

感覚知の意味と根底：アウグスティヌスの存在探究 に定位して

谷, 隆一郎

<https://doi.org/10.15017/2328516>

出版情報：哲學年報. 49, pp.147-179, 1990-03-30. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

感覚知の意味と根底

——アウグスティヌスの存在探究に定位して——

谷 隆 一 郎

序

存在とは古来、ヘブライ・キリスト教の伝統にあつて何よりも先ず神の名であつた。すなわち『出エジプト記』の周知の表現によれば、神はモーセに対して次のような自己啓示の言葉を与えたという。

我は在りて在る者なり。また言ひたまひけるは、汝かくイスラエルの人々に言ふべし、我在りといふ者、我を汝らに遣わしたまふと（三章一四節）。

しかもまた、真に存在し存続するのはただ神のみであり（『詩篇』一〇二頁二七節）、受肉した神の一人子のみが不死性を保つという（『テモテ前書』六章一六節）。言うまでもなく、こうした表現は枚挙にいとまがない。

しかし他方、人間は神の似像 *Imago Dei* であると考えられたが（『創世記』一章二六、二七節）、それは、存在が神の名であることからすれば、存在の似像・かたちを意味すると考えてよい。より正確には、人間とは神の似像に即して、また同時に、神の似像に向けて創造された何ものかであるということにならう。

神と人間に関するこうした啓示の言葉は、改めて言及するのが憚られるほどよく知られているものであるが、それは突如としてわれわれを一つの素朴な、そして最も根源的な謎・緊張のうちに引き込む力を有している。つまり、神

のみが真に存在の名に値するのであれば、通常われわれが何らかに存在すると看做して怪しまぬ様々のものは一体何なのか、という驚きとして。

その驚きはむしろ、殊更に奇異な出来事によるわけではなくて、一見ありふれた出会い——自然との、芸術作品との、そして人との——を介して、われわれが言わば個々の対象の對象性を突破せしめられ、眼の前の一つのもの、一人の人において或る超越的な現存の力に触れる、といった仕方では生起するであろう。

とすれば、神の似像（＝存在の生成・顕現したかたち）ということも、それをもはや或る個別の主語存在であるかのごとくに措定してしまうことはできない。「神の似像」つまり「存在のかたち」の生成とは、恐らく、それ自身いかなる固定した主語存在の措定をも許さぬ、徹底した動性としてあるのである。

もとより、「動性、そのもの」とか「絶えず成りゆく」などという事態は、古来或る種の鬼門であつた。それは——「万物は流転する」、「すべてははかない」などといった表現に安易に倚りかからないまでも——、自らのうちに根本的な逆説を孕んでいるからである。それゆえ、「存在のかたち」の生成をめぐる動的な構造を探究せんとするとき、あらゆる存在物も、思考の枠組なり前提なりも一度び浮動化せしめられざるをえない。つまり、やや大仰に言えば、すべてが無化されるかのような場にあつて、なおもかろうじて「存在のかたち」が何らか著しく動的な性格を帯びて現出してくるといふその機微に、自ら立ち合つてゆくのでなければなるまい。

拙稿は、そうした基本の構造を、そして「存在のかたち」の生成という一点に収斂する諸問題の意味連関を、主に感覚知の成立根拠を問うことを通して多少とも明らかにすることを当面の目標とするものである。

—

アウグスティヌスの担つた問題の真相を問い尋ねんとするとき、探究の端初 *initium* とは何であつたかということ

が、とりわけ重要な問題となる。なぜなら、端初とは、それが発動し形を取つてくるとき、それ自らのうちに目的・終極が既にして何らか働き宿っている何ものか、であるからだ。この意味で、『三位一体論』の冒頭に置かれた考察は、アウグステイヌの探究の基本線を窺わせるに足るものであった。

それは一口で言うとすれば、神 *Deus* とは、感覚的事物や霊的被造物に即してわれわれの形成するいかなる把握・限定によつても、またそれらのいかなる拡張なり類比によつても、決してその何たるかを捉えられぬものだ、ということである (De Trinitate, I, 1, 1-2 以下、De Trin. と略記)。この表現は、理性 *Ratio* を転倒した仕方であす余り「信仰という端初」*initium fidei* を蔑む人々に対して、先ずは語られるものであった。では、この信仰という端初とは何なのか。

一方ではたしかに、魂なり精神なりのあらゆる限定・知の働きが一度び無みされたところに探究の端初がある、とも言えよう。それは言わば、知性的形相的限定がごとく否定され突破された無の場のごときものと考えられる。ただ、そこには、或る一つの積極的な意味合いが秘められていることが見落されてはなるまい。

なぜなら、人は何であれ自らの言語・知性的限定を超えた事態に出会うとき言葉を失うが、そのこと自体、超越的な存在の働きに何らか触れた経験であろうからである。(因みに、神秘 *Mysterion* とは耳目を閉じる、黙する *hous* に由来する語であった。) こうした経験は勝義には、何らか学の領域分化が為された上での部分的対象に関するものではなくて、己れの全体を貫いてくる無垢な驚きでなければならない。

このように言うことは、もとより、それぞれの学の営みとその根底にあつては真摯な驚き・パトスに促されたものであることを否定するものではない。ただ、今われわれが問題にしようとしている「探究の端初」とは、何か或る対象——たとえそれが必ずしも客体的に限定され把握されておらず、またそのことが不可能である場合ですら——について驚き、その謎に触れるということであるよりはむしろ、そうしたことを媒介としつつ、驚き問いかける自己自身

が問われ、謎かけられることそれ自身であろうからである。

それゆえ、われわれが神をいかにしても限定・把握しえないということは、アウグスティヌスにあって何か静止した諦観に留まるものではなかった。却ってそれは、知性的形相的限定が突破されゆくという経験それ自身の探究を促すのである。この意味では、神とはわれわれにとつて決して或る限定された客体ではないが、しかしわれわれの魂を揺がすいかなる出会い、いかなる経験の裡にも、一つの根源の働きとして現前している何ものかだ、と言えようか。

そのように「かの語られえざるもの *illud ineffabile* が語られえざる仕方で見られるゆえん」を、アウグスティヌスは、「精神の浄化」 *purgatio mentis* と呼んでゐる (De Trin. I, 1, 3)。それはまた「信仰の正義によつて」 *per iustitiam fidei* 養われるべきものであった (ibid. I, II, 4)。言い換えれば、神がいかなる知性的形相的限定をも超えていると覚え知るその何らか否定的な知は、自己をそうした或る種の闇に引き渡した「存在」(≡神)への信として甦り、更にはそうした「存在」への愛として働くのだ。信仰とはこの意味では、われわれにとつて或る本源の知なのである。つまり、それは、未だ面と面を合わせてまみえるに至らないかの存在を何らか覚え知ることであり、受動の、貫かれた自己の姿そのものである。(この点については、『ガラテア書』五章六節、『コリント前書』十三章十二節などが典拠とされよう。)

このことには、神・存在の、そして三位一体の探究にとつて本質的な契機が隠されている。そしてその内実は、例えば「わたしの心はあなた(神)の言葉によつて刺し貫かれ、わたしはあなたを愛してしまった」(Conf. X, VI, 8. 以下、Conf. と略記)といった表現で示されるような、受動、受苦の経験であつたと考えられよう。それはもとより、様々の質料的な装いをまとうて生じてくるのであって、「神の言葉、ロゴス」と「人間の心」との、何らか直接的無媒介的な出来事なのではない。つまり、いかなる出来事も神秘的経験も、つねに「今、ここ」なる質料的身体的な装いのうちに宿り、現象してくるのだ。それはむしろ、何か異常な、超能力的な現象である必要はない。一人の人の

出会いによってすら、世界は新しい相貌のもとに現われ、自己は変容・再生しうるのであれば。

それゆえ、このことのうちには、様々に限定された知なり行為なりと、「神を愛してしまった」などという魂・精神の自己超越的な志向とはいかに関わっているのか、という問題が潜んでいる。その関与の在り方については後に考察することとし、ここでは構造的な概観として次の二点を指摘しておこう。

(i)、心なり魂なりを刺し貫いてきた根拠（神の言葉）は、同時にまた、心の愛する目的でもある。すなわち、ここに、根拠・原因は終極・目的でもあり、「それ、在り」と確信される何ものかである。

(ii)、とはいえ、その「根拠||終極」なる存在は、その一性、超越性のゆえに、われわれのいかなる言語・知性的限定をも超えた何ものかであり、決してそれ自身の自存的な姿のままに現象・生成してくるわけではない。むしろ、「それ、在り」と信じられたかの存在は、「あなたを愛してしまった」というその動的なかたちとして、現出してくる。そこに或る種の存在論的落差が認められよう。図式的に言えば、Xは「Xを愛すること」として現出してくるのだ。

信仰の端初と呼ばれたものは、そのような再帰的な構造を有しているのである。

それゆえにまた、「刺し貫かれ、愛してしまった」という端初は、そのような自己超越的な自己自身を反省的に探究せざるをえない。神・存在の探究とは、こうした意味での自己探究というかたちにおいて遂行されるほかないのである。そして「知解を求め、信仰」 *fides quaerens intellectum* という周知の標語の基本的な意味はここに存するであろう。^(三)

そこにおいては、何であれ客体的存在に恣意的な欲望でもって倚りかかることはもはやできない。却って、すべての「在ると思われるもの」は一度びその存立を浮動化せしめられ、「あなた（||自己）を貫き、謎に引き渡したかの存在」を愛してしまった」という動的なかたちのうちにすべては収斂してくるのである。

だが、そうであればこそ、「神を愛する」というとき、わたしが愛しているのは何なのか」という問が、一步退いた

仕方では反省的に生じてござるをえない (Conf. X, VII, 11)。諸事物の知に関わる形象 species の意味が反省されてくるのはそこからであった。

二

ところで、アウグスティヌスの探究にあつて一つの基調となつてゐるのは、既に述べたことから窺えるごとく、「人は全く知らないものを愛することはできぬ」ということであつた (De Trin. X, 1)。つまり、探究されるもの、愛されるものは、愛されるに先立つて、或いは「それが愛される」と言語化されると同時に、自己において何らか知られていなければならぬのだ。それゆえ自己の全体が言わば脱自的・自己超出的にそれへと関わらしめられてゐるその超越的なるものへの間は、とりも直さず自己の知の様式への間ともなつてくる。感覚、記憶などにおける形象の成立の意味は、こうした広がりのうちで吟味されなければならないのである。

さて、言うまでもなく、感覚的事物の世界は哲学的探究にとつて最も豊饒な土壤であろう。ただ、いかなる意味においてであるのか、が問題である。一方で感覚は或る種の鬼門でもあつて、ときに動物的な生にも通じるであろうが、他方、真正の神秘主義もまた、魂・精神の浄化を介して、感覚物に神の顕現をすら見てきたからである。

感覚とは一面においてたしかに「流れ去るもの」という性格を免れえない。それだけにまた、感覚的事物の知が何らかの仕方で在るということ自体、不思議なことと言わざるをえない。と言うのも、先に述べたアウグスティヌスの探究の文脈からして、感覚知とは、それぞれが分散し閉じられた孤立的なものとしてではなくて、「信という端初」

Ⅱ 「超越的存在への魂・精神の志向ないし愛」を具体的に構成するものとならうからである。こうした開かれた構造を予想しつつ、先ずは感覚的事物の形象なり視像なりの成立について、基本的な問題点を見定めておこう。

今例えば、眼前一箇の事物を把握するという場合を考えてみる。それは差し当り言えば、そのものの形象なり形相なりの現出・把握を介していると考えられよう。われわれが感覺物に出会うという経験は、それ自体、単に流れ去る事態だと言う以前に、或る一つの形象の把握、ないしそれへの関与を要求するのだ。このことは何かあまい原因把握の方式を排し、言葉のうちなる探究の道を行く上で、重要な礎石であったこと、言うまでもない。⁽³⁾

ただしかし、アウグスティヌスにあって、こうした形象把握の意味づけは、或る個別の形象・形相 *species* が「それ自体として在る」という方向には移行しない。そこにはより包括的な、また動的な構造が存するのである。

そのことに關して、先に言及した『告白』第十卷の文脈が再び注目に値するものとなる。すなわち、「神の言葉によつて刺し貫かれ、神を愛してしまつた」という動的なかたちは、既述のごとく、言わば他のすべてのものの存在を自らのうちに一度び収斂させたものだ、とされた。そして、自己を言わば愛によつて傷つけた「存在」は、或る意味でそれ自らは姿を隠し、他面、その見えざる存在への愛に促される自己の姿として現前してくる。それは根源的な愛の受苦とも呼びうるものであらう。⁽⁴⁾

だが、それにしても、「神を愛する」などという際、そこでの「愛する」という行為は、対象ならぬ対象の超越性によつてつねに超えられてゆくほかはない。それゆえ、「神を愛してしまつた、愛している」ということが確實であるとしても——自己がそのように根源の所与として与えられているということ自体、何らかのかたち（*||*知）*conscientia* であるのだから——、その際、「一体何を愛しているのか」と反省されてくることになる。ここに、神とは、人間・自己にとつて問題性そのものなのであり、安易に否定したり倚懸ったりしような対象ではなかつたことが想起されよう。⁽⁵⁾そして、この「何を愛しているのか」という対象性への間に、探究の大きな位相転換が存したのである。つまり、その間は、われわれが魂なり心なりのうちに何らか形成し保持する様々な形象 *species*、心象 *imago* についての吟味を促すことになるのだ。

因みに、この対象性の秘密ということは、殊更「神を愛する」というような場合にのみ問われてくるのではない。例えば、アウグスティヌスは、友なら友を愛するという際、人は「愛している（対象たる）友をよりも、むしろ、それによって友を愛しているゆえんの愛、それ自身 *directio* (*caritas*) の方を、より多く知っているはずだ」とすら言っている (De Trin. VIII, VIII, 12)。そして「神は愛であり、愛のうちに留まる者は神のうちに留まる」(『第一ヨハネ』四章一六節) がゆえに、「神を愛すべし」ということと、「人を愛すべし」ということとは、同一の掟に帰着する、とされる。今この大きな問題に直接立ち入るいとまはないのだが、われわれは「人を愛する」という際にも、その対象性の秘密は、「神を愛する」という場合に劣らず、容易ならぬものを含んでいることに気づかれずにはおれまい。或いはむしろ、生身の人を愛するという一見ありふれた事柄も、その対象性の意味を一步深く問いつめてゆこうとするとき、多くの場合われわれはほとんど捉え難い謎に逢着し、有限性、偶然性の喜びと悲しみのうちに佇む自分を見出すのではあるまいか。

ともあれ、当面の問題に戻る。そこでのアウグスティヌスの問は、「神を愛するとき、わたしは一体何を愛しているのか」というものであった。件の叙述によれば、その問に対して、様々な事物の形象、*species* が証言に呼び出される。が、それらの一致した答えとは、「われわれはあなたの愛し求めている神ではない」ということであつたという。そして更に、それら様々の形象はただ、「かの存在(神)が自分たちを創つた」と声高に告げるのである (Conf. IX, X, 25; X, VI, 9)。

こうした語り口はたしかに創造者と被造物との対比を想わせるものであるが、問題の重点は恐らくそこにはない。ありきたりの対象図式のうちに固定しえない意味合いが含まれていると考えられるからである。それは何であつたか。言うまでもなく、個別の形象は事物の「何たるか」(「いいわゆる本質」)を表示する。だが、それは同時に、他のすべての形象との差異性を、潜在的にであるにせよそれ自身のうちに含んでいと言わねばなるまい。別言すれば、日

常的意識においてはそれぞれの形象はばらばらにそれぞれもの何たるかを意味表示しているように見えるのだが、実は相互に支え合っているのである。それゆえ、それらは独立に意味表示を為しているわけではなく、「それ自体として在る」とも簡単には言えない。では個々の形象はむしろ、「自らで在ること」に先立って、かの在りて在る存在を指し示す徴であると言うべきであろうか。すなわち、かの存在——自己がそれを愛し、それへと超えて出でゆかざるをえぬ何か超越的なもの——の徴であり似象であると知られる、ということ、そしてそこからしてはじめて、個々の形象はそれ自身で在ることを得る、ということなのか。

先のアウグスティヌスの表現がこのような方向で解釈されうるとすれば、そこにわれわれはものの形象・かたちに出会うということの有する或る種の重層性に面するであろう。例えば、一輪の百合は、百合であるより先に、自らの限定された形象を介してであるにせよ、「存在」を表現している、というように。しかしむしろ、百合はそのことを自ら知っているわけではない。ということとはつまり、百合の花が真に存在の表現でありうるのは、そのことを知る者のうちに懐抱されることなのだ、とでも言えようか。事実、アウグスティヌスは先の表現に続く箇所で明確に語っている。諸形象の「かの存在が自分たちを創った」という声を聴き取り知解することができるのは、「外にて受け止めた声を、内にて真理に照らし合わせる者だけである」と (ibid. op. cit.)。

ただそれは、百合の形象が百合というものを指示することと、存在の何らかの表現であるなどということがそれぞれ独立に把握される、ということではない。前者が把握されたとき、言わば、後者はその把握のうちに、その把握自身を支える構造的なものとして見出されなければなるまい。或いはむしろ逆に、その先なる構造のうちに前者、つまり諸々の形象把握がそれとして成り立ってくる、とすべきであろう。

とすれば、百合が百合としてそこに咲いているということすら、必ずしも個々の物の側の話なのではなくて、知性、ロゴスの風貌なのだ。ものの形象の現出・把握とは、何らか自然学風的前提以前の場に立ち帰って意味づけようとする

る限り、「何ものでもないものが、まさに何か或るものとして生成してくること」であり、そこにロゴスの限定が介在しているからである。そしてこの意味では、神が一輪の百合を、そしてすべての事物を創ったということは、既に成立してしまつた遠い過去のことならぬではあるまい。神の世界創造をそのように対象化し過去化することは、知性の怠情となりかねないのである。われわれはむしろ——どれほど有限な脆い存在であるとはいへ——、眼前一箇のものをそれとして把握し知ることにおいて、そしてそうした把握がそこに置かれているその原構造（＝人間的な知の定め）に己れを委ねることにおいて、神の創造の働きに何らか与りうるのではなからうか。更に言えば創造とは、それがロゴス・知によつて為されたとされる限り、われわれのそうした働きとして、またそれを介して何らか現象・生成して来る、と言ふべきものではないか。

ともあれ、探究の基本的構造を以上のように見定めた上で、次に形象把握のより具体的な局面に即して問題の所在を明らかにしてゆこう。

三

さて、何か或るものの形象 *species* なり心象 *imago* なりが、われわれにとつて生起してくること自体には、多くの条件が必要とされよう。それを先ず三つの局面に分けるとすれば、(i)、或る形象が「それ」として把握されること、(ii)、「それ」が何らか記憶において保持されること、そして更に、(iii)、「それ」がその都度再現・再認識されてくること、の三者である。こうした点についてはかつて論じたところでもあり、⁽⁷⁾ここではただ、拙稿の論の流れに必要な事柄についてのみ言及しておくことにしたい。

注目しておくべきは、右に挙げた三つの契機が、必ずしも通俗的時間の経過に従う各局面を言い当てるものではない、ということである。実際にはむしろ、その三者は或る一つの形象把握にあつて、つねに同時に成り立っている

べきものだと考えられよう。それは何故か。言うまでもなく、われわれにとって形象の現出とその把握ということは、或る瞬間において完結して不動なものというわけにはいかない。それゆえ、(i)の形象把握が成り立つためには、そこに、(ii)、(iii)の契機が同時に働いていなければなるまい。或るとき形象が把握されたと仮に言うとしても、われわれにとってそれは同じ瞬間、過去化するのであり、既に過ぎ去つてもはやないもの・非存在に帰す性をつねに有しているからである。この意味では、形象は絶えず無から喚び起されるかのごとくに想起され、その都度記憶に保持されていかなければならないのだ。

だが、右の三つの契機はむしろ、様々に分化させられた何らかの能力の働きに帰しておけばよいというものではありえない。それぞれの能力が名づけられて、(i)、(ii)、(iii)の働きを為すと一応は言つてよい。だが、それはあくまで、他ならぬ「わたし・自己の為すこととして」、また「一つのこととして」生起しているはずである。このことに注意を向けるならば、一箇の形象把握というありふれた事柄の根底にも、何らか普遍的、超越的な構造が潜んでいることに気づかされよう。なぜなら、一つの形象を「それ」と同定して把握すること自体、或る意味で同一性の把握が伴っていると考えられるからである。更には、「それ」を「わたし」が把握し保持し再現すると、真に言えるのであれば、そのことの根底には「或ることを記憶していることをしも記憶していること」（「記憶の記憶」、「わたし自身が何らか同一の存在として持続していることの記憶」（「自己の記憶」）などが現前していなければならないのである（Conf. X, XIII, 20; X, XV, 23）。

こうした様々の条件、つまり「同一性の把握」、「記憶の記憶」、「自己の記憶」等々は、感覚知なり事物把握なりの成立根拠として次々に要請されてゆく。そしてそれらは相俟つて「自己知」に連なるということになる。だが、われわれの現に在る存在様式は、そのように仮設的に構築された形式によって担われえぬ不透明なもの、欠如的なものを宿していること、否定すべくもない。とすれば、右のような様々な条件を要請しうるのは何故なのか、いかなる土

台に基いての要請なのか、と改めて問うてみるべきであろう。

思うに、同一性の知（把握）なり自己知なりは、その言葉を厳密に受け取るならば、ほとんど神の業にも等しい事態である。そのようなことが一箇の形象把握の根底において成立しているはずであり、成立していなければならぬとされるべきとき、そこには微妙な意味合いが隠されているはずであろう。われわれは人間的な知の過不足のない真相を問い求めているのであつて、自らに託された所与のものを一気に振り捨て捨てる神のものを僭称するわけにはいかないのだから。

では、「同一性の知」、「自己知」が要請されるとは何であるのか。その問に対して、今さし差し当って指摘しておくべきは次のことである。すなわち、「或る個別の形象把握」が成り立っているとされたとき、つまり「それについて語らるべき一つの対象」として提示されたとき、その「提示、措定」ということ自体のうちに、「同一性の知」も「自己知」も何らかの暗黙のうちに前提されてしまっているのだ。従つて、誤解を恐れずに言うならば、すべては「言語による対象措定」のうちでの問題である。個別の形象把握という出来事なるものも、そのことを離れて客体的事実であるかのごとくに外にあるものではない。そして一般に、ロゴスの限定の外なる事実などというのは、或る種の幻想であり矛盾であると言わねばならないであろう。

とすれば、ここに問題となるのは、「言語・知性」によって為される「対象措定」とは何なのか、その対象措定はいかなる意味で存在の措定、限定となりえているのか、更に、そうした対象措定（存在措定）の働きは、その働きを為す者自身にとって何でありうるのか、ということである。その問にあつては、もはや個別の形象の差異性は積極的な役割を果たしておらず、問の重心は個々の形象の差異性、数多性の場を離れてくる。つまり、何であれ或ること、或るかたち（形象、心象）が、言語・知性的に限定され措定されること自体の意味が、そしてその志向する終極のものが問われるのだ。そうした終極・目的 Ends によって、何であれ或る対象措定ということが成立し、自らの意味を与

えられてくるであろうから。⁽⁸⁾

それゆえ、「個別のもの・個体」、「対象」とは、それ自体一つの謎・問題性そのものなのだ。そして、「個とは何か」、「対象とは何か」という問は、言語の外なる「もの」への問などではなくて、却って「個別、対象をロゴス的に措定する働き」への問にほかならない、ということになる。

かくして、問の意味が見定められてくるとき、安心して倚懸れる対象などは——自己の外なる事物・客体であれ、内なる形象、心象であれ——、一度びわれわれから奪われてしまう。この点に関しては、自己と言い、神と言うも、或いは社会なり歴史なり、宗教なり、その他何であれ、われわれが自ら限定し措定してしまうならば、いかなる対象も同じ批判に晒されざるをえないであろう。アウグスティヌスの探究の端初はそこに存した。それはまた、既述のごとく、己れのすべてをあげて愛し志向せざるをえぬ「動的なかたち」を、言わば愛に貫かれた受苦の裡に、ただ一つ確かなものとして秘めていたのである。そして、「信仰の端初」 *initium fidei*、「信仰の正義」 *iustitia fidei* という言葉は、こうした「愛に貫かれた受苦が、その本源の愛を愛し求めてゆくという志向的存在」(≡知)を表示するものであった。この意味で、それは哲学(≡愛知)の本源の姿を如実に告げていると考えられよう。

さて、こうした事態に思いを潜めるとき、アウグスティヌスが、(i)、形象を把握するという際の可知性の根拠に関して、また(ii)、形象を把握し知る自己自身に関して、一つは留保付きの、一つは否定的な語り口をしていたことも、故なしとしないのである。

先ず、(i)について。われわれが何であれ或る形象・かたちを把握したという際、「それ」を「真にそれだ」と認め、かつそのように語ることができるためには、或る意味で、その形象なり心象なりが先在していなければならぬ、と考えられよう。照らし合わさるべき何らか範型的なものがなければ、或る形象を「それ」として同定することはできないからである。つまり「何かを学び知ったとき、わたしは単に他人の心を信じたのではなくて、とにかく自分にお

いて知り、真であると認め、記憶に委ねたのだ」(Conte. X, X, 17)。だが、何かを把握した、知ったというとき、それを予め全く知らなかったとすると、どうして「それだ」と認めることができようか。それゆえ、アウグスティヌスは言う、「それはわたしがそれを学び知る以前に、そこに在った *ibi erant*、しかし記憶のうちに在ったのではない」と (*ibid. op. cit.*)。『そこに』⁽⁶⁾ *ibi* とは文脈上、わたしの心 *cor* なり魂 *anima* なりのことと読める。が、それにしても、右の表現は、何らか典型的な形象が記憶のうちに先在するということを一つの要請として示しつつ、そこに或る留保をつけるものであったと考えられよう。

アウグスティヌスのこうした表現は、直接にはいわゆる自由学芸のような非物体的なものの学知に関して述べられているが、それはむしろ感覺的事物の形象把握・知の根底を問うてゆくときに見出されてくる構造を言い表わすものと解釈されよう。というのは、われわれが何かを感覺するとは、既に触れたように、「外に事実として存在しているもの・事物」が、「客体的に有している形象」を単に受容する、などということではなかった。個体、客体、そしてその有する形象といった構図は、むしろ言語的措定の働きの結果であり、はじめからそれを言語措定以前の事物であるかのごとく前提することは、転倒した形而上学と言うべきであろう。もとより、臆げな常識、そのうちに含まれる「もの把握」は罪のないものとは言え、それを、それ以上遡りえぬ第一の所与だと学的に(言語的に)措定することのうちには、一つの虚偽が混入してくる。このように言うのはむろん、何らか感覺知と学知とを闇雲に同一視してもよいというのではない。ただ少なくとも確認しておくべきは、外なる感覺的個体なりその有する種的形象なりを安易に前提することなく、形象・かたちの現出・把握という事態・場をより純粹に問うならば、感覺知と学知とは極めて接近してくる、ということなのだ。この意味では、後に吟味するように、感覺が何故、いかなる構造のもとに、いかなる知として成立してくるのかという問題が、アウグスティヌスにあって「三位一体」の探究にあって不可欠の中間的部分を占めていたことも偶然ではない。

因みに、『告白』第十巻の当該の文脈は一見、「感覚的事物の有する外なる形象」を「魂のうちに」受容するという構図のもとに叙述が進められている。しかし、それは、より大きな広がりの中にあったこと、つまり既述のように「探究の端初」という或る種の無化された場に先立たれ、そのこと自体の反省に促されてのものであり、他方、記憶と自己知との深淵に立ち合うことに向けられていたことが忘れられてはならない。そして、この後の点が、先の(ii)、形象を把握し知る自己に関する否定的な語り口となって表明されていたのである。

すなわち、われわれは単に個々の形象を何らか記憶しているばかりではなくて、記憶しているということをしも記憶している (Conf. X, XIII, 20)。のみならず、例えば、「自分の既に過ぎ去った悲しみを、今喜びつつ記憶する」といふとき、心は喜びを持ち、記憶は悲しみを持つのは一体いかなることなのか。……記憶そのものをわれわれは心・精神 *animus* と呼んでいるのに。」(ibid. X, XIV, 21)と問われざるをえない。更には「忘却」という言葉を口にするとき、その「忘却ということ」をとにかくも記憶している——忘却は記憶の欠如であるのに——という不思議なことが存している (ibid. X, XIV, 24)。こうしたアポリアの各々については今列挙するだけに留めざるをえないが、そうしたアポリアにあってなお、何らか「わたし・自己自身の記憶」が存し、「わたしの持続・同一性」がとにかくも現前している、としなければなるまい。それなくしては、そのようなアポリアが自分においてある、などと表現することすらできないからである。

しかし、アウグスティヌスは言う、「記憶はわたしの心・精神の力 *vis animi* であり、わたしの本性 *natura* に属しているにもかかわらず、わたしはこの我在り、ということの全体を捉えることができない *nec ego ipse capio totum quod sum*」(ibid. X, VIII, 15)と。同様に、「記憶なしには、わたしとすら言うことができないはずなのに、わたしはその記憶の力を自ら捉えることができない」とも語られている (ibid. X, XVI, 25)。

これは根源的なアポリアとも言うべきものであるが、そこには単に消極的なものに終わぬ意味が隠されていると考

えられよう。つまり、「わたしが我在りの全体を捉え切れぬ」ということは、先ず、(i)、否応なく、感覚知であれ学知であれ、わたしの営み・働きのすべての土台となっている。その限りでは、「或る一箇の形象なら形象をわたしが把握し知ること」を「一つの対象」として立て、「その対象」について問題にしてゆくこと自体、或る矛盾を含んでくるのだ。その矛盾とは言わば、「それ自体動であり、完結していない或るもの」(「わたし・自己の動的な、たちとして働いている全体」)から、一箇の対象を無理に切り取り措置すること自身に必然的に従うものではないだろうか。

次に、(ii)、「わたしが自分の全体を捉え切れぬ」ということは、われわれにとって「我在り」が絶対の受動・所与としてあることを暗示していると考えられよう。しかも、予想的に言っておくことが許されるとすれば、「捉え切れぬと知ること」によって、われわれは、「或る何かを知ることが、その何かの存立・生成であるようなかの存在」を、自らの在ることの根拠として宿し、それに与りゆく可能性そのものたりうるのではないか。アウグスティヌスの言う「神を受容しうる者」capax Deiという言葉はこのことに関わるであろうし、その限りでは、「神(「存在」)を受容しうる者」という名は、或る意味で人間という名に先立つのである。

それはさて置き、一歩手前の局面に戻る。先に述べたように、或る一箇の感覚知が成立するためには、照らし合わさるべき範型的な形象が魂において先在しなければならぬ、という方向が留保つきで提示された。が、その留保には或る積極的な意味合いがある。つまり、何らか範型的な形象の先在が、可知性の根拠として要請されることには小さからぬ理由があるとしても、それは必ずしも、魂なり記憶なりのうちにはじめから諸形象の範型が数多的に内在するということではないのである。なぜなら、もしそのことが固定的に語られるならば、「魂・精神の在ること」と、「そのうちに諸形象の範型が在ること」とは、何か容器と内容物のごとく互いに他者となつてしまひ、内的なつながりを全く欠くことになるからだ。そうした構図にあつては、魂・精神のうちに何らか形象・かたちが生成してくるこ

と（＝事物把握、知）の機微はほとんど隠されてしまふことになる。

因みに、それに関係することだが、或る種の単純な想起説は、アウグスティヌスの取るところではなかった。というのは、極く簡単に言つて、「かつて」把握した形象を、後に想起するという構図を立てる場合、少なくとも二つの難点があるからである。先ず、その「かつて」という時点において——たとえそれが前世のことと言われる際にも——、或る一つの形象の把握とは何であつたのか、とその成立根拠を遡行して問うならば、結局は先程のと同じ問題場面にぶつからざるをえない。今一つの難点として、単純な想起説の構図にあつては、先、後という二つの時点が無反省に二つの対象のごとくに措定される嫌がある。そのことはアウグスティヌスの時間論の展開からしても、そのまま容認されうるものではないのだ。が、「時間」＝「精神の志向的、自己超越的動性」については、そのことが本稿の隠れた主題でもある、と言うに留めておく。

典型的な形象をめぐる以上のような問題点からして、ここで改めて確認し、かつ予想しておくべきは次のことである。すなわち、個別の形象はそれ自身の現出を自ら根拠づけることはできない、それゆえ問題は、単に形象（形相）と形象づけられたものとの間の二項関係の如何なのではなくて、原理的に無限定な場において、端的に或る一つの形象・かたちが現出し生成して行くことの機微なのだ。それは言い換えれば、或る形象・かたちを把握したもの、つまりは魂・精神において、形象の現出（＝知）とは何であるのか、という問である。更に、当初の課題に立ち帰つて言えば、何らか自己超越的に愛へと促されている動的なかたちが、いかなる意味と構造とにおいて個別の形象を把握し産出してゆくのか、が最終的には問われなければならないのである。⁽¹⁰⁾

四

『三位一体論』の後半部は、或る意味で、これまでの論において主に依拠した『告白』第十卷の記憶論の、一層徹

底した展開であると考えられる。そこにあっても、知、判断の成立のために記憶・精神 *memoria, mens* の原初的な場に還帰するという探究方向は変わることがなかった。が、そこではもはや、感覚知の成立根拠として典型的な形象の先在を個別に要請する、といった議論は影をひそめている。むしろその代りに、何らか非物体的永遠的な根拠 *rationes sempiternas* が、それに即して、感覚的事物についての知、判断の成立するゆえんのものとして登場しているのだ (*De Trinitate*, XII, II, 2; XII, XIV, 23)。以下とりわけ注目したいのは、そのことが魂・精神の「志向と超越」とも呼ぶべき微妙な動性と共に語られていたことである。

ただ、そのことを問題にするに先立って、『三位一体論』の探究過程に存する或る種のうねりについて、少しく言及しておく必要があるだろう。それは一口で言えば、真理の形象 *forma veritatis* なり、永遠的な根拠なりの直視・直観可能性に関するものであった。

第八巻においては、正義の形相の直視についての一つのアポリアが提示されているが、その大略は次のようなものである。すなわち、(i)、われわれがパウロならパウロを愛するという際、そこでの真の対象とは、「今もなお現前している」とわれわれの信じる正しい精神 *justus animus* である、とどう (*De Trin.*, VIII, VI, 9)。

が、それは多くの類似の事物を外に見て、単にそこから獲得されるような類的種的な知見 *generalis specialisve notio* によるのではない。(ii)、しかし、「正しい精神を愛している」と真に言えるためには、むしろ「精神とは何か」「正しいとは何か」を何らか知っていなければならぬという。それゆえ、使徒を愛している人は、たとえ自分は正しい人でなくとも、自分のうちに何らか現前している正義の形相 *forma iustitiae* を——それはこの文脈では真理 *veritas* とほぼ同義であったが——、直視しているということになる。従って、(iii)、そこに潜むアポリアとは、「正義の形相を自己のうちに現前するものとして直視していながら、なおも自己は正しい精神ではないということ」であった (*ibid. op. cit.*)。つまりそこには、「正義の形相の直視」と、「自己がそれで在ること (正しい者であること)」との

間に容易に越えがたい落差が認められるのだ。

この意味では、人は正義の、そして真理の形相を受容する可能性のある何ものかであるが、同時に、正義の形相によって形成され切っていない何ものかが残る。後者は単なる質料以上のもの、頑強に抵抗してくるものと言わねばなるまい。そして、ここには、「真理の形相によって形成されうるが、しかし未だ形成され切っていないもの」*formabile nondumque formatum* (De Trin. XV, XV, 25)「つまり人間という存在者の希望と呻きとが秘められているのである。こうした事柄は極めて奥行き深いものであり、『三位一体論』の、「存在のかたち」(神の似像、*imago Dei*)が何処に真に見出されるのか、という全探究の最後まで、一つの問題性として持堪えられていたと言えよう。

ともあれ、ここではただ、正義の形相の直視ということが、或る種のアポリアを孕みつつも一つの可能性として提示されていたことのみを確認しておく。⁽¹⁾

第九巻に入ると、「精神 *mens*、知 *notitia*、愛 *amor*」という三性が見定められてゆくが、そこにあつて真理の直視ということが却ってより直截に語られている。すなわち、「かの不可変なる真理の形相を……われわれは理性的な精神の直視によって *rationalis mentis intuitu* 覚知し、その真理の形相にもとづいて物体的なものについて判断する」という (De Trin. XI, VI, 11)。また、「われわれは不可変なる真理を直視するのだが、単に個々の人間が実際にどのような在り方をしているか、といったことをではなくて、永遠の理性・根柢からしてどう在るべきであったか *qualis esse sempiternis rationibus debeat*」ということを、まさにその真理 (の直視) にもとづいて、能う限り定め知る」とも言われている (De Trin. IX, VI, 9)。

真理の直視を語るこうした表現は九巻には他にも幾つか見られるが、それらは真理と神にも達する人間の知の能力を謳うと読めなくもない。だが、そこには必ずしもそうとばかり評価しえぬ両義的な面がある。と言うのも、もしそのように真理の直視がわれわれにおいて全き仕方て現に成立しているというのであれば、その直視・知によって完全

に形成される（『自己の全き言葉・知を産み出す』）はずであり、それはまた愛によって自己と結合され、かくして全き三一性が成り立っていることになるからである。

しかし、そのようにわれわれの精神を端的に神イノ的なものと看做すこと自体、或る根本的な虚偽を孕むものとして退けられることになるのだ。すなわち、例えば次の第十巻で、われわれにおける自己知の意味がより事態に即して吟味されてゆくとき、われわれは魂・精神の力 *potestas* がつねに反対の可能性に晒イロされていることに立ち合わざるをえないからである。アウグステイヌスの表現によれば、「精神は自らが指定したものに自己の実体の或るものを与え」（*De Trin.*, X, V, 7）'かくしてそれらの諸形象に奇妙に適合してしまふ'（*De Trin.*, X, VI, 8）という。言い換えれば、精神は「それを媒介としなくては自己を知りえない」ところの必要物でしかないものを、自己であるかのごとくに看做してしまうがゆえに（*De Trin.*, X, VII, 11）'却って真に自己を知ることが少くなる。それは「精神の汚れ」*immunditia mentis* であり（*ibid.*, op. cit.）'更には、「罪の端初」*initium peccati* たる傲慢にはかならない在り様であった（*De Trin.*, XII, IX, 14）。

とすれば、先に挙げた真理の直視なり精神の三一性なりは、われわれの過不足のない人間的知の様式であったというよりはむしろ、人間という存在者が本質的に担っている言わば負の可能性——それは有限性の、また自由の謎であろうが——を一旦括弧に入れた上で、或る理念的様式を先取して示したものと考えられよう。事実、アウグステイヌスは「精神、知、愛」、「記憶、知性、意志」といった三一性を神イノ的の三一性の何らかの似像として見定めてゆく途上、第十一巻においては、感覺的事物に関わる外的三一性の局面に殊更に立ち帰らざるをえなかったのである。

以上のことはむしろ、単に一つの観点からの簡単な方向づけに過ぎないのだが、そこにもわれわれは、『三位一体論』の探究が或る普遍的な三一性の見定めから、感覺知の成立根拠の間へと、殊更に転回してゆかざるをえなかったゆえんを、少しく窺うことができよう。

さてそこで、本節のはじめに提示した論点を取り上げる。すなわち、非物体的・永遠的な諸根拠 *rationes* にもとづいて、われわれは物体的感覚的事物を知り判断する、というくだりである。この永遠的な諸根拠とは、可知的諸根拠とも呼ばれているが、次の二様の性格を有するという。(i)、一方ではそれらは人間の精神を超えているからこそ、不可変なるものとして在る、とされる。(この点、「真理は内的人間のうちに住い、しかもすべての人間の諸能力を超えている」といった語り口は、初期著作以来のものであった。) (ii)、が他方、「われわれのうちなる何か、そうした諸根拠に帰属しているのでなければ、それらにもとづいて物体的なものを知り判断することはできないであろう」(XII, II, 2)。

ところで、今問題にしたいのは、右の永遠的諸根拠なるものの存在身分である。一見するところ、それらは、感覚知成立の根拠として留保つきで、要請された範型的形象に代るものとして登場しているかのようなものである。が、少くともそれらは個々の形象の直接の範型というのではなかった。では、こゝろ・精神はそうした可知的事物なり根拠なりとどのように関与しているのか。

アウグスティヌスは確かに、感覚的事物なりその動きなりの可知的非物体的諸根拠 *intelligibiles incorpalesque rationes* が、その非物体的本性において、精神の眼差しに対して *mentis aspectibus* 何らか現前する、と言っている(XII, XIV, 23)。が、注目すべきは次の表現である。「それら可知的根拠に、能う限り達するその瞬間、精神の眼差しはそれらに留まることはできず、言わば反動を受けて跳ね返される、そしてそこに、移りゆかぬものの移りゆく思惟が生ずるであろう *fit rei non transitoriae transitoria cogitatio*」(ibid. op. cit.)。

このことのうちには、以下試論的に示すような微妙な構造が潜んでいる。先ず、ここでの可知的根拠とは、その存在が直接、对象的に限定されるような仕方、こゝろ・精神のうち、かつそれを超えてあるのではなくて、或る間接的な、否定を介した仕方、「それなり」が確信されるほかないもの、と考えられよう。つまり、言わば臃ろな似像

のごとく浮遊した有り様においてある感覺的事物に触れ、精神の反省の運動はそうした似像なるものの同定を求めて、可知的根拠に適合してゆくこととする。しかし、その反省・還帰の運動は当の可知的根拠に適中したかと思われるその瞬間、そこから跳ね返されてしまう。なぜなら、精神がいかに可知的根拠に適合し、またそれを直接に分有せんとしても、その志向を、その都度超えてゆくものとして、当の可知的根拠はあるからだ。

これに関しては、初期著作の中で用いられた真理の定義が、右の論点に内的に呼応する表現として想起されよう。それはすなわち、「真理とは、それよりもより優れたものがありえないような適合性・合致だ」*convenientia, qua superior esse non possit (De vera religione, XXXIX, 72)* というものである。言うまでもなくこの表現は、比較級と否定そして接続法によつて構成されており、力働的な性格を有している。もとより、可知的根拠は先の文脈では複数形で用いられており、真理とは同一視されえないのだが、こゝろ・精神がそれへと関わりゆく動的な性格という点では、両者は同質のものだとしてよい。つまり、精神は知・判断の根拠として真理なり可知的根拠を本性的に志向する、が、その志向は決してそれら超越的对象に合致してしまふことはできず、その都度、かつ無限に、真理なら真理によつて超えられるのだ。⁽¹²⁾

さて一般に、「可知的根拠はそして真理は不可変にして、それ自体として在る」と、一方では主張されて然るべきであろう。ただ右の場合、それだけを切り離して自明の命題のごとくに語ることは、知性の逸脱だと言うべきかもしれない。なぜなら、その命題の意味は、語る者(精神)の志向的在り方と密接に関わっているからである。(もつとも、ここでは、一般に命題の意味がそれを語る者の在り方に依存していると強弁するつもりはないし、ましてや論理的意味より人の経験を重視する、などということとはできない。)すなわち、より明確に言うならば、「可知的根拠(それがそれ自体として在る)」とは、精神の志向がそれによつてその都度超えられてゆくという運動のうち、「その運動を真に成り立たしめている根拠」|| 「その運動の志向する超越的对象(ならぬ対象)」として、何らか否定を介して

間接的に知られてくるのだ。

従つて、精神が可知的根拠なるものを、それを対象的に限定するという仕方では知っていないのではない。そうした知の意味は突破されている。むしろ、「精神の志向・愛が無限に超えられ、かくして言わば、根拠の側から限定され、知られるということ」、そこに愛と知の結びつき（≡哲学）が看取されよう。そのことは精神そのものの生成・誕生を何らか告知しているのであり、知の原初の意味もそこにある。

このように解釈されうるとすれば、翻つて、先の文脈中の「移りゆかぬものの移りゆく思惟」とは何であらうか。それは右に述べた「精神自身の志向と超越のかたち」とは位相を異にしつつ、そこから離れたものではなくて、精神の動的なかたちを何らか構成しているもの、と考えられる。引用の表現からすれば、それは、可知的根拠に精神がぶつかるかに思えた瞬間、跳ね返されてきた反照の像のごときのだと言えよう。

こうした「移りゆかぬものの移りゆく思惟」は、アウグスティヌスによれば、学知となつて記憶に託される。そのことによつて、記憶は、移ろいゆかざるをえぬわれわれの思惟が通常の知の営みにおいて、そこへと還帰してゆく場となるのだ。だが更に、記憶に託されたものを見出さない場合は、可知的根拠との原初に関わりの場に立ち帰らしめられ、「最初に見出したところ、つまり非物体的真理においてそれを見出すのであらう」と言ふ（XII, XIV, 23）。こうした知はむしろ、——それがたとえ前世のことであらうとも——かつて知られたものの単純な想起ではない。なぜなら、プラトンの『メノン篇』に言及し、アウグスティヌスがややユーモアを込めて示唆しているように、「すべての人が前世において幾何学者であつたわけではないからである」。かくして、一つの結論として語られるのは次のことであつた。すなわち、「むしろ次のように信じられるべきである、可知的精神の本性は *natura mentis intellectualis* 可知的なるもの *res intelligibiles* に本性的秩序によつて結びつけられ、それに固有な或る種の非物体的な光によつてそれらを見るように創られている」(XII, XV, 24)。

この表現によれば、可知的精神は自らの本性、定義のうちに、可知なるものへの関与を含んでいる。だが、それはわれわれの解釈によれば、精神が可知の根拠や真理を直視しうることではなかった。すなわち、精神が可知なるものに与りうるという事態は——それは平たく言えば、何であれ何かを知り、くるといふことなのだ——、可知の根拠を志向し愛しつつも、それに完全には合致しえず、却ってそれによって跳ね返され超えられゆくといった否定の契機を介してはじめて成立してくることなのである。

そして再度言うならば、こうした事態の根底には、魂・精神の志向的、自己超越的在り方が存する、否むしろ、その志向的なかたちこそ魂・精神なのだ。⁽¹³⁾ その際、志向され愛される根拠・存在は、精神の志向的動的なかたちのうちに、かつてまた、そうしたかたちとして、何らか宿り、現出してくる。精神そのものでもあるそうした宿り・受肉を、先にわれわれは、勝義における「知」と呼んだのである。

そうであればこそ、この志向的かたちとしての知（＝精神）は、「既に在り、かつ未だない」という根本的緊張を、必然的に自らのうちに孕んでいる。それは言い換えれば、「不在なるものの現存 praesens rerum absentium」であり、直視しえぬものが何らか見られることたる信仰 *fides* の姿にはかならない（XIII, I, 3）。そして、その根底には、「在りて在る存在の像・かたち」（＝神の似像）として自らを知りゆく自己「知の謎が潜んでいるのだ。

かくして『三位一体論』の探究が第十三巻に至って、右のような意味・志向を担った「信」の問題に集中してゆくのはほとんど必然のことであったと考えられよう。ただ、それについては別の論考に委ねることとし、次節では、以上論じてきたことに基本的には含まれている諸問題の意味連関を、改めて少しく顕在化させておくことにしたい。

五

拙稿にあつて多少とも見定められた動的構造に照らしてみると、感覚知とは何であるのが、再度問われなければ

ばならない。

その観点からすれば、先ず、或る特定の感覚知を、それだけ切り離して対象として措定することには、多分に無理があるであろう。それは次のような意味においてである。今例えば、或る一箇の感覚知（何らかの形象の把握）が真に成立しているかどうか問うとする。その際、成立根拠に遡って厳密に答えを確定しようとすればするほど、或る種のアポリアが立ち現れてくるであろう。なぜなら、一箇の感覚知が限定された対象として成立しているためには、簡単に言えば、記憶の記憶、自己の持続の記憶、つまりは自己知が根底に成立していなければなるまい。しかし、それは徹底的に開かれたもの、未完結なものとしてあると言うほかはないものであった。ここでは、アウグスティヌスに即して、結論的なことのみ言うに留めるが、「自己を記憶し、知り、愛する」という自己知の三性とも呼ぶべきものは、われわれにあってはあくまで、「精神（自己）が、それによって創られてきた当の根源を a quo facta、記憶し、知り、愛する」ことへと開かれ、またそのことへと定位されているのである（XIV, XII, 15）。そして、そこに勝義の神の似像が認められるという。つまり、神の（＝存在）の似像とは、あくまで自己の根源への還帰という開かれた動的な構造として語られていたのだ。

この点に関しては次のような表現が注目されよう。すなわち、「神の似像とは、それこそが人間の誉れ honor hominis なのだが、自らが刻印されてきた当の根源に還帰・回心することなしには保持されぬ」（XII, VII, 16）。そして、「精神は、真理ないし永遠なるものに向って超出してゆけばゆくほど、ますます神の似像へと形成されてゆく」という（VIII, XIV, 10）。更に、はっきりと比較級表現を取っている例として、「可変的な善は、不可変的な善に、自らの理性と意志とによってそれを愛しつつ寄継るとき、より善き善と成る」とある（De Genesi ad litteram, VIII, XIV, 31）。

むしろ問題の根は深いのだが、ここでは次の点だけを確認しておこう。つまり自己知とは感覚知の根拠として何ら

か要請されるとは言え、決して完結したものとしてあるわけではない、その限りでは、眼前一箇の感覚知といえども、一つの限定された対象として成立しているのではないとも言えよう。

では、しかし、われわれが日常様々に経験していることの大半は空無な幻に過ぎぬものなのか。そのように主張する向きもあるが、すべては無駄と言いつける悟達の境位を、それほど簡単に自ら誇るわけにはゆくまい。つまり、様々に欲し執着する心を入皆多かれ少なかれ抱えているとすれば、それらがたとえ実体なきものだとしても、そのゆえんを真に言語^{ロクソ}において問い進めてゆくことが先ずは肝要であろうから。

とすれば、普段われわれが在ると思ひ、成立していると看做して怪しまぬ感覚知（そして感覚物）は、存在論的にいかなる身分を有しているのか。(i)、それらを一箇の独立した対象として重んじ、それに過分に倚りかかつてならぬということとは、既に触れた通りである。が他方、(ii)、感覺的、身体的なものなどはすべて精神の墓場であるかのごとくに、一挙に魂・精神の神性を標榜することもできまい。後者はわれわれの知性、精神にとつて、恐らくより危険な誘惑なのである。そしてここに二つの方向と見えるものは、実は同根源的な事態なのだ。

と云うのも、われわれはどれほど背伸びしようと、純然たる無世界的、無時間的な境位には片時も生きることができない。そのような条件下にあつてなお、「精神 \parallel 神的なるもの」が、何か不動の形相としてわれわれの内に在るかのごとく看做すなら、どういうことになるだろうか。その際指定された「精神 \parallel 神的なるもの」は、言わば空中に浮いたものであり、支えを持たない。それだけに却つて、そのように指定することは、倚りかかるべき様な想像物の体系を捏造することに傾いてゆくのである。精神のこうした逸脱の様態は、例えば、グノーシス主義なりマニ教なり
の思想潮流に何らか窺われるところであつた。

とすれば、われわれの取るべき方向は、右の(i)、(ii)のむしろ中間に求められよう。すなわち、感覚知と、魂・精神の「存在の似像」に成りゆくその動性とは、それぞれ独立に語るべきことではなくて、或る重層的な構造のもと

にあるのだ。換言すれば、様々な感覚知は、それ自体として成立しているというよりは、むしろ、魂・精神の誕生のための或る素材・肉となるのである。それは、以下のような意味においてである。

先に触れたように、心・精神が真理に、そして存在（ \parallel 神）に分け与る道は、真理を対象的に直視するといった直接の道ではなかった。真理とは精神の志向を無限に超えているからである。それゆえ、先に挙げた「精神は真理ないし永遠なるものに向って超出してゆけばゆくほど、ますます神の似像へと形成されてゆく」（XII, VII, 10）といった表現は、自らのうちに、否定の契機を不可欠の媒介として孕んでいるのである。それだけに、感覚知の一義的に閉じられた領域は一度び突破されなければならないのであった。

が、そのことは実は、何らか対象的領域に関わることではなくて、心・精神それ自身の対象措定の働きに関わるのである。それはつまり、精神の自己自身に対する関係である。それゆえ、問題は徹底的に、言語・精神の働きのうちに存するのだ。

ところで、そのことの真相は、事柄の本質からして、心・精神の逸脱した働きを捉えることから、何らか間接的に映し出されてくるであろう。すなわち、アウグスティヌスは言う、「魂・精神は自らに固有な力 *potestas* を愛し、それに執着することによって、普遍的な全体から私的な部分へと滑り落ちる。神的秩序から外れる傲慢 *superbia* とはこのことであり、それが罪の端初 *initium peccati* に他ならない。もし創られたものの全体の支配者たる神に全てにおいて従うならば、魂は最上に秩序づけられえたであろう。が、何であれ、個別的なるものを全体に優先するものであるかのごとくに欲求しつつ、自分の勝手な法によってそれを支配せんとするとき、魂はより劣った部分的なものへの執着へと結果的には追いやられることになる。かくして、魂は何かより大なるものを欲しているかに見えて、却って自ら、より卑小なるものになつてゆくことになる」（XII, IX, 14）。

ここに魂に固有な力とはどのようなものかと言えば、知、存在に関わりうる力のことと考えてよい。それは例えば、

次のような表現のうちに窺われる。すなわち、「魂・精神のうちに形成されてきた像の方が、ものの裸の種的形象よりもより善い」といふ (IX, XI, 16)。つまり、感覚知とは既に事実として存在しているもの・事物の形象 *species* を、単に二次的な仕方を受容するというに止まるのではない。むしろ、魂が何であれ一箇の感覚知の成立に与るといふ際、そうした魂の力は、ものの形象に生命を与えるゆえんのものであり、また、そうした知の営みを介して、ものを言わば存在のより高い秩序に参与せしめている、と解されよう。

しかし、こうした知の働きは、つねに両義的な性格を有するものとして現出してこざるをえない。なぜなら、「人間(魂・精神)の眞の誉れ——人間のまさに人間たる形相^{かたち}——は、神の似像 *imago Dei*、類似性 *similitudo* という一点に存し、それは、自らがそこから刻印されてきた当の根源(＝神的ロゴス)に還帰するということなくしては保持されえない」(XII, XI, 16)とされた。それによれば、人間という存在者の形相は、何らか静止した不動のものではないのであり、それは或る決定的な動性によって、すなわち自己の存立根拠への還帰という働きによって、その都度、つねに構成され、新しくされてゆくほかない、ということになる。従ってまた、「人間は神に寄組れば寄組るほど、ますます自分に固有なものを愛さなくなる」(*ibid. op. cit.*)とも言われている。

だが、それゆえにこそ、逆に、「人間は自分の力をあえて押し通そうとする欲望によって、言わばそのような自身自身の意図によって、中間点、媒介点 *medium* としての自己自身に落下するのだ」(*ibid.*)。

このようなことは一見、感覚知の成立根拠などということとは別の問題領域にある、と看做され勝ちである。が、アウグスティヌスの文脈は、そうした領域を分化する捉え方そのものに潜む問題にこそ関わっていると見えよう。

さて、個別の感覚知の現出は、記憶の根源、可知的精神の普遍的な場に立ち帰ってのことであった。つまり、既述のように、必ずしも外なる一箇のものに靡げな姿に触れて、その名、その形象を一一対応のごとく想起するというに止まらない出来事である。むしろ、何らか外からの、偶の触発あってこそ、或る特定の感覚知は何らか生じてくる

ほかはない。しかし、その成立はつねに、言わば無からの創造に似ているのだ。否むしろ、われわれは、或る感覚知の把握において、かのロゴスによる創造に、つまり、名づけることが名づけられたものの生成であるような根源の働きに何らかと与りゆく、と言えようか。と同時に、魂は感覚的なものを何らか知にもたらすことによつて、それを言わば存在の秩序のうちに甦らせるのである。

しかし、繰り返し言えば、こうした根源のロゴスへの与りは、何か決定的な否定を介してはじめて成立してくると言わざるをえないであろう。なぜなら、心・精神は自らの力を押し通し、自己肯定するという抜き難い傾きを合わせ持っているからである。すなわち、或る感覚知の把握とは、一種の対象指定（≡存在指定）とも考えられるのだが、そうした自分の力を善しと肯定するとき、目的連関は言わば転倒することになるのだ。なぜならそのとき、対象指定の力（≡可能性）が、或る意味で終極の目的となるからである。かくして、自らの力なり可能性自体が自己目的となつてしまい、その結果、或る種の仮構、欠如の場が生じることになる。

ところで、そうした仮構のうちでは、奇妙なことに、個別の感覚知は一見何の不安もなく、自らに一義的に充足することになる。なぜなら、そこにあつては、ただ己れの欲するものが何かそのまま自己目的として肯定され、偽似的に善の名を僭称してくることになるからである。「自分の力を押し通さんとする欲望によつて、中間点、媒介点としての自己自身に落下する」というアウグスティヌスの表現は、こうした方向で解釈されよう。

従つて、指定された様々の感覚知、像は、それぞれ他に対して何の本質的な存在連関も持ちえず、高々単に有用性として働くのみとなるであろう。人間的な知の力は、本来根拠づけられたものでありながら、それが自分自身によつて端的に肯定されるとき、或る恐るべき転倒が生ずると言わざるをえないのである。

かくして、個別の感覚知は、或る閉じられた領域のうちで、単に対象的に「もの有り」を指示する限りでは、否定され突破されなければならない。ただここに否定されているのは、個々の感覚知であるというよりはむしろ、感覚知

の把握（ \parallel 対象指定）を直ちに、「そのもの有り」へと一対一対応のごとくに関係づけているというその働きの方なのだ。そして、そうした逸脱した働きとは、或る種の存在指定の力を自ら肯定することであったのである。

右のような否定の契機を介して、個別の感覚知はその閉じられた存在位相を突破される。だがまさにそのとき感覚知は、心・精神の、「存在の生成」（ \parallel 神の似像）に成りゆく根源的動性を、消極的にはあるが構成する肉・質料として甦るのである。

このように「存在の生成」という一点に定位された構造にあっては、個別の感覚知・形象は、或る意味でそれ自身である以前に、むしろかの在りて在る者を自らの存立根拠として告げ知らせる似像であるのだ。しかし、繰り返し言うならば、そのことが言えるのは、ただ、感覚知をそうした動的な開かれた構造のうちで捉え、その対象指定の力そのものを、「かの終極のもの \parallel 自己 \parallel の存立根拠」へと捧げゆく心・精神においてであった。

とすれば、自然のロゴス化とも呼ぶべき事態がそこに認められよう。つまり、自然・本性はそれぞれが孤立し閉じられたものとして客体的にそこに在るのではなくて、或る否定・突破の契機を介して、一つの知—存在の生成の動的なかたち（ \parallel 心・精神）の誕生に与り、それを何らか構成する肉・質料となるのである。

思うに、かのロゴスの受肉・宿りとは、在りて在る存在の端的な生成であると共に、自己否定の極みであった。そこにまことの人たることの姿が示されているとすれば、われわれはすべて、その既に成立した一つのことに根底において支えられつつ、その一つのことに分け与るよう招かれている。とすれば、己れに与えられた力 *Potestas*、自らの志向・愛そのものを絶えず自己の超越的な存立根拠に委ね捧げるということのうちに、人間たることの究極の姿が臨まれることになろう。そのことによって自らが自らのうちに、「ロゴスの宿り」 \parallel 「存在の生成のかたち」を、それぞれの有限な在り方においてであるにせよ、何らか言祝ぎ告げるものとなるであろう。それゆえ、その一つのことの成就のために、われわれの営みのすべてが秩序づけられているのならば、われわれはときに、自分の最も欲し求める

ものをも、それが人たることの本来の姿（Ⅱロゴスの宿りに与りゆくこと）に外れている限りでは、苦しくとも断念することを余儀なくされよう。が、その否定・受苦パトスのうちに却って、真に愛さるべきものが分け前（Ⅱ運命モイラ）として賜として譲り渡されてくることになる。そしてそこに、人と人との真実の交わり・愛のかたちが何らか具現してくるのではなからうか。古来、師父たちが——洋の東西を問わず、また表現、装いこそ違え——身を捧げ、自らの生でもって証してきた道が、ここに垣間見られるのである。

とまれ、拙稿は、そうした人間たることの普遍的な境位がわれわれの脚下に現前していることを予感しつつ、そのことを感覚知の根底を探ることを通して多少とも言語化しようとする一つの試みであった。問題の根は深く、己が不明を恥じるばかりではあるが、ひとまずここで探究の筆を擱くことにしたい。（一九八九年十月三十一日）

註

(1) 言わば「愛の矢」で射抜かれたことが「信という知」としての存在様式を生む (Confite, IX, II, 3, X, VI, 8 など参照)。そうした根源の驚き、邂逅に潜む受動の契機こそ、哲学的探究の端初であった。このことは、後世の何か「自己在り」の確実性に探究の基盤を見るところという探究に通じるものがある。が、アウグスティヌスに即して言えば、そこにおいて更に、自己の構造づけられた原構造へと、つねに開かれゆくという志向的超越それ自身が問題の中心になればならないのだ。この点に関して想起さるべきは、『神の国』の次の件である。すなわち、「とにかくも存在していなければ欺かれることもありえぬ」ということから、アウグスティヌスは、「我在り」を導く。そして、そのことを自分は知っている更に、またその知っていることをしも知っているという。更に、こうしたことは同じ自分において在る以上、「我在り」と「我知る」を結合する第三のものがないならぬという。更に、「愛している」ということを要請している。しかし、こうした我の「在り、知り、愛する」という三つの契機は、完結したものではなく、かの至高なる三一性の似像 *imago Trinitatis* であった (De Civitate Dei, XI, 28—28)。ここでは、その存在論的落差が言わば、「愛・知の受苦」として現れ、それが人間の全探究の端初であり、かつ目的であったであろうことを指摘しておくに留める。

- (2) この標語はむしろアンセルムスのものであるが、以上の基本構造は、或る意味でアンセルムスの『プロスロギオン』第二章の神の存在証明の議論に呼応している。
- (3) この点の明解な論定として、松永雄二「或る出発点の持つ思考」(九大文学部四十周年記念文集) 以来の一連の論文が注目される。因みにそこに問題として残されていた「真に形を生む動」、或いは「つねになり、つづける」ということとあるということとの対比という観点が、われわれ自身の知の成立という問題において、いわば内部から(問われねばならぬ)」、ということとは、教父の哲学(差し当ってわたしは、アウグスティヌスとニュッサのグレゴリオスを念頭に置いているが)にあって中心の問題であった。拙稿はそのことの探究のための一つの試論、捨て石に過ぎない。
- (4) こうした根本的契機が神秘神学の伝統の根幹にあるものであったこと言うまでもない。それは例えば、オリゲネス、及びニュッサのグレゴリオスの『雅歌講解』In Canticum Cantorum、シエナのカタリナの『対話』Il Dialogo、十字架の聖ヨハネの『霊の賛歌』Cantico Spirituale等々に如実に見られることである。それは同時に、人間の愛知の道行き(=哲学)の本源の場でもあることが忘れてはなるまい。
- (5) 「わたしが今、その内に捉えられているその方(神の子、ロコス)を in quo et adprehensus sum、わたし自身がその方を通して捉えんがため ut per eum adprehendum……わたしは過去のを忘れ、未だ来らぬものや過ぎ去りゆくものに向かつてではなく、まさにつねに現前するものに向かつて、分散せずに出出してゆき non discentus, sed extensus in ea quae ante sunt、分散によらず志向・緊張によつて secundum intentionem 追求する」(Conf. XI, XXIX, 39)とある。この表現は『告白』における「時間=精神の自己超出的構造」の探究の結論的部分において語られていた。そこにも、心・精神が自らの超越的对象に関わりゆくことが、精神自身の存立にとつて再帰的、構成的に働いてくるということを読み取りうる。
- (6) 創造という神の行為を徒らに対象化して捉えることは、それを眺める自己を神的存在の、そして創造ということの局外に措定することになりかねない。それは知性の虚偽、傲慢ともなう。この点については、G. Marcel, *Etre et Avoir*, pp. 22-23『存在と所有』、渡辺、広瀬訳)に明解な洞察が見られる。なお、De Trin., VIII, III, 5に「精神はそれが創られるべきであったと洞察される限りで、創られたものとして是認されてくる」approbatur factus, ubi videtur fuisse faciendusとあるが、その表現は、およそ被造たることの知が精神の自己知の謎と同根源的なものであって、決してキリスト教的図式として安易に語らるべきものではないことを暗示していると考えられよう。

(7) 拙稿、「創造と原罪についての一試論」——アウグスティヌスの意志論——(哲学年報、第四十七輯、一九八八年)

- (8) このことは究極的には、サクラメントウム（秘蹟）の存在・認識論的な問題となろう。この点について、Thomas Aquinas S. T. III, Q. 60, a. 1—a. 8; Q. 75, a. 4 をよ。
- (9) この箇所は、『告白』の記憶論の最終的段階での表現に通じる。すなわち、「あなた（神）は心の神であり、万物を動かしながら、自らは万物を超えて不可変にとどまり、しかも、あなたを知って以来 *ex quo le didici*」、畏れおおくもわたしの記憶のうちに住み給う」という (Conte. X, XXV, 36)。ただ、その神を知って以来とは、必ずしも、例えば、或る回心 *conversio* という時点とのみ解すべきではなくて、人間で在ることの本源に関わるものである。この意味では、回心のときは、神の似像に即し、またそれに向けて人間が創られたと言われるその創造のときと、ほとんど同根源的と言うべきであろう。このことはまた、個別の知の成立根拠に関わるのである。
- (10) 註(3)を参照。なお、ニュッサのグレゴリオスはこの点に関して、より徹底した動的な構造を示している。拙稿、「アレーターの構造——ニュッサのグリゴリオスにおける知と生成の問題——」（哲学論文集、第二十五輯、九大哲学会、一九八九年）参照。
- (11) 神の本性直視という立場の有する問題性についての洞察として、宮本久雄「アウグスティヌスにおける「人間」の成立——『三位一体論』第八巻の照射する地平——」（東大教養学部人文科学科紀要第八十三輯、哲学第二十三集、一九八六年）がある。
- (12) この点、K・リーゼンフーバー『中世における自由と超越』、第十四章「存在への精神の自己超越」（創文社、一九八八年）のアンセルムス論を参照。
- (13) 同様の視点を取っているものとして、E. Zum Brunn, *Le dilemme de l'Être et du néant chez saint Augustin*, Amsterdam, 1984. R. A. Markus, *Imago and similitudo in Augustine*, *Revue des Études Aug.* 10, 1964, pp. 125—143 などがある。とくに前者では、魂の不死性とは、単に自然本性的にあるのではなくて、自らの存立の根源たる神への回帰、志向的超越によって不死性に与るべきものであることが語られ、それに呼応して、魂・精神のより多く在る、より少く在る *magis esse, minus esse* という表現に注意が払われている。なお、こうした問題については、*De Genesi ad litteram*, I, V, 10; IV, XVII, 29; V, XVII, 35; *De Civitate Dei*, VIII, 6 などが注目されよう。