

アウグスティヌス『ヨハネの第一の手紙講解』に おける兄弟愛

——ニーグレンのカリタス理解を超える愛のダイナミズム——

須藤英幸

問題提起

スウェーデンの神学者、A・ニーグレンは彼の主著『アガペーとエロース』で積極的なアウグスティヌス批判を展開する¹⁾。彼は、ルターの愛の概念におけるアガペー的側面を強調する観点から、アウグスティヌスのカリタス愛の概念をキリスト教のアガペー愛とヘレニズム的なエロース愛との総合と理解する²⁾。これに対して、J・バーナビーは、アウグスティヌスの愛の概念をプロティノスとルターとの単なる混合物と見なすことに反対し³⁾、神から人へ向かうアガペー愛と人から神へ向かうエロース愛とに基づくニーグレンの議論には、人間相互を結びつける第三要素のフィリアの愛、すなわち、友情や兄弟愛の要素が欠けていることを指摘する⁴⁾。しかし、バーナビーはニーグレンの議論に多くの点から反駁を試みているものの、ニーグレンの主張を完全に覆すところまでには至っていないように思われる。

ニーグレンが論じるアウグスティヌスのカリタス概念は、主に『キリスト教の教え』*De doctrina christiana* 第1～3巻（396/397年）で展開

1) アンダース・ニーグレン『アガペーとエロース』(I, II, III) 岸千年・大内弘助訳、新教出版社、1954年、1955年、1963年。原書は、Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape* (I, II), Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, 1930, 1936.

2) ニーグレン, III, pp. 3-130.

3) John Burnaby, *Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine*, Norwich, Canterbury Press, 1938, p. 21.

4) *Ibid.*, p. 18.

される諸概念、すなわち、「享受すること」fruiと「使用すること」utiという二種類の愛の区別（第1巻）、および、「愛」caritasと「情念」cupiditasという対照的な二つの志向性（第3巻）とに基礎づけられる。ニーグレンによれば、アウグスティヌスの愛は奪う愛としてのエロースに立脚したカリタス概念であり、それは自己愛の変化形態でしかない。彼は、『キリスト教の教え』で提示されるカリタス概念を決定的なアウグスティヌスの愛の概念そのものと見なし、それ以降のアウグスティヌスの思想的展開を考慮に入れていない。

そもそも、ニーグレンが依拠する『キリスト教の教え』の該当部分は主に説教者に対して聖書解釈の方法論が論じられたものであり、愛の概念が中心的に扱われていない議論をアウグスティヌスの決定的な愛の思想と見なすことはもとより正しい方法とは言えない。むしろ、アウグスティヌスの愛の思想は、愛の勧めが一般聴衆に向けられて熱心に述べられた諸説教から拾い上げられるべきだろう。407年のイースターシーズンに講解説教されたものと考えられている⁵⁾『ヨハネの第一の手紙講解』*In Epistolam Johannis ad Parthos tractatus* (*EpJT*と略す)では、ニーグレンの議論に決定的に欠けている兄弟愛が主題的に論じられており、アウグスティヌスの愛の思想を考察する上で極めて重要なテキストである。そこで、本稿では今まで見受けられなかった新しい方法を取り、『ヨハネの第一の手紙講解』で展開される兄弟愛の分析を通して、ニーグレンのアウグスティヌス批判の中心的主張を説得的に反駁することを試みる。

1. アウグスティヌスの愛は「奪う愛」なのか？

ニーグレンの中心的議論の一つは、アウグスティヌスの愛がすべて「奪う愛」であるという主張である。ニーグレンはアウグスティヌスにおける愛を「欲求」や「中性的な切望」と見なし (III, 49)、アウグスティヌスと共に欲求が「人間の生全部の基本形態」や「被造物の印」であり (III, 36)、愛が「人間の行為全体における基本的な原動力」(III,

5) Allan D. Fitzgerald, "Epistolam Johannis ad Parthos tractatus, In," A. D. Fitzgerald, et al. (eds.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Michigan and Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999, pp. 310-311.

49)であることを認めるものの、これをアガペー愛とは決定的に異なるものと説明する。「自らの中にその〈善〉をもっていない」ので、「奪う愛によって、人間はその〈善〉を求める」ようになることを根拠に(III, 38)、彼はカリタスとクピディタスの両者を欲求の愛と捉えながら、それらを対象の異なった「奪う愛」と見なす(III, 52)。したがって、アウグスティヌスの愛がすべて「奪う愛」であるのか否か、が第一の問題となる。

「聖なる希求」の導入

確かに、アウグスティヌスにおける人間の生は *desiderium*（「欲求」あるいは「希求」と訳す）として特徴づけられる。しかし、彼が注目する欲求は「聖なる希求」である。

希求することによって我々が動かされること、これが我々の生 *vita* である。しかし、聖なる希求 *sanctum desiderium* が我々を動かせば動かすほど、我々は我々の欲求を世の愛 *amor saeculi* から切り離すのである⁶⁾。(EpJT 4.6)

人間の生は時間的な世界において逐次的に展開される運動であって、自然的人間が自らの中に絶対的な善を所有していない以上、倫理的に生きるためには、最高善を対象とする希求によって動かされながら、自らの欲求を世の愛から引き離す必要がある。

この「聖なる希求」の目的は、ニーグレンが主張するように、対象を奪うことではなく、最高善を受け取るために自らを準備することと見なされている。

語りえないことを内的に教えるかの油そそぎ *unctio* へ立ち戻ろう。
そして、あなた方は今は見るができないのであるから、あなた

6) Augustinus, EpJT 4.6 (PL 35): Haec est vita nostra, ut desiderando exerceamur. Tantum autem nos exercet sanctum desiderium, quantum desideria nostra amputaverimus ab amore saeculi. 本稿におけるラテン語の翻訳はすべて筆者による。

方の務めは希求の中に置かれよう。善良なキリスト者の全体の生 *vita* は、聖なる希求 *sanctum desiderium* である。しかし、あなたは希求することを未だ見ない。だとしても、見ることになることが到来するとき満たされるために、あなたは希求することによって広遠な（心）⁷⁾とされるのである⁸⁾。(EpJT 4.6)

アウグスティヌスにおける「見ること」*videre* には、内的に所有することが含意される。世の愛に巻き込まれた欲求は所有可能な対象に向かうことであり、その意味でそれは「奪う愛」と見なすことができる。しかし、アウグスティヌスによれば、キリスト者の生は、最高善を所有可能な対象と見なすことによってでなく、それをあくまでも希求することによって構成されるので、「聖なる希求」は最高善を受け取ることを終末的に希望するだろう。したがって、「聖なる希求」は「奪う愛」というよりも、神の所有を準備するために心の場が広遠にされるような結果を生み出す終末的な希望と考えることができる。

「聖なる希求」と油そそぎ

さらに、アウグスティヌスにおいて、自然的人間は、自らの中に善を所有していないのみならず、最高善を求める意志をも所有していない。とすれば、「聖なる希求」の起源を人間に求めることはできない。彼によれば、その起源は神に置かれる⁹⁾。

目に見えない力 *virtus* そのもの、すなわち、目に見えない油そそぎ *unctio* である聖霊は、油そそぎの秘跡 *unctionis sacramentum* である。目に見えない油そそぎとは、かの愛 *caritas* である。この愛は、誰にあっても生じうるのであって、その者に対して根 *radix*

7) 以降、訳文中で補足説明をする場合 () で示し、指示語をその具体的内容で置換する場合 [] で示す。

8) Augustinus, *EpJT* 4.6 (PL 35): ... *redeamus ad illam unctionem quae intus docet quod loqui non possumus, et quia modo videre non potestis, officium vestrum in desiderio sit. Tota vita christiani boni, sanctum desiderium est. Quod autem desideras, nondum vides; sed desiderando capax efficeris, ut cum venerit quod videas, implearis.*

9) *EpJT* 2.8 では、カリタス愛を人間の心に植えつけるのは神である、と主張される。

のようなものとなり、焼けつく太陽によってであろうが、枯れ果てることができない¹⁰⁾。(EpJT 3.12)

ここで、アウグスティヌスは sacramentum を教会の伝統的な秘跡を超える広い意味で使用している。それは、ある知覚される時間的な外的形態とその下で働く知覚されない特定の永遠的な神の力との相互関係と考えることができる。目に見える油そそぎの秘跡の外的形態の下で、目に見えない聖霊の油そそぎが内的に同時発生し、カリタス愛が秘跡を受けた人間の心の中に与えられ、根のようなものとして残される。この愛の根は生来的に神の賜物であり、少々の困難に遭遇しても消え去ることがない。

この「油そそぎである聖霊」は、ニーグレンの用語を用いれば、永遠のアガペー愛をもたらし働きと見なすことができる。だとしても、聖霊を受けた人間が永遠の愛を用いてイエスのように一挙に愛することができるようになると考えるほど、アウグスティヌスは楽観的でない。彼によれば、永遠の愛を受けた人間は、それを時間的な世界において漸次的に成長する愛として展開しなければならないのであって、それが最高善に対する「聖なる希求」となる。したがって、「聖なる希求」は永遠の愛に対する応答としての、終末的な希望に満たされた、時間的世界において展開された応答的な愛と考えることができ、そこには常に永遠の愛のイニシアティブが前提されるのである。それゆえ、「聖なる希求」をニーグレンが主張するように「奪う愛」として単純化することはできないのである。

2. アウグスティヌスの愛は「エロース」の基盤に立つのか？

ニーグレンはアウグスティヌスの愛の概念を「エロースでもなく、アガペーでもない、カリタスなる独特の第三のもの」(III, 6)と見なし、それを「エロースの基盤に立っているもの」(III, 53)とする。そして、

10) Augustinus, EpJT 3.12 (PL 35): Unctionis sacramentum est, virtus ipsa invisibilis, unctio invisibilis, Spiritus sanctus; unctio invisibilis, caritas illa est quae in quocumque fuerit, tamquam radix illi erit, quamvis ardente sole arescere non potest. Omne quod radicatum est, nutritur calore solis, non arescit.

彼はアウグスティヌスの隣人愛を「神に登ることができる梯子」と捉えることによって、隣人を「神を楽しむため」の手段であるかのように考えている (III, 118)。この主張は、『キリスト教の教え』で展開された、それ自体のための愛である「享受すること」frui とその他のための愛である「使用すること」uti との区別 (1.22.20)、および、神のための享受を目的とする魂の動きである caritas と神のためでない享受を目的とする魂の動きである cupiditas との区別 (3.10.16) とに基づくものである (III, 40-75)。『キリスト教の教え』では、「神への愛」と「隣人への愛」との区別、あるいは、正しい愛と誤った愛との区別が問題とされており、ニーグレンが見て取るようなアガペー愛とエロース愛との関係性が主題的に扱われているわけではない。後者は、むしろ、『キリスト教の教え』以降に展開された「秘跡」の思想に関連するように思われる。したがって、アウグスティヌス批判のためにニーグレンが基礎を置いた『キリスト教の教え』では扱われない永遠における愛と時間における愛との関連性が、それ以降に、どのように扱われているのか、が第二の問題となる。それによって、アウグスティヌスの愛がエロースの基盤に立つのか否か、という問題が解決されよう。

『マニ教徒ファウストゥス駁論』の秘跡——時間的約束と永遠的約束

アウグスティヌスは、『キリスト教の教え』の執筆以降、旧約聖書をめぐるマニ教との論争を通して、永遠の相と時間の相との関係性を基軸に秘跡思想を深める。特に、398-400年の著作と考えられる¹¹⁾『マニ教徒ファウストゥス駁論』*Contra Faustum Manichaeum*¹²⁾において、アウグスティヌスはマニ教の指導者であるファウストゥスに反駁して、秘跡の思想を展開しながら正典としての旧約聖書を擁護する。ファウストゥスにとって、旧約聖書は信仰以前の者には「役に立たず」*inutilia*、信仰をもった者には「余分な」*supervacua* ものにすぎないものであり (13.17)、そのようにして旧約の正典性が拒絶される (15.1)。

アウグスティヌスの反駁において、第一に、旧約と新約の関係性が問

11) J. Kevin Coyle, "Faustum Manicheum, Contra," *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, 1999, pp. 355-356.

12) テキストは、Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* (PL 42) を用いた。

題とされる。彼によれば、新約には「永遠の命と天の御国との約束」が含まれるのに対し、旧約には「時間的な事柄の *temporalium rerum* 約束」が含まれる (4.2)。旧約の族長と預言者は使徒と同様に「神の霊」*Spiritus Dei* によって啓示を受けているので、新約の約束が彼らによって書かれた旧約を通していっそう理解されることが見込まれる (4.2)。この意味で、旧約の時間的な事柄が「来たるべきことの比喩」*figurae futurorum* と見なされる (4.2)。アウグスティヌスによれば、すべての聖書記者は「正典の権威」*canonica auctoritas* において互いに一致しているので、聖書全体が「一つの口」から語られたかのように信じられるべきであり (11.6)、この指針の下で自由な解釈が行われた場合、キリスト者は聖書の至る所でキリストと出会うことが期待されることになる (12.27)。

そして、旧約における約束の比喩が「秘跡」*sacramentum* と捉えられる。そこでは、時間における旧約の現実的な出来事を通して、永遠における新約の霊的な事柄が暗示される。アウグスティヌスによれば、「述べられた事柄」*res dictarum* であれ「行われた事柄」*res gestarum* であれ (12.39)、旧約で預言される「比喩」*figura* は「キリスト」としての頭と「教会」としての体、すなわち、キリストの「全体性」*totum* において成就される (12.39)。そして、このような「秘跡の力」*sacramentorum vis* は比類なく大きいものと見積もられている (19.11)。たとえば、フィロンによれば、ノアの箱船は人間の身体との対比を基礎に建造されており、箱船側面にある出入口の霊的意味は、あえて述べれば、排泄物を出す人間の下部器官に相当すると解釈される (12.39)。このような解釈では、キリスト者が旧約を読む積極的な理由が見いだされない。アウグスティヌスによれば、それは十字架上で刺し通されたキリストの脇腹から流れ出る「教会の秘跡」*sacramenta ecclesiae* であると解釈される (12.39)。このようにして、旧約聖書を読む目的は、旧約記者と新約記者における意志の同一性という前提の下で探求される旧約の秘跡解釈を通して、「信仰の追想」と「希望の慰め」と「愛の奨励」が与えられるためと主張される (13.18)。

『ヨハネの第一の手紙講解』の秘跡——時間的事柄と永遠的事柄

『マニ教徒ファウストゥス駁論』では旧約の約束が秘跡と考えられたが、それから十年弱の後に講解説教された『ヨハネの第一の手紙講解』では、秘跡の概念が現象一般にその適応が広げられている。たとえば、『教師論』*De magistro* (386年)で、内なる教師の确实性(12.40)に対して、曖昧で相対的と見なされていた外に響く言葉(13.42)が、ここでは「秘跡」と捉えられている。

さて、兄弟たち、あなた方はここで偉大な秘跡 *sacramentum* に目を向けなさい。すなわち、我々の言葉の響き *sonus* は耳を打つ。他方、教師 *magister* は内に *intus* おられる。誰かが人間から *ab homine* 何かを学ぶのだ、と考えることを欲してはならない。我々は、我々の声の騒がしさ *strepitus* を通して勧める *admonere* ことができる。もし教える方が内におられなければ、我々の騒がしさは無益なものとなる¹³⁾。(EpJT 3.13)

ここで説明される「偉大な秘跡」とは何か。それは、「言葉の響き」という外的に知覚される形態の下で、外的には知覚されない内的教師が働くことである。この場合、秘跡と述べられるからには、外的言葉と内的教師の間に目的の同一性が認められなければならない¹⁴⁾。「私に関する限り、私はあらゆる人々に語った。しかし、この油そそぎが内的に語らず、聖霊 *Spiritus sanctus* が内的に教えないところの人々は、教えられないままに引き戻ってしまう¹⁵⁾と説明されるように、言葉を聞く人は、目的をもって語る人の言葉において内的に教えられる場合に限って、聖

13) Augustinus, *EpJT* 3.13 (PL 35): *Iam hic videte magnum sacramentum, fratres: sonus verborum nostrorum aures percutit, magister intus est. Nolite putare quemquam aliquid discere ab homine. Admonere possumus per strepitum vocis nostrae; si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster.*

14) *EpJT* 3.6では、「イエス」が固有名詞として、「キリスト」がサクラメントの名称として捉えられており、知覚可能な身体的「イエス」と知覚不可能な霊的「キリスト」との働きにおける目的の同一性が前提とされている。

15) Augustinus, *EpJT* 3.13 (PL 35): *Quantum ad me pertinet, omnibus locutus sum; sed quibus unctio illa intus non loquitur, quos Spiritus sanctus intus non docet, indocti redeunt.*

霊によって教えられることに到達し、この場合、語る人と聖霊との意志の同一性が前提として要請されることになる。

「それゆえ、教える方は内的教師 interior magister であって、キリストが教える。彼からの吹き込み inspiratio が教える」¹⁶⁾と述べられることから判明するように、内的教師がキリスト、および、「[キリスト]からの吹き込み」である聖霊と考えられている。したがって、内的に教える方は永遠の愛なる方と見なすことができる。そして、外的な言葉の響きが「秘跡」と捉えられるのは、時間的世界において語る人間の言葉と、同時的に、あるいは、パラレルに、永遠の愛なる方の内的な働きが予期されるからに他ならない。

愛の根が導入された箇所、「目に見えない力そのもの、すなわち、目に見えない油そそぎである聖霊は、油そそぎの秘跡である。目に見えない油そそぎとは、かの愛である」¹⁷⁾(3.12)と述べられた。アウグスティヌスの時代、「油そそぎの秘跡」は洗礼の秘跡に伴って行われたものと思われる。この外的な油そそぎが「秘跡」と呼ばれる理由は、それとパラレルに、「目に見えない油そそぎ」を受け取ること、すなわち、油そそぎを受ける人間が永遠の愛なる聖霊を通して愛を受け取ることが、彼らによって期待されたからに他ならない。アウグスティヌスの秘跡の思想から判断すれば、時間的世界のうちに生きる人間にとって、初めに受け取られた永遠の愛は最高善を求める「聖なる希求」として根づくことになる。したがって、アウグスティヌスにおける愛の教えは、ニーゲレンが主張するような「本質的にエロースの基盤に立っているもので、アガペー愛とは共通なものをほとんどもっていない」(III, 53)ようなものではない。そうではなく、「聖なる希求」としての愛は油そそぎの秘跡に依存する新しい意志なのであって、この新しい意志の活動の背後にそれを支える目に見えない永遠の愛の同時的な働きが強く見込まれているのである。

16) *Ibid.* 3.13 (PL 35): Interior ergo magister est qui docet, Christus docet, inspiratio ipsius docet.

17) *Ibid.* 3.12 (PL 35): Unctionis sacramentum est, virtus ipsa invisibilis, unctio invisibilis, Spiritus sanctus; unctio invisibilis, caritas illa est

3. アウグスティヌスの愛は「自己愛」なのか？

ニーグレンは、アウグスティヌスのすべての愛を「奪う愛」と見なすことにとどまらず、それを「自己愛」とも見なす (III, 98)。神への愛でさえ、最高善のみに満足を見いだすような「自己愛」と見なされる (III, 103)。彼のアウグスティヌス解釈によれば、「人間が神を愛する時、結局自己愛の要求を満足させるためにそうするのである。自己愛は、初めから終わりまで人間の生を包含している」 (III, 104)。そして、ニーグレンは、アウグスティヌスの愛の思想を、対象の見地からは「神中心的」であるものの、愛の性質の見地からは「自我中心的」であり、神を「享受すること」 *frui* そのものが「自我中心的」であると結論づける。したがって、アウグスティヌスの愛がすべて「自己愛」なのか否か、が最後の問題となる。

「愛の根」の前提——罪の告白

まず、神への愛と兄弟愛との関係性を考えたい。そもそも神が見えない方であるため、神への愛は見えない方への愛となり、人間がそれを直接的な外的行為として表現することは難しい。そのため、神への愛は内的なものと捉えられることが多い。この点でアウグスティヌスの愛の概念も同様であろうが、『ヨハネの第一の手紙講解』では兄弟愛が目されている。神への愛とは違って、兄弟愛は直接的な行為として表現可能である。

しかし、どこで我々は（愛することを）実践すべきなのか。それは、兄弟愛 *amor fraternus* においてである。あなたは「神を見なかった」と私に言うことができるが、「人間を見なかった」と私に言うことができるだろうか。兄弟を愛しなさい *dilige*。というのは、もし見ている兄弟を愛するのであれば、愛 *caritas* そのものを見ることになり、また、神が内的に住まわれているのだから、同じように、神をも見ることになる¹⁸⁾。(EpJT 5.7)

18) *Ibid.* 5.7 (PL 35): Sed ubi nos debemus exercere? In amore fraterno. Potes mihi

ここでは、「兄弟愛」¹⁹⁾が具体的な愛の行為として奨励されている。そして、兄弟愛が、愛そのものを見ること、および、神の内住の結果として神そのものを見ることに関連づけられている。秘跡の思想から考えれば、兄弟愛は、神の愛である聖霊の内的働きの秘跡と捉えることもできる。とすれば、「聖なる希求」に基づく兄弟愛は内的に働く神の愛と同時的に生じることになる。ニーグレンの用語を用いれば、時間的な兄弟愛としてのエロースと聖霊の愛としての神のアガペーとがパラレルに働くということにもなる。

しかし、そのような愛の状態に達するためには、「愛の根」が具体的な行為となるまで時間的世界において育まれなければならない。なぜなら、「愛の根 radix dilectionis が内にあるようにせよ。この根からは、善いこと以外の何ものも現れ出ることができない」²⁰⁾ (7.8) と説明されるからである。したがって、以下では、「愛の根」²¹⁾と「聖なる希求」とについて考えたい。聖霊である神の愛に触れられてそれが心の根のようなものとして残されるためには、第一に、罪の告白が要請されている。

それゆえ、もしあなたが罪人 peccator であると告白するのであれば、真理 veritas があなたの内にある。というのは、真理そのもの

dicere: Non vidi Deum; numquid potes mihi dicere: Non vidi hominem? Dilige fratrem. Si enim fratrem quem vides dilexeris, simul videbis et Deum; quia videbis ipsam caritatem, et intus inhabitat Deus.

19) *EpJT* では、「兄弟愛」として、amor fraternus (5.7, 5.8) と dilectio fraterna (5.3, 6.9, 6.10, 8.10) が並記される。アウグスティヌスの説明によれば (8.5), dilectio としての愛と amor としての愛は慣習的に区別される概念であり、一般には、前者が善良な事柄についての愛、後者が肉的な事柄についての愛であるが、両者には共に「慈悲心」benevolentia という概念が含まれているとされ、この観点から「兄弟愛」の表記として両者が使用されている。

20) *Ibid.* 7.8 (PL 35): ... radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere.

21) *EpJT* では、「愛の根」として、radix caritatis (2.9, 6.4, 6.6, 7.8) と radix dilectionis (6.2, 7.8) が並記される。Boniface Ramsey によれば、caritas には最も崇高な愛の概念が含意される一方で、アウグスティヌスの聖書テキストでは「神は愛なり」(「ヨハネの第一の手紙」4.8, 4.16)の愛が dilectio (7.4, 7.6, 9.10) と表記されていたと思われる、この dilectio をアウグスティヌスは caritas (9.1, 9.2) とも言い換えている (Augustine, *Homilies on the First Epistle of John* [The Works of Saint Augustine, A Translation for the 21st Century, I/14], Boniface Ramsey (ed. & tr.), New York, New City Press, 2008, p. 13)。

は光であるから。あなたの生は未だ完全には輝いていない。なぜなら、罪 peccata が内にあるから。しかし、それにもかかわらず、あなたはすでに照らされ始めた。なぜなら、罪の告白 confessio peccatorum が内にあるから²²⁾。(EpJT 1.6)

アウグスティヌスの人間理解の特徴は、人間とはどこまでも罪人であるという認識である。罪人が神へ回心するためには、初めに神の愛によって働きかけられる必要がある。そのようにして、神の愛に触れられた人間は、既述したように、「愛の根」から「聖なる希求」が芽ばえることになる。このように、罪の告白を初めにもつ「聖なる希求」は一定の自己否定が前提されており、それをニーグレンのように「自己愛」という一言で包括することは単純化が過ぎると言わざるをえない。

「聖なる希求」の成長 I——秘跡の母乳を通して

他方で、罪を告白した人間は、内的な聖霊の働きによって一挙に意志が成長する、ということにはならない。「しかし、今は冬であり、根 radix は活動しているが、枝は乾燥しているかのようである。内に活動する核心 medulla があり、内に木の葉があり、内に果実があるが、それらは夏を待ち望んでいる」²³⁾(5.10)。したがって、「聖なる希求」としての意志が成長するためには、外的な働きかけが要請されている。

しかし、意志に誕生 nativitas があるところでは、意志に成長 crementum もまたある。……彼（誕生したことを知る者）は母の乳 uberes に向かって熱心に口を開くだらう。それで、彼は急速に成長する。しかし、母とは教会 Ecclesia であり、また、[母]の乳とは聖書の二つの契約 Testamenta（旧約と新約）である。ここから、我々の永遠の救済のために時間のうちに実行されたすべての秘跡の

22) Augustinus, EpJT 1.6 (PL 35): Ergo si te confessus fueris peccatorem, est in te veritas: nam ipsa veritas lux est. Nondum perfecte splenduit vita tua, quia insunt peccata; sed tamen iam illuminari coepisti, quia inest confessio peccatorum.

23) Ibid. 5.10 (PL 35): ... sed adhuc in hieme; viget radix, sed quasi aridi sunt rami; intus est medulla quae viget, intus sunt folia arborum, intus fructus; sed aestatem expectant.

母乳 lac が吸われる。それは、彼が養われ強められながら、食べ物 cibus を咀嚼することに至るためである。すなわち、「初めに、言葉があった。言葉は神と共にあった。言葉は神であった」（ヨハネ 1.1）。我々の母乳とはへりくだったキリスト *Christus humilis* であり、我々の食べ物とは御父と同等な同じキリストご自身 *ipse Christus aequalis Patri* である²⁴⁾。(*EpJT* 3.1)

ここでは、新しい意志をもちはじめた人のための「母乳」が、教会と聖書において「時間のうちに実行されたすべての秘跡」と説明される。教会の秘跡とは洗礼や油そそぎなどであるが、ここでは、聖書の秘跡が注目されている。聖書の秘跡とは、『マニ教徒ファウストゥス駁論』の議論から考えれば、時間的世界において展開された聖書の事柄の約束が永遠的約束によって解釈されることと見なされる。教会の秘跡が内的な聖霊の働きの秘跡であるとするれば、聖書の秘跡は新約の中で明示される永遠的事柄の約束の秘跡である。この秘跡の母乳が与えられる目的は、「食べ物」を咀嚼することができる人へ、すなわち、「御父と同等なキリスト」である永遠のキリストに与ることができる人へ成長するためである。この成長が、「へりくだったキリスト」の「言葉」、すなわち、聖書の解釈を通して達成されることになる。

「聖なる希求」の成長Ⅱ——「愛の根」から「完全な愛」へ

アウグスティヌスによれば、「[愛]は完全にされるために生まれる。生まれた後、栄養分が与えられ、栄養分が与えられた後、強く育てられ、強く育てられた後、完全にされる」²⁵⁾(5.4)。したがって、意志が滋養さ

24) *Ibid.* 3.1 (PL 35): ... ubi autem nativitas in voluntate est, et crementum in voluntate est. ... avidè inhiat uberibus matris, et cito crescit. Est autem mater Ecclesia; et ubera eius duo Testamenta Scripturarum divinarum. Hinc sugatur lac omnium sacramentorum temporaliter pro aeterna salute nostra gestorum, ut nutritus atque roboratus perveniat ad manducandum cibum, quod est: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*. Lac nostrum *Christus humilis* est; cibus noster, idem ipse *Christus aequalis Patri*.

25) *Ibid.* 5.4 (PL 35): Ut perficiatur, nascitur: cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita roboratur; cum fuerit roborata, perficitur:

れるのは、完全な愛に達するためである。「父と同等なキリスト」に与るといことは完全な愛に達することが暗示され、この完全な愛は、友人のために自分の命を捨てる用意があること (5.4, 5.11-12, 6.1)、あるいは、敵を愛すること (1.9, 8.10) と主張される。アウグスティヌスにとって、完全な愛を目ざすことは、「愛の根」の必然的な特性である。「このような (兄弟愛の) 始まりを、もしあなたが神の言葉と将来の生の希望とによって滋養するのであれば、あなたは完全な [愛] へと到達するだろう」²⁶⁾ (6.1) と説明されるように、「時間のうちに実行されたすべての秘跡」は「愛の根」から「完全な愛」へ到達するために与えられることになる。

このように、アウグスティヌスにおける兄弟愛は、聖霊の油そそぎによって与えられる「愛の根」に始まり、意志が「聖なる希求」として成長し、永遠のキリストに与る「完全な愛」を目ざすものである。ニーグレンの用語を用いれば、それは、アガペーに始まり、アガペーを目ざす歩みである。ただし、「聖なる希求」としての意志の成長は、あくまでも時間的世界における逐次的な運動であって、エロース的な要素が含まれることは確かである。

道から外れて走る人は、無益に走る。……我々がそれを通じて走る
ところの道とは何か。キリストが「私は道である」と言われた。
我々がそれに向かって走るところの祖国とは何か。キリストが「私
は真理である」と言われた。あなたは [キリスト] を通じて走り、
あなたが安息するところの [キリスト] に向かって走る。……医者
が病人のところまで来られた。道が巡礼者のところまで引き伸ばさ
れた。[キリスト] によって救済されよう。[キリスト] を通じて歩
もう²⁷⁾。(EpJT 10.1)

26) *Ibid.* 6.1 (PL 35): Hanc ita coeptam, si verbo Dei et spe futurae vitae nutrieris, pervenies ad illam perfectionem,

27) *Ibid.* 10.1 (PL 35): Qui praeter viam currit, inaniter currit: Quae est via per quam currimus? Christus dixit: *Ego sum via*. Quae patria, quo currimus? Christus dixit: *Ego sum veritas*. Per illum curris, ad illum curris, in ipso requiescis. ... Medicus venit ad aegrotos, via porrecta est ad peregrinos. Salvemur ab ipso, ambulemus per ipsum.

ニーグレンが主張するように、アウグスティヌスの愛が「永遠の憩い」を求めることは真実である (III, 44)。しかし、彼は、キリスト者の生が祖国のキリストを自ざした歩みであると同時に、時間的世界に受肉されたキリストを通じた歩みであることを、『キリスト教の教え』でも主張されているにもかかわらず (1.17.16, 1.34.38)、考慮に入れていない。キリスト者の歩みは、道としてのキリストを通して、永遠の憩いである祖国のキリストにすでに触れられているのである。換言すれば、それは、「時間のうちに実行されたすべての秘跡」に与る歩みであって、祖国のキリストには未だ達していないものの、秘跡を通してすでに永遠性に触れられているような歩みである。したがって、「永遠の憩い」を求める点で、アウグスティヌスの愛はエロース的であると言えるが、受肉のキリストと秘跡を通して常にアガペーに触れられている点で、それは自己を追求する愛を超えたものと述べることができるのである。

結 語

愛をめぐるアウグスティヌスの強調点は、ニーグレンが主張するように「自己愛」が「初めから終わりまで人間の生を包含している」(III, 104) ことではなく、十字架のキリストによって啓示されたアガペーとしての神の恩恵に対して、人間が意志において積極的に応答すべきことであり、また、神への希求を時間的世界において逐次的に展開すべきことである。アウグスティヌスにとって、キリスト者の生とは、聖霊の油そそぎによって与えられた「愛の根」から「完全な愛」へ至ることが可能となるような聖なる希求としての成長そのものであって、それは、決して自己追求と呼べるようなものではなく、時間のうちに配剤された秘跡の恩恵の下で初めて可能となるような、世への愛の放棄が常に要求される十字架の道でもある。

このようにして、アガペーとエロースとの単なる折衷ではなく、アガペーとエロースが秘跡として信仰において触れあっているような愛、すなわち、時間のうちに自己愛に沈む危険性を常にはらむ欲求が愛の根に由来する聖なる希求によって力強く引き上げられるような愛、このような、アウグスティヌスにおける愛のダイナミズムを、『ヨハネの第一の手紙講解』で奨励される愛の概念のうちにはっきりと見て取ることがで

きるのである。