

哲學研究

第二百十二號

第十八卷
第十一號

アウグスチーヌに於ける惡の問題

松村 克己

一、序

惡とは普通には、善と對立した相關的な概念、と見られてゐる。併し人間にとつて、より具體的に又直接的に出會はれる所のものは云ふ迄もなく惡の事實であつて、人間は惡に出會ふて始めて善を尋ね問ふのである。惡とは何であるか、惡の本質を問ふ事が先づ吾々の課題である様に思はれる。併しその事の爲には、吾々は先づ日常生活の中に惡の事實をば具體的に把へる事から始めるべきである。アウグスチーヌの自由意志論の卷頭に近く吾々は次の言葉を見出す。『吾々は普通にはこの言葉(惡)をば二つの意味に用ひる。即ち「此の人は惡しく行爲した」といふ場合の惡(Töse)

とⁱの人は非常な苦痛若しくは禍害を蒙つたといふ場合のそれ (Ubel) とである。』 (de lib. arb. I. c) 彼は此處に行爲に於ける惡と存在に於ける惡吾々の内なる惡と外なる惡、道徳的な惡と自然的な惡とを區別してゐるかに見える。そして彼の問題とした惡とは existenziell な意味に於て、最も廣義に於ける惡であつた。

道徳的な反省をば未だ知らない人間の、最も素朴な原始的な生活に於てすら、自然惡は既に存在してゐたと考へられる。彼等は其處では、彼等自身の存在を脅かすもの、彼等の幸福に反するもの一切をば惡と呼んだのである。人間が單なる精神的存在者でない限り、彼は亦自然の一部でもある。人間は肉體を通して自然と結付いてゐるからである。自然は一方に於て吾々の生命を育み吾々の生存を支へると共に、しかも亦吾々の存在を脅かす一面をも有してゐる。ギリシャの古い哲學者タレーマスが生命の源と考へた水も、洪水としては人間の凡ゆる持物のみかは、彼自身の存在をさへ奪ひ去る恐るべき暴力と化する。生物の凡てがその生育を負ふてゐる太陽の光線も、赤道直下に住む人々にとつては最大の敵である。更に人は、吾々のものであり吾々の自由になると考へる吾々の肉體さへもが、死と云ふ究極の運命に依つて自ら崩れ行く事を知つてゐる。苟且の病にさへ人はどんなに苦惱し、又死に思ひ至

る事度であらうか。恐らく此の様な例を數へ擧げて吾々は限りなく進む事が出来る。併し乍ら其處から吾々が知り得る一つの事柄は、此の様な意味での惡の問題は人類の歴史と共に古く、又人間が肉體を持つ地上の生活を續ける限り絶えず新しき問題として歸り來るであらう、といふ事である。

次いで道德的な意識に目醒め行く人類の出會ふものは道德的な惡である。そしてそれは何處に於ても、多かれ少かれ宗教的な惡と結付いて現はれるのが普通であつた。一は同列者なる人に對して、他は超越者なる神に對して、等しく吾々のもつ所の惡である。それらは共に、自然の中に自然の一部として無邪氣に生きてゐた人間が、自己の受けし所と自己の働いた所とをば自ら反省し自覺するに至つて、初めて現はれ來る所の惡である。そしてその事の故に、自然惡は一層大いなる重みを以て彼に迫るに至る。

ライブニッツは *Theodicée* の中で惡の問題を取扱ふに當つて、之を三つの概念に分析した。それに従ふならば前者は *le mal physique* と呼ばれ、後者は *le mal moral* と呼ばれるものである。今若しスコラ哲學以來の用語例と傳統とに従ふならば、現實に吾々が出會ふ所の惡をば以上の二つに分類し、更に之等の根據若しくは惡の本質を問

ふて le mal métaphysique に至るのが普通である。併し乍ら現代の意識に於ては、之等とは別の角度から見られる事をば要求する今一つの惡が存在する事を吾々は知つてゐる。それは十八世紀の産業革命以後の近代社會の中にあつて育まれた惡、歴史的社會の經濟的政治的機構と制度^{レヂム}との中に孕まれてゐる所の惡である。今之を社會的惡と呼ぶならば云ふ迄もなく吾々はかゝるものをばアウグスチヌスの思想の中に求める事は出来ない。従つて彼に於ては充分に具體的であつた問題の取扱ひ方も、現代の吾々にとつてそのまゝに全き具體性を得るといふ事は出来ないであらう。が併し、人類は時と共に進歩するけれども、人は永久に變らない」といふ事が何等かの眞理を含むとするならば、アウグスチヌスの若き日よりその生涯を終るまでの生々しい生の實踐と戰とをばその地盤として有する彼の思想が、亦現代の吾々に課せられた課題の解決に何等かの光と方向とをば暗示しないであらうか。

さて人間の生は以上の様な様々な惡に取圍まれて居り、惡は吾々に對して否定すべからざる事實として現前するにしても、他方吾々は、惡は畢竟否定さるべきもの、克服さるべきもの、超越さるべきものとして之に立ち向ふのである。吾々が善を求め、事その事が既にこの事を語り示してゐる。惡が吾々の如何とも仕難き運命の鐵

鎖であるとするなら、善を尋ね求める事は徒であらう。かくして惡とは、在つてはならないものであつてしかもなほ在るもの、といふ矛盾した二重の性格を擔つてゐる。アウグスチヌスは此處に於て先づ何よりも明らかに、人間存在が持つ矛盾と二重性格をば見て取つたのであつた。従つて惡の問題を問ふ事は、人間が何であるかを、人間の存在そのものをば問ふ一つの間である。惡は人間に固有の問題であり、此處に問題の全領域を持つてゐる。「天使でもなく獸でもない人間」(de civ. Dei XII. 21)のみが惡を惡として知つてゐる。従つて惡は人間存在の一つの徵表であり、惡の問題は人間存在の解明を目指す人間學への最も具體的な通路と云はれ得るであらう。

従つて彼に於ては、惡の問題が持つ矛盾の解明は人間自身の在り方、人間の存在的存在論的構造の中に横はる二重性格の解明であり、惡の否定乃至は克服は人間の在り方の變革、即ち救の道としての神の恩寵の記述に終らざるを得なかつた。人間の在り方の變革とはどこまでも具體的實踐的であつて、吾々は其處から、此の問題が單なる理論的立場と思想的圈内に於てのみ終始され得ない理由を、又決してさうすべきでない理由をも理解する事が出来るかと思ふ。そして又彼の回心(convulsio)の事實が含む重要な意味をも、私は此の觀點より考察し評價したいと思ふ。とにかく彼

に於て、此の問題は神學の領域に移り行く事に依つて始めてその全貌を明示するのであり、又彼の神學はこの意味での人間學をばその動かし難い現實の地盤として有してゐる。

アウグスチヌスの人間學は基督教的人間學の古典的表現の一として見られる。彼の把へた人間は自主的獨立的存在ではなくして神の下に於ける人間であり、自然に於ける人間である。人間は自然の一部であり、自然と共に被造物 (*ens creatum*) である事世界は *creator* なる神に依つて存在にまで持ち來らされたものであり、萬物は自己の存在の凡てをば絶えず働く神の力に負ふてゐるといふ事、それらは彼にとつて最初より自明な疑ふ事の出來ない既定的な事柄に屬してゐた。たゞ *creator* なる神と *creatum* なる人間とは如何なる *ens* であるのか、兩者の存在性と、世界を含めてのその關係とが問題であつたのである。

自然に於ける人間の存在は何よりも先づ中間者として規定される。『神は人間をば、その本性が天使と獸との中間にあるものとして創造り給ふた。』(*de civ. Dei* XII. 21) 彼の人間學を更に明瞭にせるものとして吾々はバスカルを知つてゐる。パンセのある有名な斷章には、アウグスチヌスの此の言葉を註解するかの如くに、次の様な

意味深い又美しい言葉が記されてある。『結局人間とは一體何であるか、無限に對しては無虚無に對しては全、無と全との中間者である。……吾々の知性は叡知界に於ても亦、吾々の肉體が自然の無限の廣茫の中に占めると同じ地位を占めてゐる。凡ゆる點で制限されつゝ二つの無限の間の中間を占める吾々の身分は、吾々の凡ゆる能力の中にも亦同様に見出される。吾々の知覺はどの極端をも知覺しない、餘りにも多くの音は吾々の耳を聾せしめ、餘りにも多くの光は眼を眩ませる……餘りにも長い話と餘りにも短い話とは事柄を不明瞭ならしめ、餘りにも多くの眞理は吾々を驚愕せしめる……吾々は茫漠たる中流に遊ぶ者であり、一の端より他の端へと押されつゝ絶えず不安にして漂へる者である。何物も吾々に對しては止まらないといふ事、それは吾々にとつて自然な分限なのである。』(Pensées, 72. éd. Brunschvicg) 又他の斷章には『人は天使でもなければ獸でもない、そして不幸にも、天使たらしんとする者は實は却つて獸にすぎない事を知るのである。』(356) 中間者に要求されるものは節度(modus) であるにも拘らず、中間的存在は當然に不安定なる存在と云はるべく、安定を求めて絶えず二つの極の間を彷徨ひ歩く動性を擔へる不幸なる存在である。そしてこの事は人間の意識の事實に於て最も顯はにされてゐる。人間の不幸は實に

自覺を持つ事に始まるのであり、自己の不幸を知る者にとつて、幸福への要望は彼の根源的な本性に屬する。

併し乍らこの様な人間の悲慘そのものが却つてそのまゝに人間の偉大さを示すといふ事、それが所謂バ斯卡ルのデアアレクタイークと呼ばれるものであり、基督教的人間學の辯證論である。アウグスティヌスに於ては、人間は自然に於ける人間であり同時に神の下に於ける人間であつた。彼に従へば人間は神の像すがたを持つ者として被造物なる自然の中にあつて、特殊な地位を占めてゐる。(De civ. Dei XII 23 — Iocit ergo Deus hominem ad imaginem suam.) 神の像を持つとはどんな意味であらうか。吾々は之を人格の概念に求めたいと思ふ。併し乍ら彼の考へ又言葉に従へばそれは心情しん(anima)に於ける理性(ratio)と知性(intelligentia)との働きに於て現はれるのである。『神は人間の心情をば、理性と知性とを有する事に依つて、その様な心情をば持たない凡ゆる生き物、即ち地に住む者、海を遊ぶ者、空を飛ぶ者等よりも優れた者に創造り給ふた。』(Ibid) 理性と知性を持つ人間はもはや自然の中に生え出でた單なる纖弱かよはき一本の葦わづではなくして、正しく考へる葦(roscau peisant)である。人間はこの自覺といふ事實に依つて自己と世界とを知る事が出来る。それは自己の悲慘をば悲慘とし

て認識する事であり、如何に大いなりとも自らの無限そのものを知る事なき世界をば却つて自己の中に包み込む事を意味する。彼はもはや單なる自然の一部ではなくして世界をさへ超越する者である。それ故に「人間は人間を無限に超越する」(二) *homme passe infiniment l'homme. — Pascal, Pensée 434* 事が出来るのである。かくして人間はあるがまゝの人間存在に對して不満足を表明し之を否定する事が出来ると共に、人間自身をば無限に超えて今あらざる自己の追求に進み行く事に依つて同時に之を肯定する。自覺的意識に於て人間は、自己の存在に對してこの様な否定と肯定とを同時になし得るといふ事、之が知性の特性であり又人間の在り方の特殊性である。吾々はこの意識に於ける自己否定に於て惡を、自己肯定に於て善をば見るのである。善と惡とが人間に於てのみ問題となり、殊に惡が先づ問題となるといふのは、人間の知性が先づ否定の能力として働くからである。⁽¹⁾そしてアウグスティヌスは、かゝる能力そのものの中に神の像のいはゞ殘像を認めつゝ、自己否定が示すものに於て墮落せる人性を、自己肯定が指示^{さししめ}するものに於て失はれたる心情の故郷をば認めたのである。

所で人間は自覺的な生を生きる限り、自己と自己の交渉する世界とに對して、何等

か之をよしとする所の確信、乃至は一貫せる解釋を持つ事なしには生き得ないもの
 の如くに思はれる。かくて哲學が此處にその場所を持つに至る。アウグスチヌ
 スに於て哲學とはこの様な努力を意味した。従つて哲學は絶えず theoretisch な End-
 ziel のみでなく praktisch なそれを持つてゐた。『人間が哲學するのは幸福ならんが爲
 に外ならない、所で幸福ならしめる所のものは善の完成 (finis boni) である。従つて善
 の完成以外に哲學の目的は存在しない。』(de civ. Dei XIX 13) 此處に幸福といひ善の
 完成と呼ばれてゐるものは、アウグスチヌスにとつては、Heiz の Ruhe に外ならない。
 吾々は今有名な Confessiones 卷頭の一句を想起する事が出来る。『汝(神)の中に憩ふ迄
 は吾等の心安んせず。』(inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te) かくして哲學とは
 先づ眞理と善の源なる神に達する事と、それに依つて得る淨福 (beatitudo) の追求とで
 あつた。一言にして盡せば、Philosophia est via ad Deum. であり、Wahre Philosophie ist ein
 Liebhabe Gottes. である。⁽²⁾ 彼の哲學は終始 Geist の哲學ではなくして Heiz の哲學で
 あつた。次いで哲學とは同時に又アウグスチヌスにとつては、内なる言葉、若しく
 は聲なき言葉としての信仰の表現乃至は辯明を意味した。彼の思想には屢々矛盾が
 あるといふ事、Konsequenz を缺いてゐるといふ非難は或る意味で正しい。近代の批

評家史家はアウグスチヌスに於ける内的發展に注目して彼の解釋に一つの鑰を提供しようとする。⁽³⁾ 又彼の著作の意圖が、多くは論争の爲或は人々の間に對する答と訓誡との爲といふ辯證的性質を有してゐた事、從つてそこでは問題となつてゐる事柄について相手を教へ説得する事が重要なのであつて、彼自身の思想體系の齊一と透明とを求める事は企てられてゐないといふ事も留意さるべきであらう。而も尙殘る所の理論の矛盾がある。この場合にはもはや吾々は、吾々の立場で措定した理論の平面に彼を拉し來つて之を眺める事を止めて、吾々自身彼の言葉に從つてその内なる信仰經驗の中に身を置いて見る外はないであらう。そしてその時、吾々は其處に、大きな魂の描く太い線によつて跡付けられた生と思惟、實踐と理論との統一をば、辯證法的な姿に於て見出す事が屢ある。彼に於ては誠に理論の矛盾は矛盾ではなかつたのである。そして此の事を解く鑰として、私は彼の信仰に於ける特異な性格、*“pietas”* (敬虔) をば擧げたいと思ふ。⁽⁴⁾ とは云へ彼はなほ理論の *Omnimacht* を誇る近代の *Dialektiker* ではなかつた。彼にとつては理論も亦生の實踐の一部であり、從つて如何にかして内なる體驗をば外なる言葉として明らかにしようとする努力が彼の哲學であり神學であつた。そして彼はこの事の可能を信じてゐた様である。

そこで彼は單に人の Kopf に訴へるのみならず Herz に向つて呼びかけるのである。だから吾々は彼の語る外なる言葉**をば**再び吾々の内なる言葉として聞くのでなければ、彼を本當に理解したとは云へないであらう。その事は吾々にとつては、新ブラトン派の人々の著作を通じて彼に深い影響を與へ、又彼が表現の具をば専らそこに求めたギリシヤのイデアリスムが、彼の内的體驗と如何なる聯關に於てあつたかを理解せねばならぬといふ課題に外ならない。

- (1) Max Scheler: *Stellung des Menschen im Kosmos*. 參照
- (2) J. Storz: *Die Philosophie des hl. Augustinus*. S. 8.
- (3) Karl Holl: *Augustins innere Entwicklung* 1922, Max Zepf: *Augustins Confessiones*. 1926. 參照
- (4) A. von Harnack: *Dogmengeschichte* Bd. III. 參照

二、惡の本質

既に明らかにされた様に、惡とは人間存在をその固有の地盤として有するならば惡は存在者(ens)の概念として問はれるよりも、寧ろ存在者の存在の仕方に關する概念として、然も何よりも特に人間の存在の仕方に拘はる概念として、近づかれる事を要求するのは當然であらう。今惡の本質を問ふに當つて、惡の形而上學的規定に關する限りアウグスティヌスの説く所は、ギリシヤのイデアリスムの傳統に立つ新ブ

ラトーン派に従ふ。そこで惡とは何等かの積極的なもの(natura)又は實體(substantia)ではなくして事柄なのである。事柄とは云ふ迄もなくそのものとの姿であり、且つ吾々に對して現はれるそのものの在り方といふ意味をも含んでゐる。換言すれば惡とは實體的な存在者の概念ではなくして偶然的な(akzidentell)現象に關する概念である。如何なる現象かといへばそれは natura(それは同時に bonum である)の喪失(amissi)であり、缺如(privatio)であり、毀類(corruptio)であり、缺損(vitium)である。『實際惡とは如何なる意味に於ても物ではない、却つて善の喪失が惡と呼ばれるのである。』(de civ. Dei XI 9)『従つて存在する凡ての物は善である。そして吾々が今何處から由來するかを問ふてゐる所の惡とは、實體ではないのである。何となれば若し何等かの實體が存在するなら、それは善であるから。』(Confes. VII 8)『所で惡と呼ばれる凡てのものが毀類以外の何物でもないといふ事を誰が疑ふだらうか。實際或る名辭はしかくの惡として名指される事が出来る。併し乍ら凡ゆる物の中に於て、人々が惡として注意する所のものは、その毀類である。』(Cont. epist. man. quam voc. fund. c. XXV)『惡と云はれる所のものは、その物としてゝはなしに、その缺損の故に惡なのである。』(Sermo. CLXXXII. 5)『惡とは善の缺如に外ならない。』(Confes. III. 13; Enchir.

NI)

所で缺如とか喪失とかいふ事は物のある所に於てのみ可能であるが故に、惡は自然(natura)に反するものであり乍ら自然と共にあり、善を外にして惡は存在し得ない。『それ故に何等の惡もその中に存在せず又存在し得ない様なものは一つもない。併し又何等の善もその中に存在しない様なものも在り得ない。従つて惡魔といふ様なものさへ、それがものとして存在する限りは惡ではない、惡魔を惡たらしめるのはその顛倒性(perversitas)にある』(de civ. Dei XLIX 13)「善の減少が惡である」(de nat. boni c. 13)なら、惡はものの影にも比する事が出來よう。影は決して本體ではないけれども、本體のある所必ず相伴ふ。ではものは何故惡を伴ふかと問はれる時、彼は創造説を以て答へようとする。在在する所のものは「ありて在るもの」即ち自存的存在としての創造者なる神と、依存的存在としての被造物なる自然とである。凡ゆる natura は無より創造されたものであり、然も夫々に異つた程度の存在性と創造に於ける秩序とを有し、且つ時間に於ける存在である。絶えず働いてそのものをして在らしむる神の力がないならば、恒に無に歸らんとする消滅性、従つて可變性と、有限性或は不完全性とは被造物の擔へる必然的制約である。ライブニッツは被造物に於けるこの

有限性そのものをば *le mal métaphysique* と呼んだ。アウグスチヌスも亦惡の可能の形而上學的根據を求めて此處に至つたとは云へ、彼は本來の意味に於ては決して之を惡とは呼ばないのである。後に觸れられる様に、彼も亦ギリシヤ人と共に有限性こそ完全性に外ならないと考へたのである。それ故に彼は云ふ、『*corruptio* は一體どこから來るのか、それは毀類を受けうる所の諸のものが神に依つて生み出されなかつたといふ所からではなくして、それらが無より創造られたといふ所から由來する。』(Cont. epist. man. q. v. f. +) 従つて神に依つて存在にまで持ち來られた *natura* は如何にするも惡ではあり得ない。如何に傷れ又腐つてあらうとも、それが存在として其處にある限りは神に依つて在るのであり、従つて善であらねばならぬ。更に *natura* の *corruptio* は自然の狀態を不秩序に導く限りに於てそのものを害し惡と呼ばれ、従つて „*malum nulla natura scil contra naturam*” (de civ. Dei XII 1) といはれるけれども、若しそれが創造の秩序に於ける必然性に従つてさうであるのならば、*privatio* 若しくは *corruptio* そのものが善である筈である。それ故に惡は諸のものの相對的な評價に於てのみ見せかけの存立をなすにすぎない事となる。だから『神よ、汝にとつては何處にも惡は存在しない、たゞに汝にとつてのみならず又汝の創造にかゝる

全宇宙にとつても。何となれば、汝の外には汝が宇宙に立て給ひし秩序を暴力を以て破り又損じ得る何物も存在し得ぬが故に。併し乍ら部分的には、宇宙の一部が他の一部と調和しないといふ故を以て人は此處に惡を見るところである。併し此の部分でさへ更に他の部分とは調和し、この點に於て善である。又それ自身に於ても善である。』(Confes. VII 19)

扨てギリシヤ的な存在論の傳統を受繼ぐ彼にあつては、存在——價值——善の三つは互に相通する一連の概念であるが故に、善の缺損たる惡は同時に存在の缺如であり價值の喪失であらねばならぬ。そのものの存在を脅かすものが惡と呼ばれる理由は正しく其處にある。即ち惡は非存在であり非價值である。所で非存在は存在しないが故に、吾々は惡の本質を問ふ事を斷念せねばならぬ。闇黒が見えず、沈黙が聽かれ得ない様に、惡は形而上學的對象として吾々に認識される事は出来ない、と彼は考へるのである。(de civ. Dei XII 7)かくしてイデアリスムの立場に限り、惡は何時しか遙かの彼方に押しやられて、遂に視界の外に消されるのである。

此の解答は果して問題の充分なる解決であらうか。非存在とは存在しないものではなくして存在の特殊な一の在り方であり、非存在の存在を問ふ事も亦形而上學

の任務ではないだらうか。惡とは單に善が缺けてゐる事といふ善の論理的否定に盡きるであらうか、今彼のとつた光と闇との例に就いて考へて見よう。闇は光の論理的否定即ち反定立として光の喪失缺如であると考へるのはニュートンの様な物理學者の立場である。併し乍ら現實に存在する闇は物理学で取扱はれる様な抽象的な世界には屬しない。闇は光に對する單なる論理的否定ではなくして現實的對立をなすもの、Antithesisではなくして Heterothesis である。光と闇とは ^{プラス} + と ^{ゼロ} 〇 との関係係ではなくして、^{プラス} + と ^{マイナス} - との関係に立つ。さう考へるのはゲーテやカントの立場である。事實吾々を見る事の出来ない闇黒をば闇黒として知り、聽く事の出来ない沈黙をば沈黙として知つてゐる様に、惡も亦善に反、抗、し、つゝ對立するといふ積極的な性質を帶びて吾々にとつて現前する。アウグスチヌス自身この事を知らなかつたのではない、又この様な理論的解決を以て満足したのでもない。たゞ彼はこの問題を解きほぐすべきより強力な理論的道具をば持たなかつたのである。更に理論の立場 (θεωρία) は究極に於て惡そのものをば眺める立場以上に出る事は出来ない。然るに之を自己の中に經驗し、之と取組んで精魂を盡しての戦をなしつゝある者にとつては、冷やかに物を眺める餘裕などあり得より筈がない。彼の經た惡戰苦闘は

Confessiones の録す所であり、それ故に彼は新プラトーン主義の哲學に長く止まり得ずして基督教に來つたのであつた。彼の基督教信仰への回心は罪の重荷と孤獨とに泣き濡れた魂の活ける神との邂逅であり、人格のいと深き處にて行はれた眞まことの意味での新生であつた。それは單なる思想の轉向、考へ方の變更ではなくして、肉體を含めての全的廻れ右であり、生の變革であつた。(Confes. VIII IX)そこでは今迄單なる存在として、イデーとして彼の思索の中にあつた神が、今や活ける神として、彼に汝と呼びかける Subjekt, 卽ち Person として彼に迫り、existenziell な決斷をば促したのである。問題は此處に一度び解消して再び新なる姿に於て打立てられる。彼に於ける此の問題の諸相とその解答との根柢には、此の緊張せる神との人格的關係が恒に潜んでゐた事は絶えず想起されねばならぬであらう。

所でアウグスチヌスの上述の惡の形而上學的規定に於て、一つの事が注意さるべき様に思はれる。それは既に氣付かれたであらう様に、*natura* の *vitiū*, *privatio* etc. はそのものにとつて惡であるのではなくて、寧ろ人間にとつて惡であり、吾々に對して惡となる、といふ事である。物の缺如が惡であるといふ定義の形そのものはプロテイーノスと同一であり乍ら、それは彼の場合の様に平面的には理解されないので

ある⁽²⁾。従つて惡とは必然的なものではなくして偶然的なもの、吾々に對して成立するものに外ならず、吾々が出會ふ世界との中なる物乃至は吾々の肉體が如何にして惡としてあらはれるか、といふ限りに於てのみそれは本當には問はるべきなのである。そこで、惡の本質如何として問はれた形而上學的な問は惡の起源如何といふ實存的な問としてアウグスチヌスの内に向つて問ひ返されたのである。

(1) Cont. epist. man. q. v. l. 27, 33, 35, 39; Solil. I. 33; de ord. II. 2; de civ. Dei XXII. 1, XIX. 12. 参照

(2) Enchiridion 13 には『従つて凡ゆるものは、それが如何に缺損してあらうとも、物である限りに於ては善であり、缺損せる限りに於て惡なのである。』なる一句がある。此の「限りに於て」(in quantum)こそ問題の鍵を包む所であらう。アウグスチヌスの惡の形而上學的規定に於ては kosmologisch な Moment と anthropologisch な Moment とが並存せる事を私は此處に見たいと思ふ。従つて一つの言葉も二重の意味を有し、しかもそれが混淆されてゐるのである。

三、惡の起源

吾々はさきに惡 (malum) の現象が Böse と Übel との兩面に於て考へられる事を見た。『惡は二重の仕方にて呼ばれる。一は人が爲す所のものであり、他は人が蒙る所のものである。爲す所の惡は罪であり、蒙る所の惡は罰である。』(Cont. Adim. man. disc. XXVI) 卽ち „Omne quod dicitur malum, aut peccatum esse, aut poenam peccati.” (de gen. ad litt. imp. lib. I. 3) である。又 Confessiones VII. 5. には『私は曾て聞いた所、卽ち吾々の意志の

自由が悪を爲す原因であり、汝の正しき審判が吾々の蒙る惡の原因である事を理解しようと思した。しかしそれを明らかに知る力を私は未だ持つてゐなかつた。』と記されてゐる。そこで自然的な惡 (Ubel) は道德的な惡 (Böse) に還元されて、唯一の惡は罪 (peccatum) であるとの結論に到達する。此の大膽な還元の道行は第四節に譲るとして惡の起源は正しく此の罪の現象の中に求められねばならない。

罪とは云ふ迄もなく自由意志に於ける惡である。liberum arbitrium そのものは神の創造り給へる natura として決して惡ではない。罪とは自由意志の濫用乃至は誤用に於て成立する現象であつて、『人間の生にとつて惡及び罪とは、物の惡用及び惡受に外ならない。』(de trinitate X. 13) と云はれてゐる。そしてその結果として凡ゆる惡が吾々に臨む。惡は惡を生む運命を擔つてゐる (amor fati)。そしてそれが神の審判であり罰である。それ故に彼は又云ふ。『我が内なる善きものは汝の造り給へるもの、又汝の賜物であり、我が内なる惡しきものは我が罪と、汝の審判の結果とである。』(Confes. X. 5)

人間の意志は本來意欲する (velle) する力と共に、自由に (libere) 意欲し得る事をばその本質として有してゐる。それが自由なる意志又は意志の自由と云はれる所以で

ある。即ち前者は善をも惡をも意欲し得るといふ力、いはゞ indifferent な選擇の自由であり、後者は「意欲する行爲」或は、全き意欲は必然的に行爲に終るものなるが故に「意欲されたる行爲」と言うてもよいであらうに於ける容易さの自由である。且つ後者は前者を正善に使用する事の出来る自由であり、又その事に依つてのみ存在し得る所の自由である。従つて自由意志 (*liberum arbitrium*) は惡の可能罪の自由を持つてゐる。とは云へ同時に自由意志は惡をなす必然性を有するのではない。神が何故に惡の可能と存在とを許したかといふ問題は後に觸れられるとして、此處では差し當つて、自由意志は如何にして罪を犯し得るかといふ問を更に追求しなくてはならぬ。所で此の場合、自由意志をして惡に向はしむる如何なる *causa efficiens* も物としては存在しないのである。在る所のものは凡て善であるから。扨て罪を犯す意志は *voluntas mala* 又は *cupiditas* と呼ばれるが、それは意志の一つの様態であつて、意欲のあり方に拘はる。『實際貪慾とは、金のもつ缺損ではなくして、金よりも遙かに優れたる正義を無視して、金を正しからざる仕方にて愛する人のもつ缺損である。』 (*de civ. Dei* XII.8) 従つてそれは意志の善 (*Was ist Gut*) の缺如に外ならない。かくて惡の起源は惡しき意欲 (*voluntas mala*) そのものであつて、惡しき意欲の原因を問ふ事は、闇黒を

見、沈黙を聴かんとするにも等しい業である。彼自身の言葉に依るならば『若しも凡ゆる惡の根源は何かと問ふならば、君は「惡の凡ゆる根源は邪慾(cupiditas)である」(テモテ前書六の十)といふ使徒の答を持つ。……根源の根源を問ふ事は出來ない。』(Cont. Fort. man. II. 21)『従つて何人も惡しき意欲の能作因を問ふ事は出來ない。何となれば、この原因は能作的のもの(efficiens)ではなくして缺損的のもの(deficiens)であるから。惡しき意欲とは effectio ではなくして defectio である。といふのは、より高きものを棄てゝより低きものにつく事此處に惡しき意欲を持つといふ事が始まるのである。然るに原因は能作的ではなくして謂はゞ缺損的であるのに、缺損の原因を求めるのは、闇黒を見、沈黙を聴かんと欲する人にも比せらるべきである。』(de civ. Dei XII. 7)かくして惡とは此處ではあるべきものの謂はゞ *stēptus* であり *curiosus* である。然らば自由意志にとつてあるべき在り方とは何であるか。それは創造の秩序に従つて自らの分を守る事、即ち *summu bonum* なる神に固執する事である。そこで意志が最高善たる神に背を向けて、創造の秩序に於て自己に劣れるものに赴き之に自己を委ねる事が、意志に於ける惡であり罪であると云はれる。惡は意志の向ふものにではなくてそれ自身の行爲の中にある。再び彼をして語らしめよう、『如何にし

て善なる自由意志が惡罪の原因であるのかと私は問ふ。意志が惡となるのは、意志が自己よりも高きものを棄てゝより低きものに向ふときである。何となればこの轉向(*conversio*)そのものが顛倒してゐるからである。従つて意志よりも低劣なるものが意志を惡にするのではなくて、被造物なる意志がより低劣なるものを曲つた仕方に於て又秩序に従はずして(*prave atque inordinate*)欲求する所に、惡が生れるのである。』(de civ. Dei XII 6)

それでは意志が善に背を向けて惡に向ふ可能の根據、*voluntas mala* の *causa deficiens* は何處に求めらるべきであらうか。彼は云ふ。『君は惡しき意志の原因をば、それが存在として在り始めた事のうちにではなくして、そのものが無より創造られた事のうちに求めるべきである。』(de civ. Dei XII 6)『惡の成立は理性的存在者の自由なる意志に發する。かゝる存在者は善なる神に依つて善なるものとして創造られたとは云へ、その善は彼の創造者の善と等しくはない。何となればそれは創造者の創造、れるものであつて、彼そのものの分身ではないからである。従つてそれは罪の可能性を持つてゐた、併し必然性ではない。けれども若しそれが神と同質であつたならば、罪の此の可能性をば持たなかつたであらう。神は罪を犯し得る事を欲せず、又犯

す事を欲し得ない。』(Opus imp. cont. Iul. IV 5)

惡の起源をば以上の如くして *liberum arbitrium* に更に嚴密には *voluntas mala* に求めた後に、私は進んで此の意志の自由と罪とに就いて問はねばならぬ多くの事柄に出會ふ。今暫くそれらを留保して次に *le mal physique* (Übel) の面に眼を注がうと思ふ。

四、自然に於ける惡

自然に於ける惡の問題は即ち世界に於ける惡の問題であつて、世界觀の領域を形造る。そしてそれはアウグスチヌスにあつては直ちに *Theodizee* に連る。

既に第二節に於て見た様に、觀念的存在論の立場に於ては惡は存在しない。世界とその中なる凡ゆる存在は善なる神の創造れるものであり、普遍的な秩序と調和とが其處には支配してゐる。『最も小さきものに至るまで、被造物には何等の不調和も存在しない。何となれば、より惡しく見えるもの (*deteriora*) はよりよきもの (*iniora*) に調和してゐるのだから。』(*Soliloquia* I. 2) 吾々が惡と見る所の無機的並びに有機的存在者の *corruptio*, *defectio*, *privatio*, *vitium* も、吾々がそれより受ける所の苦痛も、悉く善なる自然の秩序と美とを形造る素材である。吾々は普通に、存在に於て他の存在を脅すもの、或はかゝる外的原因に依らずしてそれ自身のもつ内的原因、即ち不完全性の

故に自然的なる完全性を奪はれてゐると見るものをば惡と呼ぶ。そしてそれは人間の活動乃至は惡意とは獨立に自然の中に入り來り且つ存在する所の惡であると考えへる。併し乍ら、凡ゆる自然的存在は無より創造^{つくり}られたるものとして必然的に可變性と不完全性とを擔つてゐた。そして神の創造の意圖が夫々の存在に異なる程度の存在性を與へ、時の限りと所の限りとを定めて一が他にその場所を讓るべく、かくて全體の秩序と美とを生み保つ事にあつたとするならば、一が他を損ふと云ふが如きは全く *akzidentell* な事柄、一の *Schein* にすぎない。之等の自然に於ける生滅變化をば惡と見るのは、有限なる人間の能力が一舉にして神の創造の全體を見盡し得ぬ事に由來する。個々の人間は凡てを見盡すには餘りにも眇たる宇宙の一片にすぎない。吾々は宇宙の中に立つてゐるのであつてその上に立つてゐるのではないが故に、そこに不調音と不調和と嫌惡とをば見出すのである。『神の秩序と美とが吾々を喜ばせない』と云ふのは、吾々が自らの死すべき狀態を以て全體の一部をば形造つてゐるの故を以て、吾々を喜ばせない多くの部分がそこに於ては充分に正しく且つ宜しきに適つて調和してゐる宇宙をば、かゝるものとして認識し得ないからである。』

(*de civ. Dei* XII. 4) 吾々が若し個々の事柄と出來事とから眼を放つて廣く高き全體

の立場に身を置くならば、そこに多様の統一、對立者の同一、雜多に於ける調和等の言葉で云表はされる様な事實の存在に思ひ至るべき筈である。彼はこの事を示さうとして色々な例をとつてくる。音樂に於ける休止、繪畫に於ける陰影廣大なモザイクの一片のみを見る場合の不調和等々。

『一定の且つ規則に従つた間隔を置いて歌の中に挿入された所の沈黙(休止)は、聲の缺如であるとは云へ、歌ふ事を知れる者にとつては、それは宜しきに適つて定められてあるのであり、かくして程度の差こそあれ必ず歌全體の美に一致するのである。』(de son. ad litt. imp. lib. V. 25) 『又繪畫に於ける陰影は、總てのより目立つた部分を際(き)立たせ、且つ形を以てゝはなしに秩序を以てそれを和らげるのである。』(ibid.) 『併し乍らこの點に關してモザイクの床のたゞ一つの小さな四角の部分にしか眼を注がず、それを超えてより廣い部分を見る事の出来ない人は、工人の謂はゞ秩序と配列とに關する無知をば非難するでもあらう。何となれば彼はモザイクを形成する多數の小さな石の作りなす變化をば混亂としか見ぬが故に、一の美はしき形に結合されてあるモザイクの全體は、彼によつて同時に一瞥され認識される事が出来ないのである。精神の弱さの故に、宇宙の事物の調和と一致とをば把握し考察する事が出来

ない所の限られた知識しか持たぬ人に於ても同じ様な事が起る。若し宇宙の何物か彼を喜ばせないとするならば、それは彼が餘りにも大きな重要性をそのものに與へ之に固執する事に依つて、宇宙の事物に重大な不調和が存すると思ふに至るからである。』(de ordine. I 1 : 2)⁽³⁾

かくして惡とは全體の調和に於ける本質的必然的な美的對立物であり、宇宙の合唱に於ける不調和音に外ならない。併し乍ら宇宙の全體の秩序は an-und-für-sich には決して惡に纏^{まつ}はれては居らず、たゞ個々の物の宇宙的目的をば洞察し得ぬ人間の有限性にとつてのみ、それは惡として現はれるのである。アウグスチヌスはこの様な theoretisch-ästhetisch な世界觀を以て一先づ此の問題を解決したかに見えた。⁽³⁾

併し乍らなほ日々に自らに於て、又自らの中に、現實に出會ふ所の惡をば如何にしようか？ 惡は宇宙的な假象であり、汝の苦惱は antihetisch に宇宙の全體の美と秩序とに仕へて之を飾るものであつて、宇宙にとつては物皆總て善からざるはない、汝は本來的には決して惱まないのである、汝の惱みは正規狀態の缺如である。と云ひ聞かされたとしても、その様な知識は、現實に惡に悩む我にとつて何の慰めとならうか。況んや何で眞理であり得ようか。思考の中にこそその様な宇宙の善に憩らふ事は

出來ても歸り來る現實の世界そのものは飽くまでも惡である事を止めない。彼にとつては惡は單なる美的溷濁以上のものである、何となれば、我は單なる自然の一部ではなく、一個の心なきアトム以上のものであるから。それはロゴスの中に汲み盡す事の出來ないバトスを持つた一の主體である。眞實に惱む人格にとつては、宇宙の美にとつてははなくして彼自身にとつて、即ち彼の固有な内面性にとつて、彼の悩みが何等かの善であると語り告げられるのでなければ、凡ての解釋は要するに手品の類を出でないであらう。そして、宇宙そのものは、我の内面性が充されて始めてその内容を得るのであり、眞理に於てのみそれは一の *nothos* となる限りに於て、世界にとつてといふ事はいはゞ間接的であり抽象的でしかあり得ない。眞理はどこまでも具體的であらねばならぬ。この様にしてアウグスティヌスに今一つの解釋が生れた。それは彼がパウロの書翰の研究によつて、身を以て味得した所の生ける眞理であつた。自然惡と呼ばれたものは今や *vidos* (言葉の本來的な廣義の使用に於て) に於て道德惡へと移行する。

自然惡の中には、單なる被造物として有せねばならぬ必然的制約のみには依らずして、人祖アダムの罪の結果たる惡が存在する。彼は之をば罰として身に感じ又受

けた。惡は此處では所謂 *misericordia* として經驗される。彼は使徒パウロに倣つて、世界及び歴史に於ける罪の連帶性の思想をとつた。吾々が經驗する多くの悲慘なる事實は、吾々の先祖達及び吾々自身の罪の結果であり罰である。そして一人の人の罪の結果は彼一人にのみは止らずして、凡ての人否全世界がその影響の下に立つのである。⁽³⁾ 人類の歴史に於ける罪と罰との複雑な交錯の結果が現實の世界である。人間の罪に依つて生物も無生物も、凡ゆる自然が損はれてゐる。⁽⁴⁾ 罪が宇宙の秩序を覆した。被造物の *corruptio* は本來的のもの (*naturalis*) ではないのである。それは人間の罪がさうでないのと同様である。そこで義^{ただ}しき神が罪を罰するといふ事は適^{まさ}しくは又好ましい事であり、かくして又世界の秩序と美とが存在するのである。『誠に惡と呼ばれる所のものは、善なる物の缺損か、――然してかゝるものは善なる物を外にして、何處かに、自らの力にて獨立に存在する事は出来ない――或は罪の罰としての苦痛かである。そしてそれは神の優れたる正義より来る。』(Cont. adv. leg. et proph. I 5) 勿論被造物の持つ必然的制約と人間の罪の結果に依る缺損との境界線は現實的には引かれ得ない。寧ろある所のものは一なる事實であつて、人は之を悲慘として經驗する時にそれを罪の罰として受け、それを自然の秩序に於て見る時に之を神の創

造の業に歸するのである。従つて人間の罪は宇宙の秩序を覆したと見えて實は然らず、神に於ける創造の秩序は何等損はれずして、『如何なる罪も、汝の被造物の最も高きものに於ても又最も低きものに於ても、汝を損はず、又汝の定め給ひし秩序を損ひはしない。』(Confes. XII. 1) 人間はその罪に依つて自己の中に、ある秩序を破りかくて自らを損うたのみである。人間は自らの自由に依り、神の定め給ひし自由を否定する事に依つて却つて自分自身に撥き反され、その結果心身に苦惱を導き入れたのである。併し乍ら神は人間の罪の結果たる惡をなほその全能の力に依つて善に變へる事に依つて、創造の秩序と美とを示す。

かくして自然に於ける惡はそのまゝにして善とされるのではなしに、一度びは罪の結果として正しく惡と云ふ現實的な否定の措定を受け、此の否定を通して人は之を罰として受取る事に依つて神の善は顯はにされ、より高き立場に於て否定は再び肯定にまで止揚される。此の辯證法的な轉換の背後には、罪人が神の恩寵に依つて義人とされるといふ基督教に於ける普遍的な信仰體驗が横はつてゐる。即ち更に嚴密に云へば「義とされたる罪人」(peccator iustus)といふ逆理的な表現を以て示され得る基督者の生の辯證法的構造そのものが、この轉換の中核をなしてゐるのである。

神に依りて赦罪され、義と認められたる者のみ自然に於ける惡が何であるかを洞察し、之にアーメンなる承認を與へ得るのである。そしてそれが彼に於ける Theodizee 成立の地盤に外ならない。

この様にしてアウグスティヌスに於ける自然惡の解釋、從つて世界觀の問題は、以上三つの段階乃至は契機を含んである。即ち、*metaphysisch-ontologisch* な、*unmittelbar* に考へられる立場に於ては、自然には何等の惡も存在しない。實存より抽象された世界の中に惡が存在の餘地を持たぬ事は當然であらう。併し乍ら人間の現實の意識及び經驗に於ては、惡の事實は又否定さるべくもない。そこで彼はその理由をば單なるロゴスの世界即ち對象乃至は存在の側に求めずして主體的な人間自身の中に求め、之を罪の現象の中に見出した。且つ之を個々の罪の現象より原罪、てふ一般的概念にまで擴張する事に依つて、自然惡は罪の罰として見られるに至つた。併し乍ら罰として見られた所の自然惡もそれを身に受ける者にとつては、依然として苦痛であり惡である事を止めはしない。罰なるが故に善であり、我にとりて善であると云ひ得るが爲には、人間の立場から神の立場への轉換が必要である。所で此の轉換は單に *theoretisch* に、*onto-logisch* な轉換、立場を換へて觀るといふのみでは足りない事

は既に明らかであつた。それは人間の在り方そのものの轉換、ontischな意味での轉換が可能でない限り望み得べくもない事である。併し此の事を可能にするものは實に信仰(fides; fides)に於ける生の變革であつた。此の變革の結果、艱難は建徳と修練の爲の神の恩寵と變り、惡はどこまでも假象ではなく現實に惡であると共に同時に又より高き立場に於て善とされ、此處に絶對の肯定が成立する。之等の事柄は次の短い彼の説教の一節の中に含蓄深く表現されてゐる様に思はれる、*„Ergo non mala? Sunt mala, sed mutantur; et ipsa erunt bona: quia mala, vitio sunt mala, non natura”* (Sermo, CLXXXII. V) 然らば惡は存在しないのであらうか? 否惡は確かに存在する。併し乍らそれは移去さるべきであつて、惡は此處に善となるであらう。何となれば物が惡なのではなくてその缺損の故に惡なのだから。『缺損そのものは眼を蔽ふて見られないのではなくて、現實に取去られねばならぬと考へられてゐる。此處に、缺損そのものが吾々にとつての缺損であり、吾々にとつて惡となる、といふ事が今一度想起さるべきである。そして吾々にとつての缺損は實は吾々の缺損に外ならぬといふ事、それはバスター的な直觀であつた。一度び閉されたロゴスの道はバスターの深みに潜り入る事に依つて再び新なる發足を始める。かくて自然に於ける惡は poena

peccati であるといふ大膽な命題と共に、自然惡の道德惡への還元の道行きは終る。

(1) 更に *de musica* VI 30 には有名な例が擧げられてゐる。吾々は廣壯な宮殿の片隅に置かれた立像にも比せらるべきものであつて、彼自身その一部をなす所の建物全體の美を見渡す事は出来ない。又戦線に於ける一人の兵卒は全軍の規則正しい配列や戰略的な秩序をば認知し得ないであらう。又一つの詩に於てそれを形成する個々の長い或は短いシラブルは、それが發音される間だけは生きてそこにあり且つそれを感知し得るにしても、詩全體の組織に於ける韻律的な調和と美とを味ふ事は出来ないであらう。何となれば彼等は自らがその中にて過ぎ去り行く事によつて作品全體を構成し完成するのだから。

(2) 自然に於ける惡が以上の如きものであるとしても、それを身に受け經驗する者にとつては(人間も亦自然の一部である)依然として惡たる事に變りはない。とすれば全體に於ける善は、必然的に個體に於ける惡の存在を含まねばならぬのであらうか。de ordine を始めとして所謂カシキアクム時代の著作はこの事を許容するかの様にも見える。併し後の多くの叙述は之を否定する。惡はどこまでも *notwendig* ではなくして *akzidentiell* なのである。

(3) 罪の連帶性の思想は創造及び原罪の思想(むしろ信仰)と切離し得ない關係に立つてゐる。個人の個々の罪の行爲が之等との聯關の下に考へられずして若し離れぐに考へられるならば、罪及び罰が他の個人のみならず全自然にまでも波及するといふ事は考へ難い事である。

(4) ロマ書八章十九、二十節參照。

(5) 此處に義人といふは、道德的に義しき人、或は義に勇む人といふ意味ではなしに、神の恩寵の故に、神の前に義とされて、*gerechtfertigt* 立ち得る者を意味する。此の事を理解する爲にはむしろ、イスラエル民族の預言者又は詩人達の語法に従つて「神を義とする者」といふ古い根源的な意味が想起さるべきであらう。

五、創造及び原罪

アウグスチヌスに於ける惡の問題

前節にて觸れられた創造及び原罪の概念をば今少しく立入つて明にせねばならない。¹¹¹『神は元始に無より萬物を創造し給ふた。併し乍ら自らより之等を創造し給ふたのではなくして、自らより生み出し給ふたのは自己と等しき者、吾々が神の獨子と呼ぶ所のものである。彼をばより明瞭に指示する爲に吾々は又「神の能力」或は「神の智慧」とも呼ぶ。そして神は彼に依つて、萬物を無より造り給ふたのである。』(C. lib. arb. I. 5; cf. Confes. X. c. V. VI.) 此れ創造の概念である。元始とは永遠と云ふに等しく、創造と共に時が始まつたのである。『併して又時間と共に世界は作られてある。』(de civ. Dei XI. 6) 『凡ゆる時間は汝の作り給へるもの、然して汝は凡ゆる時間の前に在つた。そしてこの汝の作り給へる時間の前に於ける如何なるときに於ても、時間は存在しなかつた。』(Confes. XI. 16) 時も亦神の創造にかゝる。被造物は神の完全性を有せぬが故に必然的に可變性を擔つて居り、それによつて運動といふ事が始まる。時間は運動と共に存し運動なき所に時間は存しない。時間は世界の創造と共に始まつたのであり、創造の前に時はない。従つて創造の以前に於ける神を問ふ事は無意味であらう。„creatio ex nihilo”なる概念に於て重要なのは creare といふ神の行爲であつて、ex nihilo とはたゞ神の行爲の絶對性をば示す賓辭に外ならない。⁽¹²⁾ 意味す

る所は、萬物は神の創造の業に依つて存在にまでもたらされたのであつて、且つ之に秩序がある。創造に於ける秩序と呼ばれ又攝理と呼ばれるものがそれである。何となれば自然の *esse* と *ordo* とは一にして共に神より出づるからである。創造と秩序とは神に於ては二ではなくして一である。創造の秩序とは一言にして盡せば、被造物が各神より受けたる存在性の程度の差に従つて組織されたる *Hierarchie* であると云はれうるであらう。そしてそれが原本的な宇宙^{コスモス}の概念である。人祖アダムが樂園を追はるゝに至つたといふ物語の中に示される罪とは此の秩序への反逆であり、之が所謂原罪と呼ばれるものの本質である。

神は自己の像に似せて人間を創造する事に依つて、人間に創造の秩序に於ける特殊なる場所を與へ給ふた。神の呼び掛けに對して應へ得る者は地上に人間を措いて外にない。人格は自律性に於て成立し自由をその本質とする。人間は神より與へられたる自由意志を以て神に従ひ、神又凡ゆる被造物を人間の支配に委ね給ふ。然るに人間は不従順と傲慢 (*Selbstseinwollen*) との故に、反逆の罪を犯し、神の立て給ひし此の秩序を否定せんと試みたのである。此處に人祖アダムの罪があり墮落があつた。罪とは對者の人格の干犯である。彼は果して神を犯しその秩序を否定し得た

であらうか。『かくて自己の力に倚頼む者は、宇宙の秩序の聯關より離れて個人の利害を追ふ。此の神に逆く傲慢は、聖書に於て「罪の始」と云はれてゐるが、彼は宇宙の凡ゆる被造物の中にあつて、支配者なる神に従ひ、神の律法に従つて正しく導かれ得たにも拘らず、神の創造り給へる全體以上のものたらんと欲し、且つ之を自己の律法を以て支配せんと欲して、却つて小なる場所に踞踏せざるを得なくなつた。何となれば全體よりも大なるものは何もないからである。かくて餘りにも大いなるものを獲んとして却つて自らをより低く小なるものとする。この故に聖書は「貪欲は凡ゆる惡の根源である」(テモテ前書六〇十)と記してゐる。』(de trin. XII. 14.) 神に逆く者は神の立て給ひし宇宙の秩序を破り得ず、彼はそれによつて自己の中なる秩序を破つて却つて自らを損ふたのみであつた。『聖書に於て神の敵と云はれる所のものは、その存在に於ていはなしに、その缺損墮落に於て神の命令に反抗するものである。彼はその事に依つて、何等神を損ふ事能はず、たゞ自己を損ふのみである。従つて神の敵と呼ばれる彼等が、それを以て神に反抗する所の缺損とは、神にとつていはなくして彼自身にとつて惡である。そして正しくそれこそ眞正の惡である。何となれば、それは彼の内なる自然の善をば毀損するが故に。』(de civ. Dei XII. 3) 然り、彼は與へ

られし自由をば秩序を超えて濫用する事によつて、自由がよつて以て立つべき人格自律の原則を破り、自らの人格たる事その事を放棄してしまつたからである。罪が墮落であると云はれるのはその事に外ならない。それ故に禁斷の木の實を食ひて後のアダムとエバとは、日の涼しき頃園の中を歩むヤウエ神の御聲を聞いて、その面を避けつゝ樹の間に身を匿した。彼等はもはや神の前に立ち得ずその呼びかけに對して應へ得なかつたのである。

彼はこの様にして内には肉の反逆を、外には自然物の反抗をば經驗しなくてはならなかつた。そして最も正しい罰は何であつたか、それは *liberum arbitrium* そのものの缺損であつた。善を知る事と、知つて之を意欲する事の困難とである。『若し欲しさへするならば何等の困難なしに爲し得た時に、それを善用する事を欲しなかつたが爲にその能力を失ふといふ事は罪の最も正しい罰である。即ち、何が善であるかを正しく知つて居り乍らそれを爲さぬ人は、何が正善であるかを知る能力を失ふに至る。そして可能な時に正しく行爲する事を欲しない人は、欲する時にそれを爲すの能力を失ふ。かくて實に無知と困難とは、罪を犯せる凡ゆる魂の二つの罰である。』(de liv. arb. III. 52) 無知の闇と無能の嘆きとが此處に人間の運命として課せられた。

そしてそれは實に惡への悲しき傾向性(*concupiscentia*)に外ならないのである。自由意志の惡用によるこの罪の行爲と、それより結果するその罰とを共に原罪(*peccatum originale*)と呼ぶ。『かくして本來罪と呼ばれるもの、即ち自由なる意志に依つて知つて犯されたるもののみならず、なほ罪の罰が必然的に結果する所のものをも吾々は罪と呼ぶ』(*de lib. arb.* III. 54) 吾々が眞の義務を知らぬが故に爲された惡しき行爲、又善き意志に出でたと確信されるにも拘らず、結果として見られ、又は客觀的に評價された場合に、惡しき行爲と云はれる所のものが、日常的には普通に同じく罪と呼ばれ又事實罪たる事に於て變りのないのは此の定義の第二の意味に於てある。原罪とはこの二つの契機を含み、結果は再び原因として織り成されつゝ、吾々の個々の罪の行爲は此處に源するのである。かくて原罪は凡ゆる人間の中に見出される「根本惡」⁽³⁾惱める意志を説明する原理となる。

さて此處に、人間が罪を犯すといふ事は神の創造に於ける秩序、攝理の中に含まれてゐたかどうかとの問が提出されるかも知れない。何となれば *providential*(攝理)とは *praescientia*(豫知)といふ事だからである。今若し然りとすれば神の創造は惡を含む事となり神は惡の責任を負はねばならず、否とすれば人間の罪は神の秩序を破る

事となつて攝理は否定され、神はその都度世界の狂ひを矯正する下手な時計師の謗を受けねばならぬ、問ふ者はかく考へる。アウグスチヌスは神の攝理と人間の自由なる決意性(*liberum arbitrium*)との *Dilemma* に陥らないであらうか。彼は之に答へて、神の豫知を認めた後に、神の豫知は人に罪を犯す事を強制しないが故に、惡は神に歸され得ないと云ふ。『かくて神は何人にも罪を犯す事を強制しないとは云へ、自己の意志を以て罪を犯すであらう者を豫知し給ふ』(*de lib. arb. III. 10*)『又神は自らの造る凡ての者を豫知し給ふとは云へ、彼が豫知する凡てのものの作者ではない』(*ibid. 11*)⁽⁴⁾ 攝理とは、今が永遠に通じ永遠が今である所の神にある絶對の立場に於て神の創造にかゝる自然の秩序を呼ぶ言葉であつて、今も永遠も共に流れる時間には屬しないのである。又創造とは時間に於ける出來事ではなくして創造によつて時間と歴史とが生み出される事は既に明らかにされたが如くである。神の創造とは永遠に於ける創造である。従つて攝理とは、神の手にある卷物の中に秘められたものが、歴史の過程の中に次第に展開されるといふ様な、時間の立場に於て問題とさるべきではないのであらう。その様な表現そのものが既に一つの比喻として、象徵性に於て存在する事を吾々は忘れてはならない。『神は何故人間の罪を豫知し乍ら之を許した、

のか」といふ様な問も、もはや彼にとつては空なる問でしかあり得なかつた。惡をば *Deopla* の立場に於て、客體の側に問ふて否定的な答を與へられた彼は、今や實存的な問題として之を主體の側に、倫理的な側面より再び問ひ始めて神の創造及び原罪の二概念にまで立至つたのである。その様な問は、解決を斷念さるべき理論的地平になほも執拗に踏み止まりつゝ、凡ゆる存在の存在の理由の缺除乃至は否定である所の惡の存在理由をば、なほも存在の側に向つて問ひ訊さうとするものであつて、生ける者を死にし者どもの中に尋ねるの類に外ならなかつた。かくて彼にとつては、創造及び原罪といふ二つの概念は、問題の倫理的な面に於ける謂はゞ論理的な前提なのである。

そこで私は次に、道徳的な惡が始めて問題となり得る意志の自由及び彼の「病める意志」についての考察に進まうと思ふ。

(1) アウグスチヌスは *de trinitate* に於ては、「生む」(*generare*)と「作る」(*facere*)及び「造る」(*creare*)とを嚴密に區別し、前者を獨子に、後者を萬物に適用しゝゐる。*facere*と*creare*とは前者程に嚴密には區別されてゐないが、邦語の「作る」と「造る」とには當るかと思はれる。神は無より萬物の *Materialie* (質料)を *creare* せられ、然る後にこのものより、獨子によつて、個々のものなば *facere* し給ふたものと解される。(*de trinitate* V. 殊に c. IV) なほ次の註參照。

(2) アウグスチヌスの無ば、プロテラスの *non esse* やアリストテレスの *οὐκ ἔστιν* と同一視さるべきではない様である。

Confessiones XII に於て "terra erat invisibilis et incomposita" (Gen. I. 2) なる聖書の句の説明をなしてゐる個所に於ては、神が最初に創造れる「地」をば所謂地球と見ずして、此處に寧ろ reine Receptivität の原理としてのことを見てゐる様である。(c. III—c. IV) の「天と地」との創造は「形相と質料」との創造であつて創造の業の第一段をなし、次いで萬物は獨子に於て、このものより facere されて夫々の存在にまで至らしめられた。この第一段の創造が固有な意味に於て "creare" と呼ばれてゐる。

(3) アウグスチヌスの原罪論は教理體系としては實は彼の恩寵論と共に、否むしろその一部として理解さるべきなのである。それは救主イエス・キリストに於ける神の恩寵、殊に彼の豫定説に明らかである選びの恩寵が、現實に於て一層有力にされ、又高められんが爲である。原罪説と豫定説と、一見矛盾する此の二つは實は同一の體驗の上に打立てられたものであつて、彼の恩寵論の特色を最も明らかに示す二概念である。彼に於て恩寵は恒に、神の側よりと人の側よりと二つの道に於て馳せる。そしてそれは屢交錯し混同されて彼の理論的表現を織り成すのである。私の意圖は此の錯雜を避けんとして出來るだけ彼に於ける人の側よりの思惟を、いはゞ下よりの思惟を追ふにあつたが故に、本文では努めて神學的考察を避けてゐる。

(4) de lib. arb. III. c. IV 參照。なほ二十三頁の Opus imp. cont. Jul. IV. 3. よりの引用參照。(吾々は罪の必然性ではなくその可能性を持つ)

六、意志の自由と病める意志

罪とは普通には道德的な惡に對する稱呼である。そして自由なき所に罪は存在しない。行爲の *a priori* として、意志の自由は缺くべからざるものであり、自由は人格性の基礎概念である。吾々の外から吾々を惡に動かす何等かの實體的原理をば説

くマニの教(彼自身九年もの長きに亙つてその迷妄の下に偽りの憩ひを偷んでゐたのであつた)に對して彼が極力主張した所は此處であつた。所で自由に行爲する人間は道德的意識(良心)に於て行爲の規準、法則を持つてゐる。此の法則乃至はかゝる意識を人間は神より受けてゐるのであつて、罪とは之を破る事である。『惡を行ふとは誠命いしまへより外それる事に外ならなう。』(de lib. arb. I.2) 人格は自律的でなければならぬといふ事は人格の孤立性を意味せずして、人格は他を俟つて始めて人格たり得るのであり、又他に對して自らは自律的であらねばならぬ事を意味する。罪とはもと人格的な概念であつて、對者の人格を犯す事である。所が此の事は實は先づ自己の中なる秩序を破る事に依つて自己の人格を犯し、我—汝の關係を破壊する事によつて成されるのである。それ故に罪は自らを他より引離す孤立性と排他性とをその本質とする。罪は良心を暗くする。良心 (conscientia) はもと偕に知る (con-scire) の謂であつて、對立する二つの人格を豫想する事なしに con- とは無意味である。道德律が良心に於て知られると云ふのは、實はその背後にある Person たる神と偕に、吾々に知られるのである。それ故に自己に、忠實である事が神に忠實なる事であり得、自己を損ふ事が他を損ふ事と同じく罪と呼ばれうるのである。人格の尊嚴といふ事は本

當は神との峻しき人格的對立から生れ出るのであつて、この事なしに吾々は未だ決して眞の人格的存在者たり得ず、又他を人格として認め得ないのである。この様な自律的人格はたゞ自由に於てのみ生きる。自由は當然に惡の可能をも亦含む。それ故に罪の可能と云ふ事は意志の自由の一徵表である。併し乍ら現實に、罪を犯す意志は果して自由なる意志であらうかとアウグスチヌスは問ふのである。

彼は此處に自らの苦き又慘ましき經驗を想起せざるを得なかつた様である。⁽²⁾ 吾は確かに意欲するの自由を有してゐる。善を欲するも惡を欲するも、又それらを欲せざるも、等しく必然に従つてゐる。善を欲するも惡を欲するも、又それらに従つてゐる。吾々が行爲の結果に對して責任を感じるといふのも正にその事を示してゐる。それ故にマニ敎の迷妄を脱して後の彼は告白していふ。『かくて私は何ものかを欲し又欲しなかつたといふ時、最も明らかな事は、欲し又欲しなかつたのは私に外ならなかつたといふ事である。そしてそこに私の罪の原因がある事、その事に私は氣がついた。』(Confes. VII. 5) けれども同時に、目醒めた彼の鋭い良心は、惡を意欲するの容易さに比して善を意欲するの困難さをば見逃さなかつた。善を知りつゝ惡を爲し、惡と知りつゝ之を爲し、又善なる意欲が惡なる意欲と暫し争ひつゝ

しかも遂に惡をなすといふが如き慘ましき經驗は、彼を「病める意志」(voluntas languida, aegritudo animi)の概念に導いた。『意志が或る部分に於ては欲し、或る部分に於ては欲しない』と云ふ事は、信すべからざる奇怪な事柄ではなくして、實に心の病氣なのである。何となれば、一方眞理に支へられつゝ、他方習慣の重みに壓せられて、意志は完全に立ち上る事が出来ないからである。』(Confes. VIII. 21)又惡と知つて一方に善き意欲が反抗するにも拘らず、遂に『我ならずも爲す所の惡は、自分が爲すといふよりは寧ろ自分が蒙る所の惡であると私は考へた。そしてそれは罪ではなくして罰であると判斷した。その事に於て、私は汝(神)の義しき者なる事を知るが故に、私は不正に罰せられてゐるのではないと躊躇なく告白する。』(Confes. VII. 3)人間も亦自然の一部であり、意志も神の造り給へるものである限り、この様にして内に見出された心の病は、かの自然惡の一つの場合にすぎない。彼は彼處に於けると同じく此處に於ても亦一貫して之を罰として受取るのである。吾々の悲慘は外なる世界に出で行く事なくとも既に内に存在してゐた。

そこで彼は、人間は惡をなすの自由を有してゐるけれども惡を爲さざるの自由、惡よりの自由を有しない事をば悲しげに告げるのである。しかも善を爲す場合と雖

も喜んで之を爲す場合の如何に少い事であらうか、彼はロマ書七章に於けるパウロの言葉の中に又自らの經驗を見出したのである。何故に吾々は善を爲すに遅く、善を欲しつゝ惡を爲すのであらうか？ 彼は此處に於てパウロと共に吾々の意志が生れ乍らにして損^{そこな}はれてゐる事を承認しようとする。善を欲する心があり乍ら之を爲し得ずして惡を爲すのは、吾々の内なる善き意欲が之を爲し得る程に強力ではなく、惡しき意欲が之に打勝つて惡しき行爲を爲さしむるからである。

さてアウグスチヌスに於て、自由 (libertas ; liber) といふ言葉は二つの意味を持つてゐる事に吾々は氣付くであらう。一は自由意志 (liberum arbitrium) といふ場合の自由であつて、之は善をも惡をも欲し得るの自由、寧ろ簡單に惡を爲し得るの自由と呼ばれ得るものであつて、意欲の自由、決意性の自由、無差別的選擇の自由、或は可能に於ける自由である。他はこの自由意志をば正善に、使行し得るの自由であつて、可能に對して云へば現實的、若しくは實質的自由である。従つて吾々の意志は第一の意味に於ては恒に自由であるが、それは同時に又恒に必ずしも善ではないが故に、第二の意味に於ては恒に自由であるとは云はれ得ない (de grat. et lib. arb. XV)⁽⁴⁾

吾々の意志は自由に意欲し自由に決意しつゝしかも自由ではない。惡を爲さ

るの自由、善をなすの自由をば有しない意志は完全ではなくして病める意志であり、損はれたる意志であり (voluntas resoluta)、顛倒せる意志であり (v. perversa)、惡しき意志 (v. mala) である。彼は之を *concupiscentia* と呼ぶ。それはもはや行爲ではなくして習慣性 (*habitus*) であり、病にも比すべき惡への傾向性であつて、アダムの裔たる人類の中にある根本惡の根源的要素である。 *concupiscentia* をば *habitus* だと呼ぶ彼の定義の背後には、彼の經驗の深い痛みが横はつてゐる。誠に罪とは行爲であると共に習性に外ならない。罪は決して一つの行爲を以てしては終らずして新しき罪を孕む。最初に犯された罪の行爲は彼の良心に痛みを與へるけれども、それは既に罪の道を截開いたのであつて一の傾向性をば後に残す。一回は一回と意志にその痕跡を刻んで、善を爲すの容易さを減じ惡への容易さを増し加へる。そして二度三度と繰返され行くに従つて人はそこにもはや良心の痛みではなくして心安さをさへ感じ始める。罪は人格關係の破壊であつて孤立性、排他性をその本質とするが故に、彼はもはや人を見ず神を思はず、彼の良心はもはや良心の明を失ふからである。そして遂には惡を爲す事が本來の性であるかの如く、意志を全く變へてしまふ。「慾孕みて罪を生み、罪成りて死を生ず」とは彼の實感であつた。 *Confessiones* に依れば、若き日以来の

肉慾の繩目絶ち切らるゝまで、彼に如何に苦しき戦があつたかを吾々は窺ひ知る事が出来る。彼は肉慾そのものをば惡とは見てゐないけれども、此の事の中に、原罪の宿れる事、それが生きて働く事を見て取つた。恐らく之等の経験が彼の原罪説を生む動因であつたらう。従つて彼に於ては德(virtus)も亦アリストテレースに倣つて habitus と呼ばれる。そしてそれは、基督にあつて新に生れたる人の中にあつて、神の恩寵(gratia Dei)に依つてのみ形造られて行く。神の子とされたる(justificatio)者の地上の生涯は此の sanctificatio の過程に外ならない。そしてそれは墓を超えた彼方の世界に於て遂に perfectio Dei にと到達するのである。之に反して異教の德はそれが神との關係を有せぬ限り、人間の傲慢を語るにすぎない輝かしき惡德である。(civ. Dei XIX 25)

この様な弱さをば彼は道德的行爲に於てのみならず認識に於ても亦認めようとする。人間をば *homo* に於て見ようとするとするアウグスティヌスは、當然の歸結として人間の本質を意志と見る。人間の在り方を決定するものは *par excellence* に意志である。且つ世界の存在は人間に對して、ある存在である。従つて人間の存在の仕方は又世界の存在の仕方を規定する事となる。認識も亦人間の行爲の一つであり、世界

に於ける人間の在り方の一つであるとするならば、それは單なるテオローリアの立場では盡されずしてブラークシスの領域に、當然道德的な側面に於て問題とされなくてはならないであらう。眞理の認識は正しき道に於て探求される事を必要とし、それは正しき意志に依存する。そして正しき意志とは正しき愛、秩序に適へる愛に外ならない。吾々は認識されたものを始めて愛するのではなくて、却つて愛が認識に先行するのである。『吾々の精神が所有する凡てのものは認識に依つて持たれてある。併し乍ら如何なる善きものも完全に愛せらるゝ事なしには完全に認識されない』(de div. quest. 83 XXXV. 2)『今なほ適はしからざる生き方をして居り乍ら眞理を認識し得ると考へる者は大きな誤に陥つてゐる。』(de agone christ. 14) 行爲する者としての人間が神から與へられた良心を持つてゐた様に、認識する者としての人間は神から“lumen naturale”を與へられてゐる。併し乍らこの「自然的なる光」は意志それ自身の顛倒に依つて暗くされ弱くされて、人間の認識をして困難ならしめてゐるのである。意志のもつ弱さ(deficientia)は此處では無知(ignoscencia)と呼ばれる。彼はこの二つのものをば、人祖アダムの最初の咎罪(罰)と見たのである。此處に病める意志を癒す基督の恩寵に對應して、認識論に於ける彼の有名な Illuminations-

theoric が生れ出る。

創造及び原罪の教理は、聖書に物語られてあるが故に彼にとつて眞理であつたのではなく、彼の生の慘ましき經驗が此の事の眞理である事を彼に教へたのであつた。

- (1) E. Gilson: Introduction à l'étude de St. Augustin, p. 159. 参照『認識を賦與された限りに於て考へられる人間は神より自然的な光を受取る。行爲する必然性の下にあると考へられる限りに於ての人間は神より道德的な意識—良心—を受取る。のみならず何れの側に於ても、人間は彼の判断する必然性なば神より受取るのである。神にあつては唯一の法則が存在し、しかもそれは彼自身に外ならないで、神以外の凡ゆるものはそれに従つてゐる。これ永遠の法則である。』
- (2) 吾々は Confessions VIII c. v. c. xli. 就中 *Confession* の中に、最も代表的な形に於て彼自身の苦闘の告白を聴く事が出来る。

- (3) La liberté (libertas) n'est en effet que le bon usage du libre usage (liberum arbitrium). (E. Gilson: *ibid.* p. 206).
- (4) 第一の様な形式的な自由ではなく第二の様な實質的な自由の概念はアウグスティヌスに於て始めてあらはれたものではない。紀元前後以來の所謂ギリシヤ・ロマの世界に於ては、諸の宗教又哲學が、自由を目指してゐたのである。ストアの *εὐνομία*、エピクロスの *εὐνομία* 等皆然り。

七、救拯及び恩寵

惡はこの様にして人間にとつて宿命的な重荷である。生れる事は惡に出會ふ事であり、生きる事は悩む事に外ならない。そしてアウグスティヌスにとつて、凡ゆる惡の最たるものは自己の裡なる惡、即ち罪の事實であつた。彼の良心は内なる罪の

事實に惱むと共に、更にそれが罰せらるべき事を思ふて戰^{おの}いた。かくて外なる惡が實に内なる惡の結果に外ならない事を知つたのである。人間にして若し斯くの如きものに盡きるならば誠に「生れざりし方よかりしものを」と云はるべきであらう。併し乍ら人間の側に於て凡ゆる手段^{てだて}と可能と希望とが盡きはてた時に、彼は彼方よりの呼びかけに答へて立ち上つたのである。⁽⁴⁾彼の出會ふた者は何であつたか、かくて此の苦悶の嘆きの頂點に於て、一轉してパウロと共に呼ぶのである。『されど吾等の主イエス・キリストに賴りて神に感謝す』と。

救拯は上より、恩寵として彼に下つた。救は凡ゆる人間活動の停止を意味し、凡ゆる人間的努力の彼岸にあつた。若しさうでないならば、それは恩寵ではなくして功績と、信仰ではなくして業^{わざ}と呼ばれねばならないであらう。「わが爲に十字架にかゝり、死にて甦り給へる神の獨子イエス・キリストを信するによりて」といふ信仰そのものをすら、彼は神の恩寵の賜物と考へた。信仰とはキリストにありて、(ei yparci) 生きる事であり、それは全き生の變革を意味する。古き人(vetus homo)は彼の死と共に死に、新しき人(novus homo)が彼の甦りと共に生れて、此處に恩寵に依る第二の創造が行はれるのである。新に生れた内なる人は基督の中に生長する。肉體に於て生く

る限り彼はなほ罪の中に、あるとは云へ、彼の生命は基督の中に隠れありて彼は既に罪の下に、あらず罪より自由なのである。病める意志は此處に癒されて、アダムに於て失はれし自由は再び回復される。のみならず第二の創造に於て人間に與へられる恩寵は、アダムに於て與へられた恩寵よりも大きい。何となれば、曾ては育ての恩寵 (*gratia elevans tantum*) にすぎなかつたものが今や育てと癒しの恩寵 (*gratia elevans et sanans*) として與へられるから。『かの墮落の後に於ては神の憐憫はより大である。何となれば、それは死と罪との支配の下にあつた人間の意志をば、奴隸の軛より解き放たねばならぬから。所で凡ての人は自らの力に依つてはなく、キリストを信ずる信仰に於て與へられた神の恩寵に依つてのみ自由にされる。』(Enchir. 106) アダムに與へられた「罪を犯さぬ事の出来る」(*posse non peccare*) 能力は「罪を犯し得ぬ」(*non posse peccare*) 能力として完成され善を棄てぬ能力は善を棄て得ぬ能力として確充される。更に正しき意欲は愛 (*amor Dei*) にまで高められる事に依つて喜を以て善をなすに至る。恩寵は自由意志を損ふのではなくして、意志の自由は此處に實質的内容的な自由、爲し得る事を選ぶ所の自由を得て完うされるのである。『吾等の主イエス・キリストに依り吾等に與へられる恩寵とは、單なる律法の知識でも人間生來の性質でもな

く、又罪の單なる赦しでもない。その恩寵に依つて吾等の中に律法は成就され、人間性は解放され、且つ罪はもはや吾等を支配しなくなるのである。』(de grat. et lib. arb. 27) 『神の恩寵は只に人間の意志を除き去らないのみでなく、又それを惡より善に變へその意志が善なる場合には助けを加へ給ふ。(ibid. 21)』従つて欲し乍らも爲し能はぬ所の人間は、己が未だ充分に欲しては居らぬ事を知るが故に、誠命を充すに充分なだけの意志を持ち得る様、神に祈り求めるのである。かくして命せられた事をば爲し得る様にと助けられる。その時には吾々は、爲し得る能力があるが故に意欲する事は有用であり、又實際に意欲するが故に、それを爲し得る事は好ましくある。』(ibid. 31) かくして救は何よりも自由意志の救拯にあつた。けれどもそれは單に意志に於ける罪が赦され、意志の自由が回復されたといふ意味には止まらなかつた。人間の本質を意志に於て見た彼にあつては、意志の救拯は全體人間の救拯に外ならなかつた。此の生の變革と共に價値の顛倒が行はれる。同時に世界は變貌する。此處に於ては原人の咎さへもが祝福されるのである。○ *felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere saluationem!* (おゝ福^{pariter}なる咎よ、かくばかりの救を持つに至らうとは!) 惡の問題も亦此處に全く一變せる全貌を以て彼に臨む。そしてそれが彼に於ける Theodizee

である。

(1) Confessions VIII 28, 29. 參照

八、辨神論及び攝理

Theodizee とは神を義とする、思惟の勞作である。神を義とするは神に義とされた者のみの爲し得る所であり又爲さざるを得ぬ所である。それは神に對する絶對の信賴と從順との表明である。攝理とはこの様な魂の態度に對應する神の愛と眞實と義との宇宙的確かさを確保する信仰内容に外ならない。従つて Theodizee は攝理の叙述でありその展開となる。

Theodizee が哲學固有の一領域を形造るかどうかといふ事は簡單には決められないかも知れない。併し乍ら歴史にあらはれた凡ゆる種類の Theodizee は、それを語り又聞く人の宗教的動機と信仰體驗とを除外しては悉くが失敗と見えるのであるまいか。宗教的な立場に立つてさへ、古くは舊約のヨブ記に於て吾々は此の事を見る。ヨブなる人の出會へる尋常ならぬ苦難に對して、多くの友が遠くより彼に來り、彼を慰め教へ又責めた。しかもその一つとしてヨブを満足せしめしものとはなかつた。彼は遂にそれらに對して怒をさへ感じ、又自らの生れし日を呪ふに至る。

ヨブの苦難の解決は外からも内からも彼に來なかつた。けれども遂にその祕義の解かれる日が來た。それは彼が活ける神に出會うてその言葉を聴くに依つてゐつた。それは解決と云はんよりは寧ろ解消と云ふ方がいゝかも知れない。彼は言ふ。『われ汝の事を耳にて聞きゐたりしが、今は目をもて汝を見奉る。是をもて我自ら恨み、塵灰の中にて悔ゆ。』(ヨブ記四十二の五、六) 彼の聴いたヤールウェの言が聲なき言であつた様に、目をもて見奉ると云ふも勿論肉眼を以てゝはなかつた。併し其處に於て彼が出會ふた神は活ける神として、先きの目に人々との間に語られ又自らの中に於て考へられた神、即ち耳にて聞きゐたりし所謂死せる神とは明白に區別される。アウグスチヌスに於ても亦確にかゝる經驗のあつた事を、少くともその一つを吾々は Confessiones 第八卷の終りの部分の記述の中に知つてゐる。三八七年のミラノに於ける彼の回心の當時に於て、彼が此の經驗のもつ意味 (Sinn) 乃至は意味形象 (Sinngestalt) をば把握してゐたかどうかは別問題である。併しとにかくこの經驗より十數年を経過して後に書かれた Confessiones の中には、明らかにかゝるものが把握されてゐるのである。

信仰とはかゝる活ける神との邂逅の事實 (Tatsache) に於て成立する。そしてかゝ

る事實は、三十年の地上の生涯を以て歴史の上に足跡を残し、十字架の上に死し、甦りて永遠に生くるイエス・キリストと云ふ無比なる事實 (Urfactum) に於て成立する。人は活けるキリストに出會ふ所とその時とに於て、活ける神に出會うのである。キリストに於て、隠されたる神 (Deus absconditus) は啓示された神 (Deus revelatus) となる。而して信仰とは未だ見ぬものを眞實とする事に外ならない。既に見る所のものは信する必要がないからである。併し乍ら同時に又全く見知らぬものをば吾々は信する事が出来ない。そこで吾々は啓示された神に於て、隠されたる神を信するのである。啓示されたる神に依つて義とされたる者は、神のその行爲に於て、隠されたる神を義とするのである。信仰の本質はこの「神を義とする」行爲である。古き人は己を義とせんとして生きたが、新しき人は神を義とせんとして生きる。それが己に死して神に生きる事、我もはや生くるに非ず、キリスト我が中にありて生くるなり〔ガラテヤ書二の二十〕とのパウロの告白の内面的意味である。

攝理とはこの様な立場に於ける世界觀であり、Theodizee とはその事の論理的な形に於ける表現に外ならない。かゝる人に於ては、世界と歴史とはキリストに於て變貌する。そして新なる世界觀、歴史觀がそこに生れ出づるのである。攝理とはこの

歴史の根源 (Urgeschichte) —それは同時に歴史の終局 (Endgeschichte) でもある —たる基督に於て、即ち今が永遠に通ずる神の絶対の立場に身を寄せて、人間的思惟が神の隠されたる部分、空虚なる場所をば假りに、充して見たものなのである。従つて其處では恒に人間の無知が前提されて居り、神の善意 (bonitas) がそれに代るのである。

此處では神の善意に逆く事が最大の惡である。従つて吾々の中なる徳の中最も重要なのは謙虛 (humilitas) であり、最大の惡、又凡ゆる惡の根源は傲慢 (superbia) である。傲慢とは神を蔑して自らにて在らんとする事であつて、凡ゆる罪が此處に發する。

吾々が生れ乍らにして有する無知と弱さ —Concupiscentia も亦弱さである —とは傲慢と共に吾々の惡しき行爲の源であるが、それは原人の傲慢の故に犯された罪の結果であり罰であつた。併し乍ら全能なる神は人間の作なせる惡を善に變へ、惡意すら之を善用する事を知り給ふ。『かくて神は善なるものの最善の創造者であると共に、又人々の惡しき意志の最も正しき調整者 (ordinator) である。宛も彼等が善なる物を惡しく用ひる様に、神は惡しき意志を善く用ひ給ふ。かくて神は、善なるものに造られ乍らも自らの惡しき意志に従つて地獄の運命に定められた惡魔をも、彼の天使達の玩具として役立ち得る様になし給うた。又神は、神の聖徒達を損はんとしてなす惡

魔の誘惑をも、聖徒達を益する様に變へ給ふ。更に神は、惡魔を造り給ふた時、その未來の惡行を決して知り給はぬのではなかつた。むしろその惡から善を作り出す事を豫知し給うた。その事を詩篇は示して云ふ、『此の龍(レビアタン)を汝は彼等の玩具として造り給へり。』(詩篇百四篇二十六)何となれば神は彼をば造り給へる事の中に於て、神御自身の善意の故に之を善と評價し給ふ。又彼の豫知の中に於て、彼及びその惡が如何に用ひられるかは、既に知られてゐた。』(de civ. Dei XI. 17)『實際神は只一人の天使否人間をも、彼はその未來の惡をば豫知し給ふが故に、若しも同時にそれを善人の爲に有用なるものとして調整する事を知り給はなかつたならば、造り給はなかつたであらう。かくして神は謂はゞかゝる反對物を以て、歴史の幾世紀に亙る美はしき詩を飾り給ふ。』(ibid. 18)『誠に、信仰なき者さへ、凡ゆる物の至上權を神に歸し、又最善にて在す事を告白してゐる様に、全能なる神は、惡の中よりすら善を作り出す程に全能にして且つ善にて在まसानかつたならば、神は被造物の中に如何なる惡の存在をも許し給はなかつたに相違ない。』(Enchir. 11)惡はかくして否定さるべきもの、止揚さるべきものとしてののみ神に於て存在を許された。併し乍ら人間に於ては、惡なしには善を知り得ないし又善に至り得ない。かくして吾々の出會ふ惡に於て、

如何に神の善意が顯はにされ、神の榮光が讚美さるべきか、これ彼の Theodizee の中核をなすモチーフである。

今概觀的に之に觸れるを以て満足しよう。先づ吾々の内なる惡については如何。意志に於ける Antinomie、病める意志の經驗、又道德的無力と無知、抑へんとすればする程何處からともなく泉の如く湧き來る惡しき思ひ、肉の反逆等々の經驗は、吾々に、自己に倚り頼らうとする傲慢さを打碎き、救への願と謙虛なる思ひとを以て眼を上に向けしめる。救はれし者にもなほ殘る之等の惡は、愈、深く神に倚り頼みて concupiscentia との戰の中に、恩寵に助けられて德を形造る動因となり、益、未來に於ける約束の希望に固うせられつゝ、功績のいはゞ燃料として費消される。此の弱さと恩寵への希望こそ、基督者をして強力なる實踐に出でしめる力であり、德は弱さの中に完うされ、弱き者こそ神に於て最も強き人となるのである。罪と咎をもかくして有用としてのみ神は之を許し給ふ。それ故に彼は語る。『かくてかの邪慾は、節制の中に生活しつゝある聖徒達の肉の中にありて、確かに未だ全くは消去られてゐないが故に、彼等は之と戰ひつゝ、その危險を知るに依つて、自己に安心して傲慢に陥らぬ様に誠められる。……かくて德は弱さの中に完うされる。(コリント後書十二の九) 弱さは

吾々の内にあつて、吾々を戦に出でしめる唯一の原因である。同時にこの弱さは吾々に傲慢にならぬ様に教へる。』(Cont. Jul. Per. IV. 2: 11)『且つ傲慢な者にとつては、白日の下に何等かの傲慢の罪に陥る事は、時に有用であると私は敢て云ふ。それは自らに満足して罪に陥れる者が、自己に不満を感じん爲である。かくして己が罪に涙を流して自己に失望した時のペテロは、何事かを爲し得ると思つて自己に倚り頼んだ時の彼よりも救に近くあつた。(マタイ傳二十六の三十三、七十五)そこで詩篇は云ふ、『彼等の顔に恥をみたしめ給へ。さらばヤーウエよ。彼等汝の御名を求めん。』(詩八十三篇十六)

次に自然に於ける惡、吾々が蒙る所の惡は如何。既に二節に於て明にされた様に、吾々が之を眺める立場に立つ限り、罪は形而上學的には非存在として否定され、又四節に於て見た様に、全體の立場、調和乃至は秩序といふ見地から *ästhetische Antithese* として解釋された。併し乍ら直接にその罪を身に受ける立場に立つならば、それは第一に罪の罰として神の義を示す。凡ての人は原人の咎の故に罪の一塊 (*una massa peccati*) を形造る滅ぶべきもの (*una massa perditionis*;—Enchir. 99)であつて、永遠の罰と苦惱こそその正しき報であり運命である。吾々が日々に蒙る自然的な罪が、この様

にして罪の罰であるとするならば、それは最も正しき事と言はれねばならぬ。併し乍ら神の愛はその義と審判と共に現はれる。吾々は此處に於て「鼻より息の出入する人、及び過ぎ行く物」に倚る事の空しさ」(イザヤ書二の二十二)を知る事に依つて救への警告に出會ふ。世界には絶對の不秩序なるもののある事なく、惡と見ゆるは吾々の罪の然らしむる所である。吾々が此處に感ずる苦痛は、吾々の罪に依つて吾々の内なる秩序と統一とが破られる事に對する感覺であり、それに依つて吾々自身が世界より引離たるゝ事(separatio)及び吾々自身の corruptio への反抗への感情である。所で同じく罪の罰たる苦痛を受け乍ら、義しき人(vir bonus, fidelis)は之を知り、惡しき人(vir malus, infidelis)は傲慢の故に心暗くなりて此の事を知らない。従つて同じ苦痛は前者に於ては信仰を確うし、徳を建て、心を清めて希望の輝きを増さしむるに對して、後者に於ては彼を愈、滅亡の道に進ましめる事となる。罰を受けないといふ事は一層大いなる神の怒りの下にある事である。

如何にしてかゝる事が行はれるかは神の隠されたる豫定の祕義に屬する。凡ての人罪を犯したれば滅亡に至るは神の義であり、その中より幾許かを救に定むるは、憐まんとする者を憐む神の憐憫に依るのであつて、そこには神の愛が示される外何

等の不義もあり得ない。『従つて凡ての人は謂はゞ罪の一塊を形造り、神の最高の正義に對して咎を負ふてゐる。神がその償ひを要求し給ふにしても、或はそれを赦し給ふにしても、そこには何の不義も存在しない。』(ad Simpl. I. 2:16) 神は此の事に依つて地上に今一つの國を歴史の中に形造りつゝあり給ふ。歴史は神の隠れたる經綸の舞臺であつて、やがて歴史の終局に於て此の世の國(civitas terrena)は審判^{さはん}かれて、神の國(civitas Dei)が完成される。

最後に自由意志の問題が残る。先づ第一に、神は何故にもつと完全な世界を創造しなかつたのか、何故に惡を爲し得る様に意志を作つたのかと問はれる時、彼の答はかうである。被造物は總て無より創造られたものとして神の完全性をば持たないけれども、各の被造物はそれ自身としての完全性(modus)をば持つ。即ち各は他に比してより高き、或は等しき、或はより低き種々の段階の存在性をば與へられ、それを以て宇宙の完全に寄與する。自由意志も亦神の絶對的完全性をば有しないけれども、争ふべくもなくそれ自身の完全性を持つてゐる。惡をなし得る、といふ事こそ却つて自由意志の完全性を示すものであり、自らの所與をば却つて課題として把握することを自由意志の本質に屬するのではないだらうか。第二に、自由意志は攝理と矛盾

しないであらうか。攝理が何等か吾々の思惟に於ける目論見の如きもの、乃至は實體的のものとして、差別的思惟の平面に於て考へられる限り、それは矛盾する如く思はれるでもあらう。併し攝理にして既に解したるが如きものとすれば、恩寵が自由意志と矛盾しなかつた様に、攝理も亦意志と異なる秩序に於て之を内より動かすものと考へ得るであらう。

九、結

以上の様にしてアウグスティヌスは惡をば實在する所の實體に求めず又原理に求めずして吾々の内なる自由意志の中に之を探り、凡ゆる惡をば罪、即ち創造主なる神への不從順と反逆の中に還元した。吾々が出會ふ凡ゆる惡は自らにて在らんとする意志の傲慢、正しく意志の此の顛倒 (pervertitas) に起因する。意志は一切の人間活動の支點であるが故に、顛倒せる意志に導かれる理論的並びに實踐的行爲とその結果とが、吾々を満足と安定とに導かないのはむしろ怪しむに足りない。かくて彼に於ける問題の究極的解答は、神による此の顛倒の回復、恩寵による吾々の在り方の變革の外にはあり得なかつたのである。 „iniquum est cor nostrum, donec requiescat in eo”、こそその結論である。

世界に於ける自然的なる人間、生れ乍らの人間は謂はゞ次の様にして世界を觀る。彼は世界が神に依りて創造られし事を知らず若しくは之を無視して、自らが世界の主であるかの如くに考へ又振舞ふ。そこで、神の創造の下にある世界に對して、彼は自己——その本質は意志であり、しかも意志は運動をばその本性とし、且つ顛倒せる意志の運動は恣意的である——を原點とする相對的座標系を想定し、之を絶對として世界とその内なる凡ゆる存在とに向ふ。その時凡てが歪んで見える事はむしろ當然である。アウグスチヌスは此の事を洞察したのである。世界の正しき認識は自己の正しき認識に出發しなくてはならぬ(*Nosce te ipsum*)。自己の被造物(*ens creatum*)なる事を知る敬虔(*pietas*)こそ智慧(*sapientia*)である。自己を知るとは、世界の源なる神と自己との正しき關係の認識及びその回復に外ならない。即ち、神を原點とする絶對座標系に於ける自己の地位の存在的なる自覺である。そしてその事は同時に、世界の一部としての自己をば原點として世界形象を描いた先の座標系の相對的なる事を自覺し、之を神の絶對座標系に一致せしめる事を意味する。吾々は神に於て世界を觀る事能はず、吾々が之を觀るのではあるけれども、此の事に依つて少くとも世界をば世界として觀る事が出来る。

アウグスチヌスに於て果して問題が本當に解けたかどうか、もはや残れる問題はないであらうか。それは見る人々の自由に委ねられる外はない。併し私自身について云ふならば、彼の足跡の一端を辿る事によつて、その素朴なる表現の中に、色々な意味での指示と彼その人に對する懷しさとを受け取つた事を告白しなくてはならない。終りに歴史的社會に於ける惡の問題について一言つけ加へようと思ふ。

此の問題は、吾々が現代に於て取上げる様な姿に於ては勿論彼にあつて存在しなかつた事既に述べたるが如くである。彼はバスカルと同じ様に自然に於ける人間を問題としたけれども、社會に於ける人間をば知らなかつた様に見える。私はこの事の理由をば二つの點から理解する事が出来る様に思ふ。一つは歴史的な理由からであつて、或る種の理念は一定の歴史的時機に至るまでは決して現はれないものの様である。今吾々が問題としてゐる社會といふ理念も亦かゝるものであつて、それは既に述べた様に近世社會の謂はゞ反映として醸成された觀念である。従つてかゝる問題も亦彼に於ては存在するわけがなかつた。一方彼の方法に従ふならば、かゝるものも亦自然惡の還元に倣つて、意志に於ける惡、即ち罪に還元せらるべきであらう。——彼に於ける意志の惡、即ち罪の概念が單なる狭き意味の道德的惡を以て

盡されてはゐない事、それが多分に存在論的意味を擔へるものである事は既に注意されたが如くである。——何となれば彼に於て罪は屢、原罪と相通じる概念であつた。人類はこの罪の故に眞の意味での歴史を知らないのである。社會の機構に於ける惡が、ヘーゲル流の辨證法に従つて解釋され得るにしても、彼の Hens はなほ云ふでもあらう。一度び立てられた法が、歴史の過程の中にあつて惡となるのは、——かゝる反對物への轉化といふ辨證法的運動が成立するのは——その根柢に人間の原罪が横はつてゐるからであると。個人の經驗に於て、善き意志に出づと信じ乍らそれが惡しき結果しか生まない事實を知る所の人は、歴史的社會に於ける惡をも同様の仕方、に於て理解しようとするであらう。従つて個人の罪の行爲とその惡とが、單なる未來の行爲の可能の自由に依つては償はれ承認される事が出来ない様に、社會の惡も亦明日への實踐に於てその克服を期待する事は出来ない。惡は永久に惡として止まり、惡は赦される事の外にその重荷を取去られる術を知らないのである。惡を善に變へる事はたい全能なる神の御手に於てのみ可能な事であつて、人間の領域に於ては全く絶望なのである。個人に於て然るが如く、人間の社會も歴史も亦かゝる能力をば持つてゐない。吾々は依然として惡の中に在る。吾々自身が惡より救拯

される事の外には、歴史社會に於ける惡も亦克服され得ないであらう。かくて假りに此の問題が彼の中に入り來つたとしても、恐らく彼の體系には何等の變更もなかつたであらうと考へられる。

併し乍らその事の故に彼を個、人的、若しくは主觀的として評し去る事は恐らく當らないであらう。彼の方法は主觀が客觀を包むと共に自らを客觀化し、同時に客觀が自己を主觀化する人格主義のそれである。人格主義は何よりも主體的な意識の哲學であるが故に、屢、主觀主義觀念論と混同され勝ちである。併し乍ら之よりも具體的な實存の哲學が何處に見出されるであらうか。従つて又彼にあつては、社會とは、現代の吾々とは異つた特殊なる意味に於て存在した。それは神を中心とする神の子等——救はれし者——の人格的な交り (koinonia) の中に成立する集團である。唯一の社會は神の國であり、神の國の出城としての此の世の教會 (ecclesia) である。かく人格的な交りを外にして單なる社會は、彼にとつては社會ではなしに自然に外ならず、その一部に過ぎない。

千五百年の年月を距て、彼の方法を以て吾々の此の問題が如何に取扱はれ得るかは吾々の課題であらねばならぬ。社會と歴史に於ける惡の問題は實に文化の問題

題に外ならない。文化とは一體何であるか。危機の意識は文化自身のもつ矛盾の暴露でありその自覺であり、しかもそれは實存的な危機なのである。文化とは正しく人間の文化であり、文化の含む矛盾は實は人間のもつ矛盾の暴露に外ならない。自らにて在らんとする人間は此處にも亦自らにて此の問題を解かんとする。併し乍らアウグスチヌスは智慧を何處に見出したか、彼の *massa peccati; m. perditionis* の思想は此の問題に何らかの光を注がないであらうか。原罪の物語りは單なるお伽話にすぎないであらうか。單純なる事柄は屢、最も深刻なる問題を含んでゐる。誠に顛倒せる人間の存在が正されぬ限り、歴史は「惡無限」以上ではないであらう。

(一九三三、九、一一)

本文引用書目

De libero arbitrio.

De civitate Dei.

Confessiones.

Contra epistolam manichaei quam vocant fundamenti.

De natura boni.

アウグスチヌスに於ける惡の問題

Sermo.

Enchiridion.

Contra Adimandum manichaei disputum.

De trinitate.

Contra Fortunatum manichaeum.

Opus imperfectum contra Julianum.

De genesi ad litteram imperfectus liber.

Soliloquia.

De ordine.

Contra adversarum Legis et prophetarum.

De gratia et libero arbitrio.

De agone christiano.

Contra Julianum peragianum.

Ad Simplicianum.

De diversis questionibus octoginta-tribus.