

不明な人物が考えられている、としています⁶⁾。

以上のように見て来ますと、オッカムとクザーヌスとルターという三者が、清水氏と藺田氏がその要旨に記されている「唯名論」、「神秘主義」、「フマニスムス」という三つのキー・ワードで示されるであろうような、太いきずなで結ばれていることが明らかです。それではこれから、この互いに関係を有する三者について、われわれの本日のテーマ「中世における〈ことば〉」に定位して、どのような提題がなされるか、清水氏と藺田氏のお話を大きな期待と共にお聞きしたいと思います。

註

- 1) Reinhold Weier, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther* (Trier 1967), S. 8.
- 2) Fritz Hoffmann, *Entwicklung und Harmonisierung — Zur Stellung des Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblem*, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* Bd. 12 (Mainz, 1977) S. 82ff.
- 3) Hoffmann, *Ibid.* S. 82ff.
- 4) Nicolaus Cusanus, *Compendium* (Opera Omnia XI-3) C. I.
- 5) Weier, *Ibid.* S. 60; 204.
- 6) Weier, *Ibid.* S. 207.

提題

オッカムとルター
——あるいは論理学者と十字架の**ことば**学者——

清水 哲郎

本提題は中世後期の「ことば」理解の一断面を提示しようとするものである。すなわち、(1)オッカム主義ないし中世後期の唯名論に代表される論理的言語理解はいかなるものであったか、(2)マルティン・ルターはそれを〈十字架の神学〉の立場からどのように批判したか、を分析する。

1 中世後期の論理学的言語理解

中世哲学の言葉理解は文法学と論理学において基礎づけられる。そこでは結局言葉は「世界を記述する」という働きをするものとして理解されていた——この点をまず検討しよう。

論理学は議論、議論を構成する命題、さらにその命題を構成するものとしての項辞 (terminus) を扱う。このうち項辞の諸性質の分析は中世論理学のひとつの特徴として知られる。オッカムによれば項辞 (少なくとも独義語 (categorematicus)) は表示 (significatio) と代表 (suppositio) という働きのない機能をもつのであった。代表は個々の命題——それは真偽値を持つという仕方の世界に関わる——を構成する際的主語・述語項の性質であって、項辞は、少なくとも真なる命題においては、世界の側にある何か (個体) を指すという仕方世界に関わっている。つまり主語が指すものを、述語も指しているという場合に命題は真となる。ただし「世界の側にある何か」には項辞自体——オッカムにおいてはそれは概念、音声、文字という三つの次元にまたがって存在するものであった——も含まれる。こうして命題が真あるいは偽という仕方世界に関わるのは、それを構成する諸項辞のうち主たるものが、世界内の存在者を指す (代表する) という仕方世界に関わることと表裏一体である。また表示という働きは、個々の命題から独立に項辞が帯びている機能であるが、これは結局このような代表作用において項辞が、項辞自身ではないものを指す (つまり個体代表する) 場合に、指し得る対象との関係において理解される。

ただし、「世界内存在者を指す、ないし表示する」という点については、「だからといって代表ないし表示の対象が世界内に存在するとは限らない」という但し書きを、オッカムの唯名論の特徴として付け加えなければならない——この点を以下で論じる。

《代表》さて「熊が出た」と誰かが言うのを聞けば、我々はそれを理解する。それが真である時、「熊」は実在の熊個体を代表して (指して) いる。しかし我々はどの熊個体だと分かるわけではない。ただある熊のことを指しているのだと了解している。それが個体を代表しているということである。

次に様相命題について考えると、「吸血鬼は存在し得る」は命題であって真か偽かである。つまりこの命題は世界について語っている。命題が世界と関わる以上、その構成要素である項辞「吸血鬼」も世界と関わっていることになる。それが「代表」と

いう働きである。しかしここで非現実の可能世界を考えて、そこには吸血鬼個体が存在すると考えられているのではない；こう言って、私は〈単に可能な存在者の個体領域〉を認める存在論にコミットしないオッカム解釈を採っている¹⁾。では世界内には吸血鬼個体の存在領域を置かないとするとどうなるかという：「吸血鬼は存在し得る」と言うのを聞いて、「吸血鬼が存在する」という命題が真となることがあり得、その際には世界内のある個体を指して「これは吸血鬼だ」と言えることになる。理解するのである。これがこの可能命題において「吸血鬼」が個体を指している（注意せよ；「し得る」ではなく「している」なのだ）ことにほかならない。こうして結局、様相命題を事例にとってみても、代表という機能は「これがこれを指す」という場ではなく、「聞いてわかる」という場で理解すべきだということになる。

《表示》次に表示について触れよう。以上のように個々の命題の構成要素としての項辞の代表作用を理解したうえで、同じ項辞を、個々の命題を構成するものとしてではなく、それとして単独で考えた場合に、〈表示〉という働きについて考えることになる。

項辞が何かを表示する働きについては、ある文脈では項辞の表示するものはその項辞が個体代表し得るものの総和であるとされる。しかし私たちは「この項辞はこれとこれを代表し得るから、これとこれを表示している」などといちいち枚挙することはできない。むしろその項辞が聞く者の内に理解の働きをもたらすことが、その記号としての機能であり、このようなこととして表示作用も考えられるべきであろう（cf. OPI, 9, 60）。では「ひと」と言われて、あるいは言って、何が分かるのだろうか。少なくとも我々はそれは何らか個体的存在者であると分かる。それが個体を表示するということなのだ。

また「吸血鬼」について語る可能肯定命題において、既に述べたような仕方では、「吸血鬼」は個体代表している。そこで「吸血鬼」は単独でもなにかを表示している。私たちは聞いて分かるのである——もしそれが存在するとしたら、それは人や猫と同じような個体的存在者であろうことを。これが「吸血鬼」が個体を表示するということである。こうして、「吸血鬼」は個体を表示するが、しかし世界の側のどこにも、対応する吸血鬼個体は見出されないということになる²⁾。

さらに、オッカムは存在不可能なものの事例である「キマエラ」について、これにも表示の働きがあるが、個体代表はしないとする。ここで「キマエラ」の表示作用に

つについては、個体代表し得るものを表示するという仕方の表示とは別の表示が考えられている(OP I, 96, 27-35; 286, 9-20). すなわち、例えば「非存在者」という否定的ないし除去的名称は「存在者」という肯定的名称が表示するものと同じもの(=存在者)を、ただし肯定的にはなく否定的に、表示する。同様に、キマエラの名目的定義を「山羊と牛から成る動物」とすると、「キマエラ」は「山羊」および「牛」が表示するものと同じもの(=山羊と牛)を表示する(ただし、代表はできない)。これは要するに次のようなことだろう。「非存在者」という語を、私たちは「存在者」を思い浮かべ、次に「存在者ではない」とそれを打ち消すという仕方、いわば〈打ち消しつつ思い浮かべる〉という仕方で理解している。同様に「キマエラ」という語で「山羊であり(つまり牛ではなく)、かつ牛である(つまり山羊ではない)」と山羊と牛のそれぞれをいわば〈立てては打ち消しつつ〉思い浮かべる。これが「キマエラ」の表示作用であり、「キマエラ」は、存在するものおよび存在可能なものとは別の、存在不可能なものを表示するわけではないのである。

以上をまとめるならば、言葉の記号としての働きについてはもっとも一般的には「なにかを認識にもたらず *aliquid facit in cognitionem venire*」(OP I, 9, 60) ことと言えよう。つまりこれが「表示する」ということである。言い替えれば「聞いて分かる」という場面を離れて、「これはこれを表示する」と、ただ言葉と世界内現実存在者との間に成り立つ関係として語ることはできない。

こうして代表にせよ表示にせよ、項辞と世界の側にある諸個体との間になんらかの対応関係をつけるという仕方で、これを理解するのでは不十分なのである。従ってまた「世界を記述する」ということも、同様の但し書きを付けて理解しなければならないだろう³⁾。

このような但し書きを伴いつつも、中世論理学のなかで、言葉は世界を記述するものとして了解される。そして、もう一言付け加えるならば、世界を言葉で記述した上では、そのことばの場において、世界についての他の記述の是非が吟味され得、また発見され得るとオッカムは考えている⁴⁾。その吟味は「記述に矛盾を含まない限り、あらゆることを神はできる」という観点からなされる。つまり、記述されたことば間に成り立つ原理として、矛盾律が基本的となるのである⁵⁾。

2 ルターの十字架のことば学

ルターのことば理解はその十字架の神学の文脈のなかで語られる。それは結局、言葉の世界を記述するものとして単純に理解することへの批判であった——この点を次に指摘したい。

《論理学への批判的言及》ルターは『反スコラ神学討論』(1517)において、中世論理学とその手法に対する拒否の姿勢を各所に見せている。例えば様相論理における *sensus divisus* と *sensus compositus* という区別を予定論に適用しても無駄だとい (W I, 225), 「『論理的でない神学者はおそろしい異端だ』とは、おそろしい、異端の発言だ」と一般に反撃し、代表理論や三段論法を三位一体に適用することに反対し、普遍を携えたポリュフィリオスなどいなかった方が良かったとする (W I, 226)。しかし、ルターはただやみくもに論理学を排斥しているわけではない。

2-1 逆 説

ルターの十字架の神学がもっともきれいに語られる『ハイデルベルク討論』(1518)は、「神学的逆説」(*theologica paradoxa*) と称する諸論題から成るが、逆説という形式で世界を語らざるを得ないところに、ルターの世界認識が論理学と衝突する基本的な点がある。

論題 3. 人の業は常に立派で善いと見えるが、おそらくは死に到る罪である。

論題 4. 神の業は常に醜く、悪しく見えるが、実は不滅の功績である。(W I, 353)

ここに「Aと見えるが、実は非Aである」という世界把握のあり方がある。〈逆説 *paradoxa*〉と称するその記述形式は、「Aでありかつ非Aであることはあり得ない」という記述の原則に対峙している。矛盾律を原則として、見えるところに定位するのは *intellectus* だとされる。これに対し、逆説的記述をもって、見えるところと共にその背後に隠れた真実を認識することは *conspectus* という用語で特徴づけられる。神は人の行為の見かけだけでなく、その心を見抜くと言われる際の、その神の眼差しは *conspectus* であった (W I, 356)。また人が自己の罪を認識する際の認識も、隠れた神の認識も、*conspectus* と呼ばれる (W I, 356; 362)。 *conspectus* という用語はラテン語聖書から採用したものだが、ルターは例えば神の認識に関して、ロマ書 (1: 20) を援用しつつ、これに *intellectus* と対比的な意味を込めるのである。

論題 19. 神学者と呼ばれるのに価するのは次のような人ではない。すなわち、神の見えないところ——造られたものを通して理解された——を見る者ではない；

論題 20. そうではなく、神の見えるところと背後——受苦と十字架を通して見られた——を理解する者こそそう呼ばれるに価する。(W I, 354)

論題 19が描くのは「栄光の神学」と呼ばれる道である。それは人間の認識を越えた(見えない)神を理解した上で、直視しようとする。その際の道は「造られたものを通して」と特徴づけられる。それはまず被造物を認識し、それとの対比において神を理解しようとすることを指すと共に、自らの行為によって神にまみえる位置に到ろうとする道を指している。これに対して論題 20において語られる「十字架の神学者」が理解するのは、「神の見えるところとその背後 (*visibilia et posteriora Dei*) とを *conspicere* する」という神認識のあり方である。それはひとつには、十字架のキリストを見、そこに現れている醜さ、弱さを見つつ、それと共にそこに隠れた神——人を救うわざを今やなしつつある神——を見る道である。またそれはひとつには、自己の罪の認識において、自己が減びに価する者であることを思い知らされるという受苦において、今や私を裁こうと私に迫ってくる義の神という現れの背後に、隠れた神——すなわち実は私を慈しみ、私を救済しようとしている神——を見る道である。

以上の限りでは、ルターは言葉を世界を記述するものとして使うこと自体を拒否しているわけではない。そうではなく、世界は単純に記述できるものではないとして、矛盾律の単純ないし素朴な適用に反対している。もちろん、アリストテレス「詭弁論駁論」(5-2)に由来して、中世論理学は「ある観点のもとにかくかくであることと、端的にかくかくであること (*secundum quid et simpliciter*)」という区別を知っていた。したがって、「Aと見えるが、実は非Aである」という命題自体が真である可能性を語ることもできた。ルターが提起しているのは、従って、目下のテーマとなっている事柄に関して、世界は単純ではなく複層的な構造をしていること、あるいは、人間の現行の語彙によっては、世界を逆説的な仕方ではしか語れないということである。

2-2 善悪の逆転と混在

次に以上で指摘した逆説の構造を、さらにルターの奴隷意志論から分析する。

《善いと思われているが悪である》「論題 21. 栄光の神学者は悪を善と、善を悪と言う。十字架の神学者はあるがままの事態を語る。(W I, 354)」——このように指摘するときに、ルターは、どのような用語を使って、いかに事態を記述するかを問題にしている。論題 21はルターの初期奴隷意志論と密接な関係にある。栄光の神学者の「善を悪と、また悪を善とする」という評価は論題 3, 4の「……と見える」結果をもたらす。

ルターは「善く見えるが、実は罪である」と言って、通常我々が理解するような偽善を指しているのではない。そうではなく、むしろ我々が本当に立派だと敬服するような、例えば愛の行為を指している。修道士が心から熱心に人々に奉仕する、神に奉仕するというときの彼の行為について「立派で善いと見えるが、じつは死に到る罪だ」というのである。なぜか？—そのときその修道士は、そのような行為を通して神に受け入れられるものとなること、いわば天国に到り、神を享受することを目指しているからである。「神を見るに到ることを求め、神を何物にも勝って愛する行為をしようとして、何が悪い；それこそ善いことではないか」と栄光の神学者は言うであろう。ルターは答える：「それは結局は自分の幸福、自分のものを追求することだ；だから悪だ」と。生まれながらの意志は自分の幸福を追求するという方向にしか働かないということを、この時期のルターは「奴隷意志」と呼ぶ。

このようなわけで、既に指摘した逆説ないし現れと隠れという複層構造は、人間が自分の善悪の基準に従って判断した「善い・悪い」が、実はその基準がそもそも誤っていることによって真実を逆転したものだということに由来する。

《善くかつ善くない》奴隷意志論はもう一つの仕方で逆説に繋がっている。それは十字架の神学の道を歩んで生きるキリスト者においてなお、*voluntas* と *noluntas* (意志と反意志とでも訳しておこう) が共在 (混在) していることから、「Aであり、かつAでない」という事態が成立するという仕方である。すなわち、真のキリスト者といえども、地上にある限り悪へ向かう意志 (自己のものを追求する反意志) からまったく自由になることはない。このことをルターは「善を行って罪を犯さないような義しい人は地上にはいない」(伝道の書7:2;)の解釈として提出する。ルターはこれを「義しい人は善を行っているまさにその際に、罪を犯してもいる (W I, 367, 2)」という意味だと主張する。「義しい人」とは十字架の神学の道によって、信 (*fides*) という仕方で隠れた神を認識した人である。自己の善を追求する奴隷意志が徹底的に砕かれた後に、それとは逆方向に働く意志とし信が芽生えている。それにもかかわらず、なお自己のものを追求する反意志は残っていて、なにか善いことをしたと思うまさにその際に働いている。こうして、義しい人の善い行為に際しても、意志と反意志とが混在しているということになり (W I, 367, 24)、「義しい人の行為も、神への敬虔な畏れによって、その義しい人自らによって死に到るものとして畏れられるのでなければ、死に到る罪である (論題 7 W I, 353)」という逆説が提起される。

さて、ここにあるのは、「Aと見えるが、実はAではない」ではなく、むしろ「Aであり、同時にAではない」という逆説である。ルターはこれが少なくとも表現上は矛盾律に反していることを意識しておよそ次のように論じる（W I, 370）。

論理学者は言う：「同一の行為が神によって受け入れられ、かつ受け入れ拒否されるものであるということは有り得ない。なぜならもしそうなると、同一の行為が善くかつ善くないということになってしまうから」。すると十字架の神学者はこう答える：「では君の説に従えば、人は裁きを畏れ、かつ同時に憐れみを期待するということは出来ないことになってしまうが、それでいいのかね？だからわたしはこう言う：すべての善い行為は受け入れられ、つまり受け入れ拒否されないとともに、反対に、受け入れられず、受け入れ拒否されるものである」。行為が神に受け入れられるのは、「受け入れるに値しないものを憐れみによって無視することによってだ」。神は「端的に受け入れ」たり、受け入れなかったりするわけではない。そもそも「神が端的に受け入れる行為」という言葉は人間が想いの中で造り出したものであって、現実にはあり得ないものである。そういう用語を使って、「受け入れられるか受け入れられないかのいずれかだ」とするのは適当でない。

ここには神の判断の仕方は「端的によいかわるいか」を判断するものではなく、積極的な働きかけ、つまりある部分が無視したり、善いと看做したりするものであるという考えがある。これは言葉をめぐるルターのもうひとつの論点として次に改めて指摘しよう。

2-3 働きかけることば

《看做し、創り出すことば》論題 28の「神の愛はその愛の対象を見いだすのではなく、創り出す」との主張のうちにも、ことばの働きについてのルターの理解がある。この論題は「罪人は美しいが故に愛されるのではなく、愛されるが故に美しい」と説明される（W I, 365）。ここで「あなたは美しい」という語り掛けは、事実の記述ではなく、美しいと看做す行為であり、さらには相手を美しく創る行為であると解すことができる。既に述べた、人の善悪の混在する行為をみて、悪い面を無視し、「よい」と看做す神の判断も、このような文脈で理解すべきであろう。

《働きかけることば》「AはBである」と語ることが、事実の記述ではなく、事実を創り出す行為であるという場面は、書かれた言葉を読む際に、読む私はその言葉から世界についての情報を得るのではなく、語り手の私への語り掛け、働きかけを受けて

いるのだという理解に通じる。実際ルターは書かれた神の言葉をそのようなものとして読むべきことを主張する。

すなわち、『キリスト者の自由』(1520)において、ルターは、聖書あるいはキリストの福音のみが内なる人にとって必要だという。その聖書は「戒めと約束」(8; W VII, 52) とからなる。ことばを戒めと約束として受け取るということが、世界を記述し、情報を伝えるという言葉の機能とは異なる機能を言葉の核心にあることとして見ることである。このことは、次の点からも裏付けられる。同書においてルターは、ピリピ書2章の「キリストは神のかたちであった……僕のかたちをとり、人の姿となった」を引きつつ、パウロはこのように語って聞き手に対して勧めをしているのに、ある人々はこれを理解せず神性と人性の話にしてしまった、と非難する(26; W VII, 65)。これは神学者たちがことばをもっぱら事態を記述するものとして受け取り、神学的議論の材料として使っていることへの批判である。だが、ルターに従えば、聖書のことばは何が正しい教理であるかを記述するものというよりは、むしろ読み手に対する神(ないし著者)の語り掛け(働きかけ)である。いわば現れとしての書かれた言葉のうちに、語り手が隠れているのである。このような神の働き掛けによって結果するのは、罪の認識ないし裁きの神の認識であり、さらには隠れたあわれみ深い神の認識であるが(これらが「戒めと約束」ということばに集約されている)、これらの認識はいずれも *conspectus* と呼ばれていたことにほかならない。

このようにしてルターの言葉理解は彼の十字架の神学に伴い、これと表裏一体のものである。本提題の標題でルターを「十字架のことば学者」(*Philologus crucis*) と呼んだのは、このような意味においてである⁶⁾。

おわりに

ルターのことば観はスコラ学者のそれを根本的に否定しているような口調で語られるが、実は、記述という現場で形成された中世論理学の言語観を土台として、その上で言われていることだと評価すべきであろう。それは丁度、彼の奴隷意志論や十字架の神学が、中世(後期)の思想の枠組みを土台にした上で、それを根本的に批判するものとして提出されていることと平行的である。

註

本文中の引用は、オッカムについては Franciscan Institute 版全集、またルターについてはワイマール版全集に従っている。

- 1) ただし、この点に関しては、例えば A. J. Freddoso (Ockham's Theory of Truth Conditions, in *Ockham's Theory of Propositions*, 1980) はそういうコミットなしの解釈を提出し、M. M. Adams (*William Ockham* 1987. vol. 1, 408ff.) はそれを半ば認めたが、なお有力な複数の研究者がこのようなコミットを認める方向を主張している (P. V. Spade, C. Panaccio は筆者に対し口頭ないし手紙にてこの見解を表明している)、という研究状況にある。
- 2) 以上の点については、詳しくは拙著『オッカムの言語哲学』(1990)を参照(特に第 1, 2, 5章)。
- 3) では、どのように同様に「記述する」ということに但し書きを付けるか、については改めて論じる必要があるだろう。「この記述は世界の側にあるこの事実に対応している」といえるものではないということは認めるとして、さらにオッカムないし中世論理学に即してどこまで進めるかは問題である。ここでは(次節で論じるように)、少なくともルターが受けとめた中世論理学は「先立って在る事実を記述する」と言えるような記述理解をしていた、と言うにとどめたい。
- 4) より詳しくは拙論「オッカムにおける方法としての論理学」(リーゼンフーバー他編『中世における知と超越』創文社刊1992年 307—324頁)を参照。
- 5) このころ以降中世論理学のなかで *insolubilia* と呼ばれる命題——「今わたしは嘘をついている」など——をいかに解くかがトピックになったのも、ことばの場にこの原理と相入れない要素が混入するのを防ぎたいという志向からではなかっただろうか。
- 6) ただし、「十字架のことば学」という用語自体はルターのものではなく、ハーマンのものであるが、ここではハーマンの主張に関係なく用いている。

提題 N. クザーヌスにおける *Idiota* の立場と〈ことば〉

菌 田 坦

I

「中世哲学における〈ことば〉」という本シンポジウムの統一課題も、15世紀の思