

『ソリロクィア』における
 《ラチオ》の意味について
 — Soliloq. I, c. I, n. I. —

山 田 晶

アウグスティヌスの『ソリロクィア』は、次のことばで始まる。

久しい間、私は沢山の様々なことがらについて思いめぐらし、多くの日々をわたって、自分自身と自分の善を、また、いかなる悪を避けるべきかということ、熱心に探究してきました。

その私に向って、突然語りかけた者があります。その者は、私自身であるのか、それとも、私とは別の者であるのか。〔別の者であるとすれば〕、私の外からきた者であるのか、内から出てきた者であるのか、私は知りません。実は、それこそは、私が大いに知りたいと思っていることなのです。その者が、私に向ってこういいました。……

Volventi mihi multa ac varia mecum diu, ac per multos dies sedulo quaerenti memetipsum ac bonum meum, quidve mali evitandum esset; ait mihi subito, sive ego ipse, sive alius quis extrinsecus, sive intrinsecus, nescio: nam hoc ipsum est quod magnopere scire molior, ait ergo mihi, …… (Soliloq. I, c. I, n. I.)

「私」に向って語りかけた者は、「ラチオ」ratio と名づけられる。以下、「ラチオ」と「アウグスティヌス」との対話という形で、『ソリロクィア』全体は構成されている。この「ラチオ」とは、いったい何であるのか。われわれはこの論文において、その問題を探究しようと思う。⁽¹⁾

I

上に引用されたように、この「ラチオ」について彼は、「それは、私自身であるのか。それとも、私とは別の者であるのか。別の者であるとすれば、私の外からやってきた者であるのか。それとも内から出てきた者であるのか」と問い、「私は知らない」といっている。更に、「それこそは、私が大いに知りたいと思っていることである」といっている。

ここでは、アウグスティヌスは「ラチオ」の何たるかについて、決定的な答を与えていない。さしあたりそれは、次の二つのうちいずれかであると考えられる。すなわち、

- (1) それは私自身である。
- (2) 私とは別の者である。

しかるに、『ソリロクティア』における後の記述をみると、アウグスティヌスは、(1)の説であったと思われる。なぜならば、同書第2巻7章14節において、この書が『ソリロクティア』と題される理由を説明して、「私自身によって問われ、私自身に答える」といっているからである。⁽²⁾これによれば、「問う者」も「問われる者」も、同じ「私」であるが、特に「問う者」としての「私」を「ラチオ」というのである。したがって「ラチオ」が《問う者としての》という限定をつけた上での「私自身」であることはあきらかである。

同じことは、アウグスティヌスが最晩年に書いた『再論』の記事によっても確認される。すなわち、同書第1巻4章1節において、『ソリロクティア』について語って、「じっさいには唯一人の私なのであるが、あたかも《ラチオ》と《私》とは、二人のわれわれであるかのよう、私がたずね、私に答えながら」云々といっている。⁽³⁾ここでも「ラチオ」は「私」であるとされている。ただしそれは、自分自身に「問う者」としての「私」である。

このように、「ラチオ」が「私」であることは、『ソリロクティア』執筆

当時においても『再論』が書かれた最晩年においても、アウグスティヌスの変らない説であったと思われる。それゆえ、この書の冒頭には、(1)であるか(2)であるか「私は知らない」といわれているが、この書の著者であるアウグスティヌスは、実は「知っていた」のであり、つまり、「ラチオ」の名で呼ばれるものは「私」自身であったのである。それゆえ、われわれは以下に、「ラチオは私である」という説に沿って、この「ラチオ」の意味を考えてゆこう。

ところでアウグスティヌスにおいては、「私」は「魂」(アニマ)である⁽⁴⁾。それゆえ、もしも「ラチオ」が「私」であるならば、同じく「私」である「魂」と「ラチオ」との関係が問題になる。「ラチオ」と「魂」とは同じ「私」であるがゆえに、形式論理的にいえば、当然両者は同じものでなければならぬ。しかしながら、じっさいの用法においては、両者は区別される。もっとも、全然別のものでなくて、「ラチオ」は「魂」の或部分、それも「最高の部分」とであるとされる。すなわち「魂」(アニマ)が、感覚や想像や記憶を包含する「魂」の全体を意味する名であるのに対して、「ラチオ」はその中でも特に「思惟する部分」をいう。この意味での「ラチオ」は「理性」と呼ばれる。もっとも理性といい魂といい別々の「もの」ではなくて、一つの「もの」すなわち、一つの「私」である。それゆえ、「ラチオ」が私の最高の部分の側から捉えられた「私」を意味するのに対し、「魂」の方は、魂の全体としての「私」を意味するということができよう。

しかしわれわれはここで、これ以上、アウグスティヌスにおける「ラチオ」と「アニマ」の意味の相違の問題に深入りすることはできない⁽⁵⁾。今、ここでわれわれにとって問題であるのは、特に『ソリロキア』の巻頭に現われ、「私」との対話をみちびいてゆく「ラチオ」とは何かということである。その「ラチオ」の本体を、「私」である「魂」との関係において、なしうるかぎりあきらかにしてみたい。

II

「ラチオ」も「魂」も同じ「私」であるが、「ラチオ」は私に「問う者」として、「魂」たる私はそれに「答える者」として関係することによって、「私との対話」としての『ソリロクィア』は成立する。では、この場合、「問う」とはいかなることか。また「答える」とはいかなることであるか。

一般に、何かについて問う者は、そのことについて「知らない」から問うのであり、答える者は、そのことについて「知っている」から答えるのである。その意味で、「問う者」は「答える者」に劣る。たとえば、生徒が先生に「問う」場合がそれである。しかし、そのような関係を、『ソリロクィア』における「ラチオ」と「魂」との関係にあてはめることはできない。もしあてはめるとすると、「ラチオ」は「劣れる者」となり、「魂」の最もすぐれた部分であるとはいえなくなるからである。それゆえ、『ソリロクィア』において、「ラチオ」が「魂」に問うのは、前者が「知らない」ことを、後者に問うて、その教えを乞うためではない。

しかしながら、問う者が必ずしも自分の「知らない」ことを問うとは限らない。自分の「知っている」ことを相手に問う場合がある。先生が生徒に「試問する」場合がそれである。『ソリロクィア』における「ラチオ」と「魂」との問答は、そのような関係においてなされるのであるか。もしそうだとすれば、「ラチオ」としての私は、この対話において論じられることを、既に全部「知っており」、問いながら相手がどれだけ知っているかを試していることになる。

しかしながら、『ソリロクィア』における「ラチオ」は、そのような意味でこの対話を通して展開されることがらをあらかじめ既に知っているとは思われない。この対話において「ラチオ」は、あくまでも「知らない者」として問うているのである。その問は「試問」ではなくて「探究」である。⁽⁶⁾

では、「ラチオ」が問い、「魂」が答えるとき、「問う」とか「答える」とかいうことは、何を意味するのであろうか。「問う者」も「答える者」も「私」である。私が私に問い、私が私に答えるのである。答える私は、答えるかぎりにおいて、そのことを「知っている」のでなければならぬ。では「知っている」とはいかなることか。魂は魂の場所に現われるもののみを知の対象とすることができる。それゆえ「知っている」こととは、魂が自己の場所のうちに「保持している」ことである。それ以外のことを魂は知らず、したがって答えることもできない。

では、「ラチオ」としての私が、魂である私に問うとはいかなることか。問う者は、知らないことを問うのである。それに対して魂が答える場合には、魂はそのことを知っている。しかるに「ラチオ」も魂と同じ「私」であるから、魂の知っていることは当然、「ラチオ」も知っているのでなければならない。しかし、もしもそうだとすれば、「ラチオ」は既に「知っている」ことを問うことになり、対話は「探究」の性格を失ってしまう。それゆえ対話が「探究」であるためには、「ラチオ」はあくまでも、「知らない」ことを問うのでなければならない。したがって「ラチオ」が魂に問うとき、「知っているが知らないこと」を問うことになる。これは矛盾である。この矛盾はいかに解決されるべきであるか。

この矛盾は、同じ知の内容であっても、それが魂の場所に保持されて在るという仕方で魂に知られている場合と、「ラチオ」に問われて、それに答えることにおいて知られる場合とでは、いわば知の明のさが異なると考えることによって解決の道が開かれるであろう。

魂である私が「知っている」とは、魂の場所に保持されていることである。「ラチオ」がそれについて「問う」のは、その同じ知を、より明るい知のエレメントに引出すためである。それゆえ「ラチオ」は、問うかぎりにおいては、その知をまだ明瞭な形において所有していないという意味で、まだ「知らない」。しかし、その問に対して魂が答えると、魂の場所

にそれまで暗い状態で保持されていたものは、ラチオの求める知の明るいエレメントに引出される。それが、「ラチオ」にとっては、それまで知らなかったことが、魂の答によって「知られる」ことである。このようにして、「ラチオ」と「魂」との間に問と答とが重ねられてゆく過程において、魂の場所のうちに保持されていた「暗い知」は、「ラチオ」によって承認された「明るい知」に転化してゆくのである。

III

『ソリロキア』における「ラチオ」と魂との対話を、上のように理解すると、それはプラトンにおける「対話」と類似したもののように思われてくる。

プラトンにおいては、「問う者」は「ソクラテス」であり、答える者は相手の誰かである。この対話において、ソクラテスが相手に問うのは、彼自身が知らないことを、知っている相手から教えてもらうためではない。一見、そのように見える場合があっても、それはいわゆるソクラテスの皮肉にすぎない。しかしまた、ソクラテスは、問うべきことがらを既に何もかも知っており、その知にもとづいて相手の知の程度を試問するために対話するのでもない。ソクラテスの目的は、あくまでも相手と共に、問と答とを通じて、真実を探究してゆくことに在る。この点、『ソリロキア』における「ラチオ」と「魂」との関係に似ている。

更に、ソクラテスは、相手に問うことによって相手に答えさせるが、相手がそれに対して答えることができるのは、その答の内容となる知を相手が既に所有しているからであり、ソクラテスの問に対して答えるとき、彼はそれまで記憶のうちに有していたことを「想起する」のであると考えられている。ソクラテスの問はそれゆえ、相手はその記憶のうちに「暗い知」として所有していたものを、「明るい知」に転化させる役割を演じる。この点も、『ソリロキア』における、魂の有している知と、「ラチオ」に

よって「問い出される」知との関係に似ている。

更に、両者における共通性は、その対話の目的とする所に関しても認められる。プラトンの対話篇において、相手は、始めはソクラテスの間に元気良く答えてゆくが、しかし終りに到るまで、すべての間に対して明快に答えられるわけではなくて、ついには答に窮してしまう。そして、「答えられない」という答をしなければならなくなる。すなわち無知の告白をしなければならなくなる。

では、「無知」とは何を意味するか、それは、魂が答えるべきものを自分の場所の中に持たないことである。そのかぎりにおいて、無知は否定的意味しか持たない。しかし単に「無知である」ことと、無知を「告白する」こととは同じでない。自己の無知を告白する者は、自己が無知であることを「知っている」のであり、答えるべきものを持たない自分の魂の状態を「知っている」のである。そしてこの知は、単に魂が自分のうちに持っているものを知るというだけの知ではなくて、知を持たない自己の「魂」を知る知として、レヴェルの高い知であり、かかる知を得るために魂は、自己内超越⁽⁸⁾を必要とする。ソクラテスが相手を問いつめてゆき、窮地におとし入れ、無知の知の告白を余儀なくさせるのは、相手をいじめるためではなく、一段レヴェルの高い知の段階に上昇させるためであり、そのために魂の自己内超越をなさしめるためである。この点においても、「ソクラテス」は、『ソリロキア』における「ラチオ」に似ている。

IV

われわれは先に、「ラチオ」が私自身であるかぎりにおいて、「ラチオ」は魂の部分であり、すなわち「理性」と呼ばれる魂の最高部分であることをみた〔第Ⅰ章〕。

ところで、もしも「ラチオ」が私自身であるとするならば、当然「ラチオ」は私に内在するものであり、いかなる意味でも私の外に在るものでは

ない。したがって、「ラチオ」と魂との対話とは、私が私と対話することであり、魂が自分の場所のうちに有している「暗い知」を、「ラチオ」の光のもとに想起することであり、ただそれだけのこととなる。つまり、魂が既に漠然とした形で有している知を、「ラチオ」の光のもとに分析し、比較し、関係づけ、合理化し、意識化することであり、ただそれだけのこととなる。その場合には、私との対話によって私のうちに生ずるものは、分析判断にすぎない。つまり、そこに生み出される知は、ただ「反省知」であることにおいて、魂がもともと有していた「直接知」と異なるだけで、知の内容に関しては、何ら変化がないことになる。

もしも「ラチオ」と魂との対話がただそれだけのものにすぎないとすれば、この対話が目指す魂の自己内超越は絶対に不可能である。「ラチオ」は、私自身である魂の場所のなかに在るものを探しまわるだけであり、そこに見出さないならば「ない」というだけである。更に、「ない」という否定を媒介として魂が自己の限界を自覚し、その自覚を媒介として、より深いより本来的な魂の場所に出てゆくこと、つまり、自己内超越をしとげることとはできないであろう。それをしとげることができるためには、何か魂をして、この自己内超越を「なさしめる者」がなければならない。

もしも「ラチオ」が魂の一部であり、魂に内属し、魂のうちに在るものを分析することだけが「ラチオ」の仕事であるとすれば、「ラチオ」には、このような自己内超越を魂になさしめる力はないといわなければならない。もしも「ラチオ」にその力があることを認めようと思うならば、「ラチオ」はただ魂の一部として魂に内在するだけのものではなくて、何か魂を超越する性格を有し、この性格のゆえに魂のうちに、魂がそれまで持たなかった新しい光を、魂との対話を通じて送りこんでくるものであると考えざるを得ない。

しかし「ラチオ」は、いかなる仕方で魂を超越するのであるか。もしも「ラチオ」が魂とは存在的に異なる何ものかであるという仕方で魂を超越

するのであるとすれば、私のうちには、魂という「もの」と、ラチオという「もの」とが共存し、この二つの相互に区別された「もの」と「もの」とが、私の中で対話することになる。それでは『ソリロキア』は、「私と私との対話」ではなくなる。それゆえ、「ラチオ」はあくまでも「私」であり、「魂」と同じ「私」でなければならない。

かくて、「ラチオ」と「魂」との対話が、単なる魂の「自己反省」ではなくて、「自己内超越」を目指すものであり、しかも他面、「ラチオ」は存在的に「魂」と別のものではなくて、魂の部分として魂に内在するものであるとするならば、この「ラチオ」の二つの条件をみたすために、「ラチオ」は魂の部分であるかぎりにおいては魂に内在するものでありながら、しかも魂を存在的に超越するものを何らかの仕方を受容れることのできる性格、すなわち、魂にとって超越的なものに対して開かれて在る性格を有すると考えなければならない。その意味で「ラチオ」は、魂に対して内在-超越的性格を有すると考えなければならない。

「ラチオ」のこの超越的性格をみとめることによって始めて、「ラチオ」が「問う」ことの意味も分ってくる。既に述べられたように〔第II章〕、「問う」かぎりにおいて、「ラチオ」は「知らない者」であり、その答を「魂」のうちに求めるのであるが、「問う」とは何らかのことを問うことであり、何を、いかに問うべきかを知らないならば、「問う」こともできない筈である。「ラチオ」は「魂」に対して「問う」ことができるのであるから、何を、いかに問うべきかということは、知っているのだければならない。では「ラチオ」はこのことを、どこから知るのであるか。

「魂」からでないことはあきらかである。「魂」は「ラチオ」から問いかけて、それに答えるべきものを自己の場所のうちに探すのであるが、それを見出すにせよ、見出さないにせよ、魂は「ラチオ」の間に応じてそれを探すのであって、自分から自分に問を立てることはできない。ゆえに「ラチオ」は魂から、何を、いかに問うべきかを学ぶことはできな

い。

それでは「ラチオ」は、自分自身のうちに、何を、いかに問うべきかを心得ていて、いわば問の形式をア・プリオリに所有して、その形式にもとづいて問を立てるのであるか。もしそうだとすると、「ラチオ」の魂に対する問は、あらかじめ「ラチオ」によって設定されているアンケートのようなものになるであろう。それは、或限られた問の枠内で動く問となり、問そのものが答との関連において、常に新たな問を生み出してゆく無限の可能性を失うであろう。これは「ラチオ」がその超越的性格を失うことである。

それゆえ、「ラチオ」が魂に内在しながら、しかもたえず新しい光を魂のうちにそそぎこむことができるために、「ラチオ」は自分を超越する者から、まず何を問うべきかを教えられ、それに従って「魂」に問うのでなければならない。その教える者の声に対して常に開かれて在ることが、「ラチオ」の超越的性格にはほかならない。その意味で、真に生きてはたらいっている「ラチオ」には「ラチオ」に何を問うべきかを教える何者かが、いつもつきまとっているといわなければならない。

V

このことは、プラトンの対話篇におけるソクラテスについてもいうことができる。ソクラテスは相手に対して「問う者」である。相手からその答を要求する者である。しかし、何を、いかに問うべきかという問に対する答を、彼は相手に問うことはない。それゆえソクラテスは、相手に問う前に、何を、いかに問うべきかを既に知っているのである。さもなければ相手に向って「問う」こと自体が不可能であろう。

ではソクラテスは、何を、いかに問うべきかを、どこから知るのであるか。彼はあらかじめ問うべきことがらのアンケートを所有して、それについての答を相手に要求するのであろうか。もしもそうであるとすれ

ば、ソクラテスの対話は全く下らないものになるであろう。その対話が真に生きた対話であるためには、ソクラテスは、あらかじめ計画して自分のもとに所有している問のアンケートによって問うのではなく、その都度、何を、いかに問うべきかを、自分を越えた者から知らされるのでなければならぬ。或いは、その都度の問は、先行する問に対する相手の答に応じて自ら決定されてくるにしても、その決定そのものを方向づけている根原的な問に関しては、ソクラテス自身、彼を超える者から教えられるのでなければならぬ。⁽⁹⁾

ソクラテスに、もっとも根原的な次元において、相手に何を、いかに問うべきかを教える者、また、沈黙のうちに、ソクラテスの問の方向を規制している者、そして、必要の場合はそれを禁じ、或は命じ、或は裁可する者、それはソクラテスについているダイモニオンである。つまり、ソクラテスにはダイモニオンがつきまとい、彼の問を根原的に動かしているから、ソクラテスの問は生動性を帯び、相手との問答は実り豊かなものとなるのである。⁽¹⁰⁾

同じことが、『ソリロキア』における「ラチオ」についてもいうことができる。「ラチオ」は魂に対して問うが、その問は「ラチオ」が、いわばア・プリオリに、自分のうちにそなえている「問の表」によって問うのではない。「ラチオ」が問うべきことは、その都度「ラチオ」を越えた所から「ラチオ」に与えられてくるのである。すなわち、ソクラテスにつきまとうダイモニオンが在るように、『ソリロキア』の「ラチオ」には、いわばそれにつきまとう「ダイモニオンのなもの」がある。その「ダイモニオンのなもの」に対してひらかれ、その声をいつも聞きうる態勢に在るということに、「ラチオ」の、魂に対する内在-超越的性格がみとめられる。

VI

以上、われわれは、『ソリロキア』における「ラチオ」を、プラトンの対話篇における「ソクラテス」と比較して、両者の共通性を考察してきたのであるが、他面、両者の間には、何らかの相違が認められる。共通性ととも相違点を明瞭にすることは、「ソクラテス」との比較のもとに、『ソリロキア』における「ラチオ」の意味を明らかにするために役立つであろう。では、両者の相違点はどこに在るか。

誰でもすぐに気がつく両者の相違は、次の点に在るであろう。

プラトンの対話篇においては、対話は「ソクラテス」とその相手という二つの人格の間に交される対話であるのに対し、『ソリロキア』においては、「問う者」と「答える者」とは、同一の「私」である。すなわち対話は、前者の場合には「他者との対話」であるのに対し、後者の場合には、「自己との対話」である。

この相違はたしかに重要であり、「他者との対話」を「自己との対話」に内面化した点に『ソリロキア』の独自性をみとめ、「中世哲学の内面化はアウグスティヌスに始まり、アウグスティヌスの内面化は『ソリロキア』に始まる⁽¹¹⁾」という歴史的意義をここに見出すこともできよう。

しかしながら、この相違は、実は表面的なものにすぎないとも考えられる。

プラトンの場合、たしかに対話の形式に着目すると、対話しているのは「ソクラテス」と「相手」という二人の人格である。しかし対話篇を書いているプラトンに着目すると、プラトンは自分の思想を展開するために、この二人に対話をなさしめているのであって、この見地よりみれば、「ソクラテス」も「相手」も、実はこの目的のためにプラトンのあたまの中に創出された架空の人物にすぎないとも考えられる。その場合、「ソクラテス」はプラトンにおける「ラチオ」を代表し、「相手」はプラトンの「魂」を代表することになるであろう。

このように考えるならば、プラトンの対話篇も、本質的には、「ソクラテス」とその相手との対話に名をかりた、プラトンという「私」の「私との対話」にはかならないことになる。それゆえ、両者が異なるのは対話の「形式」であって、その本質においては、両者は共通すると考えられてくる。その意味では、中世哲学の内面化は「アウグスティヌスに始まる」というよりはむしろ、「既にプラトンに始まる」というべきかもしれない。すくなくともいえることは、哲学の「内面化」の端緒は既にプラトンに在り、その傾向がプロティノスを通し、アウグスティヌスに到ってきわまるということであろう。

VII

プラトンの対話篇における「ソクラテス」と、『ソリロキア』における「ラチオ」との本質的相違は、ではいかなる点に存するのであろうか。

「ソクラテス」も「ラチオ」も、既に述べられたように〔第III章〕、魂に向って問いかけるのは、魂をして自己内超越をなさしめるためである。しかしそのために、「ソクラテス」も「ラチオ」も、自分自身が自己を超越する者に対して開かれていなければならない。そして魂に対して何をいかに問うべきかということ、自己を超越する者から教えられていなければならない。その者はしかし「ソクラテス」や「ラチオ」を絶対に超越する者ではなくて、その絶対に超越する者の意思を「ソクラテス」や「ラチオ」に伝達する者であり、その役目を果たするために、いつも彼らにつきまどっているものである。それは、「ソクラテス」の場合は「ダイモニオン」であるが、『ソリロキア』の「ラチオ」にも、何か「ダイモニオン」に似たもの（その意味で「ダイモニオンのなもの」）がつきまどっているように思われる〔第V章〕。

ここまでは、「ソクラテス」と「ラチオ」との共通性である。両者の相違はむしろ、その「ダイモニオン」ないし「ダイモニオンのなもの」に対

する「ソクラテス」と「ラチオ」との関わり方の相違において認められるように思われる。まず「ソクラテス」のダイモニオンに対する関わり方をみよう。

ダイモニオンは「ソクラテス」に対して、たえず干渉するわけではない。しかし「ソクラテス」の魂に対する問を、自己内超越へと決定的に動かし方向づけているのはダイモニオンの声である。「ソクラテス」は自分の理性に従って自由にふるまう。それに対してダイモニオンが沈黙しているのは、ダイモニオンがそれを裁可している証拠である。ただ「ソクラテス」の言行が度を外そうとするときだけ、ダイモニオンは禁止の声として「ソクラテス」にはたらく。「ソクラテス」自身が、何をなし、何を問うべきかについて、自分からダイモニオンに伺いを立てることは一度もなかったように思われる。「ソクラテス」はダイモニオンの守護を信じ、それに身心を委せて、あとは自分の理性に従って自由に振舞ったように思われる。そして「ソクラテス」の臨終の時、彼は自分の言行がダイモニオンによって裁可されているの⁽¹²⁾を信じ安らかに死んでゆくのである。もしも「ラチオ」(それは、「ソクラテス」に於ては「ロゴス」であるが)に従って生きる生き方を「ラチオナリズム」と呼ぶとすれば、「ダイモニオンの守護のもとにおけるラチオナリズム」こそは、「ソクラテス」の生き方であり、それが「ソクラテス」の「ダイモニオン」に対する関わり方であったということができよう。

これに対して、『ソリロキア』における「ラチオ」の「ダイモニオンのなもの」に対する関わり方は、「祈り」である。「ラチオ」は魂に向けて問を出し、魂を問いつめてゆき、魂を窮地におち入らしめ、無知を告白させる。無知を告白する魂に対して「ラチオ」が命ずるのは「祈り」である。そして魂が「ラチオ」の命に従って祈るとき、「ラチオ」を通して「ラチオ」を超えた者の側から、魂の中に光がさしこみ、魂の前に新らしい視野が開けるのである。⁽¹³⁾

ところで、このように魂に対して「祈り」を命ずる「ラチオ」は、それ自身、「ラチオ」を超えた者に対して、「祈り」の態度を以て関っているのでなければならない。

「ソクラテス」はダイモニオンの声をきき、それに従う。しかしダイモニオンに対して祈ることはなく、また問いつめられて窮地におちいった魂に向って、ダイモニオンに祈るようすすめることも決してない。「ソクラテス」はダイモニオンに従う。しかし祈らない。これに対し、『ソリロキア』の「ラチオ」は、「ラチオ」を超える者に祈り、魂に祈ることを命ずる。ダイモニオンないし「ダイモニオンのなもの」に対するこの関わり方の相違こそは、「ソクラテス」と『ソリロキア』の「ラチオ」との最も本質的な相違であると思われる。

VIII

では、この両者の「ダイモニオン」ないし「ダイモニオンのなもの」に対する関わり方の相違は何にもとづくのであろうか。

まず、ソクラテスはダイモニオンに対して何故祈らないのであるか。それは恐らく、ソクラテスにとってダイモニオンは、「守護の霊」であって「神」ではないからであろう。⁽¹⁴⁾ダイモニオンは、人間の世界をはるかに超越する神の意思を、ソクラテスに伝える役割を演ずるものである。それゆえソクラテスは、ダイモニオンの声を神の声として、畏怖の念を以てこれに聴従しなければならない。しかしダイモニオンそのものは神ではないから、これを礼拝したり、これに祈ったりすべきではない。もしこのような態度を取るならば、それは迷信となり、偶像崇拜となり、瀆聖となる。それはソクラテスのラチオに反する。ダイモニオンを通してきこえてくる神の声に文句なしに従うことが、ソクラテスにとって「敬虔」*εὐσέβεια*であった。ソクラテスがダイモニオンの声に従いながら、これに対して礼拝や祈りの態度を取らなかったのは、彼の無宗教性の故でなくて、却ってその

宗教性にもとづくことであつたといえよう。

これに対して、『ソリロキア』における「ラチオ」の「ダイモニオンのなもの」に対する態度はどうであるか。われわれはこれまで、『ソリロキア』の「ラチオ」につきまとい、これを照らしみちびく或者を、「ソクラテス」につきまとう「ダイモニオン」との比較において、「ダイモニオンのなもの」と呼んできた。しかしこの呼称を、もしアウグスティヌスが聞いたならば、われわれはアウグスティヌスに叱られるであろう。

たしかに、『ソリロキア』における「ラチオ」の、その者に対する関係は、あたかも「ソクラテス」の「ダイモニオン」に対する関係に似ている。そこまでは、いうことが許されるであろう。しかし似ているのはただその関係だけである。『ソリロキア』の「ラチオ」につきまとい、これに光を与える者は、「ソクラテス」の場合のような「ダイモニオン」ではなく、「ダイモニオンのなもの」でもない。ソクラテスにおいて「ダイモニオン」は「守護の霊」を意味した。しかしアウグスティヌスにおいて「ダイモニオン」ないしその原語の「ダイモン」は、専ら「悪霊」の意味で用いられる⁽¹⁵⁾。それゆえ、「ラチオ」を照らす者が「ダイモニオンのなもの」であるなどというのは、アウグスティヌスの立場からいえば、とんでもないこと、である。

しかしながら、『ソリロキア』の「ラチオ」がラチオを超える何者かにつかれており、それから光を受けていることは、アウグスティヌスも承認するであろう。ではこの者は何と呼ぶべきであるか。

それは、ダイモニオンではないが「霊」spiritusである。それも、被造の霊ではなくて「神の霊」spiritus Deiである。それゆえ、「ラチオ」にその霊が「つきまとう」という表現も適当ではない。むしろそれは、『ソリロキア』の「ラチオ」に「臨在し」ad-esse、「現存する」prae-esseというべきである。

すなわち、「ソクラテス」に、神の意思を告げ知らせる「ダイモニオン」

がつきまとうように、『ソリロキア』の「ラチオ」には、「神の霊」が「臨在し」「現存する」のである。

このように考えるならば、『ソリロキア』の「ラチオ」が、何故「その者」に対して「祈る」のかはあきらかである。『ソリロキア』における「ラチオ」は、自分に臨在し現存する「神の霊」に向って祈り、また「魂」にも祈ることを命ずる。そのとき、ダイモニオンを通してではなく、直接的に「神の霊」が、「ラチオ」を通して、魂を照らし、魂の前に新しい世界をひらくのである。

ソクラテスがダイモニオンのことばに従いながら、これに向って祈らないのに対し、『ソリロキア』の「ラチオ」は、自己に臨在し現存する神の霊に向って祈る。ここに「ソクラテス」と『ソリロキア』の「ラチオ」との本質的相違が見出される。

IX

『ソリロキア』の巻頭に現われる「ラチオ」が、単なる「理性」ではなくて、この「神の霊」にいわば「臨在されている」ラチオであると解するとき、この書の巻頭にこの「ラチオ」が現われる場面について記述されていることは、再考を迫られることになる。

すなわち、「アウグスティヌス」に向って突然話しかけた者について、彼は「それは私自身であるのか、それとも私とは別の者であるのか。別の者であるとすれば、私の外からやってきた者なのか、それとも内から出てきた者なのか」と問い、「私は知らない」といっている。更に「それこそは私が、大いに知りたいと思っていることである」といっている〔本論文序〕。

ここでは、アウグスティヌスは「ラチオ」の何たるかについて、決定的な答を与えていない。しかしそれは、次の二つのうちのいずれかであると考えられる。すなわち、(1)それは私自身である。(2)私とは別の者である

〔第I章〕。

ところでわれわれはこれまで、(1)の線に即して、『ソリロキア』における「ラチオ」の意味を考察してきた。すなわち、「ラチオ」は「理性としての私」であるという解釈に即して、「ラチオ」の意味を考察してきたのである。そしてこの解釈は、アウグスティヌス自身の証言にもとづくのであるから、正しいといわなければならない。

しかし、もし『ソリロキア』の「ラチオ」が、単純に「理性」としての「私」であるならば、何故アウグスティヌスはそのことをこの書の巻頭において、単純卒直に表明しなかったのであろうか。何故「それは私自身であるか、私とは別の者であるか」という問を出し、それに対して「私は知らない」といったのか。その理由が問題となる。

いちおう、これは「理性」と「私」との対話を劇的にするための、アウグスティヌス特有のレトリックであると解して、問題を解消させることもできる。

しかし、その後が続く、「それこそは、私が大いに知りたいと思っていることである」ということばも、単なるレトリックとして聞き流すことができるのであろうか。このような疑念がなお残されたのである。

しかし一応、われわれは(1)の説に従って、この「ラチオ」は「理性」としての「私」であると解した。そのように解した上で、われわれは、自分の魂に向って「問う者」としての「ラチオ」の性格を考察してきたのである。そして、「私との対話」が、単に魂内部の自己分析や自己反省にとどまることなく、自己否定を媒介としながら魂自身の前に新しい世界を開いてゆくような生きた対話であるためには、この「ラチオ」は、単なる内在的合理主義的意味での「理性」でなくて、自分を超越する者から光を受けることのできる理性すなわち、超越者に対して開かれている理性であるという意味で、超越的性格を有する理性でなければならないことをみた〔第IV章〕。更にそのような「ラチオ」と「超越的なもの」との関係を「ソク

ラテス」と「ダイモニオン」との関係に比較して、両者の或種の共通性にもかかわらず、本質的に相違する点が認められることをみた。そしてついに『ソリロキア』の「ラチオ」を「神の靈に臨在されている理性」、その神の靈に対して「祈る理性」であることを見出したのである〔前章〕。

ところでここまでくると、このような「ラチオ」を単純に「理性」といい切ってよいかという疑問が再び頭をもたげてくる。

もっとも、この「ラチオ」は「私」であるということは、既にみられたように〔第Ⅰ章〕、アウグスティヌス自身がいつているのであるから、(1)の説を捨てて(2)の説を取ることはできない。すなわち、「ラチオ」は「私」とは別の或者であると考えすることはできない。あくまでもそれは「私」としての「ラチオ」であり、魂の部分としての「ラチオ」であるという立場は固持されなければならない。しかしながらそれは(2)の説を全然排除するものではないように思われる。外からにせよ、内からにせよ、何かアウグスティヌスがそれまで持っていなかったもの、或は、持っていたにしてもそれに気付かなかったものが、何か新たに「アウグスティヌス」に現われて、語りかけるという経験がそこに表現されているのではないかと思われる。そう思われるのは全然根拠のないことではない。そう思わせる根拠をあげることができる。

もしもこの「ラチオ」が「魂」の部分としての「理性」にすぎないとすれば、そのような理性はアウグスティヌスに生まれつき具わっているものであるから、彼が何らかの仕方で思惟するときには、そのような理性はアウグスティヌスのあたまの中でいつもはたらいっていた筈である。それゆえ彼がいうように「さまざまなことがらを思いめぐらし」ていた時にも、この「思いめぐらす」*volvere* はたらきに即して彼の理性としてのラチオは既にはたらいっていた筈である。しかしこのようなラチオ（理性）でいくら「思いめぐらして」みても、彼の思惟は空転するばかりであった。そこからは決して『ソリロキア』におけるような生産的な思惟は生れてこなか

ったのである。それゆえ、「思いめぐらしていた」アウグスティヌスに向けて「突然」subito 語りかけてくる者は、それを「ラチオ」と呼ぶとしても、何か人間が生来有している思惟能力と定義されるようないわゆる「理性」とは同じものではないように思われる。

それにもかかわらず、この「突然」語りかける「ラチオ」が、やはり「理性」であり、「私」であるとするならば、そして、私が本来有している「理性」と本質的に別のものではないとするならば、この「突然」語りかけるということは、どのように解したらよいのであろうか。

X

次に述べるのは、私の解釈である。一つの解釈であるから、それに固執するつもりはない。次のように考えられないであろうか。

ここで「アウグスティヌス」に向けて「突然」語りかける者は、アウグスティヌス自身の「理性」としての「ラチオ」である。その意味でこの「ラチオ」は、アウグスティヌスに外からか内からか現われてくる「別の者」ではない。

それにもかかわらずその「ラチオ」は、さまざまなことを空しく「思いめぐらしていた」古きアウグスティヌスの「理性」でもない。それは「神の霊」のうちによみがえり、新たにされた、新らしきアウグスティヌスの「理性」である。その「理性」は、アウグスティヌスに、ただ「思いめぐらす」だけではなく、「神に祈る」ことを教える「ラチオ」である。そのような意味で新しい「ラチオ」が、「突然」彼に語りかけたのである。

では「突然」subito とは、何を意味するのであろうか。それは、この「新しいラチオ」がアウグスティヌスに語りかけた瞬間が、「古き人」アウグスティヌスが「新らしき人」アウグスティヌスに「生れ変わった」瞬間と合致するという意味で「突然」なのであろうか。

そうではないと思われる。そのような新らしい人への「生れ変わり」の瞬間を求めるならば、それはむしろ「回心」の時であろう。回心以後、カンキアムにおける祈りと思索の生活の中で、回心により新にされたアウグスティヌスの「ラチオ」は、徐々にではあるが確実に、神の霊の中で生長し成熟していったのである。そして成熟の或段階において、「突然」アウグスティヌスに語りかけ、『ソリロキア』の端緒を開くのである。

アウグスティヌスは、『ソリロキア』第2巻7章14節において、この書の展開の仕方を説明して、既に述べられたように〔本論文第Ⅰ章〕、「私自身によって問われ、私に答えながら、真実を探究する」という。しかし「神の助力を受けながら」*Deo adiuvante* ということばを附加することを忘れない⁽¹⁶⁾。ただ「私と私とが問答する」だけでは、それは単に「思いめぐらす」こと、すなわち、思考の空転になりかねない。その「私との対話」が、実りある「真理の探究」となるために、それはたえざる「神の助力」によって支えられなければならない。そしてこの神の助力を得るために、「ラチオ」は神の助力を「祈り求め」なければならない。「祈りつつ問うてゆくラチオ」は、アウグスティヌスのすべての著作にみられるものであるが、その発端を、ここに「突然」アウグスティヌスに語りかける「ラチオ」において見出すことができるであろう。

*この論文は、『ソリロキアにおける《神と魂》について』（「中世哲学研究」第4巻（昭和60年）京大中世哲学研究会発行）と対をなしている。あわせて読んでいただけたら幸いである。

註

- (1) 『ソリロキア』のテキストは、*Œuvres de saint Augustin* (5). *Dialogues philosophiques*, Texte de l'édition Bénédictine, traduction, introduction et notes de Pierre de Labriolle (1948) Paris 所収のものを用いる。
- (2) *Soliloq.* II, c. 7, n. 14. *Soliloquia vocari et inscribi volo; novo quidem et fortasse duro nomine, sed ad rem demonstrandam satis idoneo. ...pacatis-*

sime, ut opinor, et commodissime placuit, a meipso interrogatum mihi que respondentem, Deo adjuvante, verum quaerere: … イタリアック体は論文筆者のなせるもの。以下同じ。

- (3) *Retract.* I, c. 4, n. 1. Inter haec scripsi etiam duo volumina secundum studium meum et amorem, ratione indagandae veritatis de his rebus, quas maxime scire cupiebam, me interrogans mihi que respondens, tanquam duo essemus ratio et ego, cum solus essem. Unde hoc opus Soliloquia nominavi; … 『再論』のテキストは, *Œuvres de saint Augustin* (12) éd. Gustave Bardy (1950) Paris 所収のものを用いる。
- (4) 『ソリロキア』第1巻2章7節においては、「神と魂(アニマ)とを知りたい」*Deum et animam scire cupio.* といわれる。第2巻2章1節には、同じ希望を、神への祈りで表現して、「常に同じ者にまします神よ。私を知らしめ給え。あなたを知らしめ給え」*Deus semper idem, noverim me, noverim te.* といっている。ここから、少なくとも『ソリロキア』においては、「魂を知る」ことは「私を知る」ことであり、したがって、「私」は「魂」であることが知られる。アウグスティヌスにおける、「私」と「魂」との関係については、別の論文『ソリロキアにおける《神と魂》について』(以下、別論『神と魂』と略記)に論じた。
- (5) アウグスティヌスにおける「ラチオ」「アニマ」「メンス」(*mens*)の意味と相互関係について、E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin.* 4 éd.(1969) Paris, pp. 55-67, pp. 157-158. 参照。
- (6) *Soliloq.* II, c. 7, n. 14. a meipso interrogatum mihi que respondentem, … verum quaerere: … cf. (2).
- (7) 「魂の場所」の意味について、別論「神と魂」に論じた。
- (8) 「魂の自己内超越」の意味についても、別論「神と魂」に論じた。
- (9) ソクラテスが人々に向って問答を開始した根本動機は、カイレボンを通じて告げられたデルフォイの神託を吟味することに在った。 *Apol. Socr.* 20 C sq. 参照。
- (10) 「ダイモニオン」は、ソクラテス自身の語る所によれば、彼の子供の時から始まり、一種の声としてあらわれ、あらわれる場合はいつもなそうとしていることを禁止し、決して促さない。 *Apol. Socr.* 31 C, D. … *ὅτι μοι θεῶν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται … ἐμοὶ δὲ τοῦτ, ἔστιν ἐκ παιδός ἀρξάμενον, φωνὴ τις γιγνομένη, ἣ ὅταν γένηται, αἰεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἄν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε.*
- (11) 高桑純夫訳『アウグスティヌス、ソリロキア——私との対話』(昭和17年)筑摩

書房, 序, p. 8.

- (12) ソクラテスが死刑の判決を受けたとき、ダイモニオンは沈黙していた。この沈黙をソクラテスは、自分の言行がダイモニオンによって裁可されている証拠であると解釈する。そして自分がこのような仕方ですんでゆくことは善いことであると確信する。Apol. Socr. 40 B. κινδυνεύει γὰρ μοι τὸ συμβεβηκὸς τοῦτο ἀγαθὸν γεγόνεσθαι, καὶ οὐκ ἔσθ' ὅπως ἡμεῖς ὀρθῶς ὑπολαμβάνομεν, ἔσοι οὐδέμεθα κακὸν εἶναι τὸ τεθνάναι.
- (13) 『ソリロキア』巻頭において「ラチオ」に問いつめられて、「どうしてよいか分かりません」prorsus nescio quid agam. と告白する「アウグスティヌス」に対して、「ラチオ」は神に「祈る」ことを命じる。Ora salutem et auxilium quod ad concupita pervenias, …(c. 1, n. 1.). この「祈り」の意味について、別論『神と魂』において論じた。
- (14) ソクラテスは、子供の時代から自分についていたその者を「神的なるものないしダイモニオン(ダイモンのなるもの)」θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον Apol. Socr. 31 C. というが「神」とは断言しない。しかし、それは勿論「神」と無関係ではない。「ダイモンは或種の神々である」θεοὶ τινές εἰσιν οἱ δαίμονες と、同書の別の箇所(27D)ではいわれている。
- (15) 「ダイモン」δαίμων は、ギリシア語としては「神的存在」を意味し、広義には「神々」を包含する。悪い意味を含まない。キリスト教時代になると、それは靈的被造物たる天使たちの中で特に「墮落した天使」angeli lapsi を意味することになり、「善天使」bonus angelus に対してもっぱら「悪天使」すなわち、「悪魔」diabolus 「悪霊」spiritus immundus を意味することとなる。アウグスティヌスも daemones をその意味で用いる。たとえば『神国論』第10巻11章を参照。
- (16) Soliloq. II. c. 7, n. 14. a meipso interrogatum mihi que respondentem, Deo adjuvante, verum quaerere: …注(2)参照。