

聖アウグスチヌスに於ける回心の問題（承前）

山 田 晶

— 回心の論理的構造 —

アウグスチヌスの思想に論理が存するか否か。これはそれ自身一つの問題である。彼はアリストテレスの如き、トマス・の如き、またカント・ヘーゲルの如き意味に於て論理をば自己の思想を表現する手段として居るのではない。これらの哲學者はみな自己の思想を表現する手段としての論理そのものに深い關心をはらつて居るが、アウグスチヌスにはそのやうな意味での論理の自覺といふものは存在しない。然し彼には彼なりの論理がある。それは推論的に一つの前提から一步一步次の眞理に上つて行くといふ如き、又は或る判断を下す前にそこに用ひられる概念の意味をば明確に限定するといふ如き段階的な、乃至は論證的な論理ではないがいはゞ一切の言葉が直接に中心的なものを志向し表現するが如き論理である。即ち彼の著書を通讀する者はそこにしばしば首尾一貫せぬもの、時には前後矛盾する如きものを見出すが、それにも拘はらずそこに書かれて居る一切のことからは常に中心的なものを目指しその限りに於て眞である。矛盾するが故にどちらかが眞でどちらかが僞であるといふのではなくてそのどちらの事柄もある中心的なものをいひあらはさうとして居る限りに於て眞である。即ち彼の言葉は推論的に眞なのではなくて個々の言葉が直接に眞なるものを表現して居るが故に眞なのである。これを推論の眞理に對して物に即した眞理といふことが出来るであらうか。たとひ同一の言葉が別の箇所でもるで反對の意味に述語せられて居ることがあつてもその

論述のどちらかが眞でどちらかが偽であるといふ論理的關係にあるのではない。どちらもそのポジションに於て眞である。言葉は同一でもその内容は存在の次元をことにして居るのである。そのやうな例は我々がアウグスチヌスの著書を読む時にしばしば出會ひ當惑するところである。たとへば「告白」第十卷に於て彼は記憶 *memoria* の深い鋭利な分析を行つて居るが記憶についてある箇所では「記憶は我々の心そのものである」と語り又或る箇所では「記憶の中に淨福の生が在る」といひながらしかもある箇所では「記憶は鳥獸もこれを有する、神に到るためには記憶をもこえなければならぬ」といつて居る。もし記憶といふ言葉がアウグスチヌスによつてあらかじめその意味を限定せられ定義されて居るならばこれらの論述のどちらかが眞である時他の論述は偽でなければならぬ筈である。然しながら事實はこれらの論述はすべてその位置に於て眞である。といふわけは一日に記憶といつても様々な次元に於ける記憶が考へられて居るのである。然らばこれらの記憶はたゞその名前を一にするだけでその意味する内容は別個であるかといふに決してさうではない。それらはいくまでも同一の記憶である。しかもことなるのである。その理由は同一の記憶がことなる次元 *order* に於て見られて行くのである。アウグスチヌスの眼は一つの對象から他の對象へととびうつて行くのではなくて一つの對象に集中しその對象の本性を見きはめて行くのである。そのためにあらかじめ自己の心の中に見る規準となるべきもの、即ち對象の概念をそなへることをせずに見る自己そのものを深めて行くのである。そしてそのものの本性をば見きはめて、そのものの背後にそのものならずしてしかもそのものを動かして居る如きものを直視 *contueneri* するまで彼の分析と觀察とはやまないのである。彼は人間の記憶の深い分析を行つた後につひにその根底に不可解なる世界を感じする。それは人間の記憶をこえたものであり、しかもそれで居て人間の記憶はかかる記憶をこえたものにもとづくことによつてのみ各個の記憶であり得る。即ちそれは神の記憶 *memoria Dei* である。同様のことが「告白」第十一卷に於て行はれた有名な時間の分析についてもいひ得られるであらう。彼はそこに於て一切の時間存在の根據をば自己の意識に還元する。過去・現在・未來といふ時の三態は實は

一つの現在の意識の記憶・直観・期待といふ三つの在り方に外ならなくなる。従つて過去とは過ぎ去れるものに關する現在であり、現在とは現在的なるものに關する現在であり、未來とは未だ來らざることから關する現在である。^(四)かくの如く一切の時間は現在に還元せられる。しかもその現在は永遠の現在としての神の存在に直接につながる。時間とは神の現在のうちにつままれることによつてのみ時間であり得るのである。アウグスチヌスの時間の分析はつひに時間を突破して永遠にいたるまではやまないのである。

私は今「告白」に於ける記憶と時間との分析を例證として彼の論理の特色を語つたがそれは單にこの二つの問題に限られるのではない。又「告白」に於てはじめてあらはれる方法でもない。アウグスチヌスのやうな傾向は彼の最も初期の著作から既に見られるのである。(たとへば後述する如く「獨語録」に於て問題となる「知る」nosscoteといふ言葉の意味の分析) また後期の著作に於ても見られる。(たとへば「三位一體論」に於ける「意志」voluntasといふ言葉の意味の分析) 要するに私がアウグスチヌスに於ける論理といふのはいはゆる哲學者の論理の如くにオルガノンとして自覺されて居る論理をいふのではない。むしろ彼に於て直観せられ體驗せられて居る眞理をば彼がどのやうな仕方であらうとして居るか、また事實表現せられて居るか、それをいふのである。論理として für sich に自覺せられたものにあらずしてむしろ an sich に彼の身について居るところの彼の考へ方、物の見方をいふのである。

(I) Conf. X. c14 n21: Hic vero cum animus sit etiam ipsa memoria, nam et cum mandamus aliquid ut memoriter habebatur, deiinus: Vide ut illud in animo habbas.

(II) Conf. X. c20 n29: Nota est igitur data vita omnibus, qui una voce si interrogari possent, utrum beati esse vellent, sine ulla dubitatione, velle responderent. Quod non fieret, nisi res ipsa cuius hoc nomen est, eorum memoria teneretur.

(III) Conf. X. c17 n26: Transibo et istam vin meam, quae memoria vocatur, volens te attingere unde attingi potes,

et inherere tibi unde inherere tibi potest. Habent enim memoriam et pecora et aves, aliisquin non cubilia nidose repererunt, non alia multa quibus assuescunt, neque enim et assuescere valerent illis rebus nisi per memoriam. Transibo ergo et memoriam, ut attingam cum qui sepe traxit me a quadrupedibus, et volatilibus coeli sapientioram me fecit.

(四) Conf. XI. c.20 n.26: Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec preterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie dicitur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contentus, praesens de futuris expectatio.

II

かくの如き彼の方法、即ち對象の本質を見きはめて行つて遂に對象を突破する、對象について觀察せられ批判せられ論述せられた一切の事柄がそれぞれの次元に於て眞であるとせられるといふ方法は、彼が回心の體驗を通して身もつて體得した論理であつたといふことが出来るであらう。彼が回心の體驗に於て自分自身に對してとつた態度がそのまま一切の事物の觀察に於て適用せられて居ることが出来るであらう。然らば回心とは何であるか。それは端的にいふならば一切を物質にうばはれた後に神にうばはれることである。そして神にうばはれて神となつた自己が今度は逆に一切の物質をうばひかへすことである。(後節神の問題參照) 物質にうばはれて行くといふことは主體的自己の立場から見ると自己から自己ならぬものを捨て去つて(即ち自己に附着する物質的なるものを物質にかへして)次第に自己が本來の自己そのものにかへつて行くことである。そして一切を捨て去るといふことは自己に屬する物質的なるものを一切を捨て去つてたゞ自己が自己になる、眞の自己になるといふことである。以上のプロセスをば知的面から考察して見るならば、物質的なる自己は物質的なるものを知る。何によつて知るか。物質と精神(自己)とに共

通なるもの、物質でもあり精神でもあるもの、即ち肉體的感覺 *sensus corporis* によつて知るのである。それが感覺する *sentire* といふことである。故に感覺といふ作用は人間の對象の一つの知り方である。だがそれが知り方のすべてではない。我々が記憶の中にあるものを想起することも、概念や法則を認識することもすべて一つの知り方である。それらの知り方を一括してアウグスチヌスは「思考する」*cogitare* といつて居る。いづれにせよ我々が我々ならぬ外物をば「知る」*noscere* 場合には我々は常に自己と對象とを媒介する第三者を必要とする。その媒介となるものは常に私であるとともに對象でもあるもの、即ち私にも對象にも共通性を有するものでなければならぬ。(等しきものは等しきものによつて認識せられる) *ἴσθησις τῶν ὁμοίων τῶν ὁμοίων*。このことを純粹自己の立場から考へるならば私は自己ならぬ外物を知るためには私であると同時に私でないものを常に媒介しなければならぬ。私であると同時に私でないものは私の立場からいへば不純なる自己である。かゝる不純なるものを通してでなければ我々が對象を知るといふことは不可能なのである。さて自己が自己ならぬものを捨てて行くといふことはかゝる不純なるものを捨てて行くといふことである。そしてその究局に於て一切を捨てるといふことは人間の「知る」といふはたらしきに即していふならば、何らの媒介をも介在することなしに自己が自己を直接に知ること、知るものと知られるものとが一つであるといふこと、即ち純粹なる自己直觀の境地にまで立到つたことを意味するのである。

更に自己が自己ならぬものを捨てて純粹なる自己にかへつて行くといふこのプロセスをば「愛する」はたらしきの面から考へて見るならば自己が自己ならぬものを捨てて行くといふことは、自己ならぬもの即ち物質的なものに對する執着を斷つて行くことである。執着とは愛の一樣相である。知の場合と同じく我々はその愛するものをばそのものにふさはしき愛をもつて愛するのである。感性的なるものをば感性的愛をもつて、理性的なるものをば理性的愛をもつて愛するのである。自己ならぬものに對する愛はすべて不純である。自己が自己ならぬものを捨てて本然の自己にかへつて行くといふことは自己ならぬものに向ふ愛をばもつば内に向けて次第に眞實の自己を愛して行くことであ

る。そして最後に一切を放棄し去るといふことは人間が自己ならぬ一切のものをば愛することをやめて自己そのものを愛する、直接無媒介的に自己を愛するといふ境地に立ち到ることを意味する。その時知るものと知られるもの、愛するものと愛せられるものは一である。即ち一つの自己である。「自己」*ego*と「自知」*notitia sui*と「自愛」*amor sui*とが三にして一となる。こゝに自己の三位一體が形成せられる。それが自覺といふことである。故にアウグスチヌスに於て自覺とは單に自己が自己を「知る」ことではない。同時にそれは自己を「愛する」ことでもある。自覺のモメントとして愛を考へたことは感性的なるもの、運命的なるものに對する愛と執着とに久しくなやみつゞけたアウグスチヌス自身の深刻なる體驗にもとづくものであらう。故にアウグスチヌスの自覺をば根底から理解しようと欲するならば我々はこれを單に知的面からのみ考察してはならない。同時にこれを愛の面から考察しなければならぬ。愛の面とは即ち實踐面である。アウグスチヌスの自覺に到る道は決して單なるゲダンケンゲングではない。それは身心一如をもつてきりひらいた荆の道であり、その原動力として常に強き實踐力がはたらいて居るのである。この點に關しては更に後にくはしく論究するであらう。

自覺は以上の如くそこに到るために知と愛との兩面に於て強き持續的なる否定の精神を必要とした。自己を知るためには自己ならぬ一切を否定し排去して行かなければならなかつた。回心は常にかゝる否定面を有する。然しそれは單なる否定に終るのではなくてその極に於て一切の肯定に轉ずる。回心のかくの如き肯定面をば次の節に於て論じよう。

(一) 自己・自知・自愛の三位一體に關しては「三位一體論」第九卷に於て詳細に論究せられる。

(二) 後節所りと淨化(自覺の實踐的側)参照。

三

同心とは上述の如く一切を否定して行つてつひに自覺に到ることである。然しながら同心と自覺とは同一のものではない。自覺は單に自覺にとゞまることが出来ない。(こゝにルネサンス以後の人間觀とアウグスチヌスの人間觀との根本的相違があると思ふ。) 人間の自覺は直に神に結びつくのである。一切を物質にうばはれ一切を放棄した自己はその極に於て神にすひとられるのである。自覺が極限に行つた瞬間にそれは「自己は自己である」といふ自覺ではなくて「自己は神に於て在る」といふ自覺に轉ずる。これがなければ同心とはいひ得られない。自己が神に於て在る、即ち自己を動かして居るものは自己ではなくて神であるといふ自覺はもはや「私の」自覺ではなくて私に於ける「神の」自覺である。かくて深く自己自身に没頭して行つたたましひはその究局に於てつひに自己をすらすき破つて無限に廣い神の世界に出る。自愛はその純化の極に於て對象としての自己をば神にすひとられて神の愛となる。極度にせまくてこの一點としての自己に集中せしめられて行つた自愛がその極端に於て突然無限の神の世界にふき出るのである。自覺がその極に於て自己の自覺ではなくて神の自覺となる、自愛と自知とがその極に於て神の愛と知とに變ずる。この體驗が超越である。故に同心とは自覺であるとともに超越である。自覺と超越とが相即し自覺が突如として超越となるころのその轉回點に同心といふ事實が存するのである。

自己の立場に於て自己ならぬものを排除しつゝ内へ内へと沈んで行つた時自愛と自知とはともに排他的であつた。一切に對して懷疑的否定的であつた。だが自覺が超越に變じた瞬間に一切は逆轉する。自愛は神の愛に、自知は神の知に轉ずることによつて一切を否定する立場から一切を肯定する立場へ、一切を排除する立場から一切を擁護する立場へと變換する。そしてこの立場から今まで「否定に否定を重ねて來た對象的愛がそれぞれの地位に於て肯定せられる。一切の存在がそこに存在するところのそのまゝの姿に於て肯定せられる。自覺に到るまで私は運命にうばはれて來た。だが自覺が超越に變じた瞬間に私は一切を運命からうばひかへすのである。自覺に到るまで私は私に屬しないものをばひたすらに排除して來た。然しその排除の極に於て自覺が超越に變じた瞬間に、捨てて來た一切のものをひ

るひ上げるのである。それはいかなる仕方によつてであらうか。私の立場から世界を見て居た時にその世界は私にあつたへられた、即ち私に見られた自然的秩序の世界であつた。然し今や神の立場から見ると世界は神の秩序の世界である。私が中心ではなくて神が中心である。そしてこの神を中心とする秩序の中に私も一つの「もの」*thing*として他の一切の「もの」と同様にそれぞれの次元に於て神に對する關係に於て保持せられるのである。私自身がこの秩序の中の一つの「もの」となるのである。かくて一切の存在物が神に對する關係に於て肯定せられ神からはなれて居る程度に應じて否定せられる。一切が神の類似 *similitudo* である。類似といふことは全然同じといふことではない、全然異るといふことでもない。同じであるとはともに同じでないこと、それが類似である。一切が神の秩序に含まれるといふことはそれぞれの個物がその保持する神への類似性の度合に應じて神の秩序の世界に於て段階づけられることである。神への類似性を多分に有するものほど神に近い。人間が外界から眼を轉じて内へ内へと深まるにつれてより明瞭なる神の類似性をそこに見出して行く。しかもいかなるものといへども全然神への類似性を持たないといふことはない。一切が神の秩序にふくまれるといふことは一切が神の類似性を有するといふことに外ならないからである。神に到るためにはよりすすき類似性からより濃き類似性へとのぼり行かねばならない。しかもそれは秩序に従つて段階的にでなくてはならない。個物を即座に肯定するのではなくまた否定するのでもなく個物の一つ一つに鋭い觀察の眼を向けてその本質的構造を見透し、ついでその背後にある神の秩序そのものをば感得することではなければならない。自覚といふりとはありのままの自己を内觀して行つてその核に自己を生かして居る自己ならぬもの、即ち神を見ることであつた。それは神の秩序に位置する自己そのものに深入して行つてその核に自己を支へて居る神そのものを直觀することであつた。この方法は單に自己に適用せられるばかりではない。一切の個物に適用せられる。アウグスチヌスに於て個物の中に普遍を見るときといふことはいくつかの個物を觀察してそれらに共通するものを抽出することではなくて個物に入つて行つて個物を知りつくすことによつて個物をあらしめて居る個物ならぬものを見ることであるといふことは既に

述べたが(本節一)この方法は自覚 \parallel 超越のプロセスを通して彼が身をもつて學びとつた理論であつたといふべきであらう。

(一) 類似 *similitudo* についての考察は「獨語録」第三卷にはじめてあらはれる。この思想は「三位一體論」の萌芽として、更には中世の論理を特徴づける個物の論理の出発点として注目すべきである。高桑譯「アウグスチヌス ソリロキア」序文 五頁参照。この問題については後述する。

(II) Sollequ. I. c. 13 n. 2: Tale aliquid sapientine studiosissimus, nec acute, jura tamen videntibus, magistri optime fecerunt. Nam ordine quodam ad eam pervenire bonae disciplinae officium est, sine ordine autem vix creditibilis felicitatis.

以上を要約して次の如くいふことが出来るであらう。アウグスチヌスの回心は體驗としては一であつたがそれは分析的に考察するならば四つのモメントを含んで居る。そして彼は初期の著作に於てこの四つのモメントを中心にして自己の體驗をば論理的に形成しようとするのみで居る。その四つのモメントとは——

一、自覚 懷疑論を克服して確知 *evidentia* を確立するといふ知的面と、身心を淨化しつつ神の助力を祈るといふ實踐面とを含む。

二、超越 ^(三) 神とアニマとの關係、神の直接的認識の仕方、神と人間とはこの世に於ていかにつながらるか、信の役割、等の問題を含む。

三、秩序 自覚 \parallel 超越のプロセスをへて人間の立場を脱した自己が神を中心とする立場に於て世界を理解しなほす。一切の存在をばこの秩序に於て肯定する。

四、個物 自覚への道は一切の個物を否定して行く道であつたが新しき秩序に入ることによつて個物の存在が根底から肯定せられる。即ち個物は神の秩序に於て神への類似性を有するものとしてかけがへなき意味を負はされる。

この四つのモメントがカシキアクム對話篇に於てどのやうにはたらしき、どのやうに展開して居るか、以下順を追つて考察して行かう。(未完)

(三) 「超越」といふ用語はドイツ觀念論の影響(それはキリスト教的にいへばプロテスタントイズムである)を多分に蒙つたこの國の思想界に於てはどうしてもカント的なるものを聯想させやすい。然しアウグスチヌスに於ける超越はカントに於けるそれとは根本的にことなる。カントに於ては超越の主體はあくまでも自我であるがアウグスチヌスに於てはそれは神である。この問題はそれ自身一つの論究に値するであらう。アウグスチヌスの「超越」がいかなるものであつたかといふことこそ私がこの論文に於て明かにしようと意圖する根本問題である。誤解を省くためには「超越」といふ用語はこの場合用ひない方がよいかも知れない。然し私が誤解をもおそれず敢てこの用語を用ひるのは古き言葉に新しき内容を盛つて新しく生かすんがためである。