

哲學研究

第三百三十四號

第二十九卷
第一一冊

神祕主義の問題

— 信仰と理性 (一) —

西 谷 啓 治

宗教に於ける神と人間との關係について宗教史の上に現れた形を見れば、限りなく雜多といふ外はない。今かりに原始宗教といはれるものを除いて、理性の眼覺めと自立が初まつた以後に現れた高次の宗教の諸形態について見ても、事情は同様である。併しその無限な雜多を通して、かの關係の仕方にいくつかの、いはばその形相を別にし種に於て異なつた、根本的な道が見出されるやうに思はれる。神が如何なるものとして出會はれ、またそれと對應して人間の如何なる態度の上に神への關係が立てられるか、或は逆にいへば、人間の宗教的要求が彼の

如何なる全人的態度を通路として發動し、それと對應的に神が如何なる性格に於て彼に現はれて來るか、このやうな神の如何と人の如何とを同時に限定する關係そのものに、相異なる若干の基本的形相が見られ、其等の間の反撥と融合との運動が宗教史の發展の根本的な動機をなしてゐると考へることが出来る。但しここで關係といふのは最も廣い意味で言つてゐるので、例へば空とか絶對他者とかいはれるものに於ける如く通常の意味での關係が解消され又は拒絶される場合でも、そのこと自身がやはり一つの關係し方であり、寧ろ最も徹底した關係であるともいへるのである。扱て今高次の宗教形態を問題にする場合、かかる神人關係の基本的形相として、私は先

づ信仰の立場と觀照の立場を、そして第三に、其等と區別される特異なものとして神祕主義の立場を擧げ得ると考へる。此等の立場は既に原始的な宗教性のうちにいはば未分化のまま胞芽的に含まれ、殊に神祕主義は殆んどその基調をなすものである。然も此等の絲を通して、原始的宗教性と高次の宗教性との間には、理性の自覺による非連續と共に、根柢的な連續も見られると思はれる。併しその問題は別の機會に譲り、ここでは、此等の立場が宗教的關係の諸形相として一應の分化を示して來てからの段階について、宗教的世界全體のうちに於て神祕主義が如何なる位置を占めるかといふことを考へて見たいと思ふ。

先づ信仰の立場と觀照の立場とであるが、此等二つの立場の間の反撥と融和との錯綜した關係が展開されたのは、恐らく何處の宗教史に於ても共通な現象である。特に西洋に於ては、信仰の立場が初めはヘブライや希臘羅馬に於ける民族的或は國家的信仰として、後には一つの世界宗教としての基督教の信仰に於て、早くから確立され、觀照の立場も希臘哲學に於て同様に早くから確立されたといふ事情のために、此等二つの間の關係は反撥より融和へ、融和より反撥へと際立つた運動をなして展開

された。然もそれが、西洋精神の全機制の基盤そのものに係る問題として、一つの世界史的意義をもつたものであつたことは改めて言ふまでもない。其等の立場の交渉を内容的に攻究するのは後の問題として、一般的にいって兩者の關聯は如何なる性質のものであらうか。兩者が相反撥するのは兩者に現れた神人の關係が全く異質的な、寧ろ相矛盾するものであることを意味し、兩者が融和せんとするのは各々が他の含まぬものを含み然も同時に其等を補足し合はしむべき要求が存することを意味する。然るに其等が補足し合ふといふためには、其等の基礎に其等を包む同一の形式がなければならぬであらう。實際に信仰も觀照も、其等が宗教的な立場であるといはれる限り、此の世界(自然的世界と人間的の世界を含めた)と此の世界に於ける人間の存在性とに對して「彼方」なるものへ關係する立場である點に於て、形式的に同一であるといへる。そしてもし後述する如く信仰の立場と觀照の立場とを一應かりに意志的と知的として性格付けるならば、兩者は彼方なるものへの人間の關係に於ける意志的と知的との側面として補足し合ふとも考へられるかも知れない。併し問題がそれ程單純且つ平面的でないことは明かである。兩者は彼方のものへの關係といふ形式

的な同一にも拘らず相反撥する。即ち各々は自らの立場での特殊な關係し方を以てかの形式的な同一を充たし、従つて自らの關係し方を以て唯一の眞實なるものとし、その排他的な絶對性を主張する。つまり兩者は矛盾的對立をなす。そしてかく矛盾の關係にあるものが、然も他方で何等かの仕方に於て一つに結びつかんとする運動を宗教史上不斷に現はしてゐるといふ事實のうちに、問題の本質な姿が示されてゐるのである。然るに宗教史上に於ける融和の運動は概ね、かの矛盾の未だ充分自覺されてゐないことを示すかの如き形をとつて現はれてゐる。それは中世では主として信仰のうちに觀照を包むといふ形態をとり、近世では主として逆に、解放された哲學的思辨の立場から出發しつゝ、信仰との協調を保たんがために信仰内容を哲學的に再構成するといふ形態をとる。そして信仰と觀照との聯關がこのやうに轉移して行く過程のうちに、信仰の立場と觀照の立場と更に神祕主義の立場といふ三つのものの間の聯關の様々なる形態が現はれたのである。その意味で、此等三つのものの間の聯關を探るといふ意圖のためには、西洋に於ける宗教思想の發展の歴史は、特別に好都合な條件をもつてゐるのである。

然もその歴史のうちから、吾々はここで先づアンセルムスの思想を選び出したいと思ふ。その故は、彼の所謂 *credo ut intelligam*（知解せんがために吾信す）が、信仰と觀照との調和の試みとして一つの典型をなすものであり、然も他方では、その觀照の立場のうちに既に理性の解放の萌しが含まれ、信仰との間の矛盾の關係が伏在してゐるからである。周知の如くアンセルムスは、名目論者によつて代表される當時の辨證論を、信仰に危險なるものとして排し、然もその故にまた他方で、傳統的な信仰專一の立場に止まり得ずに、信仰の理性的な基礎付けに進まねばならなかつた。そしてそこに含まれて來た問題性を探るのが吾々の目的である。

二

既にアウグスティヌスの精神的閱歷に於ても、彼が初めに受け入れた希臘哲學の觀照の立場と基督教の信仰の立場とは、絶えず再び乖離する可能を潜めてゐたといへる。ただ彼に於ては、觀照と信仰とを共に熱烈な魂の吐露たらしめ得た彼の生命の力によつて、その融和は失なはれずに保たれた。そのことはまた、後述する如く觀照と信仰とを魂の内面性を通して媒介する立場ともいふべ

き神祕主義が、彼の立命のうちに深い傾向として根差してゐたことをも意味する。然るに「第二のアウグスティヌス」と呼ばれるアンセルムスに至れば、彼が繼承せんとする此の偉大な教父に於けるとは全く別の空氣が入つて來てゐるのが感ぜられる。信仰はそこでは最早、魂が罪と死とからの出路を求めて自らを賭する模索や自らと闘ふ決斷を通して内から建立して來たもの、いはば魂の彷徨の決着、魂そのものの主體的な決着ではなくなり、既に客觀的に定められた枠となり、魂のあらゆる高き活動に對して豫め指定された出發點となり、一つの必然となつてゐる。それと平行してまた觀照にも質の變化が現はれる。曾てはそれは魂そのもの生であり質存であつた。暗く重い感性的事物は觀照によつて影の如きものとなり、魂に對する障壁ではなくなる。その薄い面紗を透出した魂には、眞の實在としての理念のエーテル的な世界が開かれ、上からの光に輝くその世界の内に、魂は新しい生に生れ新しい質存に入る。觀照は既に信仰に先驅けて夜の幕を破る曉紅となり、信仰の決着に於て天界を開く旭光となり、更にはその信仰の内的開明に於て神の直觀に至る白光ともなる。その直觀に於て魂は、神に向ふ自らの觀照の光が觀られる神の恩寵の光と一つなることを自

覺するのである。然るに信仰が魂の彷徨の決着ではなくして、一切の活動の出發點とされてゐる所では、觀照が信仰の内的開明であるといふことは、魂が自らを賭して信仰に至るといふその前史から切り離され、觀照は魂の生ではなくなる。觀照が信仰を内的に開明して行くことは、超感性的世界の内に於ける魂の存在そのものの深化を意味するといふ性格を失つてくる。その時觀照は、もとより感性的直觀ではないが、また超感性的世界の直觀でもない。そこに現はれるものは、そのいづれとも異つた、いはば無記の中間帯ともいふべき性格をもつ理性の領域であり、その領域のうちで魂の觀照は、著しく論理的性格をもつた理性の理論的思辨へその質を變ずるのである。その思辨は固定された信仰の枠のうちでの自由な活動として現はれる。そのことは、信仰が魂への規制となり必然となつた状況のもとに於て、自らを賭ける生き方を奪はれた魂が理性の活動のうちのみその自由を見出したものともいへるであらう。そしてそこから、スコラ學の展開が初まつたのである。

その展開の始發をなしたアンセルムスの『モノロギオン』は、その序言に於て、「聖書のうちの何事にもあれ、聖書自身の權威を藉りて説き伏せるといふのでなしに、

寧ろ、一つ一つの探究によつて歸結を主張する如き如何なることでもが、その然る所以を通俗な説明と單純な論議と理の必然 (*rationalis necessitas*) とに依りて強要し、その眞理性の明瞭さをあからさまに展示する」といふ形式を以て此の述作がなされてゐることを語つてゐる。かく理の必然に訴へんとする同じ意圖は、本論のうちでも屢々繰返へされる。例へば、もし何人かが神の本性をその他「吾々が神とその被造物に關して必然的に信する多くの事柄」に就て、「聽聞しないために或は信じないために無知である」といふ場合でも、彼は其等の事柄の大部分を、「たとへ彼が凡庸な才智の者であつても、少くとも理性のみによつて自らに説得することが出来る」。それ故「理性が道案内をして其の考察について行けば、彼は、理性なしには (*rationabiliter*) 知らずにごす其等のことへ、理性的に到達する」。それがかかる人間にとつての最捷徑である。この述作に續く『プロスロギオン』に於ても根本の立場は同じである。尤も、前の述作が、自己の知らない事柄について獨りに論證を積み重ねつつ究理する者「の立場に身を置つた」(*in personam alienam*)、*「信仰の根據 (ratio fidei)*」に就ての冥想の一例」といふ題目のもとに書かれたのに對して、後の述作

は、「神を觀照することへ彼の精神を起さんと努め、自分が信するものを知解することを求める者の身になつて」(*sub persona comitis erigere mentem suam ad contemplandum Deum et quaerentis intelligere quod credit*)、論證の聯鎖よりも寧ろ、「それが同意せられるためにはそれ自身だけで充分であつて、他に如何なる論證をも要しない單一な論證」を見出さんとするとされ、「知性を求める信仰」(*fides quaerens intellectum*)といふ題名を與へられてゐる。(その單一な論證とは一般に解されるやうに、有名な存在論的證明といはれるもの⁶⁾の謂であらう。但しカール・バルトは別の意見である)。⁶⁾それ故、アンセルムスの意圖に於ける兩述作の區別は一應明かである。前者は信仰を基礎付ける理に就て無知なる者が自己のうちに廻らす思索であり、後者は既に信仰を得ていはば神の庭に入つた者が、更に進んで、神が吾々の信する如きものであることを理解しやうと求める企てであり、彼の精神を神の觀照へ高めんとする企である。或はまた、前者は世界のうちの諸々の事柄から神へ推理し至らんとする。例へば諸々の善きものからその源としての至上完全なる善自體即ち神へといふ如くである。後者は之に反して信仰に於て啓示された神の本性そのもの

に即して知解せんとする。總じてかかる區別の故に、前者は獨語の形をとり後者は神への「語りかけ」の形をとるのである。「今や語れ、吾が全き心よ、今や神に語りかけ、われ汝の御顔を求むと言へ」。かくして嚮にアウグステイヌスに就て觸れた關係と同じものが此處に現はれてゐるやうにも思はれ、またそのことが、次の有名な言葉にも現はれてゐるやうにも考へられる。「私の心が信じ且つ愛するところの汝の眞理を、多少は知解したいと私は願ふ。まことに信ぜんがために知解しやうと求るのではなく、反つて知解せんがために信ずる (*credunt intelligunt*) のである。といふのは、『若しわれ信ぜずは、かならず知解することも得じ』といふこと、このことも亦私は信じてゐるからである」⁵⁾

註(1) Anselmus, Monologion, Proleg.

(2) Prosligion, Prooemium (長澤信壽氏邦譯「序言」)

(3) vgl. K. Barth, Anselmus Beweis der Existenz Gottes (1931)

(4) Prosl. c. 1

(5) *Ibid.*

併しながら吾々がアウグステイヌスとアンセルムスとから感ずる雰圍氣の餘りに大きい相違には、その由來す

るところがなければならぬ。勿論時代的に見ても、民族移動の唯中に羅馬教會が自らを形成しつつあり、その信條についての闘ひが行はれつつあつた時代と、既に定着した諸民族の上に教會の組織が張りめぐらされ、信條の確立はもとより修道院の繁榮をすら見るに至つてゐた時代との差は、改めて言ふまでもないが、宗教的精神そのものの本質に關する問題としては、前述の如く、自覺的に「理性のみ」によらんとする思辨の出現が、アンセルムスに初まる新しい變化である。つまり固定された信仰の立場からの理性の立場の剝離、従つて理性をして傳統を離れて純粹にそれ自身の論理的方法に隨つて活動せしめるといふ態度の出現である。彼は前述の如く「信仰の根據についての冥想」の立場で、不信仰のため無知である如き者の「身になつて」獨想する。その限り信仰のことに無知なる「愚者」と共通の立場、不信仰と信仰とに無記なる立場に身を置いてゐる。それは理性の立場である。そして理性の立場に立つて論證するのは、無知なる者や懷疑する者のために信仰への路から障礙を除かんがためである。他方「知性を求める信仰」の立場では彼は、信仰のうちに於て更に神の觀照に進む者の「身になつて」神に語りかける。そこでは信仰が知解の基礎であり、知

解するためには先づ信すべきことが要求される。併し彼が身を置く此等二つの立場の間の關係は、果して矛盾なきものであらうか。換言すればそこでは信仰と理性との關係は調和した一貫性をもつてゐるのであるか。第一に、一方では後の『プロスロギオン』の立場は初めの『モノロギオン』の立場より高い立場であり、本來的に初めの立場を包みまたその根柢をなす。その點からいへば、信仰は總じてまた恒に知解の基礎である。併し他方では、信仰の根柢について思索する場合には、いはば信仰を括弧に入れて傍に置く理性の立場に立つ。それ故に理性は一方では信仰のもとに従屬すべきものとされ、他方では信仰からの獨立性を認められ、かくして既にここに、スコラ學の全歴史を支配した根本問題が胚胎してゐるのである。然もこの關係は、その根柢に於ては、主人と婢女との關係に譬へられる如き調和的な關係としてのみは簡單に規定され得ない。それが調和的なのは、婢女が主人の家に屬する限りに於てである。つまり理性が上述の如く信仰への開明と信仰の開明といふ二段の役割に於て、信仰の領域内に包まれる限りに於てである。然るに理性自身は信仰への開明といふ第一の役割に於て、この領域外に立つ不信の立場とも相通する。不信は理性の懷

疑から起るのである。それ故、不信を説伏し得る理性の力はまた信仰を懷疑し得る力でもある。そのことが理性の獨立性の意味である。理性それ自身は信と不信とに拘らずに、それ自身の源をもちそれ自身の道に従ふ。それは信に向ふにも不信に向ふにもそれ自身の同じ方法に依る。故にもしそれが獨立性を認められるならば、それは信仰に基礎をもつとは言はれない。かくして、すべての知解の根柢をなすといはれる信仰と、その信仰の根柢に就て思索する理性とは、雙方の作用が相交はる範圍に於てはアンセルムスの想定する如く協和し相補ふ如く見えながら、その作用が發する兩者の立場そのものの間に於ては深い溝を含んでゐるのである。

以上は理性が不信に對して信仰の根柢をなす理を探究するといふ『モノロギオン』の立場を中心として、理性と信仰との關係を問題としたのであるが、「信仰が知性を求め」知解が魂を神の觀照へ昇らしめるといふ『プロスロギオン』の立場に關しても、そこに理性と觀照との間に問題があるやうに思はれる。この述作の主眼は前述の如く、神の存在と神的存在に就て吾々が信する事柄とに對して、單一なとして自己充足的な「證明」を提出することである。故にそれは理性の立場に立つて爲され、

理性に訴へる。既に神の存在の存在論的證明といはれるものが、神は存在せずと考へることの論理的矛盾なるに立脚するものであることは、周知の如くである。またその證明の後に、神の存在が「理性的な精神にとつては全く明白で」あり、それを否定する者は癡鈍にして愚昧である、とも言はれる。且つそこから展開される論議は、神の本性に於ける一見矛盾した事柄（例へば神が正義を以て罰し然も正義を以て宥すといふ如き）が、如何に「矛盾なき」、「不齊合なき」ことであるかを指摘することである。併しそれならば、かかる理性の證明が神の觀照へ昇らんとする者に役立つといはれるのは、如何なる意味に於てであるか。——この述作に現はれた神の存在の證明は、周知の如く次のやうになされる。それ以上に大なる何ものも思惟され得ないといふ如きものは、知性のみの中に表象として存在することは出来ない。もし知性のみの中に存在するといふならば、それ以上にない、それが實在的にも存在すると思惟されることが出来る。そのことは一層大なることである。即ちかのものよりも一層大なるものが思惟されることになる。それは矛盾である。故にかのものは知性のうちのみならず實在的にも存在する。然もそれは、それが存在しないとは考

へられ得ない程に眞實に存在するのである (Porcel, 2-3)。ところで今吾々にとつて問題なのは、この證明そのものの當否ではなくして、アンセルムス自身のうちに於てその證明に先立つもの、そして提出された證明の背後をなすものの如何である。その證明のうちには、神が吾々の知性と知性的自己とを超越した存在として立てられ、吾々が神を意識するといふことが反つてその神をもとにして考へられてゐる。神は神を考へる吾々の考からは包み切れぬ、「より大なる」ものであり、従つて實在的に存在するものである。然もかかる存在する神がかの證明に於て、證明する理性の内容となり、理性から考へられてゐる。それ故にその神は、かく理性的にその存在を證明される以前に、より直接な別の仕方で出會はれて居らねばならぬ。この證明に先立ちまたその背後にあるものの如何と上に言つたのは、かかるものの意味である。それとも、この場合そのやうな出會は問題ではなく、神は吾々の考を超越して存在する神として證明のうちになだ考へられたといふだけであると見做すべきであらうか。もしかく解すれば、カントが、考へられた百ターレルは飽くまで實在の百ターレルとは別であるとして、存在論的證明を否定した際の解釋の仕方になる。或は反對に、

吾々の知性のうちに考へられ乍ら然もその主観性を否定するといふ如き實在を理性的に捉へることこそ、概念と存在との統一に立脚する眞の思辨の立場であり、かの證明はただその形式に於て悟性の立場を脱して居らぬのみであると解すべきであらうか。それならばアンセルムスに關するヘーゲルの見方となるが、その場合でも、理性の論證に先立つところの、存在する神との出會は問題とならない。その點では、カントの如く超感性的實在に對する思辨的認識の可能をすべて拒む立場と、ヘーゲルの如く思辨を絶對化する立場とは、同様である。或は最後に、例へばアンセルムス自身の言葉、「信じたことのない者は知解しない。といふのは信じたことのない者は知解しないであらうし、經驗したことのない者は知解しないであらう。何となれば、或る事の經驗がその事について單に聞くことに遙か優ると同じ様に、經驗する者の知 (experientis scientia) は聞く者の知識に優るから」に現はれてゐるやうに、吾々は彼に於て理性の論證に先立つものとして彼自身の神の「經驗」を考へることが出来るであらうか。その場合には一方では、存在する神そのもの、即ち神に就ての人間の考へ(神の表象や概念)や又かく考へる意識的自己を本來超脱しそれに先立つ神が、

彼に現前し、他方では彼が意識的自己を脱してその神を觀たことになり、アンセルムスは著しく神祕主義に近寄せられることになるであらう。例へば彼が、神はそれ自身によつてあると言ふ時、それは神についての單なる概念規定ではなしに、彼自身による神の「經驗」を表示するものとしての概念的規定となるであらう。つまり彼がその意識的自己を脱出した時、換言すれば、神の存在に對しても單に存在すると「考へる」といふ仕方以外には出られぬ如き自己を超脱した時、そこに神がそれ自身によつて存在するものとして現はれて來たとも見られ得るであらう。事實また、この「第一の 아우グステイヌス」のうちには於ける神祕主義的傾向に就ては一般に語られることであり、彼を新プラトン主義の傳統と結びつけんとする學者すらある。併しそれに就ては後に再び觸れるとして、彼自身が、今問題にしてゐる述作に於て、かの論證の背後のものとして前面に出してゐるのは、實は再び信仰なのである。然らばその際、信仰と知解とは如何なる關係に於て考へられてゐるのであらうか。

註(1) Psal. c. 3

(2) 例へば *ibid.* c. 10, c. 11 『モノロギオン』その他でも同様である。

- (c) De incarn. Verbi car.
 (d) Koyré, L'idée de Dieu dans la philosophie de
 St. Anselme (1923)

三

アンセルムスはいふ、神が存在しないと云ふ愚昧な者でも、より以上に大なる何ものも考へられないやうなものと聞けばそれを理解する。その限りそのものは彼の知性のうちにあり、また彼はそれが自分の知性のうちにあることに就ては疑はない。然るに彼がそのものを考へる時既にそのものは彼の知性のみにうちに存在するものであることは出来ない。即ちただ考へられるだけで實際には存在しないものであるといふことは出来ない。それのみならず、そのものは、「存在しないと決して考へられることが出来ない程に眞實に存在する」。即ち他の一切の實在物は、實際に存在しないと假想され得るに反して、彼等の創造者たる神の現存在は、かかる假想をすら許さぬものである。(アンセルムスはこのやうに、存在しないと考へられることを超える程に「眞實に」存在する、といふことを繰返し言つてゐるが、感じ方によつては、論證の形に鑑はれた此の言葉の背後に、本來的な

意味に於ける神の觀照を感取することも出来るといふことに注意したい。バルトはその基礎を信仰に置いてゐるが、又證明に働く信仰が「神的な照明」であるともいつてゐる。信仰と照明との問題については後に觸れる。然るに「愚か者」は、理性的な精神をもつ者にはかくも明白なことを理解しない。それ故にこそまた愚か者なのである。要するにその者は、「より以上に大なる何ものも考へられ得ないやうなもの」と言はれて一應かかるものを考へ得ながら、然も眞實には考へ得ないのである。そのことを説明してアンセルムスは、或るものが考へられるといふことに二つの意味を區別する。一つはそのものを意味する言葉が考へられる場合であり、他はそのもの自體が知解される場合である。それで、前の意味では神が存在しないと云ふことも考へられ得るが、後の意味では考へられない。つまり眞實の意味で神を考へるとは、神が存在しないと考へられ得ない程の眞實さを以て存在するといふことを知解することである。然らばかかる知解とは如何なる性質のものであるか。

そのことに就ては、彼が同じ章の最後に(それは此の述作に於て存在論的證明に關した部分の結語でもある)、神に感謝を捧げて言つてゐる言葉が、極めて示唆的であ

る。「前には汝の賜物によつて信じてゐたものを、今や、假令汝の存在し給ふことを信ずるを欲せぬとしても而もそれを知解せざるを得ぬほどに、汝の照明によつてよく知解し得たことを、汝に感謝する」。(Gratis tibi, quin quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere) 吾々はここに信仰と知解と照明 (illuminati) との三つものに出逢ふ。そのうち照明は觀照と共に神祕主義の傳統に於てその最も本質的な契機の一つをなすものである。そしてかの三つのもとの聯關が如何に考へられてゐるかに従つて、そこに言はれてゐる知解といふものが如何なる性格のものであるかといふ問題、更にそれと觀照との關係如何といふ問題も決められて來るであらう。然るにかの三つのもとの聯關に對しては總じて三つの立場が可能であり、然もアンセルムスの二の言葉のうちには其等三つの立場が、充分なる相互の對決を経ぬ以前に結合され、その混淆から知解の意味にもそれと觀照との關係にも一つの二義性が支配してゐると思はれるのである。

註(1) Prosl. c. 3

(2) K. Baath, op. cit. S. 150 ff. 参照

(3) Prosl. c. 4
(4) Ibid.

第一の立場は上にも問題とした如き、信仰を基礎ともし軸ともしてかの聯關を見る立場である。知解せんがために信ずるといはれる如く、信が出發點である。同時にその言葉は、信のみに止まらず、更にその知解に進むといふ意味をも含む。即ち上の引用の第一の句に、quod prius credidi te donante, iam intelligo (神が賜はるによつて信じてゐたものを今や知解し得た) と言はれてゐることである。『受肉論』の有名な言葉、「正しき秩序は信仰の深みを理性によつて論議しやうと思ふよりも前に、先づそれを吾々が信ずることを要求するが、併しまた、もし吾々が信仰に固き基礎を得て後、信ずるものを知解しやうと努めないならば、怠慢であると私には思はれる」も同じ意味である。のみならず、知解は信仰の深みを盡し得ない。信仰は神の祕密の啓示であり、神の賜物である。信仰 (fides) の深みは神の深みであり、それは唯信すること (credere) に於て、或は吾信すと神に語ること (credo) に於てのみそのままに受取られ、人は信仰のうちに固き基礎を與へられ得る。従つて信仰の知解も信から出發して常に信の内に動くのみで、決して

信を越えることは出来ない。それ故に、「知解せんがために信する」といふ言葉の前には、前述の如く、「私は決して汝の高さを究め盡さうと試みるのではなし。蓋し私は決して汝の高さにわが知性を比べやうとするのではないからである。併し私の心が信じ且つ愛するところの汝の眞理を、多少は知解したいと願ふ」といはれ、同じ言葉の後には、「若しわれ信せずば必ず知解することも得じといふこと、そのことも亦私は信する」といはれるのである。他の所では例へば次のやうにも語られてゐる。「基督者は信仰から知解に進むべきで、知解から信仰へ近行くべきではない。また知解し得ない場合でも、信仰から退轉すべきではない。寧ろ、知にまで進展し得た時はそれを喜び、進展し得ぬ時は自分に不可解なるものを畏敬するのである」。また、「主よ、汝はより大なるものが考へられ得ないものであり給ふばかりでなく、考へられ得るよりも大なるものであり給ふ」。かくしてあくまで信仰のうちにあつて、その信仰をそのまま受取る信からその知解への進展が行はれ、然もその如何なる進展も信仰を盡し得ないのである。それがアンセルムスの示さんとした根本の立場であることは疑なく、また一般にもさう認められてゐる。

註(1) Cur Deus Homo, I, 2

(2) Epist. I, 2 (vgl. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, III, 3. Aufl. S. 152)

(3) Prosl. c. 15

併しここに、前掲の引用に於ける第二の句、*ut si te esse nihil credere, non possim non intelligere* (假令汝の存在し給ふことを信するを欲せぬとしても而もそれを知解せざるを得ぬほどに)が問題となる。このうちには辨證論に立脚する不信者の反對を論破し、不信によつて無知なる如き「愚か者」を彼と共通の地盤に立つて説伏せんとする、護教論者としてのアンセルムスが現はれてゐることは明白である。ここでは彼は、吾信ずと神に告げる *credo* の立場を去り、或は少くとも括弧に入れて、「沈黙のうちに獨り省察を行ひながら知らざることを究むる者」の立場に身を置いてゐる。それは前述の如く、不信の者にも信する者にも共通の地盤となる如き理性の立場である。そしてその立場での論證が、かりに自分が信するを欲せぬと假定しても尙承認せざるを得ぬものとして提出されるのである。そこに終始信仰内に動く第一の立場とは全く別な第二の立場が介入して來てゐる。いはば *credo* に於て神のもとにあつた者が、ひとた

び神のもとを離れて自己の内へ歸り、ひとり自己の内へ思ひ廻らして行く立場である。信が神の啓示の言葉（神からの語りかけ）のうちに神に信を語ることであるのに對して、理性による省察の立場は、アンセルムス自身もいふ如く、「心のうちで言ふ」ことであり、自己がひとり自己のうちに語る獨語の立場である。それは、第一の立場に於ける信より知への進展、即ち信する者が信する者の立場で自己の信を省察して行くといふ進展とは全く別の地平を含む。その進展があくまで信仰を基礎にして信より知への連続的發展であるのに對して、後の立場は「信するを欲せざる」ことを、即ち信仰への反對を、假想した立場である。いはば信仰のうちに固められた信から出發する方向と、辨證のうちに固められた不信から出發する方向とが衝突する點に成立する立場である。そこに信と不信とに無記なる地平が開かれる。その地平は第一の立場での信より知への連続的發展を切斷するものである。もしカール・バルトの解釋する如く信より發展した知が神學の立場であるとすれば、この無記なる知は哲學の立場に外ならぬ。その意味で、アンセルムスは、當時に於ける辨證主義と信仰との衝突の間に道を打開せんとして、會てアウグステイヌスが基督教のうちへ取り籠

めた哲學をして再びそれから解き放す遠因を作つたとすら言ひ得ぬことはない。デルソンはその名著『中世の哲學』のうちで、存在論的證明について、それがアウグステイヌスの精神に貫かれ乍ら、然もその辨證的構造の堅固と嚴格さに於てアウグステイヌスの證明以上に立ておと言つてゐるが、その事は實は一層根本的な精神的境位の變化の表示とも見られ得るのである。勿論アンセルムス自身は、理性の優位はもとより、その自立性をも認めて居らず、信ぜんがために知解すべきではないことを繰返し警告してゐる。併し理性的省察、即ち自己が自己のうちに語るモノロギオンの立場は、神からの語りかけ（神の啓示の言葉）に於て神に信を語るといふ立場からの遊離を含み、この遊離に於て理性は自立し、それ自身の無限性を得る。自己が自己のうちへ語りゆくといふ自己省察には限界はない。かの哲學史家も指摘する如く、アンセルムスの立場に於ては、理性が信仰の解釋に於て事實上何處まで進み得るかを知るといふ問題は觸れられずに残されて居り、理性の解釋力に對する彼の信頼は實際上に於て無制限であるといへる。彼は恰も人が自分の信するものを常に理解し得るかのやうに考へてゐる。そしてそのことは、全く自立的なものとしての理性の立場が既

に彼のうちに現はれて來てゐたことを意味するのである。

註(1) Postl. c. 4

(2) E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, p. 44

(長澤氏前掲譯書一八七頁參照)

(3) *ibid.* p. 43 (同前一八六頁參照)

それ故、彼がそれにも拘らず理性を信仰に従屬せしめ、理性がそれ自身のうちに初めをもち又それ自身のうちに終をもつことを拒んだのは、信仰の絶對性といふ前提のためであり、且つ信仰の知解といふことの根本に含まれる矛盾性を自覺しなかつたためであるとも考へられる。

そのために彼は、トーマスの哲學が神學の問題として保留した二つの神祕、即ち三位一體と受肉とに就ても、その必然性を證明せんと企てさへもしたのである。例へば『受肉論』に於ても、既にその序言のうちで全き理性の立場に立つことが標榜されてゐることは、他の諸述作に於けると同様である。基督教の信仰が理性に反するといふ故を以てそれを輕侮する不信者達の反對意見を吟味し、それに對する信者の應答を提出するといふ目的のために、「恰も基督に就て何ごとも知らなかつたかのやうに基督を暫く度外視し、何人も彼なしに救はれることが不可能であることを、必然的な諸理由によつて證明する」と

いはれる。彼は神が「如何なる理由と必然性によつて」人となつたかを「研究」し、「解決」を與へんとし、然もその際、自分の造り方が今までの教父達やその後繼者達と異つてゐることを自覺してゐるやうでもある。同時に他方では、不信者が理性に訴へるのは彼等が信じない故であり、自分達が理性に訴へるのは信する故である、といふことをも繰返してゐる。畢竟、彼は自己が信仰のうちに解放した理性の立場の、信仰に對する矛盾性を自覺しなかつたといふ外はない。その無自覺は、彼に於ては理性が既に自立的なものとして働き乍ら、然も未だ自らの自立性を自覺したものはなつてゐなかつた、といふ事情にも基く。アンセルムスに於ては理性自身とその作用や方法に對する理性的探究の立場はまだ開かれて居ない。それが開かれるのはアペラルドウスを中心とした次の時代のことである。然も彼には理性の立場の不可避は既に感ぜられてゐた。昔の教父達が當時の異教徒に對する護教學に於て理性の立場に依らざるを得なかつた如く、彼も當時の辨證論者の不信に對する護教學に於て等しく理性の辨證によらざるを得なかつた。理性に由來する不信を内面から克服し信仰を生かすには、信の立場のみに止まることは出來ない。それでは恒に破門や宗教教

判の暴力に墮する外はない。併しそれにしても、理性から来る不信を真に内面的に克服するためには、信仰のうちには於ける信より知への進展といふことだけでは不十分なのである。それは不信の源である理性に對する過少評價を意味し、従つてまた信仰の知解といふことに於ける理性に對しての素朴な信頼をも意味する。一般に、理性を敵と見た場合の過少評價は、それを味方と見た場合の素朴な信頼へ轉じ得るのが常である。そこには明かに理性の本質につゞいての自覺の不足があるのである。

- 註(1) Gilson, op. cit., p. 43
 (2) *Cur Deus Homo*, Prolog.
 (3) *op. cit.*, c. 1
 (4) *Ibid.*, c. 2

四

然るに *credo ut intelligam* といふ立場に伏在する上記の意味での問題性を拒否し、信仰の展開としての知解といふ立場を貫かうとするものにカール・バルトの解釋がある。バルトはアンセルムスをあくまで「神學する」者として見、その思想を全く神學的性格のものとして捉へる。従つて彼にとつては「信仰の理」といふことに含

まれるかの問題性も、信仰の立場の枠内での問題性、如何にして神學が可能であるかといふ問題となり、信仰そのものの立場に係る問題性としては現はれない。バルトによれば信仰と知解とは終始緬ひ合はされてゐるものである。信仰は基督を告知する信條の識得 (*Kennntnisnahme*) を始めとし、その告知を眞理として肯定することを終とするが、その兩端は同時に知解の始めてあり終である。即ち信することは既に識得するといふ意味を幾分か含み、既に一つの「原始的」な知解であり、「信仰が求める」(本來の意味での)知解と程度の上で違ふのみで種類の上で別なものではない。のみならず、知解の終としての眞理肯定は知解の頂點であり乍ら、然も始めの信仰そのものうちに既に先取されてゐたものであり、知解の最後の言葉であり乍ら、然も信仰に對して既に下されてゐた言葉なのである。従つて知解の始めと終とが信仰のうちに既にあり、その兩端に於て、*intelligere* は *credere* と合致し、それ自身一つの *credere* である故に、要求された知解にとつてはただ此等の兩端の點に中間道程を行くことのみが問題なのである。「知性を求める信仰」といふ立場は、「既に「信仰のうちに」惹起された識得及び同様に既に惹起された肯定の中間道程を行

く」ことに外ならない。かくしてその知解は、信仰のうち既に潜在的に遂行されたところの、教會の信條 (Credo) に對する肯定を續いて展開して行くこと以外の何ものでもない。その信條の追考 (das Nachdenken der vorgesagten u. vorhergehenden Credo) であり、信條の諸命題の内的必然性を確立するといふことを超えてはならない。それ故に、アンセルムスのかの證明に於ても、一言でいへば「信仰による信仰の證明」が問題なのであり、神學が問題なのである。このやうな解釋からバルトは、アンセルムスに於て自律的な人間的理性の立場で思考されるのではないことを強調し、それ自身の固有な源泉をもつ獨立した知解が信仰の知解と並んで可能とされることは全くないことを指摘する。彼に於ける證明の意欲は決して「信と不信、教會の聲と一切の可能的なる他の聲とが等しい權利をもつ如き平面上へ出ることを意味しない」。それ故に例へば『受肉論』に於ても、前以て理性により證せられないやうな何ものをも信することを欲しない不信者を代理するところの (accipis personam ebrum qui credere nihil voluit etc.) 對話者ボンの役割が、假面といはれてゐるのである。不信者に對してと同様に、「猶太人達や異教徒達を理のみによつて (sola

ratione) 承服せしめると同書に言はれる場合でも、アンセルムスが彼等と共に彼等自身の立場に立つたとはいはれないとされる。バルトによれば、アンセルムスが愚者に向つて智惠深く答へまた非理性的に批疑されるものに就て理性的に證示せんとする時、その sapientia (智) と insipientia (愚)、rationabilis と irrationabilis との對立は、既に對話者が二つの非常に異つた平面に居ることを指し示す。それは寧ろ、アンセルムス自身が信仰から理への展開に於て立つてゐる自己自身の「嚴密に神學的な」地盤へ不信者を呼び寄せることである。それが不信者と「同一なる理」を求めると言はれることの意味であるとされる。總じてかかるバルトの見方の根柢には、アンセルムスに於ける ratio 概念の解釋がある。それによれば、認識する人間的 ratio 或は noetisch な ratio は、認識される ratio 即ち信仰對象に固有なる、ontisch な ratio の側から、正しい使用にまで規定される。然もこの両面の ratio の對立の彼方に、眞理そのものである神の ratio 即ち神的神的言葉がある。それは信仰對象である教會の信條のうち隠されて含まれてゐるが、それを顯はならしめるのが知解である。原ち ontisch な ratio と共に noetisch な ratio も幾分なりとも「眞理」

に合致するもの (konform) なる時、知解が成り立つ。それ故に、人間的 ratio の使用が正しい使用にまで規定されることは、先づ信仰對象から出ることであるが、更にその根柢には「眞理」即ち神自身が下す決定がある。人間的 ratio が信仰の ratio を顯はにするのは、神自身が自らを啓示する時にのみ起り得る。従つて人間的 ratio 自身には、眞理に就ての創造的なまた規範的な意識は如何なる意味に於てもあり得ないのである。以上が大體アンセルムスの ratio 概念に對するバルトの解釋の根本であると思はれる。

註(1) K. Barth, op. cit. S. 17-21 及び S. 37

(2) *ibid.* S. 198

(3) S. 53

(4) S. 61

(5) *Cur Deus Homo*, I, 10; Barth, S. 62

(6) *Cur Deus Homo*, II, 22; Barth, S. 65

(7) *Cur Deus Homo*, I 3; Barth, S. 69

(8) Barth, S. 41 ff.

バルトのアンセルム解釋書は頗る洞察と創見に富むものであり、且つ上記の如き見方も、*credo ut intelligam* が標榜する立場の齊合性をあくまで追究せんとしたものである。この意義に於て、高く評價さるべきものと思はれる。

併し同時に、その齊合性の追究の結果として、恰もアンセルムスの思索が「信仰に就ての信仰の學」としての神學を建設するといふ方向のみから規定されるかの如く解釋され、その護教學的な側面に含まれる意味が輕視されるに至つてゐる。彼はその書の初めから、アンセルムスに於て知解が課題となつたのは神學の必然性といふことのためであるといひ、論争的―護教學的な證明の意圖を指摘することは單に表面に觸れるにすぎないといつてゐる。併し乍ら不信による愚者、理性による承服なしには何も

のをも信じまいとする辨證論者との對決が、彼の諸述作の根本的な動機をなすことは、先見なき讀者には殆んど疑へないであらう。*credo ut intelligam* といふ立場が開かれたこともその動機による。勿論この立場の内在的な齊合性を求めて神學の必然性といふ課題を根本の動機と見、護教學的側面を随伴的と見る見方も、アンセルムスに關して成り立ち得るであらう。併しその逆の見方、即ち護教學的な證明の意圖が根本の動機であり、神學の建設もそれに動機付けられてゐるといふ見方も、彼に關して同様に成り立ち得る。そして此等二つの見方が交錯して成り立ち得るところにこそ問題があるのである。何となれば、後の見方からすれば、護教學的な證明の意圖

が彼の「神學する」立場に何等かの本質的な影響を興へてゐないか否かが、當然問題となるからである。それは *credo ut intelligam* としふ立場そのものに係はる問題性であるが、もしバルトの如くかの立場を神學としての齊合性を追究する方向のみから解釋すれば、その問題性は問題性としては現はれて來ないのである。のみならずその解釋は、アンセルムスが理性主義者と對決せねばならなかつた當時の歴史的境位から彼を抜き出すことにならざるであらう。然も彼は既にその外的生涯にも示されてゐる如く當時の歴史的世界の現實との深い聯關のうちに生きた人であつた。歴史的現實に對する態度といふ此の點に於ては、恐らくバルトとはかなりの相違があるといへるであらう。それ故に彼の立場を神學としての内的齊合といふ點のみを根本として見ることは、彼を歴史的境位から抜き出すことによつて、彼の神學を歴史的現實から遊離した形で捉へることになる惧がある。そしてその神學が歴史的現實に根差してゐた點、即ち護教學的側面にこそ、「信仰の理」のうちに神學の立場だけからは見られない問題性が現はれて來るのである。例へばバルトは、アウグステイヌスからプロテイヌスやブラトンに溯るアンセルムスの哲學的な系譜が、彼の思考法の技術

の理解には興味があるかも知れぬが、證明される内容に關しては全然神學的に理解すべきであると言つてゐる。それは神學だけの立場からはさうかも知れない。併し彼の思想を全體的性格に於て問題とする時、哲學的系譜を單に技術の問題として片付けることは出來ない。思想の世界に於て「技術」を單なる技術として内容と無關係に考へ内容と内容の取扱ひ方を別々に切り離して考へることは、餘りに無雜作である。同様に、不信者や猶大人や異教徒の *persona* に於て問題を提出することも、單なる「假面」をつけるだけのことではない。これも神學だけの立場からはさう言へるかも知れないが、實はそのことは、前引の言葉にある「假令信するを欲せぬにしても然も知解せざるを得ない」といふ如き知解に至る媒介である。そこには信仰による信仰の證明といふバルトの「神學」には包み切れぬ平面が潜んでゐる。それは信と不信とに共通の平面である。それはバルトのいふ如き不信者を呼び寄せる平面ではなくして、呼び寄せるために先づ下つて行くべき平面である。そしてそこに、アンセルムス自身にとつては自覺されることなしに、理性の自律の立場が現はれ初めてゐる。そして理性のかかる初發的な自律なしには *credo ut intelligam* といふ立場も成

り立ち得ず、従つてそこに、その立場が信仰と理性とを調和せしめんとするそれ自身の意圖と矛盾したものではないか、といふ吾々の問題も起り得たのである。

註(1) Barth, S. 199

(2) S. 5

(3) S. 59-60

五

併し乍らアンセルムスの場合、そこにはまだ問題とさるべきことが残つてゐる。彼に於て果して理性の本性についての無自覺といふ消極的な理由があつただけであらうか。他に積極的な理由がなかつたのであらうか。そこで問題となるのは、三に於て手懸りとされて來た『プロスロギオン』の前引の言葉(一一頁)に於ける第三の句である。即ち上述の如く明かに理性の自立性を含む第二の句、「今や、假令汝の存在し給ふことを信するを欲せぬとしても而もそれを知解せざるを得ぬほどに」にすぐ續く(原文では先立(1)) *sic intelligo te illuminante* (汝の照明し給ふによつてかくも知解し得た)といふ句である。この句は抑々如何なる意味を含むか。それと第二の句、更には第一の句と如何に聯關するのであるか。そ

のことは、此の引用された言葉を以て結ばれた存在論的證明の全論説の基礎、そしてまたアンセルムスの立場の根本、に關する問題である。

intelligo te illuminante 即ち神からの照明を受けて信仰が知解されるといふ此の第三の立場に於て、信仰と理性との關係の問題は最もよく現はれると思はれる。何となれば、この立場からは、上述の引用に於ける信仰と理性と照明といふ三つのものの聯關がその全幅に於て見られ、且つ信仰も理性も夫々照明との關係に於て見られて來る故に、今まで言はれて來たとは異つた新しい側面が夫々の上に現はれ、従つてまた兩者の關係の問題も一層根本的に現はれて來ると思はれるからである。アンセルムスが特にこの部分に於て、アウグステイヌスの照明説といはれるものを殆んどそのまま踏襲してゐることは、一般の定説であるが、併し見方によつては反つてその故に、アウグステイヌスに於ては表面に現はれなかつた問題性が——信仰が一層固定し理性が一層論理的となつた状況のもとに於て——一層見易い形で現はれて來てゐるともいへるのである。

アウグステイヌスはすべての眞なる認識が神による吾々の魂の照明によると考へた。アンセルムスが例へば、

「合理的なる精神を照す眞なるもの凡てがそこより輝き出づるかの光は、如何に大なることであらう」と言ふ時、大體に於て同じ考へ方に従つたものである。その際、一方では、その光が被造物の考へ得る以上の「近付き難き光」であることが強調される。それは知性の眼が達し得るには餘りに強く輝く。然も知性は何を見るにもその光によつて見るのである。そして前述の如くその知性の達し難き點に於て、なほ信ずるといふことが残る。然もこの立場での信は、第一の立場に於けると異つて、神との關係を一層内面的に自覺したものでなければならぬ。單に知へ進展の出發點としての信、神の賜物として單に受取られた信といふだけでなく、知を越えて神との愛に基いた信でなければならぬ。即ち『モノロギオン』に於て「神の内に信する」(*credere in Deum*) ことといはれる「生きた信仰」が、それであると思ふ。併しその信仰のことを問題にするためにも、先づ知性の側に自覺されるところの、神との内面的な關係から初めねばならない。

註(1) Prosl. c. 14

(2) *ibid.* c. 16

知性は何を見るにも神からの照明によつて見るとは、如何なることであるか。プラトニズムの息吹を直接に吹

込まれたアウグステイヌスに於ては、それは永遠なる理念の直観を意味した。然るに『モノロギオン』の最後の十數章(即ち第六十四章以下)に於て、神との内的關係のうちに見られてゐる「理性的精神」(*mens rationalis*)は、その述作に現はれた如き仕方では「論議し」(*disputare*)、「研究」し(*investigare*)、「論證」(*Probare*)する如き精神である。彼は三位一體論を展開して來た後を享けて、第六十四章の初めに、その神祕が人智の直観を超えた不可思議のものであることを指摘し、且つ、不可思議なるものを探究する者は、もしそのものが最も確實に存在するといふことの認識にまで推理し得たならば、それに満足して、その「言ひ難きもの」の信仰の確實性に止まるべきであると語る。そして次の章に於て、言ひ難きものが如何にして眞なる論議の對象となり得るか、といふ問題を提起する。それに對する彼の答は、言ひ難きものに就て吾々の語ることが恰も謎を通して語るに類し、そのものを見るのが恰も鏡中の影像の如き似像又は形象を通して(*per similitudinem aut imaginem*)見るに類するといふことである。それ故吾々は、「同一のものに就て語つて語らず、見て見ない。それとは別のものを通して語りまた見る。そのもの自身の固有性によつて

は語りも見もしない¹⁾。かくして、神の本性はあくまで言ひ表はし得ぬものであると同時に、理性に従つてなされたそれに就ての論識が眞であることも妨げない、といふのである。そこから進んで更に次の章に於ては、理性的な精神こそ至上存在の認識に最も多く近づく通路であることが語られる。理性的精神は宇宙に於ける一切の被造存在のうち最も秀れたもの、最も多く神に似たものであり、従つて神を探求する精神にとつての最もよき路である。「神の研究に上り得るのは、一切の被造物のうち理性的精神のみであると等しく、理性的精神自身が神の發見に最も多く進み得るのは理性的精神それ自身を通じたのである。……それ故に理性的精神は、それ自らを知ることに向つて努めれば努める程、それだけ效果的に神の認識に昇る。そしてそれ自らを直観することに怠慢であればある程、それだけ神の觀想から降るのである²⁾」。ここに吾々は、理性的精神と神との間の内面的關係が説かれてゐるのを見る。それは嚮に問題にした第二の立場では現はれなかつた新しいものである。その立場では人間は、信仰の基礎を探求するために、神から語りかけられた言葉に應じて自らの信を告げるともいふべき *erodo* の態度から一應離れて、自己自身の内でひとり自らと語

りひとり思ふ態度に移る。それは不信と信とに共通なるべき理性の立場であつた。然もそこには人間が理性的存在としての自己そのものを探究の通路とするといふ主體的な立場は現はれてゐなかつた。然るに今や、理性的精神が自己自身を直観すること (*seipsam intuenti*) を通じて神の觀照に昇るといふ立場が現はれてゐるのである。

註(1) *Monolog.* c. 65

(2) c. 66

その關係は、更に次の章では、精神そのものが至上存在の鏡でありまた像 (*imago*) である、として表はされてゐる。精神はそれ自身に鏡 (*speculum*) の如くであり、そのうちに神の像を映し (*speculari*)、それ自身神の「眞なる像」である¹⁾。(即ち神がその像を映す如き鏡であることが、神の像たることであるといつてよいであらう)。そして理性的な被造物のなすべきことは何よりも、「自然的な力によつて自らにイムプレスされた斯の像を意志的な能動によつてエキスプレスすること²⁾」であり、これは至上善としての神を愛すること、またその他の善を至上善の故に愛することである。即ち理性的な被造物は神を愛することのために作られたものなのである。然るにアンセルムスはアウグステイヌスに従つて、かの神

の像を記憶と知性と愛との三一的な構造のものと思見なす。従つて「神を愛することは、神を想起した神を知解することを努めることなしには爲され得ない。それ故に、理性的な被造物はその全力と全意志とを、至上善を記憶し知解し愛することに用ひねばならぬことは明かであり、彼は自分がそのことのために自己の存在そのものをもつのを認識するのである」³⁾。かくして、理性的精神は、自己の全存在を擧げて念々に神を想ひ知解し且つ愛することのうちに、神に存在の源をもつ自己自身を認識し、またその自己認識と一つに次第に神の観想に昇る。また神とのこの内面的關係に於て、知解も記憶や愛と共に神へ志向する意志のうちに一體をなすと考へられてゐることは明かである。そして人間の魂も、理性的な被造物の一つとして、神への愛に努めれば「何時かは」神をまのあたり観ることが出来るであらう。至上善はそれを愛するものに對しては、それ自身を興へることを以て酬ひるからである。總じてこのやうな思想に於て、アンセルムスは神祕主義の方向に向つてゐるといへる。バルトは「信仰による信仰の證明」といふ信仰一貫の立場から、舊の引用に於ける「神の賜物による信仰」を「證明される信仰」、「神の照明による」知解を「證明する信仰」と

見做し、それを「神的な donare」、「神的な illuminare」と呼んでゐる。⁴⁾併しその解釋では、初めに信ぜられてゐたものが、次に「假令信するを欲せぬとしても」なほ知解せざるを得ぬ、といふ如き否定性(いはば否定性の Als ob)ながら)の介入は考へられない。然るに實はそこには信仰一貫の立場から一筋にのみは考へられない關係が見られる。信仰―知性―直観といふ段階的な全聯關に於て、「照明」は信仰を中心とした信仰―知性の聯關の内部のみで考へられるものではなく、寧ろ反つて知性―直観の聯關の内でも成り立つものでなければならぬ。それはかかるものとして、信仰―知性の聯關のうちにも現はれて來ると考へるべきであり、従つて、それ自身としては神の直観への神祕主義的な方向を含むものと考へるべきである。併し乍ら、此の世の生に於ては信仰と神の直観との中間なる知性が人間の立場であると考へたアンセルムスに於ては、かの方向は勿論ただ方向のみであつたのであり、かくしてその方向の全き展開を抑へたものが如何なる事情であつたか次の問題となるわけである。

註①) Monolog. c. 67

②) c. 68

③) *ibid.*

- (4) c. 70
 (5) *Ibid.*
 (6) *Baith*, S. 198

六

上に述べた如き照明の立場は、知解するために信ずることを標榜するアンセルムスに於て、果して信仰の立場と知性の立場とを和合せしめるのに成功したであらうか。それが成功しなかつたことは、二つの相互に聯關した事情が示してゐると思ふ。その事情とは知性に係はるものと信仰に係はるものとである。

曩にいつた如くアンセルムスは信より経験へ、経験より知識へといふ道を提唱した。その知識は、信ぜられたものを内面化するところの體驗に更に開明を興へる「経験者の知識」として、全く獨自な種類のものでなければならぬであらう。先づそれは直觀的性情をもつことが注意される。「自己を直觀しつつ神の觀想に昇る」ことである。更にそのことと結びついてそれは意志的性情をもつ。その「知識」は、全存在を擧げて念々に神を想ひ神を愛することと一つに結びついてゐる。そして後にも述べる如く、アウグスティヌスに従つてアンセルムスに

於ても吾々の存在の根本は意志である。かくして一言でいへば、その知識は主體的な性格のものといへるであらう。或は神への實存的な關係の軸の上に成り立つてくる知識である。それは通常の意味での理性的活動、例へば信仰の必然的根據を探究し、信仰の對象に就て推論的に論證する如き理性的働きとは性質を異にする。上にもいつた如くかかる理性的知識は、かの經驗的知識の生ずる軸と交叉する地平の上に成立するものである。然るにアンセルムスは知性とか理性とかの名のもとに、此等二つの種類を混淆したのである。彼が經驗的知識の場合に特に理性的な「精神」(mens)といふ言葉を用ひてゐることは、兩者の差別を感じてゐたことを示すとも考へられるが、併し彼は兩者の本質的な相違を別出して展開するまでには至らなかつた。教理史家ゼーベルクも同じ意味で次の如くいつてゐる。「基督教的認識は *experientia scientia*、即ち後にテイエリーのウイルヘルムが言ひ表はしたやうに一つの *ratio sui generis* であるべきであつた。然るにアンセルムスは、特殊の經驗に基く此の認識を普通人間的な認識可能性と混同してゐる。それは吾々が最古の護教家達の時代以來實に屢々出會ふのと同じ見解であり、恰もロゴス基督から齎らされた事實的認識

が、普遍的な理性認識と同一であるかの如く考へるものである。アウグステイヌスもさう感じてゐた。高次の認識がそれだけで一つの宗教的性格をもち、プラトンのイデアアリスミスが基督教と近い親縁をもつかのやうに見えた。従つて基督教的思想の諸端緒を齊合的に追求する者は、普通人間的な真理の領域に達する。さう考へるとアンセルムスの *solu ratione* (理性のみにより) も理解出来る¹⁾。

註(1) R. Seeberg, op. cit. S. 154

併しもしさうであるならば、同じ著者が、アンセルムスの課題は「内的な體驗の根柢の上で、傳承された思想聯關を *spekulativ* に再生産すること」にあるといひ、「アンセルムスの *ratio* は本質的に *U* の *spekulativ* な働きに關係する」といふのは、なほ不十分である。寧ろ重要なのは、この *spekulativ* といふことがアンセルムスに於て(彼自身には自覺されずに)、「觀照的」と「思辨的」として言い表はされ得る二つの性格の分離を示して來たこと、或は思辨の立場が既に純粹な形で觀照の立場から剝離し初めたことである。そのことは、後にも再說する如く、反面に信仰が固定化したことと對應してゐる。バルトも「アンセルムスの主觀的な *credo* が教會の客觀的な *credo* を關係點としてもつ」と言つてゐる。そ

の意味で、未だ信仰の全き固定化を前提としないアウスグテイヌスに於て、「觀照」からの「思辨」の分離が露はとならず、その限り古代的な精神形態ともいふべきものを示すのに對して、アンセルムスの中世的・スコラ的な精神形態が、一見全く同じ立場に立つやうに見えながら、然も深い相違を感じしめるのであると考へられる。またそれが、逆に信仰が理性の立場へ解消され、「思辨」が全く「觀照」をいはば覆ひつゝした、ヘーゲルの *spekulativ* な立場の如き、近世的な精神形態とも異なることは明かである。後者との比較から見ればアンセルムスの *spekulativ* な立場は、一面では「思辨」を超えたともいふべき「觀照」と混淆し、それと分離した他面では「悟性的」な論理性の立場に立つものといへる。要するにアンセルムスの立場はそれ自身の特異性をもち、また同時に、宗教的精神の發展史に於ける一つの類型的段階を示すものである。然も信仰から自立し且つ「經驗的」な知から剝離する徴を示した理性の立場は、遂には剝落せずには置かない。それは既に次の時代のアペラルドウスに初まり、トーマスなどの時代を経て、信仰と理性との夫々に相互に觸接しない真理の立場を認める所謂「二重真理」の説にまで展開したのであり、然もそれと

共に、信仰の立場と理性の立場とを同時に超えて其等の要求するところを共に満さんと企圖する神祕主義の立場を開いて來たのである。それはデルソンが、「信仰が理性に絶望する時、信仰が一層堅固な基礎を求めめるために返るのは、恒に神祕主義的な直観と内面的な生とへである」といふ如くなのであつた。然るにアルセルムスの知性に於ては、理性はなほ直観と一つになつて居る限り信仰の危機たり得ず、従つてまた信仰との調和が素朴に信ぜられ、そのため反つて一層自由に活動せしめられる状況にあり、逆に直観の立場は、それが理性の思辨的論證とその論理との地平が介入して來る限り、内面的な生の方へ徹底することが出来なかつた。要するに、知性がそのうちにかかる相掣肘し會ふ二面を含んでゐたことが、彼のうちなる神祕主義的方向の展開なしに濟ませたものであり、逆にいへばその展開がなかつた故に、その知性は二義性を含んだままで止まつたのである。

註(1) R. Seeberg, op. cit. S. 151

(2) K. Barth, op. cit. S. 16

(3) Gilson, op. cit. p. 281

併し乍ら、知性のこの二義性は、實は知性と信仰との聯關といふ全體の上から由來してゐるものである。知性

の役割はそこでは、ゼーベルクが巧みに言ひ表はした如く、諸々の信仰對象の全聯關を「内的に體驗し、かくしてその全體を更に自己のうちから自由に再生産して出す」といふことであつた。その際明かに、内的な體驗は直観であり、自由な再生産は思辨である。そしてその思辨は、信と不信とに拘らぬ客觀的探究の力とその理性的自由により乍ら然も内容的には信仰から規定され、信仰内容の單なる再生産である。またその直観は、次に語る如く、内的な體驗に於て新しい宗教的生内容を再生産する力とその根源的な精神的自由を本來的に含み乍ら、然も傳承された信仰内容の枠を負はされる。それ故に、前述の如く直観の立場が理性から掣肘されて内面的な生を徹底し得ないのは、理性の働きが信仰内容の再生産に止まるからであり、逆に理性の立場が直観に掣肘されて解放され得ないのは、直観が固定した信仰の枠を負はされてゐるからである。かくして今やそこに於ける信仰の状況を顧みることが必要となる。ここでは知性に代つて意志が問題となるであらう。

註(1) R. Seeberg, op. cit. S. 163