

【論文】

中世キリスト教哲学という問題 —その哲学的位置づけをめぐって—

阿部 善彦

はじめに

国士舘大学教育学科倫理学専攻（コース）では「中世キリスト教哲学研究」「中世キリスト教哲学原典講読」という科目が開講されている。論者は2013年度より非常勤講師として両科目を担当しているが、こうしたタイトルを持つ科目はほかの大学にはほとんど見いだされないのではないだろうか。

この科目名は、ある意味において、それ自体で、十分に哲学的に挑戦的な意味を持っている。つまり「中世キリスト教哲学」という言葉自体が、それ自体で、哲学的、また、哲学史的な考察に値する大きな問題性を含んでいるのである。

本論では、この科目名に用いられている言葉に立ちどまり、あらためて、この言葉の持っている意味について考えてみたい。

一 「哲学」に適用される領域区分などについて

まず、一般論として、哲学史を形式的に分類する際には、例えば、古代、中世、近世、近代、近現代、現代、ポストモダン、というような時代的区分が用いられる。そのようにして「西洋古代哲学」とか「西洋近現代哲学」というような哲学史的区分が、あたかもそれ自体として存在

するかのように語られる。実際、哲学・倫理学系の大学教員の公募書類などには「西洋古代・中世哲学史を講義できる者」「西洋現代哲学（特に英米系）を専門とする者」などと書かれていたりする。

ここで哲学の領域区分として「西洋」を持ち出すとすれば、それに対して「東洋」も語られなければならないだろう。また、東洋哲学が語られるとすれば、インド哲学、中国哲学、さらには、イスラーム哲学、ユダヤ哲学、ウパニシャッド哲学、仏教哲学なども考えなければならない。こうして「哲学」は様々な領域区分のコンビネーションによって語られる。

しかし、このように「哲学」に適用される様々な領域区分自体、実際には、非常にあいまいで、問題を含んだものであることも見逃されてはならない。例えば、英米哲学やドイツ哲学、フランス哲学という言葉にはよくお目にかかるが、アフリカ哲学やアイスランド哲学、フィンランド哲学、ニュージーランド哲学、アルゼンチン哲学という言葉をまったく見かけることはないのはなぜだろうか。

「哲学」が文字通り「知恵を愛すること」であり、ヤスパースが述べているように、こどもの素朴な問いのうちにも見出されるようなものであるとすれば、どの時代、どの地域にも「哲学」と呼ばれるものが存在しているのではないか。

実際、ヤスパースは次のように述べている。「人間は人間であるかぎり、根源的に哲学するものであるという事実を示す驚くべき証拠は、子供によって発せられる問いであります。私たちが意義のうえからいって直接に『哲学すること』の根底に触れる事柄を、子供の口から聞くことは決して珍しいことではないのであります」(1)。

哲学がそのように「人間であるかぎり」の人間にとって普遍的であるならば、どうして、われわれは、英米哲学やドイツ哲学、フランス哲学と同じように、例えば、アフリカ哲学やアイスランド哲学、フィンランド哲学、ニュージーランド哲学、アルゼンチン哲学など、全世界の哲学について同じように語っていないのだろうか。

言うまでもなく、その主要な理由は、われわれが「哲学」について語る、その語り方が、すでに、ヨーロッパを中心に展開してきた「哲学」

の語り方に大きく依存しているからである。例えば、われわれが Philosophy を「哲学」として語っている、この語り自体が、幕末・明治期の西洋文化の輸入をきっかけとしているのである。

よく知られているところでは、幕末にオランダに留学した西周と津田真道が Philosophy を「希哲学」と訳したところから「哲学」という言葉が使われるようになったのである⁽²⁾。西周がオランダ留学中に書いた『開題門』では「ヒロソヒ：斐鹵蘇比」というように、ただ音訳している。そして「哲学」という語に落ち着くまでに、様々な言葉で翻訳が試みられたのである。

その『開題門』では、哲学について次のように述べられている。西洋の「ヒロソヒ」と東洋の「儒」（儒学）は「その実は一」（本質は同じ）であり「皆明天道而立人極」（みな全宇宙の理法を明らかにし人間存在の最高の在り方を定める）である。こうした「ヒロソヒ」の受けとめ方から明らかのように、Philosophy は外なる西洋文化の一部として、西周が幼少時代から親しんだ古典の深い知識をもとにして、特に朱子学・儒学と結びつけられながら摂取されたのである。

また、先に、Philosophy の訳語として「希哲学」が当てられたと述べたが、「希」（こいねがう）のほか「求」（もとむる）も用いて、「希哲学」「希賢学」「求聖学」（さとりをもとむるまなび）などとも訳して紹介されている。なお、「哲」「賢」「聖」の語は、いずれも、あらゆる事物の本質に通じた深い知恵と徳を備え優れた振る舞いを行う傑出した存在を意味している。

西周らは、このように自らの古典の知識を駆使して Philosophy を理解しようとした。今日では倫理や道徳と訳される、Ethics や Moral も、西周が洋学全般の体系を論じた学問論『百学連環』では「名教学」と訳されている。ギリシャ語の「エートス」に由来する Ethics が「名教学」と呼ばれ、またラテン語の「モス」に由来する Moral Philosophy も「名教学」と呼ばれる。

「名」とは「名分」のことであり、それぞれがわきまえるべき分、本分、守るべき他者に対するつとめ、義務を意味する。それが、人の道であるということで「教」がつけられる。そうした人がわきまえ知るべき

本分や他者に対する務め、義務に関する教えは、「風俗」「風習」から生まれるとされる(3)。

漢字で見れば、「風」には地方や国ごとの独特の歌という意味があり「俗」は谷あい人が住みつき社会が生まれるという意味があり、「習」には鳥の羽ばたきの繰り返し、つまり、動作の習熟や、慣れ親しんだやり方という意味がある(4)。「風俗」「風習」は、その意味で、しきたり、習わし、慣習、習慣を意味し、それらはギリシャ語の「エートス」ラテン語の「モス」の原義に近い。

今では、Ethics も Moral も、「名教学」ではなく「倫理」「道徳」という語で呼ばれるのが通例である。しかし、これらの語に借用されている「倫」「理」「道」「徳」もまた、孔子、孟子、朱子学などの古典で重要な意味を持つ言葉であり、いずれもまた、人と人の間の秩序や、人の守るべき規範を意味する言葉として通用するものであった。

ところで、今日、われわれは、哲学とは、philo =愛、sophia =知恵であり、知恵を愛し求めること、英語でいえば love for wisdom である、などと習う。それでは、何故、西周は「愛」を用いていなかったのだろうか。結論から言えば、もともと日本語では、「愛」は仏教用語として使用されており、その際には、「愛別離苦」「愛著愛欲」などと言われるように、否定的なニュアンスをもっていたからである。そのため、キリシタン時代の宣教師たちも、アガペー＝神の愛を「大切：御大切」という言葉で語り、「愛」については、仏教の煩惱を想起させる言葉として避けて使わなかったようである(5)。

今のような「愛」の言葉遣いが広がるようになったのは、明治以降、「愛」が「仁」に近い語として理解されていた中国において編纂された西洋語事典を経由してのことであり、また、西洋文化の一部として小説が受容され、恋愛文学が摂取・模倣され、浸透するようになってのことであるとされる(6)。

以上、やや長くなったが、このほかにも、様々な哲学的、倫理的概念、例えば、存在、質料、形相、主観、客観や、人格、自由、意志などの、それらによってわれわれが哲学的問題や倫理的問題を語る数多くの言葉も、西洋文化との接触を通じて、そこから摂取されたものを言い表す言

葉（翻訳語）として創案され、今日まで浸透してきたものである⁽⁷⁾。そのことに、われわれが立ちどまって考えるとき、われわれの「哲学」について語る、その語り方が、すでに、ヨーロッパを中心に展開してきた「哲学」の語り方に大きく依存していることも明らかになってくるだろう。

しかし、同時に、次のことも明らかであろう。つまり「哲学」という言葉一つとっても、そのうらには、Philosophy とは何かという根本的問題に答えようとした西周らの努力が積み重ねられているのであり、その言葉自体が、彼らの考えや解釈という知的営為を通じて生み出されてきたということである。

では、わたしたち自身は今日どう考え、どう解釈するのか。その答えを自分で考える必要はなく、ただ、西周などの先人たちの言葉から、適宜引用しておけばよいとするならば、それは没・哲学的態度ではないだろうか。「哲学」とは何かという問いは、すでに解決済みの事柄としてではなく、今まさに問われるべきものとして、わたしたちの前にいつもひらかれている。わたしたちが、どのようにその意味を理解し、どのような言葉でそれを言い表して他者と共有することができるのか、たえず考えなければならない。

そのためにも、Philosophy という語や、それに関する諸概念が、西洋からの借りものであることや、「哲学」という言葉をはじめとして、それら諸概念の「翻訳語」もまた、先人たちの創意工夫（また漢語古典）からの借りものであるという、この複数の意味での借用状況に、自分たちの思考の土台そのものがすでに置かれているということに、自覚的になるところから問い直すことも必要だろう。そのようにして、借りものの言葉から出発しながらも、自分たち自身の言葉によってもう一度考え始めようとするとき、そこにまた、われわれの「哲学」が始まるとも言えよう。

また、ヤスパースが言うような哲学の普遍性についても考えておく必要があるだろう。確かに、われわれの哲学の語り方は西洋文化に大きく依存している。そこだけに注目すれば、「哲学」とは結局、西洋文化に特殊的な産物なのかもしれない。しかし、様々なかたちで「哲学」が語

られうることも認めなければならない。西洋哲学に対して東洋哲学、さらにインド哲学、中国哲学、イスラーム哲学、仏教哲学、日本哲学という言葉もある。そこには「哲学」が人間全体において普遍的意味を持つことが示されているとも言える。

とはいえ、こうした語り方自体にも注意すべき問題はある。例えば、あらゆる人間の思想を「哲学」という言葉で括ることができるという無自覚な絶対化に対して無批判である場合である。また、「哲学」という言葉によって名指されているものたちを、一定の図式的・相対的分類にはめ込もうとするあまりに、各々に固有の歴史的・言語的・文化的に重層的・多面的な意味内容を見捨てるかのような思考停止状態に落ち込む場合である⁽⁸⁾。

しかし、古今東西、様々に語られる「哲学」を並べながら比較し、その差異や共通性をじっくり検討することにより、「哲学」とは何かという根本問題が解明に向かって掘り下げられてゆくとすれば、その営みは、常に特定の視点や角度を持っているわれわれ自身の理解・思考の枠組みの有限性に対して、われわれをその都度新たに自覚的であるようにするだろう⁽⁹⁾。

二 「中世キリスト教哲学」という言葉の意味

二・一 「中世」という不可視境界線、もしくは「お前はすでに死んでいる」

以上のことを前置きとして、「中世キリスト教哲学」という言葉の意味についてあらためて考えてみたい。

まず「中世」という時代区分について考えておこう。これは歴史的な区分であるとも言えるが、それ自体、非常にあいまいな区分である。つまり、どこからどこまで、という明確な基準がない。こうした時代区分の問題性については、「近代の神話」について批判的に語る、歴史家の澤田昭夫の次の言葉が非常にわかりやすい。

澤田昭夫は広く用いられる「近代」という一般概念の問題と起源を次のように指摘している。『近代』というと、誰しも『古代・中世・近代』という三時代区分を思い出し、世界の歴史はそうわかれているのだと考えがちです。しかし、そういう区分は、大・小、円・角というような概念と違い、客観的に存在するものではなく、人間が考え出したものです。ローマ・ギリシアの文芸を復興しようとした十五、六世紀のヒューマニストたちは、自分たちの運動を合理化するために、文芸の源泉としての古代、その凋落としての中間時代（中世）、その復興としての近代という公式を考え出しました。最初の生、中間の死、そして現在での再生という公式は、キリストの福音が中世のカトリック教会のなかで死滅したと考えた宗教改革者によっても利用されました。こういう党派的な価値判断のなかから出てきた三時代区分を確立普及したのは十七世紀のドイツの高校教師のケラー Keller という人です」⁽¹⁰⁾。

「中世」とは文字通り「中間の時代」という言葉からきている。「中世」という語り方そのものが「近代」以降に生み出された歴史観・世界観・人間観に大きく依存していることに、われわれはあまりにも無自覚であるかもしれない。

澤田が指摘するような、われわれがすでに無自覚的にその枠組みの中に取り込まれている「近代」の問題性は、それ自体として取り上げるべき重要な問題である。しかし、本論ではここで次のことだけを指摘しておきたい。つまり「中世」と言うかぎりにおいては、「古代」と「近代」の「中間」であり、それ自体の内容としては空虚であり、ただ両者の間としてのみ規定されるということである。言い換えれば、何をもって「古代」が終わり、何をもって「近代」が開始すると見るかによって、「中世」がいつから始まり、いつ終わるかが、はじめてはっきりするのである。しかも、その開始と終わりは実はきわめてあいまいなのである。

例えば、西洋史に限定しても、音楽史、美術史、建築史、文学史の個別的観点から見れば、互いに「中世」の区切り方が年代的に一致するわけでもなく、同じ専門領域内でも、解釈の仕方によって、区切られる年代に様々な可能性があることは明らかである。

「中世キリスト教哲学」ということで見れば「中世」はどうなるだろう

うか。例えば、よく見られるように、「古代」の終わりを、4-5世紀に活躍したアウグスティヌスなどの「教父」たちの時代と重ね、「中世」の始まりとし、13世紀に活躍したトマス・アクィナスなどの神学・哲学者が現れる「スコラ学」の時代がやがて終わってゆく頃を「近代」の始まりとして考えてみよう。

実際、多くの哲学史の入門書的な記述では（そもそも、古代・近現代と比較すると、中世についての記述が少ないことが多いのだが）大体、アウグスティヌス、トマス・アクィナス（のみ）が取り上げられ、それ以外には、6世紀に活躍したボエティウスや、11-12世紀に活躍したアンセルムス、アベラール、14世紀に活躍したオッカムなどがあわせて紹介される。少なくとも、いくつかの現行の高校倫理の教科書の年表を見ると、中世には、アウグスティヌス、トマス・アクィナス（このほかアンセルムス、オッカムが入ることがあるが）しかいないような取り扱いであって、そのため、年表だけで言うと、アウグスティヌスからトマスまで、最大で800年近くが思想的な空白期間になってしまう（これだけを見た学生が、中世はまさに暗黒時代だった・・・という印象を持つとしても仕方がないだろう）⁽¹¹⁾。

とはいえ、ここでは中世の哲学者として紹介される人物が多いとか、少ないとか、この思想家も、もっときちんと紹介されるべきだとか、そういうことを問題としたいのではない。むしろ「中世」を区分する役割をもっている「教父」や「スコラ学」というキーワード自体に注目していただきたい。

例えば「教父」とは、古典文芸・教養と哲学・神学に深く通じ、厳しいローマ帝国の迫害を通じて古代地中海世界に浸透してゆくキリスト教の信仰を、敵対者に対して弁明・論証するとともに、拡大する教会内部では共通の信仰理解や教理の確立と、教会分裂の原因となる教理論争や異端問題の解決に尽力した人々である。この教父の登場によって「中世」を語り始めることは、ちょうど、教父たちが当時の思想文化の中心であった、ギリシャ・ローマ哲学との融合・対決をはかったということから見ても、「古代」との分岐点としてとてもわかりやすい。とりわけ、アウグスティヌスのような教父においては、通常「古代」として分類され

るプラトン主義的哲学やストア派の哲学と関係が強調されている。

「スコラ学」は、一定の学問研究の方法のことであり、また、それによって形成される思弁的・論証的形態を備えた学問体系のことを指している⁽¹²⁾。およそ9世紀頃から、ヨーロッパの主要な教育・学問研究の場であった修道院や教会付属学校などで始まり、やがて、そこから大学が誕生することになる、都市の学校の発展とともに、理論的にまた方法論的に洗練され、教育制度としても確立されてゆく。それはおよそ11-12世紀頃と考えられる。

トマス・アキナスの『神学大全 *Summa Theologiae*』はスコラ学の代表作と目される。「大全 *summa*」とは12世紀末頃から一般化した学問的著述スタイルの一つであり、神学に限らず、法学、医学、哲学などの諸領域で取り入れられた⁽¹³⁾。そこでは、様々な命題群によって構成される、各専門領域において重要である解決されるべき問題が、体系的に収集・整理・配列されるとともに、各問題の解決のために、それぞれ肯定的見解と否定的見解が様々な権威や典拠から収集・整理・配列される。

そのようにしてテキスト全体において、個々の問題をめぐる討論が再現するかのようにして、問題解決に向かっての検討が進行してゆくのである。それは都市の学校、そして大学の教育・研究方法として浸透し、制度化された、「問題 *Quaestio*」をめぐって「討論 *Disputatio*」の思考方法を、テキスト構造に内在化させたものであると言える。

このように見ると、実際によくおこなわれているように、「教父」や「スコラ学」というキーワードによって「中世」という時代を区分し、そこに「中世哲学」または「中世哲学史」を語ろうとすることは、とても理にかなっているように見える（その意味ではアウグスティヌス、トマス・アキナス、そして、それにオッカムを少し付け足す、高校倫理の教科書は、中世に対して最低限の敬意を払っているとも言える）。しかし、先に述べたようにこうした区分によって「中世」を区切ることに大きな問題がある。

例えば「中世」の後ろには何が控えているだろうか。一般的には「ルネサンス」「人文主義」「宗教改革」という言葉とともに開始する（とさ

れる)「近代」であろう。そのような「近代」の始まりを語る語り方において、しばしば引き合いに出されるのが、「宗教改革」を始めたときされるルターの『スコラ神学を論駁する討論 *Disputatio contra scholasticam theologiam*』(1517年)の次のような言葉である。「アリストテレスの倫理学のほぼ全体は、最悪であって、恩恵に対する敵である」(第41命題)、「要約すると、アリストテレスの全体系は神学にとっては光に対する闇である」(第50命題)⁽¹⁴⁾。

ヨーロッパにおいて、12世紀頃から本格化する、アラブ・イスラーム経由のアリストテレス受容は、大学教育カリキュラムの中にも浸透し、たびたび大きな論争と衝突を生み出しながらも、アリストテレスの学問体系が、中世の大学の学問研究のあり方とその体制・制度に不可欠なものとして一体化していった⁽¹⁵⁾。哲学を基礎として、その上に、神学、法学、医学の三学を上級の専門学科に位置づけた中世の大学制度において、神学者であるためには、それに先立って、十分な哲学研究が要求されたが、そこでアリストテレスの形而上学、倫理学、自然学、靈魂論、論理学などに関する諸著作(基本的にはそのラテン語訳版)が標準的な教育・研究内容として取り入れられていったのである⁽¹⁶⁾。

先のルターの言葉は、そうしたアリストテレスと結びついて発展したスコラ学的神学との決別の言葉として受けとめられよう。実際、ルターは、自らのいわゆる『95か条の論題』に対して行った解説『贖宥の効力に関する討論の解説 *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*』(1518年)の中で「今や注意せよ、スコラ神学が採用されてから、人は十字架の神学(Theologia crucis)を排斥し、すべてのものを転覆させた」とも述べている⁽¹⁷⁾。

こうしたことから、今度はルターによって「スコラ神学」が廃せられて「十字架の神学」が立てられることをもって、「中世」「スコラ学」に終止符が打たれ「近世」「宗教改革」が開始したとする見方は今なお根強い。

とはいえ、「スコラ学」そのものの歴史的展開は、こうした見方とまったく矛盾する。ある意味で「スコラ学」が高度に発展したのは「近世」においてであるとも言える。有名な者だけでも、ドミンゴ・デ・ソト(1

495-1560年）、メルチョル・カノ（1509-1560年）、ドミンゴ・バニェス（1528-1604年）、ルイス・デ・モリナ（1535-1600年）、フランシスコ・スアレス（1548-1617年）、ヨハネス・ア・サンクト・トマ（1589-1644年）などなど、名前が次々並ぶ⁽¹⁸⁾。彼らによって、数々のアリストテレス註解やトマス・アクィナス註解が生み出されたのである⁽¹⁹⁾。

それゆえ「中世」を「スコラ学」で締め括ろうとするならば、必然的に、「中世」を少なくとも「宗教改革」「人文主義」を超えて17世紀にまで延長させるか、「スコラ学」を「中世」に限定することを諦めて「近代」にまで延長させるほかない。実際、今日の試みでは、「第二スコラ学」「近世スコラ学」や⁽²⁰⁾、「ルネサンス・スコラ」「バロック・スコラ」という言い方によって⁽²¹⁾、デカルト、スピノザ、ライプニッツと同時代的でもある、スコラ学の歴史的範囲が語られるようになってきている⁽²²⁾。

同じ問題は、「中世」を「教父」の影響が持続する時代範囲として見る場合においても生じるだろう。近代の人文主義者と呼ばれるエラスムスは、熱心に教父研究に取り組み、ヒエロニムスやアウグスティヌスのラテン語著作集を編集・出版も行っている。そしてパスカルの時代にはアウグスティヌスの恩寵論・原罪論をめぐって大きな論争がなされていたのである（ジャンセニスム論争）。このように見ると、「教父」の時代は、切れ目なく近代にまで及んでいると言ってもよいだろう。

このことを踏まえて「教父」そして「スコラ学」が持続する範囲を「中世」とすればどうなるだろうか。例えば『中世思想原典集成』（全20巻、別巻1：上智大学中世思想研究所編：平凡社、1992-2002年）を見てみるならば、その「中世思想」という題目のもとに集められた著者・テキストが、1世紀から17世紀にわたることがわかる⁽²³⁾。

このことについて加藤信朗は次のように述べている。「この一世紀から一七世紀に至るまでの思想家の重要な著作を網羅しているこの『集成』が、なぜ、『中世思想原典集成』と呼べるか考えてみた人がわたしたちのうちに何人あるだろうか」⁽²⁴⁾。

また、同個所において、加藤氏は次のようにも述べている。「一八世紀の『啓蒙（illumination）』と言われる時代に端を発し、フランス革命をへた一九世紀、そして二〇世紀の二つの大きな戦争を経て今日に至る、

ほぼ三百年間のヨーロッパの思想が『何であった』と言ってよいのか、これを精確に言うことは、おそらく、難しいだろう。しかし、それに精確に答えることなしには、この二一世紀、あるいは、新しく始まった三千年期に人類がいかなる歩みを踏み出すべきかのたどしい指針をあたえることは、おそらく、できないだろう。

個人的なことを言えば、これらの引用のもととなっている加藤氏の発題がなされた現場に居合わせたのだが⁽²⁵⁾、そこで語られた加藤氏の問いかけは、私に、「中世」への問いが持つ、問題の奥行きを照らし出した。

「中世」とは一体何であるのか。「中世」が1-17世紀にわたるとすれば、およそ1700年は「中世」で「近代」以降は300年程度までに圧縮される。しかし、われわれが、もはや遠く彼方に離れ去っていると感じている「中世」を離れて、「近代」以降の現実世界に生きているのだといくら主張しても、そもそも、そのわずか300年についてさえも、われわれは何かを語り、何かを理解できるのであろうか。さらに言えば、「中世」抜きに、われわれは、われわれ自身について何かを語り、また、われわれ自身について何かを理解することができるのか。そうした歴史的・実存的問いへの覚醒の鍵が「中世」への問いの中に含まれている。

「中世」への問いは、結局のところ、一転して、歴史的の世界に生きるわれわれ自身への問いとして、われわれ自身に向かって、鋭く、問いが差し向けられてくるような、そうした問いであると考えられる。われわれはいったい何者なのか、どこから来て、どこに向かおうとしているのか。「中世」への問いとは、そうした根源的な自己認識・自己理解にかかわる哲学的問いにわれわれ自身が晒され、そこに向かって呼び覚まされる、そうした歴史的・実存的問いであることを、加藤氏の問題提起は私に深く感じさせた。

そしてまた、私は、中世哲学史家のアラン・ド・リベラが指摘している、「中世」において「哲学」が「死んでいた」という言葉からも強い印象を受けた。ド・リベラは、「中世」における「哲学」の「死」について言及しながら、次のように述べている。「一三世紀に『哲学』が死んでいたということはいうまでもない。皇帝ユスティニアヌスがアテネ

の最後の哲学学校を閉鎖してから、七〇〇年以上がたった。この事実は注目に値するが、中世を性格づけるには十分ではない。なぜなら、補足的な何百年かを付け加えれば、この事実によって二〇世紀を定義することもできるからである」(26)。

「中世」が「古代」の死と、その復興・再生＝ルネサンスとしての「近代」の間にあるという図式によって成立している限りは、「近代」において「哲学」が復興・再生するために、それまで「古代」で生きていた「哲学」は、その終焉・終局としての「中世」においては死んでいなければならない。

そして、この図式に則って「中世」の「哲学」について何かを語ることができるとすれば、「中世」では、古代・古典世界の終焉・終局とともに「哲学」がすでに死んでしまっているという死亡宣告・死亡確認だけであろう。古代・古典世界が終焉・終局を迎えた後の「中世」における「哲学」に対しては、「お前はすでに死んでいる」と言うほかないのである。

しかし、ド・リベラはそこに、もう一つの視点を加えている。果たして、今日において「哲学」は「近代」以降の復興・再生をすでになし遂げたのか。そして、ド・リベラは、その復興・再生に懐疑的な言葉を投げかけることで、われわれの前に、根本的な問いを引き出してくる。「中世」において「哲学」が死んでいるとすれば、そもそも哲学は何によって死んだのか。また「哲学」は何によって再び生きかえるというのか。

ド・リベラから引用した先の言葉は、「古代」「中世」「近世」という図式的区分を、もう一度、哲学的問題として出会わせてくれるように思われる。「古代」の終焉としての「中世」というラベルづけによって「哲学」に下されてきた（また、今なお下される）数々の死亡宣告は、いつ撤回されたのだろうか。いや、そもそも、これまで一度でも撤回されたことはあるのだろうか。

現代に生きるわれわれにおいて「哲学」はまだ死んでいるのか、もしくは、復活しているのか。われわれの眼前に繰り返し引き出される「古代」「中世」「近世」というあまりに陳腐な図式が、しかし、「死」「生」によって織り上げられていることに気付くならば、われわれはその図式

によって「哲学」を分類する操作的・抽象的主体としての地位に安住することはできない。われわれ自身の哲学的生死とは何であるのか、われわれは、はたして一度でも「哲学」とともに再生したことがあったのかという、根本的問いによって、ほかならぬ自己自身が問い質される側に回るのである。

このようにして、自明的な事柄として通用していた「中世」という区分の境界線をこの目で確かめようと、ひとたび探索し始めるならば、われわれはその不可視の境界線に向かって自らの安住の地を離れなければならない。その当所ない探索の旅においては、われわれを自明性のうちに安定させていた様々な座標軸が次第に力を失い、その光輝を陰らせてゆく「蝕」の暗闇を過ぎ越してゆく。その「蝕」の中の闇の中で、「中世」はいまや「死」「生」の不可視境界線として、曖昧だが、しかし、われわれを確実に包み込み、取り囲んでいるものとして存在感を増してゆく。その中で、われわれは、もはや「中世」という区分の境界線を探すという当初の試みを忘れ、文字通り、闇の中を手探りして、自己自身をとらえ、自己自身において、自己と哲学のすがた、かたち、そして、その生死を確かめようとする。われわれにおいて「哲学」は、はたして、生きているのか、死んでいるのか⁽²⁷⁾。

二・二 「キリスト教哲学」という問題

「中世」とは何かという問いが、結局、「中世」の境界線が見えなくなるところに行き着いたところで、われわれは「キリスト教哲学」の問題性について考察を進めることにしたい。

最近、翻訳が公刊されたメルロ・ポンティ編『哲学者事典』の中で、中世の哲学者たちは「中世哲学」としてではなく、「キリスト教と哲学」というテーマのもとに集められている⁽²⁸⁾。メルロ・ポンティによって同じ「キリスト教と哲学」というタイトルで書かれた序には次のように述べられている。「キリスト教哲学は、ロマン派哲学やフランス哲学だけでなく、二千年前から西洋で思考されたすべてを含んでいる」⁽²⁹⁾。

「キリスト教哲学」という言葉によって彼が意図しているものは、いわゆる「中世」の哲学の範囲をはるかに超えてしまう。「中世」という括り方そのものが意味を失っている。むしろ、それは、キリスト教成立以降、今日に至るまでの、キリスト教と哲学をめぐる一連の思想的運動の歴史としか言えないものである（とはいえ同箇所では取り上げられるのはいわゆる中世の哲学者たちなのだが）。

このようにメルロ・ポンティが切り出すとき、彼はエティエンヌ・ジルソン⁽³⁰⁾とエミール・ブレイエという二人の哲学史家によって引き起こされた論争（1931年）を意識している。まず1928年にブレイエがブリュッセルで「キリスト教哲学は存在するか」と題する三つの講演を行った。その中で、ブレイエはキリスト教哲学の存在を否定する。そして、これに対して、ジルソンが1931年のフランス哲学会の討論で、キリスト教哲学は存在すると応答したのである⁽³¹⁾。

ブレイエは「キリスト教数学」や「キリスト教物理学」が無いように「キリスト教哲学」も存在しないと⁽³²⁾した。つまり「哲学」は「数学」「物理学」と同様に学問として自律性・普遍性を備えているので、それを取り扱う人間が、何を信仰しようとして、何人であろうとも、それに左右されるものではないということである。

もちろん、ジルソンも哲学が学問的自律性・普遍性を備えているということに異論はない。だが、ジルソンは、ある意味で現実的な考えをもっており、哲学が学問であるとはいえ、それにかかわる人間自身が、自分自身の信仰や宗教的信念（もしくは様々な価値観・世界観）からいかなる時でも全く自由に独立して思惟することなど不可能であると考えている⁽³³⁾。

さらに、ジルソンは、哲学が歴史的にキリスト教との関係の中で展開してきたことは確かであり、そのことをもって「キリスト教哲学」と呼ばれるものが存在すると考えている。例えば、ペルソナ、自由、愛の理解は、古代哲学に無いわけではないが、キリスト教とのかかわりを通じて、いっそう充実したものとなったのである⁽³⁴⁾。

ジルソンは、アウグスティヌスなどの教父の思想において、また、アンセルムス、トマス・アクィナス、そして、デカルトにまで通じるスコ

ラ学的思想において展開された哲学の歴史は、キリスト教の存在なしに説明されえないものであって、であるからこそ、歴史的にキリスト教哲学の存在は確実であると考えているのである。

だが、メルロ・ポンティは、こうした考えに満足していない。それだけでは、キリスト教と哲学の関係は「同一人物において、混ざり合うことによって、哲学がキリスト教的になっているにすぎない」(35)。

ジルソンのようにたんに歴史的にキリスト教哲学が存在したと述べるだけでは、結局、キリスト教と哲学の本質的な関係理解は尽くされない。むしろ、問題の中心は、哲学者でありキリスト者として生きる当の人間、哲学と信仰の間にある当の人間そのものに移らざるを得ない。つまり、キリスト教と哲学の関係理解は、人間の実存的問題として、また、哲学そのものの可能性の問題として受けとめられなければならないと考えているのである。

この点において、メルロ・ポンティは、同じく「キリスト教哲学」を認めるモーリス・ブロンデルの考えに近い(36)。ブロンデルは、ジルソンよりむしろキリスト教哲学を否定したブレイエを評価している。もちろん、「哲学」を「数学」「物理学」のような個別科学と同列に並べるブレイエの取り扱いには反対しているわけだが、ブレイエのように徹底的にキリスト教と哲学両者の固有性を明確に区別したところからキリスト教と哲学の本質的な関係性の解明を進めてゆく。

ブロンデルの立場をごく簡潔に言えば、どこまでも徹底的かつ誠実に哲学的認識を遂行することを要求するものである。ブロンデルはその際、哲学が人間存在の全体を取り上げるものであり、先に述べた通り、数学や物理学のような仕方で考察の対象が限定されることはないことを思い起こさせる。それゆえ徹底的かつ誠実な哲学的認識の努力は、哲学的認識が人間存在の全体について常に不十分なものとどまることを明らかにする。

そうすることで哲学は、人間の実存の内に、哲学によっては充足することのできない領域を空白として示唆する。ブロンデルはそれを「哲学は、自分の内部に、そして自分の前に、ひとつの空虚を穿つ」と述べている(37)。そして、この空虚が信仰によって選択され承認される、恩寵

・超自然の領域である。哲学がそれを人間に示すものであることにおいて、哲学がキリスト教哲学であると、ブロンデルは認めた。

しかし、哲学は全体・統一を求めつつも、それを把握的に認識しえないので、ただ仮説としてのみ、それをわれわれに提示できる。そのようにして哲学によって示される空虚を、信仰によって選択し承認することを、ブロンデルは、哲学的認識のはたらきと混同せず、徹底的に区別し、哲学のなかに含めない⁽³⁸⁾。

これに対して、メルロ・ポンティは次のように述べて、さらなる問題提起を行い、ブロンデルが哲学とキリスト教の関係理解を示したその場所からさらに歩みを進めようとしている。「問題は解決したのだろうか。むしろ、否定的哲学と肯定的信仰との繋ぎ目で、問題が再び生まれているのではないか。ブロンデルが望んだように哲学が普遍的で自律的であるならば、哲学が絶対的決断に結論の責任を預けることは考えられない」⁽³⁹⁾。

メルロ・ポンティは、ブロンデルがまさに全体的把握を目指す徹底的な哲学的認識であるがゆえにキリスト教哲学の内には含めなかった「空虚」に対する決断のはたらきを、哲学が普遍的で自律的あるがゆえにこそ哲学の内実として認めようとする。その際、メルロ・ポンティが視野に入れるのは、哲学的問いは「生命にかかわる選択を含んでいる」という哲学と生命（この生命を生きる実存的存在者の全体）との関係である⁽⁴⁰⁾。

このようにして、「キリスト教哲学」への問いは、答えではなく、よりいっそう困難で根本的な哲学的問いに到達する。つまり「超自然的 *super naturalis*」なもの（神の言・ロゴス自身の受肉を究極とする、人間・自然世界に対する神からの超自然的な啓示と恩寵、またそれらの信仰による認識・承認）と、「自然的 *naturalis*」なもの（人間・自然本性に基づく理性・知性的認識・把握）の二領域を、全体として問い立てる哲学的探求に収斂してゆく。

この二領域を全体として問い立てる哲学的探求のヴァリエーションとして、キリスト教と哲学、神学と哲学、信仰と理性の関係も主題化され、一連の問題群が形成されるのである。その意味において、「キリスト教

哲学」とは、こうした問題群からなる、哲学的問いの総体であるとも言える。

また、そうした問題群は、メルロ・ポンティがそこであげているように、フランスの伝統においては、デカルト、パスカル、マルブランシュによっても問われ、そして現代においてもなお問われ続け、広大な哲学的問題圏を構成しているのである。言い換えれば、この哲学的問題圏の歴史はフランス哲学の歴史そのものでもある。そして、その問題圏の歴史はまだ完結せず、現在進行形で続いている⁽⁴¹⁾。

このように見ると、「キリスト教哲学」は、けっして、中世というある特定の区切られた時代（つまり古代と近代の間）におさめられる哲学者たちに関する個別的研究の総体ではありえない。超自然・恩寵と自然、キリスト教と哲学、神学と哲学、信仰と理性という二項関係的領域と、その両域に広がる人間の存在・生の全体を問い立てるような哲学的探求の全体が「キリスト教哲学」と呼ばれうるのである。

デカルトならば難問を分割するように助言するかもしれない。しかし「キリスト教哲学」とは何かという難問はどのように分割できるだろうか。そもそも分割する線分を引くことができない問題としてそれは立ち現われてくるのではないだろうか。そして、同じことは「中世」とは何か、という問いにも当てはまるだろう。

おわりに

以上、本論において、「中世キリスト教哲学」という言葉に立ちどまり、その言葉の意味するところに向かって考察してきたが、結局のところ、論者の力量の限界もあって、それがとても割り切った答えの出にくい問題であることが分かっただけなのかもしれない。

本論では「中世キリスト教哲学」を「中世」と「キリスト教哲学」とに区分して論じてみたものの、つまるところ、それぞれいくら分割・整理してみても、それによって答えが容易に導出できるようなタイプの問題ではなかったと思われる。

であるとすれば、「中世キリスト教哲学」とは、ひとたびその意味するところを真剣に問い始めたならば、答えのない、行くも地獄、返すも地獄の苦しい道を行くしかないということになる。

しかし、それは同時に、きわめて哲学的な問いの道行きでもあり、科目名ひとつとってもこのように深い哲学的思索は可能である。国士舘大学教育学科倫理学専攻（コース）で開講されている「中世キリスト教哲学研究」「中世キリスト教哲学原典講読」という科目には、そうした険しい道に誘い込む隠し扉が埋め込まれているのかもしれない。

〈注〉

- (1) カール・ヤスパーズ『哲学入門』草薙正夫訳、新潮文庫、1998年、10頁。
- (2) 以下の論述は次を参照。『哲学・思想翻訳語事典』柴田隆行、石塚正英（監修）、論創社、2013年。麻生義輝『近世日本哲学史』書肆心水、2008年。岩崎允胤『日本近代思想史序説：明治期前篇〈上〉』新日本出版社、2002年。小坂国継『明治哲学の研究』岩波書店、2013年。
- (3) 以上、次を参照。麻生、前掲書、196-198頁。小坂、前掲書、47頁。（4）字義については次を参照。諸橋轍次『大漢和辞典』大修館書店、第1巻（1989年）783頁、第9巻（1989年）107-108頁、第12巻（1990年）324-325頁。白川静『字通』平凡社、1996年、735、1013、1378頁。
- (5) 『哲学・思想翻訳語事典』（前掲）、生方卓「愛・恋愛・恋」、2-3頁参照。
- (6) 前注箇所参照。なお、今のわれわれにとって「希」（こいねがう）、「求」（もとむる）という言葉よりも「愛」のほうがよく使われるし、また「哲」「賢」「聖」という言葉よりも「知恵」のほうがよく使われる。このことを考えると、「希哲学」「希賢学」「求聖学」から「希」「求」が脱落して、「哲学」となったことで、元来の意味を半分なくしたとも言える。にもかかわらず、しかも、残りの半分の「哲」の意味さえ直接的に伝わりにくくなっている今日の状況においても、「哲学」という言葉が通用しているということはどういうことだろうか。この語の意味の「空洞化」については別に考える必要があるだろう。
- (7) 注2にあげた文献などを閲覧すると明らかであるが、哲学概念の翻訳語の創案においては、多くの場合、何らかの形で、当時の知識人に知られていた様々な漢語古典からの言葉の借用・転用がなされている。その借用・転用の時点で一定

の範囲で通用していた漢語に関する諸々の了解が、今日のわれわれにおいてはほとんど通用しないことが、前注でも指摘した言葉の意味の「空洞化」と密接にかかわっているだろう。

- (8) 例えば、それと並行した事象として「宗教」「宗教学」についても同じ問題性が指摘できるだろう。19世紀以降、植民地支配の歴史と緊密に結びつきながら発展した比較言語学からの大きな影響のもとに、「世界宗教」というカテゴリーが創出され、世界のあらゆる信仰、神、祈り、祭儀などが、共通の分類項目で抽出・整理され、それぞれが「何々教」という形で括り、語られるようになったのである。その問題性については次を参照。増澤知子著『世界宗教の発明——ヨーロッパ普遍主義と多元主義の言説』秋山淑子・中村志圭訳、みすず書房、2015年。フリードリヒ・マックス・ミュラー『比較宗教学の誕生』松村一男ほか編、久保田浩ほか訳、国書刊行会、2014年。
- (9) その点において、多様な科目展開によって、古今東西、様々な哲学、倫理、宗教的問題について学びることのできるカリキュラムを備えている国士館大学教育学科倫理学専攻（コース）は、哲学するうえで魅力的な環境であると言える。
- (10) 澤田昭夫『論文の書き方』講談社学術文庫、129-130頁、また、同131-132頁も参照。「中世」という歴史区分について詳しくは次も参照。G・フライーレ/T・ウルグーノス『西洋哲学史 中世 I』山根和平/M・アモロス訳、新世社、1989年、10-33頁。
- (11) なお論者が確認したのは次の4つの教科書の年表である（いずれも2017年出版）。東京書籍『倫理』（アウグスティヌス、アンセルムス、トマス・アクィナスを記載）。第一学習社『倫理』（アウグスティヌス、トマス・アクィナス、オッカムを記載）。清水書院『新倫理』、実教出版『高校倫理』はアウグスティヌス、トマス・アクィナスのみ記載。
- (12) 以下、スコラ学や学問論については次を参照。Richard A. Lee Jr. *Science, the singular, and the question of theology*, Palgrave, 2002, pp. 5,7-32. George Makdisi, “The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into its Origins in Law and Theology”, in *Speculum* 49, 1974, pp. 641-661. Philippe Delhaye, “L’Organisation Scolaire au XIIe Siècle”, in *Traditio*, vol. V, 1947, pp. 211-268. ジャック・ルゴフ『中世の知識人：アベラールからエラスムスへ』柏木英彦／三上朝造訳、岩波書店、1977年。
- (13) 「大全」の説明については次を参照。加藤和哉「中世における理性と信仰」『西洋哲学史 II』神崎繁ほか編、講談社、2011年、332-380頁。トマスの『神学

- 大全』については次を参照。稲垣良典『トマス・アクィナス「神学大全」』講談社、2009年。山本芳久『トマス・アクィナス』岩波書店、2017年
- (14) ルター『ルター神学討論集』金子晴勇訳、教文館、2010、57-58頁。
- (15) 例えば次の文献を参照。川添信介「スコラ哲学とアリストテレス」『哲学の歴史 III 中世』中川純男責任編集、中央公論新社、2008年、405-427頁。山本芳久「イスラーム哲学」前掲（『西洋哲学史 II』）211-280頁。
- (16) 中世の大学カリキュラムと制度については次の拙論を参照。「ドミニコ会士としてのマイスター・エックハルト」『理想』第683号「特集中世哲学」、2009年、94-108頁。「ドミニコ会教育体制とエックハルト」『日本カトリック神学会誌』第21号、2010年、127-149頁。
- (17) ルター、前掲書、78-79頁。ルターの「十字架の神学」については、アルトハウス「十字架の神学」（金子晴勇訳）、同書、317-323頁、および、マクグラス『ルターの十字架の神学』鈴木浩訳、教文館、2014年参照。
- (18) 主要思想家については次を参照。『中世思想原典集成 20 近世のスコラ学』上智大学中世思想研究所編、「総序」（田口啓子）、7-24頁、ほか収録テキストを参照。なお、スアレスについては小川量子「スアレス」『哲学の歴史 4 ルネサンス』伊藤博明責任編集、中央公論新社、2007年、555-578頁を参照。モリナについては、松森奈津子「16世紀スペインにおける恩寵と自由意志—前モリナ主義からモリナ主義へ」『差異と共同：「マイノリティ」という視角』孝忠延夫編、関西大学出版部、2011年、第9章、参照。
- (19) もちろん、ここにあげたようなスコラ学者が、宗教改革以降のカトリック教会の神学者であり、スペイン、ポルトガル出身者であって、プロテスタント陣営では「中世」は終わって「宗教改革」「近代」なのだ、という異議申し立ても可能であろう。しかし、プロテスタント陣営においても、先のルターの排斥の言葉によって、それまでの知的伝統が一瞬で切断されたわけではない。むしろ、中世の大学の標準的教科書であり、スコラ学的思惟の根幹を支えたアリストテレスについての教育・研究は重要視され、温存された。アヴェロエスのアリストテレス註解に関して言えば、16世紀においてこそ、一層盛んに読まれるようになった状況が指摘されている。またルターの盟友メランヒトンは、アリストテレスをプロテスタント系大学の教育の共通基盤として導入し、制度的に整えていった。楠川幸子「近世スコラと宗教改革：ルター主義者とアリストテレス哲学」宮崎文典訳、『西洋哲学史 III』講談社、2012年、99-146頁。16世紀におけるアリストテレス、アヴェロエスに対する関心の高まりについては次の研究を参照。坂本邦暢「聖と俗のあいだのアリストテレス：スコラ学、文芸復興、

- 宗教改革』『ニュクス』第4号、堀之内出版、2017年、82-97頁。
- (20) 川添、前掲書、423-427頁。同箇所では17-18世紀におけるスコラ学の影響にも言及される。
- (21) 山内志朗『普遍論争』平凡社、2014年、291-292頁。
- (22) 例えば、中世哲学史家のマレンボンなどは200-1700年代を俯瞰する Long Middle Ages という見方を提唱しながら、様々な問題提起を行い、ライブニッツあたりまでを包括するような中世哲学史の記述を試みている。John Marenbon, *Pagans and Philosophers: The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*, PUP, 2015.
- (23) リーゼンフーバー、宮本久雄、荻野弘之ほか「シンポジウム 開かれた中世研究を求めて：『中世思想原典集成』の意義（特集・現代に甦る中世）」『ソフィア』第51号（4）、上智大学、2002年、438-471頁参照。
- (24) 加藤信朗「超越 Superior Summo meo, Interior intimo meo『哲学と神学の共同と一致』— Klaus Riesenhuber 先生の業績を讃えて—感謝のうちに」『哲学論集』第38号、上智哲学会、2009年、63-75頁、66頁（強調は加藤）。
- (25) 「シンポジウム「現代に生きる中世」—日本における中世哲学研究の現在と将来—」（上智大学哲学会 第69回大会：2008年10月19日）
- (26) アラン・ド・リベラ『中世知識人の肖像』阿部一智・永野潤訳、新評論、1996年、167頁。529年、プラトンによって開かれたアテネのアカデメイアが東ローマ皇帝ユスティニアヌス帝によって閉鎖（それ自体どのような歴史的出来事であったのか議論の余地があるが）が決められたとき、ちょうど、イタリアのモンテ・カッシーノに、聖ベネディクトゥス（480頃-547年以降）によって、その後のヨーロッパの修道院の原型となる共住修道院が開かれた。アカデメイア閉鎖とモンテ・カッシーノのベネディクト修道院開設の年である529年は「古代」と「中世」の分岐点としての象徴的な意味を与えられてきた。このド・リベラからの引用はこうした背景の中で語られている。なお、476年には西ローマ帝国がすでに滅亡していた西ヨーロッパにおいて、古代ギリシャ・ローマ文化・思想の継承を担ったのが、こうした修道院であったということもできる（実際そのように語られているし、歴史的に無視することができないものであるが）。しかし、そのような語り方のうちにある矛盾も無視することはできないだろう。というのは、「古代」が継続しているならば、それは「古代」の延長であって、それが同時に「中世」であるということは矛盾であるからである。つまり、古代・古典世界の継承・継続・連続という観点から「中世」を見ることは、「古代」「中世」という区分の性質上、原理的に不可能なのである（古代と中世が同時

代的に存立可能であると言いつれば別であるが、その場合、両者を時代的に区別すること自体が無意味となるだろう）。こうした語りの抱える矛盾は、そもそも「古代」との連続・継続という観点から「中世」を見ようとする見方自体が、「古代」との断絶・切断という観点から「中世」を見て、「古代」の再生・復興を「近代」と見る見方に対する反動という性格を持っていることから考え直さなければならない問題であろう。

- (27) 「中世」への問いが、こうした変容の道をたどることになるのはなぜだろうか。おそらく、それは、「中世」が、人間の歴史的な営みと、それから生み出された何かについて語られるものであって、であるがゆえに、「中世」とは何か、という問いが、それを生み出した人間とは何であるのか、その存在の意義や目的は何であるのか、という問いを避けて通ることができないからであろう。
- (28) 『哲学者事典』メルロ・ポンティ編著、加賀野井秀一・伊藤泰雄・本郷均・加國尚志監訳、全3巻、別巻1、白水社、2017年。「キリスト教と哲学」は第2巻に収録。以下、本論は論者（阿部）による「補記」（同書408-417頁）の内容を踏まえている。
- (29) メルロ・ポンティ「キリスト教と哲学」伊藤泰雄訳、同299頁。
- (30) ジルソンについては次を参照。エティエンヌ・ジルソン『キリスト教哲学入門：聖トマス・アキナスをめぐる』山内志朗監訳、松本鉄平訳、慶應義塾大学出版会、2014年。同『神と哲学』三嶋唯義訳、ヴェリタス書院、1966年。同『中世哲学の精神 上下』服部英次郎訳、筑摩書房、1985年。また「キリスト教哲学」をめぐる論争状況については次を参照。モーリス・ネドンセル『キリスト教哲学は存在するか』（カトリック全書10）片山輝彦訳、ドンボスコ社、1964年（特に111頁以下）。
- (31) ネドンセル、前掲書、112頁参照。こうしたジルソンの主張に反対して、例えば、ルーヴァンのトマス研究者ファン・ステーンベルゲンは、以下のように批判した。キリスト教徒は信仰を捨てることなく、信仰に励まされていても、信仰に影響されずに自分自身の自然的認識を批判出来るとし、また、啓示・信仰が所与として理性的思惟に内在的に影響を与える学としては神学があるとし、伝統的な神学と哲学という見地から、「キリスト教哲学」という折衷的存在を否定した（同124頁参照）。
- (32) 同30-31頁。
- (33) ネドンセル、前掲書、114頁参照。
- (34) この点については次の文献でも指摘されている。中川純男「総論 信仰と知の調和」『哲学の歴史 III 中世』（前掲）20-34頁、29-33頁。

- (35) メルロ・ポンティ「キリスト教と哲学」前掲書、297頁。
- (36) ブロンデルについては、ネドンセル、前掲書、126-131頁を参照。
- (37) メルロ・ポンティ「キリスト教と哲学」前掲書、303頁。
- (38) ネドンセル、前掲書、148-149頁参照。
- (39) メルロ・ポンティ、前掲書、304頁。
- (40) そこからブロンデルの「哲学」「キリスト教哲学」がとどまっている「肯定」か「否定」の二分法の限界や、不可知論的態度を乗り越えようと試みているように思われる。
- (41) 近年のフランス中世哲学研究を推進したアラン・ド・リベラは、アルベルトゥス・マグヌスに焦点を当てた『信仰と理性』という大部の本を2003年に著している。ここでもキリスト教と哲学の関係理解が問題となり、ジルソン、そして信仰と理性をめぐって近年示された様々な教皇回勅『信仰と理性』の検討から論を説き起こされ、キリスト教と哲学の関係、信仰と理性の関係をめぐる問いが引き継がれる。アラン・ド・リベラ『信仰と理性』阿部一智訳、新評論、2013年。なお、このほか、教皇回勅『信仰と理性』に対する哲学者の応答としてはマッキンタイアのものがある。山本芳久「マッキンタイアの『トマスの実存論』：哲学探究の基本構造」『Nyx』（前掲）156-167頁。アラスデア・マッキンタイア「第九章 自らの課題に呼び戻される哲学：『信仰と理性』のトマスの読解」野邊晴陽訳、同書、168-187頁。