

慶應義塾大学

博士（哲学）学位請求論文

アウグスティヌスにおける精神の自己認識の諸相

——『三位一体論』読解

小沢隆之

2021 年度

## 凡例

・本稿で用いられる翻訳は、断りのない限り拙訳である。アウグスティヌスからの引用にあたって、底本として『三位一体論 (*De Trinitate*)』は Mountain 1968a, 1968b を、『書簡 (*Epistulae*)』は Goldbacher 1903 を、『再考録 (*Retractationes*)』は Mutzenbecher 1984 を用いた (ただし、句読法を断りなく変更している場合がある)。

・一次文献の翻訳を引用するにあたって、ラテン語の原文も併記した。校訂版とは異なる読みや句読法を採用している箇所があるので、その異同を示すことが目的の一つである。またより重要な狙いとしては、既存の日本語訳 (中沢 1975; 泉 2004; 加藤 上村 2019) とは異なる訳・解釈を施しているところが多くないので、読者がそれらと拙訳を容易に比較できるようにするために、あるいは拙訳そのものの検討をやすくするために、ラテン語を和訳のうえに記載した。

・引用文中の [] は訳者 (小沢) による補いである。

・アウグスティヌスの著作を引用するにあたって、それぞれの最新の校訂版を用い、その校訂版に準じた章ないし節の区分を明記する。また『三位一体論』を引用する際には、著作名を記さず、巻・章・節・行数のみを記載した (たとえば、1, 3, 5<sub>15-19</sub> は「『三位一体論』1巻3章5節15行目から19行目まで」を示す)。

## 目次

### 序論

・問題の背景 .....	1
・本論の構成 .....	5
・解釈方針について .....	6

### I 章 精神における自己知と現前

序 .....	10
1 Bermon 説の検討 .....	12
2 探求と見だし .....	14
3 〈知られうるもの〉と〈それについての知〉における先後関係.....	17
4 “ <i>quae quasi ultro in mentem ueniunt</i> ”の解釈——Bermon の読解に反対して .....	25
5 探求と見だしの倫理的側面 .....	30
結 .....	31

### II 章 精神の自己知——*se* の二重の意味

序 .....	33
1 自己知の導出——T1 の分析 .....	34
2 Matthews 説と Hölscher 説 .....	37
3 取り違えと自己知 .....	41
結——先行研究との比較 .....	47

### III 章 精神の自己思考

序 .....	50
1 感覚的記憶と想像における思考 .....	51
2 識別としての思考 .....	60
3 自らを思考すること.....	63
結 .....	66

インターラード：これまでの議論の整理と問いの再確認 .....	67
---------------------------------	----

## IV 章 精神の自己記憶

序 .....	69
1 Britain説の検討 .....	69
2 本来的な意味での記憶と転用された意味での記憶 .....	74
結——先行研究への応答と、自己知と自己記憶との関係 .....	81

## V 章 精神の自己記憶と精神の自己知解の両立可能性

序 .....	83
1 14 卷 7 章 9 節-10 節の整理 .....	84
2 Brachtendorf の解釈と問題点 .....	89
3 いかなる国の言語にも属さない言葉と、思考と理解と .....	91
結 .....	100

## 結語

・まとめと問いへの応答 .....	101
・今後の課題 .....	106

## 補論 生と自己認識

序 .....	108
1 10, 5, 7を解釈するにあたって直面することになる困難さ .....	108
2 12 卷の読解と T2 の A の解釈 .....	113
3 T1 の解釈 .....	118
結論と展望——認識と生 .....	121

参考文献 .....	125
------------	-----

初出一覧 .....	129
------------	-----

## 序論

### 問題の背景

本論文は、アウグスティヌス（354-430）の『三位一体論』を哲学的な関心から論じる<sup>1</sup>。しかし『三位一体論』から哲学的な議論を取り出すことができるのだろうか。その書名から容易に連想されるように、この書物の主題はキリスト教の教義である父・子・聖霊という三位一体であって、神学に関する知見を得ることは期待できようが、哲学的に興味深い議論が含まれているとは思われないだろう。しかし、必ずしもそうではない。実際に、「魂論的三位一体論（Die psychologische Trinitätslehre）」と古くから言われているように（Schmaus 1927）、『三位一体論』においてアウグスティヌスは人間霊魂ないしは精神における認識のありかたも論じている<sup>2</sup>。

では、神の三位一体だけでなく、なぜ人間精神の認識をも論じる必要がアウグスティヌスにはあったのだろうか。それは、精神の認識における三一性を通して、神の三位一体を理解するためである。図式的な整理をすれば、『三位一体論』のいわゆる前半部（1巻から7巻）は神の三位一体を、ニカイア信条にもとづく教義的な・神学的な

---

<sup>1</sup> 「三位一体」という訳語について触れておきたい。「三位一体」というのは、trinitas の日本語訳である。その内実として、三つの位格（tres personae）でありながらも、一つの実体（substantia）というありかたを示すものとされている。ただし、trinitas という語そのものには、そのような「一である」という意味が含まれていないことに注意しなければならない。trinitas は、trini という形容詞に、名詞化のための接尾辞-tas（～性）が付加されてつくられている。この trini という形容詞は tres の配分詞であり、「三つ組の」、「三重の」という意味をもつ。その形容詞の名詞化が、trinitas であり、古典ラテンにおいては稀にしか用いられず、後期ラテンになってから一般に用いられるようになる（Ernout, Meillet et Andre 1985）。実際に、13 世紀の哲学者・神学者トマス・アクィナスの『神学大全（Summa Theologiae）』において trinitas という語が triplex（三重の）という意味を持つがゆえに、神には trinitas はない、という（トマス自身とは異なる立場の）意見として紹介している（『神学大全』第1部 第31問 第1項 第3異論を見よ。なおこの箇所については上枝美典教授から教示いただいた）。この事例からも、trinitas に「一である」という意味が素朴には読み取れないことが窺える。本論では慣例にしたがって、trinitas を「三位一体」と訳すが、その中には既に「三にして一である」という理解を既に前提としていることに注意されたい。

<sup>2</sup> 『三位一体論』のアウグスティヌスは、ゲテティアによる問題提起によって始まったとされる現代認識論的な問題意識をもっていないように思われる。つまり、「知る／知っているとはどういうことなのか」、「何をもって知といえるのか」といった問いは主要な問題として、『三位一体論』では扱われない。アウグスティヌスによれば、精神は「知っている」とは何かを既に知っている（10, 3, 5<sub>33-34</sub>）とされるが、それがどのようなことであるのかアウグスティヌス自身は説明しておらず、『三位一体論』のアウグスティヌスは信念と知識を区別したり、正当化条件について明示的に考察することはない（ゲテティア問題に関しては、上枝 2020 を参照されたい）。ただし『三位一体論』においては、いわゆる証言（testimony）の問題については簡単にではあるが、触れられている箇所もある（cf. King and Ballantyne 2009; Siebert 2018）。またアウグスティヌスにおけるゲテティア問題については、Burnyeat 1987 20-22 を参照されたい。

観点から扱い、後半部（8巻から15巻）は人間の精神における三一性を扱っていることになる<sup>3</sup>。

最終巻である15巻においては残念ながら、『三位一体論』という書名を見たときに期待される結論、たとえば「つまるところ、神の三位一体とは何であるのか」、「どのようにわれわれは神的な三位一体を理解できるのか」といった問いへの明確な答えはない。そこで論じられているのは、神の三位一体の理解し難さ、人間精神の三一性との類似点と相違点などである。たとえば、人間精神は創造されてから常に存在し、自らを常に知り、自らを常に愛しているのと同様に、あるいは精神が常に自らを記憶し、常に自らを知解し、常に意志しているのと同様に、神もそのような働きを常になしている。しかし、神は完全なしかたでそのような働きをなしているが、人間はそうではない。また人間は自らの記憶や知解のありかたを把握することはできないのだから、ましてや精神より優れたありかたをもつ神の記憶や知解を把握することはできない——以上のような議論がなされている（15, 7, 11-12）。

たしかに、神の三位一体そのものを知ろうとする者にとっては、その期待を裏切る議論が含まれているようにみえるかもしれない。しかし、精神のありかた、あるいは認識のしくみについて関心がある者には、興味深い議論を提供してくれる可能性がある。実際に、中世の霊魂論・認識論においてアリストテレスとともに議論のかなめとして機能し続けていた（Pasnau 2003, 213-21 [邦訳 309-21]）。また現代においても、『三位一体論』の議論に対して現代的な関心を向ける研究は少なくない<sup>4</sup>。

ところで、中世・近世の認識論と同様の前提をもって接する態度、あるいは現代的な関心からの研究には問題も含まれている。たしかに『三位一体論』には、人間の精神の本性や認識にかんしてさまざまな言論を絶え間なく喚起させてくれる魅力的な議論が多く含まれているが、それだけにさまざまなしかたで誤解される余地があるからである。もちろんアウグスティヌスから思索のインスピレーションを受けること自体が問題であるのではなく、テキスト上の根拠を欠いたままにつくりあげられたアウグスティヌスの「見解」を——意図的であろうとなかろうと——そのままアウグスティヌス解釈に適用することが問題であると思われる。

いくつかの先行研究はこの点に自覚的であるように思われ、『三位一体論』のテク

---

<sup>3</sup> 様々な分割が提案されているが（Hill 1991; Bermon 2009）、重要なのは、教義的な内容と人間精神の分析にもとづく三一性の探求が区別されて、それぞれが『三位一体論』の前半と後半で論じられていることである。本論では、前半部と後半部の関係に立ち入らず、後半部に限定して論を進めてゆく。

<sup>4</sup> 分析哲学的な観点（Matthews 2010）、ハンス・ゲオルク・ガダマーとの関係（Kreuzer 2000）、主にジャック・デリダとの関係（Hankey 1999）からの研究がなされている。また、広くポストモダン的な関心からの文献にかんしては、Roland Kany のまとめが有益である（Kany 2007, 240-46）。

ストそのものを中心に検討している。さしあたり、モノグラフに限って言及するなら、教義的な問題に関してはBasil Studer (2005)、Lewis Ayers (2010)、Luigi Gioia (2008) が重点的に論じており、哲学的な議論に関してはLudger Hölscher (1986)、Emmanuel Bermon (2001)、Johannes Brachtendorf (2000) が重要な研究を残している<sup>5</sup>。本論文は、後者のグループに属することにある。より具体的にいうなら、綿密なテキスト読解から哲学的議論を取り出そうとした彼らの仕事を部分的にさらに進めることを企図している。本論において、後者のグループの研究を中心に検討することになるので、あらかじめ彼らと本論文の主張との異なりを明らかにしておこう。彼らは『三位一体論』の特定の巻に限定して分析する傾向があるが、本論文は『三位一体論』後半部の議論全体との関係ないしは整合性にも注意を払う。とはいえ、『三位一体論』の哲学的な議論全体を網羅することはできないので、人間精神にかかわる議論全体において核となる箇所解釈を集中的に試みる。自己記憶 (memoria sui) ・自己知解 (intellegentia sui) ・自己意志 (uoluntas sui) の恒常性が主張されているテキストがその箇所である。

さきに述べたように、神の三一性との類似性が見いだされるのは、人間の精神の三一性である。それはまず、精神・自己知・自己愛として、次いで自己記憶・自己知解・自己意志として提示される。本論で中心的に検討することになる後者の三一性のありかたが問題として提示されるテキストを確認しておこう。

*Sed quoniam mentem semper sui meminisse semperque se ipsam intellegere et amare, quamuis non semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt quod ipsa est, circa eiusdem libri decimi finem diximus, quaerendum est quonam modo ad cogitationem pertineat intellectus, notitia uero cuiusque rei quae inest menti etiam quando non de ipsa cogitatur ad solam dicatur memoriam pertinere.*

しかし、精神は自らを、自ら自身でないものどもから区別されたものとして常に思考しているわけではないにせよ、精神は常に自らを記憶し、自ら自身を常に知解し愛していると、10巻の終わり辺りでわれわれは述べたのだから、次のことを探求しなければならない。知解内容が思考に属しており、それでいながら、事物についての知について思考が生じていないときにも、その各々の事物についての、精神の内に存在している知が記憶にのみ属しているといわれるのは、どのようにしてなのか〔を探求しなければならない〕。(14, 6, 9<sup>55-61</sup>)

---

<sup>5</sup> 『三位一体論』に関する先行研究は Kany によるまとめを参照されたい (Kany 2007, 131-76)。また 2012 年に出版されたイタリア語訳に付された参考文献表も有用である (Cillera 2012b)。

自らを記憶すること、自らを知解すること、自らを意志すること——これらすべては常にある。神の三一性の理解へと進んでいくために、アウグスティヌスはこれらの諸作用を考察するのだから<sup>6</sup>、上のテキストに関する解釈が単にアウグスティヌスの認識論・魂論に関心をもつ者にとって興味深いテキストであるだけでなく、教義的な内容を含む前半巻を含めた『三位一体論』全体の議論を理解することにとっても少なからぬ寄与があることになる。ゆえに、本論文はこの箇所を中心として、後半巻全体を考察することになる。

また、「精神の自己記憶・自己知解・自己意志が恒常的である」というテーゼがどのようなものであるのかも、明らかではなく、いくつかの解釈が乱立している状態にある。たとえば、Charles Brittainが整理するところでは、ある立場はこれらの働きを精神の透明性（transparency）について示すものと解釈し、また別の立場は、自己の気づきについての原初的かつ本質的に未分化な状態を示すものとしてこのテーゼを捉え、またある別の立場は、精神の自己知の可能性についての主張として看做している（Brittain 2012）。それゆえ先行する立場を検討しながら、このテーゼの意味するところを理解する必要があるだろう。

それに加えて、自己知や自己記憶や自己知解といった精神の三一性に含まれるそれぞれの要素が実際にどのような内実をもつのかについても、解釈は一致していないように思われる。つまり、「精神が自らを知解する／記憶している」とアウグスティヌスが語る時、自己知解や自己記憶はわれわれの日常の経験におけるいかなる事態に対応しているのだろうか。アウグスティヌス自身による説明がないため、解釈の余地が残っているといわざるをえない。

また、自己知解や自己記憶といった概念を理解するにあたって、前提となる自己知や自己思考についても事情は同様であり、研究者による解釈の不一致が目立つように思われる。管見の限り、さきに触れたBrittainを除けば、研究者たちは、これらの自己認識に関する先行研究の整理をほとんど行っていないように思われる（ただし、Brittainもそれぞれの立場に踏み込んで、批判・検討しているわけではない）。そのため、本稿では、先行研究と本研究の異なりを明示するためにも、先行研究の見解も随時検討することになる。

本論文の目的は、『三位一体論』の後半巻における議論全体の整合性に配慮しつつ、精神の三一性、すなわち自己記憶・自己知解・自己意志（愛）の恒常性に関するテーゼに解釈を与え、それらの働きのわれわれの経験における役割を明らかにすることで

---

<sup>6</sup> Cf. 9, 2, 2; 15, 1, 1; 15, 2, 3.

ある。それらの目的を達成することによって、テキストに内在的な仕方で、アウグスティヌスの三位一体論的認識論の実相を精確に見極めることができるだろう。

## 本論文の構成

以下では、全体の結びつきを強調しつつ、本論の各章の概要を記す<sup>7</sup>。

### I章：精神における自己知と現前

精神における自己知と自己現前との関係を考察し、本稿の議論にとって重要となる精神の自己知と精神以外の知とのあいだにある異なりを明らかにする。探求 (quaerere) と見だし (inuenire) という枠組みによって、認識がいかん説明されているのかを確認することによって、精神の自己知の特異性を明らかにすることを試みる。通常の知は、探求と見だしという働き——すなわち、知ろうと意志することと、実際に知ること——が必要不可欠である。これらの働きはいわば運動的なモデルで捉えられている。それに対して、精神の自己知はそのような働きを必要としていない。精神の自己知のかかる特性を説明するために、アウグスティヌスは精神の自己現前という表現を用いている。同じ事態が空間的・運動的な観点からは自己現前と表現され、認識論的な観点からは自己知と表現される。

### II章：精神の自己知

精神の自己知と現前の関係を明らかにした前章の議論を踏まえ、II章では、精神の自己知の内実を解明する。10巻において、繰り返されている精神の自己知の論証を分析することを通して、先行研究では見逃されてきた精神の自己知の論証に関する解釈を新たに提示することを試みる。最終的に提示される解釈によれば、精神の自己知とは、「自分が自分であることについての知」であり、この知によって自らが他ならぬ自らであると判り、自他の区別も可能になる。前章において、常に知られているとされていたのは、まさにこのような知である。

### III章：精神の自己思考

---

<sup>7</sup> 「精神の自己記憶・自己知解・自己意志（愛）が恒常的である」というテーゼの検討が本論の課題であるのにもかかわらず、各章のタイトルに自己意志（愛）という語が見いだされないことに違和感を覚える読者がいるかもしれない。しかし I 章や III 章では、知や思考のみならず、意志や愛が語られることになる。以降の論述で明らかになるように、アウグスティヌスは多くの場合、認識に関わる概念を意志や愛といった概念と関係づけて論じている。そのため、自己知、自己思考、自己記憶が本論において取り上げられる際には、自己意志や自己愛を考察することになる。また自己意志や自己愛に関する包括的な論述は本博士論文の結論部を参照されたい。

『三位一体論』において、アウグスティヌスは知と思考を繰り返し区別しているので、知の内実をより深く理解するためには、思考の内実を見定める必要がある。また、以降の章で、精神の自己記憶や自己知解を論じる際にも、この思考という概念は重要な役割を果たすことになる。この章で解釈として取り出されるのは、思考とは、記憶にふくまれるものへ精神の眼差しを意志的に向け変えることであるという規定である。

#### IV章：精神の自己記憶

三一性の一要素である精神の自己記憶という働きが、われわれの日常の経験においてどのような役割をもつのかを明らかにする。I章で論じられた「現前」という表現を再び取りあげ、それが自己記憶に対してもつ関係を検討する。精神が自らにとって現前するという存在論的なありかたと、自らの知が常に記憶に含まれているという認識論的なありかたとが同一の事態を示していることが確認される。

#### V章：精神の自己記憶と精神の自己知解の両立可能性

「精神は自らを常に知解する」という事態がいかにして可能であるのかを論ずる。知解という働きは思考を必要とするが、精神は自らを常に思考しているわけではない。そのとき、精神が自らを常に知解するのは、いかにしてかという問題が生じる。アウグスティヌスはこの問題を解決するために、〈最奥の言葉〉あるいは〈心の言葉〉という概念を提示している。この概念の分析を通して、「精神は自らを常に知解する」という事態を整合的に解釈し、自己知解と自己記憶のあいだにある根本的な差異を浮き彫りにする。

#### 補論：生と自己認識

本論において、『三位一体論』の議論を認識論的な観点からのみ再構成してきた。しかしながら認識のメカニズムを論じられている箇所において、アウグスティヌスは並行して倫理的な問題にも触れている。この章では、自己認識と生き方が関係づけられている10巻のテキストを考察することにより、認識と生に関するアウグスティヌスの前提を取り出すことを目的とする。アウグスティヌスの聖書解釈にもとづけば、神と動物のあいだの中間に位置する自らの本性的な位置に即して人間は生きなければならない。そのような位置を再認識するために、自己認識が必要とされている。

#### 解釈の方針

本論に進む前に、解釈上の二つの方針を述べておきたい。

- ・ 解釈範囲の限定について

『三位一体論』によって『三位一体論』を読み解くというスタイルをとる。つまり、他の思想家との関係はできるかぎり省くことになる。アウグスティヌスの議論構成そのものに解釈上の困難が含まれている。それを明らかにしないまま、表面上の類似を指摘することは意味のないことであろう<sup>8</sup>。このことはアウグスティヌスの他著作に含まれる議論を『三位一体論』の解釈に適用する場合にもあてはまるだろう<sup>9</sup>。他の思想家に由来する概念やアウグスティヌスの他著作における議論を——その背景や文脈を無視して——『三位一体論』の解釈に適用することで生じうる誤解をさけるために、『三位一体論』に限定して読解を進めるという方針で議論を進める。

・『三位一体論』の議論が整合的ではないという懸念に対して

書簡におけるアウグスティヌス自身の証言によれば、『三位一体論』の完成前の原稿が盗まれてしまったために、12巻の途中で一度執筆が中断されている<sup>10</sup>。そして周りのものの勧めによって執筆が再開され、完成したという経緯がある。その中断のあいだアウグスティヌス自身の思想の変化がなかったとは言い切れず、そのため12巻以前の巻とそれ以降の整合性の問題が指摘される可能性もある<sup>11</sup>。しかしながら、そのような指摘は説得力がないように思われる。アウグスティヌスが自身の著作を整理し、論評するために、晩年に執筆した『再考録』がその証拠となろう。『魂の不死』という著作に関しては、「まずもって、それ〔sc. 『魂の不死』〕は議論の複雑さと短さのせいで、不明瞭になっており、それを読むときに、私の注視力をも疲弊させるほどであり、また私自身によってもほとんど理解されないほどである<sup>12</sup>」とまで述べている。それに対して、『三位一体論』へのコメントは比較的穏やかなものであり、アウグスティヌス自身は議論の内容そのものに関する問題について言及していない。また実際に、アウグスティヌスが「〔『三位一体論』の〕後続する諸巻は先行する諸巻に、議論が進展していくうえで結びつけられているという理由で、〔『三位一体論』〕を個別にではなく、全体を同時に刊行することを決めていた<sup>13</sup>」と証言していることから、

<sup>8</sup> Cf. 柏端 2010, 54.

<sup>9</sup> いわゆる想起説から照明説への移行が『三位一体論』において確認される（林 1992, n2; 中川 2001, 178-83）。とすると、このような変化がこれ以外の議論にもないとは断言できない。

<sup>10</sup> Cf. *Epist.* 174, 1.

<sup>11</sup> たとえば、Schamaus 1969, 252 は9巻と14巻のあいだに *notitia* 概念のずれをみているが、その原因を執筆中断のあいだにアウグスティヌスの見解が変化したことによるものと考えている。この見解に対する Gilson からの批判および両者の見解の整理については、Agaësse と高橋亘が行っている（Agaësse 1997[1955<sup>1</sup>], 591-93, n17; 高橋 1955, 29-61）。

<sup>12</sup> *Retr.* 5, 1 : Qui primo ratiocinationum contortione atque breuitate sic obscurus est, ut fatiget cum legitur etiam intentionem meam, uixque intellegatur a me ipso.

<sup>13</sup> Ibid: Non enim singillatim, sed omnes simul edere ea ratione decreueram, quoniam

構成が綿密に意識されていることが窺える。したがって、すくなくともアウグスティヌス自身は『三位一体論』の議論の整合性に問題はないと考えていたと私には思われる。

とはいえ、たしかにかつてMarrouが指摘したように、この著作には脱線部が多く理解し難い箇所がある。Marrouは、そのような脱線部を「魂の修練 *exercitatio animi*」として解釈する場合にのみ『三位一体論』の議論の整合性は担保されると考えている (Marrou 1983, 315-27 [邦訳254-64])<sup>14</sup>。しかしながら、『三位一体論』に含まれる論述の複雑さそれ自体は、アウグスティヌス自身が述べる通り、推敲不足によるものであると思われる。

Verum multorum fratrum uehementissima postulatione, et maxime tua iussione compulsus, opus tam laboriosum, adiuuante Domino terminare curavi; eosque emendatos non ut volui, sed ut potui, ne ab illis qui subrepti iam in manus hominum exierant, plurimum discreparent [...] in quibus si seruari mea dispositio potuisset, essent profecto, etsi easdem sententias habentes, multo tamen enodatiores atque planiores, quantum rerum tantarum explicandarum difficultas et facultas nostra pateretur.

しかし、多くの兄弟たちの非常に強烈な要望と、とりわけあなたの指示に押されて、主の助けもあって、これほどまでに骨の折れる仕事を終わらせるよう私は心がけました。それら〔『三位一体論』〕を改訂したのですが、私が欲したままにではなく、私にできた限りでのことです。それは、既に盗まれて人々の手元に流布していたものと大きく食い違わないようにするためなものでした。[...] それらにおいて、もし私の計画が守られることが可能であったなら、同じ見解を含んでも、それでもずっと明瞭でわかりやすくなったことは確かです。これほどの事柄を説明することに存する困難と私たちの能力が許す限りでのことです。

(*Epist.* 174)

この引用から窺えるのは、議論の表面的な構成や記述の仕方のせいで読みづらさは残ることをアウグスティヌスが認めているものの、「同じ見解を含」むという表現からもわかる通り、それでも彼は『三位一体論』の議論自体には問題を見いだしていないということである。もちろんアウグスティヌスの「計画」をそのまま再現することは

---

praecedentibus consequentes inquisitione proficiente nectuntur.

<sup>14</sup> 後年になって、Marrou 1983, 665-67 [邦訳 495-97] は自身の考えを訂正することになるが、別の解決を与えているわけではない。またこの主張に対する別の観点からの批判については Brachtendorf 2000, 6-8 を参照せよ。

できないけれども、本論文では『三位一体論』における議論の整合性を信じ、彼の「見解」をより理解可能なものとすべく、再構成を試みる<sup>15</sup>。

---

<sup>15</sup> 後半巻のあいだにある関係については立ち入らない。既に示したように『三位一体論』の構成自体が錯綜しているため、『三位一体論』の議論の順序にしたがうことによりわれわれ読者もその混乱に巻き込まれる恐れがあるからである。そのような混乱を避け、後半巻における自己認識をめぐるテーゼの位置づけを探ろうとするなら、他の議論（たとえば、善き生や幸福についての議論）も精確に捉えなければならない。したがって、そのような後半巻における議論関係を見通すためにも、本論文はあくまで精神の自己知・自己認識の議論を集中的に論じることに注力したい。

## I 章 精神における自己知と現前

### 序

初期から晩年に至るまで、自己知の問題はアウグスティヌスの思索を貫くモチーフの一つであった。彼にとって、自らを知ることと神を知るとは、分かちがたく結びついている。『三位一体論』においてこのモチーフはより具体的なしかたで深められているといえる。すなわち、精神の三一性（*mens · notitia sui · amor sui / memoria sui · intellegentia sui · uoluntas sui*）のありかたを通して、神の三一性を探ろうとしているからである。ここで、精神の自己知と神への探求との結節点が見いだされることになる。

『三位一体論』において、精神の自己知が主題的にとりあげられるのは 10 卷である。そこでは「精神は自らを知っている」あるいは「精神は自らを常に知っている」という重要なテーゼが主張されている。しかし、その重要性とは裏腹に、このテーゼの内実は明らかではなく、研究者のあいだでも見解の一致をみていない<sup>16</sup>。アウグスティヌスが具体的な説明をあたえていないことが、その最大の要因であると考えられる。

そこで本論では、この問題に直接取り組むことはせず、別の観点から光をあてたい。すなわち、精神が自らをどのように知っているのか、という観点である。「精神が自らを知っている」とき、精神はどのように自らを知っているのか。これに答えることができれば、自己知の内実に接近することもできよう。

答えを探るための手がかりは、現前という語にあるように思われる。アウグスティヌスは、精神の自己知と、それ以外の知を対比的に論じている際に、精神の自己知を現前（*praesto / praesens*）と関係づけているからである。

*Cur ergo cum alias mentes nouit se non nouit cum se ipsa nihil sibi possit esse praesentius?*

何ものも、精神自身よりも自らに現前することはありえないのに、ほかの精神を知っているとき自らを知らないのは、なぜなのか。（10, 3, 5<sub>12-13</sub>）

---

<sup>16</sup> Cf. Schmaus 1927[1967], 237; Agaësse 1997[1955], 604; Brachtendorf 2000, 177.

精神は自らに現前しているのだから、精神は自らを知っていなければならない。すくなくともアウグスティヌスはそのように考えている。しかし精神において、現前することと自らを知ることが、なぜ結びつけられているのか。このことも彼は説明していない。おそらくは彼にとって、現前と自己知の関係は前提として考えられているのであろう。したがって解釈の余地が残る。

ここにはいくつかの解釈がありうる。一つは、現前を自己知の根拠としてみなす解釈であり、もう一方は現前を自己知のありかたを示すものとみなす解釈である。一部の研究者は、精神の自らへの現前を「自己知の根拠」としてみなし<sup>17</sup> (King 2015, 153)、また別の研究者は、そのような精神の現前は自らにとって「直接的」であると説明している (Hölscher 1986, 128-30; Brachtendorf 2012, 223-24)。しかし、なぜ現前が自己知の根拠になるのか、そして現前が自らにとって直接的であることが、どのように自己知と関係するのかについての説明を欠いているため、これらの解釈には幾分かの不分明さが残るといわざるをえない。

精神の現前を、自己知のありかたを示すものとして解釈したのは Emmanuel Bermon である。彼の説によれば、精神の現前をより精確に理解するためには、「見いだす (inuenire)」という働きに注目しなければならない (この「見いだす」という働きはさしあたって、「知る」という働きと言い換えてもよい。このことについては本章で詳述する)。現前を自己知の根拠としてではなく、いわば自己知のありかた (つまり、見いだされることなく知られているという状態) を示すものとして Bermon は捉えているように思われる。

彼の見解はおおむね適切であると考えられる。しかしながら、問題点もないわけではない。テキストの解釈が不十分なために、現前と見いだしの関係をどのように捉えればよいのかが不分明となっている。

よって、本章では彼の説をアウグスティヌスのテキストによって基礎づけ、それを改良することを目指す。その作業を通して浮き彫りにされるのは、精神以外の対象の知られ方と、精神の知られ方とのあいだにある根本的な異なりである。その異なりを、見いだしの有無ではなく、不知から知への移行の有無としてみなすほうが、より明瞭

---

<sup>17</sup> “Thus every case of thinking involves a direct use of the mind in order for thinking to occur. Augustine calls this ‘the mind’s presence to itself’ and reasons that it is the ground for self-knowledge.”

に現前と自己知の関係を捉えることができるようになることを示したい。

少し踏み込んでいおう。精神が常に自らを知っているのであれば、不知から知への移行は精神の自己知において生じえない。この移行を理解するにあたって、見いだしだけでなく、探求 (quaerere) という働きも考慮に入れる必要がある。むしろ、探求し、見いだすという働き自体が、不知から知への移行を説明していると私は考える。

そして、以上の考究を通して、認識についてアウグスティヌスが考えている基本的な枠組みを整理することもできる。具体的にいえば、本論文の議論において重要になる、愛あるいは意志のありかた、知と意志の関係、そして認識の成立についてのアウグスティヌス的な見解もわれわれは手に入れることができよう。

## 1 Bermon 説の検討

この節では、Bermon の説を紹介したあと、それに含まれる不明点を提示する。Bermon によれば、精神の現前と精神以外のそれは、見いだしという観点から区別される。つまり見いだしを経ることによって、精神は諸対象を知るようになるが、それに対して精神が自らを知る場合には、そのような見いだしは必要とされない。見いだしというプロセスを経ない精神の自己知の特殊性を彼は指摘している。

### 1.1 Bermon 説の提示

Bermon は現前と見いだしについて、次のように述べている。

それゆえ、現前と見いだしのあいだの区別の意味を明らかにすることによって、それと同時に、精神は絶対に自ら自身を見いだすことはできないこと、そしていかなるものも精神のようには精神に現前しないということが示されうる。

(Bermon 2001, 229)

したがって、精神が自らに現前するという事実を強調することによって、アウグスティヌスが示そうとしているのは次のことである。すなわち、精神が見いだすに至っていないあいだには精神から逃れているところの、感覚されうる、あるいは知解されうるあらゆる諸事物を見いだすような仕方で、精神は自ら自身を見いだす必要はない、ということである。精神は既に自らにあるのだから、

自ら自身を見つけるために、自らを明るみに出す必要はなく、自ら自身を見いだすために〔自らに〕至ることによって、自らを見いだす必要はない。(233)

精神以外の対象を精神が知るためには、その対象へと至って、見いだす必要がある。それに対して、精神を知ろうとする場合、見いだしは必要とされない。「至る (uenire)」と「見いだす (inuenire)」の関係がすこし奇妙に見えるかもしれないが、問題はない。「対象を見いだす (inuenire)」とは、「対象へと至る (in X uenire)」というアウグスティヌスによる規定に則った表現を Bermon は用いているからである (この関係については本章 3.1 において詳述される)。

ここで重要なのは、そのような事態と現前の関係である。Bermon によれば、現前しているということ自体が「至って見いだす」という働きを排除していることになる。つまり uenire in しないという状態を、精神の現前は示していると Bermon は考えている。

以上をふまえて彼の説は次のようにまとめられる。

**Bermon 説**：精神が精神自身に現前するためには、精神が精神自身を見いだすことは必要ではないが、それに対して精神以外の他のものが精神に現前するためには、精神がその他のものを見いだすことが必要である。そして精神の現前というありかたで示されているのは、そのような見いだしを必要としないという事態である。

## 1.2 問題提起

精神の自らへの現前と、見いだしを必要とするという事態とが排他的な関係にあることは、Bermon の指摘通りであるように思われる。しかし、かかる関係が具体的にどのようなことであるのかは判明ではないし、彼も説明を施していない。そこで、Bermon 説にテキスト上の裏づけを与え、部分的に改良し明確さを齎すことがこの章の目的となる。この目的を果たすために、次の三つの問いを提示して、それらに応答する形で論述を進めてゆく。すなわち inuenire とは、どのような働きであるのか (2章)、inuenire を要する知はどのようなありかたをしているのか、精神の自らへの現前

がどのような点で特異であるのか（3章）。これらの問いに答えた後、Bermon が提示する別の論点——現象学的な解釈——の吟味に移りたい（4章）。最後のこの吟味によって、Bermon の説ではアウグスティヌスのテキストを誤読する可能性があることが明らかになるだろう。

## 2 探求と見だし

inuenire の働きを理解するためにも、『三位一体論』においてそれに対応させられている quaerere との関係で inuenire を捉える必要がある。この節では、まず quaerere と inuenire の関係を、欲求ないしは愛という観点から論じているテキストを整理することによって、inuenire には quaerere という働きが不可欠であることを示す。それと同時に、明らかにすべきは、これらの働きが〈知らない〉という状態から〈知っている〉という状態への移行と同一視されていることである。それによって、quaerere と inuenire の働きには、不知から知への移行が含まれていることを確認できよう。

周知の通り、アウグスティヌスにおける愛の概念は多義的である。ここでは愛する主体と対象に基づいた規定に着目する。8巻において、修辞疑問文によって、愛は次のように定義されている。

Quid est ergo amor nisi quaedam uita duo aliqua copulans uel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur ?

では愛とは、二つのあるものどもを、つまり愛する者と愛されるものを結びつけている生命、あるいは結びつけようとするある種の生命でなければなんであろうか。（8, 10, 14<sub>4-6</sub>）

愛には二つの種類がある。すなわち、「愛する主体」と「愛される対象」を結びつけようとする愛と、その両者を結びつけている愛である。このようなありかたは「外的で肉的な愛にも同様（8, 10, 14<sub>6-7</sub>）」であるとされていることから明らかなように、ここでの愛は内的で霊的な（知的な）愛が問題となっている。

ここで一旦、知と愛に関する『三位一体論』における基本的な前提を簡潔に確認しておこう。それは、「愛されるものは、先んじて何らかの形で知られていなければな

らない」という前提である。8巻において神への愛が問題になる際、「誰が知らないものを愛せる (*diligere*) のか (8, 4, 6<sub>6</sub>)」とアウグスティヌスは問うている。つづく9巻で、この前提は精神が自らを知るときにもあてはまるとされる (9, 3, 3<sub>1-2</sub>)。10巻の1章1節から4章6節においても、知と愛のこの関係が前提とされ、議論が進められていく。ただし「愛すること」が「知ろうと欲すること」すなわち「探求すること (*quaerere*)」に言い換えられることになる (この点に関しては後述する)。

議論の本筋に戻ろう。結びつけようとする愛と結びつけている愛という二種類の愛についての定義が、「知ること」と関係づけられるとき、どのように捉えられることになるのか。次の重要なテキストを見よう。

*Qui appetitus, id est inquisitio, quamvis amor esse non uideatur quo id quod notum est amatur (hoc enim adhuc ut cognoscatur agitur), tamen ex eodem genere quiddam est. Nam uoluntas iam dici potest quia omnis qui quaerit inuenire uult, et si id quaeritur quod ad notitiam pertineat, omnis qui quaerit nosse uult.*

この欲求 (*appetitus*)、すなわち問い求め (*inquisitio*) は、知られているものが、それによって愛されているところの愛であると思われなくても (なぜなら、これ [sc. 知られているもの] が認識されることが依然として (*adhuc*) 問題になっているので)、[この欲求] はそれでも [愛という] 同じ種類に属する何かである。というのも、探求する (*quaerere*) すべての人は見いだす (*inuenire*) ことを意志しているのだから、[その欲求は] 意志と、いまや言われることができ<sup>18</sup>、そして知に属するものが探求されるのであれば、探求するすべての人は知ることを意志していることになるからである。(9, 12, 18<sub>61-67</sub>)

ここでも二つの愛が問題となっている。〈知られているものが、それによって愛されている愛〉と〈問い求めとしての愛〉が問題となっている。これは先の定義における〈結びつけている愛〉と〈結びつけようとする愛〉に対応していると考えてよいだろう。これらは意志という点では同じであるけれども、区別されている。その区別は、対象が知られているか、いないかという点にある。つまり、前者の愛は、〈既に知ら

---

<sup>18</sup> 愛と意志は同一視されている。Cf. 15, 20, 38<sub>38-39</sub>.

れているもの〉への愛であり、後者は、〈まだ知られていないもの〉への愛である。いわば途上にある運動として、〈結びつけようとする愛〉すなわち「探求すること (quaerere)」が見立てられている。

また「探求すること」と「見いだすこと (inunire)」の関係も明確になっている。探求する人は、見いだすことを意志している (uelle)。知に属することを探求し、見いだそうとする場合には、知るということ (nosse) を意志していることになる。このかぎりでは、見いだすことは知ることと同一視されている。

探求することが〈結びつけようとする〉愛の一種であり、見いだすこと (知ること) と関係づけられていることは確認できた。つづいて inuenire についての理解を深めるために、次のテキストを参照したい。

Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam quo id quod nosse uolumus quaerendo et inueniendo nascitur proles ipsa notitia, [...]. Idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendae fit amor cognitae dum tenet atque amplectitur placitam prolem, id est notitiam gignentique coniungit.

それゆえ精神の出産に、ある欲求が先行する。その欲求によって、われわれが知ろうと意志しているものを、探求し見いだすときに、子である知自体が産まれる。[...] そして事物を認識するための熱望を生じさせる同じ欲求が〈認識されたもの〉への愛になるのは、[欲求が] 気に入られた子をつかみ抱く、つまり産むもの [sc.精神] に知を結びつける (conjungere) かぎりにおいてである。(9, 12, 18<sup>69-75</sup>)

アウグスティヌスは出産の比喩を用いている (父から子の発出、そして両者を結びつける聖霊がここで暗示されている)。出産の前では、精神が産み手として、知が産まれるものとして、そして愛が出産を促すもの、結びつけようとするものとして描かれている。出産後、(運動的な) 欲求としての愛は変化し、産み手と子とを結びつけている愛になる。もう少し具体的に説明すれば、次のようになる。精神が対象 O を知ろうとしていたとき、そこには産み手である精神と、O についての懐胎された知と、欲求としての愛が存在していた。精神が O を見いだしたあとでは、産み手である精神と、

Oについての知と、両者を結びつける愛へと変化していることになる。

さて次に見いだしという働きを詳しくみてみよう。アウグスティヌスによれば、「もしわれわれが語源を再検討するなら、見いだし (inuenire) とは探求されているものへ (in) と至る (uenire) こと (10, 7, 10<sup>44-46</sup>)」である。quaerere の働きが動的な働きである以上、inuenire も同様に何らかの動的な働きであるとみなされ、uenire in という表現が用いられている。次のように整理できる。

mens quaerit A ⇒ mens inuenit A (= mens uenit in A)

|| ||

mens nescit A ⇒ mens scit/ nouit A

〈何かを知らない〉という状態から、〈何かを知っている〉という状態へ移行させる働き、つまりは不知から知へと移行させる働きが inuenire であることがわかる。ある対象を見いだそうと探求し、見いだすこと、つまり知ることによって、知が成立する。つまり、探求と見いだしといういわば動的な働きを通して、〈精神が何かを知る〉という事態が成立する、とアウグスティヌスは考えている。

以上、探求と見いだしの関係を明らかにするために論を進めてきた。不知から知へと移行させる働きが見いだしであり、その過程をいわば駆動させているのが探求ということができる。次節では、不知から知への移行が実際に生じる過程に関するアウグスティヌスの分析をみてみよう。

### 3 〈知られうるもの〉と〈それについての知〉における先後関係、そして自己知の特異性

この節で取り出されるべき内容は次である。(精神以外の) 何らかの対象を精神が知る場合には、時間的な先後関係——より精確には因果関係——が必然的に介在する。いいかえれば、〈知られうるもの〉は、〈それについての知〉に必ず先行する。それによって、精神は何かを知る、つまり不知から知への移行が生じる。それに対して、精神の自己知にはそのような移行が生じることはなく、この特徴こそが精神の自己知のもつ最大の特異性である。以上の内容を取り出すために、『三位一体論』14巻を中心

に検討してゆく。そこでは、精神の自己知とそれ以外の知が対照的に論じられているからだ。

### 3.1 〈知られうるもの〉と、〈それについての知〉（物的なものの場合）

9巻では、次のようにいわれている。「知られうる何か (aliquid scibile) とは、すなわち、知られることができるが、しかし知られていないようなもの (9, 12, 18<sub>26-27</sub>)」であり、「何であれわれわれが認識する (cognoscere) ものはすべて、われわれにおいて、それら自身についての知 (notitia) を同時に産む (congenere) (9, 12, 18<sub>28-30</sub>)」。つまり、〈知られうるもの〉は認識の対象であり、それが認識されることによって、それと同時に〈知られうるものについての知〉が成立するとアウグスティヌスは考えている。手短かにいえば、対象を認識することと、その対象についての知は同時に成立するとここで言われている。

〈知られうるもの〉あるいは〈認識されうるもの〉を認識することと〈それについての知〉は同時であったとしても、両者のあいだにはある種の関係がある。それは、ある種の因果関係とでもいうべきものである。14巻でアウグスティヌスはこう説明している。

#### 【T1】

In omnium istarum quas commemorauimus temporalium rerum scientia quaedam cognoscibilia cognitionem interpositione temporis antecedunt sicut sunt ea sensibilia quae iam erant in rebus antequam cognoscerentur uel ea omnia quae per historiam cognoscuntur; quaedam uero simul esse incipiunt uelut si aliquid uisibile quod omnino non erat ante nostros oculos oritur, cognitionem nostram utique non praecedit, aut si aliquid sonet ubi adest auditor, simul profecto incipiunt esse simulque desinunt et sonus et eius auditus. Verumtamen siue tempore praecedentia siue simul esse incipientia cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur.

われわれが言及してきたすべての時間的な諸事物についての知に関しては、(A) 或タイプの認識されうるものども (cognoscibilia) は時間の隔たりによって認識に先行している。それはたとえば、認識される以前に諸事物において既に存在

していた感覚されうるものども (sensibilia)、あるいは過去についての語り (historia) をつうじて認識されるすべてのものどものことである。他方でまた (B) ある〔別の〕タイプの〔認識されうるもの〕は〔認識と〕同時に存在し始める。たとえば次のようである。もし、今まで全くなかった何らかの見られうるもの (uisibile) が、われわれの目の前に出現したなら、たしかにその見られうるものはわれわれの認識に先行している。あるいは、もし聞き手がそこに居合わせて、何かの音がするなら、音 (sonus) も〈それが聞かれているということ〉 (auditus eius) も明らかに同時に存在し始め、そして同時に存在するのをやめる。しかし、時間という点で先にあるにせよ、同時に存在し始めるにせよ、認識されうるものどもが認識を産むのであって、認識によってそれらが産み出されるのではない (14, 10, 13<sub>1-12</sub>)。

引用の内容を整理する。ここでは、二つのタイプの〈認識されうるもの〉が取り上げられている。第一のタイプ (A) の〈認識されうるもの〉は時間の隔たりによって〈それについての認識〉に先行している。このタイプの例として、〈感覚されうるもの〉や過去についての語りが挙げられている。〈認識されうるもの〉を認識することと〈それについての知〉の成立とが同時であったとしても、時間という観点で、前者は後者に先行して存在している。アウグスティヌスの例を敷衍するなら、たとえばわれわれが「ある人は 1995 年 2 月 24 日に誕生した」という事実を認識するとき、そのような事実はわれわれの認識に対して先行している。あるいは、もともと目の前にあった置き時計をわれわれが認識するとき、〈認識されうるもの〉であるその置き時計はわれわれの認識に先行している。

しかし別のタイプ (B) の〈認識されうるもの〉にはそのような時間的な先行はないように思われる。このタイプの事例としてアウグスティヌスは、音と〈それが聞かれているということ〉を提示している。〈それが聞かれているということ〉に関しては、両者のあいだに時間の隔たりはなく、また認識対象である音が、〈それが聞かれているということ〉つまり聴覚経験に先行しているわけではない。したがって、認識されうるものすべてのタイプにおいて、時間的な先行性が成立しているわけではない。

これを承けて、アウグスティヌスは「時間という点で先にあるにせよ、同時に存在

し始めるにせよ、認識されうるものどもが認識を産むのであって、認識によってそれらが産み出されるのではない」とこの引用において述べている。認識されうるものが、認識それ自体の産出的原因であって、結果ではない。上で提示された両者のタイプにおいて、共通してこのような関係が見られる（これ以降、本章で用いられる「因果関係」は産出的因果関係を示している。「産出的」と名づけたのは、アウグスティヌスのテキストに即すことを意図したためであって、伝統的な用語法に従って「作動的」あるいは「作用的」と呼んでも構わない）。

ここまでの議論を簡単にまとめておこう。われわれが〈認識されうるもの〉を認識すると同時に、その〈認識されうるもの〉についての知がわれわれにおいて成立している。また〈認識されうるもの〉それ自体がその〈認識されうるもの〉についての知に先行して存在する場合であっても、あるいは同時に存在する場合であっても、〈認識されうるもの〉それ自体が〈それについての知〉の原因となっており、決して結果にはならない。別言すれば、〈認識されうるもの〉なしには〈それについての知〉は存在しないが、〈それについての知〉は〈認識されうるもの〉なしにも存在しうる。ここに、ある種の非対称的な関係を見てとることができよう。

### 3.2 〈知られうるもの〉と、〈それについての知〉（記憶の場合）

記憶に含まれる対象を認識する場合であっても、そのような因果関係が介在している。このことを確認するために、T1に直接つづくテキストを引用する。

【T2】

Cognitione uero facta cum ea quae cognouimus posita in memoria recordatione reuisuntur, quis non uideat priorem esse tempore in memoria retentionem quam in recordatione uisionem et huius utriusque terita uoluntate iunctionem?

また他方で、認識がなされたのちに、記憶において置かれている、われわれの既に認識したものどもが想起によってふたたび視られるとき（reuisere）、記憶において保持されているということ（retentio）が、想起において見られていること（uisio）と、両者を三番目の意志によって結びつけること（iunctio）よりも、時間という点で先んじていると誰が考えないであろうか。（14, 10, 13<sub>12-16</sub>）

ここでは、〈記憶されたもの〉を認識すること、つまり想起が問題になっている。意志という語が登場していることを除けば、T1での構図とさほど変わりはない。記憶に保持されているものが、〈認識されうるもの〉であり、実際に思い起されているいわばイメージが〈それについての認識〉といえよう<sup>19</sup>。ここでも、時間的な先後関係という観点から、前者が先行していると主張されているように見えるが、しかし、やはりたんなる先後関係ではなく、因果関係が想定されていると考えてよいだろう。というのも、先行していることだけから、〈認識されうるもの〉が〈それについての認識〉を産むとはいえないからである（記憶に保存されているだけで、実際に認識あるいは思考されていない場合は十分にありうるだろう）。

また想起における意志の役割についても触れておこう。既に指摘したように、探求は意志とみなされ、あるいは結びつけ（*conjungere*）ようとする愛とみなされる。ここでは、想起しようとする意志が探求であると指摘できよう。

T1とT2の議論を踏まえれば、〈知られるもの〉は〈それについての知〉に先行し、産み出す原因であるといえる。これを探求と見いだしの関係を重ねてみれば次のようになる。未だ認識されていない〈知られるもの〉が探求されて、見いだされることによって〈それについての知〉が生じる。

### 3.3 精神の自己知の特異性

〈感覚されうるものども〉、〈記憶においてあるものども〉と対比されて、精神の特異性が語られているテキストをみてみよう。

#### 【T3】

Porro autem in mente non sic est; neque enim aduenticia sibi ipsa est quasi ad se ipsam quae iam erat uenerit aliunde eadem ipsa quae non erat, aut non aliunde uenerit sed in se ipsa quae iam erat nata sit ea ipsa quae non erat sicut in mente quae iam erat oritur fides quae non erat, aut post cognitionem sui recordando se ipsam uelut in memoria sua constitutam uidet quasi non ibi fuerit antequam se ipsam cognosceret, cum profecto ex

---

<sup>19</sup> この点については III 章をみよ。

quo esse coepit, numquam sui meminisse, numquam se intellegere, numquam se amare destiterit sicut iam ostendimus, cum profecto ex quo esse coepit, numquam sui meminisse, numquam se intellegere, numquam se amare destiterit sicut iam ostendimus.

しかし、それに対して精神においてはそのようではない。理由はこうである。まるで既にあった精神自身へ (ad se ipsam) と、〔そのとき〕なかったその同じ精神が別のところからやってくるように、精神は自らにとって外来的でもなく、あるいはまた、別のところからやってきたわけではないものの、〔そのとき〕なかった信が、既にあった精神において生じるように、既にあった精神自身において、存在していなかった精神自身が生まれるのでもなく、あるいはまた、まるで精神が自ら自身を認識するまえに精神がここ〔sc.記憶〕にいなかったかのように、精神が自らを認識したのちに想起することによって、自らの記憶において据え置かれたものとしての自ら自身をみるのでもない。というのも、われわれが既に示したように、精神が存在し始めたそのときから、精神が自らを記憶していることを決して、自らを知解することを決して、自らを愛することを決してやめなかったのは間違いないのだから。

(14, 10, 13<sub>16-25</sub>)

T1 と T2 で明らかにされていた〈認識されうるもの〉と〈それについての知〉のあいだにある関係が否定されている。つまり、〈認識されうるもの〉が〈それについての知〉を産み出すという関係は、精神の自己認識にあっては成立しえない。〈感覚されうるもの〉を認識し、記憶するようなしかたで自らを認識するのでもなく、精神に信(信念)が生じるようなしかたでもない。これらは、新たに精神が精神自身にとって存在することを意味している。つまり、精神が新たに自らを知ることはない。精神は存在し始めたときから、自らを常に知解している。

先に述べたように、不知から知への移行は、*quaerere-inuenire* という働きとしても表されるのだから、〈知られうるもの〉と〈それについての知〉のあいだにある先後関係も、*quaerere-inuenire* という働きも成り立たない特異な知、それが精神の自己知ということになる。

ここで Bermon の説に立ち戻ろう。彼によれば、精神は自らを見いだすことなく、

自らに現前しており、精神以外のものは見だしによって精神に現前する。精神が自らを見だしはしないと、アウグスティヌスが考えていることは、T3 の解釈から明らかであろう。一連の考察をふまえて、私の考えを述べれば、精神は不知から知への移行を含まない形で知られており、他方でそれ以外のものは、その移行を必ず含む。つまりは、見だしの有無を基準とするよりも、不知から知への移行という観点に立つほうが、精神とそれ以外のものどもにおけるそれぞれの現前の対比を精確に捉えることができる。

このような解釈をふまえて、現前という概念の内実を検討したい。現前と関係づけて知を論じている箇所を提示しておこう。

*Inter cetera ergo in libro decimo diximus hominis mentem nosse semetipsam. Nihil enim tam nouit mens quam id quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est quam ipsa sibi.*

それゆえ、特に 10 巻においてわれわれは、人間の精神は自ら自身を知ると言った。なぜなら精神は、自らに現前する (*esse praesto*) ものと同じくらいには何も知らず、またどんなものも、精神が精神にとって現前するほどには、精神に現前するのではないからである。(14, 4, 7<sub>36-39</sub>)

精神は自らに現前するものを知り、そして精神よりも自らに現前するものは何もないのだから、精神は自らを知っている、とアウグスティヌスは考えている。既に確認したように、Bermon によれば〈精神が自らに現前している〉という事態は、〈精神は自らを見だす必要がないということ〉を示している。

しかしながら、見だしと現前をそのようなしかたで関係づけるテキストを彼はあげていない。そもそも現前という語の意味をアウグスティヌスは語っていない。そこで「不在のもの」を論じているテキストにヒントを求めよう。

*Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem uoluntatis qua per alia uagabatur statuatur in se ipsa et se cogitet. Ita uidebit quod numquam se non amauerit, numquam nescierit, [...].*

それゆえ精神は自ら自身を認識 (*cognoscere*) せよ、また自らが不在である (*absens*) かのようには自らを探求するのではなく、そうではなく他のものどものあいだをそれによって精神がさまよっていたところの意志の志向 (*intentio*) を自ら自身に定めて、自らを思考<sup>20</sup>せよ。そのようにして、かつて自らを愛さなかったこともなく、かつて知らなかったこともない [...] ことがわかるであろう。

(10, 8, 11<sup>22-28</sup>)

探求されるもの、つまり〈まだ知られていないもの〉は、精神にとって不在のものである。その不在のものは、たとえばいまだ目の前にない感覚的事物や、記憶に保存されているものだろう。精神に関して、そのような探求が生じてはならない、とアウグスティヌスは言う。

ところで、精神の自己知には、不知から知への移行は成立しない。言い換えれば、精神は自らに不在であったこともなく、今も不在ではない。この言い換えが成立するとすれば、自らが常に知られてあるという状態こそが精神の現前であるといえる。

動的にみられる場合、ないしは空間的なイメージをもってみられる場合 (*quaerere-inuenire* モデル) には、現前というタームで説明されている。他方で、知と不知の観点から捉えられている場合には、〈知っている〉という言葉で説明されている。

したがって、Bermon の説を次のように改良したい。

精神の自己知と、それ以外のものについての知が区別されるのは、不知から知への移行の有無によってである。精神の自らへの現前というありかたは、その移行がないことを示している。

したがって、たとえば、King のように、精神の自己知の根拠として現前を措定するタイプの解釈を選ぶ必要もないことは明らかであろう。その因果関係とはどのようなものであるかを説明できない以上、自己知の理解にそのような前提を持ち込む必要はないからである。それに対して、Bermon の説にもとづく解釈はそのような困難を含まず、むしろアウグスティヌスのテキストによって整合的に確かめられる。

---

<sup>20</sup> アウグスティヌスにおける思考という働きについては、III 章で詳述する。

#### 4 “*quae quasi ultro in mentem ueniunt*”の解釈——Bermon の読解に反対して

Bermon は見いだしと現前という区別を用いて、知についての二つの分類を設けていた。彼の表現にしたがえば、〈見いだされるものについての知〉と〈見いだしが必要のないものについての知〉という分類である。この見解に私は同意し、裏つけを与え、ささやかな改良案を提示した。

ところで、Bermon は『三位一体論』のあるテキストを解釈するにあたって、この分類に加えて〈見いだされず、精神にやってくるもの（についての知）〉という項目の追加を提案している。この解釈の不適切さを明示し、代案を提示することが本節の目的である。すなわち、Bermon による第三の分類を持ち込むことなく、私が改良案として提示した探求と見いだしの関係に基づいて、当該のテキストの解釈が可能であることを示す。

##### 4.1 Bermon の解釈と問題点

自らの「知解、意志、記憶（実際に、Bermon はこの順番で言及している）」としての精神をアウグスティヌスのテキストから取り出し、Bermon はこれを第三の項目として措定する（Bermon 2001, 237）。さらにそのうえで、この三つのもを「生きられた経験」と言い換える（この言い換えの当否は当面のところ問題ではない）。そのうえで「生きられた経験」は精神に現前しているがゆえに、本源的現前（*présence originaire*）として捉えられると主張する（218）。そのうえで、Bermon は次のように述べる。

よりいっそう正確にアウグスティヌスはこう主張している。精神に現前するものもまた、精神にやってくる（*venir*）ものの、しかし、この場合では見いだしが必要になるとはいわれえないであろう（218）。

精神にやってくるけれども、見いだされる必要がない第三の項目が明言されていることが確認できよう。ひとまず、Bermon 解釈の典拠となっているテキストに目を向けよう。

#### 【T4】

[...] quae quasi ultro in mentem ueniunt non usitate dicuntur inuenta, quamuis cognita dici possint [...]

[...] 精神へとあたかも自発的に (ultro) やってきた (uenire) ものどもは認識されたものといわれうるとしても、通常では見いだされたもの (inuenta) とは言われない [...] (10,7,10<sub>46-47</sub>)。

Bermon の議論は、さしあたって次のように整理できる。「見いだされることなしに、精神にやってくる(venir dans)、あるいは精神に至る (venir à) 諸事物は」、見いだしを必要とする物体や可知的対象とは異なる<sup>21</sup>。それらが精神から由来する様を「自発的に (ultro)」という副詞でアウグスティヌスは表している。精神には、見いだされることなしではあるものの、しかし精神にやってくるものどもがある (Bermon 2001, 238)。

つまり、inuenire されずに、精神に uenire する対象があると Bermon は考えている。そのような対象がどのように uenire するかを次のように彼は語っている。

これらのものは精神自身である、あるいは精神自身に由来するという事実によって、[これらのものは] 見いだされた、ないしは見つけだされたといわれませんが、しかし精神にやってくるとはいわれる。その仕方は、諸事物に固有であり、副詞 ultro が特性づけているものであって、それはまるで、精神自身が存在しているところよりも内的であるその〈場〉から〈自発的に〉かつ直接的にそれらがやってくるかのようなものである。[...] しかし、それらは精神とは別のところから生まれぬ (238)。

精神の内奥から自発的にやってくるもの、しかも〈見いだされる必要のあるもの〉とは区別されるもの、何かそのようなものを Bermon はアウグスティヌスのテキストから読み取ろうとしている。

---

<sup>21</sup> 精神とそれ以外のものを、内在と超越というタームによって Bermon は区別している (231, n.3)。精神の意志や知解といったものを内在の側に含めようとするのが、ここでの彼の狙いである。

この解釈に含まれる二つの問題点を指摘したい。P：〈自発的にやってくるもの〉が精神の知解、記憶、意志であることがテキストによって示されていない点、Q：〈見いだされないが、精神にやってくるもの〉がどのようなありかたをしているのかを Bermon が明らかにしていない点である。P についていえば、たしかにアウグスティヌスは精神を意志や記憶と同一視している。しかし、それらが〈自発的に〉精神にやってくることを示すテキストは見当たらない。Q に関して、Bermon 自身の言葉によって補足しておこう。

アウグスティヌスがそれ以上明らかにしていない謎は次のようなものである。すなわち、精神に現前するものが精神にやってくる (venir dans) ものの、しかし精神はそれを見いだすためにいかなる意味でもやってくることはない (238)。

以上の二つの問題点から、私は Bermon の解釈をとらない。テキストに基づきつつ、「謎」の責任をアウグスティヌスに帰すことのない解釈を次節で提示したい。

## 4.2 代案の提示

ここで、【T4】の後の部分も含めて引用しよう。

quae quasi ultro in mentem ueniunt non usitate dicuntur inuenta, quamuis cognita dici possint quia non in ea quaerendo tendebamus ut in ea ueniremus, hoc est ea inueniremus.

[...] 精神へとあたかも自発的 (ultro) にやってきた (uenire) ものどもは認識されたものとはいわれたとしても、見いだされたもの (inuenta) と通常ではいわれないのは、次の理由による。すなわち、われわれがそれらへと至る (uenire) ために、つまりそれらを見いだす (inuenire) ために、探求する (quaerere) ことによってそれらへと (in) われわれが向かって (tendere) いなかったからである (10, 7, 10<sub>46-49</sub>)。

「精神へと自発的にやってきたもの」は〈認識されたもの〉といわれても、〈見いだされたもの〉とはいわれない理由に注目しよう。精神が探求することによって、向か

っていない対象、そのような対象は〈見いだされたもの〉とはいわれえない。そうアウグスティヌスは考えている。繰り返しになるが、「見いだすこと (*inuenire*)」という働きは「探求すること (*quaerere*)」という意志的な働きを前提としている。素朴に考えれば、このテキストが示しているのは、探求することなしに見いだしはありえないということである。いいかえれば、*x* を探求することは *x* を見いだすことの必要条件となる<sup>22</sup>。

では、なぜ「認識されているが、見いだされていないもの」という表現が用いられているのか。つまり、なぜこのような限定をアウグスティヌスは加える必要があったのか。この疑問に答えるために、*uenire*・*inuenire*・*cognoscere* の関係を整理しよう。

$\alpha$  : 精神が *X* に至る ————— *X* は見いだされ、かつ認識されている

*mens uenit in (/inuenit) X.*

*X est inuentum et cognitum.*

$\beta$  : 精神が自らにいたらない ————— 精神は見いだされていないが、認識されている

*mens non uenit in (/inuenit) mentem ipsam. mens est non inuenta, sed cognita.*

$\gamma$  : *X* が精神にやってくる ————— *X* は見いだされていないが、認識されている

*X uenit in mentem.*

*X est non inuentum, sed cognitum.*

$\beta$  と第三の規定は、*uenire in* という表現が用いられる場合には区別されているが、*inuenire* と *cognoscere* で表現される場合には同じ内容のようにみえてしまう。つまり、「見いだされていないが、認識されている」という同じ述定がなされてしまうことになる。もし「見いだされていないが、認識されている」という述定が可能であるとするなら、精神が精神自身へと至ることが可能になってしまう。つまり、 $\gamma$  における *X* に *mens* を当てはめれば（さらに *in mentem* に *ipsam* を付加すれば）、*mens* が *mens* 自身にやってくることになり、そうなれば、*mens uenit in mentem ipsam*（精神は自ら自身へと至る）は *mens inuenit mentem ipsam*（精神は自らを見いだす）と言い換えられることになる。

---

<sup>22</sup> この点は、上枝美典教授の指摘による。

繰り返しになるが、精神は自らを見いださず、そして、自ら自身へと至ることもない<sup>23</sup>。このことをアウグスティヌスのテキストによって確認しておこう。

Ergo se ipsam quemadmodum quaerat et inueniat, mirabilis quaestio est quo tendat ut quaerat aut quo ueniat ut inueniat. Quid enim tam in mente quam mens est?

それゆえ、どのように精神は自ら自身を探求し見いだすのか、〔つまり〕探求するためどこへ向かう (*tendere*) のか、あるいは見いだすためにどこへ至るのかという驚くべき問いがある。というのも、精神ほどに精神において存在 (*esse*) しているものがあるだろうか。(10, 8, 11<sub>1-3</sub>)

自らへと至る、あるいは精神が自らを見いだすという事態を可能にさせるという含意を排除するために、あえてアウグスティヌスは「認識されるものの、見いだす (*inuenire*) されない」という規定を用いたと考えられる。

では〈*quasi ultro* にやってきたもの〉とは具体的にどのような対象を指しているのか。精神が探求によって向かっていないもの、こういつてよければ、精神の意志、すなわち探求とは関係づけられずに精神が認識してしまったもの、それが〈*quasi ultro* にやってきたもの〉であろう。またこのことはアウグスティヌスが、知るといふ働きを分析する際に、見いだしのみならず、その背後にある探求としての意志を重要視していたことの証左でもある。

この解釈は、Bermon のようにアウグスティヌスに「謎」の責任を負わせることもない。なぜなら、3 節で詳しく見たように、*quaerere* と *inuenire* の関係についてはテキストによって確かめられるからである。

したがって、〈見いだされずに、精神に至るもの〉というカテゴリーを加えずに、精神の自己知と、それ以外のものについての知という分類のみに、すなわち不知から知への移行を含まない知と、それを必ず含む知という二つの区別のみにすべきであろう。

また、Bermon が誤読してしまった原因にも触れておきたい。さきにみたように、彼は〈見いだし〉のみを強調し、〈探求〉という働きの重要性を見逃していた。この

---

<sup>23</sup> T3 を見よ。あるいは次の箇所も有力な証拠となる。Cf. 10, 8, 11<sub>1-3</sub>.

〈探求〉という働きに注意を向けなかったために、ultro の解釈を誤ってしまったように思われる。何かを知ろうとする働きの中に、意志的な要素を見逃してしまったのは、〈探求〉という働きの重要性を軽んじていたからではないだろうか。まさにこの点からも、私の改良案のメリットが伺えるだろう。

## 5 探求と見いだしの倫理的側面

不知から知への移行すなわち、探求から見いだしへの移行という観点から、私は Bermon 説を改良しようとしてきた。そこで、精神の「現前」という表現によって、探求や見いだしをしないことが意味されていること、そして精神の「自己知」には不知から知への移行が生じないことが示された。そのうえで、「現前」は精神の自己知の何らかの根拠となるよりはむしろ、自己知のありかたの説明をしているにすぎないことを私は主張した。

そこでは、探求し、見いだしさえすればそれ以上の移行は何も生じないことが暗黙の前提とされていた。最後にこの働きの別の側面に光をあてて、論を閉じたい。現世の人間には把握されえない神は、どのように探求され見だされるのか。詩篇の一節「主を尋ね求める人々の心は歓喜しなさい。〔人々は〕主を探求し確固として強くありなさい、彼の顔を常に探求しなさい (15, 2, 23.5)」を解釈してアウグスティヌスはこう述べている。

*Si ergo quaesitus inueniri potest, cur dictum est: Quaerite faciem eius semper? An et inuentus fortasse quaerendus est? [...] Cur ergo sic quaerit si incomprehensibile comprehendit esse quod quaerit nisi quia cessandum non est quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum quod et inueniendum quaeritur et quaerendum inuenitur?*

それでは、〔神が〕探求されて、見いだされることができるのなら、なぜ「彼の顔を常に探求せよ」と言われたのか。それとも、もしかすると見いだされても、探求されなければならないのか。[...] それゆえ、「〔こころ (cor) が〕探求しているもの」を「把握されえないもの」と、把握しているのであれば、このように〔こころが〕探求するのは、次のような理由でなければ、なにゆえであろう

か。すなわち、把握されえない諸々の事柄の問い求め (inquisitio) 自体において精神が進展する [かぎりで]、そして探求されるべきものとしても見いだされ、見いだされるべきものとしても探求される非常に偉大な善を探求している者が、重ねてより善く (melior meliorque) なるかぎりで、歩みを遅らせるべきではないという理由ゆえである。(15, 2, 2<sub>13-22</sub>)

注目すべき論点は二つある。一つは、探求と見いだしが不断の運動として捉えられている点である。2 節で確認したように、見いだしの前後では愛の種類が異なっている。つまり、〈結びつけようとする愛〉と〈結びついている愛〉が区別されており、知という観点から言い換えれば、〈知られていないもの〉への愛と〈知られているもの〉への愛が区別されていた。だとすれば、神への愛にあっては、この二種類の愛が絶えず入れ替わっていると考えられよう。

もう一つの論点は、「重ねてより善くなる」と語られている箇所にある。〈探求〉と〈見だし〉という運動それ自体が、精神のありかたを変容させるものとして捉えられている点である。精神の精神としての存在にかかわる、探求のありかたがここで問題になっているといえよう。〈探求〉と〈見だし〉は認識の問題には限定されえない射程をもつことを指摘しておきたい。

## 結

本章では、精神の自己がその精神にどのようなしかたで知られているのか、またどのような点で特殊であるのかを論じてきた。Bermon によれば、〈見だし〉という働きの有無によって、精神の自己知とそれ以外の知は区別されており、まさに見いだされずに知られているというありかたが精神の自己知に特有なものであった。そして、このありかたを指し示すのが現前というタームである。

私の考えによれば、Bermon の見解は誤りではないけれども、正確さを欠いている。アウグスティヌスは〈見だし〉だけでなく、〈探求〉という働きも強調しており、〈探求〉から〈見だし〉への移行を重要視しているように思われる。また〈見だし〉のみを強調することによって、あるテキストを誤読する可能性もあった (4)。

それに対して、私は Bermon の見解を改良し、「精神の自己知と、それ以外のものに

ついでに知が区別されるのは、不知から知への移行の有無によってである。精神の自らへの現前は、その移行がないことを示している」という規定を提出した。

## II 章 精神の自己知——se の二重の意味

### 序

前章において、自己知の知られかた、あるいはありかたが明らかになったので、この章ではその内実の解明に移りたい<sup>24</sup>。ところで、『三位一体論』において「精神が自らを知っている (mens se nouit)」とアウグスティヌスが述べる時、精神は何を知っているとされるのか。精神自身である。この問いに対する答えは、その見かけほど自明ではない。というのも「精神が自らを知る」という主張には、複数の解釈が提案され、一致をみていないからである。それでいながら、それぞれの解釈をいわば基盤として精神の認識やありかたを、研究者たちは考究しているのだから、改めて問うに値する問いでもあるだろう。また本論文の主題でもある精神の自己知解・自己記憶・自己意志の内実に迫るためにも自己知の内実の解明は避けては通れない。

本章で精神の自己知を扱うにあたって、主な参照箇所を『三位一体論』の 10 巻 3 章 5 節から 4 章 6 節までに限定する。もちろん、『三位一体論』の他の箇所から自己知の論証を再構成することも可能であろうが、集中的に自己知が論じられているこの箇所をまずは整合的に読解したい。

本章の目的は、以下の通りである。「精神は自らを知らない」という主張が成立してもなお、「精神は自らを知っている」と主張できる。これがアウグスティヌスの基本的な考えである。これらの主張が両立可能であるとすれば、どのようにしてか。これらの主張を解釈するにあたって、自己知に具体的な規定を与えようとしている二人の研究者をとりあげる。そのうちの一人である Matthews によれば、精神は自らを知らないとしても、自分自身と他の精神とを区別ができているからには、精神は自らを知っていることになる。他方の Hölischer ならば、〈知らない〉という作用の主体として自らを知っているからには、精神は自らを知っているのだ、というだろう（このことは 2 節において詳細に論じられる）。しかし、私のみるところ、彼らは自己知につ

---

<sup>24</sup> アウグスティヌスは、自己知の議論をするにあたって、一人称的な観点ではなく三人称的な観点をとっている。つまり〈私〉の経験から自己知を導出しようとはせず、あくまで精神の自己知のありかたを客観的に描写しようとしている。したがって、この本論文では「自我」という表現を避け（たとえば Brachtendorf 2007, 372 は「私 (das Ich) を用いている）、その代わりに「自己」や「自ら」という表現を用いている。そのため、「アウグスティヌス的な cogito」という定式化それ自体にはある種の読み込みが過剰に含まれているといえるだろう。

いてある隠された前提を用いており、その前提がなければ、Matthews や Hölischer の説も、ひいては「精神は自らを知らない」という主張さえも成立しなくなるだろう。私の見立てによれば、「精神は自らを知らない」といわれる場合と、「精神は自らを知っている」といわれる場合とでは、〈自ら〉の意味それ自体が異なっている。このことを説得的に示すことが本章の目的である。

以下、次の順序で論じたい。先行研究が自説の根拠としているアウグスティヌスのテキストを整理し (1)、彼らの説を検討する (2)。彼らを取り上げていないテキストを読解し、私の説を提示する (3)。

## 1 自己知の導出——T1 の分析

テキスト分析に立ち入る前に、*scire* と *nosse* という語の確認をしておく。本章では両者とも「知る」もしくは「知っている」と訳すが、それは以下の二つの理由による。第一に、*scire* と *nosse* が違う意味を持つと仮定すると、論証が成り立たなくなってしまふ (この点に関しては、注 30 をみよ) からであり、第二に、*scire* と *nosse* をアウグスティヌスがあえて曖昧に使っていると思われるからである。

二つ目の理由について、もう少し説明しておこう。仮に *scire* を「知ること」と、*nosse* を「知っていること」と訳すなら、後者には記憶が関わるけれども、前者には関わらないことになる。そして前者は知解すること (*intellegere*) と、後者は記憶していること (*memini*) と言える<sup>25</sup>。ところで、この両者の区別が困難であることが 10 巻の終わりに主張され (10, 12, 19<sub>6-17</sub>)、11 巻以降の議論において、アウグスティヌスは時間的な事物に基づいてこの区別を明らかにしようと試みる<sup>26</sup>。従って、その区別がなされる前のこの箇所では、その *scire* と *nosse* の区別を彼は曖昧に用いていると考えられる<sup>27</sup>。

さてテキストの検討に移ろう。『三位一体論』10 巻 3 章 5 節から 4 章 6 節においてアウグスティヌスは少なくとも 4 回以上、精神の自己知を論証しようとしている。それぞれの証明を 4 つに区切り、T1・T2・T3・T4 とする。また論証の構造を明確にす

---

<sup>25</sup> この点に関しては、本論文 V 章を参照せよ。

<sup>26</sup> この点に関しても、本論文 V 章を参照せよ。

<sup>27</sup> 実際に、Haddan (1887)、Agaësse (1997)・Hill (1991)・McKenna (2002)・Cillerai (2012) は *scire* と *nosse* を訳し分けていない。

るため、一文ごとに改行を加え、それぞれに番号を振った。3章5節において精神の自己知の論証がなされる。これが T1 と T2 にあたる。その後4章6節においてその自己知が全体的なものであるか、部分的なものであるかという問題が提起される。その問題に答えるにあたって、再びアウグスティヌスは精神の自己知の論証を行う。これは T3 と T4 である。

まずは最初の論証である T1 を検討する。

### 【T1】

#### 1. Vbi ergo nosse<sup>28</sup> suum nouit si se non nouit?

では、もし自らを知らないのなら、精神は自らの〈知っているということ〉をどこで知るのか。

#### 2. Nam nouit quod alia nouerit, se autem non nouerit;

たしかに精神は、〈他のものを知っている〉が〈自らを知らない〉と知っている。

#### 3. hinc enim nouit et quid sit nosse.

実に、精神は〈知っているということ〉とは何か、ということも、このことから知っているのだ。

精神が X を知らないとするなら、〈X が A であること〉も精神は知らないはずである<sup>29</sup>。このような原則のもと、精神が自らを知らないと仮定した場合、自らの〈知っているということ〉つまり自らが〈知っているということ〉を精神はどこで (ubi) 判るのか、とアウグスティヌスは問う。〈知っている〉と〈知らない〉の区別ができていいるなら (2)、ここから (hinc) 精神は〈知っているということ〉を知っている (3)。とはいえ、ここでは〈知っている〉という働きの主体が〈自ら〉であることは、まだ知られていない。このことを明らかにするのが、次のステップに含まれる 5 である。

---

<sup>28</sup> nosse を〈知っていること〉ではなく、〈知っているということ〉と訳出している。前者の場合、「知られている内容」という意味が生じる恐れがあるので、それを避けるために、このように訳出した。

<sup>29</sup> これと似た形式の表現は次である。「しかし、まだ自らを知らないけれども、自らを知ることがどれほど美しいものであるか、ということを知っているのは非常に驚くべきことである」(10, 3, 521-23)

4. Quo pacto igitur se aliquid scientem scit quae se ipsam nescit?

すると、自ら自身を知らない精神が、〈何らかのものを知る者〉として自らを知るのは、どのようにしてか。

5. Neque enim alteram mentem scientem scit sed se ipsam.

実に、精神が知るのは、〈他の精神が知ること〉ではなく、〈自ら自身が知ること〉である。

6. Scit igitur se ipsam.

それゆえ精神は、自らを知っている (10, 3, 5<sup>35-39</sup>)。

4 の疑問文も 1 と同様の内容をもつものと考えられる。〈自ら〉を知らないのに、〈何らかのものを知る者〉として自らを知るのはどのようにしてかと問われていると考えれば、これは 1 とほぼ同じ内容の疑問文といえるからだ。4 の段階では、〈何らかのものを知る〉ということは既に知られている。というのも、2 で自ら以外の「他のものを」、そして 3 で〈知っているということ〉を精神は知っているということは事実として確認されていたからである。

〈知っている〉という働きが主体が〈自ら〉であることは、5 から明らかになる。というのも〈他の精神が知る〉のではなく、〈自らが知る〉のを精神は知るからである。ここに至って、精神が〈自らが何かを知っているということ〉を知っていることが明らかになり、〈精神は自らを知っている〉という命題が導出される (6)<sup>30</sup>。

この整理が正しければ、アウグスティヌスはここで次のような条件文を考えていることになる。

α. 精神は〈自らが何かを知っていること〉を知っているならば、精神は〈自ら〉を知っている。

---

<sup>30</sup> 1 節で触れた *scire* と *nosse* についての問題に触れておこう。もし *scire* と *nosse* が異義的に用いられているとするなら、1 から 3 で *nosse* が用いられて論じられている部分と、4 から 6 で *scire* が用いられて論じられている部分は、形式の上で無関係になる。すると、4 において用いられている *igitur* がどのような意味を持つのか判然としなくなってしまう。ゆえに接続詞を無視するのではなく、*nosse* と *scire* を同義と考え、1 から 6 を一続きの論証として私は看做したい。

では精神の自己知とは、精神が〈自らが何かを知っていること〉を知っていることであるのか。二通りの見解がある。一つは Hölischer によるもので、これを精神の自己知と認めたいうえで、より一般化させて、「自らが何らかの働きの主体である」ことを知ることが自己知の内実であるとする立場である。他方で、Matthews はこの問いに対して否定的に答えている。彼は「精神が自ら自身を認識 (realize) し、かつ精神が他の精神とは異なるのを認識する (Matthews 2003, 421)」ということを知り内実としているからだ。いいかえれば、Hölischer は「精神は〈自らが何かを知っていること〉を知っている」ことが精神の自己知の必要十分条件であるとみなしている。それに対して、Matthews にしたがえば、精神が他の精神と自らを区別できることこそが自己知の内実であって、「精神は〈自らが何かを知っていること〉を知っている」ことは精神の自己知の必要十分条件ではない。両者は相違しているが、T1 を適切に説明しているように見える。というのも、Hölischer の指摘にある通り「自らが働きの主体である」ことも論証の重要な要素であるようにみえるし、また Matthews のいうように、「〈他の精神が知る〉のではなく、〈自ら自身が知る〉ことを精神は知る」ことから、アウグスティヌスは精神の自己知を導出しているようにみえるからである。次節では、彼らの説を検討しよう。

## 2 Matthews 説と Hölischer 説

まずは Matthews の説を検討する。彼は「精神は自ら自身を知る」というフレーズに含まれる「自ら自身を知る」という表現の意味を明確にしようと、T1 の論証を次のように整理している。

- ・ 精神は、〈自らが何かを知っていること〉を知っている。
- ・ また精神は、〈自らが何かを知ること〉が〈別の精神が何かを知ること〉とは異なることも認識している (recognize<sup>31</sup>)。
- ・ だから、精神は自らを認識し、自らが他の精神と異なることを認識する

---

<sup>31</sup>ここで 'know'ではなく'recognize'を用いている理由について Matthews は示していないけれども、「精神が自らを知る (know)」という表現の内実を明確にするにあたって、あえて'recognize'を使用していると推察される。

(Matthews 2003, 421)。(本論文執筆者が改行を施した。)

Matthews のこの解釈によれば、「精神は自ら自身を知る」という表現は、「精神は自らを認識し、自らが他の精神と異なることを認識する」ということを意味している。このように T1 が理解されるとすれば、アウグスティヌスは次のような原理を利用していることになる、Matthews は語る。

(P)  $x$  がある  $F$  であるようないかなる  $x$  についても、もし  $x$  が次のことを知っているならば、すなわち、「それ [sc.  $x$ ] はあるものを知っており、かつ〈それがあるものを知っている〉は、〈他の  $F$  たちがその同じあるものを知っている〉とは異なる」ということ、このことを  $x$  が知っているならば、そのとき  $x$  は、〈自らを認識し、他の  $F$  たちから自ら自身を区別する〉という意味で自らを知っている (422)。

もちろん、この  $F$  とは (種としての) 精神のことである。何らかの対象  $O$  を知っている主体が他の精神ではなく、まさにこの精神 ( $=x$ ) であるということ、このことが精神の自己知の内実となる。おそらく Matthews は、この「原理」を——彼がつけたその名称からもわかるように——もっとも基礎的なものと看做している。〈他の精神〉とは区別された〈自ら〉を知っていることが、精神の自己知の内実となる。

T1 から取り出された命題  $\alpha$  「精神は〈自らが何かを知っていること〉を知っているならば、精神は自らを知っている」における前件のうち、〈自ら〉という要素が Matthews 説にとって重要になる。つまり、〈他の精神から区別された自ら〉を精神が知っているならば、精神は自らを知っていることになる。そのため、〈何かを知っている〉という要素は、〈自ら〉が他の精神と区別されていることが知られるためのいわば手段として必要となるにすぎない。

Matthews による解釈はアウグスティヌスのテキストに忠実であるといえる。T1 の 5 すなわち 「〈他の精神が知る〉のではなく、〈自ら自身が知る〉のを精神は知る」という命題に即しているからである。この命題が自己知論証の要であることになる。

しかし、問題もあるだろう。この命題がすくなくとも明示的には適用されることな

く、精神の自己知が導出されている論証があるからだ。T1 の直後に続くテキストを見てみよう。

【T2】

1. Deinde cum se quaerit ut nouerit, quaerentem se iam nouit.
  2. Iam se ergo nouit.
  3. Quapropter non potest omnino nescire se quae dum se nescientem scit se utique scit.
  4. Si autem se nescientem nesciat, non se quaeret ut sciat.
  5. Quapropter eo ipso quo se quaerit magis se sibi notam quam ignotam esse conuincitur.
  6. Nouit enim se quaerentem atque nescientem dum se quaerit ut nouerit.
1. ついで、精神は自らを知ろうと探求する場合、〈探求する者〉として自らを既に知っている。
  2. それゆえ既に精神は自らを知っている。
  3. そのようなわけで、〈自らを知らない者〉として〔自らを〕知る場合でも、それでも精神は自らを知るのであって、自らをまったく知らないということは不可能である。
  4. しかし、精神が〈〔自らを〕知らない者〉として自らを知らないとしたら、自らを知ろうと探求しない。
  5. それゆえ、精神が自らを探求するというまさにその事実によって、自らが自らに知られていないというよりも、むしろ知られているということが立証される。
  6. というのも、精神は自らを知ろうと探求する限り、〈探求する者〉として、また〈知らない者〉として自らを知っているからである。(10, 3, 5<sub>40-45</sub>)

この論証にも妥当するような自己知の規定を提案しているのは、Hölscher である。ひとまずは彼の整理にしたがいつつ、論証の流れを押さえておこう (Hölscher 1986, 159-60)。精神が自らを探求している場合、精神は〈自ら＝探求する者〉という関係を知っている。ゆえに精神は自らを知る (1 と 2)。3 において〈探求する者〉から〈知らない者〉へと言い換えられているけれども、問題はない。アウグスティヌスに

よれば、探求とは、何かを知ろうとする欲求ないしは愛であり、知られていないものを対象とする働きである<sup>32</sup>。しかし、そうであれば、精神が自らを知ろうと探求する場合、精神は自らを知らないはずである。

しかしながら、それでも精神は自らを知っていなければならない。理由は以下の通り。定義上、探求とは知られていない対象への働きであるのだから、その対象が〈知られていないこと〉がそもそも知られていなければ、かかる対象へのそのような働きは生じない。精神が自らを探求できているからには、精神は〈自らを知らない者〉として自らを知っていることになる。換言すれば、〈自らを知らないこと〉を精神が知らないとしたら、そもそも探求は生じえない(4)。だから精神による自己探求が生じているからには、「自らが自らに知られていないというよりもむしろ、知られているということが立証される」(5)。ゆえに自らを探求するときでさえも、〈自らを探求する者〉として、そして〈自らを知らない者〉として自らを精神は知っている。以上、Hölscher に従いつつ T2 の議論を整理した<sup>33</sup>。

この議論において、Matthews が示したような自他の区別は、(少なくとも明示的なかたちでは) 見うけられない。他方で、Hölscher は T1 と T2 に当てはまる自己知の規定を次のように与えている。

われわれはここで、非常に独特なかたちの自己知を発見する。その自己知は次のような自覚に基づいている。すなわち、知るという働きを——実際のところ、私自身の本性を知ろうと探求する働きでさえも——実行する際に、これらの働きを実行するものとして他の自己ではなく私自身を知っているという自覚 (awareness) である。私は私自身を、これらの働きを実行する主体として自覚している。(Hölscher 1986, 160)

このように、自らを働きの主体として知ることが自己知の内実であると Hölscher は考えている。T1 では、精神は自らを〈知る〉という働きの主体として知っており、T2 では、自らを〈知らない〉という働きの主体として知っている。その働きの主体とし

---

<sup>32</sup> I 章 2 節を参照せよ。Cf. 9, 12, 18<sup>53-54</sup>; 9, 12, 18<sup>61-67</sup>

<sup>33</sup> Hölscher 1986, 159-61.

て自らを知る限りで、精神は自らを知っている。重ねて注目すべきは、「私自身の本性」が対象とされる水準と、「働きを実行する主体」が対象とされる水準が区別されていることである。前者としての自己は探求の対象となる、つまり知られていない対象であっても、働きの主体としては知られている。「精神は自らを知る／知らない」という矛盾した二つの主張を整合的に解釈できている。

整理しよう。Matthews 説によれば、精神の自己知とは、他から区別された自らについての知である。問題点としては、T2 の議論を明示的に説明できていない点があげられる。他方で Hölscher 説によれば、〈自らが働きの主体であること〉の知は、精神の自己知にとって必要十分条件である。また、この規定は T1 にも T2 にもあてはまり、しかも整合的にアウグスティヌスの議論を解釈できている。この限りで、Hölscher 説を支持すべきであるように思われるかもしれない。しかし Hölscher 説によってもカバーできない自己知の論証 (T4) がある。そこでは〈自らが働きの主体であること〉の知が前提とされずに、自己知が主張されている。次節ではその点を考察する。

### 3 取り違えと自己知

この節では、新たに自己知の二つの論証を取り上げ、その構造を検討する。それを通して明らかになるのは、Hölscher 説が当てはまらない自己知の論証 (T4) があり、自己知の新たな規定が必要となることである。あらかじめその規定を与えておけば、精神の自己知とは、〈自らが自らであること〉についての知である、ということになる。以前の論証には含まれていなかった〈取り違え〉という要素が論証にどのように機能しているのかを確認することで、この新たな規定を説得力のあるかたちで提示したい。

#### 【T3<sup>34</sup>】

Postremo

1. cum se nosse mens quaerit, mentem se esse iam nouit;
2. alioquin utrum se quaerat ignorat,

---

<sup>34</sup> T3 と T4 が唯物論者を念頭においていることについては、Bermon 2001, 100-02 を参照せよ。

3. et aliud pro alio forsitan quaerat.
4. Fieri enim potest ut **4a)** ipsa non sit mens, atque **4b)** ita dum mentem nosse quaerit non se ipsam quaerat.
5. Quapropter **5a)** quoniam cum quaerit mens quid sit mens nouit quod se quaerat, **5b)** profecto nouit quod ipsa sit mens. (10, 4, 6<sub>5-11</sub>)

最後に。

1. 精神が〈自らを知ること〉を探求するとき、自らが精神〔というもの〕であることを精神は既に知っている。
2. そうでなければ、精神は自らを探求しているかどうか知らないことになるし、
3. しかもことによると、別のものと取り違えて (*aliud pro alio*) 探求することになってしまう。
4. 実に、次のようなことが起こる可能性がある。**4a)**すなわち自身が精神〔というもの〕ではなく、**4b)**そうすると、〔精神が〕精神を知ろうと探求するあいだ、精神は自ら自身を探求していない、ということである。
5. それゆえに、**5a)** 精神が精神〔というもの〕とは何かを知ろうと探求するときには、自らを探求していることを精神は知っているのだから、**5b)** 自身が精神〔というもの〕であることを精神は実際に知っている。

論述を再構成しよう。知るという働き of 主体である精神を便宜上、精神 S とする。背理法が用いられているこの論証は、「〈自ら＝精神というもの〉ではない」という仮定から生じる不合理を示そうとする。今回の論証でアウグスティヌスが前提としているのは、

**5a)** [...] 精神 S が精神〔というもの〕とは何かを知ろうとするときには、自らを探求することを精神 S は知っている [...]

という事実である。この事実と反するような想定が不合理になると、彼は考えている。その想定が 2 から 4 で説明されている。〈自ら＝精神〉という関係が知られていない

とすれば (4a)、精神が自らを探求しているつもりでも、精神 S は自らを探求していない可能性がでてくる (4b)。つまり、自らを別のものと取り違えて探求してしまうことが起こりうる (3)。

しかし、「精神とは何か」を精神 S が知ろうとするとき、自らを探求していることになる、精神 S は知っている。アウグスティヌスは、このことを前提として認めている。「精神 S は自らを知らない」という仮定から生じる想定が、まさにこの前提に反することになる。それゆえに、精神 S は自らを知る (5b)。

以上の理解をふまえ、T3 の議論を形式的に整理してみよう。

命題  $\phi$  : 精神 S は、自らが精神であることを知っている。(アウグスティヌスの主張)

仮定 : 精神 S は、自らが精神であることを知らない。(背理法の仮定)

1 : 精神 S は、自身が精神ではないかもしれないと思う。(仮定から)

2 : 精神 S が精神を探求していても、自らを探求していないかもしれないと、精神 S は思う (1 から)。

3 : 精神 S は自らを別のものと取り違えて探求しているかもしれないと、精神 S は思う (2 から)。

4 : しかし、実際に精神 S が〈精神とは何か〉を探求しているとき、〈自らを探求していること〉を精神 S は知っている。(アウグスティヌスが前提とする事実)

5 : 3 と 4 は矛盾する<sup>35</sup>。

6 : ゆえに背理法の仮定は偽であり、命題  $\phi$  が証明される。

さて、この場合 Hölischer 説は有効であろうか。自己知が論証されるにあたって、〈自ら=精神というもの〉(煩瑣になるので、以下〈自ら=精神〉と表す) という関係が前提とされているとすれば、Hölischer の説に分があると考えられる余地がある。というのも、〈精神であること〉(esse mentem) をある種の働きとして考えれば、ここでなされている議論は T1 と T2 と同じタイプに属するといえなくもないからである。すると、精神は〈自らが精神であること〉を知っている限りで、精神は自らを知っている、とここでも主張されていることになる。

---

<sup>35</sup> 3 では「精神が自らを取り違えて探求する可能性がある」と主張されている。つまり、精神が自らを探求しているかどうか、確証を持っていない状態にある。それに対して、4 では「精神は〈自らを探求していること〉を知っていると主張されている。ゆえに、3 と 4 において矛盾が生じる。

ところで、自らを別のものと取り違えるとは、実際のところ、どのような事態であるのか。たとえば精神が自らを物体と看做して探求する場合、取り違えていることになる。このような取り違えの可能性を否定しようとしたのが、T3 の議論である。精神と自らが既に同一視されている以上、精神を探求することが〈自ら〉を探求することになる。ゆえに精神は自らを知っているとされる。〈自ら＝精神〉という関係についての知を前提することによって、取り違えの可能性をアウグスティヌスは否定しようとした。

しかしながら、そのような取り違えが生じる余地は依然として残されているように思われる。たとえば、唯物論者であれば、心的な存在ないしは働きを物的なものへと還元するだろう。そのような立場からすれば、〈自ら＝精神〉という前提は自明ではない。そうであれば、取り違えが不可能であることを、〈自ら＝精神〉という前提に基づいて主張できない、という反論が生じうる。しかし、問題はないだろう。ここで前提とされている〈自ら＝精神〉というこの関係が用いられない論証を、アウグスティヌスは次のように提示するからである。

#### 【T4】

1. Sed ecce non se nouerit esse mentem;<sup>36</sup>

2. cum autem se quaerit, hoc tantummodo nouerit quod se quaerat<sup>37</sup>.

3. Potest enim etiam sic aliud pro alio quaerere si hoc nescit;

1. ところで、注意せよ。自らが精神〔というもの〕であると〔その精神は〕知らないかもしれない。

2. さて、〔その精神が〕自らを探求しているとき、〔その精神が〕〈自らを探求すること〉を、知っているだけになるであろう。

3. というのも、そのようにして、もしこのことを知らなければ、別のものと取り違えて (aliud pro aliud) 探求する可能性もあるのだから。

---

<sup>36</sup> 1. Sed ecce non se nouerit esse mentem; (下線部に「;」を挿入した。Agaësse 1997 では「,」が打たれている。)

<sup>37</sup> 2. cum autem se quaerit, hoc tantummodo nouerit quod se quaerat. (下線部にあった「;」を削除し、Agaësse 1997 に従う。) この箇所に関しては、Alexanderson 1998 も見よ。

T3 では認められていた〈自ら＝精神〉という前提をアウグスティヌスは取り下げる  
(1)。とすれば、精神が自らを探求する場合、精神は〈自らを探求していること〉だけを知っていることになる(2)。というのも、〈自らを探求していること〉を知らなければ、精神は〈自ら〉でないものを取り違えて探求する可能性がでてくるからである(3)。この3を言い換えると、

3'. 精神が、自らを〈自ら〉でないものと取り違えずに探求するならば、精神は〈自らを探求していること〉を知っている。

となる。続きを見よう。

4. *ut autem non quaerat aliud pro alio, procul dubio nouit quid quaerat.*

4. さて、別のものと取り違えずに探求するためには、何を探求しているか〔その精神は〕疑いの余地なく知っていよう<sup>38</sup>。

これは、「精神が取り違えずに探求するためには、精神が〈何を探求しているか〉を知っていることが(少なくとも)必要条件である」とも表すことができる。そうであれば、

4'. 取り違えずに探求するならば、精神は〈何を探求しているか〉を知っている。

と書き換えられる<sup>39</sup>。

*At si nouit quid quaerat et se ipsam quaerit, se ipsam utique nouit.*

5. しかしながら、もし、何を探求しているかをその精神が知っており、かつ自ら自身を探求するのであれば、〔その精神は〕少なくとも自ら自身を知っている。

(10,4,6<sub>13-18</sub>)

---

<sup>38</sup> “*ut...non*”を目的節とすることに関しては、Allen 1931, §531, n.2 をみよ。Cillerai (2012) と Haddan (1887) も同様に解している。

<sup>39</sup> 実際に、Hill 1991 は、4をこのような条件文のかたちで訳出している。

3'から〈精神が自ら自身を探求すること〉が、そして 4'から〈精神は「何を探求しているか」を知っている〉ことがいえるので、精神は自ら自身を知っていることが確証される。

ただちに看取されるように、この論証において、3'と 4'に含まれる「取り違えて探求する可能性がない」という条件が暗黙の前提になっている。ここでもし、さきの場合と同様に、物体を探求する可能性を指摘することによって、この前提を斥けようとするなら、アウグスティヌスの意図を理解していないことになる。たしかに、T3 の議論にはこの反論は有効だった。というのも、そこでは〈精神＝自ら〉という前提に異論の余地があったからである。それに対して、T4 の議論はその前提に依存していない。ここでは、精神は自らを、〈何らかの働きをなすもの〉として、探求しているわけではない。

したがって、「精神は自らを取り違えて探求しない」という表現、すなわち「自らを対象として必ず探求する」という表現を別の仕方で、アウグスティヌスに対して好意的に解釈する必要がある。そこで私が提案したいのは、「自ら (se)」という語の形式的役割を精神は知っているがゆえに、自らを取り違えることはない、という解釈である。この形式的役割とは、「自ら」が他でもなく、その〈自ら〉を指し示すことである。

もう少し説明を重ねよう。別のものと〈自ら〉を取り違えて探求することはないとアウグスティヌスが主張するとき、〈自ら〉が他ならぬ〈自ら〉を指し示すことをわかっていると彼は考えている。〈自ら〉は物体であるかもしれないと主張されるときでも、〈自ら〉が既に了解されていなければならない。より踏み込んでいえば、「自らとは何ものであるのか」と問われるときですら、その〈自ら〉が前もって何らかの意味で知られていなければ、その問いを有意味に理解することはできないだろう。

この解釈が正しければ、アウグスティヌスは〈自ら〉という語を二つの意味で用いていることになる。一つは、何らかの内実を伴う〈自ら a〉であり、この水準でアウグスティヌスと唯物論者は対立することになる。もう一つは、〈自ら a〉の理解の前提となる〈自ら b〉であり、形式的な、あるいは再帰性を示す〈自ら〉である。この〈自ら b〉についての知によって、〈他〉と〈自ら〉の区別が可能になり、そうして

働きや性質の自己帰属が可能になる。具体例をあげてみよう。交通事故で、記憶を失った〈精神さん〉という人がいるとしよう。彼女は「私が〈精神さん〉である」とは知らないが家族に伝えることができる。「私は〈物体さん〉なのかもしれない」と悩むこともできる。しかし、すくなくともこのとき、〈精神さん〉は、自らが他ならぬ「私」であるということは知っているはずである。この意味で、この人は「自分が何者であるのか」（つまり、〈自ら a〉）は知らないけれども、「自分が自分であること」（つまり、〈自ら b〉）は知っている。言い換えれば、「私は X である」という述定は誤りうるけれども、その述定を可能にさせる〈自ら b〉についての誤同定はありえない。

従って、アウグスティヌスが「取り違えて探求する可能性がない」という前提を暗黙のうちに利用している背景には、〈自ら〉についての二重の知があるといえよう。そして精神の自己知とは、「自分が自分であること」についての知、いわば最小の自己知のことである。この最小の自己たる〈自ら b〉を精神は知っているからこそ、自らが他ならぬ自らであると識別でき、他の精神と自らの区別も可能となる。

## 結——先行研究との比較

最後に、この解釈を先行研究と比較してみよう。〈自ら b〉の規定は、Matthews の提案する解釈と重なる。彼によれば、精神の自己知とは、他から区別された自らについての知なのであって、私の解釈におけるこの〈自ら b〉も他のものとは区別されて、知られているからだ。とはいえ、強調点は異なっている。この〈自ら b〉によって自他の区別が可能になるのであって、逆ではないからである。

Hölscher によれば、自らを探求するときには、〈自らを探求する者〉として、そして〈自らを知らない者〉として自らを精神は知っている。だから精神は、〈働きをなす主体〉として自らを知るないしは自覚することに基づいて、精神は自らを知っている。そして、「私自身の本性」が対象とされる水準と、「働きを実行する主体」が対象とされる水準との区別を彼は指摘しており、「精神は自らを知っている／知らない」という二つの主張を整合的に解釈していた。本章で〈自ら a〉と名づけられたものは、Hölscher の言うところの「私自身の本性」のことである。しかし働きの主体であるという観点が T4 には見出されないため、彼の説は、アウグスティヌスの提示する自己

知の論証を全体としてカバーできていない。つまり、〈働きを実行する主体＝自ら〉と知ることが、自己知であるという条件は——T1 と T2 では成り立つとはいえ——やや狭すぎるように見える。

Hölscher 説との更なる比較のため、私の解釈の有効性を確認しよう。Matthews 説がカバーできていないようにみえた T2 を、私の提案した〈自ら〉の区別を適用しながら、部分的に取りあげる。繰り返せば、〈自ら〉の内実が問題となるときには〈自ら a) 〉についての知が問題となり、「自分が他ならぬ自分である」と同定されるとき、その内実がわからなくとも成り立っているのが、〈自ら b) 〉についての知である。

### 【T2】

1. ついで、精神は〈自ら〉を知ろうと探求する場合、〈探求する者〉として〈自ら b) 〉を知っている。
2. それゆえ既に精神は〈自ら b) 〉を知っている。
3. そのようなわけで、〈自ら a) 〉を知らない者として〈自ら b) 〉を知るなら、それでも精神は〈自ら b) 〉を知っているのであって、〈自ら〉をまったく知らないということは不可能である。

精神は〈自ら〉を知らないと主張されるとき、その精神は〈自分が何であるのか〉、つまり〈自ら a) 〉を知らないと主張されている限り真である。それでいながら、精神は〈自ら〉を知っているとも主張される。なぜなら、〈自ら a) 〉が知られていないという主張が真である限り、〈自らが自らであること〉、つまり〈自ら b) 〉が知られていなければならないからである。だから精神は〈自ら a) 〉を知らず、〈自ら b) 〉を知っている。アウグスティヌスは〈自ら〉をこのように区別して、しかもその区別を暗黙のうちに用いていたといえよう。

Hölscher の解釈の強調点は、働きの主体性にあるに対して、私のそれは、〈自ら〉の区別にある。働きの主体として自らを知っているがゆえに、〈自ら b) 〉についての知が判るのではなく、〈自ら b) 〉が知られているがゆえに、〈自ら〉が働きの主体であることが判るように思われる。私の解釈は Hölscher の読みを斥けるものではなく、むしろ基礎づけるようなものである。〈自ら〉が働きの主体であることが判るというこ

とは、〈自ら b〉の知を前提としているといえるからである。つまり「働きの主体として自らを知るならば、精神は自らを知る」とするのは誤りではないけれども、前者のような知らないしは自覚に基づいて、精神の自己知（が成立するのではない。精神の自己知こそが、そのような自覚を成立させている。『三位一体論』における精神の自己知の議論は、自らが自らであることがそれによって判るような知を基礎としているのであり、しかもそのような知は精神の自己知の一側面を示している。

### III 章 『三位一体論』における「思考」

#### 序

本章では、アウグスティヌスの『三位一体論』における *cogitare/cogitatio* を取りあげる。思想史において *cogitare/cogitatio* という語がもつ重要性について、改めて論じるまでもないだろう。これらの語は思考、あるいは思惟と訳され、とりわけ哲学史ではほぼ自明なタームとして用いられることが多い。しかし、5 世紀に書かれたアウグスティヌスのテキストに近代語のニュアンスをそのまま読み込むとすれば、なんらかの誤解が生じる可能性がある。したがって、本章ではそのテキストにできるかぎり寄り添いつつ、アウグスティヌスの *cogitare* についての統一的な解釈を追求したい。

本章の考察対象を『三位一体論』に限定する理由は、執筆年代や想定読者が異なるいくつかのテキストから、恣意的にアウグスティヌスの *cogitare* を解釈してしまう危険性を少なくするためでもあるが<sup>40</sup>、さらにこのように限定することで、『三位一体論』の後半巻における難解さ<sup>41</sup>に何らかの光を投げかけるためでもある。

もちろん『三位一体論』には既に一定の研究が蓄積されているのだから、それらにおいて何らかの手がかりがあることが予想されよう。たしかに研究者たちは、*cogitare* にさまざまな特徴を与えてきた。たとえば、*cogitare* は“Gerade-an-etwas-denken” (Brachtendorf 2000, 171) や“discursive thinking” (Zwollo 2019, 237)、“diskursiv” (Brachtendorf 2012, 371) と説明されたり、単に“penser” (Bermon 2001, 78; 193-94) と訳されている場合もある。しかしながら、これらは私の疑問に直接的に答えてくれない。というのも、*cogitare* を説明するために用いられている *denken* や *think* といったこれらの語の意味それ自体を、私は知りたいからである。もちろん、それらの語を用いずに、反省や意識という語で説明しようとしている論者もいる<sup>42</sup>。しかしこの場合も、問題を先送りにしたにすぎず、今度は反省や意識の意味が問題となる。しかもより大きな困難が生じることになる。というのも、反省や意識という語をアウグスティヌス自身が用いていないからである。

---

<sup>40</sup> 荻野 1990, 52.

<sup>41</sup> Bermon 2009, 54.

<sup>42</sup> 反省については、Hölscher 1986, 176-77; Tornau 2019, 6.2. ;意識については、Agaësse 1997, 604; Hölscher 2000, 132.

ただし『三位一体論』の研究に限定しなければ、私の疑問に答えを与えてくれるような先行研究を挙げることができる。その中でも特に取りあげたいのは Gérard Verbeke と Gerard Watson による論考である。実際に、近年の研究においてアウグスティヌスの *cogitare* が論じられる際に、彼らの論考は頻繁に言及されている<sup>43</sup>。

本章は主に彼らの論考を手がかりにして『三位一体論』における *cogitare*（以下では、便宜的に「思考」と訳出する）を論じてゆくが、彼らの議論と本章の議論との違いを前もって明示しておきたい。まず彼らの研究においては、アウグスティヌスの複数の著作に基づいて提示されている思考の特徴を、本章においては『三位一体論』のテキストのみから再構成する。そして彼らが思考を複数の意味をもつものとして、いわばモザイク的に解釈するのに対して、本章が提示する解釈は包括的なものである。

本章の議論は次の手順で進む。1) Watson による感覚・記憶・想像に関する分類と説明を確認し、そこにある問題点を指摘し、根拠づけ、あるいは改良する。具体的にいえば、感覚認識と感覚記憶における「思考」の役割を明確にする。2) 思考の特殊な形態、すなわち「精神が自らを思考する」場合の思考の規定を検討する。Verbeke によれば、「精神が自らを思考すること」とは精神が他の物的なものから自らを「識別すること」であり、これは通常的思考とは内実において異なる。彼の主張は魅力的だが、本章はそれが必ずしも認められないことを示す。最後に 3) 記憶の役割に着目したうえで、私は包括的な思考の解釈を提案することになる。

## 1 感覚的記憶と想像における思考

この節では、Augustinus-Lexikon において Watson が執筆した「思考」の項目を検討する。それによって感覚と思考、そして感覚記憶と思考の関係を明確にしたい。

### 1.1 感覚と思考

まず感覚認識と想像における思考の役割について、Watson の見解を整理しておこう。彼によれば、思考とは「感覚現前に精神が気づくこと<sup>44</sup>」である。そしてそれに加え

---

<sup>43</sup> Verbeke と Watson の両方を引用している研究は Ayres 2010, 301; Moro 2018, 1600. Verbeke のみを引用しているのは、Bermon 2001, 78; 片柳 2002, 19; Cillerai 2007, 173-4. Watson のみを引用しているのは、Tornau 2012, 260.

<sup>44</sup> Watson 1986-1994, col. 1048.

て、記憶と想像に関しては、思考は、「イメージを保持する、あるいは呼び出す、あるいは創ること<sup>45</sup>」でもある。つまり、思考は、感覚現前に気づく働きでもあれば、記憶を保持する働き・想起する働き・想像する働きでもある。したがって彼によれば、思考の内実は議論の文脈に応じて変わることになる。以下では、感覚現前に関する規定を、思考の第一の規定とし、そして記憶・想起・想像に関わる規定を、思考の第二の規定とする。

彼はこの二つの規定を次のテキストから取り出す。

【T1】

Quis enim non uidet cogitationem suam? Et quis uidet cogitationem suam (non oculis carnalibus dico sed ipso interiore conspectu)? Quis non eam uidet, et quis eam uidet? Quandoquidem cogitatio uisio est animi quaedam 1siue adsint ea quae oculis quoque corporalibus uideantur uel ceteris sentiantur sensibus, 2siue non adsint et eorum similitudines cogitatione cernantur; (A) siue nihil eorum sed ea cogitentur quae nec corporalia sunt nec corporalium similitudines sicut uirtutes et uitia, sicut ipsa denique cogitatio cogitur; (B) siue illa quae per disciplinas traduntur liberalesque doctrinas [...].  
というのも、誰が自らの思考を視ないというのか、また誰が自らの思考を視るのか（私が言っているのは、肉眼的な眼によってではなく、他ならぬ内的な視野（*conspectus*）で視るということである）、誰がそれを視ないのか、そして誰がそれを視るのか。というのも、次のいずれの場合においても思考は魂の何らかの視であるのだから。1 身体的な眼によっても視られる、あるいは他の感覚によって感覚されるものが現にある場合 [siue1]、もしくは 2 [そのようなものが] 現になく、それらの類似が思考によって見て取られる場合 [siue2]、もしくはそれらのうちのどれでもなく、A) 徳や悪徳のように、物的なものでもなく、物的なものの類似（*similitudines*）でもないものどもが思考される——究極的には思考そのものが思考されるようが思考されるように——場合、もしくは B) 学問や自由学芸によって伝達されるものども [が思考される] 場合 [...である]。

(15, 9, 16<sup>54-63</sup>) [下線による強調および A と B の分類は引用者による]

---

<sup>45</sup> Ibid.

「思考は魂の何らかの視」と言われている。この「視 (uisio)」という表現は後で取りあげることになるが、ここでは思考と視とが関係づけられていることに注意しよう。議論を先取りすれば、アウグスティヌスは〈思考が成立すること〉と、〈何らかの物体を視ること〉とのあいだにある類似を認めている。そのために、思考が視といわれている。

次に、思考の対象が語られている箇所を考察しよう。下線で強調し、siue1 と siue2 と私がしるしをつけた箇所以外のところでは、徳や悪徳・思考それ自体 (A)、学問的知識 (B) も思考の対象とされている。喫緊の議論を進めるにあたって、これらの内実に踏み込む必要はなく、ただこれらが非物体的であることのみが確認されればよい。

さて、Watson はこの siue1 の範囲から第一の規定を、siue2 の範囲から第二の規定を提示している。つまり、彼は siue1 と siue2 を異なる内容の区分を示すしるしだと考えている。すなわち、可感的な対象が目の前にある場合にも、思考が関わり、またその対象が目の前になく、その類似が思考によって見て取られている場合にも思考が関わる。

ここでは、まず siue1 に基づく第一の規定とその問題点に注目する。この siue1 を引用したうえで、「ここで思考とは、精神による感覚現前への気づきである (C. [sc. cogitatio] here is the noticing of sense presentation by the mind) (Watson 1986-1994, col 1048)」と彼は主張する。しかし、この規定には二つの問題点がある。「感覚現前 (sense presentation)」とは何を意味しているのかが不明確である。彼が『創世記逐語注解』を引用して説明していることから推察するに (Ibid.)、感覚対象の像 (image) が意味されているように思われる。ところで、siue1 では感覚対象の現前が言及されているのみであり、像あるいは類似が関わるのは、siue2 においてである。それゆえ、第一の問題点は、原文には現れない「対象の像」という要素をこの箇所に読み込むことの正当性を Watson が説明していないことに存する。

もう一つの問題点は、気づき (noticing) に対応するような内容が原文にはないことである。たしかに Watson は『音楽論』の一節を引用し、感覚認識におけるある種の能動性 (activity) を示してはいる (Ibid.)。しかし T1 には、能動性を示すような要

素は見当たらず、またこの能動性がどのように「気づき」と関わるのかも説明されていない<sup>46</sup>。

したがって Watson の見解に留保なしに従うことは難しいだろう。そのため、本節では感覚と思考についての関係を『三位一体論』の別のテキストから明らかにすることにより、Watson の見解の妥当性を検討し、ありうる問題点に修正を加えたい。

『三位一体論』において、感覚認識と思考についてもっとも集中的に論じている箇所は 11 巻であるが、そこに含まれる議論を網羅することはできないので、感覚的認識が成立する仕組みについての議論にのみ注目したい。まずは 11 巻の終盤でなされている議論のまとめをみてみよう。

#### 【T2a】

[...] cum incipimus ab specie corporis et peruenimus usque ad speciem quae fit in contuitu cogitantis, quattuor species reperiuntur quasi gradatim natae altera ex altera, secunda de prima, tertia de secunda, quarta de tertia. Ab specie quippe corporis quod cernitur exoritur ea quae fit in sensu cernentis, et ab hac ea quae fit in memoria, et ab hac ea quae fit in acie cogitantis. Quapropter uoluntas quasi parentem cum prole ter copulat: primo speciem corporis cum ea quam gignit in corporis sensu, et ipsam rursus cum ea quae ex illa fit in memoria, atque istam quoque tertio cum ea quae ex illa paritur in cogitantis intuitu. Sed media copula quae secunda est, cum sit uicinior, non tam similis est primae quam tertia<sup>47</sup>.

[...] われわれは物体の姿 (species) から始めて、思考する者の注視において生じる姿に至ったとき、四つの姿が見つけたされ、それはあたかも段階的に一方から他方が、すなわち第一の姿から第二の姿が、第二の姿から第三の姿が、第三の姿から第四の姿が生まれるようである。というのも、見て取られる (cernere) 物体の姿 1 から、見て取る人の感覚において生起するところの姿 2 が生起し、この姿 2 から記憶において生じる姿 3 が生起し、この姿 3 から思考

---

<sup>46</sup> 感覚認識における能動性は、最近のアウグスティヌスの認識論研究で盛り上がりを見せているテーマの一つである。Cf. Brower-Toland 2020.

<sup>47</sup> Hill 1991 と Agaësse1997 に倣って、*A<sup>a</sup> C J K* の読みに従い、‘*tertia*’ではなく‘*tertia*’と読む。

する者の眼差しにおいて生じる姿 4 が生起する。それゆえ、意志はいわば親と子を三度結びつけている。第一に、意志は物体の姿 1 と、身体の感覚においてその姿 1 が産むところの姿 2 とを結びつける。そして今度は〔第二に〕意志はその姿 2 と、記憶においてその姿 2 から生じる姿 3 とを結びつける。そして第三に、意志はこの姿 3 と、思考する者の注視において生じる姿 3 から生み出される姿 4 とを結びつける。しかし第二のものである中間の結びつきは、第三の結びつきに比べ第一のものに近いが、第三のものほどに第一のものに似ているわけではない。〔「姿」に付した番号は引用者による〕(11, 9, 16<sub>1-13</sub>)

内容を整理しよう。まず姿 1 とは物体の姿であり、姿 2 とは感覚における姿、姿 3 とは記憶における姿、姿 4 とは思考における姿である。そして、第一の結びつきは感覚において、第二の結びつきは記憶において、第三の結びつきは思考において生じる。目下の議論展開から脱線するものの、少しあとで重要になるのだが、これらの結びつきを成立させているのは意志であることにも注意されたい。

さて、この引用に続いて、これら三種類の結びつきの類似性に関して、視 (*uisio*) という観点から次のように説明されている。

#### 【T2b】

*Visiones enim duae sunt, una sentientis, altera cogitantis. Vt autem possit esse uisio cogitantis ideo fit in memoria de uisione sentientis simile aliquid quo se ita conuertat in cogitando acies animi, sicut se in cernendo conuertit ad corpus acies oculorum. Propterea duas in hoc genere trinitates uolui commendare, unam cum uisio sentientis formatur ex corpore, aliam cum uisio cogitantis formatur ex memoria. Mediam uero nolui quia non ibi solet uisio dici cum memoriae commendatur forma quae fit in sensu cernentis.*

理由は次の通りである。二つの視があり、一方は感覚する者の視であり、他方は思考する者の視である。ところで、思考する者の視が存在しうするためには、感覚する者の視から記憶において類似しているあるものが生じる〔必要がある〕。そのあるものによって、〔物体を〕見て取る際に眼の眼差しが物体へと自らを向

け変える (conuertere) ように、〔記憶においてある姿を〕思考する際には魂の眼差しは自らを向け変える〔理由は以上である〕。それゆえ、この類における二つの三一性に私は言及しようとしたのであって、一方は感覚する者の視が物体から形づくられるときの三一性であり、他方は思考する者の視が記憶から形づくられるときのそれである。それに対して、私は中間の三一性には言及しようとしなかった。というのも、見て取る者の感覚において生じる形 (forma) が記憶に委ねられるとき、その場合は視と普通は言われないからである。(11, 9, 16<sub>13-21</sub>)

第一の結びつきにおける視は感覚する者において生じ、第三の結びつきにおける視は思考する者において生じている。他方で第二の結びつきは視を生じさせない。ゆえに、第三の結びつきは、第二の結びつきよりもむしろ第一の結びつきと似ているといわれなければならない。また T1 において「思考は魂の何らかの視である」と言われていたが、それはまさに感覚の視と思考の視が類似していることによる。

ここで Watson の見解に含まれていた第一の問題点——siue1 に感覚的対象の像 (類似) を読み込むか否か——に関する手がかりを得ることができる。T2b にしたがえば、思考の視があるためには、感覚の視は記憶において感覚対象に「類似しているあるもの」を残していなければならない。このとき、「類似しているあるもの」とは姿 3 であろう——というのも、先にみたように、思考における姿 4 が生じるためには、記憶における姿 3 が必要であり、この姿 3 は感覚における姿 2 に由来するのだから。ところで姿 1 が対象となる場合、そこで成立する視は思考する者ではなく、感覚する者に属することになる。ゆえに、可感的な対象が目の前にある場合だけでは、思考と呼べるような「魂の視」は成立しえないように思われる。つまり、思考が成立するためには、可感的な対象の類似が必要となる。したがって「感覚対象が現前する」という情報しか含まれていない siue1 の内容に Watson が感覚対象の像ないしは類似を読み込むのは正当である。

続いて、第二の問題点である「気づきという働きを思考の規定に含めるか否か」について検討しよう。Watson の見立て通り、感覚対象が現前しているからといって、必ずしもそれについての思考があるわけではないと、アウグスティヌスは考えているよ

うに思われる。つまり、思考が成立するためには、感覚対象の現前とは別の要素も必要とされる。実際に、アウグスティヌスは次のように述べる。

Memoriam uero a sensu uoluntas auertit cum in aliud intenta non ei sinit inhaerere praesentia. Quod animaduertere facile est cum saepe coram loquentem nobis aliquem aliud cogitando non audisse nobis uidemur. Falsum est autem; audiuiumus enim sed non meminimus subinde per aurium sensum labentibus uocibus alienato nutu uoluntatis per quem solent infigi memoriae. Verius itaque dixerimus cum tale aliquid accidit: 'Non meminimus,' quam: 'Non audiuiumus.'

さて、意志が別のものを志向し、現前しているものが記憶に寄り纏ることを許さないとき、意志は記憶を感覚から逸らしている。次のような場合、このことに気づくのは容易である。すなわち、われわれに話しかけている人を前にしてよくあることだが、われわれが別のことを思考していたせいで、その人の話を聴いていなかったように思われる場合である。しかし、このことは誤りである。理由は以下の通りである。われわれは聴いていたが、記憶していなかった。耳の感覚を通して声はすぐに滑り落ちてしまい、普段では声がそれによって記憶に刻まれる意志の指令が取り除かれていたのだから。したがって、そのような何らかのことが起こるとき、「われわれは聴いていなかった」よりも、「われわれは記憶していない」という方がより真であろう。(11, 8, 15<sup>86-90</sup>)

目の前にある対象に意志が関わらない場合、その対象は記憶に関わらないことになる。視と姿に関する先程の例に即して、この引用の議論を再構成してみよう。物的な姿 1 と感覚における姿 2 が意志によって結びつけられ、視が生じたとしても、この姿 2 が記憶にある姿 3 に結びつけられなければ、物体の姿は記憶されてはいない。別の角度からいえば、感覚が成立していても、記憶されていないという事態が生じうる。先にみたように、結びつきには、意志の関与が不可欠であった。目下のテキストにおいて取りあげられている事態では、第一の結びつきでは意志が働いているものの、第二の結びつきでは働いていない。つまり第二の結びつきの場合、意志は関与していないので、その対象の姿が記憶されていることにはならない。また姿 3 を想起することが

できない以上、姿 4 を思考することもできない。したがって、感覚的な視が成立しているだけでは、思考が生じるとはいえない。

ここまでの解釈を踏まえれば、思考とは記憶においてある姿 3 を想起し、その再生像である姿 4 を対象とする働きだといえる。実際に、T2 の直前でアウグスティヌスが「記憶においてあるものから魂の眼差しを逸らそう (*auertere*) と意志する (*uelle*) ことは、それについて思考しないこと以外の何物でもない (11, 9, 16<sub>105-107</sub>)」と述べていることもその証拠となる。これを言い換えれば、思考するとは、記憶においてあるものへと魂の眼差しを——いってみれば——向け変える (*conuertere*) ことである。またここで単に「逸らす」とだけいわれるのではなく、「逸らそうと意志する」と「意志」という要素が付加されていることからわかるように、何かへと魂の眼差しを意志的に向けることも思考の特徴といえる。

こうして第二の問題点に対して答えることができる。以上から明らかなように、感覚対象が現前し、それについての思考が成立するのは、その対象へと魂の眼差しを向けようとするかぎりでのことである。感覚的对象が現前するだけで、それについての思考が成立しているとすれば、たしかにそれは受動的なものにすぎないだろう。しかし、実際には思考が成立するにあたって意志的な向け変えが必要とされるのだから、Watson の言う通り、感覚認識における思考は能動的といえる。とはいえ、全面的には彼の主張に同意できない。「気づき」という表現を直接的に見いだすことはできないからだ。私の提案としては、アウグスティヌスのテキストに即して、「意志的な向け変え」という要素を感覚的思考の規定に含ませたい。

以上の二つの問題点に関する検討を踏まえて、Watson の規定を次のように改良しよう。すなわち、感覚的思考とは、記憶において含まれる感覚対象の類似像に精神の眼差しを意志的に向け変えることである。

## 1.2 想像と思考

さて、Watson による第二の規定——記憶を保持する働き・想起する働き・想像する働きとしての思考——を検討しよう。

実際に 11 巻においてアウグスティヌスは思考と想像の関係を説明しているので、Watson のいう想像力としての思考は認められる。

Quis enim uidit cygnum nigrum? Et propterea nemo meminit. Cogitare tamen quis non potest? Facile est enim illam figuram quam uidendo cognouimus nigro colore perfundere quem nihilominus in aliis corporibus uidimus, et quia utrumque sensimus, utrumque meminimus.

たとえば、黒い白鳥を誰が見たことがあろうか。そして、その〔見たことがない〕ため誰も記憶していない。とはいえ誰がそれを思考できないだろうか。というのも、われわれが視ることによって認識したその形を、他の物体において同じようにして視たところの黒色によって染めあげるのは容易であるから、そしてわれわれが両者を感じたがゆえに、両者を記憶しているからである。

(11, 10, 17<sub>12-17</sub>)

白鳥と黒についての実際の感覚にもとづく記憶を組み合わせて、黒い白鳥を思考する例があげられている。「想像する」という語は使われていないけれども、記憶に保存されているものを組み合わせて何かを思考するとは、つまり想像することであると考えてよいだろう<sup>48</sup>。記憶を利用して想像が成立しているのならば、記憶を前提しているといえる。だとすれば、記憶に含まれているものを対象とする思考を想起とも呼び、そしてその記憶を組み合わせたものを対象とする思考を想像と呼ぶことは問題ないように思われる。

### 1.3 思考と記憶

今問題になっている第二の規定によれば、思考とは「像を保持する、あるいは呼び出す、あるいは創ること」であった。ここに含まれている「像を呼び出すこと、あるいは創ること」は思考の特徴として認められうることは既に確認した通りである。しかし「像を保持する」という作用が思考に属していることを示すテキストは見当たらず、むしろアウグスティヌスはそのようには主張していないと思われる。というのも、記憶に像が保持されている状態と対比されるかたちで、それについての思考が区別さ

---

<sup>48</sup> 山田 2014, 32-35 は 11 巻における想像と記憶の関係について、また 9 巻とも関連づけ、ファンタシア(記憶に保存された像)とファンタスマ(ファンタシアを用いて作りだされた像)についても明快な整理を与えている。

れているからである (cf. 10, 5, 7<sup>20-26</sup>; 14, 7, 9<sup>1-18</sup>)。つまり、記憶において保持しているということは、記憶に含まれている何らかの対象を思考するということから異なったものとして区別されている。したがって「像を保持する」という特徴を、第二の規定から消去すべきである。

以上の議論をまとめよう。Watson による解釈を検討しつつ、本節は思考の特徴を浮き彫りにした。想起することも、想像することも思考とよばれる。記憶においてあるものへと魂の眼差しを意志的に向け変えることが思考であり、そして想起と想像が思考と呼ばれるのは、記憶において保持されているものを対象とするからである。

## 2. 識別としての思考

さて『三位一体論』において、思考という作用は精神自身をも対象にしている。「精神が自らを考えること」、すなわち精神による自己思考の内実という観点から思考の特質に迫ろうとするのは、Verbeke である。彼によれば、精神の自己思考とは自らを物的なものから識別することである。しかし、物的なものから自らを識別することを自己思考と看做す試みは受け入れがたい。この節では彼の議論を再構成し、その問題点を指摘する。

### 2.1 思考と表象像

Verbeke 自身の言葉を借りて彼の論旨を要約すれば以下の通りである (Verbeke 1962, 80)。人間が何を思考するのであれ、そのとき感覚的表象が必要とされる。そのせいで人間は自らの精神を物的なものと同様にしてしまうことがある。また人間の精神は非物的なものであり、それにとって物的なものは異質なものである (77)。それゆえ、精神が自らの本性を思考すること、つまり自らを思考すること (76-77; cf. 10, 8, 11) は、物的なものから自らを識別することになる。

このような解釈には二つの問題点があると思われる。一つ目の問題点は、思考という働きに表象像が不可欠であるという前提である。まさにこの前提のゆえに、自己思考の場合に Verbeke は何らかの特殊な作用を思考に認めようとしている。彼が主張の根拠にしているのは次のテキストである。

Sed quia in his est quae cum amore cogitat, sensibilibus autem, id est corporalibus, cum amore assuefacta est, non ualet sine imaginibus eorum esse in semetipsa. Hinc ei oboritur erroris dedecus dum rerum sensarum imagines discernere a se non potest ut se solam uideat; cohaeserunt enim mirabiliter glutino amoris. Et haec est eis immunditia quoniam dum se solam nititur cogitare hoc se putat esse sine quo se non potest cogitare. Cum igitur ei praecipitur ut se ipsam cognoscat, non se tamquam sibi detracta sit quaerat, sed id quod sibi addidit detrahat.

しかし愛とともに〔精神が〕思考するこの可感的なものども、すなわち物的なものどもに精神は愛とともに馴染んできたのだから、それらの像なしに精神は自らにおいてあることはできない。このことから、精神が自らのみを視るために、感覚された事物の像を自らから分離することができない限り、精神に恥ずべき誤り（erroris dedecus）が生じる。すなわち〔物的な〕像が愛という糊で驚くべきしかたで付着し、そして、これが物的な像にある不浄（immunditia）であるが、それというのも、精神が自らのみを思考しようとするとき、精神が、それなしでは自らを思考できないものを自らだと思ってしまうからである。それゆえ、自ら自身を認識せよと精神に命じられるとき、自らから引き剥がされているかのように〔精神は〕自らを探求するのではなく、自らにつけ加わったものを引き剥がさねばならない。（10, 8, 114<sup>13</sup>）

たしかにこのテキストをみる限り、Verbeke の解釈は妥当なように思える。精神は感覚対象への馴染みのせいで、物的な像なしには思考できず、それによって自らを思考してしまう。その結果、自らを物的なものとして誤解するという誤りが生じる。このような誤りを避けるために、精神は自らに付け加えてしまったもの、つまり物的な像から自らを識別しなければならない。

とはいえ、どのような場合でも、「物的な像なしに思考することができない」という前提が認められるかどうかは判然としない。むしろ文脈を踏まえれば、ここで語られている議論は特殊な考えをもつ人々を対象にしているように思われる。なぜなら、このテキストの直前の節では次のようにいわれているからである。

[...] simul oportet uideat eos qui opinantur esse corpoream non ob hoc errare quod mens desit eorum notitiae, sed quod adiungunt ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam; sine phantasiis enim corporum quidquid iussi fuerint cogitare nihil omnino esse arbitrantur, ideoque non se tamquam sibi desit mens requirat.

[...] 同時に次のことをみななければならない。〔精神の本性を〕物体であると思う人々が誤るのは、精神が彼らの知に欠けていることによるのではなくて、彼らがそれなしではいかなる本性をも思考できないものを〔精神に〕結びつけているということによる。というのも、物体の表象なしに何であれ思考するよう彼らが命じられていたものを、彼らは全くの無であると思ってしまい、それゆえに、精神があたかも自らに欠けているように自らを探してしまうからである。

(10, 7, 10<sub>37-42</sub>)

つまりここでは、精神を物的であると看做す人々が問題になっている。彼らは物的な表象像なしには何も思考することができないと思うがゆえに、誤る。精神を含めて物体と看做すような人々にとってのみ、「物的な像なしに思考することができない」という前提が認められるのであって、あらゆる人々にその前提が認められるとは言われていない。実際に、アウグスティヌスが表象なしでの思考の存在を認めていることは、「物体の表象なしに何であれ思考するよう彼らが命じられていたもの」という表現からも窺える。さらに、1節の T1 でみたように<sup>49</sup>、非物的なものを思考する能力を人間にアウグスティヌスは認めている。したがって、「物的な像なしに思考することができない」という前提は必ずしも認められるわけではないことになる。

## 2.2 識別と思考

かりにこの前提が認められないとしても、自己思考と識別のあいだの関係は否定されないように思われる。つまり、自らを思考することは、物的なものから自らを区別することである、という Verbeke の解釈は維持されるかもしれない。しかし〈識別〉という働き自体を分析してみると、みかけほど事態は単純ではないことがわかる。

---

<sup>49</sup> T1 における A と B である。

これが第二の問題点である。

まず別の例を用いて、問題点を明確にしたい。たとえば、白と黒を識別する場合（白と黒を識別するという表現は 12, 15, 24<sub>18-22</sub>から採った）を考えてみよう。人が白を黒から識別するとき、たしかにその人は白を思考している。しかし白を思考しているからといって、必ず白を黒から識別しているわけではない。つまり、「白を思考すること」と「白を黒から識別すること」は同じことではない。そして識別が可能になるのは、白と黒を思考することによって比較するからであり、逆ではない。だとすれば、白を黒から識別することが白を思考することを規定するのではなく、むしろ識別することの条件として、白についての思考が必要となると考えた方がよいだろう。

さて、精神自身と物的なものに関する識別と思考の関係についても同様のことがいえる。つまり、「精神が自らを思考すること」と、「精神が物的なものから自らを識別すること」は異なるのであり、むしろ識別することの条件として、自らについての思考が必要となる。

したがって、Verbeke の規定を維持することは容易ではないだろう。物的な像がなくても思考が成立する余地があり、また識別と思考を同一視することは困難であるという二つの問題点があるからである。では、自己思考はどのような内実をもつのか。節を改めて検討したい。

### 3 自らを思考すること

#### 3.1 思考の特徴

自己思考の内実に入りに入る前に、一度思考そのものの特徴を確認しておこう。思考と記憶を端的に関係づけるテキストを以下に示す。

*Atque ita fit illa trinitas ex memoria et interna uisione et quae utrumque copulat uoluntate, quae tria cum in unum coguntur ab ipso coactu cogitatio dicitur.*

そしてそのようにしてかの三一性は、記憶・内的な視・両者を結ぶ意志から生じ、またこれら三つのものが一つのものへと集められるとき、その集めること自体から思考と言われている。(11, 3, 6<sub>1-3</sub>)

1.1 で取りあげた姿の区別を踏まえていえば、記憶にある姿 3 と実際に想起（思考）されている姿 4（内的な視）がここでも見いだせる。姿 3、姿 4、そして意志という三つのものが一つに集められるとき、思考が生じるといわれている（11, 3, 63-41）。感覚の三一性、すなわち物的な姿 1 と、感覚における姿 2 と意志とから成る三一性（第一の結びつき）には「思考」という語は用いられておらず、記憶における姿 3 と姿 4 から生じる感覚記憶に関する三一性が問題になってから、漸く「思考」という語が 11 巻において用いられる<sup>50</sup>。また 11 巻では感覚記憶のみが取り上げられているが、既に確認した通り、思考は非物的なものにも関わるとされている。

先述のように、思考とは記憶に含まれているものへ魂の眼差しを向けることであった。眼差しを向けることについて、アウグスティヌスのテキストによって補足しておきたい。

*Cum autem cogitantis acies auersa inde fuerit atque id quod in memoria cernebatur destiterit intueri, nihil formae quae impressa erat in eadem acie remanebit, atque inde formabitur quo rursus conuersa fuerit ut alia cogitatio fiat. Manet tamen illud quod reliquit in memoria, quo rursus cum id recordamur conuertatur, et conuersa formetur atque unum cum eo fiat unde formatur.*

また、思考する者の眼差しがそこから逸れてしまい、記憶において見て取られるものをみることをやめるときには、押しつけられていた形に属するものは、その当の眼差しにおいて何も残留しないだろうし、また再びそこへと向け変えることになるものから〔眼差しが〕形づくられ、その結果として別の思考が生じるだろう。とはいえ記憶において残ったものは留まるのであって、それをわれわれが想起するときそれへと再び眼差しが向け変えられ、向け変えられた眼差しは形づくられ、そしてそこから眼差しが形づくられるところのものの一つになる。（11, 3, 635-41）

ここで今までみてきた姿（species）ではなく、形（forma）という語が現れているが、

---

<sup>50</sup> 片柳 2002, 18-19.

意味のうえでは異なりはない<sup>51</sup>。引用の内容を整理すれば、次のようになる。記憶に含まれているもの（姿 3）から魂の眼差しを *auertere* することは、それについて思考しないことである。他方でその記憶に含まれているものへと眼差しを向け変え、一つになることは、それについて思考することである。

### 3.2 自らを思考することと向け変え

以上でアウグスティヌス的な「思考」の特徴を再確認したので、以下では精神の自己思考の内実を明らかにしていきたい。アウグスティヌスは精神の自己思考について次のように語っている。

*Proinde restat ut [...] et in eam quando se cogitat non quasi per loci spatium sed incorporea conuersione reuocetur. Cum uero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen nouerit se tamquam ipsa sit sibi memoria sui. Sicut multarum disciplinarum peritus ea quae nouit eius memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis eius nisi unde cogitat [...].*

それゆえに、残るは [...] [精神] は自らを思考するとき、いわば場所の広がりを通じてではなく、非物体的な向け変えによって、それ [sc. 精神] へと呼び戻される、ということである。他方で、精神は自らを思考しないとき、たしかに精神は自らの視野においてなく、またそれ [sc. 精神] についての自らの凝視が形づくられることはないとしても、しかしそれでも精神は、あたかも精神が自らにとって自らの記憶であるかのごとくに (*tamquam ipsa sit sibi memoria sui*)<sup>52</sup>、自らを知っているであろう。多くの学知に精通した人の知っているものが、その人の記憶によって含まれていて、そしてその人が思考しているものでなければ、その [記憶に含まれている] 何ものもその人の精神の視野においてない [...] ようにである。(14, 6, 8<sub>29-36</sub>)

---

<sup>51</sup> 11 巻を通して、*forma* と *species* は可換的に用いられている。また次のテキストでは、それらが一つのものとして扱われている。

<sup>52</sup> アウグスティヌスは自覚的に、いわば本来的な記憶と比喩的な記憶の区別を区別している。この表現の意味するところに関しては、IV 章をみよ。

用いられている語は異なっているものの、11巻における思考や視の議論と類似していることがわかる。後半の具体例からみてゆこう。ここでも記憶に保持されているものと、思考の対象となっているものの違いが強調されている (cf. 本章 1.3)。新しい論点は、思考と精神の視野の関係である。ここでは精神の視野に置かれることが思考することであると看做されている。これは精神が自らを思考する場合も同様である。精神は自らを思考しているとき、精神は自らの視野に自らを置いており、自らを視ている。反対に、自らを思考していないとき、精神は自らの視野にないことになる。

さらに、注目すべきは、精神が自らを思考するときに精神自身へと呼び戻されるのは「非物体的な向け変えによって」であるとされていることである。「向け変え (conuersio)」についてはさきほど確認したように、記憶に含まれているものへ向けて精神の眼差しを向け変えることを意味している。この向け変えを意志することこそが思考であった。とすれば、この箇所においても、〈精神は自己についての記憶へと精神は自らを向け変えることで、自らを思考する〉という見立ては十分可能であろう。したがって、思考に関する先述の構図を踏まえれば、自己についての思考は次のように解釈できる。すなわち、精神自身についての記憶から自身についての視が生じ、それらを意志が結びつけている。これが精神の自己思考となる。もちろん、常に自らを思考しているわけではない。つまり、精神は自己についての記憶からその眼差しを逸らしていることもある。ゆえに、自らを思考するためには、その眼差しを向け変えなければならない。本章でなされた思考についての解釈は、14巻におけるアウグスティヌス自身の論述にも合致するように思われる。

## 結

以上の考察が正しければ、『三位一体論』における思考の包括的解釈を獲得するという本章の目的は果たされたといってよいだろう。思考とは、記憶に含まれているものに魂の眼差しを意志的に向け変えることである。可感的なものを対象とする場合であれ、何かを想像する場合であれ、精神自身を対象とする場合であれ、この解釈は合致する。

## インターラード：これまでの議論の整理と問いの再確認

ここまでの議論を一度振り返っておこう。私が前の三つの章で行ったかったのは、アウグスティヌスの認識論における基本的な仕組みと自己知のありかたを明らかにすることであった。I 章においては、知の成立のメカニズムに光を当てた。ある精神 M が対象 O を知ることによって、M において O についての知が生じる。当然、M が O を知る以前には、M は O について不知であり、O を知ることによって O についての知をもつことになった。この不知から知へと変化するダイナミックな運動をアウグスティヌスは探求と見だしというタームを用いて記述している。すなわち、対象 O を探求し、実際に精神が見いだすとき、O に関して精神は不知から知への移行を果たすことになる。

精神自身が対象となる認識、つまり自己知の場合はそのような移行を含まない。精神は自らを探求する必要もなく、そのため見だしも必要なく、常に知られている。これは精神の自己知にのみ見いだされる特徴であり、アウグスティヌスはこの特徴を強調するために現前という概念を用いている。以上が第 I 章で語られた内容である。

このような特徴をもつ自己知の内実が第 II 章において問われた。すなわち、〈自ら〉と〈他〉を区別する根拠としての知が精神の自己知である。この知があるおかげで、われわれは他者と自身を区別することができ、「自ら」という概念や言葉を何の支障もなく用いることができる。

第 III 章においては、『三位一体論』において知と対比的に論じられている思考という働きに注目した。思考とは、記憶に含まれるものに精神の眼差しを向け変えようと、すなわち記憶に含まれているものを想起しようと意志することである。思考のこの特徴は、精神にもそれ以外の対象にもあてはまる。つまり、対象 O を思考するとは、探求と見だしによって獲得された対象 O についての知を想起することである。

さて、思考がそのように規定されるのであれば、それは知と次の点で根本的に異なるといえよう。すなわち、知は持続的にあるのに対して、思考は想起しようとする意志が存在するのでなければ持続しない。こういってよければ、思考は断続的であることになる。

テキストによって裏づけられているこれらの特徴は『三位一体論』のある箇所において解釈上の困難を引き起こす恐れがある。その箇所は、本論の序文で解釈対象として提示した 14 卷 6 章 9 節である。そこでは、精神の自己記憶・自己知解・自己愛ないし自己意志の恒常性が主張され、それらがどのように成立するのかが問題視されていた。本論の目的の一つがこれらの三一性と現実のわれわれの経験との対応を明確にすることにあるとすれば、この箇所の解釈を避けるわけにはいかないだろう。これまで本論でなされてきた議論をふまえ、つづく第四章と第五章ではこの箇所の解釈に集

中する。まず第四章において、自己記憶の内実に迫り、そして第五章において自己記憶と自己知解にまつわる解釈上の困難に取り組みたい。

## IV章 『三位一体論』における精神の自己現前と自己記憶を巡って 序

アウグスティヌスの哲学的考察の中でも記憶論はもっとも有名なものの一つであろう<sup>53</sup>。とりわけ、『告白』の第十巻においてなされている記憶の分析がよく知られているが、初期著作においても、アウグスティヌスは記憶の分析を熱心に行ってきた。Martin GrabmannやÉtienne Gilsonによる古典的な研究においてもアウグスティヌスの記憶は既に論じられており、現代でもなお研究者たちの関心を惹きつけてやまない<sup>54</sup>。本章で取り扱うのは、『告白』のあとに執筆された『三位一体論』における記憶であり、とりわけ自己記憶 (*memoria sui*) である。

アウグスティヌスの記憶論は古くから関心を集めてきただけあって、自己記憶について触れている研究の数自体は少なくない。しかしながら自己記憶がどのようなものなのか、という素朴な疑問に答えてくれる研究はわずかである。より具体的にその問いを提示するなら、自己記憶という働きがあるとして、それはわれわれの日常の経験においてどのような役割をもつのか——これである。『三位一体論』のアウグスティヌスは「精神は自らを常に記憶し、常に知解し、常に愛している」と述べている。精神が精神として存在し始めたときから、精神は自らを記憶している。私が知りたいのは、精神のこのような自己記憶の内実である。

自己記憶という概念は『三位一体論』の14巻で主に論じられており、他著作においてはすくなくとも明示的に扱われることはない、やや特殊なものである。この自己記憶の内実についていくつかの先行研究が既に論じているが、本章では14巻の文脈に即して考察しているBrittainによる研究を取りあげたい。彼は自己記憶・自己知解・自己愛（意志）の意味するところを解明しようと試み、自己記憶が集中的に論じられる14巻の文脈に注意を払いつつ、より実質的に自己記憶の内実を規定している。したがって自己記憶を論じようとする本論が彼の論考をさけるわけにはいかないだろう。彼の見解を批判的に検討しながら、『三位一体論』のアウグスティヌスが自己記憶という概念に託した内実を明らかにすることが本章の目的である。

### 1 Brittain説の検討

#### 1.1 Brittainの見解——学問的知識とのアナロジーにもとづく解釈

Brittainの論文（“Intellectual self-knowledge in Augustine”）は「精神が自らを常に記憶し、常に知性認識し、常に愛する（14, 6, 9<sub>55-6</sub>）」というアウグスティヌスの主張が意

---

<sup>53</sup> 記憶論について、Teske 2009 や Mourant 1980 を参照せよ。

<sup>54</sup> Brachtendorf 2000; Cillerai 2008; Gilson 2003; Grabmann 1916; Hölscher 1986; Mourant 1980; O'Daly 1987; O'Donnell 2012-2018; Teske 2001; 浅井 2017.

味するところを明らかにしようとしている。彼の論文全体の内容を包括的に論じる余裕はないので、本論では彼の自己記憶に関する解釈に焦点を当てることになるが、その前にBrittainの問題意識を押さえておきたい。彼の主要な疑問の一つは、「意識的な思考における現実化なしに恒常的な（自己）知がありうるというのは、どのような意味でのことなのか。恒常的な自己知が単に記憶においてあるとき、適切な意味で自己知なのか（Brittain 2012, 318）」、というものである。これをパラフレーズするなら、自己知が精神の注意を向けられずに、記憶に含まれているだけであっても自己知と呼ばれうるのかどうか、という問いである。この問いに答えるために、Brittainは精神の自己知らないしは自己記憶にある種の能動性を認めようとする。その能動性のおかげで、自己知・自己記憶は意識的な思考を介さずに、恒常的でありうる、と彼は考える。

記憶に関するBrittainの議論を整理する<sup>55</sup>。彼によれば、14巻における記憶の議論には三つの段階がある。

- 1) 散発的な自己思考から、恒常的な自己知を区別する段階（14, 6, 8<sub>1-34</sub>）
- 2) 自己知を学問的知識との複雑なアナロジーによって説明する段階（14, 6, 8<sub>34-14, 7, 10<sub>72</sub></sub>）
- 3) 精神の自己知が独自の仕方でも記憶に帰されることを説明する段階（14, 8, 11<sub>1-10, 13<sub>29</sub></sub>）

第一段階の内容は思考と記憶の区別に関わるものである。精神は自らを常に思考していなくとも、自らを常に知っている、という議論がなされている。それをふまえて第二段階では、自己知・自己記憶は学問的知識についての記憶と同様のありかたをしているという結論に至る。しかし、この結論は棄却される。そののちに第三段階で提示される結論は、精神の自己知は恒常的な自己現前において顕現し、他方でその自己現前が精神の自己記憶を構成する、というものである。

第二段階の結論——自己知は学問的知識についての記憶あるいは「因果的に能動する態勢（causally active disposition）」として捉えられる——が提示され、そしてその結論が部分的に棄却される過程を確認しよう。まず、自己知の区別にかんして、可能態における自己知と、現実態における（すなわち散発的にそして意識的に思考された）自己知という単純な区別には問題がある。というのも、アウグスティヌスによれば、精神の記憶は恒常的にあるのだから、自己知が単に可能態においてあってはならないからである。このような恒常的な自己知は現実態において、われわれの意識経験に影

---

<sup>55</sup> 以下の内容は、Brittain 2012, 318-25 の記述を踏まえている。

響を与えている（これはBrittainの前提である）。単に可能態と現実態という区別だけでは、可能態にある自己知が現実態においてわれわれに対する影響を与えているという実情を掬いとれていない。したがって、アウグスティヌスが学問的知識と自己知のアナロジーを用いたのは、このような単純な区別——可能的な知と現実思考されている知との区別——をするためではなく、学問的知識が「能動的な第二可能態（active second potentiality）、すなわちわれわれの経験を継続的にかたちづくる因果的に能動する態勢（以下、便宜上、「能動的な第二可能態」のことをASPと呼称する）<sup>56</sup>（319）」であるからだ、とBrittainは解釈する。この解釈にしたがえば、精神の恒常的な自己知あるいは自己記憶もASPをもつことになる。

しかしながら、学問的知識モデルで自己知を考えることには二つの問題点があるとBrittainは考える。すなわち、自己知は知られたり、学ばれたりする以前から記憶されているのに対して、学問的知識は学ばれる必要がある、という点と、もう一つは精神が自らを記憶するためには表象が不必要であるのに対して、学問的知識が記憶に〈おいて〉あるためには表象が不可欠であるという点である<sup>57</sup>。この問題点により、学問的知識モデルで自己知・自己記憶を考えることはできないとBrittainは考え、「それ〔sc. 精神〕の自己知は、単に記憶に〈おいて〉あるものとして特徴付けられるような何かではない（324）」と結論する。以上が第二段階での議論である。

第三段階での議論では、「現前する記憶」という概念で自己記憶が説明される。すなわち、自己記憶とは自己現前によって構成されるものである。Brittainによれば、アウグスティヌスの提示するこの「代替案はあまり明確ではない」。というのも、「現前する記憶」という概念と自己知・自己記憶との関係が明らかにされていないからである。ともかく、彼が結論として提示するのは、自己記憶ないしは自己知は記憶に〈おいて〉あるものではないが、「思考されようとも、されずにいようとも、われわれの経験に因果的に常に能動する（325）」ものであり、精神の「現前が精神自身の記憶である／記憶を構成している its presence to itself constitutes its memory of itself（324）」。

#### 1.4 Brittain解釈の問題点

<sup>56</sup> このタームは Brittain の造語であると思われる。ただし、何らかのものを記憶するための条件として自己記憶を解釈する立場は Booth によって提唱されていた（Booth 1978, 187）。しかし Booth もこの立場をとる理由を説明していない。

<sup>57</sup> ここでは、「学が表象的である」という論点にはコミットしない。あとで明らかになるように、そもそも自己記憶に ASP を認めること自体を以降の議論は否定するからである。そもそも、学問的知識を人間精神が認識するにあたって、表象が必要であるかどうかは、少なくとも『三位一体論』においてはオープンであるように思われる。また自己記憶が記憶に〈おいて〉あるという論点にも立ち入らない。

Brittain説の実質的な検討に移るまえに、彼の用いる〈可能態〉・〈現実態〉・〈経験を継続的にかたちづくる能動的な第二可能態（ASP）〉といったタームについて触れおきたい。あらかじめ注意しておけば、アウグスティヌスはこれらのタームを明示的に用いることはない。これらはBrittainが解釈のために用意したものである。Brittain自身は説明していないものの、彼の記述から推察するに、ある知が記憶においてあり、思考されていない状態が〈可能態〉においてある状態である（あるいは〈習得態〉と呼んでもよいかもしれない）。その知が精神によって実際に思考されている状態が〈現実態〉においてある状態であり、そして学問的知識が思考されずに記憶においてあるだけであつてもなお、われわれの経験に影響を与えている状態がASPであると思われる（つまり、〈習得態〉にありながらも実際に影響を与えている状態、と考えることもできる）。以下の検討でも、これらのタームは以上の意味で用いることとする。

ここからBrittain解釈の問題点の検討に移りたい。彼の解釈にしたがえば、14巻において三つの記憶があることになる。第一の記憶は、現実態である散発的な自己思考と対比されるものとしての、可能態にある自己記憶、第二のそれは、学問的知識をモデルにした、〈経験を継続的にかたちづくる能動的な第二可能態〉（ASP）としての記憶、第三のそれは、自己現前としての記憶である。本節で検討されるのは、学問的知識をモデルにして捉えられるASPとしての記憶と、自己現前によって構成されるもの、あるいは自己現前としての自己記憶である。

まずASPから検討する。恒常的な知性認識、恒常的な記憶という条件を単なる可能態としての記憶は満たさないので、学問的知識をモデルにした記憶、すなわち、現に思考していなくとも、自らの経験に作用するものとしての記憶が導入された。Brittainがその例としてあげているのは、ラテン語韻律についての記憶である。実際には自覚されていなくとも、われわれがラテン語の文章を読むときにその記憶は影響をあたえている（321-22）。Brittainによれば、アウグスティヌスは単なる可能態と現実態の区別を設えることを意図しているのではなく、このようなASPとしての自己記憶のありかたを示すために、音楽理論と幾何学の例が挙げられている。

この見解には二つの問題点があると私には思われる。第一に、ラテン語韻律の例はBrittainの独創であり、実際にアウグスティヌスが論じているのは音楽理論と幾何学のみである。その箇所を引用しておこう。

Rectissime uero dicimus: ‘Iste quem perspicis de geometrica disputantem etiam perfectus est musicus. Nam et meminit eius disciplinae et intellegit et diligit eam, sed quamuis eam nouerit et amet, nunc illam non cogitat quoniam geometricam de qua disputat cogitat.’

しかし、われわれが「幾何学について議論しているのを君が見ているこの人が完

全な音楽理論家でもある。というのも、彼はその学〔sc.音楽理論〕を記憶もし、知解もし、愛しているが、とはいえその学を知り、愛しているとしても、今は、彼は議論している幾何学について思考しているので、音楽理論を思考してはいないからである」と語るのはこのうえなく正しい。(14, 7, 9<sub>14-18</sub>)

前半の部分から見てみよう。ある人が音楽理論についての知識をもっているが、現在のところそれを思考しておらず、その代わり、幾何学について思考している場合が想定されている(これは10巻において提示されていたnosseとcogitareの対比と同様である(10, 5, 7)。この対比によって示されるのは、ある対象が思考されていなくとも、知られていることは可能である、という事態である)。ここでBrittainのこのようなASPの特徴は見いだされない。つまり、思考されずともわれわれの経験に影響を及ぼす機能を学問的知識がもつことを示すために、音楽理論と幾何学の例は提示されているわけではない<sup>58</sup>。したがって、この点で、Brittainは少し読み込みすぎていると考えられる。

第二に、音楽理論と幾何学の例を提示しているアウグスティヌス自身の意図である。先の引用の続きは次である。

Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium atque in conspectu mentis uelut apertius constitui quando cogitantur; tunc enim se ipsa mens et meminisse et intellegere et amare inuenit etiam unde non cogitabat quando aliunde cogitabat.

ここから、われわれが知らされるのは、1)精神の秘所においてある事物のある知がわれわれに存在すること、そして2)その知が思考されるまさにそのとき、ある仕方で精神の中央へと現れ、また精神の視野にいわば一層はっきりと置かれることである。というのも、そのとき精神自身は自らを——精神が他のものを思考しているとき、精神は自らを思考していなかったのだが——記憶もし、知解もし、愛しもすることを見いだすのだから。(14, 7, 9<sub>19-24</sub> 本文に付した数字と強調は本論執筆者による。)

この幾何学と音楽理論の例によって、アウグスティヌスが示そうとしているのは、1)知が精神の秘所(abditum)つまり記憶においてあること、2)その知が思考されることによって精神の中央(medium)に現れ、知解されるということである。mediumを知解

<sup>58</sup> 『三位一体論』において学問的知識が論じられている他の箇所でも、ASP的な特徴を見つけだすことは難しいと思われる。

と関係づけることに異論があるかもしれないが、問題はない。というのも、思考することは知解に不可欠な要素であるからであり<sup>59</sup>、また引用文中の「たとえば、精神自身は」以後の文章において精神の知解が明言されているからには、今問題となっている箇所に知解と関係のある要素を読み込まなければ議論が成立しなくなってしまうだろう。

このテキストを見る限り、この例示に関してアウグスティヌスが意図しているのは、思考によって現実態にもたらされる知と、可能態（あるいは習得態）にある知との区別を設定することであるように思われる。つまり、ASPの特徴、すなわちわれわれの経験に能動的に影響を及ぼす機能は、例示されている学問的記憶には見あたらない。学問的記憶に関してもASPが認められないとしたら、自己記憶にもASPは認められないことになる。とはいえBrittainの解釈を退けるなら、〈どのような意味で、思考されていない場合でも精神の自己記憶は恒常的であるのか〉、という彼の問いに別の仕方  
で答える必要がある。

さて、自己現前としての自己記憶に関する問題点についても確認しよう。まずBrittainは「精神の自己現前が自己記憶である」と述べるが、自己現前が自己記憶と同じものであるとはアウグスティヌスのテキストには書かれていない。仮に、この発言を認めたとしても、問題は残る。「自己現前は自己記憶である／自己記憶を構成している」という主張が意味するところも明らかではないからである。たしかに、Brittainは、学とは異なり、表象抜きに精神は自らに現前すると説明し、自己現前が自己記憶を構成する（constitute）と解釈しているが、しかし今度はこの「構成する」という働きが謎として残されることになる。

まとめておこう。Brittain説に含まれる問題点は二つある。一つはASPを自己記憶に認め難いことであり、もう一つは自己記憶と自己現前の関係が判然としないことである。したがって、これらの問題点を解消することを本章の課題としたい。すなわち、〈ASPが認められないとしたら、どのようにして恒常的な知という特性を自己記憶に付与できるのか〉という問いに答えることと、自己記憶と自己現前の関係を明らかにすることである。

## 2 本来の意味での記憶と転用された意味での記憶

この節では、Brittain説の検討を通じて明らかになった問題を解決するための準備として、自己記憶とそれ以外の記憶の共通点と相違点を確認する。

### 2.1 自己記憶に固有な特徴

---

<sup>59</sup> 14, 7, 10; 15, 3, 5を参照されたい。また、本論V章でこのことが詳しく論じられる。

次のテキストの読解から始めたい。

Proinde restat ut [...] in eam quando se cogitat non quasi per loci spatium sed incorporea conuersione reuocetur. Cum uero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen nouerit se tamquam ipsa sit sibi memoria sui. Sicut multarum disciplinarum peritus ea quae nouit eius memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis eius nisi unde cogitat [...].

それゆえに、残るは [...] [精神は] 自らを思考するとき、いわば場所の広がりを通じてではなく、非物体的な向け変えによって、それ [sc. 精神] へと呼び戻される、ということである<sup>60</sup>。他方で、精神は自らを思考しないとき、たしかに精神は自らの視野においてなく、またそれ [sc. 精神] についての自らの凝視が形づくられることはないとしても、しかしそれでも精神は、あたかも精神が自らにとって自らの記憶であるかのごとくに (*tamquam ipsa sit sibi memoria sui*<sup>61</sup>)、自らを知っているであろう。多くの学知に精通した人の知っているものが、その人の記憶によって含まれていて、そしてその人が思考しているのでなければ、その [記憶に含まれている] 何ものもその人の精神の視野においてない [...] ようにである。(14, 6, 8<sup>29-36</sup>)

この引用の直前で、ある対象を思考することは、その対象を精神の視野に置くことであるとされている(14, 6, 8<sup>1-3</sup>)。その考えにしたがえば、精神が自らを思考することは、自らを自らの視野において置くことであり、他方で自らを思考していないとき、

---

<sup>60</sup> この表現については、本論 III 章をみよ。

<sup>61</sup> この表現を正確に読み解くことは困難である。ここで注目すべきは、精神が自らの視野において存在していない状態すなわち精神が思考されていない状態を「精神は、あたかも精神が自らにとって自らの記憶であるかのごとくに (*tamquam ipsa sit sibi memoria sui*)」自らを知っていると、表現されていることである。*tamquam*という表現から分かる通り、「精神が自らを記憶している」状態が比喩的に描かれているように思われる (OLD, *tamquam*, s.v., 4 (w. subj) In the same way as if)。精神は自らを記憶において知っている、あるいは精神は自らを記憶していると、なぜアウグスティヌスは端的に記述していないのだろうか。私の推測によれば、本来の意味での「記憶」と精神の自己記憶は異なるがゆえに、アウグスティヌスは直接的な記述を避けたのだと思われる。また自己記憶が精神と同一視されていることに注意しておきたい。本来の意味での記憶の場合は事情が異なるであろう。たとえば、精神のもつ音楽理論についての記憶は精神そのものではない。

精神は自らの視野において存在していないことになる。とすると、ここでも音楽理論と幾何学の例で示されていたことと同様のことが繰り返されている。つまり、精神の自己知・自己記憶のありかたが学問的知識のそれと類似しているという指摘である。

以上を踏まえれば、自己記憶には本来の意味での記憶と同様の働きがあることは確かである（ここでいわれている「本来の意味」とは、

「常用されている意味」ということである）。両者において、〈別のことが思考されていても、記憶されているものが知られている〉ということは可能である。しかし、本来の意味での記憶と精神の自己記憶とのあいだには異なる特徴もある。精神がその精神以外の対象についての記憶を持つためには、その対象を知らない状態から知っている状態へ移行することが必要であるのに対して、精神の自己記憶の場合では、そのような移行は必要ないという点である。物的事物、歴史的事実、信仰、徳といったものについての知と比較して（14, 10, 13）<sup>62</sup>、アウグスティヌスは精神の自己知・自己記憶を次のように語る。

*Porro autem in mente non sic est; neque enim aduenticia sibi ipsa est quasi ad se ipsam quae iam erat uenerit aliunde eadem ipsa quae non erat, aut non aliunde uenerit sed in se ipsa quae iam erat nata sit ea ipsa quae non erat sicut in mente quae iam erat oritur fides quae non erat, aut post cognitionem sui recordando se ipsam uelut in memoria sua constitutam uidet quasi non ibi fuerit antequam se ipsam cognosceret, cum profecto ex quo esse coepit, numquam sui meminisse, numquam se intellegere, numquam se amare destiterit sicut iam ostendimus.*

しかし、それに対して精神においてはそのようではない。理由はこうである。まるで既にあった精神自身へと、〔そのとき〕なかったその同じ精神が別のところからやってくるように、精神は自らにとって外来的でもなく、あるいはまた、別のところからやってきたわけではないものの、〔そのとき〕なかった信が、既にあった精神において生じるように、既にあった精神自身において、存在していなかった精神自身が生まれるのでもなく、あるいはまた、まるで精神が自ら自身を認識するまえに精神がここ〔sc.記憶〕にいなかったかのように、精神が自らを認識したのちに想起することによって、自らの記憶において据え置かれたものとしての自ら自身をみるのでもない。というのも、われわれが既に示したように、精神が存在し始めたそのときから、精神が自らを記憶していることを決して、自らを知解することを決して、自らを愛することを決してやめなかったのは間違い

---

<sup>62</sup> 本論 I 章の 3 節も参照せよ。

ないのだから。(14, 10, 13<sub>16-25</sub>)

精神自身が対象となる場合には、その精神が存在し始めたときから、その自己記憶は常にその精神においてある。これが他の対象についての記憶と大きく異なる点である。知られることになる精神が知る精神の外部にあることはなく、知られることになる精神が新たに生起することもなく、知られることになる精神が新たに記憶されることもない。これが精神の自己知・自己記憶に固有な特徴である。この点において、自己記憶は本来の意味での記憶ではないということは確かである。精神の自己記憶が対象にしている精神自身は他の種類の対象と異なり、常にその精神にとってあるからである。

## 2.2 memoria praesens

以上をふまえれば、自己記憶とは常に存在するものを対象とする記憶といえる。このような意味での「記憶」を提示したあと、すぐさまアウグスティヌスは次のような異論を提出する。「自らに常に現前している精神がそれによって自らを記憶していると主張されているところのこれは記憶ではない。なぜなら、記憶は過ぎ去ったものに関するものであって、現前しているものに関するものではないからである *Non est ista memoria qua mens sui meminisse perhibetur quae sibi semper est praesens; memoria enim praeteritorum est non praesentium* (14, 11, 14<sub>1-3</sub>)」。つまり、通常の意味での記憶は過ぎ去ったものを対象とするのだから、現前するものを対象とするものは記憶とはいえない——このような異論である。それに対してアウグスティヌスは次のように答える。

*Sed qui dicit memoriam non esse praesentium attendat quemadmodum dictum sit in ipsis saecularibus litteris ubi maioris curae fuit uerborum integritas quam ueritas rerum:*

*nec talia passus Vlixes,*

*Oblitusue sui est Ithacus discrimine tanto.*

Vergilius enim cum sui non oblitum diceret Vlixem, quid aliud intellegi uoluit nisi quod meminerit sui? Cum sibi ergo praesens esset, nullo modo sui meminisset nisi et ad res praesentes memoria pertineret.

しかし、記憶が現在のものども (*praesentia*) には関わらないと言う人は、他ならぬ世俗の文学においてどのように語られていたのかに注意せよ。そこにおいて、事柄の真理よりも言葉が無欠であることに多くの配慮が向けられている。

「このようなことをウリクセス [オデュッセウス] は黙認しなかった。

またイタカの人である彼はこれほどの危機に我を忘れることもなかった」

実際に、ウリクセスが我を忘れなかった (*sui non oblitum*) とウェリギリウスが語ったとき、ウリクセスは自らを記憶していた、ということ以外の何を理解されるようウェリギリウスは望んだのか。それゆえ、ウリクセスは自らに現前していたのだから、現前している事物に記憶がかかわるのでなければ、精神は決して自らを記憶していなかったことになる。(14, 11, 14<sup>15-23</sup>)

ウェリギリウスの表現にもとづいてアウグスティヌスは「我を忘れない」ということから、「我を記憶している」という表現の正当性を主張しようとしている。文学的表現をもとに「現前する記憶」という理解し難い概念をアウグスティヌスは説明しようとしているものの、その試みはあまり成功していないように思われる。とはいえ、「我を忘れない」あるいは「自らを忘れない」という意味で「精神は自らを記憶している」ということを彼は主張しているわけではないだろう。というのも、もしそのような意味で精神が自らを記憶していたら、精神は自らを記憶していないこともありえてしまうからである(我を忘れて、ある行為に集中することや、オデュッセウスのように勇敢ではないわれわれは、恐怖によって我を忘れることもありえるだろう)。しかるに、精神は常に自らを記憶している。よって、このウェリギリウスの例における「我を忘れない」ということがそのまま自己記憶の内実となるわけではないのは確かである。

別の仕方でアウグスティヌスの意図をできるかぎり好意的に汲み取るとしたら、記憶の働きが現在ある／現前するものを対象とすることが、少なくとも表現上は不可解なことではない、ということになる。記憶は本来の意味では過ぎ去ったものを対象とするけれども、転用された意味の記憶(現前の記憶)は現前しているものも対象とする——このような形容矛盾と捉えられかねない転用をウェリギリウスの権威によってアウグスティヌスは正当化しようとしている。

では、「現前の記憶」に担わされている役割に目を向けよう。精神が自らを常に記憶しているということ、これが「現前の記憶」の内実であり、通常の意味での記憶と対比されているものであった。先の引用の続きは次の通りである。

*Quapropter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur qua fit ut ualeant recoli et recordari, sic in re praesenti quod sibi est mens memoria sine absurditate dicenda est qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intellegi et utrumque sui amore coniungi.*

それゆえ、過ぎ去った事柄に関して、それらが想起され、思い起こされるようにする記憶と呼ばれるのと同様に、〈精神が自らにとってある〉という現前する事柄に関して、記憶とは、それによって精神が自らに現前する——その結果、精神

は自らの思考によって知解され、両者は自己愛によって結びつけられることが可能になる——ところのものである、と不条理さなしにいわれねばならない。(14, 11, 14<sub>23-27</sub>)

過ぎ去ったものを対象とする記憶と、現前するものを対象とする記憶とがそれぞれ説明されている。アウグスティヌスは、本来の意味での記憶と対比することによって、現前の記憶の働きを明らかにしようとしているのだから、この箇所を理解は肝要である。解釈上の問題は、二つの*memoria*にそれぞれかかっている奪格の関係代名詞*qua*の理解である。第一の*qua*は、〈過去の事柄が想起されること〉と記憶を関係づけている。単に訳せば、「過去の事柄の想起が、それ〔記憶〕によって生じる」、ということになるだろうが、「それ〔記憶〕によって」というフレーズが何を意味しているのかはこの箇所だけでは理解し難い。本来の意味における想起と記憶との関係を考慮する必要があるだろう。次のテキストが手掛かりになる。

*qua intellegimus aliud esse illud quod in memoria manet, etiam cum aliunde cogitamus, et aliud fieri cum recordamur, id est, ad memoriam redimus, et illic invenimus eandem speciem.*

これ〔sc.理性〕によって、われわれが別のものを思考するときでも記憶において留まっているものと、われわれが想起するとき、すなわち記憶へと立ち戻り (*redire*)、そこでその当の姿を見いだすときに生じるものとは別のものであることをわれわれは理解する。(11, 3, 6<sub>26-28</sub>)

ここの議論も基本的には、幾何学と音楽理論の例が提示されていた議論と同様の内容をもつ。ここで重要なのは、想起することが、「記憶へと立ち戻り、記憶において姿を見いだすこと」と言い換えられている点である<sup>63</sup>。つまり、想起が生じるために戻

---

<sup>63</sup> 当該の文脈において、この姿 (*species*) は物体の類似であると考えられている (cf. 11, 9, 16; 本論 III 章)。また学問的知識においても、姿 (*species*) がある。14, 8, 11<sub>52-6</sub>: *Quae omnia et quando discutuntur quandam faciunt trinitatem specie sua quae noscibilis fuit etiam antequam nosceretur eique adiuncta cognitione discantis quae tunc esse incipit quando discitur ac tertia uoluntate quae utrumque coniungit.* 「以上のもすべては、学ばれるときもある種の三一性を、知られる以前にも知られうるものであったかたちと、そのかたちに付け加わる、学ばれるまさにそのときに存在し始める学ぶ者の認識と、両者をつなぎ合わせる第三のものとしての意志とによってつくる。」

また9巻では、次のように言われている。9, 10, 16<sub>33-7</sub> - 9, 11, 16<sub>1-5</sub>: *Sed omnis secundum speciem notitia, similis est ei rei quam nouit. Est enim alia notitia, secundum priuationem, quam cum improbamus, loquimur. Et haec priuationis improbatio speciem laudat, ideoque approbatur. Habet ergo animus nonnullam speciei notae similitudinem, siue cum ea placet, siue cum eius priuatio displicet. Quocirca in quantum Deum nouimus, similes sumus; sed non ad aequalitatem*

るべきいわば場のようなものとして、記憶が考えられている。すると、さきほどのquaは訳出の点では、「～によって」とせざるをえないが、内容の点では一種の場を意味することになる。記憶という場があるおかげで、過ぎ去ったものどもの想起が可能になる<sup>64</sup>。

また、ここで本来的な意味での記憶に関するもう一つの特徴が明らかになっている。それは、思考されていないけれども、記憶されている対象が、「記憶において留まる」と表現されていることである。つまり、「何らかの対象Aを記憶している」ということは、「Aが記憶においてある」と空間的な、（あるいは認識論と対比されるような意味で）存在論的な表現で言い換えられることになる（この点は二パラグラフあとの議論で重要になる）。

ここまでの内容をまとめるなら、第一のqua（本来的な意味での記憶）は、想起が生じることが可能になる〈場〉を意味している。このような理解をもとにして、第二のqua（自己記憶）の解釈に移ろう。sicとsicutが用いられていることから推察するなら、この第二のquaは第一のそれと同様の役割をもつことになる。したがって精神自身を現前させるための〈場〉という役割を現前の記憶は果たすことになる。さきにみた異論において、「自らに常に現前している精神がそれによって自らを記憶していると主張されているところのこれは記憶ではない」という表現があった。この異論に答えるために、現前の記憶が導入されていた。とすれば、この現前の記憶が自己記憶であることは間違いない。本来的な意味での記憶は過ぎ去ったものを対象とするのに対して、精神の自己記憶は〈自ら〉という常に現前しているものを対象としている。

ここで自己現前の内実も確認しておこう。「自らに常に現前している」という精神のありかたは、2.1で引用された14巻10章13節の議論を踏まえることで明らかになるだろう。自己記憶・自己知とそれ以外の記憶・知がそれによって区別されるポイントは、精神が自らにとって常にあるかどうかであった。すなわち、精神以外のものは精神にいわば後天的に生じるようになったのに対して、精神自身は、精神が存在し始めたと

---

similes, quia nec tantum eum nouimus, quantum ipse se. 「ところで、かたちに即して、あらゆる知は精神が知っている事物に類似している。というのも、われわれが否認するさいに語るところの欠如に即しては別の知があるのであり、欠如をこのように否認することはかたちを讃えることであり、それゆえ是認されていることになり、それゆえ、魂はかたちを気に入るときであれ、かたちの欠如を気に入らないときであれ、知られているかたちへのある類似をもっているからである。それゆえ、われわれは神を知っているかぎり神に似ているが、等しくなるまでに似ているわけではない。神が自らを知るのと同じほどにわれわれは神を知るのではないからである。」

<sup>64</sup> ここで問題になるのは、記憶に含まれているもののありかたであるが、ここでは追求しない。すくなくともこの箇所においてアウグスティヌスは *species* であると考えているようである。仮説的に述べるなら、記憶において存在している対象とその対象がもつ *species* をアウグスティヌスは区別していないように思われる

きから、常に自らに対して存在してきた。精神が自らに不在になることなく、常にありつづけていること、これが精神の現前である<sup>65</sup>。つまり、「自らに常に現前している精神」とは〈自らにとって常に存在してきた精神〉ということになる。

以上の解釈が正しければ、自己記憶と自己現前とのあいだの関係は次のように理解される。精神が自らにとって常にあることは、精神自身が記憶において常に存在しているということである（精神は自らにとって新たに存在するものではない）。ところで、何らかの対象Oが記憶においてあるとは、Oが記憶されていることであつた（これは本来的な記憶にも、自己記憶にもあてはまる特徴である）。そのため、精神が自らにとって常にあること、すなわち精神が自らに常に現前していることは、精神が自らを常に記憶しているということに他ならない。あるいは、記憶が認識論的文脈で用いられ、それに対して現前が存在論的文脈で用いられる概念だと理解するならば、〈精神が自らを常に記憶している〉という認識論的観点と、〈精神が自らに常に現前している〉という存在論的観点から同一の事態が説明されていることになる。

### 結——先行研究への応答と、自己知と自己記憶との関係

最後に、Brittainの解釈を検討することを通して取り出された二つの課題に取り組みたい。その課題とは、自己記憶と自己現前との関係を明らかにすることと、〈ASPが認められないとしたら、どのようにして恒常的な知という特性を自己記憶に付与できるのか〉という問いに答えることであつた。

前者についてのBrittainの見解をおさらいしておこう。彼によれば、「精神の自己現前が自己記憶」であり、「精神の自己現前が精神の自己記憶を構成している」。精神の自己現前が自己記憶であるという彼の見立てに私は賛成する。しかしながら、「構成する」という働きの内実が不明な点に問題がある。それに対して本章の前節の終わりで、精神の自己現前と自己記憶は同一の事態であることを示した。それによれば、〈自らにとって常にあること〉が〈自らを常に記憶していること〉を構成しているのではなく、いわば同じ事柄を存在論的な観点と認識論的な観点の双方から表したものにすぎない。

次に〈ASPが認められないとしたら、恒常的な知という特性をどのようにして自己記憶に付与できるのか〉という問いに答えよう。Brittainが「恒常的な知」というフレーズによって意味しようとしているのは、〈常に何かしらの働きをなしている知〉であるように思われる。実際のところそのために、ある種の学問的知識のように、思考されずにいてもわれわれの経験に常に影響を与える特性（ASP）を彼は精神の自己記

---

<sup>65</sup> 本論I章3節を参照せよ。

憶に与えようとしていた。しかしながら、アウグスティヌスのテキストを分析する限り、学問的知識がASPを持つとは主張されておらず、そのため自己記憶がASPを持つとはいえない。誤解の根は〈恒常的〉という概念の理解にあるように思われる。アウグスティヌスの語る「常に (semper)」が意味しているのは、〈常に何かしらの働きをなす〉ということではなく、精神が自らに不在であったことは一度もないというそのありかたである。そのような意味での〈恒常性〉は自己記憶に認められる。精神の自己記憶とは、記憶されていない状態から、記憶されている状態への移行がないにもかかわらず、精神自身によって常に記憶されている特殊な記憶ではあるが、精神が自らである、すなわち精神が精神自身であるという存在論的事実を認識論的観点から見直したものにすぎない。いいかえれば、精神の自己記憶の恒常性とはこのような見直しを可能にするものだという事実にあウグスティヌスは光を当てようとした。

この理解を踏まえて、この自己記憶がわれわれの経験にどのようにかわるのかをここで簡単に説明しておきたい。本論 I 章で明らかにしたように、精神は探求もされず、見いだしもされず、そうではなく常に自らに現前しているものであり、まさにそのことをアウグスティヌスは「自己知」という言葉で表そうとしていた。その限りで、本章で示された自己記憶と自己知は内実を共有しているいえよう。そうだとすると、II 章において論じられた自己知の特徴、すなわち自他を区別するものとしての〈自ら〉の知という特徴も自己記憶は有していることになる。したがって、常に記憶されている〈自ら〉とは何らかの認識能力の原因となるようなものではなく、自他の区別を可能にさせる根拠として考えられるだろう。常に他と区別された〈自ら〉を精神は思考しているわけではないけれども、そのような〈自ら〉の知を精神は常にもっている。

## V 章 精神の自己認識における知解と思考

### 序——問題の所在

本章の目的は、『三位一体論』における精神の自己認識における思考 (*cogitatio / cogitare*) の特殊な役割を明らかにすることにある。従来、思考は推移的な（すなわち対象を絶えず変化させる）働きと看做されており、自らを思考することは、自らを恒常的に対象としている精神の自己知 (*notitia sui / se nosse*) ないしは自己知解 (*intellegentia sui / se intellegere*) と対比的にしばしば語られてきた<sup>66</sup>。これに対して、私は知解と思考の関係を検討することで、思考の別の側面——ある意味で恒常的なありかたをしている——を浮き彫りにしたい<sup>67</sup>。そのために、以下では、『三位一体論』14巻と15巻において知解と思考が論じられている箇所を中心に検討を進める。

当該箇所の議論は必ずしも明晰判明であるとは言い難い。それは、アウグスティヌスの論述に見られる独特なスタイル——行きつ戻りつしているようにみえながらも、螺旋を描くように思索を深化させてゆくスタイルのせいかもしれない。ゆえに、議論の見通しを得るためには、多少の粗雑さを恐れずに、議論の道標を用意しておくことは無益ではないだろう。ここではまずもって、アウグスティヌスの認める四つの前提と解釈上の問題点を提示しておく。この前提と問題点は、本論においてテキスト読解に基づいてより精確に示されることになる。

### アウグスティヌスの認める前提

#### α) 自らを記憶することと知解することの恒常性

人間の精神は存在したそのときから、常に自らを記憶し、知解し、愛している (10, 12, 19<sup>9-12</sup>; 14, 6, 9<sup>55-61</sup>; 15, 3, 5<sup>78-80</sup>)。

#### β) 知解は思考を必要とする

知解が成立するためには思考が働いていなければならない (14, 7, 10<sup>53-55</sup>; 15, 3, 5<sup>80-83</sup>)。

#### γ) 知解されているものを対象とする思考の規定

(知解を対象とする) 思考とは、記憶の中にある対象に精神の眼差し (*acies*)、つまり注意を向けようと意志することである<sup>68</sup>。思考は、端的に気づき (*awareness*) と言い換えてもよい (ただしアウグスティヌス自身は「気づき」というタームを用いていないことに注意せよ<sup>69</sup>)。

#### δ) 精神は自らを常に思考しているわけではない

---

<sup>66</sup> Cf. Agaësse 1997, 605-06; 荻野弘之 1994, 40-41; Cillerai 2012, 300.

<sup>67</sup> 片柳 2002, 300.

<sup>68</sup> 本論 III 章を見よ。

<sup>69</sup> Cf. III 章 1.1

精神は自らを常に知り、記憶しているけれども、自らを常に思考しているわけではない (10, 12, 19<sub>11-12</sub>)。

### 解釈上の問題点：精神の自己認識における思考と知解にまつわるアポリア

- 1) 精神は自らを常に知解している [α]
- 2) 知解は思考を必要としている [β]
- 3) 精神は自らを常には考えていない [δ]
- 4) 精神は自らを常には知解していない [2 と 3 から]
- 5) 1 と 4 が矛盾する。

この問題点 (以下、アポリアと呼ぶ) が主として生じるのは、14 卷 7 章 9 節 (14, 7, 9) から 14 卷 7 章 10 節 (14, 7, 10) にかけてである。このアポリアが二回提示され、7 章 10 節においては解決のようなものが与えられている。この解決が真の解決であるのかも、一つの問題点となる。

議論の手順は次である。1 節では 14, 7, 9 から 14, 7, 10 を整理することによって、当該文脈における問題点を確認し、2 節では、私の解釈と対立することになる Johannes Brachtendorf の見解を提示する。彼は、知解と思考が両立しうる可能性を拒否している。それに対して、私はその可能性を擁護するため、3 節において 14 卷だけではなく 15 卷へと考察範囲を広げる。その際、重要になるのはいかなる国の言語にも属さないとされる〈最奥の言葉〉という概念である。最終的には、この言葉と知解との関係に基づいて、思考の独特なありかたが詳らかにされ、それにともない自己記憶と自己知解の異なりも明らかになる。

## 1 14 卷 7 章 9 節—10 節の整理

### 1.1 14 卷 7 章 9 節の整理

本章では、先述した解釈上の問題点がどのようにして生じるのかをテキストに即して確認する。以下、14, 6, 9 の特に問題になる部分を A と、14, 7, 10 の部分を B と呼ぶ。A と B では共通して次のような問いが主題とされている。思考は一つのものを常に対象とすることができず、かつ知解は思考を前提とするのであれば、どのようにして精神は自らを常に知解するのか、という問いである。本章で確認されるのは、この問いが提示される過程であり、その問いへの解答の不十分さである。B でなされるその解答はそれ自体としては正しいものの、アウグスティヌスの答え方に問題があると考えられる。

まずは A を検討しよう。

[A] 1) Sed quoniam mentem semper sui meminisse semperque se ipsam intellegere et amare, quamuis non semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt quod ipsa est, circa eiusdem libri decimi finem diximus, 2) quaerendum est quonam modo ad cogitationem pertineat intellectus, notitia uero cuiusque rei quae inest menti etiam quando non de ipsa cogitatur ad solam dicatur memoriam pertinere. 3) Si enim hoc ita est, non habebat haec tria ut et sui meminisset et se intellegeret et amaret, sed meminerat sui tantum, et postea cum cogitare se coepit tunc se intellexit atque dilexit.

1) しかし、精神は自らを、自ら自身でないものどもから区別されたものとして常には思考しているわけではないにせよ、精神は常に自らを記憶し、自ら自身を常に知解し愛していると、この 10 巻の終わり辺りでわれわれは述べたのだから、2) 次のことを探求しなければならない。知解内容が思考に属しており、それでいながら、事物についての知について思考が生じていないときにも、あらゆる事物についての、精神の内に存在している知が記憶にのみ属しているといわれるのは、どのようにしてなのか〔を探求しなければならない〕。3) なぜなら、このようであるなら、精神はこれら三つのこと——すなわち精神は自らを記憶してもおり、自らを知解も愛しもしている——を持っていたのではなく、自らをただ記憶していたのであって、その後自らを思考し始めたときに、そのとき自らを知解し愛したことになるからだ。(14, 6, 9<sup>55-64</sup>) [ナンバリングと強調は本論文執筆者による]

10 巻では、精神の記憶と知解が区別され難いという理由で先送りにされていた問題 (10, 12, 19<sub>1-23</sub>) が 14 巻で再び取り上げられている。A は、内容に即して三つに分割されうる。知解や思考といったキータームについての掘り下げは、後に行う。タームの内実を確定せずには不十分ではあるけれども、ここではそれぞれの間で成立している関係に着目しつつ、考察を進めたい。まず、番号を振った文の内容を整理しておこう。

最初に、

1) 精神は常には自らを思考しているわけではないけれども、精神は常に自らを記憶し、知解し、愛している

という主張が確認される。その場合、

2) 知解内容が思考に属しており、他方で事物についての知が思考されていない

状態であって、記憶にのみ属しているのはどのようにしてか

という問いが生じる。なぜなら、

3) このようであるなら、精神は自らをただ記憶していたのであって、その後自らを思考し始めるときに、そのとき自らを知解し愛したことになるからだ。

1 が理由となって、2 において〈知解内容が思考に属し、思考の対象となっていない知が記憶にのみ属すること〉のありかたが問題とされている。どうして1が2における問題提起の根拠になるのかが、3「なぜなら、このようであるなら～そのとき自らを知解し愛したことになるからだ」において説明されている。3における、「このようである」とは、知解内容が思考に属するという事態、そして思考対象ではない知が記憶にのみ属するという事態であると思われる。知解を通して得られた知解内容が思考に属し、知が記憶にのみ属するのであれば、自らをただ記憶してただで、その後思考したことによって自らを知解したことになる。この場合、常に存在するのは記憶のみであり、知解は常には存在しないことになる。すると、これは1における「精神が自ら自身を常に知解する」という主張と矛盾する。だから、2において「知解内容が思考に属しており、それでいながら、事物についての知について思考が生じていないときにも、精神の内に存在しているその各々の事物についての知が記憶にのみ属しているといわれるのは、どのようにしてなのか」と問われることになる。

以上から A の内容は次のように整理できる。精神は自らを常に思考してはいないけれども、精神は自らを常に記憶し、知解している。しかし、自らを記憶して、その後思考することで自らを知解するのであれば、常に自らを知解するとは言われなくなってしまふ。だから、どのようなしかたで、〈知解内容が思考に属し、他方で思考されていない事物についての知が記憶にのみ属するのか〉という問いが生じている。

そしてこの問いは次のように分割できる。すなわち、

Q1) どのようなしかたで、常にあるはずの知解内容が、常には存在しない思考に属するのか

Q2) どのようなしかたで、思考されていない事物についての知が記憶にのみ属すると言えるのか

という二つの問いが2において提示されていることになる。本章では、まず Q1 を論じたのち、最後に Q2 の検討に移る。

## 1.2 14 卷 7 章 10 節の整理

アウグスティヌスは続く 14, 7, 10 (B) において Q1 への答えを提示している。しかし彼の議論は上手くいっていないように見える。というのも、どのような根拠にもとづいて、その答えが与えられているのかが不分明であり、また結局のところ件のアポリアが残っているように思われるからである。このことを本節で確認したい。

[B1] [...] si nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit, et interiorem intellegentiam qua se intellegit et interiorem uoluntatem qua se diligit, ubi haec tria simul sunt et simul semper fuerunt ex quo esse coeperunt siue cogitarentur siue non cogitarentur, uidebitur quidem imago illius trinitatis et ad solam memoriam pertinere.

[B1] [...] もしわれわれが、精神が自らをそれによって記憶している精神の内的記憶と、精神が自らをそれによって知解する内的知解と、精神が自らを愛する内的意志——そこ [sc. 精神] において、これら三つは思考されようとも、思考されないでいようとも、同時にあり、また存在し始めてからも常に同時にあったのだが——に立ち戻るのであれば、たしかに (quidem)、かの三一性の似像が記憶にだけ属しているようにもみえてしまうだろう。(14, 7, 10<sup>43-48</sup>)

B1 において、A とほぼ同じ内容が繰り返されている。すなわち、記憶に含まれていたものが思考によって知解されるという見方をとれば、自己に関しても記憶は知解に先行してあることになる。つまり恒常性は記憶にのみあるように見える。このような考えを精神の自己認識にも適用するなら、精神が存在し始めたときから常に存在するのは、自己記憶のみであるということになる。「たしかに (quidem)」と対比されるかたちで、「とはいえ (sed)」に導かれる次の一文が B1 に後続する。

[B2] Sed quia ibi uerbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiore uerbo quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intellegentia, uoluntate.

[B2] とはいえ (sed) ここ [sc. 精神] において、言葉は思考なしにはありえないゆえに (なぜなら、いかなる国の言語にも属していない、より内的な言葉によってわれわれが語ることをも含む、われわれが語る場所のすべてのものを

70、思考しているのだから)、むしろ次の三つのもの——すなわち、記憶・知解・意志——において、この似像は認識される。(14, 7, 10<sub>48-52</sub>)

B2では、記憶だけでなく知解も似像とされると主張されている。ここでQ1、つまり「どのようなしかたで、常にあるはずの知解内容が、常には存在しない思考に属するのか」という問いへの手がかりのようなものが与えられている。すなわち、知解という働きが常にあることをここでもアウグスティヌスは認めており、知解と思考を関係づけている。アウグスティヌスによれば、言葉は思考なしにはありえないので、すなわち言葉は常に思考とともにあるので、記憶・知解・意志も似像とされる。つまり、精神の記憶だけでなく、知解も常にあることになる。

言葉と思考の関係を説明しているのが、*enim* に導かれている内容である。すなわち、「いかなる国の言語にも属していない、より内的な言葉」によるわれわれの語りの対象は、思考されている、という内容である。このことが論拠になり、言葉は思考なしにはありえないと主張されている。さしあたり形式上、このように整理ができるとして、新たに問題になるのは、この論拠がいかんして成立するのかという点である。この論拠がいかなる背景をもつのかは不確かであり、またここでアウグスティヌスは何も説明していない。

困難はもう一つある。B2に続くテキストをみよう。

[B3] *Hanc autem nunc dico intellegentiam qua intellegimus cogitantes, id est quando eis repertis quae memoriae praesto fuerant sed non cogitabantur cogitatio nostra formatur, [...].*

[B3] しかし、今私が「知解」といつているのは、われわれが思考するとき、つまり記憶に現前していたけれども、思考されていなかったものどもが見つけたされ (*reperire*)、われわれの思考が形づくられる (*formare*) とき、それによってわれわれが知解するものである [...]。(14, 7, 10<sub>53-55</sub>)

ここでは、知解と思考について説明がなされている。思考のほうから確認しよう。この思考という働きは見つけたすという働きと、形づくられるという働きの二つの観点から規定されている。まずこの「見つけたす (*reperire*)」という働きは「見いだす

---

<sup>70</sup> “*omne...etiam*”のコロケーションを勘案して、訳出した (cf. *LS*, *omnis* “*with etiam*”). Cf. Haddan 1887; Cillerai 2012.

(inuenire)」とも言われ、知られていないものが知られるようになること<sup>71</sup>、あるいは想起されていないものを想起の対象とさせる働きである。そのように見いだされた対象にもとづいて、思考が形づくられる (formare) ことによって思考が成立すると考えられている<sup>72</sup>。他方で〈知解する〉に関しては詳細に説明されてはおらず、思考されているものを対象とする働きであると言われるのみである<sup>73</sup>。

以上の解釈が正しければ、知解と思考にまつわる件のアポリアが再び生じるように思われる。というのも、記憶に含まれている対象を精神が見つけたことで、その対象を精神が思考し、知解するようになるのであれば、精神が自らを思考し知解する場合も同様の事態が生じることになるからだ。これがもう一つの困難である。

これらの困難を回避するための解釈を Brachtendorf は説得的に提示している。彼によればこのアポリアはそもそも存在せず、しかも B2 の解決は真の解決ではないことになる。節を改めて検討しよう。

## 2 Brachtendorf の解釈と問題点

Brachtendorf によれば、精神の三一性には二種類のありかたがある。一つは、内的なありかたである。「内的記憶・内的知解・内的意志からなる内的な〔三一性〕は定常的 (stetig) である、すなわち、内的三一性はその対象を決して変化させず、精神〔が存在するの〕と同時に存在している (Brachtendorf 2000, 225)」。

もう一つは外的なありかたである。「外的三一性は記憶・思考——これを通して生じる外的〈知解〉を含む——そして、〈記憶〉と〈思考〉を結びつける〈意志〉からなる (Ibid.)」。

本章の議論において重要になるのは、内的知解と外的知解の違いである。この違いに関する Brachtendorf の説明を再構成しておこう (224-25)。神の似像は記憶においてだけでなく、知解においても成立する。しかしその知解は思考において生じるような外的知解ではない。この外的知解に対してもいわば隠されたままである内的知解が問題となっている。この内的知解は潜在する知として常にある。なぜなら内的知解は、思考の推移性——これによって、思考が何かを個別的、そして継起的にのみ対象とする特性——と結びついていないからである。つまり、二つの知解の違いは思考 (cogitatio) の有無によって説明される。

---

<sup>71</sup> 第 I 章 2 節を参照。Cf. 9,12,18<sub>48-80</sub>; Bermon 2001, 229-33.

<sup>72</sup> この「形づく (formare)」がどのような事態を示しているのかは定かではないものの、11 巻における uisio と formare の関連性は既に指摘されている。Cf. 富松保文 1990, 88; Sirridge 1999, 324-27.

<sup>73</sup> 〈知解する〉とは具体的にどのような働きであるのかという問いに対して、アウグスティヌスは積極的に答えようとしないうように思われる。直観的でプリミティヴな概念であると彼は考えているのかもしれない。

またこの思考は時間において成立することになる (222-23)。ところで、アウグスティヌスも認めているように、内的三一性は常に、かつ同時にある (14, 7, 10<sub>43-45</sub>)。したがって、時間において成立する推移的な性格を有する思考と内的三一性とは相容れないことになる。以上のように Brachtendorf の議論は再構成できる。

さて Brachtendorf によれば、先のアポリアも解決できる。すなわち、アウグスティヌスが「精神は常に自らを知解する」と述べるときに用いている〈知解〉から、思考を要する〈知解〉を排除すればよい。言い換えれば、常にある知解 (内的知解) と、思考を要する知解 (外的知解) を区別すれば、ここにはアポリアなど初めからなかったことになる。

Brachtendorf はかかるアポリアを明示的に指摘してはいないけれども、B を解釈することの困難さは認めている。内的・外的三一性の区別によって B の解釈が可能になると述べたうえで、次のように説明している。

アウグスティヌスによれば、形成の働き以前に既に存続していた記憶を通して成される〈思考〉の形成として〈知解〉は規定されているので、時間差において存立している知解、すなわち外的知解のみがここでは意味されている。それゆえ、〈像〉は〈記憶〉・〈知解〉・〈意志〉においてむしろ認識されるという主張は、アウグスティヌスの教育的な (pädagogisch) 文脈の枠組みにおいて解釈されねばならない。その〈像〉がそこで容易に認識されるのは、それが非常に純粋な状態であるからではなく、それが時間の広がりにおいて示され、このことが鈍い知性の持ち主にも適しているからである。それに対して、本当の〈像〉は外的な似像の記憶にのみ属している。(226, n27)

B2 において語られていることは、真の解決ではなく、ある種の教育的配慮のゆえになされた解決とされている。ここでも彼の主張の要になっているのは、思考と外的知解の関係である。外的な知解には思考が含まれるがゆえに、時間的になる。このために、「次の三つのもの——すなわち、記憶・知解・意志——において、この〔三一性の〕似像は認識される」(B2) というアウグスティヌスの発言は額面通り受け取ってはならない。そのように Brachtendorf は考えていると思われる。

私は、以下の二つの点でこの解釈に反対したい。第一に「鈍い知性の人に対する教育的配慮」は『三位一体論』においてたしかに言及されている。しかし、ここでそのような配慮がされている理由ないし企図されている効果は定かではないように思われる。第二に、本章の 3.3 で明らかになるように、15 巻においては思考と知解の関係が、神の似像においても積極的に認められているので、Brachtendorf の解釈はその箇所と

整合しないと考えられる。

そこで私は、「内的知解と思考が対立する」という Brachtendorf の見解に対して、それらの両立を主張する。そのために、このアポリアを Brachtendorf の説に依らずとも解釈できることを示し、そして内的知解にもある種の思考が不可欠ですらあることを示したい。

### 3 いかなる国の言語にも属さない言葉と、思考と知解と

2 節で整理した内容を確認しておく。A において、アウグスティヌス自身によって提示された一つの問い Q1 を確認した。それは、知解と思考の関係を問うものであった。これに対する答えを私は 14, 7, 10 のテキスト B に求めた。しかし B の内容は解釈が困難であり、とりわけ B2 の理由関係が俄かには理解しがたいことが明らかになった。そのようにして、B を整合的に理解するためには B2 の読解が特に必要であることが確認された。

議論を簡単に先取りしておこう。アウグスティヌスは、恒常的にはない思考だけでなく、恒常的にある思考——実に奇妙な思考——をも認めている。この恒常的な思考であれば、恒常的な知解と両立可能になる。その場合、Brachtendorf の解釈にしたがう必要はなくなるだろう。

#### 3.1 B2 の検討

B2 のテキストを再掲しておこう。

[B2]Sed quia ibi uerbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiore uerbo quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intellegentia, uoluntate.

[B2] とはいえ (sed) ここ [sc. 精神] において、言葉は思考なしにはありえないゆえに (なぜなら、いかなる国の言語にも属していない、内的な言葉によってわれわれが語ることを含む、われわれが語る場所のすべてのものを、思考しているのだから)、むしろ次の三つのもの——すなわち、記憶・知解・意志——において、この似像は認識される。(14, 7, 10<sub>48-52</sub>)

この文章は、さしあたって次のように整理できる。

1. 言葉は思考なしにはありえない。

なぜなら、

2. いかなる国の言語にも属していない内的な言葉によっても語る対象を含む、われわれが語る場所のすべての対象を、われわれは思考しているのだから。

ゆえに、

3. 記憶・知解・意志において、この似像が認識される。

1 に関しては、言葉があるところには、思考があると置き換えられる。すると次のようにいえる。

- 1'. 言葉があるならば、思考がある。

なんであれ言葉があるなら、そこには思考がある。注意しておけば、1 や 1'の前提に含まれている「言葉」は語られたり、書かれたりする言葉である<sup>74</sup>。2 に移ろう。どのような言葉によって語るのだから、われわれは語る対象をすべて思考している、というのがこの一文の含意であろう。ゆえに、

- 2'. われわれが何かを語るのだから、われわれは必ずその何かを思考している。

と置き換えられよう。

2 の enim という接続詞から、2'が 1'の理由として機能していることは明らかである（この enim を「例示」として解釈することは困難であろう）。われわれが何かを語る時、その何かについて必ず思考している。だから言葉があるならば、思考がある。つまり何かについて言葉で語ることができるのであれば、その何かについての思考があることになる。これが 1 の内容を導き出す論理である。この主張の内実もわかりづらい。言葉と思考の関係が明らかとは言い難いからである。2 における「いかなる国の言語にも属していない、より内的な言葉」（以下、最奥の言葉と呼ぶ<sup>75</sup>）が解釈のいとぐちになるであろうが、その内実が説明されていないことも、解釈の困難さを引き起こす要因の一つであろう。

---

<sup>74</sup> 中川 1989, 154.

<sup>75</sup> interior uerbum を最奥の言葉と呼ぶことについては、本章 3.3 を参照せよ。

さらに根本的な問題が 1 と 3 の関係にある。思考と知解についての関係が、ここでは暗黙のうちに前提とされていることになる<sup>76</sup>。B3 でみたような知解の規定、すなわち「知解とは思考されているものを対象とする働きである」という規定が関係しているように思われる。しかし「言葉があるならば、思考があること」から、「知解が常にある」とは直ちにはいえないだろう。

問題点を整理する。言葉と思考の関係が明らかではなく、最奥の言葉についても説明されておらず、さらに、思考からどのようにして恒常的な知解が導出されるのかも不明である。

以上の問題点を解消することができなければ、Q1、すなわち「知解内容がどのようにして思考に属するのか」という問いに対する答えにたどり着くことはできないだろう。知解・思考・言語の関係について、14 巻ではこれ以上の説明がなされていないので、手がかりを 15 巻に求めることにする。

### 3.2 最奥の言葉とは

言葉を巡るアウグスティヌスの議論は、『三位一体論』の中でも比較的有名である。言葉の基本的なしくみについての考察からキリスト論に至るまで多くの重要なトピックに関わる。しかしここでは、アウグスティヌスによる言葉の三つの分類を確認し、最奥の言葉の特殊性を確認しておくに留めたい<sup>77</sup>。

最奥の言葉を考察するまえに、まずは二種類の言葉をみておく。一つは、音声によって語られる言葉であり、この言葉は人間の感覚を通して受け取られる。もう一つはそのような音声の似像を伴って心のうちで思考される言葉である。これらはどれもある特定の言語に属していると考えられる。

アウグスティヌスは、これらに加えて、別のタイプの言葉も指摘している。

Quisquis igitur potest intellegere uerbum non solum antequam sonet, uerum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione uoluantur (hoc est enim quod ad nullam pertinet linguam, earum scilicet quae linguae appellantur gentium quarum nostra latina est), quisquis, inquam, hoc intellegere potest iam potest uidere [...] aliquam uerbi illius similitudinem [...].

---

<sup>76</sup> B2 が B1 に続く議論であることに注意。神の似像たる精神の三一性が記憶のみに属すのではなく、記憶・理解・意志に属することが主張されている。そして B1 における条件節（もしわれわれが～に立ち戻るのであれば）から明らかなように、これらの働きは恒常的である。

<sup>77</sup> 本章で触れられておらず、かつ重要な論点であるキリスト論と行為の関係を巡る考察に関しては次の文献を参照されたい。Demura 2010, 287-91; 佐藤 2016, 49-62.

それゆえ、言葉が〔音声として〕響くまえだけでなく、言葉の音声の像を思考によって巡らせているまえにも、言葉を知解することができる人は誰であれ、（というのも、この言葉はいかなる言語、すなわちその中にはわれわれのラテン語が含まれるところの諸国語と呼ばれているいかなる言語にも属していないのだから）〔…〕つまり私がいいたいのは、この言葉を理解することができる人は誰であれ、かの言葉〔sc. 御言葉〕とのある類似を既に見ることができる〔…〕。(15, 10, 19<sup>64-71</sup>)

先の二種類の言葉とは別の「いかなる国の言語にも属していない言葉」のありかたが指摘されている。最奥の言葉は先の二つの言葉に先行し、いかなる国の言語にも属していない。この「いかなる国の言語にも属していない」という特徴は B2 において言及されていた言葉の特徴でもあった。したがって、15 巻のこのテキストで語られている言葉と、B2 で提示されている言葉を同一視することに問題はないだろう。

### 3.3 最奥の言葉と思考の関係

15 巻においてなされる最奥の言葉と思考との関係についての議論は、14 巻の A と B2 において生じたあのアポリアを再現することになる。しかし、今回はそれだけでなく、アウグスティヌスは解決の道筋を示してくれているように思われる。

Sempiternum est [...] animo uiuere, sempiternum est scire quod uiuit, nec tamen sempiternum est cogitare uitam suam uel cogitare scientiam uitae suae quoniam cum aliud atque aliud coeperit hoc desinet cogitare quamuis non desinat scire. Ex quo fit ut si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna, et sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio, et uerbum uerum nostrum intimum nisi nostra cogitatione non dicitur, solus deus intellegatur habere uerbum sempiternum sibique coaeternum;<sup>78</sup> nisi forte dicendum est ipsam possibilitatem cogitationis, quoniam id quod scitur etiam quando non cogitatur potest tamen ueraciter cogitari, uerbum esse tam perpetuum quam scientia ipsa perpetua est.

〔…〕魂にとって生きていることは恒常的である。〔魂が〕生きているということを知っていることは恒常的である。しかしながら、自らの生命を思考すること、あるいは自らの生命についての知を思考することは恒常的ではない。というのもこのことを知っていることをやめないとしても、別々のことを〔思考

---

<sup>78</sup> パンクチュエーションを変更した。

し] 始めるときには、このこと [sc. 自らの生命を思考すること、あるいは自らの生命についての知] を思考することをやめるであろうから。そこから次のことが生じる。<sup>(a)</sup>もし恒常的な何らかの知が魂においてありえ、かつその同じ知についての思考が恒常的ではありえず、かつわれわれの真なる最奥の言葉がわれわれの思考のみによって語られるとしたら、神だけが恒常的で自らと共に永遠的な言葉を持つと理解されることになる——ただし、もし (nisi forte)、思考されていないときでさえも知られているものが、それでも<sup>(b)</sup>真に思考されることが可能であるという理由で、思考の可能性 (possibilitas cogitationis) それ自体が、知そのものが持続するのと同じ程に持続する言葉である、といわれるべきではないとしたらの話だが。(15, 15, 25<sup>42-54</sup>) [強調は引用者による]

下線  $\alpha$  で強調されている部分は、A と B における議論と類似している（「自ら」という語が使われていることから分かるように、ここでも自己認識が問題になっていることに注意しておこう）。すなわち、知は恒常的であるのに対して、思考は恒常的ではない。われわれの最奥の言葉が思考によって語られているとすれば、われわれは恒常的な言葉をもつことはできない。

それに対して、下線  $\beta$  の内容（「ただし、もし (nisi forte)」が導く節の内容）はこれまでの議論には登場していなかったもので、しかもアウグスティヌスが直面してきた困難に対する解決を示唆しているように思われる。というのも、思考を伴う言葉が持続的・恒常的であると言われているからだ。思考の没恒常性という難点をクリアできれば、知解と思考の関係についての問題（Q1）を解決するための手がかりにもなりうるだろう。

しかし、ここで行われている議論はかなり奇妙である。さしあたり、思考されていないけれども、知られているものが、いわば可能的に思考されるといわれる、という主張は問題ないだろう。この議論における奇妙さは、思考されることが可能であるということ、すなわち〈思考の可能性〉それ自体が〈言葉〉であり、恒常的に持続しているとみなされている点にある<sup>79</sup>。この〈思考可能性〉と言葉との関係を以下では見極めたい。

この特異な〈言葉〉のありかたは次の引用にも示されている。

Ac per hoc etiam si concedamus, ne de controuersia uocabuli laborare uideamur, iam

---

<sup>79</sup> この〈思考可能性〉は、「どのようなことも思考可能である」という意味ではなく、「記憶において含まれている知に基づいて思考する準備が完了している状態にある」という意味である。次の引用も参照せよ。

uocandum esse uerbum quiddam illud mentis nostrae quod de nostra scientia formari potest etiam priusquam formatum sit quia iam ut ita dicam formabile est, quis non uideat quanta hic sit dissimilitudo ab illo dei uerbo [...]?

それゆえ、用語に関する議論についてわれわれが骨を折っていると思われなくようにするために、次のことを承認するとしても——すなわち、〔言葉として〕形づくられるまえであっても、われわれの精神に属して、われわれの知から形づくられうるところのものは、いわば形づくられうるもの (formabile) として既にあるがゆえに、何らかの言葉と既に呼ばれなければならない——、このことを承認するとしても、ここで誰がかの神の言葉との不類似がどれほどであるのか [...] を見ないであろうか。(15, 15, 25<sup>70-75</sup>) [強調は本論文執筆者による]

ここでアウグスティヌスは、この言葉を別の観点から描写している。形づくられるまえであっても、知から「形づくられうるもの」という特徴によって、既に言葉とよばれる。そして、さきに確認したように、この〈思考の可能性〉としての言葉は恒常的である。以上のテキストは、内的な三一性から *cogitatio* を排除しようとする Brachtendorf の解釈と対立している<sup>18)</sup>。

以下では言葉と思考の関係についてももう少し詳しくみてみよう。

Quid est, inquam, hoc formabile nondumque formatum nisi quiddam mentis nostrae quod hac atque hac uolubili quadam motione iactamus cum a nobis nunc hoc, nunc illud sicut inuentum fuerit uel occurrerit cogitatur?

私は言おう、形づくられることが可能なもので、まだ形づくられていないこのもの〔sc. 言葉〕とは、われわれの精神に属する何らかのもの以外の何であるか、と。この何らかのものとは、あるときはこれが、またあるときはそれが〔sc. 別々のときに別々のものが〕、それが見いだされたあるいは生じたままに、われわれによって思考されるときに、われわれがあちらこちらへと、何らかの回転運動によって (uolubili quadam motione) 投げだすものである。(15, 15, 25<sup>61-64</sup>)

〈形づくられることが可能なもので、まだ形づくられていないもの〉、すなわち〈思考可能性〉としての最奥の言葉は精神に属するものであり、また任意のものへと形づく

くられうるのではなく、既にある知にもとづいて、この言葉は形づくられうる<sup>80</sup>。そしてわれわれは思考するとき、最奥の言葉を何らかの回転運動 (*uolubilis motio*) によって投げだしている。X という知が思考されるときは X という知に向かって、Y という知が思考されるときには Y という知に向かって、われわれは最奥の言葉を回転運動によって投げだしている。この唐突に現れたようにみえる回転運動という働きは、神の御言葉との対比によって補足的に説明されうる。

*Quapropter ita dicitur illud dei uerbum ut dei cogitatio non dicatur ne aliquid esse quasi uolubile credatur in deo, quod nunc accipiat, nunc recipiat formam ut uerbum sit eamque possit amittere atque informiter quodam modo uolutari.*

それゆえ、かの言葉 [sc. 形づくられうるものでもなく、そしていかなる時も形を失いえないものでもない言葉] は神の御言葉と言われるが、神の思考とは言われない。それはいわば回転されうるもの (*quasi uolubile*) が神においてあると信じられないようにするためである。そのようなものは、言葉となるためにあるときは形を受けとり、またあるときは取りもどし、そしてそれを手ばなすことがありえ、形がない状態で (*informiter*) 何らかのしかたで回転されることがありえるようなものだからである。(15, 16, 25<sub>1-5</sub>)

神の場合、言葉は思考ではなく、回転されうるものなしに言葉としてある。この対比にもとづけば、人間の最奥の言葉は思考であり、回転されうるもの (*uolubile*) がなければ言葉として成立しない。この回転されうるものとは、その名の通り、回転運動という働きの対象になりうるものなのだから、これは〈形づくられることが可能なもので、まだ形づくられていないもの〉つまり〈思考可能性〉と同じものが意味されていると考えてよいだろう。

ここで一度、ここで言葉・回転されうるもの・知について整理しておこう。この回転されうるものは精神に属していて、言葉となる可能性をもったもの (これもある意味では言葉とされる) である。この回転されうるものが知へと向けられると、〈形〉が与えられ、形づくられた言葉になる。このような〈向ける〉働きが思考である。神には、形づくられうる要素、すなわち未形成なものは存在しないがゆえに、言葉となる可能性をもったもの、すなわち未形成の言葉は存在せず、またそのような未形成な言葉を形づくられた言葉とするための運動 (つまり、思考) も必要としない。

この未形成の言葉、つまり〈思考可能性〉についての話に戻ろう。このような言葉

---

<sup>80</sup> Cf. 15, 15, 25<sub>61-64</sub>

が恒常的な言葉たりえるのは、〈形〉を受けとり、手ばなすことができるようないわば可変性のゆえである。具体的にいえば、X という知が思考される時は、この言葉は Y という知についての言葉にもなる可能性をもち、反対に Y という知が思考されている時は X という知についての言葉にもなる可能性をもつ。このように対象を巡り回ることが可能であるがゆえに、〈思考可能性〉が認められている。つまり、回転運動という働きは〈形〉を可変的にかつ可能的に受けとり手ばなす働きのことであり、この働きとともに〈思考可能性〉としての言葉は成立している<sup>81</sup>。

ここで、アウグスティヌスは思考の意味に二つのありかたを認めている。一つは、〈何かについて現に成立している思考〉であり、このような思考は時間においてあり散発的であり、恒常性を持たない。他方でアウグスティヌスは「何かを思考しうる」という思考の特徴に着目し、そのような可能性も思考であると看做した。この可能性は恒常的にある。そのような〈思考可能性〉を思考・言葉と看做すことで、アウグスティヌスは人間精神の自己認識における知解や言葉にまつわるアポリアを潜り抜けようとした<sup>82</sup>。

### 3.4 問題の解決

#### 3.4.1 Q1・Q2 への解答と Brachtendorf への応答

先ほど提起した問題を解決して、論を閉じたい。まずは B2 に関わる問題と A における Q1 と Q2 に対して答える。

B2 には二つの問題があった。一つは「最奥の言葉と思考はどのように関係しているのか」という問題である。これに対する答えは、〈思考可能性〉としての言葉についての前述の説明から明らかである。最奥の言葉は〈思考可能性〉であり、〈記憶のうちにある知に基づいて思考しうる〉ことに他ならず、恒常的である。また神の御言葉と対比される形で、人のもつ最奥の言葉は思考でもあることも明らかになった。したがって、思考は恒常的な思考である限りで、最奥の言葉と同一のものである。いうなら、最奥の言葉と〈思考可能性〉と恒常的な思考という三者は同じものとなる。

もう一つの問題は「散発的とされる思考と恒常的な知解となぜ関係するのか」というものであった。B3 では、知解は思考を必要とすると規定されていた。かかる思考

---

<sup>81</sup> この〈思考可能性〉は高次の意識の働きを示すとする解釈 (Brittain 2012, 326, n.23) もあるが、テキスト上の裏づけを欠く。むしろ彼が自己記憶に認めようとしていた ASP のような性質が、この〈思考可能性〉にはあるように思われる。

<sup>82</sup> このような恒常的な思考が成り立つのは精神の自己認識に限られる。もし思考の対象とされる知が時間的に獲得される場合、その知が恒常的でなくなるがゆえに、恒常的な思考は成立せず、それに対して、精神が持つ自らについての知は時間的に獲得されるわけではないからである。

が必要とするのは、記憶において含まれている知を見いだすこと、そしてその知によって実際に形づくられることである。14 巻の別の箇所への検討から既に明らかになったように、精神の自己認識に関し、見いだしは排除される<sup>83</sup>。

それだけでなく、形づくられることもまた必要ではない。というのも〈まだ形づくられておらず、形づくられうるもの〉が〈思考可能性〉としての言葉だからである。だから恒常的な知解が思考を伴うとしても、その思考は最奥の言葉である〈思考可能性〉、すなわち恒常的な思考に限るとアウグスティヌスは考えているように思われる。つまり、そのような恒常的な思考が認められるがゆえに、知解も常にあることが結論されている。

ここから、Q1「どのようなしかたで、知解内容が思考に属するのか」に対する答えも明らかになる。つまり、恒常的な知解あるいは、恒常的な知解内容は、通常の意味での思考には属さないようにみえるけれども、恒常的にある〈思考可能性〉としての思考には属する。こういってよければ、アウグスティヌスは思考を二義的に解釈することによって問題を解決したといえよう。

Q1 の答えに関連して、Brachtendorf の解釈にも触れておこう。彼は、思考における推移性の否定的な側面にのみ着目していた。そのせいで、個別性的にかつ継時的にしか対象を捉えられない思考は、恒常的な三一性と両立しえないと考え、三一性の区別を提案するに至ったと思われる。しかしながら、私の解釈が正しければ、〈思考可能性〉としての思考である限りは、思考が恒常的な知解に関係することを妨げるものは何もない。したがって、「内的三一性には思考を含むべきでない」とする彼の見解に従う必要もなくなるだろう。

### 3.4.2 Q2 への応答

Q2「どのようなしかたで、思考されていない事物についての知が記憶にのみ属すると言えるのか」に対しても答えておこう。〈何かについて現に成立している思考〉も、恒常的な思考も、形づく（formare）という働きを必要としている。前者の思考は、実際に形づくられることを必要としていた。そして、形づくるといふ働きは記憶に保存されているものに基づいて実行される。たとえば、次のように考えてみよう。ある人が Y について思考しており、X について思考していないとする。記憶のなかにある Y についての知に基づいて、Y についての思考が形づくられる。このとき、Y についての知と Y についての思考・知解はたしかに分かりやすく区別されている。他方で、このとき Y についてのみ思考・知解されているのだから、X については知解

<sup>83</sup> 本論 I 章 2 節を参照せよ。Cf. Bermon 2001, 229-33.

されていない。けれども、X について思考されうる可能性は常にあるのだから、その限りにおいて X は思考されていると言われる。

ここでなされている思考と知解の区別の見づらさは、X がいわば潜在的に思考されている状況と、X が思考されていなくとも記憶において保存されて知られているという状況とが簡単には区別することができないことにある。その区別の要となるのは、〈形づくられるもの〉と、その形づくりのモデルとなる記憶のありかたの違いである。

## 結

本章の内容をまとめておきたい。1 節では、14 卷 7 章の整理を行い、そこでの議論に含まれる問題点を整理した。Q1) 思考は恒常的でない。では、思考という働きを必要とする自己知解はどのようにして恒常的であるのか、また Q2) 自己知解が恒常的であれば、恒常的である自己記憶とどのように区別されるのか——このような問題点が指摘された。2 節では、それらの問題点を解決しているかのように思われる Brachtendorf の解釈を検討し、彼の解釈に潜むいくつかの難点を指摘した。彼によれば、かかる二つの問題点は知解を内的と外的の二つに分けることによって解決できる。14 卷 7 章の自己知解を対象とする議論はあくまで外的知解にもとづくものであって、アウグスティヌスが最終的に示そうとしている内的知解ではない。しかしながら、Brachtendorf の解釈はテキスト上の根拠を欠いている。

3 節では、思考と言葉との関係をめぐって考察することにより、かかる二つの問題点を解決しようと試みた。可能性として存在する思考が内的な言葉として捉えられ、それこそがまさに恒常的な知解である。そしてこの言葉ないし知解は記憶によって形づくられ、いってみれば知解は記憶をその成立根拠としてもつ。したがって、Q1 に対しては、恒常的な思考、あるいは〈思考可能性〉としての言葉のおかげで、自己知解という働きは恒常的になる、と答えられる。また Q2 に対する答えは次の通りである。たしかに知解と記憶は両者ともに恒常的であり、そのためにそれらの区別は困難である。

とはいえ、異なりもある。知解が成立するときには、記憶はその成立根拠であり、また知解はその根拠である記憶によって成立している。両者は、実体としては同じにはみえるけれども、働きのいわば固有性においては異なっている、といえるかもしれない。

## 結語

本論の各章の概要は、I 章から III 章に関してはインターロードにおいて、また IV 章と V 章に関してはそれぞれの章の末尾に示した。よって、ここでは序論で提示された問いに答えるために必要な範囲内でまとめることにしよう。

序論で提示された問いは、精神の恒常的な自己記憶・自己知解・自己意志（愛）に関するものであった。精神の自己記憶・自己知解・自己意志がどのような内実をもつのか、また現実のわれわれの経験においてどのように対応しているのか、という問いであった。

この三一性のうち自己記憶と自己知解の内実については、V 章で論じた通りである。精神の自己知解とは、〈思考可能性〉にもとづく知解、こういってよければ〈知解可能性〉のことであった。また精神の自己記憶とは、この〈思考可能性〉の根拠となり、いわばこの〈思考可能性〉それ自体を可能にさせるものである。

また通常記憶・思考・知解と異なり、自己記憶・自己思考・自己知解は恒常的にありつづける。通常記憶と精神の自己記憶の異なりについて、まずは振り返ろう。他の知・記憶と異なり、精神がもつ〈自ら〉についての知・記憶は後天的に獲得されたものではなく、そして不知から知への移行を必要とするものでもなく、常に現前するものであった（I 章・IV 章）。本論の解釈によれば、この「現前」という謎めいてはいるが、しかしアウグスティヌスによって頻用されるタームは、精神の自己知・自己記憶のこのような独特なありかたを示すものとして使われている。アウグスティヌスのテキストが示していた通り、後天的に獲得される知とは異なり、精神の自己知・自己記憶は常に知られている。

またこの〈自ら〉の知について、II 章での結論を思い出しておきたい。「精神が自らを知っている」という表現における〈自ら〉には二通りの意味があった。「自分は何者なのか」という問いで問題にされている〈自ら〉が第一の意味である。これは何らかの内実が伴う〈自ら〉であり、私はこれを〈自ら a〉と名づけた。他方で、この問いが有意味なものとして受け入れられるためには、「自ら」という語が何を指し示すのかが知られていなければならない。いわば、「自分が自分であること」についての知が知られている必要がある。このような〈自ら〉を私は〈自ら b〉と呼ぶことにした。

次に、思考と知解について再確認しよう。通常の意味では、思考は記憶にあるものを対象とする、つまり想起として捉えられる（III 章）。そして知解はその思考によって成立するものであり（IV 章）、記憶に含まれるものが思考の対象となっていないとき、それは単に記憶に含まれているだけであって、知解の対象となっていない。精神の自己知解や自己思考は必ずしもこのようなありかたをしているわけではない。V 章

で明らかになったように、アウグスティヌスは精神の自己思考が恒常的であると、そして自己知解も同様に恒常的であると考えているからである。

一点、この自己思考に関して注意を新たに促しておきたい（これは、現実のわれわれの経験において精神の恒常的な自己記憶・自己知解・自己意志の果たす役割を考察するにあたって、後ほど重要な論点となる）。V章において私は〈思考可能性〉としての思考こそが精神の自己思考であると論じた。しかし、このことは、一般的な意味での思考（便宜上、思考 g と呼ぶ）は精神の〈自ら a〉や〈自ら b〉を対象としないということの意味するわけではない。つまり、思考 g が〈自ら a〉や〈自ら b〉を対象とすることはありえる。次のテキストをみよう。

Tanta est tamen cogitationis uis ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat nisi quando se cogitat, ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est nisi unde cogitatur ut nec ipsa mens qua cogitatur quidquid cogitatur aliter possit esse in conspectu suo nisi se ipsam cogitando.

とはいえ、精神自身も自らを思考するときでなければ、自らを自らの視野においていかなるしかたでも置きはしないほどまでに、思考の力とは非常に強力なのである。またそのために、精神の視野においては、何ものものも、それについて思考されるのでなければ、存在せず、その結果として、なんであれ思考されるものがそれによって思考されるどころの精神それ自体も、自らの視野において存在しうるのは、自ら自身を思考することによってのみであることになる。

(14, 6, 8<sub>1-5</sub>)

Proinde restat ut [...] in eam quando se cogitat non quasi per loci spatium sed incorporea conuersione reuocetur. Cum uero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen nouerit se tamquam ipsa sit sibi memoria sui. Sicut multarum disciplinarum peritus ea quae nouit eius memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis eius nisi unde cogitat [...].

それゆえに、残るは [...] 精神は自らを思考するとき、いわば場所の広がりを通じてではなく、非物体的な向け変えによって、それ [sc. 精神] へと呼び戻される、ということである。他方で、精神は自らを思考しないとき、たしかに精神は自らの視野においてなく、またそれ [sc. 精神] についての自らの凝視が形づくられることはないとしても、しかしそれでも精神は、あたかも精神が自らにとって自らの記憶であるかのごとくに (tamquam ipsa sit sibi memoria sui)、自らを知っているであろう。多くの学知に精通した人の知っているものが、その

人の記憶によって含まれていて、そしてその人が思考しているのでなければ、その〔記憶に含まれている〕何ものもその人の精神の視野においてない [...] ようにである。(14, 6, 8<sub>29-36</sub>)

この引用ではまさに、精神が自らを思考する場合が言及されている。実際に、精神による思考 *g* がその精神自身を対象としているときもありえ、反対に対象としていないときもありうる。つまり、精神の自己思考には、思考 *g* と〈思考可能性〉としての思考の二種類の思考があり、また思考と知解の関係をふまえれば、ここには 2 種類の知解が存在することになる。

精神の自己記憶・自己知解の内実については、以上で明らかになったように思われる。精神は〈自ら *b*〉を知るにあたって、不知から知へと移行する必要もなく、精神は常にその〈自ら *b*〉を記憶している（他方で、〈自ら *a*〉はそのようなありかたをしていない）。このありかたが自己記憶の内実であり、自己知解はその自己記憶としての知によって形を与えられうる、あるいは形づくられうるという可能性を常にもつものとして解釈された。

三一性の残りの要素、自己意志ないし自己愛について触れておこう。I 章で論じたように、『三位一体論』において欲求 (*appetitus*)・意志 (*uoluntas*)・愛(*amor*)・慈しみ (*dilectio*) といった働きは、何かを求め、欲する、意志するという基本的な働きを共有している<sup>84</sup>。そのため、欲求・意志・愛を一括して、以下では意志と呼ぶことに

---

<sup>84</sup> この 4 つの働きが、欲する・意志するという働きの点で同一であることは次の二つの引用から明らかである。

・ *appetitus* と *amor* が同一視されているテキスト

9, 12, 18<sub>61-67</sub>: *Qui appetitus, id est inquisitio, quamuis amor esse non uideatur quo id quod notum est amatur (hoc enim adhuc ut cognoscatur agitur), tamen ex eodem genere quiddam est. Nam uoluntas iam dici potest quia omnis qui quaerit inuenire uult, et si id quaeritur quod ad notitiam pertineat, omnis qui quaerit nosse uult.* 「この欲求 (*appetitus*)、すなわち問い求め (*inquisitio*) は、知られているものが、それによって愛されているところの愛であると思われなくても (なぜなら、これ [sc. 知られているもの] が認識されることが依然として問題になっているので)、この欲求はそれでも〔愛という〕同じ種類に属する何かである。というのも、探求する (*quaerere*) すべての人は見いだす (*inuenire*) ことを意志しているのだから、〔その欲求は〕意志といまや言われることができ、そして知に属するものが探求されるのであれば、探求するすべての人は知ることを意志していることになるからである」

・ *uoluntas*、*amor*、*dilectio* が同一視されているテキスト

15, 21, 41<sub>22-27</sub>: *De spiritu autem sancto nihil in hoc aenigmate quod ei simile uideretur ostendi nisi uoluntatem nostram, uel amorem seu dilectionem quae ualentior est uoluntas, quoniam uoluntas nostra quae nobis naturaliter inest sicut ei res adiacuerint uel occurrerint quibus allicimur aut offendimur ita uarias affectiones habet.* 「ところで聖霊に関して、聖霊に似ていると考えられるこの謎において、私が提示したのはわれわれの意志、あるいは愛ないし慈愛——これはより強力な意志である——以外の何ものでもない。というのも、私たちがそれに対して惹きつけられたり、害されるところの事物が、われわれに本性的に内属するわれわれの意志に対して、置かれているか、出現するに依じて、われわれの意志はさまざまな情態をもつ

しよう。この意志には二種類あり、一つは〈結びつけようとする意志〉であり、もう一つは〈結びつけている状態を維持する意志〉である。III章において、結びつけに関わるこれらの意志は、外的な事物の認識においても論じられていたことも思い出そう。記憶に含まれている姿 (species) と思考に含まれている姿を結びつけるものとしての意志が提示されている。これは想起としての思考といわれるものであった。とすれば、思考 g が働いている自己思考においても、このような事態が成立していると考えられる。他方で、〈思考可能性〉としての自己思考はそうではない。常に思考されているといわれていたのだから、〈結びつけようとする意志〉は不要であり、〈結びつけている状態を維持する意志〉が働いていればよいことになる。

では、〈思考可能性〉としての思考に関わる自己思考のケースでは、意志は何を結びつけているだろうか。それが自己についての記憶と自己についての知解であると予想することは難しくないだろう<sup>85</sup>。また、自己記憶も自己知解も恒常的であるとすれば、それを結びつけている自己意志も同様に恒常的になる。したがって、精神の自己意志とは、自己知解と自己意志を結びつけている働きであると解釈できるだろう。

以上で、自己記憶・自己知解・自己意志の内実について明らかにできたように思われるので、続いてこのような内実をもつ自己記憶・自己知解・自己意志が実際のわれわれの経験においてどのような役割を果たしているのかを考察しよう。結論からいえば、この三一性は自己知の恒常性を示しているものの、そのこと自体をわれわれは自覚することは困難であるように思われる。この点を以下では説明したい。

精神の自己知解の恒常性を示すにあたって、アウグスティヌスは〈いかなる言語にも属さない言葉〉すなわち内的な言葉を想定していた。そしてこの言葉と思考を関係づけたうえで、思考つまり〈思考可能性〉が恒常的であることから、言葉の恒常性を導き出した。そして「知解とは、思考されているものを対象とする働き」という前提にもとづいて、知解の恒常性が主張されている。

問題は、内的な言葉と〈思考可能性〉という概念そのものにある。まず内的な言葉である〈いかなる言語にも属さない言葉〉はその定義上、〈何らかの言語に属している言葉〉によって知られることはありえないだろう。つまり、そこにはある種の認識上の断絶があるように思われる。〈思考可能性〉についても同様である。思考されて

---

からである。」

<sup>85</sup> 15, 21, 41<sup>42-46</sup>: Ita dilectio quae uisionem in memoria constitutam et uisionem cogitationis inde formatam quasi parentem prolemque coniungit, nisi haberet appetendi scientiam quae sine memoria et intellegentia non potest esse, quid recte diligeret ignoraret. 「記憶において据え置かれている視と、そこから形づくられる思考の視をいわば親と子のように結びつけるところの慈愛は、記憶と知解なしには存在しえない、欲求するための知識 (scientia) を仮に持たないとしたら、その慈愛は何を正しく愛するのかを知らないことになってしまうであろう。」

いないけれども、思考されることが可能であるという、その状態はその定義上、やはり思考されえない。アウグスティヌスは語りえない、あるいはそれ自体思考されえない事態を想定しているように思われる。

もちろん、何らかの現象を説明するためのある理論が、それ自体観察されえない理論的な存在者を措定することはありうるだろうから、その観点から恒常的な自己知解という概念を擁護することが可能であるように思えるかもしれないが、それも難しい。理由は以下である。この場合では、その現象が精神の恒常的な自己知解であり、理論的な存在者は、内的な言葉と〈思考可能性〉ということになるだろう。ところで、精神の恒常的な自己知解が日常の経験で見いだされるものではない。まさに一般的な知解が恒常的にはありえないからこそ、V章で問題にされたアポリアが生じていた。

それでは、精神の恒常的な自己知解のほうが理論的な存在者あるいは想定であるのか。答えは否である。自己知解の恒常性を示す必要性それ自体をアウグスティヌスは明らかにしていないからであり、そもそも荻野が指摘している通り、10巻の終わりになって登場する自己記憶・自己知解・自己意志という三一性は説明もなしに導入されている（荻野 1994, 43-44）。たしかに Ayres はキケロの影響を指摘してはいる（Ayres 2010, 308-15）。しかしそれは類似性の指摘であって、アウグスティヌスが10巻末尾でこの三一性を提示している理由の解明に資するところは（すくなくとも直接的には）何もない。つまり、精神の恒常的な自己知解が、われわれの経験に属するどのような現象を説明するために提出されているのか明らかではない。

したがって、われわれの内部において生じる何らかの経験や現象に関わるものとして自己知解を捉えることはできないように思われる。以上の理解をふまえるなら、精神の恒常的な自己知解に関してはわれわれの現実的な経験における対応を見つけることは難しく、それに伴い自己意志も現実との対応を看取することは困難になるだろう。というのも、自己意志は自己記憶と自己知解を結びつけているものと規定されていたのだから。

しかしながら、これまで本論で扱ってきたアウグスティヌスの議論すべてにこのような欠陥——経験に即していないという経験——が生じるわけではない。不知から知への移行を運動的なモデルで記述しようとしていた議論（I章）、自己知の証明（II章）、思考そのものの内実に向かうとした議論（III章）、自己記憶の特殊性に関わる議論（IV章）は経験的な事実を基盤にしていたからである。消極的な言い方をすれば、自己記憶・自己知解・自己意志という三一性から精神のメカニズムの解明に寄与するような議論を期待することはできない。しかし、自己記憶・自己知解・自己意志という三一性のありかたを解明するために、アウグスティヌスが念入りに用意してきた概念的な道具立て（知、記憶、自己、思考）は経験的事実にもとづいて精神のあり

かたに迫るものであるのは確かである。

## 今後の課題

最後に今後の課題について触れておきたい。これはおそらく無際限にあるだろうが、まずは『三位一体論』に内在的な観点から述べよう。第一に、神学・倫理的なトピックに関するものがある。本論は 8 巻から 15 巻の議論を中心に扱ったが、その中でも救済論、キリスト論、聖書解釈学的、倫理的な論点には触れなかった（ただし、『三位一体論』と認識論と倫理学（善き生）との関係については補論において述べることになる）。実際に、『三位一体論』を執筆したアウグスティヌスの第一の目的は精神のありかたを解明することではなく、これらの論点を理解することにあつたと思われる。とりわけ、14 巻で議論されている似像性の回復、つまり神に即して精神が新たに形づくられるという事態は自己認識との関連において改めて論じる必要があるだろう<sup>86</sup>。第二に、本論の議論と前半巻との関係である。上に述べた救済論とキリスト論との関係は 4 巻において論じられており、13 巻との関係が既に指摘されている<sup>87</sup>。また 5 巻から 7 巻にかけて取り上げられている実体概念と関係概念が、精神の働きにおいてどのように適用されているのかも、本論の解釈と結びつけ、考察する必要がある。

次に『三位一体論』に外在的ではあるが、アウグスティヌスにとって内在的な観点から、つまり、アウグスティヌスの他著作における議論と『三位一体論』の議論との比較から、それらのあいだにある連続と断絶を見極める必要があるだろう。第一に、認識論的な関心では想起説から照明説への移行があげられよう。かかる移行が『三位一体論』において認められており、実際に『再考録』においてアウグスティヌス自身も想起説の批判に関して『三位一体論』を参照するよう指示している (*Retr.* 1, 4, 4)。そのため、他著作における認識理論を精査したうえで、それと『三位一体論』の議論と比較することにより、アウグスティヌス的な照明説そのものの内実や移行の背景をより精確に理解することができるようになるだろう。第二に、言葉論にかかわるものがある。初期の『弁証論 (*De Dialectica*)』、『教師論 (*De Magistro*)』から一貫してアウグスティヌスは言葉の問題を考察し続けていた。アウグスティヌスの言葉論において、『三位一体論』の言葉論がどのような位置付けをもつのか、あるいはどのような

---

<sup>86</sup> 出村和彦教授の指摘による。後半巻の構成を考えると、本博士論文が扱ってきた自己知・自己認識の議論はこのような似像性の回復と強く関係づけられることになる。そしてその際、向き合うべき研究の一つとして谷 1994 をあげておきたい（とりわけ、309-385）。

<sup>87</sup> Cf. Cadavini 2019, 1-22.

連続と断絶があるのか、検討しなければならない<sup>88</sup>。

最後に、アウグスティヌスにとって外在的な観点からの課題があるが、それは二通りのしかたでありうる。一つは歴史的な観点であり、もう一つは分析哲学的な、あるいは現象学的な観点である。前者にかんしては、古代哲学・教養の伝統、すなわち新プラトン主義的な伝統、そしてアウグスティヌスが若い頃から親しんでいたと思われるローマ的な学術の伝統において『三位一体論』の議論がどのようなしかたで位置付けられるのか、という（改めていうまでもない）問いである。これに加えて、私が考慮すべきだと思われるのは、教父の伝統、とりわけラテン教父（テルトゥリアヌス（160-220）、ラクタンティウス（240-320）、マリウス・ウィクトリヌス（290-364）、ポワティエのヒラリウス（315-368）、ミラノのアμβロシウス（340-397））たちの伝統である。彼らの議論を辿ることを通して、『三位一体論』の独自性——私の念頭にあるのは、自己知や言葉に関するものである——を明らかにし、『三位一体論』の議論に含まれる暗黙の前提を抉りだすことが期待される。また上述のいくつかの課題も古代哲学・教養の伝統や教父的な伝統においても考察されるべきだろう。

アウグスティヌスにとって外在的なもう一つの観点、すなわち分析哲学的あるいは現代現象学的な観点からの課題についても述べておく。本稿ではテキスト解釈という境位に留まり続けたが、序文で述べたように多くの研究者が自身の哲学的な関心から『三位一体論』の議論を取り扱っている。私としては、I章で Bermon のフッサールの解釈に対して反論を提示したものの、アウグスティヌス的な洞察が現象学と無関係であるとまでは主張できないと考えており、また私は、本論においていわゆる心の哲学や言語哲学で論じられているような自己知論を明示的に参照することはなかったが、II章でアウグスティヌスの自己知を「最小の自己知」と命名したとき、私の念頭には以上の現代的な議論があった。本博士論文では、自己知や認識に関わる議論の素材を『三位一体論』から取り出すに留まったが、アウグスティヌスの思想をたんに知的考古学の対象としてのみ扱うことを避けるためにも、彼の思索を通してこれらの問題に事柄として向き合っていきたい。

---

<sup>88</sup> 本邦においてこの方面の研究は比較的充実している。加藤 1991; 水落 1992; 須藤 2016.

## 補論 アウグスティヌスにおける認識と生をめぐって——『三位一体論』10, 5, 7の解釈

一般に古代哲学において、知ることは生きることに強く結びつけられていた。古代末期の思想家であるアウグスティヌスにおいても、そのような結びつきは見いだされる。しかし、たとえばプラトンあるいはキケロといったギリシア・ローマ的な伝統とは異なったかたちで、アウグスティヌスは両者を結びつけていると思われる。アウグスティヌスが強調するのは傲慢と欲求ないし愛との関係である。この補論では『三位一体論』に定位して、認識と生の関係のアウグスティヌス的なありかたを考察したい。

『三位一体論』には、認識論的な関心を喚起する議論が含まれており、しかも同時にその議論は人間の生き方ともたびたび関係づけられている。しかしながら、アウグスティヌスは認識と生の関係を明示的に説明していないため、そこには解釈の余地がある。そこで、本補論では、自己認識の議論が生と結びつけられている箇所である10巻5章7節に着目することで、その結びつきの背後にあるアウグスティヌス的な理解を抉出したい。

しかし10巻5章7節にはいくつかの解釈上の問題点がある。まず、そこで語られている思考や生、秩序そして支配・被支配というトピックがいかなるしかたで相互に関係しているのか不明である。さらに「内的に美しいもの」という表現、精神は「より大きいものとして思いなされている〔が、その実〕より小さなものへと動かされ、滑り落ちてゆく」といったフレーズが具体的にどのようなことを意味しているのかも定かではない。これらの問題点は10巻では解決されていないので、同箇所と類似した議論を含む12巻を考察することによって、解決のいとぐちを探ることになる。

議論は次の手順で進められる。まず10巻5章7節における解釈上の問題点を指摘する。そして、その問題点は10巻では解決できないので、10巻とほぼ同じような問題がより詳細に論じられている12巻の議論を参照することになる。以上をふまえたうえで、再び10巻5章7節を解釈し、そこでの議論に隠されているアウグスティヌス的な前提を明らかにする。それをもとにして本補論が解釈として提示しようとするのは、自己認識と善き生の規範とのあいだにある関係性である。

### 1 10, 5, 7を解釈するにあたって直面することになる困難さ

10巻の前半部の主題は、精神(mens)・知(notitia)・愛(amor)という三一性である。1章3節まで、精神が精神以外のものを知るときに成立する知について論じられ、2章4節ではそのような知と精神の自己知の異なりが指摘され、3章5節において精神の自己知が示され、4章5節でその自己知の全体性が主張される。精神は自らを知

らないのではなく、たしかに知っており、そしてその知は部分的ではなく、全体的である。

しかし、アウグスティヌスによれば、精神は自らを知っている (nosse) のにもかかわらず、精神は自らを認識 (cognoscere) しなければならない。この一見したところパラドキシカルな主張を含む引用は次の通りである。

【T1】

Vtquid ergo ei praeceptum est ut se ipsa cognoscat? Credo ut se cogitet et secundum naturam suam uiuat, id est ut secundum suam naturam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet.

それでは、何のために、自らを認識することが精神に命じられているのか。私が信ずるところでは、精神が自らを思考し、自らの本性に即して生きるようになるためである。すなわち、自らの本性に即して秩序づけられることを欲求するようになるためである。言い換えれば、精神がそのもとに置かれるべき方の下位に、精神がそれらよりも優先されるべきものどもの上位に、〔そして〕精神がその方によって支配されねばならない方の下位に、精神が支配しなければならないものどもの上位に〔あることを精神が欲求するようになるためである〕。

(10, 5, 7<sub>1-5</sub> 強調は本論文執筆者による)

精神は自らを認識するよう命じられている。この命令の目的は、自らを思考し、自らの本性に即して生きるようになることである。さらに、この目的は、本性に即して秩序づけられることを精神が欲求するようになること、とも言い換えられる。この本性に即した秩序とは、従うべき神の下にあり、かつ自分が支配するべきものどもの上に位置づけられることである。

この引用は様々な関心を集めるように思われるが、さしあたって次の三つの点の本論には重要である。第一に、4章6節までになされてきた認識論的な議論とは異なり、〈生き方〉という話題が提示されている。またここでは、認識、思考、生、秩序づけられることへの欲求が関係づけられている。第二に、ここで言われている秩序という表現にも目を向けておきたい。この秩序は、支配・被支配という観点から規定されている。精神が従うべき者と精神が支配すべきものどもの、いわば中間こそが精神のあるべき場所である。第三は、このような中間に精神が位置しなければならないということだけでなく、そのような位置にあるよう欲求することが問題になっているという点である。

ところで、T1 において傍点で強調した部分に解釈上の問題点があると、松田は指摘している（松田 1986, 1-3）。それは「精神が自らを思考する」と「精神が自らの本性に即して生きる」ことが並置されている点である。松田の指摘によれば、この問題は『告白』の読解によって解決することができ、「自らの本性に即して生きる」ことは「思考すること」に他ならず、これはある意味でトートロジーである（13）。松田以外に、この問題点を察知し、追求した研究者はほとんどいないように思われる<sup>89</sup>。しかしながら、松田の解釈はこの「思考」の内実を明らかにしておらず、その他の彼の論考においても解答が与えられていない。

アウグスティヌスにおける認識と生についての関係が明示的に結び付けられている以上、その関係を明らかにしようとするという目的にとって、当該箇所解釈は重要である。本論文は『三位一体論』の後続する議論にもとづいて考察を進め、松田とは異なった解釈を提示することになる。

まずは、T1 につづくテキスト（T2）を引用して考察のいとぐちを探りたい。あらかじめ述べておけば、T2 にも解釈上の問題があり、その問題点から議論を進めていくことになるだろう。つまり、T2 を読解したあと、T1 の問題点に戻ることになる。

#### 【T2】

Multa enim per cupiditatem prauam tamquam sui sit oblita sic agit. Videt enim quaedam intrinsecus pulchra in praestantiore natura quae deus est. Et cum stare debeat ut eis fruatur, uolens ea sibi tribuere et non ex illo similis illius sed ex se ipsa esse quod ille est auertitur ab eo, moueturque et labitur in minus et minus quod putatur amplius et amplius quia nec ipsa sibi nec ei quidquam sufficit recedenti ab illo qui solus sufficit. Ideoque per egestatem ac difficultatem fit nimis intenta in actiones suas et inquietas delectationes quas per eas colligit; atque ita cupiditate acquirendi notitias ex his quae foris sunt, quorum cognitum genus amat et sentit amitti posse nisi impensa cura teneantur, perdit securitatem, tantoque se ipsam minus cogitat quanto magis segura est quod se non possit amittere.

なぜなら（enim<sub>1</sub>）、〔精神は〕歪んだ欲望を通じて、まるで自らを忘れたかのよう、多くのことをなすからである。すなわち（enim<sub>2</sub>）、(A)神であるところの非常に優れた本性において、内的に〔複数の〕美しいものというべきものを

---

<sup>89</sup> おそらく、この箇所のソースについてや、5章7節の後半における *nosse* と *cogitare* の対比にたいして——哲学史や認識論上の重要性のために——注意が集中していたせいだと思われる。歴史的背景に関しては、Courcelle 1974, 114-63.

〔精神は〕視ている<sup>90</sup>。ところで、その美しいものを享受するためにとどまっていなければならないのにもかかわらず、その美しいものを自らのものとすることを欲して、そして神にもとづいて神に類似するのではなく、自身にもとづいて神であるところのものになろうと意志して、神から自らを逸らし、ますます大きいものとして思いなされている〔が、その実〕どんどん小さなものへと動かされ、滑り落ちてゆく（というのも、その方だけが〔精神を〕充足させるところの者から精神が遠ざかっていれば、精神は自らを、そして何かはその精神を充足させることにはないからである）。

(B)それゆえに、欠乏と困難さのせいで、精神は自らの活動と、その活動を通じて精神が集める安定することのない快樂へと過度に志向を向け、そして外側にあるものども——精神はそれらの類を知り、愛しており、その類を過剰な気遣いによって保つのでなければ、それらが失われる可能性があるとして精神は感じてしまうことになる——から知を獲得する欲望によって安寧を台無しにし、そして精神は自らを失うことはありえないと安心すればするほど、それに応じて自らを思考しなくなってしまふ。(10, 5, 7<sup>s-19</sup> A と B という記号の挿入と改行は本論文執筆者による)

このテキスト自体解釈が難しく、特に論理関係を見定めるのは容易ではない（実際に、接続詞の意味や範囲に関して、一定の翻訳・解釈は存在しないように思われる<sup>91</sup>）。ここでは、まず大まかに内容を整理しておこう。T1 では、「自らを知らなければならない」という命令の目的（自らを思考し、秩序に即して生きること）が示されたが、つづく T2 では命令の目的が設定される理由が説かれている (enim<sub>1</sub>)。その理由とは、

---

<sup>90</sup> 次のような別の訳し方もある。「卓越した本性である神における何らかの美を、精神は内的に〔sc. 自らにおいて〕視て」(cf. Agaësse, Schmaus, Kreuzer)。この読みの問題点は、*quaedam* の位置である。語順からいえば、*quaedam* と *pulchra* のあいだに置かれている *intrinsicus* をあえて *uidit* にかける必要はないように思われる（文末のクlausula を整える効果もないであろう）。また仮に、精神は内的に、つまり自らにおいて視る、というように解釈した場合、「その美しいものを自らのものとする」という一文の内容と齟齬が生じる。というのも、もともと自らにおいてその美をもっているのなら、あえてそれを自らのものにする必要がないからである。したがって、この *intrinsicus* は *pulchra* にかけるべきであり、その限定は、外的な美しいもの特別するために、「内的」という修飾がなされていると思われる。*intrinsicus* を語順の不自然さを無視して、「神において」にかけたければ、そのようにしてもよい。その場合は、私の読みと内容の点で大差はないだろう。

<sup>91</sup> *enim*<sub>1</sub> と *enim*<sub>2</sub> の訳に関して、Hadann 訳と Mackenna 訳では "for" と "for"、Hill 訳では "In fact" と "for example"、Devoille 訳では "Car" と "en effet"、Agaësse 訳では "en effet" (*enim*<sub>2</sub> は訳出していない) としており、Marion もこれに倣っている、Schmaus 訳と Kreuzer 訳では "nämlich" と "nämlich"、Beschlin 訳と Cillerai 訳では "infatti" (*enim*<sub>2</sub> は訳出していない)、中沢訳では「なぜなら」(*enim*<sub>2</sub> は訳出していない)、泉訳では「なぜなら」と「例えば」となっている。荻野 (1994) は *enim*<sub>1</sub> を訳出せず、*enim*<sub>2</sub> を「すなわち」としている。

精神は歪んだ欲望によって多くのことをなしてしまうという事実である。enim<sub>2</sub> 以下で、その事実の説明が続けて展開されている。(A) 精神は神のうちにある複数の内的に美しいものを自分のものにしようとする。ところで、神の力で神に類似しようとするのではなく、自分の力で神になろうとする。そして神から離れてしまう。神なくしては、精神が満たされることはないので、精神は自らがより大きなものになると思い込んでいるが、実際には卑小になっていく。それゆえ、(B) 精神は外的な事物に自らの志向ないしは注意を向け、外的な事物の知を求めようとする欲望によって自らを顧みなくなる。このことをアウグスティヌスは「精神は自らを思考しなくなる」と表現している。以下では、A と B に含まれる解釈上の問題点を指摘する。

まず A の内容を検討しよう。A には神と精神とに関係する複数の内容が盛り込まれている。すなわち、(1)内的に美しいものというべきものを神において精神が視ること、(2)その美を享受しなければならないのにもかかわらず、自分のものにしようとする精神が意志すること、(3)精神が神によって神に類似しようとするのではなく、自らによって神になろうとすること、(4)神から離れてしまうこと、(5)自らをより大きなものと思いつつも、実際はより小さなものになっていること——以上の五つの主張をこの一文から取り出すことができる。

これらの主張のあいだに時間的な先後関係や因果関係があるのかどうか、定かではない。というのも、(cum+subj を除けば) それぞれの主張の関係を示す副詞も用いられておらず、時制もすべて現在形で表されているからである。したがって、五つの主張間の相互関係については解釈の余地が残る。たとえば、〈美しいものを所有しようとすること〉と、〈神になろうとすること〉の関係、あるいは〈神になろうとすること〉と〈神から離反すること〉の関係がどのようなものであるのかは、この引用だけでは不分明である。また、それぞれの主張自体にも不明な点がある。たとえば、1の「内的に美しいものというべきもの」とはどのような働きをするものなのか、内的に美しいものの所有とは一体どういうことなのか、また「より小さくなる」とはどのような事態であるのか。このような疑問も残る。

つづいて B の内容に移ろう。アウグスティヌスによれば、精神は外的な事物に対する配慮のために志向ないしは注意を向けすぎるがゆえに、自らを思考しなくなってしまふ。精神自身は〈自ら〉のことを知っていて、〈自ら〉について何かを新たに知ろうとはせず、自分の外側のことを知ろうと欲望する。ゆえに、精神は〈自ら〉を忘れたかのように、歪んだ欲望によって多くのことをなしてしまう (T2 の冒頭)。だから、精神は自らを認識する、あるいは思考するよう命じられている (T1)。T1 と T2 のあいだにこのような大まかな論理関係を見てとることは不可能ではないだろう。T2 の A は神と精神の関係、B は精神と外的事物との関係が語られている。

しかしながら、T1 において語られている思考や生、そして支配・被支配というトピックと、T2 の A で語られている美の所有や〈より小さくなる〉という事態とのあいだに、どのようなつながりがあるのかは依然として不明である。B においては、精神と精神より下にあるべきものどもの関係について語られているだけである。

答えるべき事柄を整理しておこう。まず T2 の A で神と関係づけられて語られている個々の内実およびそれらの関係が不明である。すなわち、(p)「内的に美しいもの」という表現について、(q)「より大きくなる・より小さくなる」という表現について<sup>92</sup>、(r)それら相互の関係が不明である。これらに加えて、(s)A と T1 で語られているそれぞれの内容の関係が——特に支配・被支配関係という観点で——不明である。

以上のような問題点を巡って、10 巻の議論が進展してゆくことが期待される。以下では (cf. 10, 6, 8 - 10, 13) 精神が物体であると主張する仮想敵に対する論駁が展開され、その結論として、物体や動物とも区別されている精神の独特なありかたが明らかにされる。つまり、動物や物体と比較された精神のありかたはたしかに示されている (Smalburgge 2012, 176)。したがって、B の内容に関しては明確となっている。

しかしながら、さきほど整理した問題点については、10 巻で説明が尽くされているとは言い難い。神と精神との関係についてはほとんど言及がないからである。そこで次節では、T1 と T2 の議論に類似した議論が見いだされる『三位一体論』12 巻を読解することになる。

議論展開がやや煩瑣になるので、ここでもテキスト解釈の具体的な手順を示しておく。まず、12 巻の議論を考察することによって獲得された理解に基づいて、T2 の A に含まれていた問題点を解決する。そして、T2 がどのようにして T1 の理由として機能していたのかを明らかにしたい。

## 2 12 巻の読解と T2 の A の解釈

前節で確認された問題点を考察することによって、T2 の A の議論を理解することがこの節の目的である。最初に、神と精神を何らかのしかたで関係づけていると思われる「内的に美しいもの」について、次に「精神がより小さくなる」という事態について考察したのち、最後に T2 の A 全体の議論を解釈する。

「内的に美しいもの」の解釈を困難にしている最大の要因は、アウグスティヌス自身がこの表現の意味するところを説明してくれていないことにある。少なくとも『三

---

<sup>92</sup> たしかに、Zum Brunn 1984 はこの点に関する研究を残している。しかし、彼は初期著作から『告白』までのテキストを考察範囲にしており、また *minus esse* や *magis esse* の内実についても、本章の解釈と直接には重ならないように思われる (たとえば、彼の重視する存在と無という観点は、本章の提出する解釈とは、直接的にはほぼ関係ない)。

位一体論』を通して、「神における内的に美しいもの」という表現はこの箇所以外には見いだされない。それゆえ 10 巻の内容から読み取れる範囲内は、〈神にのみ属する非物体的なもの<sup>93</sup>〉として、この表現を解しておくにとどめたい（この表現の内実は、以下の論述で補足的に説明してゆく）。

## 2.1 大小議論

次に、T2 における「精神がそのような美を自分のものとすることによって、小さくなってしまふ」という主張について考察しよう。この主張に類似していて、しかもより詳細な議論が 12 巻にある。

Potestatem quippe suam diligens anima a communi uniuerso ad priuatam partem prolabitur, et apostatica illa superbia quod initium peccati dicitur, cum in uniuersitate creaturae deum rectorem secuta legibus eius optime gubernari potuisset, plus aliquid uniuerso appetens atque id sua lege gubernare molita, quia nihil est amplius uniuersitate, in curam partilem truditur et sic aliquid amplius concupiscendo minuitur, [...].

理由は以下である (quippe)。自らの権能 (potestas) を愛しながら、魂 (anima) は共通的な総体から私的な部分へと滑り落ちてゆき、そして、造物の総体において、魂は設立者である神に従い、最善のしかたで神の法律によって支配されることができたのにもかかわらず、罪の端緒と呼ばれるかの背教的な傲慢によって、〔被造物の〕総体よりも多いあるものを魂は欲求しつつ、自分の法律によってそのあるものを統治しようと努めるが、何ものも総体よりも多くはないがゆえに、魂は部分に対する気遣い<sup>94</sup>へと追いやられ、かくしてより大きなものを欲求することによって魂は小さくなる [...]。(12, 9, 14<sub>1-8</sub>)

自らの権能を愛するあまり、魂は共通的な総体から、私的な部分へと向かってしまう。quippe (理由は以下である) という小辞から推察するに、この権能とは、この引用の直前の節 (12, 8, 13<sub>5</sub>) で言われている「時間的な事物を統括すること (temporalium

---

<sup>93</sup> Cf. 13, 1, 4<sub>128-130</sub> 「したがって、世界そのものに属する驚くべき外的な美しさはわれわれの眼差しにも、またその部分にわれわれが触れるのであれば、触覚と呼ばれる感覚にも現前する (Mundi denique ipsius mirabilis pulchritudo forinsecus praesto est et aspectibus nostris et ei sensui qui dicitur tactus si quid eius attingimus)」。この箇所において、外的な美が感覚に触れられるものとされていることから、内的に美しいものは感覚では捉えられないものと推察される。したがって、件の表現で用いられている「内的」を「非物体的」と訳すことができるだろう。

<sup>94</sup> T2 の B における安寧 (securitas) と関係づけられるかもしれない。

rerum administratio)」能力だと思われる。また、より一般的には、この権能は支配能力を意味していると考えてよいだろう<sup>95</sup>。そして傲慢のせいで、魂は神の法によって支配されることを望まなくなる。時間的な事物・被造物の総体——魂が本来的に支配すべきなのはこれだけである——を超えた何かを魂は支配しようとして、かえって部分的なものへと関心をもつことになってしまう。そして、より大きなものを欲求してはいるが、その実より小さなものになっている。

10 巻でなされていた「自らをより大きなものと思いなしつつも、実際はより小さなものになっている」という議論（以下では「大小議論」と呼称する）とほとんど同じものが、より具体的に繰り返されている。傲慢によって、自らが支配すべき被造物の総体を越えて、魂は「何か」を支配しようとする。被造物の総体を越え出ているとすれば、その「何か」は神に関係するものであろう。また続く節で（12, 10, 15）述べられているように、「いかなる狭量さも妬みももたずに、かかるもの〔sc. 内なる上位のもの〕を愛しているすべての人」が「私的にではなく、公的なしかたで所有している」とされる「内なる上位のもの」であるとも考えられる。確言はできないが、10 巻での「内的に美しいもの」とも関係づけることが可能かもしれない。「内的に美しいもの」は神に属し、そしてそれを精神が自分のものにしようとする、結果的に小さくなってしまふ。これらの点で、12 巻の「何か」は「内的に美しいもの」と類似しているといえよう。

確実に指摘ができて、なおかつより重要なのは、支配・被支配関係が大小議論に直接的に結びつけられている点である。支配領域が増えるに応じて、自らの支配能力は大きくなっているように思われてしまふ。しかし実際には、神にのみ属するものである「何か」を魂は求めることによって、小さくなってしまふ。

支配・被支配関係と大小議論の関係の実相はこの箇所から明らかにはなったが、被造物の総体を越えた「何か」を欲求することと、小さくなることとの関係はどうなっているのだろうか。次のテキストが手掛かりをあたえてくれる。

Tanto magis itaque inhaeretur deo quanto minus diligitur proprium. Cupiditate uero experiendae potestatis suae quodam nutu suo ad se ipsum tamquam ad medium proruit. Ita cum uult esse sicut ille sub nullo, et ab ipsa sui medietate poenaliter ad ima propellitur, id est ad ea quibus pecora laetantur; atque ita cum sit honor eius similitudo

<sup>95</sup> 『三位一体論』13 巻 13 章 17 節では、神、悪魔、人間の *potestas* が比較され、同巻 9 章 12 節でも言及されている『神の国』にも *potestas* を権力・支配力の意味で用いられている箇所がある（12, 8）。そこで、本論文では、*potestas* を支配力という意味を込めて「権能」と訳出する。ただし、『三位一体論』で用いられる *potestas* すべてを「権能」と訳すべきではないと思われる（cf, 13, 13, 17）。

dei, dedecus autem eius similitudo pecoris [...]

したがって、私有物 (*proprium*) はより少なく愛されれば愛されるほど、神により一層寄り纏ることになる。。他方で、自らの権能を試したいという欲望のせいで、自らの何らかの重みにより、中間のものとしての自ら自身に対して追いやられ、そのようにして、いかなるもの下にもない彼の者のようにあることを人間は意志するとき、自らの他ならぬ中間性から、罰として (*poenaliter*) 最低へと、すなわち畜獣が愉しんでいるものへと投げ捨てられてしまう。そして、そのようにして、彼の栄誉は神に似ることであるが、他方で彼の不栄誉は畜獣に似ることである [...]。 (12, 11, 167-14)

自らの権能、すなわち支配能力を試そうとする欲望によって、次のような事態が生じる。すなわち、神と被造物の中間という位置にいわば自然的な重さで落ちてしまう。つまり、投げ上げられた石が重力に逆らえずに落下するように、人間精神はもとの中間的位置に戻る。それだけでなく、さらに罰として人間精神はその中間的位置からも追いつかれることになる<sup>96</sup>。

ここから大小議論の内実を掴むことができる。人間は「神に類似しようとする倒錯した欲求から始まり、家畜に類似することへと至る (*Ibid.*)」。そして、そのような人間は、理性を失った獣だといわれている。精神は本来の領分を越えて支配能力を行使しようとする欲求することによって、理性を失った動物のごときありかたに陥ってしまう。これが、「自らが大きなるものになると思いつつ、実際はより小さなものになる」という主張の内実である。欲望の変容にともなって、欲望の主体のありかたがより低俗になる——アウグスティヌスによる「大小議論」の背景にはこのような考え方があるように思われる。

## 2.2 T2 の A を再解釈する

さて、T2 の A において取りだされた問題点は、(p)「内的に美しいもの」という表現の意味、(q)「精神が小さくなる」という表現の意味、(r)それら相互の関係に関するものであった。それらに対して、答えるのであれば、(p)「内的に美しいもの」とは神に属し、被造物を超えた「何か」であり、私有されるべきでないもの、(q)「精神が小さくなる」とは獣のようなありかたに墮してしまうことである。そして(r)両者の関係は次のようにいえる。自らより下位の被造物にのみ支配能力を行使すべきである

---

<sup>96</sup> このパラグラフでなされた読解は石川知輝氏の教示に基づく。

のにもかかわらず、被造物を越えた「何か<sup>97</sup>」を欲求し、その結果として精神は獣のようなありかたに陥ってしまう。

以上の解釈を踏まえて、T2の内容を再び解釈してみたい。

### 【T2】

なぜなら (enim<sub>1</sub>)、〔精神は〕歪んだ欲望を通じて、まるで自らを忘れたかのよう  
に、多くのことをなすからである。すなわち (enim<sub>2</sub>)、(A)神であるところの  
非常に優れた本性において、内的に〔複数の〕美しいものというべきものを  
〔精神は〕視ている。ところで、その美しいものを享受するためにとどまっ  
ていなければならないのにもかかわらず、その美しいものを自らのものとするこ  
とを欲して、そして神にもとづいて神に類似するのではなく、自身にもとづい  
て神であるところのものになろうと意志して、神から自らを逸らし、ますます  
大きいものとして思いなされている〔が、その実〕どんどん小さなものへと動  
かさされ、滑り落ちてゆく（というのも、その方だけが〔精神を〕充足させるこ  
ころの者から精神が遠ざかっていけば、精神は自らを、そして何かはその精神  
を充足させることはないからである）。

精神が神のもとにあるかぎり、支配能力を行使することは正当でありえた。もし傲  
慢にも精神がそのような支配能力を私有し、行使するのであれば、精神はより大きな  
ものになると思いなしてしまう。というのも、内的に美しいものにまで精神は自らの  
支配能力を広げ、自身が何者にも支配されぬ神のようになれると思いなすからである。  
しかし、それは幻想である。そのように神にのみ属するものを私有し、神になろうと  
意志することは、結果的に神から離れてしまい、理性のない動物のようになり、精神  
はより小さなものになってしまう。こういってよければ、欲望の変容と、欲望の主体  
のありかたとが結びついている。この解釈が正しいのなら、T2のAの眼目は、精神  
の支配能力のありかたと精神自身のありかたの関係にある。

---

<sup>97</sup> このように「何か」あるいは「美しいもの」を解釈することは、Cillerai 2012, 1007-8 と Marion 2008, 174-75 に比べてどのようなメリットがあるのか——このような疑念が生じるかもしれない（石田隆太氏の指摘による）。彼らの解釈は『三位一体論』のテキストに基づいていないが、私は12巻における議論との比較を通して、少なくともその「何か」のありかたを明確にした。その「何か」は人間に私有されるべきではなく、共有されるものであり、そして被造物を越えたものである。もう少し踏み込んでいうなら、この「何か」あるいは「美しいもの」とは、支配力そのものといえるかもしれない。『三位一体論』ではこれ以上、考察の素材を与えることは難しいが、『告白』の2, 4, 9 - 6, 14が手掛かりになると思われる。

T1 と T2 の A との関係を巡る最後の問題点を解決しよう。その問題点とは、T1 において主張されていた〈神の支配〉と、T2 の A の議論——との関係についてのものであった。以上の解釈にもとづけば、A は T1 の理由として十分に機能するように思われる。そのわけは以下の通りである。T1 では、「自らを認識せよ」という戒めの解釈が行われていた。アウグスティヌスによれば、「精神がその方によって支配されねばならない方の下位に、精神が支配しなければならないものどもの上位に」あることを精神に欲求させることこそが、この戒めの目的である。ところで、A の議論によれば、実際のところ精神は神よりも下位にいることを欲さないことにより、結果として動物と同等のありかたをしてしまっている。ゆえに、このようなありかたをしているからこそ、あの戒めが命じられる必要がある。つまり、表面的には T2 は T1 をどのように根拠づけているのか不明であったが、T2 の大小議論の背景に支配・被支配構造の問題を読み込めば、整合的にこの箇所を読解することが可能になる。まとめるなら、T2 においてアウグスティヌスは神との関係における支配・被支配構造が乱れてしまっていることを指摘している。その乱れを矯正することがこの戒めの目的といえよう。

### 3 T1 の解釈

T1 で確認された問題は、「精神が自らを思考する」ことと「精神が自らの本性に即して生きる」ことが並置されている理由、および両者の意味するところが不確かな点にあった。

T1 を再掲して、検討する。

#### 【T1】

それでは、何のために、自らを認識することが精神に命じられているのか。私が信ずるところでは、精神が自らを思考し、自らの本性に即して生きるようになるためである。すなわち、自らの本性に即して秩序づけられることを欲求するようになるためである。言い換えれば、精神がそのもとに置かれるべき方の下位に、精神がそれらよりも優先されるべきものどもの上位に、〔そして〕精神がその方によって支配されねばならない方の下位に、精神が支配しなければならないものどもの上位に〔あることを精神が欲求するようになるためである〕。

まずは「自らを思考する」というフレーズから検討しよう。このフレーズは、自らに注意を向けるということだけでなく、自らを想起するということの意味しうる。というのも、10 卷 5 章 7 節において思考することと知っていることが対比的に論じられ、

記憶にふくまれている知のありかたが「知っている」といわれ、それに対してその記憶に含まれているものに、いわば注意を向けることが「思考する」といわれているからである<sup>98</sup>。したがって、新たに自らを知るようになるということが問題とされているのではなく、もともと知られている自らの想起が「自らを思考する」というフレーズで意味されている。

そして、この場合〈自ら〉を思考するとは、どのような内実をもつのか。それは、神と動物の間にあるものとしての〈自ら〉を思考することであると思われる。手掛かりは、「精神は歪んだ欲望を通じて、まるで自らを忘れたかのように、多くのことをなす」という T2 の記述にある。T1 で戒めの目的として提示された「精神は神と動物の中間の位置にいるよう意志しなければならない」という主張に対する直接的な理由を、T2 は示していた。したがって、忘れかけている自らの中間的な立場を想起するように、この戒めは勧めていると解釈できる。

ついで「精神は自らの本性に即して生きる」というフレーズの解釈に移りたい。ここで言われている本性とは、「すなわち」以下で言い換えられているように、神と動物の間にある精神のありかたを指していると考えられる。この「本性」というタームを説明しておこう。14 巻で「自らにおけるこのような神の像のおかげで、〔精神は〕像のもととなっている方に寄り纏るほどの力がある。というのも、精神は場所の秩序ではなく、本性の秩序によって、精神の上位には神しかいないようなしかたで、秩序づけられているのだから (14, 14, 20<sup>83-86</sup>)」と述べられていることをふまえれば、本性は神と精神のあいだの秩序に関わる内実をもつことは明らかである（ところで、この秩序は人間が恣意的に作り出すものではなく、神によって創造された客観的なものであろう。神が被造の本性をつくったのであり<sup>99</sup>、そのような秩序を与えたのは神以外に考えられないであろうから<sup>100</sup>）。したがって、そのような秩序に即して生きるとは、神と動物の中間の位置で生きるということになる。T2 で大小議論が理由として提出されていたことをふまえれば、このフレーズが意味しているのは、つまるところ〈神と同等になることを望まず、神に従って生きること〉であるといえるだろう。

ここで〈神に従って生きること〉の内実を明確にしておこう。アウグスティヌスは、このような生に関して次のように述べている。

[...] *apparet tamen cum secundum deum uiuimus, mentem nostram in inuisibilia eius*

---

<sup>98</sup> 本論 III 章をみよ。

<sup>99</sup> Cf. 14, 12, 16.

<sup>100</sup> Cf. 15, 5, 7: "Quid enim potentius et speciosius sapientia quae attingit a fine usque in finem fortiter et **disponit omnia** suauiter?" *disponere* は *ordinere* と同義であるように思われる。

intentam ex eius aeternitate, ueritate, caritate proficienter debere formari, quiddam uero rationalis intentionis nostrae, hoc est eiusdem mentis, in usum mutabilium corporaliumque rerum sine quo haec uita non agitur dirigendum, non ut conformetur huic saeculo finem constituendo in bonis talibus et in ea detorquendo beatitudinis appetitum, sed ut quidquid in usu temporalium rationabiliter facimus aeternorum adipiscendorum contemplatione faciamus per ista transeuntes, illis inhaerentes.

[...] しかし。神に従ってわれわれが生きる時、次のことは明らかである。すなわち、われわれの精神は神に属する視えざるものを志向し、神の永遠性、真理、愛にもとづいて、首尾よく形づくられねばならないこと、他方で、われわれの理性的な志向に属する、すなわちその精神に属する何らかのものは、それなしではこの生が営まれることのない可變的で物的な事物を使用することへと導かれるべきであること〔は明らかである〕。それは、〔精神が〕そのような善に目的を据え置くことによって、そしてそれらへと至福への欲求を捻じ曲げることによって、この世に合致して形づくられるためではない。そうではなく、時間的な事物の使用において理性にかなってわれわれがなすことはなんであれ、〔それを〕われわれは永遠なる事物を獲得するための観想によってなし、時間的なものどもを通過し、永遠的なものどもに寄り縋るためである。(12, 13, 21<sub>26-35</sub>)

この引用によれば、物的・時間的なものではなく、永遠的なものを目的とする生が、神に従う生である。ここでは、生が欲求・志向に関係づけられている。精神が神に従って生きているといわれうるのは、神に志向を向け、また神を目的とするかぎりで物的な事物に志向を向ける時である。以上をふまえれば、「精神は自らの本性に即して生きる」というフレーズは、〈神のみを目的として意志し、生きること〉であると解釈できる。

それでは、「精神は自らを思考する」と「精神は自らの本性に即して生きる」という二つのフレーズが並置される理由について考察しよう。両者が「すなわち (id est)」を介して、「自らの本性に即して秩序づけられることを欲求するようになるためである」と言い換えられていることからすれば、〈自らを思考すること〉は不要であるように思われるかもしれない。というのも、「精神は自らの本性に即して生きる」ことが〈神のみを目的として意志し、生きること〉と解釈されうるとすれば、それは「自らの本性に即して秩序づけられることを欲求する」と同じ意味だからである。実際に、先述した通り松田は二つの表現を同じ内容をもつものとして解釈していた。

しかしながら、「自らを思考する」というフレーズは無意味に置かれているわけで

はない。理由は次の通りである。先に述べたように、本性の秩序、すなわち精神の上に神があり、精神の下に物的なものどもがあるという秩序はいわば客観的に定まっている。ところで『三位一体論』で繰り返し指摘されているように、何かを意志するためには、その何かを前もって知っていなければならない<sup>101</sup>。それゆえ、精神が秩序に従うよう意志するためには、その秩序が前もって知られていなければならない。つまり、精神がこの秩序に従うことができるようになるためには、この秩序を想起する必要がある、それを示すために「自らを思考する」というフレーズが置かれていると考えられる。

### 結論と展望——認識と生

10巻5章7節の議論をいわば注釈するかたちで論を進めてきた。精神が自らを知っていると論証されたあとにも、自己認識の必要性が問われている当該箇所に含まれる問題点を洗い出し、それらに対して可能な限り応答してきた。T2のAと名づけた部分——神に属する「内的に美しいもの」を精神が私有することと、精神が小さくなることが論じられていた——を解釈することを通して、その議論のいわば前提を取り出すことに成功した。その前提とは本来の秩序（中間的位置）にもとづくのであれば欲望すべきでない対象を精神が欲望してしまうせいで、精神は理性的でないありかたに陥ってしまうこと、そしてその欲望は、支配関係に関わるものであることである。Aからこのような前提を解釈として取り出すことは、T1の内容とも整合的である。T1において命じられていた思考と生とは、中間的位置にあるものとしての〈自ら〉を想起し、その位置にあるよう意志することであったのだから。

最後に、以上の考察から得られる、自己認識と生き方の問題についてのアウグスティヌス的な洞察について触れておきたい。〈自ら〉を思考することは、〈自ら〉を想起することであり、またその〈自ら〉とは神と動物の中間にあるものとしての〈自ら〉であった。だとすれば、中間者としての自己知は新たに知られるものではなく、既に知られていることになる。10巻5章7節以前の議論によって既に示されていたように、精神は自らを常に知っているのだから、精神はこのような秩序に属する自らをも常に知っていることになる。そして、そのような秩序は悪く意志しないための、つまり善く意志するための、さらにいいかえれば、善く生きるための規範でもあった。

ここから、二つのことが示唆される。一つは、神についての知も精神に常に内在しているということである。そしてもう一つは、善く生きるための規範も精神に常に関わりを持っているということである。この洞察は次のテキストからも裏づけられる。

---

<sup>101</sup> 10, 1, 3; 13, 20, 26, et passim.

Domini autem dei sui reminiscitur. Ille quippe semper est [...]. Et ubique totus est, [...], et ideo eius reminisci potest. [...] commemoratur ut conuertatur ad dominum, tamquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo auerteretur quodam modo tangebatur. Nam hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant nisi in quibus uident quemadmodum quisque uiuere debeat etiamsi nec ipsi eodem modo uiuant?

ところで、〔人間は〕自らの主である神を想起する。というのも、神は常に存在しており [...]、いたるところに全体として存在するからである。[...] それゆえに、人間は神を想起することができる。[...] 人間は想起し、その結果主へと向き変えられる。それはちょうど、主から背離しているときでも、何らかのしかたで触れられていた光へと向きを変えるようにである。実にこのことから、敬虔でない人々も永遠を思考し、人間の行いに関して多くのことを正当に非難し、正当に称賛する。彼ら自身が同じようなしかたで生きていないとしても、彼らがそこにおいて各人がどのように生きるべきかを視る規則以外に、いったいいかなる規則によって、彼らはそのれらのことを判断するというのか。(14, 15, 21<sub>26-42</sub>)

ここでは、精神が神を想起する可能性が指摘されている。しかも信仰をもたぬ人間の精神にもそのような可能性が開かれているとされている。そして精神は神という光に触れられているがゆえに、どのように生きるべきかもその規則にもとづいて判断することができる。つまり、精神が自らを想起し、思考することは神を想起することにつながり、ひいては善く生きるための途を見いだすことにつながる<sup>102</sup>。

本章 1 節で述べたように、『三位一体論』10 卷 3 章 5 節から 4 章 6 節にかけてアウグスティヌスは精神の自己知を証明したのにもかかわらず、5 章 7 節において「自らを認識せよ」という戒めを解釈し、自己認識の必要性を主張していた。このような主張の推移はパラドキシカルにみえていたが、今や自然なものといえるだろう。理由はこうだ。精神はどれほど悪しき状態にあろうとも、自らを本性的に知っており、事の善悪も判断ができる。5 章 7 節の議論でアウグスティヌスが示そうとしたのは、そのように自らを知っているだけの状態は、自らの中間的なありかたを自覚し、その中間的なありかたに即して、あるいは神に従って生きようと意志することとは異なっている。したがって、あの戒めにおいて命じられている自己認識は、精神に善く生きよう

---

<sup>102</sup> これは似像性の回復という論点にも関わる。

と意志させることを目的としており、10巻3章5節から4章6節で証明された自己知とは異なる。そのために、アウグスティヌスは自己知を証明したあとに、さらに自己認識の必要性を主張した<sup>103</sup>。このように解釈できるだろう<sup>104</sup>。

アウグスティヌスは魂と神を知ることがを欲し、幾多の思索を紡ぎ続けてきたが、その一つの解答を『三位一体論』から取り出すことができるように思われる<sup>105</sup>。

---

<sup>103</sup> Cf. 14, 13, 15.

<sup>104</sup> II章で論じられた、いわば最小の自己である〈自ら a〉と、自らの来歴を含むような〈自ら b〉がこの自己認識とどのような関係をもつのかを確認しておきたい。このような秩序に含まれている自己のありかたも〈自ら a〉に備わっていることになる。したがって、この〈自ら a〉に刻み込まれている秩序に〈自ら b〉をしたがわせることが、善き生のために不可欠である。

<sup>105</sup> ・主査である上枝美典教授、副査を引き受けてくださった金子善彦教授、菊地伸二教授、出村和彦教授に、まず感謝を申し上げます。本博士論文や、この論文を構成する既発表論文に対して、さまざまな助言を下さった、石川知輝氏、石田隆太氏、内山真莉子氏、小山田圭一氏、上村直樹氏、笹路梨咲子氏、佐藤真基子氏、菅原領二氏、本間裕之氏、水落健治氏にも感謝いたします。

## 引用文献

- ・ 欧文文献、日本語文献の順に記載する。
- ・ 欧文文献は著者のファミリーネームのアルファベット順に、日本語文献は著者の名  
字の五十音順に並べる。

- Agaësse, P. trans. 1997[1955<sup>1</sup>]. *La Trinité* (Livres VIII-XV. addenda et corrigenda). 2nd ed. Paris: Desclée de Brouwer. (Orig. pub. 1991.)
- Allen, J. H, and J. B. Greenough. 1931. *Allen and Greenough's New Latin Grammar*, Boston: Ginn and company.
- Alexanderson, B. 1998. "Adnotationes criticae in libros *De trinitate* sancti Augustini." *Electronic Antiquity* 4 (<https://scholar.lib.vt.edu/ejournals/EIAnt/V4N2/alex.html> [2021年2月5日閲覧]).
- Ayres, Lewis. 2010. *Augustine and the Trinity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bermon, Emmanuel. 2001. *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris: Vrin.
- . 2009. "Analyse du *De Trinitate* de Saint Augustin." in *Saint Augustin*, edited by M. Caron, 53-76. Paris: Cerf.
- Booth, Edward. 1978. "St. Augustine's « notitia sui » related to Aristotle and the early Neo-Platonists: IV. Augustine and self-knowledge." *Augustiniana* 28, no.1: 183-221.
- Brachtendorf, Johannes. 2000. *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus: Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in »De Trinitate«*. Hamburg: Felix Meiner.
- ed. 2000. *Gott und sein Bild — Augustinus De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*. Hamburg: Felix Meiner.
- . 2007. "De trinitate." in *Augustin Handbuch*. edited by V. H. Dreccoll, 363-77. Tübingen : Mohr Siebeck.
- . 2012. "Time, Memory, and Selfhood in *De Trinitate*." in *Le 'De Trinitate' de Saint Augustin : exegese, logique et noétique : actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010*, edited by E. Bermon et G. O'Daly, 221-33. Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes.
- . 2017. "Augustine on Self-Knowledge and Human Subjectivity." in *Self-Knowledge a History*. edited by U. Renz, 96-113. Oxford: Oxford University Press.
- Brittain, Charles. 2012. "Intellectual self-knowledge in Augustine (*De Trinitate* 14.7-14)." in *Le De Trinitate de Saint Augustin*, 313-30.
- Brower-Toland, Susan. 2020. "Perception in Augustine's *De Trinitate* 11: A Non-Trinitarian Analysis." *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 8: 41-78.
- Burnyeat, Myles F., 1987. "Wittgenstein and Augustine *De Magistro*," *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 61: 1–24.

- Cadavini, John. C. 2019. *Visioning Augustine*. Hoboken : Wiley Blackwell.
- Cillerai, Beatrice. 2008. *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino : unità e complessità*. Pisa: Edizioni ETS.
- . 2012a “La *mens-imago* et la « mémoire métaphysique » dans la réflexion trinitaire de saint Augustin.” in *Le De Trinitate de Saint Augustin*, 291-312.
- . trans. 2012b. *La Trinità*. Milano: Bompiani.
- Courcelle, Pierre. 1974. *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*. vol.1. Paris: Études augustiniennes.
- Demura, Kazuhiko. 2010. “The Heart as Frame to Reach the Word Augustine: *De Trinitate* XV. 11. 20.” in *Studia Patristica*. vol. 49. 287-91. Leuven: Peters Publishers.
- Ernout, Alfred. Meillet Antoine et Andre, Jacques. 1985. *Dictionnaire étymologique de la langue latine : histoire des mots*. 4th ed. Paris: Klincksieck.
- Gilson, Étienne. 2003. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. 2nd ed. Paris: Vrin. (Orig. pub. 1943.)
- Gioia, Luigi. 2008. *The theological epistemology of Augustine's De Trinitate*. New York: Oxford University Press.
- Goldbacher, Al. ed. 1903. *S. Aureli Augustini Operum sectio II. S. Augustini Epistulae : Epistulae 124-184* (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum vol.44). Vindobonae (Vindobona) : F. Tempsky.
- Grabmann, M. 1916. *Die Grundgedanken des Heiligen Augustinus über Seele und Gott in ihrer Gegenwartsbedeutung*. Köln: Bachem.
- Haddan, Arthur. West. trans. 1873. *On the Trinity* (The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo. *A New Translation* edited by Marcus Dods). Edinburgh: T. & T. Clark.
- Hankey, Wayne J. 1999. “Self-Knowledge and God as Other in Augustine.” *Bochumer Philosophisches Jahrbuch Fur Antike Und Mittelalter* 4, no.1: 83-123.
- Hill, Edmund. trans. 1991. *The Trinity*. Brooklyn: New City Press.
- Hölscher, Ludger. 1986. *The Reality of the Mind Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance*. New York: Routledge.
- . 2000 “Die Geistigkeit der Seele Augustins. Argumente in De trinitate.” in *Gott und sein Bild*, 127-36.
- Kany, Roland. 2007, *Augustins Trinitätsdenken, Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu 'De trinitate'*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- King, Peter. 2015. “Augustine on knowledge.” in *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by D. V. Meconi and E. Stump, 142-55. Cambridge: Cambridge University Press.

- King, Peter and Blantyne, Nathan “Augustine on Testimony.” *Canadian Journal of Philosophy* 39, no.2: 195-214.
- Kreuzer, Johann. 2000. “Überlegungen zum verbum intimum in Buch XV von *De Trinitate*” in *Gott und sein Bild*, 183-203.
- . trans. 2003. *De trinitate* (Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang: Buch V). Hamburg: Felix Meiner.
- Marrou, Henri Irene. 1983. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris : E. de Boccard.
- Marion, Jean-Luc. 2008. *Au lieu de soi, L'approche de Saint Augustin*. Paris. PUF.
- Matthews, Gareth B. 2003. “Augustine on the Mind’ Search for Itself.” *Faith and Philosophy* 20, no.4: 415-29.
- . 2010. “Augustine’s First-Person Perspective” in *Augustine and philosophy*. edited by P. Cary, J. Doody and K. Paffenroth, 41-60. Lanham, Md. : Lexington Books.
- McKenna, Stephen. trans. 2002. *On the Trinity*. edited by Gareth. B. Matthews. Washington, D. C.: Catholic University of America Press.
- Mountain, W. J. ed. 1968a. *Aurelii Augustinii Opera: De Trinitate libri I-XII* (Corpus Christianorum, Series Latina 16, 1). Turnhout : Brepols.
- . ed. 1968b. *Aurelii Augustinii Opera: De Trinitate libri XIII-XV* (Corpus Christianorum, Series Latina 16, 2). Turnhout : Brepols.
- Mutzenbecher, Almut. ed. 1984. *Aurelii Augustinii Opera: retractationes libri II* (Corpus Christianorum, Series Latina 57). Turnhout : Brepols.
- Moro, Enrico. trans. *Commenti alla Genesi*, Firenze: Bompiani.
- Mourant, John. A. 1980. *Saint Augustine on Memory*, Villanova: Villanova University Press.
- O’Daly, Gerard. 1987. *Augustine’s Philosophy of Mind*. Berkeley : University of California Press.
- O’Donnell, J. J. 2012-2018. “Memoria.” in *Augustinus-Lexikon*, vol.IV, edited by C. Mayer and R. Dodaro, col. 1249-1257. Basel: Schwabe & Co.
- Pasnau, Robert. 2003. “Human nature.” in *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. edited by A. S. McGrade, 208-30. Cambridge : Cambridge University Press.
- Schmaus, Michael. trans. 1935. *Augustinus Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit*. München : J. Kösel-Pustet.
- . 1967. *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*. Münster: Aschendorff. (Orig. pub. 1927.)
- Siebert, Matthew Kent. 2018. “Augustine’s Development on Testimonial Knowledge.”, *Journal of the History of Philosophy* 56, no.2: 215–237.
- Sirridge, M. J. 1999. “*Quam videndo intus dicimus*: Seeing and Saying in *De Trinitate XV*”, in

- Medieval Analyses in Language and Cognition*, edited by S. Ebbesen and R. L. Friedman, 324-27. Copenhagen : Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.
- Smalburgge, M. “L’image de soi-même, la question du double sujet.” in *Le De Trinitate de Saint Augustin*, 161-80.
- Studer, Basil. 2005. *Augustins De trinitate. Eine Einführung*. Paderborn: Schöningh.
- Teske, R. 2001. “Augustine’s philosophy of memory” in *The Cambridge companion to Augustine* 1st ed. edited by E. Stump and N. Kretzmann, 148-58. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2009. *Augustine of Hippo philosopher, exegete, and theologian : a second collection of essays*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Tornau, Christian. 2012 “The Background of Augustine’s Triadic Epistemology in *De Trinitate* 11-15. A Suggestion.” in *Le De Trinitate de Saint Augustin*, 251-65.
- .2019 “Saint Augustine.” in *Stanford Encyclopedia of philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/augustine/>[2021年11月12日閲覧]).
- Verbeke, Gérard. 1962. “Pensée et discernement chez saint Augustin. Quelques réflexions sur le sens du terme « cogitare ».” *Recherches Augustiniennes* 2: 59-80.
- Watson, Gerard. 1986-1994. “Cogitatio” in *Augustinus-Lexikon* edited by C. Mayer et al, 1046-51.vol.I. Basel: Schwabe & Co.
- Zum Brunn, Émilie. 1984. *Le dilemme de l’être et du néant chez Saint Augustin*. Amsterdam: Veralg B. R. Grüner.
- Zwollo, Laela. 2019. *St. Augustine and Plotinus : the human mind as image of the divine*. Boston: Brill.
- 浅井太郎. 2017. 「ego animus—アウグスティヌスにおける魂animusの特質—」 『南山神学』 40: 79-127.
- 泉治典. 訳. 2004. 『三位一体』 (アウグスティヌス著作集28) . 教文館.
- 荻野弘之. 1990. 「記憶の空間：アウグスティヌス『告白録』第十巻における記憶（メモリア）の概念」, 『東京女子大学紀要論集』 41: 51-72.
- .1994. 「アウグスティヌスにおける自己知の両義性—「三位一体論」第10巻を中心に」, 『哲学科紀要（上智大学）』 20: 40-41.
- 上枝美典. 2020. 『現代認識論入門』, 勁草書房.
- 柏端達也. 2010. 「継承と拡散—『形而上学』は再興するか」. 『哲学』（日本哲学会） 61: 53-67.
- 片柳榮一. 2002 「人間の内の恒久なるもの—アウグスティヌスの「神の似像」理解—」, 『基督教学研究』 22: 1-20.
- 加藤信朗, 上村直樹. 訳. 2019. 「三位一体論（第15巻）」, 『中世思想原典集成 精選 2』所

- 収, (編) 上智大学中世思想研究所, 277-398. 平凡社.
- 加藤武, 1991. 『アウグスティヌスの言語論』, 創文社.
- 佐藤真基子, 2016. 「言語理論に基づくキリスト論の形成: アウグスティヌス『三位一体論』第15巻を中心に」, 『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』 47: 49-62.
- 須藤英幸, 2016. 『「記号」と「言語: アウグスティヌスの聖書解釈学」(プリミエ・コレクション 65)』, 京都大学学術出版会.
- 高田三郎, 山田晶. 訳. 1961. 『神學大全』 第三卷. 創文社.
- 高橋亘. 1955. 「聖アウグスチヌス三位一体論に於けるImago Dei」, 『聖アウグスチヌス研究』, (編) 上智大学, 29-61. 創文社.
- 谷隆一郎. 1994. 『アウグスティヌスの哲学』, 創文社.
- 富松保文. 1990. 「アウグスティヌス『三位一体論』における理解概念の両義性」, 『中世思想研究』 32: 82-89.
- 中川純男. 1989. 「『三位一体論』におけることば論」. 『中世思想研究』 (中世哲学会) 31: 152-63.
- . 2001 『存在と知』. 創文社.
- 中沢宣夫. 訳. 1975. 『三位一体論』. 東京大学出版会.
- 林明弘. 1992. 「想起説から照明説へ」. 『中世哲学研究』 (京都大学中世哲学研究会) 11: 13-23.
- パスナウ, ロバート. 2012. 「人間の自然本性」, (訳) 辻内宣博. 『中世の哲学』, (編) A・S・マクグレイド, (監訳) 川添信介. 299-336. 京都大学学術出版会.
- 松田健三郎. 1986 「思惟について (I)」, 『天理大学学報』 37: 1-24.
- 水落健治. 1992 「アウグスティヌスとDe Dialectica——著者の意図に関する文献学的考察——」, 『中世思想研究』 (中世哲学会) 34: 23-44.
- マルー, H. I. 2008. 『アウグスティヌスと古代教養の終焉』, (訳) 岩村清太. 知泉書館.
- 山田庄太郎. 2014. 『アウグスティヌスの時間論: 『告白』の統一的主題を巡る研究』, 筑波大学.

## 初出一覧

### 序論

#### I 章：精神における自己知と現前

「アウグスティヌスの quaerere と inuenire」, 『パトリスティカ』 23, 2020: 11-30. (査読あり)

#### II 章：精神の自己知——se の二重の意味

「アウグスティヌス『三位一体論』における精神の自己知」, 『中世哲学研究』 38, 2019: 19-37. (査読あり)

#### III 章：精神の自己思考

「『三位一体論』における『思考』」, 『中世哲学研究』 39, 2020: 1-19. (査読あり)

インターラード：これまでの議論の整理と問いの再確認  
書き下ろし

#### IV 章：精神の自己記憶

書き下ろし

#### V 章：精神の自己記憶と精神の自己知解の両立可能性

「精神の自己認識における理解と思考：De Trinitate, 14, 7, 9-10」, 『中世思想研究』 62, 2020. (査読あり)

### 結語

#### 補論：生と自己認識

「アウグスティヌスにおける認識と生をめぐって」, 『パトリスティカ』 24, (近刊). (査読あり)