

思考の開け・存在の開け

— アンセルムス *Cur Deus homo* からトマスへ¹⁾ —

片 山 寛

1

カンタベリー大司教アンセルムス1033-1109は、1097年、教会領を支配下に置こうとする英国王ウィリアム・ルフスとの政争に疲れ果てて、教皇庁の裁可を仰ぐためにローマに赴いた。このイタリア滞在中に彼が完成したのが、ここで扱う *Cur Deus homo* である。序言で彼は、次のように述べている。「私は深い心の苦しみの中で — 何をそして何ゆえに苦しんだかは、神が知っておられる — この書をアングリアで乞われるままに着手し、カプアの地に寄留していたときに完成した」。この書の教会的・対話的性格は、その主題そのもの、またこれが弟子ボゾーとの対話篇という形式で書かれたことにも現れているが、また彼がその当時、自己自身の信仰のためにもこのような書を書く必要を感じていたのではないかと想像することが許される。

2

Cur Deus homo がその主題としたことがらとは、神が人になったという出来事の意味であり、しかもその人となった神が十字架上の死によって世界を救済したという、キリスト教信仰の中心的な命題の一つを理解するというこ

1) 本稿は、2007年9月29日に行なわれた九州大学哲学会におけるシンポジウム「人間本性と、その成就(救い)」(片山 寛・谷隆一郎)における提題原稿である。

とであった。神はなぜ人となったのか。それは神が世界を、そして人間を救済するためである、とキリスト教信仰は教える。この命題は、神が神であり人が人であるという、私たちの通常概念を危機に陥れる可能性を持つ。もし神が、キリスト教のみならず、ユダヤ教やイスラム教に共通の信仰が教えるとおりに、真に全能の神であり、ただ意志しただけで万物を創造した方であるならば、世界を救済するためには、ただ救済を意志するだけで十分であったのではないか。それなのに「いかなる必然性またいかなる根拠によって、神は、全能であるにもかかわらず、人間本性の回復のために人間本性の卑小さと弱さを受け取ったのか」 *qua necessitate (scilicet) et ratione Deus, cum sit omnipotens, humilitatem et infirmitatem humanae naturae pro eius restauratione assumpserit* (I, cap.1)。それがここでの問題である。

神学者アンセルムスにとって、この命題そのものを否定するということは、もちろん問題にはならなかった。イエス・キリストにおいて神が受肉し、人間として生き、十字架で受苦したということは、動かすことのできない事実だと信じられていた。これは信仰の命題だったのである。だからといって、逆にこの命題を守るために、神あるいはその全能性の概念を修正して、「苦しむ神」こそ神の全能性の微しだとする、近代的・主観主義的な逆説も、アンセルムスの念頭にはない。彼が試みているのは、これらの概念（キリストの受肉、贖罪死、および神の全能性）を可能な限り保持しつつ、そこに一筋の説明の道 *ratio* をつけることであった。その道筋は、単に有効であるだけでなく「美しい」 (*rationis pulchritudo*, I, cap.1) ともアンセルムスは言う。

信仰命題を「理解する」ということが問題であるとき、しかしそれは神が人となったということの神にとっての必然性を理解することではなかった。それは人間にとっての必然性を理解するということであり、人間とは何かを理解することでもあった。

アンセルムスのここでの「論証」は、神が存在するということ、またその神が人間を救済しようとしているということ信じない人間には、まったく受け容れられないものかもしれない。彼がここで説得しようとしている（仮想上の）相手は、「不信仰者」 *infideles* とあるが、それは実際にはユダヤ教

徒やイスラム教徒のことであり、彼らはイエス・キリストと彼を通した救済は信じないものの、神とその救済については共通の信仰・認識を有していた。それを前提した上で、アンセルムスは議論をしている。しかし、神の存在をも信じない者にとってはここでの議論は全く無意味だ、ということになるのだろうか。

それは私にはわからない。ことがらのすべては、「救済」*liberatio* ということをどのような意味で理解するかにかかっている。人間が「救われる」とは何を意味するのか。もし人間が減びるべき存在であり、自己自身を失い、彼のするすべてが無意味へと解消されるべき必然性（罪）を身に負っているとすれば、彼がそこから救われるということは、彼を縛りつける必然性を越えた存在にかかっている。その場合、人間を救済することが神にとっての必然性であるかどうかはわからないが、人間は神によってしか救済されないということは言える。アンセルムスが立っている場所とはそこであり、そこから彼の議論は始まっていくのである。

3

神が人間を救済するという前提のもとで、アンセルムスは、この救済 *liberatio* は贖罪 *redemptio* あるいは償罪 *satisfactio* という仕方で起こることが必然であったことを論証しようとしている。贖罪とは、神が人となって、人として人間の罪、すなわち彼の減びの^{さが}性を何らかの価・身代金を支払って買い取ったことを意味している。何ゆえ神は人となられたのか *cur Deus homo* ? この問に対するキリスト教の伝統的な答えは、「贖罪によって人間を救済するため」である。

人間を救済するために、しかしなぜ神が人とならねばならなかったのか。しかも人として十字架上で苦しむ *passio* という、全能であるはずの神にふさわしからぬ方法をとらなければならなかったのか。この問題に対するアンセルムスの最初の答えは、キリストにおける神性 *Deitas* と人性 *humanitas* を厳密に区別することによって与えられる。「不信仰者たち」は、受肉あるいは

受難は全能者たる神の尊厳 *honor* を傷つけると考える。しかしそれは単純に不可能である。「神の尊厳は、それ自体に関するかぎり、それに何かが付加えられたり取り除かれたりするとはありえない」(I, 15) ののである。人間が神を敬うときに、「尊厳を与える」(讚美する) *honorare* という言葉を使うことがあるが、これもアンセルムスによれば、人間本性が「自発的に *sponte* 神の意志および配剤に自らを服従せしめ、万物における自らの位置 *ordo* を、したがって同じこの万物の美を守る」(*ibid.*) ということなのであって、現実には神に尊厳を与えたり加えたりしているのではない。

それでは、神がキリストにおいて受肉し、受難したとは何を意味するのか。アンセルムスは、キリストにおいて人性は受難をするが、神性は受難しなかったと主張する。「主キリスト・イエスを私たちは、真の神であり真の人間であり、二つの本性におけるひとつのペルソナであり、ひとつのペルソナにおける二つの本性である、と言っている (カルケドン信条)。それゆえ私たちが、神が何か卑小さ *humile* あるいは弱さ *infirmum* を受けたと言うとき、私たちは、このことを受苦しえない本性 (神性) の卓越性 *sublimitas impassibilis naturae* についてではなく、彼が持つ人間的実体の弱さ *infirmitas humanae substantiae* についてのこととして理解するのである」(I, 8)。すなわちキリストはそのペルソナにおいて確かに受難をしたが、それは彼が人間として受難したのであって、神として受難したのではない。神は本性上、受難不可能である。そもそもキリストの受肉そのものが、神の本性が変化することではなく、ただ神が人間本性を受けたこととして理解されねばならない。それゆえ、キリストの受肉や受難は、神の全能性とは矛盾しない、とアンセルムスは述べる。

4

それではキリストの人間性にとって、受難は何らかその尊厳を傷つけるような出来事だったのであるだろうか。アンセルムスはそれも否定する。確かに受難は、人間本性の弱さである可死性にもとづく。しかしそれは人間の罪の代償

としての刑罰ではなかった。この点でアンセルムスはルター以後のプロテスタント神学者のように、彼が人類の刑罰を代理的に償ったとは考えない。むしろそれは、罪なきものが正義を貫いて死を選んだということであり、「キリストは父と聖霊と共に、自身の全能の崇高性を、まさに死を通してのみ世に示そうと決心した」*ipse cum Patre Sanctoque Spiritu disposuerat se non aliter quam per mortem celsitudinem omnipotentiae suae mundo ostensurum* (I, 9) ということの意味している。

キリストの十字架は、神の正義への従順であり、しかも罪（神への負債）のないキリストがそれをすすんで受けることにより、十字架は神への負債を返還する行為（刑罰）以上の善行となった。それゆえキリストの受難はアンセルムスにおいて、代理的刑罰ではなくいわば代理的善行である。通常の間人が、その身に負った罪のために、単に神に負債（の一部）を返還すること以上をできないのに対して、キリストはそれ以上を支払ったとアンセルムスは考える。そしてそれが、多くの人間の罪の贖いになるのである。

5

それにしても、神が人間を救済するために、どうしてそのような方法をとる必要があったのか。たとい受難が、それ自体は神性を傷つけるものでなかったとしても、何かもっと神に「ふさわしい」方法はなかったのだろうか。たとえば神がその広大な憐れみ *misericordia* により、負債の支払いそのものをすべて免除するということはありえなかったのか。しかしアンセルムスはこの問いに、罪を放置したままそれを赦すことは神の正義に反し、従って神にふさわしくない *Deo non convenit* と述べる (I, 12)。それは事物の秩序 *rerum ordo* (I, 13) を破壊してしまう。つまり、人間が支払うべき負債を支払わないですませることは、神の正義が許さないが、しかし人間にはそれを支払う能力がない。それこそが、アンセルムスによれば、神が人間となり、人間として負債を支払った理由である。

「(救いは) 人間の罪のために、神以外のすべてのものに優る何かを、人間

の罪のために神に償う者でなくては不可能である。……しかし、神でない万物を超えるものとは、神以外には存在しない。……それゆえこの償罪 *satisfactio* をなしうるものは神のみである。……しかしこの償罪をなさねばならないのは人間のみである。さもなければ、人間が償ってないことになる。……あの天上の国は人間によって完成されねばならず、さらにこのことは前述の償罪がなされなければ不可能である。この償罪をなすことができるのは神のみであり、しかしそれをなさねばならないのは人間に他ならない。したがってこの償罪をなす者は、神・人 *Deus-homo* でなければならない」(Ⅱ, 6)。それゆえこの救済者は、完全な神 *perfectus Deus* であり、同時に完全な人間 *perfectus homo* でなければならない、とアンセルムスは結論する(Ⅱ, 7)。

6

以上、私たちはアンセルムスの *Cur Deus homo* から、その思考の道筋を簡単にたどってきた。私たちが問いたいのは、このような思考、そしてこのような理解の持つ意味についてである。

アンセルムスの場合、このような意味での「理解」への試みは、「信仰の根拠」*ratio fidei* (Ⅰ, cap.3) を探求することとして、自覚的に位置づけられている。それは、「理性によって信仰に到達するのではなく、むしろ信じていることからの理解と観想を喜ぶということ」*non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur* (Ⅰ, cap.1) を、その目的にするような「理解」である。すなわち、このような「理解」とは、私たちが信じている内容を(誰も反論できないような仕方)で理性的に論証することとは、重なり合いつつも必ずしも全面的には一致せず、むしろ理解することそのものが喜びとなるような理解である。それは信仰に取って代る理解ではなく、むしろ信仰をより深めるための理解である。

アンセルムスはこのような理解のあり方を、すでに彼の *Monologion* において、信仰的命題を「聖書の権威」*auctoritas scripturae* に依存せずに (*Mon. prol.*) 論じることを決断したときに、実質的には選び取っていた。しかしそ

れが方法論的に明瞭な表現として述べられるのは、*Proslogion* においてである。「私は理解するためにこそ信じるのだ」*credo ut intelligam* と彼はそこで述べる。「というのは、私は、信じることなしには理解しないであろうことをも、信じているからである」*nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam* (*Prosl.* 1)。何ごとかを理解するためには、先ずそれを信じなければならない。この場合、「理解する」*intelligere* とは、単に何ごとかを認知する・知るということではなく、そのことがらをそれ自身の根源に基づいて理解すること、いわばその「本質」によって理解することを意味するであろう。私たちの通常の経験における「知る」ということは、むしろ広い意味での「信じる」ということに含まれる。別の著作において(*Epistola de incarnatione verbi*, 1) アンセルムスは次のように述べている。「私が、信じなければ理解しないであろう、と述べるのはまさにこのことである。なぜなら、信じなかった人は経験しないであろうし、経験しなかったならば認識しないからである」*Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit, non cognoscet.* 信じるということが私たちのすべての経験の基礎にあり、それに基づいて、ことがらの「理解」への可能性が開かれる。アンセルムスはこのような人間的認識の構造を、たとえばキリスト教の信仰命題のような特殊なことがらについてのみならず、一般的なことがらの認識にも通用することだと指摘しているのである。

私たちの通常の経験的な知は、ほとんどの場合、このような「ことがらの理解」にまでは到達しないのは明らかであるのだから、こうした「理解」は、やはり特殊な認識のあり方だと言うべきだ、と考えることもできるかもしれない。しかし、たといそれがすべての認識において現実化しないとしても、このような意味での「理解」がすべての認識における到達点であるならば、すべての認識のいわば範例と形相として、このような認識が存在すると言うことは可能である。

理解は信仰によって始まる。それでは信仰はただ単なる未熟な理解、予備的で不明瞭な低い段階の認識なのだろうか。しかしアンセルムスによれば、理解は決して信仰の高みにまでは到達しないものであり、ただその一部を説

明するにすぎない。とりわけその信じる内容が、神という人間理性の限界をはるかに超えることがらに関わるとき、理解はどこまでいっても完全なものではありえない。「確かに知るべきこととは、人間が何を言うことができるにせよ、このようなことがらにはさらに深い根拠が隠されているということである」 *Immo sciendum est, quidquid inde homo dicere possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes* (*Cur* I, 2)。それゆえ、人間の理解は信仰に始まり、信仰にいたる。このような意味での「理解」とは、言わばその両側へと開かれた思考であり、何かを理解し了解することそのものが、自己の根拠を了解しつつ、さらに深く探求することにつながる。私たちがここでアンセルムスから学びたいのは、このような思考の意味である。

7

すでに述べたように、アンセルムスのここでの「論証」は、神が人となったということの、神にとっての必然性を論証することではなかった。「神は何ごとも必然性に迫られてすることはない。なぜなら何ごとかをするを強制されたり禁じられたりすることは決してないからである」 *Deus nihil facit necessitate, quia nullo modo cogitur aut prohibetur facere aliquid* (II, 5)。しかしそこにはなおも何らかの必然性はありうる。「私たちが、神が何かを、いわば不徳義を避ける必要から *quasi necessitate vitandi inhonestatem* 為したと言う時、神がその不徳義を恐れたというのではまったくない。むしろそれは、神が徳義を守る必然性からそれを為したのだと理解されるべきである。すなわち、ここでの必然性とは、神の徳義・名誉 *honestas* の不動性に他ならない。この徳義・名誉を、神は自己自身からして有するのであって、他のものからではない。それゆえ必然性と言われるのは非本来的な仕方 *improprie* である。とはいえ、私たちはそれを必然的だと言うのであるが、それは、神の善性とその不動性のゆえに、人間について始められたことを完成するということ——神の為す善のすべてが恩寵なのではあるが——なのである」 (*ibid.*)。

神は人間を救う必要があったのではない。しかし神が人間を救うことを選

んだという前提のもとに、そこに何らかの必然性を見いだしてゆくことは可能である。アンセルムスが論証しようとしたのは、このような意味での必然性である。彼は信仰的命題を「聖書の権威に依存せずに」論証しようとしたのであるが、そのところでもなお、聖書の権威は彼の前提となり、彼を導く目標でありつづけている。神が人間を救うことを選んだというのは、聖書の語る「事実」に他ならないからである。

それではこのような思考や理解というものは、最終的には聖書の記述の言い換え、大規模な敷衍であるのだろうか。結局はひとつの「高度な説得術」にすぎないということになるのだろうか。あるいはそうかもしれない。しかしそこには何か、今日の私たちが忘れている、ひとつの重要な「知のあり方」があるのではないだろうか。

それは、「知の根源的な共同性」というべきあり方だと言えないだろうか。アンセルムスは *Cur Deus homo* の最初に、自分がこの書を書くにいたった理由を、「多くの人々からしばしば、また非常に熱心に、口頭であるいは文書で懇願された」(I, 1) ことだと述べている。彼一個のことがらとしては、沈黙のままではよかったし、またその方が「主が見苦しい姿で描かれる」(ibid.) 怖れから自由でいられるであろう。彼が自らの主題についてここでこのように思考し、このように理解するということそのものが、ひとつの知の共同体を前提としており、その人々のために、またその人々に代わってそれは遂行されているのである。この「代理」あるいは「代表」という知のあり方は、今日の私たちから失われつつあるものではないだろうか。

さらに、ここでの論証は、既存の共同体であるところの教会あるいは修道院と密接に結びつきつつも、全面的にそれに埋没し、それに奉仕することのみに終始しているとは言えない。アンセルムスが意図したことは、「聖書の権威に依存せずに」信仰命題を理解するということであった。この理解をとおして、彼のみならず彼の共同体もまた、自己のより深い^{ラチオ}根拠へと開かれるということが、そこでは目指されているのである。

私たちが何かを理解するということが、その何かが私たちの中でひとつの形をとるということ、そしてその何かが、単に私たちを通り過ぎてゆくのでは

なく、私が私で「ある」ということを押し広げ、より多くのことがらへと開かれるという仕方で、つまり、より充実した意味で「私である」ということを現実のものとする、そのような仕方で私たちが何かを理解し了解すること、そのことこそ、アンセルムスの *Cur Deus homo* が課題としたことであった。

8

人はこのアンセルムスを「スコラ哲学の父」(M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I, S.258) と呼んだ。まさにこのような思考の道筋、すなわち思考の開けを目指し、それが同時に世界と自己の存在の開けにもつながるような美しさを目指す思考の道筋を、「スコラ哲学的」と呼ぶことができる。私たちがまさにアンセルムスから始まるこの学問的習慣^{ハビトゥス}の延長線上に、トマス・アクィナスという巨人を見ることができる。この同じ問題、すなわち神学の伝統的用語で言えば「贖罪」*redemptio* の意味に関わる問題について、トマスが下した結論はアンセルムスと同じではない。しかし彼らに共通するような思考の道筋はある。私たちはそのような知のあり方を、「神学」*theologia* という名で呼ぶことができるのではないだろうか。