

# Studium sacrae scripturae

— アンセルムスと聖書 —

矢 内 義 顕

## 序

11-12世紀の知的世界を見渡すとき、そこには様々な思想的潮流が存在し、その取り扱いを決して容易ではないことが分かる。伝統的な修道院学校および新たに誕生したシトー会における修道院神学、都市の司教座聖堂付属学校におけるスコラ学、修道院神学から出発し、スコラ学に触発されて総合的な知識体系の構築を目指したサン=ヴィクトル修道院の人々、そしてプラトン主義的自然哲学の強い影響のもとに独自の思索を展開したシャルトルの人々、以上の知的成果を踏まえて、はじめて11-12世紀の知的世界を総合的に理解することができよう。このことは聖書解釈という問題設定においても当てはまる<sup>1)</sup>。とりわけ修道院神学の場合、その膨大な数の聖書に関する著作をみると、それらに関する研究は未開拓の分野であると言うことができる<sup>2)</sup>。そこで本稿は、カンタベリーのアンセルムス (Anselmus Cantuariensis 1033/34-1109) の聖書解釈を取り上げ、11-12世紀の聖書解釈の一端を明らかにするものである。

## 1 アンセルムスの神学的方法と聖書

しかし、聖書解釈という問題設定においてアンセルムスを取り上げようとすると、ただちに困難に遭遇する。

第一に、彼は一冊の聖書註解書も残していないということである。彼の師ランフランクス (Lanfrancus Cantuariensis ca. 1010-89) は、11世紀における当代随一の聖書学者として知られ、聖書解釈において、ラテン教父、カロリング朝の伝統を継承しつつ、そこに文法、論理学、修辞学などの世俗の学芸を導入

し、ヘブル書を含む全パウロ書簡および詩編の註釈を行なった<sup>3)</sup>。しかし、アンセルムスはこの師のように聖書の註釈を著わすこともなければ、また、彼の著作の中にランフランクスの註釈の直接的影響、引用を見出すこともできない<sup>4)</sup>。さらに、アンセルムスより遅れて登場するドイツのルベルトゥス (Rupertus Tuitiensis ca. 1076-1129) やクレルヴォーのベルナルドゥス (Bernardus Claraevallensis 1090-1153) と比較したとき、アンセルムスの独特な位置は際立つ。前者は『ヨハネ福音書註解』 (*Commentaria in Evangelium sancti Johannis* ca. 1112-16) をはじめとして旧約・新約の各書に関する大部の本格的聖書註解を残し<sup>5)</sup>、後者については、周知のごとく、『雅歌講話』 (*Sermones super Cantica Canticorum* 1135-53) に代表されるように数多くの説教において、聖書の字義的な意味の奥にある神秘的な意味を流れる蜜のごとくに引き出しているのである。

第二に、こうしたアンセルムスの独特な位置が、彼の「理性のみによって」 (*sola ratione*) という神学的方法に起因するということである。この方法について、彼は最初の著作『モノロギオン』 (*Monologion* 1077) の序文において「聖書の権威に全く頼らず」、理性の「推理の必然性」によって信仰内容を理解しようとするものであると説明している<sup>6)</sup>。同様の方法は、『プロスロギオン』 (*Proslogion* 1077-8)<sup>7)</sup>、三神論の異端説を唱えたとされるロスケリヌス (Roscelinus Compendiensis ca. 1050-1120/25) を論駁するために書かれた『言の受肉に関する書簡』 (*Epistola de incarnatione Verbi* 1094)<sup>8)</sup>、そして彼の円熟期の神学的主著『神はなぜ人間となられたか』 (*Cur deus homo* 1098) においても堅持されている<sup>9)</sup>。こうしてみると、アンセルムスについて聖書解釈という問題設定を行なうこと自体が無益のように思われる。

実際、『モノロギオン』を調べてみると、確かに、アンセルムスが聖書を引用している箇所は5箇所、彼が聖書の語句を念頭においていると思われる箇所は15箇所ある。しかし、それらを綿密に検討すると、いずれも論証の手段として用いられることはなく、方法論的制約は忠実に守られていることが判る<sup>10)</sup>。

もちろん、このことは、アンセルムスが聖書をないがしろにし、理性の論証

だけに絶対的信頼をおいたことを意味するのではない。そのことは彼の全著作を通して知られることだが、ここでは、彼の弟子であったエアドメルス (Eadmerus Cantuariensis ca.1060-ca.1128) の『アンセルムス伝』(*De vita et conversatione Anselmi Cantuariensis archiepiscopi*) の一節を紹介したい。そこでは次のように述べられている。

「(アンセルムスの) 聖書に対する信仰は絶大で、確固とした真理の道から些かでも逸れるようなことは一切聖書に書かれていないということ、揺るぎなく堅い信仰によって確信していた。それゆえ、聖書において深い霧の中に隠れていると自分に思われるようなことも、彼のこうした信仰に基づいて、精神の理性によって洞察するまで魂を集中するよう全力で努めた」<sup>11)</sup>。

この聖書の真理性に対するアンセルムスの揺るぎない信仰は、後述するように、生涯を通じて変わることがなかった。聖書は彼にとって信仰と生活の最高の基準であった。そこで、まず、生活の基準としての聖書について述べよう。

## 2 修道生活と聖書

アンセルムスにとって、聖書は修道生活に必要なすべてのことが書かれており、したがって、修道生活において何よりも学ばねばならない書物であり、最終的な規範である。

1070-71年頃に書かれた『書簡2』は修道士オドー (Odo) と修道生活を志すランゾー (Lanzo d. 1107) に宛てたものである。その内容は、「霊的な愛へと」(ad spiritualem amorem) 駆り立てる勧めの言葉をアンセルムスに望むランゾーの要望に答えたものであるが、その中で彼は、「貴君が私に求めることは聖書のいたる所にいっそう優れた形で見出すことが出来る」と述べ、「まず第一に聖書の学びを心掛けるよう貴君に命じる」と述べている<sup>12)</sup>。また、1086年頃に隠修士フゴー (Hugo inclusus) に宛てられた『書簡112』は、この世を棄て、天の国を求めてフゴーのもとを訪れる人々に与える勧めの言葉を求められて執筆したものである。この中でもアンセルムスは、フゴーに対し、「貴兄

が私に求めていることは、聖書の広さの中により優れたものを見出すことができる」と述べる<sup>13)</sup>。

さらに、アンセルムスが聖書を修道生活の最高の規範としていたことは、1072-73年頃に、すでにクリュニー修道院の修練士となったランゾーに宛てて書かれた『書簡37』から明らかである。本書簡は、彼の修道観を簡潔に記した重要なものであるが、その中で、彼は、修道生活においては何よりも「心の安らぎ・静穏」(quies mentis)を保ち、共住修道士として、生涯一つの修道院にとどまるよう勧める。そして、個々の修道院が有する慣習については、たとえそれが有益でないように思えたり、あるいはその根拠が不明であったとしても、それが聖書に反していないなら、それを遵守するように勧めている<sup>14)</sup>。また、1100-1102年頃、つまりカンタベリー大司教時代に書かれた『書簡251』は、他の修道院の領地を不当に侵害した修道院長とその修道士たちを叱責し、彼らの行ないが、どれほど『聖ベネディクトゥスの戒律』と聖書に違反し、そして神自身に背くものであるかと述べられている<sup>15)</sup>。

このベネディクトゥスの『戒律』(Regula) 73章は、「修道生活の完成のために」(ad perfectionem conversationis) 熟読すべき書物を挙げているが、聖書については、「旧約・新約聖書のどの頁あるいは神の権威によるどの言葉でも、人間の生活にとって最も正しい基準でないものがあるだろうか」と述べている<sup>16)</sup>。アンセルムスが書簡で述べていることも、まさしくこの精神を忠実に受け継いでいるものと言えよう。

### 3 聖書の瞑想・研究

当然のことながら、アンセルムス自身も、聖書の研究・瞑想に余念がなかった。ランフランクスの教育は聖書および教父の著作の研究へと彼を導き、修道院における日々の典礼と読書・瞑想は彼をいわば聖書の生きたコンコルダンスにする。

その成果が、彼の『祈禱』(Orationes) 『瞑想』(Meditationes) そして『プロスロギオン』である。アンセルムスは、『プロスロギオン』2-4章における、

いわゆる神の存在証明に先立つ1章を神への祈りに割いている。シュミット版の全集では74行であるが、そこには22箇所の聖書の引用ないし聖書の語句を指摘することができる。しかし、引用に伴う不自然さ、ぎこちなさは些かもなく、彼自身の言葉と聖書の言葉とは一体化し、選び抜かれた語句と彫琢された文体で祈りが進められ、2章以下の信仰の理解の作業へとよどみなく展開していく。こうしたスタイルが、同時代の修道院神学者フェカンのヨハネス (Johannes Fiscannensis d. 1078) の『神学的告白』(*Confessio theologica*) にも見出されることは、すでに研究者の指摘するところである<sup>17)</sup>。ヨハネスは、その独創性においては、アンセルムスに比すべくもないが、彼らはともにノルマンディ修道制の霊的息吹の中におり、その著作は「神に語ること」「神を讃美すること」という意味でのテオ＝ロギア (theo-logia) と呼ぶべき、典型的な修道院神学の果実である<sup>18)</sup>。アンセルムスが『モノロギオン』『プロスロギオン』を修道生活における瞑想の糧として執筆したことは、それらの序文からも知ることができる<sup>19)</sup>。また、上述の『書簡112』において、永遠の至福についてもっと詳細に知りたいのであれば、『プロスロギオン』を読むようにと勧めていることも指摘しておきたい<sup>20)</sup>。

さらに、『言の受肉に関する書簡』では、「信じなければ、理解しないであろう」という『イザヤ書』7章9節の言葉を説明する一節で、「聖書によって豊かに養われれば養われるほど、われわれは、従順を通して与えられる糧から、知性的に満足を与えるものへと、さらに深く導かれていくことは真実である<sup>21)</sup>」と述べる。「従順を通して与えられる糧」(ea quae per oboedientiam pascunt) とは、聖書の言葉を瞑想の糧とし、従順に聖書を学び、それに従って生活することから得られるものである。人は信仰から出発し、体験を経て、「知性的に満足を与えるもの」(ea quae per intellectum satiant) へと至ることができるのである。そしてこれこそが、『イザヤ書』7章9節の意味する所だと、彼は述べる<sup>22)</sup>。聖書の瞑想は信仰の理解にとって根本的な土台なのである。

ここで再び先のエアドメルスの言葉に戻ろう。彼は、「(アンセルムスの) 聖書に対する信仰は絶大で、確固とした真理の道から些かでも逸れるようなこと

は一切聖書に書かれていないということを、揺るぎなく堅い信仰によって確信していた。」と述べていた。聖書の真理性について、アンセルムスは、『神はなぜ人間となられたか』の中で、「この聖書は、私たちが神の援けによっていくらかなりとも瞑想してきた、堅固な真理をいわば確固とした地盤として、その上に立っている。」と述べ<sup>23)</sup>、最後の著作となった『自由選択と予知、予定および神の恩寵との調和』(*De concordia praescientiae et praedestinationis et gratia dei cum libero arbitrio* 1108) では、神に靈感された書物としての聖書について語り<sup>24)</sup>、「聖書はどのような真理に反することもなく、どのような虚偽を支持することもなく」と述べている<sup>25)</sup>。アンセルムスは「こうした信仰に基づいて」聖書を瞑想し、さらに「聖書において深い霧の中に隠れていると自分に思われるようなことも、彼の精神の理性によって洞察するまで、魂を集中するよう全力で努めた」のである<sup>26)</sup>。次にこの点について述べることにしよう。

#### 4 聖書の諸問題

アンセルムスの関心は、聖書の真理の内に包含されてはいるが、それ自体明白には表されていない事柄を理性によって洞察すること、「知性的に満足をもたらせるもの」に向けられる。彼自身が、「聖書の諸問題」(*sacrae paginae quaestiones*) と呼ぶものへの取組み<sup>27)</sup>、すなわち「聖書の研究」(*studium sacrae scripturae*) がそれである<sup>28)</sup>。

そして、この関心はアンセルムスにとって、まず何よりも彼の言葉観から生じるものである<sup>29)</sup>。彼は『モノロギオン』において、「言語の微弱な意味を通して私の精神自身が理解しようと努めているものと比較して、言語がその意味を通して私たちのうちに構築するものは非常に小さく、いや甚だ異質のものである」<sup>30)</sup>と述べている。神学的思索は言語を使用せざるをえない。しかし、その言語それ自身が、神自身と被造物のすべてを一つの同じ言葉で表現し、すべての真理の原因である最高の真理、神の内的言葉<sup>31)</sup>とは異なる。人間が理性的思索、言語を用いて神の神秘に近づこうとするとき、まさにこの言語そのもの

がもつ限界につきあたることは、アンセルムスが常に意識していることである。

そして、人間の言語がもつ制約は、人間の言語を用いて記された聖書にも妥当する。確かに、聖書がその言葉をもって指し示そうとする真理そのものは聖霊の働きによって揺るぎないものである。しかし、聖書が人間の言葉を用いて記されている以上、時にその真理そのものが隠蔽されることもある。『悪魔の墮落について』(De casu diaboli 1085)においてアンセルムスは次のように述べている。「神が悪を行なう(イザヤ45,7)とか、非存在を生じさせる、と聖書は記し、また私たちも聖書に従ってそう語るが、聖書の言葉の所以を私が否定しているとか、その言葉を非難しているなどとは決して考えないでもらいたい。むしろ、真理を隠す非本来的の意味を固持せず、多種多様な表現の背後に秘められている本来的真理を発見すべきである」<sup>32)</sup>。われわれはその言語のゆえに神の真理を十分に語るができない。では神の言葉である聖書の言葉を用いればそれを十分に語るができるのか。そうではない。その場合でも、いや聖書の言葉通りに語ったとしても神に相応しくないことを語ることになってしまうのである。つまり、聖書の文字通りの表現が、それが本来指し示すべき真理、「本来的真理」(proprietas veritatis)を覆い隠している場合もある。『聖霊の発出について』(De processione Spiritus Sancti 1102)では、「聖書が何か秘められたことを感覚的なものの類似性を通して表現するとき、表現するものと表現されるものとがあらゆる点で類似していることはあり得ない。そうなったとしたら、類似性ではなく、同一性となろう」<sup>33)</sup>と述べられている。ここでは、聖書が感覚的事物を用いて神秘を表現しようとする箇所が問題とされている。そしてアンセルムスは、「表現するもの」(quae significat)と「表現されるもの」(quae significatur)とは決して同一性(identitas)をもつことはできず、類似性(similitudo)にとどまることを指摘する。「表現するもの」と「表現されるもの」との類似と非類似、それは言葉の問題であるのみならず、創造者たる神と被造物との存在論的關係でもある<sup>34)</sup>。

こうして、アンセルムスの思索は、言語表現の多様性、多義性に覆い隠された本来的真理を、神の似像(imago dei)である理性によって理解すること

(intelligere) に向けられる<sup>35)</sup>。主題を設定し、言語の日常的用法と術語的用法を区別し、神学的ないし哲学的概念を精緻化し、論証を組み立てる。

主題の設定に関して、エアドメルスは、アンセルムス個人にとって「聖書において深い霧の中に隠れていると思われること」と記して、アンセルムス個人の問題設定のみに触れている。しかし、アンセルムスが「聖書の研究に属する論文」(tractatus pertinentes ad studium sacrae scripturae) と呼んだ<sup>36)</sup>、『真理について』(De veritate)、『選択の自由について』(De libertate arbitrii)、『悪魔の墮落について』という三論文は、弟子の質問と教師の返答という対話形式をとっていることから、ベックの修道院学校の教育において提出された問題を取り扱ったことが予想される<sup>37)</sup>。さらに、彼が取り扱う問題は、ロスケリヌスの異端との論争、ユダヤ人との論争、ギリシア教会との論争を通じて拡大する。舞台は修道院の壁の外へと移行するのである。もちろん、各々の問題は、決して聖書を離れて提出されているわけではない。例えば、『真理について』を始めとする三論文は、その中に聖書を引用したり、あるいはその解釈を行なっている部分はほとんどない。けれども、『真理について』12章で述べられる「正義とは、正直のために保たれた意志の正直である」<sup>38)</sup>という正義の定義が、聖書の言葉に基づいており、それを解釈し、概念化し、聖書の表現だけでは誤解を招くと思われる点を補足したものであることは、最後の著作である『自由選択と予知、予定および神の恩寵との調和』からも明らかである<sup>39)</sup>。また、ロスケリヌスの異端説についても、彼が聖書を信じていないか、聖書の言葉の意味を曲解し、誤った聖書解釈から生じるのだと指摘する<sup>40)</sup>。『神はなぜ人間とられたか』では、キリストを括弧に入れて行なわれた論証がすべて終了した後に、「新約および旧約聖書に含まれていることをすべて立証した」と述べられている<sup>41)</sup>。

## 5 聖書解釈

では、理性によってなされた論証から得られた結論の真偽はいかなる基準に拠って判断されるのか。ここに真理の最終的な基準としての聖書がある。『自



由選択と予知、予定および神の恩寵との調和]において、彼は次のように述べる。「私たちが理性によって表明することで、特に聖書の言葉をもって明らかに示すことも、その言葉から立証することも出来ないことがあるとしても、その見解を受け容れるべきか、拒否すべきかは次のように聖書を通して知ることができる。すなわち、もしこの見解が明白な理性によるもので、聖書のどのような部分とも矛盾しないなら、……理性の表明していることを聖書が否定しないという事実から、それは聖書の権威によって受け容れられている。しかし、たとえ私たちには私たちの理性が批判の余地のないものに見えても、私たちの理解が疑いもなく聖書に反するものなら、それはどのような真理の支持も得ていないものと信じなければならない。こうして、聖書が理性的結論である真理を明らかに肯定するか、あるいは全く否定しないなら、その全ての真理のための権威は聖書に包含されているのである」<sup>42)</sup>。ここから次のように言うことができる。理性的論証による結論は、1) 聖書がそれを明らかに肯定するなら真である、2) 論証の結論が、聖書に明示されていることではなくとも、それが聖書と全く矛盾しないか、聖書のうちにいかなる反対理由も見出されないなら、その結論は真である。3) しかし、論証それ自体としては正しくとも、それが聖書と矛盾するならば偽である、4) 聖書はすべての神学的言説の真理性の根拠、基準、権威である<sup>43)</sup>。

聖書解釈の必要性が生じるのは、2) の場合である。神学的言説が聖書と矛盾しないことを検証するためには聖書の解釈が必要となる。そしてアンセルムスの著作において、実際に聖書解釈が行なわれるのはこの場面である。そのすべての箇所をここで扱う余裕はないので、以下では三箇所だけ取り上げ、その概略を示すことにする<sup>44)</sup>。それらは、彼の初期の著作ではなく、円熟期そして晩年の著作に見出される。

『神はなぜ人間となられたか』I巻の16章で、彼は墮落した天使の数を人間が補充しなければならない理由について論じ、さらに17章ではその補充すべき数は未定であって、追放された天使の数よりも、救われた人間の数が多くなることを論証する。この結論に対し、18章で対話の相手ボソーは、「(神が

人の子らを割りふられたとき)、イスラエルの子らの数に従って、諸々の民の境界を定めた<sup>45)</sup>という『申命記』32章8節を取り上げ、「イスラエルの子ら」の代わりに「神の天使たち」という翻訳もあることを指摘し、天上の都に入る選ばれた人の数は、善い天使の数と同数であると主張する人がいることを指摘する<sup>46)</sup>。アンセルムスは、この点について論じることが、本書の方針からの逸脱であることを断りつつも、二つの訳文を比較検討した上で、解釈の可能性を示し、自分の結論が妥当であることを主張する。ここでアンセルムスは「もし私たちがこれらの事柄について、神の言葉がもろもろの解釈を認めると思えるように説明したとしても、疑問の余地なく支持すべき立場を指示している箇所がどこにもないなら、それは責められるべきではないと私は考える。」<sup>47)</sup>と述べるが、これは上記の原則2)である。

『聖霊の発出について』は、聖霊が父と子とから (Filioque) 発出するというラテン教会の信仰告白の立場を、ギリシア教会に対して弁明する護教論的著作である。アンセルムスはまず両教会の共通の信条を土台とし、理性による論証によってフィリオクエの立場を明らかにした後(1-2章)、福音書に訴えてこの立場の真理性を明らかにする(3-7章)。ここでは7章における『マタイ福音書』11章27節「父のほか誰も子を知らず、子と子が示そうと思う者のほかには、誰も父を知らない」<sup>48)</sup>という言葉に関する解釈を取り上げよう。

6章で彼は『ヨハネ福音書』16章13節の「彼(聖霊)は自ら語るのではなく、その聞いたことを語る」を解釈し、聖霊にとって(子ないし父から)聞くこととは、知識と本質を与えられることに他ならず、従って、聖書のこの箇所は、聖霊が父と子から存在し、発出することを立証しているとする<sup>49)</sup>。7章はこれを補強するためのものである。

上記の『マタイ福音書』11章27節について、アンセルムスは次のような文法的解釈を提示する。すなわち、「父のほか誰も子を知らず」の「誰も」(nemo)は、「いかなる人も」(nullus homo)という意味ではなく「全くいかなる者も」(omnino nullus)という意味であり、「いかなる人も子を知らず」と解されることがないように、「(神である)父のほか」という語句が付加されてい

ると解釈する。同様に、「誰も父を知らない」の「誰も」(qui)もすべての人格的存在者 (quaelibet persona) を含んでいると解する。すると、聖霊は、子が示そうとしない者のうちに含まれるか、あるいは子に啓示されることによって父と子に関する知識を得る人格的存在者のうちに含まれるかどちらかである。前者は冒瀆的であるから、字義通りの意味でとると (ad pronuntiationem) 後者が残ることになり、6章で論じたのと同様に、聖霊の発出を立証することになる。

しかし、彼はここで、ギリシア教会からの次のような反論を想定する。それは、彼がフィリオクエを論証する際に前提とした信条の告白する三位格における不可分の本質の一致 (unitas essentiae) に従ってこの箇所を解釈すると、父と子が彼ら自身について知るという場合、当然そこには聖霊も参与しているのだから、「子が示そうと思う者」とは聖霊ではなく、被造物ではないか、従って、聖書のこの箇所は子からの聖霊の発出の典拠とはならないのではないかという反論である。

こうして、聖霊は子の啓示によって父と子を知るのか、父と子が自らを知るとき、そこに聖霊も含まれるとするかの二者択一になる。ここで、アンセルムスは字義通りの意味を優先し<sup>50)</sup>、聖霊の子からの発出を主張する。そして異論に対しては、『ヨハネ福音書』10章30節の「私と父とは一つである」という言葉を引き、また聖書が父からの聖霊の発出を明言していることを示唆して<sup>51)</sup>、本質的一致からも子からの発出を導き出せることを示す。

第三は、『自由選択と予知、予定および神の恩寵の調和について』である。彼の最後の著作は、標題に示される問題 (quaestio) を三つに分け、問題一で予知と予定について、問題二で予定と自由選択について、問題三で恩寵と自由意志についてを論じる。ここで取り上げるのは問題三である。その1章で彼は、恩寵と自由意志について、聖書のなかでは救いに関しどちらか一方だけを主張するように思われる箇所があることを指摘し、これに応じて救いに関し恩寵だけを主張する人もいれば、自由意志のみを主張する人がいることを指摘する。そこで、彼は恩寵と自由意志が決して矛盾しないことを論証した後、「聖書の

言葉は、人の救いが恩寵だけあるいは自由選択だけでなされるのではないように解釈されなければならない」<sup>52)</sup> という聖書解釈のための神学的原則を提示する。そしてこれに従って、5-7章で聖書の箇所が取り上げられ、解釈される。相互に矛盾すると思われる聖書という言葉、およびそれに関する対立する見解の提示、問題の解決・対立の調停、実際の解釈による検証、こうした一連の手続きは、ラン学派そしてアベラルドゥスにおいて見出されるように、スコラ学的である。

## 6 結 語

以上、できる限りアンセルムスの著作全体を取り上げて、「Studium sacrae scripturae——アンセルムスと聖書」というテーマのもとで述べてきた。彼にとって、聖書は、生涯にわたり、信仰と生活の最終的基準であり、すべての真理を包含する権威であった。彼は、聖書を規範とする生活の中で聖書を読み、瞑想した。そして聖書に含まれる、あるいは聖書という言葉の奥に隠されている真理そのものを探求することに努めて理性を向けた。この理性による探求、理解の成果は再度、聖書によって検証され、その真理性を獲得する。そして、この過程のうちに、スコラ学的聖書の取り扱いとも言うべきものが見出される。完成の域に達したロマネスク芸術がゴシック芸術を準備したように、論理的思索と靈的生活の稀有な総合を成し遂げ、修道院神学の頂点に立つアンセルムスのうちにスコラ学への道が開かれているのである。

## 註

以下、アンセルムスのテキストは、*S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*. Ad fidem codicem recensuit Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968 に拠る。テキストの略号、本文中の引用は、古田暁訳『アンセルムス全集』聖文舎 1987<sup>2)</sup> に拠る。

- 1) 11-12世紀の聖書解釈全般については、cf. Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Blackwell 1983<sup>3)</sup> pp. 37-195; J. Châtillon 'La Bible dans les Ecoles du XII<sup>e</sup> siècle', in P. Riché-G. Lobrichon, *Le Moyen Age et la Bible*,

- Beauchesne 1984 pp. 163-197.
- 2) Cf. J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957 p. 71.
  - 3) ランフランクスの聖書解釈については, cf. M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, Oxford 1978 pp. 50-61 および 'Lanfranc's Commentary on the Pauline Epistles', *Journal of Theological Studies* N. S. xxii. pp. 86-112.; R. W. Southern, *Saint Anselm A Portrait in A Landscape*, Cambridge 1990 pp. 33-38.; Inos Biffi, 'Lanfranco esegeta di san Paolo' in *Lanfranco di Pavia e l'Europa del Secolo XI*, A Cura di G. D'Onofrio, Roma 1993 pp. 189-228.
  - 4) ランフランクスとアンセルムスの関係に関する最近の研究としては, cf. Southern, *op. cit.*, pp. 39-66.; Coloman E. Viola, *Lanfranc de Pavie et Anselme d' Aosta* in G. D'Onofrio, *op. cit.*, pp. 531-594.
  - 5) ルベルトゥスについては, cf. J. H. van Engen, *Rupert of Deuz*, Los Angeles/London 1983.
  - 6) *M. Prologus*, 7, 5-11.
  - 7) *In. c. VI*, 20, 17-19.
  - 8) *In. c. II*, 11, 5-8.
  - 9) *Cu. Praefatio*, 42, 11-43, 3. Cf. *Ibid.* 1. I, c. XX, 88, 5, 8 ; 1. II, c. XXII, 133, 8.
  - 10) 詳しくは, cf. 矢内義顕「アンセルムスの『モノロギオン』における聖書の使用について」『神田外語大学紀要』第2号 1990年 pp. 135-149. またアンセルムスの聖書の引用全般については, cf. R. Grégoire, 'L'utilisation de l'écriture sainte chez Anselme de Cantorbéry', *Revue d'Ascétique et de Mystique* 1963 pp. 273-293 ; J. Châtillon, 'Saint Anselme et l'Écriture' in *Les mutation socio-culturelles au tourant des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles (Specilegium Beccense II)*, sous la direction de R. Foreville, Paris 1984 pp. 431-442.
  - 11) *Divinis nanque scripturis tantam fidem habebat, ut indissolubili firmitate cordis crederet nichil in eis esse quod solidae veritatis tramitem ullo modo exiret. Quapropter summo studio animum ad hoc intenderet, quatinus juxta fidem suam mentis ratione mereretur percipere, quae in ipsis sensit multa caligine tecta latere.*  
*Vita Anselmi*, 1. I, c. vii.
  - 12) *Ep.* 2, 99, 25-26 ; 28-29.
  - 13) *Ep.* 112, 244, 16-17.
  - 14) *Ep.* 37, 146, 46-49 ; 147, 89-91.
  - 15) *Ep.* 251, 162, 6-10.
  - 16) *Regula* 73, 3. cf. Anselmus, *O.* 15, 62, 19-20.
  - 17) Cf. G. R. Evans, 'Mens Devota : The Literary Community of the Devotional Works of John of Fécamp and St. Anselm', *Medium Ævum* 43, 2 (1974), pp. 105-

115.

- 18) Cf. J. Leclercq, *Étude sur le vocabulaire monastique du moyen age* (*Studia Anselmiana* 48) Roma 1961 pp. 70-79.
- 19) *M. Prologus*, 7, 5; *P. Prooemium*, 93, 1-2; 93, 21-94, 2.
- 20) *Ep.* 112, 246, 74-77.
- 21) *In. c. I*, 8, 19-9, 1.
- 22) *Ibid.*, 9, 5-8; 16-19.
- 23) *Cu. l. II*, c. XIX, 131, 9-10.
- 24) *C. q. III*, c. VI, 271, 20-28.
- 25) *Ibid.*, 272, 2-3.
- 26) この後、エアドメルスは「預言者は、どのようにして過去も未来も現在のこのように知り、それらを疑わずに語り、記すことができるのか」という問題について、アンセルムスがそれをどのように思い巡らし、解決しようと努めたかという例を取り上げ、彼がこの疑問をある幻視 (visio) の体験によって解決したエピソードを記すが、これについてはここでは立ち入らない。
- 27) *In. c. I*, 9, 20.
- 28) *V. Praefatio*, 173, 2-3.
- 29) アンセルムスの言葉論について、詳しくは、cf. 古田暁「十一世紀の言葉論—アンセルムスの前期作品を中心に—」『中世思想研究』XXXII 1990 pp. 126-135; 清水哲郎「人声天語—初期中世における言語理解とアンセルムス—」(哲学会編『ギリシア・中世哲学研究の現在』有斐閣 1998 pp. 94-112)。
- 30) *M. c. LXV*, 76, 26-29.
- 31) *M. cc. XXXI-XXXIV*; *V. c. X*.
- 32) *Ca. c. I*, 235, 8-12. この個所については、cf. D. P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, Oxford 1967 pp. 183-185.
- 33) *Pr. c. V*, 196, 2-4.
- 34) *M. c. XXXI*.
- 35) *M. cc. LXVI-LXVIII*; *P. c. I*, 100, 12-19.
- 36) *V. Praefatio*, 174, 1.
- 37) ベックの修道院学校での教育については、cf. P. Riché, 'La vie scolaire et la pédagogie an Bec au temps de Lanfranc et de saint Anselm' in R. Foreville, *op. cit.*, pp. 213-227.
- 38) *V. c. XII*, 194, 26. 'Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata.'
- 39) *C. q. III*, c. II, 264, 28-29; 265, 13-15; *V. c. XII*, 196, 19-24. Cf. H. Külling, *Wahrheit als Richtigkeit. Eine Untersuchung zur Schrift 'De Veritate' von Anselm von Canterbury*. Perter Lang 1984. pp. 254-258.

- 40) *In. c. II, 11, 5-6.*
- 41) *Cu. l. II, c. XXII, 133, 4-5.*
- 42) *C. q. III, c. VI, 271, 28-272, 7.* ‘Nam si quid ratione dicimus aliquando quod in dictis eius aperte monstrare aut ex ipsis probare nequimus : hoc modo per illam cognoscimus, utrum sit accipendum aut respuendum. Si enim aperta ratione colligitur, et illa ex nulla parte contradicit.... : hoc ipso quia non negat quod ratione dicitur, eius auctoritate suscipitur. At si ipsa nostro sensui indubitanter repugnat : quamvis nobis ratio nostra videatur inexpugnabilis, nulla tamen veritate fulciri credenda est. Sic itaque sacra scriptura omnis veritatis quam ratio colligit auctoritatem continet, cum illam aut aperte affirmat aut nullatenus negat.’ Cf. *Cu. l. I. c. XVIII, 82, 6-16; Pr. c. XI, 209, 13-16.*
- 43) アンセルムスにおける理性と権威に関する最近の研究としては、cf. Coloman E. Viola, ‘Authority and Reason in St Anselm’s Life and Thought’, in *Anselm : Aosta, Bec and Canterbury*, ed., D. E. Luscombe & G. R. Evans, Sheffield 1996 pp. 172-208.
- 44) アンセルムスが実際に聖書解釈を行なっているすべての個所については、別途検討する予定である。
- 45) Qando separabat filios Adam, constituit terminos populorum iuxta numerum filiorum Israel. (Vulgata)
- 46) *Cu. l. I, c. XVIII, 81, 30-34.* Cf. Gregorius I, *Homilia in Evangelia*, XXI, 11.
- 47) *Cu. l. I. c. XVIII, 82, 14-16.*
- 48) Et nemo novit Filium, nisi Pater : neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare.
- 49) *Pr. c. VI, 197, 8-12; 18-22.*
- 50) 聖書解釈における歴史的ないし文字的意味 (sensus litteralis, historicus) と三つの霊的意味 (sensus spirituales) との関係について、アンセルムスはどの著作でも述べていない。しかし、ノージャンのギベール (Gibert de Nogent 1053-1124) はその『自伝』 (*De vita sua*) において、次のような報告を残している。‘Coepi igitur jam sero ad id, quod saepe a plurimis mihi bonis doctoribus praestillatum fuerat, anhelare, scilicet Scripturarum commentis intendere, gregoriana dicta, in quibus artis hujus potissimum reperiuntur claves, crebrius terere, secundum veterum auctorum regulas, ad allegoricum seu moralem, quin et anagogicum sensum prophetica vel evangelica verba perstringere. In his praecipuum habui incentorem Beccensem abbatem Anselmum,...’ (I, 17)
- 51) 『ヨハネ福音書』15章26節の、聖霊は父から発出するという言葉が子にも主張されることについて、アンセルムスは11章で解釈を提示する。
- 52) *C. q. III, c. V, 269, 6-8.* Cf. *ibid.*, 270, 2-3.