

哲學研究

第三百五十六號

第三十卷
第十一冊

確 實 性 (完)

— 聖アウグスティーン研究・その一 —

長 澤 信 壽

三

さういふ風に認識の確實性はまづわれ自身を對象とするところのわれの生の自覺に始り、われの生の自覺を地盤とする。「われわれが生きてゐることを知るところの知識は、すべての知識のうちで最も内的な知識であつて、それについてはアカデミー派の人も、多分、君は眠つてゐるのだ。そして知らないのだ、夢のなかでそれを見てゐるのだといふことができない」と聖アウグスティーンは言つてゐる。彼がここでわれわれが生きてゐることを知るところの知識と言つてゐるものは、われわれが疑に推論的認識として *scientia* (叡知) から區別せ

られると言つた *scientia* (知識) ではなく、生の根源的な意識である。彼はこれを *vitae scientia* (生の知識) と言ふ言葉によつても表現してゐる。生のこの根源的意識にはいつでも生の内的必然性が伴つてゐる。それ故に「魂とその起源とに *scire*」(*De anima et ejus origine*) のなかで言はれてゐるやうに、われわれが生きてゐるといふこの生の事實を知らないでゐるといふことは、われわれ自身の本性上、許されないのであらう。自分が生きてゐることについての意識は、最も直接的且つ自明であつて、如何なる人もこの意識の事實を疑ふことはできない。疑はうとすれば疑ふところの主體がなくてはならない筈

である。ところがこの主體こそ、却つて、この生の意識を擔つてゐるものである。それ故に聖アウグスティヌスはこの不可疑の事實から出發した。すなはち彼はその最も早い著作「至福なる生について」に於いて、「お前はお前が生きてゐることを知つてゐる」(scis te vivere)を至福なる生の發端としてゐる。人は何事をも知らないにしても、少くとも、自分が生きてゐることだけは知つてゐなければならぬといふのが、對話をもつて替かれたこの小著の出發點である。生きるところのわれを知ること、これが自覺の根本の意味である。この自覺においては、生きるところのわれと知るところのわれとは決して異つたわれではなく、全く同じわれでなくてはならない。まして「われ生きる」を「われ知る」から、或は「われ知る」を「われ生きる」から演繹することは不可能である。「われ知る」と「われ生きる」、即ち知と生とが一つであることが人間存在のあり方であり、人間の實存の形態である。

(一) De Trinitate, l. xv, c. 12, n. 21.

(二) 例へば De libero arbitrio, l. I, c. 7, n. 17; Meliorne tibi videtur vitae scientia quam ipse vita? De Trinitate, l. xv, c. 12, n. 21: Sed qui certus est de

vitae suae scientia, non in ea dicit: scio me vivere; sed: scio me vivere.

(三) De anima et ejus origine, l. IV, c. 10, n. 14: Sic ut enim nihil mihi legis ut me vivere sciam, habet enim neutra mea ut hoc noscere non possim.

(四) De beata vita, c. 2, n. 7: Et cum dixerit (sc. Navigius): scisne, inquam, saltem te vivere? scio, inquam.

聖アウグスティヌスが「三位一體論」のなかで語つてゐるところによれば、精神 (mens) が最もよく認識するものは精神の現前にあるものであるが、精神にとつては、精神そのものほど、自己の現前にあるものはないのであるから、われわれが最も確實に知るものは自己の精神であつて、他のものはこれによつて知られるのである。「われわれの精神のうちにあるところのものを、もしわれわれが知らないとすれば、一體、何をわれわれは知るのであるか。われわれが知るすべてのものを、われわれはただ精神によつて知ることができただけではないか」と彼は言つてゐる。われが生きてゐることを知るところの精神の認識においては、認識するものと認識せられるものとは一つである。それ故にここにおいては、自己の生は直接的に把握せられる。この直接的把握においては

決して錯覺は起り得ない。従つて自己が自己を知るところの直接的な、肉体的な經驗におゝては、誤謬の生ずる余地はないであらう。

(一) De Trinitate, l. XIV, c. 4, n. 7.

(二) Ibid, l. VIII, c. 6, n. 9.

(三) Ibid, l. XIV, c. 5, n. 8.

聖アウグスティヌスの考によれば、およそ感覺の認識であらうと精神の認識であらうと、直接的に把握せられるものには錯覺は起り得ず、従つて誤謬も生じ得ないのである。「獨語録」(Soliloquium)では、「眞なるものは、認識者が認識しようとし、且つ認識することができるとき、その人の眼に見ゆるままのものである」と定義せられてゐる。この定義を理性は肯定して、「さうすると何でも存在するものは眞であるから、偽なるものはないことになるだらう」と應へてゐる。この定義によれば、感性的表象も、直接的には、眞理なのである。水の中に入られた棧は屈折して見えるが、屈折して見えるのが當然であつて、そのままでは決して間違つてゐるのではない。これをわれわれが臆断に移して、屈折を棧の規準とするところに誤謬が起るのである。だがまた感覺は感覺のままでは決して人を欺くものではないとしても、感覺

のままでは決して眞正の意味での認識とはならないのであつて、どうしても感性的把握は精神に傳へられなければならない。すなはち判断の形を取らなければならない。ここに感性的認識の間接性がある。懷疑論者の立場は感性的所與を直ちに認識となすものであつて、この點で聖アウグスティヌスは彼等と根本的に異つてゐる。シエトルツは聖アウグスティヌスが認識の眞の根源を、感性的表象から離れて、精神的内與に求めたことをもつて、プラトーン主義の影響に歸してゐる。聖アウグスティヌスによれば、感性的事物の把握は決して直接的なのではなく、精神(理性或は知性)が肉體の器官を通じて行ふところの認識作用であるから、その意味で間接的である。その限り、そこには錯覺の起る余地があるのである。直接的な認識は精神乃至理性の認識であつて、感性的把握ではないと考へる點において、彼は感覺をもつて直接的なものとなす近代の見方も異つてゐる。それ故にデールソンは聖アウグスティヌスが感性的認識について取つた態度を次の二點に要約してゐる。(一)感性的認識は、單純な外象として考へられる場合には、換言すれば眞にその通りであると思はれる場合には、誤謬ではない。しかし(二)それと全然異つてゐる叙知的眞理の規準に

照らされると、それは必然的にわれわれを誤謬に導くであらう。これがデルソンの論述の要諦である。

- (I) Soliloquin, I, II, c. 5, n. 8
 Jung u. Breisgau, 1882, ss. 42 sq.
 (II) E. Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris 1931, p. 49.

しかるにわれわれがわれわれ自身を生を知るところの自覚においては、感覚の介在する余地がなく、従つてそれは間接的ではなくして、あくまでも直接的であり、人ほそこに誤謬の入るべき間隙を見ないであらう。これが理性の認識である。それ故に理性の認識は、上來の所論からも知られるやうに、最も直接的、直観的であるとともに最も内省的である。われわれは聖アウグスティヌスにおける理性を、近世における理性、就中、カント以後における *Vernunft* と混同してはならない。彼は「自由意志論」のなかで、われわれは理性によつて認識するすべてのものを、われわれは理性によつて認識するのであるが、この理性そのものがまた理性によつて認識せられるのであると言つてゐる。それ故におよそ眞理をたづねる者は自己の外部に向はないで自己の内部に向は

なければならぬ。「われ知る」といふことは、精神が自己の内部に入つて行くところに行はれる内的行爲である。「われ知る」は、またさういふ意味で、懷疑が可能であるにしても、常に懷疑の主體となるものであるから、人は「われ知る」といふことに就いて疑ふことができない。單に疑ふことができなればかりではなく、これを否定することもできない。「われ知る」といふことはすべてを疑はうとする懷疑論者と雖も前提しなければならぬところの規準である。何となれば「知る」と「疑ふ」、「知る」と「知らない」とを辨別する規準は、「疑ふ」でも「知らない」でもなくして、「知る」であるから、「われ知る」と言ふにもせよ、「われ知らず」又は「われ疑ふ」と言ふにもせよ、「知る」とは何であるかを知つてゐなければ、さう言ふことができない筈だからである。聖アウグスティヌスの考が圓熟した晩年著作「三位一體論」第十卷では、次のやうに言はれてゐる。「われ知る」と言ひ、且つほんたうにさういふ人だけが「知る」とは何であるかを知つてゐなければならぬのみならず、「われ知らず」と言ひ、且つそれを固く信じて眞にかく言ひ、且つ自分が眞にさういふことを知つてゐる人も、亦たしかに「知る」とは何であるかを知つてゐなければならぬ

い。何となれば、この人は自分自身を内観して、眞に『われ知らず』と言ふ場合、知らない人間を、知るとする人間から、辨別してゐるのである。そしてその人は自分がそれをほんたうのこととして言つてゐるといふことを知つてゐるのであるが、どうして彼はそれを知ることができるのであらうか、もし彼が『知るとは何であるか』を知らないとするならば。それ故に「われ知る」といふことは絶対の確實性であつて、「われ知らず」といふことは、既に「われ知る」を前提し、「われ知る」といふ知の立場に立つて始めて可能な概念である。換言すればそれは「われ知る」の一つの様態にほかならない。

(I) De libero arbitrio, I, II, c. 19, n. 51.

(ii) De Trinitate, I, XI, c. 1, n. 3.

われわれは曩に聖アウグスティヌスの「自由意志論」を引用して、彼においては生が知であり、生きることが知ること又は知解することであると説いた。とこころで今われわれは「われ知らず」も亦「われ知る」の一つの様態であることを知つた。従つて「われ知る」が生きていることに屬してゐたやうに、「われ知らず」も亦生きていることに屬してゐなければならぬ。「摘要」における「知るといふこと」だけではなく、知らないといふことも亦、生

きてゐるもののみあるのである」といふ言葉も、「三位一體論」における「眠ることも、夢の中で見ることも、生きてゐる者にのみあることであるから、彼は、その知識においては、夢によつて欺かれることもできない」といふ言葉も、さういふ意味に理解せられなければならない。

(一) 本號、一、二頁

(ii) Enchiridion ad Laurentium, c. 20, n. 7.

(iii) De Trinitate, I, XV, c. 12, n. 21.

四

上述のごとく聖アウグスティヌスにおいては「われ知る」は、疑ふことも否定することもできない生の直接的事實であつた。この生體論においては生と知、存在と思维とが同一であるが、彼はこの生體論を自覺の面、即ち「われ知る」の面から把えることによつて、われの存在を立證する。われわれは先づ歴史的に有名な箇所から論述を始めよう。彼は「自由意志論」のなかで、先づ第一に、神が存在することはどうして明白であるか、第二に、如何なるものも、それらが善であるかぎり、神から發したものであるか否か、第三に、自由意志は善のうちに數へらるべきであるかどうか、といふ問を起して、對話者

エウオデイウスに「それでは先づ最も明白なものに質問の糸口をおくために、君自身が存在するかどうかを、君にたづねよう。君はおそらくこの質問に誤つた答を與へはしないかを志されてゐるのではあるまいか。だが、確かに君が存在しないとすれば、君は、誤ることも全くできないであらう」と言つてゐる。(1)そして更に言葉をついで、「だから君が存在してゐるといふことは明白だし、また君が生きてゐるのでなければ、それが君に明白なのではないのだから、君が生きてゐるといふことも亦明白なことだ。さうすると、この二つのことはこの上もなく眞理だといふことが、君におわかりだらう。……そのうへ第三には、君は知解するといふこと、これも明白なことだ」と言つてゐる。エウオデイウスがもし誤るならば、エウオデイウスの存在はその誤謬を犯すところの主體として自覺せられなければならない。しかもこの自覺は彼の生を前提して始めて可能であるから、彼が生きてゐることも、知解することもまた明白でなくてはならない、といふのが、この箇所における聖アウグスティヌスの論旨である。この箇所は、周知の通り、幾度も多くの學者によつて取上げられ、且つさまざまに解釋せられた *locus classicus* である。人々はここに聖アウグス

ティヌスが語つてゐる論旨乃至その論證の仕方が、デカルトの *cogito ergo sum* と著しく類似してゐるのを見るし、また實際この箇所を有名にしたのもデカルトとの關係によるものである。

(1) *De libero arbitrio*, I, II, c. 3, n. 7: *Quare prius abs te quæro, ut de manifestissimis capianus exordium, utrum tu ipse sis; an te fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses? …… Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est et te vivere. Intelligentie ista duo esse verissima? …… Ergo etiam hoc: tantum manifestum est, hoc, est intelligere te.*

この考は聖アウグスティヌスが、如何にしても疑ふことのできない確實性を把へようとした初期以來もつてゐたものであつて、われわれはその萌芽を既に「アカデミー派を駁す」における「智者が、何故に生きてゐるかを知らず、如何に生くべきかを知らず、生きてゐるかどうかも知らない故なら、むしろ、人間のうちには睿智はあり得ないと言ふ方がましである」に見るが、これが「幸福なる生について」の「君は君が生きてゐることは知

つてゐる」(scis te vivere)と云ふ表現型を経て、⁽¹⁾「獨語録」に至つたものである。ここで彼は理性と次のやうな對話を行つてゐる。「君は自分が知ることを欲してゐるのだから、君が存在してゐることも知つてゐるだらう。——知つてゐる。——どうしてそれを知つてゐるのだ。——それはわからぬ。——君は自分が單一であると思ふか。それとも合成せられてゐると思ふか。——知らない。——君は自分が考へることを知つてゐるか。——知つてゐる。——では、君はほんたうに考へるのが。——さうだ」⁽²⁾見られる通りここでは「存在する」と「考へる」と云ふ二つのことだけが肯定せられてゐる。このことにわれわれは注意しておかなければならない。かくして聖アウグスティヌスはわれわれが上に引用した「自由意志論」に達したのであつて、そこではわれわれが見て來たやうに、「存在する」、「生きる」、「知解する」の三が基本的な確實性として擧げられてゐるのである。ここで一應彼は確實性の原理的なものを明確な表現型において把えたやうである。われわれは「真なる宗教について」、「二つの魂について」、「三位一體論」、「神の國について」、「撮要」などにも同じ論述を見るのであつて、それらの間に多少

精粗の差はあるが、その原理的なものも、言表の仕方も、殆んど異つてはゐないのである。われわれは最も典型的に言ひ表されてゐる「神の國について」第十一卷第二十六章の論述をここに引用して、チカルトと比較してみよう。

(一) Contra academicos, I, III, c. 9^a, n. 19.

(二) De beata vita, c. 2, n. 7: Et cum dubitaret (sc. Navigius): Scisne, inquam, solum te vivere? Scio, inquit.

(三) Soliloquia, I, II, c. I, n. I.

(四) De vera religione, c. 39, n. 73; De diabolo animabus contra manicheos, c. 10, n. 13; De Trinitate, I, XV, c. 12, n. 21; De civitate Dei, I, XI, c. 26; Enchiridion ad Laurentium, c. 20, n. 7.

「さういふ眞理に關して、アカデミー派の人々は、もし君が欺かれてゐるならばどうかと言ふが、私は彼等その議論を少しも惧れない。もし私が欺かれてゐるとすれば、私は存在してゐるのだから、存在してゐないものなら、欺かれる筈も全然ないわけだ。もし私が欺かれてゐるとすれば、それこそ私が存在してゐるのだ。だから、私が欺かれてゐるとすれば、私は存在してゐるのであるから、どうして私は自分が存在してゐると欺かれて

思ふであらうか、私が欺かれてゐるならば、私が存在してゐることも確かなんだとしてみれば。さうしてみると、私が假りに欺かれてゐるとしても、欺かれてゐる私が存在してゐるのであるから、私が自分の存在を知つてゐるといふこの點では、疑もなく、私は欺かれてはゐないのだ。だがまた自分がそれを知つてゐるといふことを知つてゐるといふその點においても、なほ私は欺かれてゐるのではないといふことになるだらう。この引用文の中心を形成するものは *si fallor sum* である。聖アウグスティヌスは、もしわれわれが欺かれるならば——或は、

誤謬を犯すならば、欺かれるとか、誤謬を犯すとかいふこの事實によつて、私の存在することが立證せられるといふ歸結に達したのである。われわれはこの言葉でデカルトの「省察録・第二」の次の一節と比較してみよう。デカルトは次のやうに言つてゐる。「その故にもし〔或る欺瞞者が〕私を欺いてゐるとすれば、尙更、疑ひもなく私は存在する。而して彼の力の及ぶかぎり私を欺くとしても、しかも私が私を何ものかであると思惟するかぎり、私が無であるとなすことはできない。細心綿密な

デカルトが、判然且つ明析に深く考ひ貫いた後到達した命題が *cogito ergo sum* であつたことは、余りに有名

である。聖アウグスティヌスにおいても、デカルトにおいても、思惟及び思惟するものとしての我の存在は絶對に不可疑であるとせられてゐる。かくのごとく聖アウグスティヌスの確信性は著しくデカルトのコーギトリーの性格をもつてゐる。

(1) *Desartes, Meditatio secunda, 18, ed Adam-Tann-ery. t. 7, p. 25.*

われわれはここに聖アウグスティヌスとデカルトと、その思想乃至論證の仕方が極めて似てゐるばかりではなく、用語も可なりよく類似してゐることを見るであらう。デカルトの「省察録」が公にせられると間もなく、兩者の類似に氣づき、それを指摘した最初の人はポールロワイヤールの院長アントワヌ・アルノー (A. Arnauld) であつた。アルノーはメルサンヌ (R. P. Mersenne) に宛てた「省察録」の批評において、先づ、デカルトが彼の全哲學の基礎及び第一原理として樹立した *cogito ergo sum* は、既に彼以前、聖アウグスティヌスが自己の哲學の土臺であり支柱であるとなしたものと一致するものであつて、これは注意に値すると言つてゐる。そして私が引用したデカルトの言葉が、結局、聖アウグスティヌスの、曩に擧げた「自由意志論」第二卷第三章の箇所に歸

着することを指摘してゐる。(1) アルノーのこの指摘に對して、デカルトは聖アウグスティヌスの典據によつて自説の基礎が鞏固にせられたことを感謝してゐる。(2) 彼が一六四〇年十一月レイデンで認めた某氏宛となつてゐる書簡によれば、彼は自分の「我考ふる、故に、我あり」が聖アウグスティヌスの文章と關係のあることを知らせられるや、ただちにその町の圖書館へ行つて聖アウグスティヌスの書物を読み、「私は眞に聖アウグスティヌスがわれわれの存在の確實さを證明するために、かくの如き言葉を用ひてゐるのであるといふことを知りました」と言ひ、それに附け加へて次のやうに言つてゐる。(3)

「その上に、疑惑することによつて、自分が存在するといふことは、それ自體極めて單純であり極めて自然なことでありますから、これは誰しもの筆によつても記され兼ねないものでありませう。しかし、一生懸命にかうした根本原則に異議をさし挟まうとした偏狭な人々を黙らせるためだけのことになりませうとも、聖アウグスティヌスと一致點がありましたことは、甚だ欣快とせざるを得ませぬ」。

(1) Desartes, *Œuvres de, éd. Adam-Tannery, t. q.*

Quatrièmes objections, p. 154.

(2) *Ibid., Quatrièmes Réponses, p. 170.*

(3) Desartes, *Correspondance, éd. Adam-Tannery, t. 3. Lettre 219, pp. 247-248. デカルト選集、第五卷、*

書簡上、三五二頁以下。

この點で聖アウグスティヌスの言表は、その本質において、全くデカルトのそれに一致すると考へられ、し(1)ばしばデカルトの先驅者であるかのやうに言はれてゐるわれわれも、上來述べて來たやうに、聖アウグスティヌスの *si fallor sum* がデカルトの *existo ergo sum* に著しく類似し、且つ兩者がともに存在と思惟とを結合する點においては、少くともその形式上、一致してゐることを認めるが、それにも拘らず、兩者がその本質において果して一致するものであるか否かに關しては、疑ひを懐かざるを得ないのである。

(1) それであるからと言つてデカルトの獨創性が少しでも傷けられたわけではない。パスカルは *De l'esprit géométrique, édition minor, par Brunschvicg, p. 193.* 由木譯、パスカル小品集、一一三頁で次のやうに書してゐる「デカルトがこの偉大な理者〔アウグスティヌス〕を読むことによつて初めてそれ〔われ考ふる、故に、われあり〕を學んだにしても、私が彼をその眞の

唱道者でないと言ふことは、實際、思ひも奇らぬ事である。なぜなら、一つの言葉を長い廣泛な省察もしないで偶然に書くことと、デカルトが志向したやうに、この言葉のうちに、物質の性質と精神のそれとの區別を證明する一聯の素晴らしい結論を認め、それから全物理学の強固な特続的な原理を作り出すこととの間には、如何に大きな差異があるかを、知つてゐるからである。なぜなら、デカルトがその志向において果して成功したかどうかは別問題として、私は彼が成功したと想定し、この想定の上に立つて、この言葉が彼の書物にあつては、他の人々が偶然に言つた同じ言葉と異つてゐること、宛も生命と方とに充ちた人間が死人と違つてゐると同様であると、私は言はうとするからである。デカルトの獨創性については M. F. Picavet, *Essais sur l'histoire des théologies et philosophies médiévales*, Paris 1913, p. 329 sqq. を見よ。但し聖アウグスティヌスの *si fallor sum* はデカルトが書いてゐるやうに「一つの言葉を長い廣泛な省察もしないで偶然に書いた」ものでないことは、既に述べたところ（本誌六頁以下）によつて明かであらう。

デカルトの「われ考ふ、故にわれあり」は、周知のやうに、「省察録」が公にせられて以來、今日に到るまで、種々に解釋せられて來たが、結局、それを徹底してゆけばスピノーザの古典的解釋に歸入する——少くともそれ

に基く——ものではないかと思ふ。スピノーザは大略次のやうに解釋する。⁽¹⁾デカルトの「われ疑ふ、われ考ふ、故にわれあり」と言ふ命題は、例へばガッサンデイが解釋したやうに、大前提を省略した推理式ではない。もしこれを推理式とすれば、「故にわれあり」といふ結論よりももつと判然とした、且つもつとよく知られてゐる、例へば「一般に思惟するものは存在する」といふやうな大前提がなければならぬ筈である。従つて「故にわれあり」といふことが、すべての認識の基礎ではないことになり、これよりももつと普遍的な大前提があつて、それが却つて基礎であることになるであらう。次はまたこの結論の眞理は、デカルト自身が疑つた普遍的な命題に依存することになるから、決して確實ではないことになるであらう。それ故に「われ考ふ、故にわれあり」は初めから唯一つの命題 (*unica propositio*) とあつて、「われは考ひながら存在す」(*ego sum cogitans*) と同じ意味であると言ふのである。

(1) Spinoza, *Renatides Cartes Principiorum philosophiae*, O. O., editio tertia, rec. J. von Vloten et J. P. N. Land, Hague 1914, t. 9, pp. 112-113.

かくの如く「われ考ふ、故にわれあり」が、二つの命

題へより正確には「三つの命題」の結合ではなくして、「われは考ひながら存在す」といふ一つの命題であるとするスピノーザの解釋は、大前提が省略せられてゐると言ふガッサンデイの異論オプゼクシヤに對して、眞理を見出すためには、人は特殊概念から始めて、後に普遍概念に至らなければならぬと言ふデカルトの解答そのものとも一致するものであつて、もしスピノーザのこの解釋が正しいとすれば、われ(ego)はただ思惟するものとしてのみ、

従つて思惟においてのみ存在し得ることになる。思惟しないわれがあるのではなくして、思惟するわれが、思惟において存在するのである。sumを可能ならしめる地盤は思惟でなくてはならない。思惟しないわれは、存在するとしても、思惟するわれが存在すると同じ意味で存在するのではなく、その存在の意味を異にしてゐる。即ちその存在は第一義的、原理的ではなくして、却つてその原理から演繹せられた副次的意味においてでなくてはならない。ガッサンデイが、常に活動するものはまた存在するといふことは自然の光によつて(lumine naturali)知られてゐるのであるから、「われあり」といふ結論を、貴下自身の「思惟にかぎらず」他のどんな活動がらでも、

確 實 性 (完)

導き出すことができた筈である、と言つて批評したに對して、デカルトは次のやうに答へてゐる。「例へばわれ歩く、故にわれあり」といふ推理は許されない。尤も歩くといふ意識が思惟であるならば別である。この主張が確實であるのは肉體の運動についてはなく、ただ思惟についてなのである。肉體の運動は、往々にして、私には歩いてゐるやうに思はれても、夢であつて、全然行はれてゐない場合がある。だから私が歩いてゐると考へるといふこのことから、私は、歩くところの肉體の存在ではなく、それを考へる精神の存在を最もよく推理することができる。他の場合についても同様である」。換言すれば、われ歩く、故にわれありといふ推理は許されないのであつて、これは「われ歩くと考ふ、故にわれあり」とならなければならぬ。従つて、それは結局「われ考ふ、故にわれあり」に歸着する。これがデカルトがガッサンデイに與へた答の要旨であるが、これはsumの本質を思惟となすところのわれわれの解釋を正常となすであらう。かくの如くデカルトの場合にあつては、思惟と存在とが不可分に結合せられてゐるとしても、思惟が存在の根本であつて、存在は思惟の面から把へられてゐたのである。

(一) Descartes, *Œuvres de, éd. Adam-Tanney, t. IX, Sur les cinquièmes objections*, pp. 205 sq.

(二) *Ibid.*, t. VII, p. 259.

(三) *Ibid.*, t. IX, p. 352.

これに反して聖アウグスティヌスの *si fallor sum* (もし私が欺かれるならば私は存在する) は、欺かれながらわれは存在するといふことを意味するのではない。fallor は生の一つの徴表であるにすぎない。だから、それは單に fallor に限らるべきものではなく、「三位一體論」第十五卷でも言はれてゐるやうに *domnia* (眠つてゐる) *vigilio* (眼を醒してゐる) *furio* (氣が狂つてゐる) 等々であつてもよいのである。(17) 同じ箇所で聖アウグスティヌスは意志をもつて確實性の一つの典型としてゐる。それらは等しくわれわれの生の徴表となるのであつて、デカルトの場合のやうに、すべての活動がコーギトに基かしめられなければならないのではない。ポワイエは、聖アウグスティヌスには、コーギトからわれわれの存在の確實性を引き出して來る意向はなかつたが、彼が新アカデミー派の人々に對してこの事實を對立せしめたとき、彼は彼等に對して、われわれと睿智的なものとの關係の特別な一つの例を立證しようとした

のであると言つてゐる。(18) だからコーギトは、聖アウグスティヌスにとつて、他のすべての眞理がそこから導き出される第一眞理と言ふ意味での、彼の哲學の原理ではなかつた。けれども實際においては聖アウグスティヌスは、單に確實性及び眞理の存在のみならず、神の存在も、靈魂の非物質性(19)も、人間と他の動物との區別も、われわれのうちにおける三位一體の形像も、これを證明するためにコーギトから出發してゐるのである。(20) さういふわけで、fallor (cogito) はただ生の一つの徴表にすぎないのであるから、曩に引用した「自由意志論」のやうに、*si fallor sum* を裏返して「だがもし君がたしかに存在しないとすれば、君が欺かれることも不可能である」と言ふこともできるのである。更に「撮要」では、新アカデミー派の人々が誤謬を犯すにしても、それによつて彼等が生きてゐることが立證せられることを述べて、「生きてゐないものが誤謬を犯す筈はないから」と言はれてゐる。(21) われわれが既に見たやうに、聖アウグスティヌスの *si fallor sum* はもともと「至福なる生について」の *sciro se vivere* (自分が生きてゐることを知る) から發展して來たものである。今、これについて見るに

scire (知る)とは無内容な、抽象的な知的活動としての知る作用を言つてゐるのではなく、so vivere (自分が生きてゐること)をその対象とし、その内容としてもつてゐるものである。換言すればそれは自分の生を對象乃至内容とすることによつて具體化せられるところの自己の生の意識なのである。さういふ意味で聖アウグスティヌスの scire は、最初から實踐的な反省的意味をもつてゐた。この點において、デカルトの cogito が必ずしも sum を對象乃至内容とするものではなく、従つて對象乃至内容から離れた純粹な思惟活動であつてもよいのと、甚だしく異つてゐる。而して scire の對象となつてゐる ego (自分)の存在の仕方は、vivere であつて、この vivere は「神の國に⁽¹⁰⁾」で知られるやうに、amare (愛すること)である。ところでデカルトの場合にあつては、その存在の仕方は、cogitans sum によつて知られるやうに、cogitare (考へること)である。しかるに、われわれは生きる者としてのみ存在し、生きる者として、生きる自分を知る——これが聖アウグスティヌスにおける scire se vivere の意味でなくてはならない。曩にわれわれはデカルトに於いては cogito が sum を可能ならしめる地盤であると言つたが、聖アウグスティヌス

においては、それと反對に、vivere が cogito (scire) を可能ならしめる地盤を形成してゐるのである。このことは「三位一體論」の次の言葉に極めてよく示されてゐると思ふ。⁽¹¹⁾「しかし自己の生の知識について確信をもつてゐるものは、『私は自分が眼を醒してゐることを知つてゐる』とは言はず、『私は自分が生きてゐることを知つてゐる』と言ふであらう。彼は夢を見てゐるにせよ、眼を醒してゐるにせよ、生きてゐるのである。また彼は夢によつて、自己の生の知識において欺かれることもできない、何となれば眠つてゐることも、夢のなかで見ること、生きてゐるものことから。またアカデミーア派の人もこの知識を論破するために、『多分貴君は氣が狂つてゐて、それを知らないのだ』と言ふこともできないだらう。何故といふに氣が狂つてゐる人が見るものは全く正氣の人が見るものに似てゐる。けれども氣が狂つてゐる人も生きてゐるのである。彼はアカデミーア派の人に答へて、『私は自分が狂つてゐないことを知つてゐる』とは言はず、『自分が生きてゐることを知つてゐる』と言ふであらう。それ故に、自分が生きてゐることを知つてゐると言ふ人は、欺かれることも僞られることもできないのである」。人は生きてゐることによつて、

知り、眠り、夢み、欺かれるのであるから *vivere* が根源的に *esse* の成立を可能ならしめるものである。それ故に聖アウグステイヌスにあつても、デカルトにおけると同じく、生（或は存在）と知とが根源的に一つに結合せられてゐたが、しかし彼においてはデカルトと反對に、知は生の面から把へられたのである。それ故にもしわれわれがデカルトの命題に倣ふならば、聖アウグステイヌスの場合は *vivo ergo scio*（われ生く、故にわれ知る）とならなければならないであらう。われわれはデカルトにおけると反對に、聖アウグステイヌスにあつては、*vivere* が常に *scio* (*scio*) を可能ならしめる根柢にあつてその基底を構成し、*scio* はこの *vivere* に内属するものであると言ふことができる。さういふ意味で彼の立場は所謂哲學的人間學的であつて、デカルトの立場が自然科学乃至數學に連つてゐたに對して、彼の立場が歴史哲學に連つてゐた所以を、われわれはここに理解することができるであらう。

- (一) De Trinitate, I, XV, c. 12, n. 21.
 (二) Chr. Boyer, L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin, Paris 1921, p. 36.
 (三) De libero arbitrio, I, II, c. 3 sqq.

- (四) De Trinitate, I, X, c. 10.
 (五) De libero arbitrio, I, I, c. 7, n. 16.
 (六) De civitate Dei, I, XI, c. 26.
 (七) Chr. Boyer, op. cit., p. 40.
 (八) De libero arbitrio, I, II, c. 3, n. 7 本號、六頁。
 (九) Enchiridion ad Laurentium, c. 20, n. 7 服部譯。三九頁。
 (十) De civitate Dei, I, X, c. 26: Sine ulla phantasia-nun vel phantasmatum imaginatione hafficitur mihi esse me idque nosse et amare certissimum.
 (二) De Trinitate, I, XV, c. 12, n. 21.
- われわれは曩に聖アウグステイヌスにおいては「知解する」と「生きる」とは根源的に相即不離であつて、一つに結合せられてゐると言つた。彼の立場は、正當には、生と知とのこの根源的に一致してゐる階層において把へられなければならないものである。それ故に、今、彼における生と知（思惟）との關係がデカルトに倣ふならば、「われ生く、故にわれ知る」となるといふのは、あくまでもデカルトの「われ考ふ、故にわれあり」に對しての意味であることを忘れてはならない。彼にはもう一つの面があつた。そしてその面からすれば、彼の立場は *scio ergo vivo*（われ知る、故にわれあり）と言ふ命

題によつて最も端的に示されるであらう。さういふ意味で、聖アウグスティヌスの立場はデカルトの立場ほど嚴密性をもたない代りに、より廣汎であり、より包括的であつて、デカルトの立場をも含むものであると言ふことができる。この相違は聖アウグスティヌスの *sum* の意味とデカルトの *sum* の意味との相違にも現れてゐる。デカルトの *sum* が思惟するわれの存在、従つて理性的存在を意味するに對して、聖アウグスティヌスの *sum* は必ずしも思惟的乃至理性的な存在を意味するものとは限らない。彼は *si fallor sum* (もし欺かれるならば私は存在する) におけるやうに、*esse* と *vivere* とを同義に用ひてゐる場合も往々あるけれども、通例、*esse* と *vivere* とを區別してゐる。この區別は彼の立場からは當然なされなければならぬものであつた。而してデカルトの *sum* は、それが人間存在を言ひ表してゐる點において、聖アウグスティヌスの *esse* にはなく、むしろ *vivere* に近いのである。存在の構造を階層的に考へる聖アウグスティヌスにとつては、*esse* は *vivere* の根柢にあつて、それを自己のうちに包括し、それを成立たしめる、より廣汎な基底であるが、しかしそれだけまたその立つてゐる段階において、*vivere* よりも

低いのである。

(一) 本誌、第三百五十三號、二九頁

かく考へてみるならば、聖アウグスティヌスの *si fallor sum* とデカルトの *cogito ergo sum* とは、一見極めて近接し、特に *cogito* (*fallor*) の存在が重要なはたらきをなしてゐる點においては、兩者は互に一致してゐるにも拘らず、その根本においては、可なり相違してゐる。この相違にはまたそれと關聯するところの他の相違が必然的に伴つてゐる。デカルトにおいては、*sum* の存在の仕方は、*cogito* であり、われの存在は *cogito* としてのみ把握されたのである。われはただ思惟するものとしてのみ存在する。デカルト自身、自己の *cogito ergo sum* を聖アウグスティヌスの命題と對照して、このことを明らかにしてゐる。(1) 私は、考へるこの『われ』と申すものは、非物質的な實體であり、何等肉體的なところをもつて居らぬといふことを識らしめようとして、かうした言葉 (*cogito ergo sum*) を用ひたのでございませう。では、思惟するわれは確實に存在するにしても、思惟せざるわれはどうなるか。——この問題で聖アウグスティヌスとデカルトとの相違は更に一層顯著となる。デカルトにとつて、思惟せざるわれは、不可疑なる存在

の根本命題を確立しようとするこの論證において、一應問題の外におかれなければならぬ。従つてここに思惟するわれと思惟せざるわれが自ら區別されざるを得ないであらう。デカルトは思惟するわれの存在が不可疑であることを論證したが、このことは思惟せざるわれの存在もまた不可疑であることを意味するものではない。思惟せざるわれとは即ち身體である。かくしてデカルトにあつては、非物質的な實體たるわれは身體なくして思惟し、身體は思惟するわれの懷疑の對象とならなければならぬといふ運命におかれた。デカルトがすべてを徹底的に疑はうと決心した時、先づ自分自身の身體の存在を疑ふことから始めたことは周知の通りである。しかるに聖アウグスティヌスにおいてはわれの存在は *esse* である。Vivere は精神と身體とが未だ分たれることのできない生體験であつて、この直接的な生體験が反省せられる時に始めて、「三位一體論」第八卷において見るやうに、先づ *vivere* と *vivam habere* (生命をもつ) とが區別せられる。⁽¹¹⁾ *vivam habere* の階層に立つて始めて人は精神と身體との所有を自覺する。「至福なる生に於いて」の始めにおける聖アウグスティヌスとナヴィギ

ウスとの對話は、充分にこのことを示してゐると思ふ。⁽¹²⁾「少くともお前が生きてゐるといふことは知つてゐるか——知つてゐます——それでは、もし誰でも生命がなければ生きることができないとすれば、お前は生命をもつてゐることを知つてゐるか——更にお前は身體をもつてゐることを知つてゐるか——ナヴィギウスは同意する」。生きてゐるものは生命をもち、生命をもつてゐるものはまた身體をもつてゐなければならぬ。彼は人間を定義して「精神と身體とから成り立つてゐる理性的實體」とする。⁽¹³⁾ 肉の故に人間は罪を犯すにも拘らず、その身體は「謂はば外部的人間」(*extrinsecum homo exterior*)であつて、⁽¹⁴⁾「理性的精神に奉仕するもの」である。⁽¹⁵⁾ だから聖アウグスティヌスにおいては、デカルトにおけるとは異つて、人間は身體なくしてただ「非物質的な實體」だけで思惟するのではなく、且つ身體も、*spiritus sum* と言はれる場合の *sum* の概念のなかにふくまれてゐるのである。ましてそれは懷疑の對象とせらるべきものではなかつたであらう。われわれはここに聖アウグスティヌスの人間學的立場の具體性を觀取するのであつて、それに比して、デカルトは尙ほはるかに抽象的段階にとどまつてゐ

たとえ言はれなければなるまい。或はデカルトが徹底的に自己をも客観化し分析する観想の立場に立つてゐたに對して、聖アウグスティヌスの立場はあくまでも主體的であつたと言ふこともできるであらう。蓋し人が主體的立場にある間は、自己を精神と身體とに分つところの反省は許されないのであつて、観想の立場において始めて自己は客観化せられるからである。

- (1) *Descartes, Correspondance, (ed. Adam-Tannery, t. 3, lettre 219, pp. 247-248.*
- (11) *De Trinitate, l. VIII, c. 6, n. 9: Nam et motus corporum, quibus praeter nos alios vivere sentimus, ex nostra similitudine agnoscimus: quia et nos ita movemur corpus videndo, sicut illa corpora moveri advertimus. Neque enim cum corpus vivum movetur, aperitur tulla vita oculis videri non potest: sed illi molli aliquid inesse sentimus, quale nobis inest ad movendum similiter motem nostram, quod est vita et anima.*
- (12) *De beata vita, c. 2, n. 7.*
- (13) *De Trinitate, l. XV, c. 7, n. 11.*
- (14) *Ibid., l. IV, c. 3, n. 5.*
- (15) *De civitate Dei, l. XXII, c. 24.*

五

かくの如く、最も根源的な確實性とは自己自身の生の意識、聖アウグスティヌスの言葉通りには *vita* *simplex* *scientia* (自己の生の知識) である。それは一言にして言へば自己の生を自覺することにほかならない。而してこの自覺は理性によつて行はれるのであつて、そこにおいては知と存在とが、或はコイグトとスムとが分たれることなく、根源的に一つに結合せられてゐるのである。

それ故に聖アウグスティヌスにおいては反省が特殊な深い意味をもつであらう。彼の意味における理性は反省である。きよぞ *seipsis* とは、終局の眞理を認識することができないのであるから、彼の立場からすれば、自己自身を反省することの不足、その不徹底ある。さういふ意味でスケープシスとラテイオとは相容れないものであつて、自己の生の底に沈潜して、自己の存在を反省し、自己の生の自覺に到達したるものには、懷疑はあり得ざることである。彼は必ず眞理を把えるからである。眞理が隠されてゐるのではない。それを發見する道が隠されてゐるのであると聖アウグスティヌスは考へる。

- (1) *De utilitate credendi, c. 8, n. 20.*

確性はさういふ内的經驗の主體である。言ふまでもなく、この内的經驗の確實性がすべての外的經驗の基礎と

なつてゐる。新アカデミー派の懷疑を克服して、彼が達したところの立場は、さういふ内的經驗の立場、自己自身の生の内省自覺の立場であつて、これは三七八年に書かれた「獨語録」において、特に顯著に見られると思ふ。自己が自己自身を内省自覺することは、最も直接的に自己を知ることであつて、その間には少しの間接性も許されない。最も直接的な内省は自己が自己に對して語るところの對話、すなはち獨語として自覺せられる。ところで周知のやうに「獨語録」はアウグスティヌスと理性との對話の筆録である。それ故にこの筆録は獨語であつてしかも對話なのである。もともと獨語とは自己を相手として語られるところの對話であるから、獨語においては、どうしても語るところの自己と聴くところの自己とが分たれなければならぬ、すなはちそこにおいては一應自己が分裂して、自己自身を客觀におかなければならぬ。自己を客觀におくことが自己を相手として對話することであるが、「獨語録」においては、この相手は理性とせられてゐる。だからこの理性は客觀におかれたところの自己でなくてはならない。

聖アウグスティヌスにおける理性の考の起源、就中、われわれの精神の機能としての理性の規定に關するもの

は、ストア派に、更に溯つてピュニクゴラス派にあると言はれてゐるが、それはわれわれが今取扱ふべき當面の問題ではないであらう。彼は「獨語録」と同年に書いた二卷の書物「秩序について」(De ordine)では、理性を次のやうに定義してゐる、「私は學ばるべきものを、私の内奥の顯はならぬ(精神の)一種の働きによつて、辨別し結合することができるが、この力が私の理性と稱せられるものである」(1)。それ故に「理性とは人が學ぶところのものを辨別し結合することのできる精神の働きである」(2)と、彼は理性に關してしばしば引用せられる *locus questions* では規定してゐる。かういふ風に理性には「辨別し結合する力」、すなはち分析と綜合のはたらきが歸せられる。では理性が分析し綜合するものは何であるか、それにつづく同じ箇處で、次の言葉が讀まれる、「この理性の導きを用ひて、神や、われわれのうちなる魂や、他人の魂の知解に達することのできるものは、人間のうちには、概して稀である。それはかの感覺のたすところははたらきに立ち入りすぎて、自己自身に歸ることが、人間には困難だからである」。神及び魂を知解することの理性のはたらきは、見られる通り、「自己自身のうちに歸ること」(3) *re-ire in semetipsum* である。「獨語録」

の立場は、かくの如く、自己自身を客観におくことが、却つて、自己自身に歸ることにほかならないといふ、さういふ立場であつた。

(一) A. Dyreff, Ueber Form und Begriff d. augustinischen Schrift De ordine (Treibmann-Mausbach, A. Augustinus, 1930), s. 40

(二) De ordine, I, II, c. 18, n. 48.

(三) Ibid., I, II, c. 11, d. 30.

「獨語録」の巻頭における理性の導入の仕方は注意に値する。そこでは大體次のやうに語られてゐる。⁽¹⁾「私は長い間、獨りで多くの種々な考を展開し、且つ數日來、自分自身や自分の善や自分が避けなければならない惡を、熱心に探究してゐた。そのとき突然、さうしてゐる自分に一つの聲が聞えて來た。それは私自身の聲か、それとも誰か外部の者の聲か、内部のものの聲か、私にははつきりしなかつた。ところが私が非常に知りたいと思つてゐるものこそ、これなんだ」。これが即ちアウグステイヌスと對話を行ふ理性であつた。理性は「私自身の聲か、誰か外部の者の聲か、内部の者の聲か」はつきりしないものである。獨語における自己の話相手として客観化せられる以前の理性は、純粹に主體的であつて、それ

がわからない理由は、その主體性にあるのであらう。理性こそ眞の自己であるとせられる所以はここにある。⁽²⁾中世の世界と現代の世界、中世の理性と現代の理性との相違を指摘したコイレは、中世の理性は決して「推論的^{ディイユクシヤ}」ではなく、それは直觀的且つ神祕的な認識の理性である」と言つてゐる。⁽³⁾即ちそれは自己の外にあつて、しかも内にあり、自分に對するものであつて、しかも自分自身なのである。裏に興げたやうに理性のはたらきは自己自身のうちに歸ることである。われわれは自己のうちに歸ることによつて却つて自己の外に出るのである。「獨語録」において聖アウグステイヌスが達したところの立場はさういふ立場であつて、われわれはそれを理性の立場として特徴づけることができるが、これは内省の徹底によつて、自己を内に超越するところの立場である。自己を内に超越するところに神への道が自ら開かれる。神は、アウグステイヌスの形而上學に従へば、自己の外に求められるのである、自己の内に求められるのもなく、却つて自己を内に超越するところに求められる。⁽⁴⁾「汝(魂)の神は、汝に對しても生命の生命なのである」は、さういふ意味でなければならぬ。「それでは、汝、私の眞の生命よ、私の神よ、私は何をなすべきであるか。私は、

この記憶（即ち意識）と呼ばれる私の力をも越えて進まう。甘美な光よ、汝の許に到達することが出来るやうに、私はこの力をも越えて進まう。汝は私に何を語り給ふのであるか。見よ、私は、私の心を経て、私の上に存らへ給ふ汝の許にまで登らう。^(五)「それでは、私は汝を何處に見出して、汝を知るやうになつたのであるか、それは、私の上にある汝に於てはなからうか。しかしそのことは、決して空間的に考へてはならない。我々は、汝から遠ざからうと、或は汝に近附かうと、決して空間的に動くのではない。眞理よ、汝は到る處に於て、汝の意見を求める總てのものを支配し給ふ」。

(一) Soliloquium, I, c. 1, n. 2.

(二) 人間は可死的な且つ理性的な存在であると言はれるが、この定義は人間を可死的といふことによつて神から區別し、理性的といふことによつて動物から區別するものである。ところで理性は永遠不變である。それでは人間が可死的であつて、しかも永遠であるといふこの定義は矛盾ではないか。聖アウグスティヌスは「秩序について」の中でこの問題を取上げて、「理性は不死であり、且つすべてを辨別し結合する私が理性なのであるが、もしさうだとすれば可死的と呼ばれるものは私ではないのだ」と答へてゐる。(De ordine, I, II,

c. 19, n. 50.

(三) A. Koyré, L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme, 1923, p. 7.

(四) Confessions, I, X, c. 6, n. 10. Cf., I, V, c. 1, n. 5. 譯文は「服部氏のものとす」。

(五) Ibid., I, X, c. 17, n. 26.

(六) Ibid., I, X, c. 26, n. 37. Cf., I, X, c. 25, n. 36:

「汝は……心そのものでもなうのである。汝は、心の主なる神であつて、これら總てのものが變易するにも拘らず、總てのものの上に變易することなく存らへ、そして私が汝を知るやうになつてからは、悉くも私の記憶の中に住み給うた」。

以上述べたところによつて知られるやうに、聖アウグスティヌスの立場は理性を自己の内的經驗の主體となすところの立場であつて、彼が「もし私が欺かれるならば私は存在する」とか、「自分が生きてゐることを知る」と言つた場合、それはこの立場において言はれたのであつた。ところで「もし私が欺かれるならば私は存在する」とか、「自分が生きてゐることを知る」と言はれる場合、われわれが特にデカルトから區別して、「生きる」(vivre)として特徴づけたところの生きるわれの存在は、その在り方において、最も主體的且つ自覺的である。聖ア

ウグステイームスが到る處で繰り返してゐるやうに、如何にしても否定することのできない確實性をもつ自己の存在は、最も優勝的な意味において、自覺的且つ主體的な存在でなくてはならない。それが如何なる誤謬の間隙をも許さない直接的存在たる理由もまた、その自覺的な主體性にあるのである。人間存在の在り方は單に物體があるが如くにあるのではなく、生命をもつてゐる。しかしそれはただ生命をもつて存在するだけではなく、同時にそれは生命を有する自己の存在を知るところの意識を伴つてゐる。さういふ風に、人間が生きていることには、常に自覺的な生の意識が伴ふが故に、生と意識との間には主體的な生の自覺的形態として、「無限級數」(progression à l'infini)の關係が成立する。聖アウグステイームスが「三位一體に就て」のなかで言つてゐるところによれば、「私は私が生きてゐることを知つてゐる」と言ふ人は、一つのことを知つてゐると言つてゐるのであるが、その人が更に「私は私が生きてゐることを知つてゐるといふことを知つてゐる」と言ふ場合には、その人の知つてゐると言つてゐることは二つとなる。更にその人の知つてゐると言ふことは三つとなり、四つとなり、かくして無限に至るであらう。ボワイエはこの「實存の

確實性」(la certitudo d'existere)をあげて「確實性の典型」(une certaine type)となし、またマルタン(J. Martin)は「この無限級數の全體の意味することは、われわれが存在と思惟との意識を根強くもつてゐるといふこと、且つわれわれがこの意識を吟味すればするほど、われわれはまたその搖ぐことのない鞏固さを證明すると云ふことである」と言ひつゝゐる。(四)

(1) J. Martin, *Saint augustin*, Paris 2e édité, 1923, p. p. 47 seq. 114 et 116 De Trinitate, l. XV, c. 12, n. 21. の解釋を見よ。

(11) De Trinitate, l. XV, c. 12, n. 21 : Qui enim dicit : scio me vivere, unum aliquid scire se dicit ; proinde si dicit : scio me scire me vivere ; duo sint iam, hoc vero quod scit haec duo, tertium scire est ; sic potest addere et quartum, et quintum, et innumerabilia si sufficiat. Sed quia innumerabilem numerum vel comprehendere singulari addendo, vel dicere innumerabiliter non potest, hoc ipsum certissime comprehendit ac dicit, et verum hoc esse, et tum innumerabile, ut vere eius infinitum numerum non possit comprehendere ac dicere.

(111) Chr. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris, 1921, p. 39.

(四) J. Martin, op. cit., p. 77.

かくの如く自覺的且つ主體的な人間存在においては、物體乃至動物の存在とは異つて、われ生きるといふことが常に意識を伴ひ、これがその自覺の内容となるが故に、われわれが如何にしても否定することのできない直接的な絶對的確實性は「存在する」(esse)、「生きる」(vivere)、「知る」(scire)の三つとならなければならない。この三つの確實性がすべての確實性の基本であつて、聖アウグスティヌスによれば、それぞれ聖父、聖子、聖靈の三位一體に對應するものである。この三つの基本的確實性が明確な決定的な表現型で擧げられてゐる最初の著述は、おそらく「自由意志論」第二卷で、曩にも引用した「ここで君が存在してゐることは明白であるからして、且つまたこのことは君が生きてゐなければ君に明白な筈はないのであるからして、君が生きてゐること、これもまた明白である。この二つが極めて明白であることを君は知解しないか——十分に知解します。——それでは、君が知解するといふこの第三のこともまた明白なんだ」といふ箇所であらう。⁽¹⁾用語は場合によつて多少異り、*scire*の代りに *nosse* (認める) / *videre* (見る) / *intelligere*

(知解する) が用ひられたり、*vivere* の代りに *velle* (意志する) / *amare* (愛する) が用ひられたりしてゐるが、われわれはこの基本的確實性の考に、彼の著作中幾度も遭遇するのであつて、それは「自由意志論」以前、既に「獨語録」第二卷第一章に、稍々漠然ながら溯られることができ、聖アウグスティヌスは、おそらくここに於ける理性の立場の確立とともに、この考に到達したもののやうに見える。同書第二卷の初めにおいて、對話者理性がアウグスティヌスに問ふてゐる質問、例へば、存在するか、單純であるか、複雑であるか、動くか、動かないか、自己を知るか、知らないか等々のうち、自己の存在と自己を知ることとは肯定せられ、その他はことごとく「私は知らない」と言ふ否定をもつて答へられてゐる。この自己の存在と自己を知ることとの二つの確實性が發展して、「自由意志論」に見られるとき、三つの確實性となつたものである。これが更に「三位一體について」第十卷第十章、「神の國について」第十一卷第二十六章等々に連つてゐるのである。就中、後者においては「生きる」の代りに「愛する」(*amare*) が用ひられて、「私が存在し、またそれを知り且つ愛することは、私にとつて最も確實であつて、それには人を欺くが如き

心像や幻像の假想を少しも伴つてはゐない」と言はれてゐることは、聖アウグスティヌスの「生きる」が如何なる生き方であるかを暗示してゐる點において、注意に値するであらう。ともあれ、さういふ風にして聖アウグスティヌスは「存在する」、「生きる」、「知る」といふ三つの基本的確實性に達し、これを絶対不可疑な事實となした。而して、既に言及したやうに、彼は内省的自覺の底に徹して、内に自己を超える方向に神を求めた。だから、この三つの基本的確實性は、所謂聖アウグスティヌスの神の存在の論證と稱せられてゐるものの地盤となつたのである。¹⁰⁾

(1) De libero arbitrio, l. II, c. 3, n. 7. 本號、六頁、を參看せられたい

(2) 聖アウグスティヌスにおける所謂神の存在の論證については、拙稿「神と眞理」、宗教研究、第二年、第三輯(昭和十五年九月發行)參看。

では、この三つの基本的確實性は如何なる關係をもつてゐるか。聖アウグスティヌスは「自由意志論」のなかで、「知解する」、「生きる」、「存在する」といふこの三つの基本的確實性を擧げた後、對話者エウオディウスにその優劣を問ふてゐる。¹¹⁾ここで見られるやうに、この

基本的確實性はまた同時にすべて存在してゐるもの存在の様態を示すものである。石は存在するけれども、生きてゐないし、まして、知解しない。動物は存在し且つ生きてゐるが、しかし知解しない。しかるに知解するもの、すなはち人間は存在し且つ生きてゐる。われわれは、この三つの基本的確實性をことごとく有つてゐるものが、その孰れか一つ、もしくは二つを、ともに缺いてゐるものよりも勝れてゐる、と判斷せざるを得ない。物體は、存在はするが、生きても居らず、知解もしない。動物は存在もし、生きてもゐるが、知解しない。すなはち物體には生命と知解とが缺け、動物には知解が缺けてゐるが、ひとり人間だけにはいづれも缺けてゐない。だから「われわれは人間が(「生きる」及び「存在する」)二つとともにもつてゐるもの、即ち知解するが最もすぐれてゐると主張しよう。これをもつてゐるものには、存在すると生きる」とが伴ふものだから。この三つの基本的確實性のうちで、「知解する」は「存在する」と「生きる」とをふくみ、「生きる」はただ「存在する」しかふくまないが故に、「知解する」が最もすぐれ、次に「生きる」が來り、「存在する」が最も劣るといふことになる。この優劣はまた包攝の關係を示すものであつて、「知解する」は「生き

る」と「存在する」との上にあつて、この兩者を包攝し、「生きる」は「存在する」を包攝する。およそ存在してゐるものは、體系的に一つの階層 (Hierarchy) を構成してゐなければならぬが故に、「知解する」を頂點とし、「存在する」を底邊とするこの三つの基本的確實性は、物的存在と動物的存在と人間の存在との階層的構造を示すものでなくてはならない。知と存在とが相即不離に結合してゐるところの自覺的な主體的な人間存在は、かくの如く、およそ存在するものの階層的頂點にあつて、すべての存在を包攝し統一するものである。

(一) De libero arbitrio, I, II, c. 3, n. 7.

聖アウグステイヌスに於ける神の存在の論證は、上來論述して來た三つの基本的確實性を基盤として、そのうへに打ち立てられたものであつた。彼は神を人格としてではなく、最高の眞理として、その存在を論證した。ではなく、最高の眞理として、その存在を論證した。彼がその存在を論證した神は、あらゆる眞理が存在するための充足理由としての眞理である。ところで、彼によれば凡ての眞理が神なのではないが、神は眞理である。而して何等かの認識の成立するところには、必ず眞理がなくてはならない。眞理のないところの認識といふことは、考へることのできない、またあることのできない矛盾

層である。認識は眞理なくしては成立しないが、眞理は、人がそれを認識すると否とに拘らず、且つ人がそれを認識するに先立つて、それ自體として存在してゐる。ここに眞理の客觀性がある。近世哲學において考へられるやうに、あらゆる眞理は何等かの意味で認識主觀との關係によつて成立する價値ではなく、それ自體眞理として存在する最高の實在と體系的に聯關するところの嚴然たる存在である。それは人間の思惟の目的であつて、知性を正しく用ひるものは、必ずそれに達することができるし、またおよそ認識は、この目的なしには、その成立が不可能であらう。聖アウグステイヌスがスケープシスの不可能性を説く理由もまた、ここに存するのである。何となれば疑ふといふことが既に眞理を前提してゐるからである。彼によれば、自分は疑ふといふことを意識してゐる者は、それによつて、實は、自分が疑ふといふ眞理を認識してゐるのである。「さういふ風に、アウグステイヌスにとつては、眞理の認識から同時にまた眞理の概念が結果し、眞なる認識の確實性から眞理自體の確實性が結果する、すべてのものはこの眞理自體によつて眞なのであつて、徹底的に探究してやまない思惟精神インテリゲンチヤの自然の努力は、それを認識することを目ざすのである」とシ

「トルトツは書いてゐる⁽¹⁾。それ故に眞理は如何なる認識にも、如何なる懐疑にも、その前提条件となつてゐるところの、絶對不可疑なものでなくてはならない。晩年の聖アウグステイヌスは「眞理が存在してゐることを疑ふよりは、私が生きてゐることを疑ふ方が容易である」と言つてゐる。眞理はさういふわけで疑ふことのできないものである。「だが、もし貴君が私の言ふことを確かであると思はないならば、そしてそれが眞であるかどうかを疑ふならば、貴君は先づ私の言ふことについて貴君が疑ふことを疑つてゐるかどうか、判斷してみたまへ。そしてもし貴君が疑つてゐることが確かであるならば、その確かさは何に基くかたづねてみたまへ。それは決してこの太陽の光が現れたからではなく、もろもろの人を照らす眞の光「即ち御言」が世に來たからである（ヨハネ聖福音書、第一章九節）」と聖アウグステイヌスは「眞の宗教について」で言つてゐる。⁽²⁾「自分が疑ふことを知解するすべての人は、眞なるものを知解する、そして彼が知解するものについて確信をもつてゐる、従つてその人は眞なるものについて確信をもつてゐるのである。それ故に、眞理があるかどうかを疑ふすべての人は、自己自身のなかに眞なるものをもつてゐる、この内なる眞

なるものについては、彼は疑はないのである。かくのごとく、どういふことについても疑ふことのできる人でも、眞理について疑ふことはできないのである」。

(1) J. Storz, Die Philosophie des hl. Augustinus, Freiburg u. Breisgau 1887, s. 39.

(2) Confessiones, I, VII, c. 10, n. 16.

(3) De vera religione, c. 39, n. 73.

「眞の宗教について」におけるこの數言は、聖アウグステイヌスの確實性の問題の結論と見ることができであらう。私が疑ふとしても、私の疑ひは私のうちなる眞理によつて始めて可能になる、しかし私のうちなる眞理は「隠れてゐて而も公なる光」(secreta et publica lux)⁽³⁾であるところのその本性上、單なる主觀であることは不可能であつて、私をうちに超えて存在するところの眞理自體に連り、それによつて存在してゐるものでなければならぬ。この眞理自體とは、言ふまでもなく、神である。それ故に、私のうちにあるところの眞理は、それ自體眞理であるところの神によつて眞なのであるから、結局、確實性の問題は神の存在の問題にわれわれを導いてゆくであらう。

(1) De libero arbitrio, I, II, c. 12, n. 33.

(昭和二十一年九月)