

アウグスティヌスにおける聖書解釈の方法論

— M. キャメロン説の批判的分析を通じた『キリスト教の教え』の再評価 —

Methodology of Biblical Interpretation in Augustine
—Re-Evaluation of *Teaching Christianity* Through a Critical Analysis of M. Cameron's Theory—

須藤 英幸
Hideyuki Sudo

キーワード

アウグスティヌス, 聖書解釈, 『キリスト教の教え』, 『教えの手ほどき』, 『ファウストゥス駁論』, M. キャメロン

KEY WORDS

Augustine, Biblical Interpretation, *Teaching Christianity*, *The First Catechetical Instruction*, *Against Faustus*, M. Cameron

要旨

本論文では、司教初期時代の396年から400年までのアウグスティヌスにおける、聖書解釈の方法論の特性を未解決の問題として扱う。司教叙階直後の396/397年の『キリスト教の教え』において包括的な聖書解釈の方法論を論じたアウグスティヌスは、399年の『入門者の導き』と398~400年の『マニ教徒ファウストゥス駁論』においても聖書解釈の方法とその適用を展開する。M. キャメロンは、2012年の著書 *Christ Meets Me Everywhere: Augustine's Early Figurative Exegesis* の中で、『キリスト教の教え』と『入門者の導き』との間に解釈的なアプローチの相違があると主張する。これに対して、本論文では、上記三つの著作のテキストを分析し、キャメロンのアウグスティヌス論において見いだされる三つの欠点を指摘することを通して、キャメロンが主張する相違は解釈学的には認められないことを論じる。

SUMMARY

This paper looks at the nature of Augustine's methodology of biblical interpretation, practiced in his early days as a bishop from 396 to 400, and approaches it as an unsettled problem. Shortly after his ordination as a bishop, Augustine argued for his comprehensive method of biblical interpretation in *De doctrina Christiana* in 396/397. Later, he also discussed the interpretative method and its application in *De catechizandis rudibus* (399) and *Contra Faustum Manichaeum* (398–400). Michael Cameron asserts that there is a difference in interpretative approaches between *De doctrina Christiana* and *De catechizandis rudibus* in his book *Christ Meets Me Everywhere: Augustine's Early Figurative Exegesis* (2012). Contrary to Cameron's opinion, this paper refutes the difference claimed by Cameron, from a hermeneutic perspective, by analyzing the texts of Augustine's three works mentioned above and clarifying three shortcomings found in Cameron's theory of Augustine.

はじめに

396年の司教叙階から400年にかけて、アウグスティヌスは聖書解釈について集中的に議論した。彼の聖書解釈の方法論は、数年の間に驚くべき広がりを見せている。第一に、396/397年執筆の『キリスト教の教え』*De doctrina christiana*¹の中で、包括的な聖書解釈の方法論が展開され、字義的解釈と比喩的解釈の選別方法や、比喩的に解釈すべき場合の解釈の方向性が扱われる。第二に、399年執筆の『入門者の導き』*De catechizandis rudibus*²では、旧約聖書が入門者にどのように解釈されるべきかが説明される。第三に、398～400年執筆の『マニ教徒ファウストゥス駁論』*Contra Faustum Manichaeum*（以下、『ファウストゥス駁論』）の中で、旧約聖書の解釈方法が秘跡の解釈として深められている。

問題は、『キリスト教の教え』と『入門者の導き』との間に認められるアプローチの差異をめぐるものである。すなわち、『入門者の導き』から『ファウストゥス駁論』への解釈的発展の過程で、『キリスト教の教え』の中で論じられた記号論的解釈方法が乗り越えられてしまったのか、という問題である。M. キャメロンは、2012年出版の学術書 *Christ Meets Me Everywhere: Augustine's Early Figurative Exegesis*³の中で、アウグスティヌスが展開した400年までの比喩的な解釈方法を総括し、『キリスト教の教え』と『入門者の導き』との間に認められるアプローチの相違が『ファウストゥス駁論』において結びつけられたのだと主張する⁴。キャメロン説によれば、新プラトン主義的要素が『キリスト教の教え』の記号論的アプローチには残存しており、その要素

が『入門者の導き』において克服されることになる。本研究では、キャメロン説の批判的分析を通して、キャメロンが主張する相違が[・]解[・]釈[・]学[・]的[・]に[・]は[・]認[・]め[・]ら[・]れ[・]な[・]い[・]こ[・]と[・]を[・]論[・]証[・]す[・]る。その結果、『入門者の導き』と『ファウストゥス駁論』との中で議論される旧約聖書の解釈方法は、むしろ『キリスト教の教え』において包括的に説明された記号論的アプローチの展開であることが示されよう。

I. アウグスティヌスの聖書解釈をめぐるキャメロン説

Christ Meets Me Everywhere: Augustine's Early Figurative Exegesis の第三部において、キャメロンは、396年前後から400年までに展開されたアウグスティヌスの聖書解釈の方法論を発展的な視点から論じている。『キリスト教の教え』(396/397年)の上[・]昇[・]的[・]解[・]釈と『入門者の導き』(399年)のキリスト論的な神[・]秘[・]的[・]解[・]釈との間には本質的な乖離があり、それが『ファウストゥス駁論』(398~400年)の秘[・]跡[・]的[・]解[・]釈において総合されたのだ、というのがキャメロンの主張である。キャメロン説を正確に把握するためには、アウグスティヌスの上記三著作の内容を適切に理解する必要があるため、本稿では、アウグスティヌスの三著作について、初めに各々のテキストを分析した後、それらに関するキャメロン説を謁見したい。

I (1a). 『キリスト教の教え』—記号論的解釈方法

そもそも、『キリスト教の教え』が想定する読者とは誰であろうか。カルタゴの司教アウレリウスの要請に答えて書き始められた『キリスト教の教え』は、「聖書に熱心な者」*diui narum scripturarum studiosus* が読者として想定される (2.41.62)。聖書解釈に関心を抱く一般のキリスト者を実質的な読者と考えることもできるが、本来的な読者は聖書の解釈方法を学ぶ学生や修練生となろう⁵。『キリスト教の教え』の特徴は、その包括的なアプローチに認めることができる。B. W. スミスによれば、アウグスティヌスの記号論的アプローチは、多くの記号 *signa* を通して一つの事柄 *res* が表現された古代の「拡張意味論」*expansive semantics* を背景として展開される⁶。さらに、『キリスト教の教え』は、字[・]義[・]的[・]解[・]釈と比[・]喩[・]的[・]解[・]釈の選[・]別[・]方[・]法[・]を[・]明[・]確[・]に[・]規[・]定[・]す[・]る。聖書本文の意味を確定する作業において、文字通りの意味が「行為の正しさ」*morum honestas* にも「信仰の真理」*fidei ueritas* にも相応しいものではないと認められる箇所は比喩的に解釈すべきだと主張される (3.10.14)。「行為の正しさ」が「神と隣人を愛すること」*diligere deum et proximum* と、「信仰の真理」が「神と隣人を知ること」*cognoscere deum et proximum* と規定されるので (3.10.14)、字義通りに理解された大部分の聖書箇所と比喩的に解釈された聖書箇所の両者が、全体として神と

隣人をめぐる「愛」 *dilectio* と「知」 *cognitio* に関わることになる。ただし、『キリスト教の教え』の聖書解釈における重点は、「行為の正しさ」、すなわち、「神と隣人を愛すること」に置かれている。「聖書は愛 *caritas* の他に何も命じないし、情欲 *cupuditas* の他に何も叱責しない。そして、その基準に従って、聖書は人間の道徳 *mores* を形成する。……これらのすべて（聖書の言葉）は、同じこの愛を滋養して強め、情欲を征服して滅ぼすために効力がある」⁷ (3.10.15)。

アウグスティヌスの解釈方法は、記号内容によって歴史的意味と預言的意味とを明確に区別する。旧約聖書について当時広く問題視されたことは、新約的な倫理規準から逸脱していると思われる聖書箇所解釈である。創世記で物語られる族長の行為が倫理基準から逸脱しているように思われる時でさえ、彼らの行為は情欲から生じたものではない、というのがアウグスティヌスの確信である。この彼の確信は、次の主張に結びつく。「そして、[聖書]⁸で語られることは何であれ、歴史的に *historice* また原義的に *proprie* だけではなく、比喩的に *figurate* また預言的に *prophetic* も受け取られつつ、かの愛 *caritas* の目的に至るまで解釈されるべきである⁹」(3.12.20)。すなわち、預言的意味が聖書の歴史的出来事を通して受け取られる場合、聖書言語はひとまず歴史的出来事の言述として理解され、その上で、不適切な意味が生じうる場合は、愛の目的に合致するような預言的意味として理解され直すことになる。

『キリスト教の教え』は、聖書解釈の基礎理論として記号理論を導入する。言葉が「所与記号」 *data signa* と見なされ (2.2.3)、「事柄 *res* は記号 *signa* を通して学ばれる」と主張される (1.2.2)。「言葉を与えること」 *dare signum* が「指し示すこと」 *significare* と同一視され、話し手の心に抱かれる内容が聞き手の心に移される行為と見なされる (2.2.3)。この意味伝達の過程で、聖書記者の心に抱かれる内容が適切に伝達されうるためには、聞き手である聖書読者に「行為の正しさ」（「神と隣人を愛すること」と「信仰の真理」（「神と隣人を知ること」）という解釈のクライテリアが要請されることになる。その結果、次の解釈構造が獲得される。《*signa*（記号）→ *res*（事柄）》という第一契機である原義的あるいは歴史的解釈が解釈のクライテリアによって評価され、さらに、比喩的あるいは預言的解釈が要請される場合、《*res* → *significatio*（意味内容）》という第二契機が加えられる¹⁰。第一契機が慣習に基づく固定関係であるのに対し、第二契機では *res* と *significatio* との創造的な転義の結びつきによって字義的意味から預言的比喩的意味へ飛躍することができる¹¹。たとえば、「脱穀している牛に口籠をはめてはならない」（Iコリント9:9とIテモテ5:18で引用される申命記25:4）における字義的解釈では、「う・し」という言語記号が事柄としての〈牛〉¹²を指示することになる。他方、解釈のクライテリアで比喩的解釈が要請される場合、〈牛〉が〈伝道者〉に転義されることによって、比喩的解釈では

「う・し」という言語記号が福音伝道者として理解されることになる (2.10.15)。したがって、アウグスティヌスの比喩的解釈は、**転義構造**を通した預言的比喩的意味の獲得にその特徴があるといえる。

さらに、『キリスト教の教え』は、聖書解釈の視点からキリスト者の生を扱い、それを信仰者が歩むべき七段階の成長構造として規定する (2.7.9~2.7.11)。「神への恐れ」*dei timor*の第一段階から「知恵」*sapientia*の最終段階へ至る構造のうち、聖書解釈は「知識」*scientia*の第三段階と捉えられる。比喩的解釈の「規則」*regula*とは解釈が「愛の王国」*regnum caritatis*へ至るまであれこれ思案することであり (2.15.23)、その効用は「神への愛」の第四段階、「隣人への愛」の第五段階、「敵への愛」の第六段階へと解釈者を段階的に動かすことである¹³。たとえば、103編 (Masorah, 104篇) 3節部分の『詩編注解』では、「その方は風の翼 *pennae uentorum* の上を歩まれる」という聖書箇所の子義的解釈が擬人化した神理解に陥らざるをえないため、《*res* → *significatio*》という解釈の第二契機が要請され、「神と隣人への愛」の勧めが次のように展開される。

「風」*uenti*を「魂」*animae*として相応しく比喩的に **figurate** 受け取るのだ、と我々は述べた。「風の翼」、すなわち、「魂の翼」とは、それによって上方に高められるものでなくて何であろうか。それゆえ、「魂の翼」は、徳であり、善行であり、正しい行為である。それらは、すべての翼を二つの対のものとして持つ。すなわち、すべての教え *praecepta* は二つの教えとして存在する。神と隣人を愛する者は誰であれ、翼のある魂を持ち、自由な対の翼である聖なる愛情 *sanctus amor*によって、主へと舞い上がるのである¹⁴。(*Enarrationes in Psalmos* 130.1.13)

アウグスティヌスは事柄としての〈風〉を〈魂〉に転義し、「風の翼」を〈魂の翼〉として比喩的に解釈する。「魂の翼」が対概念の「神への愛」と「隣人への愛」とに関連づけられ、しかも本来的には主の出来事であるはずの文脈が人間の模範と捉えられつつ、「行為の正しさ」による霊的上昇が聖書読者に勧められている。

I (1b). キャメロン説—『キリスト教の教え』の上からのアプローチ

キャメロンは『キリスト教の教え』のアプローチを「上から下へ」*from the top down* 向かう解釈と捉え、その記号理論の特徴を「霊的上昇」*spiritual ascent*として理解する (Cameron, 218, 223)¹⁵。キャメロンによれば、熱心なキリスト者に向けて書かれた『キリスト教の教え』は、アウグスティヌスが信じるための聖書読解を説教者として説いたものではなく、理解するための聖書解釈を教師として説明したものと見

定められる (218-219)。キャメロンは『キリスト教の教え』の中に含まれる新プラトン主義的要素に注目し、受肉のキリストが人間魂の霊的祖国への帰還のために媒介的な道となられた、キリスト者の生における帰還構造を「ほとんどキリスト教化されたプロティノスの上昇」 a nearly Christianized Plotinian ascent として理解できるのだと主張する (221)。したがって、『キリスト教の教え』のアプローチが「霊的上昇」 spiritual ascent あるいは「上昇的解釈」 anagogy として捉えられることになる (223)。

キャメロンは記号論的アプローチの中にもプラトンの要素が含まれることを想定する。アウグスティヌスが説明する言語記号の指示作用のうち、字義的解釈が「指示的記号」 indicative signs の働きとして、さらに、比喩的解釈がそれに加え「媒介的記号」 mediative signs の働きとして機能するのだ、と説明される (231-232)。その上で、前者の指示的記号が「プラトン主義に好意的な記号構造」 Platonic-friendly sign structure とされる一方 (231)、後者の媒介的記号が「決定的なキリスト教的解釈学」 a decisively Christian hermeneutic と見なされる (235)。つまり、キャメロンは、《res → significatio》という比喩的解釈の転義的な第二契機を媒介的な働きと考えるのである。この点から、キャメロンは、アウグスティヌスにおいてはキリストが主に「外的な言葉」 an external sign に留まらざるをえないと主張した P. キャリーを批判して¹⁶、『キリスト教の教え』において祖国への道と理解された「キリストの人性」 Christ's humanity は「彼の神性」 his divinity の「記号」 sign なのではなく、すなわち、神性を「指し示す」 indicate ものではなく、むしろ、神性を「伝達し媒介する」 convey and mediate ものだ、と主張している (229)。

I (2a). 『入門者の導き』—真理認識からの解釈方法

『キリスト教の教え』が聖書に熱心なキリスト者を対象に書かれたのに対し、『入門者の導き』 *De catechizandis rudibus* (399年) はアウグスティヌスが助祭デオグラティアスからの要請を受けて、洗礼前の入門者の導き方を説いた書である¹⁷。395年頃に導入された人間的状況の四段階に従えば¹⁸、『キリスト教の教え』におけるキリスト者の七段階は「恩恵の下」 sub gratia の成長構造であったのに対し、ここでは、「律法の下」 sub lege から「恩恵の下」 sub gratia への移行段階、すなわち、信仰の入門段階における聖書の役割が問題とされる。

十全な意味開示を有する新約聖書に対して、旧約聖書がどのように位置づけられるのか、が『入門者の導き』における主要な問題となる。第一に、入門者にとって「好ましく」 suavius 聞かれるように、指導者は「創世記」から始まる救済の歴史全体の要約を説明すべきであり (3.5)、その際に「教えの目的」 praecepti finis が「純粋な心と良心と信仰から生じる愛」 caritas de corde puro et conscientia bona et fide ... ficta

に置かれるべきことが主張される (3.6)。このことから、旧約聖書の具体的な解釈方法が問題となる。アウグスティヌスは新約の明確な啓示を前提にした旧約の解釈方法を展開する。「確かに、我々が聖書において読むところの主の降臨 *aduentus domini* 以前に書かれたすべてのものは、[主] の降臨が示されるためであり、また、来たるべき教会 *ecclesia*、すなわち、[主] の体 *corpus* であるすべての民族からの神の人々が予表されるためである¹⁹」(3.6)。すなわち、旧約の歴史はその出来事自体が主の将来の出来事を指し示しうる、いわば「比喩」*figura* として生じたものであり (20.35)、したがって、旧約聖書は「霊的神秘」*mysteria spiritalia* として、来たるべき「キリスト」*Christus* と彼の体である「教会」*ecclesia* を予表する (19.33)。このように、「旧約聖書の中に新約の隠匿 *occultatio* があり、新約聖書の中に旧約の開示 *manifestatio* がある²⁰」。この「有益に隠された事柄」*utilitate secreti* である「神秘」*mysteria* は「真理への愛」*amor ueritatis* を強める働きを担うことになる (9.13)。

さらに、『入門者の導き』ではキリストの人性が重要な機能を担う。アウグスティヌスによれば、「神の言葉」*Verbum Dei* が、父から離れることもなく何らかの変化を被ることもないまま「人」*homo* を受け取った (20.36; 26.52) のは、主の「神性」*diuinitas* のうちにあった人々の「休息」*requies* がキリストの「人性」*humanitas* によって回復されるためである (17.28)。換言すれば、キリストが人性を受け取ったのは、「[人々] と共に住むためだけでなく、[人々] のために [人々] によって殺されうるためでもあり²¹」(22.39)、したがって、キリストは「我々の死すべき卑しさ」*humilitas* を着て、罪人によって罪人のために死なれた²² (17.28) と説明される。「この神秘の深遠は、時代の初めから予表されることと預言されることを途絶えさせることはない²³」(17.28)。というのは、キリストが受肉と十字架を通して神と人間との間の「仲介者」*mediator* (27.55) となったという恩恵が、旧約の歴史を通して比喩において示され続けているからである。このようにして、たとえば、ノアの箱舟はキリストと教会を予表することになる。

しかし、洪水の秘跡 *sacramentum*—それによって、正しい人々が木を通して解放された—によって、来たるべき教会が預言された。この教会を、その王であり神であるキリストはご自身の十字架の神秘 *mysterium* によってこの世へ沈没することがないように支えるのである²⁴。(19.32)

このようにして、『入門者の導き』では表現として新たな愛への集中が見られるにしても、旧約聖書の解釈における主要な目的は、入門者が信仰・希望・愛へと進むことが可能となるように、キリストと教会をめぐる「神と隣人への知」の獲得、すなわ

ち、真理認識を入門者に開かせることにあるのだと言える。

I (2b). キャメロン説—『入門者の導き』の下からのアプローチ

『入門者の導き』のアプローチは、『キリスト教の教え』の「上から」top-downのアプローチと比較され、「下から」bottom-upのアプローチと見なされる (Cameron, 240)。キャメロンによれば、両著作において「愛」caritasの概念の重要性が貫かれているものの (241)、『入門者の導き』では旧約聖書の読解に「預言的、キリスト論的、神秘解釈的」prophetic, Christological, and mystagogicな解釈方法が適用され、『キリスト教の教え』では見受けられなかった新約と旧約との関係性という新しい要素が加えられる (242)。キリストの謙卑という鍵概念が、その特徴の一つとして暗示されており、入門者の指導者が従うべき模範として (243)、そればかりでなく、聖書に隠された神秘を掘り出す効果的な道具として位置づけられている (244)。

このようにして、『入門者の導き』のアプローチには新プラトン主義的な要素が含まれておらず、『キリスト教の教え』と比較した場合、より純粋にキリスト教的なアプローチであることが暗示される (246-247)。結果として、『キリスト教の教え』はアウグスティヌスの聖書研究の全体的計画の「一部」a portionを示しているにすぎず、それゆえ、聖書解釈をめぐる彼の第一の言説として『キリスト教の教え』を他の著作から孤立的に優先させることは誤りだ、というのがキャメロンの主張である (248-249)。

I (3a). 『ファウストゥス駁論』—秘跡理解からの解釈方法

ファウストゥスは当時著名なマニ教の指導者であり、マニ教の聴聞信徒であったアウグスティヌスは深刻な疑問の解決を彼に期待する。しかし、ファウストゥスはその期待に答えられなかったと概ね穏健に論じる『告白』第5巻の内容から判断すれば²⁵、マニ教宣教師のために書かれたファウストゥスの教義解説書*Capitula*がアウグスティヌスの手元に届いたのは『告白』が書かれた後である、と一般に考えられている²⁶。『ファウストゥス駁論』はこの教義解説書に反駁した大著であり、そこでもアウグスティヌスは旧約の比喩的解釈を展開する。ファウストゥスによれば、旧約聖書は正典として受け入れられず (15.1)、しかも信仰以前の段階では「役に立たず」*inutilis*、信仰以降の段階でも「余分な」*superuacuuus*ものにすぎないのである (13.1)。

ファウストゥスの旧約批判に対して、アウグスティヌスは新約聖書との関係性から意味づけることによって旧約聖書の正典性を主張する。それによれば、新約には「永遠の命と天の御国との約束」が含まれるのに対し、旧約には「時間的な事柄の約束」*temporalium rerum promissiones*が含まれる (4.2)。旧約における族長と預言者は使

徒と同様に「神の霊」*Spiritus Dei*によって啓示を受けているため、彼らも新約の約束を理解しているものの(4.2)、旧約の「時間的な事柄の約束」は「来たるべき出来事の比喩」*figurae futurorum*としての特性を持っている(4.2)。新約を予表する旧約という立場に立てば、次に旧約律法の位置づけが問題となる。アウグスティヌスは「生が規定される律法」*praecepta uitae agenda*と「生が指し示される律法」*praecepta uitae significandae*とを区別し(6.2, 10.2)²⁷、後者の「生が指し示される律法」を「来たるべき出来事の影」*umbra futurorum*と捉えて、キリスト者が従う必要のない律法と見なす(6.2)。旧約時代において「比喩において隠されたこと」*in figura occultatum*は一部分の聖なる人々によって理解されたにすぎなかったが、新約時代においては「明示表現において啓示されたこと」*in manifestatione reuulatum*が広く人々に知らされている(6.9)。この観点から、旧約時代に「律法」*praeceptum*であったものが、新約時代には新たに「証言」*testimonium, attestantia*と見なされ(6.9, 10.2)、したがって、新約時代を生きるキリスト者にとって、多くの「律法」が「証言」として受け取り直されることになる。

このようにして、旧約聖書は十分な意味でキリスト者のために書かれた証言の書ともなり、したがって、キリスト者は旧約を「霊的に」*spiritaliter*に理解し(6.9)、「自由において」*in libertate*読まなければならない(8.2)。アウグスティヌスによれば、すべての聖書記者は「正典的権威」*canonica auctoritas*において互いに一致しているので、聖書全体が「単一の口」*unum os*から語られたかのように信じられるべきであり(11.6)、この指針の下で自由な解釈が行われるべきである。それゆえ、霊的で自由な旧約解釈を通して、キリスト者は聖書の至る所でキリスト自身と出会うことが期待されることになる(12.27)。一方、ファウストゥスのアプローチは、キリストの預言を旧約において見いだすことができない。なぜなら、「神の秘密」*diuinum secretum*のドアが閉ざされるとき、ファウストゥスは「敬虔の信仰」*fides pietatis*によって叩くことをせず、「不敬虔の高ぶり」*elatio impietatis*によって嘲ったからである(12.30)。

『ファウストゥス駁論』では、『入門者の導き』で言及された「秘跡」*sacramentum*²⁸としての旧約の歴史がさらに展開される。「モーセは私について書いたのだ」(ヨハネ5:46)というイエスの言葉を土台に、旧約の全体的な目的が「キリストの恵みを理解するため」*ad intellegendam Christi gratiam*と見なされ(16.22)、「述べられた事柄」*res dicta*であれ「行われた事柄」*res gesta*であれ、預言としての旧約の「比喩」*figura*は、頭としての「キリスト」とその体としての「教会」、すなわち、キリストの「全体性」*totum*(全的キリスト)において成就するのだと主張される(12.39)。こうして、生き方に属する「生が規定される律法」が恩恵を通して成就

される一方、約束に属する「生が指し示される律法」は秘跡としてキリストによって成就されることになる(19.18, 22.6)。アウグスティヌスによれば、旧約の秘跡は全体として「キリストの降臨」*Christi aduentus* (受肉と十字架と復活)によって成就されるのであり、この観点から、キリスト者にとって「秘跡の力」*sacramentorum uis* は計り知れないほどに大きい(19.11)。その代表的なものに、創世記における結婚の秘跡があり、パウロによれば(エペソ5:31-32)、この秘跡は花婿である「キリスト」と花嫁である「教会」との結婚という霊的リアリティーにおいて成就している(22.38)。

以上より、キリスト者が旧約聖書を積極的に読むべき理由は、究極的には新約聖書を読む理由と同じものになる。すなわち、秘跡理解を通して、「信仰の追想」*commemoratio fidei* と「希望の慰め」*consolatio spei* と「愛の奨励」*exhortatio caritatis* を理解するためである(13.18)。例を挙げて説明しよう。フィロンによれば、ノアの箱舟は人間身体との対比を基礎に建造されており、箱舟側面にある出入口は排泄物を出す人間の下部器官に相当することになり、そこに明確な霊的意味を見いだすことはできない(12.39)。このような解釈を取れば、キリスト者が旧約を読む積極的な理由が薄れてしまう。アウグスティヌスによれば、箱舟側面にある出入口は十字架上で刺し通されたキリストの脇腹から流れ出る「教会の秘跡」*sacramenta ecclesiae* と解釈される(12.39)。したがって、ファウストゥスが主張したように、行為の正しさに直接関連しない旧約箇所を余分で無意味なものとは考えずに、そこでこそ「神秘的意味の預言」*mysticae significationis oraculum* が探求されるべきなのだと主張される(22.96)。アウグスティヌスは「神秘の秘密 *mysteriorum secreta* を自由に開こう、信仰の敬虔によって叩こう」(22.51)と述べて、アブラハムの妻をめぐるパウロの解釈(ガラテヤ4:22-24)を土台にして、ヤコブの妻の「神秘の秘密」を解き明かす²⁹。

それゆえ、人間的で死すべき生の活動 *actio* はレアであり、その中で我々は多くの骨の折れる労苦をしながら信仰によって生きている。……これに対して、神の永遠的観想の希望 *spes* はラケルであり、それは真理の確実で喜ばしい理解を持っている³⁰。(22.52)

ヤコブの四人の妻のうち、自由人であるレアとラケルが新約時代に属しており、キリストの体である「教会」にはレアの「時間的な生」とラケルの「永遠的な生」という二つの生が存在することになる。なぜなら、「キリスト」が自身の受難によって「時間的な生」を、自身の復活によって「永遠的な生」をそれぞれ開示したからであ

る (22.52)。このような比喩的解釈を探究することによって、アウグスティヌスはキリストと教会に関する理解を深めさせつつ、キリスト者に「信仰の追想」と「希望の慰め」を与えることができるのである。

このようにして、主に新約の字義的解釈を通して獲得された「神と隣人への知」は、旧約の比喩的解釈を通してその理解が深められることになる。アウグスティヌスによれば、「知恵の教え *doctrina sapientiae* は、ある物体的な像 *imagines* や類似 *similitudines* を通して、どんな程度であっても、考えられるべき神的な事柄をほのめかすということを選んだ³¹」(22.54)。このような秘跡理解の立場に立てば、旧約聖書における物体的な像や類似は解き明かされることを待っているのである。「[キリスト] ご自身は、いくらかの困難を通して [キリスト] を発見したいという欲求を私に対して燃え立たせる。それは、私が発見する事柄を熱心に吸収し、骨髄 *medullae* に隠されたものとして健全に保持するためである³²」(12.27)。したがって、『ファウストゥス駁論』における比喩的解釈は「神と隣人への愛」の実践にその究極的な目的を持つ「愛の奨励」でもあり、その解釈の効用は、熱心に探求された秘跡の神秘的意味が、聖書解釈者自身の考えであるかのように自己の深みにおいて受容されることである。

I (3b). キャメロン説—『ファウストゥス駁論』の秘跡的アプローチ

キャメロンによれば、『ファウストゥス駁論』は、『キリスト教の教え』と『入門者の導き』との間に認められるアプローチの差異性を総合する内容を持つ。『ファウストゥス駁論』においてヤコブの夢に現れた梯子のイメージが、『キリスト教の教え』の「上から」のアプローチと『入門者の導き』の「下から」のアプローチを総合する象徴的な議論と理解されている (249-250)。キャメロンによれば、『ファウストゥス駁論』の主要な問題は、「キリスト」と「旧約聖書」をいかに理解するかということである (257)。字義的な解釈に拘泥したマニ教徒が旧約を不道徳に満ちたものとして拒絶したのに対し (255)、必要な聖書箇所には比喩的な解釈を適用することで新約の恩恵が旧約に隠されていると理解することができるのであり、したがって、「新約の序論」ともいべき旧約を拒絶することはそのまま新約を拒絶することになるのだと解説される (257)。さらに、神による魂の直接的救済というマニ教徒の主張に対して、イスラエルの歴史とキリストの人間性が救済の媒介になると主張するアウグスティヌスに強調点が置かれている (259)。

キャメロンによれば、キリストが律法を成就したので、律法は「恩恵と真理」*grace and truth* に変えられた、というのがアウグスティヌスの考えである (262)。換言すれば、倫理的な教えは「恩恵の助け」*the help of grace* によって、また、秘跡的

な約束は「真理の開示」the display of truthによって成就されるのであるが、両者ともにキリストによって成就されることが強調される(263)。キャメロンにとって、キリストの媒介性は重要である。キリストは、「律法の下」にある「自己陶酔的な罪の恐れ」self-absorbed fear of punishmentから「恩恵の下」にある「自己放棄的な愛」self-surrendering loveに移行する人間の変容を媒介し、そればかりか、「恩恵」の下に生きることと「真理」を発見することとの実践として「律法」を読み取ることができるよう愛へ、キリストが信仰を成熟させるのだと説明される(266)。このようにして、『ファウストゥス駁論』は、入門者に対する「下から」のアプローチと熱心なキリスト者に対する「上から」のアプローチを併せ持つ内容と見なされる。

加えて、キャメロンは『ファウストゥス駁論』で用いられる重要な用語である“sacramentum”と“mysticus”に注目する。キャメロンによれば、アウグスティヌスにとって「秘跡」sacramentumとは「神聖な記号」signum sacrum³³であり、神の愛の神秘を媒介する「見える言葉」uerba uisibilia³⁴である(272)。旧約聖書の聖人の「言葉と行為」words and deedsが新しい時代の「キリスト」の出来事と「教会」の出現とを媒介する「秘跡」sacramentaと解釈されることによって、旧約を新約の預言として理解することができるようになる(274)。一方、キャメロンによれば、アウグスティヌスの「神秘」mysticusの使用頻度が『キリスト教の教え』以降に増加し始めた(271)。『ファウストゥス駁論』とほぼ同時期に書かれた『告白』では、旧約から「神秘的な覆い」mysticum uelamentum³⁵を取り除いたアンブロシウスによる聖書の解釈方法が言及され、『ファウストゥス駁論』では、旧約の聖人が「神秘的に」mystice³⁶生きたことが言及される(271)。他方、キャメロンは『キリスト教の教え』における比喩的解釈の第二契機《res → significatio》の前者を「指し示す事柄」res significantes³⁷としての「媒介的記号」mediative signsと捉えるので(269)、「神秘」mysticusにおいて生きた旧約の聖人の言動が、旧約の解釈過程では「秘跡」sacramentumと見なされて、それが「指し示す事柄」として機能することになる。このように、キャメロンは比喩的解釈の第二契機に含まれる「指し示す事柄」を媒介的記号として秘跡と同一視するのである。

II. 聖書解釈の方法論における『キリスト教の教え』の再評価

キャメロンの著作は、アウグスティヌスの初期時代から司教としてある程度説教が軌道に乗ったことが予想される400年までの聖書解釈を発展的な視点から包括的に論じた労作である。俯瞰的には、アウグスティヌスの聖書解釈の方法論が『キリスト教の教え』だけで完結したものでないことを明らかにしている点で優れている。個別的には、アウグスティヌスにおける「神秘」と「秘跡」の思想やそれに関連した「全的

キリスト」*totus Christus* の思想が生み出されていく聖書解釈的な過程を明らかにしている点は特に重要である。しかし、ここでは、キャメロンの著作に見受けられる三つの欠点を指摘しつつ、アウグスティヌスの聖書解釈の方法論における『キリスト教の教え』の位置づけを明確にしたい。

第一に、キャメロンは、「ローマ」9章の解釈でもある『シンプリキアヌスへ、諸問題について』*De diuersis quaestionibus ad Simplicianum* (396年)にはほとんど触れていない。『シンプリキアヌスへ』第一巻第二問の重要性は早くも20世紀の幕開けと共にE. ポルタリエによって指摘され³⁸、特に、J. P. バーンズの研究以来、自由意志が確保されつつ生じたアウグスティヌスの聖書的な恩恵論的転回として知られる³⁹。筆者は以前、このアウグスティヌスの恩恵論的転回には、それまでのプラトン主義的な照明による直接知から言語を媒介する方法への移行が含まれることを述べた⁴⁰。この決定的な転回を考察から外したキャメロンは、『シンプリキアヌスへ』直後に書かれた『キリスト教の教え』で展開されるキリスト者の生の七段階を新プラトン主義的であると、あまりにも容易に推定している(221)。加藤武によれば、『キリスト教の教え』におけるキリスト者の生の七段階は「解釈」と「隣人愛」を媒介するもので、それまで論じられた新プラトン主義的な生の段階とは大きく異なっている⁴¹。しかも、キャメロンは、アウグスティヌスが聖書解釈に適用した記号理論の基本構造そのものを「プラトン主義に好意的な記号構造」と述べるが(231)、むしろ、スミスと共に一般的に流布していた古代の「拡張意味論」の適用と考える方がより自然である⁴²。さらに、『入門者の導き』では福音を受容するときの「喜び」の効用が主張されているが(2.4)、これも『シンプリキアヌスへ』で発見されて以来⁴³、一貫したアウグスティヌスの考えである。したがって、『シンプリキアヌスへ』で決定視された言語の認識論的な媒介性は『キリスト教の教え』から『ファウストゥス駁論』へと続くアウグスティヌスの聖書解釈の前提であるといえるのであり、キャメロンはこの点を見落としている。

第二に、『ファウストゥス駁論』の分析において、キャメロンは、アウグスティヌスの転義構造を秘跡構造と同一視する。そもそも、アウグスティヌスの聖書解釈の方法論は言語の認識論的媒介性という前提の下に構成された言語学的な議論であって、字義的な指示構造《*signa* → *res* (1)》による意味が解釈のクライテリアから外れて不適切な意味内容となる場合、比喩的な転義構造《*res* (1) → *res* (2)》が要請されることになる。この場合、*res* (1) と *res* (2) とは基本的に理解可能な全ての事柄に開放されている。一方、アウグスティヌスの秘跡概念は言語解釈とは直接的に関係しない神学的内容であって、秘跡構造は《*res uisibilis* → *res inuisibilis*》と考えることができる。この場合、前者が時間的で目に見える神聖な事柄であり、後者が永遠的

で目に見えない事柄となる。したがって、秘跡構造は転義構造よりも蓋然性が少なく、その分、媒介性の存在論的な意味合いが多く含まれるともいえる。たとえば、上述したように、「脱穀している牛に口籠をはめてはならない」の解釈では、「う・し」によって指示される〈牛〉が転義されて〈福音伝道者〉として理解されるようになる（『キリスト教の教え』2.10.15）。この転義構造では、事柄としての〈牛〉が記号として機能することにもなるが、必ずしも〈牛〉が秘跡である必要はない。これに対し、「洪水の秘跡」と呼ばれる場合、神の啓示を通して建設された〈ノアの箱舟〉は〈全的キリスト〉という永遠的事柄の秘跡なのである（『入門者の導き』19.32）。したがって、転義構造と秘跡構造とを同一視することはできない。転義構造はあくまでも言語解釈に含まれる一つの過程であるのに対し、秘跡構造は基本的には言語解釈から独立した事柄間の関係概念である。

キャメロンの媒介性の議論にも、やや混乱が見受けられる。アウグスティヌスは、比喩的解釈の第二契機《res → significatio》における res を認識論的意味から「転義的記号」*signa translata* と呼ぶのであるが（『キリスト教の教え』2.10.15）、キャメロンはこれを存在論的意味から「媒介的記号」と呼ぶ（Cameron, 231-232）。『キリスト教の教え』において存在論的な媒介と考えられるのは、むしろ、言語解釈とは独立して導入された祖国への道、すなわち、キリストの人性である（1.11.11, 1.34.38）。しかも、キャメロンも述べるように、キリストの人性（祖国への道）は、キリストの神性（人間魂の霊的祖国）を指示するというよりも、それを媒介するといえるのであって（229）、ここに、キリストの謙卑に基づいて導入された、アウグスティヌスの秘跡概念の端緒を見いだすこともできる。それにもかかわらず、アウグスティヌスにおいて、新約と旧約との関係性や秘跡の基本的概念が確立された後には、旧約時代の秘跡構造が転義構造の典型として言語解釈に再適用されることになる。これが、旧約の具体的な解釈が問題とされた『入門者の導き』と『ファウストゥス駁論』において、旧約の比喩的解釈の根拠として秘跡概念が持ち出される理由と考えることができる。結果として、転義構造は秘跡構造よりも広い包括的な概念であり、『入門者の導き』と『ファウストゥス駁論』で展開される秘跡構造は、『キリスト教の教え』の包括的で言語学的な転義構造と存在論的な媒介を担うキリストという二つの概念をきっかけとして、アウグスティヌスが神学的に深めた洞察といえることになる。

第三に、キャメロンの著作には、『キリスト教の教え』における解釈のクライテリアである「行為の正しさ」と「信仰の真理」、すなわち、「神と隣人への愛」と「神と隣人への知」という概念から著作間の差異を検証する視点が欠けている。『入門者の導き』における「下から」のアプローチでは、信仰の入門段階における聖書の役割が問題とされており、「行為の正しさ」と同様に「信仰の真理」、すなわち、永遠的事柄

の認識が重要視される。この点から、新約と旧約との関係性と、それに伴った形で「秘跡」と「全的キリスト」という概念が導入されるが、旧約が新約で啓示される「キリスト」と「教会」を予表しているという理解構造は、永遠的事柄である全的キリストが旧約の世界にも存するという認識に結びつくものである。この全的キリストの認識は『キリスト教の教え』で十分に展開されなかった解釈のクライテリアの一つ「信仰の真理」、すなわち、「神と隣人への知」に属するものと考えることができる。とはいっても、『入門者の導き』で「行為の正しさ」、すなわち、「神と隣人への愛」が蔑ろにされたわけではない。指導者は、入門者が「聞くことによって信じ、信じることによって望み、望むことによって愛する」audiendo credat, credendo speret, sperando ametように説明すべきだと主張され(4.8)、入門者が「神と隣人への知」の深まりを通して、「神と隣人への愛」を実践できるようになることが指導者の教えの目的である。この点でも、『入門者の導き』(と『ファウストゥス駁論』)は、知識に対する愛の優先性を前提とする『キリスト教の教え』(2.41.62)と一致している。『入門者の導き』では、解釈のクライテリアが「永遠と真理と神聖への愛と、隣人への愛」という対の愛に集約されており⁴⁴、「神と隣人への知」が真理への愛として内に含まれた解釈のクライテリアであるとも見ることができる。このように、解釈学的見地から判断すれば、両著作における解釈のクライテリアと解釈の方向性とは一致していることになる。したがって、『キリスト教の教え』の「上から」のアプローチと『入門者の導き』の「下から」のアプローチとの差異は、究極的には想定される読者の差異に還元できるのであり、両著作間に、キャメロンが主張するような解釈的な本質的相違を認めることはできないのである。

おわりに

確かに、キャメロンが主張するように、アウグスティヌスの聖書解釈が『キリスト教の教え』において完結していると理解することはできない。『入門者の導き』と『ファウストゥス駁論』において展開されるキリスト論的な集中は、アウグスティヌス自身の思想的な深まりを反映している。

しかし、同時に、『キリスト教の教え』と『入門者の導き』との間に見受けられるアプローチの差異性を聖書解釈の方法論における本質的な相違と見なすキャメロンにも同意できない。『キリスト教の教え』は、神を「享受」するために、文化一般、特に、教養科目を聖書解釈のために「使用」することを下部構造にもった、聖書解釈の方法論に関する包括的な試みであり、原理論とも呼べる著作である。これに対して、『入門者の導き』と『ファウストゥス駁論』とは、具体的な諸問題に対処するために

書かれた原理論の適用と展開と捉えることができる。結果として、『キリスト教の教え』の記号論的解釈方法は『入門者の導き』の真理認識からの解釈や『ファウストゥス駁論』の秘跡理解からの解釈によって乗り越えられてはならず、解釈学的には、三著作における解釈思想は非プラトン主義的な言語の媒介性と存在論的なキリストの媒介性において一致している。『キリスト教の教え』において展開された道としてのキリストという思想は、比喩的解釈という言語の媒介性を通して「神と隣人への愛」が深められるばかりでなく、秘跡という存在論的なキリストの媒介性を通して「神と隣人への知」が深められることをも、萌芽的に含んでいるのである。

注

- 1 本論文は、396/397年に執筆された『キリスト教の教え』の第三巻(25.35)までを扱う。第三巻(25.36)以降と説教法を扱う第四巻は426/427年に執筆されたと一般に考えられている。邦訳に、アウグスティヌス『キリスト教の教え』(加藤武訳, アウグスティヌス著作集6, 教文館, 1988年)がある。
- 2 邦訳に、アウグスティヌス『教えの手ほどき』(熊谷賢二訳, キリスト教古典叢書4, 創文社, 1964年)がある。
- 3 Michael Cameron, *Christ Meets Me Everywhere: Augustine's Early Figurative Exegesis* (New York: Oxford University Press, 2012).
- 4 Ibid., 240, 250.
- 5 加藤訳『キリスト教の教え』, 327-328.
- 6 Brett W. Smith, 'Complex Authorial Intention in Augustine's Hermeneutics,' *Augustinian Studies* 45:2 (2014) 203-225, esp. 209-212, 214. Smithによれば、この「拡張的意味論」は少なくともアウグスティヌスの時代まで一般的に使用された。
- 7 *De doctrina christiana* 3.10.15 (CCSL 32, 87): "Non autem praecipit scriptura nisi caritatem nec culpam nisi cupiditatem et eo modo informat mores hominum. ...; sed omnia haec ad eandem caritatem nutriendam atque roborandam et cupiditatem uincendam atque exstinguendam ualent." 本稿におけるラテン語の翻訳はすべて筆者による。
- 8 本稿の翻訳では、ラテン語代名詞の意味内容を [] の中で補い、補足内容を () の中で補う。
- 9 *De doctrina christiana* 3.12.20 (CCSL 32, 90): "Et quicquid ibi tale narratur, non solum historice ac proprie, sed etiam figurate ac propheticè acceptum interpretandum est usque in finem illum caritatis"
- 10 Graziano Ripanti, "L'allegoria o l' "intellectus figuratus" nel *De doctrina christiana* di Agostino," *Revue des Études Augustiniennes* 18 2/2 [1972]: 219-232, esp. 230-231. Ripantiによれば、「アウグスティヌスの議論の根底にある処置方法は、比喩の構造〈signum—res—significatio〉において際立たされたもの、とりわけ、事柄から象徴的意味への上昇というこの第二の契機と正確に同じものである。」
- 11 拙著「アウグスティヌスにおける聖書解釈学と生の展開」『中世哲学研究—Veritas—』第31号, 2012年, 1~18, esp., 14. この論文は、拙著『「記号」と「言語」—アウグスティヌスの聖書解釈学』(京都大学学術出版会, 2016年)の269-298頁に再掲載される。
- 12 本稿では、言葉と事柄を区別する場合、前者を「 」として後者を〈 〉として表記する。
- 13 拙著「アウグスティヌスにおける聖書解釈学と生の展開」, 13.

- 14 *Enarrationes in Psalmos* 103.1.13 (CCSL 40, 1486): “Diximus, bene accipi figurate uentos animas. Pennae uentorum, pennae animarum quae sunt, nisi a quibus sursum adtolluntur? Pennae ergo animarum uirtutes, bona opera, recte facta. In duabus alis habent omnes pennas; omnia enim praecepta in duobus praeceptis sunt. Quisquis dilexerit Deum et proximum, animam habet pennatam, liberis alis, sancto amore uolantem ad Dominum.” この後、愛に関するキリストと人間との差異性が述べられ、「その方は風の翼の上を歩まれる」全体の解釈が完成する。
- 15 以下、キャメロン説の説明において、() 内に Cameron, *Christ Meets Me Everywhere: Augustine’s Early Figurative Exegesis* の引用箇所を頁数で示す。
- 16 Cameron, 342-343, n. 37; Phillip Cary, *Outward Signs: The Powerlessness of External Things in Augustine’s Thought* (New York: Oxford University Press, 2008), 145.
- 17 『入門者の導き』では、指導者の喜びを妨げる原因とその克服方法が分析され、その後、入門者への導きが例証される。
- 18 *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* 12 [13-18] (PL 35). ここでは、人間的状況が「律法以前」ante legem、「律法の下」sub lege、「恩恵の下」sub gratia、「平和のうち」in pace という四段階に区分される。
- 19 *De catechizandis rudibus* 3.6 (CCSL 46, 125): “Neque enim ob aliud ante aduentum domini scripta sunt omnia quae in sanctis scripturis legimus, nisi ut illius commendaretur aduentus et futura praesignaretur ecclesia, id est, populus dei per omnes gentes, quod est corpus eius;”
- 20 *De catechizandis rudibus* 4.8 (CCSL 46, 128): “in ueteri testamento est occultatio noui, in nouo testamento est manifestatio ueteris.”
- 21 *De catechizandis rudibus* 22.39 (CCSL 46, 164): “non solum cum eis uiuere, sed etiam pro eis et ab eis posset occidi”
- 22 *De catechizandis rudibus* 17.28 (CCSL 46, 153): “humilitate nostrae mortalitatis indutus et a peccatoribus et pro peccatoribus moreretur.”
- 23 *De catechizandis rudibus* 17.28 (CCSL 46, 153): “ab ineuntibus saeculis mysterii huius altitudo praefigurari praenuntiarique non cessat.”
- 24 *De catechizandis rudibus* 19.32 (CCSL 46, 156-157): “Praenuntiabatur tamen etiam diluuii sacramento, quo per lignum iusti liberati sunt, futura ecclesia, quam rex eius et deus Christus mysterio suae crucis ab huius saeculi submersione suspendit.”
- 25 『告白』5.7.12-13. ファウストゥスへの失望が、アウグスティヌスをマニ教から離れさせるきっかけとなった。
- 26 Cameron, 252-253.
- 27 『ファウストゥス駁論』19.18では、前者が「一方の律法は生き方に属する」haec praecepta sunt morum と、後者が「他方の秘跡は約束に属する」illa sacramenta sunt promissorum と説明される。
- 28 アウグスティヌスの“sacramentum”の使用法には、教会の儀式を意味するものと、新約の霊的真理を予表する旧約の歴史的事柄を意味するものがあり、『入門者の導き』では後者の使用法が19.32, 19.33, 20.34, 27.53に見受けられる。熊谷賢二訳『教えの手ほどき』では前者が「秘跡」や「儀式」として、後者が主に「前表」や「奥義」として訳し分けられている。
- 29 『ファウストゥス駁論』22.2では「律法の著者である神」Legis auctorem Deum と表現され、旧約に神の意図が含まれることが暗示される。旧約の比喩的解釈が有効となるためには、聖書が人間著者によって書かれていながらも、同時に著者の意図を超えた神の意図が旧約に含まれるという前提的理解

- が必要となろう (cf. 『キリスト教の教え』 3.27.38)。
- 30 *Contra Faustum Manichaeum* 22.52 (PL 42): “Actio ergo humanae mortalisque vitae, in qua vivimus ex fide, multa laboriosa opera facientes ..., ipsa est Lia Spes vero aeternae contemplationis Dei, habens certam et delectabilem intellegentiam veritatis, ipsa est Rachel”
- 31 *Contra Faustum Manichaeum* 22.54 (PL 42): “eligit doctrina sapientiae per quaslibet corporeas imagines et similitudines utcumque cogitanda insinuare divina,”
- 32 *Contra Faustum Manichaeum* 12.27 (PL 42): “ipse mihi et ex nonnulla difficultate inventionis suae desiderium inflammat, quo id quod invenero avidè sorbeam, medullisque reconditum salubriter teneam.”
- 33 *De Civitate Dei* 10.5 (PL 41): Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est. (それゆえ、目に見える犠牲は目に見えない犠牲のサクラメント、すなわち、神聖な記号である。)
- 34 *Contra Faustum Manichaeum* 19.16 (PL 42): Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta, nisi quaedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem, verumtamen mutabilia et temporalia? (実際、何であれ物的な秘跡は、確かに神聖にされた、それにもかかわらず、可変的で時間的な、目に見える言葉のようなもの以外の何であろうか。)
- 35 *Confessiones* 6.4.6 (CCSL 27, 197): remoto mystico uelamento spiritaliter aperiret, ... (神秘的な覆いが取り除かれて、[アンブロシウス] は霊的に開示していた。)
- 36 *Contra Faustum Manichaeum* 12.48 (PL 42): non reprehendam vitam sanctorum antiquorum, etiam si non intellegam quam mystice vixerint, ... (どのように彼らが神秘的に生きたのか、たとえ私は理解していないにしても、私は太古の聖人の生を非難しない。)
- 37 *De doctrina christiana* 3.9.13 (CCSL 32, 85).
- 38 Eugène Portalié, *A Guide to the Thought of Saint Augustine* (trans. Ralph J. Bastian; Chicago: Henry Regnery Company, 1960), 197. この翻訳の原著は、*Dictionnaire de Théologie Catholique* の中に含まれる、Portalié によって1902年に書き終えられた「聖アウグスティヌス」の項目である。
- 39 J. Patout Burns, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace* (Paris: Études Augustiniennes, 1980).
- 40 拙著『「記号」と「言語」』, 216-220.
- 41 加藤武「*De Doctrina Christiana* (II, vii, 9-12) における迂路について」(『立教大学研究報告〈人文科学〉』第44号, 1985年, 26-44). 特に32-33. この論文は、加藤武『アウグスティヌスの言語論』(東京, 創文社, 1991年)の230-250頁に再掲載される。
- 42 Smith, 209-212, 214.
- 43 拙著『「記号」と「言語」』, 193-200.
- 44 *De catechizandis rudibus* 26.50 (CCSL 46, 174): “quidquid audierit ex libris canonicis, quod ad dilectionem aeternitatis et ueritatis et sanctitatis, et ad dilectionem proximi referre non possit, figurate dictum uel gestum esse credat ; atque ita conetur intelligere, ut ad illam geminam referat dilectionem”. (何であれ、永遠と真理と神聖への愛と、隣人への愛とに関連づけられない事柄を正典の書から聞くとき、それが比喩的に述べられたかまたは生じたのだと信じるべきであり、そのようにして、それがかの対の愛に関連することになるような理解へと努力すべきである。)