

提題 「意志」概念の形成と変容

神 崎 繁

「中世哲学と現代——真理と生」という今回のシンポジウムにおいて、提題者として（厳密な意味で中世哲学の専門研究者であると自他ともに見なされない）論者に期待されているのは、言わば「外野席」からの——声援か、野次かは別に——発言であるように思われるが、しかし、現下の社会情勢において苦境にあると言われる人文学の一つとしての中世哲学のために、お決まりの「現代的意義」をことさら強調もしくは弁明するつもりはない。むしろ、中世哲学研究の存在様態・意義に対する問題の切迫は、そのような外的なところではなく、より内的なところに存在するように思われる。

例えば、（近年邦訳の出た）アラン・ド・リベラ『中世哲学史』¹⁾の主張するように、従来の中世哲学の範囲が、キリスト教西欧に不当に偏っており、ユダヤ、イスラム、ビザンチンなどそれ以外の地中海・中東世界においても、それぞれの一神教的神学大系に古代ギリシア哲学が受容される過程を「中世哲学」と呼ぶという視角を取るなら、その現代的な意義はまさに現下焦眉の課題であるとさえ言いうるであろう。しかし、もちろんそのような方面から私の寄与しうるところはきわめて少ない。だがその点では、リベラの批判する「中世哲学=キリスト教西欧」という観念を引きずらざるをえない経緯がわれわれにはある。というのも、16世紀以来、西欧の影響を受け続けてきたこの国の思考風土において、好むと好まざるとに関わらず直面せざるをえない問題が存在する。それは、やや抽象的に過ぎるかもしれないが、「もっとも悲惨な存在において輝き出る栄光」ということである。免れがたい罪が個人の「意志」に由来し、しかもそのような悲惨からの救済の基盤となる「個性」を保持するものもまた、他ならぬ同じ「意志」であるという密接な連関において、これら二つの概念を受容しなければならなかったという問題である。

それゆえ私の提題では、中世哲学を特徴づける（つまり、古代には明確に存在せず、中世哲学によって初めて主題化される）問題として、「個性」と「意志」という二

つの概念に焦点をあて、まずそれが古代末期の諸思潮のなかから次第に形成される過程を辿り(I)、次に、中世から近世への移行というヨーロッパの変動期にあって、その文化的影響を東洋に及ぼした、日本および中国におけるイエズス会の布教活動に伴う、後期スコラ哲学の紹介・導入に際して、同じこの二概念をめぐる生じた異文化理解の問題を論ずる(II)。そして最後に、ちょうど、古代ギリシア人が厳密な意味で(代替不可能なという意味での)「個性性」と「意志」の概念を持たなかったのと同様に、当時の日本人や中国人にとっても、それらの概念の理解は、翻訳の問題もあり、より根本的な思考の枠組みにおける困難を伴うものであったように、現代の諸問題に直面することを通してその限界が垣間見え始めたこの二概念にとって、そのような異文化との邂逅が新たな意義を付与する可能性を、示唆したい(III)。

I

少なくとも古代を専攻する者の立場から見るとき、キリスト教を基盤とする中世哲学の問題圏を、古代のそれから境界づけるものは、端的に、人間存在の善性と、それにも拘わらずその悲惨さによってしか神の創造の秘密に与られないという問題であるように思われる。古代においては、立場の違いを越えて、「すべての存在は善きものを求める」という考えがある。そこから、その善さは人間においては知によって捉えられる以上、すべての悪は無知に由来するものとされた。「知りながら悪をなす者はない」という周知のソクラテスのパラドクスも、そのような思考の当然の帰結であった。だが、同時にまた、同じソクラテスが、「善なる者は悪を被らない」と主張したように、そこでの「悪」を「魂における悪」に限定し、少なくとも財産、名誉、健康といった事柄における不如意としての所謂「外的な悪」を本来的な悪とは見なさないという、自足的・高踏的な道德観がその背後にあった。これに対して、同時代の悲劇作品は、そのような善人といえども免れない災悪を主題化し、高貴なる者に理不尽に降りかかる災悪を通して、人間の尊厳を示すことに成功した。こうして道徳的な自足をめぐって対立し合いながらも、古代ギリシアにおいて哲学と悲劇とは、人間認識の上で相互に補完的であったと言えよう。

これに対して、キリスト教がこれらの古代の哲学と文学の双方からもっとも隔絶する点は、すべての存在は、ただ単に善を求めるだけでなく、「それ自身既に善なるもの」であり、これと一見矛盾する、「もっとも悲惨な者は、まさにそのゆえに、神の

「栄光を顯わす」という考えを同時に認めることである。古代の哲学が、善さをそれぞれの存在の固有の機能の発揮のうちに見、また、悲劇もそのような知恵や勇気といった善さを具現した人物が、不当にもゆえなくしてこうむる災厄を描いていたのに対して、『福音書』は、無知で、貧しい、病に罹った、何の取り柄もない者たちが、まさにそのゆえに与かる神の栄光を語っている。それは表現の上においても、簡明ながら折り目正しいソクラテスの発言や荘厳な詩句で貴種の没落を語る悲劇の言葉と違って、低回・通俗 (humilis) な言葉遣いによって表現される、全く新たな「崇高さ」の出現である (ダンテが、自らの『神曲』に「喜劇」の名を冠したのもまた同じ精神からである)。しかし、それは「すべての者をその謙虚なふところに受け容れる一方で、狭い門から少数の者を神の許へ引き寄せる」(Conf. VI-v-8)、つまり、罪からの救済のためにも、あくまでも自らの悲惨さ、罪の自覚を必要とするのである。そして、この点において、キリスト教における、従って、中世哲学における「意志」概念の重要さは、今さら指摘するまでもないことであろう。

これに対して、古代哲学における「意志」概念の不在という問題は、従来からさまざまな形で論じられてきた。もっとも、先に触れた「アクラシア」の否定をめぐるソクラテス以来の問題を、従来「意志の弱さ」として主題化し、これを考察してきた経緯を知る者の眼には、そもそもそのような問いを発すること自体、奇異に映るかもしれない。だが、「善いことを知りながら、快樂に負けて、むしろ悪い方をそれと知りつつ為す」という「アクラシア」の事例を、「意志の弱さ」の問題として定式化することは、知自身に含まれている動機付けの働きという本来の問題を誤らせる可能性がある。また、これに対する中期のプラトンの応答である『国家』における所謂「魂の三部分説」に関しても、「知性的部分」と「欲望的部分」の対立に第三の部分として介入する「気概的部分 (θυμοειδής)」を、「意志」に当たるものとする解釈もあるが、これらの諸部分にはそれぞれ固有の認知と欲求の機能が備わっている以上、これに独立に行為を引き起こす役割を単純に割り振ることは、精確な理解ではない。さらに、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』において行為を分析した際、「自発性 (ἐκουσία)」や「自己次第 (ἐφ' ἑμῖν)」,あるいは「選択 (προαίρεσις)」といった諸概念それぞれに、「意志」を重ね合わせる解釈も多くなされている。だが、これらの諸概念への分散そのものが、アリストテレスにおける統一した「意志」概念の不在を証するものであり、「アクラシア」の問題も、アンスコムやデイヴィドソンなどに

よる現代的応用が示しているように、心的能力としての「意志」の問題ではなく、「行為推論」の問題として解かれるべきものであるからである。

ソクラテス・プラトン・アリストテレスと展開してきた古代哲学の系譜において、行為主導性は一貫して「理性」の問題とされてきたのであり、行為から切り離された単に「知る」だけの働きとしての理性という近世的な考えは、むしろ「比較的あとになって登場した意志概念による甚大な影響」(M・フレデー)によるものである。そして、従来の解釈における「意志」概念の混入は、本来の「理性」の変貌の結果であり、この点で近代の古代哲学研究もまた同時代の哲学的知見から完全に自由ではありえなかったことの証左である。

結論的に言えば、西欧における「意志」概念の成立は、やはりアウグスティヌスを待たなければならなかった。それは一方で「無からの創造」というヘブライズムの伝統を背景にしつつ、他方でストア派やエピクロス派の物質主義的諸主張と対峙するなかで、行為を主導する原理がそれ自身の内に含まれ、しかもわれわれから独立に実在する世界の秩序に根差しているというソクラテス以来の理性概念の二局面の解体に直面していたということの意味する。若きアウグスティヌスにおける懐疑論との関わりは、そのような転換において、極めて重要な役割を果たすことになった。というのも、古代の懐疑論、とりわけアルケシラオスとカルネアデスの新アカデメイア派の懐疑論は、周知のようにストア派の論駁を通して自らの立場を闡明しようとした。ストア派にとって、世界を認識し、それに行為的に関わることは、世界から得られる「表象・現われ (*φαντασία*, *visum*)」に対する「同意 (*συνκατάθεσις*, *adprobatio*)」によってはじめて可能であった。しかし、懐疑論者は表象自身の内に真偽を決定する徴証は存在しないし、また特に行為の対象となる「誘導的な表象 (*ὀρμητικὴ φαντασία*)」も、それ自身としては善悪無記である以上、不分明な事柄に関してはストア派自身の見解に基づいて、判断はこれを差し控えなければならないと批判する。

これに対して、もし同意を差し控えれば、行為は遂行されず、人はそもそも生きていくことができなくなるという反論が、ストア派からなされるが、懐疑論者からはさらに、同意なしになされる行為の可能性に関して再反論が加えられる。この批判の応酬のなかで、一方でストア派側においては、運命論的な決定論と善悪は魂の主導的部分の決定のみに基づくという道徳的「自足 (*αὐτάρκεια*)」という考えを背景に、特にローマのストア派を代表するエピクテートスにおいては、「選択 (*προαίρεσις*)」

もしくは「自己次第 ($\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$)」といった概念が重視され、他方、懐疑論の側においても、同意の差し控えそのものを優れて意志的な行為をすることで、「理性」から独立の自立した能力としての「意志」概念が切り出されていくことになった。アウグスティヌスは、古代末期のこれらの諸思潮の文字通り奔流の真っ直中であって、さまざまな出自を持つ「意志」を「束概念」として括り出したのである。しかも、キリスト教的な原罪意識は、そのような論争において、ソクラテス以来の「アクラシア」を、まさに「転倒した意志」の問題として把握することを押し進めることになったのである。その際、「意志」は個人の贖罪と救済の問題として、「個性」の概念と極めて密接に結び合わされることになった。中世哲学が、その後のヨーロッパの精神史において、特別の意味を持つのはこの問題においてであり、それは次にわれわれの検討するように、中世末期から近世初頭にかけてのヨーロッパの変動期、およびそれが同時代の東洋と邂逅する際にも、再び主題化されるのも偶然ではない。

II

「個性」ということをめぐっては、明末のイエズス会の布教活動の一環として、当時ヨーロッパ各地の大学で採用されていた所謂「スコラ哲学」の教科書を漢訳した、傅汎際訳義・李之藻達辞『名理探』(1631)があり、これは「中国の思想家に与えた影響の痕跡をまったく発見できない」(山田慶児)とも言われるが、文化の伝搬における普遍性と翻訳の可能性を考察する上で、依然として興味深い材料を提供するものである²⁾。この『名理探』の元になったラテン語のテキストは、*Commentarii Collegii Conimbricensis in universam dialecticam Aristotelis* (1607) であり、これを含む一連の註解は、スアレスやフォンセカ、トレトゥスなど、当時の革新的なカトリック神学を代表する哲学者によってアリストテレス・トマスの神学・哲学体系が系統的に整理されたもので、デカルトがラ・フレーシュ学院で学んだのも、この系統の教科書である。その意味で、少なくとも当時のイエズス会士たちは、彼らにとって最先端の知見を明末の中国にもたらそうとしたのである。全十巻中、前五巻「五公」(つまり、5つの *praedicabilia*) はポルフェリオスの『エイサゴージェ』、後五巻「十倫」(つまり、10のカテゴリー) はアリストテレスの『カテゴリーアイ』への註解であり、「実体」「属性」「個体」「主語」「述語」といった概念が、当時の正統思想である宋学(朱子学)と出会い、衝突し、新たな局面を開く場面をそこで目撃できる。

例えば、『カテゴリーイ』の周知の一節 (*Cat.* 1a20-b9) は、その「十倫」巻之一 (『名理探』 pp.314-315) における漢訳を読み下せば、以下のようになる。

凡ソ有ルト謂フ者ノ、(1)或モノハ「底」ニ在ラズシテ、能ク「底」ヲ稱スルハ、人ノ某 (たれがしか) ヲ稱スルモ、某 (たれがしか) ニ在ルト謂ハザルガ如シ。(2)或モノハ「底」ニ實在シテ、「底」ヲ稱スル能ハザルハ、某 (なにがしか) 一識ノ「靈性」ニ實在シ、某 (なにがしか) 一白ノ者ノ「形體」ニ實在スルガ如シ。但 (ただ) 識ト白ノ、特一ニシテ屬ス無キモノハ、「底」ヲ稱スル能ハザルナリ。(3)或モノハ「底」ニ在リテ、又「底」ヲ稱ス可キハ、識ノ「宗」ヲ為スガ如シ。「靈性」ニ在ルヲ論ゼシモノナリ。又分カタル可キモノハ、某 (なにがしか) 一種ノ識ヲ稱スルナリ。(4)或モノハ「底」ニ在ラズシテ、又「底」ヲ稱セザルハ、諸ロノ「自立」ノ如シ。「不分一者」ニシテ、「底」ニ依ルヲ得ズ、亦「底」ヲ稱セザルナリ。「底」ニ在ルト云フハ、凡ソ何レノ物ニ在レドモ、其ノ「内分」ニアラズシテ、但 (ただ) 物ヲ離レレバ、即チ滅スルヲ免レザルヲ、是レ「底」ニ在ルト謂フ。(末尾の一文は、ラテン語訳では本来(2)に含まれる。)³⁾

既に明らかなように、〈底〉とは「基体 (subjectum)」のことであり、「稱底」とは「基体について述語づけられる」ことを意味し、また「在於底」とは言うまでもなく「基体においてある」ことを意味している。また、〈靈性〉〈形體〉はそれぞれ「魂 (anima)」と「物体 (corpus)」、〈宗〉は「種 (species)」、そして〈自立〉は「実体 (substantia)」、〈不分一者〉は「個体 (individuum)」、〈内分〉は「構成部分 (pars)」を表している。われわれはこれを見て、本来の『カテゴリーイ』からの変容の激しさに目を見張るであろうか、あるいは逆に、それにもかかわらず保持されている思考の同一性に驚くであろうか。

しかしながら、「中国語には名詞と動詞との、さらには形容詞や副詞との本来的な区別はない。だから、主語と述語との本来的な区別も分明ではない」以上⁴⁾、実体と付帯性、個体と普遍というこの箇所における区別がどこまで明らかになったのか、したがってまた、優れて「自立 (実体)」とされる「不分一者 (個体)」についても、この訳文からどこまで精確な理解が得られたか心許なくなってくる。実際そのためか、李之藻は別の箇所の註記で、本文にはない三種類の「個体」概念の区別を行っている⁵⁾。すなわち、それ以上に分解できない統体としての「無分之一」、全体の部分を

構成する個別としての「特一」——といった先の箇所にも登場する二つの個体概念に加えて、単独者としての「子一」の三つである。今日でも混同されがちなこれらの区別は、当時の教養ある読者にとってさえ、なお理解しがたいものであったであろう。

混沌とした気の充溢の中から、それを凝縮させる原理として一定の秩序（理）が要請されるという宋学（朱子学）の世界観からすれば、事物と生命体は連続しており、また個体差と動物間の種差との間にも原理的な差異はない。それは個体をさまざまな性質の束と見なす点で、アリストテレスが『カテゴリー』において批判の標的としたアナクサゴラスやプラトンの世界把握と共通する側面を持っている。そのような中で、例えばマテオ・リッチ（利瑪竇）が、『天主実義』（1603）で先ず行わなければならなかったのは、輪廻転生を批判し、事物が固有の本性を持ち、各人が個体として存在するだけでなく、罪の担い手として個別的な意志を持つことであった。そのような世界像を端的に示しているのは、『天主実義』における「物宗類圖」である。存在者全体を一つの最上位の類概念として、最下位の個別者に至る（『名理探』では「博斐略」の名で言及されている）所謂「ポルフェリオスの樹」の影響を明らかに受けたこの興味ある図は、『天主実義』の解説者、後藤基巳によって「この図はむろん何か本づくところがあるはずと思うが、私はまだそれを確かめ得ていない」と言われているが、管見の限り、トレトゥスの『魂論註解』にこれときわめて近似した事物の分類がなされているのが見出される⁶⁾。もっとも、これは一方で、存在者全体を一つの類と見なすことなく、他方また「個体」も固有名で指されるような個別の対象ではなく、同一種に属する個体例化に留まっていた本来のアリストテレスの世界像からは逸脱したものであるが。

同じことは、それに先立ってフランシスコ・ザビエルが、先ず日本において直面していた事態であった。それは後に「我は人に非ず、人は吾にあらず。格別にして、後世にも果しなく生きる物にて待。」⁷⁾という『妙貞問答』（1605）の一節で表現されるような思考として広められつつあったのである。しかも、このような新たな世界像の立場からするアリストテレス註解の本格的な紹介も、日本における方が約30年先立っている。実際、1593年、豊後の府内（現在の大分）に建てられたイエズス会の学院・コレジョの教科書として『講義要綱（Compendium）』が編纂され、1595年にはその和訳までなされていたことは、まだあまり知られていないように思われる⁸⁾。

その『講義要綱』の第二部の第2章22項には次のような一節がある。

是を以て、ランタアテは人の中の帝王の如し。其故は、帝王は万機の政を国民に綸言を下さるる如く、ランタアテ人の手足骨節に下知をなす者也。又ランタアテの為に髓（たしか）なる異見者は縁天治面度なれば、善事のみを勧むる者也。佞人と云は、二のアヘチイト・センシチイヲ也。此等は度々悪事を好事とランタアテに勧むる者也。ランタアテの下知を用る者は、手足己下のメンホロ也。

(I p.165 但し、原文の音写以外の仮名書きは平仮名に改めた)

これはアリストテレスにおける運動靈魂を論じた箇所であり、しかも明らかにアリストテレスには本来存在しない「意志」概念によって行為を分析したものである。そして、そのような意志は自分の臣下に命令を下す王者のように、知性を忠告者として、その諮問に従い、感性的な欲求を判断を過たせる佞臣に諭えて、その誘惑を退けるものとされている。同様の事柄は、同じく『魂論』に関わる畢方濟 (Francisco Sambiaso) 口授・徐光啓筆録の『靈言蠡勺』(1624) (『天學初函』(二)pp. 1197-8) でも、似た表現を用いて言及されている。

其レニ至レバ、主宰ハ全テ愛欲ニ在リ、譬フルニ輔弼ノ臣ノ是ナルヲ陳言シテ、失スルヲ得ザルガ如シ。豈能ク之ヲ國主ニ強イルベケンヤ、其レ獨斷獨行スル者ハ、君ナリ。明悟ハ則チ輔ケ、愛欲ハ則チ主タリ。故ニ功、罪トトモニ、之ヲ愛欲ニ帰サルルナリ。

ここで漢語の「愛欲」が、先の『要綱』では「ランタアデ」とポルトガル語 (Vontade) の発音から音写されていたが、同じ Voluntas の訳であることが判る。この音写とは別に、「御内証」という訳のあったことも知られている⁹⁾。また「明悟」すなわち Intellectus が忠告者・補助者とされていることは、「髓（たしか）なる異見 (=意見) 者は縁天治面度なれば」と『要綱』で言われているのと符合する。言うまでもなく、この「縁天治面度」は、ラテンの語の Intellectus に相当するポルトガル語の Entendimento の音写である (このように『要綱』はラテン語で書かれているにもかかわらず、用語は直接ラテン語からではなく、ポルトガル語からの音写であり、当時の宣教師たちが、人名や術語に関して母国語で発音していたことを窺わせる資料である)。だが、音写にせよ、翻訳にせよ、何れにしてもこれらの事例を通して、中国においても、この国においても、やがて近世哲学の中核をなす「個体」および「意志」という概念が、如何に理解しがたいものであったかということを知ることができるのである。

III

このような「個性」と「意志」とを背景とするとき、現代においてわれわれの直面している事態は、個人の責任をその行為選択において働いた意志にまで遡って追求しうる範囲をはるかに超えるものばかりである。所謂「道徳的運」の問題は、罪という考えによっては覆い尽くせない領域を示している。それは、もはや「帰責 (Zurechnung)」という考え方の及ばない範囲と規模において進行しつつある。しかも、それは現在の内に未来を聞き届け、未だ存在しない未来の不特定の個人に対する「応答 (Verantwortung)」としての新たな責任概念を要求しているように思われる。その際、過去の罪障に対する直視を単なる帰責に終わらせるのではなく、未来への応答として考察したハンナ・アレントと、同じく世代間の責任性を未来への応答として捉えたハンス・ヨナスが、ともにアウグスティヌスの新たな読解を出発点としていたことを最後に想起しておきたい¹⁰⁾。それは何か「普遍的な個性」へと開かれた思考を指し示す指標である。それは、この考察が辿った中世の入り口と出口における「他者」との遭遇を通して学ぶことの重要性を改めて示しているように思われる。

注

- 1) アラン・ド・リベラ『中世哲学史』阿部一智・永野潤・永野拓也訳 (新評論, 1999年)。
- 2) これは、イエズス会とも関連の深い、所謂「コインブラ学派」のアリストテレス註解の中の一つで、書名の「名理探」は、アリストテレスの「ディアレクティケー」の訳。また、「傳汎際」とはイタリア人イエズス会士、Francisco Furtado (1587-1653) の漢名であり、李之藻 (1565-1630) は、徐光啓 (1560-1633) とともに、マテオ・リッチ (Matteo Ricci, 利瑪竇, 1552-1610) の著作の文辞を整えるにあたって協力者となるだけでなく、キリスト教に改宗した明朝の文人官僚、所謂「奉教士人」として、キリスト教や近代科学の中国への導入に寄与した人物。この書に関しては、Robert Wardy, *Aristotle in China - Language, Categories and Translation* (Cambridge, 2000) が最近刊行された。文中の引用は、山田慶児「中国の文化と思考様式」岩波哲学講座 XIII『文化』(1968) pp.187-222のうち、p.195からのもの。また、この『名理探』を主題とするほとんど唯一の邦語文献と言える、深澤助雄「『名理探』の訳業について」東大中国學會編『中国—社会と文化—』第一号 (1986) pp.20-38が、多くの点で既にウォーディの研究を先取りしている。この論文を参観できたのは、福谷茂氏のご厚誼による。氏の近業、「近世哲学とは何か—新しい哲学史像のために—」『近世哲学研究』第7号

(2000) pp.28-46 もこれに閑説するところがある。なお、『名理探』のテキストは商務印書館本(上下二冊)を用いた。

3) これに基づく『カテゴリイ』のラテン語訳原文(pp.330-2)は以下の通りである。

Eorum qua sunt, (1) alia de subjecto quidem dicuntur, in nullo vero sunt prorsus subjecto: ut homo, de quodam homine dicitur, ut de subjecto, in nullo autem est subjecto. (2) Alia in subjecto quidem sunt, de nullo vero subjecto dicuntur. Atque id in subjecto esse dico, quod in aliquo quidem est: et non uti pars, ut sit autem seorsum ab eo in quo inest, fieri nequit, ut quadam Grammatica est quidem in anima, ut in subjecto, de nullo vero subjecto dicitur: et hoc album in subjecto quidem est corpore (omnis enim color in corpore est) de nullo vero subjecto dicitur. (3) Alia de subjecto dicuntur, et in subjecto etiam sunt, vel uti scientia in anima quidem est, ut in subjecto: Grammatica autem dicitur, ut de subjecto. (4) Alia neque in subjecto sunt, neque de subjecto ullo dicuntur, ut quidam equus: nihil enim talium aut in subjecto est, aut dicitur de subjecto. Atque individua simpliciter, et ea, qua una numero sunt, de nullo quidem subjecto dicuntur, in subjecto autem nonnulla ipsorum nihil prohibet esse: quadam enim Grammatica ex iis est plane, qua in subjecto quidem sunt, de nullo vero subjecto dicuntur.

4) 山田慶児, 前掲論文「中国の文化と思考様式」p.199.

5) 『名理探』p.133の本文, およびこの点に閑説した, 深澤前掲論文 p.26をも参照.

6) 後藤基巳『天主実義』(明德出版 1971) p.138. この図に関しては, 柴田篤氏の一連の研究・翻訳のうち, 「『天主実義』の研究(四)」九州大学『哲学年報』第57号(1998) pp.85-87に有益な考察がなされているが, 出典については記されていない。Franciscus Toletus, *Opera omnia philosophica III, Commentaria in tres libros Aristotelis de anima* (1572) p.5ra では, 『天体論』第一章に基づいて, 物体を, 天体, 諸要素, (氷や風, 彗星のような)不完全な混合体, (金属や石のような)生命を持たない完全な混合体, さらに植物, そして最後に動物の6種類に分類しているが, これはそれぞれ「物宗類圖」の「不朽(如天星)(caeli)」「能朽・純(如四行)(elementa)」「雑・不成(mixta imperfecta)」「成・不生(mixta perfecta inanimata)」「生・不知覚(plantae)」「知覚(animalia)」に対応するように思われる(括弧内は対応する原語).

7) 海老沢有道編『キリシタン教理書』(教文館 1993) p.399.

8) 1995年, イエズス会日本コレジヨの『講義要綱(Compendium)』の和訳がオクスフォード大学で発見され, ヴァチカンにその所在が既に知られていたラテン語原本に基づくものであることが, (コインブラ学派のアリストテレス註解の事業の一員でもあった)著者, ペドロ・ゴメス(1533-1600)が豊後のコレジヨで執筆・編纂して以来, 実に400年ぶりに明らかとなった。原本の複製は, 上智大学キリシタン文庫編 *The Latin and Japanese MSS of Pedro Gomez's Compendia* (大空社 1997), また和訳は

ラテン語テキストの訳とともに、尾原悟編訳『イエズス会日本コレジヨの講義要綱』I・II・III (教文館 1997, 98, 99) として、それぞれ刊行されている。

- 9) 米井力也『キリシタンの文学—殉教をうながす声—』(平凡社選書 1998) pp.156-177.
- 10) Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin* (Heiderberg-Habilitationsschrift 1929), Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem - Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit* (Göttingen-Habilitationsschrift 1930).

提題 〈愛知〉としての〈哲学〉と哲学の〈制度化〉

八 卷 和 彦

はじめに

1990年代の初頭以来、日本の大学における哲学の地位は、大いに不安定なものとなっている。その原因の所在を、「大学設置基準の大綱化」とか文部省による「学部改組の指導」とかという外的要因に求めることが、大学に身をおいて哲学に携わっているわれわれの通念ではないだろうか。

しかしながら、「哲学衰退」の原因をこのように外にのみ求める姿勢でよいのか、むしろわれわれ自身の却下を照顧する必要はないのか、という問題意識のもとに、中世末期に〈哲学〉のあり方を問い続けたニコラウス・クザーヌスの思考の一端を紹介して、議論の材料を提供することとしたい。

なぜならば、「大学」という研究・教育組織は西欧中世に起源をもつものであり、わが国における学問的専門としての「哲学」は、この「大学」という制度と共に明治期に移入されたものだからである。