

## 研 究 ノ ー ト

### アウグスティヌス『三位一体論』 における「内的な言」について

泉 治 典

1. De trinitate XV n. 20では、内的な言は記憶の中に保持されている知識から生まれた知識の子、像であるということによって、神の内的な第一の発出、即ち generatio の類比的認識のために用いられている。このような特別な意味での使用はアウグスティヌスの他の著作には見られない。もちろん内的な言（心の言、最奥の言）が外的な言（およびその表象）と行為に先行するという思想は、彼の認識論と倫理学、あるいは聖書注解にとって極めて重要であり、早くは Ep. ad Rom. inch. exp.(394年)、De mend. (394/5年)に現われ、その後 De doc.chr., In Ioh. ev. tr., Sermoなどでしばしばとりあげられている。そしてストア派に由来する内的な言と外的な言の区別・関係がアレクサンドリアとカパドキアの神学者たちによって神の言と受肉者の言の区別・関係を暗示すると考えられた伝統的見解も、これらの書物に散見される。しかし De trin. の上掲箇所のみられる用法は、総じてこの書の imago Dei 理論と同様に全く特異であり、アウグスティヌス自身の独創によるものである。そこでこの小論では、この箇所の解釈を De trin. 以前の著作からでなく、専ら De trin. 後半の imago Dei 理論との連関で行なうことにしたい。U. Duchrow の新著 Sprachverständnis u. biblisches Hören bei Augustin (1965) S. 137—44 Das innere Wort in De trin. は、もちろん論点の相違によるが、これを以前の著作から眺めたため、その特異性が看過され、ただ内的な言の倫理的意義を強調するに終わっている。またこれと同年に出た A. Schindler : Wort u. Analogie in Augstins Trinitätslehre は、IX巻の mens-verbum-amor の trias を非本来的なもののみなし (S. 192, 著者は内的な言の Mit-erzeuger たる amor の活動が偶然的事であることからこのようにいう)、これをXV巻の上述の問題から切り離している。しかしわれわれは決してそのようには考え

ない。この小論の結論は、ことに啓示の歴史性的の問題に関しては Schindler とほぼ一致するが、ただ、XV巻の特殊なアナログアがIX巻の *mens-verbum-amor* と関係し、またX巻の *memoria-intelligentia-voluntas* と密接に関係することを指摘し、従ってこの問題が *imago Dei* 理論の全体から遮断されていないことを示そうとするのである。ここに取上げる主なテキストは IX, n. 12—18 ; XV, n. 17—26の二箇所である。なお *De trin.* で内的な言に言及したその他の箇所 (VIII, n. 9 ; XIV, n. 10 ; XV, n. 40, 43) は一応補足的にのみ扱われる。

2. まずIX巻の中で最も重要なのは n. 12f. である。「それゆえ、すべての時間的なものがそれによって造られた、かの永遠の真理の中に、我々は精神の眼を以て形相 *forma* を見る。我々はこの形相に従って存在し、また我々の内にであれ物体の内であれ、真の正しい理性を以て我々が行動するものは、この形相に従ってである。我々はかきこから妊まれた事物の真の知識 *notitia* をいわば言として我々の前に持ち、そしてそれを内的に語るとき言を生む。その言は生まれた後に我々から去るのではない。……それゆえ、我々が肢体を以て行動し語るとき、……その行為と言は我々の中に内的に生まれた言に先行しない。誰でも予じめ自分の心の中で語らなかつたことを意志して行なうことはない。その言は被造物への愛か創造者への愛によって妊まれる。……被造物が愛されてならないのではない。だが愛が創造者に向けられるなら、それはすでにクビディタスではなく、カリタスであろう。」

この箇所は一口に言って *ordo amoris* に従う精神の存在と活動の仕方を述べているが、*ordo amoris* が *imago Dei* 理論にとって特別に重要であることはIX巻の前半からもよく知られる。n. 1—8 は *mens-notitia-amor* の *trias* をあげ、この三者は互いに等しく、互いに関係し、互いに貫入して一体であると述べている。この叙述は一見V—VII巻で神の三一性について述べたことにそのまま従っているようだが、決してそうではない。この三者が一体であるのは、その各々が *perfectus* である限りだといわれている (n. 4:8;18)。そして精神の完全性についてn. 4は次のように考えている。精神が自己の完全性に至ろうとするならば、自己を知り愛するときに、自己を神のように或いに物体のようにみなしてはならな

い。そういうことは精神に *perfectio* ではなく *corruptio* をもたらす。まして精神が神を物体のように知り愛するなら、それは大きな罪を犯すことになる。精神は自己を知り愛するとき、自己のあるべき量りに従ってなすならば、自己の完全性にいたるのである。——このように精神の自己認識と自己愛は *ordo amoris* に従わなければならないとされており、n. 12ff. はその精神の活動の仕方をいっそう詳細に述べたものと読むことができる。ここで浮び上がる問題は、精神のその活動がいかにして精神自体のものであるか、ということである。というのは、精神の自己認識が同時に事物への愛と認識を伴なうとすれば、後者は一般に感覚なしにはありえないから、感覚と区別された精神の存在を主張することはそれ程自明ではない。またもし事物認識が永遠に精神から出るとすれば、精神は事物の本質 (*rerum notitia*) の永遠の流出の源とされ、これもまた精神と物体との区別を不明瞭にすることになる。第一の問題は懐疑論に関係し、第二の問題は新プラトン主義のグノーシス的側面とマニ教に関係するもので、いずれもアウグスティヌスを早くから苦しめた問題であるが、このIX巻の内的な言に関してもこれらが背後にあることは疑われない。我々はこのことを念頭において n. 12ff. の問題解決を探っていきたい。

さきのテキストは、第一に、精神の存在と活動が神と異なる本性に属していることを明らかにする。すでに n. 9 で、精神の本質は *qualis sit?* というような事物のイデア的本質への問いにおいて答えられるのではなくて、*qualis esse sempiternis rationibus debeat?* という問いにおいて答えられる、といっている。また n. 18 によれば、「精神は自己を知る前に自己を知っていたのではない。」こうした言葉からも明らかのように、精神は既存存在としての自己を見てその形相 (*causa formalis*) を知るのではなく、それを神の創造理念の内に見、自己の存在はその理念に従って附与されたことを知り、また自己の活動も内的外的ともにそれに従ってなされるのである。神は無からの創造によって精神を一挙に現実的なものとしたが、被造物たる精神は本性上可變的である。それゆえ精神の自己認識、自己愛は形成の場における出来事としての性格をもつのである。(この形成は精神が未形成なものを背後に永久にもつという意味ではない。これについては後に述べる。)

第二に内的な言に関してであるが、テキストは外的事物の知識を論じ、それは直接に神の創造理念から出て、精神の自覚的活動の下に生まれることを述べている。そのような知識は感覚に開示された事物の形象ではなく、存在者の存在の意味であり、現にあるものはそれによって形造られているのである。「それが作られるべきであった (*faciendus*) ことが知られるその所から、それが作られた (*factus*) ことが承認される」(VIII, n. 5)。これはアウグスティヌスの基本命題であり、ここに宇宙秩序の認識と、さらに心身問題に関する彼の最後の問題解決がある。彼にとっては心身という二つの背反するものがいかにして一体であるかという苦しい問題がすべての認識問題の背後にあった。*imago Dei* 理論も心身問題を離れてはならない。*imago Dei* は肉体においてではなく精神においてのみ見られるが (XIV, n. 22)、人間の精神は肉体を離れて存在しない。*imago Dei* の完成は肉体の復活後である (XIV, n. 23)。

以上、n. 12f. の解釈に当たって問題の所在をのべた。アウグスティヌスは心身の統一に関しては支配と服従という観点しか持っていないが、この観点は *ordo amoris* 理論の中に移されている。そこで、感覚自体に誤謬はないが、事物の究極の意味は神の中にあるといわれ (XV, n.7; 21——この問題は X—XIII でも詳論される)、また物体を支配し用いる精神は、絶対的な享受の対象でなく、「その創造者において享受されなければならない」(IX, n.13) といわれる。

内的な言を生むのは思惟 (*cogitatio*) の働きである。思惟は精神の生命活動である (n. 4)。内的な言は、外に表出された言やその表象でなく、純粹に精神的で非形象的なものであるが、そのようなものは力一杯の精神活動の結果であり、精神のみなざる力がなければ生じないのである。しかし精神はその力、生命を自ら供給することはできない。精神は可變的存在であって、その存在の根拠は超越者である。それゆえ、精神が神によって存在し生きるならば、事物を愛する場合にその知識の親が事物であることはありえない。知識の親は事物ではなくて精神である (n. 19)。もし精神が感覚から受取ったものを直ちに自己の知識とするならば、精神は事物に似ることになる。それは精神の秩序の破壊である。精神は事物の知識を逆にアイデアから受取り、その受取ったものについて判断を下すのである。*ordo amoris* はそのようにして貫徹される。思惟のこの活動は、心身の秩序

を確立して精神が神の支配の下に立つために欠くことができない。事物に対する愛がカリタスであるかクビディタスであるかの決断は、思惟活動においてなされる精神の決断である。

「妊まれた言と生まれた言は等しいかどうか」「憎むものについても内的な言はあるかどうか」という問題が n. 13—16 で提出されている。n. 12 で、「かしこから妊まれた事物の知識は、いわば言としてわれわれの前にある」と述べられていた。愛は愛するものと愛せられるものとを包み結ぶ場所的なものであるが、*tanquam verbum* ということは、この場所をみたす愛が霊的結合力をもっていることをよく示している。しかし愛それ自体は神でなく、また神であってはならない (VIII, n. 10—12)。それは神によって基礎づけられたカリタスでない限り、クビディタスである。従って形式的にいえば、内的な言は善い行ないと悪しき行ないのいずれについてもありうるし、妊まれたものと生まれたものは常に愛の力によって結合せしめられる。そこでアウグスティヌスがいうように、内的な言は *notitia cum amore* であって、愛なしには妊まれもせず生まれもしない。それは思惟の結果見出されたもの (*excogitatum*) を喜ぶときに生まれるのである (n. 13)。けれども内的な言を妊み生む愛は、真実には霊的なものへの愛でなければならぬ。それがもし「身体的、時間的なものへの愛であるならば、ちょうど動物の誕生のときのように、妊まれたものと生まれたものは異なる」(n. 14)。この表現は余り適切でないかもしれない。なぜなら動物にとって生殖は種の保存のためであり、親と子は同型だからである。しかし言おうとすることは、外的事物への直接的愛からは精神と同質の内的な言は生まれぬ、ということであろう。精神の愛と思惟の活動は神に向けられていなければならない。n. 12 の文章では、「かしこから」ということが極めて重要である。それゆえ、虚言は内的に語られたものでない (n. 14)。また内的な言から出たものだけが正しい、といわれている (XV, n. 20)。内的な言を生む愛は出来事であり、その意味で偶然的である。それは最初無規定な *appetitus, voluntas* である。(n. 18)。しかしそれは全くの無規定ではない。精神における愛と思惟の形成は、それに先行する *conversio* があって初めて可能なのである。n. 12 がはっきり述べているように、精神の認識活動は「精神の眼をもって神の真理を見る」ことからすべて初まるのである。いい

かえれば、照明は精神活動の限界概念をなしている。

われわれは次に精神の内的な自己認識の問題に帰っていかなければならない。IX巻はまず精神の外に向けられた限りでの自己認識を論じ、次に内に向けられる限りでの自己認識を論じていると読むことができる。これについては僅かな行数しか当てられていないが、最後に n. 18で簡潔に次のようにいっている。「知識は知るものと知られたものの両者から生まれる。それゆえ精神が自己自身を知るとき、ただ精神だけが自己の知識の親である。なぜなら知られたものと知るものとは精神自身なのであるから。精神は自己を知る以前にも、自己が自己に対して知られうるものであった。しかし自己を知らなかった時に、自己の知識が自己の中にあつたのではない。それ故自己を知るとき、自己と等しい知識を自己から生むのである。等しいというのは、自己をその存在より小さなものとして知るのでなく、また自己の知識は自己と異なる本質の知識ではないからである。なぜなら精神は自己が知るだけでなく、自己をも知るのだから。」

精神の自己認識は、その内容からいえば、他の被造物諸物の認識のばあいと同じく、外的形姿に関する知識ではなく、精神としての自己が神の創造理念の中においてあるべき意味を知ることである。そしてこの認識の遂行は創造者の善性の讚美に至らなければならない。いかえれば精神の自己認識は、自己がその意味のもとに現実存在することを把えることである。その *esse* に達することは勿論感覚によってはできない。だがまた自己のイデア的本質の知識をえて、それによって自己を形成するのだとすれば、精神は結局は自己を外的事物と同じように扱うことになる。精神はむしろ自己が作られていることを知るという仕方でも自己を知るのである。それ故精神の自己認識は、認識活動における出来事であり、照明による *conversio* によって限界づけられた出来事である。精神の *notitia sui* はこの出来事において自己の言として生まれるのである。De Gen. ad litt. II, n. 16 はいまの引用文のよい注解になろう。non primo cognovit rationalis creatura conformationem suam, ac deinde formata est; sed in ipsa sua conformatione cognovit, hoc est illustratione veritatis, ad quem conversa formata est.

以上われわれは、IX巻における精神の自己認識が *ordo amoris* 理論と照明説に基いて構成されていると考え、テキストを追って問題の解明に努めた。しかしい

ま n. 18 で、知られうるものから知られたものになるという自己認識の形成は、照明説とはまた別の存在論的解釈からくるのである。その詳細はX巻に見られるが、しかしIX巻に既にそれが認められること、そしてその存在論的分析を *imago Dei* 理論にとって不可欠とみなすことは、VIII巻との連関からも妥当だと思われる。VIII巻の結論は、*amans—quod amatur—amor* の *trias* に三位一体のイメージが見られるということである。この三者は外的、偶然的なものを含むので極めて不完全であるが、神の知解を求める者はここに求めるべき場所を見出したのだ、とアウグスティヌスは言っている。なぜなら、愛は神からくるものであり (n. 12)、神を愛する者は愛における上昇が可能だからである (n. 14)。このことは *imago Dei* の本質を暗示すると思う。De *trin.* の *imago Dei* 理論は Schindler (op. cit. S. 176) もいうように *esoterisch* なものではなく、神を愛するすべての人に開かれている。人はむろん愛において誤つ可能性をつねにもっている。しかし *imago Dei* は、そうした可能性を持ちながら決して愛することを止めない人間において見出される。それは現実には神に向けられた人間の精神の内にしか明らかでないが、神に向かう可能性そのものもまた *imago Dei* である (このことは *imago Dei* の毀損と回復をのべたXIV, n. 15—26 が明瞭にしている)。いいかえれば *imago Dei* はただ一つであって、それは厳密には神の子のみであり、De *trin.* における各種の類似像は人間が神の子に関わる関わり方をのべたものと解さなければならない。この解釈については『東洋大学文学部紀要16集』の拙論で述べたが、これはIX巻の *mens-verbum-amor* の *imago Dei* についてもいうべきであろう。

IX巻で精神の自己認識は、まず外的な事物認識に関わり、次に自己の内に戻るという順をとっている。この順序はアウグスティヌスの場合、トマスのような理論的な自然神学によるのではない。なぜならいずれの認識においても、照明された精神の *conversio* が不可欠の要件であって、自然的神認識と神秘的神認識は Hessen や Jolivet が指摘したように分ち難く結合しているからである。それはともかく、自己認識において自己と異なる事物認識が問われるのは、精神と身体からなる被造的人間の現実存在が問題だからである。De *trin.* 後半は終始この現実存在について *imago Dei* を問うのであり、それがこの書の特異性をなして

いる。そこで De Gen. ad litt や De civ. Dei XIIf.に見られる、最初の創造によって成ったイデア的典型的人間という考えはここに全く欠けている。このことは三位一体論が歴史的に受肉論を中心に、そこから展開されたことから推察されよう。それでは、*imago Dei* 理論はこの現実存在への到達をどのようにして行なっているのだろうか。IX巻についていえば、n. 12で、精神の中に妊まれた事物の *notitia* は *tanquam verbum* として *verbum* の種子のようなものとされている。*tanquam verbum* は感覚物でなく、また記憶の中に保持された知覚表象でもない。しかし精神は能動的能力だけでなく受動的能力をも持ち、この二つは照明された精神の光の中で秩序づけられて、内的な言を生むのである。精神は感覚（身体）を支配するに先立って自ら秩序づけられる。実体としての内的な言は V. Warnach (AM. I, p.445) の言葉を借りれば照明への応答であって、それが精神と身体との統一の実質的根拠をなすのである。(ただし照明の光が *worthaft* な性格をもつかどうかは Warnach のように簡単に結論できないと思うが、ここでは立入らないでおく。)

心身の秩序を可能にする精神の秩序が真に内的であることは、精神の内的な自己認識において一層確証される。精神は *scibile, amabile* という受動的能力を自己の中に持っている (n. 18)。もちろん精神は自動的、自発的であって他の事物によって動かされないのであるから、この受動性は被造物としての可変性に由来するものと考えられる (Armstrong, AM. I, p. 283; Huber, *Das Sein u. das Absolute*, S. 82が指摘したように、プロティノスの *νοῦς* における根源的な *ἐρεπότης* としての英知的質料の観念の影響がここに認められる)。そしてこの可変性は照明にもとづく *conversio* によって抑えられ、そこに精神の内的秩序が達成される (vgl. Conf. XIII, n. 4 etc.)。精神の自己認識は言を生み、それは究極的には被造的秩序を承認して神への讚美に向かう。この言の発出はカリタスに従うかクビディタスに従うかの決断のもとに遂行される。

このようにして、人間の現実存在を意味づける言の発出は、出来事として特徴づけられている。そしてそれは照明なしには現実にはなく、照明は精神活動の限界をなしている。しかし照明は神の側では永遠的な *vocatio Dei* (De Gen. ad litt. impf. n. 33) であるから、神の言と人間の言とのあいだにはアナロギアは容



易に成立しないことになる。アウグスティヌスはあるとき神の言の発出を出来事として扱えようとしたが（*De civ. Dei*, XII, 15），その場合も問題の困難さを卒直に表明することを忘れない。*De trin.* では、神の発出の永遠性が堅持され、永遠の言の受肉は信仰の対象として留っている。そのため *vocatio Dei* と歴史的啓示の言との関係はひじょうに困難になるが、信仰の知解は、言の受肉の信仰に有効な、人間の被造性の創造論的、存在論的分析によって果たされるのである（神学的な *missio, manifestatio* については今は論じないでおく）。ところで、IX巻では精神の言の発出と神の言の発出との類比は全く述べられず、この点が XV, n. 20との大きな相違となっている。このことは、*De trin.* に現われた二つの理解方法に由来するのではないかと思う。すなわち、内的な言について、IX巻では主として存在の分有が語られ、XV巻では後にのべるように存在の類比が語られている。*illuminatio nostra participatio Verbi est* (IV, n. 4) という言葉は、IX巻の解釈のために有効であろう。またIX, n. 16では、精神が神を見、神に似ることが説かれている。IX巻の主題はもちろん三位一体の知解であるが、その中に救済史信仰への実存的関与が含まれているといえるのではないだろうか。Schindler（*op. cit.* S 174）は既に VIII巻の中に、救済史と神への信仰と愛、および三位一体への愛という二つのモチーフが並行することを指摘した。ここにいうモチーフは、認識論的にいえばわれわれがあげた二つの方法として示されるかと思われる。問題は二つのモチーフないし方法の並存をどのように扱うかにある。Schindler は IX巻に語られた内的な言の発出を XV巻のそれに対して暫定的、非本来的と見るが、われわれは必ずしもそうとは思わない。なぜならIX巻にもXV巻にいたりうる認識方法が認められるからである。しかしこの二つの方法の並列が難問であることは疑われない。

3. IX巻について或る程度くわしく述べたので、XV, n. 17—26の内容上合致するものは全部省くことにしたい。そこで取上げられる大きな相違は、第一にXV巻で内的な言は記憶の中に保持された知識（*scientia* と *sapientia* を共に含む）からでたもので、知識がその言の親であること、従って精神の思惟は知識によって形成されるということ。第二に、知識がある意味で永遠的であるならば、知識

から出た知識の言もその限りで永遠的であること。第三に以上からして神における内的な *generatio* との類比が行なわれること、ただし人間の思惟は形成されたものであるゆえ、神と言との相違も明らかにされる。

以上の三点のうち最も重要なのは、記憶が保持する知識の永遠性ということであろう。それは具体的には人間が生きていることの知識についてであり、XV. n. 21はアカデミア派の懐疑論に対して、この知識の确实性と永遠性（靈魂が永遠的であるという限りでの永遠性）を論じている。ところで、アカデミア派反ばくは既にX, n. 14で行なわれている。そして記憶における知識一般についてもX巻は簡潔ながらXV, n. 21—25の理解に必要なことをよくのべている。そこでわれわれは先ずX巻の *memoria-intelligentia-voluntas* の *trias* を振り返りつつ、当面の問題を明らかにしていきたい。

プロティノスの *νοῦς* の中には記憶や想起はない。それはもっぱら *ψυχή* に帰せられ、イデアの記憶は *νοῦς* に近い *ψυχή* の中に、感覚物の記憶は *σῶμα* の中に入った *ψυχή* の中におかれる。しかしアウグスティヌスの *mens* は無から創造された可変的存在であって記憶をもち、また *mens* は *corpus* から離れて存在するのではない。R. Schneider はアウグスティヌスのいう記憶の場所が内官の受動能力であることを示し、精神が記憶をもつことは精神と身体から成る人間の全体的存在の救いのためであることを明らかにした (Seele u. Sein, S. 202)。ところで、記憶をもつことは動物にもあるていど共通すると考えられる。記憶から *phantasia* を取出すことは動物においても行なわれる (XI, n. 12)。それは感覚物を受入れるか斥けるかのためにだけなされる。しかし人間は *phantasia* を直ちに真理自体のように思いなして欺かれることがある (XI, n. 8)。或いは *phantasia* から *phantasma* を任意に作って、それを事実と思いなすことがある (XII, n. 2)。それゆえ、記憶が人間の存在の救いとなるためには、精神の *intelligentia* の動きがこれに加えられなければならない。精神は「自己の全体」を知る。それは、精神の存在、生命、理解の全体であって (X, n. 6)、知性の動きの確立が人間の現実存在の全体を秩序づけていくのである。知性のこうした動きはIX巻でもはっきりいわれていたが、X巻では特にこれを感覚作用から明確に区別することに努め、物質主義者や懐疑主義者にみられる感覚と精神との混同や合体を排す

べきことを力説する。そのさい記憶に向かう知性の働きがとりわけ問われるであろう。なぜならアウグスティヌスのいう *memoria* は、意識の全領域を包むもので、あらゆる種類の表象がそこにかくされ、そして記憶の場所は広さだけでなく深さを持つ故に (Conf. X, n. 12), これに向かう知性の働きはきわめて複雑にならざるをえないからである。

記憶に向けられる *intelligentia* は直観的理性というよりも、むしろ対象を把握理解し判断する悟性の働きである。記憶の場所に取り入れられたものは、すべて形象性をもって取入れられ、従ってそこから再生さる像もなお形象性を保持する。そのため、精神が自己を想起するにさいして知性がこの形象性に縛られ、自己を物体と同じように対象化する危険にさらされることになる。しかし精神が物体と異なるものであるならば、それはただ非形体的、英知的な光によってのみ照らし出されなければならない。すなわち精神は全く内的になり、全く思惟的になり切ることになってだけ自己を想起しうるのである。逆にいえば、精神としての自己は記憶の最も深い所にかくされ、通常の意味での場所的限定を超え、形象的に浮びあがる性質のものではありえないのである。

記憶された自己とは何か。精神がもし神のような永遠者であれば、もともと自己を記憶することはない。それゆえ、自己の記憶は出来事としての自己の記憶であり、われわれはこれを、IX巻でいわれた精神の自己認識における内的な言の記憶であると考えたい。その言は内容的には、被造界における精神の位置から知られた自己の本性 (*natura*) である。精神はこれを想起することによって被造的本性を保持し、知性による内的な言の再認と知解のもとに本性に従う活動をなし続けるのである。そうでなければ記憶のもつ形象性は除去されないだろう。自己の想起がこのようなものでなければ、記憶はむしろ精神を弱め暗くするものになろう。

以上のように解するなら、X巻はたんに出来事としての人間存在をのべるだけでなく、存在論的分析によってその本性の意味の不変性を把えたものということができよう。De trin. における *imago Dei* 理論は、*imago Dei* の不滅性 (すなわち人間は神認識の現実においてだけでなくその可能性においても *imago Dei* であること) と、*imago* の中に含まれた *similitudo* による類比的認識の可能を主張する点で特徴的であるが、この主張はX巻において基礎をえたものとする

ことができる。

ところでXV巻に進むならば、n.21および25では次のように言われている。「生きていることは魂にとって永遠的であり、またわれわれが生きているのを知っていることも永遠的である。」この知識はもちろん動物的生命の生物学的知識ではない。生命の中には存在が含まれ、理解の中に生命と存在が含まれる（De lib. arb. II, n. 7）。従って生命の知識は精神に属し、精神はそれを持つとき身体を支配する者として生き存在するのであって、この知識は人間本性の知識に他ならないのである。それでは、この永遠の知識が精神の中にあるのに、それについての思惟や言は永遠的でないのはなぜかという問がn. 25で提出される。それは思惟や言が形成されるものであるが、まだ形成されていないのである。しかし知られた知識は、現在思惟されていないでも思惟の対象たりうるものであり、その限りで思惟の可能性（*possibilitas cogitationis*）もまた永遠的な言とすることができる、とアウグスティヌスはいう。

このn.25から見れば、n. 20における精神の言と神の言との類比は、精神が記憶に収められた自己と全く等しい内的な言を生む可能性を不変的にもつことに基くのである。もちろん精神においては思惟の中断が偶然的にだけでなく本質的にもある限り、内的な言の永遠的発出をいうことはできない。従って神における永遠の発出の謎は失なわれぬ。人間の言は本性上形成された思惟であるが神の言は全くの *simplicitas* をもち、本質との一致における言である（n.25）。

アウグスティヌスはこのような仕方では神の言の発出を理解しようとした。この類比的認識は、人間が神の像として造られたことは根源的客体的な事柄であり、他方この像をとおして神に近づき神に似ることは主体的な事柄であるという根本思想に支えられている。この思想は、先きに指摘したような異なる二種の認識方法の交差からくるといえる。そして我々の解釈が正しいとすれば、それらが De trin. の中で矛盾したり混乱したりしていること決してはない。だがこの交差が——歴史的には充分な根拠があるにせよ——三位一体論それ自体の理解をかえって困難にすることは争われぬと思う。この困難は、ことに神の言の発出が歴史的啓示とどのように関係するかを考えるに当って増大するよう思われる。