

魂の自由と意志の自由
--『ソリロクィア』におけるアウグスティヌスの自由論--

東京大学大学院人文社会系研究科 石川知輝

はじめに

アウグスティヌスにおいて神の恩寵と人間の自由意志との関係が最重要問題の一つであることについては議論の余地がないだろう。そしてアウグスティヌスにおける自由を問題として取り上げるとき、ペラギウス派との論争によって特徴付けられる後期著作か、悪の起源としての自由意志という問題を初めて本格的に取り上げた¹『自由意志論 *De Libero Arbitrio*』（388-395年頃）が参照されることが一般的である。本稿ではこのような傾向に反して、「アウグスティヌスの最初期の著作において自由とは何を意味していたか」を問う。すなわち、『自由意志論』以前の、「アウグスティヌスの自由論」とされてきた範囲からこぼれ落ちてきた著作における自由の意味が本稿の主題である。具体的に対象となるテキストは、アウグスティヌスがミラノ郊外のカシキアクムに滞在した際の著作『ソリロクィア *Soliloquia*』（386年）である²。また、必要に応じてカシキアクムで執筆された他の作品（『アカデミア派論駁 *Contra Academicos*』『至福の生 *De Beata Vita*』『秩序 *De Ordine*』）も参照する。

最初期の著作を考察の対象に選んだのは、アウグスティヌスの自由論解釈一般につきまとう一つの困難に対する問題意識があるからである。すなわち、その解釈の鍵となる自由概念そのものが、アウグスティヌス解釈をめぐる論争のなかで形成されてきたという歴史的事情³のゆえに、無反省なアウグスティヌス読解は「あるアウグスティヌス解釈に基づいたアウグスティヌス読解」という解釈上の循環に陥りかねないという問題意識である。『自由意志論』以前の最初期の著作を考察対象とすることで、この解釈上の循環に対して一つの抜け道を提示することを本稿は目論んでいる。そこで本稿は、我々の持つ自由概念よりもテキスト上の用法に対して可能な限り忠実であることを方針とする。

また、本稿の方針としてもう一つ述べておかなければならないのは、後の時期の著作との関連性である。従来カシキアクム期の著作は回心直後の未熟

な思想を表明したものとみなされるか⁴、後期思想で展開される論点が既に見出されるという点で評価されるかのいずれかであった⁵。しかしむしろ本稿では、カシキアコム期のテキスト自体が持つ独自性を積極的に評価する方針を取る⁶。したがって、カシキアコム期以降の著作への言及は必要最低限にとどめた。中期・後期著作との関連性は本稿の範囲を逸脱する別の問いとして扱われるべきであろう。

本稿の構成は以下の通りである。

第1節では、『ソリロクィア』における自由に関する語の意味を一つ一つ分析・分類し、第2節以降で注目すべき三つのテキストを確定する。第2節では、そのうち二つのテキストを取り上げ、そこからカシキアコム期の哲学全体に通底する「魂の自由」を導く。第3節では、残る一つのテキストを取り上げ、「意志の自由」の内実と文脈を慎重に分析する。

第1節 テキストの分析--自由という語の意味について

『ソリロクィア』において「自由 *libertas*」とその同根語（形容詞：*liber*, *liberalis*、動詞：*liberare*）が登場するのは合計8回である。本節では各箇所テキストの試訳を列挙し、それらの中で日常的な用法として処理できるものとそうでないものとを区別することによって、第二節以降で扱うべきテキストを絞り込む。

(A) 宇宙の創造者である神よ、まず私があなたにうまく問いかけられるように、次に私が自らを、あなたが自由にしてくださるのにふさわしいものとしてできるように *deinde ut me agam dignum quem liberet*、そして最後に、あなたが自由にしてくださるように *postremo ut liberet* してください。(1. 1. 2)

(B) あなたの法によって魂の意志は自由です *cuius legibus arbitrium animae liberum est*。そして報酬は善人に、罰は悪人に、万物の隅々まで定められた必然性によって割り当てられているのです。(1. 1. 4)

(C) R⁷. ではどうだろう。[...] 君の愛する人々が皆、君と一

緒に仲良く自由な余暇を享受している *liberali otio frui* のを君が見たとして、それは君が喜びのあまり少なからず有頂天になってしまうはずのことではないだろうか。(1. 9. 16)

(D) A. というのも、[…]何かの偶然によって富がもたらされたとしても、生活必需品とその自由な使用の他には *praeter necessarium victum liberalemque usum*、何も考えたことはありませんので。(1. 10. 17)

(E) A. そのため、私は「妻を欲するな、求めるな、結婚しようと思うな」と、私の魂の自由のために *pro libertate animae meae* 自分自身に命じましたが、これは十分に正しく、有益なことだったと私は信じています。(1. 10. 17)

(F) R. 我々が信頼してきた神は、疑いなく助けをさしのべ、この窮地から我々を自由にしてくださる *de his angustiis liberat nos*—我々が神を信じ、この上なく熱心に願いさえするならばね。(2. 6. 9)

(G) R. そして、祖国を自由にするという理由のために *patriae liberandae causa* 女の服装を身につけて敵を欺くべきであるかどうか[…]ということは大きな問題である。(2. 16. 30)

(H) R. 自由学芸をよく身につけた人々というのはこのような人々である *Tales sunt, qui bene disciplinis liberalibus eruditi*。(2. 20. 35)

このうちのいくつかは、日常的な用法の域を出ず、局所的な文脈を見ることで意味を確定できる。(C)は、古代末期の文化において哲学的な生活の一つの理想とされていた「自由な余暇 *otium liberale*」を示している⁸。この言葉が *Ord. 1. 2. 4*においてゼノビウスに宛てた献辞の体裁を取っている箇所でも見られることから、この表現が当時一般的に普及していたことがわかるし、アウグスティヌス自身も「自由な余暇」を理想的生活とみなしていた⁹。また、(D)については続く箇所で「富は[…]もしも手に入ってしまったら、知恵を尽くし、最大限の注意をもって管理すること」と述べられて

いるのが手がかりとなる。ここの *liberalis* という語は「寛大な」「気前の良い」、あるいは「賢明な使い方を心得た」という意味であると考えられる¹⁰。

(F) については窮地を脱することのできるように「解放する」、また (G) については祖国を「解放する」という意味であることが文脈から明らかである。(H) については、カシキアム期のアウグスティヌスが重視していた自由学芸のことを指しているので、*liberalis* という語を単独で取り出すよりは *disciplinae liberales* というひとまとまりの術語と理解するべきである¹¹。

さて、日常的な用法によってその意味を明らかにすることができないのは (A) (B) (E) である。これらについてはカシキアム期アウグスティヌスの思想状況を踏まえる必要があるため、ここではそれぞれの内容と文脈を簡潔に確認するにとどめる。

(A) は、『ソリロキア』冒頭の 1.1.2-6 にわたる長大な祈りの初めの一文である。思索と著述が妨げられないように「健康と助力」(*Soliloq.* 1.1.1) を願うこの祈りは、アウグスティヌスの神と神探求についての理解をよく示すものである。(A) は「最初に […] 次に […] 最後に *primum...deinde...postremo*」という仕方で順序づけられており、最後の「自由にしてくださいますように」という祈りはその中で単に「三つ目」にくるものというよりは、神の探求によって最終的に達成されるべきものを指している¹²。また、二つ目の「あなたが自由にくださる者 *quem liberares*」という箇所については複数の写本で *liberes* ではなく *exaudias* という異読があるが、仮に CSEL のテキストに従って *liberes* と読んだとしてもそこで指示されているのは神探求の最終段階において自由にされることであるのは確かである。したがって以下では、「最後に *postremo*」以降の「あなたが自由にしてくれるように *ut liberares*」をもつばら検討の対象として扱うこととする。

(B) は、『自由意志論』以前の著作で「自由意志 *liberum arbitrium*」の語が見られる数少ない箇所の一つ¹³である。1.1.3 の類似した記述で「あなたの前では魂の功績 *meritum* は全くないと考えるような者たちの誤りを私は退けます」と言われているように、(B) はマニ教論駁を念頭に置いた記述であると考えられるべきである¹⁴。すなわち、善行と悪行は光と闇の抗争の結果生じるのではなく自由意志によって生じるのであるとともに、その意志の自

由もまた神によって与えられたものであるという立場の表明である。

(E) は、理性による欲望 *cupiditas* の吟味の中での発言である。哲学的探求の助けとなるような女性像を理性が提示したのに対して、アウグスティヌスは女性を一切求めることはないという決意を饒舌に語る。この決意の動機が、(E) の記述によれば、「魂の自由」であったのである。

以上をまとめよう。日常的用法 (C, D, F, G, H) を除いた『ソリロキア』における「自由」の意味には、(A) 神探求の最終段階で達成されるもの、(B) 行為の原因としての意志に関わるもの、(E) 欲望を退ける動機、という三つがあることが現段階でわかる。さて、ここで気付かされるのは、これらが「神探求の結果達成される自由」(A, E) と「探求とは無関係にすでに成立している自由」(B) とに大きく分かれるということである。このうち前者については第 2 節で、後者については第 3 節で扱い、それぞれがカシキアム期の思想の中でどのような位置付けを持つ概念なのかを考察する。

第 2 節 魂の自由—カシキアム期の哲学の基調

テキスト (A) (E) における自由が「未だ達成されていない何か」を意味しているのであれば、その内実の把握のためにまずは、哲学的探求に乗り出す以前の人間の状態についてアウグスティヌスがどのように考えているのかを見ることから始めたい。

『ソリロキア』を含めたカシキアム期の著作はそれ自体が哲学の遂行であると同時に、自らの哲学的探求の営みがどのようになされるべきかをメタ的に記述しているという点に特徴がある。特に『ソリロキア』においては、探求の営みは一貫して光の比喻によって捉えられている。すなわち真理の光によって照らされている個々の事物から光源である真理の光そのものへと目を慣らし、訓練していく過程が探求の営みであると理解されている¹⁵。ここで注目すべきは、真理であり善である光を愛さず追求しないということが健全でない魂にはありうるという事実、アウグスティヌスが払う関心である。人間の魂は、そもそも自らが病的であるということに気づけず、真理への到達に絶望し、あるいは真理の光を追求することを拒絶して「習慣 *consuetudo* によって今や好ましいものとなっている自らの闇」(*Soliloq.* 1.

6. 12) に満足してしまう、という危険性を常に孕んでいる。その故に、アウグスティヌスは信仰 *fides*、希望 *spes*、愛 *caritas* を探求に必要な条件として挙げるのである¹⁶。

それでは、このような、探求を成立させること自体の困難に対する自覚に裏打ちされた人間観に基づいた時、(A) (E) で語られているような自由はどのような意味を持つだろうか。そこで、(E) を含む一連の欲望の吟味についての箇所を概観してみよう。アウグスティヌスは人間が真理の光ではなく地上の事物に対して抱く欲求のことを「欲望 *cupiditas*」と呼ぶ。欲望は地上の事物を「他のもののため *propter aliud*」のためではなく「それ自体のため *propter seipsum*」に求めることであると定義される¹⁷。しかし、アウグスティヌスの主眼は地上の事物を求めること自体を拒絶することにはない。むしろ、理性との対話の中でアウグスティヌスは、欲望の対象となっていた事物を「それ自体のため」ではなく「知恵のため *propter sapientiam*」に求めるべきだと結論づける¹⁸。すなわち、欲求を向ける対象が何であるかではなく欲求のあり方が問題となっているのであり、知恵の探求を頂点とする目的連関の中で正しく秩序づけることによって欲求は正当化される、というのが『ソリロキア』でのアウグスティヌスの見解である。

それでは、なぜ欲望は批判されるのだろうか。欲望は真理の光の対極としてしばしば闇に喩えられるが、すでに言及したように、人間の魂は真理の光に背いて闇の方へと戻って行こうとする強い傾向性を持っている。そして欲望はその「それ自体のために求めること」という定義からして、対象となる事物それ自体において目的連関を完結させるので、ひとたび闇への傾向性に引きずられて欲望を抱くようになるとそこからの脱出は困難である。このような事態を指して、アウグスティヌスは真理への飛翔¹⁹を阻む「とりもち *viscum*」あるいは「檻 *cavea*」(*Soliloq.* 1. 14. 24) と呼ぶ。したがって、アウグスティヌスが欲望を批判する時に念頭にあるのは、欲望が魂に対して持つ強い拘束力である。アウグスティヌスが地上の事物から「逃れる *fugere*」という表現を頻繁に用いている²⁰のも、このような「拘束としての欲望」という理解を裏付けるものである。したがって、(E) において、女性への欲望を退けるときに「魂の自由のために」と述べた時、そこで意味されていたの

は欲望の拘束からの「解放」である。

このような自由の理解は (A) にも共通に当てはまる。すなわち、欲望の闇へと後退しようとする、自らの魂に深く根を下ろした悪しき本性から、「魂の解放者 *liberator animarum*」 (*Beata Vita*. 4. 36) である神によって最終的に解放されることを願うのが、(A) の趣旨である。しかしここで (A) が神に対する祈りの一部であるということも、自由に関する理解において見逃せない点である。事柄として考えるならば、人間の魂の被っている不自由な状態は魂そのものの本性に属しているため、人間が自らの力のみによって自らを解放することは明らかに困難である。そこで、人間に探求を始めさせ、最終的に解放を実現させるものとして、神の働きかけが不可欠となるのである。一般にカシキアム期のアウグスティヌスは自由学芸をはじめとした人間の主体的進歩による真理あるいは知恵への到達を志していたとされているが²¹、実際には神に至る探求そのものが神によって導かれ、神によって完成されるという理解はカシキアム期の著作の各所に見ることができる²²。

したがってこの意味での自由は、カシキアム期のアウグスティヌスにおける哲学的探求の全体を貫くものであって、探求の結果実現される数々の善のうちの一つという以上の意味を持っている。事実、『アカデミア派論駁』においてアウグスティヌスが認める哲学の学派²³としてペリパトス派とプラトン派に並んでキュニコス派を挙げる時、その理由はただ「生のある種の自由と拘束のなさ *uitae quaedam libertas atque licentia*」 (*Acad.* 3. 19. 42) をキュニコス派が喜ぶということに求められている。自由という一事をもってアウグスティヌスが哲学として認めているという事実²⁴に、カシキアム期の哲学にとっての自由の意義の大きさが窺えるだろう。

以上のように、(A) (E) において語られる自由は一つの一貫した意味を持っていることがわかる。すなわち、「欲望へと向かう傾向性という魂が陥っている拘束状態から、神によって導かれた探求を通して解放されること」がこれらの箇所での自由の内実である。この種の自由を (E) に因んで「魂の自由」と呼ぶことができるだろう。そしてこの意味での自由は、カシキアム期の哲学的探求の過程の全体に通底する問題という位置付けを持っていたことが本節の議論から明らかになった。

第3節 意志の自由—カシキアム期からの逸脱

第1節での分類のうち残されたテキスト、(B)における自由概念の検討に移ろう。カシキアム期の著作全体を見渡しても意志が「自由である」という趣旨の記述は見当たらないため、(B)の解釈は一見して困難である。そのためもあって、従来の研究において(B)はわずかな注目しか集めてこなかった²⁵。しかし、だからと言って(B)と『自由意志論』を安易に接続して良いことにはならない。なぜなら『自由意志論』における自由意志は、アウグスティヌスが長年格闘した悪の起源という問題に対する一つの解答であるが²⁶、もしカシキアム期にアウグスティヌスがすでにそのような見解に到達していたのであれば、神の秩序と悪の存在という問題を扱った『秩序』において自由意志への言及があるはずだからである。したがって(B)は可能な限りカシキアム期のテキストに根ざして解釈するべきである。本節では、(B)を詳細に分析することで意味と文脈の絞り込みを行うこととし、『自由意志論』との接続などの問題については別の機会に扱うこととする。

まずは、(B)のテキストそのものの分析から始めよう。(B)は実際には三つ続けてなされた祈りの最後の一つである。以下、三つの祈りを列挙することによってその構造を検討したい。

(I) あなたの法によって、天球は回転し、天体はその軌道を通り過し、太陽は昼を管理し、月は夜を司る。そして世界全体は、[...] 諸事物の大いなる存続を、感覚的質料が許す限りで、時間の秩序と反復によって守っています。

(J) 神よ、永遠に存続するあなたの法によって、可変的な諸事物の不安定な運動は混乱に陥ることを許されません。そして、巡りゆく年月の拘束によって常に安定性の類似へと呼び戻されます。

(B) あなたの法によって魂の意志は自由です。そして報酬は善人に、罰は悪人に、万物の隅々まで定められた必然性によって *fixis per omnia necessitatibus* 割り当てられているのです。(Soliloq. 1. 1. 4)

(I) (J) (B) はそれぞれ、「あなたの法によって *cuius legibus*」と始まり、「そして-que」によって前半と後半に分割され、奪格によって何らかの原理（秩序と反復、拘束、必然性）を指示するという共通の構造を持っている。そして、(I) (J) とともに「そして-que」以前の部分は世界において実際に成立している事態、それも何らかの秩序や法則に従って成立している事態を記述している。このような構造上の対応関係を考慮した時、(B) に言われている意志の自由は、天体の回転や物体の運動と同様の、魂において実際に成立している事実の記述であることがわかる²⁷。したがって、これが本稿第2節で見た、神探求の末に実現される解放としての「魂の自由」と整合しないことがまず明らかになる。

それではこの構造上の類似性は意志の自由について何を教えてくれるだろうか。(I) (J) (B) を並べてみることで、他の事実も明らかになる。第一に、天球の回転や事物の運動、そして魂の意志は、なんらかの意味での「動き」を示しているということ。第二に、天球の回転も事物の運動も、そして魂の意志もそれぞれの後半で言われているように、ある法則に従うものであると理解されているということ。第三に、その動きの安定性という点で考えた時、(I) (J) (B) の順に安定性が低くなるように並べられているということ。この三つを踏まえると、「魂の意志が自由である」とは、「魂においてなんらかの、不安定ではあるけれども合法則的な動きが起こっている」という事実の記述であると解釈できる。

このような意志の自由の理解はもちろん十分なものではなく、更なる解釈のためには(B)の後半との関係を考えなければならない。(I) および (J) において「そして-que」前後の関係を考えると、前半で記述されたような運動が合法則的である原理が後半で提示されるという構造が共通していることがわかる。それでは、「万物の隅々まで定められた必然性」が「魂における不安定な動き」を合法則的なものとするとは何を意味するだろうか。

この問題を考えるために、(B)の後半で言及のある善と悪についてのアウグスティヌスの認識から考えてみよう。すでに述べたように、マニ教から離反したアウグスティヌスにとって、善は神に由来するものであるが、悪は神

に由来するものではない。しかし、経験的事実として、世界に何らかの意味で悪と呼ぶべきものがあることをアウグスティヌスは否定しない。『ソリロクィア』において悪について最も端的に述べた次のテキストを見てみよう。

神よ、あなたは最悪のものが生じないように、悪 *malum* を作らず、存在 *esse* を作られる。[…] 神よ、あなたによって宇宙は、邪悪な部分をもちながらも *etiam cum sinistra parte* 完全です。

(*Soliloq.* 1. 1. 2)

このテキストが示すのは、「悪が存在しない」という真実は神の視点においてのみ成り立っており、局所的にみれば悪の存在を見出すことができるということである²⁸。被造物は「互いに滅ぼし合う *se invicem perimit*」(*ibid.*) こともあるが、全体としてみた時には「より劣ったものはより善いものと調和する」(*ibid.*) ように創造されている。したがって (B) のテキストで「悪人」および「善人」と言われる時、それはあくまでも人間の不完全な視点に依存したものであり、神の創造の善、あるいは宇宙全体が保つ善とは区別されるのである。

このような善と悪の理解に立った時、「神の法」の働きはより明確になる。『秩序』の次のような記述を参照したい。

死刑執行人よりも恐ろしいものがあるだろうか。[…] しかし彼は法の中で必要な場所を占めており *necessarium locum tenet*、善く整えられた国家の秩序の中へ加えられている。そして彼は自分の心という点では罪人であるが、他方で別の秩序においては、罪人達への罰である。(*Ord.* 2. 4. 12)

この比喻では死刑執行人が神の秩序における悪に対応しており、法は彼が「必要な場所」を占めるようにさせることで全体としての善なる秩序を保っている。同様に、神が善人と悪人の「それぞれに相応しいものを割り当てる *sua cuique tribuit*」(*Ord.* 2. 7. 22) ことで秩序を保っているのであり、こ

のような秩序はとりわけ「神の正義 *iustitia dei*」(*ibid.*) と呼ばれる。ここでいう「相応しいもの *sua*」こそが、(B)のテキストにおいては「報酬 *praemia*」と「罰 *poenae*」と言われているものに当てはまる。また、(B)において「万物の隅々まで定められた必然性 *fixa per omnia necessitas*」と言われているのは、死刑執行人の法的地位が「必要な場所 *necessarius locus*」と言われるのと同じ意味で、神の正義という秩序を保つための必然性を意味していると考えられる²⁹。

このような神の法の理解に立った時、(B)の前半と後半は次のように接続される。すなわち、「自由意志という魂の不安定な運動は、その不安定さゆえに局所的な善や悪を生み出すが、神の秩序に基づく必然性によって然るべき報いを受けることによって、神の法を逸脱することはない」。この解釈は依然として「意志の自由とは何か」という問いに対して十分な答えを与えるものではないが、それでも本節冒頭で提起した問題にある解決をもたらす。すなわち、なぜ彼が悪の原因に対する答えとして自由意志を提示しなかったのかという問題に対しては、(B)が悪の原因ではなく神の法と秩序の擁護という文脈にあったからであると答えられる。(B)における自由意志は、善をなしたり悪をなしたりする不安定さが神の秩序との対比で問題とされているのであって、悪の原因として主題化されているのではない³⁰。カシキアム期のアウグスティヌスは魂がなす悪の原因として欲望 *cupiditas* や愚かさ *stultitia*³¹ の吟味に勤しんでおり、自由意志が文脈を超えて検討の対象となることはなかったのだと考えられるのである。

それでもなお、どうして(B)の「自由 *liber*」という語の意味はカシキアム対話篇における他の用法とこれほど違うのか、といった問題は残り続ける。その意味で、第2節で検討した魂の自由がカシキアム期の哲学的営為の全体に通底し、ある種の統一性を与えるものであるのに対し、本節で検討した意志の自由は、カシキアム期の著作の中で異彩を放つ積極的逸脱である。本論文冒頭で述べたとおりカシキアム期の著作群はある種の独自性を持っているが、その独自性は思想の完結性を意味せず、むしろ新たな思索の段階へと開かれたものであったということを「意志の自由」は示していると評価できるだろう。

結論と展望

以上見てきたように、『ソリロクィア』における「自由」の概念は、日常的用法と判断されるものを除けば、次の二つに大別される。

①魂の自由：魂の持つ、欲望へと向かう傾向性から、神によって導かれた探求を通して解放されること。カシキアム期の哲学的営為全体に通底する。

②意志の自由：局所的に善や悪を生み出すものの神の法を逸脱することのない、魂の不安定な動き。神の法の善性の擁護という文脈のもとにあり、カシキアム期の著作における用法から逸脱している。

「はじめに」で提起した問題意識に立ち戻ろう。カシキアム期の著作においては、我々が『自由意志論』以降の著作の影響のもとに抱いている自由概念には収まりきらない用法が見出される。これによって以降の著作の再読の余地が生まれるとともに、「自由とは何か」という一般問題に対しても新たな視点が提示されるのではないかと期待される。その第一歩は、『自由意志論』とカシキアム期の自由概念をどのように接続できるか、という問いから始まるだろう。

注

(1) 自由意志の概念自体はアウグスティヌスが一から作り上げたものではない。ストア派などに自由意志に近い議論は見られるし、*Conf. 7. 3. 5*にある通り、罪の原因が自由意志であるという着想は直接にはアンブロシウスから得たものである (cf. O'Meara [1980], p. 120)。しかし、Sorabji の指摘するように、先行する思想家たちが個別に論じていた多様な要素を「自由意志 *liberum arbitrium*」という概念のもとにまとめ上げた点にアウグスティヌスの独自性の一端がある (Sorabji [2000], p. 335)。

(2) カシキアム期の著作の中でも特に『ソリロクィア』を選んだのは、『ソリロクィア』が他の三著作を前提とし、あるいはそれらを補うという意味で、四著作中最後に読まれるべき立ち位置にあると考えられるからである (Foley [2020], pp. xxxiv-xxxv, p. 5)。

(3) 一例を挙げると、16 世紀後半以降カトリックとプロテスタントの間の自由意志をめぐる論争に大きな影響を与えたトリエント公会議第六総会の内容はアウグスティヌスへの参照を多く含むものであった。しかも、カトリ

ックとプロテスタントの間の論争は、両陣営がアウグスティヌスの権威によって自らを正当化するという奇妙な仕方であうグスティヌスの多大な影響下にあったのである (cf. Chadwick [1986], p. 3, p. 126; 大西 [2014], p. 52)。

(4) アウグスティヌス自身の証言がこのような傾向を支えていることは否めない。『告白 *Confessiones*』ではカシキアコム著作群を振り返って「傲慢の学派を吐いていた」(*Conf.* 9. 4. 7) と述べている。

(5) 一例を挙げると、Harrison [2006], pp. 55-67 においては、『告白』をはじめとする後の著作との連続性を見出そうとする中で、初期著作に頻繁に見出されるわけではない恩寵や人間の罪深さといった論点が『ソリロクィア』のテキストに強く読み込まれている。

(6) このような指針は昨年発表された『ソリロクィア』の新しい英訳の序文でも示されている (Foley [2020], p. xxxv)。

(7) 『ソリロクィア』は理性 Ratio とアウグスティヌスの対話として描かれている。以下「R.」によって理性の発言を、「A.」によってアウグスティヌスの発言を指す。

(8) Brown [1967], p. 115.

(9) cf. *Conf.* 6. 14. 24

(10) Foley [2020], p. 291 (注 106)。同様の *liberalis* の用法は *Acad.* 1. 2 および *Ord.* 2. 5. 14 において見られる。

(11) *disciplinae liberales* という表現は、自由学芸による探求の秩序を詳述した『秩序』において多く見られる (*Ord.* 1. 1. 3; 1. 8. 24; 1. 11. 31; 2. 9. 26; 2. 13. 38)。カシキアコム期アウグスティヌスの構想する自由学芸の課程には、中世に *artes liberales* として制度化される学科がほぼ全て含まれている (Marrou [1983], p. 189)。

(12) 山田 [1989], p. 10.

(13) 他には *Quant.* 36. 80 があるのみである。

(14) Foley [2020], p. 285 (注 43) および BA5, p. 401 (Notes complémentaires 2)。

(15) 特に *Soliloq.* 1. 13. 23 参照。

(16) *Soliloq.* 1. 6. 12.

(17) *Soliloq.* 1. 11. 18.

(18) *Soliloq.* 1. 12. 20.

(19) カシキアコム対話篇でアウグスティヌスはしばしば探求を鳥の飛翔に例える (*Acad.* 1. 1. 1; 2. 3. 8)。鳥が飛び立つ先は「大空 *aurae*」と言われるが、この語は天上の世界を含意するとともに (Foley [2020], p. 294)、

「自由の大空へ in auras libertatis」(*Acad.* 1. 1. 1) とされるように自由との関連性も高い語である。

(20) *Soliloq.* 1. 1. 2; 1. 1. 3; 1. 10. 17; 1. 12. 20; 1. 14. 24.

(21) Stock [2010], p. 11; Brown [1967], p. 146f.

(22) Harrison [2006], p. 54. また、(F) のテキストも間接的にはこの文脈に属している。

(23) アウグスティヌスはプラトンを極めて高く評価しており (*Acad.* 3. 17. 37)、そしてアリストテレスはプラトンと一致していると言われている。その一致点にあるのは、知性的世界についての「一つの最も真なる哲学の教え *una uerissimae philosophiae disciplina*」(*Acad.* 3. 19. 42) であるというのがアウグスティヌスの見解である。この両者の系譜に並ぶものとして、ストア派やアカデミア派を退けてキュニコス派が挙げられるとき、それは単に同時代に存続していた学派であるというのみでなく、アウグスティヌスが哲学の名にふさわしいものと認めた学派であるということの意味している (岡野 [1999], p. 158, n. 150; p. 289, n. 93)。

(24) 同様の記述は *Ord.* 1. 11. 31 にも見られる。

(25) 例えば、O'Connell は新プラトン主義との出会いから『自由意志論』執筆に至るまでの思想段階の過渡期に (B) を位置付けている (O'Connell [1970], p. 53)。また、Harrison はこの箇所を、「のちにアウグスティヌスが意志的摂理と名づけることになるもの」(Harrison [2006], p. 84) と関連づけて解釈している。他方で例えば、詳細な註解を付した『ソリロキア』の近年の英訳 (Foley [2020]) においては (B) についての言及は見られなかった。

(26) 実際、*Lib. Arb.* 1. 11. 21. において、精神 *mens* を自らよりも劣るものである欲情 *libido* に服従させるのは「固有の意志と自由意志 *propria uoluntas et liberum arbitrium*」であると言われ、それ以降の議論は意志の吟味に集中している。

(27) Du Roy も *cuius legibus* の反復について、魂を持たない被造物と人間の自由とのそれぞれに対する神の支配が平行関係にあることを示していると指摘している (Du Roy [1966], p. 204, n. 6)。

(28) 山田 [1993], p. 7.

(29) したがって、ここでの「必然性 *necessitas*」や神の秩序は、しばしば人間の自由と対立するものとして想定されるような、因果的な決定性を含意するものではない。

(30) この事情は *Quant.* 36. 80 でも同様である。Madec は *Quant.* 36. 80

について「『自由意志論』全体の計画を既に素描していた」(BA6, p. 174) ことを示唆すると主張するが、本稿はその立場に反対である。

(31) cf. *Ord.* 2. 3. 8.

参考文献および略号

【一次文献】(引用箇所は慣習に従って略号・巻・章・節によって示した)

《校訂版の略号》

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

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

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

《著作の略号および底本として使用した校訂版》

Acad. : *Contra Academicos*, CCSL 29.

Beata Vita. : *De Beata Vita*, CCSL 29.

Conf. : *Confessiones*, CCSL 27.

Lib. Arb. : *De Libero Arbitrio*, CCSL 29.

Ord. : *De Ordine*, CCSL 29.

Quant. : *De Quantitate Animae*, CSEL 89.

Soliloq. : *Soliloquia*, CSEL 89.

【二次文献】

大西克智 (2014) 『意志と自由——一つの系譜学』, 知泉書館.

岡部由紀子 (1999) 『アウグスティヌスの懐疑論批判』, 創文社.

山田晶 (1989) 「『ソリロクィア』の祈り *postremo ut libereres.* --*Soliloq.* I, c.1, n.2--」, 京大中世哲学研究会『中世哲学研究』8, pp. 1-11.

山田晶 (1993) 「神と悪 *Deus qui malum non facis, et facis esse,* --*Soliloq.* I, c. 1, n.2--」, 京大中世哲学研究会『中世哲学研究』12, pp. 1-10.

Brown, P. (1967). *Augustine of Hippo: a Biography*. Berkley and Los Angeles: University of California Press.

- Chadwick, H. (1986). *Augustine: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Du Roy, O. (1966). *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin : Genèse de sa théologie trinitaire jusq'en 391*. Paris: Études Augustiniennes.
- Foley, M. P. (translation, annotation, and commentary). (2020). *Soliloquies: St. Augustine's Cassiciacum Dialogues, Volume 4*. New Haven: Yale University Press.
- Harrison, C. (2006). *Rethinking Augustine's Early Theology: An Argument for Continuity*. Oxford: Oxford University Press.
- Marrou, H. (1983). *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. 4^{ème} éd. Paris : éd. E. de Boccard.
- O'Connell, R. J. (1970). "De Libero Arbitrio I: Stoicism Revisited", *Augustinian Studies*, 1, pp. 49-68.
- O'Meara, J. (1980). *The Young Augustine*. New York: Longman (first published in 1954).
- Sorabji, R. (2000). *Emotion and Peace of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Stock, B. (2010). *Augustine's Inner Dialogue: The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.