

カンタベリーのアンセルムスのスピリチュアリティ

著者	矢内 義顕
雑誌名	東北学院大学キリスト教文化研究所紀要
号	34
ページ	39-54
発行年	2016-06-30
URL	http://id.nii.ac.jp/1204/00000545/

研究フォーラム

カンタベリーのアンセルムスのスピリチュアリティ

矢内義顕

はじめに

最近出版された金沢百枝『ロマネスク美術革命』新潮選書（2015年）を読んだ。ロマネスクとは10世紀末から12世紀末にかけて登場する美術の様式である。本書の中で龍（ドラゴン）を扱った章がある。写本の挿絵、彫刻などに、今日われわれがイメージするような龍の図像が登場するのは、この時代だという¹。カンタベリーのアンセルムスは『真理について』という短い対話編の中で、感覚の真理を論じる際に、内感覚が人を欺く例として、子供が口をあけた龍の彫刻に怯える例を挙げる²。アンセルムスが生きたのは、教会堂のさまざまな彫刻に龍が彫られる時代、ロマネスクの時代である。彼がこの時代の芸術に決して無関心でなかったことは、彼の神学的な主著『神はなぜ人間となったか』において、キリストの姿を醜く描く画家に憤りを覚えていることから推察できる³。だが、このことについては最後にまた触れることにする。

本稿のタイトルを「カンタベリーのアンセルムスのスピリチュアリティ」とした。ここで「スピリチュアリティ（霊性）」（spirituality）とは、アンセルムスに即して言うならば、神を求める生活、つまり宗教的な生活・霊的な生活というほどの意味であり、具体的には修道生活である。アンセルムスがいかなる生活を営み、その中で何を生み出したのか、それを限られた紙幅で語ることにする。その前に彼の生涯を簡単に見ておく⁴。

1 金沢百枝『ロマネスク美術革命』新潮選書、2015年、p. 127。この点については、尾形希和子『教会の怪物たち ロマネスクの図像学』講談社、2013年、pp. 238-260も参照。

2 *De veritate*, c. VI, 183, 24-25。以下テキストは、*Sancti Anselmi Opera Omnia*, E.S. Schmitt (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968) に拠る。

3 *Cur deus homo*, l. I, c. I, 49, 19-21。

4 アンセルムスの伝記としては、R.W. Southern, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, (Cambridge University Press, 1990) [R・W・サザーン『カンタベリーのアンセルムスー風景の中の肖像』矢内義顕訳、知泉書館、2015年]；S.N. Vaughn, *Archbishop Anselm 1093-1109* (Ashgate, 2011) などがある。

1. アンセルムスの生涯

アンセルムスの生きた時代が、美術史ではロマネスクの時代であることは上述のとおりである。教会史の上では東西教会の分裂、グレゴリウス改革そして十字軍の時代、イングランド史ではアングロ・サクソン王朝からアングロ・ノルマン王朝に交替した時代であり、激動の時代である。

アンセルムスは、1033/34年、北イタリアの古都アオスタで、斜陽貴族の家に生まれる。しかし、23歳の時、彼は、父親とのいさかいから家を離れ、アルプスを越える。そして三年間ほどフランスを放浪した末に辿り着くのが、北フランスのノルマンディーにあるベック修道院である。

この修道院には、同じくイタリア出身で、自由学芸そして神学・聖書学においても秀でた副修道院長ランフランク스가いた。アンセルムスは彼の下でベックの修道士となる決心をする。27歳の時である。その3年後ランフランクスは、同じく北フランスにあるカーンの修道院長となるためにベックを離れ、アンセルムスが副修道院長となる。何ごともなければ、彼は、この修道院で祈りと瞑想、著作の執筆、そして若い修道士たちの教育に力を注いで、その生涯を終えたかもしれない。しかし、時代は大きく変わろうとしており、彼もやがてその渦の中に巻き込まれることになる。

1066年、ノルマンディー公ウィリアムは、ヘースティングスの戦でハロルドII世の率いるアングロ・サクソン軍に勝利し、アングロ・ノルマン王朝が成立する。征服されたイングランドには、ノルマンディーからドーバー海峡を渡ってノルマン人貴族、聖職者たちがやってくる。カーン修道院長ランフランクスも征服王ウィリアムI世の命令でカンタベリー大司教に就任する。ランフランクスの歿後、アンセルムスがその後任としてカンタベリーに招聘される。1093年、アンセルムスが60歳頃のことである。大司教という地位は、イングランドの全教会の頂点に立ち、広大な土地・財産を所有し、戦争の際には兵力の供給も要請される絶大な権力をもつ職である。ランフランクスは、知的にも政治的にもその才能を発揮し、国王との関係も良好に保つことができたのに対し、アンセルムスは知的には天才だったが、政治的にはまったく無能だった。当然、国王ウィリアム・ルーファスそしてヘンリーI世と衝突する。それゆえ、在職中、彼は二度イングランドを離れることになる。そして1109年にカンタベリーで歿する。

つぎにアンセルムスの知的な活動について、いくつかの点を述べておこう⁵。まず断って

5 以下の点について詳しくは、J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastique du moyen âge* (Cerf, 3^e1990), pp. 1-29, 179-218 [J・ルクレール『修道院文化入門—学問

おこななければならないことは、アンセルムスが言葉の本来的な意味でスコラ学者、つまり「学校」(schola)の教師ではなかったということである。「大学」という研究・教育の制度は12世紀末に登場するから、当然、彼は大学の教師ではない。さらに、ランやパリのように大聖堂に付属する聖職者養成のための学校の教師でもない。ローマ教皇を頂点とした位階組織を固め、教会の刷新を目指すグレゴリウス改革が進行する中で、説教・秘跡の執行などの司牧活動に従事するだけでなく、教会の行政に必要な知識を備えた有能な聖職者の養成が必要となる。11世紀後半には、そうした必要に応じて都市の学校が発展する。

しかし、アンセルムスは、こうした学校で職業として教授活動に専念する教師ではなかった。彼が教えたのは、修道院に奉獻された児童や修道士を教育するための修道院学校である。彼の著作も、初期においては、もっぱら修道士を読者として書かれた。例えば、最初の神学的・哲学的な著作『モノロギオン』は、修道士たちの願いで「黙想・瞑想の模範」を提供するために執筆されたものである⁶。この点は、アンセルムスが公的な地位につくことによってしだいに変化するとはいえ、彼が修道士として生活し⁷、信仰の理解を求め、執筆する点では一貫している。それゆえ、彼をスコラ神学者と呼ぶよりも、修道院神学者と呼ぶほうが適切である。彼の思索は、修道生活の中で、修道生活の完成のためになされたからである。この修道生活とはどのようなものだったのか。

2. アンセルムスの修道生活—ベネディクトゥスの『戒律』

アンセルムスの時代を「ベネディクトゥスの世紀」と呼ぶ歴史家もいるように、彼の修道生活は、基本的には6世紀にイタリアのモンテ・カッシーノに修道院を創立したヌルシアのベネディクトゥスが、修道士のために著わした『戒律』に従う生活である。全73章、語数にして9000語に満たず、決して優雅なラテンで書かれたとは言えないこの『戒律』を、ローマ教皇グレゴリウスI世は「分別という点で秀でており、叙述は明快である」(discretione praecipua, sermone luclentia)⁸と賞讃した。そして、この『戒律』は、著者自身の予想をはるかに越え、後の西ヨーロッパの修道院で用いられ、今日に到る。

への愛と神への希求—』神崎・矢内訳、知泉書館、2004年、pp.15-34, 243-297] および、J. Leclercq, "The Renewal of Theology," in R.L. Benson and G. Constable with C.D. Lanham (ed.), *Renaissance in the Twelfth Century*, (Harvard University Press, 1982), pp. 68-87 参照。

6 *Monologion*, Prologus, 7, 2-5.

7 *Ep.* 156, 18, 27-28.

8 Gregorius I, *Dialogi*, l. II, c. XXXVI.

(1) ベネディクトゥスの『戒律』第48章

『戒律』の定める修道生活を知るには、一年間を通じての、修道士の日々のスケジュールを記した第48章「日々の手仕事について」(De opera manuum cotidiana)を、取り上げるのがよからう⁹。『戒律』そしてベネディクト会の精神・霊性を端的に示すものとして「祈れ、そして働け」(Ora et labora)という言葉が使われる¹⁰。この言葉は、『戒律』にはない。だが、本章を読むと、この言葉の意味が理解されるだろう。少し長いが本文を引用することにする(小見出しは、解説のためにつけたものである)。

「[序文] 怠惰は靈魂の敵である。そこで兄弟は、一定の時間を手作業に従事し、さらに他の一定の時間を、<聖なる読書>(lectio divina)に従事しなければならない。²そこで、われわれの考えでは、これらのための時間配分は以下のように定められる。

[1. 復活節から10月1日まで(夏期)]³復活祭から10月1日までは、朝一時課を終えたあと第四時頃まで必要な労働をし、⁴第四時から六時課を唱える時刻までは読書のために時間をさく。⁵六時課後、食事を終えたら、各人の床で完全に沈黙して休む。あるいは個人で読書をした者がいるなら、他の者の迷惑にならないように読む。⁶九時課は早めに第八時の半ばに唱え、そののち晩課まで再びなすべき作業をする。⁷もし土地の事情ないし貧困のゆえに、自分たちで収穫作業に従事しなければならないとしても、それを不満に思ってはならない。⁸私たちの父祖たちと使徒たちがそうだったように、自らの手で働いて生活し、初めて真に修道士となるのである。⁹だが、万事、柔弱な精神の人々を考慮し、節度をもって行なうべきである。

[2. 10月1日から四旬節の初めまで(冬期)]¹⁰10月1日から四旬節の初めまでは、第二時の終りまで読書にさく。¹¹第二時に三時課を唱え、それから九時課までは、皆がそれぞれに命じられた作業をする。¹²九時課の第一の合図で各々の作業をやめ、第二の合図を待つ。¹³食後は、各自の読書あるいは詩編のためにさく。

[3. 四旬節の読書]¹⁴だが、四旬節の日々は、朝から第三時の終りまでを読書にさき、その後、第十時の終りまで各人に命じられた作業を行なう。¹⁵そして四旬節の日々、各人は、聖書の冊子を受け取り、始めから順序どおりに読み通す。¹⁶これらの冊子は四旬節の初めに手渡されねばならない。

9 『戒律』のテキストは、*Die Benediktusregel*, Lateinisch/Deutsch, Hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz (Beuroner Kunstverlag, Beuron, ⁵2011) に拠る。註釈としては、Michaela Puzicha OSB, *Kommentar zur Benediktusregel* (Eos Verlag, 2002, ²2015) を参照した。

10 これが修道制の伝統に属する精神であることは、修道制の祖とも言われるアントニオス(251-356年)が残した言葉(『砂漠の師父の言葉』谷隆一郎・岩倉さやか訳、知泉書館、2004年、p.5)からも明らかである。

[4. 読書の際の注意事項]¹⁷何よりも一人ないし二人の長老を指名し、兄弟たちが読書をしている時間に修道院を回り、¹⁸怠惰あるいは雑談に時を過ごし、読書に集中せず、自分にとって無益なことをするだけでなく他の兄弟たちの気を散らすような、だらけた兄弟がいないかを調べさせる。¹⁹もし—あってはならないことだが—そのような者がいたなら、一度または二度叱責する。²⁰それでも改めないなら、他の者への警告のために、規定された罰を加える。²¹またふさわしくない時に兄弟同士の交際をしてはならない。

[5. 主の日の読書規定]²²さらに主の日には、種々の仕事を与えられた者以外は、すべて読書を行う。²³だが、怠慢で無気力なために、瞑想ないし読書をしようとせず、あるいはそれができない者には、無為に時を過ごすことがないように、何らかの仕事を課し、それをさせる。

[6. 病弱者たちへの配慮]²⁴病気ないし病弱な兄弟たちにも仕事ないし手職を与えられるのは、彼らが怠惰にならないためだが、労働の過度な負担に打ちひしがれ、あるいは逃亡することがあってはならない。²⁵修道院長は彼らの弱さに配慮しなければならない。」

全体の構成は、上に示したとおり、序文(1-2)に続いて、1. 復活節から10月1日(夏期)までのスケジュール(3-9)、2. 10月1日から四旬節(冬期)までのスケジュール(10-13)、3. 四旬節の読書(14-16)、4. 読書の際の注意事項(17-21)、5. 主の日の読書規定(22-23)、6. 病弱者への配慮(24-25)となっている。

つぎに、時間の区分について述べることにする。一年は、復活節を中心にして区分される。復活節から10月1日までが夏期、10月1日から翌年の復活節までが冬期だが、復活節に先立つ四旬節には特別な規定が設けられている。また主の日(日曜日)も同様である。さらに、一日の区分だが、これはローマの時間区分に従って、日の出から日没までを12等分、日没から日の出までを12等分する。訳文で第一時 etc. としたのは、そのためである。したがって、一時間の長さが、今日のわれわれの一時間と合致するのは、昼夜平分時である春分と秋分の日だけで、夏至と冬至では、同じ一時間といっても、45-75分と30分の開きがある。この場合、第一時は、午前5時ぐらいとなる。

もちろん、今日のように正確な時計はない。時間は日時計、水時計、砂時計などで計った。またカレンダーもない。紀元2000年の時、世界中でこぞってミレニウムだと大騒ぎをしたが、紀元1000年にはそのようなことはない。地域によって暦が異なっていたからである¹¹。アンセルムスの書簡の中に7世紀のベーダ(673/74-735年)が著した『暦について』(De Temporibus)という書物の写本を捜してほしいと依頼する書簡があるが¹²、これ

11 マルク・ブロック『封建社会』堀米要庸三監訳、岩波書店、1995年、pp. 112-114 参照。

12 Ep. 42, 154, 33-36.

は教会の祝日・祭日等を算定するために必要な書物だったからである。

(2) 聖務日課

この第 48 章を説明する前に、修道士たちの共同の祈りである聖務日課 (*officium divinum*) について述べる。この聖務日課には、*Opus Dei* という表現もある¹³。直訳すると「神の仕事」である。この「神の」という属格は「神が行なう仕事」という意味にも、「神のために行なう仕事」という意味にも解することができる。聖務日課の根本には、神が聖霊をとおして人間（修道士）に働きかける仕事という理解があり、人間（修道士）はその神の働きに参与するのである¹⁴。修道生活は、これから述べる、読書も含めた聖務日課という「神の仕事」(*Opus Dei*) と「日々の手仕事」(*opera manuum cotidiana*) という二つの仕事から成り立っているのである。

さて、上記の第 48 章のスケジュールでは、この聖務日課の規定がなされていない。これについては、『戒律』第 8 章から第 20 章で詳細な規定がなされ、それを前提にして第 48 章のスケジュールが作られているのである。この聖務日課の回数に関して、『戒律』第 16 章「日毎の聖務日課はどのようになされるべきか」を引用する。

「¹預言者は、〈日に七たび、わたしはあなたを讃美する〉（詩編 119：164）と述べている。²この七という聖なる数字は、暁課、一時課、三時課、六時課、九時課、晩課、そして終課の時間にわれわれの奉仕の務めを果たすことによって、満たされる。³というのも、預言者はこれらの昼間の時課祈禱について〈日に七たび、わたしはあなたを讃美する〉と言ったからである。⁴夜課について同じ預言者自身が、〈夜半に起きて、わたしはあなたに感謝する〉（詩編 119：62）と述べている。⁵それゆえ、われわれは、これらの時間に、〈その正義の裁きのゆえに〉（同 62, 164）、われわれの創造主に讃美を捧げる。すなわち、暁課、一時課、三時課、六時課、九時課、晩課、終課、しかし、夜にも起きて創造主に感謝するのである。」

ユダヤ教では、日に三回、つまり日の出、正午頃、日没に祈りを捧げる¹⁵。キリスト教会も、その初期からこのユダヤ教の習慣に従って、一定の時刻に祈りを捧げていた¹⁶。聖務日課を日に七回、深夜に一回行なう『戒律』の規定は、おそらく、当時のローマの教会の慣習に従ったものであろう。これらの聖務日課の主な要素は、詩編を唱えること、讃美、

13 *Regula*, c. VII, 63 ; c. XXII, 6 etc.

14 Cf. Puzicha (2002), p. 229.

15 Cf. ダニエル書 6 章 11 節。

16 Cf. 使徒言行録 3 章 1 節 ; 10 章 9 節。

聖書朗読、連禱、主の祈りである。詩編は、一週間で150編すべてをうたう¹⁷。以上の聖務日課に要する時間は、三-四時間である。

アンセルムスの時代には各修道院の慣習に従って、聖務日課に要する時間はさらに延長されていた。また礼拝堂の中は、今日のような照明設備が整っているわけではないので、かなり暗い中で聖務日課が行なわれる。そのため、修道士たちは、詩編その他を暗唱しなければならず、その準備が後述する聖なる読書である。

(3) 労働について

第48章は「怠惰は靈魂の敵である。そこで兄弟は、一定の時間を手作業に従事し、さらに他の一定の時間を<聖なる読書>に従事しなければならない」という言葉で始まる。聖務日課に四時間近くが割かれるとしても、残りの時間をどのようにすべきだろうか。『戒律』は「怠惰は魂の敵である」という古代の様々な文献に見出される格言を引き、「兄弟は、一定の時間を手作業に従事し、さらに他の一定の時間を<聖なる読書>に従事しなければならない」と述べる。

簡単に一日のスケジュールを記すと、夏期には午前3時頃に起床し、聖務日課を終えた後に、早朝から三、四時間働き、読書、食事、昼寝ないし読書の後、午後2時過ぎから夕方まで再び働く。ついで食事、聖務日課を終えて就寝する。冬期は、午前2時頃に起床、聖務日課、読書の後、8時過ぎから六-七時間の労働、午後3時頃に聖務日課、そして食事、読書、聖務日課の後に就寝する。労働の内容は、畑仕事もあれば台所その他の修道院内の業務もある。なお食事の時間だが、夏期は日に二回、冬期は一回となっている¹⁸。

ベネディクトゥスが『戒律』を著わした当時の修道院は、決して豊かではなかった。修道士たちは、自らの手で日々の糧を得なければならなかった。それゆえ、『戒律』は、「もし土地の事情ないし貧困のゆえに、自分たちで収穫作業に従事しなければならないとしても、それを不満に思ってはならない。私たちの父祖たちと使徒たちがそうだったように、自らの手で働いて生活し、初めて真に修道士となるのである」と述べているのである。

アンセルムスのいたベック修道院も決して豊かではなかった。修道院に入ったばかりのアンセルムスは、深夜、体も凍え、空腹の中で勉学に励んだことを後に語っている¹⁹。また修道院長時代には、冬を過ごすための資金が不足し、カンタベリーのランフランクスに

17 *Regula* c. XVIII, 23.

18 *Regula* c. XLI.

19 Eadmerus, *Vita Anselmi*, I, I, c. 5. 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 University Press, 1979)。

送金を依頼する書簡を送っている。ただし、このことに関してはアンセルムスが修道院の経営能力を欠いていたことも大きな理由ではあった²⁰。むろん、貧困から空腹だっただけではない。修道士としての禁欲から断食も行なう²¹。大司教となったアンセルムスがあまりにも厳格な断食を行なうので、彼の身を案じた、王妃マティルダからの書簡も残されている²²。

また今日の修道院であれば暖房は整っている。しかし、彼の時代にはそのようなことはありえない。冬場の生活は過酷だっただろう。10世紀の中頃にイングランドで成立した修道院規律（*Regularis Concordia*）がある²³。それによると、修道士たちが普段暮らす建物とは別に暖房の備わった部屋があり、冬の嵐の際には、修道士たちがそこに避難するように指示している。ただし天候が回復したら、そこを出なければならない²⁴。

(4) 聖なる読書

つぎに、「聖なる読書」（*lectio divina*）について述べる。『戒律』は「聖なる読書」という語を「さく」（*vacare*）という動詞と共に使用する。4節「第四時から六時課を唱える時刻までは読書のために時間をさく」がそれである。この「さく」という語は、修道院の伝統の中で「神のために時間をさく」（*vacare Deo*）、つまり、「祈りにさく」（*orationi vacare*）という場合に用いられる。つまり、読書のために時間をさくということは、祈りのために時間をさくこと、神のために時間をさくことと同じことである。

第二に、「読む」「読書」ということだが、23節に「瞑想ないし読書」という言い方が出てくる。「瞑想すること」（*meditare*）が「読むこと」（*legere*）と言い換えられているのである。古代・中世において「読む」という行為は、今日のような「黙読」ではなく、「音読」が一般的だった。もちろん、沈黙が重視される修道院において²⁵、大きな声を出して朗読することはできない。5節「六時課後、食事を終えたら、各人の床で完全に沈黙して休む。あるいは個人で読書をしたい者がいるなら、他の者の迷惑にならないように読む」なども、それである。大きな声を出すことなく、目と口で読書するというのは、修道院が発展させた独特の読書法である。もちろん、読んでいて分からない箇所については、繰り返

20 Cf. *Ep.* 89, 90 また *Vita Anselmi*, l. I, c. 28 も参照。

21 *Regula*, c. XLII.

22 *Ep.* 242.

23 アンセルムスがこの規律の写本の送付をランフランクスに依頼する書簡が残されている（*Ep.* 39, 151, 59-61）。

24 *Regularis Concordia*, c. II, 29. テキストは、*The Monastic Agreement of the Monks and Nuns of the English Nation*, Translated from Latin with Introduction and Notes by Dom Thomas Symons (Oxford University Press, 1953) に収録されている。

25 *Regula*, c. VI; c. XLII.

返しその意味を思い巡らすことになる。つまり瞑想する。それゆえ、読むことと瞑想することとは同一の行為となる。

この「聖なる読書」で読まれる書物は、聖務日課に必要な詩編をはじめとする聖書の諸書、そして教会教父たちによる聖書の註解、修道生活に益となる書物である²⁶。上述のように、アンセルムスが『モノロギオン』を執筆したのも、修道士たちの瞑想に役立てるためであった。むろん、これらの書物は、すべて修道士たちの手によって作成された²⁷。しかし、写本作成の作業は決して楽なものではない。写本作成に有能であるにも関わらず、その仕事を済る修道士に宛てたアンセルムスの書簡がある。修道院長の命令に従い、その仕事に専心するように、という内容である²⁸。「従順」(oboedientia)は、『戒律』が何よりも強調する点である²⁹。以上、アンセルムスの修道生活を『戒律』との関連で述べてきた。つぎに、こうした修道生活から彼が生み出した独創的な点を三つ取り上げることにする。

3. 母なるイエス—アンセルムスの『祈り』と『瞑想』—

先にアンセルムスの最初の著作は『モノロギオン』だと述べたが、神学的・哲学的な著作という点では、確かにそうである。しかし、信心・スピリチュアリティに関わる著作、修道院文学のジャンルにまで広げると、彼の最初の著作は『祈り』と『瞑想』である。しかも、それらは女性に献呈された。彼が副修道院長だったとき、ノルマンディー公ウィリアム(ウィリアムI世)の娘アデレードがベックの近くで半ば修道的な生活を送っていた。彼女は、自分の祈りの生活のために、アンセルムスに詩編の抜粋集を依頼する。上述のように『戒律』では詩編150編を一週間で朗読するように規定する。しかし、それを個人的に実行するには負担が大きいためである。そこでアンセルムスは、詩編の抜粋に自分自身が執筆した7編の「祈り」と「瞑想」を添えて、彼女の要望に応える³⁰。

彼は、生涯をかけて19編の「祈り」と3編の「瞑想」を残す。それらは9世紀のカロリング朝の「祈り」がもつ客観的で冷めた文体とは異なり、個人の熱烈な感情、情緒と信仰を見事な文体で表現し、中世の修道院文学に新しい世界を切り開くものであり、これを

26 *Regula*, c. LXXIII.

27 中世修道院の写本の作成については、B. Bischoff, *Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters* (Berlin, 2009), pp. 21-71 [B・ビショッフ『西洋写本学』佐藤彰一・瀬戸直彦訳、岩波書店、2015年、pp. 7-61] 参照。

28 *Ep.* 232, 139, 33-36.

29 *Regula*, c. V; c. LXXI.

30 *Ep.* 10.

「アンセルムス革命」(the Anselmian Revolution) と呼んだ学者もいる³¹。ここで具体的な例として、パウロへの祈りの一節を引用する。この中でアンセルムスは、伝道によってキリストの弟子(信徒)を生み出すことからパウロを母と呼び、さらにイエスを母と呼ぶ。

「だが、あなたも、イエスよ、よき主よ、あなたも母ではないでしょうか? 雛を、めん鶏のように、羽の下に集める(マタ 23: 37) 方は、母ではないでしょうか? 主よ、あなたも母であることは疑いありません。弟子たちが魂を宿した生を与えたことは、それ自体あなたのお力によるものです。彼らが産む前に、あなたこそ、その者たちを宿して死に、そして死んで彼らを産んだのです。そもそも、あなたが彼らを宿さなかったなら、あなたは死の苦しみを耐えることはなく、あなたが死ななかったなら、彼らを産むことはなかったでしょう。子たちに生命が与えられるように、彼らを産むことを望んだからこそ、あなたは死を味わい(ヘブ 2: 9) 死ぬことによって彼らを産んだのです。あなたはあなた自身を通して、そして彼らはあなたの指示と助けによって、このことが行われました。あなたは導き手、彼らは奉仕者です。ですから、あなたは、主なる神よ、彼ら以上に母です。」³²

確かに、イエスを母と呼ぶことについては、教父の伝統がある。しかし、11世紀まで久しく絶えていた伝統であり、アンセルムスが、何を源泉としたのか、それともこれが彼自身の着想であるのかを、決定することはできない。少なくとも彼はここで、イエスの十字架による死・贖罪の業が人間に罪からの救い、新たな命をもたらす・産み出すという点でイエスを母と呼んでいるのである。今日のわれわれからすると、これにはかなり強い抵抗があるかもしれない。しかし、アンセルムスが新たに生み出したこの伝統は、12世紀のシトー会の修道院作家に強い影響を与える³³。またアンセルムスは、マリアへの祈りも3編残している。その中で一箇所だが、マリアを「世界の和解者」(mundi reconciliatrix) と呼ぶ³⁴。キリストだけにふさわしい名称ではあるが、救いの歴史におけるマリアの比類のない役割を強調しようとする大胆な試みであろう。彼がマリアの信心に与えた影響も大きい³⁵。

アンセルムスの「祈り」と「瞑想」は広く読まれ、活用された。女性の読者も多くいた。

31 R.W. Southern, *Saint Anselm and his Biographer* (Cambridge University Press, 1966), pp. 42-47.

32 *Oratio*, X, 40, 197-204. 訳文は『祈りと瞑想—カンタベリーのアンセルムス』古田暁訳, 2007年, 教文館, pp. 97-98 に拠る。

33 Cf. C.W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (University of California Press, 1982), pp. 110-169.

34 *Oratio*, VI, 17, 55.

35 この点については、矢内義顕「修道院神学とマリア論—アンセルムスからベルナルドゥスへ」『比較思想研究』第25号(1999) pp. 16-22. またマリアの信心に関する最近の研究としては、R. Fulton, *From Judgement to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200* (Columbia University Press, New York, 2002) などがある。

西欧では 11 世紀末から 12 世紀末にかけて女子修道院の数が飛躍的に増大する³⁶。アンセルムスの書簡の中には、女性に宛てたものがおよそ 73 通残されている³⁷。そのうち 13 通が女子修道院長・修道女に宛てられた書簡である。その中で彼は、修道女たちに「どこにあって、貴女たちが目覚めている限り、読書、祈り、詩編あるいは何か有益な思いと意図とが貴女たちの心を占めているように」³⁸と述べている。彼女たちがアンセルムスの「祈り」「瞑想」を修道生活に活用したことは疑いない。さらに上述のアデレードのように王侯・貴族の女性たちもアンセルムスの読者であった。瞑想集・祈祷集が、修道院だけでなく、敬虔な女性たちも含む個々人の霊的な生活で用いられたことは、瞑想・祈りの個人化という 11 世紀末-12 世紀の傾向を示している。

個人の熱烈な感情、情緒と信仰を見事な文体で表現したアンセルムスの祈り・瞑想は、こうした傾向に合致したのである。そのため、アンセルムスの名を冠した偽作も多く書かれ、中世の末期には「祈り」が 74 編、「瞑想」が 21 編にまで膨れ上がる。後代の付加を取り除いてアンセルムス自身の「祈り」「瞑想」が確定したのは 20 世紀になってからである。

4. 神の与えた課題? — 『プロスロギオン』 —

アンセルムスの祈りと瞑想がより神学的・哲学的な著作として結実するのが『プロスロギオン』である。哲学史で必ずと言っていいほど取り上げられる、アンセルムスの「神の存在論的証明」は、本書の第 2 章で語られる。大雑把に言うところの「証明」である。「神とは、それより大なるものが何も考えられえない何か」である。さて、この言葉を聞いた人は、それが何を語っているかを理解する。この理解するということは、「それより大なるものが何も考えられえない何か」が少なくとも理解の内に存在する、ということである。しかし、この「それより大なるものが何も考えられえない何か」は理解の内だけに存在するということはありえない。もし理解の内だけに存在するのだとすると、理解の内だけでなく、現実にも存在するもののほうが「より大なる何か」であることになってしまうからである。これは矛盾である。それゆえ、「それより大なるものが何も考えられ

36 Cf. Bruce L. Venarde, *Women's Monasticism and Medieval Society. Nunneries in France and England, 890-1215* (Cornell University Press, 1997). 今日に到るまでの修道女の歴史については、cf. J.A.K. McNamara, *Sisters in Arms. Catholic Nuns through Two Millennia* (Harvard University Press, 1996).

37 これらについては、やや政治的な解釈に偏るが、cf. S.N. Vaughn, *St Anselm and the Handmaidens of God. A Study of Anselm's Correspondence with Women* (Brepols, 2002).

38 *Ep.* 185, 70, 31-71, 33.

えない何か」,つまり神は,理解の内だけでなく,現実にも存在する。

ここでは,この「証明」について詳しく論じることが目的ではない。問題にしたいのは,この本が執筆されるに到った経緯である。それを伝えるのがアンセルムスの弟子エアドメルスが書いた『アンセルムス伝』の一節である。

「『モノロギオン』を執筆した後,彼の精神のうちに,唯一つの簡潔な論拠で,神について信じ,述べられていることを証明できるのではないかという探求が生じた。すなわち,神が永遠,不可変,全能,遍在,不可捉であり,正しく,慈愛深く,憐れみ深く,真であり,真理,善性,正義,その他諸々であり,しかもそれらが神においてどのように一つであるか,ということである。これらがどれほど大きな困難をもたらしたかは,彼がよく語っていたことである。すなわち,その思索が寝食を奪うこともあったし,また朝課やその他の神への奉仕に向けなければならない注意力を乱すことが,彼の気持ちをいっそう重くした。このような状態に気づいて,彼は求めていることには十分な解決を得ることができないと思い,このような思索は悪魔の誘惑であると判断し,努めてそれを自分の注意力から駆逐しようとした。だが彼がそうした努力をすればするほど,ますますこの思索は彼を悩ませるのであった。そしてある夜,暁課のさなか,突然,神の恵みによって,彼の心に光が差し込んだのである。』³⁹

アンセルムスが苦悩したのは,神が存在するか否かということではなく,神がどのような存在かを理解することであり,その出発点を求めて苦悩したのである。その出発点・論拠(argumentum)とは,神とは「それより大なるものが何も考えられえない何か」だということである。これは聖書にも教会の信条にも見当たらない言葉である。まさしく,祈りのさなかに,アンセルムスの精神の内奥が神の恵みの光に照らされることにより,突如,明らかにされたのである⁴⁰。これを出発点として「神が永遠,不可変,全能,遍在,不可捉であり,正しく,慈愛深く,憐れみ深く,真であり,真理,善性,正義,その他諸々であり,しかもそれらが神においてどのように一つであるか」,つまり神の永遠の自己同一性の理解を展開していくのが『プロスロギオン』という書物である⁴¹。その叙述は,神への語りかけ(pros-logion),つまり祈りと,自己の内省によって進められる。それゆえ,『プロスロギオン』はつぎのような言葉で始まる。

39 Eadmerus, *Vita Anselmi*, l. I, c. XIX.

40 「いわゆる神の存在証明のなすことは,もともと人間が常にそれに先立って遂行している唯一無比のものを,改めて内省的かつ総合的な概念によって明示することに他ならない」K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Herder, 1984), p. 77. (訳文はK・ラーナー『キリスト教とは何か』百瀬文見訳,エンデルレ書店,1981年,p.90に拠る。)

41 Cf. *Proslogion*, c. II, 101, 4-5; c. III, 102, 6, 103, 3-4; c. V, 104, 15-16; c. XII, 110, 6; c. XIII, 111, 3-4; c. XV, 112, 14-15; c. XXII, 116, 15.

「弱小な人間よ、少しのあいだ職務を遠ざけ、しばし心をかき乱す思いから身を隠しなさい。今はお前の重苦しい憂慮を忘れ、骨の折れる仕事の手を休めなさい。わずかなときを神のためにさき、わずかなときを神の内に憩いなさい。お前の精神の〈個室に入り〉(マタ 6: 6; イザ 26: 20)、神と、神を求めるために助けとなるもの以外はすべてを除き去り、〈戸を閉めて〉(同) 神を求めなさい。今こそ、〈私の心〉よ、語れ、今こそ、神に語れ、〈あなたの御顔を私は求める。主よ、私はあなたの御顔を求める〉(詩 27: 8) と。そこで、今こそ、主なる私の神よ、あなたをどこに、どのようにして求め、あなたをどこに、どのようにして見いだしたらよいのか、私の心にお教えてください。…」⁴²

アンセルムスが、このように語りかける相手の存在を、あえて「証明」しようとした、と考えたらおかしなことになろう。「私の心が信じ、愛しているあなたの真理を、いくらかでも理解することを望みます。私は信じるために理解することは望まず、理解するために信じています。私は、〈信じていなかったならば、理解しないであろう〉(イザ 7: 9) ということも、また信じているからです」⁴³、これが『プロスロギオン』で彼の求めたことである。

とはいえ、『プロスロギオン』第 2 章のいわゆる「神の存在証明」は、ただちに反論を呼び起こしたのみならず、その後の神学・哲学の歴史において、賛成・反対の議論が続けられ、今日に到っている。中世では、トマス・アクィナス、ボナヴェントゥラ、近世にはいるとデカルト、スピノザ、ライプニッツ、カント、ヘーゲル…。20 世紀にはプロテスタント神学の巨匠カール・バルトが、アンセルムスに注目し『理解を求める信仰—アンセルムスの神学的プログラムとの関係における神の存在証明』(1931 年)⁴⁴ という名著を著す。これはアンセルムスの「存在証明」を、バルトの再構成するアンセルムス神学のプログラムに位置づけ、さらに「それより大なるものが何も考えられえない何か」を「神の名」(啓示) —これは解釈の行過ぎ—とした上で⁴⁵、『プロスロギオン』の第 2 章-第 4 章を独特な仕方と註解するものである。この書物でバルトが、アンセルムスの主眼は第 2 章(被造物と同様の一般的な存在)ではなく、第 3 章(存在しないとは考えられえないという神の独特な存在)にあることを見抜いた点は重要であろう⁴⁶。アンセルムス研究としての本書の評価は別として、この後バルトは未完の大著『教会教義学』を書き始めるのだから、バ

42 *Proslogion*, c. I, 97, 4-10.

43 *Ibid.*, c. I, 100, 18-19.

44 K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (München, 1931).

45 *Ibid.*, pp. 75-91.

46 *Ibid.*, pp. 135-138.

ルト神学の展開において本書は、バルト自身が認めるとおり⁴⁷、重要であろう。さらに今日もこの「証明」を巡る研究は次々と出版されている。つまり、900年近く各時代の優れた知性を悩ませてきた大問題なのである。そうしてみると、かつて北フランスの一修道院で深夜に起きた出来事は、アンセルムスにとっては、神の恩恵の光が与えた解決だったのだが、われわれにとっては、神の与えた課題ということになる。

5. 精神の「個室に入ること」—友愛の『書簡』—

『プロスロギオン』で、アンセルムスは「お前の精神の<個室に入り>（マタ 6:6; イザ 26:20）、神と、神を求めるために助けとなるもの以外はすべてを排除し、<戸を閉めて>（同）神を求めなさい」と述べた。アンセルムスにとって、精神の「個室」、心の内奥は、そこで神を求め、求める神に出会う場であった。そうしてみると、彼は孤独と静寂のうちにひたすら神を求めているように思われる。だが、そうではない。この心の内奥は神を求める場であると同時に他者との友愛を求め、もう一人の自分である友人と出会う場でもある。

アンセルムスの書簡の中にはこうした友愛を熱烈に語る書簡が数多く残されている。以下に引用するのは、アンセルムスの最愛の友人ゴンドルフスに宛てた書簡の一部である。

「私の手紙が、さながら私の友愛の状態を確かめたいかのごとく、海を越えて飛び交わすようにと願う（ゴンドルフスの意識）が、彼のもう一つの意識、つまり私（アンセルムス）の意識にも相識られ、繰り返し私を急き立てます。しかし、私の手紙が貴兄に伝えたことを、貴兄はお忘れでしょうか、貴兄は私のもう一つの魂なのです。貴兄の心の<個室に入り>（マタ 6:6）、貴兄の真の愛情を慮り、貴兄の友人の真の愛をお認め下さい。たとえ私たちの性格は同じであるとは言えないとしても、等しくないということも聞いていませんが、確かに、相互の愛の質は異なることはありません。というのも、告白しますが一ひどく赤面しながらでも一告白しますが、私の微温な愛は貴兄の熱烈な愛に勝っています。』⁴⁸

非常に訳しづらい原文である。アンセルムスにとって「意識」（*conscientia*）は、自己の魂の内奥に関する意識・自覚であると同時に、友愛を交わす友人相互の意識・自覚でもある⁴⁹。この『書簡』でアンセルムスは、友人の「意識」はそのまま自分の「意識」であ

47 *Ibid.*, p. 6.

48 *Ep.* 16, 3-11.

49 Cf. P. Michaud-Quantin, "Vocabulaire psychologique de S. Anselme," in *Spicilegium Beccense I, Congrès internationale du IX^e centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec* (Paris, 1959), p. 29.

るから、友人の「意識」は自分にも「相識られる」(consucius)と述べる。「肝胆相照らす」と訳するのがよいかもしれない。さらに、アンセルムスは、友人を「私のもう一つの魂」とも呼びかけ、もし私の愛情を確かめたいのであれば「心の個室に入る」ようにと述べる。

引用した最後の数行はラブ・レターと言ってもよい文言である。アンセルムスの『祈り』と『瞑想』が個人の熱烈な感情、情緒を表現するものであったのと同様に、彼の『書簡』も個人の友愛を熱烈に表現する。古代の哲学者・作家が賞讃した「友愛」が、修道生活において新たに甦ったといってもよい。アンセルムスの時代に続く12世紀は、書簡をとおして人々が友愛を交わす時代でもあり、またシトー会のリーヴォーのアエルレドゥス(Aelredus Rievallensis 1110-67年)は『霊的友愛について』(De spirituali amicitia)という著作を著す。アンセルムスは、それを先取りしていたのである。

さて、今述べたように、アンセルムスにとって心の内奥は、神そして友人と出会う場であり、この友人との友愛において共に神が求められる。彼は『プロスロギオン』で「主よ、あなたを思い出し、あなたについて考え、あなたを愛するように、その像を私の内に創られたことを私は告白し、また感謝します」⁵⁰と祈る。彼にとって、神を求めることは、神の像として創られた人間のなすべきことであり、それはひとりで行なわれるものではない。修道院とは、ベネディクトゥスの『戒律』によると、神を真に求める者が、みなともに、永遠の命へと到るために、『戒律』と修道院長の下でキリストに仕える「主への奉仕の学校」(dominici scola servitii)だからである⁵¹。

結 語

これまで、アンセルムスの修道生活と思索をとおして生み出されてきたものから、いくつかの独創的な点を述べてきた。彼の修道生活は、今日のわれわれの生活からするならば、極めて窮屈な、あるいは過酷とも言える生活である。だが、彼にとって修道生活は、制約ではなく、神を求め、友愛を交わす真の自由の場であり—この自由については詳しく述べる紙幅がない—そこから彼の独創性が発揮されたのである。

冒頭で金沢百枝『ロマネスク美術革命』という書物を挙げた。ロマネスク建築は、その建築工法上、非常に限られた空間を形成する。従来のロマネスク研究(アンリ・フォション)は、これを「枠組みの法則」と呼び、この「枠組み」の中で彫られた彫刻は、人間にしても動物にしても極めて不自然な形となる、と論じられてきた。これに対して、本書の

50 *Proslogion*, c. I, 100, 12-13.

51 *Regula*, c. LVIII, 7; c. LXXII, 12; c. I, 2; Prologus, 45.

著者は、「(ロマネスク芸術の担い手たちは) この「枠」という不自由から、あらたな表現の自由を切り拓いていった。「枠組み」とは(彼らにとって) したがうべき法則ではなく、むしろ活用すべき媒体だったのではないか⁵²と述べる。そしてこの点が、著者の言う「革命」である。そうしてみると、アンセルムスは、知的な世界でロマネスクの「革命」を担ったことになろう。最後にひとつ付け加えたい。アンセルムスは『神はなぜ人間となったか』において、自分が理解の対象とするキリストの姿が「人の理解を超えて美しい」(*speciosa super intellectum hominum*)と述べる⁵³。彼にとって神学は、このキリストの「美」を求め、いくらかなりとも理解することでもあった。この意味でも彼がロマネスクの時代に生きた人であると指摘したのはK・バルトである⁵⁴。

付記 本稿は、2015年10月24日に開催されたキリスト教文化研究所フォーラム講演会での講演原稿を修正・加筆したものである。この講演会を企画された出村みや子先生はじめ多くの方々に心より感謝申し上げます。

52 金沢百枝, 前掲書, p. 241.

53 *Cur deus homo*, I, c. I, 49, 19.

54 K. Barth, *op. cit.*, p. 13. アンセルムスの神学的美学については cf. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II/1 (Einsiedeln, 1984³), pp. 217-263.