『三位一体論』における神の似像の歪みの回復と神を認識することについて

小 沢　隆 之

1. 問題の所在

本稿は，『三位一体論』における似像の歪みと回復について論じる。本論に入る前に，先行研究において，しばしばこれらの概念と関係付けられることの多い上昇という働きについて触れておきたい。解釈者たちの指摘にしたがえば，『三位一体論』のアウグスティヌスにとって重要なのは，神の三位一体あるいは三位一体の似像を観ることへの上昇である。

この上昇に関してさまざまな見解がある。まず大きく分けて，新プラトン主義的な上昇と，キリストを仲介としての上昇（キリスト論的上昇と呼ぼう）の二つが『三位一体論』にあるとされている。新プラトン主義的な上昇を意図的な失敗と看做す場合（Cavadini）もあれば，非意図的な失敗と看做す場合（Du Rois）もある。それに対して，キリスト論的な上昇の成功を主張している代表的な論者は Robertson である。

Cavadini と Robertson の見解をピックアップして，さらに説明を加えよう[1)]。この上昇の目的が神の三位一体そのものを観ることである場合，『三位一体論』においてはこれは失敗となる。この世において私たちは「顔と顔を向き合わせて」神を観ることができないからである。他方で，真正なる似像（Robertson によればキリスト）において三位一体を観ることが目的となる場合，『三位一体論』における上昇の試みは成功してい

1）　以下の記述の大部分は，Robertson, 153−154, 166 にもとづく。

ることになる。実際に，Cavadini は現世において，「顔と顔を向き合わせて」神を認識するという目的のための新プラトン主義的上昇の失敗を主張している[2)]。そして，似像が仲保者であるキリストへの信仰を通じて日々進歩してゆくことの重要性を強調する。それに対して Robertson は，そもそも新プラトン主義的上昇自体を認めないけれども，神の完全な認識は来世でしか生じえず，日々の進歩が必要であることは Cavadini に同意する。しかしながら，上昇の失敗を認めない。彼によれば，『三位一体論』の真の目的はこの世において三位一体について何らかのしかたで知ることであり，キリストを介して，これを達成することこそが上昇の成功である[3)]。しかし，他方でキリストの役割を重視するこのような立場はあまりに「キリスト中心主義」的であるという非難の余地もありうる[4)]。

本稿の主たる目的は以上のような論争の解決ではなく，また上昇の意味を確定しようとするものでもない。この論争で用いられているものの，論争の参加者たちによってその内実が明確にされていないように思われる概念――似像の歪みと似像の更新――を取り上げ，できるかぎりテクストに即したかたちでその内実に光を投げかけることを本稿は試みる。それを通して，上昇という概念に議論が集中するあまり見落とされてきた別の，そして重要な営みが『三位一体論』において含まれていることを解釈として提示したい。それは，神を認識することではなく，神を認識しようとすることによる似像の更新である。

似像の歪みと似像の更新に関する Cavadini と Robertson の見解を瞥見しておこう。Cavadini によれば『三位一体論』14 巻と 15 巻で「私たちが心に抱いている神の似像が罪によって根本的に歪んでいる[5)]」こと

2） Cadavini, 7.

3） Cavadini の議論には瑕疵があると思われる。彼は『告白』と『三位一体論』の上昇を類似したものとして暗黙のうちに捉えてしまっている。彼を批判する Robertson もこの点について触れていない。たしかに，Madec も指摘しているように，或る種の上昇が『三位一体論』にも見いだされることは事実である。しかし後にみる 14 巻でなされる似像の更新に関する議論においてそのような上昇は言及されていない。Cavadini が新プラトン主義的な上昇を『三位一体論』に見いだすとき，『告白』的な「上昇」をいわば密輸入して自らの議論を構築しているようにみえる。

4） Wisse, 118.

5） Cavadini, 6.

が明らかになる。上昇することによって，認識されるのは神ではなく，この似像の歪みである[6)]。ここで必要とされるのは，「似像の絶え間ない考察というよりも，似像の更新[7)]」である。その更新は「日毎に徐々になされる進歩[8)]」に存している。

他方で，Robertson の主張は次の通りである。「人間における似像は罪によって歪んでおり，まず癒されなければならない[9)]」。「まさに人間における三一性がキリストによって再形成されることによって，この上昇は可能になる[10)]」。Robertson は似像の再形成における「キリストの救済論的役割の重要性[11)]」を強調しており，似像は「キリストにおいて再形成され，更新される[12)]」と述べている。

Cavadini も Robertson も彼ら自身の議論の中核の一部として，似像の歪みとその似像の再形成ないしは更新を論じている。彼らが論じようとしている『三位一体論』における上昇や救済，キリストの役割，そして『三位一体論』の真の目的といったトピックについて理解を深めるためにも，それらについて理解することは不可欠であるだろう。しかし，彼らを含めた多くの先行研究では，あまりに基礎的すぎる概念であるせいか，似像の歪みとそれの再形成の内実について特別な関心や注意を払っているようには思われず，このことを主題的にとりあげている先行研究も管見の限り存在しない。またアウグスティヌス自身もこの歪みとその回復について明確に論じてはいないので，解釈の余地がある。

本稿の議論は以下の手順で進められる。まず人間が神の似像とされることの意味を明確にし（2），次いで神の似像の歪みについて（3），そしてかかる歪みと認識の関係について論じる（4）。最後に，その回復

6）　Robertson による Cavadini への批判はこの点にも向けられている。

7）　Cavadini, ibid.

8）　Cavadini, ibid.

9）　Robertson, 164.

10）　Robertson, 166. また Cavadini は上昇の目的を至福直観としているのに対して，Robertson は「上昇 ascent」を至福直観ではなく，「神の顔を観ようとすること，そしてこの世において三位一体について我々が見ることのできるものを観ること（166）」としている。それゆえに，このような上昇は成功すると述べている。したがって，「上昇」の意味が Cavadini と異なるものである以上，Robertson の批判が成立しているかどうかは疑わしい。或る意味で，Cavadini と Robertson の立場はすれ違っているようにすらみえる。

11）　Robertson, 167.

12）　Robertson, ibid.

が認識を通して，どのようになされるのかを解釈として提示する。

2. 神の似像について

この節では，まず人間が神の似像であることの根拠について明確にする[13)]。アウグスティヌスは 14 巻 8 章 11 節では「みよ，だから，精神は自己を記憶し自己を知解し自己を愛するのである。もし私たちがこのことを見るなら，もちろんまだ神ではないが，すでに神の似像である三一性を見るのである（14,8,11）」と述べている。そのため，理性的・知性的にあること，つまり，自己を記憶し知解するという高次の認識能力をもつことこそが神の似像の根拠と思われるかもしれない。しかし，人間が神の似像であることの根拠はそれにとどまらない。本節では，人間が神を認識しうるということに，その根拠が存することを示す。

さて神の似像が人間の魂において見いだされることは次のテクストから確認できる。

> したがって，今でも存在しない三一性は神の似像として存在することはないであろう。また，かの時に存在しないであろう三一性も神の似像ではない。そうではなく，人間の魂，すなわち理性的あるいは知性的な魂においてこそ，その不死性に不死的なしかたで植えつけられた創造主の似像が見いだされなければならない。すなわち，魂の不死性は或る意味で語られる。理由はこうである。魂の真の生といわれるべき幸福な生が欠けるときには，魂も自身の死をもつことになる。しかし，どのような生であれ，それがこの上なく悲惨であるときでさえも，魂は決して生きることをやめないがゆえに，魂は不死と呼ばれる。〔理由は以上である。〕それと同様に，魂における理性あるいは知性があるときはまどろみ，あるときは小さく，あるときは大きくあらわれることがあるとしても，決して人間の魂は理性的・知性的でないことはない。このゆえに，もし神を知性認識

13） 本稿では，imago を似像と訳出する。アウグスティヌスが imago を similitudo の種概念と考えているためである。つまり，imago のなかに similtudo という特質が含まれている。これらの概念分析に関する詳細とアウグスティヌスの特殊性については Markus, 125–27 が参照されるべきである。

> し観るために理性と知性を使用することができる（potest）というこのことに即して，人間の魂が神の像に即してつくられているのであるとすれば，魂がこれほど偉大で驚くべき本性でありはじめたときから，この似像はほとんど無くなってしまうほどに磨耗しているとしても，あるいはくすみ歪んでいるとしても，明るく美しいとしても，常に存在するのである（14,4,6）

このテクストにおいて，人間がいかなる意味で神の三一性の像であるのかが明確にされている。人間の理性的・知性的な魂（anima）は知解力を恒常的にもつかぎりにおいて，神の似像としての資格をもつ。15 巻 1 章 1 節で，知性的な魂（anima）は精神（mens）と言い換えられているので，以下でも，理性的・知性的な魂とされている箇所をたんに精神と解釈することにする。

また精神がどのように悲惨な生を送っていたとしても，精神は自身死ぬことがないのと同様に，神の似像である精神が磨耗し，歪んでいる場合でも，あるいは明るく美しい状態であっても，似像として認められる。ここで注意すべきは，神の似像という性格が，神を認識することが可能（posse）であるということに関係づけられているという点である。神を知性認識し観るために理性と知性を使用することができるということを根拠に，人間の魂が神の似像とされているからである。さて，この神の似像の現在の状態について次のように述べられている。

> さらに，聖書は神の似像の尊厳が歪んでいることを憐みつつ次のように語る，「人間は似像において歩こうとも，虚しく不安にされる。彼は宝を積むが，誰のためにそれを集めるのか知らない」。そのように，神の似像に虚しさを帰するのは，似像が歪んでいることを〔聖書が〕認めることに他ならない。しかも，聖書は「人間は似像において歩こうとも」と言うことで，似像であることを取去るほどにあの歪みが強力でないことを十分に示しているのである。〔…〕〔魂の〕本性は最高の本性ではないから，偉大な本性ではあるが，損なわれることが可能であった。それは最高の本性ではないから，たしかに損なわれることが可能であったが，それでも最高の本性を

受けいれ，それに分け持つことができるがゆえに，偉大な本性である。（14,4,6）

神の似像である人間精神は，いままさに歪んでおり，損傷を受けている。最高の本性である神ではないがゆえに，人間精神は歪みうるし，実際に歪んでいる。しかし，それでも神の似像として認められている。ただし，ここでは先とは異なる理由によってそう言われている。最高の本性である神を分け持つことができる（esse particeps potest）がゆえに，神の似像とされている。ここで「分け持つ」という語の内実の検討はあとで行うとして，potest で表されている「能力」のニュアンスに注目したい。一つ前の引用でも，神を認識することが「できる」ことに強調点があったように，ここでも神を分け持つことが「できる」ことに光が当てられている。つまり，アウグスティヌスによれば，現にある精神のありかたではなく，神を対象とする精神の能力ないしは可能性に関する限りで，精神には神の似像性が認められている。このことは，より明示的に 14 巻 12 章 15 節において明言されている。

〔…〕この精神の三一性は，精神が自己を記憶し，知解し，愛するゆえに，神の似像であるのではなく，自らをつくった者を精神が記憶し，知解し，愛することができるゆえに，神の似像なのである。精神がこのことをなすとき知恵あるものとなる。しかし，もしこのことをなさないなら，たとえ自己を記憶し，知解し，愛するときであっても不知である。それゆえ，精神がその像にもとづいてつくられたところの自らの神を記憶し，知解し，愛しなさい。このことを手短にいおう。つくられざる神を崇めなさい。人間精神は神の器〔capax〕としてつくられ，神を分け持つことができる。（14,12,15）

このテクストによれば，人間が理性的であることそれ自体が神の似像としてのステータスを保証するのではなく，神を記憶し，知解し，愛することによって，人間は神の似像とみなされている[14)]。もちろん，これ

14） Pace Robertson, 163.

は人間において，自己を記憶し，知解し，愛する能力が存在することの重要性が否定されているわけではなく，神の似像という（アウグスティヌスにとって本来的な）人間のありかたを特徴づけるために，神との関係が必要とされているがゆえの記述であると考えられる。また「神を記憶し，知解し，愛」するという働きが，ここで「分け持つこと（esse particeps）」と重ね合わせられていることから，「分け持ち」という語でここで示されている事態は，認識に関わるものであると推測することは不当ではないであろう。

まとめておく。アウグスティヌスによれば人間の精神が神の似像である根拠は，それが理性的・知性的なあり方に存するのではなくて，神を分け持つことができること，神を認識することができることに存している。

3. 神の似像の歪み

では神の似像たる人間の魂はどのようにして歪んでしまったのか。アウグスティヌスは次のように考えている。

> 使徒は他の箇所でも語る，「君たちの精神の霊において更新〔renovare〕されて，真理の正義と聖性において神にしたがって造られた新しき人を着よ」。この「神にしたがって〔secundum Deum〕」造られたと使徒が語っていることは，他の箇所で，「神の似像に向けて〔ad imaginem Dei〕」造られたと言われている。しかし，罪を犯すことによって真理の正義と聖性を喪失した。このゆえに，その似像は歪み，色褪せてしまった。しかし，再形成され〔reformare〕，更新されるとき〔renovare〕，人間はその似像を回復する。（14,16,22）［下線は引用者による］

罪を犯すことによって，真理の正義と聖性（iustitia et sanctitas ueritatis）を棄て，それによって似像が歪み，色褪せてしまう[15)]。ここには二つの

15）似像（imago）がここで少なくとも二つの意味をもつことに注意しなければならない。理想的な状態にある似像と歪んだ状態にある似像である。前者は原罪によって損なわれていない似像であり，創世記において私たちの似像（nostram imaginem）と言われているも

問題が残る。第一に，罪が何を指しているのか明らかではなく，第二に，「真理の正義と聖性」という語句が何を表現しているのかが明確ではない。

第一の問題点から取り掛かろう。エフェソ書の文脈にしたがえば，現在まさに生きている個々人の罪が問題となっているとも考えられうる。「以前のような生き方をして情欲に迷わされ，滅びに向かっている古い人を脱ぎ捨てる」ことを勧めている一節に続いて，「あなたたちの精神の霊において新たにされて，真理の正義と聖性において神にしたがって造られた新しき人を着よ」と語られているからである。しかし，その解釈はアウグスティヌスの意図から逸れていると思われる。というのも，「気づかされてその歪みから主へと向け変えられる人たちは主にもとづいて再形成される。この歪みによって，その人たちは世俗的な欲望を通じてこの世に合致していた（14,6,22）」と述べられているからである。つまり，この世と合致する，あるいはかたちを共にする（conformare）ことになってしまういわば原因としてこの歪み，あるいはかたちを失うこと（deformitas）が考えられている[16)]。

『三位一体論』においては明言されてはいないが，この罪はアダムによる原罪を指すとも考えられる。実際に『創世記逐語註解』でも，エフェソ書が引用されて「それゆえ，私たちの精神の霊において，私たちを創造した者の似像に即して私たちは新たにされる。アダムが罪を犯すことによって破壊したのがこの似像である（6,24,35）」と述べられており，アダムの罪によって似像が破壊されたことが明確に主張されている。そのため『三位一体論』の先の引用（14 巻 16 章 22 節）において，

のである。それに対して，後者は原罪によって損なわれているこの世における似像である（こちらはパウロによって語られている imago である）。誤解を恐れずにいえば，理想的な似像を目指して更新が行われることになる。アウグスティヌスにおける似像理解の変化とギリシア教父との異なりに関しては Markus と Drever, 134–40 が基本的な見通しを与えてくれる。

16） 原罪によって損なわれるのが natura（自然本性）ではなく似像であることに『三位一体論』の特殊性を指摘できるだろう。理想的な natura に対する毀損された natura という対比はアウグスティヌスの著作においてもたびたび見いだされる。対して，『三位一体論』の文脈では natura は肯定的なニュアンスのみを帯びている。おそらく，似像が歪んでしまったとしても，神の似像であるという natura あるいは生まれ持っての在り方は保持されているという事実こそ当該の文脈にとって重要であり，そのため，他の著作とは異なった用語法が用いられていると考えられる。

罪を犯している（peccando）主体がアダムであると推測するのは的外れであるとは言えないだろう。またエフェソ書の 4 章 23 節からの引用であることもこのことを裏づけてくれるかもしれない。したがって，アウグスティヌスはエフェソ書の一節を個々人の罪ではなく，アダムの罪を念頭において解釈し，そのうえで神の似像が歪む原因としてアダムの罪を考えていると解釈することができるだろう。

次に，「真理の正義と聖性」という表現の不明確さに関する問題に移ろう。ここではアウグスティヌスによる解釈に限定して論じたい。アウグスティヌスは，コロサイ書の 3 章 10 節「新しい人間を着よ。彼〔新しい人間〕をつくった者の似像にしたがって，神の認識において〔in agnitione dei〕新たにされる[17]」と重ね合わせて議論を展開している。そこで「真理の正義と聖性において〔in iustitia et sanctitate veritatis〕」が in agnitione dei と言い換えられるとされている（「ところで，神の認識において，すなわち〔hoc est〕真理の正義と聖性において更新される。」14 巻 17 章 23 節）

ここから，「真理の正義と聖性」のその正確な内容は依然として不明ではあるけれども，すくなくともそれが「神の認識 agnitio dei」を指していると解釈してもよいだろう。しかし問題はこの dei の訳し方であり，「神のもつ認識」と「神についての認識」という二通りの訳が考えられる（なおギリシア語においては dei にあたる語はない[18]。また Vulgata 訳においても見いだされない[19]）。解釈の手がかりになるのは，12 巻の以下の記述である。

> それゆえ，もし私たちの精神の霊において私たちが更新され，〔使徒〕自身が，彼をつくった者の像に即して，神の認識において更新されている（renovare）のであれば，身体に即してではなく，またいかなる魂の部分に即してでもなく，agnitio Dei が存在しうる理性

17）　14,16,22

18）　καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν [...].

19）　Drever, 134–35 によれば，この聖句をアウグスティヌスが引用するときには agnitione もしくは agnitionem に必ず dei を付加している。また Drever は agnitio dei と人間精神の自己知を関係付けているが，その点については留保しておきたい。

的な精神に即してであることは〔…〕疑いの余地はない」(12,7,12)

agnitio Dei が人間の精神に存在しうるものとされているとすれば，それは神の持つ認識ではなく，私たちがもつ神についての認識であることになろう。

ここまでの内容をまとめよう。「罪を犯すことによって真理の正義と聖性を喪失した」というエフェソ書のフレーズは，〈アダムが罪を犯すことによって，神を認識しなくなる〉とパラフレーズすることができる。これが示しているのは，アダムによる罪によって似像の歪みが生じたということである[20)]。

4. 歪みと病気

この歪みは病気にたとえられ，その治療の必要性が 14 巻において強調されている。

> 洗礼における更新〔renovatio〕がすべての罪のゆるし〔remissio〕によって一瞬に生じているように，この更新は〔心の〕向け変え〔conversio〕そのものの一瞬に生じているのではないことは明らかである。理由は以下の通りである。〔洗礼においては〕ゆるされることのないいかなる程度の罪も一つも残っていない。しかし，熱を持たないということと熱によって惹き起こされた衰弱状態から復調することとは別のことであり，また撃ち込まれた矢を身体から抜き取ることと身体に生じた傷を第二の治療によって癒すこととは別のことである。それと同様に第一の治療は病気の原因を取除くことであり，これはすべての罪の赦し〔indulgentia〕によって生じる。そして第二の治療は病気そのものを癒すことであって，これはこの似像の更新において少しずつ進歩する〔profici〕ことによって生じる〔理由は以上である〕。(14,17,23)

---

20) アウグスティヌスが原罪と情欲を関係づけ，その後の伝統を形成したと指摘されることが多いが（矢内, 105–6），それとは別のアウグスティヌス的な見解をここで指摘することもできる。

先と同様に，更新が問題となっている。洗礼において原罪を含めた罪は消え去るけれども，そのような罪が作り出した状態は残存する。これをアウグスティヌスは病気の例を用いて説明している。病気の原因を罪そのものに，その病気そのものを現在の我々の状態に重ねている。そして病気の原因の治療と，病気の治療が区別され，前者の治療が洗礼，後者の治療が似像の更新において進歩する（profici）ことであるとされている。

さて，この「病気の原因」は『三位一体論』でも直接的にアダムの原罪と関係付けられているように思われる。アウグスティヌスは次のように語っている。

> 実に，肉の死そのものも最初の人の罪より原初的に来るのであるとしても，しかしその死のよき効用は最も栄光に満ちた殉教者をつくったのである。そしてそれゆえに，肉の死そのものだけでなく，この世のすべての悪，人々の痛みと苦しみは，諸々の罪の，とりわけ原罪の報い――そこから生命そのものが死という縄によって拘束されようになった――に由来するとしても，罪の赦しのあとも残らなければならなかった。これらに対して人間は真理のために戦い，それらによって信仰をもつ者たちの徳は修練されるであろう。（13,16,20）

ここでも罪のゆるしのあとにも残り続ける罪が語られている。先の構図を踏まえるなら，ゆるされることで消え去った罪は「病気の原因」であり，ここでは原罪であるとも明言されている。それに対して，罪のゆるしのあとにも存在している「すべての悪，人々の痛みと苦しみ」がここでは指摘されている。これがまさに私たちの「病気」であろう。そのために，この似像は「自らの悪徳によってより劣悪なものへと変化 suo vitio in deterius commutatam（15,20,39）」してしまっている。

アダムは真理の正義と聖性，すなわち神についての認識を，原罪を犯すことによって棄て，その結果，自らの神の似像を損なうことになった。つまり，歪みをもつことになった。この歪み（病気）は原罪（病気の原因）が消え去ったあとも，残存している。そして，その病気である

歪みという劣悪な状態を癒すことが似像の更新である。

5. 似像の回復に向けて

どのようにすれば，似像を回復あるいは更新することができるのか[21]。アウグスティヌスはこの答えを明言していないため，ここでも解釈の余地が残る。原罪によって私たちは神についての認識を棄て，それによって歪みが生じたのであれば，再び神を認識することによってその似像は回復するように思われる。しかし，この仮説には問題がある。この世において神を認識することは困難であることが明言されているからである（1,1,3; 9,1,1）。この世では神を直視することはできず，ただ「鏡において」みることができるにすぎない。したがって，第二の治療である似像の更新において日々進歩することができなくなってしまう。

この問題について，次のテクストがアウグスティヌスの考えを知る手掛かりになると思われる[22]。

> 〔…〕聖なる詩篇において「主を探求している人々の心は喜ぶ。主を探求し，強められよ。彼の顔を常に探求せよ」とどのような意味で語られているのかを私たちが理解できるようになることを，私たちが探求している神ご自身が助力をしてくれるだろう。〔なぜそのように言うのかというと〕次の理由からである。常に探求されているものは決して見いだされず，もし人々が探求しているものを見いだしえないのであれば，なぜ〔心は〕喜ぶのか。むしろ探求している人々の心は締め付けられるのではないだろうか。実に，〔その詩篇は〕主を見いだす人々の心が喜ぶのではなく，探求する人々の心が喜ぶと語っている。しかし，預言者イザヤが証言するところでは，主である神は探求されるかぎり見いだされうる〔…〕。それで

21） この点に関する別の解答は，小沢 2022 ですでに与えた。すなわち，誤った自己認識により，精神は本来のあるべき位置（神と人間以外の被造物とのあいだ）から転落する。その誤った自己認識には誤った欲望が介在しており，そのような欲望と認識を正すことにより善く生きることが可能になる。本稿で行なったのは，小沢 2022 では示唆に留まっていた「似像性の回復（133）」と神を認識することとの関係の解明である。

22） この箇所を Cavadini も引用しているが，探求についての分析を行なっていないため，彼は探求と理解（intellectus）を誤って同一視してしまっている（Cavadini, 8）。

は，〔神が〕探求されて，見いだされることができるのなら，なぜ「彼の顔を常に探求せよ」と言われたのか。〔…〕「〔心が〕探求しているもの」を「把握されえないもの」と，把握しているのであれば，このように探求するのは，次のような理由でなければ，なにゆえであろうか。すなわち，〔神に関して〕把握されえない諸々のことがらの問い求め自体において進歩し〔profici〕，そして探求されるべきものとしても見いだされ，見いだされるべきものとしても探求される非常に偉大な善〔sc. 神〕を探求している者が，重ねてより善くなるかぎりで，歩みを遅らせるべきではないという理由ゆえである 。（15,1,2）［下線は引用者による］

人が神を探求しても，見いだすことがなければ，つまり神を認識することがなければ，その人の心は喜ぶことはないという考えが提示され，否定されている[23)]。まず，探求（quaerere）と見いだし（inuenire）という働きについて説明しておこう[24)]。アウグスティヌスは，この二つの働きをセットで取りあげている。これはもちろんマタイ書の７章７節の影響によるのものではあるけれども，認識論的な観点から説明される。私たちが何かを認識しようとして，実際にその認識が成立するときのことを，アウグスティヌスは探求と見いだしという働きによって説明している。或る対象をまさに認識しようとしているときの状態が探求と呼ばれ（この探求は意志や愛とも言い換えられる[25)]），他方でその認識が成立することが見いだしとされている。つまり通常では，対象 O を探求する，すなわち認識しようとし，その後，認識が完了する，すなわち対象 O が見いだされることによって探求が完了する。

23）　ここで主体が「心 cor」となっていることについて，議論のうえでは大きな支障はないと思われる。たとえば，10,7,9 でアウグスティヌスは「主よ，私は私の心全体において告白しましょう in toto corde meo」という聖句を例にして，「言葉を濫用あるいは転用することによって，身体から魂へと語られている abutendo uel transferendo uocabulo dicitur a corpore ad animum」と述べている。そうだとすれば，詩篇の引用に含まれている cor を animus や mens（精神）といった意味で読み替えることには大きな問題はないように思われる。この段落における cor に関する包括的な研究に関しては出村 2011 をみよ。

24）　以下の説明は小沢 2020 に依っている。

25）　そのため，すくなくともアウグスティヌスの議論のこの文脈では，“quaerere” に対して「探究する」よりも「探求する」という訳語をあてるほうが適切であると思われる。

しかし，神の場合はそうではない，というのがこの引用において注目すべき点である。神は探求され，見いだされるが，さらに探求されなければならない。把握されえない神を完全なしかたで見いだすことはできない。とはいえ，神を探求し続けるというこの営みそれ自体が肯定的に評価されている。その理由として，把握されないことがらを問い求めることにおいて進歩すること，そして神を探求する者が善くなることがあげられている。つまり，人は神を認識しようと努力することで，進歩し，善き状態へと向かうことができる[26)]。

また，なぜ神を認識することで，認識主体が「善くなる」といえるのか，という問題もあるだろう。これに関しては，2 節で見た「分け持つ particeps」という働きが認識と重ね合わせられうることを考慮すれば理解できる。実際に，精神は神である知恵を分け持つことによって，知恵ある者とされると，アウグスティヌスは述べている（14,12,15）。とすれば，善なる神を分け持つこと，つまり認識することによって，その認識主体に変容が生じることは不思議ではない。また，認識と「分け持ち」の関係を無視するならば，「我々が神を知るとき，神を知るまえの我々よりも善くなる」というアウグスティヌスの発言も理解し難いものになってしまうだろう（9,11,16）。

ここで我々の仮説に対して生じた問題を解決することができる。その問題とは，この世において神を認識することができないにもかかわらず，似像の更新のためには神の認識が必要になってしまうというものであった。以上の考察を踏まえれば，次のように解決することができる。すなわち，人間は神を完全に認識することができないことは問題にならず，むしろ完全に把握できない神を認識しようとすることで，つまり神を探求し見いだしというプロセスを繰り返すことで，その似像の更新を

26） ここで次のことに注意しておきたい。前節の議論では，アダムの罪による似像の毀損が，すべての人類に当てはまるものとして論じられていた。それに対して，この箇所では個々人の問題として取りあげられている。アダムの原罪によって，罪の原因として病根が残されており，それを治癒するのは個々人の課題となるとアウグスティヌスは考えているように思われる。また，この努力や進歩ということを強調するあまり，神からの恩寵の重要性を損なってしまうかもしれない。本稿では，人間の能動的な側面にのみ注目しているが，このような人間の努力にあたって，キリストや聖霊の介在をどのように見積もるのかについては今後の課題にしたい。以上は匿名の査読者の指摘に負っている。

進めることができる。ここでは，神へと向かう努力をすることこそが，似像の更新にとって重要なものとされている。実際に，アウグスティヌスが『三位一体論』を締めくくるにあたって，次のように神に祈っていることも本稿の仮説をさらに裏づけてくれるであろう。「私はあなたを記憶しましょう。私はあなたを知解しましょう。私はあなたを愛しましょう。私においてそれらを増してください。あなたが私を完全に再びかたちづくってくださるまで（15,28,51）」。

先に確認したように，Du Rois，Cavadini，Robertson は，上昇のすえに神を見いだすことができるのかどうか（Du Rois，Cavadini），似像において三位一体を見いだすことが成功するか否か（Robertson）を中心に議論を進めていた。彼らの問題提起は興味深く，重要ではあるけれども，そしてキリスト論的あるいは救済論的観点からの『三位一体論』の読解も意義深いものではあるけれども，アウグスティヌスにとっては根本的な問題である神の認識を求めようとするダイナミックな運動を正確に捉えてきれてはいないように思われる。（実際に，上昇の成否という問いは『三位一体論』で一度も問われていないという事実も強調すべきだろう。）かかる運動は上昇という言葉が喚起するような垂直的なものではない。似像の更新のために探求しつづける営みの重要性を強調するならば，この世において神を探求し見いだそうとしながら，進歩することこそがこの運動の内実といえるだろう。まさに，そこにおいて認識という働きは実質的な役割を果たしている[27)]。

文献表

Aland, Barbara et al. eds. 2007. *Novum Testamentum Graece. Nestle-Aland*[27]. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Augustinus. 1972. *La Genèse au sens littéral*, intr. trad. et notes Paul Agaësse et Aimé Solignac, Paris: Etudes augustiniennes.

———. 1997. *La Trinité*, *Livres VIII–XV*, trad. P. Agaësse, notes P. Agaësse et J. Moingt, Paris: Etudes augustiniennes.

Cavadini, John. 2019[1992]. “The Structure and Intention of Augustine’s *De Trinitate*” in *Visioning Augustine*. Oxford: Wiley Blackwell.

27）　本論文の草稿に目を通し，有益なコメントをくださった佐藤真基子氏に感謝を申し上げます。

Drever, Matthew. 2013. *Image, identity, and the forming of the Augustinian soul*, Oxford: OUP.

Du Roy, Olivier. 1966. *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin, genèse de sa théologie trinitaire*. Paris: Etudes augustiniennes.

Madec, Goulven. 1986−1994. "Ascensio, ascensus" in Augustinus-Lexikon edited by C. Mayer et al, 466−75. vol.I. Basel: Schwabe & Co.

Markus, Robert Austin. 1964. ""imago" and "similitudo" in Augustine" *Revue d'Etudes Augustiniennes Et Patristiques* 10, no.2−3:125−144.

Robertson, Sean. 2019. "A Christology of Ascent in Augustine's De Trinitate" *Augustinian Studies* 50, no.2:151−69.

Wisse, Maarten. 2011. *Trinitarian Theology beyond Participation : Augustine's De Trinitate and Contemporary Theology*. London: T & T Clark.

小沢隆之. 2020.「アウグスティヌスの quaerere と inuenire」『パトリスティカ』23:11−30.

———. 2022.「アウグスティヌスにおける認識と生をめぐって」『パトリスティカ』24:116−33.

出村和彦. 2011.『アウグスティヌスの「心」の哲学：序説』（岡山大学文学部研究叢書 33），岡山大学文学部 .

矢内義顯. 2019.「中世における原罪論の展開――アンセルムスからトマス・アクィナスへ」『中世思想研究』61:104−14.