

私 もちろん記憶に委ねます。”

長澤信壽著 アウグスティーン哲学の研究

5頁+360頁 昭和35年3月 創文社刊

泉 治 典

本書は七つの論文よりなる。1. 懐疑の克服。2. 至福なる生の概念とその認識論的基礎。3. 確実性。4. 神と真理。5. 知性と信仰の問題。6. 内的人間と外的人間。7. ベラギウス論争。

この御研究はわが国におけるアウグスティーン研究の初めての成果であり、中世哲学のみでなく、ひろく哲学の研究に携わる者にとって必読の書である。「初めての」と言ったのは、これまでアウグスティーンに関してまとまった研究が全くなかったという意味ではない。だが、これほど原典に即して問題がたてられ、これほど徹底的に考え抜かれた研究がわたくしどもに与えられたのは、ほんとうに初めてなのである。先生は原典に即しつつ徹底的に考え抜かれた結果、注目すべきかかずの独創的把握を示されている。従ってこれを明かにすることは、このような専門誌の書評に課せられた義務であろう。もちろんわたくしにそれを果すだけの能力があるとは到底思われない。それゆえ、この書評で誤謬や誤解があるばあいには先生の御寛容と御教えを心からお願いする次第である。

アウグスティーン（以下ア. と略す）の哲学全体の体系的構成のためには、創造、歴史、時間、恩寵等の問題がこれに続くことが予告されている。先生は一挙に体系の輪郭を描くよりも、まず哲学的、精神的に見て最も重要な根本問題を掘りさげることに努力された。しかしその結果ここですでに体系的中心を指示しておられることは明かである。われわれはそれを見落してはなるまい。それは、ア. の哲学が宗教的体験の反省であり、その理論的回顧であったということである。最初の三つの論文では、中世哲学の発端をなす真理の確実性の問題が種々の角度から論ぜられているが、それは現実に生きる「われ」の存在の確実性を土台とするのである。次の第四論文では自由意志論第二巻にある神の存在証明が取扱われるが、この問題もア. においては体験からはなれた単なる理論的なものにつきるのではない。第五論文の知性と信仰に関するものは、ア. および中世哲学の中心的問題として徹

底的に論じられているが、ジルソンの指摘した三つの契機——理性による信仰の準備、信仰のはたらき、信仰内容の知解——は、じつはア.の宗教的体験そのものもつ構造であり、動的統一をもつことが指摘されている。このようにア.の哲学が宗教的体験から離れては論じられぬということは、その哲学をたんなる精神史の流れに解消させることでは決してない。もちろん、哲学の体系的構成と精神史的位置づけは、理解の手続きを異にする課題である。しかしア.にあってはこの両者の結合がある特別な意味をもつことを考えねばならない。それは一つは思想が時代の子であるということにつきるのではなく、はっきり言えば、ア.が救済の事実を歴史の中心として見すえたということである。哲学と生、体系と歴史の接点はじつにこの事実において存するのである。先生は、ア.にとって歴史は救済史に他ならぬことを指摘しておられる(299頁)。救済の事実は彼にとって外側からの解釈を許さない「非合理的なもの」であったにちがいない(238頁)。それはたんなる歴史の流れに解消されることをはばむ絶対的なものである。従ってそれが同時に世界と歴史とに対して開かれることは、この書がのべるように矛盾を含む統一であると言わねばならないだろう。宗教的人間とはこの矛盾をにないものであり、ア.の哲学は宗教的人間の哲学である(296頁)。知性と信仰とは直線的には連続せず、信仰から知性にいたる道に立つことは、知性から信仰にいたる道に対して「立場の転換」であるとされるもの(200頁)、信仰のもつ絶対に非合理的な性格のゆえである。先生はこれについて並々ならぬ理解を有されている。ヨーロッパの学者ですら、信仰の平板な合理化のためにこれに気づかぬ者がいることは全く残念である。先生の研究のなかに西田哲学の概念と用語を見出して困惑する方があったらすれば、そのばあい、ア.にとって救済が絶対的な事実であったことを決して忘れてはならないだろう。

もちろん信仰はただ非合理的なもので終るのではない。それは人間の側の主体的実存的なものにかえることのできない客観的事実たることを要求する。このことは、ア.の哲学がキリスト教的形而上学であり、三位一体の神を対象とする哲学である(266頁)という規定から明かにされるものである。ここで具体的に各論に入ると、神認識に関する最初の四つの論文では、三位一体の神は絶対に超越的な名前なき神ではなく、啓示によって人間に対して認識される神となったことが明かにされる。ア.は神を「言い表わし難いもの」として否定神学的に語ったが、神の不可認識性は決して原理的に絶対的なものではなく、すでに相対化されていた(150頁)。その相対化は神の存在の有意味性と、神認識に関わる人間理性の存在を確信するゆえに生じ

たものである。第一論文でア. のアカデミー派に対する反論がとりあげられている。両者の根本的相違は *percipere* と *scire* との相違である。ア. によれば誤謬は感性そのものにあるのではない。それは感性と理性との矛盾から生ずるものであって、「自分に見えるものを直ちに是認する者が誤謬を犯すのである」(c. Acad. III, 9, 24)。ア. は理性による認識が真理の客観的存在(存在論的意味における)のゆえに可能であるとなすことによって、懐疑を克服したのである。それは信仰にいたる道での躓きを除くためであった。ア. が感性と感性界を直接に否定しないのは創造の信仰による。そしてプラトンの二世界説において結合と分離が同時に行なわれる第三の混合の世界、現実の世界は、ア. によれば救済に関わる世界であり、罪の赦しと神への服従が行なわれる世界である。人間の理性は罪の赦しによって浄化されねばならない。懐疑の克服の背後にはア. のこのような意図があったことを、先生は指摘される。

第二。至福な生とは神の完全な認識における生である。*beatitudo* は救済を意味するとカムラーが指摘したことを想起するが、完全な神の認識は三位一体論的にいえば、キリストの神性を認識するという問題に連っているのである。人間の生は精神と身体とから成るものとして、思惟するわれと思惟せざるわれとが含まれている。それゆえ、神の完全な認識は、幸福への欲求が人間のうちに先天的なものとして存する(ジルソン)と言うだけでは何も明かにされない。神認識はむしろ神のうちに生きることによって初めて可能である。従って幸福な生とは神を所有する生でなければならない。ここに幸福の内容についてのア. の新しい把握がある。さらに、神を所有する者は智慧を所有する者であり、その智慧は精神の規準であるという分析のうちに、未熟ながら三位一体の神の認識の萌芽があることを先生は指摘される。

第三。確實性の問題として、有名な *si fallor sum* (de civ. Dei XI, 26) とデカルトの *cogito ergo sum* との相違が詳論される。デカルトのコギトーのうちには思惟せざるわれは含まれていない。その *sum* の主語は思惟するわれであり、理性的存在としてのわれであって、彼の思惟は数学的自然科学的対象に向けられている。しかしア. の思惟はむしろ人間学的歴史学的問題に向けられており、思惟せざるわれ、すなわち肉體性を契機とするものである。ア. は *de beata vita* のなかで *scire se vivere* とのべているが、*scio* は *vivo* に内属し、*vivo* は *scio* を可能にするものとしてその根柢にある。デカルトの命題にならうとすれば、*vivo ergo scio* というべきである。このことは H. Scholz の見落したことである。*vivo* は *falsum* をもふくみ、しかもそれによって切断されない直接的存在として確かなのである。その

ような生の自覚としての *scire* はどのようにして成立するのだろうか。 *vivere* が非合理的なものを内にふくむとすれば、それはどのようにして合理化されるのだろうか。長沢先生はこれに対してこう答えられる(113頁以下)。ア.においてはその生命は生命の源である神に由来するものである。魂は内側に向って超越し、その存在と生命の源なる神を見出す。理性とはそのような内的経験の主体であり、コイレの言葉を借りるならば「直観的かつ神秘的な認識の理性である」。

第四論文では、自由意志論第二巻を中心に神の存在証明が論じられる。外的感覚から内的感覚へ、内的感覚から理性へ、そして最後に理性に対して規範となる客観的諸真理を見出し、その諸真理を包括するものとしての神の存在を証明する。真理はただちに神ではない。だが神は真理であり、理性は照明によらなければ真理を認識することができない。このような証明は、ア.にとっては、 *itinerarium mentis ad Deum* の分析に他ならなかった。すなわち、神の存在証明は知性の立場からなされたものであるが、宗教的体験の分析がここでも根柢にあることは見逃されないのである。その体験は、告白 VII, 10, 16 及び 17, 23 その他から引用されている。それは精神が忽然として絶対者にふれるという神秘的体験である。しかしア. が神的神秘真理を同時に対象論理的にも考えていたということの矛盾は、結局ア. の過渡性に帰せられる(147頁)。この解釈は、ジルソンが合理的神認識と神秘的神体験との区別を自明なものとして前提していることに対立するわけである。このことは特に指摘されていないが、もちろん先生の解釈が正しい。

第五論文は二つに分れ、前半では知性と信仰との関係が論ぜられ、後半ではア. の「哲」学の意味が解明されている。従来、ア. はアンセルムスの *fides praecedit intellectum* と同じ立場にあることが公式的に受入れられていた。しかしこの公式だけによっては、ア. のおかれた歴史的状況の複雑さはとうてい理解できない。ア. には知性から信仰にいたる道と、信仰から知性にいたる道との二つがある。知性は信仰を介して浄化されて智慧へと高められ、また信仰は知性を媒介とすることによってたんなる *credere* から *credere in* へと高められるのである。たんなる信仰やたんなる知性においては、否定即肯定の論理は観念的でしかありえない。しかし高められた知性と高められた信仰は真に一体をなすものである。従って、知性—信仰—知性の道と、信仰—知性—信仰の道とを考えると、それが初めて「重層的」であり「相即的」であって、この二つの道は区別されつつも具体的には一つのもの、すなわち「連続した循環」をなすと言われるのである。信仰と知性とのいずれが優先するかとの問いに答えるとすれば、具体的に一体的なものを説明のために止むをえず

切斷する以外にはない。しかしこの二つを観念的に一方から整理することは許されていない。

「循環」という言葉をレーヴィットも用いていたことを想起する。それは外的な尺度によっては計られないということである。信仰と知性との問題、すなわちその秩序づけの問題は、キリスト教哲学が可能であるかどうかという問題に他ならないが、レーヴィットはそれに対して懐疑的であった。彼はキリスト教信仰のもつ合理性をギリシア人のピステイス概念に対して強調するが、権威への信仰は神の啓示にもとづく一回的な所与として、哲学的探究に対して無制限に開かれたものではないという。哲学は啓示の真理を否定しないというネガティブな態度を超えることはできないと見るのである (Wissen u. Glauben. AM.I 参照)。

「先行する」という言葉は多義的であるけれども、問題は知性の側に身をおくか、信仰の側に身をおくかのいずれかである。そして信仰の側に立つとき、宗教的体験がその出発点をなすのである。罪の問題は知性の側からは出てこない (195頁)。ヘブライズムの立場からは知性は罪によって損われたものであり、知性は浄化されることによって初めて権威の可信性を形成するものとして、信仰を導くことができるのである (204頁)。ここで信仰が権威を生むとは言われていないが、信仰は知性と共に働くことによって権威を高めるのである。権威のうちにはすでに理性がふくまれている (207頁)。従って精神の眼と意志とを以てそれに同意するのではなければほんとうに信じたことにはならない。この考えはア. の中心的思想であるとわたくしも思う。

続いてア. の哲学の概念が明かにされる。ア. は Philo. にアクセントをおき、かつ Sophia の内容を変更した。Sophia は人間的な智慧ではなく、神的事柄に関する智慧である。キリスト教哲学は肉に従う哲学でもなく、精神に従う哲学でもなくて、三位一体の神に従う哲学であり、Pietasこそその動力である。この哲学は信仰内容の形而上学であり、愛によって働く信仰という実践的性格をその特徴とする。

先生は、レーヴィットのようにキリスト教哲学の可能性を否定されない。しかし人間の自然的理性が受肉にもとづいて超自然的信仰と結合するというような考えは否定されていると思う。従って、上にのべたようなキリスト教哲学はむしろ人間学的に基礎づけられるのである。知性から信仰に至るにせよ、信仰から知性に至るにせよ、その転換の動機は罪の問題であり、これについては第五論文の終りと、第六論文とで論ぜられている。罪は res ではなく actus であり、意志そのものが罪の原因であるというとき、ア. は罪が決して創造に由来しないことを語るのである。

罪悪の問題を存在論的に解そうとすれば、結局は非存在ないし欠如としてその実在性がかくされてしまうだろう。そして、存在論的解釈においてはア. はギリシア的な解決をこえなかった。しかし罪悪のもつ否定性は人間存在のなかに深くかくされている。こころとからだは人間においてはただ並存しているものでなく、内的人間と外的人間の抗争分裂のなかにおかれている。内なる人は神の前に安らかであっても、外なる人はなお分裂する。神を知れば知るほど人間は底なき虚無の深淵を見出し、その *Sorge* の自覚において再び恩寵につらなるものである。人間の精神と肉体とのかかる深いからみ合いが、ア. のあらゆる思惟の源泉となり、動機となっていると考えられよう。

最後にペラギウス論争の経過が、やがて恩寵論にいたるための準備として、実に克明に追及されている。これについてはわたくしの及び難いところなので、改めて勉強させて頂くことにしたい。——ここでふり返って見ると、以上の論文を通して先生の強い思索が一貫していることに驚嘆を感じずにはおられない。ア. の哲学は内的体験の深い反省に裏づけられて、極めて主体的実存的なものを志向していたのである。彼の体験の反省の深さは、「精神の構造を表わすア. の用語について」(第五論文所収)のなかでも、見事に明かにされている。ただわたくしとしては、ア. はこのような内省と並んで自己の体験を歴史的、客観的な面から反省する能力も豊かに有していたのではないかとも思う。わたくしどもがこんにち歴史的意識と呼ぶものは、ア. の概念と用語のなかには、神国論のような大著においてさえ、それほど多くを指摘できないかもしれない。それは古代思想の限界(例えばコリングウッドのいう実体主義的歴史観)でもある。しかしア. はそれにも拘らず、自己の体験を歴史の中において考察し、客観的な側から行動を規制して行くだけの洞察力があったようである。ア. の哲学の体系的解釈は、彼自身のなかにほとんど相反するかと思われる二つの傾向の存在のために実に困難な仕事であるが、いまのべた一面をもとり出し、その解釈を通じて行うとき、体系と生との結合がさらに有機的に解明されるのではないかと思うのである。このことは、とくにア. の神秘体験の合理化を理解するために必要な観点ではないだろうか。