

## 摂理と天球の魂

——トマス・アクィナス『天界論』註解と  
ギリシア・アラビアの註解者たち——

アダム・タカハシ

### 1 序 論

トマス・アクィナスの『天界論』註解』(*Sententia super librum De caelo et mundo*) (以下では、単にDCと略)は、彼の最晩年の作品の一つであり、この神学者の学識の深さを示す著作であると考えられてきた<sup>1)</sup>。この著作にかんして本稿で論じるのは、DCのなかでトマスが先行するアリストテレス主義者たちの著作をどのように活用しながら、自身の議論を展開したのかという点である。近年の中世哲学史研究では、様々な主題をめぐってギリシア・アラビアのアリストテレス主義者たちの著作の影響が論じられつつある<sup>2)</sup>。なぜなら、アリストテレス自身の思想と後世のアリストテレス主義者たちが展開した主張との間にしばしば大きな隔たりが見られ、この間の変容を正確に跡づけられないかぎり盛期

1) 使用したDCのテキストは、*In Aristotelis libros De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum expositio*, ed. R. M. Spiazzi (Rome, 1952)。代表的研究としてはJ. A. Weisheipl, "The Commentary of St. Thomas on the *De caelo* of Aristotle," in his *Nature and Motion in the Middle Ages*, ed. W. C. Carroll (Washington, DC, 1985), pp. 177-201; T. Litt, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin* (Louvain, 1963); 小林剛『トマス・アクィナスの天体論：仮説と不可滅性』(京都大学博士論文, 2003年)。なおトマスが参照したギリシア語・アラビア語テキストを本稿中で引用する際は、彼が依拠したことを重視し、ラテン語訳を原則として用いる。

2) 紙幅の都合から個々の論文を挙げることはしないが、D. N. Hasse, A. Bertolacci, R. Taylor, G. Galluzzo, J.-B. Brenet, C. Cerami などによる近年の研究を参照せよ。

中世以降の思想がどのように出来たのかも十分に把握しえないからである<sup>3)</sup>。

DCで展開される議論と先行するアリストテレス主義者との連関を考えるうえで、本稿では「神的摂理」にかんする議論に特に注目する<sup>4)</sup>。神的摂理とは、神あるいは神々がこの世界の現象を予見することを字義的には指すが、そこから転じて神的なものによるこの世界の秩序付けや統治も意味するようになった。注意すべきことは、この主題をアリストテレス的伝統から見た場合、アリストテレス本人に帰せられてきた立場と後世の註解者たちの主張との間には大きな違いがあることだ<sup>5)</sup>。アリストテレスには自然界を対象とする摂理の理論が存在しないという評価が歴史的に繰り返された。その原因は、後述するように、彼が『形而上学』で述べた「不動の動者」の教説にある。「神」とも称される「不動の動者」は、定義上、他者へと能動的にはたらきかけることがない。それゆえ、この哲学者の神は自然界に摂理を及ぼさないものだと考えられるようになったのである。

他学派や神学者からの批判に対抗して、後世のアリストテレス主義者たちは「不動の動者」以外に力点を置いた摂理論を説いた。その際に重要な典拠となったのがアリストテレスの『天界論』であった。実際、古代のアリストテレス註解者のうちで最も重要なアフロディシアスのアレクサンドロス、そして十二世紀アラビアの哲学者アヴェロエス(イブン・ルシュド)は『天界論』に対する註解のなかで、自然界を包括する神的摂理の実在性を主張した<sup>6)</sup>。

本論文の主なる問いは、トマスも『天界論』を註解するにあたり、ア

3) アリストテレス哲学の変容に関する古典的研究として、R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence* (Ithaca, NY, 1990)。

4) 中世の神的摂理論にかんする最新の研究として、M. Posti, *Medieval Theories of Divine Providence, 1250-1350* (Leiden, 2020)。

5) アリストテレス以後の神的摂理の教説については、第一に次の文献を参照せよ。R. W. Sharples, "Aristotelian Theology after Aristotle," in D. Frede and A. Laks (eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath* (Leiden, 2002), pp. 1-40。

6) アレクサンドロスについては、R. W. Sharples, "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation," in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Berlin, 1987), II, 36-2, pp. 1176-1243。アヴェロエスについては、G. Endress and J. A. Aertsen (eds.), *Averroes and the Aristotelian Tradition* (Leiden, 1999); R. Glasner, *Averroes' Physics: A Turning Point in Medieval Natural Philosophy* (Oxford, 2009)。

アレクサンドロスやアヴェロエスと同様に、自然界にたいする神的摂理の实在性を哲学の枠内で主張したのかどうかという問題である。また、本稿では同時に、この摂理論とも密接に関連するもう一つの宇宙論的観念、すなわち「天球の魂」にたいするトマスの立場も考察される<sup>7)</sup>。その二つが関連するのは、これも後述するように、アレクサンドロスとアヴェロエスが、この自然界にたいする摂理の直接的主体を——他者を配慮しない「不動の動者」ではなく——天球、特に天球の魂に求めたからである。従来、天球の魂の観念は天球の動者の観点から研究されてきたが、それは摂理論との関係からも検討される必要があるのである。

本論に入る前に、解釈上の視座について補足的説明を行いたい。近年の哲学史家たちはトマスのアリストテレス註解を、この神学者自身が大筋として同意する思想を表現したものと捉える傾向にある<sup>8)</sup>。この分野の研究を牽引するガルツォは、彼自身が研究対象とするトマスの『「形而上学」註解』を「強固にアリストテレス的」(robustly Aristotelian)な作品だと評した<sup>9)</sup>。実際、本稿で取り上げる DC でも、ガルツォの視座は有効であるように思われる。ただし、「強固にアリストテレス的」な一般の傾向があることは、DC で示される立場がアリストテレス自身のものとは完全に同一であることを全く意味しない。本稿では、トマスが「哲学者」の本来の議論に忠実でありながらも、結果的にそこから逸脱したとき、先行するアリストテレス註解者たちの立場がどのように影響を与えたのかを論じる。

次の第二節では、まずトマスの議論を理解するための前提として、アレクサンドロスとアヴェロエスによる神的摂理と天球の魂にかんする議論を簡潔にまとめる(ただし、アレクサンドロスの『「天界論」註解』は現存しないが、もう一人の古代の註解者であったシンプリキオスの著作を通し

7) 天球の魂の観念の概説としては、H. A. Wolfson, "The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler," in his *Studies in the History of Philosophy and Religion*, 2 vols. (Cambridge, MA, 1973-7), I, pp. 22-59.

8) 代表的には、G. Galluzzo, "Aquinas's Commentary on the *Metaphysics*," in F. Amerini and G. Galluzzo (eds.), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics* (Leiden, 2013), pp. 209-54.

9) Galluzzo, "Aquinas's Commentary on the *Metaphysics*," p. 211.

て、私たちはアレクサンドロスの教説も知ることができる)。第三節および第四節では、それぞれ天球の魂と神的摂理について、DC の中でどのような議論が行われているかを検討する。

## 2 神的摂理と天球の魂

### ——アフロディシアスのアレクサンドロスとアヴェロエス

古代から近世まで、アリストテレスには神的摂理の教説が欠落しているという批判が繰り返された<sup>10)</sup>。この批判の根拠となったのは『形而上学』における「不動の動者」の教説である<sup>11)</sup>。『形而上学』第十二巻にて「実体」の種類が論じられ、そのなかで何ものによっても動かされない可知の実体が存在すると述べられている。この「不動の実体」は、最終的に「神」とも称されるが、それをアリストテレスは天球の動者と規定した。だが、この動者は自ら動くことはないので、この自然世界に自らは関与しない、すなわちこの世界へと摂理を及ぼすものではないと考えられるようになったのである。

摂理論の欠落という批判に直面する中で、アレクサンドロスはアリストテレス哲学の枠組みに従いながらも、「不動の動者」とは異なる主体に力点を置くことで代替となる理論を展開した<sup>12)</sup>。最も重要な点は自然界に摂理を及ぼす主体を、彼が「天球」に求めたことである。アレクサンドロス研究の大家であったシャープルズの言葉を引用すれば、この古代ギリシアの註解者にとって「月下界は天体の摂理の対象」であっ

10) この節での議論は、既に別の論文で論じたことを、トマスの立場を明確化するためにまとめ直したものである。紙幅の都合上、説明及び注も最小限としているので、より詳しくは下記の論考を参照せよ。アダム・タカハシ「自然世界に秩序を与えるのは何ものか」『西洋中世研究』第 11 号, 2009 年, 111-124 頁; Id., "Albert the Great as a Reader of Averroes," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 30 (2019), pp. 625-53.

11) アリストテレスの摂理論に対する批判については、R. Sorabji (ed.), *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: A Sourcebook (Vol. II. Physics)*, London, 2004, pp. 69-89; C. Martin, "Providence and Seventeenth-Century Attacks on Averroes," in P. Bakker (ed.), *Averroes' Natural Philosophy and Its Reception in the Latin West* (Leuven, 2015), pp. 193-212.

12) アレクサンドロスの摂理論については、R. Sharples, "Aristotelian Theology after Aristotle"; Id., "Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems," *Classical Quarterly*, 32 (1982), pp. 198-211; *Alexandre d'Aphrodise: Traité de la providence* ed. and trans. P. Thillet (Lagrasse, 2003).

た<sup>13)</sup>。さらに、この摂理論は、もう一つ重要な宇宙論的観念とも関連していた。それは天球が生きている、すなわち魂を有しているという思想である。アレクサンドロスは、天球が魂を有しており、そしてこの自然界の動物よりも優れた最善の生命体であると考えていた<sup>14)</sup>。それゆえに、天球は叡智的な存在者として、この自然界を能動的に配慮することも可能となるのである。

次節以降で具体的なテキストを見るように、天球を中心とした神的摂理、および天球の魂という思想は、その双方ともに『天界論』のなかで示唆されていることである。だが、それらはアリストテレス自身によっては明示的テーマとして語られたものではなかった。アレクサンドロスは、示唆されている事柄をより明確な思想へと具現化することで、後世の解釈者たちが準拠できる理論的な枠組みを構築したのである。

アレクサンドロスが展開した上記の教説を、アリストテレス解釈の中核へと組みこみながら註解書を残したのがアヴェロエスであった。彼は『「形而上学」提要』のなかで、摂理は「天体の運動と、この世に生じるものそれぞれの存在と、その存続との一致が考察されたならば明らかである」と述べた<sup>15)</sup>。また、次節でも触れるように『天界論』第二巻第三章に対する註解では、神的な天球による自然現象の生起に対する「配慮」(sollicitudo)も語られる。さらに、アヴェロエスの思想のなかで、天球の魂の観念が重要な位置を占めていたことは疑問の余地がない。彼は『自然学』、『天界論』、そして『形而上学』を註解する中で、この観念を繰り返しかえし詳述した<sup>16)</sup>。彼によれば、天球が有する魂は、端的には知性であり、それに加えて運動する力としての欲求を機能として備えて

13) Sharples, "Aristotelian Theology after Aristotle," p. 35.

14) アレクサンドロスにおける天球の魂の観念については、R. Sharples, "The Unmoved Mover and the Motion of the Heavens in Alexander of Aphrodisias," *Apeiron*, 17 (1983), pp. 62-6.

15) Averroes, *Epitome of Metaphysics* (Giunta, VIII), f. 395CD: "Et hoc apparet, si consideretur convenientia motuum caelestium corporum cum esse cuiuslibet rei, quae hic generatur, et eius conservatione, et hoc evidentius apparet in sole, deinde in luna." アヴェロエスの摂理論については、R. C. Taylor, "Providence in Averroes," in P. d'Hoine and G. Van Riel (eds.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought: Studies in Honour of Carlos Steel* (Leuven, 2014), pp. 455-72 も参照せよ。

16) アヴェロエスにおける天球の魂の観念については、Takahashi, "Albert the Great as a Reader of Averroes."

いるという。

### 3 天球の魂——『天界論』第二巻第二章・同巻第十二章

では、十三世紀に『天界論』と対面したトマスも先行するアリストテレス主義者たちと同様に、神的摂理と天球の魂に関する議論を DC の中で展開したのだろうか。以下で検討するのは、それらの問題である。本節では天球の魂の問題を、次節で神的摂理の論点を検討する。

アリストテレスの『天界論』には、天球が魂を有するという見解を後世の思想家たちが考えるきっかけとなった二つの章がある。第二巻第二章と同巻第十二章である。この節では、これらの章に対するトマスの註解を分析する。

一方の『天界論』第二巻第二章で、アリストテレスは上下・左右という空間的な位置の天界への適用可能性について論じている。彼にとって、上下・左右の位置は、火と空気は「上」へ自然に向かい、水と土は「下」に向かうように、事物の運動の向きや終着点(目的)を意味していた。四元素は一つの位置へしか運動しないが、複数の位置への運動を有する事物がこの世に存在する。後者は魂を有する動物である。それゆえ、複数の空間的位置が或る事物に備わっているかどうかという問いは、その事物が動物なのかどうかという問いと関連するのである。彼は次のように述べる。

天が生きていて動きの始原をもつことはすでにわれわれの規定したところであるから、天が上と下と右と左を持つことは明らかである<sup>17)</sup>。

ここでアリストテレスは天が「生きている」(ἐμψυχος)と主張している。この「生きている」と訳したギリシア語は「魂」という言葉から派生したものだが、アリストテレス自身は魂そのものの本性がどのようなものかについては、さらなる説明を加えなかった。

17) 『天界論』第二巻第二章(285a29-31)。なお、本稿における『天界について』および『生成消滅論』からの引用に際しては、アリストテレス『天界について/生成と消滅について』(山田道夫・金山弥平訳、岩波書店、2013年)を用いた。

では、上記の部分にたいするトマスの解釈を見ることにしよう。関連するのは DC の第二巻第三講である。上下・左右の空間的位置を天界に適用可能かどうかという問いに対して、トマスは端的に同意を示す。彼の議論が本格化するの、むしろその同意のあとである。彼は、天球が有している魂とは何かというアリストテレス自身は提起しなかった問題を論じる。そこで彼は古代ギリシアの有力な註解者の一人であったシンプリキオスの見解に言及する。シンプリキオスの『天界論』に対する註解書は、アラビア世界では知られていなかったが、メルベケのギョームによって十三世紀に翻訳され、トマスによって参照されることになった<sup>18)</sup>。ワイシャイプルも述べるように、このシンプリキオスの註解が、アヴェロエスの『「天界論」大註解』と並び、トマスにとって『天界論』を理解するための最重要な資料であった<sup>19)</sup>。

シンプリキオスによれば、アリストテレスは天球が魂を有していると肯定したという。そして、トマスも依拠しえたラテン語訳によれば、シンプリキオスはこの魂を「理性的魂」(anima rationalis) であると規定した<sup>20)</sup>。この解釈に明確に言及しながら、トマスも天の魂は「理性的魂」であると主張する<sup>21)</sup>。ただし、彼はそれのみで議論を終えるのではなく、さらに次のように述べる。

……アリストテレスは『形而上学』第十二巻で、全き不動の第一の動者が、欲求と知性の対象として天を動かすと述べている。したがって、彼の意見によれば、天はその魂によって欲求し、知性認識することになる<sup>22)</sup>。

18) シンプリキオスについては、I. Hadot (ed.), *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie* (Berlin, 1997). 彼の『「天界論」註解』のラテン語訳テキストについては、下記のものを使用した。*Simplicii philosophi acutissimi commentaria in quatuor libros de celo Aristotelis* (Venice, 1540 = <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k992345r>). 引用では、*In de Caelo* と記す。

19) Weisheipl, "The Commentary of St. Thomas on the *De caelo*," p. 177. シンプリキオスの *In de Caelo* の西欧における受容については、F. Bossier, "Traductions latines et influences du Commentaire in *De caelo* en Occident (XIIIe-XIVe.s.)," in Hadot (ed.), *Simplicius*, pp. 289-325.

20) Simplicius, *In de Caelo*, II, comm. 5, f. 61ra.

21) DC, II, lectio 3, p. 156.

22) DC, II, lectio 3, p. 156: "... Aristoteles in XII *Metaphys.* dicit, quod primum movens, quod est omnino immobile, movet caelum sicut desideratum et intellectum: et sic sequitur quod secundum opinionem eius, caelum est secundum suam animam appetens et intelligens."

ここで注視したいのは『形而上学』への言及である。『形而上学』第十二巻で展開されるのは、上段でも触れたように「不動の動者」の教説である。たしかにアリストテレスは、不動の動者が天球を動かす仕組みを精神のはたらきになぞらえている箇所がある (*Meta.*, XII.7, 1072a)。だが、天球そのものに魂があるとアリストテレスは明言しなかった。

では、なぜトマスはアリストテレスが明示的には論じていないにもかかわらず、このような見解を『天界論』の文脈で紹介したのだろうか。シンプリキオスの『「天界論」註解』に依拠していたことを考えれば、ここでもそれが資料であった可能性が高いように思われる。たしかに、シンプリキオスは当該の註解書で、『形而上学』第十二巻への言及を幾度か行う。だが、それらの箇所を確認したかぎりでは、シンプリキオスがアリストテレスの『形而上学』を明示的根拠として天球の魂について論じている箇所は見当たらない。

そうであれば、シンプリキオス以外が典拠であった可能性を探るべきであろう。著作の時系列を整理すると、トマスは『天界論』に取りかかる前に『形而上学』を註解していた<sup>23)</sup>。実際、『「形而上学」註解』(*Sententia super Metaphysicam*) において、トマス自身が「天は知性認識し、欲求する魂によって生きていると措定される」と述べている<sup>24)</sup>。では、なぜ彼は『形而上学』の註解において、このような主張を展開したのだろうか。その点で重要になるのが、彼がアリストテレスの著作を解釈する際に最も基本的な典拠としていた註解書、すなわちアヴェロエスの『「形而上学」大註解』からの影響である。この註解書でアヴェロエスは次のように論じている。

このことから、次のことが明らかである。すなわち、これらの [天] 体は、生きており、魂の能力としてそれらは知性と、運動を引き起こす欲求の力のみを保持している<sup>25)</sup>。

23) J. -P. トレル『トマス・アクィナス 人と著作』(保井亮人訳, 知泉書館, 2018 年), 399 頁。

24) Aquinas, *Sententia super Metaphysicam (In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio)*, ed. M.-R. Cathala, Rome, 1971, lectio 8, p. 593: "caelum ponitur animatum anima intelligente et desiderante."

25) Averroes, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* (Venice, 1562-74; repr.

アヴェロエスは天球が魂を有しており、その能力として知性と欲求とがあると主張している。これはトマスの文言と正確に対応しており、そのことは DC を書き始める前にすでに彼がアヴェロエスから天の魂にかんする解釈を学んでいたことを示している。

では、もう一つの関連箇所である『天界論』第二卷第十二章の解釈へと目を転じよう。その箇所では星々や惑星の動きの多様性の原因が論じられている。アリストテレスは、天界が種類の物体から構成されているにもかかわらず、星々の運動が一様ではない理由を説明する必要があった。

われわれは星々についてそれらをたんに物体として、すなわち相互の秩序はもってはいないが、生命は全然もっていない物質単位として考えているのだが、しかしそれらは行為と生命を分けもつものと見なさなければならない<sup>26)</sup>。

アリストテレスによれば、星々には生命が宿っており、自らが行動を起こすことができるので、これらの天体は複数の動きをするというのである。

トマスは DC の第二卷第十八講のなかで、この箇所に次のような説明をしている。

しかし、先に述べた疑問を解決するためには、これらの [星々] について次のような見方をしなければならない。すなわち、これらの [星々] はすべて生命だけでなく行為も共有している。目的のために行動する理性的魂を有している<sup>27)</sup>。

アリストテレスに従って、トマスは星々が生命と行為とを有している

Frankfurt, 1962), VIII, f. 318H: "Et ex hoc quidem apparet bene haec corpora esse animata, et quod non habent de virtutibus animae nisi intellectum et virtutem desiderativam quae movet in loco."

26) 『天界論』第二卷第十二章 (292a18-21)。

27) DC, II, lectio 18, p. 231: "Sed ad hoc quod praedicta dubitatio solvatur, oportet opinionem habere de eis quod participant non solum vitam quamcumque, sed etiam actionem; quod est proprium habentium animam rationalem, quae agunt propter finem...."

ことを認める。さらに彼はこの生命の本質について説明を加え、天球の有する理性的魂の存在に言及する。ここで彼はシンプリキオスの名前を挙げずに、後者の下記の解釈を反復していると思われる。

だが、それら理性的魂を有する生きている [星々について]、それらが行為と能動的な生命とに与っていると推論しなければならない<sup>28)</sup>。

星々の生命と行為を語る際に、シンプリキオスは天球が有する理性的魂に言及している。アヴェロエスの註解では「理性的魂」という表現は見られないので、この章に関するトマスの典拠はシンプリキオスの註解であったと考えるべきだろう。以上の考察から、トマスが少なくとも天球の魂の問題については、シンプリキオスとアヴェロエスの解釈を忠実に踏まえながら自身の見解を示していたことが明らかとなった<sup>29)</sup>。

#### 4 神的摂理 —— 『天界論』第二卷第三章・同卷第九章

次に神的摂理の論点に移ることにしよう。『天界論』に議論を限定したとき、関連するのはこの第二卷第三章と同卷第九章である。まず『天界論』第二卷第三章でアリストテレスは、星々が複数の運動を行う理由を論じている。そこで彼は天の運動の「目的」に言及する。彼によれば、天の運動の目的は月下の事物の生成および消滅であるという (II.3, 286b6-7)。なぜ彼はそのような説明を行ったのだろうか。彼は天の運動の目的を論じる際に、天体を「神的な物体」と記した上で、そのはたらきとして天界の運動を語っている (II.3, 286a9-12)。つまり、〈神〉としての天体が月下の生成消滅を意図して複数の円運動をおこなっていると彼が主張していたと読むことができるのである。

28) Simplicius, *In de Caelo*, II, comm. 42, f. 77vb: "Oportet autem ut de animatis ipsis ratiocinari rationalem animam habentibus, ut actione et vita activa participant."

29) アヴィセンナは *Metaphysica* で天球の動者を「近接因」と「遠隔因」へと分け、前者を天球の「魂」、後者を「知性」と捉えた。アキナスは初期の「命題集」註解では、そのアヴィセンナの見解を踏襲するが、DC ではそのような区別に関連した議論は見られない。DC とアヴィセンナの議論との関連については、Wolfson, "The Problem of the Souls of the Spheres," esp. p. 49.

実際、アレクサンドロスは、まさに『天界論』第二卷第三章を神的摂理との関連で解釈していたことを、シンプリキオスは報告している。彼によれば、アレクサンドロスが「[天体の運動の] 違いは、神的な布置あるいは秩序づけにしたがって割り当てられる」ものと考えべきだと論じたという<sup>30)</sup>。またアレクサンドロスの『摂理について』等の著作に影響を受けたアヴェロエスも『天界論』大註解の中で、星々の運動の複数性を摂理的な「配慮」(sollicitudo)として解釈している<sup>31)</sup>。

では、この箇所に対するトマスの見解はどうだろうか。問題となるのはDCの第二卷第四講である。何よりも先に明確化すべきなのは、彼はこの箇所で「摂理」あるいは「配慮」という言葉を全く用いていないことだ。ただし、天が自然に因果的影響を与えていること自体は彼も認めている。その説明で彼が依拠するのは『生成消滅論』第二卷第十章の議論である<sup>32)</sup>。その箇所でアリストテレスは月下の事物の生成が複数の星々の動きの影響のもとで生じると説明しており、それは星々の影響を哲学的に正当化しようとする論者にとって有力な典拠であった<sup>33)</sup>。ただし、このような『生成消滅論』への言及は、『天界論』第二卷第三章にたいするアヴェロエスの註解でも見られる<sup>34)</sup>。

話を整理すると、『天界論』第二卷第三章に対する解釈でアレクサンドロスとアヴェロエスは神的摂理の観点から星々の運動の目的を解釈していた。この二人の解釈、少なくともシンプリキオスが紹介したアレクサンドロスの見解をトマスが認識していたことは間違いない。とすると、テキストの比較によって浮かびあがる 事実は、アリストテレス主義者たちが天界の運動を摂理の観点から理解していたことをトマスは認識していたにもかかわらず、それを意図的に無視したということである。

30) Simplicius, *In de Caelo*, II, comm. 9, f. 62va: "secundum aliquam divinam dispositionem et ordinationem assignari differentiam..."

31) Averroes, *Long Commentary on De caelo* (= *Averrois Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, ed. F. J. Carmody, Leuven, 2003), II, comm. 17, p. 298.

32) DC, II, lectio 4, p. 165: "Et hoc manifestabitur magis in sequentibus, scilicet in II *de Generatione*."

33) J. D. North, "Celestial Influence: the Major Premiss of Astrology," in P. Zambelli (ed.), *"Astrologi Hallucinati": Stars and the End of the World in Luther's Time* (Berlin, 1986), pp. 45-100.

34) Cf. Averroes, *Long Commentary on De caelo*, II, comm. 20 (ed. Carmody), p. 304:

トマスのアレクサンドロスへの依拠とそこからの離反を明確にするために、最後に『天界論』第二卷第九章の註解を見ることにしよう。この箇所は「天の音楽」とも表現できるピタゴラス的教義についてアリストテレスが語っている部分である。その教義によれば、星々や惑星が動くとき、その運動と合わせて同時に音も生じているという。アリストテレスは、そのような天の音楽の理論については否定的であった。もし星々の動きが何らかの音を奏でるとしたら、そのような音は地上に達して物を打ち砕くと考えられるからだ。トマスはDCの第二卷第十四講でこの問題を扱い、シンプリキオスがピタゴラスの教説を擁護したと述べる。その立場によると、天の音は自然の事物を保存し、生命を与えるものだと考えられる<sup>35)</sup>。だが、トマスは結果的にはシンプリキオスの見解を批判し、「これらの[説明]は真実を有しているようには思われぬ」と主張する<sup>36)</sup>。とはいえ、彼が拒否するのは天の「音楽」がこの世界に生命活動をもたらすという見解であって、星々自体がそのような役割を果たしているという点ではなかった。実際、彼も「天体、特に太陽が生命の原因である」ことは認めている<sup>37)</sup>。

この論述のなかでトマスはアレクサンドロスの摂理論へと言及するのである。

このことから理解されるのは、アレクサンドロスが指摘しているように、アリストテレスはここで、神が月下界にあるものに対する摂理を有していると感じているということだ。なぜなら、摂理は物体に何らかの力が存在する限りにおいてではなく、自然を確立する知性との関係によってのみ、自然に帰することができるからである<sup>38)</sup>。

35) DC, II, lectio 14, p. 211: "Videtur autem, ut Simplicius dicit in commento, sustineri posse Pythagorae positio contra ea quae hic Aristoteles dicit. Primo quidem quia potest dici quod soni caelestium corporum non sunt corruptivi, sed magis conservativi et vivificativi."

36) DC, II, lectio 14, p. 212.

37) DC, II, lectio 14, p. 212: "...corpora caelestia sint causa vitae, et praecipue sol..."

38) DC, II, lectio 14, p. 213: "Datur autem per hoc intelligi, sicut Alexander notat, quod Aristoteles hic sentit quod Deus habet providentiam de his quae sunt hic inferius: non enim potest naturae attribui providentia secundum quod est quaedam virtus in corporibus, sed solum per comparationem ad intellectum instituentem naturam."

ここでトマスは、アレクサンドロスに言及しながら「自然を確立する知性」が自然現象に対する摂理を有しているという主張を展開している。だが、なぜこのような摂理論を彼はここで唐突に挿入したのだろうか。まず、大前提として、アリストテレスがこの章で「自然が、まさにそうなるはずのこと……を、あらかじめ思量していたかのようである」(II.9, 291a24-25)と述べていることを踏まえる必要がある。注目すべきは、この文がラテン訳されるなかで「自然が将来のことを予見して」(*futurum providente natura*)という表現へと置き換わったことだ<sup>39)</sup>。つまり、トマスは、この箇所をアリストテレス自身が自然界における「摂理」(*providentia*)について言及している箇所だと読むことができたのである。さらに、この箇所への註解でシンプリキオスはアレクサンドロスの見解として「明らかにアリストテレスは月下の事柄の摂理を正しく認めている」と述べている<sup>40)</sup>。トマスは、第二巻第九章における「摂理」という言葉の解釈を、シンプリキオスの引用するアレクサンドロスの立場を参考に敷衍したのである。アヴェロエスの『天界論』大註解の対応箇所には、摂理への言及は見られないので、トマスはこの箇所では明確にシンプリキオスの註解に従っていることになる。

だが、ここでトマスが主張していることは、果たしてアレクサンドロスの摂理論と同一なのだろうか。トマスは、摂理をもたらず主体を「自然を確立する知性」として語っている。この表現は、彼にとって「神」と同義で用いられている<sup>41)</sup>。その一方で、「物体」に何らかの力が存在する限りではないと彼は注意を促す。つまりトマスはアリストテレス哲学の枠組みで自然の摂理を語りうることは先行する註解者に同意しつつも、そこで重要な役割を担わされていた天体の役割にかんしては否定したのである。そのことは例えば『真理論』第五問題の「摂理」にかんする議論で、「神の摂理は諸天体を通して月下の諸物体を態勢づけ

39) *DC*, II, lectio 14, p. 209. この文言に関するかぎり、メルベケのギョームによる訳の写本上の表記は同一である。この件については関沢和泉先生からのご教示に感謝致します。

40) *Simplicius, In de Caelo*, II, comm. 37, f. 75va: "manifestus est Aristoteles plane existimans providentiam eorum, quae hic sunt."

41) 「自然を確立する知性」はトマスの著作において頻出する用語ではないが、『命題集』註解(IV, d. 47, q. 1, a. 1)と『真理論』(q. 23, a. 6, ad 3)では、双方ともキリスト教的な唯一神を指している。

るか」という問いにおいて、否定的に回答していることとも正確に符合する<sup>42)</sup>。彼は天が摂理的な役割を果たすことを慎重に退けているのである。

## 5 結 論

本稿では、トマスがアリストテレスの『天界論』を註解するにあたり、シンプリキオスとアヴェロエスの註解書を主に用いながら解釈を行っていたことを具体的に示した。紙幅の関係上本文の内容を繰り返してはしないが、天球の魂と神的摂理というアリストテレス自身は明言していなかった主題をめぐる、トマスが自身の立場を示していたことは明らかである。天球の魂にかんして、彼はシンプリキオスとアヴェロエスの解釈をほぼ正確に反復していた。だが、彼は常に註解者たちの見解を繰り返したのではない。その点で注意を要するのは、神的摂理にかんする議論である。たしかに表面的にはアレクサンドロスの立場に彼が好意的に言及している箇所もあるように見えるが、アレクサンドロスおよびアヴェロエスにおいて重要だった天体の摂理的はたらきをトマスは意図的に否定していた。彼はキリスト教的な神概念を引き合いに出すわけではないが、彼が言及する「自然を確立する知性」としての神は、天球の動者である「不動の動者」とも、アリストテレス主義において前景化した「神的な物体」としての天体とも異なっていたのである。

トマスの *DC* は、大きな文脈としてはアレクサンドロスおよびアヴェロエスによって設定されたアリストテレス主義自然哲学の展開の一例として捉えることができる。摂理的な主体を神それ自体とするか、天球の魂とするかをめぐり非常に大きな違いが存在することは看過できないが、『天界論』および『生成消滅論』を神的摂理の観点から読む古来からの伝統に彼が忠実だったからである<sup>43)</sup>。天球の月下界への作用という

42) トマス・アクィナス『真理論(上)』(山本耕平訳, 2018年), 378頁:「ある人々はこの月下の物体を、あたかも天体が月下の物体の端的な第一原因であるごとく、天体に還元した。……しかし、これは明らかに偽である。実際、動かされるものはすべて不動の始原に還元されなければならない。」

43) 実際、後世のボンポナッツィは、トマスの *DC* をアレクサンドロスの摂理論との関連で論じている。Pomponazzi, *De immortalitate animae* (= E. Cassirer et al. (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, IL, 1948), p. 368.

と即座に「占星術」の影響と判断される場合があるが、むしろこのアリストテレス主義の自然哲学の伝統において、天の影響は正当化されていった。アクィナスは、ギリシア・アラビアの註解者たちの教えを巧妙に修正しながらも、その註解者たちを通して変容したアリストテレス主義の自然哲学の伝統を、ラテン西欧の知的世界へと導き入れたといえよう。

※ 本研究は JSPS 科研費若手研究「西欧自然哲学の成立・展開にたいするイスラーム哲学の影響の解明」（代表 高橋厚，課題番号：19K12934）の助成を受けたものです。

## アヴェロエス『矛盾の矛盾』における 天体の動者について

小林 剛

### 序

周知の通り、トマス・アクィナスはその主著『神学大全』第1部第2問第3項で、神の存在証明を5つ示す。そしてそれらの中で第一であり、他のものよりもより明らかであるとされる証明には、アリストテレス『形而上学』第12巻第7章で展開されている議論が採用されていると思われる。いわゆる不動の動者の議論である。すなわち、動いているものは他のものに動かされている。動かしているものもまた動いているならば、それもまた他のものに動かされている。しかしこの連鎖は無限に遡行しない。どこかに不動の動者が第一動者として存在しているはずである。それを人々は神と呼ぶ。この証明はトマスに限らず、13世紀以降の西洋に多大な影響を及ぼしたと思われる。

ところでアリストテレスは当該箇所での神をあくまでも天体運動の目的因としてのみ示す。しかしトマス始めキリスト教思想家たちが考える神は、キリスト教において信じられている天地万物の創造神でもあるはずである。だから、それはただ単に目的因に留まるものではなく、作用因でもあるのでなければならないだろう。それゆえ彼らにとってアリストテレスが証明する神は、目的因であると同時に作用因でもあり得るのでなければならない。しかしそのように理解することは果たして可能なのであろうか。

この問題に関して、13世紀の人々の多くがアリストテレスを理解する際第一の註解として参照したアヴェロエスの立場が参考になるように