哲學研究 第四百十九號 第三十六卷 第九冊

懷疑の克服

——聖アウグスティーヌス研究 小序——

長澤信壽

劇的であつたとさへ言つてよい三八六年の回心の後、聖アウグスティーヌスが關心をもつた第一の問題は、一般に至福なる生活とは如何なるものかと言ふことであつた。そこで彼は友人ワレクンヅス（Valecundus）の所有にかかる山莊カッシキアクム（Cassiciacum）に退いて、長い間の焦燥と苦悶とに疲勞困憊した心身に休養を與へるとともに、「詩篇」や「イザヤ書」の研究に着手し、傍らこの問題を彼の思索の中心においた。その時以來、彼は著作生活に入つたのであつて、ここで彼がまづ書いたものは「アカデミー派の人々を駁す書、三卷」（Contra academicos libri tres）であつた。晩年（四二一年）、彼自身「信仰と希望と愛とに關する撮要」（Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et charitate）の中でこれを顧みて、「私は自分の回心の後に、謂はば入口で妨害に出合ふやうなことのないやうに、三卷の書物を書いた。たしかに眞理を發見することができないといふ絶望——この絶望はアカデミー派の論證に基いてゐるものである——を排除する必要があつた」云々と言つてゐるやうに、この書物で彼はおそらくキケローの「ホルテンシウス」（Hortensius）を讀んで以來親しんで來た新アカデミー派の懷疑論を清算しようとし

た。しかし彼はこの書物を執筆中、同じその年の彼の誕生日すなはち十一月十三日（idus）から三日間、母モンニカや友人たちと、至福なる生活とは如何なるものであるかを論じ合ふ機會を得た。そこでその談話を筆錄して一冊の書物としたものが、「至福なる生について」（De beata vita liber）である。彼はその同じ年のうちに更に「秩序について、二卷」（De ordine libri duo）を書き、翌年卽ち三八七年に「獨語錄、二卷」（Soliloquiorum libri duo）を半まで書いて、ミラノへ移つてゐる。

（一）Enchiridion ad Laurentium, c. xx, n. 7.
（二）Confessiones, l. III, c. iv, n. 7–c. v, n. 9.

これから後、彼の歩いた道は、精神的にも、哲學的乃至宗教的にも、比較的坦々として開かれてゐた。彼はこれまでのやうに狐疑逡巡することなく、自己の進むべき道を眞直ぐに進むことができたやうである。その道は外へ通じるよりもむしろ內へ通じてゐた。彼の宗教的體驗は次第に深まり、この體驗の內省によつて、そのために彼の長い間苦闘して來た神觀も確立せられ、それに伴つて彼の哲學は徐々に體系化せられて行つた。「告白」第八卷の周知の箇所で、彼は自己の回心の突如として起つたことを告げてゐる。[一] 彼は、如何にしてであるかは知らないが、とある無花果の樹のもとに身を投げて、涙の溢れ出るに委せてゐた。その時彼は隣家から Tolle, lege, tolle, lege と唄ふ歌聲の聞えて來るのを聽いた。これは聖書を取つて最初眼に觸れたところを「取つて、讀め」といふ意味に相違ないと彼は考へた。彼が聖書を開いて、偶然、眼に觸れたのは「ロマ書」第十三章一三—一四であつた。彼はそこを默讀した。そしてそれより先きは讀まうとはせず、また讀むにも及ばなかつた。「この節を讀み終ると、忽ち平安の光ともいふべきものが私の心の中に充ち溢れて、疑惑の暗黑は全く消え失せたからである」と彼は言つてゐる。しばしば問題になる omnes dubitationis tenebrae diffugerunt は、彼が哲學的な懷疑をもふくめて、一切の疑問を一時に拂拭し得たといふ意味ではなく、宗教的な絶望（Verzweifelung）から救はれたことを意味するものであらう。回心直後に彼

が書いた前記の著書、「至福なる生について」、「アカデミー派の人々を駁す書」、「秩序について」においては、彼のその後の著書に見られるやうなキリスト教への獻身、神、聖寵、罪等々については、何ごとも語られてはゐない。回心後一年ばかりで彼は洗禮を受け、また實際、教會に賴るやうになつたが、教會はその當時の彼にとつては新プラトーン派とさして變るものではなかつた。けれども彼は新しい生への一つの立場を確保した。「疑惑の暗黑は全く消え失せた」といふ前記の言葉は、彼が眞理――それは、彼においては、神と同じものであるが――の認識を得たといふのではなく、それに對する疑ひ――絶望から救はれ、その發見に對する光明を認めることができたといふことを示すものであらう。彼自身が卒直に認めてゐるやうに、彼はなほ眞理探究の途上にあつた。しかしその途は既に眞理によつて照されてゐた。彼は眞理が必ず發見せられるといふ確信をもつて、一歩一歩、その照された道を歩いた。「至福なる生について」のなかで、彼は次のやうに言つてゐる、神を想起し、神を求め、少しも倦くことなく神に渴するやうにわれわれを動かす勸告が、神から、眞理の泉をつたつて、われわれのもとに流れて來る。この光をわれわれの內部の眼に注ぐものは、かの隱れた太陽であつて、われわれが語り合つた一切の眞理は、この太陽から來るのである。しかし生のこのやうな狀態がただちに至福と言はれるであらうか。

(一) Confessiones, l. VIII, c. xii, nn. 28-29. 服部英次郎氏譯、「告白」中卷、八二頁以下。

(二) De beata vita, n. 35 : Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris jubar sol ille secretus infundit. Hujus est verum omne quod loquimur, etiam quando adhuc vel minus sanis vel repente apertis oculis audacter converti, et totum intueri trepidamus ; nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum, nulla degenerationе impediente perfectum.

聖アウグスティーヌスを至福だとする友人ネブリディウス（Nebridius）の、「アカデミー派の人々を駁す書」に關する、三八七年に書かれた書簡を、灯のかげで讀んだ時、彼は「一體自分はほんたうに至福（ベアートゥス）なんだらうか」と反省す

る。眞に幸福な人間といふのは智者(サピエンス)だけである。では自分は不幸なのか。否、不幸だとも言へない。自分は quasi beatus（準至福）なのである。われわれが日常見るところの圓や正方形は、幾何學的な正方形や圓に比べれば、不完全ではあらう。しかしそれだからと言つて正方形でも圓でもないとは言はれない。それと同樣に、われわれは今 quasi beatus であるにすぎないからと言つて、不幸であるとは言へない筈である。さう聖アウグスティーヌスは書き送つてゐる。(一) 回心の直後の心情はまさにさういふものであつたのであらう。

(一) Epistola, III, n. i: Prope persuasisti mihi, non quidem beatum esse me: nam id solius sapientis praedium est: sed certe quasi beatum: ut dicimus homine, quasi hominem in comparatione hominis illius quem Plato noverat; aut quasi quadra rotunda et quasi ea quae videmus, cum longe ab eis absint quae paucorum animus videt.... Nonne verum est quod Nebridio placet, beatos nos esse? non utique, num stultos adhuc esse, nec ipse audet negare, Ibid., n. 4: His rebus fortasse atque talibus Nebridio mio si non beatus, at certe quasi beatus videor/ videar et mihi....

では至福なる生はどこに成立するか。同じ書簡の中で彼は、「さういふことは起り得ないけれども、假りに精神が死ぬとしても、至福なる生は感性的なものの快樂のうちにはあり得ないだらう。私はそのことをこの孤獨のうちにあつて充分に經驗した」と言つてゐるが、(一) 更に晩年、「修正錄」では、自分の「至福なる生について」において、自分は神の完全な認識がなければ至福なる生はあり得ないことを確證したと言つてゐる。(二) すなはち至福なる生とは、神の完全な認識に基いた生活でなくてはならない。しかしおよそ完全な認識が懷疑と相容れないことは言ふまでもない。そこで至福なる生を規定することをテーマとした回心直後の彼の思索が、まづ第一に、認識の確實性を否定する新アカデミー派の批判に向けられたのは、當然でなくてはならない。しかし新アカデミー派の懷疑說を批判するといふこの課題には、また、單にそれを批判するだけには盡きず、それによつて培はれた自己自身の內部の懷疑をも淸算するといふ意圖がふくまれてゐた。聖アウグスティーヌス自身の懷疑は、主としてキケローを通して知られた新アカデミ

ー派の原理に基づくものであつた。元來懷疑說といふものは單に眞理や認識等に對して疑ひをもつといふだけのものではなく、その疑ひに論理を與へるものである。新アカデミー派の懷疑說も、聖アウグスティーヌスの懷疑に一つの論理を與へたのであつて、彼は曾ての日これによつてマニ敎の二元論から脫却することができたのである。けれども懷疑は如何に鋭くても消極的否定的なものであつて、マニ敎の二元論的世界觀の疑ふべきことを敎へても、進んでそれに代るべき何ものをも彼に與へなかつた。二元論に代る新しい世界觀を與へ——少くとも世界を二元對立においてではなく、唯一神の統一のもとに見ることを彼に敎へたものは、新プラトーン主義であつた。聖アウグスティーヌスにとつては、就中彼の著述生活の最初期にあつては、新プラトーン主義はキリスト敎と異るものとは思はれなかつた。彼は「かのプラトーン派の諸書は、あらゆる仕方で神とその御言の信仰に導くものであつた」[三]と言つてゐる。後年の聖アウグスティーヌスは、彼が初めて新プラトーン派の諸書を讀んで感激した時代を振り返つて、自分が聖書を讀む前に新プラトーン派の諸書を讀んだことを喜び、もし假に、その順序を逆にして、聖書を讀んだ後に新プラトーン派の書物を讀んだならば、「恐らくこれらの書は私を信仰の基礎から引き離したであらう」[四]と言つてゐる。聖アウグスティーヌスのプラトーン主義に對する態度は批判的であり、後年になるほどそれから離れようとはしたが、周知のやうに、回心直後の彼はキリスト敎的であるよりも以上に、新プラトーン主義的であつた。われわれは他のところで中世の哲學が確實性から出發したと言つたが[五]、確實性は至福なる生が確固不動の認識論的基礎を與へられるところに成立するものであるから、聖アウグスティーヌスにとつての第一の課題が、およそ認識の可能に對して否定的疑惑を懷くところの、新アカデミー派の反駁に向けられたのは當然であると言はなければならない。それ故に彼は「アカデミー派の人々を駁す書」と「至福なる生について」とは謂はば表裏相卽の關係をもち、前者はそれを積極の面から、後者はそれを消極の面から、取扱つたものであると言つてよいであらう。

(一) Epistola, III, n. 4.

(二) Retract. l. I, c. ii; In quo libro constitit inter nos, qui simul quaerebamus, non esse beatam vitam, nisi perfectam cognitionem Dei.

(三) Cont., l. VIII, c. ii, n. 3. 服部英次郎譯、「告白」中卷、五〇頁。

(四) Ibid., l. VII, c. xx, n. 26. 同、四二頁。

(五) 「內的人間と外的人間——聖アウグスティーヌスの人間論——」。哲學年報、第十四輯、一五三頁。

われわれはさういふ風に考へて、アカデミー的懷疑を克服しようとした「アカデミー派の人々を駁す書」と、至福なる生を規定しようとした「至福なる生について」との間に內面的連關のあることを認めるのであるが、一體、聖アウグスティーヌスは何故に宗教的生を至福なる生として把握したのであらうか。われわれは宗教的生を beata として把握しようとしたところに、ヘレニストとしてのアウグスティーヌスを見ることができると思ふ。Beata vita といふ概念は、言ふまでもなく主觀的なものであつて、客觀的にその內容規定を與へることは極めて困難であるが、これを哲學の根本問題として取りあげたのは、言ふまでもなくギリシア人であつた。それはギリシア哲學の傳統的問題であつたと言つてよいが、聖アウグスティーヌスが回心の後ただちにこの概念の規定から出發したといふことは、已に、彼のヘレニストであつたことを示すものではあるまいか。Eudämonismus はギリシアの倫理の全般を支配してゐた根本的理念であつた。εὖ ζῆν(よく生きる)といふことは單に道德的·精神的に正しく生きることではなく、その生き方が感性的·肉體的にも快樂を與へるものでなくてならなかつた。ここに當然心(ψυχή, anima)と身體(σῶμα corpus)といふ問題がふくまれてゐる。εὖ ζῆν の主體は、單なる身體でないのは固よりであるが、また身體から離れた心でもなく、却つて心と身體とが不一不二の關係をもつて互に反撥しながら結合し、結合しながら反撥する「人間」である。聖アウグスティーヌスのヘレニストたる面は、εὖ ζῆν の主體たる「人間」の把握において、更に一層顯著になる。彼も亦ギリシアの哲學者と同じやうに、人間を心と身體として把える。「至福なる生について」の對話は「君たちには、われわれが anima (心) と corpus (身體) とからできてゐることが、明らかなことであるとは思はれないか」

といふ聖アウグスティーヌスの問ひをもつて始められ、(一) ナウィギウス（Navigius）を除いて、すべての列席者はこれに肯定的な答を與へてゐる。人間を心と身體として把え、これを哲學的に基礎づけた最初の人は、おそらくピュータゴラースであつたであらう。そしてソークラテース、プラトーンを通してこの人間觀は發展せしめられ、アリストテレースに至つて心が身體の現實態として規定せられたことは周知の通りである。(二) 聖アウグスティーヌスもまた彼の最初の出發點において人間を心（anima）と身體（corpus）によつて componere せられ、前者が後者に働きかけて、ここに生命活動を營ましめるものである、從つて心は身體にまさると考へたのである。このやうな考方はたしかにギリシア的であつて、「新約聖書」、就中、パウロのやうに、人間を靈（πνεῦμα, spiritus）と肉（σάρξ, caro）としては觀てゐなかつた。聖アウグスティーヌスは、さういふ風にヘレニストとして出發するが、眞の至福とは如何なるものであるかといふ至福の內容規定になると、既にヘレニズムから一歩を踏み出す。神から離れ、神に反く人間は至福であることができない。彼が「至福なる生について」で與へてゐる規定に從へば、(三)「神を所有してゐるものが至福なのである」。しかしこの規定も、それが智者（sapiens）の理念を背景として語られてゐるのであつて、彼の晩年、「修正錄」で訂正せられる。(四) 彼は自分が繰りかへして幸福（fortuna）といふ言葉を用ひたこと、また至福なる生がこの世の生活で既に智者の魂の中にあると言つて、その身體の狀態をあまり考へなかつたことを不滿足に思つてゐる。ところが彼の考へるところによれば、使徒は神の完全な認識――それは人間が有ち得る最高のものである――を未來の生においてゐるが、至福なる生の名に値するただ一つのものは、神の完全な認識を許す未來の生活だけであつて、そこにおいては靈が靜かに身體を支配するであらう。以上が「修正錄」において聖アウグスティーヌスが述べてゐるものの概要であつて、この反省は彼がますますヘレニズムから遠ざかつて、聖書の立場を自己の立場としたことを暗示する。

（一） De beata vita, n. 7: Manifestum vobis videtur ex anima et corpore nos esse compositos?

(二) De anima, II, i, 412a 28: δεῖ ψυχὴ εἶναι ἐνεργείᾳ ἢ πρώτῃ σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.

(三) De beata vita, n. 11: Deum igitur, inquam, qui habet beatus est.

(四) Retract., I. I, c. 2: Et quod fortunam etiam illic saepe nominavi. Et quod tempore vitae hujus in solo animo sapientis dixi habitare vitam beatam, quomodolibet se habeat corpus ejus, cum perfectam cognitionem Dei, hoc est qua homini major esse non possit, in futura vita speret Apostolus, quae sola beata vita dicenda est, ubi et corpus incorruptibile atque immortale spiritui suo sine ulla molestia vel reluctatione subdetur.

ヘレニズムの止揚が聖アウグスティーヌスの哲學の體系的發展であつた。至福なる生は懷疑の克服に成り立つのであるが、懷疑の克服はまたヘレニズムの克服であつた。「アカデミー派の人々を駁す書」もさういふ立場から始めて正しく理解せられるであらう。中世哲學の發端の跳躍板となつた確實性が聖アウグスティーヌスの問題となるのは、ここにその根據をもつ。確實性はこの懷疑說批判の謂はば結論である。

では聖アウグスティーヌスは新アカデミーの懷疑說をどのやうに批判したか。聖アウグスティーヌスの懷疑の知識は主としてキケローに負ふものであるが、キケローは、彼自身折衷的であつたけれども、新アカデミーの創立者キュレーネーのカルネアデースに師事し、この人の學說を終生執持してゐた。それ故にカルネアデースの學說が主としてキケローを通して聖アウグスティーヌスに傳へられたのであらう。カルネアデースは所謂中アカデミー(一)の創立者アルケシラーオスの學說を承けついで、それを發展せしめたものである。カルネアデースにおいて確かにアカデミーの懷疑說は最高潮に達した。我々は今彼の學說のうち、特にわれわれの當面の問題に連關するものを三つの點に要約することができるであらう。第一の點は、一般に知識は可能であるか、と言ふ問題である。これは新アカデミーの根本に關する問題であるが、彼はこの問ひに對して、われわれを欺かないやうな表象は存在しないし、また過つた表象と區別することができるやうな眞の表象も存在しない、且つまたストア派の言ふやうな理解し得る表象（φαντασία καταληπτική）としての眞理の規準も存在しない、それ故に知識は不可能であると答へる。しかしそれだからと言つて、そ

れを論證することもまた不可能である。と言ふのは、論證には必ずその前提がなくてはならないから、われわれはその論證に先立つてまづその前提が眞であることを論證しなければならない。さもなければわれわれは petitio principii を犯すことになるであらう。しかしその前提を論證しようとすれば、更にもう一つの前提の眞であることを論證しなければならず、かくしてそれを無限に繰り返すことになるから、およそ論證といふことは不可能でなくてはならない。第二の點は蓋然性に關する。人は確實な認識を得ることができないから、蓋然性（probabilitas）による結論で滿足しなければならない。カルネアデースはこの蓋然性をその程度に應じて分類してゐるが、[1] それはわれわれにとつて當面の問題ではないであらう。第三の點は行爲に關する。アルケシラーオスは人間の實踐的生活の最高の規準（modus）としては、必ずしも知識を必要とするものではなく、τὸ εὔλογον（蓋然性）だけで充分であると考へたが、カルネアデースもまた同樣に蓋然性が人間の行爲の導きとなるのであつて、その結果 ἀταραξία（不動性）が生れるのであると考へた。

（一）ラリッサのピローンに始まるものを「新アカデミー」とする場合に、この名稱が用ひられるが、またアルケシラーオス、カルネアデース等々をふくめたものを「新アカデミー」と呼ぶ場合もある。

（二）A. Goedeckemeyer, Die Geschichte des griechischen Skeptizismus, Leipzig, 1905, SS. 62 f.

新アカデミー派の學說は大體以上の三點に要約せられるのであつて、われわれは差當りこれ以上深く立ち入る必要はないやうである。聖アウグスティーヌスは新アカデミー派の學說が、結局、（一）何ものも知覺せられることができないといふこと、（二）智者は如何なることにも同意を與へてはならないといふこと、この二點に歸着すると言つてゐる。[1] これはわれわれが行爲に關するものとした第三の要點を別に取り出さなかつたからであらう。この當時の認識論が一般にさうであつたやうに、新アカデミー派の認識論もまた模寫說であつて、認識は外界の印象又は表象、すなはちその人々によつて visum と稱せられたものを、人間が把えることに成立する。[2] visum をわれわれが把握する

こと、それが「知覺」と譯したところの **percipere** である。ところでアカデミー派の人々は「誤謬と共通の徴標をもつてはゐないやうな表象（ウイスム）は把握せられ、知覺せられることができる」と言ふ。(三) われわれが外界から受ける感覺的印象（知覺）は眞とも僞とも言ふことができない。だから一方からすればそれは虛僞と共通性をもつてはゐないが、他方からすれば、それをもつてゐるわけである。ここからしてアカデミー派の人々は、人が何ものをも理解し得ないと結論するのであると、聖アウグスティーススは考へた。

(一) Cont. academ., l. III, c. x, n. 22: Duo sunt quae ab Academicis dicuntur, contra quae ut valemus, venire instituimus. "Nihil posse percipi," et: "Nulli rei debere assentire."

(二) アリストテレース以後ギリシア・ローマ期の哲學において用ひられた visum がどういふものであつたかは、それ自身一つの大きな問題であるが、今われわれはそれに立入つてゐることができない。ただこの言葉の語義としては J. S. Read が The Academics of Cicero の I, § 40 の註で述べてゐるものは要領を盡してゐる。「visum は或る場合には外界の對象から發し、感覺を通して精神に入つて來ると想像せられた寫像又寫しを意味するが、場合によつては、そのやうな寫像又は寫しによつて生み出された精神の狀態を意味した。また或る場合には精神そのものが意識する對象を意味した。visum といふ言葉が混亂して用ひられたもう一つの理由は、時々、καταληπτικὴ φαντασία（即ち間違ひのないものの表象）の譯語として、時にはただ φαντασία（欺くこともあり得る表象）だけの譯語として用ひられたからである」。

(三) Cont. academ., l. III, c. ix, n. 18: Tale scilicet visum comprehendi et percipi posse, quale cum falso non haberet signa communia. Ibid., l. II, c. v, n. 11: Sed verum non posse comprehendi ex illa Stoici Zenonis definitione arripuisse videbantur, qui ait id verum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex eo unde esset, ut esse non posset ex eo unde non esset. Quod brevius planiusque sic dicitur, his signis verum posse comprendi, quae signa non potest habere quod falsum est.

第二の、智者は如何なることにも同意を與へてはならぬといふ點について言へば、アカデミー派の人々は、智者の任務は眞理を探究することそのことにあるのであつて、眞理を發見することにあるのではないと考へる。だからこの

眞理探究の途上において誤謬を犯さないためには、如何なる事柄についても同意を與へてはならないといふことになる。蓋しストア派のゼーノーンが言つてゐるやうに、(一)「憶斷することは最も恥ずべきことである」。何ごとをも是認しないといふことは、しかし、單に理論の問題だけではなくて、同時にまた實踐の領域にも係る。是認を與へるとは判斷することである。理論の世界における判斷に該當するものは、實踐の領域では決斷である。行爲は決斷に成立するが、アカデミー派は決斷を差控へる。それではアカデミー派の人々は行爲しないか。彼等は verisimile（似眞）と稱する一種の蓋然性（quodam probabile）を導入して、これを行爲の準則とする。

（一）Cont. academ., l. II, c. v, n. 11.

この二點に關する聖アウグスティーヌスの批判は、これを要約して言へば、このやうな命題の以前に既に眞理が知られてゐなければならない、と言ふことである。何となれば「虛僞と共通の徵標をもたないやうな表象しか把握せられ、知覺せられない」といふ命題も、また「如何なる事柄についても同意を與へてはならない」といふ命題も、更に「似眞と稱する一種の蓋然性」も、眞僞の區別を前提してゐるからである。人は眞僞の區別を知ることなしには表象の眞僞も似眞も語ることができない筈である。だから表象の眞僞が語られる時には、それに先立つて眞理が知られてゐるわけである。單なる感覺乃至表象は眞とも僞とも言ふことができない。

それでは誤謬はどうして起るか。まづ問はれなければならないことは、何故聖アウグスティーヌスが誤謬の問題を取りあげたかである。言ふまでもなくそれは彼の認識論の一つの問題である。既に述べたやうに至福なる生は神の完全なる認識の基礎の上に立つものであるから、懷疑を克服して神の認識の可能を確證することが回心の後の聖アウグスティーヌスの第一の課題でなくてはならなかつた。神の認識の可能と、それに基づくところの一般に認識の可能とを確證することは、同時に信仰の確實性を樹立することに外かならない。ところで彼がアカデミー派の批判によつて達した結論によれば、彼等は人が一般に何ものをも知覺することができないと言ふけれども、實は人は何ものかを知

ること（scire）ができるといふことであつた。アカデミー派と聖アウグスティーヌスとの根本的相違は、要約すれば、percipere と scire との相違に歸着する。認識は percipere である。だから蓋然的なものである――これがアカデミー派の主張である。認識は percipere ではない、scire である――これが聖アウグスティーヌスの主張である。何故に認識は percipere ではないのか。percipere は、聖アウグスティヌスによれば、判斷以前である。しかるに認識は判斷に成立する。scire とは判斷によつて眞理を知ることである。虚僞を知るといふことは一つの矛盾であつて、われわれが虚僞を知るといふのは誤謬を誤謬として認めること、即ち或る事柄が虚僞であるといふ命題を眞理となすことにほかならない。誤謬を知るといふことは、それが誤謬であることが眞理であるといふことを知る以外には意味をなさない。それ故に聖アウグスティーヌスは「まちがつた事柄の知識はあり得ない」と言つてゐる。(一) では誤謬は全然あり得ないか。或はもし誤謬が起るとすれば、それは如何にして起るか。

(1) Cont. academ., I. III, c. iii, n. 5: Quomodo, inquam, eam determinem, illud omnibus placuit, scientiam falsarum rerum esse non posse.

聖アウグスティーヌスの認識論は二元論であつて、この點だけを取つてみれば、彼はプラトーン主義の傳統を守るものであり、多少極端に聞えるかも知れないが、或る意味ではプラトーンを一歩も出てゐないと言へる。彼においてもプラトーンにおけると同樣に、認識の對象の世界は叡智的世界（mundus intelligibilis）と感性的世界（m. sensibilis）とに分たれる。前者には眞理があるが、後者は眞理の世界ではない。それはわれわれが視覺や聽覺によつて感覺する世界、眞理の世界ではなくて、眞理に似てゐる世界、verisimilis の世界である。前者はプラトーンの τὰ νοητά に、後者は τὰ ὁρατά 又は τὰ δοξαστά に該當する。對象界のこの二元性はまた人間の認識能力の二元性に對應する。叡智的世界を把握する能力は理性（ratio）又は知性（intellectus）であるが、感性的世界を把握する能力は肉體的感覺（sensus corporis）である。眞理の認識は、それ故に、理性的・知性的認識であるが、これに反して肉體的

感覺がわれわれに傳へるものは眞理ではない。しかし必ずしも誤謬であるとは限らない。肉體的感覺がわれわれに傳へるままのもの、卽ち感性的所與は、そのものとしては決して人を欺くものではなく、判斷以前、從つて眞僞以前であるとアウグスティーヌスは考へる。彼が擧げてゐる例によれば、水中に入れられた橈は折れて見えるが、折れて見えるのが正しいのであつて、眞直ぐに見えたならばそれが却つて誤謬である。折れた橈を折れた橈として見るこの感覺の作用は最も直接的であつて、感覺の直接的事實を人は否定することができない。そしてこの直接性そのものには誤謬の起る間隙がない。それでは一體誤謬はどうして起るのか。それにしても一體水中に入れられた橈が折れてゐるものではなく、本來眞直ぐなものだといふことをわれわれが知るのは、どうしてであるか。問題は却つてそこにある。水中に入れられた橈が、われわれの視覺に對する所與として、折れて見えることに問題があるのではない。橈が眞直ぐであるといふことは、われわれの理性が橈の modus（規準）としてもつてゐるものである。さうしてみると誤謬は感性と理性との間の矛盾に基くものでなくてはならない。理性の世界に誤謬のないことはいふまでもないが、また單なる感性的所與（直觀）にも誤謬はなく、誤謬はこの兩者の間の矛盾にある。聖アウグスティーヌスの「自分に見えるものをそのまま直ちに是認する者が誤謬を犯すのである」[Is enim errat, qui quod sibi videtur, temere probat) はさういふ意味に解される。(一) ここに用ひられてゐる probare とは、それを modus として、それに普遍妥當性を認めることにほかならない。しかしいふまでもなく感性は個別的であつて、人は感性から得たものをすべての人に妥當する modus（規準）となすことはできない。およそ認識といふものは感性的個物を把へるのではなく modus を把へることでなくてはならない。ただ個を個として感覺的に把へるのでは認識とはならない。modus はものの規準となるものであつて、われわれはこの規準に照して個々のものや個々の場合を判斷する。すなはち認識するのである。だからわれわれの認識とは個々のものや個々の場合を把へることではなく、この modus を把へて個々のものをこの modus の下に包攝することである。さうすると問題は感覺がさういふ modus をわれわれに與へるかと言ふことに

なる。それに對する聖アウグスティーヌスの解答は言ふまでもなく否定的である。感覺が與へるものはそのものとしては人を欺くものではないとしても、それだからと言つて、それが直ちに眞理なのではない。聖アウグスティーヌスに從へば、(11)精神が肉體的感覺から受け入れるものは臆斷を生ぜしめるけれども、決して知識を生ぜしめるものではない。さうすると誤謬は感覺によつて得られた臆斷を、ただちに眞理の規準となすことによつて起るといふことになる。聖アウグスティーヌスは、さういふ風に、誤謬の起源を臆斷においたのである。

(1) Cont. academ., l. III, c. xi, n. 24.

(11) Ibid., l. III, c. xi, n. 26 : Sint enim qui ista omnia, quae corporis sensu accipit animus, opinionem posse gignere confitentur, scientiam veto negant.

そこで聖アウグスティーヌスはかう考へる。アカデミー派の人々が最もおそれたものは誤謬を犯すことであつた。智者は誤謬を犯すことがないやうにするために蓋然性にとどまつた。けれども彼等の根本的な過誤は、臆斷と知識との區別を忘れたことに由來する。即ち彼等は人が臆斷によつて誤謬を犯すといふことから、ただちに知識から普遍妥當性を奪つてしまつた。しかし臆斷はもともと知識ではないし、たまたま臆斷と知識とが一致することがあつても、それは偶然にすぎず、その間には何等必然の關係はない。だから知識の客觀性、その普遍妥當性は、臆斷の如何にかかはらず、動搖するものではない。また假令、人が臆斷によつて誤謬を犯すにしても、われわれを取り圍んでゐるものがわれわれの眼によつて見られるといふこと、すなはち感覺的知覺の事實は、最も明白な、否定することのできない事實であるから、この感覺の力を拒んで、如何なるものも知覺せられないとなすことは不可能である。アカデミー派のなし得ることは、一切が見ゆるところと異つてゐると言ふにすぎないであらう。(1) では、一體如何にして彼等は一切のものが感覺的所與と異つてゐるといふことができるのか。かく言ふことができるためには、人は豫め感覺に與へられる所與とは異つた modus を想定して、感性的知覺をこれに照して見るのでなければならない。では、この modus

は如何にして與へられるか。およそ modus は感覺のうちにも臆斷のうちにも與へられるものではない。聖アウグスティーヌスは modus が感覺によつては與へられず、ただ知識の對象としてしか與へられないことを示すために、エピクーロス派を引き合ひに出す。(二) 蓋しエピクーロス派の人々は最高善を感性のうちにおく人々であるからである。彼等は最高善と快樂とを同一であるとなすけれども、快を苦から分つ modus は快苦の感覺そのもののうちにあることはできない。彼等もそれを快苦の外に、快苦の感覺を超えた智におく。人は善であるためには苦を避けて快を取らなければならないが、しかしそれに先立つて、快苦を分つところの超感覺的なもの、或は感覺以前のものを知つて(scire)ゐなければならない。この超感覺的な、scire することはできるが、感性の對象とはならないものが卽ち modus である。modus は、さういふ風に、scire の對象としてしか與へられないものである。——さう聖アウグスティーヌスは考へたのである。

(一) Contra academicos, 1. III, c. xi, n. 24: Nunquam rationes vestrae ita vim sensuum refellere potuerunt, ut convincerentis nobis nihil videri: nec omnino ausi estis aliquando ista tentare, sed posse aliud esse ac videtur, vehementer persuadere incubuistis.

(二) Contra academicos, 1. III, c. xii, n. 27.

さういふ風に、エピクーロス說の如き、感覺の中に最高善をおく快樂說が、既に、modus の超感覺的認識を前提するものであるとすれば、modus の認識に對應する scire とは如何なるはたらきであるかが次に起つて來るところの問題である。scire が感覺を超え、その背後にある認識能力であることは言ふまでもない。ヨーゼフ・ガイザアはその根本的特徵として、(一) 眞理を對象とすることと、(二) 知性の洞觀 (schauen) に基くものであつて、cogitare と同義であることを擧げてゐる。(一) 感覺的作用は肉體的なはたらきであつて、感性的な對象、從つて有形の對象に關係するものであるが、知る作用は精神的なはたらきであつて、その對象もまた精神的である。人は數學の圖形や數字を

感覺の對象としてもつことができるが、しかしこれらのものから大きさをもたない、ただ位置しかない點、長さは有するが幅をもたない線、もしくは數の概念等々を得ることはできない。さういふ概念をわれわれに與へるものは、感覺を通して働いても感覺とは獨立し、從つてまた感覺的對象とは獨立した精神的對象を把握する力である。われわれは感覺的に描かれた圖形によつて三角形の概念を得るのではなく、却つて三角形そのものとも言ふべき超感覺的概念によつて圖形を描くのである。三角形そのものの概念のないところに三角形の圖形は存在し得ない。聖アウグスティーヌスはさういふ超感性的な精神的能力を言ひ表はす適當な名稱を語彙のうちに探索することに非常に骨を折り、長い著述生活の間には、時代や場合によつて、異つた表現を用ひてゐるが、「獨語錄」では mentis oculi（精神の眼）又は sensus animae（魂の感覺）といふ表現を用ひてゐる。(二) 知識とはこの mentis oculi によつて得られたものを言ふのである。これが眞理の認識であつて、前述の叡智的世界に屬するものである。

（一）J. Geyser, Die erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins (Aurelius Augustinus, herausgegeben von Grabmann-Mausbach, 1930), S. 78.

（二）Soliloquiorum, I. 1, c. 6, n. 12.

以上述べたところによつて明かなやうに、聖アウグスティーヌスの認識論は著しくプラトーン的である。從つて叡智的世界は眞理の世界であつて、現象の世界であるところの感性の世界に對しては、原型の意味をもつてゐる。眞理の認識とは模寫を通して原型を認識することにほかならない。しかし聖アウグスティーヌスの場合は、プラトーンと異つて、模寫であるところの現象の世界は同時にまた神（卽ち眞理）によつて創造せられた被造物であつた。さういふ意味で、認識とは被造物を通して神を認識することでもあるであらう。聖アウグスティーヌスは「ロマ書」第一章二〇節の「卽ち其見得べからざる所、其永遠の能力も神性も、世界創造以來造られたる物によりて覺られ、明かに見ゆるが故に、人々辯解することを得ず」（ラゲ譯）を、しばしば認識の原理として揭げてゐる。(一) しかし回心の直後に

おいては natura creata といふ考は前面には出て來なかつた。「ロマ書」第一章二〇節の、今、引用した言葉が認識の原理として掲げられてゐる最初の著書は、おそらく「眞の宗教について」(De vera religione, c. lii, n. 101)であらう。これは三八九—三九〇年に書かれたものであつて、「美と快適とについて」(De pulchro et apto)以來第十八番目の著述である。聖アウグスティーヌスがその引用につづいて語つてゐるところによれば、これは「永遠であつて常に同じ狀態を維持してゐる眞理を對象とする場合にのみ確實である認識」の原理であつて、「時間的なるものから永遠なるものへの還歸」を教へるものである。[一] 晩年の圓熟期に書いた「ヨハネ傳福音書論」でも、彼はこの世の哲學者のうちには、被造物を通して創造者をたづねるものがあるが、その哲學者たちは、使徒パウロがはつきりと言つてゐるやうに、被造物を通して創造者を見出すことができるであらうと言つて、前記「ロマ書」の言葉を認識の原理として擧げてゐる。[二] プラトーンは見ゆる世界を μίμησις (imitatio, imago expressa) と言つたが、聖アウグスティーヌスにとつてはそれは imago Dei であつた。彼は「アカデミー派の人々を駁す書」の終りで、どうしてアカデミーの蓋然說が弘まつて行つたかを述べてゐるが、その箇所でカルネアデースは verisimilitudo (似眞性)に從つて行爲をなす者が、その規準としなければならないもの、卽ち原型を知つてゐたが、それを秘密にして、ただ蓋然的 (probabile) となしたのであると言ひ、「如何なる人にもせよ、原型を直觀するものが、その imago を識別するのは當然である」とつけ加へてゐる。[三] この原型は眞理自體であつて、不變的なもの、永續的なもの、永遠なる存在である。而して「眞に存在する」と稱せられるものは、ただ不滅なもののみである。[四]

(一) 例へば De vera religione, c. lii, n. 101; Conf., I, VII, c. ii, n. 26; De Trinit., I, XIII, c. xix, n. 24; Epist. CXX ad Consentium, n. 13; In Joan. evang. Tractatus, II, n. 4.

(二) Haec est a temporalibus ad aeterna regressio, et ex vita veteris hominis in novum hominem reformatio…Quid enim appetit curiositas, nisi cognitionem, quae certa esse non potest, nisi rerum aeternarum et eodem modo se semper habentium?

(三) In Joan. evang. Tract, II, n. 4: At vero quidam philosophi hujus mundi exsiterunt, et inquisierunt Creatorum per creaturam qui potest invenîri per creaturam, evidenter dicente Apostolo.

(四) Cont. academ., I. III, c. xviii, n. 40.

(五) Soliloquiorum I. I, c. 15, n. 29: Non est certe in rebus mortalibus. Quidquid enim est, in aliquo non potest manere, si non manet illud in quo est. Manere autem, etiam rebus veris intercuntibus, veritatem paulo ante concessum est. Non igitur est veritas in rebus mortalibus. Est autem veritas, et non est nusquam. Sunt igitur res immortales. Nihil autem verum in quo veritas non est. Conficitur itaque non esse vera, nisi quae sunt immortalia.

この眞理の概念は、聖アウグスティーメスにおいては、神の觀念と結合して發展するが、それについては曾て所謂彼の神の存在の論證に就いて論述した際觸れておいたから(一)、ここでは省略しておかう。ともかく眞理がプラトーンの形相の性格をもち、現象、從つて被造的自然がプラトーンの見ゆる世界の性格をもつとすれば、所謂二世界說は不可避であらう。しかし二世界說においては、プラトーンの場合にも聖アウグスティーメスの場合にも、叡智的世界と感性的世界、原型と模寫の關係が重要な問題となる。二世界說は二つの世界が無關係に存在することを主張するものではなく、却つて兩世界が何等かの關係をもつて成立することを說くものである。この關係は、固よりいろいろに考へられるが、それがどのやうに考へられるにしても、根柢において、兩世界を結合する關係でありながら、しかも結合するが故にまた分離する關係である。そのやうな關係がなければ、二つの世界は共に成立しないであらう。だから二世界說において最も困難な問題は、實は、そのやうな二つの世界を結合分離する中間の關係である。プラトーンはそのやうな關係を、比喩的に分取、分有、臨存、共與、(μεταλαμβάνειν, μετέχειν, μέθεξις, παρεῖναι, παρουσία, κοινωνία κτλ.) 等々の表現を用ひて言ひ表はした。二世界說におけるこの關係を存在論的に徹底せしめてゆけば、第三の世界が考へられることになるであらう。プラトーンはそれを τὸ τρίτον (第三のもの)、τὸ μικτόν (混合)、ἡ μικτὴ οὐσία (混合的存在) 等々と稱した。

（一）「神と眞理――聖アウグスティーヌスにおける所謂神の存在の論證について――」、「宗教研究」新第二卷第三號。昭和十五年九月。

聖アウグスティーヌスではそのやうな關係はどう考へられてゐるか。彼も回心の直後の時代には、固より場合によつては、プラトーン乃至少くとも新プラトン派の用ひた言葉や概念を用ひてゐるが、もともと彼ははつきりした形で二世主義を主張したわけではなかつた。ただ如何なる宗教においても絶對と相對、神と人間といふGegenpolの、何等かの關係がなくては成立し得ないから、當然兩者の關係する第三の領域が問題になるのである。その場合、聖アウグスティーヌスにおいては、プラトーンにもプローティーノスにもない新しいものが加へられた。就中、彼が「創世記」を研究して、神の創造に深く思ひをひそめてからは、世界や人間や總じて被造物に對する彼の觀方が全く一變し從つて問題の出し方も異り、形相と個物、原型と寫像との間には如何なるなる關係があるかといふ問ひ方では問はれなくなつた。しかしそのやうな傾向の現れたのは、われわれが今問題にしてゐるカッシキアクムの時代ではなく、少くとも「自由意志について」（De libero arbitrio）以後のやうである。（一）カッシキアクムで彼が書いた著作の中には、後の「告白」第十一卷乃至第十三卷に見られるやうな、神の創造に關する鋭い洞察や深い思想は、全然現れてゐない。プラトーンの「第三のもの」に該當するものを、もしわれわれが聖アウグスティーヌスに索めれば、それは教會、恩寵、罪惡等々であらう。從つて問ひも、現實的な、罪を背負ふた人間が永遠なる眞理を把握することができるかといふ形を取るに相違ない。ここにおいては、人間に永遠なる眞理を認識することができるか否か、人間の能力と資格とが第一に問題となる。人間は無條件に眞理を認識することができるのではない。眞理を認識することができるためには、人間は教會において恩寵を受け、背負ふところの罪を淨化して貰はなければならない。人間は何故にものを正しく認識することができないか、この問ひに對する聖アウグスティーヌスの答は、人間の精神が罪惡のために晦まされてゐるからであると言ふにあるであらう。實際、彼は後年になると繰り返して、人間の知性が眞のキリスト教

的信仰に至らず、また神への道を進み得ないのは、知性が罪に汚れてゐて正しくものを見ないから、就中、正しく神を觀ないからであると述べてゐる。(二) 晩年の大作「三位一體について」によれば、(三) われわれの照明（illuminatio）はロゴス卽ち永遠の生命である光を分有することであるが、われわれは罪の汚れのために、たしかに、それを分有する資格を缺き、且つそれを分有するに適してゐない。さういふ風に人間の知性は罪惡と迷誤とに汚されてゐて、眞理の認識に達することができないから、先づ認識に先立つて知性の淨化が肝要であるとアウグスティーヌスは考へる。「それ故に眞理を觀ることのできない者には、權威があつて、それをなすに適するやうにし、且つ淨化してくれるであらう」。(四) この場合「權威」とはまづ何よりも敎會を指すのである。

（一） Max Zepf, Augustins Confessiones, Tübingen, 1926, S. 20. ツェップは「自由意志論」が書かれた頃から始めて調子が變り、宗敎と哲學（愛智）とが同じものになると同時に、以前の生活はもはや必然的に經過して來なければならなかつた段階ではなく、罪のある極惡なものとして見られた、と言つてゐる。

（二） De civit. Dei, l. XI, c. ii: Sed quia ipsa mens, cui ratio et intellegentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perferendum incommutabile lumen, donec de die in diem renovata atque sanata fiat tantae felicitatis capax, fide primum fuerat inbuenda atque purganda. De Trinit., l. I, c. viii, n. 17: Contemplatio quippe merces est fidei, cui mercedi per fidem corda mundantur: sicut scriptum est: "Mundans fide corda eorum." (Act., xv, 9.) Probatur autem quod illi contemplationi corda mundentur, illa maxime sententia: "Beati mundicordes, quoniam ipse Deum videbunt." (Matth., v, 8). Cf. Sermo LIII, c. x.

（三） De Trinit., l. IV, c. ii, n. 4: Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae lux est hominum. Huic autem participationi prorsus inhabiles, et minus idonei eramus, propter immunditiam peccatorum. Mundandi ergo eramus.

（四） De utilitate credendi, c. xvi, n. 34.

では、どうして知性は罪によつて汚され、ものを正しく認識することができないのか。聖アウグスティーヌスによれば、認識は單なる知性または理性がなすところの仕事ではなく、意志がそれに參加する。認識は判斷に成り立つが、意志なくして判斷はあり得ないであらう。しかもまた一面、人間の犯す罪惡はものがら（res）ではなくて、意志の作用（actus）である。ここに罪惡によつて認識がゆがめられる理由があるのである。さういふわけで認識にはまづ知性が淨化せられることが必要である。ところで淨化は恩寵のはたらきであるから、われわれはここに照明論（doctrina illuminationis）が恩寵論と密接に連關してゐる理由を知ることができるであらう。

われわれは聖アウグスティーヌスの懐疑の克服から出發して、彼の認識論に言及し、終に信仰の哲學に達した。彼は照明論においてプラトーン主義に別れを告げるのである。一般的に言つて聖アウグスティーヌスは、その認識論においてはプラトーン的であるが、その信仰の哲學においては、プラトーンを遙かに超えてゐた。プラトーンにおける第三の世界、すなはち分有の世界、從つて現實の世界は、聖アウグスティーヌスにとつては、形相を分有してゐる世界ではなく、却つて神が無から創造した世界である。現實の世界が神の創造の世界として把握せられるためには、プラトーン主義では最早充分ではなかつた。信仰の哲學においてはたしかに彼獨自のものが現れて來た。それは普通考へられてゐるやうに、ギリシア哲學の方法乃至論理によつてキリスト教を解釋したことではなく、むしろキリスト教の立場に立つてギリシア的、就中、プラトーン主義的に思索したことであつた。（了）

（筆者　九州大學文學部「古代中世哲學史」教授）

ENGLISH OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article

The Overcoming of Scepsis: an Introduction to a Study of St. Augustine

By Nobuhisa Nagasawa

It was tbe question: "What is *beata vita*?" that St. Augustine had to ask after his conversion of 386. In that same year he had retired to Cassiciacum, devoted to writing four books: "Contra Academicos", "De beata vita", "De ordine", and "Soliloquia", the last only half finished when he left for Milan in the following year. While thus engaged he was mainly concerned with defining the conception of "beata vita" as clearly as possible. But to define the *beata vita* presupposes the overcoming of the scepsis of the Academy, which was his own as well; for at one time of his life he had also been a sceptic, through the influence of which, however, he could get away from the Manichaean dualism. Be it as it may, in order to define the *beata vita*, he asks in the so titled Dialogue: "*Manifestum vobis videtur ex anima et corpora nos esse compositos?*" For to define the human being as composed of *anima* (ψυχή) and *corpus* (σῶμα) is not Christian but Hellenic, because according to the Christian way of definition the human being is composed of πνεῦμα (*spiritus*) and σάρξ (*caro*), as is shown by the word of St. Paul. To overcome the scepsis meant thus for St. Augustine to overcome Hellenism.

The epistemology of the "Contra Academicos" is a criticism of the

Academic scepticism. St. Augustine summarises here the scepticism of the Academic School into two points: (1) *nihil percipi posse*, and (2) *nulli rei debere assentire*, and in concluding his criticism he insists that knowledge is not something *probabile* as the Academicians teach, but consists in *scire* based upon *certitudo*. Thence he develops the epistemology of the Theory of the Two Worlds after the example of Plato. But in distinction from the case of Plato, the phenomenal world is for him not only *ὁρατά*, but also *natura creata* created by God *ex nihilo*. Plato explains the relation between the Ideas and the world of phenomena by means of the conception of participation, but if we look for anything corresponding to participation in the case of St. Augustine, it must be sought in *ecclesia*, *peccatum*, *gratia*, etc., these intermediating between God and creatures. Thus it is that in the theory of knowledge of St. Augustine the doctrine of *illuminatio* plays so important a part. St. Augustine excels Plato by far in his philosophy of belief, in spite of his being a Platonist in his theory of knowledge. His overcoming of scepsis was the way leading to his philosophy of belief.

The Problem of "Being" and "Nothing" in Martin Heidegger

By Masuo Tanaka

The uniqueness of the problem of "Being" (Sein) in Heidegger is concentrated in the point that the question: "Why is there any Being (Seiendes) at all——why not rather Nothing?" is to introduce the very problem of Being. We are to inquire first of "Nothing," and not of "Being", just because we have to think that "the unfathomable and unmanifest essence of Being is vouchsafed us by Nothing".

Being is something which we can never make an "object" in any sense of the word as against the "subject", and which, moreover, in