

哲学的探求と意志

—アウグスティヌス『教師論』における *propria uoluntas* から—

石川 知輝

はじめに—教師論をどう読むか

『教師論（*De Magistro*）』はアウグスティヌスが389年ごろに書いた小著であるが、さまざまな読み方に開かれている。主な研究動向を挙げて、記号論として読むもの（e.g., Markus, 1957）、知識論ないし認識論として読むもの（e.g., Burnyeat, 1987）、古代の自由学芸の実践として読むもの（e.g., Collart, 1971; Marrou, 1983）、キリスト論の一環として読むもの（e.g., Johnson, 1972; Ployd, 2023）などがある。このうち、記号論と認識論が、『教師論』を哲学的に読解する際の標準的関心だった。このような傾向は、アウグスティヌスが「教える（*docere*）」という言葉に果たさせる役割の広さからいえば、決して不当なものではない。『教師論』冒頭のやりとりを見てみよう。

Aug¹. 私たちが話しているとき（*cum loquimur*）、私たちが何を生み出そうとしているように君には思われるかな。

Ad. 少なくとも今私に思いつく限りでは、教えることか学ぶことかのいずれか（*aut docere aut discere*）です（*mag.* 1. 1）

ここでは、「話す（*loqui*）」こと一般の目的として「教えること（*docere*）」と「学ぶこと（*discere*）」が挙げられている。しかもこの *aut...aut...* という構文が示す二者択一のうち「学ぶこと」については続く 1. 1 の箇所ですでに「教えること」に還元される。したがって、「教える」ということは決して教育的場面に限定されるものではない。むしろ「教える」とは我々が話すときに常に付随する極めて広範な現象であって、情報や知識の伝達一般まで含むと考えるべきである（cf. Mandouze, 1975, p. 792; Burnyeat, 1987, p. 5; King, 1998, p. 184）。このような事情から、『教師論』の大半は文法学や記号についての議論に割かれており、したがってこの書が記号論や認識論の議論の豊かな源泉となることは無理のないことである。

しかし、だからといって『教師論』の哲学的意義が記号論や認識論に尽きるものであるというわけではない。この書は題名からして『教師論』であり、『記号論』や『知識論』ではないのである。晩年の『再考録』においてアウグスティヌスが『教師論』についてどう述べているか見てみよう。

同じ時期に私は『教師論』と題された書物を書いた。そこで論じられ、探求され、見出されたのは、人間に知識を教える教師は神に他ならないということであり、これは福音書に「あなた方の教師はキリストひとりである」と書かれているのにも即している (*retr.* 1. 12)

以上が『再考録』において『教師論』の中身について触れている箇所の全てである。ここからわかるのは、アウグスティヌスの主要な関心は、教師とは誰か、教えるとはどういうことか、という問題であったということである。認識論も記号論も、あくまでこの問いを扱う過程で副次的に触れられるものに過ぎない (cf. Markus, 1957, p. 69f)。同様に、Goulven Madec が警鐘を鳴らすように、「教える」ことも、単なる情報や知識の伝達のみには限定されるものではない (Madec, 2001, p. 53)。では、「教える」あるいは「学ぶ」ことから単なる情報の移動—例えば、パソコンに USB メモリを差し込んでデータを読み込ませること—を差し引いたら、後に残るのは何だろうか。

本稿はこの問いに「意志 (*uoluntas*) 」と答えるものである。ある人は「学びにおける意志」ということで「やる気」のような漠然としたものを思い浮かべるかもしれない。ある人にはむしろ、『教師論』においてほとんど言及されることのない意志の概念を持ち出すという点で、テキストからの逸脱であると思われるかもしれない。しかしこの答えによって本稿がむしろ意図するのは、『教師論』において語られる「教える」と対になる「学ぶ」ことを、一つの探求の過程として提示することである。すなわち、本稿は『教師論』を哲学的探求をめぐる著作として提示する。もし『教師論』における「学び」を個別の事柄についての認識のこととのみ考えれば、それが探求であると主張するのは我々の直感に反するように思われるかもしれない。しかし、すでに述べたように、『教師論』が提示する「教え」と「学び」の範囲は広く、個別的な事柄についての伝達から、哲学の究極目的たる至福の生や真理の観想まで視野に入れている。この広範な「学び」のあり方は、同じ構造を持つ探求の、マイクロなスケールとマクロなスケールにおける展開として見ることで、より統一的に、かつより正確に把握することが

できる。

本稿では、以上のような見立てのもと「ミクロな探求」と「マクロな探求」の両方に目を配りつつ、そこで意志が持つ機能を構造的に把握しようと試みる。第1節では、哲学的探求が「促し (admonitio)」から始まって「諮問 (consulere)」に向かうものであるが、両者はともに探求を成功させるものではないことを見る。第2節においては、探求において用いられる「促し」としての記号は指示作用をその本質とすることを見る。第3節においては、探求する魂は促しの指示作用と魂自身の存在論的重力という二つの方向性の間に置かれていること、そして「探求が意志によって担われる」とは、探求する魂の運動の帰結を何に帰することもできないという意味であるということを導く。

1. 促しと諮問の間で

『教師論』において意志概念に言及がなされるのは、わずかに三箇所である。以下にその三つを列挙する。

というのも話している人は、自らの意志の記号を音節に分けられた音を通して外に与えているのだが (suae uoluntatis signum foras dat per articulatam sonum)、それに対して神は理性的魂の秘所そのもの—それは内なる人と呼ばれているけれど—において探し求められ、祈られるべきなのだから (mag. 1.2)

確かにあらゆる理性的魂はその知恵に諮問するのであるが、その知恵は固有の善い意志あるいは悪い意志のゆえに (propter propriam siue malam siue bonam uoluntatem) つかみうる限りで各人に開かれているにすぎない。そして時として誤ることがあるからといって、それは諮問された真理の悪徳によって生じたのではない (mag. 11.38)

あるいは、ある言葉が他の言葉の代わりに、舌そのものの誤り [=言い間違い] によって、我々の意に反して (praeter uoluntatem nostram) 飛び出してしまうという場合である (mag. 13.42)

このうち、特に注目に値するのは二つ目の 11.38 の箇所である。というのも、1.2 の箇所と言われる意志は記号の意味内容としての「意図」と言い換えてよく、13.

42の箇所は記号としての言葉を使用する際の「意図」と言い換えてよいものだからである。記号の意味内容は記号の使用意図に他ならないという立場も可能かもしれないが、仮に両者を一旦区別するとしても、これらはいずれも記号を用いる人が抱く意図であることには変わりがない。それに対して、11. 38 に出てくる「意志」の意味は、他の二箇所と明らかに異なる。この「意志」は、知恵を探求する者の意志であり、強いて言えば、記号を用いるのではなく受け取る者の意志である。uoluntasの動詞形である uelle に注目しても、事情は同じである。すでに挙げた対話篇冒頭の「私たちが話しているとき、私たちが何を生み出そうとしている (efficere uelle) ように君には思われるかな」という一文を含めて、uelle の用法は全て日常的な用法に回収できるか²、記号の使用意図³あるいは意味内容⁴と理解できるかのいずれかである。

11. 38 において目を引くのは、「固有の意志 (propria uoluntas)」という『自由意志論』第1巻におけるキーワードである。とはいえ、ここでアウグスティヌスが前年に書いた『自由意志論』第1巻を直接に指しているとは結論づけることはできない。むしろここで見るべきは、「固有の意志」という表現によってアウグスティヌスが二つの箇所で行おうとしているかである。『自由意志論』において「精神 (mens) を欲望の仲間にしてしまうものは固有の意志 (propria uoluntas) と自由な決定 (liberum arbitrium) に他ならない」(lib. arb. 1. 11. 21) と言われるとき、精神を欲望に従属させるのは精神にとって外的なものである欲望や他の精神ではなく、当の精神そのものに他ならないということが主張されている。同書第二巻において「固有のもの (proprium)」は「私有物 (priuatum)」とはほぼ同義であると言われていること (lib. arb. 2. 7. 19) から考えても、「固有」という形容詞は、それが他の誰でもなく当の本人に属するということを強調するものである。『教師論』における「固有の意志」において展開されている議論の構成も、これと同様である。上記の引用文の後半で明示されているように、ここでアウグスティヌスが行おうとしているのは、「誤謬は、真実の把握の際に諮問される真理のせいではない」という主張である。したがって、「固有の意志のゆえに」という表現は誤謬の起源が理性的魂に他ならないということを意味している。これはちょうど『自由意志論』において悪の起源が人間の精神に他ならないと結論づけられるのと同様である。したがって、内的真理に諮問することによって真なる学びないし認識が可能となるかどうかは、魂の持つ意志が善いものであるか悪いものであるかに左右される。

それでは学びないし認識の成立が意志に左右されるのはどうしてなのだろうか。

我々は通常、成功しなかった認識を「誤認」や「誤解」と言い、それは誤解を与えた側も誤解をした側も意図しなかったことであると考え—「誤解を与えた」という謝罪が責任逃れであるとしばしば言われる所以である。それにもかかわらず真理の諮問が意志の善悪に左右されるとアウグスティヌスが言うのであれば、その理由を認識の構造から、すなわち探求のミクロな構造から、考える必要がある。

『教師論』においてアウグスティヌスは「言葉は、その力をどんなに多く見積もっても、事物を探求するように促すことだけ (*admonent tantum*) である」(*mag.* 11. 36) と述べる。翻って言えば、言葉 (*uerba*) すなわち記号 (*signa*) による「促し (*admonitio*)」は探求の最初のきっかけという位置付けにある。しかし、促しは決して強制ではない。外的な教師、外的な言葉、滅ぶべき被造物の方に向かおうとする魂に対して「帰れ」と方向転換を呼びかけるが、それに応じることがどうかは魂にかかっている。実際、よい教師が必ずよい生徒を生むわけではないのは経験上の事実として明らかである。

このことは、『教師論』においては、前半部での「記号によらなければ何も学べない」という主張と、後半部での「記号によっては何も学べない」という主張の両方を組み合わせることによって裏付けられる。André Mandouzeはこの二つの主張の両立を『教師論』における最大の難問とし、それを解決するために「学び」を「外的事物の知覚」「記号による認識」「内的教師による教え」の三つの位相に分けている (Mandouze, 1975, p. 793f.)。ただし、Mandouzeは二つ目の記号による認識を突き詰めたところに学びの不可能性という否定的要素しか見出していないため、「三番目 [「内的教師による教え」] は最初の二つとは明らかに何も共通点を持たない」(*ibid.*, p. 793) と断絶を強調するにとどまっている。このような解釈では、『教師論』における「学び」の多様な意味を単に同名異義としか捉えられない。しかし、これまで見てきたように「促し」を探求の端緒に適切に位置付けるならば、Mandouzeの設けた区別は断絶した異なる位相ではなく連続した一つの過程と捉えられる。そして、「記号によらなければ何も学べない」とことと「記号によっては何も学べない」とことの両立のために「学び」を多義化する必要もなくなる。記号による促しは探求の始まりであるから、「それなしには何も学べない」し、始まりであって終わりでないのだから「それによれば何も学べない」という単純なことである。

さらに、認識のもう一方の極である内的真理の諮問 (*consulere*) もまた、それだけで認識を成立させるわけではない。加藤信朗が指摘するように、諮問はどこ

(誰)に何をたずねるのかを知った状態で行うものであるという点で、最も一般的な形式としての問うこと (*interrogare*) や、五里霧中の状態でも成立する探求すること (*quaerere*) とは区別される (加藤, 1976, p. 23f)。したがって、内的真理の諮問が成立するためには、諮問する主体である魂がどこに何をたずねるべきか知っているという状態にまで達しているのなければならない。キリストであるとも言われる内的真理といえども、誰にでも真理を与えるわけではないのである。また、真理に諮問したならば直ちに真なる学びや認識が保証されるとは限らない。それは本節冒頭での引用文 (*mag.* 11. 38) が示す通りである。

以上のように、一つ一つの認識の過程をミクロな探求の過程として見てみれば、その両端である「促し (*admonitio*) 」と「諮問 (*consulere*) 」はともに探求を成功させるものではない。そして、「促し」と「諮問」に挟まれた過程が、意志に割り当てられる。結論だけ取り上げると、何ものもひとに「学ばせる」ことはできないという、ごく当たり前のことである。しかし、Myles Burnyeat が指摘するように、このことは「学びが私の学びであるから」という瑣末な理由によるのではなく、学ぶという行為の本性と構造に根差したものである (Burnyeat, 1987, p. 23)。

2. 記号は指示する

それでは、促しと諮問の間で、意志は何を行なっているのだろうか。ここでは、促しを行う記号 (*signum*) が精神に対してどのように関わるのかということから考えたい。記号について、アウグスティヌスは『教師論』序盤で次のような規定を与えている。

Aug. ではどうだろう。記号というものは、何かを意味表示するものでなかったとしたら、記号でありうるだろうか (*Quid? Signum nisi aliquid significet, potest esse signum?*)

Ad. ありえません (*mag.* 2. 3)

このやり取りで、アウグスティヌスは何を意味しているのだろうか。「意味表示する (*significare*) 」が *signum* と *facere* からなる「記号する」とでも訳すべき合成語であることを考えれば、「記号とは意味表示するものである」というこの説明は循環しているどころか、説明の対象よりも複雑な記述を与えているという点で、

単に下手な説明であるように思われる⁵。この説明が記号の解明に対して何らかの意義を持つものであるとすれば、アウグスティヌスはここで記号という対象そのものから、記号の持つ働きあるいは作用の方に注意を向けようとしていると考えるべきである（cf. 樋笠, 2004, p. 51）。しかも、記号は他の記号にとっての記号となることもあるし、「名詞（nomen）」という語のように自らの記号となることもある（*mag.* 6. 17-18）。したがって、記号は相対的な概念であって、記号という存在者のカテゴリー⁶を想定するよりも、記号の働きの方に注意を向けなければ記号の本質には迫れない。

記号の働きについて、アウグスティヌスは「記号を耳にすると、注意が意味表示された事柄へと運ばれる（*auditis signis ad res significatas feratur intentio*）」（*mag.* 8. 24）と述べている。それではこの「運ぶ（*ferre*）」という働きは何を意味するだろうか。Christopher Kirwan はアウグスティヌスが扱う記号の意味は「指示的（*indicative*）」なものであって、ラテン語の *signum* に伝統的に見出されるもう一つの意味、すなわち「表象的（*representative*）」な意味とは異なるということに注意を促している⁷。前者の「指示的記号」は、例えば未来の出来事の予兆のように、「自らと異なるものを思考のうちに持ち込む」（*doct.* 2. 1. 1）ものを指す。後者の「表象的記号」は、例えば銅像のように、「表象された事物の中の構造が表象の中の構造と一致する」（Kirwan, 1989, p. 38）ものを指す。もし表象的記号として言語を捉えたならば、言語は現実の反映となり、写像理論に近い言語理論が展開されることになるだろう。しかし、アウグスティヌスの考える記号の例は、「《然り》がキリストにおいてあった *est in illo erat*」（*mag.* 5. 14; II Cor. 1. 19）というような、単純に現実の反映と見なすことができない破格の表現も含む。実際、後年の『キリスト教の教え』においては聖書の比喩的表現がより考察の対象として前景化することになり、『教師論』よりもより明示的に言語の指示機能の方にアウグスティヌスの関心が移っているのがわかる⁸。また、「人間 *homo*」というような日常的な語についても、アウグスティヌスはこの語それ自体は単なる二つの音節の連なりであるとしか考えない。語を構成する二つの音節（*ho* と *mo*）を組み合わせても実在の人間が出来上がるわけでないのだから（*mag.* 8. 22）、この二つの音節が実在の人間と結びつくのは、人間の精神の働きによるとアウグスティヌスは考える。このような記号の働きにおける精神の位置付けは、次の箇所に典型的に現れている。

もし名詞のことだとも動物のことだとも言わずに「人間とは何か」と尋ねた

ならば、精神 (animus) はこの二つの音節 [ho と mo] によって意味表示されているものへと、あの認められた話の規則によって素早く動き (curreret)、
「動物」と答えるか、定義の全体、すなわち「死すべき理性的動物」が述べられるに違いない (mag. 8. 24)

すなわち、精神が記号を通して、記号とは似ても似つかない実在物 (= 事柄 res) へと運動していくから、記号は実在物との連関を有するのである。ただし、そこで精神は記号の媒介に従うのであって、恣意的に事柄を見出すのではない。このようにして、事柄を指示し、事柄へと向かう精神の運動を媒介する働きこそが、「記号・すること = 意味表示 (significare)」である。

以上のように、『教師論』における記号の作用は記号とその指示対象の間だけで完結するものだけではなく、記号を受信する人間の精神を欠かせない要素として含むものである。Robert Markus はこの点に、アウグスティヌス記号論が古代記号論に対してもつ固有の特徴を見る。確かに、アウグスティヌス以前にもストア派の記号論の蓄積があったが、それは記号と記号の指示対象を扱うものであった。それに対して、記号、指示対象、そして記号を受け取るものとの間の三項関係を考えたところに、アウグスティヌスの独自性がある (Markus, 1957, p. 71f)。この独自性は、アウグスティヌスの特殊な記号観念にではなく、アウグスティヌスが記号を問題とする際のアプローチに由来する。すでに見たように、アウグスティヌスは人が教え、学ぶとはどういうことかという問いから出発して記号を問うている。したがって、アウグスティヌスが人間の精神の働きの方から出発したから、記号を観念するにあたって人間の精神という要素を必然的に含まざるをえないのである。

以上のような記号の特質は、探求の過程における「促し」の理解にも重要な示唆を与える。「促し (admonitio)」はその「警告」という原義が示唆するように魂に対して方向転換を呼びかけるものであるが (Cary, 2008, p. 106)、記号の作用も考慮に入れることによって、促しは単に方向を変えるのみならず、その方向へと向かうように導く働きも持っていることがわかる。繰り返すが、促しは強制ではないので、自らが導こうとする方向に何らかの直接的な力で引き寄せるのではない。重要なのは、記号は、そして促しは一定の方向性をもつものであること、したがって決してそれ自体として存在する静的対象と考えられるべきではなく、精神の動的な運動のうちに位置づけられるべきものであることである。

3. 意志の領分

前節で見たように、記号は事柄（res）を指示し、事柄へと向かう精神の運動を媒介するものとして、意味表示作用（significatio）を持つ。それでは、この精神の運動そのものは何によって生じるのか。すでに見たように、記号は促し（admonitio）の働きしか持たず、内なる教師も精神の諮問（consulere）に応えるのみであって、いずれも精神に「学ばせる」ことはできない。ここで我々の議論は、mag. 11. 38の示す意志の問題へと立ち戻るのである。

では、哲学的探求を行う精神の意志の働きはどこへ向かおうというのか。問題となるのが個別の認識、すなわちミクロな探求であるならば、「指示対象である事柄（res）を学ぶことのできる内的真理の諮問へ」ということになる。また、マクロな探求まで視野に入れるならば、精神の意志が向かうべきは究極的には神としての真理となる。『教師論』の終盤で以下のように述べられている通り、この二つのスケールの探求は一体のものとして考えられている。

Aug. 「天にまします」とは何かということは、かの方が教えられるだろう—その方によって、我々は人々を通じて記号によって外から促され、かの方へと内でも向き直った上で教えられるようにされるのである。その方を愛し、知ることが至福の生であり、その至福の生を自分は探しているのだと人々は皆叫んでいるが、それを自分が真に見出したことを喜ぶ人はわずかである（mag. 14. 46）

Ad. 真実が語られているかどうかということは、かの方だけが教えてください。その方は、外から話される時であっても、自らが内に住まわれているということを促され、その方に助けられてその方を私が熱心に愛するほどに、私は学びにおいて前進するのです（*ibid.*）

そして、この二つの引用文において「愛する *diligere*」と言われているものも、精神の意志の働きの一環である⁹。意志はマクロな探求とミクロな探求において共通に、探求を駆動する精神の働きとして機能し、意志のあり方が探求の成否を決定する。ただしここで、意志の働きを等価な選択肢の中から一つを選ぶものとして考えてはならない。その場合、意志は替わりに選ぶこともできた可能性（*alternative possibility*）という意味での自由を持つことになるが、原罪以降の人間

にそのような自由を認めることは、アウグスティヌスにとっては机上の空論である (Madec, 2001, p. 250f)。アウグスティヌスが初期から抱いている人間観に従えば、人間の魂はデフォルトで病的な状態にあり (sol. 1. 6. 12)、欲望が「とりもち uiscum」あるいは「檻 cauea」 (sol. 1. 14. 24) のようにして魂を病的な状態の永続へと拘束している。したがって、哲学的探求を行う魂にとっては、哲学することよりも哲学をしないこと、無知ないし病的状態にとどまることの方に絶えず誘因が働いているのである。

他方で、魂に対しては知恵を探求するように呼びかける促し (admonitio) も働いている。すでに述べたように、促しは病的状態にとどまろうとする魂に対して方向転換を呼びかけるものである。ここまで促しの働きの典型を記号や人間の言葉に見てきたが、哲学的探求への促しは偶然に与えられたり与えられなかったりするものではない。促しを与えるのは人間に限らず、世界に存在する全事物だからである。『秩序』では「木の葉が […] 流れ下ろうとする水の流れに時として抵抗し、人間たちに事物の秩序について思い起こさせている (de rerum ordine homines commonere) のを君は見えていないのか」 (ord. 1. 5. 13) と言われており、admonere と commonere の類縁性からして¹⁰、ここでは自然的事物による促し (admonitio) が記述されていると考えて良い。被造物としての世界による探求への促しという発想はのちに『告白』の第 10 巻で「我々は神ではない」「神が我々を造られたのだ」 (conf. 10. 6. 9) とアウグスティヌスの問いかけに答える世界の描写に結実するであろう (cf. Cary, 2008, p. 4)。被造物の世界は自らの被造物としての有限性によって、身をもって神の探求を呼びかけている。

したがって、人間の魂は等価な選択肢を比較考量した上で哲学的探求を意志するのではない¹¹。魂は本性的に病的状態にとどまろうとする誘因にさらされているが、他方では神や知恵の探求を呼びかける促しを受けている。しかし魂はしばしば促しを拒否して、自ら探求を挫折させ、罪へと落ちていく。アウグスティヌスにとって意志とは魂のあり方を決定するものであり、罪とは単に倫理的な過誤を犯すことではなく、「存在論的失墜」 (Madec, 1994, p. 141) のことである。そして、魂は自らの他には何ものにも、その責任を負わせることができない。結局、学びとは精神が自らの意志によって学ぶことであり、何ものも「学ばせる」ことはできない。それが「意志が自由である」ということの内実である。

結論と展望

本稿は『教師論』を哲学的探求についての書として読むことを提案し、意志の概念に注目することで哲学的探求がもつ統一的構造を析出することを試みた。それは、端緒を「促し (admonitio)」、もう一方の極を「諮問 (consulere)」、そしてその間の茫漠たる領域を「意志 (uoluntas)」に割り当てるものである。換言すれば、外部性と内的超越性を両極とし、その間の全体を探求主体である魂の意志が担うという構造である。そして、人間の魂は探求への促しを受けているのに、魂それ自体が促しへの不服従を選んで探求を挫折させることがある。探求が意志的であるとは、このような挫折という帰結の原因を当の魂以外に帰することができないということの意味している。

また本稿は、『教師論』において主題的に取り上げられていない初期アウグスティヌスの意志概念の解明にも貢献したと思われる。上記のような探求の構造化を見てみると、あまりにも意志の概念の担う範囲が広すぎて、概念として曖昧になってしまうのではないかという懸念を抱く人もいるだろう¹²。しかしその懸念は当たらない。意志概念は明晰な概念であることをそもそも意図されていない。今まで見てきた通り、アウグスティヌスにとって意志の概念は、探求の過程の始まりから終わりまでを一元的に収める領域である限りで機能を発揮するものである¹³。したがって、意志概念は当然の帰結として捉えどころのない曖昧な概念なのである。思想的起源という側面から意志概念の多面性を観察した Sorabji (Sorabji, 2000, p. 335f) も、uelle というラテン語の翻訳の難しさを嘆きつつ意志の多義性に言及する Kirwan (Kirwan, 1989, p. 85) も、この点で見れば正しく意志概念にアプローチしていたと言える。その曖昧さを受け止めてなお誠実な読解が可能であるかどうかは、我々読者一人一人の意志にかかっている¹⁴。

[参考文献]

【一次文献】引用箇所は慣習に従って略号・巻・章・節によって示した。

《著作集・校訂版の略号》

BA: *Œuvres de Saint Augustin, Bibliothèque Augustinienne*. Paris, Desclée, de Brouwer et Cie. (1949-).

CCSL: *Corpus Christianorum, Series Latina*. Turnhout: Brepols. (1953-).

CSEL: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vienna: Hoelder Pichler-Tempsky. (1866-).

《略号及び底本として使用した校訂版》

conf.: *Confessiones*: Verheijen, L. (ed.). (1981). CCSL 27.

doct.: *De doctrina Christiana* : Martin, J. (ed.). (1962). CCSL 32.

lib. arb.: *De Libero Arbitrio*: Green, W. M. (ed.). (1970). CCSL 29.

mag.: *De Magistro*: Daur, K.-D. (ed.). (1970). CCSL 29.

ord.: *De Ordine* : Green, W. M. (ed.). (1970). CCSL 29.

retr.: *Retractationes* : Mutzenbecher, A. (ed.).(1999). CCSL 57.

sol.: *Soliloquia*, Hörmann, W. (ed.). (1986). CSEL 89.

【二次文献】

大西克智 (2014) 『意志と自由——一つの系譜学』知泉書館.

加藤信朗 (1976) 「*Consulere Veritatem*——アウグスティヌスの初期照明説をめぐる若干の考察——」, 中世哲学会『中世思想研究』18, 21–44.

金子晴勇 (2006) 『アウグスティヌスの恩恵論』知泉書館.

須藤英幸 (2016) 『「記号」と「言語」アウグスティヌスの聖書解釈学』京都大学出版会.

樋笠勝士 (2004) 「アウグスティヌスの記号論」, 教父研究会『パトリスティカ』8, pp. 49–68.

Burnyeat, M. F. (1987). The Inaugural Address: Wittgenstein and Augustine *De Magistro*. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 61, 1–24.

Byers, S. (2006). The Meaning of *Voluntas* in Augustine. *Augustinian Studies*, 37(2), 171–189.

Cary, P. (2008). *Outward Signs: The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*. Oxford University Press.

Collart, J. (1971). Saint Augustin grammairien dans le *De Magistro*. *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 17(3–4), 279–292.

Doignon, J. (1986). La «praxis» de l'admonitio dans les Dialogues de Cassiciacum de saint Augustin. *Vetera Christianorum*, 23, 21–37.

Johnson, D. W. (1972). *Verbum* in the early Augustine (386–397). *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 8, 25–53.

King, P. (1998). Augustine on the Impossibility of Teaching. *Metaphilosophy*, 29(3), 179–195.

Kirwan, C. (1989). *Augustine*. Routledge.

Madec, G. (1994). *Petites Études Augustiniennes*. Institut d'Études Augustiniennes.

Madec, G. (2001). *Lectures Augustiniennes*. Institut d'Études Augustiniennes.

Mandouze, A. (1975). Quelques Principes de «Linguistique Augustinienne» dans le «*De Magistro*». In *Forma Futuri: Studi in Onore del Cardinale Michele Pellegrino* (pp. 789–795). Bottega d'Erasmus.

- Markus, R. A. (1957). St. Augustine on Signs. *Phronesis*, 2(1), 60–83.
- Marrou, H. I. (1983). *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique* (4e éd). Boccard.
- Ployd, A. (2023). The Place of De magistro in Augustine's Theology of Words and the Word. *Augustinian Studies*, 54(1), 43–56.
- Rist, J. M. (1994). *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge University Press.
- Sorabji, R. (2000). *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford University Press.

¹ Aug. でアウグスティヌスの発言を、Ad. でアデオダトゥスの発言を指示する。

² 以下、章・節・CCSL版の行数で箇所を列挙する。1. 2. 49; 2. 4. 71; 3. 6. 82; 4. 9. 95; 5. 14. 93; 5. 14. 122; 5. 15. 159; 7. 19. 1; 8. 21. 2; 8. 21. 11; 9. 25. 1; 10. 31. 60; 10. 32. 86; 10. 34. 138; 10. 35. 163; 11. 36. 5; 14. 46. 27.

³ 前注と同様。1. 1. 3–19; 2. 3. 36; 3. 5. 21; 3. 6. 45; 7. 19. 7; 8. 24. 130; 9. 25. 24; 13. 43. 46. ただし、「聞きたい (uelle audire)」(7. 19. 7; 8. 24. 130) という表現は、記号の使用意図として分類した。それぞれの文脈で問題となっているのは、自分が「聞きたい」ことを質問をする場面であり、これは『教師論』においては質問という記号使用によって自らが知りたいと持っていることを「教える」という行為に分類されるからである (cf. mag. 1. 1)。

⁴ 前注と同様。3. 5. 32.

⁵ 同じ記号の定義は mag. 4. 9 でも繰り返される。「我々は何かを意味表示するものをすべて一般に記号と言うのだから dicimus enim ea signa uniuersaliter omnia, quae significant aliquid」(Maced, BA 6, 3^e éd., p. 68 にしたがって、また写本の多数性も考慮に入れて、CCSL の et を ea に変更した)。

⁶ ただし、『教師論』において、言語について記号論が展開されるときに「記号」が指しているのは第一義的には単語のことであり、命題ではないと考えられる (須藤, 2016, p. 59f)。

⁷ Kirwan, 1989, pp. 37–39. また、Cary は東方教会のイコンと西方教会の記号という対照軸をたて、アウグスティヌスの記号は「神の永遠の美の反映を見出すべき像ではない」(Cary, 2008, p. 106) と述べている。Cary の東西教会の比較の図式が正確であるかどうかはさておき、Cary がアウグスティヌスの記号概念について強調しようとしている点は Kirwan のそれとほとんど同じである。

⁸ 例えば、doct. 1. 2. 2 では記号 (signum) と事柄 (res) の区別を説明するために、事柄に見えるけれども実際には記号であるものの例としてモーセが海に投げた木 (Exod. 15. 25) やアブラハムが息子の代わりに犠牲に捧げた家畜 (Gen. 22. 13) などが挙げられている。

⁹ e.g., 「自らの善い意志を愛し (diligere)、それを既に述べたのと同じように重んじることは、それもさらに善い意志それ自体なのではないだろうか」(lib. arb. 1. 13. 28)

¹⁰ 例えば、Doignon は ord. 1. 3. 9 の commonere を admonere と実質的に同じ語として扱っている (Doignon, 1986, p. 26, n. 25)。

¹¹ したがって、モリナに端を発する「善悪無記の自由 libertas indifferentiae」という発想はアウグスティヌスには無縁である (cf. 大西, 2014, p. 92)。そもそも、しばしば「善い意志 bona uoluntas」や「悪い意志 mala uoluntas」という表現をアウグスティヌスが使うからといって、意志が善でも悪でもない価値中立的なものであるという解釈 (e.g., 金子, 2006, p. 32f) は、アウグスティヌスの世界観からしてありえない。意志も神による創造によって生み出されたものであるからには、「ある中間的な善 medium quoddam bonum」(lib. arb. 2. 19. 53) である。

¹² アウグスティヌスの意志概念から曖昧さを取り除こうとする大胆な試みとしては、ストア派の衝動 (ὁρμή) の概念に一致すると主張する Byers, 2006 が挙げられる。しかし、Byers 自身認める通り、この主張によっては魂の能力 (facultas) ないし力能 (potentia) としての意志という側

面を説明することはできない (Byers, 2006, p. 187f)。

¹³ このことは、意志が常に内的統一を果たしているということを意味しているわけではない。事実として、『告白』は回心直前のアウグスティヌスが体験した意志の分裂と対立による苦悩を記述している (conf: 8. 9. 21–8. 10. 24)。しかし、Rist が指摘するように、このことは意志が二つに分離されたということを意味しない (Rist, 1994, p. 184)。むしろ重要なのは、意志同士が対立をする場面にあつてさえ、その両方が共に「意志」と呼ばれるという事実である。

¹⁴ 本稿は JSPS 科研費 23KJ0661 による成果の一部である。