

# 「信じる」ことと「知る」こと

——アウグスティヌスを中心に——

佐藤直子

## 1 はじめに

ご紹介にあずかりました佐藤です。本日はまず二冊の本をお返しいたします。一冊は今回の主人公アウグスティヌス(Augustinus 三五四―四三〇年)の著作のなかでたいへん有名な『告白』(Confessiones)です。本邦における西洋中世哲学の研究を牽引された山田晶先生(一九二二―二〇〇八年)の訳です。もともとは中央公論社の叢書『世界の名著』の一冊でした。これがペーパーバック版『中公バックス』に入れられ、その後には新書

化され(中公新書上・下巻)、このたび文庫版・三巻本として刊行されました。訳文は「名訳中の名訳」と言われ、註も秀でたものです。文庫化にあたっては弟子筋の先生方が様々に工夫をされ、なお読みやすくなりました。<sup>(1)</sup>もう一冊はポケット版の『聖ベネディクトの戒律』(Regula Benedicti)です。ここには、西欧キリスト教世界で発展していく「修道会」のもともとの規則・戒律が書かれています。「五二九年、ヌルシアのベネディクトゥス(Benedictus 四八〇頃―五四七年以降)が、モンテ・カッシーノに修道院を創設した」という記述は、私の

世代の高校の教科書には登場していません。彼が定め現代までも続く修道生活の規則がここに記されています。修道士がどのように生活すべきか、修道院長がどうあるべきか、祈りのみならず労働や読書、修道院内人間関係、旅人の世話など、実に細部にわたります。「ポケット版」の存在は、ベネディクトゥスの定めた修道規則が、時空を超えて現代日本のカトリック信者の日々の生活の「指針」として一定の影響力をもっている証です。今日、一部にすぎないとはいえ日本人が、本書を読んでいることは驚きと言えましょう。これを本日のテーマ、「信じる」ことと「知る」こととの関係についての、一つの前振りとしてさせていただきます。

「信じる」と「知る」は「動詞」です。ここから、これらは単純に「行為」といつてもよいでしょう。また、アリストテレス (Aristoteles 前三八四―三三二年) の人間観によれば、或る行為の反復により人間のうちにその行為がしやすくなるような「状態」が形成されていきます。人間の行為反復が条件であるか否かは別といたし

まして、「信じる」行為のしやすい状態、「知る」行為のしやすい状態として、それぞれ「信仰」(fides)と「知」(学知 [scientia] ないし叡智 [sapientia]) を位置付けてよいでしょう。この枠組みを押さえた上で、ある宗教に自覚的に関わっている人間にとって、「信じる」ことと「知る」ことが、また「信仰」と「知」がどのように関係しているのか、あるいは関係するはずがない行為・状態であるのか。この問題は、キリスト教思想が形成され始めた二世紀 (キリスト教古代) から中世全体を貫く問題でした。また近現代の哲学においても、時代状況に応じて思想が展開される地平が変わりましても「信じる」ことと「知る」こととの関係は、相変わらず問題であり続けています。「カトリック・レクチャー」という枠のなかで、私は、まずキリスト教古代においてこの問題がどのような位相で展開されてきたかを述べ、これに一定の方向性を与えたアウグスティヌスについてお話しいたします。彼は三十代半ばに『自由意志』(De libero arbitrio 三八八年) という著作で、大胆にも「神の存在証明」を行い、この思惟において神・超越者

を前に露わになる人間の理性ないし精神の働き方、敷衍すれば自らの理性観・人間観を示していきます。人間の生における「信じる」と「知る」の相補的な関係を認めることと、「信じる」ことから「知る」ことへの移行の努力が、アウグステイヌスの指摘のとおり、現代に生きる私たちにとって——特定の宗教に自覚的に関わる人間にとってのみならず、「市民」にとっても——極めて重要であるということを描きたいと考えます。

## 2 キリスト教思想形成期における 問題の背景

「キリスト教思想」という言葉を今回、使わせていただきます。「キリスト教」というイスラエルの片隅に生じヘレニズム世界に広がっていった宗教が、二世紀頃からギリシア哲学の用語で自らの信じる内容を語り始める、これが「キリスト教思想」の誕生の風景です。ギリシア哲学の用語を、当初キリスト教は護教目的で用いますが、四世紀以降——ローマ帝国で公認・国教

化されて以降——は教義形成に役立っています。こうしたキリスト教側の使用により、結果的にギリシア哲学の用語には、これまでになかった奥行きが与えられることとなります。本日取り上げるアウグステイヌスは、キリスト教思想という枠、またキリスト教古代・中世という時代を超えて、近現代の様々な思潮に影響を与える人物ですが、彼が登場する以前の「信じる」と「知る」ことの関係が論じられる背景を見てまいりましょう。

ヘレニズム世界は多神教の世界であり、ユダヤ教・キリスト教は一神教です。しかし、ヘレニズムとヘブライズムの違いは単に多神教と一神教という図式では語ることはできません。ヘレニズムについても哲学的思惟という観点からすれば最高原理を一元的なものとする方向へと進んでいきます。また「ギリシア哲学とキリスト教」ないし「ヘレニズムとヘブライズム」と並べましても、これを端的に平板な意味での「哲学と宗教」という対立項に置き換えることもできません。ギリシアの哲学者の思索は超越者の観想の次元にまで

至り、のみならず場合によっては超越者に関わりつつ生きる態度、決断、行為として現われることもありま  
す。また「ヘブライズム」にも深い思索があることは  
言をまちません。両者の違いは「知る・知」と「信じ  
る・信仰」についての捉え方にあります。イスラエルの  
片隅でユダヤ教のいわば刷新として生じながら、イ  
スラエルに留まらず世界宗教化していったキリスト教  
は、この相違のなかで苦闘することとなります。

### ヘレニズムの知…理性の自立的営み

ヘレニズム、その知的基盤をなすギリシア哲学のな  
かで、「知る」ことはどこまでも人間の理性の自立的な  
営みです。「知る」ことを喚起している神的次元の「善  
美なるもの」が把握されえない仕方で見象している、  
という意識がソクラテス (Socrates 前四七〇／四六九―三  
八五年頃) またプラトン (Platon 前四二七―三四七年) には  
明確にあります。とはいえ、そうした「善美なるもの」  
の愛求ないしは「神的知恵を愛求する営み」(philos-  
sophia)・真理探求は、どこまでも人間同士の対話・討論

を通してなされます。対話のなかの個々の主題は「定  
義」され、「定義」として展開されている「概念」同士  
を組み合わせて「判断」とし、「判断」を重ねて推論を  
していく。このプロセスはプラトンが対話篇のうちに  
書き残したソクラテスの姿に克明に描かれます。<sup>(3)</sup>アリ  
ストテレはソクラテスの「定義」を見出そうとする営  
みについては評価いたします。そこから形成される論  
理的必然性の上に、彼は「学知」(希: *episteme*、羅:  
*scientia*) を集積させていくのです。また、ギリシア哲学  
において「知る」ことは視覚をベースに捉えられます。  
「イデア」や「形相」<sup>(εἶδος)</sup>といった用語もそれぞれ「見る」  
という動詞に由来しています。あるいはストア派や中  
期プラトン主義ないし新プラトン主義は日常的な現実  
認識が成立する根拠として、人間の理性・精神とその  
対象者をもとに成立させる原理認識を主題とします。  
このようなヘレニズムの知的営為はカタカナ語の「メ  
ディテーション」(羅: *meditatio* 黙想・省察) や「コンテ  
ンプレーション」(羅: *contemplatio* 観想) として行われ  
ております。

へブライズムの知…「聞く」ことから始まる

それに対してへブライズムでは、「知る」ことは「聞く」ことを通してなされます。神の呼びかけを聞きそれに応えることが人間の在り方の基本です。「預言者」も神の言葉を聞き、それを預かって民に呼びかけます。「読む」行為も「聞く」ことに還元されます。これはへブライズムに限られることではありません。「読む」行為の原型は「音読」です。<sup>(4)</sup>音読されたテキストに耳を傾け、テキスト自体を胸に刻み記憶する。あるいはテキストの意味に思いを巡らす。へブライズムにおける「知る」という営みは、ここに重点を置いていました。ここで構造的には、テキストまたテキストを守る組織は、聞き手・読み手にとってはまずは「権威」です。テキストとその守り手の権威は、テキストの執筆者・語り手から委ねられたものです。へブライズムのような「聞く」ことに重きを置く理解の権威意識——語り手・書き手側と聞き手・読み手側の上下関係——は、へレニズムでの「討論」の場面には見られません。討論者同士は、理性を持つ者として対等な関係にありま

す。権威を持つ他者・テキストへの傾聴からの理解、こうした理解仕方はへレニズム的には、自立性を欠いた、習慣的で蓋然的な知と受け取られがちです。さらには「知っているつもりという思いなし・臆見」<sup>ドクサ</sup>と酷評されることすらあります。

#### 双方の知的営為の目的

さて、「定義」は事物の「本質」です。真実在を天上のアイデアとし、世界的な諸事物をアイデアの分有者とするソクラテスやプラトンにとっては、アイデアは具体的な事物の天上界にある本質として捉えられます。アリストテレスは、地上にある個々の存在者を学知の対象としますが、そこで知られるものは、個々の事物に内在するそのものの本質であって、その本質は同じ名辞で語られる多数の個体に共通します。つまり、ソクラテスやプラトンにしてもアリストテレスにしても、「知る」ことは個別的存在者の普遍的本質を捉えることを目的としています。そこでは存在者の個性性、またその「存在」を主題とすることは難しい。また、ある

本質を有する事物の在り方、運動、活動もまた普遍性の元で捉えられます。この視座では生成変化は傾向性、必然性を持つ。これを捉えるのが「学知・学問」である。すると、ここでは今の私たちに馴染みのある一つの学問が「学問」のカテゴリーから抜け落ちます。「万学の祖」と言われるアリストテレスの学問論には「歴史学」がありません。歴史は、個々人の自由選択の集積であって、偶然の産物にすぎず必然性はなく、学知の対象とはならないのです。

一方へブライズムでは「聞いて理解する」こと的是は、共同体の在り方を、あるいは個人の身の処し方を決定することにある。ここでは初めから、人間が「自由」を持つものとして捉えられ、「私」また共同体が自由をいかに行使するかが問題となります。さらには、共同体が自由選択をいかに行使してきたかという「歴史」が関心の的となります。『聖書』はイスラエルの民が神の声に応答しつつ、場合によっては違背しつつ、いかに歩んできたか、歴史自体に神がいかに関わっているかという、民族の歴史記述でもあります。民族の歴史

記述を「聞き」、今、求められている自分の在り方について考え、応答していく。この思索を「神からの呼びかけと、それへの私の自由な応答」として捉える、これがユダヤ教・キリスト教の「知る」ことの原型です。偶然性と必然性の二項対立ではなく、神と人間の——「權威」を挟むにせよ——自由な応答関係のなかで、歴史的脈絡のなかでの自身の立ち位置を勘案しつつ、今、ここでの「私」への神の語りに傾聴し、応答について思い巡らす、これがへブライズムでの「知る」こと的前提です。

#### ギリシア哲学への教父たちの態度

先述のように、このへブライズムの知の在り方の正当性が、キリスト教の世界宗教化のなかで問われていきます。<sup>(5)</sup>キリスト教では、「神の言葉を聞いて信じる」に留まらず、「神の言葉」が人間となり、十字架上で死に、復活した「等々」を「信じる」のです。また後でふれますが「信じる」ことは言説の内容のみならず、「語り手」の誠実さを信じることへとつながります。こ

の言説の内容を理性には「知る」ことができません。また「語り手」は通常とは異なり「世界のどこかで会うことが不可能」な方なのです。この言説の内容を、また語り手を「信じる」という行為の正当性を示していく、これがヘレニズム世界へと漕ぎ出したキリスト教が直面した課題でした。「キリスト教思想史」に名を遺す思想家はプラトン、アリストテレス、ストア派、中期プラトン主義、さらには新プラトン主義の概念枠を用いながら、自らの信仰内容を説明することとなります。

ユステイノス (Justinus 一〇〇頃—一六五年頃) という人物がおります。彼はサマリアの出身でしたが、ギリシア哲学に通じております。彼はストア派のロゴス論 (宇宙の理法の種子が人間の理性である) の枠組みを使いながら、「イエス・キリストと出会わなかった人間も、理性を正しく働かせれば真理のいくばくかは把握しうる」としてギリシア哲学諸派を肯定しつつ、「キリストは神の御言葉そのものであり、イエスをロゴス＝キリストと

きる」と主張し、ギリシア哲学で耳を訓練された人々にキリスト教を受け入れやすい仕方です。一方、テルトゥリアヌス (Tertullianus 一六〇頃—二〇〇年頃) という人間は、ユステイノスのな行き方は「雑種のキリスト教」を作るとして激しく反発します。理性で神の神秘を捉えることはできない。テルトゥリアヌス自身の言葉ではありませんが「不合理であるがゆえに、我信ず」という文言が彼の思想を端的に示すものとなっています。それほど彼は、ギリシア哲学とキリスト教は相容れないと考える。

古代に活躍したキリスト教の思想家は、尊敬を込めて「教父」(Church Fathers) と呼ばれます。ユステイノスのようにギリシア語で執筆した教父は「ギリシア教父」、テリトゥリアヌスのようにラテン語で執筆した教父は「ラテン教父」と呼ばれます。「ヘレニズム世界」と一括りに言いますが、地理的には当時のローマ帝国の勢力範囲です。地中海沿岸——トルコ、パレスチナ、北アフリカなど——はすべてその範囲内に入ります。その広大な領域は哲学的思索に強いギリシア語文化圏と、

法律・インフラ整備に長けたラテン語文化圏に分かれます。ユスティノスとテルトゥリアヌスの違いは両者の属した文化の違い、「哲学」に対する親和性の差もあります。しかし根本的には、人間の理性をどう捉えるかの違いです。ユスティノスは人間の理性は「神元的元からのもの」であり「神的次元へと伸長していく」と考えます。この理性観に立てば、「知る」として神的事柄を「信じる」ことは——単純な延長線上にあるのではないにせよ——関わりをもつと考えやすい。一方、テルトゥリアヌスはもともと法律家です。彼はアリストテレスの論理学、より言えば範疇論を駆使してキリスト教の教義について考えます。テルトゥリアヌスにとって人間の理性は合理性の範囲で動き、超越に対しては挫折するものです。「知る」ことができるものを「信じる」必要はなく、「知る」ことが挫折したところで初めて「信じる」ことが始まる、と考えるのです。超越へと開かれた理性と、超越に挫折する理性。この二つの理性観の狭間でキリスト教思想が発展していくとも言えるでしょう。のみならず、この二つの理性観、ま

たそれぞれの理性観に基づく言語観のせめぎ合いは今日までも続いている、と言っても過言ではありません。

### 3 アウグステイヌスにおける

#### 「信じる」ことと「知る」こと

さて、アウグステイヌスの話に入らせていただきます。彼は四世紀半ばから五世紀、ローマ帝国の斜陽期に活躍したキリスト教の思想家です。北アフリカの現アルジェリアのタガステという小さな街の生まれで、亡くなりましたのもヒッポという北アフリカの都市です。アウグステイヌスの生涯については、今回、紹介しました山田晶訳『告白』の「前書き」(文庫版では第三巻末に所載)でよく纏められておられます。本日はざっとした紹介のみ差し上げます。<sup>(6)</sup>

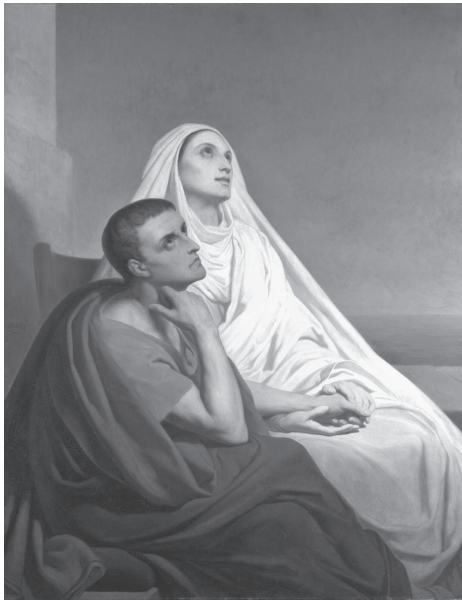
#### 「ホルテンシウス体験」

アウグステイヌスの生涯は、『告白』や弟子のポシデイウス (Posidius 四三七年以降没) による『聖アウグステヌスの生涯』(Vita S. Augustini)<sup>(7)</sup> から後追いすることが



できます。父親はパトリキウス (Patricius) という名のローマ人です。中流階級の官吏で、キリスト教徒ではありません。母親の名前はモニカ (Monica) です。名前からしてローマ人ではなく現地人・ベルベル人であったと推察されます。熱心なキリスト教徒でした。モニカとしては息子が信者となり、また出世することも望んでいました。パトリキウスは早くに亡くなりますが、アウグステイヌスは有力者の援助を受け続けて学びます。当時のエリートにとって修辞学を学び、弁舌爽やかに自説を説き、政敵に弁論で打ち勝つことは必須の素養でした。中流階級の人間にとっても、やはり修辞学を修めて実務家・教師となることが出世の道でした。アウグステイヌスはこれを学びます。十九歳の時、キケロ (Cicero 前106・四三年) の『ホルテンシウス』 (Hortensius) という本に出合います。アウグステイヌスはこれに大変に感動いたします。この本は散逸しておりませんが、内容はアリストテレスの『勸告』 (Protreptikos) —— 哲学的生の勧め —— の翻案であったと考えられます。ストア派の学者でラテン文学の「黄金期」を飾っ

たキケロの手によるものですから、修辞学的にも優れた文章であったことでしょう。しかし、アウグステイヌスは、「語りではなくて、そこに語られている内容」—— 「すべての人間は幸福を求める」—— に心打たれたのです。<sup>(8)</sup> 古代・中世における「幸福」は、人生の完



アリ・シエフェール作「聖アウグステイヌスと聖モニカ」(1854年、ロンドン・ナショナルギャラリー所蔵)。モニカは「夫や子どものために祈る母」の象徴ともなってきた

成を意味します。人生の完成は真理探求にある。ここから、アウグステイヌスは真理探求に駆られます。彼はまず『聖書』と向かい合います。しかし『聖書』の文体の稚拙さはアウグステイヌスを失望させてしまう。<sup>(9)</sup> 彼はここから遠ざかり、二元論的なマニ教や占星術に血道をあげます。こうしたものが、若いアウグステイヌスには世界の在り方などを合理的に説明してのように思えたのです。とはいえ、これらは決定打とはなりません。時には懐疑論を唱えるアカデミア派に与することもありました。<sup>(10)</sup> しかしそれでも納得は得られません。キャリア上も紆余曲折を経験していた彼でしたが、三十三歳で思いがけない幸運に恵まれます。大都市ミラノの公立学校の修辞学教師に抜擢されたのです。

### アンブロシウスのもとで受洗

このミラノ赴任はアウグステイヌスの運命そのものを変えました。のみならず人類の知的歴史をも変えたと言えるかも知れません。ミラノ司教アンブロシウス

(Ambrosius 三三九―三九七年) からアウグステイヌスは洗礼を受けるのです。アンブロシウスはミラノ総督でしたが、アウグステイヌスの赴任時にはすでに「ミラノ司教」となっています。アンブロシウスについて、若干、お話しする必要があります。彼は名家の出身で人望もありました。一方、当時のキリスト教の世界では「異端」が大きな力をもっています。ミラノ司教が亡くなり、次期司教は誰かをめぐり異端派・正統派の間で大きな争いが生じます。アンブロシウスが仲裁に入りますと、突然、「アンブロシウスを司教に」という子どもの声が上がります。彼はまだ受洗前の「洗礼志願者」だったのですが、司教となることが決まってしまうのです。このエピソードには誇張がありません。人々の彼への信頼の篤さは十二分に伺えます。アンブロシウスは司教になるために勉強を始めますが、その内容が興味深い。ローマ人でありながら彼は、ラテン教父ではなく、ギリシア教父の伝統を学ぶのです。『聖書』の「<sup>アレク</sup>比喩的解釈」の伝統、プラトンの著作の形而上学的な部分を体系化した新プラトン主義やそれ以前の中期ブ

ラトン主義——キリスト教思想の体系化は、これらの  
 枠組みをギリシア教父が吸収したことで可能になった  
 ——を学ぶのです。哲学的思索を用いてキリスト教の  
 神秘を指し示そうとしたユスティノス以来の伝統、も  
 う少し限定しますと、アレクサンドレイアやカイサレ  
 イアで活動したオリゲネス (Origenes 一八五頃—二四五年  
 頃) の体系的思惟や『聖書』の<sup>アレクサンドレイア</sup>比喩的解釈を受け継ぎ  
 ながら教義形成と修道制の設立に寄与したカッパドキ  
 アの教父たち (四世紀) の思想を、アンブロシウスはラ  
 テン世界にもたらしたのです。

ミラノの公立学校に着任したアウグスティヌスはこ  
 のアンブロシウスと出会い、彼の説教と人柄に深い感  
 銘を受けます。<sup>(11)</sup> 洗礼を真剣に考えるアウグスティヌス  
 の中に、アンブロシウスを通して『聖書』の<sup>アレクサンドレイア</sup>比喩的解  
 釈や新プラトン主義が流れ込む。ここで彼には『聖書』  
 の拙い文言の奥に潜む深い意味内容を読み取ることが  
 可能になります。しかし、アウグスティヌスは若い頃  
 から情欲をはじめとする恣意との陰惨な戦いに晒され  
 てきた人間です。自身の内的弱さに実に鋭敏で、ここ

に及んでなおも身動きが取れないという懊悩が続きま  
 す。<sup>(12)</sup> しかし劇的な回心により、終には受洗を決心しま  
 す。<sup>(13)</sup> 受洗は三八七年の復活祭、三十三歳のときでした。  
 受洗準備のために彼は、母モニカ、共に受洗をする息  
 子アデオダトウス (Adodatus) や友人たちとミラノ郊外  
 にあった友人の別荘で修道院のような共同生活をし、  
 その時期から執筆活動を始めます。今日ご紹介するの  
 はその時期の著作の一つです。洗礼後にまもなくモニ  
 カは亡くなりますが、アウグスティヌスは故郷のタガ  
 ステに戻り、同地で息子や友人たちとの修道院的な共  
 同生活を再開いたします。

### ローマ帝国衰退期に『神の国』を執筆

その数年後、アウグスティヌスは請われて北アフリ  
 カのヒッポの司祭となり (三九一年)、やがて司教とな  
 ります (三九五五年)。司教はいわば教会の行政職で、様々  
 な具体的な案件が司教に持ち込まれます。キリスト教  
 迫害の傷がまだ癒えていなかった当時、とりわけロー  
 マ帝国に対してアフリカの民族意識が炎上していた同

地では、「迫害で棄教した司祭から受けた洗礼は有効か否か」を巡っての激しい争いがあり、また「救済は人間の自由意志のみで可能か・神からの恩恵があつて初めて可能か」を巡る「自由意志論争」も生じます。若い頃に関わつたマニ教やアカデミア派との論争も続きます。さらにはゲルマン人の侵入でローマ帝国が弱体化していきますと、これを「古来のローマの神々に代わり、キリスト教を信仰するようになったことの祟り」と言う人々も出てきます。これに対して老アウグスティヌスは、二十二巻よりなる大著『神の国』(De civitate Dei 四二六年完成)を著わします。喧々諤々の状況でアウグスティヌスは生き、聖書註解、教導的書、論駁書を著わし続けます。そうした中で彼は、人間の理性や意志の自立性を強調しつつも、それはもともと超越の次元から芽生えさせられた自立性であること、共同体の神へと向かうベクトルと自己執着に落ち込むベクトルのせめぎ合いのなかで人類史が救済・完成へと向けて紡がれるといった、自由の次元に基づく歴史観を展開していくのです。

「感覚する」「知解する」「信じる」

さて、「知る」ことと「信じる」ことを、アウグスティヌスはどのように捉えていたのか。神・超越と人間の理性の関係あるいは断絶をどのように捉えていたのか。この問題に入りたいと思います。まず、アウグスティヌスは「知る」ことと「信じる」ことを、ともに人間の認識仕方と位置付けます。「知る」はともかく、「信じる」が認識仕方である、という点には説明が必要でしょう。

アウグスティヌスは、人間には三つの認識仕方がある、とします。まず「感覚する」(sentire)——これは感覚器官を通して認識することです。たとえば「(ここに)ペットボトルがある」。これを私は自分の視覚を通して認識していますし、皆さま一人一人がそうです。我々のたいていの認識は、このように感覚器官を通してなされます。

しかし、すべての認識が感覚器官を通して行われているわけではありません。もし「大きい」「小さい」「全体」「部分」という言葉の意味を知っていれば、「全体

は部分より大きい」という命題の意味を、私たちは感覚器官を通すことなく理解し、「真である」と判断できません。「私がいる」ということはどうでしょう。じつと手を見て、また触れて、「なるほど、私はいる」と思う人はいるでしょうか。アウグステイヌスは初期の著作『ソリロキア（独白録）』（*Soliloquia* 三八六／三八七年）に、真理現象の場としての自己意識を指摘します。自己意識——「私がいる」「私が考える」——は共に誤謬の可能性のない真理です。<sup>(14)</sup> 真理が自己意識に現われており、その真理のもとで私は私の存在と私の思惟を直接に捉えています。さらにユダヤ教にしてもイスラーム教にしてもキリスト教にしても、人間の完成を神直観に置きます。これは現世では無理とされていますから、こうした言説こそ「信じる」ことの対象です。とはいえ、完成の際の神直観は、今、自己自身を掴むのと同等の確かさで神を認識すること、と言われております。こうした誤謬の可能性のない直接の認識・直観をアウグステイヌスは「知解する」(*intelligere*) としています。

しかし、私たちの認識仕方は、「感覚する」と「知解する」の二つのみでしょうか。感覚器官の媒介の有無という点で「感覚する」と「知解する」とは異なりませんが、認識の端緒に「私」のみが関与している、という点で両者は同じです。ところが私たちの生活を顧みますと「他者の証言」から出発する認識がある。実は「他者の証言」なしには、私たちは日々の生活も送ることはできず、大きな人生の決断もなしえない、という事実があるのです。「他者の証言」から認識する仕方が「信じる」(*credere*) です。後年の著作『霊と文字』(*De spiritu et littera* 四一二年)でアウグステイヌスはこの認識仕方を約めて「語られた事柄が真であると同意すること」と表現しますが、すでに三九一年の『信の効用』(*De utilitate credendi*)において、「信じる」ことを、「知らないのに知っていると思ひなす・臆見」と、また「軽々しく信じる」ことから峻別しながら、「信じる」ことなしに人間的な生活・営みは不可能である、としています。<sup>(15)</sup>

「信じる」ことが支える人間的生

日本語では「信じる」という言葉は、緊密な人格的関係を土台にして使われる特殊な動詞です。しかし「信用する」「信頼する」となりますと、その関係は若干平板化されるのではないでしょうか。ここで、身近な例を挙げながら「信じる」という認識仕方が、私たちの生活のなかにどのように組み込まれているかを見ていきます。

第一には人間関係です。私たちの生活は信頼関係なしには成立しません。しかし、他人が私のことをどう考えているか。他人の胸を開いてもらい自分の目で見ると、ということはできません。他人の考えですから、自己意識のような直観で掴むこともできません。他者の言説——身体言語も含めてですが——が本当である・真であると同意することなしには、対人関係を築くことはできません<sup>(19)</sup>。私たちの日常生活に鑑みてこの点を広げて、ニュースや天気予報など、メディアと私たちの関係を考えてみましょう。職場や学校に行く折の装いにしても、メディアを通して天気や気温を確か

めて、これに見合った服を選ぶ。ここで私たちは、天気予報士の言葉が真であると同意しているのです。あるいは、大学受験や留学といった人生の大きな一歩は、予備校のデータなどの「他者の言説」を「信じ」、参考にしなければ、誰も踏み出すことはできない。将来のプランニングも同様です。生活者としての私は、折り



中世フランスで作られた装飾写本『ベリー公のいとも豪華なる時祷書』（15世紀末完成）の中の「聖アウグスティヌスの洗礼」（シャンティイ城コンデ美術館所蔵）



込み広告に書かれている事柄を「信じる」ことなしに、日々のお買い物算段もできません。

第二は自分の出自に関わることです。<sup>(20)</sup> 私自身は「佐藤誰それと誰その第一子である」という認識でおります。しかし、自分が佐藤の家の子である、という私の認識はどこから来ているのか。生まれた時に「感覚した」ことを通して認識しているわけではありませんし、自己意識のように直観し知解しているわけではありません。それは両親の、親戚の、周囲の人々の語りを通して、時に写真なども見せられながら、「真である」と同意しているのです。仮に、これらの言説が虚偽であるということになりますと——これはもう十分ドラマの題材です——、この年齢であっても私は混乱するでしょう。

第三に教育の場面においてです。習得には「教師」が証言者として必要です。教授内容は「こういう仕方で考えていく・問題を解いていく」といった言葉で、まだこれを知らない人間に伝えられます。四則計算にせよ、言語にしても、先達から教わっている。教師や、

教科書の書き手の語りが真であることに教わる側が同意して、初めて教育が成立する。アウグステイヌスは修辭学の習得を例に挙げています。<sup>(21)</sup> あるいは実生活上、経験のある方の言に従うのがよい、という事例もあります。<sup>(22)</sup>

上記に対しては、これらは実践上の「蓋然的」(probabile)な真を主題としており、理論的な・学的な真理認識の問題とならず、「聞いて知る」ことが可能であるのは「蓋然的な真理」に留まる、という主張もあります。しかし、これについては、次の二点が指摘できます。まず「蓋然的」な真は「真理に似ている」(verisimile)——「真」(verum)に「似ている」(similis)——ものです。——「真・真理」が何らかの仕方で先取られているはずですが、それは、皆さまに「あなたはお父様似ですね」と語りかける方は皆さまのお父様を知り、その上で「似ている」と言っていることと同じです。<sup>(23)</sup> 存在論的に言えば、真理があつてこそ蓋然的真理が成立する。さらに「理論と実践を分ける」ことは、実はきわめて実験的な思考です。純粹に理論的な認識を追

う場面でも、本人がなぜこれを行うのかを考えれば、本人はこの探求において自らの・あるいは周囲の人の「善き生」を実現すべく、これを行っているのです。「ホルテンシウス体験」で突き動かされたアウグステイヌスの真理探求こそ、まさしくそうしたものでした。

では、日常生活あるいは人生設計を成立させる「信じる」と、宗教的な「信じる」の違いは何か。実はアウグステイヌス自身はこの区別を問題にしていないのです。この点こそ世俗化の進んだ世界に生きる私たちは、重視すべきです。「信じる」ことの重要性を強調する文脈から、あえてこの区別を問わないのだ、とも考えられます。しかし、『信の効用』で、アウグステイヌスは次の言葉を語ります。「神はご自身を求めめる人々として——彼らに共同体への配慮があるかぎりで——共におられる」<sup>(24)</sup>。この言葉の元には、隣人愛と神への愛・神の愛の関係が意識されているでしょう。私たちの人生にあって、神への愛は隣人愛を通して具現化する、これはイエスの愛の掟の要点です。神の愛があつてこそ神への私の愛があり、神の愛があつてこそ私がおり、他

者がおり、隣人愛が可能となつている。この愛の構造を考え合わせれば、日常的な「信じる」と宗教的な「信じる」の区別を問題としないアウグステイヌスの態度の裏には、さらには日常的な語り手への信頼と宗教的言説の語り手への信頼の間に線を引かないという態度の裏には、後者があつて初めて前者が成立するという確信がある、と考えます。

知解するために信じる

「信じる」が認識の一つの形であり、認識が「善く生きる」ためのものであれば、「語られた事柄が真であることに同意する」ことには、すでに自らの「善く生きる」ことへの責任が伴つている、と考えます。「私が信じている」ことへの反省的な眼差しが必要であること、「権威が権威だから」ということではなく、「この私が信じる」ことへの自覚とそれに伴う責任は、「信じる」場面で我々に生じている、ということですから。軽信、宗教的には盲信はこの責任性の欠如から出来します。

聖典への解釈や体系的理解の試みは、そこに「記さ



れた言説が真であることの同意」に資するものです。

先に紹介したユステイノスの「ロゴス＝キリスト論」の枠組みやオリゲネスやカッパドキアの教父たちの用いた体系的思惟は、いずれもストア派、中期プラトン主義、新プラトン主義の体系であり、キリスト教とは別途に発展した哲学的な洞察に裏打ちされています。『聖書』の比喩的解釈はキリスト教徒に先立って、ユダヤ教のラビ、アレクサンドレイアのフィロン（Philon 前二五〇頃―後四五〇頃）が初めて行いましたが、ヘレニ

ズム世界ではホメロス（Homerus 前八世紀頃）のテクスト解釈として成立していました。その技法を教父たちは、「信じる」ことの内容をより深く捉えるべく利用していたのです。宗教的な「信じる」ことの対象は、把握不可能ではありますが、「理解可能性」はある。だからこそ「信じる」こと・「同意する」ことに対して人間は責任をもち、「信じる」ことは「知解する」ことへと開かれていく。見方を変えれば、超越者の言葉・聖典は、聞き手・読み手が「信じる」ことから「知解する」ことへと進歩するよう、初めから自らを開いてくれている、と言えるのです。

アウグステイヌスは『自由意志』で「神は我々と共にいて、我々の信じたことを知解できるようにしてくださる」とし、すぐに聖書を引用します。「君たちは信じなければ知解することはできない」（イザ七・九〔七〇人訳〕<sup>25</sup>）、こうした「信じる」ことと「知る」ことについての理解のもとで、アウグステイヌスは「知解するために信じる」と約束<sup>26</sup>られる言葉を記し、その後のキリスト教思想の展開を方向づけるのです。

#### 4 『自由意志』第二巻…「神の存在証明」

『自由意志』はアウグステイヌスの受洗直前に書かれている著作です。主題は、人間の自由選択能力である「自由意志」（liberum arbitrium）についてです。自由選択で失敗することから人間は罪に陥ります。アウグステイヌスは自身の肉欲に終生自責の念を覚えていた人です。「自由意志は神が与えたものか」、本書でアウグステイヌスは、友人エヴォデイウス（Evodius）を相手とする対話形式で考えていきます。ここで取り上げる箇所は第

ポツティエッリによる「書斎の聖アウグスティヌス」  
(1480年頃、フィレンツェのオーニツサンティ教会所蔵)



二巻ですが、ここでアウグスティヌスはまずは「神が存在するかどうか」を明らかにすべきだと主張します。「神が存在する」ことが確かであれば「自由意志は神が与えたものか」という問いは立てられないからです。そこで「神の存在証明」がなされていくのです。同所では「信じる」と「知る」との関わりについても語られていますので、それも見ていきたいと思います。

さて、「神が存在する」ということは確かでしょう。エヴォデイウスは「神が存在する」ことを「私は、コンテンプラティオ見ることによってではなく、信仰によって堅持しています」と答えます。<sup>(26)</sup>「見ること」(contemplatio)は「観想」とも訳されますが、アリストテレス的な「知ること」の最高の仕方です。信者であるエヴォデイウスもアウグスティヌスも、信仰における確かさで事が足りると思っていないのです。真理探求の内的動勢について彼らは次のように語り合います。

アウグスティヌス(以下、ア)・・・「神が存在すること」  
についてもまた我々が、偉大な権威に従って信  
じるのが善いとは考えず、むしろいつそう骨を  
おって探求しようとしているのはなぜだろうか。  
エヴォデイウス(以下、エ)・・・我々は信じることを  
認識し、知解したいからです。

(De libero arbitrio, 2, 5, 5. 傍線筆者、以下同じ)

「信じることを認識し、知りたいたい」という希求をアウ

グステイヌスは福音書にあるイエスの言葉を引用して、正当化しています。

ア…我々の主自ら「…」まず信ぜよと勧めたもうた。しかしその後「…」信じることが生命である」とは言わず、「唯一の真なる神であるあなたと、あなたの遣わしたイエス・キリストを知る」とこと (intelligence) が永遠の生命なのである」と言われた。(ibid.)

とはいえ、人間が「知る・知解する」には、知解内容をまずは他者の言説から「信じる」ことが必要です。

ア…信じることと知解することは同じではなく、我々が知解することを欲する重大な神的事柄については、まず信じるべきである。(ibid.)

「知解する」ことは認識の最高の段階です。しかし、人間の認識能力からして、自己意識などの稀な例をの

ぞけば、認識内容は「外から」与えられなければなりません。神についての事柄を人間は「感覚する」ことにはありえません。他者の言説、宗教的な場面であれば、神の言葉・啓示、聖典、宗教的権威者の言葉を「真」として同意し受け入れる。「信じる」ことから、認識行為が始まらねばならないのです。とはいえ、「信じる」に留まることはよろしいことではない。「信じる」内容を、自分の理性・知性ないし精神で、自分の責任でもって「知解する」という態度が信仰者に求められているのです。

さて、アウグステイヌスは「神の存在証明」を始めるにあたって、まず最も確実に知解される場、自己意識から出発します。さらに自己意識のうちに含まれる自己らの在り方の三段階を示し、そのもつとも優れた段階が「知解する」であることを示すのです。

ア…我々ほもつとも明瞭な事柄から出発しよう。「…」君自身が存在するかどうかを君に問おう。

これを問われて、君は誤つことを恐れるかもしれない。しかし君が存在しないなら君が誤つこともないのである。(Ibid., 2.3. 7)

ア…君が存在することは明瞭である。またそのことは君が生きていない限り明瞭ではないのだから、君が生きていることも明瞭である。この二つがまったく真であることを、君は知解するであらう。

エ…ただちに知解します。

ア…すると第三のことも明瞭だ。それは君が知解する、ということだ。(Ibid.)

アウグスティヌスはエヴェティウスの自覚を促していますので、対話での二人称は一人称に変換されます。自己意識においては、「私は存在する」(sum)のみならず、「私は生きている」(vivo)・「私は知解する」(intelligo)が不可分な形で把握されています。しかし、自覚される三つの在り方には階層性があり、「私は知解する」が

もつとも優れた在り方であることを、アウグスティヌスはエヴォティウスから説明させます。

エ…石が存在し、動物が生きていても、石が生きているとか、動物が知解するとは思えません。しかし知解するものが存在し、かつ生きていることは「…」確実です。したがって、これら三つ(存在する、生きる、知解する)を全部含むものは、そのなかの二つまたは一つを欠くものよりも一層すぐれている、と私は疑わずに判断します。(Ibid.)

(ここで興味深いのは、上位の在り方は下位の在り方を「含む」という点です。「知解する」という在り方は「存在する」「生きる」という在り方を含み、在り方が豊かであるからこそ上位なのです。見方を変えようと、「知解する」という在り方は「生きる」「存在する」を包含することで初めて成立する。「知解する」は下位の在り方に支えられている。<sup>(28)</sup>他方、「生きる」「存在する」は

「知解する」という在り方において自覚されています。

### 外的感覚↓内的感覚↓理性

さて、「知解する」という在り方に注目すれば、私たちの認識は三つの段階を踏みます。それぞれの段階での認識は、①「外的感覚」（五感・視覚・聴覚・嗅覚・味覚・触覚）、②「内的感覚」（共通感覚・想像力・評定力・記憶）、そして③「理性」が担います。アウグスティヌスはここで、外的感覚と内的感覚と理性のどれもとも優れた能力であるかを判別していきます。この區別自体はアリストテレスに準拠しています。外界に開かれた五感のみでは私たちは「感覚する」ことはできません。すべての認識は認識者のうちの「像形成」を通してなされます。そこでたとえば、「鍋物だ」と認識する場面ではどうでしょう。「鍋物だ」、「美味しそうだ」、そして箸をつけ、口に入れ、食べる。この一連の流れを顧みてみましょう。視覚が「鍋物」を捉える。しかし同時に、ぐつぐつと煮える「音」、美味しそうな「香り」、温かい「湯気」といった様々な情報が、それ

ぞれ聴覚・嗅覚・触覚という別々の入口から入ってきます。これら別々の入口から入ってきた情報をまとめて一つの「像」を作り上げる能力が必要です。これが内的感覚の一つ「共通感覚」の仕事です。この「像」に対して、「記憶」という「これまでの認識像の蔵」から、以前に「鍋物」を食べた折の場面が引き出され、ますます食欲がそそられる。また「温まった身体」という「像」と「鍋物」の像とを重ね合わせ、「鍋物を食べて温まった自分」を想像し、幸せな気持ちになります。「像」と「像」を重ね合わせるのは「想像力」の仕事です。また、「美味しそうだ」と箸を伸ばす際には「異臭がない」といったチェックが為されています。あるいは口に入れ、あまりに刺激の強い味であれば「これは自分を害する」と評価し、箸を置きます。「箸をつける」・「食べ続ける」のは、この鍋物が自分を害さず・益するものであるとの判定が下された場合です。こうした判定を下すのが「評定力」です。こうした内的感覚は、動物にも人間にも備わっている、とされています。内的感覚——「共通感覚」「想像力」「評定力」「記憶」

——で、認識者のうちに認識像が形成されます。では、外的感覚と内的感覚のどちらが優れているか。エヴォデイウスは言います。

エ…内的感覚は外的感覚の管理人であり裁判官である、私は思います。「…」すなわち視覚は自分が見ているか見ていないかをみることなく、また自分にとつて何が不足で何が十分であるかを判断することもできません。それを判断するのは内的知覚です。動物の魂もこれに教えられて、閉じていた眼を開いたり、足りないものを獲ようとして感覚を働かせたりします。したがって、判断するものが判断されるものにまさることは、だれも疑いません。 (Ibid., 2, 5, 12)

「判断するものが判断されるものよりもまさる」という重大な判断基準がここに与えられました。ここでの「判断」とは動物も行っています。自らの身体性を護るべく、像を通して捉えられたものに対してどのよう

身を処すかを、身体に指示するための判断です。

ア…内的感覚は身体感覚(外的感覚)について判断し、その正しい働きを示し、仕事への忠実さを要求する。 (Ibid.)

身体的行為を内的感覚は指示するのです。視覚を働かせ続けてよいかどうか。聴覚を働かせ続けてよいかどうか。あまりに眩しい光・強烈な色彩であれば瞼を閉ざす。有害であると判断された食物は口から吐き出される。身体保全のためです。内的感覚は外的感覚からの情報をもとに、身体保全に努めます。いわば身体レベルの「善き生」の実現に尽くしているのです。

さて、アウグスティヌスは外的感覚と内的感覚の比較から、「優劣を見定める尺度」として「判断するものは、判断されるものよりも優れる」を引き出しました。「判断するもの」は「判断されるもの」に対して、「善き生」に資する正しい働き・あるべき在り方の指標を

提示しているのです。しかし、人間には「理性」がある。内的感覚と理性のどちらが優れているのか。当然に理性ですが、その理由は次の通りです。

ア…理性が内的感覚についても判定することを考えてほしい。「…」一方が他方より優れていることを知らせるものは理性だけだからである。

(*Ibid.*: 2, 6, 13)

「一方が他方より優れていることを知らせる」という表現に注意したいと思います。今までアウグスティヌスとエヴォディウスは「存在する・生きる・知解する」また「外的感覚・内的感覚」の優劣を比べて判断を下してきましたが、この判断自体は理性が対象同士を区別し、対象となっている物事の定義を行うことで可能となりました(*Ibid.*: 2, 3, 9)。ではなぜ理性にはこうした営為が可能なのか。外的感覚も内的感覚も自らの働きを「知らない」。薔薇を見るにせよ、「薔薇を見ている」ことを自覚するのは視覚ではなく、内的感覚で

もなく、理性です。理性は自己自身を掴み、自己自身を知る(*Ibid.*)。これが理性の働きの核であり、理性をもつ者はそこから、自らの「善き生」のために判断し、自らの在り方をふさわしく整えるのです。

「それより優れたものが何も無いもの」

こうして人間の最も優れた能力として理性を提示した後、アウグスティヌスはいよいよ「神の存在証明」に入りますが、そこでエヴォディウスと次のやりとりをします。

ア…我々の理性よりも優れている何ものかが見出されたとしたら、どうか。それが何であれ、君はそれを神とよぶことに躊躇するであろうか。

エ…私の本性の中の最上のもの(理性)よりも善いものが見出されたとしても、私はそれを直ちに神であるとは言いません。なぜなら、神は「私の理性がそれに劣るもの」と呼ぶよりか、「それより優れたものが何も無いもの」と呼ぶのがふ



さわしいと思えるからです。

(*Ibid.*: 2, 6, 14)

「外へ出ていくな、あなた自身の中へと帰れ。真理は内的人間に住んでいる。そして、あなたの本性が可変的であることを見出すなら、あなた自身をも超えなさい」<sup>(29)</sup>。初期の著作『眞の宗教』(*De vera religione* 三九〇年)にある有名なこの言葉に鑑みますと、「理性より優れたもの」は人間の中に、人間を超えたものとして現われている。またエヴォディウスの言葉「神は「∴」それより優れたものが何もないもの(である)」は、ボエティウス(Boetius 四八〇頃―五二四年頃)の「神より善いものは何も考えられない」<sup>(30)</sup>という言説を通して、十一世紀のカンタベリーのアンセルムス(Anselmus 一〇三三/三四―一一〇九年)の「神の存在証明」における神についての言説「それより偉大なものが何も考えられ得ない或るもの」<sup>(31)</sup>へと伝えられます。アンセルムスの論証については、哲学史の大物が見解を異にしながらその可否を論じていますので、エヴォディウスのこの一言は思想上きわめて重要なものです。

理性の規範としての真理

——人間は真理の発見者として喜ぶ

では理性より優れたものはあるのでしょうか。そうしたものがあんなら、これはいかなるものか。この問いに対してアウグスティヌスは、理性の作業結果また人間の在り方自体の正誤が真理の光のもとで「判断されている」ことを反省的に示し、真理が「判断するもの」として理性の上にあることを、さらには真理が規範として現れていることで初めて理性的営為が可能となっていることを指摘します。規範である真理の普遍性・不変性、公共性、さらに真理に対する人間の態度——真理を発見して喜ぶという態度——をアウグスティヌスは語り出していきます。

### ① 数学的操作

エ…私は数を身体で捉えたとしても、数の加減乗除の法則をそれによって捉えることはできません。なぜなら加減乗除で間違った答えを



出すとき、私は精神の光によって訂正するから  
です。さらに身体で感じたもの、たとえ  
ばこの天と地とその中のすべての知覚される物  
体が今後どれだけ続くかを私は知りませんが、  
しかし七プラス三は一〇で、現在だけでなく常  
にそうであり、かつて一〇でなかったことや今  
後一〇でなくなることは決してありません。

(*Ibid.*, 2, 8, 21)

ア…こうして我々は、すべての数についてのこの  
法則が不変、確実、不滅であると知っているが、  
この認識はいったいどこからくるのか。誰も数  
の全部を身体で感じたことではできな  
い。それは数え切れない。それでは、この法則  
がすべての数にわたって成立することを、我々  
はどこから知るのか。ある種の表象や想像心象  
を介して、無限の数にわたって信頼できる、か  
くも確実な数の真理が生じるだろうか。我々は  
むしろ、それを内なる光によって知るのである

が、この光は身体で感じたことでは知られえな  
いものなのである。  
(*Ibid.*, 2, 8, 23)

右の二つの引用のなかに、「精神の光」「内なる光」  
が我々の理性ないし精神の内側に差し込んでおり、「照  
らし」から、理性は自らの営為の正誤を判定する、と  
あります。これがアウグスティヌスの「照明説」と言  
われるものです。理性の数学的操作の結果の正しさは  
理性の営為に基づくのではなく、真理自体に基づく。  
その真理は「内なる光」として理性ないし精神を内か  
ら照らし、正誤を知らせる。また「内なる光」である  
にも関わらず、理性の営為がそこから「判断される」  
ことから、この「光」は「理性より上」のものです。

アウグスティヌスの発言は、真理の「普遍性」「不変  
性」に触れています。「普遍性」「不変性」の所在は理  
性の中にはありません。理性は、外的感覚・内的感覚  
を通してもたらされたものに対して働きますが (*Ibid.*, 2,  
36)、感覚能力は個別的な存在者を対象とするのみで

② 真理の公共性・「普遍性」「不変性」は「公共性」の基盤である。

ア…その普遍の真理を、自分のものとか君のものとか、または誰かのものということはできないだろう。それはむしろ、不変的に真なるものを識別するすべての人に対して、驚くべく隠れた、しかも公共の光のように共通に現前し、かつ自らを分け与える、というべきである。理性と知性を持つすべての人に共通に現前するものが、ある人の私有物である、と誰が言えようか。

(Ibid., 2, 12, 33)

す。感覚認識のレベルで形成される認識像は、個別的な対象に関してのみ対応し、普遍性・不変性はありません。しかし「鍋物」を認識し、そこから「鍋物は身体を温める」という認識さらには言説がもたらされる時、それは目の前の「鍋物」にのみ適応されるのではなく、「鍋物一般」について適応する普遍性・不変性をもつ言説として主張されています。この普遍性・不変性は「真理」に基づく。人間の言説は真理主張を伴うのです。真理主張は、理性に差し込む真理の光から、可能とされています。なお、この引用は「計算」をトピックとしていますので、このレベルでの真理主張・普遍性は理性の論理適合性に留まる、とも考えられます。しかし理性が自身の行為（ないし行為結果）と自身の形式（論理性）とを区別し、両者間の適合・不適合（正誤）を云々することは、理性に自身を超える視座が開かれていることで可能となっているのではないか。論理の階層性を勘案するにせよ、最終的な視座の開陳は「内なる光」による、とするのは可能であると私は考えます。

ア…目や耳の感覚によって我々が共通に触れるものは、私と君が同時に見、同時に聞く色や音のように、我々の目や耳の性質に属するのではなく、むしろ我々二人に共通の対象として知られるのである。同様に、私と君のそれぞれがもつ精神によって共通に見られるものが、二人の中

のいずれかの精神のもつ性質に属するとは、君は決して言わないだろう。(Ibid.)

我々の認識は感覚を通して始まりますが、感覚は個々の身体器官の能力です。身体は言うまでもなく個々人のものです。しかしこれを介して理性にもたらされ、理性の営為の結果の真偽が普遍性・不変性をもつのはなぜか。それは各人の理性ないし精神を照らす光が、各人の理性・精神に帰属するものではなく公共性をもっているからです。その公共性は、真理が各人の理性を超越していることに基づく。超越しているからこそ真理は各々の理性にとって公共性、普遍性をもちます。

真理の超越性に依拠する公共性のもとで「対話」は可能となっております。先ほど、言説には真理主張が伴うと言いましたが、対話者同士の意見交換、肯定・否定、さらなる展開は「真理」を目的にして、初めて可能となります。もちろん、対話が為されている特定

の文化的背景への配慮は必要です。また対話はアウグステイヌスとエヴォデイウスのような友人関係においてばかりではなく、異文化間、他宗教間、敵対関係にあつてすらなされます。しかし、いかなる対話も、真理主張を投げ合いつつ真理へと近づこうとする、より善い・より真理に近い結論を見出そうとするダイナミズムのなかで行われている、という共通の構造がある。もちろん意図的に相手の誤判断を導く言説もあり、騙されまいとする構えもあります。しかし、こうした駆け引きもまた「真理」が的となっていなければ不可能です。真理の光のもとで、対話が可能とされている。この構造把握は、異文化対話・宗教間対話にはなくてはならないものと考えます。

### ③ 真理の規範性と理性・人間の態度

真理が人間の理性ないし精神を超越しつつ内から照らすことをアウグステイヌスは述べました。その上で彼は、真理の規範性、真理に対する人間の態度につい

て語ります。

ア…真理が我々より劣っているとすれば、我々は真理に従って判断するのではなく真理について判断することになる。「∴」我々は物体についてあるべきほど白くないとか「∴」そうしたことをいろいろと言う。魂については、あるべきほど有能でないとか、穏やかでないとか、熱心でないとか、我々の道徳的規範に照らして言う。我々はどうした判断を、共通に知られる真理の内的規則〔規範〕に基づいて下すが、その規則自体を判断するのではない。なぜなら、永遠のものが時間的なものに優り、七プラス三が一〇であると言うとき「そうあるべきだ」と言うのではなく「ただ」「そうである」と認めるのである。つまり人は検察官として〔真理を〕訂正するのではなく、〔真理の〕発見者として喜ぶのである。

(*Ibid.*, 2, 12, 34)

我々は理性で物事を捉え、その正誤は真理から判断されます。真理は我々の理性的営為の規範です。規範はそれに従って判断すべきものとしてあり、それを判断するものとしてあるものではありません。判断には普遍性・普遍性ととともに、規範性「べし性」があります。「あるべき」に従って、判断がされます。この「べき」の「べし性」の根拠が真理の規範性にあるのです。アウグスティヌスにとつて認識は「善き生」「幸福な生」に至ることを目的に為されるものです。そのため真理は、単に認識内容に関してのみならず、それに基づいて形成される人間の行為や態度の規範です。また、規範としての真理は、認識行為を遂行する者が形成するものではなく、彼が見出すものです。そして彼は見出された規範に従う。また規範としての真理は、理性により「探求」されています。その点、我々の探求を待たずに我々を規制する通常の規範・社会規範等とは異なります。

規範としての真理の発見は、人間の喜びとなる。こ

れも興味深い指摘です。探求者が真理を見出し喜ぶこ

とは当たり前のことです。しかし行為規範であればど

うでしょう。しかしアウグスティヌスは、人間が規範

に不承不承従うとは考えていない。「在るべき在り方」

を取る事ができたとき、人間は「喜ぶ」。それは、こ

こでの「べし」は、当該者の本来の在り方と無関係の

「べし」ではなく、まさに「本来そうであるから、そう

在るべし」を主張する「べし」であるからです。真理

の規範性は本来性です。この「べし」は恣意に対して

は「強制」となる。しかし本来の在り方を本来の在り

方として見出した時の人間は、「納得する」に留まらず、

「喜ぶ」のです。

真理として理性を照明する神が存在する

真理は、理性の直接の認識対象ではなく、判断の対

象ではありません。自らの営為がそこから可能となる

ものを、理性は判断の対象とすることはできません。

真理から理性ないし精神が判断される。ここに、「理性

より優れたもの」として「真理」がある、とアウグステイ

ヌスは証明したことになります。

ア・我々はこの真理に従って自らの精神そのもの

を判断するが、真理そのものについて判断する

ことは決してできない。我々は、精神が知解す

べきことを殆ど知解していないとか、よく知解

しているとか言う。しかし、精神は不変の真理

に近づき、それに固着することができぬなら、

いつそうよく知解しうるのである。それゆえ、

真理が我々の精神以下ではなく、等しくもない

ならば、それよりも高く、優れていることにな

るのである。(ibid.)

さて、この言説は同時に、先述のエヴォデイウスへ

の提案がトリックであったことを示しています。エヴォ

デイウスは神を「理性より上のもの」と言うよりは「そ

れより優れたものが何もないもの」としていました。

そこで、アウグスティヌスは彼に、まずは理性の上に

何が存在するかどうかを見た上で、「理性の上にある

もの」が「それより優れたものが何もないもの」であるか否かを確かめよう、と提案したのです。しかし「理性より上のもの」が理性の規範としての「真理」であるなら、真理が理性の営為の「裁判官」であるなら、「真理がそれより優れたものが何もないものであるか否か」また「真理より上に、それより優れたものが何もないもの」が存在するか否か」についての判断は、理性には初めからできないのです。

こうしてアウグステイヌスは、「神が存在すること」についての認識を、「信じる」次元から「知解する」次元へともたらしめました。真理としての神が規範として我々の理性を照らす。真理としての神が規範として「照らす」ことで、人間には物事を認識し、比較し、判断し、その判断にそって行為する・態度を取ることができると。ここから「真理として理性を照らす神が存在する」と主張できます。しかしここから「神は真理である」「神は真理として理性を照らす方である」と主張してよいか。それは違います。理性に対して真理として現象す

ることに尽きない神の在り方があるのかどうか、それは理性には判断できず、「神は理性に対して真理として存在する」と言うことができても「神は真理である」「神は理性に対する規範である」という、神の在り方を理性への関係に限定する言説について、真であるとも偽であるとも、理性には判断不能なのです。とはいえ、「理性には判断不能である」というこの判断は、すでに理性が自らの理性を超えたところに眼差しを向けているからこそ可能なのです。

## 5 結語に代えて

「信じる」と「知る」ことの関係を一通り紹介させていただきました。アウグステイヌスにとつて「信じる」は「語られた事柄が真であると同意する」という一つの認識の仕方でした。これなしに人間らしい生活・人生はありません。しかし「真であると同意する」「信じる」のは「私」であり、「語られた事柄を信じる私」についての責任を、個々人は負っています。その責任性において「語られた事柄」の熟考 (meditatio)

が——理解し尽くすことができないにせよ——我々の理性に任されています。こうした知的努力が我々を軽信・盲信から守りつつ、「語られた事柄」を「知解することへと向かわせます。また「信じる」ことにしても「知る」ことにしても、我々の認識能力は「事柄」なしには——あるいは「語られた事柄」なしには——働きません。理性は自立的に働きますが、それは所与としての自立、根源的な受容性の上での自立です。

さらに「信じる」から「知解する」への移行のなかで、理性は自らの営為が「真理としての神」に照らされ、規範づけられていることもまた捉えています。さらには、自らが捉えているものが「神」の全容ではなく、それを自らが捉えきれないことをもまた理性は捉える。このことは単に「理性の挫折」ではありません。むしろ理性にとってこのことは、自らの営為の射程を超えた視野が神的次元から開かれてくるという、宗教体験です。そして、この経験から理性は、すでに「信じる」段階において自らが神的次元へと開かれていたことを追認するのです。

近現代の思潮は「理性の自立」を強調し、「信じる」ことを理性の消極的な在り方と考えがちです。さらに昨今のグローバル化で「文化・祭儀」(cultus)の層は平板化し、「理性」は経済的合理性と技術知を追求する能力へと矮小化されて捉えられています。この理性観では「信じる」ことと「知る」ことは相いれませんが、「宗教への無関心」はここに生じます。一方で、「宗教」を声高に叫ぶ集団が盲信を強要し、「知る」ことから人々を遠ざけます。今、求められているのは、自らの「理性」について、今一度、熟考することです。私たちの理性は、アリストテレスの言う「思惟の思惟」といった完全な理性ではありません。超越の次元からの関わり・「照らし」のもとで初めて自立する。こうした自己の再把握にあたり、宗教共同体が守り続ける言説とそれを巡る思索の伝統、またそこでの人間観は豊かな材料を提供する、と私は考えます。

- (1) アウグステイヌス『告白』(全三卷) 山田晶訳、中公文庫、二〇一四年。
- (2) 『聖ベネディクトの戒律』古田暁訳、ドン・ポスコ社、二〇〇六年。
- (3) Cf. *Aristoteles, Metaphysica*, I, c. 6, 978b; XIII, c. 4, 1078b.
- (4) 『告白』文庫版Ⅰ、二六五頁、訳註16を参照。
- (5) 以下、本節の記述については、クラウス・リーゼンフーバー著『西洋古代・中世哲学史』矢玉俊彦訳(平凡社ライブラリー、二〇〇〇年)、第九章、一七九—一七八頁を参照されたい。なお同章後半部にはアウグステイヌスの生涯が、また第一〇章ではアウグステイヌスの思想が凝縮した形で綴られている。
- (6) アウグステイヌスの生涯と思想については、以下を参照されたい。山田晶『アウグステイヌス講話』講談社学術文庫、一九九五年(新地書房、一九八六年)、ピーター・ブラウン『アウグステイヌス伝』(上・下) 出村和彦訳、教文館、二〇〇四年。
- (7) ポシデイウス『聖アウグスチヌスの生涯』熊谷賢二訳、創文社、一九六二年。
- (8) *Confessiones*, 3, 4, 8. 『告白』文庫版Ⅰ、一〇八—一一〇頁、なお訳註16—18を参照。
- (9) *Ibid.*, 3, 5, 9. 『告白』文庫版Ⅰ、一一二—一一三頁。
- (10) アカデミア派は懐疑論を装っていたにすぎないことをアウグステイヌスは後年知る。『告白』文庫版Ⅰ、二
- (11) 三九頁、訳註83参照。  
*Confessiones*, 5, 13-14. 『告白』文庫版Ⅰ、二四六—二五三頁。
- (12) *Esp. ibid.*, 6, 11-13, 8, 111. 『告白』文庫版Ⅰ、二九八—三〇八頁、Ⅱ、七五—一三五頁を参照。
- (13) *Ibid.*, 8, 12. 『告白』文庫版Ⅱ、一三六—一四二頁。
- (14) *Soliloquia*, 2, 1.
- (15) *De spiritu et littera*, 31, 54.
- (16) *De utilitate credendi*, 2, 11, 25.
- (17) *Ibid.*, 2, 9, 22.
- (18) Cf. *ibid.*, 2, 9, 21-2, 12, 27.
- (19) Cf. *ibid.*, 2, 10, 23-24, et al.
- (20) Cf. *ibid.*, 2, 12, 26.
- (21) Cf. *ibid.*, 2, 7, 14-16.
- (22) Cf. *ibid.*, 2, 12, 27.
- (23) Cf. *Contra Academicos*, 2, 7, 16; 2, 7, 19; 2, 8, 20; 2, 11, 25-2, 12, 28. 『アウグステイヌス著作集Ⅰ 初期哲学論集(1)』所収『アカデミア派駁論』清水正照訳、教文館、一九七九年、六七—六八、七〇—七一、七九—八三頁参照。なお本書でアウグステイヌスは、アカデミア派が懐疑論を主張する目的は唯物論者など真理発見の反対者に対して自説を隠すためであり、彼ら自身の主張は懐疑論ではなことを示唆している。Cf. *ibid.*, 2, 10, 25. 清水訳、七八頁参照。
- (24) *De utilitate credendi*, 2, 10, 24.



- (25) *De libero arbitrio*, 1, 2, 4. 『アウグスティヌス著作集3 初期哲学論集(3)』所収『自由意志』泉治典訳、教文館、一九八九年、二三頁。邦訳はこれに従い、適宜変更を加えた。
- (26) Cf. *ibid.*: 2, 2, 5.
- (27) 『ヨハネによる福音書』第十七章第三節。
- (28) 自己意識のうちで「私はある」「私は知解する」のみならず、「私が生きている」(*vivo*) が把握されているという指摘は興味深い。この点、一人称の死を前にした人間の思考混乱——「死すべき存在としての私の死」は推論的には捉えられるが、「他ならぬ私の死」は合点がいかない——ことの説明となりうる。
- (29) *De vera religione*, 5, 39, 72. 『アウグスティヌス著作集2 初期哲学論集(1)』教文館、一九七九年所収、『真の宗教』茂泉昭男訳、三五九頁。
- (30) Boethius, *De consolatione Philosophiae*, 3, 10, 9.
- (31) Anselmus, *Proslogion*, c. 2.

(おとう) なおこ／上智大学教授

※2015年9月1日に行われました。