

哲学研究

第五百二十四号

第四十五卷
第六五冊

在りて在る者

——アウグスティヌスの Exod. 3, 14 解釈——

山 田 晶

この論文はさきに『紀要』に発表された論文の続篇^{*}として書かれたものである。さきの論文においては、「在りて在る者」のアウグスティヌスとトマスによる解釈とその解釈相互の関係を考察した。そのさいわれわれは、アウグスティヌスの解釈をトマスのそれとの関連において見たのである。すなわちアウグスティヌスの解釈がトマスによってどのような仕方で継承され、またどのような仕方で完成されているかを見たのである。端的にいえば、トマスの解釈を主たる考察の対象となし、それとの関係において、いわばトマスの先蹤としてのアウグスティヌスの解釈を見たのである。しかしさきの論文においても少しふれたように〔第五章二〇節〕、アウグスティヌスの解釈はトマスのそれのうちに解消されつくすことのできない独自性を有している。この論文においてわれわれは、トマスの解釈との関係をいちおう考慮の外において、「在りて在る者」がアウグスティヌスによってどのように解釈されているかを、それ自体として、考慮しようと思う。しかしこの論文において取扱われようとする問題は、さきの論文において論ぜられたこととがらと密接に関係している。それゆえ本論に入る前に、さきの論文において述べられたことがらを要約し、そこからこの論文においてわれわれの意図する問題の方向を見定めることにしよう。

* 「在りて在る者——アウグスティヌスとトマスの Exod. 3, 14 解釈」『京都大学文学部紀要』第一三（昭和四六年）に発表。
以下においては、この論文を「前論文」と略記する。

一

『出エジプト記』第三章一四節には、神に向つてその名を問うたモーゼに対し、神は、「われは在りて在る者なり」と答えた」と記されている。西洋中世においてこの「在りて在る者」という神の名は、さまざまな仕方で解釈された。神が「在る者」として啓示されたことは、イスラエルの神をギリシア存在論によって解釈する端緒をひらいた。しかし存在というのをいかに解釈するかにより、また存在のいかなる特質に注目するかにより、「在りて在る者」としての神の存在論的解釈も異ってくる。逆に、或る学者の「在りて在る者」の解釈はその人の存在の根本的な把握の仕方とを反映する。かくて中世においては存在の把握の仕方の多様性におうじて、多様な「在りて在る者」の解釈と、それにもとづく多様な存在論の体系とが樹立された（「前論文第一章」）。

トマスは「在りて在る者」を、神においてはその「在る」(存在) *esse* ことがまさにその「ある」(本質) *essentia* ことである者という意味に解釈した。そしてここから、神においては存在と本質とが同一であるという彼の哲学の根本問題を引き出した。これに対し、神以外のものはすべて、神から存在 *esse* を受けて始めて存在する。ゆえに神以外の存在者 *ens* にあつては、それぞれの者のその者であることを規定する本質 *essentia* と、それによってその者がその者として現実に存在する存在 *esse* とは区別される。存在は本質によって限定されており、存在が本質から離れて独立に存在することはない。これに対し神においては存在と本質とは同じであり、本質は存在を何かに限定するものとして存在から区別されてあるのではない。それゆえ神の存在は無限である。また被造物のように存在を受けて存在するのではなく、存在そのものが存在する。ゆえに神は「自存する存在そのもの」 *ipsum esse per se subsistens*

である。トマスはまた存在を本質に対し、現実態の可能態に対する関係に在るものと考ええる。神から存在を受けて存在する被造的本質は、たとえば天使のようにそのうちに質料を含まないものであっても、その存在に対して可能態に在る。これに対し神においては存在はすなわち本質である。このことは神においては、その存在の現実性を制約すべきいかなる可能態も含まれていないこと、つまり神は存在の純粹現実態 *actus purus essendi* であることを意味する。

神を自存者として把える態度はプラトンのであり、神を純粹現実態として把える態度はアリストテレス的である。しかしプラトンにおいて自存するのは「イデア」であつたのに対しトマスにおいて自存するのは存在 *esse* である。またアリストテレスにおいて純粹現実態なるものは純粹形相たるヌースであつたのに対し、トマスにおいては純粹現実態なるものも存在 *esse* である。かくてトマスはプラトンのイデア論とアリストテレスの純粹現実態の思想とを「存在」の次元において綜合する。また凡そ現実的に存在するものは現実態にあるかぎりにおいて他者に対して原因として在るから、純粹現実存在なる神は、すべての存在者に対し存在の第一原因たる性格をもつ。存在の原因とは、他者を「在らしめる因」ということである。存在を与え存在せしめることが創造である。ゆえに万物の創造者という性格も、神が純粹現実態であることによって根拠づけられる。このようにトマスの全体系を支える存在即本質なる神という根本思想は、「在りて在る者」の独自の解釈にもとづいている（前論文、第二、四章）。

アウグスティヌスは「在りて在る者」をいかに解釈したか。またその解釈はトマスのそれといかなる関係にあるか。これについて二つの相反する見解がある。一つはジルソンの見解である。ジルソンによれば、アウグスティヌスは「在りて在る者」を、いつも「在る者」、すなわち、「在った、在る、在るであらう」ことなく、いつも「在る、在る、在る」者、つまり不変なる者として理解した。そしてこれを、時間的存在者に対比させて永遠的存在者として把握した。トマスが神を存在の純粹現実態として把え、その存在 *esse* の方に重点をおくのに対し、アウグスティヌスの解釈は静的であり本質 *essentia* の方に重点をおく。このような神の把握の仕方の相違は、両者における存在論の基本

的性格の相違をもたらしている。ジルソンは、トマスの存在論の立場は存在を重視するエクシステンティアリズムであるに対し、アウグスティヌスの立場は本質を重視するエッセンティアリズムであるとして、両者の立場を鋭く対比せしめる。そしてアウグスティヌスのエッセンティアリズムからトマスのエクシステンティアリズムへの移行を存在論における革命的な出来事とみなし、この点におけるトマスの獨創性を高く評価する（前論文、第五章）。

ジルソンの見解を批判し、アウグスティヌスの「在る者」の解釈とトマスのそれとの対立ないし断絶ではなくて、むしろ両者の共通性と連続性を強調するのはアンダーソンである。彼はアウグスティヌスが神を存在 *esse* そのものであるという箇所を仔細に検討する。そして存在そのものなる神が不変であり永遠であり自己同一であるといっている点はジルソンとともにみとめるが、それだからといってアウグスティヌスの存在概念を不変性に還元することはできないという。却って反対に神の存在 *esse* は、その不変性、永遠性、自己同一性の根原である。だからジルソンのいうように、これらの性質に神の存在が還元されるのではなく、却って逆に、これらの性質が神の存在に還元され、そこから由来するのである。またアウグスティヌスが神の存在は *essentia* であるという場合の *essentia* は、トマスの意味での存在に対する本質ではない。むしろアウグスティヌスにおける *essentia* とは、真の意味で存在するもの、純粹なる存在そのものという意味であり、トマスの「自存する存在そのもの」*ipsum esse per se subsistens* に相当する概念である。またアウグスティヌスの *esse* は、ジルソンのいうようにエッセンティアルな性格のものではなく、エクシステンティアルな性格のものである。アウグスティヌスは創造とは神が事物に存在 *esse* を与えることであるという。この表視はトマスにそのまま継承されている。存在のエクシステンティアルな把握はトマスに始まるものではなく、既にアウグスティヌスにおいて明瞭にみとめられる。ジルソンがアウグスティヌスとトマスとの存在論的立場の相違を強調するのに対し、アンダーソンはむしろ両者における存在論的立場の共通性を強調する。そして両者の相違はむしろ両者の哲学に対する態度の相違に在るとする。すなわちアウグスティヌスが本来、学者としてで

はなく聖書から直接に靈感を受けるキリスト教的サビエンスとして思索しているのに対し、トマスは同じ聖書にもとづきながらも、スコラ学者として明確な学体系的概念にもとづいて思索しているのである。このように両者は学的方法と表現形式においてことなるが、彼らが位する存在論的地平は全く同じである〔前論文、第八、九章〕。

われわれは、アウグスティヌスの「在りて在る者」の解釈についてのジルソン説と、それを批判するアンダーソン説とを比較的に検討し、後者の説が正当であると結論する。ジルソン説の誤謬の根本は、*esse* とか *essentia* とかいう語のスコラ哲学的意味にとらわれてアウグスティヌスを解釈し、両者が共有している存在論的基盤を見落した点に在ると思われる。両者が共有している存在論的基盤とは、ただ神のみが「在りて在る者」であり、他のすべての者はその神によって「在らしめられて在る者」だという共通の確信である。この共通の確信を両者は同じ聖書から受けているのである〔前論文、第二〇章〕。

以上、われわれはアウグスティヌスとトマスとの存在論的基盤の共通性を確認した上で、次に両者の相違点に目を向けた。それは次の点である。アウグスティヌスは神が「在りて在る者」であるという啓示から、「存在そのもの」*ipsum esse* としての神の概念を引き出した。すなわち神のみが真の意味で「在る者」であり、他のものはすべて神によって在らしめられて在る者である。しかしアウグスティヌスにおいては、「在る者」なる神が「在らしめる者」となるのはいかにしてあるかという哲学的根拠は示されていない。神が「在る者」であるとともに「在らしめる者」でもあるということは、アウグスティヌスにおいてはまだ哲学的に根拠づけられず、彼自身の確信の段階において保持されているにすぎない。しかるにトマスにおいては、神が「在る者」であるとともに、まさにその「在る者」であることによって「在らしめる者」でもあるということが、哲学的に根拠づけられる。このことは存在を本質に対する現実態として把握することによって達成された。凡そ現実的な者 *ens in actu* は、現実態に在るかぎりにおいて働く *agere* のものであり、そのはたらきによって自分に似たものを生ぜしめる。この根本命題によって、存在の

純粹現實態たる神は、まさにその存在における現實態性によって他のすべてのものの存在原因となる。つまり「在らしめる者」となる。存在を現實態として把握することによってトマスはこのように、神が「在る者」であるとともにまさにその「在る者」たることのゆえに「在らしめる者」であるということを哲学的に根拠づけることができた。これによってトマスは、アウグスティヌスにおいて確信の段階にとどまっていた「神は在る者であるとともに在らしめる者である」という命題に哲学的根拠を与え、これを哲学的真理の段階に引き上げることができた。それをなしたものはトマスが彼の存在論のなかに現實態という概念を導入したからである。これはアウグスティヌスの知らなかった概念であり、それをトマスはアリストテレスから学びとつたのである。このかぎりにおいてわれわれは、「在りて在る者」の解釈における両者の共通性を見とめながらも、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を見とめなければならない〔前論文、第一一、一二章〕。

二

以上は前論文の要約である。ところで、このようにアウグスティヌスの「在りて在る者」についての解釈を見てきたとき、われわれはこれをトマスとの関連において見てきたのである。ジルソンにおけるように、トマスとの相違が強調されるにしても、アンダーソンにおけるように、両者の共通性が強調されるにしても、いずれにしてもトマスとの関連において見てきたのである。ところでこのようにトマスとの関連においてアウグスティヌスを見ることが、おのずからわれわれの考察の仕方を限定した。それは、アウグスティヌスの「在りて在る者」の解釈を、存在論的な問題意識をもつて見るということである。これはトマスとの関連において見られるかぎり正当であった。なぜならトマスの体系は、典型的に存在論的であるからである。それゆえトマスとの関連においてアウグスティヌスが見られるかぎり、両者の関連が存在論的見地から把握られ、「在りて在る者」についてのアウグスティヌスの解釈がトマ

スのそれと存在論的にどのように異り、どのように関連するかが問題の中心になるのは当然のことであつた。われわれが到達した結論は、そのような見地における両者の比較の結果であり、またアウグスティヌスに対するトマスの優位ということも、もっぱらそのような見地からいわれたのである〔前論文、第二章四七節〕。

しかしいま、われわれはここでいったんどまり、あらためて次のように問い直してみなければならぬ。トマスとの比較においてではなく、アウグスティヌス自身において「在りて在る者」はどのように解釈されたであらうか。

もっともこのように問うことは今更無用であるといわれるかも知れない。なぜならばわれわれは既に、トマスとの比較に入る前に、アウグスティヌスが「在りて在る者」について論じているいくつかの重要なテキストを分析し、結論に到達しているからである。すなわちトマスとの比較においてではなく、アウグスティヌス自身において「在りて在る者」がどのように解釈されているかを十分に考察したのである〔前論文、第六、七章参照〕。それゆえ今あらためてそれを問うのは無用であると。これに対しては答えなければならぬ。たしかにわれわれはアウグスティヌスが「在りて在る者」について述べているいくつかの重要な箇所を分析し、それらの箇所を通じて彼の解釈をほぼ確実に知りえたといつてよい。しかしながらそのような解釈がアウグスティヌスの思想の全体のなかでいかなる意味を有するか、またそのような解釈がなぜ行われなければならないかについては、まだ考察されていない。われわれはいまそれをしなければならぬのである。

しかしそのためには、アウグスティヌスが「在りて在る者」について論じているテキストをそれだけ摘出し、拾い集め、それらに共通する思想を抽出するだけでは足りない。そのような仕事ならば、シルソンとアンダーソンによって既に十分に行われている。われわれは更にすすんで、「在りて在る者」の解釈がなされているテキストを、その前後の脈絡の中で見直してみなければならぬ。すなわちテキストをコンテキストの中で見なければならぬ。これまでわれわれは、アウグスティヌスの著作のなかから「在りて在る者」について述べているテキストを引き出し、そ

れをトマスの「在りて在る者」の解釈と比較しながら考察してきた。いわばアウグスティヌスのテキストを、トマスのコンテキストにおいて考察してきた。いまやわれわれはトマスとの比較をはなれて、アウグスティヌスのテキストをアウグスティヌスのコンテキストにおいて考察しなければならぬ。そのようにして始めて、アウグスティヌス自身において「在りて在る者」はどのように解釈されているかという問いに對し、より深い次元から答えることができるであろう。アウグスティヌスの「在りて在る者」の解釈が、ジルソンのいうようにエッセンティアルな存在論にもとづくものではなくて、トマスと共通するエクシステンティアルな存在論にもとづくものであることをわれわれは既に知っているが、しかし何故に彼がそのような存在論の立場に立たねばならなかったかということ、すなわちアウグスティヌスをしてそのような存在論の立場に立つことを必然的たらしめた理由も、アウグスティヌスのテキストをアウグスティヌスのコンテキストにおいて理解するという作業を通じて、始めてあきらかになってくるであろう。そのような意図のもとにもう一度、「在りて在る者」について彼が論じている箇所を検討することにしよう。

三

アウグスティヌスは、神が御自身をモーゼに對し「在りて在る者」として啓示されたということについて、さまざまの著作のなかでしばしば言及している。特に『詩篇講解』⁽¹⁾および『ヨハネ伝講義』⁽²⁾においてしばしば引用され、それについての独自の見解が述べられている。また『告白』第七卷は、「在りて在る者」⁽³⁾についての彼の解釈を、彼自体の神体験にもとづいて主体的内面的に理解するための重要なドキュメントを含んでいる。それゆえ「在りて在る者」についてのアウグスティヌスの解釈を、そのコンテキストにおいて理解しようとするわれわれは、この三書の所説を中心に考察してゆくことにしよう。⁽⁴⁾

(1) *Enarrationes in Psalmos*、『詩篇』一五〇篇全篇にわたるアウグスティヌスの講解である。『ラテンキリスト教著作家全集』

Corpus Christianorum Series Latina (以下、CCL.と略記する)第三八巻(一九五六年)所収テキストの前文に附せられた年表によれば、最も初期のもの(詩篇第一より三二篇までの講解)は三九二年に始まり、最後のもの(詩篇第一一七篇の講解)は四一八年になされている。三七歳から六六歳にいたる三〇年にわたる仕事である。Exod. 3, 14に直接に言及された箇所は、CCL第四〇巻に附せられた索引によれば十九箇所ある。われわれは以下に、その主なる箇所について考察するであらう。

(2) In Iohannis Evangelium Tractatus. 『ヨハネ伝』の主要テーマを中心になされた一二四の講義の集成である。CCL.第三六巻(一九五四年)所収テキストの前文によれば、四一三年に始められ四一八年頃終えてゐる。五九歳から六四歳まで五年間にわたっている。同テキストに附せられた索引によれば Exod. 3, 14については五箇所で言及されている。

(3) 特に、同書第七巻第一〇章から二二章までが重要である。またこの箇所にあられるアウグスティヌスの思想を側面からうらづけるものとして『説教』Sermo 第七第七節(CCL.第四一巻所収)が重要である。同巻の編者 C. Lambotによれば、この説教の行われたのは三九七年であるという(同巻 p. 69)。もしそれが正しいとすれば、それは『告白』の執筆されていた時期にあたる。『アウグスティヌス』著作集 Bibliothèque Augustinienne (以下、BA.と略記する)第十三巻(一九六二年)所収『告白』テキストに附せられた A. Solignac の解説によれば、『告白』は第一一九巻と第一〇一—一三巻の二つのブロックに分たれ、両者の間には時間的中絶がみとめられる。前ブロックは三九七—三九八年の間に書かれ、少し間をおいて後ブロックは三九八—四〇〇年の間に書かれたものであらうという(同巻 p. 451. 参照)。

(4) 上記の書の外に、次の二書が Exod. 3, 14 に関する重要な言及を含んでいる。『三位一体論』De trinitate. 特 1, 1, 2; 1, 8, 17; 5, 2, 3; 7, 5, 10『神国論』De civitate Dei. 特 22, 8, 11; 12, 20

まずアウグスティヌスは「在りて在る者」を、既に見られたように(前論文、第六章二五節)、不変なる者、永遠なる者として扱っている。しかし不変性や永遠性が「在る者」の本質であるとはいっていない。「在る者」は不変性に還元されず、逆に不変性は「在る者」の一樣態として「在る者」の一面をあらわす。「在る者」の本質はむしろ「存在そのもの」ipsū esse⁽⁵⁾である。それは「あった」も「あるであらう」もなく、ただひたすらに「ある」のみの存

在である。⁽⁶⁾ その意味で神は永遠であり、不変であり、自己同一的であり、⁽⁷⁾ この世におけるすべてのものを超越する。⁽¹⁰⁾ この世において在るものは一瞬もとどまらず、たえず在るから在らずへと転変しており、神が「在る」といわれるのと同じ意味で在るものはこの世に何一つ存在しない。⁽¹¹⁾ かくて神の不変、永遠、自己同一、超越、等の諸性格は、まさに神が「在りて在る者」つまり「在る者」そのもの「存在」そのものであることに由来する。このように神の存在を永遠不変の相において把え、それに対して神以外のすべてのものを可变的、時間的、可死的なものとして把え、永遠と時間、不変と可変、存在と非存在とを鋭く対比させる点において彼はたしかにプラトンのである。アウグスティヌス自身、神が「在る者」であるという真理をプラトンが既に何らかの仕方を知っていたと考え、この点に関する聖書とプラトンの親近性に驚嘆しているのである。⁽¹²⁾

- (5) De trin. 5, 2, 3. Et ideo sola est immutabilis substantia quae Deus est, cui profecto *ipsa* esse unde essentia nominata est maxime ac verissime competit. イタリッタ体は論文筆者のなせるもの、重要関連箇所を示す。以下同じ。
- (6) Enarr. in Ps. 89, 3. insinmans Dei substantiam omni modo incommutabilem, ubi non est: Fuit, et Erit; sed tantum: *Est*. Unde scriptum est: Ego sum qui sum; ...
- (7) Enarr. in Ps. 9, 11. Sed tantum id quod est, et ipsa est *aeternitas*.
- (8) Tract. in Joh. 99, 5. Quamvis enim natura illa immutabilis et ineffabilis non recipiat fuit et erit, sed tantum est, ipsa enim veraciter est, quia *mutari non potest*; et ideo illi tantum conveniat dicere: Ego sum qui sum; ... De civ. Dei. 12, 2. Deus dixit, quando Moysen mittebat ad filios Israel: Ego sum qui sum. Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo *immutabilis* sit: ...
- (9) Enarr. in Ps. 121, 5. Quid est *idipsum*? Quod semper *eodem modo* est; quod non modo aliud, et modo aliud est. Quid est ergo *idipsum*, nisi, quod est? Quid est quod est? Quod aeternum est. Tract. in Joh. 2, 2. *idipsum* est, *eodem modo* est; Sicut est semper sic est; mutari non potest: hoc est est. Quod nomen suum dixit famulo suo Moysi: Ego sum qui sum; ...

(10) Enarr. in Ps. 80, 15. Ego enim sum Dominus Deus tuus quia ego sum qui sum. Et ego quidem sum, inquit, qui *sum super omnem creaturam*; ... Tract. in Joh. 2, 2. Quod nomen suum dixit famulo suo Moysi: Ego sum qui sum; ... Quis ergo hoc capiet, cum videatis omnia mortalia mutabilia; ... cum videatis ergo ista omnia esse mutabilia, quod est quod est, nisi quod *transcendit omnia*, quae sic sunt ... ?

(11) Enarr. in Ps. 82, 14. sicut dictum est: Ego sum qui sum; *tamquam non sint* ea quae facta sunt, si comparentur ei a quo facta sunt.

(12) De civ. Dei. 8, 12. Deinde quod Plato dicit amatorem Dei esse philosophum, nihil sic illis sacris literis flegat; et maxime illud (quod et me plurimum adducit, ut paene assentiar Platonem illorum librorum expertem non fuisse), quod, cum ad sanctum Moysen ista verba Dei per angelum perferantur, ut quaerenti quod sit nomen eius, ... responderetur: Ego sum qui sum, ... tamquam in eius comparatione, qui vere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sint, *vehementer hoc Plato tenuit et diligentissime commendavit*. Et nescio utrum hoc uspiam reperiantur in libris eorum, qui ante Platonem fuerunt, nisi ubi dictum est: Ego sum qui sum, ...

しかしながら注意しなければならない。アウグスティヌスが、聖書における「在りて在る者」は「不変永遠の存在」を意味するというとき、彼は一箇のプラトン学者として、机の片方に聖書を置き、他方にプラトンの書物を置き、プラトンを参照しながら聖書のテキストをプラトン、哲学的に解釈しているのではない。そうじてアウグスティヌスは学者としてゐるのではない。われわれはプラトンやアウグスティヌスに従って、不変とか永遠とかいうことを口にし、その意味を理解したつもりでいる。しかし実のところ、殆んど何も分つてはいないのである。アウグスティヌス自身、そのことをよく知っていた。彼はいう。モーゼが神にその名を問うたとき、神はただ「私はある者である」と答えた。「私は神である」とも「私は創造者である」とも答えずに、ただ「私はある者である」と答えた。普通、答の内容をなすのは「……である」といわれるその「……」の部分である。しかるに神の答はこの「……」の

部分を欠いている。ただ「ある」を重ねただけである。それは普通の意味では答をなしていないといわなければならない。いったいこれは何を意味するのであろうか。モーゼにとってさえも、その意味を理解することは困難であった。ましてやわれわれにとって困難なのは当然のことである。⁽¹³⁾「在りて在る者」の意味を理解することは、まことに至難の業なのである。

- (13) Tract. in Joh. 38, 8. Et Dominus ad eum: Ego sum qui sum, et repetivit: Dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos. Non ait et ibi: Ego sum Deus; aut: Ego sum mundi fabricator; aut: Ego sum omnium rerum creator; aut: Ego sum ipsius populi liberandi propagator; sed hoc tantum: Ego sum qui sum, et: Dices filiis Israel: qui est; non addidit: Qui est Deus vester, qui est Deus patrum vestrorum, sed tantum hoc dixit: Qui est, misit me ad vos. Forte *multum erat et ad ipsam Moysen, sicut multum est et ad nos, et multo magis ad nos, intelligere quid dictum sit: Ego sum qui sum; ... Enarr. in Ps. 121, 5. Ego sum qui sum: Qui est, misit me ad vos. Non potes capere; multum est intelligere, multum est adprehendere.*

四

では、「在りて在る者」の意味はいかにして理解されるのであろうか。アウグスティヌスは「在りて在る者」の意味を理解するのは困難であるといしながら、それについて多くのことを語っているのである。「在りて在る者」について語るべきことがらを、彼はどこから、どのようにしてえたのであろうか。われわれはここで注意しなければならぬ。アウグスティヌスにとって「在りて在る者」の意味を理解することとは、哲学者の説を用いてこれを解釈したり説明したりすることではなくて、何らかの仕方で「在りて在る者」にふれること、これを体験することを意味したのである。たしかにアウグスティヌスの「在りて在る者」の説明はプラトンの、ないしプロティノス的である。しかしその説明のもとに彼自身の「在りて在る者」についての何らかの体験の存することを見落してはならない。この体験に彼をみちびくの、プロティノス（それを彼はプラトン派の書といっているが）の読書があずかって力あつ

たことはたしかであり、それは彼自身が告白しているところである。⁽¹⁾しかし体験したのはアウグスティヌス自身である。その体験にもとづいて彼は「在りて在る者」をプロティノスの的に解釈しているが、プロティノスのものによつてそれを解釈しているのではなく、彼自身の体験を通して解釈されたプロティノスによつて解釈しているのである。それゆえアウグスティヌスの解釈のもとにプロティノスがあることは確かであるが、そのプロティノスのもとにアウグスティヌス自身の体験の存することを見落してはならない。

(1) Conf. 7, 20, 26. sed tunc *lectis Platoncorum illis libris* posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream veritatem invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi et repulsus sensi, quasi per tenebras animae meae contemplari non sinner, ...

ではアウグスティヌスの体験とはいかなるものであったか。それについては『告白』第七卷一〇章一六節に記されている。彼はプロティノスの書によつて自分自身に立ちかえるようにすめられ、自分自身の内奥に入つてゆき、魂の奥に魂をこえて不変の光を見た。⁽²⁾その光の前に彼は自分の存在が余りにもはかなく、あたかも白日の前の蜘蛛の糸のように消えてゆくを感じた。⁽³⁾この光は「在りて在る者」からくる光であった。その者の存在は余りにも確實であったから、彼はその者の存在を疑うよりはむしろ、自分自身の生きていることを疑つたであらう。⁽⁴⁾彼はそうにしている。

(2) Conf. 7, 10, 16. Et inde admonitus redire ad mentem ipsam intravi in animam meam duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus, intravi et *vidi* quaecumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, *supra mentem meam lucem inconmutabilem*, ...

(3) Ibid. et cognovi, quoniam pro iniquitate erudisti hominem et *tabescere fecisti araneam animam meam*, ...

(4) Ibid. et clamasti de longinquo: immo vero *ego sum qui sum*, et audiivi, sicut auditur in corde, et non erat prorsus, unde dubitarem faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem.

しかしここでアウグスティヌスが「在りて在る者」を見たというとき、彼はいったい何を見たのであろうか。彼がここで「見た」ところのものを明確にすることは、アウグスティヌスにおける「在りて在る者」の体験を理解するために重要である。彼はいつている。「はじめてあなた（神）を知ったとき、あなたは私を引き寄せて、見るべき者が存在する。だがそれを見ることのできるだけの者として私はまだ存在していないということをお示しになった。そしてはげしい光線をあてて弱い私の視力を突き放されたので、私は愛と怖れにわなないた。そしてあなたからはるかにへだたり、不類似の境地にいる自分に気がついた。」⁽⁵⁾ここで彼が見たのは、「在りて在る者」そのものではなかった。

たしかに彼を「在りて在る者」に引き寄せたのは、「在りて在る者」なる神自身であつた。しかし神はここで「在りて在る者」なる神自身の内的本質を開示したのではない。神がこのときアウグスティヌスに示したことは二つある。

一つは、「見るべき者が在る」*esse, quod viderem* ということ。「見るべき者」つまり「在りて在る者」が在ること、「在りて在る者」の存在である。一つは、アウグスティヌス自身が、まだそれを見ることのできるだけの者になっていないということ。原文を直訳するならば、「私はまだそれを見る者として存在しない」*nondum me esse, qui viderem*、ということである。すなわちアウグスティヌスが「在りて在る者」のまじかに引き寄せられて見たものは、「在りて在る者」そのものではなくて、まだ見ることのできない、しかし見なければならぬ「在りて在る者」が在るということ、および、まだそれを見ることのできない者としての自己が在るということである。すなわち、超越的な者の存在と、有限的な自己の存在とである。⁽⁶⁾この二つのものを、というよりはむしろ、この二つのことをアウグスティヌスは見た。それを二つの直観によって別々に見たのではなく、一つの直観において同時に見たのであつた。⁽⁷⁾

(6) Conf. 7, 10, 16. et cum te primum cognovi, tu assumisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem, et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contemni amore et horrore : et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, ...

(6) Ibid. tu assumisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem, ... Solignac はよれば、この箇所は二つの解釈が可能である。(1) 見るべき対象と、それを見ることのできない私の無力とが対比されている。(2) 見るべき対象の存在 *esse* と、私がそれを見る者としてまだ存在しない *nondum esse* ことが対比されている。Solignac は(2)の解釈をとる。BA(13) p. 616 の注を参照。

(7) Ibid. ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem, この文の最初の *viderem* の目的は *(esse, quod viderem)* と *(nondum me esse, qui viderem)* とである。すなわち二つの *esse* を一つの *visio* のもとに見るのである。

アウグスティヌスがここで述べている存在の体験は、人間の精神が何らかの仕方で自己の精神をこえて高められ、超越者の本質のうちに吸収され、超越者と合一し融合するというエクスタシスの体験ではなくて、あたかも高圧の電線に触れた者が、引き寄せられるや否や突きとはされるに似た、はげしい衝撃と苦痛の体験である。それは「見るべき者」が在、ということであらわにするとともに、その存在の光の中で、まだそれを見ることのできない人間存在の弱小と悲慘とをあらわにする。アウグスティヌスは「在りて在る者」の存在にふれるという体験において法悦を味わうどころか、ふれるや否や突き放され、⁽⁸⁾「在りて在る者」からはるかにへだたった不類似の境地のうちに、*in regione dissimilitudinis* 自己を見出す⁽⁹⁾。それが「在りて在る者」の体験であった。

(8) 「突き放される」体験は、ちまたのことばによって表現されてゐる。Conf. 7, 10, 16. et *reverberasti* infirmitatem aspectus mei radans in me vehementer. (7, 17, 23). sed aciem figere non exavi et *repercutusa* infirmiate redditus solitis ... (7, 20, 26). *invisibilia* tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi et *repulsus* ...

(9) et *inveni* longe me esse a te *in regione dissimilitudinis*, ... 註(5) 参照。「不類似の境地」*regio dissimilitudinis* という表現をアウグスティヌスはプロティノスから受けている。プロティノスはそれをプラトンから受けている。それゆえ「不類似の境地」の思想の原型はプラトンに在るといえるであろう。しかし仔細に考察すると、この三者においてこの表現の意味するところは決して同じではない。まずその原型はプラトン『ポリテイコス』二七三dにあらわれる。そこには次のようにい

われている。創造者によって理性的なものとして形成された宇宙は、はじめのうちは理性にしたがって進行するが、時がたつにつれて宇宙の含んでいる物質的なもののゆえに理性の支配がゆるみ無秩序になってゆきついに崩壊の危険にさらされる。ここにおいて神は、宇宙が嵐にあって崩壊し無差別の大洋に沈むことを恐れて *krhōdeus ēua pēi kēpōdēis urō tōmōzēs bōdōlēis eis tōu tēs ānoiothētos āreipou ūta rōu dīn* … (273d) 再び宇宙に秩序を与えてこれを回復する。この思想をプロティノスは魂の世界に適用する。『エネアデス』第一巻八章一三節にいわれる。魂は徳の道を上昇してゆくと、ついに徳を越えたところに善と美そのものを見出す。逆に悪徳の道を下降してゆくと自己のうちに悪そのものを見出す。そして完全に不類似の場所におちいる。 *ylēta: tōo pau-tēreiv ēu tē tēs ānoiothētos tōn* … この「不類似の場所」 *ānoiothētos tōros* がアウグスティナスにおいて *regio dissimilitudinis* として継承されていることはあきらかである。しかし三者の間には重大な相違が見出される。まず「不類似」とは何に對して何がいわゆるのであるか。プラトンにおいては「秩序ある世界」に對して秩序を失った無秩序混沌の状態が *ā tēs ānoiothētos tōros* と呼ばれている。プロティノスにおいては、徳の根源たる善と美に對して、徳を失い墮落した魂の状態が *ā tēs ānoiothētos tōros* といわれている。この場所におちることは、魂が暗い泥沼におちること *eis bōbōrou ofretuōu rēdōu* である。これに對しアウグスティナスにおいて自己が「不類似の境地」に在るというのは、人間が神の存在に對し、それに比するとき殆んど無にもひとしい有限的存在として在ることを意味する。プラトンの場合のように世界が理性を失うことによって不類似の大海に沈み、プロティノスの場合のように魂が徳を失うことによって不類似の場所に墮落するのであるならば、世界は理性を回復することによって再び秩序にもどり、魂は徳を回復することによって再び善にもどることができる。これに對しアウグスティナスの場合には、人間が不類似の境地に在る、ということは、人間の意志によることではなく人間の存在そのものにもとづくことであるから、自らの力によって神の存在にもどることは絶対不可能なのである。BA(13) p. 689. Solignac による注参照。

五

アウグスティナスが「在りて在る者」を、不変、永遠、存在そのものとして、これを可變的時間的なこの世のもの

に對比させるとき、かかる神と被造物との対比的把握の根底に、彼自身の「在りて在る者」についての上記のような体験の存していることを見落してはならないであろう。それは「在りて在る者」との出会いの体験である。モーゼがシナイ山上において「在りて在る者」に出会ったように、アウグスティヌスもまたその者に出会ったのである。しかし「在りて在る者」に出会うとは、その者自身を「見る」ことでは決してなかった。この点、モーゼも同じである。モーゼはシナイ山上で神を見たのではなく、ただその声を聞いたのである。アウグスティヌスも「在りて在る者」を見たのではない。もつとも彼自身「見た」という表現を用いている。しかし彼が見たのは「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、いうことを、である。すなわち「在りて在る者」を見たという表現は、その者の本質を直観したということではなくて、何らかの仕方でその者の現存にふれた、ということを意味している。

しかしその現存にふれたのは一瞬にすぎない。ふれるや否や、はげしい勢でつき放された。しかし彼をつき放した者は、実は「在りて在る者」ではなかった。アウグスティヌスのうちに残存していた弱さ、*infirmities* が、その者とふれ合いに耐えられなかったのである。⁽¹⁾「在りて在る者」の現存にふれた瞬間、彼は外ならぬ自分自身のうちに存している弱さのゆえにつき放されて、不類似の境地に転落する。⁽²⁾かくて「在りて在る者」との瞬間的な出会いは、彼の心のうちに痛切な弱さの意識をひきおこす、それゆえ彼が「在りて在る者」の不変性永遠性に対比させてすべての被造物の特質をその可変性と時間性にあるとすると、この対比の概念はプラトンのものであるが、その根底にアウグスティヌス自身の、自己存在の有限性に対する痛切な自覚の体験の存することを見落してはならない。彼が「在りて在る者」の存在に比するとき、この世の存在は殆んど無にひとしいというとき、このような思想は、彼自身「在りて在る者」との出会いにおいて自己が殆んど無にひとしく、あたかも白日の前の蜘蛛の糸のようにはかなく消えてゆくを感じたという体験に深く支えられているのである。かくて「在りて在る者」との出会いにおいて、その者の存在と自己の無を見るとき、その者と自己とをへだてている無限の断絶をかいま見るのである。この断絶は彼の心のうち

に「在りて在る者」に対する恐怖をひきおこす。アウグスティヌスは『詩篇講解』において、「在りて在る者」の声を聞いたときモーゼは、「愕然とした」⁽³⁾ *expavescens* といっているが、この解釈のうちには彼自身の体験が投入されているように思われる。

(1) Conf. 7, 10, 16. et *revertar in infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer*,... (7, 17, 23). sed *aciem figere non evalui et repetitum infirmiate redditus solitus*... 別の箇所ではこの弱きは「私の重さ」(*pondus meum*) また「肉の習慣」(*consuetudo carnis*) であらうとわかってゐる。(7, 17, 23). sed *rapidat ad te decore tuo moxque diripiebat abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu; et pondus hoc consuetudo carnis*,... の場合の「肉の習慣」とは、当時のアウグスティヌスが肉欲的生活にふけっていたというような通俗の意味に解されてはならない。それは人間存在を存在そのものなる神から無限にへだて人間存在を無の方向に転落させてゆく重さであり、それはまさしく私の存在が存在的に自らのうちに含んでいる無なるがゆえに「私の重さ」*pondus meum* といわれるものに外ならぬ。

(2) Conf. 7, 17, 23. et *ruebam in ista cum gemitu*. 不類似の境地に「落ちる」ということは、プロティノスとアウグスティヌスにおいては意味が異なる。前者にあつては、魂は悪徳によつて善から離れ不類似の場所に落ちてゆく。「落ちる」とはその場所に住む者と成ることを意味する。 *flueret... eu tū cūq; duquidētyos tūq; ...* (Em. I, 8, 13). これに対しアウグスティヌスにあつては、不類似の境地に落ちるとは、罪によつてその境地に墮落することではなくて、もともとその境地に在る者としての自己をその境地において見出すことを意味する。 *et intrent longe me esse a te in regione dissimilitudinis*,... 人間は罪によつてその境地に墮落したのではなく、始めから有限の存在として「在りて在る」神からいわば存在的にへだてられ、存在的に、不類似の境地に在ったのであり、ただそのことに気づかなかつただけである。不類似の境地に自己が在ることの発見は、真実の自己の発見であり、その発見は「在りて在る者」との出会いにおいてその光のもとに始めてなしたのであり、それ自体神の恩恵である。しかしいったん不類似の境地に在る自己に気づいた人間は、もはやその境地に安住していることができなくなり、「在りて在る者」に一致しようとする熱望に燃え上るのである。BA(13) p. 689. Solignac による注参照。

(3) Enarr. in Ps. 121, 5. et *ideo secutus ait Moyse quasi expavescenti nomen*,...

もしわれわれが無限の高さにそそり立つ絶壁を眼前にし、しかも絶壁と自己とをへだてる深淵の端に立つて、その深淵をのぞいたとしたりいい知れぬ恐怖を感じるであろうが、アウグスティヌスが「在りて在る者」との出会いにおいて、自己とその者とをへだてる自己の内なる深淵をかいま見たとき感じた恐怖も、恐らくそれに似たものであったろう。しかし彼はその者との出会いの体験において、単に恐怖のみならず絶望、desperateを感じた、ないしは、殆んど絶望におちいろうとしたように思われる。⁽⁴⁾「在りて在る者」との出会いにおける絶望はいかにして生ずるのであるうか。「在りて在る者」は永遠不変であり、われわれ被造物は可変的時間的である。永遠と時間、不変性と可変性との間には無限のへだたりがある。このようなことがらが哲学上の知識として知られているかぎりにおいては、それによつてわれわれの心のうちに恐怖も絶望も生ずることはない。星と地球との間に殆んど無限の距離が存することを、天文学上の知識として心得ていても、地球に住むわれわれの心のうちに恐怖も絶望も生じないのと同様である。恐怖が生ずるのは、その距離の隔絶が単なる知識としてではなく一つの事実としてわれわれの感覚におし迫ってくるものである。絶壁が何千米あるというようなことを、単なる地理学上の知識として教えられているかぎりにおいては、恐怖はおこらない。その絶壁を眼のあたりにするとき、恐怖は身に迫るであろう。同じように、「在りて在る者」の超越性ということを、存在論の知識として理解しているかぎりにおいては恐怖はおこらない。恐怖が生ずるのは、何らかの仕方でその者の現存にふれ、その超越性を身を以て知るときであろう。その意味でアウグスティヌスが「在りて在る者」との出会いにおいて恐怖を感じたといっていることは理解できる。しかし絶望はいかにしておこるのであるうか。

(4) 『告白』第七巻における「在りて在る者」体験の叙述においては、その体験においてアウグスティヌスが絶望を感じた desperate という表現は見出されない。しかしこの体験のあとにきたものが、よろこびの気分ではなくて、むしろ絶望的な気分であることは、たとえば次の叙述によつても知られるであろう。Conf. 7, 17, 23. sed aciem figere non valui et repugnans

infirmiate reddius solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem. 勿論それは、「在りて在る者」に対する絶望ではなくて、それと余りにもへだたった自己に対する絶望である。同じ体験は『説教』第七においては、「在りて在る者」の声をきいたときのモーゼの体験として語られている。そこでははっきりと「モーゼは絶望した」といわれている。Sermo 7, 7. Si intellexit, immo quia intellexit Moyses, cum ei diceretur: Ego sum qui sum, ... multum hoc vidit distare ab hominibus, ... Quasi ergo ab illa excellentia essentiae longe dissimilis desperaret, ... 『詩篇講解』には「在りて在る者」の啓示は、人々に絶望をもたらすということがしばしば語られている。これについては後に考察する。

六

われわれが何か偉大な者に出会い、その者と自己との間に存する隔絶を眼のあたりに思い知らされるとき、その者に対して恐怖をいだくことはありえても、そこから必ずしも絶望が生ずるとはかぎらない。絶望はその者に到達したい、その者のようになりたいという望み、*spes* がいくらかでも存するとき始めておこるのである。そのようになりたいと望み、またなり得ると思っていたのに、その者の偉大さに直面し、その者と自己とを隔てている距離の大きさを見せつけられて、自己の卑小を痛感し、その距離をこえることは到底不可能だとさとるとき、そのとき始めてわれわれの心の中に絶望 *desperare* 状態が生ずるのである。それゆえ絶望がわれわれの心のうちに生ずるためには次の三つの条件が必要である。(一) 相手の偉大さを知ること。(二) 相手に達したいという望みを有していること。(三) 自己の無力を知ること。もしも相手の偉大さを知り、自己の無力を知るだけであるならば、われわれの心に生ずるのは、相手に対する恐怖か讃嘆の念のみであって絶望ではない。絶望とは、望みを絶った状態であり、それ自体「望み」の異常な一形態なのである。それゆえ望みが大きいほど、その望みを絶たれた場合における絶望の度合も大きい。ところでアウグスティヌスは「在りて在る者」との出会いにおいて、その者と自己をへだてる無限の断絶を知らされ、

それによつて恐怖をいだくのであるが、そのみならず絶望する。あるいは、殆んど絶望の一步手前までゆく。その絶望はどこから生じたのであろうか。

ここでわれわれは、「在りて在る者」との出会いがアウグスティヌスにおいて有しているもう一つの意義に注意しなければならない。既に述べられたように「本論文第四章」、「在りて在る者」との出会いがアウグスティヌスに、永遠不変の者が在る、ということ、すなわちその存在をあきらかにした。それと同時に、有限なる自己の存在をあきらかにした。しかしこの出会いが彼に、単に神と自己との存在を明示しただけではない。それは同時に彼のうちに「在りて在る者」に対する愛をよびおこすのである。この出会いの体験によつてアウグスティヌスは、神への愛に燃える存在となる。「おお、永遠の真理、真理なる愛、愛なる永遠よ。あなたこそはわが生命。あなたをもとめて私は日夜あえぐ。」⁽¹⁾勿論それまでも彼が神への愛を全然いだいていなかったわけではないであらう。それは、出会いの体験以前に彼が神についての知を全然もたなかったわけでないのと同様である。だから出会いの体験以前においても彼は、神についての何らかの知と、それにともなう何らかの愛とを持っていたにちがいない。なぜなら愛は知にともなうものであるから。しかし「在りて在る者」との出会いが彼にとって、真なる神の存在の開示であった。それまで彼が神と考へていた者は真なる神ではなくて幻影であり虚像であった。出会いの体験によつてアウグスティヌスは今、そのことに気づくのである。したがってそれまで彼が神に対していだいていた愛は、真の愛ではなくて虚偽に対する愛であった。出会いの体験によつて神の虚像が打ちくだかれるとともに虚像に対する虚偽の愛もまた消え去る。それにかわつて真実の神に対する愛が彼の心のうちに湧きおこってくる。出会いの体験のあとにそのことを告白して彼はこういつている。「驚いたことに、私はすでにあなたを、その幻影ではなく、真実のあなたを愛しはじめていた。」⁽²⁾

(1) Conf. 7, 10, 16, qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam, o aeterna veritas et vera caritas et cum aeternitas! tu es Deus meus, tibi aspiro die ac nocte.

(2) Conf. 7, 17, 23. Et mirabar, quod iam te *amabam*, non pro te phantasmata.

「在りて在る者」との出会いの体験においてアウグスティヌスが「見た」というものの内容を詳細に検討するならば、そこにすでに「在りて在る者」に対する愛のモメントが含まれているのが見出されるであろう。彼はいう。「在りて在る者」との出会いにおいて私は見た。見るべきものが在る、*esse, quod viderem*. ということ。ここでアウグスティヌスが見たものは、既に考察されたように〔本論文第四章〕、「在りて在る者」そのものではなくて、その者が在る、ということ、すなわちその者の存在であった。しかしそれだけではない。ここで「在りて在る者」は「在りて在る者」としてではなく「見るべき者」*quod viderem* として示されていることに注意しなければならない。すなわち「在りて在る者」はここで「見られた者」としてではなく「見られ得ない者」としてでもなく、今はアウグスティヌスに見られないが、それにもかかわらず「見るべき者」として、つまり、いつか見なければならぬ課題として示されているのである。それゆえ「見るべき者が在る」ということの開示はアウグスティヌスにとって、単にその者の存在の開示であっただけではない。それを現実になのあたりに見る日にいたるまで追求してやまない熱望 *desiderium* の対象の開示でもあったのである。ところでアウグスティヌスは「在りて在る者」との出会いにおいても一つのことを見た。それは、見るべき者として私がまだ存在しない、*nondum me esse, qui viderem*. ということ、つまり、それを見るだけの者になっていない自己の存在である。しかし彼がここで見たのは、そのような自己の存在だけではない。ここでアウグスティヌスの存在は、勿論その者を「見た」者として開示されてはいないが、そうかといってまた、絶対に「見るができない」者として開示されてもいない。今は見るができない、しかしいつか見ることができるようになるであろう者として、すなわち、「まだ……ない」*nondum esse* 者として開示されている。ここで、それを見ることのできる者になるということは今のアウグスティヌスにとって課題となるのである。それゆえ

「在りて在る者」との出会いにおいてアウグスティヌスによって見出された自己は、そのような課題を課せられた者としての自己であり、以後彼は「見ることできる者になりたい」という熱望に燃える者となる。「在りて在る者」との出会いの経験は、アウグスティヌスに神と自己との存在的隔絶を開示するとともに、神を見たいという熱望の愛を注ぎこむのである。⁽³⁾

(3) 「在りて在る者」との出会いにおいてアウグスティヌスの心にそがれた愛は「在りて在る者」を見たいという熱望 *desiderium* の愛である。それは彼が、パウロの書簡を通して後に知るキリストの謙遜の土台の上に建てられた愛とはことなるものである。アウグスティヌス自身そのことを反省して次のようにいつている。Conf. 7, 20, 26. *ubi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christus Jesus? aut quando illi libri me docerent eam?* プロテイノスの書を手がかりとしてアウグスティヌスの心にひきおこされた愛は、ニグレンの表現をかりるならばエロスの愛であり、それは聖書的アガペ的愛と区別されなければならないであろう。しかしこの二つの愛を全然異質的であつてむしろ敵対的な二つの愛の類型として峻別する思想はアウグスティヌスにはみとめられない。そのためにニグレンはアウグスティヌスの愛の思想を批判して、それはエロスともアガペともつかない両者の折衷妥協の産物であるという。しかしこの解釈は、アウグスティヌスの愛の思想を根本的に誤解している。アウグスティヌスによれば、神は彼を御自身に近づけるために、まずプロテイノスの書を通して御自身に対するはげしい愛の熱情をおこさせ、愛にともなう恐怖と絶望を通してキリストの謙遜の上に建てられた真の愛へと彼をみちびいてゆく。プロテイノスの神への熱望の愛そのものが、アウグスティヌスを神に引きよせるために神自身によつて配慮され贈られてきた神からの贈物であり、それ自身神のアガペなのである。「告白」はアウグスティヌスという一箇の人間に神からそがれてきた神の贈物、*Geschenk* としての愛の歴史、*Geschichte* である。それは神が人間の傲慢の病を徐々にいやし愛を徐々にはぐくみ育ててゆく *sanans tumorem et nutriendus amorem* にまやかな愛の歴史である。このような神の愛の救済史的ベルスベクチャーを全然無視して、エロスとアガペという愛の類型を図式的に対立させ、それをもって愛の歴史を割りきるのは、それ自体、バスカルのいわゆる *l'esprit de la finesse* の欠如した、愛なき暴力行為であるといわなければならない。ニグレンのアウグスティヌスのカリタス思想の分析は、彼の著作『アガペとエロス』第二部第二章(A、

Nygren, *Agape and Eros*, tr. by P. S. Watson, 1953, p. 449 f.) に述べられてゐる。

「在りて在る者」との出会いの体験は、この者に対するはげしい熱望の愛をそそいだが、同時にその者と現実の自己とをへだてている無限の断絶を知らしめた。アウグスティヌスがその者との出会いの体験の後に感じた絶望は、まさしくここに由来する。もしこのとき彼のうちに神への愛がそそがれなかったならば、「在りて在る者」との出会い
は彼のうちにただ恐怖を引きおこしただけであつたろう。しかし神はこのときこの出会いにおいて、神へのはげしい
愛を彼の心のうちにそそぎこんだ。そこで恐怖は絶望にかわつた。あるいは少くとも、殆んどかわらうとした。そ
の体験をアウグスティヌスは次のことばで表現している。「私は愛と怖れにおののいた。」⁽⁴⁾ *contremui amore et
horrore.*

(4) Conf. 7, 10, 16. *et reverberasti infirmitatem aspectus mei radans in me vehementer, et contremui amore et horrore: ...*

七

『告白』に記された「在りて在る者」との出会いの体験をもとにして読むとき、はじめてわれわれは、『詩篇講解』
や『ヨハネ伝講義』にしばしば説かれる「在りて在る者」の解釈を、その存在論的次元においてではなく、存在論的
次元がそこから生じてくるより深い根源から理解することができのではなからうか。モーゼが神に向つてその名を
問うたとき、神は「在りて在る者」と答えた。その答において神はモーゼに、すべての被造物の在り方を超越する神
の在り方、すなわち神の永遠性、自己同一性、不変性がそこから由来する根源たる神の存在を示したのである。しか
し、永遠とは何か、不変とは何か、神の存在とは何かということ、つまり神の何性としての本質がモーゼに啓示され
たとはいわれていない。むしろ、不変、永遠、同一、存在そのものなる神の現存にふれたのであるとアウグスティヌ

スは解している。モーゼは神との出会いにおいて、神の本質を直観したのではなく、その存在にふれたのである。そしていく恐れ、殆んど絶望しようとした。われわれもまた「在りて在る者」の超越性に思いを致すとき、殆んど絶望したくなる。なぜならこの偉大なる者の前に、われわれの存在はあまりにも弱く、あまりにもはかなく、殆んど無にひとしいことを痛感するからである。そしてじつさい、もし神がただ「在りて在る者」としてしか御自身を啓示しなかったとしたならば、われわれはすべて絶望におちいったことであらう。

しかるにすべてを超越する「在りて在る者」であるとともに、われわれに対してはあわれみの主である神は、モーゼの問いに對しもう一つの答を与えた。それが、「われはアブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神なり」*Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Iacob* (Exod. 3, 15) という啓示である。かくてアウグスティヌスは、「汝は誰か」というモーゼの問いに對する答として、「在りて在る者」とともに、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」をも考える。すなわち、この二つの答が、いまつて、モーゼに對する神の答をなすと考えているのである。⁽¹⁾それゆえアウグスティヌスの神についての思想をより深く理解するためには、「在りて在る者」を彼がどのようにに解釈しているか、その存在論的品格はいかなるものであるかを論ずるだけでは不十分であつて、「在りて在る者」の性格とともに、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」なる者の性格についても考察しなければならない。また神はモーゼの問いに對し、なぜ一つの答をもつてせず二つの答をもつてしたか。またこの二つの答はどのようにに連關するかについて考えてみなければならない。このような仕事は、「在りて在る者」についてのアウグスティヌスのテキストを、トマスとのコンテキストにおいてではなく、まさにアウグスティヌス自身のコンテキストにおいて理解するために「本論文第二章」必要となつてくるのである。

(1) *Enur.* in Ps. 121, 5. *Firmitatem cordis quesivit, cum diceret: Ego sum qui sum; firmitatem cordis quesivit, et actem contemplationis erectam, cum dixit: Qui est misit me ad nos. Sed nondum habes forte contemplationem: noli deficere, noli*

desperare. Qui est, voluit esse homo, ut tu es; et ideo secutus ait Moysi quasi expavescenti nomen. Quod nomen? Quod est: Est. Et dixit, inquit, Dominus ad Moysen: Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob: hoc mihi nomen est in aeternum.

アウグスティヌスはいふ。「在りて在る者」という啓示において神はモーゼに、神が神自身においていかなる者であるかを示された。しかし神が神自身の本質においていかなる者であるかということは、到底われわれにはうかがい知れない。それはすべての被造的存在を超越し、ただ「在る、在る」といふのみである。不変とか永遠とかいう規定のもとにおいても、われわれの知性は神の本質について何らかの積極的内容を知りえず、ただ神がわれわれの可變的時間的存在をはるかにこえる不変的存在であることを知りうるのみである。それにしても神が神自身としていかなる者であるかは知られた。それが「在りて在る者」という神の名の意味であつた。

しかしながら神が神自身としていかなる者であるかということしかわれわれに知らされなかつたとすれば、われわれは、神とわれわれをへだてる無限の距離のゆえに絶望したであらう。神の存在の啓示は、人間にただ絶望をもたすのみであつたらう。そこであわれみの主なる神は、もう一つの名を示された。それが、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」という名である。⁽²⁾ この第二の名の啓示において神はモーゼに対し、またモーゼを通してわれわれに向つて、神が神自身としていかなる者であるか、ではなくて、われわれ人間にとつていかなる者であるかを示すのである。⁽³⁾ この第二の啓示において神は、人間を絶望から救ひ、⁽⁴⁾ なぐさめようとするのである。⁽⁵⁾ では、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」とは何を意味するか。それはいかなる仕方であれわれを絶望から救ひ、なぐさめるのであるか。

(23) Enarr. in Ps. 104, 4. erga homines gratiam suam misericorditer temperavit, dicens: Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac,

et Deus Iacob: ... Sermo 7, 7. Cum ergo sit hoc nomen aeternitatis, plus est quod est dignatus habere *nomen misericordiae*: Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob.

(3) 「在りて在る者」が神自身を示す名であるのに対し、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」が「人間にとつての神」を示す名であるといふことは『詩篇講解』のなかにいくつかの別の表現を用いて述べられてゐる。Enarr. in Ps. 49, 14. Deus ego sum, et Deus tuus sum. Quomodo Deus ego sum? sicut Moysi dictum est: Ego sum, qui sum, Quomodo Deus tuus sum? Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob. Sum Deus, et tuus sum Deus. じつぢた、前者は「神なる我」を示し、後者は「私は汝の神」を示すものである。Enarr. in Ps. 101, s. 2, 10. Ego sum, inquit, Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob. Audisti quid sim apud me, audi et quid sim propter te. じつぢた、前者は「私が汝のそばに在りて在るか」を示し、後者は「私が汝のために在りて在るか」を示すのである。Enarr. in Ps. 134, 6. Quod enim Ego sum qui sum, ad me pertinet; quod autem Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob, ad te pertinet. じつぢた、前者は「私が汝に在り、後者は汝にかかわるといわれてゐる。

(15) ERNRT. in Ps. 101, s. 2, 14. Iam enim magnitudine quadam et excellentia sapientiae dixerat: Ego sum qui sum; et tamen *ad nos consolandos*, Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob.

(未完)

（筆者 京都大学文学部〔西洋哲学史〕教授）