

初期アウグスティヌスの人間学

金子 晴 勇

アウグスティヌスは回心の直後に教授の職を退いて、家族、友人、弟子たちとともにカンキアクムにある友人の別荘で生活し、そこでの討論と思索の跡を著作に残している。すなわち『アカデミア派批判』(Contra Academicos)三巻、『幸福な生活』(De beata vita)一巻、『秩序』(De ordine)二巻、『ソリロクィア』(Soliloquia)二巻である。これら最初の著作はキリスト教の受洗以前のものであるが、当時彼が強い影響を受けていたプロティノスの哲学に導かれながらも、彼自身のキリスト教的意識は次第に明瞭に表現されてきているといえよう。回心の当初、彼はストア哲学と新プラトン主義という古代末期に栄えた世界観の中に立ちながらも、キリスト教的立場から神・世界・自己を新しく把握しなおそうとする試みがなされている。それは認識論、真理論、存在論、倫理学にわたって遂行されているが、私はここで人間存在論の領域にその試みがどのように展開しているかを考察してみたい。人間存在論は人間学的基本概念の検討によって解明され得るゆえに、アウグスティヌスの自己理解が端的に示されている「魂」(anima)の概念をここでとりあげてみよう。

カンキアクムからミラノに帰ったアウグスティヌスは『魂の不滅』(De immortalitate animae)を、さらに翌年ローマ滞在中に『魂の偉大』(De quantitate animae)を書き、魂に関する自己の思想をいっそう完結したものとなして

いる。『魂の不滅』は未完結に終った『ソリロクシア』第三巻作成のための覚え書であって、単なる草稿にすぎず、彼はそれが自己自身の著作の中に数えられていることに当惑を覚えてゐる (Retractions, I, 5, 1)。ところで彼はカシキアクムにプロティノスの著作を携えて行かなかつたと推測される⁽¹⁾。プラトンやプロティノスの名前はカシキアクムでの著作に何回となくでてゐるが、学んで記憶してゐる彼らの学説で満足せず、自己の知性で思索しようとは彼は試みてゐる (Soliloquia, I, 4, 9)。しかし、ミラノに帰つた彼はプロティノスの同名の論文を読み、これを参照しながらこの作品を書きつづつたと思われ⁽²⁾。

他方、ローマ滞在中に書かれた『魂の偉大』は感覺的認識と理性的認識の区別と關係について論じてから、魂の七段階を説き、神の觀照に向かう超越について論じてゐる。この書の内容はカシキアクム時代の發展であつて、すでに萌芽としてあつたものの完成である。しかし、アウグスティヌスの人間学的思考はさらに發展し続けて、『告白』における「心」(cor)の概念にまでいたつてはじめてその特徴が全面的に開示されてゐると思われ⁽³⁾。つまり人間存在を分析的に魂と身体との二つの部分に分けて両者の關係を論じるのではなくて、魂と身体とからなる人間の全体が「心」概念をとおして視野のうちにとらえられ、しかも永遠者なる神との關係のなかで実存的に理解されるようになってゐる。とはいへこのような特質はすでにカシキアクム時代の作品にもかなり明瞭に現われてゐるといへよう。小論の目ざすところは「魂」の概念を中心にしてこのような人間学的自己理解の展開を説明することにある。

一

カシキアコム對話篇の最初に書かれたのは『アカデミア派批判』第一巻であり、第二巻と第三巻は『秩序』の次に書かれた。⁽⁴⁾この第一巻は主として二人の弟子が討論し、これに先生のアウグスティヌスが発言してゆく形式をとっているが、ここで語られている思想内容はカシキアコム時代の全思想を萌芽として含んでいる。彼の思想の形成は初めに核としてあったものが進化発展する傾向をつねにとっている。彼自身も『再考録』の序言で次のように言う。「私のものもろの小著を書かれた順序にしたがって読む人はだれでも、それらを私が著述しながらいかに発展してきたかを多分見いだすでしょう』(Retract. Prologus)と。それゆえ、『アカデミア派批判』第一巻に見られる思想を手がかりにして彼の人間学的思想の発展を考察してゆくことにしたい。

まず、アウグスティヌスが人間学的思考の出発点を、哲学が扱う主題もしくは知恵の定義からとらえている点にわれわれは注目すべきであろう。『アカデミア派批判』第一巻で知恵の定義をめぐって討論が行なわれる。そこでは「知恵とは人間的な、そして神的なもろの事がらの認識である」(Contra Academicos, I, 6, 16)という古くから伝承されている定義が承認される。これはキケロに直接由来する定義であるが、⁽⁵⁾哲学史的にはピュタゴラスにまでさかのぼるといわれる。哲学や知恵の定義が古代において様々に試みられており、『秩序』では「知恵の愛」(amor sapientiae)として語源的に説明されてもいるが(De ordine, I, 11, 32) さきの定義は人間と神を考察の対象としている点でアウグスティヌスにより採用されたのであろう。この定義と同様に『秩序』においても彼は哲学の全体を人間と神との二つとみなし、両者の関係について次のように言う。「哲学の問題は二重である。一つは魂に関し、他は神に関してである。前者はわれわれをして自己自身を認識するようにさせ、後者はわれわれの起源を認識するようにさせる。前者はわれわれにとりいっそう甘美であり、後者はいっそう貴重である、前者はわれわれを幸福な生活に値するものとな

し、後者はわれわれを幸福な者となす。前者は学んでいる者にふさわしく、後者は学者にふさわしいものである」(De ord., II, 4, 7)と。したがって「魂と神」という哲学の主題は、「魂とその起源」の問題として順序づけられ、魂の問題をとおして神の問題にいたる学習の「秩序」が確立されている。ここにアウグスティヌスの哲学における人間学的方法が明確に表明されているといえよう。

さらに、哲学の主題は『ソリロクイア』では「神と魂」として古典的表現が与えられている。

「理性、ではあなたは何を知りたいのか。

私、私が祈りましたこれらすべてのことです。

理性、もっと短く要約しなさい。

私、神と魂を私は知りたい。

理性、ほかに何もないかね。

私、まったく何もありません」(Sol., I, 2, 7)。

ここで「神と魂」と言われているのは存在の尊厳による順序であるが、人間学的思考においては自己認識から神認識へと向かう順序となっている。たとえば「常に同一にいます神よ、私を知らしめ、汝を知らしめたまえ」(Dei., II, 1, 1)という有名な祈りを見てもこの点は明らかである。

次にこのような哲学の主題となっている「魂」には如何なる問題があつたのであろうか。このことを考えてみなければならぬ。

『幸福な生活』でアウグスティヌスは哲学の探求を開始した次第を語り、いまや「哲学の港」にたどりついたが、

この港のどの部分に着岸し、そこから幸福の国に入っていくたらいか分らないと言う。その理由を「いまだ魂についての問題でぐらつき不安定である私が何かしつかりしたものを手にしていたであろうか」(De beata vita, 5)と述べて、魂の問題こそ彼の哲学的思索の中心問題であることを表明している。したがってこの書の表題である「幸福な生活」は魂の眞の救済を探求せんとする方向を示したものといえよう。なぜなら「幸福」は哲学的探求の究極目標であり、魂がそこにおいて憩う「救済」を意味しているからである。

さらに、魂という人間学的主題にはどのような問題が立てられていたであろうか。『秩序』ではこれを六つあげている。すなわち(1)魂の起源、(2)この世界での行為、(3)神との隔たり、(4)固有の本性、(5)可死性の程度、(6)不死性の証明である。しかし彼はこれを提起しただけで何の説明も行なっていない(De ord., II, 5, 16)。『魂の偉大』においても魂に関する六種類の問いが立てられている。(1)魂はどこから来たか。つまり魂の起源、(2)魂はどのような種類のものか。つまり魂の本性、(3)魂はいかに偉大なものか、つまり魂の偉大、(4)魂は何故に身体に付与されたか。つまり魂と身体との結合、(5)魂が身体に宿ったとき何が起ったか。つまり魂と身体との結合の結果、(6)魂が身体から立ち去るとき何が生じるか。つまり魂離脱の結果(De quantitate animae, I, 1)。この書は第三の問い、つまり魂の偉大について主として論じ、他については簡単に言及しているか、すこしも触れていない。

このような魂についての六つの問いの中で魂の起源に関して『魂の偉大』では神がその都度魂を創造したと説かれてくる(ibid., 1, 2)。これは創造説(Kreationismus)と呼ばれているものであるが、他の説、たとえば伝播説(Traduzianismus)とか先在説(Praeexistenz)について『自由意志論』で触れていても、彼がどの説をも自説として明らかに肯定しないで、魂は身体との結合以前に大いなる秘儀の中にあつたと述べて、先在説をほのめかしているにすぎない。

い。⁽⁶⁾ カシキアコム以来の思想的傾向はこのプラトン主義であって、彼はプラトンの先在説にしがたって魂の神的性格を説いている。この思想は認識論においては想起説となり、また魂の不死の証明の根拠にもなるもっとも重要なものであるので、この点を主にして最初期の人間学を考察することにした。

二

アウグスティヌスにおける哲学の開始はアカデミア派の懐疑論を克服することにあつた。しかし、認識における確実性を疑う懐疑家を批判するに先立って、『アカデミア派批判』第一巻は真理と幸福との関係を主題として立てている。つまり真理の認識に達しないならば、人間は幸福たり得ないというのである (Contra Acad., I, 2, 5)。「幸福」もしくは「幸福な生活」というのはすべて哲学者が共通に探求している目的であり、アウグスティヌスにおける「哲学すること」の最も深い根源である。⁽⁷⁾ したがって幸福は哲学の究極目的であり、単にカント的に幸福主義と云って非難し得ない超越的性格をもち、宗教的「救済」の成り立つところである。そこで彼は幸福を次のように定義する。「幸福に生きるとは、人間のうちにある最善のものにしたがって生きること以外の他の何ものでもない」(Ibid., I, 2, 5)。この人間のうちの最善のものとは「精神」(mens) もしくは「理性」(ratio) と呼ばれる (Ibid.)。理性は「幸福な生活」が成り立つ心の神的部分 (divina pars) である (Ibid., I, 4, 11)。しかるに『幸福な生活』では「神を所有する人が幸福である」とみなされ、「幸福な生活についてわれわれの間で探求して来ましたが、私はこれにまして神の賜物と呼ぶべきものを何も知らなう」(De beata vita, I, 5) と彼は言ひ、幸福を神の賜物であると修正している。したがって

『再考録』でも『アカデミア派批判』第一巻の幸福観を批判し、「いっそう真実には人神のうちにくと語りべきであらう。なぜなら精神は神を自己の最高善のように享受してはじめて幸福なのだから」(Retra, I, 1, 9)と語っている。精神はこの書物の冒頭から「可死的なものに付いている神的な精神」(divinus animus mortalibus inhaerens)として規定され、「知恵の港」を通じて祖国に導かれると理解されている(Contra Acad, I, 1, 1)。人間の魂は祖国に向かってオデッセウスのように遍歴を続けているものとみなされている。『幸福な生活』の巻頭を飾る言葉にこれが明らかに語られている。「そこを旅立つと間もなく幸福な生活が営まれている国もしくは世界へと達する哲学の港へわれわれを導くものは、理性によって決められた航路と意志自体である」(De beata vita, 1, 1)。この祖国に帰還すべく立つ航海者には三種類がある。少しだけ力を入れて理性の權を漕ぐだけで哲学の港に入る人、海の魅力に幻惑されて沖の方に向かい、祖国から離れ、忘却の内に沈む人、荒れ狂う暴風の中で祖国からの合図を認め、祖国を想起し、帰還の途につくが、永い放浪と危険にさらされる人、この三種類があげられる(ibid.)。このように精神が「神的」であるという考えの背後にある思想はプラトンの魂の先在説であって、この神的起源ゆえに精神は祖国へ向かって帰還しなければならないと説かれる。プロティノスでも精神は叡知の実体でそれ自身で不死なるものをみなされている⁽⁸⁾。しかしアウグスティヌスでは精神の不死が真理を分有することによって生じる点が強調され(Sol., II, 18, 32)。魂と神とが同一の実体とみる考えはマニ教的狂気としてしりぞけられている。『秩序』の中でマニ教徒について「魂と神の実体がまったく相違することを彼らは欲していない」、また魂と神との実体的同一視から、神も魂と同じく実体が破壊されると考える、と述べている(De ordi., II, 18, 46)。このような思想は『告白』によれば「自己が本性上あなたと同じものであるなど、あきれた狂気をもって主張するほど傲慢なことがありませんか」(Conf., IV, 15, 26 山田鼎

訳による」といって非難されている。それゆえ、アウグスティヌスが神的精神といっている場合、それは神と等しいという意味ではなく、最高の規範である神にしたがう理性の尊厳を意味している。しかるにこのことがプラントン主義の表象にしたがって神の起源をもつものとして語られているにすぎないのである(De beata vita, 4, 34)。この点は『アカデミア派批判』にある「あなたの中にある神なるもの」(quod in te divinum)によって実際に考えられているものを見ればただちに明らかになるであろう。すなわち彼は次のように言う。「あなたの中なる神的なもの、つまりこれによってあなたは常に優美で公正なもの(decora et honesta)を欲求するようになっていくし、富める者より自由な者たることを選びとり、より正しいことよりもより強いことを決して望まず、また不幸や不正に決して屈することがなかった」(Contra Acad., I, 1, 3)と。これは理性が神的規範にしたがって倫理的判断を行なっていることを述べていて、神的なものとはかかる最高規範にしたがう理性のあり方を意味しているといえよう。

三

これまでわれわれは『アカデミア派批判』第一巻の「可死的なものに付いている神的精神」について論じてきたが、この言葉はそのままで人間の定義でもある。初期の人間学はアウグスティヌス自身語っているように古代の人間観に立っている。次の『秩序』にある人間の定義が代表的箇所といえよう。

「古の知者たちによって人間自体が次のように定義されていることにわれわれはたいへん感動せざるを得ない。つまり、人間とは理性的で可死的な動物である(Homo est animal rationale mortale)と。ここに〈動物〉と呼ばれる

類が立てられ、二つの種差が加えられているのが分かる。この種差によって人間が何処へ帰還すべきか、また何処から逃避すべきかが告げ知らされたのであると私は信じる。なぜなら、魂が可死的なものに向かつて進んでゆくと転落したように、理性にまで帰還すべきであるから。〈理性的〉という一語によって魂は動物から分けられ、〈可死的〉というもう一つの語によって神的なものから分けられている。それゆえ、理性を保っていないとしたら、動物であるだろうし、可死的なものから転じないとしたら、神的なものではないであろう」(De ord., II, 11, 31)。

ここに「人間」の定義が「類」に「種差」を加える論理学上の規則にもとづいて下されている。かくて明らかになることは人間が神と動物との中間に立つ存在者であり、理性により神の方に近づき、身体により動物と同レベルに立つということである。したがって人間は理性をもつ魂と身体とから構成されることになる。そのさい神・魂・身体
の三者に与えられている存在論的区別は当然前提されている。「神について考える時には身体に属するものを決して考へてはならない。また魂についての場合もそうである。なぜなら、魂はもろもろの事物のなかで神にもっとも近いものの一つであるから」(De beata vita, I, 4)。⁽⁹⁾それゆえ、魂の理性的働きである精神と身体はそれぞれ栄養物が異なるのみならず、精神は身体的欲求から自由である。「精神自身は身体の必要物を欠くようなことはない。精神のなかに幸福な生活がある。なぜなら、精神は完全であるから」(Ibid., 4, 25)。したがってアウグスティヌスは人間が魂と身体とから成り立っていることをくり返し語っているが(De beata vita, 2, 7; De ord., I, 8, 26; II, 11, 31; Soli., I, 12, 21)。動物や植物と共有している身体を生かす生命原理としての魂を、また動物と共有する感覚を統合する働きをこえた理性的魂を、つまり精神を、身体から分離して考へているといえよう。⁽⁹⁾

人間の精神を身体から分離して考へ、身体は可死的であり、身体感覚は誤謬をまぬがれ得ないから、身体から離

脱して、精神だけになってこそ人間は幸福を獲得するというように考えるのはプラトン主義的である。かつ理性をもつ魂の不死が説かれ、身体的存在を精神の自己疎外とみて、ここから逃れ、理性に帰還すべきであるという主知主義的な救済論が説かれる。このように身体を理解する考え方が『アカデミア派批判』第一巻にもっとも顯著にあらわれ、次第に弱められてゆく。次にあげる二つのテキストはリケンティウスの発言であるが、この弟子はアウグスティヌスの思想の影響下にあった。

「ただ神のみがかの真理を知っていると。あるいは人間の魂も、この身体、つまり暗い牢獄を (*hoc corpus, hoc est tenebrosum carcerem*) すて去るときには、おそろしく知るであらう」 (*Contra Acad., I, 3, 9*)。

「彼が探求しているというこの事実から、彼は知者であり、彼が知者であるという事実から、彼は幸福である。なぜなら身体の覆い (*involutum corporis*) のすべてを精神から出来るかぎり払いのけ、自己自身の内へ自己を集中させ、もろもろの欲望によって引き裂かれることを自らに許さないで、自己のうちへ、また神のうちへと常に静寂になつて向けられているからである」 (*Ibid., I, 5, 23*)。

身体を「暗い牢獄」とか精神を幽閉する「覆い」とかみなす思想はオルペウス教の影響を受けたプラトンに見られる。それは身体を魂の墓とみなす *soma sema* 学説と呼ばれ⁽¹⁰⁾、プロティノスに継承されて、アウグスティヌスに及んでいる⁽¹¹⁾。身体をこのように精神を疎外するものとみなす思想は、思考の力を鳥の翼の比喩で表象し、身体は翼の飛翔力を妨げる「鳥もぎ」であるとか、光のさし込むことになつ「洞窟」の比喩によつても語られている (*Sol., I, 14, 24*)。

身体を魂の活動を阻げるものとして価値を低く見る理由には認識上の意味と道徳的な意味とがある。感覚主義的認

識に対するプラトンの攻撃をアウグスティヌスはそのまま踏襲している。身体的感覚と知性的認識とが区別される。「身体の感覚にかかわっているものを誰も知るのではないように思われる。というのは感覚する (sentire) のと知る (nosse) のとは別であるから。したがって、われわれが何かを知ったならば、ただ知性 (intellectus) によってのみ捉えられ、知性によってのみ理解されるのだと思う」(De ord., I, 2, 5)。もちろん彼は感覚的与件を総合し判断する働きを「理性」(ratio) とも「知性」(intellectus) とも呼んでいるが、これはカント的には「悟性」の働きであるというべきである (Ibid., II, 2, 6; II, II, 30)。したがって感覚をとおして与えられる与件は理性によって判断されないなら、そのままでは知識とは言えず、誤謬に陥りやすい。それゆえ、知者といえども、身体と魂とから成り、身体の感覚によって知るかぎり神とともになく、精神をもって知る者が神とともにある (Ibid., I, 2, 5)。また身体の感覚は感覚的対象の世界によって影響を受けやすく、意識は対象の多様性によって多に分散し、貧困化する。「自己自身から投げ出された精神は、いわば無数のものによって引き裂かれ、真の貧困により疲労困憊する」(Ibid., I, 2, 3)。この現象は道徳生活においていっそう明らかである。

感覚によって分散した生は「心の病氣と困惑」に陥る。それは情念の激しい動揺を伴っている。たとえば愛する者の喪失、苦痛のおそれ、死の恐怖である (Sol., I, 9, 16)。さらに彼自身ももっとも苦闘した異性に対する愛があげられる。女性の媚態と肉体的関係は精神の転落となる (Ibid., I, 10, 17)。「女性と名誉との誘惑」は彼をして哲学に立ち向かわせるのにもっとも大きな障害であった (De beata vita, I, 4)。

しかし、感覚や欲望自体が誤謬や罪惡とみなされたのであろうか。知性が感覚を治めるように、有徳な魂は身体を治める。また、知性は最高規範たる神の法に服するとき、知者の理想に達する (De ord., II, 2, 6-7)。同様に愛や欲望

自体が悪なのではなく、現世的なものに向かって悲惨な結果を生むような愛の悲劇、たとえばピュラモスの自殺が悪である。彼は愛の本質とその悲劇について次のように語っている。

「すべて愛(amor)とは何か。それは愛の対象と一つになることを欲し、愛の対象に接触するなら、それと一つになるのではないか。快樂自体もまさに愛している者たちがその身体を一つにされるといふことによつていっそう熱烈に歡喜にひたるのではないか。悲しみはどうして危険なのか。それは一体となつていたものを分散させようとねらっているからである。だから分離され得るものと一つになることは不快であり危険である」(De ord., II, 18, 48)。

身体的な愛であっても、それ自体が悪ではなく、現世的なものにのみ向かう邪惡な愛こそ惡なのである。こういう理解にまでアウグスティヌスは『秩序』において達している。アウグスティヌスは母モニカにおいて愛の至高の境地が実現しているのを見ている(ibid., II, 17, 45)。徳行によつて愛を導き、悲惨を生みだした恐るべき愛と有害な情熱を呪い、純粹真摯な愛にまで高まり、學問により精神を豊かにし、徳により美しくなり、哲学により知性に結びつけられ(couplantur intellectui per philosophiam)もつとも幸福な生活を楽しむことができぬ(ibid., I, 8, 24)。このように愛は哲学によつて知性に結びつくとき幸福に達する。幸福は救済された状態であり、ここにいたる手段は哲学により知性に帰り、感覺と愛が理性および知性により治められることである。このような知性による幸福の実現を説くところに彼の知的救済論の特質があるといえよう。

四

魂の働きのなかでも精神は神的であり、知性により神に達するとアウグスティヌスは説いていた。カシキアクム時代の著作はいずれもプラトン主義的な知性的傾向をこのように強力に打ちだしながらも、これに修正を加えてゆく。ここにキリスト教的意識の形成過程が見られるのみならず、アウグスティヌス自身の人間学的自己理解の特質をもとらえることができる。

『アカデミア派批判』第二巻には自己の宗教的回心を記した文章がある。

「私はあたかも長い旅からのように、われわれの少年時代に植えつけられ、心の内奥に保たれていたかの宗教に向かって立ち返ったことを告白する。しかも、この宗教は無自覚でいた私をそれ自身の方へ向けて拉し去ったのである。」
(*Contra Acad.*, II, 2, 5)

幼年時代以来彼の心の奥底にきざみこまれていたキリスト教はキケロの『ホルテンシウス』を読み哲学を志したときにも感じられた事態であった。これについて『告白』で彼は次のように言う、「ただ一つ、そのように燃えあがりながら、ものたりなく感じたのは、そこにキリストの御名が見あたらないうことでした。この御名は、主よ、あなたのおわれみによって、あなたの御子、私の救い主の御名は、私のやわらかな心が、まだ母の乳を吸っていたころ、乳の中で、敬虔に飲みこみ、深く保っていたものでした」(*Conf.*, III, 5, 8 山田晶訳による)と。

アウグスティヌスがこのように自覚することなく導かれていたのはキリスト教的人格神であり、哲学者が説く世界の第一原理としての内在的神ではない。神は世界と人間とを創った超越的人格神であり、人間との人格的關係をキリストにおいて啓示する三位一体の神である。アウグスティヌスは当時母とともにミラノの司教アンブロシウスの指導の下にあり、アンブロシウスが正統的信仰に立って三位一体の教義を支持し、アリウス派の異端と論争し、教会にお

いて正統的信仰を確立したことを知っていた。したがってキリストの神性が強調されたのみならず、受肉して人性をとったことがともに説かれていた。それゆえ、アウグスティヌスがロゴスの受肉をキリスト教の中心思想として把握したことは、当時の教会の影響によると思われる。しかもユスティノスやエイレナイオス以来キリスト教をプラトン哲学を援用して弁証する伝統もアンブロシウスをとおして彼に影響していたことを考えるならば、アウグスティヌスがプラトン主義の哲学を積極的に受容し、キリスト教的観点からこれを解釈して行ったとしても不思議はない。『真の宗教』(De vera religione)においてかかる試みは頂点に達するのであるが、すでに最初期の著作にも哲学的な知性による救済が修正される傾向を意識的にたどっているといえよう。以下、その主なる傾向を著作順にしたがって指摘してみたい。

1 『アカデミア派批判』第一巻で弟子のリケンティウスはプラトンが説く魂の先在説に立って知性への帰還による救済を説いている。この考えは当時のアウグスティヌスの感化によるものであろう。次の点は皆によって承認されたと彼は言う。

「われわれは大いなる精神の静寂のうちに生き、身体のあらゆる汚れから心を護り、欲情の焰からできるかぎり遠ざかり、理性に献身し、つまり幸福な生活が成り立つ心のかの神的部分にしたがって生きていた。」

(Contra Acad., I, 4, 11)

ここでは身体と欲情から離れて、心の神的部分である理性に帰還することが幸福、つまり救済であると説かれている。これこそプラトンの知的救済論にはかならない。この理性への帰還は身体をはなれて、自己の内面に向かい、この内面からさらに神へ向かって超越し、これに触れる神秘主義的脱自の傾向をはっきりと示す。「自己自身のうちへ、

また神のうちへ、常に静寂になって向けられる。かくて彼はこの地上で理性「による生活」を享受するのみならず、……先に人間的幸福を享受した彼は、また正当にも、神的な幸福をも享受するであろう」(ibid., 1, 9, 24)。理性は内面に向かい、さらに精神が鍛えられ知性が強化されると、見えない世界をも越えて「飛び超える」(transire)と云い、神秘的な神への超越が実現する(ibid., 1, 7, 21)。「多分、稀なことだが、知性(intellectus)は神に触れる(atingere)。しかし感覚は決してそのようにならない」(ibid., 1, 8, 22)。アウグスティヌスは一者との神秘的合一というプロテノスの神秘主義にしたがった知性による救済をこのように説いている。しかし、このような思想はキリスト教の信仰を否定するものではなく、これと矛盾しないかぎりで理性的探求がプラトン主義にしたがってなされているのである⁽¹³⁾。

2 『幸福な生活』においては知的な救済論の枠内にありながらも、救済に達する方法がキリストの受肉に求められており、彼のキリスト教的意識の端初が見られる。

「魂は事物の理解と知識(intellectus rerum et scientia)による以外の他の何ものによっても養育されないと思う」(De beata vita, 2, 8)とあるように、魂は知性によって育成され、完全な姿を神的理念の観照において実現する。したがって「理解と知識」は「観照と理念」(theoriae et cogitationes)とも言い換えられて、魂の知性的性格がいつも明らかになる。なぜなら知性によって真理をとらえ、真理によって最高の規範たる神にいたり得るからである。知性、真理、最高規範は新プラトン主義におけるごとく密接なる関係をとっている。つまり最高規範は自己自身によって存在し、真理を生み、生まれた真理によって認識される。これが父なる神であり、真理は神の知恵、神の子である。この知恵を観照する知的生活こそ幸福(救済)であると説かれている(ibid., 4, 34)。

知恵は元來人間の行動に規範として役立つ倫理的なものであるが、「節度」(modestia)から「規範」(modus)がとらえられているのみならず、「発見された知恵を觀照する」(sapientiam contemplari inventam)とある(14)と、倫理的觀念の実体化が行なわれている(ibid., 4, 33. Cf. De ordi., II, 4, 14; Contra Acad., II, 2, 4; II, 3, 9)。(15)これはプラトン主義に内在している基本的傾向であり、カントにより厳しく批判されている。(16)さらに神を太陽の比喩によって表象し、この光によって生じる觀照を哲学の究極目標とみなし、知恵の探求である哲学よりもいっそう高い段階として觀照的生活がおかれている。この書物ではストア哲学の影響もかなりの部分を占めているが、終りの部分(ibid., 4, 34-35)では新プラトン主義の哲学が決定的に受容されているといえよう。(16)

しかし、このような新プラトン主義の受容にもかかわらず、いなその受容とともにキリスト教的救済論が説かれている。アウグスティヌスにおけるキリスト教的意識はプロティノスの哲学を受容することと矛盾することなく、かえって両者は並行しながら發展している。それゆえ、主知主義的救済論と同時にそれを修正する試みが行なわれている。プラトン主義的觀照を説いた文章に続けて次のように言われている。

「精神のかの完き充実、つまり幸福な生活は、汝が誰に導かれて真理に達するのか、いかなる真理を享受するのか、何によって最高の規範に結び付けられるのか、ということを敬虔にかつ完全に認識することである」。

(ibid., 4, 35)

アウグスティヌスは神にまで人間を導く仲保者を求める発言をこのような形で述べている。この神と人との仲保の働きは受肉によって与えられている。彼は魂の食事を用意してくれる人について「その方が人間のあいだにとどまっておく彼らを幸福にしたもう」(ibid., 3, 17)と語ってキリストを暗示している。このようにして知的救済(幸福)論の

神内にありながらも救済に至る方法が宗教的敬虔に求められている。「神を所有する人は幸いである」というこの書の主題はたしかに「神を認識する人は幸いである」とみなされる主知主義的傾向をとりながらも、神にいたる道が宗教的敬虔によって探求されている。

3 『秩序』において先に『幸福な生活』で暗示的に語られた思想が明瞭に語られている。『秩序』のなかでアウグスティヌスは偶然や運命と思われているものも神の摂理の下にあって、隠された秩序として導かれているという信念を学問的に論証しようと試みる。したがって秩序とは自然の世界にゆき渡った理念であるのみならず、生涯を通じて人間を神に導くものでもある(De ord., I, 9, 27-28)。神の創造世界にゆき渡っている秩序は理性から流出し存在するにいたったものである(ibid., II, 12, 35)。この存在する理性を考察の対象とするのが哲学の任務である。これに対し信仰は万物の創造者なる神と神の子の受肉を信ずるよう導く。

「真正の、また私に言わしめるなら、真実の哲学は、始まりをもたない万物の原理は何であるか、その原理の中はいかに偉大なる知性(intellectus)が宿っているか、またそこからわれわれの救済のため、質的变化を蒙ることなく、何が流出しきったかを教える以外になんの仕事をもたない。純粹で不動の信仰により人びとを解放する尊崇すべき秘儀は、この原理が全能の唯一神であり、父・子・聖霊の三位の神であると教える。……だが、かくも偉大なる神が畏れ多くもわれわれのために人間の身体をとり、「身体のうち」とどまりたもうたことに関して言うならば、それが卑賤に見えるほど、ますます慈悲深くありたまひ、才能を誇る者たちの高慢からはるかに遠くへだたっている」。

(ibid., II, 5, 16)

このように哲学とキリスト教は明瞭に区別されている。この区別は理性と信仰とを「二つの道」として規定するの

みならず、哲学はきわめて少数の人たちしか自由し得るにすぎない。だから、それは、実際には実質を欠いたものとなりやすく、知性による救済が大きく修正されるようになっていく。と同時に理性が神的性格をもつと考えられた点も消滅し、むしろ現実的対象を分析し総合する「悟性」としてとらえられ、そのゆえにまた神や魂を認識することは困難になると言う。「理性とは経験されるものを分析し総合し得る精神の運動である。この理性を指導者として用いて神を、あるいは魂自身を——われわれのうちにあるもの〔個別的靈魂〕であれ、いたるところにあるもの〔世界靈魂〕であれ——知り得る人はまったく稀である。このような感覺的仕事に向かって進みゆく人にとり自己自身のうちに帰還することが困難だからである」(ibid., II, 11, 30)。世界を考察し、秩序を原理において把握し、秩序を付与した神にまでいたることは哲学の任務であるが、これは感覺的対象のとりこになっているものには実行できない。かかる人間を援けるのが神的な權威である。

「それゆえ、かの權威は神的であると言われなければならない。それはもろもろの感覺的徴表の中にあつて人間のすべての能力を超越しているだけでなく、人間自身を招いて、人間のためにどれほど自ら卑下したかを明示したもう。また、それは感覺によって束縛されず——それは感覺にとってのみ驚嘆すべきことなのであるが——知性 (Intellectus) にまで飛躍するように命じている」(ibid., II, 9, 29)。

ここで神の子の受肉のことが考えられている。しかも知性にいたる道、つまり救済手段として神的權威が説かれ、主知主義的救済論の修正がなされている。

4 『ソリロクィア』は表題の「独り語る」が示すごとく、きわめて内省的な書である。ここでもアウグスティヌスはプラトンおよびプロティノスとの共感の中に思索を進めているが、これら先哲の知識を受け継ぐだけでは満足し

ないで (Sol., I, 4, 9) あたかもウルム郊外のデカルトのようた、「深き孤独」(solitudo mera—ibid., I, 1, 1)のなかで神に祈りながら思索を開始し、「精神そのものが知性 (intellectus) によって把握されることを私は熱望する」(ibid., I, 3, 8)と願っている。この知性による認識はこの書においてとくに太陽の比喩によって論じられる。それはプラトンが善のイデアを太陽の比喩によって説明したのに倣っている。太陽が感覚的事物の存在と認識可能性との根拠となっているように、善のイデアはもろもろのイデアの存在と認識可能性との根拠をなしている⁽¹³⁾。善のイデアの地位にプロティノスでは一者がおかれているように、アウグスティヌスでは神が立っている。太陽が事物と目との双方を照明することにより目の中の視力が働いて、感覚的知覚が生じるように、神が真理と精神との双方を照明することにより、精神のなかに宿る知性が働いて、知性的認識が生じる (ibid., I, 6, 12)。これが照明説となる根拠であるが、このような光の認識はアウグスティヌスの神秘主義的経験に根ざしている。太陽を直視するには健全で丈夫な目を必要とし、そのためには身体の汚れと可死的事物への欲望から目が清められていなければならない。しかし、弱い目の人や病んでいる人は閃光に射すくめられると暗闇にもどってしまう。これは『告白』第七卷一〇章六節のミラノにおける体験を反映しているといえよう。

魂の本質は知性による神の認識にあって、神の直観 (visio Dei)こそ理性の目標 (finis) である。「この直観そのものは魂の中に宿っているあの知性である」(ibid., I, 6, 13)。この直観が続いて起こるような視力を完全なもので、「徳性」(virtus)がそのように導く力である。ところで「視力は目を、すでに健全なものであっても、光の方に向きを変えることはできない」(ibid.)と言われる。それが生じるためには「信仰・希望・愛」というキリスト教的徳性がなければならぬ。このようにキリスト教が知性的認識を実現させる徳力として考えられているのは、魂の現実存在

についての洞察、したがって神の前における自己認識に由来するといえよう。魂が身体のなかにある以上、神を直観していてもなお、懷疑の闇に転落することがあり得る。「たとえ最も充実したかたちで神を直観し、理解していても、身体感覚はそれ自身の働きを遂行し、「魂を」欺くことができないとしても、疑いをいだかせることができるので、これら「の感覚」に抵抗し、むしろこのように抵抗することが真理であると信じられる、と語り得るのは信仰なのである」(ibid., I, 7, 14)。

神の直観という知性の終局目的に達しているにもかかわらず、身体的に人間が実存するかぎり、かかる直観から転落せざるを得ない。ここに現存在の根本的な限界がある。それゆえにこそ信仰・希望・愛というキリスト教的徳性が要請されているのである。

五

アウグスティヌスが知性的救済を説きながらも、これにキリスト教的立場から修正を加えてきたことは、結果的にはギリシア哲学とキリスト教との思想的総合となるが、これは単に異質な二思想の世界観的结合ではなくて、彼自身の回心と実存的自己理解から発しているといえよう。そこでまず回心の出来事がどのように語られているかを考察し、これと関連して人間学的自己理解がいかに形成されているかを魂のもつ根本的運動、「神への対向性」¹⁹⁾によって説明してみたい。

初期の著作を人間学的視点から考察した場合、回心の出来事は、魂が神へ向かう方向転換として、つまり特定の方

向性をもった運動としてとらえられており、『秩序』における回心の定義や『ソリロクティア』の「神への祈り」のなかに明瞭に語られている。しかし、それ以前の作品にもこの運動はすでに萌芽として現われている。

さて、彼の回心の特質は内面への帰還と神への超越という二重の運動となっている点に求められるであろう。この点ではプロティノスと同じであるが、この回心が神からの語りかけと援助によって生じると考えられているところに、キリスト教的意識が働いている。たとえば『アカデミア派批判』第一巻で魂の先在説に立つて祖国への帰還が語られているところは明らかにプラトン主義的発想であり、ここでも内面への帰還と神への超越が次のように語られている。「自己自己のうちへ向かって自己を集中し、欲望によって引き裂かれることを自己にゆるさず、静寂になつて自己のうちへ、かつ神のうちへとたえず向けられる」(Contra Acad., I, 8, 23)と。しかるに『幸福な生活』ではプラトンにしたがい魂の全面的転向について語っているところで、この転向が神の先行する恩恵によって生じると説いている。⁽²⁰⁾ここに彼自身の回心が背景をなしているとみなすことができよう。

「いまのところ目があまり健全でないか、あるいは突然目をあけて大胆にも転向し、かつ全体を直観するのをためらうとしても、われわれが語るすべて真のものは、このもの「太陽」によるのである。それはいかなる欠陥によって阻まれることなき完全な神にほかならないことが知られる。そこではありとあらゆるものが完全であり、また同時にそれは全能の神である。しかし、われわれが探求しているかぎり、まだ源泉そのものによって、前の言葉を使うなら、充実によつて、満ち足りていないし、われわれはまだ自己の規範に到達していない、と告白しなければならぬ。それゆゑ、神はすでに授けたもうているので (quamvis iam Deo adiuvante)」、それでも、われわれはいまだ知者でも幸福でもなす」(De beata vita, 4, 35)。

神の完全性と人間の不完全性がここに對比されている。また神は全能であり、恩恵をもって人間に先行している。人間はたえず探求の途上であって、神に向かつて転向していても、これも神の導きによるのである。それゆえアウグスティヌスはプラトンに倣って神に向かう魂の全面的方向転換を説きながらも、そこへいたる途上において神の働きの先行性が自覚されるにいたっているといえよう。『アカデミア派批判』第二巻の回心の記事はキリスト教が無自覚でいた彼を拉し去ったと述べて恩恵の先行性を語っている。また神の完全性が「規範に到達していない」という人間の非本来性の認識を生みだしている。したがって、ここには人格的な神の前における実存的自己の認識が存在しているといえよう。さて、次に『秩序』における回心の定義に向かおう。そこには神に向かう魂の根本的動態が前置詞によって特定の方向性をもつものとして語られている。

「われわれがいかなるものから離れて^(a)、神に向かつて^(ad Deum)転向し、神のみ顔を拜せんとして祈る、とあなたは思うか。それは身体の汚れと不潔また暗闇——これをもって迷妄がわれわれをとり巻いている——から離れる^(b)ためではなくて何であろうか。回心するとは悪徳の不節制から離れて^(c)、徳行と節度とによって自己へ高められること^(in seesse attollit)以外の何であろうか。神の顔とは……真理以外の何であろうか」(De ord., I, 8, 23)。

神へ向かつて転向する回心がこのテキストでは身体的汚れや悪徳から離脱して自己に帰還すること、しかもそれがストア的徳行と節度という倫理的実践によるものとみなされている。アウグスティヌスにおける回心は単なる知的回心ではなく、道徳生活をふくむ全体の方向転換であり、彼の場合にはとくに実践の領域で困難があったといえよう⁽²¹⁾。この回心は具体的には古い生活様式から離れて真の自己自身に立ち返り、さらに神に向かう動態として示され、これが前置詞 a, ab—ad—in によって特別な方向性をもったものとして明示されている。この特別な方向性をもった動態

は『ソリロクシア』の「神への祈り」においてさらに明瞭になっている。

『ソリロクシア』は独白を示す題名が付けられているにもかかわらず、理性とアウグスティヌスとの間にとり交された「会話」(sermocinatio)である。彼は真理の探求は「問答的に」(interrogando et respondendo)為されるべきであるが、論争につきものの激情の発作、恥の意識、感情の乱れによって主題が十分展開できない場合が多いので、理性との対話の形式が採用されたと言ふ(Sol., II, 7, 14)。しかしながら、この形式はやがて「告白」(confessio)という独自の形式に移ってゆく重要な契機となっている。なぜなら、これまでの対話篇で討論していた相手の代わりに理性が登場してくるばかりではなく、実際はこの自己のうちに帰還した実存が神の前に立つことになったからである。アウグスティヌスはいまや神に対向して自己自身の在り方を告白的に語りながら思索を開始している。ここに「神の前」(coram Deo)という宗教の独自の領域が開かれてくる。この意味で彼の思索の発展過程において質的飛躍ともいふべき決定的方向転換が踏み切られたといえよう。

したがって、神への祈りは神自身の永遠性と全知全能を讚美するにとどまらず、人間との関わりにおいて神を告白しかつ讚美するのである。ここに人間の自己理解が神との関係に立っている自己に向かい、宗教的性格を明らかに示し、人間学的に新しい地平が開かれている。それは人間を神への対向性において理解することに顕著に現われている。この対向性の成立根拠と特徴を次のように指摘し得るであろう。

(一)、被造物の存在。アウグスティヌスは言う、「神よ、自己によって存在しないすべてのものは、神によって存在に向かう」(Ibid., I, 1, 2)。自律的な存在でないものは当然神に依存する存在である。人間と世界とは神によって創られ保たれている被造物である。存在は根源的に最高存在たる神によって授与されたものであり、人間は本性的に

神に対向している存在者である。それゆえこの神に敵対しうる勢力はない。悪はマニ教徒が妄想するような存在ではない。それは無である。「神よ、真に存在するものに向かつて (ad id quod vere est) 逃れゆく少数の者たちに、あなたは悪が無であることを示したもう」(ibid.)。真実な存在に向かう運動、したがって対向はここでも前置詞 ad で示されている。⁽²³⁾

(c)、真理と真のもの。祈りのなかにこの区別が語られている。「神よ、真理でありたもうあなたを私は呼びたてまつる。すべて真のものはあなたのなかで」(ibid.)、あなたによつて、(e) あなたをとおして (per) 真のものである」(ibid., I, 13)。われわれが神と魂との認識に達するのは真理によるのみである。だが、真理 (veritas) は真のもの (verum) と区別されることによつて知られる。真のものは真理によつてはじめて真のものである (ibid., I, 15, 27)。神によつて万物は存在を得ている。このことを真理と真のものとの関係で彼は論じる。それは存在と存在者の区別、つまり存在論的差異といえよう。したがって、すべて存在者には自己のうち存在に關する超越論的な存在構造が認められなければならない。祈りのなかにある三つの前置詞 in, a, per はこのような構造を示している。

(三)、背反と転向。人間存在のうちにある超越論的存在構造から離脱することが背反 (avertere, aversio) であり、背反したものが再び本来の關係に帰ってくるのが転向 (convertere, conversio) である。「神よ、あなたから」(a) 背反することは転落することであり、あなたに向かつて、(e) 転向することは新生することであり、あなたのなかに (in) とどまることは、かたく立つことである」(ibid.)。背反と転向はこのように転落と新生であり、また死と生としても語られる。「神よ、あなたから離れ去ることは死ぬことであり、あなたに向かつて、帰還することは甦ること、あなたのなかに住うことは生きることである」(ibid.)。背反と転向とは死と生のように矛盾的に対立する。⁽²³⁾ かかる背反と転向

のモチーフが新プラトン主義の哲学に由来するとはいえ、アウグスティヌスがこれによって実存的な生と死を自己の回心と結びつけていたことは確実である。なぜなら、この転向を生じさせているものは知性ではなくて、ほかならぬキリスト教の信仰であるから。

(四)、信仰・希望・愛。回心は信仰・希望・愛によってはじめて生じるとアウグスティヌスは言う。「神よ、あなたに向けて信仰はわれわれを呼び起こし、希望は激励し、愛は結びつける」(Ibid., I, 1, 3)。ここに「信仰がわれわれを呼び起こす」(nos fides excitat)とあるのは、『告白』巻頭の「あなたは呼び起こして」(tu excitas)と同じ事態である。このようにして彼が祈り求めている回心、つまり神への対向は信仰・希望・愛によって実現する。それゆえ彼は神への対向を祈り求めている、「あなたに對向して」(ad te)帰るべきであると私には思われる。……あなたのみ許に(ad te)到達する方法を私に教えて下さい」(Ibid., I, 1, 5)。「私は意志しかもっていない。……だが、どこからあなたのみ許に達したらよいか知らない」(Ibid.)。「あなたが私を全面的にあなたに向けて回心をせるように」(ut me penitus ad te converteras)あなたのかくも偉大で卓越せる慈悲を乞い求める。あなたに向かって顔をあげている私に何も反対しない下さい」(Ibid., I, 1, 6)と。回心はこのように神の恩恵によって生じている。

したがって回心は「神に向かつて」(ad Deum)という神への対向性の実現であり、神から(a)の背反から転向して神のうちへ(in Deum)帰りゆくものである。神への対向性は現実には背反から転向へという信仰の動態において、神に向かい立つ本来的自己の認識と神から背反した非本来的自己の頹落した自己の告白において実現している。若きアウグスティヌスは回心と同時にこの信仰の道に立っていると見えよう。ここに人格的な神との関係において自己を理解する宗教的・人間学的新しい地平が開かれてきている。⁽²⁴⁾

- (一) R. O. O'Connell, *St. Augustine's Early Theory of Man*, A. D. 386-391, p. 136 f.
 - (二) W. Thimme, *Augustinus geistige Entwicklung*, S. 135 ff. 彼のロマンチックの論議は、そのトロンクの『ペーレン』の影響が大きいと認めている。彼はまた、たゞの「ロマンチックの『ドネトキス』第四巻中巻の『聖文の論議』を述べ、研究者が多い (cf. R. O. O'Connell, *op. cit.*, p. 136)。
 - (三) 拙稿「ノヴァンテ・キリスト教の『心』(cor)の観念(一)」(国立音楽大学研究紀要第十一集)を参照された。
 - (四) 同じく題「心」の論議を参照。 D. Ohlmann (*De sancti Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis*) は *Contra Acad. I, De beata vita*, *De ordine I, Contra Acad. II, III, De ordine II* の順に述べた。 Van Haeringen (*De Augustini ante baptismum rusticantis operibus*) は「心」の論議の順に述べ、*De ordine I, II, Contra Acad. II, III* によっている。 O'Meara, *Against the Academics*, p. 26 を参照。
 - (五) Cicero, *Tusculanae disputationes*, IV, 26, 27, *De officiis*, II, 5.
 - (六) *De libero arbitrio*, III, 21, 59; I, 12, 24.
 - (七) *De ordine*, I, 8, 24; *Conf.*, VI, 10, 17; VI, 11, 19. なお彼の *Sermo*, CL, 3, 4, *Haec una [beata vita] fuit causa philosophandi*. 彼の「哲学の根源」を参照しよう。
- 初期アウグスティヌス人間学
- (八) Plotinos, *Enneades*, IV, 7, 15.
 - (九) *De quantitate animae*, 33, 70 ff. は彼が直接身体と精神の関係を論じて、身体との距離を築く段階を導いている。
 - (10) Platon, *Gorgias*, 493A; *Cratylus* 400C.
 - (11) Plotinos, *Enneades*, II, 9, 7; IV, 8, 4.
 - (12) 拙稿「ノヴァンテ・キリスト教の『心』(cor)の論議」(国立音楽大学紀要第十集)一四頁以下の叙述を参照。
 - (13) 『カトリック派批判』の第一巻はアウグスティヌスのキリスト教に対する考えを直接述べている。第二巻第三巻はそれぞれキリスト教信仰との関係と説き及べよう。 cf. *Contra Acad.* II, 2, 5; III, 20, 43.
 - (14) W. Thimme, *op. cit.*, S. 93, Anm. 2. 彼の具体化の努力を實踐の生々哲学に属する概念の形而上学化と具体化といふことができる。
 - (15) カントは『純粋理性批判』の「理念一般について」の節で「ラテンを批判して」「理念の具体化」を承服したが、その言葉。(K. d. r. V., B 371, Anm.)
 - (16) テンネはキリスト哲学の次に新プラトン主義が影響を混合しているとみるが、ネーロネはキリスト哲学の概念を新プラトン主義の解釈を及べ、彼を及べようとする。 (W. Thimme, *op. cit.*, S. 94; R. O'Connell, *op. cit.*, p. 194f.)

- (17) De Trinitate, XII, 3, 3-4, 4でアウグスティヌスは理性をその機能により二分し形体的時間的事物にかかわる低次の部分と叙知的永遠の真理に依拠する高次の部分に分け、知恵と知識とを区別する。前者が「知性」にあたり後者が「悟性」にあたる。この区分はプラトン以来の伝統にしたがうものである。
- (18) Platon, *Politica*, VI, 508A-509B.
- (19) 「対向」の概念はフーミーに由来する。それは「対話」の基本運動である。詳しくは拙著『対話的思考』第五章を参照されたい。さらに「神への対向性」について前掲拙稿「アウグスティヌスにおける〈心〉の概念(1)」七頁以下参照。
- (20) この恩恵の先行性について清水正照『アウグスティヌス形而上学研究』六四頁以下を参照。
- (21) 『告白』の読者はアウグスティヌスにおける回心が知的回心と道徳的回心とに分けられている印象を受けるであろう。O'Meara, *The young Augustine* も回心を二つに分けて考察しているが、知的な転向自身も一つの実践つまり習慣にまで定着することが求められている。たとえば「この誤謬の最大の原因は人間が自己自身を知らないことである。だが自己を知るためには感覚的なものから遠ざかり、自己自身のうちに集中し、自己自身の中に保っておく習慣をどうしてももたねばならぬ」(De ordine, I, 1, 3)とあって実践的裏付けのない単なる知的回心の無意義について自覚されている。
- (22) 前掲拙論「アウグスティヌスにおける〈心〉の概念(1)」七頁以下は『告白』巻頭の「あなたに向けて (ad te) 創りたまひ」の ad を *abs-que* の動態においてとらえている。
- (23) 背反と転向との矛盾対立について「転向に対し背反はたしかに矛盾する」(Conversione namque aversio contraria est—De immortalitate animae, 12, 19)と言わたるものの対概念はタイラー (Thelier) にすればホリントリオスから来たものであるが、オーコネルはペンリ (Henry) とともにフロテノスの *Enneades*, VI, 4-5 の二論文に由来すると主張する (R. J. O'Connell, op. cit., p. 48, 144)。
- (24) 本論文は続けて『ソロクイア』第二巻と『魂の不死』の主題となっている魂の不死について論じる予定であったが、今回は割愛せざるを得なかった。

をその機能により二分し形体的時間的事物にかかわる低次の部分と叙知的永遠の真理に依拠する高次の部分に分け、知恵と知識とを区別する。前者が「知性」にあたり後者が「悟性」にあたる。この区分はプラトン以来の伝統にしたがうものである。