

かあった (e. g. p. 52 冒頭の 'phantasiā kataleptike' に関する説明など)。ほかならぬこの部分の内容が、以下の章で論じられる各著作家におけるストアの影響を判定する「尺度」となっているだけに、この部分の叙述の弱さははなはだ残念である。しかし、本書が執筆された本来の目的からすれば、このことも仕方のないことなのかも知れない。

Saint Augustin.

dossier conçu et dirigé par Patric Ranson,

Szikra, Giromagny. 1988, pp. 491

宮 本 久 雄

西欧の知と生の解体は依然密かに進行している。しかしその知と生は、歴史と地理を超えて万人の知と生をにない得た巨大な複合、豊饒の地のようなものであっただけに、この解体自身が何か生産的な知と生の営みとして、その実りを予想させずにはおかないものであろう。その一つの兆候は、この解体の触手が遡源的に西欧の成立の根底そのものともいえるアウグスティヌスに向けられているということに現われている。本書にはそうした西欧の自己解体の密かな震動が感ぜられる。

本書の内容は5部に分れる。第1部は、アウグスティヌス、矛盾のしるしと題され、以下第2部は、彼の哲学、第3部は、アウグスティヌスと教父たち、第4部は、『告白』、第5部は、アウグスティヌスの系譜と題され、内容の多彩・複雑をすでに窺わせている。ここで各部に含まれる全論文を詳細に解説報告する余裕はないので、各部から幾編かの代表的論文をとりあげ、その特徴を示しつつ、最終的に本書の秘める密かな西欧解体の震動の問題性を披瀝したいと思う。まず第1部の論文「西欧の教義的昏睡」は、アウグスティヌスが、生けるペルソナの神をギリシア哲学の「存在」と同一視し、啓示をも思弁に還元するキリスト教哲学の元凶ときめつけた上で、14世紀に展開されたギリシア神学者グレゴリオス・パラマスとラテン・アウグスティヌス主義者バルナムとの論争に言及している。そこでパラマスが、神の不可知な本質と分有可能で可知的なエネルゲイアを区別し、人間がこのエネルゲイアに与って神的生命に

神化してゆく道を披いているのに対し、アウグスティヌスは、神を新プラトン化し、本質主義者として神的エネルギーを忘却した結果、人間が与りえない思弁の神を導入したことが顕となったと論じている。続いてエミリ・ツム・ブルンは論文「プラトンの神とモーゼの神」において、アウグスティヌスは『出エジプト記』3章14節の神名「在るもの」の影響下に聖書とプラトンの「存在」を統合したにしても、そこで「神=存在」の救済論的次元を開披したことを指摘する。だからアウグスティヌスは、今日もわれわれが偶有的なものから身心脱落し、この「在るもの」を着るように招いているという。さらに晩期スコラの所謂ドイツ神秘主義も、愛の言葉とこの存在との結合を知りかつ生きたことを強調し、アウグスティヌスによる生ける神の思弁的哲学化のイメージを払拭しようとしている。

この第1部の他の論文はしかし総じてアウグスティヌスが、解釈学の鍵をギリシア哲学に求めた結果生じた（と論者たちのいう）、認識論的（非可感的世界と感性界の認識）、存在論的（可知界、三一性、ストア的感性界の分裂）、宗教哲学的（聖書と新プラトン主義）葛藤を際立たせようと性急になっている印象を与える。第2部の論文「アウグスティヌスの教育観念における言葉と美」において、論者は『De Magistro』を利用しながら、美と創造の根拠たる Verbum は、新プラトン主義的な、物体昇華の手段である美や、フマニストたるキケロの哲学などを用いて教えるという Verbum の普遍性を暴いている。それはアウグスティヌスが、言語や美を通じて感性界をも Verbum 探究の契機としていたことを物語るものである。次に論文「アウグスティヌスにおける時間の心理的体験と歴史主義的歩み」では、アウグスティヌスが時間の主体的志向的把握によって、全時間を「長期的希望成立」のために役立て、目的へ至る直線の歴史主義を確立し、マルクス、ヴィコ、レッシング、ヘルダーなどの歴史主義に影響を与えたことが論じられている。しかしこの論文とは逆にアウグスティヌスの時間の主体的側面を深く掘り下げた日本人の手になる論文（谷隆一郎「時間と志向」『実存と倫理』以文社、1983）が語る時間論を念頭におかないとアウグスティヌスの時間論に関する思索は薄手になるといえよう。論文「空間のしどけなさ」は、アウグスティヌスが物体・身体の即目的善性を弁えていたにも拘らず、身体の大きさをはれ（tumor）ととらえ、魂のはれ・高慢により身体的空間的しどけなさが拡大し、その結果空間・身体性を人間の自己同一的成立にとって否定的に考える視点から脱出できなかったことを示唆している。論者はアウグスティヌスがあくまでマニ教的身体観から脱出でき

なかったともいいたいようである。第3部では、論文「アムブロシウスとアウグスティヌス」は、アムブロシウスが教父神学の伝統で思索したのに対し、結局アウグスティヌスは、アムブロシウスと疎遠なまま教父の伝統に無知で独自の哲学的世界を創造したと結論づけている。例えば、アムブロシウスは人間の不死性をヌース（知性）に基づいて論証せず、専ら神の恵みに基づかせたのに対し、アウグスティヌスは非質料的知的性格から人間の魂の不死性を思索しようとしたとか、あるいは旧・新約を通じての神顕現をアムブロシウスは、生きた直観によってロゴスの顕現と考えたのに対し、アウグスティヌスは、父あるいは子あるいは聖霊あるいは神的本性の顕現と考え、その都度の恣意的技術的聖書解釈学を聖書に導入した（思弁化）と論じている。論者は信仰的生の保持者としてアムブロシウスの方を買っているわけである。続く教会論に関する論文「アウグスティヌスとキブリアヌス」は、アウグスティヌスが、教父やキブリアヌスに反して、異端者がカトリック教会へ回心するときの再洗礼を必要としないとした立場を批判している。すなわちアウグスティヌスは、教会法上は異端者の洗礼は有効だが、霊的生命的には実効なく眠っていると、教会組織と霊的生命の次元を区別した。これに対し教父の伝統は、教会や信仰の同一性つまり専ら恵みの次元から一切の出来事を眺め、如上の区別をしなかった。そのわけとして結局アウグスティヌスの回心は、進化的自覚で知性が働いており教父の回心は聖霊の照明による死の原理の滅却だからというのである。次の予定論を扱った論文も、教父にあって自由意志と恵みの分離や優位性の問いはなく、人間の自由に救いと滅びを依存させ、従って予定論の余地もなかったと論じ、他方アウグスティヌスは、原罪の強調と神の選びの強調から予定論を語り、独自の人間論^{アダム}と恩恵論を西欧に植えつけたといっている。続く論文「アウグスティヌスの思想とスコラ学におけるペルソナの存在への還元」は同様に、アウグスティヌスの伝統が神のペルソナと人のペルソナを生命なき思弁的存在概念に還元したことを論証しようとしている。すなわちアウグスティヌスは、1つの魂の3つの能力という人間の心理的哲学的分析の枠内において、神の3つのペルソナを1つの存在に交流させ、神の本性存在を強調して人とエネルギーを共にする（シュネルゲリア）ことなき合理的神を構想した。また彼の影響を受けたトマスは、『神学大全』1部、20問、2項；48問、2項の本文などで、人間をもの^{ペルソナ}（res）として扱っていると論ぜられている。これは神の体験の後に思索の方法に従う教父の伝統と異なる思索の方法であるとされる。以上のような主張に対し、アラン・ドゥ・リベラ

は、「中世におけるアウグスティヌスとディオニュシオス；ライン川流域の神学」において反論している。すなわち九世紀の偽ディオニュシオスの西欧への導入が提起した問題は、存在とそれを超える神との関係や、存在が存在を超える神によって根拠づけられることなどの矛盾解明にあった。Ulrich de Strasbourg は、偽ディオニュシオスとアウグスティヌスの間に相補性を見出し、アウグスティヌスの神体験の表現「在るもの」は、諸 ens と異なるいみですでに偽ディオニュシオスの否定神学を含んでいるとした。さらに M・エックハルトは、アウグスティヌスの神存在 (Idipsum esse) を puritas essendi, negatio negationis である Unum (一) として思索し、そこにやはりアウグスティヌスと偽ディオニュシオスの統合を洞察している。しかも人間の自己否定的愛、離脱による回心が、この一者との一致を招来するという至福の哲学を西欧で実現したのであるという。第 5 部の論文中には、われわれ中世哲学の学徒にとって懐かしい加藤信朗氏の記念碑的論文「Cor, Praecordia, Viscera」の仏訳が掲載されている。そのいみについては後に触れることにして、『告白』に関わる論文「欲望の過越し」において、論者は情欲から神愛への転回を過越しと名づけ、その過越しは、キリストの過越しに与ることによって可能となると共に、すでに人間本性のうちに刻印されているという神と人間との存在論的關係を暴き、そこに新プラトン哲学介入前のアウグスティヌスの生の体験次元を指摘している。

第 5 部では、ハイデガーとアウグスティヌスの関係を論じた論文が 2 編程目につく。論文「歴史科学と神学の問題」においては、ハイデガーが歴史の個別的科学研究 (自由神学の方法) によっては、キリスト教や信仰への鍵はつかめないとし、パウロに見られるような容易に概念化を許さない faktische Lebenserfahrung から解釈学を出発さすことを提唱していることが述べられる。ところがアウグスティヌスにもこの faktische Lebenserfahrung が見られるが、しかし彼はヘレニズム哲学の Beata Vita から始まる価値のヒエラルキアに生の経験を閉じ込めてしまい、神と人を同次元の思弁的体系で論じた結果、初期キリスト教の生命的経験を失ってしまったという。続く論文「アウグスティヌスとハイデガーによる無の経験と存在への関係」は、ハイデガーの不安による無の開示こそが、人が非本来的実存から存在へ回帰する契機となるように、アウグスティヌスの無への欲求こそが、逆説的弁証法的に存在への回心の契機となるとして両哲学者の親縁性を指摘した後で、しかし両者の存在に込めるいみの相違を鋭く暴いてゆく。すなわちハイデガーは、アウグスティヌスの無への欲求が

すでに神と人との存在論的關係の枠組をとる限り、超存在者的な神との出会いに通ぜず、返ってこの存在論は神の墮落（これはニーチェの「神の死」において極まる）に通ずるといのである。そう論じた後論者は、教父たちが、神がオイコノミアを通して生命的にエネルギーを人間神化のため分与し、他方その本質はどのような概念化をも拒否するという神経験の世界を開示しているがゆえに、そこからアウグスティヌスの原体験の再洞察を勧めている。

以上の概観だけでも本書がアウグスティヌス批判の書であることが窺われる。しかしそれは西欧の思索が既成の神学的哲学的枠組を突破し、今や新たな自己理解を求めている痛みの秋であるからであろう。その際本書ではこの自己批判は、教父研究や東方ビザンツ神学の視点からのアウグスティヌス批判となる。すなわち彼が新プラトン主義などの言葉によって生ける神を思弁化したという批判が、性急にラディカルな仕方ではなされていることが顕著でもある。しかしパウロがダマスコ体験を語るとき、LXX訳や当時の宇宙論、宗教思想の言語で語らざるをえなかったこと、さらにユダヤ教自体が神との出会いの体験を、ギリシア語で再理解していったこと（LXX訳）を思い合わせると、そもそも体験が最初に言葉と出会って成立する地平自体が新たな言葉創造の場である以上、アウグスティヌスを聖書の要素や新プラトン主義の要素に分解して批判する代りにむしろ彼の自己の再理解や新たな統合への運動に注目しなければなるまい。そのためには教父の髓を得るべく研究を深め、アウグスティヌスに日々直参して両者の根源的共鳴の場に立つことが求められる。それはロゴス・ソピアの場に立つことに外なるまい。そしてこの場に立つ愛智の営みに関しては、最早西欧人と東洋人の差もかき消えてしまうはずであり、そのしるしとして読み得るのが先に言及した加藤論文であろう。すなわちそこでは西欧の既成のアウグスティヌス理解を超えた仕方で、肉体においてロゴス・御言と出会い、彼につかまれるという受肉と甦りの新たな相貌が語られたからである。そうしたいみも含めアウグスティヌスに基づく中世哲学が、現代の知と生に何程か貢献し得るとすれば、それは思想、科学、価値観の分裂した末期ローマのような現代の真只中で、生ける「存在」との出会いの原体験を、新たな地平を望む解体の密やかな震動を伴わせつつ、語り出そうとして産みの苦しみの声をあげ続けることではあるまいか。