

# 哲学研究

第五百二十五号

第四十五卷  
第七冊

在りて在る者

——アウグスティヌスの Exod. 3, 15 解釈——

山 田 晶

モーゼがシナイ山上において神にその名を問うたとき、神は「在りて在る者」という名を告げた。しかしそれだけではない。更にひきつづいて、われは「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」なりという。アウグスティヌスによれば、神はモーゼに対しこの二つの名を以て御自身を啓示されたのである。「在りて在る者」という名は、神が御自身においていかなる者であるかを示し、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」という名は、神がわれわれ人間にとっていかなる者であるかを示す。そしてこの二つの名があいまって、モーゼの問に対する神の答をなしているのである。しかしこの二つの神の名が、それを聞くモーゼに対して及ぼした効果は正反対であった。「在りて在る者」なる神は、モーゼを殆んど絶望におとし入れようとした。「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」なる神は、モーゼを絶望から救い出し、これをなぐさめ、力づけるのである。これは『出エジプト記』第三章一四、一五節に関するきわめて独創的なアウグスティヌスの解釈である。しかし彼はここで、単なる思いつきからこのような解釈をしているのではない。このような解釈の根底には、彼自身の「在りて在る者」との出会いの体験がある。彼自身の絶望の体験がある。更には、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」による彼自身の救いの体験がある。

在りて在る者

一

これらの体験を彼は『告白』第七巻において述べている。それゆえわれわれは「在りて在る者」のアウグスティヌスによる解釈を、ただそれだけ単独に論じてはならない。「在りて在る者」の意味を、次にくる「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」との連関において考察しなければならぬ。われわれはさきの論文において『「哲学研究」第五二四号』、アウグスティヌスにとって「在りて在る者」は何を意味したか。その名はいかなる仕方て人を絶望におとしめるかを考察した。この論文においては更にひきつづいて、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」は何を意味するか。それはいかなる仕方てこの名を聞く人を絶望から救い出すかを考察しよう。その前にわれわれはもう一度、「在りて在る者」は何を意味したか。それはいかなる仕方てこの名を聞く人を絶望させたかについて、さきに見たところをふりかえり、それを要約しよう。なぜならこのことは、これから考察しようとする「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」の意味と、密接不離の関係を有しているからである。

## 八

「在りて在る者」なる神の名は何を意味するか。それはアウグスティヌスにとって、ただ「在る」とのみにわれらる者、「在った」も「在るであらう」もなく、これで「ある」とかあれで「ある」とかいわれることもなく、「在る」ことがそれにとって「ある」ことである *Est est.* もの、絶対に、純粹に、完全に、真実に、最高度に「在る者」を意味する。それに較べるならば、この世のものは「在る」から「在らず」にめまぐるしく変転しており、殆んど無にひとしい。この世のものとの比較において、その「在る者」にいくつかの特性が帰せられる。この世のものがすべて可变的であるのに対してその者は不変であり、この世のものがすべて時間的であるのに対してその者は永遠であり、この世のものがすべて自己同一性を保ちえないのに対してその者は自己同一のものである。かくて「在りて在る者」には、不変、永遠、自己同一等の特性が帰せられる。

では、この「在りて在る者」は、この名を聞く者をいかなる仕方でも絶望におとし入れるのであろうか。アウグスティヌスにとって「在りて在る者」の名を聞くということは、単にこのことばを耳にすることではなくて、この者を体験すること、何らかの仕方での者に出会うことを意味した。アウグスティヌス自身、その者との出会いの体験を持ったのである。そしてその体験にもとづいてシナイ山上におけるモーゼの神との出会いを解釈しているのである。それによれば、「在りて在る者」に出会うとは、その者の本質を見ることではない。何人もこの世においては、「在りて在る者」の本質を見ることはできない。「在りて在る者」に出会うとは、その者の存在、ないし現存にふれることである。「在りて在る者」からくる光の中で、まだ自分に見ることのできない「在る者」が在るということを、疑いの余地のない明証性を以てとることである。「在りて在る者」との出会いの体験をアウグスティヌスは「私は見た」といふ動詞によって表現しているが、彼が見たのは「在りて在る者」そのものではなくて、「在りて在る者」が在るといふことをであった。それが「在りて在る者」との出会いの体験であり、「在りて在る者」という名を聞いたといわれることの意味である。

しかし「在りて在る者」の体験の意味は、単にそれだけにつきない。アウグスティヌスはこの者との出会いにおいて、自分自身の存在がこの者に比するとき、いかにはかなく無力であるかということを知るのである。その者との出会いの中で彼は、自分の存在があたかも白日にさらされた蜘蛛の糸のようにはかなく消えてゆくのを感ずるのである。単に自分の存在だけではない。自分がそのうちに存在しているこの世界の存在そのものが、はかなく消えてゆくのを感ずるのである。この出会いの体験の中で彼は、「在りて在る者」の存在とともに、自分をそのうちに含めたこの世界の無常性を、これまた絶対に疑うことのできない明証性を以て見るのである。その「在る者」からくる光の中で彼は、自分がその者と似ても似つかぬ「不類似の境地の住人」であり、その者と自分のいるその境地との間には、のりこえられない断絶の存することを見るのである。その断絶は時間と永遠とをへだてる断絶であり、その断絶をとびこ

えることは時間的存在者たる人間にとって存在<sup>レ</sup>的<sup>レ</sup>に不可能である。「在る者」との出会いにおいて「在る者」からくる光の中で、アウグスティヌスはその者と自己とをへだてている無限の断絶の暗さを見て、恐怖におののくのである。しかし「在る者」と自己とをへだてている断絶を知ることとは、「在る者」との出会いにおいて始めて可能となったのであり、「在る者」からくる光なしには、彼はその者と自己とをへだてている断絶の深さを見ることもできなかったであろう。闇の中にいる人間には、自己が闇の中にいることもわからない。そのような闇の中で人間は、自分にふさわしい神の姿を自分のためにえがき上げることも可能である。しかし人間が闇の中で自分に都合のよいように想像する神の像は、真実の神ではなくて虚像であり幻影 *phantasma* である。「在る者」との出会いにおいてアウグスティヌスは、かつて自分のいだいでいた神の觀念は実は幻影にすぎなかったことをさとる。そしてその出会いの中で幻影はくずれ、消え去ってゆく。しかしこのように自己と神とをへだてる無限の断絶を知り自分がいだいでいた神の觀念が実は幻影にすぎなかったとさとることは、「在りて在る者」からくる光のもとにおいてのみ始めて可能となったのであり、その意味で「在る者」との出会いには神の恩恵であったといえよう。しかしこの恩恵はアウグスティヌスによるこびを与えず、却っていい知れぬ恐怖のうちに彼を投げこむのである。

しかし「在りて在る者」との出会いが彼に与えたものは単にそれだけにつきない。「在る者」との出会いはその者に対するはげしい愛を、彼の心にひきおこす。それはその者を完全に見たい、という熱望の愛である。この場合「見る」ということばは勿論文字通りの意味ではない。われわれのうちに熱望をひきおこす対象は、それが可視の対象である場合にはそれを「見たい」という熱望をわれわれのうちにひきおこす。それが触覚の対象である場合にはそれに「触れたい」という熱望をひきおこす。それが全身心的な熱望の対象である場合には、自己の全身心をあげてその者と合一したいという熱望をひきおこす。その者が自分のうちに所有されうる者である場合には、その者を完全にわが物にしたいという熱望をひきおこす。その者が自分のそれに帰一すべき対象である場合には、全身心をあげてそれに

没入したい熱望をひきおこす。そのような対象との一致への熱望が「見たい」*ut viderem* ということばによって表現されているのである。「在る者」との出会いには、「在る者」のうちに完全に自己の身心を投げこみたい熱望の愛をアウグスティヌスのうちにひきおこした。「在る者」の存在にふれた彼の心はその者への愛に燃え上がるのである。

このように「在る者」との出会いには彼のうちにはげしい愛をひきおこしたが、しかし同時にその者は、その者と彼とをへだてている無限の断絶を彼に知らしめる。その断絶は存在、断絶であつて、時間的存在である人間はいかに努力しながいても、永遠と時間とをへだてているその断絶をのりこえることができない。「在りて在る者」との出会いにおいて、彼の心のうちには新しい知と愛が生ずる。新しい愛は「在る者」に向かつて燃え立つが、新しい知はその者と自己との間には無限の断絶が介在しその断絶をのりこえることは絶対不可能であることを明瞭に教える。熱い愛と冷静な知と、この両者は「在りて在る者」との出会いにおいて、出会ったその人に同時に与えられる。この知と愛とは対立し矛盾する。その者に対する熱望がはげしいほど、その者との断絶の深さを教える知も冷静である。かく「在りて在る者」との出会いには、その人を絶望と苦悶のうちに投げこむのである。

## 九

われわれは先の論文において、以上のことをアウグスティヌスのテキストに即しながら見たのである。つまり、「在りて在る者」とは何を意味するか。それはいかなる仕方でも人間を絶望におとし入れるかを見たのである。次に、第二の神の名の啓示、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」が、いかなる仕方でもこの絶望から人間を救うかを、アウグスティヌスのテキストに即しながら考察しよう。<sup>(1)</sup>

(1) Exod. 3:15 に言及するアウグスティヌスの主な著作とその箇所とは次のごとくである。

(1) 『詩篇講解』 *Expositiones in Psalmos* (CCL, 38-40), 101, s. 2, 10-14; 121, 5; 134, 6-7.

(2) 『メ、ネ伝講義』 Tractatus in Johannis Evangelium (CCL. 36). 11. 7-8; 12. 2; 38. 8.

(3) 『説教』 Sermo (CCL. 41). 6. 4-5; 7. 7. なお、『三位一体論』と『神国論』とは Exod. 3:14 に言及する箇所はそれぞれ教箇所あるが、3:15 に直接に言及する箇所は見当らな。

そもそも「在りて在る者」との出会いが、人を絶望におとし入れたのは何故であつたか。それは一言にしていうならば、時間的存在者が永遠たらんと欲したからである。「在りて在る者」は永遠の者である。その者との出会いは人間の心のうちに永遠への愛を燃え上がらせた。その熱望は、人間が何らかの仕方でも永遠の者に達しその者のうちにいこうまでは決しておさまることがないであろう。しかるに永遠の者への熱望を人間の心のうちに点火したまさにその同じ者が、それとの出会いにおいて、人間に人間が時間的存在であることを疑う余地のない明証性を以て知らしめる。人間は時間的存在であり、時間と永遠との間には絶対の断絶があり、その断絶をこえて人間が永遠と合一することは存在的に不可能であることを知らしめる。人間は「在りて在る者」に出会つても出会わなくても、永遠との合一が存在的に不可能であるという事情においては何らことなるところがない。だがいったん何らかの仕方でも「在る者」にふれた者は、もはや自分にふさわしい時間的存在の境地に安住していることができなくなる。なぜならその人の心のうちには永遠なる者への愛がすでに点火されてしまったからである。いったん点火された永遠なる者への愛は、もはやいかなる手段を用いても完全に消し去ることができない。絶望とは文字通りにいえば望みを絶つことであるが、現実の人間は絶望しても望みを絶ちきることができない。絶望とは望みの完全な否定ではなく、実は望みの抑圧された異常形態なのである。だから絶望した人間において、その心の奥深く抑圧された望みは、抑圧されながらもなお死に切れず、異様な仕方でもその人間の心底にくすぶりつづけるであろう。そしてこのように絶望者の心底における抑圧された望みのくすぶりは、絶望者における意識のないし無意識的な苦悶として、絶望者の表情をくもらすであろう。「在る者」にふれた人間は、まさにふれたがゆえにそれ以前に味わつたことのない苦悶に責めさいなまれることになる。

「在る者」との出会いが人間を不幸な人とする。「告白」第七巻における「在る者」との出会いのあとの叙述には、アウグスティヌスの苦悶の様相がありありとうつし出されている。

(2) 『告白』第七巻一〇章に、「在りて在る者」との出会いの体験が語られる。第一章から一六章にかけて、出会いの体験のもとにさとりえた真理が述べられている。第一七章からこの巻の終り「第二章」まで、さらにまた第八巻の始めから一二章の回心にいたるまでの記事は出会いの体験の後のアウグスティヌスの心いよいよ苦悶を重苦しく表現している。

ところでこのような絶望状態から人間の魂が救われるためには、人間に対して永遠に到る道が何らかの仕方ではひらかなければならない。時間的存在である人間が、時間と永遠との間に介在する無限の断絶をこえて、永遠に到達する道がひらかなければならない。しかしその道は人間のがわから、人間の力によってひらかれることは絶対に不可能である。なぜなら人間存在はまさしく存、在、的に時間的であり、これを永遠的にすることは存、在、的に不可能だからである。それゆえ人間は時間的存在者として、また時間的存在者たるかぎりにおいて、絶対にこの断絶をこえて自らを永遠的存在に化することはできないのである。そのかぎりにおいて人間が永遠的存在に對しそれとの一致を絶望することは、いわば存、在、的必然であったのである。それゆえもし人間をこの絶望から救う道がひらかれるとするならば、それは人間のがわからではなく「在りて在る者」のがわから、すなわち永遠なる者のがわからひらかれるのでなければならない。永遠なる者が何らかの仕方では時間的世界にまでおりてきて、そこで時間的存在者たる人間に何らかの仕方では永遠性を賦与し、これを永遠の世界に引き上げてゆくのでなければならない。したがって、時間的存在が永遠的存在と合一することが可能となるためには、永遠と時間とを媒介する者が存、在、しなければならない。それはそれ自身永遠なる者であり「在りて在る者」でありながら、しかもわれわれ人間と時間的存在を共有しうる者でなければならない。それは神の御言 *Verbum Dei* である。<sup>(6)</sup> アウグスティヌスはいう。時間は自らを永遠にすることができない。それで永遠は自らを時間にした。それは、永遠が時間になることによって、それによって逆に、時間が永遠になるた

めであつた。<sup>(4)</sup>

(3) Enarr. in Ps. 121, 5. ipse Christus recte intelligitur: *Ego sum qui sum*, quo modo est in forma Dei... Ut autem efficiens tu participes in idipsam, factus est ipse prior participes tui, et *Verbum* caro factum est, ut caro participet *Verbum*.

(4) Enarr. in Ps. 101, s. 2, 10. O *Verbum* ante tempora, per quod facta sunt tempora, natum est in tempore, cum sit *vita aeterna*, *vocans temporales, faciens aeternos!*

ここに神の愛の第二の様相があらわれる。神は「在りて在る者」としての自己の存在を人間に示すことによって、人間の心のうちに神への愛をもえ上がらせた。それは第一の様相における神の愛であった。その第一の様相において神は、それにふれた人間に対して御自身を、何者にもまして愛されるべき者として開示したのである。第一の様相における神の愛は、神を愛するという意味でのそれであつて、神が愛するという意味でのそれではない。ニグレンの表現をかりるならば、それはエロスの愛である。いったんその者の存在にふれた者は、その者に対する愛のとりことなる。それ以外のものをその者のかわりに、あるいはその者以上に愛することができなくなる。しかしその者は人間存在をはるかに超越している。その者に対する愛にとらえられた者は、日夜もだえ苦しみ、その者に対する愛のゆえに絶望し力つきて死ぬであらう。ここで神はその愛の第二の様相をあらわす。神は人間をあわれみ、苦しみ熱望し絶望する人間に向かって救いの手をさしのべる。その愛のために永遠の神は時間の世界におりてきて、時間的変遷と時間的苦楽とを人間と共有し、時間的に死に、かくすることによって時間的存在を永遠にまで引き上げようとする。それは神の愛である。しかしその愛においては、人間が神を愛するのではなく、神が人間を愛するのである。ニグレンの表現をかりるならば、それはアガペの愛である。

しかしながら、ニグレン的用語の使用はここまでである。ここでもって止めなければならない。なぜならニグレンはこの二つの愛を、絶対に相容れない二つの愛の類型、むしろ敵対的關係にある二つの愛のモメントと考えるが、ア

ウグステイヌスの考えはそれとは全然ことなるからである。アウグステイヌスによれば、神が「在りて在る者」として、他の何物にもまして愛されるべき者として御自身を開示したこと、ニグレンの表現を用いるならばエロスの愛の対象として御自身を開示したことそれ自体、人間を御自身へ引きよせるための深い配慮に出ることであり、エロスの愛の対象としての神の開示そのものが、実は神の深いあわれみ、*misericordia* に出ることなのである<sup>(5)</sup>。このような神のあわれみとしての神の愛は、もはやニグレンの愛の範疇をこえるものであり、それはニグレンの意味でのエロスでもアガペでもない。それこそはアウグステイヌスにとっても最も根源的な神の愛であり、ミセリコルディアなのである。

かくて、人間を絶望から救う者は、その御言の神である。そしてモーゼに対する神の第二の答、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」は、この御言の神を意味しているのである。では、御言の神は「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」とどのように関連するのであるか。この問題に入る前にわれわれはまず、御言について考察しなければならぬ。

(5) アウグステイヌスは、聖書の真理に対する眼がひらかれるに先立って、まずプラトン派の著作が彼に与えられたのは何故であったかと問い、このことのうちにも神の深い配慮を見出している。Conf. 7, 20, 26. in quos [scil. libros Platonicos] me propterea, priusquam scripturas tuas considerarem, credo voluisti incurere, ut imprimeretur memoriae meae, quomodo ex eis affectus essent ei, cum posita in libris tuis manufactus essem et curantibus digitis tuis contractarentur vulnera mea, discernem atque distinguerem, quid interesset inter praesumptionem et confessionem, ...

## 10

アウグステイヌスの御言についての思想はきわめて深く豊かであり、いまその詳細に立ち入ることはできない。い

まは、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」との関連における御言に、われわれの考察を限定しなければならぬ。御言について、アウグスティヌスはその根本思想を『ヨハネ伝』序文から汲みとっている。この序文によれば、御言には三つの存在段階を、あるいは、御言がそこにおいて在る三つの場所を区別することができ、その三つの段階ないし場所におうじて、御言は三つの観点から考察されうる。

(1)「始めに御言があった。御言は神とともにあった。御言は神であった」(第一章一節)。これは御言の第一存在段階である。それは御言の最も根本的な在り場所である。そこにおいては、御言は神とともに神として在る。この存在段階において、御言は神とその本質を同じくし、神とともに永遠であり、それ自身神である。一なる神において、いかにして御言なる神が生ずるか。御言は神といかなる関係を有するか。いかなる意味で神そのものであり、いかなる意味で御言がそこから生じた根原、すなわち父なる神に対して区別されるか。これは三位一体論に属する問題である。いまわれわれは、この問題には立ち入らない。

(1) Joh. I, 1. In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Cf. Tract. in Joh. I, 1-10. アウグスティヌスの用いるラテン訳聖書のテキストは、大体においてヒエロニムス訳(ウルガタ)と同じであるが、ところどころ異なる場合がある。勿論、現行聖書と一致しない場合もある。以下の聖書の引用は、アウグスティヌスの用いているテキストに従う。彼の用いているテキストは彼の聖書注解のうちに散見するものであるから、そのテキストが見出される彼の注解の箇所を参考として並記する。また聖書の引用句はなるべくアウグスティヌスの注解にそって日本語することにする。

(2)「すべてのものは御言によって造られた。そして御言なしには何物も造られなかった」(二節)。神は、御言によって、per ipsum 世界を造る。御言は、それによって、世界が造られたものとして、創造する神と創造される世界との媒介者の地位を占める。神はいかなる仕方でも御言によって世界を造るか。そもそも、「御言によって」とはいかなることか。神と御言との関係は、創造という観点のもとにおいて、三位一体論におけるとは別の側面から、すなわ

ち被造の世界との関連においてあらたに考察されなければならない。これらは創造論に属する問題である。われわれはいま、この問題にも立ち入らない。

(2) Joh. I, 2. *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.* Cf. Tract. in Joh. I, 13. この箇所は、ウルガタと少しちがう。ウルガタによれば、*facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est.* キリシヤ原文も *kat' logos arto ephero otheu eu o yerosu.* フウツステイヌスの引用するテキストは最後の *quod factum est est nihil* からきりはなし、次の節にない *Quod factum est, in illo vita est.* 「造られたものは、御言において生命である」と読んでゐる。Cf. Tract. in Joh. I, 16.

(3) 「かくて御言は肉となり、われらのうちに宿りたもうた」(一四節)<sup>(3)</sup>。神のもとにおいて、神とともに永遠であり、それ自身神である御言。神がそれによって世界を造つた創造の原因たる御言。その御言が、御自身によって造られた時間的世界の中に入ってくる。そしてわれわれ人間と同じ肉をとり、われわれと同じ時間的世界に生存する。それは時間的に世界に存在する人間を救い、これを永遠の世界にみちびくためである。かかる御言についての考察は救済論に属する。そして「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」に関わるのも、この存在の第三段階に在る御言、すなわち救済の御言である。ではこの救済の御言は、いかなる仕方で「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」に関わるか。それについて考察するために、人間を救済するため時間的世界に入ってくる御言について、もう少し詳しく考えてみなければならない。

(3) Joh. I, 14. *Ei Verbum caro factum est, et habitavit in nobis.* Cf. Tract. in Joh. 2, 15-16.

「救済の御言」といえばわれわれは直ちに、受肉せる御言としてのイエス・キリストを思い浮かべる。たしかに受肉せる御言としてのイエス・キリストは救済の御言そのものであり、受肉せる御言において神の救済の業は、少なくとも

もこの時間的世界においてその最高点に達する。しかしながら、救済のために御言が時間的世界に入ってきたのは、御言の受肉の時が最初にして最後というわけではなかった。それよりもはるかに以前に、救済の御言はすでに世にきていたのである。或る意味においては、この世界が御言によって創造されると同時に御言は、すでにこの世界の中にきたのである。このことは『ヨハネ伝』の中に記されている。「造られたものは、御言において生命である。そして生命は人々の光であった。光は闇を照らす。しかし闇はこれをさとらなかつた」(四、五節)。すなわち、その受肉に先立ち、御言はすでに光としてこの世にきたり、この世の人々の心を照らしていたが、闇のうちにいる人々はこれをさとらなかつた。「御言こそは、この世にきたるすべての人を照らす真の光であった。それはすでにこの世に在り、世はこれによって造られたのであるが、世はこれを知らなかつた。御自分のものところに来たが、御自分に属する者たちはこれを受けなかつた。しかしこれを受けた人々には、それぞれ神の子となるべき権能をさずけた」(九—一二節)。御言は自ら造り造りたもうたこの時間的世界の中に、すでに、入、つ、て、き、て、い、た。In hoc mundo erat. それは人々の心を照らし、これを闇から救い出すためであり、すなわち時間的世界から永遠の世界にみちびくためであった。光は闇を照らしていたが、闇に在る人々はこれをさとらず、これを受けなかつた。しかしすべての人間がこれをさとらず、これを受けなかつたわけではない。或る人々はこれをさとりこれを受けた。それによって照らされ、永遠の生命を受け、神の子となるべき、すなわち永遠の世界に住むべき者としての権能をさずけられた。このような経過のうちに、「御言は肉となり、われらのうちに宿りたもう」のである。かくてわれわれは、受肉以前に御言はすでに世にきていたこと、すなわち御言による救済の業はすでに始められていたことを知るのである。

- (4) Joh. I, 4-5. Quod factum est in illo vita est. Et vita erat lux hominum. Et lux in tenebris lucet, et tenebrae cum non comprehenderunt. Cf. Tract. in Joh. I, 16-19. この読み方については、注(2)参照。ウルガタおよび現行聖書によれば、Quod factum est in illo vita est 前節の nihil in hoc mundo erat から始められ、「御言のうちに生命があつて」と訳さ

れる。

(5) *Joh. I, 9-12. Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. In hoc mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit. In sua propria venit, et sui eum non receperunt. Quodquod autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri... Cf. Tract. in Joh. 2, 7-13.*

—

アウグスティヌスは『詩篇講解』第百一においていう。御言は時の前に在った。御言によって時が造られた。御言は時のうちに生まれた。それは、永遠の生命である御言が、時間的なものたちを呼んで、彼らを永遠の者にすためであった〔本論文第九章註(4)参照〕。

御言は御自身によって造られた世界の中に入ってくる。それによって時間的世界の中に永遠なるものが内在することになる。御言が時間の中に入ってきたのは、時間的存在者たる人間を救い出し、これを永遠の世界にみちびくためである。しかし御言は時間の世界の中に入ってくることによって時間的世界そのものを永遠化するのではない。時間の中に入ってきた御言によって、時間的存在者たる人間がごとく無条件に永遠の世界に引き上げられるのではない。御言は機械的・物理的な仕方ですべての時間的存在者を永遠の存在へと吊り上げるのではなく、また時間的存在者を自然本性的に永遠的存在に化するでもない。そうではなくて、時間的世界の中に入ってきた御言は、すべての時間的存在者に呼びかける、*vocans temporales* のである。或る者はその呼びかけにおうじて御言のもとにかけよる。或る者はその声を聞かず聞いてもおうじない。御言は光であり、世を照らす。人の心は闇であり、これをさとらない。しかしすべての人がさとらないわけではない。さとして光のもとにくる者もある。来る者を御言はこぼさない。すべて受け入れ、これに永遠の生命を与え、これを永遠の存在へ引き上げるのである。時間的世界に入ってきた御言は、

在りて在る者

機械必然的に、ないしは自然本性的にはたらくのではなく、「呼びかける」という仕方での時間的存在者の意志に訴えるのであり、御言の救済の意志に対しては、人々は意志を以てこたえなければならぬ。呼びにおうじた者は御言のもとにきたり、おうじない者はこない。このような仕方では御言によってさばかれ、えらばれるのである。

御言そのものは永遠的存在である。しかし時間的世界に入ってきた御言は、時間の世界に内在するかぎりにおいて時間的世界の様態にしたがってはたらく。時間的世界の様態は、たえず来り、たえず去るということである。時間的世界の中に時間的存在として生きる人間も、たえず生成してはほろびてゆくのである。アウグスティヌスは人間の生命を一本の常緑樹にたとえる。常緑樹は一年中緑の葉をつけている。しかしその葉は季節毎にたえず交替している。そのように人間の生命も無数の葉をつける。葉は個人の生命である。それは季節毎に交替する。かくて人間の生には、丁度植物の生における季節に相当する時節がある。<sup>(1)</sup>もとより人間の生成は、植物の生のように自然的循環的なものではない。人間の生の生成は歴史である。そして人間の生の生成における時節は、世代、generatio といわれる。かくて人間の生の時間的進行においては、或る世代が去り、或る世代がきたる。generatio vadit, et generatio venit. 世代のたえざる交替のうちに時間的世界における時間的存在者としての人間の歴史は進展する。聖書はそのような世代について述べている。アダムの世代があり、この世代からアベル、セツ、エノクが生まれた。世代の進展とともに人間の数はふえ地の表面を広くおおってゆくのであるが、洪水によって一掃され、ただノアの族のみが生き残る。ノアの世代からその子孫の世代へと移り、アブラハム、イサク、ヤコブの世代をへてキリストの世代となり、世代は次々と交替して現在に到り、更につづいて世の終りに到るのである。<sup>(2)</sup>

(1) Eranr. in Ps. 101, s. 2. 10. El videtis generationes hominum sic esse in terra, tanquam in arbore folia; sed in arbore olive, vel lauri, vel cuiusque alterius quae toto tempore fronde vestita est. Sic tanquam folia genus humanum terra portat: plena est hominibus, sed dum alius morientibus alii nascendo succedunt. Semper enim arbor illa veste viridi ornata est; sed subter adtende

quam multa calces arida folia.

(2) Enarr. in Ps. 101, s. 2, 11. Ergo fuit generatio sub Adam, transit. . . transit illa generatio, venit diluuium, remansit una domus. Et illa generatio dedit aliquos, ipsum Noe et tres filios eius . . . Accessit numerus superiori generationi. . . Electus est Abraham, Isaac, et Jacob; . . . Dedit et illa generatio sequentes etiam generantes, dederunt prophetas, dederunt praecores Dei. Venit etiam postea et ipse Dominus noster Jesus Christus; . . . Temporibus in terra carnis illius fuerunt apostoli, fuerunt sancti post illos alii sancti; et nunc in nomine Christi quicumque sunt sancti, et post nos quicumque erunt, et usque in finem saeculi . . .

このような時間的存在者の世代的交替と進展の中で、時間的世界に入りきたった御言は人間存在のこの歴史的進展の形態にしたがって、人間の世代におうじてその救済の業をつづける。かくてアダムの世代においても、この世代に属する或る人々は御言のまねきにおうじて御言に属し、永遠の生命にあずかる者となった。すなわち、アダムの世代においてすでに、御言のうちに生まれ、御言によって救われ、永遠的存在への上昇を約束された人々があつた。アベル、セツ、エノクはその代表者である。(3) 同じことは、それにつづくすべての世代についていわれる。御言は各世代において、各世代におうじた仕方であつたのである。御言は或る世代を完全に救い或る世代を完全にほろぼすことはない。いかなる世代においても救われる人はあつたのである。かくて旧約の時代はキリストの到来によって終わり、新約の時代がくる。各時代に救われる人があり、ほろびる人がある。そして世の終りに到る。このように、時間的世界に入ってきた御言の救済の業は、時間的世界の歴史的進展におうじて歴史的形態をとり、世代の交替におうじて御言の救済の業の歴史は分節される。そして世の終りの到来による歴史的世界の完了とともに、御言による救済の業も完了する。

(3) Enarr. in Ps. 101, s. 2, 11. Nati sunt inde quidam futuri, participes aeternitatis Dei etiam illo tempore: inde enim Abel, inde

Señh, inde Enoch.

時間的世界は、まさにその時間的世界としての存在が全うされるために、世代につぐに世代を以てし、世の始めから世の終りにいたるまで多くの世代によって交替されなければならない。<sup>(4)</sup> 時間的世界に入ってきた御言は、この時間的世界の世代の交替におうじて時間的歴史的な仕方での救済の業をつづける。しかし御言が時間的世界に入ってきたのは、もともと時間的世界の存在者たる人間を永遠の世界に引き上げるためであって、御言そのものがその永遠性を失い時間的世界のうちに完全に埋没し去るためではない。それゆえ救済の御言は時間的世界の中で時間的な仕方ではたらしながら、しかも単なる時間的存在とは区別された永遠的性格をこの世のうつりかわる世代の中で一貫して保持する。そしてこの世に入りきたった御言のこの永遠的性格に着眼すると、御言の世におけるはたらしきは時代的に分節され時間的に変遷し進展するよう見えながら、実は一つの世代 una generatio であることが知られる。いかなる世代を問わずこの御言に属する人は、すべての世代を通して実は一つの世に属している。御言は人間の歴史的时代の交替の中を人間の歴史の変遷にしたがって歩みつづけながら、あらゆる世代から御自身に属する人々を集め、これを一つの世代の民たらしめる。「すべての世代からあなたは、すべての世代に属するすべての聖なる子供たちを集め、それによって一つの世代をつくる。」<sup>(5)</sup>

(4) Enarr. in Ps. 101, s. 2, 11. Ceterae generationes implendis temporibus generantur, ...

(5) Ibid. De tot generationibus colliges omnes sanctas proles omnium generationum, et facies inde unam generationem.

それゆえ、御言と呼ばれ、その召しにおうじ、御言によって集められてすでにこの時間的世界において御言の永遠の生命に何らかの仕方であずかっている人々は、彼らが人間の歴史の中でいかなる世代に属するにせよ、アダムの世代に属するにせよ、アブラハム、イサク、ヤコブの世代に属するにせよ、キリストの世代に、あるいはそれ以後の世

代に属するにせよ、すべて一つの世代、すなわち、たえざる時間的変遷のうちにあるながら変わらぬ、ある意味での時間的世界をすでにこえている一つの世代に属している。「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」とは、単に、アブラハム、イサク、ヤコブという三人の神という意味ではなく、また単に、アブラハム、イサク、ヤコブの世代の神という意味でもない。それは、彼らが属したこの一つの世代の神、すなわち「御言の神」であることを意味しているのである。

## 一一一

しかしながらここで一つの疑問が生ずる。「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」なる名によって意味されている者が、単にアブラハム、イサク、ヤコブという個人の神ではなく、また彼らによって代表されるそれぞれの歴史の世代の神でもなく、人間のすべての歴史の時代を通じて、時間から永遠へと引き上げられるべき人々を集めている「御言の神」を意味するとするならば、なぜそれはことさらに、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」という名を以て呼ばなければならないのか。御言の神が特にこの三人の神としてこの三人の名の連記において示されたのはなぜであるか。アウグスティヌスもまた『ヨハネ伝講義』第十一講において同じ問題を提起している。

聖書によれば、アブラハムに到るまでに多くの父祖 patriarchae の系譜があった。その中には、地上の人類が殆んどすべて神の前に不義なる者として洪水によって抹消された中で、ただひとり神の前に義とされたノアとその家族もあった。このようにアブラハムに到るまでにすでに人類の長い歴史が経過し、それとともに御言による救済の歴史もすでに長い期間を経過していたと考えられる。御言は単にアブラハム、イサク、ヤコブの神であるのみならず、それらの父祖たちの神でもあった。それなのになぜ、たとえば「ノアの神」といわれずに、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」といわれたのであるか。アウグスティヌスはここに「偉大なる秘儀」*Grande sacramentum* をみる。

そして全心全霊をあげてこの秘儀の意味するところを解明しようとして、心と口とのひらかれんことを神に祈っている。われわれもまた全力をあげてアウグスティヌスの説くところに耳をかたむけよう。<sup>(2)</sup>

(1) Tract. in Joh. 11, 7. Testatur Deus, et dicit: Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob. Non erant alii patriarchae? non erat ante istos sanctus Noë, qui solus in toto genere humano cum tota domo sua meuit de diluuiio liberari, ...? Deinde postea magni quos novimus, quos sancta scriptura commendat, ... Et illi tres nominantur, quasi eum soli promeruerunt, Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob: ... *Sacramentum grande!*

(2) Ibid. Potens est Dominus et ora nostra aperire, et corda vestra, ut dicere possimus sicut revelare dignatus est, et capere possitis sicut expedit vobis.

アウグスティヌスはいう。たしかにアブラハム以前に多くの父祖の時代があった。しかし彼らは特に、イスラエルの祖先というわけではなかった。洪水において生き残ったノアは、アダムに次いでいわば全人類 *genus humanum* の祖先であり特にイスラエルの民の祖先というわけではない。<sup>(3)</sup> これに対し、アブラハムはイスラエルの民の元祖である。イスラエルの民は、アブラハム、その子のイサク、その子のヤコブの三人を以てイスラエルの民の父 *patres* と呼ぶ。三人の中でもアブラハムは固有の意味でイスラエルの民の父であり、したがってイスラエルの民は「アブラハムの子孫」 *semen Abrahamae* と呼ばれるのである。モーゼも勿論このアブラハムの子孫に属する。それゆえこの三人の父は一つの民、すなわち「エダヤ人の民」 *populus Judeeorum* を代表する。したがって「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」とはモーゼにとつて「イスラエルの民の神」ということなのである。<sup>(4)</sup>

(3) Enarr. in Ps. 101, s. 2, 11. ... venit diluuium, remansit una domus. Et illa generatio dedit aliquos, ipsam Noe et tres filios eius... Deinde de tribus mensuris farinae, *impletus est orbis*.

(4) Tract. in Joh. 101, 8. Tres ergo isti patriarchae, Abraham, Isaac, et Jacob. Iam nostis filii Jacob quia duodecim fuerunt, et

*inde populus Israel, quia ipse Jacob Israel, et populus Israel tribus duodecim, pertinentes ad duodecim filios Israel. Abraham, Isaac, et Jacob, tres patres et populus unus. Tres patres tanquam in principio populi: ...*

ところでこの「イスラエルの民の神」は御言と特別の関係を有する。というのは、『創世記』第二章によれば、アブラハムは神の命令に従い、その愛するひとり子イサクの生命をおしきなかつたがゆえに神の祝福を受けた。そして「地のもろもろの民は汝の子孫によって祝福を受けるであろう」(一八節)と約束された。アウグスティヌスはこれを、パウロにしたがって、アブラハムの子孫から将来、救い主の出る約束を受けたのであると解釈する。<sup>(5)</sup> すなわち、神の御言が将来、肉をとってこの世に来るとき、神の御言はアブラハムの子孫から、イスラエルの民の中に、御自身一個のイスラエルの民として生まれる筈である。それゆえ、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」とは、イスラエルの民の神であるが、それは単にイスラエルの民の護り神といったような意味ではなく、そのうちから将来、御言が肉となって誕生する民の神、すなわち、救い主を生む母胎となる民の神を意味するのである。

(5) Tract. in Joh. 6. 9. sicut de semine Abrahæ dictum est, et exposuit. Paulus apostolus: *In semine tuo benedicentur omnes gentes; non dixit: in seminibus, tanquam in multis; sed tanquam in uno: Et semine tuo, quod est Christus.* ハウロ『ガラテヤ書』第三章一六節参照。

モーゼが「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」の名を聞いたとき、彼ははるかのちに、自分と同じ民族の中から生まれる筈のイエス・キリストを予見したか否か、それは分らない。しかしアウグスティヌスによれば、モーゼはこの神の名において、彼らの民族の中からやがて出るべき救い主に対する希望をいだいたのである。その希望は(彼自身それを明瞭に意識していたか否かは別として)、永遠の世界から時間の世界にきたり、それ自体「在りて在る者」としての神の形をもちながら、あえてしもべの形をとり、肉をとり、彼らの民族「アブラハムの子孫」の中に生まれるべきイエス・キリストに対する希望であった。<sup>(6)</sup> 彼はこの希望、*spes* において絶望、*desperatio* から救われ、

この希望において永遠なる者につながったのである。

(9) Enarr. in Ps. 121. 5. et ideo secutus ait Moysi quasi expavescenti nomen. Quod nomen? ... Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob: ... Noli de te desperare, quia dixi: ... Ego sum qui sum, ... quia tu modo fluctas, et mutabilitate rerum et varietate mutabilitatis humane percipere non potes quod est idipsium. Ego descendo, quia tu venire non potes. Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob. In semine Abraham spera aliquid, ut confirmari possis ad videndum qui venit ad te in semine Abraham.

御言なる神は、あらゆる世代にわたって救いの業をつづけるあわれみの神である。それはアブラハム以前にも、すでに人間の創造以来人間の世界にきたり御言として人々を呼び、そのもとにくる者たちを集め、これを一つの世代の一つの民としてきた。御言の神は、「アダムの神」であり、「アベルの神」であり、「セツの神」であり、「エノクの神」であり、「ノアの神」であった。決して単に「アブラハム、イサク、ヤコブ」の神であるだけではない。それにもかかわらずその御言の神が特にモーゼに対して、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」として啓示されたのは、それがモーゼ自身の属するイスラエルの民の神であるとともに、またそのうちから救い主の出現が約束された民の神であるからである。おそらくモーゼにとって、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」という神の名の啓示は、次のことを意味したであろう。「私は、汝の先祖、アブラハム、イサク、ヤコブをあらゆる患難において救った神である。そのようにいま、私は汝のもとにあり、あらゆる患難において汝と汝の民を救おう。また汝の子孫から偉大な者が出て、汝の民のゆえにもろの民が祝福される日のくることを約束しよう。」この神の名の啓示は、患難のうちにあつたモーゼにとっていかばかりのなぐさめであつたことだろう。この神の名の啓示において、モーゼは希望を受け、その希望によって絶望から救われた。それはモーゼがそのことを明確に意識していたか否かは別問題として、事実上、きたるべき御言に対する希望であつた。モーゼを絶望から救つた者は、彼の希望のうちに生きた神の

御言であつた。

一三

「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」はモーゼにとつて、イスラエルの民の神であり、モーゼとその民とをエジプトから救い出した神であり、これまでいつも彼とともにあつて彼とその民とをあらゆる苦難から救つた神である。更にそれはモーゼに向かつて、イスラエルの民の輝やかしい未来を約束する神である。「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」という神の名の啓示によつて、モーゼは絶望から救われ大きなくさめを得るのである。しかしキリスト者たるアウグステイヌスにとつて、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」は、更にそれ以上の意味をおびる。それは「キリスト者の神」を意味し、「アブラハム、イサク、ヤコブ」は、かつてイスラエルの民を代表する名であつたように、いまやキリストの教会を代表する名となるのである。<sup>(1)</sup>それはいかにしてであるかを次に考察しよう。

(一) Tract. in Joh. 11, 8. Abraham, Isaac, et Jacob, tres patres et populus unus. Tres patres tanquam in principio populi; tres patres in quibus figuratur populus, et populus ipse prior, praesens populus. In populo enim Judaorum figuratus est populus Christianorum. Ibi figura, hic veritas; ibi umbra, hic corpus, dicente apostolo: Haec autem in figura cantingebant illis. 『ノート前書』第一〇章一一節参照。

すでにみられたように「本文第一章」、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」は御言の神を意味した。すなわち、御言を世につかわし、御言を通して、すべての人間の世代を通してはたらし、すべての世代から人々を呼びあつめ、これに永遠の生命を与え、その永遠の生命において彼らをつつの世代、一つの民にする「あわれみの神」を意味した。このような見地からみるならば、神の救いの業は人間の歴史を通じて一貫しており、人間の創造以来世の

終りにいたるまで一つである。そしてこの、人間の全歴史を一貫する神の救いの業によって御言のもとに呼びあつめられた人々は一つの世代を形成する。すなわち彼らは、彼らがこの時間的世界の住人であるかぎりにおいては民族、世代、場所をことにするであらうが、それにもかかわらず、ひとしく同じ神の御言による救済にあずかり、一つの永遠の生命を与えられ、その生命によって生かされているかぎりにおいて、一つの世代の一つの民である。ここに御言による神の救済の業の歴史的一貫性、連続性、同一性がみとめられるのである。

しかしながらいま、御言の受肉、ということに注目して御言による救済史を眺めるならば、人間の救済の歴史は御言の受肉を原点としてそれ以前の時期とそれ以後の時期とに明瞭に分かたれる。御言の受肉以前の時期は、受肉のための準備の時期である。すでに述べられたように〔本論文第一章〕、御言は受肉によつてはじめて世にきたのではなく、受肉より以前に、或る意味では世界の創造とともに世にきたり、世においてはたらき、救いの業をなしつつけてきた。そのさい御言の救済の業がそこにおいて行なわれる人間の歴史的世界において、いわば主役を演じてきたのはイスラエルの民であった。彼らには他の民族には与えられなかつた特別の啓示が与えられ、神の特別の保護のもとに彼らの歴史はつづけられてきた。彼らの中からは偉大な義人や預言者が次々と生まれた。そして彼らには未来においてその血族の中から救世主の出ることが約束されていた。このようにイスラエルの民は救済史において特別の役割を演ずるのであるが、それはこの時代においてただイスラエルの民のみが救われたという意味ではない。神のあわれみによつて御言の民とされた者はイスラエルの民以外の民（すなわち異邦人）の中にもあつたであらう。誰がそれであつたか、それはただ人間の眼に知られないだけのことである。またイスラエルの民がすべて救われたわけではなく、彼らの多くがほろびたことは聖書に記されるごとくである。イスラエルの民がこの時代に救済史において主役を演ずるのは、この民が他の民族に比較して何らかの自然的卓越性を有していたからではなく、ひとえに神のえらびによることであり、この民に神からゆだねられた救済史的使命によることであつた。それはこの民族の中から、すなわち「アブラハ

ムの子孫」の中から救い主を出すという使命である。そしてこの使命は、御言が肉となりこの民の中に誕生することによって達成されたのである。

それによってしかし、救済史におけるイスラエルの民の歴史的使命は終わったのである。全然終わったとはいえないであろう。しかし少なくとも御言による救済の業の、われわれに知られうる歴史的側面において、それまでイスラエルの民が演じてきた主役は終わるのである。そしてイエス・キリストとともに、この受肉せる御言に信仰によって結ばれた人々が、すなわちキリスト者たちが、またキリストを頭にし信仰によってそれに結ばれた人々の霊の協同体たる教会が、イスラエルの民にかわって、イスラエルの民がそれまで救済史において果たしてきた地位を占め、救済史においていわば主役を演ずることになるのである。かくて受肉せる御言たるイエス・キリストを中心として、御言による救済の歴史は、それ以前とそれ以後とに、すなわち旧約の時代と新約の時代とに二分されることとなる。

救済史において主役を演ずる民のこのような交替の到来は、すでに洗者ヨハネによって明確に預言されている。彼は、自分たちこそは神から特別にえらばれた人間であるという選民意識にこりかたまっていたパリサイ人に向かっていう。「汝ら、自分たちの父にアブラハムがあるといつてはならない。神はこれらの石からでもアブラハムの子等をおこすことができる」(マタイ伝第三章九節)。イエスもまた、異邦人たる百夫長の信仰を見たとき、感嘆していった。「私は汝らにいう。多くの人々が東西からきて、アブラハム、イサク、ヤコブとともに天国に坐するであろう。しかし国の子等は外の闇におい出されるであろう。そこにはなげきとはがみがあるう」(マタイ伝第八章一一—一二節)。

(2) *Math. 3. 9. Nolite dicere: Patrem habemus Abraham; Potens est enim Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahæ. Cf. Tract. in Joh. 9. 16.*

(3) *Math. 8. 11-12. Propterea dico vobis, quia multi ab oriente et occidente venient, et recumbent cum Abraham, Isaac et Jacob? in regno caelorum. Filii autem regni ibunt in tenebras exteriores; ibi erit fletus et stridor dentium. Cf. Enarr. in Ps. 134. 7.*

彼自身はじめ熱心なフアリサイ人としてキリスト者の迫害に熱狂的に従事し、のちキリスト教に回心したパウロは、救済史におけるこの主役の交替の歴史的必然性を明確に自覚し、すべての使徒の中でこの点を最も強く主張している。パウロにとっては、ユダヤ人であるとか異邦人であるとかいうことは、救済にとって何ら本質的意味をもたない。受肉せる御言であるイエス・キリストに対する信仰のみが、救済にとって本質的である。「神は単にユダヤ人だけの神であろうか。異邦人の神でもないか。そうだ、たしかに異邦人の神でもある。じっさい、神は唯一であつて、割礼の人を信仰によつて義とし、無割礼の人をも信仰によつて義としたものである」(4) (ロマ書第三章一九—二〇節)。キリストに対する信仰において、ユダヤ人も異邦人も一つの神の民となるのである。「いまはユダヤ人もなくギリシア人もなく、奴隸も自由の身もなく、男も女もない。あなた方はキリスト・イエスにおいて皆一つである」(5) (ガラテア書第三章二八節)。

(4) Rom. 3, 29. An Judaeorum Deus tantum? nome et gentium? この箇所を注解してアウグスティヌスは次のようにいっている。  
 9° Enarr. in Ps. 67, 41. Sic ergo Aethiopia, quae videtur extrema gentium, iustificatur per fidem sine operibus legis. (69, 9.)  
 non Judaeorum tantum, sed et gentium, sicut dicit apostolus; non enim est Judaeorum tantum Deus, sed et gentium. Dominus ergo universe terrae, Dominus Iesus Christus in Iudaea natus, sed non Judaeae tantum natus; quia et antequam natus omnes fecit, et qui omnes fecit, omnes refecit.

(5) Enarr. in Ps. 26, en. 2, 23. Talis in Christo nec masculus nec femina est. Tract. in Joh. 110, 2. Sed etsi in hac vita propter ipsam communem fidem, omnes in unum credimus, unum sumus, iuxta illud apostoli: Omnes enim vos unum estis in Christo Jesu.

しかしこのことはパウロにとって、アブラハム以来のユダヤ人の救済史における地位が完全に失墜し、無効になり、その後をキリストとその教会が襲ったことを意味しない。いわば救済史における「革命」を意味しない。アブラハム

の地位は救済史上において確固不動である。アブラハム以後イスラエルの歴史にあらわれるすべての義人と預言者の地位も確固不動である。キリストはいわばこれらの人々を先駆とし「時満ちて」この世にきたのであって、彼らを否定するためにはない。「私は律法と預言者を廃するためにきたと思つてはならない。廃するためではない。

却つて、完成するためである」<sup>(6)</sup>(マタイ伝第五章一七節)。パウロによれば、救済の民としてえらばれたユダヤ人は橄欖の木である。そのうちいくばくかの枝は折られた。そのかわりに野生の橄欖(異邦人)がこれに接がれ、根と液汁をとにもにすることとなつた<sup>(7)</sup>(ロマ書第一一章一六—一七節)。それゆえキリストによつて建てられた教会は、アブラハム以来の旧約の時代の否定の上になり立つのではなく、却つてこれを根とし、その上になり立つのである。<sup>(8)</sup>アブラハム、イサク、ヤコブの権威は新しく建てられた教会において決して失墜しない。却つて、キリストに対する信仰によつて教会に属する者はすべて、「アブラハムの子孫」となるのである。「あなた方は、もしキリストに属するならば、アブラハムの子孫である」。<sup>(9)</sup>(ガラテア書三章一九節)。

(6) Math. 5, 17. Non veni solvere legem, sed implere. Cf. Tract. in Joh. 7, 10; 17, 6. Enarr. in Ps. 118, s. 26, 8.

(7) Rom. 11, 17. Tu autem cum esses oleaster, insertus es in illis, et particeps pinguedinis olivae factus es. Cf. Enarr. in Ps. 134, 7.

(8) Enarr. in Ps. 73, 21. Omnes ergo perierunt? Absit. Elisi aliqui ex ramis fracti sunt, manent tamen aliqui quo insertus oleaster; et radix manet, ...

(9) Gal. 3, 29. si autem vos Christi, ergo Abrahamae semen estis, ... Cf. Enarr. in Ps. 77, 44; 88, s. 1, 5.

アウグスティヌスは、このパウロの教会観を完全に継承している。そしてこの教会観のもとに、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」にあたらしい意味を見出す。それはいまや、キリストの信仰において神の民となった信者たちにとっては、キリスト、者の神を意味することになる。なぜならば、パウロもいうように、キリストに属する者は

「アブラハムの子孫」だからである。もしキリスト者がアブラハムの子孫であるとするならば、キリスト者にとってアブラハムは当然、共通の祖先となる筈である。ただモーゼにとってアブラハムは血肉の祖先であった。モーゼは血肉によってアブラハムの子孫であった。キリスト者は血肉によらず信仰によってアブラハムの子孫となるのである。アウグスティヌスはいう。「アブラハム、イサク、ヤコブにおいて、全教会を考えよ。イスラエルのすべての子孫を考えよ。すべてのイスラエルの子孫とは、単に血肉によるそれのみでなく、信仰によるそれを含むのである<sup>(10)</sup>」。かくアウグスティヌスにおいて、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」とは、受肉せる御言イエス・キリストへの信仰において永遠の生命にあずかるすべての人々の神であり、端的にいえば、御言をこの世につかわしたあわれみの神を意味することになる<sup>(11)</sup>。それはまた現在キリストの教会をみちびき、世の終りにいたるまで現存しこれをみちびく神を意味することになる。「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」なる神の名は、このようなひびきを以てかつてそれを聞いたときモーゼをなぐさめたように、いまそれを聞くアウグスティヌスをなぐさめ、絶望から救うのである。

(10) Enarr. in Ps. 134, 7. In Abraham et Isaac et Jacob *totam ecclesiam* eius cogitate, omne semen Israel cogitate; omne autem semen Israel, non solum quod est *ex carne*, sed etiam quod est *ex fide*.

(11) Sermo 6, 15. Quia quomodo est Deus incommutabilis, fecit omnia per *misericordiam*, et dignatus est ipse filius Dei mutabilem carnem suscipiendo, manens id quod Verbum Dei est, venire et subvenire homini. Induit ergo se carne mortali ille qui est, ut dici posset, Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Jacob.

#### 一四

以上、アウグスティヌスにおける「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」の意味について考察した。もう一

度もとにかえり、アウグスティヌスにおける「在りて在る者」の意味を、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」との関連において考えてみよう。

第一。アウグスティヌスにおいては、「在りて在る者」なる神の名の啓示は、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」なる神の名の啓示との関連においてとらえられている。この二つの啓示があいまってアウグスティヌスにおける神の思想が形成されるのであって、「在りて在る者」についての彼の解釈だけをとりに上げて彼の神についての思想を論ずるのは根本的にあやまりである。「在りて在る者」は哲学者の神であり、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」はキリスト者の神である。それゆえ神学者としてのアウグスティヌスが論ぜられる場合には後者が問題とされなければならないが、哲学者としてのアウグスティヌスの思想が論ぜられる場合には後者は省略してもよいという説明も成り立たない。<sup>(1)</sup>なぜならば、哲学と神学との原理的区別が自覚的に論ぜられるようになるのは彼よりも後のことであって、アウグスティヌス自身は「哲学者としての自己」と「神学者としての自己」との区別などはしていないからである。またたとえ「在りて在る者」が実質的に哲学者の神に相当するものであることをみとめるとしても、アウグスティヌスにおける「哲学者の神」は「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」との関連においてみられるときはじめてその意味が具体的に理解されるのであって、「在りて在る者」の解釈のみとり出して論ずる場合には、その意味の理解はおのずから抽象的とならざるをえない。ジルソンの解釈の抽象性はまさにこの点に根ざしていると思われる。<sup>(2)</sup>

(1) 「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」を「哲学者の神」に対立させたのはパスカルである。Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants (Mémoires). ここにはあきらかにアウグスティヌス思想の影響がみとめられる。しかし「哲学者の神」の「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」に対する位置とその意味内容とは、パスカルにおいてはアウグスティヌスにおけるとは異なるものになっている。その相違を簡単にいえば、「哲学者の神」がア

在りて在る者

ウグステイヌスにおいて有している救済史における積極的意味はパスカルにおいては無視され、ただその否定的側面のみが強調されている。このような「哲学者の神」に対する価値評価の変化の生じた歴史的背景と、この変化そのものの有する意義について、私は別の論において若干ふれた。拙論『自然神学について』（『日本の神学』第一〇号。日本基督教学会発行、一九七一年）参照。

- (2) ジルソンは、一九四七年、モントリオール大学で行なった講演において、モーゼに啓示された神の二つの名のアウグステイヌスによる解釈について論じている (E. Gilson, *Philosophie et Incarnation selon Saint Augustin*, 1947)。要約すれば次のごとくである。(1) アウグステイヌスは「在りて在る者」をプラトン哲学にしたがって永遠不変の存在者と解釈し、これをこの世の時間的可変的存在者に対比させた。(2) 「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」を受肉せる神と解釈した。(3) 前者は哲学者の神であり、後者はキリスト者の神である。(4) 前者は少数者に属し、しかもその少数者にすら完全な幸福をもたらさない。後者はすべての者に属し、これを信ずる考に完全な幸福を約束する。(5) 実存主義者はアウグステイヌスと同じ問題を取りあつかう。すなわち、存在と時間。しかし彼らは受肉せる神をみとめないから絶望におちいる。——このジルソンの講演において、アウグステイヌスの思想はその広さと深さと豊かさとを奪われ、平板にされ完全に卑俗化されている。簡単に批判を加えるならば、(1) 「在りて在る者」のアウグステイヌスによる解釈は、彼自身の「在る者」との出会いの体験——それは「在る者」の側からいうならば、アウグステイヌスに対する在る者の存在の開示である——にもとづいている——単純に、プラトン哲学的に解釈したなどといえるものではない——この点については本論文において詳論した。(2) 「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」がキリスト者の神であることは結論的には正しい。しかしこの結論は、御言に關する深い考察を前提するものであり、それなしにこの結論の意味を理解することは不可能であろう。(3) 「哲学者の神」と「キリスト者の神」との対立は、パスカルの発想であってアウグステイヌスのものではない。アウグステイヌスによれば、御自身の存在を人間に開示する「在りて在る者」と「アブラハムの神、…」とは全く同一の神であり、その存在の開示は、たとえそれがごく少数の哲学者にのみなされるものであるとしても、それとして救済史的意義を有するのである。(4) 哲学者の神とキリスト者の神と、どちらがより多くの幸福をもたらすかというような仕方での同一次元において比較されるべきものではない。アウグステイヌスによれば、「在りて在る者」の存在の開示は、開示された者に「在る者」

への熱望を点火するだけである。絶対、に幸福にしない。却って絶望におとし入れるという意味では彼を不幸にする。しかし不幸にすることこそは神の恵みである。この点についても本論文において述べられた。(5)シルソンは実存主義者という名へのもとにハイデガーとサルトルとを考えているようである。しかしこの両者の思想は、根本的に異なる。ハイデガーに關していえば、彼は西欧における存在の開示の歴史を跡づけ、自らその道を歩みつづけることを以て、いわば自らの十字架の道としてこれを引き受けた人である。彼の口から安易にキリストの名が出ないのは当然のことである。もしキリスト教の立場からハイデガーが論ぜられるとしたならば、彼のそのような行き方のもつキリスト教的意義こそが問われ、論ぜらるべきである。

第二。さて「在りて在る者」の意味が「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」との関連において理解されねばならぬことをみとめた上で、アウグスティヌスの「在りて在る者」の解釈をみると、たしかに彼は神の存在の特質をその不変性永遠性のうちに見出している。しかしシルソンの主張するように、アウグスティヌスにとって神の本質がその不変性にあるなどということはない。アウグスティヌスが神の存在の不変性を強調するのは、それによって神の超越性を強調するためである。われわれ人間をそのうちに含むこの世界のすべてのものが、変転してやまない時間的なものであって真の意味で「在る」とはいわれないのに対し、真の意味で「在る」ところの神は永遠である。かかるものとして神は、生成流転してやまないこの世界を超越するのである。それゆえアウグスティヌスが神の存在の特質を不変性のうちにみとめるとしても、それはシルソンのいうように不変性が神の本質だということではない。アラグスティヌスは「在りて在る者」という神の名の啓示のうちに、決して神の本質の啓示をみとめてはいない。何人といえどもこの世においては、神をその本質においてみることはできないのである。「在りて在る者」という神の名において啓示されたのは、ただ「在る」としかいいようのない「者」がたしかに「在る」ということであり、そこでは神の本質ではなくて、その本質については人間の理解をはるかに超越する「者」が、それにもかかわらずたしかに「在る」ということ、すなわち、そのような者の存在が示されているのである。そしてモーゼが神の「われは、在り

て在る者なり」という声を聞いたということは、この超越者の現存にふれたということに外ならない。アウグスティヌスが神の存在の永遠性、不変性、同一性を、この世の存在の時間性、可変性、多様性に対比して強調するとき、その意味はこのような見地から理解されなければならない。

第三。もし、そのようであるとするとするならば、アウグスティヌスの「在りて在り者」の解釈のうちに原因性の概念が含まれない〔前論文第一章四二節参照〕ということは、彼自身の考えよりしてはむしろ当然であるといわなければならない。なぜならば、原因、ということは結果、に対していわれる。それゆえもし神の概念のうちに原因性が含まれているとすれば、神はその本質から必然的に他者に對し原因、として在る者となり、したがって神の存在は本質必然的に結果の存在を予想することになるであろう。かくては神の絶対的自立性は失われるであろう。しかるにアウグスティヌスによれば、神は「在りて在る者」という名において、神が神自身においていかなる者であるかを示したのである〔本論文第七章、『哲学研究』前号〕。たしかに神が世界の創造者であることは事実である。しかし神はその本質から必然的に世界を創造したのではない。もしそうだとすれば創造は、神の自由の行為ではなくなるであろう。しかるに世界を創造するか否かは全く神の自由な意志にかかっており、神の本質にはかわらないことである。神は世界が存在すると否とに全然かわりなく、絶対独立に自存するのであり、それが神の不変性と超越性の意味である。それゆえ「在りて在る者」のうちに、神が神自体としていかなる仕方でも存在するかについての啓示をみたアウグスティヌスにとって、「在りて在る者」の解釈のうちに原因性の概念が少しも含まれず、ひたすらその不変性、永遠性、同一性が強調されたのは、むしろ当然のことであった。

第四。しかしながら事実上、神は世界の創造者である。世界の第一原因である。このことが神の存在の本質に含まれないとすれば、このことは神の何に由来するのであろうか。その原因をアウグスティヌスは神の意志にみる。神は神自身の存在のために被造物を必要としない。世界が存在しようとしまいと、それにかかわりなく神は永遠に存在す

る。その意味で神の本質のうちには「創造者たること」は含まれていない。にもかかわらず神は世界を創造した。世界の創造者となった。それは何故であるか。神がそれを意志したからである。では何故神はそれを意志したのであるか。その理由を問うことは許されない。なぜなら神の意志そのものの原因をうかがい知ることは、いかなる被造物にも許されないからである。世界はこのように在る。それは神がこのように在ることを意志したからである。なぜこのように在ることを意志したか。それは分からない。われわれに知られうることは、世界が神の意志によって存在し、また神の意志するように在るといふことである。このように世界創造の究極原因が神の意志に帰せられ、「在りて在る者」の本質に原因性が帰せられないことは決して矛盾ではない。却ってこれによって神の自由の絶対性が保証される。「在りて在る者」が永遠不変に存在するということは、永遠に変化することのない透明なダイヤモンドのようなものとして神が世界から超然としてどこかに存在することではない。「在りて在る者」は生ける神であり、意志的な者であり、その意志によって世界を創造し、その意志によって現に在る世界を現に在るような世界として在らしめているのである。

第五。世界を創造した神は、その世界の中に人間を創造した。その人間を救うために神は、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」となった。この「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」という名のもとに、「在りて在る者」なる名においては示されなかった神の別の側面が啓示されている。それは、救いの神、愛の神、あわれみの神という側面である。既にみられたように〔本論文第一章〕、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」とは、単にここに名をあげられた三人の神ということではなく、また単にイスラエルの民の神ということでもない。それは御言の神、御言の神と、御言を通して救われるべきすべての人の神ということであり、アウグスティヌスにとつては「私の神」ということであつた。それゆえ「在りて在る者」という名の啓示において、神が神自身においていかなる者であるかを示した神は、この第二の啓示において、神がわれわれ人間にとつて、あるいは、もっと端的にいう

ならば、この私にとっていかなる者であるかを示すのである。この第二の名の啓示において、神が愛であることがあきらかになる。しかもそれが、第一の答のうちに全く含まれていなかったがゆえに、却ってこのことは第二の答においていっそうあきらかになる。なぜならば、もし第一の答のうちに神が愛であることが含まれていたとすれば、神が人間を愛することは神の本質から必然的に由来することになったろう。しかるに神は、その存在のために、世界の存在も人間も必要としない。世界の存在からも人間の存在からも全く自由独立である。この自由独立の神が、その本質の必然性にもとづいてではなく、全く自由なる意志にもとづいて、世界を造り、人間を造り人間を救うということ、このことのうちに神の愛は最もあきらかにあらわれるのである。じっさい、必要に迫られず、他から強いられるのでもなく、全く自由なる意志にもとづいて、全き善意からなすことこそは、真に純粹な愛の行為だからである。かくて「在りて在る者」と「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」という二つの神の名の啓示のうちに、神の絶対的超越性と神の絶対の愛とが、あきらかに表現されるのである。

## 一五

われわれはさきに、アウグスティヌスの「在りて在る者」の把握のうちには原因性の概念が欠けていて存在論的に不徹底であるが、トマスにおいては「在りて在る者」が「自存する存在そのもの」*ipsum esse per se subsistens* であるとともに「存在の純粹現実態」*actus purus essendi* として把握されるから「在りて在る者」の概念のうちに原因性が導入され、存在論的に完成されるということを見た。このかぎりにおいてアウグスティヌスに対するトマスの完成者としての優位性がみとめられたのである〔前論文第一二章四七節〕。

しかしいま、アウグスティヌスの解釈をアウグスティヌス自身のコンテキストにおいて考察し、「在りて在る者」のアウグスティヌスにおける意味を、トマスとのコンテキストにおいてではなく、「アブラハムの神、イサクの神、

ヤコブの神」との対比において理解した後においては、トマスの優位と考えられたものが却って逆に、トマスに対する疑問としてわれわれの心のうちに浮かび上がってくる。それは、トマスのように「在りて在る者」を存在の現実態としてとらえることが、神の本質のうちに原因性を措定し、したがって、神が世界に対して原因としてはたらくこと、つまり世界の創造が、神の自由の行為ではなくて神の本質にとって必然的な行為となりはしないかという疑問である。これに対してトマスはどのように答えるであろうか。このように問うことは、さきの考察とは逆に、トマスに、トマスは、トマスとのコンテキストにおいて考察することになるであろう。かかる考察を通して、トマスの思想はより深い次原から理解されてくるであろう。しかしその考察は別の機会にゆずらなければならない。

(完)

聖書からの引用はアウグスティヌスの『註解』による。

(筆者 京都大学文学部〔西洋哲学史〕教授)

---

---

## THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

---

---

*The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.*

### **Ego sum qui sum**

—L'interprétation de l'Exode 3 : 14-15 d'après St. Augustin—

*par* Akira Yamada

Au moment où Dieu va révéler son Nom divin, il dit d'abord à Moïse «Celui qui est», et puis «le Dieu d'Abraham, le Dieu de Isaac et le Dieu de Jacob». St. Augustin interprète cette partie de l'Exode comme suit.

C'est par ce Nom «Celui qui est» que Dieu révèle aux hommes ce qu'Il est en Soi. Par conséquent, tout ce que l'on peut dire de Lui, c'est seulement qu'au-dessus de tous les êtres créés, Il *est*. Si Dieu n'avait porté que ce Nom, nous aurions été plongés dans le désespoir par un abîme béant entre Dieu et les hommes. C'est pour cela que la miséricorde débordante de Dieu ajoute un autre Nom «le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob». Celui-ci dévoile non pas ce que Dieu est en Soi, mais ce qu'Il est pour nous, les hommes. Voilà Dieu qui nous envoie le Verbe afin de nous appeler auprès de Lui-même. Cette révélation du deuxième Nom nous délivre ainsi de notre désespoir pour nous consoler dans l'espérance.

Mais sans désespoir, il n'y a pas d'espérance. C'est justement là dans cette révélation des deux Noms divins que notre St. Augustin voit une relation essentielle et dramatique entre la raison et la foi, la philosophie et le christianisme.