

内的人間と外的人間：聖アウグスティーンの人間論

長沢，信壽

<https://doi.org/10.15017/2328824>

出版情報：哲學年報. 14, pp.150-183, 1953-02-25. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：



内的人間と外的人間

— 聖アウグスティヌスの人間論 —

長 澤 信 壽

哲學の歴史を古代哲學、中世哲學、近世哲學に區分することは、一應、一般的に承認せられてゐるところであるが、これは必ずしも哲學的思想乃至哲學的精神が古代から中世を経て、近世に、連続的に發展したことを意味するものではない。古代ギリシアの哲學と中世の哲學と近世の哲學とは、一面、たしかに連續的な連りをもち、近世の哲學は中世の哲學を繼承發展せしめたものであり、中世の哲學は更に古代ギリシアの哲學を繼承發展せしめたものであるが、他面、それぞれ独自の性格を有し、独自の發端をもつてゐる。換言すれば中世の哲學には決して古代の哲學から承けつがれたものではないところの、それ自身固有の性格と發端があり、近世の哲學には、また中世の哲學から承けつがれたものではないところの、それ自身固有の性格と發端がある。このことは中世哲學と近世哲學との關係が問題になる場合、人は割合にはつきりと近世哲學が中世哲學の繼續ではなく、却つて中世的な思维から離れ、場合によつては、中世の哲學や中世的精神を拒否したところに始まるといふことを認めてゐた。しかし古代哲學と中世哲學との關係においては、その非連續性は等閑にされがちであつた。

(一) 歴史をこのやうに區分した最初の人はハルレ大學のクリストフ・チェラリウ (Christoph Cellarius) (一六三八—一七〇七)

であつたと言ふ。彼は一六八五年に *Historia antiqua* を、一六八八年に *Historia mediæ ævi* を、一六九六年に *Historia nova* を公刊してゐる。哲學も通例この區分に準じてゐるが、これが政治史の區分として妥當であつても、哲學史の區分として妥當であるかどうかには、たしかに疑問の餘地がある。哲學史家ウィンデルマンは、それ故に、この區分には據つてゐない。彼 *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 12 te Aufl., S. 19 を看參。中世の意味に用ひられる *media ætas* とか *mediæ ævum* といふ言葉は、今日われわれが用ひるやうな意味での「中世」ではなく、むしろ「中間の時代」を意味したのである。周知のやうに、この言葉は人文主義者の間から起つたのであるが、もともと古典的古代の華かな文學と人文主義時代におけるその復興とに對して、その中間にある文學的墮落の時代といふ非難の意味をふくめて用ひられたものであつた。G. Kurth, *Qu'est ce que le moyen âge* (*Compte rendu du 4^e Congrès scientifique international des catholiques*, Erbourg, 1898, Introduction, p. 69-83), Vgl. C. Bäumker, *Geist und Form d. mittelalterlichen Philosophie. Beiträge zur Geschichte d. Philosophie des Mittelalters*, Bd. XXV, Heft 1-2, S. 59, Anm. 1.

それでは古代、中世、近世の哲學がそれぞれもつてゐる哲學の發端は如何なるものであり、またその哲學はそれぞれ如何なる性格乃至特徴をもつてゐるか。

哲學は常に哲學的精神の自覺によつて始められるものであるが、この哲學的精神はまづ常識の相對的立場の否定として覺醒せしめられる。プラトーンはこの眼ざめを「テアエテース」の中で驚き (*thaumazein*) と稱し、この驚きの情こそ哲學の發端であると言つた。アリストテレスはこれを詳説して、今も昔も人間が哲學し始めるのは、この *thaumazein* であり、人は驚くことによつて始めて哲學し始めた。人間はまづ第一に日常普通に見る奇妙なことに驚き、やがて次第に月や太陽や星や萬有の發生に驚いたと言つてゐる。アリストテレスはプラトーンの語らなかつた一つの重要なことを加へてゐる。それは彼が人間は何に驚いたかを語つてゐることである。それは第一に日常普通に

見る奇妙なことであり、第二に月や太陽や星や萬有の發生であつて、約言すればそれは最も一般的意味における *causis* (自然) である。それ故にわれわれはギリシアの哲學がピュシスに對する驚きの情に始まつたと言ふことができる。しかし同じ意味で中世の哲學も近世の哲學も驚きの情に始まつたと考へたら、それは、言ふまでもなく、誤謬である。一口にギリシアの哲學と言つても、紀元前第六世紀に始まつて、紀元後第四、五世紀までつづくのであるから、約一千年に互るこの期間には、それが時代によつて、また所によつて、甚だその性格を異にしたことは言ふまでもないが、しかしその根柢においては、ギリシアの哲學はピュシス (自然存在) の哲學であり、また自然存在 (ピュシス) の立場に立つてゐた。タレースに始まつてソークラテース、プラトーン、アリストテレス等々を経て、ストア派やエピクローロス派乃至新プラトーン派に至るまで、その基盤を貫いてゐたものは自然存在 (ピュシス) であつた。

(1) Theaetetus, 155d.

(11) Metaph., A, 2. 982b 12.

近世の哲學は再び古代哲學の立場に歸つたと言はれてゐるが、しかし決して人は近世の初頭において、驚きの情によつて哲學したのではなかつた。近世初期の哲學を最もよく代表するデカルトは、周知の通り、方法的疑ひから出發した。彼は確實な認識を得るため、すべてのものを疑ふことをもつて哲學の出發點とした。この疑ひはまづ第一に教權から離れ、從つて超自然的な光 (*lumen supernaturale*) からではなく、自然的な光 (*lumen naturale*) に照らして見るところに起つて來るのである。彼は超自然的な光、聖寵の光に對して自然の光を對立せしめ、われわれが自然の光によつて判然且つ明析に認識するものは、絶對に眞であり、確實であると考へた。この自然的な光とは、言ふまでもなく、人間本具の理性である。彼が意圖したものは人間本具の理性の體系を樹立することであつた。それ故にわ

れわれは、古代ギリシアの哲學が驚きの情から出發した自然存在の哲學であつて、自然存在の立場に立つてゐたものとして特徴づけられるに對して、近世の哲學は方法的疑ひから出發した理性の哲學であり、人間存在の立場に立つてゐたものとして、特徴づけることができるであらう。

(1) *Mediat. III: Princip. Phil. I. 30: Resp. ad II obj.: Regul. Inquisitio per lumen naturale.*

さういふと人は、然らば英國の經驗論はどうかと言ふであらう。なるほど經驗的といふことが合理的に對立するといふ意味では、經驗が合理的であるとは言へないが、しかしその「經驗」は、今われわれが問題としてゐるところの人間の理性を離れたものではなく、合理的經驗であつたといふ意味では、大陸の哲學と異なるものではなかつた。このやうな經驗がカントの所謂理性批判を経て、大陸哲學の理性と統一せられ、遂にヘーゲルの歴史的理性に到り、ここに理性の體系として一應完成を見、それが現代まで連つてゐることは周知の通りであらう。

これに對して中世の哲學は確實性 (*certitudo*) から出發する。驚きの情から出發した古代ギリシア哲學が自然存在の哲學であり、方法的疑ひから出發した近世哲學が理性の哲學であるのに對して、確實性から出發した中世の哲學は信仰の哲學であつた。信仰の哲學は、その性質上、確實性から出發しなければならぬが、しかしまた確實性は信仰において與へられるものである。それ故に確實性を哲學の出發點となすといふことは、信仰において與へられたものを出發點となすといふことでなくてはならない。ところで與へられたものには必ず與へるものがある筈である。誰が與へるのか。それは言ふまでもなく神である。それ故に、古代ギリシアの哲學が自然存在の立場に立ち、近世の哲學が人間の立場に立つてゐたのに對して、中世の哲學は神の立場に立つてゐた。中世の哲學は神の立場に立つて世界を觀、歴史を觀、人間を觀、政治を觀、經濟を觀てゐた。ここに中世的思惟の特徴があつたのである。

信仰といふ言葉は極めて多義であるために、とかく誤解をまねき易いが、私がここで「信仰」と言つてゐるのは、教理學や神學などで用ひるものよりもはるかに廣い意味のものである。中世の神學によつて取り扱はれたやうな信仰ではなく、逆に中世の神學を生み出し、中世的思惟の根柢になつてゐたやうな信仰である。これを私は、古代の自然存在の立場、近世の人間の立場に對して、神の立場として特徴づけることができると思ふ。このことは、近世において最も信仰の重要性が認められ、最も宗教的であつたドイツのロマンティークと比較してみると、一層明瞭になると思ふ。カントからヘーゲルに至る時代は宗教哲學の時代であつたと言ふことができるが、しかしその宗教哲學はあくまでも人間的理性の立場に立つ宗教哲學であつた。ロマンティークの哲學者たちは總じて人間的理性の立場から、神を考へようとした。ところが中世の哲學者は、神の智慧の立場に立つて、そこから人間を觀、世界、歴史等々を觀ようとした。

聖アウグスティヌスの時代はまだ中世ではなく、従つて彼をもつて中世の哲學者となし得ないことは、言ふまでもない。しかし中世の哲學は、就中、その前期の哲學は、彼によつてその基礎を與へられ、彼によつて定められた方向に動いて行つた。人は彼において最もあざやかに、中世哲學の根柢に横はるものを把握することができるであらう。われわれがギリシアの哲學の流れを歴史的に下つて、その行方をたづねると聖アウグスティヌスに至るが、また反對に、中世の哲學の流れを次第に溯上つてゆくと、やつぱり彼に達する。彼は謂はば古代ギリシアの哲學の流れに屬する最後の人であるとともに、中世哲學の流れがそこに始まるところの源泉であると言つてよいであらう。彼は古代哲學と中世哲學とを結ぶ人であつた。彼の哲學の根本的特徴をなし、その性格を規定してゐるものは、彼が占めるところの歴史的地位に基く過渡性 (Übergangscharakter) である。およそ偉大な哲學者といふものは時代の子で

あるとともに、新しい時代を生む母でもあるから、さういふ意味において、たしかに過渡性をもつてゐるものであるが、しかし聖アウグスティヌスほどはつきりと過渡性を特徴としてゐる哲學者は稀であらう。われわれは彼が把えた問題においても、また彼が課せられてそれを解決した解決の仕方においても、それを見る。しかし彼における過渡性は、哲學の内部における過渡性ではなくて、謂はば外部的な、彼の生きた時代の過渡性であつた。今、その問題に深く立ち入つてゐることができないが、彼の時代は、周知のやうに、ギリシヤ的なポリスが既に崩壞の途上にあり、やうやく勃興して來たエククレシヤ (Ecclesia) がそれに代りつゝあつた時代である。

ギリシヤの文化はローマ人によつて承けつがれ、ローマの政治的膨脹に伴つて普及せしめられ、普ねく民衆の間に浸潤して行つた。それをわれわれはポリスの文化、ポリスの生活様式と言つてよいと思ふ。ところでこのポリス的な文化圏の周邊に誕生して次第にその中心部に迫つて行つたキリスト教は、その原始時代から獨自の組織、教階制、政治、法律をもち、また教徒相互間の規約や入團規定などを備へてゐて、ローマの國家の中にありながら、實は一つの社會を形成してゐた。だからキリスト教徒はポリスの文化の國家圏のなかにありながら、實際にはそれから獨立してゐたのである。さういふ譯で彼等は自らを *Peregrini* (他所人) と稱し、彼等の眞の市民性は地上の帝國に屬するのではなく、或る意味ではそれから獨立した神の國にあると信じてゐた。彼等は自らを神の國の市民と考へてゐた。キリスト教徒が、苛酷な迫害を受けた時も、悦んで殉教したのは、このやうな強い信仰からであつた。西ローマ帝國が北方から侵入して來た蠻夷のために崩壞した時でさへ、教會がそれに巻き込まれなかつたのも、この神の國の信念によるものであつた。このやうな神の國の理念に對して哲學的基礎を興へたものは聖アウグスティヌスである。四一〇年の八月、周知のやうに、西ゴート王アラリックがローマに侵入して、終にその城門に迫つた時、友人マルケルリ

一ヌス (Marcellinus) の手紙に勵まされて、十四年の日子を費して、彼は「神の國について」を書いたが、これこそ彼が神の國の信仰に哲學的根據を興へようとした最も具體的な企てであつた。彼はこの書物で神の國と地上の國とを厳しく對立せしめ、「二つの愛が二つの國を作る。神を蔑んで自己を求める愛は地上の國の原理であり、自己を無にするに至る神の愛は神の國の原理である」と言つて、自己を求める愛を原理とするところの、従つて罪惡を原理とするところの地上の國、即ちポリスと、神の愛、従つて聖寵を原理とするところの神の國、即ちエククレシアとを對立せしめた。エククレシアが直ちに神の國であるとは言へないし、また聖アウグスティヌスもさう言つてはゐないが、しかしそれは地上の國にあつて、神の國を代表するものなのである。それ故にわれわれはそこにまさに崩壞してゆかうとするポリスと、まさに勃興しようとするエククレシアとの、過渡期における對立を見るのである。聖アウグスティヌスが自己自らにおいて體驗し、また眼のあたりにおいて見たところの人間は、さういふ二つの國にまたがつた人間、神の國と地上の國の兩方に足をつけた人間であつた。聖アウグスティヌス自身もまた二つの國に足をつけた、謂はば過渡性を一身に擔つた人間であつた。

(一) Chr. Dawson, *The Making of Europe*, 1932. 野口啓祐譯、昭和十九年、三三頁。

(二) *De civitate Dei contra paganos libri XXII.*

(三) *De civit. Dei* I. XIV. c. 28.

過渡性といふと、歴史上、一つのものが既にその爲すべきことを爲し終つて過去のものとなり、これに代つて他の新しいものが現れて來ることを言ふのであるが、文化とか精神現象とかいふものにおいては、建築物を壞してその煉瓦や石材を取り片づけ、その跡に新しいものが建てられるといふ風に、二つの時代が交代繼起するものではない。破

壞する人はさうしたつもりでゐても、歴史がそれを許さない。過渡性の特徴は、相容れない二つの原理が互に相克し反撥し、離反し、否定しながら、しかも結びついてゐる點にある。従つてそこには一種の和音と不協和音とが作り出される。一般的に言つて、過渡性は「あれか・これか」と「あれも・これも」といふ複合的原理によつて形成せられるものである。それはちやうど重ねて描かれた二つの圓の中心點を、徐々に遠ざけてゆくと、圓周がただ或る一點で接することになるが、この切點のやうなものである。地上の國へ入るか、神の國へ入るか、どちらかに入らなければならぬ、どちらかをわれわれは選べなければならぬ、一方を選んだものは、勿論、他方を捨てなければならぬ。しかもわれわれはどちらも選ぶことができない、どちらを選んでも他方がそれに伴つて来る、だから結局われわれは兩方にまたがることになる。これがこの切點の性格である。聖アウグスティヌス自身さういふ道に苦しんだのであるが、彼は人間存在をさういふ在り方をする存在と考へたのである。さういふ在り方をする人間を、われわれは宗教的人間 (homo religiosus) と稱することができらるであらう。

曩に私は古代ギリシアの哲學が驚きの情、特に自然に對する驚きの情に始まつたと言つた。この自然は自己の外にあるもの、所謂外界の自然である。この自己の外にあるところの自然に對する驚きの情は、哲學の發達にともなつて、やがて自己の内に向ひ、まづ自己自身は何であるかを問はなければならなくなつた。哲學をこのやうに外界の自然から自己自身に、外から内に向けた人はたしかにソークラテースであつた。彼が最初の人ではなかつたにしても、彼が最も顯著な、また最も有力な人であつた。彼にとつては、彼以前の自然學者の場合とは異つて、原質 (ousia) が何であるかではなく、自己が何であるかが最も大切な問題であつた、汝自身を知れといふことは、彼において、また彼によつて、新しい意義を與へられた。彼によつて哲學は外に向けてゐた眼を内に向けたのである。哲學の問題は原

質を問ふことから、人間が自己自身を問ふことに變つた。しかし人間が自己自身を問ふことは人間が人間自身を探究することであつて、彼以後、哲學の歴史は人間學の歴史と相即することになつた。それ故にわれわれは人間の歴史を哲學の歴史に相即せしめて、古代ギリシアの人間學を自然存在の人間學、中世の人間學を *homo religiosus* の人間學、近世の人間學を歴史存在の人間學として特徴づけることができるであらう。

古代ギリシアにおいて考へられた人間は、概括的に見て、自然存在としての人間であつた。ギリシアの哲學は、大雑把な言ひ方ではあるが、曩にも言つたやうに、自然存在の哲學であつて、それに即して問はれた人間學もまた自然存在的たることを特質としてゐた。ギリシアの哲學はソークラテースによつて、一應、自然存在から人間存在の學に轉じ、彼によつて始めて人間が徳の主體としての魂 (*ψυχή*) として把えられたことは、周知の通りである。けれどもソークラテースにおける人間の本质としての魂は自然的生命の原理としての意味を脱却し去らず、なほ歴史性をもつたものではなかつた。魂は、なほその本质において、非歴史的存在であり、その根柢において、自然的な存在であつた。晩年のプラトンは「テイマーエウス」で人間を宇宙の、從つて自然のアナロギアにおいて考へてゐた。從つて魂としての人間は、徳の主體ではあるが、なほあくまでも自然から生れて來るものであつた。人間を理性的動物 (*animal rationale*) として規定したものはギリシア人であつたが、この場合、その「理性的」は自然的理性にほかならなかつた。

これに反して近世の人間學は歴史存在としての人間を對象とする。ここにおいて問はれた人間は自然的生命の原理である魂ではなく、歴史存在である。カントによつて最もよく示されたやうに、人間は自然存在ではなく、人格である。人間は自然のアナロギアにおいては考へられてゐない。人間の本质を形成するものは所謂 *Naturanlage* ではない。

くして、却つてこの *Naturanlage* を克服してゆくところの意志であり、人格である。人格としての人間は自然から生れて来るのではなく、歴史から生れる。世に言ふ親は子の肉體を生むものではあつても、人格を生むものではない。近世においても、人間は *animal rationale* として規定せられるであらうが、この場合その理性は、ギリシア人の場合とは異つて、自然的理性ではなく、歴史的理性である。人間は自然存在ではなく、人格として歴史から生れ、歴史の中に生き、歴史を作るところの存在、すなはち歴史存在であつた。

ところで古代と近代との中間にはさまれた中世においては、人間は、曩にも言つたやうに、*homo religiosus* として宗教的存在と考へられた。中世の人々にとつては——聖アウグスティヌスをふくめて——人間は自然から生れた存在でも、歴史から生れた存在でもなく、神によつて創造せられた存在である。中世においても人間は *animal rationale* として規定せられたが、この場合、その理性は神によつて與へられた理性、換言すれば、神によつて創造せられた宗教的理性を意味した。古代の場合においても、近代の場合においても、理性 (*ratio, Vernunft*) の著しい特徴は、それが有する合理性である。理性はわれわれの精神活動乃至認識の最高の合理的な統一の機能または能力であつて、この合理的な統一の機能は、理性がそれ自身のうちにもつてゐるものである。理性は自己の立てた法則に従つて活動するのであつて、そこに理性の自律があるのである。その意味において、近代の理性は自主的である。理性の合理性はその自主性に基くものである。近代において「自然的理性」と言はれる場合の「自然的」とは、恩寵を始め一切の、自己以外のものの制約を受けない、理性のこの自主性の意味である。しかるに聖アウグスティヌスをもふくめて中世における理性 (*ratio, intellectus*) は、われわれの最高の認識の能力であるとしても、これと異つてゐる。*ratio* 或は *intellectus* が人間精神の最高能力として統一的である點は、近代の *Vernunft* と異らなかつたが、それ

は自然的でも、また自然的といふ意味で、合理的でもなかつた。理性は決して自律的に活動するものではなかつた。ratio が人間精神の最高の能力と言はれる場合、それは超人間的乃至神的といふ意味であつた。^(一)従つて ratio の認識とは、自然的認識に對して、一般に、神的なるものの認識、直觀的な、或る意味では却つて神秘的な、認識を意味したのである。^(二)だから極めて剴切にコイレが言つたやうに、中世における logique とは hyperlogique の意味であつた。^(三)人間の眼から見れば論理を超えてゐることが、却つて、神の眼には論理的であつた。さういふ風に同じく animal rationale として人間が規定せられても、その理性は自主的でも自律的でもなく、神から創造によつて與られた、神に依存してゐるものであつて、*ab alio* すなはち依他性をその特徴としてゐた。聖アウグスティヌスは「神の國について」で、人間は理性においては神の像として作られてゐると言つてゐる。^(四)中世においても固より自然や歴史が取り扱はれたが、しかしそれは古代ギリシアや近代とは非常に異り、宗教の立場から、もしくは神の立場から取り扱はれた。もともと自然を離れ、歴史を離れて、人間存在を考へることは不可能であるが、中世では自然は神の被造物であり、歴史も神の造りたまふたものであつて、神の啓示の實現せられる場面である。歴史は人間の歴史ではなくして、神の歴史であつた。換言すればそれは人間の墮落に對する神の救済の歴史であつた。^(五)

(一) 例へば聖アンセルムスの「クール・デュス・ホモ」第二卷第十章、第十一章を見らるべき。

(二) A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, Paris, 1923, p. 7.

(三) *Ibid.*, p. 18

(四) *De civitate Dei*, l. XXII, c. xxiv, n. 2; *Ex quo enim homo... non in eo tamen penitus extincta est quedam velut scintilla rationalis, in qua factus est ad imaginem Dei.*

(H) C. Bäumker, Geist und Form der mittelalterlichen Philosophie. Beiträge zur Geschichte d. Philo ophie des Mittelalters, Bd. XXV, Hft 1-2, S. 94 を参照せられたり。ボエムカアはそこで、中世にはほんたうの意味の歴史的感覺が缺けてゐた、従つて中世の哲學觀は非歴史的であつたと言つてゐる。

さういふわけでわれわれは、人間學を哲學史に即して考へて、古代ギリシアの人間學を自然存在の人間學、近世の人間學を歴史存在の人間學として特徴づけ、それに對して中世の人間學を宗教存在又は homo religiosus の人間學として特徴づけることができる。そして聖アウグスティヌスは古代から中世への過渡の時代に屬し、彼の人間論もまた過渡的な二つの世界にまたがつた人間の人間學であつた。では、聖アウグスティヌスは人間を如何に考へたか。彼は既に初期の著作「秩序につして」(De ordine) 及びそれより一、二年後(三八七年—三八八年)に書かれた「魂の量につして」の中で、古代の賢者が人間につして與へた定義として、「人間は可死的な、理性的動物である」をあげてゐる。⁽¹⁾「説教・第四十三」の「人間は理性をうちにもつところの理性的動物である」は animal rationale (理性的動物)とは如何なるものと言ふかといふ問ひに對する説明と見られる。⁽²⁾ここで聖アウグスティヌスは人間が理性と身體との複合的な存在であることを、はつきり認めてゐるが、この二元論的人間觀は、「三位一體につして」第十五卷第七章第十一節ではつきりと前面に出て、「人間は心と身體とから成り立つてゐる理性的實體である」(Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore) と定義せられてゐる。またこれよりも以前(三八八年)に書かれた「カトリック教會の習俗とマニ教徒の習俗とにつして」第一卷第二十七章第五十二節では「人間とは可死的な且つ地上的な身體を用ひる理性的な心である」(Homo igitur... anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore) と言はれてゐる。われわれはこれに類した人間規定を聖アウグスティヌスの著作の諸處に見出すのであつて、多少

その字句に相違があつても、その趣旨に於ては同一である。これらの定義から知られることは、人間が心と身體とを二つのものから成り立つてゐること、そして心が身體を用ひること——或る場合には、彼は「支配する」といふ意味の言葉を用ひてゐる——といふことである。彼は身體に對しては「可死的且つ地上的」と言ひ、心に對しては「理性的」又は「理性」と言つてゐる。そして「神の國にいつく」では、「心コだけ、または身體シヤだけによつて、人間は構成せられてゐるものではなく、この二つの部分から成る上つてゐる」と言つて、その複合的存在であることを明らかにしてゐる。そして場合によつては、心も身體も實體substantia（substantia）と稱してゐるが、大體、人間のことを *substantia rationalis*（理性的實體）と言つてゐる。

(1) De ordine, l. II, c. xi, n. 31: nam illud nos movere maxime debet, quod ipse homo a veteribus sapientibus ita definitus est: homo est animal rationale mortale. De quantitate anime, c. xxv, n. 47: Haec igitur hominis definitio perfecti solet, cum additur mortali rationale: nam homo est animal mortale rationale; atque ut omnis homo animal rationale mortale est, ita omne animal rationale mortale homo est.

(ii) Sermo XLIII, c. ii: Sed aliud est intellectus, aliud ratio... Est ergo animal rationis capax: verum ut melius et citius dicam, animal rationale, cui natura inest ratio, et antequam intelligat jam rationem habet.

(iii) 聖シト De Trinitate, l. VII, c. iv, n. 7; In Joannis evangelium tractatus, XIX, n. 15: De civitate Dei, l. XIII, c. xxiv, n. 2; l. XIX, c. iii, n. 1 etc.

(iv) De civitate Dei, l. XIX, c. iii, n. 1.

(v) anima も一つの實體であり、身體も一つの實體であるとすれば、如何にして一つの實體が他の一つの實體を「用ひる」か、これは、今、立ち入つてゐることができないが、聖シトアウグスティヌスを悩ました問題であつた。E. Gilson, Introduction a

L'Étude de Saint Augustin, Paris 1929, p. 60 sq. を見よ。

聖アウグスティヌスの言ふところは、大體、次のやうである。人間は心（精神）と身體とからできてゐるが、しかし心（精神）と身體とは互に對等の地位において結合してゐるのではなく、精神が優越した地位にあつて、常に身體を支配し、或は精神が自己の目的に身體を用ひるところの、完全な統一である。身體は精神に支配せられ、それに服従するものであるが、しかも精神は、身體を缺くことができない。われわれは身體によつて物體の世界に連り、感覺を通して外界と交渉する。だから死骸はもはや人間の名に値しないのである。けれども人間はあだかも二頭の馬が一聯の輓につながれた戰車（キチカ）のやうに、心（精神）と身體とが並行してゐる存在ではない。聖アウグスティヌスは心（精神）と身體との關係をケンタウロスに喩へ、或は騎士が人間と馬とではなく、馬を御してゐる人間であるのに喩へて、その統一性を強調してゐる。⁽¹⁾心（精神）と身體とは一應獨立した實體でありながら、しかも「人間」として統一せられてゐるのである。しかし心（精神）は支配者であり、統一者であるから、人間の本質はこの二つの實體の何れにあるかと問はれるならば、われわれは心（精神）であると答へざるを得なうであらう。

(1) De morib. cathol. et de morib. manich., l. I, c. iv, n. 6: Quamquam enim duo sint, anima et corpus, et neutrum vocaretur homo, si non esset alterum (nam neque corpus homo esset si anima non esset, nec rursus anima homo, si ea corpus non animaretur), fieri tamen potest, ut unum horum et haberetur homo, et vocetur. Quid ergo hominem dicimus? animam et corpus tanquam bigas vel centaurum; an nihil aliud hominem quam animam dicimus, sed propter corpus quod regit, veluti equitem non simul equum et hominem, sed hominem solum, ex eo tamen quod regendo equo sit accommodatus, vocamus?

さう聖アウグスティヌスは考へた。この考を突き詰めてゆけば、結局、生命の原理であるところの anima（心、

精神)が corpus (身體)に生命を與へるといふことになるであらう。人は聖アウグスティヌスが直接間接實體としての anima に生命の機能を與へたことを疑ふことができないと、デルソンは言つてゐる。それでは如何にしてそのやうな知的な且つ理性的な實體が、身體に生命を與へるために、身體に結合するか、これは聖アウグスティヌスには深い神祕であつた。「また精神が如何にして身體に結合して有生命體を作るかは全く不思議であつて、人間の側からは理解せられなう、しかもそれが人間なのである」と聖アウグスティヌスは言つてゐる。パスカルはこの箇所を引用して、それを解釋しながら「人間は、人間自身にとつて自然における最も不思議な對象である。なぜなら人間は身體とはどういふものであるかを考へることができない。精神とはどういふものであるかは更に考へることができない。身體が精神にいかにして結合し得るかは全然考へることができない。ここに人間の困難は絶頂に達する」と言つてゐる。

(I) E. Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, p. 59.

(II) De civitate Dei, I, XXI, c. x, n. 1.

(III) Pensée, II, 72, (éd. minor de L. Brunschvicg).

聖アウグスティヌスの人間論は人間的な、理性的動物と定義し、心をその支配者、身體をその服従者と考へ、人間は身體を使用するところの精神であるとなすところから出發したのであるが、この定義はテイラアによれば、アカデーメイアにおいて公式化せられたものである。心の説をもたなかつた初期のキリスト教にアニマの説を導入したのはプラトーンの對話篇、就中その「パエドー」であつた。キリスト教の教父たちは、この對話篇の中に、彼等に必要なアニマの靈性の源泉を見出すことができた。デルソンはもし「パエドー」がなかつたらば、聖アウグ

ステイヌスの「アニマの不死について」は書かれなかつたに相違ないと言つてゐる。⁽¹¹⁾ プラトンは「パエド」のなかでアニマの不死不滅であることを強調し、アニマが能ふかぎり身體から獨立することを求めてゐる。プラトンの考によれば、アニマと身體とはもともと結合してゐたのではなく、アニマの墮落によつて身體に結合するに至つたのである。それ故にアニマと身體との結合は決して必然的なものではなく、いつでも分離することのできるものである。私のアニマが私の身體をもつに至つたのは、私のアニマそのものの自由な選擇によるのではなく、全く偶然によるものである。人間は、それ故に、アニマと身體とが偶然に結合してゐるところの、複合的な、必ずしも統一せられてゐるとは言へない存在でなくてはならないことになる。プラトンはアニマの不死永遠を證明しようとしたが、人間といふアニマと身體との複合的統一的存在の不死或は永遠性を證明しようとはなかつた。アニマは、身體から完全に分離することによつて、不變永遠に存在することができるのであるから、プラトーンにとつては、人間と⁽¹²⁾アニマと身體との複合體の統一性は全然問題とはならなかつた。

(11) A. E. Taylor, *Plato: The Man and his Work*, 3rd ed., London 1929, p. 190.

(12) E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, tome I, p. 174. *De immortalitate anime.* は三八六年—三八七年に書かれた。

ところが原始キリスト教においては、それと全く事情が異つてゐた。そこにおいてはアニマと身體とが複合體であるか、統一性をもつてゐるかは全然問題にならなかつたが、人間の身體の價值、威嚴、永續性は決して輕んぜられなかつた。⁽¹³⁾ 人間は、ギリシア人の考へるやうに、アニマの墮落の結果、身體もつに至つたところの存在ではなかつた。「創世記」第一章には、神が自己の像に似せて、人間を男女として造りたまふたと語られてはゐるが、アニマとして

造りたまふたとも、身體として造りたまふたとも、言はれてはゐない。しかし「神、その造りたる諸の物を見たまひけるに、甚だ善かりき」(第一章三〇)と言はれる。「甚だ善かりき」と言はれてゐるのは神の創造したすべてのものであるが、これをわれわれの當面の問題にあてはめて考へれば、身體から離れたアニマ、又はアニマから離れた身體が「甚だ善かりき」であつたのではなく、神の創造したまふた一個の個體としての人間が甚だ善かつたのであつた。^(三)イエスの福音は救済を告知したが、その救ひはアニマの救ひではなく、人間そのものの救ひであつた。イエスは、ギリシアの哲學者のやうに、人間をアニマと身體とに分析しようとはしなかつたのである。

(一) E. Gilson, op. cit., tome I, p. 174

(二) 「創世記」のこの箇所は De civitate Dei, I, XI, c. xxiii. に引用せられてゐる。そこで聖アウグスティヌスは神の創造に關するオリゲネーの說を批評してゐる。オリゲネーは神がアニマとして人間を創つたが、罪の程度に應じて人間は天上から地上に墮落し、アニマの獄舎である身體をもつに至つたと考へる人々の一人であると言つて、聖アウグスティヌスは彼を非難してゐる。神の創造の理由は、善なる神が世界を善として創造したまふたといふに盡きると、彼は言つてゐる。オリゲネーの說がギリシアの *causa-final-theory* に由來することは言ふまでもないが、聖アウグスティヌスがそれを非難してゐることは、たしかに注意に値する。

原始キリスト教乃至初期のキリスト教思想家の間には、アニマの不死不滅に對する信仰は殆んど存在しなかつたと言つてもよいほど、極めて微弱であつた。人はユステイヌス、タティアヌス、エイレナイオス等をその顯著な例としてあげることができらうであらう。^(一) それに對して人間の復活のないキリスト教は考へられない。人間の死はアニマと身體との死滅であつて、單に身體だけの壞滅ではないが、人間の復活もまた單にアニマだけの復活ではなく、アニマと同時に身體の復活である。さういふ希望が福音によつて與へられたのである。パウロは、キリストが死人の中から

甦りたまうたと宣べてゐるのに、汝らの中に、死人の復活はないといふものがあるのは、如何にしてであるか、もしも死人が復活しないなら、キリストも決して甦りたまはなかつたし、神もまたキリストを甦らせたまはなかつたであらう、と言つてゐる。そしてパウロはこれにつづく箇所で、キリストが歸つて來た時、生きてゐるものはどうなるかを語つてゐる。最終のラツパが鳴り渡ると、すべての人々はただちに化し、死人は朽ちぬ者に甦へる、それはこの朽ちるものが朽ちないものを著、この死すべきものが死なぬものを著なければならぬからである、と言つてゐる。ここでパウロは復活については語つてゐるが、それは決して人が肉體に死して靈に生きるといふ意味での復活ではなく、肉體（身體）をもつた人間そのものの復活である。このパウロの復活論は第二世紀の護教家アテナゴラス（Athenagoras）におきて、更に一層明瞭になる。神は肉をさへ復活せしめ、それに永遠なる生を約束したまふ。人間に救済の福音を告げるといふことは、實際、肉にそれを告げるといふことであつた。何故なら、もし人間が心と身體とからできてゐる理性的存在ではないとすれば、何であらう。われわれは心それ自身が人間であると言ふであらうか。心それ自身だけでは人間ではない。それは人間の心に過ぎない。それでは人間は身體であらうか。否、それも人間の身體である。さうすると心も身體もただそれだけでは人間なのではなく、われわれがこの「人間」といふ言葉で呼んでゐるものは、二者の結合によつて生ずるものである。だから神が人間を復活せしめたまふたとき、神は人間の心だけ又は身體だけではなく、全體としての人間、すなはち心と身體とを復活せしめたまふたのである。大體そのやうにアテナゴラスは「死者の復活につきて」(De resurrectione mortuorum)の中で語つてゐる。人間が死ぬといふのは、プラトーンの場合のやうに、心は永遠であるけれども身體は壊滅するといふのではなく、肉體の死であるとともに心の死でもあるのである。ただ、一度死んだアニマも身體も共に復活するのである。キリスト教思想は、さう

いふわけであるから、決して人間の身體の運命をアニマの運命から引き離すことを欲しなかつた。キリスト教思想においてアニマの不滅性とそれの有力な哲學的根據が認められたのは、曩にも言つたやうに、プラトーン哲學、就中、彼の對話篇「パエドラー」の影響によるものである。この哲學がキリスト教の基盤となつてゐた間、身體は輕んぜられたが、しかしキリスト教哲學は、周知のやうに、プラトニズムを終に捨てて、アニマをもつて質料としての身體の現實態となすところのアリストテレス説を採用するに至り、ここにおいて再び身體の價値が尊重せられるやうになつた。聖トーマス・アクイナスやドゥッンス・スコトゥスは固よりであるが、聖ボナウェントゥラやアツシジの聖フランチェスコにさへ、われわれはその傾向を認めることができるのである。^(五)

(一) E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Première série, Paris 1932, p. 177

(二) 「コリント前書」第十五章十二—十六。

(三) 同第十五章五十一—五十八。

(四) E. Gilson, *Ibid.*, p. 176.

(五) E. Gilson, *Ibid.*, p. 174.

少し脇道へ逸れたが、聖アウグステイヌスは心と身體とをケンタウロスに譬へ、或は馬を御する騎士に譬へてゐるのであつて、ここに彼が一人の人間として心と身體との統一を維持しようとしたことは、疑ひを容れない。しかし心身は必ずしもケンタウロスや巧みな騎士の場合のやうに、完全に統一せられてゐるものではない。彼は兩者の不一致と分裂とに、パウロとともに、最も深く悩んだ人である。「我みづから、心にては神の律法につかへ、肉にては罪の法に事ふるなり」といふパウロの慨きは、同時に、聖アウグステイヌスその人の體驗でもあつたのである。彼の

「告白」はさういふ心身の、或は所謂靈肉の闘争の、最も深刻な人間記録であると言へる。「告白」第八卷第五章の終りは「ロマ書」上記の箇所の、彼自身の體驗による Darstellung である。^(註)「私は『内的人間に従つて、汝の律法を喜ばう』(七の二三)としたが、さうすることはできなかつた。『私の肢體の中には他の法があつて、私の心の法と戦ひ、私を肢體の中にある罪の法の虜とした』(七の二三)のである。この罪の法とは、習慣の強制であり、それによつて心は、欲しくなくとも、引き摺られ、捉へられるのであるから。しかしこのことは、心が自ら進んでそれに陥つたのであるから、當然である。私はこのやうに悲惨であつたが、『誰か私をこの死の體から救ふであらうか。それは我々の主イエス・キリストによる汝の恩寵ではなからうか』(同書、七の二四—二五)」。

(一) 例へば Conf. l. VII, c. xxi, n. 27; l. VIII, c. v, n. 12. を見よ。

(二) 「ロマ書」第七章二五。

(三) Conf. l. VIII, c. v, n. 12. 服部英次郎譯「告白」中卷六二頁。

ところで彼は、上記の引用によつても知られるやうに、支配する精神を内的人間、支配せられる身體を外的人間とも言つてゐる。彼が支配せられる身體に對して支配する精神がより内的であると考へるとき、即ち人間を内的人間及び外的人間として内と外との辯證法的關係で考へるとき、彼は生命の原理とその器官として人間を見る生物學的立場乃至意識と行爲として見る倫理學的立場を去つて、宗教的立場に接近する。彼が精神を内的人間とし、身體を外的人間として取扱つてゐる最もよい例は、三八九年から三九六年に書かれた「八十三の雜多な質疑に(〇S)」(De diversis questionibus octoginta tribus) 第五十一問第一節で、それより二年後に着手して四一六年に完成した「三位一體について」第十二卷第一、第二章とであらう。前者で彼が語つてゐるところから判斷するに、彼は内的人間及び外的

人間といふ言葉を、パウロの名によつて傳へられてゐる「コリント後書」第四章十六の「われらが外なる人は壞るれども、内なる人は日々に新なり」から得て來たやうである。

(一) 「内的人間」といふ言葉は、パウロによつて、曩に引用した「ロマ書」第七章二十二にも用ひられてゐる。この二箇所以外では、われわれが問題にしてゐるやうな意味では、用ひられてゐない。

それでは内的人間及び外的人間とは如何なる人間を言ふのであるか。まづ外的人間とは「われわれが家畜と共通にもつてゐるところの、われわれによく知られてゐる五感を用ひて、肉體(corpus)を通してわれわれが感ずる生命である」と、聖アウグスティヌスは言つてゐる。約言すればわれわれが動物と共通にもつてゐるものが外的人間である。動物も身體の感覺を通して形體的なものを知覺し、それを記憶にとどめ、それを覺えてゐて、形體的なものうち自己に適したものは追及し、適しないものは避ける。しかし聖アウグスティヌスはわれわれの肉體をただちに外的人間と言つてゐるのではない。生命を缺いた人間が、正しくは「人間」の名に値しないと同様に、外的人間もまた單なる肉體でも、單なる肉體的感覺でもなく、生命をもつた肉體なのである。換言すれば生命をもつてゐて、内的人間に對抗し、内的人間に反き、内的人間と争ふものなのである。

(1) De divers. quæst. 83, LI, 3.

(11) De Trinitate, l. XII, c. i, n. 2.

これに對して内的人間とはただ人間にしか屬しないところの、人間の内面性を言ふ。約言すれば理智的精神(mens)としての人間である。われわれが判断や比較等、をなすことができるのは、この内的人間のはたらきによる。人間は内的人間として知慧を分有することができるが故に、神と人間との間に類似の關係をもつことができるのである。内

的人間は、聖アウグステイヌスの説くところによれば、神の像に似せて作られたものである⁽¹⁾。彼はこれを *ad imaginem Dei* とも *ad similitudinem Dei* とも言つてゐる。人間は、内的人間として、神の像 (*imago Dei*) 又は神の跡 *vestitudo Dei* をともめてゐる。ところが神とは、言ふまでもなく、三位一體である。それ故に人間のうちにもまたこの三位一體の寫しがなくてはならぬ。彼はそれをいろいろな箇所で、いろいろに説明してゐるが、その代表的な一、二の例をあげれば、

聖父

聖子

聖靈

一、 *mens* (理智)

notitia (認識)

amor (愛)^(三)

二、 *memoria sui* (自己の記憶)

voluntas (意志)^(四)

三、 *memoria Dei* (神の記憶)

amor (愛)^(五)

である。この三様の三位一體に共通してゐることは、理智 (*mens*) にその座をもつてゐることである^(六)。かういふ内的人間としての人間は、最もすぐれた人間、或は人間のすぐれた優越性であつて、理性と生命と存在とをもつものである。人間が神に近づき得るのは、この内的人間に在りてである。

(I) *Enarrationes in Psalmos* XLII, n. 6: *Ergo intelligentissimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem. Ipsa mens invocabat lucem Dei et veritatem Dei.*

(II) *De symbolo*, I, I, n. 2: *Fecit (Deus) et hominem ad imaginem et mens ipsa non potest comprehendi nec a se ipsa, ubi est.*

(III) *De Trinitate*, I, IX, c. ii, nn. 2-5.

内的人間と外的人間

(四) *Ibid.*, l. X, c. xi, nn. 17-19.

(五) *Ibid.*, l. XIV, c. viii, nn. 11-12; 16.

(六) *Ibid.*, l. XV, c. vii, n. 11; l. XV, c. xxviii, n. 49. 聖アウグスティヌスの三位一體論はそれだけで大きな問題であ

つて、ここに簡単に取扱うことは許されない。私はただ三位一體の一例をあげたに過ぎない。三位一體が神そのものにおい
て、被造物一般において、感性的人間において、また心において如何に現れてあるかについては E. Porrié, *Saint Augustin*
(*Dictionnaire de Théologie Catholique*) t. I, col. 2351-2352 の表示並に E. Gilson, *op. cit.*, 3 partie, ch. III et VI
を特に pp. 282-283 参照せられたる。

以上私は不完全ながら、なるべく聖アウグスティヌス自身が用ひてゐる言葉を用ひ、私の解釋を挿入しないやう
に努めながら、彼の言ふ内的人間並びに外的人間が如何なるものであるか、その輪郭を述べた。彼は外的人間を規定
して、單なる肉體 (*corpus*) ではなく、生命のある肉體であると言ひ、内的人間は、それに對して、理性と生命と存
在とをもつものであると言つてゐる。これは彼の形而上學の根本思想に觸れるものである。彼がカツキアコムにあ
つて著述生活に入つた當初以來、彼はあらゆる存在するものを *esse* (あること)・*vivere* (生きること)・*nosse* (知
ること)と云ふ *hierarchy* を考へてゐた。存在するものは必ずしも生命を有するものとは限らず、生命を有するも
のは必ず存在しなければならないが、必ずしも知るとは限らない。しかるに知るものは、單に知るだけにとどまらず
必ず生命を有し、且つ存在するものでなくてはならない。單に存在するだけのものとは無生物である。それに對して
存在し且つ生命を有するものとは動物であり、存在し生命を有し且つ知るものとは人間である。この *hierarchy* は
それ故に、無生物の世界、動物の世界及び人間の世界といふ存在の三つの秩序を示すものであつて、人間がその頂點

に立ち、無生物がその底邊にあるのである。しかし存在の秩序の頂點に立つてゐるところの人間は、實は内的人間である。これに反して彼が外的人間を、單に肉體ではなく、生命をもつたものであると言ふのは、外的人間が内的人間よりも一段低い、第二の段階にあることを示すものなのである。

(1) De libero arbitrio. I, II, c. 3, n. 7. 拙稿「神と眞理。—アウグスティヌスに於ける所謂神の存在の論證について—」(宗教研究、新二ノ三、昭和十五年) 參看。

ところで彼は内的人間が智慧を分有してゐると言ふ。智慧とは何であるか。彼は智慧と知識とを嚴密に區別し、知識とは人間的な事柄に關するものであるが、智慧は、神的な事柄に關する知識、或はそれに一步を進めて、人間が神を敬ひ、神の前に畏れ戰慄くところの敬虔であると言つてゐる。さうすると外的人間は物體の世界に連るところの人間であるが、これに反して内的人間は直接神の前に立つところの人間でなくてはならない。人間は、一方では内的人間として天上の國につながりながら、他方では外的人間として地上の繫縛から離れることのできない存在である。曩にも言つたやうに、人間は神の國と地上の國との兩方に足をつけた存在なのである。彼は人間の占める地位が天使と家畜との中間にあるとしてゐるが、それはかかる意味においてであらう。

- (1) De Trinit., I, XIV, c. i, n. 3; De doctrina christiana, I, II, c. 38, n. 57; Enchiridion, I, II, n. 1; Conf., I, V, c. 5, n. 8. 拙稿「聖アウグスティヌスにおける哲學の概念」西洋古典論集、創元社刊、昭和二十四年、一七〇頁以下。
- (2) De civit. Dei, I, IX, c. xiii, n. 3: sicut homo medium quiddam est, sed inter pecora et angelos; ut quia pecus est animal irrationale atque mortale, angelus autem rationale et immortalis, medius homo esset, inferior angelis, superior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem cum angelis, animal rationale mortale. Ibid., I,

XII, c. xxi: *Hominem vero, cuius naturam quodammodo mediani inter angelos bestiasque condiderat,...*

この内的人間の、謂はば先頭に立つものがキリストであり、外的人間の先頭に立つものがアダムである。アダムは聖アウグスティヌスによると、神に創造せられた後、罪を犯すことなしにとどまることができず、肉クハネナツァなるものを愛して自己も肉のとなつた。内的人間は囊にも言つたやうに、神の像に似せて作られたのであるが、アダムはその墮落によつて、神の像と相似性とを喪失してしまつたのである。ここに人間の罪惡の問題が起るのであるが、われわれは罪惡について語る前に、なほ二、三のことをつけ加へておきた。

(1) *De diversis questionibus* 83, LI, n. 1.

聖アウグスティヌスのいふこの内的人間と外的人間とは、今日、*Leib und Seele* と言はれてゐるものに非常に近しい。また場合によつては彼が *anima, animus, intellectus* と *corpus, corporalia, sensus etc.* と言つてゐるものと同じものを指してゐることも確かであらう。しかも他面「内的人間」及び「外的人間」といふ言葉が *Leib und Seele* とか *anima corpusque* といふ言葉で考へ盡せないものを含意してゐることも否定できないであらう。囊にも言つたやうに、人間を心アニマと身體との結合と考へ、心コグニチが身體を用ひ或は身體を支配すると考へることは、心と身體とが直接無媒介に結合してゐるといふだけであつて、ギリシア以來傳へられて來た生物學的な考へ方に過ぎない。生物學的な人間は、さういふ風に、たかだか心と身體とが並存してゐるだけである。聖アウグスティヌスはしばしば身體 (*corpus*) を感覺 (*sensus*) と言つてゐる。これはギリシア哲學において、就中、ソクラテース・プラトーン以來の傳統的な表現の仕方であつて、心理學的・認識論的には、身體はたしかに感覺を意味するであらう。しかしそこからは人間における内・外といふ對立的區別は出て來ないし、聖アウグスティヌスが特に内的人間・外的人間といふ

表現を選んだのも、心理學的・認識論的立場にとどまり得なかつたからであらう。支配者・被支配者の關係で心身を考へる場合には、身體は精神によつて抑制せらるべき本能又は人間の自然的欲求を意味することになる。これは倫理的・道德的ではあるが、この立場からも内・外といふ對立的區別は出て來ないのである。聖アウグスティヌスの立場はさういふ認識論的・心理學的立場をも含み、また倫理的・道德的立場をも含むと共に、より根本的には、さういふ立場をはるかに超え、さういふ立場を可能ならしめる宗教的な立場であつた。外的人間と言はれてゐるものは感覺を意味し本能を意味するばかりではなく、より根源的には罪を犯す可能性をうちにもつものとしての人間、否、人間のうちにあつて罪を犯す可能性そのものを意味するのである。外的人間は、内的人間すなはち智慧を有つ人間に對して、罪の可能性としての人間を意味するのであるから、内的人間と外的人間とが、どのやうにして結合統一せられるかは、容易ならぬ問題となる。デルソンは、聖アウグスティヌスの原理では心と身體との統一は不可能であつて、結局、人間は心にすぎないことになると言つてゐる。われわれは曩に内的人間は「存在する」、「生きる」、「知る」といふ三つの秩序の頂點に立ち、それに對して外的人間は第二の段階にあると言つたが、この場合には、外的人間は全く内的人間の中に包括せられ、さういふ意味においてのみ結びつくことになるであらう。従つてその場合には、外的人間はもはや内的人間に反むくところの罪の可能性ではなく、外的人間にしてもはや外的人間ではないことになるであらう。けれども外的人間には常に内的人間に反むき、それに離反する一面がなくてはならない。統一せられながらも離反するところの結合——聖アウグスティヌスが、曩にも言つたやうに、「神の國について」の中で、人間の側からの理解せられない不思議な結合の仕方と言つたのはこれであらう。この結合統一は内的人間と外的人間とが互に媒介し合ふところの宥和的統一でも、また相即的統一でもないであらう。人間は、外的人間としては、あくまで

も抗争分裂するものでありながら、内的人間としては統一されてゐる、さういふ統一體である。同じ一人の人間が同じ一人の人間を否定し、しかもそれは否定によつて、その同じ一人の人間が再び肯定せられるさういふ仕方^{ウグステイ}の結合である。外的人間としては、人間は限りなく分裂しながら、しかも内的人間としては統一せられてゐるのである。聖アウグステイヌスは人間を内的・外的といふ關係で見ながら、しかもそこに人間としての統一を見ようとしたのである。内的人間と外的人間とは、人間が神に接するところの面からは、常に統一せられてゐるのであるが、アダムの裔としては絶えず分裂してやまない^{モイタイ}と考へられたのであらう。

(1) L'esprit de la philosophie médiévale, Première série, p. 179.

(11) De civitate Dei, l. XXI, c. x, n. 1. 一六四頁を参照せられたる。

ところで外的人間はまづ感覺として現れる。感覺そのものは罪ではないにしても、それはいつでも罪への動機^{モイタイ}となり得るものであるが、これに反して人間は智慧によつて、すなはち内的人間として、神に接すると聖アウグステイヌスは考へた。人間は智慧によつて神を尋ね、神を見出すのであるが——それ故に内的人間は聖寵に連る——神を見出すことによつて、人間は、神を知るとともに、人間 (Menschentum) を自覺する。神に接近すればするほど、人間は自己を知るであらう。深く神を知つた人ほど、深く人間の本質を把えるのである。聖アウグステイヌスが智慧は、結局、敬虔であるといふ一つの理由はここにあるのであらう。しかし人間が神を知ることによつて自己を知り神の前に立つて自己を知るとは、何を意味するか。それは人間が自己の罪惡を知ること^{ウグ}に外ならないであらう。

(11) Enchiridion ad Laurentium, c. ii, n. 1; Confessiones, l. V, c. v, n. 8 拙文「聖アウグステイヌスにおける哲學の

概念」(西洋古典論集) 一七一頁以下。

ここにわれわれは聖アウグステイヌスにおける罪惡の問題といふ、最も深い、しかしまた極めて多岐複雑な問題に遭遇する。ただ、今、それに立ち入つてゐることができないが、彼の罪惡の理論は、周知のやうに、三つの源泉から來てゐる。その第一は言ふまでもなく彼自身の體驗であり、第二は聖書特にパウロの書簡であり、第三はプロテイーノスである。われわれは所謂罪惡を一應罪と惡とに分けて考へることができらうであらう。惡は罪の客觀的對象的な面であるが、罪はこの惡が主體化せられたものである。ここに言つてゐるのは、勿論、宗教的な「根本惡」すなはち根源的な罪惡についてであるが、今、罪と惡との關係に關して一例をあげれば、次のやうに考へられよう。社會に殺人や強盜その他が行はれてゐても、それは社會における惡であつて、私の罪ではない。私が殺人や強盜を行つた場合に初めて私の罪となるのである。さういふ風に惡が罪責 (debitum) と結合することによつて、惡は私の罪となる。社會には行はれてゐる惡に對して、私が自己に責めを負はなければならぬ場合に、それは私の罪となる。換言すれば惡は、主體化せられることによつて、罪となるのである。このことは宗教的な罪惡とか、根本惡と稱せられてゐるものについても同様である。偉大な宗教家といふものは、廣く社會に存在する不幸(すなはち惡を、自分から離れて對象的にあるものとはせず、自己の罪として、即ち自己に罪責のあるものとして感ずる。それ故に罪はいつでも *possibilia* (可能性) であると言へる。聖アウグステイヌスの罪の概念は極めて廣義のものであつて、例へば人間が正しくものを認識しないといふことも、人間の知性が罪によつて汚されてゐるからだと考へる。それ故に宗教生活において先づ第一にわれわれのなすべきことは、罪を淨めることではなくてはならない。

周知のやうに、罪惡の起源の問題は、一方、神の創造並びに惡の起源の問題に關連して、聖アウグステイヌスを非常に悩ました問題であつた。彼をマニ教に驅りたてたのも、洗禮を受けることを躊躇させたのも、この問題のためで

あつた。ところで罪を犯すものは知性ではなくして意志である。意志が罪を犯すことによつて、知性は、總じて、ものを正しく見ることができないのである。聖アウグスティヌスによれば、罪は實象 (res) ではなくして、意志の所爲 (actus) である。彼は「人間の義の完成について」の中で、この問題を、罪惡が實象であるか、それとも所爲であるかといふ形で問ふてゐる。そして、もし罪惡が實象であるとすれば、どうしてもそれを創造したものがあつて言はなければならぬ。もし創造したものがあると言はれるならば、神のほかにもう一人もの創造者があつて思はれるであらう。しかしこれは不敬である。さうすれば、どうしてもすべての罪惡は所爲であつて、實象ではないと言ふことを認めざるを得ない。さう彼は論じてゐる。さうすると罪惡は實體のない所爲であるといふことにならざるを得ない。この所爲を惹き起すもの (causa 原因) が即ち意志である。しかし罪惡は、本來、否定性をその根本的性格とするものであるから、意志が罪惡の原因であるけれども、意志をして罪惡を犯させる causa efficiens (能作因) なるものが存在するのではない。意志は罪惡の原因であるけれども、それは罪惡を惹き起す、すなはち能作的な、はたらきをもつといふ意味ではない。意志は罪惡の無作因 (causa deficiens) にすぎないと言ふ。それ故に、もし人が意志を罪惡に導くところの能作因を發見しようとするならば、それは恰も闇黒を見、沈黙の音を聽かうとするにひとしいであらう。聖アウグスティヌスのこの罪惡の論理がプロティノスに負ふものであることは、一般に認められてゐる通りであつて、後者においても亦積極的に存在するものはただ善だけであつて、惡は、光に必ず影が伴ふやうに、善の否定として、善に媒介せられて認められるにすぎなかつた。聖アウグスティヌスが causa deficiens (無作因) といふ言葉によつて言ひ表はさうしてゐるものも、罪惡の消極的否定性にほかならなかつた。否定を否定することによつて肯定に轉ずるやうな否定ではなく、どれだけ否定を重ねて行つても、結局、肯定には決して轉ずるこ

とのない否定性である。罪悪はさういふ徹底した否定性において成り立つ。聖アウグスティヌスの言ふ *causa deficiens* (無作因) としふのは、さういふわけで、どこまで行つても決して肯定に轉ずることも、また決して肯定を許すこともない否定性を意味するものでなくてはならぬ。人間はさういふ否定性をもつた存在である。そのままにしておいたならば自己をも滅ぼしてしまふところの存在である。さういふ否定性が人間には可能性として、根源的に伴つてゐるのである。では何故にさういふ否定の可能性、従つて、罪悪の可能性を人間はもつか。

(1) *De perfectione iustitiae hominis, c. ii, n. 4.* の箇所では聖アウグスティヌスは罪悪は、恰も跛が *actus* である *res* ではなくと同じ意味で *actus* であると言つてゐる。

(11) *De civitate Dei, l. XII, c. vii: Cum enim acies etiam oculi corporalis currit per species corporales, nusquam tenebras videt, nisi ubi coepert non videre. Ita etiam non ad aliquam alium sensum, sed ad solas aures pertinet sentire silentium: quod tamen nullo modo nisi non audiendo sentitur.*

罪悪の可能性はどういふ點に成り立つか。聖アウグスティヌスはすべてのものが無から創造せられ、それ故に可變的 (*mutabilis*) である點に悪の可能性を置き、従つてまた理性的な、自由な存在が、生命をもたない事物と同様に、可變的であるところに、罪への可能性をおいてゐる。人は彼の著述の到るところに、繰りかへして、有限な精神は無から創造せられたものであるから罪悪を犯すといふ意味の言葉が、語られてゐるのに遭遇する。さういふ風に聖アウグスティヌスは罪を犯す可能性を無からの創造 (*creatio ex nihilo*) に基づかして、その可變性によるものなることを強調してゐる。しかし被造性と罪を犯すこととの可能性とは必ずしも一致するものではない。と言ふのは無から創造せられたすべてのものがごとく罪を犯すのではないからである。理性をもたず、生命をもたないものは

罪を犯さないであらう。しかし反對に罪を犯すことができるものは、無から創造せられたものである。従つて理性的存在者にあつては、罪を犯す可能性と被造性とが常に一致するのである。聖アウグステイヌスが凡ての人間を罪人である⁽¹⁾と考へ、舊約の中における最も正義な人間であると一般に見られてゐるアベル、エノク、アブラハム、エリヤを始め、ヨゼフでさへ、罪人のうちに數へた理由はそこにあつたのであらう。聖母マリアを除いて、すべての人が罪人なのである。だからイエス・キリストは、例外なく、すべての人のために死にたまふた、これが晩年の聖アウグステイヌスの考へであつた。⁽²⁾人間存在は、それ故に、罪惡への可能性を本質的に含んでゐる存在である。ところで可能性とは、言ふまでもなく、いつれにか決定することができても、いつれにも決定しない状態、右に向ふことも左に向ふこともできるが、しかも未だ右にも左にも向はない状態を言ふのである。罪を犯すこともできるが、しかしまた罪を犯さないこともできるのが、罪の可能性である。ところが理性的存在者である人間にあつては、罪の可能性が常に被造性と一致してゐるのであるから、この可能性は罪を犯さないことの可能性を許さない可能性である。却つて存在者の本性が可變的であるから、non peccare (罪を犯さないこと)を許さないことの可能性 peccandi (罪を犯すこと)の可能性、換言すれば、それは可能性であるけれども必然性(necessitas)なのである。すなはちそれは罪を犯す可能の必然性(necessitas posse peccandi)である。それ故に罪惡は misera necessitas non posse non peccandi (罪を犯さないでゐることの不可能な悲しむべき必然性)と定義せられる。⁽³⁾ミュートス的に原罪として説明せられたものは、この「悲しむべき罪への必然性」にほかならないのであらう。これはまた精神の罪としては自己愛(amor sui)となり、身體の罪としては色慾(conspiscantia)となつて發現する。さういふ風に、罪惡は自由でありながら、しかもその自由が必然であるといふさういふ性格をもつてゐる。これが原罪としてアダムの自由から發しな

から、すべての人が必然的に罪をまぬかれることができないと考へられた理由である。かういふ罪が、その消極的な面で見るとは *caerentia Dei* (神を缺くこと) となり、積極的な面で見るとは *amor sui* (自己愛) となるのである。

(I) De natura et gratia, c. xxxvii, n. 42. ヘルナンツ (Lehrbuch d. Dogmengesch., III, 3te Aufl., S. 217) が「キヤツ
ニハ (Op. cit., c. 2374-2375) がこれを重要視してゐる。

(II) De nat. et grat. c. xxxvii, n. 42: *Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam
prius eam de peccatis agitur, haberi volo quaestionem: ……*

(III) De civitate Dei, I, XX, c. vi: *Omnes itaque mortui sunt in peccatis, nemine prius excepto, et pro omnibus
mortuis vivus mortuus est unus.*

(四) A. Hamack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, III, 3te Aufl., S. 210.

以上述べたところが、極めて概略的であるが、大體、聖アウグスティヌスの罪惡の理論の骨組である。パウロは人間を *phônia* (土塊、團塊) に喩へた。⁽¹⁾ 聖アウグスティヌスはパウロのこの表現を借りて來て、人間を *massa luti* (土塊)、『*massa peccati, peccatorum, iniquitatis*』(罪の、邪曲の塊)、『*massa irae, mortis, damnationis, offensiois*』(怒りの、死の、劫罰の、罪科の塊) *massa tota vitata, damnabilis, damnata* (全く腐敗した、罰せらるべき、罰せられた塊) 等と稱した。⁽²⁾ これらの表現は、言ふまでもなく、人間存在が罪への可能を本質的に含むといふことを意味するのである。人間が必然的に罪への可能を含むといふことは、人間存在が無をふくむことにはかならぬ。ヘルナツクは自己愛が不可避的裏面として *non inherere deo* (神に依屬しないこと) をもち、これが *privatio boni* (善の缺如) としての罪惡であつて、これは形而上學的には存在の缺如、倫理學的には善であること

の缺如といふ二つの缺如を結びつけたものであると言つてゐる。^(三)しかしわれわれが聖アウグスティヌスから讀み取るところのものは、單に形而上學的乃至倫理學的缺如といふやうな、一定の限定をもつたものではなく、もつとデモ—ニッシュな限りない否定である。人間存在が必然的に罪惡への可能をふくむ存在であるといふことは、それが限りない否定をふくむ存在であることである。人間は自己の内奥に底のない虚無の深淵をもつてゐる。ここに人間の存在が安定性を缺いた存在たる所以があるのである。而してこの罪惡すなわち人間存在がふくむところの虚無は、われわれに憂慮として自覺せられる。この自覺は聖寵によるものであつて、聖アウグスティヌスにおける聖寵の問題が罪惡の問題を起點とする所以は、ここに存するのであらう。人間は自己の存在の不安定性に對する憂慮の故に神に頼る。人間を神につなぐものは智慧であるよりも寧ろ、否、智慧ではなくして寧ろ、罪惡である。人間は罪惡によつて神につながるのである。ところが罪惡は、聖アウグスティヌスにおいては、外的人間によつて犯されるのであるから、われわれは人間が外的人間であるかぎり、神につなぐと言ふことができる。人間はたしかに罪惡によつて墮落した。しかしこの墮落によつて却つて人間は *Naturwesen* たることを脱して、歴史存在となつたのである。換言すれば、人間は墮落によつて歴史を作り、自ら作つた歴史を作り自ら作つた歴史を背負ふたのである。だから歴史はたしかに人間の墮落の歴史であり、罪惡の歴史である。罪惡の歴史であるが故にまた神の救済の歴史であり得たのである。

(一) 例へば「ロマ書」第九章五、第十一章一六、「コリント前書」第五章六、第五章七、「ガラテヤ書」第五章九。

(11) R. P. Kottmann, *Der Augustinismus*, S. 8 にこの種の表現が詳しく出ている。Cf. E. Portalié, *op. cit.*, col. 2397.

(111) A. Harnack, *op. cit.*, S. 209.

附記。本稿は昭和二十四年十月京都大學における人文科學委員會學術大會に、「内的人間と外的人間」と題して、その一部の概要を發表し、更に同二十五年十月本學における九州哲學會の公開講演に「聖アウグスティヌスの人間論」と題して、ここに論述したものの一部分を除いて發表し、本年十一月十五日京都大學における京都哲學會の公開講演に「聖アウグスティヌスの人間論の構造」と題して、他の一部分を除いて發表したものに基くものである。講演の際には出典や資料、文獻を示すことができなかつたので、本稿ではそれを示しておいた。しかし遺憾ながら筆者の好まない講演の臭味を拂拭することができなかつた。（昭和二十七年十一月）