

# 文化の出会いと受容

—ラテン・ヨーロッパにおけるマイモニデスの歴史—

ヴォルフガング・クルクセン

ラテン中世の精神生活は、カロリング朝**ルネサンス**とよばれる画期的時代に始まる。この時期における決定的な出来事は、一つの**受容**、すなわち擬ディオニュシオスの受容である。それはエリウゲナの著作に衝撃をあたえて、権威となった。12世紀は、一つの精神の出発する時代であり、あらためてルネサンスの名でよばれている。アリストテレスの受容は13世紀以前に起っているとしても、その時期を13世紀に置くことに議論の余地はないだろう。この時代には、アリストテレスのテキストのみならず、アラビヤ圏のアリストテレス的思考そのものがヨーロッパに流れこんでおり、こうした全般的動きを名づけて、われわれはルネサンスと言うのである。画期的なこの時期がこのように呼ばれるのは、ルネサンスという表現が、すでに存在しているものを再び採りあげること、他の場所ですすでに行われていることを新しく採りあげることが強調する表現だからであって、この時代の**受容性**にアクセントを置いた表現である。それは、過去の見解を中世的思考の主要な特徴と考えることであり、中世それ自身の自立性の否認を意味する。われわれはルネサンスというこの呼称に反対する必要もないし、また私はこれに批判を加えるつもりもない。私にとって重要に思えるのは、13世紀におこった明白な受容過程のまさしくその範囲内で、**自発性**のモメントを引きだすことである。この受容は、外部から無理に入りこんできたプロセスなのではなくて、実は受け入れる側の一つのアクティブな態度そのものなのである。

ラテン・ヨーロッパにマイモニデスが与えた影響の歴史は、上述の観点  
を明らかにし、広く歴史を通観して、乏しい証言にもかかわらず十分これ

を説明してくれる一例であると思われる。こうした基本的事実は、すでに周知のものであり、この問題に関して、私は過去数回の講演および出版によって自分の解釈を明らかにしてきた。ここでは、掲げた主題の視点の下に、要約的な見通しを立てたうえで、二三の補足と修正を試みたい。

1. マイモニデスの最初の影響が現われるのはオーヴェルニュのギョームである。彼は、その著作『律法について』のなかでモーセの律法に関するマイモニデ斯的解釈を用いているが、ここではマイモニデスの名を挙げてはいない。問題はその典拠であるが、パリ写本に含まれる著者不明の論文で、『寓話と教訓について』という表題を与えられているものが出典と考えられる。この論文は、疑いもなくラビの手になるもので、「あるローマ人」の希望にそって1223年ないし1224年に書かれており、そこにはマイモニデスの『迷えるものへの導き』からとった長い本文が引用されている。またこのローマ人は、私の推定では、ギョームの友人で、フランス特使枢機卿かつトゥールーズ大学の後援者なる人物が考えられる。事実関係に対する如上の解釈が正しいとすれば——私はそれが整合的であると主張するにすぎないが——われわれはここに極めて興味深い一つの状況に直面する。すなわち、ここにいるのは、旺盛な関心をもってユダヤ人から解釈学的見解を聞こうとする高位聖職者であり、アリストテレス的思考をもったマイモニデスを高位聖職者に伝えるラビであり、ラテン語への翻訳にたずさわって聖書引用を逐一ヴァルガータと照合した（それが実情である）キリスト教聖職者であり、さらに、随所で情報をまちうけつつ、それを直ちに使いこなす学殖豊かな司教である。事実の経緯がこのようであったとして、こうした経過のうちに感じとれるものは、活発で開放的な雰囲気である。

『迷える者への導き』の完全な翻訳が成立するのは、それほど後のことではない。「ラビ・モーセ」という名称——例のラビを今後はこのように呼ぶ——が最初に現われるのは、古くクレモナのロランにおいてであり、

恐らくは1236年であろう。先に発表した私の見解は、ここで訂正されなければならない。なぜならクレモナのロランのその引用に私は気付かなかったからである。その後マイモニデスが引用されるのは、1240年、クレモナのモネタがカタリ派およびヴァルド派に対して書いた『スンマ』においてであり、さらにアルベルトゥス・マグヌスの場合には、彼のパリ時代初期、およそ1242年頃から引用が現われる。クレモナのロラン、クレモナのモネタ、アルベルトゥス・マグヌスの三人は、いずれもドミニコ会士であり、彼らの属するこの教団は、時代の先端をゆく学問研究をその生活の基本内容としており、ここに改めて気付く点は、何よりもまず護教的そして宣教的意図であろう。若い人々は、まさにこのような教団をこそ信頼しえたのであろうし、一方、教団の側も、批判的考え方をする者のもつ積極的な面を承認したのであって、上掲の三人の場合にも、このことは明白である。

専ら以上のような理由から、『迷える者への導き』の翻訳成立の場所いかんの問題について、私はフランス南部を折にふれて指摘してきた。ロランは一時期ここで活動していたし、モネタはこの地域に所在する諸宗派について書いている。また、フランス南部にはラビの僧団があって、彼らは、アル・カリシのヘブライ訳によって『迷える者への導き』を読み、それに関して論争しているが、このヘブライ訳は、ラテン語テキストの原本である。さらにまた、この書物を禁止し燃やそうとして、あるグループは、ドミニコ会のキリスト教異端裁判所を襲ったという確かな事実も知られている。このようなドミニコ会士が、同時にこのテキストの積極の意味に気付いていたなどということは、まったく考えられない事柄なのだろうか。

卓越した専門家、G・セルモネータの見解によると、そのようなことは考えられない、少くともありそうもない事柄である。セルモネータはラテン訳成立の本来の場所をイタリアとしているが、その理由の第一は、イタリアのユダヤ人のあいだではヘブライ訳マイモニデスはよく知られており、確実にイタリアに存在したイブン・ティボンの草稿のみならず、アル・カ

リシの草稿さえ知られていたからであるが、第二には、セルモネータが興味ある文書を発見したことが、むしろ大きな理由となっている。その文書とは、一つはヘブライ＝ラテン術語辞典であり、一つはより重要なもの、つまりキリスト教神学者とラビの間の論争を記録したヘブライ語文書(1260年)である。後者においては、今われわれの当面しているラテン訳の質の問題が関係してくる。当然のことながら、以上のことだけでは、問題のラテン訳テキストがイタリアで成立したことの証明にはならず、その点では、フランス南部・ドミニコ会士のもものと認めたい私の立場と変わりはない。ただ、この問題は何か新しい証拠が出ない限り解決されないとする点、および、これはさほど重大な問題ではないとする点で、私はセルモネータとまったく同意見である。重要なのは、セルモネータの発見がまさしく上述の観点、すなわち「受容」の問題に関わること、これであり、私はその立場から彼の発見に触れたのである。

問題は、ここで、一方的に受け入れるのではなくて、一つの接触によるまったく相互的な経過という形で明らかになってくる。極めて印象的な点は、論争する代弁者同志が、人格的な討論をつくして、相互に自己の立場を伝達しあっていることである。この場合、重要なのは、話す者が互に異った精神世界の代表者・代弁者であり、他方の思想的に優れた点を互に受け入れようとしていることである。マイモニデスは、やがてラテン語に翻訳され、物珍しい異邦人としてではなく、まさにユダヤ教を代表する者として現われ、ユダヤ教は、翻訳の正確さに気を配る前述のラビによって代弁されるのである。キリスト教側の対話者も、ラビをかかると役割のものとみなしている。そのことは、単にセルモネータ文書の中のキリスト教側対話者だけではなく、同時に、ラテン語『迷える者への導き』をユダヤの証言と認める神学者たちにもあてはまる。かくして、この受容は**文化の出会いの前兆**である。

われわれは、さしあたって一つの翻訳を問題にしているにすぎないから、

文化の出会いといった言い方は、決定的な経過に対して言われることで、今のところ大げさな言葉のようにみえる。したがって当面は、この翻訳のうちに、ただ単に受けいれているだけではない翻訳者の自発的働きを認めることで充分であろう。これは証拠のあることであるが、この翻訳者はラビと共同で仕事をしており、ラビは時に秘かに訳語を教えたようである。翻訳者は、適切なラテン語に表現できない箇処では、比較・対照したり、あるいは要約し、短縮したりしている。彼はまたアル・カリシのヘブライ訳テキストをこえて、イブン・ティボンのテキストや、さらにアラビヤ語原典にも依拠したようである。しかし、この点はより特殊な研究を必要とし、しかもアル・カリシのテキストは15世紀の写本が一つ保存されているにすぎないという事情もあって、極めて困難な問題である。この翻訳者が、翻訳とは別に、あるいは覚え書きの形で、本文批判を残している可能性もないわけではない。

いずれにせよ、この翻訳そのものから明らかになることは、この受容がいわば選択的であった点である。しかし一般に、ラテン・ヨーロッパは翻訳されたものだけを受けいれ理解したという事実が何を意味するのか、これはさらにもう一度根本的に吟味してみてもよいだろう。そもそも外国語が学ばないものだとするなら、一体ラテン語は最初どのように習得されたのだろうか。また後のフマニストたちは、どのようにしてギリシャ語を学んだのだろうか。誰もがつねに言葉を学んできたのであって、そのようなごく普通の意志が学ぶ手段や制度を自然に発展させたのだろうか。翻訳されたものだけが影響を与えるということ、一体これは何を意味するのか。おそらくそれは、我がものにしようとする意志を証明する。我がものになったものだけが妥当するからである。と同時にそれは、やはり出合おうとする意志をも証明する。なぜなら翻訳を必要としているのだから。このような見方からすれば、この「受容」は、すなわち自己意識ないし自己主張であり、ラテン的なもののもつ固有の文化形態を歴史的に肯定するもので

ある。

2. 以上のほかに言及すべきものとしては、『迷える者への導き』の完訳とほぼ同時期のもので、それとは独立に、同書の一部つまり序論と第二巻・第一章を含むものがある。このラテン語草稿の表題は『物体でもなく、物体において能力であるものでもない祝福されたる唯一の神の書』となっている。このテキストは私が数年前に出版したものであるが、アルベルトゥス・マグヌスはこのテキストを知っており、またアルベルトゥスより数年若いフランシスカン、ブリュッゲのヴェルターもこれを引用している。それ以後、このテキストは稀に引用されることはあっても、おそらくアルベルトゥスやブリュッゲとは無関係であろう。したがって、この草稿は大きな意味をもつものではないが、ただ次の二点を立証している。すなわち第一に『迷える者への導き』の翻訳は決して偶然の出来事なのではない、つまりラビ・モーセは時代を眺望する位置に立っていることである。第二は、私が受容の選択性と呼んだ事態である。このテキストはマイモニデスの著作からその一部を選んでいるわけであるが、その部分は、マイモニデスがアリストテレス的世界把握の原理を25のテーゼに要約し、さらにこれらのテーゼにしたがい4つの「方法」で神の存在証明を論じている箇処である。この草稿は、アリストテレス理論の明晰で理解しやすい概略であるとともに、教授法上の観点からも極めて使いやすい要約となっており、アル・ファラビ以来アラビア人のあいだで模範とされるに足るものであったと想像される。

かくして、このラビは今やユダヤ教の代表者なのではなく、むしろアリストテリズムの代弁者なのである。このことは、このラビを最初に読んだ人々、アルベルトゥスやクレモナのモネタによって、彼が「ラビ・モーセというある哲学者」と紹介されていることとも矛盾しない。アルベルトゥスは、おそらく詳しいことは何も知らないまま時に言及するその他のユダ

ヤ人学者と並べて、このラビにはっきり「哲学者」の地位を与えている。しかし哲学者という表現を抽象的に理解してはならない。哲学者という言葉は何よりもまずキリスト教思想と一線を画するものである。単なる理性に依拠する思考に反対して、つねに啓示の真理とその限界に関わるのがキリスト教思想である。アルベルトゥスの場合には、この間の距離は明瞭であるように思われるが、このラビの場合、神学的テーマに関しては殆んど問題とされていない。

このことは、個々の主題において歴然と現われてくる。例えば天使論において、アルベルトゥスはマイモニデスの自然学的理解に批判を加えているが、また預言論においては、アルベルトゥスは自然的予見の考えを適用するのみで、マイモニデスの聖書解釈学的な意図を知らない。トマス・アクィナスの場合は事情が異なる。マイモニデスは、この主題に関して徹頭徹尾、聖書解釈学者であり、したがって神学的レベルに立っているが、トマスの場合も同様で、預言論を旧約律法の解釈に強く引きよせており、かくて再び聖書解釈学者である。二世代後には、マイスター・エクハルトが同じ意味でこのラビにより接近し、聖書の読みとりに関して決定的位置を占めることになる。このユダヤ神学者——仮にそう呼べるとして——は、まさにかかる神学者と認められる。

もちろんアルベルトゥスが、このラビの「哲学者」を特に強調するのは不当ではない。なぜなら、それによってアルベルトゥスは一つの明確な判定に関わったからである。マイモニデスは、實際上たとえ『祝福されたる唯一の神の書』という部分訳から引用されたにしろ、つねに逍遙学派の大家として引き合いに出された。彼は「アリストテレス受容」の流れのなかでアル・フェラビ、アヴィセンナ、アヴェロイスに比肩される。ユダヤ人ラビがこのような枠にはまらない場合、およそキリスト教の領域においてラビに発言のチャンスがあるかどうか、それはおそらく問うまでもなからう。しかしそれでもキリスト教文化は、つねに確かに、ユダヤとともに生

きてきたのであり、ユダヤの精神はヨーロッパの内部に存在して充分活動し続けることができたのであって、旧約聖書に対する共通の関係はつねに確かなものとして存在したのである。そして実はマイモニデスによって始めて、ユダヤの声はキリスト教文化のなかで明らかになるのである。彼が「哲学者」として受容されるということの核心は、まさにその点にある。アリストテリズムは、マイモニデスの与えた影響の基盤である。

この基盤の上でマイモニデスは、やがて「ヘブライ人哲学者」として認められることになるが、だからといって、それは、アリストテレスの好もしい、ないし優れた註釈家としてでもなければ、アリストテレス派に属する者としてでもない。彼は同時に啓示を信ずる者でもある。つまり彼は、世界に関するアリストテリズムの学的理解と、世界の時間性や創造について聖書の述べることを調和させているはずである。この課題が単なる境界設定あるいは相互否定の問題として捕えられるのではなく、むしろ積極的な同等化の問題となるとき、私はこれに**総合**という言葉を用いる。アリストテリズムの制約の下で、この決定的問題は「世界の永遠性」への問いという形をとり、合理的論証という方法でこの問題を解決することが要処となってくる。

ラテン圏におけるマイモニデスの与えた影響の歴史のなかで、その中心をなすのは、上の主題である。すでに指摘したように、**クレモナのロラン**は律法論の一節でマイモニデスに依拠し、『世界の年代的古さについて論ずる書』によってそれを語っている。**モネタ**はこの問題に関するマイモニデスの議論を伝えている。同様に**アルベルトゥス・マグヌス**も彼を引用している。オックスフォードにおいては**ヨークのトマス**が、その著『叡知的なるもの』（1260年）のなかでこの問題をマイモニデスと密着して明らかにし、逐語的に彼に従っている。周知のように**トマス・アクイナス**もこの設問ではラビに負っている。最後に、マイモニデスの影響のうち、さほど明確でないものについて触れたい。J・コッホが本文批判した版において



指摘しているように、エギディウス・ロマーヌスもその『哲学者の誤謬』（1270年）のなかでアリストテレスの世界把握を批判し、マイモニデスが『迷える者への導き』で展開した原理を援用している。かくの如くしてマイモニデスの問題処理は盛期スコラ哲学に確かに「受容されて」しまったと言えるであろう。

しかし、ここに受容されたものが単純な踏襲でないことは容易に理解される。もともと、この問題はマイモニデスによって始めて持ちこまれたのではなく、それ以前から存在していたし、マイモニデスの解答もそのまま容認されたわけではない。マイモニデスの答えが明らかにするのは、世界の永遠性ならびに時間性に対してはそれぞれに合理的論証が提出されるのであって、そのいずれもがアリストテレスの文脈からは証明されない、あるいは単に証明可能であるにすぎない、ということである。時間的な世界の創造について啓示論が問題に決着をつけるのは、神からの積極的伝達による。したがってアリストテレスの学問を、世界のそれ自身で認識可能な本質（つまり世界のうちに含まれた本質）についての合理的陳述という意味で受け入れることはできるが、その場合もちろん制限がつくのであって、神の積極的働きは、世界ならびに世界に固有の働きに対して事実的限界をたてる。そのとき、神そのもの及び啓示によって知られる神の働きは理性の地平には入ってこないで、あいかわらず未知のままに、明確な事実として現存するだけである。そしてこのことが理性に対して独立の場を可能にする。理性の合理性が本質的モメントに制限され、それを超えては有効ならざるものと規定されるかぎり、理性の場は、再び神の事実的働きかけにむかって開かれているのである。

キリスト教的解答は、あくまでこれとは別である。これに対するアルベルトゥス●の問題処理は、この世紀中葉に支配的な見解として典型的なものである。彼はアリストテレスの証明に対するマイモニデスの批判を称賛しながらも、彼にとって決定的なことは、啓示がさらに一步を進めるのを

許す点にある。世界創造の時間性は、やはり啓示の前提の下に論証されるが、啓示の特色は単なる積極性にあるのではなくして、むしろ理性を増大させる点にある。トマス・アクイナスの解答も当面マイモニデスのそれに似ているように見えて、この点で決定的に訣別する。トマスにとって核心は、ただただ世界の「被造的存在」と「永遠的存在」とが一致しうるか否かという問題にある。神が永遠なる世界を創造しうるなら、世界の始源の問題は積極的に、言い換えれば啓示を根拠としてのみ答えられるであろう。これは、本質認識の積極的制限によって問題を未解決のまま残しておくマイモニデスの主張とはまったく別のものである。逆にトマスのそれは、かかる本質の透徹した認識そのものからの必然的帰結であって、神の積極的働きは、制限するものとして、もはや認識に矛盾するのではなく、かえって自由に措定するものとして要請的に現われてくる。

かくのごとくマイモニデスは、彼の与えた影響の歴史の中心において、教師であるよりはむしろ提題者なのであって、彼と共に討議が進められてゆく。この討論での関心は、ユダヤ教ならびにキリスト教の領域に問題が共通するかぎりでは、もっぱら**総合**という課題に一定される。したがって、総合という課題が積極的意味に解されず、問題を構成する要素の一方において一面的に解決される場合には、マイモニデスもキリスト教思想家には受け入れられない。かくしてボナベントゥラやその弟子アクワパルタのマテウスにおいては、このラビの引用は見られない。これとは逆の方向、つまり所謂ラテン的アヴェロイス主義や異教的アリストテレス主義の場合にも事情は同じである。ダキアのボエティウスの、この問題に関する極めて詳細な著作『世界の永遠性について』はマイモニデスに言及していない。ボエティウスにとって彼は「律法にしたがって論ずる者」の一人であり、それで無視したのかもしれない。

マイモニデスがラテン・ヨーロッパに与えた影響の歴史を限定する諸要因は、それゆえ、彼自身のうちではなく、彼を受け入れる読者の側にあ

る。しかしだからといって、受容されたものの中には、あらかじめ自分で認識しているもの、自己の自発的思考の流れによって認識したもの以外の何ものも見出されないと主張しているわけではない。本質的なことは、むしろ、新たに視野に入ってきた思想家を討論の相手に引き入れ、討論の相手を通して、それまで気付かなかったより先の次元を認識した点にある。ユダヤ教を代表する限りでのアリストテレス学徒マイモニデスを通して、人々はユダヤ教を一つの偉大な精神として認める。と同時に自分自身のうちにも、より先へ進む新しい可能性を認めた。かかる可能性はマイモニデスとの出会いなしには実現されなかったものである。その意味で、この影響の歴史は批判をも含んでいる。

3. 以上、私は、この影響の歴史に登場する主要な証人について述べ、全般のテーマを説明するとともに、この「受容」が、例えば感化とか踏襲とか影響とかいった受容性のカテゴリーにおいてのみ扱えられるのではなく、自発性のカテゴリーによって補われ、討論とか共働とか出会いといったモメントを含むと解釈した。歴史一般の地平からすれば、ここでは「文化の出会い」というカテゴリーが適切である。この場合、文化の出会いとは、個々の事象の現実的基底がはらむ特色を明らかにし、かつ個々の事象をわれわれとしての事実認定へと高めてくれる概念として用いられている。

さらに一般的視点としては、自発性の意味を明らかにするためにも、ここで中世哲学史における一二の事実に言及しておきたい。ミノールパルエロおよびG・ディーム・ヴイルミンの意見にしたがうなら、アリストテレス形而上学の第一部はおよそ1140年以降存在していたが、それと明瞭に跡づけうる影響があらわれるのは、その後一世紀を経てからであって、テキストの存在だけでは影響を生むに充分でないことは明白である。中世はアウグスティヌスのテキストをつねに所有していたが、13世紀はアウグスティヌスを始めて形而上学者ないし哲学者として読みはじめた。このことは、

アリストテリズム，なかんずくアヴィセンナの影響なしには考えられず，13世紀は彼らの影響によって自己の所有するものを新たに掘りおこすのである。アヴィセンナのテキストも，その主要部分は，彼の影響を文献的に立証しうるに先だつこと数十年前に，すでに存在していた。まず自発性が要請され，それによって受容が可能になるのが一般である。

マイモニデスにおいては，受容の媒体はアリストテリズムである。スコラ哲学の時代に，キリスト教世界は，具体的かつ歴史的な自己の限界を超え，また限界をこえよと命ずる自己の歴史的意識を超えて，アラビヤ世界という他の文化と関係することができたのであるが，その具体的仲介者となったのがマイモニデスである。なぜなら，ここではアリストテリズムの基礎は，その志向からいって，「理性」および「本性」の語で特徴づけられるような超歴史的普遍性だからである。理性は普遍的かつ人間に一般的なものとして理性であり，本性は包括的かつ恒常的なものとして本性である。全般的問題として，中世はアリストテレスの受容によって理性および本性への扉を開き，それによって自己の個別性を克服したのか，あるいはまた中世は理性および本性の発見を自ら成就し，その発見がアラビヤのアリストテリズム，なかんずくマイモニデスとの出会いを可能にしたのかが問われるであろう。この二者択一において，ラテン・ヨーロッパにおけるマイモニデスの歴史は，後者を選ぶことが正当であると語っている。

(堀越知巳・訳)