



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	アンセルムス贖罪論における正義と憐れみの両立する唯一の場：司法的正義とより根源的な真っ直ぐの正義
Author(s)	千葉, 恵
Citation	北海道大学文学研究科紀要, 148, 1(右)-50(右)
Issue Date	2016-03-25
DOI	https://doi.org/10.14943/bgsl.148.r1
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/60976
Type	departmental bulletin paper
File Information	148_01_chiba.pdf



アンセルムス贖罪論における正義と憐れみの両立する唯一の場

——司法的正義とより根源的な真つ直ぐの正義——

千葉 恵

‘So subtle a thinker and so holy a Christian’ (E. Prout)¹

序 『なぜ神は人間に』

アンセルムスは『なぜ神は人間に (*Cur Deus Homo*)』において贖罪をめぐる懐疑論に対話形式により応答を試みキリストの受肉と受難の必然性を論証する。彼は方法上一旦「キリストを取り除き (*remoto Christo*)」、「理性のみ」により、神の誉を毀損する罪と神の正義をめぐる司法的な次元において神と人間の交りの分析を為し、その司法的次元においては神の正義と憐れみが両立しえないことを明らかにする。彼はそれらが両立する唯一の場ないし状況を一般的に提示し、それを満たすキリストの贖罪の必然性を神学的に証明する。神の名誉ある正義と憐れみが両立する状

況を形成することなしに、人間の救済は不可能であり、まことの神にしてまことの人間による贖罪の必然性の神学的論証が遂行される。

彼は「聖書の権威 (*auctoritas sacra*)」に頼らず「理性のみ」により聖書の使信と「いかに矛盾しないか」の立証をめざす(序文、II, 13)。方法上の制約の故に「信」そして「聖霊」は語られない。アンセルムスはこの課題を解くには、「力能」、「必然性」、「意志」についての「独自の考察」が、さらに「神の自由や意志や憐れみ」の「神の尊厳と矛盾しない」合理的理解が不可欠であるとする(II, 10, 12)。彼は「神」の名によつて認知的、人格的(「憐れみ」含む)に十全であり全能、全知な存在者を想定するが、そのなかで矛盾のない思考を展開することにより信なき者との対話を成立させる共約的な次元を確保する。

一卷でアンセルムスは主に司法的な枠の中で贖罪の合理性を追求する。彼は司法的な正義のもとでは神の正義と憐れみのディレンマの *stale mate* に陥ることにより神の前の罪の償いは不可能であること、そしてそれは至福をもたらさず「満足か罰か」(II, 5)の二者択一のなかで正義の自己栄化か人類の絶滅への下降螺旋となることを明らかにする。彼はこの司法的次元を「キリストが存在しないと仮定すると、人間の救済はいかなる方法でも見出しえないことが十分に立証された」と位置づける(II, 5)。

彼は二巻で一般的に神・人のみが贖罪遂行可能であることを論証する(II, 6)。そのうえでこの存在者と同定されるキリストがその死に至るまで「従順に保持した正義」(II, 8)が提示される。これは魂の根源的な「真っ直ぐ」としての意志の正義であり、司法的正義を乗り越える(*cf.* II, 11)。キリストが従順に保持した真っ直ぐが律法とは別に恩恵(福音)を恩恵(福音)として確立する新たな地平を切り開く。

憐れみは正義と共に神の力能の中心的な構成要素であり、憐れみに支えられてのみ正義が実現されること、そしてその正義に適った憐れみにより至福がもたらされる (III8-20)。「神は自らの尊厳の誉よりも一層正義に適って (*iustis*) 保持するものは何もない」(II3)と語られるように、受肉と受難の福音は神にとって自らの尊厳の誉を保持するはずのものである。そしてそれは「誉」の本性上最も正義に適ったものであるに違いない。そしてその名譽ある正義が憐れみとやかに両立するかが論証の中心的課題となる(なお、「正義」並びに神学における慣用表現である「義」を用いることがあるが双方とも同じ意味である、ただし「義」「正義」はより根源的なものより少なく根源的なものの二つの文脈において用いられる)。

第一節 満足説

アンセルムスは『なぜ神は人間に』において信の理解に向けて「理性のみ」により、何故神は全能にもかかわらず受肉し人間となり血による贖いを遂行したかの論証に向かう (II, II22)。そこで弟子ボゾは「信仰の理^{ことわり}」(ロゴス・*ratio*)」に対し「理性の先行証明なしに何も信じることを欲さない」(II0)「信無き者 (*infidelis*)」の役割を担い、對話が進む (I3)。ただし、ボゾが師に望む論証とは信の理が聖書の權威と「いかに矛盾しないか」を開示することであり、聖書の論述が理性と整合的であることの証明以上のことが求められているわけではない (I3)。アンセルムスは聖書と整合しないことを主張することはないと言う、「もし私が疑いえない仕方では聖書と矛盾することを何か語るなら、それは偽であると確信している」(II8)。聖書が引用されることがあるにしても、それは信無き者の反駁に対し、聖書

アンセルムス贖罪論における正義と憐れみの両立する唯一の場

の権威に訴えるためではなく、一つの文書として共約的な次元でその主張を確認するためである。

なお、ボゾ自身が教父たちによる従来の悪魔身代金説や代償刑罰説という贖罪論に不満をいだいており、信無き者の名を借りて古典的な贖罪理解にアポリアを提示している。周辺の者たちは従来の説では福音を理性的に捉えきれないという認識をもっており、その歴史状況のなかでアンセルムスは質問者に「しばしば (*saepe*)」囲まれ対話を重ねたが、「私は彼らの問いに……応答することを常としている」と振り返る。最終的に本書の形態をとるに至り、「彼らは言う、これらの論証が自分たちを喜ばせそして満足しうるものであると考えられると」(II)と述べ、彼は十一世紀末(1098)に贖罪理解をめぐる歴史的な意義を新たに提示しえたという自覚を本書に見出すことができる。『プロスロギオン』(1078)における理性のみによる神の存在証明も同様の方法論のもとに遂行されており、この贖罪論においては『プロスロギオン』の成果に基づき議論が構築され神の存在が問われることはない。「神」の名によつて認知的、人格的(憐れみ (*misericordia*) 含む)に十全であり全能、全知な何ものかを想定し矛盾なき仕方的思考が展開される限り、信なき者との共約的な思索の次元を確保し、論証に支障をきたすことはない。

彼の贖罪論は通常「満足説 (*die Satisfaktionslehre*)」(A. Harnack)と呼ばれる。この命名は被造物が創造者に帰すべき「誉を奪う (*honorem auferat*)」時、それに対し神の「*satisfacio* か罰か」という二者択一的な対応が問われる一つの文脈に基づく (II.3, 15)。人間の側からの一般的な記述として、「罪を犯す者は誰もが神から篡奪した誉を完済することを負う。これが全ての罪人が神に為さねばならない *satisfacio* である」(III)がある。なお動詞形で「人が……罪の等価なものに向けて神を *satisfy* すること (*satisfaciāt deo*) は可能か」(123) が語られることがある。人間の償いの過程に力点を置いて *satisfacio* を「^{ほまれ} 誉補償」とするか、その結果に力点を置き神の側から嘉^よみする (*placeo*)

という意味で「満足」の訳語が想定されるが、ここでは過程と帰結さらには神の判断をも含むものとして後者により理解し、原則的に「満足」と訳し「満足説」と呼ぶ。

従来、研究者たちはこの理論の「中世的なセッティング」を強調する。Baker & Greenは言う、「われらにとって『満足（名誉回復、補償）』は犯罪——司法制度において代表されるものであり、罪科の把握と罰に関わる。アンセルムスと同時代人には、満足は忠誠と誉に関わる或る義務の成就に依拠していた。実際、彼の満足説では十字架の神学はそこにおいてそれが分節された文化のあまりに多くのものを反映している可能性にわれらは煩わされる。……われらはアンセルムスの贖罪の記述における誉ほまれと満足「名誉回復」の重要性をほとんど強調しすぎることはできない。誉と満足双方とも騎士道と封建制度、騎士、主君そして臣下という中世世界における中心的な意義に属するものであった。それは相互的な義務の注意深く管理された連続の社会であった。主君は資本と保護を提供した。従僕は誉、忠誠そして貢物を提供した」²。また、A. Harnackは満足説を擬人的かつ神話的な理論であると理解し辛辣な評価をくだしている。「アンセルムス理論における最も厭わしいもの（das Schlimmste）は神の神話的な概念であり、それは彼への名誉棄損に激怒しそして少なくとも適切に大きな等価を受け取るまでは彼の怒りを容赦しない、威力ある私人というものである」³。

私はアンセルムスの贖罪論が「満足説」と呼ばれることの「中世的セッティング」という時代的影響を否定しない。しかし、主君の名誉と臣下の従属そして互恵的な保護と忠誠の等価の要求は一事例にすぎず、本性上秩序を求める理性はどのような社会状況であれその背後にこの種の比例的な等しさとしての配分の正義やさらには同害報復に見られる矯正的正義を普遍的に要求する司法的な思考になると解する。しかし、問題は一切を正確に知りえない人間には正

アンセルムス贖罪論における正義と憐れみの両立する唯一の場合

確に等しさを配分する力がないということにある。

さらに、ハルナックは神の満足を単に司法的次元において捉えために誤解したことが明らかにされるであろう。また研究史上「満足」が多義的に解釈されているが、後述のように神の意志は複数ありそのもとに帰一的な理解の提示により諸説は調停することができるとを示すであろう。

第二節 「理性のみ」——信と観のあいだ——

理性のみによるキリストによる罪の贖いの必然性の論証において、アンセルムスはその方法上の制約として、「キリストについてあたかも何も生じなかったかのごとくに、……あたかも何も知られていないかのごとくに」(*Praefatio*) 議論を展開することを自らに課す。このことは、神の個々人への具体的な働きかけがそれによって「注がれる」ところの「聖霊」への言及が一切なされないことを含意する (cf. Rom. 5:5)。各人の信仰そのものが神の恩恵の働きでもあるが、その聖霊の媒介は括弧に入れられる。実際、本書には一切「聖霊」が語られることはない。

他方、彼は法王ウルバヌス二世への「献辞」において「信」と「理性」の秩序に関して、当然のこととして「信の確かさの後に (*post eius certitudinem*)」つまり信の確かさに基づいて「信のロゴス (理…ことわり) (*fidei ratione*)」を求めていることを表白している。信はそれ自身確かなものであることが含意されている。その信の確かさが何に基礎づけられるかは理性的な説明が課題であるここでは論じられることはないが、本稿の終りにパウロとの関連において認知的なものというよりは人格的な信と信の相互性に成り立つ何ものかによるということを確認することになる。

う。

また彼は「真理のロゴス (*veritatis ratio*) はあまりに豊かであり深遠であり、死すべき者には汲み尽し知ることのできない」ことを確認している。彼はこの企てにおいて「彼ら〔質問者〕が理性によって信仰に達するためではない」(II) とするが、信じていることの明確な理解のために遂行される。「それ故われらがこの世で捉えるところの理解 (*intellectum*) は信と観 (*species*) の中間にありますので、ひとはこの理解により近く到達すればするほど、そのひとはわれらが渴望する観により近づいていると私は考えます」(*Commendatio*)。信は魂の根源的態勢であり、理性はその理解を求めるものとして信と観想の中間に位置づけられる。理性のこの中間的性格が最初に確認されねばならない。そのなかでの彼らの思考実験は次の同意のもとに遂行される。「われらは神の受肉とかの人について語ることどもが何も生じなかったと想定しよう (*Ponamus*)。そして人間はこの世においては持ちえない至福に向けて創造されたこと、もしひとの罪が赦されねば、誰もその状態に到達しえないこと、さらに誰も罪なしにこの生を通過しえないこと、さらに他に、永遠の救済に至るにはこれらの信が必然であることをわれらの同意事項としよう (*constet inter nos*)」(II0)。ここでは、キリストの出来事を括弧に入れることは共約的なこととして承認されるであろう。

しかし、この議論の前提として神の存在と諸属性さらに人間の罪と救済に関する神学的現実が括弧に入れられることはない。ひとはここに共約性に関する不満を持つてもあるが、彼らの置かれた神学的状況は懐疑論者によるキリストの贖いの必然性に対する疑問に応答することであつたことが考慮されねばならない。ちょうど神は存在しないという無神論の主張が共約されることはないであろうように、神の存在は理性にとって一つのありうる仮定に留まる。有神論者も無神論者も思考実験として双方の仮説を許容しうることは共約されよう。そのなかでアンセルムスが提示

する永遠の救済という見えないものに関して、信が不可欠であることの主張は理性的に誰にも承認されうるであろう。

理性が魂の根源的態勢ではなく、カオスを避け、秩序を求めるものであることは矛盾律に基づき魂の認知的次元で思考の普遍性を担う理性の本性に属することである。それは生の方向や目的を設定することよりも、目的に対して熟慮や算段すること、さらにはその目的を吟味、批判することを本来の職務とする。そのことは自覚なしにも理性は魂の人格的な次元で善き態勢により鍛えられることのなかったパトスに隸属することがあることを含意している。誠実に理性を行使することもその逆も可能となる。信と人格的な次元で緊張関係にあるものはパトスであって、理性ではない。人格的有徳性は「パトスに対し善い態勢にあること」(Aristoteles, *Nic. Eth.* II3) とされる。例えば勇氣は恐怖に対し、信は裏切りの因となるあらゆる否定的なパトス(羨み、憎悪等)に対し、それらを乗り越える善い態勢にある(ただし、個々人は信を自らの認知的、人格的態勢、実力のどの段階でも持ちうるものである。肯定的な対象に幼子のように自らを任せるだけだからである)。

他方、認知的な次元では理性は究極的に矛盾律に基づくものとしてロゴス(理)の確かさ、自律性を担っている。理性はそれが正しく使用される限りにおいて誰にも認められる普遍性を備える。これは従来理性の特徴としていかなる感性的衝動や傾向性からも逃れた自発性として語られてきたものである。そのうえで、理性はその自律性において機能するとき、カオティックな人間の現実を承認するよりも人間の本来性、あるべき姿を命じる律法主義的なものとなるであろう。

このことはひとの実際の生活の観察を通じて、また思考実験として何ら規範のない人間の「自然状態」(Hobbes)

を考慮することによつても確認されるであろう。自然状態にあつて、暴力による支配と被支配がめまぐるしく変転する状況においては、原始的人間は理性を持つ限り、律法作成を通じて例えば野蛮な腕力のある者の制御に向かう等、秩序づけの方向に向かうであろう。理性はロゴスであり秩序だからである。本性上秩序を求める理性はどのような社会状況であれその背後に比例的な等しさとしての配分の正義やささらには同害報復に見られる矯正的正義を要求する司法的思考が機能するであろう。吟味されざるパトスのもと自然的な人間は正義とそれによる至福の実現に向けて、「せよ、そうすれば救われる」という正義が手段化された命令法により直接法が後行する律法主義的なものとなる。これは各人の傾向性等の限界により恣意性を完全には排除できるわけではないところで、正義を語りうる限られた共約性の範囲内において個々の業を介して救いを追求する営みである。そこでは正確であり、また矛盾を避けそして自らを正当化しようとすればするほど、為されるべき業が確定される。その業は後述する比類ない模範となる憐れみと正義が両立する次元において憐れみや寛容が先行するなかでの行為の選択とは異なるものとなるであろう。或る限定された範囲内で等しさの分配や矯正が問われているからである。

他方、理性は一つの主張の妥当性の吟味にその力を発揮するが、その主張に矛盾が存在せず整合的である場合には、その前提のもとに吟味を続ける。理性が啓示を無矛盾なものとして受け入れる限りにおいて、啓示を前提に実働する時、それは福音を福音として析出することに貢献するであろう。アンセルムスはまさにこの仕方て理性を行使したのである。例えば、贖罪は唯一神・人によつてのみ遂行されうることを立証したのは、その存在者がキリストであるナザレのイエスであつたと同定することは問題視されない。そのうえで「残されているのは、いかにかの生命 (*vita*) が人間の罪のために神に完済する (*solvatur: fulfill, pay off*) かを証明すること」(II18) が問われる。

第三節 信無き者の懷疑とその応答の方向

「信無き者」には「私たちがこの解放 (*liberationem*) を「贖い・買い戻し (*redemptionem*)」と呼ぶことを不思議に」思っている (I6)。彼らはキリストが「罪と神の怒りと地獄と悪魔の力からわれらを贖った (*redemit* (to buy back, *redem*))」ことに反論し、神が苦しむことを望み、「最後にはその血で贖うほか」救いえなかったと信じることを「狂気の沙汰 (*quasi fatuum*)」とする (II, I6)。

アンセルムスはこの当時流布した贖罪論として悪魔の力に関わる悪魔身代金説 (6, 33) そして神の怒りに関わる代償刑罰説 (I8, II20) がいかなるものであるかを紹介し、それを否定し正義と憐れみの相即する贖罪論を展開する。その手掛かりとして信無き者による反論がデイレンマの形式で紹介される。(DIa) 一方、神は命令一つで創造したにもかかわらず、命令一つで救いえないとするなら、そのような考えは神に無力を帰すことである。(DIb) 他方、神は、受肉と受難以外の方法はあったが、それを選択したということであれば、神は道理ある根拠もなく恥辱を耐え忍ぶことを望んだことになり、これは神の知恵に反する (I6)。

すべて神の意志の問題である以上、神が単に処罰する意志をもたなければ、容易に贖うことができたはずだ。(DIa) 神はそれができない無力な者ではないか。反論者は命令ひとつで「ひとは罪、神の怒り、地獄、悪魔の力から自由であり……同じ罪のために剝奪されたものを取り戻すことになる」と、それを出し惜しりする神のいたずらな正義感にこそ問題があると疑う。

他方、ひとが容易にできることつまり意志しないいうことを選択せず、何の理由もなく神が苦勞して贖いを為すとすれば、(D1b)神は知恵ある者ではないのではないか。「神はこの仕方でいかに君たちを愛しているかを示した、とする君たちの主張も、神はひとを他の方法では全く救いえなかったということが立証できないなら、それを擁護するいかなる根拠も欠く」(16)。こうして神は全能でも全知でもない主張される。かくして、アンセルムスとボゾの対話はこの懷疑に対する応答として、あの十字架以外の他の方法では救いえないことの立証が不可欠となる。

さらに、信無き者は問う、「神は悪魔を征服するために来たと主張するが、君たちはこう言う時何を念頭においているのか」(16)。これに対しこれまで諸説が提示されてきた。イレナイウス、オリゲネス、ニッサのグレゴリウス等の悪魔身代金説が吟味される(18, II20, cf. Mk. 10: 45)。ボゾはここで司法上の「正義」を「神的威力」と対比させている(*per iusitiam-per fortitudinem*) (17)。罪を自ら犯す者は悪魔に自ら身売りする者であり、悪魔は所有する権利を持つ。しかし、悪魔が死ぬ理由のないかの義人を殺したとき、当然のこととして罪人に対し持っていた力を失ったであろう。悪意の本能に動かされ、それだけでその行為は不正であり、司法上の正義により罰せられうるものであり、神の威力に訴える必要はないのではないか、その可能性が考察される。また、オリゲネスによればイエスは悪魔にとつてあまりに善すぎる身代金であり、手に余り神に返還するという神の深謀遠慮が指摘される。アンセルムスは後述するように悪魔に打ち勝つ「一つの勝利」(123)の様式に集中する。

さらに、ボゾは代償刑罰説をめぐるディレナマを提示する。その背後にある道理ある疑問としてボゾは問う、「罪ある者を救うために罪なき者を処罰しながら、自分自身処罰を受けない者がいるでしょうか」(18)。代償刑罰説によれば、もし神は罪を無条件に赦すなら、自らの正義を満たすことはない。神は正義であり、罪の罰を要求する。イエスの苦

難と死は身代わりとして神の罰を受けることにより、神の怒りそして正義を償い、誉を回復させる。罪人は自らのものではない義により罪から解放される。このように議論されることがある。かくして、ディレンマはこうである。(D2a) 一方、正しい者が処罰されることなしには罪人が救われ得ないなら、代罰を必要とする神は全能なのか、(D2b) 他方、神は代罰の免除を為しえたとしても、他の選択肢を望まなかったなら、受肉と受難の歴史を望んだ神は不義でありまた無知ではないか (18)。

アンセルムスは代償刑罰説を端的にイエスが自発的に死を望み受けた事実により斥けている。「父なる神はあのひとを、君が想定しているように「代罰として」扱ったのではなく、また罪なき者を罪ある者の代わりに死に付したのではない。父は、彼の意志に反して死を彼に強いたのでも、殺害されることを許したもののでもなく、むしろ彼が人間を救うべく自らの意志により死を受けた」(18)と応答する。

彼はキリストの自発性が保証される限り、意志に反して罪人が死刑執行されるという意味で罰を受けるそのようなものではないことを証明するのに十分であると考えている。代罰説の一つの典拠とされる「神は罪を知らざる者をわれらの代わりに罪となした、それはわれらが彼にあつて神の義となるためである」(2Cor. 5:21) について、アンセルムスなら神はローマないしユダヤの法の下での冤罪を認可したわけではないとしたうえでこう答えるであろう。キリストは神の前ではどこまでも罪なき者であるが、ひとの前で罪とされることは些細なことであり、この引き受けによって、神は子の自発的な死において自らの正義と憐れみが出来事になると応えるであろう (Gal. 3:13)。

私に重要に思えるのは、代償刑罰説は、神が業のモーセ律法のもとにその枠のなかで、イエスを身代わりに罰したことを含意する点である。キリストの出来事は救いの訪れとしての福音であると一方では語られながら、イエスに対

しては神は業の律法（モーセ律法）を適用としたとなれば、神の信に基づく啓示行為それ自体が業の律法に基づいて遂行されているという困難を抱える。教会は当時この種の反論にかこまれていた。アンセルムスは「第一に、神がわれらの説いたほどに自らを卑しくしなければならなかった、或いはそうできたことを立証する真理の理、即ち必然性を提示しなければならない」と本書の目標を設定する (14)⁵。

第四節 アンセルムスの言語論

—— 神と人間に適用される諸語彙の平行性と非対称性 ——

四・一 神の譲歩による人間的な語りの許容

本書の課題を解くには、「力能」、「必然性」、「意志」についての「独自の考察」が、さらに「神の自由や意志や憐れみ」の「神の尊厳 (*dignitati eius*) と矛盾しない」合理的理解が不可欠である (11, 10, 12)。認知的、人格的に十全な神と十全な人間双方に同一の言語が適用されるが、彼はその意味に関して非対称性があることを指摘する。人間の言語が不可避な神学議論において重要なことは、最終的に三一論があらゆる問題に反映されるため、聖霊の媒介によって一つとされているでもあろう複合的なエルゴン（働き）が与えられたとき、その複合エルゴンの記述をどの行為主体（三位格のどれかさらには人間的本性における生身の人間か）からなすのかをその都度明らかにすることである。

まず、思考の一般原則として、アンセルムスは「神」について、「神に関する限り (*quantum ad illum [deum]*)

アンセルムス贖罪論における正義と憐れみの両立する唯一の場

perinent)」という視点から、神は被造物からの直接の影響を考慮せずに語ることがある。神は端的に自存かつ尊厳かつ非受動であり、神の意志することはそれ自体理性的であり、それだけで人間が従うべき十分な理由がある(18)。彼と言う、「いかなるものも神の誉には、それが神に関する限りにおいては、付加することも引き去ることもできない。というのも、この同一のもの「誉」はご自身において破壊されえないそしていかなる仕方においても変えられない誉だからである」(115)。ここでは神について「完全——存在プロジェクト」と呼ばれるギリシャ以来の他から何ら影響をうけない非受動で完全な神の議論が展開されている。人間の言語でその完全存在を語ることには当然種々のアポリアが纏わりつくが、アンセルムスは適用言語の意味の相違に注意を向け、『モノロギオン』で「至高の実体は他の事物と共通に或る名前を持つことがあるにしても、とりわけ異なる意味 (*diversa significatio*) が理解されねばならないのは疑えない」と語る (*Monologion*, 26)。

神の記述における一つの原則はこうである。「神における一切の或いはいかに小さな不整合もわれらに受容されず、そして一切の或いは最小の理も、それより大きい理に矛盾しない限り、除外されない。というのも神においてはいかなる小さい矛盾も不可能性を伴い、またいかに小さい理由も、それより大きい理由によって退けられることのない限り、必然性を伴うからである」(110)。この主張は、神の複数の意志が一見矛盾に見えることがあるにしても、根源的な意志がより少なく根源的な意志を何らかの仕方で包摂することにより矛盾なきものであることを含意する。というのもどれほど小さい神の意志も理性的なものだからである。そしてそれらは人間にとって必然性を伴う。

アンセルムスは聖書の記述がそうであるように神の意志に軽重があることを認めている (cf. Rom. 13: 10, Luk. 11: 42)。矛盾律を基礎に理性のみによりこの様相次元において神の意志をめぐる思考が展開される。この基本原則のもと

に、神がそのようなものである以上、神が人間に意志するものは人間が神に対し負っているものであり、義務として為すべきものとなる。

他方、「人間」について、アンセルムスは神から相対的に独立した責任ある自由のもとに他行為の可能性を保持した行為主体として確保する。そこでは「理性的本性に関する限り (*quantum ad illam [rationalis naturam] pertinet*)」と神との視点の異なりが明示される (II5)。そして神と人間双方は「自然の秩序と美」の保持と毀損を介して間接的な影響を語りうる。アンセルムスは言う、「明らかに、神自身に関するかぎり (*quantum in ipso est*)、誰も神に誉を帰することも帰さないこともできない、しかし、当事者自らに関するかぎり (*quantum in se est*)、彼が神の意志に自ら服するとき、ないし服さないときには、彼はそうしているように見える (*aliquis facere videtur*)」 (II5)。

ここで「見える」は人間の観察範囲内においてと言うことであり、人間的に言えば、相反の可能性を保持した自律した者として、宇宙の秩序の状況にあわせ「神に誉を帰す (*honorat*)」ないし「帰さない (*inhonorat*)」と語ることができる。観察範囲内での罰はこう語られている、「人間はもし罪を犯さねば、至福を得るよう創造された。罪の故に至福と一切の善が没収されるとき、彼が奪ったものを、自らの意に反しても、自分の所有のなかから、完済する (*solvit*)。神は……没収することにより、罪人とその所有が自らの支配下にあることを証明する (*sibi subiecta esse probat*)」 (II4)。人間の側からは神の誉の毀損を語りうる。それは神の十全性と対比される人間の不十全性故の否定的な現象を「自然の秩序と美」をめぐる人間的な仕方ではあれ確認することができるからである。

このようにアンセルムスは「人間」を神から相対的に独立し、比量的正義が適用される責任ある自由のもとに他行為の可能性を保持した行為主体として語る領域を確保していた (II5)。彼は他行為可能性の根拠を神の譲歩に見る。「被

アンセルムス贖罪論における正義と憐れみの両立する唯一の場

造物は何一つ自ら所有することはないが、神が彼に何かを為しました為さないことを任せることにより譲歩する (*concedit*) 時、神は二つの選択肢を持つことを自らのものとして与えている」(II18)。

四・二 神と人間の「複合的、多層的議論」

この視点の判別と相互の関わりは研究者たちが、「複合的、多層的議論 (a complex, multi-staged argument)」と形容する議論様式のことである。M. M. Adams は言う、「アンセルムスは人間による神探究を一貫して、あらゆるその次元と局面において、神的——人的協働作業のことがらとして目論んでいる、双方に主導権を伴いながら」⁶。そしてこの思考様式はパウロのものでもあったことは他の論文「信仰と理性」等においてエルゴンの複合の探求に基づき確認してきた。アンセルムスの「神が……譲歩する (*concedit*)」はまさにパウロが「われ汝らの肉の弱さの故に人間的なことを語る」(Rom. 6: 19) さいに、神がパウロに人間的な語りを認可しているのでなければ、なしえない譲歩であることを示している。これも「ローマ書」の意味論的分析を介して確認してきた。⁷ この方法論からの一つの帰結は神とひとの非対称性故に、同一の言語の意味理解に細心の注意が必要となることである。

神と人間の複合的、多層的議論の構成は言語の共約性を確保しつつ、神と人間における語の適用の非対称性の理解は共約性の拡張のために不可欠な手続きである。アンセルムスは神に対する言語の適用において、その意味がいかに理解されるべきかを信なき者の誤解を解く仕方で展開する。ここではまず「必然性」についてまた「意志」との関連について、その言語的振舞いの相違を二巻十七章に即して検討する。続いて、「力能」についてまた「意志」との関連について二巻十、十六章によりその言語的振舞いを吟味する。これらの基本的用法において神と人間の言語的な振る

舞い、意味の非対称性を読みとることができる。

必然性をめぐる主題となる問いは「神がそれほどまでに苦しみ、最後にはその血で君たちを贖うほか救いえなかった」(16)というその必然性をいかに理解すべきかである。根源的な非対称性は「すべての必然性と不可能性は神の意志のもとにある」そしてその逆ではない。神の意志の前提のもとにのみ、それらはその意味を担う。「神がSを望まなければ、Sは必然的でも不可能でもない」が、その対偶(「Sは必然なら、神は望む」)は成り立たない。他方、人間の意志は「強制か禁止」を含む必然性や不可能性のもとにある(III7)。

四・三 「必然性」、「不可能性」そして「自発性」

「必然性」や「不可能性」をめぐり、アンセルムスは二巻十七章において同一の言語を神にもひとにも適用する事実に注意を払い、出来る限り双方の並行関係を保つべく努める。さもなくば、自分たちの使用のもとで言語の意味を学んできた人間は神に適用する同じ語を理解することはないであろうからである。あるひとが自発的に善を行うことを計画し、遂行した場合、彼は必然的ではなく「自発的に」、「自由な意志をもって」遂行したと言われるべきである。意志が作用している場合、「必然的」や「無力によって」という語句は用いられない。人間においてさえそうであるなら、「望むことしか決してなさず、またその意志を強制或いは禁止することのできない」「神」の場合、いつそのこと、「必然性或いは無力をどのような形で口にしてはならない」。

そのうえで神にとって必然性を帰することがときになされるが、その意味は「神は真理であるので、常に自分が変わるように真理が不変であることを望んでいる」ものとして理解されねばならない。通常ひとが「必然性」とし

て理解することがらは、神に適用する場合には、「意志の不変性」を意味している。例えば、「過ぎ去ったことを過ぎ去っていないこととするのは神に不可能である」との発言は正しくない。神の意志がすべてに先行するので、為さないうことの必然性は全く作用しておらず、神はその真理が不変であることを望んでいると理解しなければならない。

同様に、言明「神が何かを必然性によつて為す」は神のうちにいかなる必然性もなく、「他のものの内に必然性があるが故にそう為す」ことを意味する。すべての必然性は「強制か禁止」であり、神に帰属しない。双方は次のように交換される。存在することが強制されれば、存在しないことは禁止され、その逆も真である。従つて、「神が常に真理を語るのは必然的だ」は「神に偽りを語らせることは不可能だ」を意味している。この「必然」の語用は人間における強制の不可能として理解される。「必然」は神が「真理を保持する志操堅固 (*constantia servandi veritatem*)」を十全に保持していることを意味している。

アンセルムスは二種類の必然性を区別している。一つは「(E)事物が存在することの根拠としての先行する必然性」であり、もう一つは「(G)事物が生起させている後続する必然性」である。例えば、一方「(H) 先行的な生起させる必然性は「天体が回転するのは、回転することが必然だからである」に見られる。彼は言う、「(M) 自然法則の強制的能力が天体を回転すべく動かす」。

他方、キリストに関して、彼は自発的に死ぬという予言と確信は「(E) 後続的かつ引き起こされる必然性である。」「[(N)] この後続的かつ「他に」何の結果も引き起こさない必然性については、キリストは必然性によらずにその意志により、死ぬつもりであった」[*moriturus* (未来分詞) *erit*] ことの故に、キリストに関する信仰と預言が真であったので、かくあるであろうことは必然であった」(III7)。つまり、ここでも必然性は意志に後行し、意志が実現され真

となったので、ひとにはその必然性が賦与される。結論として、「もし彼が為しそして苦しんだすべてのことの真の必然性を知りたいなら、彼自身が望んだからこそ、すべてが必然性から生じたことを知るべきである」が語られる。このことは、キリストは自発性により死んだのであり、何らそこに必然的な根拠を見ることができないことを含意している。そして彼の自発的な行為はその真理値はもはや変化しないという意味で必然的である。

四・四 「力能」と「意志」

続いて「力能」と「意志」の言語的振舞いを二巻十、十六章に即して検討する。そこでのアポリアはペラギウス論争を想起させるものである。一つのアポリアはキリストや天使が罪を犯すことを望むことができなかったから、正義を保持したという状況においては、その正義は必然的なものであるから称賛に値しないのではないか、なぜ彼らは彼らの義の故に称賛されるべきなのかというものである。ここでも最初の確認事項は「すべての力能は意志に後続する」ということである。

ボゾは信なき者の反論として一時的に聖書に言及し、「もし私「イエス」は彼「父」を知らないと言ったら、私は君たちと同じく嘘つきになる」(John, 8:55)とあることから、「私は彼を知らない」を単独でキリストが語るなら、嘘つきになると言う。アンセルムスは「そう言うことはできたが、罪を犯すことはできなかった (*hoc dicere potuit, et peccare non potuit*)」と主張する。この発言で彼が含意したことは、嘘を語ることができるとは真理を知っている者はその対義語の意味も知っていなければならない以上、力能として語ることができるとい意味であると思われる。そうしないのはキリストが真理を語り人々に提示しているということを意味する。そしてキリストは真理を提示する

ことを意志し続けたのである。

彼の義が称賛に値するのは、罪を犯すことを望まないことによって、その罪を犯さない力能を得たからである。アンセルムスの主張のポイントは「自らに由来する (*esse*)」という自発性に訴えていることである。つまり、堅固な意志の持続により否定的なものの不可能性を自らのものとしたことに称賛の根拠がある。「神はその所持するものは完全に自らに由来し持っているので、いかなる必然性にもよらず自己の永遠の不変性によって持ちまた保持している諸善について、神は最大の称賛を受けるべきである」。

二巻十六章において、偽りとの関連で二つの「力能」を判別する。「彼〔キリスト〕は偽る力能 (*mentiendi potestatem*) は持つてはいたが、偽ることを望むことができないということ (*non posset velle mentiri*) は自ら自身に由来する (*ab ipso*) ものだから、彼がそれによつて真理を保持したところの自らの正義について称賛を受けるべきだった」。力能は意志に後続するものであった。一般的な仕方で肯定的な行為の力能を持つことはその否定の力能を持つと言うことはできるが、自らに由来するものとして、否定的な行為を望むことをしなないということを自ら保持することによつて、それは「否定的なものを為し得ない」という不可能性を意味するものとして理解されうる。これが「力能」の否定的に表現された第二の意味である。肯定的にはその自らに由来する意志の保持は「肯定的なものを為し得る」を意味する。同様に、ひとの生命を保持することを望む力能とそれを保持する力能が存在する。

また「同一の神・人は自らの生を、決して死ぬことのないように、保持することができるか」が問われた場合に、アンセルムスは「彼は常にそれを保持する力能を持つていた」ことは疑いえないとする。だが「彼は決して死ぬことのないためにそれを保持することを望むことはできなかった」。そしてこの望みを持つことの無力能を「彼は自らの魂

を必然によってではなく彼の力能の自由 (*libera potestate*) によって差し出した」。従って、ここでも力能の否定は自らに由来する意志の持続を意味している。

以上、見てきたように、「意志」「必然性」「力能」はできる限り適用の平行性を保ちつつも、神と人間においては異なる仕方でその意味が理解され、翻訳されねばならない。神においては、一切がその意志にかかっているからである。

第五節 司法的な正義

五・一 「人間の正義」は「法のもとに」成立する

神学的な語彙の言語的振舞いは贖罪論の考察の基礎を提供している。これらの基礎的理解のもとに、神の正義と憐れみが両立する唯一の場のアンセルムスの探求を追う。彼は人間社会が相対的に独立したものとして法の支配のもとにあることを確認する。「人間の正義 (*iustitiam hominum*) が或る法のもとに (*sub lege*) 成り立っていることは誰もが知っているが、それはその法の応報の量的な尺度に即して神から報いを受け取るためである (*secundum eius quantitatem mensura retributionis a deo recompensatur*)」(II2)。ここで人間的な正義に関わる法は相対的な自律性のもとに成立しており、そしてその法は神の意志を媒介にするモーセ律法と同等の資格あるものと考えられており、行為の不正の度合いに応じて究極的には神から業の応報の尺度に即して報いを受ける。私はこの司法的な次元における人間の罪科に応じた正義を「比量的正義」と呼ぶ。

アンセルムス贖罪論における正義と憐れみの両立する唯一の場

比量的正義は法のもとに管理され、罪が罰されることなく無秩序のまま放置することは犯罪者を無実の人間と同様に扱うことになり法のもとにないことを意味する。^{ほしいまま}恣の不正が正義より自由であるとなると、ひとはいかなる法のもとにない神に似た者となる。人間社会には司法的な正義は不可欠となる。当然、神の支配においてもその類比はなりたち、憐れみのみから罪が赦されることは秩序を乱す。秩序を乱さないという業の正義による法の充足が目標となる。

五・二 「世界の秩序と美」を介した神の誉とひとの責任ある応答

比量的正義における神の介入は「神的叡知 (*divina sapientia*)」により、邪悪な意志や行為を世界の秩序と美に導く。神は宇宙を秩序ある美しいものとして創造した以上、それを保持しようとして理解することは道理あることである。それに対応すべく神に誉を帰する何らかの美しい行動が人間には求められている。彼は言う、「どの被造物も自らのものを、自然的にであれ、理性的にであれ……保持するとき、神に服しまた誉を帰する (*oboeire et eum honorare*)。……為すべきことを望まない場合には……宇宙の秩序と美とを乱すので、自らにおいてある限り、神の誉を毀損する (*inhonori*)」(115)。理性的本性を持つ者は、「自然的にであれ、理性的にであれ」自らのことがらを為すとき、神の叡知のもとにある「宇宙の秩序と美」に関与している。そのさい理性的存在者は神に誉を帰すか、神の望まないことを為すことにより誉を毀損するが、責任ある自由のもとに神の誉の保持と毀損いづれかに関与することが確認されている。自然を介して、神とひとは責任あるものとして交わる。

何であれ、神の意志に服さない時、「それは処罰する意志のもとに (*sub voluntatem punientem*) 走ることになる」。被造物は創造者から逃げることは不可能であり、秩序の回復に方向づけられる。彼は言う。

為した悪行の自発的な *satisfactio* (満足、誉補償) それ自身か或るいは満足させることのない者からの強制取り立てが同じ宇宙における自らの場所と秩序の美を保持する、ただし神が悪から善を多くの仕方で形成する故に「保持する」ということを除く。もし神的叡知がこれら「自発的補償と強制的な取り立て」を接続しなかったなら、神が秩序づけるはずの宇宙において、秩序の美の毀損から帰結する或る醜悪さ (*deformitas*) が生じ、そして神は自らの配列手配において失敗しているように見える。これら二つの帰結は神に不相応である故に不可能であるから、あらゆる罪には「神の」満足ないし罰 (*satisfactio aut poena*) が帰結することは必然である (115)。

このことはたとえ人間が直ちには認識しえないとしても、身の回りの事象には神を満足させるものや罰が必然的に伴っており、神からの自然や歴史を介した働きかけがなされていることを示す。

注意すべきは「神の」満足ないし罰」と択一的に語られ、想定されている *satisfactio* は悪行者の自発的な誉補償である (cf. 114)。人間は自らそれが可能かは後に吟味されるが、ここで司法的な次元だけで理解するなら、罰の代わりになる負い目ある者による神の誉の回復が求められている。責任ある自由に生きる人間は誉と名誉の回復そして罰か補償の循環の律法に閉じ込められた者ではないことが分かる。これが自然の次元におけるその秩序と美をめぐる神の意志の発現であり、自然としての魂に秩序をもたらしべく、この神的叡知の実働が想定されている。

第六節 神の意志の複数性とその秩序

懷疑論者ボゾは一方で正しい業を要求し、他方で不正を赦すよう命じる神の意志に齟齬があるのではないかと疑う。

ボゾの問いは聖書においては「裁くな」と命じられていることから、業による秩序を要求する神の意志と赦しを要求する神の意志は矛盾するのではないか、神は罪を放置することを命じることにより自らを「反駁しているように見える」(*videtur repugnare*)、というものである。ここで「見える」は人間的な認識を伝えている。ディレンマはこうである。(D3a) 一方、業による秩序を要求する神の意志は自他への審判を余儀なくし、(D3b) 他方、「裁くな」という命令のもとに赦しを要求する神の意志は罪を放置する。

アンセルムスの応答は応報的な司法的な次元の正義以外のより根源的な正義の存在とその矛盾なき包摂を示唆するものである。「神がこのようにわれらに命じたのは、神にのみ属するものをわれらが横領しないためであり、そこに矛盾はない。報復を行う権利は万物の主以外の誰にも属さない。地上の権力が正当に報復する(*recte faciunt*)場合、それはご自身がなされる、地上の権力は正にこの目的のためにご自身により立てられた」(II2)。一方、公権力の正当な報復は究極的に神に属しつつ司法的次元でその代行を認可され、それは比量的に遂行されるべきものである。他方、審判せず赦すことの命令は神に属するものを横領しないためである。等しさの各人の認識に基づく怒りと報復の欲求は神に属するものの横領とされる。これは司法的次元とは異なる領域において、憐れみと両立するより根源的な正義の存在とそれによる矛盾なき包摂を示唆するものである

さらに、彼は個々人の具体的な赦しの状況の分析を通じて、この命令への従順の根拠を明らかにする。

赦しに関しては、私は単に言う、報復は決して君に属していないと。というのも、君は君に属さず、君に被害を与えた者は君にも彼にも属さず、君も彼も、唯一の主によって無から創られた僕だからである。またもし君が同輩に報復を加えたら、それは万物の主で審判者である方にのみ属する裁きを僭越にも彼に下したことになる。

だが、君は存在すること、所有すること、力能あることのすべてをその方に負っているその「裁くな」と命じる方に、君は従順において何か神に負わないものを与えるのか (120)。

各人が持つ等しさの分配の感覚からくる怒りと報復の欲求は神に属するものの篡奪だとされる。そこではそのパトスは乗り越えられるべきものとしてある。神の意志はより根源的なものより少なく根源的なものがあり、業により秩序を要求する神の意志と報復は審判者である神の意志であり、ひとが自ら報復する場合には神の領域の侵害となる。そこでは「裁くな」という神の意志への従順が求められる。怒りによる報復のパトスを突き抜けた魂の根底にある従順にこそ司法的な正義を超えた別の正義が待ち構えていることが示唆されている。

神の意志への従順こそ、それは根源的に神に負うものだったのである。私には「意志の真つ直ぐ (*rectitudo voluntatis*)」(111)がアンセルムスにおいて神の根源的な意志に対応する魂の根源的態勢を示していると思われる。先に神の意志が複数ありうることを確認した。「神においてはいかなる小さい矛盾も不可能性を伴い、またいかに小さい理由も、それより大きい理由によって退けられることのないかぎり、必然性を伴う」(110)。この主張は、根源的な神の大きな意志がより少なく根源的な意志を何らかの仕方で包摂することにより矛盾なきものであることを含意する。正当な報復が地上の権力に委ねられることはあるが、神が唯一要求している根源的なものはこの意志の真つ直ぐである。この意志の真つ直ぐがあるとき、正しい判断のもとに神の代行としての報復も遂行されるとアンセルムスは主張している。

一卷十一章において、ボゾによる「われらが神に負う負債とは何か」の問いに対し、アンセルムスは「理性的被造物の意志はすべて神の意志に服さねばならない」ことを確認したうえで、「真つ直ぐ」を一つの意志の正しさとして導

アンセルムス贖罪論における正義と憐れみの両立する唯一の場合

入する。神の意志は神の義であり、人はそれに服することにおいて義を得る。さもなければ罪を犯すことになる。義を神に負うていると言うことができる。そしてこの意志の服従があるか否かがひとの魂の根源的な態勢を確定する。

アンセルムスはこの根源的な事態に言及し、「これが意志の正しき或いは真つ直ぐであり、これが正しい者或いは心の直き者を形成する (*Haec est iustitia siue rectitudo voluntatis, quae iustos facit siue rectos corde*)」と言う。神は究極的にはひとにこれだけを求めており、またこれだけが人間にとつての栄光、誉であり、この魂の根源的態勢にないとき、いかなる業も神に嘉みされえない。彼は言う、「これが、われらが神に負いた神がわれらに要求する、唯一かつ一切の誉である。というのも、この種の意志だけが神に嘉みされる業^{わざ}を、それが為されうる場合には、形成するからである。為されえないときには、その意志それ自身だけ (*ipsa sola per se*) が神に嘉みされる、というのもしかなる業もかの意志なしには嘉みされないからである」。

アンセルムスはこの魂の根源的態勢、真つ直ぐだけが神の正義に関わりうる対応物であり、人間であることの誉であるとしている。神はそのもとにだけ人間の正しい業を嘉みする。たとえ、或る正しい業が実現されえないにしても、これがあれば他は不要であるとされる。従つて、決して人間においては償いえない司法的な業の正義を乗り越えるものがあるとすれば、この真つ直ぐに求められなければならないことがわかる。かくして、アンセルムスによれば、神の意志には根源的なものとより少なく根源的な複数の正義があり、従つて神の誉、満足にも複数のものがある。彼は「正義」を神の意志として司法的正義と意志の真つ直ぐという一つの魂の存在様式の二種類を提示する (III, II2, III8)。

従来、アンセルムスの満足説の一理解、つまり神の怒りを有め満足させるものとしてのキリストの自己犠牲は正義

のこの司法的な理解の枠のなかで提示されたと思われるが、別の次元において神の正義を満たすことが求められる。神の意志が複数ありしかも根源性において異なる場合、ひとが神に完済すべき満足にも複数あり程度の差のあることが確認されよう。

第七節 司法的正義の限界

——「神の前で」神に何も負っていない状況での思考実験——

七・一 救済の二つの方法と司法的次元における罪の完済の追求

神の根源的な意志はひとの意志の真つ直ぐの要求である。従って、その意志に背くことは魂が曲がっているということに他ならない。これは司法的な次元においていかなる償いをしようとも、比量的な刑罰の受領によっては決して神に誓を帰すことはできないことを含意しているであろう。そこではただ根源的な魂の態勢が問われているからである。

アンセルムスはそれを思考実験により導出する。彼は「いかに君は救われてあることができるのか」(120)を問う文脈において、ありうる二種類「1」「私の信仰」という実存的希望と「2」「われらは読む」という一見聖書の權威に訴えた仕方での救済の可能性を問う。

ボゾは言う、「もし私が「1」「方法論的制約から逃れて」私の信仰に戻るなら(*Si autem ad fidem meam recurro*)、
「愛を媒介にして働け」[Gal. 5:6] キリスト教信仰において、私が救われうることの希望を持ちます (*spero me posse*

アンセルムス贖罪論における正義と憐れみの両立する唯一の場合

salvati)。そして「2」われらは「悪人であっても、もし犯したすべての不正から背を向け、わが掟をことごとく守り、正義と恵みの業を行うなら、「必ず生きる、死ぬことはない」」、「あらゆる彼の不正は思い起こされることなく……」[Ezek, 18:22]とわれらが読むことの故に、救われることの希望を持ちます」(120)。ここでボゾは二つの方法に訴えるが、方法的制約故に彼は「2」により救いの希望を抱く。

アンセルムスは彼らの議論の方法的制約を確認させ、そこで人間に残された選択肢は業の律法の遂行であると述べる。「これ(hoc「1」信仰)はキリストをその到来する以前に期待していた人々であるか、或いは彼の到来以後彼を信じている人々のいずれかを除いて、誰にも語られていない。しかしながら、われらは理性のみによって(sola ratione)彼の到来は人間の救いにとって必然であるか(utrum adventus eius ad saluationem hominum esset necessarius)を検討することを提案したとき、われらはキリストそしてキリスト教信仰が存在しなかったものの一つの仮説を立てたのであった」。私はアンセルムスの「これ」という単数主格表現はボゾの「1」愛を媒介にして実働する信仰を受けていると解する。彼は旧・新約聖書の人々がアブラハムのように信の先駆的形態においてキリストへの予期ないし信仰を持つ限り一つの範疇に属する者と看做している。その人々はここでは方法的制約故に括弧に入れられる。言うてしまえば、真っ直ぐによる正義の実現は除外されている。

従って、ボゾの「2」不正から離れ正義を遂行することは理性のみによる思考が考慮にいれることのできる一般的な命題であると理解する限り、倫理的な行為「2」を救いへの残された可能性としてボゾは提示していると見ることができる。旧約聖書に基づき不正から離れ正義を遂行することは理性のみによる思考が考慮にいれることのできる一般的な命題であると理解する限り、ボゾは「2」倫理的な行為を救いへの一可能性として提示する。この種の行為は

神から独立した者として自己救済をめざすものであり、信なき者が模索する救済の「他の方法」(16, 125)でもある。

しかし、罪の現実是否定されておらず、一卷二十章冒頭で、「汝の罪の故に何を神に支払うのか」という問いのもとでボゾが枚挙する苦行の数々「2+」「懺悔、悔恨また卑下、断食そして種々の身体的労役、施しと赦しの慈悲そして従順」による自らの責任における支払いの遂行が提示される。ただし、ここで「従順において」により「われ自らを神のもとに投げ出す・従属させる (*illi subicito: throw under, subordinate*)」ことが理解されており、信頼という魂の在り方よりも業の視点からの従順に力点がおかれている (120)。

七・二 神が直接命令をくだす司法的次元の極限状況

その上で師は一つの思考実験のもとに、司法的次元の極限状況を提示する。そこでは、実際「君が君の罪に対し完済することが出来るものとして提示した」[2][2+]かのものどもすべて (*omnia illa, cf. Ezek. 18:22* 等) は、君が「神に」負っていないと我らは仮定しよう」と神的な援けなしに、自力で返済可能であるという神の面前における独立が想定される (121)。そのうえで神の意志に反して「一瞥を与える」という類の些細な罪を先の正しい行為の数々が「その一つの罪の償いとして」「神の」満足に向けて十分でありうるか」を問う。神が「一瞥することは全く我が意志に反する」と応答する時、アンセルムスは「存在する一切のものなかで、そのために神の意志に反してでも君が一瞥を与えねばならないものは存在するか」とボゾに迫る (121)。人間はそこでは「2」「2+」に挙げられた正義を遂行することができるという想定のもとに、これにより神の意志に反し小さな罪を犯した場合に、その正しい行為の数々がその償いとして神を満足させるものでありうるかが吟味される。これは究極的には、われわれの責任ある行

為と神の前の人間現実の対応関係の問い、つまり司法的正義の遂行をもつてして神の前に正しい者として立てるのかという問いである。

この思考実験は人間を神から相対的に独立したものとして、罪の返済をめぐり功績を語りうる状況を設定している。比量的な次元で神に嘉みされる行為を自らの功績として生みだしうるかが問われ、神の意志に反した場合に、何かに「一瞥を与える」という類のどんな小さな罪であれ、それを償うことができないことが導出される。

ひとは理性的な存在者として神に誉を帰し至福たるべく創造されており、譲歩せずに言えば一切を負っている。自然の秩序を媒介にせず、直接神の前で対面しつつ「全世界と神以外の一切が消滅し無に帰するか、君が神の意志に反して甚だ小さなことをするか、いずれかが必然的な場合にはどうか」を問う。この思考実験により、彼は「神の意志に反することはいかなることかを熟考する時、それ「一瞥を与えること」がこの上もなく深刻(*gravissimum*)であり、いかなる損害にも比較不能であること (*nulli damno comparabile*)」(I21)を確認する。人間は神の意志に反する時、身体とその延長である世界の滅亡という人間的な損害とは比較不能な損害を蒙る。この認識の背後に身体が属する世界の滅びより魂の滅びのほうが比較にならない損失であるという想定が働いている。

そこで師は問い、弟子は応える。「この罪のみを考慮せよ、はたして君は君自らのために贖いを遂行しつつかのこと「神の命に背き一瞥すること」を為し得るかを (*si possis illud facere pro te ipso redimendo*)」。「弟子」私は為し得ないことを明白に見ます」。身体の延長上の全世界と引き換えにしても、神の意志に反することはできない。師がその一瞥の罪の支払いに何を為し得るかを聞くと、弟子は「先に述べたものども「2」「2+」より以上のものを持たない」と応える。師は司法的次元におけるこの思考実験を結論づけて言う、「われらは、どれほど微細なものであっても、神

の意志に反し自ら知りつつ何かを為すときにはいつでも、われらはかくほど深刻に罪を犯している (*sic graviter peccamus*)。というのも、われらは常に神の前において (*in conspectu eius*) そして常に「自身われらに罪を犯さないよう警告しておられる (*praecipit*) からである」(121)。この次元で神を満足させることは一瞥の罪に付属した罰よりも何か大きなものを返済せねばならない。「君がそのために罪を犯すべきでなかったものよりも何か大きいものを返済するのでなければ、神を満足させない」が、それは「全く不可能です (*omnino esse impossibile*)」と告白される (121)。どんなに小さな罪に見えていても、神の警告のもとにある意志に反する時、返済しうることとは不可能であるとされる。神の判断は比量的な「見える」の領域とは異なり、司法次元において端的に自らの意志に従うか背くか認識されている。「常にわれらは神の前にいる」(121)。神の前でのこの罪の償いの不可能であることを「(司法的次元における) 償罪不可能性」と呼ぶ。

ボゾはこのように神が人間を至福たるべくその存在、所有物、力能のすべてを与えたが、背いたことの重大さを知らしめられる。一切を神の御旨に負っているひとは神に負っていないものを捧げることができない。司法上独立した者としては、自らの責任のなかで負い目の対価を返済せねばならないが、「罪の為に返済すべきものを何も私は持っていません」(120)。神の前に一切が明らかである次元においては比量的な正義の思考は機能しない。かくして「神の意志に背くこと」は世界の消失等其他の損害と比較不能なほどに「このうえもなく深刻」であり、その罪を償うことはできない。

ひとは通常「ひとの前」つまり人間的な判断のもとに(C次元)生きており、無知故に小さな悪行がどれほど神の前で神の意志に反するかを知らないだけなのである。一切が明らかところで、ひとは神の意志に反することを望む

アンセルムス贖罪論における正義と憐れみの両立する唯一の場

ことがあろうか。常にわれらは神の前におり、そして「ご自身常にわれらが罪を犯すことのないよう警告している」
そのような状況のもとで (121)。

このように自らの責任が神の前で問われるとき、人間には自ら罪を償い神を満足させることは不可能であり、救いはない。ひとはそこでは罪に定められるだけであろう。「神は誰であれ (*ulium*) いくらでも罪から生じる負債によって負い目ある者を至福に引き上げることはできない、というのもそうすべきでないからである」 (121)。誰も司法的な次元においては救われえないことが明らかにされ、それ故にこそ司法的解決がそこにおいて何ら力にならない領域が開けてくる。

第八節 司法的な正義を乗り越える「唯一の方法」

アンセルムスは一卷二十三章において「一つの勝利」を介した神に嘉みされる者たちの義認論を展開する。神の創造の計画は明らかにされており、神が計画したことは「天上の都を完成させること」であり、ひとはその定数を満たすべく創造された。ひとが悪魔に征服されるとき、悪魔は神に属していたものを略奪した。「ひとは、人間的本性について神が為そうとして計画したことを全て神から奪った。……事態を峻厳な正義に向けよ、そして判断せよ、ひとが悪魔に征服されることを許して神から奪ったものを、悪魔を征服することによって返済する他に、罪の等価なものに向けて神を満足させることは可能かどうかを (*utrum ad aequalitatem peccati homo satisficiat deo*)」 (123)。

悪魔に同意して神の栄誉を汚した以上、悪魔を征服する以外に神を満足させる道は残されてはいない。ひとが悪魔

を征服するとき、悪魔は略奪したものを失い、神はそれを取り戻す。「神はひとを介して喪失したものをひとを介して取り戻す」。その唯一の方法は次のものである。「征服された人間の故に、すべての人間は腐敗した、そしてあたかも罪により発酵している。神は罪を抱えたいかなる者をも天の都 (*ciuitatem caelestem*) を完成すべく高举することはない。従って、一つの勝利を介して、それに対し補充すべく創られたところの「天の都の」あの数を満たすであろうだけの人間たちだけが罪から義とされるであろう (*ita per vincentem iustificentur a peccato tot homines quot illum numerum complecturi erant*)」(123)。

ここで残された唯一の方法は、悪魔に対する一人の勝利者があらわれ、その一つの勝利を介して、神に神の国の成員と看做される限りの、言わば神に嘉みされる人々だけが罪から義に移行される即ち贖われるというものである。

悪魔に服した者たちによる自然の秩序と美の毀損は神の栄光の毀損を何らか見える仕方で見えかねたものであるが、この窮境に対する勝利は悪魔に対し勝利をもたらしただけの一人の勝利者との何らかの肯定的な関係を持ち、神に栄光を帰すことによってであろう。これこそ人間が義とされうるかの鍵となる。ボゾは言う、「これ以上に正しいことはなく、これ以上に不可能なことはない」。

第九節 神の義と憐れみのダイナミクス — Stale mate —

アンセルムスは思考の歩みを進める。神が憐れみ深いことは否定されないが、神に負うものを返さない者は「不正」であり、祝福された至福にふさわしくない(124)。主人に深い溝に入らないよう警告された従僕がそれを破りそこから

出てくることができず、仕事ができなかった場合、無能の過失は僕にある。この理由で神に負うものを返し損ねた者に對し神が彼から取り去ろうとしていたものを赦すとするなら、彼の罪の故に彼を至福な者とすることになる。

一つの問いは神の憐れみが否定されるなら、神はやはり欠陥を抱えるのではないかというものである。司法的次元において想定される憐れみによる赦免は二種類ある。「赦すこと (*dimittere*)」が語られうるのは (D4a) 一方、ひとが自発的に返すべきだが返しえないこのもの即ち弁償を赦免するか、(D4b) 他方、神はひとを罰することにより、当人の意志に反して取り去るべきこのもの即ち至福を赦免するかである。

しかし、(D4a) 一方、神がひとの返しえないものを免除するなら、それは「神は自ら持ちえないものを赦す」を意味することになるが、「この種の憐れみを神に帰すことは笑止なことである」。(D4b) 他方、もし神は罰として取り去るべきものを免除するなら、「神は罰を軽減し罪の故に即ち持つべきでないものを持つ故に、ひとを至福にすることになる」(I24)。双方とも神に相応しくない赦しである。

ここで「神の義」の司法的理解の限界が明らかとなる。「この種の神の憐れみは端的に罰以外に罪の故に返済されることを許容しない神の義に對立する」(I24)。そのとき、この種の神の義と神の憐れみは両立しないために、「この種の憐れみ」とは異なる、正義と両立しうるものに探求が向けられねばならないことが明らかとなる。ひとが返すべきものを返さないとき、返すことを望んでいるとしたなら、彼には何かが欠けており、望まないなら不正である。いずれにせよ至福ではない。こうして誰も至福を得られない司法的な神の義の理解は *stale mate* となる。神の全能(憐れみ含む)と全知(知恵含む)をめぐるこれまで提示した幾つかのディレンマ(D1)-(D4)は司法的な神の義の理解のもとでは解けないことが明らかとなる。

とはいえ、アンセルムスは一卷最終章二十五章において、この窮境を整理し、牧会的な執り成しの手を差し出す。ひとはその負うところのものを自ら償うことなく、また償うことなしには救われるべきではないという窮境にボゾは「ひとはいかに救われるのか」と途方に暮れる。しかし、この叫びは人間の思い上がりすぎず、ボゾは「ひとの理解を超え憐れみに富む神が、この憐れみを施しえないとわれらはあつかましく主張できるのですか」と気を持ち直す。

アンセルムスは救いをめぐる汲み尽くした三つの可能性を提示し、(1)司法的なつまり信なき者との共約性のより容易な次元における神の義の理解では神の憐れみと両立しえないことを確認する。さらに牧会的な配慮の手を差し伸べ言う。「君〔ボゾ〕は……〔彼らの〕代弁者なのだから、いかにひとは(1)キリストなしで救われるか、彼らからその説明を要求すべきである。彼らにそれがいかにも不可能なら、彼らもわれらを愚弄することをやめ、(2)ひとがキリストにより救われることに疑いを持たないわれらと近づき、われらと手を繋ぐべきで、さもないれば(3)ひとはいかにしても救われえないものと絶望すべきである。もしそれを怖れるなら、(2)彼らの救いが可能となるように、われらと共にキリストに信じ祈るべきである」(125)。

アンセルムスはこれまでの議論を一言で「キリストが存在しないと仮定すると、人間の救済はいかなる方法でも見出すことはできないことが十分に立証された」と纏める(125)。彼は第三択との対比においては信じ祈ることの実質性を説く。(3)絶望を欲せず、また(1)第一択の救いの不可能性はずし、二巻において残る(2)キリストによる贖いの必然性さらには救済の偉大さが論証される。その前提として、カルケドン公会議の信条をそのまま踏襲したまことの神にしてまことのひとつまり神・人のみが贖罪を遂行しうるものが理性のみにより論じられる。

第十節 神・人——神の義と憐れみが成立する唯一の場——

ひとは自らの罪を償うべきだが、償うことができないという現実直面しつつ、アンセルムスは二巻においてキリストによる贖罪の必然性の証明に取り組む。ディレンマはこう提示されよう。(D5a) 一方、神は人間をその理性的本性を完成させるために創造したが、人間は完成ではなく罪に留まっているように見える。(D5b) 他方、神はこれほど高貴な本性を無駄に創造したが、神はそのさい無力であり無知に見える。この点に関する神の意志は道理ある仕方ではなかつたということが認識されるなら、神においてはその理性的な被造物が減びることを許すことはまったく思いもよらないことである」(IIc)。しかしこれは罪の完全な償いなしにありえない。

ここから自ら罪に陥り自らを救い得ない人間を贖うために、神・人の存在が導かれる。一般的なその規定がカルケドンにおけるキリスト論に合致する仕方で一巻で与えられている。「われらは主イエス・キリストをまことの神かつまことのひと、二つの本性における一つの位格 (*unam personam in duabus naturis*)、一つの位格における二つの本性である、と言う。それ故にわれらが、神が或る辱め或いは弱さ (*humile aut infirmum*) を受けたと言うとき、それは非受動の本性の崇高性に即してわれらがこれを理解するのではなく、むしろ彼が身に纏った人間実体の弱さに即してこれを理解している。……人間の弱さに即してキリストについて語ることは、何ごとも神的本性に帰せられるべきではなかつた」(18)。

罪の完済は人間の罪のために神を除く存在する全てのものに優る何ものかによって神に償う者がいないなら、起り得ない。しかし、自らに属するものから、神ではないあらゆるものを凌駕する何ものかを神に与えることができる者は、神を除くすべてのものよりも大でなければならない。そのような者は存在しない。ひとには不可能でありかつ神でないすべてのものを凌駕するものは他に何も存在しないが故に、神にのみ贖罪は可能となる。しかし、贖罪をなすべき者は人間以外の誰でもない。ディレンマはこう提示されよう。(Dog) 一方、人間は罪の故に、自らその罪を償いえない、(Dog) 他方、神は罪なき故に、神は罪を償うべきではない。そこから、贖罪をはたすのは神・人でなければならぬが導かれる。真の神のみがそれをなすことができ、また真の人間のみがそれをなすべきだからである。

そこから、神・人の言わば神学的問題が提示され、その解決に向かう。いかなる仕方で神・人は存在しうるか(II)。
完全な両本性は一つの位格に合一することが必然か(III)。三位一体の神のどの位格が人間を摂りあげるのか(II)。
これらの問いに応答が試みられる。先に明らかになったように、悪魔に勝利することのできる神とひとの義とは死に至るまでの従順のみであった。人間にとって死は最大の試練と言うべきであって、死をもってしても従順を貫き罪を犯すことがない一人のひとの経験は「弱く可死的な人間たちに、彼らが不正や侮辱、痛みや死の故に正義から逸脱すべきではない」という事実の模範として」(III) 提示されることになる。従って、この神・人は死ぬことのできる存在でなければならなかった。

この証明は意志の自発性に訴えるものであった。死はアダム以来の腐敗した本性に属し、「死ぬべき運命は真の人間性に属してはいない」。もし属していたなら不滅な者は人間ではありえなくなる(ただし、私はアダムが罪を犯さず「眠り」(Cor. 15: 6) としての一時的な生物上の自然死があったとしても、聖書の記述と矛盾しないと理解している)。

理性的被造物はすべて神に一切をし、かも従順をも負っているため、神は彼から負債として死を要求することができる。だが「彼〔キリスト〕のうちには罪はないから、死ぬ義務はない」。全能なキリストは「もし彼が望むなら」死なないこともまた死にそして復活することも可能である。彼は望まなかったなら、死ぬことはありえなかったが、彼はそれを自ら望んだ。このひとは人間にとっても最も偉大な罪なき生を神に負債としてではなく、自発的に与えた。人間にとって自発的に、負債としてではなく自らを神の誉のために死に委ねること以上に自らを神に与えるものはない。

ひとは罪故に必然性からまた負債の故に死ぬが、キリストはその従順故に必然性から死なず、また決して罪人ではないが故に負債から死ぬことはない。かくして「彼は自由意志から (*ex libera voluntate*) 死ぬことができるひとである」ことが必然的なものとして導出される (III)。これが後述する「死に至るまで従順」であったことを保証する。その従順は自発的に死に至るまで持続し、死という最も困難なことを通じて人類のなしうる最も偉大な「模範」を人間に提示しつつ、自らを最も従順な仕方て神に捧げた。

第十一節 神の前の人間——認知的十全性の思考実験

続く問いは「どれだけ彼の死はあらゆる罪の数と量を凌駕しているのか」である (III4)。この問いの背後に罪は神の前で犯されるものであり、人間にとるに足らないと思われても、神の前では比較不能なほどのものであることが論証されていた事実がある (21)。一卷二十一章におけるアンセルムスの思考実験 (TEG) は、先述のように、一方誰かが一カ所を見るように指示し、他方神は反対方向を見るよう指示する状況を想定する。思考実験は神の前に人間が

いた場合を想定するものであった。彼の問いはこの世の一切のもののなかで「神の意志に反してまで、一瞥を与えねばならないものはあるか」である。自らを救うためにそのようなことができるか。当然できない。常にひとが神の前にいるという想定は一切が曇りなく明白である状況である。一切が明らかところで、ひとは神の意志に反することを望むことがあろうか。無知の可能性が排除されるその場所においては罪を犯すことはありえないとされる(III.5, cf. (Cor. I. 2.8))。

二卷十四章においてアンセルムスは、キリストが誰であるかを知っており、そのうえで彼を殺さねば世界全体そして神以外の一切が滅びるという一つの想定のもとに、ボゾに思考実験(TEG2)を迫る。彼を殺すか、さもなくば世界全ての罪が自らに荷わされるかいずれかの状況である。ボゾは「この行為一つ為すよりも、……この世の一切の過去に犯された、また未来の罪をもこの身に受けたい」と応える。アンセルムスはこの応答に好意的でありつつも、一切の罪が神に対して犯されていることに注意を向ける。従って、万物一切が神のものであるその位格への罪は、ひとの前のいかなるものとも比較を絶する。彼は言う、「このひとの肉体的生命に加えられた罪は、神の位格以外に加えられた罪がいかに大きくまた多くとも比較を絶する(*incomparabiliter*)ことがわかる」。

この認識のもとに一つの結論が導出される。キリストの殺害がそれほど比較を絶する悪であるとするなら、彼が「どれほどの善(*quantum bonum*)」あったかも分かる。これは比量的、司法的正義の思考を突破するものである。アンセルムスは本論の問いの応答に辿りつく、「かくして君は見る、もしこの生がかのもののども「罪」に對し捧げられるなら、この生がいかにして一切の罪に打ち勝つであろうかを(*quomodo vita haec vincat omnia peccata*)。……もし生命を与えることが死を受け入れることなら、まさに彼の生命が人類の一切の罪を凌ぐように、彼の死の受容もそうで

アンセルムス贖罪論における正義と憐れみの両立する唯一の場合

ある」。かくして、これらの思考実験を通じて神の前の人間現実が照らし出されるとき、あの受難が悪魔を征服する唯一の方法であつたことが道理あるものとして理解される。

第十二節 「真つ直ぐ (rectitudo)」——神の義の根源的な模範

先にはアンセルムスにおいて神の意志への従順こそ、それは根源的に神に対し負うものであること、そして「意志の真つ直ぐ (*rectitudo voluntatis*)」(III) がアンセルムスにおいて神の根源的な意志に対応する魂の根源的態勢を示していると論じた。というのも、キリストがこの真つ直ぐな生を貰いたが故に、魂の根源的な態勢としての従順に見られる正義が確立されたからである。なお、司法的な正義も彼においては満たされている。

『真理について』のなかで、彼は同じ事態をこう述べている。「(Discipulus) 義人が為すべきことを望むとき、義人と言われる限りにおいて、意志の真つ直ぐを真つ直ぐそれ自身以外の他の何もの故にも保持していない。……(Magister) 真つ直ぐを真つ直ぐ自身の故に保持するその種の意志こそ正義である」(De Ver. 12)。

アリストテレスによれば、行為の動機付けは三種類あり、(1) それ自身故に、(2) それ自身かつ他のものの故に、(3) 他のものの故に、行為は選択される (*Nic. Eth. IV*)。例えば、風呂好きの人は (2) それ自身かつ衛生のために選択する。有徳 (例：正義) は (1) それ自身の故に求められかつそれ自身の故に至福であると考えられる。アンセルムスにおいては真つ直ぐは真つ直ぐ (1) それ自身の故に求められ選択される、自己目的な意志の根源的態勢である。意志の真つ直ぐがあれば業の充足しえないことは問題にされないそのような「神が要求する唯一」の人間

に相応しいもの、誉であり、神に嘉みされる意志の態勢として人生のゴールである。アンセルムスによれば真つ直ぐなしに善き業がなされたとしても、それは他のものの故に行為されており、「かの意志なしには神に嘉みされない」。

『自由意志』において「自由意志とは意志の真つ直ぐを真つ直ぐそれ自身の故に保持しうる力」だとされる。「自由意志は正義のためにあり」、もし真つ直ぐを保持するために自由意志が与えられたのではないなら、「自由意志は正義にとって価値がない」とされる (*De Lib. arbit.*, ch. 3)。意志は真つ直ぐを介して正義と繋がる。真つ直ぐがこれほど究極的なものであるとするなら、聖書的にはそれは神の信に対応する神に嘉みされるひとの信それ以外ではないであろう。パウロによればイエス・キリストの信を介して啓示された神の義はその媒介の信と分離されない信義であった。人間性においてキリストが父に償ったのはこの人間の真つ直ぐなき逸脱、罪であった。これは彼の死における従順において確認することができる。父はついにその罪の償いとなるもの即ち真つ直ぐをキリストにおいてその従順な生を通じて確認することができたのである。アンセルムスは言う、

君は認識しないのか、キリストが自らの傷と侮辱と盗賊たちとの十字架の死に対し、それらは彼が従順により保持した義の故に (*propter iustitiam quam obedienter servabat*) 彼にもたらされたものであるが、恵み深くも忍耐を堅持したとき、彼は人間たちに模範を与えた (*exemplum dedit*) のであり、それは、彼らが感覚しうるいかなる不快もないことの故に神に負っている義に背いている限りにおいて、もし彼「キリスト」が、もたらされたあの原因を前にして、自らの力能に即して死を避けたでもあろうなら、彼は「彼らに」僅かにしか与えることはなかったであろうものであることを (III 8)。

この一つの事例が悪魔に勝利するには十分な義であり善であった。彼は問うていた、「罪はそれが悪であればあるだ

け憎悪に値し、またこのひとの生命は善であればあるだけ愛すべきものである。……君はこれほど愛すべき、このように大いなる善なら、全世界の罪のために負債を完済すべく十分でありうると思うか」(III^a)。今や、アンセルムスは真つ直ぐによる償い、完済がいかなるものであるかを語る。「彼以外誰一人、死をもつて、いつか喪失する必然性なきものを神に捧げ (*debit*)、或いは自ら負つていなかったものを神に完済した (*solvit*) 者はいない。彼は、いかなる必然性によつても決して喪失することのなかったものを自発的に (*sponte*) 父に捧げ、自らのために負つていなかったものを罪人たちのために完済した」(III^b)。

ここで「完済・償い」はもはや負い目あるものが「満足か罰か」(II^c)の二者択一のなかで、矯正的な償いとして毀損された相手方への宥めや名誉回復を意味してはいない。神は人間に唯一求めていたものを獲得したのである。キリストが父に完済したものは従順により保持した義であり、償いはもはや司法的に代償刑罰や身代金として罪の対応物の提供を意味してはいない。父は子の従順に満足を見出したのである。それはその貴重さ故に他の一切の罪が償われ、赦され、罪から義に移行するほどの比較を絶する余りに善い義であつた。この義は神が罪ある者の一切の負い目を赦すことができるほどに、魂の根源的な従順が貰かれたことによつて神に嘉みされ得られたものである。神は司法的な次元で「満足」「誉の補償」か罰か」の択一にはもはやなく、新しく模範となつた義故に他と比較しえない満足、嘉みとしての誉の補償を超える義を見いだしたのである。「模範」である以上、それはひとに倣われることを想定しており、ひとにもその従順は遂行可能なものと看做されている。それを自らの義と分離のないものとしたが故に、子の死における従順は子の従順において嘉みする者を罪から義に移行させる憐れみでもあつたのである。

第十三節 無償の贖いの父の行為そして子の行為

一卷でキリストの存在を前提にしない他の方法による救いの不可能性が明らかになった。その前提なしに、神の意志に服することが理性的被造物の意志に課されているとして、それに背くときには、神的叡知を介して矯正や分配の正義という一般原則のもとに贖いが論じられる。その意味でキリストを前提にしない限り、理性は同害報復という業の律法のもとに服することになり律法主義的となると言える。

二巻において神・人のみにより救いが可能であったことの論証を受けて、アンセルムスは、今度は理性はそれを前提にしつつ、それでも等しさの分配としての正義は道理ある議論を構成する要素であることから、それに基づき比類ないキリストの出来事の了解可能な次元における報いの差し向け手として罪人の罪から義への贖いの論証を遂行する。

彼らが二巻において到達した結論は正義と憐れみの両立であった。彼は二巻十八章に至り最終的なものとして「人間の救済がどれほどの理をもって彼の死から帰結するか」を問う。子は自発的に神に嘉みされる死に至るまでの従順を捧げたとき、父は子に報いることは道理ある。さもなければダイレンマが待ち受ける。(D₁₆) 一方、父が報いを望まないなら、それは不正である、(D₁₇) 他方、父がそうできないなら、それは父の無力を示す。アンセルムスは「報い」の二義を提示し、キリストへの報いはいずれでもないとする。

誰かに報いを与える者は、その「報われる」ひとが自ら持たないものを与えるか、それともそのひとから取り

アンセルムス贖罪論における正義と憐れみの両立する唯一の場

立てることのできるものを赦免するか、のいずれかである。しかし、子はあれほどの偉大なことを為したよりも以前に、父のものであったものは全て自らのものであった、また彼は自ら赦免されうる何ものも負つてはいなかった。それ故に、何も欠けているものがなく、何も与えられうるものも或いは赦免されうるものもない者に何が報いとして与えられるであろうか (III9)。

かくして、子に与えられるべき報いは他の誰かに与えられねばならないことになる。彼は報いの差し向け手はキリストがその人々の義のために生命を捧げたところのその者たち以外ではないと論じる。

彼「キリスト」の死の果実と報いは、彼がその人々のために救う者として、真理の理がわれらに教えるように、人間と成りそして、語つて来たように、その人々の義のために死ぬことによつて死ぬ者の模範を与えたその者たちよりもより適切に帰属する者が誰かいるか。彼らが彼の報いの割り当て人とならなければ、彼らは彼の空しき模倣者となるであろう。或いはむしろ、彼が、彼自身何ら必要としていないところの彼に帰せられるべきものの相続人、そして彼の溢れでる有り余る富の相続人として正当に立てるところの人々は、彼が目の当たりにしている悲惨の深遠において磨耗していくそれほどに巨大な負債を抱えているところの、彼にとつて親であり兄弟である人々より他に誰かいるか、その結果彼らはその罪のため負っているものが赦免され、そして罪の故に欠けているものが与えられることになるであろう者たちであるが (III9)。

こうして道理あるものとして、彼の有り余る富は罪人たちに彼らが正義とされるべく憐れみとして与えられる。彼が自ら生み出した富の正当な相続人として、彼がその人々のためにひととなつた悲惨な状況のうちにいる彼の肉の親、兄弟姉妹以上に適切な人々はいない。父も子も罪人を憐れむと同時に父も子が従順によりもたらした真つ直ぐを正義

と看做した。その正義故にその従順が嘉みされる罪人は罪から正義に移行され贖われる。

アンセルムスは父と子の認識を報告する。

「二巻で」消失するかに思えた神の憐れみが、実はそれよりも偉大でまた正義なるものが考えられないほどに、偉大で正義になつたものであることをわれらは見出した。……父なる神が「わが独子を受け、汝の代わりに捧げよ (*accipe unigenitum meum et da pro te*)」と言ひ、また子自身が「われをとり、汝を贖え (*tolle me et redime te*)」と言われた場合以上に、深い憐れみを考えることが出来るか。というのも、彼らがわれらにキリスト教信仰に呼びそして惹きつけるとき、彼らは言わばこのことを語っているからである。全負債を超える値が、ふさわしい愛情とともに与えられている方にとつて、彼が全負債を赦すことよりも何か正しいことはあるか (II20)。

ここでは父の義と子の従順における義は分離されていない。なぜなら子が従順を貫き、それは義なる父に嘉みされ、それにより憐れみ深い父の義を伝達するものとして用いられた子の義だからである (cf. Rom. 3: 22)。ひとはこの模範なしには従順においてのみ得られる神の義を知ることにはなかつたであろう。その意味でこれは神の意志の啓示であると理解しうる。ただ、ここでは共約的な理解のためにキリストが自ら示した「模範」(III8)と呼ばれる。

無実の子が身代わりとなりつつ自らの義の報酬を他人に与えかつ父が御子を通じてその全負債を赦すことは、たとえ比量的に考えても遙かに負債を超えており、正義である。父は子の従順を自らの義の提示の媒介となりうることを認可し、無償の義認を人類に捧げている。神の義は従順(信)に基づく義として新たに啓示され、従順(信)は神および人の魂の態勢として根本的であるが故に、その「真つ直ぐ (*rectitudo*)」だけが正義の充足規準であることを伝達

アンセルムス贖罪論における正義と憐れみの両立する唯一の場

している。これは矯正的正義でも分配的正義でもなく、また悪魔身代金説 (17, II21) でも代償刑罰説 (18, II20) でもない神と人間の義の実現でありしかも道理ある。これを比量的正義に対し、「比較不能な (*incompatibiliter*) 正義」と呼ぶことができる。キリストのあらゆる罪に対する勝利は想定されうる最善すなわち従順を歴史のなかに実現することにより、それ自身罪から自由な義であり神はそれを嘉みした。キリストはその他の一切と比較しえない報酬を自ら受ける必要はなく、それを罪人に譲渡した。義は不義の負債をはるかに超えるものであった。

私にはアンセルムスのこの聖書に訴えることのない理性のみによる贖罪の必然性の論証は「ローマ書」の意味論的分析の成果に完全に合致していると思われる (註七参照)。従順の義即ち福音は業の律法即ち司法的な次元における罪の完済の企てとはまったく異なる次元において解明されている。そして相対的自律性のもとにある人間は宇宙の秩序をめぐって神に誉を帰すことも帰さないこともできる者として責任ある自由を抱えている。アンセルムスの贖罪理解はパウロの見解と相即すると言うことができる。彼がヒエロニムス以来誤訳された聖書に訴えなかったことがこの同意に導いたのではないかと考えられる (Rom. 3: 22)。

結論

ボゾはこれらの長い対話の終り近くで、信じうることをそれ自身が喜びであることを表白するが、それは信が明確なロゴスをもっていたことの認識からくる喜びである。「何もこれ以上理に適うものではなく (*nihil rationabilius*)、何もこれ以上甘美なるものもなく、何もこれ以上、世が聞くことのできる望ましいものはありません。私はこのことから、

わが心がどれほど喜びにあふれているかを語ることができないほどの信を抱きます。といいますのは、神はこの御名のもとに「自身に向かういかなる人をも受け入れ給わないことはない」と私には思われるからです」(II 9, cf. Rom. 15: 13)。

注

- 1 E. Prout, *Cur Deus Homo?* p. 11 (London 1890)
- 2 M. Baker & J. Green, *Recovering The Scandal Of the Cross*, 2nd ed. p. 40, 152, (IVP Academic 2011).
- 3 A. Hamack, *Lehrbuch Der Dogmengeschichte* III Band, S. 408, (Darmstadt, 1886). なお Brown は「しばしばアンセルムス理論の核として提示されてきた術語「満足」を私は概して避けてきた」としながらも「中世社会の背景に「満足」はそのような償いを表示すべく用いられた通常の用語であった」ことを確認している。そのうえで「語根 *satis* (enough) に力点を置いて、次の理解を提示する。「いかなる個々の悔悟の或いは封建的なシステムの特定されるものとは独立に残る問いは、いつ人は「十分に為した (done enough)」かという事柄であった。まことに、最初にアンセルムスを「われらの側では決して「十分 (*satis*)」ではありえなかったと気づくにいたる走路にセッとしたのは、かくしてだからこそ神人の行為が必要とされたのであるが、「十分なものに仕立てる (making up enough)」ということのその基本的な意味であったであろう」(D. Brown, p. 290, 295)。これは神の側からの視点を提示するものであり、「最終的に神が嘉みすること (condem) がこの十全性を保証する (cf. Mt. 3.17)° D. Brown Anselm on atonement, *The Cambridge Companion to Anselm*, ed. B. Davies and B. Leflow, p. 295 (Cambridge 2004).
- 4 G. Plager は *satisfactio* の諸説を紹介している。(一)「アンセルムスはローマとケルマンの法から借用した」(H. Cremer)。(二)「神は「自身満足を必要とせずまた彼の怒りが満たされることも必要とせず、むしろ罪を犯す被造物と創造者の間に正しい秩序が回復されるべきこと」からそれは生じる」(R. Schwager)。(三)「満足は「罪からの解放」であり、司法的ではなく神学的概念として理解すべき」(H. Dombois)。(四)「満足は神の崇高な創造をその不可逆的に立てられた目的に導くその道」(R. Hermann)。(五)「彼の満足説は応報刑罰ではない」(E. v. Moeller)° G. Plager, *Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit*, (Beiträge zur Geschichte der

アンセルムス贖罪論における正義と憐れみの両立する唯一の場

Philosophie und Theologie des Mittelalters Band 38, S. 122-125, 199. このように多様な司法的、神学的な見解が立てられてきたが、神の満足は或る秩序の下に複数存在することがこれらの諸説に対する一つの応答となる。

- 5 B. Leftow は信無き者の懷疑を「神のコスト論 (Divine Cost Argument: DCA)」と呼び、信無き者の主張は、神が全能であり全知であるなら、人間の救済にとって正当化されることのないそして避け得たコストを支払う必要はなかったという主張を含意すると解する。「神は人間をわれらの罪の故に受肉しまた死ぬことなしに救い、そしてわれらに対する神の救いは世界における善と悪の受容しがたいバランスの崩れをもたらしさない」そのような救いの方法があったのではないかという見解である。S. Visser & T. Williams の評価によれば、Leftow によるアンセルムスの DCA に対する応答はこうである。「アンセルムスがここで論じているのはたとえ神は或るよりごたごたしない仕方で救いをもたらしたとしても、彼の受肉と贖罪の様式による救いの実現はいかなる正当化される或いは避け得たコストのいずれかを含んだものではないというものである」(p. 216)。これは幾分防衛的な反論である。後述のように、彼は人類の罪の重さ故に三つの選択肢のうち、人間の責任ある自由のなかでの返済の不可能性を明らかにする。B. Leftow, Anselm's perfect-being Theology, *The Cambridge Companion to Anselm*, p. 132.

- 6 D. Brown Anselm on atonement, *The Cambridge Companion to Anselm*, p. 280. M. M. Adams, Anselm on faith and reason, *ibid.*, p. 36.

- 7 以下の論文を参照された。A Semantic Analysis of Paul's Epistle to the Romans -Ergon and Logos-, 『北海道大学文学研究科紀要』143号、pp. 1-97, 2014.7. 「理性と信仰——信の哲学の可能性——」『北海道大学文学研究科紀要』145号、pp. 1-172, 2015.3. 「序説 信の哲学——ギリシア哲学者使徒パウロ——(一)」『北海道大学文学研究科紀要』146号、pp. 1-208, 2015.7.

- 8 様々な訳が提案されている。Gerade (Schnitt), rectitude (McInerney), uprightness (Hopkins), 正直 (古田)、正しむ (小野)。

- 9 『プロスロギオン』においては彼は善の根源性からこのディレクシマを祈りにおいて解いている。「まことに、汝の善の最奥のそして最内の座において汝の憐れみの流れ出す泉が隠されています。というのも、汝は完全に至高に義ですが、それにもかかわらず汝は完全に至高に善であるが故に、汝は邪悪な者たちにも恵み深いのです」(Prosligion. 9)。しかし、われわれは理性の方法論的制約に留まっています。

参照文献 Text' 翻訳' Concordance

- S. Anselmi Opera Omnia, ed. F. S. Schmitt (Stuttgart 1968).
Anselm Von Canterbury, Cur Deus Homo (Warum Gott Mensch Geworden), Lateinisch und Deutsch, Besorgt unde Übersetzt von Franciscus Salesius Schmitt (München 1956).
Anselm of Canterbury The Major Works, ed. B. Davies and G. R. Evans (Oxford 1998).
E. Prout, *Cur Deus Homo?* p. 146 (London 1890)
古田 暁『アンセルムス全集』(聖文舎 1980)。
Anselm of Canterbury Vol. Three, ed. and tr. J. Hopkins & H. Richardson (The Edwin Mellen Press 1976).
A Concordance to the Works of ST. Anselm, ed. G. R. Evans Vol. I-IV (Kraus International Publications 1984).

参考文献 (註以外)

- 泉 治典『アウグスティヌスからアンセルムスへ』(創文社 1980)
小野忠信『アンセルムスの神学』(新教出版社 1985)
瀬戸一夫『時間の思想史——アンセルムスの神学と政治——』(勁草書房 2008)
山崎裕子『アンセルムスにおける悪の問題』『中世思想研究』XXV, pp. 124-134. 1983.
千葉 恵『パウロ『ローマ書』私訳と解説(二〇一二年一月改訂)』『北海道大学文学研究科紀要』139' pp. 1-133 2013年3月 北大HP
→ 図書館→電子レポジトリ HUSCAP にて閲覧できます。
千葉 恵『ペラギウス論争とその調停者パウロ』『北海道大学文学研究科紀要』134' pp. 1-29 2011年7月

追記

本稿は「アンセルムス *Cur Deus Homo* の「真」直ぐ」における正義(土橋、納富、栗原、金澤編『超越と内在の闘』(知泉書館 2015))を約三倍長くしそして改善したものです。編者、出版社に許可を頂いておりま

アンセルムス贖罪論における正義と憐れみの両立する唯一の場

すことをお断りしますとともに、あらためて関係各位に謝意を表します。