンからオッカムまで

北海道大学 古舘 恵介

言語学者のエミール・バンヴェニストは動詞を「完結した平叙的言表の構成に不可欠な要素」と定義している（岸本通夫監訳『一般言語学の諸問題』、みすず書房、1983年、148頁）。この定義はそれまでのヨーロッパの動詞論において主として提唱されていた二種類の定義、「動詞は過程を、名詞は対象を示す」という定義と、「動詞には時称があるが、名詞には時称がない」という定義を刷新するために提唱されている。ではアリストテレスの『命題論』に対する古代・中世の註解書は、平叙文を成立させる動詞に固有の機能について、何も言わなかったのだろうか。結論を言えば、ある時期までの『命題論』註解書はそれに十分な注意を払っていたが、やがてそれは忘れられていったのである。

バンヴェニストは動詞の二種類の定義の最初の提唱者を名指ししていないが、それはプラトンとアリストテレスである。プラトンは『ソフィステス』(261d-263d)において、名詞は事物を表示し、動詞は動作を表示すると定義した。一方でアリストテレスは『命題論』において、「動詞は時間を併示するものであり、その部分は全体から切り離されると何ものをも表示しない。またそれは常に他のものについて述語づけられるものの印である」と定義した。この定義も基本的には「表示」による定義である（厳密には時間の「併示」であるが）。しかしこの定義から始まる動詞論の言葉の端々からは、平叙文を構成するのが動詞の固有の機能であるという着想がうかがわれるのである。

後に『命題論』のラテン語訳と註解書を著わしたボエティウスは、『命題論』の中に見いだされる二つの着想、「表示による区別」と「平叙文を構成する機能」の両方を発達させるようなかたちで翻訳と註解をおこなっている。そしてボエティウスに限らずある時期までの解釈者たちは、動詞が「言明の力」(vis sermonis) や「命題の力」(vis propositionis) をもっているということを強調していたのである。

しかし時代が下ってトマス・アクィナスやドゥンス・スコトゥスの註解書においては、平叙文を成立させる動詞に固有の機能を、「力」ではなく「表示」の一種として理解するようになる。トマスの動詞論においても文を構成する機能への言及はあるのだが、その周辺の大部分をなす「表示」の議論の中に埋もれて目立たなくなっている。そしてすべての動詞の代表である動詞 est についてさえ、それは「現実性」あるいは「動作性」(actualitas) を表示するというのである。しかしこの時、すでに蓄積していた文の成立についての考察が影響を及ぼさずにはいなかった。すなわち、元来は動作・作用を表示していた actualitas が、文と実在する事物との対応そのものをも表示するようになったのである。

さらに次の世代のウィリアム・オッカムは『命題論註解』において、「動詞は構成の順序としては文の中で常に何かを前提する」と言っているが、平叙文を構成する機能を特に「力」と呼ぶこともなく、またその「力」に相当することがらを「表示」によって説明しようとしめない。そして動詞 est についても、単に「主語と述語とのある種の結合を表示する」と言うだけである。おそらくその理由は、オッカムが論理学の単位として採用したのが、『命題論』由来の「名詞」と「動詞」ではなく、『分析論前書』由来の「項」(terminus) だからであろう。