

ルドルフ・シュタイナー
『トマス・アキナスの哲学』

Die Philosophie des Thomas von Aquino

GA 74

第一講「トマスとアウグスティヌス」

ドルナハ、1920年5月22日

第二講「トミズムの本質」

ドルナハ、1920年5月23日

第三講「現代におけるトミズムの意義」

ドルナハ、1920年5月24日

第一講「トマスとアウグスティヌス」

●基本的な視点

アウグスティヌスが「個」の目覚めに直面しながらも、それを「人類全体の墮落と神の予定」という古い枠組みで処理しようとした葛藤が描かれ、その未解決の課題が、13世紀のトマス・アクィナスにおいて「個としての認識がいかに世界の実在に触れ得るか」というスコラ学の核心的な問いへと引き継がれていくことが論じられる。

●要点

1. 講義の立場と個人的背景

- ・トマス主義は近代でも教皇レオ13世により再活性化されたが、シュタイナーはその形式面を超えたより深い魂の運動として扱っている。
- ・自身がプロレタリアートや一元論者（ジョルダノ・ブルーノ協会）に対してトマス主義を語った際、党派的な拒絶に遭った経験を挙げ、事象そのものから語る姿勢を強調する。

2. アウグスティヌスの苦闘

○アウグスティヌス（4-5世紀）は、

- ・真理とは何か（魂を満たす真の支え）
- ・悪の起源（なぜ世界に悪が存在するのか）

という二つの根本的な問いを抱えて生きた「苦闘する個性」だった。

○アウグスティヌスの歩み：

・マニ教は、放蕩な生活から真剣さへ移行した際に最初に受け入れたが、光と闇の二元論で、精神と物質を分離せず、星々や自然現象の中に直接霊的・道徳的実在を見る世界観であり、地上の人類は「原人間」の劣化した残骸であり、キリストがこれを救うという劇的な宇宙ドラマ。

- ・その後、懐疑主義（ギリシャ哲学の末流）を経て、新プラトン主義（プロティノス）へ向かう。

3. マニ教とギリシャ的魂の体験

マニ教（および古代ギリシャ的体験）の特徴は、感覚的なものと霊的なものが未分離な点にある。アイデアや概念は現代のような抽象物ではなく、知覚される現実として体験されていた。アウグスティヌスはこれに満足できず、感覚から自由な純粋な霊的体験を求める「魂の飛躍」を起こした先駆者だった。

4. プロティノス（新プラトン主義）の世界観

- ・感覚世界はほとんど問題にならず、概念の上方に霊的世界（アイデア界）が広がっているとする。
- ・アイデア界 → 魂（プシュケー） → 魂が自ら物質（肉体）を創造し個体化する。
- ・さらに上方に「一なるもの（das Eine）」があり、イマジネーション的な沈潜によって体験可能である。
- ・プロティノスにとって世界全体は本質的に霊性そのもの。

5. アウグスティヌスとキリスト教への移行

アウグスティヌスはプロティノスの靈的直観を完全に獲得できず、「予感」の段階に留まった。

そこでキリスト教に転じ、プロティノスの枠組みをキリスト教に適用する。

- ・「一なるもの」 → 存在 (Sein)
- ・イデア界 → 本質 (Wesen)
- ・魂 → 命・愛 (Leben / Liebe)

これが三位一体の理解に結びついている。

人類を一つの全体（アダム）として捉え、原罪を人類全体の墮落と見なす。そこから生まれるのが予定説（Prädestinationslehre）であり、神の恩寵により人類の一部のみが救われ、他は破滅するとされる、

6. アウグスティヌスからトマスへつながる核心的問い

アウグスティヌスは「人類全体としての視点」（古い直観）と「個としての責任・体験」（新しい衝動）の間で葛藤した。

プロティノスの伝統が断絶した後、中世に残された問いは、個人の内側から生まれる概念（感覚から自由な抽象的概念）は、世界の實在にいかに関与し得るのか？というものであり、これが實在論 vs 唯名論の対立、そしてトマス・アクィナスが鋭く取り組む認識の問題へと引き継がれていく。

アウグスティヌスは古代的靈視の「後継者」と近代的個の「先駆者」のはざまに立ち、トマスはそこからさらに「個の認識が世界とどう結びつくか」という近代的問いを本格的に立てた、という歴史的展開が描かれる。

●本文

この三日間で、私はあるテーマについてお話ししたいと考えています。このテーマは通常、どちらかといえば形式的な側面から考察されがちであり、その内容は普通、中世の根底にある哲学運動を通じて、キリスト教に対する哲学的世界観の立場がある種確定された、という点にのみ見出されています。

まさにこの側面が、近代において教皇レオ13世が聖職者たちに対し、トミズム（トマス哲学）をカトリック教会の公式哲学とするよう求めたことで、一種の再活性化を見せたため、この側面から見れば、私たちの今回のテーマは確かに一定の重要性を持っています。

しかし、私は単に、アルベルトゥス・マグヌスやトマス・アクィナスという個性の周囲で中世哲学として結晶化したような、こうした形式的な側面からのみ事態を考察したいのではありません。むしろこの数日間を通して、現代においてなお、あまりにも正当に評価されていないこの哲学運動が立ち上がってきた、より深い歴史的背景を示していきたいと考えています。

次のように言うことができます。トマス・アクィナスは13世紀において、認識の問題、すなわち世界観全体の構成という問題を、極めて鋭いやり方で捉えようとしていました。認めざるを得ないことですが、そのやり方は今日、実は追思考することが困難なものです。というのも、その追思考のためには、現代の人々が——たとえ哲学者であったとしても——ほとんど満たしていない前提条件が必要とされるからです。

トマス・アクィナス、および彼の先駆者や後継者たちの思考様式の中に、完全に身を投じることができるようになること、つまり、それらの概念をどのように受け取るべきか、哲学史がかなり外面的にしか伝えていないこれら中世の人々の魂の中で、概念がどのように生きていたかを知り得ることが必要なのです。

本日はあくまで導入であり、明日がトミズム（トマス哲学）の本質の本格的な考察、そして私がこれらの講義を通じて最終的に目指している目標は、三日目によりやくその全貌を現すことになるという点を、あらかじめご承知おきいただければと思います。

というのも、中世のキリスト教哲学、とりわけトミズムに関して、私は非常に特殊な立場に置かれているからです。導入として、個人的な回想をお許しください。私は以前、あるプロレタリアート（労働者階級）の人々を前に、西洋史の流れにおける真実と信じる内容を講義した際、どのような経験をしたかについて、公の講演でも何度か触れたことがあります。その結果、生徒たちの間には熱心な支持者が生まれたのですが、19世紀から20世紀への転換期におけるプロレタリア運動の指導者たちは、私の講義は「真正なマルクス主義」ではないという結論に達しました。未来の人類は「教学の自由」を認めるべきだ、という訴えに対し、当時の決定権を持つ集会で返ってきた答えは、「我が党に教学の自由などは存在しない。あるのは理性的な強制のみである！」というものでした。その結果、当時多くの労働者の生徒が集まっていたにもかかわらず、私の教育活動はそこで打ち切られざるを得ませんでした。

別の場所でも、今から約19年から20年前、私がトミズムとそれに続く中世哲学について語ろうとした際、似たようなことが起こりました。当時は、いわゆる「一元論（Monismus）」が非常に勢いを得ていた時期でした。ドイツでは、自由で独立した世界観を育むという名目で（実のところは唯物論的な一元論を助長するためでしたが）「ジョルダーノ・ブルーノ協会」が設立されました。当時、一元論として世に広まっていた空疎なフレーズの羅列に、私はどうしても同調することができなかったため、ベルリンの同協会でもトミズムについての講演を行いました。

その講演で、私はトミズムの中にこそ「真の霊的一元論」が存在することを証明しようとしてしました。しかもその霊的一元論は、考える限り最も鋭敏な思考によって示されているのだ、と。それは、カントの影響下にありプロテスタントから生じた近代哲学が、実のところ見当もつかず、少なくとももはやそれを成し遂げる力を失ってしまったような、鋭敏な思考によるものです。その結果、私は一元論者たちとも仲違いすることになりました！

今日、語られる内容が党派的な色彩に奉仕するのではなく、事象そのものの本質から響いてくるように語ることは、実際、並大抵のことではありません。私はこの三日間、再びそのような姿勢で、今挙げたような現象について語るよう努めたいと思います。

さて、アウグスティヌスという個性は、先ほども申しましたように、4世紀から5世紀にかけて、極めて強い意味で「苦闘する個性」として登場します。アウグスティヌスの苦闘のあり方は、その性質を深く掘り下げることができれば、私たちの魂に深く刻み込まれるものです。アウグスティヌスの魂の前には、二つの問いが強烈な勢いで立ちはだかつていました。認識や魂に関する真の問いが色あせてしまった現代では、これもまた想像しがたいほどの強烈さです。

第一の問いは、次のように特徴づけられるでしょう。すなわち、人間が「真理」として、自分を支え、魂を満たす真理として認めうるものの本質を求めて、アウグスティヌスは苦闘したのです。

第二の問いはこれです。世界の目的が少なくとも「善」と何らかの関わりを持つ場合にのみ意味を成すようなこの世界において、なぜ「悪」が存在するのか？ 特に人間の本性の中に、——少なくともアウグスティヌスの見解によれば——決して沈黙することのない悪の刺（とげ）、たとえ人間が善への誠実で真摯な努力を傾けている時でさえ決して沈黙することのない悪の声が、なぜ存在するのか？ という問いです。

現代の平均的な人々が、たとえ哲学者であつたとしても陥りがちな捉え方でこれら二つの問い（真理と悪の問題）を眺めている限り、アウグスティヌスという人物の本質に本当に到達することはできないと私は考

えます。4世紀から5世紀という時代に生きたこの人物にとって、これら二つの問いがどのような「独自の色彩」を帯びていたかを探らねばなりません。

アウグスティヌスは、まず内面的な動揺に満ちた、いわば放蕩な生活を送ります。しかし、そのような放蕩で落ち着きのない生活の中から、これら二つの問いが繰り返し彼の中に浮上してくるのです。個人的にも、彼は二つの勢力の板挟みになっていました。父は異教徒であり、母は敬虔なキリスト教徒でした。母は息子をキリスト教に導こうとあらゆる努力を尽くします。しかし当初、息子が受け入れたのはある種の「真剣さ」だけであり、その真剣さはまずマニ教へと向けられました。アウグスティヌスがだらしない生活から、全霊を挙げた人生の真剣味へと移行した際に、最初に彼の視野に入ってきたこの世界観（マニ教）については、後ほど少し詳しく見ていくことにしましょう。

しかしその後、数年を経てからではありますが、彼は次第にマニ教に嫌気がさすようになります。そして次に彼を捉えたのは、魂の深淵や抽象的な高みからやってきたものではなく、当時の哲学的生活という時代の潮流そのものから生じていた「ある種の懐疑主義」でした。それは、かつてギリシャ哲学が最終的に行き着き、アウグスティヌスの時代まで存続していたあの懐疑主義です。

しかし、やがてその懐疑主義も次第に後退していきます。アウグスティヌスにとって懐疑主義とは、いわば彼をギリシャ哲学へと結びつけるための一つの手段に過ぎませんでした。そしてこの懐疑主義が彼にもたらしたのが、しばらくの間、彼の主観性と魂のあり方全体に極めて深い影響を及ぼすことになった、全く別の方向性——哲学史で通常「新プラトン主義」と呼ばれるもの——でした。

アウグスティヌスがこの新プラトン主義から導き出したものは、一般に考えられているよりも遥かに大きなものです。彼の個性やあらゆる苦闘は、新プラトン主義的な世界観がどれほどこの人物の魂の中に引き入れられていたかを理解して初めて、腑に落ちるものとなります。アウグスティヌスの発展を客観的に辿ってみるならば、マニ教からプロティノス主義（新プラトン主義）へと移行した際に生じた断絶は、彼が新プラトン主義からキリスト教へと移行した際には、それほど強さでは繰り返されなかったことがわかります。

というのも、ある意味でアウグスティヌスは新プラトン主義者のままであった、と言えるからです。彼は新プラトン主義者になり得る限りにおいて、そのままであり続けました。ただ、彼は「ある一定の段階まで」しか新プラトン主義者になれなかったのです。そして、彼がそこまでしか到達できなかったからこそ、運命は彼をイエス・キリストという現象との出会いへと導きました。実際、そこには巨大な飛躍があったわけではなく、アウグスティヌスの中では新プラトン主義からキリスト教への自然な発展があったのです。

アウグスティヌスの中に生きているこのキリスト教を判断するには、まずマニ教に目を向けなければなりません。マニ教とは、旧約聖書やユダヤ教を克服すると同時に、古い異教的世界観をも克服しようとした独特の形態だったからです。

アウグスティヌスが成長した時代、マニ教はすでに彼が育った北アフリカ全土に広まっており、西洋の多くの人々がすでにその世界観の中で生きていました。マニ教は3世紀頃、アジアのペルシャ人マニによって創始されましたが、歴史的に後世に伝わっている資料は極めてわずかです。このマニ教を特徴づけようとするならば、今日において文字通り「内容」と呼ばれているものよりも、その世界観が持っていた「全体的な構え（態度）」にこそ、より多くの意味があると言わねばなりません。

マニ教において何よりも特徴的なのは、人間の体験を「精神的な側面」と「物質的な側面」の二つに分ける考え方が、そこではまだ何の意味も持っていないという点です。「精神」や「物質」といった言葉や概念は、マニ教にとっては無意味なのです。マニ教は、感覚に物質として映るものの中に「精神的なもの」を見ており、精神的なものについて語る際にも、感覚に提示されているものから離れることはありません。

世界がこれほど抽象的で知性主義的になってしまった現代からは想像しがたいほど強烈な実感を伴って、マニ教徒は実際、星々やその運行の中に「精神的な現象」「精神的な事実」を見ていました。太陽の謎の中に、同時にこの地上で遂行されている「霊的なもの」を見ていたのです。一方で物質について語り、他方で精神について語ることは、マニ教にとっては無意味です。彼らにとって、精神的なものは同時に物質として顕現しているものであり、物質として顕現しているものが、そのまま精神的なものなのです。

ですから、マニ教が天文学的な世界の現象について語る際、それと全く同じように、道徳的な事柄や人類の発展における出来事について語ることは、彼らにとって極めて当然のことでした。マニ教が——古代ペルシャの伝統を模倣しつつ——世界観の中に据えた「光と闇」という対立も、人々が考える以上に、彼らにとっては同時に「自明な精神的なもの」だったのです。

またマニ教においては、天球を動いているかのように見える太陽についても、それが人類の発展における道徳的な実体や道徳的な衝動と関わりを持つものとして語られます。そして、天球上を行き交うこの「道徳的・物理的なもの」と十二宮（黄道十二星座）との関係についても、あたかも世界の根源的存在、すなわち「根源の光の存在」が自らの活動を分化させていくための「十二の存在者」であるかのように語られるのです。

しかし、マニ教にはもう一つ別の特徴があります。彼らが人間を見る際、その人間は、今日の私たちに見えているような姿とは全く異なって映っています。今日、私たちは人間を「地球創造の冠（最高傑作）」のように見えています。多かれ少なかれ唯物論的に、あるいは精神主義的に考えるにせよ、現代人にとって人間とは、地球創造の頂点であり、人間界は動物界の最高位、あるいは少なくともその完成形であるように思えます。

マニ教はそれを認めることができません。彼らにとって、かつて地上を歩み、実際アウグスティヌスの時代にもまだ地上を歩んでいた人間というものは、本来ならば神聖な光の存在によって地上で「人間」となるはずだったものの、ほんのわずかな残骸に過ぎないのです。今、地上を歩き回っている人間とは、本来あるべき姿とは全く別のものだったのです。

今、地上にいる人間がどのようにして生まれたのか。光の存在は、闇のデーモン（悪霊）たちとの戦いを強化するために「原人間」を創り出しましたが、この原人間はデーモンたちとの戦いに敗れてしまいました。原人間自身は善なる諸力によって太陽へと移され、光の領域へと迎え入れられました。しかしデーモンたちは、太陽へと逃れていく本物の人間から、いわば「原人間の一片」をもぎ取ることに成功したのです。そこから形成されたのが、地上の人類という種族でした。つまり地上の人類は、かつてこの地上で生きることができず、巨大な精神的闘争の中で太陽へと運び去られねばならなかった存在の「劣悪な版」として、ここ地上を歩き回っているというわけです。

このように「劣悪な版」として地上に現れた人間を、本来の使命へと連れ戻すために、のちに「キリスト存在」が現れました。そしてキリストの活動を通じて、デーモン的なものの影響を地上から取り除こうというのです。

皆様、今の時代の言葉遣いでこの世界観を表現しようとしても、実際には不十分にならざるを得ないことを私はよく承知しております。なぜなら、これらすべては、現代とは本質的に異なる「魂の体験の深層」から生じているからです。しかし、今日において重要なのは、私がすでに強調した点にあります。私がマニ教徒のいう地球の発展について語った内容は、かなり幻想的に見えるかもしれませんが、マニ教徒にとってそれは、単に精神の中で直観すべき事柄などではなく、今日「感覚的」と呼ばれている現象と同じように、肉眼の前で同時に「精神的なドラマ」として繰り広げられている事実だったのです。

これこそが、アウグスティヌスに強烈な影響を与えた最初のことでした。アウグスティヌスという個性にまつわる諸問題は、マニ教のあの「霊的・物質的原理」が彼に及ぼした巨大な影響を考慮に入れて初めて、真に理解できるものとなります。

ここで問わねばならないのは、「アウグスティヌスのマニ教に対する不満は、一体どこから生じたのか」ということです。それは、私が先ほど特徴づけたような、いわゆる「神秘的な内容」そのものから生じたのではありません。むしろ、マニ教という体系が持つ「全体の構え（態度）」から生じたのです。

7

最初、アウグスティヌスはある意味で、マニ教が提示する感覚的な分かりやすさや、その図像的なイメージの豊かさに魅了され、共感を覚えていました。しかしやがて彼の中に、まさにその「図像性」——物質を霊的に、霊を物質的に眺めるやり方——に対して、どうしても満足できない何かが動き始めたのです。

このことについては、しばしば単なる形式的な考察に留まってしまうがちな視点から、「実在」へと視点を変えない限り、事態を正しく捉えることはできません。つまり、アウグスティヌスという人は、マニ教を本性的に担っていた時代の人々よりも、むしろ中世の人々、あるいは近代の人々にさえ近い性質を根底に持っていたのだ、という事実を目を向ける必要があります。アウグスティヌスは、私が「魂の生活の刷新」と呼びたいものを、すでにその身に宿していたのです。

他の機会にも、公の講演などでこの点については繰り返し言及してきました。抽象的なものへと傾斜した現代の知性的な時代にあつては、歴史の推移を「前世紀がもたらしたものの結果として次世紀が現れる」といった因果関係で捉えがちです。しかし、個人の成長において、たとえば18歳の時に起きていることが、単に13歳や14歳の時の出来事の結果であると言うのは、全くのナンセンスです。なぜなら、その間には人間本性の奥底から湧き上がってくるもの、すなわち単なる「原因と結果」では説明のつかない「性的な成熟」のようなものが、人間生活の中に現れてくるからです。人類の発展段階においても、これと同様に、深淵から表面へと何かがせり上がってくる「飛躍」を認めなければなりません。起きていることは、単に過去からの直線的な影響だけではないのです。

このような「飛躍」は全人類の歩みの中にも起こります。そして、そのような飛躍の「前」にあつたのがマニ教であり、飛躍の「後」にあつたのが、アウグスティヌスが身を置いていたような魂の状態である、と考えなければなりません。

アウグスティヌスは、マニ教徒が目の前にしていた「物質的・精神的なもの」から、純粹に精神的なもの、すなわち「霊においてのみ構築され、直観されるもの」へと上昇せずには、自らの魂の生活を維持することができなかったのです。マニ教徒よりもはるかに「感覚的なものから自由な領域」へと、彼は上昇しなければならませんでした。だからこそ、彼はマニ教の図像的で直観的な世界観から背を向けざるを得なかったのです。

このことは彼の魂の中で極めて強烈に体験されました。彼の言葉からは次のような思いが読み取れます。「神を考えようとする際、常に物体としての塊を想像せねばならず、そのようなもの以外には何も存在し得ないと思い込んでいたこと——これこそが、私が避けることのできなかった、最も重大でほぼ唯一の誤りの原因であつた」と。

このようにして彼は、マニ教の「感覚的精神性（あるいは精神的感覚性）」が自らの魂の中に生きていた時代を振り返り、その時代を自らの人生における「誤り」であつたと特徴づけています。彼は、人間存在の根底にあるものとして仰ぎ見ることができる「何か」を必要としていました。それはマニ教の原理のよう

7

に、感覚的な宇宙の中に「霊的・感覚的なもの」として直接的に見て取れるようなものではありませんでした。

彼の内面で、あらゆる問いが真剣かつ強烈に魂の表面へとせり上がってきたように、この問いもまた鋭く響きました。「私は大地に問うた。大地は『それは私ではない』と答えた。大地の上にあるすべてのものも同じように告白した」

アウグスティヌスは何を問うているのでしょうか。彼は「真に神的なものとは何か」を問うているのです。大地に問えば、大地は「私ではない」と答えます。——もしマニ教であれば、「神的なものは地上の働きを通じて表現されているのだから、大地こそがそれである」と答えたことでしょう。——しかしアウグスティヌスはさらに続けます。「私は海に、深淵に、そこに潜む生き物たちに問うた。彼らは答えた。『私たちはあなたの神ではない。私たちの上にあるものを探せ』。私は吹き渡る風に問うた。すると、大気圏の全体がそこに住まう者たちと共に答えた。『気の中に事物の本質を探し求めた哲学者たちは欺かれていた。私たちは神ではない』」

つまり、海も大気も、感覚的に直観できるものは何一つ神ではない、というのです。「私は太陽に、月に、星々に問うた。それらは答えた。『私たちは、あなたが求めている神ではない』」

このようにして、アウグスティヌスはマニ教から、とりわけ——少なくともこの文脈においては最も重要であると特徴づけられねばならない——マニ教のあの要素から、自らを解き放とうと苦闘しました。アウグスティヌスが求めていたのは、感覚から自由な精神的なものでした。彼はまさに、人間の魂の発展において、感覚的なものを精神的なものとして、あるいは精神的なものを感覚的なものとして単に「直観」することから、魂が自らを引き離さねばならないという、その時代の中に立っていたのです。

この点に関しては、ギリシャ哲学もまた全く誤解されています。私が著書『哲学の謎』の冒頭で、ギリシャ哲学を当時のありのままの姿で特徴づけようと試みた際、それがなかなか理解されなかったのもそのためです。

ギリシャ人が「イデア（理念）」や「概念」について語る際、あるいはプラトンがそのように語る際、現代の人々は、プラトンやギリシャ人が自分たちのイデアによって、今日私たちが「思考」や「アイデア」と呼んでいるようなものを意味していると思い込んでいます。しかし、事実はそうではありません。ギリシャ人はイデアについて、あたかも色彩や音について語るのと同様に、外なる世界で「知覚」されるものとして語っていたのです。

マニ教において、いわば「オリエント風のニュアンス」を帯びて変容していたものは、根本においてはギリシャ的世界観の全体に存在していました。ギリシャ人は、色を見るのと同じように自分のイデアを見ていたのです。そこにはまだ「感覚的精神（あるいは精神的感覚）」、すなわち、私たちが知るような「感覚から自由な精神」へとはまだ上昇していない魂の体験がありました。私たちがそれを単なる抽象概念と見なすか、あるいは魂のリアルな内容と見なすかは、現時点ではまだ決めないでおきましょう。しかし、私たちが「魂の感覚から自由な体験」と呼ぶものの全体は、ギリシャ人が計算に入れていたようなものではまだなかったのです。彼は、思考と外的な感覚知覚との間を、私たちのような意味では区別していませんでした。

プラトン哲学の解釈全体も、実はこの観点から修正されねばなりません。そうして初めて、それは真の姿を現すのです。ですから、マニ教とは、ギリシャ精神の中にあつたもののキリスト教以降の展開——先ほど言ったようにオリエント風のニュアンスを帯びたもの——に過ぎないと言えるでしょう。また、ギリシャ哲学を締めくくったあの偉大な天才にして「超俗物（Erzphilister）」であるアリストテレスについても、次のようなことを知らなければ理解できません。すなわち、彼が「概念」について語る際、彼は確かに「感覚か

ら自由な抽象的なもの」を把握する境界線のすぐ近くに立っているものの、根本においては、概念をもまた知覚と同じように「感覚世界の圏内」に見ていた伝統的な感覚の名残の中で語っているのだ、ということです。

アウグスティヌスは、彼の時代の人間魂が（彼自身もその列に加わっていた傑出した個性として）到達していた視点、すなわち人間魂の中で起きていたリアルなプロセスによって、もはやギリシャ人が体験したようなやり方で魂を体験し続けることはできなくなっていました。彼は「感覚から自由な思考」へと上昇することを余儀なくされたのです。それは、大地や空気、海や星々、太陽や月について語ることができない時でもなお内容を保持し続けるような、図像的なイメージを持たない「非直観的な内容」を備えた思考です。

アウグスティヌスが求めて苦闘していた「神的なもの」とは、まさにそのような非直観的な内容を持つべきものでした。ところが、当時彼に語りかけてきた哲学や世界観は、彼に告げるべき内容を、先ほど特徴づけたような「感覚的・超感覚的」という全く別の観点から語っていました。これらの魂が、まだ存在していない何かを漠然と求めて手を伸ばし、あたかも霊的な腕を伸ばしてそこにあるものを掴もうとしても、自分たちが受け入れることのできないものしか見出せなかったとすれば、彼らが「懐疑主義」に陥ったのも不思議ではありません。

しかし一方で、確かな真理の土台の上に立ちたいという感情、そして「悪の起源」という問いに対する解明を得たいという感情は、アウグスティヌスの中で非常に強烈でした。そのため、ギリシャ哲学の発展の最後に位置する「新プラトン主義」という世界観、とりわけプロティノスの思想が、彼の魂に少なからぬ光を投げかけることになったのです。

プロティノスは、――プラトンの対話篇も、ましてやアリストテレス哲学も、根本的には伝えてはくれないことですが――魂の生活がある種の内面化、つまり通常を超えたものを求めた場合に、どのような経過を辿るのかということを経史的に示しています。プロティノスは、のちの時代に理解され、あるいは予感されるようになったものとは全く異なる「認識」や「魂の内面生活」への道を歩んだ、ある人間種の最後の生き残りのような存在です。そのため、プロティノスは現代人には、まるで「空想家（Phantast）」であるかのように映ってしまうのです。プロティノスは、中世スコラ哲学を多かれ少なかれ身に付けた人々からは、恐るべき空想家、いや、危険な空想家であるかのように見えています。私はこれを繰り返し経験してきました。

私の古い友人であるヴィンセンツ・クナウアー〔訳註：（Vincenz Knauer, 1828-1894）19世紀後半に活躍したオーストリアの神学者、哲学者〕というベネディクト会の修道士がいました。彼は哲学史を書き、『タレス（Thales）からハマーリング（Hamerling）までの哲学の主要問題』（Robert Hamerling, 1830-1889）クナウアーと同時代に生きたオーストリアの詩人・劇作家。〕という本も著した人物で、柔和そのもののような人でした。この男は普段決して他人を罵ったりはしなかったのですが、新プラトン主義、とりわけプロティノスの哲学について議論しようとする一変しました。彼は腹を立て、プロティノスのことを危険な空想家であるとして、実におどろおどろしく、激しく罵ったのです。

また、才気あふれるアリストテレス主義者であり経験論者であったフランツ・ブレンターノ（Franz Brentano,）も同様です。彼は中世哲学を極めて深く、強烈なやり方で自らの魂に宿していましたが、『いかなる哲学者が時として一時代を画するか』という小著を書き、その中でやはりプロティノスを罵倒しています。ブレンターノにとって、ギリシャ古典期の終焉にあたって一時代を画したプロティノスという男は、まさに危険な空想家そのものだったのです。今日の哲学者にとって、プロティノスを理解することは実際、並大抵のことではありません。

この3世紀の哲学者（プロティノス）について、まず次のように言わねばなりません。私たちが「悟りの内容」として、あるいは「理性の内容」として体験しているもの、すなわち世界について作り上げる「概念の総

体」として体験しているものは、彼にとっては、私たちにとっての意味とは全く異なっていたのです。図式的に表現するなら（ここで板書される※）、私たちは感覚知覚を通じて世界を捉え、次に抽象化によってそれらの感覚知覚を「概念」へと高め、そうして概念に到達して終わります。私たちは概念を内面的な魂の体験として保持しており、現代の平均的な人間であれば、それが抽象的なもの、つまり事象からいわば吸い出したものであることを多かれ少なかれ自覚しています。肝心なのは、私たちがそこで「終わってしまう」ということです。私たちは注意を感覚経験に向け、自分たちの概念やアイデアの総体を形成したところで、思考のプロセスを止めてしまうのです。

※黒板絵1（左）



プロティノスにとっては、そうではありませんでした。プロティノスにとって、この感覚知覚の全世界は、実のところ最初からほとんど存在していないに等しいものでした。しかし、彼が——私たちが植物や鉱物、動物、そして肉体を持つ人間について語るのと同じように——語った対象は、概念の「上方」にあるもの、すなわち精神的世界（霊界）でした。そしてこの精神的世界には、彼にとっての「下限（下の境界）」があり、その下限こそが「概念」だったのです。

私たちは、感覚的な事物に向き合い、そこから抽象化して概念を形成し、「概念とは感覚知覚をアイデア的に要約したもの、抽出したものである」と言います。しかし、感覚知覚にはほとんど関心を払わなかったプロティノスはこう言いました。「私たち人間は精神的世界の中に生きており、この精神的世界が最後に私たちに開示するもの、私たちがその下限として目にするもの、それこそが概念である」と。

私たちにとって、概念の「下」には感覚世界が広がっています。しかしプロティノスにとっては、概念の「上」に精神的世界、すなわち真の知的世界、真の霊的領域が広がっているのです。

次のような比喩を用いることもできるでしょう。私たちが海の中に潜っていると想像してみてください。私たちは海面を見上げますが、その海面だけを見て、海面より上にあるものは何も見えません。その場合、海面が「上限」となります。私たちが海に住む生き物であれば、「この境界線が、自分の住む生命要素を包み込んでいる」と魂で感じるでしょう。

プロティノスは違いました。彼は自分の周囲にあるこの「海」には注意を払いませんでした。彼にとって、自らの魂が生きている概念世界の境界線とは、その「上」にあるものの「下限」だったのです。それはあたかも、私たちが海面を「（海の下から見た境界ではなく）その上にある大気や雲の世界との境界」として捉えるようなものです。

プロティノスは、自分こそがプラトンの真の直観を継承していると確信していましたが、彼にとってこの概念の上方にあるものこそが、プラトンのいう「イデア界」でした。このイデア界とは、プロティノス主義の意味において、まずは「一つの世界」として語られるべきものです。

皆様も、たとえ主観主義者であつたり現代の主観主義哲学の信奉者であつたりしても、草原を眺める時に「私には私の、君には君の、彼には彼の草原がある」とは言わないでしょう。たとえ「自分が見ているのは草原の表象に過ぎない」と確信していたとしても、外にある「一つの共通の草原」について語るはずです。プロティノスも同様に、まず「唯一のイデア界」について語りました。この頭の中のイデア界、あの頭の中のイデア界といったバラバラのものではありません。

そして魂（プシュケー）は、このイデア界に参加します。このイデア界への到達の仕方を特徴づける思考プロセスからも分かるように、いわばイデア界から展開し、このイデア界を体験しつつ、魂（プシュケー）が生まれてくるのです。そして、イデア界が魂を創り出すのと同様に、今度は魂の側が、自らが受肉するための「物質」を自ら創り出します。したがって、魂が自らの肉体を構成するための材料は、本質的にこの魂自身の被造物（創り出したもの）なのです。

しかし、そこにこそ「個体化（個として分かれること）」の起源があります。本来は一なるイデア界に参加しているプシュケー（魂）が、そこで初めて肉体A、肉体Bといったものに組み込まれ、それによって初めて「個別の魂」が生じるのです。個々の魂は、いわばプシュケーが個々の物質的な肉体に組み込まれることによって生じます。

それはちょうど、一つの大きな容器に大量の液体があるとして、二十個のグラスを持ってきてその液体を一つ一つのグラスに注ぎ分けるようなものです。そうすれば、もともとは一つの単位であつた液体が、どのグラスの中にも存在することになります。それと同じように、プシュケーが（自ら創り出した）肉体の中に受肉することによって、いたるところにプシュケーが存在することになるのです。

ですから、プロティノス的な意味において、人間はまず自らの外面、すなわち「器」としての自分を眺めることができます。しかしそれは、根底においては魂が自らを開示するための手段であり、魂が自らを個体化するための手段に過ぎません。次に人間は、イデア界へと自らを引き上げる自らの魂そのものを、内面的に体験せねばなりません。すると、そこにはより高次の体験のあり方が現れます。

「抽象的な概念」について語ることは、プロティノス主義者にとっては無意味なことでした。なぜなら、そのような抽象的概念に対し、彼らならこう言っただけからです。「抽象的概念とは一体何のことか？ 概念が抽象的であるはずがない。概念が空中にぶら下がっているはずなどなく、それは霊（ガイスト）から降ろされたものでなければならず、霊的なものの具体的な開示でなければならないのだ」と。

したがって、与えられたイデアが何らかの抽象概念であると解釈するのは間違いです。それは知的世界、すなわち霊性の世界を表現したものなのです。それは、プロティノスとその仲間たちが育った環境における人々の日常的な体験の中にも存在していたものでした。彼らにとって、今日私たちが展開しているような概念についての語り方は全く意味をなしませんでした。なぜなら彼らにとって、そこにあるのはただ「霊的世界が魂の中へと突き入ってくること」だけだったからです。そして、体験においてこの「突き入ってくること」の境界線に、この概念世界が生じたのです。

しかし、魂をさらに深化させ、さらに発展させた時に初めて、普通の人間には知り得ないこと、すなわち高次の体験へと飛び立った者が体験することが明らかになります。その時、彼はイデア界のさらに上方にあるもの、いわば「一なるもの（das Eine）」と呼ばれるものを体験したのです。

「一なるもの」の体験——それはプロティノスにとって、いかなる概念によっても到達し得ないものでした。なぜなら、それは概念世界の上方にあったからです。それは、概念を離れて内面へと沈潜することができた時にのみ到達し得るものであり、私たちがここ（人智学）で「イマジネーション」と呼んでいるものによって特徴づけられるものです。

これについては、私の著書『いかにして超感覚的世界の認識を獲得するか』で読んでいただくことができます。ただ、その本で意図されていることは現代の感覚に即して形成されているのに対し、プロティノスの場合は古代の感覚に即して形成されていました。そこでイマジネーションと呼ぶものが、プロティノスによれば、イデア界の上方に立つものの中へと沈潜していくのです。

この世界観全体から、プロティノスにとっては人間魂についてのあらゆる認識もまた導き出されました。それは実のところ、すでにその世界観の中に含まれているのです。そして、プロティノスの意味において「個人主義者 (Individualist)」であるためには、同時に、人間があらゆる個性を超越したものの中へと自らを引き上げていくあり方を認める人間でなければなりません。

私たちが今日、感覚的なものの中へと没入する習慣を持っているのに対し、人間はある種の精神的なものの中へと、いわば上方に向かって自らを引き上げていくのです。こうした表現は、本物のスコラ学者でさえ「空想 (熱狂) Schwärmerei」と見なすようなものですが、プロティノスにとっては決して考え出された事柄でも、仮説でもありませんでした。

「一なるもの」——それは例外的な場合にのみ体験し得るものでしたが——に至るまで、プロティノスにとってそれは、今日の私たちにとって鉱物や植物、動物が知覚であるのと同様に、確実に自明な「知覚」だったのです。彼が、ヌース (Nous) やイデア界、そして「一なるもの」に参加する「魂 (プシュケー)」や「ロゴス」について語る時、彼はまさに、魂によって直接的に体験されているリアリティに基づいて語っていたのです。

プロティノスにとって、ある意味で全世界は「霊性 (Geistigkeit)」そのものでした。これはマニ教とも、またアウグスティヌスが追い求めたものとも異なる、もう一つの世界観のニュアンスです。

マニ教は「感覚的・超感覚的なもの」を認め、そこでは物質と精神という言葉や概念はまだ意味を持ちません。アウグスティヌスは、自らの感覚的な直観から脱却し、魂の「感覚から自由な霊的体験」へと至ろうと苦闘しています。それに対しプロティノスにとっては、全世界が霊的なものであり、彼にとって感覚的な事物というものは存在しません。なぜなら、物質的に見えるものは、霊的なものの現れ方、その「最下層の開示形式」に過ぎないからです。すべては霊 (ガイスト) であり、事物の深奥へと十分に分け入るならば、あらゆるものが霊として自らを開示するのです。

これは、アウグスティヌスが完全には同意し得なかったことでした。なぜでしょうか。彼には、その「直観 (Anschauung)」が備わっていなかったからです。私がプロティノスを、かつてそのような直観が存在した古き時代の「後継者 (後から来た者)」と呼ぶならば——プロティノスは3世紀までその伝統を保持していたわけですが——、アウグスティヌスはその対極にある「先駆者 (先に来た者)」、すなわち、イデア界の中に霊的世界が (下に向かって) 自らを開示していることを、もはや感じ、受け取り、知覚することができなくなった人々の一人だったのです。

彼は、もはやそれを見る (schaute) ことができませんでした。人から聞かされることしかできなかったのです。他者から教わって知ることしかできず、その中に真理へと至る人間的な道が隠されているという「予感」を抱くのが精一杯でした。これこそが、アウグスティヌスがプロティノス主義に対して抱いていた「葛藤 (Zwiespalt)」でした。彼はこのプロティノス主義を内面的に理解しようとする歩みを止めることはありませんでしたが、ついに「霊視 (Schauen)」が開かれることはありませんでした。彼はただ「この世界の中には何かが存在しているに違いない」と予感するのみで、そこまで突き抜けることはできなかったのです。

これこそが、アウグスティヌスが孤独な隠遁生活へと退いた時の魂の状態でした。その孤独の中から、彼は聖書やキリスト教、そしてのちにアンブロジウス〔訳註: (Ambrosius, 340頃-397) 4世紀のミラノの司

教。〕の説教やパウロの手紙を知ることになります。そしてこの魂の状態が、最終的に彼に次のように言わしめることになったのです。

「プロティノスが世界の核心として、まずヌースであるイデア界や、魂の特別な恩寵状態でしか到達し得ない『一なるもの』の中に探し求めたもの——それは、キリスト・イエスを通じて、人間の姿をとってこの地上に生身で現れたのだ」

聖書から、一つの確信が彼の中に飛び込んできました。「君は『一なるもの』へと自らよじ登っていく必要はない。ただ歴史的な伝統がキリスト・イエスについて伝えていることに目を向けさえすればよいのだ。そこにこそ『一なるもの』が降臨し、人間となったのだから」と。

こうしてアウグスティヌスは、プロティノスの哲学を「教会」へと交換します。彼が教会へと乗り換えたことは、次のような言葉に極めて明快に表れています。「使徒たちの教会を信ずるに値しないなどと、誰がこれほどまでに盲目になって言えるだろうか。この教会は誠実であり、非常に多くの兄弟たちの合意に支えられ、使徒たちの著作を良心的に後世へと伝え、その教座を今日の司教たちに至るまで厳格に保証された継承によって維持してきたのではないか」

ここでアウグスティヌスが、先述した魂の状態から最大の価値を置いているのは次の点です。すなわち、数世紀を遡って辿っていけば、「主の弟子たちをまだ知っていた人々がかつて存在した」ということが証明でき、プロティノスがそのような道（精神的探求）を通じて獲得しようとしたものが実際にこの地上に現れたのだという、信ずべき継続的な伝統が存在している、という点です。

そしてアウグスティヌスの中に、プロティノス主義に分け入ることができる限りにおいて、それを自らの感情や感受性、内面的な知覚を通じて開示された「キリスト教」を理解するために利用しようとする努力が生まれました。彼は実際に、プロティノス主義から得たものを、キリスト教とその内容を理解するために適用したのです。

たとえば、彼は「一なるもの」の概念を作り変えました。プロティノスにとって「一なるもの」とは一つの「体験」でしたが、その体験まで到達できなかったアウグスティヌスにとって、それは抽象的な「存在（Sein）」を指すものとなりました。同様にイデア界は抽象的な「本質（Wesen）」という概念に、プシュケー（魂）は抽象的な「命（Leben）」あるいは「愛（Liebe）」という概念に置き換えられました。

アウグスティヌスがこのように振る舞ったことは、彼がキリスト・イエスの出自であると考えた霊的世界を、新プラトン主義的・プロティノス的な概念を用いて把握しようとしたことを何よりもよく物語っています。人間の上方には霊的世界があり、そこからキリストは来られたのだ、と。三位一体（Trinität）の三つの人格——父、子、精霊——がアウグスティヌスにとって明快なものとなったのは、まさにプロティノス主義を通じてのことだったのです。

Eine-----Sein
Ideenwelt-----Wesen Trinität
Psyche-----Leben--Liebe

一つの世界-----存在
イデア界-----本質 三位一体
プシュケー-----命--愛

真剣に問うてみる必要があります。「アウグスティヌスが三つの人格（父・子・精霊）について語る時、彼の魂を満たしていたものは何だったのか？」と。——その答えは、「彼がプロティノスから学んだこと」です。彼は聖書の理解の中にも、プロティノスから学んだ内容を注ぎ込みました。この影響はのちの時代にも引き継がれます。たとえば9世紀、禿頭王シャルル〔訳註：）シャルル2世 / Karls des Kahlen, 823-877〕9世紀に実在した西フランク王国の初代国王。後に西ローマ皇帝にも就いたカロリング朝の君主。〕の宮廷に仕え、自然の区分について著作を残したスコトゥス・エリウゲナ〔訳註：Johannes Scotus Eriugena, 810頃-877頃）9世紀を代表するアイルランド出身の神学者・哲学者。〕の中にも、同様の三位一体の思想が生き生きと認められます。キリスト教はその内容を、プロティノス主義に基づいて解釈したのです。

しかし、プロティノス主義からアウグスティヌスに特に強く残ったのは、その思想の最も根本に関わる部分でした。考えてみてください。プシュケー（魂）が容器としての物質（肉体）へと突き入ることによって初めて、人間は「地上の個体」となるのです。私たちが少し高い視点へと上り、人間的なものから、三位一体が根を下ろしている神的なもの、あるいは霊的なものへと上昇するならば、そこではもはや個々の人間ではなく、いわば「種」としての人間、すなわち「人類全体」を扱うことになります。

現代の私たちの概念では、アウグスティヌスがプロティノス主義に基づいて行ったほどには、人類全体を一なるものとして想起することはありません。いわば、下方から見れば人間はバラバラの「個体」として現れますが、上方から見れば——もし仮にそう言えるなら——人類全体は一つの「単位」として現れるのです。

この視点から、プロティノスにとって人類全体は（正面から見れば）アダムにおいて一つにまとまっています。アダムとは人類全体のことだったのです。アダムが霊的世界から送り出された時、彼は地上と結びついた存在でありながら自由な意志を持ち、（物質の迷誤から生じたものではなく）天上にあるものをその身に宿していたがゆえに、罪を犯すことが不可能な存在でした。最初のアダムであったこの人間にとって、罪を犯すこと、不自由であること、そして死ぬことは不可能だったのです。

そこに、アウグスティヌスが「反精神（Gegengeist）」あるいは「サタンの存在」として感じ取ったものの作用が及びました。それが人間を誘惑し、たぶらかしたのです。人間は物質へと墜落し、それとともに人類全体も墜落しました。

このように、アウグスティヌスが受け入れた認識は、完全にプロティノス主義の枠内にあります。彼にとって人類全体は一つなのです。個々の人間が罪を犯すのではなく、アダムにおいて人類全体が罪を犯すのです。

アウグスティヌスの著作、特に晩年の著作の行間を読み解くと、彼にとって人類全体をこのように眺めること、すなわち「人類全体が罪を犯す」という可能性を想定することが、いかに並大抵ではない困難であったかが分かります。なぜなら、彼の中にはすでに「近代人」が、あの「後継者」に対する「先駆者」としての人間が生きていたからです。そこには、個々の人間が自らの行いや学びにますます責任を持つようになる、という感覚を備えた「個としての人間」が生きていました。ある瞬間には、個々の人間が人類全体の一つの構成員に過ぎないと感知することは、アウグスティヌスにとってほとんど不可能なことにさえ思えたのです。

しかし、新プラトン主義、すなわちプロティノス主義は彼の中にあまりに強固であったため、彼はやはり人類全体へと視線を向けざるを得ませんでした。こうして、人類全体のあり方——「罪」「罪を犯すこと」「死ぬこと」という状態——は、「自由であり得ない状態」「不死であり得ない状態」へと移行したのです。

人類全体はそれによって墮落し、自らの起源に背を向けました。もし神が単に「正義」であるならば、人類をそのまま見捨てたことでしょう。しかし、神は単に正しいだけでなく「慈悲深い」存在でもあります。

アウグスティヌスはそのように感じました。それゆえ神は、人類の一部を――注視すべきは「一部」という点です――救うことを決意したのです。

つまり、神の決議（摂理）によって人類の一部が「恩寵」を授かるよう定められました。この恩寵によって、その人々は「自由であり得ず、不死であり得ない状態」から、「自由であり得、不死であり得る状態」へと連れ戻されるのです。もっとも、それが完全に実現するのは死後のことです。こうして人類の一部はこの状態へと戻されますが、残りの部分――すなわち選ばれなかった人々――は、罪の状態に留まります。

その結果、人類は二つのグループに分裂します。「選ばれた者たち」と「見捨てられた者たち」です。アウグスティヌスの視点で見れば、人類は単純に、自らの功績によらず、ただ神の世界計画において賢明にそのように整えられたがゆえに「至福へと定められた者たち」と、何をしたところで恩寵を勝ち取ることはできず「破滅へとあらかじめ決定（予定）された者たち」という、二つの枝に分かれるのです。

この考え方は「予定説（Prädestinationslehre）」と呼ばれますが、それはアウグスティヌスが人類全体をどのように眺めたかという、その独特の視点から生じたものでした。人類全体が罪を犯したのであれば、本来ならば人類のすべてが、見捨てられた側の人々と同じ運命を辿るべき価値（報い）しかなかったはずなのですから。

この予定説からいかに恐ろしい精神的闘争が生じ、そこからいかにペラギウス主義やセミ・ペラギウス主義（Pelagianismus）といった論争が派生したかについては、明日お話しすることにしましょう。

しかし本日の最後に、これだけは付け加えておきたいと思います。アウグスティヌスという人物は、霊的なものへと上昇し、人類を一つの全体として捉えるあの「古い直観」と、自らの内なる叫びとの間で、生き生きと葛藤する個性として存在していました。彼はその葛藤を、彼なりのやり方で、つまり「予定説」という形で解釈したのです。しかし彼の魂の中には、人間の「個（Individualität）」から出発して、感覚から自由な霊的なものへ、すなわち「個からしか生まれ得ない霊的なもの」へと上昇したいという衝動が息づいていました。

古代の人々が気づけなかった「個としての体験」に、当時の人々が気づき始めたこと――アウグスティヌスはその「先駆者」でした。それが、この時代の決定的な特徴だったのです。

今日、私たちは多くの言葉を単なる決まり文句として受け取っています。しかし、クロップシュトック〔訳註：（Friedrich Gottlieb Klopstock, 1724–1803）18世紀ドイツの大詩人〕が叙事詩『救世主

（«Messias»）』を「歌え、不滅の魂よ、罪深き人間の救済を」という言葉で始めた時、彼は単なる修辞家ではなく、真剣でした。これに対しホメロスは、同様に誠実にこう始めました。「女神よ、怒りを歌え」あるいは「ミューズよ、あの多芸多難な男（オデュッセウス）について歌え」と。

古代の人々は、個人の内部に生きているものについては語りませんでした。彼らを通じて語る「人類共通のもの」「種としての魂」「プシュケー」について語っていたのです。ホメロスが自分自身ではなくミューズ（女神）に歌わせたのは、単なる比喻ではありません。自分を「個（個人）」として感じられるようになるのは、ようやくこの後のことなのです。

アウグスティヌスは、個としての責任を伴う「人間の個としての存在」を、根本において初めて感じ取った人々の一人でした。それゆえ、彼はあの葛藤の中に生きたのです。しかし、まさに彼の体験の中から、非感覚的な霊的なものへの「個としての探求」が生まれました。彼の中には、個人的、主観的な苦闘があったのです。

その後、アウグスティヌスがプロティノス主義に対してもっていた理解さえも、歴史の中に埋もれてしまいました。プラトンの最後の末裔たちやプロティノスがペルシャへと追放され、アテナイの学園（アカデメイア）の最後の哲学者たちがゴンディシャープル（Gondishapur）で後継者を見出したのち、西洋では霊的なものへの上昇の視線は枯渇してしまいました。後世に伝わったのは、「俗物の総帥（Generalphilister）」アリストテレスが濾過したギリシャ哲学の、それも断片的な影に過ぎませんでした。それはのちに私たちが目にするようになるように、アラビア人を經由するという迂回路を通してヨーロッパに入ってきました。

そこには、もはや本来のイデア界についての意識はなく、プロティノス主義の血肉も通っていませんでした。そうして、大きな問いが残されたのです。「人間は霊的なものを、自分自身の中から紡ぎ出さねばならない。人間は霊的なものを『抽象（概念）』として産み落とさねばならない」と。ライオンを見て「ライオン」という概念を考え、狼を見て「狼」という概念を考え、人間を見て「人間」という概念を考える時、それらの概念はただ自分の中にだけ生きており、それは個人の側から立ち上がってくるもののなのです。

プロティノスにとっては、このような問い（普遍論争）は何の意味も持たなかったでしょう。しかし今や、この問いが意味を持つようになったのです。しかも、深遠で、それまでとは異なる意味を。

アウグスティヌスは、プロティノス主義から自らの魂に差し込んできた光を用いて、まだ「キリスト・イエスの神秘（Mysterium）」を捉えることができました。しかし、そのようなプロティノス主義は埋没してしまいました。529年、ユスティニアヌス帝〔訳註：（Justinianus I, 482-565）6世紀に君臨した東ローマ帝国（ビザンツ帝国）の最盛期を築いた大帝〕によってアテナイの哲学学校が閉鎖されたことで、そのような直観との生きた繋がりは断絶したのです。

多くの人々が、切実な思いでこう感じていました。「伝統や聖典の中では、霊的世界について語られている。一方で私たちは、個としての自分の内側から、感覚を超えた概念、すなわち感覚から抽出された概念を体験している。では、これらの概念と『存在（実在）』とは、どのような関係にあるのか。これらの概念と『世界の核心』とはどう結びついているのか。私たちが作り上げる概念は、単なる自分勝手な主観に過ぎないのか、それとも外なる世界と何らかの関わりがあるのか」

これらの問いは、極限まで抽象化された形で浮上しました。しかしそれは、中世の教会にとっても、人間にとっても、魂の根底に関わる極めて深刻な問題だったのです。この抽象性、この心の切実さをもって、アルベルトゥス・マグヌス（Albertus Magnus）とトマス・アキナス（Thomas von Aquino）という二人の個性の中に問いが立ち現れました。それはのちに再び抽象化され、「実在論（Realismus）と唯名論（Nominalismus）の争い」と呼ばれるようになります。

「個としての自分の中からしか生まれ得ない概念を通じて語られる世界に対して、私たちはどのような立場をとるべきなのか」これこそが、中世スコラ学者が自らに課した巨大な問いでした。プロティノス主義がアウグスティヌスの予定説においてどのような形態をとったかを考えれば、このスコラ学的な問いの深さを感じ取ることができるでしょう。

アウグスティヌスによれば、人類の一部だけが、それもただ神の決議によってのみ恩寵に預かり、至福に達することができる。残りの人々は、何をしようとも、最初から永遠の破滅へと定められている。……しかし、人間が自らの「認識内容」として獲得できるものは、まさにアウグスティヌスがあの恐るべき予定説の概念を形成した際にはまだ考慮し得なかったもの、すなわち「人間の個（Individualität.）」から生じてくるものだったのです。

アウグスティヌスにとって人類は一つの「全体」でしたが、トマスにとって個々の人間は一つの「個」でした。

アウグスティヌスが見た「予定（救済の計画）Prädestination」という巨大な世界プロセスと、個々の人間が体験するものは、どう結びつくのか。アウグスティヌスが実質的に投げ捨ててしまったものと、個々の人間が自力で獲得できるものとは、どう関わっているのか。

考えてみてください。アウグスティヌスは、人間の個としての価値を認めようとしなかったがゆえに予定説を受け入れ、人類全体のために個の存在を消し去ってしまいました。しかしトマス・アキナスの前には、認識を求めて苦闘する「個々の人間」だけがいたのです。アウグスティヌスがその人類考察から排除してしまったもの（個の認識）の中から、トマスは人間の認識と世界との関係を探し出さねばならなかったのです。

このような問いを、単に抽象的、知性的、合理主義的に立てるだけでは不十分です。この問いを「心全体」で（mit dem ganzen Herzen）、そして「人間としての個性全体」で（mit der ganzen menschlichen Persönlichkeit）捉えることが必要なのです。そうして初めて、13世紀にこの問いを背負った人々にとって、それがどれほど重くのしかかっていたかを推し量ることができるようになるのです。

第二講「トミズムの本質」

●基本的な視点

第一講でアウグスティヌスが人類全体としての視点と個の衝動の間で苦闘したのに対し、第二講ではトマスらがその個の成熟した段階で、理性（個の思考）による認識が世界の実在にいかに関わりつくかという問題を、最高度の論理で格闘した姿が描かれ、

トミズム（トマス哲学）の本質を、単なる概念の歴史ではなく、西洋人類の魂の有機的発展プロセスの中で位置づけ、特に「個の感覚」の目覚めと、それに伴う認識の問題を軸に論じている。

●要点

1. 時代の本質的背景

- ・中世スコラ学は、古代的な霊的直観（プロティノス主義など）と、新しく目覚めてきた「個の感覚」の間で生じた巨大な魂の闘争の現れである。
- ・古代（ホメロスなど）は「高次の霊的・魂的なもの」が語る時代だったが、キリスト教成立以降、人類は「個としての自我」を 前面に押し出す方向へ有機的に発展した。
- ・このプロセスの中で
アウグスティヌスの予定説とペラギウスの個の自由が対立し、
教会はセミ・ペラギウス主義という
「黄金の中道」（または真鍮の中道）を採った。

2. スコラ学の特徴：極めて高度な論理的誠実さ

- ・アルベルトゥス・マグヌスとトマス・アキナスは、
静かな修道院的環境の中で、純粹思考の最高峰を実現した。
- ・理念から理念へ、判断から判断へ、
極めて小さなステップもすべて根拠づける、彫塑的で繊細な論理技法。
- ・これは単なる形式ではなく、
当時の魂の深層に流れ込む様々な伝統
（ディオニシウス・アレオパギタ、新プラトン主義、アリストテレスなど） を背負った格闘だった。

3. ディオニシウス・アレオパギタの二つの道

- ・肯定的神学（第一の道）：
世界の完全性を集め、最高の述語として神を名指す（上昇の道）。
- ・否定的神学（第二の道）：
すべての名前・概念を捨て、完全に浄化された魂で 「名もなきもの（超神）」 を体験する。
- ・両者を単独では不十分とし、 交差点で神性に到達するという神秘的・合理的な総合。

この伝統はスコトゥス・エリウゲナを通じてトマスらに受け継がれた。

4. 普遍論争 (Universalia) の核心問題

スコラ学最大の問い：

「個の内側から生まれる概念（普遍）は、世界の实在にどのように関わるのか？」

三つの立場：

- ・ universalia ante res（事物の前の普遍）：
神や天使の知性の中にある原型（霊的世界）。
- ・ universalia in rebus（事物の中の普遍）：
事物そのもののの中に霊的に内在するもの。
- ・ universalia post res（事物の後の普遍）：
人間の魂の中で後から形成される抽象概念。

トマスらはこれらを内容は同一だが形式が異なるとし、实在論 (Realismus) の立場を取った。

唯名論 (ロスケリヌスなど) はこれを「単なる名前」とし、異端とされた。

5. 人間観と知性の問題

- ・ プロティノス・アリストテレス由来の伝統： 能動知性 (ヌース・ポイエーティコス) と受動知性 (ヌース・パテティコス)。
- ・ 能動知性は肉体を構築する霊的力として働き、後に解放されて魂の鏡となる。
- ・ アヴェロエス (アラビア経由) の「一つの普遍的知性」説に対し、
トマスは個人の魂と一体化する知性を主張し、個人の死後持続 (後存在) を認めた。

6. 理性と信仰の関係 (トミズムの核心)

- ・ トマスは神の存在を理性で証明可能 (五つの道、不動の動者など) としながら、
三位一体やキリストの受肉は信仰 (啓示) に依存するとした。
- ・ 「二重真理説」 (神学的に真でも哲学的に偽でありうる) を拒否し、
理性と信仰の調和 (Konkordanz) を目指した。
- ・ しかし根底には常に
「理性そのものが原罪により汚染されているのではないか」という問いがあり、
思考のキリスト化という未解決の課題を後世に残した。

盛期スコラ学の最大の価値は、答えの内容ではなく、立てられた世界史的な問いの深さにある。

- ・ 「個の理性はどこまで世界の实在 (霊的世界) に触れ得るか？」

・「いかにして人間の思考をキリスト教的なもの（キリスト化）にするか？」

この問いは1274年のトマスの死とともに、近代へと引き継がれていく。

●本文（意識）前半

昨日、私が特に強調しようと努めたのは、のちにスコラ学において結実することになる西洋の精神的発展において、単に抽象的な概念で把握できる事柄だけが演じられているのではない、ということでした。哲学史を、単に抽象的な概念の変遷として捉え、個々の哲学者の人格の中に見出されるものにのみ目を向けるというやり方は、改めていかねばなりません。

もちろん、6世紀から9世紀の人物に見出される理念が、10世紀から13世紀の人物へとどのように紡がれていったかを追跡することは可能です。そうした考察をすれば、ある思想家が別の思想家から特定の理念を受け継ぎ、そこに理念の進化がある、という印象を持つこともあるでしょう。

しかし、こうした精神生活の歴史の見方は、徐々に脱却されねばならないものです。なぜなら、個々の人間の魂から現れてくる事象というものは、外的な出来事の背後にある「より深い出来事」の徴候（症状）に過ぎないからです。キリスト教が成立する数世紀前から始まり、キリスト教の初期を経てスコラ学の時代に至るまで続いてきたこの出来事とは、西洋人類の形成における極めて「有機的なプロセス」なのです。

この有機的なプロセスに目を向けないことは、例えば人間の12歳から20歳までの発達を考察する際に、その年齢層における重要な転換点である「性的な成熟」や、人間存在の底流から湧き上がってくる諸力を考慮しないのと同じくらい、解明を不可能にしてしまいます。ヨーロッパ人類というこの巨大な有機体の深層から、あるものが突き上げてきているのです。

それを特徴づけるために、例えば次のように言うことができるでしょう。かつてホメロスのように叙事詩を「女神よ、ペレウスの子アキレウスの怒りを歌え」あるいは「ミューズよ、数多の地を巡ったあの男の物語を歌え」と書き始めた古代の詩人たちは、極めて誠実かつ真摯に語っていたのだ、と。彼らは単なる決まり文句を言おうとしたものではありません。一個の「個的な自我」が語るのではなく、人間の通常の意識状態に流れ込んでくる「高次の霊的・魂的なもの」が自らを語ろうとしているのだということを、自らの意識の内なる事実として感じ取っていたのです。

そして昨日も申しましたが、クロップシュトックがその叙事詩『救世主（メシア）』を書き始めた際、彼もまた、おそらくは本能的にはあつたにせよ、ある意味でこの事態を誠実に見抜いていました。彼は「歌え、ミューズよ」とも「歌え、女神よ、人類の救済を」とも言わず、「歌え、不滅の魂よ」と言ったのです。すなわち、「個としての人間の中に宿る『個の存在』よ、歌え」と言ったのです。

クロップシュトックが『救世主』を書いた頃には、個々の魂におけるこの個人的な感覚はすでに大きく進展していました。しかし、この「個性を前面に出し、人生を個人的に形成しよう」とする内面的な衝動が顕著に形づくられたのは、まさにキリスト教の成立から盛期スコラ学へと至るあの時代だったのです。哲学者たちが考えたことの中には、全人類の深層で進行していた事柄——すなわち、ヨーロッパ人の意識が「個人的（個別的）なもの」へと成っていくプロセス——の、最も外側の表面に現れた氷山の一角しか見て取ることはできません。

この数世紀にわたってキリスト教が広まっていった背景にある本質的な要因は、その布教の担い手たちが、「人間をますます内面的な『個の感覚』へと駆り立てる存在の深淵」から生じた人類に対して語らねばならなかった、という事実にあります。

こうした視点に立って初めて、この時代に起きた個々の出来事を理解することができます。また、アルベルトゥス・マグヌスやトマス・アクィナスのような個性の中に、どのような魂の闘争があったのかを理解することもできます。彼らは人間の魂の最深部において、一方ではキリスト教と、他方では哲学と対峙しようとしたのです。今日の一般的な哲学史家たちの手元には、アルベルトゥスとトマスにおいてある種の決着を見た「魂の闘争」の真の姿がほとんど提示されていません。そのため、一般的な哲学史において、この時代が十分に明快に描写されることは、およそ不可能なのです。アルベルトゥスとトマスの魂の生活には、実に多くの要素が流れ込んでいます。

外面的には、12世紀から13世紀にかけて生きたアルベルトゥス・マグヌスと、13世紀に生きたトマス・アクィナスは、昨日お話ししたアウグスティヌス主義（教会の理念の担い手）と、アリストテレス主義（洗練された哲学理念の担い手）を、いわば弁証法的に統合しようとしただけのように見えます。確かに、両者の調和を求める姿勢は、彼らの著作すべてを貫く基調（Duktus）となっています。しかし、西洋の感情と意志の開花として思想の中に固定されたこれらすべての中には、15世紀半ばから今日に至る時代——私たちが現在、あらゆる科学や公共生活のための理念を汲み取っているこの時代——には受け継がれなかったものが、無限に含まれているのです。

昨日の講義で触れたアウグスティヌスの人生観、すなわち「人類は原罪によって本来全員が減びるべき存在だが、一部の人間は功績に関わらず、あらかじめ神の恩寵を受けて霊的に救われるよう定められており、残りの一部は何をしても減びよう定められている」という考えは、現代人にはただ逆説的（パラドキシカル）で、おそらく無意味なものにさえ映るでしょう。

しかし、アウグスティヌスが生きた時代の空気に身を浸し、昨日私が特徴づけたような理念や感情を受け取ることができたなら、感じ方は変わるはずです。「人類を一つの単位として捉える思想」と、「そこから人間の個性を結晶化させようとする思想」との闘争の渦中にいたアウグスティヌスのような人物にとって、この考えは理解しうるものだったのです。彼はまだ、個々の人間に配慮するような「古びた思想」ではなく、昨日特徴づけたプロティノス主義のような、ひたすら「普遍的な人間性」のみを念頭に置いた理念の影響下に踏みとどまろうとしていたからです。

その一方で、アウグスティヌスの魂の中にも「個性」への衝動が激しくうごめいていました。だからこそ、彼の理念は魂と心に強く訴えかける形をとり、人間的な体験に満ちたものとなったのです。そしてそれゆえにこそ、アウグスティヌスは、私たちがスコラ学以前の数世紀を振り返る際、これほどまでに深い感銘を与える、限りなく共感を呼ぶ人物となっているのです。

アウグスティヌス以降、西洋の個々の人間をキリスト教徒として教会に繋ぎ止めていたものは、彼の理念の中に保持されてきました。しかし、昨日お示ししたようなアウグスティヌスの理念は、当時の西洋人類にとっては、もはや受け入れがたいものとなっていました。人類全体を一つの均質な単位として捉え、自分をその単なる一構成員、それも「滅びと破滅に定められた側の一員」として感じることに、彼らは耐えられなかったのです。こうして教会は、一つの解決策を講じざるを得なくなりました。

アウグスティヌスは、西洋の「個の衝動」を一身に体現していた人物、ペラギウス〔訳註：（Pelagius, 354年頃 - 420年頃）初期キリスト教（4世紀末～5世紀初頭）のブリタニア（イギリス）出身の修道士・神学者。人間の「自由意志」を強く肯定する神学を展開したが、アウグスティヌスらとの論争の末、教会から異端（ペラギウス主義）と宣言された。〕と激しい論争を繰り広げました。ペラギウスはアウグスティヌスの

同時代人でありながら、後世の人々がようやく手にするような「自己を個として感じる感覚」を、驚くほど先取りして備えていた人物です。

それゆえ、彼は次のように言わざるを得ませんでした。「人間がこの感覚世界における自らの運命に全く関与できないなどということはあり得ない。感覚の呪縛から魂を解き放ち、救済と自由、そして不滅へと立ち返らせるための力は、人間の個の内側から産み落とされることができなければならないのだ」と。――これこそがアウグスティヌスの反対者たちが主張したことでした。すなわち、個々の人間は「原罪」を克服するための力を自ら見出さねばならない、ということです。

教会はこの両極の対立の渦中に立たされ、解決策を模索しました。この出口については多方面で議論が交わされました。ああでもないこうでもない議論が繰り返された末、教会は「中間」を採ることにしました。この中間を「黄金の中道 (goldene Mitte)」と見るか、あるいは「真鍮の中道 (kupferne Mitte)」と見るかは、皆様お一人おひとりの判断にお任せします。

教会が採ったその中間とは、「セミ・ペラギウス主義 (半ペラギウス主義)」でした。彼らは、黒とも白ともつかない、次のような定式を見出したのです。「確かにアウグスティヌスの言う通りではあるが、完全にはそうではない。またペラギウスの言う通りでもないが、ある意味では彼の言う通りでもある」と。つまり、神の永遠の英知に満ちた決定によって、ある者が罪に、ある者が恩寵に定められているわけではなく、人間は自らが罪深くなることや、恩寵に満たされることに関与している。しかしながら、そこにあるのは「神によるあらかじめの決定 (予定)」ではなく、「神によるあらかじめの知 (予知)」である、ということです。神は、ある者が罪人になるか、あるいは恩寵に満たされるかを、あらかじめ知っているのだ、と。

この教条 (ドグマ) が広まった際、そこには「知っている (予知)」かどうかは本質的な問題ではない、という視点が欠けていました。本来の問題は、「個々の人間が、自らの個的な魂の生活の中にある諸力と結びつき、それによって神霊的な世界の核心から切り離された自分を、再びそこへと連れ戻すことができるのかどうか」という点に、白黒はつきりした態度を表明することにあつたからです。

こうして教条の枠内では、この問いは根本的に未解決のまま残されました。いわば、一方で教会の教条に視線を向けざるを得ず、他方ではアウグスティヌスの偉大さに対し、内なる感情から深い敬意を抱いていました。盛期スコラ学のアルベルトとトマスは、キリスト教の潮流の中で形成されてきた西洋精神の発展における、こうした矛盾した状況に直面していたのです。

しかもそこには、さらに古い時代からの様々な要素が流れ込んでいました。アルベルトゥスやトマスの魂を注意深く眺めるならば、彼らの魂の奥底でそれらが働いているのを見て取ることができます。しかし同時に、それらが自らの思想に流れ込んでいることを彼ら自身が完全には意識しておらず、それゆえにそれらを明確な形にまとめ上げることができずにいたことも分かります。

この点は、今日の私たちが現代の似たような現象を考察する際よりも、アルベルトゥスやトマスの盛期スコラ学の時代においては、はるかに重要視されねばなりません。その理由については、私の著書『19世紀の世界観と人生観』（のちに改題・拡張され『哲学の謎』となった本）の中でも強調しました。

個性が哲学的に形成されていくこの「個のせめぎ合い」の中から、私たちは「論理的な判断力の最高の開花」、いわば「論理技法の最高の開花」とでも呼ぶべきものを体験することになります。これについては、明日さらに詳しくお話ししなければなりません。

いわば、論理的技法の最高潮と言えるでしょう。この立場、あるいはあの党派的立場から、スコラ学について好きなだけ悪態をつくことはできますが、そうした非難のほとんどは、実際の実態に対する知識を欠い

ています。というのも、学問的、あるいはその他の説明において、内容の当否はさておき、思考の「鋭敏さ」がどのように展開されているかを感じ取れる人、あるいは、人生に意味を与えるために結びつけられるべき諸関係がどのように思考されているかを認識できる人——そうしたセンスを持つ人にとって、盛期スコラ学の時代ほど、精密に、そして内面的な論理的誠実さをもって考え抜かれた時代は、それ以前にもそれ以後にも存在しなかったということが、自ずと明らかになるからです。

まさにそこが本質なのです。純粋な思考が、数学的な確実性をもって、理念から理念へ、判断から判断へ、結論から結論へと流れていき、これらの思想家たちが、ほんのわずかな一歩、極めて小さなステップに対しても、常に自ら説明（根拠付け）を与えているという点です。

ただ、この思考がどのような「環境」で行われていたかを考えねばなりません。それは、今日の騒々しい世界で行われているような思考ではありませんでした。それは静かな修道院の独房の中で、あるいは俗世の喧騒から遠く離れた場所で行われた思考でした。思考生活の中に完全に没入した思考であり、また他の様々な状況によって「純粋な思考技術」を練り上げることのできる思考だったのです。

今日、このような純粋な思考活動を練り上げることは、実際には困難です。というのも、その内容に即してひたすら思考と思考を繋いでいこうとするような思考活動を公に示そうとしても、すぐさま不誠実な人々、非論理的な人々がやってきて、あらゆることを拾い上げ、野蛮な党派的意見を投げつけてくるからです。人は人の中で生きている以上、こうした本質とは何の関係もない野蛮な介入に対処せねばならず、そうなれば、12世紀や13世紀の思想家たちが享受していたあの「内なる静寂」はすぐに失われてしまいます。当時の彼らは、自分たちの社会生活において、未熟な者たちの反論をそれほど気にする必要がなかったのです。

こうした状況やその他の要因が重なり、一方では驚くほど彫塑的でありながら、同時に繊細な輪郭を描いて流れていく、スコラ学を特徴づけるあの思考活動が生み出されました。そしてそれこそが、アルベルトゥスやトマスといった人々が自覚的に追求めたものだったのです。

しかし、ここで次のことを考えてみてください。一方には、いまだ明確化されていない教条（ドグマ）という「生の要求」があります。それは多くの場合、先ほど特徴づけたセミ・ペラギウス主義のようなものでした。彼らは、正当な権威を持つ教会が立てたものであるから維持されねばならないと信じている事柄を、この上なく鋭敏な思考（知性）を用いて守り抜こうと闘ったのです。昨日アウグスティヌス主義について特徴づけたような、あの（予定説のような）重苦しい内容の中に、この上なく鋭敏な思考の光を投げ入れるということが、一体何を意味するのかを想像してみてください。

私たちは、単に拾い集めた概念の糸を辿って教父哲学からスコラ学への過程を特徴づけるのではなく、このスコラ学的探求の内奥を覗き見なければなりません。盛期スコラ学の精神たちの内側には、多くの「半無意識的なもの」が流れ込んでいました。

それを理解するには、昨日特徴づけたことを超えて、6世紀以降、西洋の精神生活の中に半ば謎めいた形で登場し、「ディオニシウス・アレオパギタ」の名で知られるようになったあの人物像に目を向ける必要があります。時間が足りないため、これらの著作が6世紀に書かれたものなのか、あるいは伝統的な説が言うようにもっと古い時代に遡るものなのかという論争に深入りすることは今日できません。

しかし、重要なのはそこではありません。重要なのは、7世紀、8世紀の思想家からトマス・アクィナスの時代に至るまで、ディオニシウス・アレオパギタの観念が彼らの前に「存在していた」という事実です。そして、それらの著作が、昨日プロティノス主義（新プラトン主義）として特徴づけた内容を、キリスト教的な色彩を帯びた特別な形態で含んでいた、ということです。

古代末期から中世初期、そして盛期スコラ学に至るまでのキリスト教的思想家たちにとって、ディオニシウスの著作の筆者が「神的なものの直観」へと至る人間魂の上昇をどのように扱ったかは、極めて重大な意味を持っていたのです。

このディオニシウスは通常、神へと至る二つの道を持つ人物として描かれます。実際、彼は二つの道を持っています。

第一の道は、次のような要求に基づいています。人間が自らを取り巻く世界の「外なる事物」から神へと上昇しようとするならば、存在するものすべてのの中から、その「完全性」や「本質」を見出そうと努めねばならない。そして、あらゆる完全性の根源へと遡り、その「最高に完全なるもの」を名付けることができない。そうして名付けられた「神的な最高に完全なるもの」という内容が、再び自らを注ぎ出し、個体化と分化を経て、世界の個々の事物を自らの中から産み出していくのだ、という道です。

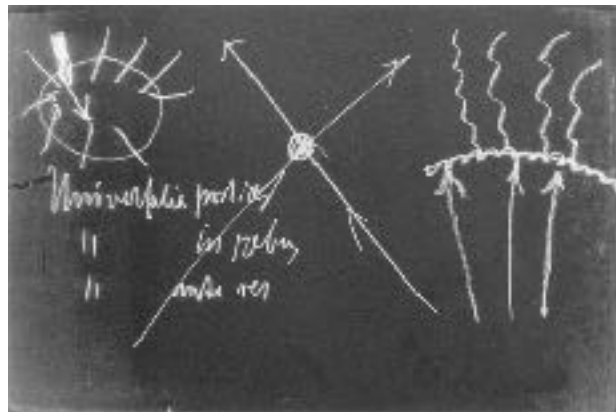
いわば、このディオニシウスにとって神性とは、この上なく豊かな名前（名称）を与えられるべき実体であり、世界のあらゆる完全性の中から見出しうる最高級の述語を付与されるべき存在なのです。「世界の事物の中に目につくあらゆる完全性を集め、それを名付け、それをもって神性を呼びなさい。そうすれば神性についての表象に到達できるだろう」——これが、ディオニシウスが提案する第一の道です。

しかし、もう一つの道（第二の道）において、彼はこう言います。「たとえ唯一つの名前であっても、神に名前を与える限り、決して神性に到達することはない。事物の中に完全性を見出し、事物の本質を探し求め、それらを総括して神性に結びつけようとする魂のプロセス全体は、神性を『認識』することには決して繋がらないからだ。君は、事物において認識した一切のものから自らを自由にしなければならない。事物を通じて経験した一切のものから、自らの意識を完全に浄化しなければならない。世界が語りかけることを、もはや何一つ知っていてはならない。君が事物に与え慣れているすべての名前を忘れ去り、全世界について何も知らないという魂の状態に、自らを置かなければならないのだ。もしその魂の状態で何かを体験できるなら、君は『名もなき者』を体験するだろう。その方は、いかなる名前を付与した瞬間に、すぐさま誤解されてしまうような方なのだ。その時、君は神を、その至高の美における『超神（Übergott）』を認識するだろう。だが、『超神』や『超美』といった名前でさえ、すでに妨げとなる。それらはただ、君が『名もなきもの』として体験すべき場所へと指し示すための、手がかりに過ぎないのだから」

一つの神学ではなく、二つの神学、すなわち肯定的神学と否定的神学、合理主義的神学と神秘主義的神学を同時に提示するような人物を、一体どう理解すればよいのでしょうか。キリスト教が誕生した時代 of 精神性に身を置くことができる人なら、それを十分に理解できます。しかし、今日の唯物論者たちのようにキリスト教初期の数世紀を描写するならば、アレオパギタの著作などは、多かれ少なかれ愚行か狂気の沙汰に見えてしまうでしょう。そして通常は、ただ一蹴されて終わりです。

しかし、当時の人々が何を体験し、何を感じていたかに身を投じてみるならば、アレオパギタのような人物が何を求めていたのかが見えてきます。彼は、数知れない人々が追い求めていたことを表現しようとしたに過ぎないのです。彼らにとって神性とは、ただ一つの道を進むだけでは決して認識できない存在でした。神性に近づくには、まず名前を与え、名前を見出していくという「理性的（合理的）な道」を通らねばなりません。しかし、この道だけを行くならば、人は道を見失い、いわば神の不在の宇宙空間へと迷い込んでしまいます。それでは神に到達できません。

※図2 (中)



それにもかかわらず、この道を歩まねばなりません。なぜなら、この道を通らなければ、やはり神に至ることはできないからです。しかし同時に、もう一つの道を歩まねばなりません。それこそが、「名もなきもの」を志向する道です。この道だけを一人で行っても、やはり神性を見出すことはできません。しかし、両方の道を行くならば、二つの道は交差します。そして人は、その「交差点」において神性を見出すのです。どちらの道が正しいかと争うだけでは不十分です。どちらも正しいのです。しかし、それぞれを単独で歩んでも何の結果も得られません。両方の道を歩み、魂がその交差点に立つとき、初めて求められていたものへと至るのです。

今日の論争的なやり方に慣れた人々が、アレオパギタの求めたものに対してしり込みしてしまうのは理解できます。しかし、彼が求めたものは、キリスト教初期の数世紀における指導的な精神的人々のうちに生きていました。そしてそれは伝統的に西洋のキリスト教哲学的潮流の中に生き続け、アルベルトゥス・マグヌスやトマス・アキナスにまで至ったのです。

例えば、昨日名前を挙げた、禿頭王シャルルの宮廷にいたスコトゥス・エリウゲナという人物を通じて、それは生き続けました。このエリウゲナについて語ると、私は昨日お話ししたことを鮮明に思い出します。哲学史家のヴィンセンツ・クナウアーほど柔和な人は知りませんでした。プロティノスやそれに類する思想の話になると、彼はスズメのように激しく罵り始めました。また、才気あふれる哲学者で常に厳格だったフランツ・布伦ターノも、その著書『いかなる哲学者が時として一時代を画するか』の中で（プロティノスを念頭に置いて）全く厳格さを失って罵倒しました。

程度の差こそあれ、鋭敏さや才気を持ちつつも「合理主義」に傾倒している人々は、アレオパギタから流れ出し、このエリウゲナにおいて最後の一大開示を見たような思想を目の当たりにすれば、やはり罵りたくなるのでしょう。エリウゲナは晩年、ベネディクト会の修道院長でしたが、伝説によれば——あくまで伝説であり、逐語的に事実だとは言いませんが、全くの嘘でもありません——、彼が9世紀にプロティノス主義を持ち込んだという理由で、部下の修道士たちは彼を針で突き刺し続けて死に至らしめたと言われています。

しかし、彼を超えて、その理念は生き続けました。それらはアレオパギタの理念をさらに発展させたものでした。彼の著作はのちの時代まで長らく散逸していましたが、やがて後世に伝わりました。12世紀にスコトゥス・エリウゲナは異端と宣告されましたが、当時は後世や現代ほど決定的な意味を持っていたわけではありません。それゆえ、アルベルトゥス・マグヌスもトマス・アキナスも、エリウゲナの理念から深い影響を受けているのです。

トミズム（トマス哲学）の本質について語る際、私たちが魂の深層にある古き時代からの遺産として見なさねばならないことの第一がこれです。しかし、さらにもう一つのことを考慮に入れねばなりません。

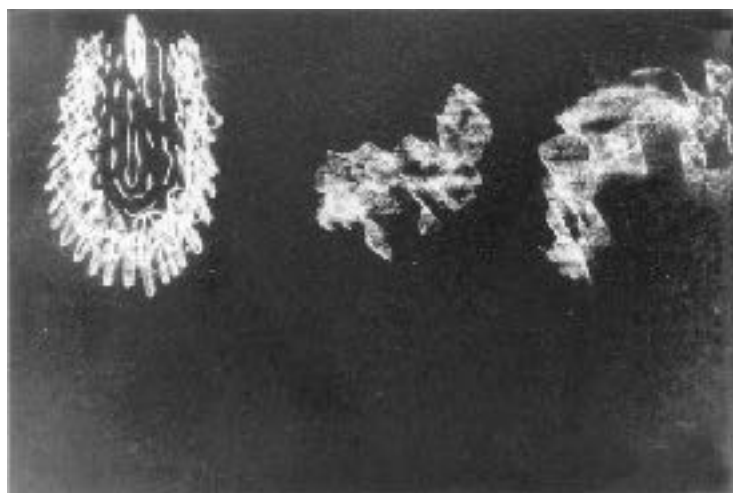
昨日、宇宙論との関連で特徴づけようとしたプロティノス主義の中には、「感覚的・超感覚的な視覚（霊視）」から生じた、人間の本質に関する極めて重要な記述が見出されます。こうした事柄に対しては、精神科学（人智学）的な基礎からそれらを再発見して初めて、真の敬意を抱くことができるようになります。そうなれば、次のような告白も進んでなされるようになります。すなわち、「何の予備知識もなくプロティノスやその伝承を読むと、それはかなり混沌としていて、ひどく複雑に見える。しかし、対応する真理を自分自身で再発見したとき、たとえ当時と現在とで語られ方が異なっていたとしても、それらの見解は全く特別な相貌を帯びて現れてくるのだ」と。そして、プロティノスの中には、次のように特徴づけられる一つの観念が見出されるのです。

プロティノスは、人間の本質をその肉体的・魂的・霊的な特性とともに考察します。彼はまず二つの視点から人間を眺めます。第一の視点は、「肉体に対する魂の働き」という視点です。現代風に表現するならば、次のように言えるでしょう。プロティノスはこう考えます。この世界に生れ落ち、成長していく子供を観察すると、霊的・魂的なものから人間としての肉体が形づくられ、完成されていく様子が見て取れる、と。

プロティノスにとって、特に人間において物質的に現れるものすべては、——語弊を恐れずに言えば——霊的・魂的なものの「滲出物」であり、いわば霊的・魂的なものが「外殻化（地殻化）」したものです。私たちは、肉体的に現れるものすべてを、霊的・魂的なものが硬化したもの（外殻）として捉えることができます。しかし、人間がある程度の段階まで成長すると、霊的・魂的な力は肉体の中へと働きかけるのをやめます。

図式的に言えば（ここで板書される）、まず左側に、肉体に対する霊的・魂的な活動があります。この活動によって、霊的・魂的なものから肉体が組織され、形づくられます。人間の組織とは、霊的・魂的なものから練り上げられたものなのです。そして、ある有機的な活動、例えばのちに「記憶の力」として現れることになるあの活動のために諸力が用いられ、一定の成熟状態に達すると、かつて肉体形成のために働いていたこれらの諸力が、霊的・魂的な「変容（メタモルフォーゼ）」を遂げて現れてきます。

※図3（左



つまり、最初は霊的・魂的なものから出発して物質的に働いていたものが、その仕事を終えると、今度はそこから解放され、自立した存在として現れるのです。プロティノス風に言うならば、それを「魂の鏡 (Seelenspiegel)」と呼ぶべきでしょう。

今日の私たちの概念で、これらの事柄を表現するのは極めて困難です。次のように考えれば、その核心に近づけるかもしれません。人間はある程度の記憶の成熟段階に達して初めて、過去を思い出すことができるようになります。小さな子供にはそれができません。では、思い出すための力はどこにあるのでしょうか？それらはまず、有機体（肉体）に働きかけ、有機体を形づくっています。そして有機体を作り上げると、今度は純粋に霊的・魂的なものとして解放 (emanzipieren) され、依然として霊的・魂的なものでありながら、今度は（外から）有機体に働きかけるようになるのです。その時初めて、この「魂の鏡」の中に本来の核である「自我」が宿るのです。

魂がいかに能動的に働き、そしていかに（外面世界に対して）受動的になって記憶のように印象を受け取り、それを保持するようになるか。魂が「肉体を構築する能動的な部分」と「受動的な部分」に分かれているというこうした記述は、プロティノスにおいて最後の表現を見出し、アウグスティヌスとその門下たちへと受け継がれた、あの古き人類の感受性と世界観の層から語られている、極めて「図像的 (bildhaft)」なものなのです。

これと同じ観念が、合理化され、より物理的な概念に置き換えられた形で、アリストテレス主義の中に見出されます。アリストテレスもまた、プラトンから、あるいはプラトンの根底にあったものから、この「視覚（霊視）」を受け取っていました。しかしアリストテレスを読むと、こう言わざるを得ません。「アリストテレス自身、自分が目の前にしていた古き直観のすべてを、抽象的な概念の中に閉じ込めようと努めているのだ」と。

こうして私たちはアリストテレスの体系の中に、——それはプロティノスが別の形で提示したもののいわば「合理主義的な姿」として伝播していったのですが——アルベルトゥスやトマス・アクィナスにまで伝わっていく、いわば「合理化された神秘主義」、すなわち人間本性の霊的な謎についての「合理主義的な記述」を見ることになるのです。

アリストテレスが、かつて他の人々が「直観（霊視）」として持っていたものを、いわば抽象的な概念へと引き降ろしたのだということを、アルベルトゥスとトマスは自覚していました。それゆえ彼らは、アリストテレス由来の二つの概念をめぐる奇妙な論争を繰り広げている現代の哲学文献学者たちとは、全く異なる態度でアリストテレスに接していました。

アリストテレスの著作は完全な形で後世に伝わらなかったため、これら二つの概念は（学者の論争の種となるような）文脈を欠いた形で見出されます。アリストテレスは人間本性の中に、植物的原理、動物的原理、下次の人間の原理、そしてそれらを一つにまとめる「高次の人間の原理」を見ていました。この高次の原理をアリストテレスは「ヌース (Nous,)」と、スコラ学は「知性 (Intellekt)」と呼びました。

しかしアリストテレスは、「ヌース・ポイエーティコス（能動知性 Nous poietikos）」と「ヌース・パテティコス（受動知性 Nous pathetikos）」、すなわち人間の「能動的な霊（精神）」と「受動的な霊」を区別しています。訳語はギリシャ語ほど雄弁ではありませんが、アリストテレスは「能動的知性」と「受動的知性」を区別したと言えます。これは一体何を意味しているのでしょうか。

これらの概念の「起源」にまで遡らなければ、その意味は理解できません。他の魂の力と同様に、これら二つの知性もまた、変容（メタモルフォーゼ）を経て人間魂の構築に関与しています。「能動的なもの」として働き、人間の構築において活動し続ける知性、しかし記憶のように途中で仕事を終えて解放されるので

はなく、一生を通じて知性として働き続けるもの。これこそが「ヌース・ポイエーティコス（能動知性）」です。それはアリストテレス的な意味において、宇宙からやってきて個体化しつつ肉体を構築する力です。これはプロティノスの説く「肉体を構築する能動的な魂」と同じものです。

一方で、そこから解放され、ただ外部世界を受け取り、その印象を弁証法的に処理するためだけに存在しているもの、それが「ヌース・パテティコス（受動知性）」、すなわち「受動的知性（インテレクトゥス・ポッシビリス intellectus possibilis）」です。スコラ学において鋭い弁証法や精密な論理として私たちの前に現れるものは、こうした古い伝承にまで遡るのです。スコラ学者たちの魂の中で起きていたことは、こうした太古の伝統の流入を考慮に入れなければ理解できません。

私が述べたような事柄がスコラ学者の魂に流れ込んでいたからこそ、彼らにとって、通常「スコラ学の本質的問題」と見なされているあの巨大な問いが生じたのです。人類にまだプラトン主義や、その合理主義的な濾過物であるアリストテレス主義を生み出すような「直観」があり、一方で「個の感覚」がまだ頂点に達していなかった時代には、スコラ学的な問題は存在し得ませんでした。

なぜなら、今日私たちが「悟り」や「知性」と呼び、その語源の一端をスコラ学の用語に持つものは、まさに「個としての人間」の流出物（現れ）だからです。私たちが皆同じように考えるのは、私たちが皆、個として同じように組織されており、知性がこの「全人類に共通に組織された個」に結びついているからです。もちろん、個体差がある以上、考え方も多少は異なります。しかし、それはニュアンスの違いであって、本来の論理学とは関係ありません。本来の論理的・弁証法的な思考とは、人類共通の、しかし個体ごとに分化された組織から生じるものなのです。

こうして人間は、自分が一つの「個」であると感じる時、次のように自問します。「人間の中には、外部世界を内面的に再現するための思考が湧き上がってくる。そこでは、いわば内側から思考が組み立てられ、それが世界の模像（イメージ）となるはずだ。一方で、人間の内側には、個々の事物（例えば特定の雄牛や、アウグスティヌスという特定の人間）に結びついた『表象』が働いている。しかしまた人間は、夢のような、最初から外部に対応物を持たない内面的な体験もする。さらには、スコラ学でいうケンタウロスのような、純粋な空想（キメラ）としての体験も作り上げるのだ」と。

一方で、両義的な性格を持つ概念や理念があります。「人類」、「獅子という型（タイプ）」、「狼という型」といったものです。これらは、スコラ学者が古くからの慣習に従って「普遍（Universalien）」と呼んだ一般的概念です。

昨日お話ししたように、かつての人々にとって事態は明白でした。これらの普遍概念は、人間が「直観（霊視）」によって霊界を仰ぎ見る際の、いわば霊界の「下限（境界線）」として感じ取られていたからです。当時、人類、動物性、獅子性といった普遍は、超感覚的世界の流出物として魂が直接体験するものでした。しかし、そうした体験をするためには、のちの数世紀にわたって開花することになるあの「個の感覚」が、まだ芽生えていないことが条件でした。

ところが、個体化された感覚が目覚めてくると、人々はこう考えるようになります。「感覚的な事物から上昇していき、多少なりとも抽象的ではあるが、魂が体験する境界線にまで至る。そこに、人類や狼性といった普遍があるのだ」と。

スコラ学の人々は、これらを単なる「外部世界のまとめ（bloße Zusammenfassungen der äußeren Welt）」や「単なる概念（bloße Konzeptionen）」として片付けることはできない、ということをよく理解していました。だからこそ、それは彼らが格闘すべき切実な「問題」となったのです。私たちは自らの「個」

の内側から、こうした一般的概念、すなわち普遍概念を形成しなければなりません。しかし、世界を眺めても見出せるのは「人類」ではなく「個々の人間」であり、「狼性」ではなく「個々の狼」です。

しかし他方で、私たちが形成する「狼性」や「羊性」といったものを、次のように見なすこともできません。「物質がたまたま羊の形をとった、あるいは狼の形をとっただけであり、それらの総括としての羊性や狼性は名目にすぎず、中にある物質だけが唯一の現実なのだ」と。なぜなら、もしそう仮定してしまうなら、次のようなおかしいことになってしまうからです。

一匹の狼を閉じ込め、その体内の物質が完全に置き換わるまでの間、ひたすら羊だけを食べさせたとしましょう。すると、その狼の体は完全に「羊の物質」で満たされることになります。しかし、その狼は羊にはなりません。物質がそのものを決めているわけではなく、狼は狼のままなのです。したがって「狼性」とは、単に物質的なものと結びついているだけの存在ではありません。物質的には「羊」になっていても、存在としては「狼」のままであり続けるからです。

今日では、多くの人々がこの問題を真剣に捉えようとしません。しかし、スコラ学の全盛期には、魂のあらゆる繊維（Fasern）を震わせてこの問題と格闘したのです。そしてこの問題は、教会の利害とも直接結びついていました。それがどのように教会の利害と関わっていたかは、次のことを考慮すれば想像がつくでしょう。

アルベルトゥス・マグヌスやトマス・アクィナスが独自の哲学を打ち立てる以前に、ロスケリヌスのような人物が現れ、次のような主張をしていました。「一般的な概念、すなわち普遍とは、外的な個々の事物を私たちが総括したものに過ぎない。それらは単なる言葉、単なる名前に過ぎないのだ」と。これが、一般的なもののの中に言葉しか見ない「唯名論（Nominalismus）」の萌芽でした。

しかしロスケリヌスは、この唯名論を教義（ドグマ）に対しても徹底的に適用し、こう言いました。「もし総括されたものが単なる言葉に過ぎないというなら、三位一体もまた単なる言葉である。唯一の現実はいくつもの、すなわち父、子、聖霊である。人間の知性は、この三者を一つの名前でまとめているに過ぎない」と。

中世の精神たちは、こうした事柄を徹底的な論理的帰結にまで押し進めました。教会は、ソワソンの宗教会議〔訳註：ソワソンではいくつかの重要なキリスト教の教会会議や宗教的なイベントが行われているが、特に有名なのは、1121年のソワソン教会会議（スコラ学者アベラールの異端宣告）。〕において、このロスケリヌスの見解を「部分的な多神教」であり「異端」であると宣告せざるを得ませんでした。つまり、唯名論に対してある種の危機的状況に陥っていたのです。ここでは教義的な関心と哲学的な関心が一つに結びついていました。

もちろん今日では、こうした状況をリアルなものとして感じることはありません。しかし当時あっては、それは極めて切実な現実でした。トマスとアルベルトゥスの二人は、まさにこの「普遍」と「個体」の関係をめぐって精神的に格闘しました。これが彼らにとって最も重要な問題だったのです。根底において他のすべての問題は、彼らがこの問いに対してどのような態度をとったかという結果に過ぎません。

そして、アルベルトゥスとトマスがこの問題に取り組むやり方の中に、これまで私が述べてきたあらゆる諸力が流れ込んでいます。ディオニシウス・アレオパギタから、プロティノスから受け継がれた伝統、そしてアウグスティヌスやエリウゲナの魂を通り抜けてきたあらゆる力が、彼らの思考形成に影響を与えています。

彼らはまだ知っていました。「概念を超えて、精神的世界、すなわち知的世界を仰ぎ見た人々がいたこと」を。トミズムもまた、その世界を一つの現実として語り、そこには肉体を持たない知的な存在、すなわち「天使」たちがいると見なしました。天使とは単なる抽象概念ではなく、肉体を持たないリアルな実体です。

トマスは、これらの存在を「第十の天球（die zehnte Sphäre）」に配しました。地球を月、水星、金星、太陽などの球体を取り巻いていると考え、第八、第九の天球を超えて「最高天（Empyreum）」、すなわち第十の天球に至ります。彼はそこが「知性体（Intelligenzen）」に満たされていると考えました。それらの知性体は、自らの活動の最下層としてある種の光を投げかけ、それを人間魂が体験できるようにしているのだ、と。

しかし、今私が述べたようなプロティノス主義に近い形では、スコラ学が自力で到達したあの「個の感覚」は十分には表現されません。アルベルトゥスやトマスにとって、抽象的な概念の「上方」に、それらの概念の源泉となる「啓示（Offenbarung）」があるということは、一つの「信仰」に留まっていました。

そこで彼らにとって次のような問いが生じました。「では、私たちが抱くこの『抽象的な概念』は、一体どのような実在性を持っているのだろうか？」

アルベルトゥスもトマスも、霊的・魂的なものが肉体に働きかけ、その後に（肉体形成という仕事が十分に果たされたのちに）それが魂の中に鏡のように反映される、という事態について明確な考えを持っていました。また彼らは、人間が個々の人生において、外部世界から印象を受け取り、それを処理することによって、年を追うごとに、あるいは数十年ごとにどのように発展していくかについても、明確な観念を抱いていました。

そうして次のような思想が形成されました。「確かに私たちの周りには世界があるが、この世界は超世界的なもの、すなわち霊的なものの開示である。私たちが世界を観察し、個々の鉱物、植物、動物に向き合うとき、その背後には高次の霊的世界から開示された何かが隠されていることを、私たちは予感しているのだ」と。

私たちが、論理的な分析や魂に備わったあらゆる能力、そして自らの思考力を尽くして自然界を考察するならば、霊的世界から自然界の中へと注ぎ込まれたものに到達します。その際、私たちは次のことを自覚せねばなりません。私たちは眼や他の感覚器官を世界へと向け、世界と交流します。そしてその後、世界から離れます。私たちは、世界から受け取ったものを、いわば「記憶」として保存します。そして記憶の中で再び世界を振り返ります。その時、私たちの内なる「概念の形」において初めて、普遍的なもの、一般的なもの、すなわち「人類」といったものが現れてくるのです。

アルベルトゥスとトマスは次のように言います。「魂が外部世界で体験したことを反射（反映）させたものを振り返るとき、あなたの魂の中に生きているのは『普遍（Universalia）』である。あなたは出会ったすべての人間から『人類』という概念を形成する。もしあなたが個別の事柄しか記憶できないのであれば、地上の固有名詞の中でしか生きられないだろう。あなたが単なる固有名詞の世界に留まらないのは、普遍を体験しなければならないからだ」と。これこそが、事物ののちに魂の中に生きるもの、すなわち「事物のあとの普遍（universalia post res）」です。人間が事物を観察している最中の魂の状態は、あとでそれを思い出し、内面から反映させている時の状態と同じではありません。彼は事物と「リアルな関係」にあり、事物の中にある霊的なものを体験しています。彼はただ、それを「事物のあとの普遍」という形式へと翻訳しているに過ぎないのです。

アルベルトゥスとトマスは、人間が思考能力によって周囲と関わる瞬間、単に眼が捉え、耳が聞く「狼」と関わっているだけでなく、それについて思考し「狼という型」を形成することによって、一つの「實在」と関わっているのだと考えました。彼は、事物のうちにあり、図像的ではなく思想的に把握されるもの、すなわち感覚的な実体には解消されないものを体験しているのです。彼は「事物のうちの普遍 (universalia in rebus)」を体験しているのです。

この区別は、容易ではありません。というのも、通常は、最後に自分の魂の中に反射として残ったもの（事物のあとの普遍）が、事物の中にあるもの（事物のうちの普遍）と同一であると考えがちだからです。しかしトマス・アクィナスの意味においては、それは同一ではありません。人間が理念として魂の中で体験し、自らの知性で説明するものは、彼が「實在的なもの」「普遍的なもの」を体験するための「手段」なのです。したがって、事物の中にある普遍と、のちに魂に残る普遍は、「形式」においては異なりますが、「内容」においては内面的に同一なのです。

ここに、普段私たちがその厳密さを十分に意識することのないスコラ学的概念の一つがあります。事物の中の普遍と、魂の中にある事物のあとの普遍は、内容は同一ですが、形式のみが異なっているのです。

しかし、さらに次のことが加わります。事物の中に広がり、個体化して生きているものは、昨日私がプロティノス主義に即して特徴づけた「真の知的世界 (die eigentlich intelligible Welt)」を指し示しています。事物の中にあるもの、人間の魂にあるものと同じ内容が、そこではまた別の形式で、しかし同じ内容を持って存在しています。これこそが「事物のまえの普遍 (universalia ante res)」です。これは、神の知性の中、あるいは神に仕える者たち、すなわち「天使的な存在」の知性の中に含まれている普遍です。

こうして、かつての時代には直接的な「霊的・感覚的・超感覚的な直観」であったものが、感覚的な模倣として写し取られた「観念」となりました。なぜなら、アレオパギタが言うように、超感覚的に見るものをその真の姿で扱おうとすれば、もはや名付けることさえできないからです。ただ「それは外なる事物のようなものではない」と指し示すことしかできません。

かつての人々にとって「直観」であり、霊的世界における一つの「實在」であったものは、スコラ学においては、今日お話ししたような思考の鋭敏さ、彫塑性、そして緻密な論理によって「決定」されるべき事柄となったのです。かつては直観によって解決されていた問題が、思考の圏内、すなわち「理性 (ラツィオ)」の圏内へと引き降ろされたのです。これこそが、トミズムの本質、アルベルティヌス主義の本質、そして盛期スコラ学の本質です。

スコラ学は何よりも、自分たちの時代において「人間の個」の感覚が頂点に達していることを見て取っていました。そして、あらゆる問題を理性的、論理的、すなわち「思考者」が把握せねばならない形として目の前に置いていたのです。

スコラ学は、この「思考の形式」をとった世界の問題と本質的に格闘しました。そしてその格闘と思考をもって、スコラ学は昨日今日と断片的に照らし出してきた「教会生活」の真っ只中に立っていました。一方には、12世紀、13世紀において思考と鋭敏な論理によって獲得できると信じられたものがあり、他方には、教会の教条として伝承されてきたもの、すなわち「信仰の内容」がありました。

トマス・アクィナスのような思想家が、この両者に対してどのような立場をとっていたか、一つの例を挙げましょう。トマスは問います。「神の存在を論理によって証明できるか？」——答えは「イエス」です。トマスは一連の証明 (eine ganze Reihe von Beweisen) を提示しました。例えばその一つは次のようなものです。

「私たちはまず『事物のうちの普遍 (universalia in rebus)』に接近し、事物の中を覗き込むことによってしか認識を得ることができない。私たちは、直観——それはこの時代の個人的な体験であるわけだが——によって霊的世界に直接踏み込むことはできない。人間の力で霊的世界に踏み込むには、事物の深奥に分け入り、そこから『事物のうちの普遍』と呼べるものを引き出すしかない。そうして初めて、それ以前にある『事物のまえの普遍 (universalia ante res)』がどのようなものであるかを、遡って推論することができるのだ」

彼は続けます。「私たちは世界が動いているのを見る。一つの事物は常に、自らが動かされているがゆえに別のものを動かしている。そうして私たちは、動かされているある物から別の物へ、さらに別の物へと遡っていく。これは無限に続くことはあり得ず、私たちは『第一の動者 (不動の動者)』に到達せねばならない。もしその動者がまた別のものに動かされているなら、さらに別の動者へと移らねばならないからだ。したがって、私たちは『動かされることのない動者』に到達せねばならない」

こうしてトマスは——アルベルトゥスも同じ結論を下していますが——アリストテレスの「不動の動者」、すなわち「第一原因」へと行き着きました。神を必然的な第一の実体として、必然的な最初の動者として認めること。それは「論理的思考」に与えられた課題なのです。

しかし、「三位一体 (Trinität)」に関しては、そこへと導くような思考のプロセスは存在しません。三位一体は伝承 (überliefern) されたものです。人間の思考にできるのは、ただ三位一体が「理にかなわない (矛盾している)」かどうかを確かめることだけです。そこで分かるのは、「それは矛盾してはいないが、証明することはできない」ということです。三位一体は信じられねばならず、自らに委ねられた人間の知性では到達し得ない内容として、受け入れられねばならないのです。

このように、スコラ学は当時極めて重要であった問いに直面していました。それは、「自らに委ねられた (神の助けを借りない) 人間の知性によって、人はどこまで到達できるのか」という問いです。

しかし、時代の進展とともに、彼らはこの問題のさらに深い淵へと投げ込まれることになりました。というのも、彼らに先立つ思想家たちが、一見すると全く不条理な主張を掲げていたからです。彼らは、「ある事柄が神学的に真であっても、哲学的には偽でありうる」という仮説を立てました。端的に言えばこうです。「三位一体のような教条として伝承されている事柄がある。しかし、それと同じ問題について思考を巡らせるなら、正反対の結果に到達することもありうる。理性が導き出す結論と、信仰の内容とが異なる結果になることは、十分にありうることなのだ」

これこそがスコラ学者たちの前に立ちはだかったもう一つの大きな壁、すなわち「二重真理 (双子真理) の教説」です。アルベルトゥスとトマスの二人が格闘し、とりわけ大きな価値を置いたのは、この「信仰の内容」と「理性の内容」を調和させることでした。理性が考えうる範囲 (もちろんそれには一定の限界がありますが) において、理性が導き出したものと信仰との間に矛盾を求めないこと。理性の思考が信仰の内容に矛盾してはならず、信仰の内容もまた理性に矛盾してはならない、としたのです。

当時、これは一種のラディカルな姿勢でした。なぜなら、主導権を握っていた教会権威の大多数は、依然として二重真理の教説に固執していたからです。「人間は、一方では理性によってある形態の真理を考え、他方では信仰によって別の形態の真理を与えられる。そして人間はその二つの真理の姿を抱えて生きていかねばならない」と考えていたのです。

わずか数世紀前、人々が自らの魂の力を総動員して、このような問題にどつぷりと浸かっていたということを想起するなら、歴史の形成プロセスというものを肌で感じるができるはずです。なぜなら、これらの事柄は現代の私たちの時代にもなお響き続けており、私たちもまた、いまだにこれらの問題の中に生きているからです。

私たちがどのようにその（トミズムの）中に生きているかについては、明日お話しすることにしましょう。今日は、トミズムの本質が当時の時代においてどのように生きていたか、その全般的な特徴を述べたいと思います。

アルベルトゥスとトマスの前に立ちはだかった最大の懸念は、「人間の理性の内容と、信仰の内容はどのような関係にあるのか」という問いでした。教会が信すべきものとして提示している事柄を、第一にいかに理解し、第二にいかに反対勢力から守り抜くか。アルベルトゥスやトマスのような人々は、この課題に多大な労力を割きました。当時のヨーロッパには、私が述べてきた思想だけでなく、他にもあらゆる見解が混在していたからです。イスラム教の拡大やアラビア人の進出とともに、別の世界観がヨーロッパで勢力を増していました。また、昨日マニ教的であると特徴づけたような観念の一部も、ヨーロッパ全土に根強く残っていました。

さらに、12世紀のアヴェロエス〔訳註：スペイン（アンダルシア地方のコルドバ）で活躍したイスラーム黄金期を代表する哲学者・法学者・医師。〕の教説に代表されるような考え方も生きていました。アヴェロエスは次のように説きました。「人間が純粋な知性によって考える事柄は、その個人固有のものではなく、全人類に属するものである」と。彼は、私たち一人ひとりが個別の悟り（知性）を持っているわけではないと言います。各々が個別の肉体を持つてはいるが、知性は個別の物ではない。AさんにはAさんの肉体があるが、知性に関してはBさんもCさんも同じ一つの知性を共有している、というのです。いわばアヴェロエスにとって人類とは、一つの「統一的な知性」が存在する場であり、個々の人間はそこにいわば頭を突っ込んで生きているようなものです。彼らが死ぬとき、肉体はこの普遍的な知性から退きます。死後も個人の意識が持続するという意味での「不滅」は存在しません。持続するのはただ「普遍的な知性」、すなわち全人類に共通のものだけなのです。

トマスはこの「知性の普遍性」という問題に対処せねばなりませんでした。彼は、普遍的な知性が個々の人間の「個人的な記憶」と緊密に結びついているだけでなく、生きている間に、肉体組織を形づくる能動的な諸力とも一つに結びついているのだ、という立場をとりました。トマスによれば、人間の中で形成力、植物的力、動物力、記憶の力として働いているものすべては、人生の間に普遍的な知性と精神性によっていわば「引き寄せられ」、一体化します。したがって人間は、普遍的なもの（知性）を通じて個人的なものを引き寄せ、それを霊的世界へと持ち帰るのだ、とトマスは考えたのです。アルベルトゥスとトマスにとって、魂の「前存在」はありませんが、「後存在（死後の持続）」はあり得ることになります。これはアリストテレスもとっていた立場であり、その意味で彼らはアリストテレス主義を継承していました。

このようにして、「普遍（Universalität）」をめぐる巨大な論理的問いは、個々の人間の運命に関わる問いと結びついていきました。トマスの宇宙論や、アルベルトゥスが膨大な著作に記した博物学のあらゆる細部には、私がアルベルティヌス主義およびトミズムの「論理的本質」として特徴づけたものが流れ込んでいます。その論理的本質とは次のようなものです。「私たちは自らの理性（当時は知性と呼ばれたもの）だけでは、高み（神の奥義）には届かない。一定の境界までは、鋭敏な論理と弁証法によってすべてを貫通できるが、そこから先は『信仰の内容』へと分け入らねばならない」私が述べたように、彼ら二人にとってこの両者は矛盾することなく並立していました。「理性が捉えるもの」と「信仰によって開示されたもの」は、互いに手を取り合って進むことができる、というわけです。

では、ここで世界史的に見て一体何が起きていたのでしょうか。トマスにとって特徴的かつ重要なのは、彼が理性を尽くして神の存在を証明しようとする際、同時にこう付け加えねばならなかった点です。「（理性的道筋によって到達できる）神の表象とは、旧約聖書において正当にも『ヤハウェ』と呼ばれているものである」つまり、個々の人間魂が自力で辿りうる理性的道筋の果てに出会うのは、旧約聖書の「ヤハウェ神」で

ある、ということです。もし「キリスト」に到達したいのであれば、信仰の内容へと移行せねばなりません。人間魂が自らの力で体験しうる霊的な事柄だけでは、キリストには到達できないのです。

盛期スコラ学が当時の時代精神ゆえに対峙せねばならなかった「二重真理（神学的に真であることは、哲学的に偽でありうるという説）」という考え方の背後には、実はさらに深い問題が隠されていました。合理主義や論理への熱望に包まれていた当時には見通せなかった、深い問いです。それは次のようなものでした。「二重真理を説く人々は、啓示と理性が最終的に別物だと考えていたわけではない。そうではなく、人間が魂の深奥に至るまで『墮落（失樂園）』を経験してしまったがゆえに、当面、真理が二つに分かれて見えているのだ」と考えたのです。

この問いは、アルベルトゥスやトマスの魂の深層でもくすぶっていました。「私たちの思考、私たちの理性そのものが、すでに『原罪』を取り込んでしまっているのではないかと？ 理性が霊性から切り離されてしまったがゆえに、理性が私たちに示しているのは、真の真理ではなく虚像なのではないかと？」という問いです。もし理性がキリストを受け入れ、それによって理性が変容し、さらに発展させられるならば、その時初めて、理性は信仰の内容である真理と調和することができる。アルベルトゥス以前の思想家たちが「二つの真理」について語った際、その根底には「理性の罪深さ（有限性）」という感覚がありました。彼らは「原罪」の教義と「キリストによる救済」の教義を、思考において真剣に受け止めようとしたのです。彼らにはまだトマスほどの論理的な力はありませんでしたが、切実にこう自問していました。「キリストはいかにして私たちの中の『理性の真理』を救い、それを啓示された真理と一致させてくれるのか？ 私たちはどのようにして、魂の深淵に至るまでキリスト者となれるのか？ 私たちの理性はすでに汚染され、原罪が宿っている。だからこそ、それは純粋な信仰の真理と矛盾してしまうのではないかと」。

そこへアルベルトとトマスが登場しました。彼らにとって、純粋に論理的に「事物のうちの普遍（実在）」を深掘りし、事物の中にある現実を自らに取り込むことは、決して罪深いことではありませんでした。通常の理性は罪深いものである必要はない、と考えたのです。いわば、盛期スコラ学の問いの根底には「キリスト論（キリスト教的救済論）」が息づいていたのです。そして、盛期スコラ学において最後まで解決し得なかった問い、それは「いかにしてキリストは人間の思考の中に入り込むのか？ いかにして人間の思考は『キリスト化』されるのか？ いかにしてキリストは人間の思考を、信仰の内容という霊的領域にまで引き上げて一致させてくれるのか？」という問いでした。これこそが、当時の思考を突き動かしていた真の動力だったのです。

だからこそ、スコラ学には完全無欠な論理技術が息づいているにもかかわらず、何よりも重要なのは、スコラ学の結論をそのまま受け取るのではなく、その答えの背後にある「問いの立て方」に目を向けることなのです。12世紀や13世紀の人々がどうにかして到達しようとした結論から目を逸らし、当時提示された偉大な問題そのものに目を向けることです。当時はまだ、人間の原罪からの救済を人間の思考の領域にまで至らせて追究できるほど、キリスト論は進歩していませんでした。そのため、アルベルトゥスとトマスは、理性が自ら歩みを進めて精神世界へと入っていくことのできる段階を越えることを、理性に対して禁じざるを得ませんでした。

こうして盛期スコラ学からは、「人間の思考はどのようにして精神世界の直観へと高められていくのか？」という疑問が残されました。盛期スコラ学の最も重要な成果でさえ、ひとつの「問い」であり、そこに内容として実体化して存在しているものではありません。それは「キリスト論をどのように思考の中に取り入れるのか？」「どのように思考をキリスト教的なものにするのか？」という問いです。この問いは、世界史的な意味において存在しているのです。

盛期スコラ学の最も重要な成果でさえ、ひとつの「問い」であり、盛期スコラ学の内容として実体化して存在しているものではありません。それは「キリスト論をどのように思考の中に取り入れるのか？」「どのよ

うに思考をキリスト教的なものにするのか？」という問いです。――この問いは、トマス・アクィナスが1274年に亡くなったまさにその瞬間、世界史的な意味において（眼前に）立ち現れていました。この瞬間まで、彼はその問いへとたどり着くことしかできなかったのです。この問いは、ヨーロッパの精神文化の中に、この上ない心の切実さをもって存在しています。

この問いが今後どうあるべきかについては、当時はまず次のように示唆されるに留まりました。「人間はある程度までは、事物の本質、すなわち事物の精神的な本質へと分け入ることができる。しかし、そこからは信仰の内容が来なければならない。そして、これら両者は互いに矛盾してはならず、互いに調和（一致）していなければならない」と。しかし、通常の理性を超えた最高位のもの、たとえば三位一体や、人間イエスにおけるキリストの受肉といった内容を、理性は自力で理解することはできません。理性が理解できるのは、せいぜい次のように言えるところまでです。「世界は時間の枠内で始まったのかもしれないし、あるいは永遠の昔から存在していたのかもしれない」。しかし、啓示は「世界は時間の枠内で始まった」と告げています。そこで改めて理性に問いかけてみると、時間の枠内で始まったと考えることのほうが、より理に叶っており、より賢明であるという理由が見出されるのです。

このようにして、スコラ学徒はその時代全体のなかに位置づけられていました。

私たちが考えている以上に、今日のあらゆる科学（学問）のなかにも、また現代の公的な社会生活の全体のなかにも、スコラ学から残されたものが、確かに特殊な形態をとってはいるものの、今なお生き続いています。根底においてスコラ学が私たちの魂の中にどれほど生き生きと残っているのか、そしてスコラ学の生き残りに対して現代人は本来どのような立場をとるべきなのか、それについては明日お話しすることにいたします。

第三講「現代におけるトミズムの意義」

●基本的な視点

13世紀のトミズムは西洋精神の「頂点」であった。その頂点を現代に生かすには、単なる復古ではなく、自然という新たな啓示の内容に対してトマスと同じ姿勢で向き合い、アイデアの世界をキリスト原理によって救済し、霊的世界へ分け入ることである。それが精神科学の課題であり、現代におけるトミズムの真の意義である。

●要点

1. スコラ学の遺産の本質

- ・トマス・アクィナスらの最大の価値は「答え」ではなく、立てられた問いそのものである。
感性的現実と霊的現実に対する人間の関係において、認識はいかに世界の実在に触れ得るか。
- ・この問いは形式を変えながら現代まで作用し続けている。

2. トマス以降の衰退：唯名論の復活

- ・ドゥンス・スコトゥスは、魂と肉体の分離を強め、
能動知性が肉体全体を貫くというトマスのヴィジョンを弱める。
- ・ウィリアム・オブ・オッカムは、唯名論へ回帰。
普遍（アイデア）は単なる「名前」に墮し、実在性を失う。
- ・このことによって、個性性が台頭したものの、
アイデアを霊的リアリティとして捉える力が失われた。

3. 近代哲学における唯名論の展開

- ・デカルトの「我思う、ゆえに我あり」は、思考の確実性を求める知性主義の始まり。
- ・スピノザは、知性主義を自ら変容させ、直観へ高め、キリストを「神の最高の顕現」と位置づける。
（ゲーテに強い影響を与えた）。
- ・ベーコン・ロック・ヒュームは、経験論・唯物論化によって、認識は感覚的主観に閉じ込められる。
- ・カントは唯名論の極致である。
「認識の形式（空間・時間・カテゴリー）は主観が事物に被せるもの」。
真理は主観が作るものとなり、認識の限界を宣言（七つの世界の謎）。
信仰の要請（自由・不死・神）を残すが、認識を空虚化した。

4. 現代への希望：ゲーテと精神科学

- ・ゲーテは自然科学への「正面切替」を行い、
形態学・色彩論で、霊的・魂的なものが自然の中に働いていることを示す。

- ・シュタイナーの精神科学はこれを継承・発展させ、トミズムの抽象的实在論を具体的・現実的なものにする。

知覚（未完結）とアイデア（概念）を人間の行為によって再結合させる
→ 認識は「現実のプロセス」そのものである。

肉体器官（心臓など）も霊的・魂的なものが働いていることを明らかにする。

- ・『真理と学問』『自由の哲学』でカント主義を克服。
認識論的基礎を築き、倫理的個体主義を展開。

5. 真のトミズムの現代的意義

- ・教皇レオ13世による新トミズム（13世紀への回帰）は、歴史の流れを無視したもの。
- ・本来の展開とは、自然科学の時代に正面から向き合い、思考をキリスト化（変容）させること。
- ・精神科学は、トマスの「霊的・魂的なものが肉体を貫く」という洞察を、現代の自然認識の土壌で具体化する。
- ・認識の問題は「外部の写しを取る」ことではなく、人間自身を発展させ、霊的世界へ到達させる現実のプロセスである。

●本文（意識）

昨日の講義の終わりに、盛期スコラ学の考察を締めくくるにあたって私が努めたのは、ある思想潮流において最も本質的なものは何か、という点を示すことでした。それは「問い（問題）」そのものです。極めて特定のやり方で人間の魂の中に現れた問いであり、それらは実のところ、ある種の切実な欲求へと集約されていきました。

当時、社会的な文脈において人々の心を支配していたものの中に、こうした認識はいかに組み込まれるのか。獲得され得る認識は、西洋のキリスト教会の信仰内容といかに結びつくのか。苦闘するスコラ学者たちがまず直面したのは、人間の「個性性」でした。これまでに見てきた通り、この個性性は歴史の中でますます明確に台頭してきましたが、当初はその力だけでは、認識の営みを真に具体的で現実的な「霊的内容」へと到達させることができなくなっていました。かつて新プラトン主義やディオニュシオス・アレオパギタ、あるいはスコトゥス・エリウゲナの残響の中に輝いていたような霊的内容へと至ることはできなくなっていたのです。

盛期スコラ学によって与えられた衝動は、ある意味でその後も生き続けました。しかしその生き残り方は、次のように言うことができます。つまり、問いそのものは偉大かつ強大であり、その問いが立てられた「方法」——昨日見たような問いの立て方——が、後々まで長く影響を及ぼしたのだ、と。

そして——これこそが本日の考察の内容なのですが——、当時最大の問いとして浮上した「感性的現実と霊的現実に対する人間の関係」は、たとえ方法論的な形式が全く変わってしまったとしても、実のところ今なお作用し続けています。現代においてはそれが一見、スコラ学とは正反対の姿をとっているために気づか

れないこともあります、それは依然として影響を与え続けているのです。現代の精神的活動の中には、本質的な変容を遂げつつも、そのすべてが、ある種、今なお息づいています。

トマス・アクィナスから、おそらくアイルランド出身で14世紀初頭にパリやケルンで教鞭を執ったフランシスコ会修道士、ドゥンス・スコトゥスへと目を転じてみましょう。この人物にまで来ると、ある意味でこの「問い（問題）」が、あまりに巨大なものになっていることがすぐに分かります。スコラ学が思考技術において真の熟達を見せていた時代から受け継がれてきた、あの驚くほど強烈な思考技術をもってしても、抱えきれないほどの大きさになっているのです。

ドゥンス・スコトゥスの前には、改めて次のような問いが立ちはだかつていました。「人間の魂的なものは、人間の肉体的なものの中でいかに生きているのか？」

昨日説明したように、トマス・アクィナスの段階ではまだ、魂的なものが肉体的なものの全体の中へと入り込んで作用している、と考えられていました。つまり人間は、受胎と出生によってこの物理的・感覚的な存在へと入る際、肉体的な遺伝を通じて、植物的な諸力、すべての鉱物的な諸力、そして感覚的な把握能力の諸力だけを備えるが、そこへ（魂の）前世というもの（Präexistenz）を想定することなく、本来の知性、すなわち「能動知性（アリストテレスが『ヌース・ポイエーティコス（Nous poietikos）』と呼んだもの）」が人間の中に組み込まれる、という考え方です。

トマスにとってこの事態は次のようなものでした。この能動知性がいわば、魂的なものの全体——植物的な魂、動物的な魂——を吸い上げ、身体性の中に浸透します。そして身体をトマスのいう意味で変容（メタモルフォーゼ）させるのです。そうして、永遠の高みから人間の肉体の中へと（前世なしに）参入した知性が、その肉体から獲得したものを携えて、死後も不滅のものとして生き続ける、というわけです。

ドゥンス・スコトゥスには、人間の本质における諸力のシステム全体が、能動的知性によって吸い上げられるといったことは、もはや想像できませんでした。彼に可能だったのは、次のように考えることだけでした。「人間の身体性は、いわば完成されたものとして存在している。そして、植物的な原理や動物的な原理は、生涯を通じてある種の自立性を保ったまま留まり、死と共に脱ぎ捨てられる。そして、本来的に霊的な原理である『能動知性（intellectus agens）』のみが、不滅の世界へと移行するのだ」と。

トマス・アクィナスが描き出していた「肉体全体が、人間の魂的・霊的なものによって貫かれている」というヴィジョンを、スコトゥスはもはや想像することができませんでした。

それは、彼の弟子であるヴィルヘルム・フォン・オッカム（Wilhelm von Ockham⁹（14世紀にミュンヘンで没した人物）も同様でした。オッカムは何よりもまず「唯名論（Nominalismus）」へと立ち返りました。なぜなら彼にとって、人間の知性は抽象的なものになってしまったからです。もはや知性は彼にとって「霊的世界を映し出すもの」ではなく、感覚的な知覚に基づいた「思考（反省）」（Überlegung）によって得られるものに過ぎなくなっていたのです。

彼は、普遍（普遍概念）やアイデアの中にこそ、真の現実性が与えられているとは、もはや想像できなくなっていました。彼は再び唯名論に陥ったのです。つまり、「人間の中にアイデアや一般概念として定着するのは、感覚的な周囲の世界から構想されたものに過ぎず、それは人間の精神の中で、いわば存在を便宜上まとめ上げるための『名前』として、あるいは『言葉』として生きているに過ぎない」という観点です。手短に言えば、彼は再び唯名論へと回帰したのです。

これは根本において、極めて重大な事実です。というのも、かつてロスケリヌス（Roscellin）に見られたような唯名論——彼はその唯名論ゆえに、（神の）三位一体という概念さえもバラバラに崩壊させてしまったほどですが——、こうした唯名論は、アルベルトゥス・マグヌスやトマス・アクィナス、その他数名の知性による強烈な思考の仕事によって、一時的に中断されたに過ぎなかったことがわかるからです。ヨーロッパの人類は、すぐさま再び唯名論へと逆戻りしてしまいました。

この唯名論とは、突き詰めれば次のような状態を指します。すなわち、ますます台頭し、自らを確立しようとする人間の「個性」が、自らの精神の中に現れる「アイデア」を、霊的なリアリティとして把握できなくなってしまったという無能力の状態です。アイデアを、人間の中で生きていると同時に、ある意味で事物の中にも生きている「何か」として捉えることができなくなったのです。その結果、アイデアはリアリティ（実在）であることを即座にやめ、再び「名前」へ、単なる虚ろな「抽象概念」へと変わってしまいました。

ここに、西洋的思考が「認識」についての問いを立てる際に、ますます直面することになった困難が見取れます。結局のところ、私たち人間は認識しなければなりませんし、少なくとも認識の始まりにおいては、どうしてもアイデアを用いなければなりません。私たちはアイデアを通じて認識せざるを得ないのです。

となれば、「アイデアはいかにして私たちに現実（リアリティ）を仲介してくれるのか？」という大きな問いが、繰り返し現れてくることになります。しかし、もしアイデアが実在性のない単なる「名前」にしか見えないのであれば、その問いに答える可能性は、根本的にほとんど残されていません。

かつてのギリシャの人々、少なくとも秘儀を伝承されたギリシャ人にとって、アイデアとはまだ「上方の世界から降りてくる、実在する霊的世界の最後の現れ」でした。しかし、そうしたアイデアが、ヨーロッパの意識においてはますます抽象化されていきました。西洋思想の発展をさらに追っていくと、このアイデアの「抽象化」のプロセス、すなわちアイデアが単なる「言葉」に成り果てていくプロセスが、いよいよ強まっていくのを私たちは目にすることになります。

後世になると、ライプニッツのような数少ない個性的な人物が際立って現れます。彼は根本において、「いかにしてアイデアを通じて認識するのか」という問いには深入りしません。というのも、彼はおそらく伝統の系譜から、ある種の霊的な観照をまだ保持しており、あらゆるものを、本来は霊的なものである個々の「世界の单子（モノアド）」へと還元しているからです。世界を霊的なものとして思い描く勇氣を持っていたという点で、ライプニッツは他者よりも抜きん出て高くそびえ立っています。実際、彼にとって世界は霊的なものであり、純粹に霊的な本質存在（Wesenheiten）から成るものでした。

しかし、こう言えるかもしれません。かつての時代——その認識は確かにより本能的なものでしたが、スコラ学のような論理によってまだ照らし出されてはいませんでした——その時代にとっての、多様に分化した「霊的な個性」というものは、ライプニッツにおいては、多かれ少なかれ段階的に格付けされた「霊的な点（Geist- punkte）」、すなわち「单子（モノアド／Monaden）」になってしまっている、と。霊的な個性は確保されていますが、それはあくまで単子の姿、いわば「霊的な点としての存在」という姿において確保されているに過ぎないのです。

ライプニッツを例外とすれば、西洋全般において、存在の根源についての確信を得ようとする強い格闘が見られる一方で、同時にどこにおいても「唯名論の問題」を真に解決できないという無能力が見取れます。

このことは、近代哲学史の出発点に置かれるのが当然とされるあの思想家、すなわち17世紀の前半に生きたデカルト（Cartesius, Descartes）において、極めて重大な形で現れています。哲学史を学ぶ者は誰でも、

デカルト哲学の真の源泉が「コギト・エルゴ・スム (cogito ergo sum) : 私は考える、ゆえに私はある」という命題にあることを知ります。

この命題には、アウグスティヌス主義の追求がまだ入り込んでいます。というのも、アウグスティヌスは、私が第一講で語ったあの「疑い」の中から、次のように自らに言い聞かせることで這い上がったからです。「私はあらゆるものを疑うことができる。しかし、疑っているという事実は厳然として存在しており、疑っている間、私は生きている。周囲に感覚的な事物が存在することを疑うことはできるし、神がいること、雲があること、星があることを疑うこともできる。しかし、私が疑っているとき、その『疑い』はそこに存在しているのだ。自分の魂の中で起きていることについて、私は疑うことができない。そこにこそ、把握すべき確実性、確かな出発点があるのだ」と。

デカルトはこの思考を再び取り上げたのです。「私は考える、ゆえに私はある」と。

こうした事柄を扱う際、歴史的に権威あるものに対して、あえて簡潔な異論を唱えざるを得ない場合には、当然ながら深刻な誤解を招くリスクが伴います。それでもなお、そうすることは必要なのです。

デカルトや、彼の後に続いた多くの人々——この点において、彼の後継者は無数に存在しますが——が思い描いているのは、次のようなことです。「私の意識の中に思考内容があるとき、つまり私が考えているとき、私が考えているという事実は否定し得ない。ゆえに私は存在し、私の『存在』は私の『思考』によって保証される。私は思考を通じて自らの存在を確かなものにすることで、いわば世界存在の中に根を下ろしているのだ」と。

ここから、本来の近代哲学が、知性主義として、合理主義として始まります。それは、ひたすら思考のみに基づいて構築しようとする試みであり、その点において、知性主義への転換を極めて精力的に推し進めたスコラ学の「残響」にほかならないのです。

デカルトについては、二つの点が見て取れます。第一に、彼に対しては次のような単純な反論をなさねばなりません。「私が考えているという事実によって、果たして本当に私の『存在』は捉えられているのか？」と。毎晩の眠りが、その反対であることを証明しています。

これこそが、反論として提示されるべき単純な事実です。私たちは、目が覚めるたびに毎朝こう自覚します。「自分は昨晚から今朝にかけて存在していたに違いない」と。しかし、その間私たちは「考えて」はいませんでした。したがって、「私は考える、ゆえに私はある (コギト・エルゴ・スム)」という命題は、いとも簡単に論破されてしまうのです。いわば「コロンブスの卵」のようなこの単純な事実を、莫大な数の信奉者を持つこの高名な命題に対して、一度は突きつけてみなければなりません。

これがデカルトに関して語られるべき第一の点です。

そしてもう一点は、次のような問いです。「デカルトの哲学的な探求は、一体どこへ向かっているのか？」ということです。それはもはや「観照」に向けられたものではありません。意識が「世界の秘密」を受け取ろうとするものでもありません。それは実のところ、完全に知性主義的で、完全に思考に偏った方向を向いています。

それは、「いかにして私は確実性を得るのか？」「いかにして疑いから抜け出すのか？」「事物が存在し、私自身が存在することをいかにして知るのか？」という問いにのみ向けられています。もはや、世界観察の内容的な成果を問うような実質的な問いではなく、ただ「認識をいかに保証するか」という問いになってしまっているのです。

この（認識の保証を求める）問いは、スコラ学者の唯名論から生じたものです。アルベルトゥスとトマスだけはある期間それを克服していましたが、彼らの後にはすぐさま再び現れました。

すると人々にとって、自らの魂の中に抱えているものは、単なる「名前」としての性質しか持たないものとなります。彼らはその「名前」を魂の中に集め、魂のどこかに一点を見出そうとします。そこから世界像や世界観を作り上げるためではなく、「すべてが欺瞞や虚偽ではないのだ」という確実性、すなわち「外の世界を見れば現実を見ており、自分の魂の内を見れば現実を見ているのだ」という確実性を得ようとするのです。

こうした一連の流れの中に、私が昨日の終わりに指摘したことがはっきりと見て取れます。つまり、人間の個性性は「知性主義（Intellectualismus）」に到達したものの、いわばその知性主義的思考の中では、まだ「キリストの問題」を感知するに至っていないのです。

アウグスティヌスにとってキリストの問題は、人類全体を展望する中で現れました。その後、キリストは人間の魂の内なるものとして、中世のキリスト教神秘主義者たちの中に、いわば薄明のように現れ始めました。

しかし、思考を通じてのみキリストを見出そうとした人々、すなわち誕生しつつある「個性性」にとって不可欠なあの思考や、あるいはその思考に身を委ねる人々の中では、キリストは明瞭には現れませんでした。人間の魂から湧き出るままの、いわば原始的な状態にあるこの「思考」は、まさに人間の内面にとってキリスト教的であるべきものの本質を拒絶するような姿をしているのです。

それは「転換」を、つまり「内的な変容」を拒絶します。次のように自分に言い聞かせるような認識のあり方を拒絶するのです。「なるほど、私は考えている。まず自分自身と世界について考えている。しかし、この思考はまだ未発達なものだ。この思考はいわば『墮落』した後の状態にある。それは自らを超え、自らを変容させ、より高次の領域へと自らを高めていかなければならないのだ」と。

実のところ、この（思考を変容させる）必要性が一人の思想家の中に極めて明瞭に輝き出したことが一度だけありました。それがデカルトの後継者であるスピノザです。スピノザがヘルダーやゲーテといった人々に、あれほど深い感銘を与えたのには実に正当な理由があります。なぜなら、スピノザは、スコラ学から受け継がれ変容した知性主義の中に一見とどまっているようでありながら、その知性主義を次のように捉えていたからです。

「人間が最終的に真理に到達できるのは（スピノザにとって真理とは、最終的には一種の『直観』なのですが）、知性的なもの、すなわち内的な思考による魂の営みを変容させた時である。日常生活や通常の科学的営みの中に留まっている間は、真理には到達できない」

まさにそこでスピノザは、次のように確信するに至ります。「思考を発達させることによって、この思考は再び霊的な内容で満たされるのだ」と。いわば、かつてプロティノス主義において私たちが知った「霊的世界」は、思考が自ら進んで霊的なものへと向かおうとするならば、再びその思考に自らを与えてくれるのです。霊（ガイスト）が「直観」として、再び思考を満たすのです。

根本において次のように語るのがこのスピノザであるということは、非常に興味深いことだと私は思います。「世界の存在を、その最高の実体において霊の中でいかに発展していくかという観点から見渡してみよう。私たちは自らの思考と共に『直観』へと高まることで、その霊を魂の中へと受け入れるのだ。私たちは、一方で数学のように厳格に証明を行うほど知性主義的でありながら、同時にその証明のプロセスにおい

て自らを発達させ、高めていく。そうすることで、霊が私たちを迎え入れに来てくれるようになるのだ」と。

このように自分を高めていくなれば、人類の発展の中にある歴史的な歩みを、こうした視点から理解できるようになります。そして、ユダヤ人であるスピノザの著作から、次のような一文が輝き出ているのは驚くべきことです。「神的な実体の最高の啓示は、キリストにおいて与えられている」

キリストにおいて、直観は「テオファニー（Theophanie／神の顕現）」、すなわち神の受肉となりました。ゆえにキリストの声は真実において神の声であり、救済への道なのです。——つまり、ユダヤ人であるスピノザは、人間がその知性主義の中から自らを発達させ、霊が迎えに来てくれるような境地に達し得るということに気づいたのです。

もしその人が「ゴルゴタの秘儀」に目を向けることができる状態にあるならば、霊による充足は単なる「直観」（思考を通じた霊の現れ）にとどまらず、その直観は「テオファニー」、すなわち神そのものの現れへと変容します。人間は霊的に神と対面するのです。

スピノザは、自分に突然ひらめいた事柄を惜しみなく表現したと言えるでしょう。この発言がそれを証明しています。彼が人類の発展の中からこのようにして見出したものは、一つの気分、一つの基調となって、彼の主著『エチカ（倫理学）』を貫いているのです。

そして再び、（スピノザの思想は）それを受け取る準備のできた一人の人物へと引き継がれます。ですから、この『エチカ』の行間を確実に読み解き、そこに息づく「心」を自らの心で感じ取ることのできたゲーテにとって、スピノザの『エチカ』がこれほどまでに指針となる書物になったことは十分に理解できるのです。

こうした事柄は、通常の哲学史で行われるような抽象的な見方で済ませてはなりません。人間的な視点から眺めるべきものであり、スピノザ主義からゲーテの魂へと差し込んだ光をしっかりと見つめなければなりません。

しかし、根本において、スピノザの行間から輝き出ていたものは、結局のところ、時代の支配的な勢力とはなりません。時代を支配したのは、やはり唯名論を克服できないという「無能力」だったのです。

実際、唯名論はまず次のような方向へ進みました。人間がますます次のような考えに閉じこもっていく、と言いたくなるような方向です。「私は、外の世界を捉えることのできない何かのなかに生きている。自分の中から外の世界へ深く入り込み、その本質を受け取ることなどできない何かのなかに、私は閉じ込められているのだ」と。

そして、自分が自分の中に独りきりであり、自分を超えて外の世界から何かを受け取ることができないというこの気分は、17世紀のロックにおいて、次のような形で現れます。すなわちロックはこう言います。「私たちが外の世界の『色』や『音』として知覚するものも、もはや私たちを外の世界の現実へと導くものではない。それは根本において、外の世界が私たちの感覚に及ぼした作用に過ぎず、結局のところ私たちは、自分自身の主観性の中に紡ぎ込まれているのだ」と。——これが事態の一方の側面です。

事態のもう一つの側面は、16世紀から17世紀にかけてのベーコン・ヴェーラム（フランシス・ベーコン）のような精神において、唯名論が完全に浸透した世界観となったことです。ベーコンにおいてそれは顕著であり、彼は次のように述べました。「根本において単なる『名前』として与えられているに過ぎないものに対し、人間がその実在を信じ込んでしまう迷信を、すべて一掃しなければならない。私たちが現実と直面するの

は、感覚世界に目を向けたときだけである。経験的な認識において現実を提供するのは、感覚のみである」と。

アルベルトゥスやトマスが、本来そのために自らの「理性認識論（Vernunfterkennnistheorie）」を構築したはずのあの「諸々のリアリティ（霊的実在）」は、ベーコンにおいてはもはや真に科学的な役割を演じてはいません。いわば霊的世界は、ベーコンにおいてすでに、人間の内面から科学的な確信と確実性をもって湧き出てくることのない「何か」へと揮発してしまったのです。霊的世界とは、単なる「信仰の内容」となり、人が「知」や「認識」と呼ぶものによって触れてはならないものとされました。その代わりに、認識は外部の観察や、外部観察を強化したものである「実験」からのみ獲得されるべきものとなったのです。

そしてこの流れは18世紀のヒュームへと続き、彼に至っては「原因と結果」の結びつきでさえ、単に人間の主観の中に生きているもの、人間がある種の外部的な習慣から事物に付与しているものに過ぎなくなりました。スコラ学の遺産である唯名論が、まるで「うなされる悪夢（Alp）」のように人々に重くのしかかっているのが見て取れます。

さて、この発展の最も重要な特徴は何でしょうか。それは、スコラ学がその鋭敏な思考力をもって立ち現れたのが、まさに「理性の財産」を「霊的世界の真理という財産」から区別し、境界線を引かなければならなかった時代だったということです。スコラ学者の任務は、一方では、教会が伝える信仰の内容、すなわち啓示の内容を通じて彼らにとって自明であった霊的世界の真理を見つめることでした。そして他方では、人間自身の認識の力によって何がもたらされるかを見つめることでした。

しかし、スコラ学的な視点は、時代の進展によって不可避となった「正面の切り替え」を、当初は怠っていました。トマスやアルベルトゥスが自らの哲学を展開していた当時、まだ自然科学的な世界観は存在していませんでした。ガリレイ、ジョルダーノ・ブルーノ、コペルニクス、ケプラーらはまだ活動しておらず、人間が理性の力をもって外部の自然に目を向けるということもありませんでした。

当時はまだ、「人間の理性が魂の深淵から見出し得るもの」と、「外部の経験的な感覚世界から獲得されるもの」との間で決着をつける必要はなかったのです。当時はただ、「理性が魂の深淵から見出すべきもの」と、「教会によって伝えられた霊的な真理（それは、もはや内的な霊的發展を通じて知恵のリアリティそのものへと自らを高めることができなくなった人々に対し、伝統や聖書の内容として提示されていたもの）」との関係において、決着をつければよかったのです。

ここで、次のような問いが浮かんでこないでしょうか。「アルベルトゥスやトマスが理性の内容のために構築した認識論は、自然科学的な世界観の内容といかなる関係にあるのか？」という問いです。それは、19世紀に至るまで続く、いわば無力な格闘であったと言えるでしょう。

そこで私たちは、非常に奇妙な光景を目にします。13世紀を振り返れば、アルベルトゥスとトマスが、信仰や啓示の内容に対する「理性認識の限界」について人類に教えているのが見えます。彼らは一步一步、次のように示していきました。「啓示の内容は存在する。しかし、それは人間の理性認識にはある一部分までしか示されない。それは理性認識の外側に留まり、理性認識にとっての『世界の謎』として残るのだ」と。

私たちは、それらの「世界の謎」を列挙することができます。キリストの受肉、祭壇の秘跡（聖体拝領）の中に霊が宿っていること、等々。これらは人間の認識の境界線の向こう側にあります。アルベルトゥスとトマスにとって、人間は一方の側に立ち、いわば認識の境界線に囲まれていて、スピリチュアルな（霊的な）世界の中を覗き見ることはできない——13世紀においては、そのような結論になったのです。

さて、今度は19世紀へと目を転じてみましょう。そこでは奇妙な事実を目にすることになります。1870年代、ライプツィヒで開催された有名な自然科学者会議において、デュ・ボア＝レイモン〔訳註：（Emil Heinrich du Bois-Reymond, 1818年 - 1896年）は19世紀のドイツを代表する医師・生理学者。現代の電気生理学の基礎を築いた。〕が『自然認識の限界について』という印象的な講演を行い、その直後に『七つの世界の謎』について語りました。

そこでは、問い（問題）はどのようなになっているのでしょうか。（板書しながら）ここに人間が立ち、ここに認識の境界線があります。しかし、この境界線の向こう側に横たわっているのは「物質界」であり、「原子」であり、デュ・ボア＝レーモンが「空間の中に物質として出沒しているものが何であるか、人は知るよしもない」と述べた対象なのです。そして、境界線のこちら側に、人間の魂の中で展開されるものが位置しています。

【黒板図 4】

（左側） 霊的世界
認識の境界線
人間

（右側） 物質的世界
認識の境界線
人間



中世のスコラ学が放つ壮大な輝きに比べれば、1870年代にデュ・ボア＝レイモンが提示したものは些細なことに思えるかもしれません。しかし、それは正真正銘の「対照物」なのです。一方は霊的世界の謎についての問い、もう一方は物質世界の謎についての問い。一方は人間と原子の間の境界、もう一方は人間と天使や神の間の境界。私たちがスコラ学の直接・間接の影響として現れてくるものすべてを見通そうとするなら、この時間の隔たりを注視しなければなりません。

時代の歴史において少なくとも重要なものとして、スコラ学から（ヒュームの影響を受けた）カント哲学が浮上してきました。哲学を志す人々は、今日でもなおこのカント哲学の影響下にあります。1860年代にカント哲学が少し退潮した際、ドイツの哲学者たちが「カントに帰れ！」という叫びを上げ、それ以来、膨大

な数のカント文献が世に現れ、フォルケルト（Volkelt）やコーヘン（Cohen）といった——その数は軍勢ほども挙げられますが——独自のカント思想家たちが登場したからです。

もちろん今日、カント自身をスケッチ風に特徴づけることしかできません。ただ、彼における本質的な点だけを指摘すれば十分でしょう。カントを真に研究する者であれば、私が拙著『真理と学問』で見出そうとした以上の姿を見出すことはできないと私は信じています。

18世紀の60年代末から70年代初めにかけてカントの前に立ちはだかっていたのは、世界観の内容に関する問いではありませんでした。事物についての特定の形や像、概念、アイデアといったものではなく、実は「形式的な認識の問い」だったのです。「私たちはいかにして、外部世界にある何ものかについて、あるいは外部世界にある存在について確信を得るのか？」——カントを苦しめていたのは、認識のいかなる内容よりも、認識の「確実性」という問いでした。

カントの『批判』を手に取れば、そこに現れているのが認識の内容ではなく、認識の確実性の原理を求める切実な追求であることを、むしろ肌で感じるべきでしょう。『純粹理性批判』や『実践理性批判』を読んでみてください。ある意味で古典的な「空間と時間」の章を過ぎた後、いかに「カテゴリー論」が登場するかを見てください。それは、ある種の網羅性を期すために、いわば純粹にペダンチック（学的衒学的）に数え上げられているに過ぎません。実のところ、この『純粹理性批判』という記述は、一文一文を心血注いで書くような人物の筆致で進んでいるわけではないのです。

カントにとって、認識の内容そのものよりも、はるかに重要な問いがありました。それは「私たちが概念と呼ぶもの、すなわち認識の内容全体は、外的な現実といかなる関係にあるのか？」という問いです。認識の内容そのものについては、彼はいわば哲学的な伝統から受け継いだものを寄せ集め、図式化し、体系化しているに過ぎません。

しかし、至るところで次の問いが浮上します。「いかにして確信を得るのか。それも、数学において存在するような、あの（絶対的な）確信をいかにして得るのか？」——カントはこれを極めて明快に語っています。そして、彼がそうした確信に至る道筋は、根本において、姿を変え、しかも並外れて巧みに隠蔽・偽装された「唯名論」にはかならないのです。それは、かつての「アイデア」や「普遍（普遍概念）」だけでなく、感覚の形式である「空間」と「時間」にまで拡張された唯名論です。

カントは言います。「私たちが認識の内容として魂の中に展開するものは、根本において、事物の内側から取り出したものとは全く関係がない。私たちはそれを（外側から）事物に被せているのだ」と。私たちは認識の「形式」のすべてを、自分自身の中から生み出しています。

（黒板図4を指して）私たちが「原因と結果の原理に従って、AはBと結びついている」と言うとき、この因果性の原理は私たちの内側にのみ存在します。私たちは二つの経験内容であるAとBの上に、その原理を被せているのです。私たちは「原因」というものを、事物の中へと運び込んでいるに過ぎません。

換言すれば——これは一見パラドックス（逆説）のように聞こえますが、カント哲学のように絶大な権威を持つものに対して、歴史的に見て逆説的であるに過ぎません——、この逆説をあえて口にしなければなりません。カントは、私たちが認識の内容を事物から受け取るということを根本から否定し、それを自分自身の中から取り出して事物の中へと投げ入れているのだ、と主張することによって、確実性の原理を探し求めました。つまり、言い換えれば、そしてこれこそがまさに逆説なのですが、「私たちは自分自身で真理を作るからこそ、真理を持っている」のであり、「主観において真理を自ら生成するからこそ、真理を持っている」というわけです。私たちは、真理を後から事物の中へと運び込んでいるのです。

ここに、唯名論の最終的な帰結があります。スコラ学は普遍（普遍概念）をめぐる、「私たちがアイデアとして受け入れるものは、外の世界にいかんに生きているのか？」という問いと格闘しました。しかし、さしあたり十分に満足のいくような、この問題の本質的な解決に到達することはできませんでした。

そこでカントは言います。「よろしい、ならばアイデアとは単なる『名前（Nomina）』に過ぎない。私たちはそれを自分の内側で形成するだけだが、その『名前』を事物の上に被せるのだ。それによって、アイデアは現実（リアリティ）となる」と。それらが（本来は）現実ではないとしても、私が事物に対峙する際、その「名前」を経験の中へと滑り込ませ、それらを現実仕立て上げるのです。なぜなら、経験というものは、私が「名前」を通じて命じる通りの姿でなければならないからです。

こうしてカント主義は、ある意味では唯名論の増殖であり、ある意味では唯名論の極北であり、またある意味では西洋哲学の極限の没落となりました。それは真理の追求に関する人間性の完全な破産であり、事物から何らかの形で真理を獲得できるということへの絶望です。ゆえに、次のような宣告が下されるのです。「真理とは、私たちが自らそれを事物の中へと運び込むときにのみ存在し得る」。

カントは、あらゆる客観性を、そして人間が事物の現実の中に深く沈潜できるあらゆる可能性を破壊してしまいました。カントは、あらゆる可能な認識を、あらゆる可能な真理への追求を破壊したのです。なぜなら、もし真理がただ主観の中で作られるだけのものであるならば、もはや真理など存在し得ないからです。

これは、スコラ学がもたらした一つの帰結です。なぜなら、スコラ学は（霊的世界とは反対の）もう一方の側に現れた、克服すべき別の「境界線」に踏み込むことができなかったからです。自然科学の時代が到来したにもかかわらず、スコラ学が自然科学の方向へと正面を切り替えなかったために、カント主義が登場しました。カント主義は、根本的には主観性から出発し、あらゆる認識を消し去ったその主観性の中から、いわゆる「自由」「不死」「神の観念」という諸要請を芽生えさせたのです。

私たちは善を行い、カテゴリーリッシュ・インペラティブ（定言命題／無条件の命令）を果たさねばならない（Wir sollen das Gute tun, den kategorischen Imperativ erfüllen）。ならば、それが可能でなければならない。つまり、私たちは「自由」でなければならない。しかし、この肉体の中に生きている限り、それを成し遂げることはできません。私たちが定言命題を完全に実行できるような完成に到達するのは、肉体を離れた時です。したがって「不死」がなければなりません。

しかし、それでもなお、人間にはそれを理解することができません。私たちが「なすべきこと」に励む際、この世界における私たちの行為の内容というものは、ある神性が世界の中に秩序づけてくれなければなりません。したがって「神」が存在しなければならないのです。

いかにしてそれらが実在そのものに根ざしているかを知ることのできない、三つの「信仰の要請（Glaubenspostulate）」。これこそが、カントが自ら「私は、信仰（信）のための場所を確保するために、認識（知）を否定せねばならなかった」と語った末に確保したものでした。そして、カントが場所を空けたのは、トマス・アクィナスのような意味での信仰内容、すなわち「伝承された信仰内容」のためではなく、一つの抽象的な信仰内容——自由、不死、そして神の観念——のためでした。それは、真理（すなわち、仮象）を独断的に規定する人間個体の中から産み落とされた信仰内容なのです。

これによってカントは、唯名論の完遂者となります。彼は、人間がいかなる現実の中にも沈潜できないように、人間が持ち得たあらゆるものを根本から剥奪した哲学者となりました。

だからこそ、すぐさまカントに対する反動が生じました。フィヒテ、シェリング、ヘーゲル、そして19世紀の他の思想家たちが行った試みです。フィヒテを見れば十分でしょう。彼は、カントが根本において「仮象

の世界」あるいは「現象の世界」としてしか規定しなかったものすべてを、本来的に創造的な「自我」の中から引き出そうとしました。しかも彼は、その自我が世界の「存在の内容」に根ざしていると考えたのです。フィヒテがカント主義を超克するために、魂のより強烈な、いわばますます神秘的になっていく体験へと突き進まざるを得なかった様子を見れば明らかです。

フィヒテは、カントの『批判書』に実際に含まれている内容を、カントが本気で意図したとは信じることはできませんでした。彼は最初、ある種の哲学的なナイーブさをもって、自分はカント哲学の最終的な結論を導き出しているに過ぎないと思い込んでいました。フィヒテに言わせれば、もしこの「最終的な結論」を認めないのであれば、この（カントの）哲学は奇妙な偶然が継ぎはぎして作ったものと信じるほかなく、少なくとも人間の思考する頭脳が作ったものとは思えなくなる、というわけです。

これらすべては、根本において、萌芽的な自然科学とともに西洋の人類発展の中に現れてきた潮流の外側にあります。19世紀半ばに一つの反動として現れたその自然科学は、根本において哲学を全く理解しておらず、そのため多くの思想家において露骨な唯物論へと墮落してしまいました。

こうして私たちは、19世紀の最後の三分の一へと展開していく哲学の発展を目にします。いわば、この哲学的な探求が完全に「虚無」へと行き着くのを目にするのです。そして、カント主義やそれに付随するあらゆるものから出発して、世界の「本質的なもの」を何とかして理解しようとする試みがなされるのを目にします。

もしそれが把握されていたならば極めて重大な意義を持ったはずの「ゲーテ的世界観」は、シェリング、ヘーゲル、フィヒテに依拠した精神たちを除けば、19世紀の世界観としては完全に失われてしまいました。なぜなら、このゲーテ的世界観の中にこそ、トミズムが現代の発達水準へと自らを高め、真の発展の流れとなるために——自然科学へと正面を切り替えることで——本来変容していくべき姿の「端緒」が含まれているからです。

トマスは、「魂的・霊的なものは、人間の器官の末端の活動にまで実際に作用を及ぼしている」ということを、抽象的に規定するにとどまざるを得ませんでした。トマスは抽象的な形式で次のように述べたのです。「人間の肉体の中で生きているものは、植物的な活動に至るまで、すべて魂から導かれており、魂の側から認識されなければならない」と。

ゲーテは、自らの『色彩論』において（自然科学への）正面切替の第一歩を踏み出しました。それゆえに『色彩論』は、今日でもなお全く理解されていないのです。ゲーテは自らの「形態学（Morphologie）」、すなわち植物学や動物学において、その端緒を開きました。しかし、このゲーテ主義（Goetheanismus）が完全に成就されるのは、自らの力によって自然科学的な事実光を投げかけることのできる「精神科学」を手にした時のみです。

数週間前、私はここ（ドルナハ）で、私たちの精神科学がいかにして、例えば「心臓論（die Lehre vom Herzen）」に関して自然科学を正そうとしているかについて説明を試みました。機械的・唯物論的な見解は、この心臓を、血液を全身に送り出す「ポンプ」へと変えてしまいました。しかし、実際はその逆なのです。血流とは生きているものであり——発生学がその気になれば正確に証明できることですが——、心臓は内部的に動いている血液によって活動させられているのです。心臓とは、血液の活動が最終的に形として定まり、人間の個性全体の中へと組み入れられる場所なのです。血液の活動の結果として心臓が動くのであって、心臓の活動の結果として血液が動くものではありません。

このように、以前ここで行われた医師向けの講義でも詳細に示した通り、肉体の個々の器官について、「霊的な存在としての人間」を把握して初めて、その「物質的なもの」を真に説明できるのだということを、徹底的に示すことができます。

そうすれば、トミズムが「霊的・魂的なものはあらゆる肉体的なものを貫いている」と述べた際、いわば抽象的な姿で思い描いていた事柄を、ある意味でリアル（現実的）なものにできるのです。それは具体的で、現実的な認識となります。13世紀にはまだ抽象的な姿をしていたトマス哲学は、ゲーテ主義に火を灯されることによって、現代においては「精神科学」として生き続けているのです。

ここで一つ、私自身の個人的な体験を付け加えることが許されるならば、それは次のようなものです。これはあくまで、控えめな例証としてお話しするものです。

1880年代の終わり、ウィーンの「ウィーン・ゲーテ協会」で私が「新しい美学の父としてのゲーテ」というテーマで講演した際、聴衆の中に非常に博識なシトー会修道士がいました。私が、芸術に関するゲーテの考えをいかに捉えるべきかを詳述したところ、当時シトー会修道士であり、ウィーン大学神学部の教授でもあったパテル（父なる師）・ヴィルヘルム・ノイマン（Pater Wilhelm Neumann,）が、次のような驚くべき発言をしたのです。「あなたが今日私たちに語ったこの講演の種（たね）は、すでにトマス・アクィナスの中にあります！」カトリック聖職者の間で新トミズム（ネオ・トミズム）が台頭した後の時代でしたから、当然ながらトミズムの徹底した教育を受けていたパテル・ヴィルヘルム・ノイマンが、ゲーテ的世界観の帰結として語られた美学の中に、トミズムの「種」のようなものが含まれていると感じ取ったこと——これは私にとって極めて興味深い体験でした。

こう言わざるを得ません。事物を真理に従って眺めるならば、それは、カントやカント化した現代生理学に端を発する、あの無力な唯名論的世界観の影響下で語られる哲学史とは、全く異なる姿を見せるのです。

もし皆さんが精神科学を調べてみるならば、多くの発見があるでしょう。数年前に出版された私の著書『魂の謎について』を読んでみてください。そこでは、30年にわたる研究に基づき、人間の本質を三つの構成要素（三層構造）に区分する試みがなされています。人間の肉体の一つの部位がいかに思考・感覚組織と結びつき、呼吸や心臓の活動に属する「リズム系」がいかに感情体系と結びつき、そして「代謝系」がいかに意志体系と結びついているかを示そうとしています。そこでは至るところで、霊的・魂的なものが肉体の中でいかに創造的に働いているかを再発見しようとする試みがなされています。

つまり、自然科学の方向へと、真剣に「正面の切り替え」が行われているのです。かつてスコラ学やトミズム以前の時代——ディオニュシオス・アレオパギタやプロティノスの例で見ましたが——に、人間の認識から「霊的（スピリチュアル）な領域」へと分け入っていったように、自然科学の時代の後、私たちは「自然的な存在の領域」へと分け入ろうと努めているのです。

それは「キリスト・原理」を真摯に受け止めるということです。もし次のように語るならば、それはキリスト・原理を真摯に受け止めることになるでしょう。「人間の思考は自らを変容させることができる。もし認識の限界という『思考の原罪』を脱ぎ捨て、感覚から自由な純粹思考を通じて霊的世界へと自らを高めていくなれば、正面の切り替えを行った後、真に（霊的世界へと）到達することができるのだ」と。

「自然」として現れているものは、自然存在の「ヴェール」として透かし見ることができます。二元論が立てるべきだと信じ込んだあの「認識の境界線」——かつてスコラ学者が反対側の領域に立てたあの境界線——を、私たちは踏み越えていくのです。私たちはこの物質世界の中に分け入り、そこが実のところ「霊的

な世界」であることを発見します。自然のヴェールの背後にあるものは、真実においては物質的な原子などではなく、霊的な本質存在なのです。

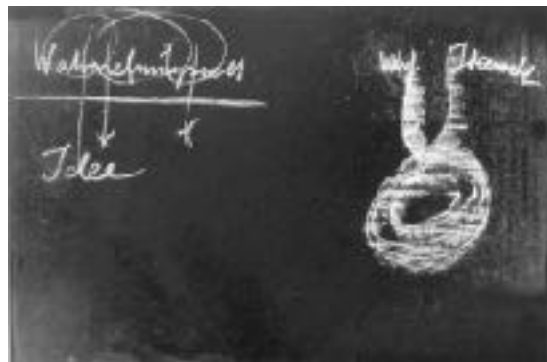
中世のトミズム（トマス哲学）をさらに発展させていくために、本来どのように前進的な思考がなされるべきか、以上のことがそれを示しています。アルベルトゥスやトマスの最も重要な心理学的思考を、その抽象性のなかで探してみてください。確かにそこでは、霊や魂がいかに心臓や脾臓、肝臓などに働きかけているかという点まで、人間の肉体の中へと分け入って語られてはいません。しかし、人間の肉体全体は霊的・魂的なものから生じたものと考えねばならない、ということは既に指摘されているのです。

この思考の延長線上にあるのが、霊的・魂的なものを肉体の細部に至るまで実際に追跡していくという仕事です。それを行うのは（従来の）哲学でも自然科学でもありません。それは、かつて盛期スコラ学のように人類の発展のなかで捉えられた偉大な思想を、現代へと運び込み、現代がもたらしたあらゆる自然観に適用することを厭わない「精神科学」だけが成し遂げることなのです。

しかし、それを学問的に成立させるためには、どうしてもカント主義との対決が必要でした。

私はこのカント主義との対決を、すでに数十年も前、19世紀の80年代に、まず拙著『真理と学問』および『ゲーテ的世界観の認識論』において試み、次いで『自由の哲学』において再び試みました。これらの著作の中に息づいている根本思想を、手短かに――短く説明するために、一見難解に思えるかもしれませんが――、皆様の前に提示してみたいと思います。

【黒板図 5 左】



これらの著作（『真理と学問』『自由の哲学』など）が立脚しているのは、私たちの周囲に広がる「知覚の世界」の中に、すぐさま直接的に真理が見出されるわけではない、という点です。ある意味で、人間の魂の中に「唯名論」がどのように定着し、それがいかにカント主義という誤った帰結を招き得るかは見て取れます。しかしカントは、これらの私の著作において真摯に取り組まれた事柄を、全く見ていませんでした。それは、「知覚の世界」そのものを極めて客観的かつ徹底的に観察すれば、次のような認識に至るということです。すなわち「この知覚の世界は、それ自体で完結した全体ではない。この知覚の世界は、私たちが（思考によって）現実化すべきものとして提示されているのだ」という認識です。

そもそも、唯名論の困難はどこから生じたのでしょうか。カント主義全体はどこから生じたのでしょうか。それは、まず知覚の世界を受け取り、次いでその知覚の世界を観察し、魂の営みを通じてその上に「イデアの世界（概念の世界）」を広げる、という手順から生じました。その際、あたかもこのイデアの世界が外部の知覚を「模写」すべきものであるかのように考えられています。しかし、イデアの世界は内側にあります。人間の内側にあるこのイデアの世界が、外にあるものと一体何の関係があるのか？ この問いに対し、カ

ントは「だから、私たちは知覚の世界の上にアイデアの世界を被せるのだ。私たちが真理を作るのだ」と答える以外に道がなかったのです。

しかし、事実はそうではありません。事実とは、私たちが知覚を偏見なく観察するならば、それは「未完成なもの」であり、至るところで「それ自体で完結していないもの」として現れる、ということです。私はまず著書『真理と学問』において、次いで『自由の哲学』において、このことを厳密に証明しようと努めました。知覚とは、至るところで「未完結なもの」として現れる性質を持っています。

私たちがこの世界の中に身を置き、この世界の中に生まれ落ちることによって、私たちは世界を「分裂」させているのです。事態は次のようなものです。いわばここに「世界の内容」があるとし（板書しながら）。人間として世界の中に身を置くことで、私たちはその「世界の内容」を、外部から現れる「知覚」と、魂の内側に現れる「アイデアの世界」へと引き裂いてしまうのです。私たちが世界の中に存在しているというその事実によって、私たちにとって世界は「知覚の世界」と「アイデアの世界」に分裂してしまっているのです。

【黒板図 5 右】

この（世界と自己の）分裂を絶対的なものと見なし、「あちらに世界があり、ここに私がいる」と単純に考える者は、自分のアイデアの世界（概念）を携えて知覚の世界へと渡っていくことなど決してできません。

しかし、事の真相はこうです。私は知覚の世界を見渡します。すると、それは至るところでそれ自体では未完成であり、至るところで何かが欠けています。一方で、私自身もまた、その全存在をもって、知覚の世界が属しているのと同じあの「世界」から（個体として）抜け出してきた存在なのです。そこで私は自分自身の内面を覗き込みます。すると、私が自分自身を通じて見出すものこそが、まさに知覚の世界に欠けていたそのものなのです。

「私（自我）」が世界の中に参入したことで二つの構成要素へと分かれたってしまったものを、私は自分自身の存在を通じて結び合わせなければなりません。私は「現実（リアリティ）」を自らの働きによって作り上げる（成就させる）のです。

私が生まれてきたことによって、本来は一つであるものが「知覚」と「アイデアの世界」という二つに分かれます。これによって（未完成な世界の姿という）「仮象」が生じます。そして、私が生き、生成し、発展することによって、私はこれら二つの現実の潮流を再び合流させるのです。私は自らの「認識の体験」において、現実の中へと自らを彫り進めていきます。

もし私が世界へ参入するにあたって、アイデアの世界を外部の知覚世界から切り離さなかったならば、私は決して「意識」というものを持つことはなかったでしょう。しかし同時に、自ら切り離したその「アイデアの世界」を、それがなければ現実たり得ないもの（＝知覚）と再び結び合わせない限り、私は世界への架け橋を見出すことも決してないのです。

【黒板図 5 右】

カントは現実（リアリティ）をただ外部の知覚の中にのみ探し求め、現実のもう半分が、まさに私たちが内側に抱えているものの中にあるとは夢にも思いませんでした。私たちがアイデアの世界として内側に抱えているものは、私たちがかつて外部の現実から（自分自身を切り離す際に）もぎ取ってきたものにほかならないのです。

いまや、唯名論は解決されました。なぜなら、私たちは単なる「名前」に過ぎない空間や時間やアイデアを、形式的に外部の知覚の上へと被せているのではないからです。私たちは、感覚的な存在としてこの世に生まれてきた時に知覚から奪い取ってしまったものを、認識という行為を通じて、再び知覚へと「返却」しているのです。

このようにして、人間と霊的世界との関係が、まずは純粋に哲学的な形式をとって魂の前に現れます。

私の『自由の哲学』は、こうした認識論的な背景——すなわち、人間が認識を通じて現実を作り上げ、現実の中へと生き入っていくという考え——の上に完全に立脚しています。ですから、拙著『真理と学問』というタイトルにすでに表現されている根本思想、すなわち「真の科学とは、知覚とアイデアの世界を互いに結び合わせるものであり、その結合の中に単なる観念的なプロセスではなく『現実のプロセス』を見るものである」という思想を自らに取り入れる者は、知覚とアイデアの結合の中に「世界プロセス」の一端を見ることになります。

そのような人は、カント主義を克服しつつあります。それと同時に、西洋の発展の中で生じ、唯名論を生み出し、13世紀のスコラ学において多くの光を投げかけながらも、最終的には知覚とアイデア世界の分裂を前にして無力であったあの「問い」に対し、ついには決着をつける段階に立っているのです。

この「個性性」の問題には、いまや倫理（エチカ）の領域において肉薄することになります。それゆえに、私の『自由の哲学』は「現実の哲学（実在の哲学）」となりました。認識が単なる形式的な行為ではなく、認識それ自体が「現実のプロセス」であるからこそ、倫理的・道徳的な行為は、この生成のなかで個体ガリアルなプロセスとして体験するもの——すなわち「直観」としての「道徳的ファンタジー（想像力）」——の流露として立ち現れるのです。

そして、私の『自由の哲学』の第二部で詳述した「倫理的個体主義」が生まれます。これは——『自由の哲学』の中では（あえて）明言してはいませんが——実のところ、人間の中にある「キリスト・衝動」の上に築かれているものです。それは、人間が通常の思考を、私の『自由の哲学』で「純粋思考」と呼んだものへと変容させることによって勝ち取る「自由」の上に築かれています。この純粋思考は霊的世界へと上昇し、道徳的行為の推進力を霊的世界から産み落とします。本来は人間の身体性に結びついている「愛の衝動」を、霊化（スピリチュアル化）することによって産み落とすのです。

こうして、道徳的アイデアが道徳的ファンタジーを通じて霊的世界から借り受けられるとき、それらは自らの力（意志）を現し、「霊的な愛の力」となるのです。

それゆえ、カントの俗物的な（Philister- prinzip）原理、すなわち「義務よ！ お前という高貴な名は、阿諛（あゆ）を寄せつけず、ただ厳格な服従のみを要求する」という原理に対して——これにはかつてシラーも反抗しましたが——、『自由の哲学』は「変容した自我」を対置しなければなりません。この自我は、自らを霊性の圏域へと高め、その高みにおいて「徳」を愛し始めます。そして、自らの個性性の奥底から徳を愛するがゆえに、徳を実践するのです。

こうして、カントにとっては単なる信仰の内容に留まっていたものが、リアルな（現実の）世界の内容として立ち現れました。カントにとって認識とは形式的なものですが、『自由の哲学』にとってそれはリアルなもの、すなわち、実際にそこで生じている「現実のプロセス」なのです。

したがって、高次の道徳というものの、この認識を通じて一つのリアリティ（現実）へと結びつきます。しかし、ヴァインデルバントやリッケルトのような価値哲学者たちは、道徳的に価値あるものがいかにして世界の中に根を下ろしているかという点に気づかなかったため、このリアリティには決して到達できません。当然

ながら、認識の過程を「現実の過程」として見なさない人々は、結局のところ、道徳を「存在の世界」の中に繋ぎ止めることもできませんし、いかなる「現実の哲学」にも到達することはできないのです。

西洋哲学の発展の全歩みの中から、ここで行われている精神科学の哲学的な基礎が引き出されました。私は今日、あのシトー会修道士がかつて語ったことが決して間違いではなかったということを、皆様に示そうと試みました。すなわち、精神科学を通じて盛期スコラ学の「実在論的要素」を私たちの自然科学の時代へと導入し、人間の魂を変容させること、そして思考生活においても人間の魂を真に「キリスト・衝動」で満たすことを、いかに真摯に追求してきたかを示そうとしたのです。

認識生活は、世界生成における「現実の要因（ファクター）」となりました。拙著『ゲーテ的世界観』で述べた通り、それは人間の意識という舞台の上でのみ遂行されるものです。しかし、人間の意識という舞台で遂行されるその事柄は、同時に「世界のプロセス（世界事件）」であり、世界の中の出来事なのです。そして、それこそが、世界を、そして世界の中にある私たち自身を、前方へと推し進める出来事なのです。

そこで認識の問題は、まったく別の姿をとるようになります。私たちが自らの中で霊的・魂的に体験する事柄が、現実的に私たち自身を発展させる要因（ファクター）となるのです。そこでは、私たちは「認識」と呼ぶものから生み出された存在となります。

磁気が自由な鉄粉に作用して、私たちがよく知るあの（磁力線の）図形を生み出すように、私たちの中で認識として映し出されるものも、私たちに作用を及ぼします。それは同時に、私たちの「形成原理（Gestaltungsprinzip,）」として働き、そのとき私たちは、自らの中にある不滅のもの、永遠なるものを同時に認識するのです。もはや私たちは、認識の問題を単なる形式的なやり方で提示することはありません。

これまで認識の問題はどのように立てられてきたでしょうか。カント主義に倣い、認識の問題は常に次のように立てられてきました。「人間はいかにして、この内面世界の中に外部世界の『写し（模写）』を見出すに至るのか？」と。

しかし、認識というものは、そもそも外部世界の写しを作るためにあるのではなく、私たち自身を発展させるためにあるのです。外部世界を写し取るとするのは、付随的なプロセスに過ぎません。私たちは、この付随的なプロセスにおいて、かつて誕生の際に自ら切り離してしまったものを、再び外部世界の中で合流させているのです。

現代の認識問題（の誤り）を例えるなら、小麦などの農作物を持っている人が、小麦の成長原理の本質を調べようとする際に、その小麦の「栄養価（食糧としての効果）」を調査するようなものです。もちろん食品化学者になることはできますが、根から穂へと作用し、さらに次へと繋がっていく小麦の生命の本質は、食品化学では認識されません。食品化学は、小麦という植物の中にある一直線の成長の流れに、後から付け加わった「何か」を論じているに過ぎないからです。

同じように、私たちの中にも精神的生活の成長の流れがあります。それは植物が根から茎、葉、花、そして実へと成長し、そこから再び種へと戻っていくように、私たちの本質に関わり、私たちを力づけるものです。私たちがその植物を「食べる」ということが、植物の成長の本質を説明する際に何の役割も果たさないと同様に、私たちの中で成長衝動として生きているものの「認識価値（Erkenntniswerte）」を問うことは、認識論の基礎であってはなりません。むしろ、私たちが外的な生活において「認識」と呼んでいるものは、人間存在の中にある「イデア的なもの」が働いた結果生じる「副次的効果（Nebeneffekt）」であるということが明らかにならなければならないのです。

そこで初めて、私たちは「イデア的なもの」の正体（リアルな姿）に辿り着きます。それは私たちの中で働いているのです。誤った唯名論やカント主義が生まれたのは、小麦の本質を食品化学の視点から問うのと同じやり方で、認識の問題を立ててしまったからにはほかならないのです。

ですから、次のように言えます。現代においてトミズム（トマス哲学）が何であり得るのか、中世におけるその最も重要な核心から何が芽生え得るのかに気づくとき、20世紀におけるその姿が「精神科学」として萌芽しているのが見えてきます。トミズムは精神科学として再びそこに存在しているのです。

このことは、次のような問いにも光を投げかけます。「現代哲学に対し、トマス・アクィナスへと立ち返るべきだ、トマスが13世紀に書いたものを（せいぜい幾つかの批判的解説を加える程度で）学ぶべきだ、と主張することは、一体どのような意味を持つのか？」という問いです。

ここに、盛期スコラ学から始まる発展の流れに誠実かつ真摯に身を投じることの意味と、13世紀以降のヨーロッパ人類の発展に起きたすべてを無視して、ただ13世紀へと逆戻りすることの意味との違いが見て取れます。後者こそが、1879年の回勅（Enzyklika）『アエテルニ・パトリス（Aeterni patris）』によって、カトリック聖職者に対しトマス・アクィナスを教会の公認哲学と見なすよう指示した際に起きたことです。

私はここで「トミズムはどこにあるのか？」という問題を論じるつもりはありません。というのも、その問いを論じることは、次のように問うことと同じだからです。「いま目の前にあるバラを最もよく観察するには、花を無視して土を掘り起こし、根っこだけを見ればよいのか。それとも、根からすでに何かが生じていることを無視せず、その根から生じたものすべてに目を向けるべきなのか？」と。

さあ、これらすべてを、皆様ご自身で思い描いてみてください。私たちは、13世紀当時のままのトミズムを再興しようとする動きと並んで、ヨーロッパ世界の発展を誠実に担おうとする動きが、私たちの間でせめぎ合っているのを体験しています。それに対し、私たちはこう問うべきでしょう。「現代において、トミズムはどこに生きているのか？」と。

ただ次のように問いを立ててみればよいのです。トマス・アクィナス自身は、当時自らの前にあったもの、すなわち「啓示の内容」に対していかなる態度をとったのか。彼はそれとの関係を築こうと努めたのです。そして今、私たちは「自然という啓示の内容」との関係を築く必要に迫られています。そこでは、教条主義（ドグマティズム）に留まっているわけにはいきません。私がすでに前世紀の80年代に書いたように、一方の「啓示のドグマ」と同様に、もう一方の「経験のドグマ」も克服されなければならないのです。

そこでは実際に、人間の霊的・魂的な内容へ、すなわち「キリスト・原理」による変容を受け入れた「イデアの世界」へと立ち戻らねばなりません。私たちの中にあるキリスト、すなわち私たちのイデアの世界の中にあるキリストを通じて、再び霊的世界を見出すために。イデアの世界を、ただ「（楽園からの）墮落」した状態のままにしておいてよいのでしょうか。イデアの世界こそ、救済に与（あずか）るべきではないのでしょうか。

13世紀には、まだイデアの世界の中にキリストによる救済の原理を見出すことはできませんでした。それゆえ、イデアは啓示の世界に対置されたのです。人類が未来へと向かう進歩とは、単に外部の世界のために救済の原理が見出されることなく、「人間の理性」のために救済の原理が見出されることでなければなりません。救済されていない人間の理性だけでは、霊的世界へと昇ることはできません。しかし、キリストとの真の関係を持つ「救済された人間の理性」は、霊的世界へと分け入っていくのです。

この視点から霊的世界へと分け入ることこそが、20世紀のキリスト教であり、人間の思考や魂の営みの最も深い繊維にまで浸透するほどに力強いキリスト教なのです。これは汎神論（Pantheismus）ではありません

んし、今日中傷されているような類のものでもありません。これこそが、キリスト教の真髄（真剣さ）なのです。トマス・アクィナスの哲学を考察することを通じて——たとえその考察がある面で抽象的な領域に迷い込まざるを得なかったとしても——、精神科学がいかに西洋の諸問題に真摯に取り組んでいるか、いかに精神科学が常に現代という土壌に立とうとしているか、そして、どのような批判を浴びようとも精神科学はそれ以外の場所に立つことはできないのだということを、見て取っていただけるのではないのでしょうか。

ご列席の皆様、私は今、いかに多くの不実な事柄が（私たちの周囲に）飛び交っているかを知っています。あるいは、次のように言われることもあるかもしれません。「ああ、あの男はこれまで何度も皮を剥いてきた（変節してきた）。情勢が怪しくなってきたから、今度はトミズムにまで擦り寄っているのか」と。……さて、大昔の特定の信仰においては、司祭たちも「蛇」と呼ばれていました。蛇は脱皮するものです。ですから、今日攻撃してくる側の方こそ「脱皮」というものを理解できるはずなのですが、皆さんが私の著作の中に見出される事柄に対して（変節だという）非難を浴びせるのは、全くの偽りです。なぜなら私は今日、精神科学の哲学的に忠実な基礎付けが、まさに私の最初期の著作の中に既にあるということをお示したからです。

まあ、脱皮云々はさておき——現在繰り広げられている論争の語気から察するに、あの方たちは「脱皮」というものを全く理解していないようです。だからこそ彼らはあんなにたくさんの皮を（溜め込んで）被っており、あのような「分からず屋（厚皮動物）」になってしまったのでしょう。しかし、少なくともこの数日間に私がお話したことの「語気」については、私たちが精神科学への攻撃として経験している事柄に対する、一つの応答（挑戦）であったと言えるかもしれません。

ここで、二つの事実に触れておきたいと思います。

1908年、私はシュトゥットガルトで西洋の哲学の発展について講演を行いました。その際、私のトミズム（トマス哲学）に関する論説がカトリック聖職者の方々の不興を買うかもしれないなどは、全く考える必要がありませんでした。なぜなら、私は当時すでにトミズムを正当に評価しており、その功績として強調すべきあらゆる点を、新トミズム主義者（Neuthomisten）のクロイトゲン（Kleutgen）らよりもはるかに明確な言葉で称賛していたからです。それゆえ、カトリック教会側から私のトミズム賛辞が疎まれるなどとは思っても寄らず、私はこう述べたのです。「スコラ学を否定的に語るなら、いわゆる自由思想家たちから異端視される危険はありません。しかし、客観的に語るなら、誤解される可能性が高くなります。なぜなら今日、実証的で、かつ最も不寛容な教会運動の内部において、トミズムがしばしば哲学的に全く誤った形で（自らの正当化の）支えにされているからです」。つまり私が当時恐れていたのは、トミズムを称賛することによって教会側から攻撃されることではなく、むしろ「自由思想家」を自称する人々から攻撃されることだったのです。

しかし事態は逆転しました。そして人々は「まず被害を受けたのは自分たちのほうだ」と言うでしょう。最近では、19世紀から20世紀の変わり目に書かれた私の著書も引き合いに出されており、その中にはエルンスト・ヘッケルに献辞を捧げた本（『19世紀の世界観と人生観』）も含まれています。私は当時その本の中で、今日の思考がいかに鋭敏さや論理性を欠いているかを指摘し、次いで新スコラ学がいかにトミズムの厳格な論理性を抛り所にしようとしたかについて、172ページに次のように記しました。

「これらの思想家たちは、アイデアの世界を粗野で感覚的な形へと具体化させることなく、真にその世界の中で活動することができた」。私はスコラ学者についてそのように語り、さらに当時スコラ学の研究を再開していたカトリックの思想家たちについてもこう述べました。

「今日、この思考の芸術を再興しようと努めているカトリックの思想家たちは、その点において十分に注目に値する。彼らの一人であるイエズス会士ヨセフ・クロイトゲン（Joseph Kleutgen）がその著書『古代

の哲学（Die Philosophie der Vorzeit）』（Innsbruck 1878）の中で述べていることは、常に有効であり続けるだろう。〈私たちが今しがた繰り返した、私たちの認識に関する様々な教説の基礎には、二つの命題がある。第一は、私たちの理性が……〉」等々。

ご覧の通り、たとえイエズス会士のヨセフ・クロイトゲンであっても、彼が功績を挙げたのであれば、ヘッケルに捧げられた本の中でさえそれは認められているのです。真実を明らかにするために指摘すべき事柄が、否定されたことは一度もありません。それなのに、あの本がヘッケルに捧げられたという事実を（本の内容に基づき正当化されているにもかかわらず）持ち出す人々は、なぜ同じ場所でイエズス会士クロイトゲンの正当な評価がなされていることには触れないのでしょうか。

ところがその結果、当時は「私は正体を隠したイエズス会士だ」と言われました。ご覧なさい、当時は隠れイエズス会士。そして今、数多くの文書や攻撃記事の中では、私は「ユダヤ人」だと書かれています。最後にこのことに触れたのは、今回のトミズムに関する考察の根底にある、私の最も内なる衝動がどのようなものであるかに、一つの細やかな光を当てたかったからです。いずれにせよ、今回の私の考察から「トミズムを貶めるために語られた」という結論を導き出せる人はいないはずです。むしろ、誰もがその反対の結論を得るだろうと私は信じています。

今回の考察は、13世紀の西洋における盛期スコラ学が、ヨーロッパの精神的発展の「頂点」であったことを証明するために語られました。そして、現代という時代こそ、このヨーロッパ精神の頂点を持つ比類なき本質を深く究明すべきあらゆる理由があるということを示すためです。私たちはそのような究明から、無限に多くを学ぶことができます。何よりも、私たちが最も切実に必要としていること、すなわち「自らのアイデア（思想）生活を深めること」について学ぶことができるのです。それによって、あらゆる唯名論を克服し、アイデアをキリスト化することを通じて、キリスト教を再発見するためです。霊的な存在へと分け入っていくキリスト教を。人間は本来、その霊的存在から生じたはずなのです。なぜなら、自分自身に対して完全に誠実で正直であるならば、自らの霊的な起源を自覚すること以上に、人間を満足させるものなど他に存在しないからです。