

あり、何よりもこのテーマを掲げたこと自体その作業の第一歩にほかならないと思う。

リーゼンフーバー氏は、アンセルムスの神理解の中に、〈神〉なき神の探求を見出そうとしている。信仰の主としての神に対して、ただ理性によってのみ近づこうとしたアンセルムスにとって、人間理性は、考えられうるよりも偉大なもの・最高の善なるものへと向かって自己自身を越えてゆくものであったからである。宮本氏は、トマス・アクィナスの神名論を手掛かりとして、神名によって神的現実を開示しようとする試みの中に、〈神〉なき神とのかかわりを見出そうとしている。氏によればそのとき神的存在は永遠不動の第一実体としてではなく、「絶対的自己同一性の脱自的差異化」という方位をとって理解されることになるという。藪田氏は、〈神〉なき神の探求という提題が含み持つ二重性に着目し、クザーヌスの思想を手掛かりとして、神が神として知られていないところでなされる神の探求の問題を取り上げることから始めて、神なき境位においてなされる探求の問題へと進む。その試みは、究極的真理にどこまでも近接するために、憶測を限りなく拡充するいわば水平方向の憶測的認識が、垂直方向に累積されることとして説明される。

三人の提題は、結果としてスコラ哲学の各時代を順に取材して行われ、どの時代にも現代的関心のもとに問題をとらえなおし、理解しなおすことを迫る深い内容を秘めた、神についての思索が行われていたことを示すことになった。三人の提題者の意欲的な試みに対して、会場からも積極的な発言があり、連続シンポジウムの最終回にふさわしい成果として、中世哲学研究の現代的意義を明らかにするとともに、引き続き探求を続けるべき様々の課題の所在をも明らかにすることになった。

## 提 題

## 信仰と理性

—カンタベリーのアンセルムスにおける神認識の構造—

クラウス・リーゼンフーバー

### — アンセルムスの問題提起

理性を手立てとして信仰内容を洞察するという目標は、まずは信仰そのものを起源としている。なぜなら、信仰はあるものを、そのものが真理であることそのものにお

いて把握する以前に、真なるものとして承認するものであり、それと同時に、事象の真理を認識することを踏まえて、愛による観想によって事象そのものを享受するように努め、ついにはそれを直接に直観しようとするからである。「私の心が信じまた愛している真理を、いくらかでも知解することを私は望む」(P 1)。こうして真理認識は、それ固有の根本経験を具えた単なる信仰と、情感的な観想において先取りされる純粋な直視のあいだに位置する。「私は、この世において私たちが把握する知解を、信仰と直視のあいだにあるものと理解する」(『神はなぜ人となったか』[Cur Deus homo (= C)], *Commendatio operis ad Urbanum Papam II*)。しかし、真理認識そのものは、理性によって把握可能で、そのために信仰をもたない者にとっても近づきうるものでなければならないがゆえに、ここから副次的に、信仰をもたない者に対して信仰の真理と理解可能性を納得させるという護教論的課題が生じることになる。「私たちが神とその被造物について必然的に信じていることを、……聴いていないか信じていないかのために知らない者がいるとしても、彼がごく普通の実力を持ち主でさえあれば、その大部分については少なくともただ理性〔推論；理拠 ratio〕によってのみ納得することができる」(M 1)。

## 二 出発点としての神概念

信仰にとっての中心的な——根本的には唯一の——主題は神そのものであり、神をその一性と三性、創造における働き、人間の救済と永遠の完成における働きという点において認識することである。神が概念的に認識されるべきであるならば、そこにおいては、目的および地平としてその探求の方向を指し示すような、神に関する理解可能な予備概念が必要となる。『モノロギオン』においてアンセルムスは神概念を段階的に辿り、「存在するものすべてのうちで最善、最大、最高のもの」(M 1)という基本的な規定から始まり、「本質ないし実体ないし本性と呼ばれる」「事象」や、「何ものか」としての、「それ自体で存在する一なるものそのもの」(M 3)の概念を経て、次いで「個体的霊」(M 27)、さらに「父」と「子」(M 42)の概念に至り、最後にこの「最高の本質」(M 80)に対して「神」(ib.)という名称が与えられるのである。その後アンセルムスは、このような証明過程が「数多くの論拠が絡み合った連鎖から成り立っている」(P 序)ということを欠陥とみなして、『プロスロギオン』では、いわゆる神存在の「本体論的証明」においてだけでなく、神の本質と属性を展開するに

あたっても、「自らを証明するために、それ自身よりほかのものを必要としない一なる論拠」(P 序)、すなわち「それよりも偉大なものが何も考えられえない何ものか」(P 2) という神概念にのみ立脚している。

### 三 方法としての理性

『モノロギオン』と『プロスロギオン』——そして同様に、後期の著作『神はなぜ人となったか』(1098年完成)——は、信仰を信仰者自身にとって、また他の人々にとって理解可能なものにするその意図において共通している。「それというのも、信じるために知解することを求めるのではなく、知解するために信じているからである」(P 1)。しかしながら、「真理を知解すること」(P 1)は「理拠」(rationes)を理解することにもとづいているため、『プロスロギオン』と『モノロギオン』は、『モノロギオン』の元々の標題が示しているように、「信仰の理拠に関する考察の一例」(P 序)となっている。ところで、「真理の理拠はかくも広く深遠であるので、死すべき者によっては、汲み尽くされえない」(C, Commendatio)が、「聖書は私たちを理拠の探求へと招き」(ib.)、「明らかに、探求の狙いを知解にまで拡張するように私たちを促す」(ib.)。そして「理拠を洞察するところにまで……上昇する」(ib.) 追求が、「理性」(ratio)の本質そのものを成すため、信仰内容を、その理拠の理性的証明を通じてその真理に関して理解可能にするという課題が生じる。理性的推論が思考を「強要する」(M 序)「必然性」(ib.)として「証明」(P 序)するものは、次に真理の明晰な光によって知解を照らし出す(「理拠の必然性が端的に強要し、真理の明晰さが明らかに明示する」P 序)。それゆえ、証明の内ではしばしば用いられる「必然である」という表現、またはそれとは逆に「考えられえない」(P 4)といった言い方には、推論の過程の中では、「真にある」(P 3; cf. P 2)が対応している。したがって、真理の知解を厳密に伝えるために、探求は「ただ理性によってのみ」(M 1) 押し進められなければならない。そこで読者には、「必然的な理拠によって」(『御言葉の受肉についての書簡』[Epistola de incarnatione verbi (1094年) (= Inc.)] 6)、「理性の指導の下で……不条理にも知らずにいることへと、理性的に進む」(M 1) ことが求められる。

純粋に理性的な議論を説得力をもって展開するために、アンセルムスは『モノロギオン』と『プロスロギオン』における理性的・論証的部分を、(二人称での)祈りの

かたちで記される観想的な部分から切り離し、論証的な部分においては、聖書や教父からの引用にもとづく議論を控えている。このような論究のやり方に関して、アンセルムスは、読者たる修道士たちによって、「そこ〔この考察〕においては、どのようなことも聖書の権威によってまったく何もかも説得されることがないような仕方」で展開することが求められていた。アンセルムス自身、この方法を、『モノロギオン』と『プロスロギオン』で目指された主要目標とみなしている。「それらは主に、神的本性とその諸位格に関して——受肉を除いて——私たちが信仰によって主張していることは、聖書の権威によらずに、必然的な理拠によって証明可能になるために作成された」(Inc. 6)。キリストの受肉の問題はこの二つの著作では取り扱われていないため、アンセルムスは『神はなぜ人となったか』において、受肉の必然性を方法論的に同じ原則に従って、つまり「あたかもキリストについては何も知られていないかのように」(C序)という原則に従って導出している。それによってアンセルムスは、証明においては、神学的伝統に依拠しないばかりか、歴史上の事実を引き合いに出すこともない。「キリストを度外視し、あたかもキリストに関しては何事もなかったかのようにみなしながら、いかなる人間もキリストなくしては救われえないということを、必然的な理拠によって証明する」(ib.)。その代わりにアンセルムスは、『プロスロギオン』では、想定された論敵(「愚かな者」*insipiens*: P 2)に神の存在を疑問視する言葉を語らせ、また『神はなぜ人となったか』では、そこで扱われる信仰箇条の合理性を疑う反論を取り上げることで、その是非に関しては中立的で、信仰をもつ者ももたない者も同一の問題をめぐる論議に関して対話できるような、純粹に理性的な場面を設定しているのである。「私たちの信仰の理拠を究めようとするに際して、理拠がなければ私たちと同じ信仰をけっして受け容れようとししない人々の反論を、私がまず提示するのが妥当だろう。それというのも、その人々は信じないがゆえに理拠を求め、私たちは信じるからそれを求めるのであるが、いずれにしても私たちは一にして同じものを求めているからである」(C I, 3)。こうして前提とされた信仰内容をその理性的な基盤に関して究明することは、推論によって一貫して行われるため、それはまた信仰の護教論、または信仰への導入としての役割をも果たしうるのである。

アンセルムスは、信仰からは独立したかたちで拘束力をもつこのような明証性を、信仰の真理の理性的な再構成、とりわけカントにより誤って「存在論的」と名づけられた神の存在証明に関しても要求している。「以前はあなたに与えられて信じていた

ことを、今あなたの光に照らされて知解し、そのために、たとえあなたが存在することを信じることを望まなくても、〔あなたが存在することを〕知解しないことは不可能である」(P 4)。こうした神証明は、『プロスロギオン』において、二重の意味で中心的位置を占めている。まず第一に、ここで「自らを証明するために、それ自身よりほかのものを必要としない一なる論拠」(P 序)として導入される神概念は、この著作において神の本質的特性や働きに関する、それ以降のすべての議論の証明根拠となっている。第二に、この神概念は、定義の内にそのまま表現されているように、「思考」(cogitare)の必然的構造にのみ依拠しており、そのために理性そのものにもとづいているのであり、それは討論の参加者が、そもそも思考している限りは、その遂行の中であらかじめ認めているものなのである。そのためにその証明の核心はまさに、その思考能力(cogitari potest)にとって根本的で、それゆえに最高の中心点であるところ——すなわち、あらかじめ思考活動を導き、それゆえに一切の思考の根底においてすでにその無制約的な現実性において肯定されている「何ものか」——をめぐって、理性が自己自身を反省するというところにある(詳細は拙稿「存在への精神の自己超越」『中世における自由と超越』[創文社、1988年]を参照)。なぜなら、思考そのものが「何ものか」へと関わる限りで、思考には、超越論的・本質的に、現実ないし存在との関係が具わっているからである。しかし存在は、思考において、思考そのものや、その産物、つまり単に思考されただけのものからは区別される。それはあたかも画家が、精神の内て思い描かれた像を、現実の像から区別するのと同様である。それゆえに個々の思考内容の一切に関しては、思考そのものが、それらを存在それ自体という、無制約的で分割不可能の現実との関係で考察する限りでのみ、思考そのものはそれらの内容を思考し、その現実的妥当性に関して肯定したり否定したりすることができる。「そこにおいて思考は、始めや終わりや諸部分の結合を見出すことなく、また端的にいつでもどこでも全体としてしか見出すことができない何ものか」(『本書の編者はこれに対して何と答えるか』[Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli] 4)を考察する。このような無制約的な現実を否定することはできない。なぜなら、否定とは、ある何らかの主語に対して、その現実を拒絶することである以上、それは現実そのものを了解し、ゆえに現実を現実として肯定することの内てしか成立しえないからである。

それゆえに、「それよりも偉大なものが何も考えられえない何ものか」とは、思考

の限界として、現実に対する思考の関わりを可能にする超越論的な条件であり、また——確かに対象的に与えられるものではないにしても——あらかじめ肯定されている認識目標である。しかしこのような一なるものは、それが理解されるということそのものによって、例えば思考の対象面での相関物として思考の内に解消されるのではなく、反省によっても乗り越えられえない仕方、端的に思考に先立ち、思考を凌駕するものとして認められるものなのである。「それゆえ、主よ、あなたはそれよりも偉大なものが何も考えられえない何ものかであるだけでなく、考えられうるよりも偉大な何ものかである。このような何ものかが存在することは考えられうることであるから、もしあなたがそのものでないならば、あなたよりも偉大な何ものかが考えられうることになる。しかしそれは起こりえないことである」(P 15)。このような凌駕不可能なもの、ないし神への問いにおいて、根拠を探求する理性は、自らの根源であると同時に目標でもあるところへと達する。この問いは、精神がその根源的な自発性という点に関して自分自身を振り返ることによって答えられうるものであり、「したがってそれ〔理性〕はあたかもそれ自身の鏡であるというのは最も確かなことなのであり、その鏡の内に精神は、……顔と顔を見合わせて見ることができない、そうした方の像を見るのである」(M 67)。

理性は「人間の内にある一切のものの支配者にして審判者でなければならない」(Inc. 1) ため、人間の本質は、無制約的なものへの直接的な方向づけとしての理性の内に集約される。超越論的反省によるこのような神認識において、人間の存在全体はその根底から、神認識と神への関わりの内へと取りこまれる。そのために、理性はそれに対しては——『プロスロギオン』での「愚かな者」が自己認識の不充分さゆえにそう考えてしまうが——他の否定可能な対象の場合と同じような仕方、中立的に距離を取るなどということとはできない。むしろ神への問いは人間を、「創造主の像」(M 67; cf. P 1) としての自己を認識することを通じて、自らの精神の発見へと導いていく。なぜなら、このような問いにおいて、人間が「黙して自分と対話を」行い、「あなたの精神の個室の中に入りなさい」(P 1) という呼びかけに耳を傾ける場所があるからである。アンセルムス自身も自らの論考を、「以前気づいていなかったことを、思考によってのみ自分自身と論じ探求する者として」(M 序) 展開している。

それゆえに理性は、アンセルムスが親しんでいたベネディクトゥスの『戒律』の最初の言葉「耳を傾けよ」に示されているように、傾聴によって意味を観取する能力と

して規定されうる。『プロスロギオン』における「愚かな者」ですら、聴くことを通じて、神概念の理解にまで至るのである。「愚かな者は……聴くときに知解する。そして彼が知解したものは、彼の知解〔知性〕の内にある」(P 2)。

#### 四 理性と善

なるほど理性は、創造主の似像としてその原像へと差し向けられ、必当的・超越論的に現実ないし存在そのものに結びついており、そのため、存在の無制約的な広がり possible 条件が、最高の存在者ないし神の内に見出されるだろう。しかしそれ以上に、理性はそれ自身の内から、対象との関わりのすべてにおいて、根本的かつ直接的に「最大のもの」、「最高のもの」そのもの、そして最高善を追求する。「私の言っているのは、物体のように空間的に大なるものことではなく、偉大であればあるほど善で尊厳あるものことである。……最高に善であるものでなければ、最大ではありえない」(M 2)。認識の対象そのものはただ「それよりも大きなもの」に対する先取りによってのみ、それ固有の限定性において対象化され、他の対象に対して区別されたものとして規定され包含されうるのである以上、善に対するこのような先取りは、いかなる対象の把握においても顕わになっている。それゆえに、それ自体として肯定も否定も可能な、思考されたいかなる対象も、理性を、この対象よりも大きなもの、したがっていかなる対象にも勝るものを目指す能力として示すのである。なぜなら理性は、自らによって規定され判定されうるようなものだけでは満足せず、自らによって規定不可能な凌駕するもの（「それよりも偉大なものはないもの」）を求めており、この凌駕するものは、あらゆる存在者の根源としては、ただ存在として、そして存在者の「偉大さ」の根源と尺度としては、善と名指されるほかはない。

比較を絶した最高にして最大のものである一なる善へと差し向けられることによって、理性は単なる思考という自らの内在的な固有の領域を、現実へと向けて突破していく。なぜなら善とは、ただ現実のものとしてのみ善なのである。そして、こうした善に対する理性の方向づけが、現実全体に向かうこのような開放性において、理性そのものの認識能力を成している。「そして理性的な本性にとって理性的であるということは、義なるものと不義なるもの、真なるものと真でないもの、善いものと善くないもの、より大なる善とより小なる善を区別することにほかならない」(M 68)。こうして、人間が洞察するものは何であれ、その実現に関して根本的に、善という観

点において認識されるのであり、それはまた、「一つであって、それによって善なるものが善なるものである何ものか」(M 1)に対する超越論的な先取りにおいてすでに把握されているものなのである。一切の善において共に認識される善性の源泉(「泉」P 9)は、それ自体において、それ自体によって成立する善性でなければならず、それゆえに最高善である。「すべての善がそれによってあるのだから、このものはそれ自体で善である。……ゆえに、それ自体で善であるもののみが最高に善である」(M 1)。

善に関わる理性的な判断能力も、「真の判別をする判断に従って、その判断したものを愛しまたは斥けるのでなければ、まったく無益で……無用」(M 68)であろう。神認識はそうした善の認識すべての源泉として、その本質において実践的な意味をもち、また逆に、「すべての人は、善であるとみなすもののみを享受することを欲するため」(M 1)、人間の一切の追求は、善に対する認識の関係、すなわち最高なるものとの関係によって養われている。神の存在をめぐる自覚的な問いかけは、あらゆる認識において共に遂行されている、善に対するこのような方向づけから発するものである。「やがて彼は、善であると判断するからこそ欲するようなものが、それによって善であるところの源を探求することへと、精神の眼を向けるのは容易なことである」(ib.)。

善に対する理性のこのような関わりは——神それ自身に関してのみの単なる存在論的な規定ではなく——規範的な「正しさ」の概念の基盤となっているものである。その善との関係は、『モノロギオン』と『プロスロギオン』におけるもろもろの証明にとって共通の地平を成しており、そのことは、「最善で最大で最高のもの」(M 1 標題)や「それよりも偉大なものはないもの」(P 2)という、証明において中心的な役割を果たす語句が示している通りである。このような証明根拠は、外部から思考の内を持ち込まれたものではなく、思考そのものの内から汲まれたものである。善性は神の本質として設定されるため、善性に対しては、例えば神の名称としての存在に先立つような論理的優先が認められるわけではないにしても、そこにはある種の存在論的な根源性が帰せられることになる。こうした意味で、『プロスロギオン』においては、神の存在証明(P 2-4)に続いて、神の善性という原理から神の本質的特性を導出することが、「それよりも偉大なものは何もないもの」という神の基本的な定義に従い、「神はそれが無いよりもそれがあろうが善い何ものでもある」(P 5 標題)という



基準によって根拠づけられる。「それによってすべての善が存在するところの最高善に、いかなる善が欠けていることがあるでしょうか。あなたは……それがないよりもそれがあるほうが善い何ものでもある」(P 5)。こうして最高の善性は、それを超えては何ものも考えられえないような限界であるが、それと同時に、一切の善を認識可能にする光として、思考行為において常に前提されている「神秘」(M 64)としての神に対する認識を開くものでもある。このような神秘については、それが「人間の知性の才知全体を超えている」(ib.)ことは明らかである。「もし精神があなたよりもより善い何ものかを考えることができるとするならば、被造物が創造主の上に立ち、創造主を判定することになるが、これははなはだ不条理なことである」(P 3)。

善性の概念の内には、同時に世界および人間に対する神の関係が含まれている。『モノロギオン』においては、創造論(M 7以降)が、「すべてのもののなかで最高のもの」(M 3)が「それ自体を通じてそれ自体においてある」(M 6)という神存在の証明の直後、そして神の特性の解明の前に置かれているのは、そのためであろう。神は「全能の善性によって」(M 1)「無から成ったもの」(M 9 標題)を根拠づけるのであるが、この考えによって全能は善性へと還元されるとともに、人間にとっては、純粋な善性にもとづく自己理解が可能となる。「主よ、あなたの善性が私を創造しました」(『祈り』[Oratio] 2)。人間の完成もまた、それ自らを伝える最高善にもとづいているものとされる。「最高善は、自らを愛し希求する者に対する報いとして、それ自身以外の何を与えるだろうか」(M 70)。こうして最高善を根底に据えることによって、すべての証明が最終的にその真理において理解可能なものとなるのであり、そのことはすでに神の存在証明に関しても言えることである。なぜなら、それ自体において自存する最高善のみが、存在をそれ自身において、「その内にすべての善がある一なる必然的なもの」(P 23)たらしめると同時に、神が「存在しないことは考えられえない」(P 3 標題)というほどにまで、肯定と否定に対する思考の中立性を克服するからである。この善性の領域において、精神にとっては、希望・愛・至福なる愉悦における自らの「救い」(P 24)としての神に対する、全人格的で情感を含めての肯定が、可能になる(P 24-26; M 68-80)。こうして、神の自己根拠づけそのもの、および神と人間の完全な相互関係、さらに真理と正義における人間の自己完成を存在論的に担い、同時にこうした全体をその根底に照らして認識可能にするような、一なる原理としての善性が明らかになる。ここにおいては、探求の内容と方法とが、その

隠れた根源において分ちがたく一体を成しているのである。

## 五 信仰における理性的認識の根拠づけ

純粹理性の基盤の上で展開されるアンセルムスの神認識に関する理論は、すでにその当時、修道士ガウニロ (Gaunilo 994-1083年以降) の反論 (『ある人は愚か者に代わってこれに対して何を代弁するか』 [Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente]) のような内容的な批判を受け、その議論に対しては、アンセルムスは再反論を行っている (『本書の編者はこれに対して何と答えるか』)。そればかりか、アンセルムスの以前の指導者であったランフランクス (Lanfrancus 1005頃-89年) によって、その合理的方法に関して疑念を呈されることにもなった。つまり、『モノロギオン』で展開されたことは、「理拠が不充分なところは、神的な権威によって補われるべきである」 (『手紙』77) というのである。

アンセルムスの思想は、そこで理解された合理性が、最高のものを純粹理性の限界内に制限するものではなく、むしろ逆に理性をその本性と根源の側からそれ自身を超えさせ、「考えられうるよりも偉大な何ものか」 (P 15) へ向けて突破させるものであるという点で、例えば啓蒙主義ないしカントの意味での合理主義的宗教理論からは区別される。さらにアンセルムスは、信仰が理性的洞察に対して、決定的な仕方で積極的な役割をもつということを理解していた。「確かに私は、く信じていなかったら理解しないであろう」 [イザヤ書 7,9 (ウルガタ訳)] ということも信じているからである」 (P 1)。そこで信仰はまずは、理性に対して考察すべき主題を与え、それによって問題意識を呼び覚ます。そのために『プロスロギオン』では、基本的な神概念が信仰に発するものとして導入されるが、その際にはもちろん、信仰の中でなされている神の存在に関する主張が証明の内で前提されることはない。「それゆえに、主よ、あなたが私たちの信じているように存在し、またあなたが私たちの信じている通りのものであることを、……私に知解できるように取り計らってください。そして確かにあなたが、それよりも偉大なものは何も考えられえない何ものかであることを、私たちは信じています」 (P 2)。それゆえに理性は信仰の光の下で、「私は知解するために信じる」 (P 1) というモットーに従って、その理性的な根拠を探求する。さらに信仰の内には、将来の神の直視を先取ろうとするかたちで、超越経験の端緒が含まれ、これが再び知解を生育させる。「信じることのない者は、知解することがない。なぜなら、

信じることの無い者は、体得したことがないからである。そして体得することの無い者は、認識することがないからである」(Inc. 1)。

さらにアンセルムスが自分自身について、「腰が曲がり足元しか見ることができない」(P 1) と述べているように、人間はその罪と弱さゆえ、理性を「正しく」活動させて「上を仰ぐことができるように」(ib.) なるためには、神の助けを必要とする。したがって、『プロスロギオン』などの中に差し挟まれる祈りの部分は、議論の枠を定める修辭的な機能をもつだけでなく、解釈学的な必然性に対応するものである (cf. P 2)。「あなたは求めることを与えて、私が見出すようにしてください」(Meditatio 3)。なぜなら、もろもろの推論は内容的な必然性を主張するものであるとはいえ、アンセルムスはやはり、そのようにして考えられる限りでの議論にはその必然性に関して、誤謬の余地があるということを見出している。「さて、この点に関して、より大いなる権威が示していないことを私が語ったならば、それらは私に明白と思える諸根拠からあたかも必然的であるかのように結論付けられても、そのためにまったく必然的だということではなく、差し当たりそう思われることだと言っているものと受け取って欲しい」(M 1)。

こうして、哲学的思弁を誤った歩みから護るものとしては、前提となった信仰だけでなく、神学的伝統に関する広範な知識がその背景として存している。そのためにアンセルムスは、権威に依拠するようというランフランクスへの勧告に対して、「正典や聖アウグスティヌスが語ったことによってただちに擁護されうと思われるもの以外には、私はまったく何も述べるつもりはない」(『手紙』77; cf. M 序) という意図を示しながら、自らの説を擁護している。しかしながらアンセルムスはまた、「他のところで読んだことのないもの、あるいは読んだ覚えのないものを……述べたことがあるとしても」(Inc. 6)、規範として承認された教会の信仰とそれが一致することを確信していた。

とはいえ、信仰の役割に関するこうした解釈学的な諸考察は、「ただ理性によってのみ」可能なものの限界にまで完遂され、対話に対して開かれた神論と宗教論の根拠づけという試みを妨げるものではないばかりか、むしろそれを可能にする。そのためにアンセルムスは、ランフランクスへの勧告にもかかわらず、その理性的考察を、権威からの引用によって裏づけることを拒んでいるのである。 (村井 則夫 訳)