

論証の限定的自律構造について

— アンセルムス研究抄 —

今道友信

信仰の上位に立つもの

アンセルムス (Anselmus 1033/4—1109) の学問的な仕事に於ける偉大な点のひとつは、論証のみによる純粹論理の成果を世に示したことである。今日でも、自然科学や人文科学また社会科学がそれぞれ自己の領域に於いて妥当する独自の実証的方法のみを重視して、純粹な思索の論証を必ずしも常に尊敬はせず、むしろこれを排拒することによつて学問としての權威が高まるかのやうに思つてゐるのに似て、十一世紀の西歐の精神的風土に於いては、真理は神であり、またその啓示内容である、といふところから、人間の営みの中で真理の名に値ひするものと言へば、聖書や正統伝承に基づく聖書解釈や教理の解明の中に於いてしか認められてはゐなかつた。それに止まらず、ペトルス・ダミアニ (Petrus Damianus) の言ふところでは、「弁証論者や修辞学者のする如く、自分たちの道具 (としての論証) を聖書の神秘にあてはめたりしてはならない⁽¹⁾」と言ふやうな警告がある程、純粹論証には疑惑の眼差しが向けられてゐた。まさにそのやうな時代⁽²⁾に、彼はその最初の著書かと思はれる『モノロギオン (Monologion)』を公にするにあたり、序文で、「この省察に於いては何事も決して聖書の權威によつて (auctoritate scripturae) 説かれはせず、むしろさまざまの個々の探究の結果が、いかにあるかといふことが、平明な文体で述べられ、つまり、そのことを一般に理解できる論証 (argumentum) と端的な論議 (disputatio) によつて理性の必然性 (rationis necessitas) が強制し、真理の明

晰性が明らかに示す⁽³⁾」ところのことを目的として書かれたものであることを明言し、すべてが聖書を典拠として語られてゐたところの、一種の文献実証主義の長い伝統に抗して、理性のみによる論証の学問的權威を初めて樹立するのである。

理性の仕事としての理解がいかに大切であるかは、『神は何故人となりしか(*Cur Deus homo*)』巻頭の「教皇ウルバヌス二世への献辞」の中で、「この世に於いて得られる理解は、私の見るところでは、信仰と至福直観との間に座を占めるものであるから、人が理解に近づくにつれ、我々すべての望む至福直観に近づくことになる。」といふやうに書かれてゐることからも明らかである。理性による理解乃至知性による知解が信仰よりも天国の *visio beatifica* により近いといふ主張は、確かに信仰 (*fides*) を基礎にしてゐるとは言へ、そのこと自体が信仰とは理解の前提としてあり、理解の下位に立つものである、といふ考へなのである。

アンセルムスにとつて幸ひであつたことは、論証へのこのやうな希求と期待と注目が、ひとり彼のみ⁽⁴⁾に於いて芽生えてゐたに止まらず、『モノロギオン』開巻劈頭の語「*Quidam fratres* (幾人かの修道者たち)」が明示するやうに、彼との対話によつて論証に基く省察に興味をそそられた人々が若い年代の中になんまり多勢ゐたことである。かういふ人々の懇請が縁となつて、新しい型の黙想、すなはち、論証のみによる思索、それを書き録す勇氣と希望とを与へられたことである。このやうな空気が、この修道院のみならず、一般に十一世紀に於いて、若い層に著るしい傾向であつたといふことは、ベトルス・ダミアニの或る書簡によつても認められる。それでもアンセルムス自身は、かかる新しい思索の行程についてはその影響するところが大きいことを怖れ、「自らが述べるところには、幾度か反省してみたが、教父たち殊にアウグスティヌスの著書 (*Catholicorum patrum et maxime beati scriptis*) に一致しないやうなところは見出しえなかつた」と述べてゐる。これは、たとひアンセルムスの思索が聖書を典拠とする啓

示神学的方法によるものではなく、その意味では従来の思索とは異なるものではあつても、少なくとも基本的な内容と方法とに関する限りは、夙に最大のラテン教父として信頼せられてゐるアウグスティヌスに代表せられる思弁神学に背反するものではない、といふことを言明して、自らを正統の系列に位置づけようとする言葉であつて、或るいはかういふことを言はなくては、人々から大いに誤解せられる怖れもあつたのであらう。伝へによると、彼はこの原稿が自ら副院長を務めてゐるル・ベクの修道院以外でも転写せられることが果たしてよいことなのか否かを疑ひ、自己の生涯の師と仰いでゐた当時のカンタベリイの大司教ランフランクス（Lanfrancus）にその当否を問ひ合はせてゐるほどであつた。人間の精神は論証を介して真理を直接に知ることができる、といふこと、それは思へば啓示や神秘的苦業や権威やあらゆる形式の実証主義に対するひとつの花々しい挑戦にすら見えることもあらう。しかし、アンセルムスの態度は過去の先達の態度に対立しようとするものではない。それは、ただ、人間の理性の本質的な課題たる論証がどのやうにして真理を知るかといふことを、むしろ信仰の補完として企ててみることであつた。何故ならば、信仰は、知識として見られる限りは、後にトマス・アキナスも言ふのであるが、確かに劣れる知識にはかならないからである。

論証の目的

論証はもとより理性（ratio）の仕事であるが、それは何を目的とする仕事であるか。人間は誰が見ても不完全な存在であるから、さまざまな苦みの淵に浮き沈みしてゐる。それゆゑ、救はれなくてはならない存在なのである。『神は何故人となりしか』に於いて、アンセルムスに問ひかける役割をする愛弟子のボゾー（Boso）⁽⁵⁾は、それゆゑ、その最も鋭く問ひ迫る⁽⁶⁾場面のひとつを、人間の不幸とそれからの救済に関する対話に於いて展開してゐる。アンセルムスの透徹した省察を含む教導的な応答により、人間

が欠けた存在として不完全な存在であり、従つて、また幸福でもないことを明白に肯定せざるをえなかつたボゾーは、また有限の人間が自力でその欠落を補ひえないことを知つてゐた。そこで、「神が正義の道理 (ratio) を究め給うたとすれば、憐れな小人には逃るべき路もなく、また神の慈悲もなくなつてしまふやうに思はれる」と考へざるをえず、従つて、理論的には、絶望的な境涯から問ひかけることになる。「それでは一体、人間はどのやうにして救はれるのか。」と。

もとより、ボゾーはこれに対する答へを知らないわけではない。しかし、論証には、このやうな方法的無知が必要である。情報の所与として充分熟知してゐることであつても、理性の論証がそこまで及んでゐないときは、ソークラテースも言つてゐたことであるが、知つてゐることにはならない、といふ逆説が成立してゐなくては、真の学問の風土ではない。論証のさしあたつての目的は、このやうにして、この逆説の両項をつなぐことであり、具体的には、情報として受容せられてゐる認識内容の学問性への還元である。それゆゑ、論証はそれだけでは屢々新しい知識内容をもたらしはせず、すでに知られてゐる知識内容を真であると証明したり、また問題の知識内容の真偽を判定したりする仕事と関係する。それゆゑ、前の問ひに対するアンセルムスの答へも、ここに取り出されるやうに試みられた思考の組み立てには、彼独自の論証の冴えが確かに見られはするけれども、もともと答へそのものの内容は、すでにすべてのキリスト教徒には知られてゐる事柄であつて、それは言ふまでもなく、「キリストによつて人間が救済せられる」といふことであつて、それは何もここに論証によつて生じて来た真理なのではない。

それでは、アンセルムスの場合のやうに、神学的な教義に関する思索を展開する場合には、論証の目的とは、そのやうな信仰上の規定としての教理を確かめることであつて、つまりは、信仰そのものに至るためであらうか。さうではない。アンセルムスは、『神は何故人となりしか』といふ著

作を促した「多くの人々がそれを求めるのは、理性によつて信仰に達するためではない」といふことを知つてゐた。それは、むしろ、信仰のある「それらの人々が自ら信ずるところのものを理解し、瞑想して楽しむため⁽⁷⁾」であり、また、ペトロ前書第三章一五にも教へられてゐるやうに、「我々のうちにある希望に関して、その理論的根拠 (ratio) を問ふすべての人に対して満足のゆく答へを与へるやうに、常にできる限り準備しておくため⁽⁸⁾である。」従つて、論証は自己が信仰によつて認識してゐるところの情報を理性の事後承認にもたらす条件であるとともに、自己が宿す救済の希望を尋ね求める他人にも分かちうるための条件でもある。このことは、論証が信仰内容を学問的知識に変容せしめるとともに、それによつて信仰内容は、神がだけではなく、自己といふこの人間が、自己に問ひかける人間に語りうる内容となるのであり、かくて自己の、他の人への愛を果たすことになる。それゆゑ、論証の究極目的とは信仰による希望を他人への愛に於いて生かすことであり、信・望・愛の一致を対人関係に於いて果たすことになる。端的に言へば、論証の目的は愛にほかならない。

そのことを、アンセルムスは、また別の方面から明らかにしてゐる。といふのは、信仰内容に関する論証が決定的になされると、「信仰内容はすべての人々に容易に理解せられ、またその理論的根拠 (ratio) が効用と美しさをもつてゐるために、人々を裨益する⁽⁹⁾」と言ふことにより、彼は論証が信仰にありがちの秘教的印象を消去し、宗教の重要点を人類に共通の広場たる理性の美しい秩序の上に開披することができ、それが人々の役に立つ、といふことを明示してゐるからである。

知性の構造

信仰内容を論理的に明らかにすること、それは不遜な企てではないのか。もともと、そのやうなことは、神に対する挑戦になりはしないか。何故ならば、信仰内容は神の啓示したものであり、人知を超越した教へにほ

かならないからである。アンセルムスは、しかし、決して神の高みを我がものにしようと謀らむのではない。彼は詩篇第十三篇を引いたのち、神に祈って言ふ、「*Respice, domine, exaudi, illumina nos, ostende nobis teipsum. Restitue te nobis, ut bene sit nobis, sine quo tam male est nobis.* (主よ、われらをかへりみたまへ、聴き入れたまへ、照らしたまへ、われらに汝自らを告げ示したまへ、汝なしにはかくも不幸なる我らが幸福ならむために、われらに汝をかへしたまへ)⁽¹⁰⁾」と。彼が願ふところは、「神がその顔を我らに示すこと (*ostendes nobis faciem tuam*)」⁽¹¹⁾であり、従つて、神を直観するといふ幸福を神から受けることにあつて、しかもそれは天国に於ける死後の永遠の喜びとしてでなく、今この世にゐる「我々に神が自らをひきもどす (*restitue te nobis*)」ことなのである。

それゆゑ、天使的な純粹直観に於いてではなく、推理といふ人間の論証的知性の課題に於いて、神が自らを示すことが今現に望まれてゐるのであつて、そのことは取りも直さず、神が示すところを人間が理解したい、といふことであつて、人間が神の教へないところまでも知らうといふのではない。神の教示するところのことが、知性の目標となるのであつて、それが示されない限りは、知性は何に向かつて進み、何を対象として理解すべきか、その方位も課題も喪ふであらう。それゆゑ、アンセルムスは、「*Nec quaerere te possum nisi tu doceas, nec invenire nisi te ostendas.* (汝が教へたまふにあらざれば、私は汝を問ふこともできず、汝が汝を示したまふにあらざれば、私は汝を見出すことができない)⁽¹²⁾」と言ふ。まさしく、彼は、「汝の高みを知り尽くさうと企らむものではない (*Non tento penetrare altitudinem tuam*)」⁽¹³⁾のであつて、「自分の心が信じ愛するところの神的真理を幾らかでも理解したいと望むに過ぎない (*Desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum*)」⁽¹⁴⁾。これこそが、彼の有名な「*Nec enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.* (まことに、信ぜんがために理解しようと求めるのではなく、逆に、理解

せんがために信ずるのである——または信じてゐるがゆゑにこそ理解したくなるのである——⁽¹⁵⁾」といふ文章の真意である。

知性は、上のやうに、理解能力に対して或る方位決定を附与する理念的な対象が上に輝いてゐて、それに向かつて思考が自己展開を試みてゆく、といふ構造になつてゐる。カントが『純粹理性批判』で使用した術語で言へば、die regulative Idee (規整的理念)に当るものがなくては、思索はその運動途上で立ち迷ふことになる傾きが強い。少くとも、我々が思索を実際に遂行する場合、何ものをも主題とせずにはゐることはできないであらう。かくて、例へば、存在について、または善について考へる、と定めた場合、我々はそのやうにして我々の対象となり主題となつたそれらの理念について、全く何らの内容をもあらかじめ想定することなしに考へを進めうるであらうか。我々が例へば存在について考へようとするのであれば、我々は少くとももはやここでは色彩のみや経済のみについて考へるのではない、といふ区別や排拒をするのであつて、或る理念を表示する単語の語意について、すでに幾何かの意味を想定してゐるからこそ、それを主題にしてそこに思索を結集できるのである。そして、そのやうにして想定せられた意味内容は、多くの場合、歴史や伝統によって一応の共通理解を伴ふかなり漠然としたものである。あたかも、それは、アリストテレスが「我我により先なるもの (*πρότερον ἡμῖν*)」と言つたやうな前 = 学問的意味群の集合体である。我々はそこから次第に自己の歴史性を論理的に浄化して存在論的地平に至り、「それ自体に於いてより先なるもの (*τὸ πρότερον ἐν τῇ φύσει*)」へ進むべきであるが、それは結局、所与性の事実の論理的証明にはほかならない。もし、そのやうなことを認めるとすれば、アンセルムスの場合は、その理念的主題の内容として一応理解せられてゐるものが信仰内容なのであるから、その限りでは形式的には歴史や伝統によつて共通理解をもつてゐる我々自身の理念的主題と少しも変はりはない。何故ならば、信仰内容も形式的には歴史と伝統によつて形成せられた共通理解を含

むものであるからにほかならない。それゆゑ、彼の「理解せんがために信ず (credo ut intelligam)」を何か特別に奇矯な学説と見るのは当らず、むしろ知識構造の本質的解明につながる論理的分析と見なすのがよいと思はれる。この命題は、アンセルムスの文脈を逸脱することなく一般化して次ぎのやうに言ひ換へられるものである。すなはち、それは単にアンセルムスの場合のやうに、方位の終極目標としての主題乃至理念に止まらず、原理乃至公理的なものへの確信乃至仮定的信憑にも適用できるものである、と。思ふに、幼児が算術 (arithmetica) の九九を理解する前に、その九九の定式を信じ覚えることや、成人でも、初めて学ぶ外国語などの場合、習ひ立ての頃は、それと母語との意味対応——すなはち訳語——を疑ひ調べるよりも、むしろ教師や辞書の示す通りに一応は信じておくことこそ、その後にくる研究に於ける思考の活躍の条件ではなからうか。ただし、ここで注意しておきたいことは、このやうな前提の信の上に成り立つ学問は、少くともアンセルムスにとつて、学問の名に値ひするものではなかつた。そのことは、彼の最初の著書『モノロギオン』に於いても序文で言はれてゐたことであるが、アンセルムスの研究者として著名なヴィムプフェン大修道院のフランツィスクス・サレジウス・シュミット (Franciscus Salesius Schmitt) は、特にアンセルムスが前提なし (Voraussetzungslos) の思索を進めた上で、その前例を見ない学者と言つてもよいし、またその後にも類例の極めて稀な人である、と言つてゐる。⁽¹⁶⁾ それでは、上に述べられたやうな論証の考へ方、知識構造の反省のもとに、アンセルムスはそもそも何を考へ、何を論証しようとしたのか。

述語論理への疑義

アンセルムスは論証による無前提の思索を樹立しようとしてゐたから、論証の力としての理性が頼るべき論理への関心は、当然の事ながら、甚だ大きかつた。それゆゑ、彼にあつては、真理 (veritas) は、アリストテレー

スとポエーティウスの伝統を承けて、「在るところのものをあると命題が表示 (significare) するとき」成立する⁽¹⁷⁾。しかし、アンセルムスはこれに止まらず、命題が事象と存在論的一致を示す真の根拠は何であるかを追究する。上の一致が成立してゐるのは、命題が「表示すべきところのことを表示してゐる」⁽¹⁸⁾からこそ可能なのである。すなはち、表示の正当性 (rectitudo) が命題乃至言表と事象の一致としての真理をもたらしてゐる。それゆゑ、アンセルムスは、「命題にとつては真理 (veritas) と正当性 (rectitudo) は別のものである」⁽¹⁹⁾と言ふ。このことは、思索の内容が思索の歩みの方向性としての論理と同一の権威にあるといふことである。すなはち、意味 (significatio) が真であるためには、表示すべきものを significare するやうに、論理の正当性があらねばならない。アンセルムスは論理学の根本問題についてどのやうに考へたのであろうか。それは極めて大切な問いであり、また、アンセルムス自らはその考へを録してゐるにも拘らず、未だ誰も解明しようとしたことのなかつた問題である。私の思ふところでは、人がもしこの問いを十分に明らかにしてゆけば、アンセルムスの神の存在証明の論証的構造の論理性も明確に把握せられるに違ひない。

プラトーン以来、論理学は述語論理に傾いてゐた。学問の目的が何であるにせよ、学問を支へる論理的思考の要請に定義 (ὁρισμός, definitio) があることは周知の事であるが、この定義は主語の何であるかを一般者としての述語で規定することであり、主語が述語づけられることは、その主語の指示する対象が述語としての一般者に関与することであり、さういふ形式で一般者を分有することである。主語となる対象は、それが一般者を分有するといふ形式で、この一般者に包まれ、一般者としての真理の中に位置づけられる。少くとも、初期対話篇に於けるアイデアはかかる一般者であつたから、アイデアの解明も一般者の種別や存在様式の省察であつた時期がプラトーンにもあつたことは事実である。アリストテレースの形式論理学は、その中核に於いては、存在論的論理学であつたが、それは明らかに述

語(*κατηγορία*)論理であり、存在者の一切は述語の最高類たる十の範疇に属することとなる。それゆゑ、存在分析も範疇分析になり、命題の規定者としての述語を考察すれば、思索の全体を把握することができるとさへ思はれるに至つた。この範疇を重視する傾向は、『三位一体論』を読むならば、アウグスティヌスにさへ認めることができる。

アンセルムスは好学の士であり、十一世紀としては最高の教養をも身につけた学僧であつたが、しかし、彼がプラトーンやアリストテレスについての知識を果たしてどれだけ持つてゐたかはよくわからない。ただ、ボエティウスを介して、アリストテレスの論理学の基本的性格が或る程度知られてゐたことは確かである。彼がアウグスティヌスを読んでゐたことは明らかであるし、それを介して、またもとよりボエティウスを介して、プラトーン、アリストテレス以来の哲学的概念はよく知つてゐたこと、それは彼の著書が示す通りである。そのため、知識は命題であり、命題は述語によつて規定せられるから、範疇論が哲学の中心となる、といふ述語論理的傾向の中で彼は育つて来てゐたことも確かである。

アンセルムスは、しかし、その伝統に安住しない。彼はその最初の著書『モノロギオン』の冒頭から、述語に運命を委ねるこの思考法に真向ふから反対してゐる。この点は誰も指摘してゐないが、これが彼の思索のひとつの発条になつてゐることに気づかなくてはならない。彼は先づ何を自らの課題とするかを最初に言明してゐるが、それは、*de meditanda divinitatis*
⁽²⁰⁾
essentia と書かれてゐるところから明らかなやうに、神の存在性を冥想することなのである。ところが、それは *Deus est* (神が存在する) といふ主語と述語をもつ命題を考へることではなく、また、この述語の *est* またはその不定法 *esse* 或いは抽象名詞 *essentia* を考へること、すなはち範疇について考へることではなく、端的に「*divinitas* (神乃至神性) の *essentia* (存在性)」を思索するのである。それは神について考へ、いかなる述語をそれに当てるかを探索することでもなく、ただ「神の存在性」を考へるこ

とにほかならない。それはまさしく、主題の自己深化をもたらすことであり、ひとつの述語で事を整理しようとするのではなく、また、述語の規定性に依拠することでもない。

しかし、ひとは問ふでもあらう、主題の自己深化とは、帰するところ、その主題を主語とする命題に述語を喚起することにはかならず、述語の規定性に期待することではないか、と。確かに、或る主題について瞑想することは、その主題を述語化してゆくことにかならず、かくて述語の決定的な規定性を認めることであるから、述語論理であることに変わりはない。アンセルムスは、「すべての人は自らが善であると思ふものしか享受しようと欲しない (Omnes frui solis his appetant quae bona putant)⁽²¹⁾」といふところから、先づ善 (bonum) を主題にするが、しかし、そこで彼は、命題に於ける述語の限界を、ひとつの例を以て示し、述語に傾斜する形式論理学の盲点を突くのである。

「まことに、もし、馬が強いから、或いは速いから、その故に善い、と言はれるとすれば、強くかつ速い盗賊は何故に悪いことになるのか (Verum si equus, quia est fortis aut velox, idcirco bonus est : quomodo fortis et velox latro malus est?)⁽²²⁾」とアンセルムスは問ふ。これは一見愚問に思はれるかも知れない。しかし、これは形式的に考へてみると、次ぎのやうになるので、見逃してはならない省察である。

第一例

大前提 強くて速いものは善い。

小前提 Aは強くて速い。

結 論 Aは善い。 (但しAはその馬)

第二例

大前提 強くて速いものは善い。

小前提 Bは強くて速い。

結 論 Bは悪い。(形式的に見れば善い筈なのに)(但しBはその盗賊)

第一例も第二例も形式的には同じであり、小前提は正しい。従つて、結論が相反してゐるといふことは、大前提が間違つてゐるからなのである。確かに、この大前提はその前に馬について話してゐたから出て来たものであるから、一般化されるべきものではない。今、この例を純粹に記号化してみる。

第一例

大前提 XはYである。

小前提 AはXである。

結論 AはYである。

第二例

大前提 XはYである。

小前提 BはXである。

結論 BはYである（とならざるをえない）のに、non-Yである。

従つて、第一例の結論が正しく、第一、第二例とも小前提の正しいこの二組の三段論法に於いては、我々としては共通の大前提が正しいか正しくないか知らなければ、第二例の結論が正しいか否かはわからない。そして、その大前提が正しいか正しくないかが、人間には判定できないものであつたり、判定できても時として変はつてゆくやうな内容であれば、我々はたとひ第一例で正鵠を射ても、第二例でもさうなるか否かは形式的には絶対にわからない、と言はなくてはならない。これは、私の見るところでは、AやBといふ主語を問題とせず、主語の述語化の形式的側面に執るからにほかならない。アンセルムスは続けて言ふ、「Potius igitur, quemadmodum fortis et velox latro ideo malus est quia noxius est. ita fortis et velox equus idcirco bonus est quia utilis est. (つまり、強くて速い盗賊が悪いのは、それが有害であるからであり、同様にして、強くて速い馬が善いのは、それが有益だからである)⁽²³⁾」と。これも余りに当然の話であるが、しかし、そこに含まれてゐる論理学的意味は甚だ大きい。我々は、述語からものを

定めようとするれば、形式的に行きなやむばかりでなく、実質的にも決しかねる場合に直面する。そのやうな時、主語の判断規定能力を想起しなくてはならない。盗賊は初めから有害であるから悪いのであり、それに強さと速さが加はれば尚更悪いのは当然である。我々は、命題の主語が指示する対象の善悪を例へば今の例のやうに、それが人間社会にとつて有益か有害かによつて直ちに断定しうることがあるが、その場合は述語を探索するのではなく、その対象を指示する単語そのものが価値を示すのである。従つて、価値論的な思索は、価値のあるものを選び出して主題とするところから始まり、述語論理ではなく、主題の自己深化でしかありえない。それは形式論理学の述語論理の立場からすれば同語反復の繰返へしに見えやうとも、その同じ言葉の内実が深まり、思弁的思索は進展する。どのやうに展開するのか。

主語の自己展開としての思弁的方法

それを考へるには、「すべて善なるものは、相互に比較せられると、その程度には等不等の差があるにせよ、善であることは確実であるから、必然的に、すべて善なるものは、種々な善に於いて同じである、と解せられる或るものによつて善となつてゐるのでなければならぬ(Ergo cum certum sit quod omnia bona, si ad invicem conferantur, aut aequaliter aut inaequaliter sint bona, necesse est, ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis, licet aliquando videantur bona dici alia per aliud.)⁽²⁴⁾」といふ文章を手がかりにすべきである。これは、善の類比(analogia boni)とその根拠とを語つてゐるに過ぎないが、命題論乃至述語論理としては全く意味のない *Omnia bona sint bona* (一切のよいものはよい)といふ命題は、よく考へてみると、ここで主語の *Omnia bona* が述語 *bona* を必然的に導出しており、而もまたそれは分析判断のやうに述語が主語に含まれてゐると言ふよりも、単に同語反復なのである。それにも拘らず、

このやうな主語の自己展開によつて、その命題全体が *certum* (確実) であることが保証せられる。そして、それゆゑに、そのやうに一切の善が、程度の差はあれ、善と言はれてゐるのが確実であるのは、すべてそれら一切の善を善と呼ばしめる共通の同じ或るものがなければならない、と推定する。これも、すでに「一切の善」といふ主語を立ててみれば、その中にすべて含まれてゐることにほかならない。すなはち、確かな述語は主語に含まれてゐるから、その自己展開の道としての主語論理こそが大切である。ところで、一切の善を善と呼ばしめる或る同じものとは、一切の善を善たらしめるひとつのものでなければならない。何故なら、「もし、それらが真に善であるならば、すべてのものを必然的に善たらしめるものによつて善であるのでなければならない (*Si vere bona sunt, per idipsum esse bona, per quod necesse est esse cuncta bona quidquid illud sit.*)⁽²⁵⁾」。さて、存在するものは、すべて何らかの意味でそれなりの価値があり、それは善 (*bonum*) であるといふことである。そのやうに考へてみると、そして、それ以外に考へやうはないが、「すべてのものを善たらしめるものが大いなる善であることは疑ひえず、また、すべての善はそのものによつて善なのであるから、その大いなる善は自己自身によつて善なのである (*Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum?*)⁽²⁶⁾ *Illud igitur est bonum per seipsum, quoniam omne bonum est per ipsum.*)」。従つて、「すべて他の善は、それ自らとは別のものによつて善なのであるが、今述べられた大いなる善は、そのものの自己自身によつて善なのである、といふ結論になる。しかるに、他のものによつて善である、といふ相対的な善はいかなる善であつても、自己自らによる善であるところの、あの大いなる善 (*magnum bonum*) に等しくもなければ、また、より大きくもない。従つて、あの大いなる善こそが、ただひとり、自己によつて善である唯一の最高善である (*Ergo consequitur, ut omnia alia bona sint per aliud quam quod ipsa sunt, et ipsum solum per seipsum. At nullum bonum,*

quod per aliud est, aequale aut maius est eo bono, quod per se est bonum.
 Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum.」⁽²⁷⁾。 「と
 ころで、最高善は最も偉大なるもの、すなはち最高度の太である (Sed
 quod est summe bonum, est etiam summe magnum.」⁽²⁸⁾ 「それゆゑに、最高
 度の善にして最高度の太なるものが一つある、それはすなはち、存在する
 あらゆるもののうちの最高なるものである (Est igitur unum aliquid summe
 bonum et summe magnum, id est summum omnium quae sunt.」⁽²⁹⁾。

このやうにして、アンセルムスは、『モノロギオン』の第一章では、
 「すべての人がその人の善と思ふものしか求めようとし⁽³⁰⁾ない」といふところ
 から、善を思索のテーマとし、それを命題の主語におき、専らその自己
 深化が行はれるやうに思索を進めてゐる。純粹の思弁とはかういふもので
 あつて、一つの主題的觀念の論理的自己展開以外の何ものでもない。ただ
 し、それはひとつの概念の分析判断がその概念に含まれてゐる知識量以外
 に何ら新しい知識を増さないのに対し、善の觀念から出発して、論証を介
 して唯一つ最高に大いなるものが存在するといふ新しい知識に到達したの
 である。

このことから、第二章に於いて、この論証を手短かにまとめた上で、最
 高に大いなるものの大とは「物的なるものが大である場合のやうに、空
 間的に大いなるものを意味するのではなく、太であればあるほどそれだけ
 より善であるもの、またより品位のあるもの、例へば知恵のごときものを
 意味する (Dico autem non magnum spatio, ut est corpus aliquod; sed quod
 quanto maius tanto melius est aut dignius, ut est sapientia.」⁽³¹⁾)」と念を押して
 maius (大いなる) ということがいかなるものであるかを告げてゐる。こ
 のことを知つておくことは、『プロスロギオン』の附録で後出のガウニロ
 (Gaunilo) の反論及びそれに対するアンセルムスの答辭を読むためにも有
 益である。『モノロギオン』としては、論証自体についてこれだけの準備
 をした以上は、これから第三章の自己によつて存在する最高の実体 (na-

tura) の存在証明に考へを繋げてゆくのであるが、我々はこれだけの用意を読みとつたので、それよりも有名な『プロスロギオン』に入ることにしたい。その理由は、本論文がこの書物の存在論的証明理解への準備だからである。

文献統計学からの疑問

『プロスロギオン』の序言に於いて、アンセルムスは、前著『モノロギオン』が神の存在証明やその実体の本性についての証明に関して「多数の論証の連鎖による複合組織 (Multorum concatenatione contextum argumentorum)」であるのを反省し、むしろ「一つの論証が発明される可能性がありはしないか (Si forte posset inveniri unum argumentum)」と自問し始め、そもそも証明のためには、それ自身のみで充分であつて他のいかなる論証も必要としない (Nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret) やうなさういふ論証を企てて⁽³²⁾ そのことに絶えず真剣に思惟を傾けたと録してゐる。そして久しい努力にも拘らず、問題があまりに難しく、これを果たしたい、といふ執念に囚はれ過ぎて、他の手近かな仕事に於いても進歩できなくなつては大変であると思ひ直し、遂には「この思惟をおのが心から排除してしまはう (penitus a me vellem excludere)」⁽³³⁾ と考へるに至つたこともあつたが、或る日、心にまはりつくこの思索の執拗さに烈しく抗がつて疲れ果てたとき、思惟の抗争のさなかに、「もはやあきらめてみたところのもの (quod desperaveram) すなはち求めあぐねてみたひとつの論証が目の前に立ち現はれて来た (se obtulit)」⁽³⁴⁾。「そのやうにして論証の発明できたことを自ら喜び、もしこれを書き残せば、それを読んで他人も満足するかも知れないので (Aestimans igitur quod me gaudebam invenisse, si scriptum esset alicui legenti placiturum)、この小著を書いた (subditum scripsi opusculum)」⁽³⁵⁾ と彼自らが述べてゐるところを見れば、この『プロスロギオン』こそは、アンセルムスが「神がたしかに存在すること (Deus vere

(36) est)」を論証するための最善の書として世に問ふ自信の作であつたと言ふべきであらう。而も、この書は前著『モノロギオン』の論理的純化とでも言はるべき完成度の高い著作として呈示されてゐる事實は動かし難いことも認めておかななくてはならない。

ところが、不思議な文献学的事実のあることを指摘しなくてはならない。神の存在の論証としてより秀れて結晶化せしめられてゐると言はれたこの『プロスロギオン』は、『いざ、小さき人間よ、しばしは汝の営みのがれ、騒がしき汝が思ひより、ひとときはその身を隠すべし (Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis)⁽³⁷⁾』といふ黙想静修の勧告に始まり、そして「ああ、されば、汝主なるわが神よ (Eia nunc ergo, tu, Domine Deus meus)⁽³⁸⁾」云々と云ふ神への祈りが続く文章で第一章は終りまで綴られてゐて、その印象はあたかも純粹な宗教的の信心の書とでも表はすべきであらうか。そして、これに対し、前著『モノロギオン』が第一章の書き出しから終始一貫して論証的な文章を似て綴られてゐるのを見るとき、単なる印象としては、こちらの方がより論証的な書物ではないのか、と思はざるをえないであらう。

事実、統計的に見ても、『モノロギオン』ではアンセルムスが神といふ言葉を使ふのは、序言の最初に *divinitas* を一度、第一章と終章の第八十章に *deus* をそれぞれ前者で一度、後者で五度用ひた場合だけであつて、これを見ても彼はいかに哲学的思索が宗教と異なるものと考えてゐたかは明らかである。それなのに、『プロスロギオン』では、第一章の長さが幾らか『モノロギオン』の場合よりも長いといふことはあるにしても、*Deus* は八回、*Dominus* が十六回、双方を *tu* (汝) といふ代名詞で呼ぶ数は約五十五回の多数に上り、終章第二十六章に至るまでに、『モノロギオン』の大部分と同じく *Deus* や *Dominus* や *divinitas* の如き神を表はす単語が出て来ない章は僅かに第十、十二、十九、二十、二十四の五章のみであるが、そのうち前の四つの章には、成る程、*Deus* も *Dominus* も *divinitas* も見当

りはしないが、それぞれの前の章乃至それ以前の章で出て来た神 (Deus) や主 (Dominus) といふ語を承けて汝 (tu) といふ呼びかけの語が入つてゐるのであるから、創造主を意味する語を除いて、純粋にさういふ宗教的な単語が何もないのは第二十四章のみである。

上の事実は何を物語るか。それは明らかに『モノロギオン』よりも論証に於いて卓れてゐると著者自らが認めてゐるところの『プロスロギオン』の方がより宗教的な雰囲気をもつてゐる、といふことにほかならない。或る論証を論理的に純化してゆくといふことは、本来ならば、それを祈禱や宗教から完全に離脱せしめることなのではなからうか。それなのに、何故アンセルムスに於いては、神存在の論証の論理的純化が完成した形で示されてゐる『プロスロギオン』の方が祈禱の風土にあるのであらうか。

啓示と論証的思索

『モノロギオン』では確かに「その中では何事も聖書の權威によらずに⁽³⁹⁾ (auctoritate scripturae nihil in ea)」, 「むしろ個々の研究を介して (sed per singulas investigationes)⁽⁴⁰⁾」, 「神の存在するといふこと (divinitatis essentia)⁽⁴¹⁾ について省察し、またこのやうな省察と關した諸問題について述べる」とアンセルムスは述べてゐるので、彼の思索とは神学と哲学とに岐れ、神についての哲学的証明は啓示とは全く無關係であるかのやうに考へられもするであらうが、決してさうではない。彼の思索とは論証のために啓示を使ふことは避けはするが、思索が論証すべき課題そのものは、前にも述べたやうに、教導的理念の如くにして立つところの、啓示によつて与へられてゐる信仰の内容なのである。例へば、すでに、あの聖書の權威によらないといふ『モノロギオン』に於いてさへ、「見よ、言語に絶する三位なる一体にして一体なる三位を信ずることは、すべての人にとつて有益なることは明らかである (Ecce patet omni homini expedire, ut credat in quandam ineffabilem trinam unitatem et unam trinitatem).⁽⁴²⁾」と書いてゐる程である。

まことに、この考へこそが、『プロスロギオン』に於いて結晶的に書かれた彼の基本傾向を表はす次ぎの言葉に繋がるものなのである。「まことに信ぜんがために理解しようとするのではなく、逆に、理解せんがためにこそ信ずるものである (Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam)⁽⁴³⁾」。アンセルムスの思ふところでは、何かが自分の理解するものであるがゆゑにそれをそのやうに信ずる、といふのであれば、自己の相対的な理解力を絶対的なものとして信ずるといふ非合理的な態度に墜ちることになり、また、進展しまたは退歩するところの理解の度につれて、信仰の内容が相対的に変化してゆき、かくては信仰の絶対的真理を自ら否定してゆくことになるほかはない。それゆゑ、このやうな立場で、我々は何を理解すべきであるかといふことを考へるとき、我々としても、自らの確信してゐるものを理解の目標とすべきである、と言はざるをえないであらう。現に、自然科学研究にしても、我々が日常の生活に於いて知覚上何らの疑義をもさしはさみえない運動の現象を、それがいかにして成立しうるかを理解しようとして運動の原理原因を探索するのであるが、これも知覚上疑義をさしはさみえないといふことは知覚的確信のことにほかならないので、その存在を知覚上確信してゐる現象からその理性的解明に進んでゐる以上、信が先行して理解すべき目標乃至課題が何であるかを示してゐると言はなければならない。信のこのやうな形式に於ける知への先行性は、アンセルムスに於ける啓示が思索に対して占める意義そのものにほかならない。それゆゑ、『モノロギオン』に於ける有名な三位一体の論証にしても、例へばその長い論証の一過程として、最高の霊が父であり、その言葉が子であるといふことを証明する第四十二章の冒頭で、「望むらくは、そしてまた多分できるとは思ふが、ともかく前述の最高の霊が全く真実に父であり、その言葉は全く真実に子であるといふことを結論として導出したい (Vellem iam quidem et forte possem illum esse verissime patrem, hoc vero esse verissime filium concludere)⁽⁴⁴⁾」といふ文章を含み、結論は論証

の方向として予め立てられてゐるのである。そして、それこそは啓示の内容である。従つて、アンセルムスの思索に関して、このやうにその特色を辿つて来た我々は、ここで明瞭に言はなくてはならない、アンセルムスに於いては神の自己啓示が人間の思索に於いて論証せられる、と。このことは、人間の思索が神の自己開示を喚起することではない。さうではなくて、人間の思索に先立つて所与となつてゐるところの神の恩寵としての啓示が、信仰としては犯すべからざる真理として立つてゐるけれども、これが人間の理性によつてどのやうにして論理的に把握せられうるかを試してみたい、といふことにほかならない。それは論証の次元に啓示を落とすことではなく、啓示の高度に論証を引き上げることである。論証は理性の自己運動であるから、上に言はれたことは、理性が自己運動によつて神の恩寵に超絶的に還帰しようとするにほかならず、罪によつて絶たれた人間と神との一致を少くとも理性に於いて再建しようといふ人間の神への接近のひとつにちがひない。この接近が理性によつて行はれるといふところに、神に対する人間的理性の認識関係が救ひにとつて基本問題である、といふことは明らかであるが、それは帰するところ、神が恵むところの啓示に対して理性の解明の度の如何が救ひに関はる問題である、といふことにほかならない。

アンセルムスに於いては、それゆゑ、思索が啓示から演繹せられるのではない。思索は啓示を原理とするのではない。さうではなくて、啓示が思索の志向目的であり、啓示が思索による論証の課題なのである。従つて、啓示は思索に対して嚮導的理念乃至規整理念として論証の目的になるのである。論証そのことの基礎に啓示があるのではない。その目標として啓示が輝いてゐる。それゆゑ、アンセルムスに於いては、啓示といふ神の恩寵が思索といふ人の理性的な営みによつて人間により一層納得しやすくなるやうに論証せられる。すなはち、啓示は思索によつて明示せられて来なければならない。

ベルリンガー (Rudolph Berlinger) は、アンセルムスの直弟子エアデメルス
のアンセルムス伝の一節「*Dei gratia illuxit in corde eius et res patuit in-*
tellectu (神の恩寵が彼の心に照り、その結果、事象が知性にとつて明らか
(45) となつた。)」といふ文章を取り上げ、この言表に暗示せられてゐる形而上
学的洞察こそが、カント以来存在論的証明と呼ばれてゐる神の存在証明の
根本であるとしてゐる。ベルリンガーは言ふ、啓示として現はになるもの
(*apparet*) は、反省によつて明示的なるもの (*manifestum*) にならなくて
(46) はならない、と。すなはち、「*Das offenbare soll durch Reflexion offenkundig*
werden (啓示は反省的思慮によつて明示的とならねばならない。(47))。』と力
説してゐる。シュミットも、アンセルムスは証明に際して前提を信仰から
取り出しはしないが、研究対象は『プロスロギオン』も『モノロギオン』
も同じく信仰から取り出されてゐて、そこに彼の思索の特色がある、と言
ふ。(48)

まことに、アンセルムスの思索は、信仰上の真理を信仰とは関はりのな
い論理を以て論証しようとするものである。さうしてみると、嘗てボエー
ティウスが三位一体を聖書の權威によることなしに証明したのと同じ態度
であつて、アンセルムスは啓示を目標とし、これを証明する形で哲学的思
索の場所を確保したと言はなければならない。このやうにして、彼はボエ
ーティウスに芽生えてゐた宗教的なものをめぐる思索の哲学性を見事に完
成の域にまで結晶せしめた、といふことができる。それゆゑ、『プロスロ
ギオン』に於いて、神の名が多く用ひられてゐようとも、また祈禱的な文
章が散見するとしても、そのことでその書物の哲学的性格を『モノロギオ
ン』よりも低めてゐると断定してはならない。それらは論証さるべき目標
についての発言であり、『プロスロギオン』はそれに向けて論証がより一
層自己を整へて差し迫らうとしてゐると見るべきである。この中世的なア
ンキバシエーの迫力は見事といふほかはない。それが結集されてゐるのが
僅か二二九字のラテン語から成る『プロスロギオン』第二章の神の存在論的

証明である。本論文は、それを理解するための手順として、アンセルムスに於ける論証の性格を明らかにした。それは確かに方法的な創造であった。今、列挙してみると、思索は論証によるから、確実性としては信仰の上位に立つと言はれ、従って、論証は論理的確実性の権化である。そして、論証はその目的は信仰による希望を他人への愛に於いて生かすこととして、端的には愛となること、論証は述語への傾斜を絶ち、主語の自己深化であり、その課題は啓示によつて与へられてゐるが、論証は自己の前提として啓示をとることはない。これらが一体となつて、アンセルムスに於ける論証の限定的自律性を呈示する。思索はその方位を自ら発見しえないものなのであらうか。啓示に頼ることなしに、論証の思索は自己塑性を可能にしないものなのか否か。⁽⁴⁹⁾かかる問いを我々はアンセルムスに於いてはじめて投げかけられる。彼を研究することは、西洋哲学の基本性格を思ふことにつながる。

註

- (1) Petrus Damiani: *De divina omnipotentia*, XVI.
- (2) 『グラマティクス (grammaticus) はいかに実体でもあり、また質でもあるか』は普通には1080年に書かれたものとされ、従つて、1078年の『プロスロギオン』よりも後とされる。因みに『モノロギオン』は1076年に公けにされてゐる。
- (3) *Monologion* の序。周知のやうに、アンセルムスは、この序の終りの方で、「本書を筆写する希望者があれば、この序をなるべく巻頭の目次の前に掲げるやうに心がけて下さるやう、強く要望し懇願する」と述べてゐるから、このやうな考へを彼がいかに重視してゐたかは言を俟たない。
- (4) Petrus Damiani: *epistola ad Desiderium*. この Desiderius は後の教皇 Victor 三世である。
- (5) Boso は後に1124年にはボーモンのギョーム (Guillaume de Beaumont) の後を襲つてル・ベクの修道院長となつた優秀な修道者である。
- (6) *Cur Deus homo*, Liber 1. Cap. XXIII, XXIV 及び XXV.
- (7) (8) (9) *Cur Deus homo*, Liber 1. Cap. I.

- (10) (11) (12) (13) (14) (15) *Proslogion*, Cap. I.
- (16) F. S. Schmitt : *Anselmus von Canterbury —Proslogion—* Stuttgart, 1962. S. 11.
- (17) (18) (19) Anselmus : *De veritate*, 2.
- (20) Anselmus : *Monologion*, Prologus.
- (21) Anselmus : *Monologion*, Cap. I.
- (22) (23) (24) (25) (26) (27) (28) (29) (30) *Ibid.* この順にいずれも第一章の中に含まれてゐる。
- (31) *Monologion*, Cap. II.
- (32) (33) (34) (35) (36) Anselmus : *Proslogion*, Prologus.
- (37) (38) *Ibid.* Cap. I.
- (39) (40) (41) 註(20)と同じ
- (42) *Monologion*, Cap. LXXVIII.
- (43) *Proslogion*, Cap. I.
- (44) *Monologion*, Cap. XLII.
- (45) Eademerus : *Vita Sancti Anselmi* (ed. R. W. Southern) 1962, p. 30.
- (46) Rudolph Berlinger : *Philosophie als Weltwissenschaft*, Band I. 1975. S. 158.
- (47) *Ibid.* S. 157.
- (48) F. S. Schmitt : *Anselmus von Canterbury—Proslogion—* 1962, S. 47.
- (49) 論証による思索や思索の論理の自己塑性を可能にしうるとすれば、そのことはアンセルムスに始まる西洋哲学の思索の限界を超え出る新しい思索の誕生である。
- (50) 1980年に日本では二つのアンセルムス研究が出版された。ひとつは古田暁氏の翻訳『アンセルムス全集』(全一卷)(聖文舎)であり、今ひとつは泉治典氏『アウグスチヌスからアンセルムスへ』(創文社)である。本論文は私の中世哲学研究の一環を成し、それは以前に書かれてゐたため、両者を利用することができなかつた。