

アンセルムスと二つの神学世界

著者	桑原 直己
雑誌名	哲学・思想論集
号	39
ページ	186[1]-170[17]
発行年	2014-03-31
その他のタイトル	Anselmus and the two types of theology
URL	http://hdl.handle.net/2241/121298

アンセルムスと二つの神学世界

桑原直己

【1】はじめに

一般に「12世紀ルネサンス」と呼ばれる知的高揚の時代に向かう11世紀末から12世紀初頭にかけての西欧知的世界を代表する人物として、カンタベリーのアンセルムス (Anselmus Cantuariensis, 1033-1109年)、ペトルス・アベラルドゥス (Petrus Abaelardus, Pierre Abélard, 1079-1142年)、クレルヴォーのベルナルドゥス (Bernardus Claraevallensis, Bernard de Clairvaux, 1090-1153年)の3人を挙げる事ができる。この時代は「初期スコラ学」の成立期とされ、西欧知的世界の担い手がこれまでの修道院から学校スコラ(特に都市学校、後の大学)へと移行する時期にあたる。そして実際「修道院神学」対「スコラ神学」という対比・緊張関係が語られる¹⁾。上述3人のうち、ベルナルドゥスは伝統的な修道院神学を、またアベラルドゥスは新来の初期スコラ学をそれぞれ代表する人物である。しかしながらアンセルムスにあっては事情が複雑で、彼は「スコラ学の父」と呼ばれつつも「修道院神学者」としての側面も有している²⁾。

本稿では、修道院における知的伝統と、スコラ神学へと発展する「聖職者の学校」という二つの知的舞台の対比を明らかにしつつ、アンセルムスの特異な位置づけについて検討を加えることとする。

【2】中世前半における知的世界の展開

まず、中世初頭から11・12世紀にまでいたる中世前半における知的世界の展開について概観しておきたい。

(一) 修道院——初期中世における知的伝統の担い手

中世初頭の6世紀から中世盛期というべき12世紀までの間、西欧の知的伝統を担ったのは修道院であった。修道院がその西欧的な形態を確立したとされるのは、6世紀にヌルシアのベネディクトゥス (Benedictus, 480頃-547年頃)が540年頃から執筆したといわれる『戒律』においてのことであるが、そこでは修道士たちの生活は「瞑想」(meditatio)と「聖なる読書」(lectio divina)を中心とするものであった。「その結果として、修道院では、書物を所有し、それらを書くこと、読むことができ、そして、もしこれらのことができなかつたならば、学ばなければならなかつた」³⁾。つまり、修道院は図書室、写字室、学校を擁することが前提されていたわけである。

6世紀以降の西欧において、修道院学校の他には大聖堂(司教座聖堂)附属学校、小教

区学校があったが、上級・下級の聖職者を養成するこれらの学校は、ヨーロッパのほぼ全域に及ぶ7・8世紀の政治的危機とその結果としての文化的衰退期には消滅してしまった⁴。そうした危機の影響を比較的免れていた修道院のみが古代世界の文化的遺産を後の時代へ伝える役割を果たした。

カール大帝の宮廷学校を中心に学校の復興が推進されたカロリング・ルネサンス期には、修道院学校も若い修道者のための「院内学校」に加え、地域の子供たちのための「院外学校」も付設された。また「数世紀にわたって大聖堂付属学校にとっても模範となった修道院学校の教育プログラムは、聖書釈義と教父に倣った神学に重点を置くものであったが、ラテン語の基礎教育の場においては徐々に古典文学も取り入れられていった」⁵。

9世紀末から10世紀にかけて、カロリング王朝が断絶し宮廷学校も閉鎖されてからオットー一世の帝国が成立するまでの間、西欧社会は再び政治的混乱のゆえに一時的な文化的下降の時期を迎えるが、修道院学校の教師たちは大聖堂付属学校の教師と共に、それまでに獲得された古典古代の遺産を次の時代に伝える役割を果たすことになる⁶。

(二) 時代の変わり目——11・12世紀

11・12世紀は時代の大きな変わり目である。

まず、修道制自体に変化が訪れる。「ラ・グランド・シャルトルーズ修道院をはじめ、イタリアのカマルドリ修道院、ヴァロンブローサ修道院などはすでに代表的な隠修士修道院として知られていたが、シトー会やプレモントレ会、巡回説教を行う修道者や、異端、民衆宗教運動など」⁷に見られるような動きが起こる。それは修道制の原点というべき「使徒的生活」、「隠修士への回帰」という理念のもとに展開された修道制刷新の動きであり、12世紀における「托鉢修道会」という新しい修道パラダイムの出現を準備するものであった⁸。つまり修道制は「清貧や共同の聖務といった修徳的努力から、イエスの12使徒の精神に即した説教活動へとその重点を移していったのである」⁹。

また、11世紀には都市が発達し、これに伴い知的世界の担い手も地方の修道院学校から都市の学校へと移行してゆく。この傾向は特にフランスにおいて顕著であったが、その背景としていくつかの事情が挙げられる。「教会関係の学問領域においては、叙任権闘争が、法的問題と同時に、根本的な解決を必要とする神学的問題を提起していた。形成期にある教義学は、自らのキリスト教的伝統を確認することに努めたが、その一方では、教父たちのもろもろの命題の内に矛盾を見出し、合理的な考察に耐えうる論理的な調停を模索していた。また諸都市の聖職者は、異端や世俗化に向かう傾向に対して議論を通じて対抗するという課題を抱え、そのために必要となる神学や論理学の教育を大聖堂付属学校に求めていた」¹⁰。

こうしたもろもろの要素によって、修道院とは異質な「学校」を場とする「スコラ学」的な知の在り方が求められ、展開することとなった。その担い手となった学校は当初は大聖堂付属学校であった。しかし、知識人たちの自由な交流の中で学生たちは優れた教師を求めて動くようになり、教師たちの競合が行われた結果、アベラルドゥスを典型とするような著名な教師のもとに学生が集まるより自由な形での都市学校が発達してゆく。

【3】 修道院学校・大聖堂付属学校・都市学校—知的活動の三つの舞台

修道院神学とスコラ神学とが競合していたこの時代における知的活動の舞台である、修道院学校、大聖堂付属学校、都市学校における学問の実際について、リーゼンフーバーによるまとめ¹¹に依拠しつつ比較してみたい。

(一) 修道院学校

修道院学校の教育目的は「若い修道士たちを修道院の伝統に従った人格的・霊的生活へと導く教育を」施すことにあった。修道院神学ではその脱世間的な視点にもとづき、「個別の問題に立ち入ることなく、道徳的・宗教的前提に立脚して時代の一般的な風潮を批判するという傾向が見られた」。

教育内容に関しては、「修道院の思想家たちは自らの個人的関心をめぐっての問いを選び、誘惑とその克服、信仰と謙遜における成長、恩寵と自由意思との関係、(キケロの『友愛論』を手引きとした)友愛の理想などの、心理論的・霊的諸問題を優先させ、神とキリストへの愛を、オリゲネスの『雅歌註解』を参照しつつ論じている。「修道院の神学者にとってその際に問題になったのは、神の似像としての人間の尊厳(dignitas, nobilitas)の解明である」。

教育に用いられた文献としては、あらゆる学校で原典を抜粋した『詞華集』が用いられていた中で「修道院で用いられたそれは、純粋に歴史的観点に立って著者ごとにまとめられたものであった。修道院神学の講義では、たとえばアウグスティヌスの『詩編註解』など、直接に霊的教化に役立つような著作が好まれた」。

「古典古代の著作に関しては、修道院の著者たちはその学習段階から親しんでいたが、彼らの思索の目的は、教父を手引きとして聖書、特に旧約聖書や『ヨハネ福音書』の理解を深めることにあったため、古典古代の著作からの引用は、セネカ、オウィディウス、キケロ、ウェルギリウスなど若干の著者に限定されている」。さらには聖書の使い方についても、修道院の教師たちは「記憶にもとづいて自由に引用し、連想を通じて註解を施し」ていた。修道士たちが聖書を読む動機は、学問的研究ではなく、あくまでも霊的な糧とするためだったからである。

(二) 大聖堂付属学校

大聖堂付属学校の教育目的は、司祭志願者に向けて講義を行い、説教や告解での助言を通じて一般信徒を教導するための準備教育に当たることにある。

それゆえ、大聖堂付属学校の教育内容も、「一般信徒に対する司牧的関わりから生じた実践倫理の問題が中心的位置を占めていた。そこでは、徳と悪徳、罪と報い、幸福と自由意思、神と被造物の関係、個々の掟と秘跡といった問題が主題とされる」。「大聖堂付属学校では日々の生活に関わる具体的な主題が扱われ、そのために結婚にまつわる問題のような実定法上の議論も、道徳に関する考察の内に組み込まれた」。

大聖堂付属学校では、大グレゴリウスの『道徳論(ヨブ記講解)』やアウグスティヌス

の道徳的小品が研究された。

(三) 都市学校

スコラ学にも最も直結する人々は都市学校で自由な活動を行っていた神学者たちであったが、彼らは「現実を知的に解明し尽くそうとする学問的関心」をもつ野心的な青年たちのニーズに応えることを目指していた。

こうした都市学校の教師たちの教育内容は、批判的・弁証論的方法に拠りつつ、純粹に理論的な観点から、特に三位一体論や倫理学の理論的基礎づけなどの思弁的な問題を取り扱った。また、教会と国家との関係や教会改革などの原理的諸問題が関心の的となった。さらには「思弁的神学者ないし哲学者は、主に言語の論理的構造と、言語における思考と現実全体との関係といった問題を考察し、普遍概念の妥当性をめぐって議論を展開した」。

スコラ学者たちによって作成された抜粋集は、修道院で用いられていた『詞華集』とは異なり、主題と問題に従って体系的に整理された『命題集』であった。

都市学校においてはアウグスティヌスの『三位一体論』などの思弁的著作が取り上げられ、その研究の際に教父の著作と並んで、特に新プラトン主義思想のような、キリスト教以外の古代の文献も参照された。

「スコラ神学においても、神学が「聖なる書物」の学である以上は、聖書の註解はやはり中心的な課題であった。そのために12世紀初頭のラン学派においては、15世紀に至るまで聖書註解の規範となる『標準的註解』が成立した。聖書の読み方としては、修道士たちがあくまでも自らの靈的な糧とすることを目指して自由に読むのに対して「スコラ学者たちは聖書を、教義学的議論の証明手段として厳密に引用を行う」という相違がある。

【4】 修道院神学とスコラ神学

(一) 場の性格から帰結する特徴—内向と外向

ここで、「修道院神学」という概念の提唱者であるルクレールが「修道院神学」と「スコラ神学」とをそれぞれいかなるものとして規定していたかを概観したい。まずルクレールは、中世、特に12世紀の学校を「修道士の学校」と「聖職者の学校」という二つの種類に分類¹²した上で次のように述べる。

一般に、修道士が受けた宗教的な教育は、学校という場で、教師の下で、質疑 (quaestio) によってなされたのではなく、個々人が、靈的な師父である修道院長の導きの下で、聖書と教父の著作を読むことによって、修道生活の典礼の枠内でなされた。以上のことから、極めて明確な特徴をもったキリスト教文化の一つの類型が浮かび上がる。「観想的な」傾向をもつ、利害に無関心な文化である。聖職者の学校は、これと著しく異なる。それらは都市の大聖堂に付設され、そこに足繁く通うのは、すでに田舎や教区の学校あるいは修道院学校で自由学芸の教育を受けた聖職者たちであり、彼らはそこで自分たちの司牧活動、「活動的な生活」の準備をすることになっていた。「スコラ神

学」、すなわち、学校の神学、学校で教授される神学は、この聖職者の学校において誕生する。

では修道士には神学がなかったということであろうか。彼らにも神学はあるが、しかし、スコラ神学ではない。彼らのそれは、修道院の神学、「修道院神学」である¹³。

ルクレールが上で区別した修道院神学とスコラ神学という二つの知的営為の相違は、我々が【3】で概観した3種類の学校の特徴と照らし合わせるとき、より明瞭となる。

ルクレールが修道院神学の土台と考えた「観想的な傾向をもつ、利害に無関心な文化類型」は、ひと言で言えば「内向的な」空間での知的営為であるといえる。修道院学校の教育目的は「若い修道士たちを修道院の伝統に従った人格的・霊的生活へと導く教育を」施すことにあり、修道院、特にベネディクト型の修道院における霊的生活は「瞑想」と「聖なる読書」を通して自己の霊的生活を高めることを目的としていた。簡単に言えば、自己の内面に向かい、これを深めることを目指すことが修道院という知的空間を支配する基本原理である。無論、自己の内面性への沈潜の彼方には、究極的他者としての神との出会いが目指されてはいたのであるが。

他方、ルクレールがスコラ神学の土台と考えた「活動的な生活」を志向する「聖職者の学校」には外向的な傾向が見られる。まず大聖堂付属学校においては、学生は司祭志願者であり、その背後には彼らが将来司牧にあたる一般信徒たちという「他者」が想定されていた。当然、その教育内容にも一般信徒に対する司牧的関与に裨益することが求められる。

そして、後世の本格的なスコラ学の間である大学に直結する都市学校においては、その「外向的」性格は極限にまで達しているといえる。いささか極端な言い方をすれば、都市学校とは知的な自由競争の間であり、そこで教師とはその「自由市場」を勝ち抜いてきた人であるからである。

スコラ学的な方向性の土台となるこのような外向性への要請は、この時代における社会の変化に即応したものであったと言える。

まず、修道制そのものが【2】(二)節で触れた「使徒的生活」への志向という新しい潮流にさらされていた。都市の成立と商工業など貨幣経済の発達という新しい環境の中では、定住と隠遁生活における観想という農業経済に適応したベネディクト型の修道生活の理想は、もはや時代にそぐわないものと感じられ始めていた。

また同時に、11・12世紀は遠隔地貿易と十字軍とがもたらした東西の文化交流による「他者」との出会いの時代であった。イスラム教徒との出会い、アラビア語圏やビザンツ世界から新たに医学・数学・天文学といった、これまで知られることのなかった諸学問の流入といった雰囲気の中で、学者たち自身も旅行や遍歴する機会が増大していた。

「こうして知的対話が加速し、それと同時に、特定の地域に縛られない学校施設としてだけではなく、精神的に互いに近い学者と学生の緩やかな連携としての学派が成立し、また学説を異にする学者同士の議論の場が形成された」。11世紀後半に、ラン、シャルトル、ランス、トゥール、ボワティエ、パリなどの各地に成立した都市学校とはそうした知的空間だったのである¹⁴。

(二) スコラ学的方法の本質としての「問い (quaestiones)」

ルクレールはスコラ学の諸定義について検討した上で、スコラ学を方法面から規定した次の基準を採用している。

今日、かなり一般的に認められているのは、スコラ的な方法が、アリストテレスの活用ではなく、学校における教育の手順、主に聖書 (sacra pagina) に適用された問い (quaestio) によって特徴づけられるということである。そしてこの意味では、12世紀初頭のラン学派の著作はすでにスコラ的であるし、そればかりでなく、さらにさかのぼり、カロリング期に始まる古代の教育の再生以来、聖なる教えに関して立てられたさまざまな問い (quaestiones) もスコラ的である¹⁵。

「問い」を用いるという方法的特徴をもってスコラ学を定義することによって、スコラ学の特徴は浮き彫りになる。

修道院神学とスコラ神学とは、人間存在全体における知の位置づけと本質についての理解の相違にもとづいてこそ最も明確に区別される。修道院での講義は、瞑想と祈りへと移行する「霊的読書」を源としているため、そこには個人的経験に含まれる意志的・主観的要素が強く反映している。あらゆる理論的探究が情感溢れる経験によって満たされることによって、その読者は、同じ経験を共有し、神的原像との類似に向かう努力を共にする熱望を掻き立てられ、感情を通じての霊的な誘いを受けるのである。仮想の読者との感情の交流というこのような特徴は、修道院の著作において、特に対話や講話というかたちで具体化されている。これに対してスコラ学の講義は、古典的文献の「講読」から始まり、討論へと移っていくものである。「討論」は、正確な定義によって「問い」を文脈から抜き出し、その「問い」の核心を哲学的・神学的伝統の側からの立論と反論を通じて浮彫りにし、「議論」、「定義」、「区別」、「証明」といったあらゆる論理的・弁証論的方法を用いて理性的に解明し、明晰で言語的に伝達可能な解決を導き出す¹⁶。

(三) 文法学と論理学

ルクレール自身は(二)節で引用したスコラ学の定義に従う、と述べているが、実際には彼はその直前に示された「アリストテレスによって鍛え上げられた論理学を手段として用いること」をもってスコラ学の基準とみなす人々の見解に従っているようにも見える。なぜなら、おそらくルクレール自身アンセルムスを「初期スコラ学者」とみなしているが、この人々の見解によってこそ「アンセルムスやアベラルドゥスのような人々も、すでにスコラ学者であったとすることができる」¹⁷からである。

ルクレールにせよ、他の多くの研究者たちにせよ、自由学芸 (artes liberales) における「3学 (trivium)」の中で論理学 (logica = 弁証論 dialectica) を駆使することのうちにスコラ学の特徴を見る見方は広く行き渡っている。

これに対してルクレールは「3学」の中では「文法学」(grammatica, littera)が修道院文化と親近的であることを強調している。先述のとおり、修道院の生活は「瞑想」と「聖なる読書」を中心とするものであり、そこでの知的活動はこれを支えるためのものであった。ところで、「聖なる読書」と「瞑想」とに関して、ルクレールは修道士たちにとって「読むこと」(legere)は、同時に「聞くこと」(audire)を意味し、聞いたことだけを理解するという¹⁸、つまり「黙読」ではなく「朗読」が基本であったことに注意を喚起している。

したがって、文法学とは文化一般の第一段階であり、基礎である。grammaticus と litteratus という二つの同義語は、「読むことができる」、すなわち文字を読むだけでなく、テキストを理解できる人を指している。古典古代のローマ人にとって、マルーが見事に立証しているように、文法学とは「理解のカテゴリーの真に論理的な分析」である。人々は、偉大な作家たちのテキストに関して、懸命にこれを行なう。作家たち、特に詩人たちの作品の分析と解釈は、準備された朗読、要するに「表現力豊かな」読書をきっかけとし、またそれによって行なわれる。テキストを表現すること、暗唱する際にそのすべての表現を引き出すことこそが、そのテキストをよく理解したことを証明することである¹⁹。

「聖なる読書」とはこの古典古代ローマ人の文法学を聖書に応用し、準備された朗読、表現力豊かな読書をきっかけとしてこれを味読することを意味していたのである。

ところで、スコラ神学が修道院神学に取って代わりつつあった11世紀は、自由学芸に関していえば、論理学がその地歩を固め、それまでの知的世界において支配的であった文法学を駆逐してゆく時代でもあった。

11世紀前半においては、それまでの2世紀間の着実な研究によって論理学の知識が定着・発展したために、論理学は、学問的議論や合理的な真理探求のための道具として自由に活用されるまでになっていた。それゆえ論理学が基礎学としての文法学を駆逐した際に、その学問構造の変化は、文化間のある移行、すなわち読解と註釈によって古代の知恵を継承することで形成された修道院文化から、方法論的に自立した研究を目指す文化、すなわちスコラ学への移行を表している。したがって11世紀中葉に湧き起こった弁証論家と反弁証論家との論争は、単なる方法論上の議論の枠を越え、真理との関わり方をめぐる時代の方向を定めるものであった²⁰。

(四) 修道院神学とスコラ神学——小結

ここで、これまで修道院神学とスコラ神学との対比について概観してきたところを簡単にまとめておこう。

修道院、特にベネディクト型の修道院における霊的生活は「瞑想」と「聖なる読書」を通して自己の霊的生活を高めることを目的としている。そのため、自由学芸においては「読む」ための技倆を磨く文法学との親和性が強い。そこでは個人的経験に含まれる意志的・

主観的要素が強調され、理論的探究も経験によって満たされることによって霊的な方向づけのもとに意味づけられている。これを約言すれば、修道院神学は基本的に「内向的な」空間での知的営為であった。

他方、スコラ学は「外向的な」性格をもつ。それは都市の発達や東西文化交流などによる11・12世紀の西欧社会に特徴的な「他者との出会い」という社会的・文化的状況を反映している。スコラ学は、弁証論・論理学を駆使する点に見られる。特に、「問い」を立て、これを論理的・弁証論的方法を用いて理性的に解明し、明晰で言語的に伝達可能な解決を導き出すことを目指す「討論」をその特徴的な方法としている。

【5】 アンセルムスの特異性

アベラルドゥスが「初期スコラ学者」、ベルナルドゥスが「修道院神学者」の典型としてそれぞれ明確に位置づけられるのに対して、アンセルムスは両面の性格をもち、それゆえに「スコラ学」対「修道院神学」という図式を提案するルクレールにとっては厄介な存在であったことは先述のとおりである。

アンセルムスの思想は「知解を求める信仰 (fides quaerens intellectum)」という標語に示されていることは有名である。彼はまず「信仰の真理」から出発する。しかし「知解」に達するためには「理性のみによって (sola ratione)」という方法的原則に則ることを繰り返し言明している。本節では、「知解を求める信仰」というアンセルムスの思想が最も典型的に現れ、また後世への影響力という点でも重要な『プロスロギオン』における「神の存在証明」の議論を取り上げて、アンセルムスの思想の特徴について検討したい。

(一) 『プロスロギオン』における「神の存在証明」

『プロスロギオン』²¹における「神の存在」をめぐる論はその冒頭4章で展開されている。まず、以下にその中でも特に論証的な部分である第2～4章の全文を引用しておこう。引証の便宜のため、センテンス²²毎に番号を付して置く。

第2章

(1) そこで、信仰に知解 (intellectus) を与える主よ、あなたが私たちの信じているように存在し、あなたが私たちの信じているところのものであることを、私に有益とお考えになられるだけ、私が知解するように計らって下さい。(2) そして確かにあなたが、それより偉大なものは何も考えられえない何ものか (aliquid quo nihil maius cogitari possit) であることを、私たちは信じています。(3) しかし、「愚か者は心の内で神は存在しないと言った」〔詩 14:1・同 53:1〕のであるから、あるいは、そのようなある本性は存在しないのであうか。(4) しかし、この愚か者自身は私が語るころの、それより偉大なものが何も考えられえない何ものかということを知るとき、もちろんその聞いたことを知解する (intelligit)。そして、知解したことは、たとえそれが存在することを知解した (intelligat illud esse) のではないにしても、彼の知解のうちにある (in intellectu eius est)。(5) そもそも、ものが知解のうちにあること (rem

esse in intellectu) と、ものが存在していることを知解すること (intelligere rem esse) とは同じではない。(6) このように、画家がその描こうとしていることをあらかじめ考えると、彼は、まだ描いていないものを知解のうちにもっている (habet quidem in intellectu) が、それが存在することはまだ知解していない (nondum intelligit esse)。(7) しかし、描き上げたとき、彼はすでに描いたものを知解のうちにもち、またそれが存在することも知解している。(8) だから、それより偉大なものが何も考えられえない何ものかということを知るとき、愚か者は知解し、そして知解したものは何でも知解のうちにあるから (in intellectu est)、それが少なくとも知解のうちにあることは、彼にしても納得しているところである。(9) そして、もちろんのこと、それより偉大なものが考えられえないものが知解のうちのみあることはありえない。(10) なぜなら、もし少なくとも知解のうちだけでもあるなら、それが実在としても存在すること (esse et in re) は考えられうるし、そのほうがより偉大であるからである。(11) そこで、もしそれより偉大なものが考えられえないものが知解のうちのみあるとなると、それより偉大なものが考えられえないもの自身が、それより偉大なものが考えられうるものである。(12) しかし、確かに、これはありえないことである。(13) それゆえ、疑いもなく、それより偉大なものが考えられえない何ものかは、知解のうちにもまた実在としても存在する (existit et in intellectu et in re)。

第3章

(14) しかもそれは実に真に存在し (vere est)、そのためにそれが存在しないということも考えられえない (nec cogitari possit non esse)。(15) そもそも、存在しないとは考えられえない何ものかが存在することは考えられうることである。そしてそれは、存在しないと考えられうるものよりも偉大である。(16) そこで、もしそれより偉大なものは考えられえないものが存在しないと考えられうるならば、それより偉大なものは考えられえないもの自身が、それより偉大なものは考えられえないものではなくなる。これは矛盾である。(17) それゆえ、それより偉大なものは考えられえない何ものかは、実に真に存在し、そのためにそれが存在しないということさえも考えられえない。(18) そして、これこそ、主、私たちの神よ、あなたです。(19) 主、私の神よ、あなたはどのように真に存在し、存在しないということさえも考えられえません。(20) そして、それは当然のことです。(21) なぜなら、あなたよりよい何ものかを考える精神があるなら、被造物が創造者の上に立ち、しかも創造者を審くことになり、これははなはだ愚かしいことだからです。(22) そして確かに、あなたのみは別として、他に存在するものは何ものも存在しないことが考えられます。(23) そこで、あなたのみがすべてのもののうちで最も真に、それゆえ、すべてのもののうちで最大に存在をもっておられます。けだし、他のものは何でもそのようには真に存在せず、それゆえ、より少なく存在をもつからです。(24) それでは、あなたがすべてのもののうちで最大に存在することは、理性的精神にとってこれほど判然としているのに、なぜ「愚か者は心の内で神は存在しないと言った」のでしょうか。(25) 愚鈍で愚か者だということのほかには理由はあるのでしょうか。

第4章

(26) では、心の内で言うことと考えることは同じだということに、愚か者はいかにして考えることができなかつたことを心の内で言ったのか。あるいは、いかにして心の内で言ったことを考えることができなかつたのか。(27) もし彼が心の内で言ったのだから、真に考え、また考えることができなかつたのだから、心の内で言わなかつたというのなら、いや、そうだから、心の内で何かを言いあるいは考えることには一つ以上の方法があることになる。(28) つまり、ものについて考えるといっても、そのものを意味する言葉を考えるとき (*cum vox eam significans cogitatur*) と、そのものであるもの自体を知解するとき (*cum id ipsum quod res est intelligitur*) とでは違う。(29) 前者のによると神は存在しないと考えられるが、後者の方法ではまったく不可能である。(30) そこで、神が何であるかを知解している者は、たとえ神は存在しないというこれらの言葉を、何の意味もなく、あるいはなんらかの無関係な意味をつけて心の内で言ったとしても、神は存在しないとは考ええない。(31) なぜなら、神はそれより偉大なものは考えられえないものだからである。(32) このことをよく知解している者は、そのもの自体はこのように存在しているから、それが存在しないことは思考にとってさえ不可能であるということをも明らかに知解している。(33) それゆえ、神がこのように存在していることを知解している者は、神が存在しないと考えることはできないのである。

(34) よき主よ、あなたに感謝します。以前あなたの恩寵によって信じていたことを、今あなたの光に照らされて知解し、そのために、たとえ私あなたがこのように存在していることを信じることを望まなくても、存在していることを知解しないことが私には不可能であることを、あなたに感謝します。

(二) 釈義

以上のアンセルムスによる論証に対して、最小限の釈義を施しておこう。

第2章、第3章は、「それより偉大なものは何も考えられえない何ものか」がそれぞれ「実在として存在している」こと(第2章)、「真に存在し、そのためにそれが存在しないということも考えられえない」こと(第3章)を平行する形で証明している。

論証の中核部分は第2章においては(9)～(13)、第3章においては(14)～(17)にある、と言える。この議論は排中律と矛盾律とに訴える帰謬推論である。ポイントとなるのは、第2章においては(10)の「もし少なくとも知解のうちにだけでもあるなら、それが実在としても存在すること (*esse et in re*) は考えられうるし、そのほうがより偉大である」、第3章においては(15)の「そもそも、存在しないとは考えられえない何ものかが存在することは考えられうることである。そしてそれは、存在しないと考えられうるものよりも偉大である」という命題である。この命題があるために第2章では(11)「もしそれより偉大なものが考えられえないものが知解のうちにのみあるとなると、それより偉大なものが考えられえないもの自身が、それより偉大なものが考えられうるものである」、第3章では(16)「もしそれより偉大なものは考えられえないものが存在しないと考えられうるならば、それより偉大なものは考えられえないもの自身が、それより偉大なものは

考えられえないものではなくなる」という矛盾が帰結することになる。

ところで、注目しておくべきなのは (1) と (2)、さらには (18) と (34) の存在である。論証は (3) の問題提起から始まるので、(1) (2) は差し当たり「論証」の外部にあると言える。(1) および (34) は神に対する二人称の祈りである。そして (2) は「それより偉大なものは何も考えられえない何ものか (aliquid quo nihil maius cogitari possit)」という「神の定義」を信仰の言葉として提示している。この (2) には、上述する形で第3章の論証部分が (16) までで終結した直後の (18) が対応し、そこで改めて「それより偉大なものは何も考えられえない何ものか」こそが二人称の祈りが向けられる「主、私たちの神よ、あなたです」と同定されている。さらに、第4章では第3章で得られた「それより偉大なものは何も考えられえない何ものか」が「真に存在し、そのためにそれが存在しないということも考えられえない」という強い帰結との関連で、(3) の「愚か者」が「心の内で神は存在しないと言う」ことがいかに可能であるのかを (29) までで説明した後、最後に再び (34) の二人称の祈りで結ばれている。これは (1) に対応していると言える。

(三) 「概念から実在への飛躍」？——アンセルムスに対する批判とその検討

アンセルムスによる上述の論証は後世の知的世界に大きな波紋を投げかけた。ボナヴェントゥラ (Bonaventura, 1221?-1274 年)、トマス・アクィナス (Thomas Aquinas, 1225 頃-1274 年)、ドゥンス・スコトゥス (Johannes Duns Scotus 1266?-1308 年) といった中世を代表するスコラ学者はもとより、デカルト (René Descartes 1596-1650 年)、ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz 1646-1716 年)、カント (Immanuel Kant 1724-1804 年)、ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770-1831 年) などの近代哲学者、さらには現代の神学者カール・バルト (Karl Barth, 1886-1968 年) にまで至る神学者・哲学者たちによって取り上げられている。当該論証に対するこれら諸家による評価は批判者と支持者とに厳しく二分しており、その対立はある意味で現代に至るまで続いている。

批判者の陣営としてはトマスやカントの名が挙げられるが、アンセルムスが「概念 (知性の把握のうちにおける存在 esse in apprehensione intellectus)」から「実在における存在 (esse in rerum natura)」を導出する論理の飛躍である²³、というのがその批判の論点である。実は、これと同趣旨の批判はすでにアンセルムスの同時代人によってなされており、トマスらによるアンセルムスに対する評価はその影響のもとになるものと言われている。シュミット版の全集には、「ある人は愚か者のためにこれに対して何を代弁するか」と題されている当該批判者による反論とアンセルムスによる再反論とが掲載されている。「愚か者の代弁者」にしてアンセルムスの批判者である「ある人」とは、南仏マルムティエ修道院のガウニロ (Gaunilo 994-1083 年以降) なる修道士であるとされている。

ガウニロによる批判の論点は、「それより偉大なものは何も考えられえない何ものか」を神以外の存在者 (被造物) と同等の次元において解そうとしている点にある。このことはガウニロが「それより偉大なものは何も考えられえない何ものか」という神の定義を「すべてよりも偉大なもの (maius omnibus)」と読み替えていることから窺われる。その上でガウニロは有名な「失われた島の例」を持ち出す。

例を挙げよう。存在しないものを発見することはむずかしく、いや、不可能であるために、「失われた島」と人の呼ぶ島が大洋のどこかにあると言われている。この島は、話によると、幸福な島々などより、はるかにあらゆる種類の貴重な富や快樂に満ち溢れており、しかも所有者も住民もいないために、所有すべき財産の豊かさの点では、他の居住者のいるすべての島をまったく凌駕している。もし誰かが私に、島はこのような具合だと言っても、その言うことに少しも問題はなく、私もそれを容易に知解するであろう。しかし、彼がここでまるでこのことから引き出される結論のように、次のことを付け加えて言ったとしよう。すべての土地にも優るその島がどこかに実在として真に存在することをあなたはこれ以上疑うことはできず、それがまたあなたの知解のうちにもあることに、あなたは疑問をもっていない。そして、知解のうちにあるだけでなく、実在としても存在するほうが優れている (praestantius) のだから、それはそのように存在しなければならない。もし存在していなかったならば、実在として存在している他の土地はどれもその島より優れており、あなたがより優れていると知解していたその島はより優れていないことになるからであると²⁴。

ガウニロは、「それより偉大なものは何も考えられえない何ものか」における「より偉大 (maius)」ということと通常の価値概念における「より優れている (praestantius)」ということとを同列に置き、これがそのものの「存在 (esse)」に関与することはないと主張している。これが「概念から存在への飛躍」の指摘と言われる所以である。これに対して、アンセルムスは次のように再反論している。

もし誰かが、「それより偉大なものは考えられえないもの」以外に実在としてにせよ思考によるだけにせよ、存在しているもので、私の論証の論理が適用されうるものを見つけてくれたなら、私はあの失われた島を見つけて、それ以上失われることのないようにして彼に与えよう²⁵。

つまり、アンセルムスは自分の論証が適用されうるのは「それより偉大なものは考えられえないもの」のみに特権的なことであることを示唆している。そして「そもそも、「すべてよりも偉大なもの」と言われるものと、「それより偉大なものは考えられえないもの」と言われるものとは、その言われたものが実在することを証明する効力は等しくない」²⁶と指摘している。

結局のところ、アンセルムスとガウニロとの立場の相違は「それより偉大なものは考えられえないもの」といういわば「神の定義」の中に、「知解の中」と「実在中」との懸隔を突破するだけの力を認めるのか、認めないのか、という点に存することになる。

アンセルムスが「それより偉大なものは考えられえないもの」という表現の中に認めたこうした突破力について、小野忠信は「信仰的要素の論証構造への介入」を見ている²⁷。我々も先に見たとおり第2章においては(9)～(13)、第3章においては(14)～(17)で展開されている論証の中核部分は「信仰告白的表現は皆無である。それはいかにも「神の存在証明」であると言われるにふさわしい形となっている」²⁸。しかし、第2章の(2)において、あるいは第3章の(18)において、「それより偉大なものは考えられえないもの」

は二人称で呼びかけられる「主」、「私たちの神」、「あなた」として同定されている。アンセルムスは「理性のみによって (sola ratione)」という方法論上の立場から、「信仰的表現を論証構造の主要部分の外に閉めだした」のではあるが「しかもそれでいてアンセルムスは、信仰的表現の中で語られた信仰告白的命題が、論証の仮設的提題としての命題の主語として論証構造の内では活かされるようにしたのである」²⁹。

(四) 修道院神学とスコラ神学——アンセルムスの位置づけ

以上、アンセルムスによるいわゆる「神の存在証明」をめぐる検討を通して、彼の二面性の意味が明らかになってきたと思われる。

一方において彼は弁証論的論理学を駆使し、信仰にもとづく真理すらをも「論証」しようとする。そしてその際には「理性のみによって」という彼自身の方法的基準を守っている。その限りで、アンセルムスは「スコラ学の父」の名にふさわしい。

他方、アンセルムスが問題の『プロスロギオン』、そしてこれに先行する『モノロギオン』を執筆しようとした意図は、兄弟たちからの要請に応じて「信仰の根拠に関する瞑想の典範 (exemplum meditandi)」として、「自分を相手に道のことを内省的に考究する者の立場を採って」³⁰ 書くことにあった。つまり、アンセルムスの主著として知られる『モノロギオン』『プロスロギオン』は、そもそも「瞑想 (meditatio)」の書なのである。祈りの言語世界が「論証」の外枠を形成しており、「それより偉大なものは考えられえないもの」という言葉が示しているものもけっして単なる概念ではなく、信仰の経験によって満たされることによって霊的な方向づけのもとに意味づけられている。そしてその限りにおいてアンセルムスは「修道院神学」の伝統の中にも位置づくのである。

しかし、アンセルムスを修道院神学の系譜の中に置くことが可能だとしても、彼はその中では極めて特異な存在であることになる。その「特異性」に関していくつかコメントしておくべき点がある。

アンセルムスは何故「理性のみによって (sola ratione)」という方法的な立場をとったのであろうか。また、修道院神学は基本的には文法学に依拠しているのに対し、アンセルムスは弁証論的論理学を駆使しているのは何故なのか。まず第2の点について、古田暁の指摘を紹介しておこう³¹。修道院と「聖職者の学校」との間の垣根は一般に想像されているほどに高いものではなかった。特にカロリング・ルネサンスの時期、カール大帝の宮廷学校と修道院との間に交流があって修道院にも論理学が流入しており、その後も修道士が論理学を学ぶ伝統は存在していた。そして当時修道院外において影響力を増していた弁証論的論理学の力と危険性についてアンセルムスは鋭敏に察知していたからこそ、自らこれを自家業籠中のものとし、「理性のみによって」という方法的立場をとったものと思われる。また、アンセルムスの身近にはユダヤ、イスラムなどの「他者」との対話を経験した人物がおり、そうした時代の趨勢をも意識していたことも示唆されている³²。一方で修道院神学の精神を体現しつつも、アンセルムスは時代の動きの外にいたわけではなかったのである。

【6】 結語

11世紀末から12世紀初頭にかけての西欧知的世界を代表するアンセルムス、アベラルドゥス、クレルヴォーのベルナルドゥスの3人のうち、後2者はそれぞれ「初期スコラ学」、「修道院神学」を代表する人物として位置づけることができる。しかし修道院神学とスコラ神学との両面にまたがる性格をもつアンセルムスについては、その位置づけには複雑な問題があった。本稿では、修道院における知的伝統と、スコラ神学へと発展する「聖職者の学校」という二つの知的舞台の対比を明らかにしつつ、アンセルムスの特異な位置づけについて検討を加えることを試みた。

修道院、特にベネディクト型の修道院における霊的生活は「瞑想」と「聖なる読書」を通して自己の霊的生活を高めることを目的としている。そのため、「読む」ための技倆を磨く文法学との親和性が強い。そこでは個人的経験に含まれる意志的・主観的要素が強調され、理論的探究も経験によって満たされることによって霊的な方向づけへと秩序づけられている。修道院神学はひと言で言えば「内向的な」空間での知的営為であった。

他方、スコラ学は「外向的な」性格をもつ。それは都市の発達や東西文化交流などによる11・12世紀の西欧社会に特徴的な「他者との出会い」という社会的・文化的状況を反映している。スコラ学は、弁証論・論理学を駆使し、「問い」を立てつつ、これを弁証論的方法を用いて理性的に解明し、明晰で言語的に伝達可能な解決を導き出すことを目指す「討論」をその特徴的な方法としている。

そうした中、「知解を求める信仰」というアンセルムスの思想が最も典型的に現れている『プロスロギオン』における「神の存在証明」の議論を取り上げて、彼の思想の特徴について検討した。一方においてアンセルムスは弁証論的論理学を駆使し、信仰にもとづく真理すらをも「論証」しようとする。『プロスロギオン』においても、「論証」の部分においては「理性のみによって」という彼自身の方法的基準を守っている。しかし、「それより偉大なものは何も考えられえない何ものか」という「神の定義」には、アンセルムスの信仰体験が深く浸透していた。こうしたアンセルムスの二面性は、彼が一方で修道院神学の精神を体現しつつも、11・12世紀という時代の動きの外にいたわけではなかったことを示していた。

注

¹ スコラ神学との対比において「修道院神学」の名称を提唱したのは、中世修道院文化研究における碩学J・ルクレールであると言われている。

Leclercq, J., *L'amour des lettres et le désir de Dieu : initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris, 1957. [邦訳：ジャン・ルクレール著、神崎忠昭、矢内義顕訳『修道院文化入門：学問への愛と神への希求』、知泉書館、2004年]。

² 古田暁はルクレールが修道院神学とスコラ神学とを対比させるあまり、アンセルムスを修道院神学の系譜から外してしまった点を批判している。なお、後になってルクレール自身、アンセルムスを修道院神学の系譜の中に位置づけ直している。

古田暁、『中世思想原典集成』第7巻「初期スコラ学」（上智大学中世思想研究所編訳・監修）総序、p.10。

³ ルクレール前掲書、p.19。

⁴ Riché, P., *Ecoles et enseignement dans le Haut Moyen Age : fin du Ve siècle-milieu du XIe siècle.*, [邦訳：

ピエール・リシェ著、岩村清太訳『ヨーロッパ成立期の学校教育と教養』、知泉書館、2002年]、p.191-192。

⁵ K・リーゼンフーバー著、『中世思想史』、平凡社、2003年、p.105-6。

⁶ リーゼンフーバー前掲書、p.149。

⁷ 杉崎泰一郎 「隠修士とその時代—ラ・グランド・シャルトルズ修道院を中心に—」(上智大学中世思想研究所編『中世の修道制』、創文社、1991年所収)、p.121-2。

11・12世紀における宗教運動は、一般には「グレゴリウス改革」として知られ、聖職売買の禁止や司祭独身制の徹底などを通して聖職者の墮落を正す一方、いわゆる「叙任権闘争」を通して教会が世俗権力からの自由を獲得しようとした運動として理解されている。従来の理解では、この改革は教皇主導による教会聖職者のあり方についての改革とする見方が強かったため、隠修士運動に対する最近の注目は新しい研究動向を示すものである。

⁸ 11・12世紀の修道制をめぐる動きについては以下の拙著を参照。

拙著『東西修道霊性の歴史—愛に捉えられた人々—』、知泉書館、2008年、第5章「[使徒的生活]を求めて—11・12世紀の隠修士運動」。

⁹ K・リーゼンフーバー前掲書、p.170。

¹⁰ *ibid.*

¹¹ K・リーゼンフーバー前掲書、p.170-173。

¹² 我々が【3】で分類した「大聖堂付属学校」と「都市学校」は後者の「聖職者の学校」の下位区分と言ってよい。

¹³ ルクレール前掲書、p.5-6。

¹⁴ リーゼンフーバー前掲書、p.168-69。

¹⁵ ルクレール前掲書、p.4-5。

¹⁶ リーゼンフーバー前掲書、p.173-74。

¹⁷ ルクレール前掲書、p.4。

¹⁸ ルクレール前掲書、p.21。

¹⁹ ルクレール前掲書、p.26。

²⁰ リーゼンフーバー前掲書、p.152-53。

²¹ テキストは *S. Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia volumen primum. Ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt, 1938.* (以下 AOO と略称) による。

訳文は『中世思想原典集成』における古田暁訳(第7巻「前期スコラ学」所収、p.189-191)を基本としつつ、適宜原文を挿入したり訳語を変更するなど改変を施している。

²² センテンスの切り方はラテン語原文に従う。

²³ Thoms Aquinas, *Summa Theologiae*, I q.2 a.1 ad.2

²⁴ *Quid ad haec respodeat quidam pro insipiente*.VI, (AOO,vol.I) p.128,14-32. [原典集成邦訳、p.223]。

²⁵ *Responsio editoris*. V, (AOO,vol.I) p.134,27-30. [原典集成邦訳、p.231]。

²⁶ *Responsio editoris*. III, (AOO,vol.I) p.133,6-9. [原典集成邦訳、p.229]。

²⁷ 小野忠信著、『アンセルムスの神学』、新教出版社、1985年、p.73ff。

²⁸ 小野前掲書、p.73。

²⁹ 小野前掲書、p.75。

³⁰ *Prosligion*.pr., (AOO,vol.I) p.93,2-4. [原典集成邦訳、p.184]。

³¹ 古田暁、『中世思想原典集成』第7巻「初期スコラ学」(上智大学中世思想研究所編訳・監修) 総序、p.11-12。

³² 古田暁、『中世思想原典集成』第7巻「初期スコラ学」(上智大学中世思想研究所編訳・監修)『モノロギオン』解説、p.51-52。

Anselmus and the two types of theology

Naoki KUWABARA

Anselmus Cantuariensis, Petrus Abaelardus, Bernardus Claraevallensis are three representative persons of the European intellectual world from the end of the 11th to the beginning of the 12th century. We can regard Abaelardus as a representative person of the “early scholasticism”, and Bernardus as that of the “monastic theology”. However, there was a complicated problem about the positioning of Anselmus. For, he has the both characters of the monastic theologian and the scholastic theologian. In this article, I clarified the contrast between the two intellectual world, i.e. monastery and “the school of the clergyman” which became the basis of the scholastic theology. And I tried a consideration about the special position of Anselmus.

The spiritual life in the monastery, particularly that of Benedictine type, aims at enhancing the spirituality of each monks through “meditatio” and “lectio divina”. Therefore grammatical studies to polish the ability to “read” are made much of there. In the monastery, subjective elements and elements of affections based on personal experience are emphasized. Theoretical researches accompanied by deep experience are given significance to the spiritual orientation. In a word, the monastic theology was an intellectual activity developed in the “introverted” space.

On the other hand, the scholasticism has the “extrovert” character. It reflects the social and cultural situation called “the encounter with others” that is characteristic of the European society of the 11th and 12th centuries. This situation was brought by the development of the cities and the interchanges between the Eastern and Western cultures. The characteristic method of the scholasticism is “disputatio”. The disputatio makes full use of dialectical logic and raises “quaestio”, and elucidates the quaestio with a method of the dialectical rationally and aims at the solution that can be transmitted linguistically.

Then I took up an argument of “the proof of the existence of God” in the “*Proslogion*”, in which the famous motto of Anselmus, “fides quaerens intellectum”, appeared most typically and examined the characteristic of his thought. Anselmus makes full use of the dialectical logic, and going to “prove” even the truth based on the faith. In the “*Proslogion*”, in the part of “the proof”, Anselmus follows his own standard of the method “sola ratione”. However, his “definition of God”, i.e. “aliquid quo nihil maius

cogitari possit”, is reflective of the experience of Anselmus’ faith. This two-facedness of Anselmus shows that although he belonged to the tradition of the monastic theology, he was not outside the movement of the age, i.e. 11th and 12th centuries.