

# 哲學研究

第四百八十二號

第四十一卷  
第十二册

## 聖アウグスチヌスの認識説

高橋 亘

### 一 聖アウグスチヌスの認識説と近世の認識説との相違

近世の主流の認識説は、例えばロックやカント等をとって見ても、自然科学を基準として、其の説を立てている。併し自然科学的思惟に於ては、その対象とする所は全体でなく、部分である。自然科学的思惟は我々の日常的思惟を高度化し、体系化したものであるが、其の本質は実用知、支配知である。それは主体の行為を可能ならしめる為に、適宜の所に坐標軸をとり、世界像を構成する。それは我々の行動可能の領域を全体の中から切り取って、己の対象とする。我々の日常的世界像、自然科学的世界像の此の様な性質は、ベルグソンの指摘した通りである。<sup>(1)</sup>

此の様な性質をもった自然科学を基準として説を立てる所より、近世の認識説は次の様な制約を受けている。(一)其処では全体者が考えられていない。代表者としてカントを例にとろう。彼の認識説は、認識する主体と認識される客体という、相互に独立的な二つのものものより出発する。此の二つのもの間に生ずる関係が認識だと考えられている。これは自然科学的思惟に於ける態度、即ち主体が客体に働きかけて、これをつくりかえ、己に役立たせる為に、これ

を知らんと欲する——「知は力なり。自然はこれに従うことによつて、これを征服することが出来る」(フランチス・ベーコン)——という態度と連関する。カントに於て主体と客体とは最後まで相対立する。主体に於けるアプリアリの原理によつて客体を構成するといつても、物自体は残る。先験的統覚と物自体とは飽くまでも対立した儘である。これは自然科学的法則の普遍妥当性を承認し、その根柢を求め、というカントの認識論の方法から当然出て来ることなのである。

併し認識主体と認識客体とを先づ別に夫々措定し、次に両者の間の關係として認識を考へるということは不合理である。全然相独立せるものなら、両者は關係、交渉を持たぬ筈である。關係を持つというなら、両者を包むものが存在せねばならぬ筈である。全体者がなければならぬ筈である。カント以後のドイツ観念論は此の方向に思索を進めた。フィヒテは物自体を否定して認識主体、認識客体の両方の根柢にある絶対我を考へ、シェリングは主観と客観の根柢にある同一性を考へ、ヘーゲルは客観を対自的に措定する絶対精神を考へた。併しドイツ観念論は全体者、絶対者の側面を重視する余り、これと個別者、認識主体との關係が明瞭でない。否、個別者、認識主体はややもすると、全体者、絶対者の中に埋没して了う傾きがあった。従つて、認識主体と認識客体との間の關係としての認識の問題も消失して了つた。

古代及び中世の思想に於ては此の様なことはなかつた。其處に於ては主体及び客体を包む全体者が考へられ、此の全体者の中に於ける、主体と客体との關係として認識が考へられた。己を包む全体者の意識は、ギリシヤ人にとつては牢固たるものであった。世界はコスモス即ち美しき飾りであった。それは調和に満ちていた。それは有限であり、纏つたものであった。認識するとは、此の様な全体者が認識主体に対して己の姿を示すことであつた。真理はアレテイア(*Altheia*)であつた。即ち蔽いを取り去られて見られたものであつた。全体者は認識主体の眼力に應じて、己の美しい姿を示した。即ち此處では認識とは、全体者の上に於ける、認識主体と認識客体との間の存在關係であつた。

中世に於ては全体者の意識は更に強固である。蓋し中世の意識によれば、世界及びその中の一切のものは神の被造物に他ならないから。それ故に認識主体と認識客体とは対応する。此処に於ても認識とは、全体者の上に於ける、認識主体と認識客体との間の存在関係である。但し中世の場合は、一切の創造者なる超越的神の存在によって、ギリシヤと違つた要素が入つて来ている。

(二) 自然科学的認識を基準にとつていうことからして、近世の認識説は更に次の様な制約を受けている。即ち其処に於ける認識客体が部分である如く、認識主体も部分である。それは抽象的な自我で、具体的な自我でない。自然科学的認識の根柢にあるものは、外界を支配し、己に役立てんとする欲求である。それは己の行動を可能乃至容易ならしめんとする配慮と欲求である。それは知、頭腦のみを以てして足りる。従つて其処で考えられている認識主体は知的な存在者である。意志や感情を捨象して考えられた知的存在者である。カントに於ても意志と感情と悟性とは區別され、意志は道德の領域に、感情は芸術の領域に配当され、認識するものは悟性的存在者とされている。併し意志、感情、悟性と区分して了うのは抽象的であらう。實際は、意志、感情、悟性を持った全人格が認識しているのである。我々の認識作用に意志や感情も役割を演ずる。(勿論カント以後、彼の認識説の此の様な抽象性は気づかれた。価値認識、歴史認識が問題として出て来た所以である。併し今はその場所でないで、これに就いては述べない。)古代及び中世に於ける認識説は、此の様な知情意を含めての全人格の認識を問題とする。認識の道德的制約、「知らないのは知ろうと欲しないのだ」という考え方はギリシヤに於ても著しい。併しギリシヤ哲学は、その本来の未知主義の傾向の故に、此の点に於て未だ充分でなかつた。聖アウグスチヌスの認識説は此の点を強調する。彼によれば認識は三つの要素より成り立つ。見られるもの、見る能力、及び此の両者を結びつけるものたる意志的要素、愛的要素である。認識は常に此の様な三一的構造をなしている。これは感覺的認識、叡知的認識のいずれに於て異なるない。

如何に認識を考えるかは、如何に存在を考えるかより派生する。認識論も終局に於ては存在論に至る。各々の時代

に於ける、存在、世界、人間に就いての考え方の相違が、認識説の相違をも招来する。聖アウグスチヌスにとって人間の中核は靈魂であり、靈魂の中核は意志であり、意志の中核は愛である。人間の靈魂は神によって創造され、従つて、己のそれを知ると否とに拘らず、己の本源なる神へ戻らんと欲求している。此の欲求が我々の根本的な意志、愛の力である。「汝は我々を汝に向けて創り給うた。汝の中に憩う迄我等の心安らきことを得ず」(『告白録』第一卷第一章)。アウグスチヌスの認識説を考える場合、それはかくの如き靈魂の認識である、ということ<sup>(2)</sup>を常に念頭に置かねばならない。併しこういつたからとて、アウグスチヌスの認識説が特殊的なものであるということではない。深層心理学者サイフェルトはいう。アウグスチヌスは『三位一体論』の中で、靈魂の深みに就いて、今までのあらゆる人の中で最も深い言葉を語った、と。<sup>(3)</sup>

## 二 感覺的認識

(A) 外部感覺。感覺は如何にして起るか。日常的考え方によれば、外から刺激が感覺器官に与えられ、これが感覺を生ぜしめる、と簡単に考えられている。刺激が原因であり、感覺は結果である。兩者の間に因果關係が考えられている。併し刺激は外的なる物理的なるものであり、感覺は内的なる意識内容である。兩者は異質的なるものである。異質的なるもの間に、その様に簡単に因果關係が考えられるであろうか。此の点に就いて、昔からいくつかの解決策が提示せられているが、アウグスチヌスは次の様に考える。

「私には次の様に考えられる。靈魂が身体に於て感覺する時、身体から何かを働きかけられるのではなく、身体の変様 (passio) に対して、より多くの注意を払うのである。……これが感覺と呼ばれるものである」<sup>(3)</sup>。

即ち感覺する主体は靈魂であり、又感覺は普通屢々考えられている如く靈魂の受働即ち働きかけられるのではなく、靈魂の能動的な働きである。刺激によって感覺器官は変様を受けるが、これは未だ感覺ではない。此の変様が機

縁となつて、靈魂が其処により多くの注意を向ける、これが感覺である。アウグスチヌスに限らず古代中世の考え方では、靈魂は身体を生かすもの、生命原理である。身体が生きている限り、靈魂がその中にあり、それを生かしている。感覺器官の中にも靈魂が存在している。「靈魂は身体全体の中に存在する。しかも靈魂全体が身体のすべての部分に存在している」(『三位一体論』六、六、八)。但し身体の或る部分に於ける変様を感ずるのは靈魂全体であるが、併し身体全体に於て感ずるのではなくて、其の夫々の部分、例えば目とか耳とか足とかに於て、感ずるのである。此の身体の部分に於ける変様が機縁となつて、其処に靈魂がより多くの注意を向ける。これが感覺であり、従つて靈魂が其処に注意を向けなければ、外からの刺激、従つて感覺器官に於ける変様があつても、感覺は生じない。例えば我々は或る事柄に熱中している時、他人に話し掛けられても耳に入らない。火事等の非常の場合、怪我をしても気がつかない。事態が静まつて後ようやく痛みを感じ、負傷に気がつく。此の様に感覺が生ずる為には、注意力が大きな要素となる。感覺像と感覺の主体とを結びつけるものが注意力である。視力 (vision) と感覺像 (species) とを注意力 (attentio) が結びつける。感覺に於ける此の様な三一的構造をアウグスチヌスは主張するのである。

アウグスチヌスの此の様な考え方には、幾つかの思想的動機が挙げられるであらう。(一)アウグスチヌスも存在論としては、アリストテレスの階層説に従っている。存在は価値性(乃至は存在性)の階層をなす。そして価値性の低い(乃至は存在性の低い)階層のものは価値性の高い(乃至は存在性の高い)ものに対し働きかけることは出来ない。働きは必ず存在性の多いものが、存在性の低いものに対しなすのである。従つて物質は精神に、身体は靈魂に、働きかけることは出来ない。感覺に於ける、身体の靈魂に対する働きかけの如く見ゆるものも、實際は、靈魂自身の内に於ける働き、に対する機縁でしかあり得ない。(二)此のことは更に、アウグスチヌスの、身体と靈魂との關係の考え方に基づいている。アウグスチヌスの中には、アリストテレスに發し聖トーマス・アキナスに於て典型的キリスト教的表現を得た考え方、即ち靈魂は身体の形相であり、人間の本来の姿は「靈魂と身体との合成体」であるという身体尊

重の考え方と、プラトンのな、身体は靈魂の牢屋である(『パイドン』)とまでいわなくとも、靈魂によって使用さるべき道具である、という身体輕視の考えと、両方がある。肉身の復活を信ずるキリスト教的宗教家としてのアウグスチヌスは前者をとるが(『神国論』十、二九。『三位一体論』十五、七、十一)、併しプラトン主義的な哲学思想家としては、彼は屢々後者の立場に立って議論をしている。此の傾向は殊に初期の著作に於て見られる。前に引用したDe musicaの句も此の例である。後年になると、感覚に於て、靈魂の働きのみを認めて身体の働きを全然認めないという考え方は緩和されている。

「生命のない物体は感覺しないが、身体と結合した靈魂は、身体的な器官を通して感覺する。此の器官が感覺器官と呼ばれる所のものである」(『三位一体論』十一、二、五)。

併し此の場合と雖も、靈魂が飽くまで重で、身体はつけたしに過ぎない。

尚哲學史的に見た場合、これはアウグスチヌスが青年時代に学んだ新プラトン派の著書の影響もあるといい得るであらう。プロティノスは次の様に述べる。

「感覺するとは、靈魂に対して、感覺対象が刻印されることではない……」(『エンネアデス』四、六、一)。「感覺的对象は靈魂といわば結びついている。靈魂は自己の力によって、いわばそれを輝き出さしめる。目の前に現前せしめる。感覺力は感覺的对象をいわば産出せんと身構えている」(『エンネアデス』四、六、三)<sup>(4)</sup>。

併し若し此の様な考え方をとれば、次の様な疑問が生じはしないか。我々は感覺を通して、何等かの意味に於て、外界に就いて知る、と普通考えるが、アウグスチヌスの考え方によるとすれば、此の点は説明出来るであらうか。感覺は靈魂の、靈魂自身に於ける運動に過ぎぬとすれば、それは外界に就いての知とはいわれないであらう。アウグスチヌスは「内的体験の哲學者」といわれる。彼程人間の心の内部に沈潜し、その深みを探究した哲學者は他にないといわれる。「外へとたずねるな。人間の心の内に真理がある」(『真なる宗教』二九、七二)と彼はいう。併し此の様な方

法をとると外界は見失われてしまわないだろうか。上に述べた感覚説をとれば、外界は知り得ず、たとえ外界の存在は否定されなくとも、我々の到達し得るものは表象に過ぎず、外界それ自体は知り得ない、ということになりはしないだろうか。

併しアウグスチヌスは「キリスト教の実在論<sup>(5)</sup>」の立場に立つ。アウグスチヌスは『三位一体論』第十一卷第二章に於て次の様な説明を与える。感覚するとは注意力によって感覚力（例えば視力）と感覚像とが結びつけられることである。感覚器官は外的対象によって変様を受ける。換言すれば感覚器官は形づくられ、形を与えられるのであるが、感覚的对象と感覚像との関係は、喩えていえば指輪と、蠟の上に刻印された指輪の像との関係の如きものである。

「併し（我々の見る）感覚対象の形と、感覚対象によって感覚器官の上に刻印された形とは、此の感覚によっては區別出来ない。蓋し両者は密着していて、両者を區別する余地がないからである」。併し我々は理性によって両者の區別を推理することが出来る。というのは、指輪が取り除かれると、その後に我々は、蠟の上に刻印された指輪の形を見るからである。（アウグスチヌスはこれを、感覚的对象が去っても表象が心に残る、ということと対比して述べているのであろう）。此の様にアウグスチヌスは感覚対象を指輪に、感覚器官を指輪によって刻印を与えられる蠟に、比較した。併し若し此の様に感覚器官は蠟の様なものだとすると、一つの感覚対象が現われて一つの感覚像即ち刻印を残し、其の感覚対象が去ると其の感覚像は消え、次に又他の感覚対象が現われて自己の感覚像を残す……という事実はどう説明すればよいのか。ここでアウグスチヌスは又巧妙な比喻を用いる。即ち此の蠟の代りに液体を考えよ、という。液体の上に指輪を押しつければ、矢張液体の上に指輪の形を刻印するであろう。そしてその指輪を取り去れば、其の水に刻印された形も消え、次のものの刻印を受けることが出来よう。感覚器官は此の様な液体と比較することが出来る、と。

アウグスチヌスの此の考え方は深い真理性をもつと考えられる。併し人は尚釈然としないものを感じるのではない

だろうか。それは指輪と刻印との様に、実在界と表象界とを別け、表象界の彼方に実在界を置いた点にあると思う。これはプロティノスや、溯ってはアリストテレスの考えた様に、主観と客観の根柢に、此の両者を対応せしめる全体者を考え、「心は或る意味ですべてのものとなる」とし、心が潜勢的に於てあるものが顕勢的になるのが認識である、と考えた方が具体的だと思う。そしてアウグスチヌスに於ける此の方面の思想の不充分さは、前にも述べた様に、アウグスチヌスに於て主要関心事が靈魂の救済であり、外界や感覚はそのものとして別に彼の関心事となつてをらず、靈魂の救済への機縁という意味に於てしか彼の関心を引かなかつたことに起因するものと思う。

(B) 内部感覚。内部感覚の領域に於て、我々の当面の問題に関係あるものとして一言すべきは、感覚的記憶に關してである。日常の見解では、記憶の貯蔵庫に収められている記憶像が、我々の意識の表面に出て来るのが想起であると考えられているが、アウグスチヌスは、そうでなくて、丁度外的感覚の場合、感覚像が注意力によって我々の視力と結びつけられること、換言すれば視力が感覚像によって形を与えられること、それが感覚であると考えるところと同様に、心の中の記憶像が意志によって内的視力 (visio interior) と結びつけられるのが想起である、と考える。即ちここでもメモリア、内的視力、意志の三一的構造が考えられ、媒介となる意志の役割が重視されている(『三位一体論』十一、三、六)。否、そればかりでない。感覚像の中どれがメモリアという貯蔵庫に収められるかを決定するのも意志(愛)である、と主張されている(『三位一体論』十一、九、十六)。

### 三 理性的認識

以上述べた感覚的認識は「外的人間」に属する。「外的人間」と「内的人間」との區別は、アウグスチヌスに於て違った意味に用いられている場合もあるが、認識説の場合は、「外的人間」に属するものとは、動物と共通にするもの意に解してよいであろう(『三位一体論』十二、一、一)。即ち、上述の如き感覚的認識は人間と動物とに共通的で



ある。理性的認識に於て、我々は始めて人間固有の領域に入る。理性的認識をアウグスチヌスは二つに區別する。經驗を媒介とする經驗的認識と、カントの所謂先天的認識である。後者を我々は叡知的認識と呼ぼう。

經驗的認識は個人の經驗を媒介とし、従つて個人的なるものであり、普遍妥当性を持たぬ。「各人は夫々の悟性的靈魂を持つている」(『自由意志論』二、七、十五)。個人は個人の體驗を語り、それが本當かどうか<sup>に</sup>就いて他人は別に何の批判もなし得ない。個人の語る事柄に対して、他人はさもありなんと<sup>も</sup>思うだけである。これは知の領域でなくて、信(低き意味の)の領域である。此処で要素となるのは、個人的經驗、及び個人的經驗よりしてメモリアの中に貯えられた感覺的記憶像である。併しアウグスチヌスに於て經驗的認識は大して考察の対象となつていない。<sup>(?)</sup>彼の問題とするのは叡知的認識である。

叡知的認識に於てアウグスチヌスの考えの基礎になつてゐるのは、プラトン主義的イデア論である。アウグスチヌスは殊に初期の著書及び『三位一体論』に於て、個人の理性の中にあるが、併し理性を超えた存在であり、すべての人に対して規範となるイデアの存在に就いて語つてゐる。人間の心は變化する。それは或る時は知を豊かに持ち、他の時は無知である。それは或る時は善であり、他の時は悪である。併しイデアは常住不変、永遠的である。それは生ぜず又滅しない。我々はそれを知る。それは我々の中にある。我々は生成變化する存在者であるのに、イデアは生滅を超えている。それは我々の心を超えた存在者である。初期の著書に於てはアウグスチヌスは、かかる高貴なる永遠的存在者に与り得る存在者は、それ自身又高貴で永遠的なるものでなければならぬ、という論拠よりして、靈魂の不滅を主張している(『ソリロキア』二、十九、三十三)。

アウグスチヌスはプラトン主義的イデア論を基礎としつつ、これをキリスト教に調和するように改造している。イデアの典型的なるものとしては、中期のプラトンと同じ様に、数的イデアや美とか善とかのイデアを挙げ、又プラトンのいゝなかつた独自のものとしては、自我のイデアや幸福のイデア等を挙げている。「一」とか「二」とか

数の概念は、我々はこれを經驗的世界から汲むのではない。我々の外部經驗的世界に「一」なるものはない。何故なら、どんな小さなものでも上下左右の部分を持ち、「多」であるからである。併しそれと同時に、我々は「一」なる觀念なしに「多」という觀念を持ち得ない。また数学的法則、例えば「七加える三は十」という簡単なものでも、我々は經驗の世界から汲むのではない。我々は数学的法則があらゆる数に、無限の数に對し妥当するということを知っている。併し無限なる数を我々は實際に於て經驗し得ない。此の法則が經驗を超えたものでないならば、どうして經驗し得ないものにも妥当するということを我々は知り得ようか。美醜、善惡の觀念も我々は經驗に先んじて心の中に持ち、これによって事物の美醜、自他の行為の善惡を判断する。我々が自己の内を反省すれば、直ちに見出す「自我」の觀念は、未だ真理に到達する以前にアウグスチヌスが暫くその影響下に呻吟したアカデミア派懷疑論に對する反駁に於ける、一つの重要な根拠となる。我すべてを疑う。併し疑う自我の存在は疑うことは出来ない。「我思う故に我あり」なる句が、デカルトより先にアウグスチヌスのいったものであることは周知の事柄である。但し同じ言葉とはいえ、兩人の見る角度が異り、従つて異なつた意味内容を有することはいうまでもない。「幸福」なる觀念も亦我々が經驗に先じてもつ觀念である。すべての人間は「幸福」を求める。併し人間が自分の全然知らぬものを求めるわけはない。従つて人間は何等かの意味に於て幸福を知っているのである。「幸福」の觀念は先天的に人間の心の中にあるのである。以上の様な諸々のアイデアは、人間の心に先天的に刻みつけられてある。アウグスチヌスはこれを *hominis in mente impressae* と呼んでゐる。

アウグスチヌスは二つの点に於てプラトンのアイデア論を改造した。一つは個物のアイデアを認めたことである。プラトンがアイデア論を考えるようになった元來の動機が、プロタゴラス流の、認識の感覺的相對主義に對して、普遍妥当性を有する理性認識の存在を主張することにあつたので、普遍者の側面の強調が主眼となり、現實的個物の側面は輕視された。真に存在するものは普遍者である。現實的個物は此の普遍者を分有することによつてのみ存在するもので

ある。それは存在と非存在との混合に過ぎない。プラトンの後期に於けるイデア論改造の動機の一つは、イデアと現実的個体との關係を、「現実的個体がイデアを分有する」とか「イデアが現実的個体に宿る」とかいう曖昧な表現に止まることなく、もっと論理的に説明することにあつたのであろうが、併し結局取上げられたのはイデア相互の關係の問題で、イデアと現実的個体の關係は解明される所がなかった。アリストテレスに於ても事情は同じである。彼はイデアが個体に内在すると考えたが、併し矢張問題としたのは、此の内在する形相であつて、個体は此の形相にただ質料が加わつたものと考えられた。彼によれば眞の知識は個体に関して是有り得ないのである。すべてのものは一者から流出すると考えたプロティノスに至つて、個体は無視出来ぬものとなつた。プロティノスは個体のイデアを認めた。<sup>9)</sup> 個人の靈魂の救済が最關心事なるアウグスチヌスに於ても、個体こそ最も重要なものである。当然アウグスチヌスはプロティノスに從つて個体のイデアを認めた。

アウグスチヌスがプラトンのイデア論を改造した第二の点は、キリスト教の創造説に關係している。プラトンの後期の『ティマイオス』篇では、造物主(デミウルゴス)がイデアの世界を見て、これを範型として、イデアを、既に予め存在していた質料に刻みつけることによつて此の世界をつくつた、といわれている。併し若しそうだとすると、造物主とイデアの世界という、二つの最高原理があることとなる。此の中のいづれがより、高き眞の最高原理なのであるか。プラトンはこれに答えていない。万物の「無よりの創造」を信ずるアウグスチヌスにとっては、勿論此の様なこととは問題とならない。創造主に對立して、イデアの世界を置くが如きことは神聖冒瀆である。従つてイデアの世界は神の理性内容とされた。それは、すべてのものがそれを範型としてつくられる永遠的理掬(rationes aeternae)である。アウグスチヌスはそれを「御言葉」(Verbum)とも呼んだ。

「イデアは根元的な形相である。事物の恆常不變な理掬である。それらはつくられたものでなく、従つて永遠的で不變である。それらは神的理性の内にある。イデア自身は不生不滅であるが、生成消滅を許すもの、生成消滅するもの

は、イデアに従って形づくられるのである」<sup>(10)</sup>

イデア論に対してなされる次の質問は、たとえ人間の心に於けるイデアの先天的存在を認めるとしても、それなら何故多くの人は自己のもつイデアの存在を知らないのであるか、それを意識しないのであるか、という問である。これに対してプラトンは想起説を以て答えた。アウグスチヌスも初期の著書に於ては、プラトンのイデア論と共に彼の想起説をも受け入れていた、と考えられる個所が若干ある(『ソリロキア』二〇、三五。『靈魂の大きさ』二〇、三四)。併し想起説は靈魂の前世的存在を前提し、神による靈魂の被造を信ずるキリスト教と相容れない。又アウグスチヌスは、プラトンの『メノン篇』に於てなされた如き、誘導質問によって引き出され得る認識が、数学等の様な普遍妥当性と必然性をもった知のみであることにも気づいた。一年前の某月某日の夕食に何を食べたかは、如何に巧に誘導質問しても他人から引き出すことは出来ないのである。又巧に誘導質問することによって無学の奴隷からピタゴラスの定理を引き出したなら、これは他の大多数の人に対しても可能なことであろうが、これは実は知は想起であるという主張に矛盾する、とアウグスチヌスはいふ。蓋し幾何学者であった人というのは、極く小数であろうから、と。以上の様な諸考察よりアウグスチヌスは、初期はいくらか容認するかに見えた想起説を後には捨てている。『補訂録』に於ては次の様に述べている。

「学問のない人も、巧に質問されると、或る学問に就いて真理を答え得るのは、永遠的理性の光が、彼等の把握し得る力に依じて彼等にあるからだ、と考えた方が本当らしい。此の光に於て彼等は不変的真理を見るのである。プラトン等が考えた様に、彼等が嘗て此等の真理を知り、そして忘却した(のを想起する)為ではない」(『補訂録』一、四、四)。

併し想起説は、その神話的外装を取去って実質を見れば、大きな真理性をもつ思想である。其の真理的実質は、一言にしていえば、認識を、人間の心が潜勢態に於てもつものの、顕勢態への移行として把握する、ということである。

此の考え方を、アリストテレスも受け入れて、以て彼の認識説の根本原理となしたが、アウグスチヌスも此の点を取り入れ、これをキリスト教に調和するように改造した。これ彼の照明説である。このことは先に引用した『補訂録』一、四、四、の言葉を見ても明かである。

アウグスチヌスの照明説は、既に其の初期の著書に於て、想起説と並んで説かれていたが、想起説と照明説との關係を最もよく示すものは、『教師論』(De Magistro)の中の議論であると思う。アウグスチヌスは此處に於ては、プラトンになかった発想より出發している。即ち言語とそのもつ意味との關係、思想交通(Communication)の問題である。我々は他人と思想交換をする場合、人と話をするか、本や書き物を見るか、或は身振り、手真似によるか等するが、併し何れの場合でも、それは我々の感覚を通してなす他ない。他人の語る言葉と雖も我々の耳朵を打つ音響であり、我々の読む文字と雖も目に映ずる視覚的対象に過ぎぬ。どうして此等のものが我々に対して意味を持ち得るのであるか。アウグスチヌスはいふ。言葉は結局事物に対する特徴に過ぎぬ。例えばAは何であるかという問に対し、我々はそれはBであると答える。それではBは何であるか。それはCである。それではCは何であるか……。かく一つの特徴に対し他の特徴を以て置き換えるだけである。結局最後には物自体を指し示して知って貰う以外に方法はない。併し指し示すといっても、石とは何であるか、壁とは何であるか、の様な簡単な問に対しては可能であるが、少し複雑な問に対しては駄目である。例えば「急ぐ」とは何であるか。人はこれを示すべく、立上って小走りに走るのである。併し見る人は、より多くは寧ろそれを「走る」と解釈するのである。否、石や壁を指しても、或人は石や壁それ自体よりも、寧ろ石や壁のもつ「白色」を意味していると思うかも知れない。アウグスチヌスのいうことは我々の日常経験する所である。例えば我々は分らぬ文字の意味を知ろうと思つて辞典を引く時、或る字を知る為には他の字を引き更に又他の字を引かねばならぬ等々のことがある。又数字の難問にぶつかつて、模範解答を見ても分らぬ場合がある。ごく簡単に書いてある個所が分らぬ。説明が簡単なものは、事柄が単純でもう説明のしようがないからであ

る。結局自分で考えて、自分で納得する他はない。アウグスチヌスのいっていることは、結局ディルタイ等のいう、人間の精神的生の「生、表現、了解」という構造聯関の考え方へと発展する思想であるが、勿論アウグスチヌスは此の思想を認識論的に展開しているわけではない。アウグスチヌスは以上の議論の結論として次の様にいう。他人との談話、説教等によるにせよ、或は書物によるにせよ、我々は外から、他人からは、何事をも教えられないものではない。談話も書物も機縁に過ぎないのであって、我々を教える真の教師は我々自身の内にあるのである。我々が他人の談話や書物から何を学ぶか、その言葉をどう解釈するかは、我々自身が如何なる人間であるかによるものである。我々の人格によるのである。そしてアウグスチヌスによれば我々の人格の核心は意志、愛である。同じ鐘も突く人の力の強弱により種々の音を発するように、優れた芸術作品や思想もこれに接する人の力量の如何によっても深くも浅くも解釈され、味われる、とよく人はいう。併しこれは単に芸術作品に就いてのみいわれることではない。それは我々の接する森羅万象に就いてもいわれ得る。或る人は世界の中に単に物質の運動と運関を見る。或る人は単に冷い自然法則の体系を見る。或る人は大自然の生命を感じる。そして又或る人は其の中に、生き働く神を見る。我々は外を見て、そして其処から教えられている様に思うが、実は外のもの機縁に過ぎず、我々は内部の「教師」の声によって教え導かれているのである。ただ其の内なる「教師」の声をどの程度聞く力をもつかは、我々の人格に、意志に、愛による。アウグスチヌスはこのことを次の様な例を挙げて説明している。「エピキュロス主義を奉じ、従って靈魂は死後滅すると考えている人が、精神的物事を理解し得る能力ある人に対して、かつて賢人達がなした靈魂不滅の証明の説明をする場合を想像せよ。聞き手が語り手が真実を語っていると判断する。併し語り手自身は、自分のいっていることが真実かどうかを知らない。否、それは全く誤っているとさえ信じている。我々は、語り手自身が知らないことを教え得ると考えるべきだろうか」(『教師論』十三、四一)。

アウグスチヌスは此の内なる「教師」はイエス・キリストであるという。広く認識論一般に通ずる議論をしている

時に、突然イエス・キリストの名が出て来るのを、人は奇異に思うかも知れぬが、併しアウグスチヌスにとって認識論の議論をするのが目的でなく、靈魂の救済が主眼であり、寧ろ認識論の議論は、それへと導く道として附加的に説かれてゐることを思えば、このことも納得出来ると思う。

此の様に、我々がものを知るのは、決して外から教えられるのではなく、我々の内なる「教師」によって教えられるのである——「或るものを理解するとは、自分が其処迄發展することである」(ゲート)——という考え方を掘下げて、人間の精神の認識論的構造を見たのが照明説であるといえよう。此処でも重要なのは人間の理性の三一的構造である。人間の理性はアウグスチヌスによれば、メモリア、知性(インテリゲンティア)、意志の三契機よりなり、此の三者は相互貫入の関係にある。丁度感覺的認識に於て、感覺像と視力とを注意力が結びつけることによって我々に感覺が生ずる如く、叡知的認識に於ては、メモリアに於てあるイデアと知性とを意志(愛)が結びつけることによって、我々の叡知的作用は行われるのである。そして感覺的作用に於ては感覺的光が、感覺的作用の行われる為の媒介をなすが、同様に叡知的作用に於ては、叡知的光に照らされることによって、叡知的作用は可能となるのである。人間の弱き知性は、上よりの光に照らされて始めて真理を知ることが出来る、という思想は、近世の、例えば其の先頭に立つデカルトに表現されているが如き、人間は本来的に自己の中に「自然の光」をもつという人間至上主義の蔓こる時代を除けば、当然多くの人の抱く思想であろう。ボイムケルが示した様に、「光の形而上学」は西洋の哲学思想史に於ける大きな表現としては、プラトンの、叡知界の光たる善のイデアの思想以来、ルネッサンスのジョルダノ・ブルノイ等、更に其後に至る迄、長き系譜をもつが、更にそれはヨーロッパ思想のみならず、インド、アラビア等にも見られるもので、人間の本性に根ざした思想と考えらるべきであらう。アウグスチヌスも此の思想史の系譜の中に位置を占めていたのであるが、アウグスチヌスに最も影響を与えているのは聖ヨハネ福音書とプロティノスであらう。聖ヨハネ福音書序言にいう。「御言葉(Verbum)の中に生命あり、生命は人間の光たりき。……御言葉は此の世に出

て来る凡ての人を照らす真の光なりき。曾て世にあり、世又これによりて成りたれども、世これを知らざりき」。又プロティノスには次の様な個所がある。「精神（ヌース）の目は、他のもの即ち光（ここでは感覺的光でなくして叡知的光を意味す）によって、第一の存在者によって照らされた事物を見、これらの事物に於て光を見る。精神が、照らされた事物に注意を向けると、光をより弱くしか見ない。併し見られた事物から注意をそらし、それによって彼が見る所のものに目を向けると、光を、光の根源を、見る」<sup>(12)</sup>

既に述べた様に、アウグスチヌス自身が、認識論を説こうと意図したわけではなく、従つて照明説に就いての思想も彼の著書の各所に散在し、夫々の個所に於ける思想連関によって、夫々違った側面が述べられ或は強調されている。そういう事情も手伝つて、彼の照明説は昔から種々に解釈され來つた。今此処ではそれらの諸解釈には触れず、簡単に、我々がアウグスチヌスの真意と考える所を述べたいと思う。

先づ、重要で注意すべきは「メモリア」の概念である。メモリアは邦訳すれば勿論「記憶」であるが、今日我々が「記憶」の名の下に考えるよりも遙かに広く深い意味を有する。ジルソンはアウグスチヌスのいう所の記憶は、「現在の記憶」であるといつているが、併し「現在の記憶」というだけでは充分でないと思う。それは我々の表象の世界、意識の世界のみならず、意識下の世界、意識の根柢にあって、其処よりして種々の精神的要素が意識に浮び上る世界、我々の意識の根柢にある無意識世界の深層をも含む。勿論それは我々の今日普通に「記憶」と呼ぶものをも含む。即ち感覺に起因する記憶像の貯えられる場所という側面をも持つ。此の側面を我々は感覺的メモリアと呼ぶことが出来る。併しそれは又、感覺より來らざる、感覺的經驗に先じてある、先天的イデアの存在する場所という側面をも持つので、これを我々は先天的メモリアと呼ぶことが出来る。今此処で問題となつてゐるのは勿論後者である。我々の心は深淵である。其の深き底を我々自身も知らない。「メモリア」の深い、広大なる領域に就いて、『告白録』第十卷に於てアウグスチヌスは驚嘆の声を挙げてゐる。我々の心の深き奥底を我々自身見透すことが出来ないのである。



其の深き奥底の更に奥深く、神いまし給うのである『告白録』十、二五、三六。「神よ、汝は私の最内部より更に内部に……私の最高部より更に高く在し給う」(『告白録』三、六、十一)。神は内在にして超越である。神は我々の内部に、そして、我々を超えて、在し給うのである。アウグスチヌスに於てメモリアの概念は心理学的な概念に止まらず、形而上学的な概念である。否、形而上学的な概念に止らず、宗教的な概念である。

我々の心と我々のメモリアとの關係に就いてのアウグスチヌスの思想は、『三位一体論』の第八卷以下の後半部、殊に第九卷、第十卷等に於て窺い知ることが出来ると思ふ。神は万物を創り給うた。従つてすべてのものは三位一体なる神の痕跡(vestigium)をもつてゐる。従つて三一的構造を示している。併し三一的構造をもつからといって、神の似姿(imago)であるといえるわけではない。神の似姿といえるものは人間である。否、人間ではなくて其の靈魂である。否、あらゆる靈魂がそうなのではない。不正なる靈魂、悪しき汚れたるものを考えつつある靈魂は神の似姿ではない。自己を考え、自己を愛しつつある靈魂と、神を考え、神を愛しつつある靈魂のみが、神の「似姿」といわれるに値する。そして後者の方がより完全なる神の「似姿」であることは勿論である。『三位一体論』第九卷に於ては心(mens)、自己の知(notitia sui)、自己の愛(amor sui)なる三一的構造をもつ靈魂が神の imago と呼ばれるにふさわしい所以を、又第十卷、第十四卷に於てはメモリア、神の知(intelligentia Dei)、神への意志、愛(voluntas Dei)の三一的構造をもつ靈魂が神の imago と呼ばれるにふさわしい所以を、アウグスチヌスは説明するのである。mens と memoria とは第一の位格に、notitia sui と intelligentia Dei とは第二の位格に、amor sui と voluntas Dei とは第三の位格に対応する。(勿論此の対応が厳密なものでないこともアウグスチヌスは強調する)。アウグスチヌスが此の二つの imago をあげたのは、自己と神とを知ることのみが、人間にとって必要であるという、『ソリロキア』に表現されている思想や、人間は自己の内部に深く入ることによってのみ神に近づくことが出来るという、『告白録』に表現されている思想に基づくものであらう。自己の内部へ、そして自己の内部より神へ、というのがアウグ

スチヌスの説く道である。此処で、上述の二つの「似姿」に於て mens と memoria とが対比されていることが、アウグスチヌスの考えている memoria が如何なるものであるかをよく示す。即ちメモリアは、我々が普通に人間の心と呼ぶものの更に底にあるものである。前にも述べた如く、それは人間の意識の根柢たる意識下（或は超意識）の領域をも含む。其処には感覺的經驗に先んじて、感覺的經驗によらずして、数学的、美的、道徳的、宗教的の諸アイデアが我々に与えられている。照明により我々は此等のアイデアを見る。そしてそれによって現実に於ける諸々のもの、諸諸の關係に対して、価値判断を下すのである。

メモリアは我々の心の奥底にある。我々の心を超えた我々である。その或る部分を我々は意識していない。又其の或る部分を我々自身も知らない。併しそれにも拘らず、それは我々のものである。

此の事情を説明するのにアウグスチヌスは、アリストテレスの様に、潜勢態と顕勢態の考え方を用いている。数学者が今音楽を楽しんでいるとせよ、数学者は数学を知っている。併し今それを考えている訳ではない。数学に就いての知識は今彼に対して、潜勢態の状態に於てしかない。人間は丁度此の音楽を楽しんでいる数学者の様な状態にある。彼の意識上にあるものは、彼の所有するものの一部に過ぎない。彼は、彼の知らないものをも多くもっているのである。アウグスチヌスは上に述べた意味の潜勢的な知識を *nosse*（広義の「知る」）と、顕勢的な知識を *intelligere* と呼んでいる。人間は *intelligere* して、な、多くのものを *nosse* しているのである。

先天的なアイデアは、心の奥深くメモリアの中に蔵されている。併しアイデアの中にも、割合に意識の層の近くに蔵されているものと、もつと深層に蔵されているものとの区別があると思う。数学的アイデア、道徳的アイデア、美的アイデア等は比較的、意識の層近くに位し、神のアイデア等の宗教的アイデアは深層に位するといえよう。というのは、数学的判斷、道徳的判斷等が普遍妥当性をもつことは、多くの人によって、さして困難なく承認されるが、神などの宗教的觀念には（殊に現代に於て）承認を拒む人も多く見出されるからである。併しアウグスチヌスによれば、すべての人は

神をも *nosse* しているのである。潜勢的には知っているのである。というのは、すべての人は幸福を求めているが、併し人間は全然知らぬものを求めることは出来ない。従つて何等かの意味に於て幸福を知っている。併し又幸福とは、神の中に休らうことにのみ存するのであるから、何等かの意味に於て神をも知っているとはいわねばならぬ。幸福のアイデアも神のアイデアも人間のメモリア深く藏されている。勿論彼は意識的には、顕勢的には、これを知らぬかも知れぬ。併し幸福を求めるということは、神を求めるということを意味し、而して全然知らぬものを人は求めるわけはないのである。勿論多くの人はこれに反駁するかも知れぬ。自分は自分の富に於て、権勢に於て、名声に於て、家族友人の親愛に於て、充分幸福である、神等はいらぬ、と。併しすべての此の世のものは過ぎ去る。家族友人もやがて老い、死ぬるであろう。富や権勢や名声も失われるであろう。そして汝自身も死なねばならぬ。死に直面して尚、以上のものに誇り、神はいらぬと豪語することの出来る人間が果して居るであろうか。トルストイが『イワン・イリツチの死』や『主人と下男』に於て描写した様な、此等の小説の主人公達の気持が、死に直面してのすべての人間の気持ではないだろうか。「我が兄弟なる死よ、讚美されてあれ。汝も亦神の賜物である」と聖フランシスが「太陽の讃歌」に於て歌つた様な気持は、神を信するもののみを持ち得るものであろう。此の様にすべての人間はメモリアの中に、神のアイデアを持つ。人間は神によって創造されたものなる故に。また、すべての人間は神を求めている。人間は神によって創造されたものなる故に。併し多くの人は、本来自分が何処より来り、又自分が何を求めているかをも知らない。併し彼の目ざした幸福を實際掌中に取めた時、それは彼を満足させるものでないことを彼は知るのであろう。そして此の様な幻滅の悲哀を重ねることによって、真に自分を満足させ得るものは神以外にないということを、晩かれ早かれ彼は知るであろう。アウグスチヌスが『告白録』に於て語っているのも、此の様な彼の精神的展開である。「主よ、汝は我々を汝に向けて造り給うた。汝の中に憩う迄我等の心安らかなるを得ず」。

感覺的認識に於て感覺的光が認識の媒介になるように、叡知的認識に於て叡知的光、神的光がその媒介をなす、

とアウグスチヌスはいう。此の両方の認識に於て、感覺的光と神的光とは平行して考えられているが、併し其の果す役割が異なるという側面もあると思う。即ち感覺的光の場合、それは認識主体に無關係な、客観的な存在者である。

併し神的光の場合は、客観的な存在者というよりも、寧ろ認識主体に働きかけて、其の認識能力を強める所のものであろう。「照明」というのも比喩で、アウグスチヌスは同じ事柄を又異つた比喩を以てもいい現わしているのである。それは蠟と、蠟に對し行われる刻印の比喩である。人の心は蠟である。イデアは *ideae impressae* の名の如く、其の蠟なる心に押しつけられた刻印である。併し此の刻印は、心の表面にかすかに刻印された場合もあれば、深く刻印された場合もある。例えば「正義」というイデアはすべてこの人の心に刻印されている。正義とは何かということを、すべての人が知っている。行の正しくない人も、「正しい行とは何か」ということは知っている。即ち正しくない人の心には、「正義」のイデアは表面薄く刻印されているのである。併し不正なる人は、單なる知識としては「正義」のイデアを知っているが、眞の意味に於てはそれを知るとはいえない。眞の意味に於て「正義を知る」とは、正義が其の人の人格全体を滲透して、義を見ては為さざるを得ず、不正には憤激する、という如き性格を形づくっている場合に於て始めていい得るのである。アウグスチヌスは單なる知識を *notitia* と呼び、その人の性格となつてゐる眞の知を *verbum* と呼び、*verbum* とは「愛を伴つた知」*notitia cum amore* である、と述べてゐる（『三位一体論』九、十五）。此の様に「照明」とは我々の性格の中核に作用するものである。広い意味での愛を強めるものである。アウグスチヌスに於ては、認識に於ける照明説が、倫理に於ける恩寵説と連関をもつものであるといえよう。

此処で、アウグスチヌスの謂う所の照明は自然的照明か、超自然的照明か、という問題が生ずる。「超自然的」という意味を、宗教の領域に於ける、例えば超自然的恩寵の意味に解すれば、アウグスチヌスが認識問題に於て述べている照明が、これらの範疇に入らぬものをも含んでいることは確である。数学的イデア、美的イデア等を以てする価値判断が、宗教的でない人によつても行われ得るものであることは明かなことであるから。従つてジルソン等はアウグ

スチヌスの謂う所の照明は自然的照明である、との意見を述べている。<sup>(15)</sup>併しアウグスチヌスの場合は、此の様に判然と自然的照明と超自然的照明とを区別することが無理なのではあるまいか。アウグスチヌスに於ては神学と哲学との区別はなく、又議論をする際、自然の領域と恩寵の領域とを区別していない。すべてを、自己と神、靈魂の救済という点から見ている。故に数的イデアといつても、例えば近世哲学でいう様に、数学が成立する為の先天的原理という意味でいっているわけではない。彼にとつては、数とは此の世界を成立せしめる秩序の原理なのである。「汝は世界を準度と数と均衡を以て秩序づけ給うた」〔智書〕十一、二十一、とはアウグスチヌスの屢々引用する言葉である。<sup>(16)</sup>又美のイデアに就いても同様なことがいえる。アウグスチヌスによれば美は調和と秩序に於て成り立つ。それは宇宙論的な概念なのである。此の様にアウグスチヌスに於ては、数のイデアも美のイデアも、極端にいうならば、宗教的意味をもつ、といえるのではあるまいか。

アウグスチヌスが、人間の心は照明によって神を直接に見る神秘的直観に至り得ると考えていたかどうかは、「アウグスチヌスに於ける神秘主義」の問題であるが、これに就いては今触れない。

前にも述べた如く、アウグスチヌスの照明説は、昔から種々に解釈され来つた。歴史的に最も重要な解釈は、聖トーマス・アキナスの、そして現代に於てはボワイエ等によって代表される、抽象的にこれを見ようとする解釈である。即ち神は我々の能動理性を通して照明するというのである。併しアウグスチヌスに於ては、聖トーマスと異つて、如何にして我々は事物の本質を把握するか、如何にして概念は成立するか、が問題となっているのではなく、ジルソンの如く、如何にして価値判断が成立するか、が問題となっているので、文字として現われている限りのアウグスチヌスの照明説をとれば、これを抽象的に解釈することは無理であろう。アウグスチヌスは、前にも屢々述べた様に、靈魂の救済という点に重点を置き、其処よりすべてを見てるので、従つて感覺的世界をも含めての世界全体の構造を考察するということをしていない。プラトンのイデア論の正当性を承認し且生成の世界の権利を認め

つ認識の問題を考える時、アリストテレスの抽象説が生じたが、その様に、アウグスチヌスの照明説を認めつつ、しかも感覺的世界をも含めての世界全体の考察という立場から認識の問題を考えれば、聖トーマスの様な抽象説になると思ふのであるが、このことに就いては又の機会に述べたいと思ふ。

(一)

- (1) Henri Bergson : L'évolution créatrice chap. 3. p. 215.  
 (2) Friedrich Seifert : Psychologie s. 50. (in Handbuch der Philosophie.)  
 (3) Videtur mihi, anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere, et has actiones ... non eam latere : et hoc totum est quod sentire dicitur. (De Musica VI, n. 10.)  
 (4) *φυγή τὰ δ' αἰσθητὰ οὐκ ἀναγκαζομένη καὶ τὰῦτα παρ' αὐτῆς οὐκ ἐκδέχεται ποιεῖ καὶ παρ' οὐκιάτῳ εἶναι ἐπιτέτακ' ἐπὶ τῆς οὐσίας καὶ οὐκ ἀδυνατοῦτος πρὸς αὐτὰ τῆς οὐκιάτῳ.* (Plotinos : Enneades IV, 6, 3.)  
 (5) F. Cayré : La contemplation augustinienne, p. 74.  
 (6) Plotinos : Enneades IV, 6, 3 ; Aristoteles : De Anima 430 a.  
 (7) <ロッセムは>アウグスチヌスが経験より得られた知識の領域を「低き知識」として認めようと考え、この意味でアウグスチヌスの照明説がアリストテレスの抽象説的の解釋を中心とする Boyer (L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin) 著、トーマス・アキナスの解釋を中心とする Kalin (Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus) 著、の二冊が中心である。(Johannes Hessen : Augustinus Metaphysik der Erkenntnis s. 61.)  
 (8) August Faust : Descartes und Augustin, 1924.  
 (9) Plotinos : Enneades V, 7.  
 (10) „Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque orientur, neque intereant ; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. (Augustinus : De diversis quaestionibus LXXXIII, 46, 2.)  
 (11) Clemens Bäumker : Wifelö (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III, 2.) s. 358-422.

- (12) Plotinos: *Enneades*, V, 5, 7.
- (13) E. Gilson: *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, p. 112.
- (14) 一九五四年聖アウグスチヌス死後千五百年を記念してパリで開かれた国際アウグスチヌス會議に於て、アウグスチヌスの照明説に就いて、十名位の人が研究報告を行った。其の中で、討論會の議事録を見らると、Rudolf Allers の *Illumination et vérités éternelles* が注目を引いた様である。Allers の主張の要点は二つあると思われる。
- (一) 照明説は、恩寵説を背景に置いて考えられねばならぬ。それは *doctor gratiae* の説いた認識説であることを人は念頭に置かねばならぬ。
- (二) 照明説は *vision* を立論の基礎とする。併し *vision* は比喩であり、今日では其儘では承認され得ない。従つて照明説は今日では単なる歴史的興味しか持たないのではあるまいか。
- (一) の主張を我々は承認する。併し(二)の主張には賛成出来ない。「照明」がアナロジーであることは我々も承認する。併しそれだからと云つて、単なる歴史的価値しかないとは云われなと思う。すべて深い哲学思想はアナロジーを以てしか云い現わせないものではないか。Augustinus *Magister* I, p. 477, III, p. 169.
- (15) E. Gilson: *op. cit.* p. 127.
- (16) 「天と地と海とを見よ。それらの中に於て、それらの上に於て輝くものを見よ。匍うもの、飛ぶもの、泳ぐものを見よ。すべてのものは数をもつが故に形をもつ。彼等より数をと去れば、無に帰するであろう。数をつくり給うたもの以外の誰より彼等は存在を与えられたのであろうか。彼等は数をもつ限りに於てのみ存在するのである」(『自由意志論』二、十六、四十一)。

(筆者 静岡大学教授〔文理〕)

---

---

## THE 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.*

### Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus

von Wataru Takahashi

Die Erkenntnislehre der neueren Zeit steht im Allgemeinen unter dem starken Einfluss der Naturwissenschaft. Es kommt daher, dass dort als das Objekt der Erkenntnis nicht die ganze Welt und als das Subjekt derselben nicht der ganze Mensch in Betracht gekommen ist. Bei Kant z. B. spielt der Verstand allein unter Ausschluss von Wille und Gefühl, die Rolle des Erkenntnissubjekt. In der Erkenntnislehre der Antike und des Mittelalters war im Gegenteil der Mensch als eine konkrete Einheit von Verstand und Wille das erkennende Subjekt. So auch bei dem hl. Augustinus: in seiner Erkenntnislehre spielt bei der sinnlichen Erkenntnis *attentio* und spielen bei der geistigen Erkenntnis *amor* und *voluntas* eine wesentliche Rolle. Auch die vielumstrittene *Illuminationslehre* soll m. E. nicht von dem blossen, im modernen Sinne "erkenntnistheoretischen" Gesichtspunkte aus, sondern hauptsächlich in dem ethisch-religiösen Zusammenhang ausgelegt werden. Ich versuchte in dieser Darstellung der Erkenntnislehre des hl. Augustinus einige ihrer wichtigsten Punkte zu erklären, und dadurch die Wichtigkeit der Ganzheitsschau im Gebiete der Erkenntnis deutlich zu machen.