

Secundum Naturam Vivere : アウグスティヌス認識 論の一考察

上野, 正二

<https://doi.org/10.15017/2328601>

出版情報 : 哲學年報. 41, pp.159-177, 1982-03-31. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :



Secundum Naturam Vivere

——アウグスティヌス認識論の一考察——

上 野 正 二

『三位一体論』第十卷に於ては、なかんづく自己認識の問題が集中的に論じられるのであるが、一体何のための自己認識かという点に関してアウグスティヌスは次のような句を挿入する。

「それでは一体何のために精神は自己自身を認識するようにと命じられているのであろうか。思うに、それは自己自身を思惟し、自己の本性に即して生きる (secundum naturam suam vivere) ため、言い換えれば自己の本性に即して秩序づけられることを欲するためにである。つまり精神は服従すべき御方のもとに、そしてまた自己が支配すべきものの上に、秩序づけられることを欲するようにと命じられているのだ」⁽¹⁾。

ここには精神 (mens) あるいは魂 (animus, anima) と言われるものが本来、或る固定的な形相・本性を有しており、「自らを認識すること」⁽²⁾ 自己の本性を知ること」によって、その持てる本性を発現せしめるという見解が述べられているように見られるであろう。⁽³⁾ 丁度、馬の本性を知ることにより、馬をよく走らせることが出来るというように。しかし、それはアウグスティヌス思想の動向に反するものであると言わねばならないのではあるまいか。

アウグスティヌスは初期、ことに『自由意思論』等で、人間を感覚的部分とそれを支配し秩序づける理性的部分との複合体として語っており、⁽⁴⁾ この結合のあり方によって神と他の諸自然物 (naturae) との間者として秩序づけられたあり方が保たれることを語っている。そしてその際 natura は「被造物」あるいは「もの」と訳すことも可能で

あり、人間も「被造物」の一形態として語られているのである。

しかし、そのことによってただちに *natura* とは常に同一の「しかしかの何々」と言表しうるものではあるまい。あたかも馬（の本性）とは何々であり、牛（の本性）とは何々であるというように。無論、アウグスティヌスにおいて、これらの *natura* がそれ自体その都度或る固有の形相を有している、ということは否定することは出来ない。そうでなければ、たとえば『教師論』にみられる「色彩については光にたずね、また身体によって感覚的に知覚するその他のものについては、我々が知覚しうる物体を構成するこの世界の諸要素にたずね……」という句が意味を失うであらう。「たずねること (*consulere*)」は權威あるもの、形を真に有するものに對してなされるのでなければならぬのであるから。ただし、右の句も仄めかすように、その固有の形相がそのままに人間において把握されるということは稀である。この把握（知解）も（——というのは、『教師論』では外的物体ではなく、知性によって把握さるべきものが内的真理にたずねられると述べられたからであるが）後には、ただ「内部において真理と比べ合わせて見る (*conferre*) 者のみ」が為すと語り直されるのであり、形相把握の問題のありかが、外物の *natura* から人間の精神の *natura* へと置き換えられねばならぬことになる。なぜならば、外的 *natura* はその都度あるがままにあるとしても、その都度の固有の形相⁽ⁿ⁾を問うか問わぬかは、人間の心の形相の問題として残されるのである。^(o)そしてこの心の形相は人間の生のあるべきすがたとして、「造らるべきであつたと見られるところでこそ造られたものと認され^(o)」、*natura* として語られうるのである。従つて我々は、*natura* を問題にするためには、一つには形相附与の働きとしての創造を、第二に、形相把握するものとしての魂を考察せねばならない。

ここでは創造の問題は主題的には論じないことにして、魂の形相把握の問題を善の判断についての記述から考察してゆくことにする。

〔一〕

善についての判断に関して、アウグスティヌスは、我々があれこれのものを善であると呼ぶそのことからして我々が善そのもの (*ipsum bonum*) を知るといふことを語る。すなわち「これはよい。あれはよい。これ、あれを取れ。そしてもし出来れば善そのものを見よ。このようにして、汝は或る他の善によつて善であるのではなくしてすべての善の善である神を見るであろう」と。善そのもの、あるいは神をこのようにして (*ita*) 見るとは、一体いかなることであるのか。我々は「Aは善である」と言う際の善と、そこから見られるといわれる善の善との関係を、そこにある善きものAと、Aを善であるとする判断の根拠を遡源してその究極の依拠点として要請されたもの、との関係という仕方で理解することは出来ないであろう。そのような仕方で根拠を求めることは悪無限におちいり、またそれといかなる名を冠せようと、それ自体はまた善の系列上の一つたることをまぬがれ得ないという難があるうからである。⁽⁹⁰⁾ また、何らか完全なる善というものを無前提に想定し諸物の善をそれからの分有という仕方で語る方式は、上の方式の裏返しとして、難点が指摘されねばならないであろう。⁽⁹¹⁾

アウグスティヌスはここで善の善を「魂の善」 (*bonum animae*)⁽⁹²⁾ として論じてゆくのである。すなわち、我々には善そのものの觀念 (*notio*) が刻印されていないければ或るものを他のものよりも善いという判断を下すことは出来ないであり、従つて真実な判断を下すためには善そのものたる神を愛さねばならぬと言つた後に、「我々が問ひ求めねばならぬのは魂の善であり、それは魂が判断することによつて越え出るべきものではなく、愛することによつてすりつくべきものである」と言うのである。⁽⁹³⁾ ここでは記憶論に通じる、觀念が予め刻印されているとする説と魂との関りに興味をそえられるが、それはともかくとして、判断の規範とも言われる神、善の善が何故に「魂の善」として語られるのかを問題にしなければならない。

さて、アウグスティヌスは右の箇處は次のように語ることによつてより容易に理解されるという。彼の考えるのは、我々が善き生を送らうとすること、あるいは心が善き心にならうと欲するといふ場面に於てである。彼は言う。「善い心(animus bonus)と語られるのを聞く時、それらが二つのことばであるように、それらの言葉から私は二つのことを理解する。すなわち、心があることの根拠とそれが善いことの根拠とは別ものであるのだ(alind quo animus est, aliud quo bonus)。實際、心は心であるためには自分自身何もなさなかつた。」つまり、心は心があるために「欲する」ということはしなかつた。「あらかじめ心を存在せしめたものは心ではなかつたからである。だが善き心であるためには自らの意志を働かせなければならぬ。」

ところでしかし、善き心になるためには意志が働かねばならぬとして、そのことはいかにして可能であるのだろうか。或いは話を一つもどして、心は心であるためには何も為さなかつたとはしても、おのれの心としての存在はいかにして確保もしくは確証しえたのであろうか。——此處に、我々は、それは一体ところが先ず自らを何らか形あるものとして把握して、そこからさらにそれ自体また何であるかの把握の予め成り立っている「善きもの」へ成る、ということであるのかという問をみる。すなわちいわば前述の「(ある形相把握された)本性↓その實現」と同一の疑うべき構造の可能性を見るのである。實際、アウグスティヌスにおいては、ところが自己の何であるかを知っており(一言いかえれば、己というものが形相把握において閉じられたものとして措定され)何かそれ自体予め知られた善(—すなわち、これもまた或る閉じられ限定された善)に向つて運動するといふ語り方は存しえないのである。自分の知りたいものは自分の魂と神であるとした『ソリロクイア』の宣言は『三位一体論』に至つて止むといふことはなかつた。否、まさにその魂と神とに關る問題を可能な限りに明らかにしようとしたのが、この『三位一体論』なのであつた。

従つて、ここで確認すべきことは、アウグスティヌスがここで言う「心が善き心たらんと欲する」とは、ところが自らを不確定にしたままで、ともかく善き心たらんとしたのだということである。さらに精確には、「善さ」の何たるか

が不定である限り、ここで「善き心」たらんと欲したとは言えないであろう。「欲すること」も、そのような仕方では正しくは述べられてはいないであろうからである。

(二)

さてしかし、ここに自然学的な図式を別にして、人間の本性の認識を主張する別の形の反論がある。我々はこれに応えることを通じておのずから我々の主張すべき積極的な論を展開することができるであろう。

反論は自己および善そのものの何たるかはやはり知られるという形でなされるであろう。

(I) 予想される反論の第一は、自己認識に関するものである。すなわちアウグスティヌスは自己認識の確実性という点について『三位一体論』第十巻において語っているが、それは自己あるいは精神の形の把握について充分に語り得ているとも考えられるのである。だがもし否とするならば、いかなる自己認識が残されるのかが問われねばならないであろう。

たしかに、アウグスティヌスは自己認識していることは確かであると記している。第十巻で彼は「自己を人は知ろうと欲している」という一見自明な事実から考察を開始する。そこからは「知ろうと欲している限り、何らかの意味でその何であるかを知っているはずだ、従って人は自己自身を知っている」と推論されるのである。その際に彼は知ろうとする欲求は知によって導かれていることを次の四つの理由をあげて示している。(1) カルタゴの街を知っていることからしてアレクサンドリアの街を想像する場合の如く、類的に (*genere*) 知っていることから知らないものを想像的な形 (*imaginarie forma*) で心に描くことによって愛することが出来るから。(2) 人は永遠の理性の相において (*in specie sempiternae rationis*) 或るものを見てそこにおいて愛するから。(3) 未知の言葉を聞いて意味を知ろうとする場合の如く、知の満たされたよろこび、知ることの価値を人は知っており、そこからして知の欲求があるから。

(4)、知ることと自体は何かを知ろうとする人には誰にであれ知られずにはあり得ないが故に、すべて人は知る事自体を愛するのだと。

いま第二の例は別にして(というのは、それは後に述べる形でオントロジスム的表現にかかわるものだからである)、他の三つの場合にいずれも当てはまることは次のこと、即ち、知ろうと欲する時には必ずしもその対象の全き姿が現れてはいないのであるが、別の意味では完全な相においてその人に存しているということである。それは言い換えれば、前者の全き姿が無いというのは、その詳細な内容が知る者において存しないということであり、後者は、ことばが予め知られた内容によって充足させられてはいないが、充足されるべく全きものとしてあるべきであるという、いわば信によって先立たれた状態である。自己認識においてもこの一般的説明は該当する。つまり「自己を知ろうとする限り自己を知っている」といわれるのは、右の後者における状態であって、全き知が存するとか、本性が知られているというものではないのである。

次に、アウグスティヌスは第十巻の結論としても精神は自己自身を知っているのだと確かに言う。自己を思惟すること(cogitare)、言い換えれば思いを自己に集中することは人には常には出来ぬとは言いながら、丁度、多くの学問に通曉している人が今は医学について思惟しており、文法学について思惟していないからと言って、文法学を知らぬとは言えぬように、自己についても自己を対象として思惟していない時にも知っているのだとするのである。あるいはさらに、自己の実体(substantia)を知っているのだとも言ふ。アウグスティヌスにおいて実体が本質(essentia)と同義に用いられるところから、彼は自己の本質認識を語っているのだという主張がなされるかも知れない。しかしながら、自己の実体を知っているとは、精神が自己の何であるかについて、例えば、空気であるか火であるか、その他の物体であるかといったことには全く不確実な時であっても、およそそれ自体が自らを問題にするに価するものとして確かな感触を有しているということであろう。彼は言う。「自己自身を知れという命令の全体は次のことに関わ

っている。精神はそれについて不確定であるようなものでないことが確かであること、および、精神は、自らが次のもの―すなわち自己が存在することのみは確定であるもの―であることのみは確かであることに。」と。それは「精神」が内実を知られた名ではなく、そう呼ばれるべき当体としては何らか手ごたえを感じる存在であるというにほかならぬ。自己自身を知れという命令は、従って、自己を思惟し、自己の本性に即して生きるようにと発せられるのだとはいっても、それは「自己の本性がある時点において知られるが故に、それに即して」と言うのではなく、むしろ逆に自己をその都度の勝手な思いに閉じこめることに對する警告であると言えるであらう。

精神は愛の力の強さからして「自らが愛によって長く思惟しており氣遣のにかわによってすがりついていたものを、自己を思惟するため帰還する時でも一諸につれこむほどであり」それをアウグスティヌスは、精神が肉の感覚を通して外側で愛好した物体であると言う。精神は精神の内面へと物体そのものを一諸に引き入れることが出来ぬ故、物体の似像を思いめぐらし自分で作りあげたものを自分の内に引き入れるのである。しかし、精神がたとえ自己を非物体的なものと思う場合であっても、この自己認識は自分が作りあげたもの、限定を与えたものである限り、否定されねばならぬことに変わりはないのである。

(II) 次に、自己の本来あるべき形と善そのものの両方に関わる知の問題として、たとえば『三位一体論』第九卷六章の次の句、

「…我々は多くの精神を肉眼で見て類似によって人間の精神の類的あるいは種的な知識を獲得するのではなく、破壊の真理を直視し、それによって出来るだけ完全に、個々の人間の精神がどのようなものであるかではなく、永遠の理性によってどのようなようにあるべきかを定義する。」

においては、先に善と言ひ換えられた神の直視を語っているのであり、善の何たるかは明らかであると言うのでは

ないか。そしてまた、ここには人間がいかに生くべきかの形までもが――出来る限り完全にという限定つきながら――見られるという道が示されているのではないか。

この反論の論拠となる上の引用句に対しては従来から様々な解釈が下されて来た。アウグスティヌスは、神、あるいはその別表現たる真理（の光）を直視し、そこに諸事物のあり方、形相を見ると表現する。これとこの句の直前において彼の用いる、「真理において直視する」(in veritate intueri)とはいかなる関係にあるのか。或る解釈（ヘッセン）によれば、ここでの「真理を直視する」は次の十一節での同一表現と同じく、「直理において直視する」と同一の事態を表わすのであり、しかも、「真理において直視する」の方が「真理を直視する」の方に引き寄せられオントロジスムを許すこととなる。他の解釈（ジルソン）では、両表現の量の圧倒的差異からして上とは逆に「真理において直視する」をアウグスティヌスの真意であるとなす。これらに対する新たな解釈として加藤信朗氏は、テキストの明証に忠実であるうとして、両表現を同義とすることに反対する。「真理において直視する」は『教師論』において「真理にたずねる」(consulere veritatem)という表現と同義に用いられる「内的照明」の表現であり、それは「真理を見る」とは全く資格を異にするが、他方「真理を直視する」は「一種のオントロジスム」を語るものであり「人間が創造者により、それにしたがって、そのために生きるべきものとして置かれた本源の秩序(natura)にかかわること」であると言われるのである。

両表現の同義性を主張し、オントロジスムを拒否する点において、我々はジルソン説の補強をすることになるのか。以下、必要な限り詳細にこの箇處の分析を試みなければならない。

この第九節のはじめに、「しかし人間の精神が自己自身を知り、自己自身を愛する時、或る変らぬものを愛するのではない」と記されている。ここには、第十巻に移して委細に論じられる、自己認識に関しての最も無用な、いわば神の探究に結びつかぬ形での自己認識および自己愛が語られている。すなわち、思いなしによる自己、密室化された

自己に對するそれだけの値しかなない知であり愛である。次に、この知と愛が言葉を変えて語り直され、それでは不變なるものが知られ愛される自己認識のあり方とはいかなるものであるかがこれに對比されて述べられる。「そして、各々の人が、自らの中で何が起きるかを注意しながら、自らの精神を告知するのと、人間の精神を種的、類的な認識によって (speciali aut generali cognitione) 定義づけるのは別である」³⁰¹。この区別はすでに『教師論』に見られるものであるが、それが此処でさらに三度語り直される。そして後者は人間の不變なる形相に関わるものとして、先ず「他人も直視しうることを真理そのものの中で見る」と語られ、次に「不壊の真理を直視し……永遠の理法にもとづいてどのようにあるべきか定義する」とされるのである。

先へのべたように、此処に「真理そのものの中で直視する」と「真理を真視する」とは別義であるという見解がある。この見解によれば、前者には種的、類的な知識としての人間の存在の事実 (一般觀念) がかわり、後者には「人間としてそれに従って生きるべき公共の規範の認知を通じてわれわれの内に得られる人間の形相」が関わるとされる³⁰²。だが、*Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humane notitiam,……*の句で否定されているのは *colligimus generalem vel specialem notitiam* であるか。否、否定されるのはただ人間の精神にかかわることが「身体の眼を通じて類似によって」寄せ集められることではない。さもなければ、前文を受けて用いられる理由句 *neque enim* が浮いてしまうであろう。類的、種的認識とは、アウグスティヌスはこれをひとつの確実な認識のあり方としている他は詳述していないが、その都度完成した仕方で成立する認識ではないであろう。そこにこの認識が次いで「出来る限り完全に……どのようにあるべきかを定義する」と言い換えられる所以であろう。

ジルソンがオントロジスムの疑いのある句として引用するもう一つの句、

「従って、これら (物的なもの) については、かのもの (形相) に即して我々は判断するのであり、この形相を

我々は理性的精神の直視によって観るのである」(第十一節)

は、上の第九節の「不壊の真理を直視し」と同じく、時間的変化の内にあるものに対して永遠性をもって存在するものを語るという同一コンテキストにおいてあること明らかである。なぜならば第九節では、人間のあるべき形が真理そのものの中で永遠の理性に照らして認められ、第十節では、物体の美的判断が不壊の規範によってなされるが、この両事項が同じ関係にあるものとして (item)、第十一節において並記されるという構成を『三位一体論』はとっているのである。従って美的判断における直視の表現は「真理の中に見る」と同義でなければならぬ。テキストの明証に忠実でないという非難はジルソンもいようにこせつかない (not meticulous) ばかりか、思いよりも速く走るアウグスティヌスの筆の勢いを思う時にはむしろ無理があるであらう。

さてしかし我々は上の両表現が同義であるとはいったが、いまだそれが如何なる事態であるのかについては触れていない。以下その点について述べねばならぬ。

アウグスティヌスは言う。「各々の人が、自らの中で何が起きるかを注意しながら、自らの精神を告知するのと、人間の精神を種的、類的な認識によって定義づけるのは別である」と。ここには①「信にかかわる思いなし」にかかわる言表と②真理にかかわり、それ故に真理にかかわる人々が一般に関わりうる言表との相異が述べられていると言えよう。①に属するものとしては、たとえば「私は理解している」とか「私は欲する」のように、語る者の心の中のと、私語であって、しかも今は欲するが直後には欲しくなくなるといった転変を含むものであり、その時々語り手の思いは、聞く者にはこれを信じるか疑うしかないものである。しかし後者については異なる。ここでは、聞く者が、そうであるか否かを各々において判断することが出来る。そういうものは『教師論』、『自由意思論』では、広く数学的命題や不可変の真なる言明一般に及ぶものであったが、ここでは人間の精神に関わることに限定され論じられてい

る。それはすなわち、第八巻に於て、パウロを何故に愛するのかという問を出した際に論じられた「義なる人間」にかかわるものであり、「神の奉仕者はしかじかの如く生くべきである」(vivendum sic esse dei ministris)と云ったことがらに關わるものである。さてここで「他人も直視しうることを」「真理の中で見る」とはいかなることであるのか。

「何故にパウロを我々は愛するのか」という問は「まだ知られていない神を我々が愛するのは何故か」という問の下でなされている、いわば知と信との連関を明らかにしようとする意図の下に論じられる問題である。我々は、パウロを愛する場合、彼が人間であったことによって彼を愛するのではない。彼を愛するのは彼において今なお生きているものを愛するが故であるといわれる。それがすなわち義なる心(justus animus)である。³⁹ この義なる心なるものをそれ自体確定的な形相として見る事が出来るかどうかというのが我々の問題であった。

アウグスティヌスによれば、我々が義人を愛するということからして我々は義人とは何であるかを知っているはずであると考えられる。人はおのれが義人でない時にも義人を愛する。しかし愛するためにはその何であるかが知られていなければならず、そこで我々が義人を愛するそのことからして義人を知っていると結論される。⁴⁰ だが愛の条件としての知とは、完全な知であるとは限らない。愛の条件となる認識は、自己認識についても述べたように「何らかの認識」であれば可であるといえる。パウロを愛する場合、パウロが義人であると信じられていれば愛しうる。だが義人を何故に人は愛するのか。そこにはやはり義しさの何らかの観念(形相)がなければならぬのである。

このような義の形相はいかにして(自分がいまだ義人であるとはいえぬ時にも)自らのもとに見ることが出来るであろうか。一旦は、それは「或る者には直視しうる」と言うことができるであろう。だがそれは何か。ここで、外から形相が与えられるのではなく、我々の中において見るのだというアウグスティヌスの意図するところは、義の形相が物体的形象において与えられるのではないことの主張であって、別の仕方では与えられることは考えられているよ

うにも思える。問題は、聖書においてパウロの生きざまが記されている箇處を読んで、その記されたことを義人の生き方として把握するという点にある。義人はそのように生くべきである、という判断はまさに判断であって、その限りの義の形相は各人において見られている。すなわち当人において、聖書の記事のさし示すこと[・]が[・]ら[・]を「義人の生の形相」として見る[・]こと[・]([・]||[・]同定[・])が行なわれているのである。だが、それは義の形相が当の人のうちに決定的な仕方において存在していることをいうのではない。「我々は不壊の真理を直視し、それによって出来る限り完全に……どのようであるべきかを定義する。」と言うように、そこには形相が次第に完成へと向かう過程が存するのである。

アウグスティヌスは言う。「だから義人であると信じられる人は、愛する者が自らのもで認め知解するこの形相と真理にもとづいて愛されるのである。ところが形相と真理はそのような仕方⁽⁴⁾で他によって愛されるものではない。なぜなら我々は形相と真理以外にはそのような或るものを見出さず、それが知られていない時にはすでに我々がそのようなものとして知っているものに基づいて信じることによって愛するであろうから。」⁽⁵⁾ここには愛されるものが愛の根拠となるものへの愛に基づいて愛されることが述べられると共に、その愛の根拠となるものは、さらにその根拠へと次々と無限に遡源して求めるべきものではなく、愛の第一の根拠となるものが「形相と真理」として押えられること、およびその形相自体が見出されていない時には、かえってそれ自体がその都度愛されるものについての知と愛からして愛されるのだということが述べられている。たとえば、しかじかの生き方が義人の生き方であるということ、を、信頼する者、權威あるもの(特に聖書)から聞き知っている者は、義の形相そのものは知らない場合にも、今知っている限り―問われてしかじかであると答える限り―での義人の生き方を愛することができるのであり、そこかしらして、それが精確にどのようなべきか、義の全き形相を知ろうとするのである。

我々はアウグスティヌスが次のように語るのも全く同一のコンテキストにおいてであると考える。すなわち彼は「……私はいかにしてか知らないが、我々は或る人がそのように生きたと信じる信仰によって、より激しく形相そのも

のへの愛へと促されるし、また人間である我々も、或る人々がするように生きたということから、そのように生き得ることに決して絶望せず、これをより熱心に欲し一層確信して願望する希望へと駆りたてられるのである。こうして、それによって彼らが生きたと信じられるあの形相への愛が、我々に彼らの生き様を愛させ、このように信じられた彼らの生が、我々に同じ形相への一層燃えたつ愛を促すのである——①我々が心をより熱くして神を愛すれば愛する程、より確かにより清らかに神を見るようにと。②なぜなら我々は神のうちに、人間がそれに即して生きるべきであると判断する義の不可変な形相を見るからである。」とのべているのである。

ここでは②が①の論拠となっている。ということとは「神の中に……を見る」とは何らかの意味で「神を見る」ことであることが示されているのである。そして我々はこの「真理を見る」に等しい「真理の中に見る」の意味するところを次のように理解する。上にも述べたように、我々はその都度不完全な形相を獲得する（―自らの信頼する人の言葉により、あるいは権威ある書により）。これがアウグスティヌスの言う「我々がすでにそのような或るものを知っている」ものである。これはいわば我々が言葉の真にさし示す完成、充実した形相に向いゆく始点において見る形である。全き相の義人の形相を知らぬ我々は、この或るいみで知られた形相をもとにして、それを知るべく探究の道を歩むであろう。この時、我々は二重のいみで信に先だたれている。すなわち、一つにはこのような仕方で義人について知っていると言えるためには、その言葉を伝え問いの中へ我々を置いた権威が信じられており、また発見さるべき全き意味での形相の存在が信じられているのである。その都度の判断の規範として見られる「我々のうちに刻印された形相」⁴⁴⁹とは、このようにその存在が信じられている全きいみでの形相であろう。従ってその都度我々に獲得され、たえず完成へと向けられる形相はいわば真理に晒されているのである。「真理の中で（形相を）見る」というのは、まさにその都度形相が真理に晒されていることである。「神（真理）のうちで不変の形相を見る」⁴⁵⁰というのは形相把握の完成点に視点を定めて語っているのであり、しかも我々はその完成点のどこであるかは知らない。それ故にこそ我々

はその形相に至るべく、その都度見る形相を愛し、かつ又、この愛ならびに信と知の連関を可能にする神を愛するのである。神をこうして愛すれば愛する程、形相をより完全な形で見ることとなり、そこから形相把握を規定している神がより清澄に見られてくるのである、またそこからは、神を愛すれば愛する程、まさに見ようとしている形、人間のあるべき形相の如きものがより純然たる仕方で見られてくると言える。言い換えれば、それは我々が形相規定の根源たるものに向ってまなざしを集めれば集める程形相がより純然たる仕方で見られるということである。「真理を直視しつつ (intuens veritatem) 形相を見る」という表現がこのような事態を言い表わすものであるとすれば、ここに我々は「真理を直視する」と「真理の中に直視する」とが同義であることを確認することができるであろう。

以上の議論から我々は次の結論を得た。すなわちアウグスティヌスにおいては神を対象的に把握するという意味で直視することではないこと、および自己認識が自己の本性を何らか明確な形でとらえることとして理解されることは、オントロジスムの見解の全てを含めて否定されるであろうということの二点である。

(三)

さてそこで元に返して論じよう、心が意志を働かせてよき心となるということはいかなる事態であるのかを。

心は予め閉塞的存在としてあるのではないと上に述べた。また善そのものも(―上述の論では善の善とよばれる神、真理そのものとして) 対象的な仕方では把握されるということが否定された。そこにおいて語られる「よき心になる」とは再び、善さをそれ自体閉塞的なものとして立て、対象化し、心がそれへと転化するということではありえない。アウグスティヌスは「善き心の生成」について次のように言う。「心が熱心に意志を働かせてよき心となる時には、それは心が自分ではない或るものに向って回心することによってのみ可能である」と。^編「こころ」なるものが無批判に前提され、同じく「善さ」が、また「善き心」なるものが同様の仕方では前提されて、それを欲するとか意志すると

いうことが語られる時には「欲する」「意志する」ということが何やらわからぬものにされてしまうであろう。たしかにアウグスティヌスも言うように、心として存在すること自体は一旦は無前提に語りうるものではある。「私が欲する」、「私が存在する」、「私が知る」といったこと自体もそうであろう。しかし一たび「欲する」とは「知る」とは、またその「主体たる私」とは何かと問うた時に、そこでとらえられた限りでの事態はその都度の偶然に流され、全く莫然として来ざるを得ない。そういう仕方ではなく、何らか確固とした自己把握、また「欲すること」「知ること」の把握が成り立つためには、そこに全き形相把握がなされねばならぬのであり、形相把握を成立せしめる根拠⁴⁴⁷を認めざるを得ないのである。そしてその限り、逆に言って、形相把握が成立するためには心がおのれではない或るもの（即ち根拠）への回心（向き変わり）を必要とするのである。

いまたとえば欲求、殊に選択というものを考えてみる。選択はAかBかCかを選ぶという仕方で行なわれる。サイコロ等による選びは真に選びの名に値しない。Aへの選びの中に自己が不在であるからである。⁴⁴⁸また「酒好きが酒を好む」という仕方では選択は語れない。「一つの本性」を措定しており、しかもその本性とは酒も好むというものであるから全くの同語反復の閉鎖回路にすぎない。従って、ところが選びの基準を自己のうちに持っているというのも同様の誤りの危険を持っているであろう。我々は一見奇妙ではあるが、選択はより完全であるためにはより開かれた場になければならぬといわねばならぬ。しかも選択によってところは自らの何であるかを決定されるのであ⁴⁴⁹ってみれば、この選択の場を開くものはこの形の相的根拠であることになる。当のものがなければこころは無いのである。「従って、もし変らざる善が存在しなければ、いかなる移り易い善も（――さしあたりは心がそれであろう）存在しないであろう⁴⁵⁰」といわれる所以であろう。

さて、こころは善きところに成るに際してまず善き心を見るのではない。善きはこころという密室に別の密室として飾りつけられるようなものではない。それはこころがこころとして形をなすに当って先ずもって向うべき方であっ

た。善そのものは魂の存在そのものを語ることを可能にする原理であり、それなしにはいかなる善も（―そして何よりも第一に問われる魂が）その存在を語りえないものであった。ここにおのずから善の問題は善の定義を問うという仕方ではなく、心の善さ正しさを問う方向に転換さるべきであると語られるのみならず、神である善がまさに魂の善として語られる理由があるであろう。

たしかに善の善についての考察は、アウグスティヌスにおいては「魂が神を知る」という方向から「魂が神に知られる」という方向へと転換を有しているように思われる。ことに「神を愛する者にとっては全てのこと相働きて善となる」⁵²とか「使徒はこの生における完成を語っている」という句と結びつけて語られるところからすれば、たとえば正義の何であるかを問うような知のゆきづまること、新たな知の位相の披けがここから語り始められていることが察せられる。⁵⁴けれども神についての知はともかくとして、少なくとも「正義の形相」「人間の生の形」その他に関してその形相把握の試みが放棄され別途の知へと転ぜられるであろうか。上に論じた第九卷九節の示すように、アウグスティヌスにおいては定義の試みがなされ続けられている。「魂が神に知られる」の句もまた「神を直視して……を見る」と同じく、見られる各々が形をなすべく真理に晒されているそのことを言うものではないであろうか。そこには「神を愛するものは神に知られる」のであり、より多く愛のある所により充実した仕方での認識があるのである。

「自己を思惟し、自己の本性に即して生きる」と言う時、この本性とはまさにこのような真理にさらされた認識のゆく手に望として見られた形相でなくて何であつたらうか。

註

- (1) De Trinitate, X, 5, 7
- (2) ㄱㄹㅇㅅㅈ Oeuvre de Saint Augustin, vol. 15 ㉠ M. mellel et Th. Cameist 訳ひやなび「自己自身を思惟するこゝ」

がすなわち「自己の本性に即して生きること」となり、一のドイツ観念論的解釈が成立するかも知れない。しかしそれも以下に述べるように退けられなければならないであろう。

(3) テキストについてはたとえば De Trinitate, IV, 16, 21 など。

(4) De Libero Arbitrio, II, 5, 12

(5) De Magistro, 12, 39

(6) Confessiones, X, 6, 10

(7) 別の文脈においては自然物はアウグスティヌスにおいて常に可変性 (mutabilitas) をまねがれぬものであり、固有の形相を問うのは危いのではないか。

(8) 谷隆一郎「アウグスティヌスの自然観」(『自然』以文社、昭和五四年)三四頁参照。しかし、この論文では「事実」と「存在把握」の順序の転倒を指摘するに至る(三八頁〜四二頁)が、筆者にはその勇氣はない。

(9) De Trinitate, VII, 3, 5

(10) De Trinitate, VII, 3, 4

(11) 本論八十四頁参照。

(12) 神が初期のアウグスティヌスにおいていかに捉えられたかという点については拙稿「アウグスティヌスにおける罪の形 (species) にあつて」(『哲学論文集』第十六輯所収)を参照されたい。

(13) bonum animae が論じられるのは animus が善き魂 (bonus animus) にならうと欲することとして問題になる以下の論に対照的である。

(14) De Trinitate, VII, 3, 4

(15) De Trinitate, VII, 3, 4

(16) De Trinitate, VII, 3, 4

(17) Soliloquia, I, 2, 7

(18) 「欲する」とはこのような(能力対その対象というような)自然学的構図においては捉えられないものであろう。こうすると、こころが密室化されてしまう。

(19) De Trinitate, X, 2, 4

- (20) De Trinitate X, 4, 7
- (21) De Trinitate X, 10, 16
- (22) De Trinitate VII, 4, 7
- (23) De Trinitate X, 10, 16
- (24) De Trinitate X, 5, 7
- (25) De Trinitate IX, 6, 9 Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam, sed intuemur inviolabilem veritatem ex qua perfecte quantum possumus definiamus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.
- (26) エチエンヌ・ギソン “The Christian Philosophy of Saint Augustine” p. 95
- (27) 加前信朗 “Consulere Veritatem” (『中世思想研究』第十八号所収) 三十頁、三十九頁等
- (28) 同論文、三十八頁～三十九頁。
- (29) 自己認識は神を見る深さに応じて深められるそれと、空しく自らにのみ向うそれとが区別される。そして自己の何であるかの問は終には後にふれるように自己が「神に知られる」という方向を転換した表現に昇華されるのである。
- (30) De Trinitate, IX, 6, 9
- (31) De Magistro, 12, 40
- (32) 前掲加藤論文、三十九頁。これによれば *intuere in veritate* は *consulere veritatem* と同じく内的照明説の表現であり、これに対して *intuere veritatem* は美と存在の根拠が語られる場合および自己の根拠が語られる場合のみに用いられるものとして明白に区別されねばならぬ(四十頁)とされるのである。しかるに「照明の表現」の見られるテキストである『教師論』に *tum illi, qui...interiorem veritatem pro viribus intuentes* (14, 45 斜体筆者)と「直視の表現」が見出されるのはいかに解すべきであるのか。
- (33) De Trinitate, VII, 5, 7
- (34) 加藤信朗前掲論文、三十八頁。註②参照。
- (35) Gilson “The Christian Philosophy of Saint Augustine” p. 95

- (36) De Trinitate, IX, 6, 9
- (37) De Magistro, 12, 40 etc. De Libero Arbitrio, II, 8~12
- (38) De Trinitate, VIII, 9, 13
- (39) De Trinitate, VIII, 6, 9
- (40) De Trinitate, VIII, 6, 9
- (41) この真理は神と言ふ換えられるそれではなく、不可変的永遠的な命題等を含む。De Libero Arbitrio, II, 12, 33
- (42) De Trinitate, VIII, 6, 9
- (43) De Trinitate, 9, 13
- (44) De Trinitate, 3, 4
- (45) De Trinitate, 9, 13
- (46) De Trinitate, 3, 4
- (47) De Trinitate, 3, 5 *ipsum bonum unde bona sunt*
- (48) 主体は「やういふ仕方での選びをなした自己」という形ではなおそこに存するであらう。また「何かのためにAを選ぶ」という構造はあってもAの中にB、Cも再度生かされてくるといふ構造はない。
- (49) 樹はその結ぶ実によつて知られる（マタイ伝十二・33）
- (50) De Trinitate, VIII, 3, 5
- (51) 上掲谷論文。次下の論は上にも触れた谷論文が「事実」の認識から「認識者」の生成へと問題の方向を転じるところで敢えてなお直進を試みたものである。
- (52) De Trinitate, VIII, 7, 10
- (53) De Trinitate, IX, 1, 1
- (54) この箇処の詳細については前掲の谷論文を参照されたい。