

哲學研究

第三百七十一號 第三十二卷
冊

聖アウグスチヌスに於ける回心の問題

— 序 論 —

山 田 晶

一 自然的秩序の世界

世界が一つの秩序によつて統へられて居るといふことは人間が理性に眼覺めて以來人間にとつて動かすべからざる確信となつた。我々はかゝる秩序の全貌をあきらめることは出来ないが世界のいたるところにその表現を見る。即ち天體の規則なる運行に、動植物の合目的的な生活とに構造とに、其他自然のあらゆる分野に於て我々はそれらを統へて居る秩序を見る。しかもそれら無數の秩序は個々獨立にその存在性を保持するのではなくて一つの全體的秩序の部分であり、否むしろ一つの秩序の各部分に於ける全的なる表現であると考へられる。かくの如くにして我々は自然のあらゆる分野に於てその背後

にかくれて一切を支配して居る統一的普遍的秩序をば感知することが出来るのである。科學發達の根底にはかゝる普遍的世界秩序に對する確信がよこたはつて居る。人類はかゝる確信にみちびかれて科學をば現在の段階にまでおしすすめてきた。もしもかくの如き一つの秩序の存在が豫想せられて居なかつたならば科學に於ける最も基本的操作たる普遍化といふことは意味を持たないであらう。即ち個々の事象を觀察しその中から共通する法則をみちびき出しそれを未來の事象にあてはめるといふことはそれら個々の事象が單なる脈絡なき事實の並存ではなくしてそれらを連絡づけるものがありその連絡の糸は單にそこにとり上げられたある一定數の事象を結ぶのみな

らず更に未知なる他の無數の事象にもつながつて居るといふ確信が前提されて居なければ意味を持たないであらう。しかもそれは單なる前提にとゞまるのではない。人間の經驗はこの前提をばいよいよ明確に實證して行くのである。科學の探究は二つの一見相反する方面に向ふ。一つはある研究の分野をばその地盤に於て次第に擴大して行くといふ方向である。それはある特殊な事象に限られた法則が次第により多くの事象に妥當し特殊なる法則からより一般的普遍的法則に高まつて行くプロセスである。と同時に科學は今まで研究の對象とならなかつた世界の諸分野に常に新なる對象の世界を發見して行く。そして新なる地盤にまかれた理性の科學的活動の種子が見る見るうちに生ひ育つて自らの地盤に於て自らの世界をばひろげて行く。前者は科學の綜合的方向、後者は分化的方向となづけられよう。しかも綜合と分化とは相即する。綜合と分化とは科學の發展生長のプロセスをばその半面から眺めた見方にすぎない。科學の發展そのものは豫感せられた前提せられた唯一の自然秩序の實證化と現實化とを指して進むのである。

かくの如き世界秩序は宇宙を支配する因果關係として把握せられる。科學に於て法則を發見するとは事物をつ

らぬく因果の關係をあきらめることである。ある事象が現成するといふことは常に何らかの原因の結果としてそこにそのやうに在るのである。その原因をつきとめることによつてその事象の因果的性質が明にせられる。更にその事象が明にせられることによつてその事象を原因として未來に生起すべき結果としてのある事象が豫見せられる。かくの如くにして人間は科學によつて豫見の力をあたへられる。然しながら宇宙の廣大に比して人知は有限である。従つて科學による豫見の力は常にある限られた範圍にしが及ばない。それより先の世界は我々にとつて不可知なる世界である。豫見の及び得ざる世界とは然しながら我々に知られたる世界と知られざる世界とは絶對的に隔絶して居るのではない。それは「現實」の我々にとつて未知ではあるが未來に於てそれを既知なる世界とすることが少くとも「可能」である。かくの如く現實的には我々の有する知 *scientia* の世界、即ち我々に知られたる因果の世界は有限であるが可能的には我々の知 *noûta* は全世界をおほふことが出来る。即ち全世界を支配する因果關係をあきらめることが出来る。かくる可能性にもとづいて人知は無限に進展して行くのである。さてこゝに一つの問題がおこつて來る。それは科學が

現實的には常に世界の特殊なる各部分に於ける因果關係の發見を目指すのに對して世界全體をば支配して居る可能的全體的因果關係そのものはいかなるものかといふ問題である。宇宙 *univovias* は統一 *unifias* の世界である。一切の存在をして存在たらしめて居るものは何であらうか。宇宙をつらぬく因果の系列の終局に於て一切の現象をしてその結果たらしめて居る如き究局原因は何であらうか。多なる世界がそれによつて一である如きものは何であらうか。それは我々が我々にとつて可能的なる世界をば完全に現實化し一切をつらぬく因果關係を完全に把握したときに於てはじめて解答し得る問題であらう。我々が現實的因果の世界を對象とする限り我々の知識は常に有限であるからかくの如き知識の無限のはてに於て存する諸問題をば研究の對象とすることは許されない。その如きことがらを考へることは着實なる自然研究にとつてはむしろ邪道であり障碍であるともいひ得られるであらう。然しながら人間の思惟は現實の世界から可能の世界へと必然的に飛躍する。かくて人間の思惟は科學の世界の後に形而上學の世界をつつた。この世界に於て我々に知られざる全世界因果の究局原因は神となづけられる。科學があくまで我々にとつて現實的なる世

界に忠實に現實の世界にあらはれる限りに於ての因果關係をばあきらめて行くといふ態度をとる限りそれは形而上學をば自らのうちに混合してはならない。しかも科學が常に可能的なる宇宙秩序全體をば目指して進む限り人間の理性は科學の外に乃至は科學の基礎にかくの如き宇宙秩序全體をばその對象とすべき形而上學を必然的に要求する。科學と形而上學とは互に他を容れずしてしかも互に他を要求する。この二つは人間理性の根原的欲求の二つのあらはれであるからである。一つは諸々の存在するものを問ひ他は存在するものの存在性そのものを問ふ。一つは諸原因を問ひ他は諸原因の原因自體を問ふ。故に一があるところ常にそれに應じた他がなければならぬ。形而上學なき科學は單なる質的知識や技術の集積にすぎない。逆に科學なき形而上學はそれがよつてもつて立つところの現實的具體的地盤を有せざるが故に學としての主張をば正當になすことが出来ない。古今の偉大なる科學者が常に偉大なる科學をもつとともに彼ら自身の神（乃至は秩序の理念）を持つたといふことはいはれなきことではない。彼らの仕事は見えざるもののみちびかれつゝなされたのである。フアウストが一體この世をその奥底で統べて居るものは何であらうか。それが知

りたいといつて醫學や法學や更にいらすもがなの神學までも底の底まで研究したといふことは人間理性の二つの根原的欲求即ち科學的欲求と形而上學的欲求との相即をよくあらはして居る。かくの如くにして宇宙の秩序は必然的にその統一者としての神を持つ。自然研究者は自ら意識するとなしなくはらずかゝる神を目指して居る。たゞその神は宇宙を支配する因果關係の「始原」*principium*としての、あるひは「究局原因」*causaultima*としての神である。自然的因果の世界はかゝる神によつて統一せられた秩序の中にくまされる。トマスが「自然の秩序」*ordo naturalis*となづけたものはまさしくかくの如き秩序であつた。

自然的秩序の理念はギリシヤ哲學が人類にのこした高貴なる遺産であつた。ことにアリストテレスの體系はその偉大なる完成を示して居る。凡そ我々が合理的に *rationaliter* 思考するとは自然的秩序の世界に於て思考するといふことに外ならない。これに對して中世哲學が我々にのこしたものは超自然的秩序即ち神の秩序の世界の理念であつた。それはいかなるものであるか。何故人間は自然の秩序から神の秩序へと移らねばならなかつたか。それを問ふ前に我々は先づ自然的秩序の世界をばも

う少し考察しその限界をば見きはめなければならぬ。

註 (一) 岩下「中世哲學思想史研究」四〇九頁以下「自然の秩序と超自然的秩序」参照、氏はこの論文に於てトマスの思想を中心として古代的世界觀たる自然的秩序と中世的世界觀を代表する超自然的秩序との相違を述べて居られる。私は以下の論究に於てはアウグスチヌスの「秩序論」(De Ordine) 及び「告白」(Confessiones) を終始念頭におきつゝそれらに於て中心問題となつた偶然と運命と整理の問題を中心として論述をすゝめ二つの世界觀の根底によつてはる根本的相違を明にしたいと思ふ。

二 自然的世界の限界

自然的秩序の世界の根本的特質は理性的であるといふ點に存する。即ちこの世界は理性を通して見られたる世界である。カント的表現をかりるならば理性によりて構成せられたる世界である。この世界を支配する偉大なる調和と美とは實はこの世界を構成した理性をれ自身の有する偉大なる調和と美との反映に外ならなかつた。從つて自然的秩序の世界に對する深き感動はたゞちに人間のうちに在る理性そのものに對する畏敬の念に通じ得たのである。この世界の最高統一者としてあらはれる神は理性的に見られたる神即ちテオリヤの神であつた。宇宙が神

を有するといふことは實は理性そのものの神性 *Divinitas* をば證することに外ならなかつた。かくの如く自然的秩序の世界を成立たしめるものは理性であり理性としての主體的人間である。

理性のはたらしきは「見る」といふことである。肉眼は感性的の世界を見る。然しながら單に肉眼によつて見られただけの世界即ち感覺 *sensitio* されただけの世界は直接にあたへられた質料の世界であつてまだ我々の世界ではない。我々の世界となるためにはそれは認識されなければならぬ。認識されるとは理性によつて見られること即ち理解 *intelligere* されることである。理解されることによつて感覺的所與の世界は我々の世界となる。即ち自然的秩序の世界となる。さて理性はその本性上一切の存在を自らの秩序のうちに包攝しようとする。然しながら包攝せんとしてつひに包攝しきれないものをのこす。それは理性をそれ自身の本質的性質にもとづいて居る。何故ならば「見る」といふはたらしきは「見るもの」と「見られたもの」を分つ。即ち主體と客體とを分つ。自然的秩序の世界とは理性によつて「見られたるもの」の世界である。まづ第一に見るところの主體はこの世界にふくまれ得るであらうか。第二に見られる以前のもののその

もの *res ipsa* はこの世界にふくまれるであらうか。どちらの問ひに對してもその解答は否定的である。こゝに自然的秩序の世界はその限界をあらはして来る。

第一に主體としての人間は自然的秩序の世界の中にふくまれ得るであらうか。人間はいふまでもなく自然の一部である。従つて自然の一部としての人間即ち *natura humana* は自然の秩序に従ふ。故に我々が天體や物理的世界や動植物の世界をば觀察するときにそこに一貫する秩序と調和とを見出すやうに我々が觀察の眼を自らのうちに轉じて自らの心を内觀するときに我々はそこに因果的秩序なるものをば見出さなければならぬ筈である。たしかに心理學は人間の心理に於ける因果的法則を致へる。そしてこの學はまだその發達の歴史のおそきが故に、またその對象とする世界の複雑さの故に十分なる因果性の發見と確立とに到つては居ないが少くとも可能的には他の諸科學と同様に心理現象をば支配する根本的法則を發見するに到るであらうことを標榜して居る。然しながら心理學が取扱ふ心とはいかなるものであらうか。心の法則とはいかなるものであらうか。その心は我々の心そのものであるであらうか。心理學の對象とするのは *natura* としての心である。それは見られた對象

(乃至は見られる可能性を有する對象)としての心であつて見る心ではない。たとひ心理學が見る心をも對象とするといつてもそれは對象としてである限りはあくまでも見る心として見られたる心である。かくの如くにして理性は限りなく自己自身に深まつて行くであらう。それにとりなつて見られたる自己の世界は益々擴大して行くであらう。だが見られたる自己の前には必ず見るところの自己がある。そして自然的秩序の世界が常に見られたるもの世界である限り見られたる自己はこの世界に包攝され得ても見るものとしての主體的自己は常にこの見られたる世界平面から脱落して居る。かくて主體的自己はどこまでいつても自然的秩序の世界に包まれることが出来ない。

第二に個物 *Objekt* は自然的秩序に包攝せられるであらうか。個物とは我々がそれを理性的にとらへる以前に既にそこにあるところのものそのものである。理性を媒介としない主體的なる自己に直接にあたへられて居るものである。自然的秩序に於て位置づけられた個物は既に理性を通して何らかの限定を受けたものであつて限定を受けないものそのものではない。ギリシャ哲學に於てこの如きもの *ous* は純粹質料 *hylé* として考へられた。普遍的

形相にのみ存在性をあたへたプラトンにとつてかゝる質料は存在せざるもの、即ち非有 *non-ens* といはざるを得なかつた。アリストテレスに於て質料はそれ自身絶対無限定であるにも拘らずしかもいかなる形相によつても限定せられ得る純粹なる可能性 *potentia* としてプラトンに於けるよりもはるかに積極的な意味をもたせられるに到つた。それにも拘らずそのもの自體は積極的にはいかなる限定をもあたへられることが出来ない。もし強ひて限定しようとするならばそれは限定し得ざるものとして否定的に限定せざるを得ないのである。中世スコラ哲學をつらぬいて終始繰返された唯名論と實念論との論争もこの個物の問題を中心として居る。即ちこの個物の世界と普遍の世界とのどちらに實在性をあたへるかといふことが論争の中心であつた。更に近世に於て人間理性の世界をばその極限までも批判しつくしたカントが遂に理性の立場に於て未解決にのこした物自體 *Ding an sich* の問題も個物の問題につらぬるといふことが出来る。かくの如く個物が長き哲學の歴史をつらぬいて常に論争の中心になつたといふことは個物がつひに自然的秩序の世界に包含せられざることをいみするものではないであらうか。我々は強ひて人間理性の立場から個物を考へようと

する限りギリシヤ人のやつた如くこれを非有として只香定的のみ限定するか、あるひはカントの物自體の如く不可知なる×としてのかすかのどちらかでなければならぬ。そして中世スコラ哲學に於ける唯名論と實念論との論争は彼らが同一の地盤の上で、即ち理性的に見るといふ立場に立つて争ふ限り循環論法におちいらざるを得ない。要するに個物の問題は自然的秩序の世界に於ては何ら積極的なる意味を持たない。むしろ否定的にこの世界の限界を知らしめるに役立つのみである。

かくの如くにして自然的秩序の世界は包括しようとしてつひに包括しきることの出来ない二つのものをのぞく。一つは見る主體としての自己であり他の一つは見られる以前のものそのものである。自然的秩序の世界が見られた世界である以上見る主體としての自己と見られる以前のものそのものとしての個物はあくまでも見られた世界に先行するのである。人間が見る主體としての自己の在り方を深く反省せず見られたる世界の観想に満足して居る限りかくの如き矛盾はさほどの關心事とはなり得なかつたであらう。然しながら主體としての自己が眞に自己の在り方を自覚した時にはじめて自然的秩序の限界にわたかまるこの問題は重大なる様相をおびて人間に迫

つてくる。その如き機會は個物の世界が理性を媒介とすることなしに直接に主體としての自己の上にのしかゝつてくる時、そして我々が單なる在來の見る立場にとゞまり得ずして何らかの形で主體としての自己の態度の變換をば餘儀なくせしめられる如き事態に追ひやられる時にはじめて起つてくる。理性を媒介とせずして個物と主體とが直接にぶつかるのは偶然の世界である。次節に於て私をもつばら偶然について論ずるであらう。

註 (一) ひとは必然的にカント「實踐理性批判」末尾の有
名なる言葉を想起するであらう。 *der bestirnte Himmel
über mir und das thronische Gesetz in mir*

三二一の偶然

偶然とは何であるか。それは人間理性によつて説明出来ないことである。理性による説明とは何であるか。第一にそれは論理的に限定することである。あるものをより一般的なる類 *gens* に於て包攝することである。それはあることからをば論理的世界の平面に位置づけ固定することをいみする。第二にそれは因果的に限定することである。すべての事象は自然的秩序の世界に於て原因と結果といふ關係の連鎖によつて結ばれて居る。いかなる事象といへども原因なしに起ることはあり得ない。従

つてある事象が自然的世界に現成する場合は必ずその原因が同一の自然的秩序の世界に於て見出されなければならぬ。事實それがかくかくの原因のもとにおこつたといふことが明にされた場合にその事象は因果的に説明せられたといはれるのである。そしてかくの如く自然的秩序の世界に於て論理的にかつ因果的に限定され説明され得ることからは自然的秩序の世界に於て必然的に生起したといはれるのである。偶然とはまさしく必然の反對である。従つてそれは自然的秩序の世界の論理に於て限定され得ないこと、因果的にあきらめ得ないことを意味する。然らばそれはいかなるものであらうか。かくの如きものはあり得るであらうか。

凡そ偶然的といはれるものに二通りがあるやうに思はれる。一つは自然的秩序の世界に於てその原因をもつのであるが人知が有限であるのに對して事象はあまりにも複雑であるがためにその原因の悉くをあきらめ得ないといふ場合である。この場合は人間の力の有限性の故に現實の我々にはそれは偶然的のやうに見えるが人知が進んでその因果をあきらめるに十分なる知識の段階に到達するならばその段階に於てその事象は合理的必然的に説明せられてもはや偶然ではなくなる。即ち現實的には偶然

であるが可能的には必然である。我々にかかる事例をば人類の歴史の上に、また我々個人の經驗の上に實證することが出来るであらう。未開人に於て偶然であり神祕である事柄で文明人の眼から見れば難なく解決のつく科學的必然である例は無數にある。更に我々自身に於てもその時不思議に思はれ未解決にとゞまつたこともあとから考へて事情があきらかになるにつれてその原因が了解されるといふことが多いのである。かゝる偶然は實は偶然ではない。たゞ我々にそのやうに思はれただけである。原因が我々にかくされて居るが故に偶然と見えるのであつてかくれたものがあらはになるならば一切は必然の世界に、自然的秩序の世界に位置づけられ得るのである。

第二の偶然是第一の偶然にくらべてはるかに根本的である。それは自然的秩序の世界の構造そのものに對する根本的批判と反省とをうながす。第一の場合に於てはそれは單に現在の我々の眼に偶然と見えるだけであつて本當は必然である。その原因は「かくれたる原因」*causa coelestis*としてではあるが自然的秩序の世界に於て見出され得ると考へられたのである。然しながら第二の偶然是自然的秩序の世界にその原因を見出すことが出来ない。もし強ひてその原因を見出さうとするならばその原因は

かゝる自然的秩序の世界の平面から逸脱せざるを得ない。その原因は何かこの平面とは次元を異にする空間に於てもとめられなければならない。既に述べた如くに自然的秩序の世界は理性的に見られたる世界である。そして見るところの主體としての心と見られる以前の物の世界とはこの世界に含まれない。この世界に含まれるとはいかなることであらうか。それは個物が理性としての心の平面に投影せられることである。我々が知的努力によつて世界をば理解して行くといふことは實は個物の世界をば理性の世界に投影し位置づけて行くことである。個物の世界に秩序があるのではない。個物は不可知である。秩序は理性に於て存するのである。因果をあきらめるとはこの理性の平面の上に投影せられた個物をば相互に結びつけることである。因果をもつて結びつけるものは理性である。因果は個物の世界に在るのではなくむしろ理性の世界に在るのである。カントが因果律をば思惟の先天的形式とした所以もそこにあつた。さて個物が自然的秩序の世界に於て自然因果的に説明せられるためにはそれはこの世界に於て論理的に限定せられねばならない。然しながら個物は論理的に限定しつくし得ない。トマスのいへる如く理性は種 *Species* にまでしか

聖アウグスチヌスに於ける回心の問題

及ばない。スペキエスは細分されてどこまでも個物に近接して行くことが出来るが然しながら決して個物自體と合致しない。それが媒介者としての理性の宿命である。故に個物は因果的に把握せられる以前に實は個物そのものとして把握せられるのではなくてスペキエスとして把握せられるのである。個物をばスペキエスとして把握するとは個物からその内容的なるものを捨象して形式的に受取ることである。自然的秩序の世界に投影せられた個物は既に個物としての意味と内容を失つて居る。その形式の面のみに於て見られて居る。個物は内容をもたない點となる。因果的に説明するとは點としての個物をば理性の平面に於て相互に結びつけることである。個物から生きた内容(そこにこそ眞の原因性が在る)をぬき去つて形式化したものを相互に關係づけるのである。時間的に關係づけられた時にそれは因果的に説明出来たといふ。場所的に關係づけられた時に論理的に説明出来たといふ。そして説明出来たものは必然的であるといふ。たしかにこの理性平面への投影點としての個物の位置はそれによりて説明せられたであらう。然しながら個物自體が果してそれによつて説明せられたであらうか。問題は投影せられた形式に在るのではなくてむしろ捨象せられ

た内容自體に在る。それ自體として見るならば個物は依然として不可知にして説明しつくされなまゝにとゞまつて居る。個物が論理的因果的に説明せられたといふのはその形式的側面にすぎない。よく考へるならば各々の個物が今そこにそのやうに在るといふことは不可知なるものをになひつゝ在るのである。なぜそのものがそこにそのやうに在るかといふことは他の個物との關係に於てではなくそれ自體として考へるならば依然説明されては居ないのである。各個物が不可知なる原因をば自らの背後にかくし負うて居る。その原因は自然的秩序の世界に投影しつくし得ない。自然的秩序の世界はそれを正面から見るならばそこに含まれる一切は必然であるかの如くに思はれる。然し横からあるひは裏側から見るならば一切が偶然である。自然的秩序の世界に於ては偶然と必然とは背中合せである。我々が單なる理性の限界内の世界に満足する限り我々には事物の必然面のみが見られる。時に偶然的なるものを感知することがあつてもそれは第一の意味に於ける偶然にすぎない。それは我々にかくれたる必然であると考へられる。然しながら我々がこの限界内にとゞまり得なくなつた時に第二の偶然があらはれて來る。それは我々が事物をば客觀的に見る立場から主

體的に體驗する立場に移行する時である。我々が自然的秩序の世界に不可知なるもの偶然的なるものを見るときも我々が見る立場にとゞまる限りそれは未だなほ見られたる偶然にすぎない。理論的關心の對象としての偶然はまだ我々を驅つて秩序の變換をとげしめるほどの力を持たない。たゞこの偶然が外でもないこの自己の上に重壓をもつてのしかゝつて來る時、その時偶然は單なる理論の關心にとゞまり得ない。偶然は私にとつて運命となる。そして運命をのりきるために私は見る立場を捨て去らなければならぬ。新しき秩序の世界はその次にひらける。これらの問題については次節に於て論ずるであらう。

註 (一) カントは因果性 (Kausalität) をば純粹悟性概念の一にかぞへた。それが經驗的事物から導出せられるといふ考へを強く否定して「因果の綜合は決して經驗的にいひあらはせぬい尊嚴を有する」といつて居る。(K. d. V. B. 124參照)

(二) 「理性は種にまでしか及ばないが神の摂理は個物にまで及ぶ。Summa theologica I q. xv. a. 3: tum quia intentio naturae consistit in speciebus, nec particularia producti, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia;.....

「神の整理は個物に及ぶ」といふことに關しては後節に詳論する。(第八節參照)

四 豫見と運命

おそらく理性が人間にあたへた最大のためものは豫見の力であらう。豫見とは何であるか。人間は經驗によつて天體が一定の速さをもつて一定の軌道を走ることを知る。即ち一定の秩序に従つて運動して居ることを知る。こゝから我々はある星の現在位置を知ることによつて未來の任意の時間に於けるその天體位置を知ることが出来る。また未來のある時期に起るべき現象をば豫言することが出来る。これが理性による豫見の力である。即ち人間は現象を支配する宇宙的法則を知ることによつて現在の現象を原因として未來に起るべき結果としての出來事を豫知することが出来るのである。かくて人間は理性によつて從來全然不可知であつた(その意味で全然人間の力の及ばざる)未來をば部分的にでも知ることが出来るやうになつた。知ることは力を及ぼすことを意味する。我々は豫知せられたる現象に對して我々の態度をば自由に決定することが出来るからである。それは未來の克服を、更には運命に對する理性の勝利を意味する。少くとも勝利への可能性が暗示せられる。人間が自己の理

性に對する自信をば最初に持つたのは天體現象に於ける、理性の豫見力によるものであつたらうと思はれる。秩序の觀念は宇宙の觀念ときりはなして考へることは出來ない。

かくの如き宇宙の秩序が單に天體のみならず更に他のあらゆる自然現象を、そのみか人間の社會や心理現象をも支配して居るといふことは理性にとつて第二の大なる發見であつた。理性による豫見は單に天體現象に對してなされ得るのみではない、他の自然現象に於てもまた社會現象に於てもそこを支配する因果關係を完全にあらめることによつてなされ得る筈である。豫見の人生に對する實用的價値はその對象とする世界が天體の一つの星の動きの如き我々にもつともかけはなれた世界から社會現象の如き我々にもつとも身近なる世界に近づくにつれて益々大きくなつて來る。何故ならば我々はそれによつて自己をとりまく自然的社會的環境に於ける自己の未來に對する在り方を益々はつきりと確定することが出来るからである。然しながらこの實用性の度合に反比例して天體現象の如き純客觀的世界に對して純粹に正確にはたらいて居た理性の豫見力はその對象とする世界がより人間主體に近づくにつれて次第に鈍つて來る。それは

天體を支配する法則よりも我々に身近なる世界を支配する法則の方がより複雑で従つてその原因を知悉することが困難だからであると考へられる。然らばかゝる世界に對しては理性は全然豫見を許されないかといふに必ずしもさうではない。我々はこの状態のもとに必ず未來に於てこの事象が生起するといふことを天體現象の場合の如く正確に算定することは出来ないが少くともこの如き状態に於ては未來に於てこれこれの場合が生起するといふ可能性を豫見することは出来る。即ち理性は未來に於て生起する事象をばある確定的なる形によつてではなく不確定なる形に於て豫見する。この時未來に於て起り得る場合は常に複數の *cases* (II *cases*) である。しかも現實に生起するのは必ずそれらのいくつかの場合のうちのたゞ一つである。可能的には複數なる「場合」*cases* が現實的には常に單數の *case* (II *case*) として限定せられる。それが歴史の唯一回性である。我々の豫見はたゞ複數的のみ表現せられる。これらいくつかの事象のうちから只一つが生起するといふプロバビリテイの形で表現せられる。然しそれだからといつて理性は無力ではない。プロバビリテイをばプロバビリテイとして確定的に表現し得るといふこと(數學に於ける統計や確率論の如

く)はそれ自體理性の大なる進歩である。プロバビリテイをば現實生活の行爲の決定の上にかゝりに生じて行くかといふことは今後の諸科學に於ける重要な課題であるであらう。然しそれにも拘らずプロバビリテイはどこまでもプロバビリテイにとどまる。そしていくつかの可能的なる場合 *cases* が現實的に限定せられて一つの *case* になるといふこと、にそこに我々是我々にとつて全然不可知なる偶然を介入しなければならぬ。むしろ複數の *cases* が現實的に單數の *case* になつたものそのものが「偶然」なのである。(ラテン語 *casus* は「場合」*case* の意味とともに「偶然」*chance* の意味を持つ。「秩序論」に於てアウグスティヌスはもつぱら後の意味で用ひて居る。)

このことは我々が社會や自然現象に於て生起する偶然をば何か他人事のやうに傍觀して居る間はさほどの問題とはならないがそれが自分自身の將來を決定すべき重大問題として我々個人の上におそひかゝつて來る時にはじめて重大な關心をもつて考へられるやうになる。カントは機械的因果必然性から完全に獨立なる自由の能力をば人間にみとめた。然しながら現實に於て自由はどれだけ人間の生活をみちびいて居るであらうか。人間をひきづ

つて行くものは個人の自由意志ではなくてむしろある不可知なる偶然ではないであらうか。そして我々が自己の意志だと思つたものも實は冷い機械必然性（その原因は永久に我々の知にとざされたる）の一樣相にすぎないのではないであらうか。富澤賢治の詩に

あらたなる

よき道を得しといふことは

ただあらたなる

なやみの道を得しといふのみ

このことむしろ正しくて

あかるからんと思ひしに

はやくもこゝにあらたなる

なやみぞつもりそめにけり

あゝいつの旧か弱なる

わが身恥なく生くるを得んや

野の雪はいまかゞやきて

遠の山藍の色せり

まことに「このことむしろ正しくて」といふ理性の豫見と自由の決定とはみるみる裏切られてはやくもあらたなるなやみはつもりはじめるのである。我々はこゝに人

聖アウグスチヌスに於ける同心の問題

間理性の豫見力をばはるかに超越した偶然の支配するを見る。もしそれが善き偶然であつたならば我々は偶然に對してさほどの關心を示さなかつたであらう。むしろ我々は「このことむしろ正しくて」と信じて行つたことが豫見通り明るく正しくなつたといふことから前にもまして自己の理性の豫見力と意志の力とを信じたであらう。然しながら事實は反對であつた。そこにはたらいたものは善き偶然ではなくて悪しき偶然であつた。悪しき偶然には單なる豫知せられざる機械的必然ではなくて何かその背後に氣味の悪い何者かの意志をともなつた「悪しき運命」*fatum*として體驗する主體の上のしかゝつて來る。我々が運命といふものを深刻に考へるのは「善き運命」*fortuna*の場合ではなくしてむしろ「悪しき運命」の場合である。それは我々が風の力に氣づくのは順風に乘つて走つて居る時ではなくてむしろ強風をば眞向から受けて走る場合である如くである。善き運命に支へられて居る時は我々は自らの力を信じ自らの理性に恃む。然し一旦運命が逆轉して事悉く我意にさからふやうになつた時はじめて我々は運命の重壓を感ずる。運命の前に自己の力の無力なるを感ずる。そして今まで自己のものと信じて居たものがいかに多く實は善き偶然に屬するもの

であつたか、善き運命のたまものであつたか、そして自身に屬するものがいかに弱少にして無力であるかを
知る。そして殊にかゝる悪しき運命が自己の深き罪惡感
を結びついた時にひとは救はれがたき絶望感におそい
る。しかもこの絶望の中にあつてあくまでも我意をうら
ぬかうとするならば却つてひとは自己の自由意志を否定
して一切は運命なりとする徹底的なる運命論におちい
ざるを得ない。それは自己に屬する一切をば運命にまか
せることを意味する。そして最後にのこつた自己自身を
ばかくれたる機械必然性の一つの組合せに解消してしま
ふことを意味する。人間の生涯に於ける最大の危機はこ
の瞬間にあらはれるのである。

註 (一) 哲學史の巻頭にあげられるのが當であるミレトス
學派の創始者タレスについてはヘロドトスの記事によるの
外は直接的には何事も知られて居ない。ヘロドトスが彼に
ついて語つて居る最も重大な記事は彼が日蝕を豫言したと
いふことである。これは種々の點から考へて事實らしい。
但しパーネットは彼の時代の數學の發達段階から考へて彼
が正確にその時期を算定したとは考へられぬから在來の天
體現象に關する知識の集積から推定して大體のことを豫言
したのが幸にも適中したのであらうといつて居る。いづれ
にしても彼の豫言が自然理性にもとづくものであつてその

點イスラエルの豫言の如きものと本質的にその性格を異
にするものであるといふことは注意せられねばならぬ。

Brunet, Early Greek Philosophy, 3rd Ed. 1902 p.10 ff

(11) 例へば De Ordine I. c. I. n. f. Sed quis tam
ciccus est mente, ut quicquam in movendis corporibus
rationis quod preter humanam dispositionem ac volu-
ntatem est, divine potentie moderationeque dare dubi-
et: nisi forte aut cibus tam rata subliquo dimensio-
ne vel minutissimorum quorunque animatum membra
figantur: aut quod casu quis negat, possit nisi ratio-
ne factum fieri.....

五 運命と自己

運命に負けるとは自己を運命に引渡すことを意味す
る。自己とは何か。自己とは感覺を通して外界と交渉す
るこの肉體 corpus である。否、過去現在未來を通し記
憶として自己同一性を保持するアニマ anima である。
否、それは純粹理性・純粹記憶・純粹意志の三位一體と
しての精神 mens である。この如く、我々が一口に自己
といふものも深く考察するならば幾重もの層をなして居
る。そして一般に我々が自己と考へて居るものは實は眞
の自己としての精神と物質との交渉である。そしてその
交渉を成立たしめ支配して居るものは偶然であり運命で

あることを知るのである。運命が人間に對して善き面を向けて居る限り人間は運命に對して無關心である。そして運命によつてあたへられたものをば自分自身のものであると考へて居る。然し運命が人間に惡しき面を向けて我々が自己の自由の支配下にあると信じて居たものをば我々から無殘冷酷にうばひ去つて行く時は我々ははじめに運命とは何か、自己とは何か、と問ふのである。かくて運命は人間から財産をうばひ肉身をうばひ身體の一部をうばひ更に生命をおびやかすに到る。それだけならばまだよい。運命は更に人間から知力をうばひ判斷力をうばひ更に愛をさへうばふに到ることさへある。一切の悲劇は運命と自己とのうばひ合ひに於て起るのである。

マタイ傳第二十六章以下に録された受難前後のイエスは比類なき深刻さをもつて運命の重壓のもとに立つた人間の赤裸々たる在り方を描いて居る。イエスはペテロに向つて「今宵にはとり鳴く前になんぢ三たび我を否むべし」といつた。ペテロをそれを強く否定して「我なんぢと共に死ぬべき事ありとも汝を否まず」と答へた。やがて最後の夜となつてイエスが深刻なる愛と寂寥にうちふるへ眞に傍に眼覺めて自分を力づける弟子を必要とし

た時にペテロは寢てしまつた。イエスは「實に心は熱すれども肉體弱きなり」といつて再度起さうとしたけれど彼はつひに眼覺めなかつた。三度目に「起きよ」と呼ばはつてなほ眠るのを見た時にイエスはもはや強ひて起さうとはしなかつた。「今は眠りてやすめ。視よ、時近づけり、人の子は罪人らの手に付さるゝなり。起きよ、我ら往くべし。視よ、我を賣る者近づけり。」かくてイエスはとらへられ群衆の中であまたの凌辱を受けた。弟子たちはみな師を捨てて逃げ去つた。ペテロも又逃げて群衆にまじつてそしらぬ顔で師のさばかれるのを見て居た。一人の婢女が來てペテロを見「なんぢも、ガリラヤ人イエスと偕に居たり」といつた。彼はすべての人の前に否定して「われは汝の言ふことを知らず」と答へた。彼は二度間はれて二度否定した。三度目に他の一人が來ていつた。「なんぢも慥にかのともがらなり。汝の國訛なんぢを表はせり。」ペテロは盟ひかつ契つて「我その人を知らず」といひつゝ中庭を出るをりしも夜明けのにはとりが鳴いた。その瞬間ペテロは愕然と眼覺め一切を了解した。生命に對する執着の故に最愛の師を見捨てたこと、師はそれを豫見して居たこと、犯した罪のいかに大なるかといふこと、一切が明になつた。——ペテロ「に

はとり鳴く前になんち三度われを呑まん」とイエスのいひ給ひし御言を思ひ出し外に出でて甚く泣けり。(マタ イ二六七五)

ユダの罪ははるかに深刻である。彼は銀三十で師を賣つた。イエスをとらへるにあつてその手先の役を演じたのも彼であつた。——イエスを賣るもの豫め合圖を示していふ「わが接吻する者はそれなり、之を捕へよ。」かくて直ちにイエスに近づき「ラビ安かれ」といひて接吻したればイエスいひたまふ。「友よ何とて来る」このとき人々すゝみてイエスに手をかけて捕ふ。(二六四八—五〇) イエスが死に定められた時に彼ははじめて自己の罪に眼覺めた。然しもうおそかつた。——こゝにイエスを賣りしユダの死に定められ給ひしを見て悔い祭司長・長老らにかの三十の銀をがへしていふ。「われ罪なきの血を賣りて罪を犯したり。」彼らいふ。「われら何ぞ干らん、汝みづから當るべし。」彼その銀を聖所に投げ捨て去り、ゆきて縊れたり。(二七三—五)

然しながら何ものにもまして我々を深き感動に誘ふのは神の子であるとともに人の子であつたイエスが自らの運命を豫感し苦悶し、しかもその苦悶を超克して神の子たる本来のイエスにかへつて行く姿である。イエスには

ユダの裏切りも弟子たちのたよりなさも自己にしろるさるる運命も、一切が明に豫見せられて居た。最後の過越の食事に於てイエスは弟子たちにいふ。——「人の子は己に就きて録されたる如く逝くなり。されど人の子を賣る者は禍害なるかな、その人は生れざりし方よかりしものを。」(二六二四)「生れざりし方よかりしものを」——この言葉は自己をかくの如き運命におとし入れたユダを呪ふべき言葉ではない。人の子の行くべき道はあらかじめ録されて居る。人の子はたゞその道に従つて行くだけである。これはむしろかゝる呪ふべき運命を負ふて生れて來たユダをあはれむ言葉と受取られるのである。イエスは弟子たちとゲツセマネに行きそこで最後の祈りを神に捧げる。——斯てペテロとゼベダイの子二人とを伴ひ行き憂ひ悲しみ出でていひ給ふ。「わが心いたく憂ひて死ぬばかりなり。汝ら此處に止まりて我とともに目を覺しをれ。」少し進み行きて平伏し祈りていひ給ふ「わが父よ、もし得べくば此の酒杯を我より過ぎ去らせ給へ。されど我が意の儘にとはあらず、御意のまゝになし給へ。」弟子たちの許にきたりその眠れるを見てペテロにいひ給ふ。「なんじら斯く一時も我と共に目を覺し居ること能はぬか。誘惑に陥らぬやう目を覺し、かつ祈れ。實

に心は熱すれども肉體弱きなり。また二度ゆき祈りていひ給ふ。「わが父よ。この酒杯も我飲まで過ぎ去りがたくば、御意のまゝに成し給へ。」復きたりて彼らの眠れるを見たまふ。是その目疲れたるなり。また離れゆきて三たび同じ言にて祈り給ふ。而して弟子たちの許に來りていひ給ふ。「今は眠りて休め……視よ、我を賣る者近づけり。」(二六三七一四六)

イエスは神の子である。と同時に人の子である。「人の子は已に就きて録されたる如く逝くなり」と已れに定められたる運命をはつきりと自覺しながらしかも彼はなほ死の前夜にあたつて「わが心いたく憂ひて死ねばかりなり」といひ「もし得べくは此の酒杯を我より過ぎ去らせ給へ」と神に祈つて居る。これをおのれの正義を信じしかもアテネの法律を守つて従容として毒杯を仰いだソクラテスの臨終と比較するならばどうであらうか。ソクラテスの臨終はプラトンによつて彼の最大の文學的對話篇「フアエドン」に於て莊嚴に描かれた。彼ぞ今や肉體の繫縛を脱して永遠不滅のイデアの世界に回生することゝを比類なき喜びとして死んで行つた。プラトンを驅つてあの莊大なる哲學を樹立せしめた原動力はこの師の莊嚴無比なる死に存したといはれる。ソクラテスの死には影

聖アウグスティヌスに於ける回心の問題

もなく苦悶もない。それは明哲にして端正なるギリシヤの思想藝術そのものの如くである。これに對してイエスの十字架の死には深刻なる人の子の苦悶がある。それは文字通り「受難」(Passion)である。しかも使徒の回心も殉教もすべてこのイエスの受難にその原動力を持つ。キリスト教の祕密は人の子としてのイエスの苦悶の中に集約されて居るといふことが出来るであらう。然しながらイエスの人の子としての苦悶はほどなく超克せられる。イエスは「もし得べくば此の酒杯を我より過ぎ去らせ給へ」と祈つたが然しながら「是非に」とは祈らなかつた。「御意のまゝになし給へ」と祈つた。そして人類の苦惱が救はれるためにこの酒杯を飲みほすことが神の定めであると悟つた時に彼はたゞ「御意のまゝになし給へ」とのみ祈つた。再び弟子たちの前にあらはれて「今は眠りて休め」といふ時にイエスの面にはもはや憂ひも悲しみもない。たゞ「御意のまゝに生きる」者の安心があるのみである。かくて運命は超克せられイエスは再び神の子となるのである。

然らば運命に敗れたペテロとユダとの行く道はどうであつたらうか。ペテロはイエスに豫告せられた時に未だ自己の意志と師に對する愛情の強さを信じて居た。そ

れ故に師の言葉を諾はなかつた。然しながらその場に到つて彼の意志は運命に負けた。彼は師に對する深き愛をも偶然に、かくれたる機械必然に、物質にひきわたしてしまつた。しかもペテロは救はれなかつたであらうか。

ユダは自己に絶望して自らくびれて死んだ。彼は一切を運命にひきわたして一切を運命にうばはれて永劫の奈落の底に落ちた。然しペテロは救はれた。イエス昇天後のペテロの使徒的活動を知るものはペテロの救済を信ぜざるを得ない。然しユダは救はれなかつた。ペテロとユダとの相違はどこに存するのであらうか。我々はこゝに究局に於て自らのうちに神を持つ者と神を持たざる者との斷絶的なる相違を見るであらう。然らば神を持つとはいかなることであるか、いかにして自己は運命から自己を救ふのであらうか。

我々は以上に於て運命の重壓のもとに立つた三人の態度を見た。一人は神に祈ることによつて運命を超克した。それは外ならぬ神の子自身であつた。二人は運命に負けた。そのうち一人は完全に運命に負けて自らを運命に化し去つてしまつた。最後の一人は運命に負けながら何らかの仕方では運命から救はれた。それはいかなる仕方によつてであらうか。イエスは眠れる弟子に向つて一質

に心は熱すれども肉體よはきなり」といつた。我々のうち何人か「我が精神は肉體よりも強し」といひ得るものがあるであらうか。さういひ得るのはおそらく神の子だけであらう。すべての人が運命に負けるのである。しかも負けながら救はれる道がなければならぬ。それはいかなる道であらうか。(未完)

註 (一) アウグスチヌスの自己の分析に關してはたとへば

Davin. IX, 6, 10, II X, 8, II 参照

(二) ソクラテスの臨終に關して山内「ギリシヤの哲學上

卷」三〇八頁以下参照