

カンタベリーのアンセルムスと Artes liberales

矢内 義 顕

はじめに

カロリング朝における自由学芸の復興の影響は、かつて「鉄と鉛の世紀」と呼ばれた10世紀において必ずしも衰えることなく⁽¹⁾、11世紀へと受け継がれていく。本稿は、11世紀のカンタベリーのアンセルムス（1033/34-1109年）を取り上げ、自由学芸に関してアンセルムスが触れることのできた源泉、自由学芸に対する彼の基本的な姿勢、そして彼の著作・思索において自由学芸がどのように用いられているのか、という三点を論じることにする。それによって、アンセルムスが、先行する諸世紀の知的な遺産・伝統を継承しつつも、そこに新たな息吹を与え、12世紀の都市の学校における学問の発展への道を開いたことが明らかとなろう。

(1) Cf. M. Gibson, 'The *Artes* in the Eleventh Century.' In: *Arts libéraux et philosophie au moyen âge: Actes du IVe congrès international de philosophie médiéval, Montreal, 1967*, Paris, 1969, pp. 121-126; C. Leonardi, 'Intellectual Life.' In: *The New Cambridge Medieval History*, vol. 3 (2008), pp. 186-211.

1. アンセルムスが用いることのできた自由学芸に関する源泉

(1) アオスタからベック修道院へ

1056年、アンセルムスは、父親との確執から北イタリアの町アオスタを後にする。22/23歳のときである。そして三年近くの放浪を経て、1059年ノルマンディーにあるベック修道院の門を叩く。アンセルムスの弟子エアドメルスによる『アンセルムス伝』は、ベック修道院に入ったアンセルムスについて、「ランフランクスの指導下に入り、ほどなく弟子のうちでも最も親密な弟子となった。日夜、学問に没頭し、彼が望んだ書物についてランフランクスから手ほどきを受け、また請われれば熱心に他の人々を教えた」⁽²⁾と述べる。

それ以前に、彼がどのような教育を受けていたのかは不明である。確かに、11世紀前半になると、北イタリアの諸都市の学校は、しだいに活気を呈してくる⁽³⁾。アンセルムスの師となるランフランクスは、北イタリアの政治的中心であるパヴィアに生まれ、幼くして父を失い、その跡を継がねばならなかったが、学芸を学ぶために町を離れ、他の都市に赴く。そして、長期間そこに滞在し、世俗の学問—修辞学と法学—を修得し、パヴィアに戻って来る⁽⁴⁾。彼がどの町で学んだのかは不明である。しかし、北イタリアは、そうした都市にこと欠か

(2) *Vita Anselmi*, l. I, c. v: ...ejus (Lanfranci) se magisterio subdit, eique post modicum familiaris prae caeteris discipulis fit. Occupatur die noctuque in litterarum studio, non solum quae volebat a Lanfranco legendo, sed et alios quae rogabatur studiose docendo. (テキストは、*The Life of St Anselm Archbishop of Canterbury by Eadmer*. Edited with Introduction, Notes and Translation by R. W. Southern, Oxford, 1962に拠る)

(3) Cf. P. リンシェ『ヨーロッパ成立期の学校教育と教養』岩村清太訳、知泉書館、2002年、pp. 175-180.

(4) *Vita Lanfranci*: Lanfrancus in primeua etate patre orbatus, cum et in honorem et dignitatem succedere deberet, relicta ciuitate amore discendi ad studia litterarum perrexit. Vbi plurimo tempore demoratus, omni scientia seculari perfecte imbutus, rediit. (*Lanfranco Di Pavia e L'Europa del secolo XI nel IX centenario della morte (1089-1989)*, A cura di Giulio D'Onofrio, Roma 1993の pp. 659-715に付録として収録された M. Gibson のテキストに拠る。) この箇所解釈については、cf. H. E. J. Cowdrey, *Lanfranc Scholar, Monk, and Archbishop*, Oxford, 2003, p. 6, n. 21.

なかったであろう。

アンセルムスが、故郷を離れる前に、北イタリアのいずれかの都市で学んだ形跡はない。アオスタには大聖堂も大修道院もあり、聖職者となるために必要な基礎的学問を学ぶことができた⁽⁵⁾。『アンセルムス伝』は、「彼が学校に通い、学び、長足の進歩を遂げた」⁽⁶⁾と述べる。彼の一族も、彼が聖堂参事会員となり、やがては司教となることも望んだであろう。しかし、彼はこの町を離れる。そしてバックにたどり着くまで三年近くブルグンドとフランスを放浪する⁽⁷⁾。この間に、彼がさまざまな学校の活動に触れたことは想像に難くないが、『アンセルムス伝』は何も語らない。

(2) 三科（文法学・修辞学・論理学）

アンセルムスが、自由学芸に関して、どのような書物を読んだのかを確定することはできない。バックの修道院学校で文法、修辞学、論理学が教えられていたことは分かっている⁽⁸⁾。だが、体系的なカリキュラムがあったとは思われない。したがって、どのような書物が教科書として用いられていたかも不明である。確かに、12世紀のバック修道院の図書目録は残っている⁽⁹⁾。だが、そこからアンセルムスの時代の蔵書を再現することは難しい⁽¹⁰⁾。バックは、カロリ

(5) アンセルムスが、バック到着以前、アオスタで聖職者としての経歴があったことは、ギルベルトゥス・クリスピヌスがアンセルムスについて ‘ecclesie Augustensis clericus’ (*Vita Herluini* 98) と記していることから、推定できる。(テキストは、*The Works of Gilbert Crispin*, ed. by A. S. Abulafia and G. R. Evans, Oxford, 1986, pp. 183-212所収。)

(6) *Vita Anselmi*, l. I, c. ii: Traditur litteris, discit, et in brevi plurimum proficit.

(7) *Ibid.*, l. I, c. v: Exactis dehinc partim in Burgundia, partim in Francia ferme tribus annis. Normanniam vadit,....

(8) バックの修道院学校に関しては、cf. 矢内義顕「アンセルムスとバックの修道院学校」、『文化論集』第34号(2009), pp. 217-240; 同「11-12世紀における二つの学校—バックとラン—」、『中世思想研究』第51号(2009), pp. 119-131.

(9) Cf. Gustav Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885 (Reprint 1973), pp. 257-266.

(10) 神学的な書物の目録を復元する試みが、G. M. Gasper, *Anselm of Canterbury and his Theological Inheritance*, Ashgate, 2004, pp. 206-209でなされている。

ング朝ないしそれ以前から存在するような大修道院とは異なり、1034年に創設されたばかりの修道院だったことから、蔵書の数もそれほど多くはなかったであろう。ところが、アンセルムスは、その著作において、彼が参照した作家の名を挙げることも、著作から引用することもほとんどない。それゆえ、自由学芸に関して、彼が読んだと思われる書物については、推測に基づくほかはない。その際、手がかりとなるのは、彼の師ランフランクスである。上述のように、アンセルムスは、「彼が望んだ書物についてランフランクスから手ほどきを受けた (a Lanfranco legere)」からである⁽¹¹⁾。

まず三科（文法学・修辞学・論理学）だが、文法学と修辞学については、ランフランクスがプリスキアヌスの『文法学綱要』、キケロの『発想論』および偽キケロ『ヘレンニウスに与える修辞学書』について、註解を施したことが断片的に知られている⁽¹²⁾。イタリアでは、キケロと偽キケロの註釈が、すでに1030-40年頃になされており、ランフランクスもこの流れを継承していると言えよう。したがって、アンセルムスがこれらを読んでいた可能性は高い。プリスキアヌス（そしておそらくドナトゥス）に関しては、彼の著作『グラマティクスについて』が、名詞由来語（denominativum）は実体か質かを主題としていることから明らかである⁽¹³⁾。プリスキアヌスはこれを実体であるとし⁽¹⁴⁾、アリストテレス・ポエティウスはこれを質としたからである。

また、アンセルムスの書簡から、彼がベック修道院で読み、また修道士たちに手ほどきをしたと思われる古典古代の著作も知ることができる。修道士マウ

(11) この 'ab aliquo legere' という表現については、cf. Anselmus, *Ep.* 64および J. Leclercq, *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu*, Paris, 1957 [J・ルクレール『修道院文化入門—学問への愛と神への希求—』神崎忠明・矢内義顕訳、知泉書館、2014], pp. 116-118 (邦訳 pp. 159-162)。

(12) M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, Oxford, 1978, pp. 46-50; R. W. Hunt, 'Studies on Priscian in the Eleventh and Twelfth Centuries I.' In: *Mediaeval and Renaissance Studies* I 1943, pp. 207, 224.

(13) *De Grammatico* (=G), c. I, 145, 4-6: De 'grammatico' peto ut me certum facias utrum sit substantia an qualitas, ut hoc cognitio, quid de aliis quae similiter denominative dicuntur sentire debeam, agnoscam.

(14) Cf. D. P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, Oxford, 1967, pp. 64-66.

リティウスに宛てた『書簡64』で、彼は、マウリティウスに文法の復習を勧め、「とりわけウエルギリウス、そして、不道德な響きをもつものは除いて、私が教えなかった他の著作家を十分に読む」⁽¹⁵⁾ようにと記す。ウエルギリウスとあるのは、おそらく『牧歌』であろう⁽¹⁶⁾。「不道德な響きをもつもの」とは、オウィディウスなどを考えることもできよう⁽¹⁷⁾。「他の著作家」だが、ホラティウスの『詩論』⁽¹⁸⁾、ルカヌスの叙事詩『内乱』⁽¹⁹⁾、ペルシウスの『諷刺詩』などを挙げることができる。もちろん、これらについて、アンセルムスは、著作そのものではなく、『著作家への手引き』(Accesus ad auctores)⁽²⁰⁾をとおして知っていた可能性も否定できない。

さらに、アンセルムスが読んだ古典の著作家に、セネカを加えることもできよう。アンセルムスの全集の校訂者シュミットおよびR・W・サザーンが正しければ、『プロスロギオン』の第二章における「それより大なるものは何も考えられえない何か」という論拠(argumentum)の源泉として、セネカの『自然学の諸問題』を挙げることができる⁽²¹⁾。そこには、アンセルムスの表現に最も近い一文が見いだされるからである⁽²²⁾。

(15) Ep. 64, 180, 13-181, 16: et volo quatenus ut fiat, quantum potes satagas, et praecipue de VIRGILIO et aliis auctoribus quos a me non legisti, exceptis his in quibus aliqua turpitudine sonat.

(16) Cf. Ep. 2, 101, 84 (Ecloga, IX, v. 25); Ep. 57, 171, 6 (Ecloga, VI, 22). 言うまでもなく、『牧歌』の第四歌(5-52)は、キリストの誕生を予言したものと解釈された。なお、マウリティウスについては、cf. 矢内義顕「アンセルムスとマウリティウス」、『文化論集』18(2001), pp. 1-21.

(17) もっとも、オウィディウスも「良俗の教師、悪行を根絶する者」と見なされ、また詩句のすばらしさ、美しさのゆえに修道士たちに好まれた。Cf. J. Leclercq, *op. cit.*, pp. 114, 131 (邦訳 pp. 156, 179-180). 11-12世紀におけるオウィディウスに関しては、cf. 柏木英彦『古典残照—オウィディウスと中世ラテン詩』知泉書館, 2014.

(18) Ep. 57, 171, 8 (Ars poetica, 10-21).

(19) Ep. 115, 251, 36-37: ...scis quia 'semper nocuit differre paratis' (De bello civili, I, 281), この「備えある者には、遷延は禍となるのが常」(『内乱』大西英文訳, 岩波文庫, 2012年)という言葉は、格言として流布していたとも考えられる。

(20) Cf. J. Leclercq, *op. cit.*, pp. 112-116 (邦訳 pp. 152-158).

(21) *Prosligion*, 102 n.3; R. W. Southern, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge, 1990 [R・W・サザーン『カンタベリーのアンセルムス—風景の中の肖像—』矢内義顕訳, 知泉書館, 2014(刊行予定)], p. 129.

最後に論理学だが、彼がアリストテレスの『範疇論』と『命題論』およびボエティウスの註解を読んでいたことは、上述の『グラマトイクスについて』から明らかである。

キケロの『トピカ』とボエティウスの註解を加えるべきか否かについて、研究者の意見は一致しないが⁽²³⁾、後述するようにランフランクスは、これを読んでいた。同じ理由から、『十範疇論』(Categoriae Decem)も加えてよいだろう⁽²⁴⁾。

(3) 四科 (算術・幾何学・天文学・音楽)

四科 (算術・幾何学・天文学・音楽) については、アンセルムスがどのような著作を読んだのかは、不明である。算術について、彼がボエティウスの『算術教程』を読んでいた形跡はなく、彼の著作に算術・幾何学に関わる術語を調べる試みもなされたが、注目すべき結果は得られていない⁽²⁵⁾。音楽に関しても、アウグスティヌスの『音楽論』およびボエティウスの『音楽教程』にも触れた形跡はない。アンセルムスと同時代には、ボエティウスの音楽論を解釈し、教会旋法をボエティウスの体系に組み込んだライヒヒナウの修士ヘルマン (Hermannus Contractus 1013-1054年) がいたが、彼の『音楽論』を知ること

⁽²²⁾ *Naturales quaestiones*, I, Praefatio : Sic demum magnitudo illi sua redditur, qua nihil maius cogitari potest, si solus est omnia, si opus suum et intra et extra tenet.

⁽²³⁾ Cf. Lothar Steiger, 'Contexte Syllogismos. Über die Kunst und Bedeutung der Topik bei Anselm.' In: *Analecta Anselmiana* I, 1969, pp. 107-143; P. Boschung, *From a Topical Point of View. Dialectic in Anselm of Canterbury's De Grammatico*, Brill, 2006. ただし N. J. Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages: The Commentaries on Aristotle's and Boethius' 'Topics'*, München, 1984では、アンセルムスを取り上げない。

⁽²⁴⁾ M. Gibson, *op. cit.*, pp. 42-43. 4世紀のテミスティウス (Themistius 317頃-88年) のサークルに由来するこの『十範疇論』は、9、10世紀によく読まれ、註釈も書かれた。この点について詳しくは、J. Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge, 1981, pp. 116-138, 173-179.

⁽²⁵⁾ G. R. Evans, 'The Use of Technical Terms of Mathematics in the Writings of St. Anselm.' In: *Studia Monastica* 9 (1976), pp. 67-75. 10-11世紀の数学については、cf. W. Hein, *Die Mathematik im Mittelalter. Von Abakus bis Zahlenspiel*, Darmstadt, 2010, SS. 62-74. また M・S・マホーニ『歴史の中の数学』佐々木力編訳、ちくま学芸文庫、2007年の第3章 (pp. 133-202) は、中世の数学の概観を与えてくれる。

もない。

しかし、天文学は別である。アンセルムスがベックの副院長だった1072-73年頃に、彼は、上述のマウリティウスに宛てた書簡で、「ペーダの『暦について』のできるかぎり良質の写本をご当地で探してください—ご承知のとおり当方の手元にある写本は訂正を必要とするものですから—、ともかく、すぐに私の手元に送ってください。返却はいたします」²⁶⁾と述べている。7世紀のペーダ(673/74-735年)の『暦について』(De temporibus)は、復活祭などの移動祝日を算定し、統一的な教会暦を定めるために執筆され²⁷⁾、彼の『教会史』、殉教者伝、聖人伝とともに典札に不可欠なものである。アンセルムスが本書の正確な写本を求めたのも、このためだろう。だが、こうした実用的な目的とは別に、アンセルムスがキケロの翻訳による『ティマイオス』とカルキディウスの翻訳・注解を知っていた可能性がある。すでに1050年頃、ランフランクスがアウグスティヌスの『神の国』13巻16章の一節に関する註解でこの両者について触れているからである²⁸⁾。

また、自由学芸には含まれないが、マウリティウスに宛てた別の書簡で、アンセルムスは、彼にヒポクラテスの『箴言』とその註釈を正確に書き写すように依頼し、マウリティウスの方では、ヒポクラテスとともに、ガレノスの『初

²⁶⁾ Ep. 42, 154, 33-36: ...ut eandem Regulam et BEDAM De temporibus propter ea quae in nostris esse corrigenda, quaecumque, quanto tamen meliores possunt, in illis partibus quaerentes mihi cito eosdem libros remissuro debeant accommodare.

²⁷⁾ 中世の暦算法 (comptus) について、詳しくは、A・ホルスト『中世の時と暦—ヨーロッパ史のなかの時間と数』津山拓也訳、八坂書房、2000年参照。

²⁸⁾ この註解は断片的に残っているだけだが、'Sententia quam beatus Augustinus de Tymeio Platonis sumit, et in tercio decimo huius operis libro ponit. cuius principium est. Uos qui meo satu orti estis. Attedite quorum operum ergo parens effectorque sum. et in ea translatione Tymeii quae nunc utimur et a Calcidio exponitur inuenitur...' とある (cf. M. Gibson, 'Lanfranc's Notes on Patristic Texts.' In: *The Journal of Theological Studies* n.s., 22 (1971), pp. 439). 11世紀における『ティマイオス』については、cf. M. Gibson, 'The Study of the Timaeus in the Eleventh and Twelfth Centuries.' In: *Pensamiento* 25 (1969) pp. 183-194; A. Somfai, 'The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's "Timaeus" and Calcidius's "Commentary".' In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 65 (2002), pp. 1-21.

心者のための脈拍論』(De pulsibus libellus ad tirones)の筆写を進めていたことが分かる⁽²⁹⁾。アンセルムスは医学にも関心を持ち、また多少の知識をもっていたようである⁽³⁰⁾。この背景として、大修道院長デジデリウス(在位1058-87)の下でのモンテ・カッシーノ修道院における医学研究⁽³¹⁾、あるいはノルマンディー修道制における医学への強い関心を考えることができよう⁽³²⁾。

最後にキリスト教の著作家の著作で自由学芸に関わるものとして、アウグスティヌスの『キリスト教の教え』およびイシドルス『語源論』は挙げておいてよかろう⁽³³⁾。

2. アンセルムスの自由学芸に対する基本的な姿勢

アンセルムスの自由学芸、とりわけ論理学に対する根本的な姿勢は、当時の修道院著作家そして師のランフランクスがパウロ書簡の註解で述べる慎重な姿勢を受け継ぐ。それは、三神論を唱えたとされるロスケリヌスへの反論として執筆された『言葉の受肉に関する書簡』の第一章で明確に述べられるとおりである。しかし、慎重であると同時に、大胆でもある。まず、ランフランクスの自由学芸に対する態度を、彼の『コリントの信徒への手紙一』の註解をとおして、述べることにしよう。

(29) Ep. 43, 155, 27-156, 36; Ep. 60, 174, 11-175, 19.

(30) Cf. G. M. Gasper, "A doctor in the house? The context for Anselm of Canterbury's interest in medicine with reference to a probable case of malaria." In: *Journal of Medieval History* 30 (2004), pp. 245-261.

(31) この時代のモンテ・カッシーノについては、cf. H. E. J. Cowdrey, *The Age of Abbot Desiderius. Montecassino, the Papacy, and the Normans in the Eleventh and Early Twelfth Centuries*, Oxford, 1983, pp. 1-45, 医学については pp. 22-23. 12世紀にユダヤ教からキリスト教に改宗し、アンセルムスの晩年にイングランドに渡り、ヘンリー I 世の宮廷で医師として務めたペトルス・アルフォンスイは、自由学芸に医学を含める。この点については、cf. 矢内義顕「ユダヤ教、キリスト教、イスラーム—ペトルス・アルフォンスイ『ユダヤ時との対話』を中心に—」、『京都ユダヤ思想』第三号(2010), pp. 56-80.

(32) D. Knowles, *Monastic Order in England*, Cambridge, 1963, pp. 516-517.

(33) R. W. Southern, *op. cit.*, p. 57; D. P. Henry, *op. cit.*, p. 9.

(1) ランフランクス

ランフランクスのパウロ書簡に関する註解は、教父の著作の抜粋と彼自身による文法的、修辞学的、論理的な註解から成っている⁽³⁴⁾。それゆえ、彼の註解は、カロリング期以来の伝統を継承しつつも、そこに文法、修辞学のみならず論理学を導入した点に新しさがある。むろん、このことは、使徒たちの中でパウロだけが学芸に精通していたという事実によって正当化される、とも言える⁽³⁵⁾。しかし、パウロ自身が、こうした自由学芸に従って語ることを拒否し、聖霊の教えに従って語っている以上⁽³⁶⁾、ランフランクスの自由学芸に対する態度も慎重である。

ランフランクスは、「コリントの信徒への手紙一」2章1節でパウロが「私が、あなたがたのところに行ったとき、キリストの証言をのべ伝えるのに、高尚な言葉あるいは知恵によらなかった」と述べている個所に関して、この「高尚な言葉」(sublimitas sermonis)とは論理学であり、「知恵」(sapientia)とは、四科、とりわけプラトン派の書物であると註解する⁽³⁷⁾。また、2章6節で、パウロが自分の語る知恵は「この世の滅びゆく支配者の知恵」ではないと述べている個所について、この「支配者・指導者」とは、「卓越した哲学者たち」であり、さらにケクロの『トピカ』の一節を引用して、その哲学者の筆頭がアリ

(34) ランフランクスのパウロ書簡註解については、cf. M. Gibson, *op. cit.*, pp. 50-62; H. E. J. Cowdrey (2003), pp. 50-58; A. Collins, *Teacher in Faith and Virtue. Lanfranc of Bec's Commentary on Saint Paul*, Brill, 2007.

(35) *In Epistolam ad Corinthios (PL 150)*, col. 160B: Fortasse propter se dicit hoc, quia solus inter alios apostolos, scholarium litterarum peritus...

(36) *Ibid.*, col. 163B: In doctis humanae scientiae verbis se loqui abnegat. Et tamen in Scripturis ejus tanta locorum disputationum subtilitas, tanta et tam subtilis benevolentiae captatio, cum res exigit, invenitur, ut tanta vel ea major in nullo scripturarum genere reperitur. Unde procul dubio credendum est non eum reglas artium saecularium in scribendo vel loquendo cogitasse. Sed per doctrinam sancti Spiritus, a quo et per quem est omnis utilis peritia, talia et taliter dixisse, quae per singula exponerem, nisi imperitorum talium doctrinarum murmur timeretur.

(37) *Ibid.*, col. 161B: Sublimitatem sermonis vocat logicam, quia ipsa tota de artificiosa oratione est. Sapientiam vocat quadrivium [quadrivium], et maxime libros Platonicos, speciem, nomine generis designans.

ストテレスであると注解する³⁸⁾。世俗の知恵について否定的に語られる箇所を、世俗の知恵（キケロ）を用いて註釈するところに、ランフランクス絶妙な手腕が発揮されていると言えよう。

しかし、彼は、自由学芸に対して全面的に否定的であるわけではない。「コリントの信徒への手紙一」1章20節の「知者はどこにいるか、学者はどこにいるか、論客はどこにいるか」を註釈して、この「学者」(scribae)とは、道徳と自然に関する書物を書いた人々、この世の諸学芸の著者たちであり、「論客」(disputatores)とは、この学芸を用いて論証する人々、「知者」とは、この両者の一般的な呼称であると述べる。そして、これらの人びとのうちある人々は、特に一なる神の礼拝について、キリスト教に反することを主張するが、多くの点で聖書と一致していると述べる³⁹⁾。それゆえ、聖書解釈あるいは神の神秘を確証するために、世俗の学芸を用いることがまったく禁じられるわけではない。

「コリントの信徒への手紙一」1章20節「キリストが私（パウロ）を遣わされたのは、洗礼を授けるためではなく、福音を告げ知らせるためであり、しかも、キリストの十字架がむなしなものになってしまわぬように、言葉の知恵によらないで告げ知らせるためだからである」について、つぎのような注解がなされる。「ここで知恵というのは、弁証論理学のことである。つまり、十字架、つまりキリストの死は、それを単純に理解する者たちにとって虚しいものとされるように思われる。というのも、〈神は不死である〉、〈ところでキリストは神である〉、〈それゆえキリストは不死である〉となり、もしキリストが不死で

³⁸⁾ *Ibid.*, col. 161C: Principes hic vocat egregios philosophos, a quibus et per quos philosophia inventa est. Quo nomine in saecularibus etiam litteris censentur, ut Cicero in topicis. Utriusque, inquit, princeps, ut mihi videtur, Aristoteles fuit (I. 2, 6).

³⁹⁾ *Ibid.*, col. 158B-C: Scribae sunt moralium et naturalium librorum auctores et artium saecularium scriptores, id est de ipsis artibus praecepta dantes. Conquisitores sunt argumentatores ex praeceptis ipsarum artium aliquid approbantes. Sapiens utriusque generale vocabulum est. Hos annihilatos esse perhibet, non quia doctrinas eorum omnifariam improbet in multis enim sacris litteris concordant, sed quia quaedam senserunt, et scripserunt contraria Christianae religioni maxime de cultura unius Dei.

あるならば、死ぬことはありえなかったことになる。処女の懐胎についても、あるいはその他の神秘についても同様のことがあてはまる。しかし、鋭敏な洞察力をもつ者にとって、弁証論理学は、神の神秘に反することはなく、必要なときに、注意深く正しく適用されるならば、神の神秘をより確かなものにするのである」⁽⁴⁰⁾。

ランフランクスは、この弁証論理学の使用に対する慎重さを、ベレンガリウスとの聖餐論争およびそこから生まれた『主の体と血について』(Liber de corpore et sanguine Domini)においても堅持し、教父の著作に関する知識を活用し、またアリストテレスの名を伏せながらも、その術語と論理を巧みに駆使するのだが、これについては詳述する余裕がない⁽⁴¹⁾。

(2) アンセルムス

自由学芸、特に論理学に対するランフランクスの慎重な姿勢は、アンセルムスにも受け継がれる。それが最も明確に表明されるのが、上述のように、三神論の異端説を唱えたとされるロスケリヌスを論駁するために書かれた『言葉の受肉に関する書簡』である。

周知のとおり、アンセルムスは、1078年に執筆された『プロスロギオン』で、「私は、信じるために理解することを求めるのではなく、理解するために信じます。というのも、〈信じないならば、私は理解しないだろう〉(イザ7: 9)ということも、私は信じているからです」⁽⁴²⁾と述べ、彼の根本的な神学的姿勢を

(40) *Ibid.*, col. 157B: Sapientiam, ubi dialecticam dicit, per quam crux id est, mors Christi eam simpliciter intelligentibus evacuari videatur, quia Deus immortalis, Christus autem Deus; Christus igitur immortalis. Si autem immortalis; mori non potuit. Sic de partu Virginis, et quibusdam aliis sacramentis, perspicaciter tamen intuentibus, dialectica sacramenta Dei non impugnat; sed cum res exigit, si rectissime teneatur, astruit et confirmat.

(41) 詳しくは、cf. R. W. Southern, 'Lanfranc of Bec and Berenger of Tours.' In: *Studies in Medieval History presented to F. M. Powick*, ed. R. W. Hunt, W. A. Pantin and R. W. Southern, Oxford, pp. 27-48.

表明する⁽⁴³⁾。

それから16年後の1094年に完成された『言葉の受肉に関する書簡』の第I章で、彼は、この姿勢の典拠となる「イザヤ書」7章9節の言葉に関して、彼自身の解説とも言うべきものを記す。そこにおいて彼は、「信仰に関する諸問題」「信仰の奥義」を論じる者は、それに先立って、まず信仰によって心が浄化(mundare)され、神の命令・掟を「謙遜な従順をとおして」遵守することによって心が照明(illuminare)され⁽⁴⁴⁾、幼子のようにならねばならないと言う。それは、彼にとって、パウロの「コリントの信徒への手紙一」2章14節にあるとおり「霊に従って生きること」(secundum spiritum vivere)である。すなわち、「聖霊」(Spiritus Sanctus)の導きに従う「霊的な人」(homo spiritualis)として、「神の霊に属する事柄」,「霊的な事柄」(spiritualia)を求めて生きることである。そして、「…実際、私たちは、聖書によって豊かに養われれば養われるほど、従順をとおして与えられる糧から、知性的に満足を与えるものへと、さらに深く導かれていくことは真実である。確かに、〈あなたの掟が私の瞑想の糧です〉と言おうとはせずに、〈私を教える誰よりも、私は理解した〉(詩118[119]: 99)と言ひ募ることは無意味である。…実にこれこそ、私の言う〈信じない者は、理解しないだろう〉ということである。なぜなら、信じなかったなら、人は体験しないだろう。そして体験しなかったなら、人は判らないだろうからである。物事の体験がそれについて聞くことよりも優っていればいるほど、体験した者の知識は聞く者の認識に優っているのである」と述べる⁽⁴⁵⁾。

アンセルムスにとって、このことは、具体的には、世俗の生活を棄て、修道

(42) *Proslogion* (=P), c. I, 100, 18-19.

(43) アンセルムスの信仰と理性については、cf. 矢内義顕「カンタベリーのアンセルムスにおける信仰と理性」、上智大学中世思想研究所編『中世における信仰と知』知泉書館、2013年、pp. 131-149.

(44) ここに、例えば、13世紀のボナヴェントゥラが、『三様の道』(*De triplici via*)で述べるような、「浄化」(purgatio)「照明」(illuminatio)「完成」(perfectio)の三段階を読み込むことはできない。

院共同体で生活することであり、この生活の中で、聖書の語る真理を冥想し体験することをとおして、「知性的に満足を与えるもの」「信仰の理解」を求めることを意味する⁽⁴⁶⁾。

そこから、ロスケリヌスに代表される「現代の弁証論理学者たち」(nostri temporis dialectici) に対するアンセルムスの厳しい言葉が発せられる。「誰も慎重さを欠いた軽率さをもって種々雑多な詭弁を弄し、何らかの抜け難い誤謬に陥ることがないように、まず堅固な信仰をもって真摯な生活と知恵を身につけずには、軽薄に神に関する複雑な諸問題と取り組むべきではない」⁽⁴⁷⁾。「聖書の諸問題には最大の注意を払って近づくよう誰もが警告されるべきだから、まさしく現代の弁証論理学者、いや弁証論理学の異端者たちは、…霊的な諸問題を論じることからまったく除外されるべきである」⁽⁴⁸⁾。

ここでアンセルムスは、弁証論理学を「神に関する複雑な諸問題」「聖書の

(45) *Epistola de Incarnatione Verbi (=In)*, c. I, 8, 7-9, 8: Prius ergo fide mundandum est cor, sicut dicitur de deo: »fide mundans corda eorum« (Act. 15, 9); et prius per praeceptorum domini custodiam illuminandi sunt oculi, quia »praeceptum domini lucidum, illuminans oculos« (Ps. 18, 9); et prius per humilem oboedientiam testimonium dei debemus fieri parvuli, ut dicamus sapientiam quam dat »testimonium domini fidele, sapientiam praestans parvulis« (Ps. 18, 8), ...; prius inquam ea quae carnis sunt postponens secundum spiritum vivamus quam profunda fidei diiudicando discutiamus. ... Verum enim est quia quanto opulentius nutrimur in sacra scriptura ex iis quae per oboedientiam pascunt, tanto subtilius provehimur ad ea quae per intellectum satiant. Frustra quippe conatur dicere: »super omnes docentes me intellexi«, qui proferre non audet: »quia testimonia tua meditatio mea est« (Ps. 118, 99-100). ... Nimirum hoc ipsum quod dico: qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit, non cognoscat. Quantum enim rei auditum superat experientia, tantum vincit audiens cognitionem experientis scientia.

(46) アンセルムスの霊性に関しては、cf. 矢内義顕「カンタベリーのアンセルムスにおけるスピリチュアリティ」、宗教学論叢18「スピリチュアリティの宗教史〔下巻〕」鶴岡賀雄・深澤英隆編、LITHON, 2012年, pp. 107-132.

(47) *In*. c. I, 9, 16-19: Nemo ergo se temere immergat in condensa divinarum quaestionum, nisi prius in soliditate fidei acquisita morum et sapientiae gravitate, ne per multiplicia sophismatum diverticula incauta levitate discurrens, aliqua tenaci illaqueetur falsitate.

(48) *Ibid.* c. I, 9, 20-10, 1: Cumque omnes ut cautissime ad sacra paginae quaestiones accedant, sint commonendi: illi utique nostri temporis dialectici, immo dialecticae haeretici, ... prorsus a spirituum quaestionum disputatione sunt exsufflandi.

諸問題」「霊的な諸問題」に適用することを、まったく否定しているわけではない。そうではなく、弁証論理学を使用する者の生き方と適用の仕方を問題にしているのである。彼らが、弁証論理学を用いて、信仰の真理を否定しようとする「弁証論理学の異端者」だからである。

それゆえ、「キリスト者は誰でも、公教会が心で信じまた口で告白することがどのように存在しないかを論じてはならず、むしろ、同じ信仰を常に疑うことなく保持し、愛し、またそれに従って生きつつ、謙虚に、できるかぎり、どうしてそうであるかという理由を探求すべきである。もし理解できるなら神に感謝し、もし理解できないならば、角を振り回して追突することなく、こうべを垂れて敬意を表すべきなのである」⁽⁴⁹⁾。弁証論理学は信仰の内容を否定するために用いてはならず、むしろその理由を探求するために用いるべきなのである。彼がランフランクス姿勢を受け継いでいることは明らかだろう。

3. アンセルムスはどのように自由学芸を用いたか

第三に、彼の著作・思索において自由学芸がどのように用いられているのかを検討することにしよう。ここでは、これまでの順序を逆にして、四科から述べることにする。

(1) 四科について

上述のように、アンセルムスにとって自由学芸の源泉となったものは、大部分が三科に関するものであり、四科に関して確実に指摘できたのはベーダの『暦について』だけである。しかも、この書物の写本を彼が求めたのは、天文

⁽⁴⁹⁾ *Ibid.* c. I, 6, 10-7, 4: Nullus quippe Christianus debet disputare, quomodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter quantum potest quaerere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. Cf. *Monologion*, c. LXIV.

学的な関心よりは、修道院の典礼暦を定めるという実用的な目的のためだったと思われる。算術、幾何学、音楽については、彼がこれらの学芸を学んだ形跡は、少なくとも彼の著作には見いだされない。だからと言って、彼がこれらの知識をもっていなかったとは言えない。バック修道院の副院長・修道院長として修道院の経営に関わるさいに、算術の知識なくしては、財産・所領の管理や日々の生活のための経費について計画を立てることは不可能である。それゆえ、最低限の計算能力・知識はもっていたと思われる。とはいえ、こと経営に関しては、アンセルムスが滑稽なまでに無能であったことは、彼自身の書簡とエアドメルスの『アンセルムス伝』が明らかにするところである⁽⁵⁰⁾。音楽についてはどうだろう⁽⁵¹⁾。ベネディクトゥスの『戒律』は、夜間と日中に計八回の聖務日課を定め⁽⁵²⁾、「詩編を歌うためには、われわれの心がわれわれの声と一致するようにしなければならない」⁽⁵³⁾と規定するが、日々四時間以上が費やされる聖務日課をとおして、音楽はアンセルムスの魂と身体に浸透していた。彼の弟子には作曲の才能に恵まれた者もいたが⁽⁵⁴⁾、彼自身にそうした才能があったのか否かは不明である。

(2) 三科について

アンセルムスは、修辞学に関する論考を残してはいない。だが、彼の修辞学的な才能は、アウグスティヌスの『告白』の文体から強い影響を受け、最初期

⁽⁵⁰⁾ *Ep.* 89, 90; *Vita Anselmi*, l. I, c.xxviii. cf. R. W. Southern, *op. cit.*, pp. 68, 183-184.

⁽⁵¹⁾ アンセルムスの時代の音楽については、cf. D. R. Cox, 'Music in the Time of Saint Anselm.' In: *The Saint Anselm Journal* 2. 1 (Fall 2004), pp. 90-98.

⁽⁵²⁾ *Regula Benedicti*, c. XVI, 5: Ergo his temporibus referamus laudes creatori nostro super iudicia iustitiae suae, id est matutinis, prima, tertia, sexta, nona, vespera, completorio; sed et nocte surgamus ad confitendum ei.

⁽⁵³⁾ *Ibid.*, c. XIX, 7: ...et sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae.

⁽⁵⁴⁾ カンタベリーの修道士、聖歌隊長オズベルヌス (Osbernus) である。マームズベリーウィリアムは、彼をこの時代の最高の音楽家であったと記す (*De Gestis Regum Anglorum*, l. IV, §.342)。彼については、cf. R. W. Southern, *op. cit.*, pp. 315-318.

に執筆され、その後も書き加えられ、晩年まで推敲が重ねられた『祈禱』（19編）と『瞑想』（3編）で発揮される⁵⁵⁾。それらは、罪人としての深い悲しみと苦悩の中から、個人の熱烈な感情、情緒と信仰・敬虔を、押韻、類韻、語の類似・対照など修辭的な技巧を用いた見事な文体によって表現する。だが、それらの修辭的な技巧は、語られる内容と一体化し、決して突出することはない。一つの音楽を奏でていると言ってもよいだろう。彼は、中世の靈性文学に新しい世界を切り拓いたのである。

つぎに、彼の書簡を取り上げよう。書簡は、古典の作家たちが残した模範に従い、執筆者の文法・修辭学的な素養が遺憾なく発揮される、修道院文学の典型的なジャンルである⁵⁶⁾。それゆえ、12世紀には、特定の著者（クレルヴォーのベルナルドゥスやリーヴォーのアエルドゥスなど）の書簡集が作成され、また「書簡の技法」（ars dictaminis）が定着する。その内容は、修道生活への勧誘、慰め、教義・業務の相談、推薦そして友愛を交わす書簡など多種多様である。アンセルムスには、400通以上もの書簡が残されており、彼自身もその収集に努めたことが知られている⁵⁷⁾。ここでは、彼の文法学・論理学の一端を示してくれる書簡を取り上げる。

最初の例は、1073年頃にアンセルムスと聖ペトルス・クルトゥラ（St Petri Cultura 現ソレーム）修道院の修道士アヴェスゴトゥス（Avesgotus）との

⁵⁵⁾ この点について詳しくは、cf. *The Prayers and Meditations of St Anselm with the Proslogion*, translated and with an introduction by Benedicta Ward, S. L. G., London, 1973, pp. 27-85; R. W. Southern, *op. cit.*, pp. 91-112; Benedicta Ward, S. L. G., *Anselm of Canterbury: His Life and Legacy*, London, 2009, pp. 11-28; B. P. McGuire, 'John of Fécamp and Anselm of Bec.' In: *Prayer and Thought in Monastic Tradition. Essays in Honour of Benedicta Ward, SLG*, ed. By S. Bhattacharji, R. Williams and D. Mattos, Bloomsbury, 2014, pp. 153-165. 邦語訳として『祈りと瞑想』古田暁訳、教文館、2007年がある。

⁵⁶⁾ この点については、J. Leclercq, *op. cit.*, pp. 170-175 (邦訳 pp.230-238); C. Morris, *The Discovery of the Individual: 1050-1200*, London, 1972 [C・モリス『個人の発見1050年-1200年』古田暁訳、日本基督教団出版局、1983], pp. 97-106 (邦訳 pp. 182-197).

⁵⁷⁾ アンセルムスの書簡の編集については、cf. R. W. Southern, *op. cit.*, pp. 138-165, 382-403, 459-482; S. Niskanen, *The Letter Collection of Anselm of Canterbury*, Brepols, 2011.

往復書簡である。

アヴェスゴトゥスは、青年となった彼の甥に文法を教えてほしいとアンセルムスに依頼するとともに、アンセルムスの名声がランフランクスやヴィムンドゥス⁽⁵⁸⁾のように世に知られていないことを惜しみ、「貴兄は、詩人が〈もしお前が知者であることを他の人が知らないのなら、お前の知っていることは何にもならない〉と言っていることを覚えておいでですか」⁽⁵⁹⁾と書き送る。これに対してアンセルムスは、「(その言葉は) ペルシウスがそう言っているように、(知識の) 誇示を撃退するための言葉で、それを促すための言葉ではありません。〈私の知っていることなど、もしそれがどのようなことかを他の人が知ったなら、何のこともない〉とお答えしておきます」⁽⁶⁰⁾と返信する。アヴェスゴトゥスが、あえて名を伏せて「詩人」と言っているのに対し、アンセルムスはペルシウスの名を挙げ、その言葉は詩人の意図からすると知識の誇示を戒めるために言われているのだ、と応じたのである。この見事な応酬は、当時の文法教育においてペルシウスの詩が教材として用いられていたことを証すると同時に⁽⁶¹⁾、この二人の文学的な教養の水準も物語っている。さらにアンセルムスは、この書簡の最後で、「貴兄は、なぜランフランクスとヴィムンドゥスの名声がこの私よりも世に広まっているのかと尋ねておられますが、どのような花であれ、たとえ赤いという点では異ならないように見えても、薔薇の花に匹敵するような香りを放つことはないということです」⁽⁶²⁾と述べる。ランフランクスと

(58) 後にアヴェルサ (Aversa) の司教 (1088-1095頃) となるグイトムンドゥス (Guitmundus) のことであろう。

(59) *Ep.* 19, 126, 14-16: *Quid non recordaris poetae dicentis: 'scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter'* (*Satura*, I, 27)? (cf. ペルシウス・ユウェナリス『ローマ諷刺詩集』国原吉之助訳、岩波文庫、2012年、p. 14)

(60) *Ep.* 20, 127, 14-18: *Denique ad id quod mihi dicitur in epistola vestra: 'scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter': quamquam PERSIUS id dixerit, ut ostentatiomen reprimeret non ut exprimere, respondeo: 'scire meum nihil est, si quale sit hoc sciat alter'.*

(61) クレルヴォーのペルナルドゥスも、この詩句を用いて、学問の虚しさを非難する (cf. *Sermones super Cantica Canticorum*, 36, 3)。

ヴィムンドゥスを薔薇の花に見立てた、見事な謙遜表現と言えよう。

つぎは、ランフランクス宛の『書簡57』である⁶³。「…私は、私が語りかける人物、語ろうとする私の気持を、私の言葉に刻印するため、気高い父である閣下にお送りする私の手紙では、冒頭に常に〈私の主（人）、父に〉そして〈すべてにおいて彼のものである者から〉という銘を記すことにしております。…私も度々このように閣下に手紙を書いておりますので、閣下が、私の存じております私自身には決して返信をなさらず、誰か〈主（人）そして父〉である人物に返信をなさっていることに、不平を言わざるを得ません。もし閣下が、閣下のしもべそして息子にお書きになっているのならば、なぜ、〈対立的な否定〉によって厳密にひっくり返すのではないとしても、少なくとも〈関係的な対立〉によって、私たちの関係をひっくり返すことをなさらないのですか。どうか、今後は、私ではない誰かにではなく、私に手紙をお送り下さいますように、お願い申し上げます」⁶⁴。

一読しただけでは不可解な文章だが、ここでアンセルムスは、ランフランクスが彼に送った書簡において、彼を「主そして父」(Dominus et pater)と呼んだことに対して、不満を漏らしているのである。その際、アンセルムスは、「(肯定的言明に) 対立的な否定」(opposita negatio) と「関係的な対立」(relativa oppositio) という術語を持ち出す。アリストテレスは、『範疇論』第十章

(62) *Ibid.*, 127, 19-21 : Quod vero quaeritis, cur fama LANFRANCI atque WIMUNDI plus mea per orbem volet : utique quia non quilibet flos pari esse rosae fragrat odore, etiam si non dispari fallat rubore.

(63) この書簡については、cf. R. W. Southern, *op. cit.*, pp. 60-62.

(64) *Ep.* 57, 171, 4-172, 15 : ...sic mihi ad inculcandum quis cui et quo animo loquatur, libet ut tam saepe epistolae nostrae, quas vestrae dirigo paternae celsitudini, in fronte pictum praeferant : 'domino et patri' et 'suus quod suus'. ... Cum igitur hoc titulo vobis tam saepe scribam, quaerendo queror et querendo quaero cur mihi numquam rescribitis, sed nescio cui vestro 'domino et patri' prima litterarum notato. Aut si servo et filio vestro scribitis, cur quod destruere non potestis per oppositam negationem, subvertere tentatis per relativam oppositionem ? Precor itaque ut, quotiens litteras dignationis vestrae suscepero, aut videam cui scribitis, aut vel non videam cui non scribitis.

で、四通りの対立、つまり(1)関係的な対立、(2)反対のものとの対立、(3)欠如性と所持性の対立、(4)肯定的言明と否定的言明との対立を論じ、ボエティウスは、これらに関して長い註釈を施す⁽⁶⁵⁾。アンセルムスがここで言う対立は、(1)と(4)である。ランフランクスは、アンセルムスを「主(人)」、「父」と呼ぶが、自分は決してそのような者ではなく、「しもべ」「息子」なのだから、「関係的な対立」の規則に反している。それゆえ、「主」そして「父」という呼び方を撤回し—それは「(肯定的言明に)対立する否定」ではない—、「しもべ」「息子」と呼んでほしいと述べているのである。『範疇論』とその註釈を熟知した者たち同士の間でのみ通じる知的な冗談である。この書簡は、ベックの修道院学校の知的な雰囲気を髣髴とさせるものである。そして、こうした雰囲気が、上述の『グラマティクスについて』を生み出したと言えよう。

本書は、アンセルムス自身が「弁証論理学への入門」と呼んだとおり⁽⁶⁶⁾、彼が論理学に関して執筆した唯一の著作である。19世紀のアンセルムス研究ではほとんど顧みられることのなかった本書が脚光を浴びることになったのは、D・P・ヘンリーが1960年代半ばから公刊した一連の研究による⁽⁶⁷⁾。彼は、本書が「文法家」について論じるのではなく、11世紀および12世紀の文法学・論理学の研究において重要なテーマの一つであった、‘grammaticus’ という名詞由来語（この場合 grammatica の）について、それが実体を表示するか質を表示するかを論じていることを明らかにし、「論理学者」アンセルムスの姿を鮮明にした。さらに、ヘンリーは、本書で提示されるアンセルムスの論理学的な洞察—意味論—を、19世紀ポーランドの論理学者 S・レシニェフスキ (S. Leśniewski 1886-1939年) の存在論の体系によって記述することを試みた。こ

(65) *In Categoriae Aristotelis* (PL 64), cols. 264-283.

(66) *De Veritate*, Praefatio, 174, 6: ... ut puto introducendis ad dialecticam,...

(67) D. P. Henry, *The De Grammatico of St Anselm. The Theory of Paronymy*, 1964; *The Logic of St Anselm*, 1967, Oxford; *Commentary on De Grammatico. The Historical- Dimensions of a Dialogue of St. Anselm's*, Dordrecht-Holland, 1974.

れによって、ヘンリーは、中世論理学と中世哲学をつなぐ一本の糸を見だし、現代にまで結びつけようとしたが⁽⁶⁸⁾、これが行き過ぎであったという点で、今日の研究者の意見は一致する。むしろ、それによって、本書の価値が損なわれるわけではない。むしろ、本書は、ヘンリーの研究も踏まえつつ、アンセルムスが述べたとおり「弁証論理学への入門」ないしアリストテレス『範疇論』の入門として（M・M・アダムス）再読、再評価されるべき書物となったと言えるだろう⁽⁶⁹⁾。

ところで、アンセルムスが全著作の中で、アリストテレスの名を挙げているのは本書を別にすると⁽⁷⁰⁾、一カ所だけである。それは、彼の神学的な名著『神はなぜ人間となったか』である⁽⁷¹⁾。その第二巻17章で、アンセルムスは、神の内には必然性あるいは不可能がないこと、さらに必然性には強制的な必然性と非強制的な必然性があることを指摘し、キリストの死に関する信仰と預言が真であり、しかもキリストの死が自発的であって、（強制的な）必然性によるのではないことを論証する。ここで、アンセルムスは「必然性には物事を存在させる原因である先行的な必然性と、物事が作り出すところの後続的な必然性がある」⁽⁷²⁾と述べ、この後続的な必然性は「アリストテレスが、個々のそし

(68) D. P. Henry, 'Saint Anselm as a Logician.' In: *Sola ratione*, Friedrich Frommann Verlag, 1970, p. 13.

(69) M. M. Adams, 'Re-reading *De Grammatico* or Anselm's introduction to Aristotle's *Categories*.' In: *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* XI (2000), pp. 83-112; J. Marenbon, 'Some Semantic Problems in Anselm's *De Grammatico*.' In: *Latin Culture in the Eleventh Century*, ed. by M. W. Herren, McDonough C. J. and R. G. Arthur, Brepols, 2003, pp. 73-86; P. Boschung, *op. cit.*; J. Söder, 'Semantik und Ontologie in Anselms *De Grammatico*.' In: *Sola ratione. Anselm von Canterbury (1033-1109) und die rationale Rekonstruktion des Glaubens*, Würzburg, 2009, pp. 59-72; G. Wyllie, 'Signification et forme logique dans le *De grammatico* d'Anselme de Cantorbéry.' In: *Anselm of Canterbury (1033-1109) - Philosophical Theology and Ethics*, edited by R. Hofmeister Pich, Porto, 2011, pp. 111-118.

(70) G. c. IX, 154, 1-4; c. XVI, 162, 21, 163, 2, 26, 164, 4; c. XIX, 165, 17.

(71) 本書執筆に到るアンセルムスの思想の内的な必然性と外的な要因については、cf. 矢内義顕「カンタベリーのアンセルムス『神はなぜ人間となったか』の成立について」、『中世哲学研究』XXX (2011), pp. 1-20.

て将来の命題を論じたところで、否定命題を排して、すべてが必然性から存在すると主張するかのように見えた、あの必然性である』⁽⁷³⁾と述べる。彼が指示しているのは、アリストテレスの『命題論』9章である。アンセルムスは、神学的な問題の解決に、アリストテレスを名指しで導入する。ラテン世界の神学的な著作においては、初めてのことであった⁽⁷⁴⁾。彼は、12世紀の都市の学校における知的な潮流の先駆者となったのである⁽⁷⁵⁾。

結 語

もし、自由学芸が「全人教育」(ἐγκύκλιος παιδεία)を理念とするのであれば、アンセルムスそして修道院作家たちは、それを否定するだろう。彼らにとって、人間を完成に導くのは、聖霊の導きに従い、日々の祈りと聖書の瞑想・研究によって育まれる修道生活であり、自由学芸はそのために用いられる手段の一つである⁽⁷⁶⁾。むろん、人間の真の完成は、この世においてなされるのではない。それゆえ、彼は、『プロスロギオン』の最終章で「神よ、あなたを知り、あなたを愛し、あなたに喜びを見いだせるように、私は祈ります。もしこの世で完全な喜びを得ることができないのなら、完全にそうなる日まで、少なくとも日々進歩がありますように。この世において、私のうちにあなたの知識が増し、かの世で完成されますように。あなたの愛が増大し、かの世で完全になりますように、そうして、私の喜びがこの世において大きなものとなり、かの世において真に満たされますように」⁽⁷⁷⁾と祈る。祈禱・瞑想と緻密な論証が一体

(72) *Cur Deus Homo*, I, II, c. XVII, 125, 8-9: Est namque necessitas praecedens, quae causa est ut sit res; et est necessitas sequens, quam rem facit.

(73) *Ibid.*, 125,20-22; Haec est illa necessitas quae, ubi tractat ARISTOTELES de propositionibus singularibus et futuris, videtur utrumlibet destruere et omnia esse ex necessitate astruere.

(74) R. W. Southern, *op. cit.*, p. 65.

(75) 12世紀における自由学芸と神学との関係については、cf. G. R. Evans, *Old Arts and New Theology*, Oxford, 1980.

(76) Cf. *Ep.* 335, 271, 16-272, 28.

となって信仰の理解を求め、かの世での人間の完成を希求するこの『プロスロギオン』において、修道院神学者アンセルムスの真価が遺憾なく発揮されていることは、言うまでもない。

付記 本稿は2013年度早稲田大学特定課題研究 A (2013A-6196) 「カンタベリーのアンセルムスと自由学芸」の研究成果の一部である。

(77) *P. c. XXVI, 121, 14-18: Oro, deus, cognoscam te, amem te, ut gaudeam de te. Et si non possum in hac vita ad plenum, vel proficiam in dies usque dum veniat illud ad plenum. Proficiat hic in me notitia tui, et ibi fiat plena; crescat amor tuus, et ibi sit plenus; ut hic gaudium meum sit in spe magnum, et ibi sit in re plenum.*