

もあり、又、司会者の非力の故に、多くの参加者に発言の機が与えられず、時間切れの様相を呈したことについては、すべて司会者に責任がある。又、発言が数少しい特定の人に偏したのではないかのご批判も後で承わったが、前回は受け、更に次回に及ぶプラトンと中世哲学との基本的かわりについての討論が、哲学の問いとして一つの方向を以て開けて来る時に、その動きを人為的に制御することはかえってシンポジウムの本来意図するところを損うのではないかと思われる。真摯に自己の思索を提示して下さったお二人の提題者、提題者相互の打合せにも参加して焦点を明らかにすることに力添えいただいた方、又、提題者に劣らず自己の思索を披瀝しつつ討論に参加して下さったすべての出席者の方に深く感謝し、次回への期待をつなぎたいと思う。

提題 アンセルムスにおける 'Entplatonisierung' について

泉 治 典

F. S. Schmitt は *Analecta Anselmiana* Bd. I (1969) に寄せた論文 'Anselm und der (Neu-)Platonismus' の中で、アンセルムスにおける Entplatonisierung ということをはっきり言明した。なお Lat.-deutsche Ausgabe, A. v. C. *Monologion* (1964) の Einführung S. 20 ff. も参照されたい。シュミットは、アンセルムスがアウグスティヌスからプラトン主義ないし新プラトン主義的要素を〈自覚的に〉除去したと言うのであって、彼はこれを上掲論文で *Monol.* c. 1~4 のいわゆる宇宙論的神論証を分析しつつ示したのである。結論として、かつてボイムカーが中世の新プラトン主義の標識として挙げた次の6項目は、どれもアンセルムスには見られないと言う。1) 多に対する一の先行と、数の始源としての一というピュタゴラスのプロティノスの考え。2) 一であることと存在することとの同一視。3) 多は一の分有によって統一存在となるという考え。4) 即自的な一が分有による一に先行し、多の根拠をなすという考え。5) 事物は第一の一に近づくにつれて統一性と完全性をますという段階説、及び流出説。6) すべての多なるものは一への還帰を希求するとい

う考え。

Kurt Flasch はシュミットの論文に詳細な反論を寄せている (Die philosophische Ansatz des A. v. C. im *Monologion* und sein Verhältnis zum augustinischen Neuplatonismus. in: *Anal. Anselm.* Bd. II)。彼は、アンセルムスにおける存在の価値論的把握——善の優位——がプロティノス—アウグスティヌスの線上にあることの確認から出発して、*Monologion* の神論証を理念史的に見る限り ‘Entplatonisierung’ を主張するのは当たらない、と言う。そこで彼は、分有、原因 (シュミットは最高本質については形相因、質料因、範型因は言われていないとし、ただ能作因のみを指摘する。そしてこれは、ポエティウスからアリストテレスに遡るものとした)、イデアの内在、善と一との同一視などの観念をアンセルムスの中に認めている。

フラッシュへの再批判を行うことは他の機会にゆずり、わたくしはここでシュミットのテーゼを支持し、これを内容的に深めてみようと思う。*Monologion* だけでなく *Proslogion* と *Cur Deus homo* とを合わせ考えるとき——むろん *De veritate* や *De libertate arbitrii* のような小冊子も重要だが——、アンセルムスの中にはプラトン抜き神学の可能性があると考えざるを得ない。Southern (*St. Anselm and his Biographer*, 1963) は、アンセルムスが当時多くの人々に警戒の目で見られていたことを指摘しているが、正にこのような所にその理由があったのではあるまいか。

I. アンセルムスは *Monologion* の中で先ず最高本質の存在について述べたあと、6~8章で無からの創造について論じている。その議論は彼の神論証が何をめざすかを暗示する。彼の解釈は明快であって、‘ex nihilo’ という場合、‘ex’ にはどんな意味でも原因性は与えられないことを示す。無は道具でも質料でもない。「何かあるものとして存在しているものが無によって存在するということは、いかなる意味でも絶対に知解されない」(c. 6)。従って、無が実在者を内側から構成するとか、あるいは無が一種の仮象的独立性を持って実在者の傍らにあるといったことはできない。無からの創造とは、神の活動により、またそれによってのみ、無の無性が露呈されて、神からも被造物からも遠くに追いやられ、その結果創造者と被造物の直接の向き合いが可能とされた出来事である。すなわち、無からの創造とは、つきつめて言えば、*Deus-homo* の可能性をおいた出来事なのだと解されるのである。

このように解して *Monologion* を *Proslogion* と *Cur Deus homo* とに関係づけるのは、決して浅はかな読み込みではあるまい。実際アンセルムスは、「最高本質は同じ永遠の言葉をもって、自己と被造物とを同時に言い表わす」(c. 32) と言っており、従って被造物は、自己がそこから出て来た所の無を、実に創造者の言葉によって克服された無性として、遠く自己の背後に持つのみである。むしろ神たる最高本質が無と外在的否定的にあい対することはない。それ故無は、神が創造を欲したときに、神によって欲せられなかったものとして遠くに追いやられてしまったのであり、ただ *Deus-homo* の現実存在において、特別な仕方で一瞬これに近づき触れるという在り方を持つのである。このことが正に *Proslogion* と *Cur Deus homo* の中心問題であることを考えるとき、われわれは、アンセルムスが *Monologion* の中で行う創造の規定がいかに慎重であるかを知って驚嘆せざるを得ない。むしろ彼は、無が被造物にとっていかなるリアリティも持たないと言っているのではなく、むしろ創造と保存とをほとんど同時に考えていること (c. 28) から予想されるように、創造は救済を離れてはあり得ないような現実である。しかし問題は、*Deus-homo* の可能性が救済の出来事に先立ち、神の側から創造の根底におかれている点である。われわれは *Monologion* におけるアンセルムスの論証を、このような方向に解して誤っていないと思う。すなわち *Deus-homo*こそ創造の認識根拠である——アウグスティヌスもそのことを知っていた——と同時に实在根拠でもあるのである。そうであればこそ、アンセルムスは無からの創造を論ずるに当たって、アウグスティヌスのように不変性と可変性の二元論的枠組を前提せず——むしろアウグスティヌスも単なる通俗プラトニズムに留まっていたのではない。vgl. *Retr.* I, 3, 2——、また *formatio* によって *creatio* を説明することもなかった。ここに二人の間には、*argumentum* の位相の差異があると見なければならぬ。

アンセルムスが無からの創造の *ratio* を明らかにすべく第一に行ったことは、‘*ex nihilo*’ と ‘*per artificem*’ とを結合し統合する文の形成である。すなわち彼は、〈事物が造物者によって無から造られた〉という文がいかにして成立するかを示そうとし、その際 ‘*per*’ や ‘*ex*’ が必ずしも一義的でなく、むしろ差異(ソシュールの言う *différence*) を持つとの認識からして、そのシンタグマとパラディグマを解析しているのである。6～8章は正にそういうことを行った箇所であると見られる。

従って彼は、アウグスティヌスのように 'ex nihilo' を 'ex non aliquo' で置きかえたり、'ex' や 'per' に特定の意味を与えたりして説明しようとはしなかった。無からの創造は本来 Deus homo に関わる根源的なパラドクスの故に説明 (illustrate) はされない、しかし最高本質による創造は 'ex nihilo' を論理的に要求するというのが、アンセルムスの 'sola ratione' による認識であった。そして彼はこれに続いて〈言葉による創造〉の解明へと進んで行くが、実際このような順序によって、〈無からの創造〉という命題が神の創造のパロルのアナロジーにほかならぬこと、あるいはそのアナロジーとなるべく論理的文でなければならぬとされたゆえんが明らかになる。Credo の学たる神学は Credo の文構造を破壊してはならないのである。彼はここで、最高存在の言葉である霊の言葉と、人間精神の内的言葉との間のアナロジーを示している。これはたしかにアウグスティヌスから学んだものであろうが、アナロジーの使用は極めて限定されていて、それが超言語的なものへの移行のモメントとなるように扱われることはない。この点是非アウグスティヌス的である。

II. このように *Monologion* においては、信仰の対象である超越的なものと論証過程とはよく区別されていて、fides と ratio が混合し癒着するようなことはない。そこで、論証とその重層化の場とを認めるなら、人はだれでも論理的可能性において信仰に関わり得るのだとされている。これが mono-logion と呼ばれるゆえんである。しかしこの方法は、長所と同時に弱点を持っている。弱点というのは、それが信仰内容そのものを具体化し現実化し得ないということであろう。*Proslogion* は正にこの難点を解こうとしたものではあるまいか。ここでは 'mono' でなく 'pros' が言われる。つまり、超越的な信仰対象が論証過程に重圧を加え、ここに両者の向き合いと激突が起こるのである。アンセルムスは決してフィディスムではないから、ここでも徹底的に間接性を保持するが、しかしザッへそのものにはぶつからざるを得ないのである。fides と ratio との間にわずかの隙間が生じてもそれは生命とりになる。*Proslogion* の問題は正にこういう所にあるのではないだろうか。

2～3章の有名な神論証については、わたくしは Hartshorne, *Anselm's Discovery* (1965) と、小野忠信「聖アンセルムスの論証について」(『思索』第5号)に

教えられることが多かったが、論証の骨格を簡単に示すと、こうであろう。2章では、単に知の中にあるもの [2a] よりも、知の中にだけでなく同時に実在するもの [2b] のほうが大きいとされ、3章では、その非存在が考えられるもの [3a] よりも、その非存在が考えられないもの [3b] のほうが大きいとされる。[2a] と [2b]、また [3a] と [3b] はそれぞれ偶然的なものとの必然的なものとの比較を絶した対立を示すが、しかし後者が前者よりも大きいという判断は、‘id quo maius cogitari non potest’ という原命題——実はカイレの言うように命題ではなく significatio であるが——に基いている。また3章は、誤謬の必然性を排除することより、2章でいわれる神のたんなる現実性を絶対的な必然性にまで高めている。その際 [3a] は [2b] を、また [3b] は [2a] をそれぞれ一気に否定するのであるから、

ここには一種の Chiasmus が用いられているというべきか（右図参照）。このように論証は、パラレリズム、クライマックス、コントラストなどが絡み合って複雑になっているが、ともかくそれらによって一つの論理空間が作られており、そしてこのラウムの中に厳として立っているのは、いわば〈園の中央の一本の木〉たるかの原表示なのである。その比論命題としての表示はパラドクスと共にあるが、決してパラドクスが直接に入って来てラウムそのものを破壊することはないようになっている。言いかえると、3章は2章を直接的に否定するのではなくて、むしろ否定対立を内側にひそませており、そして——この点が重要であるが——否定対立する両項はアナロジアによって共に生かされるのである。つまり問題は、「心の中に神はないと言う」愚か者 (c. 2) でさえ神の存在をみとめざるを得ないという現実にある。神の存在は、偶然的なものを排除するのではなく、それを必然的なものへと高めて行くのであり、また否定の可能性を排除するのではなくて、その ‘unmögliche Möglichkeit’ たるゆえんを明らかにする、そういう存在である。神の存在は、偶然性と必然性を共に持つような具体性を自ら設定する。必然性ないし論理性は、決して偶然性を外面的に拒否はしない。神については認識の事実と認識の根拠が分断されない。すなわち, noe-tisch なラティオと ontisch なラティオが共に成立する所に, ratio veritatis がある (K. パルト) と言い得る。

この論証それ自体の中にはパラドクスは侵入していない。というのも、‘id quo

maius cogitari non potest' という原表示 S からして 'S est' の文を作るとき、それは神論証としていぜんアナロジカルな命題だからである。しかしそのアナロジアがどこに成立するかと言えば、それは原表示 S が思考に対して最後まで持ち続ける対向性にあるのである。実は 2～3 章における論証は、前後をかこむ 1 章と 4 章にはっきり言われる 'Tu es', 'Deus vere est' が示すような 'pros' に支えられて、その対向の現実に応ずる対向が基礎となっているのである。

しかしその 'pros' の現実がいかに恐るべきものであるか、言いかえれば、かのアナロジアが真正のパラドクスから切り離されていないことは、*Prosligion* の中で至る所で魂のうめきと格闘が語られている所から知られる。「私は神の光に至ろうとしたが、かえって闇の中に墮ちた」(c. 13)。「おお、最も高くして近づきたい光よ。……私はこのようにあなたの近くにあるのに、あなたはいかに私から遠くあり給うか。私はこのようにあなたが見給う現前にあるのに、あなたはいかに私が見る所よりも遠くにあり給うか」(c. 16)。さらに第 1 章を参照せよ。人はアンセルムスのこの現実を、『告白』第 7 卷 10, 20 章に記されるアウグスティヌスの体験に比するかも知れない。しかしここには、*conversio-aversio* の図式はない。外から内へと振り向く *ἐπιστροφή* は言われていない。むしろ人間は根源的に神の領域の中にあり、根源的に神の方に向いているが、それにも拘らず神は遠くにあって見る事ができない、ということが言われている。これは比喩的な表現であるが、プロティノスとアウグスティヌスにおいては〈外と内〉が言われ、アンセルムスにおいては〈遠さと近さ〉が言われる。この相違はかなり著しいものであろう。ここでアンセルムスは、神は世界の存在と人間の思惟をこえているとは言わず、むしろ神の無限に大きな 'bonitas'——*iustitia* と一つになった *bonitas*——の溢出について語っている (c. 9～11)。この 'bonitas' は *Cur Deus homo* に言う 'honor Dei' に近いものとわれわれは考えるが、要するにアンセルムスは、神の世界に対する外的否定的超越を語るのではなく、神自身によるその否定の否定を語っているのである。それ故、彼が人間の知解をこえる神の恵みの溢出を語るときも (c. 9)、それは決して新プラトン主義的な流出や分有の意味に解されるべきものではないのである。

III. *Cur Deus homo* について若干述べておこう。この書は一口に言うと、

‘Deus-homo’の可能性と現実性について述べ、それによって贖罪(satisficatio)の根拠と目標を明らかにしたものである。贖罪の個々の問題については必ずしも論じられておらず、従って贖罪論よりもむしろ神人論といってよいほどである。第Ⅰ部と第Ⅱ部が分かれているのは gelegentlich な事情によるが、それにも拘らず著しい体系性があると思う。それは、第Ⅰ部では Deus-homo の可能根拠として ‘honor Dei’ を示し、第Ⅱ部では Deus-homo の現実性を語っている所にあると考えられる。この書はアンセルムスとボソーという二人のペルゾーンの対話であるが、その対話の機能は、正にこの可能性から現実性への移行に際して最もよく発揮されているように思う。アンセルムスは言う。「君は罪がどんなに重いものであるか、考えてみたこともないだね」(I, 21)。「神の意志に反してなした罪について、君は君自身のために何かなし得るかどうか考えてみよ」(同上)。ボソーはこれらの言葉を通じて自己の impotentia を告白し (I, 24)、そしてとにかかくにも ‘ille homo’ について考えざるを得ない所に導かれる。こうして贖罪は、単なる神的一般的可能性ではなくて mögliche Möglichkeit となり、また各人が自分に関するものとしてそれを求めるようになる。思うに、このような対話の手続きは、ratio による推論や思考の自立的運動ではなく、むしろ対立に出会ってかえってそれを克服しつつ自らを開示していく intellectual な運動である。対話は反復、後退、重層化を恐れない。対話は rational であるよりもむしろ intellectual である。ratio はある意味では愚者を排除するが、intellectus は善悪を知る者には誰にでもそなわっている (II, 4)。要するにアンセルムスの神学は ‘intellectus fidei’ を貫徹して、最後の所で極めて intellectual なものとなったのだと言うべきだろう。それは抽象的理性ではなく、むしろ逆に Deus-homo というザッヘそのものに関わる知性なのである。ここで二つのことを指摘しよう。第一は、この書が最後に、自由をして必然に勝たしめていること。その自由とは、必然と空しく争いあうものではなく、むしろ自己の中に命令と服従、自発性、義務、本性の不変性など、実在者に固有な存在具体性をそなえたものであり、従って自由と必然は同じだとも言えるが、やはり自由としてのみ正しく語り得る現実である。第二は、この書で初めて美について語っていることである。贖罪の ratio は美しく描かれなければならない、それが下手に描かれることに私は耐えられない、とアンセルムスは言う (I, 1)。彼はしばしばアダムーキリストのテュポロ

ギーを指し示すが (I, 3; II, 8), それはいわば ‘corpus veritatis’ の装いと輝きを持つのだ、と言っている。思うに、テュポロジーは Historie ではないが, factum としての身体性を持ち, その美は死を含む美として, 生死の対比に最もよく現れるというのが, 彼の気持だったのだろう。

結び 以上アンセルムスの三つの著作を取り上げ, mono, pros, dia の指標を手がかりに intellectus fidei の構造と道筋とを若干考えて見た。たしかにここでは, 不変的存在と可変的存在の区別や, イデア的存在理解や, 絶対的な超越としての神というプラトニズムの思想は, 構造論的にはもう存続し得ないと思う。分有についても, 「多くの善いものが, ある一つのものによって (per) 善い」(*Monol.* 1) とか, 「すべての真なるものは真そのものによって (per) 真である」(*De verit.* 2) という場合の ‘per’ は存在論的分有や認識論的分有 (ideae innatae) を意味するのではなく, ただ論理的命題を構成するものとしてだけ用いられている。

まだ考えの足らぬ所は多々あるが, 私としてはシュミットのテーゼを内容から見ても強く支持したい。アンセルムスの神学は深い意味においてプラトニズムから自由なのである。フラッシュへの反論は他の機会にゆずるが, これについてはアウグスティヌス的プラトニズムと呼ばれるものの実体を再検討しなければなるまい。それは従来少しく安易に言われていたのではないかとの危惧がなきにしもあらずである。

提題 トマス・アキナスにおけるプラトニズム

クラウス・リーゼンフーバー

トマスの思想における (新)プラトニックな基本構造は, 彼の主としてアリストテレス的な用語や, アリストテレスの『形而上学』(第一巻) から受けついだプラトンのイデア説批判の勦象のために, 長い間研究者にはかくされたままであった。しかしながらそのプラトニックな要素は, 多様な形態と複合的な媒介を経て, 例えばアリス