

2006 年度日本ホワイトヘッド・プロセス学会シンポジウム『信仰と理性』

発題レジュメ(於天理大学)：11 月 11 12 日

アンセルムスにおける理性と直観 仏教的智慧から学んだ再解釈

延原時行

敬和学園大学

はじめに：

本稿は、シンポジウム「理性と信仰」での発題エッセーであるので、最近の英文論考：“Reason and Intuition in Christian and Buddhist Philosophy: Anselm’s *Proslogion* II and IV Reinterpreted in Light of D. T. Suzuki’s Zen Thought”（第六回国際ホワイトヘッド学会ザルツブルク大会、2006 年 7 月 3 日 6 日、宗教間対話セクションで発表）を底本に用いているとはいえ、今回の発題に適切と思われる限りにおいて、必要部分を邦訳して用いることにする。はじめに、私のアンセルムス研究の現況を簡潔に示す。これは、素材としての『プロスロギオン』の解読を、バルト、シュフライダー、ハーツホーン等の注釈によりつつ、なお筆者独特の仏教的智慧の触発を受けて、創造的解釈として、志向するものである。

最近の拙稿「カール・バルトの『アンセルムス 知解を求める信仰』における神の存在の証明の“ 仏教論的 ”再解釈」¹において、私はアンセルムスの神の名前、「それより大いなる何もかも考えられない或る者」aliquid quo “nihil” maius maius cogitari possit が仏教論的に、『プロスロギオン』第 II 章と第 III 章に関連してナーガールジュナ(龍樹)の「空」sunyata 概念の見地から、再解釈されうる、ということを論証してみた。第 II 章は、バルト、ハーツホーン、そしてマルカムがアンセルムス I と名付けるのだが、カントによるごとく、批判されうる。第 III 章ないしアンセルムス II は、にもかかわらず、維持可能な議論である。というのも、アンセルムスの神は、私の仏教論的な再解釈によれば、自らを空ずる空に対して「至誠」であるのであって、そのことにより、逆説的に、宇宙において我々被造者に至誠心を喚起することのできる唯一の存在者「である」ものとして立ち現われてくるからである。この観点は、アンセルムス研究への私の仏教的智慧の編入の試みとして、類書にはない斬新な論点なのである。

さて、右の論文は、もっと一般的な哲学的省察「原理の現実への変換はいかにして可能か アンセルムス、ナーガールジュナ、およびホワイトヘッド」²によって先行されていたのであって、そこでは原理の現実への変換可能性の問題が扱われていた。アンセルムスを、ナーガールジュナやホワイトヘッドのような他の思想家と比較して考察するという、この最初の試みにおいて私は、自然科学における諸原理の用法 諸原理が諸現実に変換可能であることに関連しての用法 のための哲学的事由(根拠)を知りたいという思いに

よって動機付けられていた。

アンセルムスと仏教的智慧に関するさらにもう一つの論文(第三論文)「無知 キリスト教と仏教：アンセルムスの『プロスロギオン』第 IV 章を鈴木大拙の禅思想の光に照らして再解釈する」³において私は、『プロスロギオン』第 IV 章(バルトの捉え方だと、「神の存在を否定する可能性」を扱う章)における愚者(insipiens)の問題を、以下の章句「無知は、覚りの否定であって、その逆ではない」⁴において頂点に達するところの、鈴木大拙の禅思想の光に照らして、扱った。

さて、アンセルムスと仏教に関するこの第四論文において私は先ず、カール・バルトとグレゴリー・シュフライダーと共に、「あなたご自身をお示してください」という神に対する『プロスロギオン』第 I 章における求めを成就することを目差しているアンセルムスの論議がどのように、理性をして物事それ自身(すなわち、神)のヴィジョンへと至ることを得さしめるといった種類の理解を内具する推論の過程、ないしはバルトが「神的啓発 illuminare」と名付けるものによって、「神的施与 donare」に基づきつつ、「あなたに感謝します、善き主よ」という帰結に導きながら、貫徹されているか、を論じることとしたい。

第二に私は、再び、アンセルムスの推論過程の端緒(すなわち、それより大いなる何者も考えることができない或る者としての神の名前)を、その内に即非の論理を内包するところの禅問答の鈴木大拙による解明に言及することによって、探索し、解釈してみたい。即非の論理とは、鈴木大拙が、「A は非 A である、そしてそれ故に A は A である」というもので、その中にあるのは、ヴィジュナーナ(知識)はプラジュナー(智慧)なしには決してヴィジュナーナではない；プラジュナーはヴィジュナーナの必然的な要請である。かくして、アンセルムスの神への最終的な感謝、「感謝します、善き主よ」は、理性のヴィジョンないしは啓示ゆえに進展しつつも、禅の般若即非の論理を内包することによって、深められたものとして検証されることであろう。

第三に、アンセルムスの神への感謝のこの二重の本性に付随して、発現してくるのが、ネオ・アンセルミアン方式で神学する実行可能な方法としての、私の仏教的キリスト教的な至誠心の神学なのである。

この発題エッセーにおいては、時間の制約もあることなので、第一点の闡明に主に力を注ぎ、第二点、第三点については、その中の重要点だけを際立たせて、本論の趣旨の補助的説明として活かすこととする。

第I節 理性の物事それ自体 (id ipsum quod res[sc. Deus] est) のヴィジョン：アンセルムスの神の存在の証明とその発祥の地

1 . 神の超絶可能性 賛否両論：バルト、ハーツホーン、および私見

周知の如く、アンセルムスによる神の存在の証明論議は、『プロスロギオン』第 IV 章に

おける以下の一節において絶頂に達する。アンセルムスの神の存在論的証明の中核問題はこの一節にすべて含まれている。中核問題とは、A.神の名前(実在)、B.真の理解(解釈論)、C.証明過程(説明)の三者によってなるものである。中核問題のこの三極構造は、筆者としてはごく最近、永年にわたるアンセルムス研究の帰結として悟るようになった事柄なのであるが、西田哲学の三段階として上田閑照教授の慧眼により明らかにされたものと、驚くほど照合する⁵。すなわち、A.純粹経験、B.純粹経験を唯一の実在とする、C.純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明する、が西田哲学における三極構造である。アンセルムスの一節は、以下のごとくである：

というも、(A)神は、「それを超えてはそれ以上大いなるものは何も考えられない或る者」であるからである。(B)このことを真に知る人は誰でも、それは、それが思惟の内部においてでさえ存在しないわけにはいかない、といった仕方では存在することを、知っている。そうして、(C)これが神の存在の様態であることを知る者は誰でも、彼を存在しないものとして考えることができない。⁶

(a) バルト：神の超絶不可能性

バルトは、この一節を讚美の告白ないし崇拜の精神において解釈している。「神ご自身を知る 知りかつ認める ということは、何を意味しているのであろうか」と問いつつ、バルトは結局、この立場に辿り着く。すなわち、「アンセルムスは、彼の論証(argumentum)に還る。神は、創造者として自らを啓示しながら、それよりも大いなる何者も考えられない者(quo maius cogitari nequit)と呼ばれる者、したがって、その名前でもって、我々に彼よりも大いなる者を考えることを禁ずる者として、直接に立ち向かって来る者、なのである」(AFQI, 169)。一言で言えば、バルトが、それより大いなる何者も考えられない或る者(aliquid quo nihil maius cogitari possit)(ないしここで id quo maius cogitari non possit と名付けられるもの)としてのアンセルムスの神の名前から獲得する、バルトの神のヴィジョンは、否定的に主権的なヴィジョンなのである。つまり、それは、それが、我々に「彼よりも大いなる[maius]者」を考えることを禁じつつ、すべての他の者達(すなわち、被造物)を(我々のヴィジョンの中で)否定する限りにおいて、それ自身を至高に崇高なるヴィジョンとして保つ」わけである。

(b) ハーッホーン：神の超絶可能性(神の質による)

そう言うことによって、バルトは、神の超絶可能性(surpassability:なにかによって超えられ得る存在であること)をいかなる意味においても断固として否定する。しかしながら、私が他の所で論証したように⁷、神は超絶可能なのである。少なくとも、以下の二つの意味において神ご自身によって：すなわち、第一に、神の最深の超越的本質(beyond-essence)(ないし三位一体的関係性、ペリコレシス、マイスター・エックハル

トが神の三つの位格と区別して言うところの無 Nihil、これを私は、空自らを空ずるところの仏教的空と同一視する)によって、そして第二に、ハーツホーンの言う神の質によって、である。チャールズ・ハーツホーンによれば、神は、「彼の質の中に量を、量があつた恐らく不可能なもの、つまり超絶され難い量となることなしに⁸」含むことができるものとして考えられるべきなのである。

ハーツホーンの場合には、彼が思い描いているものは、「神的量は超絶可能であろう、ただし、神ご自身によってだけ」(AD,29)という事実である。すべてを包括する具体的な神今(God-now)は、この神の本性が、我々を絶えず新たに未来へと呼び出す神の質との関係性において、成長する限りにおいて、超絶可能なのである。それも、その神の胸の中へと、神的質と過去とに二重に応答して起こりつつある、この世におけるすべての新しい諸経験を、吸収しながら、である。だが、この神のヴィジョンは、アンセルムスの論証の中には見られない。そこでは、「神からの量と生成の除外が決定的だからである」(AD,31)。アンセルムスとバルトとは、ハーツホーンが以下の文言で批判的に評価する神観を共有するごとくである：「御自身によってさえ、超絶不可能な神は、純粹の『絶対者』であって、世界を全く受け付けられない、ないしは世界に対する感受性のない神である」(AD,30)。アンセルムスの発見を評価しつつも、ハーツホーンは、にもかかわらず、断言する。「アンセルムスは、神観念の様態上のユニークネスを発見した、本当に発見した。彼が見逃していたのは、そして殆どすべての彼の批評家が同様に見逃しているのは、現実性は必然的ではあり得ない以上、他のいかなる存在者にもないような仕方において、神の内部には、必然的存在と偶有的現実性とのあいだにリアルな二元性がなくてはならない、という事実なのである」(AD,134)。

(c) 延原時行：神の超絶可能性(nihil maius[ヨリ大いなる無]による) その三要素

私自身の場合には、神の質(これは、ホワイトヘッドの神の原初的本性と同一視できようし、ハーツホーンによって神の量を超絶するものとして知覚されているものである)は、アンセルムスが「ヨリ大いなる無」[nihil maius]と呼ぶものによって、さらに超絶されるのである。Nihil maiusとは、形而上学的究極者、無ないし仏教的空であって、これは、形而上学的には、人格的神よりも「大いなる者」(greater)なのである。それ故、私は、先ず、神は、「Nihil maius」ないし「ヨリ大いなる無」に対して至誠である、と提言したい。

だが、第二に、私は、「ヨリ大いなる無」は、それが(概念としてだけの)それ自身を否定する以上、Somethingではない、ということを主張したい。そしてこれは、ナーガールジュナの「空は空自らを空ずる」という教説まで遡りうるところの、私が仏教徒から学ぶ智慧なのである("How Can Principles," 93-97)。

重要なことに、アンセルムスは、この智慧を仏教徒とともに享受する感受性を有するように思われる。デズモンド・ポール・ヘンリーによれば、nihilがアンセルムスにとって意味を持つ唯一の方法は、「その有意義的機能に関する限り、それが単に名前(名辞)であ

ることを否定すること⁹⁾である。もしもそうならば、nihil(無：何者もない)は、ヘンリーが説明するように、脱構築的 (remotive) と構築的(constitutive)という、二様の有意義的機能を有するのであって、いずれの場合も名付け (naming) ではない。かくしてヘンリーは結論する。「脱構築論的に (removendo) 言えば、nihil=無はその有意義性からの、<なにものか>であるところの一切の対象の、完全な除去を遂行する。構築論的には (constituendo)、したがって、それが打ち立てる意味は、「一切何者でもない」ないしは「何者かであるものは全然ない」(CDC,337)ということである。言い換えれば、脱構築論的に (remotively) 言えば、nihil=無は、名辞である限り、<なにものか> (something) を意味する(したがって、これは、無には相応しくないので、否定されなくてはならない)、そして、構築論的に (constitutively) は、これは、<無があること> (nothing) を意味する(これは、神という或る者を超えて「無があること」を意味するのだが、そのあり方は、無が無自体を否定することによって「ある」、ということなので、nihil 無という究極的実在の、むしろ、実在以外の物への関係性そのものと捉えられるべきである。Nihil はかくて、自ら翻り、nihil との non-nihil の「間」となる)。

さらに言うと、第三に、これはあくまでもその本質上キリスト教的な教説なのであるが、神は宇宙において、我々被造物に至誠心、信仰、ないし従順を喚起することの出来る唯一の存在者である、という事実を、読者の注意を喚起したい。至誠心の神学のこの三重のアイデアは、先述の拙論(2004年)『A 'Buddhistic' Reinterpretation of Karl Barth's Argument for the Existence of God in *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*』(『アンセルムス 知解を求める信仰』におけるカール・バルトの神の存在論的証明の仏教論的再解釈)において説得的に論証されたと自認している。

(d) nihil maius の二義：信仰(神的禁止の前で)と覚り(ヨリ大いなる無の前で)

ともかく、ここまでのところでの私の論証の結果は総じて、私の至誠心の神学の三重の図柄における第三のステップにおいて神は、我々において至誠心を喚起する者として立ち現われるのであるから、神は、「彼よりも大いなるもの」(世界的現実存在者の共同体のどのような成員の形態においてであれ、ヨリ大いなる者) を考えることを我々に正当にも禁ずるわけである。ただし、これは、神ご自身また仏教的空の意義において「ヨリ大いなるもの」を考えれば、その限りではない。

ここにおいて、私は、アンセルムスの神の名前に籠められた「ヨリ大いなる無」(nihil maius) を巡って二つの真理に直面することになる：一つは、神は被造物の観点から見て、「それヨリ大いなるものは何もない」という意味において、被造物を信仰者のヴィジョンの中で引き下げ否定して神のみを崇める、信仰の立場の確立の真実性である。もう一つは、神は形而上学的究極者の観点から見て、「それヨリ大いなる無」(nihil maius, Nothing Greater) に至誠なる者と見なしうる。そう言う意味において、nihil maius によって超越され得る (surpassable) 者と見なしうる。のであるから、このように神を無との関係

において見る、覚りの立場（仏教的智慧の立場）の真実性である。この二重の観点からすると、アンセルムスが抱懐する神的禁止は、実のところ、仏教との宗教間対話と両立不可能なものではない、という知覚には根拠がある、ということである。

いずれにせよ、私は、一方、積極的に、神は我々に無（Nothing）を彼よりも「大いなるもの」（Greater）として考えることを奨励し給う、ということを提言したい。ところが、それゆえに、我々は他方、否定的な仕方において、神は我々に、彼よりも大いなるものを何者であれ考えることを禁じ給う（出エジプト記 20 章 3 節）とすることができるのである。一つは積極的、もう一つは否定的なのだが、これら二つの言説のあいだに、神秘が所在する：何故奨励する神が禁ずる神に転じ給うたのか、という問いがこれである。ここでひとつの事柄が明らかである。無をヨリ大いなるものとして考えよと我々に奨励しながら、神は彼よりも無をヨリ大いなる者として考えることにより彼ご自身の（無への）至誠心を示す者である、ということである。そうしてこのことが、彼が我々にいかなる種類の偶像崇拜（idolatry）をも禁ずるところの彼の主権性（sovereignty）の、前提条件なのである。

こうした事態全体において、しかしながら、「ヨリ大いなる無」（Nothing Greater）が何者か（Something）ではなく、空自らを空ずる空（Emptiness emptying itself）であることは、基軸的である。これこそ、先述したように、アンセルムスも共有すると思われる、仏教的智慧の中核にある洞察なのだ。この時点において、鈴木大拙の仏教的智慧の簡潔な要約を想起しておきたい：「誠に、無明とは、覚りの否定であって、その逆ではない（Indeed, Ignorance is the negation of Enlightenment and not the reverse.）（EZB, 139）。空は空自らを空ずる　かくて、神も被造者も含めて、我々を、万人の実存の根底に、実在そのもの　敢えて言えば、関係性それである実在自体　として秘められた覚りに、覚醒させるのである。

（ f ）バルトの解釈の正当性：bene intelligere[正しい理解]の問題

ここまでの論述は、私の仏教的キリスト教的至誠心の神学の見地より、仏教的智慧と結合されたものとしての、アンセルムスの直観の叙述である。もしも、この直観が用意されるならば、バルトによって彫琢されたものとしての、アンセルムスの神の存在論的証明は、以下の一節におけるように、画然として明確なものとなるものと思われる。

そのこと[すなわち、神は、我々に、彼よりも大いなる者を考えることを禁じ給うという事実]を適切に知ることは、神があり給うところのもの[id quod Deus est]、すなわち神ご自身を知ることである。この彼の主としての名前において、彼ご自身は存在し、知られるのである　彼の存在の否定が不可能となり、かくして、彼の存在の証明がそのことにより妥当とされるという、そのような仕方において知られるのである。それ故、善く知ること[bene intelligere]は、そのものがそれであるそれ自身[id ipsum quod res est]とアプリアリに直接同定されるべきではない。そうではなく、我々の章句

の意味においては、善く知ること[bene intelligere]は、このリアルな知識　つまり、その対象との関係において自身を真実として確立するところの知識　の成就、発展、方式なのである。この知識は、具体的には、神の名前に含まれている禁止[embargo]が聞かれ、認知され、服従されるという事実、したがって、その思惟において人が神を神たらしめるという事実に存するわけである。(AFQI,169)

右の一節において顕著なことは、バルトが、善く知ること[bene intelligere]の発展的見方を選択していることである。彼の見地は、善く知ること[bene intelligere]とそのものがそれであるそれ自身を知ること[intelligere id ipsum quod res est]との、アプリアリな直接的同定を否定するものである。しかし、このことは、いかにしてそうであるのか。この問いに適切に答えることは容易な業ではない、と私には思われる。というのも、この問いに適切に答えるためには、我々は適切な言辞で、観想(ないしは洞察)と、善く知ること[bene intelligere]ないしは正しい理解の問題に本来的に内具されているものとしての、発展(ないしは証明)のあいだに区別をつける必要があるからである。以下の一節に、バルトがいかにして、彼が神の存在の発展ないし証明の前提条件と見なすものに言及しているか、を見てみよう。

彼[アンセルムス]の思想において、まさに彼の思想の自由の限界において、なのである(神を神たらしめるのは)。一切の敬虔、一切の道徳が何の価値もない、神と何の関係もない、無神論的でさえありうる、再び無神論的になるやも知れない　もしも、敬虔と道徳が、この、自由の最も内面的な、最も内密な領域に対して絶対的限界を確立することに向けられないならば、である。善く知ること[bene intelligere]は意味する：本物の牛が牛飼いを知るように、また真実の口バがその主人の馬屋を知っているように、ただの一度限り知ることである、と。善く知ること[bene intelligere]は意味する：神を超えて考えることは可能ではない、自己自身の、ないしは神の、観察者として考えることは可能ではない、つまり、神についてのすべての思惟は、神への思惟から始まらねばならない　ということを経験することである、と。(AFQI,169)

(g) 神言説の刷新：Thinking about God[神についての思惟]から Thinking to God[神への思惟(祈り)]へ

ここにおいて、明らかとなる：アンセルムスの神の存在論的証明への彼の探究に基づく、バルトの神学的関心に中心的であるのは、神言説 (God-talk) における新たな方向付けなのであって、そこでは神への思惟(祈り)が、神についての思惟から明確に区別されるのである。したがって、バルトにとっては、右の一節に、彼の意図を明確化する言葉を二言三言付加することは重要なのである。「このことこそ、愚者とまた彼の擁護者ガウニロが未だ悟るに至っていないものなのだ。これを悟った人びとは、そうすることによって、神の存在

の知識の強制の下に立つ」(AFQI, 169)。神の被造物に対する非超絶可能性(被造物によって超えられ得ないということ)ないし主権性のモチーフは、バルト神学において再びここで鳴り響いている。アンセルムス研究の文脈の中で、彼が処女作『ローマ書』(1919年)において以下のような言葉で打ち出したものを、再確認しつつ、である。

我々の祈りの義認は、祈りの梯子を登って行ってより高度の卓越性に達したことにあるのではない。というのも、祈りのすべての梯子は、この世の「神ならぬ神」の領域の内部に打ち立てられているからである。我々の祈りの義認と我々の神との交わりの実在性は、他者、天から来たる第二の人(第一コリント書 15 章 47 節)がすばらしい力をもって 我々に代わって 神のみ前に立ってくださる、という真実に基礎付けられているのである。¹⁰

神の非超絶可能性(被造物によって超えられない性質)の明確化にもかかわらず、私はこれの批判的修正を神の神ご自身による超絶可能性の見地より目差したい。第一に、ハーツホーンによって闡明されたように、神の質によって神が超絶可能であるということ、第二に、私自身の問題提起によものだが、仏教的空、ないし Nichits としての内三位一体的神性によって神が超絶可能であるということ、が批判的修正の論拠である。私が、神の超絶可能性についての二つのケースを提言するのは、神を、(バルトの言うように)被造物によって超絶不可能である方として再確言したいからにほかならない。最終的結果は、ハーツホーンと私の場合であれ、バルトの場合であれ、神が超絶可能ではないということに対する同一の崇敬なのである。だが、他方、神の非超絶可能性ないし主権性ないし不可逆性の背後に横たわる「ヨリ大いなる無」(Nothingness Greater, nihil maius)に対する神の至誠心への洞察の深みを承認することは、重要なのである。

(h) 神への思惟(祈り)において遂行されるもの：非存在的神(無智)の投げ捨て・廃棄

ここで強調したいのだが、この事情は、アンセルムスの神の存在論的証明の発祥の地とも言うべき、「神への思惟」ないし祈りの問題全体を蔽うものなのである。かくしてこそ、神への思惟ないし祈りないし直観は、その発展ないし思惟ないし神の存在論的証明を招来するのである。そこで、バルトは以下のように書くのである。

すべて存在するものの中でも彼にのみ属する神の存在について直接にそして第一義的に言えば、彼の sic esse (「かく存在すること」 to exist in such a way)、単なる思惟においてでさえ廃棄されることができない仕方での存在、がここでは問題なのである。もう一度、そしてなんらの曖昧さも残さない仕方で、アンセルムスは、明らかにする『プロスロギオン』第 III 章のさらに絞った証明、この sic esse (一定の仕方での存在)の証明、神にとって存在しないものとして考えられることは不可能である、と

いうことの証明は、神の存在の知識と証明ということでアンセルムスが理解している事柄なのである。神的名前の bene intelligere[よく理解すること]でもって、神として存在しないことが考えられ得る神(そうした神)は、投げ捨てられ、そして信仰の神、啓示の神、教会の神　つまり、彼の非存在の考え、その欠けらでも、不可能にし給う仕方で存在し給うそうした神(実在の神)　のために場所を用意するのである。(AFQI,169 170)

かくして、神の存在の証明に本来的に内在しているのは、「神として存在していないと考えられ得る種類の神」ないしは我々の無智　つまり、鈴木大拙によれば、「覚りの否定であって、その逆ではない(覚りが無明の否定、ということではない)」(EZB, 139)ところの無明　の投げ捨て、廃棄、の過程なのである。そうして非存在的神の観念　我々の無智無明と同伴する種類の観念　の投げ捨てのこのプロセスは、「ヨリ大いなる無」Nothingness Greater に至誠であるところの　かつ、かくしてこそ逆説的に、我々の至誠心、つまり、我々の神の存在の強制力の下に喜んで立つ心構え、を喚起し給う方として存在してき給うところの¹¹　実在の神のお陰によってこそ生起することが可能なのであって、そのことが、神の存在論的証明に帰結するわけである。

2 . アンセルムスの神の存在論的証明の発祥の地、観想：シュフライダーのアンセルムス対ルター

(a) バルトにおける bene intelligere[正しい理解]の発展的解釈とルターの義認論

ここまでのところで我々が確かめたように、bene intelligere(正しい理解)の問題は、バルトによって、intelligere id (ipsum) quod res (i.e., deus) est(ものそのもの[神]がそれであるものの理解)と結合した上で発展的な仕方で、解決されている。バルトの bene intelligere の発展的見解は、私に、マルティン・ルターによる deum iustificare　つまり、彼の義認の教説の中核にあるところの、神の義の承認　の理解を想起させるのである。

『ローマ書講義』の中でルターは、神の義認 (deum iustificare) [神を義と認めること]のモチーフについて、「それによって神が、ご自身は義であり給いつつ、我々を義となし給うところの義、我々に関して言えば、彼のみが義 (righteousness) であり給う」という点に特別な焦点を当てながら論じるのである。ルターによれば、神自身に内在するところの本来的な神 (God as he is in himself) は、誰によっても義とされることはできない　つまり、これは、「それによって彼が自己自身において義であり給うところの義¹²」の消息である。

ルドルフ・ヘルマンによって論文「ローマ書講義におけるローマ書第三章のルターの講義による義認と祈祷の関係¹³」において最も鮮明に解明されたように、神の義認(神を義とすること、すなわち、神讃美)のこのモチーフは、ルターの義認論の全体　ことに、その

主観的基軸、祈祷、を巡って働く限りでの義認に遍く行き渡っている。ローマ書 3 章 4 節に言及してルターは述べる、「(神は誠実)であるはギリシャ語では、『神は誠実であれかし』、あるいは、『あるべし』となっている。これによって必ずしも神の誠実が表明されているのではなく、むしろ、神の真理性に対する告白が表明されているのである。だから、その意味は、神が誠実であることをすべての者が告白し、また、そのことがすべての者によって承認されるのは正しい、である」(LR, 63-64)¹⁴。

信徒による神の義認のこの行為のための基礎は、私見によれば、受肉、すなわち、キリストの出来事に形を成したところの、御言葉における神の正義、義、ないし真実の、神による顕示である¹⁵。この消息は、私を見る限り、先にも述べた、アンセルムスの bene intelligere[正しい理解]の観念とまさにパラレルなのである。かくして、アンセルムスの神の存在論的証明は、confessio peccati[罪の告白]のルター的な意味において、その本性上告白的なものとして把握されうる。なぜならば、これは、非存在的であり、我々の無智の只中に所在するもの、とあえて私が言いたいところの、虚偽の神を投げ出すしかも、その際、神に向って考えつつ、虚偽神を我々の内部より放逐するプロセスを内包しているからである。しかしながら、神の存在論的証明のこの告白的な経過のための基礎は、アンセルムスの場合には、ルターが神自身に内在するところの本来的な神 (God as he is in himself) ないしは裸の神 (deus nudus) と呼ぶところの、神の内奥の本質への真の洞察 ("bene intelligere" at its core[その中核における正しい理解])なのである。ここにおいて、ルター神学は、内部に向けて (ad intra) 突破されなくてはならない。

(b) シュフライダーの解釈 : II、III、IV の統合論

さて、ここで、第 IV 章における問題の章句についてのグレゴリー・シュフライダーの説明に適切な顧慮を払うことが順序であろう。先ず、再びアンセルムスのテキストを今度は、シュフライダーによる英訳と共に引用してみたい。

Deus enim id quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligere, utque intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse deum, nequit eum non esse cogitare.

For God is that than which a greater cannot be thought. Whoever really understands this understands clearly that this same being so exists that not even in thought can it not exist. Thus whoever understands that God exists in such a way cannot think of Him as not existing.¹⁶

というのも、神は、ヨリ大いなるものが考えられない或る者だからである。このことを本当に理解する者は誰でも、この同じ方が思惟においてであっても存在しないこと

はない、というように存在し給う、ということを確認に理解する。神がそのような仕方
で存在し給うことを理解する者は誰でも、神のことを存在しないものとして考える
ことができない。

ところで、シュフライダーは、以下の一節において、アンセルムスの『プロスロギオン』
第 II 章、第 III 章、および第 IV 章の主要な内容の幾つかを体系的に見事に要約してみせる。

この重要な章句は、アンセルムスの証明の全体を包括するものである。これは先ず、『プロ
スロギオン』第 II 章の推論における第一のステップを想起することから始める：す
なわち、神は *id quo maius cogitari non potest* より大いなるものが考えられない或る
者である。さて、誰でもこのことを真に　すなわち、神は、より大いなる何者も考
えられない或る者[因みに、私の新解釈では、より大いなる無が考えられ得る或る者]
だと　理解するものは、次のことをよく理解する、すなわち、*id ipsum sic esse ut nec
cogitatione queat non esse*；それは、それが存在しないという風には、考えられない、
と。この後者の要請は、我々はそう決定したのであるが、第 II 章と第 III 章を併せた
全体の単一の証明から出て来ると思われる結論なのだ。このことは明らかに以下のこ
とを指示している。すなわち、アンセルムスが（愚者の第 II 章での *non est deus*[神は
存在しない]という発言に対して）提示している回答は、第 II 章の結論に対してではな
く、第 III 章においてのみ示されている結論に対して訴えかけるものであり、第 III 章
の推論だけからでてくるのではなく、第 II 章と第 III 章に跨る単一の証明からでてき
ている。しかし、なにか別の事柄がここでは目を惹く。(IAA,80)

(c) アンセルムスの神の存在論的証明の三要素： 1.神の名前、 2. *bene intelligi*[正しい
理解]、 3.神の存在論的証明

「ここ」によってシュフライダーは、第 IV 章における上述の引用章句に固有の重要性を
特別に指示するわけである。それは三つの要素から成る：(1) 直観的に洞見されたもの
としての神の御名；(2) *bene intelligere*[正しい理解]；(3) 神の存在論的証明。シュフライ
ダーは、これらの一つ一つについて語るのだが、それはただし、以下のことを闡明してか
らなのである。すなわち、*intelligit*[理解する]の度々の繰り返しが我々に、ものそのものが
把握される際の厳密な思惟方法へと注意を向けさせることにおいて、我々の *id ipsum*[もの
それ自身]の読みは覚醒されなければならないのである。すなわち、ものそのものがそれ
であるところのもの（この場合、*id quod deus est*[神がそれであり給うところのもの]）はそ
れ自身の内に、私が敢えて、(*sic esse*[一定の仕方での存在]によって性格付けられるもの
としての) 存在の明確に特異な志向性と呼んでみたいものを含有しているのである。

(d) *sic esse*[一定の仕方での存在]の問題とハーツホーンの Hayathology

これは、私がシュフライダーのここでのテキストの行間を読むことによって感得したものである。実際、彼は書いているのだ：「我々は、id ipsum sic esse[ものそれ自体が一定の仕方で存在すること]が以下の事柄を要請しているものとして扱うべきである。すなわち、ものそのものは、それが存在しないと考えられることができない、という仕方で存在する。そしてシュフライダーのこの最後の文言は、ハーツホーンの以下のような言辞でのハヤトロジへの言及を実に意義深く想起させるのである¹⁷。

例えば、「我は有りて有るものなり」と翻訳されたテキストは、存在 (being) の優位性そしてかくては古典的形而上学を支持するようにしつらえられている。学者達が、ヘブライ語のオリジナルでの動詞は全く別様に翻訳可能である 「私は生きるように生きる(ないしは息をする)、私は行動するように行動する、私は私が成るものに成る、など」 と言っているのにもかかわらず、である。私の良友京都大学の有賀鉄太郎教授は、存在論の代わりに、神学者達が開拓すべきは、問題のヘブライ語の動詞 (ハヤヤー) を活用して hayathology ないし hayathontology なのである、とウイットに満ちた示唆を出している。¹⁸

(f) 1. 神の御名、2. bene intelligere[正しい理解]、3. 証明：フックス解釈学の援用による三者の相互関係の私論

いずれにせよ、シュフライダーは、上述の考慮は、ここで問題となっている章句全体の我々の読み方を明確にするものだ、と考えている。私がすでに述べたように、章句は三重の性格を持つ。まず、この章句は、シュフライダーによれば、神は、より大いなるものが何も考えられない或る者だ、と要請することによって始まり、そして直ちに、この id quo maius cogitari non potest[より大いなる者が考えられない或る者]を本当に理解するとはいかなることか、という問題に転ずる。つまり、そこにおいては、理解するとは、ものそのものを (理性の直観的ヴィジョン[透視力]により) 把握することを意味するのである。第二に、シュフライダーは、第二の文章において、より大いなる何者も考えられない或る者がそのように理解される時、それ (もの) そのものは、存在しないことが考えられない、という仕方で存在する、ということが明らかに見分けられるのだ、ということを知覚するわけである。第三に、そして最後に、シュフライダーと共に、このような問題そのものへの確かな洞察力を持つ人は誰でも、それが存在しない、と考えることができない、ということを経験するのは重要である (see IAA, 80)。

もしも我々が、アンセルムスの神の存在論的証明の第一段階、id quo maius cogitari non potest[より大いなる者が考えられない或る者]として直観的に洞見されたものとしての、神の御名は実在そのものである、と行うことができるとするならば、そうならば、我々は、エルンスト・フックスの解釈学の方式を真似て、言うことが或いはできるかもしれない：第二段階、bene intelligere[正しい理解]ないし、sic esse[ある仕方での存在] (つまり、もの

そのものは存在しないことが考えられないという「そういう仕方存在する」、という趣旨における、実在の自己解釈的原理)への洞察力は、実在をその真理、すなわち、神の存在論的証明の現実的成就である第三段階、に向けて助ける、と¹⁹。私は今、sic esse[ある仕方における存在]への洞察力としての、bene intelligere[正しい理解]は、実在の自己解釈的原理であって、これはそれ(実在)をその真理(すなわち、神の存在論的証明)に向けて助ける、ということを経験したところである。

(g) 実在ヴィジョンと解釈原理の統合性：ヴィジョンの二種類

このことは、アンセルムスの神の存在論的証明の場合には、私が、解釈原理を、実在ヴィジョンに本質的に内在し、かつそれ故それから派生するものとして、見ている、という点において、重要なのである。というのも、もしも、論者の思想体系において、解釈原理が実在ヴィジョンとは相違した場合、人はその論拠を実在ヴィジョンから離れて、それとは別に、求めなくてはならなくなるであろうからである。その時、論者の思想の十全たる統合性(integrity)は、ルターの義認論の場合におけるように、少なくとも形而上学的には、何ほどこ切り詰められた形になることであろう。アンセルムスの場合には、そうした事態はない。かくして、私は、シュフライダーが以下のようにいう時、同意するのだ。

しかし、事態への理性の洞察力は、この場合、ユニークである。というのも、それが存在しないとは考えられない、という仕方において存在するところのものとしての、神の、本質的直観は、「普遍的本質」を開示するのではなく、神を、他の一切のものから区別するからなのであって、かつそうすることにより、明確な特異性における者への理性のヴィジョンを方向づけるからなのである。(IAA, 81; emphasis Schufreider's)

言い換えれば、我々は、ここで、理性のヴィジョン(すなわち、我々が先に解釈原理として言及したもの)とその明確な特異性における事柄(すなわち、実在そのもの、或いは、ルターの deus nudus[裸の神])との両者を獲得する。それでは、理性のヴィジョンと神そのものとの統一のための内的な理由とは何であるのか。この問いへの適切な回答を私は、シュフライダーの以下の章句に見出すことができる。

そのような「ヴィジョン」は、勿論、想像力によるイメージの身体的直観に言及するものではない。すなわち、それは、「想像的ヴィジョン」にではなく、ものへの洞察力をこの場合には、存在しないことが考えられない仕方存在するものと存在しないことが考えられうる仕方存在するものとの間の思惟上の区別、すなわち、神とその他一切のものとの間の区別によって獲得したところの、oculus mentis[心眼]のラディカルに純化したヴィジョンに関連するのである。(IAA, 81; emphasis Schufreider's)

(h) 存在論的差異：特異な存在(神)と一般的存在(被造物)

ラディカルに純化した神のヴィジョンとその他一切のものの想像的ヴィジョンの間に洞見する場合のこの区別に一致して、我々は、存在論の渦中に出てくる区別　これは、アンセルムスによる、神の存在論的証明の現実の推移の中で現われてくるのであって、神は、存在しないことが考えられない仕方では存在し給う、という主張と、或る者が理解の内部においても現実においてもいずれにおいても存在する、という主張との間に所在する　を説明しなくてはならない。というのも、神と被造物の間のこれら二つのタイプの区別　一つは、「ヴィジョン」に関して、もう一つは[存在]に関しての区別　は、シュフライダーが「理性の神啓示と観想者の神瞑想のための法規（両者は共属する）」と呼ぶものの見地からするならば、一つなのであって、ここでは「存在しないことが考えられない仕方では存在する」という存在論が、神の明確な特徴（*proprium*[本来性]）として、有効裡に働いているのだ。シュフライダーが、神の存在論的証明を「その発祥の地」に植え直すように試みること、すなわち、「アンセルムスの証明は、そのルーツ、したがってまたその生命を、観想の実践において持つ、ということ」を推奨することは、まさにこうした消息を顧慮してのことなのである」(IAA,82)。

(i) 観想の問題：否定論的？

さて、アンセルムスの証明における観想的次元は、バルトのアンセルムス解釈においては、どちらかと言うと、過小評価されていたように思われる。これは、ルターの義認論にまで遡及可能な、彼のプロテスタント的告白主義に付随した現象と言えよう。(ルターの義認論の問題については、すでに先に論じた。)他方、アンセルムスの証明における発展的な次元は、バルトによって明確に前景へと齎されている。これに対して、シュフライダーは、両方の次元を平等に斟酌している。しかしながら、観想の問題を適切に考察する段になると、アンセルムスの有名な文言　*sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum deum*[自らの心を神を観想するために高めるべく奮闘する者の人格においては²⁰]　に関わる関わり方は、否定論的に傾くのだ：つまり、修道院生活に特徴的な「この世からの隠遁」の意味において、である。一体、彼は、アンセルムスの証明の深みに働く豊かな潜在的ダイナミクスに十分意を用いているであろうか。私はこの点、疑問なしとしない。これが私が何故、この点における不足を満たすために、鈴木大拙の「仏教哲学における理性と直観」についての考察をここで参照したいと思うか、の理由なのである。

第II節　鈴木大拙の「仏教における理性と直観」論とそのアンセルムス『プロスロギオン』II、IVとの相関性

1 . Vijnana[知識]と Prajna[智慧]Vs.強弱二様の理解の問題：実存的飛躍ないしは精神の神への高揚

鈴木大拙は、その著名な論文「仏教哲学における理性と直観」を以下のような言葉ではじめる。「直観を表すのに、仏教徒は一般に、prajna を用い、理性ないし推論的理解を表すためには、vijnana を当てる。Vijnana と prajna とは、常に対照される²¹。」鈴木によれば、prajna[般若、智慧]は、根本的な認識原理であって、それによって全体の総合的把握が可能となる。Vijnana[知識]は、これに反して、分別の原理である(SZ, 124)。これら二つの概念にとって中心的なのは、鈴木が開示するこの理解である。「Vijnana は、その背後に prajna を持つことなしには働くことができない。部分は全体の部分である。部分は部分だけでは決して存在することができない。というのも、もしも部分だけで存在することができたならば、それらは部分ではなかろうからである　それらは存在することを止めさえずであらう」(SZ, 85)。

(a)実存的飛躍の意味：この世への絶対肯定

鈴木の大拙の考察において私が顕著だと思うのは、ここには、アンセルムスの思惟方法との関係において幾つかの興味深い相関概念があるということである。一つは弱い意味での理解、もう一つは十全の意味での理解の概念であって、『プロスロギオン』におけるアンセルムスの神の存在論的証明を貫いて現われる。両者の間で最も重要な相関者の一つは、ここで強調したいのだが、アンセルムスも大拙も、「実存的飛躍」(SZ, 121)ないしは「精神の神に向けての高揚」(IAA, 84-85)に関心を払っていることであって、これが理解の発展を成すわけである。例えば、大拙は書く。

Vijnana から prajna に至るのは、連続的なプロセスないし進歩ではない。もしもそうだったら、prajna は prajna であることを止めるであろう。つまり、それは vijnana の変形になるであろう。両者の間にはギャップがある。一方から他方へいかなる推移も可能ではない。それ故、飛躍、「実存的飛躍」がある。Vijnana-思惟から prajna-思惟へいかなる種類の媒介概念もない。いかなる種類の知性活動のための余地もない。思案のための時間もない。だから、仏教の師家は我々に「早く言え、言え！」と急かすのである。直接性であって、解釈ではない、説明的弁解ではない　これが、prajna-直観、般若の智慧を成り立たしめているものだ。(SZ, 121)

大拙が「禅問答」について語るように心動かされているのは、「実存的飛躍」のためのこのニードゆえだと、思われる。この意味で、「禅問答」は、仏教的瞑想ないし観想に何か決定的なもの　アンセルムスの観想にとってもまた決定的であるかもしれない<なにものか>を付加するものなのである。前節において私は、シュフライダーの解釈によるアンセルムスの観想が、「この世からの隠遁」の見地より、否定論的に性格付けられている、と述

べた。この性格は、この世に対する絶対肯定に向かう仏教的「問答」によって挑戦されている、と言えるかもしれないのである。この点において以下、鈴木大拙の書物から「問答」の幾つかの代表的ケースを引用してみたい。(本稿では一つに限る。)

(b)「明日またき給え」：問答の急所 Wiederholung[反復]

[1]一人の僧が Shurei 僧院の Zembi に尋ねた：「すべての川は、源がいかに異なっている、大海に注ぐと理解しています。大海には、どのくらい多くの雫があるのでしょうか。」師家は尋ねた：「君は大海に行ったことがあるのか。」

僧：「大海に行ってきた後であったら、どうだと仰るのですか。」

師家は応えた：「明日またき給え、そうしたら言ってあげる。」(SZ, 115)

この問答において、人は、スーニャターないし空の大海に行ってきた後見ることを激励されている。大海の中には、大拙の説明によれば、「一切の現象世界が吸収されていて、その中にある雫の計算は、空の中にある多様性から何が出てくるかを理解することなのである」(SZ, 115)。僧は、一と他の間、prajna と vijnana の間の関係について、師家が何と云うだろうかと知りたがっていたところが、師家は言い返す：「明日またき給え」と。そう言うことによって、彼は、ここにおいて真に決定的なことは、認識論的な方法論に耽ることなしに、明日の世界に着地することなのである。それ故、大拙は、「存じません」が prajna-直観のエッセンスを要約するものである、と言うのである(SZ, 115)。

「明日またき給え」これは、人が現実への信頼を回復して還ってくる意味において、キェルケゴールが「反復」²²(Wiederholung：世界人生の神の御手からの[受け取り直し])で言わんとしたのと同じ意味の、飛躍であるに相違ない。そう捉えるならば、「問答」は即刻直々に 知的逡巡の間をおかずに、間髪を容れず 神の住み給う大地に帰還する「空自らを空ずる、空即縁起²³」の消息を衝くものである。この消息が、アンセルムスでは、「証明」として成就するわけである 第三段階「これが、神の存在の仕方であるということを知る者は誰も、彼を存在しないものとは一切考えない(いかなる躊躇逡巡も神と我の間に交えない)」すなわち、今此処に裸堂々と在る者とみとめるのだ、と。

(以下、省略)

結語：感謝

アンセルムスが遂行することを欲した、そして現に遂行した「証明」はこのように終る：

Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo et illuminante, ut si te esse nolim credere, non passim non intelligere. (I 104, 5ff)

I thank thee, good Lord, I thank thee, that what I at first believed because of thy gift, I now know because of thine illumining in such a way that even if I did not want to believe thine Existence, yet I could not but know it. (AFQI, 170)

私は汝に感謝します、よき主よ、私は汝に感謝します、私が初め汝の贈り物のゆえに信じたものを、私は今や、たとえ私が汝の存在を信じることを欲しなかったとしても、それでも、私はそれを知らざるを得ない、という仕方における、汝の啓発のゆえに、知り奉るのであります。

(a)神学の意味：信仰による信仰の証明

さて、ここに、アンセルムスが証明ということでは理解する事柄が露わにされている。私はカール・バルトの、アンセルムスによって完成された神の存在論的証明と彼の感謝の間にある内的関係性についての説明は、神学(哲学的神学)がその中核において何に参与しているのかを明らかにしている点において、素晴らしいものだ、と思う。バルトはこの問題(感謝)についての彼の省察を以下の言葉で始める。

[証明とは]神学の問題なのである。それは、信仰の、証明なしにそれ自身においてすでに確立された信仰による、証明の問題なのだ。そして両者 証明される信仰と証明する信仰 をアンセルムスは、人間によって達成されうる諸前提としてではなく、神によって達成されたところの諸前提として、明確に理解する：すなわち、前者は神学的 donare[贈り物]として、そして後者は神学的 illuminare[啓発]として。(AFQI,170)

(b) 第三の契機：bene intelligere[正しい理解] 祈禱・観想における

神によって達成されたところの諸前提として、アンセルムスは、實在ヴィジョンそのものとそれの自己解釈的原理を、神学的 donare[贈り物]と illuminare[啓発]の見地から明らかにする。神の御名として与えられたもの(天啓)は、今や、神の存在論的証明(理性)を通じて照明(illumine)される。しかし、これら両者 神学的 donare[贈り物]と神学的 illuminare[啓発、照明] の間で、アンセルムスの心の中で、第三の契機、bene intelligere[正しい理解]が生起し、はたらき続ける。それは、バルトが「神への思惟」すなわち祈禱といった機能であって、Da mihi, ut...intelligam quia es, sicut credimus (Prosl. 2: I 101, 3f)[私に叶えて下さい、汝が我々の信じておりますように存在し給うことを、私が認識いたしますように](cf. AFQI, 101)がその典型である。

(c) 否定論的に

アンセルムスは、推理(すなわち、観想)の中で自らの精神を高めるようにと祈り続けた神の存在の強制(compulsion)に服する中で存在する被造物の廃棄/取り消し

(annulment) を遂行しながら。

(d) 絶対肯定的に

私の仏教的キリスト教哲学の観点からは、アンセルムスはこの際、それより大いなる「何者もない」或る者としての神の御名は、それより大いなる「無」(仏教的空)Nothing Greater[nihil maius]に至誠なる神の御名を意味するのであるから、私の至誠心の神学の三段階(1. 神は空に対して至誠である、2. 空は空自らを空ずる、3. 神は宇宙において被造者に至誠心を喚起することのできる唯一の方である)を経て、遂に、その存在の変換 至誠なる存在から至誠心を喚起する存在への変換、翻り により、我々への招喚的近さ (evocative nearness to us) を論証することになる。

(e) 「理解を求める信仰」から「信仰なしにでも理解」への変換：その基軸

この近さは、存在しないことが金輪際考えられない近さなのだ。この時、the need of faith for understanding[理解のために必要な信仰]は、understanding without faith[信仰なしにでも起こりうる理解]へと、逆説的に変換したのである。そしてこの変換の起点・基軸は、神の御名の中の nihil maius[より大いなる無]にあったのである。すなわち、至誠なる神に。

(f) バルトの結論：証明の光は神の光

バルトは美しい表現で証明の帰結を語る。

神は御自身を彼(アンセルムス)の知識の対象として与え給うた。そして神は、彼が神を対象(パートナー)として知るように、彼を啓発し給うた。この出来事を離れて、存在、つまり、神の実在性の証明は、一切ない。しかし、この出来事の力の内に、感謝に価する証明が存する。語りおおせたのは真理であって、信仰を求める人ではない。人は、或いは信仰を欠如しよう。人は、或いは常に愚者のまま留まるやもしれない。もしもそうでないとすれば、我々が聞いたように、それは恩寵のわざである。しかし、人が愚者に留まったとしても、si te esse nolim credere[たとえ私が汝の存在を信じることを欲しなかったとしても]、真理は語ったのである 無視、論駁、忘却できない仕方において、また人が禁じられており、その限りにおいて、それ(神の存在)を認知しないことができない仕方において。これは、信仰に関する信仰の科学であるゆえに、神学は、光を持つ、しかし、それは神学者の信仰の光ではない。(AFQI, 171)

ここに、キリスト教神学者の感謝がある。

(g) 私の結論：証明の光は至誠なる御方の光 論理的思索(理性)と神秘主義(観想)の結合のなかでの修道

同様に、私の仏教的キリスト教的至誠心の神学は、アンセルムスの証明の全行程に基づきつつ、神の御名の中の nihil maius[ヨリ大いなる無] : Nothing Greater に「至誠なる神」を発見する限り、この神の至誠心のダイナミックスを仰ぎ見、それと共に省察の歩みを歩み尽くす限り、神学の新しい仏教的キリスト教的な光を持つ、しかし、それは神学者の至誠心の光ではない。ここに、仏教的キリスト教神学者の感謝が胚胎する。

この感謝において、私は、シュフライダーに和して言いたい。「[アンセルムスの特異性は]彼の証明が論理的厳格さを神秘的洞察力と結合することに由来する。そして我々は、かかる表面上不釣合いな結合が強いる思惟に対するしつこい要請には慣れていない。証明を(論理的標準から独立した)神秘主義の一表現として取り扱う人達は、それを論理における練習問題の一つとして扱う人達と同様に、この点に盲目なのである。アンセルムスにおいては、これら二つの次元がブレンドされている。というのも、彼の見立てでは、理性は神のヴィジョンへの道なのであるから」(IAA, 95; emphasis Schufreider's)

道というのは、修道という意味であろう。そういう意味では、本稿全体が、仏教的キリスト教的修道なのであって、その核心は、先にも述べたように、nihil maius[ヨリ大いなる無]を巡っての思索に所在する。この思索が、神の御名(実在そのもの。西田ならば、「純粹経験」)を、存在論的証明(真理。西田ならば、「すべての説明」)に向けて助けるのである²⁴。

[了]

2006年11月4日脱稿

於新発田市御幸町

註

¹ See Tokiyuki Nobuhara, "A 'Buddhistic' Reinterpretation of Karl Barth's Argument for the Existence of God in *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*," *Bulletin of Keiwa College*, No. 13, February 28, 2004, 1-14.

² See Tokiyuki Nobuhara, "How Can Principles Be More Than Just Epistemological Or Conceptual?: Anselm, Nagarjuna, and Whitehead," *Process Thought*, No. 5, September 1993, 97-101; hereafter cited as "How Can Principles."

³ See Tokiyuki Nobuhara, "Ignorance—Christian and Buddhist: Reinterpreting Anselm's *Proslogion* IV in Light of D.T. Suzuki's Zen Thought," *Bulletin of Keiwa College*, No. 15, February 28, 2006, 1-15.

⁴ D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism: First Series* (New York: Grove Press, 1961), p. 139; hereafter cited as EZB.

⁵ 上田閑照『西田幾多郎 人間の生涯ということ』(東京・岩波書店、1995年)第四章「禅と哲学」、参照。なお、同じ著者による『西田幾多郎を読む』(ことに「純粹経験の哲学」)、『経験と自覚』(ことに「禅と哲学」)(ともに岩波書店刊)も参照。

⁶ See Karl Barth, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum. Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of his Theological Scheme* (Lonson: SCM Press, 1960), p. 168; hereafter cited as AFQI. See also *Anselmi Opera Omnia*, ed. F. S. Schmidt, Stuttgart, 1968, vol. I., p. 104; hereafter cited as I.

⁷ Nobuhara, "How Can Principles," 97-101.

⁸ Charles Hartshorne, *Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological*

Argument for God's Existence (Lasalle, ILL: Open Court, 1965); hereafter cited as AD.

⁹ Desmond Paul Henry, *Commentary on De Gramatico: The Historical-Logical Dimensions of a Dialogue of St. Anselm's* (Dordrecht, Holland/Boston, U.S.A.: D. Reidel Publ. Co., 1974), p. 337; hereafter cited as CDR.

¹⁰ Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, trans. Edwyn C. Hoskyns (London: Oxford University Press, 1933), p. 317.

¹¹ このセンテンスにおいて、私は、事実存在(existence)が単なる存在概念から導出可能か、ということに関するカントの問い (see Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Max Mueller [New York and London: The Macmillan Company, 1920], pp. 483-86) に関する私の立場を表明するものである。この立場は、以下のハーツホーンのカント批判と同伴する: "In these famous passages Kant seems scarcely aware that from the standpoint of the second Anselmian or Cartesian Proof the question is not whether ordinary or contingent existence could ever be derivative from the mere concept of a kind of thing, but only a uniquely excellent kind of existence, necessary existence, can be derived from a unique concept, that of divine perfection or Goodness" (AD, 225).

¹² Martin Luther, *Lectures on Romans*, ed. W. Pauck (Philadelphia: The Westminster Press, 1961), p. 67; hereafter cited as LR.

¹³ See Rudolf Hermann, "Das Verhaeltnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung Roem. 3 in der Roemerbriefvorlesung," in: *Gesammelte Studien zur Theologie Luthers u. Reformation* (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960), pp. 11-43.

¹⁴ マルティン・ルター、松尾喜代司訳『ローマ書講義・上巻』(東京・新教出版社、1959年) 127頁。

¹⁵ See Tokiyuki Nobuhara, "Toward a Global Hermeneutic of Justification in Process Perspective: Luther and Shinran Comparatively Considered," *Buddhist-Christian Studies* 12 (1992), 103-20, esp., 106.

¹⁶ Gregory Schufreider, *An Introduction to Anselm's Argument* (Philadelphia: Temple University Press, 1978), p. 79; hereafter cited as IAA.

¹⁷ See Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection* (Lasalle, ILL: Open Court Publ. Co., 1962), p. 8.

¹⁸ See *Proceedings of the IX Intern. Cong. For the Hist. of Religions* (Tokyo: Maruzen, 1960), pp. 223-228. Also "An Inquiry Into the Basic Structure of Christian Thought," *Religious Studies in Japan* (Tokyo: Maruzen, 1959), pp. 418-419.

¹⁹ Cf.: "Language helps reality to its truth. In faith's view it is the possible that helps the real [become] linguistically to its truth and thus expresses itself as itself, i.e., as what is becoming" (Ernst Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Cannstadt: Muellerschon, 1954, p. 211; cited in James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus and Other Essays*, Philadelphia: Fortress Press, 1983, p. 207).

²⁰ *Anselmi Opera Omnia*, vol. I, pp. 93-94; cited in IAA, 108.

²¹ D.T. Suzuki, *Studies in Zen*, ed., with a foreword by Christmas Humphreys, New York: Dell Publ. Co., 1978, ch. IV. "Reason and Intuition in Buddhist Philosophy," p. 85; hereafter cited as SZ.

²² S・キェルケゴール、梶田啓三郎訳『反復』(東京・岩波文庫、1956年)。

²³ 拙著『ホワイトヘッドと西田哲学の〈あいだ〉 仏教的キリスト教哲学の構想』(京都・法蔵館、2001年)第五章の二、参照。

²⁴ 西田の場合には、媒介的段階(上田閑照教授の「B段階」と名付けるものは、「純粹経験を唯一の実在とする」という形で現われる。アンセルムスの場合、ここで重要なのは sic esse[特異な方式での存在]の概念であって、これは神の御名(実在ヴィジョン)の解釈原理をなしているわけである。そういうものとして、証明に繋がる。