

アンセルムス『モノロギオン』における 三位一体論とそのトポロギアについて

泉 治 典

I

Monologion c. 38 以下に展開されるアンセルムスの三位一体論⁽¹⁾は、大きく見て次の三つの段落に区分される。(1) c. 38-48. 最高本質たる神の内部において‘generatio’によって規定される霊と言葉、父と子の関係、両者の個有性について。(2) c. 49-58. 同じく神の内部において‘processio’ (spiratio) によって規定される愛の、父と子への関係について。(3) c. 59-63. 三位の等しさについて (いわゆる三位の循環 perichoresis の問題)。以上に続いて、c. 64-78 では神の像たる人間精神の最高本質へ向かう生について述べ、c. 79, 80 でこの書の結尾となっている。この部分は三位一体論の帰結ではあるが、三位一体論そのものとは区別してよいだろう。

さて、アンセルムスの三位一体論がアウグスティヌスにおいてほぼ達成された西方教会の三位一体論を受けついで、統一と区別の二つの契機の緊張関係を正しく保っていること、またアウグスティヌスの *De trinitate* の中に特別詳細に論ぜられた人間精神の三一的構造から多く学んでいることは全く疑われない所である。けれども、それがここでは *Monologion* 全体を支配し貫徹している ‘sola ratione’ の方法によって強く規制され、そのことによって三位一体論の神学的パースペクティブが新しく切り開かれ、その意義が見定められているということも、それ以上に確かなのである。それは聖書がそうであるように、最も基本的に ‘Erzählung’ の性格を示している。ドラマ的な展開はここにはない。むしろある一つのことを問いつつ、すなわち一つの ‘Wahrheitsfrage’ をいだきつつ一步一步あゆまれ、そ

の結果必然的な仕方次第で次の問いの前に立たされるといふ性格のものである。それ故、本論に入る前に *Monologion* がこれまでたどって来た筋道と、この問いつつ歩むことがいかなることであるかを見ておく必要がある。

Monologion は全体として見て、宇宙論的創造論的場での神論証である。アンセルムスは最初に c. 1-4 で最高本質の存在を論証した。最高本質 (summa essentia) とは、個々の善いものや大なるものを成り立たせている唯一最高の善、唯一最高の大であって、その存在は多から一へのアナロギアによって推論される。低いものから高いものへ向かう価値の段階が前提されていることは言うまでもない。だがこのことを命題化するとき、‘regressus in infinitum’ が拒否されるのであり、そのパラドックスが直ちに c. 5 で、‘per se esse’ と ‘per aliud esse’ との非連続的な区別となって示される。この非連続の破れは c. 5-14 で最高本質による創造を述べることによって修復されることになる。これが展開の第二である。創造はもちろん<無からの創造>というパラドックスを含んでいるが、創造者は無ではなく、被造物もまた無ではなくて、創造者の理性の中にその存在を得たのである。最高本質であり自己によってある所の創造者の活動の中に無が入り込むことはできない。しかしここで注目すべきことは、創造に関してさまざまなアナロギアが語られるにも拘らず、それはどれも十分でないということである。ただ一つ可能なのは、感覚によらず理性による実在の認識であって、これは精神が内的に語ることによってその精神の中に保持されるものである。しかしこれとて、創造者の言葉である「実在の個有な本源的な言葉」*proprium et principale rei verbum* に比するなら、その創造性は及ぶべくもない。そのアナロギアは決して排除されることはないが、明瞭に限界づけられる (c. 10-11)。

Monologion の神論証はアナロギアによって始められたが、こうして早くもパラドックスが現れ、これ以後アナロギアとパラドックスとの両者が決して分離することなく、同一の場で働くことになる。<無からの創造>

のパラドックスは、それが最高本質の 'per se esse' という規定にも、また被造物の 'per aliud esse' という規定にも決して矛盾しないことを念入りに検討し、これが一つの命題文として成立することを示すことによって守り抜かれた。その結果、創造に関して何ほどかのアナログアを試みる事が可能となったのである。しかしかかる人間の理性とその判断活動は、今や前方にこえることの許されない壁を見る。それは人間理性が受けざるを得ない徹底的な存在拘束である。「創造されたものは、その類似態 (similitudo) において存在するよりも、その本質においてある場所に存在するほうがより真であるが、これと同じく、われわれの知識の中に存在するよりも、それ自体として存在するほうがより真である。それ故また、すべての創造された実体は、創造する本質のほうが創造された本質よりもより真に実存するのと同じく、それら自体として存在するよりも、創造者の知恵たる言葉の中により真に存在することも確実である」(c. 36)。ここに述べられていることは、何よりも人間が神の創造を事実として受け取っていることの表明であろう。しかしここで重要なことは、アンセルムスの場合この事実をたんに体験の地平でとらえるのではなく、むしろ真理を問う認識の地平に立ってこの事実に接しているということである。事実はその地平において対象化され目的化され、精神はそこに向かって歩み行くことが課せられる。たしかに人間理性の存在拘束は、それ自体まことに恐るべき体験であって、上述の文にもいわゆる 'mysterium tremendum' が顔を出していることは疑われない。しかし、アンセルムスは、ここで体験の中にとどまったのではなく、むしろ理性がそれに拘束されている存在の地平に真理が現成し、それによって存在の地平が認識の光に照らされることを求めたのである。すなわち、'ordo realis' と 'ordo rationis' との一致である。これこそ続く三位一体論の課題であり、目標である。その一致は三位一体論の中に求められ、そして三位一体論を通じて自由と拘束とが一つであるような現実が切り開かれるべきである。

ところで、c. 5-14 で最高本質が創造者であることを示したのに続く c. 15-37 の箇所は、三位一体論に入るに先立って、今述べたような課題を見定めるべく悪戦苦闘した箇所であると思う。若干これに言及することにより、c. 38 以下の三位一体論のトポロギアを考える前置きとしたい。

アンセルムスはここでまず、最高本質は不可分で単純な実体であり、その本質規定は偶有のカテゴリーによっては語られないと述べ、また最高本質は時間と場所とによる規定を受けず、かえって時間と場所とは最高本質の内にあるということを明らかにする (c. 15-26)。そしてこの基礎に立って、次に最高本質は不可分の霊であり、自己の言葉をもって自己を言いあらわし、かつ同時に被造物をも言いあらわす、と述べている (c. 27-37)。以上は明らかに啓示の現実をめぐる問題である。すなわち、現実への可能性と活動との両方をふくむ現実全体を問うものである。だがこれは、理性に対して正面からぶつかってくる最大のチャレンジである。創造をたんに事実として考えているあいだはこのような問題は起こってこない。しかしそれを、このように最高本質における本質可能性として捉えようとする試みは、理性に対しては最大のチャレンジである。なぜなら、否定あるいは肯定において判断を組み立てて行く理性の前に、この理性の機能に直接対応しないもの、すなわち、可能から現実へと運動するが故に理性のとどかない、いわば真空が現れたからである。アンセルムスはこの事態をこう言っている。「ここにまたしても無が立ち上り、今まで理性が真理と必然の一致する証言に基いて言明してきた一切を無であると主張する。……われわれはこの無に反撃を加え、必然的な理性によって立てられた多くの論証が無によって征服されず、また真理の光によって尋ねられ見出された最高の善が、無と交換されてなくなってしまうようにすべきである」(c. 19)。

その主張というのは、もともと 'nihil' という名辞が名辞である以上何かを表示していると考えられる所から出てくるものであるが、そこからし

て被造界における変化や多数性や質料という否定的諸現象を「無そのもの」 nihil ipsum と解し、これを実在者にとって根源的積極的な構成要素とみなすものである。しかもそのことを最高本質についても主張し、最高本質以前に何も無かったとは無があったということ、また最高本質以後に何も無いだろうとは無があるだろうということだ、と言う。これに対しアンセルムスは、かかる無の仮象的実在は最高本質においては断じてあり得ないことを明確にする。その理由は第一に、最高本質はどんな部分にも分かれず、従って「部分の原理」 partium ratio の下にある被造物から全く自由であり、その法則を少しも受けない、ということである (c. 22)。しかしそれだけではない。最高本質のこの自由は死せる自由ではなく生ける自由であり、永遠の生命であって、その生きることは存在することと等しく、その永遠は自己に完全に類似する (c. 24)。そしてアンセルムスは、時間と場所とに関してプラトンやアウグスティヌスには全く見られなかった新しい考えを提出する。それは、神の永遠と遍在は時間と場所とに対し直接否定的関係に立つのではなく、むしろそれを「包含し」、それと「共にあり」、「独自の仕方ですらの中にいる」ということである (c. 22)。アンセルムスの理解によれば、時間と場所はものを限定し、ものの持続と分量をはかるものであって、その持つ「一種の存在」(c. 20) は決して独立存在なのではない。人はあまりにもしばしば、時間や場所を存在と非存在の混合のように考えるが、これはあやまりである。それらはむしろ、存在するものに常に伴う在り方を持つものである。従って、時間と場所のみがあつて他に何も無いというようなことはない。むしろ、「最高本質が自己によって限定されて、ある場所と時間とに存在する」ということが可能なのである (c. 20)。アンセルムスはここに、最高本質における永遠の自己構成とその現実の可能を瞥見する。最高本質はたんなる存在ではなく、‘per se esse’ である。無の仮象的実在を排除し、それを全く「空虚な無」 inane nihil (c. 19) と言い切ることでできるものは、たんなる存在ではなくて自

己反復と自己関係の可能な存在である。それ故次のように言われる。「最高本質が何であるにせよ、それは自己によって、すなわち自己があるところのものによって (per se, id est per hoc, quod ipse est) 存在するのであり、それ以外の他のものによって存在するのではない」(c. 28)。「最高本質の〔時間と場所とにおいて存在する〕力は最高本質そのものにほかならない」(c. 20)。

最高本質におけるかかる存在反復の根源的可能性にもとづいて、創造者と被造物の関係、霊と同一実体たる霊の言葉による創造が行なわれる。続く c. 27-37 はこの根拠に立って〈言葉による創造〉を述べたのである。こうして理性にとって対象性は回復した。それは同時に理性それ自身の回復ともなった。‘Wahrheitsfrage’ はここで再び起こってくる。三位一体論は、世界の中でたえず真空地帯に陥らざるを得ない人間理性に向かって、神自身こそが人間にとっての究極の対象性を持つことを示すものである。だがそのためには、世界の領域の中で理性に存在を与えているのは他ならぬ創造者であることを示すのが必要であった。この出来事を通してによって、理性は回復し、存在の対象性も回復するが、両者の関係はこれまでのように決して直接的ではない。‘esse’ には ‘debere’ が加わり、また理性の活動にもそれが加わるのである。このことは *Monologion* の中で明瞭には述べられていないように見えるが、われわれは三位一体論の中に正にそれが起こっていると解する。そしてここを通してによって、*Proslogion* と *Cur Deus homo* とが展開することは殆んど疑いの余地はない。*Proslogion* の神論証の中心問題は、正に人間が神の前で誠命を守りつつ ‘Domine, tu es’ と語ることである。その誠命とは、かの ‘id, quo maius nihil cogitari potest’ であり、これは理性にとってこえることのできないものとしてその前におかれているが、同時に理性はそれに従うことによって、認識と存在の一致せる必然的存在を発見するのである。また *Cur Deus homo* の贖罪論は、人間が神の ‘honor’ に関わる ‘debitum’ をいかにして守り抜

くかを中心テーマとするものである。アンセルムスの神学が実際に歩んだこのような道を見るとき、われわれは、三位一体論とは創造と救済の間において、それを結びつけているのだと考えざるを得ない。全体をつらぬくものは啓示に関わる〈真理の問い〉であるが、それが創造論から三位一体論をへて救済（受肉論、贖罪論）へと分節的に進むのである。これは構造的に言えば、アナログアが出現すると共にパラドックスもまた出現し、以後両者は同一の場で働くということである。⁽²⁾

II

アンセルムスはアウグスティヌスから人間精神の三一構造を学び、それを自由に駆使しているが、しかし彼の三位一体論は、*Monologion* の宇宙論的創造論的な場を離れてはいないので、決して直ちに人間学的ではない。宇宙論的から人間学的へと除々に移行するのである。

そこで、c. 38 以下の三位一体論の出発点にあるものは、創造者たる霊とその言葉とのリアルな区別である。この二つは複数的な二箇のもの (*pluralitas in duobus*) ではないが、最高本質が創造者として自己と異なる被造物に関わっている限り、二つであることをやめることはない。思うに宇宙や自然の中では神は自由に行動し、自由にその対象を造り得るのである。しかし同時に、その活動がどれほど自由に他のものに向けられるにせよ、最高本質それ自体は破られることのない統一性を保持しているのである。霊と言葉との区別は、二人の人間や二人の主人のようなものでは決してなく、またその統一もたんなる共通性では決してない。そこで、その複数性は唯一の本質の側に引きつけられて「言いあらわしがたい複数性」*ineffabilis pluralitas* となり、それが「なぜ二つであるか」*quid duo sint* は、いかにしても説明することのできないものとなる (c. 38)。この場合、二つであるというリアルな区別は決して失われないが、それが、本質の一であることと同じ場におかれるのである。アンセルムスの三位一体論は、こ

うして先ず最初に、最高本質の内部に二にして一という区別と統一があることの解明に向かうのである (c. 38-48)。

この両者は、緊張関係にあるとしても相互に対立したり干渉したりするものではない。むしろ統一のほうが区別を自分の側に引きつけるのであって、その結果その区別を外的否定的差異とはせず、かえって存在の内的構成と内的活動のモメントにかえていくのだと言えよう。かかる内的区別は、たしかにそれ自体 'ineffabilis' であるにちがいないが、その内的なものが真理においてあるかぎり、アナロギアの道がとざされるようなことはない。そのアナロギアはパラドックスと共にある。すなわち、アンセルムスは、「二つであることは真理の必然が立てるものとはいえ、なぜ二つであるかは決して説明することができない」(c. 38) ということを守りつつ、新たに人間学的心理学的知見に従ったアナロギアを用いるのである。この場合、アナロギアの限界もむろん自覚されている。またアナロギアが何にかかわるかも自覚されている。すなわち、二つであるということは、たとえば従属説 (Subordinationismus) や分有説が行うように最高本質そのものを分割するようなことであってはならないということである。ここにアナロギアの守るべき限界があり、たとえば太陽と光線といったよく用いられる比喩にしても、それを本質の流出という意味で用いてはならない。この点で、アナロギアはパラドックスに接し、パラドックスと共に働くのであって、われわれは「なぜ二つであるか」の説明を直ちに一なる本質に向かって強制することはできないのである。

ところで、*Monologion* の出発点は、最高善と個々の善とのあいだに類似 (similitudo) があり、この関係は最高本質の働きによって与えられた創造者と被造物との関係である、ということであった。アンセルムスは今やこの関係を最高本質の側に移し、霊とその言葉との内的な類似にこそ、その原類似があるとする。というのは、創造者たる霊の言葉は、決して被造物をかたどったものでなく、むしろ霊の自己認識において自己から生まれ

た自己の像なのである (c. 33)。このことにより、類似の関係すなわちアナロギアの方向は逆転し、制限が加えられるようになる。そこでこの原類似は、最高存在の一なる本質を決して破らず損わないような内的起源関係において理解されることになる。すなわち、'generatio' における 'parens-proles' の関係である (c. 39 ff.)。むろんこれもまた人間精神における言葉の誕生のアナロギアにおいて言われるのであるが、しかし最高本質そのものの中に起こる誕生の仕方それ自体について説明することはできないのである。問題はむしろ、それによって生ずる二つのものが、生む者と生まれた者というそれぞれの個有性を保持しつつ、かの原類似に従って決して本性の一致を損わない、ということである。親子という言い方自体またアナロギアであるが、「最高の霊の特徴は最も真なる親であるということであり、またその言葉の特徴は最も真なる子であるということである」(c. 40)。この 'verissime' という限定がはっきりと付せられる限りで、それらは最高の霊に 'conueniens' なものとなる (c. 41)。そこでアンセルムスはこの親子についても、父と息子の関係のほうが、父と娘、あるいは母と娘、あるいは両親と一人の子などにまさって本質の類似をあらわすにふさわしく、かつ関係における起源を明瞭にあらわし得るということに注意深く論じている (c. 42 f.)。これは言うまでもなく、性の区別を直接神に持ち込むことなど、あり得ないのであって、何も神を女性と区別して男性だとするのではないのである。こうして区別される二つのものの個有性は、それ自体として孤立的にではなく、起源の関係の中でとらえられ、かつこの関係は逆転しないのである。共通性 (communitas) ということは、二人の人間や二つのもの間のそれとしては言われない。それは「最高の統一性と単純性」(c. 44) ということと同じなのである。ここで次のように言われる。「父と子とは、一方が他方の個有性を決してうばうことがないように、関係においては対立している (sic sunt oppositi relationibus, ut...)。だがまた、一方が常に他方の本質を保持するようにと、本性においては一致し

ている (sic sunt concordēs natura, ut...). なぜなら、父は父であり子は子であるということによって父と子は異っているのであるから、父が子と呼ばれたり、子が父と呼ばれたりすることは全くないが、他方実体においては同一であるので、常に父のうちに子の本質があり、子のうちには父の本質があるからである。たしかに両者それぞれの本質は相違するのではなく、かえって同じであり、両者は複数ではなく、かえって一なのである」(c. 43)。

ここに引用した文は恐らく非常に重要なテキストである。アンセルムスは最高存在について理性の必然 (necessitas rationis) から要求される区別を、本質の一の側に強く引きつけたのであったが、このことはリアルな区別を否定するものではなく、かえってそれを関係における存在として保持するようになったのである。それ故、関係に従って (secundum relationem) 語られることと、本性に従って (secundum naturam seu substantiam) 語られることとは区別されている。そしてアンセルムスの場合、'relatio' の概念はアウグスティヌスの場合⁽³⁾とちがって、被造物への関係は直接ふくまないものと考えられている。すなわち、関係はもっぱら最高本質に適合するものとして言われているのである。最高本質が関係において区別されつつ本性において一致していることは、何らの矛盾対立なきものとして最初からそこにおかれている。言いかえれば、最高本質は自己のうちに関係をおくことによってその本性の不変性を変えることなく、同一の本性としてその存在において自己を被造物にあらわすことができるのである。

そこで c. 44-48 では、父と子のそれぞれの自存 (existere) が本性の最高の統一性と単純性を破壊せず、かえってこれを一そう明確にするということが、力をこめて論ぜられている。子が自己の本質によって自存することと、子がその本質を父から得ていることとは決して矛盾しない (c. 44)。本質においてはもとより存在においても破られ分割されることは決してな

いのである。「子は自己によって自存するということそれ自体を、必然的に父から得ていなければならない」(ibid.)。また、子が父から本質を得るということは、「本質として自存する以外のほかの仕方においてではない」(neuter aliter habet essentiam quam existendo essentia: c. 45)。このように、子が父の本質を持つことは本質的所有であり、本質的所有と本質的存在とは全く一致しているのである。それ故、父と子の両者の自存は、たんなる否定対立によって分けられるような空虚な自存ではなく、また外的対立ではない。あるいは子は父の本質を偶然的に所持したり、任意に本質を分け合ったりするものでもない。子に父の本質が与えられ、そして子が父の本質であることは、もちろん父が子の本質であるということと何ら矛盾せず、その両方が同時に言われるのであるが、しかし特に子が父の本質と呼ばれることが「ふさわしい」のは、起源関係からくるのである(c. 45)。だがまた、この起源関係もそれ自体孤立しているのではないから、たんに認識的にふさわしいだけでなく、存在的に「最高の類似」においてある(c. 46)。

それ故、最高本質が二であり、区別されると同時に統一であるということは、その統一性が最初から構造化されており、従って区別されるものの各々の機能はその構造の中でのみふさわしく語られ得る、ということである。その構造をはなれてペルソナそれ自体がアナログカルに理解されるのではない。このことは、方法としての‘sola ratione’の遂行である。存在のラティオナルな理解は、決して存在そのものの‘begreifen’ではないのである。しかしラティオは存在に支えられてその活動が始まったのであり、ふたたび存在に帰ってそこに‘ordo rationis’と‘ordo realis’との一致が瞥見されるようになる。ここにはまた、アナログアとパラドックスの同時的な活動がある。それは、「最高本質がないならば何ものも存在しない」(c. 14, 20, 22) としばしば語られるような言葉によって示されよう。つまり、このことは正に三位の区別についても妥当するものなのである。

III

続く c. 49–58 では聖霊（愛）の発出が論ぜられ、さらに c. 59–63 では三位の等しさとその統一が論ぜられて、三位一体論を完成している。

霊における自己の記憶と認識と愛の三一性はアウグスティヌスから学んだものであり、それをアナロギアとして用いつつこの議論が進められる。最高の霊は、自己を記憶し自己を認識するだけでなく、同時に自己を愛する。愛なしにはその記憶と認識とは完成しない。なぜなら、いかなるものについても、愛なき記憶や愛なき認識は無用であり役に立たないからである（c. 59）。そしてこの愛は、それ自身の中から偶発するのではなく、むしろ想起と認識とがすでに働いているところに生じ、従って愛はそれらの全体に向けられるのである。「最高の霊は、自己を愛する故に自己を記憶し、あるいは自己を認識するというのではなく、むしろ自己を想起し自己を認識する故に自己を愛するのである。実際、もしそれが自己を記憶せず、あるいは自己を認識しないなら、決して自己を愛し得ないということは明らかである」（c. 50）。

アンセルムスは最初から愛を全体的・相互的・関係的なものと考えているので——そのような考えはすでに先の段落で確認された——、ここで個々のペルソナの機能について詳述することなく、直ちに「最高の霊が自己を愛する故に、父も自己を愛し、子も自己を愛し、かつ互いに他を愛するのである」（c. 51）と述べ、そして愛の両者における共通性と等しさについて述べたあと、愛の発出は「父と子が一つであることに基づく」と言っている（c. 54）。愛は父からだけ、あるいは子からだけ出るのではなく、また両者からとしても別々に出るのではない。むしろ最高の霊そのものである父と、同じく最高の霊そのものである子との両者から出るのであり、従って父と子とが全く一つであることから出るのである。そこで、愛は<関係>から出るのではなく、むしろ父と子とに共通の<本質>から出るのである、と言われている（ibid.）。これは 'ex patre filioque' の基礎づけ

として言われたものである。そこで、愛の発出は、子あるいは言葉の ‘generatio’ とは区別されることになる。それはむしろ ‘processio’ という語であらわすことができる。けれども、愛は子や言葉の誕生の場合とちがって、「それがそこから出てくるものとの明瞭な類似を示さない」(c. 55) のである。そこで、愛の発出は不変なる本質からの ‘spiratio’ であり、そのような仕方が発生したものとして、愛は ‘spiritus’ であると言われる (c. 57)。この名称はこの第三格に個有な性質を直ちにあらわすものではない。それが個有名として用いられるとすれば、個有な性質からそう呼ばれるのではなく、むしろ父の実体と子の実体を等しく意味するという点においてである (ibid.)。

このように、愛は全体から出て全体に帰り、全体を生かすものであって、決して孤立的抽象的存在ではないことが強調されているが、同時にまたこの全体的統一に際して認識され前提されていることは著しい特徴である。その認識はむしろ記憶と一体になったものであるから、ここでは認識の可能性と現実性、能力と活動の全体が示されているのである。その意味で、愛は認識の遂行のモメントとなり、愛によって認識の全体が、あるいは認識の完全な活動がめざされることになる。これは、神は愛において自己の全体を啓示し、しかもそれを外側から見られたものとしてではなく、むしろ内側からその根拠と共に啓示するということである。三位一体のこの ‘innergöttlich’ な性格は、むしろアウグスティヌス以来の伝統であり、また認識が活動に先行することも西方教会的伝統であるけれども、われわれはそれがアンセルムスにおいて ‘sola ratione’ の方法の下に力強くつかまえられていることを考えなければならない。というのも、この第三格を問うところすでに特別に困難な問題が起こっている。それは、‘innergöttlich’ な性格が強調されて、愛は「いかなる被造物が存在しないときにも父と子の相互の間にある」(c. 53) と言われ、被造物との関係性を失ってしまうということである。しかも愛は、それを見る神にとってさえ見える

外的対象ではない。だがこの事態においても、アンセルムスは断固として<真理の問い>を放棄することをしない。それ故、愛の発出に関しても、啓示における根拠と実現の構造的全体を明らかにすることをめざし、かつその認識を<言いあらわすこと>を求めているのである。

ここで最後の段落に入り、三位の等しさとその相互貫入について論ぜられる。アンセルムスは上述のように、最高存在における本質と活動の全体に関しても構造的契機を強く求めているが、今や類似にもとづく関係構造だけでは理解し得ぬものが現れたのである。そこで今度は逆に、区別されたペルソナから出発して本質の統一を示して行かなければならない。すでに起源関係が本質の破れなき統一によって支えられていたのであれば、このような逆の道も起こらざるを得ないのである。

ペリコーレーシス (circuminsessio)⁽⁴⁾ は、「父と子と両者の霊とは等しく互いに他の中にある」ことである。すなわち、「父は全体として子のうちにも霊のうちにもあり、子も全体として父のうちにも霊のうちにもあり、さらに霊もまた全体として父のうちにも子のうちにもある」ということである (c. 59)。この相互貫入あるいは相互包括は、三者の区別を解消するのでは全くなく、かえって唯一の実体の統一を具体化していくものである。その際、三者の各々は、いったんその個有性を全体の統一にとって等価のモメントとすることになる。「三者は互いに他を凌駕せず、また他のものなしには存在しない」(ibid.)。等価のモメントと言ったのは、そこにおいて活動するものは同一の最高本質であるということであり、従ってそのモメントは、最高本質の側における活動をあらわすものとして、本質そのものが持つ本質的モメントとなるのである。一つの本質が三者にひとしく配分されるというのではない。あるいは、一なるものが多数のものに分有されるというでもない。そうではなくて、逆に存在それ自体が本質に従って構造化されるのである。それ故次のように言われる。「最高本質のうちには唯一の父、唯一の子、唯一の霊しか存在しないのであって、父と子と

霊との三者があるのではない、という結論になる」(c. 61)。また次の表現は、このようにそれ自体あくまで唯一である存在が構造化された存在にはかならぬことを示すものである。「このように三者においては、いずれの一を個別的にとっても、最高の本質、最高の知恵として極めて完全であって、自己によって記憶し、認識し、かつ愛するのであるから、当然この三者のうちのいずれも、記憶し・認識し・愛するために他のものを必要するというようなことはない。というのも、個別的にはいずれの一も、本質的に記憶であり、知性であり、愛であり、またおよそ最高の本質に必ず内在しているすべてのものであるからである」(c. 60)。

*

総括しよう。先に見たように、アンセルムスにおいては、ペルソナの区別とその個有性は起源関係において与えられ、かつこの起源関係は本性の統一を分割することのないものとして、関係と本性との二つの概念が区別されたのである。このような区別は、彼にとって‘sola ratione’の方法からする必然であった。けれども、三位一体論の中ではこのことだけでなく、さらにまたそのような思想的分析が示すペルソナの構造がかえって存在の側に引き受けられ、最高本質それ自身がそのラティオをあらわしていくということが起こるのである。これは決して、論理的にとらえられたものの‘Ontologisierung’ということではない。仮にそのように見えてとしても、それはかえって<真理の問い>が続けられていくためである。すなわち、アンセルムスはこれまで、通常ペルソナとして語られているものを注意深く構造的全体の中でとらえるよう努力してきたが、かかる構造認識は今起こってくる新しい局面でも受けつがれ、本質と存在の、あるいは存在と活動の統一構造をとらえるのであり、その構造的性が強く働くことによって、三位一体をペリコーレーシスの一体として本質にふさわしく認識したのである。神の言葉は、父によって、あるいは子によって、あるいは聖霊によって別々のものを表示するように語られるのではなく、ただ一つの

言葉があり、ただ一つのものについてのみ言葉がある、とアンセルムスは言う(c. 63)。その言葉はむろん文としてのヴェルブムであるが、それは真に一なるものの認識なしにはあり得ず、また認識は語るためのためであるというのが、彼の方法の根本理念であった。

けれども、何らかの意味で認識から存在への転回がここにあることは事実である。実際、三位一体論の中で、父が子を持つということが、父と子が相互の愛を持って全体存在であることに結合せしめられる時、事実上これまでの認識の起点となった宇宙論的アナロギアはその接点を失うことが起こっているように思われる。むろん三位一体論では、それにかわって人間学的アナロギアが用いられることになる。けれども、いったん接点を失ったアナロギアはもはや直接には生き得ず、レースの真相に迫るにはほど遠い代用物でしかない。アンセルムスはこのようなアナロギアの意義の変化を非常に強く自覚した。「何かが解明されたというのはどういう意味だろうか。それは、理解できない事物について、ある程度は明らかにされたが、ある程度は何も知られなかったということだろうか。なぜなら、われわれは多くを語るが、その真相をあるがままには表現していない。むしろ、真相を明示し得ないこと、明示しようと思わないことを、他のものによってあらわすのである。……こうしてわれわれは、同じ一つの事物を、言いあらわしながら言いあらわさず、見ながら見ないのである。すなわち、他のものによって言いあらわしたり見たりするが、その真相を言いあらわしたり見たりしないのである」(c. 65)。それ故、たとい人間学的アナロギアを用いるとしても、その場合、光がより強く輝くならやがて接点を見出すといったことは起こり得ない。神話的なイマジー・デイ説や‘notitia impressa’説や照明説はアンセルムスには見当らない。実際 *Proslogion* c. 16 ではこう言っている。「わたしはこのようにあなたの近くにあるのに、あなたはわたしからいかに遠くあり給うことだろう。わたしはこのようにあなたの見給う所にあるのに、あなたはわたしの見える所からいかに遠く

あり給うことだろう。あなたは全体として至る所にあり給うのに、わたしはあなたを見ない。……あなたはわたしの中にあり、わたしをかこんでい給うのに、わたしはあなたを感知しない。」それ故、三位一体論は、存在としての神を宇宙とそこにある人間から一旦遠ざけつつ、新たな仕方宇宙と人間に近づかしめるという二重の機能を持つものと考えられる。

最後にこの問題をアウグスティヌスの場合と比較して考えてみよう。彼の *De trinitate* はその構成によれば、聖書にあらわれた三位一体、教会の教義として理解された三位一体、人間の精神における三位一体という順序であるが、これは総じて歴史と人間の中での神の問題である。しかし神は歴史的世界の中では直接には働き得ないのであるから、神概念はもっぱら限界概念としてのみ考えられる。そこでこの書の中では、ただく在る>という 'factum nudum' (VIII, 2, 3; 3, 4) と自然的な 'vestigia' とが同居し、あるいは人間精神としての 'imago Dei' の中に照明によって潜勢態から顕勢態への移行が起こるとされている (IX, X)。だがこのようなことはそのままの形ではアンセルムスにはない。'imago Dei' における神への接近は言われているが、それは人間が「創られた目的」を意志し志向せねばならぬという 'debere' によると言われる (c. 69, 77)。この 'debere' は人間において二重的である。すなわち、人間はそれを内発的に欲すると同時に拒否し得るのである。人間はいわば真空地帯に片足を入れているのであり、かかる人間に対し神は超越的間接的に働くだけでなく、直接自己の内側から現実を与えなければならないのである。そこで *Monologion* の深さは、やがて受肉と救済において起こるべきことを、まず宇宙論的場にとらえようとした所にあると言えよう。人間は歴史と自然の両面を持つ。それ故、かかる人間に対して神は、自然の神たる創造者として全く自由に存在を与え、かつ同時に歴史の神たる救済者として内なる約束を守り抜かなければならない。実際アンセルムスの三位一体論は、このような特質を持っている。その中では存在と本質の、自由と秩序の、ペルソナと実体の緊密な統

一が根底におかれている。神・世界・人間の全関係の中でこれを見るとき、その統一の強さは、アウグスティヌスの場合とは格段の相違を示すと言わざるを得ない。

註

- (1) 若干の研究文献をあげると、Schmaus: Die metaphysisch-psychologische Lehre über den Heiligen Geist im Monologion Anselms v. C., in: *Sola Ratione* (1970). Hopkins: *A Companion to the Study of St. Anselm* (1972). Ch. IV, Doctrine of the Trinity. Schmaus: Die theologieggeschichtliche Tragweite der Trinitätslehre des Anselm v. C., in: *Analecta Anselmiana*. IV, 1 (1975). Kohlenberger: Konsequenzen und Inkonssequenzen der Trinitätslehre in Anselms Monologion, in: *Analecta Anselmiana* V (1976). なおアンセルムスの思考の構造を論じたものとしては Kohlenberger: *Similitudo und Ratio* (1972) は格別有益である。アウグスティヌスの三位一体論については、有名な Schmaus: *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (1927) のほか、特に思考の構造を分析した A. Dahl: *Augustin und Plotin, Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und der Nuslehre* (1945) をあげたい。なおアンセルムスの三位一体論は、*Monologion* のほか、*De incarnatione Verbi* と *De processione* とが重要であるが、本稿は特に *Monologion* の中での位置づけを考えたので、これらの論争書は取り上げていない。
- (2) われわれはアナロギア・パラドックス構造ということを考えているが、これは中村獅雄『基督教の哲学的理解』(昭13)に端を発する。これに対して最近、松村克己氏が『根源的論理の探究』(昭50)の中で、両者の同時成立はありえず、'an-alogia'によってパラドックスも同時にふくんでいるという興味ある見解を提出した。しかしこれはパラドックスをもっぱら外的否定・外的矛盾と解する所からくる誤解であろう。これについて多くの言うべきことがあるが、今はその場所ではなく、このアンセルムスの論文の中で答える以外にはない。ただ一つだけ言うと、わたくしは両者の同時成立が現実的であることを示すために<場>という考えを導入したい。だがこれも全くアンセルムスに学んでいるものである。
- (3) cf. Augustinus: *De trinitate* V, 5, 6: 6, 7.
- (4) perichoresis に関する西方教会的理解については *Bibliothèque Augustinienne* (Desclée) Tom. 15, Introduction p. 45f. を参照。