

淵が淵を呼ぶ

—『告白』一三・一三・一四—

荒井洋一

序

拙著『アウグスティヌスの探求構造』（創文社、一九九七年）より何とか一歩でも二歩でも前進したいとの願いと共に考察する。

アウグスティヌスにおける「探求」*quaerere*とは何か。この問題について考えようとするとき、忘れられないいくつかの問いかけがある。

「あなたは私にとって何であるのか（*Quid mihi es?*）」。どうぞ私が言い表せるようにあわれみたまえ（*Miserere, ut loquar.*）。私自身はあなたにとって何であるのかを

（*Quid tibi sum ipse...?*）（『告白』一・五・五）。

「私を知りたもう方よ、あなたを知らしめたまえ。あなたがあなたに知られているように、あなたをもまた私に知らしめたまえ（*Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum.*）（「コリ三・一二参照」）（『告白』一〇・一・一）。

この問題に答えるために、*quaerere*の前段階としての「呼ぶ」*uocare*と「呼びかける」「呼び求める」*innocare*とに焦点を合わせてみる。それは「アウグスティヌスにおける *quaerere* とは何か」の問題に取り組むために、「アウグスティヌスにおける *quaerere* はどこから生じてくるか」の問題に取り組むことである。（省みるに、私たちに

とって「私とは何か」という問いかけはどこから生じてくるのであるうか。すべての問いかけは、そのようにどうしても問いかげざるをえない一定の出発点を持っているはずである。私たちの問いかけの出発点は何か。」

「私」の声と「あなた」の声とが呼応するということは不思議なことである。『詩篇注解』四一・一三によれば、「人間の心」cor hominis は「淵」abyssus であるというのに。一つの「淵」の声ともう一つの「淵」の声とは一体どのようにして呼応することができるのであろうか。そしてまた一つの「淵」の声と「あなた」の声とは。——その様をできるだけ明瞭に浮かび上がらせてみたい。それは「淵のテキスト」から『告白』を読み直す試みである。

アウグスティヌスの『告白』の中では、呼び求め (innocare) と呼びかけ (nocare) とが随所で呼応し、また叫び (clamare) と叫びとが生き生きと呼応するようすがはっきりと認められる。『告白』の中では「私」の「あなた」への叫びや呼び求めと「あなた」の「私」への叫びや呼びかけとが要所要所で響きあっている。『告白』において、「あなたは私にとって何であるのか——私はあなたにとって何であるのか」との探求は、実は、生き生きとした呼応

の中から生じてきているように思われる。

『告白』第一三巻冒頭においては、流れるような文章で次のように「順序の系列における呼応」が言い表されている。(日本語訳では七つの文章に分割せざるをえなかった。)

「私の神、私の憐れみよ、私はあなたを呼び求めます。

あなたは私を造り、私があなたを忘れていたときにも、私を忘れることはありませんでした。私はあなたを私の魂の中へと (in animam meam) 呼び求めます。あこがれ (desiderium) から、あなたを迎え入れるように、魂をととのえてくださるのはあなたです。あこがれを魂に吹き込んでくださるのもあなたです。今やあなたを呼び求めている私を見捨てないでください。あなたは私が呼び求めるよりも先においでになりました。そして、さまざまな声 (voices) によって、くりかえし、うながされました。私のはるかかなたからその声を聞き、ひたむきに向きかえって (convertere)、私を呼んでいる (nocare) あなたを私が呼び求める (innocare) ようにと。」(一三・一・一)

「呼びかけ」「呼び求め」(innocare) に関して、もちろん、『告白』冒頭も参照されるべきである。

「では、どのようにして私は私の神を、私の神にして主

を呼び求める (innocare) のでしょう。私が彼を呼び求めるとき、私はともかく彼を私自身の中へと (in me ipsum) 呼び入れようとするのです」(一・二・二)。

「あなたが私の心の内へと (in cor meum) 入るようにとだれが私にかなえてくださるのでしょうか。……」(一・五・五)。

「私の魂の家はあなたが到来するには狭すぎます」(An-gusta est domus animae meae, quo venias ad eam) (一・五・六)。ここではまだ「心」cor は「淵」abyssus とは言われていない。⁽⁴⁾

私は拙著『アウグスティヌスの探求構造』の第一章中での次のような『告白』冒頭における順序の系列を提案した。

- ① 神の呼びかけ (nocare) → ② 宣へ伝える (praedicare) → ③ くち信じる (credere in) → ④ 呼び求める (innocare) → ⑤ 探し求める (quaerere) → ⑥ 見出す (invenire) → ⑦ 讚える (laudare) →

第一巻冒頭では「あなたを喜んで讚えるようにとあなた

は駆り立て」(Tu excitas) とか「私の信仰をあなたが私に与えた」(dedisti mihi) とかというように、あなたの働きの絶対的な先行性がはっきりと語られていることは言うまでもないが、他方で、②から⑦への順序の系列(人の働き)にも明瞭に焦点が合わされていたのに対して、第一三巻冒頭では、ひたすらに①と②の順序と呼応に焦点が合わされていることに注目しなければならないと思う。

私はかつて拙著第一章において「順序の系列」に注目して試訳(「主よ、私は、あなたを呼び求めた後に、あなたを探し求めましょう。そして、私はあなたへと信じた後に、あなたを呼び求めましょう。)(一・一・二)を提示したが、順序と同時性とは決して矛盾するものではなく、同時に注目した訳出も不可能ではない。①は途絶えず、②も③も④も……⑦も途絶えることなく同時にしかも順序の系列において共存している。なお、『告白』での innocare の例外的な使用に照らせば、praedicator ≡ Paulus かも知れるが、『詩篇注解』四一・一三では、ペトロも含めた praedicatores への言及があり、断定はできない。

一 「叫び」と「叫び」の呼応

やはり「呼びかけ」「呼び求め」に焦点を合わせた「順序の系列」において、「呼応」を浮かび上がらせることには大きな困難がともなう。

そこで「叫び」に耳を傾けてみる。⁽⁵⁾

ここでは、『告白』における「私」の「呼び求め」と「あなた」の「呼びかけ」との呼応へと至るために、「私」の「叫び」と「あなた」の「叫び」との呼応を見つめてみたい。それは「あなたは私にとって何であるのか——私はあるあなたにとって何であるのか」の探求へと至る出発点を見出すことをめざしていることである。

「呼びかけ」よりも「叫び」の方が混沌としている分、普通の言葉での接近がたやすい面がある。

アウグスティヌスにおいて「呼ぶ」*uocare* と「呼びかける・呼び求める」*innocare* とのあいだには、きわめて明瞭な使い分けがあることについては、かつて論じたことがある(拙著第一〇章)。すなわち、*uocare* は神から人への呼びかけに際して用いられ、*innocare* は、原則として、

人から神への呼びかけに際して用いられる。ところが、一方で、これほど明瞭に意識された使い分けがあるのに反して、他方で、「叫ぶ」*clamare* については、不思議なことに、〈人が神に叫ぶ〉場合も、〈神が人に叫ぶ〉場合も、両方共に、ひとしなみに *clamare* が用いられているのである。すなわち、*uocare* と *innocare* とが一方的であるのに対して、*clamare* は、言わば、双方向的なのである。それはなぜか。

『告白』における叫びの数々に耳を傾けてみると、円形闘技場での観衆の叫び声と倒れた剣士の叫び声(六・八・一三)や、マニ教徒の叫び(八・一〇・二三)、モニカの死に際してのアデオダトゥスの泣き叫び(九・二二・二九)など、実に多様で多彩であるが、大きく区分して、人の人への叫び、人の神への叫び、神の人への叫びに三分することができる。

以下にいくつかの重要なテキストを掲げる。

【叫びと叫びとの呼応一】

「彼らがそこに来て、ようやく座席に腰をおろすと、満場は残酷きわまる快楽でわきたっていました。彼(アリュピウス)は目の扉を閉じ、こういうひどい悪におもむくこ

とがないようにと魂に命じました。ついでに耳も閉じればよかった。というのは、闘争のあいだにだれかたおれて、全観衆 (totus populus) の巨大なさけび声 (clamor in-gens) 【声①】がはげしく耳をうつと、好奇心にまけて、どんなことが目に映じようとも、軽くうちかつ心がまえができていたかのように目をひらいたのです。すると彼は、見ようと思った剣士がからだにうけた傷よりもっと重い傷を心 (anima) にうけ、たおれてさけび声 (clamor) 【声②】がおこった剣士よりもっと悲惨なすがたでたおれました。……もはや彼は、来たときの彼ではなくて、そこにやっ

てきた群衆の一員となり、誘った友人たちのほんとうの仲間になってしまいました。これ以上何をいうことがありません。ながめ、さけび (clamant) 【声③】、熱狂し、そこから狂気をたずさえて家に帰りました。」(六・八・一三、山田晶訳)

ここで右の傍線部に着目すると、① || ③ (同質) である。また① (③) と②とは異質であると言えよう。

人はなぜ叫ぶのか。

「ちややき」は、もっとも近い距離にある他者に対する、もっとも小さな声での話しかけである。「語りかけ」は、

通常の距離にある他者に対する、普通の声での話しかけである。「叫び」は、もっとも遠い距離にある他者に対する、もっとも大きな声での語りかけである。

しだいに大きくなってくる声での「語りかけ」の延長線上に「叫び」をとらえるとき、「叫び」を成り立たせているのは、ただ単に人と人との距離の非常なへだたりであるばかりでなく、訴えかける内容の重大性・緊急性・深刻性でもあることがわかる。たとえば、迫り来る生命の危険を告げ知らせる場合などには、すぐそばにいる他者に対して「叫ぶ」ことがありうる。

「叫ぶ」clamoと言葉との結びつきについては、「神が人に叫ぶ」場合には、はっきりとした言葉との結び付きが認められることが多い。また「人が神に叫ぶ」場合には、すべての用例が言葉との結びつきを示しているとは言えないが、言葉との結びつきを示している用例は多い。けれども、「叫び」clamorの用例や「わっと叫ぶ」exclamatioの用例なども参照しながら考えてみると、言葉と結びつかないclamoの用例も確かにあるようである。

また、ここでは言及できないが、一連の「声」voxの用例には十分な注意が必要である。

ここでテキストを離れて、一般的に考察すると、次のように考えられる。

「驚き」の中には「声を伴わない驚き」と「声を伴う驚き」があると言える。

「声を伴う驚き」は、しだいに「驚き」の大きさを増すとき、「叫び」へと移行する。

「叫び」は必ず声を伴う。

「叫び」の中には「言葉にならない叫び」と「言葉を伴う叫び」とがあると言える。

「言葉を伴う叫び」は、場面に応じて、「呼びかけ」へと移行する。

「呼びかけ」は必ず言葉を伴う。

またあのテキストに帰る。くずおれる際に「叫び声」をあげた剣士の場合、致命傷を受けた彼はなぜ叫んだのであろうか。

或る意味で「叫び」は「呼びかけ」の先行者であろう。

がしかし、順序の系列のどこかに位置づけることはむずかしい。「呼びかけ」に後続しない「叫び」も多いと思われる。「叫び」は「呼びかけ」よりも多様である。〈「叫び」は、もっとも遠い距離にある他者に対する、もっとも大き

な声での語りかけである〉といっても、「人が人に叫ぶ」場合と、「人が神に叫ぶ」場合や「神が人に叫ぶ」場合では根本的に情況が異なる。すなわち、人は神に淵から叫ぶのである。

「主よ、あなたはこれらすべてを見ています。そして、黙しています (taceo)。寛容であって、いともあわれみ深く、真実な方であるあなたは。しかし、はたして、あなたがいつまでも黙しているということはあるでしょうか。今もまた、あなたは、このおそるべき深淵から (de hoc immansissimo profundo)、あなたを探し求め (querere)、あなたのようにごびをかき求める魂 (anima) (詩四一・三)を救い出しました。その心 (cor) はあなたに言います。「私はあなたの顔 (vultus)を探し求めました。主よ、私はあなたの顔をまた探し求めましょう」(詩二六・八)と。まことに、あなたの顔から遠く離れるということは、暗い思ひ (affectus tenebrosus)においておこるのです。」

(一・一八・二八)

ここでは、「あなたから離れて」(ate)が「あなたの顔から離れて」(a vultu tuo)と言いかえられている。そして、「外へ出て行った」(ibam foras)という場所的な

表現と「暗い思い」との関連が語られている。

もっとはっきりと「人の神への叫び」と profundum との結びつきが見て取られるのは次のテキストである。

「だれに私はこのようなことを語っているのでしょいか。

私の神よ、あなたにはありません。そうではなく、あなたのもとで、私はこれを私の同類に、すなわち人類に語っているのです。この私の書くものに出くわす人が、たとえごくわずかにすぎないとしても、ともかく人類に語っているのです。では何のために。——それは私「一人称単数」と、まただれであれこれを読む人「三人称単数」が、自分たちは何という深い淵から (de quam profundo) あなた「一人称単数」に向かって叫ばなければならないことか (詩二一九、一)、を私たちがもろともに「一人称複数」考えるためです。」(二・三・五)

このテキストの意味については後に再論する。

二 「叫び」から「呼びかけ」へ

「人の神への叫び」の用例の箇所は以下のとおりである。

一・五・六、二・三・五、九・四・九、一〇・二・二、

一一・二・三、一一・九・一一、一二・一五・二二。

他方「神の人への叫び」の用例の箇所は以下のとおりである。

一・六・七、一・一三・二二、四・一一・一六、四・二一九、七・一〇・一六、九・四・九、一〇・二七・三八、一三・二九・四四。

右のうち、傍線部は『詩篇』との関連のない箇所である。

「人の神への叫び」と「神の人への叫び」とが相当にアンバランスであることがわかる。すなわち「人の神への叫び」では、そのほとんどが『詩篇』の文脈に照らしてなされているのである。(唯一の例外は一〇・二・二。) それに対して「神の人への叫び」では、そのほとんどが『詩篇』の文脈に照らされていない。(唯一の例外は九・四・九。) それゆえ、「clamare は双方向的である」と言っても、実際に叫ばれる場面においてはやはりきわめて非対称的であり、非同質的である。

私がかつて clamare と innocare とを対照的にとらえたこともある。すなわち「nocare と innocare とが一方的であるのに対して、clamare は、言わば、双方向的

なのである」というように。けれども clamare が用いられる文脈により一層即して仔細に見ていくと、異なった視界が現れてきて、clamare と innocare とは、実は、使用環境がとてもよく似ているとも言える。

「人の神への叫び」の例外箇所：一〇・二・二では、実際に叫んでいるというよりも、叫びの説明をしているので『詩篇』との関連がないと考えられる。「神の人への叫び」の例外箇所：九・四・九では、「神の人への叫び」と共に、「人の神への叫び」も響いているので、『詩篇』との関連があるとも考えられるかもしれないが、実際には、「へいつまで重い心でいるのか……」（詩四・三―四）と叫びます」というように、『詩篇』の言葉自身が叫んでいるので、別の解釈をする必要がある。そこは難読箇所の一つであり、『預言 (propheta) によって……叫ぶ』なのか、それとも「預言者 (propheta) が……叫ぶ」なのかはテキストによって、選択が分かれる。いずれにしても「預言」ないし「預言者」が介在することにおいて、このような clamare の例外箇所は innocare の例外箇所に似ているとも言える。すなわち innocare の例外箇所でも、後に詳述するように、「宣教師 (praedicator) が人に呼びかける (innocare)」

との例外的な構図が描かれているのである。

再言する。clamare の例外箇所では「預言によって叫ぶ」または「預言者が叫ぶ」であるのに対して、innocare の例外箇所では「宣教師が人に呼びかける」「宣教師が人を呼び寄せる」である。それゆえ clamare と innocare の二つの例外箇所の構図は互いにとってもよく似ている面があるとも言える。

そしてまた「神の人への叫び」の例外箇所は叫び（「神の人への叫び」と叫び（「人の神への叫び」とが呼応する箇所でもある。

【叫びと叫びとの呼応二】

九・四・八では『詩篇』四を読んで「声」(uoces) をあげた、とある。「言葉」をではなく。回心後にして、洗礼前のアウグスティヌスの『詩篇』との出会いを伝える貴重な証言である。「私の神よ、信仰の歌であり、たかぶりの精神がはいりこむ余地のない敬虔の響きであるダヴィデの『詩篇』を読んだとき、何という声をあなたに向けて放ったことでしょうか。私はまだあなたの親しい愛 (germanus amor tuus) には未熟 (rudis) で……私は、あの『詩篇』を読むたびに、何という声をあなたに向けて放ったこ

とでしよう。……(九・四・八)……あなたの善き霊は、預言によって、へいつまで重い心でいるのか……(詩四・三―四)と叫びます (clamat propheta) 【声①】。へいつまでか」と叫び、〈知れ〉と叫びます。……私は、回想の苦痛を味わいながら、多くの重苦しく強烈な悲鳴を發しました (insonni) 【声②】。今もなお空しさを愛好し、虚偽を追い求めている人々「マニ教徒」がその悲鳴を聞いてくれたらよかったのに。そうすれば、彼らは、恐らくは、まったく揺り動かされ、虚偽を吐き出してしまふことでしょう。そして、あなたへと叫ぶ (clamare ad te) 【声③】とき、あなたは彼らの声を聞き入れて下さることでしょう。」

(九・四・九)

② || ③ (同質)?。② (③) と①とは異質である。

ところで、右の傍線部に着目すると、② (呼应一) ≠ ② (呼应二) であろうか。すなわち「剣闘士」が身体に致命傷を受けて叫んだ「叫び声」と、「私」がかつての自分自身の在り方を振り返りつつほとばしり出た悲鳴とは或る程度似ていると言えるであろうか。

三 「呼びかけ」の例外箇所

最後に、inocare の例外箇所 (一三・一三・一四) を十分慎重に検討してみなければならぬ。

inocare の三例の例外は何を物語るであろうか。

この例外を、inocare と nocare とのきわめて明瞭に意識された使い分けに照らして、なんらかの形で統一的に解釈することはできないだろうか。すなわち、アウグスティヌスにおいて、inocare の基本的な意味は一貫して「人が神へと呼びかける」「人が神を呼び求める」であると考えられるのに、なぜ例外的な使用「淵が淵に対して呼びかける」inocare が認められるのであろうか。それはただ単に『詩篇』四一・八の用法の混入ととらえるべきなのであろうか。

ここでは次のような表現が見られる。

① 「淵はなお淵に呼びかけますが、しかし、今はもう、

あなたの瀧の声において呼びかけています [詩四一・八]。

Adhuc abyssus abyssum inocat, sed iam in uoce cata-

ractarum tuarum.

② 「そして彼「パウロ」はより一層低い淵に呼びかけて言います。あなたがたはこの世に同化されてはならない。むしろ、あなた方の精神を新たにして再形成されねばならぬ(ロマ二・一)と。」 et inuocat [SSEL] や Skutella 新版、それに O'Donnell のキキヌト: Augustine: Confessions Volume I Intriduction and Text, Oxford 1992 には uocat⁽⁹⁾ inferiorem abyssum dicens: Nolite confortari huic saeculo, ... [CCSL]

③ 「彼が他の淵に呼びかけるのはあなたの隴の声においてであって、自分の声においてはありませぬ。」 quia in uoce cataractarum tuarum, non in uoce sua inuocat alteram abyssum, ...

このような例外箇所の持つ意味を考える上で、『告白』第二三巻とそれに先立つ箇所を振り返る必要がある。

回心直後の九・一・一には profunditas; fundus; abyssus; secretum がきびすを接して出づくる。このような集中的な使用はなぜかを考えていくと、どうしても回心の出来事に行き着かざるをえない。回心とは単なる方向転換に

つぎるものではなく、淵からの開放でもあることがうかがわれる。

「お主よ、私こそあなたの僕、私こそあなたの僕であり、あなたのはしための息子であります。あなたは私の枷を打ち砕きました。あなたに私は讚美の犠牲をささげましょう」[詩一一五・一六―一七]。私の心 (cor meum) と私の舌 (lingua mea) をしてあなたを讚えしめよ。そして「私のすべての骨をして語らしめよ。主よ、だれがあなたに似ていようか」[詩三四・一〇]と。私の骨をして語らしめよ。そして私に答えたまえ。私の魂 (anima mea) に語りたまえ。「私こそあなたの救い」(Salus tua ego sum) [詩三四・三]と。

私とはだれ (quis) であり、私とはいかなる者 (qualis) でしょうか。……

けれども、主よ、善き方であり憐れみ深い方であるあなたはあなたの右手を持って私の死の深さ (profunditas mortis meae) を顧み、私の心の奥底 (fundus cordis mei) から壊滅の淵 (abyssus corruptionis) を汲み尽くしてくださいました。そして私が以前欲していたことはまったく欲しくなくなり、あなたが欲していたことをまったく欲

するようになりました。

それにしてはかくも長年にわたり私の自由意識 (liberum arbitrium meum) はどうにいたたのでしょう。そしてそれは何と低く深い秘密の場所から (de quo imo altoque secreto) 一瞬のうちに呼び出された (evocatum est in momento) ことでしょう。私の助け手、私の贖い主イエス・キリストよ、私のうなじをあなたのやさしくびきのもとに、私の肩をあなたの軽い荷のもとにゆだねるようにと……わたしの精神 (animus meus) はすでに地位を求めて奔走したり、放縦にころげまわったり、情欲から出たかゆみをひっかいたりする、我と我が身をさいなむ思い煩いから自由になっていました。そして私の輝きであり私の富であり私の救いである私の神なる主よ、あなたに、いつしか赤子のように片言で語りかけ始めていました (et garriebam tibi)。(九・一・一)

右の引用のうち、「私こそあなたの救い」(Salus tua ego sum) (詩三四・三) については、一・五・五でも繰り返し言われる。この言葉は一・五・五では「あなたは私にとって何であるのか (Quid mihi es)?。どうぞ私が言い表せるようにあわれみたまえ (Miserere, ut loquar)」との

問いへの答えとして解釈されるものであった。そしてまた、一・五・六では、「私自身はあなたにとって何であるのか」(Quid tibi sum ipse...)との問い(一・五・五)への答えは、当面、私とは「あなたが到来するには狭い魂の家」(angusta domus animae meae)とされることも、一・六・七以降の「私」の、いわば、自伝的な記述を開始させる原動力ともなっていた。第一巻から第九巻までを「自伝」と解するかいなかの議論にここで立ち入ることはできないが、それが「自伝」であるにせよ、またないにせよ、それは「私自身はあなたにとって何であるのか」との問いへの答えとして解されると思う。もしもそれが近代的な意味での「自伝」と解される場合、どうしてもそれは第一〇巻や第一一一―三巻とは不調和と受け取られようが、もしもそれが「私自身はあなたにとって何であるのか」との問いへの答えの試みの一環として解されるなら、それは決して不調和とは言えなくなるだろう。

また九・一・一のテキストに帰る。もしも九・一・一と一・五・五とが或る程度対応しているとすると、「私とはだれ (quis) であり、私とはいかなる者 (qualis) でしょうか」(九・一・一)は「私自身はあなたにとって何である

のか」(一・五・五)の遠い反響として受け取られよう。とするとその答えは何か。それは九・一・一での「淵」の類義語の多用にかんがみて、「私とは淵であった」ということではないだろうか。

それら profunditas; fundus; abyssus; secretum の間にいかなる使い分けがあるか、今は確定的なこととは言えない。

Patrice Cambonne による精密な研究⁽¹¹⁾は或る程度参考になるだろう。

それとは別に、一三・八・九に照らすと、abyssus = profundum tenebrosum と言えるかもしれない。また clamaré は profundum と結びつくが、abyssus とは結びつかない、という事実がある。他方 innocare は abyssus と結びつくが(二三・一三・一四)、profundum とは結びつかないという事実もある。

「私自身はあなたにとって何であるのか」(一・五・五)の問いを反芻しながらテキストを読み進めていくと、次のテキストに遭遇する。

一一・一〇・一〇：「おお真理をして、私の心の光 (in meo corde) をして私自身に語りしめよ！——私の

闇 (tenebrae meae) をして私自身に語りしめることなれ。私はこの闇へと流れ落ち、薄暗いものとされてしまいました (obscuratus sum)。けれどもここから、ここからでさえ私はあなたをひたむきに愛しました (adamavi te)。私は迷っていましたが、あなたを覚えていました [詩一一八・一七六]。帰ってくるようにと呼びかけるあなたの声を後ろに聞きました [エゼ三・二]。ところが平和を知らない人々 [「マニ教徒」] のたてる騒音にさえぎられ、ほとんど聞くことができませんでした。そして見よ、今や私はあなたの泉へと熱く燃え、あえぎ求めつつ帰って来ています。誰も私のじゃまだてをすることなかれ。私はこの泉を飲み、この泉を生きよう (hunc bibam et hunc uitam)。私が私自身の生命となつてはならない (Non ego vita mea sum)。私自身から生きていたとき、私は悪しく生きました (male vixi ex me)。私は私自身にとって死でありました (mors mihi fui)。今はあなたにおいて私は生き返っています (in te reuiuisco)。あなたは私に語りかけたまえ。あなたは私に話しかけたまえ。私はあなたの書をもう信じています。そしてその言葉のなんと奥深いこと。ここに私は私が前々から興味深く感じている生と死の独特

の表現が認められる。アウグスティヌスは若い日に、キケロの莊重な文体に比べて、聖書の粗雑な文体に落胆したと言う〔告白〕三・五・九〕が、後にはパウロの言葉により深く導かれ、パウロの言葉に日夜親しみ、パウロの言葉といわば一体となって、パウロの言葉をみずからの血肉としたのであろう。それはおそらくはパウロ的な表現を咀嚼した上でのアウグスティヌス的な表現であらう。それでは「私は私自身にとって死でありました」とはいったいどのような意味であらうか。それは次のテキストと何らかの關係を持つであらうか。

「そして、人間は、あなたの被造物のひとつかけらとして、あなたが誉め讃えようとしません。しかも、おのれの死性(mortalitas)をみずからに負い、おのれの罪のしるしと、あなたが高ぶる者たちに逆らう〔一・ペト五・五〕がゆえのしるしとをみずからに負う人間は」(一・一・一)。

「主よ、ごらんください。あなたの前に私の心(cor)の耳があります。その耳を開いて、私の魂(anima)に語りたまえ、「私こそあなたの救いなり」(Salus tua ego sum)〔詩三四・三〕と。その声の後を追いかけて、あなたをしつかりととらえましょう。あなたの顔を私から隠さな

いで下さい。あなたの顔を見るために——死なないために、私は死にましよう」(一・五・五)。

「まことに、主よ、私が言いたいことは何かと言えば、それは、私がどこからここにやって来たかを知らないということにほかなりません。ここに、つまりこの死と共にあざなわれた生(vita mortalitatis)にと言いましようか、または生と共にあざなわれた死(mors vitalitatis)にと言いましようか、それも知りません」〔告白〕一・六・七)。

「そして見よ、私の幼年時代は久しく死にはてているのに、しかも私は生きています(Et ecce infantia mea olim mortua est)。けれどもあなたは、主よ、常に生きる方であり、あなたの内においては何物も死ぬことがない方です(Tu autem, domine, qui et semper vivis et nihil moriur in te)〔一・六・九〕。なお七・一・一における次の表現にも注意が必要である。「私の邪悪な青年時代はすでに死に絶えていて、私は壮年時代に入っていくつたりました」(Iam mortua erat adulescentia mea mala et nefanda, et ibam in iuventutem,...)。

この他にも『告白』の中では、moriens(一・一三・二〇)；occidebar(五・一四・二四)；neccabar(六・六・

四)などが思い浮かぶ。それらの真の意味は何か。これらの用語を前にするとき、私たちはつい「死につつまる」とか「殺されようとしていた」などと穩当に訳したくなるが、その真の意味は何か。「死的な生」*uita mortalis*「生的な死」*mors vitalis*を参照するなら、もっと端的に「死んでいる」とか「殺されていた」と訳すべきではないかと思われる。*mortalitas* (一・一・一)も「可死性」と訳すより「死性」と訳した方がよい。(山田晶訳は「死の性」。)

「呼びかけ」の例外箇所の意味を考えると、聖書のテキストの中では、『創世記』や『詩篇』のみならず、パウロのテキストの重要性が大きいことは次の箇所からも十分うかがえる。

一三・七・八：「今やここから出発して、できるものはその知性によって、次のように言うあなたの使徒パウロの後について行くがよい。すなわち「あなたの愛は、私たちに与えられた聖霊を通して私たちの心に注がれた」(ロマ五・五) (*caritas tua diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*)と**言**われている。……しかし私は、だれにむかって語ったらいでしょう。どのように語ったらよいでしょう。切り立った淵

(*abyssus*)の中へと落ちこんでゆく情欲の重さ (*pondus cupiditatis*)と、そこからひきあげてくださる聖霊による愛のはたらき (*subleuatio caritatis*)について。……天使は流れ落ちました。人間の魂 (*anima hominis*)も流れ落ちました。そしてすべての靈的被造物の淵 (*abyssus*)が暗い深み (*profundum tenebrosum*)の中にあることを示しました。もしもあなたが初めに「光在れ」と言って、光が造られなかったなら……。……じっさい、墮落した靈は、あなたの光の衣をはぎとられ、自分の闇 (*tenebrae suae*)をあらわしていますが、彼らの哀れな胸騒ぎ (*inguidio misera*)においてすらも、あなたは理性的被造物をいかに偉大なものにお造りになったかということを、十分に示しておられます。……私の神よ、私にあなたを与えたまえ。私にあなたを返したまえ。さあ私は愛しています。もしも愛が足りないなら、もっと強く愛することができます。ようになしたまえ (一三・八・九) (山田晶訳、一部変更)。

最後の傍線部は大変に強烈な愛の表現である。

四 高山と低山、そして淵

一三・一・二・一三：「光在れ(創一・三)。悔い改めよ。天の国は近づいたからである(マタ三・二、四・一七)。悔い改めよ。光在れ。すると私たちの魂は私たち自身へと向かってかき乱され(*conturbata erat ad nos ipsos anima nostra*)、主よ、あなたのことを思い起し、ヨルダンの地を、またあなたと等しい(フィリ二・六)高山で本来ありながら、私たちのために小さな山(*mons parvus*)〔詩四一・七〕となった方〔キリスト〕のことを思い起こして、私たち自身の闇を厭い、あなたへと向かって転回して(*conversi sumus ad te*)、光とされたのです。見よ、私たちはかつて闇(*tenebrae*)でしたが、今は主において光(*lux*)です〔エフェ五・八〕。

ここには高山(Ⅱ父なる神)と低山(Ⅱ子なる神)、そして淵(Ⅱ人間)との対比が背景として絵画的と言ってよいほど見事に描かれる。

私は、先の一三・一三・一四での *innocare* の例外的な使用について、ミスリーディングな面があると考えたこと

もある。たとえば「あなたの龍(*catractae tuae*)の声において」や「より一層低い淵(*abyssus inferior*)に」との表現に関しては、「上から下へ」との *nocare* の響きがどうしてもぬぐいがたく伴われるが、*innocare* とは、本来、「下から上へ」との根本的な逆転不可能の方向性を持っていたはずではないだろうか、というわけである。実際に異読のテキスト(*CSEL* や *Skutella* 新版、それに O'Donnell のテキスト: *nocat*)まであるほどである。(けれども *nocat* と読んでも問題が残る。確かに「上から下へ」との方向性に照らす限りは、*nocat* の方が読みやすいが、「神が呼ぶ」ではなく「パウロが呼ぶ」のであるにもかかわらず、*nocat* であるのはなぜか。)

がしかし、今は、より一層アウグスティヌスに即して、むしろ統一的・整合的に解釈することができるのではないかと考えている。このような例外的な使用は、実は、『告白』の構造それ自体にも関係してくるのではないだろうか。すなわち、一つの「淵」がもう一つの「淵」に「呼びかける」というのは『告白』の構造それ自体に似ているのではないだろうか。

「だれに私はこのようなことを語っているのでしょうか。

私の神よ、あなたにはありません。そうではなく、あなたのもとで、私はこれを私の同類に、すなわち人類に語っているのです。この私の書くものに出くわす人が、たとえごくわずかにすぎないとしても、ともかく人類に語っているのです。では何のために。——それは私「一人称単数」と、まただれであれこれを読む人「三人称単数」が、自分たちは何という深い淵から (*de quam profundo*) あなた「二人称単数」に向かつて叫ばなければならぬことか(詩二一九・一)、を私たちがもるとともに「一人称複数」考えるためです。」(二・三・五)

「では、なぜ、あなた(神)に、こんなにもくわしいことからの物語を私はきちんと申し上げているのでしょうか。とにかく、私を通じて、あなたがそれを知るためではありません。そうではなくて、私の思い (*affectus*) とこれを読む人々の思いとをあなたの中へと駆り立てて (*excito*)、私たちのみながみな口をそろえて (*2:dicamus omnes*)、「偉大なるかな、主は。まことにほむべきかな」 (3) と言うためののです」(二・一・一)。

これは、言うまでもなく、『告白』という著作の目的は何かということと関連させつつ、アウグスティヌスが私た

ちに『告白』の構造を解き明かしてくれる重要な箇所の一つである。「私」の思いと「読む人々」の思いとが一つは一体となって「私たちのみながみな口をそろえて」と言い表されていく入念で緊密な文章構造に注目したい。(なお、傍線部(1)や(2)と『告白』冒頭 (*excitias*: 「偉大なるかな、主よ。まことにほむべきかな」)との対応はオドネルも注意をうながしているところであるが、そればかりではなく、(1)については、拙著三四七頁でも引用した二・三・五との対応にも十分に注意する必要があると思われる。ここでは「私」(*ego*: 一人称単数)と「読む人」(*quisquis* *haec legit*: 三人称単数)とが一つは一体となって「私たち」(*cogitemus*: 一人称複数)と言い表されていく入念で緊密な文章構造が同様のしかたで認められる。)

アウグスティヌスの『告白』の中でクライマックスが彼の回心の出来事であるとすると、彼はその出来事を私たちがそれによって触発され、突き動かされていくべき出来事として示そうとしたのであろう。とすると、『告白』は「神との出会い」に至る根本的な回心へと私たちを招いている、と言える。私は、拙著において、このような「招き」や「呼びかけ」の声にもできるかぎり虚心に耳を傾けつつ、

アウグスティヌスの「探求構造」を説明しようとした。神への「呼びかけ」の声が『告白』冒頭ではもちろん、冒頭以後の随所で高らかに聞こえてくるのに対して、私たちをして真の回心へと力強くうながす「呼びかけ」の声もまた、やはり、『告白』の全巻を通じて通奏低音のように聞こえてくると言えないだろうか。

実際、*innocare* の第二の例外箇所②「そして彼」*「パウロ」*はより一層低い淵に呼びかけて言います。あなたがたはこの世に同化されてはならない。むしろ、あなた方の精神を新たにして再形成されねばならない(ロマ一・二・二)と」を二読三読していると、おのずから八・二二・二九にまで場面がフラッシュバックして、回心直前のアウグスティヌスがいつも携えていたと考えられるパウロの「ローマの信徒への手紙」一三・一三一—一四の言葉「酒宴と酩酊、好色と淫乱、争いと妬みとを捨て、主イエス・キリストを身にまといなさい。欲望を満たすために肉に心を用いてはなりません」が思い浮かんでくる。「私はそれ以上読もうとは思わず、その必要ありませんでした。この一文のうちの最後の言葉を読み終えた瞬間に、いわば安心の光が私の心 (*cor meum*) に注ぎ込まれて、すべての疑いの闇は消

え失せてしまいました」。するとアウグスティヌスの間近にいて見守っていたアリュピウスもまた「信仰の弱い者を受け入れよ」(ロマ一四・一)を読んだ上で、ただちに回心する。このような回心の連鎖、そして『ローマの信徒への手紙』の連鎖は興味深い。

ラブリオルの註にもあるように、アウグスティヌスは「淵が淵に呼びかける」*abyssus abyssum innocat* という『詩篇』四一・八の箇所の意味を『詩篇注解』四一・一三において説明している。

それによると、「淵」*abyssus* とは「人の心」*cor hominis* である。

「いかなる淵がいかなる淵に呼びかける (*innocare*) のでしょう。……淵とは、実際、見通すことのできない或る深みであり、とらえることのできない或る深みです。そうしておびただしい水の深みにおいて言われるのをもっとも常としています。実際、そこには底 (*fundus*) まで見通すことのできない奥行き (*altitudo*) があり、深さ (*profunditas*) があります。……

それでは、いかなる淵がいかなる淵に呼びかける (*innocare*) のでしょう。もしも淵 (*abyssus*) とは深み (*pro-*

fundias) のことであるとしたなら、私たちは人の心 (cor hominis) に淵にほかならないと見なさないでしょうか。なぜなら、この淵よりも深い (profundus) ものが何かあるのでしょうか。……人間たちは手足の動きを通して見られることができず、発話において聞かれることができず、一体誰の思念が見通されるでしょう。また誰の心 (cor) が見抜かれるのでしょうか。……

それでは人がもしも淵であるとしたら、どのようにして淵は淵に呼びかける (innocare) のでしょう。すなわち、人は人に呼びかけるのでしょうか。あたかも神が呼びかけられる (呼び求められる) ようなしかたで呼びかけられる (呼び求められる) のでしょうか。そうではありません。けれども、みずからのもとへと呼ぶ (ad se uocet) と、呼び寄せる (innocare) と言われます。

実際、或る人について、「彼は死を呼び寄せる」(Mortem innocet) と言われましたが、それは、すなわち、「彼が死を彼自身のもとへと呼ぶような仕方 (ut mortem ad se uocet) 生きている」ということなのです。実際、祈願をなして、死を呼び寄せるような人は誰もいませんが、悪しく生きることによって人間たちは死を呼び寄せるのです。

「淵は淵を呼び寄せる」。人は人を呼び寄せる。そのようにして淵が淵を呼び寄せるときに、知恵 (sapientia) は学ばれ、信仰 (fides) は学ばれます。神の言葉の聖なる宣教師たち (praedicatores) は淵を呼び寄せます。でも彼ら自身もまた淵ではないのでしょうか。……ペトロの内においても、何と深い弱さが隠れていたことでしょうか。〔ヨハ一三・三七〕……何と深い淵があったことでしょうか。……

ですから、あらゆる人は、聖人であれ、義人であれ、多くの点で有用な人であれ、淵なのです。そして、淵を呼び寄せる (innocare) のです。人に、或る信仰のことがら、或る真理のことがらを、永遠の生命のために、宣べ伝え (praedicare) ようとするときに。」

右の引用の中で、アウグスティヌスはなぜ「彼は死を呼び寄せる」などという強く響く例を持ち出したのだろう。少し驚かされる。けれども、何度も読み返してみると、それは最後の一文の中の「永遠の生命のために」とよく響きあっていることがわかる。

五 結 論

『詩篇注解』四一・一三では、*innocare* と *praedicare* とが互いに密接に関係していることが見て取られる。確かに、ここでの *innocare* とは、「私自身の中へと神を呼び入れること」*in me ipsum eum nocare* ではなく、「みずからのもとへと呼ぶこと・呼び寄せること」*ad se nocare* であるが。「呼び寄せる者」は「宣べ伝える者」である。一人の人——たとえばパウロ——において、「呼び寄せること」と「宣べ伝えること」とは同じ一つの行為の二つの局面につけられた名前ではないだろうか。

ここで「順序の系列」が思い浮かぶ。②：*praedicare* の基本的な場面は、実は、「人に、或る信仰のことがら、或る真理のことがらを、永遠の生命のために、宣べ伝える (*praedicare*)」ということである。

praedicator 自身が「信じる者」であるとすれば、彼自身がかつて①から⑦に至る衝撃的な根本的経験を有したはずであり、今もなお①から⑦に至る根本的経験を生き生きと保持し続けているはずである。(Ambrosius の場合、②の

②もあつたであろう)。

だとすると、「みずからのもとへと呼ぶこと・呼び寄せること」のできる *innocare* の力は、やはり、終始一貫して「私自身の中へと神を呼び入れること」のできる *innocare* の力からやってくる、と言える。いやむしろ、一人の人——たとえばパウロやアンブロシウス、それに私たちにとつてはアウグスティヌスもまた——において、「みずからのもとへと呼ぶこと・呼び寄せること」と「私自身の中へと神を呼び入れること」とは同じ一つの行為の二つの局面につけられた名前であるとすら言えそうな気がする。*ad se nocare* とは「みずからのもとに呼ぶこと・呼び寄せること」であるが、それは「みずからの心の奥底で信ずる方向へと呼ぶこと・呼び寄せること」でもある。

praedicator 自身もまた淵であるという面にも大きな強調があることを見落としてはならないのであり、彼が人々(≡他の淵)を引きつける力は彼自身の内にはないのである。「順序の系列」に照らすと、すべての *innocare* は先行する *nocare* によって可能になるのであり、すべての *innocare* の根底には *nocare* の響きが潜んでいると言えないだろうか。

エピソード

一三・一三・一四：「私たちの花婿、あなた
の一人子」をあるがままに見るであろうとき〔一ヨハ三・
二〕、そして涙が消え失せてしまふとき、その眺めの光は
いかなるものでしょうか。とはいえ、涙は、「あなたの神
はどこにいる」と日ごとに問われる時、私の日毎夜毎のパ
ンとなっています〔詩四一・四〕。

一三・一四・一五：「そしてこの私もまた言います (Et
ego dico)。「私の神よ、あなたはどこにいますか」(Deus
meus ubi es?)と。まあ、一体どこにあなたはいるので
しょう。……けれどもなお私の魂 (anima) は悲しみを覚
えます。それは魂が再び落ちて淵 (abyssus) となるから
です。いえ、むしろ自分自身がまだ淵であり続けているこ
とを感じるからです。私の信仰は……魂にこう言います。

「魂よ、おまえはなぜ悲しいのか。そしてなぜ私をかき乱
すのか。主において希望せよ」〔詩四一・一六〕(Quare tristis
es, anima, et quare conturbas me? Spera in domino.)」
そしてその後、旧約聖書と新約聖書の聖句の数々は、ま

るで夜空に輝く星と星とが縦横に結び付けられていくプラ
ネタリウムの星座のようなしかたで、アウグスティヌスに
よって連ねられていく。「詩一一八・一〇五」(イザ二六・
二〇)「エフェ五・八」(ロマ八・一〇)「雅二・一七」〔詩
五・四一五〕(詩四一・六、一二)〔詩四一・五〕(ロマ八・
一一)〔創一・二二)〔二コリ一・二二)〔エフェ五・八〕
(ロマ八・二四)〔テサ五・五一六)〔エフェ五・八)〔
創一・四)〔詩一六・三)〔創一・五)〔一コリ四・
七)〔ロマ九・二二)〕

このような第一三巻に先立つ第四巻において、アウグス
ティヌスは「私自身が私にとって大きな謎になってしま
いました」(四・四・九) Factus eram ipse mihi magna
quaestio と述べた上で、「私は自分の魂に、なぜお前は悲
しんでいるのか、なぜお前は私をこんなにかき乱すのか、
と尋ねてみました (interrogabam animam meam, quare
tristis es et quare conturbaret me valde.) が、魂
は何ひとつ答えるすべを知りませんでした」(四・四・九)
というふうになったと同じ問いを提起している。ちなみに
『告白』において『詩篇』四一・一六でのこの問いが問い掛
けられているのは第一三巻と第四巻の右の二箇所のみであ

(17) する。このようにして『告白』第二三巻と第四巻の二箇所のみでこの問いが問い掛けられているのはまったくの偶然であろうか。それとも『告白』の中には、聖書との出会いやキケロとの出会い、それに「プラトン派の書物」との出会いなどとはしばらく措くとしても、アデオダトゥスの母との出会い、ネブリディウスやアリユピウスとの出会い、ファウストゥスやアンブロシウスとの出会い、回心の出来事、母の死、アデオダトゥスの死、アンブロシウスの死？などと並んで、二十歳の頃に再会した名前の知られていない幼なじみの親友との出会いと別れが、何かしら汲めども尽きない、生(vita)の解釈のための源泉のようにして置かれているのではないであろうか。そしてアウグスティヌスはそれらの出来事のけっして忘れることのできない映像を、その一こま一こまの持つ謎のような意味の深さを、聖書のテキストの発するはるかな輝きに照らして解明しようとしたのではないであろうか。第四巻に焦点を合わせて言い換えると、アウグスティヌスの若き日の痛切な出来事の記憶は時の経過と共に少しも風化することなく、はるかな巻数をへだてて第二三巻の『創世記』解釈の文脈においてもなお、『詩篇』のテキストやパウロの言葉と共に、生き生き

と参照されているのではないであろうか。第四巻の場面においては、「神へと希望せよ」と私がいつても、魂は従いませんでしたが、それは正当でした」と述べられている。

「なぜなら、私の魂が失ったもつとも親しい友人は、希望するように命じられた幻影(phantasma)よりも」とアウグスティヌスはマニ教徒であった当時の自分を振り返って言う。「はるかに真実で善いものだったのですから」(四・四・九)と。

けれども、その当時の二人の友情は真の友情(vera amicitia)ではなかった。

「というのは、友情(amicitia)が真の友情となるのは、何と言ってもあなたが、あなたによりすがる私たちのあいだの友情を愛(caritas)によってしっかりと固めてくださる(tu agglutinas)場合にかぎられます。その愛をあなたは、あなたが私たちに与えた聖霊を通じて、私たちの心(corda nostra)の中に注がれるのです」[ロマ五・五]⁽¹⁸⁾(四・四・七)。

「淵はな お淵に呼びかけますが、しかし、今はもう、あなたの瀧の声において呼びかけています」[詩四一・八] (一三・一三・一四)。

右の『ローマの信徒への手紙』五・五と『詩篇』四一・

八とは、「人が人を愛すること」と「人が人に呼びかけること」とに場面が別れているとはいえ、前者においては「あなたの愛」が不可欠な仕方でも働き、後者においては「あなたの声」が根底において響いているという点に関して、互いに似ているとも言える。実際、一三・七・八ではこう言われている。すなわち「今やここから出発して、できるものはその知性によって、次のように言うあなたの使徒パウロの後について行くがよい。すなわち「あなたの愛は、私たちに与えられた聖霊を通して私たちに注がれた」〔ロマ五・五〕(caritas tua diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis)と言われている」と。ここからうかがわれるように、一三・一三・一四においては、『創世記』の文脈や『詩篇』の文脈と共に、パウロの言葉の重要性に十分注意して読解する必要がある。「けれども、それ(Ⅱ〔ロマ二・二〕〔一コリ一四・二〇〕〔ガラ三・一〕)はもうパウロの声においてではありません。パウロを通して、いと高き所からあなたの霊をつかわしたあなたの声においてそう言われるのです。パウロはただ高みに登り、その賜物の瀧の門を開け放った

のです」(一三・一三・一四)。

「あなたを愛する者は幸いであり(トビ一三・一八)、あなたにおいて友人を愛する者、あなたのために敵をも愛する者は幸いである(マタ五・四四、ルカ六・二七)」(四・九・一四)。

「もしも魂が好ましいのなら、神において魂は愛されねばならない。……それゆえ神において魂は愛されねばならない」(四・二一・一八)。

そして、第四卷では、この前後で、なぜか、神の叫びが頻繁にとどろいている。

「私の魂(anima mea)よ、空しいものであることなかれ。おまえの空しさをわめき(tumultus)によって心(gor)の耳を耳しいにすることなかれ。おまえも聞け。御言葉自身が立ち返るようにと叫ぶのを」(四・一一・一六)。

この「立ち返るようにとキリストが叫ぶ」叫びは四・一二・一九においても三度も繰り返されて強調されている。

「そして、ここに私たちの生命それ自身「キリスト」が下り来て(ヨハ六・三三、四一)、私たちの死を耐え忍び、その生命の充溢から死を殺した(二テモ一・一〇)上で、叫びつつ雷のようにとどろいた。ここから彼のもとへと立

ち返るようにと。……言葉と行いと、死と生と、下降と上昇とによって叫びつつキリストは駆け抜けた。彼へと立ち返るようにと叫びつつ」(四・一二・一九)。

そして、第一三巻の *innocare* の例外箇所を強く連想させつつ、次のように続く。

「涙の谷で泣くために」(詩八三・七)、これらのことを人の子らに語れ。そしてそのようにして彼らをおまえと共に神へと奪い去れ。というのは、もしもおまえが愛 (*caritas*) の火に燃えつつ語るなら、おまえはこれらのことを彼らに神の霊からして語っているのだから」(四・一二・一九)。

そしてその直後に、第四巻における二箇所の *profundum* の重要な用例の内の一つが見出されることもまた不思議な暗合である。

「当時、私はまだこれらのことを知りませんでした。そしてより一層低い美しいもの (*pulchra inferiora*) を愛していました。そして深淵へとたどっていきました (*ibam in profundum*)」(四・一三・一〇)。

もう一箇所の *profundum* の用例もその少し後に見られる。

「人間それ自身が大きいなる深淵です」(*Grande profundum est ipse homo*) (四・一四・一二)。

註

(1) なお(一コリ二三・一二)の新共同訳は以下の通り。「わたしたちは、今は、鏡におぼろに映ったものを見ている。だがそのときには、顔と顔を合わせて見ることになる。そのときには、はっきり知られているようにはっきり知ることになる。それゆえ、信仰 (*fides*) と、希望 (*spes*) と、愛 (*caritas*)、この三つは、いつまでも残る。その中で最も大いなるものは愛である」。

(2) アウグスティヌスにおける「呼びかけ」の持つ哲学的な意味について、私は加藤武の書から大きな刺激と教示を受けた。『アウグスティヌスの言語論』創文社、一九九一年、六一―九二頁参照。

(3) *angusta* については、現代ドイツ語の *Angst* が連想される。 *Angst* や *eng* はラテン語の *angustia* に語源を求められ、*anguste*。 *Albert Blaise: Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens, 1954. 226頁と angustia* の意味は以下のようである。「収縮」「限られた空間」「狭さ」「広がり不足」「制約」「必要」「逼迫」「困窮」「狭苦しいこと

ろに押し込める働き」「圧迫する、悩ませる働き」。そして「制約」の用例のところだ、アウグスティヌス『自由意志論』二・一四・三七からの引用がなされてくる。nullae sunt angustiae, nullus in ea defectus = il n'y a en ellee (dans la possession de la verité, opp. aux terrestres) aucune restriction aucun manque.

ブレースの右の引用とは別に、他ならぬ『告白』一・五・六のテキストが注意を引く。このテキストから考えると、アウグスティヌスの場合、angusta; angustia は神の到来を妨げる働きをなすと言えようである。これに対して、inquietum = Unruhe はどうだと、まさに神を求める原動力の働きをなす可能性も持つと言えるのではないか。Angst については次の拙論参照。「ハイน์リッヒ・ソイゼの生の世界」『東京学芸大学紀要』第二部門第五二集、二〇〇一年。

なお、この『告白』一・五・六に付けられた O'Donnell, Augustine: Confessions Volume II: Commentary, Oxford 1992 にある註解では、『詩篇注解』一〇〇・四が参照されている。すなわち domus enim nostra interior, cor nostrum est.

(4) 『告白』の中で最初に「淵」abysus と言われるのは二・四・九の梨盗みの箇所である。「神よ、なあ、これが私の心 (cor meum) です。これが私の心です。あなたは淵の最深部 (imum abyssi) において私の心を憐れみましした」。abysus は第一二巻以前においては九例が見出され、第一

二巻以降においては三八例が見出される。これに対して、最初に profundum と言われるのは、一・二・二の難読の箇所: Non enim ego iam in profundis inferi, et tamen etiam ibi es, は別々としても、一・一八・二八である。すなわち「しかし、はたして、あなたがいつまでも黙しているということがあるでしょうか。今もまた、あなたは、このおそるべき深淵から (de hoc immanissimo profundo) あなたを探し求め、あなたのようにこびをかき求める魂を救い出しました」。

(5) 「叫び」の持つ哲学的な意味について、私は加藤信朗の書から大きな刺激と教示を受けた。『哲学の道』創文社、一九九七年、七一―二七頁参照。

(6) 次の箇所も参照。「私はこの告白を、肉のことはや音声によつてするのではなく、魂のことはと思念の叫び (clamor cogitationis) によつてするのであり、その叫びにあなたの耳は気づきます。……ですから私の神よ、私の告白は、あなたのまなざしの中で、あなたに対し、沈黙してなされながら、なおかつ沈黙せずになされてもいます。実際、音響においては沈黙していますが、思いにおいては叫んでいます。(Tacet enim strepitu, clamat affectu)」(一〇・一一・二) また一一・二・三でも〔詩二一九・二〕との関連: audi clamantem de profundo が認められる。

(7) この中でも庄巻なのが以下の有名な箇所である。「古くて新しき美よ、遅かりしかな、御身を愛することのあまりにも

遅かりし (Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amavi)。……御身は我と共に在りししかもなお、我は御身と共に在りし (mecum eras, et tecum non eram)。御身を遠く離れて、我はとらわれたり。御身の内になかりせば、在りうへからゆるものによりて。御身は呼ばわり、しかも叫びたまごて (uocasti et clamasti) わが豊ろうせし耳のしじまを破りぬ。(一〇・二七・三八)

(8) なお『告白』において『詩篇』がはたす役割りにての論文として、次を参照。Paul Burns: Augustine's Distinctive Use of the Psalms in the Confessions: the Role of Music and Recitation, *Augustinian Studies* 24, 1994. この論文におおつては、Knauer; Poque; Siebenなどの研究をふまえつつ、『告白』における『詩篇』の影響の大きさが語法・構成・話題などに関して検討されるが、それはアウグスティヌスの日々の朗唱・歌唱の習慣に根拠としてたとえられる。なお、統計的な数字として、『告白』における『詩篇』の引用回数も記されている。それによつて、『告白』全体における『詩篇』の引用回数：二二二回。他の旧約聖書の引用回数：二八七回。一卷と二巻では、『詩篇』の引用回数：二二二回。他の旧約聖書の引用回数：五回。新約聖書の引用回数：二二回。九巻では、『詩篇』の引用回数：二二五回。他の旧約聖書の引用回数：三回。新約聖書の引用回数：二二二回。

このような統計的な数字を別にしても、『告白』冒頭の二

文を顧みただけでも、『詩篇』の持つ意味の大きさは、きりつゝかわれぬ。Conf. I, i, 1: Magnus es, domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. (あなたは大きいなる方です。主よ。そしていとも誉め讃えられべき方です。[詩四七・二])。あなたの力は大きく、あなたの知恵には限りがありません。[詩一四六・五])

(9) なお O'Donnell 氏の uocat に註を加えてついでに (Augustine: Confessions Volume III: Commentary, Oxford 1992) "The sense not an absolute 'calls upon' but a 'calls and says'; inuocat is thus facilitior. (10) 「壊滅」(corruptionis)にこつて七・二二・一八を参照。

(11) Cf. La Structure de L'Imaginaire dans Les Confessions de Saint Augustin, Thèse Présentée pour le Doctorat ès-Lettres, 1979, pp.173-175. その二は次のように言われぬ。profundum = le pôle inférieur d'un axe vertical. abyssus = un fond qui échappe à la perception des yeux, de la raison, du coeur, un abîme sans fond. profundum は physique にも existentiel にも用いられる。profundum はつとに『詩篇』六八・三・二二九・一などとの関連を有する。abyssus はつとに『創世記』一・一二の関連を有する。abyssus は profund 以上の abîme を、その profondeur が無限であるような場所を形象する。

(12) たとえば、ロマ七・一〇などを参照。

(13) 本文に引用したテキストの他にも、次を参照。『告白』一・一三・二〇における「これらにおいて、あなたから離れて死んでいた私自身」(me ipsum in his a te mortentem) という表現と、『告白』一・一三・二二における「神よ、あなたを愛さないことによつて生じた自分の死」(mortem suam, quae fiebat non amando te) という表現とは相互に關係していると解することができる。すなわち、「あなた」から離れ去ることは、「あなた」を愛さないことによつて生じると言われていると見る事ができる。

「この悲痛によつて私の心はすっかり暗くされ、私がまなざしを向けるものはすべて死となつてしまいました。」(四・四・九) Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat. この箇所が付された O'Donnell の註によると、第四巻は他のいかなる巻にも増して「死」によつて特徴づけられると言ふ (Augustine: Confessions Volume II: Commentary, Oxford 1992)。「……もしも誰かが死んだ場合には、……死せる者たちの失われた生命から生きてゐる者たちの死 (mors uiuentium) が生きてきます」(四・九・一四)。

「けれども私はあなたに近づこうと努めました、あなたから退けられて、死を味わわなければなりませんでした (sapere mortem) [「タタ一六・二八」]。あなたは高ぶる者たちに逆らう方ですから (quoniam superbis resistis)

〔箴三・三四、ヤコ四・六、一ペト五・五〕(四・一五・二六)。

このうち「あなたは高ぶる者たちに逆らう方ですから (quoniam superbis resistis)」(四・一五・二六)については、『告白』一・一・一が思い浮かぶ。そこではこう言われていた。すなわち「そして、人間は、あなたの被造物のひとかけらとして、あなたを誉め讃えようとします。しかも、おのれの死性をみずからに負い、おのれの罪のしるしと、あなたが高ぶる者たちに逆らうがゆえの (quia superbis resistis) しるしとをみずからに負う人間は」(一・一・一)。ちなみに、この「あなたは高ぶる者たちに逆らう方です (superbis resistis)」〔箴三・三四、ヤコ四・六、一ペト五・五〕につづいて、『告白』の中では、三・五・九での暗示的な使用を除くと、一・一・一と四・三・五、四・一五・二六、七・九・一三の他には一〇・三六・五九のみに引用されている。CLCLT-5によつて検索すると、アウグスティヌスの著作の中では、『詩篇注解』一八・一その他などにおいて引用されている。(四・一五・二七にも注目すべき表現が見られる。すなわち、心の耳をあなたの melodia interior にかたむけていた。そして、立って、あなたの声を聞こうと欲した (cupiens et audire te) が、できなかった。というのは、error の声 (uoces) によつて外へと (foras) 引きずりだされ、superbia の重や (pondus superbiae) によつて深みへと落ちついたから。)

- (14) 一・五・五の「あなたの顔を見るために——死なないために、私は死にましよう」はきわめて訳しにくく箇所の一つである。O'Donnell の註 (Augustine: Confessions II: Commentary 1992, p.29.) 及び Sermones 231, 3, 3. が参照されている。「けれども、いまだ死んではいながら、よみがえってもいない人は、依然として、悪しく生きていますのである。そして、もしも彼が悪しく生きていくとすれば、生きていくのではない (si male uiuit, non uiuit.)。彼が死なないために、彼は死んだ方がよい。〈彼が死なないために、彼は死んだ方がよい〉とは何か。それは〈彼が断罪されないために、彼は変化させられた方がよい〉ということである。……〈あなたがたは死んでいるのであり、あなたがたの命はキリストと共に神の内に隠されているのです〉(コロ三・三)」。このような Sermones の箇所を参照するならば、次のように解釈できるのではないだろうか。「私は、悪しく生きるというしかたで死ぬことのないようにするために、そしてその結果としての神の断罪を受けて真の意味で死ぬことのないようにするために、悔い改めて死にましよう。それはあなたの顔を見ることをめざしてのことです。」なお、『告白』それ自身に参照箇所を求めるとすれば、一・六・七の「死的な生」*uita mortalis* 「生的な死」*mors uitalis* が挙げられると思う。ちよこまた「悪しく生かぬ」*uiuita* 二一・一〇・一〇も参照。

(15) Cf. Gillian Clark, Augustine: Confessions I-IV,

- Cambridge 1995, p.97: *infantia* (七歳頃) ; *pueritia* ; *adulescentia* (A. is 15. 11・1・14) ; *iuuentus* (A. is 31. 11・1・14)。
- (16) Pierre de Labriolle: Confessions, Paris 1926, pp. 376-377.
- (17) O'Donnell は *quare tristis esset* (四・四・九) の註の中で *Ps.41 plays an important role at 13. 12. 13-14. 15. と述べるが、それ以上の意味を掘り下げようとはしない。また O'Donnell は *quare tristis es* (一三・一四・一五) に先立つ *conturbata* (一三・一一・一三) の註の中で *hæc uersus this uerse (Ps. 41: 6) already echoed at 4.4.9 と指摘するが、やはりそれ以上掘り下げつはない。**
- (18) ちなみに、このロマ五・五の引用は、オドンネルの指摘するように、『告白』全体の中では、この箇所その他には一三・七・八と一三・三一・四六の三箇所のみである。このうち四・四・七と一三・七・八での使用が注意を引く。この両箇所の対応は先の『詩篇』四一・六での問いかけの対応とどこかで深く連関するものではないであろうか。
- なお、*uiuita* の *agglutinas* (*agglutinare*) は四・一〇・一五での「愛とくら膠じよつ」*glutine amore* (*gluten amor*) と響き合っている。

|| 討論 ||

教父研究会 第八八回研究会

一九九九年四月十日 於聖心女子大学

監修 加藤 信朗

記録作成 又野 聡子

加藤 信朗

「叫ぶ clamor, clamare」と「声 vox」の対応に関してどのようなことを考えたらよいのか。「clamor」が持っている「誰へ」という人称性の問題について、すなわち引用された『告白』六巻における clamor は果たして誰かに呼びかけているのだろうか、ということである。たとえば引用にある「観衆が巨大な叫び声をあげた」という箇所この場合は誰かが誰かに向かって叫んでいるのかというと、そうではなく、むしろ叫びが沸き上がって、叫ばざるをえないということであろう。そして「傷を負った剣士がうめ

き声に近い叫び声を上げる」という場合も、必ずしも誰かに向かって助けてくれと言っているというよりは、もはや身体そのものが叫んでいるということである。さらに、友人アリピウスの叫びにしても、「熱狂し、そこから狂気をたずさえて家に帰りました」とあるように、彼は叫んだ時には正気を失ってしまっている、そこには理性がなくなっているということが、アウグスティヌスによって語られているのである。「叫び」というものが、一義的にはこのような場所で押さえられるとするならば、それは「非対象的」と言うべきで、「誰かに」ということが欠けているのではないだろうか。

しかしそれが、「神が」あるいは「神に」叫ぶ clamare という場所に転移された場合、どのようなことが「呼ぶ vocare, invocare」と異なる点として出てくるのだろうか。

荒井 洋一

ご指摘の問題について結論を先に言っと、答えることの困難な大きな問題であると言わざるをえない。『告白』の中だけで考えても、clamare という語は実に多様に用いられていて、その点、invocare とは全く対照的である。

その意味で clamare について考察するのは非常に難しいのだが、その反面、そこには invocare へと至る前段階でも言われるべき側面があるように思われる。

たしかに、「叫ぶ clamare」ということとその対象への方向性は、互いに結びつかない場合があって、『告白』六巻の指摘の箇所は、まさにその例である。しかし別の場面で、非常にはっきりと方向性が出てくる clamare というものがあり、その場合は、「あなたに向かつて ad te」という形で、何か invocare を準備するものではないか、そう思われるのである。「叫ぶ」ということの様々な用いられ方のうちの或る特別な例として、方向性をはっきりと出てくる用いられ方があり、その場合が、invocare というものを考えるときに重要なヒントになるのではないかと思われる。

加藤 信朗

たしかに、方向性を持っている clamare の用法として引用されているものは、非常に特徴的であると思われる。私にとってまことに印象的なのは、まさに回心の場面で「あなたは遠くから叫んだ de longinquo clamavisti」私

こそ在るものだ immo vero ego sum qui sum」と書かれていることである。そのような叫びが遠くにおいて響き渡ったのである。immo vero ego sum qui sum とは、『告白』を書いている時の、彼のいわば解釈を述べる言語であろう。これは七巻の「光を見た」という箇所であって、「光を見たが斥けられた」という、非常に苦しい場面である。すなわち、むしろ光を見ることによって、自らの上にすばらしい光があるということを見つけざるをえなかったという箇所なのである。だから、immo vero ego sum qui sum は、その時点ではっきりとは了解されにくいことだった可能性がある。したがって、ここではむしろ「何か驚くべきものがあるということ、あなたは私の心の奥底で in corde meo 叫んだ」ということが書かれているのであり、自分では見えない心の奥底において何か大きな叫び声が上がってそれに打たれた、しかし自分にはそれが何であるかわからなかった、ということなのである。それがわかってくるのは、キリストを通じてということになるわけである。それゆえ、「叫び」については、未だ言語化されないような叫びというものがありうるのではないか。

「荒野に叫ぶ者の声がある vox clamantis in desertis」

これは「叫び」と「声」とが一緒になっているのだが、ヨハネが何を叫んでいるのかということは、最初はわからないのである。わからないのだが、ともかくもそこに靈力に溢れた特別な人がいるということを、人々は見るのである。「荒野に叫ぶ者」とは、彼がほんとうは何を言っているのかわからないという事態なのである。それが「声 vox」として聞かれてきた時に、何らかの心が起こるのであって、「叫び」とは、そういった形象のような、何かがともかくそこにあるということを示すだけのものであるように思われる。

それゆえ、「人の神への叫び」「神の人への叫び」として引用されている箇所は、やはり非常に暗い闇、深淵つまり淵において何かが響き渡ってくる、その淵との対応すなわち未だはつきりと言語化されないものとの関わりにおいて、*clamare* という語が用いられているのではないだろうか。「あなたの善き靈は、預言によって、へいつまで重い心でいるのか……」(詩四・三一四)と叫びます *clamat propheta* (九・四・九) という箇所は、非常に興味深いのだが、ここは預言者なり預言がともかくも語ることによって、何かが聞かれてくる、聞かざるをえない、しかし何で

あるかまだわからない、ということであろう。九巻のこの部分は、詩篇四篇のほとんど逐語的な解釈であって、この詩篇の言葉がほぼ全て引かれている。この詩篇をアウグスティヌスは回心直後に読んだ。それは彼の心の奥底に響き渡って消えることがないのである。その響きの消えないのに応じて、こちらからも叫びが上がってくる、そのような場面で *clamare* という言葉が使われているのではないか。したがってそれは、回心体験という非常に根源的な、未だ言語化されないようなものであって、言語化されてくるのは十数年を経た『告白』の書かれた時、ということではないか、と思われるのだが。

荒井 洋一

たしかに言語化ということと言うと、九巻の最初に、「たとたどしい言葉であなたに語りかけ始めた」(九・一・一) という印象的な表現があることが、はつきりと想起される。非常に重要な問題として、時間をかけて考えていきたい。

clamare に関して、応答なしに叫ぶということではなくて、一定の方向性を持ったものがあり、それが vocare へと結びつくということをお考えでのようであるが、その方向性というものと「問いかけ *quaerere*」がどのように関係するのか、その点をうかがいたい。

それから、「淵はなお淵に呼びかけますが、しかし、今はもう、あなたの滝の声において呼びかけています（詩四一・八）」という引用箇所（一三・一三・一四）についてであるが、この文章の中には、「叫び」は入っていない。

「叫ぶ」ということの持つ非合理性あるいは実存性というものが、「今はもう」という言葉によって、消去されてしまっているようにも思われる。そのような消去は十分ありうることであろうが、だとすると、なぜそのようなことが起こってしまったのか、それもまた問われなければならぬと考える。この詩篇四一篇だが、これはゲッセマネの祈りに非常に深く関係してくる。イエスがゲッセマネで「私の心はいたく悲しむ」と言われる、この「悲しむ」という言葉は詩篇四一篇からきているのである。このゲッセマネの祈りにおいて、「もしできるならば、この杯を私から取

り去ってください」と言われているが、「もしできるならば」という言葉は、「あなたができるならば」ではなく、三人称なのである。「そのようなことがそもそも可能ならば、この杯を取り去ってほしい」と祈って、イエスは嘆きの内へと入るのであるが、そこで方向転換し、「あなたにはすべてができる」と言われる。ここで初めて神に向かう二人称の叫び、呼びかけというものが出てくるのである。この二人称による呼びかけが出てくる前に、まさに「淵が淵に叫んでいる」といったような状況を、イエスは体験しているようである。

神の叫びとは神の裁きである。旧約には「神が裁くと両耳が鳴るだろう」という言葉があるが、そのような神の叫びのもとで世界は混乱に陥ってしまうのである。その混乱を「神の呼びかけ」として理解し、そしてまたこちらのほうから呼びかけていくということであらうが、その轉換の中に「問いかけ *quaerere*」というものが位置づけられるのではないだろうか。その点で、*quaerere* ということについて、もう少しうかがいたい。

じっくり考えたい問題である。「淵はなお淵に呼びかけるが、今はもうあなたの滝の声において呼びかけている」という箇所で、「呼びかける *invocare*」が用いられているという点、ゲッセマネの祈りにおける人称の問題、そしてそこにおいて *quaerere* をどのように位置づけたらよいかということが、最も大きな問題として最後に残ってくるであろうと思われる。

いささか表面的になるかもしれないが、『告白』において、淵 *abysus* という語は一二巻以降で集中的に用いられていて、このことは、創世記解釈という文脈の中でも考えなければならぬことかと思われる。clamare については、「深み *profundum*」という語と結びついて用いられることが多い。*abysus* は *invocare* と結びついて用いられているということができる。一方で、*invocare* は、一卷と二三巻において非常に集中的に用いられているということができる。ここから何かアプローチできるのであるのかと考える。

「叫び」は言語化される以前の問題だという点、それに対して「呼ぶ *vocare*」は言語化された事態であるという点、このふたつの連関について考えるところがある。

叫びにも「ほんものの叫び」と「にせものの叫び」があると思うのだが、ほんものの叫びというのは、叫ぼうと思っただけでできないようなものではないか。すなわち、叫びとはどこか深いところから湧き出てくるものであって、秩序の中に安定しているときではなく、むしろそこに何らかの意味で破綻の起きたところに出てくるものである。それは自ずから成るもので、人為的に叫ぶということは「ほんものの叫び」においてはありえない。そのときに叫びとは、たしかに言語化されないものであるが、やがてそれが言語化されるときには、「勝手気ままに」言語化されることを許さないような何か、すでにして叫びの内にあるのではないか。叫びがどこに向かって叫ばれているのか、叫んでいる本人自身にもわからないし、誰にもわからないかもしれないのだが、それがやがて静かに反省され分析され、そして言語化されてゆくと、その叫びが向かっていった方向性や、含んでいた内実といったものが必然

的に明らかになる、叫びとはそういうものなのではないだろうか。そしてそこに、叫びから呼びかけへのつながりがあるのではないかと思われる。

叫びは、たしかに不合理なものではあるが、それは未だ言語化されていない (言語化されていない) ということではあっても、決して単なる混沌、無秩序ではなく、言語化されるべきものをすてにして萌芽的に内包しているものなのである。それが未だ「どこからどこへ」と知られないところで、いわば存在そのもののレベルで生じてくるのが叫びである。すなわち根源から出てくるものであり、同時にまた私たちを根源へと還すものではないか。

叫びは言語化されていないという点を押さえた上で、しかしだからといって単なる混沌ではないというもう一点を、ここではっきりと押さえる必要があるのではないかと思われる。それが、叫びから呼びかけへの道をつなぐものなのではないだろうか。

荒井 洋一

叫びの有する様々な側面の中には、今話題になっている言葉と結びつかない叫びだけではなく、言葉と結びついて

いる叫びというものも考えられる。方向性を持った叫びというものがどこかで出てくるとしたら、それはどのような事態であるかということも考える必要がある。われわれは、近くにいる他者に対して語りかけるときには、さして大きな声で語る必要はないのだが、それに対して叫びを、とても離れたところにいる他者に対する語りかけであると捉えるとするならば、そこにはすでにひとつの方向性があると考えるのではないか。

たとえば、誰かが危難に遭遇したとき、初めに言葉にならぬ叫びがあり、それが「助けてくれ」といった叫びとなり、それから「誰かいないか」というような他者への呼びかけが発せられよう。このような一連の出来事においては、おそらくこの順序が逆転することはない。最初にわれわれの中から出てくるのは、言葉にならない叫びである。「声」とは本来、四方八方へと拡がってゆくものであり、そこには方向性はないということは言えるが、しかし「叫ぶ」ということは、やはりそこに訴えかけがあるというべきではないかと考える。

遠藤 徹

たしかに、誰に、そして何に向かって叫ぶのか自分でもわからないといったものが根源的な叫びであるということが出来るであろうが、にもかかわらず、それは決して無秩序な単なる混沌ではなく、後で勝手に解釈されることのない方向性——それが言語化されていったときに、たとえば「それがわれわれが神と呼んでいるものであった」といわれるような——を、萌芽的に可能性として含んでいるのではないかと思われるのである。

加藤 信朗

「叫び」をめぐる、哲学的さらには神学的ともいえる根本問題に、まさに今かかわっていると思われるが、この問題は私にとっても非常に興味深いものである。現代哲学——たとえば言語哲学など——では、この問題はどのようにな扱われているのだろうか。芸術とも関係してくるだろうが、「叫び」といって思い浮かぶのはムンクの有名な「叫び」である。あの絵には絶対に声つまり音が無い。しかし叫んでいる。「音のない叫び」こそが、あの絵の凄味であろう。

「叫び」と「ささやき」とは、声の大きさの違いであるように見えるが、実はそうではないのではないか。小声で語るのと「怒鳴る」のは明らかに異なるが、怒号は「叫び」ではない。すなわち、「叫ぶ」とは、むしろ声の大小とは関係のないところで起こるのではないかと思われるのである。

先ほどの指摘はまことに印象的であるが、単なる混沌ではないというのは、そこに規則があるということであろう。規則をもっているというよりは規則によって生み出されてくる、すなわちその根源は存在論的な構造を有しているのではないだろうか。したがって当然呼びかけ *invocare* につながるであろうか。したがって当然呼びかけ *invocare* につなげてくるというのとはご指摘のとおりであろう。それゆえ、通常の意味での人と人との間のコミュニケーションとしての言語ではない、むしろわれわれの場所が持っている歪みそれ自体から起こってくるような問題があると言わざるをえない。詩篇四一篇とゲッセマネの祈りとの関係も指摘されたが、まさにここにゲッセマネの祈りの問題もあるといえよう。このような問題が、現代の言語論には欠けているように思われるのだが。

柴田 有

言語分析とか言語哲学といったことには関わらないかもしれないが、「淵」という言葉に注目している。この「淵」という語が、『告白』の中でいかに多様に、そして豊かなイメージをもって——創世記冒頭と詩篇四一篇との結合という仕方——展開しているかということ、わかりやすく説明していただいたと感じている。

淵という語が存在論的な襲をもつて語られているということは感じる事ができる。存在論的といふといかめしく響くが、『告白』一三巻を初めから読んでいくと、いかにして私の存在というものが少しずつ確かなものにされてゆくのか、その過程として受け取ることができる。「淵」という語については——主として創世記冒頭からのイメージであろうか——、まだ光を受けていない淵、闇に近い意味での淵という使い方がひとつ認められよう。さらに同じ「淵」であっても、パウロとかペテロのように、宣教師として語りかける——人間相互の語りかけということになるが——があるということになる。この意味での淵とは、滝の音の響きを語っている淵ということになる。滝が落ち込んで大きな滝壺を形成している淵というものは、

山でよく見る情景であるが、その滝音の響きを語る淵があるのだ、ということである。そしてもうひとつ——これはおそらく詩篇からのイメージではないかと思われる——、心の深み、心の深淵という意味でも用いられていると思われる。ここからは、ヨルダンの溪谷など、谷が深く切れ込んでいて奥は見えない、ただその響きだけが聞こえてくるといったイメージが浮かぶ。

まだ他にもあるのかもしれないが、「淵」という言葉がモチーフとなって多様に変奏されながら用いられてゆく。そのように動的に、まさに *clamare* という言葉にふさわしく響く淵として語ってゆくアウグスティヌスの解釈の仕方について、どのように見てゆけばよいのだろうか、と考へ始めたところである。

加藤 信朗

詩篇作者が「淵」と呼ぶとき何をイメージしているのか、具体的に少し教えていただけないだろうか。

柴田 有

淵というのは谷底にできている大きな水の溜まり場、そ

のようなものがヨルダン川にあると思われる。滝が落ち込んで大きな水の淀みができあがっているとところもあれば、ともかく谷底が深いという意味で「淵」と言っている場合も詩篇にはあるといえよう。

日本語では、「淵」という語は「瀬」という語と対になるのが普通であろう。淵はそのように大きく水が溜まってゆっくりと流れ出す場所（滝壺など）であり、そこから流れ出した水が速い流れとなって「瀬」と呼ばれ、それが遅くなってふたたび淵を形成する、というのが日本語の言語感覚であるといえる。ヘブライ語の感覚は、それとは少し違っているのではないだろうか。

泉 治典

詩篇四一篇の場合（これは巡礼の歌であるが）、エルサレムに近づいてゆくと世界の創造者の力を直観的に受け取らされるといったものだと思われる。したがって、淵とは、おそらくこの詩篇においては宇宙論的あるいは神話的な意味で言われているのであろう。この淵を治めるという意味での神の創造の力が語られているのである。

さらに、呼びかけるということの根本には *praedicare*

すなわち「宣教する」ということがある。キリストの教えが全世界に聞かれているという意味で、世界というものを単なる深淵としてではなく、神に呼びかけられているものとして受け取っているということがあるように思われる。すなわち、一方で *clamae* が持っている理性的なものが、他方では人間の言語ではとても語りえないような、それこそ沈黙の叫びといったようなものがある、それが重なっているように思われるのである。

大きく言ってアウグスティヌスの人間学とは、宇宙論と結びつけて考えなければならぬ。神は遠くから「われは在りて在る者なり」と叫んだというような場合の叫びは、単なる驚きとか絶望とかではありえない。そういう意味で存在論と人間学とは、決して切り離すことができない、そのような構造を持っていると思われる。

柴田 有

淵というのは、ヘブライ語で「テホーム」という言葉である。それに対してアウグスティヌスが用いている *abyssus* という語は、どこかで観念の違いを見せるということになるのか。つまり、*abyssus* とは、やはり限りなく暗

くて深い所なのだが、そこに或る宣教の言葉が響いている
というように、詩篇の四一篇を基にして読み取ってゆく姿
勢とは、ヘブライ語の「テホーム」の通常概念からずれ
てくる、ということになるのだろうか。

泉 治典

どの程度であるかははっきりしないが、完全に同じとい
うわけではないと思われる。

加藤 信朗

アウグスティヌスの言葉のイメージ、つまりどのような
イメージで語るか、というテーマでアウグスティヌスを研
究していくというのは、非常に大事なことであると思われ
る。そこではとりわけ詩篇が大きな意味をもってくること
になるが、今、淵 *abysus* という語が光を浴びたわけ
である。これを少し別の面から、すなわちグレコ・ローマ
ンの詩的世界における象徴性という観点から見ると、
「海」「川」といった語は思い出されるが、「淵」について
はあまり一般的でないように思われる。

ヘブライ人が詩篇をどのように理解したかということに

ついては暫し措いて、アウグスティヌスという、詩人でも
あるローマ人が、詩篇をラテン語で——概して七十人訳
に基づくラテン語で——読み、彼が受け取って、そして
彼が詩篇言語によって作り上げた世界というもの、および
グレコ・ローマンの表象世界あるいは言語世界が、どこを
基軸にしていたのかということについて、思いつかれたこ
とがあればうかがいたい。

鎌田伊知郎

素朴なことを申し上げると、「声を聞いてわかる」とか
「言われてもわからない」ということについて、「わかる」
には時間がかかる、むしろ言われたときにはわからない、
聞くことができなかったというのが、呼びかけられたとき
や語りかけられたときにしばしば起こる現象ではないか。
たとえば赤ちゃんが泣いていて何を要求しているのかわか
らないとき、大人は大人の解釈をするのだが、それでもご
く簡単なことがわからないという場合がある。赤ん坊の泣
き声は叫びであって普通に考えると意味はないが、しかし
親はそれを絶対に知らなければならぬ。その子の命にか
かわるものとして懸命にそれを理解しようとする。親は知

性も理性も言語も有しているし、様々な象徴を用いてコミュニケーションでできるはずなのに、それができないのである。散々困った後によく気づいて子どももの叫びがわかる。自分は理性があつて認識できると思つているが、この場合は大人も、自分が淵abyssusであり闇 tenebrae であるということを知られざるをえない。このようなことが、日常的な場面でも起こりうるのである。

すなわち「自分はわかる」と思つている者が意味のないと見えるものを探求してゆく、それが何を言つているのか聞こうとしてゆく中で、自分が闇であり淵であること知らされる。ここでは意識してはいないが自分が闇であるということを探求しているのである。たとえば『告白』四巻から引かれているキリストの叫び、ここで「言葉と行いと、死と生と、下降と上昇とによって叫びつつキリストは駆け抜けた。」とあるキリストの叫びは解釈はできるかもしれないが、真に謙虚になるとわれわれはそれを聞けてはいないという事実のほうが濃厚になってくるのである。わからないから謙遜にされて、またさらに謙遜にならなければいけないというので探求すると、自らが闇だということがわかってくるという、そのような道筋も考えられるの

ではないだろうか。

さらに言えば、このキリストの叫びについても、キリストの声そのものを聞いているわけではないのである。かなりの時間を経て、しかも誰かがそれを聞いて間接的に記された言葉である。そうするところで、テキスト解釈という問題が出てこよう。テキストとは通常、知的に分析できるし、様々な解釈を用いることもできるが、それを用いながら、最も単純素朴な、ある意味では最も深いというべきキリストの叫びを求めていくのである。そのような叫びがそこにあるということが言えるように思われる。

また、先の赤ん坊の例のように、弱い者や普通は目に留まらないようなものに人が心を向けて聞こうとする、そういった探求もあるのではないか。キリストが肉をとつて弱い姿になり、こちらもそれに寄り添うとき、キリストが大きく立ち現れてこちらも力を得るといったことが『告白』でも述べられているが、アウグスティヌスにおいてこのような道筋が認められると思われる。

宇宙大に神の創造の摂理が働いているすばらしい世界なのに、われわれはそれをまったく聞くことができないということがわかれば、われわれ自体が闇であり淵であること

が顕わにならざるをえないという側面があるということは
否定できないように思われる。

荒井 洋一

自分自身の探求ということについて『告白』では、二十
歳の頃に再会した名前の知られていない幼なじみの親友と
の出会いと別れが語られていて(四巻)、その箇所は一三
巻を読むときに響いてくるように感じられる。「魂よ、お
前はなぜ悲しいのか、そしてなぜ私をかき乱すのか、主に
おいて希望せよ(詩四一・六)」という聖書における問い
が問いかけられるのは、『告白』では四巻と一三巻におい
てのみなのである。四巻では「神へと希望せよ」と私が
いつても、魂は従いませんでしたが、それは正当でした」
とあるが、これは当時アウグスティヌスがマニ教徒であっ
たからで、「私の魂が失った最も親しい親友は、希望する
ように命じられた幻影 phantasma よりもはるかに真実
で善いものであった」とある(四・四・九)。これに対し
て、一三巻の同じ問い(二三・一四・一五)の後に、まる
で散りばめられたかのように続く旧約聖書と新約聖書の聖
句の数々をどのように捉えたらよいのか、現在考えている

ところである。

秋山 学

先ほどのご指摘(グレコ・ローマンの詩的世界との関連
について)に対して少し申し上げたい。おそらくこのよう
な旧約あるいはアウグスティヌスの言う「淵」と、イメー
ジとして似たような位置づけにあるのは、「冥界下り」で
あると思われる。実際ヴェルギリウス『アエネイス』六巻
では、*abyssus* という語が使われているはずである。グ
レコ・ローマンに「冥界譚」というひとつの伝承があり、
これがキリスト教の信仰告白の「黄泉路に下りて三日後に
復活し」という表現にも何らかの影響を及ぼしているの
はないか。そういったキリストの下降と上昇が教義的にも
要請されるのは、幾度かの教会会議において練り上げられ
ていったことであって、アウグスティヌスとは直接関係な
いことなのかもしれないが、『告白』四巻からの引用にも、
盛んに下降と上昇のイメージを見ることができると。

本日のご発表は、「ひとつの淵がもうひとつの淵に呼び
かけるというのは、『告白』の構造それ自体に似ているの
ではないか」という方向においてなされたと思われる。そ

こからさらに、四巻の言葉遣いと一三巻の言葉遣いに平行性が認められるというところで問題が展開された。ヘブライ語では、淵とは「テホーム」であろうし、闇とは「ホシエック」、光が「オール」で息吹は「ルアハ」である。これらはやはり創世記解釈の中で出てきている言葉であり、これが主旋律であると言い切つてよいであろう。このような言葉遣いは一三巻からの引用に集中的に認められる。

旧約の言葉は時間的にいってもキリストの言葉と直接につながっているものではなく、それゆえ詩篇の言葉を語る人々には様々な人がいていいのだが、ところがその中心にキリストを置いたとき、すなわち詩篇の言葉がキリストの言葉に結ばれるときに、世界が大きく変わる原動力となるのだということは、当研究会でマクリン氏が発表なさつた際の討論において教えられたことである。アウグスティヌスの創世記解釈は教会論的であり、彼の聖書解釈が創世記解釈と詩篇解釈によって貫かれているとするならば、本日のご指摘である『告白』の構造に似た「淵の呼びかけ」とは、おそらく『告白』という作品全体の構造につながるものであって、それは彼の聖書解釈学そのものに直結してくるであろう。『告白』を契機として創世記解釈ないしは

聖書全体の解釈に向かつてゆく、つまり聖書全体の解釈のために告白という行為が必須の契機となるのではないかと思われるのである。その際、創世記冒頭の箇所を、詩篇の言葉を鍵にしてわれわれの言葉に換えてゆくというダイナミズムが、『告白』一三巻全体で展開されているのではないだろうか。告白という行為が「淵」という詩篇の言葉に結び付けられたならば、それが創世記冒頭つまり聖書全体をわれわれの言葉に換える作業となつてゆくのではないか、そのように思われる。「淵が淵に呼びかける」とは、淵が人間であるとする、人間が互いに連帯して聖書をわれわれの言葉として展開してゆくことになるのではないかと考へる。

荒井 洋一

『告白』一巻以降が創世記解釈になっているのはなぜであるのか、それを考えながら聞かせていただいた。「あなたは私にとって何であるのか、私はあなたにとって何であるのか」という問いかけが常に創世記解釈を照らすものであると感じている。

鎌田伊知郎

アウグステイヌスが『告白』において詩篇を非常にたくさん用いているのはなぜであるのか。アウグステイヌスは、詩篇におけるダビデの叫びや喜怒哀楽をキリストのそれであると解して、彼は詩篇を繰り返し唱えることでキリストの叫びが叫びとして自分の淵に響いてくるのを感じていたのではないか。

加藤 信朗

セプトゥアギンタ（七十人訳）が聖書の正典として大切にされていた古代キリスト教世界、地中海キリスト教世界のあり方について考えてみたい。宗教改革以後、ユダヤ教の伝統に基づく研究が旧約聖書研究の中心であると考えられ始め、それ以後、十九世紀から今日に至るまで、源泉をはっきりさせるといふ研究が聖書研究の主流となっている。その中で、七十人訳聖書はギリシア化されたものだという理由で疎外されてきたという事実がある。

ところがアウグステイヌスを読めば読むほど、彼は七十人訳のラテン語にしたがって読んでいることがわかる。今日残っている七十人訳の原典によると、これは二部に分か

れている。すなわち「律法と歴史」「歌と預言」である。

つまり、一方はユダヤ民族の歴史と神との関係、それに対してもう一方は、より一般的に神と人間との関係について明らかにしているもの、というように分けられているのである。後者は箴言や知恵の書であり、詩篇もその中で大きな意味を持っていたし、預言者もそのような意味において当時は理解されていた。最近はどこからかという預言者は歴史に組み入れられて理解されているので、聖書協会の訳もそのような構造をとっており、七十人訳が持っていた聖書の構造とは違うものになっている。そのため、詩篇とはどのような意味を持つのかということが、はっきりしなくなってしまうのである。

しかし、アウグステイヌスにとって神と人間との永遠なるかわりが語られているのは、七十人訳の第二部においてであって、当時の人も皆そのように読んでいた。そのうえで彼はイエスの受肉というものを考えていたのである。七十人訳を中心とした古代キリスト教世界においては、そのような読み方だったのであり、これはギリシア教父も同じであったと思われる。古代キリスト教世界の成立を理解するときに、宗教改革後今日に至る聖書研究による見方と

は違うものが、少なくとも当時は一般的な前提としてあったということを押さえておかなければならない。

さてそのうえで、七十人訳聖書第二部「歌と預言」の中でアウグスティヌスが何をとりわけ愛したかという点、それはなんといっても詩篇であった。その点はギリシア教父と違って、ギリシア教父にとっては雅歌が圧倒的に重要である。それに対して、アウグスティヌスにおいては、雅歌はさほど中心的に引用されることはない。雅歌は、当時のユダヤ教にとっては聖書の中心と考えられていたもので、ギリシア教父やヒエロニムスはそのように読んでいたと思われる。アウグスティヌスの場合は、そのようなギリシア教父の世界とは異なり、もっぱら詩篇を中心に読んでいる。彼は詩人であり、完全に詩的言語で語っているのである。古代教会の成立にとってのアウグスティヌスの意味、ギリシア教父の意味、そして全体的には七十人訳の意味については、さらに考えられなければならないだろう。ヒエロニムスがヘブライ語から直接訳したヴルガタ訳にしても、できた当時は、正統ではないということで反対も多かったようである。しかしそれが正統化されたために、ラテン教父は、以後ずっとそちらを使用したのである。紀元前後、

ヘブライ語の聖書には、七十人訳の基となったものとマソラ版の基、そしてもうひとつ、つまり三つの聖書の系統があったということである。すなわち、旧約聖書——「旧約」というのは後の言い方であるが——の原典としてどれが最も影響力をもっていたか、という問題については、まだ相対的な部分が残るのである。そういったことがらを考慮したうえで研究しなければいけないと、そのように考えている。

泉 治典

アウグスティヌスが創世記の註解を最初から始め、詩篇についても一篇から三十篇までを早い時期に註解し、その後、創世記と詩篇とを説教においても繰り返し語るのであるが、このことは非常に興味深い。今言われたように、七十人訳が二部に分かれていて、「律法と歴史」の部分は、アウグスティヌスはあまり取らなかつたわけである。彼が創世記の研究を始めたのは、当初からギリシア哲学と折衝させるといふ課題を持っていたからであるが、司祭になつてからは詩篇の研究に熱を入れたといふことができよう。これはアウグスティヌスの独創性と言つてよいので

はないだろうか。ヒエロニムスにも多少そういう傾向はあろうと思われるが、やはりアウグスティヌスにおいて非常にはつきりとした独自の考え方を認めることができよう。

律法や歴史書というものがそれ自体として研究されるようになったのは、十二世紀になってからである。それ以前は、やはり詩篇が聖書の中で特別の意味を持つものとして受け取られていた。これもまた興味深い問題であると思われる。

七十人訳にもまた様々な特徴がある。七十人訳がそのテキストとしたヘブライ語の聖書が何であったのかについては、よくわからないことが多いのだが、現在われわれが持っているヘブライ語のテキストは、文章がかなり躍動的であるということが出来る。七十人訳になると、いささかその躍動感に欠けるという印象を受ける。あるいは、預言者が語ったその言葉をすべて神の言葉にしてしまうなど、いろいろな特徴があって、これはそれ自体として研究されるべきことであろう。

樋笠 勝士

アウグスティヌス自身が「淵が淵に呼びかける」という

ことについて解釈をしている部分が挙げられているが、『詩篇註解』四一・一三)、そこでは淵を「人の心 cor hominis」と呼んでいる。人間の心を表す言葉、たとえば anima は命や生命力といったニュアンスで用いられるのが一般的であるし、animus や mens であれば、合理的な知性とカ理性とかいった意味合いが濃厚になる。そのようなものではなく、ここで cor hominis という言い方をしているところが気になる。心 cor という語は、むしろ人間の中心とか心髄、精神的基盤といった意味合いが強くなるであろうし、『告白』冒頭箇所にも cor inquietum という表現もある。今回の引用箇所では、愛が注がれる場所としての「私たちの心 corda nostra」という言い方が見られるが、やはりどうしても、「淵」の解釈に特別なものとして cor という語が選ばれていると思われるのである。実際に書いてあることは「人間たちは手足を通して見られることができるし発話において聞かれることができるが、思念や心 cor はどのようにして見抜くことができるだろう」といったことである。すなわち、「淵」という語によって、人間の内面は覗くことができないうことが捉えられているとするならば、人間同士には深い断絶、壁

があつて、対人関係やコミュニケーションにおいてそもそも限界があると言われているということになろう。ご発表でも、「人間の心は淵であるというのに、ひとつの淵の声ともうひとつの淵の声とはいったいどのようにして呼応することができるのであろうか」とあるが、この問いは、人間同士というものはそもそも孤独で断絶して他者理解とかコミュニケーションは不可能に近いものであるにもかかわらず、それがどのようにして呼応関係が持てるのか、といった問いとして読み換えることもできるかと思われる。このような問いについては、御著書『アウグスティヌスの探求構造』において、『キリスト教の教え *Doctrina Christiana*』に関する考察として語られている人称存在論（それを私は隣人愛の問題と理解したのだが）のほうへと、研究の狙いを定めて考えておられるのではないか。また、たとえば『告白』という著作の目的は何かということについて、「私たちがもろともを考えるためです」（二・三・五）という箇所が引かれているが、ここでの一人称複数数の「私たち」を、非常に意味深いものとしてお考えになっているのであろう。すなわち人間同士の相互性といった問題であるが、研究の方向性についてそのような狙いがあるように

思われるのだが。

加藤 信朗

心 *cor* の問題も非常に大事なものである。まさにここに淵が横たわっていると思われる。われわれの生きている現状を無視しては何も語れないのだが、今、ヨーロッパの只中で、もはや戦争といつてもいいほどの事態がくり広げられている。ヨーロッパ人の間で言葉が通じなくなっているという状況で、まさに淵と淵との問題が起こっていると言わざるをえないのではないか。そのようなことに思いを致しつつ本日の話がうかがった。

参加者より

淵から淵への叫びについて詩篇の言葉ですぐに想起されるのは、「深い淵から、主よ、私はあなたへと叫びます。主よ、私の声を聞き取ってください *De profundis clamavi ad te Domine Domine exaudi vocem meam*」というあの箇所である。これは叫びなのであるが、そのとき、神は遠いのだろうか、近いのだろうか。叫ぶとき、遠いところにある誰かに向かって叫ぶということであったが、ここで

は「あなたに向かって ad te」であるから方向性はあって、そちらに叫んでいる。けれども「私の声を聞いてください exaudi vocem meam」であって、このとき人と人の心や言葉は断絶しているのかもしれないが、「私の声を聞いてください」と願うところの神は果たして遠いのだろうか。かえって神だけには届く何かがあるような気がしてならない。

荒井 洋一

隣人愛ということがいかにして可能になるのか、それはやはり何らか神を愛するということにおいて初めて人間は人間たちを愛することができるようになるということであろう。そういったことを手がかりにして、ご指摘の点についても考えていきたい。

加藤 信朗

実は最初に尋ねたかったことがある。詩篇四一篇がゲツセマネの祈りとつながってくる、このことは、まさに現在の状況がそうであると思えないのであるが、そこでアウグスティヌスが「彼が他の淵に呼びかけるのはあなたの

滝の声においてであって、自分の声においてではありません（一三・一三・一四）と述べている箇所、この「滝」とは何かということとをせひともうかがいたい。私が感じるのは山と淵の情景である。滝が、「どこからどこへ」ということもわからぬくらい轟然となだれ落ちていて、ともかくもそういった滝にあって、その中でひとつの淵がもうひとつの淵を呼ぶというイメージである。そしてこの滝は「あなたの滝 cataracta tua」と言われているのである。

「あなたの滝」と言われているもの、それは私には聖霊であるように思われてならない。そうすると、「あなたの滝」において初めて淵と淵は呼び交わすことができるということになる。滝とは、絶対にそのようなものとしてアウグスティヌスのイメージの中にあつたに違いないと思われるのである。

荒井 洋一

間違ひなくそうであろう。一三巻に引かれている、ロマ書五章の「あなたの愛は、私たちに与えられた聖霊を通して私たちに注がれた」という言葉が、非常に大きく響いているはずである。

加藤 信朗

たいへん参考になった。

本日は、「淵」「叫び」そして「滝」といった、まさにア
ウグステイヌスの言葉の心髄に関わる、そして聖書言語、
詩篇の言語のひとつの心髄に関わる、さらにはイエスの言
葉にも通じてくるようなものに触れることができ、とても
喜ばしいと感じている。