
ヨーロッパ中世における宗教間理解の哲学的基礎

16320007

平成16年度～平成18年度科学研究費補助金

(基盤研究(B)) 研究成果報告書

平成19年5月

研究代表者 八 巻 和 彦

早稲田大学商学部教授

<は し が き>

三年間にわたった「ヨーロッパ中世における宗教間理解の哲学的基礎」というわれわれの共同研究は、ほぼ計画通りに実施された。以下に現段階での成果を報告する。

なお、それに先立って、この研究課題を遂行するに際してわれわれが共通の前提としてもちつづけた視点について、少し述べておきたい。

東西冷戦が終結して二十年近くが経とうとしている現在、終結時に予想された地球規模での平和は未だに実現していない。今日の地球上にある諸係争の主たる中心としてイスラーム世界がある。それは、イスラームという宗教に原因があるのでもなく、ムスリム社会にのみ原因があるのでもない。イスラーム世界である中東に石油資源が豊かに存在し、それをめぐって国際的なはげしい利害対立が発生しているからである。

同時に、イスラーム世界は世界に向かって自己主張をするようになっていく。その理由は、石油資源をもつことによる有利な立場とそれによる自信が挙げられるだろう。そればかりではない。環境問題と資源枯渇等に見られるような近代文明の行き詰まりが明らかになりつつあるという現状認識に起因する自信もあるだろう。近代文明の中心部分はキリスト教近代世界において形成されたものであり、その普遍的有効性が自明のこととされていたのだが、その限界も見え始めたからである。

歴史的にみると、イスラームとキリスト教は、7世紀初頭のイスラームの成立以来、ユーラシア大陸の西半分ですべてライヴァル関係にあった。それは単なる対立と破壊の関係だけではなかった。キリスト教がなければイスラームも今のような形で存在していなかったであろうし、キリスト教社会の近代も、イスラーム世界の文化がなければ成立しなかったであろう。その意味では「よきライヴァル」に違いない。われわれの研究の目的は、キリスト教側のヨーロッパ中世に主たる立脚点を置きつつ、このような両者の関係を、できるかぎり客観的に解明することであった。そのために、「他宗教理解の哲学的基礎」を探究することとしたのである。

個人の信仰としての宗教と日常の社会生活を切り離すことが当然である「世

俗化」以降の西洋近代とは異なり、それぞれの宗教がそれぞれの社会全体の共通の世界観であったこの時代には、他の文化に生きる宗教を、自分たちの信じている宗教と同じく宗教>として認めることさえも自明ではない段階が存在した。相手の信じるものは、迷信であるか、それとも異端であるとして、その認知さえも拒絶することが多かった。そこには、当然のことながら「寛容」という概念は成立しえなかった。

われわれの研究から明らかになったことは、このような互いの拒絶から相互認知へという変化が成立するために決定的な役割を果たしたのは、人間に普遍的に存在して普遍的な妥当性を有する理性というものの存在が認識されたことである。その契機は、キリスト教中世におけるギリシア哲学の受容であった。その受容は、イスラーム世界を通じて成立したのである。そして、ギリシアの思想的遺産がイスラーム世界に伝えられ保存されるに際しては、7世紀にイスラーム支配下に入ったシリア等に居住していたキリスト教徒知識人の役割が大きかったのである。

この点についての詳細については、研究メンバーによるそれぞれの研究報告を参照されたい。

さて、上で言及した「人間に普遍的に存在して普遍的な妥当性を有する理性」とは、自己の属する宗教の内部のあり方にも働いているであろうし、その宗教に属する個々人にも働いているであろうし、さらには他の宗教にも同じ構造をもって働いているであろうと、想定される。そして、このような想定を成立させるもの自体も他ならぬ理性なのである。このような理性の多様な相を克明に解明することが、「ヨーロッパ中世の宗教間理解における<信仰と理性の関係>の再検討」というわれわれの次の共同研究の課題となって、次年度以降の科学研究費補助金を申請しているところである。

そしてこの新たな研究課題もまた、現代的なテーマでもあるにちがいない。なぜならば、「近代化」とか「世俗化」の特徴の一つは、宗教から理性が切り離されて、理性がその有効範囲を自己限定し、それを基礎にその範囲での自立を理性が主張することであったからである。しかし上で言及したような近代文明の閉塞状況が痛感される今日、この切り離しをなおざりにしておいてよい訳で

はないだろう。この閉塞の主たる原因が、理性の自己限定の結果として陥ったものとしての道具的理性の暴走にあることは、ほぼ自明の事実だからである。もちろんかつてのような一体化状況の再現を求めるべきだと提唱する訳ではないが、理性概念の何らかの再検討、再拡張が要請されていることは、本報告書末尾に所載の拙稿が言及しているように、広く共有された認識となりつつあるのではないだろうか。その意味で、われわれの共同研究はさらに続けられねばならない。

なお、本報告書に引き続き、できるだけ早く独立した一書としてわれわれの研究成果を公開したいと考えている。末筆ながら、本研究課題に三年間にわたり助成をしてくれた日本学術振興会に深甚の感謝の意を表す次第である。

(研究代表者 八巻和彦 記す)

<研究組織>

- 研究代表者 : 八巻和彦 (早稲田大学商学部教授)
- 研究分担者 : 藺田 坦 (仁愛大学学長)
- 研究分担者 : 松本耿郎 (英知大学文学部教授)
- 研究分担者 : 山我哲雄 (北星学園大学経済学部教授)
- 研究分担者 : 降旗芳彦 (実践女子大文学部准教授)
- 研究分担者 : 矢内義顕 (早稲田大学商学部教授)
- 研究分担者 : 佐藤直子 (上智大学文学部准教授)

<交付決定額(配分額)>

(金額単位：円)

	直接経費	間接経費	合 計
平成16年度	2,000,000	0	2,000,000
平成17年度	2,700,000	0	2,700,000
平成18年度	3,900,000	0	3,900,000
総 計	8,600,000	0	8,600,000

< 目 次 >

はしがき	1
研究組織	3
交付決定額	3
研究発表（一覧）	5
イスラームとキリスト教の対話の基礎について	松本耿郎 9
イスラーム初期におけるムスリムとキリスト教徒の相互イメージ	八巻和彦 19
アベラールにおける宗教間理解の基礎	矢内義顕 29
ロジャー・ベーコンと異教	降旗芳彦 39
ヨーロッパ中世における宗教間理解の哲学的基礎	蘭田 坦 47
超越論性と不寛容—『信仰の平和』における「信仰集団」の意味—	佐藤直子 57
ムハンマド風刺漫画騒動と世俗化	八巻和彦 65
日本宗教学会パネル発表要旨	77
ゴルツェのヨハネスとイスラーム	矢内義顕 85
アンセルムスと十字軍	矢内義顕 105

＜研究発表＞

(1) 学会誌等

◆八巻和彦、「ニコラウス・クザーヌスにおける＜神の現われ＞としての『世界という書物』」（『中世哲学研究』（京都大学中世哲学会刊）第26号、2006年11月）。

◆八巻和彦 (Kazuhiko Yamaki) ; “Funktion und Tragweite der imaginatio bei Cusanus - ein konkretes Beispiel” (André (Hg.), *Intellectus und Imaginatio - Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus* (国際学会報告論文集) (Amsterdam/ Philadelphia) .

◆八巻和彦、「『文明の衝突』の時代の宗教寛容論」（『宗教研究』（日本宗教学会刊）、LXXIX-2/345号、2005年。

◆八巻和彦 (Kazuhiko Yamaki) ; “Buchmetaphorik als >>Apparitio Dei<< in den Werken und Predigten des Nikolaus von Kues” (*MFCG*, Bd.30, S.117-144. (Trier 2005)).

◆八巻和彦 (Kazuhiko Yamaki) ; “Die Bedeutung geometrischer Symbole fuer das Denken des Nicolaus Cusanus” (*MFCG*, Bd.29, S. 295-312. (Trier 2005).

◆松本耿郎、中国イスラーム哲学思想における「全体大用」に関する考察—馬復初（徳新）における「全体大用」を中心に—、『サピエンチア』41号、2007年2月。

◆松本耿郎 (Akiro Matsumoto)、An Analysis of the "Whole Substance and Vast Operations"(quanti tayong) in Ma Fuchu 's Philosophy , Nanjing University - Harvard-Yenching Forum for Dialogue between Chinese and Islamic Civilizations, June,2006, published by Yunnan University.

◆松本耿郎、「馬徳新とイスラーム思想の儒教的展開—非暴力・平和の思想—」（英知大学論叢『サピエンチア』第40号、2006年。

◆松本耿郎、「馬復初和平哲学的発展」（『文化対話與文化自覚論文集』（寧夏社会科学院刊）、2005年。

◆松本耿郎、「波斯神秘主義哲学與中国穆斯林」（『鄭和下西洋與文明対話國際討

論会匯編』(寧夏社会科学院刊)、2005年。

◆松本耿郎、「イスラーム存在一性論の構造と知的生命力」(『宗教研究』(日本宗教学会刊)第78巻341第2輯 2004年。

◆松本耿郎、「イスラーム存在一性論と教育思想—ジャーミーの「春の菌」についての考察—」英知大学論叢『サピエンチア』第38号、2004年。

◆山我哲雄、「列王記と歴代誌におけるシリア・エフライム戦争とアハズ王」(北海道基督教学会『基督教學』第40号、2005年。

◆山我哲雄、「『モーセ五書』の最終形態について」(『旧約学研究』日本旧約学会刊)第1号、2004年。

◆降旗芳彦、「意図と主体」(『総合社会科学研究』(総合社会学会刊)第17号、2005年。

◆矢内義顕、「ゴルツェのヨハンネスとイスラーム」(『文化論集』(早稲田商学同攻会刊)第29号、2006年。

◆矢内義顕、「アンセルムスと十字軍」(『文化論集』(早稲田商学同攻会刊)第25号、2006年。

◆佐藤直子「クザーヌスとヴェンクの『知』と『言葉』」(『哲学科紀要』(上智大学文学部哲学科刊)31号 2005年。

◆佐藤直子「クザーヌスにおける『絶対的同一者』の概念」(『哲学』(日本哲学会刊)第56号、2005年。

(2) 口頭発表

◆八巻和彦、山我哲雄、矢内義顕、降旗芳彦、佐藤直子、パネル発表「中世キリスト教思想界における他宗教理解の諸相」(日本宗教学会学術大会、2006年9月18日)(各発表題目と要旨は別添)。

◆八巻和彦、「ムハンマド諷刺画騒動のもつ意味」、科研費研究会「「ヨーロッパ中世における宗教間理解の哲学基礎」(於 伊豆高原)、2006年3月6日。

◆八巻和彦(Kazuhiko Yamaki), Eine Theorie der religiöse Toleranz aufgrund einer Analogie zwischen der Religionen und der Sprachen (XIXth World Congress of the International Association for the History of Religions, 2005

年3月26日)。

◆八巻和彦、「初期ムスリムに映ったキリスト教」、シンポジウム「キリスト教・イスラーム・儒教―諸宗教の出会い」(於 英知大学) 2005年12月17日。

◆八巻和彦、「ニコラウス・クザーヌスの宗教寛容論」、藤女子大学キリスト教学会、2005年9月16日。

◆八巻和彦、「ニコラウス・クザーヌスにおける<神の現われ>としての「世界という書物」、京大中世哲学研究会、2006年7月29日。

◆松本耿郎、「馬復初の平和思想―イスラームにおける非暴力思想の可能性」(シンポジウム「キリスト教・イスラーム・儒教―諸宗教の出会い」(於 英知大学) 2005年12月17日。

◆山我哲雄、「古代ユダヤの神観―いかなる意味で一神教的であったのか」、科研費研究会「ヨーロッパ中世における宗教間理解の哲学基礎」(於 伊豆高原)、2006年3月5日。

◆矢内義顕、「ゴルツェのヨハネスとイスラーム」、科研費研究会「「ヨーロッパ中世における宗教間理解の哲学基礎」(於 伊豆高原)、2006年3月5日。

◆矢内義顕、「キリスト教とイスラーム―現代における対話の糸口―」(シンポジウム「キリスト教・イスラーム・儒教―諸宗教の出会い」(於 英知大学) 2005年12月17日。

◆矢内義顕 (Yoshiaki Yauchi)、(XIXth World Congress of the International Association for the History of Religions, 2005年3月26日)。

◆佐藤直子、「クザーヌスの教義説明における超越論性の位置づけ―『信仰の平和』における三位一体論および受肉論の考察から―」、科研費研究会「「ヨーロッパ中世における宗教間理解の哲学基礎」(於 伊豆高原)、2006年3月5日。

(3) 出版物

◆矢内義顕、(神崎忠昭との共訳): ルクレール『修道院文化入門―学問への愛と神への希求』、知泉書館、2004年。

◆山我哲雄、「新版概説旧約聖書」、日本キリスト教団出版局、2007年3月。

- ◆山我哲雄、「旧約聖書の宗教はいかなる意味で『一神教』的であったのか」
(大貫隆／金泰昌／黒住真／宮本久雄編『一神教とは何かー公共哲学からの問い』、東京大学出版会、2006年。
- ◆山我哲雄、「聖書を読む 旧約篇」、岩波書店、2005年11月。
- ◆山我哲雄、「古代オリエント事典」(中田一郎他と共同執筆)、岩波書店、2004年。
- ◆山我哲雄、「宗教キーワード集」(三木紀人他と共同執筆)、学燈社、別冊「国文学」第53号、2004年。
- ◆ 山我哲雄、「聖書」、PHP研究所、2004年12月。

(4) 本研究課題による公開研究会

- ◆「国際ワークショップ 宗教寛容論の諸相」(於 東京・早稲田奉仕園、早稲田大学) 2005年3月24日・28日。
- ◆「シンポジウム キリスト教・イスラーム・儒教ー諸宗教の出会い」(於 兵庫・英知大学) 2005年12月17日。
- ◆「パネル発表 中世キリスト教思想界における他宗教理解の諸相」(於 東北大学、日本宗教学会学術大会) 2006年9月18日
- ◆「国際ワークショップ 「中世」におけるキリスト教とイスラームの相互イメージ」(於 早稲田大学、英知大学) 2007年3月4, 5, 7日。

1、イスラームとキリスト教の対比

キリスト教に比較して約 600 年遅れて成立したイスラームはキリスト教からの多大な影響の下にその教義や文化が発達したことは否定できない。勿論、初期イスラームの神学的教義や宗教的思想に影響を与えたキリスト教は、21 世紀のわれわれが目撃しているキリスト教と同じものではない。アブラハムの一神教の系譜に属する一神教の一種としてのキリスト教の諸派にイスラームが影響を受けたというべきであろう。

初期イスラームはアラビアにおいてイスラーム教徒と混住するキリスト教徒と良好な関係をもっていた。『コーラン』の言葉「信仰者にたいして一番親愛の気持ちを抱いているのは『我々はナザレ人』と自称する人々（キリスト教徒）。それというのは、彼らの中には司祭とか修道士とかいう者が沢山あって、みだりに傲慢な心を起こしたりしないからだ。この人たちが使徒（ムハンマド）に啓示されたものを聞くと、見るがよい、真理を認めて、感激の涙が目に溢れ出る」（5：82，83）もこのことを示している。この場合の「ナザレ人」がどのようなキリスト教徒を指しているのかは断定できない。この「ナザレ人」がエルケサイ派、エビオン派、ナザレ派など初期キリスト教の継承者たちであったろうことは想像に難くない。特にエルケサイ派のキリスト論は後に発達するイスラーム神秘思想における預言者論との親近性を思わせることから、イスラームとの関係の深さを思わせる。イスラームはその萌芽期には初期キリスト教の諸派と親密な関係をもちながら発達していった。原始イスラーム共同体はおそらく初期キリスト教諸派の信者の末裔をある程度吸収したと想像される。

しかしながら、キリスト教の主流派において確立した三位一体説を強く主張するキリスト教徒たちと出会うと、アブラハムの純粋一神教の継承者を自負するイスラーム教徒は三位一体説を厳しく批判するようになる。さらに、そこから論理的帰結として出てくる神の子としてのキリスト説への批判を徹底する。

主流派キリスト教におけるこの二つの批判対象へのイスラームの側からの論難がイスラームとキリスト教の溝を深めていった。キリスト教側もまた護教神学が発達するにつれてイスラームについての正確な理解なしのイスラーム批判言説が流布し、イスラームに対する対決姿勢を強めていった。その結果、キリスト教がわからのイスラーム世界への十字軍という悲劇的事件まで引き起こすことになった。十字軍戦争は仕掛けたキリスト教側と被害を蒙ったイスラーム教徒側とでは受け止め方が異なる。被害はイスラーム世界の歴史書に書きとどめられ、人々にその被害の記憶が継承されている。しかし、キリスト教側は加害の記憶をほとんど記録していない。いわゆる歴史認識の差がキリスト教世界とイスラーム世界を引き裂いていると見ることも出来る。

イスラーム世界の制度や概念はキリスト教世界のそれらと比較することで、それらの意味や機能をより明確に理解することができる。ただし、二つのものを比較する場合、一方を絶対的なものとして確定すると他方のものが特殊なもの、あるいは例外的なものになってしまう。それゆえ、一方を基準にしてもうひとつのものをみるという方法をとらないのがよい。

Cantwell Smith は論文 *Some similarities and differences between Christianity and Islam An Essay In Comparative Religion*(*The World of Islam*,1960、Macmillan.p47-p59)の中で次ぎのように提案している。この提案は示唆に富む。ただし、この場合のキリスト教はニカイア公会議以降のキリスト教世界の諸制度と諸観念によって立つキリスト教である。それを要約すると以下のようなになる。

(A) 一見似ているように見えるが意味や機能が違うもの。

「コーラン」と「バイブル」、イエスとムハンマド、チャーチとモスク（マスジド）、キリスト教における神の御心とイスラームにおける神の意志*、キリスト教神学とイスラーム神学（イスラーム神学 *Islamic Theology* という言葉は西

洋のイスラーム研究者が造った言葉)、金曜日(集団礼拝の日)と日曜日(キリスト教では安息日)。

* キリスト教では神の御心は人が実践すべきとされているが、イスラームでは神の意志は絶対的で人が関与することのできないものと見なされている。

(B) 似ていないようで実は似ているもの。

「コーラン」とイエス、ムハンマドとパウロ、バイブルとハディース、神の御心とシャリーア、神の御心の実践とイスラーム*、チャーチとタリーカ、チャーチとウンマ(イスラーム共同体)、三位一体と99の神名、聖体拝受とコーランの暗記。

イスラームとは本来神の命令を積極的に実践するという意味を含む概念であったが、時代とともに神の意志への受動的な服従を意味するようになってきた。

「コーラン」は唯一絶対の存在原因である超越神(アッラーあるいはデウス)が有限な感覚的世界に言葉として出現したものとイスラーム教徒は受けとめている。唯一絶対の超越親の感覚的世界への出現という限りでは、キリスト教世界におけるイエス・キリストが「化肉」したという受け止め方が類似している。すなわち、イスラームにおいては「コーラン」は超越神の音声言語化であり、キリスト教においてはイエス・キリストは超越神の血肉的出現である。換言すれば、無限者の有限世界における出現という観点からすれば、イスラームにおいては「コーラン」が無限者の有限世界における出現であり、キリスト教においてはイエス・キリストがそれであることになる。したがって、無限者の有限世界における出現という限りで、「コーラン」とイエス・キリストは相似しているということになる。イスラームとキリスト教はこうして教義の根本においては無限者の有限世界への出現という奇跡を承認するという点で一致している。しかしながら、同じ無限者が「言語化」と「血肉化」とすることとは、そこから結実してくる文化的果実が異なるのは当然である。

「コーラン」と「バイブル」をイスラームの預言者ムハンマドはキリスト教

におけるイエス・キリストとは根本的に異なる。預言者ムハンマドはペテロやパウロに近い存在となる。キリスト教における「バイブル」はイスラームの「コーラン」とは異なる位置をキリスト教文化の中で占めることになる。キリスト教において神はイエス・キリストとして出現したために「神の御心」は人間が推測することを求められる。イスラームの場合「神の御心」は神の定めた規定（シャリーア）として、その実践の方法が細部にわたって記録されている。イスラーム教徒が「神の御心」を実践することはシャリーアに命じられたことを実行することになる。キリスト教徒の場合は「神の御心」の実践は、人間の自由裁量の部分がおおくなる。キリスト教世界では「神の御心」の実行の名の下に、人間が恣意的に自己の欲望を追求する傾向を見受ける。またアラビア語のイスラームという単語は神の御心に積極的に服従し、神の命令を実践することを意味していた。このために「神の御心」を実践するという意味では、キリスト教の「神の御心」とイスラームとは意味的に近いと考えられる。

2、神学をめぐる対比

前節で **Cantwell Smith** がイスラーム神学とキリスト教神学は呼称の点で類似するが、その根本的性格がことなると指摘していることを紹介した。**Cantwell Smith** はキリスト教神学はキリスト教文化の中心を占めるが、イスラーム神学はイスラーム文化の中心的存在ではないという。イスラーム文化の中心にあるのはイスラーム法についての学、すなわちイスラーム法学であり、いわゆる非イスラーム教徒がイスラーム神学と名づけている学問分野はイスラーム法学の一部門であって、それがイスラーム文化の中心を占めるものではないとされる。

西洋（日本を含める）のイスラーム研究において“**Islamic Theology**”という言葉で呼ばれているムスリムの知的活動の成果をイスラーム世界では「カラーム」“**Kalam**”という。

カラームというアラビア語は「推理」「言葉」「議論」「論説」などの意味をもつ言葉である。初期イスラーム時代には、なんらかの議論の主題について「カラーム、論説」を提起するする人を指して「論客」“**Mutakallim**”（複数形、

Mutakallimun) と呼んだ。自然科学についてあれこれ論じる人は「自然科学の論客」 al-Mutakallimun fi 'ilm al-tabi'iyat (自然現象について説を唱える人びと) とよばれた。このような議論、論争が盛んにおこなわれるようになった原因の一つは、ムスリムがギリシャ・ヘレニズム思想を主として翻訳を通じて研究するようになったことである。ギリシャ語の thologoi (神について議論する人々) は ashab al-Kalam al-ilahi (神的言説を唱える人々) ないし Mutakallimun fi ilahiyat などとアラビア語訳された。

イブン・ハルドゥーン (『歴史序説』(岩波文庫に邦訳あり) の著者、1406 年没) は「カラムの学」を定義して次のように言う。「カラムの学とは信仰箇条を論証し、原初のイスラームの教義と預言者の慣行からの逸脱を批判する学である。信仰箇条の核心となるのはアッラーの唯一性である」

イーギー (1355 年没) は「カラム」の役割を「創造主の存在証明とその唯一性を保証することである」という。

「カラム」と呼ばれる著作類には一般に四つの特色を認めることができる。第一は、アッラーの存在証明、アッラーの唯一性、その永遠性、不変性、全知、慈愛、言葉、意志、創造者、などのアッラーの本質と属性についての議論である。第二は人間学である。アッラーが人間を土から造りだし、アッラーの息吹を吹きこんだこと。人間の知性は天使の知性よりも勝っていること。アダムはアッラーの命に背いたが、その罪はその子孫に受け継がれることがないということ。【イスラームには原罪という考え方が無い】人間は地上におけるアッラーの代理人であり、被造物の世界の支配者であり監督者であること。被造物の世界はアッラーの意志に服従すること。第三は終末論である。すなわち、最後の審判、天国、地獄、個人の裁き、である。第四は道徳的規定、すなわち、個人的規定、家族関係の規定、社会的規定、アッラーの正義、である。

コーランはアッラーの言葉の出現であるが、それは超自然的神秘的事実をほとんど伝えていない。勿論、コーランは自然的世界を超越した「不可視の世界」

を認めている。しかしながら、三位一体の玄義、化肉の神秘、贖罪の神秘、教会の神秘や秘蹟の玄義はイスラームには存在しない。それゆえ、「カラム」のなかではこれらキリスト教神学において重視される主題は議論されない。このことはイスラームの宗教思想には人間が考えて説明できないことはほとんど含まれていないということである。

最初、イスラーム教徒は「信仰とは何か」という問題を巡って議論を戦わせた。これは「イスラーム共同体」を構成するメンバーはイスラームの信者でなければならぬという考え方に由来する。やがて、どのようなことを信じるのが信者なのかという問題に至り、イスラーム信者の信仰箇条が明確化されるようになる。アキード^{aqidah}というイスラームの信仰箇条がいろいろな人々により制作された。アキードは複数の条項から成り立っている。最初のうちは各々の条項相互の論理的関係は明確にされていなかった。やがて、アキードの各条項を総合に論理的に関連させて説明し、体系化させる作業が進んだ。この過程でイスラーム教徒の宗教的義務（イバーダート）と倫理的義務（ムアーマラート）が確立する。そして、宗教的義務（イバーダート）の内容が六信五行として固定してくる。

八世紀の後半から多量のイスラーム以前の文化遺産（とりわけギリシャの諸学）がアラビア語の翻訳、紹介された。アリストテレスの論理学、自然学、形而上学などの手法も用いてイスラームの信仰箇条を議論し、イスラームの教義を論証しようとする思想運動がはじまった。後世に「ムウタジラ神学」運動と呼ばれた学問的思想運動がこれである。「ムウタジラ神学」は合理主義の神学運動である。このなかには多様な知的活動の成果が含まれている。アッバース朝のカリフ（ハリーファ）や地方の総督や有力者がスポンサーになってシンポジウムが開催され、さまざまな学問的テーマについて討論された。「ムウタジラ神学」運動は多様な知的活動を包括するものだった。この運動の中にあってイスラームの信仰箇条、教義上の問題に主たる関心を寄せた思想家たちが、①アッラーの唯一性、②アッラーの正義、③天国の約束と地獄の脅し、④信者と不信

者の中間の立場としての罪人、⑤善を勧め悪を禁ずる、という五つの主題をとりあげて議論し、著作を残した。これが「ムウタジラ神学」の教義書として知られている。この神学説がアッバース朝第7代カリフ・マアムーン（813～833）から第9代カリフ・ワースイク（842～847）までの期間、アッバース朝の公認神学となっていた。

ムウタジラ神学派は人間の自由意志を認め、アッラーの全能性の教義に背馳する主張をするものが出てきた。また人間理性をアッラーの創造物のうちの最良のものとして、理性の推理の結論を重視するあまり、ムスリムの一般常識に反する主張をするものも現れた。また、彼らは自分たちの説を「正統」なものとして、自分たちの主張に反対するものを異端とし、「異端」の思想統制をしたので大衆の反感をかう結果となり、結局、公認神学の地位を失う。

「ムウタジラ神学」運動の中からコーランや預言者の思想により忠実であろうと志す人々が出てきて、アシュアリー神学やマートウリーディー神学が誕生した。アシュアリー神学はアブ・ル・ハサン・アル・アシュアリー（935年没）が基礎を置いたスンナ派のカラームの一派である。マートウリーディー神学はアブー・マンスール・ムハンマド・マートウリーディー（944年没）が基礎をおいたスンナ派の神学派である。シーア派の神学も「ムウタジラ神学」をもとに成立した。アシュアリー神学は人間の自由意志を極度に制限した。この学派は人間は自分の行為を自分で創造することではなく、アッラーが創った行為を人間が「獲得」していると主張した。アッラーの全能性を重視したので、ムスリムが「私は本当に信者である」と主張することは自由意志を認めることに通じるので許されないと主張した。この主張をするのであれば、この主張に続いて必ず「もしアッラーが望めば」という条件の副詞節を加えなければならないと主張した。マートウリーディー神学は自由意志をある程度認めるので、そのような副詞節をつける必要はないとした。

イスラーム哲学：「ムウタジラ神学」運動のなかにはアッラー、世界、人間の

関係をより実証的かつ論理的に把握し、コーランや預言者の言葉を自説の補強手段に用いる人達がいた。この人々が、イスラーム哲学者と後に呼ばれる人達である。「ムウタジラ神学」運動の指導者はアル・キンディー（866年ころ没）という哲学者であった。この哲学的傾向をさらに発展させたのがファーラービー（950年没）やイブン・スィーナー（ラテン名アヴィケンナ 1038年没）である。イブン・ルシュド（ラテン名アヴェロエス 1198年没）もこの系統に属する。

イスラーム哲学者たちの学問的成果は、コーランや預言者の言葉を字義どおりに実践しようとする反知性主義的原理主義者と対立、緊張関係をもっていた。実際、哲学者たちが構想する世界の「一者」（アッラー）からの流出の結果という思想は、世界をアッラーと同様に永遠者と見なすものと曲解された。また、哲学者の主張する因果律の説もアッラーの全能性の否定と曲解される。

しかしながら、イスラーム哲学は根本的にはアッラーと人間を対立的に捉えていないために、イスラーム哲学とイスラーム神学は対立を超えて融合して行くことになる。

アシュアリー派神学やマートゥリーディー神学およびシーア派の中の知性主義の人々はイスラーム哲学者の学的成果をそれぞれの神学のなかにとりこんでいった。

スンナ派神学の哲学化

スンナ派神学者イーギー（1355年没）の主著「カラムの諸段階」 *kitab al-mawaqif fi 'ilm al-kalam* というアシュアリー神学の作品は次のような構成になっている。

- 1、 カラムと知の前提、知（認識）一般。知の分類。知の存在論と必然的知。推論、推論の諸形式。
- 2、 一般原理、存在と非存在。本質。必然者と偶有者。一と多。原因と結果。

- 3、 偶有、類。量。質。関係、空間的關係、運動。関係概念。
- 4、 実体、物体。物体の性質。離存靈魂。知性体。
- 5、 哲学的神学 *ilahiyyat*、神的本質。神的超越。アッラーの唯一性。アッラーの肯定的属性。アッラーの可能的属性、アッラーの可視性、アッラーの可知性。アッラーの行為（人間の行為を含む）。アッラーの美名。
- 6、 伝統的主題、預言者性、終末論、宗教法と罪名、カリフ制。

シーア派とくに 12 イマーム神学の神智学化

シーア派の世界でも信仰箇条の解説に哲学的手法や概念を導入することが盛んになる。とりわけ、ナスィールッディーン・トゥーシー(1274 没)やアッラーマ・ヒッリー (1325 没) などによりシーア派 (特に 12 イマーム・シーア派) の神学に哲学的体系が与えられた。

12 イマーム・シーア派はファーラービーやイブン・スィナーの哲学思想が含んでいた神智学的傾向を神学思想のなかで発展させ、さらに照明学派哲学者スフラワルディー (1191 没) の光の形而上学もその体系の中に取り込んでゆく。

ミール・ダーマード (1631 没) がスフラワルディーの照明学派哲学に触発されて、本質直観を基礎とした世界観を構想した。ミール・ダーマードの弟子モッラー・サドラー (1640 没) は彼自身の時代までに現れた哲学諸説を総合し、その総合的世界観の中で人間とアッラーの関係を考察し、人間完成の道筋を確立した。

12 イマーム・シーア派神学の神智学化は人間完成の理論とシーア派の共同体指導者論とが時に融合するために、新たな分派を生み出すことがある。シャイフ・アフマド・アフサーイー (1826 没) は完成に近づいた人間は夢にイマームたちを見ると考えた。そして、イマームたちの夢のお告げによりコーランの語句の新しい解釈が得られると主張した。アフサーイーの支持者の中からセイエド・アリー・モハンマド (1850 没) が現れ、自らを終末の救世主マフディーと

主張した。全人類は自分を通じて天国にはいる、ゆえに自分自身が天国への門（バブ）であるといってバブ教を起こした。バブ教は当時のイランのカージャール朝により徹底的に迫害された。バブ教の信徒はイラン国外に出てバハーイー教となって全世界に散らばっている。

イスラーム初期におけるムスリムとキリスト教徒の相互イメージ

—Hanna Kassis¹ と Hagemann² の研究に依拠しながら—

八 卷 和 彦

0. ムスリムとキリスト教徒の双方における相手に関する情報の乏しさ— 嫌悪と恐れ

イスラームとキリスト教の関係を、双方から地理的にも文化的にも遠い日本から見る時に特徴的なことは、あれほどに近い関係にある両者でありながら、予想を超えるほどに相手についての情報が乏しいことである。

その結果、嫌悪と恐れが無知を生み出し、その無知がさらに嫌悪と恐れを増幅するという悪循環が、ムスリム（イスラーム教徒）とキリスト教徒の間には存在しているようだ。われわれがこの報告で依拠する主要文献の一つの著者 Kassis は、イスラームについて論じているこの論文の中で、イスラーム初期のムスリムのキリスト教徒との出会い方が、その後のイスラーム側のキリスト教側に対する態度を決定し、それが後世まで影響していると指摘しているが³、この長期にわたる影響力の持続という点そのものにも、上記の悪循環が典型的に現れているだろう。

こういう事態が、宗教のような、人間生活の本質に関わるものについて成立している場合には、きわめて由々しい状況をもたらすことになる。なぜならば、互いに相手を、自己の存在の基盤を脅かす存在とみなしやすいのであり、それゆえに、そこに何らかの衝突が起きると、事態は容易に深刻なものとなるからである。

1. 初期イスラームにおける接触の多寡によるキリスト教観の変化

よく知られているように、コーランの中には、イエス・キリスト、キリスト

¹ Hanna Kassis, *Symbolische und gesellschaftliche Erwidernungen des Islam in der Begegnung mit dem Christentum*, in: M. Lutz-Bachmann/ A. Fidora (Hrsg.), *Juden, Christen und Muslime – Religionsdialoge im Mittelalter* (Darmstadt 2004).

² Ludwig Hagemann, *Christentum contra Islam* (Darmstadt 1999) (八卷和彦・矢内義顕訳『キリスト教とイスラーム』(知泉書館))。

³ Kassis, op. cit. S. 174.

教およびキリスト教徒に対して好意的な章句も存在する一方、批判的・敵対的な章句も存在する。数少ない前者の典型的な例は以下のようなものである。

「ね、お前〔ムハンマド〕もきっと気がつくだろうが信仰者〔ムスリム〕にたいして一番ひどい敵意を抱いているのはユダヤ人と、それから多神教徒またこれもすぐ気がつくだろうが、信仰者にたいして一番親愛の気持を抱いているのは『我々はナザレ人』と自称する人々〔キリスト教徒のこと〕。それというのは、彼らの中には司祭とか修道士とかいう者が沢山あって、みだりに傲慢な心を起こしたりしないからだ。この人たちが使徒〔ムハンマド〕に啓示されたもの〔コーラン〕を聞くとき、見るがよい、真理を認めて、感激の涙が目に溢れ出る。そして言うのだ、『我らが主よ、我らは信じます。なにとぞ我らをも証し人の列に書き加え給え。どうしてアッラーと、その遣わし給うた真理とを信じないでおられましょう。主が我らをも義しい人々とともにお納れ下さるようお願いしておられましょう』と」⁴。

このムハンマドの初期の啓示とされている章句には、ユダヤ教徒や、多神教徒すなわちアラブ民族の伝統的宗教の信者とは対照的に、キリスト教徒に対する好意的な視点が表現されている。ムハンマドの妻ハディージャの従兄弟の一人がキリスト教徒でキリスト教文書にも親しんでいた人物であったが、ハディージャは自分の夫が受け取った啓示の解釈について、この従兄弟に相談していたと伝えられている。こういう状況の中でムハンマドは、メッカにおける多神教徒の迫害が強まったときに、自分への支持者たちをしてアビシニアのキリスト教徒に保護してもらう方策を求めさせたということもあった⁵。こういう状況が、この章句に反映しているのであろう。

しかし、その後ムハンマドが自己の属する部族から自らを切り離し、自己の信仰共同体（ウンマ）を形成して、メディナへの移住（ヒジュラ）を敢行した際に、ユダヤ教徒やキリスト教徒からそれに対する妨害を受けたゆえに、ムハンマドのこれらの宗教に対する見方は決定的に変化した。その結果、コーランに見られるキリスト教についてのとらえ方は、以下の三つのカテゴリーに分類

⁴ 『コーラン』「食卓」5・85（井筒俊彦訳、岩波文庫、上、161頁以下）。なお、引用文中のルビと訳者の割注の一部を省略した。

⁵ Kassis, op. cit. S. 174.

されるものとなったとされる⁶。

- (1) イエス・キリストの出生とその奇跡能力の認知。
- (2) イエスが、神の子であること、ならびに神的人格として存在することを否定すると共に、キリスト教の三位一体の教義を三神論であるとして否定し、さらにキリスト教徒がイエスが十字架の上で死んだと主張することを否認する。
- (3) キリスト教側がムハンマドの預言者性とその使信を認めないことに対して苛立つ。

大雑把にとらえて、この内の第一のものは、キリスト教との接触が少なかったメッカ時代（612－622）のものとされ、第二と第三に属するものは直接にキリスト教徒と接触することが増えたメディナ時代以降のものとされる⁷。

2. 7世紀中期以降のイスラームが優勢になった地域において

ウンマを形成した後、驚くべき速さでアラビア半島から外へ広まったイスラームであるが、7世紀から8世紀にかけて二つの大きな困難に直面した。それは、ムハンマドが啓示をうけた言語としてのアラビア語をめぐる問題と、この問題とも密接にかかわって生じた、先行する巨大文明との関係のとり方如何という問題であった。

第一に、アラビア語はアラブ人の話し言葉であって、文書を形成する伝統がほとんどなかったのであるが、それがコーランの編纂作業との関わりで、「神に選ばれた言語」として確立される必要があった。それに加えて、イスラームの広まる世界、すなわちアラビア語が使用されていない地域にも伝えられる必要があった。一方、当時、ムスリムを取り巻いてはシリア語、ペルシア語、ギリシア語、それにラテン語のような、長い歴史をもつ言語が存在していた。そこでムスリムは、コーランの教えに反しない限りは、自分たちの文化の発展に有益と思われるものを世界から進んで周囲の受け入れて、迅速にアラビア語を

⁶ Kassis, op. cit. S. 177.

⁷ Kassis, Ibid.

言語として確立した。この際にキリスト教徒も重要な役割を果たしたという⁸。

第二の巨大文明との関係をめぐる問題であるが、ムスリムにとっての困難は、急速な教勢の拡張の結果、イスラーム固有の文化を確立しないうちに、伝統を誇る巨大文明との接触点に到達してしまったことである。そのために、一方においてイスラーム固有の文化を構築しなければならないが、それを実現するためには、上述のように、先行する異教の文明の力を利用しなければならない、というジレンマに陥らざるをえなかった。それは、同時に、ムスリムがキリスト教徒に同化してしまう危険性をも感じさせたのである。

3. 7世紀末から始まるキリスト教への反駁

イスラームの側は、軍事的征服の後に政治的支配を安定的に確立するためには、キリスト教に対して理論的な反駁を実施する必要があった。しかし、これを遂行するためには一定程度の文化的成熟が必要であった。そこで理論的反駁を本格的に開始するに先立って別の反駁がなされたという。それはモスクの建築と貨幣における図像という〈象徴の影響力〉の行使であった⁹。

当時、大多数が文字を解さなかった民であるムスリムにとっては、こういう形での論駁の方が文字をもってする論駁よりも効果的であったに違いない。もちろん、この種の反駁が力をもつ理由は、信徒が文字を解するか否かのみにとどまらず、宗教の取り扱う「神」そのものが文字で表現することが困難であるという普遍的事実も重要な理由の一つであろう¹⁰。

Kassis が記しているところによれば¹¹、当時のムスリムは、キリスト教建築の美しさに魅せられることに抗しつつ、それを凌ぐだけの魅する力をもつモスクの建築に努めたという。新たにモスクを建築する場合もあったが、征服した地にあったキリスト教の教会をモスクに転用する場合もあった。その例として

⁸ Kassis, op. cit. S. 179f.

⁹ Kassis, op. cit. S. 181f.

¹⁰ 大部分の宗教において〈象徴〉は、今なお大きな存在意義をもっており、巨大な建築とか巨大な聖像とかが建造され続けている。決定的な瞬間に〈象徴〉（文字そのものも〈象徴〉になりうる—アウグスティヌスの「取りて読め」）が果たす役割が大きいこともよく知られている。

¹¹ Kassis, op. cit. S. 181f.

は、636年に転用されたシリアのハマの教会がある。

シリアのホムスの聖ヨハネ教会のように、ムスリムがキリスト教徒と共用することもあったし、シリアのダマスクスの聖ヨハネ教会やスペインのコルドバの聖ステファヌス教会のように、当初は両者の共用とされていたが、のちにモスク専用となったものも多い。

このような建築の分野での反駁は、キリスト教側との競争の様相を呈する場面もあった。典型的な例は、エルサレムでのそれである。キリスト教側の「墳墓教会」に対抗して、それを見えにくくしてしまう意図で、685年に壮麗な「岩のドーム」が建築されたという。

もう一つの象徴における反駁の例は、貨幣に刻む形象や文字である。ムスリムは元来は固有の貨幣をもっておらず、ササン朝のディルハム銀貨やビザンチンのディナール金貨を使用していた。ビザンチンの貨幣の多くは、十字架や三位一体を示す三つの像が刻まれたものであった。これらはムスリムにとっては受け入れがたい象徴であった。

そこで、697年にカリフのアブドゥルマリクの貨幣改革において、アラビア文字だけの刻印をもつ貨幣が鑄造された。従来のキリスト教的刻印に反駁する意図から、神の唯一にして一種であることを強調するコーランの章句が刻印されていた。ただしアラビア語が導入される前の北アフリカとスペインで最初に鑄造された貨幣には、同じ意味の章句がラテン語で刻印されていたという¹²。

4. キリスト教側の初期イスラーム像—ダマスクスのヨハンネス

イスラーム勢力がアラビア半島から外へと広がった際に、シリアとペルシアのキリスト教徒は、ムスリムに対して敵対的な態度をとることがなかった。その地のキリスト教徒には、東方正教会において異端と断罪されてビザンチン帝国から退避していたネストリウス派やヤコブ派のキリスト教徒が少なくなかったからである。彼らにとっては、イスラーム政権下で人頭税（ジズヤ）を支払

¹² Kassis, op. cit. S. 183. なお、アブドゥルマリクの貨幣改革に宗教的動機が働いたことをイスラーム側の資料も伝えていると、若林啓史も指摘している（若林啓史『聖像画論争とイスラーム』(知泉書館) 111-116頁)。

うことで庇護民（ズィンミー）の身分を認められて生きる方が、ビザンチン帝国内で異端として迫害されるよりもましであったのだろう。

その結果、ネストリウス派やヤコブ派のキリスト教徒は、この地域において古代ギリシア哲学の遺産をシリア語やアラビア語に翻訳する際の中心的な担い手となり、この地域におけるイスラーム文化の確立に重要な貢献をなした。この状況は、7世紀から10世紀まで続いた¹³。

このようなキリスト教徒の中で、西方キリスト教世界に対して重要な役割を果たしたのが、東方正教会に属するダマスクスのヨハンネス（650年頃－754年以前）である。彼はマンスールと言う俗名のアラブ人であり、彼の家系は、シリアがビザンチン帝国領であった頃から代々、民政長官として徴税などにあたっていた。その後、この地域がイスラームの支配下に入った時も、その後にビザンチンによる失地回復がなされた時も、さらに最終的にイスラーム支配下に入って以降も、この地で徴税を任されていた家柄でありながら、東方正教会の信仰を守り続けていた。

ここには、ギリシア語で文書を作成し行政をつつがなく遂行する能力をもつキリスト教徒の役割の重要性を、イスラーム側も無視できなかった事情が反映されている。しかし、上記のような流れのなかでアラビア語の自立性が確立するにつれて、行政文書はアラビア語で作成されるべしという命令が貫かれるようになり、次第にギリシア語をあやつるキリスト教徒の存在意義が低下した。そのような時代にダマスクスのヨハンネスは育ったようである¹⁴。「キリスト教に敵対したウマル二世の短い治世(717－720)の間、ヨハネスは、王宮での職を失わないために改宗するよりも、富を捨てることを選んだ。〔彼は〕ギリシア語圏〔パレスティナ〕にあるメルク派が運営する聖サバス修道院に入った」¹⁵。

ヨハンネスは、743年に『知識の泉』という三部からなる著作をまとめて、とりわけラテン中世に大きな影響を与えることになった。この著作は、「キリスト教思想の体系であり、中世のスコラ哲学における諸種の『大全』のなかに定

¹³ アラン・ド・リベラ『中世哲学史』（阿部他訳、新評論）91頁。

¹⁴ 若林啓史『聖像画論争とイスラーム』（知泉書館）第三章「ダマスクスのヨハネ」63－84頁。以下の記述は、この章に依拠するところが多い。

¹⁵ アラン・ド・リベラ『中世哲学史』（阿部他訳、新評論）94頁。

着することになる」¹⁶と評価されるものである。

この著作の第二部「異端について」において彼は、イスラームをキリスト教の異端の一つに数え入れて、ムハンマドがアリウス派の一修道士から教えを受けたのだとして、以下のように記した。「その頃（ヘラクレイオス帝の治世）彼らの間に、旧約・新約聖書に日頃接し、おそらくアリウス派の修道士に出会ったいたであろうマメドと呼ばれる偽預言者が現れ、独自の異端を開いた。・・・彼は天から自分に啓典が下ったという噂を広めた」¹⁷。

このヨハンネスは、アラブ人としてアラビア語をよくしながらイスラーム社会で長く活動し、修道士となって後に『知識の泉』という後世への影響力の大きな書物を記した人物であったので、彼の筆によって描かれたイスラームならびにムハンマドに関するイメージは、後々まで東西のキリスト教世界に大きな影響を与えることとなった。「ムハンマドとイスラームの成立に関する民衆の空想は、まったくとどまるところを知らなかった。こうした伝説はどれも、この新しい宗教を独創的でも自生的でもないものとして描き、むしろ、異端的キリスト教の教えのおうむ返しであり、それゆえ偽造である、という烙印を押そうとする宣教的な目的を追求しているのである。このようにして、神的な起源をもった啓典であるというコーランの主張は、力を失い破棄されることになったのである」¹⁸。

5. 9世紀のイスラーム側からの論駁：アルガヒズ al-Gahiz (780-869)

9世紀になって、キリスト教徒の生活の仕方がもつ危険性を、ムスリムに対して論証して見せるという本格的な著作が現れた。それがアルガヒズの『キリスト教徒への論駁』である。これは、人間の社会関係における親近感と嫌悪感・憎悪の醸成についての社会学的分析をなしつつ、ユダヤ教徒およびキリスト教徒とムスリムとの関係の歴史的な違いと、ユダヤ教徒とキリスト教徒それぞれ

¹⁶ G・フライレ/ T・ウルダノス『西洋哲学史 中世Ⅰ』（山根他訳、新世社）224頁。

¹⁷ 若林啓史『聖像画論争とイスラーム』（知泉書館）第三章「ダマスクスのヨハネ」81頁以下の訳文による。なお、ヨハンネスには『サラセン人とキリスト教徒の対話』という短編のイスラーム論駁書もある。

¹⁸ Hagemann, op. cit. S. 18（八巻和彦・矢内義顕訳『キリスト教とイスラーム』（知泉書館）29頁以下）。

の生き方の違いを詳細に論じて、最終的にキリスト教徒のムスリムに対するより大きな危険性を述べるという内容をもつものである。

その一部を *Kassis* の記述に依拠して紹介してみよう。アルガヒズは、当時ムスリムの間でキリスト教徒がユダヤ人に比して好感をもたれていた状況を前提にしながら、われわれも既に引用した、キリスト教徒を積極的に評価する「コーラン」5.82の章句について以下のように解釈する。これはキリスト教徒一般に適用すべきものではなくて、ムハンマドの預言を認識していた修道士たちに限定されるべきであると。

さらに彼は、ムスリム民衆がキリスト教徒を不当に高く評価しているとして、次のように主張する。キリスト教徒やローマ人がもっている知識は実用的なものに過ぎず、知恵や学問や先見の明をもっているわけではない。プラトンやアリストテレス、プトレマイオスやユークリッド、ガレノスやヒッポクラテスらは、皆、ギリシア人なのであって、キリスト教徒でもビザンチン人でもない。しかし、キリスト教徒の故郷がギリシアの直ぐ近くなので、彼らはギリシア人の書物を自分たちの所産だと言い張り、自分たちのものとして刊行しているのであり、その結果、彼らはユダヤ人に対しては宗教的に驕り高ぶり、アラブ人に対しては自己の正当性を僭称し、インド人に対しては高慢に振舞っている。彼らは、預言者〔ムハンマド〕の伝統のなかに矛盾を、この伝統の伝達の中に弱点を捜しまわっている、と。

さらに彼はキリスト教徒を以下のように描写する。彼らは見かけは純粹のようだが、内的には不潔で不純である。なぜならば、彼らは割礼を受けておらず、不純な作法で体を洗っており、豚肉を食べているからである、と¹⁹。

以上のようなアルガヒズの論駁には、ムスリム民衆に比較するとキリスト教徒が文化的に洗練されていると、ムスリムの間でもみなされていたことと、それにムスリム民衆が惑わされているので、キリスト教徒の真相を認識すべきである、とアルガヒズ自身が苛立ちながら説いていることが見て取れる。

¹⁹ *Kassis*, op. cit. S. 186ff.

6. スペインとモロッコにおけるムスリムへの戒告

イスラームの法学者たちは、キリスト教社会との接点が高い地域では、ムスリムがキリスト教的な影響を受け、キリスト教徒のぜいたくな生活習慣に染まることを、たえず懸念していた。その典型的な例として、キリスト教の行事へに参加することを禁止するという戒告がある。例えば、クリスマスや新年や聖霊降臨祭あるいは洗礼者ヨハネの誕生日等のキリスト教側の祝祭に参加することは、これらについての叙述がコーランの中にあるにもかかわらず禁止された。

モロッコの有名な法学者イヤードはこの禁止を推進した中心人物であるが、彼はこう戒告した。たとえ当人はムスリムであると思っていなくても、キリスト教の教会に行ったりキリスト教徒と同じ服装をするならば、それは不信心と同じことであると²⁰。

以上のような状況にも、キリスト教側の文化がムスリム民衆にとって魅力を感じるような側面をもっていたことを伺うことができる。

7. キリスト教徒側の恐れ

イスラームの急激な拡大は、わずか一世紀足らずのあいだに地中海地域からイベリア半島にまで及んだので、キリスト教徒側に多大な恐れを抱かせた。そのような迅速な拡大の原因を、キリスト教内部での分裂に求めるよりも、イスラーム側の軍事力の強大さに求めると同時に、さらには魔術にも求める風潮がキリスト教側にはあった。ムハンマドは魔法使いであるという説がまことしやかに信じられていたことも、魔術にその原因を求めることを助長した²¹。

これは、キリスト教徒にとっては、ことさらな不安と恐れを生み出した。

9世紀には、後ウマイヤ朝のアブドゥラフマーン3世と神聖ローマ帝国のオットー大帝の間に危険を犯して外交交渉にあたったゴルツェのヨハンネスのような例があったものの、未だに情報は断片的であった²²。

体系的にイスラームとは何かを知ろうとする動きは、ようやく12世紀中頃に

²⁰ Kassis, Op. cit. S. 189f.

²¹ Hagemann, op. cit. S. 18f. (八巻和彦・矢内義顕訳『キリスト教とイスラーム』(知泉書館) 30頁)。

²² この点についての矢内義顕氏による興味深い研究「ゴルツェのヨハンネスとイスラーム」が、本報告書に収載されているので、参照されたい。

なって始まることとなった。それは、コーランのテン語訳を作成するという事業の着手である。上述のように、コーランはムハンマドがアラビア語で受け取った啓典であって、それを他の言語へ翻訳することは禁止されていたのであるが、その禁を犯してまでコーランの内容を知りたいと考えてコーランを完全に翻訳させたのは、クリュニー修道院長のペトルス・ヴェネラービリス（1094－1156）であった。その事業は、1085年にムスリムの支配から解放されてほど遠からぬトレドで、ケトンのロベルトゥスによって実施された。この翻訳にはコーランの本質的な信仰内容はしっかりと表現されているという²³。

しかし、元来がコーランは理解しにくい書物であるのに加えて、翻訳者側の知識不足に起因する少なからぬ誤読を含んでいるのみならず、当時のキリスト教側のイスラームに対する偏見に基づく、キリスト教徒にイスラームがネガティブに写るような意図的な誇張も、この翻訳は含んでいた²⁴。しかし、このコーランのラテン語訳は、キリスト教世界においては以後五世紀にもわたって最もよく利用された。

さらに、この翻訳とほぼ同時期に実行された十字軍の遠征に加えて、13世紀初頭になって、ローマカトリック教会にフランシスコ会とドミニコ会という新しい修道会がイスラーム世界へと積極的な宣教活動に乗り出したことで、西方キリスト教会にもたらされるイスラーム世界の情報が増加することとなった。

しかし情報の増加によって、キリスト教とイスラームの相互理解が対立を解消するほどに進展したわけではなかった。その最大の理由は、既に形成されたネガティブな相互イメージの枠組みのなかでしか、それらの情報が受け取られなかったことにある。つまり、情報の収集とその受容が、＜宗教＞の枠組みを超えたところで行われる必要が存在したのだ。それが実現するのは、西洋では啓蒙時代まで待たねばならなかった。

²³ Hagemann, op. cit. S. 35 (八巻和彦・矢内義顕訳『キリスト教とイスラーム』(知泉書館) 57頁)。

²⁴ Hagemann, op. cit. S. 33 f. (八巻和彦・矢内義顕訳『キリスト教とイスラーム』(知泉書館) 54頁以下)。このような意図的な誇張や歪曲は、キリスト教とイスラームの対立の際に繰り返し現れている。2005年から2006年にかけて生じた「ムハンマド風刺漫画騒動」においては、イスラーム側によってこれがなされたという報告がある。本報告書収載の拙稿「ムハンマド風刺漫画騒動と世俗化」を参照されたい。

はじめに

本稿は、12世紀の傑出した論理学者・哲学者・神学者であるペトルス・アベラール（Petrus Abaelardus 1079-1142年 以下アベラール）¹の『哲学者・ユダヤ人・キリスト教徒の対話』（*Collationes* 以下『対話』）²を取り上げ、この宗教間対話を成立させている基礎的な諸条件について論じ、中世キリスト教思想界における他宗教理解の諸相の一つを明らかにする。

1. 執筆年代

本書の執筆年代に関して、従来は、これをアベラール晩年の著作、つまり、1140年にサンスの教会会議で異端決議を受けた後、ペトルス・ウェネラビリス（1092/94-1156年）に引き取られ、クリュニー修道院で余生の2年間を送る中で執筆されたものと考えられていた。しかし、現在、この執筆年代に関しては、幾つかの提案がなされている。ミューズは、1121年にアベラールの『<スンミ・ボニ>神学』（*Theologia summi boni* 1120-21年頃）がソワッソンの教会会議で断罪され、その後、彼がこの著作を拡張し『キリスト教神学』（*Theologia Christiana* 1125-26年頃）を執筆している時期、つまり1125-27年というかなり早い時期に執筆年代を想定する³。他方、同じくアベラールの神学的な著作の校訂テキストを出版したビテール（Buytaert）は『<スコラリウム>神学』

¹ アベラールの生涯に関しては、cf. M. T. Clancy, *Abelard: A Medieval Life*, Blackwell, 1997. またアベラールの思想に関する入門としては、cf. S. Ernst, *Petrus Abaelardus*, Aschendorf, 2003; *The Cambridge Companion to Abelard*, ed. J. Brower and K. Guilfooy, Cambridge, 2004. ただし、本書では、この『対話』は独立して章として取り扱われていない。

² テキストは、Peter Aberard, *Collationes*, ed. and tr. J. Marenbon and G. Orlandi, Oxford, 2001に拠る。また Peter Abailard, *Gespräche eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Lateinisch und deutsch, Herausgegeben und übertragen von Hans-Wolfgang Krautz, Darmstadt, 1995のテキストおよび翻訳、さらに、Peter Abelard, *Ethical Writings: His Ethics or "Know Yourself" and His Dialogue between a Philosopher, a Jew and a Christian*, Translated by Paul Vincent Spade. With an Introduction by Marilyn McCord Adams, Indianapolis/Cambridge, 1995も参照した。

³ C. Mews, 'On Dating the Works of Peter Abelard', *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 52 (1985), pp. 73-134, 特に pp. 105-26.

(*Theologia 'Scholarius'* 1134-36 年頃) 執筆以後の 1136 年頃を想定する。J. マレンボン⁴は、『<スコラリウム>神学』執筆以前の 1127-1132 年とする⁴。いずれにせよ、現在の研究は、この『対話』を彼の最晩年の著作とする年代設定を認めない。そして本書の執筆年代の決定には、アベラールの三つの神学的著作『<スンミ・ボニ>神学』『キリスト教神学』『<スコラリウム>神学』、したがって、彼の神学的思想の展開が密接に関係しているということになるろう。

2. 『対話』の場面設定、登場人物、目的

アベラールは、本書の序文において、対話の場面設定、登場人物、そして対話の目的を述べる。そこで、最初にこの序文の内容を簡単に紹介する⁵。

ある晩、彼が見た夢の中に三人の人物が現れる。彼らは自分たちを紹介して次のように言う。「私たちはそれぞれ異なる信仰に属する者です。確かに、私たちはみな同様に、一なる神を礼拝する者であることを告白してはいますが、異なる信仰と生活によってこの神に仕えています。私たちの一人は異教徒で、哲学者と呼ばれており、自然法に満足しています。しかし、他の二人は聖書をもっており、そのうちの一人はユダヤ人（ユダヤ教徒）、もう一人はキリスト教徒と呼ばれております。私たちは、これまで長い時間をかけて、私たちの異なる信仰について話し合い、論じ合った末、最終的にあなたの裁断に従うことにしました」。

アベラールは驚き、誰がこのような集まりを提案したのか、そしてなぜ自分をこの対話・論争の審判にしたのかを問う。これに対して哲学者が答える。

「それは私のせいです。というのも、哲学者の仕事は、理性的根拠によって (*rationibus*) 真理を探究し、すべての事柄において人々の見解ではなく理性の導きに従うことだからです。そのため、私は私たちの学校で長いあいだ学び、哲学の論証と権威による教育を受けた後、ついに私が向かったのは道徳哲学です。これはすべての学問の目的であり、他のすべてはこの目的のための準備に過ぎないと判断したのです。そして道徳哲学から、最高の善と最高の悪について、また人間を真に幸福な状態あるいは悲惨な状態にする事柄について、できる限りのすべてを学んだ後、私は、ただちに、現在この世界を分かち、さまざまな信仰を注

⁴ J. Marenbon, *op. cit.*, p. xxxii.

⁵ 「序文」の前文を本稿の最後に附しておく。

意深く探究することを決心しました。そしてこれらを仔細に調べ、比較した上で、理性とより一致する信仰に従おうと決めたのです」。

さらに、アベラールを審判として選んだ理由として、『神学』(*Theologia*) という著作によって、彼が哲学と神学の両方の領域に精通し、卓越した才能を彼の才能をもっていることを示したからだと答える。

アベラールは、彼らの申し出を聞き入れ、審判を引き受けることにする。そして序文の最後を、次のような言葉で結ぶ。「私たちの中のある人(アウグスティヌス)は次のように注意を促しています。『いかなる真理も混じっていないほどに誤った教説はない』(*Quaestiones Evangeliorum* ii. 40) と。そして私は、教えるところのないほど取るに足りない討論はないと考えます。だからこそ、最高の知者は、彼の『箴言』の冒頭で、読者に注意深く備えるように、『傾聴する者は、より賢い者となるだろう。理解する者は、指導力を持つことになる』(1:5) と述べ、また使徒ヤコブは『だれでも、聞くときにはすばやく聞き、話すときにはゆっくりと話しなさい』(ヤコ 1:19) と述べています」。

こうして対話が始まるが、哲学者、ユダヤ人、キリスト教徒の三人による鼎談ではなく、最初に哲学者とユダヤ人の対話(第一巻)、次に哲学者とキリスト教徒の対話(第二巻)が行なわれる。ユダヤ人とキリスト教徒の対話は行なわれることなく、また二つの対話に対する審判アベラールの判定も下されないままに、本書は未完のままに終わる。

3. アベラールの『対話』の特徴

以上、簡単に述べた序文の内容を踏まえ、この対話の特徴を考えることにする。

第一に、ここに登場する者たちの共通の基盤が、一なる神の存在を信じているということである。ユダヤ教徒、キリスト教徒、そしてアベラール自身については言うまでもないが、異教徒・哲学者もこの立場をとる。彼の言う「自然法とは、神と隣人を愛することにある」⁶からである。つまり、この対話は、それぞれの信

⁶ *Ibid.* § 20: [lex naturalis] que uidelicet in dilectione Dei consistit et proximi... この哲学者については、本書 § 39 においてイシュマエルの末裔で、割礼を施していると述べていることから、ムスリムの哲学者であり、さらに具体的に彼をスペインのムスリム哲学者イブン・バーッジャ(Ibn Bajja=Avempace 1139 歿)とする説もある(cf. Marenbon, *op. cit.*, pp. 1-1ii)。ただし、アベラールがイスラームに強い関心をもっていた形跡はない。

仰、生活は異なるにしても、一なる神を信じる一神教の間での対話である。多神教、無神論者との対話は、アベラールの念頭にはなかったと思われる。

次に、この対話の主題が、最高の善と最高の悪とは何か、そして人はどのようにしてこの最高の善あるいは幸福に至ることができるかを探求するというものである。ここでの最高の善 (*summum bonum*) は、存在論的な意味での善ではなく、倫理的な意味での善である。換言すると、この探究は、道徳哲学 (*philosophia moralis*)、倫理学 (*ethica*)、道徳学 (*morales*) の主題をめぐって行なわれる⁷。したがって、この対話の目的は、この課題を解決するために、自然法を主張する哲学と、聖書を有するユダヤ教、キリスト教のいずれが理性により一致した論証を提示することができるのかを明らかにすることであり、さらには、哲学者がそうした論証を提示した宗教を信じることを決意したと述べている以上、宗教間の相互理解ということを主題とした対話とはなっていない。

第三に、繰り返しになるが、本書でなされる対話は、哲学者とユダヤ教、哲学者とキリスト教の対話であって、キリスト教とユダヤ教という宗教間の直接的な対話は行なわれていない。むしろ、本書が未完であるという事情がそうさせているのだが、あるいは、意図的に避けられている可能性もある。

第四に、この対話において用いられる方法である。序文において、この対話を召集した哲学者が「哲学者の仕事は、理性的根拠 (*rationibus*) によって真理を探究し、すべての事柄において人々の見解ではなく理性の導きに従うことである」と述べるとおり、対話は理性 (*ratio*) の提示する根拠 (*rationes*) に基づきながら論証 (*argumentum*) が進められる⁸。むしろ、実際の対話の中では数多くの権威 (*auctoritates*)、つまり、聖書の箇所、教父の見解そして哲学者の見解が提示されるが、すべて理性の吟味にさらされる。その手続きは、アベラールが『然りと否』 (*Sic et Non*) の序文で提示した方法の実践である⁹。

⁷ Cf. *ibid.* § 67: Nunc profecto, quantum percipio, ad omnium disciplinarum finem et consummationem proficiscimur, quam quidam uos ethicam, idest moralem, nos diuinitatem nominare consueuimus, nos illam uidelicet ex eo ad quod comprehendendum tenditur, idest Deum, sic nuncupantes, uos ex illis per que illuc peruenitur, hoc est mribus bonis, quas uirtutes uocatis.

⁸ 信仰と理性、権威と理性との関係について、本書では § 6-19, 62-78 において、かなり詳細に論じられるが、これについては、別に論じることにする。

⁹ Cf. アベラルドゥス『然りと否』大谷啓治訳、中世思想原典集成 7『前期スコラ学』平凡社、1996, pp. 501-523.

第五に、この対話においては、対話を行なう当事者のほかに、第三者として審判 (iudex) が置かれていることである。そして、この審判の資格として哲学と神学に熟知しているという点が挙げられる。つまり、対話の当事者それぞれの立場を熟知し、公平に判定を下す審判が求められているのである。むしろ、アベラールが当時のユダヤ教の神学を熟知していたということはない。その点では公平性を欠いているとも言えようが、旧約聖書に通暁しているという点で満足しなければならないだろう。ただし、本書において、ユダヤ人の悲惨な境遇が語られる箇所があり¹⁰、彼が現実のユダヤ人の生活にまったく無関心ではなかったことは明らかである¹¹。

最後に、この対話が真理の探求として開かれたものであるという点を挙げておこう。序文の最後で、アベラールは、アウグスティヌスが『福音書の諸問題』において述べた「いかなる真理も混じっていないほどに誤った教説はない」という言葉を引用し、さらに、「教えるところのないほど取るに足りない討論はない」という彼自身の見解を付け加える。彼は真理を探究するための討論・対話のもたらす実りの豊かさを知っている。他の教師たちあるいは学校の生徒たちと数多くの討論を重ねてきたアベラールの経験に基づいた言葉とも言えよう。そして最後に、対話における傾聴の姿勢を旧約聖書の『箴言』そして新約聖書『ヤコブの手紙』を引用して、強調する。

先にも述べたように、この『対話』は未完のままに終わり、審判アベラールの裁定も下されない。第一の対話の末尾で彼は判定を保留し¹²、第二対話の最後に彼は登場しない。その理由として、本書の執筆がアベラールの死によって中断されたからだとする推測を、本書の執筆年代に関する最近の研究は支持しない。あるいは、この裁定は読者に委ねられているのかもしれない。読者は、哲学者とユダヤ教徒の対話、哲学者とキリスト教徒の対話に傾聴し、さらに自ら、本書の二つの対話を基にしてユダヤ教とキリスト教の対話を再現することが求められているのかもしれない。

¹⁰ Cf. *Collationes*, § 15-17.

¹¹ ただし、このことから、アベラールがユダヤ教徒に対する宗教的な寛容の姿勢をもっていたと考えることはできない。この点については、Anna Sapir Abulafia, 'Intentio Recta An Erronea? Peter Abelard's Views on Judaism and the Jews' in *Christian and Jews in Dispute*, Ashgate, 1998.

¹² *Collationes*, § 61.

アベラールの最期をみとったクリュニー修道院長ペトルス・ウェネラビリスは、彼の死をエロイズに伝える美しい書簡の中で、深い尊敬を込めて彼を「真にキリストの哲学者、教師ペトルス」と呼んだ¹³。アベラールが卓越した教師であったことも忘れてはならないのである。

結 語 残された課題

第一に、アベラールの『対話』の歴史的な位置づけの問題がある。11-12 世紀には、ギルベルトゥス・クリスピヌス（1045 頃-1117 年）、ペトルス・アルフォンスィ（12 世紀初頭）、カンブレーのオド（1113 年歿）ドイツのルペルトゥス（1076-1129 年）ペトルス・ウェネラビリス（1092/94-1158 年）、アラヌス・アブ・インスリス（1116 頃-1202/03 年）などが、ユダヤ人論駁、イスラーム論駁を著す。これらの著作の方法・内容を比較することによって、アベラールの著作の固有の性格を明らかにされ、歴史的な位置づけを与えることができよう。

このことから、第二の課題が生じる。すなわち、宗教間理解における「理性」の役割の問題である。上述のように、宗教間理解において理性が用いられる場合、それが真理の探究に開かれているか、それとも他宗教の排除を目的とするのかによって、理性の役割も自ずと異なってくる。そしてこのことは、12 世紀の後半から顕著になってくる、「理性の制度化」¹⁴と問題とも重要なかわりをもつことになる。

第三に、第二の課題をアベラールに関して当てはめた場合、彼の論理的な著作のみならず、『<スンミ・ボニ>神学』をはじめとする、彼の神学的な諸著作における信仰と理性の関係を検討する必要性が生じてくる。さらに、『対話』の理解には、『倫理学：汝自身を知れ』の理解も不可欠であろう。これまで、わが国におけるアベラールの研究は、もっぱら論理学著作を中心になされてきたが、今後は、上記の著作の研究も必須であると考えられる。またこうした研究を踏まえた上で、アベラールの『対話』の信頼できる翻訳を提供することも、また宗教観

¹³ Ep. 115. テクストは、*Peter the Venerable: Selected Letters*, ed. by Janet Martin, Tronto Medieval Latin Texts, 1974 に収録。邦訳は、ペトルス・ウェネラビリス『書簡集』須藤和夫訳、中世思想原典集成 7『初期スコラ学』平凡社、1996 年、pp. 653-63 所収。また'magister'については、cf. M. T. Clanchy, *op. cit.*, pp. 65-94.

¹⁴ Cf. E. Grant, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge, 2001.

理解の基礎を明らかにする一助となると思われる。

附：アベラール『対話』序文

1. ある晩、私が夢を見ていると、見よ、別々の道から三人の男がやって来て、私の前に立った¹⁵。そこで、私は、夢の場面によくあるように¹⁶、彼らがいかなる信仰を告白しているのか、なぜ私のところに来たのかを尋ねた。彼らは言った「私たちはそれぞれ別々の信仰¹⁷に属する者です。確かに、私たちはみな同様に、一なる神を礼拝する者であることを告白してはいますが、別々の信仰と生活によってこの神に仕えています。私たちの一人は異教徒で、哲学者と呼ばれ、自然法に満足しています。しかし、他の二人は聖書をもっています。そのうちの一人はユダヤ人（ユダヤ教徒）、もう一人はキリスト教徒と呼ばれています。私たちは、これまで長い時間をかけて、私たちの異なる信仰について話し合い、論じ合った末、最終的にあなたの判定に従うことにしました。

2. 私はこの言葉にたいへん驚き、誰がこんなことをしようと言い出し、召集したのか、そして何より、なぜ彼らが私をこの判定のために選んだのかを質問した。すると哲学者が答えた。「それは私のせいです。というのも、哲学者の仕事は、理性的根拠によって真理を探究し、万事において人々の見解ではなく理性の導きに従うことだからです。そのため、私は私たちの学校で長いあいだ学び、哲学の論証と権威による教育を受けた後、ついに私が向かったのは道徳哲学です。これはすべての学問の目的であり、他のすべてはこの目的のための準備に過ぎないと判断したのです。そして道徳哲学から、最高の善と最高の悪について、また人間を真に幸福な状態あるいは悲惨な状態にする事柄について、できる限りすべてを学んだ後、私は、ただちに、現在この世界を分かち、さまざまな信仰を注意深く探究することを決心しました。そしてこれらを仔細に調べ、比較した上で、理性

¹⁵ Cf. ダニ 7:13.

¹⁶ Cf. 使徒 10: 3, 16: 9, 18: 9. および, Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I. 3.; Boethius, *Consolationis Philosophiae*, V. 1. pr. 1.

¹⁷ 'diuersae fidei sectae'

とより一致する信仰に従おうと決めたのです。

3. それゆえ、私はユダヤ人そしてキリスト教徒の教えに目を向け、両者の信仰と法あるいは諸根拠を吟味し、ユダヤ人は愚かで、キリスト教徒は狂っていると確信したのです。しかし、キリスト教徒と言われているあなたに、このようなことを語ることをどうかお許し下さい。この二人と長いあいだ論じ合ったのですが、私たちの対話による議論は一向に決着がつかないので、それぞれの側の論証をあなたの決定に委ねることに決めたのです。もちろん、あなたが哲学的な論証の力にも二つの宗教の法に関する擁護にも暗くないことを、私たちは存じておりました。というのも、キリスト教信仰は、新約聖書と呼ばれる法に基づいているけれども、旧約を否認しようとはせず、両方をできるだけ研究することに打ち込んでいるからです。私たちの議論に決着をつけるためには、誰かを私たちの審判に選ばなければならなかったのですが、この三つのどれにも属さない誰かを見つけることができませんでした。」

4. さらにまた、彼は、あたかもお世辞の油を私に売り、その香油を私の頭に塗りつけるかのように、ただちに言葉をついで、「あなたが鋭敏な才気といかなる書物の知識においても卓越した名声を博しておられるのを見るにつけ、なおのこと、あなたには、この判定を下し、あるいは、それを弁護する能力があり、私たちの誰かが反論をしても、それを満足させることができることは明らかです。実際、あなたの才気が鋭敏であること、あなたの記憶の宝庫にはどれほど哲学と神学の見解が満ち溢れ、それがあなた方の学校における並みの学習を越えていること、それによって、あなたが二つの教えにおいて他のすべての教師たちに優り、明らかにあなた自身にすら、あるいは、既知の領域の作家たちにすら優っていることを、あの素晴らしい『神学』という著作が私たちに確かな証拠を提示しています。嫉妬はこの著作に我慢がならず、かといってこれを奪い去ることもできず、迫害することによって評判を高めてしまったのです。」

5. そこで私は言った。「あなた方がご親切にも私に抱いておられる敬意を拒みはしませんが、あなた方は賢者たちを無視して愚者を審判に決めてしまいました。というのも、私もまた、あなた方と同じく、この世の空しい論争に慣れているので、いつも楽しんでいることに辛抱して耳を傾けることは難しいことではないでしょう。しかし、哲学者であるあなたは、いかなる法も信じず、ただ理性的な根

拠だけに服しているのですから、あなたがこの集まりで一番強いと思ったとしても、それを大したことと見なさないで下さい。確かに、あなたには論争のための二つの剣が備わっていますが、他の二人にはあなたに対して一つの武器しかないのです。あなたは、彼らに対して書物と理性によって挑むことができますが、彼らは、あなたが法に従わないために、あなたに対してその法からは何も反論することができず、理性的な論証に熟達したあなたがより充実した哲学的な武装を身につけていれば、それだけ彼らはあなたに対して理性的な論証によって挑むことができないのです。しかし、あなた方はこのことを約束と皆の同意の上で取り決め、また一人一人が自分自身の力を信頼していると思われられますので、私の遠慮からあなた方の企てを妨げるようなことはしますまい。何よりも、私は、そこから何か教えを受けることができると信じているのですから。私たちの中のある人は『どんなに誤った教説にも何らかの真理が混じっている』¹⁸と注意を促しています。そして私は、どんなに取るに足りない討論でも何か教えるところがあるものだと考えます。だからこそ、最高の知者は、彼の『箴言』の冒頭で、読者に注意深く備えるように、『傾聴する者は、より賢い者となるだろう。理解する者は、指導力を持つことになるだろう』¹⁹と述べ、また使徒ヤコブは『だれでも、聞くときにはすばやく聞き、話すときにはゆっくりと話さない』²⁰と述べています。」

¹⁸ Augustinus, *Quaestiones Euangeliorum* ii. 40.

¹⁹ 箴 1: 5.

²⁰ ヤコ 1: 19.

この分担研究においては、独特の仕方で異教の文化を受容したロジャー・ベーコンに着目することで、13 世紀のヨーロッパにおいて神学者の場合とは大いに異なる異教の理解の仕方が存在したことを明らかにすることを目標にした。以下に研究の概要を示す。

ロジャー・ベーコンの経歴と著作について簡単に触れると、ベーコンは 1214 年頃ないしは、1220 年頃イングランドに生まれ、オックスフォード大学で教育を受け、1240 年代には、パリ大学でリベラルアーツの講師として、アリストテレスを講義したとされる。1247 年頃パリ大学を去って、オックスフォードに戻ったのではないかと推測されており、その後はオックスフォードとパリを何度か往復したものと思われる。1256 年頃には、フランシスコ会に入会して修道士になっている。

1265 年にはかねてからベーコンと親交のあった枢機卿が、クレメンス 4 世として教皇になり、1266 年にはベーコンに著書を送るようにと要請する。ベーコンは短期間で主著の *Opus majus* (大著作) さらには *Opus minus* (小著作)、*Opus tertium* (第三著作) といった著書を書き上げ、1267 年ないしは 1268 年にこれらの著書とその他の自然学関係の著書をクレメンス 4 世に送っている。

フランシスコ会の年代記によると、ベーコンはなんらかの新奇な説を唱えたとの嫌疑をかけられ、1277 年頃にフランシスコ会によって投獄されたとされる。ベーコンの没した年については、1292 年頃ということで研究者の意見がほぼ一致している。

すなわちベーコンは 13 世紀の中葉から後半にかけて活躍した人物で、アルベルトゥス・マグヌス、ボナヴェントゥラ、トマス・アキナスといった思想家と同時代の人物だったことになる。またベーコンより半世紀ほど早く生まれた人物としては、ロバート・グロステストやヘールズのアレクサンダーがおり、ベーコンより半世紀ほど遅く生まれた人物としては、ドゥンス・スコトゥスがいる。これらの人名からただちに気がつくことは、ベーコンの生きた時代は、

いる。これらの人名からただちに気がつくことは、ベーコンの生きた時代は、ヨーロッパの知識人がアリストテレスと向かい合わざるをえなかった時代だということである。

ベーコンは 1240 年代にパリ大学でアリストテレスの講義をしているが、1210 年と 1215 年には、パリ大学でアリストテレスの自然学や形而上学の研究が禁止され、この禁令が実質的に効力を失ったのは 1230 年頃と考えられる¹。したがってパリ大学では一時アリストテレス研究が中断したようだが、ベーコンが教育を受けたオックスフォード大学では、そのような禁令が発せられることはなく、アリストテレスの自然学や形而上学が、盛んに研究されていたようである。オックスフォード大学の初代総長で後にリンカンの司教になったロバート・グロステストは、ベーコンが尊敬してやまなかった人物であるが、アリストテレスのいくつかの著作の注釈書を著し、1250 年頃にはニコマコス倫理学をギリシア語からラテン語に翻訳している。パリ大学において遅れを取っていたアリストテレスの自然学の研究に関して、オックスフォード出身のベーコンは第一人者を自負していたものと思われる。アリストテレスの自然学の研究というと、アルベルトゥス・マグヌスの名前が思い浮かぶが、ベーコンは実名を伏せつつも、アルベルトゥス・マグヌスの著書が誤りに満ちているとして、辛辣に批判しており²、このような点にもアリストテレスの研究者としてのベーコンの自負が伺われるように思われる。

ベーコンの生きた 13 世紀という時代に、アリストテレスの哲学が大きな影響を与えたことは、12 世紀前半から 13 世紀後半にかけて起こった大掛かりな翻訳運動と関係している。12 世紀前半にオルガノンの全体が翻訳されたのを皮切りに、13 世紀後半までには、アリストテレスの著作の大半がギリシア語ないしはアラビア語からラテン語に翻訳された。シチリア島とスペインのトレドを翻訳運動の二大中心地として、アリストテレスのみならずプトレマイオスやユークリッドをはじめとするギリシア語のさまざまな自然学の著作も翻訳

¹ ベーコンによれば、これはアリストテレスの翻訳家ミカエル・スコトゥスが 1230 年頃パリにやって来たことの影響によるとされる。Cf. J. H. Bridges, ed. *The 'Opus Majus' of Roger Bacon*, Oxford, 1897, vol.1, p.55.

² J. S. Brewer, ed. *Fr. Rogeri Bacon: Opera quaedam hactenus inedita, Opus Minus*, London, 1859, p.327.

された。アヴィケンナ、アヴェロエスといったイスラムの注釈家たちによるアリストテレスの注釈書が翻訳されたのはもちろんだが、アリストテレスとは直接関係のない、イスラムの哲学者や科学者の著作も数多く翻訳され、そこには占星術や錬金術に関する著作も含まれていた。13 世紀にはアリストテレスの著書であると信じられていた *Secretum secretorum* (秘中の秘) もそのような著作の一つだった³。

ベーコンは、多くの翻訳家を言語の知識もなければ、翻訳する著書の内容に関する知識もなく、間違いだらけの翻訳をして学問に害を与えていると言って名指しで批判しているが⁴、原語の書物が容易に手に入る時代ではなかったので、ベーコン自身もこれらの翻訳を通じてギリシアやイスラムの自然学について学んでいる。むしろベーコンこそ翻訳から最も多くを学んだ人物であり、12 世紀から 13 世紀にかけての翻訳運動から最大の恩恵を受けた人物であったと言っても過言ではなかろうと思われる。

ベーコンはリベラルアーツの講師であったし、またベーコンは生涯、リベラルアーツを中心とする世俗の学問（ベーコンは世俗の学問を総称して *philosophia* という）の重要性を訴え続けた。教皇クレメンス 4 世に献呈した主著 *Opus majus* は、教皇に世俗の学問がキリスト教神学とキリスト教会にとっていかに有用であるかを説き、世俗の学問を振興させるための学問の総合的な改革が必要であることを訴える著作だった。

リベラルアーツのうち *trivium* (3 科) は、文法、論理学、修辞学、*quadrivium* (4 科) は算数、幾何学、天文学、音楽を指すが、ベーコンは *Opus majus* において、*trivium* のうち文法、しかもヘブライ語、ギリシア語、アラビア語といった外国語文法の有用性を説き、*quadrivium* については、算数、幾何学、天文学、音楽のいずれについてもその有用性を説くのみならず、これらの学問と同様に数学に関連する学問として、気象学、地理学、暦学などにも言及している。リベラルアーツ以外の学問でベーコンがとりわけ重視したのは、光学、経験科学、道徳哲学といった諸学で、*Opus majus* においては、これらの学問

³ ベーコン自身この書物の注釈書を著している。R. Steele et al., ed., *Opera hactenus inedita Fr. Rogeri Baconi*, Fasc. V, Oxford, 1920.

⁴ *Opera quaedam hactenus inedita, Opus Tertium*, pp.91-92.

の説明にそれぞれ 1 章が割かれている。

ベーコンが光学を重視したのは特別な理由がある。ベーコンは作用者の被作用者に対するあらゆる作用を **species** (形象) という概念を導入することで説明している。ベーコンによれば、作用者は自己に接する被作用者のうちに作用者の類似物である **species** を作ることで被作用者を自己に同化し、被作用者のうちに作られた **species** は作用者の同化作用を受け継いで、それに接する被作用者のうちに、さらに新たな **species** を作るとされる。この過程が繰り返されることで、**species** は被作用者の中を自己増殖しながら伝播していき、このようにして作用者は遠く離れた被作用者にまで **species** を介して作用を及ぼすとされる。そして **species** の伝播の仕方には整然とした法則性があるとベーコンは考えるが、**species** の伝播法則とは、光の伝播法則にほかならない。つまり光は目に見える一種の **species** であり、光の法則を知るとは、**species** の伝播法則を知ることの意味することになって、光学の研究がきわめて重大な意味をもつことになる。

今日われわれが常識として知っている光の直進、屈折、反射等に関する諸法則が **species** の伝播にそのまま当てはまるものとベーコンは考えている。したがって **species** は、同一の媒体の中においては光と同様に作用者を中心としてあらゆる方向へ均等に伝播して、その全体は作用者を中心とする球になり、被作用者の側から見ると、被作用者の任意の一点には、作用者のあらゆる部分から **species** がやってくるため、被作用者の任意の一点が受け取る **species** の全体は被作用者の一点を頂点とし、作用者を底面とする錐体になると考える⁵。

この **species** 理論は、ベーコンにとって占星術を基礎付ける理論でもあった。**species** 理論によれば、地球上の各々の点が天体から受け取る **species** の全体は、地球上の一点を頂点とし、天空を底面とする錐体になるわけだが、地球が丸いためにそのような錐体は、地球上の各々の点でそれぞれに異なったものになるわけで、したがって、天体の **species** から受ける影響は、同じ時刻であっても地球上のそれぞれの場所でそれぞれ異なるのだとされる。ベーコンは天体の **species** が地上に及ぼす同化作用はけっして小さくないものと考えており、天

⁵ *Opus Majus*, vol.1, pp. 111-119.

体の *species* は人間の身体に影響を与えるのみならず、身体への影響を介して精神にも影響を与えると考えた。ただし、天体の *species* が精神に直接影響を及ぼすわけではなく、決定的な影響を及ぼすわけでもないと主張し、精神の最終的決断は自由意志によるとすることで、キリスト教の教義に背かないように配慮している⁶。

天文学によって天体の動きを知り、光学によって *species* の伝播法則を知ること、未来を蓋然的に予測する可能性が開けると考えることから、ベーコンはこれらの学問を尊重しており、また *species* の伝播は幾何学的であって、幾何学の知識なくして *species* の伝播法則は知り得ないと考えことから、幾何学をも尊重している。ベーコンはとりわけ光学に関して当時最先端の学識を身に付けており、光学の発展に少なからぬ貢献をしたようであるが、ベーコンはいったい誰から光学の知識を学んだのか、またベーコンの *species* 理論に素材を提供したのは誰だったのかといった点が重要になる。

今日この分野の研究で多くの成果を発表している D. C. Lindberg によると、ベーコンはプラトンの *Timaeus* を知っており、ユークリッドの *Optica* とプトレマイオスの *Optica* も知っていて、アリストテレスの *De anima*, *De sensu*, *Meteorologica* 等、光と視覚に関連する著作も参照しているとのことである。イスラムの書物ではアルキンディの *De aspectibus* およびアルハセンの *De aspectibus* に依拠しており、アルハセンの光学をヨーロッパで最初に完全に習得した人物こそベーコンだったとのことである。ベーコンは *Opus majus* において眼球の解剖学的構造と視覚成立のメカニズムについても解説しているが、この点で参考にしたのはガレノスとアヴェロエスの著作だったようである。

species 理論に関してその素材となったのは、アルキンディの *De radiis* における流出説の形而上学、アヴィケブロンズの *Fons vitae*, アヴィケンナの *Physics* 等の著作であり、さらにはアウグスティヌスの『創世記逐語解』、ディオニシウス・アレオパギタの著書の影響も受けており、ベーコンが尊敬してやまなかったロバート・グロステストからは理論の具体的な内容面にまで大きな影響

⁶ Ibid., pp. 249, 267.

を受けているとのことである⁷。

ここに列挙された名前から、ベーコンの光学がギリシア、ローマ、イスラムの自然学の集大成として成立したものであることがわかる。同時代人では唯一ロバート・グロステストの名前が挙がっているが、そもそもロバート・グロステスト自身がギリシアとイスラムの自然学から学んだ人物であった。

リベラルアーツをはじめとする数多くの世俗の学問のどの分野においても、ベーコンは当時のヨーロッパにおいて最先端の学識を有していたが、それらの学識がギリシア、ローマ、イスラムの学問の集大成であったことは、光学の場合と変わらない。12世紀から13世紀にかけてギリシアとイスラムの哲学や自然学の著作が次々とラテン語に訳され、またもともとラテン語で書かれていたローマの著作でこの頃普及するようになったものも少なくない。ギリシア、ローマ、イスラムの著作が大量に流入したヨーロッパにおいて、これら異教の哲学と自然学をことごとく吸収しようとした人物がベーコンだったわけである。

ベーコン自身が *Opus tertium* において語るところによれば、若い頃から書物の入手に膨大な費用を投じ、また研究に膨大な時間と労力を費やしたとのことだが⁸、どの学問分野に関しても、光学におけるのと同様に異教の知恵の集大成を目指したとすれば、必要とする書物の量も、研究の時間と労力も膨大なものとなるのは、当然のことと言える。同時代人のトマス・アキナスは、アリストテレスの哲学を取り入れつつ神学において見事な総合を成し遂げたと評されるが、ベーコンは世俗の学問、あるいは異教の学問、すなわち哲学の分野における総合を目指していたものと思われる。

ところで世俗の知恵、異教の知恵の総合にかくも情熱を燃やしたベーコンは、フランシスコ会の修道士でもあり、世俗の人物ではなかったわけだが、異教に対してどのような意識をもっていたのかということが疑問になる。

ベーコンは *Opus majus* において、「すべての知恵は、一人の神によって、一つの世界に、一つの目的のために与えられた」⁹とっており、また哲学の

⁷ David C. Lindberg, *Roger Bacon on Light, Vision, and the Universal Emanation of Force*, in *Roger Bacon and the Sciences*, ed. J. Hackett, Leiden, 1997, pp.243-244.

⁸ *Opera quaedam hactenus inedita, Opus Tertium*, pp.58-59.

⁹ *Opus Majus*, vol.1, p. 33.

知恵は神によって人類の祖先やイスラエルの祖先に啓示され、イスラエルの
人々からカルデア人やエジプト人に伝えられ、ギリシア人のもとで自然哲学者
からソクラテス、プラトン、アリストテレスへと連綿と継承され、さらにはア
ヴィケンナ、アヴェロエスの手を経てベーコンの時代に伝えられたという奇妙
な哲学史を語っている¹⁰。要するに世俗の知恵であれ、異教の知恵であれ、す
べての知恵は神学の知恵と同様に神に由来するものだということをベーコン
は訴えようとしたものと思われる。

しかしこのような理論が先にあって、この理論を信奉するがゆえにベーコン
が異教の知恵の習得に努めたとは考えにくいように思う。むしろこれは異教の
学問と取り組んだ結果として後から到達した結論だったのではないだろうか。
それではベーコンを異教の学問に駆り立てたものはなんだったのかと考えて
みると、きわめて単純に異教の学問の先進性と普遍性だったのではないかと思
われる。ルネサンス期の人々が驚きと憧れをもってギリシア・ローマの芸術と
文化に接したように、ベーコンはアリストテレスに代表されるギリシア・ロー
マの学問にも、アヴィケンナ、アヴェロエスに代表されるイスラムの学問にも
等しく敬意を抱いている。西欧中心主義のような一種の偏見に支配されてはい
なかったこの時代において、先進の異教の学問に対して知識人が抱いた素直な
敬意を異教の学問に対するベーコンの態度に見て取ることができるのではな
いだろうか。

もちろんベーコンには同時代の人々に抜きん出た個人的資質もあったよう
に思われる。並外れた広がりをもつ知的好奇心や飽くなき真理への情熱が、ベ
ーコンにとってキリスト教世界の枠を踏み越えることを容易にしたようであ
る。そしてなによりも総合を目指し、普遍的体系を目指す意思もまたベーコン
の特質の一つであろうと思われる。人類の知恵の総体すなわち学問の全体は、
相互依存的な有機体であるとの考えからすべての学問の総合を目指したベー
コンにとって、知恵に国境はなく宗教間の壁もなかったものと思われる。トマ
ス・アキナスが神学において成し遂げた総合の仕事をベーコンは世俗の学問
において成し遂げようとしたのであり、最先端の世俗の学問は古代世界とイス

¹⁰ Ibid., pp. 44-56.

ラム世界からもたらされたがゆえに、世俗の学問の総合は異教の学問との積極的な取り組みを意味することになった。

異教の学問が当時の西欧にとっていかに先進的なものであったにせよ、その先進性を評価しうるためには、個人的資質のみならずそれにふさわしい時代環境も必要になる。12 世紀から 13 世紀にかけて一大翻訳運動が起こり、アラビア語やギリシア語の文献の翻訳に従事する多くの知識人を輩出したということ自体、この時代が異教の文化に対して開かれた時代だったことの証拠となる。啓蒙家が西洋の文化を積極的に紹介し、西洋の文献が次々と翻訳された日本の明治期に類する状況がベーコンの時代にもあったものと想像される。特にベーコンが学んだオックスフォード大学においては、当時まだ新興の大学だったこともあり、アリストテレスのみならずイスラムの注釈家によるアリストテレスの注釈、さらにはアリストテレスとは直接関係ないイスラムの自然学も早くから受容され研究されていたようである。ベーコンがこよなく尊敬したオックスフォードの初代総長ロバート・グロステストの光学等の自然学に関する著作は、イスラムの自然学に多くを負っていることが今日確認されている。キリスト教がこの時代の精神世界を支配していたとはいえ、産業革命以後におけるような西欧中心主義が人々を支配していたわけではなく、知識人たちは異教的なものに敬意を払うだけの開かれた心を持っていたようである。このような開かれた時代状況が、アリストテレスの哲学・自然学の受容を可能にしたのであり、アヴィケンナの医学をはじめとするイスラムの諸学の受容を可能にしたものと思われる。

明治期の日本において、押し寄せる西洋化の波に違和感をもち、西洋的なものを拒絶せざるを得なかった保守的な人々もいれば、また逆に西洋的なものの中に共感すべき普遍性を見て積極的に西洋的なものの吸収に努めた人々もいたように、伝統的な学問を凌駕する先進的な学問として異教の学問がヨーロッパの知識人に押し寄せた 13 世紀という時代においても、数は多くなかったかもしれないが、異教の知恵に当初から普遍性を見、共感を覚えた人々がいたことをベーコンの存在は示しているように思われる。

I

本稿の意図するところは、ヨーロッパ中世における宗教間理解における対話や対論の内容そのものに先立って、そもそもそのような対話は成り立ちうるのかという、いささか懐疑的な視点を踏まえながら、その対話の可能性や根拠について、少し立ち入って考察してみるということにある。

以下において、私はいわゆるヨーロッパ中世という時代を念頭に置いて、とくにヨーロッパ中世におけるキリスト教といわゆるイスラーム教との対立・交渉という点を中心に、そこでの両者の関係なり、態度のとり方という点について概観し、最後に中世末期というか、近世初頭といってもいい時期に属するニコラウス・クザーヌスという人物における独自の（とくに宗教間対話ないし融和という観点からして）、注目に価すると考えられる思想について触れてみたい。

キリスト教とイスラームの関係ということについては、とくにその歴史的な背景や展開について、比較的最近ドイツの **Ludwig Hagemann** という学者による *Christentum contra Islam* (1999) という書物が出され、日本語にも翻訳（『キリスト教とイスラーム——対話への歩み——』2003. 知泉書館）されたので、主としてそれによりながらごく簡単に概観しておくことにする。

イスラーム教あるいはイスラーム勢力の、西方キリスト教圏への進出・拡大は、すでにムハンマドの死後（632）まもなくに始まり、7世紀後半には北アフリカの大半がイスラームの勢力圏となり、8世紀初頭にはスペインもムスリムの手に落ち、西ゴート王国は滅亡した。

このような北アフリカおよびイベリア半島へのイスラーム勢力の侵略とともに、当然キリスト教とムスリムの対立・反目が生じ、そこにキリスト教の弱体化も見られたが、しかしまた両者の平和的共存が行われた場合もないではなかった。

こうしたイスラームの急速な領土的拡大に対して、8世紀半ば頃よりようやくキリスト教側の反攻も始まり、ムスリムはまずフランク王国から駆逐され、またノルマン人によってイタリアとシチリアからも駆逐され、さらにその軍事的行動は

いわゆる十字軍となって継承されていったが、スペインにおけるムスリム勢力の支配は根強く、その再征服、いわゆる **Reconquista** は、中世のほぼ終りまで続くことになる。その歴史的・政治的経緯については今はいっさい省略する。

このような歴史的・軍事的経過に並行して、キリスト教の内部からもようやく本格的にイスラーム教に対して、内容的・思想的に対峙し、これを理解・把握せんとする試みも生じてくる。最初期におけるイスラーム教に対する無知、あるいはイスラームをキリスト教のせいぜい一つの異端とみなすという理解は止むをえないとして、やがて 12 世紀になると、イスラームにおけるコーラン翻訳の禁令が破られ、12 世紀の半ば頃、クリュニー修道院長の **Petrus Venerabilis** の発案によって、コーランのアラビア語からラテン語への最初の完訳が実現されることになる。その意味で彼は、イスラームとの知的対決の先駆者として名を成し、十字軍の軍事行動に対する批判として、「言葉を用い、理性によって」対決するという姿勢を初めて明かにしたと言える。

13 世紀になると、いわゆるフランシスコ会とドミニコ会の宣教活動とともに、イスラームとキリスト教の対決はさらに新たな局面に入る。ここでの強調点は、ムスリムをキリスト教信仰に近づけ、聖書の使信が真正なものであることの論証を彼らに伝えようとする意図にあった。その際とくに、フランシスコ会は、改宗を呼びかける活動に限定し、何はさておいても実践的・宣教的な司牧活動に専念したのに対し、ドミニコ会は、当初からイスラームとの知的な対決に全力を尽くし、そのための神学教育と外国語知識の習得に努めた。その成果の一つが、例えばトマス・アクィナスの『信仰の諸根拠』(**De rationibus fidei**,) であり、ここにはイスラームとの対決を念頭において、キリスト教信仰の要綱が示されている。

トマスには、すでにいわゆる『対異教徒大全』(**Summa contra Gentiles**)があり、内容的にもこれに親近するものであるが、ここでも他宗教との対決に関して基礎的な宣教理論の原理の必要性を自覚し、信仰の根拠への問いに対する弁明の備えができていることの重要性を強調する。もともと信仰の真理は、人間の精神を凌駕しているのであるから、必然的(理性的)根拠によって証明することも、同様に否認することもあり得ないものである。従って、弁明とは、この信仰を証明しようとするのではなく、擁護することに他ならない。言い換えれば、信仰の真理に対して重要なことはその合理性(**Rationalität**)を示すことではなくて、その

論証可能性 (Rationabilität) を提示することである。弁明・擁護とは最小限これ
を示すことなのである。ここに彼の一つの基本的な姿勢が見てとられるであろう。

この点に関連しながら、この書におけるトマスの方法のもう一つの特徴的な点
(原則) は、キリスト教とイスラームの両者の側で受け容れることのできる共通
の出発点を探すという姿勢である。キリスト教とムスリムの対決において、コー
ランを聖書的に解釈し、聖書をコーラン的に解釈することがそれまでも繰り返し
なされてきたが、ムスリムは聖書を神の真正な言葉と認めず、従って彼らとの対
決の際には聖書が根拠ないし共通の基礎として前提されることは不可能であるこ
とを知り、自然本性的な理性だけが共通の基盤であること認める。そのため、彼
がキリスト教の信仰内容を説明する場合には、聖書の証言に拠ることを大幅に断
念し、ムスリムもついて来ることができるよう思考を誘導することに限定する。
ここにもトマスの神学的方法の特質と意義を見出すことができるであろう。

II

ところで、キリスト教の聖書的信仰に対するムスリムの異議は、根本的に言え
ばとくに次の三点に帰着すると考えることができよう。一つは、キリスト教にお
けるいわゆる三位一体論の否定である。「決して三などと言ってはならない。…神
は唯一の神である。神に子があるなどとはもってのほか」(コーラン、4:171) と、
コーランはキリスト教の三位一体論を誤解の余地なく否定する。これは、キリス
ト教の三位一体信仰を三神論と誤解したのかも知れず、神(父)、マリア(母)そ
してイエス(子)からなる三つ組を想像していたのかも知れない。いずれにせよ、
「神は三者のうちの一人であるなどと言う者は不信仰者だ。唯一の神の外にはい
かなる神もない」(コーラン、5:73)、というのがイスラーム教の根本思想である。

ここから、これに関連して生じる第二の異議は、イスラーム教では、イエスの
十字架上の死とその意味を認めないという点である。神が全能であるならば、そ
の子の受難がなくても人類を救うことができるはずであるし、イエスの十字架の
死は、全能なる神の栄誉に反するというのがコーランの見解である。このことは
言い換えれば、明らかにキリスト教の救済論を疑うことであり、従ってまた人間
の救いへの希望を満たす条件である、神の受肉の意味を認めないことである。

さらにこれに関連するのは、イスラーム教においては、人間におけるいわゆる原罪というものを認めないという点である。この点について Hagemann はそれほど強調して取り上げてはいないが、原罪によって本性的に墮落した人間は、その救済を神にのみ負うのであり、贖罪としてのイエスの死という神の恵みによってのみ、新たにさせられるのである。この点もまた、キリスト教に対するイスラーム教の対立点・相異の根本点の一つであると見られよう。

これらの対立点・問題点に対して、トマスが先の小著において示したのは、キリスト教の信仰内容の弁明ということであり、攻撃的なニュアンスにはまったく無縁である。Hagemann は、「『信仰の諸根拠』という書は、ムスリムを顧慮してキリスト教信仰を簡潔に解説しただけでなく、同時に、異なる信仰を持つ人々との対決にも有効な一般的宣教理論の根本原則と原理を含んでいる」とみなし、これを宣教の神学という観点から解釈し、評価している。トマスが、キリスト教とムスリムの対決のための唯一の論争基盤として厳密な理性的論証を考えたことが、ここでは彼の弱点となり、聖書の言葉かコーランの言葉かという決定的な問いにおいて、トマスはイスラームの立場を度外視し、その論証においてはキリスト教の立場の擁護に満足する、いわば「ひとり語り」とみなされる。彼の弁明は＜内に対する弁明＞(apologia ad intra)ではあっても、＜外に対する弁明＞(apologia ad extra)ではなかった、と言われるのも当然なところである。しかしこのような異教・異信仰に対する基本的な態度と方向はけっして無視されるべきものではなく、後続の時代と論議に与えた影響は小さくはないように思われる。

III

トマス以後、トマスに続いて、イスラームについての知識の増大、ムスレムとの交流の進展とともに、多くの修道士によって、コーランに対する論駁や論議がなされたことが知られている。その詳細はここでは省略するが、のちの思想への影響という意味から注目される一人の人物だけに触れておきたい。それはやはり 13 世紀にスペインで活動したライムンドゥス・ルルスのことである。

ルルス(1232-1316)は、「中世における最も偉大なムスリムのための宣教師であった」と言われるが、彼が活動した 13 世紀のマヨルカ島は、ユダヤ教、キリスト

教、イスラームという三つの偉大な一神教の間の集中的な交流が行われた稀有な時期であり、また場所であったことと無関係ではない。彼の生涯と活動を決定したのは、まさにユダヤ人とムスリムへの＜宣教＞と＜キリスト教への彼らの改宗＞という思想に他ならなかった。

ルルスは、それゆえ何よりも、この三つの偉大な一神教の間での対話の可能性を追求する。「われわれは、どれほど数が多くとも、みな一人の主なる神を有している。…それゆえ、われわれもまた唯一の信仰と唯一の宗教、すなわち聖なるキリスト教信仰を共有すべきである」というのが、彼の前提とする信念であった。ルルスにとって、人類の分裂は、かえって一性の理念を追求するための重要な刺戟とみなされ、その追求が、諸宗教間の、そして諸民族間の「一体性と平和」(*unitas et pax*) を獲得せんとする実存的な格闘と知的な努力を含み、創造神に起源をもつ、すべての人間のあの原初的一体性を回復することへの心底からの憧れと、一つの法における協和を生み出すとみなされる。

このような考えの背後には、新プラトン主義とアウグスティヌスに起源をもつ秩序の原理と思想に見られる中世的な一性の理念があるが、秩序を与える起源としての創造者が推論され、神は一者であるから、推定された秩序の構造に基づいて、一つの世界、一なる人類のみが存在しうると考えられる。ルルスは、このような一体論的な原理は、似たような仕方で、イスラームの思考にも同じく根を下ろしていると考え、コーランにおいても、神は一者であるから、ムハンマドを通じて人間社会の形成のために啓示される神の意志も一なるものであるとみなす。事実、コーランの理解でも、人間は本来「一族」であり（コーラン 2-213, 10-19）、唯一の神への彼らの共通の信仰と神の法への共通の服従において、一つに結ばれるのである。

ルルスの、キリスト教の中心的な信仰の教説——三位一体と受肉——を論証的に展開し、しかもこれを存在と世界の包括的な理解の根拠として形而上学的一思弁的に展開せんとする意志は、ここから繰り返しく＜理性＞に訴える。「信じない者が気にかけるのは、信仰者の主張ではなく、もっぱら理性的諸根拠である」と、彼は言う。こうして、彼は非キリスト者との対話において基礎とするのは、キリスト教徒とムスリムの双方によって受け容れられた理性的原則のみとなる。それゆえ、両者の側にとって根本的な「対話の解釈学」は、双方で承認された共通の

基盤に立ち戻ることによってのみ見出され、概して、聖書とコーランを引き合いに出すことを断念する。＜必然的理性的諸根拠＞であれば、対話の相手のムスリムにも承認され尊重されるに違いないというのが、彼の確信であった。

こうして彼は非キリスト教徒への宣教という目的を、理性という手段で達成しようとする。これが彼のいういわゆる「術」(Ars)であり、その完成のために彼は三十年以上も費やすことになる。この結果、ルルスにおいて、最初の頃の平和的な対話は、最終的には戦闘的な論争に変化し、非キリスト教とのキリスト教への改宗を明確な目標とする彼の宣教活動も＜聖地＞再征服のための十字軍計画に方向転換してしまうこととなった。

IV

以上、中世における西洋キリスト教世界の、対イスラーム対応の内容とその変転を概観し、とくにトマス・アクィナスとライムンドゥス・ルルスの考え・姿勢について、少々詳しくその思想内容を紹介した。これはもちろん、これらのうちに内容的に特徴的であり、重要でもあるものが含まれているからであるが、私にとって（冒頭でも述べたように）、ある意味で中世キリスト教における対異教徒対応（具体的にはほぼ対イスラーム対応）の総まとめとなり、また場合によっては中世的・キリスト教的という性格をも超えるような側面をも示していると考えられることもできる、中世末期（あるいは近世初頭）におけるニコラウス・クザーヌスという人物における独自の思想に対して、彼らの思想が先行的な影響力を示し、思想的な背景をそこに見て取ることができるのではないかという意味からでもあった。

しかしクザーヌスにおける、対異教徒対応（融和）あるいはより広く異宗教間理解に関する哲学的・神学的思想の内容そのものとその独自性と重要性については、かつて別の連関で述べたことがあるので、今ここでは立ち入ることはせず、これまでの話との関連で注目されることにのみ触れることにしたい。

クザーヌスが活躍したのは 15 世紀（1401-64）であって、これまで主として取り上げてきた人々（ほぼ 13 世紀）と比べて約 2 世紀もあとになってからであり、その間にキリスト教世界におけるイスラーム教に対する理解や議論において、さまざまな進展や蓄積がなされたことは当然考えられるところである。

しかしまた逆に、西洋キリスト教世界に対するイスラーム勢力の脅威という点から言えば、まさにこの時代（すなわち 15 世紀）、それはいっそう強大なものになっていた。周知のように、1453 年、イスラーム・トルコ軍の侵略によって、当時の東ローマ帝国の首都（中心都市）であったコンスタンティノープルは陥落し、キリスト教世界の恐怖はきわめて現実的で切迫的なものとなり、より具体的な対応の必要に迫られていた。そのためキリスト教世界では、東西教会の合同協議などが行われるが、クザーヌス自身も自らこれに参画し、その対立と混乱をまさに目の当たりにし、ことの重大さをいわば直接肌で感じたことと思われる。ここから彼は、まず陥落の同じ年(1453)に『信仰の平和（平安）』（*De pace fidei*, 1453）という書物を著わし、多宗教（信仰）間の現実的な対立・抗争に対して平安と融和をもたらすことを意図し、そのための理論的な可能性の根拠を哲学的に探ることを意図した。さらに彼は晩年(1460-61)にかけて、『コーランの精査』（*Cribratio Alkorani, Sichtung des Korans*）と題する三部作の大著を著わし、イスラームとの神学的対決にも力を尽くした。

この書は、文字通り『コーラン』というイスラームの聖典を精査し（*Cribrare* とは、篩にかけて選り分けるという意味）、『コーラン』のより内容的な理解・解釈を（多く引用しながら）試みるとともに、イスラーム教徒をキリスト教信仰の理解に導くための手引きをする（*manuductio*）という姿勢を崩さない。従ってここでも、その基本的な立場は、信仰の所与についての論証可能性を提示し、自らの信仰内容を理性の前で思弁的かつ合理的に正当化しようとするというトマスの立場に倣うものである。逆に言えば、信仰内容（例えば三位一体の教義）の理性性（思考上の必然性が証明され得る）を確信したルルス立場には従わなかったということでもあるが、そのことはルルスの壮大な努力が結局は失敗に終わったことを知っていたからかも知れない。とは言え、結論的には、コーランの理解（表現）をキリスト教的な理解や表現に基づけ、いわばこじつけて結び付けるという点では（表現上の誤訳や誤解を含んでいるということもあって）、両者に共通した理解、ムスリムとの対話の可能性を見出すということに必ずしも成功しているとは言いがたい。

むしろクザーヌスの思想において、異宗教間の対話と平安、相互の対立・拮抗の克服という点に関して、少なくともその思想的な可能性を示すという点で注目

されるのは、もう一つの著作『信仰の平和・平安』である。その内容の詳細について述べることは、(先ほども言ったように) 今回は避け、最小限必要な事柄に触れるに留めたい。

この書物の内容の設定は、世界中の数多くの宗教の、いわば代表が天上に集まり、唯一なる神のまえで、現実の(地上の)世界において生じている宗教的の(信仰上の)対立・抗争のおぞましい惨状を報告し、何とかしてその克服・解決の方策を討議し、神にそのその方策の指示と裁定を仰ぐという形態を執っている。そしてここから、最終的な結論として導き出されるのが、周知のように「*una religio in rituum varietate*」(*De pace fidei*, 1,6) (「儀礼の多様のうちなる、一なる宗教」)という思想である。これについて、補足的な説明を付け加えておきたい。

V

そもそも、宗教間の対話(コミュニケーション)や、相互間の理解ないし両立の必要が探究され、また論議されるのは、当然のことながら、そこで対立・対比されるもののあいだに、差異や区別があるとともに、それらのもののあいだに、なんらかの意味ないし仕方での共通性あるいは同列性が見出されるからである。

(このことは広く比較ということがなされる場合に、当然想定されていることであり、さらに言えばすべての知る(知)という作用の根本にも見られていることであり、改めて言うまでもないことかも知れない)。宗教間対話や相互理解が求められ、現に試みられる場合にも、同様の事態が前提されていることは明かである。

宗教間の対話や、それによる相互の理解と両立が目指される場合に、とくに重要であり特徴的であるのは、そこで当面する対立するもの・相異なるものにおける現象面での(つまり今の場合で言えば、儀礼や礼拝形式などを含めた *ritus* における)差異や対立があまりにも明確であり、また教義上でも多くの宗教がそれぞれ固有の啓示や伝承に基づいて成り立っている以上、その差異性や個別性はどこまでも保持され、主張されるというところにある、と言える。もちろん、対話や相互理解は、それらによってその差異や対立をできる限り解消し、受け容れられる限り相異なる相手の主張や立場を容認し、理解し合うということを目指すものであることは言うまでもないし、事実またそのような仕方、少なくともある程

度の相互の認容が可能となる点もあるであろう。しかしまた、宗教（信仰）の問題においては、そのような差異や対立は、容易に解消され得ないし、またそれらが解消されればよい、というものでもないであろう。と言うよりは、そうした差異や対立が容易に解消ないし融和され得ないというところに、まさに宗教（信仰）の問題の難しさと特異性があるように思われる。それぞれの宗教における儀礼や礼拝形式の多様性(varietas)は、まさに個性的・個別的なものであり、しかも往々にしてそれらはそれぞれの一回限りの啓示や伝承に基づいて現象し、継承されている場合が、むしろ普通であると考えられるからである。要するに、このレベルにおいては、クザーヌスの言葉で言えば、*varietas rituum* は、むしろ残され（尊重され）、積極的に認められねばならないような性質のものであるように思われる。

では異宗教間の対話や相互理解が成り立ち得るとすれば、それは、上述のように、差異性の次元における差異性の解消、いわばそれらの違いに目をつぶり受け容れられる共通点だけを容認し、互いに認め合うというだけでは、決して済まないであろう。あるいはそれは、ただの表面的な合意ないし一致ということに留まらざるをえないのではなかろうか。それはかえって個々の宗教（信仰）の個性や独自性を見失わせ、悪しき画一化に陥ることにならざるを得ないのではなかろうか。

真の対話や理解が成り立ち得るとすれば、それは差異性のレベルにおいてではなく、対立するもの・差異あるものに通じて見られる、真の普遍性ないし共通性の次元に遡って、そこにこそ、対話や相互理解の基盤が見出されるべきではなかろうか。すべての個別的・差別的な諸宗教・ないし諸信仰であれ、それらがまさに宗教として、あるいは信仰として成り立つその根源には、まさに根源的宗教性とでも呼ぶべきものが存在し、まさにそれが示す超越的絶対性というべきところから、個々の宗教（信仰）として成り立ち、現われ出ていると考えられるのではなかろうか。

もしそのように考えられるとすれば、クザーヌスが、*una religio* という表現によって言い表し、目指したものも、このようなものでなかったろうかと思われる。差異性・多様性から目を背けないし無視するのではなく、それらを是認し、肯定しながらも、それらがそこから生じてきた源である、その共通性ないし普遍性に思いを致すことによって、そこから相互の対話や理解の可能性を考える基盤を見出すという、このようなクザーヌスの考え方は、トマスにおける共通の出発点

を探る、という姿勢にも繋がるが、同時に、上述のルルスに見られたような、創造神に起源をもつ、すべての人間の原初的一体性を回復し、中世的な一性の理念と秩序に立ち返って「一体性と平和」を希求するという立場から、恐らく大きな影響と示唆を得たものと考えられる。ただし、ルルスの場合考えられていたのは、キリスト教、ユダヤ教、そしてイスラーム教といういずれも一神教の伝統に立つ宗教間の対話・交流であり、その共通性・普遍性を想定するのは比較的容易であったと思われるのに対して、クザーヌスの場合には、さらに多くの異なる性質の宗教をも含めてその普遍性・共通性が考えようとしている点に、独自性と難しさがあると言えよう。

そのような普遍性・共通性が、多くの個別からの共通点を、いわば抽出して、作り出した論理的・抽象的な普遍性（ないし一性）であってはならないことは、言うまでもなかろう。そうではなく、むしろそのような普遍性は、特定の真の宗教・絶対的な信仰において、それらの宗教性の根源として考えられ、しかもある意味でその宗教の特殊性・個別性をも超えるようなところで見出される普遍性でなければならないと考えられる。

紙面の都合で詳しいことを述べることはもはやできないが、例えばキリスト教の場合であれば、キリスト教独自の神（例えば三位一体の神）を超え、そこからそれらの神自体が生じてくる神の根底（根源）としての「神性」というようなものを考えたドイツの神秘主義（エックハルト）の考え、あるいは、大乘仏教のいわゆる仏の三身説において捉えられた、報身、応身とは区別された法身という考えは、ある意味では人間の認識や思惟を越える不可視、不可思議の、いわゆる「色もなく形もましまさぬ」（真如法性）ということでありながら、まさにそれゆえに、一切の形式や具象の根拠・根底として受け取ることができないであろうか。さらに現代の思想家について言えば、私の知る限り、たとえば P.Tillich の「象徴」の捉え方の思想のうちにも、ある意味でこれらに通ずるものが含まれているように思われるが、詳しいことはもはや省略したい。

いずれにせよ、異宗教間の対話・相互理解ということの可能性の根拠ということとは、単なる表面的・具体的な次元にのみ留まり得ないのであって、これまでいくつかの宗教において到達されたような、いわば宗教の根源というべきところにまで遡って初めて考えられるべき問題ではないであろうか。

超越論性と不寛容——『信仰の平和』における「信仰集団」の意味——

佐藤直子

1. 前書き

『信仰の平和』(*De pace fidei* 1453) は、コンスタンティノーブル陥落より 4 ヶ月を経ずして完成を見ている¹。執筆期間の短さは、執筆の契機となった事件のクザーヌスへの衝撃の大きさを物語る一方で、宗教寛容の思惟基盤がこの時期にはすでに彼のなかで堅固なものとなっていたことの表れと考えることができよう。実際、本書の中心的思惟である「多様な儀礼における唯一の宗教」(*una religio in rituum varietate*)²の構造は 1440 年の『知ある無知』(*De docta ignorantia*) の第 2 巻に見られる、神と数多からなる宇宙の関係構造を示す「包含—展開」(*complicatio—explicatio*) との図式と重なっているのである。

しかし神と宇宙の関係構造において数多性を捉える以上は、数多性は一—それが存在論的に一性より無限に劣るとはいえ——それ自体として否定な状況であるとは言えない。それゆえ、この構造を踏まえて言われる「唯一の宗教の展開である儀礼の数多性」としての多宗教の並存という状況も、否定的に捉えられてはいないはずである。宗教が複数であることから宗教間の相互排斥が必然的に生じるわけではない、という思惟が彼の宗教寛容を支えているとも考えられる。とすれば、不寛容さらには迫害という悲劇的な状況が生じる根をクザーヌスはどこに見ていたのか。また彼は、この根拠を掴んだ上で、こうした状況をいかに打開しようとしたのであろうか。このことを読み解くことが小論の目的である。

ところで本書においてクザーヌスは、宗教寛容論を人間の超越論性への考察を軸に展開する一方で、「諸信仰集団」(*secta*)、「国民」(*natio*)、「民族」(*genus*) という概念を多用する。それゆえ「国民」「民族」と置き換えられる「信仰集団」とは何であるか、そうした集団を一つに纏め上げる

¹ コンスタンティノーブル陥落は 1453 年 5 月 29 日であるが、同年 9 月 21 日までにクザーヌスは *De pace fidei* を書き上げている。Cf. E. Meuthen, *Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen*, in: *Der unter den Religionen nach Nikolaus von Kues (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 16)*, 1984 Mainz, S. 35-36.

² PF (= *De pace fidei*) c.1 n. 5.

ものが何であり、これが人間の超越論性といかに関わるか、さらにそうした関わりを有する人間精神をクザーヌスはどのように見ているのかが問題となる。これらの点の解明が、上記の事柄を探る上で重要な考察となる。

2. 多様性と不寛容の不連続性

『知ある無知』第2巻における「包含—展開」の図式は次のように展開される。出発点は数多のものが存在していることの事実認識にある。数多性が、それゆえに相違性と多様性が³、現にある。他方、神は充溢であり、ゆえに一である⁴。ここに生じる「一なる神と数多性からなる宇宙の関わりをいかに捉えるか」という問題に対して「包含—展開」の図式が掲げられるのである。宇宙は、一なる神に一として卓越的な仕方で包含されていたものが、万物として数多性において展開されたものである。宇宙は「からの存在」(ab esse)であり、それ以外のものではない⁵。神は宇宙を包含し、宇宙は神の展開である⁶。さらに展開という状況は普遍性の限界づけによる個の現出としての「縮限」(contractio)により成立するが⁷、この縮限による個の現出は「縮限そのもの」(ipsa contractio)であるキリスト⁸を焦点にして——あるいは「それによって〔神が〕それによって世界さえも造った「御言葉」を焦点として——いかなる必然性もなしに神の自由のもとで生じている⁹。それゆえ、宇宙の数多性と多様性は、それ自体として何ら否定的な要素を持つものではない。宇宙は無限性、一性、三一性といった神のあり方を有限的な形で実現しており¹⁰、宇宙は最善の仕方で、調和的な一つの全体性をもって存在するのである¹¹。

この図式をクザーヌスは『信仰の平和』において諸宗教の並存という事態に当てはめていく。まず、本書において彼は諸宗教——つまりわれわれが通常「宗教」と呼ぶもの——を同じ「儀礼」を奉ずる者の集まる「信仰

³ DI (= *De docta ignorantia*) I c. 8.

⁴ DI I c. 2.

⁵ DI II c. 2-3.

⁶ DI II c. 3.

⁷ DI II c. 4.

⁸ DI III c. 3.

⁹ DI II c. 6.

¹⁰ DI II c. 7-10.

¹¹ DI II c. 2, c. 12.

集団」として捉える。「信仰集団が複数存在する」ということは、事実認識として本書の前提である。一方で、すべての宗教が永世を希望しながらの知恵の探求である¹²、ということからすれば、真の正統信仰は唯一である。なぜなら知恵は唯一であるので——たとえ複数の知恵があったとしても、あらゆる数多性に先立って一性が存在するのであるから——、この知恵の探求、すなわち超越論的動勢としての信仰も一だからである¹³。この「包含」としての唯一の正統信仰は、「展開」としての諸宗教にとって別個の信仰として存在しているのではなく、諸宗教の信仰のうちに前提されたものとして存在している¹⁴。それゆえ、数多の儀礼はそれぞれ一なる正統信仰、一なる宗教のその展開なのであり、そうしたものとして事実として存在している以上は、各宗教はともに何らかの積極性を持つはずである。諸宗教がそれぞれに持つこの積極性への容認が、クザーヌスの宗教寛容の出発点となる。

「多様な儀礼における一つの宗教」という文言は、「儀礼」を信仰の表現形と理解するなら、ペトルス・ロンバルドゥス (Petrus Lombardus 1095/1100 頃—1160) の『命題集』(*Sententiae*) のうちにその典拠を求めることができる。「信仰とは、それによって宗教の基盤と関わる諸事が堅く信じられるところの、徳である」¹⁵とするこの定義は、「それによって」(*qua*)という語によって、宗教と信仰との位置づけを、目的とそれへの手段として確定する。すでにクザーヌスは1431年、カトリックの信仰を主題とする1431年の説教でこの定義を引用しつつ自らの思惟の出発点としている¹⁶。上記のようにペトルス・ロンバルドゥスの原文では「信仰」は単数だが、宗教という「目的」の「手段」としては信仰集団およびその奉ずる儀礼が多数あることは否定されることではなかった。しかし『知ある無知』での「包含—展開」の図式の成立を踏まえた上で、『信仰の平和』において儀礼の複数性についての思惟は進展を見せる。それは目的論性なしに、展開の次元、有限的存在者の次元、被造物の次元での可

¹² PF c. 13 nn. 42-45.

¹³ PF c. 4 nn. 10-11.

¹⁴ PF c. 4 n. 10.

¹⁵ Petrus Lombardus Liber III *Sententiarum* dist. 23 c. 2 n. 156: "Fides virtus est, qua ea, quae ad fundamentum religionis pertinent, firmiter creduntur."

¹⁶ *Sermo* IV n. 3.

能な在り方として——もっとも、展開の次元があるということそのこと、さらには無限な一なるものの展開として「有限なこの存在者」が存在するというそのことは、決して必然的な事柄ではなく、あくまでも理解不能な事態であるに留まる¹⁷——指し示されているのである。

3. 宗教間対立の根拠

だが、こうした存在論的次元——これはクザーヌスにおいては超越論的次元と重なるのだが——で数多性の出来の原因の理解不能性の一方でクザーヌスは、数多的存在者間の相相互排斥、宗教迫害といった負の側面が進出することについての理由付けを『信仰の平和』のなかで以下のように示す。

「自分は人間に自由意志を委ねた。この自由意志をもって人間が自身を、自ら〔神〕の仲間として生み出しうるように、である。しかし、動物的で地上的な人間は、闇の主権者の下で無知にとどめ置かれているので、闇の主権者の世界にのみ由来する感覚的生命の条件に従って旅をしているのであって、その生命が自己の根源の領域に由来する内的人間に従って旅をしてはいないのである。それゆえに自分〔神〕は、多大の配慮と愛をもって、他の人々との比較で“見る者たち”(videntes)であるところのさまざまな預言者を用いて、迷っている人間を呼び戻すべく努めてきた」¹⁸。

用語こそ挙げられてはいないが、自由意志の転倒である罪の次元にクザーヌスは宗教間の不和の根を見ている。すなわち、宗教対立が迫害を生み、迫害なかで罪が犯される、ということではなく、自由意志をもって神に仕えるべきところを闇の支配者に使えてしまうという罪からこうした事態が出来する、という思惟である。しかしクザーヌスは、罪の次元を「無知」の次元へと還元していく。自由意思の転倒は、「内的人間に従って生きていない」ことによるが、これは人間の「知性的」ならぬ状態、「感覚的な生」において「無知のまま」にとどめおかれている状態だからである。精

¹⁷ 被造的世界自体の存在の非必然性および理解不可能性は、神からのカテゴリーの総体の進出および普遍的なものの中で最下の種から個体の進出の演繹不可能性として示されている。Cf. DI II c. 7-9.

¹⁸ PF c. 2 n. 7.

神の本性的な弱さに罪の、さらには迫害の根がある。この状態から人間を解放すべく神は「預言者」を送る。さらにこの「預言者」が無知の支配を打ち勝つことができないとなると、神は「御言葉」自身を送り、この「御言葉」の血における「真理の証言」によって人間を不死へと立ち戻らせようとする¹⁹。だが、この証言を媒介する「言語」(*lingua*)と証言への「解釈」(*interpretatio*)自体が時間により変容するものであるため、すでに変容の可能性また誤謬に陥る可能性をはらむ²⁰。真理認識の言語への分節化と解釈によるその再構成が超越論性の遂行に深く関与しているということ、とりわけ真理認識の共有にあたってはこの解釈の次元が不可欠であるということ、こうした精神の構造的な脆弱さと、そこから形成される人間の共同性のあり方そのものに宗教対立と迫害は根ざしている、とクザーヌスは考えるのである。

さらにこの変容された解釈が、さらなる迫害の基底を造る。解釈は、それが長く保たれるなら「習慣」(*habitus*)となり、次第にそれ自体が真理として擁護されるようになる。同時に、習慣自体もまたあたかも本性であるかのようなあり方をするようになる。さらに「儀礼」も——先に示したペトルス・ロンバルドゥスの「信仰の定義」において、「信仰」が「徳」であるとされたことに鑑みれば——「習慣」であり、ここに「宗教集団」ないし「(宗教)共同体」(*communitas*)もまた相対的なものであるが、この「共同体」が自らの信仰を他の「共同体」に対して優先するなら、共同体間の論争および敵対的な関係が生起する²¹。クザーヌスは、信仰集団の自らの習慣および習慣化された解釈の絶対化が宗教対立の直接の原因である、とするのである。

4. 状況克服の見通し

真理に対して真理解釈が生じ、本性に対して習慣の生じてくるという事柄は、人間精神および人間存在が本来的に未規定なであること自体に、人間本性が中間的本性である²²ということ自体に起因している。そうである

¹⁹ Ib.

²⁰ PF c. 2 n. 8.

²¹ PF c. 1 n. 5.

²² DI III c. 2.

からこそクザーヌスは、信仰集団の間でなされる迫害は、出来ることは当然でありながらも、人間によって克服可能であるとするのである。

先述のとおり、神は人間の習慣化した真理解釈を正すべく、「王」「預言者」「教師」を送った。彼らは法を立てて、「民衆」(*populus*)が自由意志に基づいて自己認識を通して隠れたる神の探求するようにと彼らを教化した。だが、こうした営為もまた言葉をもってなされる以上は新たな習慣を形成してしまう²³。ここで留意すべきは、「預言者」等が派遣される人間の集団を、クザーヌスが「民族」(*genus*)ないし「国民」(*natio*)としていた点、さらにその集団の指導的役割にある者を「あらゆる国民および言語を司る者たち」²⁴、および「汝らと言語を共にする者たちの中で知者と呼ばれている者たち」²⁵としている点である。本書では信仰集団ごとに民族が割り当てられている²⁶。これは、ある宗教・ある儀礼を支える集団が「民族」であり、この「民族」を一つの共同体にまとめあげるものが「言語」であるとクザーヌスは考えていた証左である。「宗教」が唯一の正統信仰の展開としての儀礼の多様な形であるなら儀礼は習慣的で伝統的なものであり、儀礼は言語により形成・伝達されていくことから、信仰集団は言語集団として理解される。さらに、当時の言語集団は「国民」「民族」と重るので、宗教対立は「祭儀」(*cultus*)の、まさしく民族間の「文化」の対立である²⁷と彼は考えている。そして、習慣形成と分かちがたい仕方自己遂行をなさざるをえない人間の知性ないしは精神の脆弱さ(*infirmitas*)²⁸のうちに、また人間本性と中間が中間的本性であることのうちに²⁹、彼は祭儀・文化の対立の根を見る。ここに、「国民」「民族」

²³ PF c. 1 n. 4: .

²⁴ PF c. 3 n. 8: "qui omnibus nationibus et linguis praesunt, ..." ここでは天使を指す。

²⁵ PF c. 4 n. 19: "inter vestrae linguae consortes sapientes dicimini, ..."

²⁶ たとえば、聖体の論議の場ではフス派の見解を掲げる者が登場するが、彼は「ボヘミア人」である。Cf. PF c. 18 nn. 63-66.

²⁷ "ritus"の同義語として、"cultus"も用いられる。Cf. PF c. 6 nn. 16-18; c. 7 n. 19.

²⁸ 婚姻、叙階、堅信、終油に関してではあるが、クザーヌスは、人間の「脆弱さ」に鑑み、厳密な一義性(*conformitas*)を求めるべきでなく、むしろ各民族の独自性を認めるべきである、としている。Cf. PF c. 19 n. 67.

²⁹ 小論では「精神」という用語も用いているが *De pace fidei* では "mens"ではなく "in- tellectus"が使用されている。

と重なる信仰集団およびその奉ずる教義と儀礼の、人間の宗教性に対する役割の両義性が明らかになる。人間の知性が「預言者」「教師」などの教えと証言また権威によらなければ自己遂行をなしえないという側面からすれば、それらを媒介する言語を担う母体であるこの共同体は、人間が唯一の正統信仰へと向かうための積極的な役割を果たす。他方、教義や儀礼もまた慣習であることが忘却され絶対化されうるという側面からすれば、これは他の宗教共同体の否定と滅却を行う母体ともなりうるのである。

そこから、クザーヌスが宗教寛容として提示するモデルもまた明らかになる。信仰集団が人間精神ないし知性の中間的なあり方に基づいて成立している以上は、その真正なあり方の獲得は個々の精神の真理認識ないし神認識に至るための道程と重なる。真理の探究にあたって知性は、対象認識また比的認識において漸近線的な仕方では真理に近づいていた知性は——そこで知性は、主客、および対象同士の相違に貫かれた展開の次元で真理を把握しようとしている——³⁰、自らが差しあたり掴んでいる内容、自らが動く領域、さらにはこうした認識仕方をとる自己自身あり方を相対化することを迫られる³¹。同様に、各信仰集団は自らが一なる正統信仰の一展開にすぎないことに留意しながら、自らの儀礼を相対化していかなければならない。しかしここでの相対化とは、単に諸宗教が相互に自らを相対化することではなく、各自の真理自体に対しての自己相対化である。儀礼は信仰の真理の一つの感覚的・可變的な「しるし」(*singum*)にすぎず、そうしたものとして多様である³²。しかしこの多様性にあって真理は、「きわめて簡潔な神の命令」として諸国民に共通であり、「理性的魂とともに創造された光」により万人に知られている³³。つまり、帰属集団のいかんによらず、人間の精神構造は万人に共通であるという前提のもとに、この構造を見通し、それを踏まえて自らの奉ずる儀礼ないし祭儀・文化を真理に対して相対化していくことで宗教間の平和が保たれるとクザーヌスは

³⁰ DI I c. 3.

³¹ DI I c. 3-4.

³² PF c. 16 n. 55.

³³ PF c. 16 n. 59: "Divina mandata brevissima et omnibus notissima sunt, et communia quibuscumque nationibus. Ymmo lumen nobis illa ostendens est concreatum rationali animae."

考えている。

「天上の会議」に集められたのは各民族の「知者たち」であった。「知者」とは自らの超越論的構造を見通し、自らの精神の脆弱さを克服しうる者を指す。各自が真理に対する自己相対化において、他の信仰集団の教義や儀礼に真理の「しるし」としての一定の資格を認め、他の祭儀にも唯一の正統信仰の展開としての資格を認めることで、「信仰の平和」つまり多様なものの「調和」(*concordantia*)としての一致が——宇宙において秩序のうちにある多様なものの一性が存するように——成立するのである。

5. 結語——「あらゆる民族の顔」としてのキリスト——

このように各信仰集団の真理への自己相対化を掲げる一方でクザーヌスは、キリスト教が唯一の正統信仰であることを主張する。このことは彼においては矛盾しない。なぜなら、真理と人間の精神との関わりを示すこの教義をすべての宗教の教義が前提としている(*praesupponere*)からである。さらにキリスト教の教義は受肉した真理、御言葉そのものの証言を基盤としているという特異な確実性を有する。またその儀礼のうちにあつては、真理そのものが聖体として自らを奉げている。それゆえ、諸宗教の真理に対しての自己の信仰と儀礼の相対化は、キリスト教のそれへの相対化という構造を持つのである。

この受肉した「言葉」への承認はどこまでも個人の自由な決断によってなされ、個人の永世に関する事柄であるが、しかしまさにそれが「言葉」をめぐってのものであることから、ここには常に言語共同体の出来事となる可能性が存している。それゆえに、クザーヌスはイエス・キリストを個人の救いに関わる存在としてのみならず、信仰集団としての「民族」の救いに関わる存在として、コーランのラテン語訳を引用しつつ「あらゆる民族の顔」³⁴とするのである。「あらゆる民族の顔」であるイエス・キリストとの関わりにおいて「すべての民族が祝福を受け」³⁵、イエス・キリストとの関わりから宗教寛容の地平が開かれるとクザーヌスは考えるのである。

³⁴ PF c. 13 n. 43, c. 16 n. 58: "*facies omnium gentium*."

³⁵ PF c. 16 n. 57.

I. この騒動の経緯

この騒動の発端は、デンマークの保守系新聞「ユランズ・ポステン」が 2005 年 9 月 30 日、ムハンマドを題材にした 12 篇の風刺漫画を掲載したことに始まる¹。「ユランズ・ポステン」紙の主張によれば、掲載した理由は以下の通りだという。デンマークの作家カーレ・ブルイトケンが小学校用教材でイスラームを扱うに際して、ムハンマドの挿絵を描いてくれる画家を見つけるのにきわめて苦労して、匿名なら描いてもよいという画家がようやく一人の画家が見つかったほどだった。作家たちのこのような「自己検閲」self-censorship の状況について、同紙はいくつかの記事を掲載してのち、ムスリム（イスラームの信者）でない者がムスリムの聖典に拘束されるのは賛成できないという立場から、どのくらい広範に自己検閲がひろまっているかを確認するべく、デンマークの画家たちに対して、ムハンマドについての個人的イメージを描いてもらうように依頼した。その結果、12 人の画家が各自の作品を提出してくれたので、それを 2005 年 9 月 30 日に掲載したのだという²。

そもそもイスラームにおいては、一般にムハンマドの肖像を描くことは禁じられているとされている上に、この風刺漫画の中には時限爆弾のようなターバンを巻いたムハンマド（いわゆる「自爆テロ」の元祖という暗示と容易に解釈できる）が描かれているものもあった。これに対して在デンマークのイスラーム側は、それを掲載したメディアに謝罪を求めると共に、政府にもメディアに対する指導を求めた。しかし、デンマークのメディアも政府も、言論・出版の自由を根拠として、求められた行動をとることを拒否し続けていた³。

その後、2006 年 1 月になって、ノルウェーの「マガジネット」紙等がデンマークの姿勢に連帯の意志を表明するためにこの風刺漫画を転載したことから、イ

¹この風刺漫画は、以下のベルギーの新聞のサイトに掲載されている：

<http://www.brusselsjournal.com/node/698>

²「ユランズ・ポステン」紙の The story behind the drawings という 2006 年 2 月 9 日付けの記事による。同記事は以下のサイトで読める：

<http://www.jp.dk/udland/artikel:aid=3544932:fid=11328/>

³「ユランズ・ポステン」紙は上掲の記事によると、同紙はすでに 10 月 12 日に、この漫画が不作為の侮辱を与えたことには遺憾の意を表明したという。

スラム側の大規模な抗議行動が始まった。

この流れの中で、イスラム側は、イスラム諸国に対してデンマーク在外公館へ抗議することと呼びかけるとともに、ムスリムに対してはデンマーク製品の不買運動と呼びかけた。その結果、レバノンではデモ隊によってデンマーク総領事館が放火され、その他のイスラム諸国でもデンマークの国旗が燃やされる等、デンマークとイスラム諸国との外交問題にまで発展した⁴。

他方、デンマークを取り巻く西欧諸国のメディアの中には、デンマークのメディアの姿勢に対して連帯を表明するために、ノルウェーのメディアに続いて問題の風刺漫画の全部または一部を掲載するものも現われた。注1に示したベルギーの新聞社の行動のその一環であろう⁵。

こうして、この風刺漫画問題は、世界中に広まることとなり、2006年3月3日には東京でもムスリムの抗議行動が行われ、100人のムスリムがデンマーク大使館に抗議文を手渡す等の行動がなされた⁶。

西欧キリスト教社会側の反応は、メディアだけにとどまらず、イタリア政府の一大臣がこの風刺漫画の図柄をプリントしたTシャツを着てテレビに登場するという事まで生じた。この大臣とは、極右政党のカルデロリ制度改革相であるが、彼は2月14日に「イスラムとの対話などというおとぎ話は捨てる時だ。今日からこのTシャツを着る」と発言した上で、翌15日の国営テレビでワイシャツの下に問題のTシャツを着て出演し、漫画を見せたという。

そして16日にはこの大臣の言動を中東の衛星テレビ、アルジャジーラやアラブ諸国の200紙以上が報道した。17日にはアラブ諸国の駐ローマ大使がフィーニ外相に会見を求め、イタリアの与野党も批判した。さらに、リビア北東部ベンガジでは暴徒化したデモ隊がイタリア領事館に放火した⁷。その結果、イタリアのベルルスコーニ首相は、同日夜、カルデロリ制度改革相を解任した。

⁴ 「ユランズ・ポステン」紙は上掲の記事の中で、在デンマークのイスラム指導者たちが支持を集めるためにした中東旅行の際に、同紙に掲載されたこともなく、同紙と何の関係もない、ことさらに攻撃的な面を持参した、と記している。

⁵ なお、西ヨーロッパ各国のメディアのこの問題に関する動向については、小林恭子の英国メディア・ウォッチ「デンマーク風刺画 これまでと英紙報道」2006年02月04日が詳しい。

⁶ 毎日新聞（MSN毎日インタラクティブ）2006年3月3日。

⁷ 毎日新聞（MSN毎日インタラクティブ）2006年2月18日。

II. ムスリム対キリスト教徒

以上のような事態を、イスラーム世界ともキリスト教世界とも離れた日本から客観的にとらえる場合に、以下のような二つの視点があるだろう。その第一は、「ムスリム対キリスト教徒」という対立構造があるのか否かという視点であり、第二は、「世俗化された社会としてのキリスト教社会」と「世俗化」と縁のない「ムスリム社会」との対立という構図で見ることができるか否か、という視点である。

そこで、まず第一の対立構造であるが、今回の騒動は、初めはメディアの報道に対するヨーロッパ在住のムスリム側の批判と、それに対するメディア側の対応という形であったが、事態がこれだけ拡大するに際しては、それを越えた要素が強く働いたと思わざるをえない。具体的に記せば、ヨーロッパ各国のメディアの中でも、とりわけ、イギリスの「サン」紙やフランスの「ソワール」紙、ドイツの「ヴェルト」紙等の大衆紙がすすんでこの風刺漫画を転載しているのであり、さらには、ヨーロッパの右翼がこれに連動して抗議行動を計画したり、加えて上記のように、イタリアの極右大臣が便乗してテレビに登場して差別的発言をしているという状況がある。ここには西側民衆のムスリムに対する差別意識が強く働いていると見ざるをえないであろう。

他方、イスラーム側では、デンマーク在外公館をはじめとする西側に対する上記のような「暴動」的な抗議行動が存在した。

このような状況からは、民衆レベルにおいては、幸いにして直接的暴力的な対立の場面はないものの、この問題がムスリムとキリスト教徒との対立という事態にまで拡大深化したとみなさざるをえない。つまり、今回の風刺漫画問題をきっかけにして、イスラーム側とキリスト教側の双方に歴史的に存在してきた差別意識、反感が顕在化したということなのであろう。

III. 「世俗化された社会としてのキリスト教社会」と「ムスリム社会」の対立

西ヨーロッパでは、この問題におけるイスラーム側の抗議を、「言論・出版の自由」等の基本的人権を理解しない不当な動きであるにとらえている。たしかに基本的人権（思想・信条の自由、言論・表現の自由等）の尊重は、現在の西ヨー

ロッパ各国では当然のこととされている。それゆえにこそ、西ヨーロッパのメディアは、いっせいに過剰ともいえる反応をもって、デンマークとノルウェーのメディアに連帯する活動を展開したのであり、それを間接的に支えた民衆も同様の意識を持っていたことも容易に推測できる。

2006 年 1 月の第三週、つまりこの騒動が国際問題に発展しつつあった時期にデンマークで集計された世論調査によると、回答した 1047 人のデンマーク人のうち、57%が「ユランズ・ポステン」紙の風刺漫画掲載を支持すると回答し、31%が支持しないと答えた。男性では 3 人に 2 人が支持し、また 18 歳から 25 歳の若い世代でも同じ割合の支持があったという⁸。ここには、基本的人権の尊重を重視する意見が多数であることが明白に表れている。

ところが、この基本的人権の尊重という原則は、それだけで成立している原則ではなく、近代以降の、とりわけフランス革命以降の西欧社会において確立した、より大きな社会構造の変革に支えられているのである。それは社会の世俗化 **secularization** である。世俗化とは、西洋キリスト教世界の近代化の過程において、社会的諸制度、生活形態、法および世界解釈と歴史解釈がそれぞれの宗教上の結合から解き放たれたことである⁹。具体的にいえば、公共空間における宗教の役割を、皆無とするか極めて限定的なものとするという意味で、社会全体を非宗教化すると共に、宗教のあり方としては、その社会の構成員が特定の宗教を信仰することも、思想信条の自由の権利として、あくまでも個人の領域で容認されることになるのである。

西欧キリスト教社会では、このような意味での世俗化が成立しているからこそ、社会における基本的人権（思想・信条の自由、言論・表現の自由等）の政府による尊重、および構成員相互の尊重も成立可能なのである。

しかし、西欧社会にあっても、この基本的人権の尊重がいついかなる場面においても厳守されているものではない。国によってその尊重の程度には濃淡があるのが現実である。これは、言論機関をはじめとして、当該社会の各種レベルの構成員がたえずその尊重を訴えていることから明らかである。すなわち、西欧社会でも自明の事実であるわけではない。

⁸ The Brussels Journal, *Danish Imams Propose to end cartoon Dispute*, on Sun, 2006-01-22.

⁹ Jürgen Sandkühler (Hrsg.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* (Hamburg 1990), Bd. 4, S.163.

キリスト教界とメディアとのこの点での係争の最近の例としては、ダン・ブラウン著『ダヴィンチ・コード』 *The Da Vinci Code* というベストセラー小説とその映画化をめぐる問題がある。2003 年に出版されたこの作品は、イエス・キリストがマグダラのマリアと結婚していたという秘密を解明したとする主張を内容として持つ上に、その作品としての面白さのために、多数の言語に翻訳されてベストセラーになった。さらに 2006 年には映画化もされた。

この件では、カトリック教会が出版差し止めを求めたり、映画の上映禁止を要求したりしたわけではないが、カトリック教会の枢機卿がその声明において、この小説のボイコット¹⁰と映画のボイコットが呼びかけたのである¹¹。欧米を中心とするキリスト教世界においてヴァティカンの呼びかけがもつ影響力は、日本人には想像しがたい大きさをもつものであることを考慮すると、このようなカトリック教会の行動は、「言論・表現の自由」という視点からはけっして些細なこととは言えない。

他方、イスラームの世界では、ヨーロッパと隣接するトルコを除いて¹²、西欧に成立した「世俗化」という事態そのものが容認されていない。ムスリムにとってイスラームの教えは、現代の西欧キリスト教社会でイメージされる「宗教」という存在にとどまるものではなく、人間社会のあらゆる部分において指針となっている。西欧キリスト教社会における「世俗化」の意味を認識しているムスリムのなかには、その意義を認める人もいるが、それは誤った決定であるとみなして、世俗化の必要性を認めないばかりか、それを容認することは宗教の墮落であり、人間の墮落を容認することになる、として強く反対する人もいる¹³。

¹⁰ 2005 年 3 月 16 日に、当時、次期教皇に選ばれる可能性が強いといわれていたベルトーネ枢機卿が呼びかけたと：<http://www.tqnyc.org/NYC051308/daily.htm>

¹¹ 2006 年 4 月 28 日に、現教皇に極めて近いアマート枢機卿が呼びかけたと：<http://www.foxnews.com/story/0,2933,193646,00.html>。これに同調した各国のカトリック教会の中には、信者にこの映画を観にゆかないように勧めるところが出ただけではなく、アジアには国として成人映画指定にしたところもあるという。

¹² 後に論及するように、かつて西欧において「世俗化」への流れが始まる発端の時代に、キリスト教世界に恒常的に巨大な軍事的圧力をかけつづけ、実際にギリシアを始めとして広くヨーロッパを支配していたトルコが、19 世紀初頭の衰退の道をたどり始め、ついに第一次世界大戦の敗戦によってオスマン帝国としては崩壊した後、逆に西欧の影響を受ける形で、「世俗化」されたトルコ共和国を建国する事になった事実には、興味深いものがある。

¹³ われわれの研究グループが開催した 2007 年 3 月 4-7 日のワークショップに招聘したイラン哲学研究所所長の Gholamreza A'awani もこの意見の持ち主である。彼は、レバノンの

実は、イスラーム社会と同様に、「世俗化」はよいことばかりではないとする立場は、西欧にも存在する。その典型例は、2006 年 9 月にその講演の中の一つの引用が理由となってイスラーム社会との間に大きな軋轢を引き起こすこととなったベネディクトゥス 16 世ローマ教皇である。彼は、「信仰、理性、大学一回顧と考察」と題するこの講演において、以下のように述べた。近代社会では理性概念がきわめて限定的に使用されることになった結果、宗教と倫理に関する問いを理性が扱えないとされた。その結果、価値観の相対化が進展し、社会の混乱が生じていると指摘した上で、この状況を克服するためには、理性と信仰を新たな仕方で総合しなければならないと述べた¹⁴。

この点では、カトリック教会もイスラームも共通する立場に立っているのであり、上の演説でローマ教皇も「イスラームの名前こそ挙げていないが、そのような広い理性概念の伝統をもつ他の宗教と手を携えることの必要性も指摘しているの」だとする指摘もある¹⁵。しかし、皮肉なことに、そして残念なことに、現実には二つの宗教は対立しやすいのである¹⁶。

実は、ここまで問題を明確に整理していないにしても、ローマ教皇の指摘と方向を同じくする意識が西欧キリスト教社会の民衆の間にも存在しているとみることができる。それは、先に紹介したデンマークの世論調査の数字を逆方向から読み解くことで傍証されうる。すなわち、風刺漫画掲載を支持しない人の割合は、女性の方が男性に比して高く、また、年齢の高い人の方が、若年層に比して高いとされるのである。この傾向が示していることは、言論の自由や表現の自由が何にもまさる価値と意義をもつとは言えないのではないか、他者が尊重しているものをおとしめたり汚したりすることは、むしろ基本的人権の相互尊重と矛盾しないか、という視点であろう。ここには、西欧キリスト教社会における女性と社会

アメリカン大学で西洋哲学を研究した人物であり、Copleston の『哲学史』をペルシア語に翻訳した人物であるが。

¹⁴ 教皇のこの演説の日本語版は、以下のカトリック中央協議会の HP で読める：

http://www.cbj.catholic.jp/jpn/feature/newpope/bene_message143.htm

¹⁵ われわれの研究グループが開催した 2007 年 3 月 4-7 日のワークショップに招聘したドイツ・トリア大学神学部教授の Walter A. Euler の、ワークショップの講演での指摘。

¹⁶ ここにはやはり、18 世紀の啓蒙思想家たちによって批判されねばならなかったような「宗教的理性」（宗教人によって主張される理性）の限界が、今なお現れているとするのは言い過ぎだろうか。

的経験の豊かな世代がもつ温かく自然な判断が示されていると言うべきであろう。

この視点に立てば、今回の問題の発端となったデンマークの画家たちにも、「好まない人がいることをあえてしなくてもよいだろう」という判断があったかもしれないということが見えてくる。そうであるならば、画家たちが示した消極的な姿勢を「自己検閲」とのみ解釈したデンマークの新聞の姿勢にも一方的なものがあったと言えるだろう。

すると興味深いことに、ここには、言論の自由や表現の自由等の基本的人権の尊重を「ふりかざして」、他者と競争し、時には他者を攻撃することも当然とする、世俗化された社会のもつ近代的価値観の無味乾燥性が逆照射されて浮かびあがっている、ともみなすこともできる。

IV. 歴史的視点からの比較

現代に生きるわれわれにとって、キリスト教の現代の姿とイスラームの現代の姿とを比較して判断することは当然のことであるが、問題をより深く探求するためには、歴史的視点を導入することも必要であろう。

そこでわれわれは、サイドの以下のような視点をわきまえつつ探求を進めてもよいだろう。「自分の民族をおそった惨事を、他の民族がこうむった同じような苦難とむすびつけないかぎり不十分である。これは、特定の苦難の歴史的特殊性を捨象することとはちがう。そうではなくて、ある場所で学ばれた抑圧についての教訓が、べつの場所や時代において忘れられたり無視されるのをくいとめるということである」¹⁷。

ところで、現代のイスラームが神はおろかムハンマドを描くことを禁止していることを、西欧キリスト教社会の側は、いかにも奇妙なことにとらえる傾向がある。しかし歴史的にさかのぼれば、キリスト教界にも、現在のイスラームと同様に、神やキリストを画像で表わすことを禁止していた時代があった。7世紀と8世紀に東ローマ帝国で実施されたいわゆる「イコノクラスム Iconoclasm」（聖図

¹⁷ Edward W. Said, *Representations of the Intellectual* (New York 1994) p.44 (大橋洋一訳「知識人とは何か」(平凡社) 83 頁。)

像破壊運動)である¹⁸。

今はこの動きの詳細には立ち入らないが、旧約聖書「出エジプト記」第 20 章の十戒における偶像崇拜禁止の教えからみても、また、神という無限なる絶対者を図像という具体的な手段で表現することの危険性からみても、このような動きにはキリスト教（のみならず、宗教一般）に内在的な根拠を認めることが可能である。

また、民衆の識字率が低い社会にあっては、宗教教育に際して図像を使用することは効果的であるが、同時に、図像ゆえの具体性において宗教の教えについて誤解を生じさせ易いことも事実である。この点において、図像の使用はアンビヴァレントなこととなりうる。

東ローマ帝国では、最終的に新プラトン主義の「原像—似像」図式を用いてこの問題を克服したが、西ローマ帝国では、790 年頃にカール大帝の委託のもとに検討の結果、図像は「聖人の器」であって、「文字の読めない民衆を教化する方策」として容認するだけであり、「それを崇拜してもよいがそれに対して祈ってはならない」ものとされて、この問題の発生を防いだ。しかし、その後も西側キリスト教における信仰の真のあり方が根本的に問われる歴史的状況では、図像のあり方は繰り返し問題とされている¹⁹。

さらに、もうひとつの歴史的視点を導入してキリスト教とイスラームの関係を考察することも可能であろう。それは、イスラームの成立が 7 世紀初めであるという事実である。つまり、「イスラームはキリスト教よりも 600 年若い宗教である」という視点を取ってみれば、様々な問題を相対化することができるのではないだろうか。

キリスト教の歴史を今から 600 年前にさかのぼらせたらどうだろうか。キリスト教の歴史にも、前の教皇ヨハネ・パウロ二世が率直に認めて謝罪することで明示したように、少なからぬ重大な過ち存在した。それと同じように、若いイスラーム側が、残念ながらそのような道を歩んでいる—イスラーム側がそう容認するか否かは別として—ととらえれば、イスラームに対する対応も冷静になりうるの

¹⁸ この問題については、若林啓史『聖像画論争とイスラーム』（知泉書館）という詳細な研究がある。

¹⁹ Drehsen u. a. (Hg.), *Wörterbuch des Christentums* (München 1995), 'Bild', S. 157.

ではないだろうか。

このように歴史的視点を、さらにキリスト教とイスラームの関係に導入すると、興味深いことに気づかされる。キリスト教は、コーランのさまざまな点にキリスト教の聖書からの影響がみられるが、それがキリスト教からみて誤った取り入れられ方をしていることを根拠として、イスラームはキリスト教の異端であるか、偽宗教である、と断定することが歴史上で繰り返されてきた。

しかし、同じことは、キリスト教の先輩格のユダヤ教からもキリスト教に対して押されてきた烙印でもある²⁰。ユダヤ教とキリスト教の関係におけるユダヤ教からの批判は、後者が前者よりも少数派となっている現状においてあまり顕在化していないだけなのである。

V. ムスリム社会が自ら世俗化することの可能性

今、このようなタイトルを掲げる時、そもそもイスラームに対してキリスト教社会の世俗化のプロセスをアナロジーとして適用することが当を得ているかどうか、という疑問が生じるのは当然である。しかしここでは、この二つの巨大な世界宗教が平和的に共存するためにもっともよい状況を、双方の社会が世俗化して、いわば互いに「政教分離」の状態が成立することであると考えるゆえに、このアナロジーが成立するという前提で考察を進めてみたい。

西欧キリスト教社会において、現在、われわれが知っているような基本的人権の尊重とその背景たる社会の世俗化が明白な形で成立したのは、上述のように、18世紀末のフランス革命から19世紀初頭のナポレオンの時代である。つまり今日まで長く見積もっても約200年の歴史しかもっていないことになる。他方、これへの動きが始まったのは、16世紀の宗教改革の時代からである²¹。つまり、現代の西欧キリスト教世界が世俗化の成立を当然視して、それを外部世界に誇って

²⁰ Kassis による同様な指摘が以下の文献に見られる：Symbolische und gesellschaftliche Erwiderungen des Islam in der Begegnung mit dem Christentum, in: M. Lutz-Bachmann/ A. Fidora (Hrsg.), *Juden, Christen und Muslime, Religionsdialoge im Mittelalter* (Darmstadt 2004) S. 174.

²¹ E. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, in T. Rendtorff (Hrsg.), *Ernst Troeltsch, Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913)* (Berlin/New York 2001) S. 268. (西村貞二訳『近代社会とプロテスタンティズム』(新教出版社) 81 頁。)

いるとしても、それが成立するまでには 250 年近くの時間がかかったのである。そして、一応の形が出来上がってから今日まで 200 年が過ぎているが、上述のように、今なお、完全に実現しているとは言えない現在進行形の状態にある。

このような西欧キリスト教世界の経験を、他の宗教世界に、とりわけイスラーム世界にあてはめてみるとどうなるだろうか。イスラームは、上述のとおり、キリスト教よりも 600 年若いのであるから、単純にとらえることが許されるならば、今のイスラームはキリスト教における中世末期の段階にあることになる。つまりイスラームはまだ宗教改革の段階には到達しておらず、今後、さらに約 100 年経ってようやく宗教改革への動きが始まるという段階にあるのかもしれないのである。

そこで、西欧キリスト教世界の世俗化の端緒期である宗教改革当時の状況を、イスラーム世界との関係に着目しつつ検討してみよう。その約 80 年前の 1453 年にイスラーム・トルコによってビザンティン帝国（東ローマ帝国）が滅ぼされて以降、西欧はトルコの政治的拡張に直面していた。トルコは 1521 年にはベオグラード（ユーゴ）を、1522 年には地中海のロードス島を占領した上で、1529 年にはウィーンを包囲した。1541 年にはブダペストを占領し、同年にハンガリーはオスマン帝国によって併合されるに到った。また、地中海では 1541 年までにキプロス島が征服されるに到って、地中海におけるキリスト教世界の覇権は失われた。

このようなオスマントルコという強大なイスラーム勢力の圧力に恒常的にさらされていた西ヨーロッパにおいて、ルターが宗教改革の必要性を痛感して動いていたのだということは、改めて注目されてよいだろう。彼は、一方においてローマ教皇庁の腐敗に憤激しながら、それが指導するキリスト教世界としての西ヨーロッパに対して迫っているトルコの脅威を、ローマ教皇庁に対する神の懲罰としてとらえていたのである。それゆえに彼は、あらゆるトルコに対する戦争を否定したというわけではないが、キリストの名においてトルコ人に対して行う戦争は明確に否定した。さらに彼は、教皇制とイスラームとを併置しながら、教皇がアンチ・キリストであるのと同様に、「トルコ人は肉体をもって現れた悪魔である」として、この両者はともに破滅に到るだろうとまで記している²²。

²² ルターとイスラームとの関係についての詳細な記述は、L. Hagemann, *Christentum contra Islam* (Darmstadt 1999) (邦訳：八巻和彦・矢内義顕共訳「ハーゲマン、キリスト教

周知のように、自らが全身全霊をかけて信仰するキリスト教の教会制度の腐敗と墮落に怒るルターは、その改革をも全身全霊をかけて実行して、「聖書のみ、信仰のみ」を唱えたのである。

以上のようなルターの言説には、現代のわれわれがイスラームのある部分に対して「原理主義」という呼称を用いる場合に理由にしているような側面はないだろうか²³。もちろんルターたちがイスラーム世界に暴力的な攻撃をすすんで仕掛けたことはない。しかし、時期によってその姿勢に若干の差異があるにせよ、ルターも国土と国民を守るための戦争は容認し、それを鼓舞することとした²⁴。

ここで、もう一つ、歴史的アナロジーを用いることを許されたい。つまり、現在、イスラーム世界で進行中のことは、——もちろん実行者側にも多大な声明の犠牲を伴う暴力的行動を容認するわけではないが——中世末期にキリスト教世界ではじまった一連の教会改革の動きに類するものの一つであると、つまり「世俗化」への始まりとみなすことができないだろうか。

ルターが直面して憤激したローマ教会の腐敗と墮落もまた、当時の外部たるオスマントルコの圧力に起因する面もあった。地中海貿易の利益にこだわるイタリア諸都市の動きはまさにそれであり、都市貴族と結ぶローマ教皇庁はその影響を受けていたであろう。

現代は 16 世紀とは異なり、外国での出来事も瞬時に世界中を駆けめぐり、それはイスラーム世界をも例外としない。だからこそ、小論のテーマである「ムハンマド風刺漫画騒動」も大規模な問題となったのであった。このような時代状況の下では、イスラーム世界の内部においてその社会的矛盾が認識されつつも、その原因が一方的に外圧へと転嫁されやすい状況がある。この場合、ルター当時の強大な軍事力を誇ったオスマントルコに擬することができるのが西側の米国を筆頭とする国家群であって、その圧力にさらされているという恐れと共に、

とイスラーム」(知泉書館)第 VI 章を参照。

²³ 「カトリックは、最初からそうであったし中世を通じて変わることなく、「反対の一致」という立場を継承したのに対して、プロテスタンティズムは、更新されたばかりの、とかく過激に走りやすく、無味乾燥で、一面的に流れやすいキリスト教であった」:

Troeltsch, *Renaissance und Reformation*, in: T. Rendtorff (Hrsg.), *Ernst Troeltsch, Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913)* (Berlin/New York 2001) S. 363. (内田芳明訳『ルネサンスと宗教改革』(岩波書店) 62 頁。なお上掲訳文はこの邦訳通りではない)

²⁴ L. Hagemann, *Christentum contra Islam*, S. 84f. (邦訳 139 頁以下)

イスラーム内部の腐敗墮落に憤激する人々が現われているのだ、ともとらえられないだろうか。

もちろん、西欧キリスト教世界の意味での「世俗化」が成立するためには、単に宗教側の変化のみならず、ハーバーマスも指摘しているように、生産力の発展、政治支配力の近代化等の要素が兼ね備わる必要があるだろう²⁵。この点についてまで考察することは、論者の能力を超えることになる²⁶。

とはいえ、明らかなことは、米国のネオコンと称される人々がイラク侵攻を企画実行した際に考えていたほどに容易にイスラーム世界の「民主主義化」が成立することはけっしてないが、それにもかかわらず、西洋で推移したような長い歴史的視野において眺めれば、イスラーム世界において「世俗化」が成立することも不可能と断じることはできないであろう。

追記：折りしも、本稿をまとめている 2007 年 5 月に、いわゆるイスラーム世界の中ではとんど唯一「世俗化」が成立している国家であるトルコで、次期大統領を決める選挙をめぐって政権を握るイスラーム政党と野党である世俗派政党とが激しい政争を展開している。トルコは 1923 年にアタチュルクが近代国家として建国して以来、政教分離を国家原理としてきたという点で、「世俗化」された社会となっているのだが、地球規模のイスラーム復興の流れの影響と国内経済の低迷などが理由となり、2002 年 11 月の総選挙で公正発展党（AKP）というイスラーム政党が勝利して以来、AKP が与党になっている。その AKP が、法案の拒否権をはじめとする絶大な権力を保持する大統領の選挙に候補者を立てることをはばからなかったことで、政治の徹底的なイスラーム化つまり近代国家体制の否定へとつながることを憂慮する世俗派が大規模なデモを展開する一方、国内では爆発事件も起きるという状況にある。

このような現代トルコが直面している問題状況には、論者が本稿後半で記した視点からも、大いに関心を惹かれるところである。

²⁵ J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<* (Frankfurt am Main 1968), S. 71f. (長谷川宏訳『イデオロギーとしての科学と技術』(平凡社) 77 頁。

²⁶ この分野はまったくの門外漢の論者ではあるが、イスラーム世界において近代的生産がうまく機能していないように見えるのは気になる点である。

「中世キリスト教思想界における他宗教理解の諸相」

(於 東北大学、平成 18 年 9 月 18 日)

要 旨

中世キリスト教思想界における他宗教理解の諸相

代表者・コメンテータ・司会 八巻和彦

アベラールにおける宗教間対話の基礎

矢 内 義 顕

十二世紀の卓越した論理学者・哲学者・神学者であるアベラールの『哲学者・ユダヤ教徒・キリスト教徒の対話』について、以下の特徴を指摘することができよう。

第一に、対話の参加者の共通の基盤が、一なる神の存在を信じているということである。ユダヤ教徒、キリスト教徒、そしてアベラール自身については言うまでもないが、異教徒・哲学者もこの立場をとる。つまり、この対話は、それぞれの信仰、生活は異なるにしても、一なる神を信じる一宗教の間での対話である。多神教、無神論者との対話は、アベラールの念頭にはなかったと思われる。

第二に、この対話が、最高の善と最高の悪とは何か、そして人はどのようにこの最高の善・幸福に至ることができるかという倫理的な主題を探究することである。それゆえ、対話の目的は、この課題を解決するために、自然法を主張する哲学と、聖書を有するユダヤ教、キリスト教のいずれがより理性に一致した論証を提示することができるのかを明らかにすることであり、宗教間の相互理解を主題とした対話にはなっていない

い。

第三に、本書の対話は、哲学者とユダヤ教（二巻）、哲学者とキリスト教（二巻）の対話であり、キリスト教とユダヤ教の直接的な宗教間対話は行なわれていない。本書が未完であるという事情がそうさせているとも言えるが、意図的に避けられている可能性もある。

第四に、この対話において用いられる方法である。対話は理性の提示する根拠に基づきながら論証が進められる。むろん、実際の対話の中では数多くの権威、つまり、聖書の箇所、教父と哲学者の見解が提示されるが、すべて理性の吟味にさらされる。その手続きは、アペラールが「然りと否」の序文で提示した方法の具体的な適用である。

第五に、この対話においては、対話を行なう当事者のほかに、第三者として審判が置かれていることである。この審判の資格として哲学と神学に熟知しているという点が挙げられる。つまり、対話の当事者の立場を熟知し、公平に判定を下す審判が求められているのである。むろん、アペラールが当時のユダヤ教の神学を熟知していたということはない。その点では公平性を欠いているとも言えるが、旧約聖書に通暁しているという点で満足しなければならないだろう。ただし、本書において、ユダヤ人の悲惨な境遇が語られる箇所があり、彼が現実のユダヤ人の生活にまったく無関心ではなかったことは明らかである。

最後に、この対話が真理の探求として開かれたものであるということを指摘しておく。アペラールは、アウグスティヌスの

「いかなる真理も混じっていないほどに誤った教説はない」という言葉を引用し、「教えるところのないほどに取るに足りない討論はない」という彼自身の見解を付け加える。彼は真理を探究するための討論・対話のもたらす実りの豊かさを知っている。他の教師たち、学校の生徒たち数多くの討論を重ねてきたアペラールの経験に基づいた言葉とも言えよう。さらに彼は、対話における傾聴の姿勢を旧約聖書の『箴言』（一・五）そして新約聖書『ヤコブの手紙』（一・一九）を引いて強調する。

上述のように、この『対話』は未完のままに終わり、審判アペラールの裁定も下されない。その理由として、本書の執筆がアペラールの死によって中断されたからだとする推測を、本書の執筆年代に関する最近の研究は支持しない。あるいは、この裁定は読者に委ねられているのかもしれない。読者は、哲学者とユダヤ教徒の対話、哲学者とキリスト教徒の対話に傾聴し、さらに自ら、本書の二つの対話を基にしてユダヤ教とキリスト教の対話を再現することが求められているのかもしれない。アペラールが卓越した教師であったことも忘れてはならないのである。

ロジャー・ベーコンと異教

降旗芳彦

一二二四年ないしは一二三〇年頃生まれ、一二九二年頃没し

たとえられるロジャー・ペーコンは、アルベルトウス・マグヌス、ボナベントゥラ、トマス・アクィナス等の同時代人であり、知識人がアリストテレスの哲学と対峙せざるをえなかった時代を生きた人物であった。アリストテレス研究が盛んだったオックスフォード大学で教育を受け、パリ大学でリベラルアーツの講師としてアリストテレスを講じたロジャー・ペーコンは、十三世紀を代表するアリストテレス研究者の一人でもあった。

ロジャー・ペーコンをアリストテレス研究をはじめとする異教の哲学の研究に駆り立てた一つの要因は、シシリー島とスベインのトレドを二大中心地として十二世紀前半に始まり十三世紀後半まで続いた大規模な翻訳運動であった。この翻訳運動により従来の学問の水準を凌駕するギリシアやイスラムの哲学の文献が大量にヨーロッパの知識人のもとに到来するに至った。ロジャー・ペーコンはこれらの文献を膨大な費用を投じて収集し、膨大な時間と労力を費やして研究した。

ロジャー・ペーコンの著書 *Opus maius* は、教皇クレメンス四世に、哲学すなわち世俗的、異教的学問がいかにキリスト教神学とキリスト教会にとって有用であるかを説き、哲学の振興の必要性を訴えた著作であったが、ロジャー・ペーコンがその有用性を訴えた学問とは、*trivium* に関連するものとして外国語の文法、*quadrivium* に関連するものとして、算数、幾何学、天文学、音楽、またこれらと同様に数学に関連するものとしての気象学、地理学、暦学等であった。さらにこれらの諸学にましてロジャー・ペーコンが重視したものに光学、経験科

学、道徳哲学がある。

ロジャー・ペーコンはとりわけ光学に関して当時最先端の学識を有し、光学の発展に少なからぬ貢献をしたが、光学を尊重したことは、作用者の被作用者に対するあらゆる作用を *species* という概念によつて説明しようとしたロジャー・ペーコンの *species* 理論に関係していた。ロジャー・ペーコンによれば、*species* の伝播法則は直進、屈折、反射に関する光の法則そのものだったからである。

光学と *species* 理論に素材を提供した文献を調べてみると、ロジャー・ペーコンがギリシア、ローマ、イスラムの多数の書物に依拠し、関連の書物をほぼ網羅して研究していたことがうかがわれる。すなわちロジャー・ペーコンの光学や *species* 理論は、ギリシア、ローマ、イスラムの自然学の集大成として成立したものであった。光学のみならず、世俗的、異教的学問のほとんどの分野においてロジャー・ペーコンは当時最先端の学識を有していたが、光学の場合と同様、それらの学識はギリシア、ローマ、イスラムの自然学を集大成したものであった。同時代人のトマス・アクィナスが神学の分野において成し遂げた総合の仕事を、ロジャー・ペーコンは、哲学の分野において成し遂げようとしたのである。

Opus maius においてロジャー・ペーコンは、すべての知恵が神学の知恵と同様に神から与えられたものであると説いて、哲学の知恵を弁護しようとしてはいるが、ロジャー・ペーコンに哲学の研究へのこれほどの情熱をもたらしたのは、むしろ異教の学問に普遍性を見たことではなかったかと思われる。明

治期の日本において先進の西洋文明に違和感をもった人々がいた半面、西洋的なものの中に共感すべき普遍性を見た人々もいたように、先進的な学問として異教の学問がヨーロッパの知識人に到来した十三世紀という時代においても、異教の知恵に当初から普遍性を見ていた人々がいたことをロジャー・ペーコンの存在は示していると思われる。

モーゼス・マイモニデスの宗教観

山我 哲雄

モーゼス・マイモニデス(一一三五—一二〇四)は、トーラー(モーセ五書)とタルムードに基づきユダヤ教律法を集成し(『ミシュネー・トーラー』)、また伝統的なユダヤ教神学と合理的なアリストテレスの神学の総合を試みた(『迷える者への手引き』)、ユダヤ教史上最大の知識人として知られる。彼のユダヤ教理解は名高いユダヤ教信仰の「十三原理」(『ミシュナ注解』)に定式化されているが、それは端的に言えば、万物の創造者にして全知全能なる唯一絶対の神の存在と、トーラーと(モーセを含む)預言者たちの権威を信じ、メシアの到来と、死者の復活を待ち望む信仰である。

しかし、マイモニデスの考えるユダヤ教は、決して排他的で狭隘なユダヤ人のみの民族宗教ではない。第一に、マイモニデスは改宗者を積極的に受け入れ、ユダヤ人の血筋を引かずと

も、アブラハムの信仰を受け入れ、モーセの律法を守れば、ユダヤ人との区別はない、としている。第二に彼は、改宗せずとも全人類に要求される「ノアの七戒」(殺人の禁止など)を守る異教徒は、「義人」として「来るべき世に分け前を持つ」としている。マイモニデスは、究極的には、全人類が唯一の真の宗教たるユダヤ教信仰を受け入れ、救いにあずかることを念願しているし、メシアの到来はそれを可能にすると信じている。

マイモニデスは、故郷スペインや移住先のモロッコで、強制改宗を迫るイスラム教ムワッヒド派に迫害を受け、逃れたパレスチナは十字軍キリスト教徒の支配下で、そこにも定着できず、エジプトにたどり着いてようやく安住の地を見出すという、イスラム教とキリスト教に翻弄される生活を体験した。それゆえ、キリスト教とイスラム教に対するマイモニデスの見方には、かなり屈折したものがある。マイモニデスにとって、イエスは私生児で偽メシアであり、ムハンマドは「狂人」にすぎず、いずれも真の信仰を歪め、誤った信念や習慣を付け加えた。彼らの創始した宗教は、神による世界創造を認め、なすべきこととなさざるべきことについての厳しい戒律を持つなど、ユダヤ教との一定程度の外見上の類似性、共通性を持つが、いずれもいわばユダヤ教の粗悪な模造品であり、中身のがらんだような人体の模造、ないし「猿真似」であって、その真理性を歪曲ないし希薄化している。

マイモニデスによれば、キリスト教は、三位一体論を説く点で神の唯一性を損なう多神教であり、キリストやマリアの像を崇拜する点で偶像崇拜である。この点で、アッラーの唯一性を

強調し偶像を禁止するイスラム教は、一神教と認められ、その信徒は「ノアの七戒」を守る「義なる異教徒」、すなわちトーラーに言う「寄留の異国人」(ゲール・トーチャブ)とみなし得る。ただし、聖書(すなわち、いわゆる「旧約聖書」)の真理性を認める点で、キリスト教はイスラム教より優れており、それを認めないイスラム教徒には「ノアの七戒」以外を教えてはならないが、キリスト教徒にはすべての戒めを教えてよい。

真の宗教であるユダヤ教を信じる者が、現実には異教徒に支配される「捕囚」の状況にあり、「邪教」であるはずのキリスト教とイスラム教が勝ち誇って見えるのは、一つには、イスラエルの罪の結果であり、いま一つには、神から与えられたユダヤ教徒への試練であり、さらには、メシア到来の予兆としての「陣痛の苦しみ」の意味を持つ。同時に、キリスト教とイスラム教が世界を支配することは、多神教や偶像崇拜の満ちた世界に、たとえ不十分なものであっても、神の唯一性、律法、メシアといった観念や思想を普及させ、議論の対象たらしめることにより、真の神への信仰と正しい律法の理解、メシア的待望に向けて異教徒を啓蒙し、メシアの到来時に実現する普遍的な救いに導く準備的な意義をもつとマイモニデスは考えている。

クザーンヌスにとつての宗教寛容

——『信仰の平和』を中心に——

佐藤直子

本発表では、枢機卿であったニコラウス・クザーンヌス(一四〇一—一四六四)の宗教寛容論の哲学的基盤とその射程を問題とする。取り上げる著作は『信仰の平和』(*De pace fidei*)である。同書はコンスタンティノーブルの陥落(一四五三年)の報を受けて執筆されたものであるが、教会政治家として東西教会合同の交渉に携わり、実際に同地を訪れ、そこでの古文書蒐集、東方神学者との対話から自らの思索を深めた彼の宗教寛容論は、単に当地の危機的状況への対処法でも机上の空論でもなく、実務家としての彼自身の行動を支えた自らの思想の根底から、長期的展望にたつ宗教寛容実現の哲学的・神学的基盤と考えてよい。

『信仰の平和』の根本をなすスローガンは「儀礼の多様性における一つの宗教」(p.9)である。ここでクザーンヌスは、キリスト教を真の一なる宗教とし、他宗教をその多様な儀礼であると位置づけ、いかなる宗教もキリスト教の教義を前提しているとして、この構造理解をもって、他宗教の相互寛容、および将来的な儀礼の一致に向けての勧告を行う。他宗教を「儀礼」とする典拠はペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』(*Sententiae* 1145-55/58)における「信仰」の定義——「信

仰とは、それが一宗教の基礎に関与することにより、(当の)宗教が堅く信じられるようになる、一つの「徳」である」(III, dist. 23, c. 2, n. 156)——にある。この定義からクザーヌスは「信仰」を「宗教儀礼」と同定し、「異宗教間の平和」ではなく「異なる信仰・儀礼間の平和」という次元で宗教寛容を論じていくのである。

このクザーヌスの宗教寛容の実現化には大前提がある。「真の一なる宗教としてのキリスト教の教義が他宗教の教義の前提である」ことが、他宗教に属する人間に理解される」ということである。だが、この理解はいかように、またいかなる次元でなされるのか。中世末期ないしルネサンスの思想家でありながら、ドイツ観念論を髣髴とさせる神秘思想を展開するクザーヌスは、キリスト教の教義を超越論的根源としての神の存り方を示すものとして説明し、万人のこれへの理解を促す。しかしここに新たな問題が生じる。神秘に触れる「教義」は、果たして「超越論的根源としての神の在り方の説明」へと解消し尽くされるものであるのか。彼の否定神学重視の姿勢を考慮すれば上記は否定されざるをえない。

この問題を私は本書における受肉論説明を逐一辿ることで説いていきたい。なぜなら、受肉は本書では「世界の最大の矛盾」であり、異教徒にとつて最も受け容れ難い教義とされている(II, 28)ので、この教義説明の特徴を指摘していくことが、本書のすべての教義説明の射程を見定める最良の方法と考えるからである。ここで注目すべきは、肯定が「必然である」という形でなされること、さらに仮言論証の多用である。だが「必

然としての真理」「仮言論証から導出される真理」は、思惟の整合性としての真理ではない。そこから教義の真理性は演繹できないことをクザーヌスは明確に意識している。教義の真理性は、教義ないし証言の形で示され、かつ思惟の整合性としての真理性が確定された内容を「信じる」という——受肉論では、〈御言葉〉が神人イエスとして歴史上実在した、という内容となるが——個人の自由の次元に存在している。還元すれば、人間は自らの超越論的次元を教義の真理性に向けて超克するか否かを、むしろ教義の側より問われているのである。

このように、クザーヌスは教義を一旦超越論的次元へと差し戻し、キリスト教の教義への「理解」を他の信仰集団に否定しえぬものとして提示しつつ、その神秘への「信」については、個々人の自由任せるという明確な線を引き、「帰依」ではなく相互「理解」を求める宗教寛容論を展開している、と言えるのである。

パネルの主旨とまとめ

八巻和彦

このパネルは、現代における宗教間理解の可能性を探索しながら、キリスト教がイスラームならびにユダヤ教と現代以上に荒々しく対峙していた一二世紀から一五世紀のヨーロッパのキリスト教思想界が、上記の異教を理解しようと努めた思想的営

為について、アペラール、R・ペーコン、クザーヌス、それにユダヤ教の思想家ではあるがキリスト教世界にも大きな影響を与えたマイモニデスの思想を紹介して、議論を深めることを目的とした。

個々の発表の詳細については別掲の発表者によるレジュメを参照していただくこととして、ここでは上記四人についての発表から共通に浮かび上がってきた視点に関して記すと共に、それにかかわる問題点を指摘することとした。先ず共通する視点であるが、それはアペラールに典型的に「いかなる真理も混じっていないほどに誤った教説はない」と定式化されているような、他宗教に対する根本的な信頼である。これは、異教の教えをも含むあらゆる知恵が一つの神によって与えられたものだとするR・ペーコンにも、「ノアの七戒」を重視して、これを守る異教徒は「義なる異教徒である」とみなすマイモニデスにも、世界中から各宗教の代表者として「知恵を愛する賢者」を天上の会議に招集するという場面設定をしたクザーヌスにも見出されるものである。

その際に重要な役割をはたすのは、これも共通に理性(ratioまたはintellectus)とされている。そして、この源は古代ギリシア哲学、とりわけアリストテレスに帰せられている。たしかに歴史的には、古典古代の終焉後にアラブ・イスラーム世界に引き継がれたアリストテレスの哲学が一二世紀にヨーロッパ・キリスト教世界に到達することで、理性を駆使するアリストテレスの方法がキリスト教世界でも活用されることになったのである。

ところで、理性は元来、信仰とはアンビヴァレンツな関係にあるものとはいえず、キリスト教がアリストテレスに出会うことがなかったら、他宗教を理解するという試みはキリスト教世界に成立することがなかったであろうか。さらには、そもそもこの理性(的方法)は、キリスト教世界に外挿的なものとして到来して活用されるようになったのか、それとも、元来からキリスト教の内部に存在していたものが、アリストテレスの理性との出会いによってその内在が気づかれ、活用されることになったのだろうか。

古典古代がキリスト教成立に果たした役割を重視する立場からは、前者が肯定されるであろう。だが、そうであるならば、古代ギリシア哲学の伝統と直接的な関係をもつことのない宗教は、他の宗教を理解する方法を持ち合わせないということになり、この広い世界において宗教間理解は成立しがたいということになる。それゆえに、むしろ後者のケースであると考えべきであろう。いかなる宗教にも理性は内在しているのであり、それが適切な仕方と適切な程度に取り出されつつ活用されることで、それぞれの宗教が社会に根付くのであり、人類の将来を指し示すことが可能となるのだと考えるべきだろう。

実はこの点が、図らずもわれわれのパネルが実施された二〇〇六年九月一八日という時点において、極めてアクチュアルな問題となっていた。それはローマ教皇ベネディクトゥス一六世が、一四世紀のビザンツ皇帝の発言を引用する形で提起した、信仰の場における理性の役割への問いかけが、その講演における不適切な引用が原因となって、教皇の予期しなかったイスラ

ーム世界の憤激を惹起することになったからである。

以上のような現代的な課題をも念頭に置きながら、また、早朝のパネルにもかかわらず参集して討論に加わられた多数の方々に対する感謝の念と共に、われわれの共同研究をさらに深めたいと考えているところである。

ゴルツェのヨハネスとイスラーム

矢 内 義 顕

序

10世紀の西欧世界において、イスラームは「略奪者」として捉えられていた。彼らは、地中海沿岸のみならず、内陸にまで進出し、略奪を行なった。たとえば、クリュニー修道院長マヨルス（Maiolus 在位948-94年）は、973年、アルプスを越えてクリュニーに戻る途中、アラブ人たちに襲われ、捕虜となり、身代金を請求された。しかし、彼の聖性にうたれた賊たちが彼を無傷で解放したことを歴史家ラウル・グラベール（1047年頃歿）は伝えている⁽¹⁾。こうした中で、『ゴルツェ修道院長ヨハネス伝』（*Vita Iohannis Gorzie coenobii abbatis*）⁽²⁾の報告は、西欧世界とイスラームの交流という点では例外的である。本稿は、この『ヨハネス伝』を通して、10世紀における西欧世界とイスラームおよびイスラーム支配下のキリスト教徒の状態を扱う。

本書は、ゴルツェのヨハネスをよく知るサン＝タルヌル（Saint Arnoul）のヨハネス（984年頃歿）によって執筆された。アウエルバッハは本書を評して、「著者はそれほど型にはまった技巧を駆使しているというわけではなく、むしろ不器用な書き方をしているのだが、ヨハネスの姿がとりわけ生き生きと浮かび上がってくる。つまり彼の厳しい謙譲、実践のエネルギ、いかなる状

況にあっても妥協しない彼の態度の一貫性」⁽³⁾と述べている。

全体は六部に分けられる。序文(1-6)に続いて、第一部はヨハネスの誕生から修道士となるまで(7-45)、第二部は修道士たちの肖像(46-71)、第三部はヨハネスの肖像(72-94)、第四部は彼の活動(95-114)を述べ、最後に第五部がヨハネスのゴルドバへの使節旅行(115-136)について記す⁽⁴⁾。本書はこの第五部の途中で終わっており、彼の修道院長時代については述べられていない。おそらく著者の急死によるものと思われる。本稿は、この第五部を中心に扱うことになるが⁽⁵⁾、それに先立ち、ゴルツェ修道院の歴史とヨハネスの生涯について簡単に述べることにする。

1. ゴルツェ修道院とヨハネス

ゴルツェ修道院⁽⁶⁾は、メッツ大司教クロデガンク(715頃-66年)の典礼および修道院改革の一環として、757年、ロレーヌ/ロートリンゲン地方のメッス/メッツ(現在のルクセンブルク国境近くにあるフランスの古都)の南西の地に建てられた修道院である。9世紀には、その修道院学校によってカロリング・ルネサンスの文化的隆盛の一翼を担ったが、様々な略奪によって衰退した。

しかし、10世紀になると、本稿で取り上げるゴルツェのヨハネス(900-974年、ヴァンディエール Vandières のヨハネスとも呼ばれる)を中心として修道院の復興と改革が行なわれ、やがて、その影響はロレーヌ地方のみならずドイツの全域に広がり、150もの修道院を包含するに至り、クリュニー修道院と並ぶ勢力を誇ることになる。ただし、クリュニーと異なり、ゴルツェの修道院改革に加わった修道院は、共通の慣習規則(*consuetudines*)は遵守するものの、各々の自治は保有していた。また、ゴルツェがオットー大帝とオットー2世の保護を受けたのと同様に、個々の修道院も世俗の設立者の財産として留まったため、ローマから好ましく思われず、司教区の司教の裁治下におかれた。その結果、修道士が司教になることも多く、また教皇レオ九世などの人材も輩出し、

13世紀にはその最盛期を迎える。

しかし、14世紀になると、地域の紛争や戦争に巻き込まれた結果、修道院の負債が増加し、1448年には、ルネサンス期の枢機卿ジュリアノ・デラ・ロヴェレの下で、大空位時代を向かえ、さらに1552年には宗教戦争によって建物が焼失し、1572年、世俗化される。

次に、ヨハネスであるが、ゴルツェ修道院改革の代表的な修道院長として知られる彼は、900年頃、メッツの南にあるヴァンディエールの富農の家に生まれ、メッツで学ぶが、父の死後、家に戻り、家業に専念する。その後、トゥールの助祭ベルナック（Bernac）の下で文法学と聖書についての手ほどきを受ける。そうする間に、彼の内に修道生活への志が次第に高まり、ある日、隠遁者として生活することを決心する。彼は、まずヴェルダン（Verdun）の隠修士フンベルトゥス（Humbertus）の下を訪れ、そこでしばらく生活した後、アルゴンヌ峡谷の隠修士ランベルトゥス（Lambertus）の下で生活する。その後、彼は上述のベルナックおよび数人の同行者と共にローマの巡礼に出立する。この際、彼はモンテ・カッシーノにも立ち寄る。帰国後、彼はかつての仲間と共に共同生活を開始する。そのことがメッツ大司教アダルベロ（Adalbero）の耳に入る。大司教は彼らの生活の場として、衰退していたゴルツェ修道院を提供する。こうして彼らは、トゥールの助祭で隠修士としての生活を経験したアイノルドゥス（Ainoldus）を修道院長として選び、ヨハネス自身は修道院の財産を管理することになる。933年のことである。

そして、おそらく953年から956年にかけて、ヨハネスはイスラーム支配下のスペイン（al-Andalus）を旅する。帰国後、彼はゴルツェ修道院長となり、974年に没する。

2. コルドバにおけるヨハネス

(1) 事の発端

事の起こりは、オットー大帝（1世、936-973年）のもとに、後ウマイヤ朝第8代アミール（在位 912-61年）として、後ウマイヤ朝を最盛期に導いたアブドゥッラフマーン3世（'Abd al-Rahman, 891-961年）⁽⁷⁾が使節を派遣したことに始まる。この使節の目的は、『ヨハネス伝』には記されていない。しかし、オットーの宮廷に仕えた、クレモーナ司教・外交官・著述家であったリウトゥブランドゥス（Liudprandus）が、後述するエルヴィラ司教レケムンドゥスに献呈した『アンタポドシス』（Antapodosis = 『対抗』）に記された挿話から、南仏サン＝トロベ湾のフラクシネトゥム（Flaxinetum = La Garde Freinet）を根城とし、交易を阻害するサラセン人海賊の討伐に関わることであったと思われる⁽⁸⁾。

けれども、使節が運んで来た書簡に、キリスト教を誹謗する内容が含まれていたため、オットーを怒らせる。『ヨハネス伝』は、「この王（アブドゥッラフマーン3世）は冒瀆的で世俗的であり、サラセン人である以上、真の信仰からまったく無縁の者であり、キリスト教徒の君主と友好関係を望んでいるにもかかわらず、彼が送ってきた書簡ではキリストを冒瀆する多くの言葉をぶちまけたのである」⁽⁹⁾と述べている。そこで、大帝はその過ちを正す書簡を、実弟であるケルン大司教ブルノ（Bruno, 953-965年）に執筆させ、それを運ぶ使者を探す。もちろん、その使節には死の危険が伴う。そこで、すでに「この世に対して死んでいる者」として修道士が適当とみなされ、ゴルツェの修道士にその役が当てられる。最初に修道院長に指名された二人の修道士、アンギルラムヌス（Angilramnus）とヴィドー（Wido）は、これを拒否する⁽¹⁰⁾。そこで、「殉教をも辞さない」勇気（fortitudo）を持った志操堅固なヨハネスが、自らその役を引き受けることになる⁽¹¹⁾。こうしてヨハネス一行は、おそらくイスパニア

と北フランスおよびビザンツとの交易に従事していたヴェルダンの商人に案内されて³⁴、イスパニアの地に赴くことになる。

(2) ハスダイ・イブン・シャブルート

「王（アブドゥッラフマーン3世）は、あらゆる点で臆病かつ疑い深かったので、自分の身に危険が及ぶのではないかと思い、あらゆる手段でそれを避けようと試みた。そこで、最初にハスデウという名のユダヤ人―彼ほどに賢明な人物は見たことも聞いたこともないと、後にわれわれの一行は証言した―を彼らのところに遣わし、あらゆる点についてすっかり彼らから聞き出すように計らった。この人物は、彼（ヨハネス）が王の命による使者であることを知っており―というのも噂が広がっていたので―、まず恐怖に動揺していたヨハネスの心を励まし、安堵させるために、ここではいかなる危害も加えられないこと、そして榮譽を伴って帰国するだろうと確言した。ついで、この国の人々の慣習について多くのこと、そして人々の前でどのようなことを守らなければならないかを彼に注意した。たとえば、若者たちはいかなるうわつた放埒な言動も控えていること、些細なことでも王の耳に入らないことはないということ。もし外出する機会があっても、彼らは、女性に対し悪ふざけで話しかけてはならず、合図すらも送ってはならないこと。どんなに恐ろしい危害をこうむるか分からないからである。課せられた法を決して踏み越えてはならない。注意深く見張られていない者はなく、逸脱が発覚すれば、罰せられない者はいない、などである」³⁵。

ヨハネス一行は、ただちにカリフ（王）・アブドゥッラフマーン3世に謁見が許されたわけではない。『ヨハネス伝』は、その理由を、彼らが何か危険をもたらすのではないかとカリフが恐れたためであると説明する。そこで、彼は、まずハスデウ（Hasdeu）という名のユダヤ人を一行のもとに遣わす。後にゴルツェに戻った一行が「彼ほどに賢明な人物は見たことも聞いたこともな

い」と証言したこの人物こそ、ハスダイ・イブン・シャプルート (Hasday ibn Shaprut) である³⁴。

後ウマイヤ朝におけるユダヤ人の生活状態については、資料の不足から必ずしもその全体的像が明らかとなっているわけではない³⁵。とはいえ、キリスト教徒による西ゴート王国の支配下にあつては最下層の地位に甘んじていたユダヤ人たちが、ムスリム支配下にあつては「啓典の民」(ahl al-kitab) として信教の自由を享受し、地中海貿易を中心とした商業分野で活躍し、ムスリムの宮廷でも重用されたことは確かである。ハスダイもその一人である。彼は、915年にコルドバで生まれ、ユダヤ人共同体においては「王子」を意味するナスイ(nasi) という名称で呼ばれた。これが共同体においていかなる地位を示すのかは正確には分かっていないが、指導的な立場にあつたことは確かである。ヘブライ語、アラビア語、モサラベ語はもちろんのこと、ラテン語とギリシア語にも堪能であつた。彼はその卓越した才能によってカリフの宮廷の侍医また外交官としても活躍した。ヨハネス一行がコルドバに到着する4年前の949年、アブドゥッラフマーン3世はバクダードのアッバース朝に対抗すべく、ビザンツ皇帝コンスタンティノス7世(在位 913-959年)と戦略的な同盟を締結する。両国の使節は、カリフがコルドバ郊外に新たに建設した宮廷都市マディーナ・アッ=ザフラー³⁶で会談するが、この時活躍したのが34歳のハスダイであつた。さらに、この時、文人皇帝として知られたコンスタンティノス7世は、ギリシアの薬学者ディオスコリデス(1世紀に活躍)が著した、美しい図版を含む『薬物誌』をカリフに贈る。この薬草学の百科全書をギリシア語からアラビア語に訳す陣頭指揮をとったのは、解毒剤の研究を専門とした医師ハスダイであつた。

コルドバに辿り着いたヨハネス一行が最初に出会つたのは、この第一級の外交官・知識人ハスダイであつた。ヨハネスへの対応もその片鱗を伺わせる。彼はまずヨハネスたちの身の安全を保証する。さらに、ムスリム、キリ

スト教徒、ユダヤ人という複数の宗教と文化が共存する世界を熟知する人物にふさわしく、「この国の人々の慣習について多くのこと、そして人々の前でどのようなことを守らなければならないか」を忠告する。『ヨハネス伝』は、彼が与えたと思われる多くの忠告を断片的にしか伝えていない。若者たちは慎重な行動をとること、とりわけ女性に対して慎重深く振る舞わなければならないこと、厳しい法的支配のもとにあること、違法行為はただちにカリフの耳に届くように監視体制がとられており、厳格な罰が与えられることなどである。これらを文字通り受け取ることはできない。監視体制の厳しさについては、カリフが「あらゆる点で臆病かつ疑い深かった」という記述に関連づけて読むべきだろう。しかし、女性に対する振る舞いについては、おそらく『コーラン』の「男の信者に言ってやるがいい。『(自分の係累以外の婦人に対しては) 彼らの視線を低くし、貞潔を守れ。』それはかれらのために一段と清廉である」⁷⁰⁾に基づくものであろう。むしろ、こうした忠告は修道士であるヨハネスには無用なものであろう⁷¹⁾。にもかかわらず、伝記の著者がこれを書き留めたことは、ムスリム社会における倫理性の高さを評価したからかもしれない。

ヨハネスとハスダイの会談は続く。「ヨハネスは、それらをもっともなことだと応じ、忠告者に丁重に感謝し、逆に故国の人々について語った。多くのやりとりの後、ユダヤ人は少しずつ本題に入っていった。彼は、一行が何のために派遣されたかを慎重に尋ねた。彼は、ヨハネスが少し躊躇するのを見ると—このことはその時まで両者のあいだで隠されていたからである—それを口外しないこと、それどころか、必要ならば、助言による手助けを惜しまないことを約束した。そこで、ヨハネスもすべてを順序良く明らかにした。すなわち、王への贈り物、さらに王の前で読み上げなければならない書簡のこと、そしてこの書簡なしには贈り物を差し出すことも、王の前に出ることもできないことを述べた。同時に、彼は書簡の内容を明らかにした。『これを携えて王に謁見することは、危険です』とユダヤ人は言った。『王によって遣わされた使者に

返答する時には注意しなければなりません。すでにあなた方にお話したとおり、法律が厳格なのです。そこから逸脱しないことを賢明に覚えておかなければなりません。』⁽⁹⁾。

会談が続く中で、ハスダイは少しずつ本題を切り出し、ヨハンネス一行がこの国に遣わされた目的は何かと尋ねる。ヨハンネスは返答を躊躇する。しかし、ハスダイを信頼し、彼がこの国に来た目的を打ち明け、オットーの書簡の内容を告げる。ハスダイは、ただちにその書簡のもつ危険性を察知した。イスラームを非難する内容が盛り込まれていたからである。そこで、ヨハンネスにあくまで慎重であるように忠告し、その場を去る。

(3) 司教ヨハンネス

それから数ヶ月後、ヨハンネスという名の司教が彼らを訪れる。ハスダイの報告を受けて、同じキリスト教徒が彼らを説得するために派遣されたのである。司教ヨハンネスは、修道士ヨハンネスに、カリフのもとに参上する際には、贈り物だけを携えて行くようにと忠告する。ヨハンネスは司教の言葉に驚いて言う。

「それでは、皇帝の書簡はどうなるのですか。まさしくそのために私は派遣されたのではないのでしょうか。王が最初に冒瀆的な言葉を送ってきたのですから、彼は、その誤った根拠のない思いつきを打倒するこの書簡によって、反駁されるべきなのです」。司教はこれに対して、慎重に答えた。「私たちがどのような状況で暮らしているのかをよく考えて下さい。罪のゆえに、異教徒たちの支配に置かれるという境遇に転落してしまったのです。権力に逆らうことは使徒の言葉によって禁じられています。唯一残された慰めは、これほどの苦境にあっても、彼らが私たち固有の法を用いることを禁じていないことです。彼らは、忠実にキリスト教を守っていると見なす者たちを尊敬し、喜んで受け入れ、その者たちと交際することを楽しんでいます、ユダヤ人のことは心の底から

嫌悪しています。ですから、目下のところ、私たちにとって賢明と思われることは、私たちの宗教が危害を蒙らない以上、他のことに関しては彼らに屈し、信仰を妨げない限り、彼らの命令に服従するということなのです。そこで、今のところは行動を控え、書簡については一切伏せておくほうが、差し迫った必要もないのに、あなたとあなたの国の人々にとって破滅の元になるような騒ぎを引き起こすよりはよいでしょう。』²⁴⁾

司教ヨハネスと修道士ヨハネスとのあいだで交わされた会話は、この当時のコルドバにおけるキリスト教徒の状態を、ヨーロッパ世界に伝えた貴重な記録である。

ムスリム支配下のアンダルスのキリスト教徒をモサラベ (Mozárabe) と呼ぶ。この語は、アラビア語の「アラブ化した人々」(musta'rib) に由来する。彼らは、ユダヤ人と同様に、「啓典の民」として「庇護民」(dhimmi) とみなされ、人頭税 (jizya) などを支払うことによって一定の諸権利を与えられていた。すなわち、宗教と礼拝の自由は認められていた。ただし、ムスリムの宗教的感情や優越感を損なうことは許されず、礼拝も宗教的な施設、つまり教会内部でしか行なうことはできなかった。宗教共同体の運営・裁判についてはイスラーム法を犯さない限りで自治権が認められていた²⁵⁾。ムスリム支配者が「私たち固有の法を用いることを禁じていない」という言葉はこの事態を示唆する。

モサラベの中にはアラビア語を身につけ、後ウマイヤ朝政権下で徴税吏や書記として活躍する者もいた。しかし、上述のように、キリスト教の西ゴート支配下において虐げられていたユダヤ人の地位が、ムスリム支配下において飛躍的に向上したのに対し、キリスト教徒の地位は被支配者のそれに転落した。「ユダヤ人のことは心の底から嫌悪しています」という言葉は、ユダヤ人に対するキリスト教徒の屈折した感情を反映しているのかもしれない。

9世紀には、こうした境遇に甘んじることを潔しとしないキリスト教徒の中から、公然とムハンマドを侮辱することによって、殉教を目指す急進的な人々

もいた²⁴。ヨハネス一行が訪れた10世紀半ばのコルドバには、そのような殉教熱はすでに失われていた。

司教は異教徒に支配される境遇に転落した根本的な原因を「罪」に帰する。つまり、現今の状態を罪に対する神の罰と見なしているのである。これが、モサラベの一般的な自己理解であるか否かは分からない。いずれにせよ、彼らはこの境遇を受け入れざるを得ない。彼らの立場を正当化するのは、使徒パウロが「ローマの信徒への手紙」13章1－4節で述べた「人は皆、上に立つ権威に従うべきです。神に由来しない権威はなく、今ある権威はすべて神によって立てられたものだからです。従って、権威に逆らう者は、神の定めに背くことになり、背く者は自分の身に裁きを招くでしょう。実際、支配者は、善を行う者にはそうではないが、悪を行う者には恐ろしい存在です。あなたは権威者を恐れないことを願っている。それなら、善を行いなさい。そうすれば、権威者からほめられるでしょう。権威者は、あなたに善を行わせるために、神に仕える者なのです。しかし、もし悪を行えば、恐れなければなりません。権威者はいたずらに剣を帯びているのではなく、神に仕える者として、悪を行う者に怒りをもって報いるのです。だから、怒りを逃れるためだけでなく、良心のためにも、これに従うべきです」という言葉である。

この司教および彼の司牧する信者たちにとって、ヨハネス一行と彼らが携えてきたイスラーム信仰を論駁する書簡は、彼らの平和な状態に破滅をもたらすものであった。それゆえ、司教は、書簡の件は伏せて、贈り物だけを王のもとに持って行くようにと説得する。しかし、彼の意図は、殉教を覚悟で乗り込んで来たヨハネスには通じない。彼は幾分戸惑いを覚えて言う。

「そのようにおっしゃることは、あなたのような司教にふさわしいことではありません。あなたは信仰を公にし、あなたの高貴な地位があなたを信仰の擁護者としているのですから、人間的な危惧から、他の人々が真理を宣言することを妨げてはならず、あなた自身もそこから逃げ出してはならないのです。キ

リスト教徒にとっては、他の人々の滅びのために異教徒と食卓を共にすることよりも、厳しい飢えを耐え忍ぶことのほうが善いことではないでしょうか。加えて、聞くところによると、あなた方は、すべての公同教会が嫌悪しかつ断罪すること、つまり、異教徒の習慣に従って、割札を施しているとのこと。使徒が、もし割札を受けるなら、あなた方にとってキリストは何の役にも立たない方になる、と力強い言葉で断言しているではありませんか。彼らと良い関係を保つためにあなた方が避けている食物についてはどうでしょうか。清い者にとっては、すべてが清いのです。無益なことを教える者、人を惑わす者は、ある種の食物を断つ者たちに多いのですが、これらの食物は、とりわけ信仰を持ち、感謝して食べる者たちのために神が造られたものです。神の言葉と祈りによって聖なるものとされるのです」⁶⁹。

司教は妥協することなく信仰の真理を堂々と明らかにすべきであるし、またそれを実行しようとする者を阻止することは司教にふさわしくないというヨハネスの主張は正論である。彼には異教徒の支配下にある司教の立場が理解できないのである。さらに、彼は、数ヶ月のコルドバ滞在で見聞したことの中から、キリスト教世界のヨーロッパで生きる者にとっては驚くべき事実を指摘する。モサラベが割札を施し、またイスラームの食物禁忌に従っているという点である。

割札—今日問題とされている女子の割札も含め—についての規定は、『コーラン』の中に見出されない。にもかかわらず、『ハディース』などを典拠としながら、割札はイスラーム世界で広く実施されていた⁷⁰。アンダルスのムスリムもこれを実行していたのである。ところで、ユダヤ人にとって割札は、誕生後八日目に施される、契約のしるし⁷¹、選民のしるし⁷²であった。したがって、彼らにとってこの慣習は、ムスリムと共通であった。しかし、キリスト教徒にとってはそうではない。イエスの死後、パレスティナから、当時のヘレニズム世界へと伝道を拡大していった1世紀のキリスト教にとって、割札を始めとす

る律法の遵守を異邦人改宗者にも課すべきか否かは大問題であった。「異邦人の使徒」パウロにとって「キリスト・イエスに結ばれていれば、割礼の有無は問題ではなく、愛の実践を伴う信仰」¹⁰⁾が核心であった。そして、修道士ヨハネスも引用するように、「もし割礼を受けるならば、キリストは何の役にも立たない」¹¹⁾と断言された。これによって、キリスト教はユダヤ教と袂を分かち、キリスト教として独立していったと言ってもよい。それゆえ、割礼を施すことは、「すべての公同教会が嫌悪しかつ断罪すること」であり、モサラベがこの慣習を受け入れていることは、ヨハネスにとって驚愕の事実だったのである。

次に食物禁忌であるが、『コーラン』は「かれ（アッラー）があなたがたに、（食べることを）禁じられるものは、死肉、血、豚肉、およびアッラー以外の（名）で供えられたものである」¹²⁾と、豚肉などを食べることを禁じる。ユダヤ人にとっても、豚肉を食べることは禁止されている¹³⁾。しかし、初期のキリスト教は、ユダヤ教の律法で禁じられている食物の禁忌を破棄する。「使徒言行録」11章1－11節そしてヨハネスがここで引く「テモテへの手紙一」4章3－4節がそれである¹⁴⁾。したがって、キリスト教徒にとって豚肉は汚れたものではない。むしろ、ヨハネスのような修道士は、その禁欲的な生活の中で肉食を断っている。だが、ここで彼が非難しているのは、異教徒の食習慣に従っているという点である。

これに対して、司教ヨハネスは、異教徒と共存するためにはそうせざるをえないと述べ、さらに、それは父祖たちから伝えられ、遵守されてきたことを守っているのだと言う¹⁵⁾。修道士ヨハネスにとっては、キリスト教の救いの根幹に関わることであっても、司教にとっては、異教徒の下で暮らすキリスト教徒が選択した、やむを得ざる妥協であり、伝統的な慣習なのである。両者の対話は平行線をたどり、再びヨハネスは、死を恐れることなく、皇帝から託された書簡をカリフのもとに携えて行き、キリスト教信仰を公に宣言すると主張する。二人の会話はこれで終わる。J・ルクレールは、「両者の活発なやりと

りの場面には、何よりも、ゴルツェのヨハネスの個性に関して、大いに教えられる所がある。すなわち、彼の強靱な、そして厳格ですらある個性、そして聖書を文字通りに解釈する彼の習慣である」¹⁴⁹と評する。

(4) レケムンドゥス

司教ヨハネスとの会談は、むろん、カリフに伝えられた。6、7週間後、ヨハネスはカリフの使者から一通の書簡を受け取る。その手紙には、もしヨハネスが皇帝の書簡を届けることに固執するならば、スペイン全土のキリスト教徒の命はないという脅しが記されていた¹⁵⁰。ヨハネスは、皇帝から託された使命への忠誠心との狭間で思い悩んだ末¹⁵¹、自分に課せられた義務を実行する道を貫く旨を返事する。ところが、カリフはこれに立腹せず、主だった側近に相談をする。その中のある者が、これほど志操堅固な者は、賢明な判断もできるにちがいない、彼自身が何らかの解決策をもっているのではないかと提言する。このことがヨハネスに伝えられると、彼は、カリフによって皇帝に使者が立てられることを提案する¹⁵²。それは直ちに受け入れられ、使者として選ばれたのが上述のレケムンドゥス (Recemundus) という人物である。彼は「立派なカトリック教徒で、われわれの教養も、また彼が暮らすアラビア語の教養も完璧に身につけ、王宮で重要な職務に就いていた。それは、さまざまな要求のために人々が王宮に参上すると、彼が、それを王宮の外で聴取し、彼らの嘆願や供述を書きとめ、調書を作成した上で、宮廷に奏上し、文書による回答を伝えるという職務であった」¹⁵³。さらに、『ヨハネス伝』は、彼が使者として立てられた経緯を次のように述べる。

「他の多くの人々も同じようにこの職務に就いていた。彼 (レケムンドゥス) は、他の人々が困惑し、何らかの報酬を得る機会が提供されて躊躇しているのに気づき、言った。『自らの魂を陛下に売ったものに、陛下は何を報いてくださるでしょうか』。これは、使者として定められた者が死の危険にさらされるよう

な場合、その者に対して、厳かに『私にお前の魂を売れ』と言われることに応じたものである。もし無事にそれを果たせば、多くの報酬が与えられるのである。このレケムンドゥスの願いは聞き届けられ、彼が望むものは何でも与えられることになった」⁶⁹。彼が望んだのは、空位となっている司教区の司教の地位であった⁷⁰。そして彼が手に入れたのは、グラナダ近郊のエルヴィラ (Elvira) 司教区である⁷¹。おそらく、前任者のガピオ (Gapio) が958年に歿した後、彼はそこの司教となったはずである。しかし、正式の記録に彼の名は記載されていない。彼の司教任命が教会法の正式の手続きに則ったものではなかったからであろう⁷²。『ヨハネス伝』の著者が、一つの慣習を伝えようとしたのか、あるいは、異教徒の下で狡猾に生きる一人のキリスト教徒の姿を伝えようとしたのかは分からない。

いずれにせよ、ヨハネスは、このレケムンドゥスに、皇帝や故国の慣習など、使者として必要なことを教える⁷³。こうして彼は出発する。危機は回避されたのである。しかし、ヨハネス一行はまだコルドバに留め置かれる。

(5) カリフの謁見

一行がコルドバに来てから、すでに3年の月日が過ぎ去ろうとしていた。この間、彼らは、カリフの監視体制のもとに、ほぼ軟禁状態に置かれていたと思われる。そうした中で、謁見の許可を伝える使者が彼らのもとに遣わされる。使者は、カリフの面前に参上する前に、身支度を整えるようにと支度金を置いていく。しかし、ヨハネスは、その金を受け取るべきか否かを決めかね、結局、それを貧者のために施すことにする。そして、カリフに感謝すると同時に、自分自身には黒衣の修道服以外にふさわしい衣服がないという旨を伝える。ヨハネスのこの行為は、修道士として当然ではあるが、同時に、ムスリムの宗教的義務であるザカート (喜捨) にもかなうことであった。こうして、ヨハネスはカリフに謁見することになる。『ヨハネス伝』の著者は王宮に至るまでの

道程を鮮やかに描く。

「謁見に定められた日、王の偉大さを誇示するためにあらゆる種類のパレードが催された。一行が宿泊していた所から、町そして王宮までのすべての道を、色とりどりに着飾った兵士たちが群がっていた。こちらでは歩兵が槍を持って立ち、離れた所では他の者たちが槍と投槍を振り回しながら、模擬戦を演じていた。らばに乗った兵士の後に軽装歩兵が続き、騎士は馬に絶えず拍車をかけるので、馬はいななき、後ろ足で立った。これに加えて、これまで見たこともない出立ちのムーア人が、われわれの一行を脅えさせた。さまざまな余興ではこりの舞い上がる道を一夏の暑さで道は乾ききっていたのである——一行は宮廷に辿り着いた。さまざまな貴人たちが彼らと会うために進み出た。宮廷の外の舗装された路にはこの上なく高価な絨毯や敷物が広げられていた」⁶⁴。

カリフはヨハネスを歓待する。しかし、両者の会話は、進むに従って、暗礁に乗り上げる。カリフは、オットー1世の統治政策をよく知っており、それを厳しく非難したからである⁶⁵。

この謁見からしばらくして、再びヨハネスはカリフに呼び出され、友好的な会話が始まる。ヨハネスは、皇帝の権力、知恵、軍隊などについて語った後に、「実際、私の知る限り、この世界で、歩兵においても騎士においても私の皇帝と肩を並べる王はおりますまい」と付け加えた。この一言はカリフを怒らせる。「お前の王を褒め上げたのは間違いだ」。ヨハネスは答える「真実か偽りかをお確かめください」。カリフは言う「お前が王について私に語ったことはすべて認めてやってもよい。だが、ある一点に関して、お前の王は確かに賢明ではなかった」。「それは何ですか」ヨハネスは問い返す。カリフは答える「彼はすべての権力を掌中にしているのではなく、彼自身の所有になる富と権力を彼の追従者のある者たちに許してきた。こうして、彼は自らの帝国の諸部分を彼らに分与したが、それは彼自身に対する忠誠と服従をより強めるものであるかのようであった。とんでもないことだ。こうすることで、傲慢と謀反が促進

された。そしてまさにこのことが彼の親族に起こったのだ。その者は彼の息子を裏切りによって拉致し、帝国にあからさまに暴政をしいているのだ。そのため、彼は、異民族、つまりハンガリー族が彼の領土に侵入し、略奪を許すことになったのだ…」⁴⁴。

緊張をはらんだ会話である。もしこの記述が実際の会話を再現したものだったとしたら、カリフはかなりの情報を手に入れていたことになる。オットーが帝国の体制を安定させるためにとった措置は、諸大公位をすべて王族の手に握ることであり、すべての大公国を王弟、王息が支配する家族支配体制を造り上げることだった。しかし、953年には、王息リウドルフが王に対して大反乱をおこし、さらには、翌年にはこのリウドルフの了解のもとで、ハンガリー族が侵入し、略奪を繰り返した。むろん、この反乱は鎮圧され、955年にはハンガリー族も徹底的に打ち破られる。ヨハネスとカリフとの会談が行なわれる前年のことである。『ヨハネス伝』は、ここで途絶えており、その結末は分からない。間もなくヨハネス一行はコルドバを後にし、ゴルツェに無事帰還したヨハネスは、957年、修道院長となる。

結 語

『ゴルツェ修道院長ヨハネス伝』が伝える、当時のイスラーム世界、そしてムスリム支配下のモサラベの実情に関する情報はわずかで、断片的である。イスラームを論駁しようとするオットーの宮廷の意向は、アブドゥッラフマーン3世の宮廷の慎重かつ巧みな対応、そしておそらくは修道士ヨハネスの賢明な判断によって、表面化することなく危機は回避される。使者として立てられたレケムンドゥスは、途中ゴルツェにも立ち寄り、オットーの宮廷でその使命を果たす。彼がそのおり語ったコルドバの壮麗な姿は、宮廷と深く関わったガンデルスハイムの女子修道院長・詩人ロスヴィータ (Hrostvith von Gandersheim 935頃-975年頃) に強い印象を与えたにちがいない。彼女は、9世紀のモサラベ

殉教者ペラギウスを讃える詩の中で、コルドバを「世界の宝飾」と讃えている。
最後にそれを引用することにしよう⁽⁹⁾。

Partibus occiduis fulsit clarum decus orbis,
Urbs augusta, nova Martis feritate superba,
Quam satis Hispanii cultam tenuere coloni,
Corduba famoso locuples de nomine dicta,
Inclita deliciis, rebus quoque splendida cunctis,
Maxime septenis sophiae repleta fluentis
Necnon perpetuis semper praeclara triumphis.

- 注(1) N. Daniel, *The Arabs and Mediaeval Europe*, Longman, 1975, pp. 62-64. マヨルスについては, cf. J. Leclercq, Saint Majolus and Cluny, in *Aspects of Monasticism*, Cistercian Publications, INC, 1978, pp. 207-226.
- (2) テキストには, MGH SS 4, 337-377 および羅仏対訳の *La Vie de Jean, Abbé de Gorze*, Présentée et traduite par Michel Parisse, Picardi, 1999 がある。本稿では後者を用いる。
- (3) アウエルバッハ『中世の言語と読者—ラテン語から民衆語へ』小竹澄栄訳, 八坂書房, 2006年, p. 172.
- (4) この区切りは, M. Parisse, *op. cit.* に拠る。なお, 本書については, J. Leclercq, Saint John of Gorze and the Religious Life in the Tenth Century, in *Aspects of Monasticism*, Cistercian Publications, INC, 1978, pp. 237-250; Peter Christian Jacobsen, Die Vita des Johannes von Gorze und ihr literarisches Umfeld, in *L'abbaye de Gorze au X^e siècle*, Sous la direction de Michel Parisse et Otto Gerhard Oexle, Nancy, 1993, pp. 25-50 も参照のこと。
- (5) 本稿は, 聖人伝としての『ヨハネス伝』を取り扱うものではない。修道院文学における聖人伝の位置については, cf. J. ルクレール『修道院文化入門—学問への愛と神への希求—』神崎忠昭・矢内義顕訳, 知泉館, 2004年, pp. 209-216.
- (6) 以下の記述は, 主に, LMT4: 1565-1567 および TRE13: 588-590 に基づく。
- (7) W. M. ワット『イスラーム・スペイン史』黒田壽郎・柏木英彦訳, 岩波書店, 1976年, pp. 49-58.
- (8) *Antapodosis*, I, I, c. II-IV. テキストは, *Quellen zur Geschichte der Sächsischen Kaiserzeit: Widukinds Sachsengeschichte, Adalberts Fortsetzung der Chronik Reginos, Liudprands Werke*, Unter Benützung der Übersetzung von Paul Hirsch, Max Büdinger und Wilhelm Wattenbach, neu bearbeitet von Albert Bauer und Reinhold Rau, Darmstadt, 1971 に収録。
- (9) *Vita Iohannis*, 115: ... quia idem rex sacrilegus et profanus, utpote Sarracenus et a vera fide prorsus esset alienus quique, quamvis amicitiam expeteret principis christiani, in litteris tamen quas miserat blasphema nonnulla in Christum evomuerat,....
- (10) *Ibid.*, 116.
- (11) *Ibid.*, 117.

- (12) Cf. Ann Christy, *Christians in Al-Andalus 711-1000*, Curzon, 2002, p. 110.
- (13) *Vita Iohannis*, 121: Rex undique meticolosus ancepsque, periculum sibi posse imminere considerans, artibus omnis generis quo evadat peremptat. Et primo quidem Iudeum quendam, cui nomen Hasdeu, quo [neminem umquam prudentiorem se] vidisse aut audisse nostri testa [ti sunt, ad eos misit] qui de omnibus ab eis ipsis penitus exploraret. Is [quoniam fama perferente] dispersum fuerat regii eum baiulum esse mandati, [ut animum Iohannis sibi conciliaret p] rimo quo sollicitabantur metu eum erigit nihilque mali [quemquam e] orum ibi passurum, sed cum honore patriae remittendos edicit. Multa de ritu gentis et qualiter se coram eis observare deberent commonuit. Ipso iuniores a quibuscumque vanis lascivis motibus locutionibusve compescerent, nihil tam parvum fore, quod non mox regiae notitiae perferretur. Si copia sibi egrediendi pateret, ne qua scurrilitate feminis saltem nutu se applicarent, nullam sibi pestem truculentiorum futuram; legem sibi propositam nullatenus excederent, quo nullo observatius notarentur deprehensaque nihili penderentur.
- (14) 以下の記述は, Raymond P. Scheindlin, *The Jews in Muslim Spain in The Legacy of Muslim Spain*, ed., Salma Khadra Jayyusi, Brill, 1992, pp. 188-200; マリア・ロサ・メノカル『寛容の文化—ムスリム, ユダヤ人, キリスト教徒の中世スペイン』足立孝訳, 名古屋大学出版会, 2005年, pp. 78-90 に拠る。
- (15) R. P. Scheindlin, *op. cit.*, p. 189.
- (16) この宮廷都市については, cf. マリア・ロサ・メノカル *op. cit.*, pp. 91-101.
- (17) 『コーラン』24御光の章30節。翻訳は、『日亜対訳 注解 聖クルアーン』日本ムスリム協会, 1982年に拠る。なお, 本節に続く31節「信者の女たちに言ってやるがいい。彼女らの視線を低くし, 貞淑を守れ。外に表われるものの外は, かの女らの美(や飾り)を目立たせてはならない。それからヴェールをその胸の上に垂れなさい…」がヴェールを正当化する典拠となっている。
- (18) ベネディクトゥスの『戒律』は, 第4章「善き業の道具について」の51-54節で「悪口, たちの悪い言葉を慎むこと, 饒舌を愛さないこと, 無益な言葉あるいは笑いを誘う言葉を語らないこと, 頻繁に笑うこと, あるいは爆笑を愛さないこと。」(Os suum a malo vel pravo eloquio custodire, multum loqui non amare, verba vana aut risui apta non loqui, risum multum aut excessum non amare.), 64節で「貞淑を愛すること。」(Castitatem amare) などを規定する。
- (19) *Vita Iohannis*, 121: Iohanne ad ea, prout competeat, respondente atque acceptissime monitorem ferente suosque ex contrariae partis homine suffundente, post plura invicem conserta pedetemptim Iudeus causam ingreditur. Quid missi ferant sollicite disquirat. Deum paululum cunctari videt Iohannem — nam tunc secreto inter eos agebatur — sui dat fidem silentii, immo, si opus sit, tuti opem consilii. Iohannes cuncta ordine digerit: dona regi missa, epistolam preterea auribus regis inferendam, absque ea neque dona exhibenda neque presentiam sibi regis fas esse conveniendam. Sententiam simul epistolae verbis aperit. «Periculosum, inquit Iudaeus, cum hac regem videre. Cauti certe sitis quit nuntiis vobis missis regi respondeatis. Legis enim severitatem iam vobis innotuisse non dubio, eique declinandae prudenter oportet consulere.»
- (20) *Ibid.*, 122: «Quid ergo, Iohannes ait, de litteris imperatoriis? Nonne earum maxime causa directus sum? quia ipse blasphemias premisit, his [etiam vana erroris sui commenta] destruentibus confutetur.» Ille ad haec temp[er]atior: «Considerate, ait, sub qua conditione agamus. Peccatis ad haec devo [luti sumus, ut paganorum subiaceamus] ditioni. Resistere potestati verbo prohibemur apostoli. Tantum [hoc unum relictum est] solatii, quod in tantae calamitatis malo legibus nos propriis uti non prohibent; q[ui] quos diligentes christianitatis viderint observatores colunt et amplectuntur,

simul ipsorum convictu delectantur, cum Iudaeos penitus exhorreant. Pro tempore igitur hoc videmur tenere consilii ut, quia religionis nulla infertur iactura, cetera eis obsequamur iussisque eorum, in quantum fidem non impediunt, obtemperemus. Vnde tibi multo satius nunc de his reticere et epistolam illam omnino suppressere, quam scandalum tibi tuisque, nulla instante necessitate, perniciosissimum concitare.»

- (21) Cf. L. ハーゲマン『キリスト教とイスラーム—対話への歩み—』八巻和彦・矢内義顕訳, 知泉館, 2003年, p. 16.
- (22) Cf. J. V. Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, 2002, pp. 85-97; K. B. ウルフ『コルドバの殉教者たち——イスラーム・スペインのキリスト教徒——』林邦夫訳, 刀水書房, 1998年.
- (23) *Vita Iohannis*, 123: Iohannes paululum commotior: «Alium, inquit, quam te, qui videris episcopus, haec proferre decuerat. Cum sis enim fidei assertor eiusque te gradus celsior posuerit etiam defensorum, timore humano a veritate predicanda nedum alios compescere, sed nec te ipsum oportebat subducere; et melius omnino fuerat, hominem christianum famis grave ferre dispendium, quam cibis ad destructionem aliorum consociari gentilium. Ad hoc et, quod omni catholicae ecclesie detestabile est et nefarium, ad ritum eorum vos audio circumcisos, cum fortis sententia apostoli reclamet: Si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit. Itemque de cibis quos gratia communionis eorum abhominamini: Omnia munda mundis, et Erunt doctores vaniloqui et seductores docentes illa et illa, et inter cetera abstinere a cibis, quos Deus creavit percipere cum gratiarum actione fidelibus, et Sanctificatur enim per verbum Dei et orationem.
- (24) Cf. *Islam-Lexikon*, hrsg. Koury / Hagemann / Heine, Herder, 1991, 'Beschneidung'.
- (25) 「創世記」17: 7, 11.
- (26) 「ヨベル書」15: 26.
- (27) 「ガラテヤの信徒への手紙」5: 6.
- (28) 同上 5: 3.
- (29) 「コーラン」2 離牛章 173; 5 食卓章 3 etc.
- (30) 「レビ記」11: 7; 「申命記」14: 8.
- (31) ここでヨハネスは、「テトスへの手紙」1: 15 および 1: 10, そして「テモテへの手紙」4: 3 と 4: 5 に, 多少変更を加えて引用している。
- (32) *Vita Iohannis*, 123: «Necessitas, inquit, nos constringit; nam aliter eis cohabitandi nobis copia non esset, quin et a maioribus longeque antiquitus traditum observatumque ita tenemus.»
- (33) J. Leclercq, *Saint John of Gorze and the Religious Life in the Tenth Century*, p. 245.
- (34) *Vita Iohannis*, 125: Nam] post multa quae ei nisi iussis regis assentiretur comminabantur, quibus tamen nullo [modo se mo] tum fuisse testatus est, ad hec ultimum insertum est quod si ipsum interimeret, nullum in tota Hispania christianum viae relinqueret, sed omnes gladio trucidaret,...
- (35) *Ibid.*, 125.
- (36) *Ibid.*, 127.
- (37) *Ibid.*, 128: ... adprimae catholicus, et litteris optime tam nostrorum quam ipsius inter quos versabatur linguae Arabicae institutus, qui tantum in regia habebat officii, ut diversorum pro necessitatibus ad palatium concurrentium causis extra auditis, quia litteris omnes ibi quaerimoniae vel causae signantur et resignantur, hic notata inferret itidemque resp[on]sa scripta referret.
- (38) *Ibid.*, 128: Pluresque eidem alii erant officio delegati. Is tre [pi] dationem caeterorum advertens

sibique tempus forte oblatum nonnulli adipisc [endi] [haesitantibus] ceteris, dixit «Quae erit merces viro qui vendi [derit vobis animam suam?】 Nam ita sollemne eis verbum ut, quotiens summo quoli [bet periculo in nuntium] quis destinatur, ita ei dicatur: «Vende mihi animam tuam.» Si sospes exierit, quam amplissime muneratur. Hoc Recemundo quaerenti respondetur quidquid postularetur ab eo modo esset conferendum.

(39) *Ibid.*, 129: Ecclesia forte aliqua vacua recens erat episcopo. Hanc munus eius petit laboris, Facile optentum atque ex laico episcopus repente processit.

(40) Cf. Liudprandus, *Antapodosis*, l. I, c. I: Reverendo tociusque sanctitatis pleno domno Recemundo, Liberritanae ecclesiae episcopo, Liudprandus, Ticinensis ecclesiae suis non meritis levites, salutem.

(41) Cf. Ann Christy, *op. cit.*, p. 111.

(42) *Vita Iohannis*, 129.

(43) *Ibid.*, 132: Post hec die prefixa qua presentandus [erat, a] pparatus omni genere exquisitus ad pompam regiam demonstrandam conseritur. Viam totam [ab h] ospitio ipsorum usque ad civitatem et [inde] usque ad palatium varii hinc [inde] ordines constipabant; hic peditus hastis humo stantes defixis, longe inde [hast] ilia quaedam et missilia vibrantes manuque crispantes ictusque mutuos simu [la] ntes; post hos mulis quidam cum levi quadam armatura insidentes deinde equites cal [ca] ribus equos in fremitu et subsultatione varia concitantes, Mauri preterea forma insolita nostros exterrentes. Ita variis proludiis, quae nostris miraculo arbitrabantur, itinere nimium pulverulento, quem per se ipsa quoque temporis siccitas — nam solstitium [er] at aestivum — sola concitaret, ad palatium perducuntur. Obvii procures quique procedunt, [in ip]so limine exteriori pavementum omne tapetibus pretiosissimis aut palliis stratum [er] at.

(44) *Ibid.*, 135.

(45) *Ibid.*, 135-136: Ad haec Iohannes pauca re [spondit], ut possint qualitercumque regis animum mitigare, tandemque addit: «Illud vere fateor, regem me hoc [seculo nemi] nem nosse, qui nostro imperatori terra armis aut equis posit aequari.» Rex autem [ira sedata] aut sopita: «Immerito, inquit regem tuum celebras. — Verane, an fal [sa s] int, ille inquit, licet experiri.» Rex autem: «Cetera utcumque approbaverim; unum [est] in quo illum non satis providum esse constiterit. — Quid, inquit illud est? — Quod potestatem virtutis suae non seibi soli retinet, sed passus libere quemque suorum propria uti potestate, ita ut partes regni sui inter eos dividat, quasi eos sibi inde fideliores habeat et subiectiores. Quod longe est; exinde enim superbia et rebellio contra eum nutritur atque paratur, ut nunc in genero ipsius actum est, qui filio eius perperfidiam sub publicam tyrannidem contra eum exercuit, ad hoc ut gentem externam Vngrorum media quaeque regnorum suorum depopulandum transduxerit.»....

(46) テキストは, *Hrotsvithae Opera*, ed., P. von Winterfeld, 1902 (MGH, SRG) に拠る。

アンセルムスと十字軍

矢内 義 顕

序

1071 年、イスラーム勢力であるトルコ系セルジューク人によってビザンツ帝国の軍隊が撃破され、1076 年には聖地エルサレムも占拠される。エルサレムから帰還した巡礼者たちは、征服者による嫌がらせと妨害の次第を報告する。さらに、ビザンツ皇帝アレクシオス 1 世コムネス（在位 1081-1118 年）もローマ教皇ウルバヌス 2 世（在位 1088-99 年）に救援を求める。これに応じ、教皇はクレルモン公会議（1095 年）において、ムスリムの手から聖墳墓を奪回することを宣言する。この呼びかけに呼応した人々は、「神がそれを望んでおられる」（*Deus lo vult*）と叫びながら武器を携える。こうして開始された第一回十字軍（1096-99 年）は、エルサレムの奪還、エルサレム王国の建設という華々しい軍事的な成果を挙げる。

本稿では、11 世紀における最も偉大な神学者カンタベリーのアンセルムス（*Anselmus Cantuariensis* 1033/34-1109 年）の『書簡』を取り上げ¹、彼がこの十字軍に対してどのような態度をとったかを明らかにする²。

1. アンセルムスとエルサレム十字軍

最初に取り上げるのは、クレルモン公会議に先立つ 11 年前の 1086 年に執筆された『書簡 117』である。これは、一度は、ベック修道士になることを志したものの、コンスタンティノーブル防衛のために聖地エルサレムに赴いた自分の兄弟に刺激され、自らもエルサレムに行こうとするイタリア人貴族ヴィレلمス（*Willelmus*）に宛てた書簡である。その中でアンセルムスは次のように述べている。

「私は、最愛の貴君に、忠告し、勧告し、切願し、命じます。どうか、かの地エルサレムに行こうとする願いは棄ててください。今そこにあるのは、平和の観想ではなく、苦難の光景です。血に染まった手に汚されたコンスタンティノーブルとバビロンの宝は放棄しなさい。そして天上のエルサレムへの道を歩み始めなさい。これこそが平和の観想であり、そこで、貴君は、この世の宝を軽蔑する者だけが手にすることのできる宝を見出すことでしょう」³。

エルサレムへの巡礼熱が高まり始めたのは、10 世紀の中頃である。アンセルムスのいたベック修道院のあるノルマンディ地方でも、ノルマン人たちが次々の聖地巡礼に赴く。アンセルムスの無二の親友であったゴンドルフス（*Gundulfus*）も、その若き日に（1057 年

頃)エルサレムに巡礼し、その帰途に修道士となる決意を固めたことが、その伝記によって知られる⁴。したがって、本書簡が執筆される以前から、聖地に関する情報は、帰還した人々によってアンセルムスの耳に入っていたと思われる。この書簡が執筆された頃のエルサレムの不穏な空気についても、またビザンツ帝国におけるノルマン人の軍事的な活動についても、同様であろう。

彼は、この書簡で、現実の聖地エルサレムには血塗られた欲望による争い、「苦難の光景」(visio tribulationis)しかなく、「平和の観想」(visio pacis)、つまり「神の観想」はないと言う。それゆえ、天上のエルサレムへの道(修道生活)に入り、「平和の観想」を求めるようにと忠告する。ここには、彼の終末論的な修道観が端的に示され⁵、軍事的な行動に対する厳しい批判がなされている。

次に取り上げるのは、クレルモン公会議後(1096年)に書かれた『書簡 195』である。公会議後、隠修士ペトルスが十字軍勧誘のために北フランスの各地を遊説する。あるいは、その影響かもしれないが⁶、イングランドにおいても、セルン(Cerne)の修道院長が修道士たちを扇動し、すでに若い献身者を出立させ、さらには彼自身も船を購入し、エルサレム行きを企てているとの報告がカンタベリー大司教アンセルムスの下に届く。アンセルムスはこの件に関して、ソールズベリーの司教オズムンドゥス(Osmundus)に調査を命じる書簡を送り、その最後にこう記す。

「また、貴兄の司教区にあるすべての修道院に、いかなる修道士もエルサレムへの旅を企ててはならないこと、それは破門の罰によって禁じられていることを告知してください。さらに、王とわれわれを代表して、エクセターの司教、バースの司教、ウスターの司教にも、彼らの司教区内でこうした行動が禁じられていることを通告してください。使徒座もこれを禁じているからです」⁷。

クレルモン公会議が修道士の十字軍参加を禁じているにもかかわらず、修道士の中にも参加を望む者たち、それを煽る者たちがいた。これに対し、アンセルムスは断固たる処置で臨もうとする。本書簡で示された彼の見解は、この約10年後(1106・7年)、彼の晩年に書かれた『書簡 410』においてより詳しく説明される。これは、サン＝マルタン・セ(Sancti-Martin de Séz)の修道士Pに宛てられたものである。

「私の最愛の友よ、貴君がエルサレム行きを望んでいることを聞きました。そこで、私が貴君に言うことは、貴君のこの望みが、健全な精神から発するものではなく、貴君の魂の救いに益することはないということです。というのも、これが貴君の誓願に反しているからです。この誓願によって、貴君は、神の前で修道院における定住を約束し、そこで修道服を受領したからです。さらに、これは使徒座への服従にも反しています。使徒座は、その大いなる権威をもって、修道士がこの旅を企ててはならないと命じています。ただし、神の教会を治め、人々を教化するために役立つことのできる聖職者は例外ですが、この場合も上長の助言と、上長への服従なしには許可されません。私は、教皇庁がこの命令を宣言した時、そこに陪席していました。さらに、これは貴兄の修道院長への服従にも

反することです。彼の意志はこれを憎み、貴君の魂の危険であるかのように呪っているからです」⁸。

本書簡は、末尾からも推察されるとおり、エルサレム行きを熱望する一修道士（P とだけ記されている）に手を焼いた修道院長が、アンセルムスに説得を依頼し、それに応えて執筆されたものと思われる。ここでアンセルムスは、三つの理由を挙げ、この修道士にエルサレム行きを思い止まらせようとする。

第一は、このエルサレム行きが修道誓願の項目の一つである定住（*stabilitas loci*）に反するという点である。ベネディクトゥスの『戒律』は第 58 章で「（修道院に新たに）受け入れられる者は、祈祷所において、全員の前で定住と修道生活と服従を約束する。これは神と聖人の前で行なわれるので、後日、これに背くことがあるならば、神を侮辱する者として神から断罪されることを知らねばならない」⁹と規定し、さらにこの誓願を終えた後、「（彼は）祈祷所においてただちに自分の身に付けている衣服を脱ぎ、修道院の衣服を身にまとう」¹⁰と定める。アンセルムスが簡潔に述べるとおり、修道士 P の希望は『戒律』の規定に背くことに他ならない。さらに、この点に関連して、アンセルムスが 30 年以上も前（1072-73 年頃）にクリュニー修道院の修練士ランゾー（Lanzo 1107 年歿）に宛てた『書簡 37』にも触れておく必要がある¹¹。この中で、彼は、ランゾーに、修道生活を始めるにあたり、何よりも「心の安らぎ」（*quies mantis*）を守り、共住修道士として生涯一つの修道院に留まるように強く勧める。「心の安らぎ」とは、『戒律』における「定住」をより霊的・内面的に言い表したものに他ならない。この書簡が執筆されてから 30 年後、アンセルムスは、カンタベリーの修練士ヴァルネルス（*Warnerus* 1138 年歿）に宛てた『書簡 335』においてこれに触れ、「ランゾー師がまだ修練士であったときに、私が彼に書いた書簡を貴君が探すように勧めます。そうすれば、修道生活を始めるにあたって貴君がどのように振舞わなければならないか、また修練士を襲う誘惑にどのように対処しなければならないかをそこに見出すでしょう」¹²と記す。『書簡 37』に示されたアンセルムスの修道観は、彼の修道生活全体を貫いており、エルサレム行きを望む修道士に宛てた晩年の書簡にもそれが表明されていると言うことができよう。

第二は、このエルサレム巡礼が使徒座（教皇庁）の指示に反するという点である。この点は、すでに『書簡 195』においても述べられているように、クレルモン公会議（11 月 27 日）において出された禁令である¹³。クレルモン公会議は、聖職者、修道士に対しては、直属の上長の許可がなければ、十字軍に参加してはならないことを命じ、また世俗の人々の場合でも、聖職者の意見を聞かずに参加することはできず、また若い夫は妻の同意が必要であった。本書簡においても、同様のことが述べられている。むろん、ここにもあるとおり、「上長」の許可がある場合には、聖職者・修道士もエルサレムに行くことができた。事実、アンセルムスの身近にもそうした聖職者がいた。彼の友人であるリヨン大司教フーゴー（*Hugo* 在任 1083-1106 年）である。彼は、1100 年の秋、教皇パスカリウス 2 世（在位 1099 年）にエルサレム巡礼を願い出て許可され、かの地で数年を過ごし、帰還する。そ

の帰国をアンセルムスに伝える書簡が残されており、またフーゴーへの返信である『書簡 261』(1103 年)において、アンセルムスは「喜びをもって神に感謝し、また感謝をもって喜びます。私たちの救いが達成されたかの地を訪問したいとの貴兄の望みが、神の憐れみによって満たされ、また私たちは貴兄の帰還と貴兄の健康の回復を喜んだからです」とフーゴーが無事に帰国したことに喜びと感謝を述べている¹⁴。

ところで、上記の『書簡 410』において、アンセルムスは「私は、教皇庁がこの命令を宣言した時、そこに陪席していました」と述べているが、これはクレルモン公会議のことではなく、1098 年 10 月バリ教会会議ないし翌年 4 月のローマ教会会議のことを指しているであろう。ここでは、新たな命令が發布されたわけではなく、おそらく、クレルモン公会議の決定が口頭で確認されたのだと思われる。

第三は、この修道士の希望が、修道院長の意志に反するということである。ベネディクトゥスの『戒律』は修道院長を「キリストの代理」(*vices Christi*)とみなし¹⁵、修道院長への服従を説く¹⁶。すでに述べたように、この修道士の修道院長は、彼の企てに対し反対をしている。彼は修道院長の意志に従わなければならないのである。

以上、修道士のエルサレム巡礼ないし十字軍参加に対するアンセルムスの見解を、三通の書簡を通して見てきた。彼は、修道士としての定住の義務、上長および公会議決定への服従という点から、これに反対するのである。

2. アンセルムスとレコンキスタ

これまで論じてきたエルサレム十字軍とならんで、この時代には、もう一つの十字軍があったことを忘れてはならない。8 世紀以降、イスラームの支配下にあったイベリア半島において、着々と進行していたレコンキスタ (*Reconquista* 国土復運動) がそれである¹⁷。1064 年、教皇アレクサンデル 2 世 (在位 1061-73) は、スペイン北部のイスラーム勢力を駆逐すべく、呼びかけを行なう。このバルバストロス遠征は、教会がその志願兵に免償の特権を与えたという点では、むしろ、最初の十字軍とも言うべきものであった。さらに、1085 年、レオン・カスティーリャ王アルフォンソ 6 世 (1065-1109 年) は、イスラーム支配下のトレドを陥落させ、キリスト教圏に組み込むことに成功する。これに対し、北アフリカのベルベル系王朝であるムラービト朝がイベリア半島に進出し、アンダルスを支配下に置く。こうして、北部のキリスト教地域と南部のイスラーム地域との対立が激化する。こうした戦いには、ブルゴーニュ、シャンパーニュ、ノルマンディー、そしてイングランド、ラインラント、オーストリアからも兵士が参加した。「友情、自衛、戦利品欲、キリスト教的連帯、免償獲得がスペインの十字軍に参加する動機のすべてであった」¹⁸。

この時代、レコンキスタを象徴する巡礼地として発展するのが、スペイン北西部ガリシア地方にあるサンティアゴ・デ・コンポステラ (*Santiago de Compostela*) である。ナバーラ王サンチョ (在位 1000-35 年) などの王たちが、巡礼地までの道路、橋、宿泊所など

を改善し、整備したこともあり、サンティアゴへの巡礼者は、11世紀以降、着実に増加していった。上述のリヨン大司教フーゴーも1095年、ここに巡礼し¹⁹、レコンキスタに関する情報を持ち帰る。それゆえ、アンセルムスもイベリア半島の情勢についてはまったく知らなかったわけではない。次に取り上げる二通はこれに関連するものである。

最初に取り上げるのは、1097年に修道士リカルドゥス (Ricardus) に宛てた『書簡 188』である。この修道士について、シュミットは「カンタベリーの修道士であったと思われる」と注記しているが、この書簡が書かれた時には、別の修道院に移っているようである。彼は、修道士となる以前、重い病気にかかり、病気が癒えたら聖エギディウス (Sanctus Egidius) 教会へ巡礼に行く誓いを立てる。しかし、その誓願を果たすことができずに思い悩んでいる。彼の修道院長からそのことを聞いたアンセルムスは書簡を送る。

「この件について、貴君は、できるだけ貴君の修道院長を信頼しなければなりません。貴君は、貴君の魂を彼の助言と指示に委ねたのですから。…そこで、私は、貴君に助言し、命じます。上に述べた巡礼の企てとあの誓いに関する心配をすべて放棄し、貴君が志した生活に、心を静め、動揺することなく留まりなさい。そして静穏の内に、貴兄が志した事柄、すなわち、服従、貴君の罪のための悔悛、他の善い振る舞いを達成するように努めなさい。修道士となる誓願によって、貴君自身のすべてを神に捧げ、神に返したとき、どんな行動であれ、それ以前に貴君が約束したささいな誓いはすべて果たされたことを、貴君は確信すべきです。それらは、誓うべき事柄でも信仰の義務でもないからです。それゆえ、静穏で落ち着いていなさい。そして、私は、神の恩恵により貴君の上に私がもっている権威によって、貴君をあの誓願から解き放ちます」²⁰。

サンティアゴへの巡礼には四つの経路があるが、聖エギディウス教会、すなわち、サン＝ジル (St. Giles) は、それらの一つの最初に位置する教会である。一二世紀半ばに編纂された『聖ヤコブの書』(Leber Sancti Jacobi) の第五巻『巡礼案内』において「この上なく聖なる教会堂」(sanctissima basilica) と記されているサン＝ジルの礼拝堂は、この書簡が執筆された前年に、教皇ウルバヌス2世により聖別されたばかりである²¹。

本書簡においても、アンセルムスは、上述の『書簡 37』『書簡 410』と同様に、修道院長への信頼と服従、心の静穏と落ち着き (quietus et securus) を説き、自分の修道院に留まって修道生活に励むように勧める。さらに、修道誓願は、修道士となる以前の誓いに優ると述べ、大司教の権威により、この修道士をかつての誓願の束縛から解放する。修道士リカルドゥスがサン＝ジルへの巡礼だけを望んだのか、それとも、そこから出発してサンティアゴを目指そうとしたのかは、この書簡からは明らかではない。しかし、彼らがサンティアゴ巡礼への熱気が高まりつつある時代にいたことは確かである。

次に取り上げる『書簡 263』は、1101-1103年に、サンティアゴ司教ディアコヌス (Diaconus 1140年歿) 宛てに執筆されたもので、直接レコンキスタに関係する。

「われわれキリスト教徒は、常に喜びと悲しみを分かち合うべきですが、順境がキリスト教の高揚につながり、逆境がその謙遜につながることを認めるなら、今がまさにその時

です。というのも、私たちは貴兄の恐怖と苦悩の理由を貴兄の書簡から窺い知り、貴兄が恐れるものを、私たちも恐れ、貴兄が苦悩することについて、私たちも苦悩するからです。

貴兄は、サラセン人に対抗するために私どもの援軍が召集されることを切望しておられるのですから、事情が許すならば、喜んで私どもの軍隊を招集し、キリスト教徒の援助のために派遣するでしょう。しかし、貴兄の聖性をご存じのように、イングランド王国は、至るところで内乱が生じ、日々その知らせに混乱しております。それゆえ、私どもとしても、貴兄にあまりお役に立てないのではないかと、非常に危惧いたします。というのも、私たちに敵対する者たちの妨害を恐れるからです。そもそも、自分自身の所有を守ろうと腐心するものは誰でも、共有するものにまで配慮をすることができないものです。しかし、神の同意によって、このことを敬虔に祈るよう努めることにします…」²²。

文面にもあるとおり、本書簡は、イスラーム（サラセン人）に対抗するための援軍を要請する書簡に対する返信である。この時期、上述のアルフォンソ6世とムラービト朝との戦いは激化していた。しかし、1097年、コンスエグラ付近でのアルフォンソの敗戦、1100年、マラゴン付近での義理の息子アムー伯レーモンの敗戦など²³、キリスト教側にとって自体は危機的であった。こうした中で、コンポステラ司教は、援軍の派遣に関して、イングランド王への執り成しを依頼する書簡を、カンタベリー大司教アンセルムスに送ったのだと思われる。

アンセルムスは、この書簡を通して、イベリア半島におけるキリスト教（Christianitas）が危機に直面していることを知り、その恐怖と苦悩に共感と連帯を表明する。しかし、援軍を送ることについては、承諾しない。むしろ、これは彼個人の見解ではなく、宮廷との相談の上になされたものであろう。この時期、イングランドも決して安定した情勢ではなかった²⁴。1100年8月、ウィリアム2世（在位1087-1100年）の急死後、ただちにクーデターによって王に即位したヘンリー1世（在位1100-35年）にとって脅威となったのが兄のノルマンディ公ロベール（Robert）である。ヘンリーの即位当時、十字軍に参加していたロベールは、帰国後、すぐにイングランド征服を企て、1101年にはイングランドを襲うが、この時はヘンリーに撃退される。その後、王位の継承をめぐるこの対立は、諸侯も巻き込み、1106年タンシブレでヘンリーがロベールを打ち破り、ノルマンディを征服するまで続く。宮廷がイベリア半島への派兵に関して、承諾の回答を与えなかったのも当然のことである。

ところで、本書簡において、サラセン人（Saraceni）という言葉が登場するが²⁵、彼の全著作・書簡を通じて、この言葉が用いられるのはこの一個所だけである。この点に関連し、アンセルムスとムスリムとの出会いについて触れておくことにする。

1098年10月から1100年9月までアンセルムスは、イングランドを離れ、リヨン、ローマなどを転々とする。この間、1098年には、イタリア南部のカプーア近郊リベリで一夏を過ごし、彼の神学的主著『神はなぜ人間となったか』（Cur deus homo）を完成する。彼の弟子エアドメルスは、『アンセルムス伝』において、この地でアンセルムスが異教徒

(pagani) と接触したことを報告している。それは、次の一節である。

「アンセルムスの人間性は、分け隔てなくすべての人を受け入れていた。すべての人とは誰か。キリスト教徒については言うまでもないが、異教徒もそこに含まれる。実際、(カプーアには) ロゲリウスの家臣シチリア伯が遠征に引き連れてきた数千人の異教徒がいたのである。彼らの中の少なからぬ人々は一私は言うが—アンセルムスが親切であるという評判に惹き付けられ、しばしば、われわれが滞在している所にやって来た。そして、アンセルムスから喜んで肉の糧を受け取り、戻ると、彼らが体験したこの人の賛嘆すべき好意を仲間たちに語ったのである。そのため、この時から、アンセルムスは彼らの間で非常に尊敬され、われわれが彼らの陣営を通り抜けると—彼らは一箇所に宿営していた—大勢の人々が天に向かって両手を挙げ、彼に祝福を願い、彼らの慣わしに従って手で接吻を投げかけ、さらには彼の前に跪いて、彼の慈しみ深い寛大さに感謝しつつ敬意を表したのである。さらに、私たちが把握したところでは、彼らは、アンセルムスの語る教えにも喜んで従っただろうし、彼をとおしてキリスト教信仰のくびきにつながれもしただろうが、彼らの伯爵がこのことに対して凶暴なまでに厳格であることを恐れていた。というのも、実際、伯爵は、彼らの内の誰かがキリスト教徒となることを許そうとはせず、それを罰したからである」²⁶。

当時、カプーアはアプーリア公ロゲリウス・ボルサ(在位 1085-1111 年)によって包囲されていたが、その陣中には彼の叔父であるシチリア伯ロゲリウス(在位 1072-1101 年)も軍勢を引き連れて参戦していた。このシチリア伯の宮廷と軍隊には多くのムスリムが働いていたことが知られている²⁷。エアドメルスの報告にある「異教徒」とはこの人々である。彼の報告には、多少とも誇張があるかもしれない。しかし、アンセルムスが「異教徒」すなわち、サラセン人と出会ったことは確かである。そして、このことが、上述の『神はなぜ人間となったか』に何らかの影響を与えたかもしれない。

本書は、人間の救いのためになぜ神が人間となり、十字架にかかって死ななければならなかったかを、聖書や教会教父たちの著作、つまり権威(auctoritas)によらず、「理性のみで」(sola ratione) 論証する対話形式の著作である。本書が執筆された理由には、「信じている事柄を知性と観想によって喜ぶため」だけでなく、新約聖書の「ペトロの手紙一」3章 15 節「あなたがたの抱いている希望について説明を要求する人には、いつでも弁明できるように備えていなさい」という言葉が引用されているとおり、護教論的な意図も含まれている²⁸。すなわち、神の受肉、十字架の死による贖罪というキリスト教信仰の単純さを愚弄する不信仰者(infideles)に対して、その理性的根拠と必然性を提示することにある²⁹。

ここで言及される「不信仰者」とは具体的に誰を指すのであろうか。アンセルムスは、本書の最後で、それまでなされてきたすべての論証は、「ユダヤ人」(Judaei)のみならず、「異教徒」(pagani)をも満足させるものであると述べる³⁰。冒頭の「不信仰者」が「ユダヤ人」「異教徒」と明確化される。上述のとおり、エアドメルスの報告にある「異教徒」とはムスリムに他ならない。だとするならば、『神はなぜ人間となったか』の末尾の「異教徒」

もムスリムを指す可能性は十分にある³¹。彼らとの遭遇が、この一語を付け加えさせたのではないだろうか。

むろん、こうした経験を通して、アンセルムスが宗教としてのイスラームに関して何らかの知識を得たということではない。確かに、上述の『書簡 188』において、彼は「サラセン人」という語を使用はしているが、その情報に関しては、当時の知識人が有していた以上のものではないであろう³²。何よりも、この書簡において、イスラームはキリスト教世界を脅かす軍事的な勢力として捉えられており、宗教としては理解されていないと思われる³³。

3. 義弟ブルグンディウスの十字軍参加

上述の『書簡 263』の次に収録されている『書簡 264』は、これまで取り上げてきた書簡のいずれとも異なるが、しかし、アンセルムスと十字軍を考える場合、触れないわけにはいかない。それは、アンセルムスの実の妹リケザ（Riceza）とその夫ブルグンディウス（Burgundius）に宛てた書簡である。年齢は離れていたが、彼女はアンセルムスにとって唯一の肉親であった³⁴。リケザとブルグンディウスの間には何人かの子供が生まれたが、みな早世し、無事に育ったのは一人の息子だけである。彼らは、その子を伯父と同様アンセルムス（1148 年歿）と名づけ、修道士として神に捧げる。1099-1100 年、アンセルムスのもとにブルグンディウスから書簡が届く。彼は、十字軍への参加を望んでおり、その許しをアンセルムスと自分の息子に願っていた。この返信が『書簡 264』である。

「…主であり最愛の友であるブルグンディウスよ、貴兄は、神への奉仕と貴兄の魂の救いのためにエルサレムに赴こうとしていること、またこれに関して私の許しと貴兄のご子息、私の甥アンセルムスの許しを得たい、との旨を私に書き送ってきました。私は、貴兄の立派な意向を喜ぶとともに、旅立つにあたって次のようなことを助言し、また願います。どうか、かつて犯した罪を背負ったままで旅に出ることのないように、家に罪を残すことがないようにできるだけ努め、さらに、貴君の身分における真のキリスト者として正しく生きる意志を保持してください。貴兄が子供の頃から犯した罪を、思い出しうるかぎり、一つ一つ告解して下さい。貴兄の妻に関して、罪を残すことがないように注意してください。彼女の善良さについては、私よりも貴兄の方がよくご存じです。しかし、神が貴兄をどのようになさろうとも、後に残された彼女が、生きているかぎり、援助と助言に欠くことがないように、また彼女の意志に反して貴兄の栄誉ある家から追い出されることがないように取り計らってください。そうすれば、彼女は、貴兄の体と魂の救いのために、そして彼女の魂と貴兄の亡き子らの魂のために神に仕えることができるでしょう。もし、貴兄が遠からず死を迎え、全生涯の決算を神にお支払いすることになると思っているのであれば、貴兄がなさりたいように、貴兄の全財産を整理して下さい。貴兄は私たちの許可を願っておられます。貴兄がどこにいても、常に、すべてのことにおいて、神の許しと援助と加護を神に祈ります。

さて、私の最愛の妹よ、お前のすべての意向とすべての生活を神への奉仕へと向けなさい。神がこの世の生活におけるすべての喜びをお前から奪われたことは、お前が神のみに喜びを見出せるようにと、神がなさったことだと信じなさい。いつでも、どこでも、神を愛し、神を希求し、神を思い巡らしなさい。全能の神があなた方二人を祝福して下さるように」³⁵。

これまで取り上げてきた書簡と本書簡と比較した時、十字軍参加に対するアンセルムスの態度が、一変していることに驚かされる。彼は、義弟の十字軍参加に賛意を表し、旅立つにあたって、霊的な事柄、そして身の整理に関してのなすべき事柄を忠告する。

この態度の相違の理由を、世俗的な事柄に関するアンセルムスの無関心に求める研究者もいる³⁶。しかし、単にそれだけではないように思われる。ここで注目したいのは、「貴君の身分における真のキリスト者として」(*sicut verus Christianus vestry ordinis*)という表現である。ブルグンディウスが、実際にどのような身分(*ordo*)であったかは正確には分からない。しかし、アンセルムスと妹リケザが斜陽化した貴族の家柄に属していたことを考えるならば、ブルグンディウスもまた決して裕福ではないが、貴族ないし騎士の階級に属していたと思われる。他方、アンセルムスが十字軍に参加することを反対した人々の身分は、修道士を志す若者、そして修道士たちであった。彼の態度の相違を解く鍵はこの *ordo* という語にあると思われる。

中世において *ordo* という語が持つ意味は多様である。ここでは、次のように理解しておこう。「<<*ordo*>>というラテン語は、各人がそれぞれ自分の歩調で復活と救済のほうへと歩いてゆくために配属されたいくつかの集団の不変性を意味していた」³⁷。つまり、*ordo* という言葉は、単に社会的な階層を示すだけでなく、救済を目指すさまざまな集団を示しているのである。それぞれの身分に属する者は、それぞれの身分にふさわしい働きをし、またそれぞれの身分にふさわしい仕方では救済を求めなければならないのである。そうであるならば、修道士は祈りと観想の生活において、天上のエルサレムを求めることがその本分であり、軍事的な行動に参加することは、彼の身分にはふさわしくない。他方、王や騎士は戦いと統治が義務であり、その義務を遂行する中で、同時に救済を求めなければならないのである。もちろん、ここで、9世紀に登場し、11世紀から再び語られるようになる「祈る人」(*oratores*)「戦う人」(*bellatores*)「働く人」(*laboratores*)という三区分を適用することは安易かもしれない³⁸。しかし、これまで取り上げてきた書簡において、十字軍への参加に同意するにせよ、反対するにせよ、書簡を送った相手がいかなる身分であるかは、アンセルムスにとって重要なことであった。

これとの関係で、アンセルムスが初代のエルサレム王ボードワン1世(*Baudouin, Baldewinus* 在位 1100-1118年)に送った書簡についても述べておこう。一通は1102年に書かれた『書簡 235』、もう一通は1104/5年頃に書かれた『書簡 324』であるが、ここでは、前者を引用する。

「神がその賜物によって讃えられ、そのすべての御業において聖とされますように。こ

の神が、恵みにより、かの地において、陛下を王位へと挙げられました。この地とは、私たちの主イエス・キリストご自身が、キリスト教の最初の種をご自分で播かれ、そこから全世界に広がるようにと、新たに教会の苗木を植えられました。この地の教会は、人間の罪のゆえに、神の裁定から、長らく不信仰者たちによって虐げられていましたが、神の憐れみは、私たちの時代に、驚くべき仕方ですそれを立て直して下さいました。さて、陛下の父上と母上またそのご子息たちが、この私に示して下さいた大きな愛とご好意を思い起こしますと、陛下の兄上、そして陛下をこの位に選ぶことによって示された神の恵みについて、どれほど私が喜んでいるか、また兄上の跡を継いだ陛下が、ご自分のためではなく神のために、統治に励まれることを熱望する私の気持ちがどれほどであるかは、この書簡によって言い表すことができません。

それゆえ、私の最愛の主よ、たとえ陛下が私の勧めを必要とはなさなくとも、溢れんばかりの心から、最も忠実な友として、私は、陛下に願ひ、勧め、懇願し、神に祈ります。どうか、神の法のもとに生きることに、すべてにおいて陛下の意志を神の意志に従わせるようになさって下さい。というのも、もし神の意志に従って統治なさるのであれば、真に陛下の益のために統治なさることになるからです。多くの邪悪な王たちが行なったように、神の教会が、陛下をいわば主人とし、陛下に奉仕するために与えられているとお考えにならず、陛下を弁護者そして擁護者として、陛下に委託されているとお考え下さい。神がこの世において何よりも愛しておられるのは教会の自由です。教会に役立とうとするのではなく、支配しようとする者が、神に敵対していることは明白です。…この新たな復興の時にあたり、陛下が、その王国においてどのように教会を設立なさるか次第で、将来の世代の人々は、末長く教会を支え、それに仕えることになるでしょう。私が陛下に説き勧めようと望み、神ご全能の神に祈っておりますことは、神ご自身が、陛下を説き勧め、神の戒めに従う道に導き（詩 118[119]:35）、そして天上の王国の栄光へと導いて下さることです。アーメン」³⁹。

1099年7月、ゴドフロワ＝ド＝ブイヨン（Godfrey of Bouillon）を司令官とする十字軍はエルサレムを占領する。占領後、彼は「聖墓の守護者」の地位につくが、翌年病没し、彼の弟であるボードワン（Baldwin）が初代のエルサレム王に即位する。本書簡で「陛下の兄上の跡を継いで」とあるのはこの次第を述べているのである。アンセルムスがこのエルサレム王の即位を喜び、敬意を表す書簡を送った。ゴドフロワとボードワンの父母はブローニュ伯とその妻イダであり、後者はアンセルムスがベックの副修道院長時代からの文通相手であった⁴⁰。この交誼が本書簡を執筆した主な理由であろう。

本書簡の前半で、アンセルムスは、長い間「不信仰者」（infideles）の手によって虐げられていた、キリスト教および教会の発祥の地エルサレムが奪還され、ボードワンが即位したことに喜びを表明する。アンセルムスは絶対的な非戦論者ではない。それどころか、彼にとってこれは正当な行為である。上述の『神はなぜ人間となったか』において、「報復を行なうことは、万物の主である神以外には、いかなるものにも属さない（ロマ 12-19）。そ

ここで、地上の権力が正当な報復を実行する場合、それは神自身が行なっているのであって、地上の権力はこの目的のために神によって任命されているのである」⁴¹と述べられているが、これは、本書簡の内容を、神学的に説明していると言うことができよう。

書簡の後半は、王の統治、特に教会に対する王の統治のあり方に関する勧告である。王は、「教会の自由」(*libertas ecclesiae*)の弁護者、擁護者として、教会のために役立つように⁴²、神の意志に従って統治しなければならないと述べる。「教会の自由」という概念については、それがグレゴリウス改革の標語であるということだけを指摘しておこう⁴³。そして、書簡の最後で、アンセルムスは、神の意志に従って地上のエルサレムを統治することによって、王が天上のエルサレムの栄光へと導かれることを願う。王もまた、その身分・地位に課せられた義務を遂行する中で、天上のエルサレムを目指す努力を怠ってはならないのである。

再び『書簡 264』に戻ることにする。上述のように、ブルグンディウスは世俗の人間であり、おそらくは騎士の階級に属していた。彼には彼の義務があり、またその義務を遂行する中で、彼は自らの救いを求めなければならない。事実、アンセルムスの書簡は、ブルグンディウスが「神への奉仕と魂の救いのためにエルサレムに赴こうとしている」⁴⁴ことを記している。クレルモン公会議は、十字軍の参加者に罪の免償を与え、来世での報酬を約束した。ブルグンディウスが選択したのはこの道であった。そしてアンセルムスの側にもそれを止める理由はなかったのである。

本書簡の最後の数行は、妹リケザ個人に向けられている。義弟ブルグンディウスに対して語る際、アンセルムスは「君」(*tu*)ではなく丁寧語(*polite plural*)である「貴兄」(*vos*)を用いるが、リケザには、兄らしく「お前」(*tu*)を用いる。しかし、その内容は、酷とも言えるものである。「神がこの世の生活におけるすべての喜びをお前から奪われた」とある。上述のように、彼女の子供は一人を除いて早世し、無事に育った一人は修道士として神に捧げられた。母としての喜びは奪い去られたのである。後は夫とともに暮らし、寄り添って立っていた老木がどちらからともなく倒れるように、死を迎える、そのような人生もあったはずである。しかし、その夫も、死を覚悟の上で、エルサレムに旅立とうとする。妻としての喜びも奪い去られたのである。今日よりもはるかに死が身近な時代ではあった。しかし、愛する者を失う悲しみには変わりはない。アンセルムスは、すべてを神の意志として受け入れ、「神のみに喜びを見出すように」と言う。そして、ブルグンディウスが生きて帰ることはなかった。兄は、一人残された妹のために、女子修道院を世話しようとするが、うまくいかない。彼女のその後の消息は分からない。

この最後の数行は、確かに兄としてのアンセルムスが唯一の妹に語りかける個人的な書簡のように思われる。だが、アンセルムスの書簡のすべてが、公開を前提としていることを考慮するならば、これらの数行は、同時代の、同じ境遇にいた多くの女性たちに向かって語りかけられているとも考えられる。上述のブローニュ伯とその妻イダは息子の一人をエルサレムで失う。むろん、こうしたことは、王侯貴族の女性たちに限られたことでは

ない。S. ヴォーンは、ブルグンディウスがエルサレムに旅立つにあたって、アンセルムスを与えた助言は、同じようにエルサレムへの向かった「彼の霊的な姉妹たちのすべての夫たちに与えられた助言の模範ではないだろうか」と指摘するが⁴⁵、だとするならば、リケザに語られた言葉は、残された母そして妻たちに向けられた助言の模範と考えることもできよう。

結 語

これまで述べてきたことから明らかなように、十字軍参加を希望する人々に対するアンセルムスの対応は、それぞれの人々がどの身分に属しているかによって異なっていた。修士と修士を志願する者に対して、彼は、『戒律』の命じる定住および修道院長への服従の義務そして公会議の決定という点から、エルサレム行きを許可しない。彼らは、修道生活において、天上のエルサレムを希求しなければならないのである。しかし、王侯貴族を始めとする世俗の人々に対して、彼は十字軍参加を留めることはしない。彼らはその身分に課せられた統治あるいは戦いの義務を遂行する中で、自己自身の魂の救い、天上のエルサレムを希求しなければならないのである。そして、彼らの後に残された母親ないし妻たちもまた、彼女たちの置かれた境遇において天上のエルサレムを希求しなければならない。ここに、アンセルムスの思想がもつ終末論的な希求が反映している。

それと同時に、ここには、彼の思想の中心的な概念である「直しき」(rectitudo)の具体的な適用を見出すことができる。『神はなぜ人間となったか』において、彼は次のように述べている。「理性的な被造物の意志はすべて神の意志に服さねばならない。…これが天使と人が神に負う負債・義務であり、それを支払えば、何人も罪を犯さず、それを支払わないものは誰でも罪を犯す。これが正義あるいは意志の直しきであり、人を義人あるいは心、すなわち意志の真っ直ぐな人にする(詩 35[36]:11)」⁴⁶。すべての理性的な被造物は神の意志によって定められた秩序(ordō)に置かれており、その中で、彼らは各々に課せられた義務(debitum)を遂行しなければならない。それは、神の意志に自らの意志を従わせることであり、神への負債を返却すること、罪を犯さないことである。それぞれの置かれた身分(ordō)において、それぞれの生き方で、天上のエルサレムを希求することは、アンセルムスにとって「正義」(iustitia)すなわち「意志の直しき」(rectitudo voluntatis)の遂行に他ならないのである。それゆえ、現実の問題としては、エルサレムへの軍事的な進行の肯定という立場が生じる。

しかし、アンセルムスの思想が、これだけに留まらないことを最後に述べておこう。上述のように『神はなぜ人間となったか』は、アンセルムスと彼の弟子ボゾ(Boso)との対話形式をとった著作である。この中で、ボゾの役割は、不信仰者の立場に立ち、キリストの贖罪に関するキリスト教信仰を批判し、またアンセルムスに応答することである。キリスト者は信じている事柄の説明を求め、不信仰者はそれを信じようとしながゆえに、キ

リスト者によって信じられている事柄の説明を求める。しかし、この点において両者は同じことを求めている⁴⁷。それゆえ、この前提に立って、アンセルムスは、後者を理性的な対話に参加させるのである。本稿の冒頭で取り上げた彼の書簡に、「平和の観想」という言葉が用いられていたが、本書も、一方では「信じている事柄を知性と観想によって喜ぶ」ことを目的として執筆されていることは上述の通りである。そして、この「観想」(contemplatio)は対話という場において、他者に開かれたものとなる。さらに、この対話が理性によってなされる以上、そこにはキリスト教信仰をもたない者も参加することが可能となるのである。十字軍による武力攻撃が最高潮に達している最中に、こうした理性による対話の可能性が提示されていることは、注目してよいであろう。

むろん、今日のような宗教間の対話、つまり、諸宗教の相互理解という意味での対話をアンセルムスに要求することは、時代錯誤であろう。彼が目的とした対話は、自らのキリスト教信仰の立場を、理性によって明らかにする対話、護教論的な対話である。ここに異教徒の改宗という宣教的な目的が含まれていたか否かは定かではない。少なくとも、アンセルムスは、彼の論証がユダヤ人と異教徒を満足させるであろうと確信していたことは、上述の通りである。そう確信するには、他宗教の立場についての情報、理解が不可欠である。しかし、ユダヤ教はともかくとしても、宗教としてのイスラームに関する正確な情報が、彼には決定的に不足していた。それが西欧世界に入ってくるのは、彼の死後のことだからである⁴⁸。

¹ 以下、アンセルムスのテキストは、S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi *Opera omnia* Tomus I-II, Ad fidem codicum recensuit Salesius Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968 による。

² アンセルムスと十字軍については、すでに、古田暁「十一世紀の二通の書簡」(『図書』1979, 7, pp. 18-24); R. W. サザーン『中世の形成』森岡敬一郎・池上忠弘(みすず書房 1978) pp. 35-36; A. Graboïs, 'Anselme, L'Ancien Testament et l'idée de croisade'; J. A. Brundage, 'St. Anselm, Ivo of Chartres, and The Ideology of the First Crusade' in *Spicilegium Beccense* II, Paris, 1984, pp. 161-173, 175-187. あるが、本稿は、これらとは多少とも異なる記述を試みる。

³ *Ep.* 117, 66-71.

⁴ "Placet ergo tandem utrisque u carnis exercendae gratia Ierosolimam adeat, loca sancta orationum inuisant ut, agnitis locis incarnationis, passionis et ascensionis Dominicae dulciori haec omnia memoria postmodum teneat. ...Perueniunt tandem ad Ierusalem terrestrem supernae patriae amatores. ...docente et amore Dei, Gundulfus et archidiaconus ex uoto monachatum cunctie mundi delitiis praeferunt, et fiunt uoto promissione monachi, ..." *Vita Gundulfi*, 4, 1-8; 5, 11-14. テキストは、*The Life of Gundulf: Bishop of Rochester*, ed. R. Thomson, Toront, 1977 に拠る。この時、ゴンドルフスに同行した助祭 (archidiaconus) は、ベック修道士となり、さらにルーアン大司教となグイエルムス (Guillelmus, Guillaume Bonne-Ame) である。この伝記が書かれたのは、1114-24 年頃であるが、ゴンドルフスが巡礼をした頃のパレスティナの状況について、"Occurrunt enim illis sicut eundo difficiles uinarum transitus, et ut tunc temporis erat, horrendas formidabant Sarracenorum insidias." (*Ibid.*, 4.16-18) と述べ、サラセン人の恐怖について語っている。なお、アンセルムスとゴンドルフスについては、cf. 矢内義

題「アンセルムスとゴンドルフス（１）」『文化論集』19（2001）pp. 57-76.

⁵ 修道院文学におけるエルサレムの意味については、cf. J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1993³, pp. 63-67. 本書の邦訳は、『修道院文化入門—学問への愛と神への希求』神崎忠明・矢内義顕訳（知泉書館）として2004年9月に出版が予定されている。アンセルムスにおけるエルサレムの意味については、G. Olsen, 'The Image of the first Community of Christians at Jerusalem in the Time of Lanfranc and Anselm' in *Spicilegium Beccense* II, Paris, 1984, pp. 341-53 があるが、十分とは言えない。本書簡とアンセルムスの修道観については、cf. R. W. Southern, *Saint Anselm: Portrait and Landscape*, Cambridge, 1990, pp. 167-71 また 'visio pacis' とアンセルムスの教会観が極めて修道院的 (*trés monastique*) であることについては、cf. Y. Congar, 'L'église chez saint Anselme' in *Spicilegium Beccense* I, Paris, 1959, pp. 371-99 特に pp. 375-6.

⁶ Cf. *Anselmo d'Aosta: Arcivescovi di Canterbury Lettere*, Tom I, Curatori I. Biffi, C. Mrabelli, Jaca Book, 1990, p. 240-1, n. 1.

⁷ *Ep.* 195, 20-25.

⁸ *Ep.* 410, 4-13.

⁹ "Suscipiendum autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitas sua et conversatione morum suorum et oboedientia, coram Deo et Sanctis eius, ut si aliquando aliter fecerit, ab eo se damnandum sciat quem inridit." *Regula*, 58, 17-18. テキストは、*Die Benediktus-Regel*, Lateinisch-Deutsch, Heuausgegeben von P. B. Steidle OSB, 1980⁴, Beuron に拠る。

¹⁰ "Mox ergo in oratorio exuatur rebus propriis quibus vestitus est, it induatur rebus monasterii." *ibid.*, 58, 26.

¹¹ 本書簡の全文は『カンタベリーのアンセルムス書簡 37』矢内義顕訳として『中世思想原典集成 10 修道院神学』編訳 | 監修 矢内義顕（平凡社 1997 年）pp. 59-67 に収録。

¹² *Ep.* 335, 26-28.

¹³ Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova Collectio.*, XX, 815-820.

¹⁴ *Ep.* 261, 4-7. アンセルムスがフーゴーに宛てた書簡としては、この他に、*Ep.* 100, 109, 176, 208, 261, 389 の 6 通が残されている。フーゴーからアンセルムスに宛てた書簡として、シュミットは、*Ep.* 390, 409 の 2 通を収録している。この内、*Ep.* 409 はフーゴー自身の書簡ではなく、彼の死（1106 年）を告げる書簡である。シュミットは、この書簡を、ここで取り上げている『書簡 410』の前におく。本書簡でアンセルムスが、「ただし、神の教会を治め、人々を教化するために役立つことのできる聖職者は例外ですが…」(*nisi aliqua persona religiosa, quae utilis esset ad regendam ecclesiam dei et ad docendum populum, ...*) と述べた時、グレゴリウス改革の推進のために尽力した、今は亡き友人フーゴーを思い浮かべていたのかもしれない。なお、フーゴーのアンセルムスへの影響については、cf. R. W. Southern, *op. cit.*, pp. 285-89.

¹⁵ *Regula*, 2, 2.

¹⁶ *Ibid.*, 2, 5-6; 5, 12 etc.

¹⁷ 11-12 世紀のレコンキスタについては、cf. D.W.ローマックス『レコンキスター中世スペインの国土回復運動』林邦夫訳（刀水書房 1996 年）pp. 35-152.

¹⁸ *Ibid.*, p. 84-85.

¹⁹ *Lexikon des Mittelalters*, V. p. 166.

²⁰ *Ep.* 188, 3-18.

²¹ Biffi, *op. cit.*, 223-224, n.1.

²² *Ep.* 263, 3-15.

²³ D.W.ローマックス *op. cit.*, p. 99.

²⁴ Cf. *Ep.* 191, 192.

²⁵ 中世においては、ムスリムをもっぱらサラセン人と呼ぶ。この点については、cf. 矢内義

題「ペトルス・ウェネラビリス『サラセン人の異端大要』」『文化論集』23(2003年)pp. 34-35, 44-45, n. 10.

²⁶ *Vita Anselmi*, l. II, c. xxxiii. テキストは, *The Life of St Anselm, Archbishop of Canterbury* by Eadmer, ed. R. W. Southern, Oxford, 1962 に拠る。

²⁷ Cf. 高山博『中世地中海世界とシチリア王国』(東京大学出版会 1993年) p. 141.

²⁸ “Quod petunt, non ut per rationem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur, et ut sint, quantum possunt, parati semper ad satisfactionem omni poscenti se rationem de ea quae in nobis est spe.” *Cu. l. I, c. I.*

²⁹ “Quam quaestionem solent et infideles nobis simplicitatem Christianam quasi fatuam deridentes obicere, et fideles multi in corde versare: qua scilicet ratione vel necessitate deus homo factus sit, et morte sua, sicut credimus et confitemur, mundo vitam reddiderit,...” *Cu. l. I, c. I.*

³⁰ “Cum enim sic probes deum fieri hominem ex necessitate,...non solum Iudaei sed etiam paganis sola ratione satisfaciatur...” *Cu. l. II, c. XXII*

³¹ “Il nous semble toutefois que, dans la pensée d’Anselme, les Pagani représentent pultôt les Musulmans, qui n’étaient pas inconnus de l’Occident chrétien, et dont l’archevêque de Cantorbéry devait personnellement faire la rencontre, lors de son premier exil en Italie.” R. Roques, *Pourquoi dieu s’est fait homme*, Paris 1963, pp. 72-73. この点については, cf. J. Gauss, ‘Anselm von Canterbury zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen’, *Saeculum*, 1966, vol. 17, pp. 277-363 特に pp. 346 以下, および同著者による ‘Die Auseinandersetzung mit Judentum und Islam bei Anselm’, *Analecta Anselmiana*, 1975, vol. 4:2, pp. 101-109 また A. S. Abulafia, ‘St Anselm and those outside the Church’, in D. Loades and K. Walsh(eds), *Faith and Unity: Christian Political Experience*, Studies in Church History, Subsidia, 6, Oxford, Basil Blackwell, 1990, pp. 11-37 および *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, London and New York, 1995, pp. 39-46. も参照のこと。ガウスの論文は, アンセルムスの護教論的・宣教的な側面を強調しすぎるように思われる。アブラフィアは, アンセルムスの使用する ‘infideles’ がユダヤ人を指すのでもなく, いわんやムスリムを指すのでもないとするが, これも無理のように思われるが, 詳しい検討はここでは省く。また, 『神はなぜ人間となられたか』を宗教間の対話という観点から, 哲学的に検討したものとしては, cf. K. Kienzler, ‘Cur deus homo- aus der Sicht des mittelalterlichen jüdisch-christlichen Religionsgespräches’, in *Bonner Dogmatische Studien*, 27, 1997, Echter, pp. 122-140.

³² 8世紀から11世紀までの, 西欧世界のサラセン人に情報・知識に関しては, cf. J. Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, 2002, pp. 71-134.

³³ アンセルムスとイスラームに関して, 気になる人物がいる。それは, ペトルス・アルフォンシ (Petrus Alfonsi) である。彼は, イスラーム支配下のアンダルスでユダヤ人として生まれ, ユダヤ教の知識も深く, またアラビア科学についても高度な教育を受けていたが, 1106年, アラゴン王アルフォンソ1世(在位1104-34年)の治世下に, 王国の首都ウエスカ (Huesca) で洗礼を受け, キリスト教に改宗する。その後, イングランドに渡り, ヘンリー1世の侍医を勤める。さらに彼は北フランスに渡り, そこで天文学などのアラビア科学を教える。彼がイングランドに渡った時期は1106-16年のどこかであるとされている。もし, 彼が1106-9年のどこかでイングランドに到着していたとするなら, 晩年のアンセルムスと出会う機会があったかもしれない。しかし, それについては, いかなる証拠もない。彼の著作としては, 改宗後に執筆された『ユダヤ人との対話』(*Dialogi contra Iudaeos*, P. L. 157, 527-672) があり, その「対話V」はイスラームを取り上げて論じ, この時代としては, イスラームに関する最も正確な情報を提供している。彼について詳しくは, cf. J. Tolan,

Petrus Alfonsi and his Medieval Readers, University Press of Florida, 1993. アンセルムスの「理性のみ」(*sola ratione*)とアルフォンシの方法に関しては, cf. *ibid.* pp. 13, 34-35.

³⁴ “Ego enim sum unicus frater vester...” *Ep.* 268, 183. 彼女の生涯については, 詳らかではない。M. Rule, *The Life of St. Anselm*, London, 1883, vol. II, pp. 206-207 は, 像増力豊かに, 次のように述べている。“Richera was very much younger than her brother; so much younger as to have grown up into girlhood and womanhood with the faintest possible remembrance of him, if indeed with any, and with no recollection at all of her mother. What became of the little creature at Ermenberg’s death I cannot say; but I suspect that she was confided to the care of her maternal aunt, the wife of Count Gerard of Ensheim; and that Count Gerard took the place of father to the child when Gundulf, a year or two afterwards, died. Year followed year, and decade decade; Count Gerard of Ensheim was succeeded by his son; and when Richera was already in middle life she was married from her cousin’s castle in Upper Alsace to a gentleman named Burgundius.” (vol. II, pp. 206-207). 古田暁「中世の女性像」(『図書』1979, 12, pp. 34-38)も情緒溢れる記述である。

アンセルムスがリケザとブルグンディウスに宛てた書簡は, *Ep.* 211, 258, 264, リケザのみに宛てた書簡は *Ep.* 268 である。

³⁵ *Ep.* 264, 4-24.

³⁶ Cf. J. A. Brundage, *op. cit.*

³⁷ ジョルジュ・デュビュイー『ロマネスク芸術の時代』小佐井伸二訳(白水社 1983) p. 68.

³⁸ ‘ordo’について, 詳しくは, cf. G. Constable, ‘The Order of Society’ in *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge, 1995, pp. 249-360. 11世紀については pp. 289-323, 三分の起源については, pp. 279-288.

³⁹ *Ep.* 235, 4-31.

⁴⁰ *Ep.* 82 は 1077/78 年に執筆されている。イダ宛ての書簡は, この他に, *Ep.* 114, 131, 167, 244, 247 がある。

⁴¹ “Ad nullum enim pertinet vindictam facere, nisi ad illum qui dominus est omnium. Nam cum terrenae potestates hoc recte faciunt, ipse facit, a quo ad hoc ipsum sunt ordinatae.” *Cu.* l. I, c. 12.

⁴² 「教会に役立つとするのではなく, 支配しようとする者が, 神に敵対していることは明白です」(Qui ei volunt non tam prodesse quam dominari, procul dubio deo probantur adversary.) *Ep.* 235, 22-23 は, ベネディクトゥスの『戒律』の有名な一節「(修道院長は)人の上に立つよりも, 人に仕えることを自覚しなければならない」(sciatque sibi oportere prodesse magis quam praeesse.) *Regula*, 64, 8 を想起させる。

⁴³ Cf. R. W. Southern, *op. cit.*, ch. 12.

⁴⁴ “...vos velle ire Ierosolimam pro servitio dei et salute animae vestrae,...” *Ep.* 264, 4-5.

⁴⁵ “It may perhaps be significant that a large number of the husbands, sons and nephews of women to whom Anselm wrote did go on this crusade: Stephen of Blois, Robert Curthose, Eustace III of Boulogne, and his brothers Godfrey of Bouillon and Baldwin, Hugh of Vermandois and Robert count of Flanders. Anselm’s advice to Burgundius on the preparations he should make for his wife before his departure might well serve as a model of the advice Anselm had given to all the husbands of his spiritual daughters: ...”, S. Vaughn, *St. Anselm and the Handmaidens of God: A Study of Anselm’s Correspondence with Women*, Brepols, 2002, pp. 121-122.

⁴⁶ “Omnis voluntatis rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati dei. ...Hoc est debitum quod debet angelus et homo deo, quod solvendo nullus peccat, et quod omnis qui non solvit peccat. Haec est iustitia sive rectitude voluntatis, quae iustos facit sive rectos corde, id est volutate.” *Cu.* l. I, c. XI.

47 “Patere igitur ut verbis utar infidelium. Aequum enim est ut, cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponam eorum obiectiones, qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere. Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus: unum idemque tamen est quod quaerimus.” *Cu. l. I, c. III.*

48 ペトルス・アルフォンシイ (注 31) の著作, またペトルス・ウェネラビリスの発案のもとで完成した, 『ラテン語訳コーラン』を含む『トレド集成』(*Corpus Toletanum*) は宗教としてのイスラームに関する貴重な情報をもたらした。中世キリスト教のイスラーム理解については, cf. J. Tolan (2002) *op. cit.* および L. Hagemann, *Christentum contra Islam*, Darmstadt, 1999 (L.ハーゲマン『キリスト教とイスラーム—対話への歩み』八巻和彦・矢内義顕訳 知泉書館 2002 年)。

なお, 11-12 世紀に書かれたユダヤ教・イスラームに対する論駁・対話には以下のものがある。ギルベルトゥス・クリスピヌス (1045 年頃-1117 年) *Disputatio Iudei et Christiani. Disputatio Christiani cum Gentili.* (The Works of Gilbert Crispin, ed. A. S. Abulafia and G. R. Evans, Oxford, 1986.) カンプレーのオド (1113 年歿) *Disputatio contra Iudeum Leonem nomine de adventu Christ.* (P. L., 160, 1103-12) ノージャンのギベール (1055 頃-1125 年) *Tractatus de Incarnatione contra Iudeos.* (P.L., 156, 489-528.) *Dei gesta per Francos.* (CCCM 127A) ドイツのルペルトゥス (1076-1129 年) *Anulus sive dialogues inter Christianum et Iudeum.* (M, L., Arduini, Rupert di Deutz e la controversia tra Christiani ed Ebrei nel secolo XII, Roma, 1979, pp. 175-277.) 偽シャンポーのギョーム *Dialogus inter Christianum et Iudeum de fide Cathorica,* (P. L., 163, 1045-72.) ペトルス・アベラルドゥス (1079-1142 年) *Collationes sive inter Philosophum, Iudaeum et Christianum.* (Peter Abelard *Collationes*, ed. J. Marenbon and G. Orlandi, Oxford, 2000.) ペトルス・ウェネラビリス (1092/94-1158 年) *Adversus Iudeorum inveteratam duritatem.* (CCCM 58) *Summa totius haeresis saracenorum. Contra sectam saracenorum.* (Petrus Venerabilis *Schriften zum Islam*, ed. R. Glei, Alatenberg, 1985.) このうち, 偽シャンポーのギョームとペトルス・アベラルドゥスを除くと, 著者はすべて修道士であることに気づく。このことは, 修道院神学の観想的・神秘主義的な性格を強調する J.ルクレール (*op. cit.*) が指摘しなかった点である。