

Josef Pieper *Hinführung zu Thomas von Aquin, zwölf*

Vorlesungen, Pp. 246, Kösel-Verlag, München, 1958

東 光 寛 英

本書は、著者自身も序文で云う様に、トマスの個々に互る伝記とか学説の体系的完全な説明ではなく、時代史的且つ伝記的事実に基づき、その当時の思想と関係させ乍ら、トマスの本質的問題である——中世の一大テーマでもあるが——理性と信仰（哲学と神学）との関係を考察することを中心テーマとして、トマスの輪郭を素描し、Doctor Communis たることを示そうとするものであり、それが本書の特色であろう。

本書は、諸学科の学生を対象とした大学の講義に手を加えたもので、十二講から成っている。各講の主たる問題点を挙げると、第一講は第13世紀のキリスト教界とアラビア世界、大学と托鉢修道会との関係、トマスの入門書、彼の生涯の概要、第二講はトマスの列聖、Doctor Communis の意味、托鉢修道会とその清貧運動及び説教活動、第三講はトマスのドミニコ会に入会、das Lehren、異端糾問に対するトマスの態度、ナポリを中心とするトマスのアリストテレス学説への出会いの事情、第四講はトマスとアリストテレスとの関係——彼におけるアリストテレスの引用文の意味、第五講はアリストテレスの非歴史(unhistorisch)的解釈における問題性、中世の大学の性格、第六講はパリ大学と托鉢修道会、第七講はトマスの文体論と disputatio、第八講はトマスの教師としての性格、主要著作の概観、第九講は中世ラテン語とトマスのラテン語、第十講はトマスの課題——自然と超自然との関係、この問題時代的思想背景、第十一講はトマスの課題に基づいての esse と神の概念の存在的な(existentiell) 解釈、Exodus, III, 14の問題、esse と創造、神学の概念、第十二講は神学と哲学との関係、Ancilla theologiae の問題、神学大全を巡る問題と云う風に示される。

本書の主要な論旨の一端を紹介することにする。哲学と神学との関係は、トマス全体に関わるものであり(S. 198)、彼の本質的問題であり、従ってアリストテレスと聖書との結合はトマスの生涯の課題であった(S. 165)。トマスのかかる根本問題、それを巡る彼の生涯と人格的運命は、著者により先ずキリスト教界と異教徒の世界との触れ合う第13世紀の時代それ自身に求められ、その矛盾の時代の殆んど全要素を一種の existentiell な綜合に結合する(S. 18)。トマスがモンテ・カッシノからナポリへ行った時、托鉢修道会の清貧運動に会い(S. 39)、1244年(19歳

の時), 説教修道会たるドミニコ会に入った。入会の動機は, (1) 真理はそれ自身として且つそれ自身によって顯示されると云う真理への情熱, 説教による *das Lehren* のもつ真理への導きに対する情熱と, (2) 福音的なもので, 本来的に聖書に帰り, 聖書において告知される清貧の観念であった。ここにすでにトマスの *Doctor Communis* たる代表的なものの一面がある (S. 47, S. 52)。著者は更にアリストテレス学説そのものの出会いについてはナポリ以外には西洋にはなかったと云い, その事情を語りトマスはナポリ大学でヒベルニアのペトルスのアリストテレスの講義に通う (S. 60ff.)。キリスト教の内部にはすでに自らアリストテレスの世界説の根本的性格に親和的なものが準備されていて, この親和性が自発的に混和されねばならなかった。ここに哲学と神学の出会いがある (S. 68f., S. 72)。福音的完全性とアリストテレス哲学への賛意は, トマスを反省的覚醒にもたらし, それは更にアリストテレス哲学の神学的世界への統一へともたらし, それがなされる好条件は, トマスにとっては, ナポリ以外に出会う場所がなかった。当世紀のナポリでは托鉢修道会の革命運動は若い世代の人々を掴み, ドミニコには大学の教師と学生の新参加者が多数増加し, ナポリのドミニコ会は, 数的に増加したのみではなく, 精神的中心となった (S. 93f., S. 98)。ナポリ大学の方は, 当時の最も重要な大学で, ボロニア大学やサレルノ大学と異り, 哲学と神学との結晶生成であって, その模範的性格が哲学——神学的世界観で具現した (S. 90)。著者は, かかる時代的環境の土壌において哲学と神学との結合のトマスの課題が育てられたと, 指示する。著者はトマスのアリストテレスに対する態度を次の様に云う。トマスは過剰のアリストテレスの崇拜者ではない。トマスには, 事実多くのアリストテレスの引用文はあるものの, アリストテレスは, 権威としてではなく, 述べられた事柄の *ratio* のために価値があり, 真理の道具 (*Zeug*) としてである。トマスは歴史的な (*historisch*) アリストテレスに対しではなく, 本来的にはかの真理に対してのみである。それ故, トマスは単なる *Aristoteliker* ではない。事実, トマスの作品にはアリストテレスに抗する部分やプラトンもアウグスティヌスも同席している (S. 69, S. 75ff.)。

トマスの形式面として, 文体論, ラテン語, 更に *das Lehren* に, 著者は云い及ぶ。トマスの著作では討論対話が文体の要素になっている。それは *disputatio* であり, 討論対話はあらゆる人間に共通する生の根本形式であり, 共に語ることによって, 真理を見出し説明することが出来る。トマスの文体要素たる *disputatio* の淵源は, プラトンのみならず, アリストテレスにもあると著者は述べる (S.

112)。かかる点をトマスで見ると、「対異教徒大全」でもその点はそうであるが、「神学大全」等の *articulus* の構造が、問題提起、異論、反論、解答、異論の解答となっていて、根本的にはプラトンの対話からあまり離れていないと、著者は云う。トマスの *disputatio* の精神は、相手の議論とその人格を尊重し、他人に耳を傾けると共に話しかけること等であり、トマスはこれを大学の精神と見做した(S. 109 ff.)。著者はトマスの教師としての *das Lehren* に意義を見出し、トマスは、文筆家であるよりも教師であって、学ぶものと教えるものとの同一化の下、成長し乍ら教え、教え乍ら成長し、*das Lehren* において観想生活と実践生活が結合されるので、トマスは *das Lehren* が精神生活一般の最高形式の一つであると考えた。トマスは教師としての課題から偉大な体系的著作「神学大全」の外、莫大な数の著作を書いたのもある(S. 132, S. 137)。かかる教師として且又思索家としての意味においてトマスの *Doctor Communis* たるの一面がある。1257年トマスは公式にバリ大学の教授団に迎え入れられると共に積極的に究極的にこの課題を開始する(S. 127)。尤も、この *das Lehren* の意義については、すでに説教修道会の説教活動にその端初があり、説教において聴く者に話し教えることにソクラテス・プラトンの対話の意味があり、真理は、生きる言葉において現代的であり、対話において起るのである(S. 53)。トマスのラテン語は、ケケロの様に生きた母語でもなくネオ・スコラのラテン語の様に死語でもない。トマスは、イタリア人且つローマ人として、生れつきラテン語をもち、その意味で、トマスにとってはラテン語は一層親密で自然的であった。中世のラテン語はキリスト教の典礼生活から生存し、スコラのラテン語は大学の生きた言語であった。かかる状況下のトマスのラテン語はその意味で生きた自然言語である。かくしてトマスは人工的、技巧的専門語による自然言語の喪失に抗し、尤も大学の言語はアリストテレスの翻訳を通じて得られるのではあるが、トマスは、アリストテレスを我が物として同化し、それを利用することを学んだ。トマスの文体、言語には、輝しさ、きらびやかさ、音楽的なもの、個性はないが、事実の洞察の明確さがあり、峻厳たる美しさがあると著者は云う(S. 154)。

著者は、トマスの内容面として、先ず *esse* の概念と神の概念をとりあげ、トマスの主要課題そのものを内面的に述べるが、ここに著者自身のトマスの *esse* の解釈の一端が同時に見られる。1268年トマスがバリに来た時、彼は、一方にはブラバンのシゲールを中心とする異端のアリストテレス学派を見出し、理性と信仰との相互の分離と独立との危険があるを認め、トマスと混同される様な極めて危

険な反対者たることを知り、他方には前世紀から伝承された或る意味で流行の神学、伝統的アウグスティヌス学派があって、その非現実性たるを知った。トマスは、これらのものに対して、一方には明確に神的基础即ち創造と托身の論議からの世界性の基礎付けによって、異端的アリストテレス主義の急進的世俗化的世界性を攻撃し、他方にはアリストテレスに従う決定的世界性によって、その時代の伝統的神学の非世界性と対決した(S. 182f.)と、著者は先ずトマスの課題のその時代的背景を把える。アリストテレスの指示によって現実性を肯定したトマスはあらゆるあるもの (alles Seiendes) を尊敬し、不可避免的に洞察させられるのであるが、その洞察は神学的洞察か哲学的洞察かと云うことは困難であると、著者は述べる。「ある」の概念 (Seinsbegriff) は厳密に云えば「存在」の概念 (der Begriff des Existierens) である (S. 186)。私の眼前に木がある。木とは何であるかの本質 (essentia—das Was und die Wesenheit) のみならず存在 (existentia—das **«Dass»**, das Dasein, das Da-sein, das Existieren) が問われてそれを知らうとする。この場合、著者は existentia (das Existieren) を「現実 (wirklich) 存在する」と考えている (S. 188)。木が成長する、緑葉する等の個々の行動の外に先立って “er existiert” がある。神の場合 “Gott ist” の解釈に二義があって(1) “es gibt ihn, er existiert”, (2)それは unvollständig な命題に関し, “was er ist” に関わり, 即ち創造主, 全智, 全能等であるが, トマスは, 神の場合, (1)でも(2)でもなく, 「対異教徒大全」(Capt. I, 22) に示す様に, 神においては, 木の場合と異り, 存在と本質とは二様でなく同一で, 純粹現実態 (actus purus) である (S. 190f.)。それを表現するものは出エジプト記 (Ⅲ, 14) の “Ich bin, der Ich bin” である (ibid.)。トマスのかかる学説は, 形而上学の一つの革命であって, それはアリストテレスの現実態と可能態との区別により, 更にアリストテレスの概念の現実態と聖書の神の名 “Ich bin, der Ich bin” との結合により可能となった。著者は云う, 「トマス以前のキリスト教的哲学者と神学者はかかる existenziell な仕方では, das Sein を考えることは全く不可能であった」(S. 192) と。著者は, デルソンのトマス解釈に従い, トマスの哲学は Sein-Akt の哲学として相対的 (auch; another) Existenz-Philosophie ではなくて, 絶対的 (einzig : only one) Existenz-Philosophie であると確信している (ibid.)。又, アウグスティヌスやアンセルムスの das Sein についての思惟はトマスに比すれば, 全く essentialistisch であるが, トマスのそれは existenziell である (ibid.)。esse に関してのかかる神と被造物の関係により, 被造物の esse そのものは神の創造による分有思想からして, 世界の esse は善である

のみならず極めて厳密な意味で神聖である。かくして存在の拒絶 (Die Existenz Verweigerung) が悪であるのみならず瀆聖であり神に背くものである (S. 198)。

以上見る様に、著者のトマスにおける esse の概念と神の概念の existentiell な解釈は、全般的には、デルソンに従っている。著者は、トマスの "esse et essentia" の場合、actus essendi に die bare Existenz (S. 196) を、esse に Existenz (S. 195) を、更に esse に existentia 乃至 existieren (existere) (S. 188) を充当しているが、これには注意を要する。トマスの esse は、厳密な意味で、一般的には existere ではないし、デルソンも esse を existentia の抽象名詞で把握することに反対し、esse の動詞的性格を重視し、l'acte d'exister として見做すことを主張している。事物の esse において esse を existieren と考えても、神の esse において、"ob es einen Gott gebe: > Gott ist 《das heisst, es gibt ihn, er existiert" (S. 190) の一例が示す様に、著者が全般的に本書で神の esse を existieren と解釈しているが、これには問題があると思う。神の esse は絶対にその essentia と同一であるの場合の esse は絶対に existere (existieren) ではないが、"er(Gott)existiert" とするには余程の配慮を要する。著者の本書で見られる esse の概念と神の概念の existentielle な解釈は、マリタン等を含めて、大局的にデルソンに従うネオ・スコラの解釈である。

かくして、著者は、トマスにおいては、哲学と神学はその本性上 Formeinheit に合一され、その統一は、神の啓示を信じ、結合されたものをその反省において考え把えようとする哲学者の生きた思惟においてのみ現実化し、且つ人間の自然的認識能力も眞の現実性を把握し得ると確信し、人間と世界についての報知が指示されるところのものを考慮することを止めない神学者の生きた思惟においてのみ現実化し (S. 212)、哲学と神学とのこの Formeinheit は、トマスの、特に「神学大全」の構造原理であると云い (S. 218f.)、トマスは、単なる哲学的且つ神学的思索家ではなくて、聖人であると強調する (S. 30)。

本書は、トマスによって導入され或は批判されているプラトンの要素並にアウグスティヌスの要素には触れてはいるが、主としてアリストテレスとの関係が目立って述べられている。アラビア哲学やユダヤ哲学とトマスとの関係は立ち入った説明はない。尤も、ブラバンのシゲールには触れているが、マイモニデースはほんの一寸のみ触れている (S. 191 f.)。それも、本書が序文で云う様に、あらゆる学科の学生を対象とするためであり、学説の体系的完全な説明を目ざすのではなく、入門書という本書の性格によるのであろう。本書はトマスのもつ三つの

要素、哲学者、神学者、Doctor Communis から考察し、それらの三つの性格が聖人としてのトマスの人格に合一することを示している、トマスの核心的輪郭を知るに、手取り早い恰好の書である。

Joseph Ratzinger *Die Geschichtstheologie des heiligen  
Bonaventura*, München und Zürich, 1959

坂 口 昂 吉

ボナヴェントゥーラについては、ジルソン・ステンベルゲン論争以来ここ20年にわたって、そのアリストテレスに対する態度をめぐり、さらにはその哲学史上の位置づけをめぐって議論が沸騰してきた。この論争に参加した哲学史家たちは、ボナヴェントゥーラをジルソンに従ってアウグスチヌス主義者と考えるか、ステンベルゲンに従って折衷的アリストテレス主義者と考えるかで立場を異にし、互いにこの点について重要なテキストを指摘しあつた。しかし20年にわたる同一主題についての、しかも多少の差こそあれ似た観点からの追究は、論争を次第に膠着状態に追いこんでいったかの感がある。

この点で G. H. Tavard (*Transiency and Permanence, The Nature of Theology according to St. Bonaventure 1954. New York*)が、ボナヴェントゥーラの神学の動態的・歴史的性質を指摘し、それ以後の静態的・永遠的な神学との相違を示した意義は大きい。即ち、ボナヴェントゥーラにとって神学は、時間的歴史的世界をとおって発達し、次第に明晰な真理の認識に達していく主体的信仰の過程をさすものであったが、以後のものにとってそれは、客観的な不動の所与としての啓示を対象とする学問であったというのである。またタヴァードによれば、このボナヴェントゥーラの神学のありかたは、アウグスチヌス以来の伝統に忠実であり、のちの革新に先立つものと考えられる。かかるタヴァードの研究は、ボナヴェントゥーラの神学的認識の歴史性を強調した点で画期的なものであった。しかし彼はその歴史性そのものを追究することなく、そこから生ずる自然的世界と超自然的世界を統一する視野に関心をむけた。

ここに紹介するラッチンガーの論文も、本来はタヴァードと同じくボナヴェントゥーラの啓示概念ないしは神学的認識論の究明から発したものである。しかし