

『南山神学』40号(2017年3月) pp.79-127.

## ego animus

### ——アウグスティヌスにおける魂 *animus* の特質——

浅井 太郎

アウグスティヌスの用語法において *anima* という語は、動物の *soul* についても人間の *soul* についても同様に用いられるが、同時に、*anima* は *animus* と同様に人間の *soul* 一般に適用され、その場合その両者の間に意味の相違はなく、したがってこの二つの言葉は交換可能な用語であると O'Daly は説明する<sup>2</sup>。しかしながら O'Daly はその直後で、*anima* に対する *animus* という語の特質について規定し、*animus* は精神 *mens* をも意味する場合があり、非理性的 *soul* に関して使用されることはない<sup>3</sup>と述べる<sup>3</sup>。このように O'Daly は両者を交換可能としながらも、他方、*animus* 独自の意味も規定している。

---

アウグスティヌスのテキストは、*Corpus Christianorum. Serie Latina* (Turnhout: Brepols, 1953-)を用いたが、そこに入っていない場合は、*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Vienna: Tempisky, 1865-)を用いた。また解釈並びに訳出にあたっては、『アウグスティヌス著作集』(教文館 1979年-)の各巻、中沢宣夫訳『三位一体論』(東京大学出版会 1975年)、山田晶責任編集『アウグスティヌス』(中央公論社 1978年)を大いに参照した。

- 1 動物の *soul* について用いられる例として、「ハエの *anima*」という表現さえある。duab. an. 4. 4 (CSEL 25, 55)。岡野昌雄訳『アウグスティヌス著作集 第7巻』教文館 1979年 28頁参照。非理性的な性質の度合いの甚だしい生物に対しても *anima* の語は使用されうることをこの一例は示している。
- 2 G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkely, 1987, 7. 「交換可能」である場合の例として quant. 13, 22-18, 32 (CSEL 89, 157-171)と trin. 8, 6, 9 (CChr.SL 50, 279-280)を O'Daly は挙げている (n. 2)。
- 3 *ibid.*

精神の構造を表すアウグスティヌスの用語法については、O'Daly に限らず既に何人もの論者が整理を試みている<sup>4</sup>。この両用語を交換可能と明記するかどうかはともかく、いずれにせよ *anima* は動物にも人間にも適用可能であり、*animus* は人間のみ適用され、精神的な意味合いをもつという仕方です。両語が識別されることは多くの論者が指摘している。本論の目的は、アウグスティヌスにおけるこの *animus* の特質、及びその諸側面を明らかにすることである。

実際のところ、*anima* と *animus* というこの両用語はラテン語の世界において意味ないし用法の面で識別されなければならない伝統をそれぞれ担っていると考えられる。にもかかわらず、この両者が「交換可能」とされるのは、いかなる理由によるのか。一つにはアウグスティヌスが両者を理由もなく混用しているように見えるテキストがあるからに他ならない。しかし本当にアウグスティヌスは理由もなく混用しているのだろうか。こうしたテキストのすべてをここで列挙し、その一つ一つを分析してアウグスティヌスの意図を明らかにすることは残念ながらできないが、しかし少なくともアウグスティヌスがこの両用語の相違をしっかりと踏まえていたことをまずは示したい (1)。次いで、認識主体としての *animus* の働きを取り上げる。この中で特に志向性 *intentio* の概念に焦点を当てる (2)。三番目に *animus* 固有の働きとも言える「記憶」について取り上げる (3)。そして最後に *animus* の運動として定義される「意志」の概念について考察する (4)。

## 1. *anima* と *animus* の区別

キケロの文体がアウグスティヌスの文体に強い影響を与えたことはよく知られている<sup>5</sup>。しかしながらこのキケロにおいて、注目すべき用語上の特徴がある。

<sup>4</sup> 例えば、É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Paris 1969), 56, J. J. O'Meara, *St. Augustine Against the Academics*, ACW 12, Westminster Maryland 1950, 169, n. 6, 長澤信壽『アウグスティヌス哲学の研究』創文社 1960 年 164-172 頁。

<sup>5</sup> 加藤信朗「二つの閑暇 ——トウスクルムとカッシキアムと——」(所収『キケロー選集 12』付録「月報 14」2002 年 1-4 頁) 2 頁「アウグスティヌスの生きた古代末期が一つの擬古典主義の時代であり、キケロその他の黄金時代のローマ文学が競って学ばれ、した

キケロはギリシア語のプシュケーとヌースを *animus* で翻訳し、それに対して *anima* を使用するのは非常に稀であり、しかもその意味は「息」であるという点である<sup>6</sup>。このことは、教父時代はもとよりその後のラテン語世界におけるキケロの影響力を考えると、非常に意義深い問題提起となっている。つまり、*anima* という用語に関して言えば、アウグスティヌスはキケロの語法を継承してはいないということになる。むしろ意図的に、*anima* という用語の意味領域の拡大、あらたな *anima* 概念の形成をアウグスティヌスはおこなったのではないかという仮説が浮かび上がってくるのである。まさしく『ソリロキア』においてアウグスティヌスが「神と *anima* を知りたい」と述べたとき、*animus* の不滅ではなく、*anima* の不滅について理解し、証明したかったと解釈すべきであると思われる。

『ソリロキア』の主題はキケロの『トゥスクルム荘対談集』第1巻の内容と重なっている。いずれも死後の生における人間の不死を取り扱っている。また直接『ソリロキア』が名指しされるわけではないものの、同じカッシキアムで書かれたアウグスティヌスの三著作『アカデメイア派論駁』、『幸福な生』、『秩序』と、『トゥスクルム荘対談集』を含むキケロの哲学三部門の著作との対応関係も指摘されている<sup>7</sup>。したがって『ソリロキア』執筆中のアウグスティヌスの念頭にキケロ『トゥスクルム荘対談集』があったとみることは無理なことではない。例えばそこには次のようなくだりがある。

---

がって弁論術の教師であったアウグスティヌスの語彙も文体もキケロのそれに負うところの多いのはよく知られたことである」。O'Daly もまたアウグスティヌスの哲学的用語及び概念の源泉としてつねにキケロが想定されうるとみている。O'Daly, *op. cit.*, p. 8.

<sup>6</sup> O'Daly 上掲書 8 頁及び注 13。キケロはプラトンの『パイドロス』の一部分 245 c-e を、『国家について』6, 27-28 と『トゥスクルム荘対談集』1. 22, 53-23, 54 で翻訳している。また O'Daly はキケロが *anima* を「息」という意味で使用している例として『トゥスクルム荘対談集』1, 9, 19 及び 1, 11, 24 を挙げている。

ところでこうした知見を私たちがたやすく確認できるのは、近年の日本におけるキケロ研究の進展、とりわけ邦訳『キケロー選集』（岩波書店 1999 年-）の完成のおかげであることは間違いないことである。本稿もこの学術的成果に大いに依拠している。

<sup>7</sup> 加藤信朗上掲 2 頁。

「それではまず、自明のごとく思われている死というものが何かを考えてみなければならぬ。というのも、死は肉体からの魂 *animus* の分離であると考える人々もいれば、分離などというものはなく、魂と肉体はともに滅び、魂は肉体の中で消滅すると考える人もいるからだ。魂が分離すると考えている人々の中でも、魂はただちに雲散霧消すると考える人もいれば、長くとどまると言う人もいるし、また、永遠に持続すると考える人もいる。その上、魂それ自体、それが何であるのか、どこにあるのか、どこから来ているのか、意見の不一致が大いにあるところだ」<sup>8</sup>。

そう述べたキケロは魂 *animus* が何であるのかに関するいくつかの説を紹介している。魂を心臓 *cor* と考える者、魂を心臓に流れ込む血液と考える者（エンペドクレス）、脳のある部分が魂の主導権を握っていると考える者、魂の住処が心臓にあるという者、脳にあるという者、そのように列挙した後で、こう述べている。

「また、われわれローマ人が一般にそうするように、魂 *animus* と息 *anima* を同一視する者もいる。言葉がそれを示しているというわけである。つまり、われわれは *agere animam*（息を追い出す＝瀕死の床にある）、*efflare animam*（息を吐ききる）と言ったり、*animosos*（勇気のある人々）とか、*bene animatos*（元気旺盛な人々）とか、*ex animi sentential*（魂の見解によれば＝知っているかぎりでは）とか言ったりしている。実際、*animus* という言葉は、*anima* に由来するのである。一方、ストア派のゼノンには魂は火であると考えている。ところで、今私が述べた考え——魂は心臓、脳、息、火である——は、人口に膾炙したものである」<sup>9</sup>。

---

<sup>8</sup> Cicero, *Tusculanae Disputationes*, 1, 9, 18.

<sup>9</sup> Cicero, *Tusculanae Disputationes* 1, 9, 19.

キケロが紹介する通り、魂 **animus** と息 **anima** との同一視を主張する者がいたということは、見方を換えれば、たとえこの両語が語源的につながっており、何がしかの関連を持つ二つの言葉であるとしても、概念上区別される別の用語であることが前提とされていなければならない。この区別を、アウグスティヌスを含むキケロ以後のローマの知識人たちは、まさにキケロの著作を読むことにより、知っていたとみるべきであり、アウグスティヌスの読者となるアウグスティヌス以後のラテン語に精通していた知識人たちも知っていたはずである。ということは、アウグスティヌスはもとより、その他のラテン教父たちが **anima** について論じたとき、当時のキケロの伝統に忠実な知識人たちは、その独特な（彼らにとってみれば異様な）**anima** 概念の提示に驚いたとしても不思議ではない。

キケロは同じ個所でほかにも魂 **animus** に関する諸見解を列挙している。例えば、アリストクセノスは魂を肉体自体の一種の緊張と考え、クセノクラテスはピュタゴラスのように魂を数とした。またプラトンの名をあげ、「**anima** の三分説」ではなく、「**animus** の三分説」に言及している。他方、ディカイアルコスも魂の存在を否定した。プシュケーに関するアリストテレスの説も **anima** ではなく **animus** の説として紹介している。このようにキケロは一貫して **animus** という訳語を使用し、プラトン以来の哲学の伝統をこの語に担わせ、継承している。それは次のような叙述に顕著に表明されている。

「魂 **animus** で魂自体を見るということが最も重要なことである。各人自らを知るように、と忠告するアポロンの教えは、そういう意味に違いない。なぜなら、私の考えでは、それはわれわれが自分の手足、身長、姿、形を知るように、という教えではないからである。われわれ自身とは肉体のことではない。こう私が君に話しているとき、私は君の肉体に話しかけているわけではない。したがって、『汝自身を知れ』と言うとき、それは『汝の魂 **animus** を知れ』と言っているのである。というのは、肉体は、いわば魂の器あるいは一種の容器だからである。何であれ、君の魂によってなさ

れていることは、すべて君によってなされていることなのである。したがって、魂を知ることが神的でないとするば、ある種の洞察力を持つ魂の産物であるこの教えが神に帰せられたりはしなかったであろう」<sup>10</sup>。

デルフォイのアポロン神殿に掲げられた「汝自身を知れ」という言葉は、「汝の *animus* を知れ」という意味であるという解釈は、プラトン自身に遡るものである。プラトンの『アルキビアデス I』にこうある。

「ソクラテス してみると、『自身を知れ』という課題を出している人は、われわれに『プシュケーを知れ』と命じているわけなのだ」<sup>11</sup>。

このような意味で「自身」すなわち「魂 *animus*」ということは、プラトンに遡りキケロが受けとめた哲学伝承において一つの定式としての意義を持っている。この定式をアウグスティヌスも受け継いでいる。

アウグスティヌスは『*anima* の偉大さ』という初期の著作の中でこう述べている。「少数の人々には魂 *animus* を魂自身によって認識するということが許されている。すなわち魂が自分自身を見るという仕方でも認識することが許されている。しかも魂は叡知的認識を通して見る」<sup>12</sup>。これは魂の自己認識の意義を表明した箇所にはほかならず、明らかにキケロの上述の言葉とその背景にある哲学の伝統を念頭においている。

また記憶論で知られる『告白』第 10 巻の前半部分でアウグスティヌスは 3 回「*ego animus*」というフレーズを使用する。

<sup>10</sup> *ibid.* 1, 22, 52.

<sup>11</sup> Platon, *Alcibiades* 130 E. 『プラトン全集 6』岩波書店 1975 年 89 頁参照。

<sup>12</sup> *quant.* 14, 24 (CSEL 89, 160). *paucis licet animo animum cernere, id est, ut ipse se animus videat; videt autem per intelligentiam.*

「知ったのは『内なる私』です。すなわち、魂 *animus* としての私が、自分の身体的感覚を通じ、これらのことを知ったのです」<sup>13</sup>。

「それらの感覚を通じて様々な働きをするのは私であり、それらは一つの魂 *animus* にほかなりません」<sup>14</sup>。

「記憶するのはこの私、すなわち魂 *animus* としての私です」<sup>15</sup>

これらはいずれも *ego* という語が繰り返し用いられることによって、緊張感を伴った強調的な表現となっている。したがってアウグスティヌスの叙述の力点をそこに感じることができる。また、この『告白』第10巻の前半部分に出てくる *animus* の語を一つ一つ吟味してみればわかることだが、結局のところ、そこでなされている神探求のための自己吟味とは、自己の *animus* 分析に他ならない。それゆえアウグスティヌスが「自身」すなわち「魂 *animus*」という一つの定式を受け継ぎ、これを意識しながら、叙述を進めていることは間違いない。

さて O'Daly は、アウグスティヌスにおける *anima* と *animus* とが交換可能であることの根拠として『三位一体論』第8巻6章9節を挙げているが、それは次のような議論である。

「従って私と共に立ち返りましょう。そしてなぜ使徒を私たちが大切にするのか考えてみましょう。一体それは、彼が人であったと信じていることから、ごく当たり前に抱えている人の形 *species* の故になのでしょうか。当然違います。いずれにしても、今、私たちが大切にしているその人はいません。あの人は既にはいないのですから。じっさいその人の *anima* は体から離れています。しかしその人のうちで私たちが愛しているものは、今でも

---

<sup>13</sup> conf.10, 6, 9 (CChr.SL 27,160). *Homo interior cognouit haec per exterioris ministerium; ego interior cognoui haec, ego, ego animus per sensum corporis mei.*

<sup>14</sup> conf.10, 7, 11 (CChr.SL 27, 161). *Quae diuersa per eos ago unus ego animus.*

<sup>15</sup> conf. 10, 16, 25 (CChr.SL 27, 167). *ego sum qui memini, ego animus.*

生きていると私たちは信じています。じっさい私たちが愛しているのは、正しい魂 *animus* です。ではそれは、どんな類や種の規則によるのでしょうか。それは、*animus* が何か、正しいとは何かを私たちが理解しているからにほかなりません。たしかに *animus* が何であるかを私たちが知っていることと答えることは不適切なことではありません。なぜなら私たちもまた *animus* を持っているからです。じっさいそれを決して目で見ることはできません。多くの視覚の働き *visus* の類似 *similitudo* によって類概念ないし種概念を私たちは受けとりますが、しかしむしろ、すでに述べた通り、私たちもまた持っているから、私たちは *animus* が何であるか知っているのです。じっさい何かこれほどに内的に知られ、自分自身を感じるもの、そしてそれによって、さらに他のものまで感じられるものがあるでしょうか。それこそ *animus* 自身にほかなりません (傍線筆者)。じっさい、体の動きによって私たちは私たちとは別に他者が生きていることを感じますが、その体の動きも、私たちの類似によって私たちは識別します。なぜなら私たちもまた、生きることによって体を動かすからです。その体が動かされることを知覚するように体を動かすからです。じっさい生きた体が動かされる時、*animus* を見るために何か道のようなものが私の目に開かれるわけでもありません。*animus* は目で見られるものではありません。しかし、あの塊に何か内在していると私たちは感じています。それは、私たちの塊を同様に動かすために私たちに内在しているようなものです。それが *vita* であり、*anima* です。このことは、いわば人間の分別や理性に固有のことでもありません。獣もたしかに生きていることを感じています。たんに自分自身が生きていることだけでなく、互いにかつどちらか一方が生きていることを、また私たち自身が生きていることも感じています。獣たちは私たちの *anima* を見ているのではなく、体の動きから感じており、またそれを自然なある種の息遣いの変化によって、ただちに、そして、きわめて容易に感じています。従ってどんな *animus* も私たちのものから知り、私たちのものから、私たちの知らない人のことを信じます。じっさい



animusを感じるばかりでなく、animusが何であるかをも私たちの考察によって理解することができます。なぜなら私たちはanimusを持っているからです<sup>16</sup>。

ここでもまた「自身」すなわち「魂 animus」の定式を認めることができる(傍線部)が、確かにこのテキストではanimusとanimaが入り混じって論が進んでいるように見える。それゆえこのテキストをO'Dalyは、アウグスティヌスにおけるanimaとanimusとが交換可能であることの根拠としているわけだが、しかしながら果たしてこの個所からそれが帰結するのだろうか。私はそうではないと考える。それどころかむしろanimaとanimusとの相違を読み取ることができると思われる。animusに関して言えば、プラトンからの伝統を踏まえたキケロ的な語法、つまり自身animusの思想を踏まえているのは明白である。他方、animaの体corpusからの分離を説くくだりは、明らかにキケロ的な語法ではない。キケロであればanimusとcorpusという対句で表現するところを、animaとcorpusという対句を利用しているからである。これは聖書、とくにマタイによる福音書6章に出てくる「命anima」と「体corpus」の対句的用例<sup>17</sup>にほかならない。新約聖書のこのテキストにおけるプシュケーとソーマを、いつ頃から、どのようにして「命anima」と「体corpus」で訳すようになったのかを私は知らないが、少なくともアウグスティヌスの頃にはすでに確立していたそのようなラテン語聖書の語法の影響をそこに読み取ることができる。『三位一体論』第8巻のこのテキストの場合、命animaはこの世における身体的現存を引き起こし支えるもの、それに対して魂animusはこの世における身体的現存がなくとも、生き存続していると信じられるものである。また、体を動かす

<sup>16</sup> Trin.8, 6, 9 (CChr.SL 50, 279-280).

<sup>17</sup> マタ 6: 25 : ideo dico vobis ne solliciti sitis animae vestrae quid manducetis neque corpori vestro quid induamini nonne anima plus est quam esca et corpus plus est quam vestimentum 「だから、言うておく。自分の命のことで何を食べようか何を飲もうかと、また自分の体のことで何を着ようかと思ひ悩むな。命は食べ物よりも大切であり、体は衣服よりも大切ではないか。

という意味合いで用いられるのが命 *anima* であり、そして命 *anima* は生 *vita* と言い換えられているが、しかし魂 *animus* が生 *vita* と言われてはいない。したがって、命 *anima* は、あくまで体を動かす生命原理として理解することができ、それ故、その人自身を意味する *animus* と意味の点で区別することが可能である。では、なぜ、アウグスティヌスは、自己そのものである *animus* についての考察であるこのテキストのなかで、わざわざ生命原理である *anima* の語に言及するのだろうか。それは非物体的実体の識別の仕方を説明するために、*animus* と同様に非物体的実体である *anima* の識別の仕方を、動物を実例としながら引き合いに出したからである。

もう一つ、アウグスティヌスが *anima* と *animus* の相違を踏まえていることを窺わせるテキストが初期の著作の中にある。

「眠気が大概私たちの意志に反して私たちを屈服させるのであるから、私たちはそうした無力さのために魂 *animus* が肉体に変化させられるのではないかと恐れるべきであろうか。いわば、まさに、眠りに入ることによって私たちの肢体は不活発になるのであるから、そのために魂 *animus* はどの部分においてもいっそう無力になるのである。しかし、眠りを惹き起こす原因が何であろうとも、眠りは身体から起こり、身体の中で起こるのだから、魂 *animus* はただ感覚的な対象を感覚的に認識しないだけのことである。すなわち、睡眠は何らかの仕方で身体的感覚を麻痺させ、それを閉ざしてしまい、その結果、命 *anima* は、実際、肉欲とともに身体のそうした変化に服従するようになってしまう。しかし、そうした変化は自然にかなったことであり、それは身体を疲労から回復させる。しかも、こうした変化は感覚する力や知性的に認識する力を魂 *animus* から奪い去るものではない。なぜなら、魂 *animus* は感覚的なものの心象を眠っているときでも、それらの心象の対象から区別できないほど非常に類似した表現として、手近に持つからである。そして、もし魂が何かを知性的に認識するとすれば、眠っていても目覚めていてもそれは魂にとって等しく真実なのである。

たとえば、ある人が討論をしている夢をみて、その論議の中で何かを学びとったとする。そして、たとえ他の事柄が誤りであることがわかったとしても、つまり、論議をした場所とか、彼が討論をしたと思われる相手の人とか、音声に関する限り論議に現れた言葉そのものが、その他そういった種類のもので誤りであるということがわかったとしても、それらは目覚めた後でも同じであり変化しないで留まるのである。そうしたものは、目が覚めている人によって感覚をもって認識され論じられる場合でさえも、ついには過ぎ去るもので、いかにしても真の理念の恒常の現在には達しないものである。

このことから、睡眠のような身体の変化によって、その身体に対する命 *anima* の使用は弱められるが、しかし命 *anima* の固有の生が弱められることはないということが結論されるのである<sup>18</sup>。

ここでは睡眠時における命 *anima* と魂 *animus* の変化が分析され記述されている。睡眠によって命 *anima* は身体の変化に服従するが、*animus* はたとえ無力化するように見えても、感覚的対象を感覚的に認識しただけのことであり、感覚する力や知性的に認識する力が魂 *animus* から奪われるわけではない。なぜなら魂は、眠っているときでも感覚的事物の心象 *imago* を保ち続け、起きているときでも眠っているときでも何かを知性的に認識するときにはそれは真実だからである。例えば、夢の中で学んだ事柄は、夢から覚めた後も同様にとどまるからである。したがって、睡眠時における命 *anima* の身体の変化への服従は、身体に対する命 *anima* の使用の弱化であり、睡眠時でも失われることのない魂 *animus* の働きは、命 *anima* の固有の働きと言い換えることができる。以上のようにしてこのテキストには、命 *anima* と魂 *animus* との相違とその関係をアウグスティヌスがどう見ていたかが示唆されている。

---

<sup>18</sup> imm. an. 14, 23 (CSEL 89, 124- 125).

整理すると、命 *anima* という語は身体と相関的・対句的に使用され、体を動かし、使用し、生かすという意味合いを基本的に保持しているのに対し、魂 *animus* という語は *anima* それ自体の内実としての「自身」であり、身体とは全く別次元の働きを行う。

それゆえアウグスティヌスは魂 *animus* を『命 *anima* の偉大』という書の中で次のように定義している。「魂 *animus* は身体の支配を委ねられた理性を有する何らかの実体である」<sup>19</sup>。本稿ではこれ以後、*animus* は魂、*anima* は命と訳す。

## 2. 志向性

魂をキケロは感覚器官すなわち五官とは別のレベルの認識主体として捉えている。

「魂が見たり聞いたりするのであって、魂のいわば窓に相当する器官が見たり聞いたりするのではない… もしすべてが魂に関連づけられ、魂がすべてに関して唯一の判定者でなければ、魂は、この五つの使者でこれら〔色とか味とか熱とか匂いとか音〕を認知することはできないだろう」<sup>20</sup>。

この点、アウグスティヌスはキケロを受け継いでいる。その一例を『告白』第10巻前半の探究の最初の部分に認めることができる。すなわち、アウグスティヌスはまず自分が愛している神が何であるのかを問い尋ねる。「あなたを愛しているとき、私は何を愛しているのか」<sup>21</sup>。それは一種の光であり、声であり、香気であり、食物であり、抱擁であるが、しかしながら実際それは何なのか。それを明らかにするために、具体的な事物に問いかける。例えば、地に向かってそれは何なのかと問えば、地が「それは私ではない」と答える。生物に尋ね

<sup>19</sup> quant. 13, 22 (CSEL 89, 158). Si autem definiri tibi animum vis et ideo quaeris, quid sit animus, facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps regendo corpori adcommodata.

<sup>20</sup> Cicero, *Tusculanae Disputationes* 1, 20, 46.

<sup>21</sup> conf.10, 6, 8 (CChr.SL 27,159).

てみても、「私たちはあなたの神ではない」と答える。生物、天、日、月、星などに尋ねてみても「私たちは、君のさがしている神ではないよ」と答える<sup>22</sup>。こうした外界の諸事物の「声」を知るのが魂である。

「知ったのは『内なる私』です。すなわち、魂としての私が、自分の身体的感覚を通じ、これらのこと [外界の諸事物の「声」] を知ったのです」<sup>23</sup>。

このようにアウグスティヌスもまた、魂を五官という感覚器官とは別の認識主体として捉えている。しかしアウグスティヌスにおいては、このように魂は諸感覚が受けとめる多様な感覚情報を通して一つの意味を認識するばかりでなく、逆に魂のほうから諸感覚に対して、それぞれに固有の働きを命じ、その多様な働きを魂が統轄している。「それらの感覚を通じて様々な働きをするのは私であり、それらは一つの魂にほかなりません」<sup>24</sup>。このように彼は魂の側から認識の窓口となる感覚器官への働きかけに着眼している。

さらに、上述のような比喩的に表現された外界の事物との応答を彼は次のように説明している。

「私の問い、それはそれらのものについての私の志向性 *intentio* であり、それらのものの答え、それはそれらのものの有する *species* でした」<sup>25</sup>。

これはどういうことか。認識主体の側からの志向性とと呼ばれる働きかけに応じて、外界の事物が有する *species* が認識主体にあらわになることを意味している。*species* とは、アウグスティヌスが依拠したと考えられるキケロ『トゥスクルム荘対談集』第1巻によれば、プラトンのイデアに対応し、常に性質を変

<sup>22</sup> conf.10, 6, 9 (CChr.SL 27, 159).

<sup>23</sup> conf.10, 6, 9 (CChr.SL 27, 160).

<sup>24</sup> conf.10, 7, 11 (CChr.SL 27, 161).

<sup>25</sup> conf. 10, 6, 9 (CChr.SL 27, 159).

えない実在のことである<sup>26</sup>。したがって、魂が認識するのは、可知的な本質と  
 言ってよい。では、志向性とは何か。

この点について考察するために、V. Caston の研究<sup>27</sup>に頼りながら、アウグス  
 ティヌスは『三位一体論』第 11 巻に出てくる志向性に関する議論の要点を確認  
 してみよう。この個所でアウグスティヌスは視覚活動の分析を行っている。私  
 たちが或る物体を見るとき、三つの要素を挙げることができる。一つは視覚対  
 象、もう一つは視覚の働き、そして三番目の要素が魂の志向性である<sup>28</sup>。アウグ  
 スティヌスにおいて、一つの目の視覚対象と二つ目の視覚の働きとは、三位一  
 体の神における「父」と「子」に対応する。一般に対象は認識に先立ち、認識  
 を「生む」と言われる<sup>29</sup>。それゆえ視覚対象もまた視覚を「生む」と言われる<sup>30</sup>。  
 しかし視覚対象はそれだけで視覚の働きを生むことはできず、視覚機能をもつ  
 た生きた主体を必要とする。この点をアウグスティヌスは認識一般に拡張する。  
 すなわち、「知は両者から生まれる、つまり認識主体と認識される対象とからで  
 ある」<sup>31</sup>。そのため対象は「真の親」ではなく、「疑似的な親」<sup>32</sup>にすぎない。じ  
 っさい認識対象は、自らと区別される認識能力の協力を必要とするのである。  
 この「生む」プロセスは、型を取られる過程にほかならない。視覚は視覚対象  
 によって型を与えられる。それゆえ視覚の働きとは、同じ対象によって感覚に  
 刻印される型そのもの<sup>33</sup>であり、もっと正確に言えば、感覚に対して型を与える  
 働き<sup>34</sup>である。アウグスティヌスはこれを印章が蠟に与える刻印になぞらえる。

<sup>26</sup> Cicero, *Tusculanae Disputationes* 1, 24, 58.

<sup>27</sup> V. Caston, *Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality*, in *Ancient and medieval theories of intentionality* (ed. D. Perler), Leiden / Boston / Köln, 2001, pp.23-48. esp. 35- 41.

<sup>28</sup> Trin. 11, 2, 2 (CChr.SL 50, 334).

<sup>29</sup> Trin. 14, 10, 13 (CChr.SL 50A, 440). *cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur.*

<sup>30</sup> Trin.11. 2. 3 (CChr.SL 50, 336).

<sup>31</sup> Trin. 9, 12, 18 (CChr.SL 50, 309).*ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito*

<sup>32</sup> Trin. 11. 5. 9 (CChr.SL 50, 344). *quasi parens*

<sup>33</sup> Trin. 11. 2. 2 (CChr.SL 50, 335).*ipsa forma quae ab eodem imprimatur sensui quae uisio uocatur,*

<sup>34</sup> Trin. 11. 2. 3 (CChr.SL 50, 336).*informatio sensus quae visio dicitur,*

ただ視覚の場合、感覚に刻印された型は視覚対象が失せると残らない。むしろそれは水の中への刻印に似ていると言える。

「父」と「子」に対応するこの両要素の加えてアウグスティヌスが導入した第3の要素つまり魂の志向性は、三位一体における聖霊に対応する。これは、見られている対象に、見られているあいだ、目の感覚を合わせ続けさせる働きである<sup>35</sup>。「私たちが見るものにおいて感覚を保持し、見られたものとこの感覚を結合する、あの魂の志向性は、本性上その可視的なものとは異なる——この魂の志向性は魂であり、可視的なものは物体であるから——だけではなく、感覚や視覚の働きとも異なっている。この志向性は魂にのみ属する」<sup>36</sup>。

さらにこうした二つの型(視覚対象と感覚に刻印されたその型[視覚の働き])の結合は、認識のどのレベルでも生じる。すなわち、アウグスティヌスは11章2章で行った視覚活動の分析のあと直ちに、その結果見出された構造を続く3章で内的な想起作用にも適用する。つまり、記憶、内的な視覚の働き、その両者をつなぐ意志である<sup>37</sup>。この類比構造を具体的に示せば、

場所において：物体	身体の感覚（視覚の働き）	意志の志向性
記憶において：物体の似像	魂の眼差し	意志の志向性

前者は人間の外界認識における3要素であり、それらの本性は相違している。後者は人間の内面における思考作用における3要素であり、魂の眼差しとは思考作用における一種の内的視覚の働きとみなされ、しかもこれらの本性は相

<sup>35</sup> Trin. 11, 2, 2 (CChr.SL 50, 334).quod in ea re quae videtur quamdiu videtur sensum detinet oculorum,

<sup>36</sup> Trin. 11, 2, 2 (CChr.SL 50, 335). illa animi intention, quae in ea re quam videmus sensum tenet, atque utrumque coniungit, non tantum ab ea visibili natura differt; quandoquidem iste animus, illud corpus est, sed ab ipso quoque sensu atque visione; quoniam solius animi est haec intentio.

<sup>37</sup> Trin. 11, 3, 6, (CChr.SL 50, 340).ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione et quae utrumque copulat uoluntae.

違せず、同一の実体から成っている。後者の「全体は内的であり、全体は一つの魂である」<sup>38</sup>。

このように志向性はしばしば意志ないし意志の側面とみなされ、それゆえに愛と同一視される。それは二つの型を結び付ける力をもっている<sup>39</sup>。アウグスティヌスはそれをしばしば「膠」と表現している<sup>40</sup>。加えて、志向性は感覚を対象へと導き<sup>41</sup>、思考を記憶におけるイメージへと向かわせる<sup>42</sup>。このように志向性は私たちの眼差しをその対象へと、認識し続ける限り向かわせ続ける。また志向性は記憶の中にある様々なイメージを結合したり分離したりするが、その場合、思考の焦点に合わせて働き、新たな想像をつくり出すので、偽りの像を形成する可能性も生じる<sup>43</sup>。従って、魂の志向性の主要な機能とは、認識する働きの裏で作用し、認識される事物を選び出している関心や注意、つまり周囲の事物や内面の思考において様々な対象に焦点を当てている能力であると言ってよいであろう<sup>44</sup>。そしてもう一言付け加えれば、認識対象と認識する働きとを魂の志向性が結合するとき、この三要素を区別することは、理性的に反省することによってのみ可能であるということである。言い換えれば、現実の認識作用においては、この三要素は一つとなっていて区別できないということである<sup>45</sup>

### 3. 記憶

「記憶するのはこの私、すなわち魂としての私です *ego sum qui memini, ego animus.*」<sup>46</sup>。アウグスティヌスは自己を記憶する者として捉え、それを魂の主

<sup>38</sup> Trin. 11, 4, 7 (CChr.SL 50, 343).

<sup>39</sup> *vim copulandi haec duo*, 11, 2, 5 (CChr.SL 50, 339), 11, 4, 7 (CChr.SL 50,341- 343).

<sup>40</sup> 「気遣いの膠 *curae glutino*」Trin.10, 5, 7 (CChr.SL 50, 321)。「愛の膠 *glutino amoris*」Trin.10, 8, 11 (CChr.SL 50, 324)。また *conf.* 4, 10, 15 (CChr.SL 27, 48)も参照。

<sup>41</sup> *admovet* Trin.11, 2, 5, (CChr.SL 50, 338), 11, 3, 6, (CChr.SL 50, 340), 11, 5, 9 (CChr.SL 50, 345)。

<sup>42</sup> *convertit* Trin.11, 3, 6 (CChr.SL 50, 340), 11, 9, 16 (CChr.SL 50, 353)。

<sup>43</sup> *coniunctricem ac separatricem* Trin. 11. 10. 17. (CChr.SL 50, 353- 354)。

<sup>44</sup> V. Caston, *op. cit.*, 39.

<sup>45</sup> Trin. 11, 3, 6 (CChr.SL 50, 340)。

<sup>46</sup> *conf.* 10, 16, 25 (CChr.SL 27, 167)。



要な働きとする。従来アウグスティヌスの記憶論は、その獨創性が強調されている<sup>47</sup>が、しかしやはり先行者の影響も無視できない。プラトンが『メノン』で説いた想起説の影響はアウグスティヌスの記憶論において明白である。彼はそれをおそらく上述のキケロ『トゥスクルム荘対談集』で目にしている。

「まず第一に、魂は、記憶、それも無数の物事に関しての無限の記憶をもっている。そしてプラトンは、これを前の生の想起であるということにしようとしている。というのも、『メノン』という題の書物の中で、ソクラテスは、ある少年に正方形の測定に関する幾何学の問題を問いかけている。この問題に対して少年は少年らしい仕方では答えているが、問題がやさしいので、一步一步答えていって、もし幾何学を学んでいたら到達したであろう結論と同じ結論に達している」<sup>48</sup>。

アリストテレスは『記憶と想起について』という小論において、記憶は過去のことの記憶である点で感覚作用や概念作用と異なっており、それがまた時間の経過によって生ずるということから、記憶は時間の知覚を持つもののみを起こるものであり、表象の働きが属しているプシュケーの部分、すなわち共通感覚によってなされるとされている<sup>49</sup>。

「記憶はそれが思惟されるところのもの記憶ではあっても、表象像なしには不可能である。そして表象像は共通感覚の一樣態である。したがってそれは間接的 [付带的] には理知の能力に属するけれども、自体的 [直接的] には第一感覚能力に属するのであろう」<sup>50</sup>。

---

<sup>47</sup> 山田晶上掲書 339 頁、注 (1)。

<sup>48</sup> Cicero, *Tusculanae Disputationes* 1, 24, 57.

<sup>49</sup> 『アリストテレス全集 6』岩波書店 1968 年「訳者解説」362 頁参照。

<sup>50</sup> Aristoteles, 450a10- 15.

したがってアリストテレスは記憶の働きを知的な働きよりはむしろ感覚的な働きの側へと位置付けている<sup>51</sup>。

プロティノスはこうした表象能力を重視するアリストテレスの考えを踏まえながらも、表象を伴わない知性活動の記憶について論じている。

「知性活動のすべてに表象が伴うのであれば、その表象が——それはいわば思想の似像なのであるが——とどまることによって、知識対象の記憶が成立することになるであろう。だが、もし知性活動に表象が伴わなければ、別の解決法を求める必要がある。しかし、おそらく（そのばあいには）、観念に伴うことばの、表象能力への受け入れが、記憶なのである。すなわち、観念は部分のないものでまだいわば口外されていないので、気付かれないまま内部にとどまっているのであるが、ことばがその内容を観念から取り出して展開し、表象する能力のほうへ導いていって、その（展開された）観念をいわば鏡に映しだすようにして（表象する能力に）示し、そのようにすることによって、その観念の把握とどまりが、すなわち記憶が成立するのである。だから、魂は絶えず知性活動を行なっているのではあるけれども、われわれがその知性活動を把握できるのは、それがこの表象能力の内にはいつてくる時だけなのである。つまり、知性活動とその知性活動の把握とは別なのであって、われわれは絶えず知性活動を行なっているけれども、絶えずこれを把握しているわけではないのである」<sup>52</sup>。

このような仕方ではプロティノスは、学問や思想などを対象とする知性活動の記憶の特質を説明する。したがってプロティノスにあっては、このような知性活動に関する記憶と、感覚が外界から受け取った表象像に関する記憶とは区別される。この区別をアウグスティヌスは受け継ぐ。

---

<sup>51</sup> 山田晶上掲書 339 頁、注 (1) 参照。

<sup>52</sup> Plotinus, *Enneades* IV, 3, 30 『プロティノス全集 第3巻』中央公論社 1987 年 114 頁から 115 頁参照。

アウグスティヌスにあって感覚的事物の記憶は次のように説明される。外界の事物を人は五官を通して認識する。しかし五官それぞれが受けとめるのは、色、音、におい、味、肌触りといった個々の感覚情報にすぎないが、それを一つにとりまとめ、意識の内部で形成したその事物の像が *imago* である。したがって外界の事物を感覚するとき、それ自体が意識内部に入ってくるわけではなく、その事物に似た像である *imago* が意識内部に入ってくる。この像が記憶の中に保存されてゆき、必要に応じて想起されることとなる。

これに対して可知的事物を記憶する場合、その *imago* ではなくて、その物自体 *res ipsa* を「ふしぎな小室」<sup>53</sup>で保持しているとアウグスティヌスは捉える。その理由は、知的な事柄の場合、それを表現する音によって表示されている事柄自体は身体の五官のいずれによっても感覚することができず、自分の魂 *animus* においてのみ認識されるからである。記憶が保持する可知的事物それ自体を山田晶は「意味」と解釈する<sup>54</sup>。言い換えれば、表象像を持たない知性内容は、感覚能力によって内部に引き込まれた表象像の記憶とは別の仕方では保持され記憶されていなければならないということである。この点にプロティノスからの影響を窺うことができる。

ではこうした可知的事物はどのようにして記憶の中に入ってきたのか。

「それらのものを学んだ時、私は他人の心 *cor* を信じたのではなく、自分の心において認識し、真であるとみとめ、記憶にゆだね、のぞむときいつでもとりだすことができるように、いわば保管したのです。ですからそれらのものは、私が学ぶ以前に、すでにそこにあったのです。しかし記憶のうちにあったわけではありません。ではどこにあったのでしょうか。それらを学んだとき、『そのとおりだ、本当だ』と私が認め、言ったのはなぜでしょうか。それは、すでにそれらのものが記憶のうちにあったからではないでしょうか。しかしそれらのものは、ひそかな洞窟の中にも隠れている

<sup>53</sup> conf 10, 9, 16 (CChr.SL 27, 163).

<sup>54</sup> 山田晶上掲書 343 頁。

かのように、記憶の中に奥深くひそみ隠れているので、他人の教示によって引き出してもらわなかったならば、おそらく考えることはできなかったにちがひありません」<sup>55</sup>。

このテキストからアウグスティヌスが想起説を受け継いでいることは明白である。この個所で興味深いことは、アウグスティヌスは学び知った知識それ自体が、いったんは記憶の内にはなかったと言っているにもかかわらず、ひるがえって既にそれらのものは記憶の内であったと述べている。一見矛盾するこの語り口は何を意味しているのであろうか。なかったとされた記憶は、いわば普通の意味での記憶、つまり学習した内容を保持しておく個人的な記憶、それに対して既にあったとされている記憶は、可知的事物が奥深くひそみ隠れている「ひそかな洞窟」を含んだ意味での特別な「記憶」と考えられるのではないだろうか。

山田晶はこの意味での「記憶」を「無意識の記憶」と呼ぶ<sup>56</sup>。それは、意識的な判断が行われる明るい記憶の野の背後にあって、その判断の基準となる普遍的知識をたくわえている暗い記憶の洞窟である。このような無意識の暗い記憶の洞窟がなければ、明るい記憶の野も成り立たない。その意味でそれは、明るい意識される記憶の野をささえている根源的な記憶の領域である<sup>57</sup>。このように山田晶が説明するところの「無意識」が現代の精神分析用語としての「無意識」とどう関連するのか明白ではないが、しかし或る精神病理学の研究者もまたアウグスティヌスの記憶論を「無意識」の問題として評価している<sup>58</sup>。いずれにせよアウグスティヌスはこの「ひそかな洞窟に *in cavis abditioribus*」、人が

---

<sup>55</sup> conf 10, 10, 17 (CChr.SL 27, 164).

<sup>56</sup> 山田晶上掲書 345 頁、注 (1)。

<sup>57</sup> 同上。

<sup>58</sup> 加藤敏「アウグスティヌスにおけるメランコリーと神のトポス」(所収『共生学』no. 5 2011 年 111- 112 頁)。「アウグスティヌスが論じるメモリアは、今日の知からすれば無意識の問題にほかならない」。

生まれながらにして持ち学習によって引き出されてくる普遍的知識が隠されていると考えている。

アウグスティヌスは記憶が隠されているそのような領域をさしあたって3層からなる構造で組み立てている<sup>59</sup>。二つ目までは今のべた通りである。すなわち、一つ目は、事物の **imago** によって記憶する領域、二つ目は学問技術の知識のようにそのもの自体がそこにあるという仕方で記憶している領域である。そしてさらに三つ目は魂の感情のようにある種の観念 **notiones** ないし知標 **notationes** によって記憶する領域である。その場合、魂がその感情を感じていなくても、記憶は魂の感情を保っている。

どうしてこの三つ目がそれ以前と区別されることになるのか。アウグスティヌスによる記憶の分析は、感覚的事物の記憶から可知的事物の記憶へ、そして、自分自身への記憶へと進んでゆく。感覚的事物にせよ、可知的事物にせよ、認識する主体とは別の対象についての記憶であったが、記憶の働きは認識主体それ自身のことについても記憶している。すなわち、3層目は魂それ自身に関する自己知の記憶である。この特質のゆえに一つの領域として区別されることとなる。この3層目の内容をさらに具体的に挙げれば、記憶していることの記憶、感情の記憶、そして忘却の記憶である。ここまでが記憶する者としての自己、すなわち自身としての魂の領域となる。

『告白』第10巻前半におけるアウグスティヌスの探究は、さらに続くがそれは、忘却の記憶を踏み台として、自己の力を越えた「幸福」、「真理」、「神」の記憶に関する分析となる。この探究は、神との出会いの場が自己を越えた「あなた」の内であることの告白で収束する。それゆえ自身である魂 **ego animus** は、その内奥で神との出会いへと開かれている<sup>60</sup>。

記憶をめぐる魂の特質について2点付言しておきたい。一つは、感情の記憶を分析している際に挙げられた魂の諸特徴である。すなわち、魂と身体とは別

---

<sup>59</sup> conf. 10, 17, 26 (CChr.SL 27, 168-169).

<sup>60</sup> conf. 10, 25, 36-26, 37 (CChr.SL 27, 174-175).

のものであり<sup>61</sup>、記憶そのものが魂であり<sup>62</sup>、そして、魂には4つの情念があり、それは欲望、よろこび、恐れ、悲しみである<sup>63</sup>。この情念の分類をアウグスティヌスはキケロから受け継いでいる<sup>64</sup>。もう一つは、真理の記憶に関して人間の魂の弱さの指摘である。

「真理はなぜ憎しみを生むのでしょうか。… それはまさしく次の理由によるのです。彼らは真理を愛しますが、すべてまことの真理以外のものを愛する人々は、自分の愛するものが真理であることを欲するという仕方です。そして、欺かれるのを厭うあまり、自分の間違っていることを説得されたくありません。そこで彼らは、自分たちが真理だと思って愛しているもののゆえに、かえって真理を憎むようになります。彼らは真理の輝きを愛しますが、真理が自分を咎めるとき、これを憎みます。彼らは欺かれたくありませんが欺くことは好きですから、真理が真理自身をあらわすときは愛しますが、真理が彼ら自身を暴露するときには憎むのです。… まったくもって人間の魂というものは、こんなものです」<sup>65</sup>。

これは誰か特定の人々に対するアウグスティヌスの個人的な批判と理解するよりも、人間の魂が普遍的に陥りうる弱さであり、病であると彼が見ていると解釈すべきであると思われる。罪を犯す人間の潜在意識の中に、真理に関する誤解という、魂による知的倒錯<sup>66</sup>があるとアウグスティヌスは見ているのである。

---

<sup>61</sup> conf. 10, 14, 21 (CChr.SL 27, 165).

<sup>62</sup> conf. 10, 14, 21 (CChr.SL 27, 165).

<sup>63</sup> conf. 10, 14, 22 (CChr.SL 27, 166).

<sup>64</sup> Cicero, *De Finibus Bonorum et Malorum* 3, 10, 35; *Tusculanae Disputationes* 4, 6, 11.

<sup>65</sup> conf. 10, 23, 34 (CChr.SL 27, 173).

<sup>66</sup> cf. Vera rel. 34, 62 (CChr.SL 32, 228) : Quare oculus recte; ad hoc enim factus est ut tantum ualeat: sed animus peruerse, cui ad contemplandam summam pulchritudinem mens, non oculus factus est. Ille autem uult mentem conuertere ad corpora, oculos ad Deum. Quærit enim intellegere carnalia, et uidere spiritalia; quod fieri non potest. それゆえ目——それは

#### 4. 意志

アウグスティヌスは「意志 *voluntas*」の働きを、後述する通り、「魂の運動」として定義した<sup>67</sup>。近年の研究によるとアウグスティヌスにおいて「意志」の概念が確立したと報告されている<sup>68</sup>。もちろん *voluntas* という語は、アウグスティヌスの知的背景となるキケロの中にもあるし、彼が権威として依拠した聖書のラテン語訳にもある。キケロでの用法を確認しよう。『トゥスクルム荘対談集』第4巻に先に言及した魂の4つの情念が挙げられた直後に次のような記述がある。

「本性的に人間は誰であれ、善に見えるものを追い求め、悪から逃れようとする。つまり、いかなるものであれ善に見えるものの姿が目の前に現れた途端、本性自体がそれを獲得するように人々を駆り立てるのである。それがおだやかで賢明な形で行われる場合、こうした欲求をストア派は『ブーレーシス』と呼び、われわれは *voluntas* と呼ぶ。ストア派は、『*voluntas* とは、何かを理性をもって欲することである』と定義し、賢者にのみ見出されると考える」<sup>69</sup>。

この引用にあるとおりキケロは、*voluntas* を賢者の内に存する善き願望と理解し、しかも本性的な運動と見ていた。また、聖書での用例を二つ挙げよう。

---

ただ見るように造られている——は正しくふるまっており、倒錯しているのは魂 *animus* である。というのも、魂は、最高の美を觀照するために、目ではなく、精神 *mens* を授けられているのであるから。しかるに魂は精神を物体へ、そして目を神へ向けようと欲する。というのも、肉的なるものを知的に認識し、靈的なるものを（肉眼で）見ようとしているのだが——それは不可能である」。稲垣良典「判断と真理—トマス判断論のアウグスティヌスの源泉に関する一考察」（所収『聖トマス学院論叢 —V.-M. プリオット師献呈論文集—』聖トマス学院 1977 年 227- 253 頁）244 頁参照。

<sup>67</sup> *duab. an. 14* (CSEL 25, 68).

<sup>68</sup> 岡崎隆哲「アウグスティヌスにおける意志概念の形成——『自由意志論』から『告白』へ——」（所収関西倫理学会編『倫理学研究』42号 2012年見洋書房 65-76頁、神崎繁『魂（アニマ）への態度——古代から現代まで』岩波書店 2008年 131-133頁。

<sup>69</sup> Cicero, *Tusculanae Disputationes* 4, 6, 12.

一つはイエスが教えたいいわゆる「主の祈り」の一節。もう一つはゲッセマネの祈りとして知られる、父なる神に向かって願ったイエスの祈りの文言である。

「御心が行われますように、天におけるように地の上にも *fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra*」<sup>70</sup>

「しかしわたしの願いではなく、御心のままに行ってください *verumtamen non mea voluntas sed tua fiat*」<sup>71</sup>。

この両用例ともキリスト信者にとっては何度も口にする有名な箇所である。*voluntas* のこうした先行用例を念頭に置きながらアウグスティヌスは、固有の哲学・神学用語としての概念形成を進めたと考えられる。本稿もまた、この点に関する先行研究を踏まえ、悪の問題との格闘の中でアウグスティヌスが意志の概念をどのように形成し、定義したのか、それを簡単に辿りたい。まず『自由意志論』第1巻の論を確認し、次いで意志の定義が述べられる『二つの命について *De duabus animabus*』という文書の主要な論点を取り上げる。

#### 4. 1. 倫理的責任の所在

388年に書き始められ395年頃に完成した『自由意志論』でアウグスティヌスは、悪の原因を主題として考察し、とりわけ『自由意志論』第1巻では、悪をなす原因が意志の自由裁量によることを論証している。同巻における意志の運動をめぐる分析の議論は大きく2つに分かれる。前半は、悪い行いの原因を他者に求めることはできず、その結果、自らの意志すなわち自由裁量を悪い行いの原因として特定してゆく。後半は、意志の善し悪しについて永遠の法と時間的な法を用いて考察している。

---

<sup>70</sup> マタ 6:10。訳文は新共同訳

<sup>71</sup> ルカ 22:42。訳文は新共同訳。



#### 4. 1. 1. 悪行の原因

アウグスティヌスの考察は、悪い行いがどういうものかというところから始まる。悪い行いとして、例えば姦淫、殺人、聖物窃取が挙げられる。では、姦淫はなぜ悪い行いか。対話相手のエヴォディウスは、法律が禁じるから悪いのではなく、悪から法律が禁じていると自分の意見を述べる。しかし法律を楯にとって、信じることを要請することは、信仰の知解という探究の道にそぐわないとアウグスティヌスは答える<sup>72</sup>。

エヴォディウスは答える。姦淫が悪であるのは、自分の妻がそういう目にあうことを望まないからである、じっさい自分の身に起こるのを欲しないことを他人になすことは、悪を行うことなのである。しかしその考え方にアウグスティヌスは反証を挙げる。欲情 *libido* を持った人が、自分の妻を他人に渡し、彼女が犯されることを進んで認め、他方その代わりに自分も他人の妻に同じことをする権利を求めたとき、その理由、つまり自分の身に起こるのを欲しないことを他人にすることが悪であるという理由からではその行為を悪と定めることができない<sup>73</sup>。すなわち、悪となる理由を、個人の感情に求めることはできないということである。

エヴォディウスはさらに、多くの人が姦淫という罪によって罰せられるから、姦淫は悪であると答える。つまり個人的感情をもって悪とすることができないので、社会ないし世間の側に悪とされる理由をもってゆこうとする。しかしアウグスティヌスはまた反証を挙げる。人は正しい行いによっても世間から罰せられることがある。聖書に記された使徒の例がそうである。そのためエヴォディウスはどう悪を説明してよいか言葉に窮する<sup>74</sup>。

そこでアウグスティヌスは、行為の外側の現象に悪を求めている限り、袋小路に陥らざるを得ないと考え、姦淫が悪い行いとされる理由を行為者の内面にもとめる。即ち、姦淫において悪とされるのは、欲情である。人が他人の妻と

---

<sup>72</sup> *lib. arb.* 1, 3, 6 (CSEL 74, 7).

<sup>73</sup> *ibid.* (CSEL 74, 7-8).

<sup>74</sup> *ibid.* 7 (CSEL 74, 8).

同衾する可能性は今すぐないとしても、それを欲していて、実行の機会があればすぐにでもしようとしていることが何らかの仕方で明らかの場合、彼は現行犯で逮捕された時に劣らず、罪人なのである<sup>75</sup>。そして、この論理はその他の罪でも同様である。あらゆる種類の悪しき行いを支配しているものは、欲情以外の何ものでもない<sup>76</sup>。以上のような論理から、行いが悪とされる理由として、欲情へと焦点が絞られてくる。欲情はまた欲望 *cupiditas* とも呼ばれる<sup>77</sup>。

欲情が理由となつて罪を犯す別の具体例をアウグスティヌスはあげる。奴隷がひどい虐待を恐れて主人を殺した場合、奴隷は自分の欲情を満たすべく、主人への恐怖を除こうと欲して殺人を犯す。恐怖なしに生きることは善人だけでなく、すべての悪人も求めている。しかし善人は、失う恐れなしには所有されないものから自分の愛を引き離すことによって、恐れのない生を求めるが、悪人は、失う恐れなしには所有されないものを享受し、安んじてその中に憩うべく、すべての障害を除こうと企て、その結果、罪と汚れに満ちた生活を送る<sup>78</sup>。

行為の基準となるものが法 *lex* である。これは二つに大別される。たとえ正しくはあつても、なお時々状況に応じて正当に変更されうる法律が「時間的な法」と呼ばれる<sup>79</sup>。それに対して、「最高の理拠 *ratio*」とも呼ばれるものが、永遠の法である。これが私たちが本来従うべき法である。この法によって悪人には悲惨な生が、善人には幸福な生が報いられる。この永遠の法にしたがつて時間的な法は正しく制定され、かつ正しく変更される<sup>80</sup>。永遠の法はわたしたちの内に刻印されており、それは「万物をもっともよく秩序付ける正義」と定義される<sup>81</sup>。

---

<sup>75</sup> *ibid.* 8 (CSEL 74, 8).

<sup>76</sup> *ibid.* (CSEL 74, 8-9).

<sup>77</sup> *ibid.* 4, 9 (CSEL 74, 9).

<sup>78</sup> *ibid.* 4, 10 (CSEL 74, 11).

<sup>79</sup> *ibid.* 6, 14 (CSEL 74, 15).

<sup>80</sup> *ibid.* 15 (CSEL 74, 15).

<sup>81</sup> *ibid.* (CSEL 74, 16).

さて、動物にはなく人間固有な欲情として、称賛及び名誉への愛や支配欲がある。こうした欲情は、理性 *ratio* に服従しない欲求であって、それはむしろわたしたちを悲惨な者とする。このような命の動きを理性が支配するとき、人間は秩序のもとにある。しかし逆に、優れたものが劣ったものに支配されるならば、その場合、秩序は正しいものとは言えず、それどころか秩序の名にも値しない。

人間は、理性、言い換えれば精神 *mens*<sup>82</sup>あるいは霊 *spiritus* が、魂の非理性的な運動を支配し治めることを永遠の法によって負わされている<sup>83</sup>。それゆえ精神はほんらい欲情を支配するべく定められている。にもかかわらず、精神が欲情の奴隷になってしまうのはなぜなのか。その原因をアウグスティヌスは消去法で消してゆく。すなわち、支配者にして徳をそなえた精神と同等のものか、あるいはそれより優れたものが、自分の正義のために精神を欲情の奴隷となすことはありえない。また、それより劣ったものであっても、自分の弱さの故にそうしたことをすることはありえない。したがって、自らの意志 *voluntas* すな

---

<sup>82</sup> ちなみにアウグスティヌスにおいて *mens* は明確な役割を担っている。魂 *animus* の同義語ではない。*animus* の非理性的な働きを支配するのが、精神 *mens* である。そして *mens* が神の似姿と言われる。「人間は、身体に関してでなく、*animus* の古い部分に関してでもなく、神を知ることのできる理性的精神に関して、創造者の似像に従って造られたのである」*Trin.* 12, 7, 12 (CChr.SL 50, 366)。さらに、一つの精神の内に二つの異なる働きが分離されることなく共存している。*Trin.* 12, 3, 3 (CChr.SL 50, 357-358): 「身体的で時間的な活動において動物と共通しない仕方です遂行する私たちの能力 (理性的実践能力) は、たしかに理性的なものであるが、しかし、私たちが知性的で不変の真理に寄りすがる *subhaeremus* 精神 *mens* の理性的実体に基づいて、いわば指導され、取り扱い舵取りすべきより低いものに割り当てられている。人は自分にふさわしい助け手を動物の中には見出さず、ただ自分から取り出されて条件を満たした者だけが妻となったのであるが (創 2:20)、そのように私たちの *mens*—これによって最高・最奥の真理に尋ねる—にとっても、人間の自然本性を満たすために物的なものをを用いるためにも、精神に似た助け手は私たちが動物と共有する *anima* のあの部分には存在しない。それゆえ、私たちの或る理性的能力が、一性を切り離すような分離のためではなく、むしろつながった助け手として、あたかもそこから流れ出たもののように、その職務において区別されている。また、男と女が一つの肉において二つであるように、私たちの精神の一つの本性は知性と行為、思慮と実践、理性と理性的欲求、その他多くの意味あることを含んでいる。「彼らは一つの肉において二人となるべきである」 (創 2:24) と言われたのと同じように、これらのものについても「二つは一つの精神 *mens* の中にある」と言いうるのであろう。

<sup>83</sup> *lib. arb.* 1, 8, 18 (CSEL 74, 19)。

わち自由裁量 *liberum arbitrium* の故に、精神は欲望の仲間となると考えざるをえない<sup>84</sup>。キケロが規定するところの、ほんらい理性的で、賢者に備わる賢明な意志が、実は精神を欲情の奴隷にしてしまうのである。このようにしてアウグスティヌスは、キケロにおいては端的に善きものとして規定されていた *voluntas* という概念を、悪の原因の位置に据え直した。従って、アウグスティヌスによれば意志 *voluntas* は理性的であるからといって無条件に善であるわけではないということが帰結する。

#### 4. 1. 2. 意志の方向性

アウグスティヌスは幸福な生を得るために、善い意志をもつよう勧める。善い意志とは、わたしたちが正しくかつ有徳に生き、それによって最高の智慧に至ることを求める意志である<sup>85</sup>。善い意志を持つならば、地上のすべての国や肉体のすべての快樂にまさるものを持つことになる。そもそも、「意志そのものほど、意志の中にあるものはない」<sup>86</sup>。それ故、善い意志を持つためには、それをただ欲するというだけで十分である。

幸福な人とは、たとえ持ち続けようという意志はあっても失われることのあり得るすべての善にまさって、自分の善い意志を大切にすることである<sup>87</sup>。わたしたちは善い意志を、同じ善い意志で愛し抱き、欲しても保持し得ない一切のものに先立たせるならば、結果として魂の内に諸徳が住むようになる。諸徳を持つことは、正しくかつ有徳に生きることに他ならない<sup>88</sup>。善い意志が端緒となって諸徳が魂の内に形成され、それによって人は正しい者となり幸福となる。

善い意志が幸福な生の端緒となることを明らかにしたところで、アウグスティヌスは新たな問いを提出する。すなわち、誰一人として悲惨な生を欲しないのに、ある人は意志によってそれを被るのはなぜか。また、多くの人が悲惨で

---

<sup>84</sup> *ibid.* 11, 21 (CSEL 74, 22- 23).

<sup>85</sup> *ibid.* 12, 25 (CSEL 74, 25).

<sup>86</sup> *ibid.* 12, 26 (CSEL 74, 26).

<sup>87</sup> *ibid.* 13, 28 (CSEL 74, 28- 29).

<sup>88</sup> *ibid.* 29 (CSEL 74, 29).

あって、それゆえ誰もが幸福になろうと欲しているのに、ある人だけが意志によって幸福な生に至るのはなぜか。

この問いに対し、アウグスティヌス自らこう答える。幸福な人は同時に善い人でなければならないが、善い人々が幸福であるのは、幸福に生きることを欲したからではない。なぜならそれは悪人でさえ欲するからである。そうではなく、正しく生きることを欲したから、幸福なのである。これは悪人の欲しないことである<sup>89</sup>。このようにアウグスティヌスは、幸福に生きることと正しく生きることを意志の対象としては区別しながらも、正しく生きることと幸福とを分離してしまうことなく、正しく生きることへの意志が幸福な生を報いとして得ることを明らかにする。永遠の法の定めからすれば、幸福と悲惨を受けるに値する資格は意志の中にある。幸福は報酬、悲惨は罰である。したがって、人が意志によって悲惨になると言われるのは、その人が悲惨を欲したからということではなく、意図せずに必然的にその意志が悲惨を伴うということである。それゆえ、すべての人が幸福を欲しても、すべての人がそれに達するわけではない。幸福な生は正しく生きることを欲する意志にだけ与えられるが、誰もが正しく生きることを欲するわけではないからである<sup>90</sup>。

したがって、正しく生きることを愛し、楽しみ、その結果、その生が正しいだけでなく、甘美であり、喜びでもあることを発見する人は、永遠の法を真に親しいものとして愛し、所有する。なぜならそういう人は、善い意志には幸福な生が、悪い意志には悲惨な生が報いられるのはこの永遠の法であることを知っているからである。彼が永遠の法を愛するとき、永遠かつ不変的なものを愛している<sup>91</sup>。それに対して、時間的なものへと向かう意志に固執しながら幸福を求める人は、自分に悲惨を報いるその永遠の法を決して愛し得ない。なぜなら彼は、そのような意志が手にして離さず、固執しようとする多くのものを愛しているからである。それは、富や名誉、快樂、肉体の美、その他欲しても手に

---

<sup>89</sup> *ibid.* 14, 30 (CSEL 74, 30).

<sup>90</sup> *ibid.* (CSEL 74, 30-31).

<sup>91</sup> *ibid.* 15, 31 (CSEL 74, 31).

入れることのできないすべてのもの、つまり意図せず失うことのありうるすべてのものである。それらは時間の渦に巻き込まれており、永遠のものではない。このような時間的なものへと向かう意志をアウグスティヌスは「悪い意志」と呼んでいる<sup>92</sup>。

故に、永遠のものを愛する人と時間的なものを愛する人という二種類の人がいることになる。そして永遠のものを愛するが故に幸福な人は、永遠の法の下に生き、他方、時間的なものを愛する人は、時間的な法が課せられ、意図せずして悲惨なものとなる。時間的な法に仕える奴隷は永遠の法の下にいる自由人ではありえない。善い意志をもって永遠の法に帰依するなら、人は時間的な法を必要としない<sup>93</sup>。それ故、永遠の法は、わたしたちが時間的なものへの愛を転回し、それを清めて永遠のものへと向けることを命じる。他方、時間的な法は、人が一時的に自分のものといえるものに欲情をもって固執するとき、それが人間社会の平和に仕える限りでならばそれを所有することを認める権限を有している<sup>94</sup>。それゆえ、人が意図せずに取り去られるようなものを愛することがなければ、不正なやり方や不当な判決によって罰せられることはない。

時間的なものを用いる場合、ある人は悪く用い、ある人は善く用いる。悪く用いるひとは、それらを愛し執着し、それらの中に巻き込まれ、もともと彼に従うべきはずのものに、かえって自分が従わされる。彼は、本来ならばそれら善いものを秩序付け、よく扱うことによって彼自身善いものとなり、またそうならなければならないのに、かえってそれらを自分の主人にしてしまう。だから、貪欲な者の故に金銀が、大食家の故に食物が、酔っ払いの故にぶどう酒が、放蕩者や女たらしのために婦人の美が、同様に他の様々のものが非難の対象とされるべきではない。医者は火を善く用い、毒殺者はパンを悪く用いる。非難されるべきものはそれら自体ではなく、それらを悪く用いる人である<sup>95</sup>。

---

<sup>92</sup> *ibid.* (CSEL 74, 31- 32).

<sup>93</sup> *ibid.* (CSEL 74, 32).

<sup>94</sup> *ibid.* 32 (CSEL 74, 32).

<sup>95</sup> *ibid.* 15, 33 (CSEL 74, 33- 34).

したがって悪をなす人は、悪いものを意志しているのではなく、神的で真に永続するものから離れて、可変的で不確実なものに向かっている。この一つのあり方の中に、すべての罪が含まれている。魂が可変的で不確実なものあとを追いついて、それに服従することは、転倒して秩序を失った魂のなすことである。なぜなら、魂は本来、神的秩序と権限とによって、可変的なものの上に立ち、自ら命じるままにそれを支配すべきだからである<sup>96</sup>。

このように、神的で永続するものから離れて可変的で不確実なものに向かう魂の運動を、アウグスティヌスは本性的なものと考えない。上述した通り、キケロは *voluntas* を本性的なものとして見ていたが、しかしながらアウグスティヌスは意志の運動を自然本性的運動から区別するのである。すなわち、『自由意志論』第3巻の初めの部分でアウグスティヌスは、不変の善を離れて可変の善に向かう運動が何に属するか考察しながら、自然本性的運動と意志的運動との相違について解説している。石の落下運動が石に属しているように、不変の善を離れて可変的な善に向かう運動が魂に属しているという点では石の固有な運動に似ている。しかし石は自ら落下運動をとめる力をもたないが、魂は欲しさえしなければ、自分よりもすぐれたものを捨てて劣ったものを選ぶように動かされることはない。この点で石の自然本性的運動と似ていない。石が自分の重さで下へと向かってもそれは罪にはならない。しかし魂が自分の快のためにすぐれたものを捨てて劣ったものを選ぶとき、その魂は罪を宣告される。不変の善から離れて可変の善へ向かう意志的運動は、ただ魂にのみ属し、かつこれが意志的な行為であり、したがって、倫理的責任を負い、非難の対象となるのである。しかもそのような運動はそれ以上さらにどこから起こるかと問う必要はない<sup>97</sup>。それ以外のものに責任を転嫁すべきではないからである。

アウグスティヌスのこうした考察を行った理由は次の点にある。もしそうした運動が本性上のものであったとすれば、石の落下ようにおのずと自動的に、必然的になされることとなり、そのためもはや責任を問えなくなる。それどこ

---

<sup>96</sup> *ibid.* 16, 35 (CSEL 74, 35).

<sup>97</sup> *lib. arb.* 3, 1, 2 (CSEL 74, 91-92).

るか悪い本性がそのようにさせてしまうという理由が妥当性をもつこととなり、結果的にマニ教的な悪の実体説から抜け出せないからである。従って、意志の運動が本性とは別のレベルであることを明確にする必要があった。

アウグスティヌスのそうした説明を受けてエヴォディウスは、私が意志によって悪をなすとき、それは「私」以外のものに帰せられるべきではないと答える<sup>98</sup>。つまり、不変の善を離れて可変の善へと向かう運動が「私」に属することをエヴォディウスは承認した。意志を善かれ悪しかれ転回させることは「私」あるいは「自身」の領域でなされるということ、対話篇という叙述形式を通してアウグスティヌスは明確にした。以上の議論で、あくまで必然性によって動く自然本性の領域と、自由な決定によって動く意志の領域とが区別されるということ、そして、もし意志が自らを転換させる権能を持っていないとするならば、称賛も譴責も問えなくなるということ、アウグスティヌスは『自由意志論』において明らかにした。

#### 4. 2. 倫理的判断

そもそもアウグスティヌスが悪の問題と格闘したのは、マニ教論争においてであった。マニ教徒フォルトゥナトゥスは自分たちの教えの要点をこう説明する。二つの実体を想定する。一つは物体の実体であり、もう一つは全能の神の実体であり永遠的である。そして世界のうちには、闇と光、虚偽と真理、死と生、命と体といった互に相違した事物がある<sup>99</sup>。我々の内に宿っているこの悪は、悪しき創造者から由来する。罪は敵対する本性に帰せられるべきであり、その本性とは悪の本性である。敵対する本性によって命は過ちを犯すように強制される。善い命は、自らの意志によってではなく、神の法に従わないあのものの仕業によって、罪を犯すように見える<sup>100</sup>。

<sup>98</sup> *ibid.* 3 (CSEL 74, 92).

<sup>99</sup> *c. Fort.* (CSEL 25. 1, 91).

<sup>100</sup> *ibid.* 21 (CSEL 25. 1, 102).



このような善悪二元論のもとにあつては、人間の悪の原因が、「悪の本性」ないし「敵対する本性」に帰せられることとなり、人間の倫理的責任の問題が覆い隠されてしまう。なぜなら、人は自ら欲してではなく、悪の本性に強制されて必然的に罪を犯すことになってしまうからである。結局のところ、マニ教の人間論は機械論的な見方に陥り、人格としての人間の問題が欠落してしまう<sup>101</sup>。

アウグスティヌス自身はマニ教のうちに「二つの命」説があつたことを報告している。「マニ教によれば、二つの命のうち、一方は神の部分であり、他方は闇の種族に属し、神が造つたものではなく、神と等しく永遠なるものである。そして彼らは、愚かにも、それぞれの人間のうちに、この両方の命——一方は善であり、他方は悪である——が存在すると主張している。すなわち、後者の悪しき命は肉体の特性であると言っているが、この肉体は、彼らによれば、闇の種族に由来するものである。他方、前者の善き命は、神の付加的部分から由来し、闇の種族と戦い、両者は混合する。マニ教徒は、人間の持っているすべての善をこの善き命に帰し、すべての悪をこの悪しき命に帰している」<sup>102</sup>。

このようなマニ教の生命論を論駁するために、アウグスティヌスは『二つの命について』というまさしく論敵の主張を題名とする文書をまだ司祭であつた時に執筆した。執筆の時期は391年から392年頃と考えられている。この文書の中でアウグスティヌスは意志を定義している。そこでこの文書の主要な論点を確認し、そのうえで彼の意志の定義を考察する。

この文書において、まずアウグスティヌスは命を可知的存在と把握する。

「すべての生、したがってまたすべての命は、いかなる身体的感覚によつても知覚されず、ただ知性によつてのみ捉えられることができる」<sup>103</sup>。

<sup>101</sup> 岡野昌雄「解説」（所収『アウグスティヌス著作集 第7巻』教文館1979年304頁）。

<sup>102</sup> retr. 1, 15, 1 (CChr.SL 57, 45).

<sup>103</sup> duab.an. 2 (CSEL 25, 52).

では、それはどのようにして捉えられるのか。アウグスティヌスは生きていることそれ自体を把握させるために、聖書の言葉の分析を手掛かりとする。マタイによる福音書によれば、イエスは、父を葬りに行かせてくださいと願う弟子に向かってこう語る。「死んでいる者たちに、自分たちの死者を葬らせなさい」（マタ 8:22）。アウグスティヌスはこの言葉を引用し、「死んでいる者たち」というのが、全く生きていない者たちのことを指すのではなく、罪人のことを差していると解説する。それ故、「罪こそ命の唯一の死である」<sup>104</sup>。またパウロも、「放縦な生活をしているやもめは生きていても死んでいるのと同然です」（一テモ 5:6）と書き、罪の生活を死と捉え、そんなやもめは死んでいると同時に生きているという理解を提示する。この理解を踏まえてアウグスティヌスは生きていること自体への着眼を導入する。

「わたしは、罪を犯した命がいかにか汚れた生活をしているかということではなく、生きているというただそのことだけに注目したい。もしそれが知性的認識による以外にはとらえることができないとするならば、知性認識を目そのものよりも優れたものとするように、どんな命であっても、わたしたちがこの目で知覚する光よりは優れたものであると信じている」<sup>105</sup>。

どんなに劣悪で汚れた生活をしていても、命であるというそのこと自体が、ただの物体に優る独自の価値を有している。命を物体としてではなく、生きていることそれ自体としてみる見方は、他者の生活態度がどんなに惨めで汚れていても、その面ではなく、その人の生自体を見つめる。

「悪を欲している限りでの命が、とはいえ、命であるが故に、可知的なものの中に含まれること、そして命は欠けによって認識されるのではない…命は生きているからこそ命なのである。欠けによって悪徳を持ったものと

---

<sup>104</sup> *ibid.*

<sup>105</sup> *ibid.*

知性認識され（なぜなら徳の不足によって悪徳なのだから）でも、命は欠けによって知性認識されるわけではない。なぜなら、生きていることによって命は知性認識されるからである」<sup>106</sup>。

もちろん命は、身体の器官つまり、目、耳、鼻、舌、皮膚という五官によって感覚されるわけではない。生きていること自体は、視覚、聴覚、臭覚、味覚、触覚の対象ではないからである。生は、それら五感を越えた事柄として、それ自体の存在として認識される。

アウグスティヌスは悪を欲する命であってもそれが可知的存在であることをマニ教徒に対して強調する。では、それは何故か。マニ教徒は上述のとおり、二つの命を存在し、一つは神の実体に由来するとし、もう一つは神が造ったものではないとする。しかしアウグスティヌスにしてみれば、神に由来しない命などありえない。「悪徳を持った命であっても、それが悪徳である限りにおいては、命である限りにおいて、神がその創造主である」<sup>107</sup>。従って、従って、マニ教徒が「悪い命」と呼ぶものは、生きていること、つまり生を欠くが故に、命とは呼べないようなものであり、欲したり欲しなかつたり、追いかけて逃げたりすることのないような、得体のしれない存在となってしまう。しかしそうではなく、少なくとも命として生きているならば、自ら生 *vita* であると語ったキリストによって創造された存在である<sup>108</sup>。

命は生きている限り、命である。しかし、生きていること、つまり生は、どんな生であっても、その根拠として、生の最高の源泉であり原理である神に属している<sup>109</sup>。どんな命であっても、知性認識によって可知的なものとして捉えられる限り、可知的な存在である生をもっており、その生は、生そのものである神に由来する。従って、どんな命であっても神に由来する。どんな命であって

<sup>106</sup> duab. an.8 (CSEL 25, 60-61).

<sup>107</sup> ibid. 5 (CSEL 25, 56).

<sup>108</sup> ibid. 1 (CSEL 25, 51-52).

<sup>109</sup> ibid.

も神をその存在の源泉とし、原理とする。それ故、「生が見捨てられれば見捨てられるほど、それだけ何か欠ける」<sup>110</sup>。命は生の源である神から生を汲み取れば汲み取るほど、実体として充足する。本来そういう存在として創造されているにもかかわらず、生の源泉であり原理である神を見捨てる時、自らの実体の充足を欠き、その不足の故に、悪徳に陥る。

アウグスティヌスは倫理的悪を説明するために、「悪徳 *vitium*」という概念を利用する<sup>111</sup>。悪徳それ自体は、知性認識によって捉えられる可知的事物ではない。このことを証明するためにアウグスティヌスはある種の思考実験を提示する。明るい昼間の太陽が月ぐらいの明るさに少しずつ暗くなっていったとする。明るさが欠けてゆくこの過程の中で、目が感覚しているのは、とにかく何らかの程度で輝いている光に他ならない。それ以前に輝いていた光を求めても既にそれは目に見えず、現存していた光を汲み取りながら目の前にある輝きを見ている。したがって、その光が欠けてゆくこと自体を見ているわけではない。欠けた状態にあってもなお輝き続ける光を見ている。他方、目で見ているのではない以上、感覚しているわけでもない。眼差しによって感覚するものは何であれ、見られないわけにはいかない。それ故、欠けてゆくことそれ自体が視覚によってもその他の感覚によっても感覚されないとすれば、それは感覚的諸事物のうちに含めるわけにはいかない<sup>112</sup>。

この太陽を利用した思考実験を例えとして踏まえながら、アウグスティヌスは可知的次元の考察へと進む。徳の可知的光によって、魂は輝く。しかし、この徳の光が欠ける時、その何らかの欠けは、命を滅ぼすことはないが、暗く

<sup>110</sup> *ibid.* 8. (CSEL 25, 61). *tanto quidque deficiat, quant deseritur uita.*

<sup>111</sup> この点が悪の概念史上におけるアウグスティヌス独特の貢献ではなかろうか。プロティノスの『エネアデス』第1巻8章「悪はどこから」とアウグスティヌスの考え方を比較してみると、確かにアウグスティヌスにつながる要素も認められるが、悪に関する主張の基本的な力点はプロティノスとアウグスティヌスとで相違している。プロティノスは存在の欠如は説いても、結局のところ悪の原因は素材に帰せられる(山田晶『アウグスティヌスの根本問題』創文社1977年252頁の注7参照)。それに対して、命自体の悪徳に着目する議論は、プロティノスには見られずアウグスティヌス固有のものである。

<sup>112</sup> *duab. an.* 6 (CSEL 25, 58).

する。この欠けが「悪徳 *vitium*」と呼ばれる。魂の悪徳は可知的諸事物のうちに含まれることはない。それは、先に見た光の欠けが感覚的諸事物のうちに含まれないと同様である<sup>113</sup>。以上のような論理で、アウグスティヌスは悪徳が、厳密には、可知的事物ではないことを論証する。これは見方を換えて言えば、悪徳が実体ではないことの論証でもある<sup>114</sup>。

アウグスティヌスによれば、悪の認識は善の認識と表裏一体である。なぜなら善悪の判断は、その基準となる光、つまり最高善である神の認識の反映だからである。

「人間にとって最悪の認識は最善の認識なしにはありえないとしたらどうであろうか。なぜなら、私たちがいつも闇の中にいるとしたら、闇を知ることはないが、光についての知はその対立物についての無知をゆるさないからである。ところで、最高善とはそれ以上のものが何もありえないものである。しかるに神は善であり、神より以上のものは何もありえない。したがって神は最高善である。それゆえ私たちは神を知ろう。そうすれば私たちがあわてて尋ね求めていたものも隠れてはいないであろう」<sup>115</sup>。

この原理に基づいて、悪徳を非難することをアウグスティヌスは『自由意志論』第3巻で勧めている。被造本性の秩序の完全さの故に、非難されるべきは本性ではなく、本性の欠陥つまり悪徳である。それ故、アウグスティヌスにおいて悪徳の非難と本性の賛美とはつながっている。

<sup>113</sup> *ibid.*

<sup>114</sup> *vera rel. 20, 39 (CChr.SL 32, 211). Vitium ergo animae est quod fecit, et difficultas ex vitio poena quam patitur; hoc est totum malum. Facere autem et pati non est substantia; quapropter substantia non est malum.* 「命の悪徳は命が行為したことであり、悪徳から生じる困難は、命が被る罰である。そしてこれが悪全体である。しかし、行為することと被ることは実体ではない。それ故、実体は悪ではない」。

<sup>115</sup> *duab. an. 10 (CSEL 25, 64).*

「非難される事物の内でも、非難されるのはその悪徳以外の何ものでもない。どんなものの悪徳でも、その本性が賛美されるのでなければ、非難されない」<sup>116</sup>。

「それ故、どんな事物でも悪徳以外に非難されず、他方、悪徳を持っている事物の本性に反するが故に悪徳であるので、どんな事物の悪徳も、その本性が賛美されるのでなければ、正当に非難されはしない。本性の内にあるものを損なっているが故でなければ、悪徳を持っているものがあなたの気に入らないことは正当ではない」<sup>117</sup>。

「悪徳が悪であるのは、その悪徳を持っている事物そのものの本性に反するからに他ならない。それゆえ明白なことは、悪徳が非難されるこの同じ事物が賛美されるにふさわしい本性だということである。それは、まったく、悪徳のこの非難自体が、本性の賛美であると言い表すことができるからである。もちろんそれらの本性の悪徳が非難されるのである」<sup>118</sup>。

悪徳の非難、すなわちわたしたちの言葉でいえば、倫理的悪の判断は、本性の賛美を前提とする。それどころか、非難自体が本性の賛美である時までアウグスティヌスは力説する。賛美されるべき自然本性の完全性の認識が、倫理的悪の断罪を可能にする。可知的なもの、つまり霊的なものの認識の可能性は原理的に保証されるが、このとき霊的なものとは、神の知恵であるキリストに関する啓示内容と関わっている。しかしこうした霊的なものは、人間理性のみによる因果的認識で知られるものではない。使徒パウロが語るように「神の霊以外に神のことを知る者はいない」（一コリ 2:11）からである。神からの霊を受けて、神から恵みとして与えられたものをわたしたちは知るようになるのである（一コリ 2:12）。

---

<sup>116</sup> lib. arb. 3, 13, 38 (CSEL 74, 122).

<sup>117</sup> ibid.

<sup>118</sup> ibid. 14, 41 (CSEL 74, 124).

倫理的な行為の善悪は、人間の究極目的である神との秩序付けによって決まる。しかし神自体が把握不可能である以上、それを媒介する仲立ちが必要である。それが仲介者キリストであり、人となった神の言、神の知恵である。神の霊が示すキリストの姿が、人間にあるべき生き方を教える。結局のところ、キリストの真の人間本性が、わたしたちのなすべき人間らしい振舞の行為規準となる。

それ故、悪徳の非難それ自体を通してさえ、本性が賛美される以上、その本性を創造した創造主は賛美されなければならない。裏返して言えば、悪の原因を神に帰することはできないのである。そして悪の原因は、マニ教徒が主張するような、決して善い命に対立する悪い命ではなく、命自体の内にある欠陥、つまり悪徳である。アウグスティヌスはこの悪徳を「意志」とみなし、創世記の墮罪物語の解釈として利用する。

「理性的な命の『最初の悪徳 *primum vitium*』は、最高にして最も内なる真理が禁ずるところの事を行おうとする意志である。かくて、人間は、樂園からこの現実の世界に放逐されたのである。実体的な善から実体的な悪へと追放されたのではない。なぜならいかなる実体も悪ではない。そうではなく、永遠的な善から時間的な善へ、霊的な善から肉体的な善へ、知性的な善から感覚的な善へ、最高の善から最低の善へと追放されたのである。それ故、理性的な命がそれを愛するとすれば、罪を犯すことになる或る種の善がある。なぜなら、その善は理性的な命よりも下位に秩序付けられている。だから罪そのものが悪なのであって、罪によって愛されるところの実体が悪なのではない。樂園の中に植えられたと書かれているその樹が悪なのではない。神の命令に対する逸脱 *transgressio* が悪なのである」<sup>119</sup>。

---

<sup>119</sup> vera rel. 20, 38. (CChr.SL 32, 210).

注意すべきなのは、意志が向き変わる先が、「実体的な善から実体的な悪」ではなく、「永遠的な善から時間的な善」であることである。意志が選び取るものが、非実体的なただの善である以上、それは実は、空しいものに他ならない。実在性があるかのように見えて実在性のないもの、留まることのないはかないものを意志は、永遠の善を見捨てて選び取る。このような逸脱行為のことをアウグスティヌスは「転倒 *perversitas*」と呼ぶ<sup>120</sup>。

罪の本質となる意志の転倒が、罪の判断の対象となる。罪の判断について、『二つの命について』のテキストに戻って考えてみよう。「聖書の同一の権威において *in una atque eadem auctoritate scripturarum*」, 一方では「すべてのものが神から出ているからです」(一コリ 11:12) と語り, 他方で「あなたたちは神に属していない」(ヨハ 8:47) と語られている<sup>121</sup>。神に由来するかぎり, 善なるものである。したがってすべてのものが善なるものと判断されるはずである。しかしながら, ヨハネによる福音書によれば, イエスは論敵に向かって「あなたたちは神に属していない」と断定した。一見ここには矛盾がある。アウグスティヌスはこの矛盾を次のようにして解く。

「生きることと罪を犯すこととは別であり, 罪のうちにある生は正しい生との比較によって死と呼ばれるが, とはいえ, 生きているものであると同時に罪人であるというように, [生と死の] 両方をひとりの人間のうちに見出すことができ, 生きている限りでは『神からの者』であるが, 罪人である限りでは『神に属していない』(ヨハ 8:47)」<sup>122</sup>。

<sup>120</sup> *ibid.* 21, 41. (CChr.SL 32, 212). 「罪と罰とによって生じる命の転倒のために, 身体的なすべての本性が, ソロモンの語っている空しさとなる。『なんとという空しさ, なんとという空しさ, すべては空しい。太陽の下, 人は労苦するが, すべての労苦も何になるろう』」(コへ 1:2-3)。

<sup>121</sup> *duab. an.* 9 (CSEL 25, 61).

<sup>122</sup> *duab. an.* 9 (CSEL 25, 62).



罪は、正しい生との比較によって把握され、死という語で断罪される。命が可知的な実体であることを確認したとき用いた、生きることと罪を犯すこととを区別する上述の論法は、一人の人間における実体ないし本性の側面と、意志の側面との区別をも可能にする<sup>123</sup>。そして意志の側面が、規準となる正しい生との比較によって判断可能となる。正しい生とは、人間本性の十全な働きの現実化である。それが規準となって、人間の意志的側面が光の下に露わにされる。現実化した人間本性の光が、本性を不十分な仕方ではか実現していないその働き、つまり逸脱した意志を照らし出し、判断が下される。

この区別を利用すれば、もちろん、生きているということそれ自体に注目して、罪人もまた神に属するものであると語ることもできるが、それは創造主としての神の全能を示すのが目的の場合である。それに対して、悪い人々を諭すことが目的の場合には、罪人に向かって、「あなたたちは神に属していない」と正当に語るができる<sup>124</sup>。このように罪人が断罪されるのは、悪しき意志の故である。たとえその意志が行為として実現していなくとも、その悪しき意志の故に断罪される。

「正義は罪を犯した者たちを、たとえ彼らが欲したことを成し遂げることができなくとも、ただ悪しき意志の故に断罪する。それ故、罪は意志のうちにほかにしては存在しない」<sup>125</sup>。

#### 4. 3. 意志の定義

以上のような議論を特徴とする『二つの命について』という文書のなかで、アウグスティヌスは意志の概念を定義している。上述した通り、キケロは『トゥスクルム荘対談集』のなかで、「ストア派は、「voluntas とは、何かを理性を

<sup>123</sup> *ibid.* 「『彼の民は彼を受け入れなかった』と言った人は本性の面を取り上げ、他方、『あなたがたは神からの者ではない』と言ったかたは、意志の面を取り上げたのである」。

<sup>124</sup> *ibid.*

<sup>125</sup> *ibid.*12 (CSEL 25, 68).

もって欲することである」と定義し、賢者にのみ見出されると考える<sup>126</sup>と述べていた。アウグスティヌスはもちろんこれを知っていたはずだが、この *voluntas* の定義を採用することなく、次のように定義する。

「意志とは、何ものにも強制されることなく、何かを失うまいとする、あるいは確保しようとする、魂の運動である」<sup>127</sup>。

このように意志を定義したときアウグスティヌスが抱いていた意図は、「欲する者が欲しない者から区別され、そのようにして、最初に樂園で人類にとって悪の起源となった者たちに注意が向けられるためであった」<sup>128</sup>と後に『再考録』のなかで説明している。すなわち、アウグスティヌスは『創世記』の墮罪物語に出てくる最初の男と女の姿を適切に解釈するために、彼独特の「意志」概念を導入したということである。その解釈によれば、最初の男と女は、何ものにも強制されることなく、自由な意志によって罪を犯したと説明されることとなる。じっさい、あの誘惑者はそれをするよう勧めはしたが、強制はしなかった、にもかかわらず、彼らは知りつつ命令に反する行為をなした。その行為をなしたという事実の背後に、それを欲したという意志を見て取っているのである。

アウグスティヌスにおいては罪と自覚していなくても、強制されていない限り、その行為の原因となった意志のゆえに罪と判断される。知らなかったとはいえ、強制されずになしたことは、やはり欲してなしたにほかならないからである。つまりそこに意志があったと認定されるのである。ただその為された行為が罪であったことを知らなかっただけである。たしかにその場合、罪への意志はなかったかもしれないが、行為への意志はあり、その行為が罪だったのである<sup>129</sup>。したがって潜在意識のなかに隠れ、罪として意識化されていない意志

<sup>126</sup> Cicero, *Tusculanae Disputationes* 4, 6, 12.

<sup>127</sup> duab. an. 14 (CSEL 25, 68). *uoluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid uel non amittendum uel adipiscendum.*

<sup>128</sup> retr. 1, 15, 3 (CChr.SL 57, 47).

<sup>129</sup> *ibid.*

であっても、譴責の対象となり得ることとなる。こうしたアウグスティヌスの罪責観は一見厳格すぎるようにも思われるかもしれないが、人間の本当の健全性の回復のために必要な診断基準であると考えられる。

アウグスティヌスは意志を、命ではなく、魂、つまり他の動物にはない人間固有の理性的実体の運動として定義する。体を生かす生理的必然性のレベルは、倫理的な功罪の対象とはならず、それ故、倫理的責任の主体とはならない。倫理的責任の主体となるのは、神との応答関係のうちにある人間に固有の魂つまり「自身」「私」であり、しかもそれは強制されていない状態になければならない。強制関係のうちにある限り、やはり倫理的な功罪の対象とはならないからである。魂という語をアウグスティヌスを使用するのは、この人間固有の靈的能力それ自体を主題的に取り扱い、倫理的責任の所在を明確にするためであると考えられる。

では意志は、その主体となる魂の中で、どのようにして一つの働きとして成立するのか。欲しないことと欲することとは、黒と白とが反対である場合ではなく、左と右が反対である仕方と同様である。

「同じ事物が同時に黒でもあり白でもあることはできない。しかし二つのものの真ん中に誰かが置かれた場合、その人は一方に対しては左、他方に対しては右である。たしかに一人の人が同時に両者でもあるが、しかし一人の人に対して同時に両方であることは決してない。このように、一つの魂が欲すると同時に欲しないということはありうる。しかし、同一のもの *unum atque idem* に対して欲しないと同時に欲するということはありえない」<sup>130</sup>。

黒と白とは、同じ事物のうちに存する性質という付帯性であり、どちらかが事物のうちに存すれば、他方の色はそこに存することができず、互に排除しあ

---

<sup>130</sup> duab. an. 14 (CSEL 25, 69).

う。しかし左と右は、他者との関係性の中で決められるその事物の立ち位置の規定であり、一つの事物が他の二者との関わりの中で同時に両規定を受け入れることが可能である。欲することと欲しないことは、ある一主体が他の二つの事物との関わりの中で同時に持ちうる可能性である。欲する主体である精神は、本性上欲求すべき永遠的な善と、この世で生きてゆくのに必要な時間的な善との間に置かれ、一方を欲し、他方を欲しないという可能性にさらされている。しかも、ある一精神主体が、ある一つの事物に対して抱く可能性は、欲するか欲しないかのどちらかしかないとすれば、永遠的な事物を欲すれば、時間的な事物を欲することができず、時間的な事物を欲すれば、永遠的な事物を欲することができない。ところが、現世を生きる人間は、根源的なところで永遠的な事物を目指しながら、時間的な事物を選択せざるを得ない。つまり時間的な事物と永遠的な事物を、別々に欲するのではなく、同時に欲しなければならない。ではそれはどうしたら可能か。

アウグスティヌスはこの引用の中で「同一のもの *unum atque idem*」という用語を導入している。この語は、アウグスティヌスが神学の舞台に登場した時代、キリストの唯一の主体を擁護するために使用された伝統的な用語であった<sup>131</sup>。まことの神でありまことの人である同一のキリストを欲するならば、そこ

<sup>131</sup> T. J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Fribourg 1954, 13. まずエイレナイオスがキリストの主体が唯一であることを述べるためにこの表現を使用した。「ヨハネは、『ひとりの同じ』神の言、この方が独り子でもあり、この方が私たちの救いのために肉ともなった私たちの主イエス・キリストであることを知っていたことを、私たちはヨハネ自身の言葉によって十分に示した」(IRENÆUS, *Adversus haereses* 3, 16, 2 (SC 34, 278)). 小林稔訳『エイレナイオス 3 異端反駁Ⅲ』キリスト教教父著作集3/1 教文館 1999年 77-78頁)。他に *ibid.* 1, 9, 3; 4, 6, 7 (SC 264, 144-145; 100, 452-453)。エイレナイオスが「キリストを徹底して『ひとりの同じ方』と理解するのは、イエスをロゴスから、またイエスをキリストから分離しようとする当時の多くの試みに対する反駁であり、また肉をもたず、受難することができないグノーシス派のキリストへの批判でもある。またこれによって、人間の救済も身体を含む人間全体の救済となる。ここには、グノーシス派の二元論に基づく肉体蔑視への強い反対が見られる」(水垣渉 / 小高毅編集『キリスト論論争史』日本キリスト教団出版局 2003年 88頁参照)。

ヒラリウス「僕の形を受け取ったことは人間として生まれたことに他ならないように、神の形においてあることは神であることに他ならない。とはいえ、『ひとりの同じ方』が、

には永遠的な善と時間的な善とが共存しているので、本性上向かうべき方向性とこの世で生きてゆくために必要な方向性とが一致する。つまり、根源的な意志と選択意思との統一が保証される。従って、同一のキリストに対して人間は、永遠へと向かうか否かの根源的な態度決定を迫られることになる。そして同一のキリストを欲するとき、永遠的な善へと向かいつつ時間的な善を選択すると

神が欠如することによってではなく、人間を受け取ることによって、神的本性によって神の形において、聖霊による懐胎によって僕の形において、人間の姿で現れたと表明している」。HILARIUS, *De trinitate* 10, 22 (CChr.SL 62 A, 476).

アンブロシウス「幻想において (in fantasmate) 主イエスがやって来たと教えている者たちをわたしたちは軽蔑しなければならない。彼らは間違った線から対抗して、『ひとりの同じ方』が神の子ではないと主張し、神の側から生まれた方と、処女から生まれた方が別々であると言っている。しかし福音書記者は、一人の主イエスが二であるとあなたが信じないように、言は肉となったと述べているのである」。AMBROSIUS, *De Incarnationis Dominicae Sacramento* 6, 47 (CSEL 79, 247- 248).

ヒエロニムス「したがってわたしたちはより良くこの人について理解する。この人はわたしたちの救い主によって受け容れられ救われた。受け容れた方と受け容れられた方が別々であったと証言しようとしているのではない。『ひとりの同じ方』が神の子であり人の子なのである。この方が世々に先立っていつも言であった。その同じ方が後に肉も受け容れることは適切であった」。HIERONYMUS, *Commentarioli in Psalmos* 1, 3 (CChr.SL 72, 180).

レオ「両方の本性の固有性は保たれながら一つのペルソナの内へと一緒になることによって卑しさが偉大さによって、弱さが力によって、可死性が永遠性によって受け取られた。わたしたちの負い目の状態を解き放つために、侵されることのない本性が苦しみを蒙る本性と一つになった。こうして、『ひとりの同じ』、神と人との仲介者人間イエス・キリストは一方では死に得、他方では死に得ないことになった。このことはわたしたちの癒しにかなっていた」。LEO, *Epistula* 28, 3 (DS 293 / PL 54, 763).

この表現はカルケドン信条においても常套句として3回繰り返されている。「わたしたちは皆、聖なる教父たちに従って、『ひとりの同じ』子わたしたちの主イエス・キリストへの信仰を告白しながら、声を合わせて次のように教える。この同じ方が神性において完全であり、同じ方が人間性において完全である。まことに神でありまことに人である。同じ方が理性的命と体となる。神性に関しては父と同一本質であり、同じ方が人間性に関してはわたしたちと同一本質である。罪を除いては、すべてについてわたしたちと同じである。神性に関しては世々に先立って父から生まれ、人間性に関しては終わりの時代にわたしたちのため、そしてわたしたちの救いのために神の母おとめマリアから生まれた。『ひとりの同じ』主なる独り子キリストが二つの本性の内、混合せず、変化せず、分割せず、分離せず、知られるべきであり、この結合によって二つの本性の差異は消去されず、むしろ各々の本性の固有性は保たれ一つのペルソナすなわち一つの主体へと一緒になり、二つのペルソナへと分割され分離されることなく、『ひとりの同じ』独り子、神、言、主イエス・キリストである。これはまず預言者たちが預言し、次にイエス・キリスト自らがわたしたちに教え、次いで教父たちの信条がわたしたちに伝えたことである」(DS 301-302)。それほどこの用語は古代のキリスト論論争史において伝統的なものであった。

いう統一された意志を持つことが可能となる。「同一のものに対して欲しないと同時に欲するということはありえない」とは、その意味で言われていると解釈することができる。

ところで、欲せずになしているなら、強制されている。逆に、強制されているなら、欲せずになしている<sup>132</sup>。従って、欲せずになすことと、強制されていることとは、互に逆がなりたち、いわゆる必要十分条件の関係にあり、等価である。それに対して、欲しつづなすなら強制されていないが、強制されていないからといって欲しつづなすとは限らない<sup>133</sup>。従って、欲しつづなすことは強制されていないことの十分条件だが、強制されていないことは欲しつづなすことの必要条件であり、両者は等価ではない。欲しつづなすことは、強制されていないこととは別に成り立つ。つまり、欲するということは、それ自体で成り立つことである。ここに自由がある。したがって、欲することは、強制の有無とは別の事柄であり、自由である。

「その人が欲するならば、たとえ自分が強制されていると思っていても、強制する者から自由である」<sup>134</sup>。

欲するというまさにそのことによって、精神は自由である。他方、同一のものに対しては、欲するか欲しないかの根源的な態度決定を迫られる。そして、その同一のものを欲することができるならば、精神はそのこと自体によって、永遠的な善へと向かいつつ時間的な善を選択できるという根源的な自由を得ら

---

<sup>132</sup> duab. an. 14 (CSEL 25, 69). et omnis inuitus faciens cogitur et omnis qui cogitur, si facit, non nisi inuitus facit. 「誰でも欲せずしてする人は強制されているのである。そしてすべて強制されている人がなした場合には、欲せずしてなしているのである」。

<sup>133</sup> ibid. et hoc enim modo omnis, qui uolens facit, non cogitur, et omnis qui non cogitur, aut uolens facit aut non facit. 「すべて欲しつづなす人は強制されておらず、また、すべて強制されていないひとは、欲しつづなすか、あるいはなさないかのいずれかである」。

<sup>134</sup> ibid.

れる。しかしその同一のものを欲しないならば、たしかに自由ではあっても、生の源泉となる永遠的な善へと向かう関わりを閉ざしてしまうことになる。

そこで以上のような意志の定義に引き続き、アウグスティヌスは罪を定義する。

「罪とは、正義が禁じ、かつそれを差し控える自由があるものを、保持したり、追い求めたりする意志のことである」<sup>135</sup>。

自由がなければそもそも意志ではない。ある事物について「欲することが不正であり、欲しないことが自由である場合にこそ罪が存する」<sup>136</sup>。

罪が帰せられるべき対象が自由な意志であることを明確に見出したアウグスティヌスにとって、悪の原因となるもう一つ別の命つまり「悪い命」というマニ教の教えは、一見もっともらしく見えても、実は真実を見逃した想定であった。じっさい「決断する際に時に応じて善の側に同意したり、悪の側に同意したりすることから」<sup>137</sup>、二種類の命の存在を導き出さなければならないわけではない。むしろこのことは、「あの自由な意志によってあちらこちら運ばれたり、あちらこちらから連れ戻されたりすることのできる、一つの命のしるし」である。アウグスティヌス自身「そういう事が起こった場合、両方を考えながら一方を選んでも、自分が一つであることを感じている」と告白している。しかしたいいの場合、一方は好ましく、他方はふさわしく、わたしたちはその間に立ってためらう。これは何も不思議なことではない。わたしたちは、肉体のために快樂に動かされ、精神のために立派なことに動かされるように創造されているからである。したがって、二種類の命を認めるのではなく、二種類の善を考える方が適切である。もちろんどちらの善も神と無縁なものではないが、

---

<sup>135</sup> *ibid.* 15 (CSEL 25, 70; 71). *peccatum est uoluntas retinendi uel consequendi, quod iustitia uetat et unde liberum est abstinere.*

<sup>136</sup> *ibid.* 15 (CSEL 25, 70- 71).

<sup>137</sup> *ibid.* 19 (CSEL 25, 75).

その両者が、一つの命を異なった方向から、つまりより低い方向とより高い方向、ないしはより外的な方向とより内的な方向から働きかける。その二種類の善は、感覚的なものと知知的なもの、あるいは肉体的なものと霊的なものと呼ぶことができる<sup>138</sup>。従って、罪を犯すということは、この両方向からの働きかけといういわば分裂した葛藤状態の中で生起する。創造された人間の本来性によって霊的なものへと方向付けられた中で、その前提のうえでなおも自分の意志で肉体的なものへの愛着に同意を与えることで、罪を犯すことになる。

「身体的なものを愛することによって私たちは罪を犯す。なぜなら、霊的なものを愛することが正義によって命じられ、本性においても可能であり、そのとき私たちは類において最善で最も幸福なものだからである」<sup>139</sup>。

さて、『二つの命について』という命を主題とする文書においてアウグスティヌスは、命ではなく、魂という語を用いて「意志」という語を定義した。こうした用語法の背景にあるアウグスティヌスの意図は何であったのか。キケロに遡る哲学の伝統、「汝自らを知れ」の「汝自ら」を「汝の魂」と捉える共通理解の中で、倫理的責任の所在を他者や外界の対象ではなく、自己反省の中で自らに引き受ける思索が、こうしたアウグスティヌスの用語法の背景にあるのではないかと思われる。記憶の奥に無意識のレベルで隠れている魂の運動を意識化するための道具立てが「意志」の概念ではなかったかと考えられるのである。

## 結び

以上、アウグスティヌスにおける魂 *animus* という用語のいくつかの特徴をなしうる限りで明らかにした。そこには命 *anima* とは異なる語法、プラトンに遡り、ラテン世界においてそれを受け継いだキケロを踏まえた伝統的語法が背景にあり、それを踏み台としてアウグスティヌスは独自の思索を構築していっ

---

<sup>138</sup> *ibid.*

<sup>139</sup> *ibid.* 20(CSEL 25, 77).



た。教父として聖書の語法に準拠していることは言うまでもないことだが、他方、キリスト教が福音宣教の対象として対決した伝統的ローマ帝国の思想的権威をも、アウグスティヌスは巧みに継承しながら、これと対決している。

総じていえば、アウグスティヌスの思想の独自性を見直すにあたり、古代ローマ帝国及びその後のラテン語文化圏におけるキケロの圧倒的な影響力を見落とすことはできない。もちろんアウグスティヌスの中には様々な思想的な要素が流れ込んでいる。聖書と聖伝という基本枠のなかで、とりわけ新プラトン主義やストア派などの影響関係は顕著だが、しかしそれ以前に、アウグスティヌスが生きた当時の知識人の共通基盤であるキケロの語法は、アウグスティヌスの独自性を焙り出すための前提条件として考慮に入れられる必要がある。アウグスティヌスによるキケロの思想の継承と対決は、個々の論点に関して検証されなければならないが、いずれにせよ、古代の文脈の中でアウグスティヌスを読み解いてゆかなければ、アウグスティヌスが何を意図していたのかは見えてこない。しかしながら、学術的な古典研究とはいえ、研究する私たち自身の潜在的な問題関心もおのずとそこに反映する。これは仕方がないどころか、むしろ当然のことであり、もっと言えば、まさしく「汝自らの魂を知れ」と言われるように、アウグスティヌスという難解なテキストとの哲学的格闘の中で私たちの生きざま自体が問題として提起されている。

