

# 西洋哲学史研究序説(二)

## — 哲学史の時代区分 —

岡崎文明

人文学部 哲学教室

### 梗概

#### 第三章 哲学史とは何か

…二頁

##### 第一節 哲学史とは何か

…二頁

[四] ヴィンデルバントの規定

[五] 哲学史家アリストテレス

[六] 学説史編纂家(doxographi)(一)——テオプラストス

[七] 同右(二)——ディオゲネス・ラエルティオス

[八] 哲学史家ヘーゲル(一)——ヴィンデルバントの評価

[九] 同右(二)——哲学史「理念の発展の体系」の歴史的展開

[一〇] 同右(三)——哲学「理念の発展の体系」の論理的展開

[一一] 同右(四)——哲学史と哲学

[一二] 同右(五)——ヘーゲル批判

[一三] 第一節のまとめ

#### 第二節 哲学史の時代区分とその原理

…五頁

[一四] 時代区分は相対的。哲学の本質を一層よく顕わにさせるための時代区分原理

[一五] 本節の結論の先取り

##### 第一項 ヘーゲル及びヘーゲル派の説

…五頁

[一六] ヘーゲルの時代区分とその原理(一)——二大区分・ギリシア哲学

[一七] 同右(二)——二大区分・ゲルマン哲学

[一八] 同右(三)——ゲルマン哲学を近世哲学と中世哲学へ細分

[一九] 同右(四)——中世哲学の評価は消極的・否定的

極的

[二〇] ヘーゲルの時代区分とその原理(五)——近世哲学の評価は高く積

[二一] 同右(六)——三区分説

[二二] 同右(七)——ヘーゲル説のまとめ

[二三] シュヴェーグラーの時代区分(一)

[二四] 同右(二)——ヘーゲル説の踏襲

##### 第二項 ヴィンデルバント(新カント派)の説

…八頁

[二五] ヴィンデルバントの時代区分とその原理(一)——三大区分と七小

区分

[二六] 同右(二)——ギリシア人の哲学(古典古代哲学)

[二七] 同右(三)——ヘレニズム哲学を古典古代哲学に比べて低く評価

[二八] 同右(四)——右記はヘーゲルと反対の評価

[二九] 同右(五)——中世哲学をヘレニズム哲学と共に消極的・否定的に評価

[三〇] 同右(六)——ヴィンデルバントはヘーゲルと反対に中世哲学を古

代哲学の範囲に入れる

[三一] 同右(七)——近世哲学は古代哲学よりも内面的で深いと積極的に

評価

[三二] 同右(八)——近世哲学の特徴——方法論的・認識論的

[三三] 同右(九)——ヴィンデルバントの見解のまとめ

[三四] 西田幾多郎の時代区分

[三五] 波多野精一の時代区分

[三六] 以上、近世哲学の立場より見た哲学史観のまとめ

##### 第三項 ジルソンの説

…三頁

[三七] 近世的哲学史観と現代的哲学史観

(八三) 現代的哲学史観の特徴——存在論と新しい方法論

(八四) シルソンの時代区分とその原理(一)——結論の先取り

(八五) 同右(二)——西洋中世哲学とキリスト教哲学

(八六) 同右(三)——哲学の概念の「形式的本質」と「歴史的事実」の區別

(八七) 同右(四)——中世における三つの哲学(キリスト教哲学、イスラーム哲学、ユダヤ哲学)

(八八) 同右(五)——キリスト教哲学の概念規定

(八九) 同右(六)——「知を求める信」(信(宗教)と知(哲学)の厳格な區別)

(九〇) 同右(七)——「知を求める信」と「キリスト教哲学」の概念規定

(九一) 同右(八)——キリスト教哲学と言う名称にまつわる誤解と偏見

(九二) 同右(九)——例示

(九三) 同右(一〇)——四つの哲学(ギリシア哲学、キリスト教哲学、イスラーム哲学、ユダヤ哲学)

(九四) 同右(一一)——キリスト教哲学の中心的課題

(九五) 同右(一二)——「存在」(Being)と神の固有の名

(九六) 同右(一三)——「存在」は「出エジプト記」に由来

(九七) 同右(一四)——「神において存在と本質は同じ」——無尽蔵の形而上学的豊饒性の原理

(九八) 同右(一五)——「存在」の二様態——完全性と無限性

(九九) 同右(一六)——哲学史の二大区分——「善の優位性の哲学」と「存在の優位性の哲学」

(一〇〇) 同右(一七)——「無限に完全」の哲学と「無限に不完全」の哲学

(一〇一) 同右(一八)——被造物の偶然性

(一〇二) 同右(一九)——被造物の偶然性と「動」

(一〇三) 同右(二〇)——キリスト教思想とギリシア思想の相違

(一〇四) 同右(二一)——中世哲学の積極的意義——古代哲学を越えて、存在論を推し進めた。

(一〇五) 同右(二二)——近世哲学の祖デカルト

(一〇六) 同右(二三)——デカルトの哲学

(一〇七) 同右(二四)——近世哲学との類縁性と二大区分説

(一〇七) 同右(二五)——シルソンの説のまとめ

(一〇八) 「時代区分とその原理」から見た「現代的哲学史観」

第四項 第二節のまとめ

(一〇九) 第二節のまとめ

第三節 結 論

(一一〇) 哲学史は哲学の本質を顕わにする一つの試み

(一一一) 哲学史観は哲学理解の試金石

註

(一) 吾々はこゝに「哲学史」(die Geschichte der abendländischen Philosophie) についで見なければならぬ。

(2) ヴィンデルバント(W. Windelband, 1848-1915)によると「哲学史はすなわち哲学的な問題形成の作業場でありまた体系への準備であるべきである。」とされる。これは「哲学史」の妥当な意味付けと思われるので、吾々はこれを自身の立場とする(こと)にしよう。

(3) かかる仕方ですべて組織的に哲学をなした人として吾々はアリ

ストテレス(Aristoteles, 384-322. BC)をあげることができるのである。彼は先行する諸哲学に自らの哲学を構成する諸要素を見出し、これら自らの哲学の枠の内に変容しつつ取り込んでいく。例えばタレスを

### 第三章 哲学史とは何か

#### 第一節 哲学史とは何か

(一) 吾々はこゝに「哲学史」(die Geschichte der abendländischen Philosophie) についで見なければならぬ。

(2) ヴィンデルバント(W. Windelband, 1848-1915)によると「哲学史はすなわち哲学的な問題形成の作業場でありまた体系への準備であるべきである。」とされる。これは「哲学史」の妥当な意味付けと思われるので、吾々はこれを自身の立場とする(こと)にしよう。

(3) かかる仕方ですべて組織的に哲学をなした人として吾々はアリストテレス(Aristoteles, 384-322. BC)をあげることができるのである。彼は先行する諸哲学に自らの哲学を構成する諸要素を見出し、これら自らの哲学の枠の内に変容しつつ取り込んでいく。例えばタレスを

以て哲学が始まるとし、タレスから師プラトンに至るまでの諸哲学を自らの哲学における四原因を順次に発見し、そして自らの哲学を準備した諸哲学と考えているのである。<sup>(5)</sup>

このように彼は、時にはやや強引な仕方でも、先行する諸哲学を自らの哲学の先駆としてそのうちに位置づけているのである。そしてこれらは彼以後の哲学史のひとつの基本的な観方を決定したと言われている。<sup>(6)</sup>

(五〇) アリストテレスのこの観方は弟子のテオプラストス (Theophrastus, c.370-288/85 BC) に受け継がれて、ひとつの伝統となる。彼は過去の諸哲学を問題別に分類・整理し、『自然学者達の学説』(Physikōn doxai) に著した。これは現在では断片集の形でしか見るることができなく (H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin, 4. ed. 1965, pp. 473-527)。これは問題別哲学史と言えるであろう。

ところで、この書物は古代における学説史家(テオプラストスをも含めて彼らを総称して doxographi「学説史(編纂)家」と呼ぶ)のほとんど唯一の資料源となっている。<sup>(7)</sup>

(五一) デイオゲネス・ラエルティオス(Diogenes Laertios, 後三世紀前半頃)は右の資料をもとに『哲学者列伝』(Vitae et sententiae eorum qui in philosophia claruerunt libri X)を著した。これには当時有名であった哲学者達の生涯とかれらの学説が述べられている。そして哲学説の流れを大きく二つの系譜に分けて、ひとつはアナクシマンドロスに始まるイオニア派に、いまひとつはピュタゴラスに始まるイタリア派に整理している。<sup>(8)</sup>

この学説史家の伝統は後六世紀頃に古代世界においては終焉するが(註の表2・表3参照)、しかしさまざまな経路をへて、中世から近世へと受け継がれていくのである。

(五二) 本格的な哲学史が始まるのは十九世紀からである。ヘーゲル (G. W. F. Hegel, 1770-1831) がそれを開始する。

ヴィンデルバントはヘーゲルのこの働きを高く評価して、『一般哲学史』において「哲学史を初めて一つの独立した学たらしめたものはヘーゲルである。……寧ろ哲学史は、ただ理性の『諸範疇』が、順次にそれに於いて明確なる意識と概念的形成とに到達せる極めて限定的な過程のみ叙述し得るものである。哲学史に於けるこの本質的な点を発見したものは、即ちヘーゲルであった。」<sup>(9)</sup>と述べている。すなわち、「学」としての哲学史はヘーゲルに始まるのである。

またヴィンデルバントは『哲学概論』において「ヘーゲルが諸概念の歴史のうちに哲学の道具を認めたことは、彼の不朽の功績である。」<sup>(10)</sup>と褒め、さらに続けて「人間理性の発達をその歴史において導いてきたような、諸問題と諸概念の形成は、哲学の諸課題をその体系的な扱いにたいして準備するためには、吾々にとってまさに充分な形式である、との洞察を吾々はヘーゲルに負っている。」<sup>(11)</sup>と評価している。すなわち、哲学本来の探究は組織的・体系的になされるべきであるが、哲学史はそのための諸問題や諸概念を作り提供してくれるのである。

しかし、そればかりではない。哲学史は途上にある吾々に哲学探究の方向を示しさえしてくれるのである。

(五三) そこで次に吾々は、ヘーゲルそのひとが哲学史をどのように考えていたかについて見てみなければならぬ。

彼は学としての哲学史を「理念(Idee)の発展の体系」と見る。<sup>(12)</sup>

彼によると、この理念はただひとつの真なるものであり、そしてその本性は本質的に発展することであり、また具体的である。<sup>(13)</sup>つまりそれはそれ自身具体的で発展するものとして、有機的体系である。<sup>(14)</sup>とされ、またそれはいわば、全体においても部分においても脈動する一個の生命

の如くでもある<sup>(18)</sup>とされる。

したがって、かかる「理念の発展の体系」の諸段階や諸契機が、時間的場所的等の、つまり特殊な経験的形式の下に生起して来るものを捉えたものが哲学史である<sup>(19)</sup>とされる。そしてこれは必然的に発展・進歩している<sup>(20)</sup>と見なされているのである。

〔五四〕 しかしながら哲学史はこれにつきない。ヘーゲルにとって哲学史はまた哲学でもあるのである。

なぜなら、哲学もまた「理念の発展の体系」であるからである<sup>(21)</sup>。

哲学は、これを、「諸概念や諸思想の生起の唯一の在り方と諸形態の由来と諸規定の思惟的認識的必然性とを叙述する」という立場から<sup>(22)</sup>、捉えたものである。

したがって、この場合、哲学は論理哲学的仕方、すなわち論理的展開として叙述される。この結果、もっと一般的に言えば、哲学は組織的・体系的な記述となる。

〔五五〕 つまり、「発展する理念の体系」という根本的な立場にたつて、これを「諸概念規定の論理的展開における理念の継起」<sup>(23)</sup>という側面からとらえたものが哲学であるとすれば、「歴史における哲学の諸体系の継起」(つまり歴史的展開)という側面からとらえたものが哲学史である<sup>(24)</sup>ということができよう。そして、ヘーゲルは、両方の「継起の順序」(Aufeinanderfolge)は同じであると<sup>(25)</sup>するのである。そこから必然的に哲学史の研究は哲学そのものの研究ともなる<sup>(26)</sup>。

それゆえ、「哲学」体系の全体は、部分である史上の各哲学を除いてはありえない<sup>(27)</sup>ということである。同時にまた逆に、部分である各哲学は全体においてのみある。「<sup>(28)</sup>とされるのである。

すなわちヘーゲルの基本的な考えは、ヴィンデルバントの用語を借り

るならば、「哲学史は進歩するという史的楽天主義」と、「諸概念規定の歴史的發展の必然性と、諸概念規定の論理的展開の必然性は同一」とする二つの要素から構成されている<sup>(29)</sup>。

〔五六〕 しかしながらこれに対してヴィンデルバントは、右の二要素を退ける。すなわち、楽天的に、歴史は発展・進歩していく、とすることはできないとし、また、歴史が哲学的諸問題を展開してきた順序は哲学の論理的乃至組織的体系に無関係であり偶然的である、体系は歴史から引き出すことはできないとして<sup>(30)</sup>、ヘーゲルを鋭く批判するのである。かかるヘーゲル批判は実証主義的・批判主義的な歴史学の立場からもなされている<sup>(31)</sup>。

〔五七〕 さてここで、以上の第一節をまとめてみよう。

吾々は哲学史をヴィンデルバントの意味にとる。すなわち、哲学史とは「哲学的な問題形成の作業場」であり「哲学体系への準備」である。<sup>(32)</sup>

ところで、かかる仕方では哲学を最初に考えた哲学者はアリストテレスであると<sup>(33)</sup>考えられている。

彼の方法は弟子のテオプラトスの『自然学者達の学説』に受け継がれて学説史の伝統を形成する。かかる伝統は古代世界においては後六世紀に終焉するが、さまざまな経路をへて、中世から近世へと受け継がれていく。<sup>(34)</sup>

本格的な哲学史が始まるのはヘーゲルからである。彼は学としての哲学史を「理念の発展の体系」と見る。つまり、哲学的な諸概念規定を歴史的に展開した順序から見たものが哲学史である。これに対して哲学的諸概念規定を論理的(体系的)に展開したものとして見たものが哲学である。そして、両展開の順序は同じであるとするのである。それゆえ、

哲学史の研究は同時に哲学のそれともなる。そして哲学史は発展・進歩しているとする。(三三)―(三五)

ヴィンデルバントは、哲学史のうちに哲学の道具を認めただのはヘーゲルの功績であると彼を積極的に評価しながらも、「哲学史の進歩史観」と「哲学的諸概念規定の歴史的展開の必然性と体系的論理的展開の必然性は同じである」とするヘーゲルの考え方を退けるのである。かかるヘーゲル批判は実証的かつ批判的歴史学の立場からもなされている。(三三)(三五)

## 第二節 哲学史の時代区分とその原理

(三六) 歴史はどんな分野のものであれ「時代区分」されるのが一般である。哲学史の分野においても、同様である。その仕方はさまざまであるが、今日の通説によると古代、中世、近世、現代の四区分がなされている。しかしながらかかる区分は決して絶対的なものではない。

なぜなら、今日言うところの中世にあっては古代と現代に二区分されていたにすぎなかったし、また、今日言うところの近世にあっては古代、中世、近世の三区分がなされていたからである。今日、四区分が採用されるとしても、将来には変わるであろうことは容易に想像することができる。

このように、時代区分は決して絶対的ではなくて、相対的である。

しかしながら、この区分は相対的であり便宜的であるとしても、決して恣意的ではない。そもそも哲学史を時代区分するのは、こうすることによって哲学の本質をいっそうよく顕わにさせるためである。そのためにもここには一定の区分原理が働いていなければならない。

(三七) では時代区分の原理は一体何であろうか。この原理には哲学史観が反映されているが、吾々は以下、幾人かの哲学史家においてこれを

検討していこう。だが、この検討を容易にするために二つの指標を導入しておきたい。

(一) 西洋哲学史の全体は原則的に二大別され得る。この区切りを一体何処にいれるのか。その可能性は次の二つである。古代哲学の終焉時か、それとも中世哲学の終焉時か、である。

(二) 中世哲学を如何に評価するか。その可能性も大きくは、やはり二つである。哲学的に無意味と評価するか、それとも、有意味と評価するか、である。

そこで、以下の論筋を明確にするために、結論を先に述べておこう。拙稿では、次の三つの哲学史観を取り上げて検討する。

第一に、ヘーゲルとヘーゲル派の観方である。これは古代哲学の終焉時に区切りをいれ、中世哲学を哲学的に無意味と見る。

第二に、ヴィンデルバント(新カント派)の観方である。これは中世哲学の終焉時に区切りをいれ(ヘーゲルと異なる)、中世哲学を無意味と見る(ヘーゲルに同じ)。

第三に、ジルソン(現代的哲学史観派?)の観方である。これは古代哲学の終焉時に区切りをいれ(ヘーゲルに同じ)、中世哲学を有意味とみる(ヘーゲルともヴィンデルバントとも異なる)。

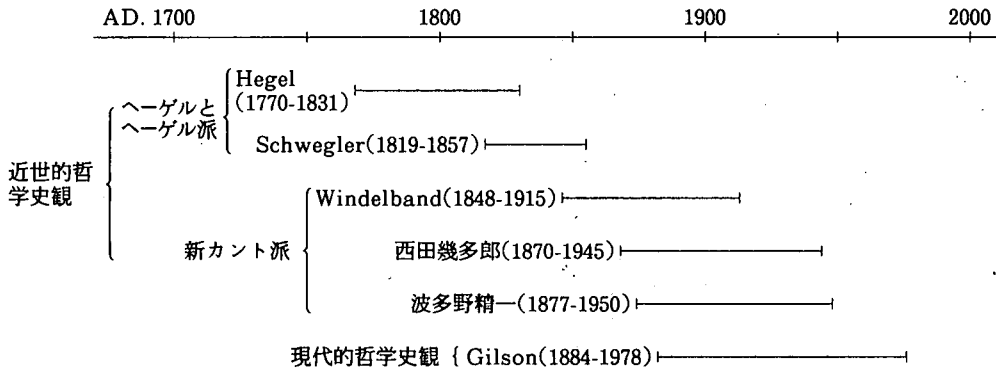
それでは、吾々は以下に逐次検討をしていこう。

### 第一項 ヘーゲル及びヘーゲル派の説

(三八) 先ず、哲学史を本格的に創始したヘーゲルによる時代区分とその原理から見ることにしよう。彼の観方はそれ以降の哲学史家の観方の基本的な部分を決定しているからである。

ヘーゲルによると、哲学史は大きく二つに区切れる。ひとつはギリシア哲学の時期と、もうひとつはゲルマン哲学の時期である。

表1 本稿で扱う哲学史家としての哲学者の年表



そして、ギリシア哲学は「理念の展開」と特徴づけられる<sup>(26)</sup>。すなわち、この哲学は理念にまで発展し、そして観念的な知的世思 (eine ideale Intellektualwelt) を十分に発達させたと思われる<sup>(27)</sup>。

〔六〕 これにたいして、ゲルマン哲学は「精神の展開」と特徴づけられる<sup>(28)</sup>。そして、これはキリスト教の内部における哲学であるとされる<sup>(29)</sup>。この哲学においては、ギリシアで発見された「理念」は、主観性すなわち絶対的向自存在であるところの、この向自的に存在する否定によって、「精神」にまで高められる。精神とは自身を知る主観性であり、しかも精神は自分自身を全体性として知りかつそれ自身全体性である<sup>(30)</sup>とされる。つまり、理念の展開と精神の展開によって哲学史を二大別するのである。これがヘーゲルの時代区分の第一の原理である<sup>(31)</sup>。そして「精神」は「理念」の高い発展形態である、とされるところから解せられるように、ゲルマン哲学はギリシア哲学の発展形態であると考えられている。哲学史は発展しているところと見えるヘーゲルの立場からすれば、この考えは当然である。

〔七〕 そして次にヘーゲルは、ゲルマン哲学をさらに二つに、つまり、「本格的に哲学が現れた時代」と「この哲学に対する形成と準備の時代」に小区分する。これらのうち前者を「現代」(die moderne Zeit)あるいは「新しい時代」(die neuere Zeit)と呼んでゐるが、これが今日のいわゆる近世である。これに対して後者を「新しい哲学の醗酵の中間期」(die Mittelperiode jenes Gären einer neuen Philosophie)と呼ぶ。これがすなわち中世である<sup>(32)</sup>。

〔八〕 そして、中世はこのように準備・醗酵期とされるが、「これは一方では実体的本質の中に留まっいて、形式を獲得するには至っていない

ないが、他方では前提された真理の単なる形式として、思想を発達させる。」<sup>32</sup>とされて、消極的にしか評価されてはいない。

しかしそれどころではない。「さて、吾々が先ず（中世）哲学について見てきたものは、一方では……理念の深みのなかの、他方では……純粹諸概念のなかの暗鬱な堂々巡りである。」<sup>33</sup>や、「……思惟は自らの自由を、真理はその概念的に把握する意識のうちで自らの現前を、失ってしまった、そして哲学はひとつの悟性の形而上学に、またひとつの形式的弁証法に落ちおれてしまったのである。」<sup>34</sup>と、むしろ否定的にさえ評価されているのである。

〔六〕 これに対して、近世は本格的で新しい哲学の時代とされて、「そして遂には思想は再び真理の自由な根拠と源泉として認識される。」<sup>35</sup>と高く評価されているのである。

このように、哲学として観た場合、中世は低くそして近世は高く価値付けされているのである。そこには独自の価値評価が入っている。この価値評価は、もっと大きな視点よりすれば、ひとりヘーゲルのみならず近世哲学全体の一特徴として注目に値すると思われる。

右がヘーゲルの時代に関する評価ともうひとつの時代区分原理である。

〔五〕 こうしてヘーゲルは哲学史を結局三区分するのである。すなわち、

第一期（ギリシア哲学）は、タレスから始まって、プロクロスを経て西ローマ帝国の滅亡（四七六年）までとされる。

第二期（中世哲学）はスコラ哲学の時代である。この時期にはアラビア哲学（イスラーム哲学）とユダヤ哲学が並行していたがこれらはキリスト教会内の哲学であるとされる。

第三期（近世哲学）はF・ベーコン、J・ベーメ、デカルトに始まり、

ヘーゲル自身にいたる二百年の時期とされる。<sup>36</sup>

〔六〕 ヘーゲルの時代区分とその原理は、それゆえつぎのようにまとめられる。

（一）哲学史は「理念の発展の体系」の歴史的展開である。

（二）哲学史は大きく二つに分けられる。ひとつはギリシア哲学の時代であり、もうひとつはゲルマン哲学（キリスト教内の哲学）の時代である。（<sup>37</sup>参照）

（三）ゲルマン哲学はギリシア哲学の発展形態であると評価されている。

（四）ゲルマン哲学の時代は中世哲学と近世哲学の各時代に細分される。

（五）その結果、古代、中世、近世の三区分説となる。

（六）中世哲学は哲学的には、消極的ないし否定的に、価値評価されている。（<sup>38</sup>参照）

さて、ヘーゲル以降の哲学史家達は原則的にはかかる区分とその原理を、程度の差はあるが、基準にしていると思われる。

そこで、時代と共に彼らがこれらのどれを保持しどれを捨てていくかを、見ていくことにしよう。

〔七〕 先ず、シュヴェーグラー（Albert Schweigler, 1819-1857）を見ることにしよう。

彼はヘーゲル中央派あるいは穏健なヘーゲル派（Hegelianer）と言われている如くに、目下の問題点に関する限りヘーゲルの観方を基本的に一歩も出していないように思われる。

彼の『西洋哲学史概要』（*Geschichte der Philosophie im Umriss*）によると、「キリスト教的中世の哲学は、哲学というよりむしろ既成宗教の諸前提の範囲内での哲学的思考あるいは反省であって、……。このようにして残された材料は、おのずから二つの部分にわかれる。古代哲学

(ギリシア及びローマの哲学)と近世哲学とがこれであって、その間に中世の哲学が簡単にさしはさまれる。』<sup>(57)</sup> また「じっさい近世哲学は、古代哲学が立ちどまっていたその点から出発したのである。』<sup>(58)</sup> とされる。

〔六〕 ここには明らかに、哲学史全体の三区分説と、古代哲学に対する近世哲学の優位性と、中世哲学に対する殆ど無視が見られる。すなわち、前項で挙げた(六六)ヘーゲルの区分とその原理の、第五、第六の二項が受け継がれているに過ぎない。

他項には、明確に言及されていないと思われる。例えば、ヴィンデルバントのように「(理性の)諸範疇の歴史的継起と論理的継起は同一ではない」としつつも、しかし「歴史は外見上後退をすることもあるが、全体として見れば進歩している」として、ヘーゲルの進歩発展史観を基本的に保持している(同書第一章)。

また哲学史の二大区分説も明確ではない。例えば、古代哲学では主観(精神)と客観(自然)の分離が始まったが、結局はこの主観と客観の二元論の克服に挫折した。しかしこの問題意識はキリスト教に受け継がれ、そして近世哲学がこの克服に成功したと見る(同書第二章一)。ここでは、「三元論の時代」と「その克服の時代」という二区分はなされているものの、中世哲学がこの問題に直接寄与したとされず、「哲学史全体をどの時代で区切るか」という二大区分説には直接に言及されていない。しかし直接言及されていなくとも、彼のテクストの前後からこれに関してはほぼヘーゲルと同見解であると見ても差支えないと思われる。

以上からシュヴェーグラー説は、原則的にヘーゲル説を踏襲していると見ることができよう。

## 第二項 ヴィンデルバント(新カント派)の説

〔六九〕 次に、時代が多少くだったヴィンデルバント(1808-1875)の説を見てみよう。彼は認識論を哲学の中心的課題と考える新カント派(Neukantianer)に属する人である。

時代区分においては、彼は大まかには三区分説をとる。しかし、これは哲学史にとっては大き過ぎるとして、各時代を更に小区分する。そして結果的に七区分をする。<sup>(70)</sup>

先ず、古代を二つにわけ。

一、ギリシア人の哲学(即ち古典古代哲学)。タレスに始まりアリストテレスに至る時期である(前六〇〇年—同三二二年)。

二、ヘレニズム・ローマ哲学。アリストテレスの死より新プラトン主義の凋落に至る時期である(前三二二年—後約五〇〇年)。

次に、中世であるが、これは小区分されていない。

三、中世哲学。アウグスティヌスに始まりクザヌに至る時期(五世紀—十五世紀)。

更に、近世を四つに小区分して、

四、ルネッサンスの哲学(十五世紀—十六世紀)。

五、啓蒙の哲学。ロックからレッシングまでの時期(一六八九—一七八一)。

六、ドイツ哲学。カントからヘーゲルを経てヘルバルトに至る時期(一七八一—一八三〇年)。

七、十九世紀の哲学(一八三〇年以降)。

そして、本文の叙述においては右記の各小区分を更に細分している。

〔七〇〕 それでは次に、吾々はヴィンデルバントの時代区分原理とその評価を見てみなくてはならない。

ギリシア人の哲学(古典古代哲学)に就いては、「ギリシア人の哲学



は全哲学史において理論的に最もためになる部分をつくっている。そしてそれは、たんにギリシア哲学において創り出された根本的諸概念が、その後における一切の思想的発展の常住的基礎となり、かつ将来においてもそのように期待されるためのみではない。またそれは、ギリシア哲学における知識材料の量が比較的になお極めて僅小なものにもかかわらず、思维的理性そのものの要請中に含まれた種々の形式的仮定が、既に鋭い形においてそこに表式されているがためである。」<sup>10)</sup>と述べられて、ギリシア人の哲学は高く評価されている。

〔七二〕ところが、これに対してヘレニズム哲学は次のように評価されている。

「ヨーロッパ文化のすべての発展と同様に、学問もまたギリシア人によって創造された。そして彼等によって初めて創造された哲学の構成は、今日なおその本質的基礎をなすものである。(これに対して) 古代において、ヘレニズムの雑種諸民族とローマ人とから付加されたもの(ヘレニズム哲学)は、一般的に、ギリシア哲学の或る特殊な形成と実践的な適応より以上に出づるものではなかった。即ちそこには、この最後の運動の取った宗教的転回においてのみ、一個の本質的に新たなものが認められるにすぎない。」<sup>11)</sup>と述べられて、ヘレニズム哲学はギリシア人の哲学(古典古代哲学)よりも低く評価されているのである。

〔七三〕しかし、この評価はヘーゲルのそれと反対である。なぜならヘーゲルは発展史観を持っているからである。彼はこう言っている。「ギリシアの世界はこの理念にまで発展した。これは観念的な知的世界を成立させた。そしてこれをなし遂げたのはアレクサンドリアの哲学である。それゆえに、ギリシア哲学はアレクサンドリアの哲学をもって完成し、その役割を了えたのである。」<sup>12)</sup>

このようにヘーゲルはヘレニズム哲学(アレクサンドリアの哲学)をギリシア哲学の完成と見て、古典古代哲学よりも高く評価するのである。しかし、ヴィンデルバントはヘーゲルのかかる発展史観を採らずに、却ってこれを「史的楽天主義」(der historische Optimismus)として批判し退けるのである〔英〕<sup>13)</sup>

〔七四〕次に、ヴィンデルバントの中世哲学の評価に就いて見てみよう。彼はこうに言っている。

「中世の哲学の歴史が示すヨーロッパ諸民族の教育は、教会の教理を出発点とし、学的精神の発達を終局点とする。古代の知的文化はそれの最終に取った宗教的形式に於いて現代(ヘレニズム)諸民族に伝えられ、そして、彼等において漸次固有の学的專業への成熟を助成した。」<sup>14)</sup>

ここでは、中世哲学は宗教(教会の教理)から出発して学となって終わる、そして学は中世末に初めて古代末(新プラトン主義の宗教的形式)の水準にまで達して近世に引き渡された、とされている。つまりは中世における哲学的な営みは全く認められていない。

そのことを端的に次のように述べている。「中世が哲学と名付けたもの内容と任務は、後期古代(ヘレニズム哲学)が哲学のもとに理解していたものと全く一致した。」<sup>15)</sup>

すなわち、中世哲学は哲学的に新しい知見を何ひとつ付け加えることなしにただヘレニズム哲学(主として新プラトン主義)を近世に伝えるのみであったことになるのである。

またこのようにも述べている。

「学を实践的、倫理的、そして宗教的生の諸目的に隷属せしめんとせるヘレニズム・ローマ時代と中世の全哲学を支配した思想……」<sup>16)</sup>

ここでは、中世哲学もヘレニズム哲学も等しく倫理的、宗教的な目的(つまり実践的な目的)に隷属していると評価されて、消極的な意味

しか与えられてはいないのである。

〔七四〕ところで、大変興味深いことに、前項で引用した箇所からも察せられる如く、ヴィンデルバントは中世哲学を、ヘーゲルとは異なって、むしろ古代哲学の系譜に入れているのである。「しかしながら哲学的根本思想において、中世哲学は、たんにその問題に関してだけでなく、またその解決に関しても、凡てギリシア哲学とヘレニズム・ローマ哲学との概念体系の範囲外に出づるものではない。……中世哲学は、その全体的精神から見て、たんにヘレニズム・ローマ哲学の継続にすぎない。」<sup>74)</sup>

このようにはっきりと、中世哲学は、問題提起やその解決、またその哲学的精神において古代哲学の範囲内であって、古代哲学を継承している、と説明されているのである。ここに、大まかに言うと、古代哲学と中世哲学は、内容的に同系譜にあると考えられ、その結果ひとまとめに考えられているのが見られるのである。

かかる観方をとるのも、ヴィンデルバントは、根本的に、哲学は存(実)在論的、実践的であるよりも認識論的であらねばならない、という批判主義的認識論(新カント主義)の立場にたっているからである。

これはヘーゲルと異なった視点である。ヘーゲルは発展史観に立ち、中世哲学をゲルマン哲学のひとつの構成要素とし、古代哲学と本質的に異った系譜に属していると考えているのである。(六〇—六二)

吾国においても、古代と中世をひとまとめに扱う通俗説があるが、これはヘーゲルではなく、かかる新カント派の説に由来すると言えよう。

〔七五〕最後に、ルネッサンスに始まるとする近世哲学の、ヴィンデルバントによる評価について見てみよう。

「西洋諸民族の間における知的生活の宗教的主運動に随伴していた底

流は、今や激発して表面の流れをなすに至った。……漸次的発達と不断の進歩とにおいて、現代(筆者 吾々の言うところの近世)の(modern)学はかくして中世的な考え方から解放された。」<sup>75)</sup>

「この純粹な観想的精神の復活は、すなわち、学的な『ルネッサンス』の真の意味であり、そして、その発展にとって決定的意味を持ったギリシア思想との同質性もまた、この点に存するのである。」<sup>76)</sup>

古典古代哲学に在った「純粹な観想的精神」は近世において復活されて、近世は古典古代と「精神的に同質」(Kongenialität)となった。すなわち、近世はその初頭において古典古代哲学の水準に達した、とされるのである。

〔七六〕しかしながら、近世の特徴はそれに尽きない。こう言われている。

「後期古代と、中世との諸業績を取り入れた現代(筆者 吾々の言う近世)精神は、固より古代精神と比較して、初めから著しく自己意識化され、内面化され、且つ、深化された形に於いて、……。」<sup>76)</sup>

つまり、近世哲学は自己意識化、内面化、深化の点で古代哲学よりも著しく優っていると、されているのである。

そして、さらに近世哲学の特徴として、こう言われている。

「しかし、現代哲学(筆者 吾々の近世哲学)の積極的諸端緒は、それゆえ、一般に新たな内容を盛られたる諸概念の構成においてはなしに、むしろ、哲学的方法的熟考において認められねばならない。……この点において、初めから、現代(近世)哲学は古代哲学から區別せられるべきひとつの本質的差異を持っている。後者が素朴観をもって始まったと同様に、前者は反省をもって始まる。そして、現代(近世)哲学はまさしく古代哲学の創り出したる諸伝統から発展せねばならなかったのであるから、両者の間にこの區別を生じたのは、蓋し自明の道理で

ある。それゆえに、方法論的及び認識論的熟考から実質的諸問題に達するの途を求めたのが、近世哲学の大多数の諸体系に特有の傾向である。<sup>14)</sup>

つまり、近世哲学の特徴は「反省的」にあり、それは、方法論と認識論に表れるのである。すなわち、デカルトは「方法的懐疑」と「発見の方法」をもって「考えるわれ」(res cogitans)を哲学の中心に据えた。また、カントはさらに、吾々の認識の批判へと進んだのである。これが古代哲学(勿論、中世哲学もここに含まれる)と本質的に区別される点である、とされるのである。

〔七〕 さて、以上をヘーゲルの見解〔六〕と比較しながら、簡単にまとめてみよう。

(一) ヴィンデルバントは、ヘーゲルの発展史観を退ける。そして批判主義的認識論の立場から哲学史を見る。

(二) ヴィンデルバントは、中世哲学は古代哲学の範囲内の哲学であるとして、古代哲学と中世哲学をあわせてひとつにまとめる。そして、これに近世哲学を対立させ、結果的に中世哲学の終焉時を以て哲学史全体を二分している。(これはヘーゲルと異なる点である。〔五九〕参照)

(三) その上で、ヴィンデルバントは、古代、中世、近世と三分している。(この点でヘーゲルと共通している。)

(四) ヴィンデルバントは、中世哲学をヘレニズム哲学と共に、宗教に隷属した哲学であるとして、古典古代哲学・近世哲学よりも低く評価している。つまり、中世とヘレニズムの両哲学は哲学史上底辺をなしていると評価する。(〔五五〕参照)

(これはヘーゲルと異なる点である。ヘーゲルはヘレニズム哲学を古代哲学の完成とし、また中世哲学はそれとは逆に哲学的に最も未発達であるとしているからである。)

(五) ヴィンデルバントは、近世哲学は古典古代哲学よりも進んだ哲学であるとしている。(これはヘーゲルと共通する見解である。)

このようなヴィンデルバント(新カント派)の見解は、吾国の戦前から今日までの或る種の通俗説を形成している。

〔七〕 そこで、次に吾国における哲学者の見解を見てみなければならぬ。

先ず、西田幾多郎(1870-1945)である。その著『哲学概論』によると、少なくとも西洋哲学史の理解に関する限り、ヴィンデルバントにしたがっている。当時のヨーロッパではヴィンデルバントはじめ新カント派の全盛期であるゆえ、このことは当然であろう。

同書から西田の見解をまとめてみよう。

(一) 哲学史の区分については古代哲学、中世哲学、近世哲学の三分説をとっている。<sup>15)</sup>(この点ではヘーゲルやヴィンデルバントと共通している。)

(二) 中世哲学はギリシア哲学の範囲内にある、と見なされている。その意味で、古代に中世を連続させて近世に対立させる二分區別説をとっている。<sup>16)</sup>(この点でもヴィンデルバントと同じである。)

(三) 古代哲学は理論的、倫理的、宗教的の順に展開した、としている。ヘレニズム哲学は倫理的、宗教的な意味を持つ哲学である、とされる。<sup>17)</sup>(この点でもヴィンデルバントと同じである。)

(四) 中世哲学は宗教的であるとして哲学的には消極的に評価されている。そして宗教的(広い意味で実践的)であるとする限りではヘレニズム哲学と同じであると見なされている。<sup>18)</sup>(この点でもヴィンデルバントと同じである。)

(五) 近世哲学は学問的精神において再びギリシアに復し、かつさらに、これを越えて新しい一つの傾向すなわち認識論的傾向を持つに至った、

と積極的に評価されている<sup>80)</sup>。従って、近世哲学が最も進んだ哲学である、と言うことになる。(この点でも、ヴィンデルバントの観方そのままである。)

以上から明確に分かるように、西田幾多郎は西洋哲学史に関する限り忠実にヴィンデルバントの観方に従っていると言えるであろう。事実西田の『哲学概論』にはしばしばヴィンデルバントが引用されている。

〔七九〕次に、西田幾多郎と同世代の波多野精一(1871-1950)の時代区分と各時代の評価をその著『西洋哲学史要』(一九〇一年)において見てみよう<sup>81)</sup>。

(一) 全哲学史を古代哲学、中世哲学、近世哲学の三つに区分する。(この点でヘーゲルやヴィンデルバントと同じである。)

(二) しかし、哲学史全体をはっきりと二大別してはいない。(この点で彼らと異なる。)

(三) 古代哲学を希臘哲学とアリストテレス以後の哲学(ヘレニズム哲学)に分け、後者には殆ど獨創性はないと、その意味を消極的にしか見していない<sup>82)</sup>。これはヴィンデルバントと同じであるが、ヘーゲルとは異なる見解である。)

(四) 中世哲学は教父哲学とスコラ哲学をその内に持つが、固有の意味ではスコラ哲学を指す。しかし、これは教会の信仰に合理的基礎を提供するに過ぎず、真理探究の学たる哲学ではない、と否定的に評価されている<sup>83)</sup>。(これはヘーゲル・ヴィンデルバントと同じである。)

(五) 近世哲学は「カント以前」と「カント及びカント以後」の二つに分けられているところからも察せられるように、カントに重要な意味を見出していると思われる。しかし、「カントを以て独逸哲学極盛の時代は始まりぬ。彼の名著『純粹理性批判』の出でたるは一七八一なり。而してショーペンハウエルは一八一九に其の名著『意志及び表象としての

世界』を著したり。僅か四十年の間に希臘哲学の盛時と競い得べき赫々たる幾多の明星は思想界を照しぬ。」(同書二〇六頁)と述べて、カント、ドイツ観念論、ショーペンハウエル等を、希臘哲学(ソクラテス、プラトン、アリストテレス)に並べて、とりわけ高く評価するのである。

以上から解せられるように、波多野精一は、哲学史の基本的な捉え方に関しては、ヴィンデルバントに、忠実に従っているかどうかは別にしても、少なくともよく似ていると言えるであろう。因みに波多野精一は同書を書いた後、ドイツに留学してヴィンデルバント等に師事したと言う<sup>84)</sup>。

〔八〇〕さて、ここで第一項、第二項で見た近世の哲学史観をまとめておこう。

哲学史はヘーゲルに始まる。その時代区分を見るに、そこに一定の史観が現れていると思われる。

ヘーゲルは発展史観を以て、哲学史全体をギリシア哲学とゲルマン哲学に二大区分する。そして、中世哲学を後者に配し、その評価は消極的乃至否定的である。

これに対して、ヴィンデルバントは哲学史全体を二大区分する際に古代と中世が連続しているとして、これを近世に対立させる。この点に両者の違いが見られる。しかし、中世哲学を消極的乃至否定的に評価する点ではヘーゲルと一致している。以上は新カント派に共通する特徴でもある。

吾国の哲学者西田幾多郎と波多野精一は多少の違いはあるにせよ、基本的にヴィンデルバントなどの新カント派の見解を受けている。

ところで、今日までかかる西洋哲学史観が吾国の通俗説を形成してきたと言ふことが出来るであろう。

しかしながら、もう少し大きな視野において見ると、ヘーゲルと同派

や新カント派に共通するものが見出される。それは中世を哲学的に空白の時代と見る、ないしは哲学的に消極的・否定的に評価する観方である。これはむしろ近世哲学全体を支配した考え方であると言わねばならないであろう。その意味では新カント派も哲学史観においては「近世的」であって、今日吾々の言うところの「現代的」ではない、と言わねばならないであろう。

一般史においても、中世を旧きものとして消極的乃至は否定的に、これに対して近世を新しきものとして積極的に、評価するのが近世人特有の思想である（かかる観方の元をただせば宗教的改革者に遡ると言えるであろう）。

### 第三項 ジルソンの説

〔八一〕 さて、二十世紀末の今日ではや近世ではない。近世と區別された意味での「現代」である。では現代ヨーロッパの哲学史家達は一体どのように哲学史を見ているのであろうか。吾々は次にこれを見てみなければならぬ。

今日の哲学史によると、近世哲学はヘーゲルに終わる。その後は現代哲学の時代にはいる。しかし、ヘーゲルの後に出現した新カント派は時代的には現代哲学の領域にはいるが、先述のごとく哲学史観と言う点では明確に「近世的」である。

では、哲学史観において現代的な視点は一体いつ頃始まるのであろうか。それはほぼ二十世紀の初め、第一次大戦前後からであろう。既にこの時期には近世という時代は去り、近世そのものを歴史化し客観化して観ることができる時代に入っていた。すなわちこの時代は既に近世的な思想や観方から離れて、新しい独自の思想や観方を作り始めていた時代である。

〔八二〕 では、今日的な意味の現代的哲学史観は近世的哲学史観と較べて、どのような特徴があるのであろうか。

先ず第一に、新カント派に見られたような認識論中心の観方ではなくて、むしろ存在論を中心にした観方をとる点にその特徴が見られる。

第二に、資料を扱う方法論にその特徴が見られる。すなわち、歴史的資料・文献——哲学史の場合、思想的哲学的なテクストであるが——を、現代の時代価値基準から読み込まず出来る限りここから離れて、可能な限り客観的に、そして当時の時代状況において忠実に再現し理解し解釈していく、と言う方法論である。（だがこの方法論には問題が無くはない。それは、今日とかけ離れた時代の文献・資料を今日の時代状況下において現代人は果たしてどこまで当時の意味で理解しかつ解釈できるであろうか、と言う問題である。そしてこれは「解釈学」において論じられるが、ここでは立ち入らないことにする。）

〔八三〕 かかる方法を用いて哲学的な研究をなした人として Francis Macdonald Cornford (1874-1943) / Etienne Gilson (1884-1978) / Werner Wilhelm Jaeger (1888-1961) 等がある。

そこで吾々は、哲学史家ジルソンを取り上げることになしよう。ここで彼を取り上げるのは現代的哲学史観派の「代表者」としてではない。（今日の哲学史家の誰が時代の「代表者」であるのかを決めるのは後代の歴史家の仕事である。）（ここでは彼を一つの例として取り上げるに過ぎない。彼は近世哲学の祖であるデカルト哲学の諸概念の内に中世哲学のそれらがあることを文献に即して実証的に明らかにすると言う研究 (*Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1938) から始めて、中世へと遡って行った人である。しかしその研究領域は広く、古代から現代に及んでいる。そこには新カント派には無い新しい哲学史観が現れている。）

先ず、以下の論筋を明確にするために先ず、ジルソンの時代区分とその評価を簡単に述べておこう。

(一) 彼は原則的には、ヘーゲルの「古代哲学とゲルマン哲学(キリスト教内の哲学)の二大区分説」(二)を受け継ぐ、すなわち、古代哲学の終焉時に大きな区切りをいれるのである。(三) 参照)

(近世の哲学史観をその他の点でも受容しているかどうかについては目下の問題外としてよう。)

(二) 次に、近世特有の中世無視ないし軽視の観方を捨て、中世哲学に哲学的な独自の意味を発見する。(勿論これはヘーゲルにもヴェインデルバントにも無い視点である。〔五九〕参照)

以下において、これらの点を見ていこう。

〔八四〕 中世哲学を如何に捉えるかと言う問題は、近世哲学を如何に捉えるかという問題と連関して、今日の西洋哲学史研究のひとつの重要な課題である。そこで、先ず、ジルソンの中世哲学の捉え方を、その著『中世哲学の精神』<sup>⑧</sup>において見ていくことにしよう。

ジルソンは同書の冒頭に「キリスト教哲学」という表現ほど、中世哲学の歴史を研究する者の心に自然に浮かぶ表現はない。<sup>⑨</sup>と述べて、西洋中世哲学を「キリスト教哲学」(la philosophie chrétienne)と呼んでいる。

ところで、この名称は「歴史的事実」を指していて、哲学史上の概念を表わしているのである。

だが、さらに続けて「この表現ほど、問題をおこさないものはないように思われる。……この表現ほど、あいまいで、定義し難いことが明らかであるものは少ないのである。」<sup>⑩</sup>と述べて、「キリスト教哲学」という名称と概念が持つ複雑で困難な問題状況を指摘している。事実この名称はさまざまに理解されかつ誤解と偏見をして混乱を引き起こしてきた

のである。それにもかかわらず、彼はこの名称を敢えて用いているのである。

〔八五〕 そこで吾々は先ず、ジルソンが「キリスト教哲学」の名称を如何なる意味・概念で用いているかを、明確にしていかなければならない。彼はこの名称の意味を明らかにするために、「形式的本質」(l'essence formelle)としての哲学と「具体的な歴史的事実」(réalités historiques concrètes)としての哲学の二つの秩序を区別する。

彼によると、「ある人たちは、哲学を哲学として、その形式的本質において、その構成と可知性とを支配する諸条件を抽象して考察する。〔つまり、キリスト教哲学やギリシア哲学などのキリスト教やギリシアといった種差(差異)を捨象して、言わば、△哲学である限りでの哲学▽を考察する立場があるというのである。これが哲学の「形式的本質」をとらえた立場である。言うなら、「純粹哲学」の立場である。

ジルソンは、右に続けて「この意味においては、哲学がキリスト教的であるということは明らかに不可能である。それは哲学がユダヤ教的、またはイスラーム教的であることができないのと同様である。そしてキリスト教哲学という概念は、キリスト教物理学、あるいはキリスト教数学の概念と同様に、意味を持たないことは明らかである。」<sup>⑪</sup>と述べている。すなわち、哲学の形式的本質の立場からすれば、キリスト教哲学とかギリシア哲学などといった概念は存在し得ないのである。存在するのはただ純粹な「哲学」という概念のみである。

これに対して、歴史上に現れた具体的な哲学を指して「歴史的事実」の哲学とする。この意味においては、哲学は純粹哲学としてではなくてギリシア哲学、西洋哲学、あるいはインド哲学、東洋哲学等として存在する。

このようにジルソンは、哲学に「形式的本質」と「歴史的事実」の二つの秩序を明確に区別し、そして「キリスト教哲学」は歴史的事実としての秩序に属していると言っているのである。<sup>⑫</sup>

〔八六〕 また、中世にはキリスト教哲学の他に、更にユダヤ哲学とイスラーム哲学がある。これらの三つの哲学を合わせて中世哲学と呼ぶのである。ところで、後の二つの哲学は、既に見た如く〔八五〕、東洋哲学の範囲にはいる。それゆえ、キリスト教哲学のみが西洋哲学の範囲には入り、従ってこれのみが西洋中世哲学となるのである。(しかしながら、これらの三つの哲学は中世における哲学の三姉妹としてお互いに強く影響を及ぼし合っていたのである。〔八七〕)

〔八七〕 ジルソンは、キリスト教哲学と言う名称が引き起こすさまざまな誤解や偏見や混乱を考慮に入れつつ、次のようにこれを概念規定する。「信じられた真理——これは真と証明され知られた訳ではない——がそれ自身を知られた真理に変わらんとする努力……、この努力がわれわれに与える理性的な諸真理の集まりこそ、真実にキリスト教哲学そのものである。それゆえ、キリスト教哲学の内容は、啓示(＝聖書の記述)が理性に与えた援助によって発見され、究明され、あるいはたんに守られた理性的な諸真理の集まりに他ならない。」〔八八〕と。

これは結論である。以下において吾々はこれが意味するところを正確に理解しなければならない。

〔八八〕 彼はアンセルムス(Anselmus, 1033-1109)の有名な定式「知を求め信」(Une foi qui cherche l'intelligence)〔八九〕を中世哲学の基本的な精神であると考ええる。これと同じ精神をアンセルムスはまた「理解するために信じる」〔九〇〕(credo ut intelligam)と述べている。〔九一〕。ジルソンはキリスト教哲学者はすべてこの精神のもとに哲学的思索をなしたのであると言つ。

それゆえ、「キリスト教哲学」なる概念を理解するためにこれらの定式から見ていかねばならない。——しかしすれの定式にせよ、これは

中世哲学に誤解と偏見また混乱を招く元凶になりかねない表現である。したがって慎重に見ていかねばならないであろう。

ジルソンによるとこれは次のように説明される。

(一)この定式は、「信仰が理性的認識(＝知)に優るような種類の認識であると主張しているのではない。またそのようなことを誰ひとり主張してはいない。それとは反対に、信仰は認識のたんなる代用物であって、それが可能な場合、信仰に代えるに知をもつてすることは常に理性にとつて積極的な利益である」ということは明瞭である。認識の諸様態の伝統的な段階組織は、キリスト教思想家によれば、つねに信仰、知性的認識、見神(La vue de Dieu face a face)の順である。〔九二〕  
すなわち、認識と言ふ点では信仰は知性的認識(＝知)に劣っているのである。

(二)また、この定式は、信仰を三段論法の大前提に据えると主張しているものでもない。もし据えるのなら、信仰から引き出された結論は信仰の領域から出ることとはできず、根拠づけられた学的認識の領域にはいらないことにならう。その結果そのような諸結論からなる全体は当然ながら学としての普遍性を持つことはできず、ただ信仰の内にとどまるのみとならう。

キリスト教哲学は信仰ではなくて学(知)である。ゆえに、キリスト教哲学者は「信」や「信じられた事柄」を、三段論法の大前提に据えると主張しているのではない。〔九三〕

すなわち、キリスト教哲学者には、今日以上に、「信仰」(信)と「理性」(知)を、言い換えれば、「信じられた事柄」と「学知」を明確に区別する意識が極めて鋭く働いているのである。

〔八九〕 それでは、定式「理解するために信じる。」とは如何なる意味内容を持っているのであろうか。——ジルソンは、実は、この定式から

中世哲学の概念を引き出してくるのである。

(三) 先ず、真と信じる諸命題——これらはまだ真と確証されたわけではない——が受け取られる。このことは不可欠である。何故なら、もしこれらの命題に「信」をおくことがなければ、そもそも探究自体が始まらないからである。それゆえ、この意味で最初に「信」がなければならぬのである。

ところで、これらが内心の確信の中にとどまっている限りは哲学の領域に入ってくることはない。信は知ではないからである。

そこで次に、これらを探究する。すなわち、確信の内に保持されている諸命題に理性による厳格な吟味と批判を加えて、これらの内で理解される真なる命題を探し、発見し、引き出すのである。このときに初めて、最初に「信じられた」諸命題は「理性によって理解された」真理として現われて来るのである。ここに信は知に変化したと言いうことができるであろう。

ジルソンによると、かかる諸真理の全体がキリスト教哲学なのである。(6)

それゆえ、キリスト教哲学とは、信仰が提示する諸命題——これらすべてが真理と言うわけではない——に厳格な理性的吟味と学的批判を加えて引き出された真なる諸命題(真理)の全体である、と定義することができよう(六九)。

〔六〕 さて、ジルソンの言うところのキリスト教哲学に誤解を招かないためにここで若干の事柄に吟味を加えておこう。

(一) ひとつには、キリスト教哲学とは、信仰が提示する命題ならどのようなものであっても、例え不合理な命題であっても、こじつけて合理化する・理性化するのだ、としているのではないと言いうことである。

理性に反するものはあくまでも理性に反するのである。不合理なもの

はどこまでも不合理である。それにもかかわらず、これを合理だと言うは詭弁である。このように言う哲学が仮にあるとすれば、これは詭弁哲学・偽哲学であろう。

ジルソンの言うキリスト教哲学はそういうものとは無縁である。信仰が提示する諸命題の内では理性が真と認めることができる若干の命題(つまり、理性にかなったあるいは少なくとも理性に反しない命題)はないかと探して、発見するのである。このように発見された諸命題がキリスト教哲学を構成する要素となるのである。

(二) また、キリスト教哲学はキリスト者にしか理解できないものであると誤解してもならない。

これは、宗教ではなく哲学である。そしてこれは、哲学として、キリスト者非キリスト者にかかわりなく理解することができる普遍性を持っている。丁度、ギリシア哲学がギリシアの神話や宗教を信じてはいない現代人にも理解することができる如くに、である。

もし、ギリシア哲学がギリシアの神話や宗教を信仰している人しか理解できないものであるとするなら、これは哲学でもなければ普遍性を持つていないことになってしまうであろう。

ジルソンの言うキリスト教哲学も同様である。

(三) また逆に、キリスト教哲学を理解した者はキリスト者になる、と短絡してもならない。

短絡するものがあるとするならば、彼は宗教(信)と哲学(知)を混同するものであるばかりか、そもそも哲学の初歩さえも理解できてはいないものであろう。ジルソンの言うキリスト教哲学は宣教の道具ではないのである。

〔五〕 さて、ここで一例を示そう。『創世記』は、神がこの世界を創造したという命題を提示している。キリスト教哲学者は先ず、その命題を



信を以て受け取る。

次にそれを探究し、その命題が理性的に吟味されて「創造論」と言う形で理解され哲学化されたでしょう。その場合、これはキリスト教哲学を構成する要素となる。

またこれは普遍的なものであり、キリスト者非キリスト者にかかわりなく、ただ理性によってのみ理解することができるものである。

〔九二〕 信と知の同様の関係は、原則的にイスラーム哲学にもユダヤ哲学にもあてはまる。これらの哲学もイスラーム教の、またユダヤ教の信仰が知に変化した結果である。そこからまたこの両哲学は区別されるのである。

そればかりではない。この事情はやはりギリシア哲学にも原則的に当てはまる。その背後には古代ギリシアの宗教と神話の世界があり、これらの理性化・ロゴス化がギリシア哲学となっているからである。

それゆえ、キリスト教哲学、イスラーム哲学、ユダヤ哲学、ギリシア哲学の四哲学は種的に区別される。これらは純粹哲学ではなく、具体的な「歴史的事実」としての哲学である。換言すればこれらは歴史的概念である。したがって、かかる諸哲学は当然、哲学史の直接の研究対象となるのである。

〔九三〕 ジルソンは、このようにしてキリスト教哲学を概念的に規定する。そして、その次に、かかる概念に当てはまる哲学が哲学史上に実在していることを示すのである。それは同書の第三章以下においてなされている。吾々はその全てをここで見るわけにはいかないが、その最も基本的な部分を見ておこう。

ジルソンはキリスト教哲学の内容を端的にこう述べている。

「キリスト教の啓示（＝聖書の記述）が吾々に教えるものは、救いに

必要な諸真理に過ぎないから、その啓示の力は神の存在と本性、吾々の魂の起源と本性と運命に関する哲学の諸部分以外には及ばなかった。」<sup>(92)</sup>

すなわちジルソンは、キリスト教哲学の中心的探究課題は「神」と「魂」であるとしているのである。

そして続いて、「神の観念」(l'idée de Dieu)は勿論ギリシアの形而上学を含む「すべての形而上学の要石である」(clé de voûte de toute la métaphysique)として、神があらゆる形而上学における「第一のもの」であることを明確にしている。そして形而上学にとって最も重要なこの神の観念を「キリスト教思想はどのようなものとなしたのかを考察する」<sup>(93)</sup>となすのである。

〔九四〕 では、キリスト教哲学はこの「神の観念」を一体如何なるものと捉えるのであろうか。

ジルソンによると、神は『存在』と捉えられる（——以下、神を指す存在を『存在』と二重鍵括弧を付ける、これは原語では冠詞付大文字で始まる l'être である。——）。より正確に言うなら、この『存在』とは「神の固有の名」(le nom propre de ce Dieu)である。つまり、この名は本来的には神以外にはあてはまらない。そして指し示しているものは「唯一の存在」(un seul être/l'être unique/un être suprême) である。<sup>(94)</sup>

〔九五〕 では、かかるものは一体どこから来たのであろうか、古代ギリシアからであろうか、と問われる<sup>(95)</sup>。そして、ギリシア哲学、とりわけプラトンとアリストテレスのテキストが綿密に調べられ、かかる観念は古代ギリシアの伝統からではない、と結論されるのである。<sup>(96)</sup>

では、かかるものは一体何処から由来したのであろうか。ジルソンによると、それは『出エジプト記』(第三章第十四節)からであるとされる。

ここにはイスラエルの神がモーセに告げた言葉が記されている。《神はモーセにむかって言った、「私(≡神)は『在る者』である」。また神は言う、「イスラエルの子等にこう告げよ、『在る者』があなたがたのところに私(≡モーセ)を送った」と。》(Dixit Deus ad Moysen: Ego sum qui sum. Ait: sic filius Israël: qui est misit me ad nos.)。この一節こそキリスト教哲学の全体が依拠するようになるというのの原理である<sup>(28)</sup>とされる。

そしてここから、定式化されたところの「神は存在(『Etre』)である」という命題はすべてのキリスト教哲学の礎石(La pierre d'angle)であり、これを置いたのはプラトンでもアリストテレスでもなくて、モーセ(Moïse)である、とされるのである<sup>(29)</sup>。

この意味は大きい。なぜなら、ギリシア哲学には無い「存在」の概念が哲学に導入されたのであるからである。

〔六〕 この「在る者」(qui sum./qui est.)は、〔九〕に見たごとく『存在』(l'être)とも言われ、「神の固有の名」(Le nom propre de Dieu)と解釈された。そして、キリスト教哲学者達によると、この名は神の「本質そのもの」(l'essence même)を指し示してゐる、と解釈される。さらに、このことは、《神において「存在」と「本質」は同じである、かつ、「存在」と「本質」が同じであるのはただ神のみである。》(c'est dire qu'en Dieu l'essence est identique à l'existence et qu'il est le seul en qui l'essence et l'existence soient identiques.)とこのことを意味している、と理解されたのである<sup>(30)</sup>。

ジルソンによれば、この定式は「無尽蔵の形而上学的豊饒性の原理」であると思われる<sup>(31)</sup>。

〔七〕 では、この原理からどのようなことが引き出されるのであろう

か。ジルソンは先ず第一に、万有の根源なる神は「真の存在」(l'être véritable)、「全体的存在」(l'être total)、「つまり「存在の純粹現美態」(l'acte pur d'exister)——如何なる意味の非存在をも含んではいない——を表しているのであるとする<sup>(32)</sup>。

それではかかる「存在」は吾々に対して一体如何なる仕方で見れるのであろうか。それは先ず、神の「完全性」(la perfection)と「無限性」(l'infinite)という二つの様相である<sup>(33)</sup>とされる。

では、これらの二つは一体何を意味しているのであろうか。それは、『存在』の原因は『存在』以外には無いことを意味しているのである。つまり、『存在』(≡神)は自己の存在の原因(cause sui esse)なのである。なぜなら、神は「完全」であるからである。不完全なもののみが自己以外に原因を求めるからである<sup>(34)</sup>。

このことは当たり前であって取り立てて問題にはならないと思われるかも知れないが、実は、これは軽視されてはならない。というのも「存在」乃至「存在者」(l'être)の原因は「存在乃至存在者を超えたもの」である、とする考え方が既に古代ギリシアにあるからである。かかる思想においては、単純に考えると、『存在』はもはや万有の根源にはなりえないのである。したがって、ここでは存在の意味がもう一度問い直されなければならない。すなわち、ここでは存在の意味が違ってきているのである。

〔八〕 それゆえ、ジルソンは古代哲学と中世哲学の間に決定的な切れ目を認めるのである。そしてここで哲学史全体を二大区分する。

彼によると、これはもっと一般化された定式がとられて、《ギリシア思想は存在に対する「善の優位性」を、キリスト教思想は善に対する「存在の優位性」を特徴として持っている》とされるのである<sup>(35)</sup>。

ギリシア思想においては、確かに、例えばプラトンは万有の根源を

「善のイデア」(τὸ τῶν ἀγαθῶν ἰδέα)と捉え<sup>87)</sup>、アリストテレスはそれを「自然全体における最高善」(τὸ ἀσώτου ἐν τῆ φύσει πᾶσι)と<sup>88)</sup>、また、プロティノスは「善・一者」(τὸ ἀγαθόν, τὸ ἓν)と<sup>89)</sup>、プロクロスも同様である<sup>90)</sup>。しかもとりわけプラトニズムにあっては、善は存在の原因とされているのである。すなわち、ここに存在に対する「善の優位性」が明確に見てとれるのである。しかもここで言われている善や存在の概念は必ずしも中世のそれと同じではないのである。それゆえ、ジルソンは旧来の新カント派の「中世は新プラトン主義という点でヘレニズムの哲学と本質的には連続している」<sup>91)</sup>とするが如き観方を退けて、ここに両者間の思想的な不連続性を認めるのである<sup>92)</sup>。

〔九〕 両哲学の不連続性はまた、「無限」の概念においても見てとれるのである。

「善の優位性」の思想においては、善きものは完全なもの、完成したものである。そしてこれは形相を持っており、形相は限定する原理である。したがって、完全なものは形相で限定されたものであらねばならない。つまり、「善の概念」はその内に「限定性の概念」を持っているのである。

それゆえ、ギリシア思想においては、「無限」は、限定乃至形相のない無限定として、「不完全」と考える以外にはなかったのである<sup>93)</sup>。

これに対して「存在の優位性」の思想においては、「存在」は完全であった。これはその完全性のゆえに、どのような制限も持っていない。つまり、それは「無制限」あるいは「無限」でなくてはならないのである。

それゆえ、キリスト教哲学においては「無限」は不完全ではなく、反対に「完全」なのである<sup>94)</sup>。

ここに神は『存在』であり、「無限」であり、かつ「完全」であると捉えられるのである。

〔一〇〕 かかる『存在』の概念はギリシア思想との間に、宇宙観や宇宙論において決定的な相違を生ずる。すなわち、存在の優位性の思想からはギリシア思想にはない「創造論」が引き出されるのである。しかしこれらについては今はジルソンのテクストにもとずいて、ただ次のことを述べるにとどめよう<sup>95)</sup>。

「存在の優位性」の思想では、神において存在と本質が——正確には「実在的に」(reale/in re)——同じである。しかもこれはただ神においてのみあてはまる。それゆえ、神以外のもの、すなわち被造物にあっては存在と本質は同じではない——正確には両者は「実在的に」異なる——のである。その結果、被造物は根本的な「偶然性」(la contingence)を持つ。

〔一一〕 これは、アリストテレスの「永遠の世界」に存在と本質の区別を導入したことを意味している。この「偶然性」は、先ず、被造物(自然物)は生成消滅し、変化することを意味する。つまり被造物は動くのである。換言すれば「動」はこの「偶然性」の現れである。この「動」はアリストテレスの言う実体、質、量、場所の四つの範疇における「動」である。

しかしながら、「存在の優位性」の哲学においてはこの「偶然性」と「動」は右に尽きない。これらは範疇よりもっと根本的な「存在の次元」においても捉えられる。すなわち、「被造物が全体として存在しないこともまた存在することもあり得る」と言うもっと根本的な「偶然性」と「動」をも意味しているのである。

したがって、この「動」はもっと根源的に、存在の次元においても、つまり最高類と言われる範疇を越え出た次元においても、受け取られるのである。すなわち、この「動」は「この自然の世界が全体として存在しないことも存在することもあり得る」と言う仕方であく「動」をも意

味しているのである。

ところで、この世界全体が「存在しない」(無)から「存在する」(有)へと移行するプロセスは確かに一種の「動」である。しかし、これはアリストテレスの意味の「動」ではない。もっと根源的な「存在の次元」における「動」である。

ところで、かかる「動」にも「動因」がなくてはならない。この動因——正確には作出因(cause efficiens)——を創造者(creator)と言う。そして、「無(nihil)から有(ens)」に向かって世界を起こす動を「創造」(creatio)と言うのである。

こうして出来上がった世界はアリストテレスの意味で動くのである。しかし、アリストテレスには世界全体の有無にかかわる「動」——創造——の観点は無い。

それゆえ、創造論は被造物のかかる根本的な「偶然性」から根拠づけられる。そしてこの「偶然性」は「存在と本質が同じであるところの神の必然的な存在」から被造物において観て取られたものである。

〔二〇〕このように、存在の優位性の哲学はアリストテレスの「動」の概念を深めつつそれを包含して「創造」の概念へ越えていくのである。このような仕方でもキリスト教哲学はギリシア哲学を凌駕していくと、ジルソンは考えるのである。

そればかりではない。彼は両宇宙論の相違を対照してこう言うのである。<sup>80)</sup>

ギリシア思想の神は「存在者」(être)を生じる原因であるが、キリスト教思想の神は存在者(être)の「存在」(existence)をも生ずる原因である。

ギリシア思想の宇宙は永遠に生成し、永遠に動くが、キリスト教思想のそれはある時点で創造されたものである。

ギリシア思想の宇宙の偶然性はイデアと生成の次元にあるが、キリスト教思想のそれはもっと根源的な存在の次元にある、などである。

〔二一〕ところで、「存在の優位性」の思想にあつては、善と存在はいかなる関係にあるのであろうか。ここでは、善は存在から発出したものではない。善は同時に存在でもあるのである。

しかし、善の概念は存在の概念と全く同じではない。ジルソンによれば、善の概念は存在の概念に従属させられているのである。言い換えれば、善の概念は存在の概念の一つの様相に過ぎない、とされるのである。<sup>81)</sup>

だが「形而上学」とりわけ「存在論」は確かにギリシア哲学に始まる。しかし、本格的な「形而上学」と「存在論」は、存在と本質が同じであるところの『存在』の発見に始まるとされる。<sup>82)</sup>ジルソンによると、かかる点で中世哲学は古代哲学が到達した水準を越えて、それをさらに推し進めた積極的意義を持つとされるのである。<sup>83)</sup>

かかる観方はヘーゲルやヴィンデルバントつまり近世の哲学史観にはないところの「現代の哲学史観」であると言えよう。(二二)―(二三)参照)

〔二四〕以上が「存在の優位性」の思想である。そして、これは古代哲学と質的に区別される。それでは、近世哲学とは一体どのような関係にあるのであろうか。次にこれを見てみなければならぬ。

ジルソンによると、キリスト教哲学は近世哲学と区別されながらも、近世哲学に継承されているとされる。両哲学は近世の哲学史観で考えられていたよりも大きい類縁関係にあるとされる。

彼によると、十七世紀の近世哲学は実証科学一般、特に数学的物理学の発達によって特徴付けられ、中世哲学と区別される。近世哲学の祖であるデカルトはこの点で中世形而上学と対立して、キリスト教哲学者ではない。しかしながら、彼の形而上学はキリスト教哲学に多くを負

うている、とされる<sup>(50)</sup>。

例えば、彼の代表的な一著作『第一哲学についての省察』(Meditationes de prima philosophia)はその副題に『ここにおいて、神の存在及び人間の魂と身体の区別が証明される』(In quibus Dei existentia, & animae a corpore distinctio demonstrantur.)が付されてゐる<sup>(51)</sup>。つまり、この書の主題は「神」と「魂」である。これらはキリスト教哲学の中心的課題であつた<sup>(52)</sup>。

〔二五〕またこの他に、デカルトの神の存在証明がある。これはアンセルムスやトマス・アクィナスの神の存在証明と血縁関係にある<sup>(53)</sup>。デカルトの自由意志の学説はキリスト教哲学の恩寵や意志の自由決定の学説(例えばアウグスティヌス説)に負うている。デカルトの体系は「全能の神」の觀念に懸かっている。さらにこの神の觀念は、万有を「無から創造し、それらの存在を保持し続ける」ところの神である。そのうえ、この神は「無限」と「完全」の屬性を持つてゐる。これは明らかにギリシア哲学の神ではなく、キリスト教哲学の神である<sup>(54)</sup>〔七〕

デカルトの哲学は自然理性によって発見された諸概念を以てなされたとされるが、これらの諸概念はデカルトに先立つ千六百年間のキリスト教の信仰と啓示が語ってきたものと一致している<sup>(55)</sup>。

つまり、デカルト哲学の主要な諸概念はキリスト教哲学のそれらに負うてゐるのである。

〔二六〕さらに、彼はマルブランシュ、ライプニッツのなかにキリスト教哲学の大なる影響を見、かつ、カントについてもそれを認めてゐるのである<sup>(56)</sup>。

このようにして、ジルソンは形而上学において近世哲学に中世哲学との質的な類縁性と連続性を見出すのである。言い換えれば、哲学的には、

古代哲学と中世哲学の切れ目の方が近世哲学と中世哲学の切れ目よりも質的には大きいと見るのである。

ここに西洋哲学史全体の二大区分がはっきりと見られる。すなわち、彼はヘーゲルと同じく古代哲学の終焉の時にその区切りを入れるのである。〔三〕

〔二七〕さて、ここでやや詳しく検討してきたジルソン説をまとめよう。

(一)ジルソンは現代の哲学史観を持つ。これは哲学的には認識論ではなく「存在論」に視座をおく史観であり、またこれは古典文献を現代の思い込みや先入見を差し挟まずに、当時の時代状況において理解し解釈していくと言う方法論を取る。

(二)彼は西洋中世哲学をキリスト教哲学と名づける。

(三)この概念はアンセルムスの定式「知を求めし信」より引き出される。

(四)キリスト教哲学とは、キリスト教信仰が提示する諸命題に理性的吟味と学的批判を加えて、その中より引き出された真なる諸命題の全体である。

(五)キリスト教哲学は、万有の根源を『存在』と捉える。これは『出エジプト記』(三・十四)のロゴス化である。この『存在』はギリシア思想にはない存在の概念である。

(六)ギリシア思想は「善の優位性の思想」として、そしてキリスト教思想は「存在の優位性の思想」として特徴づけられる。

(七)『存在』からは完全性と無限性の様相が引き出される。そしてまた「創造論」も引き出される。

(八)ジルソンは、中世哲学は本格的な形而上学と存在論を創始して、ギリシア哲学を推し進め完成させたのであるとして、中世哲学に独自の積極的意味を見出すのである。この点で近世の哲学史観(ヘーゲルやヴィ

ンデルバント)と異なる。

(九)近世哲学はキリスト教哲学の影響下で成立し、これと同質であるとする。ここに西洋哲学史の全体は古代哲学の終焉時で大きく二区分される。(この区分はヘーゲルのそれを継いでいる。)

(一〇)とは言え、近世哲学はキリスト教哲学ではないとして、中世哲学から区別する。この結果、哲学史は古代、中世、近世と三区分される(これはヘーゲルやヴィンデルバントと同じである)。

(一一)ジルソンは、その史観において(一)、(八)、(九)の三つの特徴を持つ。そこでこれを仮に「現代的哲学史観」の具体的特徴であるとしておこう。

以上が、ジルソンの哲学史の時代区分とその原理である。

(一二)「現代的哲学史観」と言っても現代の各哲学史家において多様であって、一言のもとにまとめることは不可能である。しかしこの特徴を、ひとまず拙稿では、「時代区分とその原理」と言う観点に限って、ジルソン説の如く、前項の(一)の三点にまとめることにしよう。

吾々は本来なら、さらに続けて他の現代の哲学史家の諸説を調べていかなければならない。しかし、これは次回に譲ることにして今回はこれにとどめよう。哲学史観のある系譜を「時代区分とその原理」と言う観点から見るのが本節の目的であったからである。

#### 第四項 第二節のまとめ

(一三)そこで吾々は第二節の結論を簡単にまとめよう。

西洋哲学史観はこれまで見てきた範囲で言うなら、大まかに三分類することができると思われる。

第一は、ヘーゲル及びヘーゲル派の哲学史観である。これは「理念の

発展の体系」と言う立場から、哲学史全体を「ギリシア哲学」と「ゲルマン哲学」に二大区分をする。そして中世哲学は後者に組入れられて、消極的乃至否定的に価値評価されている。

第二は、ヴィンデルバント(新カント派)の哲学史観である。これは「認識の反省と批判」の立場から、哲学史全体を「古代・中世の哲学」と「近世の哲学」の二つに大きく区分する。この点でヘーゲルと異なる。そして、中世哲学はヘーゲルと同じく消極的乃至否定的に価値評価される。これら両史観を併せて「近世的哲学史観」と言うことができるであろう。

第三に、ジルソンの哲学史観である。これは「存在論」の立場から、哲学史全体を古代末で大きく二つに区切る。区分という点ではヘーゲルの観方と同じである。しかし、中世哲学は、古代にはない「存在」の意味を発見して、本格的な形而上学や存在論を創始したとする点で、ヘーゲルやヴィンデルバントの観方とは根本的に異なり、中世哲学に積極的意義を見出すのである。これは「現代的哲学史観」に属すると言うことができるであろう。

#### 第三節 結論

(一四)右の如く、哲学史は「哲学」を根本的にどう捉えるか、如何なる角度から観るかにかかっている。同様に、時代区分と時代評価も「哲学史」をどう捉えかつ如何なる角度から観るかにかかっている、と言えるであろう。換言すれば、時代区分と時代評価は直に「哲学史観」を映し出すものと言わねばならないであろう。

ところで、ヘーゲル、ヴィンデルバント、ジルソンの三つの哲学史観の内では何れかの一つが正しく残りの二つは誤りである、とする考え方があ

るかもしれない。しかしこの考え方は間違っている。

現代に至るまで哲学史は多く書かれているが、これらの史観はそれぞれ独自の観点を持っている。そしてそこから哲学の本質を頭わにしようとして試みている。それぞれの史観は哲学の多様な局面と本質をそれぞれ独自の仕方で描き出しているのである。それゆえ各史観は相補い合って哲学の本質を立体的に吾々に提示してくれているのである。

(二二)とは言っても、哲学史は史上に現れた哲学諸説を列挙して、それらを言わば交通整理するといった如きものでは決してない。

より一層深く吾々に哲学の本質をえぐり出してくれる史観が、やはりあるのである。この意味で、どの哲学史観も同等であり相対的である、と言ふことはできないであろう。いかなる哲学史観にそれを見よかは、各自の趣味の問題ではない。それは各自が哲学の何に眼を注いでいるか、換言すれば、哲学を何処から理解しているか、あるいは理解しようとしているかにかかっているのである。その意味でどのような哲学史観をとるかは各自の哲学理解の試金石になると言っても過言ではなからう。(統)

## 追記

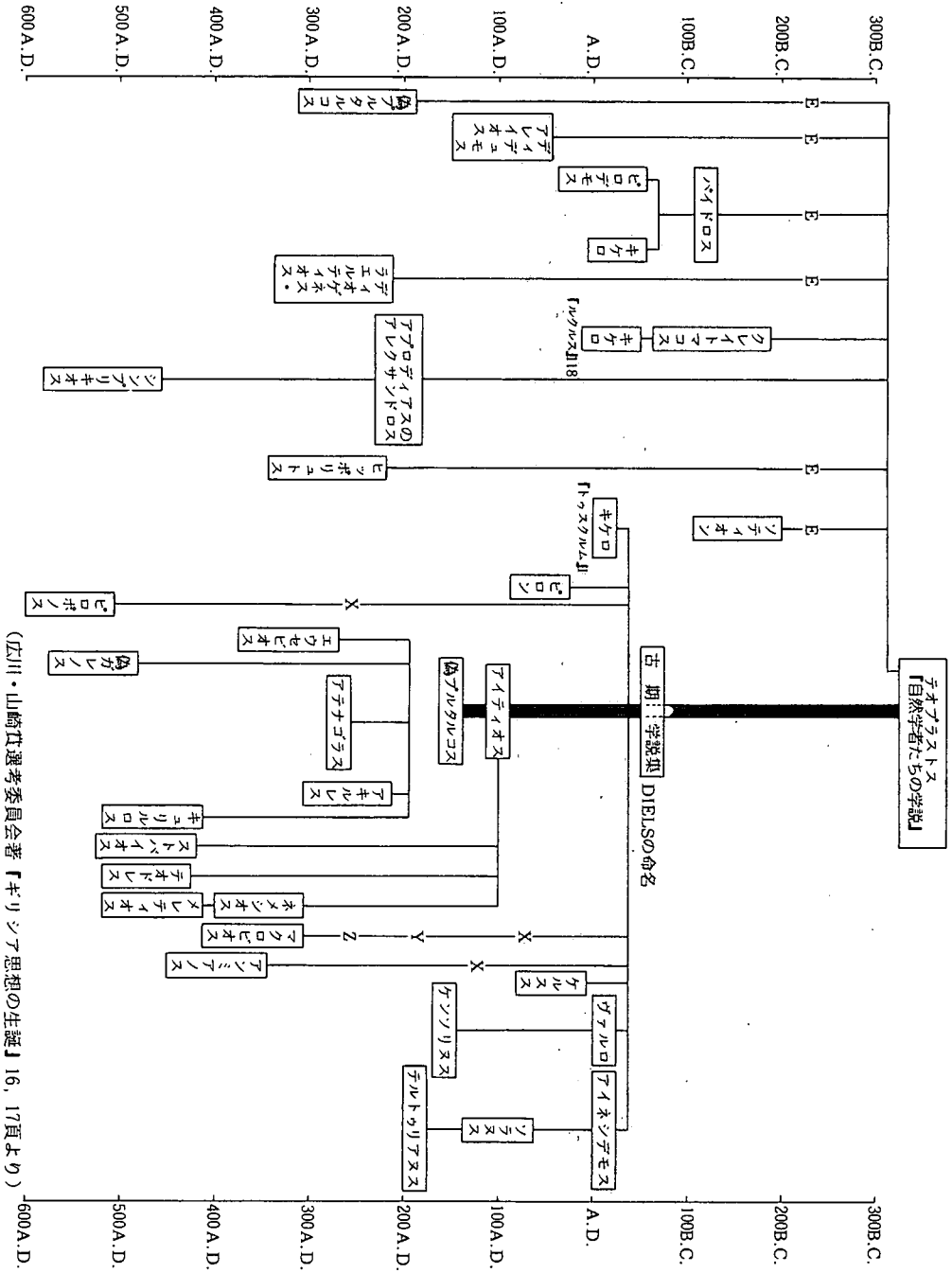
拙稿はアレクサンダー・フォン・フムボルト財団の援助により一九八五年三月から一九八七年四月まで西ドイツにおいてなされた研究結果の一部である。記して同財団に謝意を表わしたい。

一九八八年八月二六日

## 註

- (1) Wilhelm Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, 2. Aufl. (Tübingen, 1920) S. VI, daß sie (= die Geschichte der Philosophie) nämlich die Werkstatt der philosophischen Problembildung und die Vorbereitung zum System sein soll. ヲンネルンテ(清水清訳)『哲学概論』(玉川大学出版部、昭和十五年)三四頁(同書訳引用)一部変更。以下同様。
- (2) *Ar. Met. A*, c. 3, 983 b 18-22. τὸ μέγιστον καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάποτε λέγουσιν, ἀλλὰ θαυμάζειν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς φιλοσοφίας ἕκαστος οἶμαι (ὁὗ καὶ τῆς τῆς ἐπ' ἑαυτοῦ ἀνεφύητο εἶναι).
- (3) 例へば *ibid.* A, c. 3-10.
- (4) 広川洋一・山崎眞通著委員会『キリシム思想の生誕』(河出書房新社、一九七九年)二二―二三頁。
- (5) Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Heinz Heimsoeth, 17. Aufl. (Tübingen, 1980), S. 9, Zu einer selbständigen Wissenschaft aber ist die Geschichte der Philosophie erst durch Hegel gemacht worden, welcher den wesentlichen Punkt aufdeckte, daß die Geschichte der Philosophie..., sondern vielmehr nur den vielverschränkten Prozeß darstellen kann, in welchem sukzessive die „Kategorien“ der Vernunft zum gesonderten Bewußtsein und zur begrifflichen Ausgestaltung gelangt sind. ヲンネルンテ(井上哲治訳)『一般哲学史』第一卷(第一書房)三二―三三頁(同書訳引用)一部変更。以下同様。
- (6) Wilhelm Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, S. 17, Aber das unvergängliche Verdienst Hegels ist es, daß er in der Geschichte der Begriffe das Organon der Philosophie erkannt hat. ヲンネルンテ『哲学概論』三四頁。
- (7) *ibid.* Ihm (= Hegel) verdanken wir die Einsicht, daß die Gestal-

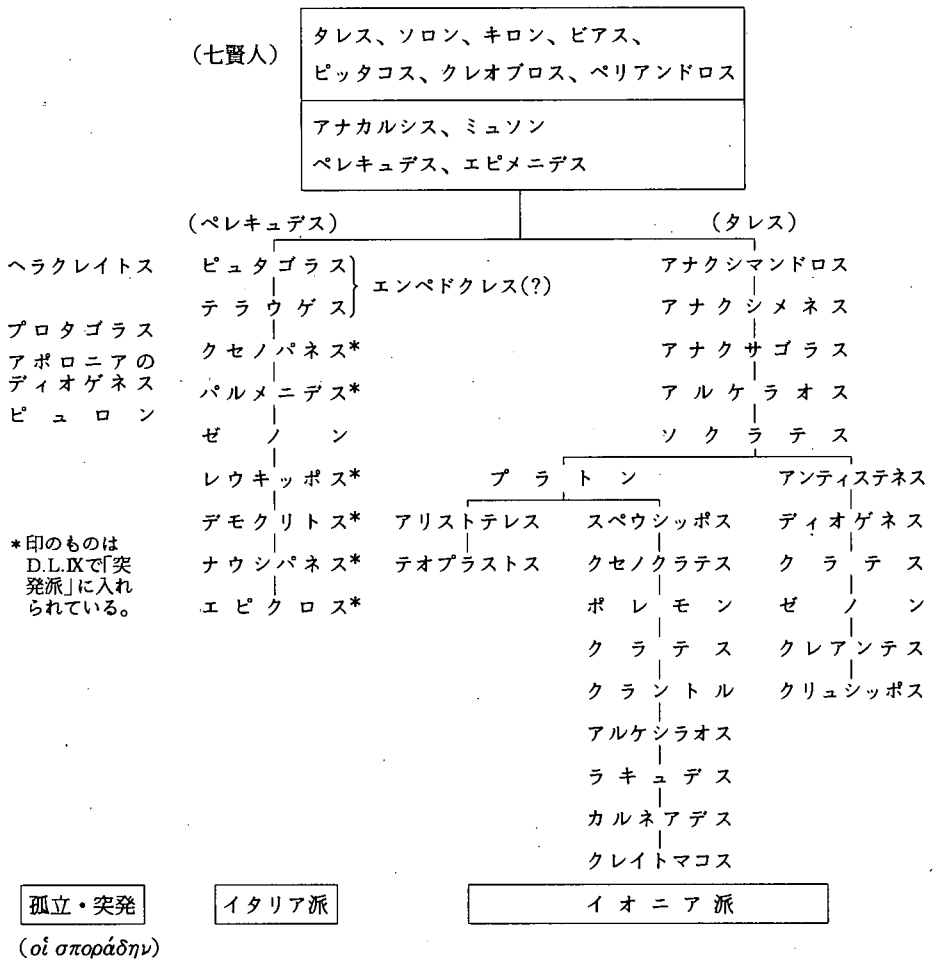
表2 前ソクラテス期の哲学史資料の伝承系譜



(広川・山崎選考委員会著『ギリシア思想の生誕』16, 17頁より)



表3 デイオゲネス・ラエルティオス『著名な哲学者の生涯と学説ならびに各学派の要約』の哲学系譜〔D. L. I12-16〕



\*印のものは  
D.L.IXで「突  
発派」に入れ  
られている。

(広川・山崎賞選考委員会著『ギリシア思想の生誕』27頁より)

tung der Probleme und Begriffe, wie sie die Entwicklung der menschlichen Vernunft in der Geschichte herbeigeführt hat, für uns die allein zureichende Form ist, um die Aufgaben der Philosophie für ihre systematische Behandlung vorzubereiten. 回轉' 三〇四頁。

- (四〇) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, (Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 18, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 618r, Frankfurt am Main, 1986), S. 50, daß nur eine Geschichte der Philosophie, als ein solches System der Entwicklung der Idee aufgefäßt, den Namen einer Wissenschaft verdient (nur darum gebe ich mich damit ab, halte Vorlesungen darüber); <一>一>一> (回轉' 三〇四頁) 『回轉' 三〇四頁』 (回轉' 三〇四頁) 回轉' 三〇四頁。一 回轉' 三〇四頁。一 回轉' 三〇四頁。一 回轉' 三〇四頁。
- (四一) *ibid.*, S. 39, Idee ist dann auch das Wahre und allein das Wahre. Wesentlich ist es nun die Natur der Idee, sich zu entwickeln und nur durch die Entwicklung sich zu erfassen, zu werden, was sie ist. 回轉' 三〇四頁。

(四二) *ibid.*, S. 43, in sich selbst ist aber die Idee wesentlich konkret, 回轉' 三〇四頁。

- (四三) *ibid.*, S. 46, Die Idee ist so — konkret an sich und sich entwickelnd — ein organisches System, eine Totalität, welche einen Reichtum von Stufen und Momenten in sich enthält. 回轉' 三〇四頁。
- (四四) *ibid.*, S. 47, So ist die gebildete Philosophie in ihr selber beschaffen; es ist eine Idee im Ganzen und in allen ihren Gliedern, wie in einem lebendigen Individuum ein Leben, ein Puls durch alle Glieder schlägt. 回轉' 三〇四頁。

(四五) *ibid.*, S. 48, Die andere Weise aber, daß die unterschiedenen Stufen und Entwicklungsmomente in der Zeit, in der Weise des Geschehens, an diesen besonderen Orten, unter diesem oder jenem Volke, unter diesen politischen Umständen und unter diesen Verwicklungen mit denselben hervortreten — kurz, unter dieser

empirischen Form —, dies ist das Schauspiel, welches uns die Geschichte der Philosophie zeigt. 回轉' 三〇四頁。

- (四六) *ibid.*, S. 46, Die Philosophie ist nun für sich das Erkennen dieser Entwicklung, 回轉' 三〇四頁。S. 47, So ist die Philosophie System in der Entwicklung, so ist es auch die Geschichte der Philosophie, 回轉' 三〇四頁。

(四七) *ibid.*, S. 48, Die eine Weise dieses Hervorgehens, die Ableitung der Gestaltungen, die gedachte, erkannte Notwendigkeit der Bestimmungen darzustellen, ist die Aufgabe und das Geschäft der Philosophie selbst; und indem es die reine Idee ist, ..., so ist jene Darstellung vornehmlich die Aufgabe und das Geschäft der logischen Philosophie. 回轉' 三〇四頁。

- (四八) *ibid.*, S. 49, Nach dieser Idee behaupte ich nun, daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee. 回轉' 三〇四頁。

(四九) *ibid.*, S. 49, daß das Studium der Geschichte der Philosophie Studium der Philosophie selbst ist, 回轉' 三〇四頁。

(五〇) 回轉' 三〇四頁。

(五一) W. Windelband, *Einführung in die Philosophie*, S. 17, Insbesondere aber vermögen wir nicht mehr das Vertrauen zu teilen, mit dem Hegel, wenigstens prinzipiell, in seinem historischen Optimismus an die Identität der geschichtlichen und der logischen Notwendigkeit des Fortschritts glaubte. Wir müssen vielmehr, wie vorhin schon angedeutet, rückhaltlos anerkennen, daß die Reihenfolge, worin die Geschichte die Probleme der Philosophie aufgerollt hat, in bezug auf den systematischen Zusammenhang zufällig ist, daß deshalb dieser systematische Zusammenhang der Probleme nicht aus der Geschichte entnommen werden kann, sondern vielmehr ihr gegenüber das letzte und höchste Problem der Philosophie selbst bleibt. <一>一>一> 『回轉' 三〇四頁』

- (20) 例え好<sup>レ</sup>、ランナケ (Leopold von Ranke, 1795-1886) 『世界史概観』鈴木成高<sup>、</sup>相原信作訳、岩波書店、一九八五) やトルックンホルト (Jacob Christoph Burckhardt, 1818-1897) 等が、
- (21) 例え好<sup>レ</sup>、現代の Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, (Freiburg, 1984) 『ユルンヤンナガー (德譯) | 訳』『西洋精神史』P. 27 Alertum, Mittelalter, Neuzeit, Gegenwart への区分が、
- (22) 例え好<sup>レ</sup>、中世の Thomas Aquinas 等 *Summa theologiae* の *antiqui* (古代の人々) と *nos* (吾々 = 現代の人々) の二つの区分が、
- (23) 例え好<sup>レ</sup>、G. W. F. Hegel, *op. cit.*, S. 131, < 一ヤナノ前掲書 > 一九六四 *は* *die griechische Philosophie, die Philosophie der mittleren Zeit, die Philosophie der neueren Zeit* の三つの区分が、
- (24) G. W. F. Hegel, *ibid.*, S. 123, Indem wir wissenschaftlich zu Werke gehen, muß diese Einteilung selbst sich als notwendig darstellen. Im allgemeinen haben wir eigentlich nur zwei Epochen der Geschichte der Philosophie zu unterscheiden, die griechische und germanische Philosophie, wie antike und moderne Kunst. < 一ヤナノ前掲書 > 一八三三頁。
- (25) *ibid.*, 123-124, Die griechische Welt hat den Gedanken bis zur Idee entwickelt, 同書' 一八三四頁。
- (26) *ibid.*, S. 126, Bis zu dieser Idee ist die griechische Welt fortgegangen. Sie hat eine ideale Intellektualwelt ausgebildet, 同書' 一八三四頁。
- (27) *ibid.*, S. 124, die christlich-germanische Welt hat dagegen den Gedanken als Geist gefaßt; Idee und Geist sind die Unterschiede. 同書' 一八三四頁。
- (28) *ibid.*, S. 123, Die germanische Philosophie ist die Philosophie innerhalb des Christentums, insofern es den germanischen Nationen angehört. 同書' 一八三四頁。
- (29) *ibid.*, S. 126, Durch diese für sich seiende Negation, welche Subjektivität, absolutes Fürsichsein ist, wird die Idee erst zum Geist

- erhoben. 同書' 一八八一—一八九頁。
- (30) *ibid.*, S. 123-124, Die näheren Bestimmungen jener beiden Hauptgegensätze sind anzugeben. Die griechische Welt hat den Gedanken bis zur Idee entwickelt, die christlich-germanische Welt hat dagegen den Gedanken als Geist gefaßt; Idee und Geist sind die Unterschiede. 同書' 一八三四頁。
- (31) *ibid.*, S. 131, Bei der letzten müssen wir unterscheiden die Zeit, wo die Philosophie förmlich als Philosophie hervorgetreten ist, und die Periode der Bildung und Vorbereitung für die moderne Zeit. Die germanische Philosophie können wir erst anfangen, wo sie in eigentümlicher Form als Philosophie hervortritt. Zwischen die erste Periode und die neuere Zeit fällt als Mittelperiode jenes Gärten einer neuen Philosophie, 同書' 一八三四頁。< 一ヤナノ前掲書 > *moderne Zeit* (現代) = *die neuere Zeit* (近世) と、*antiqui* (古代) の区分が、
- (32) *ibid.*, jenes Gärten..., das sich einerseits in dem substantiellen Wesen hält, nicht zur Form gelangt, andererseits den Gedanken als bloße Form einer vorausgesetzten Wahrheit ausbildet, 同書' 一八三四—一八三六頁。
- (33) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, S. 512, Was wir nun zunächst von *Philosophie* sehen, ist einerseits ein trübes Herumtreiben in den Tiefen der Idee als Gestalten derselben, die ihre Momente ausmachen, andererseits in den reinen Begriffen, wodurch sie im Denken konstituiert wird. 『< 一ヤナノ前掲書 > 第十回巻 (岩波書店) 四四一—四四二頁。同書' 同書' 一八三四頁。』
- (34) *ibid.*, S. 513, Durch die Voraussetzung des unmittelbar vorhandenen und aufgenommenen Wahren hatte das Denken seine Freiheit und die Wahrheit ihre Gegenwart im begreifenden Bewußtsein verloren; und das Philosophieren sank zu einer Verstandesmetaphysik und zu einer formellen Dialektik herunter.

回書' 1111—1113頁。

(95) Hegel, *Vorlesungen...* I, S. 131, bis er wieder sich als freien Grund und Quelle der Wahrheit erkennt. 回書' 1—2卷『哲学史序論』一七六頁。

(96) *ibid.*, S. 131-132, Die Geschichte der Philosophie zerfällt daher in die drei Perioden: seq. 回書' 一九六—一九七頁。

(97) Albert Schweigler, *Geschichte der Philosophie im Umriß*, Neue Ausgabe, Durchgesehen und ergänzt von J. Stern, Leipzig, Reclam, S. 17, Die Philosophie des christlichen Mittelalters, die nicht sowohl Philosophie, als ein Philosophieren oder Reflektieren innerhalb der Voraussetzungen einer positiven Religion, also philosophische Theologie ist, darf nicht ganz unberücksichtigt bleiben, weil sie wesentlichen Einfluß auf manche Systeme der neueren Philosophie geübt hat. Der hiernach übrig bleibende Stoff teilt sich naturgemäß in die zwei Hälften: alte (griechisch-römische) und neuere Philosophie, zwischen denen die Philosophie des Mittelalters in kleinerem Umriß ihren Platz findet. 卷二 卷三・卷四 入部『西洋哲学史』上巻' 哲学部' 图部 111頁。回書' 111—113頁。

(98) *ibid.*, 197, Und zwar ist die neuere Philosophie genau von dem Punkte ausgegangen, auf welchem die alte stehen geblieben war. 回書' 114—115頁。

(99) Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, S. 19-20, Die Einteilung der Geschichte der Philosophie pflegt sich an die für die politische Geschichte übliche derraat anzuschließen, daß drei große Perioden, antike, mittelalterliche und neuere Philosophie unterschieden werden.... Infolgedessen wird hier die gesamte Geschichte der Philosophie in einer durch die Darstellung selbst im einzelnen näher zu erläuternden und zu begründenden Weise nach folgender Einteilung behandelt werden: 1. Die Philosophie der Griechen: ... 2. Die hellenistisch-römische Philoso-

phie: ... 3. Die mittelalterliche Philosophie: ... 4. Die Philosophie der Renaissance: ... 5. Die Philosophie der Aufklärung: ... 6. Die deutsche Philosophie: ... 7. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts. 卷二 卷三 (共七折) 卷四『西洋哲学史』卷一巻' 五八—六〇頁。

(99) *ibid.*, S. 24, Die Philosophie der Griechen bildet den theoretisch instruktivsten Teil der gesamten Geschichte der Philosophie, nicht nur deshalb, weil die in ihr erzeugten Grundbegriffe bleibende Grundlagen aller ferneren Entwicklung des Denkens geworden sind und zu bleiben versprechen, sondern auch deshalb, weil in ihr gegenüber der noch verhältnismäßig sehr geringen Menge des Kenntnismaterials die formalen Voraussetzungen, die in den Postulaten der denkenden Vernunft selbst enthalten sind, zur scharfen Formulierung gelangen. 回書' 110頁。

(100) *ibid.*, S. 7, Wie alle Entfaltungen der europäischen Kultur, so haben auch die Wissenschaft die Griechen geschaffen, und ihre schöpferische Erstgestaltung der Philosophie ist noch heute deren wesentliche Grundlage. Was im Altertum von den hellenistischen Mischvölkern und von den Römern hinzugefügt worden ist, erhebt sich im allgemeinen nicht über eine Sondergestaltung und praktische Anpassung der griechischen Philosophie: nur in der religiösen Wendung, welche diese Ausführung genommen hat, ist ein wesentlich Neues zu sehen, was der Ausgleichung der nationalen Unterschiede im römischen Weltreich entsprungen ist. 回書' 111—113頁。卷二 卷三 卷四『西洋哲学史』卷一巻' 五八—六〇頁。

(101) Hegel, *Vorlesungen...* I, S. 126, Bis zu dieser Idee ist die griechische Welt fortgegangen. Sie hat eine ideale Intellektualwelt ausgebildet, und dies ist die alexandrinische Philosophie; damit hat sich die griechische Philosophie vollführt, ihre Bestimmung erreicht. 卷二 卷三『哲学史序論』一七六頁。

(102) Wilhelm Windelband, *Einführung in die Philosophie* S. 17. 卷二

ントニンニク『西洋哲學』三三四頁。

- (47) Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, S. 227, Die Erziehung der europäischen Völker, welche die Geschichte der Philosophie des Mittelalters darstellt, hat also zum Ausgangspunkte die Kirchenlehre und zum Zielpunkte die Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes: die intellektuelle Kultur des Altertums wird den modernen Völkern in ihrer religiösen Endform zugeführt und bildet in ihnen erst allmählich die Reife zu eigener wissenschaftlicher Tat heran. トンニンニク(井上英和譯)『西洋哲學』三三四頁。

(48) *ibid.*, S. 2, Inhalt und Aufgabe desjenigen, was das Mittelalter Philosophie nannte, deckte sich durchaus mit dem, was das spätere Altertum darunter verstanden hatte. 同書『西洋哲學』三三四頁。

(49) *ibid.*, S. 300. Die Unterstellung unter Zwecke des praktischen, ethischen und religiösen Lebens, welche in der gesamten Philosophie der hellenistisch-römischen Zeit und des Mittelalters vorgehalten hatte, … 同書『西洋哲學』三三四—三三五頁。

(50) *ibid.*, S. 227, aber in den philosophischen Grundgedanken bleibt die mittelalterliche Philosophie, nicht nur was die Probleme, sondern auch was die Lösungen anlangt, in dem Begriffssystem der griechischen und der hellenistisch-römischen Philosophie eingeschlossen. … Die mittelalterliche Philosophie ist ihrem ganzen Geiste nach lediglich die Fortsetzung der hellenistisch-römischen, 同書『西洋哲學』三三四頁。

(51) *ibid.*, S. 298-299, Die Unterströmung, … die religiöse Hauptbewegung des intellektuellen Lebens bei den abendländischen Völkern begleitet hatte, kam nun zu entscheidendem Durchbruch. … In allmählicher Entwicklung, in stetigem Fortschritt hat sich so die moderne Wissenschaft aus den mittelalterlichen Anschauungen herausgelöst; 同書『西洋哲學』三三四—三三五頁。トニンニクは「近世」を「現代」に對して云ふ。彼が云ふのは「近世」を「現代」に

單に名稱が變つたのみ、意味の區別がなされてはゐない。つまり「近世」は「現代」に對しては、それ、彼の意識が所謂「近世」に屬してゐたといふことを示してゐる。トニンニクは「トニンニク」を「近世」に對して「近世」を區別させた今日に對して「現代」に屬してゐる。こゝに思想的哲學の區別が「近世」(modern)と「近世」(neuzzeitlich)とを對して示してゐる。註(51)參照。

(52) *ibid.*, S. 300, Die Wiedergeburt des rein theoretischen Geistes ist der wahre Sinn der wissenschaftlichen „Renaissance“ und darin besteht auch die Kongenialität mit dem griechischen Denken, die für ihre Entwicklung entscheidend gewesen ist. 同書『西洋哲學』三三四—三三五頁。

(53) *ibid.*, S. 300, So sehr der moderne Geist, welcher die Errungenschaften des späteren Altertums und des Mittelalters in sich aufgenommen hat, dem antiken gegenüber von vornherein zum Selbstbewußtsein erstarkt, verinnerlicht und in sich vertieft erscheint, … 同書『西洋哲學』三三四頁。

(54) *ibid.*, S. 323, überhaupt aber sind deshalb die positiven Anfänge der modernen Philosophie nicht so sehr in neuen inhaltlichen Konzeptionen, als vielmehr in der methodischen Besinnung zu suchen, … Hierin besteht von vornherein ein wesentlicher Unterschied der modernen Philosophie von der antiken; jene beginnt ebenso reflektiert wie diese naïv, und das versteht sich von selbst, weil jene sich aus eben den Traditionen heraus entwickeln mußte, welche diese geschaffen hat. Deshalb aber ist es der überwiegenden Anzahl der Systeme der neueren Philosophie eigen, von methodologischen und erkenntnis-theoretischen Überlegungen her den Weg zu den sachlichen Problemen zu suchen, … 同書『西洋哲學』三三四—三三五頁。トニンニクは「近世」を「現代」に對して區別がなされてゐる。註(52)參照。

(55) 西田幾多郎『哲學概論』(岩波書店)一九五三年)六一—六三頁。

- (53) 同書、十一頁。なかでも「中世哲学はキリスト教哲学であり、神学的であり、宗教的意味のものであった。……哲学の定義の発展の上では、ギリシャ哲学に既に現れているものに改めて新しい要素を加えたとは言いが得ない。」と述べている。
- (54) 同書、十一頁。「哲学は再びギリシャに於けるやうな〈世界観〉を学的に求めるものになった。しかしそれと共に近世哲学には新しい一つの傾向が現はれてきた。それは認識論的傾向である。」
- (55) 波多野精一『西洋哲学史要』(角川書店、改版十五版、昭和四三年)。
- (56) 同書、十四頁。「西洋古代の哲学史は殆ど全く希臘哲学史ともごうきものなり。只マリステテレス以後の時代に於て希臘の哲学思想は羅馬帝國に伝わりて其の人文の一大勢力をなしたるものの、其の時すら初始原造の見立ては殆んど無く、皆希臘に於て既に唱え出されたものなり或は補充し或は通俗化したるものに過ぎざりき。」
- (57) 同書、九四頁。「中世の哲学は厳密に言えばスロノ哲学にて、教会史に於て教父時代と称せらるる時代の哲学は古代史に属すべき者なれば、今は叙述の便宜上兩者を合せて中世哲学として論ずることとせり。」(一〇六頁。「これは哲学として若し真理の探求を意味するならばスロノ哲学は哲学た非ず。」「スロノ哲学は……唯教会の信仰の爲めに其の合理的基礎を提供するものに過ぎざるなり。」)
- (58) 同書、一五五頁。
- (59) Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale, deuxième édition* (Paris, 1943). シェンソ(聖師英文訳註)『中世哲学の精神』(紫摩書房、一九七四年)。
- (60) *ibid.*, p. 1. Il n'est pas d'expression qui vienne plus naturellement à la pensée d'un historien de la philosophie médiévale que celle de philosophie chrétienne; aucune, semble-t-il, qui puisse soulever moins de difficultés, ... Pourtant, il en est peu qui, à la réflexion, s'avèrent plus obscures et malaisées à définir. 同書(十卷)「十頁」同書註「用」一部改題「二」同書。
- (61) *ibid.*, p. 32, Certains considèrent la philosophie en elle-même, dans son essence formelle et abstraction faite des conditions qui

président à sa constitution comme à son intelligibilité. En ce sens, il est clair qu'une philosophie ne saurait être chrétienne, non plus que juive ou musulmane, et que la notion de philosophie chrétienne n'a pas plus de sens que celle de physique ou de mathématique chrétienne. 同書「五」頁。

- (62) *ibid.*, pp. 32-33. Pour qu'une philosophie mérite vraiment ce titre (= "La philosophie chrétienne"), il faut que le surnaturel descende, à titre d'élément constitutif, non dans sa texture, ce qui seait contradictoire, mais dans l'œuvre de sa constitution. J'appelle donc philosophie chrétienne toute philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres, considère la *réalité chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison*. Pour qui l'entend ainsi, cette notion ne correspond pas à une essence simple susceptible de recevoir une définition abstraite; elle correspond bien plutôt à une réalité historique concrète dont elle appelle la description. Elle n'est que l'une des espèces du genre philosophie et contient dans son extension les systèmes de philosophie qui n'ont été ce qu'ils furent que parce qu'il a existé une religion chrétienne et qu'ils en ont volontairement subi l'influence. En tant que réalités historiques concrètes, ces systèmes se distinguent les uns des autres par leurs différences individuelles; en tant que formant une espèce, ils présentent des caractères communs qui autorisent à les grouper sous une même dénomination. 同書「五」頁。
- (63) *ibid.*, p. 1. La question n'est pas, en effet, de savoir si un historien de la pensée médiévale a le droit de considérer les philosophies élaborées par des Chrétiens, au cours du moyen âge, à part de celles qui furent conçues par des Juifs ou des Musulmans. Posé sous cette forme, le problème est d'ordre purement historique et peut être facilement résolu. En droit, on ne saurait isoler dans l'histoire ce qui fut uni dans la réalité. Puisqu'on sait que la

pensée chrétienne, la pensée juive et la pensée musulmane ont agi les unes sur les autres, ce serait une mauvaise méthode de les étudier comme autant de systèmes clos et isolés. 回轉 十頁°

(25) *ibid.*, p. 30, cet effort de la vérité crue pour se transformer en vérité sue, ... et le corps des vérités rationnelles que cet effort nous livre, c'est la philosophie chrétienne elle-même. Le contenu de la philosophie chrétienne est donc le corps des vérités rationnelles qui ont été découvertes, approfondies ou simplement sauvegardées, grâce à l'aide que la révélation a apportée à la raison. 回轉 四九頁°

(26) Anselmus, *Proslogion*, Prooe., Fides quaerens intellectum.

(27) *ibid.*, c. 1, Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia nisi » credidero, non intelligam «.

(28) 今の世では「キキヤ轉」で疑わ° *Isaias*, VII, 9, Si non crederitis, non permanebitis. トンヤレトスニウマトスニカキカ類「ト」ニ°

(29) Gilson, *op. cit.*, p. 31, Il ne s'agit aucunement de soutenir que la foi soit un type de connaissance supérieur à celui de la connaissance rationnelle. Nul ne l'a jamais prétendu. Il est au contraire évident que le croire est un simple succédané du savoir et que, partout où la chose est possible, substituer la science à la croyance est toujours pour l'entendement un gain positif. La hiérarchie traditionnelle des modes de connaissance, chez les penseurs chrétiens, est toujours la foi, l'intelligence, la vue de Dieu face à face: « Inter fidem et speciem », écrit saint Anselme, « intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo. » 回轉 轉 四〇頁°

(30) *ibid.*, Il ne s'agit pas non plus de soutenir cette absurdité que l'on puisse accepter par la foi la majeure d'un syllogisme et avoir la science de sa conclusion. Si l'on part d'une croyance pour en déduire le contenu, on n'obtiendra jamais que de la croyance. 回

轉 四〇頁°

(31) *ibid.*, pp. 31-32, Ce que se demande simplement le philosophe chrétien, c'est si, parmi les propositions qu'il croit vraies, il n'en est pas un certain nombre que sa raison pourrait savoir vraies. Tant que le croyant fonde ses assertions sur la conviction intime que sa foi lui confère, il reste un pur croyant et n'est pas encore entré dans le domaine de la philosophie, mais dès qu'il trouve au nombre de ses croyances des vérités qui peuvent devenir objets de science, il devient philosophe et, si c'est à la foi chrétienne qu'il doit ces lumières philosophiques nouvelles, il devient un philosophe chrétien. 回轉 五十一頁。ニカルニ (René Descartes, 1596-1650) の「總論」の中の「命題の中にある懷疑は、いづれも疑うべきでない。確実な命題を真確と信じて居る。これは明らかなデカルトの論の中、神の精神の延長線上にある。ニカルトは自分流の仕方では、信から知を信へ出すところである。その信を出す方が「方法的懷疑」と記される。疑うところである。」

(32) *ibid.*, p. 33, Puisque la révélation chrétienne ne nous enseigne que les vérités nécessaires au salut, son influence n'a pu s'étendre qu'aux parties de la philosophie qui concernent l'existence de Dieu et sa nature, l'origine de notre âme, sa nature et sa destinée. 回轉 五十二頁°

(33) *ibid.*, p. 39, Pour le moment, contentons-nous d'examiner ce que la pensée chrétienne a fait de l'idée de Dieu, clef de voûte de toute la métaphysique. 回轉 六〇頁°

(34) *ibid.*, pp. 39-40, Parler d'un être suprême, au sens propre des termes, c'est d'abord admettre qu'il n'y a qu'un seul être qui mérite véritablement le nom de Dieu, et c'est en outre admettre que le nom propre de ce Dieu est l'Être, de sorte que ce nom appartienne à cet être unique en un sens qui ne convient qu'à lui. 回轉°

(35) *ibid.*, p. 40, Peut-on dire que le monothéisme ait été transmis





ἀγαθῶν ἰδέαν φαθὶ εἶναι' *ibid.*, 509 b 9-10, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶσειδέειν καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος·

(83) *Met. A*, 982 b 4-10, ἀρχικαίτηρ δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπερτέλειος, ἢ γνωρίζουσα τίος ἕνεκὲν ἔστι παρτέος ἐκαστου· τούτο δ' ἔστι τὰγαθὸν ἐκάστον, ὅπως δὲ τὸ ἀριστον· ἐν τῇ φύσει πάση. ἐξ ἀπάντων οὖν τῶν εἰρημένων ἐπὶ τῇ αὐτῇ ἐπιτήμητι πίττει τὸ ζητούμενον ὄνομα δέει γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικὴν· καὶ γὰρ τὰγαθὸν καὶ τὸ οὐ ἕνεκα ἐν τῶν αἰτιῶν ἔστιν.

(83) *Enn. I*, 7 [54], 1, 7-10, Εἰ οὖν τι μὴ πρὸς ἄλλο ἐνεργῶι ἀριστον ὄν τῶν ὄντων καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, πρὸς αὐτὸ δὲ τὰ ἄλλα, ὄνη, ὡς τούτο αὐ εἶη τὸ ἀγαθόν, δεῖ ὁ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθῶν μεταλαμβάνειν ἔστι. \*S. 121-127 [50].

(85) *Elem. theo.*, prop. 12, πάντων τῶν ὄντων ἀρχὴ καὶ αἰτία πρώτη τίστη τὸ ἀγαθόν ἔστιν, prop. 13, πᾶν ἀγαθόν ἐνοτικόν ἔστι τῶν μετεχόντων αὐτοῦ, καὶ πάντα ἔνωσις ἀγαθόν, καὶ τὰγαθὸν τῷ ἐνὶ ταυτοῦ.

(88) [卅] [題] \*參譯。

(88) Gilson, *op. cit.*, pp. 54-55, Bien plus, il n'est pas parfait d'une perfection reçue, mais d'une perfection, si l'on peut dire, *existée*, et c'est par où la philosophie chrétienne se distinguera toujours du platonisme, quelque effort que l'on fasse d'ailleurs pour les identifier. \*S. 121-127 *ibid.*, p. 64, Ce qui distingue les philosophes chrétiennes de l'hellénisme, c'est précisément qu'elles se fondent sur une idée de l'Être divin, à laquelle Platon ni Aristote ne se sont jamais élevés. 卅〇〇

(89) *ibid.*, p. 55-56, Tant que l'on s'en tient au primat du bien, la notion de perfection implique celle de limite, et c'est pourquoi les Grecs antérieurs à l'ère chrétienne n'ont jamais conçu l'infinité que comme une imperfection. 卅〇〇

(95) *ibid.*, p. 56, Lorsqu'on pose au contraire le primat de l'Être, il

est bien vrai que rien ne peut manquer à l'Être et que, par conséquent, il est parfait, mais, puisqu'il s'agit désormais de perfection dans l'ordre de l'Être, les exigences internes de la notion de bien se subordonnent à celles de la notion d'Être, dont elle n'est qu'un aspect. La perfection de l'Être ne requiert pas seulement tous les achèvements, elle excult toutes les limites, engendrant par là même une infinité positive qui nie toute détermination. 卅一—卅九頁。

(95) *ibid.*, p. 66, Pourtant, chose digne de remarque, c'est aussi l'un des points où l'on voit le mieux comment la pensée chrétienne a dépassé la pensée grecque en approfondissant les notions mêmes qui leur sont communes. En lisant dans la Bible l'identité de l'essence et de l'existence en Dieu, les philosophes chrétiens ne pouvaient pas ne pas voir que l'existence n'est identique à l'essence en rien d'autre que Dieu. Or, à partir de ce moment, le mouvement cessait de signifier seulement la contingence des modes d'Être, ou même la contingence de la substantialité des êtres qui se font ou se défont selon leurs participations changeantes à l'intelligible de la forme ou de l'idée; il signifiait la contingence radicale de l'existence même des êtres en devenir. Dans le monde éternel d'Aristote, qui dure en dehors de Dieu et sans Dieu, la philosophie chrétienne introduit la distinction de l'essence et de l'existence. Non seulement il reste vrai de dire que, Dieu mis à part, tout ce qui est pourrait ne pas être ce qu'il est, mais il devient vrai de dire que, hormis Dieu, tout ce qui est pourrait ne pas exister. Cette contingence radicale imprime au monde qu'elle frappe une caractère de nouveauté métaphysique très important et dont la nature apparaît à plein lorsqu'on pose le problème de son origine. 卅一—卅九頁。

(95) *ibid.*, p. 81, Du côté grec, un dieu qui peut être cause de tout l'Être, y compris son intelligibilité, son efficacité sa finalité, saut

de son existence même; du côté chrétien, un Dieu qui cause l'existence même de l'être. Du côté grec, un univers éternellement informé ou éternellement mu; du côté chrétien, un univers qui commence par une création. Du côté grec, un univers contingent dans l'ordre de l'intelligibilité ou du devenir; du côté chrétien un univers contingent dans l'ordre de l'existence. Du côté grec, la finalité immanente d'un ordre intérieur aux êtres; du côté chrétien, la finalité transcendante d'une Providence qui crée l'être de l'ordre avec celui des choses ordonnées. 回欄' | | | 回欄'

(53) *ibid.*, p. 56, les exigences internes de la notion de bien se subordonnent à celles de la notion d'être, dont elle (= la notion de bien) n'est qu'un aspect. 回欄' | | | 回欄'

(54) *ibid.*, p. 81, on pourrait montrer bien plutôt que même son (= Thomas Aquinas) interprétation générale de la métaphysique d'Aristote transcende l'aristotélisme authentique, parce qu'en élevant la pensée à la considération de Celui qui est, le Christianisme a révélé à la métaphysique la nature vraie de son objet propre. Quand un chrétien définit avec Aristote la métaphysique comme la science de l'être en tant qu'être, on peut s'assurer qu'il l'entend toujours comme la science de l'Être en tant qu'Être: *id cuius actus est esse*, c'est-à-dire Dieu. 回欄' | | | 回欄'

(55) *ibid.*, p. 83, En posant le problème de l'origine de l'être, Platon et Aristote étaient sur la bonne voie, et c'est justement parce qu'ils étaient sur la bonne voie que les dépasser était un progrès. Dans leur marche vers la vérité, ils se sont arrêtés au seuil de la doctrine de l'essence et de l'existence, conçues comme réellement identiques en Dieu et réellement distinctes en tout le reste. C'est la vérité fondamentale de la philosophie thomiste et, peut-on dire, de la philosophie chrétienne tout entière, car ceux de ses représentants qui ont cru devoir en contester la formule s'accordent sur le fond pour en reconnaître la vérité. 回欄' | | | 回欄' *ibid.*,

p. 64, Tout ce qu'a dit Platon à ce sujet est vrai pour un chrétien, mais d'une vérité beaucoup plus profonde que Platon lui-même ne l'a jamais pensé et, en un certain sens, d'une vérité autre. Ce qui distingue les philosophies chrétiennes de l'hellénisme, c'est précisément qu'elles se fondent sur une idée de l'être divin, à laquelle Platon ni Aristote ne se sont jamais élevés. 回欄' | | | 回欄' *ibid.*, p. 82, Faut-il dire qu'en dépassant la pensée grecque, la pensée chrétienne s'y oppose, ou simplement qu'elle la prolonge et l'achève? Je ne vois, pour ma part, aucune contradiction entre les principes posés par les penseurs grecs de l'époque classique et les conclusions que les penseurs chrétiens en ont fait sortir. 回欄' | | | 回欄'

(56) *ibid.*, p. 11, On a raison de rattacher l'essor de la philosophie classique du XVII<sup>e</sup> siècle au développement des sciences positives en général et de la physique mathématique en particulier. C'est bien par là que le cartésianisme s'oppose aux métaphysiques du moyen âge. Mais pourquoi ne se demande-t-on pas plus souvent par quoi le cartésianisme s'oppose aux métaphysiques grecques? Il ne saurait être question de faire de Descartes un « philosophe chrétien », mais osera-t-on soutenir que la philosophie moderne serait exactement ce qu'elle a été, de Descartes à Kant, s'il n'y avait pas eu des « philosophies chrétiennes » interposées entre la fin de l'époque hellénistique et le début de l'ère moderne? En d'autres termes, le moyen âge n'a peut-être pas été si philosophiquement stérile qu'on le dit, et c'est peut-être à l'influence prépondérante exercée par le Christianisme au cours de cette période que la philosophie moderne doit quelques-uns des principes directeurs dont elle s'est inspirée. 回欄' | | | 回欄'

(57) *ibid.*, p. 11, Ouvrons par exemple les œuvres de René Descartes, le réformateur philosophique par excellence, celui dont Hamelin osait écrire qu'il « vient après les anciens, presque comme s'il n'

y avait rien entre eux et lui, à l'exception des physiciens». Que faut-il entendre par ce *presque*? On pourrait rappeler d'abord le titre de ses *Méditations sur la métaphysique* « où l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme sont démontrées ». 回轉' 1111 頁°

(8) *ibid.*, p. 11. On pourrait rappeler une fois de plus la parenté de ses preuves de l'existence de Dieu avec celle de saint Anselme et même celles de saint Thomas. 回轉' 1111 頁°

(9) *ibid.*, pp. 11-12. Il ne serait pas impossible de montrer ce que sa doctrine de la liberté doit aux spéculations médiévales sur les rapports de la grâce et du libre arbitre, problème chrétien par excellence. Mais il suffira peut-être d'indiquer que tout le système cartésien est suspendu à l'idée d'un Dieu tout-puissant, qui se crée en quelque sorte soi-même, crée à plus forte raison les vérités éternelles, y compris celles des mathématiques, crée l'univers *ex nihilo* et le conserve dans l'être par une création continue de tous les instants, sans laquelle toutes choses retomberaient dans le néant d'où sa volonté les a tirées... mais le seul fait qu'il y ait lieu de se le demander suggère irrésistiblement l'hypothèse que Descartes dépend directement ici de la tradition biblique et chrétienne et que, dans son essence même, sa cosmogonie ne fait qu'approfondir l'enseignement de ses maîtres touchant l'origine de l'univers. Qu'est-ce d'ailleurs, en somme, que ce Dieu de Descartes: être infini, parfait, tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a fait l'homme à son image et ressemblance et conserve toutes choses par la même action qui les a créées, sinon le Dieu du Christianisme dont on reconnaît ici facilement la nature et les attributs traditionnels? 回轉' 1111 頁°

(10) *ibid.*, p. 12. Descartes affirme que sa philosophie ne dépend en rien de la théologie ni de la révélation, que toutes les idées dont il part sont des idées claires et distinctes, que la raison naturelle

découvre en elle-même pour peu qu'elle analyse attentivement son contenu; mais comment donc se fait-il que ces idées d'origine purement rationnelle se trouvent être exactement les mêmes, pour l'essentiel, que celles que le Christianisme avait enseignées au nom de la foi et de la révélation, pendant seize siècles? Cette concordance, suggestive en elle-même, le devient bien davantage encore, lorsqu'on rapproche le cas Descartes de tous les cas analogues dont il est entouré. 回轉' 1111 頁°

(11) *ibid.*, pp. 12-16. 回轉' 1111-1119 頁°

(昭和六十三年九月二十六日受理)  
(昭和六十三年十二月二十七日發行)

vom Gesichtspunkt der Aufeinanderfolge der logischen Begriffe *dasselbe System* aufzufassen. Noch dazu sind beide Aufeinanderfolgen dieselben, also ist das Studium der Geschichte der Philosophie Studium der Philosophie selbst.

W. Windelband stand auf der Kritizismus und Erkenntnistheorie, daraus behauptete er das Gegenteil von Hegels Meinung, obwohl er Hegel darin schätzte: „Aber das unvergängliche Verdienst Hegels ist es, daß er in der Geschichte der Begriffe das Organon der Philosophie erkannt hat“.

Daher kommt der Unterschied der Geschichtsanschauung und der Einteilung der Geschichte der Philosophie nach Hegel und Windelband (Neukantianer).

Zuerst teilte Hegel die ganze Geschichte der Philosophie grob zweifach ein: die Periode der griechischen Philosophie und die der germanischen, die die Philosophie innerhalb des Christentums ist. Die germanische Philosophie enthielt die mittelalterliche und die neuzeitliche. Hegel beurteilt die mittelalterliche negativ.

Auch Windelband teilt zuerst die ganze Geschichte der Philosophie grob zweifach ein: die Periode der griechischen und der mittelalterlichen Philosophie und die Periode der neuzeitlichen. Dies ist gegenteilig zu Hegel. Aber er beurteilt die mittelalterliche ebenso negativ wie Hegel.

Es ist eine gemeinsame Eigentümlichkeit der neuzeitlichen Geschichtsanschauung, die mittelalterliche negativ aufzufassen.

Dagegen nimmt É. Gilson einen anderen Standpunkt (d. i. die Ontologie) ein. Er teilt die ganze Geschichte der Philosophie so ein: die griechische, die mittelalterliche und neuzeitliche so wie Hegel. Aber Gilson vertritt eine andere Meinung von der mittelalterlichen Philosophie als Hegel, Windelband und die neuzeitliche Geschichtsauffassung: er sieht die große Bedeutung der mittelalterlichen Philosophie, die den neuen Sinn des Unterschieds zwischen Sein (esse) und Wesen (essentia) und des *Seins selbst* (*esse ipsum*), d. i. des daraus begriffenen Gottesbegriffs, das *ego sum qui sum*, entdeckte.

Ich meine, daß Gilsons Geschichtsanschauung aktuell ist und ein heutiger Startpunkt beim Studium der Geschichte der Philosophie werden könnte.

## NACHTRAG

Diese Arbeit ist das Ergebnis von Forschungen, die ich von März 1985 bis April 1987 in Deutschland an der Universität München gemacht habe. Mein besonderer Dank gilt Herrn Professor Dr. Werner Beierwaltes für seine hilfreichen Ratschläge. Zugleich möchte ich der Alexander von Humboldt-Stiftung meine Dankbarkeit ausdrücken, die mir durch ein Stipendium meine Studien in Deutschland überhaupt erst ermöglichte.

(Kochi, den 26. 8. 1988)

PROLEGOMENA ZU EINER GESCHICHTE  
DER  
ABENDLÄNDISCHEN PHILOSOPHIE  
( II )

— Einteilung der Geschichte der Philosophie —

OKAZAKI Fumiaki

(Seminar für Philosophie der Philosophischen Fakultät)

INHALT

III Die Geschichte der Philosophie .....	(2)
1 Die Geschichte der Philosophie .....	(2)
2 Die Einteilung der Geschichte der Philosophie .....	(5)
i Hegel und Hegelianer .....	(5)
ii Windelband (Neukantianer).....	(8)
iii Gilson.....	(13)
iv Zusammenfassung dieses Abschnitts .....	(21)
3 Schluß dieses Kapitels .....	(22)
Anmerkungen .....	(23)

ZUSAMMENFASSUNG

Nach Wilhelm Windelband heißt es richtig, daß die Geschichte der Philosophie „die Werkstätte der philosophischen Problembildung und die Vorbereitung zum System sein soll“. In dieser Bedeutung verstand Aristoteles als erster die Philosophie als eine Geschichte der Philosophie. Er interpretierte die Philosophien vor ihm als die Elemente seiner Philosophie, woraus seine Philosophie konstruiert wird und gab ihnen eigene Bedeutungen in seiner Philosophie. Seiner Interpretation war in der Geschichte der Philosophie großer Erfolg beschieden. Sein Schüler Theophrastos entwickelte die Interpretation zu einer Tradition der Doxographi, die die Theophrastos' Schrifte als die Quellen benützten. In der antiken Welt endete diese Tradition im sechsten Jahrhundert n. Chr..

Mit G.W.F.Hegel fing die Geschichte der Philosophie als eine Wissenschaft an. Vom Standpunkt seiner eigenen Philosophie bestimmte er die Geschichte der Philosophie als etwas, das sich entwickelt: „nur eine Geschichte der Philosophie, als ein...System der Entwicklung der Idee aufgefaßt, [verdient] den Namen einer Wissenschaft“. Mit anderen Worten besteht *die Geschichte der Philosophie* darin, vom Gesichtspunkt der Aufeinanderfolge in der Geschichte *das System der Entwicklung der Idee* aufzufassen. Dabei begriff er *die Philosophie selbst* darin,

