

アウグスチヌスにおける理性と信仰の問題

金子 晴 勇

理性と信仰という問題設定は、理性的認識と臆見との關係に終始し、信仰も臆見の一形式であつた古典的古代のギリシャ哲學においては、なされず、キリスト教古代から始めて自覺的になり、以後の全哲學史における不可避の問題となつている。このことは既に理性と信仰との認識の對象である眞理 (*aliquid*) 概念の新約聖書、特に第四福音書におけるギリシャ的觀念の受容即變換の事實にも見出されるのであるが、理性と信仰の問題が自覺的に設定され全面に擡頭して來るのは知と信とに關する論争とその二元の超克を中心の課題とするキリスト教古代からである。この二元論の克服は、一般的に言つて、信を知に至る低次の段階として知の内に融合しようとするグノーシス説として、或は逆に知を信の内に編入しようとする信仰の傳統主義として現れて來ている。アウグスチヌスにおける理性と信仰の問題も、かかる二元論の克服の過程として、把握されなければならない。彼はこの二元論の克服を新プラトン學派の神秘主義とカトリック教會の權威信仰との結合という形で遂行している。このことは哲學と宗教との統一的把握を意圖している『眞正宗教論』(De vera religione) において明瞭に示されている。かかるアウグスチヌスの態度は、トレルチの指摘することく、成熟した古代末期の中心的人生問題であつた神秘主義と一般大衆の權威要求との統合といふことであり、キリスト教神秘主義の時代に内在している宗教的問いにたいする答えでもあつた。

(一) E. Troeltsch, Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. S. 33

アウグスチヌスの思想圏において、理性と信仰の問題を論究するに際し、我々がまず回避すべき點は、理性と信仰とを、その各々の對象から切り離して、認識主觀の作用内部でのみ、兩者の關係を論じてはならないということである。理性の認識作用としての概念的思惟はその形而上學的相關者である。知知的世界を所有し、信仰はその神學的相關者である。神的知知、御言の受肉とそれに基く教會の權威とを所有している。従つて、これら對應する相關者を捨象し、理性と信仰の關係を論じることが近代的主觀性に囚われた謬見に他ならない。

さらに、右にあげた知知的世界と御言の受肉とは、創造説を介して、究極的には一なるものとして把握されている。すなわち知知的世界は神的知知者の内に吸収され、神の創造思想内容に變換されている。⁽¹⁾ それゆえ知知的世界は創造的理性となつている。⁽²⁾ 元來、信仰の言表である創造説が、アウグスチヌスにおいて、プラトン以來のギリシヤ的存在論と融合し、創造論として世界説明の一般的原理にまで至つている。創造論の根本思想は、神が自己の本質である愛から、同時に自己の思想内容であるイデヤに従つて世界を創造し保持しているという點にある。⁽⁴⁾ ここで理性の認識作用の相關者である知知的世界が、信仰の言表である創造説を介して、キリスト教化され、さらに創造説を世界説明の原理にまで發展させて、キリスト教信仰を理念化していると言えよう。従つて、プラトンのイデヤの認識論的性格は稀薄化し、理性の認識にたいして理念は啓示的性格を持つようになり、「光」という表象を得ている。理念自體が啓示的性格を持つているゆえに、神的理念の充溢として考えられる神人キリストと知知的世界とが本來的に同一であると解することが出来る。それゆえ理性の認識作用を理念に、信仰の働きを神人キリストにと、あたかも理性と信仰の働きを自然と超自然的恩寵という風に、全く分離して考えるべきではない。何故なら世界を自然と超自然という風に分離して考察することはキリスト教的古代には知られていなかったからである。⁽³⁾

(一) J. Hessen, *Augustinus Metaphysik der Erkenntnis*, S. 53; H. Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abend-ländischen Metaphysik*, S. 103 参照。

- (2) *Retractationes*, Ie. 3, n. 2 「しかし、もし創造的理性 (*ratio facendi*) があつたとするならば——實際であつたのです——
 マヌーンはこれを教知的世界 (*mundus intelligibilis*) と呼んだように思われます。」
- (3) ノル書十一章三節。またキリスト教の創造神とマヌーンのデミウルロスとの比較については W. Eichrodt, *Das Menschenverständnis des alten Testaments* S. 28 を参照。
- (4) M. Schefer, *Moralia* S. 142
- (5) E. Troeltsch, *op. cit.* S. 166 f.

右に述べた觀點から歸結することは、理性と信仰との各々對應する世界は本質において同一であるが、その顯彰の様態が異なることである。既に初期の著作に屬する『カトリック教會の習俗論』(*De moribus ecclesiae catholicae*) において、⁽¹⁾信仰の對象である權威が、教知の光を直視出来ない者にたいする教知の配劑による「權威の陰」(*opacitas auctoritatis*) として規定されている。同一の教知が人間の精神を光として照明し、また權威の「人間的陰」(*humanitatis opacitas*) として教知に至る道を備えている。すなわち事實上一である神的教知自體が、その顯彰の様態において、形式上相異すると言えよう。従つて、教知であるロゴスの超時間的神秘的照明という顯れ方と、ロゴスの時間的受肉の秘義なるものの權威 (*mysterium auctoritatis*) という顯れ方との區別に基いて、⁽²⁾理性と信仰との分離ではなく、區別が生じて來るのである。アウグスチヌスにおいて理性と信仰の區別はあるが分離はないと言ふことが出来ると思ふ。

- (一) *De Moribus eccl. Cath.* c. 2, n. 3; c. 8, n. 11 及び *De vera relig.* c. 5, n. 8 及び「教知の研究である哲學と神の禮拜である宗教と區別のものではないとアウグスチヌスは言つてゐる。」
- (二) *De ordine*, II. c. 9, n. 27

アウグスチヌスの思想圏において、理性と信仰の問題を論及する前提として留意しなければならない點を簡單に述べたのであるが、それは理性と信仰との區別に關してであつた。次に、我我は、本題に入つて、理性と信仰との結合

關係を論及して行くのであるが、その際、理性を單なる推論的悟性の立場に墮しめないで、理性本來の立場を検討しつつ理性と信仰との關係を問うて行かねばならないと思う。それ故論點は理性から信仰へ、信仰から理性へと推移して行くことになる。

I

理性と信仰の問題をアウグスチヌスに提起した重要な契機となつてゐるものはマニ教徒の合理主義にたいする彼の批判である。マニ教はグノーシスの二元論である⁽¹⁾。マニ教は信仰を排除するグノーシスであり、しかも二元論であるという點で、對マニ教批判は二重の意味で重要である。神が質料や形體をもつてゐると妄想するマニ教の神話をまたつた唯物的善惡の二元論的存在論の克服が、アカデミー派の懷疑論を経て、新プラトン學派の唯心論的一元論の受容となつて、理性の立場を深めて行く契機となつた。他方、信仰を輕蔑し理性にたいし低次のものとして貶めるマニ教徒の誤つた合理主義にたいする反動として信仰の立場を彼は強調するようになった。理性の立場と信仰の立場とが、一見すると、全く相反する方向をとつてゐるよう思われるが、兩者は惡の問題の解決という同一なる事柄に對する二つの分離し難く關係してゐる態度であつて、前者から後者への轉換において理性と信仰の問題が惹起されて來るのである。我我はこのことを、パウリーヌスが「マニ教徒を駁する五書」(Pentateuchum contra Manichaeos)と呼ぶものの一つであり、理性と信仰、哲學と宗教との一體性を意圖する『眞正宗教論』に主として基いて、説明してみよう。

(1) E. Gilson, *History of christian philosophy in the middle age*. p. 78; 589, note 12.

アウグスチヌスの記するところによるとマニ教徒達は「二つの本性もしくは實體が各々の原理に基いて互いに反抗し合つてゐる」と信じていた。従つて世界は惡の實體と善の實體とからなるとする二元的存在論をもつて、彼らは最

も理性的であると主張していた。また彼らは「一つの體の内部に二つの魂が存在すると考え、一つは神から出たものであり、……他は暗黒の種族から出たものである」という善惡の絶對的二神論をもつて、惡の起源の合理的説明としていた。特に若きアウグスチヌスを苦しめたのは惡の起源の問題であつた。彼は惡の問題についてマニ教徒を批判する際に、「惡の起源」(unde est malum) から「惡とは何か」(quid est malum) に問題を轉じた。⁽³⁾このことは新プラトン主義の一元論的存在論の積極的受容という方向を決定した點で重要である。惡自體(絶對惡)は善なくしては存在しえない、惡は善(存在)の缺如體(privatio boni)であるという新プラトン主義の存在論に基くマニ教批判は、哲學による誤謬の除去としての辯證論であり、學問的にマニ教徒の教説が支持し難いことの論證であつた。

(1) De vera relig. c. 9, n. 16

(2) ibid

(3) De moribus Maniceorum, c. 2, n. 2

アウグスチヌスのプラトン主義にはプラトン辯證法、經驗的對象から普遍的類概念へという形而上學的概念的思惟とプロチノスの神秘主義、すなわち感性的世界と智知的世界との兩世界を越える一者への神秘的合一との二面が内包されている。變轉常なき存在から不變の理念へと昇り行くアウグスチヌスの思惟は、理念界における絶對的實在的なもの、また理念界の本質および統一であるところの神を示す。神は存在するものの「根源の一者」(Unum principale)「最高の一」(summum unum) 存在する全てのものに存在を附與する「最高本質」(summa essentia) である。そしてこの「根源者の最高の類似性」(summa similitudo Principii) であり、「全て存在するもの」の形相 (forma omnium quae sunt) であつて、一者を「在るがままに開示するもの」(quae illud ostendit sicut est) が「真理」(Veritas) である。それは聖書にある「原始における御言、神と共に在る神である御言 (Verbum)」であり、また一者「光」(Lux) である。⁽⁴⁾

(1) De vera relig. c. 43, n. 81; c. 36, n. 66

根源的一者である神によつてすべてのものは支配されているが、理性的被造物である人間は不變の眞理を認識するように創られている。そして眞理を認識することが出来るのは精神が神の像 (imago Dei) として創られている偉大さによるのである。⁽¹⁾ また精神と、精神がそれによつて神を認識する内的光である眞理との間にはなんらの被造物も介在していない故に、精神がこの眞理を把握することは眞理自體である神と結びつくことであり、⁽²⁾ 眞理と共に豫め與えられている不變の諸眞理の觀照を意味する。「眞理は外から勸告し、内に教える」⁽³⁾。それ故「外に出て行くな。汝自身の内に歸れ。内的人間にこそ眞理は宿るのである」。さらに不變の眞理が可變的精神よりもまさる故に精神自身をも超脱し (transcendere) 「理性の光そのものがともされているところへ向つて前進せよ。なぜなら眞理は理性的推論によつて自己自身に達するものではなく、推論する者が探求して行くもの自體であるゆえに、全てよき理性的思惟者 (ratiocinator) は眞理以外の何處に達するの。……それは内的人間が自己の内に宿るもの「眞理」と……最高にして靈的歡喜にさつて適合するためである」⁽⁴⁾。

(1) De vera relig. c. 44, n. 82

(2) ibid. c. 55, n. 113

(3) De liber. arbi. II n. 14

(4) De vera relig. c. 39, n. 73

我我はここでアウグスチヌスにおける眞理を追求して行く理性の眞理志向作用の一つの特徴を見ることが出来る。眞理を知るのは愛である (caritas novit veritatem)⁽¹⁾。愛は魂の重み (pondus animae) であり、その活動 (motio) である。眞理にたいする精神の愛 (mentis affectus)⁽²⁾ は、理性をして自己自身をも超えさせる。理性の立場の究極は神秘的脱自である。かくのごとき眞理を不斷に追求し上昇して行く思惟を、眞理を問う往相的思惟と言うことが出来るよ

う。プラトンの非存在から眞實存在への段階的上昇の思惟の根源は理性に内在する愛である。勿論、『眞正宗教論』の立場はかかるプラトンの思惟に盡きるものではない。叡知的世界へと上昇して行く理性の思惟過程で、世界は感覺的多なるものから理念にいたるまで神の根源的一の支配のもとで次第に高まる段階の國として示される。だが同時にこの高みに於て神は、存在の根源・叡知の光・秩序づける恩寵として、三一の様相をもつて顯示される。⁽³⁾しかしマニ教にたいする新プラトン主義の存在論に基づく批判の辯證論におけるアウグスチヌスの思惟の根本的性格は、様々なキリスト教的裝飾にも拘らず、「眞正にして聖なる哲學の根本思想」(Die Grundgedanken der vera et divina philosophia)であると、ローフスと共⁽⁴⁾に、言つても過言ではない。

- (1) Confessionum, VII c. 10, n. 16
- (2) De vera relig. c. 39, n. 73
- (3) *ibid.* c. 55, n. 113
- (4) F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte 2 Teil 1953. S. 283

II

理性の立場の究極が神秘的脱自であることを見て來たのであるが、アウグスチヌス自身が新プラトン學派の神秘主義から出發している故に、彼にとつて神秘的脱自體驗が如何なる意義を彼の思想形成に與えているかを考察してみた⁵。

神秘的脱自體驗について、彼は單に『告白』の中で語つているだけでなく、その他の諸著作においても言及している。⁽¹⁾それらの箇所には少なくとも次の二つの著しい共通點が見出される。(1) 神秘的脱自の決定的瞬間においても主・客の識別域を曇らさない覺醒せる省察にもとづく思惟の火急性 (*rapida cogitatio*)。こゝで思惟もしくは認識は

愛と同化して、愛は認識において消滅しないで、むしろ増大し火急的になつてゐる。(2) 脱自經驗における神の認識の瞬間性 (*momentum intelligentiae*) とその瞬間的消滅による人間存在の時間的有限性、従つてそれに基く罪の自覺という、換言すれば神の觀照と罪の自覺という二重的啓示⁽²⁾。少なくとも以上の二點が神秘的脱自經驗の共通的性格として擧げられると思う。勿論、前者なしには後者もあり得ないが、特に後者が我我の問題にたいして持つ意義は大きいのである。

- (1) 例えば *De moribus eccl. cath.* c. 11, n. 18; *Enarrationes in Psalmos*, XLI n. 10, CXLV n. 5; *De Trinitate* VIII c. 2, n. 3, XII c. 14, n. 23; *In Joannis Evangelium Tract.* XVIII n. 11
 (2) 二重的啓示について J. Burnaby, *Amor Dei* p. 36 から私は學んだ。

神秘的體驗を回顧してアウグスチヌスは『告白』の中で次の如く語つてゐる。「私が始めて汝を知つたとき、汝は、私が見るべきものは眞に存在しているが、私が未だそれを見るにふさわしい存在ではないということを、私に見せ給うために、私を召し寄せ給うた⁽¹⁾」。ここで神を知ることと同時に神と人間との不等性 (*disimilitudo*) における遠い距離 (*longe me esse a te*) の自覺という二重的啓示をもつてゐることが明瞭に示されてゐる。この神秘的體驗において神の不見の本質を造られたものによつて悟り得て見るという『ロマ書』一章二〇節のいわば原啓示の體驗を語りうるが、この啓示の二重性というアウグスチヌスの特質を銘記すべきである。そして神にたいする人間存在の不等性こそ、神の觀照を一瞬の瞥見に終らせ、再び日常の習慣 (*solita*) に人間を引きもどし、ただ神の懐しい記憶 (*amans memoria*) を心の中に残すのみである⁽²⁾。かかる神の永遠なる存在と人間の存在との不等性は、同時に、人間存在の時間的有限性、可變性として、惡の従つて罪の根據ともなるのである。ここで我我は可變的なるものとしての人間存在の罪への可能性について言及しなければならぬのであるが、アウグスチヌスの思索の中心はこの可變的なるものから不變的なるものへという方向を常にとるものとして特徴づけられよう。

- (1) Conf. VII c. 10, n. 16
 (2) *ibid.*, VII c. 17, n. 23

マニ教批判におけるアウグスチヌスの惡の考察は、惡の實體を否定し、惡を存在の缺如體とみなす所謂形而上學的惡の考察である。彼は惡の可能的根據を被造物の可變性 (*mutabilitas*) におく⁽¹⁾。被造物は神から造られたのであつて神のごとく最高の意味で存在しない。最高存在、したがつて最高善でないことが惡の根據となるのである。かかるでないという否定的な考察こそ、シュナイダーの言うごとく⁽²⁾、惡の存在論的考察である。惡、したがつて無 (*nihil*) はそれ自體の根據、すなわち實體を問う時、まさしくまた無となる。しかるにこの消極的主張は背後に被造物の創造者への必然的參與性、神の存在を分有する分有的存在構造を示している。「無に傾く」 (*vergere ad nihilum*) とか「死に傾く」 (*vergere ad mortem*) とかいうことも神の存在とか生命とかからの凋落を意味しているのであつて、神の本質を分有することから脱落する誤つた選擇をなす邪曲なる意志に惡の、従つて罪の根據が結局歸せられるのである。存在論と倫理學とはアウグスチヌスにおいても、新プラトン學派の哲學と同じく、一體的不離なる關係にある。⁽³⁾然し我は意志による理性認識の限定、すなわち邪曲なる意志によつて理性認識が撥無されている狀況であつて、アウグスチヌスが人間の現存在における致命的罪とみなす「無知」 (*ignorantia*) を考察の對象とすることによつて彼の思惟の本質を把握しなければならない。

- (1) *De vera relig.* c. 18, n. 35
 (2) R. Schneider, *Das wanderbare Sein. Die Hauptthemen der Ontologie Augustinus* S. 135
 (3) *De vera relig.* c. 11, n. 21; c. 40, n. 76

人間の現存在における致命的缺陷としてアウグスチヌスは「無知」と「無力」 (*infirmitas*) とをあげること常とする⁽¹⁾。さて邪曲なる意志によつて理性認識が撥無されている「無知」なる罪が「神の光によつて除かれる」と言われ⁽²⁾

るが、その意味は何であるのか。ここで理性認識の可能性を全く否定し、認識を單なる蓋然性に歸せしめようとするアカデミー派の懷疑論に立入つて述べることは出来ないのであるが、懷疑論の克服において意識と存在との同一性にもとづく人間存在の内面性を主體的自己省察に基いて確立した點にこそアウグスチヌスの哲學的思索の第一歩が築かれたのである。「何も知覺されない、何事にも同意すべきではない」というアカデミー派の懷疑論は、外界の事物の認識の不確實性と知覺による蓋然性を主張するのであるが、外界の事物の知覺というソフィスト達やアカデミー派につきまとう即物性⁽⁴⁾に彼らの立論の根源がある。アウグスチヌスはかかる即物性を、主體的自己省察に基く内面性を確立することによつて、脱却している。すなわち懷疑している自己、思惟している自己と自己の存在との同一性、換言すれば意識と存在との同一性という人間存在の内面的確實性によつて懷疑論を克服する。しかし人間存在の内面的確實性の確立はアカデミー派の懷疑論という相對論の地平での論考であつて、本來アウグスチヌスの思想はより深い根據に立っている。彼にとつて疑うということも眞理を前提しなければ不可能であり、疑うことが出來たものは眞理を既に持つている。すなわち他の源泉から發源する眞理の光を規範として持つている故に疑いるのである。してみると懷疑には一種のディアレクティークがあることになる。周知のごとく知(science)は眞理を規範とする思惟(cogitare)において成立する。しかるに眞理から切断された單なる感性的知覺(percipere)は蓋然性という懷疑論に轉落し「無知」(nescire)となる。だが懷疑自體は、懷疑する主體の自己省察に基く内面性を開きつつ、主體の内面をもさらに越えて、眞理の光に照らされ、主體よりも高次の次元から主體を基礎づけて、懷疑自體に不動の確實性を與えることになる。それ故「神の光によつて無知が除かれる」というのは神の光によつて無知が知られるという意味であろう。従つて「無知」は懷疑を媒介とし、懷疑のディアレクティークによつて「無知の知」(scire non sciendo)⁽⁶⁾となると言えよう。それは眞理の光によつて「教えられた無知」(docta ignorantia)である。docta ignorantia とは docere された無知という意味での知である。なぜならアウグスチヌスは docta ignorantia とは人間の弱きを助け給う神の靈によつ

て教えられることであると云つてゐるからである。⁽⁷⁾しかるに神の靈とは神の愛に他ならない。⁽⁸⁾神の愛に基いてのみ人間の現存在における無知なる罪は除かれる。眞理自體である神が自己顯示的の愛において人間の實存に光を投げかけ、眞理の認識へと精神を導く故に、理性認識は始めて可能となるのである。眞理に内在する愛が認識の根源である。

- (1) 私の目にふれたことごとく De lib. arb. III c. 18, n. 52; Conf. X c. 43, n. 70; Cont. Faus. Mani. XII n. 78; De Trinit. XIV c. 7, n. 9; Enchiridion, c. 22, n. 52 等である。
- (2) Ench. c. 22, n. 52 この書物は後期のもので屬するが代表的なものとして引用した。
- (3) Contra Academicos, III c. 10, n. 22
- (4) H. Heinsoeth, op. cit. S. 109
- (5) この點を明瞭に示すテキストは De vera relig. c. 39 n. 73 「もし汝が疑つてゐることが確實であるなら、その確實性の根據を尋ねよ。そうすればこの太陽の光りは決して現れないであらう。むしろこの世に來るすべての人を照す眞の光が現れるであらう」である。
- (6) 「無知の知」 De civitate Dei, XII c. 7; De ordine, II c. 16, n. 44; II c. 18, n. 47; De Trinitate X c. 3, n. 5 参照。
- (7) Epistola, 130 c. 15, n. 28
- (8) 神の靈と神の愛との同一視は De fide et symbolo, c. 9, n. 19 以來變らない主張となつてゐる。

III

意志による理性認識の限定についてアウグスチヌスの思想を考察することは理性と信仰、觀照と行爲 (contemplatio et actio) 等の問題と關係するゆゑに重要である。しかしここでは眞理志向作用としての理性の活動、思惟の運動に注目してみると、そこに二重の思惟の動きが見出される。すなわち理性に内在する愛に基く眞理自體としての神を追求する往相的思惟と、他方、眞理自體が還相的に光として理性を照らすことにより理性が受動的に眞理に向う思惟との二重性がある。前者はプラトンの非存在から眞實存在へ段階的に上昇する理性に内在するエロースの根源的動向

をもっている。しかるに後者は眞理自體に内在する自己顯示的愛による眞理の降下というアガペーの動向を備えている。そして兩者の間には、シエラー⁽¹⁾の言う、「愛の動向轉換」(Die Bewegungsumkehr der Liebe)が本來明らかに存在すべきである。だがアウグスチヌスにおいて、兩者はあくまで一體的に融合して、相互に他を排斥せずに生かし合つていたのである。それ故エロースとアガペーという相對立する類型に愛を分離して考察することは不可能である。例えばニーグレンのごとくアウグスチヌスの愛(caritas)を「欲求」(desiderium)と解することも⁽²⁾、その見解自體十分な根據があるにも拘らず、バーナビイの批判するように⁽³⁾、カリタスは神との「成就された合一」(the union realized)であることを無視するならば、不當な解釋としなければならぬ。従つてアウグスチヌスの思惟の二重性は彼の人格において分離し難く融合一體化されているのである。だがそれにも拘らず、思惟の根本性格を決定しているものは理性認識における意志の働きである。理性認識における意志の働きは形式的本性的面と實質的内容的面とから考察されている。形式的本性面での考察は、後述のごとく、記憶・認識・意志の三位一體的认识構造において認識と意志とは根源をなす愛において一體的に解される。しかるに實質的内容面からの考察では、意志は本來的存在から脱落し、惡の根據となる誤つた選擇をなす邪曲な病める意志として規定されている。かかる意志を本來的存在へと更新救済するものは眞理自體の人間の現存在への降下に示される神の愛である。この神の愛の人間の現存在への注入は、同時に神への愛を惹起せしめるものである。従つて神の愛は神への愛を生起させるといふ仕方と與えられる。そしてこの神の愛に答える愛こそ愛の動向轉換であり、それに基く理性の働きは同意をもつて思惟する信仰に他ならぬ⁽⁴⁾。アウグスチヌスはかかる信仰の立場に立ちつつ眞理自體を往相的に問う理性の立場を生かし、眞理の照明に答えつつ問い、問いつつ眞理自體なる神の觀照を享受しようとするのである。

(1) M. Scheler, op. cit. S. 130

(2) A. Nygren, *Agape and Eros*, p. 476 ff.

アウグスチヌスにおける理性と信仰の問題

(3) T. Burnaby, op. cit. p. 92.

(4) De predestinatione sanctorum c. 2, n. 5 この書は最も晩年に近いものであるが信仰を cum assentione cogitare と定義している點でアウグスチヌスの信仰を最も良く示しているものである。

アウグスチヌスにおいて見出される思惟の二重性が分離し難く融合していることを見て來たのであるが、そのことは、就中、新プラトン學派の人達にたいする初期の彼の態度によく示されている。すなわちプラトン主義者とキリスト信徒との相異は「二三の言葉と思想」に過ぎないと彼は考えていた。⁽¹⁾だがこの僅かな差異こそ、彼をして、理性的立場から信仰の立場へと轉換させる重要な要素となつていゝものである。

(1) De vera relig. c. 4, n. 6

アウグスチヌスは、ギリシャ教父達と同じく、キリスト教の本質を神の言の受肉においていゝ。神の言が肉體となるとは神の叡知自體が人間の本性 (natura) を攝取する⁽¹⁾と (suscipere) である。suscipere とは語源的に subs+capere (下に取る) である。神の言の受肉は時間的に可變的である魂という人間の本性を攝取するという存在論的言表である。人間存在の時間的可變性を神が攝取することが、「神の攝理の時間的配劑」(dispensatio temporabilis divinae providentiae) であり、人類に救済を與えるキリスト教の主眼點 (caput) である。また神的配劑は意志の「淨化の務め」(purgationis officium) であり、この世的なるものへの愛に囚われ、永遠的なるものへの愛を喪失している病める魂を癒す「時間的醫藥」(temporalis medicina) である。⁽³⁾それは神の叡知の充溢である神人キリストである。

(1) 代表的箇所として De vera relig. c. 16, n. 30

(2) Ibid. c. 7, n. 13

(3) Ibid. c. 23, n. 45

かかるキリスト教の教えとプラトンの教えとを比較すると、兩者の差異は僅かであるとアウグスチヌスは解した。すなわち神の觀照と淨福の生を目差すプラトンの教説はキリスト教のそれと内容的には同じであり、唯異るのはそこ

に至る道だけである。プラトン派の書中に御言の受肉を見出さなかつたと『告白』で語られているように、プラトン派に缺けているものは神の言の受肉である。アウグスチヌスによると神の言の受肉とは、プラトンの教えを理解力のない人達に説得する者、神人キリストの出現である。神人キリストにおける叡知の充溢による説得力こそ權威に他ならない。神の觀照と淨福の生とを「人々に説得することを敢てしなかつた」ギリシヤの哲學者達にはこの説得力が缺けていたと彼は言う⁽¹⁾。それゆえ權威とは、カムラー⁽²⁾の指摘することく、説得力(Uberzeugungskraft)である。アウグスチヌスは權威ということで様々な意味内容を考えていたのであるが、⁽³⁾『眞正宗教論』で權威を説得力として規定している考えが最も包括的である。何故なら説得力あつてこそ權威は信仰を要請することが出来るのであるから。

(1) De vera relig. c. 3. n. 3-c. 4. n. 6

(2) W. Kamleh, Christentum und Geschichtlichkeit S. 213

(3) De moribus ecl. cath. c. 8. n. 13 では權威を聖書の言句、人間を神に向け、保ち、離さない神の愛を示す言句に置いてゐる。また De utilitate credendi ではキリストの奇蹟、信徒の證言(n. 34)カトリック教會の傳統的古老(veritas)(n. 31)に權威の意味内容を置いている。

アウグスチヌスが新プラトン學派とキリスト教との間に認めた僅かな差異こそ彼がキリスト教の本質として把握し、積極的に主張しているものである。彼は、哲學者達は單に神の觀照と淨福の生の國を見ているにすぎず、そこに至る道を知らないでいる、と屢々語り、かつ神の觀照をあたかも自己の力でなしているかのごとく考える哲學者達の傲慢と思想の混亂にたいし、次第に烈しい批難と攻撃を加えて行くようになる。そして健全な信仰の立場の優位を確立して行くのである。ここで理性と信仰とのいづれに優位があるかという時間的秩序(ordo temporis)に基く優位性の問題に導かれるのであるが、その際、優位性の問題の根底には人間の現存在の時間的可變性とそれに基く惡の可能性とを常に秘めていることを留意すべきであらう。アウグスチヌスは次のごとく言っている、「だが我我は時間的なものの内に陥り、そして時間的なものによつて永遠的なものから疎外されている故に、知ること

によつてではなく、信じることによつて救済へと招くある時間的醫藥は、その本性と「内具的」卓越性の秩序においてではなく、その時間的秩序において「理性認識に」先んじている。なぜなら人が倒れたまさにその場所をこそ、その人は、立ち上るために、頼らねばならないからである」と。⁽¹⁾

(1) *De vera relig.* c. 24, n. 45; c. f. *De ordine*, II c. 9, n. 26: *Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.*

IV

アウグスチヌスにおける理性と信仰との優位性の問題について多くの研究が行われて來て⁽¹⁾いる。回心の問題ほどには論争が行われていないにしてもアウグスチヌスの思惟の根幹に關わる問題である故に、多くの側面から研究をすべきであろう。我々は、先づ、理性と信仰との優位性について最も簡潔明瞭に示している文章を引用し、二三の特徴點を指摘し、優位性に關する問題を検討してみたいと思う。

(1) 理性と信仰とに關する優位性の問題に關する論争の歴史についてここで述べる必要はないであろう。我が國においてもこのことに関して優れた研究、吉滿義彦氏の『聖アウグスチヌスにおける理性と信仰』(『中世精神史研究』所掲論文)及び最近手にした長澤信壽氏の『アウグスチーヌス哲學の研究』の第五章に詳しく書かれている。

『眞正宗教論』第二十四章四十五節でアウグスチヌスは、「神の攝理と言ひ表し難い慈愛によつてもたらされる魂の醫藥そのものも、段階的かつ分明的に(*gradatim distincteque*)、最も美しいのである。すなわち權威(*auctoritas*)と理性(*ratio*)とに配分される。權威は信仰(*fides*)を要請し、そして人間を理性にまで準備する(*praeparare*)。理性は人間を知性(*intellectus*)と認識(*cognitio*)とに導くのである」と言つてゐる。

1 まず「段階的、分明的」という表現である。段階的というのは「時間的なるものから永遠的なるものに登る信仰の段階」(*gradus fidei, qua a temporalibus ad aeterna conscenditur*)⁽¹⁾を経て理性認識に至ると「*homo*」となる。

「信仰は知解の段階である」⁽²⁾「信仰は敬虔の段階である」⁽³⁾等のごとくアウグスチヌスは「段階」(gradus)という言葉
を信仰に結びつけて多く用いている。分明的というのは時間的なるものから永遠的なるものに至る段階に「區別」
(distinctio)があるという意味である。初期の著作『秩序論』で「理性の道」(via rationis)と「權威の道」(via auc-
toritatis)の區別がなされ、前者は哲學的思索によるものであり、極めて少數の者しか自由にしない故に、⁽⁵⁾後者の秘
義なるものの權威の段階を経ることが奨められている。従つて段階的分明的というのは信仰と理性との區別と信仰か
ら理性への段階を明らかにするものである。

- (1) De vera relig. c. 25, n. 47
- (2) Sermo, 126 n. 1
- (3) In Joh. Evang. tr. XXIX n. 6
- (4) De ord. II. c. 5, n. 16
- (5) ibid, II c. 5, n. 16; II c. 5, n. 16

2 次に權威は信仰を要請するという言葉の意味。權威(auctoritas)という言葉には、レービットの指摘すること
く、決定的法廷(maßgebende Instanz)という意味と、確證の由來をなす創始者(Urheberschaft)という言葉との
二義がある。權威(auctoritas)とは語源的に auctor たることと言え、權威を説得力とする考えに従えば、權威は信
仰を説得し要請しつつ信仰を創始せしめるものであり、かつ決定的なるものとして神的説得力である。かかる權威に
論されて始めて信仰は生起するのである。従つてアウグスチヌスが信仰を「同意をもつて思惟する」また「同意なし
には信仰もない」⁽²⁾という時、信仰の受動的態度を單に止揚さるべき低次の段階として解すべきものではなく、かかる
信仰の受動性こそ彼の高く評價する謙虚なる理性、神の言に聽従する理性の態度である。それ故、信仰とは權威の勸
告と説得に従つて同意をもつて思惟する謙虚なる理性に他ならないと言えよう。かかる信仰の認識の對象は神的叡知

の受肉——アウグスチヌスは神的叡知の受肉のもとで肉をまとつた神性の謙虚を考えている——であり、受肉における眞理に養はれて理性はその本来の姿にまで更新されるのである。そしてかかる理性の本来の姿にまで歸還すべく呼びかけ、理性をして信仰にもとづき受肉の眞理へと勸告し説得するものこそ權威に他ならない。それ故「理性は誰を信ずべきかを考察する時、權威を全く捨ててゐるのではな⁽²⁾」のである。

(1) K Löwith, Wissen, Glauben und Skepsis, S. 23

(2) Enoch. c. 7, n. 20

(3) Conf. VII c. 18, n. 24

(4) De vera relig. c. 24, n. 45; De lib. arb. III c. 10, n. 30

3 權威は理性にまで準備する。すなわち權威信仰は理性認識に至る準備段階である。この思想はアウグスチヌスの最も中心的なる考えであつて疑う餘地のないものである。「汝ら信ぜざれば、知解するを得ず」というイザヤ書七章九節の七十人譯からのラテン重譯をアウグスチヌスは引用し「汝、知解せんために、信ぜよ」(crede, ut intelligas)という勸めを屢々繰返して述べている。⁽¹⁾信仰が理性認識に至る準備段階であるという意味は、信仰が理性認識——その究極は神の觀照、見神である——に至るための必然的前提である心の清めを行うからである。なぜなら心の清くない者は神を見ることがないからであるとアウグスチヌスは解した。そして信仰によつて清められた理性は知性による神の觀照と淨福の生に、現在には不可能であつても、究極においては達すると彼は解したのである。

(1) 例へば De lib. arb. II c. 2, n. 6; In Joh. evang. tr. XXIX n. 6; Sermo, II 8 c. 1; 126 c. 1; 140 c. 6

以上の考察において明らかになつたことは信仰は理性認識に至る準備段階であり、「汝、知解せんために信ぜよ」という命題は信仰の優位性を端的に表す根本命題である、ということである。しかしアウグスチヌスは「知解せんために信ぜよ」という命題と、「丁度、方向の反対である逆命題「信せんがために知解せよ」(Intellige, ut credas)とい

う命題を提出し、逆もまた真なりと主張している。⁽¹⁾この逆命題「信せんために知解せよ」は、所謂信仰の可信性を意味し、信仰の不可避的必然性を理性が認識しなければ信仰自體も不可能であることを示すものである。⁽²⁾それ故、信仰の可信性を認識する理性は、たとえどんなに小さくても理性であり、信仰に先行している⁽³⁾とアウグスチヌスは述べている。

- (1) Sermo, 43 c. 7, n. 9
- (2) De praedes. sanct. c. 2, n. 5
- (3) Epistola, 120 ad Consentium c. 1, n. 3

右にあげた二つの命題をめぐって理性と信仰とのいづれに優位があるかという問題が惹起され、『三位一體論』第十二巻で解明されている知識 (scientia) と知慧 (sapientia) の區別を援用し、信仰の可信性を認識するいはば小さい理性を自然的理性とし、信仰を経て達せられる知性を超自然的理性として、理性―信仰―知性の三段階的圖式が定説となつて⁽¹⁾いる。しかし、この三段階的圖式では理性と信仰の問題が解明し盡くされない點を見出し、信仰の可信性の認識を行う自然的理性にも信仰が伴っている故に、かかる理性に伴う信仰を即自的信仰とし、知性を媒介とした對自態から進展して、即自且對自的信仰へと辯證法的に運動する圖式、すなわち信仰―知性―信仰の三段階を見出し、そしてこの圖式を理性―信仰―知性の圖式と否定媒介的に、理性と信仰を三段階の各段階ごとに媒介相即させて、さらに理性から信仰、信仰から知性への運動を「非連続の連続」として解する見解が提出⁽²⁾されている。

- (1) M. Grabmann, Augustinus Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken (Grahamm-Mansbach, Aurelius Augustinus) S. 90 f.

- (2) 長澤信壽著『アウグステイヌス哲學の研究』二一九―二四八頁。この勝れた論考も援用している「絶対矛盾的自己同一」という概念がアウグスチヌスに妥當するかどうかは検討を必要とするであろう。著者の前提としている信仰と理性の二律背反的考え方、したがって絶対矛盾的这个ことは問題である。

理性と信仰との優位性に關して既に定説となつてゐる三段階説が果してアウグスチヌスの思想に妥當するかどうかは問題である。次の諸點について批判が可能であらう。

1 まず「信ぜんがために知解せよ」という逆命題の位置である。この命題は「知解せんために信ぜよ」という根本題よりも少数であり、かつ根本題によつて否定されている場合もあるが、その位置は「知解せんために信ぜよ、信ぜんがために知解せよ」とあるごとく、根本題に後置されていて、根本題の補則となつてゐる。それ故、ド・ヴルフの指摘するごとく、根本題の補語 (complement) であると言ふ⁽²⁾得る。

(1) In Joh. Evang. Tr. XXIX n. 6: Ergo noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas.

(2) M. de Wulf, History of mediaeval Philosophy, vol. I p. 83

2 次に「信ぜんがために知解せよ」という逆命題の働きである。この命題における知解の働きを行うのは信仰に先行すると言われる所謂小さい理性であつて、先行するとはいへ、信仰に包攝されている理性である。この理性は信仰の可信性を認識するものであつて、啓示内容を受け取る信仰の主體的面の省察、従つて「それによつて信じる信仰」(fides qua credit)⁽¹⁾ という信仰自體の必然的存在構造を自己省察的に認識するものである。かかる主體的自己省察、省内省分析こそ最もアウグスチヌスの思想の特質である。かかる「先行する省察に基く啓示の受容」こそ、ルター學者レーベニツヒをして最も顯著にして特色あるものとして驚嘆せしめてゐるものに他ならない。⁽²⁾ 「信ぜんがために知解せよ」という命題は、従つて、「知解せんために信ぜよ」という根本題自體を認識するものであつて、その優位性は時間的ではなくして論理的に先行すると言えよう。

(1) En. in Psal. 118 ser. 18, n. 3: tamen ipsa fide qua credit, sanatur ut intelligat ampliora.

(2) W. von Loewenich, *Menschensein und Christsein bei Augustin*, S. 14: „Höchst merkwürdig und höchst bezeichnend: Offenbarungsempfang auf Grund vorlühender Reflexion!“ ローベニツヒはアウグスチヌス神學の方法論的根幹をなすものとしてリメンクによつて説明された「人間學的問題設定」をあげてゐる。(S. 32. W. Link, *Das Ringen Luthers um die*

3 「信ぜんがために知解せよ」という命題が信仰の主體的側面の認識であると述べたのであるが、この命題が對象面に向けられている場合がある。その際根本命題とこの補則命題の位置が逆轉している。すなわち「私の言葉は信ぜんために知解せよ、神の言は知解せんために信ぜよ」となっている⁽¹⁾。ここで補則命題と根本命題との関係が、『三位一體論』第十二卷にある知識 (scientia) と知慧 (sapientia) との區別の適用によつて、補則命題から根本命題へと、従つて知識から知慧へと發展的に把握され、更に知識には自然的理性が屬し、知慧には超自然的知性が屬するものとし、理性―信仰―知性の三段階的圖式において説明される。ここでの知識と知慧の區別の適用は一應考えられることであるが、『三位一體論』の組織的構成における知識と知慧の意義を考慮する時、この區別の援用には問題があると思われる。精神における認識の三位一體の神の像は、その認識の對象として、外界の事物(またその記憶内部の諸表象)と神及び睿智的諸理念とに向う。この二つの認識の對象にたいする精神の上・下の働きによつて知識と知慧の區別が立てられる。しかるに今問題とすべき補則命題の對象は「私の言葉」という説教内容である。ここで事柄自體としては信仰が問題であつてみれば、『三位一體論』第十二卷の知識と知慧の區別よりもむしろ第十三卷の知識と知慧との積極的關係にもとずく信仰の三位一體的認識構造に着目すべきである⁽²⁾。ここでは信仰對象である歴史的啓示は時間的なるものにかかわる限り知識に屬するのであるが、啓示知識は時間のうちに限定された永遠的知慧であつて、しかも啓示知識は知慧に至る特殊の直観形式をもつものと解されている。アウグスチヌスにおいて知識と知慧(乃至は行爲と觀照)は一應の區別は立てられているが、自然と超自然という風に排他的な分離は本來なく、特に信仰が問題となつてゐる際にはかかる分離は不可能である。それ故、二命題の關係を理性―信仰―知性の三段階的圖式に發展的に理解することは困難であると思われる。

(一) Sermo, 43 c. 7, n. 9: Intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei.

(2) De Trinitate, XII c. 15, n. 25 「永遠的事物の知性的認識が知慧に屬し、時間的事物の悟性的認識が知慧に屬するということが知慧と知識との正しい區別である……」

(3) 信仰の三位一體的认识構造とは、知慧を内包している知識であるところの聖書の證言を認識の對象とするものであつて、信仰對象の記憶・知性・意志の三肢構造である。De Trini. XIII c. 20, n. 26 参照。

4 二つの命題の正しい關係は三段階説にあるのではなく二命題の相互要請關係にある。アウグスチヌスは詩篇一八篇七三節の講解において、二つの命題を一應區別し、かつ根本命題の必然的優位を認めつつ、次のごとく言つてゐる。「それゆえ我々の理性は信じるものを知解するように進展し、かつ信仰は知解するものを信じるように進展する。かくして同一のものが益々多く知解され、その知解において精神は進展する」。ここで明瞭に示されていること、同一の對象を知解する精神の働きには理性と信仰との二重の運動が伴つてゐる。すなはち信仰の認識（知解）というものには、認識をなす精神を越えた超越者へのかかわりにおいて、超越者自體からの精神への作用、勸告と説得とを受動的に受け取る同意的思惟としての信仰と、信仰において受取した啓示内容の知解という二重性が並存している。従つて信仰の認識には、一方において、信仰による啓示受取とそれの知解、「理性が信じるものを知解する」運動と、他方には、啓示内容の知解は知解をなす精神の啓示にたいする信仰、謙虚なる理性の態度、「知解するもの」を信じる「運動との二重性が互いに補ひ合つて一體をなしていると言えるのである。アウグスチヌスにおいて、精神の認識が認識をなす者の現存在と切り離しては考えられず、認識は同時に現存在の超越としての救濟的性格をもつてゐる。このことは特に信仰の認識において明らかな事柄である。従つて信仰と認識とをここで分離して考察することは全く不可能であつて、むしろそこでは一應の區別と相互要請的關係があるとすべきである。

すでに理性本來の眞理志向作用において、アウグスチヌスの思惟の特質が往相的思惟と還相的思惟との動向轉換を内包する一體性にあることを指摘した。それは本來一である作用内部における運動の二重性であつた。我々は信仰の

認識に關する二命題——それは互いに正反對の運動方向をとっているが——も一つの認識作用内部における運動の二重性として理解することが出来る。このことをアウグスチヌス自身明確に自覺していなかったとしても、彼の思惟の本質に屬するゆえに重視すべきである。それは認識と認識する者の現存在とを分離しえないとする省察、理性の實存的性格に根據をもっている。我我はそのことをカリタスの論理において一層明瞭に解明出来ると思うのであるが、その前に、信仰と理性にたいする愛の意義を略述しておく。

アウグスチヌスは愛によつて働く信仰 *credere in* と愛を伴わない悪魔の信仰 *credere* との區別を立てる。『ヨハネ傳講解』で、不信心な者を義とする信仰の意義を問ひ、信仰とは「信じつつ愛し、信じつつ敬愛し、信じつつ彼（主キリスト）のうちに入り、その肢體に合體されること」⁽¹⁾であるのアウグスチヌスは説いている。さらにキリストを頭とする教會はキリストの神秘的體であり、キリスト者はキリストであるとも彼は言う。⁽³⁾愛によつてかく働く信仰によつてキリストと合一することは「人間キリストから神なるキリストへ」⁽⁴⁾（*Per Christum hominem ad Christum Deum*）というキリスト神秘主義（*Christusmystik*）であり、グラープマン⁽⁵⁾によると、「人間キリストから神なるキリストへと」いうアウグスチヌスの命題は高く聳びゆる燈臺のごとく全世紀にわたるキリスト神秘主義に目的への正しい道を示している」ものである。したがつてヨハネ福音書に現れている *credere in* (*credesse*) という表現は、⁽⁶⁾インゲも指摘することく、共觀福音書のそれよりも意味が深く、全人格的行爲、キリストにたいする献身を示している。アウグスチヌスにおいても愛を伴つた信仰は全人格的行爲であり、しかも愛によつてキリストと合一する神秘的性格を持つものである。愛によりキリストと合一し、存在を更新し、神の全き觀照と享受に至ることがキリストの模倣 (*imitatio Christi*) である。

(一) En. Joh. evang. tr. XXIX n. 6: Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et ejus membris incorporari.

アウグスチヌスにおける理性と信仰の問題

- (2) *Ibid.*, tr. XXVI n. 13
- (3) *Ibid.*, tr. XXI n. 8
- (4) *Ibid.*, tr. XIII n. 4
- (5) M. Grabmann, *op. cit.* S. 93
- (6) W. R. Inge, *Christian mysticism* (1956) p. 51

以上の考察において歸結することは、理性と信仰の優位性の問題では、信仰の優位を示す「知解せんために信ぜよ」が原理的根本命題であるという點と、「信ぜんがために知解せよ」という命題は補則命題であつて、本質的には根本命題に内包攝收されているものであるというにある。優位性の次に、我我は理性が愛によつて働く信仰の清めの過程をへて到達する理性認識の究極の様態をアウグスチヌスが如何に把握しているかを考察してみたいと思う。その際、既にふれた愛によるキリストとの神秘的合一という『ヨハネ傳講解』の中心的思想を、この書物に先立つて、しかも同じ思想を組織的に究明した『三位一體論』にもとづいて1)愛の存在論、2)三位一體神秘主義という形で考察してみたい。

V

理性と信仰との優位性の問題は、とかく時間の同一延長面 (*diastensio*) での議論に墮し易く、時間の垂直的伸張面 (*extensio*) での考察を喪失しがちである。⁽¹⁾ 元來、理性と信仰という問題自體が、永遠を思慕しつつも時間の内に低迷する人間の實存において惹起されるものであつて、その解決は時間の内にあつて時間を越えるところに求めらるべきである。『アウグスチヌスの人間學』の著者ディンクラーはアウグスチヌスにおいて「時間的現存在の意義はキリストの仲保の務めによる永遠性の追求にある」と正當にも述べている。⁽²⁾ 信仰が理性認識に先行し、そこに至る準備段階であるという意味は、永遠への超越に至るために通過すべき時間、救済の時間に信仰が關わるからである。

- (1) 延長的時間と伸長的時間との區別について Conf. XI c. 29, n. 39 参照。
 (2) E. Dinkler, Die Anthropologie Augustinus S. 238.

信仰による理性の清めの過程は神の攝理の個人的、あるいは公的配劑による諸段階を精神が經歷することによつて行われる。この段階をアウグスチヌスは四段階、ある時は七段階に分けて⁽¹⁾いる。この信仰から出發し理性による神の觀照にまで達する清めの段階を、魂は經歷することによつて、罪により毀損された人間精神のうちに刻まれている神の像 (imago Dei) は更新されて、神の似姿 (similitudo Dei) にまでいたるとアウグスチヌスは解している。その時、彼が神秘的脱自體験で啓示された神の存在にたいする自己の存在の dissimilitudo は similitudo にまで回復され、喘ぎ求めた神の永久的觀照と淨福の生とが得られるのである。神の像とは——神の似姿 (similitudo Dei) との嚴密な區別はないが——一般的に言つて、神と人間精神との結合を可能にする存在論的可能根據⁽²⁾と言えるものであつて、理性的被造物である人間においては、精神の認識作用のうちに神の像が探究されている。そして精神の認識作用内部で發見されるべき神の像は、その原像を神の本質内部での三一性、三位一體神に根據をもつゆえに、精神の認識作用内部での三位一體の構造において求められている。

- (1) De vera relig. c. 25, n. 46—c. 26, n. 50; De quantitate animae c. 33, n. 70-79
 (2) 神の像は現代神學において神と人間との「結合點 (Der Anknüpfungspunkt)」(ブルンナー)の(形式的)可能性の探求である。結合の可能性と(實質的)現實性とは異なる。アウグスチヌスは imago Dei と similitudo Dei との一應の區別をつける。前者が存在論的可能性を、後者が神學的現實性を指すものと見てよいであらう。imago Dei は罪による毀損から救済更新されて similitudo Dei にまで至るゆえ (De Trini. XIV c. 17, n. 23) 前者は後者に至る救済史論的前提と見て差支えないであらう。

だがアウグスチヌスは神の像を實在する諸物、または諸事象における三一構造の發見とその證據から、比論的に神の三一性を證明しようと意圖しているのであらうか。神の本質内部での三一性が被造物世界全體に、精神の認識作用に

もその面影 (imago) が刻まれているのをアウグスチヌスは見ている。しかし、それらの證據から三位一體の神を比論的に推論しようとするのではなく、全被造世界が神に向けて、神の存在によつて眞の存在をうるべく造られている神關係、神の存在を分有する存在構造を彼は解明しようとするのである。人間の神に對する關係は愛である。それ故、アウグスチヌスは愛の現象の分析から神の像を發見すべく著手している。

(1) この立場に立つ代表的研究は Gangolf, *Lehre von Gott dem Dreieinigen bei Augustin* であり、彼は神の三一性の痕跡 (vestigium) を神の創造の秩序に従つて、自然、外的人間、内的人間と段階的區分に従つて比論を見ようとする。又特に人間精神の心理學的面を全自然から區別して見る立場として M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* があげられよう。

愛は神と人間とを結合する膠 (gluten) である。⁽¹⁾ だが神と人間とを結ぶ愛は、アウグスチヌスの問題設定では、あくまで神にたいする愛である。神の愛 (amor Dei, caritas Dei) とは、バーナビイの指摘することく、神にたいする愛である。「神の」という所有格は、*erga nos* (我我に對する) が缺けている場合は大抵、目的格關係の所有格であるゆえに、「神の愛」とは「神にたいする愛」である。⁽²⁾ それ故、屢々繰返し引用される「聖靈によつて注がれる愛」(ロマ書五の五)も同様に神にたいする愛が注がれるのである。したがつて愛は徹底的に意志的人格的に解すべきであつて、超自然的諸力の注入という實體的意味に解すべきではない。

(1) En. in Psalmos 62. n. 17

(2) J. Burnaby, op. cit. p. 99

この愛を清めること、被造物への愛から創造者なる神への愛へと、可變的なものから永遠不變なるものへの愛へと愛を轉換向上させることが信仰の行う心の清めに他ならない。愛の訓練こそ行爲 (actio) であり、觀照 (contemplatio) に至る必然的準備としてアウグスチヌスは強調する。かかる訓練によつて不斷に神を愛すること、この世的一切の諸財を使用し (uti) 神を享受すること (frui)、従つて全存在をよつて神に固着すること (adhaerere Deum)。

そのこと自體が人間存在の更新と變革、また新生なのである。このような神にたいする愛による全存在の秩序づけ、愛の秩序 (ordo amoris) が、倫理學と存在論とのアウグスチヌスの統一把握としての愛の存在論である。我我は『三位一體論』後半における根本的モチーフを愛の存在論として見る事が出来る。

(1) 觀照と行爲との區別をアウグスチヌスはマリヤとマルタの例、ヤコブの二人の妻の例によつて屢々説明している。觀照と行爲の二つの生き方について D. C. Butler, *Western mysticism* p. 157-188 参照。

アウグスチヌスの主著『三位一體論』は、信仰から理性へと神の認識を問題にしつつ、彼の思想を最も深く展開させている。この書の前半は聖書の證言とカトリック教會の教義に基く信仰による三位一體神の敘述であり、後半はさらに内面的方法で、すなわち理性の認識作用自體の考察に基いて三位一體神の認識を問題にしている。従つて信仰から理性へと推移していることは明瞭であるが、兩者の橋渡しをなしているのが第八卷での愛の現象とその分析である。そしてこの愛の現象と分析を手がかりとして神の像が理性の認識作用の中に探求される⁽¹⁾。

(1) 三位一體論の研究は主として認識論の面でのみ問題とされて來た。認識を存在と一體的にとらえているアウグスチヌスにおいては愛の働きに先づ注目すべきである。さもなければ基本的モチーフを見失うことにならう。

アウグスチヌスは、實體が一、關係が三である三位一體の神の認識の可能性を神の本質の言表の認識において檢討しつつ、人間の魂の内に「内的眞理」(veritas interior)として現成する理念に固着する愛において、神の認識に至る根源を見出す⁽¹⁾。そしてこの愛の經驗的領域での現象を分析し、愛の三肢構造を記述する。すなわち愛には何らかのもの愛する者 (aliquid diligens) として愛自體を愛するというカリタスの本性に基いて、愛する者 (amans) 愛されるもの (quod amatur) 愛 (amor) の三肢構造を見出している⁽²⁾。ここで愛が何ものかを愛する者として愛自體を愛するという考えには愛の根源的對象志向性が明らかに示されている。従つて感覺とか認識とか言うものも、單に對象物の現存による感官の觸發や記憶内部の表象とかに依存するのではなく、本質的には對象を志向し關心をもつ魂の注意

(*intento animi*) とか意志 (*voluntas*) に、従つて根源的には愛の働きに依るのである。⁽⁴⁾ かかる愛の根源的對象志向性は一般に精神が對象を把握する際の第一の、かつ他の諸行動を基礎づける作用である。⁽⁵⁾

(1) De Trini. VIII c. 1, n. 1—c. 7 n. 10

(2) *ibid.*, c. 8, n. 12

(3) *ibid.*, c. 10, n. 14.

(4) *ibid.*, XI c. 2—c. 3

(5) M. Scheler, *op. cit.* S. 143

だが、愛の三肢構造は、愛する者と愛される對象との二つの實體から成立しているゆえに、三一的ではない。愛する者と愛される對象とが實體的に一である場合は自愛 (*amor sui*) である。しかし自愛の場合には愛する者と愛との二肢構造であつて三肢ではない。⁽¹⁾ しかるに自愛といつても自知 (*notitia sui*) なしには自愛もありえない。従つて愛が知を媒介として自己を精神 (*mens*) として定立する時、精神の自己規定性における三一構造、精神、自知、自愛が把握される。この精神の三一構造は、三肢が相互獨立と相互浸透を同時的に行う三位一體神の像である。⁽²⁾ しかるにこの像は、精神という實體内のみ關係的に存在しているものであり、精神の基體である魂は可變的である故に、永遠的なるものではない。「自己の内に見る」(*videre in se*) のと魂のうち現成する「真理そのもの内に見る」(*videre in ipsa veritate*) のとは異なる。精神が不變の真理を認識する場合、自己の内よりも更に内的である真理を認識するのであり、かかる認識を行うものは知性 (*intelligentia*) である。⁽³⁾ この知性を記憶 (*memoria*) 内部の叡知的理念に向けらるものは意志 (*voluntas*) である。それゆゑ叡知的認識における三一構造として記憶、知性、意志の三位一體神の像が把握される。⁽⁴⁾

(1) De Trini. IX c. 2, n. 2

(2) *ibid.*, c. 3, n. 3—c. 5, n. 9

(3) M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus S. 305 「Intelligentia」とは魂が眞理を觀照して「と限り¹⁾の魂²⁾である」

(4) De Trini. IX c. 6, n. 9; X c. 11, n. 17

我れにとつて重要な點は、これら三位一體の神の像を發見する手引となつてゐるものが愛の現象であり、かつ愛の現象が知性の面に切り開かれて、愛の存在構造の解明が行われていることである。アウグスチヌスにおいて愛は、既に述べたごとく、何ものかを愛する者として自己を愛するという復合體をなしている。従つてカリタスは神への愛と自己への愛とを一つに融合させた動向をもつてゐる。「我れが神を愛すれば愛する程、我れ自身を愛するのである」¹⁾と彼は言う。それゆゑ愛には同時的に併發する二つの運動がある。すなわち愛はそれ自體的に根源的作用性であり、同時に、愛の根源である愛自體なる神へと合一的に固着する志向性である。この愛の二重的契機に知性を媒介せしめて自覺的に愛の生命をとらえる時、先に述べた二つの神の像が把握されるのである。この二つの神の像の關係についてトーマス以來様様な解釋が行われている。²⁾だが叡知的認識を精神が行う時に成立する記憶・知性・意志の方をアウグスチヌスが重要視していることは明白である。と言うのは二つの像が發展的動的にとらえられているからである。すなわち、單に人間の存在が何であるかから、何であるべきかへと發展すると彼は語つてゐる。³⁾それゆゑ叡知的理念に依る叡知的認識は、眞の認識(正しい判断)をなすのみでなく、同時に精神の本來あるべき存在へと精神を秩序づけるのである。かく秩序づけられつつ精神は全き神の觀照をなす時、神の像は神の似姿にまで至る。「神の全き觀照が成就されるであらうその時、この像において、神の似姿が完成するであらう」⁴⁾とアウグスチヌスは言つてゐる。

(1) De Trini. VIII c. 8, n. 12

(2) J. Burnaby, Augustine, Later works p. 27 f. に簡潔な紹介がある。また高橋亘氏『聖アウグスチヌス三位一體論に於ける Imago Dei』(『聖アウグスチヌス研究』所掲論文)はこの關係を論究したすぐれた論文である。

(3) De Trini. IX c. 6, n. 9

(4) *ibid.*, XIV c. 17, n. 23

精神の認識作用のうちに見出される神の像は存在・認識・愛の三一構造として總括することが出来る。そしてアウグスチヌスで最も顯著なことは認識に本質的要素として愛を加えたことである。愛なしには精神は叡知的諸理念とその統一者である神に向くことは出来ない。否、信仰によつてこの愛が清められなくては神の觀照へ必然的前提である心の清めが出来ない。「アウグスチヌスが愛を觀照における本質的要素として加えたことによつて、まさに彼の觀照(*contemplatio*)の概念を本質的に純粹な悟性認識にとどまるギリシャ的テオリアから區別している」というシュマウスの言葉は正鵠を得ているものである。本来、アウグスチヌスの哲學は知慧への愛、従つて神への愛以外に目的がない⁽²⁾。しかも彼の哲學は、シュトルツが明言することく、認識を媒介とする神への愛である。それ故認識において愛が、かつまた意志が優位をもつと彼は考えた⁽⁴⁾。さらに愛にもとづいて精神は、自己の存在(記憶)のうちに現成する理念を認識しつゝ、自己の存在を秩序づける。かかる愛による諸存在の秩序づけが愛の存在論である。

(1) M. Schnaus, *op. cit.* S. 306 f.

(2) *De civitate Dei*, VIII c. 1

(3) Storz, *Philosophie des hl. Augustinus* S. 20

(4) 認識に及ぶ意志の優位に關して W. Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus*, *Duns Scotus und Descartes* が最も明解、また Otto Zänker, *Der Primat des Willens vor dem Intellect bei Augustin* は前者の批判を含んでる。

以上の概略でも明らかになどく、愛の經驗的領域での現象から、知性を一體的に内包媒介する愛の存在論へというモチーフが「三位一體論」後半にあると言えよう。次に、我我はかかる愛の存在論にもとづいて成立している神と精神における神の像との合一を意圖する三位一體神秘主義について言及しなければならぬ。

罪によつて毀損している神の像⁽¹⁾の救済と更新は、愛の方向轉換である一回的回心と漸進的治癒による健康の回復とからなり、かくして日々の進歩の終局において、「顔と顔と相見る」神の至福直観に至るとアウグスチヌスは解した⁽²⁾。

(1) アウグスチヌスが神の像を原罪により全く喪失したとするか單に變形されたに過ぎないかという問題は不明瞭である。この點 M. Schmaus, op. cit. S. 291 ff. 参照。私は『神國論』第十四卷の原罪論では神の像は道德的類似を全く喪失しているが、本質的類似は失っていないという解釋(岩下壯一『神の國』一一四頁)が正しく、『三位一體論』では本質的或は本性的類似性を探求していると思う。

(2) De Trini. c. 17, n. 23

神の像である精神は認識の對豫として外界の事物やその表象と、叡知的諸理念とその根源にある神とに向う。そして神を對象とする認識に二種類、1) 信仰の認識、2) 理性による觀照とがある。

アウグスチヌスは精神の認識の働きに上・下を區分して知識と知慧として示す(このことは既にのべた)。さらに精神は知識から知慧に導かれる。従つて知識といつても單なる事物の知識ではなくて、「眞の祝福に導く最も健全な信仰が生れ育てられ守られ強められるもののみが知識に屬する⁽¹⁾」。それゆえ知識とはある限定をうけた知慧として眞理に參與しているものであり、特に受肉の眞理は時間のうちへ限定された知慧として歴史的啓示知識である。信仰の認識はイエスにおいて示される限定をうけた永遠的知慧の認識であるゆえに、時間的ではあるが永遠的なるものの認識に導く信仰の認識は永遠に至る必然的導きの星である⁽²⁾。人間であるイエスを通して神であるキリストへと我我は導かれるとアウグスチヌスは言⁽³⁾う。

(1) De Trini. XIV c. 1, n. 3

アウグスチヌスにおける理性と信仰の問題

(2) *ibid.*, XIV c. 1, n. 3

(3) *ibid.*, XIII c. 19, n. 24

しかし信仰の認識は時間的事物に關わる限り永遠に存続するものではなく、神の全き觀照においては存在しなく過ぎ去るものである⁽¹⁾。永遠に變らないものは知慧自體である神の觀照における知慧の認識である。だがアウグスチヌスは言う「最高の知慧は神であり、神の禮拜が人間の知慧である⁽²⁾」と。彼は精神の三位一體の認識構造全體を神に向け、神の本質である知慧に參與することを神の禮拜 (*colere Deum*) として特徴づけている。sapientia は *cultus Dei* であると彼は繰返して語る⁽³⁾。このアウグスチヌスの特質をシュマウスは次のごとく説明している。「教父のこの説明は、彼にとつて神を内容としている精神機能の完成は觀照という直觀的認識の高次の段階でのみ達成されるのでは決しないことを、證示している。記憶・知性・意志によつて行われる禮拜は一般に人間精神が神の像であるところの知慧の内實を制限している」。シュマウスの見解は認識と認識する者の存在とから神の像が形成されており、この像において知慧の内實を制限していると補足すれば正しいものである。神の全き觀照は現世においては不可能であり、唯希望のもとにあるゆえに、神を禮拜することに人間の知慧が置かれる。そしてアウグスチヌスは禮拜において神と合一することを神と人間とが「一つの靈 (*unus Spiritus*) になる」という言葉によつて表す。「精神が究極的に神に固着するであろう時、『しかし主に固着する者は神と一つの靈になる』と使徒が語つて證言することく、一つの靈となるであろう。そしてこのことは神の存在・眞理・至福の分有にまで精神が達することに依るのであつて、神が御自身の存在・眞理・至福において増大するに依るのではない。従つて精神が幸にも神に固着するであろう時、神の存在の中に精神は永遠不變に生き、そして精神が見るであろう全てを變ることなく見るであろう。かくして聖書が約束しているごとく、精神の渴望は良いものをもつて、すなわち精神がその像であるところの三位一體神自身によつて満たされるであろう⁽⁵⁾」とアウグスチヌスは語る。しかも神と精神が一つの靈になるのは聖靈によるのであり、聖靈はまた愛に他

ならない。⁽⁶⁾「聖靈によつて神の愛が我我の心に注がれ、神の愛によつて全三位一體神が我我の中に住い給う」のである。⁽⁷⁾かかる神の愛にもとづく神との合一は愛神秘主義と言うべきであるが、三位一體神と存在・認識・愛という精神の三位一体的認識構造との合一にもとづく三位一體神秘主義⁽⁸⁾という方が一層適切であろう。それは單なる理性認識にもとづく思惟神秘主義ではなく、また諸理念を精神が直接的に見つつその究極において神と合一する觀照的神秘主義にもアウグスチヌスの本質はあるのではない。むしろ神秘主義とキリスト教信仰との統一に彼の究極的立場があるとすべきである。しかもキリスト教の神觀としての三位一體神と神秘主義との結合による三位一體神秘主義は、單なるキリスト教の神觀にのみ、實は、基くのではなく、認識と認識する者、意識と存在、知性と意志、知と愛、従つてまた理性と信仰とのアウグスチヌスの生の深層における統一的把握に基く生涯をかけての思索の究極的言表であると言えよう。

(了)

- (1) De Trini. XIV c. 2, n. 4
- (2) *ibid.*, XIV c. 1, n. 1
- (3) In Joh. evang. tr. XXVIII n. 28; De Trini. XIV c. 1, n. 1
- (4) M. Schmaus, *op. cit.* S. 305
- (5) De Trini. XIV c. 14, n. 20. cf. Conf. VII c. 11, n. 17
- (6) De Trini. XV c. 17, n. 31
- (7) *ibid.*, c. 18, n. 32
- (8) M. Schmaus, *op. cit.* S. 309 f.

(筆者 京都大學大學院文學研究科〔基督教學〕博士課程學生)

According to my opinion, for the divine life to exercise precise control over its constituents would be the same as for it to have no constituents. And the evil in the world, which results—I hold—not from divine contrivance, but from the partial uncontrollability of the individuals making up the world, is not too high a price to pay for there being a world at all.

We may now answer our original question, what is the aim of life? We live to live well and to make life better for others, but this is worth doing, because we thereby contribute indestructible value to the one life of which we all are members.

(summarized by Toshiro Mikoda)

The Problem of Reason and Faith in the Theology of Augustine

by Haruo Kaneko

The discussion about the relationships between reason and faith in the theology of Augustine is connected with the problem of dualism of knowledge and faith which was one of the leading motives in Christian antiquity. Conquering this dualism, Augustine formulates a characteristic thought based on the blending of the mysticism of Neo-Platonism and Catholic authoritarianism.

When we consider the problem of reason and faith in the field of his thought, we should, at first, take the following three viewpoint into our consideration; (1) a viewpoint which separates reason and faith from their objects and discuss their relationships in terms of the functions of the cognitive subject, (2) a viewpoint by which one fails to see the ultimate oneness of reason and faith of each object, and thus considers them separately, (3) a viewpoint by which one discusses which of them has the temporal priority basing on the conclusion of (2), and by this point of view forgets to consider the ontological thinking of reason which lies at the bottom of such priority.

But the problem of priority should not only be treated in the dimension of time but in the deeper dimension of time, eternity which transcends it.

And the transcending of time is done by the love for truth. For augustinian love (caritas) has always the mental faculties intending for and participating in truth. The intending movement includes, at the same time, the participating trend. But there is the moving conversion of love. Seen from the intellectual side, this love has two characteristics; the active thinking which asks truth and the passive one which answers the revelation of truth. We cannot separate these two characteristics, but only find distinction between them correlating to the objective characters of truth. So also is to be given distinction and not separation between reason and faith.

Further, participation in truth based on love leads to the systematization of all beings as the ontology of love. And ultimately the union of God the Truth itself and human mind is to be found in the trinitarian mysticism. From this point of view I want to examine the problems of reason and faith in the theology of Augustine.

***Über die Entstehung der „Phänomenologie des Geistes“**

von Mamoru Yonekura

In betreff der Umstände der Entstehung der „Phänomenologie des Geistes“ können wir das Ergebnis der Untersuchungen Haerings (in seiner „Entstehungsgeschichte“) als allgemein anerkannt ansehen. Es bleibt jedoch noch einige Fragen übrig. Sie gehen die folgenden Punkte an.

1. Der Ursprung der Untersuchung. Man merkt es wohl, daß die „Phänomenologie des Geistes“ an der äußeren Form eine merkwürdige Unvollkommenheit und auch inhaltlich eine Inkonsequenz zeigt. Der bekannte Streit Hegels mit dem Verleger hängt damit zusammen. Aus diese Tatsache gehen meine Untersuchungen aus.

2. Der Beweggrund der Verfassung. Hegel hatte schon in Jena, von Schellings glänzenden Tätigkeiten angeregt, eine Absicht, sein eigenes System in einer abgeschlossenen Gestalt zu veröffentlichen. Seine Absicht wurde bekanntlich in seiner „Phänomenologie des Geistes“ verwirklicht. Ich versuchte hier, hauptsächlich auf seinen damaligen Vorlesungsverzeichnissen und Briefwechseln beruhend, die Verhältnisse, welche darin führten, klarzu-