

アウグスティヌス”De Trinitate”VIII研究（1）： divertas affectuum

上野, 正二

<https://doi.org/10.15017/2328571>

出版情報：哲學年報. 44, pp.1-20, 1985-02-27. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

アウグスティヌス “De Trinitate” VIII 研究 (1)

—divertas affectuum—

上野正二

〔1〕序論

アウグスティヌス『三位一体論』第8巻の課題・構成等については、この巻が極めて重要な巻であると多くの人々に指摘されながらも、定本と呼べるべきコメントリーのあることを聞かない。また、アウグスティヌス自身のなした、この巻の要約についても、その重要性についての適切な論攷のあることを筆者は知らない。

そして、たとえば、Desclée 版の P. Agaësse, J. Moingt は、第8巻の主題を Intellectus Fidei とし（その仏訳には L'intelligence du Mystere とされている）、その他の版では、筆者の目を通した限りでは、手短な適切⁽¹⁾と思えるタイトルを付してはいない。上の如きタイトルしか無いのか、それは正鵠を得ているのであるか。結論をここで述べるならば、否であり、もし付するとすれば、アウグスティヌス自身が本巻において用いている語 *divertas affectuum* (VIII, 7, 11) が最も当を得たものであらうと思われる。そして、それは「情念の多様性⁽²⁾」ではなく「情動の方向ちがい」といったものであらうと考える。その理由は以下の論によって明らかにされるであらう。

詳論に先立ち、第8巻の構造の概略を述べると—アウグスティヌス自身が第15巻第3章で、先立つ諸巻のふりかえりをなしている（いくつかの訳書は、こ

こから第8巻のタイトルを得ている⁽³⁾)。そこでは、当の第8巻については次のように要約されている。

「第8巻では、御父は真理の実体において御子より大きくないばかりでなく、御父と御子の両者を一緒にしても聖霊のみより大きくはなく、また同じ三位一体において或る一つは他の一つよりも大きくはなく、さらに三つ全体は各々よりも大きくないということが、根拠が示されて知解する人々に明らかになった。次に私は、知解されて観られる真理によって、またすべての善の根拠たる至高善によって、さらにそれによって義なる魂が未だ義ならざる魂によっても愛される義によって、単に非物体的であるだけでなく不可変的でもある本性たる神が、可能な限り知解されるようにと促した。また聖書の中で神と呼ばれる愛によっても、この愛によって、知解する人々に、愛するもの、愛されるもの、愛という三位一体が、いかに微かにであれ現れ始めたのである。」

一見したところで、第8巻の全14節中わずかに2節を用いて、しかも第7巻までのふり返りの如くに記されている序論的な記事が、ここでは半分近くを占めており、さらにまた真理、善、義、愛が等量、同程度の取り扱いをうけることにアンバランスを感じるであろうか。しかし、何故にこのように要約されるのかを考えると、本巻の主題の何であるかを決定する鍵がさし示されているように思われる。

いま、これに肉づけをした時にどうなるか。次の如きシュノプシスを提示してみたい。

『三位一体論』VIII, シュノプシス

序 (§.1~§.3, l.13) I—VII 巻のふり返り

I (§.3, l.13~) 真理 (=神) のあり方

II (§.4~§.5) 善そのもの (=神) のあり方

III (§.6~) 義 (人) への愛

(1) (§.6) 序。問題提起

(2) ((§.7~) 方法論—パウロへの愛をめぐって

- a. (§. 7) 聖三位一体の探究に役立たぬ知識論
- b. (§. 8) 何故に役立たぬか
- (3) (§. 9, l. 1~7) パウロへの愛の構造の論じ直し
- (4) (§. 9, l. 9~) 情動の方向ちがい。或る人における事実としての Justus Animus への愛
- (5) (§. 9, l. 134~§. 10—11) 或る二世界説
- (6) (§. 12) 愛におけるアナロギア
愛における三一性
- (7) (§. 13) 信と知の ordo。一つの結論
- (8) (§. 14) 結語

このシュノプシスが正しく作られているならば、さし当たり次のことが主張できるであろう。すなわち、序論を別にするならば、I, II, III はいずれも、三一なる神の見られる場所であり、しかも I, II, III の順に記述の分量がふえ、アウグスティヌスが順に問う場面を変えながら、或る一つのことをより精確に語り出そうとしているのだということが。ということは裏から言えば、或る一つのことをめぐっては全く同一の構造の下に語りがなされていると想定しうるといふことになる。そして、我々はこの「或る一つのこと」を明らかにしたいのである。

さて、我々がこの研究を進めてゆくに際し私は次のような主張を対論として念頭に置いている。すなわち P. Agaësse は対訳版の *Introductio* で vol. I—VII と vol. VIII—XV の研究対象の異同を論じつつ次の如き二つの結論をひき出す。「探究の対象は同一であり、三・一の教えに対するふりかえりを人間の魂の研究で置き換えることは決して問題にならない。アウグスティヌスが魂に目を向けるとしても、それは彼がそこに探究の道具だて、神認識のための接近の道を見ているが為である。他方、方法は神学的な方法のままである。アウグスティヌスは神学者として熟慮した後には決して哲学者として理性を働かせない。彼は啓示の中心に一旦据えられた後は、その境界もしくは外側に自

らを置くことはない。探究を始動させるのが信仰であるだけでなく、探究を判断し、養い、豊かにし、それを終結せしめるのも信仰である。⁽⁴⁾…」

今は『三位一体論』全巻にわたる問題を論ずる時ではないとしても、少くとも言い得るであろうことは、アウグスティヌスに於ては「神」の探究と「魂」の探究とは、決して別の二つのものではなかったということである。アウグスティヌスの探究は、人間の生き方の間に他ならない。いかに生くべきか、いかにすれば「人間の生きること」になるのかの問が、必然的にその Regula のあり方如何を問い、神の何であるかを問うことにつながるものであって、逆の仕方では、先ず何か「神」なるものを想定し、それへの探究の手だてとして、これまた予め前提された「魂」なるものを精査するといったものではあり得ないのである。このような神および神の似像としての魂を「神学」が語っているとしても、そこから「アウグスティヌスが魂に目を向けるとしても、それは彼がそこに探究の道具だて、神認識のための接近の方法を見ているが為である。」(ibid)ということにはならない。もしそのような道があるならば、神認識のために上昇の道としてのアナログアの道が開かれていることになろうが、この道の断絶こそ、当にこの第8巻が他の巻と音調を変えて主張しようとしていることであろう。また神学という学域が存するとしても、それは「人間」が自らの間と離れたところで何らか驚ろくべきものを論ずることではなく、此処に一人の人間が人間として在るということは如何なることであるか、を精確に見てとろうとする時に「釈義の道」を経て必然的に伝統を踏まえ記されてゆくものであろう。あたかも天使論がそれ自体意味を持つものでなく、人間の知性のあり方の研究において一つのモデルとして立てられているといわれる如くに⁽⁵⁾。ただし、人間の生き方の問いが問いつめられた所で開かれる神の知見が、如何なる仕方であるかの深さ、精確さをもって言い表わされるか、此処には問題がある。つまり、初めには探究の道が究明に記されながら、一旦或る知見に至った処で探究の跡を払拭するかの如き表現のなされることがありうるのである。⁽⁶⁾

このように、第8巻のタイトルを探しつつ以上のような問題を抱きながら、我々は可能な限りテキストに自らをそのまま語らせるように努めつつ、前後の

連絡を正確に把握してゆきたい。

〔2〕 真理としての神

アウグスティヌス自身の要約するように、我々は第8巻を大きく4つの部分に分ち、第1の部分を前巻までの要約とみなす。第2、第3、第4の部分は、それぞれ神を真理、善、義（および愛）という側面から捉え、探究しようとする。従って第8巻の本論を §. 3, l. 13 から始まると見なすことができよう。

さて、「神を知る前に、神が何でないかを知りうるならば、この深きところからかの高みへ向ってため息をつく時でも、それは小さな部分的な知識ではない。」（この句は、結論（§14）の「問い求めるべき場所を見出したのだ」という句と共に VIII巻の内容を決定するために重要な意味をもつ。）以下に展開される、真理としての神を論ずる部分を読む場合、我々はこれを『告白』の記事とつき合わせて読むことが出来るであろう。『告白』においても、やはり、神が何でないか……すなわち Corpolis なものでないという理解から、真の接近が開始されたのであった（V, 10, 19）し、また「真理とは何かと問い求めてはならぬ。けだしその時にはただちに物體的な似像の雲霧と虚妄の雲が汝を遮るからである。それらは私が、神は真理にましますと言ったその最初の瞬間に、汝を照らした清澄の光を曇らせてしまう」というのであるが、この句もまた『告白』VII, 10, 16 および VII, 17, 23 を想起せしめる。「真理！ と語られる時、汝がいわば電光によって捉えられるその最初の一瞥 (ictus) に、できればとどまれ。」は「そしてついに一瞥 (ictus) によって、存在するものに到達した」（VII, 17, 23）にまちがいなく対応するであろう。つまり此処でアウグスティヌスは神が彼にいかにも最も素朴な形で現れたかという、かの『告白』に記された探究のクライマックスを語っていると見られるのである。

そうであればこそ、我々も『告白』に立ち帰って考えることにより、「真理とは何かと問うべきではない」のは何故であるかを探ることも出来るであろう。

「わたしが初めてあなた (Deus) を知った時」とアウグスティヌスは言う。

「あなたは私を迎えて、わたしが見るべきものは存するが、わたしはまだそれを見る事が出来ないということをお前に知らせ給うた」(VII, 10, 16)。私がまだ見る事が出来ないでいるが見るべきものが存在するという事、この把握が、アウグスティヌスの、いわゆる回心に先だつ神理解のいわば最大のものであったと言ひ得ないであろうか。それはすなわち、ありのままの私、および私の欲しているがままのことがら、私のあるべきあり方、私の欲すべきことがらであるのではなく、「お前が私に変わるべき」(ibid)であると語る者が私の向うべきもの、私のあるべきあり方を決める者であるとの読み取りである。このことを理解する限り、彼においては、彼が何かを欲するその都度—それが真理そのものを知ろうとする意志であっても—ありのままの彼(とは何か?)とは別の世界にあって(ibid)呼びかける或る者が、否応なしに問題にならざるを得ないのである。ただしその場合、自分に自分の在り方を問わしめる者が存在すること、真理なる方の存在することすら、時として此の別の世界にひたされているという事実の雲によってかくされてしまうのである。

「真理とは何かと問うてはならない」のは何故か。「真理とは何か」と問うことは、「とは何か?」の問と答えの通常のやり方が、種=類+種差における類発見の道、すなわち一般者発見の道であるのに対して、真理は当に最も普遍的なものであるが故に、これに対して「とは何か」と問うのは問ひ方をまちがっており、従ってここで否定されているのだと考えるのが最も一般的であろうか。この考え方は我々の主張—すなわち上にも述べたように、第8巻全体が人の如何に生くべきかの間に関向づけられながら、生の形の原理との関りを問題にしているのだという主張—に必ずしも反するものではない。少くとも、このように真理の性格を見ている者とは、「この世」と離れず、しかも「この世」のその都度の形を決定する者=「あの世」の性格を何らかの形で把握している者であるからである。ただ、上のように真理を認識論のわく内でのみ捉えることは、アウグスティヌスの「真理」理解を不当に狭いところに閉じこめることになるであろう。アウグスティヌスを「真理、真理!」と駆りたてたキケロの問題場

面が何処であったか、また駆り立てられたアウグスティヌス自身がいかなる場面でこれを受けつ⁽⁸⁾いだかを見れば自ら明ら⁽⁹⁾かであろう。

また、「とは何か？」の問とは推論 (reasoning, cogitare) であるが、真理は推論によらず直観によって見られるのだからこのように問うことが否定されるのだとする解釈がある。(内矢原忠雄⁽¹⁰⁾。また山田晶氏の『告白』注釈はこの線につながると思われる。) たしかに創られたものを集め、比較・抽象することにより概念を形成するという方法では神への接近は不可能であろう。しかしそれでは「直観による」とは如何なることであろうか。それが明らかではないのである。矢内原氏のように「これは直観によって見るべきものである。すなわち信仰の世界である」とすれば、それでは次にアウグスティヌスが、善そのものたる神を問うことへの連絡は何らつけずに済むであろうが、それはテキストの動向を見落すものである。繰り返し述べれば、アウグスティヌスが「真理と語られる時、汝がいわば電光によって捉えられるその最初の一瞥に、出来れば留まれ」という時、最初の一瞥とは彼が『告白』で記している探究のダイナミズムを欠いたものでは決してないであろう。「直視」に関してプロティノスの影響をあげる山田教授も、プロティノスにしろアウグスティヌスにしろが、「直視」を語るべき認識様式を如何なる力動性をもって提示しているかについては語ってはおられないのである。

さて、神を直視するとは何であるのか。それは一つには山田教授の指摘される通り、cogitare ではないことの主張であって、この線では当の『三位一体論』VIII. 2, 3 の箇処での、神を物的なものとして量化してはならぬという表現は、『告白』V, 10, 19 での反省および VII, 1, 1~2 と同一の見解である。cogitare とは『告白』X, 11, 18 に言う如く、colligere でもあるのだからである。しかしながら、直視にはいまひとつ、光である神を「心が見る光」であると言う時に含意されているプロティノスの伝統を引く(と思われる)用法がある。それについては『告白』では、神が善および意志の問題との関りにおいて理解され始めてくることと符合する。

さて、以上のように最も素朴な仕方⁽¹¹⁾で神⁽¹²⁾的なものに対する知見が開かれたと

ところで——ここにすでに一つの「神一人」に関わる構造把握が存するのであって、それはこちら側 (quoad nos) から言えば、人間の魂がいかなるあり方をするか、いかにして真実にあることになるのかを語るものである——それを一歩進めたところで如何であろうか。

すでにここまで (3節まで) に語った神と魂との関係理解を再論し、深めること、それが第3章 (4, 5節) の課題である。Ecce iterum vide si potes (§.4, l.1) の iterum はこの意味で語られているであろう。

〔3〕 善それ自体 (bonum ipsum) としての神

§.4でアウグスティヌスは、諸々の善きもの (bona) から善そのもの (bonum ipsum) を見ようとする。諸々の善とは、我々が善を述語するものどもであり、hoc bonum, illud bonum すなわち、これは善い、あれは善い、と約言される。ここで tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes (「これ」「あれ」を取れ。そして出来れば善そのものを見よ) とは何を言うのであろうか。ラテン文において hoc bonum, illud bonum から hoc と illud を取り去れば bonum のみが残ると言うのであろうか。それとも、tolle を『告白』VIII, 12, 29に有名な “tolle lege, tolle lege” 同様に「取りあげる」と読んで、hoc すなわち hoc bonum を取りあげればその時にも、また illud すなわち illud bonum を取りあげればその時にもといった具合に、いかなる善きものを取って考えても、その都度或る仕方によれば、それを善きものたらしめている善そのものを見る事が出来るというのであろうか。(後者の場合、いま述べたように、bonum ipsum は、bona を bona たらしめているものとして理解されるという前提がある。) いずれを取るべきかはにわかには決定しがたい。ただし、次に ita deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni (そのようにして汝は別の善によって善であるのではなく、すべての善の善である神を見るであろう) Neque enim in his omnibus bonis vel quae commemoravi.....diceremus aliud alio melius cum vere judicamus nisi esset nobis impressa notio ipsius boni..... (なぜならば、これらすべての善において、す

なわち私が今のべた……において、私たちが正しく判断する時、もし私たちに善そのものの観念が刻印されていなければ、或るものを他のものより善いとは言わないであろう。)とある。そうだとすれば、目のある者には考察にのぼらせる例は hoc bonum 一つであってよい。そのものを何故に善いというのかの間から、我々は善の判断の根拠たるものに到ることが可能であることになる。こうすれば、後の解釈の方が生きてくるのではないであろうか。

さて、ここに善に関する判断をなしうる限り、人は善そのものを知っているという主張に注目せねばならない。この「～である限りその根拠たるものを知っている」は、「ある性質を分ち持つものと、その性質をかくあらしめている原理的なものとの或る関り」と言い換えれば、同様の構造の下に捉えられる記事が、本巻には幾組も配されているのである⁶⁴。この意味は、アウグスティヌスが再論すべきであると認める所で明らかにされようが、そのためには、此処に注意を喚起しておかなければならない。

ところで「次のように (sic)、私たちが愛さなければならないのはあれこれの善ではなく、善そのものたる神である。というのも、私たちが問い求めなければならないのは、魂の善 (bonum animae) であるが、それは判断することによって飛び越えるべきものではなく、むしろ愛することによって固着すべきものであるのだが、これは神でなくて何であろう。」といわれる。それは、最先に愛すべきものは神であるといってよいのだが、この神とは、私 (=魂) と無関係なところで前提されるものではなく、私の (魂の) 善への間において当に問われている善としてあるものだというのである。言い換えれば、それは、我々の問題が「(私は) 善き心たらんと欲している」という、私におけるある一つの事実から出発するのであるが、この一事実の中に神と魂の問題が入っているということである。

Sic enim forte facillius advertitur quid velim dicere. Cum enim.....以下は、この言い換えの詳説である。

ところで、animus がよき animus になろうと欲する時、animus を存在せしめていたのは animus 自身ではないが、欲することは animus のなすこと

であるとアウグスティヌスは言う。だが「善き心になろうと欲する」とはいかなることなのであろうか。それはさして自明なことではないであろう。かく欲する意思の自由の存することはアウグスティヌスも認めるのであるが（すなわち善き意志を所有するためには善くあろうと欲するだけでよい⁽⁶⁾という表現を用いて）、この場合、意志は自己の固有な完成を求めて努力しながらも、自分自身の中に閉じこもったままである⁽⁶⁾。否、そこでは意志の「よき」は意味充実していないのである。ひとは時としてそこに停まろうとする。しかしそれは「よき animus」がいかなる仕方⁽⁶⁾で成立するかを知らないからであり、知らないのに知っていると思っているからである。

よき人、よき心と自ら思っている者は時を同じくして悪しき心でもありうる。「よき心でしかありえないあり方」の構造は如何であろうか。それには、何よりも形相付与構造というべきものを背景にしなければならないのであって、アウグスティヌスは「しかし心が熱心に意志を働かせ、善き心となる時には、それは、心が自分ではない或るものに向って回心するのでなければ不可能である」と言うのである。

何故にそうであるのか。この問題はアウグスティヌス自身⁽⁶⁾がこれ以上には語らず、この限りで提示しているのであるから、此処でさらに詳細に論じるのは当を得ないであろうと我々は考える⁽⁶⁾。ただ後の論の展開のために言えば、善の問題においても、真理の問題と同様に、ありのままの我々の事実のうちに、事実を成立せしめる根拠となるものが存在することがのべられているのである。たとえば「animus は善に向って回心し、善である前にも、ただ animus である故にのみ animus である」(3, 5, l. 54) とは言っても、それだけで心の存在がそれとして充実した意味をもって語られるのではなく、「私たちは、心であるだけで全ての物的な光よりもそれをすぐれたものとみなすことをよろこぶが、そして、それは正しい理解であるが、それは心自身において我々によるこぼしいのではなく、心がそれによって作られた原理 (ars) においてよろこぼしいのだ。けだし、心はそれが作らるべきであったと見られる処でこそ作られたものとして是認されるのである。」この原理 (ars) に心の充全なる存在はか

かっており「この原理は真理であり、純一な善である」といわれるのである。

※ 同様にここで多く語るべきでないと思われるのは、善そのものの観念 (*notio ipsius boni*) の刻印 (*impressio*) についてであろう (3, 4, l.20)。Schmaus はここに訳注を入れ、Gilson の解釈を引用して多くを語る。しかし、ここでの観念の刻印は、この第8巻の所論に必要な限りで語られているのである。刻印が如何なるものか、如何なる仕方になされるかが問わるべきでなく、刻印論を用いてアウグスティヌスが如何なる事態を語ろうとしているかが問題である。いうまでもなく、それが我々の段階を追って明らかにしようとしているものである。

さて、真理、善そのものたる神と魂との関わりについて、その各々の箇所において読みこみをなすことは可能であろうが、アウグスティヌス自身は、たとえば後者については、人は善について判断する限りは知っているはずであり、よき心たらんと欲する限り見ているはずであるというばかりであって、ただちに問いの場所が変えられようとしているのである。とするならば、以下の義人への愛の問題は、問題のたて直しとみることができであろう。

〔4〕 義人への愛

1) 序

「しかし、それによって我々が存在するのであり、それなくしては存在しえない当の者 (善そのもの) の現在を享受するような仕方、我々は愛によって彼へとたち向い、彼に寄りすがらねばならぬ。我々は“直視によって (*per speciem*) ではなく信によって (*per fidem*) 歩む”のであるから、同じ使徒が言うように、まだ顔と顔を合わせて神を見てはいない。この神は、今愛さなければ、我々は決して見ないであろう。」現在における神認識の不在にもかかわらず、ある仕方によっては未来に知ることが出来る。ここには神の存在についての確信がある。アウグスティヌスにおける *fides* は「在る者」に関わる *fies* であり、作りもの、妄念に関わるものではない。しかし、この *fides* は、それとは別の様式での関わり方として *intellectus* と化するであろうか、*fides* がそのままに *intellectus* であるのだろうか。このような、在る者との関り方が以下に論じ返されようとしているのである。その際、結果的には一つの問となる

べきものが、次の二様に問題にされうるであろう。①神認識とは何か？ ②神愛とは何か？

①「しかし誰が知らないものを愛するであろうか。というのも、私がたずねるのは、あるものが知られてしかも愛されないということは可能であるが、一体、知られないものが愛され得るのであるかということだ。」神を知るということは「彼を精神によって観て確固として認めること」にほかならぬという。

上に神を *facie ad faciem* には見ていないと言った。しかし愛するための条件というべき「神を知ること」はどうであろうか。これを記すアウグスティヌスには、すでに存することなのであるか、まだなのであるか。この間は第VIII巻の論の方向に決定的に関るものである。

ここに神を知る (*Deum Scire*) とは *eum mente conspicere firmeque percipere* というが、それはさらに問えばいかなることであるのか。Conf. VII, 17, 23 に「驚いたことに私はすでにあなたを、その幼影ではなく、真実のあなたを愛し始めていた (*jam te amabam*)」とあることに注目しよう。それはこの記事の前後の時に愛し始めたのである。いいかえれば、それは或る決定的な仕方であり始めたことの表明であるのだ。ということは、人間の *natura* がそもそも神を愛すべく創られているのだという安易な神(の)理解を拒むものである。

②上に *dilectione standum est ad illud ut praesente perfruamur* と言った。それは「愛によって *stare ad illud*」ということが条件としてあり彼の現在を享受するという目的が達成されるということなのか、それとも *praesente perfruamur* という仕方で *dilectio* によって *standum est ad illud* というのか。

神を *facie ad faciem* に見ること—そこには *Deum frui* ということがある—がともかく目的としてあり、そのためには、何であれ愛ということがなければというのであれば、たしかに前者として読まねばならないであろう。しかし、今ここから、さしあたり問題になるのは、神を或る仕方であり、つまり愛することが出来ること的前提としてという限度において知ることである (I.11まで)。しかしそれでは愛はまだいかなるものか不明である。そこで後者のように読めば、今言うように *dilectione stare ad illud* は未だ限定されていない

ので、必ずしも *praesente perfrui* には至らない。*Sciri enim aliquid et non diligere potest (l. 6)* という場合もあるのである。従って *praesente perfrui* にふさわしい *dilectione stare ad illud* とは如何なるものか、いいかえれば、その際の *dilectio* とは如何なるものかが問われねばならないのである。(この方向で真の愛とは何かの問が本巻の筋となるのである。)

従って *Sed dilectione standum* は、*Sed* が前節の「我々は彼(善そのもの)の中に生き、動き、存在するのである」をうけて、単にそうあるだけでなく、愛によって立ち、より上がるという active な動きに出るべきであることを主張する。そして、ただしその愛によって立つとは、なお意味充実せぬ語であるが故に、「それによって *praesente perfrui* するために」と規定してゆくのである。

とは言え、「というのも、我々は *per speciem* でなく *per fidem* に歩いているが故に神を、同じ使徒が言うように、*facie ad faciem* には見ていない」と、それ自体一種の謎の言葉で語り直されるように、*praesente (illo) perfrui* の *praesens*, *praesense* もまた、それが何であるか未だ不分明な語である。否、まだ不分明というよりも、上の、真の愛とは何かの問が解明されること、もしくは問の場が解明される時に初めて意味充実する語であろう。あたかも、私の「ある」とは何か、が「ある」の一般概念によって規定されるのではなく、「私のある」が解明される時に充実した形をとるようにである。*Paulus* の *fides*, *spes*, *charitas* はこの *praesens* に関わるものであり、この対極をなすものが、*credens animus id quod non videt, fingat sibi aliquid quod non est, et speret diligitque quod falsum est (l. 21)* といわれるものである。

2) 方法論—パウロへの愛をめぐる

さて、それではその「在る者との関り方」たる *dilectio* はいかに問われようとしているのであろうか。「知られずとも信じられる者は愛される」(*l. 20*) とは言っても、その信の対象が真なるものであるかどうかの問題であり、その如何によって愛の正・邪も決ってくるのである (cf. §. 10 真実の愛について)。従って信の真偽をはかるものとして、「知ること」は再び問のうちに入ってく

るのである。

そこで先ず §.7 に於て「notitia の保持」という一種の知識の問題に関する健全な (salus) 対応と不健全な対応との区別が、次いで §.8 において、この健全な対応は三位一体の知解の問題場面に適用できるのかどうかの吟味がなされる。この吟味を通じて、探究の前から実はそうあった在る者との関りが、決定的な仕方で開催されるのである。

a. 聖三位一体を探究するに役立つぬ知識論

「我々が見てはいないが読んだり聞いたりしている或る物的なものを信じる時、心が勝手に或るものを思念に生ずるままに、物体の輪郭や形に作りあげるのは、必然的である。それは、真なるものではないか、もしくはまれにしかそういうことはないのだが真なるものでたとえあっても、それは或るものを信ずるをもって保持するためには役立つないが、それによって示唆されるものは或る他のもののためには有用であるものであるかのいずれかである。」

これを言い換えると (l. 32~) 無用もしくは不健全とよばれるのは、使徒の顔、イエスについて我々が勝手に作りあげるイメージなどである。「……だが (イエスについて我々のもつ信において) 人間について species に即して我々の思惟することがらは健全である。というのも、我々は人間の本性に関して刻印された notitia (観念) をいわば規範として有しており、それによって我々は、何であれそのようなものを見る時、ただちに人間である、もしくは人間の形 (forma) であると理解 (cognoscere) するのである。」

ここで *natura humana* の *infixa notitia* というのは拙稿「Secuudum Naturam Vivere」で論じた、いわば未来に発現すべき、あるべき形としての *natura* が存し、その *natura* は我々に *notitia* として刻み込まれているというようにも読めるかも知れない。そう解するならば、後の使徒への愛において義の形が我々の元にあり、その形に従って彼を愛するという一つの図式的語りをここで先取りしていることになるであろう。またそうすればアウグスティヌスが先に「物的なものを信じる時、それによって示唆されるものは或る他のもののためには有用だ」と述べたのは、物的なものからの神的なものへのアナロギア

(上昇の論理)をほのめかしていたのだということにもなるであろう。

だがこのような立場をとることは、一度は必然的であると見え、魅惑的であるとも、断念せざるを得ないであろう。というのは、何よりも先ず此処で問題になっているのは、信ずべき内容の虚偽ならざることである。(Cavendum est ne credens animus.....ch. 7, l. 21 及び de factis huiusmodi cogitamus ut non ficta sit fides nostra. ch. 5, l. 12. 従って Secundum speciem は次章にいう、我々にとって確実な (quae certa nobis est) とも言われる secundum specialem generalemque notitiam, secundum species et genera rerum と同義であると考えねばならないであろう。物的なものから神的なものへ到ろうとするアナログアは、従ってまた創られたものから創ったものへ上昇しようとする⁽⁹⁾動向は、少なくとも第8巻の思索の動きではないという我々の主張は、ここからも出てくるであろう。

さて、このように刻印された notitia に即して一我々が fides に関わることからを念思 (cogitare) する時に一我々の cogitatio は形成 (informare) される。つまり、キリストの姿を想像する時に彼が手足を持ち歩行する人間であることは species, genera により notitia として確かなものとしてある。これが先に物的なものを心が作りあげると述べたことであり、これが或る場合に有用であるというのは、かかる人間としてキリストが生れ給い謙虚さの範となり給うたこと、この謙虚さが最高のいやし薬であることを信じ、堅くゆるがぬものとして保持するという我々に有益なことを示す基となるが故である (l. 4~)。

同様に聖マリアに関し、またオリブの山に関し、我々は「人」「山」といったものの確実な notitia を持つことから始めて救いの事に及ぶ一ただ、その有益さがどのようなかとは問わないことにして一ことは有益である。しかし、この “Secundum specialem generalemque notitiam” は三一性の永遠性、等しさ、一性を知解 (intelligere) するのに役立つであろうか。

b. 何故に役立たないか。

我々の知らない聖三位一体の場合、それをいかに信じることによって愛するのか。まずアウグスティヌスは上と同様に Secundum specialem generalemve

notitiam かと自問する。ただその場合に *Secundum quam diligimus apostulum* と付加する。すなわちここでは Paulus が人であったことを自分は知っており、人の何たるかは自分自身がそれであるから知っており、よってこの觀念—これもまた *notitia specialem generalemve* とされている—において Paulus を愛しうるはずではないかと問うのである。

知らなくても信じることによって愛しうる (4, 6, l. 20) とは言っても、信の内容をなすものに対する何らかの知的関係がなければならぬ。すなわち、Xを愛するか、もしくは信じる場合、いずれにしてもXの形が愛もしくは信の主体の側に何らかの仕方で存しなければならない。これを

$$\begin{array}{c} \text{S} \xrightarrow{\text{diligere, credere}} \text{X} \\ \text{(forma X)} \end{array}$$

と記しておく。そしてここで自分がそれであるから知っている *notitia s. g. ve* において Paulus を愛しうるはずだというのは、

$$\begin{array}{c} \text{S} \xrightarrow{\text{diligere, credere}} \text{Paulus} = \text{homo} \\ \text{(forma "Homo")} \end{array}$$

└──────────────────┘
idem

で *homo* の形を *notitia s. g. ve* によって自らの元に有しているのだから、同じ *homo* である Paulus を愛し、信じる事が出来るはずだというのである。そしてこれは、次のことを含意している。即ち、それが可能であるならば、同様に

$$\begin{array}{c} \text{S} \xrightarrow{\text{diligere, credere}} \text{Sancta Trinitas} \\ \text{(forma "Trinitas")} \end{array}$$

└──────────────────┘
idem

trinitas への愛の場合にも *notitia s. g. ve* としては *trinitas* を知っている (8, l. 67)—ただし *tria* とは何かを我々は知っているからとアウグスティヌス⁽⁸⁾ は言う—のであるから、それに基いて *Sancta Trinitas* を愛し、信じるはずだということをもし、この後者までも正当に主張できるならば、ここには、我々の手持ちの *notitia* から、いわば *Sapientia* への *analogia* が可能であることになるのである。

しかし、この analogia は否定されなければならない。

…atque ita rem quam credimus et nondum novimus ex parilitate rei quam novimus diligamus? Quod utique non ita est! (8, l. 58) この理由としてはテキストを書き移す以外には何も語る必要はないであろう。すなわち、「三」「一」は類的・種的 notitia としては知っているが「我々が三位一体において愛するのは神であるところの三位一体である。しかし我々は（この神を類的・種的に知るために）他のいかなる神をも見なかったし、また知らない。“なぜなら神は唯一であるから”である。つまり、我々がまさに今知らないが故に信じることにより愛している神ただ御ひとかたのみであるからである。しかし、まだ知られていない神を我々が愛するために、知られている事物のいかなる類似あるいは比較に基づいて信じるのか。これが問題である」。

3) パウロへの愛の構造の論じ直し

しかし、そう言ってみれば Paulus を愛する場合自体も、上で仮定したようにはゆかぬことが明らかになろう。我々は自分が人間であるから、人間とは何かを知っており、この知にもとづいて人間である Paulus を愛することが出来るはずだと言った。これに対しては二つの面から反論がなされねばならぬ。

① 自らに最もよく知られている自己の知から、種的・類的にパウロの人間性を知ることが出来るか。自分が人間であることを知っていると言いが、その「人間」とパウロがそれである「人間」は同じであると言いうるのか。「人間 (homo)=二足歩行動物、もしくは理性的動物」といったところでは、私がそれへと変わろうとする、私が愛する「人間」、私はいかに生きるべきかという問と相俟って働く「自己」の形とか生の形は、何ら決して来はしないのである。かかる問の下にある「人間」は、上での「人間における知→信→知」から「神に対する信→知」を割り出そうとするアナログア的試に反して、むしろ逆に、三位一体の神といわれているものの決まり、あり方が見出される⁴⁰ところではじめて見出されるものなのである。

② パウロは人間であったが故に愛されるのではなく（イエスに順ずる）人間の規範的なところをそなえている者=Justus であったが故に愛されるのであ

る。「だから、私と共にたち帰って、何故我々は使徒を愛するのかを考えよう」(6, 9) 以下は、この点を論ずるものである。「一体、彼が人間であったと我々が信じていることにより、極めてよく知ったものとして持っている人間の形 (species) の故であろうか。否、決してそうではない」。

問題は、パウロはもはや人間ではないという「魂と身体の分離」(6, 9, l. 5~6) の問題などではなく、ともかく我々は人間の概念を愛しているのではなく *justus animus* を愛している—何故か知らぬが、「正しく生きようと我々は欲している」(3, 4) という事実があるのである—ことから、何らかの仕方では *justus animus* を アウグスティヌス自身は知っているのだ という主張がアウグスティヌス自身によってなされるのである。

従って、*Ex qua ergo generali aut speciali regula nisi*~(6, 9, l. 7) は、我々が *justus animus* を愛していることの理由ではなく、逆に、類的・種的規範が我々の知っている “*justus*” “*animus*” の知から構成されるものであるから、それがどうして *justus animus* を愛する理由になりえようか、との前節をうけた反語表現である。この箇所は l. 37 で引き合いに出され、結局は、類的・種的な *notitia* もしくは *regula* は、信じてはいるがまだ見てはいないものを愛するためには役立つぬことが明らかにされる。すなわち、*“non enim potest diligere quem justum esse credit ob hoc ipsum quia justum esse credit si quid sit justus ignorat secundum quod superius demonstravimus neminem diligere quod credit et non videt nisi ex aliqua regula notitiae generalis sive specialis”* と。

このようにして、*specialis generalisve notitia* すなわち、創られたものから取り集めた知から創り主を知るという方向のゆきづまりが明らかにされた。また、これと共に、人が如何に生きるべきかを定める *regula* の知も、そこにおいて知られるものではないことも明らかにされた。そこで、それでは創り主の聖三位一体について、我々の知は如何に関わっているのかの間が、ここから開始されなければならない。(未完)

註

- (1) M. Schmaus 訳 (Bibliothek der Kirchenväter, München 1936)
Arthur West Hadden 訳 (Post-Nicene Fathers 1956)
中沢宜夫訳 (東京大学出版会 1975)
Migne P. L. Augustinus Tom. 8
Corpus Christianorum——本稿の引用はことわらない限りこれによる。
- (2) 中沢訳参照。
- (3) Schmaus 訳, A. W. Hadden 訳, Migne 版。
- (4) Oeuvres de S. Augustin 15, Desclée de Brouwer 1955 p. 8
- (5) 稲垣良典教授は Thomas Aquinas の天使論はこのように理解出来ると言われる。
なおアウグスティヌスの De Civitate, XI, 29 も当にそうであろう。
- (6) 第2節参照。『告白』第7巻までの神の探究は、いわば我々の魂の問題から神へと上昇する「上昇の道」であった。しかしそれは拙稿「アウグスティヌスにおける罪の形 (species) について」(『哲学論文集』第16輯所収)でも述べた如き或る仕方での知見の開けであり、「似像を通して創り主へ」という形でのそれであれ、「類似関係によって」という仕方でのそれであれ、アナロギアとしての上昇の道ではなかったのである。従って、本巻でのアウグスティヌスの主題がアナロギアの無益性、二つの世界の断絶の主張にあるとしても、何ら不思議はないのである。Agaësse とは反対に、この方向から『三位一体論』全巻の一体性を我々は主張できるように思う。
- (7) Conf. VII, 10, 16 そこではアウグスティヌスは「何かしら魂の目のようなものによって、まさにその魂の目をこえたところ、すなわち精神をこえたところに、不変の光を見た」と言い、しかも「そしてはげしい光線をあてて弱い私の視力をつきはなされたので、私は愛と恐れにわななきました」という。
- (8) Conf. VII, 17, 23 ここでは神を幻影ではなく真実な姿で愛しはじめていたとのべ、ついにそのくまなざしで「存在するもの」を一瞥するに到ったといい、さらに、しかしながらまなざしをつけておくことが出来ず、弱さのためにうちしりぞけられいつもの状態につきもどされたという。
- (9) Conf. III, 4, 7—8, アリストテレス「断片集 (哲学のすすめ)」
- (10) 矢内原忠雄『土曜学校講義』(みすず書房) pp. 162—163
- (11) 中央公論社『世界の名著』(アウグスティヌス p. 219 注(3))
- (12) 次にただちに述べるように、アウグスティヌスは真理としての神の問題場面を善そのものとしての神のそれと切り離しては考えていない。こうして理性の努力をぎりぎりのところまでなしてはじめて或る開けの場が現れるのである。この場に対して、はたして「信仰の世界」なる語が使えるかどうか。——というのも、我々の考えるところ、この場の開けに関しては、敢えて「信仰」を語らぬプロティノスと全く同一と言い切れると思うからである。

- (13) De Trinitate VIII, 2, 3 l. 1~13
- (14) 散見するだけでも (4, 7, l. 47) (12, 10, l. 31) (8, 12, l. 2) があげられる。真理とは何かと問うべきではないと言うのも、そこに本来この構造が存することを示していたのである。
- (15) De Libero Arbitrio, I, 12, 26
- (16) Cf. K. リーゼンフーパー「トマス・アクィナスから近世初期にかけての自由観の変遷」(創文社『トマス・アクィナス研究』所収) p. 261
- (17) むしろ「人間は神を愛すべく創られているのだという記事を安易に理解することを拒むもの」というべきであろうか。Conf. I, 1, 1, 「あなたは私たちを、ご自身に向けてお造りになりました。ですから私たちの心は、あなたのうちに憩うまで、安らぎを得ることができないのです」をいかに読むかの問題である。
- (18) 「哲学年報」第41輯所収。
- (19) De Trinitate (XV, 2, 3) など、アウグスティヌスには多く見られるのであるが。
- (20) p. 14 において、すでに「我々が見てはいないが読んだり聞いたりしている或る物的なものを信じる時、心が勝手に或るものを思念に生じるままに、物体の輪郭や形に作りあげるのは必然的である (4, 7)」という句を引用した。たしかに、「知らないものをいかにして信じることによって愛するのか」という問は疑似問題性を孕んでおり、ここからして、逆にいかにして信ずるのかの間 (8, l. 74) に帰らねばならなくなるのである。こうした方向に展開する本巻が、どうして intellectus fidei のタイトルを許しえようか。
- (21) 「そのようにして一すなわち図示した如く一信じているがまだ知らないものを我々の知っている事物との paritas (等しさ) からして愛するのであるか?」とある。(8, l. 58) ここにいう parilitas による知、もしくは愛によってより上位なるものに向うのを我々は上にアナロギアと呼んできたのである。
- (22) 次に考察する VIII, 9, 13 dei minister の生き方の問題の箇所等を参照されたい。
- (23) 9. 6. l. 37~41 けれど、もしその人が義しいとは何であるかを知らないならば、義しいと信じているというこの理由からは、義しいと信じている相手を受することは出来ないのだ。なぜならば、上で我々の示したことだが、誰も、信じてはいるが類的・種的観念という規範によるのでなければ見てはいないものを愛しはしないのだからだ。」