

〈生の行為〉と〈真理の探究〉

——アウグスティヌスにおける懐疑論とその克服の意義——

神 崎 繁

奇妙なことだが、誰かが、自分の抛って立つ基盤を疑わせようとするたくらみを、「無意味だ」という一語で却けるとすれば、それは全く正しいと、私は思うのに、彼がそこで「私は知っている」という表現を使って、自分を守ろうとすれば、彼は間違っていると思うのである。

Wittgenstein, *Über Gewißheit* §498

この考察は、アウグスティヌスにおける古代懐疑論の克服の意義という問題を、しばしばこれを先駆とするとも評されるデカルトにおける近代懐疑論の克服の方法と、従来とは異なる観点から、対照させることによって明らかにしようとするものである。最近漸く共通の了解となって来たように、古代の懐疑論は近代のそれとは異なり、直截〈知識〉をその攻撃的とするのではなく、〈信〉(判断・同意)を問題化するものであった。これはもちろん、古代の懐疑論論者が知識を否定しなかったことを意味するものではなく、知識の否定は信念を排除したことからする帰結として、むしろ〈信〉の廃棄の方に、彼らの論議の焦点が当てられていたことを指すものである。このような古代懐疑論の特徴に、アウグスティヌスは極めて自覚的であった。あるいは、それは「信仰」という問題をその背景として見るならば、むしろ極めて当然のことであるとも言われよう。しかし、懐疑論はアウグスティヌスにおいて、そのように言わば始めから克服さるべくして克服されたのではない。私見によれば、アウグスティヌスは古代懐疑論を精確に理解していなかったとする一方における主として懐疑論研究者達¹⁾の見解と、懐疑論はアウグスティヌスの思索の深部にまで達しなかったとする他方におけるアウグスティヌス研究者達²⁾の見方とが、互いに奇妙な形で連携し合って、

前者の「古代懐疑論史研究上のアウグスティヌスの証言の意義」に対する不当な評価が、後者の「アウグスティヌスにおける懐疑論の意義」に対する評価と通底して、これを不当に貶めてきたように思われる。本論文では懐疑論史上におけるアウグスティヌスの資料的意味の再評価を目指した拙論³⁾の成果を踏まえて、最も深くそれに関わった者が最もよくそれを克服しえたという意味において、アウグスティヌスにとって、その思索の形成に際して懐疑論が果たした役割について論じたいと思う。

「懐疑論」の超え方とその意義

われわれが個々の事実に関して、その真偽を決定するその理由・根拠は、しばしば曖昧で不確定である。それゆえ、こうであると判断するそれと同等の程度で (*οὐ μᾶλλον*) これを否定する理由を見出すことができる。従って、このような場合の最良の態度は、判断そのものを停止・保留することである。これが、古代懐疑論の終始変わらぬ主張であった。今、「主張」という言葉を不用意に用いたが、このような言い方は、しかし厳密には、少なくともアカデメイア派の懐疑論者の語法ではない。というのも、「懐疑論者は、何事も主張してはならないと主張している」という自己論駁の矛盾に陥っているという、しばしば繰り返されてきた非難に対して、アルケシラーオスにしてもカルネアデースにしても、アカデメイア派の懐疑論者は、充分対応できる備えをもっていたからである。一つは、議論の前提を相手(アカデメイア派においてはストア派)の所説から取り入れたり、あるいは相手に認めさせるという、所謂「対人論法」がそれであり、もう一つは、「～と思われる」とか「～のように見える」といった用語 (*videri*) によって、自分の発言の真偽への関与を、誠実さを疑わせない程度に、できる限り中立的なものとするのである。これらの二つの側面にアウグスティヌスが怠りなく目を配っていたことは、既に他の場所で論じたので繰り返さないが、これらの何れの点に関しても『アカデメイア派論駁』において示されたアウグスティヌスの懐疑論理解は精確であると思う⁴⁾。

にもかかわらず従来、『アカデメイア派論駁』におけるアウグスティヌスの懐疑論に対する論駁は、懐疑論者自身がその知を承認せざるを得ないような事柄の領域を指摘すること、すなわち、誤ることのあり得ないある種の感覚の確実性、そしてまた数学的命題や論理的な推論規則といった事例を反証として挙げる、言わば直截的な反駁であると解されてきた⁵⁾。しかも、そのような解釈に基づいて、なおその論駁の成功が疑問視されてもきたのである⁶⁾。しかし、仔細に検討すれば明らかなように、このような反証による直截的論駁と見做されてきたものは、アカデメイア派の懐疑論者の見解を構成する二つの命題、すなわち、「全ては不分明である」(omnia incerta)ということと、「同意の全面的な差し控え」(nihil approbare)ということのうち、前者に対する反駁としてなされるものであって(C. A. III-x-22~xiii-29)、しかも、これは少なくとも私の見るところ直截的な反駁ではなく、「たとえ懐疑論を認めるとしても……」という前提からなされる帰謬法であると思われる。

われわれは先ずここで、通常感覚的知の(主観的) 確実性に基づく反駁として言及される箇所(C. A. III-xi-26)⁷⁾に先立って、次のように言われていることに注目しておこう。

では水中の權について、眼が見ていることは真であるのだろうか。いかにも、真である。原因が介在してそのように見えているとき、もし水中で權が真っすぐに見えるならば、むしろ虚偽の告知(falsa renuntiatio)をしたと私の眼を咎めるべきであろう。

[C. A. III-xi-26]

ここで取り挙げられている極めて長い伝統を持つ⁸⁾周知の「錯覚」の事例を、この前節で論及されている睡眠や狂気の事例と混同してはならない。というのも前節の末尾で、「感覚が目覚めた正気の人に真なることを告知する(vera renuntiare)のだとすれば、眠っている人や狂気の人(animus)が、それ自

身作り上げてしまったものを、感覚に帰すことはできない」と言われていたことを考え合わせれば、そこでは感覚は、正常な状態にある対象に関して、それが正常な人に対するものであるかぎり、真を告げるものであるとされていたのに対して、ここでは錯覚を事例として、問題を観察者の側から観察対象の置かれている状況の方へと移して、感覚は（たとえ正常な人に対しても）真を告げない場合があるが、そのような際にも当の偽なること（例えば「權は曲がっている」ということ）をその通り正しく伝えるものであることを指摘することによって、「真なることの告知」と「真なる告知」とを区別しているのである。

われわれがここで注目するのは、「告知」(renuntiatio) という語がこの文脈において果たしている役割である。というのも、懐疑論者はしばしばこの語（ギリシア語では、ἀπαγγελία）を、「言明」(dicere⁹⁾, λέγειν) との対比において、事柄そのものの真偽に関与しない語り方として用いているからである¹⁰⁾。つまり、ここでアウグスティヌスは、たとえそのような「告知」が、対象の真偽を言明するものでないとしても、そのような「告知」それ自体の真偽を問題とすることができる——ということを指摘しているのである。従って、ここに何か「主観的な感覚的确实性」が指摘されていると考え、それをもって懐疑論者に対する直截的論駁とされているという解釈に与することはできない。というのも、懐疑論者はその懐疑を遂行していく際にも、このような意味での「告知」の真を前提せざるを得ないという、間接的な論駁をここでアウグスティヌスは行っているから。

そのことはまた、ここにアウグスティヌス自身の感覚に対する積極的な見解が、その背景として控えていると見られることによって、裏付けられるように思われる。というのは、『アカデメイア派論駁』の二年後に書かれた『魂の大いさ』(388年)における、感覚の定義によれば、「感覚とは魂に気づかれざることのない身体の感受である」(‘sensus est passio corporis per seipsam non latens animam’ *De Quant. An.* xxv-48) とされており、ここで「魂に気づかれざることのない」というやや回りくどい表現は、明らかにプ

ローティーンノスに由来するものであって、そのプロティーンノス自身はこの「気づかれないことのない」(μη λάθειν) という言い方を、先の「告知」という考え方と裏腹なものとして用いているからである。

身体のかの部分〔指〕が、作用を受けて痛むとき、「痛む」と言われるのは、それに引き続く感覚を一括して考えるからである。このように一括して考えるとき、それが意味するところは、「痛みには、その痛みが感覚に気づかれないということのなさが伴っている」ということである。しかしそれゆえに、感覚それ自体は「痛み」と呼ぶべきではなく、「痛みの覚知」と呼ぶべきである。そして覚知である以上、覚知し健全に伝達するためには、それは受動によるものではないと言わなければならない。なぜなら作用を受けてその情態の虜となった者は、全く伝達しないか、あるいは健全な伝達者ではなくなるからである。

[*Ennead.* IV-iv-19]

ここで、「健全な伝達」と言われているのは、先に「真なることの告知」に対して「真なる告知」とわれわれの呼んだものに相当する。プロティーンノスは、感覚はそれ自体身体的な受動(πάθος)なのではなく、それを魂の能動的な働きとして捉えるために、「伝達・告知」の比喩と「気づかれないことのない」という回りくどい消極的な表現を用いたのである。告知されたことが、直ちに真であるということにはならないからである。それは、魂の判断に委ねられている。そして、他の多くの場合と同様に、このプロティーンノスのテキストは、プラトーンの典拠を持っていることは明らかであるけれども¹¹⁾、しかし同時にまた、アカデメイア派の懐疑論者がその同じ典拠に基づいて、これを懐疑論的に改釈したと考える可能性も充分あると思われる。つまり、懐疑論者は身体的情態に関して、感覚の「告知・伝達」することに「聴き従う」(ἀκολουθεῖν) けれども、それを「真なるものとして判断する」ことはこれを留保する——と述べているのである¹²⁾。そして、このような感

覚の告知的機能を承認した上で、なおそのような「身体の情態」¹³⁾に関する感覚の「告知」の精確さ・健全さに対して、判断を保留することはできないという批判を、ここでアウグスティヌスは行っているのである。

このように見るならば、「全ては不分明である」という懐疑論者の議論に対して、ここでアウグスティヌスが行っている論駁は、すべてが不分明なのではなく、明確に知られうる事例（すなわち反例）を列挙する——つまり、全称否定に対して特称肯定で反論している——のではなく、ストア派に対する「対人論法」という形でなされてきたアカデメイア派の議論が、少なくともそれらを承認することなしには、そもそもそのような議論そのものが遂行され得ないような、そういった事柄を指摘する仕方で行われているのである。つまり、「対人論法」を駆使したアカデメイア派に対して、他にもないその「対人論法」によって論駁しているのである。通常の状態における「感覚」や錯覚における「現われ」は、それらを承認することなしには彼らの議論そのものが遂行されないという点で、選言命題のような論理的命題や数学的規則——そしてわれわれは、さらに「言葉の意味」をこれに付け加えることができよう¹⁴⁾——と、本質的に異なるものとして、ここで言及されているのである。それゆえ、これらを「主観的确实性」と「必然的确实性」とに分けて、それらへ直接的に訴えることによって懐疑論を論駁しようとして、しかも失敗した、とアウグスティヌスを非難するのは、全くの見当違いと言わなくてはならない。そしてこの欠を補うために、「私は在る」、「私は生きている」というその知を否定することができない最も根源的事実を提示しているのだと解するのは、誤った解釈によって生じた困難をさらにもう一つ別の誤った解釈によって解決しようとするものである¹⁵⁾。というのも、この「生」の観点こそ、懐疑論者の見解を構成するもう一つの命題、すなわち「同意の全面的な差し控え」に対する論駁（C.A. III-xiv-30~xvi-36）に関わる論点であったからである。つまり、「生きている」ということは、そのような直接的に确实であることが明白な対象・領域の一つとして、つまり「全ては不分明である」という先のもう一方の命題に対する「切り札」的反

証として、導入されているのでは決してないのである。

「行為の不可能性」再考

アウグスティヌスが懐疑論を本格的に克服する契機となり、またその批判・克服の成否が掛かった論議の妥当性が問題とされるのは、むしろこのような「自己論駁」的批判と並んで懐疑論批判のもう一つの常套となった「行為の不可能性」による論駁の方である。すなわち「何事も承認しない者は何事も為さない (qui nihil approbat, nihil agit.)」(C. A. III-xv-33, cf. II-v-12) というのがそれである。懐疑論者にとって、物事の真偽や善悪にかかずらうことなく生きることが理想であり、そのような「心の平安 (tranquilitas)」を保つ唯一の方法は、〈信〉すなわち判断なき生であるということになるが、そのような生がそもそも不可能であることを、この論駁は指摘しているのである。しかしながらアカデメイア派の懐疑論者は、このような論駁に対しても、これを切り抜ける方途を持っていた。というのもアルケシラーオスにおける「理にかなったこと」(εὐλογον) にしても、カルネアデースにおける「説得的なこと」(πιθανόν) にしても、個々の事実に判断・同意を与えることなく、つまりその真偽を改めて問い訊ねることなしに、日々の行為を可能とするものだからである¹⁶⁾。それゆえアウグスティヌスにとって懐疑論の克服とは、そのような巧妙な対人論法を凌駕することを措いて外はない。

こうして、「同意の全面的な差し控え」に対する反駁は、あくまでも「同意」、つまり〈信〉なしに生きることができるかという問題に関わっている。しかもそれは個々の個別的な事象への〈信〉が問題とされているのではないのである。「懐疑的議論を用意する……そのもっとも基本的な要因のひとつは、われわれの知的営みのすべてを命題知のモデルで考えることにある」¹⁷⁾ という指摘は、まさにこの場合にもあてはまる。というのも個別的事実に対する同意とその正当化は、しばしばそれ以外のそれ自体証明不可能な前提に依拠し、あるいはまた単独にそれを捉える限りいくらかでもその反証を想定することができる。懐疑論は、まさにこの間隙に巣くうのである。古代の懐疑

論は、ストア派の認識論において、同意は個別的な「現われ」(φαντασία, visum)に関わり¹⁸⁾、しかもそこにはある種の命題的事態、すなわち「語られうるもの」(λεκτόν, dicibile¹⁹⁾)に対する同意を含意していると考えられているが、まさにこの項目的な命題的判断がそれ自体として検証されないことを批判するものだからである。このことは今われわれの問題としている懐疑論に対する「行為の不可能性による論駁」の、その背後にあるストア派の行為論に密接な関わりを持っている。というのも、行為を引き起こす「衝動」(ὁρμή)は、判断と同じように「個別的命題的事態」(λεκτόν)に関わるものであり、そのような行為はまた命題的行為と呼ばれるべきものであるからである²⁰⁾。判断の停止が直ちに行為の不可能性を意味することは、少なくとも以上のストアの行為論からは極めて自然な帰結であり、批判であると言いうる。しかし、ピュロン派の懐疑論者は、まさにそのような行為論を彼らと共有しないのである。判断なしに(ἀδοξάστως, sine decretis)、しかも法律や習慣、自然的情態に反することなく生きると彼らが言うとき、このような個別的命題事態への同意・不同意とは無関係に、まさに習熟によって行為しうることを含意しているのである²¹⁾。これは「行為の不可能性による懐疑論の論駁」に対するピュロン派の懐疑論者がアカデメイア派の懐疑論者に代わってなした一種の再反論と言えるものであり、奇妙に聞こえるかもしれないが、ストア派の判断論および行為論そのものを乗り越えることによってそれを批判しようとする点において、アウグスティヌスの——「対人論法」という形でストア派の判断論・行為論を結果的に共有する——アカデメイア派に対する論駁と類似の動機を持つものと言えよう。ただし、言うまでもなく、その帰結はまったくその相貌を異にしている。

ここに、アウグスティヌス自身と必ずしも直結するものではないが、彼の懐疑論批判を理解するのに有益と思われる資料がある。ストバイオスの『抜粋集』におけるストア派の行為論を紹介した箇所において、「適宜な行為」(καθῆκον, officium)の原義とその拡張に触れて、

適宜な行為は次のように定義される。「生存 (*ζωή*) において付随帰結する行為であり、それが一旦なされるときには、理に適った説明を持った行為である」。……この適宜な行為はまた理性を持たない動物にも拡張適用されるものであって、それはこれらの動物もそれら自身の本性に付随する機能を発揮するからである。それゆえ、理性的動物に対しては、次のように、定義の言葉遣いが特定される。「生き方 (*βίος*) において付随帰結する行為」²²⁾。

とされているが、これが精確にどのような問題を背景としてなされた議論であるか、しばらくこれを不問に付すとしても、今われわれの問題としている「行為の不可能性による論駁」の性格の理解に資するところ大であると思われる。というのも、判断の停止によって行為が、そしてまた生そのものが、不可能となると懐疑論者が批判されるとき、果たしてその「生」とは、単なる「生存」のことであるのだろうか、それとも「生き方」もしくは「生の形」のことなのであろうか。

〈生の行為〉と〈意味の受肉〉

しかしながら、このような「生」(*βίος*, *vita*) の概念は、既にその崩壊の淵に立たされていた。というのも、セクストス・エンペイリコスにおいて *βίος* という語は、それだけで用いられるとき、しばしばそれは専門的・哲学的探究に対する、非専門的・日常生活のことを意味するようになっていたからである²³⁾。われわれはここに、古代末期に生じたある種の理論化・専門化の全般的な動勢を認めることができるであろう²⁴⁾。実際、われわれの問題とする『アカデメイア派論駁』においても、このような意味における個別的諸学の総称として「哲学」という語が用いられていた²⁵⁾。「この世の哲学」(*huius mundi philosophia*, C.A. III-xix-42) という言葉は、そのことを指すものであろう。それは、この書の冒頭で語られている「愛智」の営みからは、あまりにも隔たった消息であると言わなければならない。というのも今や、

知を求めるといふことは生きることは別のことであり、また少なくとも生きるといふことそれ自体に知を求めるときを置くことはできないように思われるからである。われわれは改めてここに、「知」と「生」の双方の側における意味の変化が兆していることに気づく。

だがこれはちょうど、デカルトが『省察』の五答弁において、ガッサンディの第二省察に対する論駁に再反論して、「生活上の行為と真理の探究との区別 (*distinctio inter actiones vitae & inquisitionem veritatis*)」の重要性を指摘し、懐疑を専ら「真理の探究」に限ることを主張した事態に見会うものだろうか。しかし、既に別稿で論じたように²⁶⁾、ここでデカルトが言及している「生活上の行為と真理の探究との区別」は、キケローが、『アカデミカ』において「彼ら(アカデメイア派の人々)は、何かあることは、くもったもなこと > *probabile* であり、またそれは言わば <真なるものに似たもの> *verisimile* であって、これが彼らに、生を導く行為においても(哲学的な)探究や議論においても (*et in agenda vita et in quaerendo ac disserendo*)、判断の基準を与えるものと考えている」と述べていること (*Acad.* II-32) に、対応するように見えるかもしれないが、ここで *agenda vita*、すなわち「生の行為」(*actio vitae*) と単数で言われているのは、デカルトが複数で、つまり *actiones vitae* と呼んでいるものとは、実は似て非なるものなのである。というのも、ここで「生の行為」とキケローの呼んでいるものこそ、一定の〈生の形〉を形成していく営み・行為という意味であって、(日常)生活上の行為という意味ではないからであって、この *actio vitae* は、まさに *Sext. Emp. Adv. Math.* VII-158, *ibid.* 166-189 で、多用されている *ἡ τοῦ βίου διεξ-αγωγή* というギリシア語のラテン語訳であり、これらの相違はデカルトが先の複数表現を「実生活の用」(*usus vitae*) という言い換えを行っていることによっても明らかである²⁷⁾。それは確かに、*βίος* という語を単独で用いて、その同じセクストスが表現しようとしていた事態に近い。

デカルトにおける懐疑の徹底性については、「邪悪な精神」や「欺く神」の想定による数学的真理への懐疑を例として、しばしば強調されるところで

あるが、しかし、このような通常最も確実だと思われるものに対する所謂「誇張的懐疑」が、あらゆることを疑うという意味における、言わば包括的な徹底性でないことは明らかである。今まさに問題としている「実生活に関わる事柄」にまで懐疑を及ぼしてはならないというデカルトの指摘の外にも、「言葉の意味や使用規則」、さらには論理的な「推論規則」もまた実質上懐疑の及ぶ領域から外されているという²⁸⁾。しかし、問題はこれらの三つのことは、実は一つのことであるということである。というのも、言葉の意味や使用規則は、実際のわれわれの生活の場において流通し、使用され、それに従っているものであり、この点において論理的な推論規則と既に触れた基本的な経験的事実の間に何か根本的な差異があるわけではないからである。してみると、これは単に包括性という意味における懐疑の不徹底という点だけではなく、デカルトの懐疑はそもそも「誇張的」ではないということになるであろう²⁹⁾。否、問題はむしろ或る特定の数学的命題を「邪悪な神」のせいで誤って真と考えるということがありうるとしても、数学的規則そのもの、そして論理的規則までも、その「邪悪な神」は狂わせる能力を持たないのであろうか。つまり、この点でもデカルトの懐疑は不徹底であることになる。

このような問題を考え合わせると、ミラノにおける洗礼の直後に書かれた先にも触れた『魂の大いさ』は、アウグスティヌス懐疑論克服の過程を考察する上で、極めて重要な意義を持つことが分かる。というのもそこでは言語の問題がその学習という観点から問題とされ(第18章)、後の『教えるものについて』や『キリスト教の教え』に見られる言語論の先駆けを果たす一方、身体との結合による知覚から精神の固有な働きに至る過程を問題とすることによって、身体と魂の関わりが主題的に論じられているからである(第三部)。しかも、この二つのことはアウグスティヌスにとって無関係なものではありえない。つまり言葉における音声と意味の関わりは、身体の魂に対する関係と類比的に捉えられているからである(第32章 cf. *Ennead. VI-iv-14, ibid., 15*)。「受肉」という問題の核をわれわれはここに認めることができるであろう。その問題の大いさを考えると、われわれに残された紙数はあまりにも少

ないが最後に『魂の大きさ』において、多用されている *actio* および *actus* という語の哲学的含意を考察することで、将来の研究の緒としたい。

このアウグスティヌスにおける *De Anima* とも称すべき『魂の大きさ』、特にその第四部は、「神と魂のみを知りたい」と述べたあの『ソリロキア』を知る者の目には、何かある種の退歩と見えるかもしれない。身体からの分離による精神の自己認識的直知を説く後者の立場から、心身の結合を述べ、さらには「身体がその中で活動するところの環境、また魂がそれによって身体を養う環境に、魂は自己自身を習慣によって結び付け、それゆえ、いわば自分の四肢のようなその環境から魂を引き離すことは困難である。このような習慣の力は、そうした環境からの分離や時間の隔たりによって切り離されないとき、記憶と呼ばれる。」(Q. A. xxxiii-71)と記述する前者の立場の距離は相当に大きいと思われるかもしれない。しかし、このような「心身分離」と「心身結合」とは、互いに矛盾するものではない。この両者の立場を結び付けているものこそ、*actio* および *actus* というこの箇所に頻繁に用いられている言葉である。それは差し当たって「魂の行為(活動)」*actio (actus) animae* と呼ばれているが、これを「魂という活動」と解すれば、これは一種の *ἐνέργεια* 論として読むことができる。実際、『魂の大きさ』において、アウグスティヌスは「人間の習慣が日々の生活上の諸行為において (*in quotidianae vitae actibus*) 通常用いているのとは異なるもう一つ別の精神の目」(Q. A. iv-6)に言及する一方、「そうした(欺かれやすい)人々にとって、最高に卓越した権威を信じ、その権威にしたがって生きること (*agere vitam*) は最も有益なことである。」(Q. A. vii-12)とも述べているのはこのためである。言い換えれば、〈生の行為〉とは、このような意味における〈魂の活動〉に他ならない。アウグスティヌスにアリストテレスの *De Anima* の影響がどの程度にまで及んでいたかは審らかではないが、例えば、『自由意志論』(388-395年) II-iii-8~v-12 における所謂「内的観覚」についての記述は、アリストテレスの共通感覚についての所説の何らかの仕方での影響なしに書かれたものであると考えることは困難である。あるいはこの *actus* 論も、プ

ローティエーノスやポルフェリオスの所謂「二重活動説」の影響を通して、間接的にその伝統に連なっていると考えることは許されるであろう³⁰⁾。

このように懐疑論の克服は、全面的な判断の停止に対して、自己意識の明証性や日常の経験知の确实性に訴えてその反証を挙げるという仕方ではなく、つまりそれがどのような形のものであれ直接的な(項目的)知の提示によってではなく、われわれの認識の構造そのものにおける〈信〉の要請を示すことによって、アウグスティヌスは懐疑論を全面的に克服する途を見出したのである。それはアカデミア派の懐疑論を克服するだけでなく、彼らとその対人論法の標的として、その論議を借用したストア派の認識論そのものの克服を意味するものであった。それは先ず、物事の判断を項目的・個別命題的に捉えるのではなく、一つの全体として捉えること(所謂「信の途」*via fidei*)、そして真理の哲学的探究と生の営みを分離することなく、統一したものとすることである。「知解を求める信」という思考はまさにここに懐胎されるのである³¹⁾。

(この論文は、中央大学における第39回中世哲学会での研究発表原稿に大幅な変更を加え、さらに成城大学における第三回ウィトゲンシュタイン・シュムポジウムでの研究発表「Déjà lu——ウィトゲンシュタインにおけるアウグスティヌスの場合——」の成果の一部を取り入れたものである。両者の機会を通して、貴重な助言を忝くした方々に感謝申し上げます。)

註

- 1) 最近の研究では、J. Barnes, 'Antiochus of Ascalon', in M. Griffin & J. Barnes edd. *Philosophia Togata - Essays on Philosophy and Roman Society* (1989) p. 92. 及び M. Frede, The Skeptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge, in *Essays in Ancient Philosophy* (1987) p. 218. に、アウグスティヌスの哲学史的知識の歪みと懐疑論への不理解とが指摘されている。しかし、彼の依拠した資料の制約に由来すると思われる歪みにも関わらず、少なくともその主な典拠と思われるキケローの『アカデミカ』と較べても、アウグスティヌスの懐疑論理解は意外な精確さを保っているように思われる。
- 2) 程度の差こそあれ、アウグスティヌスの懐疑論への関わりを低く見積もろう

とする傾向は、研究者の間に根強い。P. Alfarc, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin* (1918), M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron* (1958), J. A. Mourant, 'Augustine and the Academics', in *Recherches augustiennes* IV (1966) 等は、アウグスティヌスの陥った懐疑論が、キケローの折衷的・独断論的懐疑論であると見做しており、F. Cayré, *Imitation à la philosophie de saint Augustin* (1947), R. O'Connell, *St. Augustine's Early Theory of Man* A. D. 386-391 (1968), そして興味深いことに、『アカデメシア派論駁』の英訳者でもある J. J. O'Meara の *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion* (1965) 等は、そもそもアウグスティヌスの懐疑論への関与そのものに否定的である。しかし、問題を複雑にしているのは、アウグスティヌスの懐疑論への関与を認めている研究者自身の懐疑論理解が、しばしば（私見によれば、アウグスティヌス自身より）不精確で曖昧なことである。それゆえまた、アウグスティヌス自身、如何なる「懐疑論」に関与し、またしていないかということが、明確にされないことである。

- 3) 「〈信なき生〉をめぐる——アウグスティヌスと古代懐疑論——」東京都立大学『人文学報』第 221 号 (1991)
- 4) 前掲拙論 pp. 117 註 47 を参照。
- 5) Christopher Kirwan, *Augustine* (1989) Ch. II は、アウグスティヌスのアカデメシア派の懐疑論者に対する論駁を、「浄福による論議」、「真近似性による論議」、「知の条件による論議」の三つにまとめ、もっとも重要と彼の認める最後の議論に関わる論点として、「必然的知」（例えば、「世界は一つであるか一つでないかのいずれかである」C. A. III-x-23）と「主観的知」（例えば、「これが私に芳しく匂っている」C. A. III-xi-26）をその反例としていると解釈している (p. 24)。また、中川純男「アウグスティヌスにおける『知』の理解——*Contra Academicos* を中心に——」『中世哲学研究 Veritas』第 2 号 (1983) は、規則に関わる知識ではなく、あくまでも個別的な知識を提示することによる直截的な反証と解している。また一般にこのような「反証による直接的論駁」という解釈に対して、岡部由紀子「アウグスティヌス『アカデメシア派論駁』——「知」と「不知」——」『中世思想研究』第 29 号 (1987) は、本論とは異なる——これらの vera の提示による論駁は最終的なものではなく、むしろそれは Veritas という次元を開拓するものとしてそれらから区別されるべきであるという——理由によって批判的である。
- 6) Kirwan, *op. cit.*, p. 29. J. J. O'Meara, *St. Augustine Against the Academics* (1950) p. 18.
- 7) G. B. Matthews, 'Consciousness and Life', *Philosophy* vol. 52 (1977) p. 25f., および M. F. Burnyeat, 'Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed', in Vesey, G., ed., *Idealism: Past and Present*,

Royal Institute of Philosophy Lectures vol. 13 (1980) p.40 に、デカルト的な「内的（主観的）世界に関する知識の確実性」の先駆を、アウグスティヌスのうちに求める解釈を見出すことができる。とりわけ後者は、次のような明確な論定を示しており、これは当面われわれの解釈が対処すべき手強い対立見解である。

見出しうるかぎり、曖昧さなしに主観的性状であるとするものを、われわれの知識の対象として取り挙げ、しかも、まさに主観的性状であるという理由で、それらを何がしかの知識をもたらすものとして取り挙げている最初の哲学者は、この場合も他の場合同様デカルトの先き駆けである、アウグスティヌスである（『アカデミア派論駁』III-26）。ここでアウグスティヌスが、主観的性状について述べているということが明らかである理由は、先ず、彼が「現われ」に関する動詞を使っていること（「これは白く見える」、「これは甘い味がする」など）、そして第二に（もし、「これ」という指示詞を主観的な仕方の言及に用いていることを不審に思われるなら）、彼はちょうどその直前で、われわれは現われの総体——その中には、それら現われの舞台である「疑似」大地（quasi terra）や「疑似」天空が含まれている（III-24）——を、「世界」として指し示してもよいとする着想を編み出したばかりだということが挙げられよう。しかもアウグスティヌスは、この「現われの世界」に含まれる諸事項を知っていると主張することが、懐疑論を支持する基盤ではなく、われわれは何一つ知識を持たないとする懐疑論のテーゼを論駁する一つの新たな方式となると考えていたのである。

このような考察の上で、バーニェトは、

- (1) 主観的経験のうちに真理を見出しうるとする観念を、哲学がいかにして受け容れるに至ったのか
- (2) 自己の主観的性状に関する知識の主張を、何時いかなる理由で哲学者は初めてなしたのか
- (3) 自己自身の身体が、何時いかなる理由で哲学にとって、外的世界の一部分となったのか

という三つのデカルトに特徴的な問いを区別し、これらがいずれも古代の懐疑論によっては問われ得なかった問いであり、アウグスティヌスはこのうち(2)の論点において、古代の伝統を踏み越え、デカルトの先鞭をつけたと解している。こうした解釈に対する批判に関しては、本文以外に、さらに前掲拙論 pp. 82-86 をも参照。

8) 直接には、Cicero, *Academica* II-79 (Cf. *ibid.*, 19) を典拠とすると思われるが、それ以外にも、Sext. *Emp. P.H.* 1, 119, *A.M.* VII-244, *ibid.*, 414, *D.L.* IX-85f, Seneca. *N.Q.* I-iii-9 またさらには、Platon, *Resp.* X 602c10-11 にまで遡ることができる。これらの議論に対する、プラトーンからオースティンに至るまでの歴史的俯瞰は、J. Annas & J. Barnes, *The Modes of Scepticism*, (1985) Ch. 8 (邦訳『懐疑主義の方式』金山弥平訳 (1990) 第8章) に与えられている。

- 9) Cicero, *Academica* II-19 'non enim is sum qui quidquid videtur tale dicam esse quale videatur.' Cf. *ibid.*, II-79 'Quid ergo est quod percipi possit, si ne sensus quidem vera nuntiant?'
- 10) この用語上の対比に関しては, Jacques Brunschwig, 'La Formule ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ chez Sextus Empiricus', in A.-J. Voelke ed., *Le Scepticisme Antique*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie vol. 15 (1990) における, いつに変わらぬ彼の的確な着眼と繊細な分析に負うところ大きい. このような表現上の対比が顕著なのは *Sex. Emp. P.H.* I-4, 15, 197, 200, 203 においてである.
- 11) 「気づかなくない」(μη λανθάνειν) という表現は *Phil.* 33d9, また「告知・伝達」という表現は *Tim.* 64b6 および *Resp.* VII 524b5 に, ἐξαγγέλειν という形で, また後者 *ibid.* b1 には「通訳・解釈」ἐρμηνεῖαι という言葉も使われている. これらの用語の哲学的含意に関しては, M. F. Burnyeat, 'Plato on the Grammar of Perceiving', *Classical Quarterly* N. S. vol. 26 (1976) pp. 42f. n. 39 (邦訳「プラトンにおける知覚の文法」加藤・神崎訳『思想』第694号(1982) pp. 107f.) を参照. *Ennead.* においては, 本文に引用した箇所以外にも, 前者に関して I-iv-2, 後者に関して IV-iv-23 に, それぞれ類似の表現が用いられている. また, アウグスティヌスでは, 他にも前者の表現に関して, 387年の『音楽論』*De Musica* VI-v-11 に non latere の, 後者に関しては, *De Lib. Arbit.* II-iii-8, *ibid.*, 9 に renuntiare の, また *De Vera relig.* XXIX-53 に renuntiare, *ibid.*, xxxvi-67 に nuntiare の, 用例を見出すことができる. この「告知」が「判断」から区別される点については樋笠勝士「アウグスティヌスにおける判断の構造」東京大学文学部美学芸術学研究室紀要『研究』4 (1985) を参照.

このような, 言わばプラトン主義的用語法とその発想の域外にあると思われるアリストテレスにおいても, 『靈魂論』本文においてではないが, それと密接に関連する『自然学小論集』中の『夢について』にこのような用語法を見出すことができる. ちょうど, 交差した指の内側に棒状のものを当てると, その一つの棒が二つに感じられるという周知の錯覚の事例を挙げて, 「触覚が二つの変化運動を報告する(εἰσαγγέλειν) ことから, 一つのものを二つと判断する」(*De Insonniis* 461b2-3) と説明している. この錯覚の場合は, 視覚(という触覚より権威ある感覚)によって, その棒が二つではなく一つであることが一目瞭然である. しかし, 「総じて言えば, 統括的感覚は個々の感覚の報告に関して, 他より権威ある感覚がこれと背馳する証言をしないかぎり, これを承認する. 従って, いかなる場合にも現われは生ずる(φαίνεσθαι) が, その現われを——判断能力が制約されたり, あるいは正常に機能していない場合を除き——いかなる場合でも真なるものと判断する(δοκεῖν) わけではない。」(*ibid.*, 461b3-7) と述べて, 「現われ」(φαντασία) と「判断」(δόξα) とを明瞭に区別している (この点に関しては, David Charles の *De Anima* につ

いての1991年度都立大学集中講義における指摘に多くを負っている)。このように「現われ」と「判断」を明確に区別することにより、 $\mu\eta\lambda\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ という先の表現をここでアリストテレースは、ほとんど「意識」と呼んでよいより高次の「覚知」の意味に変えて用いているのは注目し値する。ただしここでは、懐疑論者の主張が、この引用文における留保条件を普遍化しようとするものであるということであり、つまり、「判断」の放棄は、すべてを「現われ」とすることを含意するということにわれわれは注目すれば充分である。

- 12) これに関しては、M. Frede, 'Des Skeptikers Meinungen', in *Neue Hefte für Philosophie*, 15/16 (1979) (この英訳版 'The Sceptic's Beliefs' in *Essays in Ancient Philosophy*, *op. cit.*), M. F. Burnyeat, 'Can the Sceptic Live his Scepticism?' in M. Schofield et al. ed., *Doubt and Dogmatism* (1980), J. Barnes, 'The Beliefs of a Pyrrhonist', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* N. S. vol. 28 (1982) の第一級の哲学的論議の饗宴——今これに J. Brunschwig, *op. cit.* が加わった——を是非とも参照すべきである。
- 13) Stephen Everson, 'The objective appearance of Pyrrhonism', in S. Everson ed. *Psychology: Companion to ancient thought* 2 (1991) は、このような「情態」($\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$) を、アリストテレスなどのキュレーネー派において「主観的なもの」とされていたという解釈から、外界の存在を疑わなかったという点で古代の懐疑論は、デカルトの懐疑とは決定的に異なるという Burnyeat (1980), *op. cit.*, pp. 43f. の指摘を批判しているが、筆者は、同じ Burnyeat が主観的現実性を帰しているアウグスティヌスにおいてすら、そのような「情態」(*passio*) は「身体的なもの」とされているという点を考慮すれば、古代の懐疑論を近代のそれへと類同化するこのような解釈には賛成できない。
- 14) 'docvit etiam me, cum de re constat, propter quam verba dicuntur, de verbis non debere contendere.' (C.A. III-xiii-29)
- 15) Kirwan, *op. cit.*, pp. 30ff. この点で Kirwan は Burnyeat 前掲論文 (1980) を悪用していると思う。
- 16) この両方の言葉をキケローが同じ *probabile* (「もっともなこと」というラテン語に訳し、さらにこれに「真に似た」(*verisimile*) という別訳まで与えたために、同意を避けるために導入された語 (*probabile*) が、何故他でもない「同意」(*probare*) という語から派生しているのかとか、「真」を知ることができないと主張する者が、どうして「真に似たもの」を手近に利用しうるのかといった批判をアウグスティヌスにさせることとなり、またこのような言葉尻を捉えた批判を懐疑論批判の論点の一つとする解釈もあるが、問題は何れの語を採るにせよ、それは本来——懐疑論は行為を不可能とすると批判した他ならぬ——ストア派の行為理論から取られた語であるということである。

- 17) 飯田 隆「懐疑と意味」『ウィトゲンシュタイン以後』飯田・土屋編 (1991) 東大出版会所収, p. 147. これと関連する議論について, 同じ論文集に所載の佐藤徹郎「命題を知ること」をも参照. また, B. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, (1984) は, 個別的知識命題を否定することによって——コーギトーという確実なる知を得るために——全般的な (哲学的) 懐疑論の立場を構築するデカルトと, これを批判するために, 個別的な知識命題を肯定することによって, 全面的な経験命題の真理性を擁護するムーアのこの対立する二人の哲学者が, 個別命題の確実・不確実によって, 全面的な知の肯定・否定を導き出すという共有点を持つことを指摘し, この両者をカントの所謂「超越論的論議」と対比しているが, この点に関してストラウドが何故ウィトゲンシュタインに言及しないのか不思議である. この欠は, Marie McGinn, *Sense and Certainty* (1989) における, 実践的能力への顧慮を懐疑論克服の契機として評価しようとする興味深い考察によって補われるべきである.
- 18) 厳密には「理性的現われ」(λογική φαντασία) に関わっている. Cf. *D. L.* VII-63, *Sext. Emp. A. M.* VIII-70.
- 19) この *dicibile* という語が用いられているのは, *De Dialectica* においてであるが, この著作がアウグスティヌスの真作であるかどうか, さらにこの語がストアの *λεκτόν* に由来するものであるかどうか, それぞれ論争のあるところであり, これを真作とする B. D. Jackson, *Augustine De Dialectica*, Translation with Introduction and Notes, (1975) pp. 126f. n. 9 も, 後者の論点については慎重である. この点に関して, 水落健治「初期アウグスティヌスにおける *Dialectica* の問題(2)——*De Dialectica c. V*——」『明治学院論叢』第458号「総合科学研究」第35号 (1990) pp. 99f. は, 両者の相違をむしろ強調している.
- 20) Cf. Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, (1985) pp. 58ff. ストア派の行為論の持つ主知主義的側面がここにも顕著に表れている. というのも, 行為はこのような命題的事態に対する肯定否定によって為されたり為されなかつたりするものであって, 「衝動」(*ὁρμή*) は言わばこの肯定的判断に自動的に付随するものであって, プラトーンやアリストテレスにおけるように, 快の制御を通して陶冶されるものではない. 従ってまた, 判断の停止が直ちに行為の停止を帰結するのは, ストア派の行為論にとって言わば自明のことであった. 但し, それが懐疑論者にとって自明でないことは, 本文を参照. この点に関連して, Christopher Gill, 'Is there a concept of person in Greek philosophy?', in S. Everson ed., *Psychology, op. cit.*, pp. 184ff. が, D. デイヴィッドソンとストア派を比較しているのは, 示唆的である. というのも, 両者は共に意味論と行為論とを緊密な統合において (極めて主知主義的な仕方) で考察しようとしているからである. この点に関してはさらに, R. Sorabji, 'Perceptual Content in the Stoics', *Phronesis*

- 35 (1990), pp. 307-314 をも参照.
- 21) このことは、セクストス・エンペイリコスが、まさに「方法派」(μεθοδικοί) に対する「経験派」(ἐμπειρικοί) に属する医家であったことを考え合わせるならば、個別的症例の因果関係の追及によってではなく、一種の対症療法によって治療しようとする態度に類比的であると言えよう.
- 22) Stobaeus II-85-13ff. (S. V. F. III-494=Long & Sedley 59B).
- 23) Eg. Sext. Emp. P. H. I-165, II-244, III-65 この点に関しては、Barnes, *op. cit.*, pp. 12ff., Brunschwig, *op. cit.*, p. 113 n. 18 を参照.
- 24) 晩年のファーコーは、この点に関して示唆的な記述を多く残しているが、それに対する筆者の共感と疑念は、拙稿「ARS VIVENDI-その変容と変形-」『現代思想』vol. 15-3 (1987) において表明されている.
- 25) Cf. C.A. III-x-23, *ibid.*, xiii-29.
- 26) 前掲拙論 p. 114 註40参照.
- 27) Adam & Tannery, VII p. 149. 哲学と日常的生との対立については『テアイトロス』(171d-177c) にその古典的な姿を辿ることができる. しかし、これが「生の撰択」というそれ自体哲学的問題であるということに関して、W. Jaeger, 'Über Ursprung und Kreislauf des Philosophischen Lebensideals', *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Klasse (1928) pp. 390-421 や最近の P. Hadot, 'La philosophie comme manière de vivre', in *Exercices Spirituels et philosophie antique* (1987) を参照.
- 28) この点に関して山田弘明「〈われ疑う、故にわれ在り〉——デカルト『省察』(一及び二)の解釈」『名古屋大学文学部研究論集(哲学)』XCIX, 33 (1987) pp 95-97 のデカルト研究者の見解と、飯田前掲論文、さらにこれとは独立に同様の指摘を行う、N. マルカム『何も隠されてはいない』黒崎宏訳 (1991) pp 428-430 におけるデカルト批判者の見解は一致している. この点でもアウグスティヌスは、デカルトよりもむしろ後期のウィトゲンシュタインとその思想的親縁性を持っていると筆者は考える. この点については、M. F. Burnyeat, 'Wittgenstein and Augustine de [Magistro]', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume (1987) を参照. また前掲拙論第V章を参観されたい.
- 29) しかし、興味深いことに、このような『省察』における用例を離れて、『情念論』の思考圏、特にエリザベートへの書簡において、デカルトはより古典的な vita の概念に覆しているように見えるのはどうしてであろうか. Seneca への言及ということ考の外の外に置くとしても、おそらく、『省察』における心身分離の立場と、『情念論』における心身結合の立場の違いがそこに関連しているであろう. このようなデカルトにおける「生の次元」と「思惟の次元」との緊迫した関係に関して

は、実川敏夫「形而上学と時間序説（二）——メルロ＝ポンティのデカルト読解をめぐる考察」東京都立大学『人文学報』第 221 号（1991）を参照。

- 30) この問題に関しては、A. C. Lloyd, 'Nosce teipsum and Conscientia', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 46 (1964), pp 188-200 を、また新プラトン派における心身の関係および二重のエネルギーに関しては、A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition* (1974), ch. 1&2 を参照。また、ここで、「心身混合」とは異なる、真の意味での「心身結合」が成立するためには、先ず「心身分離」が前提されねばならないという、1990年度都立大学集中講義における『パイドン』と『国家』および『ピレボス』との関係をめぐる松永雄二教授の興味深い指摘を念頭に置いている。ただしここでの「心身」は、アウグスティヌス（そしてまたプラトン）と、デカルトとでは、その意味するところは異なっているであろう。この問題の哲学史的展望に関しては（ただし、依然としてアウグスティヌスはデカルト的自己認識にひきつけられているが）、稲垣良典「中世後期における靈魂論の崩壊と認識理論の変容」九州大学『哲学年報』第 49 号（1990）（後に論文集『抽象と直観』（1990）に所収）を参照。アウグスティヌスが、そのような意味で「靈魂論の崩壊以前」に属していることは、H. B. Gottschalk, 'Aristotelian Philosophy in the Roman World from the time of Cicero to the end of the second century AD', in W. Haase ed., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II* (1987) を是非参照されたい。
- 31) この点について、Norman Kretzmann, 'Faith Seeks, Understanding Finds: Augustine's Charter for Christian Philosophy', in T. P. Flint, ed., *Christian Philosophy* (1990) の極めて明晰な分析に負っている。