

## アウグスティヌス正義論の一考察

上野, 正二

<https://doi.org/10.15017/2328588>

---

出版情報：哲學年報. 42, pp.141-161, 1983-01-31. 九州大学文学部  
バージョン：  
権利関係：



## アウグスティヌス正義論の一考察

上野 正 二

—

アウグスティヌスにおいて正義とは何であるのかを問う場合、我々は先ず、たとえば『自由意思論』において正義の定義に出会う。すなわち正義とは何かを直截に表現するものとして、それは「正義とはそれぞれの人にその人のものが返される徳とらうのななければ何であると言ふべきであらうか」<sup>1)</sup> (Justitiam quid dicamus esse nisi virtutem qua sua cuique tribuuntur?) とらうものである。これはユスティニアス法典の冒頭に記された古典的表現である Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi である。正義とは各人に彼の権利を与えんとする不変にして不断なる意思であるとか、さらには、もっと近接的な表現である「正義とは各々の人に借りているものを返すこと」<sup>2)</sup> といった定義と同様の語り口をもっている。しかし少くともアウグスティヌスにおいては、この表現はさらに掘り下げられた考察を背景にもっているとしなければならぬ。

まず第一には、この sua cuique を「目には目を、歯には歯を」のハムラビ法典の考え方に対して「各々の人に善が成就するように」という意味で語られていると理解することが出来よう。各々の人に返す「その人のもの」とは、「その人にとって善きもの」といういみでの相応しいものであると解して。だが、ここには『国家篇』におけるプラトンの如き「悪に対するに悪を以てするは益ならず」<sup>3)</sup> といった理論づけは見出せない。せいぜいは、マタイ伝にお

ける「隣人を愛し敵をにくめ」ということはあなた方の聞いているところである。しかし私はあなた方に言う、敵を愛し迫害する者のために祈れ」という行為規範の転回をアウグスティヌスは踏まえていたと推し量ることが出来るばかりであろう。

しかしながら、さらにもし「それぞれの人にその人のものを」という場合、「人」というものがどこで語られうるのかという点を考慮に入れる時には、この問題はたしかにアウグスティヌスの思考の特性を見せてくるであろう。すなわち、正義とは何らか出来あいの人間把握Ⅱ「この人、あの人」に従って「その人のものを」という仕方であるのではなく、そもそも人とは何であるか、人はいかにしてその形をなすのかということに本来的に関りをもつものであるのだ、と。そして、このような正義理解は義認論にも深く影を落さざるを得ない。否、というよりもむしろ義認論というものが元来、以下に展開されるような或る長い別様の語りを許し、また必要とするものであったのではあるまいか。

ともあれ我々は「正義の人は信仰によって生きる」ということばを、アウグスティヌスの「哲学的」とよばれる思考の中に定位させて論ずる道をさぐってみたいと思う。その際に「信仰」ということばがまた、しばしばそう見られているような信仰内容を必ず伴うものとしての理解からは別様に、あるいはそれよりも広い意味において考えられねばならなくなるであろう。

## 二

さて、人間の形というものがたしかに『自由意思論』において問題になっていると言うことが出来るが、それは、その形をなさしめる原理というべきものを語り出すことよってである。そしてしかもこの原理的なものを語るにおいて、アウグスティヌスは徳行の分析を通じてではなく、悪行 (malefacere, facinus) の分析を通じて論を展開し

ている。悪行から、悪行をその欠落態とするものとしての徳行もしくは正義の原理に至りうるからである。そして、この原理を語ることによってでは正義の一的性格が語られねばならないが、一的性格はひと先ずは多を語ることによつて仄示さるべきであらうからである。

悪しき行ないを悪しきものと判定する規範は何であらうか。悪行を我々は姦淫、殺人、不敬虔に例をとつて考えてゆくことにする。姦淫が何故悪であるのか。それを罪名として持たぬ我が国法においては、この悪行に対する罰というものを有しない。殺人においても、ある種のそれは何ら悪とはされぬばかりか、義務とされた時代があった。不敬虔に至つては拜すべきものを知らず知らずともしない世俗主義の現代である。このような所、時においては罪の定義は他と異なるといふべきであらうか。しかしながらアウグスティヌスにおいてはそうではなかった。彼は国法が罪と定めぬ行為に対してすら罪を認めるのであり、その原理をさぐつているのである——その原理なるものが果して全ての場合に適用できるものとして万人に見られるかどうかという問題を背負いながら。実際、ある行為が悪行であるから律法（*lex*）によつて禁じられているのか、それとも律法によつて禁じられているが故に悪行とされるのかという問題が立てられる。これに対して對話者は、悪であるが故に律法によつて禁じられるのであると一旦は答え、しかもアウグスティヌスもこれに「実は自分も君と同様に信じる」と述べるのであるが、それは法（*lex*）が現実に国々によつて多様な運用をなされているところからの発想である。そこからすれば、我々は二者択一的には、たしかにひとまず、悪であるが故に律法によつて禁じられるのだと考へるであらう。しかし悪であるが故に律法で禁じられるのは、さらに問うて、何故であるのか。「悪〓社会的不都合」という読み込みをしなくても無駄であらう。その社会全体がよしと認めてもなお律法で禁じられるべきことはあるのだからである。そこからは、全き權威をもつた法ならば、その法に服すべき人の思わくにかかわらず、法が善悪の決定をするという考え方に近づくであらう。また、さらには、善悪はそのような權威のある法によつて決定されるとも考へられるであらう。そして、結論を先に述べれば、けだしこれ

は必然的であろう。というのは、我々は悪行が悪行であるとされる原理、悪の規範の如きものを求めているのであった。その規範を法とよぶならば、法によって禁じられるが故に悪とされるのは、同語反復的に当然のこととなる。国法は、いわばその法の照しを受けて現実<sup>9</sup>に作動するにすぎぬものである。——こうして、国法に対し永遠法 (Lex aeterna) なるものが導き出され、それに対して国法は時間的法 (Lex temporalis) と呼ばれるのである。

悪の原理を外に求めて「罰せられるが故に悪である」としたのが袋小路におちいったところで、アウグスティヌスは悪行の内面に入り、そこに見られる何が悪行たらしめているのかを問おうとする<sup>10</sup>。そして自ら答える。「恐らくは姦淫における欲情 (libido) が悪なのだ」。なるほど、殺人や盗みにおいても、それを遂行する能力を現に持ち合わせなくとも、もし持ったならばそれをなそうという欲望 (cupiditas) を抱いていれば、我々はこれをなされた場合と同様に悪と認めるであろう。しかし、それではこの欲情もしくは欲望とは一体何であろうか。真にこれが悪行の原理たるものであろうか。欲望が時により善悪に分かたれることがあれば、欲求が一方の悪のみの原理であるとはいい難く、従って原理であるとも言えないであろう。そして、たとえば恐怖から解放された生を送ろうと欲する (cupere) 者は善きことを欲しているのである<sup>11</sup>。従って、欲望自体を悪もしくは悪の原理であるとはなしえないのである。

さて、アウグスティヌスは恐怖から解放された生活を送ろうと欲する者の例として、正当防衛する者、もしくは害を受ける前に、相手を倒す者を引合いに出す。そして、かかる行為は国法に於ては罰せられないし、さらにはそれは善き欲情によるのだとさえしながらも、なおそれが断罪に値しないものかどうかを問う<sup>12</sup>。それはつまりは上に言うように欲情を悪行の原理とはせず、欲情を前提にしたさらに別のものを悪の原理としてつきとめようとしているのである。

## 三

アウグスティヌスは行為の善悪について、悪しき行ないには何らの形もないと言う<sup>13</sup>。それは言い換えれば、善き行

為においては、ある決定的意味を持つ形があり（見られており）、その形がそこにはない行為は全て、いわば罪であるというのである。一般的にはいかなる「もの」にも何らかの「善さ」が認められ、その限りにおいてそのものは形あるものであるとされる。ところが、善さがある特殊な観点（人間のことから、行為論）からつきつめてゆく場合には、いかなる行為にもそれが認められるとは言えないばかりか、善さは或る極めて切実な概念規定の問題に入ってくる。ただしこのことを明らかにするには、行為の形とよばれるものを二つに区別するところから始めなければならぬであろう。

先に、悪行を悪行として説明する原理的なものとして、アウグスティヌスはひとまず、欲情、欲望をあげた。別の箇処においてはこう言う。「それ故、悪行について、いかなる原因によってなされたかがたずねられる時……いま低次といわれた善きものどものうちのどれか或るものを獲得したい欲求 (appetitus)、あるいは失うまいとする恐怖 (metus) がそこにあつたことが指摘されるまでは、どのような原因でなされたか信用され得ない」と。悪しき行為の原理を、欲望と類似の欲求であるという点において『自由意思論』の論旨と同じである。ここに言われる「善きものども」とは、全てのもが何らかの善さを持っているという主張におけるそれ、つまり「我々の生きているこの世の生も、そのものの美しいあり方のゆえに、またこの世のすべての低次の美しいものとの適合 (convenientia) のゆえに、独自の魅力を有している」といわれる際の「全てのもの」である。

ここで注意されるべきことは、これら全ての善きものに対する欲求が悪行の原因であるとされるのであるが、他方、善きものとされている理由が実に、欲求がそれに向つていくというそのことであるという点である。アウグスティヌスがここで言うところでは、それらが「善きもの」であるが故に我々がそれらのもとの関わるという方向ではなく、convenientia, amicitia といったものの故に——つまり、そういった仕方での心との結合のゆえに、それらのものが「善きもの」であるとされる、逆方向の結びつきがあるのである。

ところが適合とか親和といったものから善を導く方式、あるいはそういうものを善と呼ぶ方式は、飢えた動物が餌

を見れば見さかしく食いつくところで善を語ろうとするに等しく、何やら自然的善把握とよぶべきものであろう。しかるに、飢えた犬が鶏にかみついたとしても人がこれを罰することはわらうべきことであり、責任は犬の飼い主にある。上の悪行の場合、人の心——後に述べるところからすれば心ということもできぬであろうが——がものに結びつけられたところで罪を問うことは、同じく自然的善把握<sup>15</sup> もしくはその裏返しとしての自然的悪把握にすぎないのではあるまいか。欲求の構造は、人間的なことがらが始まるに先だつてそこにある一つの自然的構造にすぎないのではあるまいか。もしあえてそこに罪を見ようとするならば、それは「人間的なことがら」<sup>16</sup>がそこでは始まらないという意味での一つの欠除であり、「正しい」と語り得ぬところでの不徳であろう。この自然としての心の結びつきをいかにひきうけるかというところで、意志の問題場面がひらかれるのである。

この意志の問題場面への展開については、アウグスティヌスは次のように語る。すなわち「これら全て（の善きものども）のために、これに類するもののために、人は罪を犯すのである。それは低次の善であるのに度をもたず傾くことによつて (immoderate in ista inclinatione)」、より善きものと、最も善きもの、すなわち、我らの神なる主よ、あなたとその真理と法が見すてられている場合なのだ<sup>17</sup>。つまり言い換えるならば、徳とよばれるべきであるのは、神の真理と法といったものが見定められており、「度・適切さ」をもつて<sup>18</sup>諸々のよきものに向かう場合であり、このようなことが無い場合には一切が罪と呼ばれているのである。ここに言う法とは、先述の国法ではなく、その元に見られるべきものとして『自由意思論』では永遠法 (lex aeterna) と言われるものである。それは「それによつて、全てが最も秩序づけられていることが正しいとされる法」<sup>19</sup>である。

こうして、悪行においては、このような行為を秩序づける永遠法が介在しない（見られない）のであり、反対に徳もしくは正義においては永遠法の働きがなされていることになる。永遠法が行為の善悪を決定する規範であることになる。しかし、それではこの法は人間においていかなる関り方をするのかをさらに考察しなければならぬ。

四

ところで、欲求、欲望、あるいは恐怖を我々は、そこから行為の善悪が始まる素材のようなものであると述べたが、アウグスティヌスにおいて、たしかにこのような「もの」「こと」と直結して自然的なことがらを形成する一種の傾向性——これも意志にかかわることであるが——のほかに、当に人間的なことからして、人間を主体とするものとしての意志に関ることが、別のことがらとして区別して考えられるであろう。

先に我々は欲情をいだいている者について必ずしも悪ではないと述べた。そこにおいては、欲求が対象たる善きものと一対一の対応をその都度なしており、何かそれを越えたものとの関りにおいては捕えられてはいないのであった。つまり「渴いている」という一事実から「水を飲む」へ、また「怖い」という一感情から「逃げる」へという、事実から発する結果としての素朴な行為すら、まだ語られてはいなかった。いまその結果としての行為を考慮に入れることにすると、そこには二つの「行為」形態が区別して考えられるであろう。

(1) 何であれ我々に行為 (actio) と呼ばれることが生起する時、そこには意図 (intentio) が働いている。ピストルのひきがねを引く場合、単にひきがねを引くことが生起しただけでは行為とはよべない。それはむしろ受動 (passio) である可能性がある。何らかの強制による場合、あるいは無意識の状態において行なう場合がそれである。意図が働く場合、それは即ち何々へ向っての運動 (intendere) であり、必ずや目的を持つことになる。

そして、この目的の一つが「私の快のために」という仕方で存する。この快は、或る場合には上に述べた欲求の充足による快の記憶を介して期待という形で存しうるものである。そして概して言えば、この快は善の名の下に求められるか、もしくは善として求められるのである。あるいは、この快を得ることを以て幸福であるともされるのである。また、目的は「有用性」<sup>(uti)</sup> という形である場合もある。そして、それは必ずや終極においては「私のために」有用で

あるということになるのである。ただし「私のために」ということが二様の語り方を許すものであり、その点、「私の快のために」という目的のあり方においても同様であろう。「私のために」の一つは「私の快のために」に翻訳可能であろう。

右の「私の快のために」の二つの区別は以下のようにして語ることが出来よう。すなわち、一方の「私の快のために」は、「私」あるいは「私の生」というものを、「私」にまつわる過去よりひきずる記憶もしくは現に受けている情動をもとにして、自明のものと把握しており、かつて記憶した快を再現すること、もしくはそういう仕方で捕えた快を増進させることを最大の眼目にするのである。すなわち、ここにおいて意志という言葉を使うとすれば、行為の目的が或る自らの規定した快、もしくは善として自明な形をもったものであり、これに意志というものが関るといふ仕方である。従って、たとえば「人はすべて善を求めるものである」という句は、本来の意味と異って理解される。すなわち意志というものが善との関りにおいて成る、もしくは私において善への志向があるという仕方で理解されるのではなくして、人間という予め規定された存在が、そのものに適した機能、性能を発揮しているとして理解されるに他ならないのである。ここにも人間機械という一種の自然図式が語られ得るであろう。

そして問題はここにあるであろう。すなわち「人はすべて善を求めるものである」というのは、一まずは「人はすべて、すべてのものを善きものとして求める」もしくは「人は善を求めており、そのために何かを獲ようとする」と言い換えることが出来ようが、上述のような「私の快」に限定されるような善を目的として持つ時には、そこにはもはや善（の何であるか）の探求は欠落しているのである。この善は別のことば（「快」に翻訳可能であろう。そして快は欲求の充足においてその都度獲られるものである。私が欲求している時、欲求を持っている者がその充足に向っているということがそこにある。この充足という「事実」を善と呼ぶ形式が、実にここへのべている行為の形式の（もしくは善を語る形式の）第一のものなのである。しかしそれならばこそ、この善を語る形式は、善自体の側からの

痛烈な突き放しを受けなければならないのである。すなわち、「そこになされることは一体善いことであるのか」という問がさらに立てられるのである。

因みに「私のために」という有用性としての善のもう一方について考察のゆく手を定めておくと、次のようになるであろう。或るものを善とよぶ時に、それは「私のためになるが故に善である」場合があるが、その際さらに「私の快を得る手段として有用」であるのとは別に「私」というものを未規定のままにおいて、その「私」のために有用という場合がある。この「私」は実に、正義の定義において「各々の人にその人のものが返される……」と述べられた「その人」であると理解することが出来よう。「その人」がいかに捕えられるべきかについては、アウグスティヌスは、各々の人が「汝自身を知れ」と命ぜられているその「汝」であると解し、「自己自身を思惟し、自己の本性に即して生きる」ように命じられていると言っているのである。このように述べられる時の「本性」は、石の本性（↓落下する）、火の本性（↓軽さ）、のように、創造以来、不変の規定を担い来たものという仕方で理解されるものではない。また我々が規定してかかっている、牛の本性（↓重いものを運ぶ）、馬の本性（↓速く走る）、等の如くに、第一のいみで語られる「への有用性」に還元されるような仕方であるものでもない。そういうものではなく、全き善性そのものへの関りにおいてのみとらえられる、「人の創造」に関わることがらとしてある、とアウグスティヌスは考えるのである。正義の問題が先にも言うように、人間の完成ということに直接に関わる限りにおいて、この有用性の問題も本題を離れないと言えるであろう。

(2) いまひとつの行為の形態については、右に述べた行為形態の中に見られていなかった目的の一形態、すなわち、翻訳されぬままの善、善自体 (*ipsium bonum*) の存在によって説明がなされるであろう。すなわち、我々には時として何かしら「善きこと」を為そうと欲し、もしくは善く行為しよう欲し、そのために手段を探すとすることがある。(これが内実としては、自らが善き魂 (*bonus animus*) にならうとすること、また上にふれた未規定なる「私

のため」の善を求めることに等しいこと、になるであろう。

これは、「或ることがらを為そうとしている時には、必ずそれを善きこととして人はなそうとしている」ということと必ずしも同一事ではない。姦淫する者も善を欲してそうしているとはいっても、そこでは「善—姦淫の快楽」という仕方では善を解釈しているのであり、善をめぐるの思いなきがある。ところが、いま述べようとしている行為の形態においては善が何かに翻訳されることなく、思いなきされることなく、「あるがままにある善」というべきものを認め、このために何をなすべきかを模索するのである。善のすがたは、全きものと見なされる限りに於いて円相であり、またその内実が思いなきによって充たされていない限りに於いて空相であると言えよう。思いなきされるのではなく、その何であるか、それに我々はいかに関っているのかが問われねばならない。行為するに当っては、既成の行為規範によるのではなく、先ず何がなされるべきかの祈りがなければならぬ。

ところで、すべての人があるいみで善自体を欲しているという見解は、アウグスティヌスにおいては繰り返して語られている。そこからすれば、人は善自体を知っていることになり、かかる人が善自体に到達しえないのは、肉が靈にさからうからだとか、到達するまで熱心に望まないからだということになるか。しかし、善自体があるがままに知らないという我々の主張にそうアウグスティヌスの立場は極めて鮮明である。テキストの明証を見ることにしよう。

アウグスティヌスは、『告白』X・20・29で、万人が「幸福になりたいか」と問われると然りと答えるところから「幸福な生そのものが万人に知られている」と述べるのであるが、「いかなる喜びをよろこぼうとも自分は幸福だ」という考えを否定するのであり、「幸福な生とは、あなた（神）を目ざし、あなたによって、あなたの故に喜ぶことである」のであり、「従って、全ての人が幸福になろうとしているのは正確ではない。唯一の幸福の生であるあなたによって喜ぼうとしない人々は、たしかに幸福な生を欲してはいない」というのである。ここには第一に神

に向うことのくれぐれも第一であることが述べられている。第一に神、もしくは善そのものをそのもの自体として愛し、そのために何をすべきかを祈り求める者と、自分の予め欲しているものを善であるとする者との相違が語られているのである。——「誰であれ他のもの（まことの真理以外のもの…筆者註）を愛する者は、自分の愛するものが真理であることを欲するという仕方では真理を愛する……」<sup>27</sup>のである。

また『三位一体論』においても「こうして不敬虔な者でさえ永遠性を思惟し、人間の行動において多くのことを正しく非難し、また正しく賞讃する。たとえ彼ら自身善く生きていなくても、いかに生くべきかを知る規範 (regula) においてでなければ、一体いかなる規範で評価するのであろうか。」<sup>28</sup>と述べているところからは、無条件に誰にでもこのような規範を見ていると言うかの如くではあるが、この句に先だって、「しかし、主に向って、丁度、主から背離されている時でも、或る仕方では触れられていたあの光に向うように、主に向って回心するようにと主を想起せしめられるのだ」と語られているのである。こうして全ての人が、在るがままの仕方で行為の規範に向いているのではないことが明らかに述べられているのではなく、ここでは、その規範と人間の志向との関りが、一方的に、人間の側からでない方向から可能ならしめられていることが述べられているのである。

## 五

上述のように永遠法の存在にまでたどりついたところで、次にただちに徳行はいかにして可能であるかの問が仕上げられるかに見える。というのも、アウグスティヌスによれば、悪行と徳行の差異は永遠法をないがしろにして（他の善を）意志するかどうかにあるというのであるが、それは次のような解釈をいれる余地を残しているように思えるのである。すなわち、永遠法とは智慧 (sapientia) に関わるものであり、この智慧は人間の本性的な生き方がどのよう——たとえば欲求において何が何よりも先に、また何が何よりも多く欲求さるべきか——実現するのか、その配

分にかかわるものであって、永遠法を第一に立てる生き方は当然この配分をも視野に入れていなければならぬのである、と。そしてアウグスティヌス自身が、理性がこの役割をはたすのだというところからすれば、具体的な徳行の実現の仕方が問題にされうるはずである、と。

実際、たとえばE・ジルソンのアウグスティヌス理解によれば、「精神は、それが智慧に服従している時には、その固有の目的へと方向づけられているのであり、また服従することによって精神は人間の行為をその目的へと方向づけ、またそれらの行為に道徳的性情を附与することが出来るようになる。精神がその固有の場所を見出した時に、精神はいかにして全ての事物をそれらが属しているところへ配置し、いかにしてそれらに向って行為すべきであるかを知るのである。この第一段階の最初の効果は、ここからして、精神はイデアの統制行為に服従しており万事を神の視点から判断するということである<sup>31)</sup>」というようになる。これは一種オントロジスムの音調をもって語られているようにも見られるが、彼によれば、行為における認識の原理(=moral illumination) は自然的な認識原理と同様に知的認識の原理(=intellectual illumination) に類似であるといわれ、この知的認識においては明白にオントロジスムは退けられているのである。けれども、さらにその認識理論である「神的イデアを直視して……」の解釈においては問題が残るであろう。すなわち、ジルソンは「真理を直視して……と知る」という句を判断の場面を表現するものであるとするが、その場合、神秘的認識と自然的認識の区別をもち込んでいるのである<sup>32)</sup>。さらにその区別が徳論においていかに働くかは明らかでない。また、最初期著作たる『幸福論』において「その身体がいかにあろうとも賢者の魂のみには幸福な生は宿る」とのべたことを、後に『再論』において「人間においてはそれより大なることのありえない全き神認識を、使徒パウロは未来の生に期待している」ことを理由に撤回したアウグスティヌスに、上のような表現がいかにして可能であるか理解しがたいのである。

さて、そこでこの問題をテキストに即して考えることにして、我々は再び『三位一体論』第八巻における心が「善

き心となる」場面を論じてゆこう。

アウグスティヌスは言う。善い心と言う時この言葉から二つのことが理解される。「心」と「よき」とを告げることは別であり、心は心であるためには自らは何もしなかったが、善き心となるには自らの意志を働かせねばならぬと<sup>37)</sup>。ここで「善きものであることに関りなしに独立にある心」というのはいびつな考えであり、そのようなものはあり様もないと考えられもするが、それはアウグスティヌスの考えではない。ただし「魂というものがあって、それは本来善に向っているものである」といったことと、具体的に「この私の魂が何やら善というべきものに関りをもち始め、あるいはもっている」ということとの間には大きなギャップがあるであろう。後者の場合においては、善き心たらんとしたところにおいて、先には一旦はその存在することが承認されたがなお不分明であったものが、形を持ち始めたことを我々は知りうるのだからである。

ところで、善き心たらんと意志を働かせる時に、いわば本来の自己が形成され始めるのであるが、その場合アウグスティヌスは、「それは、心が自分ではない或るものに対して心を向けかえることよってのみ可能である。」<sup>38)</sup>と言う。そして「心が善を愛し、欲求し、手に入れる時、善に向ってでなければ、善き心となるために何に対して向き変わるであろうか。」と続ける。この表現の中には重要な主張が含まれているように思われる。即ち、自らの何であるかすら分明でない魂である自己に生起している第一のことは、「善き心」であろうと「欲している」ことである。この「欲する」ということは如何なるあり方をしていかとうと、それはたしかに、欲情、欲望におけるように、「欲する」働きが、その対象とその都度一体化しているというあり方ではない。欲求においては、たしかに「欲する」には「何を」が必ず従っている。これに対して、善き心になろうと欲する場合、そういう或るもの——それを善き心と呼ぶ——に向っていることは確かであるとしても、その何であるかは魂には知られていないし、また欲望の場合の如くに自然的に結びついていない。それ故にこそ、善に向う運動には全き充足ということが手近になく、無限

の上昇ということが考えられるのである。しかし、このように自らが形をなすにあたってその根拠となるものが、「魂はそれへと向きかわらねばならぬ」といわれ、かつまた「その何たるかは知られていない」といわれるについては説明が必要であろう。アウグスティヌスがくり返し語る「何故に知られていないものが愛され、欲求されるのであるか」という問がここでも可能であるからである。

おそらくは、問題はこの場合の「知られる」における知の性格の如何にかかっているであろう。そして、アウグスティヌスは、あるものをそのものとして語る際の認識と、その認識を可能ならしめている根拠に関わる際におおそのように呼ばれる「知」とを明確に区別してかかっているのである。<sup>40</sup>

さて、或るものをそのものとして語る（知る）ことは一見単純なことから——模写說的に——であると思われるが、認識論的に困難をかかえている。あるものを他のものとして呼ぶこと、一なる事態が多様に受けとられることがそれである。そこにおいて明証説との接近を図るとしても、如何にしてそのものの觀念として、ある一なる形相が登場するのかが問題として残るからである。

アウグスティヌスの場合、外的な事物について語る場合に、音声としてのことばの前に声なきことばがあり、このことばは先に何らかの形でとらえられたものの記憶によって成立するのであるが、この先ずなされる「何らかの形」の把握がいかにしてなされるかというところに、知性ともとのを然るべき仕方結びつけるものとして大文字のことば Verbum の存在が明示されるのである。すなわち「我々はたしかにそれら（身体の感覚）を通して天と地と、天と地において我々に知らされているものとを、我々とそれらとを創造したものの（＝真なる Verbum と呼ばれた）<sup>41</sup> 11・20等（…筆者）が我々に知らせようと欲し給う限り知ったのである。」それは、例をとり直せば、正義の魂たらんとするものが具体的行為において、ある時ある処においてAをなすことを正義であると判断するとして、そのAを正

義として把握する原理が、このことばであるといえるであろう。アウグスティヌスはこの Verbum に関わるものを智慧 *sapientia contemplativa* であり、これに對して、正義を行なうにあたって具體的徳行におよぶに必要な知識を *scientia activa* と呼んで區別しているのである。<sup>48</sup> さらにこの區別を明確にするためにアウグスティヌスを引用する用意は筆者にない。しかしスキエンチアが対象に直接関わる知であるのに對して、サビエンチアが第一に神に對してあるものであり、また人にあるは神的事がらに關する知であるところからすれば、この関りの「対象」の性格からして、その知の性格、働きの相違も我々の理解に入ってくるのではあるまいか。すなわち「欲する」ことにおける対象性の相違の問題場面と全く場面を同じくして、智慧においては、予めそれとして知られた対象に向うのではなく、自らが向うことによって自らの何であるかが規定され、自らの何であるかが知られるという意味で「知」の性格を持つということになっているのである。否、我々の知の最も重要なあり方は、受動ではなく、すぐれて能動的であるといういみで、このように予めそれとの関りがそれとして示されていないものへ向うというあり方なのではあるまいか。<sup>49</sup>

## 六

我々は、他の論稿において『三位一体論』Ⅷ卷の句「我々は神において、人間がそれに則して生くべきであると判断する正義の不可変なる形相を見る。」<sup>48</sup>について解釈を試みた。今は別様に理解する途を探ってみたいと思う。Verbum たる神については「面と面とを会わすようにではなく鏡を通して謎において見るのだ」という表現はアウグスティヌスにおいて一貫して見られる。また上に見たように、不可変な正義の形相（先には正義における判断の根拠・原理として語られた）についても、その知は対象的知ではない。とするならば、これら根拠においてなされる具體的、個別的事態における義の実現ということは如何に考えられるべきであろうか。このような具體的的行為において「徳行」という語が適用されるのであろうが、しかし我々ここでは実に正義については完全に語り得ぬことを想い起こさねば

ならない。けだし正義の形相についても当にそれとして知らぬ我々が、それに基いて判断されるはずの事態についての言明をいかによくなしうるであらうか。<sup>46)</sup>

むしろ我々は、福音書のイエスが、いかなる善きことをなすべきかを問うた青年に対して善き者は一である (*unus est via ad vitam aeternam*) と答えていることに念いをいたすべきであろう。アウグスティヌスは正義のあり方の一的性格について『自由意思論』において明示しているのである。すなわち、彼は、正義が他の三つの枢要徳と共に善意志 (*voluntas bona*) の内に包含されているとするのであるが、この善意志について、「善意志はこれを所有するためにはただこれを欲することが必要なだけである」と述べているのである。つまりはここからして、正義もまた或る一つのこと||「善意志を所有すること↑善意志をもとうと欲すること」によって実現するというのがアウグスティヌスの正義にかかわる重要な語り方なのである。

ただし、それでは罪からの救いとも言える義化 (*Justificatio*) を決定することになる、この善意志を持つこと、は善そのものを見てもいない者たちにあつていかに実現するのかわからない、一步を誤れば底無しに続くであらう問があるであらう。しかし我々は、そのあり方こそ信仰 (*fides*) によってであるとして、アウグスティヌスの「義人は信仰によって生きる」<sup>47)</sup> という句の解釈を、ここに位置づけたいと思う。必ずしも充分な論定がなされているのではないが、この句に続けて「それによって知慮深く、勇敢に、節制して正しく生きるかの諸々の徳全てが、この同じ信に關係づけられるのだ」と述べられて、ともすればわかり切ったそれ以上問う必要のないものと思いがちな右の句が、もう一步の論理化を許すものであることを裏付けているように思われる。——ではどのようにして徳の成就是信ずることに関わっているのであらうか。

徳の成就を人間の形の現成として語ること、言いかえれば人間の徳 (*アレーテ*) のそこにあることとして語ること、アウグスティヌスは次のように語っている。天使の「神に語ることに||告知すること」とは知らされる神が知らないが

故に天使がこれを知らせるのではなく、「告知する」という言葉の下で、実は自らが何をなすべきかとか、誰に何を告知すべきであるかをたずね、見出すことである。これに対応して「人間の神に対して語ることに祈ること」とは、自らの必要なものを神に教えるのではなく、逆に神に知らされるのである<sup>151</sup>。さらに人間の存在することと神の知との関係の順序(ordo)は、「人間が存在するが故に神がこれを知る」のではなく「神が知り給うが故に人間が存在する<sup>152</sup>」と云うのである。そしてこの人間の「ある」は、徳という人間の完成態において「ある」でもあった（——むしる徳という仕方での人間の形の「ある」として語られるのが本来的であったであろう——）。すなわち「全てのものは、創造される前にも完成された後にも同様に神に知られている」のであるからである。かくして祈ることに応じて、その人の徳における「あること」が語られることとなるのである。だが、祈ることは、聞くべき者の存在を前提することではなくて何であろう。——こうして、我々は再び、根拠たるものと、そこへと向うことによって自らのあることを保持する魂との関りに還つて来たのである。

さて、聞くべき者||根拠たるもの||神、それが如何なるものであるかは我々は知り得ないが、それはしかし完全なるもの、一なるものであった。このようなものとの関りは、我々はこれを信ということばによって把握せねばならぬのではないであろうか。その場合、あたかも希望において、その内容をともなつたことから、例えば「明日晴れること」を望むのと、無内容に（空相において）私が望むことが相異なるように、信において、しかじかのことがらを信じることと、内容を伴わずに（空相において）しかも一なる全き仕方では信ずることが区別される。後者は、そこへと向うこと(intendere)によって、前者の「多的性格」の故にともすれば自らを分解(distendere)しがちなもの、が自らの一性を保つことのできる、そういうものなのである<sup>153</sup>。

## 七

ふり返って思えば、欲求と、それに対置して考えてきた「予め規定されない私のためにある善」、「むしろそれによつて私というものが規定されてくる善」に向う意志、との区別は、このような仕方により精確に語られるものであつたのであらう。

## 注

- (1) De Libero Arbitrio, I, 13, 27 以下 D. L. A. と略記。
- (2) プリテン『國家論』
- (3) 同右。
- (4) フタイ伝、五・43
- (5) 『ローマ人の手紙』一・17 De Trinitate, XIII, 20, 26 以下 D. T. と略記。
- (6) 善徳論の一的性格を問題にすることからも明らかによつて、本稿では善を多なる語りを許すものとみてその一々を検討するのではなく、また道徳的善徳の問題から入り、徳としての正義をテーマにしながらも、善の領域分化をせず最後まで一なるも善への問題とした。
- (7) D. L. A. I, 3, 6
- (8) D. L. A. I, 5, 13
- (9) D. L. A. I, 3, 6
- (10) D. L. A. I, 3, 8
- (11) D. L. A. I, 4, 9
- (12) D. L. A. I, 4, 10
- (13) Confessiones, II, 6, 12

- (14) Confessiones, II, 5, 10
- (15) ここで道徳的善把握に対立させて自然的と語っているのではない。本性に適合するとか、最も本性を發揮しているとかいった場所善を語ろうとすることからはずれた善の用法をさぐらなければならぬ。
- (16) 欲求が語られるところでは「自然的」ではなく、心がすでに問題になる、なぜなら快というものが期待という形でここにも考えられるからであり、また期待はすぐれて人間のなことだからだ、という反論が予想される。その点は筆者も理解できるつもりである。ただ、アウグスティヌスの場合、「ここら」の成立が完全な意味では、或る積極的なものに対することによってある、というのが本稿の論旨である点で相違が生じるのである。
- (17) Conf. II, 5, 10
- (18) この「度をもつて」とか「適切さをもつて」というのも、その基準は神的な法にある。
- (19) 後に理由を考える。それは精神の分散として、形の崩壊につながるからであろうか。かかる仕方での一なる者への集中は宗教的語りを予想させるであろう。ここからもわかるように、正義とか徳はもはや何らかの習俗(mos)を第一のよりどころとする如きもの(モラル)の問題ではない。
- (20) D. L. A. I, 6, 15
- (21) 上の快としての目的(fruendum)とこの有用性としての目的(utendum)の関りにつうては De Doctrina Christiana I, 3, 3 参照。
- (22) この問こそ、善がいかに我々においてあるかを示す最も基本的なものであろう。丁度「ほんとうか?」という問返しが真理の本性を決定的な仕方ですすように。
- (23) D. T. X, 5, 7
- (24) 人は神に向かうものとして創られているが故に、人の心は神の内に憩うまでは安らぎを得ないという『告白』冒頭箇所、幸福なる生を全ての者が欲し、まったく欲しない者はだれもないという『告白』X・20・29等、同じ関りにて語られている箇所は多い。
- (25) cf. Conf. X, 23, 33
- (26) 情念である愛は知的愛よりも神的であるというトマスにおいては、善自体もまた「悟性と並んで存在する部分的傾向性ではなく、全体としての人間の有する包括的な傾向性である意志によってとらえられており、これを悟性が認識する」という仕方

で知られるところ( R・リーゼンフーバー「トマス・アクィナスにおける善の認識」『中世思想研究』XXIII 三十一頁参照)。アウクスティヌスにおいてもかかる立論について考察することは今後の課題としなければならない。ただ上掲論文の論題としてあげられている「善は目的という性格を有しているから……悟性は人間がそれに対しての本性的傾向性を有しているはずのものぞ、本性的に善として把握する」という引用句の語る善の把握は、いまだ「端的な意味での善」の把握とはいいがたし。本稿で一なるものとして述べた善、善そのものについては、トマスにおいても同根の問題が展開されるを得ないであらう(稲垣良典『トマス・アクィナス哲学の研究』特に第十一章三節・五節参照)。

- (22) Conf. X, 23, 34  
 (23) D. T. XIV, 15, 21  
 (24) D. I. A. I, 12, 25  
 (25) D. I. A. I, 8, 18  
 (26) E. Gilson "The Christian philosophy of Saint Augustine" p. 127  
 (27) *ibid.* p. 130  
 (28) *ibid.* p. 91  
 (29) *ibid.* p. 94  
 (30) *Retractions*, I, 2.  
 (31) 聖書『Secundum Naturam Vivere——』『哲学年報』第四十一輯所収の再論である。  
 (32) D. T. VIII, 3, 4  
 (33) 善神の徳がすべての善を包みこむことを西田白舟が心得た。  
 (34) D. T. VIII, 3, 4  
 (35) D. T. XIV, 20, 25  
 (36) D. T. XV, 12, 22  
 (37) D. T. XV, 12, 21  
 (38) D. T. XIII, 26, 25  
 (39) 問題は、それとの関りが予め規定できぬところを何かがなされている(=欲するところが生じている)そこに我々は心

をいふべきようにしていること、そこで能動といふことばを使っていることである。この背後に恩寵論が考えられることは註(46)参照。

(45) D. T. VIII, 9, 13 拙稿「Forma Justitiae——」（『中世思想研究』XXI 所収）

(46) とはいえ、本文においてのふたように、具体的、個別的事態をある形相のうちに把握することは Verbum の働きによって可能とされるのである。ここに、徳論でいえば、徳行と恩寵との秩序がある。すなわち、徳行は恩寵の援けを必要とするのである。

(47) マタイ伝・十六・17

(48) cf. D. L. A. I, 13, 27

(49) D. L. A. I 12, 26

(50) D. T. XIII, 20, 26『ローマ人への手紙』一・17

(51) D. T. XV, 13, 22

(52) *ibid.*

(53) *ibid.*

(54) G・マルセル『希望の現象学と形而上学にかんする草案』参照。

(55) ここでは十分に問題を展開しえなかったが『告白』第十一巻の時間論が筆者の念頭にある。山田晶訳『告白』（中央公論社）訳注参照。