

## 「神の似姿」の知と再形成をめぐる

谷, 隆一郎

<https://doi.org/10.15017/2328570>

---

出版情報：哲學年報. 44, pp.49-71, 1985-02-27. 九州大学文学部  
バージョン：  
権利関係：



# 「神の似姿」の知と再形成をめぐって

谷 隆一郎

神の似姿 *Imago Dei* というのは、不思議な郷愁を誘う言葉である。それは、『創世記』の周知の箇所によれば、「人間がそれに従って創られたところのもの」であり (*Gen. 1:26, 27*)、人間が人間たるかぎり有すべき本然の姿を指し示していると考えられよう。それゆえにこそ、われわれはその言葉を聞くと、故郷から彷徨い出て異郷を旅しているかのごときわれわれ自身の姿を想わざるをえない。

そのことは一つの問として現れる。われわれは誰しも自分が人間たることを自明のこととして了解しているが、その際、何をもって「人間のまさに人間たるかたち」と捉えているのか。つまり、われわれが人間であり、かつそのことを知っているかぎり、神の似姿はわれわれにとって、他の何ものにも増して現前しているはずであるにもかかわらず、われわれの現にある姿、日常的な生き様のすべてが、そのまま神の似姿を表現しているとは言い難い。では、神の似姿をわれわれはどこで認め、まさにそれとして知りうるのか。

こうした問はおそらくそれ自身が、われわれの自己知 *se cogitare* の両義的な構造を暗示しているであろう。神の似姿に従って人間が創られたという啓示は、われわれにとって、そのことを受けとめた当初から、自己知をめぐる、ある不可避の緊張を孕んだものとして立ち現れてこざるをえないからである。ここに瞥見される緊張とは、われわれが「神の似姿に従って創られたこと」と、「そのことをしも知ること」との、ひいてはまた、「神の似姿で在ること」

と、「神の似姿に成ること」との微妙な差異に根差すものであろう。すなわち、われわれが神の似姿を知るといふことは、何かたんなる事実として自己の現にある姿を対象化して知るといったことに留まらず、「われわれがまさにあるべきであった本然の姿」を知るといふその構造に関わるのである。それゆえにまた、神の似姿を知るとは、おそらく、それを知る者の存在様式の根本的な変容を伴わずにはいれないのであり、そこに問題の著しい困難さが存する。

言い換えれば、神の似姿の探究とは、それを真に探究し、それに成りゆく人の現存においてのみ、その意味が見出されるというほかはなく、知と生成が自己において切り結ぶこの一点を抜きにしては、いかなる学的探究も空虚な仮構に終るかもしれない。ただ、それにしても、この「神の似姿を知ること」が取りも直さず「神の似姿に成ること」だということは、むしろ、そのままの仕方でも語りうべくもない。そこには何らか決定的な否定、調べ、が介在してくるであろう。さらに言えば、われわれが真に人間で在ることは、その根柢においてある種の超越的な媒介を孕んでいることが予感されるのである。

拙稿は右のような問題、否むしろ神秘の入口にあって、その内実を少しく窺い、構造的に概観する試みであり、事態に即したより内的な探究の序論に相当するものである。

## 一

神の似姿の知をめぐる問題は、アウグスティヌスの場合、神の似姿の再形成 *renovatio* という動的な位相に定位されて探究された。そこでの自己知らないし自己認識 *se cogitare* の構造は、差し当って言えば、次の三つの契機を有していると考えられよう。すなわち、

(1)、人間は本来、神の似姿に従って、かつまた、それに向けて創られたこと、(2)、アダムのいわゆる原罪に対する罰として、人間の本性に何らかのデフォルメが生じたこと、(3)神の似姿は「それが刻印されてきた当の根源に還帰する

ことなしには回復・保持されぬこと」(De Trinitate, XII, XI, 16 以下、同書からの引用は書名を略す)、の三点である。

こうした三つの契機は、そのうちの(1)、(2)が神話的表象を含むものであり、哲学的探究にそぐわぬ前提が持ち込まれていると看做す向きもあるが、事態はむしろ逆である。つまり、三つの契機は、神話的表象を含むだけに、かえってある種の因果関係の連続性を超えていると考えられるよう。そこでは、過去、現在、未来という風に線的に流れゆく時間が前提とされてはならない。三者はたんにいたずらに過去に遡行してゆく説明方式ではなくて、今、ここに、「時間||精神の広がり、*distentio animi*」の意味・志向*intentio*を構成するものとして問われなければならない。<sup>(2)</sup>この意味で、アウグスティヌスにあって、自己知の、そして三位一体の探究はおのずと時間論にもなるのである。

ところで、(2)のアダムの原罪は、ある意味で人間が神の似姿に従って創られたことと、その再形成との媒介となっているが、そのかぎりでは、アダムの原罪なくして第二のアダムたるキリストの受肉、復活という中心の事態も必要なかったとすら言えよう。誤解を恐れずにあえて言えば、(1)の「人間は神の似姿に従って創られた」ということだけに留まるならば、それはいまだ、それ自身の同一性を確保するに至らず、それゆえにまた、神の似姿という言葉を何らか裏切るものであったかもしれない。アダムの原罪はかえって知の契機を導く役割を果しているのである。つまり、それは、神の似姿へと再形成されてゆくための不可欠の契機を為していると考えられよう。さらに言えば、はじめの「人間は神の似姿に従って創られた」という際の「人間のかたち」とは、それ自体として同一の形相に留まるものではなくて、何らか自己超越的な絶えざる生成という性格を有してくるであろう。(3)に示したように、われわれにとつて神の似姿は、それが刻印されてきた当の根源に還帰することなしには保持されぬ、とされるゆえんである。しかもそこでは、たんに、はじめに創られた本然の姿に還ることによるとは言われておらず、神の似姿の刻印の源(つまりは神の御言葉)に還ることによってであるとされている。そこには、たんなる円環ではなくて、螺旋的還帰とでも呼

ぶべき構造が窺われよう。

ともあれ、ここでは次の二点を探究の方向として、予想的にはあるが確認しておきたい。

(1)、「神の似姿を知ること」神の似姿へと再形我されること」は、たんに不完全なものから完全なものへの移行としては語られえず、その成立のためには本然の姿が論理的に先なるものとして先在していなければならぬ。それゆえにまた、われわれの魂・精神の根源の記憶が問題となるのである。

(2) 神の似姿の刻印とその再形成に際して、始源にあるものは同時にまた、終極(目的)でもあるものとして見出されなければならないが、しかし、より正確に言うならば、そのことに対してわれわれはあくまである意味では、不知に留まらざるをえず、その「始源」終極なる存在」は、神の似姿の再形成という自己超越的な構造それ自体として、何らかの落差を伴った仕方であり、現象してくると考えられる。言うまでもなく、われわれにとって神(「存在」)は神自身として姿を現しはしない。神は言うなれば、まさに「人間として」現象するのである。だが、そこでの「人間のかたち」とは、われわれが通常、無反省に了解している人間ではありえない。

この存在論的落差とも呼ぶべき事態は、アウグスティヌスの言う「信、仰、ない、し、信、の、端、緒、」*inimum fidei* という形で現出する。信という端緒は、諸々の信仰箇条にも関わるが、むしろ、それに先行することとして神の言葉、聖霊の現存によって貫かれた受動の契機が存するとしてよい。それは例えば、「わたしの心はあなたの言葉によって刺し貫かれ、しかしてわたしはあなたを愛してしまった」(*Confessiones*, X, VI, 8)という神に向っての叫びとして語られている。しかも、その「神を愛する」ということは、アウグスティヌスにあって、疑いを容れぬ確かな良心(知)による *certa conscientia amo te* (*ibid.* op. cit.) とされた。そこに見られるように、われわれにとつての確実性、性の原初の形が「神を愛する」という信のかたち」であったということ——そのことは、「信という端緒」なるものが、決して何か盲目的な、また非知性的な決断といったものではなくて、そこにおいてこそ名に値する探究の為される場

があり、かつまた、そこを離れて他のどこかに探究の目標を求むべくもないということの意味するのである。それゆえ、愛知（哲学）は取りも直さず、「知を求め、信」*fides quaerens intellectum*の道行きでもあり、それは不可避的に自己還帰的な性格を帯びてくることになる。言い換えれば、右のような意味連関における「信の端緒」とは、「汝自身を知れ」*cognosce te ipsum*という命令が真に発動する場であった。<sup>(g)</sup>従って、ここに信とは、信じられた個々の内容である以前に、「それによって何か信じられる当のもの」*fides qua creditur*であり（XIV, VIII, 11）<sup>6</sup> 中には、そのみが確かなこととして精神の内に現存するもの、否むしろ、精神の<sup>6</sup>かたち、それ自身であろう。

なぜならば、ここに、自己を貫いてきた根源は、同時にまた、自己が志向し愛する目的でもあるが、その「始源＝目的たる存在」、すなわち神は、先にも述べたごとく、ある意味で、「神を愛し、その愛によって神に寄縋ること」*amore Deo inhaerere*（VIII, III, 5）として現象してくると考えられるからである。この意味では、古来、神によって謎かけられた自己を探究することは、同時に、神探究でもあった。そして、アウグスティヌスの『三位一体論』の、とりわけ第八巻以降の探究は、神（＝存在そのもの）の何らかの顕現のかたちとしての「あなた（神）を愛してしまつた」ということのうちに、そしてさらにはその成立根拠へと、還帰してゆく自己知の道行きにほかならない。そこに垣間見られる精神の志向的<sup>7</sup>な<sup>7</sup>かたち、——それは生成消滅の渦の中にあつて、何であれ一つのことが正にそれとして知られ言語化される場であろうが——の現出・発動の機微を問うことは、われわれにとって問題のほとんどすべてだと考えられるのである。

二

このように愛—知の自己還帰的な働きの意味連関をひとまず見定めることができるとしても、その愛と知の関わりには、ある種のアポリアが潜んでいる。すなわち、まったく知らないものを愛するということはありえない以上

(VIII, IV, 6) 問題は「神を愛する」という信のかたち、に含まれている知の意味に存する。ただ、神への愛という場合、あらかじめその存在が前提とされた人間と神についての二元的な対象関係としては捉えられず、むしろ、知られざる神が何らか愛されるということへの驚き——それが自己知を促すのだが——のみがある。探究の場は一度びそこに収斂するのであり、それ以外の何かを倚りかかるべき客体として措定しておくわけにはいかない。

ところで、神への愛は例えれば使徒パウロへの愛として姿を現わす。だが、そこでの真の対象とは微妙な意味合いを有しており、必ずしもパウロその人だとして済ませておくことができない。アウグスティヌスによれば、愛は現存するもの、善なるものに関わるからである。すなわち、われわれがパウロならパウロを愛するという際、そのことにおいて愛している真の対象は、「今もなお現存しているとわれわれが信じる」正しい精神 *iustus animus* であるという (VII, VI, 9)。この場合、われわれが実際に多くの人間を見て、そこに観取されるある類似性 *similitudo* にもとづいて類種的な知見 *generalis specialis notio* を把握しているがゆえにパウロを愛する、というようなことではない (*Ibid.*, *op. cit.*)。そうした原因探求の方向は途絶えている。つまり、われわれが愛している対象たる正しい精神とは、何らかの表象作用によって像を造り上げ、かつそれにもとづいて思惟するという営みを超えたものとしてあるのである。

しかるに、正しい精神を愛していると言えるためには、「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るまい。精神については、とにかくも、われわれ自身それを有しているかぎり、自己に現前し、それゆえ、その何たるかを覚知している、と一応は言えるであろう。だが、「正しいとは何か」については、同様な仕方でも推測することができない。というのも、ほんとうに正しい人であれば、自己のもとに現存している正しい精神において、「正しいとは何か」を知っていても不思議はない。しかしわれわれがまだ正しい人でなければ、一体どこで正しいとは何かを知るのか。それはむしろ、自己の内において以外のどこにおいてでもありえない。とすれば、ここに、使徒な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、自らのもとに何らか現存している正義の形相 *forma*

justitiae を見ていることになるのである。それはまた、「直視しうる精神に現存している内なる真理」*veritas interior praesens animo qui eam valet interiori*とも呼ばれている (*Ibid. op. cit.*)。ただ、しかし、こうした正義の形相の直視という事態において真に不思議だとされているのは、多くの領域に分化した類的種的な知を超えるものとしての正義の形相を何らか直視しようということではなくて、むしろ次のこと、すなわち、「正義の形相を自己の内に見ていながら、なおも自己は正しい精神ではないということ」であった。そこには何か決定的な落差が潜んでいると考えられよう。

それに関して今、以下のような意味づけをしておきたい。(1)、正義の形相は、——そこでの文脈上、真理 *veritas* とほとんど同義であったが、——われわれの思惟による構成を超えて、それ自体として存在する。他方、(2)、正義の形相を直視するとき、それは正義の形相への愛を促してくるという。その際、「形相への愛が、それにもとづいて生きたと信じられる(使徒の)生への愛を駆り立て、さらにはまた、そのように信じられた生が、ますますかの形相への愛を燃えさせたせる」(VIII, XIX, 13)という円環的構造が存しているのである。(3)、だがここに、正義の形相にまみえる者の存在は、はじめから不変のものとして前提されていたというよりは、むしろ、正義の形相を愛する者として、そのようなかたちにおいて生起したのだと言えよう。ただ、それと同時に、正義の形相を受容する可能性のある未形成な何ものが認められてくるのである。つまり、そこに何が存在しているのかと問われれば、たしかに、正義の形相への愛というかたちのみあるというほかはない。しかし他方、そこにはそれを受容するもの、いまだ正義の形相によってかたちづけられ切っていない何ものが残る。それはたんなる無限定なものたる質料以上のもの、何か底知れぬ可能性を有していると同時に、頑強に抵抗してくるものだと言わなければなるまい。<sup>(5)</sup>

すでに述べたごとく、神を愛するという「信のかたち」は、神の言葉の現存に貫かれることによってはじめて生起したという。してみれば、われわれの現にある姿は、(1)、「神を受容し、*capax Dei* (XIII, VIII, 11)と

ともに、(2)、現に受容することができないこと、という二つの、何か生れを異にする基本性格を有していることになる。この人間本性の何らかのデフォルメは、自己知の意味を両義的なものにせずにはいない。すなわち、われわれが正義の形相への愛を、自己のかたちとして何らか知り、かつ語ることは、そのような愛に形相づけられることをかたくなに拒んでゐる姿(罪)を知り告白すること、ほとんど同根源的であることが予想されよう。

というのは、正義の形相を愛することは、それが完全な仕方では生じてくる場合には、友なら友を「それにもとづいて愛する愛」*qua diligit fratrem* (VIII, VIII, 12) が自存してくることからして、何らか個別の対象性を脱し、一見隙のない三<sup>一</sup>性を形成してくる。つまり、「もし正義を完全に知り、かつ愛するならば、その者はたとえほかに何をするものがなくとも、すでにして正しい」(IX, IX, 14)のであって、そこには「在る」「知る」「愛する」という三一性が実現している。しかし、われわれにとって、そのことは、正義の形相への愛というかたちに完全には形相づけられぬ自己を背後に残したものである。この意味で、「汝自身を知れ」という命令は、アウグスティヌスにあつて、あくまで、自己のまきにあるべきであつた本性 *natura* に即して生きんがために、という目的へと、本来のところ、開かれてゐるのである (X, V, 7)。

たしかに、日常的な知であれ、もろもろの専門知の類であれ、われわれが個々の何事かを知つてゐるという場合、そこにはそれぞれの形象ないし形相の何か直接的な受容だけではなくて、その知つてゐることをしも知つてゐるという自己知が現前してゐると言えよう。この意味での自己知 *se nosse* は、何であれ何かを知るといふほどのことが成立してゐるとき、その根柢に要請されてくるものであるが、そのことは「真理の判断」*iudicium veritatis* という表現に含まれる二つの次元に対応してゐる。というのは、真理の判断とは、もろもろの事柄についての個々の判断の形であるとともに、或るものを或るものとして同定するその判断の働きそれ自身として、真理が分ち与えられ現象してきたことを示すからである。物的的事物の表象像 *phantasia* の類を形成する際にも、われわれの精神を超えた不

可変の真理が判断の根拠として働いているとされるゆえんであらう (IX, VI, 10)。それゆえ、真理の判断とは、ある意味で主体・自己の真でもある。

とはいえ、そうした真理の宿った姿としての自己知は、現にあるわれわれにとって、その純粋なかたちにおいては生起しない。かえって、われわれは自らがその形成に与った諸形象に執着し、また、そのようにして自己の力 *potestas* に恃むとき、つまりは、在るものを在らぬとし、在らぬものを在るとするとき、自己が何らか虚偽の場となる。「精神は自分が作り出したものに自己の実体の或るものを与え」(X, V, 7)、「かくしてそれらの諸形象に奇妙に適合してしまう(—自らがそのような形に成る)からである(X, VI, 8)。言い換えれば、精神はそのほうで「愛の膠」*gluten amoris* によって不思議な仕方執着するとき、「それな—」は自己を知りえなく「*Sine quo se non potest cogitare*」とこの必要物でしかないものを、自己であるかのごとく看做してしまうがゆえに(X, VIII, 11)、「かえって真に自己を知ることが少くなる。それはアウグスティヌスの言う「精神の汚れ」*immunditia mentis* である (*Ibid. op. cit.*)」<sup>6)</sup> ならには、「罪の端緒」*initium peccati* たる傲慢 *superbia* にはかならぬ」(XII, IX, 14)。

こうした点についてはのちに改めて問題にせざるをえないが、そこをおいて、自己自身を知る *scire se cogitare* とは、「いすこかに取り去られたものを探すかのごとく」、自己を問い求めることではなくて、他のものの上で迷っていた意志の志向 *intentio voluntatis* を「自己自身の内で留めること」とされるのである(X, VIII, 11)。<sup>7)</sup> マンツスティヌスが、「精神」知「愛」*mens, notitia, amor* をよび「記憶」知性「意志」*memoria, intelligentia, voluntas* という三性を、神の三位一体の何れかの似姿 *imago Trinitatis* として語り出し、かつ自己知の構造を見定めんとする途上、その探究がいったん挫折したかのように、感覚的事物に直接関わる外的三性をことさらに吟味し直さなければならなかったゆえんであらう。三性の形成に与る意志の構造が、ひいてはその根柢に潜む原初的な罪が問題の中心場面に登場してくるのは、そうした探究の道筋においてであった。

アウグスティヌスの『三位一体論』の前半部（第一巻から第七巻まで）は、父、子、聖霊という三つの言葉の關係、性の探究を基調とするものであったが、後半部に入ると、「より内的な仕方」（VIII, Proemium）、人間の三一性を神の三一性の似姿として探究するという転換が見られることになる。その「より内的」との意味は、むしろ、たんに二つのことが併存するかのようになり、神自身の三一性の探究よりも、その似姿に従って創られた人間の三一性の探究の方が「より内的」だというわけではなくて、人間の三一性それ自身の探究が神の三一性探究の真の場であるというところに存すると言えよう。かくして、とりわけ第九、十巻にあつては、精神の三一性のかたちが見出されてゆくことになる。だが、そうした基本構造の見定めは、現にあるわれわれの、何らか欠如的な存在様式を一応括弧に入れておいたうえで、人間精神の本来的な三一性の構造を先取的に見定めたものとも考えられるのである。それゆえ、前節で少しく触れたように、自己知の意味が問われることに応じて、われわれの本性に宿っている何らかのデフォルメが探究の場面に不可避的に姿を現わしてくる。だが、そのデフォルメなるものが諸形象の形成に関わるものであっただけに、あらためて感覺的事物の知覚における三一性が吟味し直されることになるのであった。

さて、感覺的事物に直接触れている三一性とは、(1)、現に見られている事物（の種的形象）、(2)、感覺に刻印された類似像、すなわち視像 *visio*、(3)、精神の志向 *intentio animi* ないし意志の三者であった。アウグスティヌスはこれを外的人間の三一性と呼んでいる。しかし、感覺的事物が眼前から取り去られても、記憶における三一性、すなわち、(1)、記憶 *memoria*、(2)、内的な視像 *visio interna*、(3)、意志 *voluntas* の三者は残る。そして、この三者が一つに集約されて結実したものが思惟 *cogitatio* にほかならないという（XI, II, 6）。こうした記憶の三一性はいかにも、感覺的事物に直接触れている外的人間の三一性に比して、日常的な把握にあつては後なるものと看做されよう。

つまり、存在と知が問題化せず、不分明なうちに了解されている場合には、記憶像は現にある客体の二次的な残像のごとくに看做される。だが、アウグスティヌスによれば、いわば裸の「もの」よりも、精神のうちに形成された「もの」の像(ものの知)の方が、ある意味で(存在論的に)より善い(IX, XI, 16)。なぜなら、魂は自らの実体の何ものかをももの知の形成に際して附与するからである。このことはむしろ、それぞれ独立に在るとされた「もの」と「ものの知」との比較などではなくて、何であれ「もの有り」と真に知り、かつ語りうる場の探究に定位されていた。逆に、ものや精神の「在ること」がはじめから「それ」として前提されてしまうならば、三一性探究の基本的動向を見失うことになろう。

ここに注目すべきは、右のことに密接に関わるのであるが、そうした三一性の形成において、意志が結合者ないし媒介者としての役割を果たすということである。意志はその際、想起する精神の眼差し *acies recordantis animi* を記憶へと向け、思惟の内に内的な視像が生れる媒介の役割を果たす(XI, III, 6)。意志のその働きは、ある意味で視像に同一性を附与するのである。ここに、視像とはその形成において意志がひとまず安らうところのもの *requies voluntatis* であり、意志の差し当っての目的 *finis voluntatis* である(XI, VI, 10)。だが、このことは視像の成立自体が志向する意味を離れて、個別的な視像形成の、いわば相互に閉じられた領域へと切り取られてはならない。個々の視像をめぐる記憶の三一性の成立は、おそらく、そのつど、可知的精神そのもの *mens intelligibilis* の全体としての志向に支えられてはじめて、真なる何ものかとして語られうるのであり、また、それゆえにこそ前者は後者の何らかの表現となると考えられよう。

というのは、ある特定の視像の現出においても、次元の異なる二つの事態が不可分に重なっているからである。すなわち、(1)、昨日夕食に何を食べたかを思い起そうとするような卑近な例を取ってみても、そこには無数の視像が相互に連鎖し、それに対応して、想起せんとする意志も無限に連鎖している。「昨日」、「夕食」、「食べる」……「場所」、

「時間」、「自己」といった言葉とそれらに関連する事柄の意味がとにかくも何らか把握され想起されていなければ、「昨日夕食に何を食べたか」を想い起すこともありえないからである (XI, VII, 12)。それゆえ、たがいに連鎖し合う視像の数だけ、次の三一性、つまり、「思惟される以前にも記憶のうちに保持されていたもの」、「現に把握されるとき思惟のうちに生じてくるもの」そして「この両者を結合し、さらには、その両者と第三のものたる自己自身とから一つの或るものを、まさにそれとして成立させる意志」といった三一性が存しているのである (ibid. op. cit.)。しかし、(2)、こうした意志の無数の連鎖について言えは、それらを無限に迎えることはできないので、究極のところ、それらの相互の關係性を超えた意志、「あれ」「これ」の特定の視像に固着していない意志が、論理的に先なるものとして存在していなければならぬ (XI, VI, 10)。というのは、もしかりに、無限の連鎖のみあるというのならば、結局のところ、ある一つの視像がまさに一つのものとして語られる定めのない根拠がないことになる。そのような事態にあつては、ある意味で、すべての出来事はただ、先送りに流れゆくばかりで、何であれ何かが一つのこととして知られることはありえなくなってしまうからである。<sup>(6)</sup>

ところで右に、特定の視像に固着した意志の無限の關係性そのものを、超えた意志が、論理的に先行して存していなければならぬとしたが、同様のことは、精神の三一性の他の二つの契機、つまり、記憶と精神の眼差しについても認められる。例えば記憶の場合、そこに保持された様々の心象が集約されることよつて思惟が形成されるとすれば (Confessiones, X, XI, 18)、「思惟する人の視像がたとえ無限に倍加することよつても、思惟の限界 *modus cogitandi* は、あくまで記憶のうちにあると言わざるをえなく (XI, VIII, 13—14)。そのような意味での記憶とは、もはやたんに、無限多とも言うべき心象や視像の貯蔵庫のごときものではなくて、特定の視像がそれとして知られる根源的場であるかぎり、同一性の根拠に何らか触れているのである。

だが、こうしたことはわれわれにとつて、ある種のアポリアを秘めたものとして立ち現れてくる。というのも、既

述のごとく、意志は視像形成のドラマにあって結合者としての役割を果たすとされたが、しかし、個々の視像の親でも子でもないという(XI, IX, 16)。つまり、それらの直接の原因でも結果でもなく、いわゆる因果性はそこには見出されない。言い換えれば、ある特定の視像の同一性、「それ」が「それ」であること( )は、けっしてその視像自身（つ）の形によって保証されないのである。従ってまた、精神の三一性は個々の視像をめぐる記憶の三一性のうちに何らか宿るとはいえ、後者から前者を直接に導き出すわけにはゆかない。たった一つの視像の成立に関しても、その根拠は本来、徹底して開かれているのである。

アウグスティヌスはたしかに、個々の視像を見ることを意志する意志の無限の連鎖が、究極のところ、「われわれが幸福に生きること」を、それによって意志する、かの意志の目的へと「ad finem illius voluntatis, qua volumus beate vivere 関与せしめられてゐるとする(XI, VI, 10)。そして、その「幸福に生きんとする意志」とは、「あれ」「これ」を意志する意志相互の関係性そのものを超えていると言わざるをえない。そうした幸福に生きんとする意志への何らかの関与を剝奪されるならば、あとはある意味でもろもろの視像の、ひいては類種的な行為の形の偶然的結合が空しく残るばかりであろう。われわれはそのことを、いわゆる技術知ないし専門知の領域が、それを為す者、為主体との関わりを離れて奇妙に閉じた構造を有していることに対応すると看做すことができよう。そこにおいて、為す者、人間はいわば括弧に入り、欲望ないし、欠如の場となる。そうした欲望の構造は、次節に見るように、アウグスティヌスにあって、とりわけ悪の起源ないし罪を問うことでもあった。そしてその問題は、右に触れた「幸福に生きんとする意志」の成立に、さらには神の似姿の再形成に、何らか不可欠の媒介をなしているのである。というのには、「幸福に生きんとする意志」、つまりは「善く意志すること」bene velleとはわれわれにとってすでに完成された事実として存在しているとは言いがたいが、しかし、そうした意志の本源の働きは、ある一箇の視像成立の根拠としてたんに外的な仕方で要請されるというに留まるものではなくて、おそらく、自己の存在論的に閉じられた在り方(欲

望、罪)の否定という仕方、かつ、そうした否定の働き自体のうちに宿るものとして、その意味・志向が見出されなければならないからである。

## 四

アウグスティヌスは『告白』第二巻において、少年時代、悪友たちとともに近所の家の梨の果を盗んだという一見他愛のない経験に反省を加えているが、そこには人間的行為と主体の存在様式に関して基本的な洞察を読み取ることができる。まず、アウグスティヌスの告白の要点のみ記すとすれば、次の三つにまとめられよう。すなわち、(1)、盗みには形相(美) species がなく、(2) Confessiones, II, VI, 12、盗みによって得られる果実が目的であったのではなく、盗み(という行為)そのものが快 voluptas であったこと (ibid, II, IV, 9)、(3) そのようなものとして盗みを為すことによって、為す者自身が何らか欠乏の國、ないし欠如の場 regio egestatis となったということ (ibid, II, X, 18) の三点である。

その場合、盗みを為す「人」ということの意味は、いわばほとんど括弧に入るのであり、従って、為す人、自己は欲望(欠如)とほぼ等置されてくるのが注目されなければならない。それはまた、行為とか行為者とかの個別の存在がはじめから闇雲に措定されてはならないということでもある。なぜなら、盗みという行為は、たしかにそれが「行為」たるかぎりは何らか存在するとはいえず、「盗み」たるかぎりは形相のないものであり、非存在に近い。そして、盗みに形相がないとされていることは、そうしたものとしての盗みを自己目的として為す(愛する)者の存在様式に、何か決定的な仮構(存在の欠如状態)が潜むことを意味するであろう。このかぎりで行為は、行為者の存在様式に、そのつど、根本の変容をもたらすのである。だが、それはまさに、「為す」とか「自己」とかいうことが、それ自身謎となるということでもあった。ちなみに、「欲しないのに為す」 *invitus facere* とは、ある意味で「蒙ること」

pati であり、また、真に「為す」とは、つまり、「為す」のみで「成る」ことがないとは、神にのみ帰属することと  
なれらるのである (V, VIII, 9)。

ところで、アウグスティヌスにあって、周知のごとく、悪 *malum* とはそれ自体としての形相を持たぬ「善の欠  
如」*privatio boni* とし、捉えられているが、もとよりそれは、宇宙論風の何らかの静止した構図であったのではなく  
て、悪を為すこと *malum facere* の原因が自由意志 *liberum arbitrium* そのものに存するという把握に向って定位  
なれつた (*Confessiones*, VII, III, 5; VII, XVI, 22 etc.)。以下におおつては、その探究の基本の道筋を辿り、  
問題の中心的場面に少しく接近してゆきたい。

はじめに、アウグスティヌスによれば、存在するものは存在しているかぎり善いという。すべての善は神の創り給  
うものだからである (*Ibid.*, VII, XII, 18)。こうした把握はすべての根柢であると考えられるが、ここではただ、  
それが根柢的把握であるだけに、それをしも知り語る場面の構造が問われなければならないことを確認しておくに留  
めよう。ともあれ、滅びるものも、悪いものも、存在しているもの *substantia* たる限りは善い、と言わざるをえな  
い。言い換えれば、たとえ善を滅ぼし害するのが悪だとしても、その悪は善を何らかの基盤にしてこそ、悪いものたり  
うるのであって、すべての善を奪われた場合には全く存在しなくなる。それゆえ、悪を為すことの原因は、自己の中  
に自己ならぬものとして潜んでいる悪いものだ、とは言えないのである。なぜなら、そこでの「悪いもの」という表  
現は、論理的に不透明な仕方だ。「もの」という概念を附着させたままであって、そうした「悪いもの」に自分が悪  
を為す原因を求めることは、「何かを意志したり意志しなかったりするものがほかならぬ自己であること」(*Ibid.*, VII,  
III, 6) の意味を、何らかの二元的枠組へと安易に解消せしめることになるからである。

さて、こうした探究の一つの帰結は、端的に言えば、悪を為す原因が転倒した意志そのもの *perversa voluntas* と  
存するところのことであった (*Ibid.*, VII, XVI, 22)。その転倒した意志、あるいは悪しき意志以上に遡るべき原因

(作動因 *causa efficiens*) は発見すべくもないのである。そしてまた、「悪しき意志を持ちはじめるとは、最高に存在するもの、存在そのものから、より少く存在するものへと落下することにはほかならぬ」とされる (De Civitate Dei, XII, 7)。その際注目すべきは、敵密には、そのことが「悪しき自然本性 *natura* に向つての落下ではなくて、悪しく、*male* (落下すること) だ」ということであつた (*ibid.* XII, 8)。従つて、悪を為す原因は、最後のには、悪しく意志することになるのだが、そこでは、「悪しく」ということが「意志する」ということを完全に規定している。つまり、意志することがそれとして十全な意味で存立した上で、そのうちにそれを悪しく働かせる、といった仕方で捉えられてはならない。「悪しく意志すること」*male velle* は、この意味で、「自己の意志しなれ (欲しなれ) 方へと、ほかならぬ自己の意志でおもむいていた」*volens quo nollem perveneram* (Confesses VIII, V, 1) とか、さらには「全心を挙げて意志してはいなれ」*non ex toto vult* (*ibid.* VIII, 20) とかう表現と同等の意味を有することにならう。それはアウグスティヌスの言う罪 *peccatum* の状態にはかならぬ。

ところで、それと呼応することとして、アウグスティヌスは罪の端緒 *initium peccati* を傲慢 *superbia* に歸してゐる (XII, IX, 14)。ここに傲慢とは、自己がその形成で与る心象 *imagines* や表象像 *phantasia*、視像 *visio* とつたものの形成に、転倒した仕方で関わることであつた。すなわち、それは神を悪しく模倣することであり、意志することの根源で、つまりは刻印されている善だ (VIII, III, 4) 対して、悪しく同意することとも考えられよう。いわば、根源に対する同意が像形成に先立つのである。ともあれ、精神はそうした諸形象を形成し保持するというその働きたおらう。自らが或る意味で「存在」に分け与りえた。人間の自然本性 *humana natura* が「神を受容しうること」*capax Dei* にあるとされるゆえんである (XIII, VIII, 11)。だが、われわれは、その自己の本性的力を試さんとする欲望によつて、「媒介者ないし中間点 *medium* としての自己自身」に落下する。それはまさに、可能そのもの、*posse* が対象となつて孤立した姿、存在の欠如そのものであらう。そのことはまた、自己の重さ (愛による執着) によつて

*pondere suo* 幸福から追放された姿とも語られる (XII, XI, 16)。

ここにおいて注意しておくべきは、右のとき「悪しく意志すること」がそれ自体、罪であると同時に、罪の罰でもあるということである。そこには偽似的な自己因とも言うべき奇妙な構造が潜んでいるであろう。というのは、悪しく意志するとき、ある意味で、人は自ら(が原因となつて)、悪しく意志するというその欠如的な形を自己の形として刻むからである。だがその実、そうした「悪しく意志すること」自己とは、その成立の原因をそれ以上問ひえぬ無底のものであったが、それだけに、自己を根拠と僭称することによって、かえつて存在そのものから切り離された自閉的な姿を呈してくるのである。

ちなみに、意志すること自体は、手足を動かすことなどとは違って、意志すること *velle* 為すこと *facere* のはずである (Confessiones, VIII, VIII, 20)。それでもかかわらず、罪の状態であつては、自己の意志しない方へとほかならぬ自己の意志でもおもむいてるのであり、つまりは真に意志していない。そこでは、ある意味で、意志するように命ずる意志が病んでいるとも言えようが、事実、アウグスティヌスはそうした在り様を意志の分裂とも精神の病 *agritudo animi* とも呼んでゐる (ibid. VIII, IX, 21)。その病にあつては、たしかに、「真に」意志すること——それは「善く」意志することとしてよいであらうが——はない。だが他方、日常的には、そこにあつても何ごとかを現に欲し、意志しているように見える。周知の例を借りれば、病が百パーセント嵩じて健康を滅ぼし尽くすときには、屍が残るばかりでそれをもはや病とは呼べない。とすれば、病は最も自己自身であるとき、自己自身であることを止めることになる。従つて、罪という精神の病も、それが何らか存在しているかぎりでは、「真に」善く意志しうる本性を奪い去るものではあるまい。だが、罪にあつては、現に、善く意志してはいない。従つて、それは微妙な両義性を孕んでいるが、そうした原事実とも言うべき病(罪の罰)が、もはやわれわれが自力で自分をそこから解放しえないものとして知られるとき、そこに、キリストの恩寵 *gratia christi* の語られる基本の場が存するであらう。

ただしかし、信仰とか恩寵といった言葉は、たんに逆説的な、愛知の探究の場を閉じるかのような言葉として語られてはならない。つまり右の場合、罪の知と恩寵という二つのことは、内的な関係を有したものととして同時に現出していると考えられるのである。そして、そこに介在する知の契機から目を逸らすならば、われわれは、信仰であれ救いであれ、それらを意味充実した言葉として語ることができないであろう。だがこれについては、節を改めて問うことにしたい。

## 五

神の似姿とは、アウグスティヌスによれば、人間の誉れ *honor hominis* (人間のまさに人間たるゆえん) であり、それは「それが刻印されてきた当の根源に還帰することなしには、回復・保持されぬ」という (XII, XI, 16)。ところが、人間は神に分け与りうる自己の力 *potestas* を試さんとする欲望によって、いわば自己を媒介者 *medium* として至福から落下し、自己以下のものに似るようになった。そのとき、人間は自らの媒介者、中間者としての性格それ自身によって罰を受ける。それゆえ、われわれは、意志する力自体が病んでいるために、キリストを通して創造主の恩寵を注がれることなくしては、この死の体から魂を解放されることがない (*ibid. op. cit.*)。——

こうした把握がアウグスティヌスの神学・哲学の基調を為していることは否むべくもないが、その際、われわれにとって見落しえないのは、罪なら罪のうちに在ることと、そのことをしも知ることとの間に決定的な異なりが存するということである。

すでに述べたごとく、罪のうちに在るとは悪しく意志することであり、存在の欠如そのものであった。それゆえ、端的に罪のうちにあるとき、そこでは「真に為す」ということがなく、「在る」ということがそれとして知られることもない。この意味で、罪とは知の契機を欠いていることだと考えられよう。しかるに他方、「真に」『善く』意志し

えていない現にある自己の姿(罪の状態)を知るということは、同時にまた、本然の姿との隔たりにおいてあるその自己を知ることではなければならない。とすれば、罪を知ることには、本然の姿を知ることなしには成立しないということにならう。すなわち、罪を罪として知ることと、「真理の直視にもとづいて、人間(精神)のまさに在るべきであった *qualis esse debeat* 本然の姿を知ること」(IX, VI, 9)とは、おそらく同根源的な事態なのである。

そしてさらに、罪をそれとして知るとはたしかに真理の光に何らか照らされることなしには成立しないというべきだが、それは必ずしも自己が直ちに真理に適合し創り変えられることを意味するものではない。そこには不可避の緊張が存する。だがそれゆえに、「罪をそれとして知ること」|| 本然の姿を知ること」は、何らかの自己超越的性格を有しているのである。恩寵という言葉は、こうした自己知の構造を支えるものとして、あるいはむしろ、自己知の構造、それ自体として、語り出されなければならないまい。

自己知をめぐる右のような意味連関は、同時にまた、「在る」、「知る」、「善い」という三つの根源語の関係に対して、一つの視点を与えるものとならう。その手懸りとなるのは、まず、次の表現である。すなわち、「精神は善く成らんがために、精神で在ることをえたその根源——それは文脈上、善そのもの、神であるが——に還帰する」*ad hoc esse igitur animus convertit ut bonus sit, a quo habet ut animus sit.* とらう(VIII, III, 5)。ただそれは原初の本性への還帰という閉じた円環ではないのであり、先に示した神の似姿の再形成に関する一文と同じ構造がそこに認められる。そして、精神が精神で在ることをえたその根源に還帰するとは、「精神が精神で在ることを知ること」、つまり優れて自己知なのであり、そのことが取りも直さず、善き精神(=善く意志すること)の成立だ、と考えられよう。ところで、たしかに、「精神で在ること」と、「善き精神で在ること」とは異ったことであり、精神は善そのものからの意志の離反によって、善き精神たることを失うが、精神たることを失いはしなないと言われている(*Ibid. op. cit.*)。従って、精神はそのデフォルメした姿にあってさえ、真に精神で在ることの、すなわち神を受容しうること、善く意志す

ることの可能性を失ってしまったわけではない。ただしかし、すでに述べたごとく、その可能性がもはや自己自身のうちから自己を根拠として発現しえないほどに、精神の病は根源的なものであるとされた。そのかぎりで、意志の離反によってもなお存続することとしての「精神で在ること」とは、何か微妙に重層的な意味合いを有していることにならう。しかし、それにもかかわらず、否それゆえにこそであろうか、「精神が精神で在ることを知ること」は、同時に、「永遠の理性ないし真理に照して、(人間精神が)いかに在るべきであったか(という本然の姿)を知ること」(IX, VI, 9)であり、かつまたそうした自己知は「善き精神と成ること」でもある。ちなみに、そのとき、意志は本性に相應しく働く *voluntas naturae congruit* (＝善く意志する)とされているのである (VIII, III, 5)。

これを要するに、(1)、「両義的なものとしての自己知の成立」、すなわち、「罪をそれとして知ること＝本然の姿を知ること」、(2)、「善き精神の成立＝善く(真に)意志することの成立」、すなわち、「本然の姿と成ること」、(3)、「それ自体として在る、真理の光に照らされること」という三つの契機は、われわれにとってすべての根柢にある一つの事態を成り立たせている、と一応見定められる。自己の在ることは、それゆえ、徹底的に根拠づけられたものとして問題とされなければならない。してみれば、われわれは恩寵、恵みを与えられてはじめて、まさに人間なのだ、と言わねばならぬ。キリストの存在は、こうした自己知の、そしてまさに人間で在ることの成立根拠に関わってくるのである。従って、愛知の道はその真の意味合いを保持するかぎり、神の子の受肉に自己を委ね、かつまた、その自己を問ひ抜くことを避けてはならないであろう。

この最後の点について、拙稿はその神秘の手前にあるというほかに、それゆえに、全体として問題の構造を遠望するに留まるものであるが、以下において論点を少しく補足して今後の探究に備えたい。

右に述べた自己知＝善き精神の成立ということ——それは神の似姿の再形成 *renovatio* とも看做されようが——は、ある動的な、開かれた性格を有している。「精神は、真理ないし永遠なるものに超出すれば *se exten-*

derit' そのことにおいて、それだけですす神の似姿へとかたち創られる」 tanto magis inde informatur ad imaginem Dei (XII, VII, 10) からである。それは存在に与りゆく何らか絶えざる生成の過程と考えられよう。

ところで、善く意志することとは、「愛によって神に寄縫ってゆくこと」 amare Deo inhaerere であるが (VIII, II, 5)、『告白』の表現を借りれば、魂の偏向、回心によって神より与えられたかたち、すなわち、「自分の意志していたことをもはやすべて意志せず、あなた(神)の意志することを意志すること」 totum nolite quod volebam et velle quod volebas (Confessiones, IX, 1, 1) をその内実とするとしてよい。だが、その「神の意志することを意志する」とは、何か個々のことに決定しているわけではあるまい。それはまず、「わたしの意志していたことをすべて意志しない」という否定の形で現象してくると考えられよう。言い換えれば、神の意志することを意志するということが、個々の具体的な何かを人が意志することとの間には、ある意味で、無限の断絶が存する。それゆえ、このことは、いわゆる通常の意味での行為を一度び停止させてくるのであり、観想 contemplatio というおそむくは第一義の行為を促す。正しい人は何をしてもし正しいことを為すとしか言えないのであり、逆ではない。しかしまさにそのこのゆえに、何であれわれが意志するということは何か徹底的に根拠づけられたこととしてあるのである。

しかも、その「自分の意志していたことをすべて意志せず、神の意志することを意志すること」、端的に言えば「愛によって神に寄縫ってゆくこと」、「神を愛すること」は、自らの成立根拠を、何らかの落差を伴いつつも、そうした自己のかたちのうち、有している。つまり、そうした規定は、存在論的に先なる自己の根拠を、自己において宿し、かつ表現しているのである。神の愛 caritas Dei が、そして恩寵がわれわれに注がれた「信仰のかたち」がそこにある。

従って、神の似姿の再形成されゆく姿は、神の顕現したかたちであり、存在の受容のかたちでもあることになる。こうした意味で、「神を愛する者は、神に知られている」という聖書の言葉は、知の原初の意味を担うものとなる。

すなわち、「神を愛する（＝善く意志する）」とは、まさにそのかたちが神によって知られ、同時に自己として刻まれるという、何らか自己超越的自己還帰の構造を有していると考えられるのである。そして、われわれが「それで在る」としての言葉 *verbum* は、「愛と共なる知」 *notitia cum amore* であった (IX, X, 15)。だが、そうした三一的な精神としての自己の誕生が、自己のかたちにおいて神を宿し、かつ志向しているということは、罪からの絶えざる浄め *purgatio* としての「信仰のかたち」としてあるほかはない。そこで、「真理の形相によって形成されるが、しかし形成され切っていないもの」 *formabile nondumque formatum* (XV, XV, 25) の呻きと希望が秘められているのである。

## 補註

- (1) 『創世記』の該当箇所には、「神、言給ひけるは、我らをかたどりて我らのかたちの如くに人を創り……」(Gen., 1:26)と、複数形も用いられており、旧約学上、諸説あるが、ここでは、アウグスティヌスがそれを神の三一性の表現として捉えていることを確認すれば足りる (De Trinitate, XII, VI, 6 etc.)
- (2) 『告白』における時間論の、一つの結論的部分は、自己把握の構造そのものとして時間を捉えている。とりわけ、「まさに先に在るものに向って分散せず超出してゆくこと」 *in ea quae ante sunt non distentus sed extensus* としての時間＝精神の把握は (Confessiones, XI, XXXIX, 39) の「さきを見るように神の似姿の再形成の表現と軌を一にしている。なお、拙稿「時間と志向——アウグスティヌスに於ける精神の発見——」(『実存と倫理』、以文社)を参照。
- (3) こうしたことは、言うまでもなく、デルポイの神託によって謎かけられ、同時にディアレクティケーに促されたソクラテスの愛知そのものたる姿を想起させよう。
- (4) 同一の問は、長い探究のうち、神の似姿の再形成の可能根拠が問われる文脈において再び発せられる (XIV, XV, 21)。それは『三位一体論』の探究の自己還帰的道筋を暗示するものであろう。
- (5) この点に、おそらくはアウグスティヌスが、何らか自然学的一般者の土台を引きずらざるをえないものとしての「形相、質料」の二元的枠組を、探究の中心に据えないゆえんが認められよう。

(6) やゝ敷衍して言うならば、このことはいわゆる行為に関してもほと同様に言える。すなわち、類種的な観点からして同じ形の行為も、ある場合には正しく、またある場合には正しくない。それは逆に、「同じ」「二つ」の行為などと言えるゆえんのもの、類種の領域を本来的に超えていることを示す。

(7) 「無から創られたものは落下しうる。(≡悪しく為しうる)」「*posse deficere*と云われているが(De Civitate Dei, XII, 8)では、なぜ悪しく意志するようになったかとは問えない。「それは、わたしがそれを知らぬことを知っている」としか言えぬ *nescire scio* ことではなく……それゆえ、何らか、知らぬということによって知られ、知るということによつては、かえつて知られないようなことなのである」と言われている(ibid. XII, 9)。ただ、もとより、そうした罪の状態でアダムの罪の罰だと言われていることは(Confessions, VIII, X, 22)「たんに過去を去つた過去の原因を求めて足るにすることはありえない。むしろ、次節に少しく見るごとく、問題は、「現にわたしが悪しく意志していることを、まさにそれとして知るといふ、その自己知の構造」にひとたび集約してくるのであって、それ以外の何かが前提として持ち込まれてはならないであらう。