

## 遠くて近き神——アウグステイヌスの「在りて在る者」理解

片 柳 榮 一

課題は、キリスト教的存在論としてのハヤトロギアの考究<sup>①</sup>であるが、我々は焦点を、古代キリスト教思想家アウグステイヌスに絞り、殊に出エジプト記三章一四—一五節の神の二つの名についてのアウグステイヌスの解釈に集中することにす。彼はバルメニデス以来のギリシア哲学の存在理解<sup>②</sup>を踏まえて、第一の神の名「在りて在る者」を解釈し、第二の名「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」において、創造と歴史の中で我々に関わる神を理解した<sup>③</sup>。彼はこの二つの名に示された神の違った側面を明確に区別したが、なおこの二つが一人の神の名であることの意味を深く究めようとした。このアウグステイヌスの企てのうち我々は、キリスト教的オントロギアとしてのハヤトロギアの、たとえ萌芽的にせよ、一つの形姿を見ることが許されよう。

### 一、神の第一の名

出エジプト記三・一四—一五の神の二つの名についての謎めいた記述は古来、神の永遠なる「存在」に思いをひそ

遠くて近き神——アウグステイヌスの「在りて在る者」理解（片柳）

める多くの人々の思索を刺激してきた。近年においても、フランスの哲学史家 E・ジルソンのキリスト教哲学の源としての「在りて在る者」(出エジプト三・一四)の主張以来、多くの研究者が、キリスト教思想史における出エジプト三・一四の解釈をめぐって活発に議論してきた。そうした中で、古代教父の解釈に関しても、探索が続けられているが、なかでもアウグスティヌスのこの神の名についての深い関心はこのほか、目を惹く。E. Zum Brunn によればアウグスティヌスが出エジプト三・一四について触れている箇所は、およそ四十七カ所ある。様々の機会にアウグスティヌスはこの名について触れ、様々な観点から論じているが、その主張は、根幹において一貫している。アウグスティヌスが繰り返し主張するのは、「在りて在る者」としての神の「存在 sum, est」のみが、変化の無を含まない、不変性としての真の存在といえるものであり、それとくらべるなら、我々も含めた被造物は、真に存在するとはいえないということである。G・マデックによれば、ラテン教父においては、この章句の最初の引用が見られるノヴァティアヌスからヒエロニムスに至るまで、神は存在し、不変であり、不可解であると主張することで一貫しているという。そしてアウグスティヌスもこの点では新しくはないという。彼の独自性は、この章句の解釈において、後に見るように、存在論と救済論を結びつけた点に存すると言う。

アウグスティヌスが最初にこの箇所を引用しているのは三九〇年に書かれた『真の宗教について』においてである。「しかし永遠においては何も過ぎゆかない。そして何も将来しない。過ぎゆくものは存在を止めるからである。将来するものはいまだ存在を始めていない。しかし永遠は、端的に在る。いわばもはや無いかの如く在ったというのではなく、また未だ無いかの如く在ることになるといいうのでもない。だから永遠だけが人間の精神に対して、『私は在りて在る者だ Ego sum in sum』と真に言うことができ、『在る者が私を遣わされた』と永遠についてだけ言われ得た」(D)

vera religione 49, 97)。真に存在する者は、不変性としての永遠であるという彼の主張の根幹が、この最初の出典箇所すでに明瞭に現れている。これは勿論、パルメニデス以来のギリシアの存在理解<sup>⑨</sup>にも基づくものであり、ラテン教父の伝統にも添うものである。

「存在」の根本規定を不変性としての永遠性に見るこうした考えを、最も明瞭に示している個所の一つは、De trinitate の次のところであろう。「しかし神について固有な仕方で言われることは、何であれ、どの被造物のうちにも見出されないものであるが、きわめて稀にしか聖書には置かれていない。例えばモーセに対して Ego sum qui sum…と言われたところなどである。というのも物体も魂も、或る仕方で esse と言われるのだが、或る固有の仕方(神についてこの言葉が)理解されることを欲されなかったなら、この言葉を語られはしなかったであろう。使徒は「神ひとり不死である immortalitatem habere」と述べている。魂も或る仕方(不死であると言われ、そうであるとすれば、神ひとりとは言わなかったであろう。そう言ったのは、真の不死性は不変性 incommutabilitas だけであるから以外ではない。これは如何なる被造物も持っていない」(De trinitate I, 1, 2-3)。彼は神について固有な仕方(述べた稀なる個所として、出エジプト記のモーセへの現れを挙げている。アウグスティヌスは存在の基本的な三つの種類<sup>⑩</sup>を、物体、魂、神として捉えているが、物体も魂も或る仕方(存在 esse)と言いうるが、神の存在は、物体や魂にはない独特の意味で言われていると解している。それは不死性ということであるが、魂も或る意味で不死的である。しかし神の不死性は魂の不死性とは異なる。神の不死性とは不変性であると言う。神の存在 esse は、不変性という意味での永遠性として特徴づけられている<sup>⑪</sup>。

アウグスティヌスが一貫して、真の存在を不変性として捉えているのは、単なる抽象的な思考の操作としてでは

ない<sup>12)</sup>。変化のうちに含まれる無の脅威に晒され、その否定の深い淵から、変化のない「存在」の世界を喘ぎ求めているからである。そのことはあらゆる変化のうちに死の影を見た次の言葉によく示されている。「どんなに素晴らしいものでも、可変的であるなら、真に存在するものではない。非存在があるところには、真なる存在はない。変わりうるものは何でも、変わったなら、かつて在ったものではない。かつて在ったものでないなら、そこには或る種の死が生じたのである。かつて在った何かが、そこで滅し、無くなった。白髪になりゆく老人の頭において、黒は死んだ。衰え、曲がった老人の身体において、美しさが死んだ。衰弱した身体において力が死んだ。歩み行く身体において立ち止りが死に、立ち止った身体において歩行が死んだ。横たわる身体において、歩行も立ち止りも死んだ。黙する舌において、会話が死んだ。変化するものは何であれ、それはかつて無かったものである。在るものにおいて、或る種の生を私は見、かつて在ったものにおいては、死を見る。結局死んだ人について、彼は何処に在るかと問われるなら、彼は在ったと答えられる」(In To. Eu. Tr. 38, 10)。ここでは説教家として、修辞学の技巧をこらしているとも考えられるが、「在る」ものにおいては生を見、変化においては死を見る、と言いつけるこのアウグスティヌスにおいて、変化における無の真の相貌を死として捉え、見据えているその宗教的真剣さを見落としてはならないであろう<sup>13)</sup>。

さらに注目されるのは、アウグスティヌスが、私は在る *Ego sum* という言葉のうちに、あらゆる表現と規定を越えた、人間にとって、近づきがたく、不可解なものとしての、神の *sum, esse* が表されていると理解していることである。『神はそこでは『私は神である』と言われない。また『私は世界の制作者である』とも、『私は全てのものの創造者である』とも『私は解放されるべき民の支配者である』とも言われず、端的に『私は在る』と言われている……言われたことを理解するのは、モーセ自身にとってもおそらく困難なことであった。私たちにも困難であり、私たちには一

層困難である」(In Io. Eu. Tr. 38, 8)。通常 Ego sum の後には、その者が何であるかを示す述語がくる。私は、神である、創造者である、王であるなど。そうした述語の規定を欠いた Ego sum という表現は、彼にとって言語的にも、異様であり、尋常でない。この述語の規定の欠如の非尋常さに対応させるかのように、アウグスティヌスは異様な述語の規定で事態を表現しようとする。「神は言われなかつた、主なる神は全能である、憐れみ深い、正しいと。そう言つたとしても真なることを語つたのではあるが。神が名づけられ、言われうるこれらすべてを除去して、自らは存在そのものであると答えられた。……創られたものは神と比較するなら存在しないというような仕方、神は存在する」というのも神は真であり、不変であるのである。こうしたもので在るのは、神のみである。善なるものの善は善である如く、est est」(En. in Ps. 134, 4-6)。

ここでもアウグスティヌスは、出エジプトの「Ego sum qui sum」という表現のうちに、全能や憐れみ、正義といった規定によつては限定出来ない、神の不気味なともいえる、限定されえない、涯しなさをみている。そしてこのことを、est est と表現している<sup>(15)</sup>。最初の est は繫辞(である)であり、後の est は全能や正義に相應する述語の規定である。つまり通常、神の本性的述語づけとして、全能や正義という述語がもちいられるが、アウグスティヌスは、真に神にふさわしい述語として est est を置くのである。神の本性は est est としてしか規定できないからであるという<sup>(16)</sup>。

「始めに言葉があつた。それは、それぞれのものである。同じ仕方であるものである。これは、在る如く、常に在る。変化しえない。これは在るである hoc est est。この自らの名を僕モーセに「Ego sum qui sum」と言われた。在る方が私を遣わされた。全てのものが、可死的で、変化しうるものであるのをあなたが見る時、誰がこれを理解しうるか」(In Io. Eu. Tr. 2, 2-4)。ここでは、神の言葉に関して、est est が言われている<sup>(17)</sup>。神の言葉も、存在の部分的な規

定をもたらずのでなく、存在の全体を、いわば一挙に、限定せずに示すのである。

『告白』の最後の卷十三卷の終わり近くにおいても、この特異な神の規定が述べられる。<sup>18)</sup>「何らかの仕方存在するものは、何であれ善いものであることを、この聖霊によって我々は見る。というのも存在するものは、かの方によって存在するからである。この方は、何らかの仕方存在するのではなく、在るなごびある est est」(Confessiones XIII, 31, 46)。ここでは明瞭に、神の存在が、何らかの仕方存在するのではなく、端的に「在る」であることが簡潔に述べられている。ここには、神においては、その本質は存在であるとする中世の存在論の核心の淵源となるものが確かにあると言えよう。<sup>19)</sup>

## 二、神の第二の名

『出エジプト記』において、「在りて在る者」という第一の名と、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」という二つの名が啓示される。しかもこの二つの名は、いわば唐突に、何らの説明もなく、並列されている如くである。<sup>20)</sup>しかしアウグステイヌスは、第一の名が神の本性を示すもの、第二の名が、我々への関係を示すものと解釈している。そして第二の名は殊に、我々の弱さに関わるものと解している。次の箇所はその区別を簡潔に述べている。「私は神、あなたの神である。如何に私は神であるのか。モーセに言われたように、Ego sum qui sum である。如何にあなたの神であるのか。私はアブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である」(En. in Ps. 49, 14)。

アウグステイヌスは、第二の名を語るに際して、第一の名によって示されるものを把握しえないと絶望することの

ないようにと、しばしば繰り返し、聞く者を励ましている。『行き、イスラエルの子らに言いなさい、在る者が、私をあなたの方のもとに遣わされた。私は在りて在る者である。在る者が私を遣わされた』と言われる。見よ、偉大なる *El* を。偉大なる *El* を。これに比べて人間は何であるか。かくも大いなる *El* に比べて、人間は如何なる者であれ、何であるか。かの *El* を誰が把握しえようか。誰がそれに与れようか。その息を吸えようか。誰がその靈感をえようか。誰が、自分はそこに在りうると思ひあがりうるか。弱い人間よ、絶望するな。『私はアブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である』と言われる。私のもとで、私が何であるかを聞いた。また、私があなた方に対して何であるかを聞きなさい』(En. in Ps 101, 10)。

第一の名は、神がそれ自体において何であるか、神の本性が何であるかを示すのに対し、第二の名は我々に関わるものとしての神、我々に対して神が何であるかを示すものであるという。すると神は我々に対して如何なる方であるかが問われねばならない。

『私は在りて在る者である』とは、私は永遠なる者であるということ以外の何であらうか。『私は在りて在る者である』とは、私は変化しえない、ということ以外の何であらうか。いかなる被造物も、天も地も、天使も力も、玉座も権力もそうではない。だから『私は在りて在る者である』とは永遠性の名であるのだが、『私はアブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である』という憐れみの名を持つのを嘉しとされたのは、さらなるものである *Deus*。第一の名はそれ自身におけるものであり、第二の名は私たちに関わる *deus* のものである。……だからいわば人が、存在の(本質の)卓越性にまったく自らが類似していないことに絶望してしまっているかのように、絶望した者を引き上げ、慄いているのを見て、次のように言っているかのようである。『私は在りて在る者である』、『在るといふ者が私を遣わ

された」と言ったので、あなたは存在<sup>esse</sup>が何であるかを感じ取り、それを把握することに絶望してしまった。希望をもたげなさい。『私はアブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である』。私が在るものであり、存在そのものであるのは、人間に対して不在であることを欲してのことではない *ut nolim hominibus desesse*』 (*sermo* 7, 7)。ここでも第一の名が、それ自体における *esse* ものであるのに対し、第二の名が我々に関わるもの *ad nos*、しかも憐れみの名であると、アウグスティヌスは説明する。そしてこの憐れみは、第一の名によつて示される「存在」の荘嚴さを直感し、戦慄する者に、とりわけ向けられているという。さらに注目されるべきは、「私が在るものであり、存在そのものであるのは、人間に対して不在であることを欲してのことではない *ut nolim hominibus desesse*」と述べて、在りて在る者としての神が、同時にアブラハム、イサク、ヤコブの神であることが強調されていることである<sup>22)</sup>。

問題はこの二つの名の差異性と、にもかかわらず存する同一性をアウグスティヌスがどのように解していたかである。第一の名は神の永遠性を示すものに対して、第二の名は時間と歴史の中を生きる人間への関係における神を示すものである。しかし前者が示すのは単に、自己のみを思惟の対象とする、いわば哲学者の神にすぎず、後者こそが人間に関わる聖書的な神であるということではない(パスカルの「メモリアル」における有名な言葉はそうした理解に傾いているように思えるが<sup>23)</sup>)。第一の名でアウグスティヌスが考えているのは、決して他のものに無関心に超越した不変なる「存在」ということではない。そうではなく、他のものが無を含んだ変化に晒されているのに対し、そのような無を何ら含まず、死の影に脅かされない「存在」としての神を、この名は示し、無に晒されて深い淵より「存在」を喘ぎ求める我々の祖国を示しているということである<sup>24)</sup>。そしてこの永遠なる真の「存在」としての神が同時に、時間と歴史を通して、人間に恵み深く関わりとアウグスティヌスは考えている。この「存在」の神が、同時に「ア



ブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」なのである。

しかしその「同時に」とは如何なることであるのか。この明らかに異なる神の二つの側面は如何に、アウグスティヌスにおいて、統合されていたのか。それに対する答えは、まさしく、永遠の「存在」なる神が、時間的存在となり、我々の側に立たれたという、「受肉した神」への信仰と理解においてであると言えよう。アウグスティヌスは、我々に對する神の憐れみの関わりを端的に示すのは、神の受肉であり、神の第二の名を突き詰めるなら、僕の形をとった神、イエス・キリストこそその名であると言う。「すると神が後にもう一度、自らに関して別の名を語ったのはどういうことであろうか。すなわちこう語られている。『そして主はモーセに言われた。「私はアブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である。この名は私にとつて永遠なるものである』。かの所で「私は在る」と私が呼ばれているように、ここではアブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神と呼ばれている。というのも神は不可變的であるのと同様に、すべてを憐れみの故に為された。そして神の子自身が、神の言葉に留まりながら、可變的な肉を取り、人間のもとに來たり、助けられることを嘉しとされた。こうして「在る」方が、死すべき肉を纏われ、私はアブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神であると言われることができたのである」(sermo 6, 5)。ここでは、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」の名を真に根拠づけるものが、神の憐れみであり、その憐れみの究極は受肉にあることが簡潔に述べられている。

さらにこの二つの名の同一性について示唆深いのは、ヨハネ伝講解における考察である。ヨハネ八・二四のラテン訳である「私が在る」Ego sum、ことを信じないなら、罪の内に死ぬであろう」の「私は在るEgo sum」に出エジプトの「私は在るEgo sum in sum」を重ねて、アウグスティヌスは深い意味をここに見出す。「事物の變化を精査し

なさい。あなたは『在った』と『在るであろう』を見出すであろう。神を考えなさい。『在る』を見出すであろう。ここでは『在った』も『在るであろう』も在ることはできない。だからあなたも在るように、時間を超越しなさい。しかし誰が自分の力で超越しえようか。父に対して『私が在るところに、彼らも私と共に在ることを願います』(ヨハネ一七・二四)と語られた方が、引き上げてくださるように。だから我々が自らの罪のうちで死なないように、このことを約束して、主イエス・キリストは、これらの言葉で『私が在ることを信じないなら、罪の内に死ぬであろう』としか言われなかつたように私には思える。まったくこれらの言葉で言われたのは、私が神であることを信じないなら罪の内に死ぬであろうという以外ではないように私には思える。神に感謝しなければならぬが、幸いなことに、もしあなたがたが把握しないなら、とは言われず、もし信じないなら、と言われている。誰がこれを把握しうるか。あるいは、私は思い切つて語り、あなた方も分かると思えたので(言うが)、かほどの言い表し難いことに関して、本来にあなた方は、何かを把握したのか。だから把握しないのだとすれば、信仰があなたを解放するのだ。それ故、主は『把握しないなら』とは言わず、可能なことであつた『私が在ることを信じないなら、罪の内に死ぬであろう』と言われた』(In Io. Eu. Tr. 38, 10)。ここにアウグスティヌスの、神の二つの名に関する理解の核心が凝縮されているように思われる。アウグスティヌスにとつて「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」を端的に示すのは、先の説教六が示すように、受肉した神、主イエス・キリストである。しかもこの講解が示すように、アウグスティヌスの地上の主イエスに対する関わりは、単なる時間的なものへの関わりではなく、どこまでも「在りて在る者 Ego sum qui sum」への関わりである。<sup>28</sup>「罪の内に死ぬであろう」という表現の「死」とはまさに、「在りて在る者」と較べられた被造物の有りよう、無を含んだ変化の中に沈むことだったのである。そしてアウグスティヌスは、「在りて在る者」への関わり

りが、完全な観照 *contemplatio* として、この地上の歩みにおいて、為されることは不可能であることを、痛切に知っていた。しかしアウグスティヌスは、時間の内に在る者が、なお時間を超えた「在りて在る者」へ関わることできる道を、ミラノで知らされた<sup>29</sup>。時間のうちに歩み入り、人間の肉を取られた、神の言葉への信仰という在り方である。アウグスティヌスは、時間的存在としての我々の傍らに立つ僕の子なる神において、永遠不変なる「在りて在る者」に関わっていることを、神の二つの名の考察において、明瞭に自覚し、表現したのである。まさしく、この時間の内なる「在りて在る者」への信仰が、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」への我々の応答的関わりであることをアウグスティヌスは、よく理解していたのである。<sup>30</sup>

### 三、「在りて在る神」の存在論的近さ

神の二つの名は、神の存在の遠さと近さを示している。第一の名は、被造物の、無を含んだ変化的「存在」と根本的に区別された、神の、不変の「存在」を示すものであり、人はそこに神の近寄りがたさを思い知らされる。これに対して第二の「アブラハムの神」は、我々に関わる神の近さが示され、その最後の形は受肉のキリストである。しかしこれまでの研究においても、なお十分触れられていない点の一つあるように思われる。「在りて在る者」としての「存在の神」の遠さに対して、「アブラハムの神」、受肉せる「イエス・キリストの神」の近さと、この神への関わりとしての「信仰」がアウグスティヌスにおいて強調されているという指摘は、もちろん正しいのであるが、アウグスティヌスにおいてはこの神の近さに対する信仰を支える存在論とも言えるものが、さらに背後にあるということが、必ず

しも、研究者たちにおいて、明らかにされてはいないように思える<sup>①</sup>。イスラエルの歴史と受肉に示された、神の我々に対する憐れみ、近さの背後にある、いわば存在論的な神の近さを、アウグスティヌスは見つけられているのである。

そのような観点からすると、Ego sum qui sum に関するアウグスティヌスの次の言葉は重要である。「だからかの永遠で不変の、神がそれである本性は、モーセに『Ego sum qui sum』と言われた如く自らの内に、在るということを含み、創られたものが在るのは遠くかけ離れている。……かの実体は言い表し難く、すべての時間と空間の以前にあるのであるが、人間が人間に対して語るには、空間的時間的な言葉を借用してしか語りえない。それにもかかわらず創った方は、我々に対して、創られた多くのものよりより近くに在る。というのもそのうちに我々は生き、動き、存在するからである（使徒一七・二八）。これに対して創られた大部分は我々の精神からは遠くに在る。その類の非類似性によってである。というのもそれらは肉体的なものであるから。我々の精神そのものは、被造物がそれによって創られた理法において、神の下で被造物を見、それによってそれらの数と量を知るに到るには、適していない。その場合それを見るのは、肉体的な感覚によってではないのだが。他のものが間に入ったり、立ちはだかたりして、それらは我々が直感したり、操作するには、遠く隔たり、分離されている。こうして、理法において被造物を見出すのは、それらを創られた方を見出すよりも多大の骨折りを要する。創造者をほんのわずかでも敬虔な精神で感じることは、被造物全体を理解するよりも、至福の点で、より優れているのであるが」(De Gen. ad. Lit. 5, 16, 34)。ここでは他の個所と同様に、神の存在それ自体が、如何に被造物の存在から遠くかけ離れたものであるかが先ず強調されているが、それに続いては、他の個所と違って、人間精神にとって、神は独特の仕方、近くにあり、これに対して他の被造物は、神よりもより遠くに在るといふ。そしてそれは、他の被造物が物質として、精神と非類似であるから

であるという。勿論この創世記逐語注解の第五巻で問題にしているのは、創造の始め、時間の経過が始まる前の、<sup>22</sup> 知的被造物（人間も根本においてそれに属するとアウグスティヌスは考えている）<sup>23</sup> が、創造の秩序を神の光、理法において見ることなのであるが、彼は、人間存在が独特の仕方、他の被造物よりも、神により近く在ることを認識している。そして理法において被造物を見ることは、創造者を見ること以上に困難であるとさえ言う。この個所でのこの指摘は重要である。ここでは、「在りて在る者」に関わる出エジプト三・一四の個所を引用して、この不変の「存在」が、我々からかけ離れていることを認めたい。にもかかわらず、神は人間精神にとつて、他の被造物とは異なり、より近くに在ますことを、あえて主張しているのである。<sup>24</sup> ここには、人間が精神であるかぎりにおいて、神との独特の近さを持つとする、アウグスティヌスの人間「存在」理解がある。そしてこの精神という「存在」としての近さの理解は、「神の似像」<sup>25</sup> の理解として、生涯にわたって、徹底して深められてゆくのである。

引用した『創世記逐語注解』の第五巻の個所で、神の人間への近さを根拠づける聖書の個所として、使徒一七・二八<sup>26</sup> が挙げられていたが、「神の似像」の探求を主題とした『三一神論』の第十四巻においても、この聖書の個所を引用しながら、神の人間に対する独特の近さが明らかにされる。「それ故創られざる自然本性がある。これが大きいなるものであれ、卑小なるものであれ、すべて他の自然本性を創った。この創られざるものは、創られたものより疑いもなく、より優れている。だから今語っている、人間の精神という理性的で知性的なものよりもより優れている。人間の精神は、これを創られた方の似像へと創られたのである。他のものに優る自然本性とは、神である。確かに使徒は言っている。「この方は我々一人ひとりから遠く離れて在るのではない」（使徒一七・二七）。そして続けている、「というのもこの方の内に、我々は生き、動き、存在するからである」。これが物体に従って言われたのであるとすれば、この物

体的な世界について言われていると、理解されることもできる。つまりこの物的世界においても、物体に従って、我々は生き、動き、存在するからである。だからその方の似像へと創られた精神に従ってこの言葉は受けとられるべきである。つまり或るより卓越した仕方、見える仕方ではなく、観知的な仕方においてである……しかしこの方に対し『私は常にあなたと共に在る』と言われたのと同じ仕方で、全てのものがこの方と共に在るのではない。また我々が、主はあなた方と共に在ると言うのと同じ仕方で、神ご自身すべてのものと共に在るのではない。だからその方なしには存しえない、その方と共に存しない人間の悲惨は大きい。その方の内において在る、その方なしには存しない。しかしその方を想い起こさず、その方を知解せず、愛さないなら、その方と共にはない」(De trinitate XIV, 12, 16)。ここでは「神の内<sup>26</sup>に在る」ということの様々な仕方が問題になっている。使徒一七・二八のいわば、汎神論的とも言うべき、「その内に生き、動き、存在する」という言葉に表明された内在性が問われているのである。アウグスティヌスは、先ずこの「内に在る」というのは、物体が、他の物体の「内に在る」ような仕方ではないという。或るより卓越した、観知的な仕方での、「神の内<sup>27</sup>に在る」仕方が問われている。それは、独特の「共に在る」在り方の問題でもある。そしてアウグスティヌスによれば、人間の神と共なる在り方(それは神の独特の人間への間近さに通じる)は、人間の記憶と知解と愛によって接近される、特有なるものであるという。どんなに空間的に近くあろうとも、精神の記憶と知解と愛が伴わなければ、近くに存しないのである。その場合の不在の悲惨は限りなく大きい。神が人間に独自の近さを持っている故に、その神からの、愛と知解における遠ざかりは果てしなく悲惨なのである。アウグスティヌスにとって、精神として「在る」、「共に在る」とは、単に物体が空間の内<sup>28</sup>に在るが如きことではない。精神としての人間にとつては、「在る」ということは、知解と愛を伴って、初めて生起するのであり、この知と愛を欠いて、その

存在を理解することはできない。

ここで改めて、先に取り上げたヨハネ八・二四のラテン訳である「私が在ることを信じないなら、罪の内に死ぬであろう」のアウグスティヌスにとつての深い意味が明らかになる。彼にとつては「私は在りて在る者」は、観照の対象であるよりは、信仰の対象であつた。信仰において、永遠なる「在りて在る者」に関わるのである。しかし信仰は、明らかかな知ではない。臆な暗がりを読みゆく者の愛の在り方である。アウグスティヌスはあらためて知と信仰の関わりを問わざるをえない。この地上を歩み行く者の永遠なる者への関わりは信仰であり、そこに内在する愛の在り方である。しかし愛は、或る知に基づいてゐる。知らないものを人は愛さない。これはアウグスティヌスの基本的原則である。それでは永遠的なものに対する関わりの本根にある知とは如何なるものか。永遠なるものを人は知らない。しかし知らないものを人は愛することはありえない。すると人は、いつまでも永遠と関わりを持ちえないことになる。このデイレンマから人はどう逃れうるのか。

人間の内なる「神の似像」を求めて為される『三一神論』後半第八巻からの探求は、その底において、このデイレンマの解きほぐしの問題である。すでに八巻の始まりでこの問いが問われる。「神を今すでに愛するのでなければ、決して神を見ることはないであろう。しかし誰が知らないものを愛するであろうか。というのでも或るものが知られるが、それは愛されないということは在りうる。しかし知らないものが愛されうるかどうか、私は問う。もし愛されえないなら、誰も神を知る前には愛することはないことになる。そして神を知るとは、精神によつて神を洞察し、揺るぎなく見抜くこと以外の何であろうか。というのでも神は物体ではなく、肉的な感覚で求められうるものではないのだから。神を洞察し見通すことは心の清い人々に許されている。「心の清い人々は幸いである。彼らは神を見るであろう」(マ

タイ五・八)。しかし神を洞察し、見抜くことができる以前においても、神を信仰によって愛するものでなければ、心はきよめられない」(De trinitate VIII, 4, 6)。知に先立つ愛としての信仰が先ずないなら、永遠なるものへの関わりはありえないというのが、アウグスティヌスの堅い確信なのであるが、しかしこの愛としての信仰自身、或る知によって支えられている。知らないものを愛することはできないからである。信仰の根底にある知の探求、『三一神論』の以後の展開は、この知を指してなされている。

この永遠なるものへの愛の関わりとしての信仰を支える知についてのアウグスティヌスの最終的な回答は、やはり『三一神論』の第十四巻にある。彼は三一なる「神の似像」を、自らを記憶し、知解し、意志する人間精神の三一的構造に求めて、この巻に至るまで、忍耐強い探求を続け、驚嘆すべき精緻な分析結果をもたらした。<sup>39)</sup>しかし最後の問いが残る。この自覚的な精神の三一的構造のうち、三にして一なる神の三一性の龐な構造を垣間見ることができるとしても、それだけでは「神の似像」とは言えず、自己に関わる人間精神が、自己を超えて神に関わる時にはじめて、「神の似像」と言えるのではないか。この問いに肯定的に答えつつも、アウグスティヌスは次のように言う。「しかし精神が神に与る以前に精神自身において考察されるべきであり、そこに神の似像は見出されるべきである。というのも精神は神への与りを失い、汚れ、歪んでいるとしても、しかし神の似像で在りつつづけていると述べたからである。精神は、神に与りうるものであり (capax Dei)、<sup>40)</sup> 神に与ることができ故に、神の似像なのである。かほどの大いなることは、精神が神の似像であるからという理由以外にありえない」(De trinitate XIV, 8, 11)。人間精神は、神に与ることによって神の似像であるのであるが、彼は自らに関わる精神自身の三一的構造の内に、神の似像を求めるべきであると言う。神に与りうるのは、この精神自身が、その可能性をもつものとして在るからであるという。すると



アウグスティヌスは、人間精神自身のうちにそれ自身の力で、神に与りうる能力が生得的にあると考えていたのだろうか。単純にそのようではない。精神が自らを越えて、神に与りうるものが可能となる最終的根拠をアウグスティヌスは次のように考える。「しかし人は、主なる神を想い起す。神はまことに常に在す。かつて在ったが、今はないということはない。今在るが、かつてはなかったということもない。そうではなく決して在ることがなくならない如く、かつてなかったということもない。そして到るところ全体である。この故に魂は彼のうちにおいて生き、動き、存在する（使徒一七・二八）。だから主を想い起すことが可能なのである。これを想起するのは、アダムにおいて、あるいはこの肉体的生の以前、何処か他の場所で、あるいはこの肉体に挿入されるために始めに創られた時に、主なる神を知っていたからではない。これらのいずれもまったく想い起こさない。これらの何であれ、忘却によつて拭い去られている。しかし想い起こし、主に還つて行く。それはあたかも主なる神から離反していた時でさえも、或る仕方では触れられていた光に向かう如くである」(De trinitate XIV, 15, 21)。アウグスティヌスは、神に与りうる精神の「神の似像」性を精神に本来的な可能性に求めるが、それはこの精神の単なる自らの力による内在的生得的な能力ではない。ここでも使徒一七・二八が引用されているが、どれほど神から離反していようと、その存在の根底で常に触れられている光の現臨に拠るのである。

アウグスティヌスの永遠なる「在りて在る」神への関わりは、具体的には、受肉のキリストへの信仰の関わりである。しかしこの信仰の対象は、単なる歴史的に過ぎゆく存在ではない。あらゆる時間的变化を超えた「在りて在る者」に対する信仰の関わりである。そしてアウグスティヌスは、自らが神から離反していた時においても、なお常に触れられていた憐れみの光と同じものを、この肉なるキリストの語りかけに覚えて、永遠への道として信じ、愛し続けた

のちである。

## 註

- (1) 有賀鐵太郎『キリスト教思想のちから存在論の問題』著作集第四卷、創文社、一九八一年、一七〇—二〇〇頁。
- (2) H. Diels und W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, 18. Auflage, Hildesheim 1989, S. 217-246. 殊に第五八の語のなかに存在の不滅性を、その後の思想の歴史に決定的な影響を与えた。
- (3) マンヌス・スマスの『アトム・エーニ—一五世紀の存在論の歴史』、小澤多喜久、藤久武訳、河原書店、一九八〇年、E. Gilson, Philosophie et incarnation selon Saint Augustin, Montreal 1947 など、著者は存在論のなかに、その存在論的立場のちからを述べ。
- O. du Roy, L'intelligence de la foi en la trinité selon Saint Augustin, Paris 1966, p. 61-81.
- J. F. Anderson, St. Augustine and Being, The Hague 1965.
- E. zurn Bruun, L'exégèse augustinienne de 《Ego sum qui sum》 et la 《métaphysique de l'Exode》, dans: 《Dieu et l'Être》, Paris 1978.
- 山田暲『存在の存在論—中世哲学研究第三』創文社、一九七九年。
- D. Durable, Dieu avec l'Être, De Parménide à Saint Thomas, Paris 1986, p. 167-258.
- M. A. Vanier, 《creatio》, 《conversion》, 《formation》 chez S. Augustin, Fribourg 1991, p. 83-121.
- Gouven Mader, 《Platonism》 et 《Christianisme》 - Analyse du livre VII des Confessions, dans: Lectures Augustiniennes, Paris 2001, p. 123-184.
- D. Douchet, Enquête pour une étude d'《idipsum》 et de ses enjeux dans l'oeuvre d'Augustin, dans: Saint Augustin, Paris 2009, p. 159-187.
- (4) E. Gilson, L'esprit de la philosophie médiévale, Paris 1932, p. 50.
- 存在と神の同一視をキリスト教がもたらしたものと、馬のクレンツは、P. Hadot が存在と存在たるものとの区別を中世思想を成し遂げた仲介として、ポロニヤヌスと並べ、それを先立として一人の新プラトニズム主義者（ポロニヤヌスと推測される）を見き。この人は、神即ち、存在たるもの以前の实体を、存在の行為、不定形の存在として定義した。P. Hadot, Dieu comme acte d'être dan le néoplatonisme — A propos des théories d'E. Gilson sur la métaphysique de l'Exode, dans: 《Dieu et l'Être, Exégèse

d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24), Paris 1978, p. 57-63.  
(5) その「成果」であるのが「一九七八年のペリ  
トビ」である Dieu et l'Être, Exégèse d'Exode 3, 14 et de  
Coran 20, 11-24 p. 十七頁の研究者が「メテヤ教」イスマ  
ラ教の立場を命じ、各々の観点から論じている。

(6) Marguerite Harl, Citations et commentaires d'Exode  
3, 14 chez les Pères grecs des quatre premiers siècles,  
dans: Dieu et l'Être, p. 87-108. 以下「著者は、教父の  
傾向として、一には、文脈を無視して、神の本性としての  
神学的論争に用いられる、あるいはその章句に「主」に  
ついて、父祖の神、モーセの神、キリスト者の神の顕現を  
思っている。」

P. Nauton, 《Je suis celui qui est》(Exode 3, 14) dans la  
théologie d'Origène, dans: Dieu et l'Être, p. 109-119.  
著者はそれだけ、トニマンの「存在の彼方」としての神の規  
定は、オリゲネスにおいては容易に肯定されてきたことだ。  
この点の言葉が、諸存在の根源としての存在であること  
を、言葉の彼方なる神は「存在の彼方」なかにある。  
(7) E. zum Brunn, St. Augustin. Being and Nothingness,  
New York 1986, p. 119

(8) Goulven Madec, 《Ego sum qui sum》de Tertullien à  
Jérôme, dans: Dieu et l'Être, p. 139.  
Cf. E. zum Brunn, L'exégèse augustinienne de 《Ego

sum qui sum》 et la Métaphysique de l'Exode), dans:  
Dieu et l'Être, p. 143.

(6) 無を含まず、変化を超越した不変なるものを「存在」と  
する。パルメニクス以来の存在論に対する批判は「純粹持  
続を主張するヘルゴン」や時間との関係において「存在」  
を考えようとするハイデガーにより、鋭く提起されたが、  
不変なるものとしてこれらを見据えられてきたものを「単  
に否定して済ますのではなく、新たな、変化と時間そのもの  
のうち内在する「超越」として捉えなおすことが求めら  
れよう。批判もそれをめざっている。現代神学者のエンマ  
ルはその「エンム」"Gottes Sein im Werden" 以下「Herr-  
Sein」として表現し「エンム」なまじうた「エンム」を主張して  
いる。新たな「超越」概念を求めた我々はこのことを示唆  
する。E. Jungel, Gottes Sein im Werden, Tübingen 1965,  
S. 63.

(10) マンクスティヌスなどとしての三つは基本的な区別であ  
るが、魂と神は共に「非物質的なものとして、或る種の親  
近性をあつてゐる。」  
(11) E. zum Brunn, L'exégèse augustinienne de 《Ego sum  
qui sum》 et la Métaphysique de l'Exode), dans: Dieu et  
l'Être, p. 150.

(12) 山田龍太郎の著『在りて在る者』に於いて「エンム

遠くて近き神——アウグスティヌスの「在りて在る者」理解(片柳)

ンはアウグスティヌスの「存在」(エッセ)を「不変性」と同一視することによって、アウグスティヌスの思想の有する深さを平面化し、貧困化している」(二七四頁)と批判しているが、アウグスティヌスが「存在」を繰り返し、不変性と規定していることは否定しがたい。この言葉の意味の深さをどこまでくみ取るかが問題であるが、山田晶氏が指摘するように、ジルソンのアウグスティヌス解釈は、その *essentia* に関してなど、テキストに即していないことがあるが、全体としては鋭い洞察を含んでいることは否定できない。

(13) アウグスティヌスは「この世の時は、死への歩み行き (*cursus ad mortem*) 以外の何ものでもなく」(*De civitate Dei*, XIII, 9) と述べているように、彼は「変化する時間」のうちに死を見つめていたともいえる。

(14) アウグスティヌスにとつての「存在」の近づき難さ、把握しがたさは、確かに不変としての永遠性(それはギリシアの由来のもの)の故と表現されるため、変化する時間の内すべてを探ろうとする現代的思惟には疎遠に映るが、あらゆる規定を絶して、我々がその直中にある「存在」にアウグスティヌスも開かれ、思いをひそめていたことが知られよう。

(15) この特異な表現 *est est* に注目しているジルソンの鋭敏さはあらためて敬服する。E. Gilson, *Philosophie et*

*incarnation selon Saint Augustin*, p. 25-26.

(16) ハイテガーが次のように語る時、アウグスティヌスと遠くないところで「存在」に對していると言えよう。「真有 (*Sein*) は、いかなる尋常なるものにも侵されないと意味で、非尋常的なものである。だから我々は真有を知るために、あらゆる慣れ親しみから抜け出なければならぬ。

この慣れ親しみは、我々の領分であり、われわれの営みとするところであるから、我々の側からは、この抜け出しをなすことはできない。真有そのものが我々を、有るものから引き出さねばならない。存在するものうちにあり、存在するものによつて塞がれているものとしての我々を、真有そのものが、この塞きから、戦慄と共に据え換え (*entsetzen*) なければならぬ」(*GA* 65, S. 480)。

(17) ジルソンは言及してゐないが、*De trinitate* XV, 11, 20 においても、マタイ五・三七のラテン語訳として、*est est* が述べられている。言葉が記憶にあるものを、違わず同じままに表出するという意味で用いているのだが、*Ego sum* 自身、名という一つの言葉であることを思う時、我々に、存在そのものを開示するという意味で、当該の問題に連関していると思う。

(18) この個所のテキストは、他の読み方もあるが、ジルソンも推奨した *Skutella* 版に従う。Cf. E. Gilson, *ibid.*, p. 27.

(19) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q.13, a.11c.

- (20) 旧約聖書学をなす者ハヒンブト・一四一―一五に關して  
著' G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, 5.  
Aurl. 1966, S. 194ff.; W. Zimmerli, *Gottes Offenbarung*,  
München 1963, S. 101-104; Henri Gazelles, *Pour une*  
*exégèse de Ex. 3, 14: dans 'Dieu et l'Étre'*, p. 27-44 參照。
- (21) アウグスティヌスは聖書の'神の二つの名に即して'、  
れ自体における神と我々に関わる神との表現を用いる。  
しかし現代の我々にとって決定的に重要なのは'我々に關  
わる方 deus ad nos へのものならば'、我々を無限に超え  
て自らに留まる方 deus in se を理解するにあり、それ  
がアウグスティヌスを考えつらたことにより近づかざる  
べし。 Cf. E. Jünger, *ibid.*, S. 63.
- (22) こゝで、アウグスティヌスが考えを、不変にして、被造  
物からは質的に断絶した「存在」としての神は、だからと  
いって人間に関わらぬ神ではないことが断言される。それ  
は如何にしてかを問うことが、ハヤトロギアの中心問題で  
ある。
- (23) アリストテレス『形而上学』1071b4-1074b.
- (24) B. Pascal, *Le Mémorial, Oeuvres complètes* (par Louis  
Lafuma), Paris 1963, p. 618.
- (25) Cf. Goulven Madec, *La patrie et la voie, le Christ dans*  
*la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris 1989. マン  
ステイヌスのキリスト論の最近の成果で、碩学マテチンの

遠くて近き神——アウグスティヌスの「在りて在る者」理解（片柳）

- 堅実な研究は、キリストの教会を生かせるアウグスティヌス  
の宗教的生を見事に描きだしている。
- (26) アウグスティヌスのキリスト論の古典ともいえるのは  
O. Scheel, *Die Anschauung Augustins über Christi Per-  
son und Werk*, Tübingen 1901 年 45 T. J. Van Babel,  
*Recherches sur la christologie de Saint Augustin*,  
Fribourg 1954 年 45 年 45 Wilhelm Geering, *Christus*  
*Exemplum. Studien zur Christologie und Christusver-  
kindigung Augustins*, Mainz 1978 年 参照。
- (27) シンンは前掲の《*Philosophie et incarnation*》(p. 19-  
21) において、説教六と説教七にある微妙なるヒエロニムスの  
相違に言及している。大に比しては、第一の名は人間に  
は理解し難いのに對し、第二の名は理解しやすいことが示  
唆されているという。
- (28) アウグスティヌスは、一人のイイエスのうちに、僕の形  
を取って謙遜の模範と神の我々への愛を示す神の言葉を信  
うるのびを。 Cf. *De trinitate* VIII, 5, 7.
- (29) シンンの回心を「第一の探究する自由」として解釈した  
拙著『初期アウグスティヌス哲学の形成』創文社、一九九  
五年参照。
- (30) その意味で、時間の内なる「在りて在る者」を自覚的に  
取り扱うアウグスティヌスの『ヨハネ福音書講解』の持つ  
意味は大きい。

- (31) 慧眼なシルソンは、前掲の Philosophie et incarnation, p. 98 において、我々の内に働く内面的な教師としての真理が「我々と共なる神インマヌエル」として、永遠でありながら、時間の内の我々の内面に働く二面性を持ち、いわば神の二つの名を繋ぎうるものとも受け取れる表現をしているが、それ以上には展開していない。
- (32) 創造の六日が、時間的経過以前の「諸時間の根 radices temporum」であることについては、論者の訳書『創世記逐語注解』（アウグスティヌス著作集第十六巻、教文館、一九九四）解説Ⅳ「創造の諸次元」（三七〇—三七八頁）参照。
- (33) このことについても前掲訳書、解説Ⅴ「人間の創造」（三七五—三七九頁）参照。
- (34) アウグスティヌスの「在りて在る者」を論じた研究者で、この『創世記逐語注解』のこの個所について論じた人を論者は知らない。
- (35) アウグスティヌスの『三神論』第八巻以降の imago Dei の探究の、現代のわれわれにとつての深い意味は、まさしく存在の直中での、人間存在の独自性を明確に刻みだしていることにあると言える。
- (36) アウグスティヌスの使徒言行録一七章二八節の解釈の全体を知ることが、一つの課題として残されよう。
- (37) ここにアウグスティヌスの「パンエンティスムス（万有在神論）」を見ることもできよう。西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」（旧版全集第十一巻二九九頁）参照。
- (38) パスカルの有名な言葉「第一部 神と共ならぬ人間の悲惨 第二部 神と共なる人間の至福」（Pensées, I, 6, Br. 60）が思い出される。
- (39) 拙論「人間の内の恒久なるもの——アウグスティヌスの「神の似像」理解」『基督教学研究』第二十二号、二〇〇二年、一一—二〇頁参照。
- (40) capax Dei というアウグスティヌスのこの表現が宗教改革期にもたらした論争については、A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band 2, Gütersloh 1968, S. 402-404 参照。
- (41) ハヤトロギアに関しても最後に問題になるのは、新たな自然神学の可能性への問いであろう。