

アウグスティヌスのコギト

片柳 栄 一

「アウグスティヌスのコギト」という題の下で、これまでもしばしば論じられてきたデカルトのコギトとの親近性と相違点について、改めて考察してみたい。⁽¹⁾ デカルトは、コギトにおいて「私が現に有る」ことの明証性を自覚し、その現性⁽²⁾に徹底して集中する。そして明証的でない過去、未来と断絶した現在の特権性は、現在の瞬間が過去から切断されて新たに創造されるといふ連続的創造説を背景にして確保される。アウグスティヌスの場合、神の永遠の現在を背景にしな⁽³⁾がら、コギトとしての人間の現在の自覚そのもののうちに、記憶 (memoria) と知解 (intelligentia) と意志 (voluntas) の三一的構造 (時間意識の根源となるもの) が含まれるものとして把握されている。デカルトと同じようにコギトの徹底的現性を踏まえながら、なおさらにコギトの奥行きが執拗に探られているところに特徴があるように思われる。筆者はその点で、アウグスティヌスのコギトは、或る意味でデカルトのコギト以上の豊かさを持ち、将来的可能性を秘めて我々の前にあるのではないかと思つてゐる。そうした点を中心にしてアウグスティヌスが生涯探り続けた思索の跡を辿つてみたい。

—

一六三七年デカルトが『方法序説』で「我思う、故に我有り」と主張して以来、しばしば同様の考えがアウグステイ

ヌスの著作のうちに見られるという指摘がなされてきた。その最初はメルセンヌによつてなされたようである。デカルトはメルセンヌに対しては、アウグスティヌスの言葉を見いだしえなかつたと書き送っているだけであるが、コルヴィウス宛てと思われる一六四〇年の手紙においては、指摘された、アウグスティヌスの『神の国』第十一卷二十六章を銜の図書館で探して読んだと書いて⁽³⁾いる。そこで先ずそのアウグスティヌスの『神の国』の箇所を見ておこう。「しかし如何なる欺き易い表象や想像もなしに、私が存在し、そのことを知り、そのことを愛していることは、最も確実なことである。こうした真なることにおいて、私はアカデミア派の人々の如何なる議論も恐れない。彼らは言う、『もし君が欺かれていたとしたらどうか』。もし私が欺かれていたなら、私は存在する (Si fallor sum)。つまり存在しない者は、欺かれることもできない。だから私が欺かれるなら、私は存在するのである」(De civitate Dei XI, 26)。デカルトは、アウグスティヌスとの類似性の指摘に対して、相違を説明している。「私は実際、アウグスティヌスが、我々の存在の確実さを証明するために、また我々のうちに、つまり我々が存在し、存在していることを知り、その存在と、我々のうちにあるその知を愛しているというこのうちに、三一性の或る種の似像があることを示すためにこれを記していることを見いだしました。これに対して私が為したのは、考えるこの私が、非物体的な実体であり、何等物体的なものを持つていないということを知らしめるためです (pour faire connaître que ce moi, qui pense, est une substance immatérielle, et qui n'a rien de corporel)」(A Colvius, (1640) A.T.III, p. 247)。デカルトは、アウグスティヌスとの或る種の類似性、殊に我々の存在の確実さの指摘に類似性を認めながら、自分の思想の独自性を、考えるということのうちに人間の非物的実体、人間の精神性の本質を洞察したことに見ている。デカルトが『省察』のはじめに載せた、パリ大学神学部にあてた献呈辞においても、この書は神の存在の証明と、「精神が身体とは異なる」ことの証明根拠をこれまでになく明瞭に示したと誇示しているように⁽⁴⁾、デカルトにとってはコギトとは、精神の本質の新たな提示である。確かに古代、中世の「生命の原理」としてのプシキケー、アニマの見方に対して⁽⁵⁾、生命のうちの一つの様態であつた「考える」に魂の

本性を還元し、その他を削ぎおとしたデカルトの思想のラディカルな革新性を、自ら自覚していたことがよくわかる。「私は有る、實在する。これは確かなことである。しかしどれだけの間か。まさしく私が考える限りである……だから端的に言えば、私は思惟する事物である、つまり精神、或いは魂、或いは知性、或いは理性である、これらは以前わたしに意味の知られていなかった言葉だったのだが」⁽⁶⁾。デカルトはコギトによってこれまで自分に意味の不明であった精神、魂という言葉の意味がわかったという。しかしさらに言えば、デカルトはコギトにおいて精神ということの意味を理解したばかりでなく、コギトにおいて「私が有る」ということの意味をも始めて理解したのだと言えるように思う。つまり私、或いは「私が有る」はすでに分かった、自明なことではなく、それが私にとって明らかになるのは、「私は走る」でも、「私は食べる」でもなく、「私は考える」においてだけだ、と了解したのである。だから筆者は、*cogito ergo sum* という命題の意味は、*sum* という事柄が理解されるのは、唯一 *cogito* によってだけであるとデカルトが了解したことだと解する。「私が有る」を理解するに至る唯一の道が「私は考える」であると了解したのである。「私が有る」ということに關して、私が前もって持っているすべての理解を、意味を知らないものと認め、唯コギトにおいて明証的に見えてくる事態、それだけを *sum* として受け取る決意を、デカルトはしているのである。そのような「私は有る」への唯一の通路としての「私は考える」にしても、对象的に考えられ、すでに分かっている「魂」や「精神」の一つの働き、心理的機能としての「考える」ではなく、すべてを疑うという現在の能動的行為において、現れてくる事態として新たに掴みだされた事柄なのである。そのように全く新たに把握され直され、始めて意味を与えられた、「感じる」や「欲する」をも含めた広義のコギトにおいて開かれる事態、それだけを私の「有る」、さらにはコギトするものとしての人間特有の「有る」として、デカルトは断固取り出そうと決意しているのである。だからこそコギトとして「有る」ものを、他のあらゆる広がりを持ったもの (*res extensa*) から区別して *res cogitans* として切り離したのである。だからデカルトが *cogito* によって示されたのでない、すでに了解済みの、一般的な「有る」の理解を前提して

cogito ergo sum の命題を提起していると思ひなしてなすあらゆる議論は、現代のゲルーやパリアントの議論も含めて、事柄に即して言えば、的はずれなのである。⁽⁷⁾ そして「私が有る」の理解に至る唯一の道としての cogito の提示ということは、cogito の実体化という批判を踏まえた上で考えるなら、今日なお根本的意義を持ち、これをどのように解釈し、自己化するかは、我々の思惟遂行の第一とも言われるべき課題であり続けよう。

ところでデカルトは、アウグステイヌスの当該箇所にはそうした、コギトに基づく精神の本質の剔抉はないではないかと、コルヴィウスに向かつて自らの独自性を主張するのである。アウグステイヌス学者でもないデカルトの友人には酷であるが、問題はこの箇所しか指摘しえなかつた人々のアウグステイヌスについての知識の少なきである。一六四八年になってようやくアルノーが、アウグステイヌス自身、精神の本性の剔抉の問題として精神の知の問題を扱っていることを、『三二神論』第十巻の記述に見いだし、自ら述べる如く喜びにあふれ、これをデカルトに指摘している。⁽⁸⁾ デカルトはこれについてもはや答えていないようであるが、問題はデカルトがアウグステイヌスを読んでいたかどうかという点より、アウグステイヌスというこの時すでに千年近くヨーロッパの精神世界に権威として君臨し、熱心に読まれてきたはずの人の、我々からみればかなり核心的と思われる思想が知られておらず、デカルトの新しい発見によつて、アウグステイヌスにもそうした考えがあつたとして新たな光があてられたということである。これから見るようにアウグステイヌスはこの問題をかなり執拗に追求しているが、そのことがあまり注意されておらず、デカルトの主張によつて、もう一度人々の注意を引くようになったということ自体のうちに、デカルトの思想の独創性とインパクトが示されているように思う。

もう一つ序論的なことであるが、パスカルがこの問題について言及しているところをみておきたいと思う。デカルトには批判的であつたパスカルが、この問題に関しては珍しくデカルトを擁護している。『幾何的精神と説得術』の中で、次のようにデカルトを擁護して述べている。「実際のところ、デカルトが偉大な聖徒（アウグステイヌス）の著作を読

んだ時始めて、この考えを理解したのだとしても、デカルトがこの考えの創始者であることを否定しようなどと私は決して思わない。というのも私は良く知っているが、よく時間をかけて様々な面から熟慮することもなく、たまたま(L'aventure)一つの言葉を書くのと、物質的本性と精神的本性の相違を証明する驚くべき一連の帰結をこの言葉のうちに理解し、デカルトがなしたと主張しているように、そこから自然学全体の堅固で、恒久的な原理を創り出すこととの間には大きな違いがあるのである」(Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*. *Oeuvres complètes* par L. Lafuma, 1963 Paris, p. 358)。ここで熟慮もしないでたまたま書いたと言っているのは、アウグステイヌスのことであるが、このパスカルの言葉は、半ば間違っており、半ば当たっている。間違っているというのは、パスカルはアウグステイヌスの精神を良く体得していたとは思いますが、アウグステイヌス自身の著作は直接あまり多くは読んでいなかったように思われる。アウグステイヌスは決して、たまたま書いたということではなく、これから見るようにいわば生涯この問題に取り組んでいたのであり、たまたまコギトの考えを述べたというようなことではない。半ば当たっているというのは、デカルトが『省察』の第三巻でしているようにコギトの明証性を第一の認識(prima cognitio)として、そこに明晰判明としての真理の基準を見、いわばアルキメデスの点のような位置をコギトに与えているのと比べると、もう少し慎ましい位置しかアウグステイヌスの場合は持っていないからである。しかし慎ましいとはいえず、極めて重要な位置であることはこれから見ていこうと思う。

二

アウグステイヌスが確実な知の問題に取り組んだのは、彼のミラノの回心の直後三十三歳の時に書いたカッシキアクムの対話篇の時期からである。この時期のものとしては三つある。最初のものは『アカデミア派論駁』の中にある。「アカデミア派の人が、次のように言う人をどのように論駁するのか、私にはわからない。この人は言う、『これが私

に白く見えることを私は知っている Hoc mihi candidum videri scio。これが私の聴覚を喜ばせることを知っている。これが私に快く香ることを私は知っている。これは私に甘い味がすることを知っている。これが私には冷たいことを知っている。……私は全てのの人に苦いと言っただろうか。私に、と言ったのであり、これをいつも主張するわけではない。』……エピクロスやキレネ派の人々は、さらにこれ以外にも多くのことを、感覚を擁護しておそらく語るであろう。これに対してアカデミア派の人々が論駁して何か語ったのを私は聞いたことがない。しかしこれは私には関わりない。アカデミア派の人々がそうするのを欲し、またできるのなら、私も賛意を表すが (me favente) この議論を叩き潰して欲しいものだ」(Contra Academicos III, 11, 26)。この言明は『アカデミア派論駁』という懐疑派批判の書の中で表明されているため、時にこれがアカデミア派の懐疑を克服する切り札として当時アウグスティヌスは考えていたというような議論がなされるが、アウグスティヌスはこれは感覚を擁護する人々の考えとして自分の立場とは一線を画していることには注意すべきである。アウグスティヌスはプラトニストとして「見える videri、感じられる sentiri」というところに知る scire という言葉を使うべきではないと考えている⁽¹⁰⁾。しかし、「今、私に、確實に」という現象に注目していることは、重要なことであると思われる⁽¹¹⁾。次は『ソリロキア』の中にある。「理性——知ることを欲するあなたは、あなたが存在を知っているか。アウグスティヌス——知っている。理性——どこから知るのか。ア——分からぬ。理性——あなたは自分が単一であると感じるか、或いは多様であるとか。ア——わからない。理性——あなたは自分が運動するのを知っているか。ア——わからない。理性——あなたは自分が思惟するのを知っているか (Cogitare te scis)。ア——知っている。理性——するとあなたが思惟するのは真なること (verum) だ。ア——真なることです」(Soliloquia II, 1, 1)。ここには自分が考えている (cogitare) ことを知っているとしように、かなりデカルトに近いところにあると言える。もう一つは『至福なる生』(De beata vita II, 7) にある。さらにカッシキアクムの対話篇より後の時期で挙げるなら、『自由意志論』II・三・七にも確實性をめぐる議論がある。

この時代の確実性をめぐる議論で、アウグスティヌスの立場を最も明瞭に述べているものは、三九〇年ころ書かれた『真の宗教について』の中にある。「もしあなたが、私が言っていることがわからず、また真なるものが存在するのかわかっているとすれば、少なくともこれらについてあなたが疑っていることは疑い得ないことではないかどうか知りなさい (cerne saltem utrum te de iis dubitare non dubites)。そしてあなたが疑う者であるということが確実であるなら、どこからこの確実さがくるか探究しなさい。そこであなたに出会うのは、この太陽の光ではない。そうではなくこの世に來るすべての人間を照らす真の光である。……自らが疑っていることを理解している者は、真なるもの (verum) を理解しているのである。そして理解しているこのものについて確実なのである。それ故真理 (veritas) があるかと疑う者は全て、自らの内に真なるものを保持しており、これについては疑いなのである。またいかなる真なるものも、真理によってでなければ、真ではない。だからいかにもせよ疑うことのできた者は、真理について疑う必要はないのである。このことが見てとられたところには、光がある。それは空間や時間の如何なる幅ももたず、そのような幅を持ったものの表象も伴っていないのである」(Augustinus, De vera religione XXXIX, 73)。アウグスティヌスは疑っている者がその疑いに関しては疑いえないという、ほとんどデカルトと同じ議論をし、ここに真なるもの verum を見いだし、これを或る種の光としている。そしてこの真なるものの明るみに立つて、この真なるものの明るみは根拠づけるものとしての真理なしにはないというプラトニズム的分有論により、真理の存在をいわば推論している(真なるものとそれを根拠づけるものとしてのイデア的真理の關係の問題は、デカルトにおける神の問題に類縁的であろう)。デカルトのようにこの明るみを prima cognitio として中心には据えていないが、ここを出発点にしているとは言えるように思う。アウグスティヌスはこの確実さを或る種の光と考えているが、当時の彼の光についての興味深い考えを挙げておこう。「それによって各々の事物が明らかであるもの (manifesta est) を、人が光と呼んで正しいなら、ここで光と適切に語ることが認められよう。『これが調和のとれた響きであることは明らかであり、これが冷たいことは明らかである』と我々が語

り、このような身体的感覚によって得られるものに関して同様に語る時、それによってこれらが明らかであるこの光は、確かに魂の内 (Intus) にある。このように感じられるものは、身体を通してもたらされるのではあるが」(De generi ad litteram imperfectus V, 24)。ここでは感覚によって「明らか」とされるいわば明証性が、光と呼ばれており、一般に「明証なるもの」のあるところに、光という言葉はつかわれるべきであり、それは単に太陽の光の比喩ではなく、太陽の光もそのうちの一つとしてある、明らかであるものの集合に付けられた名なのである。⁽¹³⁾

三

中期までのアウグスティヌスの確実さをめぐる議論を大急ぎで見えてきたが、これまでのところ確実さについての言及はあるが、『ソリロキア』を除いて *cogito* という言葉は直接使われていない。またデカルトが誇示したことく、*cogito* から、人間精神の非物体的実体を導く議論もされてはいない。先にも述べた如く、そしてアルノーが喜びのうちに見いだしたとデカルトに報告している如く、デカルトのコギトと極めて親近なるアウグスティヌスのコギトの議論は、アウグスティヌスが二十年近くもかけてようやく完成した『三一神論』の後半の神の似像としての人間の精神の分析のうちに集中的に為されている。この書は、キリスト教の神が、父、子、聖霊という三つの *personae* を持ちながら一つの神であるという秘義を扱うものであるが、その後半部は、人間の精神の構造のうちに、この神の三一性を映すものがあるとして、人間精神の記憶と知解と意志の三一的構造を取り出すものである。⁽¹⁴⁾ しかしイタリアの有名なアウグスティヌス学者の *Secacca* も言うように、⁽¹⁵⁾ 分析の出発点は神学的なものであるが、分析そのものは、精神の自覚のリアリティに驚嘆すべきほど精密に即したものである。その分析を見てみたいと思うのであるが、内容に入る前に二つほど注意しておきたいことがある。

一つはここでアウグスティヌスが神の似像を通して神の三一性を垣間見るといふ時、ここで為されているのは、単に

アナログアの推論ではないということである。或るコピーを手がかりに原型を推論する、或いは陶器の破片から元の陶器全体を想像するというような単なる推論をアウグスティヌスはしているのではない。アウグスティヌスは、人間の精神の自覚のうちに似像を見ているのであるが、アウグスティヌスはこの自覚のうちに、人間が固有の仕方で神の間に近いある、人間存在の独自性を見ている。そのことを印象深く述べている箇所を引用しておく。「しかし全てのものが神と共に有る仕方は、『私は常にお前と共に有る』（詩七三・二三）と言われたのと必ずしも同じ仕方ではない。また神御自身、我々が『主はあなたがたと共に』と言うのと同じ仕方で、全てのもものと共に有るのではない。それ故、その方なしには有りえない、その方と共に有ることのない人間の悲惨は何と大きなものであろう。というのもその方のうちに人間が有るその方なしには、人間は疑いもなく有ることはない。だがしかしその方を想起せず、その方を理解せず、その方を愛することがなければ、その方と共に有るのではない。しかし或る人がまったく忘却されるなら、その人を想起することはできない」（De trinitate XIV, 12, 16）。アウグスティヌスは、「我ら神と共に」、或いは「神我らと共に」という場合に、被造物一般が「神の内に有る」、或いは「神と共に有る」と言うのと、人間に関してそのことが言われる場合に、その相違に注意しなければならないと言う。人間に特有の「神共に」ということが有る故に、人間特有の「神と共にいない人間の悲惨」があるということになる。⁽¹⁶⁾このような考えが出てくるのは、人間存在に固有の、「存在の仕方」があるという理解がその根底にあるからである。アウグスティヌスは人間精神の神の似像性の探究において、人間が独特の仕方と神と共にある在り方を探究している。人間は他の生き物にない、独自の在り方をしており、そのようなものとして、独特の仕方と神と共にあるのであり、神に出会うというのである。その意味で、アウグスティヌスがここで為しているのは、人間が最終的に神に出会う「人間存在に固有の場」の探究といってもよいと思う。そのような意味での「人間存在論」の探究、誤解を恐れず言えば、『有と時』の時期のハイデガーが有の探究を、有を何らかの意味で理解している有るものとしての現有の分析を通してなした基礎的有論の企てにも、人間存在に固有な「現Da」の自覚から

出発している限りにおいて、類比的な企てと言つて良いかと思う。⁽¹⁷⁾

もう一つ注意すべきことは、この精神の三一性探究の出発の場が、意志の場であるということである。アウグスティヌスが最初に見いだす三一性の似像は、愛する者 *amans*、愛の対象 *quod amatur*、愛 *amor* という、欲求や意志に関わる領域であり、この三つが見いだされたことで、アウグスティヌスは、探究がそこで為されるべき場が見いだされたと述べている。⁽¹⁸⁾ アウグスティヌスの精神としての自己の分析は、欲し、意志し、何事かに関わっている、そのような自己の分析である。⁽¹⁹⁾ さらにアウグスティヌスの意志論において注目されるのは、意志のこのような三肢構造における第三の要素としての「愛」というものである。アウグスティヌスによれば、人は何かを愛し、意志する時、愛の対象にのみ関わるのではなく、愛そのものを愛し、意志そのものを欲しているのである。「何を愛しているか、私は知らないなどと言わないで欲しい。兄弟を愛するがよい。そうすればこの同じ愛そのものを愛することになろう (*diliget eandem dilectionem*)。それによつて兄弟を愛する愛を、あなたが愛している兄弟以上にあなたは知っているのである」 (*De trinitate VIII, 8, 12*)。アウグスティヌスの意志論においてあまり注目されていないが、⁽²⁰⁾ アウグスティヌスは明瞭に意志の構造の独自性をとらえている。つまり意志は、対象のみならず、意志することそのことを意志しているということである。⁽²¹⁾ 「私はカルタゴにやってきた。そこではいたるところ恥ずべき情愛の鍋 (*sartago*) の煮えたぎる騒音が私を取り巻いていた。私は未だ愛していなかったが、愛することを愛していた (*amare anabam*)。内奥の欠乏の故に、あまり欠乏を感じない自分を憎んでいた。愛することを愛しながら、愛すべきものを求めていた (*Querebam quid amarem, amans amare*)。そして確実さを憎んでいた」 (*Confessiones III, 1, 1*)。⁽²²⁾ この意志の二重構造は、或る意味で精神の自己関係といえるが、アウグスティヌスの場合それに留まらない。愛への関係は、「神は愛である」とのヨハネの手紙一、四・八の言葉を介して、アウグスティヌスにおいては神への関係でもある。兄弟を愛する者は愛をも愛していると語っている、先に引用したところに続いて次のように言っている。「見てごらん、すでに兄弟以上に神をよく知っ

たもの (notiorem Deum) として持ちうるのだ。明らかによりよく知ったものとしてである。というのもより現前するからである。よりよく知ったものとしてである。というのもより内的だからである。よりよく知ったものとしてである。というのもより確実だからである。愛である神を抱きなさい (Amplexere dilectionem Deum) として愛によって神を抱きなさい (De trinitate VIII, 8, 12)。アウグスティヌスにとって神は、単に愛の対象、我々の求めの対象に終わらず、或るものを愛する時、同時に愛し、関わっている愛そのものの、尺度、根源なのである。如何なる愛を愛するかが、如何なる神に関わるかなのである。⁽²³⁾

アウグスティヌスの神の似像探究において、*cogitio*としての自知が問題になるのは、先に述べた愛し、意志するものの愛の対象が自己である場合である。ここでは、愛する者と愛されるものは同一であり、三肢構造でなく、二つの項しかないように見える (ここでも愛は、今述べた超越性の故に、愛する者に吸収されずに残る)。このアポリアを脱すべく、知らないものを愛することはないという、以後の探究を導くことになる、いわば主知主義的とも言える原則をアウグスティヌスは導入する。⁽²⁴⁾ そして自己を愛する者は、自分を知っており、この知を愛しているとして、精神と自知と、自愛の三つを、精神の三一的構造として取り出す。

『三一神論』の第十巻は、この自知の本性についての詳細な分析であり、その中で、アルノーが喜びを持って見いだしたデカルトとの類似性も現れる。

第十巻では、精神の自知の本性の探究のために、知らないものを愛すると言う場合にも働いている知を考察してゆく。その場合にどのような知が働いているかに応じて、分類する。先ず

I 類において知っている。例えば正しい人一般について、類としていわば経験から知っており、噂で正しいと言われる人をこの知に基づいて愛する。

II 恒久的理法の形相 (*species sempiternae rationis*) において或ることを知り、愛し、それが時間的な事跡に表

出されているのを経験し賞賛する人を信じて愛する。

III 知らない単語を知ろうとする時のように、或る知ったものを愛し、その故に知らない言葉をも知ろうとする。
IV 知ることそのことを愛し、無知を埋めようとする。⁽²⁵⁾

しかしこうしたことは、自己自身でない何かを知ろうと求める場合には当てはまるが、精神が自己を知ろうと欲する場合は当てはまらないとする。「我々が挙げた事例は、自分自身ではない何かを知ろうとする人々の場合であって、精神が自分を知ろうと欲する時は、何か新しい種類のもの (*aliquid novum genus*) が現れるのではないかどうか検討されるべきである」(*ibid.*, X, 2, 5)。アウグスティヌスが予感しつつ、自知において見いだした新しい種類の知とは次のようなものである。「精神が自らを知ろうとして求めるとき、求める者として自らを既に知っているのである (*quatenam se jam novit*)。だから既に自らを知っている。それ故全く自己を知らないということは有り得ない。精神は自らを知らない者として知る時、いづれにせよ自らを知っているのである。これに対して自らを知らない精神が知らないなら、知ろうとして自らを求めることもない。だから自らを求めるといふまさにそのことによつてむしろ、自らが自らに知られていないというより、自らに知られていると確信されるのである。というのも自らを知ろうとして求める時、自らが求める者であり、知らない者であると知っているのである (*Novit enim se quaerentem atque nescientem, dum se quaerit ut novit*)」(*ibid.*, X, 3, 5)。自己を知らずして探究する探究のさなかに知られてくる自知、無知の知とも言うべき知は、精神に常に伴う類の知であり、精神に切り離せないものである。アウグスティヌスがこれ以降執拗に問題にするのは、この自己を知らずして探し求めているさなかに知られてくる自知の本性である。疑いのさなかに知られてくるデカルトのコギトとも類縁性を持つていよう。この自己知においては、自己を知っている部分が知らない部分を探究の対象とするのではない。精神においてはそのような分割はないのである。「では何と言うべきか。精神は或る部分が自らを知り、或る部分は知らないのか。しかし精神が知っているものを、精神が全体で知るのではないなどと言

うのは馬鹿げたことである (absurdum est dicere, non eam totam scire quod scit)。私が言うのは、全体を知るというのではない (Totum scit)。そうではなく、精神が知っているものを、精神は全体で知っているということである (quod scit, tota scit)。だから精神が自らについて何かを知る時、全体でなければ知ることのできないものを、全体が自らとして知るのである (quod nisi tota non potest, tota se scit)⁽²⁶⁾。しかし精神は自らが何かを知っている者として知る。そして何かを知るのは、全体としての精神でなければありえない。だから自らを全体として知るのである (Scit autem se aliquid scientem, nec potest quidquam scire nisi tota. Scit se igitur totam) (ibid., X, 4, 6)。このように精神の全体性・一体性が、新プラトン主義の余韻をもつて強調されたのであるが⁽²⁷⁾、では、にもかかわらず存する、自己を知らない自己を知るという分裂の事態はどのように解明されるのであろうか。ここでアウグスティヌスは、「忘却における知」という興味深い心理現象に、読者の注意をむけさせる⁽²⁸⁾。「次いで精神は自らが自らによって未だ全体としては見いだされていないと知っている (novit) のであるから、全体がどれだけであるかを知っている。そして不在のものを探しているのであるが、それは丁度、記憶から抜け落ちているが、完全に抜け落ちたのではないものを心に思い浮かべようと求める時に、よくするような具合にである。完全に抜け落ちていないというのは、心にそれが思い浮かんだ時、求めていたものはこれだと再認しうるからである」(ibid., X, 4, 6)。そしてこの現象を説明するために、以後の探究の導きの糸ともなり、我々の課題としての、「アウグスティヌスのコギト」にとつても決定的意味を持つ、se nosse と se cogitare の区別をここで始めて導入する⁽²⁹⁾。「自らを知らない (non se nosse) といふのと、自らを思惟しない (non se cogitare) といふのは別のことである。というのも多くの学問に精通した人が、医学について今思惟しているの、文法学について思惟していかないからといって、この人が文法学に無知であるとは我々は言わない。このようにこの二つは別であるが、情愛の力 (vis amoris) は極めて強いものであつて、情愛をもつて長い間思惟し、関心のとりもち (curae glutinum) によつて執心したものを自らと共に携行している。それは、自らを思惟すべく自らに或る意味で戻った時でさえもそう

である」(ibid, X, 5, 7)。アウグスティヌスはこの区別に基つき、常に存する自知を頭わにすべく、いわば現象学的還元ともいへべき思惟の行為を為すべきことを勧め³⁰る。「だから精神が、自己自身を知れと命じられる時、自分から取り去られた何かを求めるかのように、自らを求めるべきではない。そうではなく、自らに付加されたものを除去すべきなのである (dehinc)」。というのも精神自身は、より内的だからである。明らかに外にある感覚的事物より内的であるというだけでなく、感覚的事物の表象よりもより内的である。こうした表象は、獣も所持している魂の部分に存する。勿論獣は精神に固有の知性を欠いているのではあるが、だから精神はより内的であるが、多くの志向の跡 (vestigium intentionum) の如きこうした表象の中へ、情愛の想いを差し入れる時には、或る仕方以自己自身から外に出ているのである (quodam modo exit a semetipsa)。外にある物体的事物が感じられてる間に、その跡ともいへべきものが、記憶にいわば刻み込まれ、事物が不在の時にも、その表象が、思念する人に現前するのである。だから自己自身を知ることがよい。そしてまるで不在の者の如く自らを求めるな。そうではなく、他のもの間をさまよっている意志の志向を自己自身に定め、そして自らを思念せよ (se cogitai)。こうして精神は、自らを愛さなかつたことは一度もなく、一度として自らを知らなかつたこともなかつたことを見るであろう」(ibid, X, 8, 11)。このようないわば現象学的還元によつてもたらされた自知を獲得したアウグスティヌスは、懐疑の中で知られるデカルトのコギトの確実性と最も親近な次のような文章を記す。「生きる力が空気に属するの、想起する、理解する、欲する、思惟する、認識する、判断する力が、空気に属するの、それとも火にか、脳にか、血にか、原子にか、それとも言い慣わされた四元素以外の、第五の何かしら知らぬ物体の元素に属するの、それとも我々の肉体の集合体、或いはその調和がこうした働きを可能にしているの、人間は訝ってきた。そして或る人はこれ、他の人は他のものを肯定しようと努めてきた。しかし自らが生きていること、想起し、理解し、欲し、思惟し、認識し、判断することを誰が疑うであろうか。確かに人が疑うとしても、生きている。もしどこからその疑いが起こるのかをいぶかしく疑うなら、記憶を持つている。もし疑うなら、自らが疑

つていることを理解している。もし疑うなら、確実であることを欲している。もし疑うなら思惟している (*si dubitat cogitat*)。もし疑うなら、自らが知らないことを知っている。もし疑うなら、自らが軽率に同意すべきでないを判断している。だから他のことについて疑うものは、これら全てについては疑うべきではない。これらがもし無いなら、如何なる事物についても疑うことはできないであらう」(*ibid.*, X, 10, 14)。アウグスティヌスはこの自知の確実性から精神の本性を導きだす。「精神は自らを探究するときでも自らを知っていることに、(精神を物体と考える)これらすべての人々は、気づいていないということとはこれまで述べてきた通りである。ところで或るものの実体が知られない間は、そのものが知られると正しく言われたことにはならない。だから精神が自己を知る時、自らの実体を知るのである。そして自らについて確実である時、実体について確実なのである」(*De trinitate* X, 10, 16)。このような自知に基づき、物体と区別された精神の実体性の主張は、アルノーが喜んで見いだしたと言うように、デカルトの主張とほとんど同じである。ところでアウグスティヌスは第九巻で、精神の三一性を精神、自知、自愛としたが、この三つは本質的に関係概念としてあるはずなのに、知と愛の関係性に比べて、第一の精神は事物それ自体を表わすものなので、アウグスティヌスは、精神に代えて自らの記憶という概念を第十巻の終わりで提示する。これによって相互の関係性がより明瞭になるのである。「個別のものによつて個別のものが把握されるだけでなく、個別のものによつて全体が把握される。というのも私は、自らが記憶と知解と意志をもっていることを記憶している。そして私は、自らを知解し、欲し、また記憶していることを知解している (*intelligo me intelligere, et velle, atque meminisse*)。そして私は自らが欲し、記憶し、知解することを欲しており (*volo me velle, et meminisse, et intelligere*)。私の記憶、知解、意志の全体を同時に記憶している」(*ibid.*, X, 11, 18)。

アウグスティヌスはこのようにこの第十巻で、精神にとつて自知というものが、他の知とは比較にならない間近さで、精神に深く内在するものであることを、デカルトと同じように、或いは一層の詳細さをもって記述した。しかしアウグ

ステイヌスは、精神に直接内在するこの自知をコギトという言葉では呼んではない(デカルトのコギトとの相違もこうしたところから始まる)。アウグステイヌスのコギトは、彼の自知に関する深い問題意識の中で、特別な言葉として用いられることになる。これまで見てきたようにアウグステイヌスにとって自知とは、自分を知らないと言うときにもすでに知られているような、精神そのものに根源的に内属するものである。それは今医学のことを考えている cogito から、自分を知らないなどということにはならない、常に存する知である。しかし自知であるかぎり、自らが現に知るといふ現在性が要求される。それがコギトの現在性である。自己とはまさに、現に有るといふことなしには、意味をなさないものだからである。するとアウグステイヌスにとって本当に問題なのは、この精神そのものに内属する自知の内在的恒常的本性と、現に今意識的活動としてなす cogito との関係である。

アウグステイヌスは自分が直面する困難な問題を第十巻の終わりで次のように述べる。「我々は精神そのものが、自らの記憶と知解と意志のうちにあることを見いだしたのであるが、精神は常に自己を知り、自己自身を欲していることが (semper se nosse semperque se ipsam velle) 把握されたのであるから、同時にまた常に自らを記憶し、常に自らそのものを知解し、愛し (semper sui meminisse, semperque se ipsam intelligere et amare) も把握されたといえよう。しかし精神自身であるものを、そうではないものから識別して自らを常に思念しているわけではない (non semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt, quod est)。この故に精神において自らの記憶と自らの知解とは判別しがたいのである。というのもまるでこれらは二つでなく、一つのものが二つの語彙で呼ばれている如くであり、こうしてこれら二つが極めて密着し、しかも一方が他方に時間的に先行するのでないところでは、そのように(一つであるように)見えるのである」(ibid., X, 11, 19)。アウグステイヌスが見つめているのは、精神の内奥の、無意識ともいえるほど深いところにある自知である。このような深いところに自知を見ようとするなら、それははや自知とはいえず、自らの記憶とのみ言えばよいのではないか、現代風にいえば、潜在意識であって、意識としての自知とは異なるとすべ

きではないかということである。アウグステイヌスは、それでも精神の内奥において自らの記憶と自知を区別しようとする。何故この区別をなお潜在的とも見える内奥においてもしなければならぬのかということについて、アウグステイヌスはその理由を述べていない。三一神論的意図からして、父と子の区別という問題があるが、人間精神の構造の分析という事柄に即して考えるなら、アウグステイヌスにとって、自らの知と区別された記憶としてここで言われて考えられているのは、現在としての知に先立つて、知に与えられた過去の経験の全体のことである。その与えられた全体において、知としての精神は、自らが「有る」ということを了解するのである。その意味で「記憶」は精神としての知の出所であり、知にとつて常に先なるものであり、知が、自らの根拠とする隠された場であり、知はこの先立ちを介して「有る」を理解していると見えよう。精神は、本性的に知的リアリティを持つ故に、自らの「有る」が頭わになる場が、記憶という言葉で言われているのであるが、少し複雑な言い方をすれば、記憶は、知に対して先立ち、超越するものとして、精神の有を指し示すものと言えよう。知は「有る」ことについての知であり、有は知に先立つのであるから、精神の最も内奥においても、記憶と知解は区別されねばならないとアウグステイヌスは考えていたのだと思う。それは筆者の解釈であるが、ともかくアウグステイヌスが『三一神論』の残りの五巻、第十五巻までで明らかにしようとするのは、根本的にはこの二つのもの、自らの記憶と自らの知解との区別の問題である。そしてこの区別の問題の中で、アウグステイヌスは cogitatio という言葉に独特の意味を込めて、考察して行く。そこにアウグステイヌス独自のコギト理解が示されることになる。

四

アウグステイヌスは、理解の遅い人も理解できるようにと第十一巻では、感覚と感覚の記憶における三一性を取り出す。つまり感覚においては、例えば視覚でいえば、見られるものとその視覚像 *visio* と見る者との三つがあるとす。

この像は事物そのものを見ているときには、事物そのものと区別されないが、まぶしい光などを見れば、光が消えてもそのまぶしい像が残ることから、いつも像を形成していることが知られると言ふ (De trinitate XI, 2, 4)。事物の記憶の場合は、記憶のうちに残されたものが、想起される時、記憶の底に潜む像と、想起によつて現れる像と想起する者との三つがあるとす。これらの例から殊に、第二番めの要素としての像 *visio* に注目しながら、第十四巻で、そうした感覚像の場合でなく、まさに自知、自覚としての *cogitatio* の場合を入念に考察してゆく。

アウグステイヌスが為すコギトの詳細な考察の前に、*cogito* と言ふ言葉の語源に関するアウグステイヌスの説明を、『告白』の中から紹介しておく。第十巻の有名な記憶についての考察の中で、彼は語源的考察を為す。「そして何と多くのこうしたものを私の記憶は携えていることであろう。それらはすでに見いだされており、いわば手許に置かれてあり、このような状態にある時、我々はこれらを学んだ、知っている (*didicisse et nosse dicimur*) と言われる。ところでしばらくこれらを思い起こすことをしないでいると、再び埋もれ、いわばはるかに奥まったところに没し去り、あらためていわば何か新しいものを考える如く、その同じところから考え出さねばならなくなる。実際これらのものが置かれる場所は、記憶以外にない。そして知られうるためには、再び集め (*cogere*) されねばならない。つまりいわば或る種の分散から寄せ集め (*colligere*) されねばならぬ。ここから *cogitare* と言われる。即ち *cogo* と *cogito* の関係は、*ago* と *agito*、*facio* と *facito* の関係と同じである。しかし精神 *animus* がこの言葉を独り占めたため、他のところでもなく、ただ精神において寄せ集められるもの、つまり *cogere* されるものだけが、もっぱら *cogito* と言われる」 (Confessiones X, 11, 18)。アウグステイヌスは、*ago* の強めである *agito*、*facio* の強めである *facito* の例の如く、集めるという意味での *cogo* の強めが *cogito* であるとし、しかも精神において、記憶のうちに散乱しているものを集めることだけが *cogito* と呼ばれるようになったと、これはヴァロに典故があるといふことであるが、⁽³²⁾ 語源的考察を行っている。

さて語源的考察を踏まえて、本題に戻ることにする。アウグスティヌスは次のように cogito の力、その重要性を指摘する。「しかし思惟の力 (cogitationis vis) はきわめて大いなるものであつて、もし精神が自らを思惟している間であれば、精神自身も自らを或る意味で、自らの視野のうちに (in conspectu suo) 置くことがないほどである。だからそれについて思惟されるのでなければ、何ものも精神の視野のうちにはないのであり、思惟されるものが何であれ、それによつて思惟される精神そのものも、自ら自身を思惟する以外の仕方では、自らの視野のうちに有りえないのである。しかし精神は自らを思惟していない時、自らの視野にどうしてないのか、私には理解しえない。精神は自ら自身なしには決して有り得ないのに。これではまるで、精神自身と精神の視野とが別であるかのようである。このことは肉体の眼に関しては、不合理でなく言われる。眼自身は肉体に定められた自らの場所に固定されているが、その眼差し (aspectus) は、外にあるものに向けられてのびており、星にさえ向かつていく。また眼は自らの視野のうちにはない。眼は確かに、対置された鏡によつてでなければ、自らを見ることはないのである。これについてはすでに述べたが、こうしたことは、精神が思惟によつて自らを、自らの視野に定めるときに起こることではない。……こうして残るのは、精神の視野とは、精神そのものの本性に属する或るものであるということである。そして精神が自らを思惟するとき、場所的間隔を通しての如くでなく、非物体的な身の向き換え (incorporea conversio) によつて、精神へと呼び返されるのである。しかし自らを思惟しない時は、確かに精神は自らの視野のうちになく、かの精神についての自らの眼差しも形成されないであろうが、しかしそれでも自らを知っている。それはあたかも自らが自らにとつて自らの記憶であるかの如くにある (tamquam ipsa sit sibi memoria sui)」(Augustinus, De trinitate XIV, 6, 8)。筆者はこの箇所が、アウグスティヌスが cogito について語った最も重要で、その核心に迫った記述だと考える。アウグスティヌスは人間存在、人間精神にとつての cogito の極めて重要な意義を認める。cogito によつて始めて事物が自らの視野に入ってくる。考えないなら、何ものも視野に入らず、現れない。自己の場合も同じで、cogito しないなら、自らが自らに現れない。

しかしアウグスティヌスは、精神が *cogito* しない場合も、精神は自らを知っているという。ところでこうした考察において、われわれの考察を困難にしているのは、考えるということ、しばしば見るという視覚のモデルで表象することである。通常の物体認識はそれで済むとしても、精神の自覚までも、この視覚のモデルを適用しては、事態を十分に把握することはできないとアウグスティヌスは考える。自知とは、鏡で自分を見るようなことは異なる。さらにこのことと関連してアウグスティヌスは、精神と精神の視野とは別ではないと言う。これは重要な言明である。アウグスティヌスにとって、精神とはまさに精神的に見ることであり（勿論比喩的な言い方でしかないが）、精神とは考えることとすることであるということである。これはまさにデカルトの *cogito ergo sum* にも相当する命題である。つまり物の塊のように、眼の前に有るのではなく、考えるということでのみあらわになる「有る」である。しかしアウグスティヌスは、*cogito* という現在の自覚のみを精神の知とは考えない。精神とは知る、考えるということを唯一内容としている。これはデカルトが考えたことでもある。しかし現存的に意識しないとしても、自知はあるとアウグスティヌスは言う。アウグスティヌスが引用した文の最後に印象深く述べているように、この知は、自らが自らにとつて、自らの記憶であるような仕方での知である。先にも述べたがアウグスティヌスが第十巻で、精神に代えて記憶をもちだしたのも、精神を徹底して、知のリァリテイ、この場合は隠されたものであるが、なお知のリァリテイとして把える為だった。アウグスティヌスは *cogito* とは、精神的な意味で、見ることであり、事柄があらわになることとしてとらえているが、自己が見え、あらわになるとは、鏡の中に見え、現れるようなことではないと注意した。そうではなく一つの振り返りであり、非物的な身の向き換え (*incorporea conversio*) であると言う。このことが如何なることなのか問題なのである。

アウグスティヌスによれば、精神が自己を知るのは、今まで知らなかったものが眼の前に現れ、そのものを今始めて認識するというようなものではないと言う。「それ故精神は思惟によつて自らを洞見する (*se conspicit*) 時、自らを知解

し (intelligit se) 再認識する (recognoscit)。だからこの知解と自己の認識 (cognitionem suam) を生み出すのである。確かに非物体的事物が知解され、洞見されるのであり (incorporea intellecta conspicitur) 知解し、認識されるのである。⁽³³⁾ 精神が思惟しつつ自らを知解されたものと洞見する時、自らの知を生み出すのであるが、それは自らにとって以前知られていなかったものの如くではなく、記憶によって保持されたものが知られている如くに自らに知られていたのである」(ibid., XIV, 6, 8)。思惟によって知られる時、以前は知られていなかったかの如くではなく、以前から知っていたものとして自己が知られることを明らかにすることがアウグスティヌスの第十四巻での目標なのである。この点でもデカルトとの相違が示されよう。デカルトにおいてはコギトはその明証なる現在に集中する。それ以外の過去も未来も疑わしい暗がりであり、コギトの現在とは質的に断絶している。彼の瞬間の連続的創造説はそれを補強して、各瞬間がいわば新たな創造であり、各瞬間は切り離され、独立した様相を持つ。デカルトはこのようにして瞬間において時間の持続を無視しなかったのであり、現在の明証性を時間の暗がりから切り離したかったのである。⁽³⁴⁾ アウグスティヌスも、有名な『告白』の時間論において、時間を瞬間に切り離す作業をする。しかしアウグスティヌスはそこから、現在そのものうちに含まれた魂の広がり (distentio animi) としての持続を獲得している。⁽³⁵⁾ 精神の三一性における cogitio の考察で問題にしているのも、この現在そのものに含まれる広がり、奥行きの問題である。

アウグスティヌスは第十巻の終わりで挙げた問題を言葉そのままに繰り返しながら、探究の方向を定める。「精神は、常に自らを記憶し、常に自ら自身を知解し、愛するが、常に自らを思惟して、精神自身であるものをそうでないものから識別することをしているわけではないことを、第十巻の終わり近くで述べた。問われるべきなのは、知解 (intellectus) が如何なる仕方か思惟 (cogitatio) に属するかということである。ところで精神の内にあるものの知 (notitia) は、それについて思惟されないときでも、記憶には属すると言われる。もし事態がそのようなであるとすると、自らを記憶し、自らを知解し、愛するということ三つを、精神は所持したのではなく、ただ自らを記憶していたのであり、後に自ら

を思念し始めたその時に、自らを知解し (se intellexit)、「愛したことになる」(ibid., XIV, 6, 9)。アウグステイヌスが問題にしているのは、存在し始めて以来あるとする自知は、現在活動的な cogito をしようが、しまいが常に奥底にあるのであるとすれば、それは自知というより、記憶、潜在的知に属するというべきであり、現在能動的な cogito が働いた時に始めて、自らの知解が生じたと考えるべきではないかという疑問に答えることである。ここにおける困難な問題は、コギトにおいて始めて自知が生じると考えると、この自知は偶成的なものとなり、精神の自知にとって核心となるもの、自知の根源性が失われてしまうことである。アウグステイヌスにとって精神が自己を自覚する時、その自覚は、今始めて自己を知ったというのではなく、既にいつも知っていたとして明らかになるからである。その事をアウグステイヌスは存在し始めて以来続く自知というのである (アウグステイヌスの探究の根底にあるのは、魂の不滅性の新しい解明なのである。しかしギリシアの理解とは異なり、時間のうちに始まりをもつものとしての魂の、存在し始めて以来の不滅性の問題である³⁶)。アウグステイヌスは感覚、記憶像の三一性の考察から得た成果を自知にも適用していく。「このことから教えられるのは、我々にとって精神の内奥の隠された所に或る事物の知 (notitia) が存し、それが思惟される (cogitantur) 時に、或る仕方で中央に進み出てきて、精神の視野の内にいわざわざより明瞭に据えられる (apertius consistunt) のである。そのとき精神そのものは、自らを記憶し、知解し、愛していることを見いだす (invenit)。他のものを思惟して、自らについては思惟してゐないとしてもである」(ibid., XIV, 7, 9)。コギトはアウグステイヌスは、cogito の役割を、すでにある自らの記憶、自知、自愛を発見することとして取り出す。常にある自らの記憶と自知と自愛を再認する (recognoscere) のである。アウグステイヌスにとって cogito によって、始めて精神の自知が起ころのではない。精神はより深い所で、自知をすでに、自らの記憶、自愛と共に持っているのである。このより内奥の三一性は、潜在的なものとして記憶のみに属するように見えるが、それ自身、記憶と知解の区別をもっており、cogito は、この区別を明瞭にするのである。アウグステイヌスは精神の三一性に関するこれまでの自らの考察を、次のようにまと

める。「それによつて自らを想起する精神のより内的な記憶、それによつて自らを知解するより内的な知解、それによつて自らを愛するより内的な意志に、我々が眼を向けるなら、これら三つは常に同時に在り、存在し始めてより、思惟しよう (*cogitare*) と、しきいと、常に同時に在つたのである。すると、かの三二性の似像は、唯記憶にのみ属するよう見えよう。しかしそこで言葉 (*verbum*) は、思惟 (*cogitatio*) なしにはありえないのであるから (というのも、いかなる民族の言語にも属さないより内的な言語によつてにもせよ、我々が語るすべてを我々は思惟するからである)、記憶、知解、愛というかの三つのものに、神の似像は認められるべきである。しかし今や知解と私が言うのは、それによつて我々が思惟しながら知解するもの (*intelligentiam, qua intelligimus cogitantes*) のことである。つまり記憶に現存していたが、思惟されなかったものが、再び見いだされ、我々の思惟が形成される時の知解である」 (*ibid.*, XIV, 7, 10)。アウグスティヌスは、精神が存在し始めて以来常に有る、より内的な三二性のうちに神の似像を認める。これは我々が *cogito* しようとしまいと、それに関わりなく、常に有るとされたものである。しかし我々はそれを *cogito* によつてあらわにし、発見するのだと言ふ。このすでにある記憶と知解の区別が *cogito* によつて、より鋭く切り出され、明瞭化され、後に述べるように、真の意味で言葉とされるという。人はこの *cogito* において、自らの記憶と自らの知解の明瞭な区別に立つ。コギトによつて始めて自己を知るのでなく、常に自己を知っていたことを知るのであり、しかもこの常なる自知は、それ自身、記憶から生まれたものという二次性を持ち、知に先立つものから生じているとの自覚なのである。この自覚において自らが既に有る自らの「有」が明瞭になることである。そしてその「有」が人間にとつて、その有限性のままに透明に、明瞭に見えてくることである (アウグスティヌスにとつて、記憶と知は神の、父と子の関係にパラレルに考えられているから、神においても、有は知に先立ち、しかも父と子が等しいように等しい)。

ところで今引用したところの解釈に関しては、ここで、内奥の常にある第一の三二性とは別の、*cogito* による新たな第二の三二性の成立をアウグスティヌスが考えていたとする説、三二性の二重化 (*dédoublément*) という解釈が有

力である。「第一の三一性においては、魂は実際弱く、暗闇に覆われている。その愛は、歪み、魂を統一するというより、むしろそれを分裂させる。その記憶はまどろみ、自らの由来も思い出さない。三つの能力はそこにあるが、最初の状態にあり、記憶という要素に混然とまとめられている。未だ形相づけられていない要素であり、覆われた似像である。心を知る賢者が愛を刺激し、知性を照らし、記憶を呼び覚ますならば、魂が自己に対して現前している三一的な記憶は、第二の三一性の第一の項になり、自らの思惟を生みだし、形成することができる項となるのである。そして真に共通で統一的な愛によって、この思惟と結びあわせられるのである」⁽³⁷⁾。こうした解釈の根本的誤解は、アウグスティヌスが言う存在し始めて以来、常に存する三一性を、近代的な潜在意識のごとく解し、それとは別に意識の三一性を考えるところにある。アウグスティヌスが苦心しているのは、そのように二つを別にして、魂の自知を偶成化することなく、しかも cogito の決定的に重要な役割を明らかにすることである。アウグスティヌスによれば cogito は、すでにある自知を見いだし、明らかにするものであり、そのことにより、自らの記憶との区別を内部から明瞭化しているものであり、別の三一性を創っているのではないのである。

五

このことと関連して注目すべきなのは、cogito が生まれることが、真の意味での言葉の誕生であり、成立だとアウグスティヌスが考えていることである。アウグスティヌスは、記憶の内に隠されていたものが、もう一度思い起こされ、思念されることを、真の意味での、語り、言葉として考えている。そのような仕方と思惟 cogito がなされることを、アウグスティヌスは言葉の誕生として第十五巻で考察している。これは、アウグスティヌスがコギトに関してこの書で為した、最後の考察である。勿論その背景には、永遠の父なる神から、永遠の子が誕生することを、子なる言葉の永遠の誕生と考える、神学的ロゴス論があるが、事柄としては、人間の言葉、判断の成立の問題が考えられている。

アウグスティヌスの言葉についての考えは、恐らく現代の言語哲学者が厳しく批判するであろうような、具体的言語以前、音声言語以前の内的言語という考えの源泉の一つである（しかし例えばヴィトゲンシュタインが、言葉の意味を内面の表象と考えるのを批判したのは、これをのみ意味と考えることに對してであり、この考えが全面否定されているのではないと思う³⁸）。「それ自体によって覚知され、（疑いえない生の自覚など）あるいは身体的感覚によって覚知され、或いは他人の証言によって覚知されて人間の精神が知るすべてのものは、記憶の蔵に納められ保持される。そして我々が知っているものを語る時、この記憶の蔵から取り出されて、真の言葉が生まれる。しかしこの言葉はあらゆる音声以前の、あらゆる音声による思考以前の言葉である。この時、言葉は知られた事物に最も似ている。この知られた事物から、事物の似像も生まれるのである。というのも知の視像 (visio scientiae) から思惟の視像 (visio cogitationis) が生まれるのであり、これは如何なる言語の言葉でもない。真なる事物から生まれた真なる言葉であり、自分のものを持たず、そこから生まれたかの知に全てを負っているのである」(Ibid., XV, 12, 22)。言葉というものはそもそも一般に、記憶の内にある知がもう一度意識の明るみにもたらされることであるとアウグスティヌスは言う。この時に判断が生まれるのであり、すでにある知が、意識化され、明瞭化されて、そうだ、ちがうという判断がなされると考える。言葉がそのようにすでに知っていることを *origo* によつてもう一度明らかにすることであると、定義されたのであるが、この言葉の定義は通常の言葉の理解とは違つてくる。我々は本当には知らないことをも語っている。「我々の言葉は、我々の知 (*scientia*) からのみ生まれるのであろうか。知らない多くのことさえ我々は語るのではないか。そしてそうしたことを疑いもせず、むしろ真であると思つて語っている。それらをもし真であるとするれば、それについて我々が語る事物そのものにおいて真なのであつて、我々の言葉において真なのではない。というのも言葉が真であるのは、知られている事物から言葉が生まれる場合だけだからである。だからこのような仕方では我々の言葉が偽であるのは、欺く場合ではなく、欺かれる場合である。しかし我々が疑う場合、それについて疑っている事物については未だ言葉はない。そうでは

なく疑いそのものについての言葉があるのである。というのもそれについて疑っているものが真なるものであるかどうか、我々は知らないのであるが、我々が疑っているということは知っているのである。だからこのことを言う時、その言葉は真なるものである。というのを知っていることを言うからである」(De trinitate XV, 15, 24)。筆者はこのような言葉についてのアウグスティヌスの理解は、フッサールが『経験と判断』の中で、命題判断の成立に関して分析していることと構造的によく似ていると思う。「解明実体 (Explicationssubstrat) が主語になり、解明項 (Expikate) が述語になるということが生じうるのは、次のようにしてだけである、つまり受容的能動性の内部において、受動的に、すでに解明の過程で前もって構成されている或る意味で隠された統一へ (zur verborgenen Einheit)」、眼差しが振り向く (zurückwenden) というようにしてであり、把握しつつこの統一へ身を向けること、つまり、態度を変えて過程を繰り返すこと (wiederholen)」、受動的総合から脱して能動的総合を為すというようにしてである」(E. Husserl, Erfahrung und Urteil, Hamburg 1972, S. 245)。アウグスティヌスが言葉の誕生ということを考えているのも、このすでに隠された仕方で記憶の内にある知に、精神の眼差しを向け、cogitatioを形成することであり、ここでこそ真という判断が成立するのである。だからこそアウグスティヌスはここで「真」ということを強調するのである。「だから知のうちにあるものが、言葉のうちにもある時、その時言葉は真であり、真理である。そのようなものが人間によって望まれるのである、知のうちにあるものが言葉のうちにもあり、言葉のうちにあるものが知にもあるというようにである。こうしてここに『あるはあるであり、否は否である Est, est; Non, non』ことが認められるのである」(Augustinus, De trinitate XV, 11, 20)。そしてアウグスティヌスは殊に精神が自らを自らの視野にもたらしすという意味の、自知について考える。先に自己が自己を知るというのは、鏡で自分を見るときのようなことではなく、非物体的身の向け換えであるといったのは、まさしくこの言葉の誕生のことである。我々の精神の内奥に常にある、記憶、自知、自愛に精神の眼差しを向け、言葉を生み出すこと、沈黙のうちに、自らが自らに明らかになること、既に存在して以来、常に自らを記憶し、知解し、

愛してきたことがあらわになること、それがアウグスティヌスのコギトであると言えよう。筆者はデカルトがコギトの発見によつて、それまでの「生命の原理」としての魂の把握から抜け出て、精神を思惟におけるリアリティに限定し、コギトにおける明証なりアリティを、精神としての人間の「有る」を定義するものとして捉え直したことに深い意味を認める。ところでアウグスティヌスはデカルトと同じ様な意味で cogito の現象を捉えつつも、さらに、このコギトを生み出す内奥の自知を考え、コギトにおいて開かれてくる、記憶としての過去性、意志における将来性（しかも個別的な過去、将来でなく、常なる根源的過去性、将来性）という、デカルトが無視しようとした人間の時間性の地平を見据えている。筆者はこのことに驚嘆の念を覚え、またアルノーと同じように喜びも覚えつつ、この視点から人間存在を捉え直す試みに豊かな思想的可能性があると考えている。デカルトのコギトは人間の主体性の明確な自覚であるが、このコギトが近代の人間中心主義を招いたとの批判は多い⁽³⁹⁾。しかしデカルト自身においては、この自覚において同時に人間の非根源性、有限性も明確に知られるとの認識がある。アウグスティヌスにおいても、コギトの自覚は、そこにおいて自らの問が発せられ、自らを問われているものとして引き受ける起点であり、人間にとつて、全てのものの出発点であると認識されており、その意味で自由な存在の自覚であり、そのように自己に還ることを通して、始めて神に還るのであるとされ、人間の宗教性の根源をなすものとして自覚されているのである。しかもデカルトのコギトが過去、未来から切断されているのに対して、アウグスティヌスのコギトが、人間の時間性を自覚させる構造を持つていることには、いくらか注目してもし過ぎることはないであろう。

アウグスティヌスのコギトそのものについては述べ終わつたが、アウグスティヌスの『三一神論』としてはまだ足りない。ここでは知の問題に焦点をあてたが、アウグスティヌスは探究の場を意志においていたと最初に述べた。そのことが意味するのは、アウグスティヌスにとつて、私のリアリティとは、欲し、意志し、愛しているという、我々の存在の不安なうごめきの事実である。そして私の記憶とは、こうしたうごめく意志を突き動かす根源であり、自知とはこの

うごめきの不透明さが吹き払われ、我々の根底にあつて我々にも隠されている知が透明になるという目標なのである。
cogito とはその不完全な実現だということである。⁽⁴⁰⁾

そしてまだ *imago Dei* の問題としては足りないものが残る。アウグスティヌス自身、神の似像の問題を、ここまで精神自体として考察してきたが、この三一なる精神が、神に関わることに於いて真に神の似像として完成すると述べている。筆者は、この神の似像についてのアウグスティヌスの考察の最初に、この精神の三一性の考察は、人間が神と共にあるという、独自の存在構造の探究だと言った。しかしこれまでの考察でその「神と共に」ということは、言われて来なかつたではないかとの疑問が当然出てくると思う。それに十分答えたことになるかわからないが、アウグスティヌスは第十四巻で一応、三一性の分析を終えた後、人間が神を問題にし、神に関わり、神に帰りうる根拠を問題にし、あの深い示唆を与えている。そこでの示唆は、アウグスティヌスが書いたものの中でも、最も深い宗教的経験を表現しているものと筆者は考えている。「人は自らの主なる神を想い起こす。……人がこれを想い起こすのは、アダムにおいて神を知っていたからでもなく、この身体的生の以前にどこか他の処で神を知っていたからでもない。というのもこれらの何一つとして想いださなからである。これらのいずれであれ、忘却によつて拭い去られてしまつてゐる。しかし人は神を想起せしめられ、主に還つて行くように仕向けられる。それは、その光から離反している時でさえも、何等かの仕方で触れられてゐる光に還つて行くようにである。Sed commemoratur, ut convertatur ad Dominum, tanquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur」(De trinitate XIV, 15, 21)。先にも見たようにアウグスティヌスにとつて、明らかであるところには光があり、cogito の自知は或る明瞭な明るみである。それは自己の根底において、常にある明るみであつた。しかしアウグスティヌスはそのさらに根底にある明るみに触れ、これに気づいている。それは自らが、神から最も離反していると思つてゐるときにも、なお触れられていた光として想ひかえされる如きものである。自らの自知の光は、cogito したそのときに始めて生じた光として感じられるのではなく、

常に自らを知っていたとして直観されるものであるが、この常なる光が最終的なものなのか、それともその光において、これを越えたものに触れられているのを見るか、そのことは、アウグスティヌスが、真の意味の自己との対話としてとりだした *cogito* の明るみにおいて、つまり音声以前の、沈黙のうちに自己が自己にあらわになる *cogito* の明るみそのものにおいて、各々が見分けるべきことであろう。

注

- (一) Ch. Boyer, *Le "Cogito" chez s. Augustin*, in : *Congrès Descartes I*, Paris 1937, p.89-92, J. Obersteiner, *Der Ausgang vom Selbstbewußtsein bei Augustin und bei Descartes*, *Theologische Quartalschrift* 102, 1954, S. 277-288.
- G. Lewis, *Augustinisme et Cartesianisme*, in : *Augustinus Magister*, p. 1088-1104.
- 長澤信壽『アウグスティヌス哲学の研究』(創文社、一九六〇年)七〇—一二四頁。
- E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1969, p. 48-147.
- S. Meun, *Descartes and Augustine*, Cambridge 1998.
- (二) 山田弘明『デカルト「省察」の研究』(創文社、一九九四年)二四四—二五〇頁参照。デカルトは、時間の一瞬一瞬を切り離し、それらが神によって保持されていると考えることによって、創造という考えを、過去の時間の一点に追いやってしまう神話的思考の枠組から解放して、現在そのものにおける、人間の究極的なものへの「絶対依存性」の表現として再解釈していると言えよう。そのような依存性のもとで「コギトの明証的現在の特権性が考えられているのである。R. Descartes, *Meditationes* (éd. Adam-Tannery, VII), p. 48-49, *Principia philosophiae*, A.T. VIII, p. 12-13. などとするとデカルトのコギトの人間中心主義という批判は早計になされるべきではないであろう。しかしそのようなデカルトの基本的意図は認められるとしても、アウグスティヌスとの比較で言えば、デカルトがコギトの現在を、時間の相から引き離そうとしていることは明瞭である。なおアウグスティヌスはデカルトのような連続的創造説はなく、彼は時間の創造と統括 *administratio* を分けて考えているが、連続的創造説がデカルトによって解釈されているようなモチーフを、「時間の根」という考えにおいてさらに壮大な仕方で開催している。拙訳「アウグスティヌス創世記逐語注解」(教文館、一九九三年)の解説参照。

- (3) R. Descartes, Discours de la Méthode, A.T. VI, p. 32.
Lettre à Mersenne, 15 novembre 1638, A.T. II, p. 435.
Lettre à Colvius, 14 novembre 1640, A.T. III, p. 247.
小林道夫『デカルト哲学の体系』(勁草書房、一九九五年)一六七一—一六八頁参照。
- (4) R. Descartes, Méditations, A.T. VII, p. 5.
- (5) Aristoteles, De anima, 415b.
- (6) R. Descartes, Méditations II, A.T. VII, p. 27. 村上勝三『デカルト形而上学の成立』(勁草書房、一九九〇年)一五九—一六八頁参照。
- (7) M. Gueroult, Descartes selon l'ordre des raisons, vol. I, Aubier, 1958, pp. 50-118.
J.-C. Pariente, Problèmes logiques de Cogito, in: Le Discours et sa Méthode, P.U.F., 1987, pp. 246-251.
小林道夫、前掲書、一二三—一七四頁。確かにデカルトも「自分が有るのでなければ、自分が思惟するということも生じえない」ということを、自己のもとで経験することから学びのである」と第二答弁(A.T. VII, p. 140)で述べている。デカルトも思惟するために「有る」ということがなければならぬと明言しているのであるが、これは cogito という表層の下に、存在というもう一つ別の底の層がある、或いは存在というものの属性、ないし働きとして cogito があるというようなことではあるまい。このような出来合いの、res cogitans に相応しくない思惟のモデルで考えることを止めることがデカルトの命題において表明されている決意なのである。デカルトの第二答弁の言葉の意味は、彼が自らの Cogito において、「有る」ことの絶対的拘束性を経験しているということであると言えよう。
- (8) A. Arnauld, Lettre à Descartes, 3 juin 1648, A.T. V, p. 186.
- (9) ヘサードによれば、Cogito の確実性にも関わらず、神の誠実をデカルトが問題にしなければならぬのは、「あるかもしれない根源的な欺きとそれに抵抗する個別の明証との二つを同時に考えることはできず、できるのは、それらを一つずつ順に考えること」(J・M・ヘサード「二つの第一原理から他の第一原理へ」『Cogito』の「我」と神の誠実との間のデカルト」、『デカルト読本』(法政大学出版局、一九九八年)所収、平松希伊子訳、三三三—三三五頁)だけだからであるという。Cogito それ自体は明証であるにも関わらず、そこから目を転じてもう一つの可能性を考えるということが揺れており、懐疑の再燃であり、これがデカ

ルトにとって問題であったとの指摘は妥当であると思われる。

(10) cf. Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de s. Augustin*, Paris 1940, p. 12-46. なおアウグスティヌスの懐疑主義に対する態度については拙書『初期アウグスティヌス哲学の形成』（創文社、一九九五年）第一篇第三章「アウグスティヌスと懐疑主義」参照。

(11) アウグスティヌスはすぐ後のところで、自らが与する哲学者達の真理観について次のように述べている。「この魂が身体的感覚によって受け取るこれら全ては臆見を生み出しうる」と表明し、これらが知であることを否定する哲学者達もいる。彼等は、知が知性によって把持されるのであり、感覚から程遠い精神のうちに在るものであると主張している」(Contra Academicos III, 11, 26)。

(12) この「今、私に、確実に」ということがロギクということの根本問題であり、これが真理という基準の要求をどこまで満たしうるかが問題の焦点になってくる。Subjektivitätの位置づけに関わる。

(13) アウグスティヌスは同時期 (A. D. 383) の『主の山上での説教について』の中でも、「全て明らかなることは光である」と述べよう (De sermone Domini in monte, II, 13, 46)。

(14) cf. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927, A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustinus Trinitätslehre*, Tübingen 1965, O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon s. Augustin*, Paris 1966.

(15) M. F. Sciacca, *Trinité et unité de l'esprit*, in: *Augustinus Magister*, Paris 1954, pp. 521-533.

(16) パスカルはこの意味でアウグスティヌスの洞察を継承している。B. Pascal, *Pensées*: 6 (éd. Lafuma).

(17) 拙論「残された二つの脱自的—地平的図式—一九二七年夏のハイデガー」(神戸大学「近代」発行会『近代』八二号、一九九七年二月、一五三—一六八頁)、同「超越とその行方としての世界」(神戸大学国際文化学部紀要『国際文化学研究』第九号、一九九八年三月、一—二六頁)、同「超越の開明—ハイデガーのカント解釈について—」(神戸大学大学院文化学研究科「文化學年報」第一八号、一九九九年三月、六七—一〇四頁)参照。

(18) 「しかしここで探索の志を、しばらく休ませよう。だからといって自らがすでに探究するものを見いだしたと判断しているからではなく、或るものが探究されるべきである場所が見いだされる場合にもよくある如く(De trinitate VIII, 10, 14)。

(19) H. Jonas, *The Abyss of the Will*, in: *Philosophical Essays - From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago 1974,

pp. 335-348.

- (20) H. Arendt, *The Life of the Mind*, vol. II, New York 1971, pp. 84-110.
- (21) ナイチガーもカントの第二批判を解釈した或る講義の中でこの「意志への意志」の構造に注目している。「意志的規定はそれ自身において、自らそのものに、向けられている、(addressiert, 強調点ナイチガー)。意志的表象はだからいつも、そして必然的に欲することと共に表象してゐるのだから。この「欲」つまり欲することそのものは、だから根本的にまた規定するものとして表象することの「欲望」(M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit, Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe Bd. 31, Frankfurt/Main 1982, S. 276f.)。
- (22) ノーミンゲン『教団のつづき』(新渡書房、一九五九年)五〇頁。
- (23) アウグスティヌスの「愛」の概念のつづき、次の書参照。
- H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin 1929.
- J. Burnaby, *Amor Dei, A Study of the Religion of St. Augustine*, London 1947.
- (24) アウグスティヌス曰く、知を指向したる意志なる認識なることの意味は、ギリシア的な伝統に立つてゐる言説によつて、彼を主知主義と主徳主義とに分立の図式に知らねばならぬことであることであらうのが、適切な理解であらう。
- (25) Augustinus, *De trinitate* X, 2, 4.
- (26) *Totam se scit a se esse* 本邦の『キリスト教の歴史』に説くように、これはロントキヌスとヤヌスである。cf. *Oeuvres de saint Augustin* 16 (Bibliothèque Augustinienne) par P. Agassès, p. 130.
- (27) Cf. E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1968, pp. 47-79.
- (28) cf. Augustinus, *Confessiones* X, 16, 24-25.
- (29) この区別がアウグスティヌスのロギクを理解する上で決定的役割を果たすこととなる。
- cf. P. Agassès, "Nosse" et "cogitare" in: *Oeuvres de saint Augustin* 16 (Bibliothèque Augustinienne) *La trinité* (Livres VIII-XV), pp. 605-607.
- (30) フッサールの現象学的還元のもつ学としての方法論という意味はないが、アウグスティヌスが魂の自覚に不可欠として要請してゐるものとフッサールが現象学的領野を切り開くために要請してゐる思惟の努力とは親近的である。cf. E. Husserl, *Ideen zu*

einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Bd. I, Den Haag 1976, S. 99-199.

- (31) 知に先立つものとしての記憶の知に対する超越性を明らかにすることが第十一巻のアウグスティヌスの外的人間の三一性の分析の眼目の一つである。なおアウグスティヌスにおける、精神にとつての「存在と知」の問題に関しては、中川純男『存在と知』（創文社、二〇〇〇年）参照（殊に第七章「精神の実体性」一九七—二二四頁）。
- (32) Varro, *De ling. lat.*, VI, 43.
- (33) マヌスチヌスの回心が決定的意味をもったパウロのロマ書一・二〇の「不可視の神を（被造物を通して）理解し、洞見不能 invisibilia Dei intellecta conspiciuntur」をもじったもの。拙書『初期アウグスティヌス哲学の形成』一四七—一六六頁参照。
- (34) cf. J. Wahl, *Du Role de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Vrin, 1953.
- (35) Augustinus, *Confessiones* XI, 14, 17-29, 39. 拙論「マヌスチヌスの時間論—アリストテレスとの対比において—」（『基督教学研究』第六号、一九八三年二月、一三五—一五五頁）参照。
- (36) Augustinus, *De civitate Dei*, XII, 21. ノンナ・ブーレンツはこのアウグスティヌスの言葉をてがかりに、始まりをもつ存在とこの人間の自由を問はず。cf. H. Arendt, *Human Condition*, San Tiago 1978, p. 53.
- (37) J. Moingt, *Dédoublement de la trinité de la conscience*, in: *Oeuvres de saint Augustin* 16 (Bibliothèque Augustinienne) La trinité (Livres VIII-XV), p. 634.
- (38) L. Wittgenstein, *Eine Philosophische Betrachtung* (Das sogenannte Braune Buch), Werkausgabe Band 5, Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1984, S. 117-180.
- (39) デカルトのロギタの自己中心性というハイデガーの批判は、デカルト自身にも全面的には妥当しなからう。デカルトも、先の注(3)で述べたように、瞬間の連続的創造説を介して、ロギタにおいて神への依存性を明確に自覚してらたのである。cf. M. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, (Gesamtausgabe Bd. 48, Frankfurt am Main 1986, S. 198-257).
- (40) だからマヌスチヌスは神に *cogito* ならざる者なる。「神の思惟 *cogitatio*」は言われぬ。神の内には何か渦巻 *volutio* と *volutio* (volubile) ならざる言われぬ「*De trinitate* XV, 16, 25」。
- (41) cf. E. Gilson, a. a. O., p. 123.

(筆者 かたやなぎ・えいいち 京都大学大学院文学研究科教授／キリスト教学)

- dei* texts. Hebrew *b^e* (*b^e tselem*) in the Hebrew Old Testament expresses its own understanding of *imago dei*, and Greek *kata* (*kat' eikona*) in the Septuagint and Latin *ad* (*ad imaginem*) in the Vulgate are interpretations of Hebrew *b^e*. Both *kata* and *ad* make the direct identification of *imago dei* with human being almost impossible. For this reason, most Greek and Latin fathers who follow the Septuagint and the Vulgate respectively understand human being as the being created according to *imago dei*, but not as *imago dei* itself.
- 2) The trinomial structure of the New Testament thinking in particular makes such identification utterly impossible, at least in theory. Christ as the Son of God is the *imago dei*. The human being as Christian is to be transformed eschatologically into this Christ-image.
 - 3) So the adequate definition of human being in term of *imago dei* can be either “the according-to-*imago dei*-ness” (*to kat' eikona*; *Bildgemässheit*) or the “image of image” (*eikōn eikonos*).

Why the identification of human being = *imago dei* could occupy an important position in Christian anthropology in spite of the above-mentioned conditions, can be explained by the growing influence of Hellenistic anthropologies which have no idea of creation.

Augustins Cogito

by

Eiichi KATAYANAGI

Professor of Christian Studies

Graduate School of Letters

Kyoto University

Worin liegt der Unterschied zwischen dem cartesianischen Cogito und dem augustinischen Cogito?

Descartes findet gerade im alles destruierenden Zweifel die vom allen Zweifel freie Gewißheit. Das ist das cartesianische Cogito. So sagt er, „cogito ergo sum“.

Dieser Satz bedeutet nicht die kausale Verknüpfung zwischen Denken und Sein. Der Satz besagt, daß er erst mit dem cogito den Zugang zum Verstehen des Sinnes von „sum“ findet. Er bekommt mit dem Entdecken des Cogitos nicht nur den Sinn vom Wort „Geist“, sondern auch den Sinn von „sum“.

Das cartesianische Cogito, das von allem Zweifel frei ist, befindet sich im klaren gegenwärtigen Augenblick, der von der dunklen Vergangenheit und der ebenso dunklen Zukunft absolut getrennt liegt. Der Kontrast zwischen dem klaren zweifel-freien Gegenwart und den zweifelhaften dunklen anderen Zeitmodi zwingt Descartes zum Gedanken der kontinuierlichen neuen Welterschöpfung vom Gott. Die Zeit kann sich immer kleiner zersetzen und der Gegenwart kann sich von der Vergangenheit immer schärfer trennen. Man kann nicht selbstverständlich kausale Verknüpfung zwischen der Vergangenheit und dem Gegenwart behaupten. Der Abgrund dazwischen könnte dem Menschen den Gedanken vom neuen Weltanfang verstaten. Descartes benutzt diese Getrenntheit des Gegenwartes von der Vergangenheit zur Abwehr des klaren Cogitos gegen die dunklen Zeitmodi. Nur in dieser Weise begründet sich die absolute Gewißheit, die das Cogito dem Gegenwart verleiht. Von der Vergangenheit absolut getrennt bekommt der Gegenwart des Cogitos die reine Gewißheit. Um den Preis der Getrenntheit der vergangenen Zeit vom Gegenwart bekommt Descartes die absolute Gewißheit des Cogitos.

Diese Aporie des Cogitos belästigt auch Augustin, der ebenso sich bestrebt, die Macht des Zweifels zu überwinden und der dazu auch die Kraft des Cogitos entdeckt. Auch Augustin sieht im Cogito so große Kraft des Geistes, daß der Geist sich nicht in eigenen Gesichtskreis setzt, wenn er sich nicht denkt(*se cogitat*). Augustin sagt sogar, daß der Geist und seine Gesichtskreis dieselbe sind. Das Sein des Geistes ist das Denkende. Augustin schließt doch das Sich-Wissen nicht in den Gegenwart ein. Für Augustin sind das Sich-Wissen(*se nosse*) und das Sich-Denken (*se cogitare*) nicht identisch. Der Arzt, der jetzt an die Musik denkt und denkt nicht an die Medizin, weiß doch auch Medizin. Augustin behauptet, daß das Sich-Wissen von der Geburt des Menschen an in der Tiefe des Geistes liegt und daß das Sich-Wissen das Sich-Denken gebärt, wenn man sich denkt. Das Cogito Augustins taucht in die Kontinuität der Zeit ein. Den Ort, wo das Sich-Wissen sich befindet, nennt Augustin Gedächtnis(*memoria*). Dieses Gedächtnis gebärt das Sich-Denken (*intellectus sui*). Der Geburt des Selbst-Wissens ist doch nicht zeitlich kontingent.

Der menschliche Geist ist das Dreieinige, das in der Tiefe des Gedächtnisses immer sich weiß und sich liebt. In dieser Trinität, das heißt in der Trinität von Selbstgedächtnis, Selbstwissen und Selbstliebe findet Augustin das Ebenbild des dreieinigen Gottes. Diese Trinität liegt in der Tiefe des menschlichen Geistes und wenn man bewußt Cogito vollzieht, hat man die Einsicht in diese trinitarische Selbstheit, die seit dem Geburt des Menschen tätig gewesen ist.

Die Trinität des Geistes ist, wenn der Geist sich seiner erinnert und sich weiß und sich liebt, als das Ebenbild des dreieinigen Gottes noch nicht vollständig. Wenn er sich Gottes erinnert und den Gott weiß und ihn liebt, wird er das vollständige Ebenbild Gottes. Augustin sieht doch die Möglichkeit des Gottesverhältnisses des Menschen darin, daß Gott dem Menschen sein Licht immer strahlt, der am fernsten dem Gott gegenüber steht und sich völlig Gottes vergißt.

Historical Perspective on the Laws of Motion in Classical Mechanics

by

Kazuyuki ITO

Associate Professor of Philosophy and History of Science
Graduate School of Letters
Kyoto University

Now we understand that Newton's laws of motion — the law of inertia, the equation of motion ' $F = ma$,' and the law of 'action = reaction' — are the basic principles of classical mechanics. But the recent study of history of mechanics has revealed that the contents of the laws of motion which Isaac Newton articulated in *Principia* are different with those which we recognize as them. In this study, I examine historically the developments of the laws of motion and the evaluation of Newton's work from Newton's *Principia* to Mach's *Die Mechanik*.

In *Principia*, Newton proposed his second law of motion in a less evident form. When he sought for the pursuits of the body attracted by a central force, he didn't