
書 評

上智大学中世思想研究所編『中世の人間像』

創文社，1987年，6+330+14頁

荒 井 洋 一

時代的には 4C. の教父時代から 15C. のイタリア・ルネサンス期まで，また内容的にはギリシア教父哲学やスコラ哲学はもちろん，中世ユダヤ思想やイスラム思想，さらには騎士文学や聖人伝にいたるまでの範囲を取り扱う本書を評論することは評者の能力を越えているので，ここではむしろ内容紹介に主力を注いで記してみたいと思う。

「ニュッサのグレゴリオスにおける神の似像」において宮本久雄氏は『モーゼスの生涯』を主な典拠としながら，「人間の全生活とは神の似像に変容していく道行きに」他ならないことを示している。この書は内容的には，モーゼスの出エジプトの歴史記述がなされる *historia* と，この歴史の精神的比喩的解釈がなされる *theoria* とに分けられる。第一段階として，モーゼスの指導により，ヒブル人たちはエジプト人たちのもとの奴隷状態から解放される。このことは欲望の奴隷状態からの解放として，徳ある人間の成立として比喩的に解釈される。第二段階として，モーゼスはシナイ山に昇り，孤独のうちにさまざまな天使の顕現・神顕現に出会う。このことは魂による天使的観照像の成立として比喩的に解釈される。第三段階として，その後姿を顕わした神にモーゼスは聴従し，ヒブル人たちは神と契約を結び，神の民となって新天地で生きていく。このことは「神の無限性と人間の無とを体験した人間こそが，神の友とされること，そしてこ

のような人間の円いこそが、神の似像と呼ばれるに相応しいこと」として比喩的に解釈される。この書評では概略を示すにとどまったが、宮本氏の本領は「無数に錯綜」した考究の小道に分けいって、エクスタシスやエベクタシスの出来事を生き生きと浮かび上がらせている所にあると考えられる。

「スコトッス・エリウゲナの人間論」において R. L. シロニス氏は『自然区分論』を主な典拠としながら、創造主でありかつ終極目標でもある神という観点からの人間論を示している。それは聖書やギリシア教父たちを権威とし、新プラトン主義の影響を受けながら、理性によって人間の在り方を把握しようとした試みである。「人間はまず、神の精神のうちなる永遠のイデアたる普遍の人間本性として、いわば『初元的人間』として」とらえられる。「個々の人間はこの初元的『原型の人間』の分有者」である。これは新プラトン主義的な考え方であり、聖書の教えとは必ずしも整合的ではないとされる。（「人間の靈魂がその身体の実体的形相であるということは……トマス・アクィナスの唱えるような意味で解されてはならない。」）身体論について付言するならば、身体と性的区別とは墮罪によって人間にもたらされたもので、初元的人間にはなかった、という考え方もその人間論の特徴の一つとされる。人間はその靈魂において三位一体なる神の似像である。人間はその墮罪にもかかわらず、恩恵に支えられて、悔悟と浄化の後、原型の人間の完全性に到達することができる。

「十二世紀シトー会士のアニマ論」において大谷啓治氏はサン＝ティエリーのギョーム、リヴォーのエイルレド、ステラのイサークなどのアニマ論をつぶさに検討することを通じて、「十二世紀の修道士による人間研究、アニマ研究の関心の所在やその特徴」を明らかにしようとしている。（もちろんギリシア教父やラテン教父からの大きな影響も考慮にいれながら。）彼らはどうして数多くのアニマ論を残したのかといえ、それは「修業のための内省によるアニマの自己認識」のためである。その際、彼らのアニマ論は、多くの場合、肉体との関係の面から遂行されているという大きな特徴がある。アニマと肉体がどのように結び付くかという問題を「^{センスス}感覚と^{イマジナティブ}表象力に関連して論じるのが、十二世紀のアニマ論に共通した特徴といえることができる。」大谷氏は特にセンススの用法を吟味することを通じて、センススが或る場合には「アニマのセンスス」として、或る場合には「肉体のセンスス」として両様に用いられていることに注目して、センススがこのように「中間的な特徴」を持っているからこそ、アニマと肉体の結び付きにお

いて重大な役割を果たしている、と述べている。

「自由と恩寵」において K. リーゼンフーバー氏は十一・十二世紀を特徴づける自由論に焦点をしばって、「人間の自己理解にとって本質的な意味を持ち得る基本的要素の内的つながり」を提示しようとしている。ランのアンセルムスやホノリウス・アウグストゥネンシス、アベラルドゥス、ペトルス・ロンバルドゥスなど実に多くの論者の見解が取り扱われているが、特に力点が置かれているのはカンタベリーのアンセルムスとクレルヴォーのベルナルドゥスである。アウグスティヌスによる〔たとえば初期の著作『自由意志論』Iにおける〕自由な意志決定の定義は「罪を犯すこと、また犯さないことができる力」であるように見える。これと対比して、アンセルムスによる自由の定義「意志の正しさを正しき自身のために保持する力」の意味が深く考察されている。罪を犯すとは「意志が神の普遍的な意志よりも、部分的な目的、基本的には自己自身のみを優先させることである。」だから神の意志は罪の行為に関与しないとされる。そして意志がひとたび正しさを放棄すると、神が恩寵によって正しさを返して下さらないかぎり、正しさを回復することはできない。しかし意志は「罪においても自由である。」十二世紀に入ると、自由論は、ボエティウスの定義などを用いながら、「自由選択や自由意志 (*liberum arbitrium*) の定義を確立しようとする努力に……集中されるようになった」が、ベルナルドゥスはさらに一歩を進め、自由論を単なる選択の問題や倫理的決断の問題から解き放って、「必然性からの自由」「罪からの自由」「悲惨からの自由」という三つの段階を区別している。創造、現在、終末という「三つの定点を持つこの時間構造は、有限な自由にとって本質的なものである。」「歴史は本質的に、自由そのものの歴史、また自由による歴史である。」

「聖杯王パルチヴァール」において木村直司氏は中世ドイツ最大の宮廷叙事詩人ヴォルフラム・フォン・エッシェンバハの『パルチヴァール』の作品論を通じて、騎士像の明暗、神よりもミネを高く評価するという価値の転倒の罪、主人公の投影像、救済史的人間形成などについて論じている。

「トマス・アクィナスにおける人間精神の自己認識の問題」において渡部菊郎氏はテキストとして主に『真理論』第十問第八項に立脚しながら論述している。アウグスティヌスの言うように、人間は自己を自己自身によって知るのだろうか。それともアリストテレスの言うように、ある形象によって知るのだろうか。渡部氏の論文の特色は、当該

テキストの構成とその意味を厳密に考察することを通じて、トマスの総合の姿を示そうとしている所にあると見られる。人間精神は「まず『自己』の外へ進み、そこから『自己』のはたらきへの反省・立ち帰りを開始する。そして対象からはたらきの現実態が、現実態からその能力が認識されてゆく。このようにして人間知性は、『自己』への立ち帰りを完成しつつ、『自己』の本質へ帰ってゆく」と結語される。

「ドゥンス・スコトゥスの人間観」において八木雄二氏は一般には主意主義者の急先鋒と目されているスコトゥスの自由意志論を極めて明快に提示している。私たちの意志においては、まず抽出の自由があり、それによって選択の自由があるとされる。意志は自由であるが、知性は自由に働くことはない、意志は究極目的に対しても自由に向かう、と主張される点に、スコトゥスの自由意志論の問題点の一つがある。「意志はそれ自体から善を『自由に欲求する』能動者である」ので「それがどれほど大きな善であっても、意志はやはり自由にそれを欲すると考えられる。」もちろん意志が自由に働くためには認識することが必要である。少なくとも後期において、スコトゥスはこのような常識的な立場を示していると考えられる。そこで「意志の自由」と「認識の本性的必然性」とはどのように調和しているのかという困難な問題も浮かび上がってくる。「自由意志には『実践的認識』がその規律として必要であるが、それが意志の働きを必然的に規定してしまうことはない。」「神の教え」についても、それを信じるか信じないかは人間の自由であるとされる。

「中世の聖人物語にみられる人間像」において J. フィルハウス氏は「中世において最も重要で多産された文学作品」である聖人物語を通じて中世の人間像を示そうとする。かつては虚構の物語とみなされてきた聖人物語が今世紀中葉以降しだいに歴史的資料としても見直されるに至った経過が示される。聖人物語は数多くの奇跡を物語ることによって「人間の住む世界に危険と悪が潜み、救助が必要とされていることを」知らせる。そしてまた「共同体の持つ深遠な意義」についても、聖人物語は、また、模範的人物を提示することによって、彼を模倣し、彼に接近せよとの課題を与える。

「ルドルフ・フォン・ザクセンの『キリストの生涯』」において鈴木宣明氏は中世末期ドイツ・キリスト教教霊家として知られるルドルフの生きた時代をまず描写し、「教会大分裂」やベストにもふれながら、「神と愛」「生と死」「苦しみと喜び」について真剣に問い続けた人々のことを語る。そして、そのような時代に生きた、カルトゥジア会

士としてのルドルフの著書のなかで示された不変の課題「神の似象」になることにも言及する。ロヨラのイグナティウスへの影響についても述べられた後、キリストに至る「愛の道」が最後に示される。

「ヨハネス・タウラーの人間観」において E. ルカ氏は豊かなドイツ語による神秘教育的説教を行ったタウラーの思想の意義を論じている。そこでは三元図式のダイナミックな人間像が展開されている。「第一の人間は……感覚的な人間である。次の人間は……理性を用いる人間である。第三の人間は……心である。」人間のこのような三元化は、彼以前にも、アウグスティヌスやプロティノスなどにも見られるものであるが、タウラーが「魂の底 *grund*」という着想を発展させることによって、彼は「従来の存在論的、形而上学的概念に、新たな心理学的具体性を与えた。」「魂の底」は「生来の本性」*nature* と反対する概念であり、「人間の内なる聖霊の現存と深く関わり、……神自身の次元に接近するか、神自身の次元と一体であるが、……意識がその自己同一性を……見いだす唯一本来の場」である。「底」において人間は神とは「絶対に非相等」でありながら、「自己が神の似像であることを意識し、神と一つとなる。」ルカ氏は、さらに、このような意味での完全な人間が聖霊の働きによって、いかに具体化されるかを示した上で、タウラーの人間観が持つ現代性にふれる。

「ニコラウス・クザーヌスの人間像」において坂本堯氏はまずクザーヌスの人間像についての現在までの研究を概観した上で、それらの研究成果をふまえながら考察を進めていく。クザーヌスの人間像は全体的であるとされる。「すなわち、部分的に人間を見ると……人間の世界には多くの戦争と殺人が存在し、罪と憎悪が人間を支配しているように見えるが……全体的に見るときに、より大きな愛と平和と秩序の世界を人間存在に見いだすのである。」それを成立させている存在の原理としては「和合」と「対立物の一致」の原理がある。この原理の根源は「三位一体論における神の位格の考察と、その似像としての人間存在の洞察であったと考えられる。」クザーヌスの人間像を特徴づける論点としては、他に、ミクロコスモス、*homo-mensura*、精神と肉体の主体的統一、個性と自由、創造性、神秘性、宗教性などが取り上げられている。

「イエフダ・ハレヴィの宗教的人間観」において中村友太郎氏はモーシェ・ベン・マイモン（ラテン名：モーゼス・マイモニデス）やモーシェ・ベン・ナフマンに先行したハレヴィの人間観を『クザリーの書』に立脚しながら、十分な力がこめられた文章によ

って論述している。「彼こそ最高度の充実ぶりでユダヤの信仰を生きぬき、後世に圧倒的な道標となる影響を残した紛れもない宗教的実存であり、上記の人々も彼とその主著なしには考えられない面を多々有している」。この書は彼が60才を越えた晩年にスペインからの決死の聖地巡礼行を前にして、アラビア語で書き上げた主著であり、原表題「侮蔑された信仰を弁護する論証と証明の書」はよくその思想内容を言い表しているとされる。しかし根本的にはこの書の主眼は「外なるイスラム教徒やキリスト教徒に向けてというよりも、むしろ時代思潮に流されているユダヤ人らにイスラエルの民としての自覚を喚起することにあつた」。ハレヴィの実存には「そのつどの歴史的状況に取り組む主体性の深さとそれを表出するに適した文才あるいは詩人の魂、独自の神観念（「アブラハムの神」）、そして……選民の思想が不可分に、見事に結合している。」ハレヴィの人間観を研究する意義としては、西洋文化もしくは環地中海文明をユダヤ教の側から見ることができるということとともに、「神自身の望みに応答する歴史的現実としての実践に啓示宗教の真髄を見るハレヴィの預言者の信仰」は現代キリスト教の最も必要とするところとされる。

「神の姿に創られたアダム」において竹下政孝氏はルーズビハーン・バクリー・シーラージーによるハディース解釈とそのアダム論、人間論を考察している。イスラム神学では、一般には、神の超越性が強調されるため、「神に可視的な『姿、形』があると考えることは不可能であつた。」そこで「神はアダムを彼の姿に創造した」というハディースにおける「彼の姿」は神以外のだれかの姿を指すものとして解釈されてきた。しかしハディース学者たちの「ある意味では詭弁的解釈に対して」スーフィーは早くからこのハディースを神と人間との間の「ある種の照応関係あるいは類似性を示すものとして」引用してきた。ルーズビハーンの思索は、このようなスーフィズムの中でも、美しい人に対する恋愛を大胆に肯定する立場から、愛の思想と密接な関係を持っているとされる。内容としては、神の全属性としてのアダム、元型的美としてのアダム、英知としての天上的アダムなどが論じられている。
