

## アウグスティヌスにおける「真」と 「真のもの」について

— Soliloq. I, c. 15, nn. 27—28 —

山 田 晶

アウグスティヌスは『ソリロキア』第1巻の終り〔15章〕において、「真」と「真のもの」とについて論じ始める。この問題は第2巻にひきつがれ、ついで書かれた『魂の不死について』にも継承され、ついに彼の思想全体をおおうにいたる。アウグスティヌスの「真」についての論は、アンセルムスの『真理について』において整理され展開されるが、この書は、アレクサンダー・ハレンシス、ドゥンス・スコトゥス等、フランシスコ会の学者たちにしばしば引用される。トマス・アクィナスも、そのぼう大な『真理論』を、『ソリロキア』における「真」および「真のもの」の定義の吟味をもって始めている。アウグスティヌスの「真」についての思想が中世の哲学者たちにあたえた影響は、はかり知れない。その発端をわれわれは『ソリロキア』第1巻終りの章にみることができる。もとよりそれは問題の提起であって解決ではない。しかし単純な解決におわず豊かな問題性をふくむがゆえに、却ってこの箇所は詳細な考察に値するであろう。『ソリロキア』は「理性」（ラチオ）と「アウグスティヌス」との対話の形で展開される。私は以下に、この対話に即しながら、そこに追求されている思想をできるだけ正確に理解し、そこに包含されている問題をあきらかにしたいと思う。

対話における両者を「アウグスティヌス」「理性」と、括弧に入れて表記し、そうでない場合と区別する。

理. ではまず始めに考えてみよう。「真」と「真のもの」とは二つのことばであるが、この二つのことばによって示されているのは、やはり二つの「もの」であると思うか。それとも一つの「もの」であると思うか。

ア. 二つの「もの」だと思います。

R. *Primo itaque illud videamus, cum duo verba sint veritas et verum, utrum tibi etiam res duae istis verbis significari, an una videatur.*

A. *Duae res videntur.*

1. ここで「真」と訳されたのは *veritas*, 「真のもの」と訳されたのは *verum* である。*verum* は形容詞 *verus* の単数中性, この場合は名詞として用いられている。日本語にはそれにあたる一つのことばがない。或る性質を有する具体的のものは、日本語では「…のもの」というのがないである。「白いもの」「大きいもの」「善いもの」等。それゆえ「真」という性質を有する具体的のものを示す *verum* を「真のもの」と訳すことにする。*veritas* は *verus* の抽象名詞である。抽象的なものは日本語では普通、「…さ」ということばであらわされる。「白さ」「善さ」等。しかしいつもそれが適当であるとは限らない。「真」について「真さ」とはいわない。このような場合、よく「…性」が用いられる。現実的から「現実性」、具体的から「具体性」等。その流儀にしたがえば *veritas* は「真性」となる。しかしそれは「真」の抽象形とはとられずに「真の本質」といった意味にとられるおそれがある。*veritas* は一般に「真理」と訳される。このことばには或る特定の観念が附着している。「宇宙の真理」といわれる場合のように形而上学的なものが考えられ、また「ものと認識との一致が真理である」といわれる場合のように認識論的なものが考えられる。しかし『ソリロキア』において論ぜられる *veritas* は、究極においては認識論のない形而上学的なものにかかわってくるにしても、さしあたりそのような

意味に限定されていない。それゆえこの場合、「真さ」とも「真性」とも「真理」とも訳されない。むしろ簡単に「真」とするのが適当であろう。そのわけで、以下には *veritas* を「真」、*verum* を「真のもの」と訳すことにする。

2. 「真」と「真のもの」とは「ことば」*verbum* としてはあきらかに異っている。ところでことばは、かならず何かを示 *significare* している。そこでまず問題となるのは、「真」ということばによって示されている「もの」と、「真のもの」ということばによって示されている「もの」とが、同一であるか、それとも異なる二つの「もの」であるかということである。一ここで「もの」*res* の意味に注意しなければならない。「もの」とは何であるか。アリストテレスは『命題論』巻頭において、「ことば」は「心を受容されたもの」*τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα* のシムボルであり、「心を受容されたもの」は「もの」*τὰ πράγματα* の類似であるといっている（同書第1章16a3-8）。「心を受容されたもの」とは、心にいだかれたもの、つまり概念ないし思想である。それゆえアリストテレスによれば、「ことば」は直接に「もの」を示すのではなく、概念を介して「もの」を示す。ゆえに「もの」としては同一であっても、それを把握する仕方が異れば、そのものについていдаかれる概念は異なるものとなり、したがってその概念を示す「ことば」も異なることになる。この場合、アリストテレスのいう「もの」(*πράγμα* ラテン語の *res* にあたる)は、心の外に、自然界に実在する「もの」である。このような「もの」の把握の仕方は、人間の心は外界に実在する「もの」からその概念をとらえ、その概念をあらわすのが「ことば」であるという認識論を前提している。トマスも、「もの」「ことば」「概念」の関係については、全面的にアリストテレスに従っている（彼の『アリストテレス命題論註解』第1巻2講参照）。

3. ところで、いま『ソリロキア』において、「真」ということばと「真のもの」ということばとが二つの「もの」を示すか同一の「もの」を

示すかと問われるとき、この場合の「もの」を、アリストテレス・トマスの意味に解するならば、ここで問題とされようとするものの真意をつかみそこなうであろう。ここで「ことば」によって示されている「もの」とは、心の外に、自然の世界に、客観的に実在している個物であるとは限定されていない。自然的実在であるか観念的存在であるかも限定されていない。要するに「ことば」によって「示されているもの」 *significatum* をいうのである。「ことば」である以上、それは何らかの意味を示しており、また同じ「ことば」が用いられるたびにそれによって同じことが相互に了解されるためには、そのことばの意味は何か一定したものでなければならない。『ソリロキア』において「もの」といわれるのは、まさにそのような「もの」である。

「真」ということばと、「真のもの」ということばによって示されているものは、異なる二つの「もの」であるか、それとも同じ「もの」であるかと問われて、異なる二つの「もの」であると「アウグスティヌス」は答える。それは何故であるか。

ア. [つづき] というわけは、「純潔」と「純潔のもの」とは別ですし、他にもこれに類する場合があります。そのように、「真のもの」といわれるものと、「真」といわれるものとは別だと思うのです。 *Nam, ut aliud est castitas, aliud castum, et multa in hunc modum; ita credo aliud esse veritatem, et aliud quod verum dicitur.*

4. 「真」ということばと「真のもの」ということばによって示されている「もの」が同一ではなくて、異なる二つの「もの」であることを説明するために、「アウグスティヌス」はここで、「純潔」 *castitas* と「純潔のもの」 *castum* との関係をもち出す。「純潔」は、*castus* という形容詞に由来する抽象名詞である。「純潔のもの」はそれの中性単数でこの性質を有

する具体的なものを意味している。「純潔」ということばによって示されている「もの」と、「純潔のもの」ということばによって示されている「もの」とは異なる。そのように、「真」ということばと「真のもの」ということばによってそれぞれ示されている「もの」は異なるという。

では「純潔」ということばによって示されている「もの」とは何か。また「純潔のもの」ということばによって示されている「もの」とは何か。両者はいかに異り、いかに関係するのであるか。これらのことは以下の対話のなかで次第にあきらかにされてゆく筈である。

理. この二者のうち、どちらがすぐれていると君は思うか。

R. Quod horum duorum putas esse praestantius?

5. 「真」ということばによって示される「もの」と、「真のもの」ということばによって示される「もの」とが同一ではなくて、異なる二つのものであることをいちおう「アウグスティヌス」とともにみとめた上で、「理性」はさらに彼に向い、このいずれのものがすぐれているか、と問う。

ここで問題となるのは、「すぐれている」ということの意味である。praestans のもとの意味は「先に立つ」ということである。それは二者の比較においていわれる。ところで、甲が乙に「先立つ」といわれるためには、何らかの観点が前提されていなければならない。すなわち、時間的にか、場所的にか、何らかの価値に関してか、等。それではいま、「真」ということばによって示されている「もの」と、「真のもの」ということばによって示されている「もの」と、いずれが「先立つか」ないし「すぐれているか」と問われるとき、このことはいかなる観点のもとに問われているのであろうか。「アウグスティヌス」は次のように答える。

ア. 「真」の方がすぐれていると思います。そのわけは、「純潔のもの」

によって「純潔」が生ずるのではなく、「純潔」によって「純潔のもの」ができます。そのようにまた、もし何か「真のもの」があるとすれば、たしかにそれは「真」によって「真のもの」なのですから。

A. *Veritatem opinor. Non enim casto castitas, sed castitate fit castum; ita etiam, si quid verum est, veritate utique verum est.*

6. ここで「真」が「真のもの」よりすぐれていると答えられるが、その理由は次のようである。「純潔のもの」によって「純潔」ができるのではなく、逆に「純潔」によって「純潔のもの」ができる。そのように「真のもの」によつて「真」ができるのではなく、逆に「真」によって「真のもの」ができるから。つまり、「真」の成立する因が「真のもの」ではなくて、「真のもの」の成立する因が「真」である。それゆえ「真」の方が「真のもの」よりすぐれているというのである。

これによって、「すぐれている」といわれる場合、比較の基準となるものは何かという問いに対しては、さしあたり次のように答えることができる。ここでは成立の因がその果に対して「すぐれている」といわれているのである。なぜならば、因があつて果があるのであって、その逆ではないからである。それゆえ因は果に対し、それに先立つという意味ですぐれている。

7. しかしここで問題が生ずる。果して「真」によって「真のもの」が生ずるであろうか。「純潔」によって「純潔のもの」が生ずるであろうか。むしろ逆であるとは考えられないか。いま「純潔のもの」とは、「純潔」という性質を有している個々のものであるとする。「純潔」とは「純潔のもの」の有している或る特定の性質であるとする。その場合、果して「純潔」によって「純潔のもの」ができるといえるであろうか。逆ではないか。われわれは現実に純潔であるもの、個々の純潔の人々をみて、そこから彼らに共通する「純潔」という性質を抽象し、その概念を得るのである。と

すれば、「純潔のもの」あつての「純潔」であつて、逆ではない。同じことが「真のもの」と「真」との関係についてもいわれるであろう。とすれば、「真のもの」によって「真」は成立つのであつて、逆ではない。

8. この問いに対して、「アウグスティヌス」の立場から、おそらく次のように答えられるであろう。ここでは、「真」という「概念」の成立が問題なのではない。もしも「真」ということばによって示されている「もの」が、われわれの心にいだかれる「概念」であるとすれば、たしかにそれを得るのは、個々の具体的な「真のもの」を経験することによってであり、経験を通じてそれらのものに共通する性格を抽象して「真」という概念を把え、このようにしてわれわれの心のうちに「真」の概念はできるのである。それゆゑ概念形成の過程に即して考えるならば、「真のもの」あつての「真」であり、逆ではない。「真のもの」は「真」の因であるといわなければならない。しかし「アウグスティヌス」がここで「真によって真のものができる」というとき、彼は「真」という概念と、その概念形成のもとになる個々の「真のもの」との関係を論じているのではない。私とかあなたとかいう個人の心がそれを概念としていただくかぬにかかわりなく、「真」ということばによって示される「もの」そのものを考えているのである。「そのようなものは君の主観の所産にすぎない」という人があるならば、おそらく「アウグスティヌス」は答えるであろう。「そのようなものがあるからこそ、君も私も、同じものについて同じ概念をいただくことでできるのだ」と。つまり、ここで考えられている「もの」とは、主観的心理的に形成される概念そのものが、それにもとづいて始めて成立ちうるようなものなのである。

9. では「真」ということばによって示されている「もの」は何か。それは、それによつて「真のもの」が「真のもの」として成立つものである。ちょうど「純潔」とは、それによつて「純潔のもの」が「純潔のもの」として成立つものであるように。

問題は、この場合の「よって」の意味である。「よって」ということばは、何らかの因をあらわす。しかし因には、いくつかの種類が区別される。たとえば「大工によつて家が建てられる」といわれる場合、この「よって」は作動因をあらわす。ラテン語では a プラス奪格の形で示される。また「槌によつて叩く」というとき、この「よって」は道具因をあらわす。ラテン語では per プラス対格の形で示される。しかるにいまここで「真のものは真によつて真である」といわれるとき、この「よって」は a でも per でもなく、単なる奪格 *veritate* によって示されている。それゆえ「真によって真のものがある」ということは、「真のもの」が「真」を作者として造られたという意味ではなく、「真」を道具として「真のもの」が造られるという意味でもない。ではこの「よって」は何を意味するか。

10. 「純潔のもの」が「純潔によつて」*castitate* 純潔であるといわれるとき、この「よって」は、「純潔のもの」といわれる当のものが、それを有していてもまさにそれゆえに「純潔のもの」であり、かつ「純潔のもの」といわれるところのもの、を意味する。つまり「純潔のもの」にとって、まさにそれによって純潔であるところの「形相」を意味する。同じく、「真のもの」が、それによって「真のもの」であるといわれる「真」とは、この場合、「真」という形相を意味する。それゆえ「真」が「真のもの」にとってその因であるといわれるのは、形相因としてである。また「真」が「真のもの」に先立つ、ないしすぐれているといわれるのは、「真」が「真のもの」の形相として、それを「真のもの」たらしめている因だからである。

理. ではどうだろう。誰か純潔の者が死ぬと、「純潔」も死ぬと君は考えるか。

ア. 決して考えません。

理. だとすると、何か「真のもの」がほろびても、「真」はほろびない。



R. Quid? cum castus aliquis moritur, censes mori etiam castitatem?

A. Nullo modo.

R. Ergo, cum interit aliquid quod verum est, non interit veritas.

11. 「純潔のもの」とは、「純潔」の形相を有しており、それによって純潔である個々の人間である。それゆえいつか死ぬ。「純潔のもの」は死ぬ。では「純潔のもの」が死ぬば「純潔」も死ぬであろうか。これに対して「アウグスティヌス」は、否と答えている。

しかしこれに対しては、「然り」とも答えられはしないであろうか。いま、「純潔」は「純潔のもの」をしてかかるものたらしめている、そのものに内在する形相であるとしよう。もしそうだとすると「純潔」は「純潔のもの」をはなれては存在しえない。したがって、すべての「純潔のもの」が死にたえたとしたら、当然「純潔」もなくなる筈である。ところが「アウグスティヌス」は、そのようには考えていないようである。では彼はどのように考えるのであるか。また何故そのように考えるのであるか。

12. もしも形相を、個物においてのみ存在すると主張する立場に立つとすれば、「純潔のもの」がすべて亡くなるならば「純潔」も存在しなくなる筈である。おそらく「アウグスティヌス」も、個物においてその形相として在るかぎりの「純潔」が、すべての「純潔のもの」がほろびるとき、それとともにこの世界において存在しなくなることを否定はしないであろう。しかし果して「純潔」は、ただ個物においてのみ存在するものであるか。このことがむしろ「アウグスティヌス」にとっては問題なのである。彼によれば、「純潔」という形相は、個々の「純潔のもの」をはなれてそれ独自の仕方存在している。それゆえ「純潔のもの」は死んでも「純潔」そのものは亡くならないと答えられるのである。では個々の「純潔のもの」からはなれて「純潔」そのものは、どのような仕方どこに存在するのであろうか。これは後に考察されるべき問題である。

さしあたり、「純潔のもの」はこの世に存在している個々のものであるからいつかほろびる、しかし「純潔」そのものは決してほろびないことをみとめるとしよう。これをみとめると、同じことは「真」と「真のもの」との関係にもあてはめられるであろう。すなわち「真のもの」とは、「真」という形相を有する個物である。それは個物としてこの世に存在している。だからいつかかならずほろびる。しかし「真」そのものはほろびない。

ア. しかし、何か「真のもの」がどうしてほろびるのでしょう。わかりませんね。

A. *Quomodo autem interit aliquid verum? Non enim video.*

13. 「理性」は「純潔のもの」はほろびても「純潔」はほろびないということとのアナロジーにおいて、「真のもの」はほろびても「真」はほろびないと結論した。これに対し「アウグスティヌス」は、「真のもの」がほろびることはありうるか、と反問する。

これまで「真」と「真のもの」との関係は、「純潔」と「純潔のもの」とのアナロジーによって考えられてきた。たしかに両者の間には或る共通性がみとめられる。「純潔」という形相によって「純潔のもの」ができるように、「真」という形相によって「真のもの」ができる。「純潔」と「真」とは、「純潔のもの」「真のもの」に対し、形相としてかかわるという点で、両者の間には共通性がみとめられる。しかしこの両者の関係は完全に同じということができるであろうか。何か相違が存するのではなからうか。いま「アウグスティヌス」はその点に疑問をいだく。「真のものが果してほろびうるか」という問いは、その疑問を表明している。この問いは何を意味するのであろうか。

14. 「純潔のもの」がほろびることに關しては疑いが無い。「純潔のもの」は、「純潔」という性質を有している個々のものである。それは時間

的世界に存在しているから、いつかこの世界に生まれたようにいつかほろびる。「純潔のもの」に限らない。「白いもの」であれ「智恵あるもの」であれ、およそ形相をもってこの世に存在するものは、いつかほろびる。これは疑いない。

しかし「真のもの」については疑いがおこる。「真のもの」とは、「純潔のもの」とのアナロジイにおいて考えるならば、「真」という形相をもってこの世に存在している個物である。それゆえ個物がほろびれば「真のもの」もほろびるといちおう考えられる。しかしここで疑問がおこる。「真」とはいったい、いかなる形相であるか。それは「純潔」「白」「知恵」等の形相にならび、それらと同じレベルの形相の一つなのであろうか。「真」とは、ものが有しているさまざまな属性の一つにすぎないのであろうか。これまで「純潔」—「純潔のもの」の関係とのアナロジイにおいて「真」—「真のもの」の関係が考えられてきたときには、「真」はあたかも他のもろもろの属性の一つとして個物によって所有されるかのように考えられてきた。しかし果してそうであらうか。「純潔のもの」がほろびるといわれたと同じ意味で、「真のものがほろびる」といわれうるであらうか。「真」は何か特別の形相であって、「真のもの」はほろびえないのではなかろうか。それにしても「真」とはいかなる形相であるか。

理. そんなことを君がたずねるなんて、あきれたね。われわれの眼前で、何千というものがほろびてゆくを見るではないか。

R. *Mirror te istud quaerere: nonne ante oculos nostros millia rerum videmus interire?*

15. 「アウグスティヌス」は「純潔のもの」がほろびることをみとめたが、そのように「真のもの」もほろびるであらうかという疑問をいだいた。なぜこのような疑問がいだかれたか。それは、「真の」という形容詞

が、他のもろもろの形容詞とは何かレベルのちがったものではないかという予感があったからである。「純潔の」「白い」等の形容詞は、何か物體的なものに附せられるものであるから、そのものがほろびれば、当然「純潔のもの」「白いもの」等もほろびる。しかし「真の」という形容詞のつけられるものは、ほろびないように感ぜられる。しかしただ感ぜられるだけであって、明確な根拠があるわけではない。問題は「真の」という形容詞が何を意味しているかである。

これに対して「理性」は、「そんなことを君がたずねるなんて、あきれた」*mirror* という。なぜ「あきれる」のであろうか。問うまでもない明白な事実だからである。ではその事実とは何か。

16. それは、われわれの眼前で無数のものがほろびてゆくという事実である。この世に存在するものは、いつかこの世から影を没してゆく。何千というものが、現にいま、われわれの眼前でほろびてゆく。ところで、このほろびゆく何千というものが、それぞれみな「真のもの」なのである。それゆえ、無数のものが眼前でほろびてゆくということは、無数の「真のもの」がほろびてゆくことである。したがって「真のもの」がほろびるのは明白な事実であり、それをあらたまって「真のものはほろびるか」などとたずねるのは「あきれた」ことだと「理性」はいうのである。

しかしここで問題がおこる。なるほど、眼前にほろびてゆく無数のものが「真のもの」であるということが、もし自明であるとするならば、「真のものがほろびるか」と問うのはあきれたことかも知れない。しかしこのことは「アウグスティヌス」にとって決して自明ではないのである。眼前にほろびてゆく無数のものが、それぞれ「真のもの」であるとしていえるのであるか。いったい「真」とは何を意味するのか。

理。(つづき) もっとも君が、この木は木ではあるが「真の木」ではない、とか、あるいは、決してほろびることができないとでも思うとすれば、

話は別だ。

Nisi forte putas hanc arborem, aut esse arborem, sed veram non esse, aut certe interire non posse.

17. 「理性」によれば、「真のもの」がほろびることは、眼前に無数のものがほろびてゆくという事実から明白である。これらほろびてゆくひとつひとつのものが「真のもの」なのであるから。もしこのことを否定しようと思うならば、(1)「この木」は木ではあるが「真の木」ではない、とするか、あるいは、(2)「この木」は決してほろびない、としなければならない。

第1の場合。「この木」がほろびることはみとめる。しかし「この木」が「真の木」であることはみとめない。したがって「この木」はほろびても「真の木」はほろびない。一般に、「このもの」はほろびても「真のもの」はほろびない。これはプラトンの立場といってもよいであろう。「この木」「この石」等は個物である。それは時間的世界に存在するものであって、いつかかならずほろびる。これに対し、もしも「この木」でない「真の木」、「この石」でない「真の石」等があるとすれば、それは「木」のアイデア、「石」のアイデアであろう。それゆえ「この木」はほろびても「真の木」はほろびないとは、個物としての木はほろびてもアイデアとしての木はほろびないということである。このように、「真のもの」を「アイデア」の意味に解するならば、「真のもの」はほろびないことになる。

第2の場合。「この木」が「真の木」であることはみとめる。しかし「この木」がほろびることはみとめない。「この木」は「真の木」である。「この木」はほろびない。ゆえに「真の木」はほろびない。一般に、「このもの」は「真のもの」である。「このもの」はほろびない。ゆえに「真のもの」はほろびないと結論される。

18. 「理性」によれば、「真のもの」がほろびることは明白な事実であ

る。もしこれを否定しようと思うならば、第1か第2を主張しなければならない。しかし、いずれも不可能である。

まず、第2が成立たないことはあきらかである。この主張によれば、「この木」はほろびないという。「この木」とは、時間的世界に存在する個物としての木である。それがほろびないというのは、時間的世界に存在するものが永遠不変であるというにひとしい。これは絶対に不可能である。ゆえに第2の説が成立たないことはあきらかである。

第1の方が問題である。この説は、「この木」と「真の木」とを区別する。一般に、個物とアイデアとを分け、アイデアをもつて「真のもの」であるとする前提に立つならば、「真のものはほろびない」と結論される。

19. しかるにいま、「理性」が「真のもの」というのは、そのようなアイデアをさすのではない。「真のもの」は「個物」と分たれず、却って「個物」がすなわち「真のもの」だと考えられている。「木」は木であるかぎり「真の木」であり、「石」は石であるかぎり「真の石」である。一般に、この時間的世界に存在している個々のものは、それぞれ何らかの「もの」として存在するかぎり、「真のもの」として存在する。このように「理性」によれば、「真のもの」とは「個物」であり、具体的にいえば「この木」「この石」である。しかるに「この木」「この石」等はほろびるから、したがって「真のもの」もほろびるといわなければならない。

理。(つづき) 君は感覚に信をおかず、それが木であるかどうか知らないと答えるかもしれない。それにしても、「もし木であるならば真の木である」ことは、君も否定できまいと思う。このことは、感覚ではなく知性によって判断されるのだからね。

Quamvis enim non credas sensibus, possisque respondere, ignorare te prorsus utrum arbor sit; tamen illud non negabis, ut opinor, veram esse arborem si arbor est: non enim hoc sensu, sed intelligentia iudicatur.

20. 「この木」は「真の木」である。「この木」はほろびる。一般に、「このもの」は「真のもの」である。「このもの」はほろびる。ゆえに「真のもの」はほろびる。—この結論をのがれる唯一の道は、「それが木であるか否か、私は知らない」と答えることであろう。「この木」はさしあたり「このもの」である。「このもの」が「この木」とよばれるためには、「これは木である」という判断がまずなされなければならない。この判断の正しさが主張されるためには、それを木としてとらえる感覚に対する信頼がなければならない。なぜならば直接に個物にふれてそれが何たるかについての情報を知性につたえるものは感覚であるから。ゆえにもし感覚に信をおかないとすれば、「これは木である」と判断されない。「この木」ともいえない。したがって「この木は真の木である」という結論をも回避できよう。

これに対して「理性」は答える。たしかに感覚に信をおかないことによって、「このもの」「かのもの」についての個別的具体的判断をさしひかえることはできよう。しかしながら、「もしそれが木であるならば、真の木である」という判断は回避することができない。なぜならば、この判断にはもはや感覚はかかわらないからである。

21. しかしプラトンの立場よりすれば、「この木」と「真の木」とは区別されなければならない。「この木」は時間的世界に存在する個物であり、いつかほろびる。「真の木」は木のアイデアであり、決してほろびない。それゆえプラトンの立場よりすれば、「それが木であるならば、真の木である」とはかならずしもいえない。しかるに『ソリロキア』においては、「この木」と「真の木」とが等置されている。これは何故であろうか。

これに対しては次のように答えられるであろう。プラトンの場合、「この木」とは、時間的世界に存在する個物としてこの木である。それが「木である」といわれるゆえんのものとは何かとプラトンは問う。それはアイデア

としての木を分有するがゆえに木であると答えられる。このように、プラトンにおいては、「このもの」が木であるといわれる究極の根拠として木のアイデアが考えられる。

ところが『ソリロキア』においては、プラトンの場合のように、このものが「木である」といわれることの究極の根拠が問われているのではない。ここで注目されているのは、「このもの」が木として存在 *esse* しているということである。すなわち、「それが木であるならば、真の木でなければならない」といわれるとき、その意味は、「それが（本当の意味で）木であるならば、それは真の木（アイデア）でなければならない」ということではなくて、「それが木として存在しているならば、それは真の木でなければならない」ということである。ここで「この木」と「真の木」とが等置されるのは、「木として在る」 *arborem esse* ことと「真の木である」 *veram arborem esse* とが等置されるからである。『ソリロキア』においては、「真である」 *verum esse* とは「存在する」 *esse* ことなのである。

22. では「存在する」とはいかなることであるか。もしも「存在する」ことが、永遠不変の仕方であることに外ならないとすれば、「存在するもの」すなわち「真のもの」とはアイデアであり、アイデアはほろびないから、したがって「真のものはほろびない」と結論される筈である。しかるに「理性」によれば「真のもの」もほろびる。ほろびるとは存在を失うことである。それゆえ『ソリロキア』にいわれる「存在」とは、永遠不変の存在ではなくて、得られたり失われたりする存在であり、時間的世界における存在である。「この木」は時間的世界に存在するかぎり、存在を有している。存在を有しているかぎり「真の木」である。なぜなら「真」とは「存在」であるから。しかしそれは時間的世界において存在するから、いつかほろびる。そのとき「存在する木」はほろび、同時に「真の木」もほろびる。なぜなら「存在する木」と「真の木」とは同じものであるから。一般に、「真のもの」がほろびるといわれるのは、「真」と等置される「存



在」が、永遠不変のイデア的存在ではなくて、時間的存在であるからである。

23. プラトンの立場よりすれば、「真のもの」はほろびない。なぜならそれはイデアであり永遠の存在を有するものであるから。『ソリロキア』における「理性」によれば、「真のもの」はほろびる。なぜならそれは時間的世界に存在する個物であるから。このように両者の結論が異ってくるのは、「存在」がいわば異なる場においてとらえられているからである。プラトンは「存在」を永遠の世界におけるものとしてとらえる。『ソリロキア』における「理性」は、それをまず時間的世界においてとらえる。

しかしアウグスティヌスにおいても、時間的世界における存在は、完全な存在ではない。それはたえず無に向う存在である。完全な存在は永遠でなければならない。究極的に、永遠の存在が問題となるところに、アウグスティヌスのプラトニズムがみとめられる。しかしそれは、プラトンにおけるようにイデアの永遠性ではなくて、存在の永遠性である。これは、プラトンとアウグスティヌスとを区別する重要な点である。

理。(つづき)もしそれが偽の木であるならば木ではないし、木であるならば、かならず真の木でなければならない。

ア。それはみとめます。

*Si enim falsa arbor est, non est arbor; si autem arbor, vera sit necesse est.*

A. Concedo istud.

24. 「真」と「存在」とは等置される。「真である」とは「存在すること」である。しかし、ただ「存在する」だけのものはない。存在するものはかならず「何ものか」として存在する。木として存在する、石として存在する、等である。このように「として存在する」ものは、同時に「真の

もの」として存在する。しかし、ただ「真のもの」だけのものはない。「真のもの」はかならず、「真の何ものか」として存在する。真の木として、真の石として、等である。ゆえに、「として存在する」ものは、かならず「真の…として」存在する。たとえば「木として存在する」ものは、「真の木として」存在する。このことは、存在するものすべてについていわれる。「存在するものは真のものである」とは、以上のような意味でいわれる。

それゆえ「真の」という形容詞は、「純潔の」「白い」「大きい」等の形容詞と同じレベルのものと考えてはできない。「純潔のもの」は、かかるものとして存在している。しかし「存在するもの」がすべて「純潔のもの」であるわけではない。「純潔」がなくても「もの」は存在することができる。「純潔のもの」は「存在するもの」の一部であって全部ではない。ゆえに「純潔」と「存在」とを等置することはできない。「白い」「大きい」等の形容詞についても同じことがいえる。これに対し、「真の」という形容詞は、「存在する」と等置される。なぜならば「存在するもの」はいかなるものであれ、「真のもの」として存在するからである。「純潔のもの」も、かかるものとして存在するかぎり、「真の純潔のもの」として存在する。それゆえ「純潔の」「白い」等の形容詞が、「存在するもの」の或る一部にのみ適合し、その全体をおおうことができず、したがって「存在」と等置されえないのに対し、「真の」という形容詞は「存在するもの」の全体に適合し、したがって「存在」と等置せしめられる。存在するものは「真のもの」であり、逆に、真のものは「存在するもの」である。

25. ところで、このような特別のレベルにある形容詞「真の」に対立する形容詞は「偽の」である。「偽」とは何を意味するか。

それはさしあたり「存在しない」non esse ことを意味すると思われる。「真」が「存在」と等置され、「真」に対立するのが「偽」であるとすれば、「偽」の意味することは「存在しない」でなければならない。事実、「偽の木」とは「木でないもの」である。それは、「木として存在しない

もの」である。もしそれが木であるならば、かならず「真の木」でなければならず、「真の」とは、「木として存在するもの」である。それゆえ「真」が「存在」と等置されるように、「偽」は「非存在」と等置されるように思われる。

しかしここになお、考えるべき問題がのこされている。たしかに「真のもの」は「存在するもの」と等置される。しかし「偽のもの」は無条件に「存在しないもの」と等置されるであろうか。

26. 「偽の木」は「木でないもの」「木として存在しないもの」である。しかし「木でないもの」がすべて「偽の木」であるといわれうるであろうか。「木でないもの」は木以外のすべてのものを包含する。「人間」も「白」も「三角形」も「木でないもの」である。しかし「人間」「白」「三角形」を「偽の木」であるとはいわない。いわれるとすれば、それは特別の場合である。たとえば或る人間が木に似ているが実はそうでないとか、或る三角の形をしたものが木のようにみえたが実はそうではないとかいう場合である。つまり「偽」とは「真のもの」に似ているがそうではないという意味で「真でないもの」をいうのであって、無条件に「真でないもの」をいうのではない。それゆえ「真」を「存在」と等置することはできても、「偽」を無条件に「非存在」と等置することはできない。却って「偽」は「真」への或る関係のもとに始めて成立つのであって、「真」への関係を有するかぎりにおいては何らかの存在性を有しているともいえよう。ではその関係とは何か。それは残された問題である。

理. では、もう一方のことはどうだ。木は、生成し消滅する類のものであることをみとめるだろうね。

ア. 否めません。

理. したがって、何か「真のもの」がほろびると結論される。

ア. 異議ありません。

R. Quid illud alterum? Nonne concedis hoc genus rerum esse arborem, quod nascatur et intereat?

A. Negare non possum.

R. Concluditur ergo aliquid quod verum sit, interire.

A. Non contravenio.

27. 「理性」はさきに、「真のものがほろびる」といった。「アウグスティヌス」はそれに疑いをさしはさんだ。それに対し「理性」はまず、「真のもの」とは何であるかを説明した。それは「存在するもの」である。しかしもう一つ説明されるべきことが残っている。それは「ほろびる」ということである。「真のもの」つまり「存在するもの」がほろびるとはいかなることか。

「真のもの」が「存在するもの」であるといわれる場合、この「存在」とは、永遠の存在をいうのではない。時間的世界に個物として存在することをいうのである。それは、生成し消滅するたぐいのものであって、この世界にいつか生じたように、いつかなくなる。「ほろびる」とは、時間的世界における存在をうしなうことである。この世界から消え去ることである。「真のもの」とは「存在するもの」であり、この場合の「存在」が時間的世界における存在を意味するとすれば、「真のものがほろびる」ことは確実である。

28. しかし注意しなければならない。ここでは、「真のもの」はすべてほろびるとは言われていない。「何か真のもの」 *aliquid quod verum est* がほろびると言われているのである。つまり、「真のもの」のうちほろびるものがあると言われているのである。しかし「真のもの」はすべてほろびるか否か。これはまだ結論されていない。「真のもの」とは「存在するもの」であり、「存在する」とは、さしあたり、木として、石として、つまり、時間的世界に個物として存在することである。それゆえ、もし存

在するものはすべて、そのような仕方では存在するのであるとすれば、つまり、「存在する」とは、時間的世界に存在することと同義であるとするならば、「存在するもの」はすべてほろびる、「真のもの」はすべてほろびるといわなければならない。

問題は、「存在する」とは、時間的世界に個物として存在することと同義であるかである。これ以外に存在の仕方はないのであるか。もしも存在することが、時間的世界に個物として存在することと同義ではなく、それとは別の仕方では存在するものがありうるとすれば、そのものについては別の考察が必要となるであろう。さしあたりいえることは、「存在するもの」のうちの或るものはほろびるということ、したがって、「真のもの」のうちの或るものはほろびるということである。しかしそのすべてとはいえない。では「存在するもの」のうちに、ほろびないものがありうるか。あるとすれば、それはいかなるものであるか。

理。ではこれはどうだ。「真のもの」はほろびても、「真」はほろびないとは思われないか。「純潔のもの」が亡くなっても、「純潔」そのものは亡くならないように。

ア。それもみとめます。

R. *Quid illud? Nonne tibi videtur intereuntibus rebus veris veritatem non interire, ut non mori casto mortuo castitatem?*

A. *Jam et hoc concedo,...*

29. さきにわれわれは、「真のもの」は「真」によって「真のもの」となることをみた。「純潔のもの」が「純潔」によって「純潔のもの」となるように。いま「理性」はいう。「真のもの」はほろびても「真」はほろびない。それは「純潔のもの」がほろびても「純潔」そのものはほろびないごとくであると。

では、「純潔のもの」はほろびても「純潔」そのものは何故ほろびないのであろうか。その理由はおそらく、次のように考えられるであろう。

「純潔のもの」とは、「純潔」という性質をもって時間的世界に存在している個々のものである。ゆえにその個々のものがなくなれば「純潔のもの」もほろびる。しかし「純潔」とは、これらの「もの」を「純潔のもの」たらしめている形相である。『ソリロキア』においては、このような形相は、共通する性質をもつ個物から抽象された「概念」であるとか、個々のものに内在している共通の「性質」であるとか考えられていない。もし「純潔」がそのような概念や性質であるならば、それは個物のうちにありかをもつものであるから、個物がほろびるとともになくなる筈である。しかし『ソリロキア』においては、そのように考えられていない。むしろ逆に考えられている。すなわち「純潔」は「純潔のもの」のうちに本来のありかをもつものではなくて、個々のものからはなれてそれ独自のありかを持っている。それゆえ「純潔」は「純潔のもの」のうちに本来あって、そこからわれわれの思惟によって引き出され「純潔」という概念になるのではなくて、逆にそれは「もの」のなかにはいつてきて、その「もの」を「純潔のもの」たらしめる。しかし「もの」のうちにはいることによって「純潔」は自分の本来のありかを失うわけではないから、たとえ「純潔」といわれるすべての「もの」がこの世からほろび去ってしまったとしても、「純潔」そのものはほろびないのである。

30. 同じ考えが「真」と「真のもの」との関係に適用される。「真」は「真のもの」の形相である。「真のもの」は時間的世界に存在する個物である。それはいつかほろびる。しかし「真」そのものはほろびない。

しかしながら、「真」と「真のもの」との関係は、「純潔」と「純潔のもの」との関係と全く同じであるということとはできない。さきにもみられたように、「真」は「純潔」と同じレベルの形相ではない。

のみならず「真」は、果して形相と叫ぶか否かも疑問である。もし

も「純潔」「白」等のように、ものがそれを分有することによって「これこれのもの」であるといわれるものが形相であるならば、「真」はそのような意味での形相ではありえない。なぜならものは形相を分有することによって他のものから区別された「これこれのもの」となるのであるから、形相は或るものを他のものから区別する根拠であるに対し、「真」はそのような意味で或るものを他のものと区別する根拠とはならないからである。およそ存在するものは存在するかぎり「真のもの」であるから、「真」は存在するものに普遍的に属している。だから形相をばものの区別の根拠であると解するならば、「真」は形相であるということとはできない。

31. しかし「真」は「真のもの」に対し、いわば形相的なものとしてあるということとはできるであろう。ものは「純潔」によって「純潔のもの」となるように、「真」によって「真のもの」となることは既に述べられた。それゆえ「真」は「純潔」と同じ意味で形相ではないにしても、「真のもの」に対して形相的なものとしてあるということとはできる。それゆえまた、個物はほろびてもその形相はほろびないということをもっと広く理解して、個物はほろびてもその個物に対し形相的なものとしてあるものはほろびないということがもし許されるならば、「純潔のもの」は亡くなくても「純潔」そのものは亡くならないといわれたように、「真のもの」はほろびても「真」そのものはほろびないということができるであろう。

では「真」そのものはどこにあるのであろうか。「真のもの」がほろびるとき、ほろびる場所は時間的世界であった。ところで「真のもの」は時間的世界に存在するかぎり「真」を分有している。この分有されている「真」は、「真のもの」がほろびるとともに、時間的世界においてほろびる筈である。にもかかわらず「真」そのものはほろびないといわれるのは、「真」にとっては時間的世界が本来のありかではなくて、「真のもの」から独立にそれ自体としてのありかをもっているからである。その本来のありかにおいて、「真」はほろびないのである。では「真」そのもののあり

かはどこであるか。これが次に探究されるべき問題となる。

32. 以上の考察によってあきらかにされたことを要約し、残された問題を指摘しておこう。

(1) 「真」と「真のもの」という二つのことばは、それぞれ異なる「もの」を示す。「真のもの」ということばによって示されているのは、時間的世界に存在する個物である。それは生成消滅するものである。このことはあきらかにされた。しかし「真」ということばによって示されている「もの」とは何か。それはまだ十分にあきらかにされていない。

(2) 「真」は「真のもの」に対して、いわば形相がそれを分有する個物に対する関係にある。このことはあきらかにされた。しかし「真」とはいかなる意味での形相であるのか。それはまだ十分にあきらかにされていない。

(3) 「真のもの」とは「存在するもの」である。したがって「真」と「存在」とは等置されうる。このことはあきらかにされた。しかし、では「真」と「存在」とは全く同義であるか。それとも何らかの意味で異なるか。異るとすればいかに異なるか。「真」と「存在」との意味の連関。それはまだあきらかにされていない。

(4) 「真」に対立するのは「偽」であり、「真」が存在を示す以上、「偽」は非存在を示す筈である。このことはあきらかにされた。しかし「偽」の非存在とは何か。すべて「…でない」ものは偽であるか。全き無も偽であるか。「偽」とはいかなる意味での非存在であるか。このことはまだあきらかにされていない。

これらの問題は、アウグスティヌスが『ソリロキア』の次の節(29節)において、更に次の巻(第2巻)において追求しようとするのである。しかしアウグスティヌスの偉大さは、問題の解決よりはむしろその提起にあったように思われる。アウグスティヌスとともに、そこに提起された問題についてよく考えたのちにトマスの『真理論』を読む者は、そこに



見事な解決をみいだすであろう。そして両者の思想の内的連関の深さに、おどろくであろう。まことに、より深く問う者こそは、より深く理解する。