

アウグスチヌスに於ける ペルソナに関する一考察

岩 本 一 夫

周知の如く、中世キリスト教神学に於ける「信仰と理性」*fides et ratio*の問題は、中世自体にとっても、又近世以降の西欧思想の性格を考える上でも重要なものの一つである。この問題は、啓示と理性、神学と哲学、思籠と自然等々と様々な角度から問われているが、けだし、このこと自体が中世キリスト教神学の性格と問題点を露呈するものと思われるのである。即ち、超自然的啓示に立脚するキリスト教信仰が、一つの学 *scientia* としての神学に体系化される必要性と必然性に直面した時、人間の自然的理性に立脚する哲学、特にギリシア哲学に対して、反発と受容の複雑微妙な反応を示しているのである。例えば、トマス・アクイナスはその著「神学大全」第一部第一問で、キリスト教教理 *sacra doctrina* が学 *scientia* であること論じて次の如く述べている。

necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum, sicut ad

quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit; 従って彼の神学は、ギリシア哲学の一部門としての神学ではないとして「線を画しつつ、その総合、即ち *Summa* が試みられているのである。「人間理性によって探究されるもの」*quae ratione humana investigantur* と「人間理性の把握を超えているもの」*qui comprehensionem rationis excedit*, 言い換えるなら、信仰と理性の対立融合が尖鋭に意識されるところに、例えば仏教などを考えた場合、相対的ではあるが、西欧の神学、哲学の特質が看取できると言い得るであろう。その理由は種々考えられるであろうが、内的理由としては、キリスト教に於いて人間の救済というものが、超自然的創造主たる神へ向う (*ad Deum*) という方向性の中に設定され、その関係が人格的であるということを挙げることでできると思われる。キリスト教側から見て、この方向性のないギリシア哲学的自然理性にそれを付与すること、これがアウグスチヌスからトマスに到る中世神学の努力の一つであったとも言い得ると思われる。アウグスチヌスはその著「真の宗教について」*De vera religione* の冒頭で、唯一の創造神を礼拝する真の宗教即ちキリスト教に対して、多くの神々を礼拝するギリシア哲学者たちの誤りに言及しているが、トマスに於いては、自然的理性に依る探究即ち哲学も神から与えられるものとして次の如く述べているのである。

Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest. Quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cuius tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum. ②

amor scientiae 即ち φιλο-σοφία は神から付与されたものであり、一定の方向性 (ad praedictae veritatis inquisitionem) が与えられているのである。この方向性に人格性が加わると、呼びかけ invocare となる。アウグスチヌスは『告白』で、Da mihi, domine, scire et intelligere, utrum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te. ⁴⁾ と言っている。ここには現代西欧哲学でも取り上げられている幾多の問題が含まれていると思われる。例えば、ガブリエル・マルセルの事実 fait と所与 donnée の領域、マルチン・ブーバーの「我と汝」Du und Ich, ⁵⁾ scientia と sapientia, 祈り invocare と認識 scire et intelligere 等々である。

本稿では、アウグスチヌスを中心にこれら諸問題の中で人格性の問題を考察してみたい。何故なら、人格性の問題はキリスト教信仰の本質をなすものの一つでありながら、フランシスコ・ペレス神父も指摘する如く⁶⁾、日本語としての「人格」は多義的で曖昧であるからである。更に、ギリシア教父からラテン教父に到るペルソナに依る神学形成の努力に示される如く、ギリシア哲学の問題意識にのぼらなかったペルソナを、ギリシア的論理と概念で体系化することには元より困難が伴うし、そのこと自体がキリスト教信仰の特質を開示してくれるものと考えからである。

エマニュエル・ムニエはその著「人格主義」Le Personnalisme の中で次の如く言っている。

Le personnalisme est une philosophie, il n'est pas seulement une attitude. Il est une philosophie, il n'est pas un système. ⁹⁾

人間の思考活動には、概念、論理・統一原理に基づくある種の秩序が必要だとすれば、ペルソナの立場に立つということはその限りで一つの哲学であり、不透明でその時々直観に基づく態度ではない。しかし、自由で主体的なペルソナの主張は、不測性の原理 le principe d'imprévisibilité の肯定を伴う限りで、体系化を退けるものだという。

この様にペルソナの場合と同様に体系化を嫌う傾向は現代実存主義にも顕著に認められるところである。角度を変えて言うならば、これは、又、信仰と理性の問題に内在するものではないかと思われるのである。更に敷衍するならば、宗教一般に内在する根本的難問の一つであり、その意味でとりわけ宗教哲学的問題だと思われるのである。

そこで、かかる角度と問題意識から、アウグスチヌスに於けるペルソナの体系化と非体系化を次に考えてみたい。⁷⁾

二

persona はギリシア語で「面・顔」を意味する πρόσωπον から来ている。新旧両聖書にその用例は数多く散見するが、新約に例をとるなら、マタイ伝第六章十六節、第十七章二節、二十六章六十七節、マルコ伝第十四章六十五節、ルカ伝第二十二章六十四節、使徒行伝第六章十五節、コリント第二書第三章七節、十三節、十八節、黙示録第四章七節、第九章七節、第十章一節、等々があげられる。それらの用例の殆んど全てが「顔」という意味に関連するもので、persona と訳される用例はごく僅かである。例えば、

第二コリント書第二章十節の *ἐν προσωπῶν Χριστοῦ* は、ブルガタ聖書では *in persona Christi* と訳れているが、これも、後に神学上の問題となるような *persona* の意味を含んではいない。

周知の如く、ペルソナが問題と見做されるようになったのは三世紀中頃から起った三位一体に関する激しい神学論争に於いてである。例えば、サベリウスに代表されるが如き「一位神論」 *monarchianism* 或は「様態論」 *modalism*、アリウス派の如き所謂「聖子従属説」 *subordinationism* 等の異端と正統との論争は四世紀のニケア会議で一応の締結を見るが、争われたペルソナの問題は中世神学論争の核の一つとして、体系化が試み続けられたのである。即ち、父と子の関係、更に聖霊を加え、三神論に陥ることなく神の唯一性を保持する様々な努力である。

しかしながら、三世紀四世紀に示されたかかる神学論争上の混乱は、ある意味で、宗教に於ける「信仰と知」との関係に関する根本的難問を示唆するものであると思われる。何故なら、イエス・キリストを神学的体系化の中に位置づける必要性の中でペルソナ概念が問われたからである。とりわけ、愛と主体的自由をその本質とするペルソナは、祈り或は呼びかけとしての信仰自体がそのままペルソナ的關係と考えられるからである。アウグスチヌスは、この間の状況を次の如く告白している。

Quid igitur restat? An ut fateamur loquendi necessitate parta haec vocabula cum opus esset copiosa disputatione adversus insidias vel errores haereticorum Cum? enim conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus quod in secretario mentis pro capitu tenet de domino deo

*creatore suo sive per piam fidem sive per qualemcumque intellegentiam, timuit dicere tres essentias ne intellegeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas.*⁸⁾

文中の *haec vocabula* は、三位一体 *trinitas* の三つのペルソナ *tres personae*、一つの本質 *una essentia* を指すが、これが語られるのは異教徒の策略や誤謬論駁のために「語る必要性」 *loquendi necessitate* が生じたためであって、本来は「敬虔な信仰或はある知解力を通して」 *per piam fidem sive per qualemcumque intellegentiam* 把握されているべきものであると言う。

中世キリスト教神学者たちに共通なことであるが、アウグスチヌスにあっても、その多くの著作の主要な動機は、異教から正統教理を保持し、異端を論駁することであつた。その目的の為に結局哲学的概念論理方法が用いられなければならないところに一種の逆説を看取することもできるだろう。元来ギリシア哲学の発想は客体的であり、汝と我のペルソナ関係ではなく、「それ」を対象領域とするものだと言われている。ギリシアの合理主義をもつてしては、勢い、様態論、聖子従属説等の異端に傾くのは当然とも言い得よう。ギリシア教父とラテン教父の気質の相異もさることながら、用語習慣も由々しき問題であつた。カッパドキアを中心とするギリシア教父たちは、一つのウーシア *ousia*、三つのヒュポスタシス *hypostases* *hypoostases* を用いたが、三神論とは言わない迄もアリウス派の異端の疑いがあると思われた。確かに、ニケア信経のギリシア語原文における *ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεων ἡ οὐσίαν* は、ヒラリウスのラテン語訳では *ex alia substantia aut essentia* と訳れている。*ousia* はラテン語では *essentia* へ *substantia* の

両方に訳されるが、問題は、アリストテレスがカテゴリーAに於いてのウーシアを第一と第二に区別したところに派生している。ギリシア教父たちは、この第一の意味に於ける *ousia* として *prothotaxis* を用いているが、例えば、ニケーア信経中の *homoousion to patri* をヒラリウス訳では *unius substantiae cum Patre* となっており、*ousia* 或は *substantia* の用語法は一定していないのである。この点、ラテン教父の *una essentia, tres personae* は、この用語上の混乱はないが、直面している問題の困難さは変らない。父から生れた子と、両者から発出する聖霊の三者が、同一本質の唯一神であると同時に、各々自存するものとして区別されなければならぬという難問である。この点に関しては、アタナシウス、ニッサのグレゴリウス、エピファネスをはじめ、ギリシア教父も、又アウグスチヌスもニケーア信経的表現、即ち、*θεὸς ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸς ἀγέννητος ἐκ θεοῦ ἀγέννητος* からそれ程進展していない。アウグスチヌスはその著「三位一体論」の中で次の様に言っている。

Ergo et pater ipse sapientia est, et ita dicitur filius sapientia patris quomodo dicitur lumen patris, id est ut quomodo lumen de lumine et utrumque unum lumen, sic intellegatur sapientia de sapientia et utrumque una sapientia. (1)

更に次の如く言う。

Unde pater et filius simul una sapientia quia una essentia, et singillatim sapientia de sapientia sicut essentia de essentia. Quapropter non quia pater non est filius et filius

non est pater, aut ille ingenuus, ille autem genius, ideo non una essentia quia his nominibus relativa eorum ostenduntur. (1)

聖書の父と子という表現はとりわけペルソナ的であり関係を示すものである。しかし、何故、*essentia de essentia* と言われる「生まれたもの」である子が、父と別の一つの本質ではなく、同一の本質なのか、その関係が何故自立するペルソナの関係なのか、これらの充分な体系化をアウグスチヌスに見出すことはできない。「三つとは何かとたずねる人に全く沈黙しないために」*ne omnino taceremus interrogati quid tres?*、アウグスチヌスは至る所にその苦吟を表明している。

先にも記した如くギリシア哲学は客体的であり、ジルソン¹³⁾などは存在論の領域でも存在自体よりも実体概念或は本質概念に傾いていくと批判している。従って、このペルソナの問題も、それが本質 *essentia* に直接派生するものではないものとして、本質主義的表現方法を断念しなければ体系化は不可能であった。後にボエティウスが「二つの本性について」で与えたペルソナの定義「理性的本性を有する個の実体」*rationalis naturae individua substantia* をめぐり、中世神学史を通じて数多くの体系化が試みられているのである。その要となるものは *essentia, substantia, proteraxis, persona* 等の諸概念の厳密な規定である。本質 *essentia* は、存在 *esse* に対するもので、神を考える場合、まず、本質と存在が同一である唯一神に達する。この本質が活動生成の根源から考えられた場合には「本性」*natura* が用いられる。三つのペルソナに共通する神性を有する基体 *suppositum* 或は *sub-*

jectum としてペルソナ的区別を抽象するなら hypostasis 即ち suppositum が得られる。言い換えるなら、hypostasis は一定の特性をもたない suppositum である。この suppositum が一定の特性を有し、理論的本性の中で個別化されたものが persona であると言われる。従って前記ボエティウスの定義に於ける substantia は essentia ではなく suppositum の意味に解すべきだとトマスは言っている¹⁴⁾。彼に依れば、アリストテレスの『形而上学』第五巻で substantia の二様の意味があげられていると言う。一つは「事物の何々性」quidditas rei であり、これは正に essentia に相当する。他方は、「実体という類における自存する基体或は主体」subjectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae である。

トマスのこのスコラの精緻さは、聖ヴィクトルのリカルドウス、ヘイルスのアレクサンダー等の長い体系化の努力を経て到ったものである。この問題に関しては、かかる粗雑な概略では、誤解を招き説明を尽すことが出来ないの言う迄もない。次の機会に稿を改め考察しなければならぬであろう。唯、ここで指摘しておきたいことは、ペルソナの定義がスコラの精緻さをもってなされ、神に於ける三つのペルソナが実在的関係であることが証明されたとしても、なおトマスは次の如く告白せざるを得ないということである。

impossible est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire... Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad

distinctionem personarum. ¹⁵⁾

即ち、哲学的概念と論理を用いる自然的理性 ratio naturalis を持つては三位一体に関する認識に到達することはできないが故に、啓示が必要とされるし、啓示に基づく聖なる教え sacra doctrina が必要とされるという。とすれば、あらゆる体系化以前に結論が既に決定されているという批判が起こるのは当然で、近世以降の哲学が中世哲学に投げた批判として周知のものである。勿論、かかる批判はある一定の立場からは当然可能であるが、仮に哲学の本質論は別にしても、些か公平を欠く批判であると思われる。何故なら、中世の神学者たちの主要な発想の根源は、人間の救済のため ad humanam salutem ということにあるからである。その限りで信仰 fides の側に重心があり、理性 ratio はある一定の方向性をもって信仰に供せられる限りで認められるのである。先のアウグスチヌスの例文中の sive per piam fidem sive per qualemcumque intelligentiam 中の qualemcumque がそのことを示していると思われるのである。言う迄もなく、近世以降の哲学が ratio の側に立つものであることは、例えば、デカルトの『省察』Méditations touchant la Première Philosophie に付されたパリ神学部宛の書簡中の par les raisons de la philosophie, par raison naturelle 等によって明瞭に示されていると思われる。それにしても、デカルトの哲学的命題 cogito ergo sum とアウグスチヌスの類似点をあげるまでもなく、近世以降の哲学が人間存在に或は人間意識一般に主体性を置くことのできた大前提は、本稿の主題とするペルソナではないかと思われるのである。換言すれば、中世の神学者たちがその体系化に成功したにせ

よしないにせよ、又 *fides* に重点を置くにせよ *ratio* に置くにせよ、方向性に条件づけられたペルソナ概念は動かし難い精神風土として確定されていたと言い得るであろう。

アウグスチヌスは *hypostasis* ではなく *persona* で三位一体を考えた。我々の言語使用能力を超えた神¹⁶⁾に於ける三つのペルソナに関しては啓示によって我々に与えられ、信仰に依って護持されなければならないとしても、人間と神とのペルソナ関係の確実性だけは意識に残る。つまり、ペルソナ関係の確実性は意識の確実性でもある。ここにアウグスチヌスの神学並びに哲学の特質がある。即ち、存在の類比 *analogia entis* ならぬ、言わばペルソナの類比 *analogia personae* である。このことを A・マレは心理学的 *psychologique* という余り適切とは思われないことを用いて次の如く述べている。

Le vrai génie d'Augustin s'est manifesté dans la théologie de l'essence divine, à laquelle il fait faire des progrès considérables par la théorie dite psychologique. Il y avait une sorte d'harmonie préétablie entre la tâche qui s'imposait en matière trinitaire (développer la théologie de la consubstantialité) et le tempérament intellectuel de saint Augustin, qui est de type psychologique.¹⁷⁾

そこで次にアウグスチヌスに於ける自己内省としてのペルソナを考えてみたい。

三

アウグスチヌスは『三位一体論』第九卷から神の三位一体ではなく、神の似像 *imago* と言われる人間の精神 *mens* に於ける三位一体の似像の探究に移っている。

よく知られている如く、アウグスチヌスは人間の精神 *mens* に於けるその似像としてまず初めに精神 *mens*、知 *notitia*、愛 *amor* の三組をあげている¹⁸⁾。しかし、この最初の像は、言わば *mens* に於ける様態論 *modalisme* とも言うべく相互の区別が明確ではない。そこで更に第十卷では、その代りに記憶 *memoria*、知解 *intellegentia*、意志 *voluntas* の像をより明確なものとしてあげ次の如く言っている。

Haec igitur tria, memoria, intellegentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae sed una vita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed una substantia.¹⁹⁾

言い換えるなら、*mens* は神性に相当し、*memoria*、*intellegentia*、*voluntas* はそれぞれ父と子と聖霊に相当する不完全な似像であると考えられているのである。何故なら、精神が自己自身を問い求める時、自己自身に現在する記憶を持っており、問う限りで知解があり、求める限りで意志があるからである。しかも精神 *mens* のこれらの働きにあっては、全体が各々によって捉えられ、各々はその全体に於いて他の各々全体に等しいが故に「これら三つは一であり、一つの生命、一つの精神、一つの本質である。」

haec tria unum, una vita, une mens, una essentia であること²⁰⁾。

この説の詳細な検討は本稿の主題ではない。しかし、次の事を指摘しておくことは必要であろう。即ち、神的三位一体に関する後の神学的体形化の努力は、このアウグスチヌスの心理的内省の路線上に開拓されていたという点である。この点に関しては、カベレツは次の如く確認している。

Le très grand nombre des analogies grâce auxquelles nous pouvons avoir quelque intelligence de la divine Trinité réservent à l'Esprit le rôle de la volonté, de l'amour, de l'intendance du monde moral si l'on peut dire, de l'ordre et de l'harmonie, tandis que le domaine de la connaissance et de la raison est réservé au Fils, et celui de l'être, sous ses diverses dénominations, au Père, principe de la divinité. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que l'on peut faire remonter à Augustin, comme à sa source la plus directe, l'enseignement ultérieur ramenant l'explication des processions divines à la procession par voie d'intelligence pour le Fils et par voie de volonté pour le Saint-Esprit, les deux épuisant par leur intervention les possibilités de fécondité immanentes de l'être divin.²¹⁾

アウグスチヌスに於ける三位一体論のこの説明が後の神学的努力の源泉として、出発点になったことは疑い得ないが、その点にのみ (seulement) 彼の影響を認めるとすれば、それは充分とは思われない。何故なら、彼のこの方法は神学上のみならず、西欧

思想一般に於ける精神性 spirituality, spiritualité, Geistigkeit の典型を示していると思われるからである。正に、西欧思想の発端としてしばしばあげられる彼の著作『告白』confessionum の役割に対応するものである。

魂 anima の卓越した部分と言われるアウグスチヌスの mens を精神と訳すことは、persona を人格と訳す以上に不充分であろう。むしろ、spiritus と考えられるべきものであり、アウグスチヌス自身「精神は物体ではなく霊である。」nec mens corpus sed spiritus est.²²⁾ と言っている。人間が魂 anima と肉体 corpus より成ると分析されるにしても、それだけでは神の似像たる人間とは言い得ない。それに spiritus としつつの mens の働きがなければならぬ。即ち、それが加って初めてペルソナと言いつけるのであって、アウグスチヌスは、はっきりと次の如く断言する。

Quapropter singulus quisque homo qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius sed secundum sola mentem imago dei dicitur una persona est et imago est trinitatis in mente.²³⁾

神は一つの本質で三つのペルソナである。人間は一つのペルソナであるがそれは人間の魂の最も優れた部分、霊でもある mens に於いてそうなのである。しかし、この mens は神に依って創られたものである限り、mens に於ける三一性は、自己を記憶し知解し愛する故に神の似像であるのではなく、これを創ったペルソナたる神を記憶し知解し愛し得る故に神の似像であると言う²⁴⁾。言い換えるなら、アウグスチヌスに於ける人間ペルソナは、神へ ad Deum 方向付けられている限りでペルソナであるとも言いつける。

えるだろう。何故なら、*mens* は神によって神を受け入れ分有することができるよう創されているからであって、『告白』では次の様に言っている。

*Quaerem te, domine, invocans te et invocem te credens in te: praedicatus enim es nobis. Invocat te, domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem filii tui, per ministerium praedicatoris tui.*²⁵⁾

ペルソナである神への二人称的呼びかけ・祈りと言う方向性を意味する信仰も神から与えられたものであり、注ぎ込まれたものである。「注ぎ込む」*inspirare* は文字通り *spiritus* が与えられることを意味する。従って、アウグスチヌスにとって、*mens* を考察することは、神とのペルソナ関係を考察することであり、神の存在の確実性が、精神 *mens* の自己意識の確実性を保証することになる。アウグスチヌスは、このことを『三位一体論』では次の如く述べている。

*Vivere se lamen et meminisse et intellegere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur alicunde dubitat de his omnibus dubitare non debet quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.*²⁶⁾

この箇所はアカデメイア派の懐疑論の克服としてよく知られた一節であり、同じ発想を、例えば『神の国』第十一卷二十六、『真

の宗教について』三十九の七十三、『ソリロキア』二の一、『自由意志論』第二卷七、その他に於いて、表明している。哲学史上では、デカルトの所謂方法論的懐疑との類似点が指摘されるものである。確かに、アウグスチヌスの確実性は神の存在の確実性であり、デカルトのそれは言わば直観的自己内省に依るものである。しかし、かかる相異を認めたとしても、ある意味で、両者にペルソナの確実性が自己意識の確実性であると言わざるを得ないであろう。デカルトは自然理性 *raison naturelle* に立つ哲学者である。従って、それによって神の存在を証明し、人間の魂と肉体の区別を証明する『省察』*Méditations touchant la Première Philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées*、を試みているのである。

他方アウグスチヌスにとっては、神から創造され神への方向付けを持つペルソナが霊 *spiritus* の領域に属するものである限り、肉体を含む物体の領域とは全く異なる原理の上に立つものであり次元を異にするものと考えられているのである。即ち、ペルソナの本性は愛と自由の意識であるが、これは物体の領域に認められない以上、ペルソナは物体を支配する法則を超えているのである。確かに全被造物は最高善たる神に創造され一つの秩序の中にある。その秩序に順う限り、換言すれば、各自の本性 *natura* を完うする限り全てが善であり、悪の実体はどこにもないという彼の反マニ教的主張はよく知られているところである。この秩序を乱し顛倒する可能性を有するのは意志に発する自由な自発性を有する人間のみであり、その限りで意志が罪の根源だとして次のよ

うに言う。

Voluntate ergo peccatur et, quoniam peccari non dubium est, ne hoc quidem dubitandum video habere animas liberum voluntatis arbitrium. ²⁷⁾

とすれば、逆に言うなら罪を犯すということはペルソナであるということの証でもあると解することができる。その意味でも、罪は救いの前提でもあると言い得るであろう。

アウグスチヌスは、至る所でペルソナである人間の他の被造物に対する価値的優位を謳い、人間が動物と共通する部分の排除を勧めている。いくつか例をあげるなら『三位一体論』では、

Mens quippe sine oculis carnis humana est; oculi autem carnis sine mente belluini sunt. Quis porro non hominem semalit esse etiam carne caecum quam belluam videntem? ²⁸⁾
『真の宗教について』では
Necesse est autem fateamur meliorem hominem plorantem quam laetantem vermiculum. ²⁹⁾

更に『自由意志論』では罪との関係において明確に次の如く断言している。

Sicut enim melior est vel aberrans equus quam lapis propterea non oberrans quia propria motu et sensu caret, ita est excellentior creatura quae libera voluntate peccat quam quae propterea non peccat quia non habet liberam voluntatem. ³⁰⁾

アウグスチヌスの言う所の心理的自己認識は、「人格」という言葉では表出し切れないペルソナの領域、言わば霊的領域の開示

を目ざしたものと言い得よう。「人格」という言葉は多義的ではあるが少なくとも人間の持つ不完全さを払拭し切れない点でアウグスチヌスに於けるペルソナの訳語として適切ではない。又、*mens* を精神と訳すことも同様である。精神という言葉は、多くの場合「物」と対峙される限りで二元論に陥りやすい。確かに、アウグスチヌスの *mens* にはかかる側面もあるが、しかし彼の *mens* はあくまでも自己の存在原因でもあり救い *salus* でもある神へと方向付けられている限りで把えらるべきものである。その限りで、「敬虔が知恵」*pietas est sapientia* であり、「神の崇拜が知恵」*cultus dei est sapientia* であろう。

西谷啓治氏はその著『宗教とは何か』で次の如き言葉で「人格性」の不充分さを表明している。「従来、大抵の宗教は、専ら人間に於けるいろいろの『人間的』関心に動機づけられていた。その地盤は、いはば『人間的、余りに人間的』であった。宗教は人間の救いに係る事柄であるから、それも当然とも考えられるが、併し人間の救いに係るということと、その救いの考えられる地盤が『人間的』な関心の領域にとどまるということとは別である。」³¹⁾

これがペルソナに対する見解とするならば、「人格」という言葉に囚われ過ぎていると思われるのであって、むしろアウグスチヌスの *mens* の自己認識が勧めることは、この「人間的な関心の領域にとどまらない」ということである。

諸宗教に於ける究極的なものが「人格的」なものであるかどうかは、恐らく帰する所「選択」の問題であろう。「神性の超卓越性は我々の言語使用脱力を超えてしているが故に」*quia excedit*

supereminentia divinitatis usitati eloqui facultatem³²⁾、³³⁾「汝」
としての呼びかけ或は祈りが、キリスト教信仰の本質であるとし
たら、これを「全く沈黙してしまわないために」、ペルソナとい
う言葉で呼んだと言うのは言い過ぎであろうか。アウグスチヌス
はこの間の状況を「言葉なくして理解していたものを言葉で言い
表わすため」quo enuntiarent verbis quod sine verbis intelle-
gebant³³⁾と言っている。ここに宗教に於ける信仰と知の問題が根
本的なものの一つとして潜在していると思われるのである。何故
なら、このことは、キリスト教に於いてのみ固有のことではなく、
例えば、仏教にも認められると思われるからである。教外別伝不
立文字を標榜する禅宗系は言う迄もない。阿弥陀如来一仏を選
し回向発願する浄土系にもこの問題が存在するように思われるの
である。法然は『選択本願念仏集』を展開し来った最後に到り、
「而今不図蒙仰、辞謝無地、仍今慙集念仏要文剩述念仏要義、唯
願命旨不願不敏、是即無慚無愧之甚也」として「慙」という言葉
を用いている。更に一枚起請文では「念仏ヲ信ゼン人ハ、たとひ
一代ノ法ヲ能々学ストモ、一文不知ノ愚とんの身ニナシテ、尼入
道ノ無チノともがらニ同シテ、ちしやノふるまいヲせずして、只
一かうに念仏すべし。」と記している。

確かに宗教に於ける信仰と知の問題は、とりわけ宗教哲学的問
題であると思われる。

知は信仰にとって非本質的なものであろうか、或は知と信仰の
問題それ自体が宗教というものの本質を成すものなのだろうか。
或は、宗教に於ける概念的把握の不可能性(ineffabile)というこ
とは対象自体の性質なのだろうか、或は人間の側に原因があるの

だろうか。総じて、救われるとはどういうことだろうか。

本稿はかかる問題意識の一端を提示するに過ぎないものであ
り、今後の考察の出発点であるに過ぎないことを最後に付記して
おかなければならないであろう。

- 1) Summa theologiae, I^a, q. 1, a. 1.
- 2) De vera religione, I, 1.
- 3) Summa contra Gentiles, I, c. IV.
- 4) Confessionum, I, 1.
- 5) 峰島旭雄編『浄土教とキリスト教』(1977, 山喜房仏書林刊)所収
論文「神の人格性について——仏教とキリスト教との対話の一断
片」
- 6) Emmanuel Mounier, La Personnalisme, 1965, 《Que sais-je?》
P. 6.
- 7) 後に言及する如く中世の用語はそれ自体一つの内容を持つもので
日本語に訳されると充分意を尽せない場合が多い。ペルソナもそ
の様なものであり、人格とせずカタカナでペルソナと以後記す。
- 8) De trinitate, VII, IV, 9.
- 9) Κατὰ τοὺς, V.
- 10) De trin., VII, 1, 2.
- 11) id., VII, II, 3.
- 12) id., VII, VI, 11.
- 13) E. Gilson, L'Etre et l'Essence, 1962, J. Vrin.
- 14) S. t., I^a, q. 29, a. 2.
- 15) id., I^a, q. 32, a. 1.
- 16) De trin., VII, IV, 7.
- 17) A. Malet, Personne et Amour dans la Théologie trinitaire de
saint Thomas d'Aquin, 1956, J. Vrin, P. 25.
- 18) De trin., IX, IV, 4.
- 19) id., X, XI, 18.
- 20) id., X, XI, 18.

- 21) F. Cavallera, La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint, 1930, Recherches de théologie ancienne et médiévale, t. 2, p. 381-382.
- 22) De trin., IX, II, 2.
- 23) id., XV, VII, II.
- 24) id., XIV, XII, 15.
- 25) Confessionum, I, I, 1.
- 26) De trin., X, X, 14.
- 27) De vera religione, XIV, 27.
- 28) De trin., XIV, XIV, 19.
- 29) De vera rel., XVI, 77.
- 30) De libero arbitrio, III, 15.
- 31) 西谷啓治『宗教とは何か——宗教論集I』1961, 創文社、五十六～五十七頁。
- 32) De trin., VII, IV, 7.
- 33) id., V, IX, 10.