

聖アウグスチヌスに於ける回心の問題 (承前)

山 田 晶

— 序 論 —

六 運命と回心

運命が何か他人事のやうに思はれて居た時は我々は運命に無關心であり得た。我々はそれを遠くの空を走る雲のやうに眺めて居る。然しながらおそかれ早かれ運命が自己の上に黒雲の如くにおしかぶさつて來る時がやつて來る。その時我々はじめて愕然として運命に眼覺める。時には一旦おしかぶさつた運命が何かのはづみに自己の頭上を通り去つて行く事がある。その時我々はほつと安堵の胸をなで下しすぎ去り行く運命の黒雲を見送る。そしてやがておほひかぶさつて來たあの瞬間の苦痛を忘れ運命の雲を追拂つたものは運命自身ではなくて實は自己の智慮であり意志であつたかのやうにうぬぼれる。然しながらこの如くに自らを恃みながらもなほひとは運命に對する一抹の不安をば脱し切ることとは出來ない。だが一度は去ると見えた運命の黒雲は再びわが頭上にまひもどつて來る。そして今度は頭上から去らうとはせずむしろ決定的に自己の上におほひかぶさつて來る。いかにもだへてもなやんでもどうすることも出來ない。運命は機械的必然的力をもつて自己を壓して來る。運命が人間に善き面を向けて居た時我々は運命に甘へて居た。たとひ一時は困つても運命がよくしてくれると信じて居た。然し運命がちりちりと自己を壓して來る時に我々はじめて我々が幸運 Fortune の如く考へて居たものも實は機械的必然であつたことを知るのである。我々は見る見るうちに自分で自分のものと信じて居たものが自分からうばはれて行くのを見る。それはいはば自己から自己

の肉や骨をばもぎとられ引き裂かれて行く如き苦痛である。然しながら我々は運命の前にかゝる苦痛をもたえ忍ばなければならぬ。否むしろそれを欲すると否にかゝはらずたえ忍ばざるを得ない。かくの如くにして自己は自己を運命にうばはれて行く。そして遂には自己は一切を運命にうばはれて巨大なる物質的必然としての運命の前に只自己が自己であるといふ一點に於て相對立する位置にまで追いつめられる。この一點としての自己は次の瞬間には運命の黒雲の中に吞込まれてしまはねばならないのであらうか。そしてつひには自己を自己と考へたものがその自己の思考さへも運命にうばはれて自らを運命と化し去らねばならないのであらうか。然しながらもしさうであるとすれば神とは何であるか、救ひとは何であるか。救ひに到るべき人間の努力とは何を意味するのであらうか。神の救ひはまさしく人間が自己の一切を運命にうばはれて最後の一點となりその一點をさへもうばはれんとするその刹那にあらはれる。その刹那に神はその全貌をば一點となつた人間の前にあらはす。前述の如く(第一節)自然的秩序の世界世に於ても理性は必然的にこの世界の最高統一者としての神を必要とした。然しながらその神はあくまでも見られたる界に於ける神でありテオリアの神であり、またカント的にいへば理性の二律背反に於てはじめて出現する要請 *Postulat* としての神であつた。たとひ神をば無限者絶對者として規定しようとも究局原因乃至は最高價值として規定しようとも、これらの諸規定に於て表現せられたる神はそれが概念的であるといふ一點に於てその性格を同じくする。人間が理論的關心をもつて世界を見る限りその世界の統一者としてあらはれる神もやはり理論的である。理論を超越しながらもなほ理論的である。見るものとしての立場を保持する限り神は只見られたものとしての面をしか見せないのである。見るものと見られるものとは常に相關する。感性的主體の前には感性的世界があらはれる。理性的主體の前には理性的世界があらはれる。自己が運命に屬するものをば自己に屬するものと誤認し混同し、かゝる立場から考へた神は不純であつて我々の眼にかすんで見えた。自己が運命に直面して運命から自己をうばはれて行くにつれて自己は自己にとつて益々明證的となつて來た。いはば自己が運命の波にあらはれて自己から自己ならぬものを洗ひ落し

て行く。運命に自己がうばはれて行くといふことは自己が次第に眞の自己にかへつて行くといふことを意味する。運命にうばひ去り得ない自己が、即ち眞の自己が次第に自らの前にその姿をあらはして行く。それとともに純化され行く自己の前に神は次第にその純化せられた全き相をあらはして来る。そして運命が自己から自己ならぬ偶然に自己に屬して居た一切をばうばひ去つた時にはじめて自己は自己となる。見る自己と見られる自己とが合致する。愛する自己と愛せられる自己とが合致する。知る自己と知られる自己とが合致する。その時自己は全き純粹なる姿に於て神の前に立つ。運命の重壓にあえぎながら赤裸々になつた自己が最後の救を神にもとめる。その時赤裸々な自己の前に神ははじめてその全貌をあらはす。自己は一切を運命にうばはれて最後の一點となつた瞬間に神にうばはれる。自己の一切が運命と化し去らうとするその最後の瞬間に於て最後にのこつた絶対個體としての極微の自己が神にすひとられる。一切をうばはれた後に神にうばはれること、それが回心である。

回心とは自己の一切をば運命にひきわたして赤裸々な純一な自己になりきつた瞬間に却つて神にひろはれることである。もしも神の救ひがはたらかなければ最後の自己も運命に呑まれなければならない。そして運命のからくりの一部として生ける屍となつて生きるかあるひはユダの如く自らくびれて死ななければならない。たゞ神によつてのみをかされるのである。もはや古き自己はない。それは運命の波に呑みこまれて死んだ。今生きて居るのは自己ではない。自己としての自己はもはや死んでどこにもない。ただ神に於て生きる私があるばかりである。「我生きるにあらず、キリスト我にありて生きる」といふパウロの有名な言葉は回心の心情をば他のいかなる言葉よりもよく端的にあらはして居る。回心を轉機としてひとは自然的秩序の世界から神の世界へと飛躍する。今まで理性を中心に見られて居た宇宙の秩序が神を中心に見直される。自然の秩序は神の秩序にふくまれる。そしてこの秩序の根本的變換によつて今まで自然的秩序の世界に於て偶然であり不可知であつた個物が必然となりその存在理由をばのこるくまなきまでに明にせられる。自然的秩序に於て二元的對立をなして居た善と惡、形相と質料とは神に於て一つの秩序の中に統べ

られ冷い自然必然性をばあたたかき神の意志がすみずみまでもしみ通る。回心を轉機として舊き秩序がいかに新しき秩序に變ずるか。古き秩序に於て偶然であり運命であると考へられたものがいかにして神の攝理 *divina providentia* とせられるに到るか。私は次にそれを私の力の及ぶ限りに於て考察するであらう。

註(一) ガラテヤ書第二章二〇節「我は神に生きたために律法によりて律法に死にたり。我キリストとともに十字架につけられたり。最早われ生くるにあらず、キリスト我がうちにありて生くるなり。今われ肉體にありて生くるは我を愛して我がために己が身をすて給ひし神の子を信ずるによりて生くるなり」回心を體驗したる主體のこの世に於ける生き方は「信ずるによりて」の生き方である。その點に關して後に詳論するであらう。

七 運命と攝理

私はこれまで回心に到る道程をば人間と運命との關聯に於て見て來た。運命とは人間をおそふ偶然でありかくれたる機軸必然性である。それは物質的なる力であつて人間の力ではこれをどうすることも出來ない。回心とはかくの如き運命的なる物質の前に無力なる自己を自覺して自己の一切を運命にうばはれた後にその最後の一點に於て神に自らをうばはれることであるといつた。然しながら單に運命に追ひつめられるだけで人は回心に赴くのではない。不幸な人間の悉くが救はれるのではない。ペテロは一切を運命にうばはれた後に却つて救はれた。ユグは救はれなかつた。ペテロとユグとの相違はどこに存するのであらうか。人間は物質と神との中間に立つ。運命的なる面から人間を見るとは物質の面から人間を見ることである。運命に一切をうばはれた後に神に救はれるといふことは物質に追ひつめられた極に於て神にひろはれることである。何故ひとは物質におしつぶされないのであらうか。何故自らを運命と化し去らないのであらうか。それは人間のうちにつひに物質に化し去り得ないもの、運命の中に消滅しきれないものが存在するからに外ならない。運命と物質との對抗し得ぬものは神のみである。だから人間が自らのうちに運命にお

しつぷしきれないものを持つといふことは實は人間が自らのうちに神を持つといふことに外ならない。私はこれまで人間の同心に到る道程をば物質との關聯に於て見て來た。次に私は内なる神との關聯に於てそれを考へて見よう。

同心をば一つの到達點と考へるならば物質的なるもの即ち運命が人間をばこの點に追ひやつて行く力であるに對して内なる神 *Deus in se* は人間をばこの點に引きよせる力である。もしも人間のうちに内なる神のかくの如き引きよせる力がたえずはたらいて居なかつたならば人間はたゞ物質の持つ力のみによつて動かされたであらう。そこには感性にあたへられる刹那の快苦があるのみであつて繼續的なる良心の苦痛、たえざる不安といふ如きものはなかつたであらう。かゝる内心的苦痛は人間が内なる神にひかれるが故にこそ感ぜられるのである。物質が感覺にあたへる感性的苦痛ではなくて物質にひかれて居るといふこと自體が不安であり苦痛である。故に感性的苦痛はその苦痛をあたへる物質の力が去る時に解消するであらうが良心の苦痛は凡そ人間が物質にひかれる限り人間から去ることがない。運命に自己をうばはれるといふことは自己が自己ならぬものを自己からうばひ去られて行くことであつた。然しながら内なる神をもとめてやまない主體的なる自己の側からいふならばそれは自己ならぬものを自己から捨て去つて行くプロセスである。うばはれるのではなくて却つて捨てるのである。自己ならぬものを自己から捨てて行けば行くほど眞實の自己はあらはになつて來る。自己は純粹なる自己に歸つて行く。それは人間のたましひが内なる神をもとめて自らを深め清めて行くことを意味する。そして運命に一切をうばひつくされてその極點に追ひやられるといふことは神にひかれる主體的人間の立場からいふならば自己から自己ならぬ不純なるもの一切を捨てて行つてつひに自己が自己であるといふ最後の自覺の段階に立ち到つたことを意味する。自己が内なる神をもとめて内へ内へと沈潜して行つた末につひに内なる神そのものと自己とが合體する極限にまで來たことを意味する。しかもその極限に於て人間は神にうばはれる。人間が内なる神をもとめて探求を續ける限り人間は人間の立場にとゞまつて居た。理性の立場は人間の立場であつた。然しながらそのきはみ内なる神を見出した瞬間に於てもはや私は私として生きることがやめる。私の

中に神が生きて居るのではなくて神の中に私が生きて居る。「内なる神」といふ限り主體的なるものはあくまでも内に神を持つ人間としての自己であつた。然し今や主體的なるものは内に自己を持つところの神となる。「自己の内なる神」*Deus in se* ではなくて「神の内なる自己」*Se in Deo* となる。かくの如き自己と神との主體的變換が同心の瞬間に於てとげられるのである。

この故に同心に到るべき道程は二つの側面を持つ。即ち物質をばうばはれて行くといふ運命的面と自ら物質を捨てて行くといふ自覺的面とである。前者は受動的であり後者は能動的である。周知の如くプロテウスは一者への還歸といふことを説いた。還歸とは人間が感性的なるものを捨てて眞實の自己に歸つて行くことである。自己とは何か、理性である。理性とは何か、純粹思惟である。感覺的なる多の世界から純一なる純粹思惟の世界に、更に究局に於ては思惟をも超えた一者の世界へ歸り行くことをプロテウスは説いてやまない。プロテウスによれば物質は本來非存在であり時間は永遠の影にすぎない。物質的なるもの時間的なるものは彼に於てはさほどの關心事になり得なかつた。彼は終始内なる神に沈潜したのである。彼はたゞ内なる神のひく力に身を委ねたのである。彼は自ら肉體をまとへることを恥ぢその肖像を弟子に描くことを許さなかつた。彼によれば肖像は「影の影」にすぎなかつたからである。彼は自己の身の上については殆んど何事も語らなかつた。それにも拘らず弟子ポルピリオスの傳へるところによれば彼の生涯は彼の思想そのままに純一にして清らかであつたらしい。アウグスチヌスの思想はこのプロテウスの思想の影響をば全面的に受けて居る。彼の同心はプロテウスの思想にみちびかれてはじめて行はれ得たのである。それにも拘らずアウグスチヌスとプロテウスとは大にことなる。プロテウスに於ては自ら物質を捨てて行くといふ能動面が終始一貫して居るのに對してアウグスチヌスの同心は運命にうばはれて行くといふ受動面が非常に強いのである。彼は神にひかれながら物質にひかれる。「直ぐに」、「もう直ぐに」、「もう少し待つて」と彼は神にいひつゝ罪を犯したと「告白」の中に述べて居る。彼に於て悪は單なる存在の缺如として見すこされ得ない。悪はかくの如き支

配力を人間に對して有するのである。彼の前半生は靈肉の血みどろの血闘である。運命と戦ひ運命に敗れつゝ次第に運命にうばはれて行くのである。その結果としての回心である。しかもひとたび回心にいたれば運命との戦ひは自己の魂をば回心へみちびくための重大なるモメントであつたことが分る。悪は單なる非存在ではなくて神へいたるためになければならぬもの、どうしても超えなければならなかつたものとなる。呪ふべきものではなくて感謝し喜ぶべき神のためもの *Dona Dei* となる。かくて運命的なるものに對する考察はアウグスチヌスに於て深き意味を持つて來る。(晩年に到つてそれは歴史的なるものへの考察に發展する。そこから彼の歴史哲學「神國論」が生れて來る) 自己の立場から見る限り物質は人間にとつて呪ふべき運命である。然し神に於て生きる自己としてこれを見るならばそれは神の攝理である。

自ら肉體をまとへることをすら恥としたプロチウスは自分自身の經歷に關しては殆んど何事も語らなかつた。これに對してアウグスチヌスは驚嘆すべき記憶力と內的批判力とをもつて幼年以來の自己を語つた。一度書き下したものに對しては二度と目を通すことがなかつたといはれるプロチウスに對してアウグスチヌスはその晩年に到つて彼の生涯にもした主要著作の一つ一つにわたる改訂の書「再論」(*Retractiones*)を書いた。自己の經歷に對するこの兩者の態度の相違は何を物語るものであらうか。

アウグスチヌスが「告白」を書いたのはそれによつて自己を辯護するためではなかつた。人から稱讚を期待するたためでもなかつた。良心の苛責にたえかねておのれ平生の罪惡を大衆に懺悔しようとしたのでもなかつた。むしろこの如き一人の人間の生涯を通し常に變ることなくはたらいて居た大なる神の恩寵を讚美せんがためであつた。彼の「告白」は神の讚美にはじまり *Magnus es, Domine, et laudabilis valde, magna virtus tua, et sapientia tuae non est numerus*. 神の祈りに巧んで終つて居る。 *A te potatur, in te generatur, ad te pulsatur: sic, sic acci pictur, sic invenitur, sic aperitur. Amen.* 彼はその半生に犯した數々のあやまちを語る。神を知らざりし自己がいかに

深き罪のうちにあつたか、しかもかゝる深き罪の子をも神はなほ見捨て給はずしていかにして正しき方へ導き給ふたかを示さんがためである。彼は更にヒツポの司教として現在あるところの自己の心の中に鏡い觀察の眼を向けそこになほわだかまる感性的慾望を批判し解剖して居る。「告白」のこの部分(第十卷三〇章以下)は注目せらるべきである。何故ならば普通に「告白」といへばはじめの九卷即ち回心にいたるまでの過去の罪の告白の部分が重視せられてアウグスチヌスが現在の意識をいかに分析しいかに告白して居るかといふことはさほど注意せられないからである。然しながらヒツポの司教としての彼は今や一切の罪と汚れから脱却して居るのではない。彼のうちにはまだ様々な慾望と誘惑とがある。殊に根強いのは肉慾と名利の慾である。理性が眼覺めて居る時に強く抑へられ殆んど意識に上つて來ることのない肉慾が睡眠とともに夢の中(三)にいかになやましき形をとつてあらはれて來るか。又無意識のうちにいかに他人の稱讃をもとめて居るか(四)。それを彼は生々と眞に迫る筆致で描き出した。彼の批判と觀察の眼は無意識の世界にまで分け入り無意識の世界の罪までも告白せずにはやまないのである。然しながらこれらの誘惑や慾望もはや彼の心を動かすには到らない。過去に犯した罪も過失もその想出が彼を悲ませるやうなことはない。救をもとめてあえいだ人から神とともに生きる人への主體的轉換がとげられて居るからである。回心を轉機として運命は完全に攝理として生かされる。物質的なるもの罪惡的なるものが却つて神の恩寵となる。そして一切があるがまゝの相に於て神の秩序の中に調和的に包容せられる。攝理といふことはアウグスチヌス以前より考へられた。殊にアウグスチヌスの「秩序論」(De ordine)とプロテオスの「攝理につきて」(Ennea-los III, III)をおはせ讀むものは兩者のいぢぢるしき類似に驚くであらう(五)。それにも拘らず兩者をはつきりと區別するものはプロテオスの「攝理」*ἡγεμονία*が「一切に先立てるメーヌ」*ἡγεμονία*と(六)、即ち一切に先立ち自由によつて一切を支配するメーヌとしてどこまでも理性的に把握せられて居るのに對してアウグスチヌスの攝理は「神の攝理」*divina providentia*である。即ち神の豫見 *providere* の力である。結局それは神の意志であり愛である。主體となつて居るものは「攝理」*providentia*

ではなくて「神」*Deus*なのである。觀想せられた「それ」としてのヌースではなくて絶望の底から呼びかけられた「汝」としての神である。こゝに兩者の思想の根本的相違點が存する。アウグスティヌスほど徹底的に攝理を考へた人は少い。それは回心以前に體驗した彼の運命そのものの深刻さを物語るものに外ならないのである。

註 (一) プロチヌスの生涯に關して Oppermann, *Plotinus Leben* 1929 參照。

(II) *Conf VIII c8, n12: Modus: oecce modo: sine paululum. Sed modo et modo, non habebant modum: Sine paululum, in longum ibat.*

(III) *Conf X c30 n41*

(IV) *Conf X c37 n60*

(五) Grandgeorge は *Saint Augustin et le néo-platonisme, 1896* に於てテキストの嚴密なる比較對照によつて兩書の類似を研究して居る。

(六) *Fernandes III 2. 1*

八 二つの秩序の關聯

回心を轉機として世界は一變する。回心以前の自己は自己を主體とする自己であつた。回心以後自己は神を主體とする自己となつた。自己を主體とする自己は自己の立場から世界を見る。自己とは何か。それは理性である。自己の世界は理性を媒介として理性的に構成せられた世界である。惑性的世界の外にかゝる理性的世界を發見しそれを見る。自然的秩序の世界として後世にのこしたのはギリシヤ人の人類に對する最大の寄與であつた。然しながらこの世界は見るところの自己そのものと見られる以前のものとを不可知のまゝにのこした。そのものが何故いかにして今それが在るやうに在るかといふことは自然的秩序の世界に於てはたゞ偶然であるといひ得られなかつた。だが

偶然はそれが個人の上にふりかゝつて運命となる時に單なる不可解なる偶然として未解決にとゞめて置くことは出来なくなつて来る。偶然はその存在性の解決を個人に迫る。そして個人が自己の立場に於てそれを解くことのつひに不可能なるを自覺した時に彼は自己を主體とする立場から神を主體として神に於て自己が生ざれるといふ立場に飛躍する。回心後ひとは自己の立場から世界を見るのではなくて神の立場から世界を見る。もし神の立場からといふ言葉がいひすぎであるとするならば神に支へられてといふべきであらうか。要するにそこには見るもの自體の主體的變換がとげられて居るのである。

かくの如き神に於て生きる自己の立場から世界を見るならばその世界の中には單に自然的世界のみならず個物の世界もまた自己自身も、すべてがその中に包含せられてしまふ。理性は光にたとへられる。その光は事物の前面をてらし出すと同時にその背後に必ず光の及ぶことの出来ない影をのこす。理性は常に光と影との二元的なる世界をつくる。これに對して神の理性は影をもつことなき光である。一切の個物をばのこるくまなくてらし出す光である。人間理性の前に不可解のまゝに置かれた個物の有する原因性が神の理性の前に悉く明になる。理性が見た因果性は個物相互にはたらく普遍的法則であつた。即ちたとひことなる個物であつても同一の條件のもとに同一の法則がはたらくならば常に同一の結果が生ずるといふ因果性であつた。然しながら嚴密な意味からいつて歴史的世界には同一の條件のもとに同一の法則がはたらくといふことは起り得ない。一切の事象が只一回である。只一回なるが故に個物である。その原因は個物相互の關係によつて明にせられるのではなくてその個物の各々にじかにはたらく神の意志にもとづくのである。神の前に人間理性と個物とはたとひその段階はことなるにせよ同一の秩序に含まれてしまふ。そこに一つの石がそのやうに在るといふことも私が今かゝる運命のもとにこのやうに生きて居るといふこともすべて神の攝理によつてそのやうである。かくの如くにして理性は種にまでしか及ばないが神の攝理は個物に及ぶといふトマス(1)の言葉はその全き意味に於て理解せられるであらう。

救ひは自己の運命が神の攝理であると信することによつてはじめて成就せられる。人間の立場から見ればそれはのろはしき偶然であり不運であつた。然しながらかゝるのろはしき運命を通つてはじめて私は神に到り得たのである。私が神に到るためには私はかゝる運命を通らねばならなかつた。そのやうに考へるならばそれはのろふべき運命ではなくてむしろ喜ぶべき神のたまものである。自己の理性のもとに不可解であつたことが實は神の豫見と善き意志のもとに行はれて居たのである。そのやうに考へるならば自己の運命が深刻であればあるほど救ひの喜びは大きい。神の攝理の偉大さに對する驚嘆の念も大きいのである。攝理 *providentia* は *pro-videre* である。「先に一見る」ことである。即ち豫見である。前述の如く(第四節)人間理性は自然的秩序の世界に於て豫見の力を持つた。だがその力は限られて居た。そして豫見の及ばざる世界は偶然に委ねざるを得なかつた。神の豫見としての *divina provi-*
de-tia はこれに反して無限である。それは個物のすみずみにまでも及ぶ。神の豫見に於ては偶然といふことはなく、一切が必然である。かくて自然的秩序の世界を支配した自然必然性が常にその背後に偶然性をはらんだのに對して一切が必然である如き絶対必然性が神の意志のもとに成立する。それは神の秩序の世界である。

神は善である。従つて神の意志は善である。故に神がその無限の豫見のもとに行ふ一切のことがらは善である。かくて神の秩序の世界に於ておこなはれる一切の事柄は神の善き意志のもとにおこなはれるものであるが故にそこには悪しき運命といふものは存在し得ない。悪しき運命と見たものは人間が小さな視野にとらはれてその全體の秩序を見ざるが故の誤解であつた。全體の秩序に眼覺めるならば一切が調和にして善美である。神の攝理が一切の個物に及ぶといふことは個物が受ける神の恩寵は神にとつては同一であり、わけへだてなきものでありながら各個物にとつては夫々皆ことなるといふことを意味する。各々の個物がそれぞれ他とちがつた獨自の運命のもとに獨自の仕方では居る。形相の一に對してマテリアの多はプロテウスに於てむしろいとふべきもの否定すべきものと考へられたが、アウグスチヌスに於て多は却つてその一つ一つが神の恩寵を映すものとして神の類似 *similitudo Dei* としてかけがひ

のない意味を持つて来るのである。こゝから普通の論理たるギリシヤの論理に對して個物の論理たるアナクシアの論理が發展する。(この點に關しては節を改めて詳述するであらう) 中世の論理はかくの如く個人の回心に裏づけられた論理であつたことを見落してはならない。

最後に自然的秩序と神の秩序との現實的關係について述べよう。秩序の變換は回心を轉機として、即ち世界を見る主體としての自己の神に對する在り方の變換を轉機として行はれた。それは見る主體としての自分の變換であつて世界そのものの變換ではない。世界はまさにそれが在るやうに在る。神の善き意志は我々がそれに氣づかうと氣づくまいと個物の上に陽光の如くに照りそゞいで居る。私は舊き世界とは別の世界をば自分で勝手につくり上げたのではない。眞實の世界に眼覺めたにすぎない。と同時に私は舊き世界を見直すのである。新しき秩序の世界とは實は我々にとつて新しく見直された世界に外ならない。その意味に於てプルツイバラが自然の秩序は被造者と創造者との間の「自然的に與へられた秩序」*die naturgegebene Ordnung* であるのに對して神の秩序とは「救済を通して建てなほされた秩序」*die durch die Erlösung wiederhergestellte Ordnung* であることとして居るのはまことに適言であるといはなければならぬ。⁽ⁱⁱⁱ⁾ 舊き秩序は破棄せられたのではない。建てなほされたのである。より高次の空間の中にその一面として包攝せられたのである。自然的秩序はその次元に於て (*ordo*) は「秩序」であるとともにまた「次元」でもある(依然としてその眞理性を保つて居る。人間は回心によつて神に對する在り方をかへた。主體となるものは内に神を持つ自己ではなくて神に於て生きる自己となつた。然しこのことは回心の瞬間に人間が肉體なしに生きるやうになつたことを意味するのではない。「私は肉體を捨てた、生命を捨てた」といふのは「肉體や生命に對する私の在り方を換へた」といふ意味であつて現實に肉體や生命を斷つといふことではない。この世に於て生きるといふことは *humana natura* として生きるのである。それ故に *humana natura* としての人間の探究は、即ち人間の科學的探究は立派に意義を有するのである。この世に於て生きる限り人間は肉體 *carpus* によつて、即ち物質によつて生きる。

それがこの世に於て生きる者の「定め」であり、否むしろ物質によつて生きるといふことが我々のこの世に於ける生き方に外ならないのである。故に神に於て生きる自己といふ瞬間的自覺は我々がそこに安住しようとするならば却つて無意味無内容となる。「神發見」*inventio Dei*はそれを保持して行くためには不斷の努力と緊張とが必要である。

その努力を導くものは神に對する「信」であり「望」であり「愛」である。信も望も愛もすべて未來的なる對象にかゝはる。然しこゝにいふ未來とは時間的意味での未來ではなくて彼岸の世界そのものである。そこに於て我々が現在この世に於てたゞ類似や謎 *mysterium* としてしか見ることの出来ないものを面と面と合せて *facies ad faciem* 見ることの出来るその如き世界である。周知の如く「アカデミア派駁論」の主題をなした問題は淨福 *beatitudo* はたえざる「神探究」*inquisitio Dei* それ自體に存するのであつて現實の人間には神を直接に見ることは拒まれて居るといふ主張と、探究して居る限りひとはただ淨福たらんとして居るだけのことであつて淨福であるといふことは出来ない、淨福は「神發見」*inventio Dei* にのみ存するといふ主張との對立論争であつてアウグスチヌスは結局後者の主張に勝利を歸せしめて居る。^(五) 前者の主張は認識論的にいへば、現實には人間は絶対眞なるものを認識することは出来ない、たゞ「眞らしきもの」*verissimos* が知られるにすぎないといふことから懷疑論におちいる。これに對して後者は少くともたゞ一つ絶対に眞なることがある、それは自己が存在するといふことである、即ち自己存在の自覺は絶対眞理であつてこれを疑ふことは許されないといつて「眞理發見」*inventio veritatis* の事實か、^(六) 「神發見」の可能性をみちびき出した。故に普通にはアウグスチヌスは新プラトン主義の立場に立つてアカデミア派の懷疑思想を論駁したのであるといはれて居る。たしかにアウグスチヌスが意識的に論駁の對象としたのはピロンやゼノンやカルネアデスの思想であつたであらう。然しながら無意識的には彼の論駁の意圖ははるかに根深いものであつたと思はれる。即ち彼は一切の合理主義及び合理主義にもとづくところの一切の理想主義をば論駁の對象として居るのではないであらうか。さればこそはじめ新プラトンの思想の上に立脚して居た彼が次第にこの立場をはなれて純粹キリスト教的神秘主義の立場

に移行し、つひにはこの立場からプラトンやプロテウスにさへ攻撃の矢面を向けるに到つて居る。然しながらこゝに注意すべきことは彼の神祕主義は合理主義に對立する意味での神祕主義ではなくして合理主義をうちに含んだ神祕主義であるといふことである。理想主義的な努力探究の精神は彼に於て廢棄せられたのではなくてむしろより高き立場に於て生されて居るのである。(中世神祕主義が彼を祖とするともにルーテル・カルビン等偉大なる宗教改革者がひとしく彼を祖とする所以もそこにある)彼の生涯はその全き意味に於て理想主義的であつた。たゞ彼の理想主義は回心と救済によつて建て直された理想主義であつた。プルツイイバラの表現を真似るならば *der durch die Erlösung wiederhergestellte Identismus* であつたといふことが出來よう。人間は現世に於て希望的存在である、即ち信望愛によつて神にかゝる存在であるといふ人間の規定はアウグスチヌス的な *der wiederhergestellte Identismus* の最もよき表現である。

彼は偉大なる體驗と直觀の人であつた。彼に於ては常に體驗が論理に先行した。然しながら彼の一生を通じても彼の體驗が完全に論理化せられたとはいへない。彼の思想は哲學的論理體系としては不完全である。それだけに彼は多くの問題を後世にのこした。彼のいふ理性もやはり「自然にあたへられた理性」*mitgegebenen Vernunft* ではなくして「救済によつて建て直された理性」*die durch die Erlösung wiederhergestellte Vernunft* であつた。それはまた中世的理性の本質的特徴でもある。故に中世的世界觀が論理的に體系立てられるためには單なるギリシヤ的自然理性ではない救済によつて建て直された理性が必要であつた。それは即ち啓示的理性である。かくの如き理性によつて中世的世界觀を完全に論理的に體系づけたものはトマスであつた。普通に彼はアリストテレスの論理によつてキリスト教的の世界觀を體系づけたのであるといはれる。⁽²⁷⁾ 然しながらこれは皮相の見解である。彼の論理は單なるアリストテレスの論理ではない。彼自身「スンマ・テオロギカ」の巻頭に於て哲學的神學(アリストテレスの神學を指す)に對して自己の企圖する神學を區別して前者が單なる理性 *ratio* にもとづく神學なるに對して自己の神學は理性と神の啓

示 *divina revelatio* にもとづくものであるといつて居る^(八)。神の啓示——そこに中世思想の祕密が存する。それは我々が客觀的にも見る立場を放棄して主體的にそれをおのが體驗となし得た時にはじめてその根源から理解せられるであらう。アウグスチヌス及びトマスの回心をばおのがものとなし得たものにしてはじめて彼らについて何事かを語り得るであらう。回心なき中世思想の研究は單なる觀念の遊戲にすぎない、古くさきスコラシズムのむしかへしにすぎないともいはれ得るであらう。然しながら回心は回心への努力を前提する。發見は探究を前提する。この小論文がアラグスチヌスの *inventio Dei* を明になし得なかつたにしても私自身の *inquisitio Dei* の一道程を測し得たりとすれば私の望みは足りるのである。

註 (一) 前掲、第三節註(二)參照。

(II) *De Ordine* I, c. l. n. 2

(III) Przywara, *Analogia Entis*, 1932, S.124; *Das Wort „Ordnung“*, das fit Thomas sein besonderes Systemprinzip darstellt, ist doppeldeutig: einmal als das, was zwischen Schöpfer und Geschöpf die „naturregebane Ordnung“ ist, — dann als die durch die Erlösung „wiederhergestellte Ordnung“ zwischen Gott und gefallener Welt.

(IV) *De trin* I c8 n17: *Quid antiquam fat, videmus nunc per speculo in aenigmate, hoc est in similitudinibus: tunc antem facie ad faciem.*

(V) *Contra Acad.* III c20, n43

(VI) *Contra Acad.* III c11, n25

(七) たとへばシニウヰエーグラ「哲學史」にトマスについて「かれは獨創的な思想家ではなくアリストテレスの哲學をこの上もなく完全に教會の正統に適合させた點ですぐれてゐるにすぎない」(谷川・松村譯)シニウヰエーグラ「哲學史上卷」二九二頁)とあつてトマスの獨創性は全然無視せられて居る。けだしかくの如きは一般の通念となつて居る。

(八) *Summa theologica* I q 1, a. 1: *Ut igitur scilus hominibus et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur. Necessarium igitur fuit praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.*

— 回心の眞實性 —

アウグスチヌスの回心は前世紀の末期から今世紀の初頭にかけて學界に大きな論争の嵐をまきおこした。(12) 事は「告白」に書かれたいはゆるミラノの回心が果してそのまゝ歴史的事實として受取られ得るか否かといふ問題に關つて居る。その眞實性に對して否定的なる學者の意見は次の如くである。

いはゆるミラノの回心のおこなはれたのは三八六年アウグスチヌス三十三歳の時である。これに對して「告白」の書かれたのはそれより十二年の後三九七年である。この十二年の間にアウグスチヌスの内には大なる心境の變化が起つた。十二年以前白面の一哲學青年に過ぎなかつた彼は今や名聲並ぶ者なきヒツポの司教である。「告白」は完全なる基督者として神の恩寵に浴しつゝある司教としての彼の手によつて書かれた。その際彼が自己の前半生を回想した時にたとひ自ら意識しなかつたにせよ自己を弱き者劣れる者となしこれに對して神の恩寵の偉大さを強調せんとしたのはむしろ當然であつた。しかもその弱き人間がある瞬間に神にふれて神に於て生きることによつて救はれたのである。かくの如き生涯の轉回點として回心の時期が無意識のうちに作爲され強調せられた。それがいはゆるミラノの回心である。ミラノの回心の前後彼はまた完全なる基督者として生きては居ない。むしろ哲學者として思索して居る。ミラノの回心はいひ得べくんば懷疑主義から新プラトン主義への回心であつた。眞の意味での基督教への回心の時期

ははるかに後年に位置づけられなければならない。この事實を實證するものはミラノの回心の直後カシヤクムに於て書かれた一聯の哲學的著作（三）といはゆる「カシヤクムの對話篇」である。これらの著作を通讀する者はこの時代のアウグスチヌスの精神がなほ新プラトン思想の強き影響のもとにあり基督教思想の傾向は殆んどたるにたりないといふことを承認せざるを得ないであらう。更にカシヤクム時代にひきつゞきロマ及びタガステに於て書かれたいくつかの著作はこの時代もなほ彼の關心が未だキリスト教よりもむしろ哲學に存したことを示すのである。「告白」は従つてヒツポの司教の心境に於て書かれた彼の「詩と眞實」であり（勿論ゲーテのそれとはことなる意味に於てではあるが）彼の精神の發展を跡づけるための重要な資料であるがオリヂナルな資料とはなしがたい。我々はこの書を資料として使用する場合には十分なる慎重さをもつてその中に含まれて居る詩と眞實とをよりわけなければならぬ。

以上が「告白」にえがかれた回心の眞實を否定し乃至は疑ふ學者たちの理論の要旨である。回心の事實をどの程度までみとめるか又は否定するかについては彼らの間にも種々なる意見の相違が存するが、（四）回心の事實をばそのまゝに容認せざる點、その根據としてカシヤクム對話篇の非キリスト教的プラトンの傾向をあげる點に於て彼らの意見は一致して居る。この見解のもとに立つてアウグスチヌスの精神の發展に關する新研究が次々と發表せられて行つた。回心はアウグスチヌスの生涯にとつてもキリスト教教理史にとつても重大な問題であり回心に對する疑念はひいては教理史全體に對する解釋の變更をも餘儀なくせしめる如き事態に立到るかも知れない。こゝにアウグスチヌスの回心に對して傳統的見解をとる者と批判的懷疑的立場をとる者との間にはげしい論争の生じたのは當然であつた。

註（一）論争の發端は一八八年雜誌 *Revue des Deux-Mondes* 1^{er} janvier, 1888 に發表せられたガストン・ボワズイエ (Gaston Boissier) の論文 *La conversion de Saint Augustin* には *Boissier* (Boyer) による。

（二）回心の事は「告白」第八卷十一章以下に非常に生々となががれて居る。久しい間神をもとめて平安ならざりしアラグスチ

ヌスについて最後の決定の時が近づいた。「私は心の中で『今こそ、今こそ』と獨語をいつて居た。そしてかういひながらもう決心しようとして居た。私はもう決心しかけて居た。しかし實は決心しなかつたのである。とはいへるところまで歸つたのではなく、近くにとまつて息をついて居たのである」(服部譯「告白」中卷七九八〇頁)かくの如き躊躇と逡巡のうちには彼は見えざる力によつて最後の決斷の場にひきづられて行つた。はげしい靈肉の争斗にたまりかねて彼はひとり夜の庭にとび出し暗闇の中で悔恨の涙に咽んだ。「それから私はこれと同じ言葉ではなかつたがしかもかういふ意味のことを數多く汝に訴へた。『主よ、何時までなのか。主よ、何時までなのか。汝は最後まで怒り給ふか……』それで私は哀切な聲を立てて『もう何日か、もう何日か。明日のその又明日か。何故今日でないのか。何故今が私の汚辱の終りであつてはならないのか』と訴へたのである」(同書八三頁)かくの如き訴への中に彼が涙を流して居た時に突然隣家から子供の聲で「取つて讀め、取つて讀め」ときこえて來た。彼は顔色をかへてこの言葉の意味を一心に考へた。そしてあふれる涙を抑へて立ち上りこれは聖書をひらいて最初に見る章を讀めといふ神の命令に外ならないと考へた。彼はいそぎ部屋にかへりこのして來た使徒の書をひらいて最初に彼の目にふれた章を點讀した。——「宴樂醉酒に淫樂・好色に・争斗嫉妬に歩むべきにあらず。たゞ汝ら主イエス・キリストを衣肉の慾のために備すな」と。そしてそれから先は讀まうとはせず又讀むにも及ばなかつた。この節を讀み終ると忽ち平安の光ともいふべきものが私の心に充ち溢れて疑惑の闇黒は全く消え失せたからである」(同書八四頁)これが彼の生涯の一大轉起となつたことは周知の如くである。三八六年の晩夏であつた。

(三) カシキアクム對話篇は次の四書である。「アカヂミア派駁論」Contra Academicos libri tres「淨福の生」De beata vita libri unus「秩序論」De Ordine libri duo「獨語錄」Soliloquiorum libri duo これらのうち前三書はカシキアクムに於ける彼と弟子たちとの對話の筆録。第四書は自己との對話を記す。三八六年の秋より三三七七年の初にかけて順次に(但し「淨福の生」は「アカヂミア派駁論」第一卷と第二卷との間に)あらはされた。

(四) かくの解釋のもつとも極端なものはチムメ(Ⅲ. Timme)の説である。彼によればカシキアクム時代のアウグスチヌスは基督者でないばかりがまだ懷疑主義をも十分に脱しきつて居ない。彼は「告白」について次の如くいって居る。

聖アウグスチヌスに於ける回心の問題(承前)

Augustin ist, ohne es zu wissen, von bestimmten Tendenzen beherrscht, deren hier wenigstens zwei namhaft gemerkt werden sollen. Erstens will Augustin seines Herzens Schlechtigkeit und Ohnmacht schildern und im Gegensatz dazu Gottes Güte und allmächtige Gnade preisen, und zweitens hat sich ihm nachträglich eine künstliche Perioridisierung ergeben, in die er sein vergangenes Leben etwas gewaltsam hineinzwingt. Augustinus Geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung“. 1908, S. 11 (Meine Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche Band I 所收)

ハルナツク (Hernack) も同様の解釋をとる。「懺悔録の書かれたのは回心後十二年である。此期間にアウグスチンの内に成熟した多くのものを彼は無意識的に回心時に移した。その當時は彼はまだ教會の神學者ではなくその反對に全の哲學問題に生きて居た。大なる轉回は全く此の世の職業と性的禁慾とに關して行はれたのであつて彼の従前の興味と努力とに關して行はれたのではない。この故にアウグスチンをばアウグスチンによつて退けること……は困難ではない。」(山谷譯ハルナツク「アウグスチンの懺悔録」二二頁) 但し彼は回心の意義を否定するのではなくその重大性をみとめては居る。故にまた「然しながら據本的に見れば彼の仕方は正しい。實際彼の生涯には只二つの時期しかない。その一つに於て、彼の言語を用ひれば「私は微塵にくだけ、私自身を多くのものの中に失つた」のであり、他の一つに於て、彼は神に於て己の力と人格の統一とを見出した」といつて居る。アルファリツク (African) も精細なる文獻的研究のうちにアウグスチヌスの回心は除々に行はれたものであつて「告白」に書かれた如き突發事件ではない。そのことは諸種の對話篇書簡などによつて實證せられらるゝ居る。 African, L'Evolution intellectuelle de Saint Augustin I 1918, p. 399 ff.

二

以上の如き見解がギリスト教のドグマに對して批判的乃至は懷疑的立場に立つプロテスタント側の神學者によつて提唱せられたのに對してミラノの回心の意義を重視しあくまでもその眞實性を辯護しようとする主張がカトリック側

の學者たちによつて出されたのは當然であつた。殊にその代表者としてシャルル・ボワイエ (Ch. Boyer) をあげることが出来る。今彼の著作 *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de Saint Augustin, 1920* によつて論駁の要旨を述べて見よう。⁽¹⁾

彼はいふ。なるほど「告白」の目的が單なる自己の生涯の敘述ではなくして、それを通して神の恩寵をばあきらめるといふ點に存したことは疑ふべくもない事實である。然しながらそのために彼が故意に自己の生涯の事件に關して虚偽や誇張を語るといふことがあり得たであらうか。彼が「告白」を書いた時期に既に彼は論文「虚言論」(De Malitioso) をあらはして居る。その中でアウグスチヌスはたとひいかなる場合であらうとも、たとひ隣人の永遠の救ひのためにであらうとも虚言することは許されぬといつて居る。(同書第七章十一節) その彼が自己の生涯の敘述に際してしかも重大なる事件の敘述に際して虚言をいつたといふことはどうしても考へられない。いはんや彼の「告白」は神に向つて神の御前で語られて居るに於てをやである。⁽²⁾ 故に彼が「告白」に於て自ら意識して不正確を書いたといふことは考へられない。然らばかりに意識的變形といふことはないにしても少くとも無意識的に、彼のアフリカ人的熱情の故に思はず知らず過去の生涯を眞實以上に恩寵的にしてしまつたといふことはないであらうか。これに答へてボワイエはいふ。もしも「告白」が少くともそのあらはされたよりも十二年後にあらはされたのであつたならば神の恩寵をいやが上にも高めんとする彼の熱情が無意識的にでも自己の過去の生涯に對する記憶をば變形してしまつたといふことはあり得たであらう。ペラギウス異端に對する反駁は四一二年にはじまりこの反駁に對してアウグスチヌスの恩寵擁護の情熱は日毎にはげしくなつて行つたのである。然しながら彼が「告白」を書いた四〇〇年ころは彼は内外ともに靜かな恩寵にめぐまれて居た時である。眞實の過去が詩よりも物語よりも恩寵的に思はれた時である。何を好んでその恵まれた過去の記憶をばことさらに脚色する必要があつたであらうか。最後に回心の時期と「告白」著述の時期との間に時間の相當のひらきの存することから彼の記憶をばそのまゝに信ずることは出来ないといふ説に對

してボワイエはいふ。アウグスチヌスが「告白」を書いた三九七年から四〇〇年に到る時期は彼が洗禮を受けてからわづか十年乃至十三年しかはなれて居ない。これだけの年月の間に彼の強大なる記憶力が、しかも生涯の重大事件に對する記憶がうすれたり不確實になつたりするといふことは考へられない。^(註) いづれにしてもミラノの回心をば故意の、または無意識の脚色乃至は記憶のあやまりにもとづくものとなすのは不可能である。ボワイエはかゝる論據のもとに「告白」の記事の眞實性を肯定し更に進んでカシキアタム對話篇を吟味することによつてそこから新プラトンのならざる純正キリスト教的カトリック的要素をば發見しようといふことゝろみた。

註 (一) Boyer, Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin, 1820 p. 11 ff.

(II) Conf. VI ch n^o: Vide eorum meum, Domine, qui voluisti ut hoc recorder et confitatur tibi.

(III) まさにこの點にアルフアリツクは文駁の論據を見出す即ち彼はいふ。アウグスチヌスは事件の長い後に書いたのだからその追想が非常に漠然として居ることを考慮しなければならぬ。Alfrie, L'Evolution intellectuelle P.N. なほハルナツクの前引用文参照(—同心の眞實性—一註(四))

この問題はまだ決定的なる解決に到達せず今日に到るまで對立せる見方のまゝでなほ多くの研究がつゞけて發表せられて居る。松村克己氏のいはれる如く^(四)の如き二つの解釋は一般に同心とは何であるかといふことに對するカトリック側とプロテスタント側との見解の相違に由來するところが甚だ多いことを見逃してはならない。そしてこのことはその源にさかのぼればキリスト教の本質の理解に關する兩者のドグマチックの重要な相違點にまで立到らねばならないであらう。今私はこれ以上この論争に立ち入ることをやめてアウグスチヌスの同心に對する自己自身の態度をば決定しようと思ふ。

(四) 松村「アウグスチヌス」(西哲叢書)五〇頁参照

私は先づ第一にミラノの回心をば「告白」に記された通りに事實として受人れようと思ふ。我々は多くのすぐれた學者たちが根本的資料にもとづいてアウグスチヌス精神の發展を跡づけたその成果をば無視するものではない。⁽¹⁾またその客觀的妥當性を疑ふものでもない。然しながらこれらのことはミラノの回心の眞實性をばいさゝかもそこなふ結果とはならないと思ふのである。(その理由は以下の論述に於て自ら明となつて來るであらう。)たとひ修辭や敘景の上に多少の修飾はまぬがれ得ないとしても少くとも「告白」に於てゑがかれたあの瞬間に於て彼が體驗したところの心の根本的變換はそれをそのままにみとめなければならぬ。その外面的論據としては先にあげたボワイエの説に従ふが私は更に次の二つの事を證據としてつけ加へたい。一つは回心にひきつゞく彼の生活上の太變化である。即ち彼は回心の直後ミラノに於ける教授職を抛棄し數人の同志の人々とカシキアコムに移つて居る。更に彼はこの時期に受洗を決意し受洗は翌三八七年聖アムプロシウスのもとに行はれて居る。更に最も重大なる事實は彼の半生にまことひつき彼を終始深き罪惡感におとし入れて居たおそらく最大要因であつたと思はれる性慾からこの時期を轉機としてはつきりと絶縁して居る。⁽²⁾ハルナツクはこの點に關して前述の如く「大なる轉回は全く此の世の職業と性的禁慾とに關して行はれたのであつて彼の従前の興味と努力とに關して行はれたのではない」(「回心の眞實性」一註(四)參照)と事もなげにいつて居るがかくの如き一生に於ける重大なる決意は決して單なる哲學乃至は人生觀の變換によつてなし得るものではない。それは何か彼の全存在をゆり動かす如き一大變化が彼の心中に起つたことを明白に證據立てるものである。そしてかゝる時機は一生に二度とあるものではない。我々はそれを回心と呼ぶのである。アウグスチヌスの回心の眞實性を證明する第二のものはまさしくその眞實性を否定する人々が無上の論據となすところのもの、即ち「カンキアクムの對話篇」である。彼らはこれらの對話篇が新プラトンの對話篇であるといふことからこれを書いた當時のアウグスチヌスにはまだ回心の體驗は存在しなかつたといふ歸結をみちびき出す。我々とてもこれらの對話篇がいちぢるしく新プラトンのことを否定するものではない。然しながらそれらは實は單なる新プラトン思想の祖述でも研究

でも紹介でもない。これらの對話篇に於て新プラトン思想は同心といふ體驗を通してアウグスチヌスの生かされて居るのである。同心の體驗を論理づけるものとして用ひられて居るのである。それがいかなる仕方によつてであるかといふことこそまさしく私がこの論文に於て追求しようとするところである。このごとく私は同心に對する自己の態度を決定することによつて更に同心に關する自己の見解をば以下にのべて行かう。

註(一) アウグスチヌスの精神の發展に關しては多くの論文や研究が存するが私の参照し得たこの傾向(即ち批判的實證的)のも

ととし)前述 Q. W. Thimme, *Augustinus geistige Entwicklung*, 1908; P. Alfarié, *L'évolution intellectuelle de St.*

Augustin I, 1918; G. L. Backe, *Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung*, 1908

(二) 同心後のアウグスチヌスの外部的内部的變遷の變化に關しては「吾自」第九卷にくはしい。性的禁慾に關しては「獨語錄」第一卷十章以下の理性との對話参照。

四

同心は彼の意識を超越し彼の意識面のみならず無意識面をもふくめた彼の實存そのものを變換せしめた如き深刻なる體驗であつた。體驗は常に論理に先行する。すべての偉大なる思想家に共通することであるが彼らに於ては先づ偉大なる體驗があり次にその論理的表現に向つての努力がはじまる。ことにアウグスチヌスに於てはその傾向がいちぢるしい。彼は論理の人であるよりもむしろ體驗の人直觀の人であつた。彼の體驗全體がその全生涯を通じても彼自身の力によつて完全に體系立てられはしなかつた。彼の思想は未整理未體系に終つた。彼は到るところに無数の問題をのこした。彼はいはば身をもつて中世に一つのアンシャウングをばのこしたのである。このアンシャウングをばいかに體系づけ秩序づけるかといふところに中世哲學の最大の課題が存した。それはトマスに於て一應の完成を見た。然しながらそれが一切の完成を意味したか否かは疑問である。トマスの鋭き對立者ズンス・スコトスもアウグス

チヌスを祖とする⁽¹⁾。更に中世スコラ哲學からの開放をもとめて立つた近世の諸哲學者宗教改革者たちの多くがアウグスチヌスに彼らの思想の根拠をおいて居るといふことは彼のアンシヤウウングのいかに偉大かつ豊富であつたかを證據立てるものに外ならない。しかもかくの如きアンシヤウウングは回心の瞬間に得られたのである。單にその瞬間が問題なのではない。その瞬間はいはゞそこに到る過去の生涯の總決算の一點である。過去に於ける一切の體驗がこの瞬間に罪から思籠へ、運命から擁護へと轉じて居るのである。更にそれは未來の進路を決定した一點である。懷疑論やマニ教を論駁するアウグスチヌスもドナチストやペラギウスの異端と戦ふアウグスチヌスも、また「神國論」のアウグスチヌスもすべてこの一點から必然的に出て來、またこの一點に必然的に集約せられるのである。かくて回心の瞬間はアウグスチヌスの全生涯を、否中世思想そのものを決定する點として象徴的意義をさへ帯びて來る。

(一) 普通にトマスは教父たちより繼承され形成されて行つたキリスト教のドグマをばアリストテレスの論理によつて體系づけ
た人であるといはれるがそれが反相の見解であることは先にのべた如くである(「序論」一八)たゞアウグスチヌスに於ていはゞ *an sich* に體驗せられて居たものが *in sich* に展開せられるためにはアリストテレス的存在の論理が自覺的に媒介として用ひられることが必要であつた。然しこの場合に使用せられる理性が「自然の光」*lumen naturale* としての理性ではなくして「起自然の光」*lumen superior* としての理性であることはトマスが最も強調するところである。Summa theologiae q. I. a. 1: Sed sciendum est, quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt quae procedunt ex principijs notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometrica et hujusmodi; quaedam vero sunt quae procedunt ex principijs notis lumine superioris scientiae, Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principijs notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. トマスは主知主義 (*intellectualisme*) であるといはれるがその知性 (*intellectus*) は神の知即ち上なる光によつて与えられた知性であつて自然の知性ではないといふことを注意しなければならぬ。ゾンス・スコトスはかゝる知性によりてアウグスチヌスの直理が媒介せられること自體に對して反對した。彼はトマスに對して主意主義 (*voluntarisma*) であるといはれる。意志はアウグスチヌス聖アウグスチヌスに於ける回心の問題(承前)

スの思想の中心をなすものである。意志は愛でありアウグスチヌスを同心にみちびいたものは知よりはむしろ愛であつた。この意味でマヌス・スコトスの思想はアウグスチヌスの思想をば直接無媒介のうちにうけついだしたものであるともいはれ得よう。だがアウグスチヌス自身愛することは知ることであるといつて居る。(De Trin. X. CII.) アウグスチヌスのこの「知る」といふ方向が發展すればトマスの體系にいたらざるを得ない。トマスとスコトスとの對立の解明は中世哲學史における重大なる課題の一つである。しかもそのどちらへ行くモメントもアウグスチヌスの中にふくまれて居る。しかしトマスもスコトスも同一の思想の地盤の上で、即ち中世ミヌチズムの上で争つて居るのだといふことは見落されてはならない點である。中世ミヌチズムは即ち同心をへた心の世界に外ならない。中世の哲學は同心の哲學である。同心が失はれてその形骸のみのことたときに中世哲學は煩瑣哲學に墮したのである。アウグスチヌスとスコトスとの意志論に關して W. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes, 1887 を照。

五

従つてかくの如き體驗の全貌が同心の直後に彼自身によつても完全に意識せられて居なかつたとしても不思議ではない。彼が神からうけたたまものは彼自身それを意識したよりもはるかに大きかつたのである。それを完全に意識したのはづつと後年であつたであらう。(その時期をば同心の批判家たちはアウグスチヌスの眞の同心の時とみなすのである。) 同心以後の彼の生活はこの無意識潜在的なる自己をば意識的に形成し發展させて行くプロセスを示して居る。故に彼が同心直後に書いた對話篇が新プラトンの的であるからといつてそこから彼の同心自體が新プラトンの的であつたと推斷するのは大きなあやまりである。對話篇に著しいプラトニズムの影響の見られるのは事實である。我々はそれを否定することは出来ない。既にアウグスチヌス自身その晩年「再論」に於て初期の著作に批判と政訂とを加へ自己の思想のキリスト教的に未熟であつたことを反省して居る。⁽¹⁾更に「告白」に於てもカシヤクム時代の著作に言

及し「さて私はそこで（カシキブアムで）いかなる學問上の仕事をしたのであるか。それはもう汝に奉仕するものではあつたがしかもなほ競技の間に一息つくやうに傲慢な學派の空氣を喘ぎもとめて居たことは私がそこに居合せた人達と、又汝の御前で獨り私自身と議論をたゞかはした諸書の示す如くである」といつて居るのを見ても分るやうに彼はこの時代の思想が完全であつたと決して彼自身思つて居たわけではない。それにも拘らず新プラトン主義（乃至は他のギリシヤの哲學的諸思想）は彼の思想をば根底から變改する力を有したのではなかつた。むしろ彼は同心の體驗をば自覺的に形成して行く手段乃至は方法として（彼がそれを自ら意識して手段方法として用ひて居るか否かは別問題である）これによつて居るにすぎない。その故に彼は新プラトンの思想をもそのあるがまゝの姿に於て理解しては居ない。プラトンやプロテウスは彼に於てあくまでもキリスト教的に理解せられて居る。故にギリシヤ哲學本來の立場からいふならば誤解されたといはなければならぬ。即ち彼はスースをば子 Filius と同一視しプロテウスの *Πρόνοια* をば *divina providentia* と解し、更に「はじめに言葉あり云々」のヨハネの言葉をば新プラトン哲學者の言葉であるとして居る。^(四) かくの如きギリシヤ思想とキリスト教思想との混淆は單に彼固有のものではなく彼の時代思潮そのものをば反映せるものと見なければならぬがいづれにしても彼の心に於て主になつて居るものはあくまでも體驗せられたるキリスト教でありその故の眞理をば論理的に表現する體系として新プラトン思想は受取られて居るのである。故に彼に於けるキリスト教的體驗が彼自身に於て意識的となるにつれて彼は新プラトン主義と自己本來の立場との矛盾を感じ次第にそこからはなれて行かざるを得なかつたのである。^(五)

（一）たとへば「秩序論」に於てたゞ「善く生きる者即ち賢者のみが神に許される」(De ordine, II C. 20) と書いたのを「再論」に於て反省し批判して「私は神は善く生きる人のみを許し給ふと書いたがこれは私の氣に入らない。これによれば罪人は許されないことになるからだ」と云ふ居る。I Retract. C3 n3: Nec illud mihi placet, quod cum dixissem: «Summa opera tanta est optimis moribus:» mox addidi: «Deus enim notat aliter nos exaudire non poterit: bene autem

聖アウグスチヌスに於ける同心の問題(承前)

viventes facillime exardet.) Sic enim dictum est, tanquam Deus non exardiat peccatores. 28 如き反省と批判とを我々は「再論」に於て數多く見出す。アウグスチヌスの著書と「再論」とを比較對照してよむことは彼の思想の發展を知る上、非常に有益である。

(II) Conf IX C4 n⁷ 服部譯中卷九四頁。

(III) De ordine I. C1 n1: Quamobrem illud quasi necessarium tū quibus talia sunt curae, credendum dicitur, aut divinam providentiam non usque in haec ultima et inr-pendi, aut certe nula omnia Dei voluntate committi. 尙本論文—序論七參照。

(四) Conf IX C9 n13

(五) 我々はプラトニズムに對すを徹底せる批判(アウグスチヌスの立場から)をば彼の晩年の最も圓熟せる著作たる「神口論」に於て見るであらう。プラトニズムに最も缺けて居るものは罪惡の意識であると彼は云ふ。De civ. Dei XIII. C16 以下及び同書 XIV. C.V 參照。

六

故に我々はカシキアクム對話篇にあらはれた限りのアウグスチヌスの新プラトン主義からミラノの回心の眞實性を批判しようとするのではなくて、むしろ反對に回心を體驗したアウグスチヌスの心になつてそこからカシキアクム對話篇を吟味し直して見なければならぬ。もし我々がかゝる回心の事實をば念頭におくことなしにこれらの對話篇を讀むならば我々はそこに新プラトン思想の生硬未熟なる模倣、時には曲解をさへも見出すであらう。然しながら回心を念頭においてこれらの書を讀むならば新プラトン思想がいかにアウグスチヌ斯的に生かされて居るか、表面新プラトンの見えるものが實はいかにアウグスチヌスの思想そのものであり、乃至は彼が新プラトン主義の論理を通じていかに自分自身の思想をば表現しようとするか、骨折つて居るかが分るであらう。これらの對話篇はプラトンのそれとことな

り彼の創作といふよりはむしろ弟子たちとの實際の對話を即座に筆記せしめたものをもととして居るといふことはその對話篇に出てくる記事にてらして明である。⁽¹⁾それ故これらの對話篇は未熟不完全であつて我々はそこにプラトンの對話篇に於けるが如き彫琢の美しさの如きものを期待することは出来ない。それにも拘らず、否却つてその故にこそ、我々はこれらの對話篇の中にアウグスチヌス及びそれに従ふ弟子たちの「眞實さ」「眞面目さ」を如實に讀みとることが出来るのである。そしてこれら若き日の未完成なる著述の中に晩年の彼獨自の思想の萌芽をばいくつか見出すことが出来るであらう。カシキアコム對話篇を通じてそこにプラトンやプロチヌスの影ばかりを追ふことも、また反對にデカルトやフツセルの思想の先縦をこゝに見出すことも各人の勝手であるが、我々は何よりもまづアウグスチヌスの立場からこれらの對話篇を理解しなければならぬ。そしてアウグスチヌスの立場から理解するといふことは回心したアウグスチヌスの立場に立つといふことに外ならない。彼の回心をば我々が完全に理解し體驗することは至難であり不可能に近いにしても少くとも我々はこれらの對話篇が回心を契機として書かれたものであるといふことは常に念頭におきつゝ讀まねばならぬと思ふのである。⁽²⁾

(1) *Contra Acad. I. CI. n4: Adhibitis iaque notario, ne aurae laborem discernerent, nihil perire promisi.*

(2) アウグスチヌス初期の著作を通じてアウグスチヌス精神形成史に於けるプラトニズムとキリスト教との役割を明確に見分けることはギリシヤ的世界觀に對する中世的世界觀の特質をはつきりさせるのに役立つ重大な課題であるからこのテーマに關する研究は比較的多い。この問題に關して私の参照したものをあげれば L. Grandgeorge. *Saint Augustin et le Néoplatonisme*, 1886. これはプロチヌスの「エネアデス」とアウグスチヌスのテキストとを比較對照することによつて三位一體論・創造・惡等の問題に於ける兩者の異同を明にして居る。Ch. Boyer. *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de St. Augustin*, 1920 (前出) これはカシキアコム對話篇と「告白」とを資料としてアウグスチヌス形成史に於ける新プラトン思想とキリスト教との役割をきは立たせて居る。

R. Jolivet, *Essais sur les rapports entre la pensée Grecque et la pensée Chrétienne*, 1931 惡の問題に關してプロテニスとアウグスチヌスとを、創造の問題に關してアリストテレスとトマスを比較研究することによりてギリシヤ思想とキリスト教思想との區別を明瞭ならしめようとして居る。なほこの書に於てジョリヴェはプロテニスとアウグスチヌスの攝理の思想を比較し、前者の攝理は非人格的なるに對して後者のは人格的 *la providence personnelle* であるといつてゐる。p. 122ff. R. Jolivet, *Le problème du mal d'après Saint Augustin*, 1936 末尾にプロテニスの惡とアウグスチヌスの惡との比較が存する。

Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin*, 1933 これは時間と永遠に關する兩者の思想の相違を明にしたものである。時間の觀念がギリシヤの初期から中世にかけて次第に客觀の世界へその存在性の根據をもとめられて行くプロセスを跡づけたもので創見にとむ研究であると思ふ。

私は以上の如き見地に立つて次の點を問題にして見たいと思ふ。第一に、回心といふ偉大なる體驗が彼の初期の著作の中にならざる形で論理的に表現せられようとして居るか、また表現せられて居るか。第二に、初期の時代に形成せられつゝあつた論理が彼の晩年の圓熟した思想に於ていかに展開せられて居るか。第一の問題をば四つの對話篇（カシキアタム）を中心にして考究する。第二の問題をば「三位一體論」を中心にして考究する。ここに於てはもつぱら第一の問題にかゝはる。その前に、私は今「論理的に表現する」といつたがアウグスチヌスに於て論理とはいかなることを意味したかを考へて見よう。この問題は必然的に彼の哲學の方法の特殊性に關する考察に我々をみちびいて行くであらう。（未完）