

「神を語る」とは何か

神の認識可能性についての哲学史を再考する

内山 真莉子

1. 中世哲学史研究について

1.1 中世哲学の「再発見」

本稿は、哲学史を哲学する・再解釈するという営みを、特に「西洋中世哲学」において試みる際に、どのようなことが見出されるのかを検討し、具体的事例に即しながら提示することを目的とする。実際、本稿で着目する中世という時代は現代から見れば時間的にかなり隔たった「過去」であり、その時代に行われていた哲学について「学ぶ」ないし「研究する」とは、歴史を掘り起こす営みとどのように異なるのか、という問いは、過去の時代を専門領域とする研究者にとっては深刻なものになりうる。というのも、過去の人物・思想がどのようなものであるかを探究することに重きを置くならば確かに歴史学的であり、哲学研究と言いうるか疑問が残されるであろうし、他方で現代的な問題に何らかの示唆を与えるものとして考究しようとするならば歴史学的とはならないだろうが、そこには常に時代錯誤という陥穽があり、いずれにして自身の研究上の立場や意義に自覚的であることが要求されるように思われるからだ。

ただし、少なくとも中世に関して言えば、哲学史研究として歴史を掘り起こす営みの意義自体は現代においても非常に大きい。そもそも中世哲学という分野は「過去」の時代の話であるはずだが、歴史学的な方向性での研究が十分に行われてきたとは言い難いところがある。中世とはキリスト教の宗教的言説に支配された、哲学の面での発展がほぼ見られない「暗黒時代」なため、哲学史の研究対象としての価値がかなり低く見積もられていたからである。こうした中世哲学への目線を変える端緒をつくったのが、エティエンヌ・ジルソンである。ジルソンは『中世哲学史』において以下のように述べる。

中世の思想を考慮する必要性は、中世哲学の歴史そのものによってしか証明されない。しかし、中世哲学についての無数の研究があるにもかかわらず、それによって得られた成果が公平に評価されることも、それが哲学史の中に占める正確な地位を与えられていることも、極めて稀である。このような事態が生じているのは、相反する偏見が、同じようにして中世哲学の像を歪めてきたからであり、我々が十分な関心と十分な冷静さをもって研究することが、非常に困難だからである。¹

¹ Gilson (1922) vol.1, CHAPITRE PREMIER, 1.

この著作は 1922 年に著されたものなので、20 世紀に入ってからようやく、中世哲学史の研究意義が模索されるようになったということだ。それから 100 年余り経た現在においてもなお、歴史学的研究は進行中の分野だと言え、文献学的精査はむしろいや増しに必要とされている。²

さらにジルソンは中世哲学の内容自体に関しても、「理性と信仰の協働と区別」という明瞭な素描を提示した。中世の思想は理性が信仰によって制限されており、そこから解き放たれた近世以降の思想に比して哲学的に見るべきところはない、といった見解に対して、事態はそう単純なものではないとジルソンは主張する。

ところが、理性が抽象的な方法以上のもので現れ、またアリストテレス主義が理性を信仰と相容れない教義を保証するものとして出現させた十三世紀初頭になって初めて、信仰と理性の関係の問題が、そのあらゆる複雑さのもとに提起された。理性を信仰の犠牲として捧げることは、もはや手遅れであり、また当時においてさえも望ましいことではなかった。しかし、両者を同じ範囲に及ぶものと見なすことも不可能である。明らかに、理性それ自体に委ねれば、教義とは異なるところに到るか、あるいはそこまでは到らないかのいずれかである。それゆえアリストテレス主義は、十三世紀の人々にとっては決定的な経験となった。もはや信仰と理性とを区別することも混同することもできないので、両者を区別しつつ調停し、一致させなければならなかった。このような努力から、偉大なスコラ哲学の体系が生まれたのである。³

理性は信仰によって制限されていたのではない。アリストテレスの思想がアラビア経由で十三世紀に西洋へもたらされた結果、理性に基づく論証のあり方が当時の哲学者・神学者により明晰な仕方で内面化され、理性と信仰の区別がむしろ意識されるようになった。しかし、そこを別個のものに留めようとしないところが中世スコラ哲学の特徴だ。理性に基づく論証的真理と、信仰の真理は究極的には合致するはずだという目論見のもとで営まれた一つの特異な試みであった。

したがって、中世哲学は信仰を基盤とした哲学的営みであるという見解は、誤りとは言い難い。実際にジルソンも「今日、哲学者の省察が歴史学・社会科学の最も一般的な成果に働きかけざるをえないのと同様に、中世においては、哲学者の省察は、教義がその決定的な表現である啓示以外のものには、ほとんど働きかけることができなかった。直接与えられている世界は、今日の我々にとっては科学の世界であるように、当時は信仰の世界であった」⁴と述べ、哲学的考察の前提に信仰を据え、宗教性を前面に出している。しかしながら、それは全ての中世

² 次節にて詳述する。

³ Gilson (1922) vol.2, CHAPITRE VI.

⁴ 同上。

哲学の内容を宗教性を加味した上で解釈しなければならない、ということにはならない。中世哲学は確かに特異な試みをしているかもしれないが、その中に或る普遍性をもった問題意識を見出すことは出来るはずだ。この点については、本稿第3節にて論じたい。

1.2 現代における中世哲学史研究

より現代に近い中世哲学史研究の成果としては、2010年にロバート・パスナウによって編纂され出版された *The Cambridge History of Medieval Philosophy* がある。ジルソンによる中世哲学の再発見から90年を経て、哲学史研究のプロジェクトは依然として進行中である。パスナウは導入部にて以下のように述べる。

この時代の最も目を引く挑戦的な特徴の一つが、範囲の地域包括性である。古代および近代哲学の研究は、それ自体としては主に、最大でも数百マイルの同質的文化圏の中で行われていたことは確かだが、他方で中世哲学の世界は、オックスフォードからニーシャーブル、フェズからプラハマまで、イスラーム教、ユダヤ教、キリスト教の思想を通じて為され、それに応じて（最も著名な言語のみ述べると）アラビア語、ヘブライ語、ラテン語、そしてギリシア語のテキストによって為される。本書の大望は、こうした資料についての広範かつ統一された説明を提供することである。

この分野についての包括的な取り扱いを促しているのは、現代の多文化主義の流行に留まるものではない。広大な距離と言語の障壁にもかかわらず、本書において調査された様々な伝統は、継続的で一貫した思想体系を構成しており、それゆえ他方なしで一方を研究することは、ともすると一方を歪めることになる。最も分かりやすい例を挙げると、トマス・アクィナスの神学の哲学的基盤はアヴィケンナやアヴェロエスの思想と切り離すことはできないし、また彼の神についての理解は、モーゼス・マイモニデスに深く負っている。⁵

ここから明らかな通り、現代における中世哲学史研究は、地域多様性とそれゆえの文脈の複雑さに着目するようになってきている。他の時代と異なり、中世はヨーロッパ、中東、アフリカといった広範な地域でそれぞれの伝統に即した哲学的思索が営まれていたという点で非常に多文化的ではあるが、しかしそれらが総じて「神」ないし「世界の第一原因」を探究する方向に向かっていたという点では、一様であるとも言える。こうしたことから、各思想家が自らの理性的思考において調和可能な限りで、他の地域の思想を取り入れるということも積極的に為されていた。そしてその文脈を理解することは、当の思想を理解することそれ自体でもある。したがって、中世哲学において歴史学的研究と哲学的研究とは不可分のもの、まさにコインの表と裏のようなもので、誰しものが歴史学的研究を行いつつ、哲学的研究を行っていると言ってよい。これはどの時代の研究においても同様のことであろうが、しかし特に中世哲学はその色合

⁵ Pasnau (ed.) (2010) Introduction.

いが濃いのは否定しがたい。

それゆえ、中世哲学史とは、単に理性と信仰の相克の歴史というに留まらない。「神と呼べるような第一原因によって世界が始まった」という前提を置きつつ、我々の理性はこの世界の自然・論理・人間の魂・倫理・政治などにどれほど迫れるかを、ギリシア・ユダヤ・イスラーム・ビザンチンといった各思想を折衷しながら探究した歴史と言うべきだろう。では中世哲学史をそのように理解したとして、それを研究対象とする際にどのような手法がありうるか。種々の手法がある中で、本稿では植村（2017）にて提示された「歴史的・規範的アプローチ」を取り上げ、それに即して中世哲学史への哲学的アプローチを実演してみたい。

2. 哲学史研究の手法について

中世という「過去」の時代の哲学を研究対象とする限り、哲学史研究と向き合うことは避けられない。しかしそのアプローチの仕方には様々あり、その詳細な分析としてはスキナー⁶やローティ⁷の研究が有名である。最も抑制的なのは歴史学的解明のみに従事することであり、他方で最も先鋭的なのが現代的視点でもって当時の思想を批判的に解釈すること、中庸をとるのが、当時の文脈に配慮しながら各思想家の意図を抽出しようと試みること、といったように、何をどのように明らかにすべきかに関する立場の相違に即して研究手法にもバリエーションが生じる。

そうした種々の立場を検討した上で、一つのモデルを提示したのが植村である。植村は、哲学者のテキストにおける当人の主張に着目することで、対象テキストについての規範的な探求を過去の歴史的再構成のなかに埋め込むという手法をとる哲学史研究を、「歴史的・規範的アプローチ」として提示した。⁸主眼としては、哲学史の哲学的研究の目的は、単に過去の哲学者の意図を再構成することではなく、そこに何らかの普遍的真理に関わる主張があることを明らかにすること、もしくは明らかにすることを試みることだということだ。確かに、哲学者たちは自身の主張に何らかの正当性、すなわち真なることが含まれていると信じるからこそ見解を明示するのであって、それは真理への直接的な接近となると考える者もいるだろうし、むしろ真理へは到達できないと考える者もいるだろうが、どちらとも何らかの仕方に関わっている。それゆえ、真理の問題を等閑視することは、哲学的な研究としてはあまりに片手落ちだということになる。他方で、普遍的真理を探求することと、歴史的な文脈を明らかにすることが

⁶ cf. Skinner, Q. "Meaning and Understanding in the History of Ideas." *History and Theory* 8/1, 1969, 3–53. (「思想史における意味と理解」『思想史とは何か』半澤孝磨・加藤節編訳、岩波書店、1999年。)

⁷ cf. Rorty, R. "The Historiography of Philosophy: Four Genres", Rorty, R., Schneewind, J. B. & Skinner, Q. (ed.), *Philosophy in History* Cambridge UP, 1984, 49–76. (「哲学史の記述法——四つのジャンル」『連帯と自由の哲学』富田恭彦編訳、岩波書店、1988年。)

⁸ 植村（2017）p.35。

無関係というわけでもない。現代的な視点からは端的に偽と理解されてしまうような主張も、歴史的な文脈を探ることによって、なぜそのような主張が為されたのかを明らかにすることができ、結果的に主張についての理解を更新することができるからだ。それゆえ、「歴史的・規範的なアプローチによって哲学の過去を論じることは、偶然に忘却された哲学の問題を救い出すことでその問題を取り上げることをつたえ、動機づけるという役割を持つという点でも、歴史的な探求であると同時に哲学的な探求」⁹だと言える。以上のことを念頭におきながら、中世哲学史の中で一般にも膾炙していると思われる主題の一つ、「神の存在証明」を取り上げ、歴史的にその内容がどのように変化してきたのかを確認し、その変化の意味について哲学的に検証する。

3. 「神を語る」ための証明

3.1 神の存在証明——トマス・アキナスの場合

13世紀の神学者トマス・アキナスは、『神学大全』第1部第2問において、神の存在証明について論じる。「神が存在する」ということは、我々にとっては自明でないため、論証される必要がある。そしてそれは五通りの仕方でも可能だとして提示したのが、「五つの道」だ。一つ目から四つ目までが宇宙論的論証と呼ばれ、この世界の中での経験的事実を認めるところから論証が始まる。五つ目が目的論的論証で、目的と理性とを結びつけることで論証を行う。ここではその中の「第二の道」を例として用いる。第二の道は、作出因の因果系列に着目した論証だ。

この可感的な事々において、諸々の作出因の秩序があることを我々は見出す。しかしながら、何らかのものが自分自身の作出因であるということは見出されないし、不可能でもある。何故なら、もし自分自身の作出因であるものがあったとしたら、それは自分自身よりも先んじていたであろうが、それは不可能だからである。他方で、作出因において無限に遡行することはありえない。(……)しかるに、もし作出因において無限遡行が行われれば、第一の作出因がないことになろうし、その場合、最後の結果も中間の諸々の作出因もないことになろうが、これが偽であることは明らかである。それゆえ、何らかの第一作出因を措定せざるをえず、こうしたものを、万人は神と名付けている。¹⁰

ここで論証されたのは、「現にこの世界が存在する以上、作出の因果系列を無限遡行に陥らせない、それ自体には原因のない作出の第一原因が存在する」ということである。そしてそれを神の記述句として採用する。つまり厳密に言えば、これは神の存在証明というより、作出の第

⁹ 同上 p.42。

¹⁰ 『神学大全』第1部第2問第3項主文。

一原因の存在証明である。ただ、第一原因と神は同一視されるので、間接的に神の存在証明が為されたことになる。しかし間接的とはいえ、この世界が今このように存在していることと、原因遡行が無限に行われることが矛盾することは理性によって明らかと言えるので、合理的な仕方では神の存在はまさに論証されたことになる。

その上で、アキナスはさらに、この第一原因は「ただ一つ」であることも示そうとする。ポイントとなるのは、第一原因の単純性だ。第一原因は「原因のない原因」であるため、それ自体が何かから原因される、つまり何らかの受動を被ることはありえない。そうした「いかなる受動も受け付けない」という性質をして、第一原因は単純であるとされる（少なくとも、能動的側面と受動的側面とに分割はされない）。ここから、アキナスは以下のように述べる。

第一には神の単純性から論証される。それは以下の通り。個別的な何らかのものが〈この或るもの〉である所以のものとは、如何なる仕方でも多数のものに共有されえないものであることは明らかである。実際、ソクラテスが人間である所以のものは多数のものに共有されうるが、ソクラテスが〈この人間〉である所以のものは共有されえず、一人（ソクラテス当人）にとってあるのみである。（……）というのも、神自身が自らの本性であることは、先に示された通りだからである。それゆえ、神が〈神〉である所以のものと、神であることは同じである。したがって、多数の神々が存在することは不可能である。¹¹

ソクラテスは人間であり、またソクラテスそれ自体でもある。その場合、仮に〈人間性〉と〈ソクラテスそれ自体性〉といったものを想定するならば、〈人間性〉はソクラテスだけではなく、他の人間と呼ばれうる数多の存在者にも共有される。しかし〈ソクラテスそれ自体性〉は、まさにソクラテスただ一人にしか見出されない、共有不可能なものである。ここに、或るものの唯一性の根拠を見る。この根拠は神にも当てはめることができる。神は神であり、神性それ自体でもある。ここで、仮に〈神性それ自体性〉といったものを想定するならば、それはまさに神のみに見出される共有不可能なものである。それゆえ、〈神性それ自体性〉を有する神は唯一の存在者ということになる。

ここで行われているのは、或る人間がまさにその人でしかないという個としての唯一性を考察する方法を、神にも同様に当てはめるといふ、類推的な論証である。つまり〈この或るもの〉と指示されるに足る性質のようなものが個体には実在的な仕方であり、それが〈この或るもの〉の唯一性を担保する、ということが、普遍的真理として扱われているということだ。それゆえに、神にも同様の理屈を当てはめることができる。神もまた個であり、〈この或るもの〉と指示されうるものである限り、普遍的真理の射程は神にまで及ぶと考えられるからである。したがって、アキナスにとって「第一原因たる神は唯一のものである」と語ることは、理性に即した論証に基づいて可能なことである。

¹¹ 同上 第11問第3項主文。

では、この同じ主題について、アキナスより 60 年ほど後に生まれたウィリアム・オッカムはどのように述べるのかを次に確認したい。

3.2 神の存在証明——ウィリアム・オッカムの場合

14 世紀の神学者であるウィリアム・オッカムは『七卷本自由討論集』において、「神はただ一つであることは、理性的に証明されるか」という問いについて論じている。オッカムは先ず、神についての記述句には二通りあるとし、それは①「神は自身以外の他のどんなものよりも、より高貴で、より善いものである」と、②「神はそれよりもより善いものも、より完全なものも存在しないものである」だとした。①の記述句は、神を絶対的な仕方で記していると言え、他の何ものかとは断絶した、端的な神の卓越性を表すものだ。それに対し②の記述句は、神を相対的な仕方で記していると言え、他の何かと比較した上で、それより上位のものがないという仕方で神を表現している。

この二通りの記述句に即して、オッカムは問いの解答を述べてゆく。

神を①の記述に即して理解するなら、神がただ一つであることは論証によって証明されることはできないと私は答える。①の記述で理解する場合、「神が存在する」ことを明証的に知ることができず、それゆえ神がただ一つであることを明証的に知ることができないからである。帰結は明快で、前件は以下のように証明される。「神が存在する」という命題は、多くの人々がそれについて疑いを持っているので、自明でない。また、他の自明な命題から証明されることもできない。何故なら、あらゆる説明において、疑わしいことや信じられているだけのことが用いられるだろうからである。また、「神が存在する」という命題が経験によって知られることもない。このことは明らかである。¹²

先ず①の記述句で神を理解した場合、「神はただ一つである」どころか「神が存在する」ということすら、理性によって明証的に理解することはできない、とする。つまり、我々は何か（例えば、創造主たる神の結果としてのこの世界内の諸事物）との関係性（第一原因であること）を考慮することなしに、神を端的にかつ理性的に理解する術をもたない、ということだ。このこと自体は、アキナスも同意しうると思われる。実際アキナスも、「神が存在する」は我々にとって自明な命題ではないことを認めている。また、他の自明な命題から「神が存在する」を引き出すことができないということも、認めうるだろう。例えば「神は存在するか、しないかのいずれかである」という命題から「神は存在する」を引き出すためには、確かにオッカムの指摘する通り、信じられているだけのことを用いることになってしまうだろう（例えば、キリストは復活した、といったこと）。それゆえ、我々は絶対的な仕方で神を理解しながら、神について何らかのことを理性的・明証的に語ることはできない。

¹² 『七卷本自由討論集』第 1 卷第 1 問第 1 項第 1 結論。

では次に②の記述句の場合について確認しよう。

「神」を②の記述に即して理解するなら、「神が存在する」ことは論証可能だと知らなければならない。というのも、諸存在物の中で、それよりもより先でより完全であるものはないような何らかのものが存在しなかったならば、無限遡行が生じてしまうからである。しかし、以上のことから、「そうしたものはただ一つである」ことが論証可能だとはならない。むしろこのことは、ただ信仰によってのみ保持される。¹³

ここでオッカムは、②の記述句に即すならば「神が存在する」ことは理性的に論証可能だと答える。その理屈は上で確認したアキナスの神の存在証明の第二の道と同様である。つまり、この世界との因果関係という相対的な仕方で神を考察するならば、無限遡行の不可能性から必然的に第一原因たる神が存在することにまでは至る、ということだ。

ただし、この後の考察の進行はアキナスと全く異なる。「第一原因たる神が存在する」は理性的に論証可能なことだが、「その神は唯一である」ことは理性的論証の対象外だとする。アキナスにおいては、神はソクラテスと同じ仕方で個、つまり〈この或るもの〉なので、個別のかつ共有不可能な指示対象として唯一であることは理性的に認められていた。しかしオッカムにおいては、そうしたアキナスの説明は全て、実際のところは信仰によって認められる内容であり、理性によって明証的に示されることではないとされる。これは、アキナスとオッカムとの間で、「何をもって理性的とするか」という理性の及ぶ有効範囲についての理解が変化していると言うことができるだろう。

3.3 我々は何を見出すことができるか

アキナスとオッカムにおいて、神の唯一性は理性的に論証されることか、理性的論証の範囲外であり信仰によってのみ把持されることか、という見解の相違がある。この相違が、理性の及ぶ有効範囲についての理解の変化によって生じているとするならば、なぜそうした変化が生じたのか。

一つ、考察の端緒を開くものとして、上記の引用箇所に着目したい。オッカムが①の記述句で神を理解する場合、神について理性的な理解は何も得られないと述べた箇所の最後の部分だ。そこでオッカムは、「また、「神が存在する」という命題が経験によって知られることもない。このことは明らかである。」と述べ、あえて「経験」という言葉を持ち出してきている。これは、何らかの命題の真偽が知られるためには、理性的な論証か、もしくは直接的な経験が必要だということを述べていると解釈できるが、命題の真偽判定のためには論証可能性か経験が必要だという、そのこと自体はごく自然なことのように思われるし、一般的な話としてならばアキナスも同意するであろう。ただし、アキナスとの相違として強調すべきは、オッカムが

¹³ 同上 第4結論。

神についての命題に関しても「経験」の必要性に言及した点である。素朴に考えて、神についての直接経験などありえないことは明らかだと思われる。なぜなら、神は感覚認識の対象ではないからで、¹⁴我々は感覚で処理できない事柄を「経験」として保有することは不可能である。しかしこの当然とも思えるようなことを、オッカムはあえて付け足しているとするならば、オッカムにおいては「経験」の有無と知の確実性が密接に結びついたものとして捉えられていることを示すように思われる。

実際オッカムは、別の「我々の知性は現世の状態で自らの活動を直知的に認識するか」という問いが議論されている箇所、以下のように答えている。

問いに対して私は「認識する」と答える。(……) 同じく、経験的認識は直知なしにはありえない。しかるに、或る人があらゆる感覚的直知を欠いているとしても、知性的認識を経験する。それゆえ、云々(我々の知性は自らの活動を直知的に認識する)。¹⁵(強調は筆者による。)

我々は自然な状態で、自分が知性認識をしているかどうかを知ることができるかという問いに対し、オッカムは端的に可能だと述べる。なぜそのように言えるかという、我々は自身が知性認識していることを「経験」するからである。さらに、たとえ一切の感覚的認識を欠いている、つまり感覚的な情報入力がない状態であっても、我々は知性認識していることを「経験」できるとしていることから、この「経験」は感覚に依存しない、言わば内的なものも含めると理解できる。我々は、何らかの対象を認識していることを自覚するためには、その対象の感覚的イメージを媒介として用いると思われ、ゆえに感覚的な情報入力を必要とするが、自身が知性認識活動をしていることを自覚するためには、特定の対象という媒介ないし助力を用いなくともよい。対象が何であれ、少なくとも自身が思考している、ないし思考可能であることは、私にとって既に直接的な仕方で知られている。なぜなら、我々は知性的認識を「経験」しているのだから。ここからしてオッカムは、何らかの事柄が少なくとも「経験」されているのならば、それは直知すなわち直観的な知として我々に既にもたらされていると考えていることが分かる。

以上のことから、オッカムの見解を次のようにまとめることができるだろう。

- (1) 因果系列を前提としない場合、「神は存在する」ことを支持する経験はあり得ないため、理性的に真だと論証できる命題にはならない。
- (2) 「神は存在する」という命題は、この世界における因果系列を遡行した先にある第一原因だと理解する仕方であれば、理性的に真だと論証することは可能である。
- (3) 「神は存在する」ことは理性的に論証できるとしても、「神は唯一である」はどのような仕

¹⁴ cf. 『神学大全』第1部第12問第3,4項主文。

¹⁵ 『七卷本自由討論集』第1巻第14問解答。

方でも理性的に論証可能とはならず、ただ信仰するのみ。

明示的に「経験」と述べられているのは(1)のみであるが、ではオッカムにおいて(2)がなぜ認められるのか。それは、(2)で重要な役割を果たすこの世界における因果系列については、我々は常に、日常的な仕方で経験しているからである。例えば、煙を見てそれを辿って行った先に火を確認するという経験をした際、我々には煙と火という直接的な感覚的経験と、それらを繋ぐ抽象的な内的経験がもたらされる。それゆえそれ以降、煙を見るたびに、原因としての火を想定する。これが因果系列の認識だとするならば、この世界における因果系列は、オッカムにおいては「経験」に即した知と分類されうるであろう。それゆえ、理性的な論証も確実な仕方で成立していると判断される。

だが、(3)はそうはいかない。「神は唯一である」ことを論証可能だとするためには、ソクラテスと同じように、神は個であり、〈この或るもの〉と指示されうるものであることを承認しなければならない。アキナスにおいては、こうしたことは第一原因の単純性から類推することで認められていた。しかしオッカムにおいては、端的に論証不可であり、信仰の限りでは認められるかもしれないが、理性的には承認できないとされる。この相違がどこで生じているかといえば、「類推」を確実な知の基礎として認めるか否かであると思われる。

そもそも「類推」とは、「経験」したことから「経験」していないことへと理性を飛躍させる行為である。アキナスは、ソクラテスがまさにソクラテスその人でしかありえないという唯一性の経験を、神にも適用しようとしている。というのも、ソクラテスにおける唯一性の経験は、ソクラテス以外の個的なもの全般で生じうると思われ、それゆえに普遍的真理というステータスを獲得したからである。そしてそれは普遍的真理なのだから、当然神にも適用しうる。このように考えるのが「類推」の発想であり、アキナスが神に対して理解を進めるうえで採用している論証の方法である。これは、或る程度の範囲であれば、オッカムも手法として否定することはないだろう。例えば、ソクラテスにおける唯一性の経験を、未だ直接的には出会っていない誰かにも生じ得るものだと想定することも、一種の「類推」と言いうるだろうが、これをオッカムが積極的に否定するとは思われない。実際、この世界における因果系列を肯定するならば、或る程度の「類推」は当然認めているだろう。しかし神への「類推」は、その限りではない。なぜなら、未だ直接的には出会っていない誰かは、我々の自然的経験の対象だと言えるが、神は我々の自然的経験の対象にはなりえないからだ。そうした、自然的経験の対象の範囲を超えるものに対して、我々は合理的論証を確実な仕方で為すことは不可能である。ゆえにオッカムは、(3)については端的に論証可能ではないとするのである。

では、こうしたアキナスとオッカムの「類推」の用い方に対する変化はなぜ生じたのか。これを考えるに、歴史的な文脈が必要になる。要因は一つではなく、複数のものが絡み合っているだろうが、大きなところでは、実験・観察を主とするイスラーム的科学主義の知見が評価されるようになることで、相対的にアリストテレス主義的な自然観に対して批判的な目が向けら

れるようになっていたことが挙げられるだろう。¹⁶アキナスの「類推」の手法はアリストテレス的であり、我々の自然的経験を超越するものにも適用されるがゆえに、必ずしもものごとのあるがままの姿を描き出すわけではない。我々が行うべき哲学は、もっと確実な、あるがままのこの世界を示すものでなければならず、それゆえに対象を「経験」可能な範囲に絞らねばならない。この意味で、ジルソンはオッカムをイギリス経験主義の流れの中に置く。¹⁷そうすると、近代におけるイギリス経験主義は既に中世において準備されており、その潮流の元には、アリストテレス主義的な自然・科学観と、イスラーム的な自然・科学観の相克があったと理解することもできるだろう。また、それと或る意味では対立する立場にあるアキナスを、理性に基づく「類推」による知の展開を積極的に肯定したという点で、合理論的な立ち位置に置いてみることもできるだろう。だとすれば、近代における経験主義および合理論と、中世における経験主義および合理論とは、どのように異なっているのかという新たな考察の観点を見出すことも可能であるように思われる。もしその考察が可能であるならば、我々にとって「類推」はどの程度確実な知をもたらすものなのか、また我々にとって自然な経験の範囲とはどのようにして定めうるのかといった、現代にも通ずる普遍的問題を提起することにも繋がるだろう。こうした理解が得られることこそが、「歴史的・規範的アプローチ」に基づく哲学史の再解釈の利点であろうし、歴史的探究と共に哲学的探究が為される一つの事例を、粗略ながらも示せたのではないだろうか。

参考文献

引用は全て拙訳だが、日本語訳があるものに関しては適宜参考にした。

Thomas Aquinas, *Summa theologiae* (ed. Commissio Leonina. Opera Omnia. vol.IV-XII. Rome. 1888-1906.)〔『神学大全』高田三郎・山田晶・稲垣良典ほか訳、創文社、1960年。〕

Guillelmus de Ockham, *Quodlibeta Septem* (Opera Theologica IX, edidit Joseph C. Wey, St. Bonaventure, N.Y. 1980.)〔『オッカム『七卷本自由討論集』注解I』渋谷克美訳注、知泉書館、2007年。〕

Gilson, Étienne, *La philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1922.〔『中世哲学史』渡辺秀訳、エンデルレ書店、新版1978年。〕

Pasnau, R. Van Dyke, C.(ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 2010.

植村玄輝「哲学史研究は哲学的かつ歴史でありえるのか—過去の主張についての規範的探究という観点からの提案」『哲学』（日本哲学会）、第68号、2017年、pp.28-44。

¹⁶ Gilson (1922) vol.2, CHAPITRE V, 3.

¹⁷ 同上。