筑波大学博士（文学）学位請求論文

アウグスティヌスの時間論

―『告白』の統一的主題を巡る研究―

山田　庄太郎

２０１３年度

目次

序章 1
第 1 節　生涯 1
第 2 節　影響 5
第 3 節　アウグスティヌス研究の課題と『告白』研究の意義 7
第 4 節　本論の目的と考察の手順 10

第 1 章　時間の謎と時間の計測の問題
——セクストス・エンペイリコスとの比較から—— 13
第 1 節　はじめに 13
第 2 節　時間とは何か ——『告白』11 巻 14 章—— 16
第 3 節　時間の計測の問題 ——『告白』11 巻 15 章—— 18
第 4 節　セクストス・エンペイリコス『ピュロン主義哲学の概要』3 巻 19 章 19
第 5 節　類似点と相違点 21
第 6 節　三つの現在 ——『告白』11 巻 16–20 章—— 22
第 7 節　魂の広がり ——『告白』11 巻 21–28 章—— 24
第 8 節　小括 26

第 2 章　『告白』の時間計測モデル
——現在の特殊性と過去・未来の対称性—— 28
第 1 節　はじめに 28
第 2 節　印象による時間の計測 28
第 3 節　過去と未来の非対称性 31
第 4 節　表象（phantasia）と想像物（phantasma） 32
第 5 節　過去と未来の対称性 35
第 6 節　小括 36

第 3 章　『告白』11 巻に於ける時間論の役割
——アリストテレスおよびプロティノスとの比較から—— 38
第 1 節　はじめに 38
第 2 節　プロティノス『エンネアデス』3 巻 7 章概観 38
第 3 節　プロティノスからの影響と『告白』の議論の特殊性 41
第 4 節　アリストテレス『自然学』4 巻 10–14 章概観 42
第 5 節　アリストテレスの今とアウグスティヌスの現在 44
第 6 節　比較から導かれる『告白』の時間論の特徴 47
第 7 節　『告白』11 巻に於ける時間論の役割 49

第 8 節　小括 51

第 4 章　『告白』のキアスムス構造
——プラトン派の書物と『ホルテンシウス』—— 53
第 1 節　はじめに 53
第 2 節　問題の所在 53
第 3 節　「プラトン派の書物」 55
第 4 節　『告白』1–9 巻のキアスムス構造 57
第 5 節　『ホルテンシウス』と「プラトン派の書物」 59
第 6 節　「プラトン派の書物」から聖書へ 61
第 7 節　深層に於ける影響 ——聖書解釈と新プラトン主義—— 63
第 8 節　小括 65

第 5 章　『告白』に於けるアカデミア派懐疑論の二重の役割 67
第 1 節　はじめに 67
第 2 節　アカデミア派の三つのテーゼ 68
第 3 節　『告白』5 巻 ——アカデミア派の肯定的側面—— 71
第 4 節　『告白』6 巻 ——アカデミア派の限界—— 73
第 5 節　アカデミア派の哲学史的位置づけ 76
第 6 節　アカデミア派懐疑論の役割 78
第 7 節　小括 79

第 6 章　回心の物語と時間論
——その構造上の対応関係について—— 81
第 1 節　はじめに 81
第 2 節　『告白』1–2 巻と同 8–9 巻の対称構造 81
第 3 節　『告白』3–7 巻に於ける知的遍歴 83
第 4 節　『告白』10 巻 ——自己の内奥への沈潜—— 86
第 5 節　『告白』11 巻 14–28 章 ——時間論に於ける探求の構造—— 87
第 6 節　小括 89

第 7 章　時間論からの『告白』の統一的主題へのアプローチ 91
第 1 節　はじめに 91
第 2 節　自己の外から内へ、そして自己の上へ 91
第 3 節　体験の固有性 ——アウグスティヌスの回心と聖書の探求—— 94
第 4 節　聖書解釈と時間論 97
第 5 節　不断の探求 101

第 6 節　『告白』の統一的主題 102
第 7 節　小括 104

終章 106
第 1 節　結論 106
第 2 節　新たな展望と課題 ――『告白』の想定上の読者層について―― 108

【略号および使用テキスト】 114

【参考文献】 119

序章

本論文は、アウグスティヌス（354–430）の時間論として知られる『告白』[1]（ca. 400）11 巻 14–28 章の議論を、同書の統一的な主題との関連から論じるものである。

考察に入る前に、ここではまず彼の生涯とその思想の歴史的影響について振り返り、その上で本研究が持つ研究史上の意義について簡潔に述べておくことにしたい。

第 1 節　生涯

我々はこのヒッポの司教の生涯について、その時代の人としては極めて異例なことに、両親の名前までをも含めてかなり詳しく知ることが出来る。

最も早いアウグスティヌスの伝記は、彼の弟子であったカラマ（現在のアルジェリアのゲルマ）の司教ポシディウス[2]（ca. 370–ca. 440）による『聖アウグスティヌスの生涯』であり、アウグスティヌスの死後ほどなくして書かれたこの伝記は、彼の聖職者としての活動をよく伝えている。

しかし、彼の生涯を知る為の最良の資料は、何と言っても『告白』であろう。『告白』それ自体は単なる自伝に留まる作品ではないが、アウグスティヌスは全 13 巻の内 1–10 巻を自己の記述に充てている。特に 1–9 巻では出生からキリスト教への回心に至るまでの彼の

1　我が国で出版された翻訳書に於いて、*Confessiones* の題はそれぞれ『懺悔録』（宮崎 1907;内村 1932）、『告白』（服部 1940;山田晶 1968）、『告白録』（宮谷 1993）と訳されてきた。また岩下（1935, 1 註 2）は「原語の意味が「懺悔」よりは寧ろ「讃美」なので」あり「讃美録の進行をとぎる長き祈りの文句」こそ「confessiones なのである」として、「「懺悔録」は訳としては当たらず、また告白なる日本語が罪過に就いてのみ用ひらるゝ以上、「告白録」も妥当ではない」として、『讃美録』という訳名を提案している。しかしこの『讃美録』の題を用いた邦訳書は、管見の限り、未だ出版されていない。宮谷（2007, 537）は邦題を『告白』ではなく『告白録』とした理由として、アウグスティヌスが自らの告白を筆で記し著作として残したのは「読むひとも彼と共に神を知り、神を愛し、自分の罪を知り、それを赦す神を讃美し、神に感謝するようになるため」に「この書物に人々が出会うことを望み、そして人々にこれを読んでもらうことを意図していた」からであり、「このようなアウグスティヌスの態度を示すために、意味はあまり変わらないとしても表題を単に『告白』とするよりも『告白録』とした方が少しはいいのではないか、と判断した」と述べている。それ故、宮谷訳は *Confessiones* の書物あるいは記録としての性格を重視したものであると言えよう。これは一つの興味深い提案である。しかし『告白』の表題を用いた服部訳と山田晶訳は出版から既に約半世紀を経ており、広く人口に膾炙していることから、両翻訳を流布本と看做し、本稿では以下 *Confessiones* を『告白』と訳すことにしたい。なお服部訳は 1976 年より改訳版が出されている。*Confessiones* の訳名の変遷については宮谷（2004, 417–419; 2007, 537–540）が詳しい。

2　ポシディウスは 437 年、ヴァンダル族の王ガイセリック（ca. 390–477; 在位 428–477）により司教座を追われたが、それを遡ること数年、430 年のヴァンダル族のヌミディア侵攻に伴いヒッポへと避難し、そこでアウグスティヌスの死に立ち会っている。伝記の執筆はアウグスティヌスの死から司教座を追われるまでの間に行われたものと推定される。

半生がその内面での煩悶と共に語られており、彼の生涯と思想とを知る上での貴重な情報源となっているのである。

それ故、本論では十分に触れることの出来なかったアウグスティヌスの外的生の足跡を、以下の考察の一助として、ここで簡単に振り返っておきたい。

354 年、ローマ帝国領であった属州アフリカ、ヌミディア地方の小都市タガステ（現在のアルジェリア、スーク・アハラス）でアウグスティヌスは生まれた。

母モニカ[3]は素朴ではあるが敬虔なキリスト教徒であり（Aug. *Conf.* 9, 8–9）[4]、アウグスティヌスはこの母の影響の下、早くからキリスト教に慣れ親しんでいたものと考えられる[5]。他方、父パトリキウスはキリスト教徒ではなかったものの（*Conf.* 1, 11, 17）、妻や息子がキリストを信じることを決して妨げず（*Conf.* 1, 11, 17）、息子アウグスティヌスが 16 歳の時には洗礼志願者（catechumenus）の列に加わり（*Conf.* 2, 3, 6）、その翌年（*Conf.* 3, 4, 7）、死の直前に恐らく洗礼を受けたものと考えられる（cf. *Conf.* 9, 9, 22）。

父パトリキウスは決して裕福ではなかったが、ローマの市民権を持ったムーニケプス（municeps）であった（*Conf.* 2, 3, 5）[6]。父がローマの市民権を有していたことは、アウグスティヌスにとり、世俗的な成功の道が困難であるにせよ常に残されていることを意味していた[7]。良い教育は各人の素養に応じ社会的な上昇を約束する。父一人では十分な学資を用意することが出来なかったものの（*Conf.* 2, 3, 5）、きわめて裕福であり（*Conf.* 6, 14, 24）恐らくアウグスティヌスの縁戚でもあった（Brown 2000[1967], 9）地方の高官ロマニアヌ

---

[3] モニカの名は土地の女神モンの縮小辞形であり、古い信仰の名残を残している（Lancel 1999, 20）。属州アフリカにおけるキリスト教初期の時代の諸宗教については Toutain（1920, 15–119）が詳しい。特に土着信仰の基本となったのはサトゥルヌスとカエレスティス崇拝であった（ibid. 15–45）。

[4] 彼女は北アフリカのカトリック教会の土俗的習慣に従い、聖人達の聖堂へ粥とパンと酒とを捧げていた。しかし後にミラノで、司教アンブロシウスがこの異教的な風習を禁じていることを知ると、直ちにそれをやめている。モニカのこうした「極めて敬虔な振る舞い」（religiosissima conuersatio）はアンブロシウスの心に叶うものであった（*Conf.* 6, 2, 2）。

[5] 事実、彼は少年時代に死を意識するほどの強い胃の痛みに苦しめられた際、自ら洗礼を切望したほどであった。しかし病からすぐに快復した為、洗礼の機会は延期され、実際に洗礼を受けるまでには長い遍歴の時を必要としたのである（*Conf.* 1, 11, 17）。

[6] ポシディウスによれば、アウグスティヌスは「属州アフリカのタガステで、クリアーレス階級に属する名誉あるキリスト教徒の両親から（de numero curialium parentibus honestis et christianis）生まれた」（Poss. *Vita* 1, 1）。帝政末期に於いてクリアーレース（Curiales）の語は各地方の政庁（Curia）に出仕する地方長官や地方議員を指した。決して裕福ではなかったという点を考慮に入れるならば、パトリキウスは、中規模の土地を経営する「市会議員」（熊谷 1963, 27）であったと考えらえる。

[7] Brown（2000[1967], 8–9; cf. Aug. *Gn. Litt.* 8, 8, 15）はアウグスティヌスが属していた社会階層について、次のような指摘をしている。即ちアグスティヌスは、彼の生まれる 10 年程前に南ヌミディアで生じた「明らかにキリスト教の戦闘的な形に染まった小作人の一揆」の如き悲惨に対しても「ローマ人の町で尊敬を集める人士の一員」として無関係であったのであり、事実『創世記逐語注解』で彼は農業をすがすがしい運動として回顧しているのである、と。

スの後見を受けた彼は、北アフリカ最大の都市カルタゴで教育を受ける機会を得た（Aug. *C. Acad.* 2, 2, 3）[8]。

カルタゴで修辞学を学んだ彼は、やがてキケロの『ホルテンシウス』と出会い哲学に大きく心を惹かれる（*Conf.* 3, 4, 7–8）。そして聖書の文体の単純さに失望を感じた彼は（*Conf.* 3, 5, 9）、自らをより理性的な宗教と謳うマニ教へと関心を抱くようになり、ついには聴聞者としてマニ教徒の列に加わったのである（*Conf.* 3, 6, 10）。マニ教への回心は母モニカから強く非難されることになるが、この新たな宗教への信仰心は当時決して揺らぐことがなかったようである（cf. *Conf.* 3, 11, 20）。

その後 376 年にカルタゴで修辞学教師の職に就いた彼は[9]、より良い学生と相応しい報酬を求めてまず 383 年に古都ローマに（*Conf.* 5, 8, 14）、次いで 384 年に当時宮廷が置かれていたミラノへと移る（*Conf.* 5, 13, 23）。この一連の動きは、彼が修辞学教師として順調にその地位を高めていったことを示している。実際、アウグスティヌス自身が当時を振り返って「地方長官（praesidatus）の地位でさえ手に入るであろう」（*Conf.* 6, 11, 19）と述べているように、当時の彼は世俗的な栄達を求め、確かにそれを獲得しつつあったのである。

しかしこうした物質的な成功の一方で、彼の精神生活は必ずしも満たされたものではなかった。学生生活を終えた後、郷里タガステに戻った彼は、同郷同年で学生生活も共にした親友を熱病で亡くしている（*Conf.* 4, 4, 7–9）。376 年のこの出来事は彼の心に死への不安をもたらし（*Conf.* 4, 6, 11）、タガステを去ってカルタゴへと移るきっかけの一つとなった（*Conf.* 4, 7, 12）。だがこのカルタゴではさらに、友人ネブリディウスからマニ教教義の内部矛盾を指摘される（*Conf.* 7, 2, 3）[10]。また信仰と哲学的知識との調和を求めて高名なマニ教の教師ファウストゥスと面会する機会を得るも、結局会談は失望に終わり（*Conf.* 5, 6–7）、あたかも魂が「さまよう」（*Conf.* 5, 6, 10）かのような心落ち着かぬ日々を過ごさざ

---

[8] カルタゴへの遊学は 370 年の晩秋とされる。彼はそれ以前にタガステ近くのマダウラ（現在のアルジェリアのマダウルク）で文学と修辞学の学習を始めているが、このマダウラ遊学は 369 年に一時中断されている（*Conf.* 2, 3, 5–6）。

[9] 『告白』では既に 375–376 年、21 歳の時に故郷タガステで「教え始めていた」（*Conf.* 4, 4, 7）ことが記されているが、何を教えていたかについては述べられていない。ポシディウスは、アウグスティヌスがタガステ時代に教えていたのは文法であり、修辞学を教えるようになったのはカルタゴに移って以降のことであったと伝えている（*Vita* 1, 2）。当時、文法学者（grammatici）が何を教えていたかについては『告白』の中にアウグスティヌス自身の間接的証言がある（*Conf.* 1, 13, 20）。この時代、文法学教師が修辞学教師になることは稀であった。古代末期に於ける文法学者の社会的経済的状況を分析した Kaster（1988, 126–130）は、地方都市から中核都市への地理的な移動こそがこうした職業上の地位の上昇を可能にしたと述べているが、同時に庇護者なしにそのような機会に恵まれることは難しく、多くの文法学者は通常、文法学者の地位に留まったと指摘している。

[10] このネブリディウスによる反論については山田庄太郎（2010a, 22–24）。

るを得なかったのである。その為、彼は一時アカデミア派の懐疑論へと傾倒していく（*Conf.* 5, 10, 19）。

しかし 386 年、新プラトン派の書物と出会い、非物体的なものへの知見が開けた彼は、再び聖書へと目を向けるようになる（*Conf.* 7, 9, 13; 7, 20–21）。そして、その年の夏、隣家で遊ぶ子供達の「取りて読め」という声を聞いて聖書を手に取るや、忽然としてキリスト教へと回心したのである（*Conf.* 8, 12, 29–30）[11]。

回心後、修辞学教師の職を辞した彼は、カッシキアクムにある山荘へ居を移し、友人達としばらく共同生活を送った後（*Conf.* 9, 2–4）[12]、翌 387 年にミラノにて洗礼を受ける（*Conf.* 9, 6, 14）。そして「より有効に」神に「仕える場所」を求めて、生地であるアフリカへと戻ることを決めたのである（*Conf.* 9, 8, 17）。

『告白』に於ける彼の外的生の記録は、このアフリカへの帰路の途中、ティベレ河畔の町オスティアで母モニカの最後を看取るところで終わっている[13]。一方、ポシディウスの『聖アウグスティヌスの生涯』は、アフリカに戻った彼が、およそ 3 年の期間を故郷タガステで過ごしたと伝えている。

391 年、アウグスティヌスはある信者が自らとの面会を熱望していると聞き、その望みに応える為、カルタゴに次ぐ北アフリカ第二の都市であったヒッポへと赴いた（*Vita* 3）。そしてこれが彼の人生の大きな転機となる。訪れたヒッポの街で、彼は民衆の強い要望により、半ば強制的に同地の司祭に叙階されることになった（*Vita* 4）。この司祭叙階は必ずしも彼の意に沿うものではなかったが、少なくともこうして聖職者としてのアウグスティヌスの経歴が始まったのである。

その後ほどなくして、ギリシア人でありラテン語に堪能でなかった司教ヴァレリウスに代わって説教を任されるようになると（*Vita* 5）[14]、397 年にはヴァレリウスの求めに応じてヒッポの司教に叙階され（*Vita* 8）[15]、以降、430 年 8 月 28 日のその死に至るまで[16]、彼

---

[11] 放浪と誘惑、死への不安、そして真理の探究というこれらの要素は、異教の哲学者達が作り上げ 4 世紀にキリスト教徒達に受け継がれた「宗教的自伝」という一つの文学ジャンルに連なるものである（Brown 2000[1967], 152）。

[12] この山荘は、ミラノ市民であり文法学教師であった友人ウェレクンドゥスの所有物であった（*Conf.* 9, 3, 5; cf. 8, 6, 13）。アウグスティヌスはカッシキアクム滞在中の 386–387 年の間に『アカデミア派駁論』『至福の生』『秩序論』『ソリロクィア』といった初期の一連の著作を著している。

[13] この間の出来事は『聖アウグスティヌスの生涯』1–3 章に於いて極々要約的に語られている。

[14] 司教ではなく司祭が説教を行うことは、東方教会では行われていたものの、当時のアフリカ教会の慣習に反するものであった（loc. cit.）。

[15] アウグスティヌスの司教叙階は当地の司教ヴァレリウスの存命中に行われたが、これはニカエア公会

は同地の司教として活躍を続けた。

第 2 節　影響

聖職者としての彼の活動[17]を特徴づけるのは、何よりもまず異端・異教との対決であろう[18]。ポシディウスは、司教叙階後のアウグスティヌスの姿を、ドナトゥス派（*Vita* 9–14）、マニ教（*Vita* 15–16）[19]、アリウス派（*Vita* 17）、ペラギウス派（*Vita* 18）という 4 つの異端・異教との論争によって描いている。マニ教やドナトゥス派等の様々な異端異説と実際に対峙し、またキリスト教教会の知的黎明期にあって当時の知的潮流であったヘレニズム哲学――わけても新プラトン主義――と自らの信仰との調和を模索したアウグスティヌスの思想は、直接的間接的に後の西欧キリスト教世界に多大な影響を与えることとなった。

マニ教の創造説に対抗する形で提出された無からの創造説や[20]、とりわけドナトゥス派との応酬の中で発展していった彼の秘蹟論は、教会の正統教義の確立に重要な役割を果たした。またペラギウス派との恩恵と原罪を巡る論争はその後の西方教会の歴史の流れを支える一つの枠組みとなったのである[21]。

議で禁じられていたことであった（loc. cit.）。

16　430 年のアウグスティヌスの死はヴァンダル族によるヒッポ包囲戦の最中の出来事であった。429 年より始まるヴァンダル族のアフリカ侵攻は、アウグスティヌスを最後に悩ませた問題であり、ティアバの司教ホノラトゥスに宛てた書簡は蛮族の危険の前に聖職者が予め都市から避難することが許されるのかを論じたものである（*Vita* 30）。

17　司教裁判やアフリカ教会の為の嘆願等、行政家としての司教アウグスティヌスに焦点を当てた研究として長谷川（2009）がある。またアマン（2001; 2002）の研究は、当時のアフリカ教会が置かれた状況やその中でのアウグスティヌスの働きを、民衆生活の観点から描き出している点で極めて興味深い。

18　その他に特筆すべき事象として修道院の設立が挙げられる。司祭叙階後ほどなくして設立された彼の修道院では、私有財産を持たずに「聖なる使徒達の下で定められた様式と規則」に従うことが求められた（*Vita* 5; 25; cf. Act. 4:32）。アウグスティヌスは回心以前にも一度、友人達と私有財産を放棄した共同生活の計画を立てているが、これは結局計画のみに留まった（*Conf.* 6, 14, 24）。また回心後は実際にカッシキアクムで友人と学究的共同生活を送ったが、その期間は約 5 ヶ月と短い。清貧と節制、そして学究的生活というこれらの要素は、最終的にこのヒッポの修道院で達成されることになる。この修道院からは多数の聖職者が誕生した（*Vita* 11）。

19　アウグスティヌス時代の北アフリカのマニ教は、現在我々が考えるようなキリスト教とは別個の独立した一つの宗教として活動したのではなく、むしろ積極的に自らをキリスト教の枠内へと位置づけようとしていたように思われる。この点については山田庄太郎（2010c）を参照。またマニ教徒の信仰と実践に関する優れた研究として BeDuhn（2000）がある。

20　Cf. Gilson 1969, 246-247. マニ教の創造論については Tardieu（1997[1981], 94–101）による優れた要約がある。

21　418 年のカルタゴ教会会議に於いてペラギウスは排斥され、その際に「アウグスティヌスの原罪論と恩恵論の要点が西方教会の正式な教理として採択された」（山田望 1997, 17）。なお、ペラギウスの神学に対する我が国初の包括的な研究を著した山田望（1997, 247ff.）は、ペラギウス派とペラギウスその人の思想との相違に注意を促すと共に、いわゆるペラギウス論争の根底にあったものが東方と西方の知的パラダイムの相違であったことを明らかにしている。またアウグスティヌスの原罪論から自由

彼の思想が中世を通して広く受け容れられていたことは、12 世紀半ばにペトルス・ロンバルドゥス（ca. 1100–1160）がまとめた『命題集』（1148–1151）の中にアウグスティヌスからの引用が極めて多く見出されることからも了解される[22]。同書は、13 世紀初頭に大学の教科書として採用されると、16 世紀に至る迄の長きに亘って使用され、多くの思想家がこの書を通してアウグスティヌスを学び、註解を行った。こうした人物の中には、いわゆるアウグスティヌス主義者として有名なフランシスコ会士のボナヴェントゥラ（1221–1274）[23]は勿論、アリストテレス哲学とキリスト教神学を綜合し、その後のスコラ学の基礎となる『神学大全』（1265–1274）を著したドミニコ会士トマス・アクィナス（ca. 1225–1274）[24]も含まれている。

宗教改革と対抗改革の時代になっても、アウグスティヌスの思想的影響力は薄れることはなかった。アウグスティノ修道会士であったルター（1483–1546）は当然この偉大な教父の著作によく通じていたし、カルヴァン（1509–1564）もまたアウグスティヌスの著作に頻繁に言及している[25]。改革派と教会との対立が決定的となると、「両陣営とも論争に際しアウグスティヌスに細部にわたって大々的に援助を求めた」（チャドウィック 2004, 5）のである。

アウグスティヌスの影響は純粋に神学的な領域に留まるものではない。ネーデルラントのイープルの司教ヤンセン（1585–1638）の遺稿『アウグスティヌス』（1640）は、フランスを中心にジャンセニスムという思想潮流を生み出したが、これは時として政治的社会的な運動と結び付いた。また、アウグスティヌスから一定の影響を受けつつ自らの思索を展開したデカルト（1596–1650）やパスカル（1623–1662）の思想は、多くの後継者達によって一層の発展を遂げ、後の主要な哲学的潮流となっていく[26]。

であったことが東方キリスト教世界の神学・哲学にどのような影響を与えたかは、両教会のそれぞれの歴史的展開を共に眺める際に、興味深い視点となるように思われる。

22 同時期にグラティアヌス（fl. 12c.）によって編纂された『グラティアヌス法令集』（ca. 1139–ca. 1150）もアウグスティヌスからの多数の引用を収める。なおルペレ（2010, 161–162）は「ロンバルドゥスがアウグスティヌスの教えを抽象的な教義の定型表現に直したが、このことはその教えを極端に単純化して歪めることにしかならなかった」と評しており、アリストテレス主義の台頭と共に、スコラ学がアウグスティヌスから「距離を置」くことになる遠因と看做している。

23 ボナヴェントゥラは命題集講師および同教授時代の 1250–1256 年に『命題集註解』を著している。

24 トマスは第一回パリ時代に『命題集註解』を著した。トマスがロンバルドゥスを介して「アウグスティヌスの徳の定義」を受容し、それを一部読み替えることによって、「性向」としての徳という自身のアリストテレス的な枠組みの中に位置づけていったことについては桑原（2005, 第 3 部 10–11 章）。

25 ルターによる言及は Delius（1984, Kap. 7–8）が、カルヴァンによる言及は Smits（1958, table 1–2）が、それぞれ包括的なリストを提供してくれている。

26 但し、ジルソンが指摘しているように、アウグスティヌスその人の思想といわゆるアウグスティヌス

20 世紀になってもアウグスティヌスの業績が忘れられることはなかった。現象学の父フッサール（1859–1938）は 1928 年に公刊された『内的時間意識の現象学』の序論で、歴史上最初に内的な時間意識の問題に取り組んだ思想家という賛辞を彼に贈っている。また実存主義の基礎を築いたハイデガー（1889–1976）は、1921 年に「アウグスティヌスと新プラトン主義」と題した講義を行っており[27]、その後もアウグスティヌスの認識論や記憶論に度々言及している。また、現代の言語哲学に強い影響を与えたウィトゲンシュタイン（1889–1951）も、その「哲学的著作において頻繁にアウグスティヌスの名を挙げている」（ゾマヴィラ 2005, 202）のである。

恐らく一人の著述家の思索が、これほど広範に、また途切れることなくその足跡を残し続けるということは、他に例の無いことであろう。アウグスティヌスの思想を理解するということは、単に一人の思想家を知るということに留まらず、彼の死後、長く複雑な発展を遂げてきた西欧キリスト教世界を読み解く一つの補助線を手に入れることでもある[28]。そして、まさにこの点にこそアウグスティヌス研究の現代的意義の一つがあると言えよう。

第 3 節　アウグスティヌス研究の課題と『告白』研究の意義

しかしこうした広範な受容は、現代の研究者にとって一つの障害ともなり得る。たとえばアウグスティヌス自身は決して現象学者でも実存主義者でもないが、確かにそれらの学

主義は区別しなければならない。「アウグスティヌス説の歴史は、けっして聖アウグスティヌスの思想の歴史ではない」（ジルソン 1969, 254）のであり、「ヤンセニウス、マルブランシュ、パスカル、ジェルディル、ロスミニは、それぞれアウグスティヌス説の接線ではあるが、しかし聖アウグスティヌスではない」（ibid. 256）のである。またルペレ（2010, 164）は「近代西洋の」「人間中心主義、進歩の確信、そして人間本性の自己完成能力への信頼を称揚」するイデオロギーによって 18 世紀以降アウグスティヌスの「影響力は決定的に衰退していった」としているが、この間も彼の思想が決して忘れられたわけではないことは、フッサールやハイデガーによる新たな解釈の登場から明らかである。

27　この講義は現在、全集の 60 巻（Heidegger 1995, 157–299）に収められている。ハイデガーによるアウグスティヌス解釈は、日本のアウグスティヌス研究にも大きな影響を与えた。実際、我が国のアウグスティヌス研究に大きな功績を残した山田晶は、自身のテキスト解釈がハイデッガーの影響を受けたものであると告白している（山田晶 1977, vi）。

28　長いアウグスティヌスの受容史の中では、アウグスティヌスの特定の一面のみが強調されることも多かった。その一例として我々はジャンセニスムを挙げることが出来るだろう。また時代や地域に応じ、その強調点は変わる。こうした受容史に於ける差異を考える際に重要となるのは、アウグスティヌスの多数の著作の内、どの著作が最も着目されたか、という点であろう。この意味で『告白』は必ずしも、中世に於いて、アウグスティヌスの代表作ではなかったように思われる。これに対し近代では、アウグスティヌスはまずもって『告白』の著者として知られる。なお我が国でアウグスティヌスが最初に紹介されたのは、キリシタン時代にまで遡るが、この時は教会の偉大な権威の一人として名前が挙げられたのみに過ぎない。アウグスティヌスを主題的に扱った最初の作品は、明治 24 年、西暦 1891 年に出版された田中達（1867–1920）の『亜古士丁』（東京：南海堂）であり、その後まず 1907 年に宮崎八百吉による翻訳『懺悔録』が公刊されている。キリシタン時代ならびに明治大正期に於けるアウグスティヌス関連の文献とその概要についての貴重な研究として宮谷（2004, 413–419; 2005, 343–349）。

派の源泉の一つであり、またこの点で、それら学派の理論は多くの場合、極めて容易にアウグスティヌスのテキストに適用することが出来る。その為、我々は時に両者の相異を見失い、それらの新たな枠組みによって再解釈されたアウグスティヌス像を無意識の内に作りあげてしまうのである。

このようなアウグスティヌス像は、たとえ時に新たな思想の発展を後押しする有力な助けとなるとしても、アウグスティヌスその人を示してはいない。彼はあくまでニカエア公会議（325）からエフェソス公会議（431）に至るまでの古代地中海世界に生きた人であり、その思想は当時のキリスト教の、また当時の北アフリカの固有の文脈の内にあって初めて正しく理解されるのである。アウグスティヌス研究の現代的意義を考える時、この正確な知識こそが何よりも重要であるということは言うまでもない。

幸いにもアウグスティヌスの資料はその多くが現存しており、我々は彼自身の著作からその思想へと接近することが出来る。特に『告白』は、それが 395 年の司教叙階後に書かれた思想的円熟期の書物であること、そしてまた上述の様に、アウグスティヌス自身が自らの手で幼少期から壮年期に至るまでの思想的変遷を述べていることから、今日の我々にとって、彼の生涯と思想を知る上での最も重要な資料となっている。

しかし語られた事柄は事柄それ自体ではなく、あくまで語り手の内で解釈され、その想定上の聴き手に対して相応しいように再構成されたものである[29]。他のあらゆる物語と同様に、『告白』にもまたその著作を基礎付ける一つの構成意図があり、著作内の各要素はその構成意図に則して配されている。そしてそうである以上、そこから彼の思想をより良く理解する為には、『告白』全巻を貫くその統一的な主題を把握することが必要となる。

しかし 19 世紀後半から続く近代文献学的研究にも関わらず、『告白』の統一的な主題が何であったかという点については、未だ研究者間の一致を見ていない[30]。それ故、研究者は、個々の構成要素の検討により仮設的な主題を措定し、そこから再び各構成要素の内に現れる著者の思想へと接近するという手順を踏む必要に迫られる。

統一的主題に対する見解の相違の最大の原因は、恐らく、『告白』が二つの相異なる内容

---

29 無論このことは、語られた内容が虚構であることを意味しない。語り（récit）の次元では、出来事は常に再構成された整合的で一貫した一つの体系として提示される。なお『告白』を巡っては、そこで語られている回心の信憑性についての論争が存在するが、これらの論争は物語論的解釈の是非に向けられたものというよりもむしろ、アカデミア派懐疑論や新プラトン主義等のアウグスティヌスの回心の過程に於ける異教的諸要素をどのように評価するかに結び付いているように思われる。回心の記述とその歴史性を巡る論争については宮谷（2007, 590–601）。

30 『告白』の統一的主題に関する 20 世紀の主要な議論のまとめとして Feldmann（1994, 1143–1153）および Van Fleteren（1999, 228）。

を扱っている点に求められよう。実際、後の『再考録』（427）に於いてアウグスティヌスは、「1–10 巻までは私について書かれ、残る 3 巻は「初めに神が天と地とを創った」（Gen. 1:1）と記されている所から 7 日目の安息に至る迄の聖書について書かれている」（Aug. *Retr.* 2, 6(33), 1）と述べている。しかし、この二つの部分がどのような関係を有しているのかについて、彼はいかなる明示的な手がかりをも示すことはなかった。それ故、同じ『再考録』の中で彼が「私の『告白』全 13 巻は、私の悪と善とによって義にして善なる神を称えると共に、神へと人間の知性（intellectus）と心情（affectus）を駆り立てるものである」（ibid.）と述べ、『告白』の主題が神の賛美と信仰の促しにあることを示唆する時にも、なお不明瞭さが残るのである。

実際、「私の悪と善とによって」という一節は、一見すると 1–10 巻までの彼の回心の物語を指し示しているように思われる[31]。とすれば、『再考録』のこの定義は『告白』の全体を包摂するものではなく、1–10 巻のみを対象としていることになろう。そしてその場合、創造の六日物語（hexaemeron）を扱った 11–13 巻は、教育的ではあるが、しかし極めて冗長な単なる補遺に過ぎないことになる。しかしそのようにして片づけるには困難な、対応と調和がこの二つの部分に見出せることもまた事実である。

問題をさらに複雑にしているのが 11 巻の時間論の存在である。アウグスティヌスは 11 巻後半の大部分を、聖書解釈とは直接関係のない時間についての哲学的議論に割いている。仮に聖書解釈と自己の物語との間に何らかの調和が存在するのであれば、その両者に対しても異質なこの一連の議論は、全体の内にどのように位置づけられるのであろうか。これは『告白』の統一的な主題を探る上で、避けることの出来ない問題であるように思われる[32]。

しかし、時間論を 11 巻の前後の文脈、あるいはさらに『告白』全体の構造の内に位置づけようとする試みは、これまで余り為されてこなかった。時間論を主題的に扱った研究に於いても、『告白』の議論の内に近代的時間論の対応物としての「アウグスティヌスの時間論」を見出そうとするが故に、あるいは他の著作との相互参照を通してより体系だった彼の時間論を再構成しようとして、しばしば『告白』という文脈は捨象されてきたのである。

---

[31] 実際、Bardy（1950, 461）はこの一節を« pour mes bonnes comme pour mes mauvaises actions »（下線筆者）と訳している。こうした翻訳は、ここで言及されているものが、回心に至るまでのアウグスティヌスの外的な生の歴史であるかのような印象を与える。

[32] 確かに、時間論を本筋である聖書解釈からの逸脱、あるいはアウグスティヌスによる単なる哲学的余技と看做す傾向がこれまでに存在してきたこともまた事実である。しかし『告白』後半巻の最初の巻に於いて、敢えて「創世記」の釈義を中断し、かなりの紙幅を費やして時間論を展開したことには、著作の構成上、何らかの重要な意義があると考える方が自然であろう。

第 4 節　本論の目的と考察の手順

それ故、本論文では時間論を改めて『告白』という文脈から問い直すことを試みる。時間論が何故一連の聖書解釈の中で必要とされたのか、また「創世記」解釈の中でいかなる機能を有し、『告白』前半巻との関係に於いてどのような役割を果たしているのか。これらの諸点を明らかにすることで、著作全体を貫く統一的主題の問題に新たな光を投げかけることが出来るだろう。

考察に際しては、まず時間論それ自体について論じ、次いでそれを『告白』全体の構成の内に位置づけるという方法をとった。本論の構成は次の通りである。

1 章から 3 章は『告白』の時間論それ自体の分析に充てられる。先に述べたように、アウグスティヌスは『告白』11–13 巻の個別的主題として創世記解釈を挙げるが、その中で時間論を展開した目的については必ずしもそれを明確にしていない。この点に答える為には、まず、彼の時間論がその同時代人達に対して有していた意味を明らかにする必要があろう。古代地中海世界に於いて、時間論は決して目新しい議論であるわけではなかった。既にアリストテレスやプロティノス、ストア派がこれを論じており、また懐疑主義者達の批判が議論を一層複雑なものとしていたからである。こうした状況の下にあって、『告白』の時間論がいかなるものとして読まれたのか。この点を明らかにする為に、ここでは『告白』の時間論と先行する哲学者達の議論との比較を行い、そこで得られた結論から、時間論が創世記解釈の中で有している意義について論じる。

1 章では、ピュロン派の懐疑主義者セクストス・エンペイリコスの議論との比較を行う。セクストスは時間に関するいくつかの難問を基に時間それ自体の存在に疑義を投げかけるが、中でも過去・現在・未来という時間の三つの構成要素の非存在性を巡る彼の議論は『告白』のアウグスティヌスの議論と形式上の類似性を有している。但し両者の議論はその結論に於いて異なっており、この両者の相違点に着目することで、『告白』の議論の基本的な特徴を明らかにすることが出来るだろう。

2 章では、1 章の考察を踏まえ、過去と未来を巡るアウグスティヌスの言説を扱う。近代の、特に現象学的実存主義的時間論では、過去と未来の非対称性に重要な意味が与えられてきた。実際、過去が既に確定し変えることの出来ないものであるのに対し未来が常に潜在的可能性として不定であるというまさにこの点に於いて、主体の被投性と企投性は意味

を持つことになる[33]。しかし『告白』の時間論では、こうした過去と未来の非対称性は主要な論題として扱われていないというだけでなく、敢えて捨象されているように思われる。その原因として、近代の時間論の担い手達とは異なるアウグスティヌス固有の問題意識が挙げられよう。それ故、過去と未来に関する『告白』の記述の分析によって、彼の時間論の特徴をさらに深く理解することが出来るものと考える。

3 章では、アリストテレスならびにプロティノスの議論を補助線として、『告白』の時間論の狙いがどこにあるのかを論じる。アリストテレスは『自然学』に於いて、プロティノスは『エンネアデス』に於いて、共にそれぞれの固有の目的をもって時間について論じている。アウグスティヌスは自らの固有の目的の下に、これら先行する議論を援用しつつ、自らの論を構成しているように思われる。それ故、これらの議論から何を採り、何を退けたかを論じることで、彼が創世記解釈の中で時間論を展開するその意図を明らかにすることが出来るだろう。

他方、続く 4 章から 6 章は、時間論と『告白』前半巻との関係の分析に充てられる。時間論はただ創世記解釈との関係に於いてのみ意味を持つものなのではなく、むしろ後半巻で展開される創世記解釈と前半巻とを架橋する要の役割を果たしているように思われる。それ故、まず 4–5 章に於いて『告白』1–9 巻の回心の物語を取り上げ、その構造論的分析を行った上で、6 章に於いて、同書 10 巻を含めた『告白』前半巻と 11 巻の時間論との関係について論じることにしたい。

4 章では、時間論を『告白』前半巻との関係を論じる上での予備的な考察として、『告白』1–9 巻の構造論的分析を行う。この 1–9 巻でアウグスティヌスは、誕生後から 33 歳の壮年期までの自らの半生について語る。この半生の物語の頂点がマニ教からキリスト教への回心の内にあることは疑い得ない。しかしまた彼は、回心に至るまでのその過程に、アカデミア派や新プラトン主義といった哲学諸派との接触の事実を記している。特にキリスト教への回心の重要な契機となったミラノでの神秘的な上昇体験の直前には、新プラトン主義との出会いが描かれており、司教としてのアウグスティヌスが自らの回心をこれらの哲学学派との関係から捉えていることが窺われる。それ故、本章では『告白』に於ける新プラトン主義についての語りに着目し、特に信仰と哲学という観点から、彼が自らの回心をい

---

[33] 但し、こうした現象学的実存主義的文脈で語られる過去と未来は、常に主体にとっての過去ないし未来という限定を帯びている。このような時間論は時間それ自体を扱うものではない。また我々が経験的に知っている、共に同じ時を共有する他者の存在をどのようにその理論内に位置づけるかという点を、課題として残しているように思われる。

かなる性質のものとして描いているかを論じる。

5 章では、4 章の考察を踏まえ、さらにアカデミア派懐疑論の問題を扱う。アウグスティヌスは『告白』5 巻に於いて、マニ教の教師ファウストゥスへの失望に続き、アカデミア派懐疑論への傾倒と、ミラノの司教アンブロシウスとの最初の出会いを語る。アカデミア派懐疑論への同調は、マニ教からキリスト教へのいわば転回点となる時期に位置しているのであり、彼の回心の物語の中で重要な意義を有しているように思われる。それ故、本章ではまず、アウグスティヌスの『アカデミア派駁論』（386–387）を参照しつつ彼のアカデミア派理解を確認した上で、マニ教からの離向とキリスト教への帰向の過程に、アカデミア派懐疑論が果たした役割について論じる。この考察を通し、彼の回心を準備したものが何であったのかが明らかとなるであろう。

6 章では、4–5 章での回心の物語に関する分析を基に、10 巻を含めた『告白』前半巻と 11 巻の時間論がどのような関係にあるのかを論じる。ミラノの神秘的上昇体験の中で語られる外から内へ、物体的なものから非物体的なものへの上昇のモチーフは、『告白』10 巻を経て、時間論の内にも反映しているように思われる。それ故、まず本章では、『告白』1–9 巻と同 10 巻の比較分析を行い、この上昇のモチーフが『告白』前半巻に通底するものであることを明らかにすることを試みる。その上で、時間論の探求の構造に関する分析を通じ、同一のモチーフが『告白』11 巻の時間論の内にも認められることを論じる。これらの考察から、『告白』前半巻と後半巻の二つの部分が、一つの統一体を形成していることを明らかにしたい。

最後に 7 章では、以上の議論から、『告白』の統一的主題に対して何を言えるかについて検討を加えた。既述のように、アウグスティヌス自身は後年の著作『再考録』の中で「私の『告白』全 13 巻は、私の悪と善とによって義にして善なる神を称えると共に、神へと人間の知性と心情を駆り立てるものである」と述べている。ここで重要なのは、信仰への促しが、知性と心情という人間の二つの側面から語られている点である。確かに、情動的に美しく描かれる回心の体験や、それに至る迄の著者の懊悩は、『告白』の読者をその心情の面に於いて捉え、共感を通して神の賛美へと駆り立てることだろう。しかし、人間の知性を神へと駆り立てることは如何にして可能となるのか。回心の物語と時間論の構造上の対応関係は、この問いに対する一つの解答を与えてくれるように思われる。『再考録』のこの記述が、『告白』前半巻のみならず後半巻にまで該当することを論証することで、同書の統一的主題に対する一つの解釈を提示することにしたい。

第 1 章

時間の謎と時間の計測の問題
――セクストス・エンペイリコスとの比較から――

第 1 節　はじめに

一般に『告白』の時間論の最大の特色は時間の内面化に求められるが、これに対して O'Daly（1987, 157）は、「時間が意識に依存しているという観念はアリストテレスの内にも見出せる」[34]上にストア派も時間を「外界の物質的構成物というよりも思考の対象」と看做していたことから、「アウグスティヌスの時間論を「霊魂論的（psychological）」と描写することは、古代の哲学伝統に於けるその新奇性を必ずしも示すものではない」として、このような解釈の再検討を求めている。

O'Daly の指摘の背景に在るのは、恐らく、従来の研究の多くが現象学的実存主義的議論を立脚点としており、『告白』の内に近代的時間論の萌芽を見出そうとする一方で、古代哲学に於けるその独自性と意義については十分な検証を行ってこなかったという研究史上の反省であろう。

実際、『告白』の時間論の研究と現象学ないし実存主義との繋がりは非常に深い。そもそも、アウグスティヌスの時間論の発見それ自体、現象学の父フッサールの手によるものであった。彼は 1928 年に公刊された『内的時間意識の現象学』[35]の序論で次のように述べ、その後の研究が進むべき方向性を示している。

> 時間意識の分析は古来、記述的心理学と認識論の十字架である。ここに伏在する非常な難問題を深く感知し、それらの問題にほとんど絶望的なまでの辛苦を重ねた最初の人はアウグスティヌスであった。『告白録』11 巻の 14–28 章は今日もなお、徹底的に時間問題と取り組むすべての人びとによって研究されねばならない。なぜなら学識を誇る近代もこれらの事柄については、真剣に努力したこの大思想家を遙かに凌ぐほど

---

[34] 以下で見るように（本稿 3 章 4 節および註 88）、アリストテレスは、確かに時間経過の認知、即ち時間の計測がそれを知覚する意識に従属することを認めているが、他方、時間の存在それ自体が意識に従属するとは必ずしも看做していないように思われる。

[35] この著作は 1904–1905 年の冬学期にゲッティンゲン大学で行われた講義「現象学および認識論の主要部」を基にしたものであり、フッサールの依頼によってハイデガーが編集を行った。

の、たいした研究を成し遂げてはいないからである。（フッサール 1967, 9）[36]

この短い一節の中でフッサールは、まず議論の範囲を『告白』11 巻 14–28 章へと限定する。この範囲設定の妥当性については確かに議論の余地があるが[37]、少なくとも研究の足掛かりとなる仮設的な枠組みを初めて提示したという点で重要な貢献であったと言えよう。

しかしより重要なのは、彼がここで『告白』の一連の議論を時間意識の問題に関する議論として規定したことである。内的な時間意識の分析は、その書名に示されている通り、序論の後に展開されるフッサール自身の議論の主題であった[38]。

他ならぬフッサール自身がアウグスティヌスを時間意識に関する諸難問に最初に取り組んだ思想家と位置づけ、この新たな問題系の古代に於ける権威として挙げたことによって[39]、彼に続く多くの哲学者の視線がこの『告白』へと向けられることとなった。そしてそれに呼応するようにして、アウグスティヌス研究者による初期の研究が展開していく[40]。上述

---

36 引用に際しては、原文中の漢数字をアラビア数字に改めてある。

37 たとえば岡野（1973, 40）は「この部分だけを単純に取出して彼〔i.e.アウグスティヌス〕の時間論を体系化するのは誤りであるし、また、ここの論述だけで彼の時間論が尽くされているかの如くに考えるのも早計に過ぎるだろう」と述べている。岡野のこの指摘は、『神の国』等の『告白』以外の著作の内に認められる時間に関する言説を視野に入れてのものである。しかし議論を『告白』の内に限定するならば、フッサールによる範囲の限定は必ずしも根拠の無いものではない。アウグスティヌスは時間論に先立つ 11 巻 10–13 章で「神は天地を創造する以前に何を為していたのか」という異論を取り上げ、これを神の永遠性の立場から天地創造以前の「その時」と問うこと自体が誤りであると退ける。注目すべきは、同巻 30 章でもこの異論と反論が繰り返されているという点である。少なくとも記述の形式という点からは、『告白』の語りは 11 巻 10–30 章を、天地創造と時間とに関する一つのまとまった議論として提示していると言える。然るに、10–13 章では創造者の永遠性の観点から創造の業の非時間性が示されるのに対し、14–28 章では時間の長短を口にするという我々の時間的行為が扱われており、両者の間には論点の移行がある。問題は 10–30 章の内、残る 29 章をどのように位置づけるかという点であるが、筆者はこの章を我々の時間から再び永遠の問題へと再び議論を移行させる為の連接点であると考える（この点については本稿 7 章 4 節で論じる）。ともあれ、14–28 章は時間を我々の側から論じると言う点で、前後の議論から独立したものであり、この点で筆者はフッサールの慧眼を認めるのである。

38 時間意識を巡るフッサールの議論をその「生き生きとした現在」という概念から明らかにした研究としてヘルト（1988）を参照。

39 興味深いのは、この『内的時間意識の現象学』という著作の中では、上掲引用箇所以降に再びアウグスティヌスの名が登場することがないという点である。このことはフッサールとアウグスティヌスの時間論が、たとえどれほど似ていようと、本質的に異なったものであることを暗示しているように思われる。

40 『告白』の時間論に対するアウグスティヌス研究者からの初期の研究も、フッサールからの影響を明確に示している。たとえば Guitton（1933, 190–191）の瞬間（l'instant）――この瞬間の語に対応すると思われる momentum の語は『告白』11 巻の中でたった 2 回（*Conf.* 11, 2, 3;15, 20）しか用いられておらず、いずれも Guitton の言うように「精神の一つの働き」（Guitton 1993, 190）として理解するのは困難である。そして praesens、即ち「現在」（le présent / the present）の語を「瞬間」（l'instant / now）と言い換えるべき特別の理由は恐らく『告白』のどこにも見当たらないのである――に関する解釈は現象学の影響を容易に連想させる。現象学の影響をより色濃く反映しているのは、Berlinger（1953）であろう。彼によれば、『告白』の時間論の内で語られているのは現存在者の時間性と瞬間に於ける

の範囲の限定と相俟って、『告白』の一連の議論は、これ以降内的な時間意識に関わる一つの独立した議論として知られるようになったのである。

しかし時間は現象学者の、あるいはアウグスティヌスの専売特許であったわけではない。古代ギリシア以来、時間は様々な問題系に於いて論じられてきた。たとえば、我々が 3 章で見るように、アリストテレスは物体の運動との関連から、プロティノスは自らの発出論の観点から、それぞれ時間を扱っている。また、古代の懐疑主義者達は繰り返し時間に関するアポリアを提出してきたが、このことは、彼らの同時代人達の間に時間を巡る活発な議論があったことを傍証している。

ギリシアの知的遺産を受け継いだローマに於いても、時間は重要な論題の一つであった。キケロは時間の一般的定義の困難さを了解した上で、修辞学の観点から行為（negotium）に関わる属性（attributum）の一つとして、一定の長さに区切られた年や月、昼夜といった時間単位について言及を行っている（Cic. *Inv.* 1, 26, 39）。またアウグスティヌス自身、「ある学識ある人物」（quidam homo doctus）から「日月の、そしてまた星の動が時間それ自体である」という説を「聞いた」のである（*Conf.* 11, 23, 29）[41]。

ここで注目すべきは、古代の哲学者達が時間を非常に多様な観点から論じているという点である。我々は自らがそしてまた世界が時間の内に在るということを一つの経験的事実として知っている。それ故、我々はこの時間という語を実に様々な文脈で用いるのであり、時間という概念はその文脈に応じた様々な問題系に於いて分析されることになる[42]。

脱時（entzeitlichen）である。現存在者は現在という瞬間に於いて自らの時間性を越えて神の永遠の現在と出会うのであり、フッサールやハイデガーによって示された新しい人間論に対するアウグスティヌス研究者からの応答がここに認められる。彼の解釈は Lampey（1960）や Kaiser（1969）に受け継がれた。これに対し、Meijering（1979）は 11 巻を再度『告白』の文脈から捉え直そうとしている。また Flasch（1993）は古代ギリシア以来の時間論の伝統の中にアウグスティヌスを位置づけようと試みるが、一方で現象学的解釈に対しては極めて慎重である。1950 年代から 80 年代初頭までのドイツにおける研究史は小阪（1983）を参照。

41 新プラトン主義者のシンプリキオスは、ストア派のクリュシッポスが時間を「宇宙の動の間隔」（Simplicius, *Aristot. categ.* 350 = *SVF* 2, 510）と規定したと伝えると共に、次のような興味深い証言を残している。即ち、「ある人々は……ストア派のある人々が言っていたように、〔時間が〕宇宙の天球そのものであると主張」（Simplicius, *Aristot. phys.* 700 = *SVF* 2, 516）したのである。ここから、この「学識ある人物」とストア派との関連を想定することが出来よう。なお Solignac（1962, 586）は、「この学識ある人物」の説が「むしろその時代の哲学における諸説混合の状況を示しており、実際、時間に関するこの観念はプラトン主義とアリストテレス主義とストア派との混合である」と述べている。

42 Quinn（1992）はアウグスティヌスの語る時間に、心理的、物理的、道徳的、歴史的（psychological, physical, moral, historical）という 4 つの位相を認め、これらの位相が互いに区別されながらも緩やかな仕方で結びついていると主張する。『神の国』等、『告白』以外の著作をも参照することによって、アウグスティヌスの内に時間についてのある体系的な知を見出そうとする彼の試みは、確かに有意義なものであるが、しかしそれぞれの議論が展開される文脈を捨象する危険を孕んでいるという点で注意が必要であるように思われる。実際、『告白』11 巻に於いて時間の歴史的位相が語られることはないのであ

従って『告白』の時間論を考える際、我々はまず、それがいかなる問題系に於いて論じられているのかを明らかにしなければならない。仮にフッサールの指摘するようにアウグスティヌスが内的な時間意識の問題に初めて光を当てたのだとしても、それが当時の『告白』の読者にとってどのような意味を有していたのかを知る為には、先行する議論との比較検討が不可欠であろう。彼が古代の伝統から何を受け、何を加えたのか、そしてその革新を行うに至った動機が何処にあったのか、これらは時間を巡る古代の哲学史を参照することによって初めて明らかにされる問題なのである。

第 2 節　時間とは何か ――『告白』11 巻 14 章――

時間論の検討にあたり、我々はまず何らかの仮設的な範囲設定を行う必要がある。それ故、ここではひとまずフッサールに従い、『告白』の時間論を 11 巻 14–28 章の範囲に限定する立場を作業仮説として採用することにしたい[43]。

同巻 14 章にて、アウグスティヌスはまず「時間とは何か」と問いかける。

> それでは、時間とは何であるか。誰も私に問い尋ねるのでなければ、私は知っている。しかし、誰か問い尋ねる者に説明しようとすると、私は知らないのである。しかしなお、私は確信をもって次のことを知っていると言うことが出来る。即ち、もし何ものも過ぎ去らなかったとしたならば、過去という時間は存在しないであろうこと、また、もし何ものも到来しなかったとしたならば、未来という時間は存在しないであろうということ、そして何ものも存在しなかったとしたならば、現在という時間は存在しないであろうということを。しかしそれでは、かの二つの時間、即ち過去と未来とは、過去とはもはや存在せず、かつまた未来は未だ存在していないという時、如何にして存在するのであろうか。しかしまた、現在も常に現在であって、過去に移り行かないなら、もはや時間でなくして永遠であるだろう。それ故、現在はただ過去に移り行くことそのこと故に時間であるのだから、存在しないことへと傾いている（tendere non esse）という理由でなくしては、我々は時間が存在すると真に言うことが出来ないの

り、同様に『神の国』に於いて時間の心理的位相が言及されることはない。これらの位相の相違は、いかなる問題系から時間を論じるかという点に依存している。そして、近代の我々のように、時間を一つの独立した問題系として捉える意識がアウグスティヌスの上に存在したといういかなる証拠も、我々は見出すことが出来ないのである。

43　この範囲設定の妥当性については註 37 を参照。

ではないだろうか。（*Conf.* 11, 14, 17）

「時間とは何であるか」という問いは、それに続く文章から切り離して捉えることは出来ない。「誰も私に問い尋ねるのでなければ、私は知っている。しかし、誰か問い尋ねる者に説明しようとすると、私は知らないのである」という有名な一節は示唆的である。アウグスティヌスは時間というものが、我々にとって卑近かつ自明なものであるという、一般的な了解の上にまず立った上で、それが何であるか（quid est X ?）と問われる時、是々である（X est Y）と述定することが困難であると主張する[44]。

時間の一般的定義の難しさが示された所で、彼は次に、時間の構成要素と思われる過去、現在、未来の考察へと移る。

過去は「もはや存在しない」時間として、また未来は「未だ存在しない」時間として規定される。両者は共に存在しないというそのことによって特徴づけられるのであり、この意味で、存在論的に等しい地位を与えられていると言えよう。事実、以後の議論ではしばしば過去の語をもって、存在しない時間としての未来もが論じられている。

このように過去と未来が非存在性を自らの本質とするのに対し、現在は今まさに在るということによって特徴付けられる。その意味で、現在は時間の想定上の三つの構成要素の内、特権的な地位を与えられているのである。

しかしながら現在が有するこの「在る」という性質は限定的なものに留まる。なぜなら現在は時間である限りにおいて、常に現在で在り続けることは出来ず、過去へと移り行くからである。現在は、一方ではただそれのみが存在すると言われながらも、他方では常に自らの存在を失っていくものとして立てられており、時間は「存在しないことへと傾いている（tendere non esse）」ことをその本質とする[45]。

しかし存在するのがただ現在のみであり、時間が常に非存在へと傾いているとする時、そこには我々の日常生活との耐え難い矛盾が立ち現われてくる。そしてこの矛盾こそが、以下に見るように、『告白』の議論の主要な問題となっていくのである。

---

44 恐らく彼はそれを、キケロと同様に、現実的には不可能なことと看做しているように思われる。上述のキケロの定義は、修辞学に於いて時間という観念がどのように機能しているかを説明しているが、時間そのものが何であるかを示すものではない。同様に『告白』の議論も、以下で見るように 14 章の短い言及を除いて、時間それ自体には決して言及していないのである。

45 それ故、時間は「過ぎ去り行く時間（tempus praeteriens）」（*Conf.* 11, 21, 27）とも呼ばれる。なおその他に時間それ自体については、それが神によって創られたものであること、また永遠と対立する概念であることが記されている（*Conf.* 11, 14, 17）。

第 3 節　時間の計測の問題 ――『告白』11 巻 15 章――

『告白』11 巻 14 章の議論を受け、続く 15 章で彼は新たな議論を導入する。

> それにも関わらず、私達は長い時間とか短い時間とか口にする。そしてそういうことを言うのは、ただ過去のものと未来のものとについてのみである。しかし存在しないところのものは、どのようにして長く、あるいは短くあることが出来るであろうか。実際、過去はもはや存在せず、未来はまだ存在しないからである。（*Conf.* 11,15, 18）

ここで問われているのは、如何にして我々が時間の長短を認識するのか、即ち如何にして我々が時間を計測するのかという問題である。「時間とは何か」という問いがここでひとまず脇に置かれていることには留意すべきであろう。今日一般に自然科学者の手に委ねられている時間の計測の問題は、確かにその考察を通して時間の本性に何がしかの光をあてるが、両者は本質的に異なる類の問いであるからである。

アウグスティヌスはまず、過去の時間や未来の時間が長くありうるという我々の日常の語法から出発する。彼は次のように問いかける。

> 私の主よ、私の光よ、ここであなたの真理は人間をあざ笑うことだろう。一体過去の長い時間は、既に過ぎ去ったその時に長く在ったのか、それとも未だ現在であるその時に長く在ったのか？ というのもそれが長く在りえたのは、長く在るだろうところのものが存在していたその時であるからである。然るに過去は既に存在しなかった。それ故、全く存在していなかったものは、長く在ることは出来なかったのである。（*Conf.* 11, 15, 18）

長く在ることが出来るのは存在しているものだけであるのだから、過去と未来が共に非存在性を自らの本質とする限りにおいて、我々はいかなる過去の時間も未来の時間もそれを「長い」「短い」と呼ぶことが出来ない。

では唯一存在する現在の時間が長く、あるいは短く在るのだろうか。アウグスティヌスはさらに、時間を計測する主体である魂に向かって、現在が何らかの広がりとして存在し

得るかを問いかける（*Conf.* 11, 15,19）[46]。

百年という時間の広がりは、一年というより小さな部分によって構成されており、その内のある一年が現在であるなら、他の年々はその一方が過去、他方が未来であることになろう。然るに、この一年という広がりもまた月というより小さな部分によって構成されており、一月はさらに日という部分に分かたれる（ibid.）。そしてさらにこの一日という現在もまた、より小さな部分に分割されるのであり、その分割された部分の内、ある部分が現在であるならば、他の部分はその一方が過去、他方が未来であることになる。いかなる広がりを持った現在も、この分割の結果、存在する現在と存在していない過去・未来とに分割されるのであり、この分割は際限なく続いていく（*Conf.* 11, 15, 20）。

それ故、現在は、いかなる瞬間にも分かちえない極小の瞬間でなければならないことになるが[47]、このような現在は計測されるべきいかなる広がりをも有していない。「現在の時間は自らが長くあることは出来ないと叫ぶ」（ibid.）のであり、探究する人間の魂は、真理の光の下で、日常的了解が突き崩される瞬間に出会うのである。

以上の 15 章の議論は、時間の計測が持つ二つの難問を明らかにしている。我々は（1）存在しないものを測り得ず、（2）広がりを持たないものもまた測り得ない。それ故、過去と未来が存在せず、現在こそが存在すると言う時、我々はただこの存在する現在こそが計測されると答えねばならない。しかし日常の言語に於いて我々が「長い時間とか短い時間とか口にする」のは「ただ過去のものと未来のものとについてのみ」なのである。ここに第一の矛盾がある。他方、存在する現在はいかなる広がりをも持つことが出来ない。これが第二の難問となる。

第 4 節　セクストス・エンペイリコス『ピュロン主義哲学の概要』3 巻 19 章

このようにしてアウグスティヌスは『告白』11 巻 15 章で時間の計測に於けるアポリアを提示する。

しかし時間にまつわるこのようなアポリアを提示したのは、決して彼が最初であったわ

---

[46] *Conf.* 11, 15, 19: Videamus ergo, anima humana, utrum praesens tempus possit esse longum: datum enim tibi est sentire moras atque metiri. 呼格での anima humana という呼びかけによってアウグスティヌスは、探求の主体が人間の魂であることを明らかにしている。なぜなら人間の魂には時間の長短を測る能力が与えられているからである。

[47] O'Daly（1987, 154）はこれをもって、アウグスティヌスがそれ以上分割することの出来ない最少の広がりを有した一種の時間原子（time atom）を認めると看做す。しかしむしろアウグスティヌスはこの議論によって、時間原子という誤った前提がアポリアの原因であると主張しているように思われる。

けではない。我々は同様の議論を 2 世紀末から 3 世紀初頭にかけて活躍したギリシアの懐疑主義者セクストス・エンペイリコスの著作の内に見出すことが出来る。

アウグスティヌスがセクストスの著作を直接知っていたとは考え難いが[48]、セクストスの著作が他の懐疑主義者達によってそれまでに提示されてきた議論を要約集成したものであることから（Floridi 2002, 11）、たとえばキケロのようなセクストスと共通の源泉を有した――あるいは共通の理論的関心を抱いた――人物を介して同種の議論に触れたという可能性は十分に想定し得るものであるように思われる（cf. ibid. 13）。

いずれにせよ、両者の議論の間には強い類似性が認められるのであり、それらを比較検討することは、『告白』の時間論の理解に資することであろう。従ってここではまず、セクストスの議論を概観することにしたい。

セクストスはその著『ピュロン主義哲学の概要』の一節に於いて、時間に関するストア派やプラトン、アリストテレスらの説を紹介した上で（Sextus *PH* 3, 19, 136–138）、それらの教説に対しピュロン的懐疑主義の立場から、時間が存在すると考えるのに十分な理由は存在しないということを提示しようと試みる。

ここで注目したいのが、時間の構成要素を巡る彼の議論である（*PH* 3, 19, 144–146）[49]。彼は時間を構成するとされる三つの要素について、まず次のように言う。

> 時間は過去、現在、未来という三つの部分に分かたれると言われる。それら部分の中で過去と未来は存在しない。事実もし仮に過去の時間と未来の時間とが今存在するとしたならば、それらの各々は現在ということになろう。（*PH* 3, 19, 144）

---

48 ラテン世界に於いて懐疑主義は主としてアカデミア派の名で知られていた。その後、5c 初頭になるとレオ一世の著作等でようやくピュロン主義者への言及が散見されるようになる（Floridi 2002, 13–14）。

49 この議論の背景には、時間とは「何か τί」であるというストア派の説があるように思われる。周知のようにストア派は存在するものは全て物体であると説き、時間は非物体的なものとして、存在する ὑπάρχειν のではないが成立する ὑφίστασθαι と主張した（Sextus, *AM* 10, 127–128 = *SVF* 2, 331）。しかしセクストスは、存在と成立とに関わるストア派特有のこの区別を、少なくともこの時間の問題に関しては考慮に入れていないと考えるべきであろう。実際クリュシッポスが過去と未来は存在しないが成立していると説く一方で（Stobaeus, *Eclogae*, 1, 8–41(106) = *SVF* 2, 509）、それに対するセクストスの言及は本箇所には認められない。「時間は何かであるのではない」というセクストスの結論は「存在しないものから構成されるものは存在しないものである」という理由に基づくのである（*PH* 3, 19, 146; cf. *AM* 6, 63; 66–67）。恐らくこれはストア派の重要な公理である、何であれ存在するものは物体である、という命題をセクストスが共有していない為であろう。無論、アウグスティヌスもまたこのストア派の公理を採らないのであり、存在と成立に関わるストア的区別は、我々の議論に於いては差し当たり無視することが出来る。

セクストスはアウグスティヌスと同様に、過去と未来とを共に「存在しないもの」として措定する。しかし彼はさらに、現在が分割可能なものでもなければ分割不可能なものでもないという事を論じることによって、現在が存在するということそれ自体に疑義を投げかけるのである。

彼の主張を要約すると以下のようになろう。

まず現在は分割可能なものであるように思われる。というのも「変化するものは現在という時間において変化すると言われるが、しかしいかなるものも分割されえない時間においては変化しない」からである。従って「現在という時間は分割不可能なものではない」との結論が導かれる（*PH* 3, 19, 144–145）。

しかしまた、現在が分割可能であるというこの仮説も矛盾に陥る。なぜなら現在という時間を分割することは次の問題を生じさせるからである。即ち、現在という時間は過去という時間へと移り行くものであると言われているのだから、もし現在が分割されうるとすると、現在の内のある部分は既に過去へと変化しているはずである。然るに現在が存在している筈であるのに対し、過去はもはや存在していないのであるから、現在のある部分は存在しており、ある部分は存在していないということが帰結する。しかし一つのものが同時に存在しかつ存在しないということは、不合理である。未来についてもまた同様であり、ここから我々は現在が分割不可能なものであると結論付けなければならない（*PH* 3, 19, 145–146）。

セクストスはこのようにして現在についての考察が、一方ではその分割可能性を、他方ではその分割不可能性を導出するとする。そして一つのものが分割可能であると同時に分割不可能であると主張することが不合理なことである以上、現在は存在しないということが帰結するのである。

今や、存在するかに思われた現在もまたその特権的地位を剥奪され、未来や過去と同様に存在しないものとして立てられることになる。そして、三つの構成要素の全てが存在しない以上、時間が存在するということもまた疑わしいものとなるのである（*PH* 3, 19, 146; cf. *AM* 6, 63; 66–67）。

第 5 節　類似点と相違点

以上のセクストスの議論は次の四つの段階から構成されている。即ち、(A) 現在こそが

存在するという仮設的前提を立てる段階、(B) 事物の運動変化が時間の内で生じるが故に現在の分割可能性を認める段階、(C) 過去と未来の非存在性から現在の非分割性が導出される段階、(D) B, C の議論を基に、現在が存在するという仮定が退けられ全ての構成要素が存在しないが故に時間それ自体の存在が否定される段階の四つである。

『告白』11 巻 14–15 章の議論の構成は、このセクストスの議論と部分的に重なり合う。

『告白』11 巻に於いてアウグスティヌスは、Pellegrin (1998, 61–62) が強調するように、セクストスと同様 (A′) ただ現在のみが存在するという前提から出発する。

そして、まず (B′) 我々が時間を計測するという経験的事実から、存在するこの現在が何らかの分割可能な広がりを有しているという想定が提示され、その後に (C′) もし現在が何らかの広がりを有しているならばその一部は未来に他の一部は過去に属することになるとして、現在の分割不可能性が導出されるのである。

このようにアウグスティヌスは、セクストスと同様の論法をもって、現在の分割可能性と分割不可能性という二つの相矛盾する性質を明らかにする。ここまでは両者の議論は平行関係にあると言えよう。

しかしアウグスティヌスは (D) の結論に至ることを回避する為に、『告白』11 巻 16 章以下で新たな議論を導入している。従って以下その論を追うことにしたい。

第 6 節　三つの現在 ——『告白』11 巻 16–20 章——

『告白』11 巻 16 章でアウグスティヌスは、時間の計測という事態が有する不思議を再度定式化する。即ち「存在しないものを測ることが出来るとあえて主張せねばならない者を除いて、既に存在しない過去と未だ存在しない未来とを一体誰が測ることが出来るだろうか」(*Conf.* 11, 16, 21) と問うのである。

この問題に対する彼の基本的な態度は明瞭である。存在しないものは「知覚されることも測られることも出来ない」(ibid.) のであり、「見られることもない」(*Conf.* 11, 17, 22)。ここに時間の計測の第一の不思議がある。

しかしそれでもなお「我々は時間の諸間隔を知覚してそれらを相互に比較し、一方はより長く他方はより短いと言う」(*Conf.* 11, 16, 21) のであり、人々は未来の事柄についてまた過去の事柄について語る (*Conf.* 11, 17, 22)。経験的事実としてのこの日常的行為の確実性は、我々にとって疑うことの出来ない確かなものである。それ故やはり「未来も過

去も存在する」（ibid.）と言わなければならない。

では如何にしてこれら過去と未来は存在するのか。この難問に対する唯一の可能な回答は、過去と未来とを、それこそが存在するものである現在の内へと位置づけることであろう。それ故、同巻 20 章 26 でアウグスティヌスは次のように言う。

> さて今や次のことは明瞭である。即ち未来も過去も存在せず、また過去、現在、未来という三つの時間が存在すると言うことも適切ではないのであって、むしろ、三つの時間、即ち諸々の過去についての現在、諸々の現在についての現在、諸々の未来についての現在が存在するという方が恐らく適切であろう。実際、これらのものは魂（anima）[50]の内にいわば三つのものとして存在し、そこ以外に私はそれらのものを認めないのである。即ち過去のものの現在は記憶であり、現在のものの現在は注視であり、未来のものの現在は期待である[51]。もしもこのように言うことが許されるなら、私もまた三つの時間を認めて、三つの時間が存在すると認めよう。（*Conf.* 11, 20, 26）

ここで過去、現在、未来という三つの時間は、それぞれ「記憶（memoria）」と「注視（contuitus）」[52]と「期待（expectatio）」と言い換えられる。この三者は、三つの現在――あるいは現前するもの[53]――として、魂（anima）の内に存在する。

---

50 我々の「魂」の語に相当するものとして、アウグスティヌスは anima と animus の二つの語を用いる。この二つの語は、明らかに使い分けられている――一般に anima の語には受動性、animus の語には能動性の含意が認められる――場合もあれば、必ずしもその区別が明瞭でない場合もあり、その関係は複雑である。長澤（1960, 164–172）は「精神の構造を表わすアウグスティーヌスの用語について」と題された分析――ここで彼は anima, animus, spiritus, mens, ratio, intelligentia, intellectus の七つの語の「辞書的な語義を明らかにする」（165）ことを試みている――の中で anima に「魂」ないし「粗魂」、animus に「精魂」の訳語を与えている。しかし長澤自身「精神の構造を表わすアウグスティーヌスの用語は多義であり……時にはその用語の間にしばしば混用が見られる」（164–165）と述べているように、anima と animus を厳密に使い分けているわけではない場合も多いことから、本稿では両者を便宜上「魂」と訳し、その後に（）で原語を表記することとによって原語の相違を示すことにした。

51 この一節はラテン語で“praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio”である。流布本の影響力を考慮し、不要な混乱を避ける為に本文では既存の邦訳に従ったが、「諸々の過去に関して現前しているものは記憶であり、諸々の現在に関して現前しているものは注視であり、諸々の未来に関して現前しているものは期待である」と訳すのが恐らくより適切であろう。

52 名詞 contuitus は別の箇所で intentio と言い換えられており（*Conf.* 11, 27, 36）、またその動詞形として adtendere の語が用いられている（*Conf.* 11, 28, 37）。本稿ではこれらの語を同一の意味内容を有するものと解し、contuitus と intentio には「注視」ないし「注視作用」、adtendere には「注視する」の訳語を充てた（cf. O’Donnell 1992, v. 3, 280; 283–285; 294）

53 アウグスティヌスは praesens の語に「現在」と「現前」の二つの意味を与えており、この二つの意味は時に意図的に重ね合わせて用いられる。

確かに過去は既に存在せず、未来は未だ存在しない。しかしその一方で、過去の出来事は記憶により、未来の出来事は期待により、時に応じて今まさに存在者の前に現前する[54]。それ故、我々は確かに存在するものを計測しているのである。

アウグスティヌスはこの三つの現在という概念装置によって（1）の存在しないものは測り得ないという問いに答える。我々は我々から切り離された何らかの外的なものを計測するのではない[55]。それは常に過ぎ去り行くものであり、片時も留まって在ることが出来ないからである。これに対して我々の魂の内に在るものは、我々の魂が続く限り我々と共に在るのであって、計測に必要な最初の条件を満たしているのである。議論はここで、魂という我々の内的な次元へと移行していく。

第 7 節　魂の広がり ――『告白』11 巻 21–28 章――

しかしこの三つの現在の議論は、（2）の広がりを持たないものは測り得ないという難問に答えるものではない。実際、計測されるものとしての「時間は広がり（distentio）以外の何ものでもない」（*Conf.* 11, 26, 33）が、時間軸上の現在はいかなる広がりをも持ち得ないのであり、この魂の内の三つの現在が如何にして計測される広がりを有することになるのかが問題となるのである。

その為アウグスティヌスは新たに、期待と注視と記憶という三つの現在を、「期待し（expectare）、注視し（adtendere）、記憶する（meminisse）」（*Conf.* 11, 28, 37）魂の三つの働きとして言い換える。そして、その中の注視の内に、測られるべき時間の広がりを形づくる働きを看て取るのである。

彼は、ある一連の音の響きを例にとる。ある音が響き始め、響き続き、今已むとする。その音は響く以前にも、鳴り響き終わった後にも、存在しないが故に測ることは出来ない。従って響いていたその時にこそ測られることが出来たのであるが、その時音は「留まっておらず」「過ぎ去りつつあった」（*Conf.* 11, 27, 34）。

そして音は過ぎ去りつつあるまさにその時に、印象（affectio）として魂の内に刻まれる。

> 私の魂（animus）よ、お前の内で私は諸々の時間を計測する。……諸々の過ぎ去りい

54　過去は記憶によって未来は期待によって、今まさに存在者の前に現れる（*Conf.* 11, 18, 23–24）。

55　それ故、時間は物体の動でもない（*Conf.* 11, 24, 32）。

くものがお前の内に形づくり、それらが過ぎ去ってしまった時にも留まっている、現前している印象それ自体（affectio ipsa praesens）を私は計測するのであり、過ぎ去り行きその結果としてこの印象が形成されるところのものを計測するのではない。時間を測る時、私はこの印象を測っているのである。（*Conf.* 11, 27, 36）

このような印象の形成を可能ならしめるのは魂の現在に於ける働きとしての注視作用（intentio）である。たとえば予めその長さを定め置かれた音声が発せられた場合、この注視の業は「未来が減少し過去が増大していくような仕方で未来を過去へと投げ渡し、未来がなくなって全体が過去になるまで続けられる」（ibid.）。このように、期待されたものは現在に於ける魂の作用であるところの注視を通って記憶へと移されるのであるが、この間、注視の働きは「持続」（perdurare）している（*Conf.* 11, 28, 37）。そしてこの注視の持続の故に[56]、事物の印象は、その当の事物へと我々の注視作用が向けられている任意の期間に従って、一つの連続した広がりとして魂の内に記憶されるのである[57]。

かくして魂の内の印象は、計測されるべき広がりを獲得する。それ故、我々は確かにある広がりを計測する。しかしそれは時間それ自体ではなく、時間の写しとしての事物の運動の印象である。この「魂の広がり」（distentio animi）[58]こそ、我々の計測する時間なのであり（*Conf.* 11, 26, 33）、時間の計測の第二の問いに対するアウグスティヌスの解答である。

但し、時間の計測に対するこの『告白』の説明に於いて、時間の二重化が行われている点には留意すべきであろう。認識された事物の印象は、我々が対象へと注視のまなざしを向けている（adtendere）間、現在から過去へと広がって（distendere）いく[59]。しかしこ

---

56 丁度、点の持続が線を構成するように。

57 我々は「既に存在しないそれら諸音節をではなく、むしろ私の記憶の内に刻まれた何かを私の記憶の内で計測する」（*Conf.* 11, 27, 35）

58 『告白』の中でこの distentio の語は、第一義的には空間的な広がりに代表される何らかの広がりを指しており、恐らくギリシア語の διάστασις に対応する。時間の広がりは空間的広がりとは異なり可視的、可触的なものではないが、なお空間的な広がりからの類推によって理解されるものである。なお、『告白』11 巻 29 章 39 では、転義的に、意志の「分散」ないし「拡散」した状態、つまり意志の間延びした「広がり」を指すような仕方で用いられている――この 11 巻 29 章 39 の distentio の語は「分散」、あるいは 8 巻 10 章 24 での ditendere の語の用法との対応（註 166 参照）から「分裂」と訳す方が、あるいは適切であるのかもしれない。しかし本稿（7 章 4 節）では、訳語の統一性の観点からも、これをあくまで「広がり」と訳すこととした――が、少なくともこの箇所に於いてこれを「分散」と訳するのは、近代的時間論に基づいた先入見による誤訳であると言わなければならない。

59 片柳（2003, 25）は、時間の持続性の中で注視作用の持続によって魂の広がりが形成されるこの過程を、「過ぎ去りつつある直中にあって時間を測る」ことであるとしている。

れが可能であるのは当の事物の運動それ自体が、そしてまた我々の認識という行為が、共に同じ一つの時間の内で生起するからに他ならない。時間の持続性が、注視作用の持続性を担保する[60]。それ故、時間の計測を巡る『告白』の一連の議論は、時間それ自体の定義とは決してなり得ないのである。

第 8 節　小括

以上の考察から、我々は今や次のように言うことが出来よう。

セクストスは現在の分割不可能性と分割可能性とが相矛盾するが故に、時間存在そのものの基盤が疑わしくなると説いた。アウグスティヌスは彼に先立つ懐疑主義者の提示したこの難問を自己の課題として引き受けているように思われる。

Pellegrin（1998, 61）は『告白』の時間論をして、セクストスの合理的議論に対しアウグスティヌスは我々が時間を現に計測しているという日常的確信を持ち出すことにより反論を試みるとし、両者の間には「耐え難い対立」が存在すると指摘している。しかし両者を隔てるのは、むしろ、その議論の展開される文脈の相違であると思われる。

時間についての拙速な理解を戒め、時間それ自体の存在に対して懐疑を突きつけるセクストスに対し、アウグスティヌスは時間の計測という場面へと議論を限定する。

時間の計測において問題となるのは、(1) 存在しないものは測りえず、また (2) 広がりを持たないものもまた測りえない、という点であった。これに対してアウグスティヌスは (1´) 三つの現在という概念装置を用いて計測されるものが存在し得る場を確保すると共に、(2´) 魂の広がりという概念装置によって、この魂の内の現在に計測され得る広がりを認めるのである。

我々の外界に在る物理的な時間、即ち「過ぎ去り行く時間」に於いて、現在は常に「非存在へと傾いている」のであり寸分の長さにも広がって在ることはない。従って、時間それ自体を構成するこの現在は分割不可能である。他方、時間の内で運動する事物はそれが過ぎ去り行くその時に、注視が持続するその間だけ自らの印象を魂の内に刻む。従って、計測されるものとしてのこの現在は分割可能である。

このようにしてアウグスティヌスは、我々の内と外に、分割可能な現在と分割不可能な現在という二つの異なる現在を看て取る。そしてこれによって、一つの同じ現在が相反す

---

[60] 注視作用が継続するのは、その音がまさに経時的に継起し「過ぎ去りつつあるが故に」他ならない（*Conf.* 11, 27, 34）。

る二つの性質を有しているという懐疑主義者の主張は、退けられることになるのである。

時間の内面化は確かに『告白』の時間論の主要な特徴の一つである。しかしこの内面化を可能にするのは時間の計測という場面への議論の限定であった。我々が如何にして時間を計測するかという認識論上の文脈に於いて時間を論じるという点にこそ『告白』の議論の最大の特色があるのである。

では、時間を認識論的観点から論じることは、アウグスティヌスにとり、また彼の同時代人達にとり、どのような意味があったのだろうか。換言すれば、何故『告白』に於いて時間の計測の問題が取り上げられるのか。この点を明らかにする為に、我々はまず次の章で、記憶と注視と期待という魂の三つの働きについてのより詳細な検討を行い、『告白』の時間計測モデルを明確化することを試みることにしたい。そしてその上で、3 章に於いて『告白』の時間論が有する哲学的含意について考察を加えることとしよう。

第 2 章

『告白』の時間計測モデル
――現在の特殊性と過去・未来の対称性――

第 1 節　はじめに

アウグスティヌスは『告白』に於いて時間の計測の問題を取り上げる。我々が計測することが出来るのは、存在しかつ何らかの広がりを有しているもののみである（*Conf.* 11, 21, 27）。然るに、過去と未来は存在せず、現在は寸分の広がりをも有していない。それ故、我々が長い短いという時間はどこに在るのか（*Conf.* 11, 15, 18）。

これに対するアウグスティヌスの回答は、計測される時間を我々の魂の内に求めるというものであった。我々が計測するのは、時間の内で運動[61]する外界の事物の印象（affectio）に他ならない。印象は対象へと我々の注視のまなざしが向けられている間持続し、事物の運動が過ぎ去った後もなお我々の魂の内に留まるのであり、この印象を通して我々は間接的に時間を計測するのである。

だが印象を計測するというだけでは、時間の計測についての十全な説明とは言えないだろう。実際、我々は過去についてだけではなく未来についても、その長短を語る（*Conf.* 11, 15, 18）。しかし過去の出来事が原理的に常に認識可能であるのに対し、未来の出来事を認識することは、我々が時間的存在である限りに於いて、不可能であるのであって、その印象を保持することも計測することも出来ない。時間のこの非対称性は、未来の時間の計測についての更なる議論を要求する。

それ故、本章では、まず過去の印象を計測する場合を例として『告白』の時間計測モデルを明確化し、次いでこの時間計測モデルに於いて未来の時間がどのように捉えられるかを論じることにしたい。

第 2 節　印象による時間の計測

我々は時間そのものを直接に認識することが出来ない[62]。我々が認識するのは時間の内

61　ここでは静止をも含めた広義の意味で運動の語を用いる。アウグスティヌスは、物体の運動のみならず、静止をも時間によって計測するとしている（*Conf.* 11, 24, 31）。

62　それ故、アリストテレスは我々にとって最も可知的なものとしての「今」に時間認識の成立根拠を置くのであり（Ar. *Phys.* 4, 11, 219b28–31）、この「今」は時間の部分ではないとされる（*Phys.* 4, 10, 218a6–8）。

で生じる可感的事物の運動のみであり、時間の経過はあたかもその影を通して知られるように、この運動を通して知られるに過ぎないのである[63]。

我々の魂の内に存在し、計測され得る広がりをもったこの印象は、任意の機会に記憶によって今まさに我々の前に現前するものとして呼び起こされる[64]。存在と広がり、この二つを具備するが故に、印象こそが計測されるべき時間となる。

それではこれらの印象を我々はどのように計測するのか。ここにはなお解決すべきいくつかの問題が残されているように思われる。

第一の問題は印象の複数性である。我々は時間を計測する際に、それはこれよりも長く、これはそれよりも短い、あるいはこれとそれとは同じであるというように、一方を他方と比較考量することによってそれを行っているように思われる[65]。実際「我々がどれくらい長いかと言う時には、比較考量（conlatio）によってそれを言う」（*Conf.* 11, 24, 31）のであり、この比較が可能である為には、複数の印象が同時に存在することが必要とされるのである。

然るに、認識された一つの運動は対応する一つの印象を魂の内に形づくるのであるから、魂の内には認識された運動の数と同じだけの印象が存在し、記憶によって任意の時、任意の数だけ我々の前に現前することになろう。それ故、我々はこれら複数の印象を比較考量することによって時間の長短を知ることが出来るのである。

従ってアウグスティヌスによれば、長音節が短音節に対し二倍の長さを有することを我々が知るのは、我々の記憶の内の短音節の印象が一般に長音節の印象に比べて二分の一の量しか有していないからに他ならない（cf. *Conf.* 11, 27, 35）。無論、短音節にせよ長音節にせよ、常に一定の長さで発音されるわけではないのであるから、こうした印象による比較は「時間の確固とした尺度（certa mensura temporis）」（*Conf.* 11, 26, 33）を保証するもの

本稿 3 章 4 節参照。

63 Cf. Quinn 1992, 184–187.

64 たとえば自らの「少年時代（pueritia）について想起し物語る時、私はその像（imago）を現前する時間の内に見出すのであり、これはそれが未だ私の記憶の内に在るということに拠る」（*Conf.* 11, 18, 23）のである。

65 たとえば現代の我々は、秒という時間基準（time standard）を介して、二つの運動を比較し、時間を計測する。現在、1 秒は「セシウム 133 の原子の基底状態の二つの超微細構造準位の間の遷移に対応する放射の周期の 9,192,631,770 倍の継続時間」（BIPM 2006, 2.1.1.3）として定義される。従って運動 X が完了するまでに 1 秒の時間を計測したと主張することは、この運動 X とセシウム 133 原子の放射とを比較することに他ならない。以前のように秒を平均太陽日の 1/86,400 倍として定義する（ibid.）としても、あるいはある種の水時計のように別の時間基準を用いるとしても、運動にかかった時間を計測する為には、計測される当の運動（あるいはアウグスティヌスのように運動の印象）と何らかの時間基準（時間の尺度）とを比較することが必要になる。

ではない[66]。とはいえ、これらの印象は、ある運動がその内で生起する時間が、他の運動がその内で生起する時間に対し、どれだけ長いか短いかを語る為の基準として機能するのである[67]。

こうした『告白』の時間計測モデルは「ちょうど腕の広がりによって横木の広がりを我々が計測するように」「短い音節の広がりによって長い音節の広がりを計測」（*Conf.* 11, 26, 33）するというものであり、時間の広がりの計測は、空間的な広がりの計測と類比的な構造の下に捉えられている[68]。

但し、有限によって無限を、あるいは無限によって有限を測ることは出来ないのであるから、こうした計測モデルでは、計測するものと計測されるものの両者は、共に完結した有限な広がりでなければならない。この印象の完結性が第二の問題となる。

然るに、「記憶の内に刻まれて留まっている何か」（*Conf.* 11, 27, 35）としての出来事（res）の印象は、ある時に記憶され始め、そしてある時に記憶へと完全に委ねられたものであって、始点と終点を有している（*Conf.* 11, 27, 34; cf. 11, 24, 31）。その結果、我々は任意の一つの印象を物差しとして、別のもう一つの印象を計測することが出来るのである。

無論、印象の完結性は当の運動それ自体が完結していなければならないということを意味するものではない。「もし私が物体が動き始めてからを見ておらず、また動き続けていてその結果動き已む時を見ていないとしたならば、恐らく私が見るということを始めてからそれを止める迄の間を除いては私は時間を計測することが出来ないであろう」（*Conf.* 11, 24, 31）という彼の言葉は、ここで問題となっているのが認識行為の完了であることを示している。

過去の出来事は、既に過ぎ去ったもの（praeteritum）として、一度存在し、その存在を終えたものであって、それ自体に於いて完結性を有している。その意味で『告白』の時間計測モデルは、記憶の内にその印象が存在し得る過去の出来事に対して最適化されたモデルであると言えよう。

---

66 但しアウグスティヌスは年月日時といった慣習的な時間の単位を認めており（Aug. *Civ. Dei* 12, 16; *Gn. Litt.* 2, 14, 29）、慣習上これらが時間基準として振舞うことを許容しているように思われる。Cf. Quinn 1992, 192–194.

67 それ故、我々は時間が長いということを「ただ時間的感覚によってのみ」知る（*Conf.* 11, 25, 32）。

68 確かに空間的長さの計測と時間の長さの計測をアウグスティヌスは区別しているように思われる（*Conf.* 11, 26, 33）。しかし両者の相違点は、前者が現に今存在するものを直接計測するのに対し、後者が既にあるいは未だ存在していないものを間接的に計測しているという点にあるのであって、彼は、ある基準となる広がりをもって他の広がりを計測するという同一の計測モデルを空間と時間に適用している。

第 3 節　過去と未来の非対称性

では、このような時間計測のモデルに於いて、未来の時間はどのように捉えられるのか。

未来の出来事は、やがて存在するもの（futurum）として、未だ存在していないことを特徴としており、認識されることもなければ、何らかの完結性を有しているということもない。出来事（res）の次元では過去と未来の間には明確な非対称性が存在しており、この非対称性が未来に対し同一の計測モデルを適用するのを拒むのである。

それ故アウグスティヌスは、計測される未来の時間を未来の出来事の印象から、我々によって予測された未来の出来事の印象へと読み替える。なぜなら我々は「我々の未来の諸々の行為を予見（praemeditari）」し、「その予見（praemeditatio）」は、まさに我々の前に「現前するものである」（*Conf.* 11, 18, 23）からである。彼はこうした予見の一例として、曙を見て太陽が昇るのを予告するという事態を挙げる。

> 私は曙を眺め、そして太陽が昇ることを予告する。私が眺めるところのものは現在であり、私が予告するところのものは未来である。……しかし……魂の内に私がその日の出を見るのでなければ、それを予め語ることは出来ないであろう。然るに、私が天にそれを見るところのかの曙は、日の出に先立つとはいえ、日の出ではなく、私の魂の内に在るかの心象（imaginatio）でもない。〔曙と日の出の心象という〕これら二つの現前（praesentia）が知覚されるのであり、その結果将来の日の出が〔これら二つの現前によって〕告げられることになる。……諸々の未来は……既に存在し見られる諸々の現前するものによって予め語ることが可能なのである。（*Conf.* 11, 18, 24）

『告白』はこうした心象が如何にして獲得されるかについて具体的に語っていない。唯一明確なのは「既に存在しているそれらの諸原因ないし諸々の徴」から「魂によって思い描かれた諸々の未来（futura … animo concepta）が予め語られる」（ibid.）という点である[69]。

未来を思い描くという魂のこの働きについてのより詳細な記述は、『告白』とほぼ同時期

69　「諸々の未来の神秘的な予見は、それがいかなるものであろうと、存在するのでなければ見られることは出来ない。然るに既に存在しているものは、未来ではなく現在である。それ故、未来が見られると言われる時には、未だ存在しないそれらのもの、即ち未来であるところのものが見られるのではなく、恐らくむしろ既に存在しているそれらの諸原因ないし諸々の徴が見られるのである。従って、未来ではなく現在が、〔未来を〕見る人々の下に既に在るのであり、そこから魂によって思い描かれた未来が予め語られるのである。そしてこれら思い描かれたもの（conceptiones）は既に存在するのであり、これを予め語る者達は自らの下に現前するこれらのものを見出すのである」（*Conf.* 11, 18, 24）。

に執筆が開始された『三位一体論』（400–ca. 420）の内に見出される。この『三位一体論』に於いてアウグスティヌスは「三位一体のアナロギアを人間の経験の領域に求め、その構造を開示することによって、人間の精神（mens humana）を三位一体なる神の直観にまで導こうと」（中川 1966, 23）[70]するのであるが、その際に考察の対象として取り上げられるのが人間の認識の構造である。即ち彼は、視覚や聴覚といった外的認識と、想起や思考といった内的認識の双方の内に、それぞれ三位一体のアナロギアとしての三一的構造を見出そうとするのであり、これら外的認識と内的認識という二つの認識モデルに対し、分析的な考察を加えている。それ故、以下『三位一体論』を手がかりにして、未来を描くものとしての思考の働きを、その基礎となる感覚的認識と共に見ていくことにしたい。

第 4 節　表象（phantasia）と想像物（phantasma）

『三位一体論』でアウグスティヌスは、感覚的認識の例として、視覚による認識についての分析を行う[71]。我々がある事物を見る時、そこには見られる当の事物（res）と、この感官による知覚を通して得られる視像（visio）、そして「見られているこの事物へと、それが見られている間、目の感覚を留め置くところの魂の注視（intentio animi）[72]」（Aug. *Trin.* 11, 2, 2）の三者が存在する。この魂の注視は、その後に「魂の意志（voluntas）」（*Trin.* 11, 2, 5）[73]と言い直されており、この注視ないし意志が感官を対象へと結びつける限りに於いて、視像は、見られた物体から「刻印され」、物体が取り除かれた後も「留まっている」（*Trin.* 11, 2, 3）のである。

この「物体の像（imago）」（*Trin.* 11, 2, 5）は、「見られた事物から我々の感覚に刻印された印象（affectio）」（*Trin.* 11, 2, 4）に他ならない。そして事物のこの「似像」（similitudo）が「記憶の内に」留まる限りに於いて、我々は目の前に当の事物が存在しなくとも、「想起

70　中川（1966）によれば、『三位一体論』は「聖書に基づいて三位一体を述べ」「それをドグマの形式にととのえる」1–7 巻と、三位一体のアナロギアを求め人間の精神を神の直観にまで導こうとする 8–15 巻の二つの部分から成る。本稿で取り上げる認識の問題は、同書後半部で扱われている。

71　アウグスティヌスは感覚を、視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触角の 5 つに分類する。特に視覚を例として採り上げる理由として彼は、それが「物体的感覚の内で最も卓越しており、精神の見る力（visio mentis）に……より近い」（*Trin.* 11, 1, 1）ことを挙げている。

72　この精神の注視（intentio animi）はまた、「我々が見ているその事物へと感覚を向け、両者〔i.e.事物と感覚〕を結びつけるもの」と言われている（*Trin.* 11, 2, 2）。

73　“Quae cum ita sint, tria haec quamvis diversa natura, quemadmodum in quamdam unitatem contemperentur meminerimus ; id est, species corporis quae videtur, et impressa ejus imago sensui quod est visio sensusve formatus, et voluntas animi quae rei sensibili sensum admovet, in eoque ipsam visionem tenet.”

する魂のまなざし（acies recordantis animi）を意志が記憶へと向ける」（*Trin.* 11, 3, 6）その時にそれを想起することが出来るのである[74]。

先に見た過去の時間の計測モデルは、こうした感覚的認識の構造――感官による知覚とそれによる印象の獲得、そしてその印象の想起――に基礎を置くものであると言って良いだろう。

しかしまた我々は、単に知覚したものを想起するのみならず、知覚していないものをも思考する。我々の内には「身体の感覚を通して取り込まれ、かつまた何らかの仕方で記憶に注ぎ込まれた物体的な事物の表象（phantasia）」だけでなく、「未だ見られていないがそれらの表象から想像物（phantasma）が形成されることによって思考されるもの」（*Trin.* 9, 6, 10）が存在するのである[75]。我々は思考によって、既に見たカルタゴの城壁から未だ見たことのないアレクサンドリアの城壁を思い描き（ibid.; cf. 8, 6, 9）、また他者の語る自らが記憶していない事柄を理解する（*Trin.* 11, 8, 14）。アウグスティヌスはこの思考の働きを次のように描写している。

> また私は四本足の鳥を想起しないが[76]、これは私がそれを見なかったからである。しかし私は、私が見たことのある空を飛ぶものの形姿に対し、同じ様に私が見たことのある別の二本の足を結びつける限りに於いて、そのような表象を極めて容易に見出す。それ故、個々に知覚され我々が記憶するところのものを結合したものを我々が思考するという限りに於いて、我々は我々が記憶しなかったものをも思考するように思われる。（*Trin.*11, 10, 17）

魂の注視――ないし魂の意志――は、感覚を可感的事物に結びつけることで感覚的表象を得るが、それと同様にして、思考のまなざしを記憶の内の表象に結び付けることで想像物を形成する[77]。思考は記憶の内に保存されている複数の感覚的表象を組み合わせること

---

74 想起は、対象としての記憶と、想起される似像、想起する魂のまなざしの三者から成る（*Trin.* 11, 3, 6）。

75 “Unde etiam phantasias rerum corporalium per corporis sensum haustas, et quodam modo infusas memoriae, ex quibus etiam ea quae non visa sunt, ficto phantasmate cogitantur, sive aliter quam sunt, sive fortuitu sicuti sunt, aliis omnino regulis supra mentem nostram incommutabiliter manentibus, vel approbare apud nosmetipsos, vel improbare convicimur, cum recte aliquid approbamus aut improbamus.”

76 この「四本足の鳥（avis）」に関して、アウグスティヌスは『再考録』で、「レビ記」11:20–23 に「四本足の有翼動物（volatitia quadrupedia）」（*Retr.* 2, 15(42), 2）が記されていることに気づかなかったと「訂正」を加えているが、無論、彼自身このことがこの箇所の論旨を損なうものとは考えていない。

77 「意志は感覚を物体に結びつけるのと同様に、記憶を感覚へと結びつけ、思考する者のまなざしを記

によって、未だ知覚していないものの内的な表象を作り上げるのである。このようにして思考によって得られる表象は特に想像物と呼ばれる[78]。

我々は思考の働きによって未知のものをも自由に思い描く。但し、こうした思考の働きは一方で記憶の内に自らの限界を有している[79]。

> 実際、未だ見たことのない色や物体の形、未だ聞いたことのない音、未だ味わったことのない味、嗅いだことのない匂い、未だ触れたことのない何らかの物体の触覚を、誰も全く思考することは出来ない。……もし誰も知覚したもの以外には何も物体的なものを思考することが出来ないのであれば、知覚したもの以外には何も物体的なものを記憶しないのであるから、知覚の限度が諸々の物体の内にあるのと同様に、記憶の内に思考することの限度（cogitandi modus）が存在することになろう。というのも、感覚は我々が知覚するその物体から形姿を受け取り、記憶は感覚から、そしてまた思考する人の〔魂の〕まなざしは記憶から、この形姿を受け取るのである。（*Trin.* 11, 8, 14）

思考は、感覚的な表象をいわば素材として用いる限りに於いて、本質的に記憶によって限界づけられている。事実、「我々は、我々が記憶しているものか、あるいは我々が記憶しているものに由来するもの以外には、いかなる物体的なものをも思考することはない」（*Trin.* 11, 10 , 17）。この意味で思考は記憶の延長であると言えよう[80]。

そして我々の目下の関心事である未来の予測もまた、こうした思考の働きにその基礎を置くのである。実際、『三位一体論』では明確に「我々は……諸々の過去のものから諸々の

憶に結びつける」（*Trin.* 11, 8, 15）

78 他の多くの場合と同様に、魂の内の事物の印象（affectio）を巡るアウグスティヌスの用語法は必ずしも一貫していない。印象の語は像（imago）や似像（similitudo）と容易に置換される。また表象（phantasia）と呼ばれる場合は主として感覚的な事物の印象を指す為に用いられるが、必ずしも常にそうであるわけではない。但し想像物（phantasma）の語は一貫して思考の結果として得られる表象に対して用いられているように思われる。なお O'Daly（1987, 107）は、アウグスティヌスがストア派に於ける phantasia と phantasma の区別を彼自身の技術上の目的の為に採用したと指摘している。

79 「このようにして、物体的なものについて思考する人は皆、……過去について語るものにせよ、未来について予告するものにせよ、そうしたものを聞いたり読んだりした時に、自らの記憶へと立ち戻り、この思考する人が見つめるあらゆる形姿の限度（modus）と尺度（mensura）をそこで手に入れることとなる」（*Trin.* 11, 8, 14）。

80 我々は『告白』の内に、こうした『三位一体論』に於ける思考の働きについての解釈と同様のものを見出すことが出来る。但し『告白』の記述はかなり概略的なものに留まる。「記憶の内に乱雑に含まれていたものが、あたかも寄せ集めるようにして思考することによって、また管理するようにして注意を向けること（animaduertendo）によって、以前は散乱し顧みられていなかったものを隠し持っていた記憶の内に、いわば手近に置くようにして、既にそれに精通している注視（iam familialis intentio）の下に容易に現れることになる」（*Conf.* 10, 11, 18）。

未来のものを、思考によって推測する」（*Trin.* 15, 7, 13）[81]と述べられている。

第 5 節　過去と未来の対称性

こうした『三位一体論』の議論は、『告白』11 巻の時間論に新たな光を当てる。確かに我々は、未来の時間に対して、厳密な意味に於いては過去の時間と同様の時間計測モデルを適用することが出来ない。しかしその一方で、我々は思考によって、それまでに知覚された過去の表象から、未だ経験されていない未来の出来事についての想像物を作り上げるのであり、この仮想的な未来は厳密な意味での未来ではないが、ある一定の幅を持った計測され得る印象として魂の内に存在するのである。従って『告白』が「諸々の未来についての現前しているものとは期待（expectatio）である」と言う時、それは未来について思考する我々の行為――即ち期待――から得られるこれら想像物を意味していると言えよう。

事実、我々の記憶の内には自ら経験した諸々の事柄の、そしてまた他者の言葉からそれを構成した様々な事柄の似像（similitudines）が存在し、我々はそれらを互いに結びつけて「未来の行為や出来事や希望を」「あたかも現前しているもの（praesentia）であるかのように考える」（*Conf.* 10, 8, 14）のである。

思考の限度が記憶によって定められている限りで、期待は確かに記憶へと還元される[82]。しかし、その形成過程に於いて若干の相違があるとはいえ、計測されるものとしての過去と未来は、魂の内の印象であるという点では共通性を有している。そして『告白』の記述は、両者の相違点よりもむしろその共通性に強調点を置いているように思われるのである。

実際、上述のように『告白』では『三位一体論』と異なり、思考の働きについての詳細な説明は為されておらず、表象と想像物との区別も明示的に語られることはない。表象と想像物との区別は既に初期の著作『音楽論』（387–391）の内にも認められることから（Aug. *Mus.* 6, 11, 32）[83]、『告白』はこの点について、何らかの意図をもって敢えて沈黙していると考えるべきであろう。また、直接に知覚されていない過去の事柄の印象は、未来の事柄

---

[81] この引用の直前には「……我々は、今は不在であるがかつて存在していた諸々のもの、そしてまた我々が忘れていない諸々のものを記憶を通して知る」（*Trin.* 15, 7, 13）と言われている。我々はここから『告白』に於ける時間についての考察が『三位一体論』に反映していることを知ることが出来よう。

[82] 『告白』の時間論の根底に記憶の働きがあることを指摘したのはカイザー（1990）である。カイザーの研究は非常に有益なものであるが、記憶の優越性を現在に対してもまた適用する点で誤っている。

[83] *Mus.* 6, 11, 32: Aliter enim cogito patrem meum quae saepe vidi, aliter avum quem nunquam vidi. Horum primum phantasia est, alterum phantasma. Illud in memoria invenio, hoc in eo motu animi, qui ex iis ortus est quos habet memoria.

と同様思考によって得られるのであるから、その場合、両者はその形成過程に於いても等しいことになる。これらの点を考え合わせるのであれば、過去と未来の非対称性は、『告白』の時間計測モデルに於いては捨象されていると言ってよいだろう[84]。

『告白』に於いて、過去と未来の時間の計測は、対称的な構造の下に捉えられているのである。

第 6 節　小括

最後にここまでの考察を簡潔にまとめておきたい。

『告白』の時間計測モデルは、事物の運動の印象から間接的に時間を計測するというものであった。経験された過去の出来事は感覚による知覚を通してその表象を魂の内に形作り、この表象から、経験されたことのない過去の出来事や、未だ経験されていない未来の出来事の想像物が形作られる。これら魂の内の印象の比較考量を通して、我々は時間の長短を計測するのであり、過去の時間の計測と未来の時間の計測は、『告白』の時間計測モデルに於いては対称的な構造の下で捉えられていると言える。

しかしこの過去と未来の対称性は、間接的に現在の特殊性を際立たせることになる。

前章で見たように、外界の時間軸上の現在は、「極小の瞬間という部分にも分かちえない」ものであり、「どのようなわずかな間隔にも広がっていない」ものであった（*Conf.* 11, 15, 20）。現在のこの点的な性格は、その内で何らかの運動が生起するということを許容しない。実際、運動の無い所にはその印象もまた存在しないだろう。またたとえ思考によって計測され得る広がりを持った何らかの想像物を思い描こうとも、そのような想像物は、それが物理的時間の現在の対応物である限りに於いて、一方を過去に他方を未来に引き渡さざるを得ず、立ち所に計測されるべきものとしての資格を失うのである。

それ故、アウグスティヌスは「我々は長い時間や短い時間と言うが、過去か未来についてでなければこのように言うことはない」（*Conf.* 11, 15, 18）として、計測される時間を過去と未来とに限定する。

彼が「諸々の過去についての現在は記憶であり、諸々の現在についての現在は注視であり、諸々の未来についての現在は期待である」（*Conf.* 11, 20, 26）と言う時、記憶や期待は

84　無論このことは時間軸上の過去と未来の非対称性という問題にアウグスティヌスが無関心であったということを意味しない。むしろその問題に鋭敏であったからこそ、彼はこのような結論に導かれたのである。

計測されるものが何であるかを説明する。これに対し、現在は計測される時間ではない。

注目すべきは、『三位一体論』に於いて、注視の働きが魂の意志とも呼ばれ、感官や思考のまなざしを対象へと結びつける役割を付与されていることだろう。注視の働きは、記憶や期待そのものを可能ならしめる基礎として置かれているように思われる。

そしてこの注視の特殊性こそが、『告白』11 巻の創世記解釈の中で時間論が有している意義を説明する。それ故、次章では魂の内の現在としての注視の働きについて、今少し詳しく論じることにしたい。

第 3 章

『告白』11 巻に於ける時間論の役割
――アリストテレスおよびプロティノスとの比較から――

第 1 節　はじめに

前章までに我々は、アウグスティヌスが『告白』の時間論に於いて、時間を計測する魂の三つの働きを明らかにし、とりわけその現在の働きであるところの注視作用に特殊な地位を与えていることを見た。

それ故、本章ではこの注視作用への着目が、彼の同時代人に対してどのような意義を有していたのかという観点から、『告白』の時間論を改めて考察することを試みる。『告白』の読者にとり、その時間論は過去の哲学者達の言説の単なる反復として受け取られたのであろうか、あるいは何かしら新たな議論として理解されたのか。そしてまた、そのいずれの場合であれ、彼の時間論は先行する――そして次の巻に於いて引き続き展開される――聖書解釈とどのような関係にあるものとして読まれていたのか。これら二つの問いに答えることは、単にアウグスティヌスの時間論に対する理解を深めるだけでなく、『告白』それ自体についての我々の解釈にも新たな光を投げ掛けることになるであろう。

考察の手順は次の通りである。まず、アウグスティヌスへの影響が強く指摘されているプロティノス（ca. 205–270）の時間論と『告白』のそれを比較し、さらにプロティノスを含む古代の知的世界に大きな影響を与えたアリストテレス（384 BCE–322 BCE）との比較を行うことによって、古代の哲学的伝統に於ける『告白』の時間論の位置付けを探る。次いで、そこから得られた結論を基に、時間論が創世記解釈の中でいかなる役割を有していたかについて一定の解釈を提示することにしたい。

第 2 節　プロティノス『エンネアデス』3 巻 7 章概観

アウグスティヌスがプラトン哲学の真の復興者と看做すプロティノスは（cf. *C. Acad.* 3, 18, 41）、『エンネアデス』3 巻 7 章に収められた論文の中で時間についての議論を展開している。

「永遠と時間について」と題されたこの章は、永遠と時間とを峻別することから始まるが（Plot. *Enn.* 3, 7, 1, 1–2）、この両者は本質的には区別されつつも、ある一定の関係を構築

しているとされる。即ち、永遠と時間は、前者が知られれば後者が知られ、後者を正しく理解するなら「想起によって」前者を観照することが可能となる「原型」と「似像」（*Enn.* 3, 7, 1, 18–23）の関係にあるとされるのである。

従ってプロティノスにとり、時間の考察と永遠の考察とは、一方を明らかにすることが常に他方を明らかにすることでもあるような密接な関係にあると言えよう。

実際、彼にとって時間の考察は、我々が時間の内に在りながらもなお永遠に与っているという事実から要請されるものであった（*Enn.* 3, 7, 7, 6–9）。時間的な存在である我々が如何にして永遠の内に在ることが出来るかを問うことが彼の議論の目的であり、この点で彼の視線は常にその上方にある永遠へと向けられていると言える。

議論の目的が示された所で、彼は先人の説として時間の三つの定義を紹介する。それによれば、時間は（1）何らかの運動、あるいは（2）運動体それ自体、ないし（3）運動に属する何か、として規定されてきたという。但し（1）と（2）の定義は本質的に同じものであると言ってよい。というのも彼はこれら二つを言い換えて、次のように述べているからである。即ち、「時間が運動であると述べる人々の内、〔(1)〕ある人々は全ての運動であると言い、他の人々は世界の運動であると言うのであり、また〔(2)〕運動体であるという人々は世界の球であると言う」（*Enn.* 3, 7, 7, 21–24）と。

運動体の動を時間と規定するにせよ、その運動を行なう運動体それ自体を時間と規定するにせよ、ここでは特定の運動体が動くという事態が問題となっている。然るに、「運動がその内にあるところのものと運動それ自体とは別のもの」であるのだから、運動は「時間の内にある」（*Enn.* 3, 7, 8, 2–6）ことが必然である。そしてここからまた「天球の動きでさえ時間ではないとすれば、まして運動することから時間だと推測された天球それ自体は時間ではありえないだろう」（*Enn.* 3, 7, 8, 20–23）ということが帰結する。それ故、これらの定義は共に退けられることになるのである。

これにより、時間が（3）運動に属する何かであるという説が残されるが、これは時間を（a）運動の「広がり」あるいは、(b）運動の「数」ないし「尺度」として規定するものである。しかし、時間を（3a）動の「広がり」と看做すこともまた、時間それ自体の定義とはなり得ない。なぜなら「この広がり（τὸ διάστημα）」は「運動の外部にあるのではなくて、瞬間的ではない運動〔i.e.連続的な運動〕そのもの」であり、「広がった運動や広がりそれ自体」は「時間であるのではなくて時間の内にある」（*Enn.* 3, 7, 8, 48–52）ものであるからである。

従って、(3b) 動の「数」ないし「尺度」という時間の定義が残る問題となる。プロティノスはこの「数（τὸ ἀριθμός）」の意味を何らかの量を計測・表示する「尺度（τὸ μέτρον）」と同じものとして理解し[85]、「時間とはより先とより後に則した運動の数である」（*Phys.* 4, 11, 219b1–2）という有名なアリストテレスの定義を、「運動と並走しながら運動のより先とより後に則して運動を計測した数である」（*Enn.* 3, 7, 9, 55–57）と言い直しているが、時間の計測が問題とされているという点で、ここには計測する主体としての我々の魂に対する問題意識が看て取れるように思われる。しかし彼は計測される時間の部分と時間それ自体とを明確に区分し、自らが問うているのが前者ではなく後者であることを強調する。

> 時間は無限であるしそう言われてもいるのに、如何にして時間についての一つの数があり得るというのか。但し誰かが時間の一部分を切り出して計測するのならば別であるが、しかしこの部分の内には計測される以前にも時間があることになろう。また計測する魂が存在する以前にさえ、時間がないことがどうしてあろうか。但し、誰かが時間の生成は魂に由来すると言うのならば別である。しかし少なくとも計測することの為には、このことは決して必要ではない。なぜなら、何ものも計測しないとしても、それはそれが現にあるだけの分量あるのだから。（*Enn.* 3, 7, 9, 77–82）

従って、時間が「運動の付随物だと主張するのは、このものがまさに何であるかを説明するものではない」（*Enn.* 3, 7, 10, 1–4）のである。

それ故、彼は時間自身に自らの出生を語らせる。それによれば、時間は「在るもの（τὸ ὄν）の内で安らっていた」が、「余計なことの好きな本性」、即ち魂が「自らを支配し独立して在ることを望み、また現に在るよりも多くを求めることを選んで、それ自身動き、時間もまた動いたのであり、そうして常に次（τὸ ἔπειτα）や後（τὸ πρότερον）へと、そしてまた同じものへではなく次々に別のものへと動きながら」、魂と時間が「ある距離を歩いて、時間を永遠の似像として造ったのである」（*Enn.* 3, 7, 11, 14–19）。

従って時間とは「在るもの」からの発出の結果であり、魂によって世界と共に造られたものである[86]。但し、この時間を造作する働きが、我々の魂にではなく、世界霊魂に固有的に帰されている点には留意すべきであろう（cf. *Enn.* 4, 4, 15–17）。というのも、もしそう

85　プロティノスによる数の定義については *Enn.* 5, 4, 17–18 参照。

86　時間の生成に関する魂の働きについては内藤（1993）を参照。

でないならば、計測する主体としての我々の魂が存在しない所には、時間が存在しないことになり、これは彼が明確に否定するところであるからである。

ともあれ彼の時間論は、彼の他の多くの議論と同様に、一者からのこの世界の生成とその秩序を示すものであり、また最終的には世界霊魂の在り方、ひいては我々の魂の在り方を示唆するものとして機能しているように思われる。

第 3 節　プロティノスからの影響と『告白』の議論の特殊性

アウグスティヌスの著作の内に、上述のようなプロティノスの議論の影響を認めることは困難なことではない。既に最初期の著作『音楽論』（387–389）に於いて「永遠を模倣する時間」（*Mus.* 6, 11, 29）という観念が認められ、また『未完の創世記逐語註解』（393）では「時間は永遠のしるしのように、即ちあたかも永遠の影のように見える」（Aug. *Gn. Litt. imp.* 13, 38）とある。

また世界と時間との関係について彼は次のように述べている。即ち「創られた被造物の運動によって時間は流れ始めたのである。……しかし被造物が運動するということは、被造物が存在していなかったならばあり得ない。それ故、被造物が時間によって始まるというよりも、むしろ時間が被造物によって始まるのであるが、両者とも神に由来して始まるのである」（Aug. *Gn. Litt.* 5, 5, 12）と。

この『創世記逐語註解』（401–414）の一節は、世界霊魂という概念を取り去り、代わりに神の意志的な創造の業を導入しているとはいえ、世界と時間が共に始まったとする点でプロティノスの議論を引き継ぐものである。同様の見解はまた『神の国』（413–426）にも認められる（*Civ. Dei* 11, 6）。

従ってアウグスティヌスの内には、一貫してプロティノス的な時間解釈というものが一定の影響を与えていると言うことが出来るだろう。しかしながら『告白』の時間論は、これら他の著作と較べて異質なものであるように思われる。

実際 O’Daly（1987, 152）が指摘するように、『告白』11 巻には永遠の似像としての時間という観念は認められない。また世界と時間との関係について言えば、確かに「いかなる時間も被造物なしには存在し得なかった」（*Conf.* 11, 30, 40）という言及が見られるものの、それは 11 巻の時間論の主要な議論からは外れた位置にある。

しかし最も重要な点は、プロティノスが時間の考察と永遠の考察とを非常に密接に関連

づけ両者の関係性を議論の中心に置いているのに対し、アウグスティヌスが、少なくとも『告白』11 巻 14–28 章に於いては、永遠とは別に我々人間の日常的な場面に於ける時間を考察の直接の対象としている点であろう。有名な「時間とは何か」という『告白』の問いは、「あなた〔i.e.神〕は恒常であるからいかなる時間もあなたと等しく永遠であるのではない。もし時間が恒常であるならそれは時間ではないだろう」（*Conf*. 11, 14, 17）という一節に続くものである。ここには永遠を出発点として時間を語るという姿勢は見られず、むしろ両者の強い対比が示されている。そこで問題とされているのは、我々が時間とは何であるかを知らないにもかかわらず、それでもなお時間の長短について口にすることが出来るという経験的な事実であった（*Conf*. 11, 15, 18）。『告白』の時間論は我々の日常的な行為としての時間の計測が持つ謎を論じるのであり、時間を永遠から語るというプロティノス的な説明方法とは一線を画すものである。

そして、時間をそれ自体として論じるという正にこの点に於いて、『告白』の議論とアリストテレスのそれとの比較が可能となるのである。

第 4 節　アリストテレス『自然学』4 巻 10–14 章概観

アリストテレスはまず時間に関する幾つかの難問を検討することから始める。彼は「時間は全く存在しないか、あるいは辛うじておぼろげに存在する」（*Phys*. 4, 10, 217b32–33）と考えられてきたとし、その理由を次の三点に求める。

第一に、時間は「一方では過ぎ去って存在しないものであり、他方では来らんとして未だ存在しないもの」であって、これら二つの部分から「構成されている」と考えられている。然るに「存在しないものから構成されたものが実在性を分有するということは不可能であると思われる」（*Phys*. 4, 10, 217b33–218a3）。

第二に、上記の様に時間が過去と未来という二つのものから構成されている限り、時間は分割され得るものでもありえないことになる。なぜなら、「分割され得るもの」はその「全ての部分が存在するかいくつかの部分が存在することが必然である」（*Phys*. 4, 10, 218a3–5）からである。重要なのは彼がここで、今を時間の構成要素と看做していないことであろう。実際、彼は「今（τὸ νῦν）は部分ではない。というのも……時間は諸々の今から合成されるとは思われないから」（*Phys*. 4, 10, 218a6–8）と述べている。

第三に、この今を巡る問題が明らかにされる。即ち「過ぎ去ったものと来らんとするも

のとを分かつように見える」この今が「常に一つの同じものであるのか、あるいは相異なるものとしてあるのか、これを知ることは容易ではない」（*Phys*. 4, 10, 218a8–11）のである。もし今が常に相異なるのならば、ある今は「その時には存在しているのだから、自己の内で消滅する」ことが出来ず、かといって別の今の内で消え去ることも、それが別の今である限りに於いて、不可能であることになる（*Phys*. 4, 10, 218a16–21）。それ故、時間は、継起的に生じる別々の今という部分から構成されることが出来ない。しかし他面、一つの同じ今しか存在しないのならば、「一万年前に起こった物事が今日起こっている物事と共にある」ことになり「より先（πρότερον）もより後（ὕστερον）もなくなる」が故に不条理に陥ることになる（*Phys*. 4, 10, 218a25–30）[87]。

かくして時間を巡る諸難問は今の問題へと集約される。今とは時間にとって何であるのか。アリストテレスはこれを我々の時間認識という文脈に於いて明らかにする。

彼はサルディニアの英雄達の下で眠る人々を例にとる。目覚めた時、彼らには「時間が経過した」とは思われない。というのも彼らは「知覚の欠如（ἀναισθησία）によって中間を取り去ってしまう」が故に、眠りこむ直前の「より先なる今」に目覚めた直後の「より後なる今」を「結びつけ一つにしてしまう」（*Phys*. 4, 11, 218b21–27）からである。ここでは今が時間認識の為の一つの必要条件として語られている。アリストテレスはさらに次のように言う。

> しかしまた、まさに我々が運動をより先とより後とを識別することによって識別する時に、我々は時間をも認識するのである。……然るに我々がより先とより後とを識別するのは、それを互いに他なるものであると判断しそれらの中間にそれらとは異なるあるものが存在すると判断することによってである。というのも、我々がこれら両端の項を中間項とは異なるものと思惟し、より先とより後との二つの今があると我々の魂が語るその時に、我々は時間があると言うからである。（*Phys*. 4, 11, 219a22–29）

アリストテレスにとり、ある特定の時間の認識は、より先とより後という二つの今を我々が識別することによって、中間にある特定の時間が切り出された結果として成立する。この意味に於いて今は時間の部分ではなく「限界（πέρας）であり、時間はある有限なものと

87　この第三の難問に対するアリストテレスの直接の回答については村上（1977, 11–12）を参照。

して切り取られる」（*Phys*. 4, 10, 218a24–25）のである。

ここで重要なのは、二つの相異なる今によって有限な時間を切り取る働きが、魂に帰されていることであろう。「時間とはより先とより後に則した（κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον）運動の数である」と言う時、彼の議論は魂の問題に接しているのである。

但し彼は、このような今を如何にして魂が認識するかという点については何も語っていない。確かに一連の議論の最後に改めて検討に値する問題として、「時間は霊魂に対してどのような関係を持つのか」（*Phys*. 4, 14, 223a16-17）という問いが挙げられている。しかしこの問いは「もし霊魂が存在しないとしたら、果たして時間は存在するか否か」（*Phys*. 4, 14, 223a21–22）と言い直されているように[88]、時間が魂に従属するか否かを尋ねるものであって、時間を計測する魂の働きを問うものではない。

むしろ反対に彼は、時間の認識が成立する根拠を、この今それ自体の内に求める。議論の基礎となるのは、時間（ὁ χρόνος）と運動（ἡ κίνησις）と大きさ（τὸ μέγεθος）の三者の対応関係である[89]。運動が大きさに従うのと同様に運動体は点に従い（ἀκολουθεῖν）（*Phys*. 4, 11, 219b15–17）、「時間が運動に従うようにして今は運動体に従う」（*Phys*. 4, 11, 219b22–23）。そして特定の運動が「運動体の故に知られ得るもの」であるのと同様にして、時間もまた「最も良く知られ得るもの（γνώριμον μάλιστα）」（*Phys*. 4, 11, 219b28–31）としての今によって知られることになるのである。

アリストテレスは魂が時間を認識する主体であることを認める。しかし彼は時間認識の成立根拠として、点や運動体との類比から今の把捉可能性を挙げるのみであり、時間を認識する際の魂の働きについての考察は手つかずのままに残されているのである。

第 5 節　アリストテレスの今とアウグスティヌスの現在

時間の認識に関するこの今の働きは、アウグスティヌスの現在を巡る議論に反映しているように思われる。

既述のように、「時間とは何であるか」と問うアウグスティヌスは、時間の本質をそれが「存在しないことへと傾いている」という点に置く。なぜなら「何ものも過ぎ去らなかっ

88　アリストテレスに於ける時間と霊魂の問題に関しては、Coope（2005, 63–65）を参照。

89　この三者の対応関係はアリストテレスの時間論全体の基礎を成す。実際、時間の量性、連続性、可分性もまたこの対応関係によって担保される（*Phys*. 4, 12, 220b24–28; cf. 4, 11, 219a10–13）。また今について言われる「より先」と「より後」とは、第一義的には場所に関して言われるものである（*Phys*. 4, 11, 219a14–15）。

たのならば過去という時間が存在しないであろうこと、また何ものも到来しなかったのならば未来という時間は存在しないであろうこと、そして何ものも存在しなかったのならば現在という時間は存在しないであろうことを」彼は「確信をもって知っている」からであり、また現在が「常に現在であって、過去に移り行かないなら、もはや時間でなくして永遠である」（*Conf*. 11, 14, 17）ことになるからである。

アウグスティヌスはここで、過去と未来と現在という三つの要素から時間を考察している。しかしまた彼は、時間がこれら三つの部分から成る全体として存在するわけではないことを、アリストテレスと同様に明確に意識していたように思われる。

まずアウグスティヌスは、我々が長い短いと言うことが出来るのは過去と未来の時間についてのみであると述べる（*Conf*. 11, 15, 18）。然るに、もし時間が過去と未来とに分割されるのならば、アリストテレスが述べる様に時間は「分割され得るもの」となり、「全ての部分が存在するかいくつかの部分が存在」しなくてはならない。だが未来は既に存在せず、過去ももはや存在しないことにその本質を置く（*Conf*. 11, 15, 18）[90]。従って時間の三要素の内、残された現在のみが存在することになろう。

しかし、セクストス・エンペイリコスが指摘しているように、もし現在が分割可能な広がりを有しているならば、そのある部分は過去に、他のある部分は未来に属することになる。従って現在のある部分は存在しているが、ある部分は存在していないことになり、これは不合理である。反面、現在が何らの広がりも持たないのであれば、運動変化はこの現在の内に生起することが出来ない（*PH* 3, 19, 144–146）[91]。それ故、今ないし現在を時間の部分と考える場合、この当の今ないし現在の存在それ自体が疑わしいものとなり、ひいては時間の存在さえも否定されることになるのである。

恐らくこれこそ、アリストテレスが今を時間の部分ではなく、大きさに於ける点と類比的なものとして考えるその理由であろう。点が線分の部分ではないのと同様に、今ないし現在もまた時間の部分ではないとするならば、懐疑主義者が提示するような現在を巡る矛盾は解消される。

そしてアウグスティヌスもまた、「もし時間の内に、もはやいかなる部分にも、即ち極小の瞬間という部分にも分かちえない何かが知解されるとするならば、現在と呼ばれるのは

---

[90] ここにはパルメニデスの基本原則の影響が看て取れる。「汝はあらぬものを知ることは出来ず（というのもそれは不可能なことであるから）、語ることもできない」（Parm. Fr. 2, 7–8）。

[91] 従ってゼノンの言う通り、飛んでいる矢は止まっていることになる（cf. *Phys*. 6, 9, 239b5–7; 30–33）。

ただそれのみである」（*Conf.* 11, 15, 20）として、現在の点的な性格を強調するのである[92]。

然るにアリストテレスにあってこの今は、「最も良く知られ得るもの」として、時間認識の基礎であった。時間認識に於ける今ないし現在の位置づけというこの問題を、アウグスティヌスもまた、「現在は広がり（spatium）を有していないのであるから、現在という時間は如何にして測られるのだろうか？」（*Conf.* 11, 21, 27）と問いかけることによって主題化しているように思われる。

計測される時間はある種の広がり（spatium/distentio）でなくてはならない[93]。ではいかなるものの広がりであるのか。アウグスティヌスはこの計測される広がりを魂の内に求める。計測されるのは魂の広がり（distentio animi）としての事物の印象（affectio）に他ならない（*Conf.* 11, 26, 33; 11, 27, 36）。

然るに、事物の運動を我々が認識するのは、「諸々の現在についての現在」（*Conf.* 11, 20, 26）としての注視（contuitus/intentio）[94]が感官を対象へと結びつけることに拠る。実際、『三位一体論』では視覚による認識を例に、「魂の注視（intentio animi）」が「見られているこの事物へと、それが見られている間、目の感覚を留め置く」（*Trin.* 11, 2,2）と言われている。注視は視覚という感覚をその対象へと結びつける。そして視覚が対象へと留め置かれているこの間、実際に、この見るという行為が行われるのである。この意味で注視作用は、見るという我々の行為の成立根拠であると言えよう。

こうした注視の働きはまた、我々の行為が持つ三つの相を明らかにする。視覚による認識を例に挙げるならば、注視が視覚を対象へと結びつけることによって、実際に見るという行為が始められる始点、そして注視が感覚を対象へと結びつけることを止めることによって、見るという行為が終えられる終点、そして注視が感覚を対象へと留め置くことによって、見るという行為が続けられる中間の持続、これらの三つの相が見るというこの行為の内に存在するのである。

注視が感覚を対象へと結びつけるが故に、運動の認識は始まり、続き、已む。然るに、事物の運動の認識によって、我々はそれらの印象を魂の内に形成する。それ故、認識された事物の運動の印象も、始点と終点、そしてその中間を持つことになる。

92　点が部分を構成しないことを O'Daly（1987, 154–155）は見逃している。

93　我々は「なんらかの広がりにおいて（in aliquo spatio）」時間を計測するのであり、「いかなる広がりも持たないものを計測することはない」（*Conf.* 11, 21, 27）。

94　『告白』に於ける contuitus と intentio の用法については本稿註 52 参照。

始点と終点、アリストテレス流に言えば「より先」と「より後」というこの二つの限界は、それらの中間の広がりと同様に計測される時間に不可欠な要件である。実際アウグスティヌスはこの点に関して、丁度アリストテレスにあって時間の認識がより先とより後という二つの今によって初めて可能となるものであったのと同様に、我々が計測するのがただ「ある始めから終わり迄の間隔（intervallum）それ自体」であって、「未だ存在しないものや既に存在しないものや、いかなる間（mora）にも拡げられて（extendi）いないものや、〔二つの〕限界（termini）を有していないものを計測するのではない」（*Conf.* 11, 27, 34）と明言している[95]。

諸々の現在についての現在としての、即ち諸々の現前するものに関わる魂の能力としての注視作用は、アリストテレスの今と同様に、時間を限界づける。また、今とこの現在の注視作用の類似点として、両者が、時間を連続体として規定する機能を有している点が挙げられよう。実際アウグスティヌスに於いて、計測される時間は、注視作用が持続する限りに於いてある一つの連続体として魂の内に現れることになる。他方、アリストテレスもまた「時間は今によって連続的なものである」（*Phys.* 4, 11, 220a4–11）と主張する。但しアリストテレスに於いては、それはあくまで「運動と移動とは移動しているものによって一なるものである」が故に「点もまた長さを連続させる」（ibid.）ことに拠るのであって、ここでもまた時間に於ける今と運動に於ける運動体や大きさに於ける点との類比が主張されることになるのである。

このように、アリストテレスの今とアウグスティヌスの現在は、ある面で非常に近い役割を有していると言える。しかし、前者が時間に付帯するものとして時間それ自体に帰属させられるのに対し（*Phys.* 4, 11, 220a21–22）、後者は魂の働きとして個々の存在者の内に位置づけられており、ここに両者の大きな相違を見てとることが出来よう。

第 6 節　比較から導かれる『告白』の時間論の特徴

アリストテレスの今との比較から明らかになるのは、『告白』の時間論が古代の時間論の伝統を踏まえた上で自らの論を構成しているという点である。時間の計測の問題は、既にアリストテレスに於いて魂の問題に結び付けられていた。しかしアリストテレスは、時間

95　それ故また、「もし私が物体が動き始めてからを見ておらず、動き続けていてその結果動き已む時を私が見ていないとしたならば、恐らく私が見るということを始めてから止める迄の間を除いては私は時間を計測することが出来ないであろう」（*Conf.* 11, 24, 31）と言われる。

を計測する主体としての魂という概念を打ち立てつつも、時間認識の根拠としては今の把捉可能性を挙げるのみであって、魂それ自体の問題に立ち入ることがない。対してアウグスティヌスは、時間に於ける現在が今と同様に点的な性格を有することを認めた上で、諸々の現前するものに関わる魂の働きとしての注視作用に着目し、時間の認識を時間の計測主体の側からもまた根拠づけるのである。

しかしこのアウグスティヌスの説明には、もし時間論の語を時間とは何かという問いに答える為の議論を指すものと解するのならば、時間論としてのある決定的な弱さがある。というのもプロティノスが指摘するように「誰かが時間の一部分を切り出して計測するのならば」「この部分の内には計測される以前にも時間がある」ことが必然であり、時間は「計測する魂が存在する以前にさえ」（*Enn.* 3, 7, 9）存在していることになるからである[96]。実際、注視作用が持続するのは、この注視作用がその内で生じるところの時間が持続しているからに他ならない。魂の内に時間を措定する限りに於いて、時間は魂の内と外とに二重化されることになるのである。従って、時間とは魂の広がりであるという『告白』の有名な一節は、この「存在しないことへと傾いている」時間それ自体については何も言及してはいないということになろう。

この困難を理解していたプロティノスは[97]、自らの発出論の観点から、時間と魂との問題を時間と世界霊魂の問題へと読み替える。そうすることによって彼は、世界の生成プロセスの中での時間の由来を説き、時間が世界霊魂の働きに伴って生み出された永遠の似姿であるという、時間の本質規定を手にすることになるのである。

時間の始まりを被造物の始まりに結びつけ、両者の起源を神に置く『創世記逐語註解』の前掲の一節からすると、アウグスティヌスもまたこうした困難を理解していたように思われる。しかし彼は、永遠を出発点として時間を語るプロティノス的な説明法をこの『告白』に限っては採用しなかった。この事実は『告白』の一連の議論が時間の本質規定とは異なる目的を以て為されたものであるという可能性を示している。

---

96 國方（2005, 61）は、この批判がアフロディシアスのアレクサンドロス（fl. 2c.末–3c.初頭）のような後のペリパドス派の解釈者達に対するものであると指摘している。

97 「計測する為に大きさを用いるものが魂だと誰かが言うかもしれないが、このことが時間の観念に対して何のかかわりがあるだろうか」（*Enn.* 3, 7, 9, 82–85）。

第 7 節　『告白』11 巻に於ける時間論の役割

アウグスティヌスの議論の最大の特色は、魂の注視作用に時間の計測の根底を見る点にある。このことが『告白』11 巻に於いてどのような意義を有しているかを知る為の最大の手がかりとなるのは、恐らく、一連の議論の終極にある『告白』11 巻 28 章 38 の一節であろう。彼はここで既知の詩歌を口誦する場合を例に挙げる[98]。

> 私は既知の歌をまさにこれから歌おうとする。歌い始める前には私の期待がその歌の全体へと広がり、いざ歌い始めれば私の記憶が――期待から過去へと私がその歌の部分を摘み取るのに応じて――広がって行く。私のこの行為の流れ（uita huius actionis meae）は、私が既に歌ったということの故に記憶へと、かつまた私がまさにこれから歌おうとすることの故に期待へと、延び広がるのである。しかし私の注視（attentio）は私の下に現前して在り（praesens adest）、この注視を通してかつて未来であったものが移り行き、過去が生じるのである。このことが行われるにつれ、期待が短くなり記憶が伸張していき、これは為された業の全体が記憶へと移り行って全ての期待が尽き果てるまで続く。（*Conf.* 11, 28, 38）

予め定められた歌の全体は期待の内にある。そして注視作用がこれを記憶の内へと引き渡していくのであるが、注目すべきは、注視が我々の下に現前して在るこの間、実際に口誦するという行為が行われ続けるという点である。注視の持続はここで、我々の行為の持続と重ねられる。

そしてこの行為と意志の不可分性、そしてまた行為に対する意志の根源的性格は、ただ詩歌の口誦という場面に於いてのみ当てはまるものではなく、人間の行為一般に通じる普遍的なものである。実際、彼は「歌全体に於いて行われるこのことが、……この歌がその小部分であるようなより一層長い業に於いて行われ、……人間達の生の全体がその諸部分であるところの「人の子らの」世々全てに於いて行われる」（*Conf.* 11, 28, 38; cf. Ps. 30(31):20）と述べている[99]。

98　ここではもはや時間の長短の計測は問題となっていない。なぜなら既知の詩歌は、それを口誦する人がどれだけの長さかを「予め考えて定めた」「定め置かれた終端へと到達するまで鳴り響く」（*Conf.* 11, 27, 36）ものであって、既にその全体の長さが口誦する人によって決定されているからである。

99　ここで彼の議論は再びプロティノスのそれに接近しているように思われる。プロティノスは「時間とはある生活（βίος）から他の生活へ移っていく運動に於ける魂の生（ζωή）である」（*Enn.* 3, 7, 11, 43–45）

このようにしてアウグスティヌスは、時間の計測に関わる謎の探求を契機に、人間的意志の在り方を語る。ではこのことは、『告白』11 巻に於いてどのような意義を有しているのだろうか。

この点に答える為には、時間論が展開されるその前後の文脈に目を向ける必要があるだろう。時間論が展開される前の『告白』11 巻 10 章に於いて、アウグスティヌスは「神は天地を創造する以前に何を為していたのか」（*Conf.* 11, 10, 12）という、天地創造に対する異論を取り挙げている。

この異論は、天地創造という「その時」にそれまで無為であった神の内に何らかの新たな意志が生じたとするならば、意志の生起が時間的なものである以上、神は永遠ではないと主張するものであった。

これに対してアウグスティヌスは既に『告白』11 巻 13 章で、天地の創造以前には時間が存在しないことから「その時」と問うこと自体が不適切であると主張し、この異論を退けようと試みている。しかしここで問題となるのは、我々の行為の時間性である。

実際、人間の行為は全て、時間から切り離すことが出来ないように思われる。

上述 11 巻 28 章で強調されているように、我々の全ての行為の根底には、魂の注視ないし意志の働きがあり、この意志ないし注視が生起し、続き、已むその間、意志されたその当の行為が行われる。然るに、運動の認識の場合と同様に我々の行為は全て、「～し始め」「～し続け」「～し終える」という三つの位相を有しているのであるから、全ての人間的行為は、必然的に始点と終点を有し、この「より先」と「より後」の間、持続することになろう。しかし、この注視の持続は時間の持続によって担保されるのであるから、いかなる意志的な行為も時間的なものに他ならないことが帰結する。

またこうした人間の行為は必然的に始点を有するのであるから、そのような人間的行為は、それを行おうとする意志が「ある時」に生じることによって行われるものであると言える。そしてもし神の創造の業がこのようなものであったのならば、神の意志はやはり「その時」に新たに生じなければならなかったことになろう。これは先に挙げた異論が指摘していることである。

それ故、人間の業と神の業との相違が示されねばならない。神の意志的な業は人間のそれと同じではないし、またその延長でもない。

と述べるが、この魂の運動とは、魂の活動、即ち思考を指す（ibid. 36–39）。またこの引用の直前の箇所では「生の広がり（διάστασις ... ζωῆς）が時間をもたらした」（ibid. 42）と言われており、用語面での類似も多い。

実際、アウグスティヌスは「私にとり一つの歌が知られているような仕方で諸々の過去と諸々の未来との全体がそれにとって知られているような、非常に偉大な知識や予知（scientia et praescientia）を豊かに備えている魂（animus）があるなら、そのような魂はあまりにも驚嘆すべきものであり畏怖で立ち竦むものである」としながらも、「諸々の魂（anima）と物体との創造者であるあなたが……そのような仕方で全ての未来と過去とを知っていたということは相応しいことではない」（*Conf.* 11, 31, 41）と述べ、人間の意志的な業と神の意志的な業との間の決定的な断絶を強調する（cf. *Conf.* 12, 15, 18）。事実、神は「観念の多様性なしに初めに於いて天地を知り」、「業の区別なしに初めに於いて天地を創った」（*Conf.* 11, 31, 41）のである。

彼はこのようにして、時間論に先立つ『告白』11 巻 10 章の「神は天地を創造する以前に何を為していたのか」という異論に答える。神による創造の業は、人間の意志的な行為の延長に捉えられるものではない。それは人間とは全く異なる仕方で為されたのである。

対照法によって神の業と人間の業との間に存在する懸隔を示すこと、ここに『告白』11 巻に於ける時間論の意義が存在する。

第 8 節　小括

最後に本章の考察から得られた結論を簡潔にまとめることにしたい。

他の諸著作と異なり、アウグスティヌスは『告白』に於いて永遠から時間を語るという時間のプロティノス的な説明方法を採用せず、時間それ自体が持つアポリアを扱っている。この点で『告白』の議論はアリストテレスのそれに近い。しかし、後者が魂を時間認識の主体として立てながらも、時間を認識する際に魂の内で何が生じているかについて沈黙しているのに対し、前者は魂の注視作用の働きを基に、時間を計測する際に魂がいかに機能しているかを論じるのである。我々はここにアウグスティヌスの独創性を認める。

このアウグスティヌスの独創性は、『告白』11 巻の固有の文脈から導かれたものであるように思われる。

時間の計測を成り立たしめる注視の働きは、我々のあらゆる行為の根幹にある[100]。然る

[100] たとえばそれは、我々のあらゆる認識行為の根幹にある。前章で見たように、『三位一体論』に於いてアウグスティヌスは、この注視（intentio）の働きを意志（voluntas）とも呼び、対象へと適切な感官や思考する者のまなざしを結びつける役割を与えている（*Trin.* 11, 2, 2; 11, 2, 5; 11, 8, 15）。intentio の語を「注視」と訳すことは、この語の持つ意味の広がりを大きく減じるだけでなく、議論の焦点を曖昧にしてしまうことに繋がるが、『告白』に於けるその語の用法により適切な訳語を私は見出すことが

に、我々によってある時に始められ、ある時に終えられるこの注視は、時間の持続の故に持続する。それ故、我々の行為は常に時間から切り離すことが出来ない。これに対してアウグスティヌスは、神による天地の創造の業がこのような人間の業とは全く異なる仕方で為されたことを強調する。「神は天地を創造する以前に何を為していたのか」という異論は、神の創造の業を人間の意志的な行為の延長として捉えることに誤りがあるのである。

対照法によって神の創造の業の非時間性を明らかにすること、ここに 11 巻に於ける時間論の有用性がある。そしてそれはまた、創造の六日物語を解釈しようとする『告白』11–13 巻に於ける時間論の役割でもあろう。

しかし、人間の行為の根底にある注視の働きを明らかにすることは、単に天地創造に対する異論への反駁として必要とされただけではない。時間論には『告白』全 13 巻の構成意図とも密接に関連したもう一つの役割が存在するのである。

それ故、続く三つの章では、議論の対象を『告白』11 巻から彼の回心の物語へと広げ、その構成意図と時間論との繋がりについて論じることにしたい。

出来なかった。

第 4 章

『告白』のキアスムス構造
――プラトン派の書物と『ホルテンシウス』――

第 1 節　はじめに

我々は前章までに、『告白』の時間論が 11 巻以降の創世記解釈に於いて果たしている役割を見た。しかし時間論の意義は、単に創世記解釈の文脈に於いてのみ尽きるものではない。それは、同書前半巻で語られるアウグスティヌスの半生の物語とも呼応し、『告白』全体を貫く統一的主題の中で欠くべからざる重要な役割を有しているのである。

それ故、まず時間論と『告白』前半巻との関連を明らかにする為、本章と次章では、その予備的な考察として、同書 1–9 巻で語られる彼の回心の物語の構造論的分析を行う。

マニ教からキリスト教への回心を語るこの回心の物語に於いて特徴的なのは、回心に至る迄の過程に於いて、アカデミア派や新プラトン主義といった哲学諸派との接触の事実が記されている点である。

特にキリスト教への回心の重要な契機となったミラノでの神秘的な上昇体験の直前には、新プラトン主義との出会いが語られており、信仰と哲学の間の緊密な関係が示唆されているように思われる。

それ故、本章では構造論的観点から、アウグスティヌスがこの『告白』という一つの物語の中で、新プラトン主義についての語りにいかなる役割を付与しているのかを論じることにしたい。

第 2 節　問題の所在

20 世紀のアウグスティヌス研究の進展は、新プラトン主義者の、とりわけプロティノスの研究の進展と軌を一にしてきた。事実、プラトン主義への回心が存在したか否かという初期の問いは（cf. Portalié 1960, 15–16）、Courcelle（1968, esp. 93–138; 154–155）がアンブロシウスを例とする新プラトン主義的なキリスト教の伝統の存在を明らかにしたことによって解決され、以後アウグスティヌスと新プラトン主義との緊密な結びつきが研究者間で認

められるようになる[101]。アウグスティヌスに対する新プラトン主義の影響については、それをどの程度のものと評価するかという点を除けば、既に長きに亘り研究者間の共通の認識となっていると言ってよい。

一方、近年のアウグスティヌス研究の進展は、二つの上昇体験、すなわち、それぞれミラノとオスティアでアウグスティヌスの上に生じた二度の神秘体験の間の質的な差異を次第に明らかにしつつある。

ミラノに於いてアウグスティヌスは、「ギリシア語からラテン語に翻訳されたあるプラトン派の書物」を手にした後（*Conf.* 7, 9, 13）、「自らの内奥へと進み行き……自らの魂（anima）の目で……この魂の目の上に、即ち自らの精神の上に不変の光を」見るのであり（*Conf.* 7, 10, 16）、それによって「揺れ動き震えるまなざしの一瞬の瞥見の内に存在するものに到達」する（*Conf.* 7, 17, 23）[102]。また、彼はオスティアに於いて、母モニカと共に、この「それ自身なる者へと非常に激しい熱情を抱いて立ち上り……我々の精神の内へと……上昇し、それをも越えていった」（*Conf.* 9, 10, 24）のである。

この二つの上昇体験に関して、O'Donnell（1992, v. 3, 124）は、まずミラノとオスティアの上昇体験には「本質に於いてはいかなる相違も全く存在していなかった」という Mandouze（1968, 697）の説を紹介した上で、これを「極端なもの」として「誤った判断」であると退ける。その上で、O'Donnell（1992, v. 3, 128）はオスティアでの体験が「プラトン派の書物によって見出したものよりもより良いものであるが、但しそれと異なったものではないし、固有的に非常に良いわけでもなく、プラトン的な神秘主義の卓越性の否定でもなく、ただより良いもの」としてアウグスティヌスによって描かれていると結論づけている。こうした O'Donnell の説は新プラトン主義的キリスト教の伝統の存在を指摘した先述の Courcelle の論を踏まえたものであると言えよう。

それに対し Williams（2002）は、二つの上昇体験の筆致の相違に関するその詳細な分析

---

[101] これに対し Dobell（2011[2009], vii）はアウグスティヌスの回心が「新プラトン主義に対するものであったのか、キリスト教に対するものであったのか」という「この問い自体は正当なものである」と述べている。新プラトン主義に触れた 386 年から司教叙階前の 395 年頃迄、「アウグスティヌスは「カトリックの真理」と「フォティノスの誤謬」を区別する術を知らなかった」のであり、その意味でキリスト教徒となったとはいえ「知的には」（ibid. 23）十分な意味でキリスト教へと回心していたとは言えないというのが彼の主張である。この Dobell の指摘は興味深いものであり、アウグスティヌスのキリスト論の発展に関する彼の議論は傾聴に値するものである。しかし、新プラトン主義かキリスト教かという二者択一的図式を再び採用する必然性は明らかではなく、また、そうした図式を採用することが彼の議論にとって不可欠の前提であるとは私には思われない。

[102] Du Roy（1966）や Williams（2002）に従い、本稿は『告白』7 巻 10 章 16 と同巻 17 章 23 とが同一の体験を異なる機会に記述したものと看做す。

から、興味深い考察を行っている。彼によれば、アウグスティヌスは『告白』に於いて新プラトン主義的な神秘体験としてミラノ体験を描きつつも、それを非人格的な抽象原理としての真理の下でこの真理を「見る」体験として位置づけており、受肉した神の下でこの神の声を「聞く」オスティアの体験と鋭く対比させている。そして、この目的は新プラトン主義的知を最終的に無力なものとして描き出す点にあり、従ってプラトン主義的色彩を帯びた「神秘体験」の有限性を示す為にオスティア体験もが（ミラノ体験に比しその豊穣さを称えられながらも）一過的性質のものとして位置づけられていると、彼は主張するのである。

Williams の言うように、議論をミラノとオスティアの二つの神秘体験に限定するならば、確かにアウグスティヌスは新プラトン主義に対して一定の距離を保っているように見える。それ故、我々はあたかも「新プラトン主義の無批判的借用の拒絶」（Williams 2002, 174 note 6）[103]がそこに存在するかのような印象を受けるのである。

しかしこの Williams の説は、新プラトン主義との邂逅が語られる迄の『告白』の議論の流れを無視したものであるように思われる。従って以下、新プラトン主義に関する『告白』の実際の用例を、その文脈と共に検討することにしたい。

第 3 節　「プラトン派の書物」

『告白』に於ける新プラトン主義[104]についての言及は、代名詞を除いて明示的にその名称を用いている箇所だけを数えるならば驚くほどに少ない。7 巻に最初の用例が登場するが、同巻には計二つの用例があるのみで、続く 8 巻で 7 巻当時のことを回想する箇所を含めても『告白』全体で三つの用例が存在するのみである。

この名称の不在は特筆に値するが、ここでは以降の考察の為に、まずそれら三つの用例を簡単に確認しておきたい。

第一の用例は新プラトン主義の名称の導入である。

---

[103] Williams はアウグスティヌスの初期の著作に見られる新プラトン主義的記述を、「新プラトン主義の無批判的借用」と看做している。しかし晩年の著作『再考録』の中でそれらが大きく修正されていない点を考えると、必ずしもこのような見方は妥当でないように思われる。

[104] アウグスティヌスは、プロティノスをアカデミア派の諸哲学者から区別して真のプラトン哲学の復興者と位置づけている（*C. Acad.* 3, 18, 41）。彼にとりプロティノスの哲学こそ真の「プラトン哲学」であった。このような見方の下では新プラトン主義のあるいはプラトンの独自性は捨象される。本稿では新プラトン主義の語を用いる場合も単にプラトン派ないしプラトン主義の語を用いる場合も、彼のこの用法に従う。

【用例 1】

そこであなたはまず、「傲慢な者達を敵とし、謙遜な者達には恵みをお与えになる」（Iac. 4:6, 1 Petr. 5:5）ということを、そしてまた「御言葉が肉となって、人間達の間に宿った」（Ioh. 1:14）ことで人間達に対し謙虚の道を示したあなたの大いなる憐れみを、私に示そうと欲して、甚だしい傲慢によって膨れ上がった人を通じ、ギリシア語からラテン語に翻訳されたあるプラトン派の書物（quidam Platonicorum libri）を私に充てがって下さった。（*Conf.* 7, 9, 13）

この【用例 1】に続く章から、ミラノでの上昇体験が語られる。

第二の用例は、この上昇体験を振り返るものであると共に、このプラトン派の書物がアウグスティヌスの上に何をもたらしたかを語っている。

【用例 2】

しかしそのとき、私はかのプラトン派の書物（Platonicorum illi libri）を読んで、その後それによって非物体的な真理を探究するよう促がされて、「あなたの見られないものを、造られたものによって知解し」（Rom. 1:20）認めたのであるが、突き返され、私の魂（anima）の闇の故に観照されることの許されていない何ものかを感じた。（*Conf.* 7, 20, 26）

第三の用例は『告白』8 巻に位置する。

【用例 3】

それで、私はシンプリキアヌスの下を訪れた……。私は彼に自らの誤謬の紆余曲折を語った。然るに私がウィクトリヌス……がラテン語に翻訳したあるプラトン派の書物（quidam libri Platonicorum）を読んだことを語った所で、彼は、「この世の浅い知恵に従って」（Col. 2:8）虚偽と欺瞞とに満ちている他の哲学者達の書に私が触れたのではないことを、そしてまたそれに対して、かの〔プラトン派の〕書物の内にあらゆる仕方で神とその御言葉が浸透していることを、私の為に喜んだ。（*Conf.* 8, 2, 3）

以上の三つの用例から気づかされることは、第一にこれらの用例が全て「プラトン派の書物（libri Platonicorum）」という語句を形成していること、第二に全ての用例が『告白』7巻に密接に結び付けられていることである。実際【用例 3】は『告白』8 巻に配置されているものの、語りの時制は、同書 7 巻で語られる 31 歳当時のアウグスティヌスを明確に指し示している。そして以下に見るように、これら二点が『告白』前半巻の構造論的解釈という観点から重要な意味を持つことになるのである。

第 4 節　『告白』1–9 巻のキアスムス構造

『告白』前半巻に関しては、既にいくつかの構造論的解釈が提出されてきた。O'Meara（2001[1954]）と Knauer（1957）の説を受けて O'Connell（1969, 11–12）は、『告白』の物語を、その本来の在り方である神の観照から離れてこの世界の内をさ迷っている魂が再び神を見出すまでの「魂の遍歴（peregrinatio animae）」であると規定する。このように見る時『告白』1–9 巻で語られるアウグスティヌスの自伝的物語は、8 巻のキリスト教への回心を軸にした知的内省的な物語として捉えられる。

また O'Donnell（1992, v. 1, xxxv–xxxvi）は、『告白』の内に「ヨハネの手紙一」2:16 を基礎にした「三誘惑構造」が見出せるとしている。即ち、2 巻で「肉の欲望（concupiscentia carnis）」が、3 巻では「目の欲望（concupiscentia oculorum）」が、4 巻では「世俗的野心（ambitio saeculi）」が語られており、対照的に 6 巻では世俗的野心の克服が、7 巻では目の欲望からの克服が、8 巻では肉の欲望からの克服が示されているとするのである[105]。この O'Donnell の説は『告白』前半巻に伏在する対称的構造を示した点で特筆に値すると言えよう。

これらの研究成果に対し、加藤（2006, 89–90）は、母モニカの下での素朴な幼少期のキリスト教信仰が語られる 1 巻と、遍歴を経た後の壮年期の成熟したキリスト教信仰と母モニカの死が語られる 9 巻が対称的構造を有していることを示した上で、その間に挟まれた 2–4 巻と 5–8 巻がそれぞれ離向（auersio）と帰向（conuersio）の過程であることを指摘した。さらに宮本（2009）はこの加藤の指摘を受け、『告白』1–9 巻の各巻がキアスムス的構造を形成していることを明らかにしている[106]。

---

[105] 無論、この「克服」の語は、彼がそれらの欲望から完全に自由であることを意味しない。転倒した意志に対する恩恵の下での絶えざる克己の試みの第一歩が踏み出されたのである。『告白』に於いて自由意思の概念が恩恵の下にとらえられていることについては出村（2011, 130–143）。

[106] キアスムス即ち交差配列法は、読者へのより大きな効果を狙い、互いに関連する二つ以上の節を反転した構造によって結びつける修辞法の一つ。各節は平行構造を有し、最も単純な形としては＜AB（交

宮本の指摘を基に『告白』1–9 巻の各巻の構造を改めて示すならば、次の様になろう[107]。

(A)	1 巻	文法学教師の教える文学を愛する						1-15 歳 少年期	（三つの誘惑以前）
		母モニカの信仰と受洗の延期							
	(B)	2 巻	悪しき仲間との交際					16 歳 青年期	肉の欲望
			「梨の木の実」の盗み						
		(C)	3 巻	『ホルテンシウス』と聖書への失望				17-19 歳	目の欲望
				マニ教への入信					
			(D)	4 巻	内縁の女性との出会い			19-28 歳	世俗的野心
					物体的なものに囚われ霊的なものを見ない				
				(E)	5 巻	ファウストゥスとの邂逅と失望		29 歳	
						ミラノでのアンブロシウスの説教			
			(D')	6 巻	アンブロシウスによる聖書の霊的意味の開示			30 歳	世俗的野心の克服
					内縁の女性との別れ				
		(C')	7 巻	「プラトン派の書物」と聖書の研究				31 歳 壮年期	目の欲望の克服 ミラノの上昇体験
				マニ教との訣別					
	(B')	8 巻	善き仲間との交際					32 歳	肉の欲望の克服
			「無花果の木」の下での庭園の回心						
(A')	9 巻	修辞学教師を退く						33 歳	（三つの誘惑以後） オスティアの上昇体験
		受洗と母モニカと共なる信仰							

ここに提示したキアスムス構造は、『告白』前半巻が第 5 巻を転回点に、離向と帰向の過程を描く物語であることを示している。

然るに、前節で触れたように、『告白』に於けるプラトン主義への言及は、全てが「プラトン派の書物」という形で為されており、また同書 7 巻と切り離しがたく結び付けられていた。このように見る時、我々は「プラトン派の書物」が『告白』前半巻のキアスムス構造の中で、3 巻で語られたキケロの『ホルテンシウス』のカウンターパートとして配置されていることに気づかされる[108]。それ故『告白』に於ける「プラトン派の書物」の影響を

差点）B´A´＞という形をとる。キケロやセネカといったラテン文学だけでなく、旧約新約両聖書の内にもその用例が見出される。なお、宮本（2009, 148）はこのキアスムス構造を「アウグスティヌスの言語表現」に於ける「聖書的ヘブライ的言語用法」として位置づけているが、キケロらラテン著述家からの影響を無視することは出来ないだろう。

107 左辺の構造部に関しては宮本（2009, 145）の構造図を基礎としているが、一部の記述を簡略化すると共に、必要と思われる範囲で加筆修正を加えている。また右二列は筆者による。

108 『ホルテンシウス』の名は『告白』3 巻 4 章 7 と 8 巻 7 章 17 の 2 ヶ所に登場する。『ホルテンシウス』と「プラトン派の書物」が共に『告白』8 巻で語られていることは、8 巻が、3–7 巻の物語を総括するものであることを示している。

考える際、我々はこの『ホルテンシウス』との関係を常に念頭に置く必要があるだろう。

第 5 節　『ホルテンシウス』と「プラトン派の書物」

『告白』3 巻でアウグスティヌスは 19 歳の時にキケロの著した『ホルテンシウス』を手にした時のことを語っている[109]。『ホルテンシウス』は、アウグスティヌスに対し、知恵への愛を燃え立たせると共に（*Conf.* 3, 4, 8）、聖書の単純な文体への失望をもたらし（*Conf.* 3, 5, 9）、「理性的な」宗教としてマニ教への入信に至らしめたのであり（O'Connell 1969, 53）、この点について諸家の見解は一致している。

他方、「プラトン派の書物」は、マニ教への訣別の念をアウグスティヌスの内に生じさせ、かつまた聖書への回帰を可能ならしめる動因として機能しているように思われる。

しばしば指摘されるように、アウグスティヌスがマニ教の誤謬へ陥った最大の要因は、そこに理性主義的なキリスト教を見たからであった。マニ教徒は「真理、真理」と叫び多くのことを語ったが、神についてだけではなく、哲学者達がそのことに関して真なることを述べていた「この世界の元素」についても多くのこと――『告白』執筆時のアウグスティヌスはこれらのマニ教徒の主張を明確に「虚偽」と述べているが、これは裏を返せばマニ教徒となった当時の彼がそこに「真理」を見たことを意味している――を語ったと言われる（*Conf.* 3, 6, 10）。しかしながら、マニ教の内に哲学者達の説く自然学的知識と信仰との調和を求めようとする彼の試みは行き詰まり、高名なマニ教の教師ファウストゥスも彼の望みには応えられなかった[110]。

その結果、アウグスティヌスは事柄の真偽に対して、アカデミア派式の懐疑的態度をとるに至る。次章で見るように、これが既存の信念体系に囚われない自由な探求の可能性を切り拓き、アンブロシウスの下での聖書の霊的解釈への習熟に繋がるのであるが、しかしそれは未だ「より蓋然的なもの（probabiliora）」としての聖書ないしニカエア・キリスト教という可能性を切り拓いたに過ぎない。蓋然性に従う限りで彼は「留保によって殺されていた」（*Conf.* 6, 4, 6）のであり、信仰へと参与する道を閉ざされていたと言える[111]。彼は、

109　『ホルテンシウス』がアウグスティヌスの生に与えた影響については片柳（1995, 39–63）による優れた研究がある。

110　アウグスティヌスに於いてマニ教の教説に対する疑念は、何よりもまず、彼らの説く可感覚的世界についての教えと哲学者達の自然科学的知識との矛盾によって生じたものであり（*Conf.* 5, 1–3）、ファウストゥスへの失望の理由も第一義的にはその調和が果たせなかった点に求められている（*Conf.* 5, 5, 8）。

111　この点に関しては田中（2001, esp. 38–39）。

既に熱心なマニ教の聴聞者ではなかったが、マニ教に代わる確かなものが見出せぬまま、未だマニ教の迷妄の内に留まらざるを得なかったのである[112]。

それに対し、「プラトン派の書物」を手にすることによってアウグスティヌスは、一つの神秘的な上昇の体験を得る。

【用例 1】の直後の章で述べられるように、アウグスティヌスは「これら〔プラトン派〕の書によって自分自身へと立ち返るよう促され、あなたに導かれつつ自己の内奥へと進み行」き、その結果、真理を、この「真理の存在を疑うよりもむしろより容易に自分が生きていることを疑う」ような仕方で見出した（*Conf.* 7, 10, 16）。彼はマニ教時代、神を「世界の内に注ぎ込まれているにせよ、世界の外に無限に広がっているにせよ、空間に広がって存在する何か物体的なもの（corporeum aliquid per spatia locorum）と考えるよう強いられていた」（*Conf.* 7, 1, 1）。しかし我々がミラノ体験と呼ぶこの上昇体験の中で、真理が「有限の空間にも無限の空間にも広がっていない」非物体的なものであることを知る（*Conf.* 7, 10, 16）。またこの真理は「万物を極めて善く創った」（Gn. 1:31, Sir. 39:21）のであり、今や悪はマニ教の説くような実体ではなく、善の欠如として理解されることになるのである（*Conf.* 7, 12–16）[113]。

この「不変で真である永遠の真理」（*Conf.* 7, 17, 23）の発見は、【用例 2】に於いても強調されるところである。確実なものが明らかにされた今、信仰に対する留保は存在しない。またプラトン主義的な二世界論に基づく非物体的なものへの気づきと、悪に対する新たな解釈は、マニ教の善悪二原理論と物質主義的思考枠の克服に直結する。アウグスティヌスはここに於いて、再び聖書を手にとる資格を得たのである。

---

[112] 396 年に書かれた『基本書と呼ばれるマニの書簡への駁論』でアウグスティヌスは、自身がマニ教の教えに捉われていた期間を 9 年間としている（Aug. *C. Ep. Man.* 10, 11）。これは 373 年 19 歳の時に『ホルテンシウス』を手にしてからファウストゥスとの会見の機会を得る 382 年までを指すものであり、『告白』3 巻から 5 巻の前半で語られる期間に相当する。我々はこの期間を、アウグスティヌスがキリスト教から離向していく期間であると同時に、マニ教の体系へと熱意を以て習熟していった期間であると看做すことが出来よう。他方、彼がキリスト教の洗礼を受けることを決心した庭園の回心が、386 年 32 歳の時に生じたことを考慮するならば、382 年以後の 4 年間をいわばノミナルなマニ教徒――但し、彼自身は「既にマニ教徒でもなければ、キリスト教徒でもない」（*Conf.* 6, 1, 1）と述べている――としての期間と看做すことが出来る。このようにアウグスティヌスのマニ教時代を 13 年間と見積もる場合、マニ教とキリスト教との対比が非常に明確となる。というのも、5 巻後半から 7 巻の物語はキリスト教への帰向の物語の一部であると共にマニ教からの離向の物語でもあるのであって、キアスムス構造を示した図表の中の A―離向―E―帰向―A'がキリスト教への回心を巡る物語として、C―帰向―E―離向―C'がマニ教への回心を巡る物語として、『告白』の内で極めて対照的に語られていることが明らかとなるからである。

[113] 悪を善の欠如とする議論が、プロティノスーアンブロシウスの線を引き継いだものであることは、Courcelle（1968）ならびに山田庄太郎（2010a, 28–29）参照。

実際【用例 2】の次の章で、彼は「聖書を読み始めると、先にそこ〔i.e.プラトン派の書物〕で読んだ真理が皆ここに、あなたの恩恵を称えながら語られていることを見出した」と告白する（*Conf.* 7, 21, 27）。この意味で「プラトン派の書物」は、確かにマニ教との訣別の、そしてまた再び聖書を手に取る為の一つの契機として位置づけられていると言えよう。

第 6 節　「プラトン派の書物」から聖書へ

しかしながら【用例 1, 2】のいずれの箇所に於いても、プラトン派の書物の内に見出し得なかったものが挙げられている。たとえば【用例 1】のある『告白』7 巻 9 章 13 には、「民は御言葉を受け入れなかった」がその「御名を信じたものには誰にでも神の子となる権能を与えられた」という章句（Ioh. 1:11–12）は見出しえなかったとされ、【用例 2】の『告白』7 巻 20 章 26 には「イエス・キリストという謙虚の土台の上に立てる愛」（cf. I Cor. 3:11）をこのプラトン派の書物は教えなかったと言われる。

『神の国』を見れば明らかなように、確かにアウグスティヌスは少なくともキリスト教への論駁によって知られるポルフュリオス（234–ca. 305）のような新プラトン主義者と自らとを区別する必要があった（*Civ. Dei* 8–10; esp. 10, 26–32）[114]。アウグスティヌスの結論は明解であり、キリスト教が「至福の国へと導く道であり、ただ眺めるのみでなくそこに住まわせるに至る道」と規定される一方で、プラトン派の人々は「行くべきところを知りながら、いかなる道を以てそこに行くかを知らない人々」であると言われるのである（*Conf.* 7, 20, 26）[115]。

しかしこうした新プラトン主義の限界性についての見方は、Williams（2002, 177）の言うような単なる新プラトン主義的知の無力さに直結するものではない。

先に引用した「聖書を読み始めると、先にそこ〔i.e.プラトン派の書物〕で読んだ真理が皆ここに、あなたの恩恵を称えながら語られていることを見出した」というアウグスティヌスの言葉は、キリストの教えとプラトンのそれとが相容れないものとしてあるのではな

---

[114] 『神の国』8–10 巻でのプラトン派に対する批判は、アプレイウス（ca. 123–?）のダイモン論の検討からポルフュリオス的ダイモン論の否定へと進み――この過程でアウグスティヌスが受肉した御言葉、即ち仲保者としてのキリストの必要性を論じていることは興味深い（*Civ. Dei* 9, 15）――、最終的にポリフュリオス的新プラトン主義の拒絶へと収斂していく。また同書で彼は、自説を補強する為に時にプロティノスの権威に訴えており（*Civ. Dei* 9, 17; 10, 2）、この意味で我々は、プラトン哲学の復興者としてのプロティノス（*C. Acad.* 3, 18, 41）と、ポルフュリオス的新プラトン主義とを区別して考える必要があるように思われる。

[115] ここでは「ヨハネによる福音書」の「私は道であり、真理であり、命である。私を通らなければ、誰も父のもとに行くことができない」（Ioh. 14:6）というイエスの言葉が念頭に置かれている。

く、むしろ後者が前者の内に包摂される形で理解されるべきものであることを示しているように思われる。『告白』の一連の叙述の中で、聖書は、いわばプラトン派の書物の不足を補い、真の救済を約束するものとして立てられているのである。

我々は、『ホルテンシウス』を手にしたアウグスティヌスが、決してキケロ的哲学に回心したわけではなく、「あなたの御名と主イエス・キリストの御名と我々の弁護者（paracletus）であり慰安者である聖霊の音節を混ぜ合わせて作られた鳥もち」（*Conf.* 3, 6, 10）が塗られたマニ教へと回心したということを、ここで思い起こす必要があろう[116]。『ホルテンシウス』と「プラトン派の書物」の両者は共に聖書との関連で語られる。そしてこの二つの書物は、聖書に対する対照的な評価をもたらすのである。

『ホルテンシウス』は聖書への失望の、そしてまた間接的ではあるが、マニ教への入信の契機として描かれていた。一方「プラトン派の書物」は、それとは対照的に、マニ教の編纂した聖典から離れ、ニカエア・キリスト教教会の編纂した聖書を再び手に取る為の一つの契機として描かれる。これら二つの著作が、アカデミア派とストア派とを折衷した哲学者キケロ[117]と、プラトン派にそれぞれ帰されている点は示唆的である。

我々は散逸した『ホルテンシウス』の正確な内容を知ることが出来ないが、少なくとも次のことを指摘し得るだろう。即ち、アウグスティヌスにとり、霊的で確実なものを教えるプラトン哲学――あるいはその純粋な復興体としての新プラトン主義――は、懐疑主義を特徴とするアカデミア派ならびに物質主義的なストア派の双方と対立するものであったという点である（*C. Acad.* 3, 18, 41）。

事実『アカデミア派駁論』によれば、アカデミア派懐疑論は、ストアの教えに対し「反対のことを教える（dedocere）」ものであるが、プラトンの教え或いは新プラトン主義からは区別され、その本来の教えを懐疑によって「覆い隠した」ものとして規定される（*C. Acad.* 3, 17, 38）。即ち、アウグスティヌスにとり、彼が新プラトン主義の最大の特徴と看做す霊的なものについての教えは、アカデミア派ストア派の両者の内に等しく見出され得ないものとして規定されるのである。

従って『ホルテンシウス』と「プラトン派の書物」との対置は、キケロによって灯され

---

116 アウグスティヌス時代のマニ教については山田庄太郎（2010c）参照。

117 『アカデミア派駁論』に於いてキケロはストア派と対立したアカデミア派の哲学者として描かれる（*C. Acad.* 3, 18, 41）。これは同書に於いてストア派の哲学が本質的にアカデミア派のそれと相容れないものと看做されていたことに拠ると思われる。とはいえ『神の国』ではキケロの思想のストア的側面への言及が認められる（*Civ. Dei* 4, 30; 5, 9）。

た知恵への愛がこの偉大なラテン作家の名から想定されるストア的、アカデミア派的思考形式から今や離れて、新しい知の枠組みへと昇華していくことを予示するものと言えよう。そしてこれによってマニ教からの離反は、「理性的」キリスト教の放棄と土着的で素朴なキリスト教への回帰としてではなく、むしろより「理性的で哲学的な」思想としてのニカエア・キリスト教の「再」発見として読まれることが可能となるのである[118]。

第 7 節　深層に於ける影響 ――聖書解釈と新プラトン主義――

この理性的で哲学的な宗教としてのニカエア・キリスト教の発見こそ、まさに、【用例 3】に於いてシンプリキアヌス（ca. 400 没）がアウグスティヌスが「他の哲学者の書」ではなく「プラトン派の書物」を手にしたことを喜んだ理由であろう。シンプリキアヌスを含む新プラトン主義的キリスト教の伝統に属する人々にとり[119]、「プラトン派の書物」には「神とその御言葉が浸透している」のであるが、それは、聖書を解釈する為の一つの知的枠組みとして新プラトン主義が受容されていたことを意味しているように思われる。

実際『告白』12 巻、13 巻で展開される聖書解釈の中でアウグスティヌスはプラトン的な枠組みを縦横に駆使している。その一つの例として、『告白』12 巻に於ける「天の天」についての解釈が挙げられよう。「創世記」1:1 の「初めに神は天と地とを創った」という一節内の「天」の語を、彼は「詩篇」113:24（113B:13）の「天の天は主のもの」[120]という一節と結びつけ、我々が普通目で見る「天」と区別して解釈する。

> 実際その故にこの物体的なものの全ては、いかなる所に於いても全体ではないが、最果ての諸部分――その最下層が我々の地である――に於いても美しい形相（species

---

118 『告白』の構造論的分析は、アウグスティヌスの半生の物語が、いわば素朴なキリスト教から洗練されたキリスト教へ、見かけ上は「理性的キリスト教」であったマニ教を経て回帰する物語であったことを示している。その意味で、彼の「放浪」の物語は「キリスト教」という枠組みの外に出ることがない。従ってアカデミア派や新プラトン主義への回心といった今日の我々の問いが、果たして、彼自身の意識の上にどの程度の切迫性をもって存在していたかは、再考の余地があるように思われる。

119 『告白』によれば、シンプリキアヌスは「アンブロシウスが洗礼の恩恵を受ける時に霊的な父の役割を果たし、アンブロシウスは本当に自分の父であるかのように彼を敬愛していた」（*Conf.* 8, 2, 3）。

120 「詩篇」113:24 のこの箇所はセプチュアギンタでは“ὁ οὐρανὸς τὸυ οὐρανοῦ τῷ κυρίῳ, τὴν δὲ γῆν ἔδωκεν τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων”とあり、またヒエロニムス版ヴルガタでも“caelum caelorum Domino terram autem dedit filiis hominum”と訳される。なおクレメンティヌス版ヴルガタも“caelum caeli Domino; terram autem …”とヒエロニムス版に従うが、1979 年公刊のノヴァ・ヴルガタは「詩篇」115(113B):13 として“Caeli, caeli sunt Domino, ...”という読みを示している。

pulchra）[121]を手にしている。しかしかの「天の天」に対しては我々の地の天もまた地であるのである。そしてこの偉大な物体の両者〔i.e.（可視的な）天と地〕が正当にも、それがいかなる性質のものであるかを私は知らないかの〔天の〕天――それは主のものであり人の子らのものではない――に対しては地であるのである。（*Conf.* 12, 2, 2）

ここでアウグスティヌスは、381 年のニカエア・コンスタンティノポリス信条の第一文に記された「天と地、見えるもの、見えないもの、すべてのものの造り主」という一節を[122]、「見えないもの」を「天」に「見えるもの」を「地」にそれぞれ充てた上で、この「天」を「天の天」として、そしてまた「地」を「偉大な物体」――即ち物体的可視的な天と地――として解釈しているように見える。人格的な神による天地の創造という極めてキリスト教的な主題が、物体の属する可感的世界と形相の場としての可知的世界についてのプラトン的な区分に基づいて解釈されようとしているのである[123]。

確かに聖書解釈を行う『告白』後半巻には、プラトンあるいはプラトン主義に対する明示的言及は存在しない。しかしこの名称の不在は、その言及を『告白』7 巻に集結させることによって『ホルテンシウス』と「プラトン派の書物」との対比を描くという目的に第一義的には帰せられるように思われる。前節で論じたように、この二つの書物の対比は、キリストの教えを優れて「理性的で哲学的な」教えとして位置づけようとするものであった。そして上記引用箇所に於いてアウグスティヌスは、極めて明瞭なプラトン的構図を暗黙の裡に聖書解釈の中に持ち込むことによって、自らがかつてその文体の単純さに失望した聖書を、今改めて哲学的な思惟に耐え得るものとして実際に提示してみせるのである。

先に引用したように『告白』7 巻で彼は、プラトン主義を「行くべきところを知りながら、いかなる道を以てそこに行くかを知らない」と評し、「御名を信じたものには誰にでも、神の子となる権能を与えられた」という章句や「イエス・キリストという謙虚の土台の上に立てる愛」をプラトン派の書物の内には見出せなかったと告白する。しかしこれはプラトン主義の限界性を示すものというよりも、むしろ救済論的目的を導入することでプラトン主義に適切な方向付けを行うことを意図したものと見るべきであろう。

---

121 『83 問題集』でアウグスティヌスは、ギリシア語 ἰδέα のラテン語に於ける訳語の一つとして species を挙げている（Aug. *Div. Qu.*q. 46）。

122 “Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium” (Denzinger and Shönmetzer 1976, 67).

123 アウグスティヌスは『神の国』で「創世記」とプラトンの『ティマイオス』の類似性について言及している（*Civ. Dei* 8, 11）。

このような彼の基本的な態度は、初期の著作である『真の宗教』に既に示されている。アウグスティヌスはそこでソクラテスやプラトンが「再びこの世の生を我々と共に送ることが出来たとしたならば、彼らは、いかなる者の権威によって非常に巧みに人間に対する配慮が為されているのかを確かに理解したであろうし、言葉と内容とのわずかな変更によって、近年の我々の時代の多くのプラトン派の哲学者達がそうであるように、キリスト教徒になったことであろう」（Aug. *Vera Rel.* 4, 7）と述べるのである。ここで彼は救い主であるキリストの名の下、プラトン派の「言葉と内容とのわずかな変更」を要求しているが、これは先に引用した「聖書を読み始めると、先にそこ〔i.e.プラトン派の書物〕で読んだ真理が皆ここに、あなたの恩恵を称えながら語られていることを見出した」という一節に呼応するものと言えよう。

確かに『教師論』で示される「内なる教師としてのキリスト」の概念は、恩恵を欠いた所に真の知が成立しえないことを示している（Aug. *Mag.* 11, 38–40）[124]。とはいえアウグスティヌスは、新プラトン主義を完全に排斥しようとするのではなく、拡張を加え、それを包摂しようと試みるのである。彼はいわばプラトン哲学を聖書の内へ昇華させるのであって[125]、二項対立的な見方の下にプラトン哲学を捉えているのではないという点に留意すべきである。

第 8 節　小括

以上の考察から、我々は次のように言うことが出来るように思われる。

アウグスティヌスは『告白』に於いて、プラトン派への明示的な言及を 7 巻へと集約させているが、これはキリスト教を本質的に理性的で哲学的な体系として位置づける為であったように思われる。その際に効果的な道具として用いられたのが、キアスムス構造内での『ホルテンシウス』との対応関係であり、語りの上での新プラトン主義とキリスト教との対置であった。

ミラノの上昇体験に関する『告白』の語りそれ自体は、プラトンの教えの有限性を確かに認め、キリスト教的立場からこのギリシアの哲学に対する一定の留保を示している。しかしこれを以て、Williams の言うようにミラノの上昇体験を新プラトン主義的知の無力さ

124　教師論のこの箇所に対する集中的研究として加藤（1976）を参照。

125　この点でアウグスティヌスが『神の国』に於いて、プロティノスの摂理論を紹介し、それを高く評価していること（*Civ. Dei* 10, 14）は興味深い。

を提示するものと看做すことは、誤りであろう[126]。

アウグスティヌスはプラトン主義の有限性を認める一方、その基本的思考枠を肯定する。そして、そこからいくつかの「傲慢」を取り去り、適切な補強が為されたものとして、真の哲学としてのキリスト教を位置づけるのである。

彼は、かつて自らがマニ教の内にそれを見出そうとして出来なかった「理性的で哲学的な」思想をキリスト教信仰の内に求める。それは、『ホルテンシウス』を読んで以来、知恵の探求を続けてきた彼が、放浪の末に辿り着いた真理の探究の為の道なのである。

---

[126] William は全般に新プラトン主義の影響を過小評価しているように思われる。実際、Nussbaum（1999）を引用して新プラトン主義を単に「主知主義」と定義する彼の議論は（Williams 2002, 174 note 6）、プラトン主義対キリスト教という古い論争に我々を引き戻すものである。とはいえ、ミラノとオスティア、二つの上昇体験に対する彼の議論は、特に恩恵の下で「聞くこと」に対し推論的知の特質としての「見ること」の有限性を対置する点等、見るべきところが多い。

第 5 章

『告白』に於けるアカデミア派懐疑論の二重の役割

第 1 節　はじめに

『告白』1–9 巻の物語は、プラトン派の書物との接触をミラノでの神秘体験と結びつけ、キリスト教をいわば真の哲学として位置づける。キリスト教への回心は、プラトン派の書物と『ホルテンシウス』の対置によって示されるように、アウグスティヌスの半生をかけた長い知的遍歴の結果であった。

では自らの回心をそのようなものとして描く、その理由は何であったのか。これはまた『告白』前半巻の主題を問うことでもあろう。そしてこの問いに答える為には、『告白』の中でその名が挙げられるもう一つの哲学学派、アカデミア派懐疑論へと目を向ける必要があるように思われる。

実際、アウグスティヌスは『告白』1–9 巻の交差点となる同書 5 巻に於いて、マニ教の教師ファウストゥスとの邂逅と彼への失望（*Conf.* 5, 7, 13）、そしてアンブロシウスとの最初の出会いを語る（*Conf.* 5, 13, 23）。注目すべきはアカデミア派懐疑論への最初の言及（*Conf.* 5, 10, 19）が、当時のマニ教とキリスト教を代表するこの二人の人物に関する記述の中間に配されている点である。記述の形式という面から見れば、アカデミア派懐疑論への言及は、まさにキアスムス構造全体の要の位置を占めているように思われる[127]。

また続く 6 巻では、ミラノへと移りアンブロシウスの説教の聴衆の一人となったことが語られるが、彼は当時の自らをやはりアカデミア派懐疑論の影響下にあるものとして位置づけている（*Conf.* 6, 4, 6; cf. ibid. 18）。この時期は、未だキリスト教への回心には至っていないが、マニ教への熱意が薄れ、新プラトン主義との邂逅（*Conf.* 7, 9, 13 sq.）とキリスト教への回心（*Conf.* 8, 7, 16 sq.）がそれに続く、彼の思想形成過程上の一大転機ともいえる時期であり、その中でアカデミア派懐疑論への同調が描かれていることは無視することの出来ない問題であると言えよう。

---

[127] 扇の要は、キアスムス構造に於ける交差点の働きを喩える最良の比喩であろう。扇の実用上の価値や美的価値は、風を起こし画幅となるその扇面に存するのであり、骨組みや骨組みを束ねる要の内に存するのではない。しかし要や骨組みは扇面を支えるのであり、扇面はそれらなしに在ることが出来ない。本章で見るように、アカデミア派懐疑論への傾倒はそれ自体に議論の焦点があるのではないが、『告白』1–9 巻の物語全体の構造に意味を与える役割を果たしているのである。

しかしながら新プラトン主義の影響に比べて、これまでアウグスティヌスの思想形成過程におけるアカデミア派の影響を扱った研究は少なかったように思われる。恐らくこれは、回心後の最初の著作『アカデミア派駁論』（386–387）や晩年の大著『神の国』（413–426）等でアウグスティヌスが繰り返しアカデミア派の懐疑主義に対して反駁を加えていることに由来するであろう。

実際、『アカデミア派駁論』の英訳者である O'Meara（2001[1954], 102–106）さえも、アウグスティヌスは懐疑主義に同調したものの、それはあくまで、マニ教と同じく、克服されるべき一時の誤りに過ぎず、『告白』執筆時には既に重要な問題ではなくなっていたとの見方を示している[128]。

だが一方で Lancel（1999, 95–96）のように、アカデミア派の蓋然説が、少なくとも「ほぼ 10 年に亘り悩まされてきた〔マニ教の〕誤謬から本筋に戻る助けとなった」とする指摘もある。Lancel はその根拠として、以下で採り上げる『告白』5 巻 14 章 25 の一節を引用するのみであるが、アカデミア派のテキストを読み込んだことが「ローマ・ミラノ期のアウグスティヌスの霊的進歩において重要な段階」であったとする彼の指摘は考慮に値するものであろう[129]。

アウグスティヌスとアカデミア派との関係に対するこの相反する研究者の評価は、恐らく、『告白』でアカデミア派に与えられた両義的役割に基づいたものであるように思われる。それ故、本章ではアカデミア派懐疑論のこの両義的役割を明らかにすることを通し、アウグスティヌスの思想形成過程に於けるアカデミア派懐疑論の意義を明らかにすることにしたい。

第 2 節　アカデミア派の三つのテーゼ

アウグスティヌスはアカデミア派についての哲学史的知識を、ギリシア語の原典からではなく、主としてラテン語著述家から得ている[130]。従ってアカデミア派それ自体について

---

128 新アカデミア派の問題をこのようにいわば等閑に付しているのは、O'Meara（2001 [1954], 50）が「マニ教徒の教えを十分に知ることなくしては、アウグスティヌスの精神ないし回心を理解しようと望むことが出来ないのは明らか」と述べていることを考えると、奇妙なことのようにも思える。なぜなら以下本章で論じるように、新アカデミア派への傾倒は、彼のマニ教からの回心において、重要な役割を果たしているからである。

129 但し Lancel は、以下で論じるような、アカデミア派の懐疑主義が持つ肯定的・否定的側面の両面を明確に捉えているとは言い難い。

130 『アカデミア派駁論』ではキケロ（106 BCE–43 BCE）からの影響が際立っている。一方『神の国』で

の今日の理解と彼の理解は必ずしも一致しない。それ故、我々はまず彼の理解した限りでのアカデミア派がいかなる学説を主張する人々であったかについて確認する必要がある。

プラトンによって創設された学校アカデメイアにその名の由来を持つアカデミア派は、学説上の特徴から、既にヘレニズム期に於いて三つないし五つの時代に区分されていた。セクストス・エンペイリコスは、アカデミア派の系譜上の区分として、プラトンを中心とする古アカデミア派（第一アカデミア派）、アルケシラオスを中心とする中期アカデミア派（第二アカデミア派）、カルネアデスとクレイトマコスを中心とする新アカデミア派（第三アカデミア派）から成る三区分と、それにラリッサのフィロンとカルミダスを中心とした第四アカデミア派とアンティオコスを中心とする第五アカデミア派を加えた五区分とを伝えている（*PH* 1, 220）。同様の区分は教会史家のエウセビオス（ca. 263–339）にも引き継がれた（Eus. *EP* 14, 4, 12–16; 5–9, 3）。

一方、キケロはその著書『アカデミカ』の中でアルケシラオスに始まりラリッサのフィロンに至るアカデミア派をその懐疑主義的特徴から、古アカデミア派に対して新アカデミア派として区分している（Cic. *Acad. Post.* 12, 46）。

アウグスティヌスもまた、中期アカデミア派という区分を用いることもあるが（*C. Acad.* 3, 18, 40）、基本的にはアルケシラオス以後を懐疑主義によって特徴づけられる新アカデミア派として規定する（*C. Acad.* 2, 6, 14）[131]。

ではその学説上の特徴についてはどうであろうか。386–387 年のカッシキアクム滞在中に書かれた『アカデミア派駁論』[132]の中でアウグスティヌスはアカデミア派の主張を次のように要約している。

はヴァロ（116 BCE–27 BCE）の影響が強く窺われる。

131 アウグスティヌスが「アカデミア派」と言う時、常にこの懐疑主義によって特徴づけられる「新アカデミア派」が念頭にある。本章では彼の用法に倣い特に「新アカデミア派」という用語を用いず「アカデミア派」の語によってこれを指すこととする。

132 『アカデミア派駁論』と『告白』との間の十数年の開きは、まずその文体の相違として現れる。『告白』の感動的ながらも平明直截な筆致に対し、『アカデミア派駁論』のそれは極めて論理的、修辞学的である。このような文体の相違は、カッシキアクム期から『告白』執筆時までの間のアウグスティヌスの思想的発展よりもむしろ、彼の置かれた立場の変化に由来するものであろう。『アカデミア派駁論』執筆当時のアウグスティヌスは、修辞学教師を辞したばかりの洗礼志願者――このミラノの修辞学教師の回心は当地のキリスト教徒達の間で話題になったものと思われるが――に過ぎず、また同書は、アウグスティヌスが修辞学教師となるにあたりその学資を支援したロマニアヌスに献じられたものであった。従ってその読者は、恐らく当初の想定としてはロマニアヌスと彼の周囲の学識ある人々を想定していたように思われる。これに対し、『告白』執筆時のアウグスティヌスは、まず何よりもヒッポの司教であった。391 年の司祭叙階以降、『告白』執筆迄の間に、彼が説教者としての経験を既に十分に積んできたことも考慮に入れるべきであろう。同書の語りは、教会の成員に、また新プラトン主義者やマニ教徒といった将来その成員となり得る人々へと向けられている（cf. Brown 2000[1967], 153）。『告白』の読者層の問題については本稿終章 2 節を参照。

実際、アカデミア派の人々は、哲学に属する事柄に関する限り、その知識に到達することは人間には不可能であるという考えを抱いていた。……しかしまた他方で、人間は知者でありうるし……知者の為すべきことの全ては真なるものの探求にあるという考えを抱いていた。そしてここから、知者はいかなる事柄に対しても同意すべきではないことになる。というのももし不確かなものに彼が同意するなら彼が誤ることは必然であり、それは知者に相応しくないからである。（*C. Acad.* 2, 5, 11）

ここで彼はアカデミア派の主張として、（1）人間にはいかなる確実な知識の把握も不可能であるという把握不可能性の主張と、（2）不確実なものに同意してはならないという同意差し控えの勧告の二つを挙げている。アウグスティヌスによれば、こうしたアカデミア派の主張はストア派との論争から生じたものであった。そしてさらにこの論争から、アカデミア派の第三の論点が登場することになる。

ここから両者の間に激しい敵対心が燃え上がった。いかなるものも是認しない人は何も為さないということが帰結するように思われたからである。……そこで彼ら〔i.e. アカデミア派の人々〕はある種の蓋然的なもの（probabile）――彼らはそれをまた「似真的なもの（uerisimile）」と名付けた――を導入し、決して知者が義務を為さないでいるということを承認しなかったのである。というのもアカデミア派の人々は、知者は自らが従うところのものを有しているが、本性の持っている何らかの暗さとか事物の持っている相似性の為に、真理は見えなくなったり混同されたりして隠されており、いわゆる同意の差し控えはまさしく知者の偉大な行為である、と主張したからである。（*C. Acad.* 2, 5, 12）

もしいかなる確実な知識の把握も不可能であり、それ故にまたいかなる事柄にも同意することが出来ないのであれば、何らかの行為を選択するということもまた不可能であることになるのだから、アカデミア派の知者は何も為すことが出来ず、無為であるということになろう。こうしたストア派からの批判に対し、アカデミア派は、（3）知者は蓋然的なも

の[133]に則して、知者に相応しい仕方で自らの義務を果たすことが出来るという蓋然説を主張するに至る。

（1）把握不可能性の主張、（2）同意差し控えの勧告、（3）蓋然説、この三つの命題を以てアウグスティヌスはアカデミア派を特徴づける。注目すべきは、上掲二つの引用において彼が（1）から（2）が、そしてまた（2）に対する批判に答える形で（3）が導出されると看做している点である。従って三つの命題は彼にとり、最終的には（1）に還元されるものであったと言えよう。

こうしたアウグスティヌスのアカデミア派理解を踏まえた上で、次に我々の関心事である『告白』におけるアカデミア派への言及について見てみることにしたい。

第 3 節　『告白』5 巻 ――アカデミア派の肯定的側面――

『告白』におけるアカデミア派への言及は、同書 5 巻から 6 巻にかけて見出される。

5 巻では 29 歳当時のアウグスティヌスの姿が描かれており、カルタゴでのマニ教教師ファウストゥスとの面会と彼への失望、カルタゴからローマそしてミラノへの転居とミラノでのアンブロシウスとの出会いが語られている。

キケロの『ホルテンシウス』[134]により知恵への愛を燃え立たされ（*Conf.* 3, 4, 8）、キケロの荘重さに比べた聖書の文体の単純さに失望し（*Conf.* 3, 5, 9）、マニ教に対してより理性的なキリスト教信仰を求めたアウグスティヌスにとり（O’Connell 1969, 53）、この頃には哲学者達の自然学的知識とマニ教の提供する可感覚的世界についての教えとの間の矛盾が次第に決定的なものとなりつつあった（*Conf.* 5, 1–3）。そして彼は、周囲の薦めもあり、その調和をローマ帝国内のマニ教の司祭であり指導的人物の一人であったファウストゥスに求めたのである[135]。

しかしいざ面談が許されると、ファウストゥスは確かに「感じが良く、弁舌爽やかで、人々がいつも述べていることを人々よりも一層心地良い仕方で語る人」（*Conf.* 5, 6, 10）ではあったが、「キケロのいくつかの演説と、ごくわずかのセネカの書と、若干の詩人の著作

---

133 アウグスティヌスによる「蓋然的なもの」の定義については *C. Acad.* 2, 11, 26 を参照。同概念に関する研究として、岡部（1996）ならびに田中（2001）を参照。

134 同書は現在失われており、断片のみが伝えられる。

135 ファウストゥスは異教からの改宗者であり（Aug. *C. Faust.* 9, 1; 13, 1; 15, 1）、アウグスティヌスより 20 年程年長であったと思われる。マニ教教団の中では「教師」と呼ばれる地位にあり、この地位にあった者は当時ペルシアや西アジアにまで広まったマニ教の中でも 72 名に過ぎず、ローマ帝国内では 12 名を越えなかったであろうと推測される（BeDuhn 2009, 108）。

や自派のラテン語で書かれ良く整えられた作品」（*Conf.* 5, 6, 11）を知るに過ぎず、期待は裏切られる[136]。

このファウストゥスとの面会の結果、既に 9 年間に及んだマニ教に対する情熱は失われ、マニの書物が語る日月星辰についての「長たらしい作り話」（*Conf.* 5, 3, 3; 5, 7, 12）はマニの説く他の教説についての疑念を生じさせることになったという（*Conf.* 5, 5, 8）。

このようにファウストゥスとの邂逅は、『告白』の中で、マニ教の誤謬からの離向の契機として描かれている。そしてその後アウグスティヌスは修辞学の教師としてローマに移り、そこからさらにミラノへと赴いて、同地で時のミラノ司教アンブロシウスを知ることとなる。アカデミア派という言葉が同書において最初に用いられるのは、こうしたマニ教とキリスト教という二つの回心の間の信仰の動揺期においてである。

カルタゴでのファウストゥスとの出会いの後、ローマに移った自らの状況を、そしてまたアカデミア派についての当時の考えをアウグスティヌスは次のように記している。

> 私は未だマニ教徒の選良者達との交際を続けていたが、自分があの偽りの教えの内へさらに進み行くことが出来るということには絶望していたのであり、何かそれよりより良いものが見つからないのならその教えに満足しようとしていたのであって、既に熱意も関心も薄れた仕方で留まっていたのである。というのも、全てのものを疑わねばならぬと考え、真なる何かが人間によって把握されることは出来ないと主張する、アカデミア派と呼ばれるあの哲学者達の方がより賢いという考えが私に生じたからである。（*Conf.* 5, 10, 18–19）

ここではマニ教に対する懐疑がアカデミア派の懐疑主義と明確に結び付けられている。そして、こうしたアカデミア派的態度は、ミラノでアンブロシウスと出会った当初にも継続しているものであった。

---

136 アウグスティヌスはファウストゥスの人柄自体には賛辞を送っており、その失望はあくまで哲学と信仰の調和が当初の期待に反して彼の内に見出せなかったことに基礎を置いている点に注意を促したい。なお BeDuhn（2009, 107 note 5）が指摘するように「キケロのいくつかの演説と、ごくわずかのセネカの書」という表現はファウストゥスの教養に対する修辞的極小化であり、ファウストゥスがより広範にこうしたラテン語著述家の表現に親しんでいたことは疑いえない。また O'Donnell（1992, v. 2, 301）は、ファウストゥスのキリスト教批判がセネカの『迷信について（*De superstitione*）』から影響を受けたものである可能性を示唆した上で、ファウストゥスを通じてアウグスティヌスが同書を知ったのではないかという興味深い指摘を行っている。

しかし〔アンブロシウスの説教を聴いた〕その後、私はどうにかして何か確かな証拠により偽りに陥っているマニ教徒達を打ち負かすことが出来ないか魂を堅く集中させた。もし私が霊的実体を考えることが出来たなら、直ぐにその虚構の全てを解き去り、私の魂から取り去ってしまったであろうが、しかし私はそれを出来なかった。けれども他面では、この世界の構造と肉の感覚の及び得る本性の全てに関して、考察と比較とを続けることで（considerans et comparans）より一層に、多くの哲学者達が考えていることの方が遥かに蓋然的なもの（probabiliora）と判断するようになった。従ってまた、アカデミア派の流儀に従って、一般にそう考えられているように、全てを疑い全てのものの間を揺れ動きながら、マニ教徒達と別れるべきであると決心した……。（*Conf*. 5, 14, 25）

ここでは明確にアカデミア派の懐疑論の強い影響と、それが持つ一定の意義が示されている。

マニ教と哲学者達との見解とを比較して、後者に「より蓋然的なもの（probabiliora）」を看て取るアウグスティヌスの態度は、アカデミア派の（3）蓋然説に従ったものであると言えよう。蓋然説が前提とする懐疑と同意の差し控えがマニ教からの離向に際して有益であったことは先の引用からも明らかであるが、ここではまた新たな視座が登場している。即ち、考察と比較とを続けることで、換言すれば不断に探求を続けることで、複数の事柄の内いずれがより蓋然的であるかという判断基準が得られると規定されているのである。

こうして得られた「より蓋然的なもの」は、今やその信頼性を失ったマニ教の諸教説に代わって従うべき行動規範を構成する。それ故、アカデミア派の懐疑論はアウグスティヌスにとり、単なる不可知論に終わるものではなく、むしろ探求の可能性を切り拓くものとして、マニ教から離れ行く契機であるだけでなく、もう一つの回心へと向かう知的遍歴の第一歩として描かれているのである。

第 4 節　『告白』6 巻 ――アカデミア派の限界――

しかしながら無論、こうしたアカデミア派に対する肯定的評価の一方で、その限界も同じ『告白』において示されている。同書 6 巻は、アンブロシウスの説教によって次第に聖書の霊的解釈に慣れ親しみつつある 30 歳当時のアウグスティヌスを描くが、ここでのアカ

デミア派の記述は 5 巻のそれと対照的なものである。

> 私は……民衆に対するその説教の中で度々アンブロシウスが「文字は殺し、霊は生かす」（II Cor. 3:6）と言うのを喜んで聞いた。彼は文字通りの仕方では逸脱に導かれるように思われるものを神秘的な覆いを取り去って明らかにし、私を躓かせることを言わずにむしろ未だ私が真実であるか否か知らずにいるものを語ったからである。実際、私の心はまっ逆さまに落ちることを恐れてあらゆる同意から離れていたのであり、この留保によって殺されていたのである。（*Conf.* 6, 4, 6）

確かにこの当時アウグスティヌスは「既にカトリックの教えを上位に置いていた」（*Conf.* 6, 5, 7）が、それは「より蓋然的なもの」としてであった。「より蓋然的なもの」を導出する考察と比較のプロセスは、もしアカデミア派が主張するように人が確実なものに決して到達しないとするならば、終端に行き着くことのない循環的なプロセスであると言えよう。そしてそこで得られる結論は、それが蓋然的である限りにおいて、決して最終的な同意を許すものではない。それ故、同意差し控えの勧告は、確かにマニ教から離れる上では有効であったが、一方で何らかの信仰へと参与する可能性を閉ざしていると言える。なぜなら、アウグスティヌス自身が後に明確に述べているように、「同意がなければ、何ものも信じられることはない」（Aug. *Ench.* 7, 20）からである。その限りで彼は「留保によって殺されていた」と言える[137]。

次のアウグスティヌスの独白は、その反語的な表現によって、この当時の彼のアカデミア派に対する両義的な態度を明らかにしている。

> 明日こそ私は〔知恵（sapientia）を〕見つけるだろう。見よ、明らかなものが現れて、私はそれを掴むことだろう。見よ、ファウストゥスが来て、全てを説明してくれるだろう。ああ、アカデミア派の人々は本当に偉大なことだ。送るべき生の為のいかなる確実なものも把握されることは出来ないのだ。むしろ我々はより熱心に探求して、絶望しないようにしよう。見よ、教会の書物の中で、以前は不条理に思えたものは既に不条理ではなく、別の仕方で見事に理解され得るのである。明白な真理が見出される

[137] 田中（2001, 38–39）は『アカデミア派駁論』における probabile 概念を巡るその論文の中で同様の結論に達している。

迄、少年が両親によってそこに置かれたあの段階に歩を留めておこう。（*Conf.* 6, 11, 18）

この最後の一説は『告白』5 巻の最後にある「それ故、私は自らがそこに進路を定め置くことが可能な何か確実なものが輝き出る迄、両親が私に勧めたカトリック教会内の洗礼志願者でいようと決めたのである」（*Conf.* 5, 14, 25）という一節に対応する。マニ教かニカエア・キリスト教か、アウグスティヌスはここでアカデミア派の懐疑を通して両者を天秤にかけているが[138]、同書 7 巻で語られる新プラトン主義との邂逅とマニ教からの最終的訣別は未だ将来の出来事であり、アンブロシウスの説教は依然決定的な転機とはなっていない。但し、アカデミア派の蓋然説の肯定的側面としての考察と比較とによる絶え間のない探求は、ここで聖書の探求を促し、漸次的な霊的進歩の様子を示している。絶望を回避し、聖書の新たな霊的理解が見出されるのは、まさにこの探求に於いてなのである。

しかし 5 巻での対応箇所にある「確実なもの」という表現が「明白な真理」という言葉に言い換えられているように、アウグスティヌスはここで行為基準の確実性を「蓋然的なもの」あるいは「似真的なもの」を越え出た所に求めている。従ってここには新たに、蓋然説の根底にある把握不可能性の主張に対する批判と、その克服への希求が看て取れると言えるだろう。記述のこうした変化は、アウグスティヌスの内面の変化を意味しており、続く『告白』7 巻での新プラトン主義との邂逅とそれに付随する不変なるものの認識とを予感させるものである。

実際『告白』7 巻において彼は「これはこう在るべきであり、それはこう在るべきではない」という判断の基準を問い尋ねる中で「不変にして真なる真理の永遠性を見出し」たのであり、「いかなる疑いもなしに（sine nulla dubitatione）不変なるものが可変的なものに優ると叫」び、この不変なるものを「何らかの仕方で知らなかったのならいかなる仕方でも不変なるものが可変的なものに対して確実に優るとはしなかったであろう」（*Conf.* 7, 17, 23）と述べている。アカデミア派の懐疑はここに克服されることになるのである[139]。

---

138 我々はアカデミア派それ自体が、彼の選択肢の中に含まれていないことに注意すべきである。資料面での制約もありローマ帝国内のマニ教について確言することは難しいが、幼少期の母モニカから薫陶を受け慣れ親しんできたキリスト教の影響を考えると、彼のマニ教とニカエア･キリスト教への二つの回心は、「キリスト教」という大きな枠組みの中で展開した可能性が高い。Courcelle（1968[1950]）はアウグスティヌスの新プラトン主義受容があくまでキリスト教的新プラトン主義の文脈に則したものであったことを明らかにした。それと同様に新アカデミア派やストアといった種々の哲学的要素の影響もまたキリスト教理解の為の一つの道具であったように思われる。従って、「懐疑主義への回心」といった事態は、アウグスティヌスにとり想定されさえしなかったのではないだろうか。

139 ここでもまた判断基準の探求が不変なるものの認識の端緒となっている点に注意を促したい。

探求の可能性を確保するという点でアカデミア派の懐疑主義は確かに一定の意義を有するが、その探求の可能性を把握不可能性という公理から導くことに限界があるとアウグスティヌスは考えているように思われる。そしてこのことを傍証するのが、以下に見る『アカデミア派駁論』での彼によるアカデミア派の哲学史的位置づけである。

第 5 節　アカデミア派の哲学史的位置づけ

『アカデミア派駁論』の中でアウグスティヌスは、アカデミア派懐疑論の擁護者として登場させた友人アリピウスの口を借りて、古アカデミア派と新アカデミア派との区別について「新アカデミア派の分離は、古アカデミア派の学説に対立して生じたというより、むしろストア派に対立して決定的になった」とした上で、(1) の把握不可能性の主張が「古アカデミア派となんら争い合うものではなく……ソクラテス自身やプラトンおよび他の古人の権威によっても容易に認められる」と語らせている[140]。

このストア派という対立軸こそ、アウグスティヌスのアカデミア派理解の根底に在るものであり、(1) 把握不可能性の主張が如何にして登場したかを、彼は次のように物語る。

アウグスティヌスによれば、ストア派の祖ゼノン（335 BCE–263 BCE）はアカデミアの第四代学頭ポレモンの下で学んだが、この時既にゼノンは「何か別の学説を聴聞して信じていた」とされる。その為、相弟子でありアカデメイアの学頭を継いだアルケシラオスが「ポレモンの教えに従った」のに対し、ゼノンは「この可感覚的世界以外には何ものも存在せず、この世界ではすべてのものは物体以外の何ものによっても動かされない」のみならず、「神自身でさえ火であると考え」（*C. Acad.* 3, 17, 38）たのである[141]。

それ故アルケシラオスは、「この悪」即ちゼノンの説が「次第に広く広まりつつある時」、プラトンの教えを「いつか後世の人々によって見出される黄金のように埋めて隠し」、「物体的なものに対する親近性の故に、一切は物体的なものであるということ」を「安易に、しかし有害な仕方で」信じる人々に対して「反対のことを教えること（dedocere）」を決め

---

140 同様の理解がキケロの『アカデミカ』にも見られる（cf. *Acad. Post.* 12, 46）。

141 アウグスティヌスはストア派の問題点を、存在するものは全て物体である、という彼らの有名な公理に求めていた（山田庄太郎 2010b, 91）。また彼は、マニ教の問題点の一つに、マニ教の持つ「物質主義（matérialisme）」を看て取っている（Gilson, 1969[1931], 246-247）。この点について『アカデミア派駁論』の邦訳者である清水（1992[1979], 516–517）は、「マニ教＝ストア派」と置き換えてみると、ファウストゥスに失望しアカデミア派の懐疑論へと傾倒した 29 歳当時の「アウグスティヌスの精神状況を理解するのに有効な図式を得ることができる」と述べ、「マニ教徒に虚偽を認めさせる」為の有力な方法の一つにアカデミア派の懐疑があったのではないかという興味深い指摘をしている。

た。そして「ここから新アカデミア派に帰されているかの一切の教説」（*C. Acad.* 3, 17, 38）即ち把握不可能性の主張が提出されるに至ったのである。

アウグスティヌスはここで、アリピウスの主張する、アカデミア派の把握不可能性の主張が古アカデミア派にまで遡るという説を退け、それをあくまでストア派に対する対人論法として位置づけている。

上述の様に、アウグスティヌスにとって、アカデミア派の（2）の同意差し控えの勧告や（3）の蓋然説は、究極的には（1）の把握不可能性の主張へと帰されるものであった。従ってカルネアデスに帰される蓋然性についての議論もまた、同様にストア派に対する対人論法として捉えられることになる（*C. Acad.* 3, 18, 40）。その点で新アカデミア派の主張はアウグスティヌスにとり、両派の論争がアカデミア派の勝利によって終わるのならば取り下げられ、再びプラトンの教えへと回帰し得るものであったと言えよう。

事実、アウグスティヌスはキケロの師であったラリッサのフィロンを「きわめて慎重な人」と評し、「降伏した敵」即ちストア派に対して「門を開きにかかり、アカデミアをプラトンの権威と教えとの下へ呼び戻し始めた」（*C. Acad.* 3, 18, 41）と記している。しかしフィロンの弟子であると共にストア派に学んだアンティオコスがアカデミア派に「ストア派の燃えさしからある悪を持ち込」もうとした為に、両派の論争はさらにキケロの時代にまで続くこととなったのであり、「哲学のうちで最も純化され最も光に満ちた」プラトンの哲学は、最終的にプロティノスにおいて再び「誤謬という雲を破って現れ」（*C. Acad.* 3, 18, 41）ることになるのである。

新アカデミア派の独創性や、蓋然説が念頭に置いた生の探求への問いを等閑に付し、プラトンの教えが「出来る限り受け継がれ秘儀として守られてきた」（*C. Acad.* 3, 17, 38）とするこうした哲学史理解は、現代の視点からは決して肯んぜられるものではないが、しかし、回心直後のアウグスティヌスによるアカデミア派理解として注目するに値すると言えよう。なぜなら、この点こそ彼のアカデミア派に対する両義的な態度を説明するものであると思われるからである。

新アカデミア派は、「黄金」たるプラトンの教えを＜保存し＞、プロティノスにおいて再びその本来の姿を＜取り戻す＞ことを可能ならしめる一つの回路として描かれている。しかしまた彼らは、その「黄金」を保存する為に、懐疑という覆いの下に「埋めて隠し」たのであり、その限りで、「プラトンその人の本来の教え」である新プラトン主義が復興された今、この懐疑主義はその本質において取り去られるべきものとして現れてくるのである。

第 6 節　アカデミア派懐疑論の役割

以上の諸点を踏まえた上で、アカデミア派の懐疑主義がアウグスティヌスの半生の物語の中でどのように位置づけられるのか、前章で見た『告白』1–9 巻のキアスムス構造という観点から改めて見てみることにしたい。先の表にアカデミア派への傾倒の説話を組み入れたものを次に掲げる。

<table>
<tr><td>(A)</td><td>1 巻</td><td colspan="4">文法学教師の教える文学を愛する
母モニカの信仰と受洗の延期</td><td>1-15 歳
少年期</td><td>（三つの誘惑以前）</td></tr>
<tr><td></td><td>(B)</td><td>2 巻</td><td colspan="3">悪しき仲間との交際
「梨の木の実」の盗み</td><td>16 歳
青年期</td><td>肉の欲望</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>(C)</td><td>3 巻</td><td colspan="2">『ホルテンシウス』と聖書への失望
マニ教への入信</td><td>17-19 歳</td><td>目の欲望</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td>(D)</td><td>4 巻</td><td>内縁の女性との出会い
物体的なものに囚われ霊的なものを見ない</td><td>19-28 歳</td><td>世俗的野心</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td></td><td>(E)</td><td>5 巻</td><td>ファウストゥスとの邂逅と失望
<u>アカデミア派の懐疑主義への傾倒</u>
ミラノでのアンブロシウスの説教</td><td>29 歳</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td><td>(D')</td><td>6 巻</td><td>アンブロシウスによる聖書の霊的意味の開示
内縁の女性との別れ</td><td>30 歳</td><td>世俗的野心の克服</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>(C')</td><td>7 巻</td><td colspan="2">「プラトン派の書物」と聖書の研究
マニ教との訣別</td><td>31 歳
壮年期</td><td>目の欲望の克服
ミラノの上昇体験</td></tr>
<tr><td></td><td>(B')</td><td>8 巻</td><td colspan="3">善き仲間との交際
「無花果の木」の下での庭園の回心</td><td>32 歳</td><td>肉の欲望の克服</td></tr>
<tr><td>(A')</td><td>9 巻</td><td colspan="4">修辞学教師を退く
受洗と母モニカと共なる信仰</td><td>33 歳</td><td>（三つの誘惑以後）
オスティアの上昇体験</td></tr>
</table>

『告白』1–9 巻の各巻は、E を交差点として A–D の離向の過程と D´–A´の帰向の過程から成るキアスムス構造を為しているが、ここで注目すべきは C と C´に於いて、それぞれマニ教への入信とマニ教との決別が語られている点である。A–A´に於いて語られるキリスト教からの離向と帰向の物語と同時に、アウグスティヌスは C–C´に於いてマニ教への入信とそこからの離反を語る。

C–D のマニ教教義への習熟の過程はキリスト教からの離反の過程に、D´–C´のマニ教教義からの離反の過程はキリスト教への帰向の過程に重なる。対称的なこの二つの過程は、それぞれ物体的なものと霊的なものの探求によって特徴づけられている。

実際、アウグスティヌスはマニ教時代のことを振り返って、当時自らが神をも物体的なものと考え、「この両の目で見慣れているもの以外は何ものも実体として考えることが出来なかった」（*Conf.* 7, 1, 1; cf. 5, 14, 25）と述べている。またアンブロシウスの説教の中で旧約聖書の霊的解釈を知った彼は（*Conf.* 5, 14, 24）、まず霊的なものの確実な認識を望んだのである（*Conf.* 6, 4, 6）[142]。

物体から霊的なものへと探求のまなざしを向けかえることを可能にしたものは、既存の思考枠に捉われることなく、不断の探求を求めるアカデミア派流の懐疑主義であった。物語の構造論的観点からすれば、アカデミア派の懐疑論は、マニ教とキリスト教、この二つの信仰の間の二重の離向と帰向との過程をあたかも蝶つがいの如くに繋ぎ合わせる役割を担っていると言えよう。

文学上の効果という点からは、この役割は決して小さなものではない。そしてまた『告白』という物語から接近し得る限りの、我々のアウグスティヌスの半生においては、それは決定的なものでさえあり得るのである。

事実、もしアカデミア派という要素がなかったとしたならば、恐らくアンブロシウスの影響は『告白』で描かれているものよりもずっと小さなものであったであろう。なぜなら、彼は最初からこのミラノの司教の語ることを理解したのではなく、「まずは私には弁護され得るように思え始めた」に過ぎないからである（*Conf.* 5, 14, 24）。

29 歳当時のアウグスティヌスは霊的な進歩を必要としていたのであり、その為には「考察と比較」に基づく更なる探求が不可欠であった。そして『告白』1–9 巻の構造上、アカデミア派の懐疑主義は、自らのそれまでの立場に囚われない自由な不断の探求の可能性を切り拓くものとして、立ち現れて来るのである。

第 7 節　小括

以上の議論から、我々は次のように言うことが出来よう。

アカデミア派の懐疑論は『告白』という著作の中で両義的な役割を与えられている。アウグスティヌスにとりアカデミア派の懐疑論それ自体が新プラトン主義の前に克服されるべきものであったことは疑い得ない。しかし他面に於いてそれは、聖書の霊的解釈へと進

---

[142] 霊的、非物体的な真理は、人間にとり、究極的には聖書という権威によって初めて知られることになる（*Conf.* 6, 5, 8）。しかしこれは権威への盲従を意味しない。なぜなら神は「聖書を通して信じられ、聖書を通して探求されることを望んだ」（ibid.）からである。

む可能性を開拓し、新プラトン主義的なキリスト教理解への知的発展を促したものとして描かれている[143]。

アカデミア派懐疑論がもたらす自由な、そしてまた不断の探求こそ、真の哲学としてのキリスト教を発見することを可能ならしめたものであり、その意味で彼の回心を準備したものであったと言える。『告白』で語られる彼の知的遍歴の過程は、突発的で無秩序な放浪としてではなく、一つの弛まぬ探求の過程として、また、物体的なものから霊的なものへと向かう漸次的な知的発展の過程として描かれているのである。

---

143 アウグスティヌスは『告白』5–6 巻のイタリア滞在中の出来事について、『信の効用について』(391–392) の中でも簡潔に言及を加えている。それによればアカデミア派に同調して後、彼は次第に、人間精神についての可能な限りの探求を繰り返す中で「真理が隠れているということを、真理の内に探求の方法が隠されており、まさにその方法が何らかの神的権威から受け取られるべきであるという理由でなくしては、考えないようになった」のであり、当時の課題としては「この権威が何であるかを探求することが残っていた」と言われている。それ故、彼の「魂（animus）は、多くの人が入り込むのを避ける入り組んだ森の中で、休むことなく、真なるものを見出そうとする欲求によって（cupiditate reperiendi veri）動かされていた」のである。アウグスティヌスは当時の自らのこうした探求への欲求が、聖書解釈の上での進展を促したことだけでなく、「もし教えることが出来る人が当時の私を見出すなら、当時の私が非常に従順で教えやすい者であるのを見出すだろう」（Aug. *Util. Cred.* 8, 20）と証言している。

第 6 章

回心の物語と時間論

――その構造上の対応関係について――

第 1 節　はじめに

先の二つの章で我々は、アウグスティヌスがキリスト教を真の哲学として位置づけ、自らの回心を、不断の探求に基づく漸次的な知的発展の結果として提示していることを見た。

『ホルテンシウス』によって灯された知恵への愛は、マニ教の内に在って物体的なものの探求に向けられ、次いでそこから離れて非物体的なものの探求へと進む。物体的なものの探求から非物体的なものへの探求の対象の移行は、キリスト教からの離向と帰向の過程――あるいはマニ教教義への習熟とそこからの離反の過程――に重ねられ、『告白』1–9 巻の叙述の基礎を成している。

他方、『告白』11 巻の時間論の一連の叙述とその順序を眺めると、我々は一つの興味深い事実に気づかされる。というのも、ここでもまた彼の探求は、物体から非物体的なものへという道筋を辿るからである。

時間論の議論の推移は、1–9 巻でアウグスティヌスの知的進展の各段階と呼応し合い、我々をして彼の回心の物語を想起させる。『告白』の時間論と回心の物語は、全く異なる論題を扱いながらも、その叙述の順序や形式を通して、ある一つの調和的な統一体を形成しているように思われるのである。

それ故、本章ではまず『告白』1–9 巻と 10 巻、そして 11 巻の時間論との間の構造上の対応関係を論証し、その上で両者になぜ相似した構造が付与されているのか、その構成上の意義について論じることにしたい。この考察を通し、時間論が、そしてまた時間論がその内で展開される『告白』11–13 巻の創世記解釈が、同書前半巻といかなる関係にあるかを明らかにすることが出来るだろう。

第 2 節　『告白』1–2 巻と同 8–9 巻の対称構造

時間論と回心の物語の間に存在する構造上の共通性を明らかにする為に、まず『告白』1–9 巻の論述の流れを確認することにしたい。

アウグスティヌスは『告白』1 巻 1–5 章で神への賛美を捧げた後、自らの半生を語るそ

の理由を次のように述べる。

> 主よ、私が語ろうと欲しているのは、自分が何処からここに――この死せる生にと言うべきか生ける死にと言うべきか――来たのかを知らないということ、それ以外の何であるのか？ 私はそれを知らないのである。私の肉の父母から聞いた通り、あなたの憐れみに満ちた慰めが私を支えて下さり、この父からこの母に於いて、時間の内に、私は作られた。しかし私はそれを覚えていないのである。（*Conf.* 1, 6, 7）

今生きているこの私に対して、「私の幼年時代は遙か昔に死に絶えた」（*Conf.* 1, 6, 9）ものである。この幼児期のことを人は他者からそれを聞くことによって信じ、また自ら他の幼児を見ることによって推量する（*Conf.* 1, 6, 8; 1, 6, 10）。そしてそれに先立つ胎児の時期も同様である。しかしそのさらに以前、「私は何処に居、また何者であったのか」（*Conf.* 1, 6, 9）、これを教えてくれる者は誰もいない。それ故、「世々の始めより前に、まさに「以前」と呼ばれ得るようなあらゆるものよりも前に」存在し、「創られたもの全ての主である」（ibid.）神によって、私自身が創られて、今ここに在るというそのこと自体が一つの不思議として立ち現われてくるのである。

この不思議に対し、アウグスティヌスはまず「あなたに告白し、私が記憶していない私の起源と幼年時代について語ることであなたを讃えようと欲する」。しかしこの幼年時代は、「私の忘却の闇に属しており、その点で私が私の母の胎内で生きていた時と同じ」であり、「この世に於いて生きている私のこの生の内に数え入れることは私にとって快いものではない」。なぜなら、「そのいかなる痕跡をも思い出すことの出来ない時代」は、「私」とは無関係なものであるからである（*Conf.* 1, 7, 13）[144]。

それ故、彼は次に、幼年時代と同様に既に存在しないが、しかしそれを記憶している少年時代について語り始める（*Conf.* 1, 8, 13）。

彼はこの少年時代を、敬虔な母の下でキリスト教信仰に慣れ親しんだ時代[145]として位置づける。実際、「ある日、不意に胃の痛みに襲われほとんど死なんばかりに苦しんだ」時に

---

[144]「そのいかなる痕跡をも思い出すことの出来ない時代は、私にとってどんな関係があるというのだろうか」（*Conf.* 1, 7, 12）。

[145] アウグスティヌスは『アカデミア派駁論』の中で、回心に至るまでの知的遍歴を旅に例えると共に、自らの回心を「少年時代に私たちの心に植えつけられた」この宗教への帰還として位置付けている（*C. Acad.* 2, 2, 5）。

は大変な「熱意と信仰とを以て、私の神であり主であるあなたのキリストの洗礼を受けることを、私の母の敬虔さと我々全ての母であるあなたの教会の敬虔さの故に、切望した」（*Conf.* 1, 11, 17）[146]のである。

しかし他面では、この少年時代に於いても、文法学教師の教える文学を愛し（*Conf.* 1, 13, 20）、「神の内にではなく、神の創造物である私や他の諸物の内に快楽や高尚さや真理を求めるという罪を犯して、苦痛と混乱と誤謬の内に陥っていた」（*Conf.* 1, 20, 31）ことが告白されている。

そして青年期に入ると、彼は自分が「同世代の者達の中で醜行が少ないことに恥じ入」（*Conf.* 2, 6, 7）るようになったと告白する。彼は、ただ「自らの頽落を」その頽落それ自体の為に「愛し」、「不埒な若者達」の一人として「禁じられている行為を楽しむ」為に「梨の木」からその実を盗んだのであり、こうして彼の「魂（anima）は」次第に「あなたの〔i.e. 神の〕支えから離れて破滅へと向かって行」（*Conf.* 2, 4, 9）ったのである。

母の下での幼年期の信仰と受洗の延期、梨の木の実の盗みに代表される頽落への第一歩という『告白』1–2 巻の説話は、同 8–9 巻で語られる対照的な出来事の説話、即ち、信仰の生活への新たな一歩としての「ある無花果の木の下」で流した涙から始まる劇的な回心（*Conf.* 8,12, 28–29）[147]と洗礼（*Conf.* 9, 6, 14）、そして母と共有した信仰（*Conf.* 9, 10, 23–26）の説話の内に昇華され、『告白』1–9 巻の物語の大枠を形作っている。

第 3 節　『告白』3–7 巻に於ける知的遍歴

しかし目下の我々の考察にとってより重要なのは、その中間に位置する 3–7 巻である。先に見た通り、アウグスティヌスはこの 3 巻にキケロの『ホルテンシウス』を、また 7 巻に「プラトン派の書物」をそれぞれ配し、回心に至るまでの具体的な頽落の過程を、一つの知的遍歴として描き出す。

『告白』3 巻で彼は、青年期の初め、学生時代を振り返り、『ホルテンシウス』を読んで知恵への愛に目覚めたことを告白する。この知恵への愛は、まずマニ教へと向けられたが、これは彼らマニ教徒が真理を説くと約束し、この世界の元素について多くのことを語ったからである（*Conf.* 3, 6, 10）。この当時、「私が見ていたものは、目によって見るものは物体

146　しかしこの洗礼の機会は、病が快復した為に延ばされた（loc. cit.）。

147　また 2 巻で悪友との交際が語られたのに対し、8 巻ではシンプリキアヌスとポンティキアヌスという二人の有徳なキリスト者との出会いと影響が語られている、

に限られ、魂（animus）によって見るものは想像物（phantasma）に限られていた」のであり「神が霊であって、その肢体が長さや幅をもって存在するのではないこと、また神に嵩があるわけではないことを知らなかった」（*Conf.* 3, 7, 12; cf. 4, 16, 31）とアウグスティヌスは告白する。

マニ教時代、彼の思考は物体的なものに限られていた。この点は、教師として自ら生計を立て始めた時期を語る 4 巻でも強調されている。

4 巻に於いて彼は、星の観察から真なることを語ると考えられている占星術師（mathematicos）を信じ、かつその書を学んだと語る（*Conf.* 4, 3, 4–6）。またローマの雄弁家ヒエリウスに献じた彼の最初の著作『美と適合について』（散逸）は、「諸々の物体の内に、全体として存在するが故に美しいものと、他のものに相応しく調和しているが故に適合しているものとが……存在することを観察し、看て取った」（*Conf.* 4, 13, 20; cf. 4, 15, 24）ことから書かれたものであった。彼は自らの「震える精神を非物体的なものから背け、輪郭や色や容積を持つものへと向けていた」（*Conf.* 4, 15, 24）のである。存在するものは皆、アリストテレスの『範疇論』で言われる十の範疇に含まれていなければならなかった（*Conf.* 4, 16, 29）。

存在しないものは知られ得ず、また考えられることも出来ない。この意味で、マニ教時代の物質主義的思考枠は、非物体的なものに対する考察の可能性それ自体を排除するものであったと言える。

こうした状況の中で、アウグスティヌスはまずアカデミア派の懐疑論と出会い（*Conf.* 5, 10, 19）、次いでアンブロシウスを通し聖書の霊的な解釈の存在を知るようになる（*Conf.* 5, 14, 24）。しかし霊的なものの探求という新たな探求の道に進む為には、これまでの物質主義的な思考枠を放棄し、あらゆる前提から自由な白紙の状態を作り出す必要があった。そしてこれを可能にしたのがアカデミア派の懐疑主義とそこから齎される不断の探求[148]であったことは、先の章で論じた通りである。

この 5 巻を転回点として、彼は次第に霊的なものへの理解を深めていく。

---

148 セクストス・エンペイリコスは様々な哲学の学派を三つに大別する。即ち、真理を発見したと主張するドグマティスト（ペリパドス派やエピクロス派、ストア派が含まれる）と、真理が把握不可能であると主張する一部のアカデミア派（クレイトマコスやカルネアデスの名が挙げられる）、そして「探求を続ける」「懐疑派」である（*PH* 1, 1, 3）。無論ここで懐疑主義は彼の属するピュロン主義を指している。しかし不可知論の手前に、こうした「探求を続ける」懐疑主義が存在するという指摘は、アウグスティヌスがアカデミア派懐疑主義とピュロン派懐疑主義の区別に言及していないことを考え併せると、重要な指摘であると言えよう。

実際、6 巻ではアンブロシウスの説教を受け入れ、次第にそこで開示される霊的解釈を深めていったことが示される。彼は「律法と預言者に関する旧約の書が、かつて私には不合理であるように思われたそのような観点から読まれるべきではないということを知り喜んだ」（*Conf.* 6, 4, 6）のであり、「証明されない事柄についてはそれが信じられることを命じるという点で、カトリックの教えを」マニ教よりも「優位なものと考え、慎み深くより偽りの少ないものであると看做すようになった」（*Conf.* 6, 5, 7）のである。

しかしこれは未だより蓋然的なものとしてカトリックの教えに優位を与えたに過ぎない。7 巻の初めにアウグスティヌスは、未だ自らが「この目を通して見慣れているもの以外にはどんな実体も考えることが出来なかった」（*Conf.* 7, 1, 1）と告白している。しかしかつて友人ネブリディウスから聞いたマニ教の悪の問題に対する駁論を再検討することによって（*Conf.* 7, 2–5; 7, 7, 11）、また友人フィルミヌスの言葉から占星術師の誤謬を発見することを通して（*Conf.* 7, 6, 8–10）、次第にキリストへの信仰が彼の「心の内にしっかりと根を下ろしていった」（*Conf.* 7, 5, 7）のであり、彼はこのことについて「混乱し暗くなっていた私の精神のまなざし（acies mentis）は、苦しみを癒す沁みる目薬によって日に日に健康となっていった」（*Conf.* 7, 8, 12）と記している。

霊的なものに対するこの習熟の過程は、「プラトン派の書物」との出会いとその後の神秘的な上昇体験によって最初の頂点に達する。プラトン派の書物によって自己自身へと立ち返り、その最も内奥を観照するように導かれた彼は、「魂の目」でいかなる肉の目によっても見られることのない「不変の光」を見る（*Conf.* 7, 10, 16）。

この上昇体験の結果、彼は、非物体的なものの存在を疑いようのない仕方で確信する。そしてこの確信の故に、彼は非物体的な真理の探究へと進み（cf. *Conf.* 7, 20, 26）、「大変な熱意をもって」（*Conf.* 7, 21, 27）聖書を手に取ると、この聖なる書物の研究へと新たに身を投じるのである。この聖書の探求こそ、8 巻で語られる回心を準備するものであった。

『告白』1–2 巻および同 8–9 巻が回心という物語の大枠を示すのに対し、この 3–7 巻は、神からの離向と帰向が如何にして為されたのかを明らかにしている。

注目すべきは、非物体的なものの存在への確信をもたらした自己の内奥への沈潜を、彼が次のように記述している点である。即ち、彼はまず「諸々の物体的なものから身体を通してそれを知覚する魂へと、そしてそこからまたその感覚が外界の物体について告げ知らせる魂の内的な能力へと――獣もまたここまでのことを行うことが出来る――、そしてそこからさらに諸々の物体的なものについての感覚から受け取られるものを判断する推論能

力（ratiocinans potentia）へと段階的に」上昇して行き、「これもまた私の内に於いては可変的なものであるということを見出すと、自らの知解能力（intellegentia）へと自己を高めると共に、互いに矛盾する諸々の想像物の群れから自らを退けて、思考を習慣から引き離した」（*Conf.* 7, 17, 23）のである。

この段階的な上昇は無論、神的な光の瞥見というミラノでの神秘体験に於いて生じたものである。しかし物体的なものから徐々に非物体的なものへと進む、神的な光の瞥見に至るまでのその過程は、我々をして、回心の物語の中で語られる彼の帰向の過程を容易に想起させるものである。その意味で彼の回心の物語の全体は、物体的なものから魂への、そしてまた魂からその内的な能力――またさらに知解能力――への上昇というモチーフによって特徴づけられていると言えよう。

第 4 節　『告白』10 巻 ――自己の内奥への沈潜――

1–9 巻に於ける過去の告白に続き、アウグスティヌスは 10 巻で告白するこの現在の自分について語る（cf. *Conf.* 10, 3, 4）。

加藤（2006, 260）はこの 10 巻が大きく三つの部分から構成されていると指摘する。即ち、過去のそしてまた現在の自己について告白するという行為がいかなる意義を持つかを提示する 1–5 章、神を自己の魂の内に見出すことが可能であるかを論じ、最終的に自己を越えた「私の上（supra me）」に神を見出す 6–27 章、そしてこの神を知る為に如何にして諸々の欲望や誘惑から離れて在ることが出来るかを論じる 28–43 章の三つである[149]。

ここで注目したいのは、6–27 章に於ける魂に於ける神の探求の過程である。

10 巻 6 章でアウグスティヌスはまず、神を尋ね求めて天や地、日月といった「私の肉の門〔i.e.五感〕を取り巻く全てのもの」に対し「私の神について語ってくれ」と問い掛ける。この問いに対して、諸々の物体は声を揃えて「神が我々を造った」と答えるのであるが、ここで彼はこの問いと答えの構造を次のように規定している。即ち「私の問い掛けとは私の注視（intentio）のことであり、それらのものの答えとはそれらの形姿（species）のことである」（*Conf.* 10, 6, 9）と。

既に論じたように[150]、アウグスティヌスにあって注視とは、感覚を対象へと結びつける

---

[149] 後二者を加藤（loc. cit.）はそれぞれ「メモリア論」と「浄化論」として位置づけている。

[150] 本稿 2 章 4 節参照。

ことによって感覚的知覚を為さしめ、また、思考のまなざしを表象へと結びつけることによって理性的な推論を為さしめる働きであった[151]。10 巻 6 章での日月星辰への問い掛けは、こうした注視の働きに基づく物体についての探求であり、この探求を通して、物体の形姿が持つ美から、それらの物体が神によって創られたということが明らかとなるのである[152]。

この探求の結果、「私」としての「魂」は「身体の感覚を通して」、物体からの「我々はあなたの探している神ではない」（*Conf.* 10, 6, 9）という応答を知る。これを受けて彼は、さらに魂の内的な能力であるところの記憶へと（*Conf.* 10, 8–10）、そしてまた思考（cogitare）能力へと（*Conf.* 10, 11–16）[153]、「段階的に」（*Conf.* 10, 8, 12）探求の歩を進める。そして最終的に、記憶それ自体をも超えて（*Conf.* 10, 17, 26）、感覚による知覚や思考による学習によって得られたのではないが（cf. *Conf.* 10, 21, 30）、「私の上に」（*Conf.* 10, 26, 37）在り、それを知ってからは我々の記憶の内に宿る真理そのものとしての神（*Conf.* 10, 24, 35）[154]を見出すのである。

ここには、物体からそれを知覚する魂の能力へ、次いで魂の記憶能力へ向かい、より高次の思考能力へと至り、さらにはこれらを越え出て行くという、ミラノの神秘体験の説話に於いて提示されたのと同様の上昇のモチーフを看て取ることが出来る。

そして我々の外に在る物体的なものから我々の内に在る魂の諸能力への上昇というこのモチーフはまた、『告白』11 巻の時間論に於いて繰り返されることになるのである。

第 5 節　『告白』11 巻 14–28 章 ——時間論に於ける探求の構造——

既に見たようにアウグスティヌスは『告白』11 巻 14 章にて、「時間とは何か」という問いを発した後、その構成要素と考えられてきた過去、現在、未来の内、過去と未来が存在しないこと、そしてまた現在のみが存在するということを明らかにする。

---

151 アウグスティヌスはこのように被造物に問い尋ね、その美を判断する働きを理性に帰している。理性による判断の働きは人間に固有のものであり、動物は同じ美しいものを見ても、その美を尋ねることはない。また人間であっても、被造物への愛に囚われている場合は、それを正しく判断することは出来ないとされる（*Conf.* 10, 6, 10）。

152 この点については加藤（2006, 294–299）の考察に多くを負っている。また加藤（ibid. 298）は、この箇所と、物体の形姿の美が「根源的なイデアへと立ち還る入り口」として描かれるプロティノスの『エンネアデス』1 巻 6 章「美について」との関連性を示唆している。

153 思考は記憶の内の表象を基にし、また、記憶によって限界づけられる。この点については本稿 2 章 4 節を参照。

154 この真理としての神は内なる教師として、我々の判断の基準となる。内なる教師としてのキリストの概念については加藤（1976）を参照。

然るに、この過去と未来の非存在性は、同 15 章で示される通り、時間の計測という我々の日常的確信に疑義を投げかけるものであった。それ故、さらに彼は 16 章以下に於いて、計測される時間が如何にしてその存在と広がりを有するのかを論じる。

注目すべきは、その叙述の構成であろう。

15 章での問題提起を受け、16 章では存在しない筈の過去と未来の時間を如何にして計測するのかという最初の問いが提示される。この問いに対して 18 章では、計測される時間が我々の外に在る時間ではなく、魂（animus）の内に残された過去や未来の出来事の痕跡（uestigia）であることが示され、過去の出来事は記憶によって、また未来の出来事は期待によって、それぞれ人間の魂の内に存在することが明らかにされる。またこれを受けて、続く 20 章では目下の議論に於いて問題となっているのが、時間軸上の過去、現在、未来ではなく、記憶と注視と期待という魂の内の三つの現在であることが宣言されるのである。

この 16–20 章の議論に於いて彼の探求のまなざしは、外から内へ、即ち過去や未来の出来事――過去や未来に於ける物体の運動――からそれらの痕跡を保管する魂――とりわけその記憶の働き[155]――へと移行していく。

計測される時間の存在を巡るこの 16–20 章の議論に対し、21 章以下では計測される時間の広がりを巡って議論が展開される。

アウグスティヌスは 21 章で、広がりを持たないものは計測され得ないという第二の難問を提示するが、これに対しまず 23–24 章では、物体の運動の広がりが時間の広がりではないことが論じられ、26 章では我々が計測するのが外界に存在する何らかの広がりではなく「魂の広がり（distentio animi）」であることが示される。ここには自己の外から内へ、物体から自己の魂へというモチーフの反復が認められる。

他方、彼はまた 27–28 章で、魂の広がりとしての事物の運動の印象がどのようにして形成されるかを魂の注視（intentio）を基に論じている。魂の注視が感覚を外界の事物と結びつける間、物体の運動の印象は記憶へと刻まれ、これにより印象はその広がりを獲得する。また、注視は思考のまなざしを記憶の内の諸表象に向けることによって、それらの諸表象から任意の広がりを有した想像物、即ち未来の出来事についての期待を形成することが出

---

155 本稿 2 章 3 節で指摘したように、アウグスティヌスは期待による心象の形成過程について『告白』の中で必ずしも明確にそれを語っていない。その理由は、この問題に対して彼が未だ十分な見解を有していなかったというよりも、むしろ物体とその感覚的知覚、そしてさらに記憶――記憶は感覚的知覚に基づく表象と期待ないし思考によって形成される想像物をその内に蔵する――へと進み、最終的には判断に関わる理性的推論をも超え出て行くというこの上昇の過程を描く上で、それが余分なもの、あるいは混乱を生じさせるようなものであったという点に求めることが出来よう。

来るのである[156]。

彼の議論はここで、印象を保持する記憶の働きを越え、さらには期待という思考の働きをも越えて、それらの根底にあるより高次の魂の働きとしての注視の働きを明らかにする。この注視の働きは時間の計測を成り立たしめる最も根幹的な働きであるだけではなく、あらゆる人間の行為の基底に存在するものであり（*Conf.* 11, 28, 38）、その意味で我々の最も内奥にあるものであると言えよう。外から内へ、そして自己の内なる魂の諸能力への段階的な上昇は最終的にこの注視の働きへと帰着していくのである。

第 6 節　小括

アウグスティヌスは『告白』1–9 巻に於いて回心に至る迄の過去の自分についての物語を語り、また 10 巻に於いて現在の自分に関わる様々な内省的考察を加える。自己について書かれたこの 1–10 巻に対し、11–13 巻では彼の聖書解釈が展開されるが、『告白』を構成するこの二つないし三つの部分[157]は互いに無関係な独立した議論であるのではない。

『告白』1–9 巻に於いて彼は、自らの回心を神からの離向と帰向の過程として描いており、その具体的な遍歴の過程が同 3–7 巻で語られる。その中で彼は物体的なものの探求を神からの離向の過程として、また非物体的なものの探求を神への帰向の端緒として配し、7 巻でのミラノでの神秘的な上昇体験の結果として自らの回心を位置づけるのである。

この点で、彼の回心の物語の全体は、外的なものから内的なものへ、そしてまた内なる魂の記憶から思考を越え、その内奥へと向かう段階的な上昇というモチーフによって特徴づけられていると言えよう。そして同一の上昇のモチーフを同 10 巻の自己の内奥への沈潜に於いて、また 11 巻の時間論に於いて繰り返すことによって、彼は『告白』の全体に一つのリズムを与えると共に、それを一つの調和した統一体として描き出すのである。

特筆すべきは、この上昇のモチーフが、その個々の要素の内に於いてだけでなく、『告白』1–13 巻全体の構成に於いても見出されるという点である。

---

156 経験されていない過去の出来事の時間の長短もまた、このような想像物によって知られることになろう。しかしアウグスティヌスは『告白』の中で、この過去の想像物の問題を論じていない。これは恐らく、物体から記憶へ、さらに記憶から思考をも越えて注視作用へと至るという上昇の構図を、より明瞭な仕方で提示しようと意図した結果であると思われる。

157 『再考録』で語られるように（*Retr.* 2, 6(33), 1）、『告白』はまず大きく 1–10 巻と 11–13 巻の二つの部分に分かたれるが（本稿序章 3 節参照）、アウグスティヌスが「私」について書いたと述べる 1–10 巻はさらに、1–9 巻までの過去の「私」についての物語と、10 巻の現在の「私」についての内省の記述に分かたれる。

実際、1–9 巻に於いてアウグスティヌスの外的、身体的生の足跡が語られるのに対し、10 巻は自己の内なる魂についての考察に充てられる。そして 10 巻のこの探求を通して、神が「私の上に」在ることが明らかにされると、続く 11–13 巻で彼は新たに聖書解釈へと進む。創世記とパウロ書簡という違いがあるとはいえ、1–13 巻の全体が、7 巻のミラノ体験で示された外から内への段階的な上昇と聖書への回帰というモチーフに従って構成されているのである。

アウグスティヌスはいわば入子式に同一のモチーフを繰り返すことによって、『告白』の全体に調和と統一とを与えている。我々の目下の関心事である時間論と『告白』前半巻との関係に議論を限定するならば、時間論は、11–13 巻の創世記解釈の内に在って、その上昇のモチーフを通し、それに先立つ回心の物語を想起させる働きを有していると言えよう。この意味で時間論は、『告白』という一つの著作を一つの統一体として提示する為の不可欠の役割を担っているのである。

第 7 章

時間論からの『告白』の統一的主題へのアプローチ

第 1 節　はじめに

我々はこれまでに、『告白』の時間論が同書の創世記解釈に於いて有する意義について論じ、また同議論が同書前半巻の回心の物語といかなる関係を有しているかを明らかにしてきた。

時間論は 11–13 巻の創世記解釈に差し挟まれた哲学的余技などではなく、ましてや全体の構成から外れた不要な夾雑物でもない。時間論は創世記解釈の中にあって、神の創造の業が人間の意志的な行為と異なり非時間的なものであることを明らかにし、また外から内へ向かう段階的上昇というモチーフによって創世記解釈と回心の物語とを架橋する役割を有しているのである。

アウグスティヌスはその創世記解釈の中で時間論を展開することにより、『告白』の二つの部分、即ち彼が自らについて語る 1–10 巻――さらにこれは過去の自己について語る 1–9 巻と現在の自己を語る 10 巻に分かたれる――と創世記解釈を展開する 11–13 巻という二つの部分を、一つの調和した統一体として描き出す。

然るに『告白』の基調を成すこのモチーフはまた、同書の全体を通底する主題を論じる上での重要な手がかりとなるように思われる。

それ故、以下本章では、ここまでの時間論の分析から得られた知見から、『告白』の統一的主題について何を言うことが出来るのかについて考察することにしたい。

第 2 節　自己の外から内へ、そして自己の上へ

外から内へ、そして内なる魂の諸能力の段階的な上昇というこのモチーフは、『告白』7 巻のミラノでの神秘体験、同 10 巻の魂の内での神の探求、そして 11 巻の時間論の三つの箇所に於いて最も明瞭な仕方で示される。

無論、これら三つの箇所に於いてアウグスティヌスは一つの記述を機械的に反復しているわけではなく、それぞれこのモチーフが有する異なった側面を強調しているように思われる。それ故、ここではまず、7 巻と 10 巻の記述についてそれぞれ検討することにしたい。

まず『告白』7 巻の記述について見ていくことにしよう。アウグスティヌスは、「揺れ動き震えるまなざしの一瞬の瞥見の内に（in ictu trepidantis aspectus）存在するものに到達した」ミラノの神秘体験について、「まさにその時、造られたものを通して知解されるあなたの〔i.e.神の〕見えざるものを認識した」とする一方で、「視線をそこに留めることは出来ず、弱さの故に押し返され元の状態に戻された」（*Conf.* 7, 17, 23）と告白する。「プラトン派の書物」によって促され、また神によって導かれて自らの内奥へと次第に上昇していった彼は（cf. *Conf.* 7, 10, 16）、自らの「精神の上に」「不変で真なる永遠の真理」（*Conf.* 7, 17, 23）[158]が確かに存在することを見出したが、反面、それが何であるかを知ることは出来なかった。そしてそれ故に彼は、「神と人との仲保者である人間イエス・キリストを受け入れるようになる迄」、「神を享受することが出来る力を手に入れる為の道を探し求めた」（*Conf.* 7, 18, 24）のである。

ここで彼は、自己の内面への上昇が持つ意義とその有限性とを同時に示しているように思われる。外から内への、即ち物体的なものから自己の魂への上昇は、その終極に於いて、真に存在するものとしての永遠の真理が存在することを教えるが、それが何であるかを教えるものではない。後者を知る為には、自己を越え出でて、この永遠の真理それ自体が語ることに耳を傾ける必要があったのであり、アウグスティヌスは神の霊によって書かれた聖書の内にそれを見出したのである（*Conf.* 7, 19, 25）。

この意味で、彼の探求は外から内へ、そしてまた再び外へと向けられていると言うことが出来よう。但しそれは、物体的なものから自己の内なる魂を経て、再び物体的なものへとその探求のまなざしを元に戻すという意味ではなく、新たに自己を越えたものとしての啓示へとそのまなざしを向け変えるという意味に於いてである。そして『告白』10 巻の次の一連の記述は、このことをより明瞭な仕方で強調している。

10 巻で彼は、自らが愛する神が何であり、また何処に在るかを尋ね求めて、初めに物体についての考察を、次いで魂の諸能力についての分析を行う。この考察に於いて彼は、自らが愛するのが真理であり（*Conf.* 10, 23, 34）、その真理の観念（notitia）が記憶の内に存在すること（*Conf.* 10, 23, 33; 10, 24, 35）を明らかにする。それ故、自己の内奥への探求はこの 10 巻でもまた、真理の存在を告げ知らせる役割を有していると言えよう。

注目すべきは、その叙述の形式である。先の 7 巻の場合と異なり、彼はここで上昇のモ

---

158 この不変の真理は、物体の美の承認（adprobare）や「これはこうあるべきであり、それはそうあるべきではない」といった事柄の判断（iudicare）に関わるものとされる（*Conf.* 7, 17, 23）。

チーフを神秘的な体験の回顧という形式ではなく、理性的な推論の形式によって提示している。この相違は、彼をして魂の諸能力に関する分析を、極めて容易に 1 人称単数から複数へと移行させることを可能ならしめる。外から内へ、そして自己の内奥へという彼の体験はここで、著者と読者との間に共有されるべき一つの体系的な知として新たに定式化されているのである。

その好例となっているのが、真理と至福の生との関係を巡る次の議論である。アウグスティヌスは、まず全ての人間が至福の生（beata uita）を欲するとした上で、これを喜ぶこと（gaudere）を欲することと読み替える（*Conf.* 10, 21, 31）[159]。然るに、全ての人は真理を喜ぶことを欲するのであるから、「至福の生とは真理を喜ぶこと（gaudium de ueritate）」（*Conf.* 10, 23, 33）に他ならないことになろう。

しかしまた、何人も知らないものを欲することは出来ないのであるから（*Conf.* 10, 20, 29）、ここから我々がこの至福の生についての、そしてまた真理についての何らかの記憶を、既に何らかの仕方で有しているということが帰結する。実際、至福の生は諸々の喜びから――純粋に生得的にではなく恐らく類推的に[160]――知られ（*Conf.* 10, 21, 31）、真理は、それが諸々の真なるもの（uera）の根源であるということから、これら諸々の真なるものを通して知られるのである（*Conf.* 10, 23, 34）。

このようにして彼は、真理が存在するということを論理的に論証しようと試みる。この普遍化の試みは、『告白』の読者をして、その著者がかつてミラノの神秘体験に於いて体験したのと同じ、真理の存在の確信へと至るよう促すものであると言えよう。

しかしアウグスティヌス自身が認めているように、この真理が何であるかについては、人々の意見は一致していない。事実、真理以外のものに夢中になり、真理ではないが「真理であることを欲しているもの」を愛する時、人々は真理を憎み、その敵となるのである（*Conf.* 10, 23, 34）。

---

159 それ故、人々は「喜びそれ自体を至福の生と呼ぶ」（*Conf.* 10, 21, 31）。

160 アウグスティヌスは『告白』に於いて、この点を明瞭に示してはいない。しかし「この喜びというものは、それが何人もそれを経験しなかったと言うことが出来ないものであるのだから、至福の生という名称を聞く度に記憶の内に見出され、認識されるのである（quae [i.e. gaudium] quoniam res est quam se expertum non esse nemo potest dicere, propterea reperta in memoria recognoscitur quando beatae vitae nomen auditur）」という彼の言葉は、至福の生の観念が経験された種々の喜びからの類推によって得られるということを示唆しているように思われる。しかしまた、万人が至福の生を求める以上、全ての人がそのような観念を獲得するのであるから、この観念は人間にとり、ほとんど生得的なものとも言える。このような考えは、我々をしてストアの生得観念（あるいは先取観念）の説を容易に想起させるものである。ストア派の生得観念説については Brun（1976[1958], 64–65）、Goldschmidt（1977[1953], 160–162）および山田庄太郎（2010b, 87–89）。

それ故、彼は「真理を見出したその所に、真理それ自体である私の神を見出した」（*Conf.* 10, 24, 35; cf. 10, 23, 33）自らの体験を語り、この真理が何者であるかを読者に提示する。しかし、ここでアウグスティヌスの叙述が再び 1 人称単数に戻っていることには留意すべきであろう。この人称の変化は、次節で見るように、回心の体験が一般化することの困難な固有の出来事であることを示唆しているように思われるからである。

真理の観念が全ての人にとって既に記憶の内に存在するものとして立てられているのに対し、この神は、それを知るようになる迄は決して記憶の内に見出されることのないものである（*Conf.* 10, 26, 37）。真理としての神は、物体でもなければ（*Conf.* 10, 6, 9）、物体の像（imago）でも、我々が喜んだり悲しんだりする時に持つ種々の印象（affectio）[161]でもなく、魂（animus）それ自体でもない（*Conf.* 10, 25, 36）[162]。それは魂を越えた所、即ち自己の上に存するのであり（*Conf.* 10, 26, 37）、自らの力ではそれを見出すことの出来ぬものである（*Conf.* 10, 42, 67）。真理を告げる仲保者（uerax mediator）[163]、即ち「神と人との仲保者、人間キリスト・イエス」が知られる為には、神がその憐れみによってそれを人々に示す必要があったのであり（*Conf.* 10, 43, 68: cf. 11, 2, 4）、ここに 11 巻以降で展開される聖書解釈の必然性が存するのである。

第 3 節　体験の固有性　――アウグスティヌスの回心と聖書の探求――

アウグスティヌスは、物体から魂の内奥への上昇が持つ有限性を語ることによって、聖書という新たな探求の道の必要性を提示する。実際、「我々は明瞭な理性によって真理を見出すのには余りに弱く、それ故に聖書の権威を必要とする」（*Conf.* 6, 5, 8）のである。

では、如何にして人は聖書というこの新たな探求の道への第一歩を踏み出すのか。そこには物体から非物体的な魂へといった、上昇のモチーフと同様の辿るべき道筋があるのだろうか。

既に見たように、『告白』10 巻に於いてアウグスティヌスは、理性的な推論による自己の内奥への段階的な上昇を試みる。ここには過去の自らの体験を普遍化し、言語を通して他者にその内実を伝えようとする彼の意図と、体験の翻訳可能性に対する確信がある。対

161　恐らくこの affectio は心象や「感情」（山田晶訳、宮谷訳）、「情念」（服部訳）と訳すことが可能であろう。しかし本稿では訳語の一貫性に鑑み、「印象」の訳語をとる。

162　「なぜならあなた〔i.e.神〕は魂（animus）の主なる神であるからである」（*Conf.* 10, 25, 36）。

163　これに対し悪魔（diabolus）は虚偽を告げる仲保者（fallax mediator）とされる（*Conf.* 10, 42, 67）。

して、魂を越えたもの、即ち真理それ自体としての「私の神」を見出した彼自身の体験には、決して一般化することの出来ない、体験の固有性が示されているように思われる。

このことはアウグスティヌス自身の半生の物語からも裏付けられよう。非物体的な真理の存在を知ったミラノでの神秘的上昇体験の後、彼はまずパウロ書簡へと向かうが（*Conf.* 7, 21, 27）、それによって直ちに回心へと至ったわけではない。シンプリキアヌスから聞いた修辞学教師マリウス・ウィクトリヌス（fl. 4c.後半）の回心譚も（*Conf.* 8, 2, 3–5）、ポンティキアヌス[164]から聞いた砂漠の師父アントニウス（ca. 251–356）とその伝記を読んで回心した二人の廷臣の話も（*Conf.* 8, 6, 14–15）、アウグスティヌスに深い感銘を与えはしたが決してその回心の直接的契機となってはいない点に留意すべきである。ポンティキアヌスの言葉を聞いたアウグスティヌスは羞恥の余り「あなた〔i.e. 神〕の後に続こうとしながらも私自身に従おうとする私の魂（anima）を鞭打った」のであるが、他面、彼の魂はなお「習慣の流れに押し流され、尻込みをした」（*Conf.* 8, 7, 18）のである。

実際、魂（animus）は「習慣によって重くされ、全体として真理に拠って立つことがない」のであり、それ故またその内には相反する「二つの」ないし三つ以上の「意志が存在する」（*Conf.* 8, 9, 21）。そしてこれら相反する意志は、その内の「一つが選ばれ、それによってそれまで複数に分かれていた意志が全体として一つになる迄、互いに相争う」のであり、たとえば「永遠性がより上位のものへと魂（anima）を誘い、時間的な善に関する快楽がより下位のものへとそれを引き留める時には、同じ一つの魂が、真理性（ueritas）の故に前者を優位に置きながらも、後者をその卑近さ（familialitas）の故に捨て置くことが出来ないのならば、意志の全体を以て前者か後者かのいずれかを欲するということが出来ずに、非常な心労によって引き裂かれる」（*Conf.* 8, 10, 24）とされる。

このような意志の相克の中、ミラノの自宅の庭園の無花果の木の下でアウグスティヌスは「取りて読め」という隣家の子供達の声を聞く。この声に触発され聖書を開いた彼は「ローマの信徒への手紙」の「酒宴と酩酊、淫乱と好色、争いとねたみを捨て、主イエス・キリストを身にまといなさい。欲望を満足させようとして、肉に心を用いてはなりません」（Rom. 13:13–14）という一節を読み、これによって「私の心（cor）に平安の光とでもいうべきもの（quasi luce securitatis）が注がれて、様々な疑いの闇が全て消散した」（*Conf.* 8, 12, 29）と語る。この有名な庭園の回心の記述には、「時間的な善に関する快楽」の放棄と、そ

---

164 アウグスティヌスはポンティキアヌスについて、彼がタガステ以外のアフリカの出身であり、ミラノの宮廷の高官であったことを伝えている（*Conf.* 8, 6, 14）。

の結果としての相反する意志の統一、そしてこの意志の統一が齎した心の平穏という要素が看て取れる。

しかし、このアウグスティヌスの回心は、あくまで彼に固有の体験に留まる。

彼は続く『告白』の箇所で、同居していた（*Conf.* 8, 6, 12）友人アリピウス[165]に自らの体験を語った時の出来事を記している。アウグスティヌスはアリピウスの求めに応じ自らの読んだ章句を見せるが、この時アリピウスはさらにその先に書かれている「信仰の弱い人を受け入れなさい」（Rom. 14:1）という言葉を目にし、それを「自らの身に引き受けて」（*Conf.* 8, 12, 30）共に回心をすることを心に決めたのである。

このアリピウスの回心に於いて興味深いことは、彼がアウグスティヌスと回心の時を同じくしながら、異なった章句によってその体験へと導かれていることである。アウグスティヌスを悩ませたのは、慣れ親しんだ「時間的な善に対する快楽」への愛着による意志の分裂であった。彼が読んだ「酒宴と酩酊、淫乱と好色、争いとねたみを捨て……肉に心を用いてはなりません」という一節は、まさにこの時間的な善の放棄を命じるものであると言えよう。これに対し、アリピウスの読んだ「信仰の弱い人を受け入れなさい」という一節は、時間的な善の放棄を直接的に求めるものではない。アリピウスの内にはその固有の問題が存在したのであり、彼はそれに相応しい聖句を「自らの身に引き受け」ることによって回心に至るのである。

各人がそれまでに送ってきた生の過程は各人に固有のものであり、生の過程のこの固有性が、各人に固有のいわゆる実存的な問題を生じさせる。

実際、意志の相反による魂の分裂という事態は、実に様々な形をとって現れるのであり、それは必ずしも善悪の二つの意志の間の背反であるのではない。アウグスティヌスはそのような意志の背反の実例を『告白』8 巻で具体的に列挙している。たとえばそれは、毒殺すべきか剣で殺すべきかという悪しき二つの意志の背反となって現れることもあり、また使徒パウロの書を読んで楽しむべきか、「詩篇」を読み楽しむべきか、福音書を釈義すべきかといった複数の善き意志の相反となって現れることもある（*Conf.* 8, 10, 24）[166]。

---

165 アリピウスはタガステの上流階級の出身で、アウグスティヌスより年少であり、彼のタガステ以来の教え子でもあった（*Conf.* 6, 7, 11）。彼はアウグスティヌスに従う形で一度マニ教に入信するが（*Conf.* 6, 7, 12）、その間イタリア地方財務官（comes largitionum Italicianarum）の下で法律顧問として働き、元老院議員との知遇を得た。387 年、アウグスティヌスとその息子アデオダトゥスと共にミラノでアンブロシウスから洗礼を受ける（*Conf.* 9, 6, 14）。後、タガステの司祭に叙階され、アフリカの司教団を代表する存在として、主にイタリアとの外交で活躍した。

166 8 巻 10 章 24 の意志の分裂を巡る議論の中で、一度 distendere の語が用いられていることは恐らく留意

相反する意志の在り方の多様性は、各人の回心の動機の多様性となって現れる。それ故に、シンプリキアヌスやポンティキアヌスが語り、アウグスティヌスもまたこの『告白』という書物の中で自らのそれを提示しようとする回心の物語は、一つの生の模範として読者や聴衆の心情を永遠性へと駆り立てる役割を果たすが、他方で必ずしも一般化することの出来ない個人の特殊な体験に留まるのであり、回心の十分条件ではなく、あくまでそれを準備するものの一つに過ぎないのである。

このことは、司教アンブロシウスを巡る『告白』の次の説話を上手く説明する。386 年の秋から 387 年の春の間に洗礼を受けようと心に決めたアウグスティヌスは司教アンブロシウスに一通の手紙を送った。これは洗礼を受けるにあたり、聖書のいずれの書を読めば良いかを問い尋ねるものであったが、「イザヤ書」を勧めたアンブロシウスに対し、アウグスティヌスはその最初の章句を読んでそれを理解出来なかったというその理由で「イザヤ書」を読むことを止めてしまっている（*Conf.* 9, 5, 13）[167]。その直前までカッシキアクムで友人達と熱心に「詩篇」について学んだ彼が、アンブロシウスの助言に対してこのような態度をとることは不可解に思えるが、しかし体験の固有性という観点からすれば、決して不自然なことではないだろう。いずれの書を読み、何を学ぶかについては、個人のそれまでの体験に大きく依存するのである。

物体から魂への上昇の過程とは異なり、聖書の探求には一般化し得る特定の道筋というものが存在しない。出来るのはただ、如何にしてこの新たな道を進み行くのか、その方法を示すことのみなのである。

第 4 節　聖書解釈と時間論

神的な啓示は聖書を通して我々に伝えられる。しかし、神の霊が聖書記者を通して書き記したこの聖なる書に於いても、それが書かれたものである限りに於いて、いかなる書物もそうであるように、そこに書かれた事柄が理解される為には何らかの解釈を必要とする（cf. *Conf.* 12, 14, 17）。

とりわけ聖書は、「極めて平明な言葉と謙虚な語り口によって自らを全ての人々に提示し

すべきであろう。「もし全てのものが一時に等しく人間を喜ばせるのであるなら、……多様な意志が人間の心（cor）を分裂させる（distendere）のではないだろうか？」（*Conf.* 8, 10, 24）。

[167] 無論これは、聖書の語り口により習熟する迄の一時的な延期に過ぎず、アンブロシウスがこの書を勧めた理由として、司教のアウグスティヌスは「イザヤ書」が他の書よりも明瞭に福音と異邦人の召命とを予告しているからであったと推測している（*Conf.* 9, 5, 13）。またこの一時的な延期は、聖書解釈の営みが漸次的に進展する、恐らくは不断の、知的探求であることを示唆している。

ながら、心の軽薄ではない者達の細心の注意[168]を求める（et exercens intentionem eorum, qui non sunt leues corde）」（*Conf.* 6, 5, 8）ものであり、「その表面は子供だましのようなもの」でありながら同時に「驚くべき深遠さ」（*Conf.* 12, 14, 17）をその内に隠し持つ。

それ故、非物体的なものに関する理解を欠き、その表層を見ることしか出来なかった青年期のアウグスティヌスは、「聖書へと魂を向け（animum intendere）、それがいかなるものであるかを知ろうと心に決めた」ものの、「私の傲慢さは聖書の謙遜を退け、私のまなざしはその内奥へと侵入することがなかった」（*Conf.* 3, 5, 9）のであり、アンブロシウスの説く霊的解釈を知る迄、その隠された意味を窺い知ることさえ出来なかったのである（cf. *Conf.* 5, 14, 24; 6, 4, 6）。

聖書解釈には無論、常にそれが拠って立つ原則が必要である。アウグスティヌスは『告白』6 巻で、アンブロシウスが「文字は殺しますが、霊は生かします」（II Cor. 3:6）という「コリントの信徒への手紙二」の一節をその規則（regula）としていたことを伝えている（*Conf.* 6, 4, 6）。しかし、何を文字とし、何を霊とするかが明らかではないという点で、この 6 巻の記述は、聖書解釈の方法について何も語っていないに等しい。

プラトン派の書物を読んだ後パウロ書簡を読んで畏れ慄き（*Conf.* 7, 21, 27）、カッシキアクムの山荘で「詩篇」を唱えて希望と歓喜とによって燃え立ったアウグスティヌスは（*Conf.* 9, 4, 8–9）[169]、確かに魂を越えたものをこの聖書の内に見出した。しかし如何にして彼はそれを見出したのか。物体でも魂でもない、他ならぬ聖書の探求は、いかなる規範の下に行われるのか。これについて『告白』1–10 巻は沈黙を保っているのである。

これに対してアウグスティヌスは『告白』11–13 巻に於いて、創造の六日物語を題材に自らの創世記解釈を展開する。注目すべきはそこで、彼が単に釈義のみならず、その釈義の原則についても言及しているという点である。実際、12 巻ではかなりの分量を割いて解釈の多様性を巡る議論が行われており（*Conf.* 12, 16–32）、著者が「創世記」を例として、自らの釈義の方法を読者に提示しようと試みていることが窺われる。

---

168 「細心の注意」と訳したのは intentio である。ここで intentio と cor、そして exercere の語が共に用いられていることは興味深い。

169 カッシキアクムの体験に於いても、パウロ書簡を読んだ時と同様、畏怖の念が強調されている。「またその時、私は畏れに震え、父よ、あなたの憐れみの内で希望と歓喜とによって燃え立ったのである」（*Conf.* 9, 4, 9）。プラトン派の書物を読んだ後にパウロ書簡を読んだという彼の一連の記述には、引用後文の「希望と歓喜とによって燃え立った」という一節に対応するものが見出せない。それ故、両者の間に何らかの知的進展を見出すことも、恐らくは可能であろう。しかし両者は恐らく本質的に同一の体験であり、ヌミノーゼ的な畏怖の感情を一方はより簡略に、他方はより詳細に語ったものであると考える。

そしてまさにこの文脈に於いて、彼の時間論は、キリスト教の天地創造の説に対する異論に対する反駁というものを越えて、『告白』全 13 巻に通底する重要な役割を果たすことになるのである。

時間論に於ける上昇のモチーフに於いて特徴的なのは、10 巻では語られることのなかった魂の注視（intentio）の働きについて言及していることである。そしてこの注視の概念が、彼の聖書解釈に於いて鍵となる。

時間論の直後の章である『告白』11 巻 29 章でアウグスティヌスは、自らが「その内に私が既に捉えられている方を私自身捉えるようにする為に」仲保者キリストに於いて支えられたことを、そしてまた「一なる方に従いつつ古き日々から一つに集められる」が故に、「過去を忘れ、諸々の来りて移り行くものどもへではなく目の前に在るものへと、広がることなく（non distendere）身を伸ばして（extensus）、広がり（distentio）に則してではなくむしろ注視作用（intentio）に則して、天への召命という賞与を追い求める」（*Conf.* 11, 29, 39; cf. Philipp. 3:12–14）と語る。この一節は『告白』の読者に対し、かつてその著者が陥った過ちを想起させるものであると共に、今「創世記」の第一節を解釈するこのヒッポの司教が如何にして神に向かって在るかということを説明するものである。

既に見たように、アウグスティヌスは『告白』の時間論に於いて、我々の魂が過去と未来の時間をどのように計測するかを説明する。過去は感官によって認識された事物の運動の表象（phantasia）を通して、未来はそれらの表象を基に思考によって形作られた想像物（phantasma）を通して、知られ、計測される[170]。表象や想像物それ自体は、魂の内に在るものであり、非物体的なものである。しかし表象が感覚に結びついている限りに於いて、また想像物がそれらの表象によって限界づけられている限りに於いて、それらは常に何らかの仕方で物体へと結びついている。

現実に存在しない空想上の生物を思考する場合を考えるならば、このことはより明瞭になるだろう。アウグスティヌスは『三位一体論』の中で、黒い白鳥[171]について、誰もそれを見ることが出来ないが、「既に見て知っている白鳥の姿を、やはり他の物体の内に見た黒色で満たすことは容易である」（*Trin.* 11, 10, 17）と述べている。このような想像上の生物は、決してその身に物体性を帯びることが出来ない。しかしそれはなお、白鳥の姿と黒色

---

[170] 但し、伝聞等によって知られる、我々が直接経験していない過去の事象に関する時間は、表象ではなくそれらを基にした想像物によって知られると考えられる（cf. *Trin.* 8, 6, 9; 9, 6, 10; 11, 8, 14）。

[171] 黒鳥（Cygnus atratus）の発見は 1697 年であり、それまで黒い白鳥――アウグスティヌスはこれを cycnus niger と呼んでいる――の名は存在しないものの代名詞であった。

とによって形作られている限りに於いて、物体の延長なのである。

魂を越えたものは、このような物体の延長であってはならない。これは『告白』の回心の物語に於いて、彼が再三に渡り強調する所である[172]。しかし、過去に関わる魂の働きとしての記憶や、未来に関わる魂の働きについての期待ないし思考の働きは、最終的に物体へと帰着する。それらは常に時間的なより先とより後との間に延び広がり、非時間的なもの、非物体的なものへは決して到達することがないのである。

「過去を忘れ、諸々の来りて移り行くものどもへではなく目の前に在るものへ」という彼の言葉は、魂を越えたものの探求が、時間的な善と固く結びついた記憶と期待から離れた所で為されるべきであることを示している。永遠性と時間的な善とは同時に求めることの出来ないものであり、もし両者を同時に求めるのならば、かつてアウグスティヌス自身がそれを経験したように、永遠性と時間的な善との間で人間の意志は「非常な心労によって引き裂かれ」千々に分裂（distendere）[173]するのである。

それ故この探求は、過去でも未来でもないもの、即ち魂の現在の働きである注視作用（intentio）に則して行われなければならない。なぜなら現在は、点が線分の部分ではないように、時間の部分ではなく、時間の内に在りながらもなお時間性を免れているからである。現在は、それがもし「常に現在であって、過去に移り行かないなら」それは「もはや時間ではなくして永遠であるだろう」（*Conf.* 11, 14, 17）と言われるように、時間の内に在って、いわば永遠の似像のような役割を有している。時間的な存在者は、常に未来から過去への連続的な変化の内に在り、決してこの現在の内に留まり続けることは出来ないが、それに対応する魂の働きとしての注視作用は、諸々の物体的なものを希求することなく――即ち、過去と未来のいずれにも広がることなく（non distendere）――、むしろ「目の前に在るものへ」と向かってそれらを越え出でていく（extendere）ことが出来るのである。

このようにしてアウグスティヌスは、自己の内奥への上昇の終極にある注視の働きを基に、創世記解釈に向かう自己の基本的態度を提示する。時間論の中で、注視作用は我々の時間認識を可能にする根幹的作用という役割を有していたが、ここでは、聖書解釈というより広い文脈の中で、新たなもう一つの意義が与えられている。天地の創造という時間的

---

172 アウグスティヌスはマニ教の謬説を「物体に関する想像物（corporalia phantasmata）」（*Conf.* 3, 6, 10）と評し、マニ教時代、神を「輝く巨大な物体」と「思い為した（putare）」（*Conf.* 4, 10, 31）と語る。それは通常の物体とは異なる、偉大な物体であるが、どこまでも物体の延長に留まったのである（cf. *Conf.* 7, 1, 1）。

173 アウグスティヌスが distendere の語を分裂の意にも用いていることについては註 58, 166 参照。

な在り方を越えた神の業は、時間的な出来事からの類推によって知られるものではない（cf. *Conf.* 11, 30–31）。それはただ聖書の語る事柄それ自体にその注視のまなざしを向け、ひたすらにその語る声に耳を傾けることによって初めて理解されるものなのである。

第 5 節　不断の探求

無論、これは聖書を前にして我々が何も為し得ないということを意味するものではない。

アウグスティヌスは続く『告白』12 巻 1 章で「私の心（cor）はあなたの聖書の言葉に打たれて……多くのことに思い悩み（cf. Luc. 10:41）、それ故にまた人間の理解力の不足（egestas humanae intellegentiae）がとかく多弁を弄せしめるのである」（*Conf.* 12, 1, 1）と語る。ここには、聖書の言葉の深い神秘[174]を前に人間の理解力の不足に悩まされるアウグスティヌスの姿が描かれている。しかしまた、この人間の理解力の不足こそが、彼をして 12 巻 2 章以下で語られる多くの言葉を、即ち自らの聖書解釈を語らせるのである。

彼は 12 巻 1 章を閉じる次の一節で、「マタイによる福音書」を引きつつ、聖書の探求の意義とその可能根拠を説明する。

> 「求めなさい。そうすればあなた方は受け取るであろう。尋ねなさい。そうすればあなた方は見出すであろう。叩きなさい。そうすればあなた方に門は開かれるであろう。誰でも、求める者は受け、尋ねる者は見つけ、叩く者に門は開かれる」（Matth. 7:7–8）。これはあなたの約束である。真理がそれを約束しているというのに、一体誰が欺かれることを恐れるというのだろうか？（*Conf.* 12, 1, 1）

聖書を探求する者は、真理を求め尋ね、その門を叩く者である。人間の理解力は非力ながらも、神はそれを支え（cf. *Conf.* 11, 29, 3）、叩く者の求めに応じてその者の内的な耳へと語りかける（cf. *Conf.* 12, 11, 11–13; 12, 15, 18）。なぜなら、神は探し求める者に見出すことを約束したからである。

「創世記」1 章 1–2 で語られる初めに造られた天と地についてその天を知性的被造物と解し（*Conf.* 12, 9, 9）、地を無形質料と解する（*Conf.* 12, 8, 8）自らの創世記解釈を提示した後に、彼はさらに次のように述べる。

174　「私は聖書を信じたのであり、その言葉は深い神秘である」（*Conf.* 12, 11, 11: cf. 12, 14, 17）。

私の神よ、あなたが許して下さる限りに於いて、即ち、あなたが私をして門を叩くように駆り立て（excitare）、叩く者に門を開いて下さる限りで、私はこれらの事柄を考察し、いずれもあなたと等しく永遠であるのではないが、しかし時間無しにあなたが造った二つのものを見出した。（*Conf.* 12, 12, 15）

ここでは聖書の探求が明確に門を叩くことに比せられている。探求は単に我々に許されたものであるだけではない。我々は神によってこの探求へと「駆り立て」られているのであり、真理を探究する者にとって、いわば不可欠の営みであるとさえ言えよう。実際、聖書の語り[175]は「そのわずかな言葉によって明白な真理（ueritas）の源泉となるのであり、人々は皆そこから、自らが見出し得る真なる事柄（uerum）を、この人はこのことを、あの人はあのことをというようにして、長く複雑な議論を経て引き出すのである」（*Conf.* 12, 27, 37）。

しかしまた聖書の言葉の深遠さを前に、人間の「弱さ（infirmitas）」（*Conf.* 12, 23, 32）は全ての真なる事柄を見出すことが出来ない。そこには真なる事柄の内、「我々が見出すことの出来たもの」と「我々が見出すことの出来なかったもの、つまり今まで見出すことが出来なかったが、なおそれらの言葉の内に見出され得るもの」（*Conf.* 12, 31, 42）が残される。

それ故、全てが明らかとなるまで[176]、この探求は、過去や未来といった物体の印象へと広がることなく、ただ現在の魂の働きである注視作用のみに則して、休むことなく続けられるのである。回心の物語の中でアカデミア派懐疑論の説話と共に示された、より確実なものを求める不断の探求というモチーフは、ここで新たに聖書の中の確実な真理の探究へと昇華されていると言えよう。

第 6 節　『告白』の統一的主題

アウグスティヌスは上昇のモチーフを用いて聖書解釈の必然性を示し、さらに注視の働きに則したその不断の探求を説く。そして今や、読者は『告白』という著作を読みその物

---

175 以下の引用箇所では「あなた〔i.e.神〕の言葉を伝える者の語ること（narratio dispensatoris tui）」として、当時「創世記」の著者と考えられていたモーセの言葉を直接の主語としている。

176 恐らくそれはこの世に於いては通常――即ち、聖書記者のように、神の霊によって全てが明らかにされるということがない限り――不可能なことであろう。

語に共に参与していく限りに於いて、その著者と共にこの不断の探求の営みへと参与していくことが求められるのである。

事実、彼は創世記解釈を始めるにあたり、その最初の巻である『告白』11 巻 1 章で、自らの創世記解釈の目的を次のように規定している。

> 主よ、あなたは永遠であるのだから私の語ることを知らぬ筈がなく、時間の内で生じることを時間の内で見るということもないであろう。では私は何故、あなたにこれほど多くのことについて話をするのだろうか。確かにそれは、あなたが私の言葉によってそれらを知る為にではなく、私の心情（affectus）とこれを読む者達の心情とをあなたへと駆り立て（excitare）、その結果、我々皆が「大いなる主、限りなく讃美される主」（cf. Ps. 47(48):2; 95(96):4; 144(145):3）と言うようにする為なのである。（*Conf.* 11, 1, 1）

『告白』の創世記解釈の目的は、読者を神の賛美へと駆り立てることにある。人間を神の賛美へと駆り立てること、これは彼が『再考録』の中で強調することでもある。

既述のように、『再考録』の中で彼は『告白』が二つの部分、即ち「私について」書かれた 1–10 巻と「聖書について」書かれた 11–13 巻より成るものであることを語るが、同時に「私の『告白』全 13 巻は、私の悪と善とによって義にして善なる神を称えると共に、神へと人間の知性（intellectus）と心情を駆り立てるものである」（*Retr.* 2, 6(33), 1）と述べている。然るに、前章で論じたように、アウグスティヌスは上昇のモチーフの反復を通して『告白』のこの二つの部分を一つの統一体として提示していた。それ故、「神へと人間の知性と心情を駆り立てる」という『再考録』の一節は、ただ彼の回心の物語のみに関わるものではなく、『告白』11 巻以下の彼の創世記解釈にも当てはまるものであると言えよう。

実際、これを証示するかのように『告白』11 巻 1 章の一節は、同書前半巻冒頭の 1 巻 1 章の次の一節と呼応し、二つの部分の全体が神の賛美への促しという一つの主題の下に構成されていることを暗示している。

> あなた〔i.e.主〕は人間を駆り立て（excitare）、あなたを讃美することを喜ぶようにするのであるが、それはあなたが我々をあなたに向けて造ったからであり、我々の心（cor）はあなたの内に安らうまで落ち着くことがないからである。……「主を尋ね求める者

は主を讃美するであろう」（Ps. 21(22):27）。なぜなら尋ねる者は主を見出し（cf. Matth. 7:7）、見出す者は主を讃美するからである。主よ、私はあなたを呼び求めながら尋ね求め、あなたを信じながらあなたを呼び求める。なぜならあなたは、我々に宣べ伝えているからである。（*Conf.* 1, 1, 1）

ここで 12 巻 1 章の前掲の一節に於いて示された、尋ねる者が見出し、叩く者に門が開かれるという「マタイによる福音書」の一節が用いられていることは興味深い。神は人間をして自らを讃美するように駆り立て、人間が自らを讃美することが出来るよう聖書の内で自らを開示する。

知恵への愛に燃え立ち、様々な哲学的遍歴を経た後、聖書の内に万人の求める真理を見出すアウグスティヌスの半生の物語は、神に駆り立てられた一人の人間が神を尋ね求め、見出したその記録であり、神の賛美へと至る道が何であるかを読者に提示するものである。その意味で、『告白』1–10 巻で語られる彼の「私について」の物語は、かつて彼自身が聞いたマリウス・ウィクトリヌスの回心や二人の廷臣の回心のように、共感を通して読者の心情を駆り立て、神の賛美へと向かわせるものであると言えよう。

これに対し、「聖書について」論じられた『告白』11–13 巻では、聖書解釈と共に、解釈の基本原則が示される。1–10 巻の記述を通し真理の探究が聖書を基に行われるべきであることを学んだ読者は、ここで、如何にしてそれを探求するかを学ぶ。この意味で、「聖書について」書かれた『告白』11–13 巻は、『再考録』の言葉を借りるのであれば「人間の知性」を通して[177]、その心情を神の賛美へと駆り立てる働きを有していると言えよう。

このようにして『告白』の二つの部分は、それぞれ「人間の知性と心情を」神の賛美へと駆り立てる。そしてこの信仰への促しこそが、『告白』の全体を貫く統一的主題となるのである。

第 7 節　小括

以上の議論から、我々は次のように言うことが出来よう。

アウグスティヌスは上昇のモチーフをその有限性と共に語ることによって、真理の探究に於ける聖書の権威の必要性を説く。実際、『告白』の前半巻で示されるように、彼の回心

[177] 『告白』の中には人間の知性を駆り立てるという表現は認められない。但し、聖書解釈が信仰と知性とによって行われるものであることが間接的に示されている（*Conf.* 12, 22, 31）。

は聖書の探求の帰結として生じたものであった。『告白』の読者はその回心譚を読み、その物語に共感することによって、自らもまた知恵への愛を聖書へと向けるよう促されるのである。

他方、アウグスティヌスは同書の後半巻に於いて自らの聖書解釈を展開しているが、特徴的なのはそれと同時に、聖書解釈の基本原則を提示していることである。時間的物体的なものからの類推を避け、魂の非時間的能力である注視作用に則して聖書解釈を行うべきであるとする『告白』11 巻の一節は、読者がこの聖書という新たな探求の道を如何にして進むべきかを説明する。彼は自らの聖書解釈の原則を提示することによって、読者に対し、かつての彼と同じ様に、読者自身が聖書の内に真理を見出すことを求めるのである。

回心の物語と聖書解釈という『告白』の二つの部分は、決して互いに独立したものではなく、また単なる同一の要素の反復であるのでもない。アウグスティヌスはその全体を通して、聖書を基にした真理の探究へと読者を駆り立てる。「神へと人間の知性と心情を駆り立てる」という『再考録』に於ける彼の言葉は、決して『告白』前半の彼の回心譚のみに当てはまるものであるのではなく、『告白』全 13 巻を貫く一つの統一的な主題を示しているのである。

終章

第 1 節　結論

本論文の目的は、アウグスティヌスの時間論を『告白』全体の文脈から問い直す中で、著作全体を貫く統一的主題を明らかにすることに在った。ここまでの考察から、我々は今や次のように言うことが出来よう。

『告白』11 巻 14–28 章の一連の議論の目的は、時間の一般的な定義を提示することにあるのではない。その目的は、我々が如何にして時間を計測するかという問題を考察することを通し、時間の計測の主体である魂が持つ記憶と注視と期待という三つの働き、とりわけその注視の働きを明らかにすることにある。

我々は時間を、時間の内で生起する外界の事物の運動の印象から、間接的に計測する。過去の出来事の印象は記憶によって、未来の出来事の印象は期待によって、それぞれ魂の内に存在し、これらの印象を比較考量することによって、我々は時間の長短についての言明を行うのである。

然るに、我々が計測するのは、ただこれら過去と未来の時間のみである。実際、現在は寸分の広がりをも有することが出来ず、線分に於ける点のように、時間の部分を構成しない。それ故、魂の現在の働きとしての注視作用は、過去に関わる記憶や未来に関わる期待とは本質的に異なった働きを有している。

事実、注視作用は感官や思考を対象へと結びつけ、計測されるものとしての印象を形成せしめるものとして立てられており、記憶や期待の働きを成立せしめる意志の働きそのものとして理解される。我々が注視作用を対象へと向け「始め」「続け」「終える」その間、事物の運動の認識は「始まり」「続き」「已む」。これによって印象は計測されるのに必要な始点と終点、そしてその中間の持続を獲得するのである。

但しここで注意すべきは、注視の持続が時間の持続によって担保されるという点である。アウグスティヌスは計測される時間を魂の内に置くことによって時間を巡るアポリアを回避するが、このことが彼の時間論に時間論としての決定的な弱さを与えている。即ち、彼の時間論は我々の外にある物理的な時間の存在を公理として認めることによって初めて成立するものなのである。

時間の計測に於ける注視の働きは、人間の行為一般に通底するものとして立てられている。実際、我々の行為は、身体的な行為であれ心的な行為であれ、全て、「始め」「続け」

「終える」という三つの位相から成るのであり、『告白』の時間論は、時間の計測という行為を例に、人間のあらゆる行為が時間性を免れ得えないものであることを示すものであると言える。

このようにアウグスティヌスは『告白』の時間論を通して、人間の行為の時間性を明らかにする。その理由は次の二点に求めることが出来よう。

第一は、『告白』11 巻の固有の文脈である。アウグスティヌスは、神の天地創造の業がどのような仕方で為されたのかを示すのと同時に、どのような仕方で為されなかったのかを時間論による人間の意志的な業の分析を通して提示する。両者の決定的な断絶を強調することは、神の天地創造の業を人間の意志的な業の延長として捉え、それに異論を唱えるマニ教徒に代表される人々に対して有効な論駁であっただろう。ここに『告白』11 巻に於ける時間論の意義がある。

第二は、『告白』全 13 巻の構成意図に関わるものである。

アウグスティヌスはキリスト教を真の哲学と看做し、自らの回心を青年期以来の知恵の探求の帰結として描き出すと共に、回心に至るまでの過程を不断の探求に基づく漸次的な知的発展の過程として位置づける。この知的発展の過程は、物体的なものから非物体的な真理の探究へと進み、魂の内的な諸能力への段階的な上昇を経て、自己の上にある不変の真理の発見へと至る上昇の過程に他ならない。

『告白』1–9 巻の回心の物語を特徴づけるこの上昇のモチーフは、同 10 巻 6–27 章の神の探求に於いて繰り返され、同書前半巻の基調を成している。時間という我々の外に在るものから、計測されるものとしてのその印象という内的なものへ、さらに記憶や期待の働きを越えて人間の行為の最も根幹に在る注視の働きへと進み行く 11 巻の時間論は、その叙述の形式に於いてこの上昇のモチーフを反復するものであり、前半巻と後半巻という『告白』の二つの部分を繋ぎ合わせる役割を有していると言える。

さらに彼は、時間論の直後の章である 11 巻 29 章で、聖書解釈の営みと注視作用とを結びつける。記憶や期待の働きはその本質に於いて物体と結びついており、時間性を越え出でることがない。これに対し注視の働きは、その時間軸上の対応物である現在が時間の部分を構成しないように、時間性を免れている。記憶や期待の内に在る物体の諸印象からの類推によって聖書を読むことを戒め、注視のまなざしに則した聖書の不断の探求を勧めるアウグスティヌスの言葉は、『告白』の読者に聖書解釈の在るべき在り方を説くものであり、読者の知性を聖書の探求へと駆り立て、かつての彼と同じように自己の上にある真理を見

出すことを彼ら読者に求めるものである。

記憶と注視と期待という魂の三つの働きを明らかにするという点で、時間論はこのような聖書解釈の原則を読者に提示する為の予備的な議論として位置づけられる。アウグスティヌスは『再考録』の中で「私の『告白』全 13 巻は……神へと人間の知性と心情を駆り立てるものである」と述べているが、時間論は、聖書解釈の原則を提示することを可能ならしめ、人間の知性を神へと駆り立てることを助けるという点で、『告白』の全体をこの信仰への促しという主題へと位置づける要の役割を果たしていると言えよう。

『再考録』で述べられた信仰への促しという主題は、決して回心の物語のみに関わるものではない。それは時間論を介し、『告白』の統一的な主題として我々の前に現れてくるのである。

第 2 節　新たな展望と課題 ――『告白』の想定上の読者層について――

知性を通した信仰への促しという主題は、『告白』と初期の著作との強い結びつきを明らかにする。

カッシキアクム滞在中に書かれた対話篇『アカデミア派駁論』に於いてアウグスティヌスは、彼の庇護者であり、この書物を献じた相手でもあったロマニアヌスに向けて「私と共に哲学へと進んで下さい」（*C. Acad.* 2, 2, 3）と呼びかける。なぜなら、「哲学は最も真実にして最も秘められた神を明示することを約束しており、また既に、あたかも光り輝く雲を通して神を提示しようとしている」（*C. Acad.* 1, 1, 3）からである。

無論、同書の直接の目的は、その書名が示す通り、アカデミア派の不可知論を反駁し（cf. *Retr*. 1, 1, 1）、真理を見出すことによって初めて至福の生を得られることを論証することにある。しかしまた彼はその中で、ロマニアヌスに「私と共に哲学へと進」むことを求めるのであり、ロマニアヌスがその「祈りを以てしてだけでなく、さらに意志と、あなたの精神の本性上の崇高さとを以て、我々と共に努力する」（*C. Acad.* 2, 1, 2）ことを欲する。言い換えるのならば、アウグスティヌスはここで、ロマニアヌスを代表とするこの対話篇の読者達に、その意志と精神を以て同書で展開される哲学的討議に参与すること、即ち、討論の参加者達と同様の結論へと進み行くことを期待するのである。

既に論じたように[178]――懐疑主義者自身の理解がどのようなものであったにせよ――ア

[178] 本稿 5 章 2 節。

ウグスティヌスにとり、アカデミア派懐疑論の最大の問題はその不可知論にあった。彼の回心に於いて、キリスト教が真理の探究の道であり、その意味で真の哲学であったということは、既述の通りである。然るに、真理の探究には二つの障害が存在する。即ち、真理の発見に対する絶望と、真理でないものを真理と看做す錯誤である（*C. Acad.* 2, 3, 8）。彼はこの二つの障害の内、前者に対して『アカデミア派駁論』を、後者に対して『真の宗教』を著したとしており（ibid.; *Vera Rel.* 7, 12）、『アカデミア派駁論』に於いて示される討論が読者であるロマニアヌスをこの絶望から連れ出すだろうと述べている（*C. Acad.* 2, 3, 8）。

アウグスティヌスは『アカデミア派駁論』に於ける討論の最後に、人間が真理を見出し得るということを改めて確認した上で、キリストの「権威と理性という一対の力（pondus）によって我々が学びへと」、即ち知恵（sapientia）の探求へと、「促されている（impelli）ということを〔討論に参加した〕我々の誰も疑わない」（*C. Acad.* 3, 20, 43）と宣言する。後に『真の宗教』の中で明示的に語られることになる「哲学、即ち知恵の探求と宗教とは別のものではない」（*Vera Rel.* 5, 8）というアウグスティヌスの立場からすれば、『アカデミア派駁論』に於ける対話の到達点は、不可知論を退けることによって知的探求の可能性を確保し、読者の哲学への熱意[179]を維持すると共に、知恵の探求がそれに則して為されるべき道としてのキリスト教の存在を提示する所に在ると言える。

それ故また『アカデミア派駁論』は哲学的討論を通した信仰への準備の書として捉えることが出来よう。事実、その著者自身が後に同書の執筆意図について、信仰の入り口で妨げられることのないようにする為に書かれたものであると説明している（*Ench.* 7, 20）。そして我々はここに、知性を通した信仰への促しという『告白』と同様の主題を看て取ることが出来よう。

但し『アカデミア派駁論』では、その主目的がアカデミア派の不可知論の反駁にある為、信仰の問題は同書 1 巻と 2 巻のロマニアヌスへの献辞および同 3 巻での討論の結論部に於いてごく簡単に触れられるに留まっている。それ故この問題は、『アカデミア派駁論』と対になる書物である『真の宗教』の中で主題化されることになる。

『真の宗教』の中でアウグスティヌスは、信仰に於ける理性の役割を次のように説明している。即ち「神の摂理と言表不可能な神の慈愛によって齎される魂（anima）の医薬」は「権威と理性とに区分され」、「権威は信仰を要請し人間を理性へと準備する」のであり、

---

179 ロマニアヌスが既に哲学的生への強い熱意を有していたことは、『アカデミア派駁論』の中でも強調される点である（*C. Acad.* 2, 2, 4）。

「理性は知解と認識とに導く」（*Vera Rel.* 24, 45）。ここには、理性に対する権威の優越が認められると共に、適切な権威に則した知的探求の必要性が示されている。

然るに、あらゆる権威の内、「既に認識され検証された（cognita atque perspicua）この真理の権威こそが確かに最高の権威である」（ibid.）。しかし、権威に則した理性的探求の為には、ここで言われているように、その最高の権威がまず「認識され検証され」ねばならない（cf. *Vera Rel.* 24, 46）。それ故、最高の権威に則した探求の以前に、まず何を信ずべきかについての考察が必要とされるのである。

「理性は、何を信ずべきかが考察される時、権威を完全に無視することはない」（*Vera Rel.* 24, 45）。なぜなら、何人も知らないものを欲することは出来ないのであり（cf. *Conf.* 10, 20, 29）、従ってまた、何を考察すべきかを予め告げる権威が必要とされるからである。実際、「我々は諸々の時間的なものの内に落ち、それらへの愛の故に永遠なるものから疎外されており、それ故に、知る者をではなく信じる者を救済へと呼ぶところの時間的医薬が、本性の秩序や卓越性の秩序によってではなく、この時間の秩序によって先立つ」（*Vera Rel.* 24, 45）として、アウグスティヌスは時間的な事柄についての探求とそれらに関する権威の存在を認める。そして彼は、「神を正しく礼拝する為にいかなる人々やいかなる書物を信ずべきかを考察することは我々の務めである」（*Vera Rel.* 24, 46）と述べ、諸々の権威の内、いかなる権威に従うべきかを探求することを――キリストの権威の下での探求と同様に――我々の理性に課せられた務めと看做すのである。

こうした前提の下、アウグスティヌスは、プラトン派の哲学（*Vera Rel.* 2–4）や他の哲学諸派および種々の異端（*Vera Rel.* 5, 8–9）、そしてまたマニ教の二元論（*Vera Rel.* 9–10）の欠点を指摘し、キリスト教こそが最高の権威であることを論じると共に、教会の教えを、退けるべき誤謬とその誤謬の原因を挙げながら解説する。

その中で特に注目すべきは「理性が可視的なものから不可視的なものへとどの程度進み行くことが出来るのか、またそうしてどの程度時間的なものから永遠なるものへと上昇していくのかについて見てみることにしよう」（*Vera Rel.* 29, 52）という言葉で始められる一連の考察（*Vera Rel.* 29–36）であろう。この一連の考察の中で、彼は感覚知覚から理性的推論（ratiocinari）へと進み、判断の基準としての真理の存在を明らかにする。

自己の内奥への上昇から、自己を越えたものとしての真理（*Vera Rel.* 31, 57）の発見へと進むこの上昇のモチーフは、我々が『告白』の内に見出したものと同一のものである。然るに『告白』に於いて、この自己の内奥への上昇は真理の存在を告げ知らせるものの、そ

れが何であるかを教えることのないものとして立てられていた。

それ故アウグスティヌスは、『真の宗教』に於いて、真理が「初めに在った言葉」、即ち「神と共に在った神なる言葉」（*Vera Rel.* 36, 66; cf. 38, 71; Ioh. 1:1–2）に他ならないことを宣言する。我々が誤謬に陥るのは、真理でないものを真理と看做すからに他ならない（*Vera Rel.* 36, 66–67）。

「場所は我々が愛するものを提供し、時間がそれを奪って行くのであるが、この時間が魂（anima）の内に一群の想像物を残し、欲望（cupiditas）はこれらの想像物によってあれやこれへと掻き立てられる。かくして魂は、虚しくも、自らがそれによって囚われているところのものどもを得ようと切望し、落ち着かぬもの、悩み多きものとなるのである」（*Vera Rel.* 35, 65）という彼の言葉は、様々な誤謬の原因である魂の転倒[180]が如何にして生じるのかを説明するものであり、魂はこれらの想像物から離れることが要求されているのである。

単に誤った権威を退けるだけでなく、それらの誤謬の原因を論じることによって如何にして正しい権威へと進み得るのかを読者に提示するという点で、『真の宗教』もまた知的探求を介した信仰への促しの書として理解することが出来よう。

但し、これら二つの著作に於いては、『告白』前半巻に見られるような読者の共感を通してその心情へと訴えかけるような筆遣いは認められず、議論はあくまで理性的推論の範囲に限定されている。この理由を理解する為には、不可知論の反駁によって知的探求の可能性を確保し信仰の入り口へと導く『アカデミア派駁論』と、向かうべき信仰がいかなるものであり如何にしてその内を進み行くべきかを論じる『真の宗教』の両書が、共にロマニアヌスに宛てて書かれているという点に着目する必要があるように思われる。

ロマニアヌスは、アウグスティヌスの庇護者であっただけでなく、親しい友人でもあった。ここで重要なのは、彼が他ならぬアウグスティヌス自身の勧めによってマニ教徒となった経験を持つという点である（*C. Acad.* 1, 1, 3）。ロマニアヌスは 396 年にキリスト教へと回心するが、両書が書かれた当時、彼は未だマニ教徒であった。

既に繰り返し述べてきたように、アウグスティヌスは『告白』の中で、彼の時代の、あるいは彼の周囲のマニ教を、その理性主義によって特徴付けている。キケロの雄弁さに対

---

[180] 転倒した魂（animus）は「精神を物体へと向け、目を神へと向けようと欲する。実際、それは諸々の肉的なものを知解しようと欲し、諸々の霊的なものを〔身体の目によって〕見ようと欲するのであるが、しかしそのようなことは不可能である」（*Vera Rel.* 33, 62）。神を物体の延長として捉えようとすることに対する批判は、『告白』の回心の物語に於けるマニ教批判に於いて、一つの重要な論点となっている（本稿 7 章 4 節および同所註 171）。

し、聖書の文体の見かけ上の単純さ、素朴さに失望した彼は、真理を約束すると共に、世界の諸元素について多くのことを語るマニ教へと惹かれたのであった[181]。

一方ロマニアヌスは、当時のアウグスティヌスのこうした哲学への情熱に共感し、哲学的生を彼に奨励した人物として語られている（*C. Acad.* 2, 2, 4–5; cf. *Conf.* 6, 14, 24）。かつてのアウグスティヌスと同様、哲学への熱意と素養を持ち、聖書の文体の素朴さよりも理性的議論に親和性を有するマニ教徒。これが『アカデミア派駁論』と『真の宗教』が書かれた際のロマニアヌスの姿[182]であり、両書に於いてアウグスティヌスが知性を介した信仰への促しを企図するその理由であるように思われる。

両書に於ける信仰への促しは、第一義的にはそれらが献じられた人物であるロマニアヌスを対象としたものである。しかしそれはまた、ロマニアヌスに近しい教養ある人々、恐らくは主として彼の周辺の知的議論を好む人々、とりわけこのロマニアヌスの周囲のマニ教徒へと向けられたものであった。事実、アウグスティヌスは『再考録』に於いて、『真の宗教』という著作が「とりわけマニ教徒達の二つの本性に対抗して」（*Retr.* 1, 13(12), 1）書かれたと述べている。

『アカデミア派駁論』と『真の宗教』に於いてアウグスティヌスは、理性主義的傾向を持ったマニ教徒達を信仰へと促すべく、自らの理性的推論を展開する。そして、同様に知性を通した信仰への促しという主題を含み持つ『告白』もまた、このような教養あるマニ教徒の存在を念頭にして書かれているように思われる[183]。

『告白』の想定上の読者に、新プラトン主義者やマニ教徒が含まれていたことは既に Brown（2000[1967], 152–153）が指摘しており、また O’Connell（1969, 13）は中でもマニ教徒こそがアウグスティヌスによって想定されていた主たる論敵であったと看做している。実際、『告白』11–13 巻の聖書解釈に於いて創造の六日物語が取り上げられているのは、自らを真のキリスト教であると名乗りながらも「創世記」の創造の物語を批判し、独自の創世神話を説くマニ教徒への反駁を企図してのことであろう。

---

181 本稿 4 章 5 節および 5 章 3 節。

182 裕福であり、相応の社会的地位とそこから推測される政治的な影響力を有していたロマニアヌスは、北アフリカのマニ教共同体に於いて、またその競争相手としてのキリスト教共同体に於いて――特に経済的、政治的な意味に於いて――重要な人物であったと考えられる。

183 『アカデミア派駁論』は 386 年 11 月から 387 年 3 月のカッシキアクム滞在時に、また『真の宗教』は受洗後アフリカに戻りタガステで暮らした 390 年ないし 391 年に書かれたものであり、共に 391 年の司祭叙階前の著作となる。397 年の司教叙階後に書かれた『告白』との間には時期的な開きだけでなく、社会的な立場の変化が存在していることには留意すべきであろう。とはいえ、その相違は以下の議論の主旨を損なうものではないと考える。

しかしアウグスティヌスはただマニ教徒の異論を退けるだけではない。本論で明らかにしてきたように、彼は時間論を介し、その誤謬の原因を明らかにすると共に、どのようにして聖書の探求に進むべきか、その方法を提示する。

それは、かつての自分やロマニアヌスの様に、哲学への熱意を有しながらもその理性主義に惹かれてマニ教へと進んだ人々が、「子供だましのよう」にも見える聖書の表面によって挫折することなく、聖書の探求を自らの課題として引き受け、その「驚くべき深遠さ」（*Conf.* 12, 14, 17）を見出すように導くものである。

この意味でマニ教徒は単なる論敵以上の存在であった。彼らは教会に集いこのヒッポの司教の説教に耳を傾けるキリスト教徒達と同様、アウグスティヌスが『告白』に於いて想定する主要な――無論唯一ではないが極めて重要な――読者集団の一つであったのである。

他ならぬアウグスティヌス自身の生涯がそれを示しているように、彼の生きた 4 世紀後半から 5 世紀初頭の地中海世界は、キリスト教が次第にその覇権を手中に収めつつあったとはいえ、いわゆる「異教哲学」の熱は未だ衰えず、種々の宗教が並存していた時代である。それ故、歴史上の人物としてのアウグスティヌスを、我々が接近し得る限りの仕方で最も良く理解する為には、彼の思想を、これら古代末期の地中海世界に息づく様々な思想との関係の内に正しく位置づけることが必要となろう。

既に本稿では、セクストスによる時間の非存在証明や、アリストテレスとプロティノスの時間論、さらに「プラトン派の書物」やキケロの『ホルテンシウス』、アカデミア派懐疑論との関連から『告白』を扱ってきたが、しかしその一方でストア哲学や、ここで挙げた読者としてのマニ教徒の問題[184]については必ずしも十分に論じることが出来なかった。

序章でも述べたように、『告白』の統一的主題の把握は、その個々の構成要素のより深い理解へと我々を導くものである。本稿の目的は、『告白』に於ける時間論の役割を明らかにすることによって、同書の統一的主題を巡る問題に新たな光を投げかけることにあった。本稿の考察を通じ、私はこの問いに一定の解答を与えることが出来たものと信じる。しかしそれは、一つの探求の終極であると共に、新たな探求の為の一つの出発点であるのであり、歴史的思想史的背景を踏まえた更なる詳細な研究によって、我々はアウグスティヌスその人の思想へとより正確に迫ることが出来るだろう。

---

[184] Kotzé（2004）は、古代末期の文学的伝統の中に『告白』を位置づけ、同書の勧奨的（protreptic）性格を明らかにすると共に、聴衆としてのマニ教徒という観点から各構成要素の検討を行っている。またアウグスティヌスとマニ教との関係を論じたものとして International Association of Manichaean Studies の国際シンポジウムの成果をまとめた論文集（Van Oort, Wermelinger and Wurst 2012[2001]）がある。

【略号および使用テキスト】

・底本として以下のテキストを用いた。
・訳文は全て筆者による。
・訳出に際しては併記した邦訳書ならびに英訳・仏語訳を参照した。
・以下の著作内での聖書の引用に関しては、新共同訳を参照しつつ、原文テキストに則して一部変更を加えてある。

Aug.: Augustinus アウグスティヌス

C. Acad.: *Contra Academicos*（『アカデミア派駁論』）

（ラテン語テキスト）

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum（=CSEL）v. 63, Sancti Aureli Augustini opera, s. 1, p. 3, *Contra academicos libri tres* ..., recensvit Pius Knöll, New York: Johnson Reprint, reprint 1962[1922].

（邦訳）

「アカデミア派駁論」清水正照訳、『初期哲学論集（1）』（アウグスティヌス著作集 1）東京：教文館、第 3 版 1992[1979]年。

Conf.: *Confessiones*（『告白』）

（ラテン語テキスト）

O'Donnell, James J. *Augustine, Confessions: Text and commentary*, 3 vols. Oxford: Clarendon Press. 1992.

（ラテン語テキストおよび仏訳）

Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin（=BA）13–14, *Les Confessions*, texte de l'édition de M. Skutella, intr. et notes A. Solignac, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris: Desclée de Brouwer (=DDB), 1962.

（邦訳）

『告白』（世界の名著 14）山田晶訳、東京：中央公論社、1968 年。
『告白』上下巻（岩波文庫）服部栄次郎訳、東京：岩波書店、改訳版 1976 年。
『告白録』上下巻（アウグスティヌス著作集 5/I–II）宮谷宣史訳、東京：教文館、1993–2007 年。

C. Ep. Man.: *Contra Epistolam Manichaei Quam Vocant Fundamenti*

（『基本書と呼ばれるマニの書簡への駁論』）

（ラテン語テキストおよび仏訳）

BA 17, *Six traités anti-manichéens: ...IV. Contra epistulam manichaei quam vocant fundamenti* ..., texte de l'édition bénédictine, trad., intr. et notes R. Jolivet et M. Jourjon, Paris: DDB, 1961.

（邦訳）

「基本書と呼ばれるマニの書簡への駁論」岡野昌雄訳、『マニ教駁論集』（アウグスティヌス著作集 7）東京：教文館、1979 年。

Civ. Dei: *De Civitate Dei*（『神の国』）

（ラテン語テキストおよび仏訳）

BA 33–37, *La Cité de Dieu*, texte de la 4e édition de B. Dombart et A. Kalb, intr. et notes G. Bardy, trad. G. Combès, Paris: DDB, 1955–1960.

（邦訳）

『神の国』全 5 巻（アウグスティヌス著作集 11–15）赤木善光他訳、東京：教文館、

1980–1983 年。

Div. Qu.: *De Diversis Quaestionibus LXXXIII*（『83 問題集』）

（ラテン語テキストおよび仏訳）

BA 10, *Mélanges doctrinaux; Quaestiones 83* ... , texte de l'édition bénédictine, intr. trad. et notes G. Bardy, J.-A. Beckaert et J. Boutet, Paris: DDB, 1952.

Mag.: *De Magistro*（『教師論』）

（ラテン語テキストおよび仏訳）

BA 6, *Dialogues philosophiques III: De l'âme à Dieu;* I. *De magistro*, II. *De libero arbitrio*, texte de l'édition bénédictine, intr., trad. et notes F. J. Thonnard, Paris: DDB, 1941.

（邦訳）

「教師論」茂泉昭男訳、『初期哲学論集（2）』（アウグスティヌス著作集 2）東京：教文館、第 4 版 2002[1979]年。

Mus.: *De Musica*（『音楽論』）

（ラテン語テキストおよび仏訳）

BA 7, *Dialogues philosophiques IV: La musique*, texte de l'édition bénédictine, intr. trad. et notes G. Finaert et F. J. Thonnard, Paris: DDB, 1947.

（邦訳）

「音楽論」原正幸訳、『初期哲学論集（3）』（アウグスティヌス著作集 3）東京：教文館、1989 年。

Ench.: *Enchiridion*（『エンキリディオン』）

（ラテン語テキストおよび仏訳）

BA 9, *Exposés généraux de la foi : ... Enchiridion*, texte, trad. et notes par J. Rivière, Paris: DDB, 1947.

（邦訳）

「信仰・希望・愛（エンキリディオン）」赤木善光訳、『神学論集』（アウグスティヌス著作集 4）東京：教文館、第 6 版 1995[1979]年。

C. Faust.: *Contra Faustum Manichaeum*（『ファウストゥス駁論』）

（ラテン語テキスト）

CSEL 25-1, Sancti Aureli Augustini opera, s. 6, p. 1, ... *Contra Faustum Manichaeum*, ed. J. Zycha, N.Y.: Johnson Reprint, reprint 1972[1891].

（英訳）

The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st century, p. 1, v. 20, *Answer to Faustus, a Manichean*, intr. trans. and notes Ronald Teske, Brooklyn: New City Press, 2007.

Gn. Litt.: *De Genesi ad Litteram*（『創世記逐語注解』）

（ラテン語テキストおよび仏訳）

BA 49, *La Genèse au sens littéral*, intr. trad. et notes P. Agaësse et A. Solignac, Paris: DDB, 1972.

（邦訳）

「創世記逐語注解」片柳栄一訳『創世記注解 1–2』（アウグスティヌス著作集 16–17）東京：教文館、1994–1999 年。

Gn. Litt.imp.: *De Genesi ad Litteram imperfectus liber*（『未完の創世記逐語注解』）

（ラテン語テキストおよび仏訳）

BA 50, ... *II. Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé*, intr. trad. notes P. Monat, Institut d'etudes augustiniennes, Paris: DDB 2004.

（邦訳）

「未完の創世記逐語注解」片柳栄一訳『創世記注解 12』（アウグスティヌス著作集 17）東京：教文館、1999 年。

Retr.: *Retractationes*（『再考録』）

（ラテン語テキストおよび仏訳）

BA 12, *Les Révisions*, texte de l'édition bénédictine, intr. trad. et notes G. Bardy, Paris: DDB, 1950.

Trin.: *De Trinitate*（『三位一体論』）

（ラテン語テキストおよび仏訳）

BA 15–16, *La Trinité*, I. Livres I–VII, texte de l'édition bénédictine, trad. et notes M. Mellet et Th. Camelot, intr. E. Hendrikx, II. Livres VIII–XV, texte de l'édition bénédictine, trad. P. Agaësse, notes P. Agaësse et J. Moingt, Paris: DDB, 1955.

（邦訳）

『三位一体』（アウグスティヌス著作集 28）泉治典訳、東京：教文館、2004 年。

Util. Cred.: *De Utilitate Credendi*（『信の効用について』）

（ラテン語テキストおよび仏訳）

BA 8, *La foi chrétienne: ... De utilitate credendi* ..., texte de l'édition bénédictine, intr., trad. et notes J. Pegon, Paris: DDB, 1951.

（邦訳）

「信の効用」赤木善光訳、『神学論集』（アウグスティヌス著作集 4）東京：教文館、第 6 版 1995[1979]年。

Vera Rel.: *De Vera Religione*（『真の宗教』）

（ラテン語テキストおよび仏訳）

BA 8, *La Foi Chrétienne; De Vera Religione* ..., texte de l'édition bénédictine, intr. trad. et notes J. Pegon, Paris: DDB, 1951.

（邦訳）

「真の宗教」茂泉昭男訳、『初期哲学論集（2）』（アウグスティヌス著作集 2）東京：教文館、第 4 版 2002[1979]年。

Ar.: Aristoteles / Ἀριστοτέλης アリストテレス

Phys.: *Physica*（『自然学』）

（ギリシア語テキスト）

Oxford Classical Texts, *Aristotelis Physica*, ed. W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, reprint. 2009[1950].

（邦訳）

『自然学』（アリストテレス全集 3）出隆、岩崎允胤訳、東京：岩波書店、1968 年。

Eus.: Eusebius / Ἐυσέβιος エウセビオス

EP: Evangelica Praeparatio（『福音の準備』）

（ギリシア語テキスト）
Sources chrétiennes, 206, 215, 228, 262, 266, 292, 307, 338, 369, *La préparation évangélique*, 9 vols., intr., texte grec, trad. et comm. Jean Sirinelli et Édouard des Places, Paris: Éditions du Cerf, 1974–1991.

Cic.: Cicero, Marcus Tullius キケロ，マルクス・トゥリウス

Acad. Post.: *Academica Posteriora*（『アカデミカ後書』）
（ラテン語テキスト）
Academica Posteriora: Liber 1, ed., intr. et com. Michel Ruch, Paris: Presses Universitaires de France(= P.U.F.), 1970.

Inv.: De Inventione（『発想論』）
（ラテン語テキスト）
Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (=BT), M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia; Fasc. 2. *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione*, recognovit Eduardus Stroebel, Lipsiae: Teubneri, 1915.
（邦訳）
「発想論」片山英男訳『修辞学 I』（キケロー選集 6）東京：岩波書店、2000 年。

Parm.: Parmenides / Παρμενίδης パルメニデス

Fr.: Fragmenta（「断片」）
（ギリシア語テキスト）
Die Fragmente der Vorsokratiker, hrsg. von H. Diels und W. Kranz, Bd. 1–3, Berlin: Weidmannsche, 6. Aufl. 1954.

Poss.: Possidius ポシディウス

Vita: *Vita Sancti Aurelii Augustini*（『聖アウグスティヌスの生涯』）
（ラテン語テキスト）
Vita Sancti Aurelii Augustini. In *Patrologia Cursus Completus; Series Latina, t. 32: Sancti Aurelii Augustini Opera Omnia, t. 1*, accurante J. P. Migne. Parisiis: Apud Garnier fratres, 1877.
（邦訳）
『聖アウグスチヌスの生涯』（キリスト教古典叢書 1）P．ネメシェギ編、熊谷賢二訳、東京：創文社、1963 年。

Plot.: Plotinus / Πλωτῖνος プロティノス

Enn.: *Enneades*（『エンネアデス』）
（ギリシア語テキストおよび英訳）
Loeb Classical Library 440–445; 468, Plotinus: in seven volumes, 7 vols., trans. A. H. Armstrong, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1966–1988.
（邦訳）
『プロティノス全集』1–4 巻及び別巻、水地宗明他訳、東京 : 中央公論社、1986–1988 年。

Sextus: Sextus Empiricus / Σέξτος Ἐμπειρικός セクストス・エンペイリコス

AM : *Adversus Mathematicos*（『学者たちへの論駁』）

（ギリシア語テキスト）

BT, Sexti Empirici Opera; v. II. *Adversus Dogmaticos: libros quinque (Adv. Mathem VII–XI) continens*. rec. Hermann Mutschmann, Lipsiae: Teubneri, 1914.

BT, Sexti Empirici Opera; v. III. *Adversus Mathematicos: libros I–VI continens*. rec. Hermann Mutschmann, iterum ed. Jürgen Mau, Lipsiae: Teubneri, 1961.

（邦訳）

『学者たちへの論駁 1』（西洋古典叢書）金山弥平、金山万里子訳、京都：京都大学学術出版会、2004 年。

『学者たちへの論駁 2 ――論理学者たちへの論駁――』（西洋古典叢書）金山弥平、金山万里子訳、京都：京都大学学術出版会、2006 年。

『学者たちへの論駁 3 ――自然学者たちへの論駁／倫理学者たちへの論駁――』（西洋古典叢書）金山弥平、金山万里子訳、京都：京都大学学術出版会、2010 年。

PH: *Pyrrhoniae hypotyposes*（『ピュロン主義哲学の概要』）

（ギリシア語テキスト）

BT, Sexti Empirici Opera; v. 1. *Pyrrhoneion Hypotyposeon*, rec. Hermannus Mutschmann, Lipsiae: Teubneri, 1912.

（邦訳）

『ピュロン主義哲学の概要』（西洋古典叢書）金山弥平、金山万里子訳、京都：京都大学学術出版会、1998 年。

SVF: *Stoicorum Veterum Fragmenta*（『初期ストア派断片集』）

（ギリシア語テキスト）

Arnim, Hans Friedrich August von. ed. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. 3 vols. Leipzig: Teubner, 1903–1905.

（邦訳）

ゼノン他『初期ストア派断片集』（西洋古典叢書）中川純男他訳、全 5 巻、京都：京都大学学術出版会、2000–2006 年。

【参考文献】

・ 直接本文で言及したもののみを以下に掲げる。
・ 欧文文献、日本語文献の順に著者名（姓）に則して記す。
・ 欧文文献はアルファベット順に、日本語文献は五十音重に並べた。
・ 同一の著者の著作に関しては年代順に掲載してある。

Bardy, Gustave. 1950. *Les Révisions*, text de l'édition Bénédictine, intr., trad. et notes Gustave Bardy. BA 12. Paris: DDB.

BeDhun, Jason David. 2000. *The Manichaean Body: In Discipline and Ritual.* Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.

BeDuhn, Jason David. 2009. *Augustine's Manichaean Dilemma; t. 1; Conversion and Apostasy, 373–388 C.E.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Berlinger, Rudolph. 1953. Zeit und Zeitlichkeit bei Aurelius Augustinus. *Zeitschrift für philosophische Forshung* 7(4): 493–510.

BIPM 2006. Bureau International des Poids et Mesures (=BIPM) éd. 2006. *Le Système international d'unités (SI)*. 8e éd. Sèvres: BIPM. [http://www.bipm.org/utils/common/pdf/si_brochure_8.pdf]（2013 年 2 月 6 日閲覧）／国際度量衡局編『国際文書第 8 版（2006 年）国際単位系（SI）日本語版』独立行政法人産業技術総合研究所計量標準総合センター訳、[http://www.nmij.jp/library/units/ si/R8/SI8J.pdf]（2013 年 2 月 6 日閲覧）

Brown, Peter. 2000[1967]. *Augustine of Hippo; a Biography*. a new edition with an epilogue. Berkley and Los Angeles: University of California Press.

Brun, Jean. 1976[1958]. *Le Stoïcisme*. 7ème éd. Que sais-je? 770. Paris: P.U.F.

Coope, Urusula. 2005. *Time for Aristotle: Physics IV. 10–14*. Oxford: Clarendon Press.

Courcelle, Pierre P. 1968[1950]. *Recherches sur les* Confessions *de Saint Augustin*.nouvelle éd. Paris: de Boccard.

Delius, Hans-Ulrich. 1984. *Augustin als Quelle Luthers. Eine Materielsammlung*. Berling: Evangelische Verlagsanstalt.

Denzinger, Henricus, and Shönmetzer, Adolfus, eds. 1976. *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. 36th ed. Barcelona, Freiburg im Breisgau, Roma: Herder.

Dobell, Brian. 2011[2009]. *Augustine's Intellectual Conversion: The Journey from Platonism to*

Christianity. Paperback ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Du Roy, Olivier. 1966. *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin, genèse de sa théologie trinitaire.* Paris: Etudes augustiniennes.

Feldmann, Erich. 1994. Confessiones. In *Augustinus-Lexikon; v. 1, Fasc. 7/8*, edited by C. Mayer et al., 1134–1193. Basel: Schwabe.

Floridi, Luciano. 2002. *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*. Oxford: Oxford University Press.

Gilson, Étienne. 1969[1931]. *Introduction à l'étude de Saint Augustin.* 4ème éd. Paris: J. Vrin.

Goldschmidt, Victor. 1977[1953]. *Le système Stoïcien et l'ideé de Temps*. 3èmeéd. Paris: J. Vrin.

Guitton, Jean. 1933. *Le Temps et l'Éternité : chez Plotin et Saint Augustin.* Paris : Boivin et Cie.

Kaiser, Hermann J. 1969. *Augustinus; Zeit und <Memoria>*. Bonn: H. Bouvier.

Knauer, Georg N. 1957. Peregrinatio Animae: zur Frage der Einheit der Konfessionen. *Hermes* 85: 216–248.

Heidegger, Martin. 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Martin Heidegger Gesamtausgabe 60. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Husserl, Edmund. 1928. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, herausgegeben von Martin Heidegger, Halle a.d. S.: M. Niemeyer.

Kaster, Robert A. 1988. *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*. The Transformation of the Classical Heritage 11. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

Kotzé, Annemaré. 2004. *Augustine's Confessions: Communicative Purpose and Audience*. Supplements to Vigiliae Christianae 71. Leiden and Boston: Brill.

Lampey, Erich. 1960. *Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins.* Regensburg: J. Habbel.

Lancel, Serge. 1999. *Saint Augustin*. Paris: Fayard.

Mandouze, André 1968. *Saint Augustin: L'Aventure de la raison et de la grâce*. Paris: Études augustiniennes.

Meijering, E. P. 1979. *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das Elfte Buch der Bekenntnisse.* Philosophia Patrum 4. Leiden: Brill.

Nussbaum, Martha. 1999. Augustine and Dante on the Ascent of Love. In *The Augustinian Tradition*, edited by G. Matthews, 61–90. Barkeley: University of California Press.

O'Connell, Robert J. 1969. *St. Augustine's Confessions: the Odyssey of Soul.* Cambridge: Harvard University Press.

O'Daly, Gerard J. P. 1987. *Augustine's Philosophy of Mind*. London: Duckworth.

O'Donnell, James J. 1992. *Augustine, Confessions: Text and commentary*, 3 vols. Oxford: Clarendon Press.

O'Meara, John J. 2001[1954]. *The Young Augustine: the Growth of St. Augustine's Mind up to His Conversion.* 2nd and revised ed. N.Y.: Alba House.

Pellegrin, P. 1998. *Saint Augustin, Confessiones libre XI*, note et com. P. Pellegrin. Paris: Nathan.

Portalié, Eugène. 1960. *A Guide to the Thought of St. Augustine,* trans. R. J. Bastian. Library of Living Catholic Thought. Chicago: Henry Regnery Company.

Quinn, John M. 1992. Four Faces of Time in Augustine. *Recherches Augustiniennes* 26: 181–231.

Smits, Luchesius. 1958. *St. Augustin dans l'Œuvre de Jean Calvin : II, Tables des Références Augustiniennes.* Assen : Van Gorcum.

Solignac, A. 1962. *Les Confessions: Livres VIII-XIII*, text de l'édition de M. Skutella, intr. et notes A. Solignac, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou. BA14. Paris: DDB.

Tardieu, Michel. 1997[1981]. *Le Manichéism*. Que Sais-Je? 1940. 2e éd. Paris: P.U.F.

Toutain, J. 1920. *Les cultes païens dans L'Empire romain: 1re paritie; Les Provinces Latin: tome 3 ; Les Cultes Indigènes Nationaux et Locaux; Afrique de Nord, Péninsule Ibérique, Gaule.* Bibliothèque de l'École des Hautes Études: Sciences Religieuses 31. Paris: Ernest Leroux.

Van Fleteren, Frederick. 1999. Confessions. In *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald et al., 227–232. Grand Rapids and Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

Van Oort, J., Wermelinger, O., and Wurst, G., eds. 2012[2001]. *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Symposium Association of Manichaean Studies (IAMS)*, paperback ed. Leiden and Boston: Brill.

Williams, Thomas. 2002. Augustine vs Plotinus: The Uniqueness of the Vision at Ostia. In *Medieval Philosphy and the Classical Tradition: In Islam, Judaism and Christianity*, edited by John Inglis, 169–179. Curzon Press: Richmond.

アマン，アダルベール 2001. 『アウグスティヌス時代の日常生活』上巻、東丸恭子訳、東

京：リトン。
アマン，アダルベール 2002. 『アウグスティヌス時代の日常生活』下巻、印出忠夫訳、東京：リトン。
岩下壮一 1935. 『アウグスチヌス――神の国――』（大思想文庫 6）東京：岩波書店。
内村達三郎 1932. 聖アウグスチヌス『懺悔録』（岩波文庫 813–816）内村達三郎訳、東京：岩波書店。
岡野昌雄 1973. 「分散と持続――アウグスティヌスの時間論に関する一考察――」『国際基督教大学学法 IV-B 人文科学研究』8: 39–51.
岡部由紀子 1996. 「アウグスティヌスのプロバビリズム批判」『銀杏学園紀要』20: 91–113.
カイザー，ヘルマン・ヨセフ 1990. 『アウグスティヌス――時間と記憶――』小阪康治訳、東京：新地書房。
片柳栄一 1995. 『初期アウグスティヌス哲学の形成』東京：創文社。
片柳栄一 2003. 「アウグスティヌスの時間論の形而上学的背景についての一考察」『中世思想研究』45: 23–40.
加藤信朗 1976 . 「CONSULERE VERITATEM (Augustinus, De Magistro, XI,38–XI,40)――アウグスティヌスの初期照明説をめぐる若干の考察――」『中世思想研究』18: 21–44.
―― 2006. 『アウグスティヌス『告白録』講義』東京：知泉書館。
國方栄二 2005. 「プロティノスの時間論」『新プラトン主義研究』4: 55–68.
熊谷賢二 1963. ポシディウス『聖アウグスチヌスの生涯』（キリスト教古典叢書 1）Ｐ．ネメシェギ編、熊谷賢二訳、東京：創文社。
小阪康治 1983. 「最近のドイツ語圏におけるアウグスティヌスの時間研究について」『フィロソフィア』71: 103–120.
清水正照 1992[1972]. 『初期哲学論集（1）』（アウグスティヌス著作集 1）清水正照訳、第 3 版、東京：教文館。
ジルソン，Ｅ．1969. 「聖アウグスティヌス形而上学の将来」C.ドーソン他『アウグスティヌス――その時代と思想――』（筑摩叢書 130）服部栄次郎訳、東京：筑摩書房、249–287.
ゾマヴィラ，イルゼ（編）2005. 『ウィトゲンシュタイン哲学宗教日記』鬼界彰夫訳、東京：講談社。
田中龍山 2001. 「アウグスティヌス『アカデミア派論駁』における懐疑論批判――「もっ

ともらしいもの（probabile）」概念の再考――」『中世哲学研究』20: 23–41.
チャドウィック，H．2004. 『アウグスティヌス』金子晴勇訳、東京：教文館。
出村和彦 2011. 『アウグスティヌスの「心」の哲学――序説――』（岡山大学文学部研究叢書 33）岡山：岡山大学文学部。
内藤純郎 1993. 「プロティノスにおける時間の誕生」『横浜市立大学論叢：人文科学系列』44(3): 99–117.
中川秀恭 1966. 「アウグスティヌスの『三位一体論』について（再論）」『北海道大学文学部紀要』15(1): 21–48.
長澤信壽 1960. 『アウグスティーヌス哲學の研究』東京：創文社。
長谷川宜之 2009. 『ローマ帝国とアウグスティヌス――古代末期北アフリカ社会の司教――』宮城：東北大学出版会。
服部英次郎 1940. 聖アウグスティヌス『告白（上）』（岩波文庫 2213–2214）服部英次郎訳、東京：岩波書店。
フッサール，エドムント 1967. 『内的時間意識の現象学』立松弘孝訳、東京：みすず書房。
ヘルト，クラウス 1988. 『生き生きした現在』新田義弘他訳，東京：北斗出版。
村上恭一 1977. 「アリストテレスの時間論」『法政大学教養部紀要』28: 1–16.
宮崎八百吉 1907. アウガスチン『懺悔録』宮崎八百吉訳、東京：警醒社書店。
宮谷宣史 1993. アウグスティヌス『告白録（上）』（アウグスティヌス著作集 5/I）東京：教文館。
―― 2004. 『アウグスティヌス』（講談社学術文庫 1671）東京：講談社。
―― 2005. 『アウグスティヌスの神学』（関西学院大学研究叢書 109）東京：教文館。
―― 2007. アウグスティヌス『告白録（下）』（アウグスティヌス著作集 5/II）東京：教文館。
宮本久雄 2009. 「アウグスティヌス文学のヘブライ的地平――『告白録』第一～第九巻における「キアスムス（交差対応的配列法）」構造――」『パトリスティカ』13: 142–148.
山田晶 1968. アウグスティヌス『告白』（世界の名著 14）山田晶訳、東京：中央公論社。
―― 1977. 『アウグスティヌスの根本問題――中世哲学研究第一――』東京：創文社。
山田庄太郎 2010a.「アウグスティヌスによる悪の問題の克服――マニ教の克服と新プラトン主義の受容――」『哲学・思想論叢』28: 21–34.
―― 2010b. 「アウグスティヌスのストア的術語の用法について――『告白』11 巻 23 章

における communes notitiae の語を巡って――」『宗教学・比較思想学論集』11: 83–95.

―― 2010c. 「ファウストゥスのマニ教理解について――アウグスティヌス時代のマニ教の一側面――」『宗教研究』366: 1–23.

―― 2011. 「アウグスティヌス『告白』におけるアカデミア派懐疑論の二重の役割」『宗教学・比較思想学論集』12: 65–71.

―― 2012. 「アウグスティヌス『告白』の時間論が有する諸特徴について――アリストテレス、プロティノスとの比較から――」『中世思想研究』54: 35–52.

山田望 1997. 『キリストの模範――ペラギウス神学における神の義とパイデイア――』東京：教文館。

ルペレ，クロード 2010. 「聖アウグスティヌスとその思想の影響力」アラン・コルバン編『キリスト教の歴史』浜名優美監訳、東京：藤原書店。