

アウグスティーンに於ける 二つの光についての一考察

清 水 正 照

一般に二つの光と言うとスコラ学の *lumen naturale* と *lumen gratiae* を考えるのであるが、アウグスティーンに於てはそのような概念は言葉としてはみられない。然しそのような考え方がないかどうかは別の問題である。この小論では、彼はそういった二つの光というものを如何に考えているかをみてみたい。

(一) 基本的構造

アウグスティーンが二つの光として明確に述べている箇處の一つ (*De genesi ad litt. lib. imperf., c. V, n. 20*) によると、神と *coaeterna* であり *nata de Deo lux* と、一方永遠なる神の御言より成った光 (*facta lux*) とが対比されている。即ち創世記の解釈に縁因するものこれである。ところで亦ヨハネ伝第一章の解釈より由来するもの、即ち *logos, Veritas* としての *lux* でありこの二つの名は *lux mundi* として真理なるキリストである。勿論 *nata lux* は不可分離的な神の *Trinitas* をなすから亦 *Deus lux* である (*contra Faust. Manich. l. XX. c. VII*)。「我々の魂の中には知性と呼ばれる或るものがある。これは *lux superior* によって照明される。人間の精神 (*mens*) がそれによって照明されるかの光は誠に神である」(*In Ioan. Evang. t. XV, n. 19*) と彼は言う。そしてそれを彼は屢々人間の光とか精神の光とか言う。「かの生命 (即ち *ロゴス*) は人間の光であった。そしてその生命自身から人間は照明されるが、動物はそうではない。

何故なら動物は *Sapientia* を見得る *rationalis mens* を有しないから。然しながら人間は *imago Dei* に従って造られたものであり、それによって *Sapientia* を受容し得る *rationalis mens* を有するのである」(In Ioan, Evang. t. I, c. I, n. 18)。「それ故、何によって君は動物に優るのか、それは神の *imago* によってである。では神の *imago* は何処にあるか。それは精神即ち知性の中にある」(ibid. t. III, n. 4)。人間を照明し人間を精神として規定するものはかの *lux* であるというのである。ところでこれが亦人間と動物の差、即ち *ratio* (理性) を有するか有しないか (De lib. arbit. l. I, c. VII; l. II, c. III) ということを形成するのである。そして De ordine によると、理性は神の認識に迄至るものであるといわれているのであるから、そういう境位が *illuminatio* という一面をもつのであり、それと別に特殊な *illuminatio* というものを考えることは出来ないであろう。そういう意味でこの光という言葉で考えられた基本的境位は信仰ある者にもまた無き者にも共通であるといわれよう。

(二) 特殊なる照明

ところで彼の著作の中には特殊な照明の光の必要が語られている箇所もある。典型的一例は創世記41章のヨセフの物語についての彼の解釈である (cf. De genesi ad litteram l. XII, c. IX, n.20)。王パラオの夢に現われた形体的事物の似像を預言者ヨセフが知解するというのであるが、これについて、王の *spiritus* は夢幻で形体的事物の似像を見得る程に *informatus* であるのに対し、ヨセフの *mens* はその意味を知解し得る程 *illuminata* であったというのである。ここで *spiritus* というのは *mens* と区別された Porphyrios に由来する *imagination reproductrice et créatrice* といわれる (R. Jolivet, La doctrine augustinienne de l'illumination, dans «Mél. Aug.» P.168f.) ものであるか、それとも聖書に由来する *pars quaedam rationalis* (De fide et symbolo, c. X, n. 23 «393年») であるかというに、

この場合前者の意味である。然し後者としても上掲書 (De gen. ad litt.) の続き具合はそう無理でもないが、c. XXIV あたりを考えると前者の方が適当であろう。そこでそういう *spiritus* をもつ人間は、そういう働きの場に限定する場合、如何なる特殊な照明も不必要である。パラオと雖ども(一)で述べたような基本的構造の下に考えられるのであるから。ところでそういう場を超えたところでは特殊な照明が必要であるというのである。

そこで形体的事物の似像を超えるということを考えてみよう。彼は直観の対象たる *visio* に三つの区別をする。即ち *visio corporalis*, *visio spiritualis*, *visio intellectualis* であり、この順序は同時に秩序上の優劣をも示す (De gen. ad litt. l. XII, c. XI, n. 22)。 *corporalis* は動物もこれを有するのであるが *spiritualis* は *ratio* をもつ人間の *animus* の内面に *memoria* と結びついて存する。ところで *intellectualis* は形体的なものとの如何なる似相も有しない (ibid. c. XIV, n. 29)。その対象は前二者と全く異った秩序をもつ (ibid. c. XXIV, n. 51)。即ち *verum esse* なのである (ibid. c. XIV, 29)。この *verum esse* のもつプラトーンのイデア的存在の意味は勿論言う迄もないであろう。そこで次に、人間の直観 (的認識) のこういった違いは一体何処から由来するものであるか。

彼の著作をみると略々 De libero arbitrio 第2, 3巻 (391—395年) あたりから或る一つの傾向が出てくる。即ちそれは罪というものから人間の状態を或る二つのものに区別しようとする考えである。尤もこういう考えは既に De vera religione あたりにも萌芽をみ得るのである。397年の De quaest. ad Simpl. l. I, q. 1, n. 11 では *prima natura* と *secunda natura* という語が出て来る。そして現在の人間にはこういう二つの *natura* が考えられるのである。この *prima*, *secunda natura* という各々の内容についてはここでは特別に触れない。必要な限りに於て論述の展開の中に織り込んで行くに止めたい。さて、人間は真理なる神に *adhaerere* する如く造られた。だからそういう *natura* に於ては理性程神に直結したものはないの

であって、人間の知性はその諸操作に於て神的理念に直接に従属している
 のであり、これは屢々彼が「我々は精神の中に *sapientiae notio impressa*
 をもつ……我々の精神には真理の *notio* がある」(De lib. arbit. I. II, c. IX,
 n. 26) と表現するところである。然しこれは単に我々の真なる判断の働
 きの根拠というものが表明されているに過ぎないと一般的に解釈されてい
 る。従ってこれを本体論の意味に解してはならず、それは外在的(而して
 魂にとっては超越的)にしかそういう *notio* を形成しない神の光の魂に於
 ける単なる認容しか表明していないと解される。そういう境位にある理性
 の前には *sapientia* としての真理・神に至る途が直観を透明ならしめる奥
 なる光として与えられていたと考えられる。これが彼に於ける新プラト
 ーン主義的側面を形成するものである。それに対し、光は闇を照らしたが、
 闇は光を知らない(In Ioan. Evang. t. I. n. 19) という罪の為に曇らされ
 た理性というものが考えられる。そういう理性には宇宙の最高原因なる
 Trinitas の神は認識され得ず、その認識には神の光に照らされるというこ
 とが必要なのである。そういう罪によって曇らされた理性の働きは結果に
 於て如何なる事態に至ったかというに、彼によると、感覚的なものと精神
 的なものとのとり違えをするに至り、その結果、認識という理論的面に於
 ても、亦、倫理という実践的面に於ても大なる混乱と錯誤が生じたのであ
 る。^(註1) 然らば理性は罪の結果認識能力を全く失ったかというに、そうではな
 い。罪の後に於ても魂の肉体に対する優位は変らない。理性の評価と理性
 の行使は別である。^(註2) だからこそそこに混乱と錯誤が生ずる。そしてその中
 に人は *prima natura* と *secunda natura* との相対立する緊張関係といっ
 たものを見得るであろう。

感覚によってみられ得ない精神的存在を見得るという点、そこに純粹に
 知的な正しい(人間の本性的、いわば *prima natura* 的な)直観といった
 ものが考えられる訳である。そういうものが真なる存在としてまた真理で
 ある。かかるものとして彼は数学的对象とか自己存在の確実性、選言判断

(註3)
 などを考える。プラトーン的イデア的存在もそういうものとして真理である。ところで実践的な面では彼はこれを *omnis animae affectio bona* とし、これは罪を犯し *damnatio* にある人間に正反対のものであって、*charitas, gaudium, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia* 及びその他神にふさわしきもの、殆んど神自身であるものであるという (*De genesi ad litt.* 1. XII, c. XXIV, n.50)。これらのものは現在の人間に全く失われてその影すらも存在しないかというにそうではない。例えば正しき行為とは何であるかということは我々はこれを求め得るのである。然し何が正しい行為であると端的に規定することは出来ない。それをする為には至高なる神にまで至らねばならぬ。(註4) そこで観智的実在の把握、即ち先の三区別でいえば *visio intellectualis* の段階こそ罪の後の人間にとっては特殊なる照明を必要とすると言って妥当であろう。

spiritualis visio と *intellectualis visio* との関係についてみると、アウグスティヌスは両者の関係の超越性を強調するに急であり、その積極的關係については全然これに言及していない。(註5) 一般にこれについてはトマスの如き抽象の理論は考えられないとされているが、アウグスティヌスは観智的概念としての理念の存在を否定しているのではなく、その存在を認め、これが如何にして形成されるかを人間の内面的反省の立場から理論づけてはいないだけである。然し事態的にはその間の事情は考えられぬことはない。彼は次の様に言っている。「然し非形体的且つ恒常的な理念 (*ratio*) に従って形体的事物について判断することは理性の高い働きに属する。それらの *rationes* がもしも人間の精神を超えて存在しなければ、それらは当然不変易的でないであろう。然しそれらに我々の魂の何かに従属していなければ我々は形体的事物に関して判断することは出来ないであろう」 (*De Trinit.* 1. XII, c. II, n. 2)。「形体的時間的な *acito* にかかわるべく指向されている我々の魂のかの部分我々にとって動物と共通するものでなく、確かに *rationalis* なものである。然しそれは我々がそれによって観智

的且つ不変の真理に *subhaerere* しているかの我々の精神の *rationalis substantia* からいわば導かるべきであり、より劣れるものを操作し支配すべきものと考えられねばならぬ (*ibid.* c.III, n. 3)。従って感性的形相像と理念との関係は抽象というよりも、*veritates* としての *mundus intelligibilis* の底なる概念に感性的形相像が似ている、或るいは *similitudo* をもつと考えるべきである。そして彼は言う。 *In intellectuali visione alia sunt quae in anima videntur, aliud lumen quo ipsa illustratur, Lumen animae Deus.* (*De genesi ad litt.* l. XII, c.XXXI, n. 59)

ところで彼は *in illo genere spirituali, in quo videntur corporum similitudines luce quadam incorporali ac sua* (*ibid.* c.XXX, n. 58) といっている。この *lux* は何の光であるかというに、先の *visio* の三分区及び *Confes.* l. X, c. XI ; c.XVI, などからして理性の *cogitare* の力というものの比喩が表明されていると考えてよいであろう。するとこれは *creata* が前面に出た特殊なる照明なき *spiritualis lux* である。王パラオでも有するものと考えられる。ところでかかる *lux creata* 即ちそれによって *similitudines corporum* というものが或いは *visio spiritualis* がみられる *lux* はまた *lumen creatum* としても語られている。例えば *Epist.* CXLVII, c.XVII, n.42 ; *Cont. Faust. Manich.* l. XX, c.VII 等である。但し *De v. rel.* c.XXXIV, n.64 では *Cont. Faust. Manich.* と同じ内容 (即ち *Phantasia* と *Phantasma* との区別をなす光) であるにも拘らず *divina lux* であるといわれている。更に形体的事物に関する判断の *ratio* は *aeterna lux* である (*De Trinit.* l. IX, c.VI, n.11) ともいわれる。ところが形体的事物の似像がみられる光は *creata* なる *lux* であると解された。この場合は、両者の間の矛盾は、*De Trinit.* では判断の根拠というものが (即ち *ratio* という) 考えられたから、神的な *increata lux* といったと解することも出来るが、*De v. rel.* と *Cont. F. M.* の場合の矛盾した表現はこれを整合的に解釈することは困難であろう。かかる言葉の矛盾と不統一はこの場合のみ

でない。アウグスティヌス研究には或る意味でかかる困難は不可避であるといわねばならない。^(註6)

(三) 特殊なる照明と一般的なる照明

ここで特殊なる照明というのは(二)で明らかであろう。一般的なる照明というのは(一)でいわれた基本的構造といわれたものである。この両者が如何に関係するかという問題を次に考えてみる。lux creata に対応するものとしてもう一つ lux facta というものがある (cf. Confes. 1. XIII)。De genesi ad litt. 1. I では nata lux, genita lux に対するものであり、Confes. 1. XII では caelum caelorum であるとされている。この天は神の光の contemplatio に於て光となったものであるが、やはり被造物であり、神が光あれと言ひ給うてなつた光 (facta lux) なのである (cf. Confes. 1. XIII, c.II,III,)。かくの如く我々の理性もかの光の観照に於て lux であるといわれるのである。彼は言う。「何故なら、non facta であつて genita Sapientia であるかの永遠不変なる lux は、靈的理性的被造物に移り行き、facta lux として理解される輝く理性の affectio がその被造物に生ずる (De gen. ad litt. 1. I, c.XVII, n.32)」。我々の理性—— lux creata ——はそういう光の反照としてやはり光をもつと考えられる。恰も facta lux が神の光の反照である限りそこに modus 的な意味を materia に対してもち得る如く、ratio も similitudines corporum を統一的に把握するのである。然しそれはあく迄も相源的 unum である光を function 的根拠とするのである。即ち諸々の visiones spirituales を分析する時は純粹な一を、結合する時は全体的な一を欲する (De ord. 1. II, c.XVIII, n.48) というような働きに於てである。だからそういう光としての働きを表面に出してくると亦光といつてもいいであろう。それは或る意味で理性に固有な (sua) ものであろう。それは被造的なものとしてその固有の働きをかの lux の反照として有する。その働きの固有の対象は靈的な形体的事物の似像であり、働きと

はかの光の反照である限りに於て、感性的事物の表象を把握することである。即ち固有の働きは、理性と感性的諸表象（これは *non corpus* であって心の内面に既に *visio spiritualis* として存している）の間のかかわりなのである。ところでそういう働きとしての光と、自己の支えとなるいわば源泉としての光とを区別することが可能であり、その区別がアウグスティヌスにあって考えられる（例えば上掲引用の *De ord. l. II, c. XVIII, n. 48* などには明らかにその区別の意識から由来するものがみられる）とすれば、先にあげた *Cont. M. F.* と *De v. rel.* の矛盾も、前者が反照である限りの働き、後者がその反照の源としての光と考えられるのではないかと思う。勿論そういっても神的光という言葉の下に何か神秘主義的な光の如きものを考える必要はない。諸理念は神的理念の内実であって、神的思惟の中から由来し根拠づけられる。それが照明という比喩と解するならば（この解釈について述べることはここでは略す）、形体的事物についての本質的把握とその反省を神的光によるといっても差支えないであろう。「理性的魂は自己自身に於て光であるのではなく、他の真なる光にあずかることによって光である。人はアウグスティヌスの著作を全体として考察するならば、理性的魂は諸真理を認識し観智的な *Realität* を直観する為にはそのようなものとして未だ充分な力はなく、決して直接的な神の直観が意味されてはいない永遠の *ratio* との一つの接触によって或る光が注入され、その光によって魂は観智的な *Realität*, 真理の認識と確實性の認識、神の認識にあずかるを得るのである」(M. Grabmann ; *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin ; Münster, 1924, S.22*)

この光は神の光である限り、私の最内奥よりも尚内に最高頂よりも尚高くから（*Confes. l. III, c. VI, n. 11.*）私の魂を貫入するものである。そしてその限り私の理性が貫入され得ぬ程、その光は理性と異質的でもなく、理性がそれに抗する如

き、理性を否定し去るものでもないのである。理性は眼としていわば透明体としての直観能力でしかないのであるから、そこに異質的原理をもつとは考えられないのである。かかる立場からの有名な *De Trinitate* I. XII, c.XV, n.24 を考えてみる。 *Sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, ……* 神的光に於て不変の諸真理を直観する魂は、その直観に於て、本性上その様な照明を受け容れるように造られてある（これ基本的構造である）。然しながらこの光は少くとも魂自身の光ではない。魂にとってはやはり外在的なもの、即ち超越者よりの光である。何故なら魂はどこまでも被造的であって、この被造性を忘れるとアウグスティヌス解釈の中心点を外れるであろう。然しそれが魂の本性と一致してある限り、亦それは魂の最内奥より出るものとしての *lux naturae*, 或るいは *lux mentis, hominis* といってもよい。けれども神は魂の最内奥よりも尚内に最高頂よりも尚高くある限り、この光は魂を超えているのであるといわねばならない。Jolivet はこの個処の解釈の中心点は *in quadam luce sui…* の *sui* の解釈であるとする。而して彼自身はこれを神的光に関係づけて解釈しようとする。^(註7) 私はこの *sui* の解釈はこれ一つで何か重要なことが決定される程のものではないと考える。その点では Gilson と一致して、強いて言うとなれば *d' un genre particulier* と彼に従う。けれどもこの *sui* を人間精神とするか、またかの神的光とするかという点、私は神の光とりたい。理由は今迄の論述からして明らかであろう。これを人間の精神とする解釈は余りにもトマスの立場に近づくようとするものであろう。問題はそういう点にあるのではなく、照明の光と魂の内在と超越の動的関係の把握にある。神は魂の最内奥よりも尚内に、魂の最高頂よりも尚高く在すという極めて緊張した実在感が、アウグスティヌスの直観を一貫して、一切の思想の背後の中心点をなすものである。彼の言葉は場合により場処

により矛盾しているが、この言葉を語る彼の内的直観は極めて動的な生き
た関係を体得していたであろう。然し sui を人間の精神ととって解しても
何等決定的変化は生じない。その場合、例えばトマスの *intellectus agens*
は、アウグスティヌスにあってはやはり神的照明の光というものの範囲
に属すと考えられる。このような人間理性と照明の光との明確な区別のない
点こそ或る意味でアウグスティヌスの独自の点といえるのではない
か。彼がプラトンを神的な人と称讃する理由は表面的ではなく、より深く
反省さるべきであろう。プラトンのイデア的叡智的存在の直観（的把握）
は特殊なる照明の光の下で可能であると解せられる。そういう意味で、
彼にあっては哲学するということが直ちに信仰への途と軌を同じうしたの
であると解せられる。だからこそ、後になって理性の自立性が要求される
事態が生じた時、アウグスティヌスのプラトンの哲学はアリストテレス
的トマスの哲学に場処を譲らざるを得なくなったと解され得るのである。
そしてこのことは同時にまたアウグスティヌスの不明確な点でもある。
この原因の大きな一つは彼にあって *natura* の概念がはっきりしていない
という点であろう。然しこれは或る意味で歴史的制約でもある。彼のキリ
スト教哲学の確立は、初めからかの新アカデミーの懐疑論の克服という形
でなされていたからである。即ち叡智的存在の定立とその認識可能とい
うこと、及びその叡智的存在が神に依るものなることの確立ということであ
ったからである。

註

- (1) アウグスティヌスにとって *scio me videre* という自覚知が感覚を離れた精神の直観知として重要であった。懐疑論者はこのことを忘れ主観的明徴性を感覚的 *παθητόν* に求め、これを主体的、精神的立場に移行したのである。彼はいう。 *Is enim errat, qui quod sibi videtur, temere probat.* (c. Ac. 1. III, c. xi, n.24) この誤りは、道徳的判断の可能性を否定し、至福を個人的恣意というものに転落させる快樂主義者の説にもみられる (cf. c. Ac. 1. III, c. xii, n.27)。
- (2) 人間が真なる *ratio* で以って神によって造らるべきであったということを、被造物に於て人がみない場合でも、神は人間の魂に被造物が誠につくられて正当であったとの理由を認識せしめ給う如く、理性を与え給うている (*De lib. arbit.*

1. III, c. V, n.13) のである。そして墮罪後に於ても、魂の肉体に対する優位は変わらない (ibid. c. V, n.16)。
- (3) 彼は加算 (例えば $2+3$ の如き) の必然性、自己存在の確實性、選言判断などは、それ自身感覚によらない真理の存在を示すものと考えている。但しこの場合、それらの意味するところは、人間の精神が純粹に論理的認識の資格を有するということの可能性の開示にある。言う迄もなくこれらのものは懷疑論に対する反駁として理解されねばならない。
- (4) 例えば *De libero arbitrio* 第一巻の対話はこの一例として理解され得る。
- (5) アウグスティヌスは *Confes.* l. X, c.VIII, IV, で心の内面なる記憶の領域に見出される諸々の形的事物の似像と理念との関係について言及し、それらが如何にして生ずるか分らないと言っている。また *spiritualis visio* と *intellectualis visio* について述べている *De gen. ad litt.* l. XII, c.XXIV, n.51 では *intel. visio* について, *cum mente intelliguntur, quae nec corpora sunt, nec similitudines corporum ; habent utique ordinem suum et est aliud alio praecellentius.* と言っている。
- (6) 長沢信寿 ; アウグスティヌスにおける精神の構造を表わす二三の用語について ; 西洋古典学研究 VI
- (7) R. Jolivet ; *Dieu Soleil des Esprits*, 1934, Paris, P.163. Boyer はこの *sui generis* を人間の精神と解釈する (*L'Idée de Vérité dans la philosophie de St. Augustin*, Paris, 1921, P.199)。Gilson はこれに二通りの解釈をする。第一はこれをフランス語で *d'un genre particulier* と訳す場合、第二は *du même genre qu'elle* である。Gilson は第一の方がより自然と考える。勿論この個処は文法的には解けない。この個処は問題の深さに於てさ程重要ではない、何故ならここでは単に魂の *incorporale* であると同じ状態のものという意味で言われているに過ぎないと言っている。(cf. E. Gilson, *Introduction à l'Étude de St. Augustin*, 1947, P.107, n.1)