

特別講演会・研究発表会
要旨

二〇二三年七月十五日(土)
於 早稲田大学戸山キャンパス・三六号館三八二教室

〈特別講演会〉

クザールヌスにおける「宗教間対話」

——『信仰の平和』を中心に——

島 田 勝 巳

1. 『信仰の平和』(De pace fidei, 1453) : テキストと
コンテクスト

本発表では、15世紀カトリック世界における稀代の教会人／思想家、ニコラウス・クザールヌス(Nicolaus Cusanus, 1401-1464)の「宗教」及び「対話」をめぐる思想を、特に彼の *De pace fidei* (1453, 以下「信仰の平和」)を中心に検討した。

『信仰の平和』は、1453年のコンスタンチノーブル陥落直後に著されていることからその時局的性格に視線が向けられがちだが、イスラーム及びコーランに対するクザールヌスの関心は、彼がバーゼル公会議に出席していた1430年代前半以降一断続的ではあるが確認できる。こうした事情の背後には、教会の「一性」(unio)をめぐる彼なりの切実な問題意識があった。『信仰の平和』の読解にも、このようなクザールヌスの思想的展開を

その文脈として考慮に入れておくことが必要だろう。

実際にクザールヌスは、バーゼル公会議に出席中、ボヘミアのフス派との交渉において主導的な役割を務めており、当時執筆された *De concordantia catholica* (1433/34, 以下「カトリック的調和」)からは、台頭しつつあった民族国家(natio)間の不和の問題を自らの思想的課題の一つとしていた。彼のイスラームへの眼差しもそうした関心の延長として、すなわち教会の、延いてはキリスト教全体のアイデンティティをめぐる問題意識の現れとして見る事ができる。さらに、公会議派から教皇派へ立場を変えたクザールヌスは、ギリシア教会との一致を模索するために、1457年に教皇派遣団の一員としてバーゼルからコンスタンチノーブルへ向かっているが、この機に彼は、既に入手していたものとは別の新たなコーランの翻訳を求めていたと見られている。

『信仰の平和』には「カトリック的調和」や主著 *De docta ignorantia* (1440, 以下「知ある無知」)からの概念の継続的な使用も散見され、クザールヌス思想における一定の継続性が認められる。例えば、「カトリック的調和」で語られた法的な「同意」(consensus)と霊的意味を持つ「調和」(concordantia)は共に、『信仰の平和』で語られる「平和」(pax)の理念につながっている。また、『信仰の平和』の冒頭で描かれる舞台設定では、クザールヌス自身の「観」(visio)において現れた「至高の者たちの会議」(cincilius excelsorum)つまり諸民族からの17人の賢者の代表(raepresentatio)の問いに対し、御言葉、ペ

トロ、パウロの三者が順次回答するという形がとられている。代表による会議というこの設定にも、「カトリック的調和」の基調が反映している。一方で、果たしてそれが真に「宗教間対話」と呼び得るものかどうかについて、以下で見えていくことにしたい。

2. 「宗教」(religio) をめぐる問い

『信仰の平和』において顕著なのは、諸民族の代表による「対話」という設定において、¹religio の概念が独特の含意で用いられている点である。これはカッシーラーを嚆矢としてつとに指摘されてきた点でもある。彼によれば、クザーンヌスのreligioの理解においてはそれぞれの個性が持つ特有の価値を通じて、それらを超えた一者が把握可能となる。「多様な儀礼の中の一つの宗教」(“una religio in rituum varietate”)と、よく知られた表現に見られるように、クザーンヌスにとつて、宗教の諸形態はその多性や差異性によってその統一性や普遍性に対する矛盾として現れるのではなく、むしろその普遍性の必然的表現として現れる。こうしたクザーンヌスの議論に、カッシーラーは「宗教寛容論」の先駆的な形を見出した。

だが詳細に検討すると、クザーンヌスのreligio概念はより多義的なものであることが明らかになる。まずそれは複数形と単数形双方で用いられ、さらに双方の用法が関連する諸概念の意味と微妙に重なり合い、また異なる意味を持っている。つまり全体的に見ると、複数形では個々の信仰集団 (sectae) を表し、

単数形では「一つの正統的信仰」(una fides orthodoxa) を指す。同様に本書のタイトル ²pax fidei にも、religioの単数形での含意が認められる。具体的に言えば、religioは“fides, natio, ritus, cultus, secta”といった諸概念との連関において捉えられるべき概念なのである。

一方、そうした諸概念はreligioの構成要素をなすものの、それぞれの意味について明確な規定が与えられているわけではない。全体的に見れば、複数存在するreligioがそれぞれのratioを基盤として、異なるritusやcultusを持つといったイメージで語られている。その意味では、ここでは各religioのある種の機能的等価性が認められていると言つて差し支えないだろう。つまり、religioをめぐるクザーンヌスのこうした語りは、複数の「宗教」が存在することを前提に、その多性・差異性をいかにして超克していくかという問題意識に基づいていると言える。その意味では、確かにそれは「宗教寛容論」から「宗教間対話」へと視界を広げていくような可能性を宿しており、それ以前のreligio概念の使用とは明確に一線を画すものと言えるだろう。

だが、ここで注目すべきなのは、そうした機能的等価性の認識が、必ずしも価値的中立性を担保するものではないという点である。近代的な一特にリベラルなプロテスタント神学から派生した「宗教」概念にそうした特徴が認められることに鑑みれば、クザーンヌスが語るreligioはまさにその先駆的形態と言えるのかもしれない。

3. Religio 概念におけるキリスト論的含意

重要なのは、『信仰の平和』の religio 概念がその核としてゐるクザヌス自身のキリスト論的主張を見極めることである。

そもそもクザヌスは、140年に著した『知ある無知』第三巻において既に、「キリストを仲保者、救い主、神人、道、生命、真理として包含することのない、人間を彼らがあつとも希求する平和という究極目的へと導く完全な宗教など存在しない。」（...nullam perfectam religionem homines ad ultimum desiderissimum pacis finem ducentem esse, quae Christum non amplectitur mediatorum et salvatorem, deum et hominem, viam, vitam, et veritatem. *De doctis ignorantia*, III, VIII, 229）と述べていた。つまりクザヌスにとつて、人々が希求する平和へと導く宗教とは、キリストを仲介者、救い主、神人として奉じる立場にほかならない。『信仰の平和』では次のような同様の趣旨の発言が見られる。

さて、万人の希望は、そのためにこそすべての宗教が存在している（ところの）幸福にいつかは達し得るということであり、これには欺瞞はありません—というのも、万人に共通のこの希望は本有的希求に由来しており、同様に万人において本有的なものとして現存している宗教がその希求を得ようと努めているのですから。以上のことから、私も、人間の本性の完成の最先端と最上位を保持しているこの学匠かつ仲保者（神人キリスト）が、万人によって前提

されているということが分かります。（傍点引用者）

“Et quoniam omnium spes est aliquando consequi posse felicitatem, propter quam est omnis religio, nec in hoc cadit deceptio—quia haec spes omnibus communis est ex commato desiderio, ad quam sequitur religio, quae pariformiter omnibus consequenter commata existit—, hinc video hunc magistrum et mediatorem, naturae humanae suppremitatem perfectionis et principatum tenentem, ab omnibus praesupponi.” *De pace fidei*, XIII, 45.

クザヌスによれば、人間は幸福に到達したいという希望を本有的希求として持つ一方、その希求を得ようと努める宗教もまた、万人に本有的なものとして共通して認められるものである。こうして彼の religio 概念の核心にあるのが、人間の本有的希求 *commatum desiderium* であることが明らかになる。だがここで看過してはならないのは、これが神人キリストの存在を前提として、いるという点である。これはキリストにおける「位格的結合」*unio hypostatica* を根拠とする議論で、『知ある無知』以降のクザヌスの神学思想の脊梁をなしている。

この議論はさらに、人間の本性の、神の不死なる本性への結合を前提とする復活信仰をめぐる議論へと展開していく。クザヌスが語る religio が不死性 *immortalitas* の問題と直結していることは、既に1450年の『精神につづつ』 (*Ultima de mente*, XV, N. 159) で触れられている。それによれば、「本有的宗

教」*comata religio*が「われわれには本性的にわれわれの精神の不死性が与えられていることを明らかにする」(…*nobis esse naturaliter indianam nostrae mentis immortalitatem ostendit.*)¹⁾でも重要なのは、この『精神について』では明確には言及されていないキリスト論的前提が、『信仰の平和』の*religio*概念において前景化している点である。人間の本性が神の不死なる本性に合一せしめられるということについて、クザーヌスはベトロの口を通して次のように述べている。

したがって、もしもその信仰がこのことを含意しているならば、人間の本性そのものが既に優先的にある人において神の本性に結合されていることになりました。すなわち、その人とは「あらゆる人種の顔」であり—アラブ人やユダヤ人がキリストと称している—最も高きメシアにしてキリストなのです。というのも、すべての人々(の意見)によれば、彼は神に最も近い人であり、彼においてすべての人間の本性が優先的に神に結合されているからです。それゆえ彼は万物の救済者であり、仲介者なのです。一なる、またそれによつてすべての人間が人間である(ところの)人間本性は、彼と同じ本性を持つすべての人間が死者からの復活を獲得できるように、彼において、神的な不死なる本性に結合されているのです。(傍点引用者)

**Si igitur hoc fides habet, ergo ipsa natura humana in aliquo homine prioriter unitur divinae, in illo scilicet qui est facies*

omnium gentium et altissimus Messias et Christus, prout nominant Christum Arabes et Iudaei. Hic enim, Deo secundum omnes proximus, erit ille in quo omnium hominum natura prioriter unitur Deo. Ob hoc ipse est salvator et mediator omnium in quo natura humana, quae est una et per quam omnes homines homines sunt, unitur divinae et immortalī naturae, ut sic omnes homines eiusdem naturae assequantur resurrectionem a mortuis.” *De pace fidei*, XIII, 43.

こうしてクザーヌスは、キリストにおける「位格的合一」、すなわち神人キリストにおける神性と人間性の合一を前提として、そのキリストにおいて人間性が不死性を得ることによって、彼と同じ人間(本)性を持つすべての人間も復活を獲得できると主張するのである。以上の論脈から、クザーヌスの*religio*概念に伏在するキリスト論的含意が浮き彫りになったのではないだろうか。

4. 結語：「宗教」間「対話」における『信仰の平和』の意義

以上見てきたように、『信仰の平和』の綿密な読解によって浮かび上がるのは、このテキストの「対話」論的な性格というよりも、むしろ「対話」的な体裁をとったキリスト教の弁証論的企図とも呼ぶべき相貌であった。

確かに、このテキストが基調とする「宗教的／民族的」多様

性に対する肯定的にも見える姿勢は、それ以前のスコラ学的言説には見られなかった特徴ではある。それは武器による闘い（十字軍）ではなく、言葉（解釈）による説得というクザーヌの基本的態度の表明にほかならない。

とはいえ、そこにはある明確な緊張があったことは、決して強調してもしすぎることはない。多様で相対的な *ritus* や *cultus* と、キリスト教正統教義（キリスト論）の絶対的な特異性をめぐる矛盾は、しばしばクザーヌス思想の指標としても語られる。「対立の一致」*coincidentia oppositorum* の理念に悖るものである。その意味では、『信仰の平和』における *religio* 概念の今日的意義は、「宗教間対話」の可能性というよりも、むしろその本質的な難しさを垣間見せてくれる点にあると言ふこともできるように思われる。

（天理大学）

〈特別講演会〉

ライムンドゥス・ルルスの「宗教間対話」

——協和と他者性——

鶴岡賀雄

一 『異教徒と三賢者の書』における「宗教間対話」

ライムンドゥス・ルルス (1232/33-1315/16) は、記号を組み合わせることよる一種の論証法(「ルルスの術」と呼ばれる)を編み出して後世に少なからぬ影響を与えた特異な哲学者だが、この「術」は元来、ムスリム(およびユダヤ教徒)をキリスト教に改宗させる手段として考案されたものだった。本提題は、いわゆるアブラハムの一神教間の「宗教間対話」を試みたとも見えるルルスの活動を紹介し、とくに彼がめざした宣教的対話がなされるべき「思想空間」の性格を検討することを目指す。そこに、現代の「宗教」をめぐる問題系になんらか資するものを探りたい、というのが目的である。

「術」の基本的アイデアは、神のいくつかの基本性格(「デイングニタス」)や世界の構成要素、およびそれら相互の可能

な論理関係を組み合わせることで、神学、形而上学、自然学、医学、等、世界のあらゆる真理を発見していくことができるというもので、その組み合わせの技法(「結合術」(combinatoria))が「術」の実質をなす。が、「術」開発の目的はあくまで、各宗教が奉ずる「権威」(聖典、教会制度)に拠ることなく、普遍的な知性のみに基づいて、すなわち「証明力ある必然の理路」(ratio necessaria et demonstrativa)のみに拠つて、キリスト教の信仰内容、とりわけ三位一体と神の子の受肉の教義を論証し、武力を用いずして万人をキリスト教に改宗させることにあつた。では、「術」が機能して異教徒をキリスト教に改宗させる対話とはどのようなものであるべきなのか。これを「物語」として描いたのが、『異教徒と三賢者の書』(*Liber de gentili et tribus sapientibus*)である。

同書では、諸宗教が敵対しあう現実社会から切り離された、自然豊かな森の中が、対話の舞台として設定される。そこで、ユダヤ教、キリスト教、イスラームの三人の賢者と、哲学の知識はあるが「宗教」をもたない「異教徒」(神を知らず、死後の不安に苛まれている。無宗教者と呼んでもよいだろう)が出逢い、お互いの「宗教」について話しはじめる。なお、ルルスは religio という語は用いず、一貫して lex (法) という語を用いる。宗教とは、法として実定的に規定された信条を真理として受容し、それに従って生きること、と理解されている (religio は、中世では専ら「敬虔」「敬神」といった意味で用いられ、今日の「宗教」の意味になるのは早くて近世以降)。

さて、宗教の信者がそれぞれの「法」を不可侵の「權威 (auctoritas)」として奉じているかぎり、宗教間の合意形成は困難に見える。しかし「術」を用いた知性的対話によって、信条についての合意に達しうる、というのがルルスの主張である。しかしそれには要件がある。

一つは、すべての人間に共通の知性、および基本的倫理感の存在である。このことは、「三賢者の書」では、対話の場面に生えている五本の知恵の樹と、その傍らに立つ「知性婦人 (Intelligentia)」として形象化されている。知恵の樹には多くの花が咲き、それぞれの花には、「善 (Bonitas)」、「偉大 (Magnitudo)」、「永遠 (Aeternitas)」、「力能 (Potestas)」、「知恵 (Sapientia)」、「意志 (Voluntas)」、「徳力 (Virtus)」、「真理 (Veritas)」、「栄光 (Gloria)」という神の七つのディグニタス、三対神徳、四枢要徳、七つの悪徳のどれかが、花ごとに二つ組み合わされて書かれている。これらは、宗教をめぐる対話が成り立つ条件として、誰もが従う知性の支配と、誰もが認める基本語彙を設定するものである。これらを欠いては、対話は知的理路をたどれず、また論点は拡散してしまうだろう。

もう一つは、真の救いを求める異教徒の存在である。異教徒とは、自然的・生来的に備わっている知性と上記の価値観は有するが、神の存在も、神の啓示による「法」も知らない。ただし、死後の不安にとらえられ、真率に救済を求めている。したがって彼は、三宗教から完全に等距離な視点から、知性的判断のみに拠って、三宗教のどれが真理なのかを、いわばしげらみ

なく判断できる。この「ニュートラル (どれにも帰属しない)」な観点の設定が、「宗教間対話」の実質的な起動因なのである。賢者たちは、自分の宗教 (法)こそが真理であることを異教徒に向けて説こうとする。弁証は二段階でなされる。まず、三つの一神教に共通の、唯一神の存在、神による全世界の創造、人間の魂の不死性 (死後の復活と審判)、等が、知恵の樹の花を用いて論証される。「術」のミニマルな実演といえる。なお、この段階では三賢者の誰が論証するのかは示されない。三宗教に共通なレベルでの真理だからである。論証に異教徒は納得し、唯一の神の実在と、魂の死後の復活と救いを確信し、歓喜する。ところが直ちに、以前よりもっと大きな悲嘆に陥る。これ以上の具体的 (= 実定的) 信仰内容 (法) については、三宗教ごとに異なり、あい争っていることを知ったからである。

物語では、続いて三賢者が順番に、自分の宗教 (法) の信条について、知恵の樹の花を用いて異教徒に説明する。そして最終的に、どの宗教が真理なのかの判定を異教徒に委ねようということになる。この説明が同書の本体部をなすが、三賢者の説明は宗教史的に見ても概して正確であり、ルルスがユダヤ教やイスラームの信仰内容をよく知っていたことが窺われる。

ところが、いよいよ異教徒の最終判断が下される段になってある事件が起こり、異教徒の判断は示されなまま物語はおわる。意外な結末だが、キリスト教の優位性が前提されない未決定である地平でこそ、公平な知性のみで導かれた対話はなされるのだとの含意が感じ取れる。ルルスの文学的工夫だろう。三

賢者も、異教徒の判断を聞かないほうが対話がこれからも続けられるとして、明日の再会を約束して別れるところで物語は閉じられる。

二 協和と他者性——新たな「宗教」概念のもとでの宗教間対話にむけて

『異教徒と三賢者の書』で描かれた宗教間対話をあえて現代的視点からみると、その「限界」は明らかである。ルルスは、「必然的理性」のみに拠るとする「術」の論証を以てすれば、普遍的知性と世界認識の基本語彙とがすでに与えられているのだから、ユダヤ教徒もムスリムも異教徒（無宗教者）も、キリスト教の真理を必然的に承認するはずだ、とする。そこでは、知性（哲学）の水準を超える「神秘」、あるいは知性と本来的に異質な「信仰」の次元（これは、スコラ神学の中でも次第に強調されるようになり、宗教改革以降のキリスト教神学では決定的な意義を与えられるようになる）は、「術」独特の論理の中に解消されていく。また当然ながら、「アブラハム的一神教」とは異なる「アジア」や「古代」の諸宗教の思考法は、彼の知識の中には無かった。これら、「西欧の他者」の発見が、近代の宗教諸学を生んでいくのだが。

また、ルルスの「術」では、「協和 (conventia)」ないし「調和 (concordantia)」という概念が重要な役割をこなう。「協和」とは、一般化すれば、二つ（以上）の異なるものが、同じ場所——論理的場所であるが、物理的場所でもよいだろう——

に置かれたときに、互いに排除することなく、また同一化するのでもなく、差異を保ったままで互換性をもつまでにあいとし、あい俟ってなんらかの新たなものを生み出す、知られていなかった新たな真理を帰結する理路を発生させる、といった関係性である。神の諸ディグニタスの協和的組み合わせによって神学上の諸真理を発見し証明していくのが、「結合術」なわけだった。しかしルルスはこの、それ自体では意義深い「協和」関係を、「宗教」相互間に想定しようとはしない。諸宗教が差異を肯定的に保ちつつ共存することで宗教世界自体が豊かになる、という「現代的宗教間対話」の一つの理想の方には進まない。三宗教は「術」の論証にしたがって、結局「唯一の」キリスト教に改宗する「はず」なのである。その論法には、「他」宗教を、自らが設定する知的対話空間自体にそもそも入りえない「他者」として見る視点はない。むしろ、ルルスの「対話」論を現代の宗教研究状況から見ることでは浮き上がってくるのは、ユダヤ教、キリスト教、イスラームの、「宗教」としての近さである。ルルスは、三宗教相互の、異質性よりも「近さ」を見ていたように思える。アブラハムの三宗教は、共通の水準、地平から発して、真のキリスト教に平和裡に統合されるはずだとするルルスのヴィジョンは、三宗教がそもそも「一つの宗教」なのだと捉える見方を潜在的に提出しているのではないか。ルルスにとって三宗教の差異は、「宗教」を、「法とそれへの信仰（＝帰属）」と見る宗教観を共通前提としたうえで、実定法レベルでの違いと言える。近代以降の西欧キリスト

教世界、ないしそこで生まれた近代宗教学が直面している問題は、しかし、こうした「宗教」観自体を共有しない諸「宗教」——「多神教」、「無神教」（仏教など）、「汎神論」、といった語彙が、「一神教」の視点から構築された——の「対話」の次元を、どのようにして設定するかである。

こうした指摘は、文字通り命を賭けてなされたルルスの（実効性という点ではほとんど無力だった）壮図を、現代の問題関心から批判するものではない。そうではなく、「近代的宗教概念」以前の道具立てで試みられたかれの「宗教間対話」の理論枠組には、「近代的宗教概念」自体がなお引きずる西欧キリスト教モデルの「宗教」観を根本的に外して、「宗教」を別様に考えようとする際に着目すべき点を、いわば逆照射するような仕方で際立たせていると思われる。本講演はそのようにルルスを読む可能性を示唆しようとしたものである。

（東京大学名誉教授）

〈特別講演会〉

提題趣旨に代えて

——カンタベリーのアンセルムス

(一〇三四—一〇九年) の場合——

矢内 義 顕

K・バルトは『理解を求める信仰—アンセルムスの神の存在証明』(一九三二年)の冒頭でつぎのように述べる。「アンセルムスにおいては理解すること (intelligere) が、必然性に基づいて課題となる。われわれがさしあたり問うのはこの必然性である。確かに、論争的—護教的な証明の意図を指摘することは、すぐに思いつくことであるし、間違いいではない。だが、それは表面をなでているにすぎない¹⁾。確かに、『プロスロギオン』は当初「理解を求める信仰」(Fides quaerens intellectum)と題されており、また本書の第二章で登場する「心の内で神はいない」と語る「愚か者」も第五章以降は姿を消す²⁾。それゆえ、バルトの言う通り、本書に「論争的—護教的な証明の意図」を見出すことは難しい。しかし、アンセルムスの著作全体に関してこのことは妥当するだろうか。さらに彼の思想に単に護教的な意図のみならず、宗教間対話に開かれた思想は見出さ

れないだろうか。

『プロスロギオン』に先立つ最初の著作『モノロギオン』(一〇七五/七六年)の冒頭で、アンセルムスはこれから論じるテーマを列挙したのち、それらに加えて「神ないしその被造物について必然的にわれわれが信じている他の多くの事柄を、聞いていないか、あるいは信じていないために、知らない者がいるとしても、私の考えるところ、たとえ彼らに普通の才能しかないとしても、その大部分は、理性のみで納得することができるのである³⁾と述べる。彼にとって、最高の本質である神の似像としての理性的精神は、神との類似性のゆえに、他の被造物と比較して、神の認識に最も近づく能力をもち、それはキリスト教を信じる者であれ信じない者であれ、同等であるといつてよい⁴⁾。それゆえ、理性のみで (sola ratione)、つまり聖書の権威に拠らず、理性の必然性に基づく論証によって、一なる神について (De deo uno) そして三なる神 (De deo trino) についても論じる本書は、「信仰の根拠に関する瞑想の典範」(Exemplum meditando de ratione fidei) というだけでなく、キリスト教信仰を「知らない者」を説得するという護教的な意図をもつていたことは明らかである。

さらに、カンタベリー大司教時代に完成された『言の受肉に関する書簡』(一〇九四年)は、三神論を唱えたたとされるロスケリヌスの異端を理性のみによって論駁する著作である。本書はアンセルムスの神学的名著「神はなぜ人間となったか」との関連で、二つの重要な課題を含んでいる。第一に本書は、その

表題からすると受肉論および救済論を扱うように思われるが、実際には三位一体論であり、なぜ人間の救いのために神(言)が人間とならねばならなかったのかという点については、ほとんど触れられていない。第二は他ならぬ論敵ロスケリヌスから提起された課題である。アンセルムスは本書の第二章で、ロスケリヌスが「異教徒は彼らの法を弁護し、ユダヤ人も彼らの律法を弁護する。それゆえ、私たちキリスト教徒も私たちの信仰を弁護しなければならない」と主張していると述べる。第一の点は「神はなぜ人間となったか」の主題そのものとなるが、アンセルムスは第二の点も自らの課題として受け止めたように思われる。

『神はなぜ人間となったか』(一〇九八年)は、その簡潔な表題にも示される通り、全能の神は人間を救うために、天使のような被造物によることも可能であったし、意志だけでもそれが可能であったのに、なぜ自分自身が人間とならねばならなかったのかという問題を、^⑧理性の必然的な推論によって論じ、伝統的な「悪魔の権利説」による「贖罪」(redemptio)としての救済論に対し、「償罪」(satisfactio)としての救済論を提示する、中世神学における画期的な著作である。

本書はアンセルムスと彼が最も信頼する弟子ボソーとの対話という形式で書かれているが、この対話においてボソーはキリスト教信仰を批判する「不信の徒」(infidels)の役割を引き受け、「私が不信の徒の言葉を使うことを我慢してください。私たちが自分たちの信仰の根拠を探究しようと努めるさいに、根

拠なしには決してこの信仰に近づこうとしない者たちの論難を私が提示することは公平なことだからです。彼らは信じないから根拠を求め、私たちは信じるからそれを求めます。しかし、私たちが探求するものは一つで同じです」と述べる。

対話という形式は、アンセルムスがベック副修道院長時代に執筆した『真理について』をはじめとする四つの著作においてすでに採用されており、修道院内の学校における教師と弟子の対話が再現されていたのに対し、本書は架空とはいえ、アンセルムスと「不信の徒」が対等の立場で行なう対話となっている。ところで、この「不信の徒」とは誰が想定されているのか。本書の末尾でボソーは、上述のロスケリヌスの言葉に呼応するかのよう、「先生(アンセルムス)は、理性のみでユダヤ人だけでなく、異教徒にも満足を与えました」と述べる。それゆえ、本書はアンセルムスとユダヤ人あるいはアンセルムスと「異教徒」(hegeni)との宗教的対話だったことになる。この「異教徒」をイスラーム教徒と見なす研究者もいないわけではない。確かに、アンセルムスがサラセン人に言及する書簡があり、またエアドメルスの『アンセルムス伝』では、彼が実際にムスリムたちと接触したことが報告されている。さら本書執筆の時期が第一回十字軍(一〇九六―九九九)のさなかだったことも忘れるわけにはいかない。しかし、アンセルムスがイスラームを宗教的な脅威として見なしていた形跡はない。それにはあまりにも情報が不足していたのである。それゆえ、この「異教徒」を同定することは断念しなければならない。

いずれにせよ、『神はなぜ人間となつたか』が、キリスト教信仰を否定する者たちに対して、理性的な対話を通して共通の理解を求めている著作でもあることは明らかである。そのさい、アンセルムスが彼らに対して改宗を求める宣教的な意図をもっていたのかということに関しては、明確に語られることはない。アンセルムスの「理解を求める信仰」は、キリスト教信仰をもつ者が自らの信仰を理解することを求めるだけでなく、キリスト教を信じない者、キリスト教とは異なる信仰をもつ者にキリスト教信仰（三位一体・受肉による救済）に関する理解を求め、理性による対話を遂行する信仰でもあったということができよう⁽¹³⁾。それゆえ、アンセルムスの理性は他宗教との対話へと開かれてはいるが、もちろん宗教間の相互理解と共存という今日的な地平は、彼の視野に入っていない。

一 一世紀のアンセルムスの場合、ユダヤ教は別として、宗教としてのイスラームに関する知識は、上述のように皆無といつてよい。しかし一二世紀以降、ペトルス・ウェネラビリスの企画によるコーランのラテン語訳を含む『トレド集成』をはじめとして、イスラームに関する情報がしだいに西欧世界に入ってくる。こうした状況に中世の知的世界がどのように取り組む、またその理論的な基礎はいかなるものか。それが今回のシンポジウムのテーマである。その際、中世全体に渡ってこれを取り上げる時間はないので、イスラームの軍事的脅威がより現実的になった後期中世において独自の宗教間対話を提示した二人の思想家、一三一―一四世紀のライムンドゥス・ルルスと一五世紀

のニコラウス・クザリヌスを取り上げ、前者については鶴岡賢雄氏、後者については島田勝巳氏に提題をお願いした。

注

- (1) K. Barth, *Fides quaerens intellectum*. Anselmus Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, 1981, Theologischer Verlag Zürich, S. 13.
- (2) Prosligion, Proeminium, 94, 7; cap. II, 101, 5-7. 本稿においてアンセルムスのテクストは「Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, 2 Bd. Ed. F. S. Schmitt, O. S. B., Stuttgart-Bd Camstatt 1968」に拠り、その頁・行数も記す。
- (3) Monologion, cap. I, 13, 8-11.
- (4) Cf. *Ibid.*, cap. XXXI, LXVI, LXVII.
- (5) Cf. *Ibid.*, Prologus, 7, 7-11.
- (6) Cf. Prosligion, Proeminium, 94, 6-7.
- (7) Cf. Epistola de incarnatione verbi, X, 26, 15-27, 1.
- (8) Cf. *Ibid.*, II, 10, 20-21.
- (9) Cf. *Cur deus homo*, I, I, cap. I, 48, 2-5.
- (10) Cf. *Ibid.*, I, I, cap. III, 50, 16-20.
- (11) Cf. *Ibid.*, I, II, cap. XXII, 133, 8.
- (12) 以上の記述に関しては、矢内義顕「アンセルムスと十字軍」『文化論集』第25号(2004) pp. 83-106を参照。
- (13) 以上の点に関して詳しくは、矢内義顕「カンタベリーのアンセルムスにおける理性と信仰」(中世における信

仰と知」上智大学中世思想研究所編、知泉書館、2013
年、pp. 131-149所収）を参照。

（早稲田大学商学部）

〈研究発表会〉

ヘーゲルの「存在―神―論」

——ハイデガーのヘーゲル読解から

関 口 拓 海

本発表は、ハイデガーの1983年冬学期講義「ヘーゲル『精神現象学』」を読解し、同講義にて形而上学の本質的構造とされる、「存在―神―論」概念をめぐる彼の思考を精査することにより、次の二点の課題にあたった。1. ヘーゲル哲学における「存在―神―論」構造の内容説明 2. ヘーゲル哲学の「存在―神―論」的構造とハイデガー哲学との相違点の明確化、である。

第一節では、同講義におけるハイデガーの記述から「存在―神―論」概念の形式的構造を確認した。それにより同概念は、〈存在論の問題構成のうち、神という最高存在者としての超越項を、論理的に必要とする理論構成〉と敷衍された。それゆえ、「存在―神―論」構造の解明に向けては、存在と神との結びつきを求めることになる論理、すなわち「ロゴス」のはたらしを明確にしなければならない。

したがって第二節では、ハイデガーがヘーゲルのロゴスとみなす「弁証法」が分析にされた。弁証法は、形式的に言えば、論理的な語りのひとつとして、命題 $S \leftrightarrow P$ を扱う推論方法である。本発表は、弁証法の特徴として命題の操作の仕方に着目し、弁証法のもつ推論構造と、真なる命題から出発し、論理的な命題の操作によって結論の命題を導くような形式的な推論とを次のように比較させた。その結果、三段論法は、基体としての主概念 S に対して媒概念を通じて述概念 P を帰属させる操作であるに対し、弁証法は、主概念 S の定立を起点とし、その概念のもつ構造を実際に展開することで、当初に措定された定立の一面性や矛盾を明かし、 S が「そのうちに本質をもつ」ところの P 、換言すれば、 S の「真なるもの (das Wahre)」としての P を導くという操作である、と整理された。つまり、三段論法において S は、推論における「静止した点」(基体) として置かれていたのに対し、弁証法において S は、運動する主体として、自体的な S としては否定されるが、まさにその S 自身の運動によって生起する S にとつての「真なるもの」のうちに保存されるのである。したがって、ヘーゲルの弁証法を特徴づけるのは、命題における S を、基体へと別のものを従属させるための単なる「繫辞」として理解するのではなく、基体を主体として運動させることによって別のものへと繋げつつ、その別のものうちに高次の統一を生起させる「媒介的統一」として理解することにあると判明した。したがって、弁証法は、弁証法が語るところの存在者が「真実に

は「何であるのかを示す、つまり、語られたものがそこで本質をもつところの根拠としての「真なるもの」を生起させる理論であるということになる。このため、弁証法は、存在者間における「本質」に基づいた存在論的な根拠づけ関係を成立させている。

第三節では、前節で明らかになった弁証法としてのロゴスが、如何にして「存在¹神¹論」の構造を可能にするのかを精査した。既にみたように、弁証法は、語られたものの限定性をあらわにしつつ、それを真なるものの一形態として保存する論理として、〈有限的なもの〉の有限性の解消、いわゆる「否定の否定」という性格をもつ。ヘーゲルは、有限性を解消するというこのような性格に弁証法の「無限性」を認めるのだが、この無限性は、弁証法自らにも適用されなければならない。すなわち、弁証法による否定の運動は、途中で終わってしまう、あるいは、終わりをもたずに無限限に繰り返されるような、未完成で限定された運動であっては原理上ならないのである。それゆえ、弁証法は自らの無限性を「絶対的」に展開しなくてはならず、そのために論理的に措定されるのが、ヘーゲルにおける神学的なもの、「絶対者」である。絶対者の措定によつて、弁証法は、完成し閉域付けられた全体を目指すという仕方で統御され、同時に、弁証法の過程において現れるあらゆるものは、あらかじめ前提され、そして同時に最終的に実現されるところの、絶対者自身のある限定された在り方となる。したがって、弁証法というロゴスの本質性格である有限性の否定が、必然的

に絶対者の措定を要請し、また、この絶対者をテロスとしながら、あらゆる存在者を絶対者の「うちに本質をもつ」ものとして弁証法の運動を通じて存在論的に根拠づけてゆくのである。こうして、弁証法から成立する存在論は、論理的にその体系内の超越項を最高存在者として立てることにになり、その際に存在は最高存在者から理解され、あらゆる存在者は最高存在者から限定されて存在するものとして秩序づけられることになるのである。これが、ハイデガールの見出したヘーゲルの「存在¹神¹論」の構造である。

第四節では、以上で析出されたヘーゲルの「存在¹神¹論」構造と、ハイデガー自身の哲学との相違点の明確化が試みられ、両者の「存在」概念が対比された。ハイデガーにおいては、存在は決して存在者ではない、すなわち、現存在に対して独立してそれ自体で現実存在するような〈何か〉ではなく、現存在の被投的な企投としての「存在了解」においてのみ与えられるような、「存在者を存在者として規定するもの」であり、これが現存在と存在者との出会いを可能にしている。このように、現存在が存在者の次元を超えて、常に既に存在へとアクセス可能であることを、ハイデガーは現存在の「超越」と呼び、この超越に存在者全体に対する「根拠作用」を見出している。

他方、「存在¹神¹論」的構造において、存在は終極的には絶対者自身であり、個々のあらゆる存在者は、この絶対者からの限定という仕方規定される。したがって、実体化された超越項としての存在者から存在が理解されており、ここには現存在

の存在了解という契機は考慮されていない。つまり、存在は現在から独立して成立するような存在者の自体的な（本質）として構想されているのである。こうして、絶対者が存在者全体との産出的根源として機能し、存在者が存在者を根拠づける体系が秩序づけられることになる。結果、「存在―神―論」的構造においては、存在者の現出を可能にしつつ、それ自身は存在者ではないものとして存在者の次元から隠れながら、現存在の存在理解においてのみ与えられるという、存在の「存在論的」な働きは把握不可能なものとなる。以上から、「存在―神―論」は「存在忘却」を成立させる構造的な原因とみることができると結論づけられた。

（早稲田大学文学研究科哲学コース博士後期課程一年）

