

現実と傾斜

今道友信

小 序

私は中世哲学の研究を大切なものに思ひ、それを推進する運動をともにして来てゐる者ではあるが、度々言ふやうに、中世哲学を専攻する者ではない。それゆゑ、中世哲学の公開講演を担当することは、本来、出過ぎたことであると思ふ。従来、すでに三度これをお引き受けしてゐて、これが四度目であるが、六十四歳となつた私には、或いはこれがこの学会に於いては最後の公開講演になるか、とも思はれるので、いつも厳肅な気持で発表をしてはゐたが、今回はそのいつもより更に気持をひきしめてお話し申し上げたい。

ここ十数年、私は自分の主な力を、体系的な思索として四つの部門、すなはちやうやく国際的に認められて来た *metatechnica*, *eco-ethica*, *urbanica* そして *calonologia* の完成に注いで来、また、日本の哲学的な論理を明らかにするといふ仕事を、右翼に反対しながらして来たので、中世哲学の文献は、ただ学生諸兄弟や若い学者の方々と学的交はりを続けるためにしか読んでゐないので、多くを語ることはできない。しかし、私にとつて極めて大きな問題、すなはち、「傾斜」についての思索をこの何年か続けて来たが、それについて示唆する所甚だ大きいものが中世哲学に存するので、これを提示し、論じてみたい。そして、それによつて、中世哲学研究に対して、幾つかの提案を試みるといふのが本論文の主旨である。それでは先づ、中世哲学史の時代区分としての三分法の

提案から始めたい。

谷間としてのスコラ哲学

中世哲学を表はすのに、しばしば、一般にスコラ哲学といふ呼称が用ひられてゐた。私はそれは間違つた非歴史的な呼称である、と思ふ。中世の一時期に、スコラ (schola) すなはち学院に於いて、いはゆるスコラ的方法で哲学が営まれたこともあつたが、それはむしろ、ひとつの小さな部分に過ぎない。中世を四世紀から十四世紀までの約千年とすると、その間を、教父哲学の時代 (四世紀から七世紀)、スコラ哲学の時代 (八世紀から十一世紀前半)、大学哲学の時代 (十一世紀後半から十四世紀) といふやうに分けるべきではないかと思ふ。今、この分け方について詳しい理由を述べるいとまはないけれども、周知のやうに、教父時代の終る頃の八世紀に、主としてカール大帝の文化運動を機に、スコラ (学院) が建てられ始め、宮廷の官吏養成や司教区の司祭養成や修道院の修道士育成などの目的に即し、七科の自由学芸が教育されてゐたのであるが、その中の dialectica は、上級になるとしばしば哲学であつたし、それらの前提のもとに考へられた神学は、例へばアンセルムスやペトルス・ロンバルドゥスの場合のやうに、極めて厳密な思弁哲学や論証方法論であつた。しかし、それら哲学的思索は、全体としては、むしろ、前代の教父時代の方が盛んであつたことは言ふまでもない。

また、十一世紀後半に、スコラ (学院) に対し、そこでは真理そのものの探究よりも、在来の知識が教へ授けられてゐるだけではないか、と不満を抱く自由な精神が大学を興し、そこに大学して俊秀が集まるやうになつた。研究者たちの組合乃至団体 (universitas) としての大学に於いても、真理の探究よりも、知識の応用を求め学ぶ人々が多かつたであらうことは想像に難くないが、しかし、そこでは少くも、新しい知識が求められ、真理への新たな探求が企てられてゐたことは確かなことである。それゆゑ、パリ大学の始まりであるとされるアベラールを始めとして、アルペルトゥス・マグヌス、トマス・アクィナス、

ボナヴェントゥーラ以下、中世哲学を代表する大学者たちが輩出したのも、大学に於いてであつたことは言ふまでもない。

さうなると、まさしく、教父哲学の時代、つまりスコラ以前、および大学哲学の時代つまりスコラ以後、といふ二つの時期に、中世哲学は大いに展開したと言ふことになる。その谷間に当るスコラ哲学の時代は、グラブマンが跡づけたやうに、スコラ的方法が考へられた時期であり、これがどのやうな形で大学哲学の時代に生かされてゐるか、といふことは、スコラ哲学を哲学として一般的に低くみるといふこととは別の問題である。十四世紀後半以後は、それならば大学哲学ではなくなるのか、といふ問ひも出されるであらう。しかし、今は中世にのみ限定して語つてゐるのである、といふことを先づ述べておき、しかも、極く一般的な指摘をすれば、フィチーノやピコ・デラ・ミランドーラのやうなルネサンス・ヒューマニズムを代表する十五世紀の哲学者は大学ではなく、別組織のアカデミア（学士院）を根城にしたのであり、十六世紀のエラスムスも、十七世紀を代表する哲学者デカルト、ホッブス、スピノーザ、ロック、ライプニッツ、パスカルの六人とも、大学教授ではなかつた、といふことは明らかにしておかなくてはならない。哲学が再び大学で育ち展開するやうになるのは、十八世紀後半のカント以後のことである。これらの事情の解明はこの論文の仕事ではない。

傾 斜

私にとって傾斜は哲学の重要問題である、と言つた。その説明から始めなくてはならない。最初に二つのことを註の代りに述べなくてはならない。先づ、傾斜は術語としてまだ定着してゐないし、外国語でどのような語をあてるべきか私自身が困つてゐること、次ぎに、本論文では三つの傾斜が問はれ、それが中世哲学の研究上意味があることが提案される筈である、といふことである。

問題は断絶と傾斜との比較から始めれば理解されやすいのではないか。私にとって、私の周囲に断絶があるのと傾斜があるのとでは絶対的な差異がある。

例へば、「法」といふ字は、水で四囲を包まれた庭園にあつて馬が逃げられない状況を表意し、そこから越し難いノモスとしての律法を意味する。すなはち、ここには庭園の制限とその外部の自由とは価値が異なるが、その異なる価値の間には、断絶があつて傾斜はない。断絶のあるところは飛躍しかなく、飛躍が成功するのは断絶が小さい場合のみであるから、断絶を感じさせる断絶は私に絶望を強ひるか諦念に追ひこむかの何れかである。価値と我々の現実の間に傾斜があるといふことは、これに反し、自己は歩み登ることができる、といふことであり、そこには登高の歩みの希望が残る。もとより、そこにはすべり降りる危険もあらうが、飛躍の失敗による一瞬の墜落死の恐怖はない。そこには、つまり、傾斜には人間の努力の可能性が許されてゐる。「法」の字が表はす状況は、それ以下への墜落はない代りに、それ以上の向上のない抱束の状態、アウグスティヌスの言によれば、sub lege すなはち lex の桎梏の下にある奴隸的状态に過ぎない。

形相 (イデアとエイドス)

存在論的構成をするに当つて、プラトーンは飛ぶことを選んだ。「そもそも、翼といふものが本来もつてゐる機能は、重きものを、はるかな高み、神々の種族の棲まふ方へと、翔け上らせ、連れ行くことにあり、肉体にまつはる数々のものの中でも、翼こそは最も、神にゆかりある性質を分けもつてゐる」(『パイドロス』: 246D7—10) (Πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μεταωρίζουσα, ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ. κεκοινώνηκε δὲ πη μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θεοῦ [ψυχῆ].)

このパイドロスの比喩は、プラトーンの飛躍の好例である。イデアは垂直に高かつたからそれを憧憬れる人間は、この現実を離れて高く飛ぶしかなかつた。多くの点で、プラトーンに較べると、はるかに現実的であつたアリストテレスも、すなはち、形相 (εἶδος) を第二実体と言つて、これを、第一実体たる σύνολον (形相と質料の合成体) としてのこの世の個物に内在せしめたところの

アリストテレースも、純粹形相としての神といふことになると、諸天体の上にある垂直の絶対的距離の向ふに置いた。かうなると、飛ぶことさへ不可能である。遠くからの観想として眺め思ふ (θεωρεῖν) ほか何もできない。

自らを傾斜そのものとしたキリスト

存在論的には、絶対的一者に対して絶対的断絶があるけれども、それが実存的に越えることのできない断絶に止どまらず、絶対者への宗教的な連続が或る時可能になつた。それはイエズス・キリストの媒介による人類の救いの可能性の提示であるが、それは理論的には断絶を埋める傾斜の設定なのである。ヨハネ福音書でイエズスは言ふ、“Et quo ego vado scitis, et viam scitis. Dicit ei Thomas: Domine, nescimus quo vadis: et quomodo possumus viam scire? Dicit ei Jesus: Ego sum via, et veritas, et vita.” (Joh. XIV. 4—6) (「我がいづこにゆくかを汝らは知る、而して汝らはその道を知るなり」トマス彼に言ふ「主よ、我ら汝のいづこに行きたまふやを知らず、而していかにしてその道を知ることゑんや」と。イエズス彼に言ひたまふ、「我は道なり、真理なり、命なり」と。)ギリシア語では次ぎのやうである。καὶ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω οἴδατε καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε. λέγει αὐτῷ Θωμᾶς· κύριε, οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις· καὶ πῶς δύναμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι; λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ. イエズスはかう言つて、自分が人々の歩む道であることを示し、現実からより高き者への傾斜が存在することになつたことを告げるのである。それは創世記廿八章のヤコボの梯子のイメージとも対立する考へ方である。そこでは次ぎのやうに録されてゐる。「時に彼夢みて梯子の地^{かけはし}に立ちゐて其の嶺の天に達れるを見、又、神の使者の其^{それ}にのぼりくだりするを見たり」(Genesis 28. 12)。梯は石に垂直に立つてゐる。といふことは、天使が昇降するだけの梯であつて、歩幅の小さい人間は飛ばなくては上れない梯なのか、重みのある人間が上るために傾きかける抛りどころの何もない梯なのである。これに反し、イエズスは自らが人々の ἡ ὁδός (道) である、と言つたのである。それは、そ

の上を歩めば、天の方向に、すなはち絶対的価値の方向に至りつくことのできる傾斜なのである。今や、人間の前には、断絶ではなく、傾斜が生じたのである。それゆゑ、イエズスは「飛ぶ (*ἀναπετόω*)」といふ動詞は使はず、「歩む」(*ἀκολουθεῖν, περιπατήση* *Ιοη. VIII. 12*) を用ひる。教父たちはそのことに敏感であつた。彼らは、存在論的にはプラトーンのイデアの離在を継承したが、実存論的にはイエズスを継承し、道の傾斜を確保する。そのことを少し精しく見てみよう。そのためには何をテーマとして選べばよいか。断絶と傾斜とが問題になるのは、憧憬か強制かによつて、ひとつの決断が迫られるときである。決断とはひとつの行為を選択することにほかならない。それゆゑ、*προαίρεσις* (選択) を考へよう。

古典的選択

選択が自己の執るべき手段の選択であり、その手段選択によつて自己の道徳の意味づけが定まる、といふことの限りでは、プラトーンもアリストテレスも差異はない。従つて、その点について、より明確に述べてあるアリストテレスの *προαίρεσις* についての考へを辿ることにならう。

アリストテレスは、行為の三段論法を叙べるに際して、次ぎの三つの重要な事項を指摘してゐる。

1) 行為の目的は自明的であり、それは大前提に於いて定立される。例えば、医者は患者を恢すといふ目的を自明的に立ててゐるし、人は利益を得ようといふ目的を自明的なものとして立ててゐる。

2) 行為の倫理的質は、それゆゑ、目的の如何ではなく、目的を実現せしめる手段選択によつて決定せられる。それは小前提を場とする。

3) 手段選択の規準は、*ῥᾶστα καὶ κάλλιστα* すなわち (最も容易に目的を実現するといふ手段の効果性と、それが最も立派であるといふ価値認定) であり、手段としての実効性は手段の妥当性として当然であるが、大切なことは、手段を選択するに際して、最も立派な手段を選ばなくてはならないといふこ

とである。換言すれば、*προαίρεσις* (選択) によつて何が生起するのか、と言へば、i) 先づ、自明的な目的に適した手段が選ばれ、それによつて、ii) 行為の倫理的形相が決定され、iii) そして、行為者の倫理性が問はれるのである。

このやうな *προαίρεσις* の論は、古典ギリシア哲学の道徳的省察の集大成をも兼ねた独特の成果である。ここでは、ひとつひとつの行為の度毎に、その都度、手段が具体的に選ばれなくてはならない。そして、それがその都度、倫理的価値を示す普遍概念としての徳のエイドスに合致してゐるか否かが問はれるのであるから、そのやうな形で、決断としての選択には、イデアへの精神の飛翔が企てられてゐるかと思はれる。これは断絶の倫理である。道の傾斜をえた教父たちは、これをどのやうに考へたか。

選択対象の転換

手段を選択する、といふことは、換言すれば、「いかに行為すべきであるか」を考へることである。そして、初期のキリスト教徒にとつては、この問ひはもはや問題にはならなかつた。何故ならば、一切を愛を以て行ふならばよいとイエズスは教へたからである。それは、律法学士がイエズスに「師よ、律法に於いて大いなる掟は何れぞや」と尋ねたときのイエズスの答へは、“ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου. αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή. δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν.” (Matth. XXII. 34-38) (なんぢ心をつくし、精神をつくし、思ひをつくして、主なる汝の神を愛すべし。これ大いなる第一の誠命^{いましめ}なり。第二もまた、これにひとし。おのれの如くなんぢの隣人を愛すべし。律法全体と預言者とは此の二つの誠命^{いましめ}に拠るなり。) これは、一にも二にも愛こそが掟なのであり、従つて愛を以て事を行へばそれがよいことなのである。

アレキサンドリアのクレメンスは、それゆゑ、*Τοσοῦτον καὶ ὁ πλοῦτος ὄργανον ἐστὶ, δύνασαι χρῆσθαι δικαίως αὐτῷ* 「富もまた道具であり、それを正し

く使ふこともできる」(*Τίς δ σφζόμενος πλούσιος*; 『富める人はいかにして救はれるか』 14.3) と述べ、この世の一切のものは言はば心の道具 (*ὄργανον*) に過ぎず、従つて隣人愛によつてあらゆる手段は聖化せられる、といふことを暗示してゐる。それゆゑ、*προαίρεσις* の自由、選択の自由の対象は目的に対する手段に関りはしない。手段は人が愛をもつてさへみれば自ら定まるであらうし、聖化される筈である。選択 (*προαίρεσις*) の自由の問題は、このやうにして、手段についてではなく、むしろ、行為の目的の場面にある、と言はざるをえない。「人は隣人愛を以て何を存在の領域にもたらすべきであるか」「人は神への愛を以て何を存在の領域にもたらすべきであるか」といふ新しい問いが、*προαίρεσις* の課題となる。すなはち、選択は手段にではなく、目的に関はることになつた。確かに、キリスト教徒に於いては、目的は単純に願望 (*βούλησις*) によつて見^{みまかひ}境もなく自然的に立てられてはならないものであつた。このやうにして、*προαίρεσις* の次元は、古典ギリシア哲学に於けるやうに行爲の主体の手段選択といふ事象産出過程の態度決定にあるのではなく、行為の終局にまで、つまり、その結果としての客観的存在者にまで及ぶことになる、否、本質的には、そのやうな所産的事象にのみ関はる。

事象の産出

ニュッサのグレーゴリオスは、この伝統に立脚してゐて、知性的な神秘主義の名著と言はれる『*Περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως* (モーゼの生涯について)』に於いて、選択に関して注目すべき考察を果たしてゐる。彼は言ふ、「万有は変化し、もとの自己と等しいままのものではなく、絶えず或る状態から他の状態に生成変化が行はれ、而もこれはよりよい状態に向かふか、より悪い状態に向かふかのいずれかなのである (*πάν τὸ ἐν ἀλλοιώσει κείμενον οὐδέποτε αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ μένει, ἀλλ' ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίνεται πάντοτε, πρὸς τὸ κρεῖττον ἢ πρὸς τὸ χεῖρον ἀεὶ τῆς ἀλλοιώσεως ἐνεργουμένης*)」(*Gregorios Nys. Περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως* PG. XLIV 328 A)。確かに、我々も決して常に同一の状態にあるわけではなく、

我々が自ら経験によつて明らかに知る通り、現在の我々から更に新しい事態が生じる。従つて、象徴的に言ふならば、「我々はみな何らかの意味で、それら刻々と生じる新事態の父である (*Ἔσμεν ἐαυτῶν τρόπου τινὰ πατέρες*).」(*Ibid.*, 328 B)。これら我々の子供、すなはち、我々が生み出す新しい事態とは、「我々の個人的な選択 (*προαίρεσις*) に基いて生じたものである (*ἀπὸ τῆς ἰδίας προαίρεσεως*)」(*Ibid.*, 328B)。すなはち、選択によつて生じるものは、自己の徳の変化であるよりも、事態の変化、それがいかに小さくとも、世界の変革なのである。選択は、それゆゑ、手段選択なのではなく、行為の結果何が生起するか、といふ心的態度で、存在者としてそこに呼び出されるころのものに対して責めをもつ。選択は、それゆゑ、ここでは道德の課題であるよりも、先づ歴史の課題とならなくてはならない。そして、この新しく生じたものによつて、世界の歴史の状態が変はるからである。しかも、この変はるといふことは、前にもふれたやうに、世界がその状態を、その変化によつて、幾らかでも、善くなるか、悪くなるかが決定せられて来る、といふ道德上の価値論的省察が必然的に導出されるが、かうして、我々は、よりよき、より高き生に歩み着く可能性をもつてゐる。(*ἐπὶ τῇ ἀστείστερα γενήσει παρελθεῖν*)。しかし、このことは同時に、より悪しき世界への降落を意味する。ここに自己を中心として傾斜が意識されてゐる。このやうにして、グレゴリオスに於いては、歴史と道德の一致が、*προαίρεσις* を軸とした傾斜に於いて可能となるのである。このやうにして、人生自体が傾斜としての緊張の中に歴史に位置づけられる。この傾斜は歩むといふ語を自然に使はしめる。ヨハネス・クリュソストモスにもその語は使はれてゐる。

歴史の形成

飛ぶところには回帰はあるが、歴史はない。断絶を飛び越すとき、足跡は刻まれないからである。傾斜を歩むとき、その足跡は傾斜面の上に刻まれる。ギリシア教父に於いて意識された個人的実存の歴史とはまた違つた意味で、傾斜を歩むイメージはラテン教父の中にも独特の歴史を形成せしめた。

イエズスの告げた「我は道なり」といふ語の力は、アウグスティヌスに於いても、「我に従へ」といふ教へそのものが、キリストの道を歩む (ambulo) こととして理解された。彼は選択すなはち liber arbitrium を論ずるに際し、聖パウロの書簡を引いて選択が歩くことであるといふ。Et si quid aliter sapitis, et hoc vobis Deus revelabit. Verumtamen ad quod pervenimus, ut idem sapiamus, et in eadem permaneamus regula. パウロはそのフィリポ書Ⅲの 15—16 で「もし、何事かにつき、汝らの別に思ふところあらば、神はこれをも汝らに啓示し給はむ。されど、われらはわれらのすでに達したるところに基づき歩まざるべからず」と言ふのをアウグスティヌスは全部引いて、「まことに、われわれがすでに到達してあるところに基いて歩むことによって、われわれのまだ達してゐないところにまでもいづれは到達しうでせう」(Aug., *Gratia et liber arbitrium*. 1.) と述べる。我々がすでに達してあるところとは、啓示に基づいた教義の歴史的進展の結果明らかとなつた共同の理解の高さやそれによる徳の高さをも言ふ。すでにアウグスティヌスの時代には、奴隷制度はなくなりつつあつた。それだけ、愛の歴史は或る高さまで、我々としては、つまり複数一人称としての人間としては、展開しえてゐたのである。それゆゑ、前述の、ギリシア教父に於ける個人の προαίρεσιςを軸とした世界歴史の傾斜は、今や世界歴史の傾斜に於いて位置づけられる個人の選択 (liber arbitrium) といふ形で、一種の逆転した姿で見直されて来る。換言すれば、ギリシア教父に於ける傾斜が個の実存を絶望に陥れる断絶ではないところの道の傾斜の開拓の可能性、すなはち個人的な選択が少しづつ開拓するところのもの、すなはち、上り斜面か下り斜面かの決定者ともなるべき産出さるべき個別的事態を目標としたのに対し、ラテン教父は、そのやうな個人的な προαίρεσις の integrate された人類の全体傾斜の中で見直された個人選択の問題である。このやうに考へるならば、はるか後代にデカルトを嗤つたガサンディの言つたこと、すなはち、ambulo ergo sum (我歩む、ゆゑに我あり)こそはまさしく事実なのである。それゆゑ、アウグスティヌスは、詩篇註解に於いて、non abiit (歩まず)、non stetit (立た

ず), *non sedit* (坐らず) といふ動詞に殊更注目して, 誘惑のきざしも歩むことに始まることを告げてゐる。まさしく, いかにか歩むかがいかに実存するかであり, *ambulare*こそは個人的人間の *esse* になるのである。

しかし, 世界歴史の傾斜面を展望すれば, そこには様々の栄枯盛衰があるので, その上では多くの事物も歴史的存在として勢ひや力の消長があり, それをアウグスティヌスは聖書に倣つて「*Et mane quippe in eis factum est et vespera* (朝と夕とが作られてゐる)」といふのである。ここにエンテレケイア (*ἐντελέχεια*) を頂点とする古代の生物学的な傾斜線とは異なつた劇的変化の複雑な傾斜線が, 例外的な偶然的なものとしてではなく, 必然の事実として意識されてゐる。

そのとき, 例へば, 衰へたものも生じ, 栄えたものも生じるが, その衰へたものへの憐れみの愛が常によいのか, 栄えるものへの讚美の愛が常によいのか, すなはち, 愛と言つても *boni amores et mali amores* が, すなはち, 善い愛と悪しき愛とがあつて, それぞれによつて善い *mores* (行為の集積, 風習) と悪い *mores* が生じることを忘れてはならない。そして, このことは, また, 初期キリスト教およびギリシア教父の, この点に於ける *optimismus* すなはち, 愛が手段としてありさへすれば, それで行為は善になる, といふ考へ方の欠点をつくことになる。

このやうにして, 異なつた *mores* が生じるにつれて, それへの異なつた対処の仕方やそのための, または純粹に知るための, それらの *mores* (風習) の記述が必要になるので, したがつて, ここに歴史記述が要請されて来る。それはすでにアウグスティヌスその人から始まつてゐたが, オローシウス以降の人々の *historiographia* (歴史文書) や *annales* (年代記) の, また, そのための学問の時代が始まるのである。それは記録の集成となる。

歴史の傾斜

記録の集成とともに, その内容の一致や相異が問題となる。つまり, 事実につ

いての記述の差ではなく、記述された事実の説明についての差が問はれる。それは、帰するところ、考察の差にはかならない。換言すれば、そこで問はれるのは、現実そのものの傾斜なのではなく、現実としての傾斜に対する考察が現実^にに適合してあるか否かの問題なのである。そこには、考察の生命が言語によつてある以上、現実としての傾斜に対する言語の一致不一致の問題が生じてあることを知らねばならない。すなはち、存在論的傾斜に対する言語の一致不一致が問はれてある。そこでは、言語が現実のやうに傾斜して悪を述べてみれば真正なのであり、現実とは異なつて真正を述べてみれば、その言語は誤謬に傾斜してあることになる。すなはち、或る人が悪への傾斜を *mores* としてゐた場合、歴史的記述としては、そのやうにその人の悪への傾斜に即した言語が現象しなくてはならず、そこに何らかの配慮によつて、悪への傾斜的降落とは違つた言語的記述がなされるとすれば、たとひ、それが言語すなはち思索の表はれとして真正であるとしても、言語すなはち記述の表はれとしては誤謬に傾斜してあることになる。ここに、はじめて傾斜は道としての救済論的可能性とは異なつて、道の歩み方、否、道への態度決定としての生の傾斜、すなはち、あのキリストそのものである傾斜を上^にに歩む成果としての *boni mores* (上への傾向) と、それを歩まず、下への傾向 (*inclinatio*) としての *mali mores* が明瞭に区別される。そして、それとともに、それを記述する言語が記述として正しいか否かといふ言語的傾斜の問題が生じる。このやうにして、救済のための存在論的可能性としての道の本質と考へられた「傾斜」といふ概念は、認識論的に見直されたとき、真正に対する逸れとしての傾斜、真正に対する逸脱といふ一種の否定的な概念に化するほかないのである。

かうして、アウグスティヌスに於いては残存してゐた存在論的傾斜の救済論的概念が、その歴史哲学から、「従来の歴史書や年代記の記録すべてを調べ、戦争の重圧や病気から来る亡び、飢饉の悲惨、……(自然の猛威——地震、洪水、火山の爆発などがあげられてゐる——)……尊属殺害や恥づべき行為などによる悲惨に至るまで、過去の時代に溯つて研究」(*Orosius: Adversus paga-*

nos historiarum libri 異教徒反駁の史書 P. L. XXXI 667—9 林 健太郎・澤田昭夫編『歴史学の歩み』216頁以下に河井田研朗の抜粋訳文がある)してキリスト教の知られてゐなかつた時代の惨状を記述したオローシウスの歴史学に移行するにつれて、言語の不適確といふ負の概念に化してゆく。といふのも、自ら「勤勉な研究者ではあつても想像力の鈍い人間である」と自覚する彼は、明らかな事実以外は言語化しない、といふ態度を守り続け、悪や惨劇をそのままに告げ、知りえない所や理解しえない所は欠落を敢へて辞さないのであつた。それゆゑ、第三ポエニ戦役の原因はわからない、と述べてゐて、これは年代記作成者の精神である。この伝統は、リシェール (Richer), アド (Ado), また典型的年代記と言はれる『De gestis rerum Francorum (フランク人行録)』を著したエモワン (Aimoin de Fleury) を経てジルダース (Gildas) の『ブルトン人の歴史』をもとに『イギリス教会史』をはじめ、ミーニュ版で XC 巻から XCV 巻まで六巻に亘つて書いた尊者ベーダの著述方針にも残つてゐる。『歴史書五巻 (*Historiarum libri quinque*)』の著者ラウール・グラベール (Raoul Glaber) に至つては、天変地異の微細な事実をも余すことなく記録している。

このやうに『年代記』史家が、亡びに傾斜した事実のみを書かざるをえない時、それがいかにこの世の現実としても、それに即した記述をすれば、必然的にその言語記述はすべて亡びに傾斜せざるをえない。それゆゑ、それに対する反動のやうにして、言語の亡びへの傾斜を、キリストの用意した道としての救ひへの傾斜に変換するために、すなはち、零度よりも地獄の方向に傾きを示す傾斜を、逆に零度よりも天の方向に傾きを示す上への傾斜に転換するため、ここに言語の自己浄化としての聖人伝 (hagiographia) が出現することになつた。その緒をなすものは、すでに四世紀のセヴェールス (Severus) の手に成る『聖マルティヌス伝』であるといふのは大方の考へであるが、これは手法としては古典ギリシアの英雄や賢人の像を以てカトー (Cato) を飾らうとする古典ローマの文人キケローの踏襲に過ぎず、キリスト教の聖人を主として古典ギリシアのカテゴリーで語らうとしたものに過ぎない。これに反して、九世紀の

『Vita Caroli Magni (カール大帝伝)』はエインハルドゥス (Einhardus) によつて書かれ、そこでは他人の悪意に対する王の側の忍耐強い歩みが、そのままキリストに従ふこと、すなはち、傾斜としての道を歩むこととして称へられてゐる、と見ることができる。

このやうにして、世界はたしかに一つの大きな傾斜として見られるとき、それは何に対しての傾斜なのであろうか。スコラの時期の偉大な神秘主義者に関して問題となつた visio mundi (世界直観) か visio mundi archetypi (世界原型の直観) かの裁定はともかくとして、世界の傾斜は不動の神の創造原型に対しての傾斜であることとしか言へないであらう。さうして、この時期の歴史的記述は、いづれも自己が傾斜であることを自覚してゐない。スコラのひとつの特色は、この傾斜の意識の欠如である。

言語の傾斜

我々が提出した傾斜といふ概念は、教父時代の哲学がギリシア古典哲学と異なるものであることを如実に示すものであつた。教父時代が終末に近づくとともに、存在論的、救済論的性格を喪ひ、事実への言語の合致か否かといふ認識に於ける逸脱に変はる、といふことが述べられ、そこにスコラ時代の歴史学が成立したのである。ここには、まことに奇妙な逆説が成り立つ。といふのは、人間のなす事実はしばしば悪であり、完全ではないから、それを正確に記述する言語は悪を語り、不完全を語ることであるが、それこそよい言語として真正であり、従つて、悪の語られる悪しき言語が真実であり、真正なのである。それは言語そのもののもつ悲劇的宿命なのであろうか。およそ、真理が事実と合致する言語であると見られる限り、自然の記述は、自然の一切がはかないものである以上、はかないものであり、歴史の記述は、歴史が悪に汚されてゐる以上、汚れたものであり、真理は、このやうにして、はかなく、汚れた言語といふことになりはしないか。それを象徴するかのやうにして、或る写本 (Bamberg Q. VI. 30) には次ぎのやうな文章がある。「Eloquentia ipsa eadem est, que dicitur

loyca」(雄弁そのものは論理学と言はれてゐるものと同じである)。このラテン文でイタリックになつてゐる語は、言ふまでもなく quae および logica が本當なのである。しかし、もし、発音されてゐる通りに書かれるべきであるとすれば、que と loyca と書かれなくてはならなかつた地域は多かつた。従つて、文字が言語の現実の発音を記述するのである以上は、本来の正字とは異なつて音声に傾斜した表音性をもたざるをえず、従つて、誤字が真実である、といふことになる。ここで文字は先程までの考察に於ける言語の象徴であり、発音の状況は歴史的事実の象徴と見ることができよう。

そして、実際に雄弁が論理学と同じであるとすれば、それこそ、現実の語りそのことが思考の方法そのものなのであるから、そこには vox (声) と conceptus (概念) の区別もなく、およそ権威の語る歴史的な語であれば、すなはち、真理となる筈である。権威の伝統の言表が歴史の課題となるとき、そしてその当の言表が論理そのものであると見られる限り、すでにそこには権威的言表としての言語に対しては思考の無力が認められており、原理的には権威の発言の矛盾対立に面すれば、徒らに狼狽するか、好悪に依るしか態度を示しえない状態であつた。そこには、聖書が神の言語であり、従つて論理であり、人類の歴史である、といふ形での、言語・論理・歴史の三位一体が、無条件に拡大されて、人間の立場からする人間の世界の考察にも妥当するかのやうに思ふ空気がある。そこには、論理の宗教的傾斜が無意識の裡に生起してゐる。歴史の記述を求めたための言語の傾斜は、このやうにして、ひとつのカオスに陥つた。歴史は、mores を知らうとする。それならば、求めらるべき真理とは果たして何なのであろうか、それは mores そのことの実事ありのままの記述的真理なのであろうか。その考へがカオスに陥つた今、考へ直してみなくてはならない。

言語的傾斜の是正

歴史学の対象としての生き方や習俗であるところの mores について、アペラールは次ぎのやうに言ふ。「Mores dicimus animi vitia vel virtutes quae nos

ad mala vel bona opera pronos efficiunt. (Mores と我々が言ふのは、我々を悪業や善業に傾けしめるところの精神の悪徳や徳のことである)」(Abaelardus; *Ethica seu Liber dictus: scito teipsum, prologus. P. A. Opera II. p. 594*). すなわち mores とは徳と悪徳との綾なす人間の精神的次元である。それは、しかし、全体として我々を善業や悪業に傾けしめるものとして、我々が提出して来た概念「傾斜」に関する形容詞 pronus を作用の説明として喚起してゐる。我々は、それゆゑ、傾斜をその名詞形 pronum と呼べば、見事にラテン語で言い当てることになるであらう。pronom は具体名詞としては坂である。そして、これこそ、教父時代にニュッサのグレーゴリオスが選択を考へた際に我々が暗示したイメージであつた。人生は大きな坂なのであり、その坂での喘ぎの現実を知ることによつてのほかは、この坂を登りつめた頂きに輝く神を知ることにはならない。そのことはアベラールの言葉では、「more creaturarum de deo loquimur (すなはち、被造物——人間の mos によつて神を語ることになる (*Theologia Christiana*, III) のであるから、mos すなはち傾斜そのものが神を語るための場なのである。といふことは、傾斜としての歴史は決して学問の目的ではなく、神を思ふための階段に過ぎないのである。

そのことは、哲学に於いては、哲学史をどのやうに見るか、といふことにつながる。アベラールは、pronus (傾きの) といふ語を使つたすぐ後に、負への傾きを pravus と言つてゐるやうに、哲学上の過去の文献の中には、いかに権威に出づるとしても、上への傾斜に有意義なものと「下への傾斜 (pravitas)」に属するものがある筈である。かうして、彼の『*Sic et Non* (肯定と否定)』に於いて、相互に異なるのみならず、時には反立する聖人たちの言辭 (Sanctorum dicta non solum ab invicem diversa verum etiam invicem adversa videantur) がある場合に、いかにすべきかを次ぎのやうに述べて、哲学史上の言語的傾斜の是正を試みてゐる。詳しいことは別の論文 (「スコラ学」堀米庸三編『岩波講座西洋中世 2』所収、「中世の大学」堀米庸三編『革新の十二世紀』所収) に於いて論じたことがあるので、ここでは列挙するに止どめたい。

(1) Scriptura (書物) の損傷や写し違ひがないか否かを調べて見る。(2) Re-tractatus (再論) の際に著者自らの考へ方を述べて学説を少しづつ改めてゐることはないか。(3) 当時主題に関し、禁止令が出てゐるか否か、といふやうな外的社会的事情を調べる。(4) 単語や文章が多義性をもつことに思ひを致して、意味論的周縁まで一致点を探索してみる。以上の四つの文献操作を試みた上で、尚、一致が求められない場合、(5) 両命題を比較して論理的に強い方を採る。それでも、双方の主張は合はず、しかも論理的妥当性についてみても、同一である場合は、どのやうにすべきであるか。予言者や使徒のやうな権威でさへ、人間として誤謬からまぬかれることはないと考え、(6) 自分の理性の限りをつくして思索することが必要である。

このやうにすることにより、同一問題に対する哲学史上の言論の対立といふ pravitas としての pronum は、観念的に解決の道は開かれてゐるが、そのことは、真理そのものへの論理的階段が坂としての傾斜につけられ、問ひによつてその階段を幾つ上ればよいかは異なるが、それにより、真理への道が開かれてゐることである。すなはち、このやうにして、真理そのものの同一性に合はない差異性と反立性とは、それらが逸脱 (Pravitas) としての傾斜であるとして、pronom (坂) としての傾斜の上りの方向に是正されてゆくのである。それは理性の場の構築であると言ふべきであらう。それこそが、前代のスコラ時代の歴史学とは異なる学問、すなはち、「歴史学とともにキリスト教的神学の目」(G. Söhngen, *Einführung in die Theologie* 序文) と言はれる哲学を再興した大学の人アベラールの業績である。

場の傾斜

アベラールが理性のための場をひとつの上方への傾斜として設定しえたのは何故であらうか。アベラールは傾斜を設定したのではなく、上りにくい傾斜に石段を設定したに過ぎない。歴史の対象としての mos がすでにして傾斜であつたことを想起しなくてはならない。

それでは、何故、歴史は傾斜なのであるか、と問うて見なくてはならない。そこには、「我は道なり」といふ、すでに述べたあのイエズスの語を再び引用してはならない。あの道としての傾斜は、神学的な啓示として、プラトーン・アリストテレース的断絶に対して与へられたものであり、教父たちがそれをよすがに、傾斜の倫理学と歴史哲学を展開したのであつた。今、我々の問ふのは、その傾斜が何故歴史として、*mos* としてあるのか、といふことである。言はば、世界が何故傾斜であるか、といふことである。

ヘルズのアレキサンデル (Alexander Halensis) は神の遍在の秘密を問うて、それは「神があらゆる場所にあることではなく (*non quod sit in omni loco*), あらゆる場所が神をとらへようとして神のもとにある (*omnis locus ei adsit ad eum capiendum*)」(Alexandrus, *Summa Theologica* 1.1) (今道友信「存在の傾斜」, 中山・有働・箕輪・今道編『中世の哲学者たち』所収) と言つてゐる。神は場所にとらへられるやうな物的な存在ではないから、神の遍在とは、むしろすべての場所が神をとらへようとして自己を神の方に向かつて伸ばしてゐるといふ形而上の上昇傾斜をなしてゐる。すなはち、キリストが「我は道である」と言つたのは、この世のすべての場所が神へと向ふ傾斜をなしてゐることの確認を示したことなのである。しかし、たとひ、すべての場所がそのやうに神に向かつて傾斜であるとしても、そして人がそれを道として辿るにしても、傾斜の頂点から人は神にゆけるものなのか否かはまだわからない。神が我々を拒めば歩みは空しい。

神の傾斜

アレキサンデルは詩篇百三十九篇の解釈を通して神的傾斜を語る。それも前掲の論文で私は述べたことがあるから、結論を引くに止どめるが、その詩篇は神の遍在を歌ひ、神が天と海のはてと地の底といふ三つの場所にある、と告げてゐる。それぞれの場所は神に向けて傾斜し、その見えざる手をのばすにちがひない。しかし、神が拒めばそれも空しい。アレクサンデルは、この三つの場

所に神があるとは、場所が神のもとに傾斜してゐるだけではなく、神がまた場所に向かつて手を差し伸べてゐることであるといふことを、次ぎのやうに言ふ。神は三つの存在の在り方をしてゐる、すなはち「essentialiter, potentialiter, praesentialiter (本質的に、可能的に、現前的に)」神は存在するのである。天に於いて神は本質的にあり、海に於いて神が力(virtus)として可能的にあり、地獄に神はゐないと言はれるが、地獄があるといふことそのことで神は営み (operatio) としてそこにも現的に在るとしなくてはならず、このやうに神の存在があらゆる場所に下に向けて傾斜してゐることを忘れてはならない。これは恵みの傾斜である。

人の傾斜

神すらも傾斜をもつ。この世のものは神を求め、神に倣ふのである以上、存在者はすべて傾斜をもつのではないか。我々は、今まで、場所の傾斜を考へ、傾斜を坂としてのみ考へて来てゐたが、神の傾斜を介して、今や傾斜は存在の傾斜として考へられなくてはならないところに至つた。

そのやうに考へてみると、我々の術語「傾斜」を用ひれば、たしかに存在者は傾斜をもつといふのが、アリストテレスの生物学的考へであつた。すべての生物は、γένεσις (生誕) に始まり δύναμις (可能態) から ἐνέργεια (現実態) に進展し、ἐντελέχεια (完全現実態としての ἀκμή) に達して以後はやがて φθορά (消滅) に帰する。それは三角形または梯形 (台形) をなす傾斜線を内含する。

しかし、φθορά (消滅) は直ちに θάνατος (死) であらうか。このやうに考へてみると、トマス・アクィナスが『アリストテレスの形而上学註釈』の Liber VII, lectio 5 で述べてゐることは極めて大きな問いを提出すると言はねばならない。彼は言ふ。人は死すべき動物ではあるが、人 (homo) の humanitas (人間性) は pro tanto (全体としては)、人間と全く同じではない (non est omnino idem cum homine). Quia importat tantum principia essentialis hominis et ex-

clusionem omnium accidentum. Est enim humanitas qua homo est homo. (何故ならば、人間性といふ概念は、ただ人間の本質的原理だけを取り入れるのであって、個人の生に入つて来るところのあらゆる附加的なもの、偶然的なるものを排除してあるからである。それゆゑ、人間性とは人がそれによつて人であるところのものである。) Et ideo homo significat ut totum, humanitas autem significat ut pars. (それゆゑ、人間は全体を意味するが、人間性は部分しか意味しない。)

これは重大な問題を内包する文章である。偶然性や附加的なものの中に於ける決断こそがその人間をその個人として成長させるものである。そこには、動物としての人間が人間性として普遍的に迎る傾斜線、換言すれば、人間が人間といふ動物として迎る動物としての一般的傾斜線のほかに、また人間といふ種として迎る種的傾斜線のほかに、人間は個性の総体として、それら一般的傾斜線から断絶した自己の実存的傾斜線があつて、それを個々の人間が創造してゆかなくてはならない。その場が神の傾斜と出あふ歴史の傾斜面である。

結 語

以上のやうに見て来ると、傾斜を自覚し始めた教父哲学は、古典哲学に負ひつつもそれとは全く違ふ思索の展開を始めたものであり、スコラ時代はその傾斜自体に没頭して傾斜を忘却した時代であり、再び傾斜を価値論的、形而上学的に自覚した時代としての大学哲学時代がある、といふやうな中世哲学の時代区分もできるやうに思はれる。しかし、より重大なことは、*primum* としての傾斜が、アベラールやアレキサンデルやトマス・アキナスの哲学の主要問題として伏在してゐたことの発見であり、また、それが、神の傾斜、事物の傾斜、人間の傾斜、場の傾斜、歴史の傾斜、言語の傾斜といふやうに多面的に問題を有し、単に中世哲学史の問題ばかりではなく、我々の思索の間ひとして我々に迫るものを中世哲学の研究が与へるといふことである。