

聖アンセルムス神学——スコラ神学の成立と展開

佐々木 徹

第I章 神を求める思索

カンタベリーの聖アンセルムス (St. Anselmus Cantuariensis) は教会の神学者である。従って彼が正当にも「スコラ学の父」¹と言われることを、教会的信仰あるいは修道院的靈性の世俗化・非宗教化と関連することとして受け止めてはならない。むしろ聖アンセルムスは、修道院的靈性と修道院神学の伝統に育まれたスコラ神学の父なのである。『モノロギオン』(“Monologion”)の序文において既に聖アンセルムスは、謙遜にも自らが教父たち、特に聖アウグスティヌスの權威に従順である旨述べている²。聖アンセルムスの神学はただひたすらに神に向かう思索を根幹としており³、仲間の修道者たちもそのような神学の深まりを聖アンセルムスに要求することになったと考えられる。神を求め、神の内に靈的喜びを求める修道院の靈性の凝集力、即ち自らの心から、神を求めること以外の一切の雑念や夾雑物を削ぎ落す集中力が「理性のみによって (sola ratione)」⁴という、創造主なる神への信頼のもとに成立する探究態度を目覚めさせ、祈りの内に神の存在と本質を論証せんとする形而上学的探究が生まれ出るのである。例えば、聖アンセルムスと彼の修友たちにとって、聖書の權威によってはいかなる事も決して説得されてはならない⁵とは、決して教会における聖書の權威を否定することではなく、しかもそれは信仰の事柄についての討論や探究において聖書の語句を直接提示して納得し思考を停止するのでもなく、信仰によって受け入れた聖書の内容(事柄)を、信仰によって純化された人間理性によって跡付け、考究し、確認してゆくことであったのである。もちろんこれは、神学の思惟行程において聖書の文言の直接的提示を排除することでもなかった⁶。聖アンセルムスの『真理について』(“De veritate”),『選択の自由について』(“De libertate arbitrii”),『悪魔の墮落について』(“De casu diaboli”)は聖書研究に関する著作であり、このような聖書研究には弁証論理学のような世俗的学問が、神学の方法(道)としての意味を担わされて用いられるのである⁷。これら三つの著作は当時の教会の信仰と信者の信心の内容に可能な限り矛盾をきた

1 Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Erster Band, Akademie Verlag, 1988, S. 258ff.

2 S. Anselmi Cantuariensis, *Monologion*<以下略号Monol.>Prologus (I.8.8-9)本稿で使用する聖アンセルムスの著作は, S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia/ad fidem codicetum rec. Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart-Bad Canstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Tom I, II 1984.に収録されているものである。引用に際し最初のローマ数字は作品の章数を、丸括弧の中のローマ数字はvolumen数を、算用数字は頁数を示し、さらなる算用数字で行数を示した。

3 Cf. Dom Jean Leclercq, *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu*, Cerf, 2008, p. 25.

4 Monol.I. (I.13.11) : St. Anselmus Cantuariensis, *Cur deus homo*<以下略号Cdh.>2.XXII.(II.133.8)

5 Monol.Prologus. (I.7.7-11)

6 Cf. St. Anselmus Cantuariensis, *De libertate arbitrii*.II.III.; Idem, *De casu diaboli*.II.; Idem. *De veritate*.V.

7 拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』サンパウロ、2013年、98-101頁参照。

すことなく聖書を理解し、聖書に述べられた事柄について理性的に討論するための導きを与えるものであった⁸。そして『デ・グラマティコ』（“De grammatico”）は、聖アンセルムスの場合、神学の方法に関する探究としての意味を持つ著作であると理解しうる⁹のではないだろうか。このように聖アンセルムス自身の強靱な思弁性が活動して、聖アンセルムスは本来の真正のスコラ学の父となるのである¹⁰。またそこに、自らの懊悩の中から救済を求め、回心後は教会形成の新たな転換のための神学構築に尽力した聖アウグスティヌス¹¹とは性質を異にする、聖アンセルムス独自の個性が認められねばならないであろう。修道院の霊性と神学はスコラ神学誕生の基盤であるが、この基盤に聖アンセルムス自身の資質が見事に適合開花して、聖アンセルムスはスコラ学の父とよばれることになったのである¹²。従って、聖アンセルムスの登場を待ってはじめて、中世教会の神学は新たな展開の端緒に至りついたとも考えられる。聖アンセルムス独自の資質は、その深い信仰心に内在していた類い稀なる強靱な思弁の力である。マルティン・グラープマンは次のように述べている。

「従って、アンセルムスは特別に抜きん出た思弁の資質と疲れを知らない勤労意欲をもって、彼が精励と感激を持って自らの豊かな内的生活へと受け入れた聖書や教父による素材の咀嚼摂取、洞察、明確化に赴いた。」¹³

教皇グレゴリウス七世が、教会生活を窒息させる国家の抱擁から教会を解放するよう努力し、とりわけ聖職者たちを倫理上の自由と貞潔へと向上させるよう努力したように、聖アンセルムスもまた、形式主義的弁証論理学と編纂者的な教父諸文書の受け売りという狭苦しい囲いから学問を解放したという¹⁴。聖アンセルムスにおいては、聖書や教父たちの権威に服従しつつ、聖書や教父文書の内容の内的論理を、弁証論理学を用いるなどして追求し、キリスト教神学の諸探究を深めていく道筋が整えられたのである。Fides quaerens intellectum（認識理解を求める信仰）とは、このような道筋を歩む聖アンセルムス自身の主体的信仰である¹⁵が、このように教会の客観的信仰を理性的に探究する姿勢を自らに本質的に内属させる主体的信仰は、現代の教会においても信仰の模範の一つとして尊重されている¹⁶。又このような聖アンセルムスの信仰には、理性的認識理解に導かれる愛の業への意志が本質的に内在している¹⁷。『モノロギオン』の「理性のみによって（sola ratione）」、『プロスロギオン』（“Proslogion”）の「唯一の論証（unum argumentum）」、『何故に神は人となられたか』（“Cur deus homo”）の「キリストを遠ざけて、理性的諸根拠をもって（remoto Christo necessariis rationibus）」の内に、聖アンセルムスの方法の

8 同上、参照。

9 拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』サンパウロ、2013年、98-101頁、および第2章の註（14）を参照。

10 Martin Grabmann, op. cit., S. 259.

11 聖アウグスティヌスについては次を参照。Michael Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*, Herder, 2007, S. 273ff.; Kurt Flasch, *Augustin*, Philipp Reclam jun Stuttgart, 2., durchgesehene und erweiterte Auflage, 1994.

12 拙稿「マリア論—聖アンセルムスとエアドメルス（『英城キリスト教大学紀要』53号所収、2019年）99頁註（47）参照。

13 Martin Grabmann, op. cit., S. 261.

14 Ebd.

15 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』60頁以下参照。

16 Vgl. Walter Kasper, *Theologie und Kirche*, Mattias-Grünwald-Verlag · Mainz, 1987, Vorwort, S. 22, 15.

17 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』218頁。

革新的様相とその進展を指摘しようとする場合もあるが¹⁸、そこになんらか革新性が指摘されうるとしても、それは聖アンセルムスの学問上の傾向や彼が受けた教育、教師の立場でなした、修友でもある弟子たちとの授業における討論など、時代条件からの説明を第一にすべきではなく、聖アンセルムスの神学の革命性は、彼が何よりもまず神を求めた事の内に、従ってまさしく彼の信仰対象からの促しによって生起したと理解しなければならない¹⁹。故に、聖アンセルムスをスコラ学の父と呼ぶなら、修道院の霊性と修道院神学こそ、スコラ学の父の父であり母なのである。この場合、スコラ学とはキリスト教神学であり、従ってスコラ学とはその本来性においてスコラ神学以外のものではなく、所謂スコラ哲学と命名すべきものではないのである。もとよりこの聖アンセルムスのキリスト教神学者としての特殊な個性への着目は、聖アウグスティヌスの生きた時代とは異なる、聖アンセルムスの時代の教会が迎えていた時代状況との関連における考察を除外せず、むしろそれをより正確で深めることに資するであろう。後世、「鋭く際立つ学問的個性の思索者」あるいは「その同時代人たちを高く超え出る思弁的天才」²⁰と言われる聖アンセルムスを豊かに育てたのは修道院の霊性である。教会の信仰を祈りの内に受け入れ、聖書と教父の権威に服従することによって開かれる無限に深く広い探究領域を自在に飛翔する信仰の理性こそ、スコラ学と言われるスコラ神学の理性であり、聖アンセルムスのスコラ神学はまさに「精神の騎士道」²¹といわれるのにふさわしいキリスト教神学であった。この精神の騎士道は又、十字軍のような、現在の我々から見ると多分に問題を孕んだ、キリスト教的とは言えないような事件には賛同せず、そこから距離をとる自由において生きた²²騎士道であったことは見逃されてはならない。それは、今日の我々の世界においては、神の前での謙遜と共に成長する信仰によって具体化する愛と希望の騎士道として有意義となるものであろう。聖アンセルムスにおける信仰には、教会外の人々にも呼び掛け得る普遍性が内包されている。このこともまた、中世のスコラ神学の重要な特質を形成していくことになるであろう。

18 Kalman Viola, *Évolution de la méthode anselmienne: Les trois étapes*, dans "Anselm of Canterbury (1033-1109) — Philosophical Theology and Ethics", Porto, 2011, p. 1-23, p.3.

19 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第1章、第2章、第3章など参照。

20 Martin Grabmann, *op. cit.*, S. 259.

21 *Ebd.* S. 258.

22 Cf. R. W. Southern, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge Uni. Press, 2004, p. 169.

第Ⅱ章 『プロスロギオン』における神の存在の論証

聖アンセルムスの思弁的な神学を育んだ土壤が修道院の霊性であることは、『プロスロギオン』の神の存在の論証の行程にもよく現れている。『プロスロギオン』の第Ⅰ章は自らの精神の居間 (cubiculum mentis) に入り神に集中せんとする小人 (homuncio) としての著者聖アンセルムスが¹、自らの心 (cor) を鼓舞して、神に「私は汝の御顔を求めます、主よ、私は汝の御顔を尋ね求めます」と旧約聖書「詩編」を思わせる言葉を言わしめる²。教会の信仰を承認し、聖書と教父の権威に服従することによって開かれる無限に深く広大な精神の探究領域に心を貫入させ、神の御顔を探し求めようとしているのである³。聖アンセルムスは神の御顔を探し求め神と対面する事、即ち自らが信仰する神との人格的な関係をより深く確証せんとするのである。しかしこの事にはかなりの困難が伴い、聖アンセルムスが「汝 (tu)」と呼びかける神は近づきたい光の内に住み給うのである⁴。果たしてこのような光の国が自らの精神の小部屋のどこにあるのか、又いかにしてそれに近づきうるのか見当もつかない。自らがそのために創造されたところのものを喪失した人間のみじめな境遇を嘆き、かの転落 (墮罪) の忌々しさと禍をかこつことになるのである⁵。聖アンセルムス自身の神学探究が「精神の騎士道」であるのは、恩恵による赦しを必要とする自己の罪と有限性の深い自覚によってこそなのである。かかる真の謙遜なしには、神学は精神の騎士道たり得ないであろう。聖アンセルムスは、神が自らの内に、神を記憶し、神を知得し、神を愛するための神の似象 (imago) を創造した事を神に感謝するのであるが、この似象は悪徳への悔恨による破壊と諸々の罪過の暗く立ち込める煙のすさまじさによって、神がそれを刷新し再形成するののでなければ、それがそのために創られたところのことをなすことができない⁶。こうして聖アンセルムスは次のように述べることになる。

「主よ、私はあなたの高みを極め尽すことを企てたりはいたしません。私は、私の認識理解をあなたの高みに比肩させたりなど決してせぬからです。しかし、私は、私の心が信仰し、愛しているあなたの真理を幾分か (aliquatenus) でも認識理解することを憧憬いたします。というのも、私は、信仰するために認識理解することを求めるのではなく、認識理解するために信仰するのです。なぜなら、『もし私が信仰しないなら、私は認識理解しないであろう』ということも、私は信仰しているからです。」⁷

聖アンセルムスにおいては、信仰の理性的認識理解は決して信仰から独立したり、信仰に対立したり、信仰から乖離したりするものではなく、信仰と調和して一体であり、信仰に本質的に内属するが故に、罪なる人間にとって最善で最適の理性の働きであるように限界づけられ、神の恩恵によって、信仰にふさわしく十全に開花することになるのである。神の前で謙遜である理性こそ、最も理性的な理性であろう。神の前で自らの限界をわきま

1 St. Anselmus Cantuariensis, Proslogion<以下略号Prosl.>.I. (I.97.4-9)

2 Prosl.I. (I.97.9-10)

3 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第2章参照。

4 Prosl.I. (I.98.1-5)

5 Prosl.I. (I.98.14-20)

6 Prosl.I. (I.100.12-15)

7 Prosl.I. (I.100.15-19)

え、神の恩恵を待ち望む信仰の理性こそ、最も人間本性にふさわしい理性であり、このような意味において信仰することほど理性的な人間理性の働きを具現するものはないのである⁸。理性がその都度の自らの限界を突破することがあるなら、それは神の恩恵によることであるが故に、聖アンセルムスの神学的思惟は、常に先行する神の恩恵に追随することによって成立するのであると言えよう。ここでの人間理性の限界の突破は、同時に人間理性の限界づけなのである。神の真理を幾分か理解することは、神との人格的対面、神との人格的関係の深化を目指してのことであって、このために、神の恩恵の力に依存しつつの思弁的な探究が開始されるのである。『プロスロギオン』の第Ⅰ章は神の存在の論証を進める第Ⅱ章、第Ⅲ章、第Ⅳ章に先行しつつこれら三つの章と一つになっているだけでなく、『プロスロギオン』全体の前提部として冒頭に位置していると言えよう。『プロスロギオン』の諸章では、神が「汝」と呼びかけられているのである。『プロスロギオン』において我々は、修道院の霊性と神学からのスコラ神学の誕生に立ち会っていることになる。『プロスロギオン』のみならず、聖アンセルムスの生涯と著作の大方が、以上のようなスコラ神学による、修道院の霊性の継承を現わしていると言えるであろう。さて、『プロスロギオン』の神の存在の論証行程を実現させた唯一の論証 (unum argumentum)⁹が、「それよりもより大なるものが思考されえぬもの (aliquid quo nihil maius cogitari possit)」¹⁰であると言える。これは「自らを証明するために、自らのみ以外の他のいかなる論証も必要とせず、自らのみで、神が真に存在する事、神が他のいかなるものも必要としない最高善であり、万物は自らが存在し、善く存在するためには神を必要としている事、即ち、神の実体について我々が信仰しているあらゆる事どもを確証するために足りる唯一の論証」¹¹である。「それよりもより大なるものが思考されえぬもの」は、①信仰対象の直接的表示、②神学論証の究極的根拠、③神学論証におけるもっとも有効な証明手段、という三つの局面を常に同時に欠けるところなく備えている¹²。さらにそれは、聖アンセルムスが信仰対象、即ち神との人格的対面関係を希求しているのである故、神御自身であり、従って「それよりもより大なるものが思考されえぬもの」とは、神なる御者（おんもの）の固有名（神名）である¹³とも言えよう。『プロスロギオン』の第Ⅱ章で聖アンセルムスは神に対して、「確かに、我々は汝が「それよりもより大なるものが思考されえぬもの」である事を信仰しています」¹⁴と述べている。自らの力では神の御顔を発見できない惨めな小人に対して、「それよりもより大なるものが思考されえぬもの」である神が、まさにそれ自らの唯一の神的人格として絶対的に大なる自己を啓示し、人間に差向うという信仰的状况において、この神の存在の論証がなされているのである。唯一の神的人格の偉大さにふさわしい神に固有の存在の探究がなされたと言えよう。さらに第Ⅱ章によれば、認識理解の内にもみ存在する事よりも、現実にも存在する事の方がより偉大であるから、それより

8 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第2章参照。

9 Prosl.Prooemium. (I.93.6)

10 Prosl.II. (I.101.5)

11 Prosl.Prooemium. (I.93.6-10)

12 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第2章79頁。

13 Vgl. Karl Barth, Fides quaerens intellectum, hg. von E. Jüngel und I. U. Dalfert, Gesamtausgabe, TVZ, 2. Aufl., 1986, S. 75.

14 Prosl.II. (I.101.5)

もより大いなるものが思考されえぬものが認識理解の内にのみしか存在しないということはありません、それよりもより大いなるものが思考されえぬものである神は、「認識理解の内にも、現実にも (et in intellectu et in re) 存在する」のである。第Ⅲ章では、それよりもより大いなるものが思考されえぬものである神が、存在しないとは思考されえぬほど真に存在する事が論証される。存在しないと思われえぬものよりも、存在しないとは思考されえぬもののほうがより偉大である故に、それよりもより大いなるものが思考されえぬものは存在しないとは思考されえぬほど、真に存在するのである。神にのみ固有の存在の、唯一の特殊な独自性が探究され論証されていると言えよう。「それよりもより大いなるものが思考されえぬもの」である神のみが、唯一、その非存在を思考するのが不可能な存在者なのである。なぜならこの神こそは、それよりもより善なるものが思考されえぬものである創造主なる神だからである。第Ⅳ章で聖アンセルムスは、事柄 (res) の認識理解についての考察をしつつ、神の存在の論証を進める。聖アンセルムスによると、ある事柄を表示する言述が思考される場合と、事柄であるところのものの自体が認識理解される場合とでは異なる。前の場合は、神は存在しないと思われえぬこともありえるが、後の場合は、神が存在しないと思われえぬことはありえない。「それよりもより大いなるものが思考されえぬもの」である神御自身であるところのもの (id quod deus est) を認識理解する者は、神が存在しないと思われえぬことなど無いのである。聖アンセルムスは、神の存在の信仰と論証に対する神の恩恵に感謝しつつ「たとえ、汝が存在する事を信仰することを私が欲しなくても、私は汝が存在する事を認識理解しないことができない」と述べている。不信仰な愚者がその心の中で「神は存在しない」と言って神の存在を否定しようと、神御自身を信仰し認識理解していた者が、信仰心を失いかけて愚者と同様のことを心の内で言うとしても、今まで神の存在を信仰していた者が、それを信仰することを欲しなくても、人間の不信仰や侮り、非理性に一切かわりなく、それらを超越しつつ、神は絶対的に、自己自身において、自己自身によってそれ自体で永遠に存在する (即ち真に自存する) 事が闡明されているのである¹⁵。直接聖アンセルムス自らの精神の居間 (cubiculum mentis) の内に求めても、その発見が難渋を極める神の御顔は、自らの精神の居間の＜外側＞から、その＜内側＞へと到来する神の神的人格 (神御自身) であったのである。人間の神喪失はあるが、神の人間喪失は決してないという洞察¹⁶は、聖アンセルムスの神秘主義的な靈性に促される、神の存在の理性的論証にも当てはまるであろう¹⁷。「それよりもより大いなるものが思考されえぬもの」という神との対面において、信仰の認識理解の遂行者は、恵み深い唯一の神において、御自身における神 (内在的三位一体) と、御自身と被造物との関係における神 (経綸的三位一体) とを区別するキリスト教神学の思惟に赴くことになろう¹⁸。「それよりもより大いなるものが思考されえぬもの」という神の表示が、セネカ (Seneca) に由来するのであるという指摘がある¹⁹。それはセネカの『自

15 以上の『プロスロギオン』Ⅱ章、Ⅲ章、Ⅳ章における聖アンセルムスによる神の存在の論証については、前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』の第2章、第3章、第4章などを参照。

16 Vgl. Karl Barth, KD.IV/3.1Hälfte, S. 133.

17 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第2章Ⅲ節参照。

18 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第3章参照。

19 R. W. Southern, op. cit., p. 129.

然学的探究』(“Naturares quaestiones”)における「世界靈魂 (mens universi)」としての神 (deus), 即ち見るもの見ぬもの一切の全てである神の偉大さ (magnitudo) について言われる「それよりもより大いなるものが思考されえぬ (qua nihil maius cogitari potest)」²⁰という文言をめぐってである。聖アンセルムスの『プロスロギオン』における「それよりもより大いなるものが思考されえぬもの」が、もしもセネカに由来するものであったとしても、聖アンセルムスはそれを、聖書に証言され、教会によって信仰された神的に人格的な神の直接的表示もしくは固有名 (神名) として用いているのであるから、セネカからの由来を支持する場合は、セネカの汎神論的な自然学的神概念²¹が、キリスト教神学の神表示のために、意味内容の変容をこうむっていることを考慮して理解せねばならない。セネカの汎神論的な自然学的神概念を直接踏襲して、それを直に『プロスロギオン』の内に読み込むのは間違いである²²。聖アンセルムスは、神の存在の論証において、神の御顔を尋ね、神との対面を求めようとした。即ち、神との人格的関係を求めようとしたのである。その際聖アンセルムスは、自らの罪の深さと有限性を自覚せざるをえない。聖アンセルムスにとって、「それよりもより大いなるものが思考されえぬもの」である神は、『プロスロギオン』第Ⅰ章の祈りの中で、近づきたい光の内に住み給うことを告白せざるをえぬ唯一の御者 (おんもの) であり、この神のみが「思考されえるよりもより大いなるなものか (quiddam maius quam cogitari possit)」²³なのである。既述の、セネカの汎神論的な自然学的神概念はそのままでは、このような聖アンセルムスにおける、唯一「思考されえるよりもより大いなるなものか」である「それよりもより大いなるものが思考されえぬもの」である神を表示するものではありえない。神との対面を求め、人格的関係を深めることは、自らが神との対面を求める場合でも、他者をこの対面に導く場合でも、神学者が神の存在の論証を企てる際、重要な牽引力ある動機であって、神の存在の論証の道筋は聖アンセルムスの『プロスロギオン』第Ⅰ章～第Ⅳ章のものとは異なるが、例えば聖トマス・アクィナスがその五つの道において、旧約聖書「出エジプト記」3章14節に由来する神名 Ego sum qui sum を前提にしていたことなどは押さえておかねばならないであろう²⁴。『プロスロギオン』での聖アンセルムスの神の存在の論証は存在論的証明と言われ、聖トマスの五つの道は宇宙論的証明などと言われる²⁵。それらをお互いに本質的に排除しあうものと決めつけることはできず、むしろ大きな教会的信仰の共通地盤の上で生まれてくる、異なった論証の道筋と捉えねばならないであろう。実際、聖アンセルムスの『モノロギオン』第Ⅰ章、第Ⅱ章において、あるいは『プロスロギオン』に関してなされたガウニローの反論に対する応答において、被造の世界における諸善からより大いなる諸善へと

20 L. Annaeus Seneca, Naturares quaestiones, Leteinisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Otto und Eva Schönberger, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1998, S. 12.

21 Vgl. Ibid., Nachwort, S.522.; Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Band 1, Sonderausgabe der 14. Aufl., Herder, S. 254.

22 以上のような点については、前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』43頁ですでに指摘した。

23 Prosl.XV. (I.112.14-15)

24 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』136, 186頁。拙論「聖トマス・アクィナス『神学大全』における五つの道」(『茨城キリスト教大学紀要』49号所収, 2015年) 参照。

25 Wilhelm Breuning, Gottesbeweise, in: Lexikon der katholischen Dogmatik, hg. von Wolfgang Beinert, 2. Aufl., Herder, 1988, S. 223.

登高して、最高善である神の存在を論証する論証がなされているのであり、これは聖トマスの五つの道の内の第四の道と相即する²⁶。又、聖トマスが聖アンセルムスの『プロスロギオン』の神の存在の存在論的論証を批判する場合、それが聖トマスのおかれた13世紀の教会をめぐる状況に必ずしもふさわしいものではなく、有効ではなくなっているとして聖トマスが理解したからであったと考えられる²⁷。しかし聖アンセルムスも聖トマスも、神の存在の論証をする際、自己や他者の神との対面あるいは人格的出会いを重要視していた点は共通である²⁸。それ故、スコラ神学者聖アンセルムスが継承した修道院の霊性と修道院神学の影響は、聖トマスのようなスコラ神学者にも波及していると考えの方が納得がいくのである。これは聖トマスがスコラ神学者であり、スコラ神学者はキリスト教の神学者であったのだから、もとより当然のことであろう。

以上のごとき聖アンセルムスの神学、従ってまた聖アンセルムスから聖トマスに至るスコラ神学の本流は、現代の哲学者マルティン・ハイデガーの「存在—神—論」批判²⁹を凌駕するものであることを次章で考察する。ハイデガーによる形而上学解体の要請はスコラ神学に対しては的外れなものでしかありえない。

26 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第3章136頁以下参照。

27 同上、第4章。

28 同上、第4章、前掲の拙論「聖トマス・アキナス『神学大全』における五つの道」参照。

29 Martin Heidegger, Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik, in: Identität und Differenz, Neske, 8. Aufl., 1986, S. 31-67.

第三章 マルティン・ハイデガーによる「存在—神—論」批判の検討

『形而上学とは何か』の「導入」でハイデガーは、「形而上学は存在者（das Seiende）が存在者として何であるかを言う」¹と述べている。形而上学は存在者である限りの存在者の領域内を動き、あらゆるところで存在者そのものの全体（das Seiende als solches im Ganzen）を、即ち存在者の存在者性（die Seiendheit）を表象する（vorstellen）²。しかも形而上学は、存在者の存在者性を二重の仕方では表象する。その一つは、 α ・その最も一般的な諸性向という意味における、存在者そのものの全体、今一つは、 β ・最高にして故に神的存在者という意味における、存在者そのものの全体、である。即ち形而上学はそれ自らにおいて、しかもそれは存在者を存在者として表象へともたす故に、二重性に分節化しながら一つであるような、一般性におけるとともに最高のものにおける真理である。形而上学はせまい意味における存在論であるとともに、神論（哲学における神論）である³。これが形而上学、つまりアリストテレス以来の本来の哲学（第一哲学）の存在—神論的本質（das onto-theologische Wesen）であって、それはまさに存在者がまさに存在者として、この哲学に対して開示されるという仕方では基礎づけられていなければならない。また『形而上学の存在—神—論的体制』においてハイデガーは、形而上学が存在者そのものを、即ち存在者一般を考えると述べている。それは存在者そのものの全体を述べることである。「形而上学は存在者の存在（das Sein des Seienden）を、最も一般的なるもの、即ちあらゆるところで均一に妥当するもの（das überall Gleich-Gültige）の根本を突き止める一性において考えるとともに、全面性（Allheit）の、即ち万物に優越する最高のものの基礎づけの一性において述べる。」⁵存在—神—論としての形而上学とは、存在者全体を純粋な一般性の極限に絞り込んで、そこに究極的真理を見出し、他方、この究極的真理を最高存在者・神的存在なるもの、存在者全体一般の最高真理とする表象の営みなのである。

ハイデガーによれば、以上の存在—神—論の論理としての形而上学が、アリストテレスのみならず全ての西洋形而上学の本質であり、それは存在忘却（Seinsvergessenheit）の命運の生起として西洋哲学、西洋思想において威力を振るってきたのである⁶。形而上学が生起するのは、存在が自らを開示しつつ存在者へと向かい自らを譲渡するからであり、存在者そのものは、存在者としての開示性の内に隠れつつの存在の到来なのである⁷。この事をもって、存在と存在者の差異が生起し、人間は存在忘却の命運に、従ってまた存在と存在者の差異の忘却に耐えねばならない⁸。この差異が存在と存在者の調停的決着

1 Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? <以下略号WM>, 13. Aufl., Vittorio Klostermann Frankfurt A. M., 1986, S. 19.

2 Ebd., S. 19.

3 Ebd., S. 19.

4 Ebd., S. 19f.

5 Martin Heidegger, Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik <以下略号OTL>, in: Identität und Differenz, Neske, 8. Aufl., 1986, S. 49.

6 WM, S. 19, 47f.

7 OTL, S. 56, 60f.

8 Vgl. Ebd., S. 56, 60f.

(Austrag) と呼ばれる⁹。そこでは存在と存在者が相互に基礎づけあう¹⁰。探究のまなごしを、存在者から存在へと切り替えた¹¹ハイデガー哲学の立場からすれば、存在者は存在の認識根拠 (ratio cognoscendi) であり、存在は存在者の存在根拠 (ratio essendi) であるはずだが、存在が存在者として隠れることによって存在は無 (das Nichts) となり、それと共に世界も無化 (nichten) されて無 (das Nichts) となることになるであろう¹²。上記の調停的決着 (Austrag) とは、存在者から存在へと探求のまなごしを変更する際に現れてくる存在者と存在の差異の生起であり¹³、その場所はハイデガー自らの存在可能としての実存であろう。ハイデガーによれば、そこで人間は対象化された存在者に拘泥して形而上学を営むのか、存在の思索者になるのかの決断を迫られていることになるはずである。しかし、ハイデガーにとって、自己がそこに内的に関連している存在者の世界は、実は荒涼とした虚無としての無であるほかはないのではあるまいか。ハイデガーは存在という概念的に最も一般的なるもの¹⁴の意味 (der Sinn) を問うて¹⁵存在の歴史的な生起化を図ったが、それは死によって虚無化され、無意味な虚無としての無の一般性の内に沈没せざるを得なかったのではないだろうか。ハイデガーは死 (Tod) を「全ての完成以上に全ての完成を終焉させ、全ての限界以上に全ての限界を限界づける」¹⁶とし、次のように述べている。「しかし生の存在は同時に死 (Tod) である。生に踏み込むあらゆるものはなんでも、そのことをもってまた既に死に逝く (sterben) ことを始め、自らの死に歩み寄り始めるのであり、そして死は同時に生なのだ。」¹⁷ハイデガー哲学のSacheの究極としての存在は死であり、生を死と混同して、死そのものに生の意味を求めるハイデガーの哲学からは、生の意味を問う倫理性が欠如するのは当然である¹⁸。ハイデガーとは異なり、聖パウロは「死」を「最後究極の敵」と呼んでいる¹⁹。

ハイデガーは自らの存在をめぐる思索をもって、西洋の思想・文化・文明の存在忘却を自覚にもたらし²⁰、失敗はしたが可能な限りそれを克服せんとしたのである、とあるいは言

9 OTL, S. 57.

10 Ebd., S. 61.

11 Vgl. Martin Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie <以下略号GP>, Klostermann Seminar 16, 2005, S. 28.

12 WM, S. 34.; Martin Heidegger, Brief über den Humanismus <以下略号BH>, in: Wegmarken, Vittorio Klostermann, 3. Aufl., 1996, S. 359.

13 OTL, S. 53ff, 56ff.

14 Martin Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, 1979, S. 3.

15 Ibid., S. 18.

16 Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik <以下略号EM>, Max Niemeyer Verlag, 6. Aufl., 1998, S. 121.

17 Ebd., S. 100.

18 拙稿「神学における無あるいは否定及び虚無的なもの」(『茨城キリスト教大学紀要』52号所収) 第三章参照。前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第3章第Ⅱ節参照。

19 「コリントの信徒への手紙一」15章26節。本稿で参照した新約聖書とその翻訳は次のものである。Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, 26. Neu bearbeitete Aufl., Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1983.; Neue Jerusalem Bibel. Einheitsübersetzung, Herder, 1985.; 『聖書 新共同訳 旧約聖書統編つき』日本聖書協会, 1988年。

20 BH, S. 337ff.; OTL, S. 64f.

えるかもしれない²¹。ハイデガーにとって、「存在は決して思索の産物ではない。むしろ逆に、本質的・本来的思索は存在の出来事なのである。」²²このことを誤解すると、自らの代表的著作『存在と時間』も誤解されてしまうのだ、とハイデガーは「基礎的存在論」という用語がもたらす不明瞭を自覚しつつも、言いたかったようにも思われる²³。ハイデガーにしてみれば、形而上学から存在の真理への思索（das Denken an die Wahrheit des Seins）への乗り越えが肝要なのである²⁴。このような、ハイデガーによる、存在—神—論としての西洋形而上学への批判は、エバハルト・ユンゲルによれば「破壊」として特に「形而上学的神—思想」に妥当する²⁵。

以上のようなハイデガーの主張に対して、我々がここで考えてみたいことは、ハイデガーの形而上学批判が、果たして聖アンセルムスをはじめとするスコラ神学者たちの神学に有効に妥当するか否かである。もちろん結論を先取りして言えば、ハイデガーによる存在—神—論としての形而上学への批判が聖アンセルムスや聖トマスのように自らの使命に忠実な神学者たちに妥当するわけがない。その理由について、以下述べていきたい。

ハイデガーからすれば、中世のスコラ神学は、その本質において存在—神—論であったことになるであろう。しかしその理由付けはかなり脆弱であるとも考えられる。ハイデガーによれば、「存在論の神学的性格は」「ギリシアの形而上学が、後からキリスト教の教会神学によって受容され、教会神学によって改造されたことに基づくのではない。存在論の神学的性格はむしろ、早くから、いかにして存在者が存在者として顕わになるかという仕方に存する。存在者のこの非隠蔽性が初めて、キリスト教神学がギリシア哲学をわがものにする可能性を与えた。」²⁶こうして「神がまさしく哲学へとやってくる故に、形而上学は神学、即ち神に関する陳述なのである。」²⁷ハイデガーは、キリスト教神学の成立を、神という非被造的存在者（神的最高存在者）と被造的世界という存在者全体が、まさしくそのような存在者として二様に分節化しながら、一つの全体として顕わになってくる事の内に見出しているのである。即ち、信仰者である人間が、神と被造的世界をそのような存在者の全体として自らの前に置き表象することによって成立するとしているのである。それはキリスト教における存在忘却によって成立していることになる。さらに、キリスト教神学がギリシア哲学をわがものにするのが、「キリスト教神学に有効かどうか、それともキリスト教神学にとって残念なことになるかどうかは、神学者たちが使徒パウロの「コリントの信徒への手紙一」に書かれていること、即ち「神は、この世の知恵を愚かさにしたのではないか？」（第一コリント1章20節）を熟慮することによって、キリスト教的な

21 ここで言う「失敗」とは、ハイデガーのナチス協力のことである。本稿で使用しているハイデガーの“Einführung in die Metaphysik” op. cit.は、1998年の第6版であり、この版の中でハイデガーは、少なくとも「国家社会主義（ナチズム）」の「運動」における「内的な真理と偉大さ」を承認し、それを「惑星的に規定された技術と近代人との出会い」としている（EM, op. cit., S. 152.）。第6版に記されている初版の出版年は1953年であるから、ハイデガーはドイツ敗戦後も、自分自身がナチスに協力したこと自体には後悔も反省もしていないようなのである。

22 WM, S. 48.

23 Ebd., S. 19, 21.

24 Ebd., S. 21.

25 Eberhard Jüngel, Gott entsprechendes Schweigen? Theologie in der Nachbarschaft des Denkens von Martin Heidegger, in: Martin Heidegger. Fragen an sein Werk, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1982, S. 37-45, S. 38.

26 WM, S. 20.

27 OTL, S. 46.

ことの経験から決定するであろう」²⁸とハイデガーは述べている。聖パウロが言う「この世の知恵」の例として、ハイデガーはアリストテレスの第一哲学（形而上学）を挙げている²⁹。この点は表面的には、キリスト教神学と哲学との関係を批判するための一つの問題提起とも受け止められるかもしれないが、ハイデガーが言っていることを、それほど重大に受け止める必要はないとも考えられよう。まず、ハイデガーが引用している「コリントの信徒への手紙一」において聖パウロが言う「この世の知恵」とは、コリントの教会で覇権争いをして混乱をもたらし、キリストをもこの世の知恵に貶めていた諸グループの指導者たちが拠り所とするものであるし³⁰、これに対して聖パウロは「十字架の言葉」を言挙げして、キリスト・イエスこそ「我々にとって神からの知恵と成り、義と聖と贖いと成られた」と述べ、この世の知恵である己の党派性の賢さを誇るのではなく、謙遜に主を誇る愛に生きよとの方向指示をなしているのである³¹。それが福音宣教の根幹になればならない。「コリントの信徒への手紙一」で、聖パウロが、この世の知恵と対照させて言う、「神の知恵」³²を、ハイデガーはこの世の知恵もろとも否定し排斥することになるであろう。聖パウロにとって、「神の知恵」とは「キリスト」³³であり、それは「神の力」³⁴なのであった。

さて、自らの党派性を誇り自己を誇る「この世の知恵」を退け戒めるパウロ神学の一局面は、それがハイデガーの言う「キリスト教的なことの経験」³⁵に含まれるなら、ハイデガーの立場からすれば、それは人間の根源的な存在忘却、即ち現存在の根本生起あるいは現存在そのものである形而上学³⁶として成立することにしかないであろう。あるいは逆に、「キリスト教的なことの経験」を、ハイデガーが何等か是認する場合があるなら、その場合のキリスト教信仰の神は、ハイデガー自身にとっての生起としての存在の一形態（存在者）ということにしかないであろう。この故にハイデガーは、キリスト教神学を他の諸学問・諸科学と同様の実定的学問にするPositumを「キリスト教性（die Christlichkeit）」であるとし³⁷、これをもって哲学はキリスト教神学とは絶対に違うとして、キリスト教神学を哲学に対するよりは、原則的に化学や数学により近いとするのである³⁸。キリスト教神学と哲学は区別されねばならないが、両者は絶対に違うと述べて双方の交差や交流を否定するとすれば、それは間違いである。ともかくもハイデガーからすれ

28 WM, S. 20.

29 WM, S. 20.

30 新約聖書「コリントの信徒への手紙一」1章11-13節。Vgl. Günther Bornkamm, Paulus, 6. Aufl., Kohlhammer, S. 87f.

31 以上、同上、1章30-31節、18節-25節。

32 同上、1章24節、30節。

33 同上。もとより旧約聖書においても、知恵は大切である（「箴言」1章7節、3章13-20節、「知恵の書」7-8章、「シラ書」1章）。知恵の究極的な与え主は神であり、人間は神と差し向かい、知恵において成長するのである。まさにこの故に、聖パウロは「コリントの信徒への手紙一」1-2章において「知恵」を取り上げたとも言えよう。尚、新約聖書「コロサイの信徒への手紙」2章8節における「虚しく惑わす哲学」の「哲学」とは、おそらく、この書簡が書かれた当時の教会との関連において、間違った教えを主張した教師たちが自らの教えを「哲学」と称したものであって、存在者の本質を探究し、倫理と生活の改善者として登場する教養と学問の意味における哲学が言われているのではない。Vgl. Joachim Gnllka, Der Kolosserbrief, Herders Theologischer Kommentar zum N. T., Ungekürzte Sonderausgabe, 2002, S. 121f.

34 「コリントの信徒への手紙一」1章24節、2章5節参照。

35 WM, S. 20.

36 WM, S. 41.

37 Martin Heidegger, Phänomenologie und Theologie, Vittorio Klostermann Frankfurt A. M., 1970, S. 18.

38 Ebd., S. 15.

ば、キリスト教神学と哲学は、少なくとも次元の異なる学問ということになる。もとよりハイデガーの存在思想に対しても、それはソクラテスよりも前のギリシアの存在思想やハイデガー自身の存在経験というPositumを前提とした実定的学問であるとの指摘がなされえる³⁹。ならば、ハイデガー哲学こそ、化学などの実定的諸科学に極めて近いのではあるまいか。それはともかく、ハイデガーの立場と主張を貫徹すれば、聖パウロにしても、ハイデガーの言う存在を畏れ敬う疑似宗教に宗旨替えすることを余儀なくされるであろう。これは実際にはあり得ない。キリスト教と哲学の出会いにおいて生起していることは、神が哲学に到来し、闖入することではなく、基本的には、神の恩恵に導かれてキリスト教神学が、哲学を包摂し福音化して用いることなのである。もともとハイデガー自身にとっては意に介するような重要事でもなかったであろう神の問題に関して、ハイデガー哲学はキリスト教神学に実のある提言をなすものではないであろう。さしあたり、存在と存在者の差異の本質の郭外地 (Vorort) として思索される調停的決着 (Austrag) を通して神は哲学へとやって来る、とハイデガーは言う⁴⁰。存在と存在者の差異は、形而上学の本質の構築における見取り図を形作る⁴¹。この調停的決着は存在を、ひき起こす根拠として生じ譲り渡すが、この根拠自体がそれ (存在) によって根拠づけられたものからして、それ (存在) に見合った根拠づけ、即ち最も根源的な事象による原因生起を必要としている。これが自己原因 (Causa sui) としての原因である⁴²。哲学における神にとっての事柄上正しい名称は、「自己原因」であるというわけである。ハイデガーに言わせれば、存在と存在者との差異の忘却以前の郭外地が思索において確保され、そこで神が哲学に闖入して来る場合、神は自己原因なのである。しかしハイデガーによれば、このような自己原因としての神に、人間は祈ることも、犠牲を奉げることもできないし、畏れかきこみ膝まづくことも、この神の前で演奏したり、踊ったりもできない⁴³。もとより調停的決着は、存在と存在者の差異であり、そのような決着の場である郭外地を確保することによって、却って存在忘却は放置され、存在と存在者の差異は隠蔽されたままである⁴⁴。そこで、哲学の神、即ち自己原因としての神を断念せねばならない「神—無き思索 (das gott-lose Denken)」が、「神的な神 (der göttliche Gott)」(真に神である神) におそらくはより親密であろうとされる⁴⁵。即ち、その場合の神—無き思索のほうが、神—無き思索が存在—神—論を本当だと思ひ込む場合よりは、「神的な神」(真に神である神) にとってより広やかであるというのである⁴⁶。ハイデガーの存在をめぐる思索が、いかなる言辞を用いてキリスト教信仰の神を捉えようとしても、それは存在をたちまち神という存在者にしてしまい、自ら形而上学に退却して、存在忘却に加担する自己矛盾を犯すことになるので、ハイデガーは形而上学的神論には否定的にならざるをえないだけでなく、キリスト教信仰の神とは別の神を提示せねばならないことになるであろう。ハイデガーの全く非ペルソナ的な存在に対し

39 前掲の拙稿「聖トマス・アクィナス『神学大全』における五つの道」98頁以下の註(9)参照。

40 OTL, S. 64.

41 Ebd.

42 Ebd.

43 Ebd.

44 Ebd., S. 60, 64.

45 Ebd., S. 65.

46 Ebd.

でも、人はキリスト教的に祈ったり、典礼行為を捧げたりすることはできない。「神的な神」（真に神である神）と言ったところで、それは存在が取りうる姿の一つである存在者に過ぎないであろう。ハイデガーによれば、「権力への意志とは自己を意志する意志」⁴⁷であるから、ハイデガー自らが推奨する「存在の牧人（der Hirt des Seins）」⁴⁸も暴力的な権力の意志の主体・作動者になりうるし、表向き自らの意志を抑制して存在の牧人になることが、自らの意志的行為の責任を放棄する口実であれば、それも又、倫理性を放棄した人間の、権力の意志の作動者としての本質を示していると言えよう。ハイデガーによれば、存在者の存在（das Sein des Seienden）とは、存在者である存在なのである⁴⁹。存在は自らを開示していく譲渡的伝授であり、存在者は存在者としての非隠蔽性において、存在が自らを隠しつつ到来する事なのである。ハイデガーにおいて、存在は自己贈与（das Sichgeben）をその本質としている。即ち、「»es gibt« das Sein」の「与える（gibt）」esは、存在そのもの（Sein Selbst）であり、この「与える（gibt）」は「与え、自らの真理を提供する存在の本質（das gebende, seine Wahrheit gewährende Wesen des Seins）」のことを言っているのである⁵⁰。「開示への自己贈与が、この開示そのものと共に、存在そのものなのである（Das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber.）」⁵¹ハイデガーにおいて、存在とは非人格的な自己贈与であり、自己を贈与しつつして虚無の一般性の中へと、拡散消滅せざるをえぬものであり、世界を虚無化せずにはおかぬものであるであろう。それは、積極的な本質を有しえぬ荒涼とした虚無としての無であるほかはないであろう。即ち、このような存在には復活などありえず、倫理というものが、何等か人間が自らの存在にふさわしい本質を選択し、獲得していくこと（人格として成長すること）の内に成立するとすれば、ハイデガーにおける存在は、このような人間の本質獲得の次元とは一切触れあはずのないものだったのである。ともあれ、スコラ神学がキリスト教神学であることを等閑視した場合の哲学は、それがキリスト教に対して賛成であれ、あるいは批判的もしくは敵対的であれ、神については不毛な議論しかできないであろう。キリスト教神学においては、人間の人格性を基準にしては計り知れない神的に人格的な恩恵の主体としての神の存在（聖書に証言された神）について思索がなされるのである。従って、スコラ神学においては、祈り、犠牲を奉げ、畏れ敬う愛の超越的対象としての神という他者を希求するが故に、形而上学が包摂・転用されるのである。それは聖書と典礼、祈り、豊かな霊性の内に摂取された形而上学なのである。教会の信仰という実定性の内に、秘義的な超実定性への方向性が示され⁵²、それに追随したが故に、スコラ神学は秘義の前に自らの限界をわきまえつつ、形而上学を自らにふさわしく受容したのである。聖アンセルムスや聖トマスのようなスコラ神学者が自らの神学の対象とし、その存在を探究した神は、教

47 Martin Heidegger, Zur Seinsfrage, in: Wegmarken, Vittorio Klostermann, 1996, S.413.

48 BH, S. 331, 342, 343.

49 OTL, S. 56.

50 BH, S. 334. 従って、Es gibt das Sein. という命題の主語、述語、目的語の意味は同一である。そしてこの意味は、ハイデガーにとっては人間存在の可能性としての意味であることになろう。即ち、存在の牧人としての人間存在である。

51 BH, S. 334.

52 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第2章、拙稿「聖トマス・アクィナス『神学大全』の聖書論」（『茨城キリスト教大学紀要』50号所収、2016年）参照。

会によって信仰された神、即ち聖書が証言する神的に人格的な唯一の神であって、この神を、スコラ神学者は人間としての限界を自覚しつつ有効に考察し、適切に神学的言語にもたすために形而上学あるいは哲学の諸概念、世俗の学問の論証法を摂取し、練り直し、改造して用いたのとも言えよう。聖アンセルムスの神についての思索は、神との対面を希求し、神との人格的關係を求めたが故のことであって、それは『モノロギオン』の序文において、神との人格的關係における「神性の本質」の瞑想に言及がなされ⁵³、又、聖アンセルムスが東方教会の三位一体の神の宣言を、自らのラテン語の神学用語をもって「唯一の神的人格における三つの実体 (tres substantiae in una persona)」と理解していた⁵⁴ ことによく示されている。既に11世紀において聖アンセルムスは代替不可能な人格を意味する語としての“persona”を知っていた⁵⁵。このpersonaという語を、東方教会の三位一体論に関連して聖アンセルムスは、三位一体の神の唯一性に適用したのである。聖アンセルムスが、神との対面を希求し、人格的關係において神に差し向っていたことは既述のごとく、『プロスロギオン』の第I章以降によって明らかである⁵⁶。自らが理解するギリシア人に関してハイデガーは、「ギリシア人においてはまだ人格 (Persönlichkeit) は無かった。(そしてこの故にまた、超一人格的なもの (Über-Persönliches) も無かった)」と述べている⁵⁷が、仮に古代ギリシアの文献に人格思想が見て取れないことがあるとしても、そして古代のギリシア人が「人格」について知らなかったとしても、古代のギリシア人たちが「人格」ではなかったということにはならない。ハイデガーにおいて、探究のまなざしが存在者から存在へと転じ⁵⁸、存在が「最も問わねばならない出来事 (Geschehnis)」となるのは、「存在が必然的に、我々の理解において自らを開示する」⁵⁹事によって生起する。こうして人間は、存在を理解する存在者として歴史的 (geschichtlich) であり、人間に固有の存在への問いは「人間とは何か？」という定式から、「人間とは誰か？」という定式へと変化するをえないと言う⁶⁰。そしてハイデガーは、パルメニデスの言葉を論じつつ、「人間存在の本質と様式は、まさしくただ存在の本質からのみ規定される」⁶¹としている。ならば、ハイデガー自身にとっての存在の本質が上述の非人格的自己贈与であり、その場合、存在は虚無的無である他はないから、「人間とは何か？」という定式から「人間とは誰か？」という定式への変化は、人間が自らの本質を喪失して虚無化し、非人格的な誰でもない者になることなのではあるまいか。ハイデガーの歴史は、非人格的な虚無の生起なのである。人間は他者という人格的存在者との出会いと共生によってこそ、自らの人格性に気づき、それを自覚し、己が何者であるかを模索し希求する存在者であり、この己の本質追求の内に倫理的努力が生起するのである。キリスト教信仰はかかる他者性の究極とし

53 Monol.Prologus. (I.7.3) 瞑想 (meditatio) における信仰対象と差し向う人格的關係については次などを参照。
St. Anselmus Cantuariensis, Meditatio 2. (III.83.102-116), Meditatio 3. (III.90.159-91.190)

54 Monol.Prologus. (I.8.14-18) 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』103頁以下参照。

55 Cf. St. Anselmus Cantuariensis, Epistola de incarnatione verbi, I. (II.10.11) 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』214頁。

56 本稿第II章など参照。

57 EM, S. 114.

58 Martin Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie, op. cit., S. 28f.

59 EM, S. 66.

60 Ebd., S. 110.

61 Ebd., S. 106. 原文イタリック。

て、イエス・キリストの神(=三位一体の神)からの呼びかけを聴くに違いない。スコラ神学はかような信仰の学なのである。

ハイデガーが言う存在忘却を、キリスト教神学のギリシア哲学受容の内に見出そうとするようなことがあるとすれば、それは無理な企てであろう。キリスト教神学における神についての思索は、存在忘却、従ってまた存在と存在者の差異の忘却が問題になるのとは別次元の思索である。又、ハイデガーが引用する聖パウロの新約聖書「コリントの信徒への手紙一」1章20節以降での言葉は、キリスト・イエスにおける神からの知恵に打たれた使徒聖パウロの言葉である。この神は、それよりもより知恵あるものが思考されえぬ御者(おんもの)であるに他ならない。神の前で、この世の知恵は愚かなものであり、神の愚かさは人間の知恵よりもより知恵があり、神の弱さは人間の強さよりもより強いのである⁶²。ハイデガーの存在の哲学は、ハイデガーが回心しない限り、決して神の知恵に打たれた者の思索になることなどありえず、既述のハイデガーのパウロ書簡からの引用の仕方は、キリスト教から真の知恵をめぐる理性的思考を放逐してしまう危険な誤解を伴っているのではないかと思われる。それは聖書と聖パウロに対する誤解であり、キリスト教神学と哲学あるいは諸科学・諸学問との関係に対する誤解であり、ハイデガーの自分自身に対する誤解である。ハイデガーに関しては、ユングルが言うように「伝承された神思想の否定や破壊は、神を否認する事とは何か別のことである」⁶³と評する向きもあるであろう。しかしながら、ハイデガーが、信仰に対して第一に、そして信仰に対してだけ啓示され、啓示として信仰を最も初めに時熟させる存在者は、＜キリスト教＞信仰にとっては、キリスト即ち十字架にかけられた神であるとする際⁶⁴、しかもそれ以外何も無いのであれば⁶⁵、哲学或いは形而上学を放棄したキリスト教神学という有りえ無い可能性を示す以前に、ハイデガーは復活しないキリストを説くために神の知恵から離れ、キリスト教の信仰と神学とに実際は交差しないことによって、哲学あるいは形而上学さらには諸科学・諸学問の全くの放棄をキリスト教に強要する荒々しい存在の牧人の混乱した思索を言挙げすることになるのではないだろうか。ハイデガー自身は、自ら回心しない限りは、聖書の神と対面しようとするはずがないからであり、ハイデガーにとって十字架にかけられた神は、自己贈与を本質とする虚無化する虚無的無としての存在の一形態に過ぎないからである。このハイデガー哲学の虚無的無はそれ自体、ハイデガーの強烈的な反ユダヤ主義であり、これはハイデガーのナチス協力と深く関連しているであろう⁶⁶。ハイデガー哲学のSacheである、自己贈与を本質とする虚無的無としての存在は死であり、ハイデガーにとっては復活の力に満ち溢れる神が存在することなど無いことになろう。死の死⁶⁷としての復活の力に満ち溢れるイエス・キリストの神はハイデガー哲学では扱えない事柄なのである。ハイデガーが

62 新約聖書「コリントの信徒への手紙一」1章25節参照。

63 Eberhard Jüngel, Gott entsprechendes Schweigen? Theologie in der Nachbarschaft des Denkens Martin Heideggers, op. cit., S. 38.

64 Ebd., S. 42. ; Martin Heidegger, Phänomenologie und Theologie, op. cit., S.18.

65 Vgl. Eberhard Jüngel, Gott entsprechendes Schweigen?, op. cit., S. 42.

66 本章の註21と註68参照。拙稿「ペルソナの固有名」(『茨城キリスト教大学紀要』48号所収, 2014年) 119頁註(17)参照。

67 拙稿「聖トマス・アクィナス『神学大全』における神論・三位一体論」(『茨城キリスト教大学』47号所収, 2013年) 93頁参照。

存在 (das Sein) の歴史的生起を言挙げして見せ、それにこだわるのは、反ユダヤ主義者であるハイデガーが、自らの存在の思索の内にキリスト教を併呑し、キリスト教の内にあるユダヤ的なものを抹消してキリスト教を非キリスト教化することにもなる⁶⁸。

68 ハイデガーの『黒ノート』を紹介する論文 Donatella Di Cesare, Selbstvernichtung. La Shoah et l'«auto-anéantissement» des Juifs, trad. Guy Deniau, dans “Heidegger et les «Cahiers Noirs»”, Revue International de Philosophie, Vrin, 1-2017/volume 71, p.51-68.の中で、西洋においてアンチ・キリストとされたユダヤ人に関するハイデガーの次の言葉が記されている。「全てのアンチ〜と同様に、アンチ・キリストは自らがそれに対してアンチであるところのものが生じてくるのと同じの本質的根拠から生ぜざるをえない。故にそれは、〈キリスト〉が出現するところから生じなければならないのだ。そして、〈キリスト〉はユダヤ人の共同体 (Judenschaft) から由来し、到来した。ユダヤ人共同体は、キリスト教的西洋の時代、即ち形而上学の時代にあっては絶滅の原理である。形而上学の成就を逆倒させたが故に——即ちマルクスによってヘーゲルの形而上学の成就を逆倒させるが故に、ユダヤ人共同体は、絶滅的なものなのである。精神と文化は「生」即ち、経済、組織化、従って生物学的なものの、つまり「民衆」の上部構造となってしまうのだ」(Ibid., p. 54.)。ハイデガーにとって、マルクス主義は形而上学の結果であるだけでなく、ユダヤ主義の産物、世俗化されたメシアニズムなのである (Ibid., p. 55.)。ハイデガーは、ナチス支配下の強制収容所で目論まれたユダヤ人絶滅を、ユダヤ人たちが世界支配を奪取するために、策謀しつつあらゆるところで促進し奨励した体制あるいは紛糾たる Gestell (技術支配の世界骨格) の故であるとする (Ibid., p.56)。即ち、ハイデガーは形而上学の行き着く果ての虚無に帰着する黙示録的な惑星的状况 (Cf. Ibid., p.52,53,64,66,67.) をユダヤ人自らが自らに招いた、技術と絶滅 (強制収容所) との繋がりであるとし、ナチスによるユダヤ人絶滅を、ユダヤ人たち自らによるユダヤ人の自己根絶と捉えるのである (Ibid., p. 56.)。ハイデガーは、ハイデガー自身が言うところの黙示録的な惑星的状况でのユダヤ人の自己絶滅と、この自己絶滅と表裏一体の《始源への回帰》あるいは西洋の救いという、存在の歴史生起における自らに固有の使命のためにドイツ人は定められたはずだったと考えようとしたのであろう (Cf. Ibid., p.62 ss.)。以上は、おぞましいハイデガーのユダヤ人憎悪の表白である。ソクラテス以降の西洋哲学史に、存在忘却あるいは存在と存在者の差異の忘却を見出すハイデガーが、なぜ、ユダヤ・キリスト教的一神教の伝統に形而上学を直結させるのかということは、理解に苦しむところでもあろうが、ユダヤ教やキリスト教の神学およびそこから派生する宗教哲学は、もとよりハイデガーの見立てとは違っても、西洋の形而上学を積極的に自らに摂取してきたのである。ユダヤ教との関連では、アレキサンドリアのフィロンのプラトン哲学受容、マイモニデスのアリストテレス受容が思い起こされる (Vgl. Heinrich Simon/Marie Simon, Geschichte der jüdischen Philosophie, Reclam Verlag Leipzig, 1. Aufl., 1999.)。この故に形而上学が、もともとユダヤ嫌いだっただけのハイデガーのユダヤ人憎悪の理由となりえたのであろう。ハイデガーのユダヤ人憎悪とナチスへの協力に関しては、弁解の余地はないであろう。それは許容されることでもなければ、見逃されてよいものでも、忘れられてよいものでもない。今後ハイデガー哲学から何かを得ようとする場合は、ハイデガー哲学をどのように受け止めればよいのだろうか。ユダヤ人憎悪とナチス協力によって、ハイデガー哲学は無意味となり全面的に棄却されるべきものなのかもしれない。そのように判断する向きがあっても致し方なからう。又、ハイデガーの解釈学的哲学を人格的諸連関の場に移してキリスト教化し、生かすということもあるいは可能かもしれない。

第IV章 教会の神学である《スコラ神学》

これまで本稿では、カンタベリーの聖アンセルムスのキリスト教神学の特質を考察するにあたり、「修道院の霊性と神学」あるいは「修道院神学」、「スコラ神学」、「スコラ学」、「教会の神学」などの語を用いてきた。それらの語は概念として、聖アンセルムスの神学をめぐるどのように関連しあい、どのように整理されるべきであろうか。聖アンセルムスをスコラ学の父であるとするなら、聖アンセルムスのスコラ学とはキリスト教神学であり、聖トマス・アクィナスなどの神学と共に、カトリック教会において正統的な神学として受容されていったと言ってもよいであろう。もちろん、このことは、カトリック以外のキリスト教の諸教派、仏教などの他宗教、哲学などの神学以外の諸学問の射程からする、中世のキリスト教神学研究を原則的に歓迎し、様々な討論への開けを保証するのでなければならないであろう。聖アンセルムスを軸にして考察すれば、聖アンセルムスのスコラ学はキリスト教神学であり、この点「スコラ学」という名称の意味するところに、キリスト教神学の意味が希薄になることによって曖昧さが生じうるのであれば、この曖昧さを回避するためにスコラ学を《スコラ神学》と呼ばねばならない。「スコラ哲学」なる術語があるが、それはキリスト教神学であるスコラ神学に包摂されている哲学的局面、即ち形而上学あるいは哲学的部分、さらには神学諸部門的方法的な事柄に関する哲学的議論を取り扱う探究分野を意味することになると言えよう。「スコラ哲学」なる名称が、キリスト教神学を排除する意味で使われることがあるとすれば、それはあまりにも事実からかけ離れたものとなり、「スコラ哲学」なる語は学術用語としては不適格なものとなるであろう。キリスト教神学、従って教会の神学であるスコラ神学としてのスコラ学に関して、聖アンセルムスがスコラ学の父であるというなら、聖アンセルムスにおいて教会の神学は《スコラ神学》として新しい歩みを始めたことになるが、このようなスコラ神学誕生の土壌となったのは、修道院の霊性と神学あるいは修道院神学であることは、聖アンセルムスの著作、彼の生涯と神学の歩みが示している。特に『プロスロギオン』の叙述を吟味すれば、それは明らかであろう¹。従って、聖アンセルムスをスコラ学の父と言うなら、そのスコラ学とはスコラ神学であり、スコラ神学の父としての聖アンセルムスの父と母は修道院神学であると言えよう。この点、ジャン・ルクレール師の『学問への愛と神への愛』（*L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu*）に関して、修道院神学とスコラ学とが対立的に捉えられていることによって生じる不都合に関して指摘がなされているのには同意できる²。しかし又、ルクレール師自身も次のように述べている。

「二つの神学、（スコラ神学が誕生し、展開した都市の）学校の神学と修道院の神学との相違を強調したことに続いて、次にはそれらの統一性を想起させなければならない。教会の一致においては、一つの神学しか存在しないし、また存在しえない。二つの神学について語るとしても、それはキリスト教の思想家たちのかかるグループが救いの

1 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』参照。本稿の第I章、第II章参照。尚、以上に関しては次を参照。Eadmer, *The Life of St Anselm*, edited with introduction, notes and translation by R. W. Southern, Clarendon Press · Oxford, Latin/English, 1979.

2 古田暁、前期スコラ学 | 総序（『中世思想原典集成 7』所収、平凡社、2002年）10頁以下参照。

独自の神秘のこのような局面、キリスト教的な省察のあのような構成諸要素により一層強勢を置いたことを強調するだけである。この点からすると、ここで対照によって特徴づけられた二つの方法は、神学の方法の二つの補完的な局面に他ならない。修道士たちは、祈りと謙遜が、生きられた神学・人生のための神学であろうとする全ての宗教的な認識の必要条件であることを明らかにした時、他の人々と同じ様に、思弁に没頭することができたのである。彼らはそれを十分に行った・・・・。

・・・・二つの神学（学校の神学の系譜と修道院神学）は共に、キリスト教の諸源泉から汲みあげ、理性に訴える。スコラ神学はより多く哲学者に助力を求め、修道院神学はより通常のこととして聖書及び諸教父の権威に満足する。けれども基本的な諸源泉は、どちらの側でも同じものである。」³

ここでルクレール師は大事なことを述べている。聖アンセルムスを軸にすれば、教会の新たな時代局面で信仰の自覚と教会形成のための神学の叙述に尽力した聖アウグスティヌスの神学が、修道院の霊性の中に受け継がれて、豊かな修道院神学の伝統が生み出され、これを父母として聖アンセルムスのスコラ神学が誕生したのである。このスコラ神学は哲学などの諸学（スコラ哲学）を包摂しながら発展していく。聖アンセルムスのスコラ神学の本義は、サン＝ヴィクトルのリカルドゥスの思弁の神秘神学⁴や聖トマス・アクィナスの神学⁵にも受け継がれていくのである。中世の哲学は、スコラ神学の一局面として、キリスト教神学の大きな歴史の中に組み込まれて理解されることによって、その本質がより深められて議論されるようになるであろう。そのことの基礎固めとして、キリスト教神学と哲学（あるいは諸科学・諸学問）との関係についての考察が、現在においても、キリスト教神学の側からもより一層為されねばならないであろう。聖アウグスティヌスの著作『告白』に関してルクレール師は次のように述べている。

『『告白』の内にスコラ学者たちは形而上学的諸証明という武器庫を認め評価したが、修道院生活の指導者たちは神秘主義者の証拠のみを考慮に入れていた。彼らはアウグスティヌスの告白の本質を全ての哲学的発展から解放した。『告白』において、これらの哲学的発展は、とても大切だがアウグスティヌスの祈りには疎遠である外皮でもって、アウグスティヌスの告白の本質を包んでいるのである。』⁶

ルクレール師は、このように、スコラ学と修道院神学を対照的・対立的に理解するのであるが、ルクレール師の見解とは全く逆に、聖アンセルムス以降のスコラ神学の主流においては、聖アウグスティヌスにおいて一つであった「祈り」「神秘主義」の局面と、「形而上学的諸証明」「哲学的発展」の局面とが、11世紀から13世紀にかけては、新たな時代状況の中で深く関連しあい、総合され展開・発展していったと理解するほうが適切であろう。尚、エチエンヌ・ジルソンは、聖アウグスティヌスの思索を論じて、「それぞれの知識にそれ特有の秩序を許容する一方、このキリスト教哲学者（the Christian philosopher、聖

3 Dom Jean Leclercq, op. cit., p. 212 sq.

4 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第12章参照。

5 前掲の拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』第3章、第4章参照。次の拙稿参照。「聖トマス・アクィナスの『神学大全』と三位一体論」（『茨城キリスト教大学紀要』46号所収、2012年）、「聖トマス・アクィナス『神学大全』における神論・三位一体論」（『茨城キリスト教大学紀要』47号所収、2013年）

6 Dom Jean Leclercq, op. cit., p. 97.

アウグスティヌス)は、啓示を彼の理性のための光の源泉と見なす」⁷と述べている。ジルソンの言う「キリスト教哲学 (Christian philosophy)」は、それがキリスト教的であるほどに、真の哲学 (true philosophy) であるという⁸。確かに、基礎神学⁹や弁証家たちの神学¹⁰をジルソンが言うような「キリスト教哲学」と呼ぶこともできるかもしれないが、スコラ神学は基礎神学・弁証学に限定されない広範なキリスト教神学の営みである。それゆえ、スコラ神学全体をキリスト教哲学と呼ぶことは、概念上の混乱をもたらすことになるだろう。聖アンセルムスから始まるキリスト教神学の本流は「スコラ神学」と呼ばれるべきである。このスコラ神学は、キリスト教の教会の神学の形態であり、修道院の霊性と修道院神学の核心的なものを継承しつつ哲学・形而上学を自らに取り込み、それをキリスト教化 (キリスト教神学化) しながら発展してきたキリスト教神学を意味することになる。従って、この「スコラ神学」は概念的に、ルクレール師が述べている〈スコラ神学と修道院神学〉¹¹の双方を包摂して「スコラ神学」と言うのである。スコラ哲学は、このスコラ神学に摂取包括された哲学的局面として、このスコラ神学の中で生き続けるであろう。スコラ神学の歴史は教会史の一部なので、スコラ神学はキリスト教神学の諸概念、さらにはキリスト教神学の諸分野、即ち、教義学、基礎神学、倫理神学、聖書釈義、典礼学、教会法などの区別をもって説明、解釈されることによって、学問的に真正な仕方で行われることになるだろう。このようなスコラ神学の研究は、自らの特殊性に徹することによって普遍的な諸学問との対話に開かれていくであろう。確かに、スコラ神学史を含む教会史、神学史は、普遍的な世界史の一部であると申し立てる向きもあるであろう。しかし、スコラ神学の筋の通った研究は、自らの特殊性に徹することによって普遍性へと開かれていくのであって、この場合、世界史自体が教会史に包摂されているのである。

付記

本稿執筆に際し引用したDom Jean Leclercq, *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu* に関しては、次の邦訳を参照した。ジャン・ルクレール『修道院文化入門』神崎忠昭・矢内義顕訳、知泉書館、2004年。本稿第IV章の「スコラ神学」の概念の提示は、現時点では一つの指摘であるにとどまるであろう。しかし、中世のスコラ学とよばれているものが、哲学であるというよりは、哲学を包摂するキリスト教神学の営みであったことは、当然のことであるとも考えられる。本稿第III章の註68で言及したハイデガーの『黒ノート』に関しては、原典ではなく信頼に足るであろう先行研究を参照したに過ぎない。ハイデガーの『黒ノート』に関しては、本稿の筆者はこれ以上踏み込むことはなかろうと思う。

既に示したように、本稿の聖アンセルムス神学に関する記述は、拙著『聖アンセルムス神学の教義学的研究』と重複するところがあることをおことわりしておく。

7 Étienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, translated by L.E.M. Lynch, Octagon Books, New York, 1988, p. 242.

8 Ibid.

9 Vgl. Christoph Böttigheimer, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, S. 58.

10 Ebd., S. 59ff.

11 Cf. Dom Jean Leclercq, op. cit., p. 213.

Die Theologie des hl. Anselm von Canterbury:
Die Geburt und Entwicklung der scholastischen Theologie

Toru Sasaki

Der hl. Anselm als der Vater der Scholastik war christlicher Theologe. Die Scholastik war im wesentlichen die christliche Theologie der mittelalterlichen Kirche. Diese Theologie soll in der sachlich richtigen Weise als die scholastische Theologie bezeichnet werden. Die mit dem Begriff der scholastischen Theologie zu bezeichnende Theologie wurde in der Tradition der monastischen Theologie geboren, die den mit der spekulativen Denkkraft gesegneten hl. Anselm geistlich und religiös kultivierte. Der wichtige Kern der monastischen Theologie hat in der sogenannten Hochscholastik weitergelebt und ist der heutigen katholischen Theologie lebendig überliefert worden.

Die monastische Theologie knüpfte sich an den hl. Augustin, der sich mit der Theologie zum Aufbau der Grundlage der abendländischen Kirche in der neuen Wende der Kirchengeschichte beschäftigt hatte. Deshalb stand die scholastische Theologie von der Zeit des hl. Anselm bis auf die der Hochscholastik im engen Zusammenhang mit der Theologie des hl. Augustin.

Die scholastische Theologie soll mithin nicht als zur monastischen Theologie gegensätzlich betrachtet werden. Weil die scholastische Theologie mit der Hilfe der spekulativen Metaphysik eigentlich von dem in der Heiligen Schrift bezeugten, personalen Gott und seiner Heilsgeschichte denken wollte, kann die von Martin Heidegger getane Destruktion der abendländischen Metaphysik und Philosophie sie überhaupt nicht betreffen. Die sogenannte scholastische Philosophie wird als philosophische Phase der scholastischen Theologie in dieser am Leben bleiben. Über das Verhältnis von Theologie und Philosophie soll vom christlichen Theologen selber durchgedacht werden. Indem die Geschichte der scholastischen Theologie ein Teil der Kirchengeschichte ist, wird die scholastische Theologie in der Terminologie der christlichen Theologie echt auf die wissenschaftliche Weise verstanden, interpretiert und erklärt.