

カンタベリのアンセルムスの神論

斎藤 大樹

## 目次

はじめに	1
第一章 真理論	3
第一節 正直	6
第二節 創造	17
第三節 命題	32
第二章 意志論	46
第一節 善	49
第二節 自由	60
第三節 幸福	70
第三章 神認識論	82
第一節 類似性	85
第二節 三一性	93
第三節 信仰の知解	103
おわりに	115
註	116
文献表	122

はじめに

カンタベリのアンセルムス(1033~1109)は『プロスロギオン』における神の存在証明によって、よく知られているが、その他の著作、思想については近年に至るまで触れられることの少ない思想家であった。しかしアンセルムスは『モノロギオン』において神の存在証明にとどまらず、キリスト教において奥義とされる「無からの創造」や「神の三一性」についても論じており、他の小論においても「自由意志」や「悪の存在」などについて考察している。本論ではこれらの著作の中から、『モノロギオン』、『真理について』、『選択の自由について』、『悪魔の墮落について』を中心的に取り上げることによって、アンセルムスが中世において扱われる種々の問題について、独自の考察を行っていた事を明らかにする。

本論の主題はアンセルムスの神論である。神論とは言うまでもなく「神についての学」であるが、極言してしまえば、アンセルムスの思想は全て神論であると言ってよい。一例をあげるならば、主著『プロスロギオン』における神の存在論的証明をめぐる、アンセルムスは修道士ガウニロと論争を行っているが、それは神の「存在」をめぐるものであった。注意しなければならないのは、この論争において、中心となっているのは「存在」という概念であるが、古代あるいは近代において論じられる「存在」概念とは異なり、神の「存在」についての議論である。アンセルムスにおいて「存在」はあくまでも神に基礎づけられるのであり、「存在」概念について明らかにすることは、神についての理解を深めることと同義なのである。また近年取り上げられることの多くなったアンセルムスの論理的な側面についても同様のことが言える。アンセルムスは『真理について』において、「ある命題が真とされるのは、どのような場合においてであるか」という問題について論じているが、この問題も最終的には「最高真理としての神」についての考察に行き着いていく。他の思想家であれば、しばしば神とは無関係に、純粹に論理的に論じられることが多い「真理論」もアンセルムスにおいては「神論」の一部を構成するものと言えるのである。

さて、そのようなアンセルムスの神論全体を貫くのは「理性のみによって」という姿勢である。しばしばそのような姿勢は「聖書の権威を括弧に入れて」と表されるが、実際にアンセルムスの著作において、明確な形で聖書が引用されることは極めて稀である。あくまでもアンセルムスは理性的に議論を進めていくのである。このようなアンセルムスの姿勢は今日でもある種の理神論として誤解されることがあるが、それはアンセルムスが執筆活動を行った当時ですらも同様であった。例えばアンセルムスは、主著の一つである『モ

『ノロギオン』を執筆した際、師であったランフランクスに贈っているのだが、その「理性のみによって」という立場が極めてラディカルなものであったために、信仰を軽視していると誤解され、ランフランクスから無言の批判を受けたとされている。しかしこのような見方は全くの誤解であり、アンセルムスは近代的な意味での合理主義者では決してなかった。アンセルムスの考える理性はより深い信仰に支えられたものであり、アンセルムスが信仰を軽視していたというのは、極めて不当な見方なのである。アンセルムスの思想を神あるいは信仰と無関係なものとして考察する研究は表層的なものにとどまると考えられる。アンセルムスにおいては「理性」もまた神との関わりで論じられるべき問題であり、人間の「理性」について論じることにもまた、「神論」の一部と考えられるべきなのである。

また現代の日本において、キリスト教信仰を単に信仰の領域にとどめるのではなく、理性的な思索を加えたアンセルムスの思想について論じることが、極めて有意義なことであると思われる。多くの日本人は宗教とは「不合理」で「対話不可能」なものであると考え、それ故にテロや戦争等の宗教間対立が引き起こされている一つまり現代社会における「悪」の原因は宗教である一と考えがちである。しかしそれは宗教についての一面的な見方に過ぎず、少なくともキリスト教においては可能な限り、合理性と普遍性を追求し、異なる価値観を持つ者にも理解できる仕方で信仰内容を語ろうとする思想が存在したことを示したいと思う。以上がアンセルムスの神論を論じる理由である。

なお本論文においては、比較的初期に書かれた対話篇から、最晩年に書かれた著作までを扱っている。その間、二十余年の年月を経ているが、アンセルムスは種々の問題について、終始一貫した立場をとり続けていたと言われている<sup>1</sup>。そのため、本論においても年代的な開きは考慮に入れることなく、それらの著作を扱うことにしたい。

## 第一章 真理論

本章においてはアンセルムスの真理論について考察する。現代の哲学においても真理論は様々な形で論じられるが、それらの議論とアンセルムスの真理論の間には大きな相違がある。というのはアンセルムスにおける真理論の特徴は、単に論理的な問題として論じられるのみではなく、形而上学的な問題として考察され、神と関係づけられているからである。例えば「今は日中である」という命題が真か偽か、あるいは命題はいかにして成立するか、という命題をめぐる問題については、現代であれば純粋に論理的な対象として論じられるであろう。しかしアンセルムスはこのような「ある命題が真である」あるいは「ある命題が命題として成立する」という事柄についても、最終的には神との関わりの中で論じていくことになる。というのは、アンセルムスは神を最高真理と考え、この世界に存在している全ての真とされるものは、この最高真理である神に参加することによって真となりうると考えていたからである。そのためアンセルムスの真理論を単に論理的な対象として考察することは、アンセルムスの意図から外れたものであり、正確な理解とは言えないものなのである。

本章の考察の中心となるのは小論『真理について』における議論である。『真理について』はアンセルムスの主要著作である『モノロギオン』、あるいは『プロスロギオン』『クール・デウス・ホモ』などの著作に比べて、注目されることが少ない著作である。その理由としては、アンセルムス自身も『真理について』の序文において述べているように、本書が聖書の研究のための、いわば入門書であり、弟子に向けて書かれたものである、という点があげられるだろう。アンセルムスは聖書研究、あるいは「信仰の知解」(*intellectus fidei*)に進む前段階として、理解しておかなければならないことを三点の小論にまとめており、この『真理について』もそこに含まれる<sup>2</sup>。それらはいずれも弟子の質問と教師の回答という形式をとった対話篇であり、日常的な話法を用いて書かれているものである。そのため、アンセルムスの他の著作に比べると、表現としてはきわめて平易なものになっており、語られている内容も表現と同様に、平易なものとして受け取られ、従来のアンセルムス研究では扱われることが少なかったのだろう。

では『真理について』は、あくまで弟子に対しての入門書に過ぎず、取り上げる価値の無いものなのだろうか。それに対しては明確に否定することができる。なぜなら、この『真理について』の議論において度々用いられる「正直」(*rectitudo*)という概念は、真理の普遍

的定義についての議論のみならず、神の存在証明や、他の著作における議論とも深く関わるものだからである。そのことについては、Kohlenberger も言及しており、『モノロギオン』における神の存在証明を理解するためには、正直概念について理解することが不可欠であることを指摘している<sup>3</sup>。F.S.Schmitt もまた、それらの対話篇の内ではアンセルムスの深い哲学的思索がなされており、本書が弟子に向けた入門書であることは認めつつも、極めて重要なものであると主張している<sup>4</sup>。

ではその『真理について』において展開されている議論とはどのようなものであろうか。この書もまたアンセルムスの他の著作と同様、聖書の権威に頼ることなく議論が進められている。その内容は「神は最高真理である」とする『モノロギオン』における一つの証明から出発し、諸々の真理であるとされることを、日常的な話法を用いて吟味することで、真理の定義を見出そうとするものである<sup>5</sup>。その過程は諸々の事物のうちに善性の段階を見出し、それらを吟味し、手がかりとすることによって、あらゆる善とされる事物を基礎づける「最高に善なるもの」である神を推論した『モノロギオン』における神の存在証明と類似しており<sup>6</sup>、『真理について』においてもまた、最終的には、あらゆる真理とされるものはその最高真理に従って存在することによって真理となることが述べられている。その過程においては、従来の神学に属するような用語、表現は慎重に避けられており、その点においてもアンセルムスの他の著作との共通点を見出すことができる。

以上のように『真理について』はアンセルムスの他の著作にその思索の内容が劣らないことが度々指摘されながらも、取り上げられることが少なかった。特に本章の第三節で取り上げる命題の真理(veritas enuntationis)については、『真理について』においても第一に取り上げられる真理であることもあり、諸々の議論の前段階として言及されるに過ぎないことが多い。例えば T.Williams は命題の真理に簡単に言及しつつも、それ程重要なものではないとして議論を進めている<sup>7</sup>。また H.Külling は『真理について』の重要性を指摘し、命題の真理についても考察しており、私も多くの示唆を受けたのであるが、命題の真理と最高真理、つまり神との関わりについての考察を欠いており、アンセルムスの真理論の独自性を理解するためには不十分であるように思える<sup>8</sup>。

本章では以上のような研究をふまえて、最高真理との関係の中で、特に命題の真理に注目してアンセルムスの真理論について考察する。第一節においてはアンセルムスの真理論と深くかかわっている正直という概念について、『真理について』における記述に基づいて概観していくことにしたい。この書において、アンセルムスはこの世界に存在する様々な

真理とされる事柄を扱っている。そしてそれらの真理が、なぜ真理と言われるのか、という問題について考察する中で、正直という概念について言及している。この正直は真理論のみならず、アンセルムス思想の全体にかかわる概念であるため、まず扱われるべき問題であると考えられる。次に第二節においては神の創造の問題について、『プロスロギオン』と『モノロギオン』における「無からの創造」についての証明に基づいて考察する。一見すると「無からの創造」という問題は真理論とは無関係に思われるかもしれない。しかし第一節における議論から明らかになると思われるが、アンセルムスはこの世界に存在するあらゆる存在が、一定程度の真理を有していると考えており、それは神が自らの「言葉」に従って、無からすべての事物を創造したからであると考えられる。すなわち神の「言葉」に類似している限りで、あらゆる事物は真理を有していると述べられる。そのためアンセルムスの真理論についての議論を深めるためには、「無からの創造」という問題について扱わなければならないのである。最後に第三節においては『真理について』において論じられる諸々の真理の中でも、特に「命題の真理」に注目して考察する。この「命題の真理」については、正直について取り上げた第一節においても触れているが、アンセルムスにおいて最も知られている神の存在証明に密接に関わる真理である。またこの「命題の真理」には、単なる論理学にとどまらないアンセルムス独自の真理論を見て取ることができる。そのため最後にこの「命題の真理」に注目して考察することによって、アンセルムスの真理論についての独自性を示すことを試みたい。

## 第一節 正直

### 序

アンセルムスは『真理について』において、この世界に存在する諸々の「真なるもの」に着目し、それらに共通の点を見出すことによって、真理の普遍的定義を求めようとする。それらの考察の中で明らかになるのは、諸々の事物が「為すべきことを為す」ことによって実現するとされる「正直」という概念である。この「正直」はアンセルムスの思想全体に関わるきわめて重要な概念である。

そのため、本節においては『真理について』における議論を通じて、アンセルムスにおける正直概念について理解を深め、この概念が神とどのように関わるものであるのかを示すことを試みたい。そのための議論の手順は次のようなものである。(1)においては「命題の真理」についての議論を通じて、「正直」概念の基本的理解を示す。「命題の真理」については後の節において詳しく扱うが、『真理について』においても最初に扱われる真理であり、「正直」概念の理解への導入となる真理である。(2)においては、この正直という概念がアンセルムスにおける「正義」と深く関わる倫理的問題であることを、「意志の真理」あるいは「行為の真理」をめぐる議論から考察する。最後に(3)においては「最高真理」の存在証明を通じて、ここまでで明らかになった正直概念を「最高真理」との関わりの中で捉えなおし、正直が神と諸事物との関係に深く関わる概念であることを明らかにしたい。

#### (1) 「命題の真理」における正直

“rectitudo”という語は、「物的にまっすぐな」あるいは「道徳的に正しい」を意味する形容詞、“rectus”を語源としており、多くの場合「正直」と訳される<sup>9</sup>。一見すると、倫理的な意味にのみ捉えられるこの概念をアンセルムスは非常に広い範囲にわたって適用しており、諸々の真理についての議論の中で、様々に用いている。以下でそれぞれの例を考察していく。

まず論じられるのは「命題の真理」についてである。ここで言われている命題とは「物事の状態に関する言語的な表示」を意味している。われわれが「事物が存在する」という状態を表示する場合、いかにして、その命題が真理であると言えるのであろうか。まず考

えられるのは、その「事物が存在する」という物事、事態、命題が指し示している対象自体が、「命題の真理」である、とする考えである。つまり命題の真理は、命題自体から離れ、外在的に存在しているのではないかということが問われるのである。しかしこの問いに対しては明確に否定される。「事物が存在する」という物事、事態は、「事物が存在する」という命題が真理であること、すなわち「命題の真理」が成立する原因ではあるが、「命題の真理」そのものではない。真理の原因となっている物事、事態が真理そのものであるとは考えられず、「命題の真理」はあくまで、その命題自体の内のみ求められるべきであるとされるのである<sup>10</sup>。

次に問われるのは、命題の指し示す内容と外的な事実との一致が「命題の真理」なのではないか、ということである。すなわち事実として「存在している事物」に対し「事物が存在する」と表示する場合、その命題は真理であるとされ、命題の真理が成立するということである。このように、命題が表示する内容と外的な事実の一致が真理であるとする考えは一定の妥当性があるように思われる。しかしここで疑問が提示される。命題は事実として「存在する事物」に対して、「事物が存在する」と表示することができるが、「存在しない事物」に対しても「存在する」と表示することができる。すなわち命題は「存在するところの事物」に対しても、「存在しないところの事物」に対しても、同じように「事物が存在する」と表示する能力を持っているのである。この場合、「事物が存在する」という命題は、命題そのものとしては意味を持ちながら、事実を表示してはいない。外的な事実と反することを表示する命題は真理であると言えるのだろうか<sup>11</sup>。

この疑問に対しては次のように答えられる。ある命題が真理であるとされる場合、その命題には二種類の真理が存在しており、それらは分けて考えられなければならない。それらの真理とは「命題の真理」と「表示の真理」である。「命題の真理」とは、今まで論じられてきたように、ある命題が正しく外的な事態を表示しているときに成立する真理を意味するものではなく、ある命題が意味をなしている場合、つまり命題が命題そのものとして意味のあるものである場合、外的な物事とは無関係に成立する真理である。すなわちある命題が「事物が存在する」と表示する時、その事物が事実として存在していなくとも「命題の真理」は成立する。「命題の真理」のみに限って言うならば、命題が表示する内容と外的な事実の一致は問題とはされず、全く誤ったことを表示している場合であっても、この意味において、命題は真理であるとされ「命題の真理」は成立するのである。それに対し「表示の真理」はその命題が表示する内容が、外的な事実と一致している場合にのみ成立

する。したがって習慣的には、まず命題が命題そのものとして意味を有したものであり「命題の真理」が成立した後に、外的な事実と一致していることが確認され「表示の真理」が成立し、両者が共に成立するときに、その命題は真理であるとされるであろう。最後に付記しておきたいのは「命題の真理」は、その命題が命題である限りにおいて成立する真理であり、命題にとって本性的なものであるのに対し、「表示の真理」は、外的な事実との一致によって成立する偶有的なものであるということである<sup>12</sup>。

では正直という概念は、以上の議論とどのように関わるのであろうか。正直とはある命題が何らかの意味を持ち、その命題が命題として成立する、つまり「命題の真理」が成立するときに、その命題の中で実現するある種の価値であるとされる。命題に内在し、命題を真理たらしめる正直によって、命題として意味を持ち、「命題の真理」は成立するのである。同様のことは「表示の真理」についても言える。命題の示す内容が外的な事実と一致することで、命題の内には正直が実現され、「表示の真理」が成立するのである。以上のように「命題の真理」、「表示の真理」を論ずる際、真理と正直の関係は不可分のものであり、正直が実現することなしに、命題が真理となることはありえず、また真理であるとされる命題の内には必然的に正直が実現される。すなわち命題において、真理と正直は同時に実現するものであり、両者は同一のものとして捉えられるのである<sup>13</sup>。

「思考の真理」、「意見の真理」についても以上と同様に結論付けられる。例えば「思考の真理」については次のように言われる。存在すると思考されたものが存在するとき、思考は真理であるとされ、存在しないとき、その思考は誤りであるとされる。つまり「事物が存在する」という命題を用いて思考する時、その思考が事実として「存在する事物」に向かっているとき「思考の真理」は成立し、正直が実現するとされるのである<sup>14</sup>。

以上の議論をまとめると次のようになるだろう。「表示の真理」において正直は、その命題の表示すべきことを表示する時に実現され、「思考の真理」においては、思考すべきことを思考する時に実現される。つまり、正直とは、そのものが「為すべきこと」を為すときに、実現するものであるということである<sup>15</sup>。そのものが定められた「為すべきこと」を為すとき、正直は実現し、真理であるとされるのである。

ここまでの議論においては、正直と真理は同一のものであると結論付けられており、両者は不可分のものである。しかし、注意しなくてはならないのは、ここまで議論されてきた正直概念は命題や思考を真理たらしめるものであり、いずれの場合にも、そこで問われているのは物事の真偽の問題に止まっている。しかしながら、すでに述べたように、事物

の「為すべきこと」と深く関わり、それを為すことによって実現される正直という概念は、当然のことながら倫理的問題にも深く関わってくる。そのことは次に見ていく「意志の真理」についての議論によって明らかになるだろう。

## (2) 「意志の真理」における正直

アンセルムスは人間の精神を、ある特殊な意味での「神の像」として捉え、精神が持つ最も重要な能力として「理性」と「意志」の二つを挙げている<sup>16</sup>。「理性」は物事について推論し、判断する能力であり、「意志」は選択し、決断する能力である。すなわち精神はまず「理性」によって何らかの物事を推論、判断し、「意志」によって選択するということになる。したがって「意志」は「理性」の働きを、ある意味においては決定付けるものと言えるだろう。というのは、「理性」が物事について正しく推論し、いかに正しい判断を下したとしても、それを「意志」によって選択するものでなければ、「理性」の働きは無意味なものになってしまうからである<sup>17</sup>。また反対に、「理性」によって正しい判断がなされないのであれば、「意志」の選択もまた無意味なものになってしまうのであって、その意味では、「理性」は「意志」の働きを規定しているとも言える。このように「理性」と「意志」はつねに、いわば「理性的意志」として共働するものであり、不可分なものとして考えなければならない。ではこのようなアンセルムスの意志論において「意志の真理」と正直はどのように考えられるのであろうか。

すでに述べたように、「表示の真理」は命題の表示するところの内容と、外的な事実が一致することによって成立し、正直を実現していたのであり、これは換言すると、その命題の表示すべきことを表示することによって、正直を実現していると考えられることができる。したがって、いかなるものにおいても、そのものの「為すべきこと」をなした時に正直は実現され、そのものが真理であるということができるのである。それは「意志の真理」についても決して例外ではない。アンセルムスはその「意志の真理」について次のように述べている。「意志は意志すべきことを意志している限り、正直と真理の内であったのであり、また意志すべきではないことを意志するときに、正直、あるいは真理から離脱するのである」<sup>18</sup>。つまり「意志の真理」も「命題の真理」あるいは「表示の真理」と同様に、その「為すべきこと」を為すときに成立すると考えられるのである。

では「意志」が意志すべきこと、つまり「意志」の本来的な役割とは何を意味しているのだろうか。すでに述べたように「意志」の能力は、「理性」が推論し、判断した物事を、選択し、決断することである。したがって「意志」の「為すべきこと」もその中に含まれていると考えることが妥当であろう。アンセルムスは『モノロギオン』において、存在する諸事物の中で「理性」のみが真と偽、善と悪とを分かち、判断することが可能であるとしている。そしてその判断こそが最も理性的な行為であり、「理性」が与えられた本来的な役割であると考えているのである<sup>19</sup>。したがって人間的「意志」の本来的な役割とは、「理性」が分かち、判断した真、善を選択することに他ならない。「意志」は動物的な、非理性的な「欲求」に流されず、人間的な、理性的意志によって、真、善を選択し、決断しなければならないのである<sup>20</sup>。

しかし注意しなければならないのは、単に善を選択し、決断しさえすれば「意志の真理」が成立するのではないということである。そのことは「意志」の働きについて、さらに詳細に論じることで明らかにされるだろう。というのは「意志」が何らかの物事を意志するとき理由無く、何ものかを意志することはありえず、何ものかを望むとき、必ず何らかの理由に基づいていると考えられるからであり、「意志の真理」について明らかにするためには、「意志」の望むべきものを考察するのみでは不十分だからである。したがって次に検討されるべきなのは、意志が何ものかを望むとき、なぜその何ものかを望むのか、という問題である。

アンセルムスにおいて「意志」は、物事について選択し、決断するための、いわば靈魂の器官として捉えられていたのであるが、この器官に強く影響を与えるものとして、「有益性」(commoditas)があげられる<sup>21</sup>。「意志」は何らかのことを意志するとき、同時に有益性を意志し、自らの益となる行動を選択する。しかしこのような有益性による「意志」の働きでは、たとえその選択が、「理性」によって善であると判断されたものと合致していたとしても、「意志の真理」は成立しないとされる。「意志」が真、善を意志する、つまり「為すべきこと」をなしていたとしても、それが有益性からのみ意志しているならば、「意志の真理」は成立せず、その内に正直が実現することは無い。「意志」は、有益性によって何ものかを望むのではなく、それが望むべきであるからこそ、望まなければならないのであり、その時はじめて「意志」において正直は実現するのである。アンセルムスはこのようにして実現する「意志」の正直を、「正義」と呼ぶ。「正義」とは、その物事を意志することが、「意志」の正直であるがゆえに、為された「意志」の正直である。ここにおいて正直は「正

義」であるとされるのである<sup>22</sup>。

同様の議論は人間が行う行為を含む、「行為の真理」についても行なわれる。ある行為が真理であり、「正義」であるとされるのは、「為すべきこと」を、有益性からではなく、為すべきであるからこそ、為される場合においてであり、その時、為された行為の内に正直が実現すると言われるのである。以上のようにして、「命題の真理」「表示の真理」について論ずる際には、真理と同一のものとされた正直は、「意志の真理」「行為の真理」においては「正義」であるとされた。しかし注意しなければならないのはここまで論じられてきた「意志」や「行為」が、人間によるもののみ限定されていたということであり、人間の「意志」や「行為」はこの世界に存在する諸事物の中で、ある意味において特殊な位置に存しているということである。そのため人間の「意志」や「行為」は非自然的なものとされ、自然的なものから区別されてきたのである。したがって次に自然的な「意志」や「行為」についての議論を見なければ、正直についての考察は不十分なものとなる。というのは、そこでなされる議論における正直概念は、神と諸事物一般との関係に深く関わるものであるからである。そのことは究極的には神であるとされる「最高真理」との関わりから明らかになる。

### (3) 「最高真理」と正直概念

アンセルムスは「意志の真理」、「行為の真理」について論じる際、諸事物一般を指す自然的なものと、人間による非自然的なものを区別している。後者は、人間が自由意志によって選択し、行為したものなのに対し、前者については、当然のことながら人間の「意志」とは無関係に意志され、行為されるものである。そして正直は、この世界で起こる自然的行為にまで適用されうる概念である。以下でそのことを見ていこう。

まず、人間の意志的行為と対比的に捉えられるのは、人間の意志とは無関係に働く、自然の働きである。例として炎の働きをあげよう。人間は「理性」によって善と悪と分かち、判断した物事を目の前にしたとき、善と悪のいずれを選択することも可能である。したがって非自然的、つまり人間的行為における正直は、実現されることも、されないことも可能であり、その人間の選択による偶有的なものであるということが出来る。それに対し、炎は存在する限りにおいて、何らかの事物を熱さないという選択をすることができない。

換言するならば、人間の「理性」「意志」「行為」は、判断を誤ったり、選択すべきではないことを選択し、本来的な役割を果たさないことができるのに対し、自然的な事物はつねに必然的に行為し、本来的な役割を果たさないことができないのである。したがって何らかの自然的行為がなされる時、その行為は必然的にある種の正直を実現することになる<sup>23</sup>。すでに論じた「命題の真理」において、その命題が命題として存在し、意味を有している限りにおいて、その内に正直を実現したように、自然的行為は自然的行為として行為される限りにおいて、正直を実現するのである<sup>24</sup>。このことは意志においても同様である。動物が何かを意志するとき、例えば馬が草を食べることを望むとき、そこではすでにある種の正直が実現していることになる。馬は人間と異なり、望むべきではないことを望むことはできず、つねにその望むべきことを望んでいるのであるから、全ての自然的な意志は、意志する限りにおいて、正直を実現しているのである。

無論、この正直は人間の「意志」における正直のような「正義」ではない。すでに述べたように「正義」は理性的意志による推論、判断によって選択した場合にのみ実現するものであり、「理性」を持たない動物は、「理性」によって善と悪とを分かち、「意志」によって善を選択することが不可能だからである<sup>25</sup>。したがって自然的なものは「為すべきこと」をなさないことができない。その意味で自然的な事物は、ある種の正直をつねに実現しているといわざるをえないのである。

以上の議論は「感覚の真理」についての考察を参照することによって、より深められるように思われる。アンセルムスは、人間の認識に関わる「感覚」についても同様のことが言えることと主張している。アンセルムスは「感覚の真理」についての議論の中で、感覚はつねに為すべきことをなしており、正直と真理を実現していると述べている。しかしこの主張は一般的に考えて奇異なもののように思える。というのはわれわれ自身の日常的な経験に照らし合わせて考えても、感覚はしばしば誤りうるものだからである。例えばアンセルムス自身もあげている以下のような場合を考えてみよう。ある一本の棒を水に指した時、水面上と水面下にある部分が折れ曲がって見える時がある。この時、実際には「折れ曲がっていない」ものを、われわれは「折れ曲がっている」と判断していることになる。これは感覚の「誤り」であると言えるのではないだろうか。この疑問に対し、アンセルムスは以下のように答えている。この場合、感覚は自らが伝えるべきことを伝えていると考えなければならない。というのはそのような状態にある棒は「折れ曲がって見える」ものであり、感覚は与えられている能力に可能な全てを伝えているからである。では「誤り」

を犯しているのは何か。アンセルムスによれば、それは判断力を有する「理性」である。「理性」が感覚によって受け取ったものを、正しく判断せずに「折れ曲がっている」と判断している。この場合、「感覚」は自らの「為すべきこと」を行っているのであり、「理性」が自らの「為すべきこと」である「正しい判断」を行わず、誤りが生じていると考えなければならぬ。すなわちアンセルムスによれば「感覚の真理」は「命題の真理」と同様に、何事かを感覚する際には必然的に成立するものであり、一見して感覚の誤りに思えるものは、理性が感覚にとって何が可能であるか、また感覚は何をすべきものであるかをよく理解していなかったために生じた誤りであるとされるのである。このことは以下の例においてはより理解しやすいものであろう。子どもが龍の彫刻を恐れる場合、その子どもは本来恐れる必要のないものを恐れるという「誤り」を犯していることになる。このような場合、誤っているのは何か。その答えは先の例からも明白であろう。この場合においても、「感覚」が誤っているのではなく、「理性」が誤っていると考えべきである。すなわち子どもの「理性」が未熟であるが故に、子どもは本来恐れるべきではないものを恐れているのであって、「感覚」はその与えられた役割に従って、伝えるべきことを伝えているのである。それは別の視点から見ると、たとえ「理性」が誤りを犯している場合においても、「感覚」は正直と真理を実現しているということに他ならない。このようにして、アンセルムスは人間の「感覚」が、人間の持つ能力の一つでありながら、(少なくとも真理を論じる上では)自然的な事物に属するとされ、つねに正直を実現しているものであることを明らかにするのである<sup>26</sup>。

アンセルムスは以上のように議論を進めていき、次のように結論づける。すなわち存在する全ての事物は、存在する限りにおいて、何らかのかたちで正直を実現しており、「存在するものは全て正しく存在している」<sup>27</sup>、ただし「最高真理」の内に存在する限りにおいて、<sup>28</sup>。ここまでは日常的な話法を用いて、一般的に真理であるとされる物事を吟味することで、議論を進めてきたのであるが、ここにおいて「最高真理」という、日常を越えた、永遠の真理から、諸々の真理について考察する。

永遠の真理である「最高真理」が存在することは、次のようにして示される。真理が仮に有限の存在であると仮定すると、真理が存在する以前、あるいは真理が消滅した後には、「真理が存在しない」ということ自体が真理であることになる。これは矛盾であり、したがって永遠の真理である「最高真理」が存在することは明らかである<sup>29</sup>。この証明は『モノロギオン』における神の存在証明の一部から引用されたものであり、そのことからこの

「最高真理」が『モノロギオン』において全てのものに存在を与えるものとして証明される「最高の本性」、つまりは神であることは明らかであろう。この「最高真理」は他の諸々の真理とは異なり、「為すべきこと」を為すことによって真理とされるのではなく、それが「最高真理」であるということによって真理であるとされるのである。すでに述べたように、あるものが真理であるとされるのは、「為すべきこと」をなし、その事物の本来的な役割を果たす場合であり、換言すれば、事物が、その事物として正しく存在している場合である。したがって諸々の真理は、それ自体として真理なのではなく、ある定められたあり方に従って存在することにより、真理であるとされるのである。アンセルムスはそのあり方を「最高真理」であるとする。「あるものが最高真理に従って存在するとき、そのものの真理は存在するのである」<sup>30</sup>。

ではこの「最高真理」をめぐる議論において、真理と正直はどのような関わりを持つのだろうか。ここまで正直は真理と同一のものとされ、それらは置換可能な概念であるとされてきた。しかしここで指摘されるのは諸々の真理が、外的な条件に規定されていることである。例えばある命題が真理であると言われる、すなわち「命題の真理」と「表示の真理」が成立するためには、その命題と、表示すべき内容が存在しなければならず、命題が存在しなければ真理もまた存在しないことになる。しかし、表示されるべきことが表示されるべきである、ということは当の表示されるべき何事かが存在しなくとも、確かなことである。このことは「意志の真理」や「行為の真理」についても同様であり、何事も意志しなくとも、意志されるべきことを意志するべきである、ということは言うことができるであろう。したがって「為すべきこと」を為すことにより、実現する正直は、現実存在する諸事物に依存した概念ではないということになる。

正直概念は諸事物から独立しており、それゆえに永遠的、普遍的でありうる<sup>31</sup>。それは諸事物の「為すべきこと」が個々の事物によって決定されるのではなく、唯一の「最高真理」によって規定されていることから明らかであろう。というのは、「最高真理」は永遠の真理であり、そこにおいて定められたあり方に従うことで、この世界に存在する全ての事物は正直を実現することが可能だからである。そしてそのようにして正直を実現することで、事物は諸々の真理を成立させることができる。換言すれば、そうすることによってはじめて諸々の事物は真の意味で存在するようになると言えるのである。

## 結語

以上のように、当初は「真理」や「正義」と言い表され、それらと同一のものとされた正直は、最終的には、より広義の概念であることが示された。最後に本節の議論を振り返り、残された課題を指摘することで本節の結としたい。

第一に「命題の真理」「表示の真理」を取り上げ、正直が物事の真偽と関わる概念であることを確認した。「命題の真理」においては、命題が意味を持ち、成立する限りにおいて実現するものであり、「表示の真理」においては、その命題によって表示された内容が、外的な事実と一致することによって実現するものであることが明らかにされた。そこにおいて正直は、真理と同一のものであることが示された。第二に「意志の真理」「行為の真理」「行為の真理」について考察しながら、諸々の真理は「自然的なもの」の真理と「自然的でないもの」の真理に分類され、「自然的でないもの」真理、つまり「意志の真理」と人間の「行為の真理」とそれぞれの正直が倫理的問題と深く関わる概念であることを説明した。意志が意志すべきことを、意志すべきであるからという理由で、意志するとき正直は実現し、「意志の真理」は成立する。それは「行為」においても同様であり、ここにおいて正直は「正義」と同一であることが示された。第三に、議論が自然的なもの、諸事物一般にまで広げられ、正直が事物のあり方そのものを規定しているということを明らかにした。事物は「最高真理」に従って存在することによって、真理となり、その内に正直を実現し、正しく存在するのである。

この正直という概念は、アンセルムスの思想全体を貫いており、後の考察にも深く関わっている。しかしながら本節の議論は、アンセルムスが、はじめて明確に正直という概念について言及した『真理について』に沿って行われてきたため、多くの例を列挙しつつ、並列的に論じてきたこともあり、個々の問題については、踏み込んだ議論をせず、正直という概念についての形式的な把握に止まったことは認めざるをえない。そのため個々の真理については、後の考察において詳細に検討することにした。

アンセルムスは、この世界に存在する全てのものを「自然的なもの」と「自然的でないもの」に分類するが、前者には人間が日常的に会話に用いる「命題」が含まれており、後者には人間の「意志」が含まれていると考えている。「命題の真理」についての議論は神の存在証明との関連する真理論として、より詳細に論じられるべき問題であるため、「命題の真理」については本章の第三節で再び扱うことになる。さらに意志が「為すべきことを為

す」ことによって実現される「意志の真理」については、自由意志と悪の問題との関連で、特に『選択の自由について』におけるアンセルムスの自由論へと発展していく問題であるため、「意志の真理」については第二章においてより詳細に扱うことになる。いずれにしても留意しておかなければならないのは、「為すべきこと」を為すことによって実現する正直という概念が、以上にあげた問題のみならずアンセルムスの思想全体に関わるものであったということである。

さて、最後に本節の議論において残されたのは諸々の事物の「為すべきこと」とはどのようにして定められているのか、という問題である。この問いに応えるためには、「無からの創造」という問題について考察しなければならない。次節においては、『プロスロギオン』と『モノロギオン』の二つの神の存在証明の中から「無からの創造」についての証明を取り上げることにはしたい。

## 第二節 創造

### 序

前節において述べたように、アンセルムスは、「最高真理」つまり神の内に存在する限りにおいて、存在する全ての事物は、何らかのかたちで正直を実現しており、「存在するものは全て正しく存在している」と述べている。この言明は一般的に考えて極めて奇異なもののように感じられるだろう。なぜなら「命題の真理」のような論理的な意味での「真理」においても、「意志の真理」あるいは「行為の真理」のような倫理的な意味での「真理」においても、現実には「誤り」が多数存在するように思えるからである。しかしこのような一般的な見方に反してアンセルムスは神との関わりにおいて、すべての事物は一定の真理を有すると考えていたのである。この問題については「無からの創造」についての議論を参照することによって明らかになると思われるため、本節においてはアンセルムスの創造論について考察することにしたい。

そのための議論の手順は以下のようなものである。まず(1)において『プロスロギオン』において展開されている創造論について論じる。アンセルムスは『プロスロギオン』において神の存在論的証明を論拠として「無からの創造」についての証明を簡潔に行っているため、その証明を論じることによって、「無からの創造」についての基本的な理解を示すことにしたい。次に(2)において『モノロギオン』における創造論を考察する。アンセルムスは『モノロギオン』においては、この「無からの創造」という事態について詳細に考察している。すなわちこの世界に存在するすべての事物が「神によって」「無から」創造されたという点に着目して、「神によって」と「無から」とはいかなる意味であるかをそれぞれ検討しているのである。この議論を扱うことによって、アンセルムスの創造論についての理解はより深められるであろう。最後に(3)において神の「言葉」と諸事物の関係について明らかにする。神は自らの「言葉」に従って諸事物を創造したとされているが、その関係は一般的にわれわれが用いる言葉と事物の関係とは異なるものである。この差異は言葉の真理性という観点から考察されており、第三節において再び詳細に論じられる「命題の真理」に深く関わるものである。

## (1) 『プロスロギオン』における「無からの創造」についての証明

神による「無からの創造」について『プロスロギオン』においては極めて簡潔に述べられている。周知の通り『プロスロギオン』は神の存在論的証明が行われている著作である。この神の存在論的証明は、神による「無からの創造」についての証明にも関わるものであるため、この証明についてまず簡単に確認しておくことにしたい。

神の存在論的証明とは、神を「それより偉大なものが何も考えられ得ない何ものか」(aliquid quo nihil maius cogitari potest)と、定義することから始まる証明である。そしてこの神についての定義を聞き、それを理解する者の精神の内には、たしかにこのような神についての観念が存在することになる。たとえその者が、そのような存在である神がたしかに存在するということを認めていなかったとしてもである。そしてこの「それよりも偉大なものが考えられ得ないような何ものか」は聞いた者の外にも存在しなくてはならない。もし「それよりも偉大なものが考えられ得ない何ものか」が聞いた者の精神の内だけに観念として存在し、精神の外に現実に存在しないとすれば、それは「それよりも偉大なものが考えられ得ないような何ものか」ではなくなり、初めの神についての定義に反するからである。それゆえに神は精神の内に観念として存在するのみならず、現実にも存在しなければならないのである。この神の存在証明の重要な点は、「それより偉大なものが考えられ得ない何ものか」という神についての定義は一般的に認められうるものであり、さらにこの神の定義を理解するならば、神について語る者は全て、神の存在を認めなければ自己矛盾に陥るという点である。すなわち神が現実に存在しないと語る人間であっても、この「それより偉大なものが考えられ得ない何ものか」という神についての定義を聞き、理解した以上、最終的には神が現実に存在することを認めなければならなくなるのである<sup>32</sup>。これがアンセルムスの神の存在論的証明である。

以上のようにしてアンセルムスは「それより偉大なものが何も考えられ得ない何ものか」と定義される神が存在することを証明したのであるが、一般的に『プロスロギオン』の神の存在証明が取り上げられる場合、この部分のみが扱われることが多い。しかし注意しなければならないのは、ここまでの証明は『プロスロギオン』のはじめの部分で展開されているものに過ぎないという点である。具体的に言うならば、『プロスロギオン』全二十六章の内、ここまでの存在証明が展開されるのは第三章までに過ぎない。そしてその後の章においてアンセルムスは「それより偉大なものが考えられ得ない」ということを論拠として

神に属する諸々の事柄、例えば神が最高善であること、真理であることなどについての証明を行い、同様の方法により「無からの創造」についても明らかにしていく。

その証明は以下のようなものである。仮に神が創造された存在であるならば、その神を創造したものは「神よりも偉大なもの」になってしまい、神が「それより偉大なものが何も考えられ得ない何ものか」ではなくなってしまい矛盾である。さらに「無から」ではなく「すでに存在していた何かから」神が世界を創造したのであれば、「すでに存在していた何かから世界を創造したもの」より「無から世界を創造したもの」の方がより偉大であるから、同様に神が「それより偉大なものが何も考えられ得ない何ものか」ではなくなってしまい矛盾となる。それ故に「それより偉大なものが何も考えられ得ない何ものか」である神は世界の全てを無から創造したと結論づけられるのである<sup>33</sup>。

この『プロスロギオン』における証明はアンセルムスが目指したとおり、極めて簡潔なものになっている。それはこの「無からの創造」についての証明が、わずか一章にまとめられていることから明らかである。しかしそれ故にこの問題についての考察が詳細な部分まで踏み込んでいないという点があることは否定できないであろう。すなわち神が世界に存在する全てのものを無から創造した、という事柄については『プロスロギオン』における証明で十分に理解できることであるが、「無から」とはいかなる意味であるか、あるいは「創造する」とはどのような事柄であるか、といった点については、(簡潔に証明することを目指したが故に)説明が不十分なものとなっているのである。そこで「無からの創造」をめぐる諸々の疑問については、この問題についてより詳しく論じている『モノロギオン』を参照することにした。というのは、アンセルムスは『モノロギオン』において、数章を割きながら、「無からの創造」についての様々な観点から考察しているからである。

## (2) 『モノロギオン』における「無からの創造」についての証明

アンセルムスは「無からの創造」についての証明を『プロスロギオン』においては極めて簡潔に数行で行っていたが、『モノロギオン』においては数章を用いて詳細に行っている。その議論は『モノロギオン』における神の存在証明とも関わるため、まずその証明について簡単に触れておくことにしたい。

すでに述べたように『モノロギオン』においてアンセルムスが行った神の存在証明は、

アンセルムス自身が『プロスロギオン』の冒頭において認めているように、非常に煩雑な構成をしている。その煩雑な証明から「無からの創造」に関わる部分を取り出すならば、次のようになる。すなわち、まずこの世界に存在する全てのものに存在を与える存在である「最高の本性」が存在することを証明し、次に具体的にその「最高の本性」がどのようにして存在を与えたのか、ということをはっきりと明かにしていくという手続きにより、「無からの創造」について証明していくというものである。そのためまずは全てのものに存在を与える存在である「最高の本性」についての証明について見ていかなくてはならない。

「最高の本性」の存在証明は以下のように行われる。この世界に存在しているすべての事物は「何らかのものに存在を与えられて存在している」か、「何ものにも存在を与えられずに存在している」かのいずれかである。しかし「何ものにも存在を与えられていないものが存在している」とは考えられないので、この世界に存在する諸々の事物は「何ものかに存在を与えられて存在している」ことになる。そしてその存在を与えているものは「一なる存在」であるか「多なる存在」であるかのいずれかである。かりに「多なる存在」であるとすると、それらはすべて「それ自体で存在している」か、「相互に存在を与えることによって存在している」かのいずれかである。しかし「多なる存在」が「それ自体で存在している」ならば、その存在を可能にしている本性はその「多なる存在」に共通のものであり、その意味においては「一なる存在」であると言える。さらに「存在を与えられているもの」が、「その存在を与えているもの」に存在を与えるというのはまったく考えられないことである。したがって諸々の事物に存在を与えている「一なる存在」が必然的に存在しなければならない。こうしてこの世界に存在しているすべてのものは「唯一の存在」によって存在を与えられて存在していることになるのであるから、この「唯一の存在」もまた、「唯一の存在」それ自体によって存在を与えられて存在していることは疑いえないことになる。そこでこの世界に存在している「唯一の存在」以外の他のものは、それがどのようなものであるにせよ、他のものによって存在し、この「唯一の存在」のみがそれ自身で存在していると結論づけられる。そして、「他のものによって存在しているもの」は、「それ自身で存在しているもの」よりも一層小であると考えられるのであるから、「それ自身で存在している唯一の存在」はすべてのものの内で最大に存在する存在ということになる。アンセルムスはその存在こそが「最高の本性」であり、すべてのものに存在を与える存在であると述べる<sup>34</sup>。『モノロギオン』の後の章において「神」であることが言明される「最高の本性」がたしかに存在しなければならないことは、このようにして証明されるのであ

る。

以上が『モノロギオン』における神の存在証明の最も基本となる部分である。アンセルムスはその後の議論においてこの「最高の本性」が同時に「最高の本質」であり、「最高に善なるもの」であることを明らかにしていくのであるが<sup>35</sup>、ここで留意しなければならないのは、この証明の中でアンセルムスはこの「最高の本性」のみが「それ自身で存在している唯一の存在」である、つまり「存在するために他のものを必要としない存在」であるとしているのに対し、「他のもの」すなわち「この世界に存在するあらゆる事物」は「最高の本性」によって存在していると述べている点である。アンセルムスはこの唯一自分自身で実体的に存在する存在である「最高の本性」の存在証明を行う中で、「最高の本性」と「他のもの」を対比させ、後者は「最高の本性」によって存在を与えられることによって存在していることを示したのである。

ではこの「最高の本性によって諸々の事物が存在を与えられる」というのは、どのような事態であると考えられるべきなのだろうか。「存在していなかったものが存在を与えられることによって存在するようになる」ということは、まさしく「創造」と言うこととよくだろう。したがって「無からの創造」について明らかにするためには、この「存在を与えられる」という事態について、より詳細に考察しなければならない。アンセルムスはこの問題について以下のように論じている。

上記の証明で明らかにされたように、全ての事物のうちで、それ自身で存在していると言えるのは「最高の本性」のみである。そしてその「最高の本性」がすべての事物に存在を与えているのであるから、「最高の本性」は諸事物の存在の原因であると言えることができるだろう。したがって考察すべきは、諸事物の存在の原因というのが、どのような意味において言われているか、という問題である。その場合、それは二つの意味で存在の原因になるということができるであろう。すなわちアンセルムスの表現に従うならば、第一に、「最高の本性」から(ex)諸事物は創造された、ということ、そして第二に「最高の本性」によって(per)諸事物は創造されたということである。すなわちアンセルムスは ex という前置詞を用いることによって、「最高の本性」が諸々の事物を質料因として創造したということを表しており、それに対し per という前置詞を用いることによって形相因として創造したということを表しているのである<sup>36</sup>。したがって質料因として創造した、という事態と形相因として創造した、という事態についてそれぞれ考察していかなければならない。

まず前者の意味での「創造」、すなわち質料的意味での「創造」について考察してみよう。

この世界は言うまでもないことであるが、さまざまな無数の質料から存在しており、その世界を創造した「最高の本性」が質料因であり、その「最高の本性」から諸事物が創造されたと考えるのは極めて自然であるように思える。しかしこのことは容易に否定されうる。なぜなら「最高の本性」が質料因であるならば、その「本性」は質料的な存在、すなわち質料を有するものでなければならないことになる。しかしわれわれの現実の経験からも明らかのように、質料を有するものは可滅的であり、可滅的な「本性」は可滅的でない本性よりも劣ったものということになってしまう。すなわち「最高の本性」が質料を有する存在であると考えすることは、「最高の本性」が「最高である」というはじめの定義に矛盾するのである<sup>37</sup>。したがって「最高の本性」が質料を有する存在であることは否定されなければならない、すなわち「最高の本性」が質料因であることはありえないのである。

しかしここで思い出さなければならないのは、「最高の本性」はすべての事物に存在を与える存在であり、その「本性」以前には何ものも存在していない、ということである。われわれが経験する現実の世界には、諸々の事物がたしかに存在している。しかしそれらが「最高の本性」自身から創造されたのでも、他のものから創造されたのでもないというのであれば、「最高の本性」は何から諸事物を創造したということになるのだろうか。必然的にその答えは「無から」ということになるだろう。このようにして「最高の本性」は「無から」諸事物を創造したということが結論づけられるのである。

それではこの「無から」とはいかなる意味に理解すべきであろうか。さらにアンセルムスは考察を進めていく。通常“*creatio ex nihilo*”と表現した場合、次の三通りの解釈が可能であろう。すなわち第一に「何も創造されなかった」という解釈、第二に「無という名辞を持つ何らかの存在するものから創造された」という解釈、第三に「何もないところから創造された」という解釈である。第一の解釈は、容易に否定できるだろう。この世界に事物が存在しているということは、われわれの経験から明らかに断定できるからである。第二の解釈は、かりに「無」という名辞を持つ何らかのものが存在すると仮定しても、そのことは「最高の本性」以前には何も存在しなかったという、すでに明らかになったことに矛盾している。したがって第二の解釈もまた否定されなければならない。したがって「最高の本性」の創造は第三の解釈、すなわち何も存在していないところからすべての事物は創造されたと考えべきであると結論づけられるのである<sup>38</sup>。

しかしここで問われなければならないのは、「何もないところから事物が創造される」とはいかなる事態であるかという問題である。というのは、何らかのものを作り出す際に、「何

もないところから作り出す」というのは、われわれの日常的な経験からは理解しがたいことのように思えるからである。一般的にある質料を有する事物が存在するためには、当然のことながら何らかの質料を必要とするのであり、何もないところから事物が創られるということはあるにないことである。このことについてアンセルムスは次のような例を用いて説明している。ある貧しい人が豊かになった時、われわれは豊かではなかった人が、豊かになったという。それは豊かさを有しなかったものが、豊かさを有するようになったという意味である。同様に、すべてが無から創られたということは、存在を有さなかったものが存在を有するようになった、すなわち以前には無とみなされていたものが今は何ものかであるということの意味していると理解されるべきなのである<sup>39</sup>。

次に非質料的意味での「創造」、すなわち何に「よって」すべての事物は創造されたかという問題について考察してみよう。「最高の本性」が何らかの他のものによって事物を創造したというのは誤りであることは明らかである。というのは、「最高の本性」以前には何も存在しなかったということが、すでに証明されているからである。したがって「最高の本性」は無によって創造したか、「最高の本性」自身によって創造したかのいずれかである。もし「最高の本性」が無によって事物を創造したと仮定するならば、「最高の本性」は非質料的な意味において、事物の存在の原因ではないことになる。さらに質料的な意味においても、事物の存在の原因ではないことは、すでに証明されているため、この「最高の本性」は、あらゆる意味において諸々の事物の創造者ではないことになる。しかしそれはすべての事物に存在を与えるものとしてすでに証明された「最高の本性」のあり方に矛盾することである。したがって「最高の本性」によってすべての事物は創造された結論づけられなければならないのである<sup>40</sup>。

以上から明らかのように「最高の本性」は質料因としてではなく、形相因として理解されなければならない。では形相因として「最高の本性」が、諸々の事物を創造したとはいかなる事態であると考えべきだろうか。アンセルムスは次のように論じている。

一般的に考えて、あるものによって他の何らかのものが創造されるという場合、創造されるものの「形象」が創造するものの内に存在しなければならない。「最高の本性」による創造も同様に考えられるべきであり、「最高の本性」はその内なる「形象」に従ってすべての事物を創造したとされる。その意味において、すべての事物は存在する以前、「質料的には」無であったが、「形相的」には無ではなかったと考えなければならない。つまりすべての事物は質料を持った存在として無であったのは明白であるが、創造者である「最高の本

性」との関係においては無ではなかったと言えるのである<sup>41</sup>。

では「最高の本性」が自らの内なる形象に従って諸事物を創造したということは、どのように理解されるべきであろうか。この「創造」についてより明確に理解するために、アンセルムスは次のような例をあげている。ある技工が彫刻を制作する場合、その技工は後に作品として完成するもの、すなわち存在するようになるものを、まず自分自身の精神の内面で表現し、その後そこで言い表されたこと、すなわちその事物の「言表」に従って作品を制作するだろう。「最高の本性」による「創造」もその技工の行う製作とこの点においては同様であり、まず「最高の本性」自身の内であらゆる事物を言い表し、その「言表」に従って創造するのである<sup>42</sup>。その意味においては技工の製作と、その「本性」の「創造」は同種のものと考えてよいだろう。

しかし当然のことながら「最高の本性」が行う「創造」と技工の行う「制作」は、まったく同じものではなく、二つの意味で異なっている。第一に異なるのは、質料的に何から作り出しているか、という点である。「最高の本性」は形相的には自分自身によって事物を創造したが、質料的には無からのものであることはすでに明らかにした通りである。それに対し技工は「最高の本性」と同様に自分自身によって製作はしているが、その製作は無からのものでは当然なく、何らかの質料を有する事物を必要としている。この点において「最高の本性」による「創造」と技工による「制作」は異なっているのである。さらに第二に異なるのは、両者の持つ「形象」が何によって得られたものであるか、という点である。たしかに「最高の本性」も技工もともに自分自身によって何らかのものを生み出してはいるが、技工は自分自身の精神の内に持つ「形象」の素材を何らかの形で外から摂取し、それらを取り集めることによって「形象」を得ている。例えば「ソクラテスの像」を技工が制作する場合、ソクラテスの姿を何らかの形で見て、その実際の形をもとにして自分自身のうちに「形象」を表現し、その「形象」に従って制作を行うことになる。また仮に現実には存在しないもの、例えばキマイラの像を制作する場合においても、全くの無からキマイラの「形象」を作り出すのではなく、すでに外部から得ている様々な「形象」を組み合わせることによって、キマイラの「形象」を作り出していることになる。つまり技工が精神の内に有するすべての「形象」は、精神の外に原因を持つと言えるのである。しかし「最高の本性」が有する「形象」についてはそのように言うことはできない。というのは「最高の本性」は、「最高の本性」が諸々の事物に存在を与え、創造する以前には何もものも存在しなかったのであり、「最高の本性」によってはじめてすべてのものが存在を与えられ、存

在するようになったということが、すでに証明されているからである。したがって「最高の本性」は、外部から創造するものの「形象」を摂取することは考えられないと結論づけられるのである。以上の「最高の本性」による「創造」と技工による「制作」の差異をまとめるならば、次のようになるだろう。技工は事物を作り出しているという点で、たしかに事物の原因であるが、それは形相的な原因であるに過ぎず、質料的には他の原因が存在している、さらにその形相的な原因である事物の「形象」についても、その「形象」の原因を他のものに負っている。その意味において技工が制作する事物の唯一の原因であるということは決してできない。それに対して「最高の本性」は外部に原因を持たない「形象」によってすべての事物を創造した存在であるという意味において、すべての事物の唯一の原因であるということができるのである<sup>43</sup>。

アンセルムスは無からの創造についての証明の最後において、すべての事物は「最高の本性」によって存在し続けていると述べている。すなわち諸事物の存続についても創造と同じ理由で示すことができるとしており、すべての事物はこの「最高の本性」によって創造され、この「本性」によって存続すると述べるのである<sup>44</sup>。ここで注目すべきは、すべての事物が「この本性によって」存続していると述べられているが、「この本性から」存続しているとは述べていない点である。まさにこの点において事物の存続は創造と同様であり、決して質料的な意味ではなく、非質料的意味において捉えられなければならないのである。すなわち創造された後にも、あらゆる事物のうちで、その「本性」は働いているのであり、その意味で「最高の本性」なくしてはいかなるものも存在できないと解されるべきなのである。

以上のようにしてアンセルムスは「最高の本性」がこの世界に存在するすべての事物を「最高の本性」自身によって無から創造したことを明らかにしたのであるが、注目すべきはその創造が、「言い表されることによって」行われたという点である。一般的に考えて、われわれが日常生活の中で何事かを言い表すとき、「言い表したこと」が「言い表されたこと」に一致している場合、換言するならば「言表」が「事実」に一致する場合に真であるとされるだろう。しかし「最高の本性」の「言表」についてはこの関係が逆転すると、アンセルムスは主張する。すなわち「言表」に「事物」が一致する場合、その事物は真なるあり方をしているとされるのである。これはどのような意味において言われているのか、次に考察していくことにしたい。

### (3) 「最高の本性」の「言葉」と「事物」の関わり

ここまでの議論で明らかになったように、「最高の本性」はこの世界に存在するすべての事物を創造した存在であり、存在する事物が存在し続けられるよう不断に働きかけている存在である。「最高の本性」は、すべてのものを自らの内なる「言表」に従って創造したのであり、すべての事物は「最高の本性」の「内的言表」に存在を与えられることによって存在しているのである。その意味においては「最高の本性」のみが絶対的に存在すると言われうるのであり、「最高の本性」が存在を与えることによってはじめて存在するようになる諸事物は、常に非存在へと転落する可能性を持っているのであるから、真の意味で存在していないとすら言ってよいだろう。アンセルムスはこの創造者である「最高の本性」に対する諸事物の密接な関わりを「諸事物の一種の言表」という言葉で表している。つまりこの「最高の本性」の内に存在する「諸事物の一種の言表」によって諸々の事物は存在するようになり、存在し続けられるのである。では「最高の本性」が諸事物を言い表すために用いられる「言葉」はいかなるものであろうか。アンセルムスは次のように考察している。

まずアンセルムスは「諸事物の言表」を構成する「言葉」について明らかにするために、われわれが日常において使用する言葉をその語法において三つに分類し、「最高の本性」の「言葉」がいずれの語法に属しているのかを以下のように考察していく。一般的に考えて、言葉とは感覚的記号であるが、それは第一に「表示」という語法、第二に「思考」という語法、第三に「直視」という語法に分類される。第一に「表示」という語法とは、肉体的感覚で感じることを感覚的に語る場合の語法である。この語法における言葉は単に感覚的に何らかのものを指示するために使われるのであり、その指示するものはあくまで個別なものである。このことは、この「表示」という語法における言葉についてアンセルムスが論ずる際、「使う」という単語が用いられることから明らかである。すなわち、われわれが自分自身ではない外的存在、例えば他者に対して、現実に存在している個物を示すときのみに使われる言葉であり、したがってそれは自分以外の対象を必要とするのである<sup>45</sup>。このような語法の例としては、例えば「ペン」という語を発することによって、目の前に存在する「ペン」を指し示すようなことが挙げられるだろう。第二に、「思考」という語法とは、外的に感じられる何らかのものの感覚的記号を、思考の中で非感覚的に語ることである。「表示」という語法における言葉でそこにある事物を指示された者は、その「表示」

と同様の表現において、自らの内でこの思考にあたる言葉を語ることで、その「表示」が指示していたものを思考するのであるが、その際自らの内で語られる言葉が「思考」としての言葉である。先に挙げた例で言うならば、われわれは「ペン」という「表示」としての言葉を聞いた時、「ペン」について考えることができる。その際、口に出して言い表さなくとも、心の中で言い表している。これが「思考」という語法である。つまり「表示」としての言葉が外的な言葉であったのに対し、「思考」としての言葉は内的な言葉といえるだろう。この内的な言葉は後に『プロスロギオン』において「心のうちで語る」と言われるように、内外の違いはあるがその指示する事物は「表示」の語法において指示されるものと同じであり、それは音声的に同じものを指示しているということのみならず、感覚的に、あるいは意味的に同じ個物を指示しているという意味でも、これらの語法における言葉は同種のものであると言えるだろう<sup>46</sup>。これに対し、「直視」という語法における言葉はそのような感覚的記号を用いないという点において異なっている。すなわちこの語法においては、言葉は感覚的記号を感覚的にも非感覚的にも使用せず、「肉体の想像力」、「理性の理解力」により諸事物そのものをそれぞれの相違に応じわれわれの精神のうちで表現するのである。前述の二つの語法においては、その向かう方向は内外で異なってはいたが、言葉によって指示されたものを他者に伝えたり、思考したりする場合に用いられる媒介であるという点においては共通であった。しかしこの「直視」の段階においては無媒介的に事物の本質を直観する。例えば「人間」という名辞を「表示」、あるいは「思考」という語法で用いたならば、その名辞によって指示された何らかの具体的な人間像を思い浮かべ、個物を超えたものを思考するためにはさまざまな形で得られた具体的な人間像を媒介として思考するしかなく、それでも完全な「普遍的本質」に到達することは不可能だろう。しかし「直視」の段階においては肉体の想像力によっては人間一般の感覚的容姿を想像し、「理性」の理解力によっては人間が「死すべき理性的動物」であるという「普遍的本質」を捉えることができる<sup>47</sup>。その時の言葉は、もはや単なる媒介ではない。事物の本質を言い表すその言葉は、事物の本質、事物そのものと一致しているからである<sup>48</sup>。アンセルムスはわれわれの精神の内で行われたものが、まさにその「かたち」で現に存在することを明瞭に表すために「直視」という言葉を使った。その言葉が意味しているのは、「視るもの」と「視られたもの」が、まさに「視ること」においては一致しているということなのである。

さて先にあげた問題に戻ろう。すなわち「最高の本性」の内なる「諸事物の言表」がい

かなる「言葉」であるか、という問題である。以上の分類を見るならば、その「言葉」がどの語法に属するものであるかはすでに明白であるように思われる。というのは前の二つの語法における言葉は向かう対象に違いはあるものの、あくまで媒介的に事物を表示し、思考するための手段に過ぎないのであり、すべての事物を創造した「最高の本性」が媒介的な手段として「言葉」を用いたとは考えられないからである。それに対し、第三の直視の語法においては、事物の「普遍的本質」を言い表すのであり、諸事物の「形象」を形相因として言い表す「最高の本性」の「言表」を構成する「言葉」としてふさわしいものであると言えるだろう。したがって「最高の本性」は「言葉」によって事物の普遍的本質を言い表していると結論づけられるのである。

では「直視」という語法という点において、われわれが日常的に用いる言葉と、「最高の本性」の「言葉」は同じであると考えてよいのだろうか。そもそも以上のような言葉の分類はわれわれの日常的な経験に立脚するものであり、われわれは日常生活においても「最高の本性」の「言葉」が属する「直視」という語法に属する言葉を用いていることになる。それはわれわれが理性的に「人間は死すべき理性的動物である」と人間の普遍的本質を理解できることから明らかであろう。しかしすでに述べたように、「最高の本性」はその「言葉」による「言表」に従って事物を創造したのであるが、その創造は技工による製作とは明らかに異なるものであった。その点を考慮に入れるならば、言葉においても何らかの相違があると考えるのが自然であろう。そこで次に「最高の本性」の「言葉」と一般的意味での言葉との相違について論じることにはしたい。

一般的にわれわれが日常生活の中で用いる言葉は、その言葉の対象である諸事物の「形似」、「像」であり、その言葉が真であるかどうか、つまりその言葉の真理性はその事物をかたどる度合いに応じ増大、あるいは減少する<sup>49</sup>。すなわち、すべての言葉はその真理性をその言葉が指示する事物との関係に負っており、その事物との類似性から真理であるとされるのである<sup>50</sup>。「直視」という語法における言葉が、「最高の本性」の「言葉」にふさわしいとされたのは、その言葉が事物の「本質」を表現する「言葉」であり、それゆえに最も高度にその事物と類似しているからでもあった。ではその「最高の本性」の「言葉」も一般的な言葉と同様にその真理性を事物との類似性に負っていると考えべきなのだろうか。そのことが誤りであることを、アンセルムスは「最高の本性」の「言表」が、「最高の本性」自身と同一のものであることを示すことで明らかにしようとする。

「最高の本性」はその「内的言表」によって事物を創造したのであるが、その「内的言

表」とはどのようなものとして理解されるべきだろうか。「最高の本性」は唯一の永遠の存在であり、この「本性」が諸事物を創造する以前には何も存在せず、無から、その「内的言表」によって諸事物を創造したことはすでに述べた通りである。このことから必然的に帰結するのが「最高の本性」とその「言表」は同一であるということである。なぜなら「最高の本性」が仮に別に存在する「言表」によって事物を創造したとするならば、その「言表」は「最高の本性」同様に永遠に存在するものであることになる。しかしこれがまったくの誤りであることはすでに明らかになったとおりである。したがって「最高の本性」の「言表」は「最高の本性」自身と同一でなければならないのである。

このことから先にあげた問題、すなわち「最高の本性」の「言葉」が真理性を事物との類似性に負っていないということが明らかになる。それは以下のような理由によるものである。一般的に考えて、この世界に存在している諸々の事物は可變的であり、可滅的である。したがってある事物を指し示す言葉は、その事物の変化に従って変化しなければならない。その点から考えると言葉もまた可變的であり、可滅的であるということになるのである。仮に、「最高の本性」の「言葉」が一般的に用いられる言葉と同様に、真理性を事物との類似性に負っているのであれば、その「言葉」は可變的であり、可滅的であることになる。しかし「最高の本性」とその「言葉」は同一なのであるから、その「言葉」が可變的、可滅的であるならば、「最高の本性」もまたそのようであるということになる。しかしこれはすでに論じられてきたことから誤りであると断定できる。したがって「最高の本性」がその真理性を事物との類似性に負っているのではないことは明らかなのである。

では「最高の本性」の「言葉」と諸事物とはどのような関係にあるのだろうか。そもそも「最高の本性」が自分自身の「言表」に従って諸事物を創造していながら、その「言表」を構成する「言葉」がそれらの諸事物といかなる類似性を持たないなどということがありうるのだろうか。結論から言えば、それはありえないことである。諸事物は必然的に「最高の本性」の内に存在する「言表」との類似性を持っており、「最高の本性」の「言葉」と諸事物は類似している。しかしそれは一般的な言葉と事物との関わりとは異なる転換した関係なのである<sup>51</sup>。ここで思い出さなければならないのは、「最高の本性」はその「言表」に従って諸事物を創造したということ、そしてその「言表」を構成する「言葉」は日常的言語の語法の分類では「直視」に属しており、事物の本質を直観的に語る「言葉」であるということである。したがってその「言葉」に従って諸事物が創造されたということは、換言するならば「最高の本性」が自らの「言葉」によって直観的に諸事物の本質を言い表

したということである。つまり「最高の本性」の「言葉」こそが諸事物の本質を規定するものであり、諸々の事物の真なるあり方を定めるものなのである。すでに述べたように一般的に用いられる言葉においては事物の形似として言葉が存在するのであり、それゆえにその言葉の真理性はその事物との類似性に負うものであった。それに対して「最高の本性」の「言葉」においては、その「言葉」が事物の本質であり、存在する諸事物がその「言葉」、つまり「最高の本性」の形似なのである。したがって「最高の本性」の「言葉」については一般的な事物の場合とは反対に、事物の側がその真理性を「最高の本性」の「言葉」との類似性に負っているのであり、「最高の本性」との形似が真理性の基準となると結論づけられなければならないのである。

このことからこの世界のあらゆる存在が一定程度の真理を有しているということの意味は明らかだろう。全ての事物が「最高の本性」によって創造されたということは、それらの事物が「最高の本性」によって言い表されたということに他ならない。それはすなわち程度の差はあるにせよ、あらゆる事物は「最高の本性」の「言葉」に類似した存在であると言う事になるのである。

## 結語

以上のように「無からの創造」についての議論を通じて、すべての事物は神の内にその本質を有すること、さらにその事物の真理性は神の内なる本質との類似に負っている限りで、全ての事物は一定程度の真理を有することが明らかにされた。最後に本節の議論を振り返り、残された課題を指摘することで結語としたい。

第一に『プロスロギオン』における記述をもとにして、「無からの創造」という問題について考察した。神が何ものかに創造された存在である、あるいは神の他にすべての事物を創造した存在がいる、と考えることは神が「それよりも偉大なものが考えられ得ないような何ものか」であるということに反することである。アンセルムスは神が「それよりも偉大なものが考えられ得ないような何ものか」であるならば、すべての事物を無から創造した存在でなければならないことを、極めて簡潔に証明したのである。第二に『モノロギオン』における創造論について考察した。すべての事物に存在を与える「最高の本性」である神が自らの内なる言表によって、無から諸々の事物を創造したこと、そして「内なる言

表によって」とは形相的な意味であり、「無から」とは質料的な意味であることを明らかにした。第三においては神が諸々の事物を言い表した「言葉」とその「言葉」が指す事物との関係を真理性という観点から考察した。神は内なる「言葉」によって諸事物を創造したのであり、諸事物の本質はその「言葉」によって規定されている。そのため「言葉」と事物の関係は、一般的に用いられる言葉の場合とは異なっており、ある事物が真なるあり方をしているか否かは、その事物を言い表す神の「言葉」との類似に負っていると結論づけられるのである。

この諸事物が本来的なあり方を神によって規定されているとする考え方は、第二章において扱う意志論においても、異なる視点から再び論じられることになるだろう。というのは、当然のことながらこれまで議論されてきた「諸事物」には人間も含まれており、人間が本来的にはどのような存在であるか、という問題は、意志についての考察と深く関わるからである。また本節の議論から副次的に示されたのは、アンセルムスは「無からの創造」という専ら信仰の対象となるべき事柄についても、「理性のみによって」という立場を堅持しており、神の創造と技工の制作、あるいは神の「言葉」とわれわれが用いる言葉との類似性を手がかりにして、「無からの創造」を理性的に証明したということである。このように神に属する事柄との類似性を手がかりにして、諸々の問題について明らかにしていこうとする姿勢は、第三章における神認識の問題とも深く関わるものである。

いずれにしても留意しなければならないのは、この世界に存在するすべての事物が神の言葉に従って創造されたのであり、その意味において自らの本質を神の内に有しているということである。この「すべての事物」には上にも述べた通り、個々の人間が含まれており、われわれが日常的に用いる「命題」もまたその中に含まれているのである。この点を踏まえ、次節の「命題の真理」についての議論に進むことにしたい。

### 第三節 命題

#### 序

本章の主題は『真理について』をはじめとする数点の著作において論じられているアンセルムスの真理論であるが、本節においてはその中でも特に「命題の真理」を中心的に取り上げることにはしたい。「命題の真理」は『真理について』において初めに取り上げられる真理である。この「命題の真理」は、「正直」概念について最も基本的な理解を得るために扱われる真理であるために、注目して考察されることが少なかった真理である。

ではやはり従来の研究で扱われてきたように<sup>52</sup>、命題の真理は最高真理をはじめとする諸々の真理を論ずるための前段階にすぎないのだろうか。その問いに対しては明確に否定することができよう。というのは、命題の真理は『真理について』の冒頭で論じられ、一応の結論が出たにもかかわらず、その後の議論においても度々登場しているからである。本節ではその中でも特に、諸々の真とされる行為について論じた行為の真理についての議論の中で、命題の真理について触れられた「行為の真理には自然なものとは自然でないものがあるのは明らかで、この自然な行為の真理の内には、前に考察した、命題と不可分な命題の真理を入れなければならない」<sup>53</sup>という記述に注目し、論述を進めることにしたい。

そのための議論の手順は次のようなものとなる。まず(1)において、アンセルムスが『真理について』において第一に命題の真理について論じた理由を明確にしておきたい。アンセルムスが『真理について』において第一に命題の真理を取り上げたのは、諸々の真理についての議論に進むための前段階として適切であったという理由のみではなく、『真理について』以前に著された『モノロギオン』における神の存在証明において、命題の真理がある重要な役割を果たしているためである。その役割について考察することにより、命題の真理について論じることの重要性もより明らかになると考えられる。次に(2)において、ある命題が真であるという場合、命題の真理と表示の真理という二つの真理が存在していることを示し、本節の主題である命題の真理が、命題が命題である限りにおいて成立する真理であることを明らかにする。さらに(3)において、行為の真理についての議論から、その真理が自然的なものと非自然的なものとの二つの種類に分類されることを示し、命題の真理が属しているとされる自然的なものとしての行為の真理について考察する。最後に(4)において、ここまで論じてきた諸々の真理を最高真理との関わりから捉えなおし、命題の真理もまた最高真理に従って存在することによって真理となることを示すことで、アンセルムスの従

来の研究に新たな視点を加えることを試みたい。

### (1) 『モノロギオン』における真理論

アンセルムス自身が『真理について』の第一章において『モノロギオン』において命題の真理を用いて証明を行ったと述べているように、命題の真理については『モノロギオン』において初めて触れられている。周知の通り『モノロギオン』はアンセルムスが「理性のみによって」神の存在証明を試みた書であるが、すでに述べたようにその証明は後に書かれた『プロスロギオン』における神の存在証明とは異なり、複雑な構成になっている。命題の真理が言及されているのは、『モノロギオン』において展開された神の存在証明の一部であり、第十八章における「最高の本性」の永遠性についての証明である。この証明においてアンセルムスは最終的には神であるとされる「最高の本性」には始まりも終わりもないことを明らかにしている。

「最高の本性」とは『モノロギオン』の最終章において神であることが言明される存在である。アンセルムスは長大な『モノロギオン』における神の存在証明の始めの部分で、全ての存在する事物がそれによって存在するところの存在を見出し、そのような存在を全ての存在する事物の中で最高の存在であるとして「最高の本性」と呼んでいるのである。そしてすでに述べたように、この第十八章の証明は、その「最高の本性」が始まりも終わりもない永遠の存在であることを示そうとするものである。それがどういった手順によって証明されるのか、という問題については本節の主題とは直接の関係は無いため説明を省かざるをえない。しかしながら確実に言えることは、アンセルムスはこの証明において「最高の本性」が始まりも終わりも持たない永遠の存在であることを明確に証明している、ということである。その意味において、神の永遠性を示したこの証明は『モノロギオン』における神の存在証明の中でも重要な位置を占めるものであるということが出来る。ではこの証明と『真理について』において展開されるアンセルムスの真理論はどのような関わりを持つものなのであろうか。

アンセルムスは『真理について』の冒頭において、この第十八章の証明の最後の部分を引用しており、真理論と関わるのはこの部分である。すなわち第十八章の後半部分において、アンセルムスは「真理」もまた「最高の本性」と同様に、永遠の存在であることを証

明しようと試みるのである。しかし「最高の本性」の永遠性を証明した前半部分と「真理」の永遠性を証明した後半部分は、一見すると直接的には無関係であるようにも見え、「真理」についての問題提起は唐突であるようにも思える。なぜアンセルムスは「最高の本性」の永遠性に関する証明の後半部分で、「真理」の永遠性について言及しなければならなかったのであろうか。その問題はアンセルムスが『モノロギオン』において試みようとした神の存在証明全体の構成と関わる問題である。

アンセルムスは『モノロギオン』において神を多くの表現で言い表している。その一つの例として、全ての存在に存在を与える「最高の本性」が挙げられるのだが、その他にも、第一章の証明においては神を、あらゆる善とされるものがそれに与ることによって善となりうる「最高に善なる存在」となどと表現している。アンセルムスが多様な表現で神を言い表したのは、『モノロギオン』における神の存在証明が、神に関わる可能な限りの事柄を証明しようとしたためであると言えることができる。すなわちアンセルムスが証明しようとしていたのは「最高の本性」としての神でもあり、「最高に善なるもの」としての神でもあり、さらにはその他の諸々の表現としての神だったのである。そのことはアンセルムスが『モノロギオン』の後半部分において三位一体論を展開し、「三位一体」としての神という奥義さえも証明の対象にしていたことから明らかであり、アンセルムスがあらゆる視点から神を理解しようとしていたことを表すものであると言えるだろう。事実、アンセルムスは『モノロギオン』の第十六章において、最高の本性は最高の正義、最高の善、最高の永遠、最高の美等々と述べており、その中には最高の本性は最高真理であるという言表も含まれている。

以上のことから先に述べられた問いに答えることが可能であろう。アンセルムスが「最高の本性」の永遠性について証明した後に、真理の永遠性について論じたのは「最高の本性」を、全ての事物に存在を与える存在であると同時に、全ての真理とされるものを真理たらしめる「最高真理」であると考えていたためなのである。そして「最高の本性」と同様に、この「最高真理」もまた始まりも終わりも持たない永遠の存在であることを証明することによって、神の永遠性についての理解をより確かなものにしようとしたと言えることができる。それこそがアンセルムスが『モノロギオン』における神の存在証明の中で真理論を展開しなければならなかった理由であると言えよう。では「最高真理」が永遠の存在であることは、どのようにして証明されているのだろうか。この証明を見ていくことによって『モノロギオン』における神の存在証明と命題の真理の関わりを明らかにすることが

できるだろう。

真理がもし始まりを持つならば、真理が存在する以前には、あらゆる真理とされるものが存在していないことになる。しかしながらそのような場合においても「真理は存在しない」ということは真理であるとしなければならない。つまり真理が存在する以前には「真理は存在しない」ということが真理となり、矛盾が生じてしまうのである。このようにして真理が始まりを持つということは否定されなければならない。同様に真理が終わりを持つということも否定されることは容易に理解されるであろう。真理が存在した以後、つまり真理が失われた時には「真理が失われた」ことが真理となるからである。したがって真理は始まりも終わりも持たない永遠の存在であると言えることができるのである。この証明の最後においてアンセルムスは次のように述べている。「真理はそれに始まりと終わりがあるとと言われても、無いと理解されても、どのような初めにもまた終わりにも制約を受けることはない。同じ結論は『最高の本性』に関しても下される。それは『最高真理』だからである」<sup>54</sup>。真理が永遠の存在であるためには、全ての真理を真理たらしめる永遠の存在が存在していなければならない。このようにして「最高真理」が存在することは示されているのである。

以上のようにして、全ての真理とされるものを真理とする「最高真理」は、全ての存在するものに存在を与える「最高の本性」と同様に、永遠の存在であることが明らかになった。これらのことからアンセルムスが命題の真理を重要なものと考えていたことを見て取ることができるだろう。すなわち『モノロギオン』における神の存在証明の重要な位置を占めている神の永遠性について、アンセルムスは「真理は存在しない」という命題を用いることによって、明らかにしたのである。そしてこの証明から得られた「神は最高真理である」という結論に基づき、『真理について』の議論は始められる。そしてある命題が真であるという場合、そこには二つの真理が存在していることが明らかにされるのである。次節においてはここまでの議論において明確に区別されていなかった命題の真理と表示の真理という二つの真理について考察する。

## (2) 命題における二つの真理－命題の真理と表示の真理－

アンセルムスにおいて真理概念は、アンセルムスの思想全体を支える正直という概念と

深い関わりを持つ。そのことはアンセルムスの主著である『モノロギオン』や『プロスロギオン』では直接的には触れられていない正直について『真理について』においては度々言及されていることから明らかであろう。そこでまず本題に入る前に、この正直という概念について確認しておくことにしたい。

正直についてはアンセルムスのいくつかの小論において言及されており、真理論のみならず、神の存在証明をはじめとするアンセルムスの思想全体と深く関わる概念である。正直とはあらゆる事物が自身の「為すべきこと」(quod debet)を為すときに成立するものであるとされる。ここで言われる“debere”とは「あるものの義務とされること」とも言い表すことができるだろう。すなわち正直とは諸々の事物がその事物自体の「義務とされたこと」(debitum)を果たすことによって成立するものであるとすることができる<sup>55</sup>。そしてアンセルムスは『クール・デウス・ホモ』において、人間の為すべきことは「われわれが神に対し為すべき義務」を果たすことであると明確に述べている<sup>56</sup>。では人間も含む世界に存在する諸々の事物が持つ義務とは何であろうか。その問いは『モノロギオン』における神の世界創造に関する証明から明らかになるだろう。アンセルムスはその証明において、事物は神の内なる本質に類似したものとして存在を与えられ、事物の本来的な姿は神の内にある、ということ述べている。そしてこの神の内にある事物の本来的な役割に従うことがあらゆる事物の義務であるとされる。つまり正直とは、諸々の事物が、神によって義務とされた本来的な役割を果たすときに成立するものなのである。

ではその正直と真理はどのように関わるのだろうか。その問いに対してアンセルムスは「真理と正直は別のものではない」<sup>57</sup>あるいは「思考の真理は思考の正直である」<sup>58</sup>と述べ、正直と真理は同一のものであると度々述べている<sup>59</sup>。つまり諸々の事物が自分自身の「為すべきこと」を為すときに正直が成立するのであり、あるものが正直に沿って物事を為すときに、そのものの真理が成立するということになるのである。以上を踏まえてある命題が真であるとされる事態について、すでに第一節において簡単に触れたことではあるが、より詳細に検討していく。

一般的に言って、ある命題が真であるとされるのは、その命題が表示する内容と、指し示す事態とが一致している場合である。すなわち「存在するもの」に対し「あるものが存在する」と表示する場合、一般的にその命題は真であるとされるということである。仮に私が「今は日中である」と表示した場合、事実として今は日中であるため、この命題は「為すべきこと」を為しており、真であるとされるのである。それに対し「今は夜である」と

表示した場合、事実として今は夜ではないために、「為すべきこと」を為しておらず、この命題は偽であるとされる。このように、命題が表示する内容と外的な事態の一致が真理であるとする考えは一定の妥当性があると言える。この点においてアンセルムスは存在するものを存在すると表示し、存在しないものを存在しないと表示する時、真理であるとする真理観を受け継いでいる<sup>60</sup>。

しかしその一方で次のような疑問が提示される。命題は「存在するもの」に対して「あるものが存在する」と表示することができると同時に、事実として「存在していないもの」に対しても「存在する」と表示することができる。すなわち命題は「存在するもの」に対しても、「存在しないもの」に対しても、同じように「あるものが存在する」と表示する能力を持っているのである<sup>61</sup>。先の例で言うならば、「今は夜である」と表示した命題は、事実として「今は夜ではない」場合には、誰もがその命題が指し示す事態を理解していながら、外的な事態と一致していないために真理ではないとされなければならなかったのである。では外的な事態と反することを表示する命題はいかなる意味においても偽であるとされなければならないのだろうか。

この問いに対して、アンセルムスは次のように答える。ある命題が真であるとされる場合、その命題には二種類の真理が関わっており、それらは分けて考えられなければならない。それらの真理をアンセルムスは命題の真理と表示の真理と呼んでいる。一般的に言って、ある命題が真理であるとされる場合の真理とは後者の表示の真理である。表示の真理とはその命題が表示する内容と外的な事態が一致しているときに成立する真理であり、「存在するもの」を「存在する」と表示するとき、その命題は真であるとされる。それに対し命題の真理とは、ある命題が正しく外的な事態を表示しているときに成立する真理ではなく、ある命題が意味をなしている場合、つまり命題が命題そのものとして成立している場合、外的な事実とは無関係に成立する真理なのである。すなわち、ある命題が「あるものが存在する」と表示する時、そのものが事実として存在していようと、存在していなかろうと命題の真理は成立する。先の例で言うならば「今は日中である」という命題は、事実として今は日中である場合、表示の真理と命題の真理という二つの真理を有するのであるが、その場合においても「今は夜である」という命題は何らの真理を有さないのではなく、命題の真理を有するとされるのである。つまり命題の真理のみに限って言うならば、命題が表示する内容と外的な事態の一致は問題とはされず、全く外的な事態とは一致していない事実を表示している場合であっても、この意味において、命題の真理は成立する。それ

に対し表示の真理はその命題が表示する内容が、外的な事態と一致している場合にのみ成立するのである。したがって、ある命題が真であるとされる事態を考えると、まず命題が命題そのものとして意味を有したものであると認められ命題の真理が成立した後に、その命題が指し示す内容が外的な事態と一致していることが確認され表示の真理が成立し、両者が共に成立するときに、その命題は真であるとされる。つまりある命題が真であると言われる場合、そこには二つの真理が存在していなければならないのである<sup>62</sup>。

表示の真理によってある命題が真であるとされるのは、一般的に考えても妥当であろう。命題が表示している内容と外的な事態が一致していれば、その命題が真であることは明白だからである。このことはわれわれの日常的な経験と照らし合わせても、理解することは決して困難ではないであろう。問題となるのはもう一方の命題の真理である。外的な事態と全く一致していない内容を表示している命題が、ある種の真理を有しているとするのは、一般的な視点から考えると奇異なことのように思えるだろう。日常において問題とされるのは、その命題が指し示す内容が外的な事態と一致しているか、否か、ということだからである。その問題に加え、さらに奇妙なことに、アンセルムスは、行為の真理についての議論の中で、この命題の真理が自然的なものの行為の真理に属しているとするのである。このことから二つの問題が生じるだろう。第一に命題に対し真理という語を用いて、その命題の真偽を問うのは、日常的な表現としても妥当であるが、ある行為に対して真理という語を用いるのは不適當ではないか、という問題である。われわれは何らかの行為を関して、善悪を問うことはあっても、真偽を問うことはしないからである。第二に、命題に対し行為という語を用いる奇妙な表現についてである。アンセルムスは命題のみならず、炎を例にあげ、炎に対しても行為の真理は適用されると述べている。人間や何らかの動物であれば行為するという表現も妥当であるが、命題や炎のような事物に対し、行為するという表現を用いることは、一般的には行わないことであろう。それらの問いに答えるため、次に、行為の真理についての議論から、命題の真理が属するとされる自然的なものの行為の真理について考察する。

### (3) 行為の真理－自然的なものとは非自然的なもの－

ある命題が真であるという事態について考察する場合、「真である」あるいは「真理」と

いう表現を用いることは一般的に考えて妥当であろう。命題については、その命題が指し示していることが真であるか、あるいは偽であるか、ということが問題になりうるからである。しかしある行為に対して真偽を問うことは、日常的な表現としては不適當であるように思える。ある行為が真である、あるいは偽であるという表現は、通常は用いられるものではないからである。しかしアンセルムスはたしかに「真理は行為の内にも存在することを信じなければならない」<sup>63</sup>と述べ、行為についても問うべき真偽が存在するとしている。ではアンセルムスはどのような意味において、ある行為の内に真理が存在し、ある行為が真であると言われうると考えていたのだろうか。そのことを明らかにするためには、すでに述べた正直と真理の関係を振り返る必要があるだろう。

そもそもアンセルムスにおいて真理とは「神に対して為すべき義務」を果たすことによって成立する正直であり、「為すべきこと」を為すときに成立するものであった。すなわち命題の場合であれば、命題が表示すべきことを表示することによって表示の真理が成立していたのである。このことを行為の真理に置き換えるならば、ある者が行為すべきことを行為する時に、その行為は真であるとされ、行為の真理は成立するということができるだろう。そしてこのことが先にあげた疑問への答えとなる。すなわちある行為が真か、偽かと問うことは日常的な表現としてはたしかに奇妙なことではあるが、「為すべきこと」を為すことによってある行為が真であるとされる、という観点から見ると、ある行為に対して「真理」という表現を用いることは適当なのである。

しかしながらアンセルムスはここで問いを發する。すなわち「為すべきこと」を為していれば、その行為はいかなる場合においても真理とされるのか、という問いである。たしかに人間の行為のみを考えるのであれば、「為すべきこと」を為すとき、その行為は真であると言えることができるだろう。しかしながらアンセルムスは一般的には「行為」という表現の対象とはならないものにまで、行為の真理は適用できると考えたのである。

アンセルムスの全ての著作について言えることであるが、アンセルムスは日常的な表現から可能な限り離れることなく、議論を進めていこうとする。この『真理について』に当然のことながら、その例外ではなく、ここまでアンセルムスは行為という語についても、日常的な表現から離れることなく用いてきた。しかしながらアンセルムスも自然的なものの行為に関してはその例外とならざるをえないことを認めている<sup>64</sup>。すなわち「行為する」といった場合、一般的には主語となりうるのは非自然的なものである人間のみではなく、存在するあらゆる事物が主語になりうることを考え、自然的なものも「行為する」としたので

ある<sup>65</sup>。アンセルムス自身があげている例を引くならば、炎が何かを熱するとき、その炎は行為しているとされる。この意味において日常的な表現としては不適當ではあるが、自然的なものに対しても人間と同様に「行為する」という表現が適用されるのである。

以上の点を踏まえ、アンセルムスは自然的な行為の真理について次のような疑問を提示している。すなわち炎が何かを熱している時、その炎の行為の真理は成立しているといえるのか、という問いである<sup>66</sup>。この場合炎はある物を熱するという行為をしていることになる。すでに述べたように存在する事物はその本質を神の内に有しているのであり、それは炎においても同様であるから、炎が何ものかを熱する時、「神に対し為すべき義務」を果たしており、これまでの議論に基づくならば炎の行為は真であるということになる。一般的に言って炎が何ものかを熱することを、真理であるとする考えは奇異なもののように思われるが、アンセルムスもその点は認めている。そのために自然的なものの行為の真理における「行為」という表現については日常的な表現を離れざるをえないとしていたのであり、その意味においては炎の行為の真理は成立していると言われるのである。このことは人間を除く全ての存在する事物の行為に対して適用される。炎が炎として、動物が動物として行為する限りにおいて、そのものは正しく行為しているのであり、真理を有していると考えられるのである。

以上の事から自然的なものの行為と非自然的なものの行為の相違については明らかであろう。人間は自らの意志に従って義務とされた本来的な役割を放棄することが可能であり、非自然的なもの、すなわち人間の行為の真理は、その真理が成立しないこともありうる真理である。換言すれば人間は自らの意志によって「神に対して為すべき義務」を果たさないことが可能なのである。その意味では非自然的なものの真理は、成立しないこともありうる偶有的な真理であると言える。それに対し、前述の炎の例で言うならば、炎は存在するとき、何ものかを熱しないということが不可能なのであるから、自然的なものの行為の真理は、成立しないことがありえない真理である。換言すれば自然的なものは「神に対して為すべき義務」を果たさないということが不可能であり、その意味において自然的なものは必然的に行為し、真でないことができず、必然的に行為の真理が成立すると言えるのである。行為の真理が成立することが必然的であるか、偶有的であるか、という点において自然的なものと非自然的なものには決定的な差異が存在しているのである。

しかしこのような差異を考えると、命題の真理が自然的なものの真理に属するということに対しては疑問が生じるだろう。というのは命題の真理が自然的なものの真理の一つで

あるのならば、われわれが日常において使用している命題は、真でないことが不可能であり、必然的に真理を有するということになってしまうからである。しかし『真理について』におけるいくつかの記述から、アンセルムスが命題の真理を、自然的なものの行為の真理に属すると考えていたことは明らかである。そのことはアンセルムスが全ての真理を最高真理である神に基礎付けられるとしていたことを考えると、一層奇異なものであるように思えるのではないだろうか。次に最高真理との関わりから、命題の真理について論ずることで、命題の真理が必然的に成立する真理であることを明らかにしたい。

#### (4)最高真理に対する命題の真理の関わり

アンセルムスは行為の真理に関する議論の中で「自然な行為の真理のうちには、まえに考察した、命題と不可分な命題の真理を入れなければならない」<sup>67</sup>と述べている。この記述からも、アンセルムスが命題の真理が自然的なものの真理に属し、真理が成立しないことが考えられないものであるとしていたことは明白であろう。しかしわれわれが日常的に用いる命題が、自然的なものに属していると考えるのは、奇妙なことのようにも思える。命題が炎や石のように、人間とは無関係に存在している事物であるとは考え難いことだからである。では、アンセルムスはいかなる意味において、命題の真理が自然的なものの行為の真理に属すると考えていたのだろうか。

ここで再び思い出さなければならないのは、アンセルムスにおいて真理とは正直であり、正直は諸々の事物が神によって義務とされた本来的な役割を果たすときに成立するものである、という正直と真理の関わりである。すでに述べたようにアンセルムスは『モノロギオン』において、神は全ての事物を自らの内なる本質に従って創造したことを明らかにしており、その神の内なる本質に従って存在するとき、事物は正直を実現し、真の意味において存在するとされる。アンセルムスはそのことについて『真理について』においても「全ての存在するものは、最高真理の内に存在する限りにおいて、真に存在する」<sup>68</sup>と述べており、最高真理である神の内なる本質に従って存在することで、諸々の事物は真に存在するようになると考えたのである。

このことを命題の真理において考えると次のようになる。命題の真理が自然的なものの行為の真理に属するならば、それは炎が炎である限りにおいて成立する自然的なものの行

為の真理と同様でなければならないということになる。したがって命題が最高真理である神の内なる本質に従って存在することは必然的であり、そのために命題の真理は必然的に成立する真理であるということになるのである。しかしこのことは命題がしばしば誤って使用されることを考えると、容易に納得できることではないだろう。たしかに炎は存在する限りで何ものかを熱するものであり、その意味において炎は必然的に「為すべきこと」を為し、必然的に真理が成立するということが理解できることである。命題をこの炎と同様のものと考えるのであれば、命題もまた必然的に「為すべきこと」を為し、それによって命題の真理が成立しているということにならなければならない。ではこの命題の「為すべきこと」とは何を意味しているのだろうか。

一般的に考えて、命題とは何事かを表示するものであり、それはアンセルムスにおいても例外ではない。そのことはある命題が真であるとする事態を考察した時に、命題は表示すべきことを表示したときに一つの真理が成立するとしていたことから明らかであろう。このことから考えると、命題は表示すべきことを表示する限りにおいて、「為すべきこと」を為し、一見するとそれによって命題の真理が成立するように考えられる。しかしながら注意しなければならないのは、ここで言われている表示すべきことが、外的な事態を指すのではないということである。命題が外的な事態を表示することによって成立する真理は、表示の真理として命題の真理とはすでに区別されているからである。したがって命題の真理を成立させる表示すべきことは外的な事態とは別に求められなければならない。

では命題が命題として成立するのは、何を表示することによってなのだろうか。表示の真理のように成立する原因を外的な事態に負っているのは偶有性を免れることができない。外的な事態は変化しうるものであり、その事態との一致を原因とする限りその真理が必然的であることはありえないことだからである。したがって命題が命題として成立し、命題の真理が成立する原因となる命題の表示すべきこととは、外的な事態とは無関係に存在するものでなければならない。ここに至り、あらゆる事物の「為すべきこと」が最高真理の内なる本質によって規定されていたのと同様に、命題についてもまた、その「為すべきこと」を最高真理の内に求めなければならない。すなわち命題は最高真理の内に規定された意味すべきことを表示することによって、最高真理の内なる正直に従って存在することになり、命題として成立するとされるのである。そしてこの意味の正直は命題に対応した外的な事態が存在しなくとも存在するものであるのみならず、命題そのものが失われても存在し続けるものであるとされる。

例えば今私が「今は日中である」という命題を発する場合を考えてみよう。私がこの命題を発した時、この命題の意味が存在することは明らかであろう。では仮に私がこの命題を発しなかったならば、この命題の意味もまた失われるのだろうか。この問いに対しアンセルムスはたとえ命題が発せられなくとも、その命題の意味が失われることはないとする。というのはたとえこの「今は日中である」という命題が発せられなかったとしても、この命題が真である—事実との一致ではなく、命題そのものとして真である—ことは、つまり命題の意味そのものは失われないからである。すなわち命題は外的な事態とは無関係に、命題そのものが意味すべきことを表示するときに、最高真理の内なる正直に従って存在することになり、命題の真理が成立すると言うことである。

このことは外的な事態と必然的に一致する命題においては、より一層明確であろう。例えば「人は動物である」という命題の意味は、たとえ命題が発せられなくとも失われることはなく、その命題が必然的に真であるとされるのは、最高真理の内なる正直に従って命題が存在しているからである。それに対し、外的な事態と必然的に一致しない命題、例えば「人は石である」という命題は、たとえ命題として発せられたとしても、正直に従って存在するものではなく、意味すべきことを最高真理の内に持たない。したがって厳密な意味においては命題として成立しているとは言えないのである。換言すると、命題とは単にわれわれが発することによって存在するようになるのではなく、われわれが最高真理の内なる正直に従って発することによって存在するものであると言える。われわれはたしかに正直に従わない文言を発することが可能である。しかしそれは最高真理との関わりを全く持たず、いかなる真理も有することのない空虚な文言に過ぎないのである。

以上の議論をまとめると次のようになるだろう。すなわち命題とは外的な事態に対応して存在しているのではなく、命題が存在しなくとも失われることのない最高真理の内なる正直に従って存在している。換言するならば最高真理の内において規定された意味すべきことを表示することによって命題は命題として成立している。そしてこれまで論じてきた「為すべきこと」を為すことが最高真理である神の内なる本質に従うことであったのと同様に、命題も意味すべきことを表示することによって真であり、命題の真理が成立する。命題の真理は、決して失われることのない最高真理の内なる意味の正直に従って存在するがゆえに、必然的に成立する真理とされるのである。

そしてこの命題の成立する根拠すらも最高真理である神の内に求めようとするところこそが、アンセルムスにおける命題の真理の特異な点であると言える。自然的なものあり方

や人間の「為すべきこと」を、神に根拠づけようとする試みは決して奇異なものではないだろう。しかし命題という一見すると神とは無関係に真とされるように思われることすらも、アンセルムスにおいては最高真理である神の内なる「為すべきこと」を為すことによって真であるとされる。神の内なる正直に従っている命題は神によって「表示する力を本性的に与えられている」<sup>69</sup>のであり、意味すべきことを必然的に意味しているのである。

## 結語

本節ではアンセルムスにおける真理概念について命題の真理を中心に考察した。第一に『モノロギオン』における神の存在証明の中で、ある命題の真偽を問うことによって、神の永遠性が証明されていることを確認し、神の存在証明において命題の真理が果たしている役割について考察した。第二に、ある命題が真であるとされる場合、そこには命題の真理と表示の真理という二つの真理が存在していることを示した。表示の真理が表示する内容と外的な事態との一致という伝統的な意味での真理であるのに対して、命題の真理は命題が成立する限りにおいて存在するアンセルムスに固有の意味の真理であることを明らかにした。第三にその命題の真理が、自然的なものの行為の真理に属することを示した。命題の真理は、自然的なものの行為の真理と同様に必然的に成立するものであることを明らかにした。第四に命題の真理について最高真理との関わりの中で考察することにより、命題は最高真理の内において規定された意味を表示することによって、最高真理の内なる正直に従って存在するようになり、命題として成立することが明らかになった。

以上の論述から、冒頭において述べた「行為の真理には自然なものとは自然でないものがあるのは明らかで、この自然な行為の真理の内には、前に考察した、命題と不可分な命題の真理を入れなければならない」<sup>70</sup>という記述の意味するところは、明らかになった。ある命題が真であるとされる事態には、必然的に成立する命題の真理と外的な事態との一致により成立する表示の真理が関わっている。そしてその命題の真理は他の自然的なものと同様に、つねに「為すべきこと」を為すものであり、必然的に真に存在するものであるとされる。最高真理の内なる正直に従い意味すべきことを表示することで、命題は命題となり、外的な事態とは無関係に命題の真理は成立する。アンセルムスにおいてはわれわれが用いる命題もまた最高真理である神に根拠づけられるのである。

周知の通り、アンセルムスの思想は「信仰の知解」という言葉で最もよく表される。しかしある命題が真であるとされる事態を考察する場合、この「信仰の知解」という姿勢は一見すると無関係であるようにも思える。事実、アンセルムスも命題に関わる二つの真理を論ずる際には、最高真理である神との関わりに触れずに、外的な事態との一致という観点からそれらを論じていた。しかしこれまでの議論を辿ってくれば、その見方が一面的であったということが理解されるであろう。アンセルムスにとっては命題の真偽という問題すらも最高真理である神と密接に関わる問題であった。その意味では「信仰の知解」へと進む、前提の一つであったとも言えるだろう。

## 第二章 意志論

本章においてはアンセルムスにおける意志論について考察する。人はなぜ「悪と知っていながら、悪を為してしまうのか」という問題は、今日においてもしばしば問われる問題である。アンセルムスはこのような問いに対し、独自の視点から答え、意志論を展開している。

アンセルムスにおいて意志は靈魂に属する何ごとかを選択する能力である。すなわち「善」を為す場合においても、「悪」を為す場合においても、その行為を選択するのはその人間の意志である。その意味において意志は「善き行為」の原因であり、また「悪しき行為」の原因と言える。このようなことは現代の視点からすれば当然のことにように思われるが、中世においては大きな問題を引き起こす事柄であった。すなわち善なる神に創造された人間の意志が、なぜ「悪しき行為」の原因となりうるのか、という問題が生じたのである。本章においてはこの問題について論じながら、人間の意志の自由と幸福について考察していくことにしたい。

考察の中心となるのは、『選択の自由について』と『悪魔の墮落について』という二つの小論である。これらの著作は『真理について』と同様に、弟子の求めに応じて書かれた小論であり、アンセルムス自身も述べているように、日常的な言葉を用い、平易な表現によって記されている。しかしながら、そこで展開されている議論は決して軽視されるべきものではない<sup>71</sup>。というのは、アンセルムスはこれらの著作において、中世を通じて重要とされる問題と取り組んでいるからである。それぞれどのような著作であるのか、簡単に述べておこう。

『選択の自由について』はその題名からも理解されるように、アンセルムスにおける自由意志論である。中世哲学において人間の自由意志と全知、全能、最善たる神の問題はつねに激しい論争を引き起こしてきたのであり、アウグスティヌスをはじめ多くの者がこの問題について論じている。アンセルムスもこの『選択の自由について』を始めとする数点の著作において意志の自由の問題について論じているが、本書において為されているのは自由意志の定義である。したがってアンセルムスにおける意志の自由の問題を考察するためには、当然取り上げるべき著作であると言えるだろう。

『悪魔の墮落について』はこの世界に存在する悪の問題について論じた著作である。最善たる神が創造したこの世界になぜ悪が存在するのか、という問題は、自由意志と同様、

中世において度々考察される問題である。アンセルムスは天使と悪魔の意志決定を通じてこの問題について論じており、「悪は無である」というアウグスティヌスの見解を理性的に明らかにしている。その点から考えてもやはりこの著作はアンセルムスの意志論を考察するためには、取り上げなければならない著作なのである。

ところで中世において意志について論じられる際、しばしば扱われるアウグスティヌスに対し、アンセルムスが取り上げられることは稀である。アンセルムスもこの問題については、数点の著作において論じているにもかかわらずである。その理由の一つとして、アンセルムスの意志論は著しく理念的であるという指摘をあげることができるだろう。小野忠信はアンセルムスの議論は、アウグスティヌスのように厳しい現実に密着していないとする見方をとっている<sup>72</sup>。たしかにアンセルムスは生涯の大部分を穏健な教会人として送っており、その意味では幾多の苦悩を経て自らの思想を確立したアウグスティヌスのように、自身の厳しい苦悩に基づいた意志論を展開していない。しかしながら、その点のみをもってアンセルムスの意志論が単なる理念的なものであると言うことはできないだろう。というのは、アンセルムスは意志決定において、「利益となること」への意志の志向が、人間においては抜き難く存在していることを繰り返し述べており、罪への誘惑に直面し、利益に囚われた人間の意志決定について詳細に分析しているからである。

その他にもアンセルムスの意志論についての研究としては、Sandora Visser と Thomas Williams のものがあげられるだろう。Sandora Visser と Thomas Williams は『悪魔の墮落について』において論じられている天使の意志決定についての議論を通じて、人間の自由意志について考察している。天使は中世において度々言及される存在であり、論じられ方は様々であるが、アンセルムスにおいては悪の存在の問題との関係で言及されている。すなわち墮落した天使、悪魔はなぜ悪を選択したのか、ということが問われているのである。この研究は善なる天使と悪しき天使の意志決定について論じており、そこからアンセルムスにおける人間の意志について考察したものである<sup>73</sup>。しかしこの研究の主題が『選択の自由について』と『悪魔の墮落について』の両著作における意志論に矛盾がないことを示すためであったため、意志の自由の定義についての考察は不十分であったという点は指摘しなければならない。また Katherin Rogers もアウグスティヌスの意志論との対比から、同様の問題について論じているが、アンセルムス思想の中心概念である「正直」との関わりについての考察が十分に為されておらず、アウグスティヌスとの比較に考察がとどまっていることは否定できない<sup>74</sup>。

以上の研究を踏まえながら本章においては「正直」と「有益性」という二つの概念を手がかりにして、アンセルムスの意志論について考察したい。「正直」がアンセルムス思想の中心概念であることは、すでに述べた通りであるが、意志論においては「有益性」という概念もまたアンセルムスに独自のものであると言える。そのことは後の考察によって明らかになるだろう。

本章の構成は以下のようなものである。まず第一節においては「善」の問題が論じられる。当然のことではあるが、アンセルムスもまた他の中世の思想家と同様に、神を善なる存在であると確信していた。しかしアンセルムスはそれを単に確信にとどめるのではなく、理性によって証明できると考えたのである。この「善なる存在としての神の存在証明」は一見すると意志論とは無関係に思われるかもしれないが、アンセルムスにおいて人間の意志は本質的には善であることを確認しておくことは、今後の議論にとって重要である。次に第二節においては人間の意志の自由について考察する。アンセルムスは意志の自由に選択の有無は無関係である—すなわち多くの選択肢を持つか否かは意志の自由とは無関係である—という一見奇妙な主張をしている。しかしこの点にこそアンセルムスの自由意志論の独自性が見られるのであり、この主張については詳細に考察されなければならないのである。最後に第三節においては幸福について論じられる。アンセルムスは人間の幸福とは「有益なもの」を望むことによって可能になるとする。この一見すると功利的にも見えるアンセルムスの幸福観が深い信仰に支えられたものであることは、アンセルムスの意志論に深く関わる「有益性」という概念について考察することによって明らかになるだろう。

## 第一節 善

### 序

本節においては後の節において展開される意志論の前提となる、意志の善性について論じる。アンセルムスは人間の意志を善なるものと考えているが、同時に意志には悪を為す力が属していると論じている。この議論について確認しておくことは、後の節において論じられる諸々の問題を理解する助けとなると思われる。そのため第一に神がたしかに善なるものとして存在していること、第二に善なる神が創造したこの世界において「悪は無である」こと、第三に本質的に善である人間の意志に悪を為す力が属していることを明らかにして、後の議論の土台とする。

そのための議論の手順は以下のものになる。(1)においては「最高に善なるもの」としての神について考察する。アンセルムスは神をこの世界に存在するあらゆる善なるものの源泉であると考えており、それは「理性のみによって」証明することが可能であると考えているため、二つの著作におけるこの問題についての証明を考察することによって、神が「最高に善なるもの」であることを示す。(2)においては「悪」や「無」という名辞について考察することで、アンセルムスが「悪は善の欠如である」とするアウグスティヌスの伝統的な解釈に従うものであることを明らかにする。アンセルムスは「悪は無である」という命題について詳細に検討することで、「悪」という名辞が「善の欠如」を意味していること、さらに「無」という名辞が「存在の欠如」を表しているに過ぎないことを示している。(3)においては人間の意志が本質的には善であることを明らかにする。アンセルムスは、人間の意志が悪を意志することが可能であると認めながらも、その本質においては善であると考えていたのである。本節においては最後にこの問題を論じることによって、次節の自由意志の問題への前提を確認しておくことにしたい。

#### (1) 「最高に善なるもの」としての神

言うまでもないことであるが、アンセルムスは神を善なる存在であると考えており、その点においては他の中世の思想家たちと同様であると言える。しかしアンセルムスは「神が善なる存在である」ということについても、他の問題と同様に、単に信仰の問題として

捉えるのではなく、「理性的に」証明可能であると考えていたのである<sup>75</sup>。ではそのような善なる存在としての神について、アンセルムスはどのように証明しているのでしょうか。

周知の通りアンセルムスは『プロスロギオン』と『モノロギオン』という二つの著作において神の存在証明を行っているのであるが、そのいずれの証明においても神が善なる存在であることについて言及している。しかしその言及のされ方は異なっており、『プロスロギオン』においてはいわゆる神の存在論的証明が為された後に、この「それより偉大なものが何も考えられ得ない何ものか」が同時に「最高善」でもあることが述べられているのに対し、『モノロギオン』においては神の存在証明の一部として、「最高に善なるもの」としての神がたしかに存在しなければならないことが証明されている。また『プロスロギオン』における証明が極めて「観念的」であるのに対し、『モノロギオン』における証明はわれわれの日常的な経験にうったえるものになっている<sup>76</sup>。この違いは両著作の執筆意図の違いと、それによる証明の構成の違いによるものであると言えるが、まずは『プロスロギオン』における証明から見ていこう。

すでに述べたように『プロスロギオン』における神の存在論的証明とは神を「それより偉大なものが何も考えられ得ない何ものか」と定義することから始まるものであり、この定義を受け入れるものは、必然的に神が存在することを認めなければならないという証明であった。アンセルムスはこの証明の後に、この定義を用いて神が最高善でもあることも明らかにしている。すなわち神が「それより偉大なものが何も考えられ得ない何ものか」であるならば、神は必然的に最高善でなければならないと述べるのである。というのはもし神にわずかでも善が欠けているならば、それは「それより偉大なものが考えられるもの」になってしまい、それは先の定義に反するものからである。最終的にアンセルムスは神とは「そうでないよりもそうである方がよいところの全てのものである」<sup>77</sup>と述べ、神が最高善であることを明らかにしているのである。

ではこの最高善としての神とこの世界に多数存在する善なるものとの関係はどのように考えるべきなのだろうか。アンセルムスはこの問題に対して、神はすべての善きものの源であると述べる。すなわち神のみがそれ自体として善であり、善であるために他の何ものも必要としない存在である。それに対しこの世界に存在する諸々の善きものは、善きものであるためには最高善である神を必要としているのである。その意味においてこの最高善である神は唯一の善であり、この善に比べれば、この世界に存在する諸々の善きものは無であるとさえ言えるのである。アンセルムスはこの後、この最高善がどれほど喜ばしい存

在であり、この善を享受するものには大きな喜びがもたらされるであろうことを述べている<sup>78</sup>。

以上の『プロスロギオン』における記述から、神が最高善であり、この世界に存在する善の源であることが明らかにされたように思う。しかしこの問題についての『プロスロギオン』の記述は極めて観念的であり、最高善についての理解も具体性に乏しいもののように思える。無論、それはアンセルムス自身が述べているように、『プロスロギオン』の執筆目的が、神の存在証明を簡潔なものにすることであったからであり、その証明における記述が簡潔だったからといって、アンセルムスがこの問題を重要ではないと考えていたと結論づけるのは誤りであると思われる。というのは同様の問題について、アンセルムスは『モノロギオン』においては具体例を参照しながら記述し、綿密に考察しているからである。そこでこの最高善としての神について、より詳細に検討するために『モノロギオン』における神の存在証明を参照することにしたい。

度々述べていることであるが、『モノロギオン』の神の存在証明は極めて複雑な構成をしているが、「最高に善なるもの」としての神の存在証明は、この書における証明の最も根本に位置する証明の一つである。無論、この「最高に善なるもの」は最終的に神であることが明らかにされる存在であるが、そのような存在についてアンセルムスは『プロスロギオン』の場合とは異なり、観念的ではなく、われわれの日常的な経験を頼りにして、次のように論じていく。

われわれが肉体的感覚によって経験し、その経験を通じて精神によって判断するこの世界には多様な善なるものが存在している。それらのものをわれわれはいかにして善であると判断しているのであろうか。多様な善なるものがそれぞれ善であると決定されるのは、ある一つのものによってか、あるいはそれぞれ異なったものによってかのいずれかである。例えば、「強靱で迅速である」馬は駿馬といわれ高い評価を受け、善い馬であるとされるが、「強靱で迅速である」盗賊はその盗賊が迅速であるがゆえに悪とされる。つまり「強靱で迅速である」ということにおいて、両者は共通だが、一方は善であるとされ、もう一方は悪であるとされる。一見するとこの例が示しているのは、善はそれぞれ異なったものによって決定されるということのように思える。すなわち「強靱で迅速である」という事物の性質を取り出すと、馬の場合は善であるが、盗賊の場合は悪であるというように、それぞれが異なった基準を持っているということである。しかしこれは誤りであると言わなければならない。というのは、ここで「強靱で迅速な」馬を善であると、「強靱で迅速である」

盗賊を悪であるとしているのは、何らかの「有用性」、あるいは何らかの「価値」に従っているから、と考えるべきだからである<sup>79</sup>。すなわち、われわれが「強靱で迅速である」馬を善であると判断できるのは、それがわれわれにとって高い「有用性」あるいは「価値」を持つからであり、「強靱で迅速である」盗賊を悪と判断できるのは、それが持つ「有用性」、「価値」を低く有しているからに他ならない。つまりこの世界に存在する善なるものが、善であるとされるのは、現実存在するその事物から離れた何らかの「価値」によるものなのである。

ではその「価値」とはどのようにして、この世界に存在する善きものと関わっていると考えるべきだろうか。アンセルムスはこの問いに対して次のように述べている。「すべての善がそれらを相互に比較するとき、善として同等か同等でないことが確かであるなら、ときとしてそれぞれ異なるものによって善といわれるように思えたとしても、それぞれ異なる善に共通なあるものによってすべてが善なのであることは必然的である」<sup>80</sup>。ここで言われている「あるもの」とはこの世界に存在する全ての善きものが、それを有することによって善とされる「価値」のことに他ならない。つまりこの「価値」はすべての善なる事物を善たらしめている存在であるとされるのである。そしてそれがどのようなものであるにせよ、そのようなものが存在することを否定することはできない。というのはわれわれが肉体的感覚によって、この世界に存在する事物の中にたしかに善きものを見出しているという事実があるからである。こうして先に述べられた「価値」とは全ての善きものを善たらしめているものであることが示されているのである。

ではそのような「価値」とはどのような存在であると考えべきだろうか。すべての善なる事物がその「価値」によって善たらしめられている以上、その「価値」のみはそれ自体で善でなければならない。なぜならそのような存在が悪であると考えるのはまったくの矛盾だからである。また必然的にその「価値」は他のものによってではなく、自分自身によって善なる唯一の存在であるということになるだろう。そしてそのような存在が「最高に善なるもの」であることは言うまでもないことである。なぜなら「他の何ものかによって善たらしめられるもの」よりも「それ自体で善であるもの」の方がより善であることは明らかだからである<sup>81</sup>。以上のようにしてアンセルムスは、われわれがこの世界の事物のうち善なるものを見出している、という事実から始まり、最終的に全ての善なるものを善たらしめる「最高に善なるもの」がたしかに存在しなければならないことを明らかにしているのである。

アンセルムスはこの「最高に善なるもの」は「最も偉大なもの」であり、「最高の本性」とであると結論づけている。というのはあらゆる事物の中で「最高に善なるもの」が最も偉大であるのは明白であり、同様に唯一自分自身によって存在する「最高の本性」が最も偉大であるのは明らかだからである。こうして「最高に善なるもの」、「最も偉大なもの」、「最高の本性」は置換可能であるとされるのであるが、アンセルムスは、このことを論拠として、「最高に善なるもの」が純一な存在であることを明らかにする。

この世界に存在する諸々の善を善たらしめる「最高に善なるもの」がどのような存在であるか、と考える場合、『モノロギオン』における証明が、われわれの日常的経験に訴えるものであったために、われわれが経験できる善なるものによって「最高に善なるもの」が構成されていると考えてしまうかもしれない。つまりこの世界に存在するすべての善なるものが合わさったものが「最高に善なるもの」であるという考えである。しかしアンセルムスはこのような見方を明確に否定している。なぜならかりに「最高に善なるもの」が諸々の善なるものを構成要素として成り立っている存在であった場合、「最高に善なるもの」はその存在を「諸々の善なるもの」に負っていることになる。しかし先に述べたように「最高に善なるもの」は同時に「最も偉大なもの」であり、他のものに存在を負う存在は「最も偉大なもの」ということはできない。したがって「最高に善なるもの」は諸々の善なるものによって構成されるのではない、純一な存在であるとされるのである<sup>82</sup>。この問題についての証明は、本節の意図から外れるため、これ以上触れることはできないが、いずれにしてもアンセルムスが神を唯一にして純一な絶対的に善なる存在であると考えていたことは明白であり、そのことは以上のようにして証明されるのである。

このように、アンセルムスは『プロスロギオン』における観念的な神の存在証明においても、『モノロギオン』におけるわれわれの経験に訴える証明においても神が「最高善」であり、この世界に存在する諸々の善なるものはこの神によって善とされることを証明している。いずれの証明も方法に違いはあるものの、「理性的に」成されている点においては、他の証明と同様、アンセルムスの立場が堅持されたものになっていると言えるだろう。またこの証明によって導かれた「神は最高善であり、全ての善きものの源である」という結論は、すでに明らかにされた「神の内に存在する限りこの世界に存在するものはすべて正しく存在している」という『真理について』における記述、そして「この世界に存在するすべての事物は神によって存在を与えられた」という「無からの創造」の問題と結びつき、新たな疑問を生むことになるだろう。すなわち最高善たる神によって創造された世界にな

ぜ悪が存在するのか、という問題である。次にその問題について、『悪魔の墮落について』を手がかりに考察することにしよう。

## (2) 「悪」という名辞が意味するもの

これまでの議論からも明らかになったように、この世界に存在するすべての事物は最高善である神によって創造されたものである。ここから必然的に、この世界に存在するすべての事物は善なるものである、という結論が導き出されるであろう。しかし、この結論には多くの人が納得し難いものを感じるのではないだろうか。というのは、われわれはこの世界にたしかに悪と思われるものが存在していることを知っているからである。この矛盾についてはどう考えるべきなのだろうか。

アンセルムスはこの問題に対し「不正は善の欠如以外の何ものでもない」、あるいは「正義の欠如を私たちは不正と呼び、それはどのような本質を持つものでもない」と述べている。この点においてアンセルムスが、アウグスティヌスの主張する「悪とは善の欠如である」とする定義に従っていることは明らかであろう。しかしアンセルムスはこの定義に至るために、「悪とは無である」という命題、さらには「悪」や「無」という名辞について考察していく。この考察について理解を深めるためには、すでに詳細に論じた「ある命題が真であるとされる事態」について想起しなければならない。

ある命題が真とされる場合、そこには二つの真理が成立している。すなわち一方の「命題の真理」とは、ある命題が意味を有する場合、換言すればある言明が理解できる場合、その命題が表示している内容の一致不一致とは無関係に成立する真理であり、もう一方はその命題が意味するところが現実の事態と一致していることによって成立する「表示の真理」である。例えば、「ソクラテスは人間である」という命題はソクラテスが現実人間であるために「命題の真理」と「表示の真理」の両方の真理を持つという意味において、真とされる。しかし「ソクラテスは石である」という現実と反するつまり「表示の真理」を有していないような命題もまた、「命題の真理」という点においては真であるとされるのである。そしてアンセルムスは最終的に「表示の真理」は外的な事態との一致によって成立する真理であり、「命題の真理」は命題が存在しなくとも失われることのない神の内なる正直に従って存在しており、神の内なる正直に従っている限りで成立する真理であると

している。簡潔にまとめると以上がアンセルムスの考えた「ある命題が真であるとされる」事態であった。

このような視点から「悪は無である」という命題について考えるならば、次のようになるだろう。われわれが現にこの命題について考察が可能なことからも示されているように、われわれはたしかに「悪は無である」という命題の意味について理解できている。つまりこの命題は命題として存在しているのであるから、「命題の真理」はたしかに成立しているといつてよい。その点から考えるとこの「悪は無である」という命題は神の内なる正直に従って存在していると考えなければならないのである

しかしここでアンセルムスは重要な指摘をする。すなわちこの命題において「悪」や「無」という名辞を用いているが、その名辞が意味するところものは存在しているのか、というものである。すでに述べたように、われわれが用いる名辞はその名辞が意味する対象の形似であり、対象との類似性によってその名辞の真理性は決定される。すなわち対象を持つからこそ、その名辞の真偽は決定されると言うてよいだろう。そのことについて視点を変えてみるならば、われわれが何か名辞を用いる場合には、その名辞が意味する対象についての何らかの思考を有しているということになる。それは例えば「石」というような経験的に認識できる対象であっても、「真理」という理性的認識の対象であっても、「石」や「真理」という名辞が何かを意味しており、その意味を理解しているからこそ、その名辞を用いることができるということである。そしてそれぞれの名辞—例えば「ソクラテス」や「人間」という名辞—が指し示す意味を理解しているから命題—「ソクラテスは人間である」という命題—が意味を持つ、すなわち「命題の真理」が成立するのである。この考えに従うならば、「悪は無である」という命題をわれわれが用いて考察できるということは、「悪」や「無」という名辞が指し示す意味内容を、われわれが理解しているということになる。その場合「悪」という何らかのものがあり、それが「無」であると理解しているのか<sup>83</sup>。そもそも「悪」と「無」という名辞が何を指し示しているとわれわれは理解しているのか。

アンセルムスは「無」という名辞について次のように考察する。一般的に考えて、「無」という名辞が意味するところは「何も無い」という事態であると考えられる。しかしわれわれは「ある」ものについて理解することはできるが、「何も無い」ものについて理解することは不可能だろう。というのは理解する対象が存在しないのであるからである。「石」という名辞にしても、「真理」という名辞にしても、その名辞が意味するものが「ある」からこそ、その意味を理解することができるからである。では、われわれは「無」という名辞が意味

するところを、どのようにして理解しているのだろうか。アンセルムスはこの疑問に対し「無」という名辞は「その意味に関しては、『何ものでない』(non-aliquid)と呼ぶものと全く変わらない」と述べることによって答えようとする。例えば「人でない」(non-homo)という名辞を考えた場合、その意味するところは「人」(homo)という名辞の意味を理解した上で、その「人」を排除することによって「人でない」という名辞の意味は明らかになる。「何ものでない」という名辞についても同様である。あらゆる「何ものかであるもの」を排除することによって「何ものでない」、つまり「何も無い」ということの意味が理解されるのである。換言するならばわれわれが「何も無い」という事態を理解している時、直接的にそれを理解しているのではなく、あらゆる「何ものかであるもの」を理解した上で、それらを排除して間接的に「何も無い」という事態を理解しているのである<sup>84</sup>。アンセルムスは「悪」という名辞についてもこれと同様に理解すべきであると主張する。「悪」という名辞は一見すると「無」の場合と異なり、現実には「悪」が存在し、その「悪」を意味していると思われる。しかしこの見方をアンセルムスは否定し、「悪」という名辞は「善ではないもの」を意味していると考えるのである。このように考えると、われわれは「悪」という名辞によって直接に「悪」を理解するのではなく、「善なるもの」を排除することによって「善ではないもの」として「悪」を理解していると考えられる。すなわち「悪」が存在するのではなく、善ではないものが「悪」とであるとされるのである<sup>85</sup>。このことは『モノロギオン』における「最高に善なるもの」についての証明からも明らかであろう。「強靱で迅速である」盗賊である盗賊が「悪」とされるのは、全ての善なるものを善たらしめる「最高に善なるもの」に参加していないからである。すなわち「悪」が「悪」として存在しているのではなく、「善」に参加しないことによって「悪」とされることが明らかにされているのである。

以上を踏まえて「悪は無である」という命題を言い換えるならば「善ではないものは何ものでもない」ということになる。このように考えるならば、先の矛盾、すなわち善なる神によって創造されたこの世界に悪に見えるものが存在している、という矛盾が解消されるのである。また、これが「悪とは非存在である」あるいは「悪とは善の欠如である」という伝統的な解釈に対するアンセルムス独自の考察ということができよう。

### (3) 意志の善性

ここまでの考察により、この世界を創造した神は最高善であること、そしてそのような神によって創造されたこの世界に存在するよう見える悪なるものは、真の意味では存在しているとは言えず、悪は善の欠如に過ぎないことが明らかになった。その意味においてこの世界に存在している全てのものは、善であると言わなければならないのである。

しかしながらここで一つの疑問が生じるのではないだろうか。というのは、われわれは自分自身が、しばしば決して善とは言えない事柄を意志することを経験しており、その点から考えると、われわれの「意志」は必ずしも善であるとは言えないように思えるからである。人間の「意志」もまた善であると考えべきなのだろうか。この問いに答えるために、そもそも意志が「悪を意志する」とはいかなる事態であるのか、という問題について考察しなければならない。

この問題については『真理について』における「意志の真理」についての議論から明らかになるだろう。アンセルムスによれば真理は「自然的なものの真理」と「自然的でないものの真理」に分類され、人間の「意志の真理」は後者に属するとされる。そして「自然的なもの」の真理が必然的に成立するものであるのに対して、「自然的でないもの」の真理は偶有的なものであった。すなわち「意志の真理」は偶有的に成立する真理であり、この真理が成立するか否かは人間の選択に委ねられているとされるのである。すでに述べたようにアンセルムスにおいて「真理」とは単に論理的な意味において用いられるものではなく、倫理的な意味を含むものである。というのは、全てのものは神によって定められた義務を果たす、換言するならば神の内なる正直を実現するときに、真理であるとされるからである。つまり「意志の真理」の成立が人間の選択に委ねられているということは、人間の「意志」は神によって定められた義務を果たすことも、果たさないことも選択することができるということになるのである<sup>86</sup>。

そしてアンセルムスにおいては、この「神によって定められた義務を果たさない」、つまり意志に与えられた「正直」から離反するということが、「悪を意志する」あるいは「悪を為す」という事態であると考えられる。人間は望むべきではないものを、自らの意志によって望むことができる。換言するならば、人間の「意志」は神の内なる正直に反する様々な事柄も「自由に」選択することができる。この意味において、たしかに人間の「意志」は「悪を為す力」であると言うことができるのである。

しかしそれにもかかわらずアンセルムスは、人間の意志は本質的には善なるものであると主張する。すなわち「全ての意志と善き働きに関して、それらが本質的にそれらであることと善であることは神の業である」<sup>87</sup>と述べるのである。「善を意志する意志」であっても、「悪を意志する意志」であっても、前者が善であり、後者が悪であるというようなことはなく、全ての「意志」は等しく善とされる。人間が「悪を為す」のは、「意志」が悪しきものだからではなく、本質的には善である「意志」を誤って用いることによって起こる事態であると考えるのである。人間が自分の意志の働きについて熟考するならば、望むべきではないことを望まない限り、神によって与えられた「意志の正直」が決して放棄されないことを理解するであろう<sup>88</sup>。人間は自らの「意志」の善性を自覚し、「意志の正直」に従って生きさえすれば、必ず正しく生きることができるのである。このような「意志の善性」についての徹底した信頼こそが、アンセルムスの「意志」理解の特徴であると言えるだろう。

## 結語

以上のようにして善なる神に創造されたこの世界において「悪」は「無」であり、人間の意志もまた「悪」を為す力を持ちながらも、本質的には善なるものであることが明らかになった。

最後に本節の議論を振り返り、残された課題を指摘することで結語としたい。第一に神が最高善であることが証明された。アンセルムスは『プロスロギオン』においては神の定義から、『モノロギオン』においてはわれわれの日常的な経験を手引きにして、「理性的に」神が「最も善なる存在である」ことを明らかにしたのである。第二に「悪は無である」ことが明らかにされた。善なる神が創造した世界に存在しているように見える「悪」は本質的には「無」であることが、「悪は無である」という命題と「悪」、「無」という名辞について考察することによって、示されたのである。第三に人間の意志には「悪を為す力」が属しているながらも、本質的には善なるものであることが明らかにされた。アンセルムスは意志が「悪を為す」という事態を「正直からの離脱」であると述べている。このことは本章における後の議論と深く関わるものである。

さて、残された課題は「なぜ人間は本質的には善である意志を誤って用いるのか」とい

う問題である。この「悪を為す力」は『選択の自由について』においては「罪を犯す力」と言い表されることになる。この書はアンセルムスにおける自由意志論とも言うべき書であり、「人間の意志が罪を犯す」という事態について詳しく考察している。その考察の中で、興味深いのはアンセルムスがこの「罪を犯す力」を意志の自由には属していないと考えていた点である。一般的に考えて、「罪を犯すこと」も「罪を犯さないこと」も可能な意志の方が、「罪を犯さないこと」しかできない意志よりも自由であると考えられるだろう。しかしアンセルムスはこのような見方を否定し、独自の自由意志論を展開していくのである。この議論については次節において見ていこう。

## 第二節 自由

### 序

本節ではアンセルムスにおける意志の自由の問題を考察する。アンセルムスの自由意志論は、数点の著作で展開されているにもかかわらず、取り上げられることが稀である。その理由の一つとしてアンセルムスの自由意志論はアウグスティヌスの影響下にあり、独自の思想を見て取ることが困難であるという見方があげられるだろう。しかしアンセルムスは前節において考察した「罪を犯す力」との関係において、独自の自由意志論を展開していると考えられる。そこで本節ではアンセルムスが意志の自由について述べた「罪を犯さないという正直から逸脱することが不可能な意志の方が、逸脱可能な意志よりも自由である」<sup>89</sup>、という記述に注目し、意志の自由と「正直」との関わりから考察を進めていくことにしたい。

そのための手順は以下のようなものになる。まず(1)においては、『選択の自由について』における意志の自由の問題について、神の意志の自由という視点から論じる。アンセルムスにおいて神は決して罪を犯すことをしないにもかかわらず、神の意志は自由であるとされている。この神の意志の自由を手がかりにして、人間の意志の自由の定義を示すことを試みる。次に(2)において、罪を犯す際の人間の意志の働きについて考察する。この問題についてアンセルムスは晩年に書かれた小論において論じている。最後に(3)においては人間の意志の自由について、「正直」との関わりから捉えなおし、アンセルムスにおける意志の自由が、中世において独自の意味を持つものであったことを明らかにしたい。

#### (1) 意志の自由と罪を犯す力との関わり

前節において人間の意志は本質的には善なるものでありながら、悪を為す力、換言すると罪を犯す力を有していることが明らかになった。このことを踏まえて、『選択の自由について』におけるアンセルムスによる意志の自由の定義について考察しよう。そのためにまず明らかにしなければならないのは意志の自由と罪を犯す力との関わりであろう。すなわち意志の自由の力に、罪を犯す力は属しているのか、ということが問われなければならないのである。結論を先取りするならば、この問いに対しアンセルムスは、罪を犯す力は意

志の自由には属しないと明確に述べ、人間の意志が罪を犯すことも犯さないことも可能であるということ、つまりは選択の可能性を持つ意志が自由であるとする考えを否定するのである。

しかし、このような考えは一般的な見方とは反するのではないだろうか。というのは、罪を犯すことと犯さないこと、いずれも選択することが可能な意志の方が、一方のみを選択することが可能な意志よりも自由であると思われるからである。すなわち一般的には、より多くの選択の可能性を持つ意志の方が、持たない意志よりも自由であると考えられるだろう。なぜアンセルムスはそのような見方に反して、罪を犯す力が自由な意志の力に属するということを否定しなければならなかったのだろうか。その問題には「神の自由」という事柄が関わっている。

すでに明らかにしたように『モノロギオン』における神の存在証明において、アンセルムスは神を「最高に善なるもの」として捉えていた。つまり神は決して罪を犯すことのない存在であるということになる。そして仮に罪を犯す力が意志の自由の力に属するとするならば、罪を犯すことが不可能な神の意志は、自由な意志ではないと結論づけられなければならない。反対に、もし神の意志が自由な意志であるならば、意志の自由の力に、罪を犯す力は属してはならないと結論づけられなければならない。すなわち神が決して罪を犯すことのない存在である以上、「罪を犯す力は意志の自由の力に属するのであり、したがって神の意志は自由でない」と結論づけられるか、「罪を犯す力は意志の自由の力に属さないのであり、したがって神の意志は自由である」と結論づけられるかのいずれかでなければならない。そしてアンセルムスが、意志の自由の力に罪を犯す力が属することを否定しなければならなかった理由は、まさにこの点にある。というのは、アンセルムスは、神の意志が自由であるということを確認しており、そのことは理性によって明らかにすることが可能であると考えていた。そのために人間の場合においても、意志の自由にとって罪を犯す力は重要ではないとされなければならなかったのである。

しかし当然のことながら、ここで次の問いが生じてくるのではないだろうか。たしかに神が決して罪を犯すことのない存在であると考えたことは、神を「最高に善なるもの」であるとしていたアンセルムスの立場から考えても、当然のことではある。換言するならば神において善性と自由が両立すると考えるならば、意志の自由に罪を犯す力は属さないという結論に至らざるをえないのは、理解できることであろう。しかしそのような「自由」が先に述べた一般的な見方—すなわち多くの選択を持つ意志が自由であるとする見方—に

反するものであることも確かであろう。なぜ神は罪を犯すことができないにもかかわらず、自由であると言われるのだろうか。

この問題については神の全能性についての考察を参照することが理解の助けとなるだろう。アンセルムスは『プロスロギオン』において、神は様々な悪に属することを為すことができない—例えば嘘をつくことができない—にもかかわらず、全能であるとなぜ言うことができるのか、という問題について論じている。われわれ人間は自分自身の経験からも明らかなように、嘘をつくことができる。それは一見するとわれわれが「嘘をつく力を持っている」からこそ、嘘をつくことが可能であるように思われる。しかしアンセルムスはこのような見方を否定する。すなわちわれわれが嘘をつくことが可能なのは、「何らかの力」によるものではないと考えるのである。では、なぜわれわれは嘘をつくことができるのか。アンセルムスは、それは「力」によってではなく、「無力」によって可能になっていると考えるべきであるとする。すなわちわれわれ人間が嘘をつくことができるのは「嘘をつく力を持っているから」ではなく、「真実を語る力をつねに持っていないから」であると主張するのである。そしてこのことを「悪を為す力」との関連で言うならば次のようになるだろう。われわれが悪を為すのは「悪を為す力を持っているから」ではなく、「善を為す力をつねに持っていないから」である、と。このように考えるならば、神の全能性に「罪を犯す力」は属していないと結論づけられるだろう。このことを踏まえて先の問題、すなわち神は罪を犯すことができないにもかかわらず、なぜ自由であるといえるのか、という問題について考察するならば、一つの答えが出るであろう。神は「罪を犯すことができない」ではなく、「必然的に善を為す」と考えるべきなのである。このようにして意志の自由に、「罪を犯す力」が属することは否定されるのである。

しかしこのような結論はおそらく次のような疑問を生むだろう。すなわち神は「罪を犯すことができない」のではなく、「必然的に善を為す」のだとしても、先の問題の根本的な解決には至っていないのではないか。つまり神の意志が必然的に善を為すというならば、神の意志は選択の可能性を持たないにもかかわらず自由であるということになる。このような意志がなぜ自由と言えるのか。この点から考えていくとアンセルムスにおいてはそもそも「自由」という語が意味するものが「選択の可能性」にないのではないか、という疑問が浮かび上がる。ではアンセルムスにおいてそもそも「意志の自由」とは何を意味しているのだろうか。その問題についてもアンセルムスは理性による説明を試みており、神の創造という視点から答えることが可能である。

すでに明らかにされたように、アンセルムスにおいて神はあらゆる善を善たらしめる「最高に善なるもの」であると同時に、「最高の本性」であるとされる<sup>90</sup>。この「最高の本性」はこの世界に存在するあらゆる事物に存在を与える存在であり、すべての事物はこの「最高の本性」から不断に存在を与えられることによるのみ存在している。つまりあらゆる被造物は神によって存在しているのである。そのような他の物によって存在している被造物に対し、神のみは自分自身によって存在しているとされる。そして自分自身の他にいかなる原因も持たずに、世界の全てを創造したとされるのである。この点から考えると、神の意志が自由であるということの意味が明らかになるだろう。神がこの世界を創造したのは、自分自身の意志によってであり、神が創造する以前には何も存在しなかったのであるから、神の意志は自分自身以外の何ものにも働きかけられることなく、意志決定を行っている。アンセルムスが神の意志を自由であると考えたのはこの意味においてである。つまり神は被造物から隔絶した存在であり、それゆえ神の意志は、あらゆる被造物から絶対的に独立して存在している。したがって神自身の外に存在するいかなるものによっても働きかけられることなく意志を決定しているのだから、神が為す全てのことは、神自身の選択によって為している。それゆえに神は絶対的に自由な存在であるとされなければならないのである。

以上の理由から神の意志は自由であるとされる。そして神は自由な意志を持ちながら、必然的に最善を為すのであり、罪を犯す力が神の意志の自由に属することは否定されるのである。このことから明らかなのは、アンセルムスが意志の自由の根拠を選択の有無ではなく、意志の自発性にあると考えていたということであろう。意志の決定が自らの内的な契機によって為される場合、その意志は自由であるとされるのであり、いかに様々な選択が可能であったとしても、その選択が自らの外なるものによって働きかけられて決定される場合、その意志は自由であるとはされないのである。

しかしながらここで次のような疑問が生じるのではないだろうか。たしかに神の意志については、これまでの議論によって、意志の自発性という点から自由であると認めることができるだろう。しかし人間の意志はそもそも必然的に善を選択するようなものではなく、完全に内的な契機によって意志決定が為されるなどということはいかなるわけでもないか。すなわち、これまで論じてきた事柄は神の意志の自由だけにのみ適用できることであって、人間の意志の自由については別の視点から考えなければならないのではないか、換言するならば、神の意志の自由という場合と、人間の意志の自由という場合では、同じ「自由」と

いう語を用いながらも、異なる意味を持つのではないか。その点から考えると、人間の意志が自由であるという場合、それは神の意志の自由と同じ意味において自由であると、到底言うことはできないのではないだろうか。

結論から言うならば、この疑問に対しアンセルムスは、「神の意志の自由」と「人間の意志の自由」という場合の「自由」が全く同じではないことは認めながらも、この点については同じものと考えらるべきであると答える。すなわち人間の自由と神の自由は部分的には別のものであるが、この問題については、一つの名辞に従って、同一であるべきであると述べるのである<sup>91</sup>。こういった姿勢はアンセルムスの思想全体に見られるものであり、同じ語を用いて表現されている以上、神に関わる事柄と人間に関わる事柄の間には、何らかの共通点を認めることが可能であるとする<sup>92</sup>。この「自由」という語についても同様であり、同じ「自由」という語を用いて言い表すことが可能である以上、神の意志の自由と人間の意志の自由の間には共通点があり、罪を犯す力との関係という問題においては同様に考えるべきであるとするのである。

このようにしてアンセルムスにおいては神の自由と人間の自由は同じことを意味していると言われる。しかし、神の自由の場合と同様の理由によって、罪を犯すことを望むことのない意志の方が、罪を犯すことを望む意志よりも自由であると言うことは可能なのだろうか。というのは、先に述べたように神の意志は完全に内的な契機によって意志決定を行っているがゆえに、必然的に善を選択しながら自由であるとされたが、われわれ自身の経験を考えても、人間の意志はそのように意志決定を行うことはなく、何らかの形で外からの働きかけによっているように思われるからである。では、人間の意志の場合、どのようにして、罪を犯すことを望むことのない意志が自由であるということが出来るのか。その問いに答えるため、次に人間の意志が何事かを選択する際の、意志の働きについて考察することにしたい。

## (2) 選択における意志の働き

アンセルムスが人間の意志の構造について詳細に論じているのは、晩年に書かれた『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。アンセルムスは意志を身体における手足のような、いわば靈魂の器官、あるいは道具として捉えていたのであるが、

何かある器官について考察する場合、第一にその器官そのものについて、第二にその器官の在り方、あるいは使われ方について、第三にその器官の実際の使用について考察されなければならない。意志についても同様にこれら三つの点から考察される。すなわち意志を、意志する道具、意志の性向(*affectio*)、意志の使用として捉えるのである<sup>93</sup>。意志という語はこれら三種のことを多義的に意味しており、これらは別々に考察されなければならない。ここでは、人間の意志構造を明らかにするという目的上、第一と第二の意味における意志について見ていくことにする。

第一の意味における意志、つまり意志する道具としての意志については容易に理解できよう。われわれは何かを見るときに視力を用い、何かを判別するとき理性を用いているように、何かを意志するときには意志を道具として用いている。視力がたとえ何も見ていないときでも失われないように、意志もまた対象を持たず用いられていないときにも失われることは無く、人間はこの意味での意志をつねに持っている。さて、われわれが何か道具を使用するとき、例えば目の前にあるペンを使う時、あるいは身体の器官を道具として捉えるならば手足を動かす時、われわれは自らの意志によってそれらを動かす。それでは道具としての意志は何によって動かされるか。それもまた当然意志そのものによってに他ならない。つまり意志は動かされるものであると同時に、動かすものでもある。アンセルムスは人間の意志を自己作用的道具と呼ぶ<sup>94</sup>。そしてこのような道具としての意志に作用し、その意志が向かう方向を定めるのが第二の意味における意志、意志の性向である。

意志の性向とはわれわれの道具としての意志に働きかけ、その選択を決定する意志である。われわれが日常生活において何事かを行為するよう選択する場合、その行為を選択するのは、それが自らにとって「為すべきこと」であると思われるからか、たとえ「為すべきこと」ではなくとも、自らにとって「利益となること」であると思われるからである。それらが両立すること—「為すべきこと」であると同時に「利益となること」であること—はありえるかもしれないが、両者のいずれにも属さない行為を選択しようとする者は存在しないだろう<sup>95</sup>。したがって、われわれがある行為を選択する場合、意志の性向として、自らの「為すべきこと」への意志か、あるいは自らにとって「利益となること」への意志、あるいはその両方が道具としての意志に働きかけていることになる。前者をアンセルムスは「有益性」への意志、後者を「正直」への意志と呼ぶ。すでに述べたように、正直とは、諸々の事物が、神によって義務とされた本来的な役割を果たすときに成立するものである。これは意志についても同様であり、意志が本来的な役割を果たすことによって正直は実現

される。この神に対し為すべき義務、つまり「為すべきこと」を果たそうとすることへの意志が、先に述べた正直への意志である。こうして道具としての意志そのものに働きかけ、影響を与える意志の性向とは、第一に有益性への意志であり、第二に正直への意志であるといえる<sup>96</sup>。これら二つの意志の性向に働きかけられ、道具としての意志は対象を定め、使用されるのである。

以上のようにして、アンセルムスは意志が何事かを選択するということは、道具としての意志が、有益性への意志か正直への意志のいずれかの意志の性向によって動かされるという事態であることを示した。このことを踏まえて、次に、先に述べた「罪を犯さないという正直から逸脱することが不可能な意志の方が、逸脱可能な意志よりも自由である」<sup>97</sup>という記述を手掛かりとして、意志の自由について正直との関わりから考察することにした。

### (3)意志の自由と「正直」

これまでの考察において、神の意志の自由と同様に、人間の意志の自由にも罪を犯す力は属さないということが明らかになった。それにもかかわらず、なぜ人間の意志は自由であるといえることができるのだろうか。そのことを明らかにするために、神の意志の場合と同様に、まず人間の意志の自発性という観点から考察を進めてみよう。

神の意志決定が完全に内的な契機から為されているために、神の意志が自由であるとされるのは、すでに述べた理由から明らかであろう。しかし人間の意志について、同じことを理由とするのは不可能であるように考えられるのではないだろうか。というのは、われわれ自身の経験から考えても、われわれの意志はしばしば外に存在するものに働きかけられることによって意志を決定しているように思われるからである。アンセルムスはこの疑問に対し、われわれの意志は、たとえ外的な誘惑に屈しているように見える事態においても、その意志決定は自発的に為されているものであり、その意味においては意志の自由は守られているということを、以下のようにして示す。われわれの意志が罪を犯すという事態が生じるのは、われわれが神から与えられる正直への意志を保持する力を拒絶したからであると答えられる。それは例えば何らかの誘惑に屈したためといった事態が考えられるであろう。このような場合、意志は正しいことを理解し、正直への意志を保持しようとし

ていながらも、罪を犯すことを望み、正直への意志を放棄してしまう。この時、一見すると意志は意志の外側からの何らかの力によって、意志の方向を変えられているように思われるが、このような場合でもわれわれの意志は自らの意志の性向によって動かされている。というのは、われわれが何らかの選択を行うとき、その行為そのものが目的である場合と、その行為によって得られる結果が目的である場合を分けて考えなければならず、先の例でいうならば、誘惑に屈して、罪を犯すという事態においては、意志は誘惑に屈することを望むのではなく、むしろ誘惑を拒絶することを望んでいたのかもしれないが、誘惑の結果として得られることをより強く望んだが故に、誘惑に屈することを選択したのである。つまり意志の選択とは一方への望みがもう一方への望みに打ち勝つという事態と言える。そしてアンセルムスにおいて意志はどこまでも自発的なものとして捉えられ、その自発性は決して奪われることがない<sup>98</sup>。この意味において人間の意志の自由は、神の意志の自由と共通の同じものであるとすることができるのである。

しかしながら、ここで次のような疑問が生じるだろう。もしそのような理由によって人間の意志を自由であるとするのであれば、「罪を犯さないという正直から逸脱することのない意志の方が、逸脱可能な意志よりも自由である」<sup>99</sup>とは言えないのではないかという疑問である。すなわち罪を犯すことを望もうと、望まなかろうと、人間の意志は等しく自由であるということになってしまうのではないだろうか。たしかに、アンセルムスが述べているように、罪を犯すことを望む意志も、自発的な選択によってそれを為しているとするならば、いずれの場合にも意志は自由であるということを認めざるをえない。その意味では、罪を犯すこと望む意志もまた、一定の自由を有していると言えるだろう。しかし注意しなければならないのは、アンセルムスはそのような罪を犯すことを望む意志の自由を認めながらも、なお罪を犯すことを決して望むことのない意志の方が自由であると考えていたということである。アンセルムスもまた、罪を犯す原因を人間の意志の自由求めたという点では、他の中世の思想家と異なることのない見解を持っている。しかしそれ以上につねに善を選択する、すなわち正直から逸脱することがない意志の方が自由であると考えていたのである。ではなぜそのような意志の方が、罪を犯すことを望む意志に比較して自由であることができるのだろうか。

この問いを先に述べた正直への意志と有益性への意志という二つの意志の性向から捉えなおしてみよう。正直から逸脱することがない意志は明らかに正直への意志によって動かされている意志であると言える。それに対し、罪を犯すことを望む意志というのは、先に

あげた「誘惑に屈する意志」の例から理解されるように、自らにとって有益なものを求める意志であり、有益性への意志によって動かされている意志であると言える。すなわち論じなければならないのは、正直への意志によって動かされる意志は、有益性への意志のみによって動かされる意志よりも、なぜ自由であると言えるか、という問題である。その問いに対しては、正直がどのような概念であるかを再び振り返ることで、答えることができるだろう。

すでに述べたように、正直とは「神によって義務とされた本来的な役割」を為すときに成立するものである。そしてその本来的な役割を果たすときに、諸々の事物は正直を実現すると言われるのであり、人間の意志もまたその例外ではない。すなわち正直への意志によって動かされる意志とは、神によって定められた本来的な役割を果たす意志であり、その意味において内的な契機によって働く意志であると言われるのである。誘惑に屈し、罪を犯す意志は、その自発性が奪われることは決してないものの、完全に自らの内的な契機によって為されているとは考えがたい。それに対し正直から逸脱することができない意志、すなわち正直への意志によってのみ動かされる意志は、神によって定められた自らの本来的な役割を果たしているのであるから、神の自由と共通の意味において自由であるとされ、罪を犯す意志よりも自由であるとされるのである。アンセルムスは別の個所において、意志の自由を「意志の正直を保持する力」<sup>100</sup>とも述べている。すなわち正直への意志を放棄することなく保持し続け、それに従って本来的な役割を果たし、正直を実現する意志こそが、最も自由な意志であるとされるのである。

## 結語

以上の考察から先にあげた記述、すなわち「罪を犯さないという正直から逸脱することが不可能な意志の方が、逸脱可能な意志よりも自由である」の意味は明らかになった。神の意志は必然的に善を選択しながら、内的な契機により意志決定が為されているため、自由であるとされる。人間の意志もまた正直への意志によって動かされている場合、神によって定められた内的な契機により意志決定が為されているとされ、その意味において自由な意志であるとされるのである。

最後に本節の議論を振り返り、後に論じる問題との関連を指摘することで本節の結語と

したい。第一にアンセルムスにおいて、意志の自由に「選択の可能性」は属していないことが明らかにされた。神は決して罪を犯すことがなく、必然的に善を為すにもかかわらず、神の意志は自由であるとされる。それは神が他のものから働きかけられることなく「自発的に」意志決定を行っているからであり、人間の意志も「自発的に」意志決定を行っている限りで自由であると言えるのである。第二に人間の意志構造についての議論から、意志決定の働きについて明らかにされた。人間の意志が何事かを選択するという事態は、道具としての意志が意志の性向によって働きかけられることによって行われるのである。その場合に言われる意志の性向とは「有益性への意志」と「正直への意志」であり、この二つによって人間の意志は動かされる。第三に「罪を犯す意志」よりも「罪を犯すことのない意志」の方が自由であるということの意味が明らかにされた。「罪を犯す」とは「有益性への意志」のみによって道具としての意志が動かされるという事態であり、そのような意志よりも、自らの内的な「正直への意志」によって動かされる意志の方が、「自発性」という観点から考えて、自由であると言えるのである。

このような自由意志論から読み取ることができるのは、アンセルムスにおける意志の自由は二つの側面を持っていたということであろう。たしかにアンセルムスは意志の自由を、罪を犯す原因とみなす伝統的な自由意志観と言えるものを持っていた。しかしながらその一方で、神の意志の自由という視点から、決して罪を犯すことのない意志こそが真に自由な意志であると考えていたのである。このような意志の自由の二つの側面こそが、アンセルムスの自由意志論の特徴であると言えるのである。

しかし注意しなければならないのは、たしかにアンセルムスは正直への意志によって動かされる意志が自由な意志であると考えていたが、その場合においても有益性への意志が共働していると考えていた点である。すなわち有益性への意志は必ずしも悪しきものではなく、善を為す場合にも働きうるものであり、人間を究極の幸福へと導くものと考えていたのである。この究極の幸福とはいかなるものであるか。次節において考察することにした。

### 第三節 幸福

#### 序

アンセルムスの中世において際立ったものとしているのは、理性を極めて重視する姿勢である。そのことは著書の一つである『モノロギオン』において「理性のみによって」という立場を明確に表明し、従来は信仰に属する事柄、神の存在すらも理性的証明の対象としていることから窺われる。その姿勢は他の問題を論じる際でも同様であり、人間の意志の働きについても、理性的に考察し、意志が本来向かうべき対象が神であることを示している。アンセルムスにおいて意志が向かう対象は、極めて簡潔に述べるならば、「為すべきこと」か「利益となること」のみとされている。そして「為すべきこと」には「正直」、「利益となること」には「有益性」という概念が関わっている。本節の目的は、アンセルムスによる意志の実際上の働きに関する議論から、アンセルムスが考える人間の意志決定において「正直」と「有益性」という二つの概念がどのような意味を持つのかを詳細に検討し、アンセルムスの幸福主義の特異な点について明らかにすることである。

そのための議論の手順は次のようなものである。まず(1)において、精神そのものの能力である理性と意志とのかかわり、意志決定における両者の働きについて『モノロギオン』における記述を手がかりに考察する。次に(2)において『悪魔の墮落について』における天使の意志決定を取り上げることで、(1)において明らかになった意志決定に関わる二つの要素、すなわち「正直」と「有益性」という概念について考察したい。天使と悪魔とは善と悪が明確に定められた存在であり、そのような天使の意志決定を、いわば思考実験として捉えることにより人間の意志決定に関わる問題をより明確にすることが可能になると考えられる。最後に(3)において、人間が悪を為す際の選択についての議論を通じて、意志が持つ力である物事の選択が、どのようにして為されるのかについて考察する。意志決定において、重要と考えられるのは「正直」と「有益性」という概念である。これら両者の関係がアンセルムスの幸福主義の特徴である。

#### (1) 意志の働き

『モノロギオン』という書は一般的に神の存在証明によって知られている。しかしなが

らこの書のうち存在証明に充てられるのは前半部分のみであり、後半の主題は神認識の問題である。有限な存在にすぎない人間が、いかにして無限の存在である神を認識することが可能になるか、という問題が論じられているのである。この書においてアンセルムスは次のように述べる。「全ての存在の中でも理性的被造物のみが最高の本質の探求に向かうことが可能であり、精神そのものはそれによってのみ、この本質の解明を最高に達成できる」<sup>101</sup>。そして「理性的被造物は意志的行為によって、その生来的能力を通して自分自身に刻み込まれているこの像を表現することを何よりも努めるべきであるという結論になる」<sup>102</sup>。これらの記述から次のことが理解されよう。すなわち人間の精神そのものの能力としては理性と意志があげられること、そしてそれらは神に向かうべきものであることである。すなわちアンセルムスにおいて理性と意志は神に向かうという義務を果たし、共に正しく働くことによって人間は神をより深く理解し、神認識に近づくことが可能になるとされるのである<sup>103</sup>。

ではそれらの働きとはどのようなものであるか。理性については『モノロギオン』において比較的明快に述べられており、善と悪、真と偽等々、相対立するものを区別し、判断する能力であるとされる。そのような能力は他の事物の内には決して見られないものである。しかし理性の働きとは、あくまで物事を区別し判断するに過ぎず、換言すれば意志に対し選択肢を示すに過ぎない。その選択肢の中から、善を選び取るのは意志の能力によるのである<sup>104</sup>。善や真とされるものを選択することによって、上に述べた「意志的行為による内なる神の像の表現」は可能になる<sup>105</sup>。ここで注意しなくてはならないのは、理性と意志は役割としては分かたれるものの、つねに共働しているということである。理性のみ、あるいは意志のみが働くと言うことは考えられず、アンセルムスにおいて両者はつねに理性的意志として働くのである。

以上のように『モノロギオン』においては神認識の問題から理性と意志のかかわりが述べられている。しかしそこで述べられているのは意志の「為すべきこと」であり、意志の具体的な活動については十分に述べられているとは言えない。意志が理性によって判別された善、真を選択することが本来的なあり方であるとされ、それに続く章においては、神を愛する靈魂が幸福の内に生きること、あるいは神は自分を愛するものに自分を与えることなど、善や真を愛し、それらを愛することを通じて、神を愛する人間がどのような報いを受けるかについては詳細に述べられているが、どのようにして神に由来する善や真理を選択し、愛することが可能になるかについては明らかにされていないのである。無論、そ

れは『モノロギオン』が神の存在証明と人間の理性の在り方、神認識の問題を主題として論じていたためであり、この書における記述をもって、アンセルムスが意志について十分に論じていないと言うことはできない。というのは、たしかにアンセルムスにおいて人間の意志を主題とした書は、初期のものに属する『選択の自由について』という小論のみであるが、他の著作においてもアンセルムスは人間の意志の構造、あるいは意志決定の問題について度々言及しているからである。そこでそれらの記述から理性と共に働き、神認識に近づくために不可欠なものである意志が、どのようなものとして捉えられているかを考察することにしたい。

前節において述べたように、アンセルムスは意志を意志する道具、意志の性向、意志の使用として三つの点から捉えている<sup>106</sup>。そして意志を自己作用的道具と呼び、道具としての意志を用い、動かすものであるとしている。つまり意志は道具としての意志を動かすものとされるのである。このような道具としての意志に働きかけ、その意志が向かう方向を定めるのが第二の意味における意志、すなわち意志の性向である。意志の性向とはわれわれの道具としての意志に働きかけ、その方向を決定する意志である。したがってわれわれが一方を選択し、他方を選択しないという意志決定を行う際、最も重要となるのがこの意味における意志、つまり意志の性向であるということになる。次にこの意志の性向について詳細に論じることにしたい。

## (2) 二つの意志の性向—有益性への意志と正直への意志—

われわれが日常生活において何事かに意志を向け、行為しようとする時、その事に意志を向けるのは、それが自らにとって利益となると思われるからか、たとえ利益にはならずとも、為すべきことであると思われるからである。それらが両立することはありえるかもしれないが、利益になるとも思われず、かつ為すべきであるとも思われぬのに、その事を為すように意志を向けるものは存在しないだろう<sup>107</sup>。したがって、何事かに対して、道具としての意志が向けられる場合、意志の性向として、自らの利益になるものへの意志か、あるいはそのものが為すべきことを果たそうとすることへの意志、あるいはその両方が意志そのものに働きかけていることになる。「自らの利益になるものへの意志」をアンセルムスは有益性への意志、「為すべきことへの意志」を正直への意志と呼ぶ。こうして道具とし

ての意志そのものに働きかけ、影響を与える意志の性向とは、第一に有益性への意志であり、第二に正直への意志であるということができ<sup>108</sup>。これら二つの意志の性向に働きかけられ、道具としての意志は対象を定め、使用されるのである。それではこの二つの意志の性向により、方向付けられる意志決定とはどのようなものであるか。その問題は『悪魔の墮落について』における天使の意志決定についての考察から明らかになる。

『悪魔の墮落について』は天使の意志決定について考察することで、一切の悪を含まない最善の存在である神によって創造されたこの世界に、なぜ悪が存在するのか、という問題と取り組んだ著作である。現代の視点から見ると天使という存在を哲学の領域で扱うことに奇妙な印象を受けるかもしれない。たしかに中世を通じて、天使論は神学的な意図をもって取り上げられるものであり、それはこの『悪魔の墮落について』も必ずしも例外ではない。この書において問題とされているのは、悪しき天使が墮落し悪魔となる原因となった意志決定であり、その表現は一見して神学的だからである。しかし本節ではこの議論を、人間と異なり原罪としての悪への傾向性を持たない存在である天使の意志決定を問題とすることで、意志決定に関わる諸々の要素をより純粹に示すことを目指した考察であったと捉えることにしたい。すなわち善なる天使と悪しき天使という二極的な存在の意志決定を考察することで、現実の様々な経験に囚われ、客観的に考察することが困難である人間の意志決定がより明確になるのである。そのために本節では天使の意志決定について見ていくことにしたい。

すでに述べた意志の構造についての議論は、天使にも共通のものとされる。すなわち天使の意志決定においても、その方向を決定するのは有益性への意志と正直への意志という二つの意志の性向である。人間においてはこの二つの意志の性向が共に働いており、どちらか一方のみが存在し、他方がまったく存在しないということは考え難いことである。それぞれの意志の性向の働きについて明らかにするために、アンセルムスはまず天使が何事かを望むという事態について考察し、その後、それぞれの意志のみを有する天使が存在すると仮定して、議論を進めていく。

何事かを「望む」とはいかなる事態であろうか。アンセルムスは論を進める上で、しばしば一般的な話法において用いられる表現は日常においては理解しうるものではあるが、必ずしも厳密なものではないことを指摘する。この場合もより厳密な表現を用いる必要がある。まず「望む」とはその何事かへと「意志を向ける」ことであると換言することができる。「望む」のは、その何事かを望んでいる者の意志であることは明白だからである。さ

らに注意しなければならないのは、「望む」という意志的行為そのものも、意志が向かなければ行うことができないということである。つまり何事かへと「意志を向ける」以前に、「望む」ことにも意志が向かうことによって、はじめて何事かを「望む」ことが可能になるということである。この「望む」ことを含む意志的行為そのものへ向かう意志の働きは、外的な何事かに向かう意志の働きに比べ、より根源的であるということができらるう<sup>109</sup>。またこの場合の意志とは先の分類から言うと、道具としての意志に他ならない。では意志の性向はこの「望む」という意志的行為においてどのように位置づけられるのだろうか。その問いに答えるためには、先に述べたように存在すると仮定された天使について論じなければならない。

まず有益性への意志のみを与えられた天使について考察してみよう。そのような天使は当然のことながら自らにとって有益なこと、幸福であることのみを意志するようになるだろう<sup>110</sup>。何事かを「望む」存在は必ず何らかの形で自らの意志を動かしている。そしてその自らの意志を動かすのが意志の性向であり、有益性への意志は、道具としての意志を動かし、幸福を「望む」のである。アンセルムスはこのように、有害なものは避け、有益なものは得ようとする意志の性向を生来的意志と呼んでいる<sup>111</sup>。有害なものを恐れ、有益なものを愛する存在であれば誰もが、この意志の性向を有している。そしてこの有益性への意志のみを有する天使は、自らにとって「利益となること」、幸福のみを追い求める存在なのである。

ただしここで注意しなければならないのは、これまでの議論において言われている幸福はあくまで一般的な意味における幸福であり、たとえば富や名誉、さらに身体的な欲求が満たされる、という意味での幸福すらもそれに属しているということである。すなわち、アンセルムス自身の言葉を借りるならば、「全ての人が、不正な人でさえも望むような幸福」<sup>112</sup>である。その意味では一種の快樂主義ともとることができる。しかし当然のことではあるが、アンセルムスは快樂主義的な幸福を求める意志のみが存在すると考えていたわけではない。むしろある意味においてはそれとは反対の「為すべきこと」を為すことを望むように道具としての意志を動かすであろう正直への意志を重視していたとも言える。そのことは次に見る正直への意志のみを与えられた天使についての議論を見ることで明らかになるだろう。

正直への意志のみを与えられた天使は、正直と合致するもののみを求める。正直とはすでに述べたように「事物が為すべきことを果たすときに成立するある種の価値」であると

される。したがって正直への意志は、意志が本来的に為すべきことへと道具としての意志そのものを向かわせる意志の性向であると言えるだろう。意志は与えられた目的に従って、意志すべきことを意志している限りにおいて、正直の内にあると言われるのである<sup>113</sup>。では意志が与えられた目的、本来的に為すべきこととは何であろうか。その問いに対する答えもすでに出ているだろう。この世界において善悪、真偽を判別することが可能なのは、理性のみであり、それらを選択し、決定することは意志の役割である。この時、意志が選別された善ではなく、悪を選択するのであれば、理性が果たした本来的な働きは全く無意味なものになってしまうだろう。それ故に、意志は善を選択することによって、本来的な役割を果たすと言われるのである。

以上のように有益性への意志は、あらゆる快樂をも含む幸福へと道具としての意志を向けさせる。それに対し正直への意志は意志の本来的な役割を果たし、為すべきことを為すようにと意志を導くのである。これら二つの意志の性向が天使のみならずわれわれの内にも働いているのであり、われわれの意志はこれらの性向によって「利益となること」か「為すべきこと」へと導かれるのである。これまでの議論をまとめると次のようになるだろう。意志の能力とは理性によって判断された物事を選択することであり、そのような意志は道具、性向、使用という三つの意味を持つ。道具としての意志はただ一つ具わるものであり、それは意志そのものによって動かされる。そしてその道具としての意志を動かす意志の性向には二つあり、第一に有益性への意志であり、第二に正直への意志である。道具としての意志は、これら二つの意志の性向によってのみ動かされるのであり、換言すれば道具としての意志が意志するのは有益なものか正直に合致するもののみ、ということになるのである。ある意味において、このような意志についての見方はアンセルムスに特異なものではないだろう。すなわち、意志の向かう対象は自分にとって有益なものか、あるいは正義とされるものであるという考えである。そしてこの両方への意志が対立したとき、正義とされるものを選択する見方はそのものの「為すべきこと」に基づく意志決定を重視し、有益なものを選択する見方はそのものにとって「利益となること」に基づく意志決定を行う、というように意志決定において対立した見方を導くとする考えが一般的であると思われる。そして「為すべきこと」の由来が究極的には神であることを考えると、有益性への意志は否定され、正直への意志のみで意志決定を行うことが、意志のあるべき姿であると思われるかもしれない。事実、アンセルムス自身も正直への意志が、意志が本来的に与えられた目的を果たしていると述べているからである。しかしアンセルムスはその一方で、必ずし

も「利益となること」を望む有益性への意志を否定せず、この両者は必ずしも互いに排他的ではなく、一方が利益的であり、一方が正義であるという構図とはならないとするのである<sup>114</sup>。本節で述べた天使の意志決定を踏まえて言うならば、正直への意志のみを持つ天使が善なる天使で、有益性への意志のみを持つ天使が悪しき天使である、と容易に結論付けることはできない。無論、悪しき天使が有益性への意志のみをもち、正直への意志を有していないのは確かであるが、善なる天使もまた有益性への意志を有していると言われるのである。むしろ善なる天使において、正直への意志と有益性への意志は一致しているものであるとされる。次節においては、意志を向ける対象の選択がどのように為されるかについての議論から、それらの一致について考察し、アンセルムスにおける幸福主義の特徴について明らかにしたい。

### (3) 神に似ること－正直と有益性の一致－

アンセルムスは「意志は与えられた目的に従って、意志すべきことを意志している限り、正直と真理のうちにあったのであり、また意志すべきでないことを意志する時、正直と真理を離脱する」<sup>115</sup>と述べる。つまり正直への意志を持つことが正しいあり方であると主張しているのである。しかしその一方で幸福への意志と正しさへの意志、二つの意志は共存しているのものである<sup>116</sup>。これらのことから明らかなように、アンセルムスは先に述べた正直への意志は、同時に幸福への意志、有益性への意志と一致すると考えていたのである。しかしわれわれの日常的な経験において、たしかにそれらは場合によっては一致するが、必ずしもそうとは限らないであろう。ではそれらの一致はどのようにして理解されるべきだろうか。そのことは『選択の自由について』における意志の選択に関する議論から明らかになる。

前述のように、意志は理性によって判断された善を、選択する力を持つ。しかしながら、われわれはしばしば、善であることを理解していながらも善を選択せず、悪を選び取る。アンセルムスの言葉で言うならば、われわれは正しいことを理解していながら、意志の正直を放棄しうるのである。例えば何らかの誘惑に屈したため、あるいはそれを望まなければ生命を奪われるため、といった事態である。このような場合、意志は正しいことを理解し、意志の正直を保持しようとしていながらも、悪を望み、それを放棄してしまうことが

多々ある。この時、一見すると意志は意志の外側からの何らかの力によって、意志の方向を変えられており、意志は意志自体によって動かされているとは言えなくなるのではないだろうか。

この問いに対しては、前節における議論から明確に答えることができるだろう。すでに述べたように、アンセルムスにおいて意志はどこまでも自発的なものとして捉えられ、その自発性は決して奪われることがない<sup>117</sup>。意志は誘惑に屈して意志を方向付けるのではなく、厳密に言えば正直への意志を放棄し、有益性への意志のみが働くことによって、道具としての意志をそちらへと向けるのである<sup>118</sup>。この点をふまえて当初の問い、すなわち正直への意志は有益性への意志に一致しうるか、という問題についてあらためて考察してみよう。

以上までの議論は、両者が一致しうるとする考えとは反対の結論を導き出している。なぜなら誘惑に屈することを意志し、選択させることによって、正直への意志を放棄させるものがまさに有益性への意志であり、その点において二つの意志は相対立するものであるように思われるからである。その指摘はある意味においては妥当なものと言える。たしかにこの場合、正直への意志と有益性への意志は一致しておらず、むしろ対立するものとなっているからである。それでは先に述べた、正直への意志は有益性への意志と一致しうるとする考えは否定されなければならないのだろうか。

ここで注意しなければならないのは、正直への意志と有益性への意志は、たしかに両者ともに道具としての意志に働きかけ、その性向を決定するものではあるが、その働きにおいては必ずしも明確に分かたれるとは限らないということである。アンセルムスによれば、人間は「誰もが何らかの形で自らにとって有益なものしか望まない」<sup>119</sup>のであり、人間にとって有益性への意志はつねに働いている。たとえ正しく行為する人間、すなわち正直への意志に基づいて行為する人間においても有益性への意志は働いており、その場合有益性への意志と正直への意志は共働している。アンセルムスにおいて有益性への意志に合致した行為を選択するということは、必ずしも誤りであるとはされず、有益性の意志は、それ自体としては悪であるとはされないのである。

このような意志決定についての考え方はある意味において功利的な選択を肯定しているように捉えられるかもしれない。というのは、意志の働きにおいて、有益性への意志がつねに働いていることはすでに述べたとおりであり、そのような意志はつねに道具としての意志を自らにとって利益とされる方向へと向かわせるからである。たしかに以上のような

アンセルムスの意志論を古代以来の幸福主義の流れの中に位置づける見方も存在する。その見方に従うならばアンセルムスの意志論は、意志決定が正直と有益性の間で行われるという点において標準的な幸福主義からは分かれたるものの、自らにとって幸福とされるものをつねに選択するという意味において、幸福主義であるとされる<sup>120</sup>。アンセルムスにおいて「幸福」と「有益」はしばしば置換的に用いられており、両者は明確に区別されず、全ての理性的存在が望んでいる幸福とは、有益なものから成り立っているのであると考えられているからである<sup>121</sup>。したがって有益性への意志がつねに働いており、人間は「有益なものしか望まない」と考えるアンセルムスの意志論を、幸福を望むことを第一の原理とする幸福主義の一種と捉えることは必ずしも誤りであるとは言えないのである。しかし注意しなければならないのは、アンセルムスにおいて幸福という語は必ずしも一般的に用いられる意味と同じではないと言う点である。

すでに述べたように、有益性への意志により方向付けられた意志が望む幸福には、富や名誉のような、現世的な快樂が多く含まれていた。そのことはアンセルムス自身が「不正な人でさえも望む幸福」であると述べていたことから明らかである。しかし当然のことではあるが、アンセルムスはそのようなもののみを幸福と考えていたのではない。幸福の内でも考えられる限りの究極的な幸福は「神に似ること」とされているのである<sup>122</sup>。この点において、アンセルムスにおける幸福は、神との一致、神との合一を究極的な幸福とする他の中世における幸福主義と変わりはない。しかし幸福なるものは有益であるとするアンセルムスの考えはこの究極的な幸福においても適用され、「神に似ること」は諸事物にとって最も望むべき幸福であると同時に、最も有益なものということになるのである<sup>123</sup>。それは悪を選択しなければ生命を奪われるという事態を考えてみれば、理解がより容易になるだろう。すなわちこのような事態において、人は「悪を為すこと」つまり「生命が助かること」か「生命を奪われる」という選択を迫られる。このような選択の際、アンセルムスは一見すると幸福であると考えられる「生命が助かること」を不幸で、不利益な選択であるとし、「生命を奪われること」をより幸福な選択であると考えた。なぜなら「神に似ること」を究極的な幸福とするならば、悪を為すのは神から遠ざかる行為であり、究極的な幸福、自らの利益に反することになるからである<sup>124</sup>。以上の事からもアンセルムスの立場は究極の目的を「神に似ること」という幸福としている点において幸福主義の一形態と言える。しかしそこで望まれる幸福とは一般的に用いられるような有益とも異なり、さらに「神に似ること」という究極的な幸福も有益なものに含められるという点でも特異なもの

となっているのである。

以上の点を踏まえて先の問い、すなわち正直への意志は有益性への意志と一致しうるか、という問いについて考察してみよう。有益性は最善の存在である神に近づくことが有益であるとされており、その意味において有益と善は一致している。さらにアンセルムスは善の一つとして有益性があげられることを明言しており、有害なものは悪とされる。しかしその一方で人間が有益性への意志のみによって物事を選択した際、そこで選択されたものはある意味においては有益であり幸福であるが、善であるとはされないのである。この一見矛盾のようにも思える言説はアンセルムスが「善」という語を二義的に使用していることから起こっている。善は「有益」を表すと同時に、「正義」を表しているのである。このことを先にあげた例から考察すると、「悪を為すこと」と「生命を奪われること」は共に有益であり、「有益」という観点においてはどちらも善である。しかし「正義」という意味においては「生命を奪われること」のみが善であるとされる。というのは、神は最も有益な存在であると同時に、最も正しい存在でもあるからである。「悪を為す」という選択は正しい存在である神に似ることから離反する選択であり、したがってその選択は有益という観点からは善でありながら、正義という観点からは悪とされるのである。したがって幸福と善の関係は次のようにまとめることができるだろう。善は必然的に有益と一致するが、有益は必ずしも善と一致しない。「神に似ること」に近づく行為は有益であると同時に正義である。しかし離反する行為はある意味において有益ではあるが、正義ではないのである。したがって一般的な幸福という観点からみると、どちらの選択も有益であるという意味では幸福である。しかし究極的な幸福という観点からみると神から離反する選択は幸福とはされないのである。このことを換言すると次のようになるだろう。正直への意志は必然的に有益性への意志と一致するが、有益性への意志は必ずしも正直への意志と一致しない。正直と合致する行為—正しい行為はつねに有益性とも合致するが、逆は必ずしもそうではない。有益性への意志はつねに、いかなる選択においても働くものであるが、正直への意志は放棄されうるものなのである<sup>125</sup>。

以上のようなアンセルムスの意志論はやはりある意味において、功利的な選択を肯定しているとみなされる危険性があるだろう。というのは意志決定において正直への意志と同時に働く有益性への意志は、つねにより有益な選択へと意志を導くからである。それは究極的な幸福についても同様であり、「神に似ること」という最大の幸福へと向かうために正しい選択を為すのであれば、その意志決定は功利的に為されたと言わざるをえないだろう。

しかし注意しなくてはならないのは、たしかにアンセルムスは有益性への意志によって意志が方向付けられることを否定してはいないものの、正直を有益であるという根拠のみで選択するよう説いているのではないということである。有益性への意志は人間から切り離すことのできないものであり、正直へ意志を向けるときも有益性への意志と共にそれは行われているのであるが、人間はその正直を有益であるから望むのみではなく、望むべきであるがゆえに望まなければならない。またそれによって意志の正直は実現する、すなわち意志は本来的な役割を果たすのであり、アンセルムスはその意志の正直を正義と呼ぶのである。仮に有益性への意志のみによって導かれた選択が、正直に合致していたとしても、それは正義であるとはされない。意志が選択すべきものを選択すべきであるが故に選択することによって、正義は実現し、究極的な幸福に近づくことが可能になるのである。

そしてまさに以上の点にアンセルムスの幸福主義の特徴が存在する。アンセルムスは決して、有益なものを望む意志を否定することはしない。なぜなら「神に似ること」が究極的な幸福であるならば、それは必然的に究極的に有益なものでなければならないからである。換言すれば、正義や究極的な幸福は有益なものを望む有益性への意志を否定し、放棄して得られるものではない。有益性への意志は人間の意志と不可分のものであり、つねに働いているのである。その意味においてはこの世界におけるあらゆる幸福は、究極的な幸福と、絶対的な差異を持ちつつも、共通点を持って語る事が可能なのである<sup>126</sup>。しかし、注意しなければならないのは、それが単に有益なものを求める意志を肯定するものではない、ということである。究極的な幸福である「神に似ること」はたしかに最も有益なことではあるが、それは有益であるがゆえに望まれるものであってはならず、望まれるがゆえに望まれなければならない。その点からもアンセルムスの意志論は単純な幸福主義とは分かたれるのである。

## 結語

以上のように、人間の意志は有益性への意志と正直への意志によって方向付けられており、両者が共に働くことによって究極の幸福に近づくことが可能になることが示された。アンセルムスにおいて「有益なもの」を選択することは必ずしもそれ自体としては悪ではない。人間の意志において両者は共働するものなのである。そのような有益性への意志が

道具としての意志から不可分的であるのに対し、正直への意志は可分的である。有益性への意志が強まり、正直への意志を放棄するとき、有益性への意志のみで物事を選択するのであり、それが正直への意志が有益性への意志に屈するという事態である。それとは反対に、正直への意志が有益性への意志と共に働くことにより、意志は正直へ向けて正しく秩序付けられ、意志の正直が実現することになる。意志が望むべきものを望み、正しく秩序付けられることによって、両者は一致しうる。ただしその場合にも有益性への意志が完全に否定されることは決してなく、有益なものを望む意志は消し難く働いている。両者は共に働くことによって、意志は為すべきことを為し、本来的な役割を果たすことができるのである。その意味において正直への意志は有益性への意志と一致しつつも、厳格に秩序付けられた一種の義務的なものとして捉えられるべきであり、意志は動物的な、非理性的な情欲に流されず、人間的な、理性的意志によって正直を選択しなければならない<sup>127</sup>。それによって意志は正義であり、「神と似ること」という究極的な幸福へ至ることが可能となる。有益性への意志を否定することで究極的な幸福に至るのではなく、究極的な幸福すらも有益なもののみなし、その一方で正直への意志によって望むべきであるがゆえに望むことによって、究極的な幸福に至るとする点が、アンセルムスの幸福主義の特徴であると言えるだろう。

### 第三章 神認識論

本章においてはアンセルムスの神認識論について考察する。アンセルムスは他の問題と同じく、「理性のみによって」神認識に近づくことが可能であると考えている。したがってアンセルムスにおいて神認識とは神を理性によって理解する試みであると言えるだろう。この試みは主に『モノロギオン』において論じられているため、本章においてはこの書を中心的に取り扱うことになる。

この『モノロギオン』が複数の証明によって成り立っていることはすでに述べた通りであるが、その証明は大きく分けて五つに分けることができる。第一にすべての事物に存在を与える存在である「最高の本性」が存在すること、第二に「最高の本性」が万物の「創造者」であること、第三に「最高の本性」があらゆる意味で限定を受けない霊的な「存在」であること、第四に「最高の本性」が三一的な存在であること、そして第五に神認識の問題が論じられているのである。すなわち『モノロギオン』は第一の証明によって見出されたものがいかなる存在であるかを以下の証明によって明らかにしていくという構成をとっているのである。『モノロギオン』に固有の問題、すなわち神の存在証明、「理性」、神認識との関連では第一、第三の証明が存在証明とそこで見出されるものの属性について論じており、第二、第四の証明がそのような「本性」による創造の問題と密接に関わる「理性」について論じている。そして第五の証明はまさに人間がその理性的精神によって最も神認識に近づきうるということを考察しているのである。

これらの証明は原則として、「理性のみによって」行われている<sup>128</sup>。そもそもアンセルムスの思想を特徴づける“*sola ratione*”という立場は『モノロギオン』において明言されたものであり、当然のことながらこの書における考察は聖書の權威に頼ることなく、理性的に行われているのである。この「理性のみによって」という立場を可能にする「理性」について、**Kohlenberger**はこの「理性」を神との関わりの中でのみ捉えることを主張し、そのような「理性」の独特な位置を考察することで、アンセルムスに固有の意味での「理性」を説明しようとする<sup>129</sup>。この**Kohlenberger**の試みは確かに的確なものではあるが、『モノロギオン』において示されている「理性」について明らかにするには一面的であるように思える。なぜならアンセルムスは神の理解に近づこうとする試みにおいて、「理性」に他の役割をも与えていることが『モノロギオン』の議論においては明らかだからである。このことは**Kohlenberger**があくまで世界秩序全体の中における「理性」の特性を論じたため

あろう。しかし神認識という観点から見た場合、アンセルムスにおいて「理性」は異なる側面を持っていることは明白である。この「理性」の異なる側面については、Recktenwaldが、「他のものを通して」の神認識という視点から論じている<sup>130</sup>。しかしこの議論は『モノロギオン』の後半の、ある一章のみを取り上げて問題としており、アンセルムスの思想全体と関わる「正直」や『モノロギオン』の他の議論との関わりが明白でないようにも思えるが、多くの示唆を受けた。

いずれにしてもアンセルムスにおいて神認識は、それが特異な意味を持つものだったにせよ「理性のみによって」為されるものであった。ではそこに「信仰」の介在する余地は全くないのだろうか。もしそうだとするならば、アンセルムスは有限な人間の理性によって、無限な存在である神を—不完全なものとはいえ—認識できると考えていたことになる。その見方は妥当なのだろうか。結論から言えば、アンセルムスは決して「信仰」を軽視したわけではない。むしろアンセルムスにおける「理性」はより深い「信仰」に支えられたものだったのである。

本章では神認識の問題を論じることによって、そのようなアンセルムスにおける「信仰」と「理性」の関係について考察し、アンセルムスの思想を特徴づける「信仰の知解」の意味を明らかにすることを試みたい。第一節においては神と被造物の類似性について「存在」概念を手がかりにして論じる。アンセルムスはこれまでの考察も含め、神と被造物に属するそれぞれの事柄を共通の言葉によって語ってきたが、それぞれの言葉が指示する意味内容については全く異なるものであるとも述べている。つまり両者の間には共通性がありつつも、絶対的な差異も存在するという類似性が見られることになる。アンセルムスはこの神と被造物の類似性に基つき神認識に至ろうと試みるため、本章においてはまずこの類似性について考察する。第二節においては神の三一性について論じる。神の三一性についての証明は、『モノロギオン』においてはじめて、「信仰の義務」が説かれた証明である。すなわちアンセルムスはこの証明において「理性のみによる」証明を部分的ではあるが放棄し、人間理性の限界を明らかにするのである。この証明について考察することはアンセルムスにおける「信仰」と「理性」の関わりについての理解にとって有意義なものだろう。第三節においては神認識の問題を手がかりにして、アンセルムスにおける「信仰」と「理性」の関わりについて考察する。アンセルムスにおいて「信仰」と「理性」は分断されるものではなく、「理性」の働きの根底にはより深い「信仰」が働いている。このような「信仰」について明らかにすることによって、アンセルムスにおける「信仰の知解」の意味を

明らかにすることを試みたい。

## 第一節 類似性

アンセルムスは神の存在証明をはじめとする諸々の証明において、神と被造物は共通の言葉で語りうることを前提として論を進めてきた。例えば「最高に善なるもの」としての神の存在証明においてアンセルムスは、この世界に存在する諸々の「善」を手がかりにして、すべての善なるものを善たらしめる存在として「最高に善なるもの」が推論されると主張している。この場合、この世界に存在する被造物を語る際の「善」と「最高に善なるもの」としての神を語る際の「善」には何らかの共通性が見られ、それ故に共通の言葉で語ることが可能であると考えてよいだろう。

しかしながらその一方でアンセルムスは次のようにも述べている。『『最高の本性』は他のすべての本性を超え、またそれらの本性の外にあるから、それについて他の諸本性にも共通な言葉をもって、ときに何かを語ることがあっても、その意味はまったく共通でない』<sup>131</sup>。このことは「最高の本性」による創造に関する議論においても最も顕著に表れていたと言えるだろう。アンセルムスはまずその「本性」の創造を技工との類比によって論じたのであるが、創造と技工の製作との間には一何らかの事物から他の事物を生み出す製作と無から事物を生み出す創造という一決定的な相違があった<sup>132</sup>。

以上をまとめると次のようになるだろう。すなわち、神と被造物は共通の言葉で語ることが可能であるが、その言葉が意味するところには根本的な差異が存在している、ということである。この共通性と差異は両立しうるものであるのか。この問題について「存在する」という表現、あるいは事態について考察することによって、明らかにしたい。

そのための議論の手順は以下のようなものである。(1)において「存在する」という表現の共通性について考察する。『モノロギオン』においては、神と被造物の両方に対し「存在する」という表現を用い、その共通性に基づいて神の存在証明を行っている。次に(2)において、神と被造物の存在論的な差異について考察する。『モノロギオン』の神の存在証明の中で、アンセルムスは「最高の本性」が「最高である」ということを論拠にして、「理性のみによって」神の「存在」が被造物の存在から隔絶したものであることを明らかにしている。最後に(3)において神の「存在」と被造物の存在が共通性を持ちつつも隔絶している事態をどのように理解すべきなのか、明らかにすることを試みたい。

## (1) 「存在」の共通性

神と被造物のそれぞれに対して「存在」あるいは「存在する」という表現が用いられる際、そこに何らかの共通性が見られることは、これまで扱ってきた神の存在証明を参照すれば容易に明らかになるだろう。

『モノロギオン』においてアンセルムスは「最高の本性」と言い表される神が、たしかに存在することを証明している。その証明についてはすでに述べたものであるため簡潔に確認するにとどめるが、この世界に諸々の事物が確かに存在している、という事実に基づく証明である。すなわちこの世界に存在するすべての事物は、何らかのものに存在を与えられて存在している。そしてその存在を与えているものは一なるものであり、すべての事物に存在を与える存在である。そして存在するすべての事物はこの唯一のものによって存在しているのであるから、この唯一のものもまたそれ自身によって存在することになる。アンセルムスはその「唯一のもの」を「最高の本性」と言い表し、このようにして「最高の本性」が存在することを証明しているのである。

この証明において明らかなのは、アンセルムスが「存在」という表現を、「最高の本性」としての神と被造物に対して共通の意味を持って用いているということである。というのは、この証明は現実には被造物が「存在すること」から「最高の本性」としての神が「存在すること」を導き出しており、仮に被造物が「存在すること」と神が「存在すること」の間に、共通性が全くないのであれば、この証明は全く意味を持たなくなってしまうからである。この点から考えるとアンセルムスが両者のあいだに何らかの共通性を見出していたことは明らかであろう。

しかしながら先に引用したように、アンセルムスは『最高の本性』は他のすべての本性を超え、またそれらの本性の外にあるから、それについて他の諸本性にも共通な言葉をもって、ときに何かを語ることがあっても、その意味はまったく共通でない<sup>133</sup>と述べている。この記述に従うならば神の「存在」と被造物の存在は何らかの点において決定的な差異が存在するはずである。事実、アンセルムスは『モノロギオン』の続く議論において神の「存在」の絶対性について、「理性のみによって」明らかにしていくのである。

## (2) 神と被造物の存在論的差異

アンセルムスにおいて神の「存在」と被造物の存在は同じ語を用いていながら、全く同じことを意味しているのではない。表現としては共通でありながら、そこには絶対的な差異があるとされるのである。ではどの点においてそれらは異なっているとアンセルムスは考えたのだろうか。

アンセルムスによれば神は時間的空間的に限定されない永遠の「存在」であり、あらゆる場所あらゆる時間に存在する霊的な「存在」とされるとされる。そしてこのことが証明されるならば、神の「存在」は被造物の存在と絶対的に異なるものであると言えるだろう。なぜなら被造物の存在は時間的空間的にも限定された質料的な存在だからである。したがって神の「存在」が上記のようなものであることを証明すれば、神の「存在」と被造物の存在が絶対的に異なることが示されるだろう。アンセルムスは『モノロギオン』において「最高の本性」と言い表される神の「存在」の絶対性を「理性のみによって」次のように明らかにしていく。

第一に「最高の本性」が時間的に限定されずに「存在する」ことをアンセルムスは以下のようにして証明する。まず「最高の本性」は「始まり」を持つのであろうかということが問われる。「最高の本性」が何らかの「始まり」を持つと仮定すると、その「始まり」の時に「最高の本性」は何らかのものによって存在を与えられることで存在し始めるということになる。しかしその何らかのものがいかなるものであろうと、それが「最高の本性」と異なる他のものであれば、それはすべてのものに存在を与える「最高の本性」が存在する以前に存在したことになり、このことはまったくの矛盾である。したがって「最高の本性」の「存在」がそれと異なる他のものによって始まるということとはありえないことである。それではそれが自分自身によって始まることは可能だろうか。もしこの「最高の本性」の「存在」が自分自身によって始まったのであれば、その始まる以前にはその「本性」自身が存在しなかったことになり、したがって「無によって」始まったことになる。「無によって」始まったということについては、何らかの「無」というものが存在し、それによって始まったという解釈と、「最高の本性」は始まらなかった、すなわち存在しないという解釈の二通りが可能であるが、それらはいずれも不条理である。なぜなら「無」というものがいかなるものであったとしても、「最高の本性」以前には何も存在しなかったことは明らかであるからであり、さらに「最高の本性」が存在していることはすでに明らかにされて

いるからである。したがって「最高の本性」の「存在」が「始まり」を持つことは必然的に否定されなければならない<sup>134</sup>。

またこの「存在」は「終わり」も持たない。なぜなら「最高の本性」はすべての善なるものを善たらしめる存在であるが、もしこの「本性」が自ら終わることを望むのであれば、この世界から善が消滅することを望んでいることになり、それは「最高の本性」のあり方にとってはまったくの矛盾である。さらに自ら望まずに終わることがありうるならば、それは「最高の本性」が最も偉大な存在であるということと矛盾する。したがって「最高の本性」の「存在」が「終わり」を持つことは必然的に否定される<sup>135</sup>。以上のようにして「最高の本性」が「始まり」も「終わり」も持たずに「存在する」のであり、時間的に限定されない永遠の「存在」であることが明らかにされるのである<sup>136</sup>。

第二に「最高の本性」が空間的に限定されずに「存在する」ことをアンセルムスは以下のようにして証明する。かりに「最高の本性」が空間的に限定されて存在すると仮定すると、その「本性」が存在しないところのある場所が存在することになる。しかし「最高の本性」はすべてのものに存在を与える「本性」であり、そのある場所そのものも何らかのものである限り、当然そのすべてのものに含まれている。したがって「最高の本性」が空間的に限定されて存在すると考えるのは誤りである<sup>137</sup>。以上のようにして「最高の本性」の「存在」が、空間的に限定されずにあらゆる場所に「存在する」ことが証明された。

第三に「最高の本性」がどのような仕方であらゆる場所、あらゆる時間に存在しているのかということ、アンセルムスは以下のようにして示す。まず考えられうるのは、「最高の本性」があらゆる場所、あらゆる時間にいずれかの部分のみで存在しており、他の部分はいずれの場所、いずれの時間にも存在していないというものである。しかしそのことは「最高の本性」は部分を持たない純一な「存在」であるということに矛盾するため否定されなければならない<sup>138</sup>。したがって必然的に「最高の本性」は個々の場所、個々の時間に全体として「存在する」ということになる。

そしてその場合、二つの存在の仕方が考えられる。すなわち第一に、個々の場所、個々の時間に「最高の本性」の諸部分が存在しており、それらの総体はその「本性」であるというものであり、第二に個々の場所、個々の時間に全体として存在しているというものである。前者は「最高の本性」が善なるものの総体、合成されたものではなく純一であるということに矛盾するので否定されなければならない。したがって必然的に「最高の本性」は全体として、あらゆる個々の場所、あらゆる個々の時間に存在することになる<sup>139</sup>。それ

ではそのことはいかにして可能であろうか。

もし特定の個々の場所に「最高の本性」が同時に全体として存在すると仮定すると、その特定の個々の場所の数だけ「最高の本性」が存在することになる。しかしこれは明らかに誤りである。したがって「最高の本性」は同時に特定の個々の場所に存在することは不可能であるという結論になる。では特定の個々の場所に異なる時に存在することは可能だろうか。しかしこれもそれらの場所とは異なる他の場所が存在する以上、そもそもそれらの場所が存在するということが「最高の本性」のあり方に矛盾する。したがって「最高の本性」は必然的に、あらゆる個々の場所に、同時に全体として「存在する」と結論づけられなければならないのである。同様の理由によって「最高の本性」は過去、現在、将来を持たず、あらゆる個々の時間に同時に全体として存在しなければならない<sup>140</sup>。

ここまでの議論をまとめると「最高の本性」はあらゆる個々の「場所」、あらゆる個々の「時間」に、「同時に」「全体として」「存在する」ことになる。しかしこれはわれわれの経験からは考え難いことのように思える。なぜ「最高の本性」はそのような形で存在することが可能なのだろうか。

それはこの「最高の本性」が全てのものに存在を与える「存在」であるということから答えられるだろう。この「本性」に存在を与えられることによって存在し始めるものの中には、「場所」や「時間」が含まれている。つまり「最高の本性」の場合は、この「本性」がそこに存在することでその「場所」とその「時間」が存在することが可能になるのである。したがって「最高の本性」が存在する以前には存在することがなかった時間や空間が、その「本性」を限定することができるとは考えられないだろう。そのためアンセルムスの言葉を借りるならば神は『場所』や『時間』の「内に」あると言われるよりも、『場所』や『時間』と「ともに」あると言う方が適切であると思われるのである<sup>141</sup>。

最後に「最高の本性」が「霊的存在」であることを、アンセルムスは次のようにして証明する。まず「最高の本性」が肉体、すなわち質料を持つ存在であると仮定すると、大きな矛盾が起こる。すなわち質料は可変的であり、腐敗する。しかし「最高の本性」が永遠性を有する存在であることはすでに明らかにされている。したがって「最高の本性」は非質料的存在、霊的存在でなければならないのである<sup>142</sup>。

ここまでの証明によって、「最高の本性」である神が至る所に、つねに、全体として同時に存在する霊的な「存在」であることが証明された。このような「存在」が諸々の被造物から隔絶した絶対的な「存在」であることは明らかであろう。アンセルムスは次のように

述べる。「このように純一的に、そしてあらゆる理由でそれのみが完全で、純一で絶対であるものは、ある意味でそれのみが存在すると言うのは至当なことである。反対に上記の理由で、純一にも、完全にも、絶対的にも存在せず、かろうじて存在し、あるいはほとんど存在しないと認められるようなものは、それが何であるにせよ、ある意味で存在しないというのが、妥当である」<sup>143</sup>。神のみが絶対的に「存在する」と言われうるのであり、神が存在を与えることによって存在するようになる被造物は、つねに非存在へと転落する可能性を持っているのであるから、真の意味で存在しているとは言えない。この点において神の「存在」と被造物の存在には絶対的な差異があると言えるのである。

### (3) 「存在」の類似性

人間を含む被造物が時間的、空間的に限定された存在であるのは言うまでもないことである。われわれ自身の経験から考えても、個々の人間の存在は「始まり」を持ち「終わり」を持つ、永遠とは言えない存在である。同様に個々の人間が存在する場合、必ずある一定の空間を占めることになる。その意味においてわれわれは空間的に限定された存在であり、質料を有する存在という意味において、霊的な存在とは言えないのである。このことが意味するのはそのような永遠の霊的「存在」である神の「存在」とわれわれ自身の—さらには「場所」や「時間」までも含む—被造物的存在とは決定的に異なるものであり、両者の間には絶対的な隔絶があるということであろう。まさにアンセルムスが言うように『『最高の本性』は他のすべての本性を超え、またそれらの本性の外にあるから、それについて他の諸本性にも共通な言葉をもって、ときに何かを語るがあっても、その意味はまったく共通でない』<sup>144</sup>のである。

しかし注意しなければならないのは、そのような差異を認めながらも、やはり神の「存在」と被造物の存在の間には何らかの共通性を認めざるを得ないという点である。それは先に述べたように『モノロギオン』における神の存在証明からも明らかであろう。すなわち「存在する」という表現を持って語る以上、両者の間に何らかの共通性を見出すのであれば、その証明はまったく無意味なものになってしまうのである。さらには神の「存在」の絶対性についての証明ですら、同様のことが言えるだろう。われわれは神が永遠で霊的な「存在」であることを理性的な証明によって理解した。しかしその際用いられた言葉も

やはり同じ「存在」というものだったのであり、ここに何らの共通性も見いだせないとするならば、神の「存在」の絶対性についてのわれわれ自身の理解すらも無意味なものになってしまうだろう。このことから考えると、アンセルムスは神の「存在」と被造物の存在に何らかの共通性を見出しているということになるのである。両者の共通性と隔絶はどのようにして理解すべきなのだろうか。

そのことは以下の記述から明らかになるだろう。アンセルムスは被造物がある意味では存在しないと述べた後に次のように続ける。「かの創造者である霊のみが存在し、すべて創造されたものは存在しない。と言って、全く存在しないのではない」<sup>145</sup>。被造物はある意味において「存在しない」ものであり、またある意味においては「存在する」ものである。換言するならば、被造物は神とは異なる意味ではあるものの、確かに「存在」するものである。このことについてアンセルムスは、神と被造物の関係は「ある類似性によって」<sup>146</sup>語ることができる」と述べている。すなわち神の「存在する」という場合と、被造物が存在するという場合、その意味するところは全く同じではない。しかし同じ表現を用いて言い表されている限りで、何らかの共通性を有するのであり、その点において、その意味するところも全く異なるのではないのである。

そして振り返って見るならば、これまで本論において扱ってきた種々の証明もまたこの類似性に基づいていると言える<sup>147</sup>。一例をあげるならば、「真理」という語を最高真理としての神に対して用いる場合と、被造物に対して用いる場合とでは、表現としては共通であるものの、やはりその意味するところは完全に同一ではないだろう。最高真理としての神は、この世界に存在するすべての真なるものを真たらしめる「真理」であり、この世界に存在する真理はその「真理」によって真理となるからである。この意味においてアンセルムスの証明は共通の言葉を用いる以上、神と被造物の類似性の上に立った証明であると言えるのである。

## 結語

以上のようにしてアンセルムスにおいて「存在」あるいは「存在する」という語は、神に対し用いられる場合と被造物に対し用いられる場合では、共通性が見られながらも、絶対的に異なるものであることが示された。アンセルムスは「存在」の類似性に基づいて神

の存在証明を展開していたのである。

この類似性に基づく証明は本章の後の議論と深く関わるものである。というのは、アンセルムスは神の三一性の証明と神認識の問題において、特にこの神と被造物の類似性に注目して論を進めているからである。

## 第二節 三一性

### 序

本節の目的は『モノロギオン』において展開される神の三一性についての証明を考察することで、アンセルムスにおける理性が限界を持ったものであることを明らかにすることである。

すでに述べたように『モノロギオン』は五つの証明によって構成されている。それらの証明のうち、アンセルムスにとって最も困難を伴うものであったと考えられるのは第四の証明、すなわち「最高の本性」が三一的存在であることを示す証明であったのは間違いないだろう。というのも、『モノロギオン』は八十の章によって構成されているのであるが、第四の証明に割かれたのは第二十九章から第六十四章という膨大なものだからである。またこの後に書かれた神の存在証明の書『プロスロギオン』において、アンセルムスは神の三一性を証明の対象とすることを最後までしなかった。このことからアンセルムスの神の三一性に対する理性的取り組みの中で、『モノロギオン』は大きな位置を占めており、アンセルムスにおける三位一体論とも言える書なのである。

ではこの神の三一性を理性的に明らかにするというこの試みは成功していると言えるのだろうか。その問いについては賛否の分かれるところであろう。事実、アンセルムス自身も第六十四章、すなわち三一性を扱う証明の最後の章において、三一性について「説明を絶すとはいえこのことは信じなければならぬ」と述べ、信仰の義務を明言しているからである<sup>148</sup>。つまり『モノロギオン』における証明の中でも、この三一性についての証明は、唯一信仰と理性という二つの側面を持つ証明であり、この証明について考察することは両者の関係を明らかにして、アンセルムスにおける「理性の限界」を示すためには有意義なことであると思われる。以上が本節において『モノロギオン』における三位一体論を取り上げる理由である。

本論の議論の手順は次のようになる。まず(1)において「最高の本性」が三一的構造を持つことを示す第四の証明のうち、「父」と「子」にかかわる証明について見ていく。この段階においてアンセルムスは「理性的に」議論を進めており、神による無からの創造についての証明を手がかりにして、「父」なる神から「子」が発出されたことを明らかにする。次に(2)において「聖霊」についての証明を取り扱う。アンセルムスは被造物、特に人間の精神と神の類似性にに基づき、この証明を行っている。最後に(3)において、人間理性の限界に

ついて明らかにする。神の三一性についての議論を追究していくと、究極的にはこの問題が理性のみによっては完全に証明できないものであることが明らかになり、『モノロギオン』においてはじめて「信仰の義務」が明言されるのである。

#### (1) 「最高の本性」の三一性についての証明

まず主題となる問題に入る前に、そこに至るまでの『モノロギオン』の議論の要点を簡単に述べておく。『モノロギオン』における神の存在証明は、この世界に存在する事物の経験を手引きとして行われる証明である<sup>149</sup>。すなわち諸事物の内なる善性などを上昇することによって「最高に善なるもの」を推論し、その存在を「最高の本性」として証明を進めていく。その「本性」は全てのものに存在を与える存在であるとされ、最終章において神であると言明される存在である。そして次にその「本性」による創造へと議論は進められる。その「本性」は永遠の存在であり、全ての諸事物は質料的には無から、形相的にはその「本性」によって創造されたとされる。その創造の仕方は技工による製作にとえられ、技工が何らかのものを製作する際、製作するものの像を心の内で言い表すように、その「本性」も内なる「言表」に従って諸事物を創造する。この創造における神の事物への関わりから、諸事物の秩序は明らかになるのである。アンセルムスはこの神の諸事物への密接な関わりを「諸事物の一種の言表」という言葉で表している。以上の事を明らかにした上で、アンセルムスは「最高の本性」の三一性についての議論へ入っていく。

まず、アンセルムスによる「最高の本性」の三一性の証明を考察する前に、いわゆる神の三一性とはいかなるものであり、何を証明しなければならなかったのかを明確にしておきたい。神の三一性とは神が「父」、「子」、「聖霊」の三つのペルソナを持ちながら、実体としては一つであるということを表す語である。アンセルムスはその三一性を「理性のみによって」証明しようとする。その際、従来の神学に属するような用語は使用されず、日常的な話法によって論じられる。証明の手順としては、「父」なる神にあたる「最高の本性」から「子」なる神にあたる何らかの存在が発出し、それらが同一の実体であること、さらにその「父」と「子」から聖霊にあたる存在が発出し、三者が同じ実体であることを示すというものになる。

まず「最高の本性」から「子」なる神にあたる何ものかが発出することは、以下のよう

にして明らかにされる。そのことはすでに「最高の本性」が創造者であることを明らかにした第二の証明において示唆されている。アンセルムスはその「本性」が事物を創造する際、すべての事物がそれによって創造されたところのものである「最高の本性」の「言表」は、「最高の本性」と同じ実体でなければならないと述べている。というのは、この「最高の本性」はすべての事物をその「言表」によって創造したのであるから、必然的にその「言表」そのものが被造物に含まれることはありえず、また「最高の本性」以外にその創造以前に存在するものは無かったのであるから、「最高の本性」とその「言表」は必然的に同一の実体でなければならないからである。アンセルムスはこの「言表」を「子」なる神であると考えていたのであるが、そのことについての証明を慎重に進めていく。まずこの「言表」は一つの「言葉」によって構成されなければならない。なぜなら「最高の本性」が単一な存在であることは、この「本性」がその存在を個々の部分に負うことは「最高である」ということに反するが故に、分割不可能であることから明らかであるが、その「本性」とこの「言表」が同一の実体である以上、この「言表」もまた「本性」と同じく単一な存在であり、それが多くの言葉によって構成されていると考えることは矛盾だからである。したがってこの「言表」は一つの「言葉」からなり、それによってすべてのものは創られたものであるということが出来る<sup>150</sup>。

ではどのようにして「最高の本性」は自らが言い表す「言表」と同一の実体であることを可能にするのだろうか。一般的に、言葉とは誰かの言葉であり、ある事物の像以外の何ものでもなく、したがって他のものに対して関係を持つ。すなわち言葉とは必ず誰かが表した言葉以外ではありえず、そうである以上その表した者と、その言葉が同一の実体であるなどということは通常ありえないことであり、そのことを証明する困難さはアンセルムスも認めている。そこでまずこれらの二つのものは、その関係性という観点からは二つであるが、本性的には同一の存在であるということを見て行くことにしたい。

「最高の本性」とその言葉がどのような関係にあるのかは、以下のようにして明らかにされる。すでに述べたように「最高の本性」は言葉を発することですべての事物を創造したとされる。ここでその言葉自体は創造されたものに含まれるのか否かという問いが生ずる。しかしこのことは容易に否定されうるであろう。なぜなら「最高の本性」とその言葉が同一の実体であることはすでに述べられたとおりだからである。それではその言葉の発出はどのような仕方で表現されるべきなのだろうか。アンセルムスはその「本性」から言葉が発出することを「生まれる」という表現で表すことが最も適切であるとしている<sup>151</sup>。

被造物において何らかの事物が「生まれる」という場合、両者は何らかの類似性を有している。したがって「最高の本性」の言葉は、「最高の本性」によって表され、その「本性」に似ているのであるから、「生まれる」と言われるのである。それに加えてこの関係は被造物における関係とは異なり、「最高の本性」の言葉はそれが存在するために、その「本性」以外の何もかも必要としていない。それゆえに他の被造物においてはありえないほどに両者は類似しているということになる。したがって「最高の本性」は真の意味で「父」と言われ、その「本性」の言葉は「子」と言われるのである<sup>152</sup>。

次に示されなければならないのは、それらの異なる特性を持つ両者が、本性においては同一であるということがどのようにして可能であるか、という問題である。両者が互いにそれらの特性においては区別され、その一方で本性においては一致しているということから導き出されるのは、一方の内に常に他方の本質が存在しているということである。そのことによってのみ両者は本性的には同一の実体であると言うことができる。ではそれはいかなる仕方で可能となるのだろうか。一般的な意味、つまり被造物において、一方が他方の本質であるとされる場合、その一方のものは他方のものによって存在すると考えられる。それでは「父」が「子」の本質であり、「子」が「父」の本質であるということは、「子」が「父」によって存在し、「父」が「子」によって存在しているということの意味しているのであろうか。しかしそのことは否定されなければならない。なぜなら「父」である「最高の本性」が自分自身によって存在する唯一の存在であり、「子」である「最高の本性」の言葉もまた同様であることは、「最高の本性」が「最高である」という事実に基づいて、すでに示されているからである。アンセルムスは「最高の本性」の言葉が、「最高の本性」と同様に自分自身によって存在しながら、「最高の本性」の内にその本質を持つ、すなわち「最高の本性」から存在を受け取るという事態を次のように説明する。「子が自分自身で存在することと『父』から存在することに矛盾はない。自分自身で存在しうること自体が、『父』から与えられなければならないからである」<sup>153</sup>。つまりその「最高の本性」の言葉は、「自分自身で存在する」ということを「最高の本性」から受け取るのである。

また、その言葉が自分自身によって存在することと、「最高の本性」によって存在することも、まったく矛盾が無い。なぜなら、両者が同一である以上、それらは単なる名辞的な相違であり、全く同じことを言っているからである。このような関係は自分自身によって存在することのない被造物においてはまったくありえないことであり、「最高の本性」のみが自分自身の言葉とそのように関わるのであり得るのである。

以上のようにして「最高の本性」とその言葉が、互いに異なる特性を持ちながら、同一の実体であることが明らかにされている。しかしこの時次のような疑問が当然生じるであろう。すなわち両者が同一の実体であるならば、「最高の本性」がその言葉によって存在する、すなわち先に述べた関係を反転させた関係も可能なのではないかという問いである。その疑問に答えるために、アンセルムスは次のことを付記している。すなわち、「父」が「子」の本質であるというよりは、「子」が「父」の本質であると言うほうが適切であるということである。なぜなら「最高の本性」が言葉を発することによってその言葉は生まれたのであるが、その「最高の本性」が完全に自分自身によって存在しているのに対し、その言葉はその発出において「最高の本性」によっているからである。「最高の本性」はいかなるものからも本質を受け取っていないのに対して、その言葉は「最高の本性」から本質を受け取っているのである<sup>154</sup>。このことから、その言葉が一「最高の本性」から本質を受け取っているため一「最高の本性」の本質を有しているのに対し、「最高の本性」は一その言葉から本質を受けていないため一その言葉の本質を有していないと言われるのである。

以上のようにしてアンセルムスは「最高の本性」が「父」と「子」という異なる特性を持ちながら、同一の実体であることを明らかにした。その証明は理性的なものであり、「理性のみによって」という姿勢にふさわしいものであったということができよう。次に示されるべきは「最高の本性」が同一の実体でありながら「聖霊」という異なる特性を有するというということである。ここまでの議論においてアンセルムスは生じる様々な問題を直接的に論じ、証明してきた。しかし「聖霊」の問題については類似性に基づいて論じようとする。その際、類似の対象となるのは人間の精神である。

## (2)類似性に基づく証明

ここまでの議論において神の三一性における「父」と「子」、すなわち「最高の本性」とその言葉が、異なる特性を持つ同一の実体であることが明らかになった。次は「聖霊」について論じなければならないが、以上で述べたようにここからの議論において、アウグスティヌスの伝統に則り、神の三一性は人間の精神の三一性に即して語られることになる<sup>155</sup>。

アンセルムスの思想を特異なものとしているのは、神を理性と捉え、人間が持つ理性を基礎づける存在であると考えている点である。その場合、先の「父」と「子」はそれぞれ

人間の理性における記憶と理解の働きに比せられるのであるが、なぜ「父」と「子」が記憶と理解に比せられるのかということは、いかにして「最高の本性」が諸事物を、言葉を発することによって、すなわち語ることによって事物を創造したのかという問題と密接に関わっている。「最高の本性」が諸事物を語ることによって創造したならば、仮にいかなる事物も存在しなければ、いかなる言葉もその「本性」のうちに存在しなかったのであろうか。存在しないものに対応した言葉は決して存在しないはずだからである。さらにまた「最高の本性」においては「語ること」と「理解すること」は本質的に同じことであり、それらは人間によって区別されたものにすぎない。もしそうであるならば、何も言葉を持たなかった「最高の本性」は何も理解していなかったということにならざるをえないということになる。しかしその「本性」が何も理解していなかったと考えることはできないので、唯一存在していたその「本性」が自分自身を語っていたと理解すべきであろう。さらにわれわれが何かについて考えるとき、まず自分自身の記憶のうちからそのものの記憶を取り出し、明確な像を得る。同様に「最高の本性」においても言葉とはその像であり、したがって、すべてがそれによって創造されたところのものである「最高の本性」の言葉とは、その「本性」が自分自身を思考し、語る時に生じた像であるということになる<sup>156</sup>。その「本性」は自分自身を語ると同時に、被造物を語るのであり、そのことにより被造物は「最高の本性」の形似であるといえるのである。以上のようにして「最高の本性」は自分自身を語ることによって被造物を創造したことが示されている。その「本性」は自分自身を語り、自分自身を理解する存在であり、その語った言葉、あるいは理解が、その「本性」の言葉にあたるのである。以上のことからアンセルムスは理性との類似性において、子であるその本質の言葉を理解と捉え、父であるその「本性」を理解の前提となる記憶とするのである。

以上のような類似性を踏まえ「聖霊」についての議論は進められる。アンセルムスにおいてもまた伝統的な三位一体論と同じく、「聖霊」は愛として捉えられる。「最高の本性」とその「言葉」は自分自身を完全な仕方では記憶し理解していることは明らかであるが、このことはそれらが自分自身を愛するのでなければ不条理である。なぜなら、いかなる者であっても自分が愛さないものについて記憶、あるいは理解するのは無用であり、無益だからである<sup>157</sup>。したがって「最高の本性」とその言葉が互いを愛するということが明らかなのである。

ではそのようにして「父」と「子」より生じた愛は被造物として位置づけられるべきな

のだろうか。そのことは容易に否定される。というのは、いかなる被造物が存在しなくとも「最高の本性」とその「言葉」は存在し、したがってその愛も存在するからである。そのような愛は記憶、理解と同等のものであり、それらはその実体において同一のものであるとすることができるのである。この愛は同一の実体である「最高の本性」とその言葉から発しているの、それはまた同一のものであるが、それらは関係性においては三者であると言われる。ここにおいて「父」、「子」、「聖霊」の異なる三つのペルソナはそれぞれ「最高の本性」、その「言葉」、両者の愛であるが、それらは同一の実体であることが明らかになるのである。

### (3) 理性の限界

以上のようにして「最高の本性」が三一的構造を持つことが一人間理性との類比に頼ったとはいえ「理性のみによって」明らかにされた。しかしアンセルムスはここに至り、そのような形で進められてきた議論を放棄せざるをえないことを述べる。すなわち、これまでの証明を可能にしてきた理性の限界を示すのである。すでに述べたように「最高の本性」は自分自身を語ることで被造物を創造したのであるが、その時「父」、「子」、「聖霊」はそれぞれ自分自身を同一の言葉で語らなければならない。このことはいかにして可能であるか、という問題についてアンセルムスは次のように述べる。「そのように崇高な事象の神秘は、私には人間の知性のすべての能力を超えたものと思われ、これがどのようなものか説明しようとしても、その努力は放棄されねばならないと考える」<sup>158</sup>。すなわち「最高の本性」のあり方を「理性のみによって」完全に理解しようとする試みは放棄されるべきものであり、被造的世界を超越する無限の「最高の本性」は、有限な人間理性によっては完全に理解することができない存在とされるのである。さらにまたアンセルムスは次のように続けていく。「理解を超越した物事を探求している者は、推論によってそれが最も確実に存在することを認めるに至ったなら、たとえそれがどうしてそのようなものであるのかを知性によって究明できないとしても、それで満足すべきである」<sup>159</sup>。すなわち神が「どのような存在であるか」が理解されたのであれば、それで満足すべきであり、「なぜそのようなものであるか」については問うべきではないと主張したのである。このようなアンセルムスの立場は「最高の本性」の創造にかかわる証明においてもすでに示唆されていた。すなわ

ち「最高の本性」は自分自身のうちにある「言葉」によってすべての事物を創造したのであるが、その「本性」がどのように語るかという問題は人間の認識のまったく把握し得ないものであると述べ、三一性と同様にそれが事実として存在し、そのようであることは理性によって解明されうるが、それがいかなる仕方で行われたのかという点においては理性を超えたものとアンセルムスは考えていた。こうしてアンセルムスが「理性のみによって」明らかにしようとした無からの創造と「最高の本性」の三一性という二つの奥義は、結果としては完全には明らかにならなかったのである。

ではアンセルムスはそのような理性を超えた事柄に対し、どのような態度を取るべきであると考えていたのだろうか。ここまで「理性のみによって」という立場を堅持し続け、理性に反する事柄を慎重に除外し続けてきたアンセルムスは、「最高の本性」の三一性に関する証明の最後において、ついに「説明を絶すとはいえこのことは信じなければならぬ」と述べる。「説明を絶す」すなわち理性を超えた事柄について、信ずることが義務であると、はじめて主張するのである。このことはアンセルムスが「最高の本性」の三一性は最終的には理性の対象とはなりえず、信仰の対象であると認めたということになるのである。

そしてそれを認めることは、神の存在、無からの創造等、本来的には信仰の対象である事柄を問題にしてきた『モノロギオン』の当初の立場、すなわち「理性のみによって」明らかにするという立場を放棄するに等しいものであったと言える。その意味において、アンセルムスは理性のみの証明を放棄する第六十三章までは終始一貫して「ただ理性のみによって」という方法に忠実に、信仰にはまったく期待することなく、ただ理性によって証明を進めているのであるが、第六十五章以後は、理性に期待していることは言うまでもないにしても、信仰にもそれに劣らず期待して論を進めているように思える<sup>160</sup>。事実、その後の論述において、アンセルムスは、理性の自己探求により神をより深く知ることが可能となり、さらにそのような人間には「最高の本性」から報いが与えられると説き、そこではこれまでの証明に見られた人間理性に対する信頼が失われているとする見方も可能であろう。その記述は一見すると教条的であり、「理性のみによって」論を進めてきた前半部とは全く異なる書であるかのような印象さえ受けるものとなっているのである。では以降の『モノロギオン』における議論は、その印象通り、信仰を前提として展開される教条的なものであり、「信仰の知解」という目的は放棄されてしまったと考えるべきなのであろうか。

ここで留意しなければならないのは、特に三一性の議論においてアンセルムスが目指し

たのは、対象の純理性的な「証明」というよりは、「理解」であったということである。アンセルムスは「最高の本性」の存在は純理性的に証明されうると考えていたが、神の三一性については、類比的に理解するに止まることを認めていたのである。しかし従来、専ら信仰の対象でしかありえなかった奥義に「理性のみによって」迫ろうとしたアンセルムスの試みは、たしかにそれらの奥義がどうしてその様になっているかということを理解しえなかったという点においては決して完全ではなかったが、その様になっていることを理性的には認めざるをえないということを明らかにしたという点で極めて意義深いものであったといえるだろう。その推論の過程においては、聖書の権威、信仰が必要とされる場面はまったくなく、まさに「ただ理性のみによって」行われた証明であったと言ってよいだろう。その意味においてこの神の三一性についての証明は「信仰の知解」という立場にふさわしいものだったと言えるのである。

事実、アンセルムスは信仰の義務を説いた後も理性的な立場を崩さず、「聖霊」である神の愛について次のように論じていく。「最高の本性」における愛とは第一に「最高の本性」自身に対する愛であると捉えられる。なぜならすでに述べたように、いかなる存在であれ記憶し、理解するのはそのものを愛していなければ不可能であり、「最高の本性」が自身を記憶し、理解していることは明らかだからである。さらに善なる者が善を愛するのは当然であり、「最高に善なるもの」である「最高の本性」が自分自身を愛していないと考えるのは不条理である、というのも理由としてあげられるだろう。それゆえに「父」なる「最高の本性」とその「言葉」の愛は自分自身に対する愛として捉えられ、両者は同一であるがゆえに、互いへの愛としても捉えられるのである。そしてこの「愛」こそが「聖霊」に他ならない。「最高の本性」は「最高に善なるもの」であるが故に、自身を記憶し、理解するのと同じくらいに自分自身を愛する<sup>161</sup>。それ故にこの愛、つまり「聖霊」は「父」と「子」と同じ程度に偉大であるとされるのである。

そしてこの神の愛についての議論を通じて、被造物が神を愛し、信じなければならないことが理性的に説かれている。すでに述べたように「最高の本性」は全てのものに存在を与えた存在であり、全ての事物の創造者である。したがって全ての事物は「最高の本性」と何らかの類似性を有している。アンセルムスにおいては理性が最も強調され、人間の理性は「最高の本性」の理性に基礎付けられている。このことは愛においても同様であり、人間の精神は本来的に「最高の本性」を愛し、信じるものとして、その「本性」に創造されたのであり、その意味において人間精神の愛は「最高の本性」の愛に基礎付けられてい

る。アンセルムスによれば「最高の本性」は「無に理性的本質を与え、『最高の本性』を愛するものにした」<sup>162</sup>と結論づけられるのである。

## 結語

以上のようにして『モノロギオン』における神の三一性についての証明から、アンセルムスにおける理性の限界について明らかになった。当然のことではあるが、アンセルムスは神に関わるすべての事柄が理性のみによって証明できるとは考えておらず、人間の理性は限界を持つものであると考えていたのである。

最後に本節の議論を振り返り、後に論じる問題との関連を指摘することで本節の結語としたい。第一に「最高の本性」の三一性について、「父」と「子」の存在がどのようにして証明されているのかを示した。その証明は「理性のみによって」という『モノロギオン』の立場に則ったものであると示すことができる。「子」とは「父」の「言葉」であり、それらは本質的には同一の存在であることが、無からの創造についての証明を手掛かりとして明らかにされた。そして第二に「聖霊」が神の愛であることを、人間の精神との類似性に基づいて明らかにした。最後に第三に、神の三一性を「理性のみによって」は完全に証明することができないことを示した。神の三一性は人間の理性を超えた事柄を含んでおり、そのような事柄を人間は信じなければならないと、信仰の義務が説かれたのである。

残された問題はアンセルムスにおける信仰と理性の関わりである。本節における議論から見る限り、アンセルムスは「理性のみによって」証明可能な事柄は「理性」の対象であり、「理性のみによって」証明不可能な事柄は「信仰」の対象であるというように、「理性」と「信仰」の領域を分離しているように見える。このような見方ははたして正しいものと言えるのか。次節において、信仰の知解の問題を論じることにより考察していきたい。

### 第三節 信仰の知解

#### 序

本節の目的は『モノロギオン』において論じられた神認識の問題について考察することでアンセルムスにおける「信仰」と「理性」の関係について明らかにすることである。アンセルムスの思想を特徴づける言葉として「信仰の知解」というものがあるが、この言葉は一般に「信仰内容を理性によって知解する」試みであると理解されている。このような理解に従った場合、アンセルムスは前節において述べたように、「理性のみによって知解できること」に対しては理性によって臨み、「理性による知解を超えたこと」に対しては信仰をもって臨むというように見えるかもしれない。しかしアンセルムスにおける「信仰」と「理性」をこのように理解することは、完全な誤りではないとは言え、不完全なものと言わざるを得ない。アンセルムスにおいて「信仰」と「理性」は別々に働くものではないからである。本節の考察によってそのことは明らかになるだろう。

そのための議論の手順は以下のようなものである。まず(1)において神によって理性が課せられている義務について明らかにする。この世界に存在するものはすべて何らかの義務を負っており、理性もまた、その例外ではない。その理性の義務について「正直」概念を手がかりにして明らかにする。次に(2)において、「理性のみによる」神認識について論じる。アンセルムスは理性の力によって神認識に近づくことが可能であると考えており、それは人間の理性を通して可能になると考察している。この考察を通じてアンセルムスにおける「理性」の持つ二つの側面を明らかにする。最後に(3)においては、本節の主題であるアンセルムスにおける信仰と理性の関係について考察する。アンセルムスにおいて「信仰」は「理性」と分たれるものではなく、「理性」の根底において働くものであることを明らかにする。

#### (1) 理性の義務

まず主題となる問題に入る前に、そこに至るまでの『モノロギオン』の議論について簡単に振り返っておこう。『モノロギオン』における神の存在証明は、この世界に存在する事物の経験を手引きとして行われる証明である<sup>163</sup>。すなわち諸事物の内なる善性、完全性など

の段階を上昇することによって「最も善なるもの」である「最高の本質」を推論し、その存在を「最高の本性」として証明を進めていく。その「本性」は全てのものに存在を与える存在であるとされ、唯一永遠の存在であり、最終章において神であると言明される存在である。そして次にその「本性」による創造へと議論は進められる。その「本性」は永遠の存在であるが故に質料因ではなく、形相因として諸事物に存在を与える。全ての諸事物は質料的には無から、形相的にはその「本性」によって創造されたのである。創造の仕方は技工による製作にたとえられ、技工が何らかのものを製作する際、製作するものの像を心の内で言い表すように、その「本性」も内なる「言表」に従って諸事物を創造する。この創造における神の事物への関わりから、諸事物の秩序は明らかになるのである。アンセルムスは神の諸事物への密接な関わりを「諸事物の一種の言表」という言葉で表している。したがって諸事物の秩序における「理性」の位置づけを明らかにするという目的のためにはまず、「最高の本性」の「言表」について言及しなければならない。

すでに述べたようにわれわれが日常的に用いる言葉と「最高の本性」の言葉には相違点がある。というのは一般的にすべての言葉はその言葉の対象である諸事物の「形似」、「像」であり、その真理性は事物をかたどる度合いに応じ増大、あるいは減少するが、「最高の本性」の「言葉」はそうではないからである<sup>164</sup>。すなわち、「最高の本性」の「言葉」は諸々の事物の本性を直観的に語る「言葉」であり、その「言葉」によって構成される「言表」もまた、諸々の事物の本質を言い表している。そしてその「言表」に従って諸事物が創造されたのであるから、「言表」こそがそれらの本質であり、本来的なあり方なのである。つまり一般的な言葉においては事物の形似として言葉が存在するのであり、それゆえに言葉の真理性は、事物との類似性に負うのであるが、「最高の本性」の「言表」においては、その「言葉」が事物の本質であり、存在する諸事物がその「言表」、つまりその本質の形似なのである。したがってそこでは一般的な事物の場合とは反対に、事物の側が真理性を「最高の本性」の言葉との類似性に負っているのであり、その際には「最高の本性」との形似が真理性の基準である。

以上のようにして諸事物の真理性が「最高の本性」の内に存在する「言表」との類似性に負っていることが示されたが、そのことからこの類似性において、諸事物の間にはある秩序が存在することが明らかになる。それは「最高の本性」によって創造された諸事物の間の秩序であり、その秩序はその「本性」の内にある「言表」との類似によって定められる。この世界に存在するすべての諸事物が「最高の本性」の一種の形似であり、模倣であ

ことはすでに述べた。それらの諸事物の間には、一般的意味での、すなわち事物の形似がそれらの事物に近ければ近いほどにより真であり優れた言葉であるように、事物が模倣した当のもの、すなわち「最高の本性」に似ている度合いにおいて秩序が形成されている。創造された事物はすべて、最高に存在し、また最大である「最高の本性」に似ていれば似ているだけ、実在性は高く、また優れていることは必然的である<sup>165</sup>。なぜなら「最高の本性」は無条件的であり、その無条件的存在を模倣し、その存在に近づくほど、より真に存在するものになるからである。またこの諸事物の間の秩序は存在のみならず、「最高の本性」が持つあらゆる面の秩序でもあり、たとえばそれは善性の秩序でもあり、偉大さの秩序でもある。したがってこのことは次のように言われる。生きている本性のほうが、生きていない本性より優れ、感性を持つ本性は感性を持たない本性より優れ、理性的な本性は理性的でない本性よりも優れている。この秩序において最も上に立つのは人間の「理性」であり、この世界においては最も「最高の本性」に近いものとされている。そしてそれゆえに「理性」を持つ人間が、世界において最高度に存在するものであると言われるのである。もし生き、感じ、理性的である実体から、「思考によって」理性的な点を除去し、次に感性的な点、その後生命的な点、最後に残っている存在そのものを取り去ったならば、このようにして破壊されていく実体は、より小さい存在に、最後には非存在へと向かうだろう<sup>166</sup>。このようにアンセルムスは世界を、無から生命さらに感性を経て「理性」に至る一つの秩序のうちに見ていたのである。

『モノロギオン』の冒頭で述べられ、そのすべてを貫いているアンセルムスの「ただ理性のみによって」という姿勢における「理性」が、「最高の本性」によって創造された諸事物のうちで、最もその「本性」に似たものであり、それゆえにその秩序のうちで最高度に存在するものであることが明らかになった。アンセルムスにとって「理性」とは神から離れて人間のうちにあるものではなく、神に由来し、事物の内で最も神に近いものなのである。この「理性」によってアンセルムスは神の存在証明を行い、その創造を論じたのである。ではその「理性」とはいかなるものであろうか。そのことを明らかにするためには、まず「正直」という概念を考察しなければならない。

「正直」とはあるものがその定められた義務を果たしたときに実現するものであることはすでに述べた通りである。それではこの「正直」は「理性」とどのように関わるのであろうか。「正直」の概念を諸事物の秩序に適用するならば、「最高の本性」によって言い表され、存在している事物はすべて、存在している限りで、正直を実現していると言える。

それはすでに述べた「命題の真理」が命題として成立する限りで、正直を実現していることと同種のものとして考えられるだろう。では命題における「表示の真理」と同種の偶有的に成立する真理についてはどうだろうか。命題の場合はその指示することが事実と一致していることでその真理は成立し、「正直」を実現することができたように、諸事物の場合は本来あるべき姿に近づくことで、より真理に近づくことが可能であり、「正直」を実現することができる<sup>167</sup>。では諸事物にとっての「正直」とはいかなるものであろうか。諸事物が「最高の本性」によって創造されたこと、そして創造がその「本性」の内なる「言表」に従って行われ、事物はその形似であることはすでに明らかにした。すなわちあらゆる事物はその本質を「最高の本性」の内に持つのであり、その本質こそが事物の本来的なあり方であると言えるだろう。つまりその本質に似ていれば似ているほどに、事物は「正直」を実現しており、実在性が高いといえるのである。Kohlenberger は事物の秩序における「理性」の位置づけ、「理性」の役割を論ずる際に「当為」という概念を用いている。神の理解へ向かうことが可能な「理性」を、「理性」、「当為」、「事物の秩序」という系列において説明するのである<sup>168</sup>。すなわち、「理性」はこの「当為」を引き受けることによるのみ力を得ることが可能なのである。一般的に「当為」とは何らかの「義務」と考えて良いだろう。しかしこの場合の「義務」とは単に倫理的な問題に関わるものではなく、「事物の秩序」に基礎付けられるものであり、アンセルムスに固有の存在論と関わるものである<sup>169</sup>。すでに述べたように、アンセルムスにおいて神は、すべてのものに存在を与える存在であり、その内にすべての事物の本質を持つ存在である。すなわち諸事物はその「義務」を引き受けることによって、より一層「最高の本性」の内なる自らの本質に近づくことができるのであり、それはすなわち諸事物の「正直」をより実現したことになることに他ならない。諸事物がより真に存在するものになるためには、その「義務」が引き受けられなければならないのである。

では「理性」が引き受けなければならない「義務」とは何か。それは次の問いとも深く関わるものである。すなわち、なぜ神に到達することが「理性」によるのみ可能なのか、という問いである。その問いに対しては、人間がある特殊な意味で「神の像」であるからであると答えることができる。アンセルムスにおいて「最高の本性」は理性的存在であると捉えられる。しかしその「理性」は単なる人間の「理性」と同一の意味での「理性」ではなく、いわば人間の *ratio* を基礎付ける *Ratio* であるとされる<sup>170</sup>。「最高の本性」は自分自身の「理性」を模倣して人間の「理性」を創造した。したがって人間の「理性」は「最

高の本性」の「理性」と本性的に似ているものであり、その「最高の本性」の「理性」に近づくことによって、その「本性」を理解しようとすることによって、最高の仕方「正直」を実現することが可能なのである。すなわち神へと向かうことが、「理性」の本来的なあり方であり、神の内なる自らの本質に近づくことであるために、「理性」の「義務」であるとされるのである。またいかなる事物でもその本来的な役割を果たす時に最もよく働くことは明らかであり、人間の「理性」は「最高の本性」の「理性」に近づこうとするときに最も有効に働き、この世界における諸事物のうちで唯一、世界を超越した神に近づくことが可能な存在なのである。

以上のようにしてアンセルムスにおいて人間の「理性」は、この世界の秩序において最も高くに位置し、本来的には神に向かうべきものであると規定される。しかしこの「理性」についての理解は、アンセルムスにおける「理性」の一面のみを示しているに過ぎないと考えられる。なぜならアンセルムスはこの「理性」によって、単に神の存在証明を行うに止まらず、神をより深く理解することを試みており、その際「理性」は、これまで論じてきたものとは異なる役割を果たしていることが明らかだからである。

## (2) 理性を通しての神認識

アンセルムスは神が存在することを「理性のみによって」証明しようとしたが、その反面、神の創造と三一性についてある一面においては「理性」を超えたものであると述べている。しかしアンセルムスの神を理解しようとする試みは「理性」を超えたものに人間がいかにして近づきうるかという問題にあえて進むのである。

アンセルムスは今まで、日常的な言語を使い、言葉の慣習的な意味を超えることなく論を進めてきた。その試みはたしかに有効なものであったが、ある意味においては不完全なものであった。それというのも『最高の本性』は他のすべての本性を超え、またそれらの本性の外にあるから、それについて他の諸本性にも共通な言葉をもって、ときに何かを語ることがあっても、その意味はまったく共通でない<sup>171</sup>からである。アンセルムスは今までのところは、はじめに「最高に善なるもの」としての神を見出し、その後「最高の本性」として表現してきたが、「本質という名称すらも、その特異な崇高さをもってすべてをはるかに超越し、またその本来の特性によってまったく一切のものの外にあるあのものを表現

しえてはいない」<sup>172</sup>とする。これまでの議論において神は、「本性」「善」「存在」など様々な名称で表現されてきたが、神はそれらの語によっては完全には表現することのできない、この世界の諸事物とは異なった存在であることが述べられるのである。ここに至ってアンセルムスは「理性」の限界を明示し、神は直接的には完全に理解されえない存在であることを明らかにする。

しかしながら、全ての事物は「最高の本性」の内なる言葉に従って創造されたのであり、その「本性」の Ratio を人間の ratio を基礎付ける「理性」として考えたアンセルムスにおいて、両者の間に何らかの類似性が存在することは明らかであろう。この類似性を手がかりにしてアンセルムスは「理性のみによって」完全には理解することのできない神にさらに一層迫ろうとするのである。

アンセルムスは神の理解に近づくことを「他のものを通して」行おうとする。「最高の本性」は自らの内にある表現に従ってすべての事物を創造した。この世界に存在する事物は、すべてがその「本性」の形似であり、アンセルムスはそれらの事物を通して神を理解しようとしたのである。この姿勢は『モノロギオン』の冒頭、すなわち「最高に善なるもの」あるいは「最高の本性」が存在することの証明においてすでに現れており、アンセルムスは事物の内にある善、あるいは偉大さからそれらの存在を証明した。その意味で、この「他のものを通して」神に近づこうとする姿勢は『モノロギオン』全体を貫く方法であるといえるだろう。

ではその試みにおける「他のもの」とはどのように理解すべきであろうか。ここで注目しなければならないのはすでに明らかになった「最高の本性」によって創造された事物の秩序である。事物の秩序は創造者であるその「本性」の表現への類似性に従って決定されていた。このような秩序においてその「本性」の「理性」に最も類似した人間の「理性」が最も上位に位置することは明らかである。したがってここで言われている「他のもの」とはまず第一に人間の「理性」に他ならないのである。「すべての被造物のうちでも理性的精神のみが『最高の本性』の探求に向かうことができるように、同じ精神のみがそれを通してこの『本質』の解明を最高に達成できる」<sup>173</sup>。人間は「理性」を通して、その「本性」に最も近づくことが可能なのである。ここまでのところ『モノロギオン』はあくまで「理性」とその他の事物を同列に論じ、その証明は他の事物を通して、つまりわれわれの「理性」の外に存在するものを通して、「最高の本性」についての証明を行ってきた。しかしここに至ってアンセルムスは「外」から「内」へ、すなわち他の事物から自らの「理性」へ

と眼を向けることを説くのである。前述のように「理性」は神へ向かうという「義務」を引き受けることによって最もよく働くのであるが、その向かう対象はその「理性」自身でなければならないのである。そのような「理性」は鏡に例えられる。「その鏡の内にその精神は顔と顔を合わせて見ることのできない『最高の本性』のいわば像を見る」<sup>174</sup>。直接的に神を理解することのできない「理性」は、自分自身を鏡として媒介的にその「本性」を理解することを試みる。神についての言説はつねに類似性を通しての言説なのである<sup>175</sup>。以上のようにして、アンセルムスは神の理解に近づこうとする試みが自己探求と同義であることをここで明らかにしたのである。

それは「理性」が最も神に類似した存在であるからこそ可能であるが、ここで重要なのは必ずしもすべての人間の「理性」が等しく神に類似しているのではないということである。人間は神の理解に近づくためには、自らの「理性」を神に類似したものにしなければならない。すなわちそのためには人間の側の努力が必要とされるのである。「理性的精神が自己を知るように熱心に努力をすればするだけ、『最高の本質』の認識へとより効果的に向上し、また自己を凝視することを怠れば怠るだけその観想から失墜する」<sup>176</sup>。では「理性」のこの努力はいかにして可能なのであろうか。

アンセルムスによれば「理性」が神の理解に近づくためには、「理性」自身が神に近づかなくてはならない。それはいかにして可能なのであろうか。「理性」とは事物のうちで最も神に近い、神の像である。したがってその像を神へと近づけることによって、より神の理解に近づくことが可能になると言えよう。そのためには「理性」の本性的能力の諸様態を明らかにし、それらを十分に使用することが必要となる。ではあらゆる事物のうちで「理性」のみに可能であるといえるのはどのような能力だろうか。それはアンセルムスによれば真と偽、善と悪などを分かち判断する能力であるとされている。それらの相対立するものを分かち判断する能力は、決して他の事物の内には見られないものである。しかしここで重要なのはなぜそのような能力を「理性」は有しているかということである。かりにそれが善と悪を分かち、一方を悪であると決することが可能であったとしても、その悪を意志的に選択するのであればこの能力はまったく意味の無いものになってしまう。したがって人間の精神はその本性的能力によって真理、善を選ぶようにならなければならない。「理性的被造物は、その本性的能力によって自分自身に刻み込まれているこの像を意志的行為によって表現することに何よりも努めるべきである」<sup>177</sup>。つまり神は「最高に善なるもの」であるのだから、「理性」はそのような神へ向かわなければならない。そして人間の「理性」

はいかなるものにも同一の仕方働くのではなく、その本来的なあり方である神に向かうことによって最もよく働くのである。

人間は神をより一層理解することにより、それだけその「本性」の真の像であるという資質を、意志的活動をもって自分自身で表現しなければならないのであり、そのことによって「理性」は「正直」をもっとも十全な仕方を実現することになるのである。アンセルムスにおいて、神を理解しようとする試みは自己探求へと転じるのであり、「理性」が自己に課せられた「義務」を引き受けることで自分自身を「最高の本性」に向けて高め、神のより一層深い理解へ至ろうとするものであった。そのようにして「理性」はこの世界において唯一、神を探求することができる存在になるのであり、また意志的活動によって自分自身を神の内なる本質に近づけることによって、「理性」自身を通しての神認識を可能にするのである。神に向かうという「義務」を引き受け、「正直」を実現する「理性」、またそのことによって神にもっとも類似したものとしてその際に媒介となりうる「理性」という二つの側面こそが、まさにアンセルムスにおける「理性」の最も特徴的な点であるといえるだろう。

### (3) 信仰と理性

以上のようにしてアンセルムスは人間の理性は「理性」自身を通して最も神認識に近づくことを明らかにした。注意しなければならないのは、この神認識の議論において全く「信仰」ということが述べられていない点である。アンセルムスは神認識に近づくことは、「理性のみによって」可能であり、「信仰」の介在する余地はないと考えていたのであろうか。

その考えに従うならば、アンセルムスは神の存在証明も含め、神を理解するためのほとんどの証明において、信仰というものを全く必要なく、言葉通り「理性のみによって」可能であると考えていたということになる。事実、本章において中心的に取り扱ってきた『モノロギオン』では、信仰あるいは「信じる」という言葉がほとんど使われることなく議論が行われている。しかしアンセルムスが信仰を軽視していたということは、他の書、あるいはアンセルムス自身の立場を考えてもありえないことのように思える。考えられるとすれば、アンセルムスは証明を進めるための方法として、あえて信仰を排していたというこ

とであろう。そのことによってアンセルムスは「信仰の知解」を為そうとしたのであり、その見方をとるならばアンセルムスの思想は、純粹に理性的思考の産物であるということになる。しかしもしそうであるならば、読み手の信仰に期待して論を進めているように見える神の三一性についての証明においては、その試みが失敗しているという結論にならざるをえない。果たしてその見方は正しいのであろうか。

前節において明らかになったように、「信仰」ということが『モノロギオン』において初めて強調されるのは三一性についての議論である。アンセルムスは三つのペルソナが互いを一つの言葉で表すことについて、被造物の観点からは説明を絶したものはあるが、この事実は信じなければならないと述べ、「理性のみによる」証明を放棄するに至った。この論述から見られる信仰とは、理性を超えたものについての信仰であり、いわば通常の信仰内容とされているもののうちに信仰に頼らざるをえない範囲と理性によって明らかにできる範囲というように線を引き、両者をまったく離れたものとして捉えているように見えるかもしれない。いうならばこの見方は神を理性によって可能な限り理解しようとしても、神は「理性のみによって」完全に理解されるものではないのであるから、信仰に頼らざるをえないというものであり、一見するとアンセルムスの「信仰の知解」という立場をよく表しているかのように思える。このことからアンセルムスは信仰を、理性を超えたものに対して働くという点においてのみ許容していたと見えるかもしれない。

たしかにこのような意味における信仰というものも完全に誤ったものであるとは言えないが、アンセルムスの言う信仰と完全に同一の事柄を指示しているとは考えるべきではない。むしろアンセルムスにおける信仰をこのようにのみ捉えることは、アンセルムスの思想全体を誤って理解することにつながるものであり、その思想はより広い意味での信仰に支えられたものであると考えなければならないのである。そのことは無からの創造についての考察を参照することによって明らかになるだろう。

創造に関わる議論において「理性のみによる」理解を超えたものとして述べられたのは、「最高の本性」が、創造した諸事物をどのように語るのかという問題である。すでに述べたように「最高の本性」は自分自身の内なる「言葉」に従ってすべての事物を創造したのであるが、その「言葉」がどのようにしてその「本性」の内に入り、どのようにして語られたのかについては理解されえないことであった。そのことから明らかになるのは被造的な世界における秩序が事実として明らかのものであっても、それがいかにして定められたかということについては、理解を超えたものであるということである。たしかに理性的精神

は被造的世界において最も上位に位置するものということが可能であるが、理性がなぜ被造的世界の秩序においてその位置に存在するのかという問いが理性によって明らかにされない以上、なぜ理性のみがその「本性」を探究することが可能であり、さらにまたなぜ理性がそのような存在、すなわち神に最も類似し、神に向かうときに最も力を発揮しうる存在であるかという問いに答えることは不可能なのである。

そして、まさにこの点においてアンセルムスの信仰を見ることができるようと思われる。アンセルムスは神を第一に理性として捉え、人間の理性的精神は神の理性の真の像であり、それは「最高の本性」の探究へと向かわなければならないという強い確信を持っていた。理性的精神は自らに固有の義務を引き受けなければならず、まさにそのために存在しているとされるのである。すでに述べたようにこのことまでは理性によって明らかにされることであるが、なぜそうであるのかについては、被造的世界の秩序がいかにして創られたのかが理解されえないものであるため、理性によっては明らかにされないものであった。しかしながらアンセルムスはそのことを、強く確信しながら証明を進めていった。そしてまさにこの「確信」こそがアンセルムスにおける「信仰」なのである。その意味においてアンセルムスの「ただ理性のみによって」という立場は、決して信仰と対立するものではなかった。理性的に証明を進めるということは、その理性を基礎付ける神に近づくことと同義であった。アンセルムスにおける信仰は、理性と対立するものではなく、また単に補完するものでもなく、理性による証明の根底で働くものだったのである。

そしてそのような信仰に支えられた理性によって進められてきた証明の歩みは、最終的に理性の自己探求による神認識を論じるに至る。そしてその神認識は神を記憶し、理解し、愛することによって可能になるとされるのである。理性の力による神認識はたしかに「理性のみによって」可能なものであった。しかしその神認識を可能にする「理性」は神に向かうべきものとして、神によって与えられたものであるという深い信仰に支えられたものだったのである。

## 結語

本節ではアンセルムスにおける信仰と理性について考察した。第一に『モノロギオン』の前半部で展開される神の存在証明を論じることで、アンセルムスがこの世界に存在する

諸事物の中で、「理性」を最も高い位置に置いていたことを明らかにした。それは、この世界に存在する事物が神との類似性の程度によって段階的な秩序の内にあり、「理性」が最も神に類似したものとして最高度に存在するものであるからである。そして第二に、アンセルムスが「理性」の本来果たすべき役割と考えていた「理性」の「義務」について、「正直」概念を手がかりにして、明らかにした。「理性」は本来的には神に向かうべきものであり、それにより「正直」を実現し、より真の意味で存在するようになる。アンセルムスは「理性」を本来的には神に向かうべきものとして考え、そのような「義務」を引き受けることによって「理性」は本来のあり方である「正直」を実現できるとしたのである。そしてその「理性」の向かうべき対象が「理性」自身であったことを示した。「理性」には限界があり、直接的に神を知ることはできない。そこでアンセルムスは、この世界の諸事物の中で最も神に近い「理性を通して」媒介的に神を理解しようと試みるのである。最後に第三にアンセルムスにおける信仰と理性の関わりについて明らかにした。アンセルムスにおいて信仰と理性は決して対立するものではなかったのである。

以上のことから明らかなのは、アンセルムスに「理性」は二つの側面を持っているということである。すなわち『モノロギオン』の前半から展開されていた神の存在証明は「理性」によってなされたものであったが、その対象は「理性」の外に存在する諸事物であった。しかし議論が進み、神認識が直接には不可能であり、より高次の存在を媒介とすることで、より深い神の理解が間接的に可能であることが示されると、「理性」の対象は秩序の中で最も高く位置する「理性」自身であることが明らかとなる。「理性」は「理性を通して」神の理解へと近づく。ここに至り、神認識は「理性」の自己探求へと転じるのである。その意味において『モノロギオン』は、いわば段階的に神の理解へと近づくために書かれた書であり、神の存在証明すらも神認識に至るまでの一つの段階にすぎなかったとさえいえるだろう。

そして「信仰」もまた二つの側面を持っている。「理性」による理解を超えたものに対する「信仰」というのもたしかにアンセルムスには認められる。しかしそれ以上に重要なのは、「理性」の根底で働く「信仰」である。アンセルムスにおいて「信仰」は「理性」と対立するものではなかった。理性を可能な限り働かせ、神へと向かうことがアンセルムスの考えた信仰であった。そして神の愛に基礎づけられた、神への愛を伴う信仰によってはじめて理性による神認識は可能になるのであり、アンセルムスにおける信仰は「理性のみによる」証明を根底から支えるものだったのである。

最後にアンセルムスは神を「信じること」に止まらず、神に「信じ入ること」ことが理性の義務であることを訴える。神とは単にそれに対峙して信仰すべき存在ではなく、真の信仰とは、自己の全存在を神へと投入し、神に与えられた理性を最大限に働かせ、神を理解しようと試みることである。そしてそれこそがアンセルムスの目指した「信仰の知解」の意味なのである。

おわりに

本論の考察からアンセルムスが、単に神の存在論的証明のみによって知られるべき思想家ではないことが明らかになっただろう。アンセルムスはキリスト教において信仰の対象とされるべき事柄について―「無からの創造」や「神の三一性」さえも―「理性のみによる」証明の対象となると考えていた。その証明の試みは中世のみならず、哲学史上において特異な位置を示すものであると言えるだろう。

また冒頭に述べたように、アンセルムスの思想が、すべて神論であることも理解されたのではないだろうか。アンセルムスにおいては、あらゆる問題が、最終的には神との関わりの中で論じられる。本論においては第一に「真理」、第二に「意志」、第三に「理性」が中心的に論じられたが、それらはすべて神に基礎づけられるものであり、神によって定められた「為すべきこと」を為すことによって実現する「正直」と関わるものであった。その意味で、アンセルムスにおいては、どのような事柄を探求するにせよ、それは「神の理解」に近づくものなのである。

そしてそのような「神の理解」を可能にする「理性」は近代的な意味での「理性」とは根本において異なるものである。アンセルムスにおいて「信仰」と「理性」は異なる対象に向かう可分的なものではなく、「理性」による証明の根底には、つねに「信仰」が働いており、「理性」により「神の理解」に近づくことこそが、アンセルムスにとって、最も「信仰」に適うことだったのである。

最後に、このようなアンセルムスの試みが現代的意義を持っていることはすでに明らかになったように思う。自らの信仰する神に対して理性を働かせ、「神とはどのような存在であるか」という問題を理性的に語ろうとするアンセルムスの試みは、宗教が決して不合理なものではなく、「信仰」と「盲信」あるいは「狂信」の区別を明確にするものであると考える。そこで語られる神は信仰を持たない者、あるいは異なる信仰を持つ者であっても十分に理解できる普遍性を有するものであり、異なる信仰を持つ者同士であっても対話が可能であることを示すものであると言えるのではないだろうか。その点においてアンセルムスの「信仰の知解」という試みは、現代においても極めて大きな意義を持つものなのである。

---

テキストは主としてシュミット新版(*Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, Tomus Primus*, hrg. von Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968.)を用いた。

以下においては“*AOO*”と略す。

<sup>1</sup>Katherin Rogers, *Anselm on Freedom*, Oxford University Press, 2008, pp.1-2.

<sup>2</sup>三点の小論とは本節で取り扱う『真理について』に加え、『選択の自由について』と『悪魔の墮落について』である。それぞれ自由意志と悪の問題について論じており、第二節の意志論において取り扱う。いずれの著作においてもアンセルムスは、どれ程愚かに思える疑問でも、詳細に検討するという姿勢を崩していない。

<sup>3</sup>Helmut Kohlenberger, *Sola ratione*, Stuttgart 1970, S. 36.

<sup>4</sup>F.S. Shmitt, *Anselm von Canterbury, De veritate, Lateinisch-deutsche Ausgabe*, Stuttgart 1966, S. 7.

<sup>5</sup>*De veritate*, in: *AOO I*, 176: 4-20.

<sup>6</sup>「最高に善なるもの」としての神の存在証明については、第二章の第一節において後述するが、われわれの日常の経験に基づく証明という点で『真理について』における諸々の議論と共通点が見出される。

<sup>7</sup>T. Williams, *Anselm on the Truth*, in: *Anselm*, Cambridge University Press, 2004, p.208.

<sup>8</sup>H. Külling, *Wahrheit als Richtigkeit*, Bern 1984, S.64.

<sup>9</sup>“*rectitudo*”は「正直」の他にも、「正しさ」と訳される場合もあるが、古田暁訳『アンセルムス全集』以後、多くの日本の研究書においては「正直」という訳を採用しているため、本論においても「正直」と訳することにする。

<sup>10</sup>*De veritate*, in: *AOO I*, 177: 9-19.

<sup>11</sup>*Ibid.*, 178: 28-34.

<sup>12</sup>*Ibid.*, 179: 1-31.

<sup>13</sup>*Ibid.*, 178: 5-26.

<sup>14</sup>*Ibid.*, 180: 11-17.

<sup>15</sup>小野忠信『アンセルムスの神学』新教出版社、1985年、p. 160.

<sup>16</sup>*De concordia praesentiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, in: *AOO II*, 279:4-6.

<sup>17</sup>*Monologion*, in: *AOO I*, 78:23-25.

<sup>18</sup>*De veritate*, in: *AOO I*, 181:4-6.

<sup>19</sup>*Monologion*, in: *AOO I*, 78:21-23.

<sup>20</sup>*De conceptu virginali et de originali peccato*, in: *AOO II*, 152:3-6.

<sup>21</sup>*De concordia praesentiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, in: *AOO II*, 281: 6-7.

<sup>22</sup>*De veritate*, in: *AOO I*, 194: 23-26

<sup>23</sup>*Ibid.*, 181: 30-182: 5.

<sup>24</sup>日常的な会話において「炎が燃える」というような自然の働きに対して「行為」(*actio*)という語を用いるのは奇異なように思われるが、アンセルムスは明らかに「人間の行為」と「自然の働き」を対比させて論じている。翻訳においても同様に訳されることが多いため、本論においても「行為」と訳することにする。

<sup>25</sup>*De veritate*, in: *AOO I*, 192: 11-25.

<sup>26</sup>*Ibid.*, 183: 15-185: 3.

<sup>27</sup>*Ibid.*, 185: 30.

<sup>28</sup>*Ibid.*, 185: 15.

- 
- <sup>29</sup>*Monologion*, in: *AOO I*, 33: 9-23.
- <sup>30</sup>*De veritate*, in: *AOO I*, 199: 25-29.
- <sup>31</sup>*Ibid.*, 197: 36-198: 16.
- <sup>32</sup>*Proslogion*, in: *AOO I*, 101: 3-102: 3.
- <sup>33</sup>*Ibid.*, 104: 11-14.
- <sup>34</sup>*Monologion*, in: *AOO I*, 15: 27-16: 28.
- <sup>35</sup>アンセルムスは神について述べる場合、「本性」と「本質」を置換可能な語として用いている。
- <sup>36</sup>*Monologion*, in: *AOO I*, 17: 11-18: 17.
- <sup>37</sup>*Ibid.*, 20: 29-21: 31.
- <sup>38</sup>*Ibid.*, 23: 4-21.
- <sup>39</sup>*Ibid.*, 23: 22-24: 6.
- <sup>40</sup>*Ibid.*, 21: 32-22: 10.
- <sup>41</sup>*Ibid.*, 24: 10-20.
- <sup>42</sup>*Ibid.*, 24: 24-29.
- <sup>43</sup>*Ibid.*, 26: 3-23.
- <sup>44</sup>*Ibid.*, 27: 4-15.
- <sup>45</sup>Helmut Kohlenberger, *Similitudo und Ratio*, Bonn 1974, S.30.
- <sup>46</sup>*Ibid.*, S.31.
- <sup>47</sup>*Monologion*, in: *AOO I*, 24: 29-25: 27.
- <sup>48</sup>Helmut Kohlenberger, *op.cit.*, S.31.
- <sup>49</sup>*Monologion*, in: *AOO I*, 48: 17-21.
- <sup>50</sup>Helmut Kohlenberger, *op.cit.*, S.34.
- <sup>51</sup>*Monologion*, in: *AOO I*, 49: 1-11.
- <sup>52</sup>先行研究については第一章の序文、註の 7,8 を参照されたい。
- <sup>53</sup>*De veritate*, in: *AOO I*, 183: 1-3.
- <sup>54</sup>*Monologion*, in: *AOO I*, 33: 20-24.
- <sup>55</sup>小野忠信『アンセルムスの神学』新教出版社、1985年、p.160.
- <sup>56</sup>*Cur deus homo*, in: *AOO II*, 68: 12-69: 2.
- <sup>57</sup>*De veritate*, in: *AOO I*, 178: 25.
- <sup>58</sup>*Ibid.*, 180: 11-12.
- <sup>59</sup>ただし注意しなければならないのは、「ある命題が真理である」という事態について考察する場合には、正直と真理は一致するものとして考えられるのであるが、後に触れる非自然的なものの真理の場合には両者は必ずしも一致しないということである。
- <sup>60</sup>Aristotle, *Metaphysics* 4・7 (1001b25-28).
- 翻訳としては以下のものを参考にした。
- 出隆訳『形而上学』岩波書店、1959年。
- <sup>61</sup>*De veritate*, in: *AOO I*, 178: 28-34.
- <sup>62</sup>*Ibid.*, 179: 1-28.
- <sup>63</sup>*Ibid.*, 181: 12-13.

- 
- <sup>64</sup>*Ibid.*, 182: 6-17.
- <sup>65</sup>D.P.Henry, *Logic of St.Anselm*, Oxford University Press, 1967, p.182.
- <sup>66</sup>*De veritate*, in: *AOOI*, 181: 30-182: 2.
- <sup>67</sup>*Ibid.*, 183: 1-3.
- <sup>68</sup>*Ibid.*, 185: 15.
- <sup>69</sup>*Ibid.*, 183: 6.
- <sup>70</sup>*Ibid.*, 183: 1-3.
- <sup>71</sup>F.S.Shmitt, *op.cit.*, p.7.
- <sup>72</sup>小野忠信、前掲書、p. 203.
- <sup>73</sup>S. Visser and T. Williams, *Anselm's account of freedom*, in: *Anselm*, Cambridge University Press, 2004,p.179.
- <sup>74</sup>Katherin Rogers,*op.cit.*, p.58.
- <sup>75</sup>*Monologion*, in:*AOO I*, 13: 5-14: 4.
- <sup>76</sup>F.S.Shmitt: *Anselm von Canterbury, Monologion, Lateinisch-deutsche Ausgabe*, Stuttgart 1964, S. 19.
- <sup>77</sup>*Proslogion*, in: *AOOI*, 104: 9-10.
- <sup>78</sup>*Ibid.*, 120: 1-20.
- <sup>79</sup>*Monologion*, in:*AOO I*, 14: 19-15: 3.
- <sup>80</sup>*Ibid.*, 14: 15-18.
- <sup>81</sup>*Ibid.*, 15: 4-12.
- <sup>82</sup>*Ibid.*, 31: 13-20.
- <sup>83</sup>*De casudiaboli*, in:*AOOI*, 247: 17-28.
- <sup>84</sup>*Ibid.*, 249: 6-250: 3.
- <sup>85</sup>*Ibid.*, 251: 3-16.
- <sup>86</sup>*De veritate*, in: *AOOI*, 181: 4-8.
- <sup>87</sup>*De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, in:*AOOII*, 259: 17-18.
- <sup>88</sup>*Ibid.*, 278: 12-25.
- <sup>89</sup>*De libertate arbitrii*, in: *AOOI*, 208: 26-27.
- <sup>90</sup>*Monologion*, in: *AOO I*, 15: 10-12.
- <sup>91</sup>*De libertate arbitrii*, in: *AOOI*, 208: 3-12.
- <sup>92</sup>アンセルムスは、例えば「存在」、「善」などの名辞についても神と人間の間には共通点があるとしている。第三章第一節を参照されたい。
- <sup>93</sup>*De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, in:*AOOII*, 279: 13-14.
- <sup>94</sup>意志を動かすのは意志自身であるとする見方は中世において一般的なものである。アンセルムスの特徴的な点は意志の性向についての議論である。
- <sup>95</sup>*De casudiaboli*, in:*AOOI*, 241: 13-16.
- <sup>96</sup>*De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, in:*AOOII*, 281: 6-8.
- <sup>97</sup>*De libertate arbitrii*, in: *AOOI*, 208: 26-27.

---

<sup>98</sup>小野忠信、前掲書、p.204.

アンセルムスは「誘惑に負けた時でさえも、意志は誘惑よりも強い」と『選択の自由について』第7章で述べている。

<sup>99</sup>*De libertatearbitrii*, in: *AOO I*, 208: 26-27.

<sup>100</sup>*Ibid.*, 225: 2-3.

<sup>101</sup>*Monologion*, in: *AOO I*, 77: 17-20.

<sup>102</sup>*Ibid.*, 78: 14-16.

<sup>103</sup>あくまで神認識に「近づく」のみであり、アンセルムスも「理性のみによって」完全な神認識に至ることが可能であるとは考えていない。

<sup>104</sup>このことは意志が理性の上位に位置することを意味しているのではない。たしかに理性による判別を意志は無意味なものにしうるのであるが、理性が善悪を判別しないのであれば、意志は選択することすらできないからである。アンセルムスにおいて理性と意志はつねに共働している。

<sup>105</sup>神は「最高の本質」であると同時に、「最高に善なるもの」とも言い表される。したがって善を選択することは、自らの内に神の像を表現することにつながるのである。

<sup>106</sup>*De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, in: *AOO II*, 279: 13-14.

<sup>107</sup>*De casu diaboli*, in: *AOO I*, 241: 13-16.

<sup>108</sup>*Ibid.*, 281: 6-8.

<sup>109</sup>アンセルムスはさらに何事かを「望む」ように「意志を向ける」ことを「望む」意志の働きについても述べており、「望む」ということと「意志を向ける」ということが無限に遡行するような記述をしている。しかしアンセルムスがここで主張したかったのは後述するように、何事であれ「望む」ということのない者は意志を働かせるということはなく、何事であれ「望む」者は根本には意志の性向が働いているということであった。

<sup>110</sup>アンセルムスここでは、有益性への意志を幸福への意志と言い表している。後述の通り、両者は必ずしも同一のものでは無いが、しばしば置換的に使用される。

<sup>111</sup>*De casu diaboli*, in: *AOO I*, 254: 23-26.

<sup>112</sup>*Ibid.*, 255: 3-4

<sup>113</sup>*De veritate*, in: *AOO I*, 181: 4-8.

<sup>114</sup>Katherin Rogers, *op. cit.*, p.66.

<sup>115</sup>*De veritate*, in: *AOO I*, 181: 4-6.

<sup>116</sup>*De casu diaboli*, in: *AOO I*, 258: 18-30.

<sup>117</sup>小野忠信、前掲書、p.204.

<sup>118</sup>アンセルムスは先の意志の分類をこのために行っただと考えられる。すなわち意志が道具としての意志としてのみ捉えられる場合、その意志は誘惑という外的なものによって方向性を定められたことになり、意志の自発性が確保できなくなるためである。

<sup>119</sup>*De casu diaboli*, in: *AOO I*, 255: 11-12.

<sup>120</sup>Katherin Rogers, *op. cit.*, p.58.

<sup>121</sup>*De casu diaboli*, in: *AOO I*, 255: 2-15.

<sup>122</sup>*Ibid.*, 257: 8-10.

<sup>123</sup>*Ibid.*, 257: 14-15.

アンセルムスは被造物が神に似ようとするのは、能力を考えるならば不適当なことではあるが、神が最善の存在である以上、被造物がそれを望むことは当然であると考えていた。

<sup>124</sup>一般的な中世哲学の視点からは奇妙に感じられるかもしれないが、アンセルムスは神に

- 
- 似ること、神認識に近づくこと等を「有益なこと」「利益となること」として捉えていた。もちろんそれが現世的な意味での「利益」ではないことは明らかである。
- <sup>125</sup>神から与えられた正直への意志により、有益性への意志を抑制して選択したのが善き天使であり、正直への意志を放棄し、有益性への意志のみにより選択したのが悪しき天使である。
- <sup>126</sup>被造的世界において幸福とされる諸々のことを単に否定せずに究極的な幸福に至ろうとする姿勢は『モノロギオン』における「最高に善なるもの」としての神の存在証明にも通じるものであると思われる。この証明においてアンセルムスは世界に存在する諸々の善とされるものから、神を推論した。
- <sup>127</sup>*De conceptu virginali et de originali peccato*, in: *AOO* II, 152:3-6.
- <sup>128</sup>後述するが、「三一性」についての証明のみ、厳密には「理性のみによって」とは言えない証明になっている。
- <sup>129</sup>Helmut Kohlenberger, *Sola ratione*, Stuttgart 1970, S.36.
- <sup>130</sup>Engelbert Recktenwald, *Die ethische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury*, Heidelberg 1998, S.140.
- <sup>131</sup>*Monologion*, in: *AOO* I, 76: 2-5.
- <sup>132</sup>*Ibid.*, 26: 3-23.
- <sup>133</sup>*Ibid.*, 76:2-5.
- <sup>134</sup>*Ibid.*, 32: 7-20.
- <sup>135</sup>*Ibid.*, 32: 21-33: 8.
- <sup>136</sup>*Ibid.*, 33: 9-23.
- 「最高の本性」が永遠の存在であることは、この「本性」が「最高真理」であることから示される。「最高真理」が永遠の存在であることは本論の第一章において詳細に論じられている。
- <sup>137</sup>*Ibid.*, 35: 7-36: 3.
- <sup>138</sup>*Ibid.*, 31:13-20.
- 「最高の本性」が純一な存在であることは、もし「多なるもの」によって「最高の本性」が構成され部分を持つ存在であるならば、その存在を「多なるもの」に負っていることになり、「最高である」ということに反してしまう。そのために「最高の本性」は部分を持たない純一な存在であるとされるのである。
- <sup>139</sup>*Ibid.*, 36: 6-38: 27.
- <sup>140</sup>*Ibid.*, 39: 3-40: 33.
- <sup>141</sup>*Ibid.*, 41: 1-18.
- <sup>142</sup>*Ibid.*, 45: 4-22.
- <sup>143</sup>*Ibid.*, 46: 24-29.
- <sup>144</sup>*Ibid.*, 76: 2-5.
- <sup>145</sup>*Ibid.*, 46: 29-31.
- <sup>146</sup>*Ibid.*, 76: 15.
- <sup>147</sup>Helmut Kohlenberger, *Similitudo und Ratio*, Bonn 1974, S.38.
- <sup>148</sup>*Ibid.*, 74: 29.
- <sup>149</sup>F.S.Shmitt, *op.cit.*, S.42.
- <sup>150</sup>*Monologion*, in: *AOO* I, 52: 29-53: 12.
- <sup>151</sup>*Ibid.*, 57: 3-19.
- <sup>152</sup>*Ibid.*, 57: 22-53: 7.
- <sup>153</sup>*Ibid.*, 61: 9-11.
- <sup>154</sup>*Ibid.*, 61: 28-62: 11.
- <sup>155</sup> William E.Mann, *Anselm on the Trinity*, in: *Anselm*, Cambridge University Press,

---

2004, p.259.

<sup>156</sup>*Monologion*, in: *AOO I*, 52: 8-28.

<sup>157</sup>*Ibid.*, 64: 16-24.

<sup>158</sup>*Ibid.*, 74: 30-75: 1.

<sup>159</sup>*Ibid.*, 75: 1-3.

<sup>160</sup>小野忠信、前掲書、p.55.

<sup>161</sup>*Monologion*, in: *AOO I*, 64: 16-24.

<sup>162</sup>*Ibid.*, 80: 15-16.

<sup>163</sup>F.S.Shmitt, *op.cit.*, S.42.

<sup>164</sup>*Monologion*, in: *AOO I*, 48:17-21.

<sup>165</sup>*Ibid.*, 49: 12-23.

<sup>166</sup>*Ibid.*, 49: 24-27.

<sup>167</sup>このことは第二章において扱った人間の「意志」を想起すれば、容易に理解できることであると思われる。

<sup>168</sup>小野忠信、前掲書、p.22.

<sup>169</sup>Helmut Kohlenberger, *sola ratione*, Stuttgart 1970, S.36.

<sup>170</sup>小野忠信、前掲書、p.22.

<sup>171</sup>*Monologion*, in: *AOO I*, 76: 2-5.

<sup>172</sup>*Ibid.*, 76: 31-77: 1.

<sup>173</sup>*Ibid.*, 77: 17-20.

<sup>174</sup>*Ibid.*, 77: 27-78: 1.

<sup>175</sup>Helmut Kohlenberger, *Similitudo und Ratio*, Bonn 1974, S.38.

<sup>176</sup>*Monologion*, in: *AOO I*, 77: 23-24.

<sup>177</sup>*Ibid.*, 78: 14-16.

---

文献表

テキスト

Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi *Opera Omnia, Tomus Primus*, hrg. von Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart 1968.

翻訳

古田暁訳『アンセルムス全集』聖文舎、1980年

古田暁訳『中世思想原典集成』第7巻前期スコラ学、平凡社、1996年

長澤信壽訳『モノロギオン』岩波書店、1946年

Schmitt, F. S., *Monologion*, Stuttgart 1964.

———— *De veritate*, Stuttgart 1966.

———— *Cur Deus Homo*, Darmstadt 1956.

Deane, Sidney Norton, *Proslogium; Monologium; An appendix in behalf of the fool by Gaunilon; And Cur Deus Homo*, Digireads Company, 1930.

Davies, Brian and Evans, G.R., *Anselm of Canterbury: The Major Works*, Oxford University Press, 1998.

Williams, Thomas, *Three Philosophical Dialogues: On Truth, On Freedom of Choice, On the Fall of the Devil*, Hackett Pub Company, 2002.

二次文献

Asiedu, F.B.A., *From Augustine to Anselm: The Influence of De Trinitate on the Monologion*, Brepols Publishers, 2012.

Boschung, Peter, *From a Topical Point of View*, Brill, 2006.

Chung-Mi HwangBo, *Urteilkraft und Gotteserkenntnis: Zur Argumentationsstruktur im Monologion des Anselm von Canterbury*, München 2004.

Davies, Brian and Leftow, Brian, *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University Press, 2004.

- 
- Deme, Daniel, *The Christology of Anselm of Canterbury*, Ashgate Publishing Company, 2003.
- Enders, Markus, *Wahrheit und Notwendigkeit: Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius)*, Brill, 1999.
- Evans, G.R., *Anselm*, Continuum International Publishing Group, 1989.
- *Anselm and Talking about God*, Oxford University Press, 1978.
- *Anselm and a New Generation*, Oxford University Press, 1980.
- Fairweather, Eugene R. (ed.) , *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham*, Westminster John Knox Press, 1956.
- Frede, Michael, *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, University of California Press, 2011.
- Hartshorne, Charles, *Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence*, Open Court Publishing Company, 1965.
- Henry, D. P., *Commentary on De Grammatico*, D. Reidel Publishing Company, 1967.
- *Logic of St. Anselm* , Oxford University Press, 1967.
- Hopkins, Jasper and Richardson (eds.), Herbert, *Anselm of Canterbury*, Edwin Mellen Press, 1976.
- Kapriev, Georgi, *...Ipsa Vita Et Veritas: Der Ontologische Gottesbeweis und Die Ideenwelt Anselms von Canterbury*, Brill, 1998.
- Kohlenberger, Helmut, *Similitudo und Ratio*, Bonn 1974.
- *Sola ratione*, Stuttgart 1970.
- Külling, Heinz, *Wahrheit als Richtigkeit*, Bern 1984.
- Logan, Ian, *Reading Anselm's Proslogion: The History of Anselm's Argument and its Significance Today*, Ashgate Publishing Company, 2009.
- Oppy, Graham, *Ontological arguments and belief in God*, Cambridge University Press, 1995.

- 
- McIntyre, John, *St. Anselm and his critics: A re-interpretation of the "Cur Deus Homo"*, Oliver and Boyd, 1954.
- Pich, Robert Hofmeister (ed.), *Anselm of Canterbury(1033-1109): Philosophical Theology and Ethics*, Porto Alegre, 2009.
- Plantinga, Alvin (ed.), *The ontological argument: from St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Doubleday Anchor, 1965.
- Recktenwald, Engelbert, *Die ethische Struktur des Denkens von Anselm von Canterbury*, Heidelberg 1998.
- Röd, Wolfgang, *Der Gott der reinen Vernunft: Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München 1992.
- Rogers, Katherin, *The Anselmian Approach to God and Creation*, Oxford University Press, 1997.
- *Anselm on Freedom*, Oxford University Press, 2008.
- Schick, Benedikt, *Willensfreiheit bei Anselm von Canterbury*, Berlin 2008.
- Schöbberger, Rolf, *Anselm von Canterbury*, München 2004.
- Southern, R.W., *Saint Anselm: A portrait in a landscape*, Cambridge University Press, 1990.
- (ed.), *The life of St Anselm, Archbishop of Canterbury*, Oxford University Press, 1972.
- (ed.), *Saint Anselm and his biographer: A study of monastic life and thought, 1059-c. 1130*, Cambridge University Press, 1963.
- Sweeney, Eileen C., *Anselm of Canterbury and the Desire for the Word*, The Catholic University of America Press, 2012.
- Tillmann, Martin, *Einheit des Geistes und Gotteserkenntnis*, Frankfurt 2002.
- Verweyen Hansjürgen, *Anselm von Canterbury: 1033-1109: Denker, Beter, Erzbischof*, Regensburg 2009.
- Ward, Benedicta, *The Prayers and Meditations of St Anselm with the Proslogion*, Penguin Classics, 1973.

- 
- 荒井洋一『アウグスティヌスの探求構造』創文社、1997年
- 泉治典『アウグスティヌスからアンセルムスへ』創文社、1980年
- 稲垣良典『問題としての神』創文社、2002年
- 『神学的言語の研究』創文社、2000年
- 『トマス・アキナス『神学大全』』講談社選書メチェ、2009年
- 岩下壮一『中世哲学思想史研究』岩波書店、1942年
- 印具徹『アンセルムスにおける自由意志の研究』弘文堂、1958年
- 『聖アンセルムスの生涯』中央出版社、1981年
- 『アンセルムス研究』新教出版社、1950年
- 『アンセルムスに於ける自由意志の研究』弘文堂、1958年
- 『中世思想：中世スコラ学を中心として』日本基督教団出版局、1979年
- 小野忠信『アンセルムスの神学』新教出版社、1985年
- 上智大学中世思想研究所編『中世における信仰と知』知泉書館、2013年
- E.ジルソン、服部英次郎訳『中世哲学の精神』筑摩書房、1974-75年
- 安藤孝行訳『存在と本質』行路社、1986年
- 服部英次郎、藤本雄三訳『アウグスティヌスとトマス・アキナス』みすず書房、1998年
- 瀬戸一夫『神学と科学：アンセルムスの時間論』勁草書房、2006年
- 『時間の思想史：アンセルムスの神学と政治』勁草書房、2008年
- 長澤信壽『アウグスティヌス哲学の研究』創文社、1960年
- 中山善樹『エックハルト研究序説』創文社、1993年
- 『エックハルトラテン語説教集：研究と翻訳』創文社、1999年
- 『エックハルトラテン語著作集I-V』知泉書館、2004-2012年
- K.バルト、吉永正義、安積鋭二訳『知解を求める信仰、われ信ず』新教出版社、1983年
- D.ヘンリッヒ、本間謙二、須田朗、中村文郎、座小田豊訳『神の存在論的証明：近世におけるその問題と歴史』法政大学出版局、1986年
- 山田晶『アウグスティヌスの根本問題』創文社、1977年
- K.リーゼンフーバー、村井則夫訳『中世における理性と霊性』知泉書館、2008年
- 村井則夫他訳『中世哲学の源流』創文社、1995年

---

————— 酒井一郎訳『中世における自由と超越： 人間論と形而上学の接点を求めて』創文社、1988年

渡部菊郎『トマス・アクィナスにおける真理論』創文社、1997年

---

## 初出一覧

各章の元となった論文の初出箇所をあげる。ただしいずれも大幅に加筆、訂正がなされている。

### 第一章 第一節 正直

「アンセルムス『真理について』における「正直(せいちよく)」(rectitudo)概念」,『哲学論究』23号(2009年)pp.31-46.

### 第一章 第三節 命題

「アンセルムスにおける真理概念—命題の真理をめぐる一考察」,中世哲学会編『中世思想研究』53号(2011年)pp.77-93.

### 第二章 第二節 自由

「アンセルムスにおける意志の自由について—『選択の自由について』における自由意志論を中心に—」,同志社哲学会 2011 年度大会発表.

### 第二章 第三節 幸福

「アンセルムスの幸福主義—意志決定における正直と有益性のかかわりから」,関西倫理学会編『倫理学研究』41号(2011年)pp.66-77.

### 第三章 第二節 三一性

「アンセルムスにおける信仰について：『モノロギオン』における三位一体論を中心に」,『哲学論究』24号(2010年)pp.15-33.

### 第三章 第三節 信仰の知解

「アンセルムスにおける理性についての一試論」,同志社哲学会編『同志社哲学年報』31号(2008年)pp.55-70.