

るだろう。興味深かったのは、その場で質問に立った人々が東方教会、イスラム圏、ユダヤ圏というように、すべて東の声を代弁する人々だったということである。朝食の席で、教授と同席した折り、そのことに触れると、「そう、ポーランドもルーマニアもかつては東だった、しかし、今はわれわれと同じ（＝西）だ。」という答が返ってきた。そこで、この（西）ヨーロッパ中心主義の根強さにただただ驚き入っているわたしに、ルーヴアン大学のスティール教授が笑いかけてきて「クルクセンさんには、アーヘンがヨーロッパの中心、世界の中心なんですよ。」と口を挟み、一同なごやかな笑いとなった。

全体会議の掉尾にはエール大学の神学教授、M. アダムス教授が講演した。オッカム学者として著名なアダムス教授は同時に長老派の女性牧師でもある。アダムス牧師は牧師の衣裳に身を包み、アウグスティヌス会修道院の礼拝堂に高くしつらえらえた説教壇に昇って講演した。趣旨は、プロテスタント神学が中世神学を敵視ないし無視してきたのは間違いである、アンセルムスからアクィナス、ドゥッス・スコトゥスを経てオッカムに至る神学思想のうちに、現代神学がそこから生命を汲むべき豊かな源泉があるとするものである。都合で私はこの観物に立ち会うことができなかったが、教授の来日の折りひととき交わしえた discussion 以来、教授の真摯な研究態度を大切にするもの一人として、教授の発言を貴重なものとすると同時に、時代の移り行きの大きさに打たれるのである。  
(加藤信朗)

---

今大会の統一テーマ「中世において哲学とは何であるのか？」との関連で中心的な位置をしめると思われるのが、「1277年の非難宣告の意味と哲学の地位」と題して第二日目の火曜日（26.08.98）の午前中に行われた全体会議である。Alain de Libera, Luca Bianchi, John E. Murdoch の各氏の報告に続いて活発な質疑が行われた。周知のように、1270年から1277年にかけてパリ大学で禁令を破って教授されていた哲学的・神学的諸命題が、ついにはタンピエによる219項目の非難宣告という形で決着した。de Libera氏によれば、この宣告についての現代の諸研究の成果は次の三つに集約できる。(1) 検閲官タンピエの言論においてまた彼の言論によって構築された「哲学」像を確定すること。(2) その論理の偶然性を明らかにすること、すなわち史家たちの伝統的仮説に反して、タンピエの諮問委員会の首尾非一貫性や場当たりの論

理を説明すること。(3) タンピエの介入の本当の理由と適用対象(すなわち、学芸学部なのか神学部なのか?)を明らかにすること。これと平行して、禁令それ自体の意味や影響について数々の評価づけがなされてきた。このような最近約 20 年間の研究成果を踏まえて、三人の提題者たちからそれぞれの視点にそくした詳しい報告があった。このうち、質問が多かった de Libera 氏の報告の骨子は彼の著書 *Penser au Moyen âge*, Paris, 1991 (邦訳『中世知識人の肖像』新評論, 1994 年)に基づいているのでそちらを参照されたい。また、Murdoch 氏の報告は科学史的な視点への偏りがあるせい、あまり質問は出なかった。そういうわけで、以下においては Bianchi 氏の報告「1277: 中世哲学の転換点なのか?」を中心にその概要を紹介する。

Bianchi 氏の報告のポイントは以下の三点である。(1) 予備的考察。(2) 1277 年の禁令は「中世における哲学とは何か?」と問われわれに何を教えるか?(3) ヨーロッパの思想史を書くために、1277 年の禁令はどのように利用されるか?

(1) 予備的考察として、次の三点が指摘された。(1.1) 「1277年の禁令」とタンピエの「三月作戦」。三月七日の禁令は、第一義的には学芸学部で教えられていた誤謬に対して向けられていたが、同時にそれはトマス・アクィナスなどアリストテレス主義の神学者に対しても向けられていた。1277年3月7日はトマスの三回忌に当たり、その日を選んで禁令を発したことにタンピエの「三月作戦」の狙いがあった。(1.2) 学説の断罪なのか、それとも学説の教授禁止なのか: Roland Hissete も言うように、タンピエは 219 項目の命題そのものを異端として断罪したのではなく、それらの教授を禁止したと解釈すべきである。このことはタンピエの序文から明らかである。とはいえ、後期中世の哲学者や神学者たちがタンピエの禁令を異端宣告と受け取ったことも事実である。したがって、タンピエの意図や禁令の拘束力がどの程度のものであったにせよ、明らかに 1277 年の禁令は何世紀にもわたって異端的学説の目録のようなものとなった。(1.3) タンピエの禁令の法的有効性と道徳的権威。一般には、司教の発する禁令はその教区においてしか法的効力を持たないが、このパリの一司教の禁令にすぎないものは空間と時間を越えて広がり、国際的に法的効力を持つに到ったのである。

(2) つぎに、第二の論点、すなわち「中世における哲学とは何か？」という問いにこの禁令が何を教えるか、ということについて次の三点が報告された。(2.1) 禁令と検閲。第一の教えは、後期中世の哲学は検閲の影響すなわち思想統制をかなり受けていたということである。その結果、教育と研究の自由な共同体としてのパリ大学はお互いを監視し合う相互告発の組織となりさがった。(2.2) 非難の「発見的能力」。第二の教えは、非難は反動的側面だけでなく、動的側面もあるということである。すなわち、ある思想を禁止することは逆動的にそれを宣伝することになったという側面もある。この点で、Bianchi 氏は de Libera 氏と一致している。(2.3) 神学と哲学との蜜月の終焉なのか？ 第三の教えは、この禁令によって哲学と神学の関係はかえって複雑化したということである。第一に、それによって信仰と学知の関係を補完的ではなく相互に独立的な関係として捉えようとしたダキアのポエティウスの業績が忘却された。第二に、それ以後、哲学的学説の評価が、その理論的内容ではなく、信仰への影響という観点からなされるという習慣を生んだ。第三に、形而上学、宇宙論、心理論、倫理学上の多くの見解が、たとえ合理的で妥当なものであってもそれを表明することが不可能になった。したがって、1277年の禁令はジルソンの言うような「神学と哲学の蜜月」の終焉ではなく、両者の新しい形での「同棲」の始まりであった。

(3) さて、第三の論点、すなわちヨーロッパの思想史を書くために1277年の禁令はどのように利用されうるか？ という点に関して、次のことが報告された。(3.1) 「1277以前—以後」というパラダイム。この禁令を西洋思想の転換点とする Pierre Duhem の見方はいくつかの危険が潜んでいる。第一は、「1277以前のスコラ学」と「1277以後のスコラ学」の区別を厳密に捉えずぎて、パリの一司教の禁令があたかも一つの理論から別の理論へ移行の標識になるかのごとくに解釈する危険である。第二は、この禁令がある種の論争の出発点となったと考える危険である。このような考え方は、「それより後である、ゆえにそれが原因である」(post hoc ergo propter hoc) という議論につながる危険があるだけでなく、それ以前に生じたことを黙殺する危険さえもあるからである。(3.2) タンピエの判決とアリストテレス的伝統の連続性。アリストテレスの宇宙論が疑問視されるために必ずしもタンピエの判決は必要ではなかった。したがって、デュエムやジルソンに遡る考え方、すなわちアリストテレス的世界システムは、まず最初発見され同化吸収され、つぎに議論され批判され、こ

の批判は1277年の教会による禁令の副産物であったという考え方は、思想史の理解としてはやや単純であり、最近の諸研究に照らして再考されるべきである。この点で、報告者は Murdoch 氏と一致している。今日われわれは、アリストテレスの形而上学、自然学、倫理学の妥当性については、それがヨーロッパの大学に持ち込まれるのと同時にすでに批判が始まっていたことを知っている。したがって、1277年をスコラ学におけるアリストテレス主義のドグマ的局面から批判的局面への分岐点と見ることはできないし、タンビエ司教がアリストテレス崇拜を打ち負かしたことのメリットを得たと考えることもできない。なぜなら、アトストテレス崇拜は1270年代の学芸学部においてよりも14世紀の神学者たちにおいてより多く広がっているからである。

要するに、1277年以後もアリストテレス主義は衰えることなく、かえってそれはパリやその他ヨーロッパの大学において力を増し、やがて大学や有力な神学の学院の教育において支配的役割を演じ、ついには教皇庁の公の支持を得るに到った。1277年はデュエムが考えたような「アリストテレス主義の reflux (退潮)」の象徴ではけっしてない。アリストテレス主義を退却させるためにはもっと大きなものが必要であった。タンビエ司教にとっての関心は、ブラバンティアのシゲルスやダキアのポエティウスの教えを受けた「未熟な子ども」が誤った考えに陥るのではないかということにすぎなかった。

(加藤雅人)