九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

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（その2）

谷, 隆一郎

https://doi.org/10.15017/2328536

出版情報：哲學年報. 47, pp.71-102, 1988-02-29. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

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（その二）――

谷　隆一郎

人間が身に負うている死の性 mortalitas とは罪の徴 testimonium peccati であり、それはまた、神が高ぶる者を退け給うことの徴である、という。[1] アウグスティヌスのこの述懐は、次のようなパウロの言葉に密接に呼応するものであった。

「それ一人の人によりて罪はこの世に入り、また罪によりて死はこの世に入り、すべての人、罪を犯ししゆえに、死はすべての人に及べり」（『ローマ人への手紙』五章十二節）。

この表現は我々に対して、ほかならぬ我々自身に関する謎を突きつけてくる。つまり、死が単に自然本性的なものではなく、何らか罪によって生じたものであるのならば、罪を犯す以前、人間は本来、不死なるものであったのか。また、「すべての人、罪を犯ししゆえに、死はすべての人に及べり」と言うが、それが例えば、未だ何の意志も芽生えず、自らの行為に対して何ら責任を持ちえない幼児においても同様に当てはまるとすると、そもそも罪とは何なのか。それは何か特定の行為なのではなくて、人間的行為の成立そのものに関わる何らか構造的なものなのか。或いは、今我々がそうした原初的な罪の罰として死性を身に負いつつ生きているのなら、罪以前の人間は人間以上

のものなのか。罪以前の人間こそ真に人間であるのなら、現にある我々は「人間で在ること」から頽落した人間ならぬものなのか。そして畢竟、「人間で在る」とは何なのか。

現代は恐らく、不死性などというものに対して半ば絶望した時代であるのかもしれない。人間は当然死すべきもののように思え、自分が結局は無に帰してしまうのではないかという不安が、自由の目眩であるかのように我々を襲う。とは言え、そうした絶望なり諦念なりが「人間で在ること」の真の形相ないし自然・本性に適合したものであるか否かは、なおも不分明に留まっているのではないだろうか。[2] 例えば、近・現代の自然科学的な「もの把握」の枠組にあっては、人間もまた、他の諸々の生きとし生けるものと同様、死後は自らを構成している諸要素に解体すると看做されるであろうが、そうした見方は現実に人間が人間として存在していることの意味を真に明らかにしてはくれない。なぜならそこでは、構成要素の集合がまさに一なる人間という形相となるゆえんは隠されたままであるからだ。つまり、人間を単に物体的構成要素の集合として、或いはそれらの調和として捉える場合には、人間という名は依然として何らか恣意的偶然的符号のごときものとなろう。そこにおいては、人間という名・形相の現出の機微は、はじめから偽似問題であるかのように解消されてしまっていると言えるかもしれない。

ただしかし、仮に死によって我々自身が、そして我々にとってのすべてが無に帰すのならば、生きている今、さまざまに腐心していることは一体いかなる確かさを持ちえているのか。というのは、例えば、何であれ何かを大切にしたというようなことが、まさに「それ」として、何らかの同一性を持たないとすると、そのこと自体はそのとき存在していない（そのとき在って、死後に存在しなくなる、などという以前に）、ということになりはすまいか。逆に、何かを大切にするという営みが真に一つのかたちとして成立しているとすれば、そこには既にして、何らか確かなもの、不死なるものに与りうるゆえんのものが認められる、と言うべきではないのか。

ことはむろん、人間は不死でありうるか否かといった大仰な問題に対して、単に一方の側に与することに存するのではない。なぜなら、不死に対して諦めたり開き直ったりする場合にも、死後の魂の存続なり永遠の生命なりを信じるという場合にも、我々は、自己在りのかたちについて、何かあいまいな自己把握が混入する可能性に、絶えず晒されているであろうから。

差し当り言えば、アウグスティヌスにあって、信仰 fides とは自己の在ることにとって何らか外的なもの・所有物ではなかった。それは、こころ・魂の浄め purgatio mentis であるとされたが、[3] それゆえに、我々が感じ、思い、欲するあらゆる場面において絶えざる自己吟味を要求してくるのである。この意味では、周知の一句、「正しい人は信仰によって生きる」（『ローマ書』一章十七節）という表現は、人間の在ることの通俗的了解の上に解釈されてはなるまい。すなわち、そこでの信仰とは「人間の正に人間として生きているかたち」であり、「人間で在ることの正しいかたち」を普遍的に示すものではないだろうか。そして、こうした信仰という生のかたちが、罪（＝死の性）からの回心 conversio という仕方でしか我々に生起してこないとすると、さらにまた、その信仰の到来、生成が或るとき生じて完結してしまうようなものではないとすると、その生成の動的構造が問われなくてはなるまい。[4] この限りでは、「わたし・自己の在ること」は、「絶えず新たに成りゆく」という表現自体が孕むアポリアに晒されていることになろう。

ともあれ、信仰が「人間で在ることの正しいかたち」であり、しかも「すべて信仰によらぬことは罪なり」（『ローマ書』一四章二三節）と言われるような罪の状態に、すべての人が置かれているとすれば、自己、人間で在ることの成立には何らか根源的な闇が介在している、と考えられよう。拙稿は、最終的には、我々にとって最も切実な「罪＝自己存在の欠落」の意味を問うことを介して、「人間・神の似像」imago Dei の成立構造を問いたずねんとするものである。その際、創造、原罪、受肉といった、いわゆる神学に属すると見える事柄の意味連関をも、人間で在る

ことに関わる普遍的問題として問うてゆくことになろう。

一

（一）　我々の負うている死の性は、アウグスティヌスによれば、人間の自然・本性に本来的に属するものではなくて、むしろ、罪の徴であった。しかもこの場合、罪とは、後に考察するように、何か特定の個別的行為である以前に、人間がそこに置かれている原初的構造に関わるものであろう。とすれば、我々の一見自明な日常的営みにも、その根底においては死の性、罪の徴が潜んでいるはずである。

たしかに、さまざまのことを感じ、思い、欲していることが我々の具体的な生を形作っていることは、経験的事実と看做されよう。しかし、そうした営みの意味と成立根拠をたずねてゆくとき、そこには個別的な感覚、認識、行為といった諸領域が分化する以前の、或る普遍的な場が存していると考えざるをえない。つまり、およそ、欲求なり意志なりを離れて、また、「わたし・自己」が在ると言えるゆえんのものを離れて、人間のいかなる営みも成り立っていないとすれば、それぞれの個別の働きをそれぞれの能力に割り当て、分化させておくことはできないのだ。この意味で、そうした分化は「真実在らぬものを在るとすること」であり、しかもそのように判断する働き自身の自己肯定であることになろう。それゆえ、そこには言わば、生きた存在の一性から背反した死の性が垣間見られるのではないだろうか。

そこで、例えば眼の前の一箇のものについて何かを感覚する場合のことを反省してみると、そこには、単に外なる事物の種的形象が感覚器官を通して受容されるということに留まらぬ、より内的な契機が存している。こうした、個別の経験に先んずる何らか先験的な構造については、言うまでもなく哲学史上さまざまに論じられてきた。ただ、

拙稿の関心からすれば、整合的な説明図式を探究することにあっては方法上度外視されてきたもの、そうした探究自身の根底に潜むものが問題となるのである。

それにつけてもアウグスティヌスにおいて、先ず注目さるべきは、「感覚するのは、たしかに個々の感覚器官を通してであるとしても、実はこころ・魂 anima が、なのだ」とされていることである。[5] 一見単純なこの表現は意外なほどの奥行きを有している。この点については、前稿(『感覚と記憶の問題――アウグスティヌスの意志論(その一)――』)において若干の基本的考察を試みたのだが、[6] ここでは小論に必要な要点についてのみ振り返っておきたい。

感覚するという働きが何らか同一なることとして成立し、しかもそれが真に「わたし・自己」の感覚だと言えるためには、実に多くのことが不可欠の契機として要請される。すなわち、感覚されるものそれ自身が我々の中に入ってくるわけはない以上、或る事物について何かを感覚するということはそのものの何らかの形象 species なり心象 imago なりを媒介としているとしてよい。[7] その際、我々のうちに生起した心象が、とにかくも同一のものとして把握され、保持され、再現されることがなければ、そうした「ものの心象」を介してもの・事柄(について何らかのかたち)を感覚しているとは言えまい。なぜなら、或るとき把握された心象は、それを捉えた者にとって、言わば次の瞬間、過去化する性を有しているので、心象は絶えず無から呼び起されるかのように想起されなくてはならないからである。[8] 従ってここに、さまざまな心象をとにかくも同一のものとして把握し、保持し、再現しうる何ものか――それをこころ・魂 anima なり精神 animus と呼ぶ――が認められるであろう。

さらには、このことがほかならぬ「わたしにおいて」、「まさに一つのこととして」生起しているのであるなら、個々の心象の把握、保持、再現という営みの根底に、実は、「記憶していることをしも記憶していること」、「わたし自身が何らか同一のものとして持続していることの把握」などが現前していなくてはなるまい。[9]

ただ我々はここで立ち止らなくてはならない。というのは、このような方向で感覚知の成立根拠を次々に要請し

てゆく議論は、我々の在ることにとって、やゝもすると過分なものとなる嫌いがあるからだ。我々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は表わし切れない不透明なもの・欠如的なものを有しているのである。アウグスティヌスは事実、記憶という不可思議なものの探究の転回点において、次のような叫びを上げている。「記憶の力はわたしに属し、わたしは当のわたしにとって他の何ものにも増して現前しているはずである、そしてその限りでは、わたしの在ることの知をわたし自身が有しているはずであるのに、そのわたしの在ることの全体をみづから捉えることができない」[10]と。この意味では、わたし・自己の同一性の把握なり自己知なりは安易に要請されてはならぬ最たるものであった。それらは我々にとって決して完結した事実なのではなくて、むしろ、ここころなり精神と呼ばれるもの――そこにおいておよそ「ものの在ること」の意味が真に問われるべき場――の存立（＝原初の誕生）の謎を秘めている、と考えられなくてはなるまい。

差し当りこのように言えるとすれば、眼前一箇のものの感覚知についてすら、その成立根拠は言わば底の抜けた構造のもとにあることになろう。と同時に、通常は自明なものと看做されている個別なり個体なりの意味が問い直されることにもなる。つまり、個別的なものを個別の心象把握を介して感覚し知るというが、そこに生成の終極――働きがそこへと至る目的――として生起しているのは、果して個別としての個別なのか。それとも、そこでの生成劇とは、そうした何らか個別の心象なり形象を媒介としながらも、或る一つの「存在を受容しうるかたち」へと定位されているのではないのか。

（二）　このことはアウグスティヌス的探究の基本の構造に関わるのであらかじめ少しく反省しておく。

アウグスティヌスにおける探究の端緒とは、平板に一般化された驚きなり懐疑なりではなかった。それは、『告白』の記述によれば、みずからの弱さ（存在の欠如）を突如思い知らされたこと conscientia infirmitatis meae、しか

もそれがつねに何らか同一のものとして甦ってくるということ、であったのである。[11] より積極的には、そうした自己の姿を思い知らされるとき、みずからを貫いてきた根拠（＝神の言葉）への愛に促されるということが、アウグスティヌス的探究の端緒であった。[12]（ちなみに、アウグスティヌスにおける確実性ということもそこに見出されるのである。）

しかるに、何かを愛するというとき、愛されるところのものは何らかの仕方で知られていなくてはならない。[13] 全く知らないものについては、人はこれを探究するとか愛するとか言うことすらできないからだ。とすれば、自らを貫いてきた根拠を愛するという際、愛される当のものはどこに、いかなる仕方で知られているのか。恐らく、それは「自己＝根拠への愛」として、ではないだろうか。

我々はここに、とにかくも、「汝自身を知れ」という古来の格言――それは言うまでもなく、知を愛し求めるという哲学そのものの根幹に位するものであったが――の、基本の意味を窺うことができよう。「汝自身を」と言うとき、それは、他のさまざまのもの――物体的事物であれ、学的知識のようなものであれ、人であれ神であれ――の存在が無反省に前提されての表現ではない。すなわち、「自己自身のかたち」＝「何らか超越的なもの（神の言葉）に貫かれ、かつ、みずからを貫いてきたそのものを志向し愛すること」にあっては、[14] 通常「在る」と看做して怪まぬもの、在りかつ在らぬというほかないものは、原理的にはひとまず消失しているのだ。従って、そこではただ、「あなた（神）のみがわたしの善のすべてである」という祈りと叫びのみが存した。[15] 逆接的に言うならば、神の存在すら、客体的に限定されたものとしては措定されておらず、すべては一度び、自己の志向的愛のかたちそれ自身の探究へと収斂してくるのである。[16] この意味では、愛知の道行きはそうした探究の場から決して離れてはならず、また離れることができない。

このように見るとき、「探究の端緒としての信仰」とは、[17] それ自体が何らかの「知＝生成してきたかたち」である

ことになろう。と同時に、そのようなものとしての信仰は、そうした自己のかたち自身を知ることに、つまりは、存在を何らか受容したそのかたちの成立根拠を知ることに促されている、と言えよう。[18] それゆえ、「知を求める信仰」fides quaerens intellectum という周知の標語は、[19] 信と知の分離を前提とした上での両者の関係を示すものではなく、信仰というかたち――それはみずからの根拠への愛として働くのだが――自身の有する自己還帰的な動的構造を示している、と考えられるのである。[20] 我々はこうした信仰という言葉を、何か哲学にとって異質な、前学問的前提として排除することは許されない。我々にとって学問すなわち知とは真実のところ何であるのか、と問う限り。だが他方、信仰というものを、信じる者にとってだけ暗黙に、無言語的に了解され閉じられたものにしてしまうこともできない。なぜなら、そのことは、信仰を既に（虚偽なる仕方で）知られてしまったものにすることであり、ひいては「自己の在ること」のあいまいな把握の上に自己知を僭称することになりかねないからである。

かくして、信仰という端緒とは、恐らく、みずからのうちに或る種の存在論的落差を孕みつつも、「存在を受容しうる真のかたち」の成立に向う橋頭堡とも言うべきものであろう。

（三）　さて、こうした探究の方向を踏まえた上で、改めて手前に戻って問題の所在を捉えなくてはならない。

ものの心象・かたちの把握について、アウグスティヌスは次のように言っている。思惟によってこころ・精神のうちに形成されてきた「ものの心象」の方が言わば裸の「ものの種的形象」よりもより善い、と。[21] それは、精神がみずからの実体の何ものかを心象なり視像なりの形成に際して附与するからだという。アウグスティヌスによれば、「ものはそれ自身において在るときよりも、神の言葉において――ものの生成してくるに先んじて知られることによって――生命を有する」とされる。[22] そうした意味づけから言えば、精神はものの心象を形成することによって、言わばものに生命を与える媒介となっているのである。とすれば、感覚するということは、既に事実として存在し

ているもの・事物に関する何らかの形象を単に受容するということなのではない。そうした一方的方向は一度び拒否されているのだ。たしかに、外なるものに触れることを何らか媒介としているとは言え、心象の形成は或る意味で、神の言葉におけるものの原型に還帰するという契機を含むであろう。つまり、感覚するとは、言わば存在身分の不明なものの心象に触れることを介して、或る原型たるかたちを想起することと解されるのである。[23] ここに、想起される原型たるかたちとは、「それに照らし合わせることによって」、ものの心象がまさに一つのものとして知られてくるゆえんのものだ、と言えよう。

さて、こうした原型は今問うている問題としては、とにかくもこころ・魂のうちに何らかの仕方で先在していなくてはならない。そのことは、非物体的なものに関わる学知 discere の場合に、より純粋に要請されてくる。なぜなら、学知にあっては、感覚的事物を前にしている場合のように、我々が不分明な仕方でその存在を前提し、かつそれに倚りかかっている客体はどこにもない。そこでは従って、「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、とにかくも自分の心において知り、真であると認め、記憶に委ねたのだ」。[24] というのは、たとえ教えられてであるにせよ、とにかく人は自分で分からなければ、何であれ知られるべきものを知ったことにはならないからである。だが、何かを知ったという際、それを予め全く知らなかったとすると、どうして「それ（が自分の探していたものだ）」と認め知ることができようか。アウグスティヌスはこれに対して言っている、「それゆえ、それはわたしがそれを学び知る以前に、わたしの心のうちに在ったのだ……それが学び知られたとき、それがたしかに真だとわたしが認め、語ったのは、まさにそれが既にしてわたしの記憶に先在していたからである」。[25] と。

こうした意味での原型たるかたちの先在とその想起とは、感覚知と学知とのいずれにあってもそれらの成立にとって、何らか不可欠の契機として要請されよう。ただ、非物体的事物に関わることを学び知る場合には、言わば存在身分の不分明な外なるものは始めから不在である。それだけに、自己の記憶において先在していた原型の意味

がより純粋に問われることにもなる。

さて、その原型なり範型的かたちなりがこころ・魂に内在するに至った原因を、単に過去の一時点での学知の経験に遡って求めることは原理的に不可能であろう。なぜなら、その時点での学知の成立にあっても、やはり「それ」に照し合わせて当の学知が成立したゆえんの原型たるかたち」が己れのうちに存在していなくてはなるまい。とすれが、学知成立の原因を求めて過去に遡行していったとしても、それは一種の無限背進に陥るであろう。言うまでもなく、このことは何らか前世における学知を、今ここで想起するといった説明方式に対しても、同様に当てはまるのだ。なぜなら、その前世なる場での学知はいかに成立するのかと問うとする。その場合にも、同じ論拠によって、照らし合わせるべき原型の先在は、言わば前世の前世での学知によって成立したとしなくてはならない。とすれば、そこでもまた無限背進が避けられないのである。[26]

ただしかし、感覚すること、学び知ることの成立に関わる問題を、大略右のように捉えることができるとしても、原型なり範型的かたちがこころ・魂に先在するということは、当のこころ・魂（＝自己の在ること）の原初的生成の機微が何らか明らかにならぬ限りは、畢竟、一つの神話に終るほかないのかもしれない。だがそのことは、魂がその原初の誕生（＝創造）にあって、何らか事実として個々の形象や形相を無限多なるものとして保持していたということを要求するものでもない。予想的に言うならば、こころ・魂は、個々の可知的形象を保持する単なる容器のごときものではなくて、それらが言わば無から生じ来たる根源に、より積極的に関与しているのではないだろうか。[27] なぜなら、創造の始めから無限多の可知的形象が魂のうちに存在していたと安易に語るならば、そのような魂にとって、諸形象は結局のところ他なるものである。しかし、こころ・魂とはむしろ、「そこにおいてもの在りの意味が何らか知られ、そのことを介してみずからが存在の生成のかたちとなるべき何ものか」であるのではないか。とすれば、恐らく、魂の原初的な生成の機微を離れて、そして魂自身の働きを離れて、いかなる他のものも限定さ

れた対象としては――範型的形相であれ可知的形象であれ――魂のうちに措定されてはならないのだ。[28]

ともあれ、こうした根底に潜む事態を、次にやゝ別の観点から反省しておきたい。

（四） 感覚的事物の心象の形成において、さらにはまた、外的事物が不在の場合の記憶像の形成において、その生成の機微という観点からは、とりわけ結合力としての意志の働きが問題となろう。

アウグスティヌスによれば、例えば感覚的事物の視像 visio（ないし心象）が形成される際には、言わば外的人間における三一性が見出される。それは、(i)、現に見られている事物、(ii)、感覚に刻印された類似像、すなわち視像、(iii)、精神の志向 intentio animi ないし意志、という三一性である。[29] そして、当の感覚的事物が眼前に存しない場合でも、記憶において同様の三一性が形成される。つまり、(i)、記憶、(ii)、内的な視像、(iii)、意志の三者である。[30] いずれの場合にも、精神の志向ないし意志は、感覚なり記憶なりに視像を結びつけ、三一性を形成するのに不可欠の役割を果している。例えば、記憶における三一性の場合、「意志は想起する精神の眼差しを記憶へと向け、その精神の眼差しが記憶の保持していた類似像によって形相づけられるようにする」という。こうした意志の結びつけの働きなくしては、視像は言わば真にこころ・魂に根付いたものとならず、従って、まさに自己が、何であれ一つのことを感覚したり記憶したりしているとは言えなくなろう。

このようにして形成されてきた三一性は、それがたしかに何らか可変的なる事物に基づいている限りは、かの真の三一性（神の三位一体）のほんの痕跡でしかない。――ちなみに、在りて在る存在そのもの（神）にとっては、それ自身がそれ自身にとって完全に知られているのであり、それゆえに、存在と知、及び両者を結びつける愛という三者が完全に一である、と言えよう。[31] ――ただ、ほんの痕跡であるとは言え、結合力としての意志はかの三一性に与る契機をうちに秘めている。すなわち、精神の志向ないし意志は、たしかに可変的なものに関わりつつも、本

性においてそれを超えているものとして、そして、可変的な場にあってこころ・魂が何らか存在に与りうるゆえんのものとして探究されたのである。

ところで、ここに注目しておきたいのは、結合力としての意志の働きが実際に視像に関わる場合、或る無際限の連鎖のうちにある、ということである。それは次のような理由による。一般に、我々が何ごとか特定のことがらを想起しようとする際、「想起しようと欲するものの全体か、それとも部分なりとも、言わば記憶の密室に保持していなければ、そもそも想起しようとする意志すら生じない」[32]。というのは、何であれ我々が想起しようと欲している場合、その当のものが現に記憶のうちに在るということ、或いは在ったということをしも、我々は想起しているのである。ただ、このことは或る一つの孤立したことについて言われているのではない。アウグスティヌスは卑近な例を挙げている。例えば、昨日夕食に何を摂ったかを想い起そうとするとき、その出来事に関わることを何か少しでも覚えていなければ、想い起そうとする意志すら生じない。つまり、自分が夕食を食べたということは既に想い起しているか、それとも、少くともその時間に起った他のことを何か想い起しているか、それとも、たとえこうしたことはすべて忘れている場合でも、せめて昨日という日とかその夕刻とか、或いは夕食を摂るとは何か、といったこと（意味）を想起しているのである。[33]（さらに言うなら、自分が何かを記憶しているということ、自己自身を何らか記憶し、想起していることが、これらの根底に要請されてくるのであるが。）このように、想起しようとする意志は互いに連鎖し合い、またそのことに応じて、思惟の眼差しのうちに形成されてくる視像も無数に連鎖し合っているのだ。[34]

ただ、「精神の眼差しは、記憶が保持しているものすべてを同時に、かつ一瞥のもとに直視することができない」[35]。それゆえ、さまざまに想起する思惟の数だけ三一性が形成されることになるが、それらはさまざまに交替し、またさまざまに新しく結合し合う。つまり、思惟する者の視像は、原理的に言って無限に倍化され変容させられる

のである。だが、こうした個々の視像の、そして想起せんとする意志の系列を、そのまま無際限にたどることはできない。では、そうした無際限な連鎖のみあってそれを現に終極までたどることができないとすると、そこでは結局のところ、或る特定の視像は成立していないということになるのか。或いは、もしそれが、経験的事実に属することとして）とにかくも成立しているのだとすると、具体的に一つの視像に関わる意志は、一体何を根源の契機として発動してくるのか。

ここに瞥見されるアポリア的事態に対して、次のことが指摘されなくてはならない。すなわち、たとえさまざまな視像が、そしてそれらを想起しようとする意志が無限に連鎖し合うとしても、それらはやはり原初的な記憶そのもののうちに限度 modus を有する、と言わざるをえない。[36] なぜなら、何か或る特定のことを想起しようとする意志は、記憶が保持していたものに基づいて発出してくるのだが、それは或る意味で、原初的に知られ、記憶に委ねられているものに遡源するであろうから。そこに、無限の連鎖の系列そのものを超えた原初的な記憶――それはもはや特定の想像なりかたちなりの記憶ではありえず、こころ・精神そのものと言うべきであろう――が垣間見られてくるのだ。

他方、さまざまな目的系列においてある意志について考えてみても、同様の事態が見出される。アウグスティヌスの挙げている簡単な例では、「窓から通行人を見んがために、窓を見ようとする」場合、窓を見ようとする意志は窓の視像を、意志の一つの終極 finis――そこにひとまず意志の安らう目的――として持つ。そして、通行人を見ようとする意志は別の終極として通行人の視像を持つ。[37] だが、こうした意志は互いに連鎖し合っており、その系列は原理的には何処までも無数につながっている。つまり、「こうした意志はそれぞれ固有の目的――そこにおいて意志がひとまず安らうところの終極――を有しているのだが、それらはすべて、幸福に生きることを意志するかの意志の目的へと、関係づけられている」[38]という。それは、もはや「あれ」、「これ」の特定の視像に固着していない意志で

あって、言わば個々の目的系列の関係性そのものを超えた意志だ、と考えられよう。つまり、「幸福に生きることを意志する意志」とは、個別的な視像を意志する意志が無際限な連鎖のうちに没して存立しなくなることなく、それぞれがまさに一つのものとして成立するための根拠として要請されるのである。この限りでは、個別的なものとか個体とかの閉鎖的な意味は、一度び切り開かれてくると考えざるをえない。（ちなみに言えば、個別としての個別に執着し、しかもそうした営みを自己肯定することのうちに、「罪の徴＝死の性」が認められることにもなろう。[39]）つまり、個別的なものとしての個別的なものは本来どこにも成立しておらず、それは、或る普遍的な場に――ここでの表現では、幸福に生きることを意志する意志という、通常の経験に先んずる働きに――支えられているのである。

だがしかし、通常我々にとって「幸福に生きることを意志すること」は、事実として既に成立していると考えられてはなるまい。現に在る我々は、周知の表現によれば、「己れの欲し意志するところの善はこれを為さず、反って、欲せぬところの悪はこれを為す」（『ローマ書七章一九節）という在り様においてあると言わざるをえないからである。或いは、「己れの欲しない方へと、ほかならぬみずからの意志でもって向っている」という自己分裂の姿が、我々の現実というほかはない。[40]それにもかかわらず、人間は人間たる限り、幸福（に生きること）を意志し、存在を受容しうる可能的なかたちを有しているとすれば、そのことはいかなる構造においてあるのか。

さて、何であれ何か具体的なことを欲していることそれ自身の成立根拠として、「すべての人間は幸福を意志している」と言えるかもしれない。その限りでは、「幸福とは何であるか」の知が何らかの仕方で我々の記憶に先在している、と考えられよう。全く知らないものを欲し意志することはできないからである。[41]だが、そうした我々のうちなる「幸福の知」は、むろんそのままで完結したものではない。つまり、「それによって我々が真に幸福で在るような知」ではない。それゆえ、我々のうちなる「幸福の知」は、「幸福で在ること」へと、つねに自己自身を突破し自己を超えてゆかざるをえないという基本性格を有する。[42]すなわち、両者の間には或る必然的な落差があるのだ。か

くして、「幸福を意志するということ」の我々にとっての（自己在りにとっての）意味が問われるとき、我々は或る意味で、自己知の、そしてさらには人間の創造の二つの位相とも言うべきものに面することになろう。

今、予感として言うならば、「すべての人間は幸福を意志する」という表現は、そのままでは、現に在る我々にとって両義性を孕んでいる。それは我々にとって決して、「幸福を正しく意志する（善く意志する）」ことと同一ではありえない。[43] 前者は或る意味で、人間たる限りでの人間の自然・本性に端的に属していると一応言いえよう。だが、それは恐らくは、「幸福を正しく意志すること」として、何らか否定を媒介とした再帰的な仕方で、この時間的生のうちに生成してくるほかないのではないか。

ともあれ、こうした生成の構造は――それは探究がそこへと収斂してゆくところであったが――筆者のみるところ、人間の創造（＝こころ・魂の原初の誕生）と、いわゆる原罪の意味連関に密接に対応している。これについては節を改めて、一つの試論的な考察を加えたい。

二

（一）周知のごとく『創世記』の記述によれば、「人間は神の似像（かたち）として創られた」という。今仮に「神の似像として」と記したが、恐らく右の表現には「神の似像に即して、そして神の似像に向って創られた」という、言わば動的な分節化が潜んでいるのである。このことについては後に吟味することとし、ここでは予め、次の二点に言及しておきたい。

(i) 神の創造の業とは、それを単に、人間がものを製作する行為をモデルにして何らか偽人的に語るのでない限り、過去の或る一時点で完結した出来事と看做すことはできない。[44] というのは、そのように神の世界創造を或る限

定された対象と見ることは、或る意味で、その創造の業に外に自分が出ることになろう。が、思惟する自己をこのように措定することは一つの虚構でしかない。[45] そしてこのことはむろん、時間の意味そのものに関わる。

今、要点のみ押えておくとすれば、アウグスティヌスにおいて、過去、現在、未来と直線的に流れる時間の或る一時点で世界創造が為されたとするのは、論理的に矛盾であった。なぜなら、そのように見る場合、創造以前の時にあって、いかなる変化するものも存しないにもかかわらず、時間だけが流れ変化していることになるからだ。[46] それゆえ、時間は創造と共に始まったのであり、さらには、時間もまた創造された、と言わざるをえない。[47] そして、創造の業はそれが神の業である限り、時間を貫いて、今ここに――さまざまの自然・本性を通して、とりわけ我々の働きを介して―持続的に働いている、としなくてはなるまい。[48]

(ii) アダムやエヴァは、たしかに『創世記』の語り口では独立の個人として描かれているが、それに留まらぬ意味を有する。『創世記』は、特殊な個人の行為・出来事を語るという仕方で、「人間とは何か」ということを普遍的に告知しているのだ。アウグスティヌスによれば、アダムは永遠なるものに関与しうるこころ・精神の何ものかを、それに対してエヴァは時間的なものに関わる何ものかを、それぞれ象徴していると言う。[49] いずれも一人の人間、一つの精神に属すること言うまでもないが、この意味で、アダム、エヴァは単に男、女を表わしているのでも、人間の生物学上の視先だということに尽きるものでもない。つまり、我々一人一人が本性上、アダム・エヴァなのだ。なぜそう言わねばならないのか。それについては長い探究を要するが、差し当り、我々すべてがそこに置かれているその当の原初的罪について少しく触れておくべきであろう。

言うまでもなく罪という言葉は、責任と責任を果しうる力とのあるところでしか使われない。従って、仮にアダムやエヴァが特定の個人であって我々とは異なる過去の人であったとすれば、どうして彼らの犯した罪がほかならぬ我々の罪となりうるのか。罪の素質が人類の視先から何か遺伝子のように連綿と伝わり、すべての人間に生来宿っ

ているというのか。しかし、そうした捉え方はこころ・魂を余りに「もの化」し、ひいては我々自身を我々の在ることにとって外なるもの・非言語的なものにしてしまうことになりかねない。（事実、アウグスティヌスによれば、魂は言わばその都度創造されるのであって、親から子にそのままそれ自体として伝わるのではないという。[49]）それゆえ、罪を犯したアダムの本性が同時にわたしの本性であるのならば、アダムは個人としてではなく、むしろ本性それ自身として行為した、と言うべきであろう。[50] そしてさらに、アダムの原罪の罰として、罪の徴が死の性として我々すべてに宿っているとすれば、原罪（という行為）は我々の個別的行為に先んじて存する構造的なものではないのか。すなわち、アダム・エヴァの行為が特定の個別的行為ではなく、人間の自然・本性の行為（働き）であったとすれば、それは或る意味で、人間が創造されると同時に働くもの――論理的にはむろん人間の創造の後なるものであるが――ではなかったか。言い換えれば、それは、我々の行為の――ひいては「わたし・自己の在ること」の――成立構造に関わる何らか否定的な契機であったのではないのか。

（二）では、いわゆる、原罪の内実とはいかなるものであったか。

『創世記』の記述に従えば、それは幾つかの段階に分れる。はじめ、アダム（＝人間）は神から、「園の中央にある善悪を知るの樹は、汝その果を食ふべからず、汝これを食ふ日には必らず死ぬべければなり」（二章一七節）と命じられていた。しかし、蛇は先ずエヴァに対して「汝ら必らず死ぬることあらじ、神、汝らがこれを食ふ日には、汝らの目開け、汝ら神のごとくなりて善悪を知るに至るを知りたまふなり（三章四―五節）と誘う。そしてエヴァはその果が食らふによく、うるわしいことを見るに及んで、「遂にその実を取りて食ひ、またこれを己れと偕なる夫に与へければ、彼食へり）（三章六節）とある。原初の罪の成立を語るこの件は、一見さりげない神話に見えるが、行為なり人間なりの在り方に関する重要な意味が隠されている。それは以下のように解釈されうるであろう。

最終的にアダムの行為は、明らかに神の命令への背反であった。だが、注目すべきは、そうした行為が何の感覚的形象の媒介もなしに、直接生じたのではなかった、ということである。というのは、蛇は神への背反それ自身の形象化であると考えられるが、その蛇にエヴァが従ったということがアダムの行為の媒介となっているからである。既に触れたように、アウグスティヌスによれば、エヴァとは「時間的なものを支配すべく下方に向けられた理性の部分を象徴している」のであった。[51] そして、一見すると、アダムはただエヴァの勧めに従っただけなのだが、そのことは単に受動的なものと解されてはなるまい。と言うのも、アダムの同意はエヴァのそれに対して、一つの顕著な特徴を有しているからである。つまり、エヴァの蛇に対する同意には、感覚的、形象的なものがあくまで結びついていた。それに反して、アダムは、そうしたエヴァの同意に対して言わば自己還帰的に同意することによって、神（＝まさに在りて在る存在そのもの）からの背反それ自身を自己肯定したのである。この意味では、アダムの同意にはもはや感覚的形象は直接には介在していない。アダムは言わば、神への背反というかたちそれ自身によって自己が形相づけられてよい、と同意したのだ。とすれば、原罪の行為成立には、右のような、位相を異にした二つの同意が認められよう。

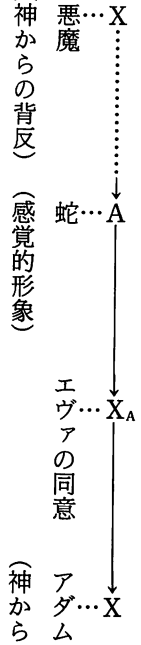
アウグスティヌスによれば、「時間的な事物を管理するよう委託されているあの理性（エヴァ）を通して、節度なき仕方で外的なものへと甚しく落下してゆき、しかも己れの頭で同意するならば（アダムの同意）……人は敵（悪魔）のうちで古くなる」という。[52] 言い換えれば、外的なもの・時間的なもの―それは、己れを自己還帰的に知りえず、それゆえに「在りて在る存在」の三一性に与ることのないものとも言えようが――に執着してそこへと滑り落ち、そうした自己の姿に自己自身同意するならば、そこでは永遠なるものの何らかの視像すら失われるのである。[53] たしかに、我々はすべてが変化し同一性を保つことがないかのような世界にありながら、しかも何らか同一なるもの・永遠なるものに与りうる本性を有しているとも言えよう。だがしかし、そうした本性的な力を試さんとする欲

望によって、我々は言わば「媒介者ないし中間点としての自分自身に落下する」[54]という。その際に失われる「永遠なるものの視像」とは、人間（こころ・魂）が自己であり始めた当初から何らか保持していた神の似像たるかたちであろうか、或いはむしろ、「神（＝存在）を受容しうるという可能性のかたちそのもの」capax Dei と言うべきであろうか。[55]

ともあれ、そうしたかたちに悪しく、転倒した仕方で同意する（自己肯定する）とき、[56]外なるもの（＝在りかつ在らぬもの）に生命を与え、存在に結びつけるみずからの可能性が言わば自分のうちで閉じてしまう。それはつまり、可能性そのものが自己の働きの対象となって、自己のうちで閉じた姿であろう。[57]そしてそこには、「在りて在る存在そのもの」との関わりから切り離され孤立した姿（存在の欠如）が見出されるのである。それは神からの背反というかたちならぬかたち、すなわち、罪の罰たる死の性でもあった。[58]

ところで、そうした「神からの背反」ということは、翻ってみれば、蛇という形象の根底に先在していたと考えられよう。（ちなみに蛇は悪魔を象徴するとしてよいが、[59]その悪魔とは、右のような自己肯定、自己愛そのものを呼ぶ名であった。）また、「エヴァが蛇の言葉を信じたのは、彼女のうちに既にして、自分の本性・力を試さんとする欲望・愛が先在していた」という。[60]さらに、アダムはエヴァの同意に同意することによって、神からの背反それ自身を自己肯定したのである。だがこのような次第によってそこに生じたのは、はじめに先在した神からの背反（存在の欠如）というかたちならぬかたちであった。従って、この原罪という行為の生成劇には、始めに何らか先在していた或る欠如的かたちが、感覚的形象への悪しき同意を介して生成してくる、という構造が見出されるのである。ここに、蛇（＝悪魔の化身）、エヴァ、アダムの為したそれぞれの働きは、異なる存在者に属するものではなく、我々自身のうちにある三つの契機なのだ。そして、それらは、筆者の見るところ、我々の行為成立に関わる機微を、何らか否定的な仕方、欠如的な仕方であるにせよ、表示しているのである。そのことを仮に、次のように図示してお

こう。



さて、右の図にあって、端緒であると同時に終極に位置づけられた「神からの背反」とは、それ以上原因を問いえぬものとして、言わば突如として登場している。だが、それはむろん、完全に自足した、それ自体として在るものではなく、それ自身に先んじて在るものを必要とする。その言わば絶対の所与を、「神への聴従の可能性」なり「存在を受容しうる可能性」――アウグスティヌスにあってそれは人間の自然・本性 natura のことであった――と呼ぶことができよう。（ちなみに、前節との関連で言うなら、そうした存在を受容しうるかたちなくしては、或る一箇の感覚知すら成立しえないのである。）

とすれば、神への背反とは、実は「存在を受容しうる可能性」という己れのかたちに対して、或いはむしろ、そうした己れのかたちの根拠に対して、「悪しく同意すること」であった、と言えよう。そして既に述べたように、かくして己れの根拠に対して悪しく同意することは、とりも直さず、みずからの可能性自身を自己肯定することであり、可能性自身のうちで閉じてしまうことであろう。「傲慢 superbia が罪の端緒だ」とされるゆえんもそこにある。[61] ここに、傲慢とは「何らかの（個別的な）ものを普遍的なものに勝って欲し、しかもそれを己れの法によって支配せんとすること」であった。[62] 言い換えれば、傲慢とは、「存在を受容しうるという己れの法を自己肯定すること」であり、「己れの根拠に対して悪しく同意すること」であると言えようが、それは、可能性自身のうちで閉じてしまう

ことによって、存在の欠如を結果する。この意味では、傲慢とか自己愛という言葉は、何か自己の在ることを前提とした狭義の道徳なり倫理なりの領域にあるものではなく、端的に「わたし・自己の在ること」の成立それ自身に関わるのである。

では、こうした神からの背反とは、いつ生じたのか。それは、あらゆる悪しき行為の原因でありつつ、みずからは何の先行原因も持たないものであった。[63]（たしかにそれは、それ自身に先んじて在る所与のもの（贈与）あってこそ、その所与に対して悪しく意志するという仕方で働くのではあるが。）この問はつまり、「存在を受容しうるかたち」にとって、非存在への傾きがいつ存在し始めたのか、と問うことでもあろう。

それは恐らく、「存在を受容しうるかたち（＝こころ・魂）」の生成のとき、ではないだろうか。平たく言えば、人間は創造の始めから――自己が自己で在り始め、働き始めた当初から――罪を犯しているのだ。何を、どう欲し意志しようとも、その意志する働きに構造的に潜む欠如的なものがあるのである。従って、人間の創造が先ずあって、その後に（通常の意味での時間的経過の後に）原罪という行為（否むしろ、行為・自己の不成立とも言うべきもの）が生じたのではない。誤解を恐れずに言えば、創造と原罪とはこの限りでは我々にとって同時的な事態であって、論理的にのみ、或る種の先後関係を有するのである。つまり、神からの背反（＝自己の存立の根源に対して悪しく同意すること）は、我々の具体的、経験的な生との関連で言えば、我々に先んじてあるが、根源においては我々の在ること・行為と共にあるものなのだ。人間は、かく意志することを離れて、それ以前に、独立の存在を有しているわけではないからである。[64]

だが、このように、原罪という行為を何らか創造と同時的なものと捉えるならば、人間が神の似像として創造されたということ自身のうちに一つの根本的緊張が持ち込まれることになる。そこでは少くとも、人間の創造とは、何か不変の形相の現出としてではなく、それ自身のうちに或る種の存在論的落差と動きとを孕んだものとして解釈

されなくてはなるまい。

（三）　アウグスティヌスによれば、創造には二つの位相とも言うべきものが見出される。すなわち、(i)、何かが生成すべきであるという「そのとき」は、神の言葉（＝知）においては永遠である。そこには言うまでもなく、「あのとき」とか「このとき」といった先後は存在しない。(ii)、しかし、その神の言葉において、生成すべきであった（と見られた）そのとき、現に先後ある時間として生成してくるのである。[65]

たしかに、「神は何ものかを創造する際、予めそれを（自己の言葉のうちで）知ることなしには、そのものを創造しない」とされる。[66] ただ、そうした永遠の相において知られたものが時間のうちに生成するという場合、おのずと或る動的構造を伴うことになろう。そしてこのことは、人間の創造においてこそ最も勝義に見出されるのだ。これについては、試論的にではあるが、以下のように解釈されうるであろう。

はじめ、神の知において、「人間は神の似像として――つまり、存在（神）を受容し表現しうるものとして――在るべきである」と知られる。だが、そうした、言わば永遠の相において知られた原型が時間的に生成してくるとき、「存在を受容しうるかたち」はつねにその反対の可能性を孕んだものとして現出してこざるをえない。言い換えれば、「存在を受容しうるかたち」は、創造されると同時に、存在を受容しない方向にも、みずから働く。或いは、つねにそうした可能性を孕んだものとして働く。こうした意味で、創造と原罪とは論理的にはむろん先後関係を有するが、我々にとっては同時的な事態なのだ。

このことは、「悪魔は創造の始めから、己れの傲慢によって罪に落ちた」[67] という表現に対応していると考えられよう。先に触れたように、悪魔という名は、或る転倒した、己れに完全に閉じられた自己肯定、自己愛を呼ぶ名であった。この限りでは、右の表現は必ずしも、悪魔という別箇の存在者（実はむしろ、非存在への動きそのもの）にの

み関わるのではなく、恐らく我々自身の存在様式をも規定しているであろう。では何故、「悪魔は創造の始めから罪に落ちた」と完了の形で語られたのか。そのように問うとき、我々は、「人間は神の似像に即して創られた」ということが、言わば、神の知における創造の位相を表わしつつ、しかもそれは、或る時間的展開の中で、動的構造をもって生成してくるであろうことを、合わせ考えなくてはなるまい。一方で、たしかに、「悪魔が創造の始めから罪を犯した」ということは、我々にとっては、そうした罪の可能性があたかも本性そのものに属するかのようにあることを意味する。そしてそれは、「存在を受容しうる可能性（という贈与）に対して、そしてその贈り手に対して、悪しく同意すること」として生成してくる。これについては、蛇の誘いに対するエヴァの同意を媒介にして、時間的に生成してこざるをえないこと、既に少しく跡付けた通りである。

だが、このように己れの根拠に対して悪しく同意すること（原罪）が、創造と共なる同時的な働きであるとすると、「人間が神の似像に即して創られた」という表現が十全な意味を持つために、今一つの契機が不可欠であることになろう。すなわち、創造の始めにおいて、「悪しく同意する可能性」は原理的に克服されていなくてはなるまい。それゆえ、「原罪という落下が原理的に克服されたかたち」こそ――それは何らか否定の否定という構造を己れのうちに有するが――真に「人間で在ること」の原型と言えよう。[68] 恐らく、それを根拠として始めて、「存在を受容しうるかたち」は、背反ないし罪からの還帰という動的構造それ自身として生成してくるであろう。つまり、己れの存立の根拠への悪しき同意が、その都度浄化され、向き直らされてゆくことを通して始めて、「存在を受容しうる可能性」はまさに一つのものとして生成してくる、と考えられよう。人間（＝神の似像）で在るということは、我々にとって、そのような否定的契機をつねに孕んだものとして生成してくるのではないだろうか。

この意味で、アウグスティヌスの次の表現は注目に値する。「霊的、知性的被造物は……は知恵の不可変的光に、つまり神の言葉に還帰・回心することによって形相づけられる。なぜなら、その存在し生きている様式がどのよう

なものであれ、それがそこから存在するに至った当のもの（＝神の言葉）へと還帰・回心することによってはじめて、それは知恵あるものとして、幸福に生きうるからである」[69]という。これによれば、根源たる神の言葉への還帰・回心という契機は、微妙に二重の仕方で働いている。つまり、或るものが形相づけられること（＝それとして存在せしめられること）にも、また、それが「幸福に、善く生きること」にも。この両者は、単純に言えば、「在る」と「善く成る」ことでもあろうが、我々にとって、それらは安易に、二つの独立に存することとして語られてはならない。

たしかに、形相づけられる以前のものとしてして無形の質料 materia informis が想定されるとき、それが形相づけられることと、形相づけられたものが幸福に生きることとは、差し当り区別されるべき事柄である。ただその際、問題は、「形相づけられること」＝「或るものがそれとして存在せしめられること」の成立の意味に存する。というのは、形相づけられること自身にも還帰ないし回心という契機が関与しているというとき、そこには、不可変的光（神の言葉）からの背反が論理的に先んじて見出されよう。そしてさらに、その根底には、「その光に向き、その光によって形相づけられうるもの」が見出されなくてはなるまい。従って（無形質料についての宇宙論風の議論に立ち入る暇はないが）、この文脈にあっては、「形相づけられうるもの」と「形相づけられる」という二つの契機のみによっては把握されがたい事態が存しているのだ。或いはむしろ、次のように問うべきであろう。「形相づけられる」という際の、その形相とは何なのか、と。還帰・回心という契機は、ここではその「形相づけられるかたち」の意味それ自身に関わってくるからである。それゆえ、この文脈にあって「形相づけられること（＝そのものとして存在せしめられること）」は、後者（己れの存立の根拠に還帰・回心することによって、幸福に生きるものになること）のうちで、はじめて充実した意味を持ちうるであろう。言い換えれば、我々にとって「在る」とは、何か不変の形相のごときものなのではなく、恐らく「幸福に、そして善く生きるものとなる」という生成の相において語

られるべきことなのではないだろうか。[70]

ちなみに、物体的なものにあっては、その存立の根源への（こころ・魂の意志的な）還帰という契機が欠けているので、或る意味では無形相なのだ。[71] それらは言わば、それ自身では、在るともないとも言えぬものでしかない。このことは、物体もまた、客体的に独立の個体として在ると看做して怪まぬ日常的、自然科学的存在把握に対して、一つの反省を促すのであった。この点について、今、要点を一つだけ押えておくとすれば、物体的なものは神の知において in agnitione Dei 創造されるのではなく、むしろ、それらの（在ることの）知は先ずもって知性的被造物のうちに、神の言葉によって形成される、という。[72] そして、このことは（前節で述べたように）、単に魂がその誕生以来、無限多の種的形象を保持しているということに留まるものではなかった。すなわち、感覚知の成立根拠の探究は、言わば、こころ・魂の原初の誕生（＝創造）の機微という問題にまで遡らなくてはならなかったのだ。そして、逆に言えば恐らく、感覚知それ自身の生成（＝種的形象が魂のうちで知られ、誕生してくること）は、こころ・魂の生成のための契機（身体ないし素材）となる。かくして、すべての生成劇は、ただ「存在」が何らか「かたち」を取って現出することに定位されている、と考えられよう。

さて、我々にとって「在る」とは、それ自体として同一の形相に留まるものではなく、「幸福に、そして善く生きるものとなる」という生成においてあるとした。たしかに、「人間の本性がもし、完全に真理を観想するとすれば、それは既にして神の似像である」と言われる。だが、そのことは我々にとってつねに生成のかたちでしか現われない。つまりアウグスティヌスによれば、「神の似像とは……それ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ず」[73]、それはつねに再形成されてゆくべきものとしてあるのだ。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。[74] 同様の表現として、「可変的な善は、不可変的な善に、自らの理情と意志によって、それを愛しつつより縋るとき、より善き善と成る」

とも言われている。[75]

こうした表現にあって、顕著に見られるのは、絶えざる生成という特徴である。すなわち、「存立の根拠への還帰・回心によって、幸福に生きるものとなる」とか、「真理に超出することによって、神の似像へと形成される」といったことは、或るとき完結して、それ以後動きを止めるわけにはゆかない。それは原理的に言って、絶えずより善く成りゆくという性格を有する。この意味では、存在――それは不可変的な善であり、神の名であった――は、端的に存在としてではなく、ただ「絶えずより善く成りゆくこと」として現出してくる、と言えよう。そうした根源的場面にあっては、言わばいかなる客体的存在も一度び消失している。そればかりか、そこでは「絶えずより善く成るもの」（主語的存在）も、何らか同一のものとして措定されてはならないのだ。むしろ、「絶えずより善く成る」という動的形相（かたち）それ自身が、存在を受容し表現したかたちなのではないだろうか。[76] そして、恐らく人間が在ることの勝義の意味は、そこに見出されよう。

（四）　だが、このように意味づけるとき、そこには一つのアポリアが隠されている。それは、「絶えずより善く成る」という表現自身に含まれているアポリアである。すなわち、我々が神の似像へと絶えず生成されてゆくものとしてある、と言うとき、その表現はみずからのうちにつねに動きを孕んでいる。その動きはいかなる意味でみずからを保持し、何らか一なるものでありうるのか。

これについて、今筆者は十分な論を展開しえないのだが、差し当り次のことは予感されよう。「絶えずより善く成る」という動きが拠って立つ根拠――それを当てにし、それに即して生成してくる当のもの――がなくてはならない、と。しかも、その根拠は、或る意味で、ほかならぬ「絶えずより善く成る」というそのこと自身のうちに先在しているとしなくてはなるまい。

ところで、我々は先に、原罪とは言わば創造と同時的な事態であると述べた。つまり、「存在を受容しうるかたち（＝人間）」は、それが誕生・生成すると同時に働く。そして、その働きには、みずからのかたちの贈り手に対して悪しく同意する可能性が不可避的に含まれているのだ。だが、このことに終るならば、「人間が神の似像に即して創られた」という表現が十全な意味を持たぬことになる。このように言えるとすれば、創造の始めにおいて、右の「悪しく同意する可能性」は或る意味で克服されていなくてはならないのであった。ここに、原罪という落下が原理的に克服されたかたちが見出されようが、それは言わば永遠の相における「人間の原型」＝「神の似像」とも言うべきものではないだろうか。そしてこの限りでは、キリストの存在は、創造の始め（根拠）において先在しているのではないだろうか。こうした原型は、みずからのうちに、悪しく同意するという可能性それ自身の否定という動的契機を含んでいる。従って、次の言葉はこうした意味合いでもって解釈されよう。

「彼（キリスト）は見うべからざる神のかたちにして、よろずの創られしものの先に生れ給へる者なり。よろずのものは彼によりて創らる」（『コロサイ書』一章一五―一六節）。

そして、そうして神の似像、人間の原型は、時間のうちに先後ある仕方で受肉する。とすれば、我々はここにキリストの存在の、ひいては受肉ということの二つの意味――創造の始めにおいて先在し、しかも歴史的に生起してくること――を認めることができよう。そのことあってはじめて、「存在を受容しうるかたち（＝人間）」が、我々にとって、「絶えずより善く成りゆく」という、否定的契機を孕んだ動的形相（かたち）として生起してくるゆえんが見出されうるのではないだろうか。

我々のうちに、しかも我々に絶対的に先んじて存在するというほかない「神の似像（たるキリスト）」を、二千年前に受肉したキリストが告知している。「かって在ったもの」は「創造の始めより在り」、それゆえにこそ、今、現に我々の根底に、「我々がそれに即し、それに成りゆくもの」として現前しうる、と言えようか。そして、こうした

真の神の似像（＝存在を受容しうるものとしての人間）を、我々自身が、我々のうちに先在するものとしてうべない、それに即して再形成されゆくところに、信仰という「生のかたち」が誕生・生成してくるであろう。[17] だが、このことは、わたし・自己がみずからの固有の意志のうちに閉じる限り、一つの謎に留まるほかはない。

註

(1) Augustinus, Confessiones, I, I, 1.（以下、断りなき場合、すべてアウグスティヌスの著作からの引用とする。）

(2) De Trinitate, XIII, XX, 25 参照。そこでは（後に問題とするが）、「幸福であろうと欲し意志することはすべての人間（の自然・本性）に属している。……ただ、しかし、幸福で在るとは不死性を持つことにほかならないのに、多くの人は不死性で在りうるということに絶望してしまっている」と語られている。

(3) De Trinitate, I, I, 3.

(4) De Trinitate, XIV, VIII, 11. 信仰とは精神のうちに新たに生起してくるものだとされ、その意味で「到来してくるもの」だという。このことは、こころ・精神が「より善きかたち」に形相づけられることと考えられよう。拙稿の一つの眼目は、この「在る」と「より善く成る」こととの関係を問うことに存する。

(5) De Genesi ad litteram, II, V, 7.

(6) 「哲学論文集」第二十一輯（九州大学哲学会、昭和六十年）所収。

(7) Confessiones, X, VIII, 13-14.

(8) De Trinitate, XII, XIV, 23-24. 心象の把握は、ついには経験的な、「あれ」「これ」の記憶に先んずる記憶の原野とも言うべき場に遡って解釈されねばならない。そのことは、こころ・魂の原初の誕生（＝創造）の問題であった。

(9) Confessiones, X, XIII, 20.

(10) Confessiones, X, VIII, 15.

(11) Confessiones, X, III, 4.

(12) Confessiones, X, VI, 8. そうした端緒からして始めて、記憶、形象把握、時間といった事柄についての徹底した議論が『告白』第十巻、十一巻において為され、さらにそれが「創造ということ」の解釈におのずと展開していることは、アウグスティヌス的探

究の一つの基本と看做されよう。

(13) De Trinitate, X, I, 3 : X, III, 5. etc.

(14) Confessiones, X, VI, 8.

(15) Confessiones, X, IV, 6.

(16) Confessiones, X, VI, 8 ; De Trinitate, X, VIII, 11—IX, 12. etc.

(17) De Trinitate, I, II, i.

(18) 精神が「神（存在）を受容しうるもの」capax Dei であり（De Trinitate, XIV, VIII, 11）、「神に分け与りうるもの」particeps Dei であること（De Trinitate, XIV, XII, 15）それ自身の探究に、問題のほとんどすべてが収斂してくるのである。

(19) この標語は周知のごとく、直接にはアンセルムス『プロスロギオン』の最初の表題によるが、むろん、アウグスティヌスの探究をよく特徴づける言葉である。Anselmus, Proslogion 1. etc.

(20) 拙稿「神の似姿の知と再形成をめぐって」（哲学年報第四十四輯、昭和六十年）参照。

(21) De Trinitate, IX, XI, 16. De libero arbitrio, I, XV, 33.

(22) De Genesi ad litteram, V, XIII, 31.

(23) De Trinitate, XII, XV, 23-24.

(24) Confessiones, X, X, 17.

(25) ibid. op. cit.

(26) 想起の問題はむろん、プラトン以来のものであったが、これについてのアウグスティヌスの言及のうち、とりわけ、De Trinitate, XII, XV, 24 が注目される。そこでは「可知的精神の本性は、可知的なるものに本性的秩序によって結合されているものを、或る種の非物体的光によって観るよう創られている」と言われている。このことは通俗化されたイデア論の枠組を——つまり、多数化されたイデアがそれぞれ、それ自体として在るとするような——破るものとして解釈されよう。

(27) 例えば、物体的なものは神の知（＝言葉）において創られたのではなく、それらの知は知性的被造物においてあるほかない、と言われる（De Genesi ad litteram, III, XX, 32）。この意味で、ものを知るとは、そのものを創造する働きに与ることなのだ。

(28) Confessiones, X, VI, 9-10 の議論はこうした方向で解釈されるであろう。こころ・魂は物体を生かすものであり、神はそうした魂の生命だという。

(29) De Trinitate, XI, II, 2-5.
(30) De Trinitate, XI, III, 6.
(31) 例えば、De Civitate Dei, VIII, 6. を参照。ただむろん、こうした存在、知、愛の同一性の表現を、ほかならぬ我々（それで在らぬもの）が何らか語りうるということの意味と構造が問題であったこと――とりわけ『三位一体論』の探究において――言うまでもない。
(32) De Trinitate, XI, VII, 12.
(33) ibid. op. cit.
(34) De Trinitate, XI, VIII, 13.
(35) De Trinitate, XI, VII, 12.
(36) De Trinitate, XI, VIII, 14. なお限度という言葉は、測るもの・尺度 mensura という意味合いにも通じるものとして用いられており、「神は尺度、数、重さによって万物を存立せしめた」（『知恵の書』十一章二十一節）という三一性に関わるものであった（De Trinitate, XI, XI, 18.）。
(37) De Trinitate, XI, VI, 10.
(38) ibid. op. cit.
(39) De Trinitate, XII, IX, 14.
(40) Confessiones, VIII, V, 11.
(41) De Trinitate, X, I, 1 etc.
(42) Confessiones, X, XXI, 30. すなわち、『告白』第十巻の探究は、六章八節と、この二十一章の表現に着目するとき、端緒（原因）が終極（目的）でもあること、そして、そうした「端緒＝終極」なる存在が生成してきたかたちとしての自己（＝根拠への愛）に問題が収斂すべきであったこと、を示している。
(43) De Trinitate, XIII, IV, 7–V, 8 ; XIII, XX, 25.
(44) Confessiones, XI, X, 12 ; XI, XIV, 17.
(45) これについては、G. Marcel, Être et Auoir（『存在と所有』）, pp. 22-23 から示唆を得た。
(46) Confessiones, X, XII, 15.

(47) Confessiones, X, XIV, 17. なお、時間論については、拙稿「時間と志向――アウグスティヌスにおける精神の発見――(『実存と倫理』以文社、昭和五十八年)を参照。
(48) De Genesi ad litteram, IV, VIII, 16. etc.
(49) De Trinitate, XII, VI, 8 ; XII, VII, 12.
(50) この点に関して、アンセルムスの議論(とりわけ De conceptu virginali et de originali peccato)が参照さるべきであるが、ここでは「本性的」と「ペルソナ的」の区別が有する意味には立ち入らない。
(51) De Trinitate, XII, VII, 12.
(52) De Trinitate, XII, VIII, 13.
(53) ibid. op. cit.
(54) De Trinitate, XIV, IV, 6 ; XIV, VIII, 11.
(55) De Trinitate, XIV, IV, 6 ; XIV, VIII, 11.
(56) 悪の原因の探究は、何らか悪しきものにではなく、悪しく意志することに帰着するものであった(もちろん、それは causa deficiens というべきものであるが)(De Civitate Dei, XII, 1-8)。
(57) De Trinitate, XII, XI, 16 ; XIII, XIII, 17 などが典拠となろう。とくに、後者の bene velle et posse quod velis という表現及び、capax Dei という表現自身の成立に潜む言わば負の可能性が問題となる。
(58) Confessiones, I, I, 1 ; VIII, X, 22.
(59) De Trinitate, XII, VIII, 13 ; XIII, XII, 16.
(60) De Genesi ad litteram, XI, XXX, 39.
(61) De Trinitate, XII, IX, 14.
(62) ibid. op. cit.
(63) Confessiones, VII, XVI, 22 ; VIII, V, 10 ; De Civitate Dei, XII, 7-8, etc.
(64) この点に関しては、とりわけ、Schelling (Das Wesen der menschlichen Freiheit, SS, 60-62) の思索が参考となった。
(65) De Genesi ad litteram, I, II, 6 ; De Trinitate, VIII, III, 5. これらの表現は被造物という言葉を、製作者―製作物といった安易な図式で捉えることを拒否している。

(66) De Genesi ad litteram, V, XVI, 34.

(67) De Genesi ad litteram, XI, XVI, 21 ; XI XXVI, 33.

(68) 「神はあらかじめ知り給ふ者を御子のかたちに象らせんと、あらかじめ定め給へり。これ多くの兄弟のうちに御子を嫡子たらせんがためなり」(『ローマ書』八章二十九節) とある。

(69) De Genesi ad litteram, I, V, 10. なお、conversio という契機が formatio に、そして renovatio に関わることについて、さらに、De Genesi ad litteram, I, IV, 9 ; V, XVII, 35 ; VIII, XII, 25 を参照。また、De Trinitate, VIII, III, 4 ; Confessiones, XIII, III, 4 なども、基本的には同じ問題を含んでいる。

(70) 例えば、De Civitate Dei, VIII, 6 には、我々のこころ・魂も或る意味で magis et minus「より大、より小」を受け容れると言われている。また、De Genesi ad litteram, IV, XVII, 29. には、我々が言わば存在論的に maius erit「より大に (より善く) なるであろう」何ものかであると語られている。

(71) De Genesi ad litteram, I, I, 2.

(72) De Genesi ad litteram, III, XX, 32.

(73) De Trinitate, XIII, XI, 16.

(74) De Trinitate, XII, VII, 10.

(75) De Genesi ad litteram, VIII, XIV, 31.

(76) こうした論点は、ニュッサのグレゴリオスのアレテー把握において、とりわけ顕著に語られている。これについては、拙稿、「選択と自己―ニュッサのグレゴリオスにおけるプロアイレシスとアレテー―」(『キリスト教的プラトン主義』創文社、昭和六十年) を参照。

(77) De Genesi ad litteram, III, XX, 32 ; III, XXXII, 34. ここには「人間は先ず神の知において in agnitione Dei 創られ、……罪の落下の後、神の知において、しかも神の似像に即して再形成されねばならない」とある。この表現において、「神の知において」と、「神の似像に即して」とが重ねて用いられていることに、創造の二つの位相を読み取ることができよう。