

## 最近のアウグスチヌス研究文献

泉 治 典

生誕1600年記念論文集 *Augustinus Magister* (以下AMと略)は我々に豊富な知識を与えてくれたが、これと前後して最近数年間にかなりの数の研究が提出されている。AMの内容は既にデュモリン氏が「聖アウグスチヌス研究」で詳しい解説をされたので、ここでは若干を除いてその後のモノグラフィーを中心に解説を進めたい。勿論今日あらゆる角度からして急速になされつつあるアウグスチヌス研究を解説するという課題には、ただ困惑するだけであったが、幸い Rudolf Lorenz, *Augstinliteratur seit d. Jubiläum v. 1954* (Theol. Rund. NF25, 1, 1959, S. 1—75) が到着したので、これから多くを学び知ったのである。以下に重要なものはほぼ掲載したと思うが、テキスト及び聖書釈義については省略した。何よりもイタリア語の文献を掲載しえなかったのは、日頃の怠慢の結果であることをお詫びしなければならない。

### I 生 涯

- [イ] (1) Ch.Boyer: *Christianisme et neoplatonisme dans la formation de S. Aug.* 1953, Rom  
 (2) ---: *Le retour à la foi de S. Aug.* Doctor Comm. 8, 1955  
 (3) J.O'Meara: *The young Aug.* 1954, Longmans  
 (4) ---: *Aug. and Neoplatonism*, Rech. aug. I 1958  
 (5) M. F. Siacca: *S. Aug. et le christianisme* 1956, Louvain

アウグスチヌスの回心がキリスト教への回心か、それとも新プラトン主義への回心かという Alfarc 以来の間に対して、クルセル(告白録研究, 1950)はアンブロシウスの説教 *De Isaac vel anima* の中に *Enneades* I, 6 の影響を認め、ミラノに於けるキリスト教的新プラトン派の一群(テオドロス, シンプリキアヌス)を推定し、この回心は新プラトン主義へか、キリスト教へかではなく、アンブロシウスに於て結合されていた新プラトン化するキリスト教への回心であったと結論する。従って Alfarc の間は見かけの間にかすぎない、と。この結論はそれ自体非常に明快であったが、回心の意味と本質を一そう立入って考えるならば、新プラトン主義がそこで果たした役割に関しては問題が残されている。ポワイエはアウグスチヌスが「プラトン派の書物」を読む前に母モニカの信仰から受けていたものを強調し、更に教会の権威への服従を回心の本質的契機と見る。シアッカも新プラトン派に出会う前に、既にそれを克服し

うる信仰の態勢にあったと考える。だがこの解決の仕方は、複雑な歴史的諸要因の絡み合いと奥行を持つた回心の解釈としては、かなり視野の狭いドグマ的なものに思われる。

アウグスチヌスがパウロの書に接した時、言の受肉について福音と新プラトン主義との相違を認めたが、なおヨハネ伝のプロローグについては両者の相違に気づかない点など、正に全体としてクルセルの主張の具体的歴史的正しさを思わせるが、アウグスチヌスが一時キリスト教から離れ、新プラトン主義に移行した時期を持つたと見るのは正当だろうか。クルセルはミラノに於けるプロチノスのエクスタシスの体験を失敗と見るのは正しいとしても、それだけではなくむしろ現実のキリスト教の存在解釈と摺み直しの契機になったのではあるまいか。またこの体験のホルテンシウスの解釈は内的発展のある一貫性を示すと共に、精神的にはギリシアとラテンの特質の差異を示すであろう。オメアラ(3)はアルファリクの知的回心と道徳的回心という区別を修正し、秘教的個人的精神態度から一般的公共的精神態度への移行を考え、前者はプロチノスに、後者はボルビリオスに負うことを示したが、これは回心の問題の核心に一步迫ったものと思われる。

回心があった園の描写に文学的フィクションが多いことは屢々指摘されるが、クルセルによればアウグスチヌスが身を投げかけたいちぢくの木はヨハネ1,48による。また *tolle lege* と叫ぶ少年少女たちは黙示録14, 1—4による。このように聖書とのパラレルを示すのがクルセルの観点であるが、必ずしも確定できるものではなく、また回心の本質把握としてはなお抽象的であろう。アウグスチヌスは *tolle lege* を〔聖書〕をとって読めと解したが、それは修道士の伝統から来る。この点で「少年少女の合唱」のビジョンをアフリカの殉教者記録に見出したクルセルの研究(次項参照)は興味深い。アウグスチヌスの回心は最終的には、殉教理念と初期修道士理念から発し、それらの現実の終了と共に、キリスト教会の存在意味の原理的変貌を把えたことであると思われる。このように考えるならば、回心の問題のより深く広い視野をもつ学問的研究は、なお今後の課題として無限に開かれている。

〔口〕 (6) P. Courcelle : *Antécédents autobiographique des Confess. de S. Aug.* Rev. philol. litt. et hist. anc. 31, 1957

(7) G. N. Knauer : *Psalmenzitate in Aug. Konfess.* 1955, Göttingen

(8) --- : *Peregrinatio animae*, Hermes 85, 2, 1957

(9) A. Pincherle : *Quelque remarque sur les Confess. de S. Aug.* La nouv. Clío, 5—7, 1955—7

(10) J. Fontaine : *Sens et valeur de image dans les Confess.* AM, I

(11) H. Fugier : *L' image de Dieu-centre dans les Confess de S: Aug.,* Rev. Etud. Aug. I, 1955

回心と告白との間に、従ってまた告白録の文学的構造との間には深い連関がある。(確かに回心体験のこれ程文学的な記述は、キリスト教ではかなり異様である)この連関の本質的意味にどの程度迫りうるかはともかくとして、文学的構造の個別的研究が進んでいる。クルセルは自伝のキリスト教的伝統を示している。自伝を罪の表明の形式で行うものは東方的修道士に由来し、恩寵による悔改の叙述は西方教会的である。(カルタゴのキプリアヌス)また合唱する子供達のビジョンはアフリカの殉教者記録や、ナチアンズスのグレゴリウスの回心に見られる。

(8)は告白録の統一性を論じた異色あるものである。従来11—13巻の創世記註解の前にある10巻が後の挿入でないかと屢々疑われた。(Willinger, Courcelle)クナウエルは各書と各部分を結合する同一のモチーフと、それに応ずる聖書の引用を指摘する。詩篇102, 3 (主はすべての病を医し給う。邦訳103) が10巻の初めと終りにあって各部分を結合すると共に、10巻を11巻9, 11に結合する。peregriatio animae という主題は、魂が病と不安と困窮から逃れて永遠の神の家の平和に赴く旅である。アウグスチヌスはこれをルカ伝の放蕩息子の物語にたとえたのである。もっともビンケレ(9)は10巻の初めと28, 39以下(記憶論の後)は11巻以降の終了後の挿入と見る。クナウエル(7)はこの部分を取除いているので、告白録の統一性の問題はなお残されている。

(10と11)は文学的描写の研究である。それはプラトンの用語と聖書の用語が主なものであるが、その抒情的冥想的スタイルは説教から生れたものであり、それがこの書に一般的通俗の性格を附与した。或いは聖書釈義の練習にも関係すると云われる。(Mohrmann) このことは恐らくアウグスチヌスの回心の歴史性とその意味づけに対し、極めて重要なものを示唆する。

(ハ) (12) W. C. Frend: The Gnostic-Manichean Tradition in Roman North-Africa, Journal of Eccl. Hist. 4, 1953

(13) L. H. Grondijs: Analyse du manichéisme numidien au IV<sup>e</sup> siècle, AM, III

(14) P. J. de Manasse: Aug. Manichéen, Freundesgabe f. E. R. Curtius, 1956, Francke, Bern

(15) A. Adam: Der manichäische Ursprung der Lehre v. d. 2 Reichen bei Aug., Th. Lit. Zeit. 77, 1952

(16) ---: Das Fortwirken des Manichäismus bei Aug., Z.K.G. 77, 1958

(17) ---: Text zum Manichäismus, 1954, de Gryter, Berlin

(18) M. Boycer: The Manichean Hymn-Cycles in Parthian, 1954, Oxf. Univ.

マニ教がアウグスチヌスの思想に何らかの痕跡を与えているという問題は古くからあったが、最近の宗教史研究の進展に伴い、アウグスチヌスに於けるマニ教の問題はい

よいよ重要なテーマとなった。マニ教は時代と場所を分けて論ずる必要があるが、(12)と(13)は北アフリカについて解明したものである。Frendによればカルタゴのマニ教とグノーシスとは連続している。このグノーシス派は旧約聖書を拒否するが、パウロを霊覚者として受入れており、それ故アウグスチヌスはマニ教時代にパウロを知りえたのである。マニ教とカトリック教会との関係も興味深い。ドナチスト教会から斥けられたマニ教はカトリック教会に避難することが出来た。ここからしてアウグスチヌスに対するドナチストの反感の強さが一部説明される。(ベチリアヌスとの論争)また西方教会にマニ教が残存しえたのは、アウグスチヌスの恩寵と予定の教義を用いたことによる。Grondijsはスミチアのマニ教の三位一体論の形式をC. Faust. 20, 2に見た。キリストは神の力、智慧である。(コリ前1, 24)神の力は太陽に、神の智慧は月に住む。この考えはCorpus Hermeticumにも多く見出されよう。又多少の用語の差異はあっても、新プラトン主義にも見られる。そしてこれら古代末期宗教史の一般用語からアウグスチヌスも完全に免れていたのではない。

二つの国の観念にマニ教の影響があることは、以前Combèsが指摘したが、A. Adamが再び示している。原人アダムにおける人類の統一、カインとアベルの象徴解釈、予知による支配、善悪の混合などの考えにマニ教の影響が見られる。マニ教がアウグスチヌスに入って来たのは、そのもつ讃歌の敬虔性によるものである。マニ教が云う完全人vir perfectusをキリストと教会も形成するのである。A. Adamは(16)で告白録の中のマニ教の影響を詳しく調べた。自己の罪悪行為の表明は、春のベマの大祭のそれと連関する。また詩篇の引用の仕方、13巻という構成、教会概念の中にその痕跡が認められる。

(17)のテキストはラテン、ギリシア、シリア、アラビアのマニ教の資料抜粋であり、古代教会の論争の理解に利用される。(18)は今世紀の初めTurfānから発見されたものの最後の章の復原で、死者の魂の運命と光の国への上昇を歌う葬式歌である。その後エジプトから発見されたコプト語の讃歌と種々共通性がある。(17)はこれらの信頼しうる中央アジアとエジプトのテキストを余り利用していない。

〔二〕(19) P. Keseling: Aug. und Quintilian, AM, I

(20) A. Kurfess: Vergils 4. Ekloge bei Hieronymus u. Aug., Sacris Erudiri 6, 1954

(21) A. Solignac: Analyse et source de la Question De Ideis, AM, I

(22) ---: Doxographies et manuels dans la formation de S. Aug. Rech. aug. I, 1958

アウグスチヌスの有した古代的教養についてはマルー「聖アウグスチヌスと古代文化の終末」(1949<sup>2</sup>)に詳しく叙述されているが、これらはその個別的な研究である。(19)はレトリックの領域でアウグスチヌスとクインチリアヌスの間に接点を見るが、そ

の直接的依属性は証明されないという。<sup>203</sup>はアウグスチヌスがヴェルギリウスをキリストの予言者と見たことから、ヒエロニムスと論争したことが示される。(ep.53,7)その際アウグスチヌスの方がはるかに自由な態度であったと云われる。Solignac <sup>204</sup>は83諸問題集46のアイデア論の源を、Didaskalios に遡る中期プラトニズムの概説書のラテン訳に見出した。従ってアウグスチヌスの哲学史の知識はキケロよりもよい源泉を持つとされる。また<sup>205</sup>ではC. Acad.3, 10, 23などのキケロ的でない学説史を追っており、ピタゴラスと新アカデミア派についてはキケロよりヴァロが顧みられる。またアブレイウスの訳したニコマコスの数学を知っており、このヴァロとニコマコスの影響が聖書と結合してアウグスチヌスの数の思弁を生んだとされる。又 civ. Dei 8, 2 はテオプラストスの *physicae opiniones* とソチオンの *diadochai* の影響を示すとされ、Solignac はこれらをコルネリウス・ケルソスの *opinionum omnium philosophorum* に帰着させている。

〔ホ〕 <sup>203</sup> G. Bardy : Un élève de S. Aug. ; Licentius, L'Annee Théol. aug. 14, 1954

<sup>204</sup> M. de Gonzague : Un correspondant de S. Aug. ; Nebridius. AM, I

<sup>205</sup> R. Joly : S. Aug. et l' intréance religieuse, Rev. Belge de Philol. et d' Hist. 33, 1955

<sup>206</sup> O. Perler : Les voyages de S. Aug. Rech. aug. I, 1958

<sup>203</sup>と<sup>204</sup>はアウグスチヌスをめぐる重要人物の研究であり、この種のものは今後の伝記研究に不可欠である。

<sup>205</sup>はドナチストに対するアウグスチヌスの態度の変更を年代的に追っているが、大体は C. Friend, *The Donatist Church*, 1952 によるものらしい。だがアウグスチヌスを不寛容と見——それは一部正当だとしても——ドナチストの寛容と対比させるのは如何なるものであろうか。

<sup>206</sup>は旅行の日時と場所を克明に誰べており、それらが説教や書簡の年代決定に重要な役割を果たしている。

〔ヘ〕 <sup>207</sup> W. Hümpfner : Die Mönchsregel des hl. Aug. AM, I

<sup>208</sup> F. Chatillon : Quelques remarque sur Ante Omnia, Rev. Etud. Aug. 2, 1956

<sup>209</sup> G. Folliet : Des moines enchites à Carthage en 400-1, Stud. Patr. II, 1957

北アフリカ教会でアウグスチヌスが非常な努力を注いだ修道制は、やがて西欧的キリスト教の展開を導く重要な因子として、思想的にも社会経済的にも尽きざる学問的興味のある問題である。<sup>207</sup>は DM (*Disciplina Monasterii*) の信憑性、及び RA (*Regula Augutini*) がもともと男子用のものか、婦人用のものかを論ずる。DM は

De mor. eccl.cath. との密接な関係によってアウグスチヌスのものであると確かめられる。また RA は De op.monach. や説教 355, 356 と関係せしめられ、元来男子用であったとされる。DM は 388—91年にタガステで成立した。RA は用語的には 393年よりも後ではない。

北アフリカの修道制に対するエジプト、パレスチナ、カパドキア等のオリエントの影響を②は論じている。また ②は De op. monach. について、アウグスチヌスと論争した修道者と Messaliani との平行を示している。カルタゴには東方的由来をもち、メッサリアの異端を受けついで修道院が存していた。それ故アウグスチヌスを北アフリカ修道院の父とするのは厳密には制限される、と云う。しかし勿論ここで東方的西方的類型を区別するならば、アウグスチヌスに於ては、それが教会に基礎をもち、都市におかれ、司祭が集合し、禁欲をマツシーフなものとし、日常的労働を導入した点で、オリエントやエジプトの個人的苦行的荒野主義とは質を異にすることは云うまでもない。西方教会はかかる仕方での合理化により、個有な宗教性を保存すると同時に、カトリカの理念を社会的文化的にも遂行したのである。

## II. 哲 学

〔ト〕 ③① F. Körner : Die Entwicklung Aug.s v. d. Anamnesis zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips, Theol.Quat. 134, 1954

③① ---, Deus in homine videt, Das Subjekt der menschlichen Erkennens nach d. Lehre A. s, Philos.Jb. d. Görresgesellschaft 64, 1956

③② V. Warnach : Erleuchtung und Einsprechung bei Aug. AM, I

認識論では今日でもケリン、ヘッセン、ジルソンなどが基礎的であるとされているが、ケルネルはかなりラジカルな見解を示している。彼はアウグスチヌスに於て最新プラトン派から受容した想起説と後の照明説とは、ただ解釈の仕方が異なるだけである、と考える。この二つを結合するものは、英知の対象の先天的認識が人間の内面に受容され、そこに生ずるという内面性の原理である。魂が神を認識するには、魂に内在する神の永遠の光に戻らねばならぬ。認識の主観客観、その両者の関係、及び全体の形而上学的根拠は内面性の領域に属する。勿論人間の認識主観たる内面と、より内なる客観的な Deus-veritas とは区別される。しかしケルネルは靈魂における神の内在を存在論的に照明と同一の意味に解し、Deus-veritas を客観の側だけでなく認識主体の側にも見出そうとする。神の創造のラチオの永遠的活動は、人間の被造的ラチオを照し貫ぬく。Deus in homine videt とは、神についての人間の思惟が、神の自己についての思惟である、ということの意味する。

だがこのいちじるしく観念論的な解釈も、メモリア、殊に memoria Dei に関して困

難な問題があることを示している。ケルネルはメモリアを英知的認識の源泉と見て、理性的内容がそこに存することを、靈魂における *deus-veritas* の内在を以て基礎づけたとしたのである。ジルソンはかかる仕方でもメモリアを形而上学的なものに高めることを拒否している。人間の神への向上だけが神の中にあり、メモリアが神を含んでいるのではない。(序説139頁)だが人が生得的にもつ *memoria Dei* の中に含まれたものが散乱した知識であるとしても、なお自然的な不滅なものであるならば、英知的認識、神の認識は人間の自然の中におかれたものの上昇であり、人間はもともと有する真理認識の能力によって神に照らされた本質であると考えられたのではないのか。このような問は一概にペラギウスのだとは言い切れない。少くとも哲学的にはかかる疑問はアウグスチヌスに対し繰返し向けられるものであろう。

Warnach の論文についてはデュモリン氏が紹介されたけれども、一つの疑問がある。照明はジルソンの云うような単なる比喩ではなく、たとえ直接体験をこえているとしても、なお「真の光」であり、アナロギアが存することは否定されないが、依然 *primum analogatum* に留まっている。照明は神の言に与かることであり、照明と語りかけとは等しい。そこで認識は言語的性格をもつに至る。神の側からの照明に基いて思惟を言語に表わすことにより、知識の対象について実際に語り、真の判断に至るのだとされる。だがアウグスチヌスに於て *loquutio* から *visio* が生ずるというこの解釈は正しいだろうか。むしろ逆に *visio* から *loquutio* が生ずるのである。英知的カテゴリーの領域では言は言語的機能を失い、その限りで照明にせよ語りかけにせよ、必然的に比喩的である。即ち非本来的な地上の言葉で以て靈的世界を語るのである。*loquutio* よりも *res, visio* が重要であることは少くともアウグスチヌスの根本傾向であろう。この意味でヴルナハの言語哲学的解釈は問題の核心に触れつつもなお十分納得し難いものがある。

〔チ〕 ㉓ F. G. Thonnard : *Ontologie aug.*, L'Annee Théol. Aug. 14 1954

㉔ Rudolf Schneider : *Seele und Sein bei Aug. und Aristoteles*, 1957, Kohlhammer

㉔は AM の寄稿論文に続くもので、アウグスチヌスの存在論のプラトンの特質をのべている。神、三位一体から出発して存在・本質・実体の概念を論じ、存在者と第一の存在たる神との関係を分与に於て見、従ってアリストテレスの思惟の要素を積極的に認め難いとする伝統的見地に立っている。他方㉔はアウグスチヌスの存在論にアリストテレスの概念を積極的に認め、しかも資料の綿密さと体系の一貫性を持つ点で画期的な論文である。Meinhold の後書きによればシュナイダーは没前のほとんど25年間をこのテーマに捧げたと言われる。存在論は事物の内的根拠としての存在を探究する。実体の存在の内的根拠にはその本質の実現、即ち生成と運動が属する。シュナイダーはこのことをアウグスチヌスの靈魂論について確認せんとする。魂はある仕

方で存在者であり、存在者の存在を開示する。そこで魂の生長能力と知覚能力を詳細に検討する。この能力は究極的には「存在の救い」に仕えるものに他ならない。存在の救いと *analogia entis* とは密接に関係する。一体アウグスチヌスをしてアリストテレスに近ずかせたものは、実は聖書的・キリスト教的要素なのである。例えば創世記 1, 2 (植物の分類!)。 *analogia entis* に於ては *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* はありえない。存在者の形相的自同性をアウグスチヌスは考えている。不変的な神と可変的世界との関係が彼の中心問題であるが、 *analogia entis* の考によって新プラトン主義とマニ教の魂の転生説を拒否した。神が他のものに変ることはありえないのである。だがそれだけでなく、同時にアリストテレスを超えるものが示される。それは創造の信仰から来る。神は世界を段階的に創造し、存在者は各々の段階に於て *in suo genere* に善である。

シュナイダーは生長能力 (*vita*) をアリストテレスの植物魂の概念に一致させるが、アウグスチヌスはマニ教の植物魂の考えを拒否したのであり、この点やや体系的すぎるかも知れない。他方魂の知覚能力について非常に興味ある見解を提出する。内的知覚は魂の能力であるが、シュナイダーはジルソンと異なり、そこに能動・受動の二つのポテンツを認めるのである。内官の受動能力とは、正に存在者の形象を受入れるものであり、同時にそれを保つメモリアの場所に他ならない。「内官の受動能力は、今現在ある存在者に関しては知覚であり、今そこにはない同一の存在者に関しては記憶である。」ここでも存在の救いのモチーフが貫かれるのを見る。

[リ] ㉔ A. Mitterer : Die aristotelische Umdeutung der aug. Entwicklungslehre bei Th. v. Aquin, Rev. Etud. Aug. I, 1955

㉕ ---- : Die Entwicklungslehre Augustinus, 1956, Herder

㉖ Ch. Boyer : La notion de nature chez S. Aug., Doctor Communis 8, 1955 (=Stud. Patr. II, 1957)

㉔には「聖トマスと現代の世界像との比較」という副題がある。それは教会的トミズムに欠けた発展説をアウグスチヌスに見出し、更に現代の自然科学的進化説に答えんとするものである。アウグスチヌスとトマスでは有機体の生成発展について根本的に見解が異なる。トマスでは *technomorph* であり、世界は製作の場所であるが、アウグスチヌスでは *georgomorph* であって、世界は植物の場所であり、有機体は神の見守る内的発展によって生ずる。

事物の先在的イデアの総体は *Urwelt* であり、それは神の創造の思惟内容と考えられるものだが、自己を質料的に展開し、後は生ずる被造物の形体をとる。その発展系列は *Elemente-Ursamen (semina seminum)-Urganismen-Samen-Organismen* である。ここで *Ursamen* が中間におかれているが、それが *elementa* から生ずるのは *ratio seminalis* によるのである。従って *occultiora elementorum semina* (*trin.* 3, 9, 17) は



「elementa から生み出された semina」と意識される。この考えは発展的活力をアイデアの個有超越性から部分的に生物学的内在に移す試みであろう。semen は semen の体と ratio seminalis から成る。勿論 ratio seminalis は semen の体の数的構造とは区別される。その数的構造はアイデアの模倣として、神の創造のアイデアに於て先在すると考えられる。しかしアウグスチヌスの発展説がこのような内在的なものの独立性を明確に知っていたかどうかは、かなり疑問の余地があると思われる。

〔ヌ〕 ⑧ Chaix-Ruy : S. Aug., Temps et Histoire, 1956, Etud. Aug.

時間論については AM にも三つの論文が寄稿されたが、この書は単なる歴史的研究以上にすぐれた哲学論文である。前半では時と永遠を靈魂と存在の関係で把える。存在は永遠に属し、魂は時間性に属する。ここで心理学と存在論が出会うのである。時間は distentio animae と云われるが、それは魂が時間の創造者、主人であることを意味するのではない。時間の存在は意識に於ける流れをこえた所に基礎づけられる。神の永遠の思惟は事物の一切の時間規定を含んでいる。だが時間は永遠の純粋な存在にまで至ることはない。時間の存在は被造的な存在であり、神が時間の創造者である。永遠と時間の間には incommensurabilité (バスカル)がある。人間の時間はそれ自身としては消滅に向う時であり、キリストの受肉が初めて時を永遠に導くのである。かかる時間は終末論的であるとも云えよう。この書の後半では心理的時間と歴史的時間の対応が示される。神の国の時は喪失的な時の中に希望を再建する。distentio animae という時間の定義はここで明らかになる。即ち時間の心理学的持続は永遠の存在への召喚であり、このプロセスが歴史の意味と内容として考えられたのである。

〔ル〕 ⑨ R. E. Cushman : Faith and Reason, in Companion to the Study of S. Aug. 1955, Oxf. Univ.

⑩ K. Löwith : Wissen und Glauben, AM, I

⑪ P. M. Löhrer : Der Glaubensbegriff d. hl. Aug. in seinen ersten Schriften bis zu d. Confess., 1955, Köln

信仰と認識の問題、即ちそれらの秩序づけが所謂キリスト教哲学を可能にするか否かについては完全に見解が分れる。前掲(5)でシアッカは最後の数頁でキリスト教哲学の可能性を論ずるが、受肉に基いて人間の自然的理性と超自然的信仰は具体的に結合し、理性の真理と信仰の真理との間には Participation vécue があると考ええる。だがこれとは異なり、カトリックの内部でもアウグスチヌスに於いてキリスト教哲学を人間学的に基礎づけんとする試みはある。AM. I に予告された Maxsein, Philosophia cordis bei Aug. もそれに属する。cor に於ては人間の精神的生と肉体的生が深くからみ合い、あらゆる思惟の源として考えられるのである。

他方⑩、⑪はキリスト教哲学に対して懐疑的である。信仰は意志的なものであり、それは権威に従うが、権威に基くのではなく、むしろ信仰が権威を生むのである。従

って権威は理性に確實さを与えることを必然的な課題とするのではない。(カッシュマン)レヴィット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比して強調するが、権威への信仰は神の啓示に基づく一回的な所与に他ならず、それは哲学的探究に対して無制限に開かれたものではない。哲学はただ啓示の真理に対して可能的なものとしてだけ留まるのである。レーレル<sup>(4)</sup>は信仰と認識の連続性を示すのを意図しているが、権威を客観的要素とし、信仰を主観的行為として、主観客観の図式で信仰概念を分析する。認識を導く信仰は本来の意味での信仰ではなく、確實性に基づく確信であり、客観的認識はただザッへの直観によってだけ生ずるものとされる。このようにしてこの書はかえって信仰概念の分裂を示す結果になっているように思われる。

### III 神 学

【オ】<sup>(42)</sup> van Bavel : Recherches sur la Christologie de S. Aug. 1956 Univ. Fribourg

<sup>(43)</sup> E. Franz : Totus Christus, Studien über Christus u. d. Kirche bei Aug., Diss. Bonn. 1956

キリスト論のモノグラフィはこれまで O. Scheel, Die Anschauung A. s. über Christi Person u. Werk, 1901 だけであった。シェールとバヴェルは種々の点で対蹠的である。前者は新プラトンのロゴス説がアウグスチヌスの受肉の福音的評価を妨げていたと考える。forma Dei—forma hominis はロゴスの異なる状態である。しかしバヴェルによればそれは natura Dei—natura hominis である。彼はその副題「キリストに於ける人性と神性」が示すように受肉者の人性から出発して、一つのベルソナに於ける両性の交りを主題的に追及する。

バヴェルは従来曖昧にしか理解されなかったベルソナの概念を三つの発展期に分けて整理し、その用法と意味を確立する。それによってテルトリアヌス以来の用語がラテン教会の神学に定着したことが明らかになる。神性と人性の結合たる一つのベルソナは、Verbum の一つの活動に他ならない。両性の統一性は受肉者のベルソナにおかれるのである。このことはアウグスチヌスがキリストの感情について語った所でも興味深く示される。キリストの悲しみはその人性に基づくのではなく、むしろそれが我々他の人間のために必要であるならば、キリストは自らの中に人間の感情をいだいたのである。彼の人性は通常の間人性と同一ではない。キリストには魂の無知や弱さは帰せられない。ロマ書 8,3 in similitudinem carnis peccati が主たる根拠である。アンチオキア学派の similitudo carnis と caro の同一視をアウグスチヌスは認めない。キリストの人性を一般の間人性と異ならしめたのは、実体の結合における恩寵の働きである。この観点はペラギウス論争によって益々強化された。キリストが神の子

に高められたのは道徳の高さによってではなく、一切の功績なしに受肉に於ける予定に基づくのである。そのようにしてキリスト論が救済論の観点から見られるようになった。

アウグスチヌスのキリスト論は全体として *Verbum-homo* の型に属し *Logos-sarx* の型に属さないことをバヴェルは示したが、しかし人間における靈魂と肉体の統一を実体的結合に比較し、靈魂を言と肉の結合肢と考えたことは、恐らくナジアンズスのグレゴリウスに由来すると云う。この点でシェールの評価にも或る正しさがあると思われる。アウグスチヌスにはキリストが高くされる傾向を否定出来ない。その点で十字架に於て神にすら棄てられんとしたキリスト *angefochtener Christus* に信仰の最後の拠点を見出したルターとの相違は簡単に越えられぬものがある。

43はキリストと教会について42で多く語られなかったものを補っている。この書がキリストと他の人間との結合に関して、道徳的及び身体的神秘的結合を人格的及び歴史的というカテゴリーにおきかえたのは、アウグスチヌスにとって恐らく無理な解釈であろう。しかし義認論と *imitatio Christi* の教会論的背景が明らかにされている。義認はキリストと教会との間に起るのであって、キリストと個々人との間に起るのではない。キリストは、我々が身体的に受取ったものを捧げることに對して *exemplum* である。云いかえれば *imitatio Christi* は救済の手段ではなく救済そのものである。このような形でアウグスチヌスのキリスト論は教会論と密接な関係におかれている。

- [7] 44 A. Solignac : *La condition de l' homme pécheur d'après S. Aug.*, *Nouv. Rev. Théol.*, 88, 1956
- 45 M. Strohm : *Der Begriff der natura vitiosa bei Aug.*, *Theol. Quart.* 135, 1955
- 46 A. M. Dubarle : *La pluralité de péchés héréditaires dans la tradition aug.*, *Rev. Etud. Aug.* 3, 1957
- 47 M. Henschel : *Das malum in De civ. Dei*, *Diss. Jena* 1957
- 48 G. Nygren : *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Aug.s.* 1956, Göttingen
- 49 G.de Plinval : *Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de S. Aug.*, *Rev. Etud. Aug.* 1, 1955

恩寵論は罪、予定、自由等の連関で論ぜられるが、44は原初状態、墮罪について根本資料を検討している。神の独占活動と人間の応答性が同時に問題にされる。樂園における *non posse peccare* は無差別性や無活動を示すのではなく、善に向う自発性である。かかる力は人間の自然性の中に基礎づけられたものではなく、神の賜であり、善を行うのに不可欠な助け (*adiutorium sine qua non*) である。この恩寵が存する故に人間にとっては罪が真剣に問われるのである。最初のアダムの罪の継続に関して所

謂遺伝説と誕生説の間をアウグスチヌスは決定しえない。それは彼が二元論の人間觀のために、靈魂における原罪の遺伝の問題を解決出来ないからである。だが問題はこうである。生物学的法律的に見て全ての人間はアダムの中に含まれ、従って罪は遺伝的であるが、同時に心理的に見れば、アダムの罪は性交渉の際のコンクビスケンチアへの同意によって突入する。従って罪は遺伝的であると同時に意志的であり、人格的であると同時に非人格的である。

49では原罪は単に肉的コンクビスケンチアだけでなく、超自然的な傷・病であり、それによって墮落した人間の中に憎しみと争がもたらされたことを示している。49はアダムの罪以外に両親の罪の遺伝があることを示すが、勿論この二つの罪はアウグスチヌスでは異なるものと考えられている。

47は神国論における悪の問題の二重性を指摘する。自然の秩序に従えば、事物は存在する限り何らかの善であり、悪は欠如的なものである。しかし神の義の法則に従えば罪は意志の背反であり、悪は神の罰である。ここで創造論と罪論が関係して非常に興味ある問題がかくされているが、著者は一元論と二元論のギャップと干渉という図式でアウグスチヌスの思惟構造を考えている。

ニグレン48は予定説を自由意志説と神義論から区別して、特にその後の西欧的伝統を形成したものと考える。予定の観点における恩寵は人間の自由な決定を切断するからである。だがその限りで予定説はギリシア的自由意志の問題と折衝する。この折衝は恩寵が自由を回復するという命題を生んだ。しかしこの自由が心理的に恩寵と結合した自発性と解される時、再び意志の自由説は功績(meritum)の問題として取り上げられ、そこでは意志は原因の領域に於て考察されるのである。従ってアウグスチヌスの予定説は恩寵と自由の対立ではなく、恩寵と功績の解き難い矛盾として展開されることになる。パウロとアウグスチヌスの相違は前者では予定が福音の召換であるのに対し、後者では人間を永遠の生又は滅びに至らせる原因の問題となったことである。ニグレンはこれをキリスト教と哲学の結合した自然宗教であると呼ぶ。律法と福音の把握はパウロ的ではない。律法は善行を要求し、恩寵がそれを遂行する。業が救いの条件であり、信仰は *fides caritate formata* であって、そこに律法によって規定された倫理学が生ずるのである。プリンヴァル49も予定説に哲学が侵入したのを認めるが、その評価はニグレンと逆であり、哲学はアウグスチヌスを神学的運命論から解放したと考える。自由と愛の個有性を認めたのはアウグスチヌスの功績である。——ここでもアウグスチヌスの神学の非徹底性を我々は思わざるをえない。

[カ] 50 J. Gallay : La coincidence de la charite fraternelle d'après les Tract. in I Joan. de S. Aug., Rev. Etud. Aug. I, 1955

51 M.Müller : Die Lehre des hl. Aug. v. d. Paradiese u. ihre Auswirkung in d. Sexualethik d. 12 u. 13 Jahrh. bis Th. v. Aquin,

1954, Regensburg

52) H. G. Diesner : Studien zur Gesellschaftslehre u. sozialen Haltung  
Aug. s, 1954, M. Niemeyer, Halle

50はキリスト者は如何にして兄弟愛の確實さに至るか、また愛からして如何なる態度が生ずるかという興味ある問題を取扱う。アウグスチヌスはドナチストに面して愛と高慢が同一の業をなしうることを知った。ドナチストの愛は実は高ぶりに他ならない。愛の業が本物であるか否かは神の前での自己の心をに問わねばならない。信ずるものはこの地上で既に神の子たる平安と確かさを得る。かかる *fiducia* は *charitas* の実であると Gallay は主張する。愛に相応しい態度とは *dilige et quod vis fac* である。愛は特定の態度に結びつけられているのではない。キリスト者は自己の心を調べて兄弟愛の存在を確認するとき、欲することをなしうるのである。かかる愛は勿論怒りとして表明することも出来る。それ故ここにアウグスチヌスの愛は、人間に近づく真理の地上的形態の姿に於てひそかに絶対化され、愛が他の行為の手段とされる危険性が見られるのではないだろうか。

Müller 51の論文はたしかに面白い論文である。アウグスチヌスは樂園に於て人は身体の交りによって子を生んだが、性的衝動は有しなかったと考える。性的快楽としてのコンクピスチンチアは原罪の罰である。結婚は子孫増殖のためであるが、本来的には快楽の同意なしに行われるべきだ、と考える。キリスト教的夫婦生活は本質的には霊的な交わりである故、「結婚した夫は妻が人間である限り愛し、女である限り憎む」(De serm. Dom. 1, 15) 初期のスコラ学者はアウグスチヌスの樂園の結婚の理想を貫いたが、アベラールに至って、肉の自然的快楽は既に樂園に於てもあったと主張される。盛期スコラ学者はこれによって結婚の罪性という考えを原理的に克服した。たとえ罪悪感が感情的には残っているとしても。しかしルターは結婚の sacrament 的性格を拒否し、それを世俗的なものとすることによって再び性的快楽を罪と見做した。ミュラーはここで理念史的に見て、アウグスチヌスの見方は古代的二元論の影響であり、それが性の倫理学の建設を妨げたのだという。従って16世紀以来結婚を宗教的領域から除いたのは誤りであった。——勿論このミュラーの判断は宗教改革者の誤解であるだけでなく、全く浅薄なものと言ふべきであろう。

Diesner 52はマルキシズムの立場から神学とは切りはなして国家説と社会倫理説を取扱っている。アウグスチヌスが理性による自然の探究を去って教会の問題に没頭するようになってからは、信仰は権威を着るようになった。平和と一致は教会内に於てだけ存在し、教会外の人々はそれに与かることは出来ない。アウグスチヌスの唯一の功績は、社会の上層階級の宗教的誤謬に対して良心の自由を確立したことである、と云う。アウグスチヌスが当時の社会的不満に対して理解を持たなかったという主張は必ずしも不当ではない。何故ならアフリカのコロニーの大部分はドナチストであった

からである。だが彼が現存する社会の改善に直接の希望を託さないのは終末的信仰の故であり、この点を *humanitas* の基準で測ることは決して十分な理解にはならないのである。

- [三] 53 E. Benz : Augustins Lehre v. d. Kirche, Abh. Akad. Wiss. u. Litt. Nr2, 1954
- 54 E. Kinder : Reich Gottes u. Kirche bei Aug., Luthertum, Heft 14, 1954,
- 55 J. Ratzinger : Volk u. Haus Gottes in Aug. Lehre v. d. Kirche, 1954, München
- 56 ---- : Beobachtungen zur Kirchenbegriff des Tyconius im Liber reglarum, Rev. Etud. Aug. 2, 1956
- 57 H.-I. Marrou : Civitas Dei, civ. terrena, num tertium quid., Stud. Patr. II, 1957
- 58 F. G. Maier : Augustin u. das antike Rom 1955, Kohlhammer
- 59 E. Dinkler : Augustins Geschichtsauffassung, Schweiz. Monatsheft, 34, 1954
- 60 A. Lauras : Deux cités, Jérusalem et Babylone, Formation et évolution d' un thème central du De civ. Dei, Ciudad de Dios, I, 1954

神の国の地の国、教会と国家の問題に関してここにあげたものは、58を除いては AM で激しく討論されたものの準備乃至延長であり、既にデュモリン氏がとり上げられたので、多くを繰返すことは出来ない。ただ若干加えるならば、曾てロイターが主張したアウグスチヌスの教会の二重概念は完全に誤りでないことである。既にドナチストがアウグチヌスは二種の教会を教える、と云って非難した。(Brev. coll. 3, 10, 19) Benz 53 は Hofmann のテーゼ (人は地上の教会に属することなしには予定された教会に入ることはない) を緩和し、予定する恩寵は可視的教会の枠をも越えることという考を示している。現実の教会の内部に於て、 sacrament は限界をもつのである。従って *ecclesia* と *civitas Dei* の同一視があるとしても、カムラーの云うように終末論の意味に解されねばならない。しかし Kinder 54 はこの終末論が新約聖書のそれと異なり著しく内在化していることを指摘する。

Ratzinger は Kamlah の説を根本的には認めているが、なお可視的カトリック教会に専ら関心をおいている。古代的な *civitas* の中心は祭儀であり、アウグスチヌスの *civitas Dei* も真の神の祭儀の場所である。 sacramental な神奉仕に於て *civitas Dei* とカトリック教会は一致する。愛は *sacrificium* であると考え、 sacramental な教会論的解釈を強調するのである。更にラッテンガーはプラトンの存在論を重視し、 *ecclesia catholica* と *ecclesia sancta* という一つの教会の二つの見方の関係を

sensus と intellectus との関係においている。教会と神の国の関係を感覚的なものから英知的なものへ上昇するプラトンの段階系列と見る。

アウグスチヌスの civitas 説をプラトンの解釈すれば、ライゼガクが考えたように三つの国の図式に至るのであるが、その図式はアウグスチヌスにはない。マルー劔はただ二つの国しかなく、歴史的・時間的にはそれらが混合しているだけだと指摘する。

地の国の問題は教会と国家の問題であるが、Maier 劔は civ. terrena の概念をアウグスチヌスとローマとの折衝の観点から論ずる。ローマは civ. terrena のいわば体现であり、civ. Dei と形而上学的に対立する。ローマの歴史は人間の神への反抗の歴史として記されるのである。アウグスチヌスのローマに対する戦いは、同時に人間の自然的秩序の固有性から出発するキリスト教的フマニスムへの戦いであり、彼の論議は反ベラギウスの規定されている。このマイエルに於ける神学的批判は、アウグスチヌスの存在論が倫理的判断にとって重要でないのかどうかの問題をはらんでいる。すべての存在の善をとく存在論は倫理学の領域では恩寵論によって切断され、倫理的によい行為とは信仰によってだけ可能であるとされる。それ故キリストとの関係なしには一切が悪であると判定される。

しかしアウグスチヌスは国家にも神に向けられる可能性を認めているのである。そのような国家への態度の変更を、Dinkler 劔は二つの歴史観の中に示している。神国論では客観的な歴史理解があり、歴史は救済史として目標に向けられた前進的なプロセスである。この観点に於てはキリスト教国家は異教的国家よりもよいものではない。かかる客観的見方と結合して告白11巻における歴史性の実存的な理解がある。アウグスチヌスはその時間自然の世界、星の運動から解放して人間存在の時間意識に結合させたのである。人間の時間性は現在の今において、過去と未来が会うことである。それはカイロスの永遠の今として、時の充実であり、一種の実現された終末論である。かかる歴史性からしてキリスト者にはこの世の課題に協同する義務が存する、と考えるのである。

Ratzinger 劔はアウグスチヌスの二つの国の思想がチコニウスに起源をもつという Scholz のテーゼを反論する。チコニウスの考えではエレサレムは同時にバビロニアであり、二つの civitas ではなく、一つの国の内的闘争があるだけであった。アウグスチヌスには闘争だけではなく調和と秩序が存するのである。Rauras 劔もアウグスチヌスがこの世の権力に対して根本的には悲観的でなかったと強調する。

AM で論争の中心となった神秘主義についてはその後新しい研究は現れていない。この論争は未解決のままに終わったが、それは一口に云って神秘体験と神秘主義との混合にあるように思われる。神秘体験それ自体は必ずしも神秘主義と同一ではない。体

験を可能ならしめ、それを神秘体験となす所の場所の論理構造が解明されるべきである。このように包括的に解するなら、我々は今後の課題としてアウグスチヌスの思惟構造の中心に神秘主義の問題をおくことが出来るであろう。

アウグスチヌスの動揺する思惟をそれ自身として把えんとするならば、古代末期の豊富な知識を必要とすることを改めて知らされるのである。その点で最近の著作として二つを挙げるなら、

Carl Schneider : *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, 2 Bde, 1954, München.

H. A. Wolfson : *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I, 1956, Harvard Univ.

がある。シュナイダーは狭い教会史、教義史ではなく、宗教史や文学・芸術等をもふくめて広く精神史の問題を扱っている。キリスト教はヘレニズム化することによって世界宗教となったという著書の見地は勿論いろいろ問題にしようであろうが、種々の民族の精神的特質を明らかにした第四章は特別に興味深い。ヴォルフソンは *Philo*, 2vols で知られるように、古代教父のキリスト教哲学にフィロが果たした役割を重視するが、それは正にキリスト教哲学の根本的制約に関する問題として、今日改めて読まれ、研究されるべきであろう。第一巻は、信仰と理性、三位一体、受肉、聖霊、異端を取扱って居り、第二巻では倫理がテーマとされる予定である。

なお最後に Altaner, *Patrologie* の新版が昨年出たことを紹介しておく。これは *Völlig neu arbeitet* とあるように1956年までの新しい文献をすべて網羅して居る。特にグノーシスとアウグスチヌスの文献が豊富に加わったことに驚かされるのである。