

# アウグスティヌスに於ける創造・回心・思惟について

松田, 健三郎

<https://doi.org/10.15017/1397673>

---

出版情報 : 哲学論文集. 17, pp.53-73, 1981-09-20. 九州大学哲学会  
バージョン :  
権利関係 :



# アウグスティヌスに於ける創造・回心・思惟について

松 田 健 三 郎

本稿の意図はアウグスティヌス（以下A.と略記）に於ける創造、回心、思惟相互の連関について考えてみる所にある。

各々はその成立の場を大きく異にする様に思われる。創造とは神自身の偉業、回心とは人の主体的決断の行為、思惟とは精神的活動の一環にすぎない。斯かる回心が如何にして創造といった神の偉業への、又逆に思惟という極めて限られた活動への連関に於いてあり得るのか。回心については、それが *con-vertere* 神への向き直りであることからまだしも、思惟の活動について語ることが何故創造の業へと連なり得るのか。その問いは一面尤もだと思われもする。併し、逆に各々相互に何の連関もないとA.に於いて云い切れるだろうか。以下、斯かる問題意識のもとに進められる。

1. 【告白】（Confessiones：以下Conf.と略記）XIに於いて周知の如くA.は時間論を展開する。時間とは何か、彼の疑問である。過去とは「最早ないもの」、未来とは「未だないもの」、又、現在はもし常にあり過去に移り去らぬなら、最早時間とは云えず永遠と化す。従って、本来の意味で「時がある」と云えるのは、それが正しく「ない方に向っている」からである。未来もなく、過去もない。厳密な意味では過去・現在・未来の三時があるとは云えぬ。過去についての現在、現在に

ついでに現在、未来についての現在があるのみ。が、この三つは魂以外の何処にも見出されない。過去についての現在とは記憶であり、現在についての現在とは直視であり、未来についての現在とは期待である。

さて、時間とは物体の運動ではない。如何なる物体も却って時間に於いて運動し得る。それ故、時間とは物体が動き始めてから動き終る迄の運動をそのうちに許容する幅、一種の延長 (*dilatatio*) である。では何の延長か。時間——過去・現在・未来とは各々記憶・直視・期待であった。従つて、時間とはこの各々の於いてあるもの、即ち精神の延長に他ならない。A. は云う「我が精神よ、お前に於いて時間を測るのだ」(Cont. XI. xxvii. 36)。精神が期待するものは直視するものを通じて記憶するものへと移っていく。未来はまだない、併し未来に対する期待は精神のうちにもうある。過去はもうない、併し過去の記憶は精神のうちにもまだある。精神が期待し、直視し、記憶するもの、即ち未来・現在・過去の三時はこの様にして精神のうちにある。他方、それらの於いてある精神それ自身の活動の生命は、正しく其事の故に二つの方向に分散 (*distendere*) される。一は期待の方向、他は記憶の方向。A. は歌を例に説明する。歌い始める前、歌全体に期待は向う。処が歌い始めると、期待からもぎ取つて過去に引渡された部分には記憶が向う。歌の進むにつれ、期待は益々短縮され、記憶が次第に長くなり遂には期待の全体が尽き果て歌は全て記憶へと移る。

そして、興味深いことに、この歌にみられた精神の働きの有様を、歌全体をその部分とするもつと長い精神の働きの、更には同じことを人間の働きの悉くをその部分として含む人間の全生涯に於いても認めている。それ故、精神、自らの生命其者を、時間が精神のそれとして規定されたもの、分散として捉える。併し、分散とは、今や、神なる一 (*unus*) に対する多 (*multus*) と解される。その秩序定かならぬ時間のうちに散逸し様々の喧騒のうちにずたずたに引裂かれていく多である。斯く分散され多なる自分自身は神の右手に受取られ仲保者キリストを通して一つに寄せ集められ、一なるものにつき従わねばならない、併しそれには「過去のことを忘れ、来たり又去り行く未来のことに分散されることなく、前にあるものへと身を延して分散によってではなく緊張(志向性)のもとに追求し、其処で私は讚美の声を聞き、去来することのないあなたの歓

びをながめる筈の天上への召還という賞与を目指す」(Conf. XI-xxix-39) のでなければならない。此所に、分散 *distentio*、緊張(志向性) *intentio*、身を延す *extentio* と、向う *tentio* という語に、*dis*、*in*、*ex*、この三つの接頭辞が意味深く付加されていることに注意が向けられねばならない。*dis* とは、秩序定かならぬ喧騒たる多への拡散、*in* とは、一への収斂、*ex* とは、身を延すとは云っても神の賞与へ向ってのもの故越え出るの意。勿論、その孰れも場所的空間の意味ではなく、精神の働きの方向或いは傾きとして解されねばならない。

A. の時間論は、*dis-tendere*、*in-tendere*、*ex-tendere*、この三つの *tendere* をそのモメントとして展開する。そして、その各々が上述の意に解されるのであれば、彼の時間論とは、実は、自身の回心体験の意味ある理論化、客観化に他ならぬことになる。<sup>(2)</sup> 時間論のこの三つのモメントは、従って其儘回心のモメントでも又あるのである。

2. Conf. XII. XIII に於いて A. は『創世記』の註解とその方法論を試みる。彼は五度試みた。その各々にその時点(で彼の外的及び内的境位の振幅が如実に反映されている。<sup>(3)</sup> その一極は『創世記逐語註解』(De Genesi ad litteram: 以下 De Gen. と略記) に於ける様に「逐語的に (*ad litteram*)」、他極は Conf. に於ける様に「象徴的に (*figurate*)」。例えば、前者では「象徴的意味は排して」と云われる。尤も、両者が機械的に相容れぬ、矛盾するということではない。前者が後者の豊かな深まりとして捉えられる。<sup>(4)</sup> 併し、それが本稿の課題ではない。此所に問題となるべきは、『創世記』についての Conf. の象徴的註解のもつ意味である。

A. はその意味を、例えば、「這うもの」と「海の巨大な怪獣」の「水」からの創造についての解釈に関連して明らかにしている。「這うもの」は、聖なる人々の業を通じ、恰も這うものの様に世の誘惑の波間を這って諸々の民を御名による洗礼の水を以って潤した使徒達の用いた聖なるしるしとして、又「怪獣」は、正しくその驚嘆されるという点で等しい偉大な出来事、使徒達の奇蹟として解釈される。斯かる解釈に対し A. は自ら問う、「今、私はでたらめを云っているのか」と。聖な

るし、や奇蹟という天的な事柄と這うものや怪物といった天空下の物的な業とを區別することなく混同しているのではないか、との自身の象徴的解釈への反省である。併し彼は自らの解釈を荒唐無稽のものとは見做さない。これらの事柄には本来揺ぎのない定まった認識があつて、それはいわば知恵と知識の光としてある。本来「一つのこと (res una)」が精神の認識のなかで様々の仕方にて於いて象徴されたり論じられ得る様に神はした。「這うもの」と「怪物」を生んだのは「水」である。それは「あなたの言葉に於いて (in verbo tuo)」であつた。これら水を水が生んだのは、永遠の真理から遠去かつた民に必要だつたからである。そうしたのは「あなたの福音に於いて (in evangelio tuo)」であつた。そして「言葉に於いて」生み出す原因となつたのは「水」、即ち A. の象徴的に解する所では、未だ信ぜざる人間の感じていた苦い倦怠であつた。此所に A. の解釈の原理がみられる。「這うもの」や「怪物」の創造は「あなたの言葉に於いて」である。言葉とは始め (primiciū) であり知恵たる神の独子である。この言葉に於いて造られたものを彼は使徒の聖なるしるし、奇蹟と解した。それが可能であるのは、でたらめでも荒唐無稽でもないのは「言葉に於いて」と「福音に於いて」とが、云い換えれば、創造と救済とが斯の揺ぎなき認識に於いては本来一つのことであるからに他ならない。(勿論「揺ぎない認識」に於いて「一つのこと」の意味する所の何かが大いに問題ではあるが……)

解釈の斯かる原理に基づいて Conf. XII では『創世記』1:1, 2 が註解される。「始めに神は天と地とを造つた。地は見られず形齊わず、闇が淵の上にあつた。彼はそれを以下の様に解していく。神は天と地の二つを造つた。天より高きは神のみ、地より低きは虚無のみ。地とは現在目にされる様なものではない。それは見られず形齊わぬ淵であり、その上には未だ光なく闇のみがあつた。それ故この美しい形を備えた世界がそこから造り出される為の無形の質料 (materia informis) と規定される。他方、天も光の創造の二目目に水と水との間になれと云われた我々の目にする天空ではない。それは無形の質料たる地から造り出されたものでしかない。従つて、云われた天とは、天の天、即ち或る靈的被造物のことであると解される。それも又被造であるからして神とその永遠性をともにし得ない、併し永遠性を分有し、甘美な至福直観に充たされているの

で、その被造性故の可変性は強く抑制され、造られてより此の方一度として墮ることなく堅固に神につき従い、全ての移り去る時間的変転を超越している。一方は、全くの無形故目に見えず形斉わぬ地、他方は、その始めから完全に形を与えられており天の天と解される。少くとも Conf. XII に於ける A. の註解はそうである。尤も、他の解釈の悉くが虚偽として退けられるのではない。幾つもの他の解釈が、事実、詳細に紹介され、その孰れも幾つかの原則を逸脱せぬ限り是認されている。<sup>(6)</sup> その一つを挙げてみよう。「聖書のなかに『始めに神は天と地を造った』とあるが、この天と地の名称が意味しているのは、既に完成された不可視と可視的本性ではなく、まだ形のない諸事物の始めの状態、つまり形相を与えられ造られ得る質料がこれらの名によって呼ばれている、即ち、この質料のうちに、今は分かれたて各々の秩序のうちにおかれて天と地と呼ばれているもの、つまり靈的被造物と物的それとが、未だ性質のうえでも形のうえでも区別されず混沌の状態に既に存在していた」(Conf. XII. xvii. 26) A. 自身の解釈とこれとの相違は、結局、無形性 (informitas) にある。<sup>(7)</sup> 前者は、天の天に、造られたという其事実に於いて確かに何らかの可変性を假令如何に抑制されてはあれ認めてはいるが、併し造られた其時点で既に完全に形を与えられているとみる。他方、後者は、「始め」に於いては、天の天も未だ地と区別されず混沌の状態にあった、従って、地同様無形性に於いてあった。其処に相違がある。処で、幾つもの別の解釈のなからこれを特に挙げたのは、実は、やがて A. 自身がそれを自らのものとして採用するに至るからに他ならない。

De Gen. I に於いて「始めに神は天と地を造った」が註解される。その時、確かに未だ完成されていないという無形性 (informitas imperfectionis) のうちにある被造物の始が齎された。天と地がそれに於いて造られた始めとは、A. に依れば、神の独子であり、独子は又言葉でもある。神の独子は自らが始め (principium) たることにより、確かに独子によってではあるが未だ完成されずに存在している被造物の始 (exordium) を齎した。併し、言葉 (verbum) たることにより、被造物の完成を齎すに至った、つまり被造物は創造主へと呼戻され、つき従い、その類に応じて形を与えられることとなった。このことは「神は云った、光あれ。すると光があった」(『創世記』I. iii) と記されていることに於いてと解される。Conf. XII では「始め(Princi-

pinum)はあなたの知恵である」とされた。勿論間違ではない、その孰れも一なる神の独子なるが故に。併し、De Gen.では、その二つ、始めと知恵即ち言葉とは創造の二つのモメントとして明確に識別されている。それは更に次の様に定式化される。「神の被造物に対する愛には二つの面がある、一つは存在すること (ut sit)、今一つは止まり居ること (ut maneat) である。』止まり居るべきものが存在する為に (ut sit, quod maneat) 神の霊が水の上に漂っていた。だが、止まり居る為に、神は「よし」と見た。神が「よし」と見たのは、神が「光あれ」と云い、その結果生じた造られた光である。始め (principium) は始 (exordium)、即ち存在すること、言葉は被造物の完成、光、即ち止まり居ることに各々対応する。そして、この対応関係が明確に確保されるには、假令その被造物が靈的なるもの、即ち天の天であろうともそのうちに無形性が単に抑制されたものとしてではなく実在的に認められねばならないのである。

「神は云った、光あれ。すると光があった」、Aはそれを光其者たる神による被造物の照らされ、照明 (inluminatio) とみる。照明其自体と照明さるべくあるもの (quod inluminaretur) とは識別されねばならない。照明其自体が実現される為には、勿論時間的ではなく、秩序の問題として照明さるべくあるものが先行しなくてはならない。其処に存在することと止まり居ることの区別の意味もあるのであるが、その問題についてAは云う、天という名によって意味されている靈的被造物は既に、つまり、「光あれ」と云われる前にも始めに於いて存在していたのである、と。だが、その靈的被造物は照明されていないのだから、未だ形を与え (formare) られていない、それ故無形性 (informitas) を自らのうちに含むと云わざるを得ぬ。其処が Conf. XII と De Gen. I に於ける天の天と無形性についての解釈の相違である。

De Gen. I とはほぼ同時期に著わされた Conf. XIII では前者と大体同じ無形性と天の天についての解釈がとられている。<sup>(9)</sup> 尤も、前者での様に、始めと存在すること、言葉と止まり居ることの区別と対応関係は必ずしも明確にされてはいないが、照明され得べくある生命と照明、或いは存在すること (existendum) と照らす光を志向すること (intendum inluminantem in-cem) との区別はなされ、それ故神が照明すべくある或る生命が既に認められている。神が「光あれ」と云い、光が生じた

のは斯かる生命の無形性が神の氣に召さなかつたからであつた。斯様に靈的被造物、天の天にも無形性が始めに於いては認められている訳である。事実、天の天の無形性が語としても「靈的無形性 *spiritualis informitas*」(Conf. XIII-v-6)と認められ、更にXIIIでは地の見られず形斉わぬことを象徴すると見做されていた「闇の淵」が靈的被造物についてのものでもあることが同じ箇所を確認される。この解釈上の変化の由つて来る所の闡明も其自体極めて興味深い問題ではあるが、此所では唯その変化の齎す所について考えてみたい。

天の天、靈的被造物の始めに於ける無形性の確認は、「神は云つた、光あれ。すると、光があつた」に象徴される照明が無形性 (*informitas*) に對置されるもの、即ち形を与えること (*formatio*) であること、それ故對置されたものの間でのいわば或る仕方での運動、一方から他方又その逆という二つの運動の存在に光をあてる。それは自らを創造した所のものへと向う運動 (*conversio*) とそれに背を向けての運動 (*aversio*) である。事実云われる、「靈的被造物にとつて善きことは、向うことによつて獲得したものの(光)を、背を向けることによつて失わぬ様、あなたに常につき従っていることである」。此所でも確認される様に、照明される為には神の呼戻しに於いて神へと向うのでなければならぬ。さもなければ、見られず形斉わぬ闇の淵から形斉い美しき生命とされること、即ち如何様にであれ兎に角生命である限りのものに形が与えられることはない。

以上は、始めに於いて造られた天の天、靈的被造物、天使についてである。併し「我々も魂に關する限り靈的被造物である。だが我々の光たるあなたに背を向けて……この世に於いて闇であつた」(Conf. XIII-ii-3)。従つて、照明さるべく、背を向けたものへと呼戻しに於いて向き直り照らされねばならなかつたのである。それは天の天の場合と同じである。天の天も又始めに於いて形なく漂い闇の淵だったのだから。尤も天の天は誤つことなく光へと向い光とされた。確かに、その闇から光へのいわば運動は時間の隔り無きものであつたという点に於いて、一旦背を向け墮ち、その背を向けたものの呼戻しに於いて向き直り、闇から光となることが時間的に識別される人間のそれとは大きく異なっている。併し向うというその一

点に於いては同じである。A. 次の語はその同じ一点についてのものと思われる。「我々のもとに於いても (et apud nos) 神はキリストに於いて天と地とを造った」(Conf. XIII. xi. 13)。「我々のもとに於いても (et)」とは「始めに於いて」への対応が考えられているからに他ならない。『創世記』「1」始めに神は天と地とを造った、「1」度其様に「我々のもとに於いても」天と地とを造った。始めとは神の独子キリストである。それ故『創世記』「1」に云われる創造が其儘「我々のもとに於いても」なされ得るのである。この「我々のもとに於いても」の創造に於ける天を、A. は教会に属する霊的な人々、地を肉々な人々と解する。この地は教えの形を受ける前には見られず形齊わず無知の闇に覆われていた、と解する。『創世記』に於いて、光が生じる以前に地が見られず形齊わず、闇が淵の上にあつたのと同様である。『創世記』に於いて「神の霊が水のうえに漂っていた、神は光あれと云った、すると光があつた」のと同様に、「我々のもとに於いても」の創造に於いても、神の霊が水のうえを漂っていたからその憐みは我々の憐れな姿を見過さず、「光あれ、悔い改めよ、天国は近づく、悔い改めよ、光あれ」と云われたと解する。更にその結果、『創世記』に云われる天、即ち天の天、霊的被造物、天使同様に我々人間も又自己の闇を厭い、神へと向き直り光とされた、見よ、かつて我々人間は闇であつたが、今、主に於いて光である、と解する。

斯かる解釈は、A. の既認の聖書註解原理からすれば、当然の帰結である。「あなたの言葉に於いて」と「あなたの福音に於いて」とは一つのことであつた。処で、『創世記』に於ける創造とは「あなたの言葉に於いて」のものであり、「我々のもとに於いても」の創造とは「あなたの福音に於いて」のものであることは明白である。従つて、「あなたの言葉に於いて」と「あなたの福音に於いて」が一つのことである、それと全く同じ意味に於いてこの二つの創造も又一つのことなのである。そして、「我々のもとに於いても」の創造とは、就中、嘗て背を向けたものから呼戻され、それに応じて其者へと向き直つて (convertere) 照らされ光になるとは、A. 自身の体験に即するならば、回心する (convertere) ことに他ならない。従つて、彼に於いては『創世記』に於ける創造と自ら自身の具体的体験としての回心とは或る意味に於いて一つのことなのである。

この間の消息を、例えば、ソリニャクは、回心とは創造の写し(une réplique de la creatio)、或いは自己創造(une auto-creation)である、と云っている。<sup>10)</sup>

3° 本節では1°、2°との関連に於いて思惟(cogitatio)を考察してみたい。創造・回心といった各々それなりに極めてラジカルな事柄と、我々に日常頻繁に経験される精神活動の一環に過ぎぬだろう思惟との間には一見殆んど何の関係連関もないかの様である。併し本当にそうか、其事について考えてみたい。A.は「我が思惟、我が魂の内なるはらわた(cogitationes meae, intima viscera anime meae)」(Conf. XI-xxix-39)と迄述べている。又「思惟の奉仕(famulatum cogitationis)をあなたへの犠牲としたい(sacrificere)」(Conf. XI-ii-3)と祈る。思惟がもし上述のものでしかなく、その内に全く閉塞されるのであれば、A.が斯く述べたのは何故であろうか、思惟が一体如何なるものとして捉えられていたからなのか、この問いに答えられねばならない。本節の課題は此所にある。

A.自身の思惟の理解を探索するにあたって先ず着目すべきは、その語源的説明である。彼は自由学芸の記憶について論じる。その学知は、例えば、物体についての感覚的心像のようにいわば外から入ってきた形から形を与えられて成立するもの<sup>11)</sup>ではない。それについては心像ではなく正にそのもの自体を精神は有している。では、精神はそれを一体何処から有する様になったか。学ぶ時、人は他人の心を信じてではなく、自分の心に於いて認識し真と認める。その知は学ぶ以前に当人の心にあった。では心の何処に。A.は、記憶に於いて、と考える。それは確かに記憶にあった、だから学んだ時、人は自身の心に於いて真と認め得た。併し、その知はいわば密かな洞窟の中にも隠れているかの様に記憶のなかに奥深く潜み隠れているので他人の教示に依って引出して貰わねば思惟することが出来なかった。従って、学ぶとは、「記憶がばらばらと不規則に(indisposite)含んでいたものをいわば一つに寄せ集め(colligere)、注意深く配慮し、心(intentio)を向けさせすれば(animadvertendo)、それが丁度手元への様に現われてくる状態にしておくことに他ならぬ」(Conf. X-xi-18)。この類のものを

人は驚く程その記憶に有している。学知に限られない。假令物体の形であれ、それが感覚に受容され心像となり、記憶に一旦委ねられれば、それを再び想い起す時、人は思惟すると云われる。事実、『三位一体論』(De Trinitate: 以下 De Trin. と略記)では、視像 (visio) が成立する時、いわば最低次の思惟が云われている。<sup>12</sup>併し、それらは悉く想起を暫く愈ると再び埋められていわば奥深い内室に没し去り、同じ所から何か新しいものに改めて考え出されねばならなくなる、再び一つに寄せ集め (cogere) られねばならない。この様に、いわば或る散らばった状態 (quadam dispersio) から一点へと寄せ集め (colligere) られねばならない、これを思惟する (cogitare) と云う。 cogere と cogitare の関係は agere と agitare, facere と factitare の関係に等しい、つまり前者の強意形として後者はあり、意味自体に変わりはない。 cogere は、悉くの集める場合に用いられる、だが cogitare という形は精神が独占してしまったので他の場ではなく唯精神の場に於いて一つへと寄せ集められるものだけが専ら cogitare されると云われる様になった、それが思惟ということである。この様に語源的説明はなされる。結局、思惟とは、記憶のうちで或る分散の状態にあるものを精神の志向性のもとに一つに寄せ集める、即ち一点へと収斂させる精神の活動に他ならぬ、ということになる。それ故分散と収斂、この二つが思惟のモメントとなることがとりあえず明らかになる。では、思惟其自身に於けるこの事実の意味する所は何か、其処に何が読み取られねばならないのか、それが次の問題である。

A. は cogitare という語を実際には如何なる場合に用いているのだろうか。

物体の形が感覚に与えられる、感覚はそれを受容し記憶に委ねる、委ねられた形が想起される、其処に視像が成立する。その時、記憶と視像、その両者を結び付ける意志とから或る三位一体が成立する、この三つが一つへと寄せ集め (cogere) られ、その結合自体によつて (ab ipso coactu) 思惟が云われる。これは De Trin. で説明された、又上述もしたいわば最低次の思惟である。同じく既認の様に学知についても思惟が云われる。又次の様な場合もある。「我々が知っているものによつて形を与えられた思惟 (formata cogitatio) とは、我々が心で語る言葉である」(De Trin. XV. x. 19)。それは希語でも羅語で

もなく、却ってそれらがそのしるし (signum) である斯の真にして内的な我々の言葉 (verbum verum nostrum intimum) である。この言葉、従ってこの場合の思惟とはその窮極に於いて、「始めに言葉があった、言葉は神のもとにあった、言葉は神であった」と云われる言葉との或る類似 (aliqua similitudo) を有するものなのである。この類似は精神が自ら (se) を単に自己としてではなく神の似像 (imago Dei) として思惟する場合にその窮極に達するが、それについては本稿で論じない。併し兎に角この意味での思惟がいわば最高次のそれである。さて、本稿で思惟を問題にする意図は、極めてラジカルな創造と回心という或る意味で一つのこととの連関のうちにそれを見つてみることにあった。それ故問題にさるべき、或いは最もしやすい思惟とはいわば最高次のそれであろう。では、その脈絡に於いて思惟という語は A. によって如何様に用いられているのであろうか。

A. は時間を精神の分散としてばかりではなく、却って精神それ自体、自らの生命を分散として捉える。それが又彼の時間論の意味であった。従って、古い日々の中に分散されていた多なる生命は一つに寄せ集め (colligere) られ、仲保者を介して一なる神につき従わねばならぬのであった。それには、過去のことを忘れ、来たり又去り行く未来のことへではなく、前にあるものへと分散 (distendere) されてではなく、身を延して、即ち越え出て (extendere) 、分散によってではなく志向性 (intendere) のもとに天上へ召しゆくものの賞与を求めねばならなかった。斯く述べた直後、更に云われる、「あなたの愛の火に浄められ溶かされてあなたへと融け込んでしまう迄は、我が思惟、我が魂の内なるはらわた (viscera) は様々の (multi-  
mos) 喧騒にすぎたに引裂 (dilatate) かれて<sup>17)</sup>いる」思惟、即ち魂のはらわたがこの様にすぎたに引裂かれて<sup>18)</sup>いるとは、自らの生命其者が分散 (distento) であり、多 (multus) なる状態から一 (unus) なる神へと志向性 (intento) に基づいて前へあるものへと越え出て (extendere) 、一つに寄せ集め (colligere) られていない、ということに他ならない。又、自らの生命其者たる精神が分散して一つに寄せ集められていない場合、即ち思惟が思惟たり得ないことが闡明される。斯くして、単に感覚的心像の思惟、更により高次とはいえず学知の類についての思惟のみではなく、そのいわば最高次のもの、即ち魂の内な

るはらわたと迄云われる思惟の場面に於いてもA.の語源的説明通り、思惟は一つに寄せ集めることと、その活動が精神に於いてのものたる限り、等置して理解され得るのである。では、精神の活動としての cogere, colligere はこの様ないわば最高次の場面に於いて他にも如何様に用いられているか。その闡明は必然的にその場面での思惟の内的意味をも又同時により明らかにする筈である。

「まこと、我らがそこから多へと分散していたもの一なるものへ一つに寄せ集め (colligere) られ、引戻 (redigere) されるのは慎しみによります」 (Conf. X. xxiv. 40)。

「集められる」と「引戻される」が同様に多から一への脈絡のうちに使用されている。外へ出るのではなく、内へ還るとは『アカデミア派駁論』以来A.の一貫してのテーゼである。そして、この「引戻される (redigi)」とは「内へ還る (redire)」の謂だろう。<sup>18</sup> 又その redigere と問題の colligere とが並列されていることは、colligere も redire の意味連関のうちにあると解されよう。そして、還るべき内とは「私を越えてあなたへ (in te supra me)」に他ならぬ故、colligere も其処へ向かって、従って思惟も又其処を目指されてのものと云える。

「分散していた私はあなたに於いて初めて一つに寄せ集め (colligere) られる。……そして、時々あなたは私を全く尋常ならぬ状態 (affectus) へと引入れ、心の奥底にえも云われ得ぬ甘美を味わせてくれるが、その甘美が極致に達すると、それは何かしらこの世のものではないようになる」 (Conf. X. xl. 65)。

「一つに寄せ集められる」ことは、或る状態に参入せしめ、この世のものならぬ甘美を味わうことを齎す。この或る状態とは、例えば、オステリアの直観<sup>19</sup>の如きであろう。その体験に於いて彼は全ての物的なものを通して、更に其処から日と月と星辰とが地上を照らす天をも過ぎ、尚も内へと上昇を続け、遂に自分自身の精神に到達し、それをも越えて「かの汲み尽し得ぬ豊かな領域」に達せんとした。其処には知恵なる生命がある、それは永遠である、従って過去のものも未来のものもない、時間がない、その様な時間を超えたものに彼は触れ得た。併しそれは一瞬のことではしかなかった、其処から退けら

れ、彼は「我々の口の喧騒」へ戻らざるを得なかった。此所では言葉に始めと終りがある。その言葉は「自身のうちに止まり居り乍ら老いることもなく、しかも万物を新たにする我らの主たるあなたの言葉とは何と似ても似つかぬものであったか」とか(Conf. IX:24)。従って、A.がこの体験に於いて假令一瞬ではあれ触れ得た斯の永遠なる生命、知恵とは「我らの主たる言葉」なのである。この言葉に、彼は「一つに寄せ集められる」ことによって至り得た。逆に云えば「一つに寄せ集められる」のはこの言葉へ向けられてなのである。処で、我々が知っているものに形を与えられた思惟とは、既認の如く心のうちに語られる言葉であり、それは「始めに言葉があった」と云われる斯の言葉との極めて意味深い類似を有するものであった。「我らの主たるあなたの言葉」とは始めにあったこの言葉である。従って假令その語源的連関を離れても、colligereが向けられてあるものは、其儘、cogitareが向かう所のものでも又あるのだと云われ得る。

「自分の奥の院へと帰り……イェルサレムを想起し乍ら、心を越えてそれへと身を延していこう(extentare in eam sursum corde) ……即ち、私の全存在 (totum quod sum) をあなたがこの分散と無形性 (dispersio et deformitas) とから一つに寄せ集め(colligere)、形を与え(conformare)、堅固にして永遠なるものに至らせる迄、あなたから離れず」(Conf. XII: xvi:23)。

「一つに寄せ集める」とは、分散と形を失った状態から、形を与える永遠なるものへと至らしめることなのである。そして、それは自らの心をもイェルサレムに向って越え出ていくことによるのでなくてはならない。

以上からも明らかにされる様に、一つに寄せ集める、即ち思惟とは、分散し形を失った状態(dis-tendere)から内へ帰って収斂し(in-tendere)、永遠なる生命、知恵、あなたの言葉へと向けて自らの心をも越え出て(ex-tendere)形を与え(ormare)られることに他ならない。少くともいわば最高次の思惟は斯かるものとしてある。A.が上に思惟を魂の内なるはらわたと呼んで、それを説明しているのと同様である。つまり、孰れも dis-tendere, in-tendere, ex-tendere の三つが思惟の活動の説明のモメントとして働いている。先に、思惟のモメントとして分散と収斂とをとりあえずのものとして挙げ、その意味を求め

る為に此所に至っている。分散と収斂は今みた通りに確かにその孰れも思惟のモメントである、併しそのモメントであることの意味が本當に明らかになってくるのは、今一つのモメント、知恵なる言葉へと向って越え出る (ex-tendere) ことを内的に連関せしめたるに於いてではない。

さて、この三つのモメントは、1°で確認された様に、A.の時間論のモメントでもあり、彼の時間論のもつ意味からして其儘又回心のそれでもあった。従つて、思惟はA.に於いて回心と同じモメントの構造のうちに働いていると云わねばならぬだろう。斯かる脈絡に於いてのものであるからこそ、思惟は魂の内なるはらわたと呼ばれ、思惟の奉仕が神への犠牲に値するものとして祈られ得たのである。

4° 創造と回心は或る意味で一つのことである。回心とはいわば「創造の写し」、「自己創造」である。創造と斯かる脈絡に於いてある回心は思惟と同じモメントの構造にある。従つて、次に問われる。ともに回心との密接な脈絡に於いてあると各々確認された創造と思惟とは一体如何なる直接的連関のうちにあるのであろうか。

De Gen. に於いてA.は云っている、「斯の永遠にして不可変の光が……聖なる魂に対してもそうなのであるが、靈的理性的被造物へと入っていく時、その被造物に於いて光り輝く理性の或る状態 (quaedam luculentae rationis affectio) が生じる、そしてその状態は神が「光あれ」と云った時に造られた光と解され得る」(I-xvii:32)。この「状態」とは、オステイアの直観に關し言及された心の奥底に於けるこの世のものならぬ甘美なる心の状態 (affectus) の如きもの、彼が達せんと自身の精神をも越えていった、其処に於いては生命は永遠なる知恵と云われた「汲み尽し得ぬ豊かな領域」なのである。それは、彼がそれを目指して上昇し、假令瞬時であれ思惟によって (rapida cogitatione) 触れ得た「聖人達 (sancti) が未来に受ける生命」である。上に云われる「聖なる魂 (animae sanctae)」とはこの聖人達のことを指す。斯かる状態なり、領域なり、生命なりへと如何に辛うじてではあれ思惟によって到達し触れ得たのは、分散し形を失った状態から内へ還り収斂し永遠なる生

命・知恵・言葉へと向けて自らの心をも越えて形を与えられることをその固有の働きとするものが、少くともいわば最高次の思惟であるからに他ならない。この思惟によって触れられ得るものを、A.は、神の光あれとの言葉によって造られた光と解する。

処で、この光の成立、即ち照明には起源の問題として先ずもって照らさるべくあるものの存在を要した。「始めに神は天と地を造った」がその天の名によって表示されている靈的被造物がそれにあたりと彼は解した。この被造物は確かに靈的ではあるが、呼戻しにに応じて向き直り「言葉」によって形を与えられなければ、「よし」とみられることはなく、依然として無形のまま流れ漂っていざるを得ぬものであった。従って、それは始めに於いては未だ無形で完成されておらず、それ故分散であった。

この様に、分散の状態にあるものが向き直り形を与えられ完成されるという思惟の内的構造が、『創世記』に於ける「始め」、「神は云った、光あれ、と。すると光があつた」との天の天への言及のうちに基礎付けられているのである。

5° 本稿の意図は、創造・回心・思惟の三つに於ける相互間の内的な連関をA.にみる所にあつた。さて、彼が自らの回心という主体的な体験を生きた時、それは一面その正真的意味に於いて極めて個人的なものであらざるを得なかつた、併し其事は回心の意味が彼一個人のうちに閉塞されて了うことを決して意味することはないだろう。事実、彼は自らの体験の告白の意味を問う。彼は告白の熱望に燃え上る、それ故折る、「私は自分一人の為にのぞみを燃やしているのではない、兄弟たちの愛に役立つことを願っている。……私の思惟と舌の奉仕をあなたへの犠牲としたい。自らの回心の体験の意味が万人に開示されることを欲している。そして、それが可能であるのは、回心が創造といわば一つのものであり、その写しである、その意味で、自らの回心という極めて個人的な体験のうちに万人にとって存在の根拠たるものとの窮極の接点である創造其者を生き返し得たからに他ならぬのではないか。

創造と回心とはともにA.にとって自らの存在の根拠との窮極の接点であつたらう。彼は自らの回心の体験に於いて自己を分散から一点に収斂せしめ、この接点に触れ得た時、創造の意味にも又触れ得たのであらう。その意味で回心とは創造の生き返りであると云える。

彼は告白するにあたって思惟の奉仕を神への犠牲としたいと云った。併し何故それが可能か。思惟が回心と同じモメントの構造のうちなるものだからだらう。思惟に於いて、回心に於けると同じモメントが発動される。その思惟がいわばより高次のものであればある程に思惟と同じモメントの構造のうちなる回心が生き返される。彼が自らの回心の体験に於いてそれへと向き直つたもの、それへと自らの思惟に於いても又同じく向き直る。そして、思惟が斯くあり得るのも、それが回心と同様に創造の業のうち基礎付けられ、そこに自らの根拠をもつものであるからに他ならない。思惟は、単に回心と同じモメントの構造のうちには働くのではない、却つて自らが創造の業のうち基礎付けられ自らの根拠をもつからこそ、創造のいわば写しとしてある回心と同じモメントの構造のうちのものとしてもあり得るのではないか。その意味で、思惟も又回心と同様創造の意味に触れ、それを生き返すものなのではあるまいか。<sup>22)</sup>

結局、同じモメントの構造のうち働く回心と思惟とは、全ての存在者の存在の根拠との窮極の接点たる創造の業の意味の、分散から一点への収斂をして更に超出という仕方での、生き返りなのではないのだろうか。

#### 註

- (1) 『告白』p. 232註5参照(山田晶訳、中央公論社、昭和43年)尚、Cont.よりの引用の訳は本著に負う所が大きい。
- (2) 山田氏は時間論を分散した心の「在りて在るもの」への超出として捉え、その限りで心は時間に閉塞された存在ではなく、時間的であり乍ら永遠のものに開かれていると解する。斯く自己がその開かれた場所の中に自己を再発見し、再認識することが回心であらう。『在りて在るもの』xi-xiv 参照(創文社、昭和54年)。
- (3) Œuvres de Saint Augustin (以下略記) 48: Introduction P. II ~ 18, notes P. 587 (par Agassse et Solignac) 参照。「それは単

なるくり返しではない。……様々な問題との関連において、創造物語は様々な角度から考察され、その度に創世記はあらたな感動をもって読まれた。」(森泰男 西南大文理論集20—2号、一九七九・十二)

(4) A.はアンブロシウスを通して知った預言的比喩の解釈の存在意義を認める。それによって旧約の神の具象的表現故の躓きを克服し得た、併しDe Gen.では意図的に比喩的解釈をせず、字義の意味を文脈に即して捉える。正にその解釈を貫くことよって彼の創造論が豊かに形成された。その解釈は理性的被造物の罪と救いを問題とする預言的比喩の解釈と何ら矛盾しない。それは彼に於いて創造論と贖罪論が相呼応していることに基づく。森前掲論文参照。

(5) この創造と救済とが本来一つであることを泉治典氏は、A.が創造を救済の体験から理解し、それによって創造を救済に結合して、その意味を捉えようとすることは確かである、併しそこに断絶がないために創造も救済もともに自然秩序の完成を目指すものとなり同一構造化するに至る、A.には救済が創造の反復ではなくて第二の創造であるという視点は決して明瞭には見当らぬ、従って救済は假令歴史の中のものであっても創造以上の奇蹟であり、そのため創造は救済のサクラメントに過ぎずして第二の創造の予表となるという思想は十分には見出されなくなっている、と述べて、一つのことたるものが、認識的には必ずしも明確とは云い難く、その認識を暗くする多くのものが混在している様に思われると問題提起している。これはA.の思索其者の原理の意味と問題を考察するにあたって決して看過し得ぬものである。ただ、創造を救済に結合してその意味を捉え、又逆に救済を創造に基礎付けようとする、その意味で両者を一つのこととみることがどうして其儘ともに自然秩序の完成を目指し同一構造化するに至るのであろうか。一つのこととは単に同一構造化とは限定し切れぬものにその源泉をもつとは考えられぬか、今其事への明確な見解は提示し得ぬが、以下の「同じモメントの構造のうちなるもの」とは実に曖昧な表現乍らこの間の消息への配慮である。(「アウグスティヌスからアンセルムスへ」(泉治典著、創文社、昭和55年)P.47〜70参照)

(6) Conf. XII. xx. 28, 48 及び E. 48, P. 50 参照。其処にA.の聖書解釈の基本的態度が窺われる。

(7) Agassse と Solignac は天(c)と地(c)と無形性についてA.の紹介する解釈を五つに整理して、④が Conf. XII に於ける、③が De Gen. に於けるA.自身の立場だとしてゐる。

③ c. d. t. = l'informité de la créature spirituelle et corporelle;

④ c. = la créature spirituelle informée des son origine;

t = la matière corporelle non formée :

①②⑤ 参考。 E. 48, notes, p. 581-4 参照。

(8) La permanence n'est pas une simple « conservation » de la créature. .... Il s'agit bien plutôt du déploiement de l'existence. ... ibid. p. 584.

(9) la préférence d'A. au livre XIII des Conf. .... est aussi celle qu'il retient dans le De Gen. ad lit. .... 併し、その調子には意味深い相違がある。 ibid. p. 581. 参照。 本稿註を参照。

(10) E. 14, notes, p. 616. 但し、自己創造といっても自己が創造するのでは勿論ない。この創造に於いては神の側からの呼戻しと照明に応ずる仕方ではあるが、自身による向き直り→回心という行為が自己体験の主體的に要請される。この間の消息は泉氏がA.に帰す、「人間が神の像として造られたことは根源的客体的な事柄であり、他方この像をおして神に近づき、神に似ることは主體的な事柄である」という根本思想】(『中世思想研究 以下中世と略記』 VII, p. 113) に即応しよ。

他方、「写し」とはどう解すべきか。泉氏は、和解(救済)は創造と終末論的完成とのパースペクティブにおいてのみ正しく語り得ると云い、そこに哲学的宇宙論的認識と救済史的認識との平行性を認める、併しそれが註5にも認められた様に同一構造化される時、救済が假令歴史の中に於けるものであっても創造以上の奇蹟であり、従って救済は創造の反復ではないという視点は明瞭にならない、とする。「写し」とは、氏によれば、否定されるべき捉え方で、反復或いは同一構造化と同義であろう。この問題はA.に於ける創造と救済・回心を考えていくにあたって極めて重大である。註5でも言及されたが、私は以下「写し」を「同じモメントの構造のうちなるもの」と解していくが、それが単に反復や同一構造化に過ぎず、氏の云うその間の「断絶」を如何なる意味でも組み込めぬものなのかの問題は実質的に今後の課題として本稿では留保される。(泉前掲書 p. 101, 140 参照)

Tout au long du livre XIII, l'explication cosmologique de la création est mise délibérément en parallèle avec ce dont elle est la symbole : la chute et le retour de l'homme à Dieu. .... (E. Z. Bruun : Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin, 1969, p. 92)

Conf. XIII での創世と回心の関係が、symboleと規定されているが、この場合も répliqueと同様の問題が晒される。

nisi per idem verbum converteretur ad idem, a quo facta est, atque ab eo illuminata lux ferret (Conf. XIII, ii-3) A. のこの『創世記』の註解を山田晶氏は「ここに……回心 conversio の必要性の形而上学的基礎がある」(前掲訳書 p. 485) と註しているが、その

回心の創造への基礎付けの内実が問われているのである。

(11) 感覚的心像が外から形を与えられるとは云っても、精神は *imagines eorum* (物体) *convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa*. *Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae*: (De Trin. X.v.7)。つまり、心像が形を受くべく、精神は自らの或る実体を与えるのである。尤もこの事自体極めて考察を要する事柄ではあるけれども……。

(12) *Quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur*. (De Trin. XI.iii.6)。このいわば最低次に於いても、思惟 (*cogitare*) には一つに寄せ集める (*cogere*) ことが要請される。*coactu* は *cogere* の過去分詞・中性・奪格。

(13) 自らの精神を見、其処に或る三位一体を見出ししても、それは単に鏡を見ているに過ぎない。鏡を通して見らるべき方を見ているなら神の似像を見ているのではない。De Trin. XV.xxiv.44 参照。

(14) 併し、この思惟と言葉の関係は人間に限られる。神について、言葉は云われても思惟は云われない。人間にあって、言葉とは心に知られているものによって思惟が形を与えられる、つまり心に知られているものへと精神の眼差が向けられるという或る旋回の運動のうちに成立する。併し神には先ず運動自体が存在しない、従って神の言葉は思惟なしであると解されねばならない。人間に於けるこの言葉と思惟との関係は、*illuminatio, formatio* と *conversio* との関係でもある。De Trin. XV.xv.25 参照。

(15) 事物の本質はその最も本来的な場面に於いて最も闡明される。思惟の本質も又そのいわば最高次に於いて最も明確に開示される。今義博氏は、自己帰還以前の A の思惟態度を *foras ire* と定式化し、それが *cogitare* という語で特徴的に表示されており、この「思考的認識は……神忘却・自己忘却を招来する。それ故思考的立場に立った A の神探求は行き詰らざるを得なかった。……自己帰還……に見られる認識の仕方は質的次元的に異なる内的認識に属する。……思考的認識が高々事実の認識にあるのに対して、この内的認識は真理の認識に属する」(『中世』XVII) と云う。

確かにいわば低次の相ではその様にみえましょう。併し *cogitare* 其者が「高々事実の認識」に限定されるとは決して考えられない。そのいわば最高次の相は斯の言葉との或る類似を有するものであった。その様な *cogitare* がどうして神忘却・自己忘却を招来することになるのか。例えば、オステリアの直観で「知恵なる生命」に假令一瞬であれ触れ得たのは、今氏によるとその立場に立った A の神探求は行き詰らざるを得なかった筈の思惟によって、なのであった。Conf. VII.i.1~VII.ii では指摘される様にみえましょう、併しその箇所のみでの把握を A の *cogitare* 全般に敷衍すべきではない、其処にはより根源的な場面が開示されているのであ

る。註21、22参照。

- (16) 加藤信朗氏は、Conf.には身体の部位を意味する語彙が豊富に見出されるが、それらは単に身体の解剖学的部位を意味するばかりでなく、同時にこれによって精神の或在り方、態度が意味されていることを特徴としていることを指摘し、cor. praecordia visera という相互に関連する三語を選び、これが conversio の把握に於いて如何なる役割を与えられているか、即ち肉体上の Topologie を用いてなされている精神上の Topologie の解明を試みる。cor とは心臓、visera ははらわた、praecordia は cor の一步手前になって cor と visera を分つ横隔膜。精神の Topologie では、visera. praecordia によって、本来自己の最も内奥をなすものであり乍ら、我執がこれを己れ自らとして認めないでいるもの、意識的自己に対する意識下の自己が志向され、cor とは意識的自己の最深度、自己の内省の働きが深まっていけば、窮極には其処に至るべき意識の最深度、それ故其処には被造としての自己の意識、またそれを感じさせる神の現存の意識がある。併し斯かる自己の最深度は必ずしも意識されているとは限らない。斯かる自己の意識に到達する為に内面への還帰の呼びかけが必要とされる。conversio とはこの cor の秩序への conversio であり、visera が志向するものもこの cor の秩序である。この cor と visera の間には相互につながる、いわば慣性の絆があり、cor が動かなければ visera も変化し難い。併し visera が動かなければ cor も動き難い。斯く加藤氏は説く。それ故「我が内なる魂のはらわた」とは、精神の Topologie に於いて cor の秩序を志向するものであり、それが動かなければ、自己は志向するべき cor の秩序へは到底至り難い。このはらわたがずたずたに引裂かれているとは正しく斯かる状態の謂に他ならない。従つてこの visera と等置される形での思惟とは、本来的に cor の秩序を志向すべきものなのである。【中世】XVIII 参照。
- (17) 「dis...loses its s before...d..... (A Latin Dictionary)」従つて di.lanare の di. は dis-tendere の dis-と同意、それ故 cogitare の語源 cogere と対照の脈絡に於いてある。
- (18) A Latin Dictionary では redigo に cf. recido and redeo. 他方 redeo には cf. recido, redigo とあり相互の関連が指摘されている。
- (19) Conf. IX. x. 23. 24 参照。
- (20) 註16 参照。cor の秩序を志向すると規定された visera が思惟と等置される時、conversio とは、加藤氏の云う様に、この cor の秩序への conversio であることからしても、思惟は conversio との脈絡に必然的に置かれる。
- (21) 本論に見られた様に、思惟は可感的 species に関わるそのいわば最低次の相から、学知に関わる相、更に内的言葉としてのいわば

最高次の相に至る迄幾層かがあり、その内的構造は *collocare* という点に於いて同じである。その意味で各相は或る連続性を有している。その点を看過す時、例えば思惟を神忘却・自己忘却のレヴェルに限定してしまう(註12参照)。いわば最低次の相であれ、其処にも又いわば最高次の相と同様の場面が、極めて稀薄に、そして又その闡明は非常に困難であるとは雖も、確かに開示されている筈である。その稀薄と困難さとは、逆に云えば、本来開示さるべき場面を覆うものの濃厚とそれへの人間の屈し易さの事実を物語っている。A.の所謂回心はその為だったのであろう。人は思惟する限り須く或る旋回的運動、即ち *convectio* しているのである(次註参照)。「思惟は精神の生命活動である……精神の自己認識は、まず事物的認識に関わり、次に自己の内へ戻るといふ順をとっている。この順はA.の場合、トマスのような理論的な自然神学によるのではない。なぜならいずれの認識においても、照明された精神の *convectio* が不可欠の要件であつて、自然的認識と神秘的認識は……分ち難く結合しているからである」。(泉 註 8 引用論文) 註15参照。

(22) 思惟と云われる時、それが有効であるのはせいぜい通常のいわば低次の理性認識に限られ、神秘認識迄へは及ぶべくもないとの諒解が一般にあるかもしれない。併し加藤信朗氏によれば、この様に神秘認識の範圍と通常の認識のそれを截然と區別することは、例えば超自然と自然との位階的秩序を措定するトミズムの前提に基づいてのことであつて、それはA.の哲学思索を正しく把握するための妥当な思考枠組であるとはいえない。彼の思索は合理から神秘への跳躍、「上昇の道」をその根本動向とする。その「上昇の道」の窮極、神秘と合理の接する所で神のうちにある自己の認識に関わっている。処で、真にして内なる我々の言葉としての *cogitatio formata* は始めに於ける斯の言葉との或る類似を有しており、それは精神が自己を単に自己としてではなく神の似像として思惟する場合にその窮極に達する、従つて思惟の窮極に於いて精神は神の似像として自らを見る。してみると、思惟とは、加藤氏の云うA.の根本動向、合理から神秘への跳躍、「上昇の道」其者ということになる。だからこそ、回心同様創造の意味に触れ、それを生き返すものたり得るのである。【中世】XVIII参照。

(本学大学院博士課程・哲学)