

# アウグスティヌスの記号論

樋笠勝士

## 序

我々は「記号」について論じる議論を「記号論」と呼ぶ。言語哲学や言語論の一部として、また場合によっては、より一般的な議論（例えば認識論）として、多様な議論が「記号論」の名のもとにおさめられる。こうした多様な問題意識が歴史上の探求の営みの事実として認められるとして、そもそもなぜ「記号」が問題にされ、どのような仕方  
で論じられるのであるのか。

多くの場合、「記号」についての問題意識は言語に対する問題意識から発していると言ってよい。つまり、「記号

論」は「言語記号論」として論じられるのである。アウグスティヌスもまた同様である。ただ、このような「記号論」の歴史の中で「アウグスティヌスの記号論」を考察する立場と、アウグスティヌス自身の探求の中での「記号についての議論」を考察する立場とは区別しておく必要がある。なぜならアウグスティヌス自身は「記号論」を明示的にも表明していないし、ましてやそれを自立した分野とも扱っていないからである。というのも、記号をめぐる議論が濃厚であると見られる著作の一つ『教師論』は、その議論の大半が確かに「多様な記号」について論じてはいるが、主題は「真の教師」や「教えること」であると言わなければならないであろう。また同様に記号をめぐる議論を含む

『キリスト教の教え』では、4巻中2巻で明確に「記号」について論じているが、その全体は聖書解釈の方法を論ずるものであると明示されているのである。更に、両著とも、「記号」と「事物 (things)」との関係を論じており、そこで、「記号」は「記号」に過ぎず、「記号」よりもむしろ「事物」へと向かわねばならないという考え方にある価値の差異からすれば、「アウグスティヌスの記号論」という考察の枠組みは、いわば「滑稽な」営みであって、むしろアウグスティヌスの思索に反する見方に立つものになるとも言われかねないであろう。

従って、我々は「アウグスティヌスの記号論」を論ずるとしても、限定的な立場で論じなければならない。つまり、アウグスティヌスの問題意識自体を明らかにするような方向で「記号」を論じるべきなのである。

このような立場から、本論者においてはアウグスティヌスの初期著作『教師論』を出発点にして「アウグスティヌスの記号論」のもつ方向性を明らかにしたいと思う。『教師論』を扱うのは、先ず第一は、初期哲学にアウグスティヌスの思索の根本的な部分が含まれている、或いは彼の根本的な構想が認められる、といった一般的な理由によるが、

一層、重要なのは、『教師論』の主題及び「記号」への思索が、例えば中期著作の『キリスト教の教え』のそれらと基本的に一致すると見られるような、アウグスティヌスの一貫した「記号論」が想定されるからである。その関係で本論者では『キリスト教の教え』にも言及して「アウグスティヌスの記号論」の検討に役立てたいと思う。

本論者の全体の構成は、先ず、『教師論』の「記号論」として「記号」の概念を論じる。アウグスティヌスがアデオダトゥスとの対話の中で「記号」という言葉を使いながら、「記号」の何を浮き彫りにしようとしているのかを明らかにしたい。次に、所謂「記号論」への一般的な考え方からアウグスティヌスを見て、「アウグスティヌスの記号論」にどのように現れているか或いは現れていないかを全体的に見てみたい。これは『キリスト教の教え』をも視野に入れてアウグスティヌスの「記号論」の全体像の解明への手がかりを得るためである。以上の検討の結果に基づいて、最後に「アウグスティヌスの記号論」を論じて、可能な限りアウグスティヌスの「記号」についての思索の方向性を明らかにしたいと思う。

## 第一節 「意味作用論」としての「記号論」

『教師論』において、アウグスティヌスとアデオダトゥスが「記号」の概念規定について合意する場面は以下のごとくであった。

アウグスティヌス 我々の間では、言葉は記号であるという点で合意ができています。

アデオダトゥス 確かにそうです。

アウグスティヌス とところで、記号は何かを指し示すことがなくとも記号であることができるとはどうか。

アデオダトゥス できません。

ここで合意されている記号の概念は記号の一般的な規定にほぼ一致するものであり、また『キリスト教の教え』にも表されている。<sup>(4)</sup> この規定から分かることは、記号は働きをもつもの（記号作用）として規定され、記号と（記号以外の）「何か」との間に関係を作るものとされていることである。

従って、「記号」の考察は直ちに「指し示す (significare)」という作用の考察になる。実際、上記の『教師論』の引用に続いて、ウェルギリウス『アエネーイス』2巻659行の詩文「もしも、かくも大いなる都市から何一つ残らないことが神々のお喜びになることならば <Si nihii ex tanta superis placet urbe relinquit>」の冒頭の言葉 (Si, nihii, ex) についての下記のような問いかけに移り、個々の言葉（記号）の「意味」を問う対話の流れが自然に作り出されている。

アウグスティヌス この一つ一つの言葉は何を指し示しているかを言いなさい。<sup>(5)</sup>

さて、ここで二つの点に注目したいと思う。まず、上記のアウグスティヌスの発言から始まる対話の特殊な状況である。もちろん「言葉||記号」ということを含め、記号の概念規定などの内容的な合意にはアウグスティヌス以前のの伝統を引き継ぐ部分もあって、従って、ある種の学問的な場における自然な相互理解があると思われる。とはいえ、この種の「学問的な場」と日常的な生活の場とは異なる。

るものである。つまりこの対話は、或る学的知識を下にある探求から学問的な合意を作る場なのである。言い換えれば、日常的な生活での意味の探求とは異なる意味の探求の対話が取り交わされているのである。或る詩文を前にして、「記号(としての言葉)が何を指し示しているか」を問い、それに答える状況は、我々にとっては教育や学習の場においてテキストを前にして「言葉の意味を問う」ときのよく知られた状況である。つまり、それはラテン語を使う人がラテン語詩文を普通に日常的に読む限りでの意味の探求ではなく、そのような詩文に対して殊更「意味」を意識し、更にもその意味の全体的理解から離れ、部分を問題にする、いわば文法的な関心の強い場での問いなのである。換言すれば、「記号の意味作用」が問われるという事態は、記号の通常の意味作用が了解されている上で、改めて別の観点から意味作用が問題化されるという、特殊な事態であって、当事者は記号に対して極めて反省的な立場に立っているのである。このように、通常の意味作用の場から特殊な意味作用の場へと移っているという点を確認しておきたい。

次に注目したいのは「何を指し示しているか」という問いに対する答えの内容であり、記号の指示作用の働き方

ある。アデオダトゥスの回答は、アウグスティヌスを完全に満足させるものではない。しかし、当面アウグスティヌスが受け入れたとしうる回答を以て、アデオダトゥスの語る(或いは著者アウグスティヌスが彼に語らせる)「指し示す (significare)」の働きと見なして、それを列挙することにした。

〈si〉が 〈dubitatio〉を指し示す。

〈nihil〉が 〈id quod non es〉を指し示す。

〈ex〉が 〈de〉と共に 〈secretio quaedam〉を指し示す。

〈si〉は決して 〈dubitatio〉ではないが、〈dubitatio〉は 〈si〉の指示対象としてほぼ合意されている。この場合「指示対象」として現れた 〈dubitatio〉は、〈si〉の概念内容であり、仮定文を作ろうとする人間の一種の確信のない心理状態であると言うことが出来よう。しかし、この 〈dubitatio〉もまた記号であり、これは、詩文の中で 〈si〉と代替することは全くできない。何か 〈dubitatio〉が 〈si〉を言い表すとしても 〈si〉を含む文

の中ではあくまで  $\wedge ps \vee$  に対する説明的補助的な機能しか持たない。また、 $\wedge pi \quad quod \quad non \quad est \vee$  は、 $\wedge si \vee$  の場合と同じように  $\wedge nihil \vee$  を説明するものであり、同様に詩文の中でそのまま  $\wedge id \quad quod \quad non \quad est \vee$  と代替することは難しい。しかし、 $\wedge si \vee$  と  $\wedge dubitatio \vee$  の関係の場合と比べると、 $\wedge nihil \vee$  と  $\wedge id \quad quod \quad non \quad est \vee$  は一層代替可能な語である。これに対して、 $\wedge ex \vee$  と  $\wedge de \vee$  は上記の詩文の中で全く代替可能な語である<sup>(8)</sup>。その代替可能性の故に、その分だけ  $\wedge de \vee$  は  $\wedge ex \vee$  に対して説明の力が弱いということになり、アウグスティヌスは改めてアデオダトゥスに問うことになっているのである。

「指し示す」ということが、ここでは、記号Aが記号Bを指し示すという事態として表されており、結局、「AからBへの指示作用」とは「AとBは別の記号であるが、しかしAとはBのこととして理解して良い」という仕方での一種の「記号による記号の説明 (exponere)」なのである。このとき、AとBの記号としての価値の違いがあるとすれば、説明対象となるAに比べBの方が理解する上で一層身近で平易な記号になるという点にある。例えば「閉ざされ

た空間(で祈る)」という記号が「精神の内奥(で祈る)」という記号によって説明される場合などが挙げられる<sup>(9)</sup>。アウグスティヌスによれば、これらは「言葉を言葉によって、記号を記号によって、つまりよく知っている言葉や記号をよく知っている言葉や記号によって説明すること」<sup>(10)</sup>なのである。

以上の「意味作用」のタイプを「説明としての意味作用」と呼ぶとして、他の種類の意味作用としては「外的実在への指示としての意味作用」と言うべきものも挙げられている。

paries と発音される時、これらの三音節が何を指し示している (significare) のかを私が尋ねるとしたら、君は、これらの三音節の言葉がそのものの記号であるところの当の事物そのものを、私が確かに見ることができるよう指し示さない (demonstrare) であろうか。これは言葉によらずに君が私に示していることになるのではないだろうか。<sup>(11)</sup>

ここには、 $\wedge paries \vee$  という三音節の記号の指示対象

が問われた時の応答として、言語の記号を用いずに指で指示対象を指し示す行動がある。そして三首節の言葉は「事物そのものの記号」であるから、記号の指示対象はさしあたり外的実在としての事物とすることができる。これもまた記号の一つの固有の働き(意味作用)なのである。

以上に加えて、『教師論』では、更に別種の記号の働きが語られている。それは、いわば「文法的意味を示す意味作用」とでも言うべきものである。それは、『教師論』の議論が「込み入った問題である (implicatum est)」とする状況で登場する。<sup>(12)</sup>

nomen は verbum を指し示す (|| nomen は言葉という意味を持つ)。

nomen は nomen を指し示す (|| nomen は名詞という意味を持つ)。

disiunctio は nomen を指し示す (|| disiunctio は名詞という意味を持つ)。

これらの例文の主語に当たる記号が指し示す指示対象は、「説明としての意味作用」の場合のように代替可能な記号

ではなく、更に外的実在との関係ももたない。「名詞」や「接続詞」という記号は確かに品詞としては両者とも「名詞」であり、また「名詞」という記号は「言葉」という概念を含んでいる。いわば、主語に当たる記号に含まれる「文法的な意味」<sup>(13)</sup>などの概念が指示対象とされているのである。アウグスティヌスはこれもまた一つの記号の意味作用として論じているのである。ただ通常はこの種の意味作用は潜在的に理解されているものであって、この意味作用を意識する時というのは、ちょうどアウグスティヌスとアデオダトゥスの対話の現場のように、特に言語への強い反省的な姿勢をもつ場(学問的な場など)に限られてくるであろう。この反省的な姿勢は探求対象が語から文へと進むとき、より一層意識されてくる。例えば、『然り』がキリストにあった (Est in illo erat)<sup>(14)</sup> (II コリ 1・19) という事例がある。この文に初めて接したとき、我々は反省し、意識的に個々の語の意味作用とそれが文全体に及ぼす意味作用とを考える。文の構造からすれば、人称単数現在の動詞 *erat* が「名詞」として働いていると見なさないと文意をつかめないからである。反省や思索が動詞の名詞化 (∧ *erat* ∨ は名詞を指し示している) という意味作用)

という文意の可能性を生じさせ、そこにおいて或る意味作用から別の意味作用へと推移したとも言えるのである。すなわち、明らかに意味作用論はテキスト解釈の過程に繋がるのである。

以上のことをまとめてみよう。アウグスティヌスにとって記号は「指し示す (significare)」という働きをもつものである。それは、何を指し示すかによってタイプの異なる意味作用をもたらすと言える。既に三種の意味作用を見つけたが、もし「記号」を「指示する働きをもつもの」と見るならば、「記号論」とは、上記のような「意味作用論」であるという。異なる指示対象によって、異なるタイプの意味作用があるおかげで、アデオダトゥスや我々は、或る意味作用から別の意味作用へ（例えば日常的な意味作用の場から学問的な意味作用の場へ）と移りゆくことができ、これによって新たな意味内容を獲得できるか、或いは少なくとも新たな意味内容の獲得への道筋を作ることができる。そして、この移りゆく過程こそ記号を見る者の注意深い反省や思索なのである。

## 第二節 解釈学的記号論と

### コミュニケーションの記号論

所謂記号論一般では、その理論のあり方によって二つに大別されるのが通常である。<sup>(16)</sup>それは解釈学的記号論とコミュニケーションの記号論である。「アウグスティヌスの記号論」の理解のために、この枠組みを手がかりにしてみたい。

コミュニケーションの記号論を構成する基本概念は、発信者と受信者、エンコードとデコード、コード表の体系、コンテキスト、メッセージ、その伝達、などである。ここでは、発信者の内部にあるメッセージが受信者と共有するコード体系を参照することで適切にコード化されて受信者の内部へと移動するわけである。移動するメッセージは多くの場合言語記号であり、このような言語記号は *sign-vehicle* という特徴をもつ。従って、記号の記号たる働きは正確且つ素早い伝達にあるので、メッセージの移動の過程はできるだけ効率よくできるだけ発信者の内部にあるメッセージの原型（発話の意図・伝えたい内容）を保存する仕方で作られ伝えられることになる。これに対して、解釈学

的記号論は、そのような発信者やその中にあるメッセージの伝達という考え方はとらない。記号は初めから伝えるべき内容をもたないので、vehicle ではない。従って、解读者と記号の二項関係だけが設定され、記号の指示対象も、記号に備わる形式を探索する解读者の活動によって多様に現れてくることになる。つまり、記号と指示対象(解釈内容)との間の関係は何も確定されていないのである。従って、もし指示対象を一つに限定する場合は、多くの解釈の可能性の中から、妥当性を持った解釈内容が選ばれる形で表されてくることになる。他方で、解釈の多様性があるとということ自体は記号(テキスト)そのものが豊かであるということを示すことにもなっている。

第一節でみてきた「記号」をめぐるアウグスティヌスとアデオダトゥスとの間の問答では、通常の日常生活を営む時の意味作用ではなく、いわば学問的な場での意味作用が表されていた。それは、テキストを前にして、言語を記号として扱い、その個々の意味作用を問うという特殊な場であった。その探求の姿勢は個々の言葉の意味作用の探求から文の意味作用の探求(先のIIコリ1・19の例など)に至るものであって、「テキストの解説」に貢献する意味作用

論であると言うことができる。

このように考えた場合、この『教師論』での意味作用論は、上記の記号論の分類では、さしあたり解釈学的記号論に当たると思われる。記号の発信者ではなく記号そのものの解説があるからである。もっとも、詩文の読解という全体的な解釈ではなく、個々の記号の解説から始まった以上、所与のテキストの通常の解説を支える基礎的な解説の次元を扱っていると云わなければならない。そしてこれらの基礎的な解説作業がテキスト解釈に繋がっていた点も明らかであった。しかし、実はこのような『教師論』においてもコミュニケーションの記号論の考え方が確かに認められるのである。

アウグスティヌス 話す人は、自分の意図していること  
の記号を、音節を含んだ音として外  
に示すのです。<sup>(16)</sup>

この意図(voluntas)がどのようなものであるかは明らかではない。それは話し手の内面にある「伝えたい内容」なのか、或いは話し手が伝えたいことを「話そうとする意



志」<sup>(17)</sup>なのか、この点は研究者の間でも理解が一致していない。そして、そもそも、この「意図」が記号の定義において指示対象とされた「何か (aliquid)」と一致するのかどうかとも明確ではない。明確なのは、「話す」という行為に「意図乃至意志」がある、とするアウグスティヌスの主張である。「話す」という行為が、話された記号の自律した意味作用で終始するのではなく、話し手の内的状況も、記号(意味作用するもの)に関わるということである。それは「指し示す」という動詞の主語に反映していると思われることができる。主語が「記号」ではなく「人」になっているのである。

アウグスティヌス 我々が『名詞』というとき、我々は何か或るものを指し示しているという(18)ことに君も同意すると私は思うのだが。

「人が指し示す」「人が記号を与える」といった「人」を主語にした表現は、第一節で見てきた記号への理解とは異質なものであろう。指示対象が発話者の「意図乃至意志」

に関わらざるをえないからである。従って、聞き手の側から見れば、発話された記号のみを解釈するわけにもいかないのである。このような記号への考え方は『キリスト教の教え』において一層明確になる。ここでは、「記号を与える」という表現が *significare* の言い換えとして使われているし、更に「与えられた記号」が、明確に、意志が関わらない (*sine voluntate atque ullo appetitu significandi*) 「自然的記号 (*signa naturalia*)」と対立する形で提示されているからである。つまり意志が関わる「与えられた記号 (*signa data*)」が明示されているのである。この「与えられた記号」の規定を見てみよう。

与えられた記号とは、すべて生命をもつものが、感覚されたものにせよ知解されたものにせよ、心の動きを可能な限り表現するために、互いに与えあうものである。我々にとって、指し示すこと、つまり記号を与えることは、記号を与える者が心に抱いていることを取り出して他者の心に伝えることにはかならない。だから我々は、この種の記号を、それが人間に関わる限りで考察し解釈することにした。なぜなら、聖書に含まれている、神によって与

えられた記号もまた、記号を書き記した人々によって我々に示されているからである。<sup>(19)</sup>

この一節にはコミュニケーションの記号論の考え方が確かにあると言えよう。「心の動きの表現」、「互いに記号を与えあう」、「心に抱いていることを取り出して他者の心に伝える」といった規定がそれを表している。他方で、所謂コミュニケーションの記号論の考え方には収まらないものもある。それは、「記号を与える者」が「生命をもつもの」と表されている点、また、この種のコミュニケーションの考え方から、更には「聖書解釈」への道筋も描かれているとしよう点である。<sup>(20)</sup>

『キリスト教の教え』は初めから「聖書解釈」を目的にした解釈の方法を論述した著作である。記号論的論述自体は多いが、あくまでその目的の限りでの論述である。実際、アウグスティヌスはあらゆる種類の記号について論じるつもりはないことを明確にしているのであるから、<sup>(21)</sup>記号論的体系をつくる意図はなかったとしようし、その限りで、彼は「記号論」という枠組みは考えてないと言わねばならない。それ故、解釈学的な記号論とコミュニケーションの記

号論という一般的な記号論上の考え方をアウグスティヌスに適用すること自体に対しても我々は距離を置かねばならないであろう。ただ、「アウグスティヌスの記号論」の可能性を考えるにあたって、上記の二つの記号論の考え方から手がかりとして得られることがある。それは、何を以て「言葉の意味の」理解に至るかということに対する視点<sup>(22)</sup>が、両者の記号論では異なってくる点、つまり、「指示対象」の真正さを根拠づけるものは何かという点である。

コミュニケーションの記号論では「真正な指示対象」は最終的には「発信者の心の動き」となる。アウグスティヌスにおいても、「与えられた記号」を読み解く際に発信者のことを視野に入れて点については既に指摘しておいたが、もし発信者が「正確に伝える」ことを「記号」に託すならば、受信者の側での理解となる最終的な「指示対象の発見」とは「発信者の心の動きの発見」にならざるを得ないであろう。しかしこれは人間の日常生活においても困難なことである。「嘘」という出来事を出すまでもなく、語り出された言葉が発信者の心を示さないことはよくあることである。<sup>(22)</sup>また、『教師論』の対話は日常生活のそれよりも厳密な傾向をもつと考えられるが、そのような対話で

もアウグスティヌスとアデオダトゥスとの間では、徹底的な相互理解や合意を成り立たせているとは思えないのである。おそらく、現実的には、実用的な範囲内での蓋然的な理解でコミュニケーションは成り立つことになるのである。それでもアウグスティヌスは誤解や曲解を承知の上で、少なくとも語り出された言葉の指し示す事物について発信者が考えていた (Cogitare) ということを手がかりにするよう求めるのである。ここから言葉への直接的な探求が始まるのである。コミュニケーションの記号論の目的である、

最終的な「真正な指示対象」を求めていくと、その手前で解釈学的な記号論が登場するのである。その時の「真正な指示対象」とは、解釈者が目前の言葉の構造を考察した上で解釈者自身が下す真判断の内容となる。解釈者は、「学徒」として、多様な解釈の可能性の中から「自分の力に依じてあの内なる真理に目を向けながら、真実が語られているかどうかを自分自身の内奥で考察し」、そこで「学んだ」内容が「真正な指示対象」となるのである。

以上のことと同様に、聖書のテキストを解釈するということは、その「向こう側」にある「神の意志」を目指してのことであるということになる。アウグスティヌスは言

う。「(聖書を) 読む人々は、聖書を記した人々の様々な思想や意志を見だし、それらを通じて、聖書記者たちが神の意志に従って語ったと我々が信じる、その神の意志を求めるより他に何も求めないのである」<sup>(23)</sup>。アウグスティヌスにおいては、このような仕方でもコミュニケーションの記号論が聖書解釈の場で意義を持つことになるのである。

このように、「アウグスティヌスの記号論」には、究極的なコミュニケーションを目指しつつ、その方向性を堅持した上で、目前のものに対しては解釈学的な記号論の考え方によって少しずつ目的までの過程をつくりだす、といった視座があるように思われる。そして、この視座は『教師論』と同様に、そしてそれ以上に具体的に『キリスト教の教え』において展開されていると見ることができ。例えば、第二巻は、正典の重要性、未知の記号・両義的記号や原義的記号・転義的記号の分類、外国語の習得、翻訳の参照、異文化の受容、様々な学芸の必要性、その他、可能な探求活動や考え方をすべて聖書解釈に向けているが、これらはすべて、当面、記号の指し示す指示対象の発見のため、言葉そのものの理解のためである。そして、そのような「今の真正な指示対象」への探求が「彼方の真正な指示対

象」への探求となつてゆくのである。<sup>(26)</sup>

### 第三節 「アウグスティヌスの記号論」

第一節では『教師論』において、言語記号の意味作用の多様性を見てきた。そして第二節では、「アウグスティヌスの記号論」にコミュニケーション的な側面と解釈学的な側面があることを確認してきた。いずれも記号は意味作用という働きをもっていたのである。もしアウグスティヌスが記号という概念を用いることに何か意義を見いだしていたとするならば、おそらくそのような記号の機能に注目していたからなのではないだろうか。つまり「アウグスティヌスの記号論」を論ずる可能性は記号の機能の価値の可能性に関わっているのである。では、言語とは別に、広く設定されている記号一般の価値はどのようなものであろうか。

例えば、Eco が言うように、記号論史上、言語と記号との間に種と類の関係を見いだした点にアウグスティヌスの記号論の意義があると考えればよいのである。Eco によれば、「記号」という考え方は、元来、説明しがたい自然現象同士の関係を語るためのものであったが、アウグ

スティヌスが言語を記号として初めて明確に規定し、そのために言語は、ソシュールを先取りするような「記号のモデル」としての価値をもつことになったことである。<sup>(27)</sup>

もしこのように見るならば、アウグスティヌスにとって記号現象（意味作用を放つもの）は身の回りのあらゆる事象にわたることになり、それらは言語を基準にして語り表されてくることになろう。確かに、アウグスティヌスは言語以外の記号を「ごく一部 (paucissima)」と見なしており、また「実に、言葉は、人々の間で心に抱くことを表そうとする時に、それを指し示すための主要な地位を維持してきた」と考え、そこから「かかる記号（言語以外の知覚できる記号）はすべて言葉で表現することができるが、言葉をこのような記号で表現することは決してできない」と結論している。<sup>(28)</sup> 実際、軍旗や旗を「いわばある種の可視的な言葉 (quasi quaedam verba visibilia)」とまで言うところを見ると、言語が「記号のモデル」となっているということも明らかであろう。

上記のように考えたとき、記号現象の充溢、そして記号の中での言語の特権的性格ということから何が見えてくるであろうか。それを『キリスト教の教え』において見てみ

よう。

世界で生じていること、少なくともアウグスティヌス自身の周りで起こっていること、これらはすべて何らかの意味を放っているとする立場は、アウグスティヌス以前にもある思想であるが、しかしアウグスティヌスの場合は、記号論そのものから導出されてくるのである。『キリスト教の教え』冒頭の記号の規定では、すべてのものが *res* である。<sup>(29)</sup> その中で、「本来の意味で (*proprie*) *res* としうるのは、「永遠で変化しない」もの、享受し所有するもののみである。<sup>(30)</sup> 従って、それ以外はすべて記号として見なせるのである。厳格な意味で  $\wedge$  *res-signum*  $\vee$  を考えたとき、この世はすべて記号なのである。それ故「この世は使用するべきであって享受すべきではない」ということになる。そして「*res* は記号によって学ばれる (1,2,2)」ゆえに、学ぶためには、我々はすべての事象が記号現象である<sup>(31)</sup>と見なさねばならないのである。また、様々な記号現象の中で、言語の特権的性情のゆえに、とりわけ言語的な記号現象に注目しなければならぬが、更にその中でも、聖書的な言語の記号現象に向かわねばならないのである。なぜなら、聖書的な言語は、神への愛と隣人愛を知ることを目

的としており (1, 35, 39)、聖書に向かうことが、神への畏れによって神の意志を知る方向に進むことだからである (2, 7, 9, 11)。

以上のことから、意味作用の領域とそれに応える人間のあり方として、次の三つものが導き出されるように考えられる。

A この世のすべての事象が意味作用を持っているとして、その視点で世界を眺める。

B この世の事象の内、言語的な事象がすべて意味作用を持っているとし、その視点で読解する。

C 聖書の中にある言葉がすべて意味作用をもっているとして、その視点で読解する。

Aは、BとCを含むが、その内容の特徴は言語以外の知覚対象にある。他方、BはCを含むが、その特徴は聖書的な言語以外の言語的知覚対象にある。そしてCでは聖書解釈のみとなる。そしてAからCへと進みゆくのである。

ところで、このようなAからCへの道行きがアウグスティヌス自身の営みとして明白に記されているのは『告白』ではないかと思われるのである。

『告白』には言語的な経験もあれば非言語的な経験もあ

る。この著作が、アウグスティヌスの自己解釈の集成とみるとすれば、自分の昔の非言語的な経験に対して後から言語を与えている点で、そこに、身の回りの出来事のもつ意味作用が読みとられて言語化されていく過程があると見ることができよう。例えば、子供のころの言語習得の状況から始まって、ミラノの経験、回心、オステリアの経験など、経験自体が言語的経験である場合（それぞれ、プラトン派の書物を読む、子供の遊び声を聞く、母と対話するという経験）は、一層その経験の放つ意味作用を読み解く営みがあるように思われるのである。また、たとえ非言語的な経験のような場合でも、それもまた意味作用をもつものと見なされて、非言語的記号が言葉で表現されるのである。<sup>32</sup>そして『告白』が最終的に聖書解釈へと進みゆく過程をもつことは、上記で述べたような意味作用への見方を支えることになっているのではないだろうか。

さて、Aについて「身の回りのものや言葉がすべて意味作用をもつ」という表現をとったが、そもそも、「意味作用をもつ」という判断はどこから来るのであろうか。意味作用というものは、すべて何かが自分に向かって放たれていながら、それを受け取る我々の受容のあり方によって変

わってくるのであろうか。或いは、意味作用というものは意味の授受といったものではなく、人間の反省する行為に還元されるものであって、まさにそれぞれの人の精神的な活動そのものであると考えればよいのであろうか。

「神の意志」ということを考えるならば、前者を想定しなければならぬであろう。しかし、「記号が何を指し示しているか」という具体的な場面は、やはりそれぞれの人の各々の場面に任されていると考えざるを得ないであろう。つまり、或る事象や言語に対して、その都度「それがどのような意味作用を持つと見なすか」にかかっているのである。これが成立するか否かについては殆ど瞬時に決まってくるであろう。つまり、目の前で生じている出来事を意味作用をもつものと見なす時、既に指示対象に向かっているのである。言い換えれば、或るタイプの意味作用を選択するときには既に指示対象もまた選択されつつあるのである。従って、選択されつつある指示対象を敢えて変えたい場合、『教師論』で述べたように、或る意味作用から別の意味作用へと転移することが必要なのである。

占いを批判するとき、アウグスティヌスは、占いにひそむ意味作用を受け入れることが「精神の仮定によっていわ

ばダイモンと共通の言語」を用いた結果であると、そもそも「(古いなどの意味作用は) 意義があるから注目されるのではなく、注目され記号として扱われることによつて意義があるようになった」<sup>(33)</sup>と考えている。ここで重要なのは、古いの意味作用を意義あるものと見なす姿勢が或る種の共有言語の意味作用への同意に基づいているということである。そして、どのような言語のタイプに同意するかはそれぞれの人に任されているのである。例えば、それは「lege」 $\checkmark$ という記号をギリシャ語で見るとラテン語で見るとかによつて、異なる意味作用が生じると同じである。

指示対象の発見は、意味作用への同意 (*consensio significandi*) によるのである。アウグスティヌスは言う。「従つて、このようなすべての意味作用は、その共同体の各人の同意によつて精神に働きかける。そして、同意が異なるのに応じて働きかけも異なる。しかし、意味作用としての意義をもとももっていたから人々がそれに同意したのではなく、それに同意したから意義があるのである」<sup>(34)</sup>。

我々を取り巻く生活環境には様々な共同体がある。人間社会という共同体、日本語を使う民族という共同体、大学という共同体等である。目前の或る事象や言語を何か意味

作用をもつものと見なすためには、つまり記号が何を指し示しているかについては、どの共同体のもつ意味作用の体系に同意するかによつて変わってくる。指示対象の解明のためには、いかなる共同体に同意するかが大きな問題となるのである<sup>(35)</sup>。そこで、先ずアウグスティヌスは、少なくとも迷信によらない、人間の取り決めたもの (*institutiones hominum non superstitiosae*) を考察すべきとして、聖書解釈にとつて効用ある学芸の学びを勧めるのである。異教徒の学問さえ有益なのである。聖書の外で有益なものは聖書の中でも有益なのである。<sup>(36)</sup> このような準備があれば、おそらく、或る意味作用から別の意味作用への移動が、或るきっかけによつて比較的簡単に行われるのではないだろうか。それは、ちょうど『教師論』でアウグスティヌスに問われて応えるアデオダトゥスのような立場である。彼は、対話の進展に応じて、勧め促すアウグスティヌスの言葉に応じて、或る意味作用から別の意味作用へと移動しているのである。同様のことは、『告白』にもあると言えるだろう。例えば回心の場では子供の遊びの言葉が大きな勧め促しの言葉となつて予想し得ない意味作用の変化をもたらしているとすることができるのではないだろうか。このよう

に考えてみると、「アウグスティヌスの記号論」という形でアウグスティヌスを論ずることに一定の役割と価値があるように思えるのである。

## 結語

『キリスト教の教え』序文でアウグスティヌスはカリスマ主義者を批判する。それは彼らが真理の私物化を図っているからである。発見した真理は他者と共有すべきだし、発見するためには共同体を信頼してその効用を認めるべきである。真理は「人を通じて (per homines)」共有されるが、このときとりわけ人間的言語 (verba) は重要である。言葉の効用は『教師論』では「決して小さいとは言えない」と指摘されていたし、また『告白』でもアウグスティヌスを変えたのは、彼の言葉の経験であった。この verba と共同体は密接に繋がっているのである。

アウグスティヌスは「神の愛への共同体 (societas dilectionis dei)」<sup>(37)</sup> という言葉を使っている。それぞれの人を取り巻く様々な共同体の中で、特にこの共同体に同意するとき、聖書解釈の営みは真正な方向へと進むのではないだ

ろうか。しかしそのような共同体への同意が成り立つためには、人間社会の中で、学芸など有益なものを無視せず、逆に吸収していかなければならない。そして周囲の世界がすべて意味作用を放つものと見なして、更に意味作用の転移・変換が可能になるよう、豊かで柔軟な態勢を整えて行かなくてはならない。<sup>(38)</sup> とりわけ言語的な経験は注意深く反省しなければならぬ。なぜなら言葉は意味作用のモデルだからである。言語によってあらゆる事象の意味作用がその意味作用を明確にし、説明しがたい経験が言語化され理解される以上、言語的な経験ほど一層「理解」を進ませるものは他にないのである。それゆえ、外に現れる人間的言語にはすべて意味作用の変換に繋がる「言葉の勧め促し (admonitio verborum)」があると見なければならぬ<sup>(39)</sup>。聖書の言語にはとりわけ注意と反省が必要である。なぜなら、聖書は「神聖な權威に基づいて真実に記されており」、その意味作用は、唯一の教師が「我々が回心するように、人を通じて記号によって外から勧め促し、内で教える」からである。



(1) 例として G. Manetti, *Theories of the sign in classical antiquity*, (tr. by C. Richardson) Indiana Univ. Press, 1993.

(2) 実際、『教師論』の中盤(8, 21)でアウグスティヌスは次のように言っている。「(記号は)指し示される事物それ自体を考えるのではなく、むしろ記号だけを考えてこの大いなる道を歩き始めるのは、誠に滑稽に見えるのではなからうかともされるのだ (vereor ne ridiculus videar, qui non rerum ipsarum quae significantur, sed signorum consideratione tantam viam ingredi coeperim.)」

(3) *de mag.*, 2, 3, Aug: Constat ergo inter nos verba signa esse. Ad: Constat. Aug: Quid? signum nisi aliquid significet, potest esse signum? Ad: Non potest.

(4) *de doct. christ.* 1, 2, 2, 「(物體的な記号の他) 例えば言葉のように、その用法がすべて指し示すことにあるような別の記号がある。というのも、人は何かを指し示すためにのみ言葉を使用するからである。これらのことから、何をもって記号と呼ぶのかが理解される。すなわち、記号とは何かを指し示すために用いられる事物のことである (Sunt autem alia signa, quorum omnis usus in significando est sicuti sunt verba. Nemo enim videtur verbis, nisi aliquid

significandi gratia. Ex quo intellegitur, quid appellem signa, res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur.)」

(5) < signum > や 「significare する」 と見なすか、いかようにも微妙な問題がある。U Eco は、< signum > を直ちに < signifier > と見なし、そこにあって「他を指し示し、解釈される」という二つの働きをそこに見る。他方で、< signum > が「解釈される」という働きまで含むことを避けて Markus はあくまで < sign > と < signified > との対比をえ。我々もそのあたりこの点に従う。

cf. R.A. Markus, Signs, Communication, and Communities, in *De doctrina christiana, a Classic of Western Culture*, Univ. of Notre Dame Press, 1995, p.107.

(6) *de mag.*, 2, 3, Die mihi, quid singula verba significant.

(7) ネットワークが、その言語や「読む」時の理解には日常的に殆ど無意識な経験としての「意味」の把握がある。この次元での「意味相」ではなく、教育や学習の場における典型的な問答から見出される「意味相」が、当該箇所の問題の焦点となっているのである。それは非日常的な場であるが、このように日常的な意味作用から非日常的な意味作用へと転換することへと促したものは、「問い」であり「反省」である。従って、非日常の意味作用は日常の意味作用よりも根柢的な作用であると、言いつことが出来る。分析や解明を経ているからである。つまり言語の分析や解明によって現れたこの「意味相」

は、言語の分析や解明によって生じる「文法」という考え方で極めて近い関係にあるとすることができるのである。以下参照。「反省的言説としての文法論——アウグスティヌスにおける『文法的言説』の射程、『教師論』研究(1)」（神田外语大学紀要第十二号、二〇〇〇年）、「記号論から解釈学へ——アウグスティヌスにおける『文法的言説』の射程、『教師論』研究(2)」（同第十三号、二〇〇一年）、「意味作用」の意味、〈significare〉とは何か——アウグスティヌス『教師論』研究(3)」（同第十四号、二〇〇二年）。

(8) マテオタトゥスの最初の回答は、「その言葉の代わりに〈de〉と言つておけば好都合である (pro qua "de" possimus, ut arbitror, dicere.)」であったが、アウグスティヌスは満足せず、何となく二つの記号が指し示す何か一つのことを意味 (id ipsum nes cio quid unum, quod his duobus signis significatur) を示すために答へた。

(9) *ibid.*, 1, 2. ut in clausis cubiculis oremus, quo nomine significatur mentis penetralia.

(10) *ibid.*, 2, 4. illud certe tibi addendere facile est exposuisse te uerbis uerba, id est signis signa eisdemque notissimis notissima.

(11) *ibid.*, 3, 5. si quaerem, tres istae syllabae quid significant, cum dicitur "paries", nonne posses digito ostender ut ego prorsus rem ipsam uiderem, cuius signum est hoc trisyllabum uerbum, demonstrante

te, nulla tamen uerba referente?

(12) *ibid.*, 5, 14. 以下の例文は 4, 7 以降で徐々に出てくる。

(13) 「文法的な意味」という名前を与えたのは、記号「接続詞」の指示対象が「名詞」であるように、品詞が主題化されていることによるからであるが、「名詞」も「接続詞」も「言葉」を指し示すとなると、およそこれらの「意味相」は「言語として成り立つ資格となる意味相」と言うべきかもしれない。それを念頭におくが、当面註7でも述べたように「文法」の次元として見ておきたい。

(14) *ibid.*, 5, 14. このパウロの言葉は、文脈では「主語の〈est〉について、その首節ではなく事柄がキリストにおいて実現したということを取り上げるために出されているが、その直前の文脈では、幾つかの接続詞を集めてまとめて代名詞で表した「主語として」これらのものはすべて名詞ではないか (5, 13)」とアウグスティヌスが指摘して合意をわけており、また直後では〈est〉の品詞を問う「名詞」とする場面があるのでも「動詞が名詞を指し示す」の例とみてもよいと思われる。

(15) cf. D. S. Clarke, Jr., *Sources of semiotics*, Southern Illinois Univ. Press, 1990.

(16) *de mag.*, 1, 2. Qui enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat per articulationem sonum.

(17) cf. *De doctrina christiana*, IEA, 11/2, Paris, 1997, notes par I. Bochet et G. Madec, p.485f.

(18) *de mag.*, 4, 8. Id quoque te arbitror adsentiri, cum

dicimus "nomen", significare nos aliquid. その他の例を挙げておく。アデオダトウスの発言である。「あなたは今わたしと話していますが、どんな音も無駄には発していないと私は思いますし、あなたの口から出さずしての音によって。私が何か理解するようにと、あなたは私に記号を与えていると思ふ事也 (2, 3) (tu autem nunc mecum loquendo credo quod nullum sonum frustra emititis, sed omnibus, quae ore tuo erumpunt, signum mini das, ut aliquid intellegam;)」。「いふで田田ちんちん」(記号をよめる)という表現である。significare と同義で使われてゐると見られるからである。

- (19) *de doct. christ.*, 2, 2, 3. Data uero signa sunt, quae sibi quaeque uidentia inuicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui uel sensa aut intellecta quaelibet. Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depremendum et traicendum in alterius animum id, quod animo gerit, qui signum dat. Horum igitur signorum genus, quantum ad homines atinet, considerare atque tractare statuiamus, quia et signa diuinitus data, quae scripturis sanctis continentur, per homines nobis indicata sunt, qui ea conscripserunt.

- (20) 我々は聖書のテクストの当面の発信者である聖書記者の「抱く心」を聖書解釈では考えない(前註の引用でも per

homines とおれづゐる)。従つて、「神によって与えられた記号 (signa diuinitus data)」というものの発信者(意図や意志を持つ者)をアウグスティヌスがどのように想定しているかという問題に至る。参照『告白』12, 23, 32-24, 33. アウグスティヌスは解釈に際して、「事柄」と「モーセが考えたこと」を区別して論じてゐる。コロンニケーションの記号論の考え方に近いのは後者である。また同書 11, 3, 5 では「言葉の真実を「モーセから知る」のではなく「内なる思惟の住処において真理が語る」ことと知ると言われている。真判断は、発信者を根拠にしてではなく、解釈者の内奥に於いて成されるのである。

- (21) *de doct. christ.*, 2, 1, 2.

- (22) *de mag.* 13, 41-45.

- (23) *ibid.*, 13, 45. posse illi esse notum de his rebus, quas significant, loquentem cogitausse.

- (24) *ibid.*, 14, 45. tum illi, qui discipuli uocantur, utrum uera dicta sint, apud semetipsos considerant interiorum scilicet illam ueritatem pro uiribus intuentes.

- (25) *de doct. christ.*, 1, 5, 6, ... legentes nihil aliud appetunt quam cogitationes uoluntatemque illorum, a quibus conscripta est, inuenire et per illas uoluntatem dei, secundum quam tales homines locutus credimus.

- (26) 従つて、アウグスティヌスの「解釈」には、発信者を切り捨てる現代的な意味での「解釈学的な記号論」はないことに

なる。ただ、解釈の多様性をもたらし聖書の持つ豊かからしく視点は考慮し値するべきである。

(27) U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Turin, 1984. 邦訳『記号論と言語哲学』国文社、一九九六年、七三三頁以降参照。

(28) *de doct. christ.*, 2, 3, 4, Verba enim prorsus inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur, si ea quisque prodere velit... Nam illa signa omnia, (quorum genera breuiter attigi.) potui verbis enuntiare, verba vero illis signis nullo modo possem.

(29) *ibid.*, 1, 2, 2.

(30) *ibid.*, 1, 22, 20.

(31) *ibid.*, 1, 4, 4, utendum est hoc mundo, non fruendum.

(32) *Conf.*, 10, 6, 9. 例えど、大地や生物に神を尋ねし、やむが応えぬ。〈Non ego sum, sed ipse me fecit〉と云ふ返答は、知覚によって眺めた世界の放つ意味作用を言葉で言い表したものはなごたろうか。

(33) *de doct. christ.*, 2, 24, 37, Non enim quia ualebant, animaduersa sunt, sed animaduertendo atque signando factum est, ut ualerent.

(34) *ibid.*, (sicut) ergo hae omnes significationes pro sua cuiusque societatis consensione animos mouent et, quia diuersa consensio est, diuerse mouent, nec ideo consen-

serunt in eas homines, quia iam ualebant ad significationem, sed ideo ualent, quia consenserunt in eas.

(35) cf. R. A. Markus, *op. cit.*, p. 99-100. Markus 及び Jordan によれば、共同体への同意とは、或る事象をある種の記号として取り扱う方向への意志的な運動のことであり、これが記号の働き(指示対象に向かう運動)なのである。

(36) *de doct. christ.*, 2, 42, 63.

(37) *de doct. christ.*, 1, 29, 30.

(38) *ibid.*, 3, 1, 1. 聖書解釈の前には教育が必要である。

(39) *de mag.*, 14, 46. Quid sit autem in caelis, docebit ipse, a quo etiam per homines signis admonemur foris, ut ad eum intro conuersi erudiamur.

## Ⅱ 討論 Ⅱ

教父研究会 第九八回研究会

二〇〇一年十一月十七日 於聖心女子大学

監修 加藤 信朗

記録作成 田子多津子

加藤 信朗

それでは第一部の方に入らせていただきたいと思う。きょう、樋笠先生は長年のご研究をひじょうに絞った形でまとめてご発表くださったので、まだ時間もたっぷりある。この間ご一緒に勉強させていただければありがたいと思う。それぞれこの問題に関してご専門の研究を深めていらっしゃる先生方もいらっしゃるが、また新しくこの問題について考えたいと思っている若い方々もいらっしゃる。長い時間があるので、ゆっくりこの時間をもつことができればありがたい。どうぞご自由にご発言をお願いします。

柴田美々子

皆さまが質問される前の場所ふさぎの質問のようなものだが、記号論というものを何かひじょうに豊なおもしろいものに変身させていただいたお話で、面白くて教えられるところが多かった。漠然としたことかもしれないが、たまたま電車の中で富山の松崎一平さんの「生徒と教師—アウグスティヌス『告白』第六巻から—」読んできた。アリピウスが、見世物狂いしていた学生時分に、アウグスティヌスが見世物を例にとって話していた授業をたまたま入ってきて聞いて、アウグスティヌスの意図とは全然関係なく、誤解によって自分が批判されているのだと思って悔い改めたという、誤解による出会いの意義みたいなことも触れられているのが今心に残っているので、解釈の方ではなく、意味作用の誤解の問題に触れていたたらなあということでお聞きしたいと思った。それはコミュニケーションではなくて、解釈なのだろうか。significare という意味作用というところで—五ページの話をうとする意志というところ—意図というものを強調されていた。ひょっとして、意図とか意志というものが問題となるときは、机を指そうか椅子を指そうかというような、ただ右か左かということ

ではなくて、何かこちらを言いたいのだ、言うことによつて何か善いことを求めているのだということであつて、*voluntas* といふかそういうものは、何か善いものを目指すといふ欲求といふような形、究極的には *directiones Dei*、といふか、本当は究極の善さを求めているといふ方向で、アウグスティヌスが言葉といふものを考えているとしたら、誤解によつても、何か人間の意図は間違つて取つたとしても、唯一の教師といふか、何か善さを指し示すものへは行くことができるといふことになるのではないか。それを、*De utilitate credendi* などでは、誤解によつて眞実をつかむということが人間にとつてひじょうに *dignissimus* な間違ひであると誉めているところを思い出したのだが、何か記号の勘違いの話をきょうのお話と関係づけただけなら頭が整理できるかなと思ふ。

### 樋笠 勝士

うまく答えられるかわからないが、誤解とか勘違い、つまり眞実ではない方の解釈を行つてしまふようなケースだと思ふが、いちばんその際有効なのは『告白』だと思ふ。テキストとして表されているアウグスティヌス自身の自己

解釈によれば、たとえば幼少期にまだうまく言葉が使えないときのような話を、なぜ書けるのかわからないが書いてしまつてゐる。そのとき、内側に *voluntas* はあつたけれどもうまく伝えられないといふことを言つてゐる。つまり、何か自分の体験なのだが、感情とかある種の伝えたいことがあつたけれどもうまく伝わらず、その結果、誤解とまでは書いてないが、うまく周りが対応してくれなかつたといふふうな、ある種のギャップが起つてゐるわけである。多分、そういうところから始まつて、ではそれは徹底的に悪いことなのかどうかといふ問題だと思ふが、自分の、今のところ自分の『告白』の見方としては、そういうものも有効になつてゐるのではないかといふふうに、ぼんやりとしてはいるが考へてゐる。たとえば、マニ教に一旦行つたといふことをアウグスティヌスは後から結構評価してゐるのではないかと思ふ。つまり、行くべきでないある種の共同体に彼は一旦は属してしまつて、そこである意味作用のただ中に埋没したわけで、そこで信じてゐることになつてしまつたわけだが、そのことを乗り越える別の意味作用の世界、つまり眞正なるキリスト教といふか、それがあつたおかげで、つまりマニ教といふある共同体に属したおかげ

で、次の善さが見えてくるというか、そのように乗り越えるということにも意味合いが出てくるのではないかというように、少しずつ考えてはいる。

少しストア派的かもしれないが、どうもアウグスティヌスは、世界全体というものを、存在は善なのだが、絵画で表現すると色の白いところも黒いところもあるということを考えているような感じがする。全体が、そういう意味では秩序だっているわけで、たとえば戦争とかこの世にある悪をどのように考えるかということもつながってくる話だが、そういうところもマクロ的な目で見た場合に、別の意味作用を放つものとして見えてくるのではないかと思う。悪の文脈の中に全面的に埋没してしまうと、これは悪だという結論しか出てこないが、そうでない別の意味作用の視点で、当面悪と思想しているようなことも含むような形で見た場合、別の結論が出てくるのではないかと思う。問題は、そのシフトである。それがなかなか人間は常識的に生きていく限りではむずかしいので、そのために『キリスト教の教え』では、諸学芸とか様々な語学だとか、そういうった態勢を整えるということを主張しているのかなという気がする。経験だけでもよいのだが、学習も必要である。ただし、

経験は時間がかかる。

#### 加藤 信朗

もしかしたら柴田さんは違う論点だったかもしれないが、その興味を私も引いていて、アウグスティヌスはたしてそれについてどの程度の答えを出してくれているのかというところが、樋笠さんのお考えではどうなのかということをお聞きしたい。今おっしゃったのは、誤解に関して幼少時の経験、*voluntas* があるけれどもそれを正確な言葉として表明しにくいということである。そのために自分の *voluntas* が伝わらないという、そういう範囲の誤解ということをまず最初に話された。それと、次のマニ教の話ともかくある言葉というものがあって、そのマニ教的な理解というものがあり、そのマニ教的な理解の方に自分が入って行ったという。そこから何か一つの問題があったということがあると思う。樋笠さんがきょうお話になっている全体の文脈の中で考えると、*verba* (言葉) というものが *signa* (記号) であるということがまず第一次的に成立しているわけであり、その *signa* というものがさしあたって

て第一次的に日常言語として成立していると考えて、後の方で *significatio* 論のところでもコミュニケーションのものと解釈のものと二つに分けられた。現代社会というものを考えたときに、コミュニケーション言語とかコミュニケーション記号というのがもう完全に世を覆っているということが言える。そうしたときに、その言葉というもの

に関して、世界中に無数の誤解の可能性というのが起こってくるということがある。そういうところで、聖書の特権的言語とするときにマニ教との問題が出てくると思うが、聖書の特権的言語とするところまでがちょっとまだむずかしいと思うが、まず *signum* が第一次対象にかかわる *significatio* であるという点で、要するに伝達可能性、つまりいちおう意味がわかるということは、新聞に書いてあることはいちおうわかるわけだが、それをどういふふうに受け取るかという受け取り方のところで誤解が無限に生じてくるというのが、最近のコンピュータ言語その他を通じて一般に目立って起こっていることだと言える。そういう事柄も、アウグスティヌスの時代に同じことがあったかどうかは別として、今日の問題に関する教訓をも含めてきょうの樋笠先生のいちばん中心のご発表の部分とはちよ

とずれる、柴田さんの多少意地悪な質問だったと思うが、その問題も何かひとつの問題ではあると思うので、お答えをさらに加えていただければと思う。

### 樋笠 勝士

*De magistro* を中心に扱ったので、そこでお話したいと思う。その本の中に出てくる数少ない例の中に妙な文章がある。それは、ある野獣が *virtus* で人を打ち負かしたという文章である。これは人を誤解させる文章である。野獣が *virtus* をもっているはずはないので、*virtus* — それは奪格で表現しているが — というものを使って野獣が人を打ち負かしたという言い方をどうとらえるかという話にするサンプルとして出ている。このときに、アウグスティヌスが、どうしたらいいかということを書いている。それは、*definitio verborum* だったと思うが、言葉を定義するということがあればこういう誤解を避けられたということを言っている。ただし、ちょっとユニークだが。もちろん *virtus* とは何かという定義をしておけばこういった誤解を与える文章を発さないですむのだが、これをすべての人に要求するわけにもいかないので、おそらくそうい



う理由からだと思うが、アウグスティヌスはその言葉を保存したままで解釈しようとしている。野獸が *virtus* によって人を打ち負かしたというときの *virtus* の意味をおそらく発した人は力という意味で使っているのだということである。これは、アレテーとかそういうのではなく、単なる肉体的な力であるというふうには外側から読めば、あるいは解釈すれば、いちおうはつながる文章になるといふ、解釈の具体的手法を語っている。これは結構注目すべきことではないかと思う。誤解を与える文章というか間違った表現というか、こういったものが、僕は比喩的表現とほとんど変らないと思っている。比喩的表現は聞いた限りではすぐ理解しがたい文章なので、全体をフレームとするとフォーカスという部分になるが、その比喩的表現の部分にどうしても精神が集中してそこを何とかしないと辻褄が合わないという状態に追い込まれるわけである。それと同じような状態が今の *virtus* の例で起こっているわけである。結局、アウグスティヌスは間違っているか合っているかという簡単な二者択一のことを聖書解釈でやろうとしているのではなく、何とか読み解こうとしている。どんな変った表現でも、何か意味があるかもしれないというふうな姿勢があ

るような気がしてならない。そうだとすると、回心の際の子供の言葉も同じようにとらえることができるし、新聞を読んではちおうわかる文章でも、さらにそこに何か意味があるかという、深みをもって読み込むということもできると思うので、あらゆる言葉に対応できるように態度ができてあがってくるというふうに見えるわけである。お答えになっているだろうか。

#### 柴田美々子

何か意味があるというのを、価値があるというか、価値ある意味作用をしているというふうにとらえてよいだろうか。たとえば、*De utilitate credendi* などの場合は、子供のようにになりたいというのを、本人は子供のようにわがまま放題したいという意味で言っているのだが、それを子供のように清らかな心でいたいという意味と、どちらの比喩にとるかという例が拳がっていたと思うが、樋笠さんのきょうのお話の文脈で意味作用といっている場合、みな何かよい意味というか、何か価値を指摘しているという意味作用と受け取ってよいのだろうか。

## 樋笠 勝士

間違った言説もそういう意味では意味があると言ったが、よく解釈できる意味である。

## 柴田美々子

そうすると、マニ教の問題も結局後から見ればそれを通して何か意義があったということになるわけですね。ありがとうございます。

## 荻野 弘之

久しぶりに樋笠さんのお話をうかがって、私もずいぶん知的に興奮した。ありがとうございます。きょうのお話はアウグスティヌスに限定して、*De magistro* と *De doctrina christiana* と『告白』までを一貫して視野に入れて、解釈が二つの記号論とそれを統合するアウグスティヌスの記号論というのがありうるかというご発表だったと思う。たとえば注の(32)で示されているような、一〇巻の中での自然界との独特のやりとりがこういう形で読めるということは大変おもしろくうかがった。私が特にうかがいたいのは、きょう樋笠さんが敢えてご発表の中では禁欲的

に限定されなかったのではないかと思うのだが、ストア派の記号論との関連である。というのは、ある意味ではストア派の記号論とアウグスティヌスの記号論とはどうつながっているのかというのは、こういう問題を考えるうえで避けて通れないトピックだと思うので、それについて斜めにも触れていた方が見通しが出てくるのではないかと思うので、それをうかがいたいと思う。というのは、たとえば *Si nihil ex tanta*... √ だったか、ウエルギリウスの引用を出してくるのだが、あれはひじょうに都合がよいわけで、つまり誰でもがよく知っているウエルギリウスの詩文でしかもいちばん最初の言葉から特定の指示対象をもたないような単語が次々出てくる。ひじょうに具合のよい例である。でも、ああいった品詞の区別というのは、ストア派に起源をもっているわけであり、樋笠さんがいちばん最初に言われた、日常的言語から品詞それ自体が問題にされるような学問的な場に話が転換していくところというのは、やはりどうしてもそうした背景をとらざるをえないと思われる。それから、きょう触れなかった *Soliloquia* などでも *veritas* と *verum* の違いとか、ひじょうにストア派的な概念が初期の著作にはいくつも出てくる。ストア

派との距離から言えば、アウグスティヌスの記号論というのはどういふふうな位置をもっているのか、つまりだんだんストア派から脱却して独自の記号論を形成していくといふふうに読めるのか、それとも何かそれ以外の見方があるのかということである。

もう少し余計なことを付け加えさせていただくなら、単なる記号と事物の関係ではなくて、そこに使用者とか発信者とか何かパーソナルな要素というのが、記号のやり取りの中にどうしても入ってこざるをえないというのがアウグスティヌスのひじょうに重要なポイントになってくると思うが、それは実は他の面でも言えると思は思う。私は先々週九州大学で集中講義でやったのだが、そこではパトスの話をした。つまり、プラトンとアリストテレスとストア派とアウグスティヌスとニュッサのグレゴリウスを題材にして、ストア派でのパトス論とアウグスティヌスの情念の問題を並べてきたときに、アウグスティヌスの中でひじょうに特徴的なのは、単なる個人の情念というよりは常に人とかかわりでわれわれがもたざるをえない、つまり対人関係のなかでわれわれが悲しんだり喜んだり恨んだりするということ、他者と一体化したようなところで出てくる

vita の必然的にもたざるをえないパトスの相というのがひじょうに強く浮かび上がってくるところだという気がする。それと多少類比するような面が記号論の中にもあるのではないかという予想をもっている。お考えを聞かせていただければと思う。

#### 樋笠 勝士

荻野さんには見透かされていて、たしかに徹底的に避けた。「アウグスティヌス以前の思想にもあるが」というところを書いて、それも消そうかと思ったくらいである。一つには、アウグスティヌスだけの話で行った方が話しやすいということもある。ストア派を出す、どうしても比較とか思想史というような視点になって、やや論点がぼかされてくるのではないかと思ひ、戦略的にアウグスティヌスだけにとどめておいたが、やはりそういう質問が来てしまった。観念するが、ご質問は、ストア派の記号論とアウグスティヌスの記号論は端的に言ってどこが違うのか、どういふかかわりをもっているのかということだと思ふ。今荻野さんはパトスに関しておっしゃったが、僕もほぼ同じ意見だと思ふ。一言で言ってしまうと、ストア派には人がいな

い。アウグスティヌスには人がいる。つまり、ストア派は記号論を唱えていて、メカニズムとかある種の構造論を語っているが、ストア派にはひじょうに人の存在感がない。まるで記号が自動機械のように指示作用を働かせていて、ディアノイアとかレクトンをどう考えるかにもよるが、そういった物質的ではないものが出てきたとしても、とても人の存在を想定させるような印象がもてない。記号論史の本などを見ると、ストア派というのはプラトンやアリストテレスから始まってはじめて意志契機を取り入れたというような、ひじょうに安直な歴史的な理解がある。シュンカッタシスという言葉だが、そういったファントシアが生じるときに同意するというような意志の問題をはじめて哲学史上取り上げたと言っているが、それも人間的な雰囲気は漂ってこない。

記号論の構造についての詳しい説明はやめるが、よく言われるのはセーマイノンとセーマイノメノンとテュンカノンという三項構造である。セーマイノンというのは指し示すもので、音声であり物質である。「ディオオン」という例がディオゲネス・ラエルティオスに出てくるが、「ディオオン」という発音をしたら、ディオオンという当の人物がいる、

それがテュンカノンであり、実在する人物である。この音声と実在する人物が両方とも物質的存在であるが、これに対して第三のセーマイノメノン、指し示されるもの、レクトンと呼ばれる得体の知れないものが「メー・オン」(非存在)として設定されて、あたかも三項構造があつて、これを後の人たちが見ると、このレクトンつまり意味されるものというのがどうも精神的なものに見えてくる。あるいは意味と言ってもよい。概念とか言ってもよい。ところがストア派において、これはそういったものではない。どうしてかという点、人間の心も物質であるから、物質と物質の運動に対応して出てくるものを想定しているだけのものにすぎない。それがレクトンであると僕は理解している。実例で、たとえば文章で発音するフォォーネーとしての、「ディオオンが歩いている。」という文章があつた場合に、それに対応するレクトンは「ディオオンが歩いている」としか言いようがない。つまり、「ディオオンが歩いている」の意味と言つたところで、「ディオオンが歩いている」しか意味しない。それがレクトンである。ほとんど無意味な感じがしてくる。シニフィアンとシニフィエは、この感じでは同じである。ということは、三項関係と言っているが、事実

上二項関係ではないかと僕は思う。つまり、言葉と物という関係である。本当の三項関係はアウグスティヌスではないかと思う。今、三項関係を二項関係にしたものに対して、新たな第三の項目を立てる。それが *De magistro* の最初の方に出てくる *affectio* とか *affectus* とか、いろいろな言い方をして、アウグスティヌスもテクニカルチームを選びきれいなような感じだが、『三位一体論』だと *quod serinus animo* とか *cogitatio* という言い方もある。そういう人間の精神的な項目を音声つまり *signum* と物体 *res* に対して第三のものとしてもってきているわけである。そういう同じ記号論の構造でも、人間の心というか内面にかかわるようなことをはじめて記号論の構造の中でアウグスティヌスが提案したのではないかと思う。それが、先ほど荻野さんがおっしゃったパトスの考え方の違いにも現れていると思う。とりあえず、これでよろしいだろうか。

#### 加藤 信朗

私も是非うかがいたいと思っていた点を荻野さんに出していただいて、樋笠さんからある形での応答があったので、私みたいへん啓発された。ややそれを一般化して私の中で

起こってくるパースペクティヴだが、古代末期というのは、ある見方をする、やはりひじょうに面白い時代と見ることもできる。ストア派は何と言っても古代末期を代表するある一つの考え方だったと言えると思うが、それに対してもちろんアカデミア派というものもあるが、しかしやはりひじょうにはっきりした精神運動としてはプロティノスから始まる新プラトン派というものがあったということがある。それと同時に教父としては、東方教父・西方教父、西方教父としてはもちろんアウグスティヌスが代表者であるわけだが、この三つが三世紀、四世紀において、ほぼ同時現象としてあった。きょう柴田有先生はお婦りになってしまったが、柴田先生が扱われた教父もまさにそういう問題から出発していたということがある。これをそういう問題として問題化すると、ストア派とは何であるのか、新プラトン派とは何であるのか、そしてアウグスティヌスは何であるのか、ということになる。今の *significatio* の問題にしても、プロティノスはさておくとしても、ポルフェリオスになると、ひじょうに似たような構造をもってくる部分がたくさんある。これから研究なさる方もたくさんいらしているが、これはどこを取り上げても面白い問題であるの

で、考えていただければありがたい。

私はここでさらにもう少し欲張って視野を広げたい。荻野さんはストア派までは答えざるをえないだろうというふうにおっしゃったわけで、それはもっともだと思う。樋笠さんに答えを要求しなくてもよいと思うが、ここにはもっとほかの方々もいらっしやるので、ついでもっと広げてギリシアの古典哲学の方まで広げたらどういうことになるか。つまり、当然のことながら、*De interpretatione* というものが、記号論とか意味論という問題の中では、古代古典哲学の中では何といってもどうしても大きな意味をもっているわけである。したがって、*De interpretatione* からストア派への動きというものがどうしてもあるわけである。本当を言えば、アリストテレスの *De interpretatione* はおそらく『メタフュシカ』、『メタフュシカ』というよりは『ロギカ』、『アナリユティカ』等と当然関係してくる部分があるわけで、本当を言えばそのもっと先までいくのだが、それはよいことにして、まずこの *De interpretatione* についてこの研究会でもお話いただいたので、これは避けて通れない。樋笠さんからのお話もあると思うが、まず *De interpretatione* についての解釈史について長くなれ

ている方に。

#### 水落 健治

明治学院大学の水落です。言い出すといろいろなことがいっぱいありすぎてしまうのだが、まず今問題になっていることで、とりあえず二つのことからお話を始める。一つは、最初に樋笠さんが『告白』の最初のところの言語の習得の話をなさったが、これは美々子さんの質問とも関連するが、実は私は今年そのところを細かく読んだことがあり、あそこですごく大事なこととして出てくるのは、身振りとか手振りといったような自然的言語の問題で、そういうものの手助けを得て、いわゆる言語としての記号を子供の時代に自分は学んでいったということが、きちんと読むと書かれていると思う。そのことともう一つ、注の(19)のところ、*De doctrina christiana*, 2, 2, 3 というところだが、これは、実を言うと私が修論で、特にこの二行目の *motus animi sui vel sensa aut intellecta quaelibet* というところの解釈を二〇ページほど書いた箇所である。このところをよく見ると、前半で *motus animi* ということが言われている。 *motus animi* というのは認識内容

ということではなくて、むしろ認識主体の心の動きということである。その直後に〈vel sensa aut intellecta〉という言葉が出ていて、それは認識主体の側の話ではなくて、認識内容のことが述べられている。結局、ここのアウグステイヌスのテキストそのものを見ると、認識主体と認識内容がつながって書かれているわけである。このところがどういふことなのかということを書いたときにはいちはばん問題にしたことである。荻野さんの質問とつながっていくわけだが、結局、この箇所であウグステイヌスは意志ということの問題にしたのだということはそのとおりだと思うが、それと同時に、樋笠さんが最初にレジュメの中で言われた自然的言語という問題、*signum naturale*、*De doctrina*の一卷に出てくるあの問題もやはり絡んでくると思う。僕は、ずっとこのアウグステイヌスのシグナム論というものを見てみるときに、たとえば煙があれば火があるという、煙は火のしるしだと言われるような、人間の意志が介在しないしるしというものと、*motus animi*によるしるしと—僕は修論をやったときにはこの *motus animi* というのは結論的には *cogitatio* だと考えたのだが—、並行して出てくるということがあると思う。きょうの話でいく

と、*significare* という言葉そのものも、人間を主語にして、人間が何かサインを与えるというふうなことで言われている場合と、言葉というものが主語になって言葉が何かを指し示すというニュアンスで言われている場合の二つの用法があって、これはたぶん中川さんが前に言っておられたことだと思うが、そういう用例というのがアウグステイヌスの場合にはずっと並行して使われているような気がする。結局問題はそこところで、その関係はどういうふうになっているかということだという気がする。自然的記号の場合に考えてみると、樋笠さんはきょうあえて避けられたわけだが、やはりストア派のセーメイオンの問題、いわゆるもしAであるならばBである、AであるゆえにBであるという推論の構造でストア派が説明してくるような、そういう意味でのセーメイオンというのが何か関係していて、セーメイオンというのはそもそも予兆とかオーメンとかいう意味だから、そのような意味で意志が介在しないで自動的に何かを指してくるというものがあつたわけである。たぶん樋笠さん自身が「前にもあつたが」と書いておられるのはそういうこともあつたのだらうなと僕はお聞きした。そのように考えてみると、その二つの要素というの

が並行的にアウグスティヌスの中であって、結局そのところをアウグスティヌスがどういうふうに整合化しているか、それと比べてアウグスティヌスの記号論の大きな問題なのでないかという気がする。これが一つの論点である。

それからレクトンの話が後半のところまで出てきたが、先ほど加藤先生が言われたように、前にこの教父研究会で「*De interpretatione*」の解釈とストア派の問題」という題で話させていただいたことがあるが、アリストテレスの脈絡で言えば、ものがあって魂の状態というのがあって、音声があって文字があるというふうになってくるわけだが、アンモニオスなどは、レクトンというものはアリストテレスの脈絡ではものと魂の状態の間に位置づけられているとして、それを批判している。そういうものだと考える必要はないと、アンモニオス自身はアリストテレスの立場にたつて言う。結局そのあたりどうということなのだろうということがいけば問題なのではないかという気が私はしている。それから、これとは話がずれてしまうかもしれないが、今ストア派のロギコンの翻訳でうなっていて、今言ったことがこちらに来なければいいなあと思っっているいろいろやっ

ているのだが、たぶんストア派の研究をやっつけたいという方もほとんど見ないであろうテキストも今翻訳させられている。それは、クリュシッポスの、間接資料ではなくて直接資料であろうと思われる部分である。どういふものかというところ、クリュシッポスの学派の中で言葉についての議論の中で教材として使われていたものを翻訳させられている。文章としては難しくないが、かなわないというふうなものもある。きょうのお話の最初の部分を聞いていてとても面白いなと思ったのは、私が翻訳していたクリュシッポスの学派の教材では、単語の意味を聞くというのではなくて、出てくるのが全部文章なのである。もしAでありかつBでありかつBでないならば、Cである。これとこれとは対立するかという例がいっぱい出てくる。いろいろな研究者によると、おそらくそれがクリュシッポスの学派によってやられていた教示のやり方だろうと言われている。それに対し、きょう樋笠さんが最初にお話になった *De magistro* のいちばん最初のところ、 $\wedge$  *si nihil ex*  $\vee$  のところでは単語の意味を聞いている。それは、ストア派ではあまりやらなかっただろうと僕は思う。そうすると、やはりス



トア派と直接つながるのではなく、どこかでずれがあった、それはおそらくかなりアウグスティヌスの独自の立場ではないかという気がした。それはなんだろうかと考えてみると、*De dialectica*の最初のところにもそういう議論が出てくるが、おそらくそれは何か当時の文法学とかそういう場面でテキストの解釈をやっていくという場合に、これは何だ何だと先生から学生に聞いていくというふうな場面が何か想定されていて、そしてそういうものをあそこで子供であるアデオダトゥスのところにもってきているという感じがする。そうすると、もちろんストア派とのつながりというのは当然あるわけだが、やはりどこかにアウグスティヌスが慣れ親しんでいた紀元四世紀の文法学の場面とかかそういうものが想定されていて、その中でやっているのではないかという気がする。もう少しだけ言うと、最近やっていて明らかになったのは、ストア派のロギコンという部分は、さっき樋笠さんが言われた、指し示すものに関する部分と指し示されるものに関する部分が大きく二つに分かれるわけで、指し示すものというのはいわゆる音声としての言語、指し示されるものというのはいわゆるレクトン、プラグマとも言われるが、そういうものに関する部分に研

究が分かれていたと言われる。いろいろなことを調べてみると、指し示すものに関するストア派の教説がほぼ紀元四世紀のラテン文法学に移っていたと考えられる。それは、テキストの証言として指し示すものについて論じていた人たち、それを受け継いだ文法学者たち（グラマティコイ）という表現も出てくる。おそらくそういう意味では、ストア派の指し示すもののお話がつながっていたと思うが、そこで何かのずれも生じていて、品詞そのものも問うというところが少し起こってきたのではないかという気がする。

#### 樋笠 勝士

どこから話したらよいか……。ストア派以前までさかばらなければならぬとすれば、アリストテレスの場合だと『アナリティカ』や『弁論術』の方がおそらく何か関係があるのではないかと僕は思っているが、推論判断にいろいろなタイプがある中でテクメーリオンとセーメイオンとというのがアリストテレスにはある。その場合、テクメーリオンは必然性をもった推論的過程を描き出すが、セーメイオンの方は蓋然性をもった判断を構築していくわけである。エンテュメーアの推論判断だが、その流れでセーメイオン

という言葉が論理学で使われるのだが、そのセーメイオンという言葉がどうもストア派に何らかの意味で流れ込んでいるのではないかといことはだいたい論者が指摘している。したがってストア派の形式論理学というのはひじょうに経験的で、推論の過程は、全称肯定命題による完璧な漏れのない推論の過程ではなくて、たとえば「女性が授乳していたら、その人は出産していた」とか、そういった前件

が記号で後件が指示対象である。それはひじょうに経験的な例文であって、必然的な因果関係を表す推論過程ではない。そういうところがアリストテレスからストア派に影響しているということは言えそうである。ものすごく苦しいのだが、その先はアウグスティヌスであるから、どういふふうになつてゐるのかは僕もちょっと実際の影響関係はよくわからない。ただ *De doctrina christiana* の中に、先ほど少し述べたように学芸をいろいろ学ばなければならぬということ、歴史学から始まり、論理学というところがある。そこで、*veritas connexionis* というのがあり、もう一つ *veritas sententiae* と云うのがある。 *veritas sententiae* というのは何かというと、命題が外的実在と一致しているかどうかで、一致していた場合が *veritas* な

のである。命題が正しいということである。 *veritas connexionis* は命題が実在とは関係をもたないで、命題どうしの関係で *veritas* が生じる。これらはストア派的な論理学の系列をくむ考えであり、それが論理学という名前で *De doctrina christiana* の中に載っているので、そこにつながらる要素があるなという気がする。

#### 水落 健治

もう少し前の著作で言えば、*Contra Academicos* の中にやはり学問論というのがあって、そのところでディアレクティカの話がある。いくつかの例文が載っていて、あれはもう完全にストア派の例文だと思う。ちょっとまだ確認していないのだが、ストア派のクリュシッポスが論証されない推論と言ったか、あれにかなり対応するのではないかという気がする。

#### 加藤 信明

大卒の論と精細な論との両方が囁んでいるような有益な討論だと思う。私はこの会にもご出席いただいている若い方々と一緒に今 *De ordine* を読んでいて、第二巻のある

部分にさしかかっているが、ここで本当に驚くべきことが書いてある。つまり、普通の言い方をすると、ムジカとアストロノミアとゲオメトリカとアリスメティカというこの学問のうちにおどろおどろしいものがあるのであって、これを徹底的に勉強しないと、最終の *ordo* には達しえないという驚くべき言明があって、いったい何をこの人は考えているのだろうかと思う。つまり、*Confessiones* から *De civitate Dei* を読んでいるところからすると、これはどういうことなのだろうという気がするが、実はその箇所の直前に悪と誤謬の問題が出てきて、その誤謬の問題がまた実に七面倒臭いのだが、要するに間違いを入れるのが全体のためには結構面白いという話である。悪は全体のためにも意味がある、過誤は全体のためにも意味があるという、その例示が実はグラマティカの間違ひである。それからレトリカの時には、ヴァルヴァリズムつまり下手な表現を使う、それからもう一つは論理的な誤謬を行って間違った帰結に引き込ませるという、これがまさにグラマティカとレトリカとディアレクティカの三つに対応していて、まさにこここのところに、*septem artes liberales* というのがはっきりと前提されていると言わなければならない。De

*ordine* の *ordo* の少なくとも入り口のところに彼はそういうものを置き、そこからの出発点というものを考えていた。この後が私はわからないところで、古代末期でどうなっているかがわからないところだが、マルーの『西洋教育学史』は立派なものだと思うが、あれを勉強している範囲では、七自由学芸というものはアカデミアから端を発してアカデミア的な教養・パイディアが伝わっていく過程でそういうものになった。確かに四分科(クウアドリウィウム)というものを考えた場合に、これははっきりと数学的な学問であるから、よりパブリックに展開されているようなアカデミア的な学問である。アリストテレスの場合に、こういう構造はちょっと取りにくいだろうと考えられる。そういう場合にアカデミア的なプラトニックな学問というのが基本教養になっており、アウグスティヌスが自分でレトリカの学校で教えていた時に、すでにその当時の教育教養課程として、マルーのあの本によると、もちろんローマの貴族・自由人 (*liberi*) がそういうことをやったということであり、キケロその他において当然それが前提されていたということになる。つまりアカデミアに行っているわけで、懐疑論などはひじょうに高級なディアレクティカの議論だ

と思うが、基礎教養として実は全部それが前提されていたということは、当然アカデメイアの中では考えられることである。だからスケプティコイのところだけ中心にしてしまふと何が何だかわけがわからなくなってくるが、ギリシア的な教養体系というのがそういうふうに入ってきて、もしかすると—マルーがそう言っているわけだが—、アウグスティヌスの時代にそういうもののひじょうにはつきりした復興があったというのが前提されていて、その範囲でストア派、ヘレニズム時代の一般的なストア派とは違うものの中であった。グラマティカもレトリカもディアレクティカもきちんとやるということによって、さっきの誤解の問題も解けていくはずだというような、理性への信頼みたいなものが少なくともカッシキアクム著作の出発点ではあったということはおそらく否定できないと思う。『ソリロクイア』でそれがどうなっているのかまだちょっと私もわからないが。だから、柴田さんの最初の質問の問題点だが、誤解の問題がどこで解決するのかということとは、教養をしっかりと勉強しなさいということになる。今日日本の大学で教養がどうしようもなくなっているが、学芸大学で「七学芸」

をいっただいどうするのかということをやはり荒井先生にしっかりとやっていただいて、日本の学問の基礎というものをその辺に跡づけていただくと、何かもうちょっとひらけてくるのではないか。やはり、もしかするとそれは、欠かすところがないという、これは七学芸などというのは少数者かもしれないが、少数者であっても七学芸をやらないと、記号が記号として一人歩きしていったら、本当にあとは宣伝合戦になるので、どうにもならないところに行ってしまうということがやはりどうしてもある。当り前のことだと言いなから、そういうことがあるという感じがする。グラマティカのことをおっしゃっていただいたが、おそらくそういうところで水落先生のご批判・ご指摘、つまり言葉、オノマの問題というのがそれ自体としては自体的に問題にされないということも、アリストテレスの論理学からストア派の論理学が変わったということが言われて、命題論理学の成立ということを私たちは常識としてうかがっていたわけだが、それと関係するわけである。オノマがオノマとして問題化するということである。

そこで、実は私の中では、もう一つの源泉が出てくるわ

けである。アリストテレスの学問体系というものがあるが、樋笠さんはセーメイオンの話をおっしゃって、これはエンテュメーマとなるがレトリカの方に進む方向なので、いわゆるアリストテレスの学問、必然性の学問からはずれるわけだが、それとストア派が関係があるという話だったが、実はオノマの問題ということになると、これは『クラテュロス』というのを古典古代哲学としてははずすことができない。そして、『クラテュロス』が古代末期にそれとしてひじょうに主題化されて問題にされたということを僕はあるところでちょっと読んだことがある。自身の研究は進んでいないが、『クラテュロス』こそ問題だという研究者がその頃いたということがある。アリストテレス的な学問論の体系では、いわゆる理論学の体系というものと弁論術のような政治学の体系というように分かれるが、プラトンの場合にはそういうふうに分かれるはずがない。『クラテュロス』が古代末期の中でどういう働きをしたのかということがひじょうに大きな問題点になってきて、おそらく学問論という問題でも、今の視野の中で樋笠さんの問題化された事柄が実は全部そういう問題につながっていく広がりをもっていいのではないかという感覚で、私としてもひじょう

うに刺激を受けた。De ordineを読んでみると、理性に対する信頼というものは終生変わってないのではないかという感じがある。理性の限界はもちろんあるにしても、理性に対する信頼というものなしに『三位一体論』などという書物が出てくるはずがない。

どうぞ続け下さい。

水落 健治

『クラテュロス』の問題に関して、ストア派のフラグメントの中に、『クラテュロス』という書名は出てこないが、こういう言い方のところがある。「言葉の起源に関して深遠な問題がわれわれを悩ませている。それは、オノマがテシスカピュシスカという問題である。」こういう歴史的認識がまず最初に示され、その後でストア派の人たちの話が出てきて、「それに対してストア派の人たちはオノマはピュシスであると言った。」という脈絡のテキストが一つある。

荒井 洋一

学芸大の荒井と申します。荻野さんがおっしゃったように私も注の(32)のところ、『告白』の一〇巻目の読み方な

のだが、前からこれはどういう意味なんだろうと思っ  
たことが一つ新しい読み方として提供されたと思う。本日  
は *De magistro* が中心的なテキストでのご発表で、……  
(テープ切れ目) …… 質疑応答をうかがっていた。ここで  
は *significare* ということについて、一つの意味作用とし  
て説明としての意味作用があり、二つ目の意味作用として  
外的実在への指示としての意味作用があり、そして三番目  
として文法的意味を示す意味作用があるというふうに大き  
く三分なさって、きわめて入り組んだ問題場面のところを  
ひじょうに明快かつ明晰に分析されたと思う。私は、特に  
二番目のところでご質問したい。

外的実在への指示としての意味作用、たとえば  
「*paries* とは何か」と聞かれたときに、一つの説明とし  
ては一番のタイプ、言葉を用いて説明していくという説明  
方式もあると思うが、それとは異なる意味作用として指  
指し示すということがある。「*paries* とは何か」と聞かれ  
たときに、言葉で説明するのではなく、壁を指差すという  
ことである。そのときそこには、言葉を用いての意味作用  
ではないにしても、そういう何か示し方があると思うのだ  
が、それをさらにもう一方推し進めると、指で示すという

ようなことも抜きにした、つまり *signum* なしに、たと  
えば「歩く」というのは何かと言われたときに、いかなる  
*signum* にもよらずに実際に歩いてみせるということによ  
て、質問に答えるということが出ていたのでないかと思  
う。*res* という言葉がそこで出てきていたような気がするが、  
もし間違っていたら訂正していただきたい。特に三番目の  
文法的なところは本当に込み入っていて、うまく整理でき  
ればそれ自体たいへんな意義があると私は思っているが、  
三ページから四ページにかけての *signum* による *signifi-*  
*care* という樋笠さんの大きな見取り図は、そこをととも  
明快に整理してくださった。この見取り図からはずれるか  
もしれないが、*signum* によらずに歩いてみせることによ  
て答えるという問題場面が壁を指し示すというところと、  
もう一箇所 *De magistro* が展開した最後のところでもう  
一回出てくる。そこでは、*totum* という言葉がたしか出  
てきていた。たとえば壁のところでも、考えてみると「壁  
とは何か」と聞かれたときに指で指し示す壁は「この壁」、  
「あの壁」というようにいつも限定されている。そうする  
と、「壁とは何か」と聞かれて「それはこれだ」と指し示  
したときに示されるものは必ずいつも限定されていて、別

の壁も壁なのだということを示すことができなければなら  
ないということがおそろしくあって、*De magistro* の議論  
が大きく展開したとき、その後半部分にも一箇所、そこ  
には *totum* 全体という言葉が出てきて話題になるのだと思  
う。何かここに、アウグスティヌスの *De magistro* の展  
開の一つの局面があるのではないかと思う。漠然とした聞  
き方で申し訳ないが、何かコメントをいただけるとありが  
たい。それに関連して、*significare* は指し示す、あるいは  
意味をもつというふうにも訳しておられる。似たような  
言葉としては *demonstrare* とか、あるいは *monstrare*、  
それから *ostendere* という言葉も出てくる。何かここに  
違いがあるのだろうか。何かコメントをいただけたらと思  
う。

### 樋笠 勝士

荒井さんがおっしゃったとおり、この箇所は *signum*  
によらないで *res* を直接示すことができるかどうかがあ  
問われている場面である。だから、この引用文では、「パ  
リエス」と発音させて何を指し示しているかという答えを  
*res* そのもので提示するということはどのくらい可能性が

あるか、という議論をしているところである。その議論の  
流れは、この箇所だとレトリカル・クエスチョンで、結局  
誰でもそういうふうには指し示す、*demonstrare* するだろ  
うというようなことを言っている。その後で荒井さんがおっ  
しゃった部分が出てくるわけである。つまり、たとえば歩  
くとは何かというと、歩いていなかった人がいきなり歩き  
出したら「歩く」ということを身をもって示していること  
になるのではないか、*res* を差し出したことになるのでは  
ないかというような議論をするが、それは「急ぐ」と間違  
えるのではないかという話になり、結局錯綜したものに  
なると *signum* を使わざるをえない方向に議論が流れて  
いくという文脈である。これはおっしゃるとおりである。  
用語に関しては、アウグスティヌスは注意深く使い分け  
ている。 *ostendere*, *monstrare*, *demonstrare* はすべて  
*res* をそのまま提示するときに使っている言葉であ  
る。僕がひじょうに単純化してここで表現したのは、アデ  
オダトゥスに対してアウグスティヌスが何を *significare*  
しているかを聞いたときの答えのあり方によって意味作用  
のタイプを区別しようということなので、正確に言うとい  
この答えというのは身をもって示すからだの行動なのであ

る。そこは、複雑に考えていくことが十分できるところであって、つまりパリエスは何を指し示しているかと聞いたときの答えのあり方がある種のからだの動きであると本当は言わなければならぬ。でも、あまりアウグスティヌスも複雑なことを考えていなくて、結局聞いた側が—ここはアウグスティヌスの発言だが—、この三ページの引用の「指で指し示すのが当然だろう」という言い方で終わらせてしまっている。そのやり取りですんでいるというところは、通常の「壁とは何か」という問いでは百科事典的・辞書的に正確に壁について求めているわけでもなく、あの壁この壁と限定することも考えておらず、ただ「パリエス」と発音したら何をさしているかと言ったときに、任意の壁を指すということをしてここでアウグスティヌスは言っているのである。その限りでのことなので、これは伝統的に言われている音が物を指し示すという例になってくるのだというふうにかテゴライズしたわけである。ただ、ここは、荒井さんがおっしゃったように、正確に分析していくと、AがBを指し示すというような直線的な事態になるかどうかというところ、細かく言えば、そうはならない。

#### 荻野 弘之

最後の鳥刺しの話、何か興味をもって変な道具を持っている人についていくという話のところ、記号の媒介なしに何かコミュニケーションが行われているというときの、あの場合に一つ決定的なのは *sapiens* という言葉だと思う。どうしても *ens* の形が出てこざるをえないというところだが、それは、パリエスの場合に、やはりある種の身体動作というのはどうしても決定的だという論点とまったく同じだというふうを考えてよろしいのだろうか。

#### 樋笠 勝士

だいたいその方向でよいと思う。

#### 荻野 弘之

あと一つうかがいたいのは、九ページのところ、上から三つ目くらいの段落だが、「さてAについて」から始まるところで、二行目の、「意味作用をもつという判断はどこからくるのか」ということである。つまり、何かわれわれがある *res* を *res* としてだけではなく、それが何か別のものを指している、*signum* として受け入れられているも



のだと考えることによって指示の別の次元が深まってくるわけだが、ここは読んでいてひじょうに面白いと思った。指示対象の発見が意味作用への同意によるということはわかるが、その次の段落の最後に「選択されつつある指示対象をあえて変えたい場合には、『教師論』で述べたようにある意味作用から別の意味作用に移る必要があるのである」とあり、これもよいと思う。しかし、そのことははたして自分だけでできるのかどうかということである。つまり移りたくて移ることができるのか、どのような言語のタイプに同意するかはそれぞれの人にまかされている。それはたしかにそうだが、では自分の中でそういうふうに移ると移る転換ができるのかということである。発想を変えなければいけないとかパラダイムの転換が大事だとか言うが、そのようなことは後からの説明であって、いわば違う言語系に移るということが自分の内発的な何かからはできないのではないか、だからそこに、ある意味では対話のもっている意味というのがあるのかもしれないと私は思うのだが、そこをお聞かせいただきたい。

### 籠笠 勝士

変えるきっかけは、最後のほうになったが、*admonitio verborum* になる。もちろん、*verba* 以外の *admonitio* もあるのだが、その場合、人間がいなくて自然界をただ眺めていて、そこに自分の意味作用の変換のきっかけになるような目撃体験みたいなものがどのくらいあるかということ、それはひじょうに厳しいものがあると思う。それに比べると、*verba* を使った *admonitio* の方がよりいっそう変換する確率は高い。それはおそらくソクラテスの産婆術的なものからきたのかもしれないが、この *De magistro* の現実の対話のアウグスティヌスの役割、つまり形式上教師なのだが教師ではなくてきっかけを与える役であるということである。そういうものを必要とするという意味では、ディアレクティケーはちゃんとアウグスティヌスにはあるということを言いたい。

### 荻野 弘之

この占いの批判で、記号として意義があるから注目されるのでなくて、注目されてそれをあえて記号として見ようとするれば、そこに意義がおのずと生まれてしまうという

のは、ひじょうに面白い占いの批判のポイントだと思う。これをたとえば聖書解釈の場合に適用すると、比喩的な聖書解釈というのは、文字通りの意味の下に隠れている次元というのがあるということがあってはじめて出てくるわけだが、それをやり過ぎると異様な主観的深読みというのが次々と出てきてしまう。だから、常にここは比喩的に読むべきなのか、それともそういった過剰な比喩はやはりこじつけだから字義的な意味に引き戻そうかという、絶えずそういう二つの解釈の方向性というのが拮抗していて、それをどう調停するべきかというところに、おそらく *De doctrina christiana* の一つの課題があったのではないかと思う。あらゆるものがすべて意味作用を自分に向けて発しているということは、何も知らない人が読むと精神病理的な例になる。だから、私の知り合いの精神科医も、どこでいろいろな分裂症状が起こってくるかというところ、それはまったく無意味な音としてわれわれが切り捨ててしまうようなノイズ、それにすべて意味を見出していくところであると言う。だからわれわれが着ている洋服とかファッションとか、こういうものが全部一つ一つの記号として何かを指している」と読めるとというのが記号論的な見方ということ

になるが、それが過剰になり過ぎればおそらくおかしいことになる。〈*Johes lege*〉の話も、素朴に読んだら、何でくだらないことを言っているかというふうに思われるわけで、いったどこで歯止めが効くのかということが、ひじょうに難しい問題で、おそらく聖書解釈の争われる点でもあるのかなと思う。

ちょっとついでに言うと、先ほど加藤先生が『クラテュロス』のことを言われたが、『クラテュロス』の中にはディアテーケーであるかピュシスであるかという問題がたしかにあるが、もう一つ大事なのは神の名の問題ではないかと思う。『クラテュロス』の場合でも、いちばん最初に語源の話が何から始まるかというところとアポロンだとかゼウスだとかという神様の名前からだいたい始まっていくわけである。私が読んだ範囲のギリシア教父、ナジアンゾスのグレゴリウスでもニュッサのグレゴリウスでもあるいはオリゲネスの中でも、常に「テオス」(theos)という言葉がどうして神なのかという議論がずっとあって、そのときには神というのはテアスタイ (theastai) するからとかティテミ (tithemi) するからだとかいろいろ候補を挙げてくるわけで、それは『クラテュロス』の影響抜きにはおそらく考

えられないと思うが、なぜそういった形で神名ということが問題になるだろうかということの文脈のかなという気がする。

### 水落 健治

今の前の話のつながりということで、僕自身が今までの議論を総括して問題提起することになってしまいかもしくないが、きょうのお話をずっと聞いてみると、樋笠さんご自身がアウグスティヌスの記号論の意義ということで、人間というか人間の意志とかそういうものをかなり介在させてきたという部分を強調されておられたような気がする。そういうふうを読むとアウグスティヌスの記号論というのが何かすごく近代的であるように読めてしまう気がする。さっきの私の質問ともう一度つなげると、さっき私が言ったときは *signa naturalia* ということを言ったが、その問題というのやはりアウグスティヌスの中にあるわけで、特にストア派とのつながりで言えば、ストア派ではかなり論理的な脈絡でセーメイオンというのがとらえられている。つまりそれは、アコルテーアというか帰結というか、*if A, then B* という条件命題というか、そう

いうものがわれわれの中にあるから *if A, then B* の A が B のセーメイオンになるのだと論理的に説明されている。アリストテレスのことはわからないが、アリストテレスの場合にはっきりしていなかったとしても、それがストア派に変わっていったときかなり論理的な構造の中に変っていったということはまず言えると思う。そのことが一つである。それともう一つ、そのことの帰結として、今荻野さんが言われたような問題、つまり恣意的解釈の問題というのがかわってくるわけだが、アウグスティヌスはもう一方で、音の響きという問題を *De dialectica* の中などでは扱っているわけである。たとえば流音というのはつるつるした物を示し、氣息がいっぱい出てくるような音、「クス」というような「アルタクセルクセス・レックス」と聞いたらそれだけでこわいような気がするとか、そういうふうな話も扱っている。それは多分、アウグスティヌスのカテゴリー分けからしたら *signa naturalia* の部分に入ってくるようなものではないかという気がする。そういう脈絡の方で、たとえば世界の中にあるあらゆるものは何らかのものを語っているというようなこともどこかで見えてこないだろうかという気がする。ちょっと話を広げてしまうと、

東方教父が、西方と比べて東方教父たちがいわゆるセーメイオンというところで世界をシンボルとして見て行く、そして一である神の方に昇って行くというのは、何かそういうふうなことがあったのではないかという気が僕はしている。だから、アウグスティヌスが記号論で意志の部分というのをすぐく言っているのは確かだが、その部分だけを強調してしまうと、言葉というのが狭くなってしまって、狭い意味での西方キリスト教、悪い意味でのと言った方がよいのか、東方教会の豊かなものがなくなってしまおうという気が私はしている。

#### 柴田美々子

たしかにアウグスティヌスの場合、言語的な記号現象に特に注目しているということは言えると思う。しかし、*signa naturalia* の場合や、教養教育においても教室の中で言葉を使って学ぶということだけでなく、たとえば自然現象について、*De ordine* の最初のところで水の音がどういうふうに変化していくかというところを一所懸命考えて見事に読み解いたり、あるいは闘鶏といったようなのを見ていたり、あるいは『告白録』の中で蜘蛛が蠅をつかまえる

のをひじょうに一所懸命見ているのが好きだったということを告白しているわけである。そういう世界から学ぶというか、決して言葉や文字の世界だけではなく、近代人・現代人と違う点で自然界とのかかわりというのがあった中で、それを前提として言葉を強調しているということ、そういう意味での歯止めがあるのではないか。

#### 加藤 信朗

これはどうしても大きな問題だという形で、私自身も含めて、皆さんいろいろとご発言いただいたものだから、時間はかなり限られてきた。ご討論に対する回答もいろいろあると思うが、まだご発言していただかない方でやはりどうしても聞いておきたい、どうしても言うておきたいということがある方がおられると思うし、若い方々でいけばん素朴なご質問だと思っておられても、ご遠慮なしにこれはどうなんだということを通笠さんのご発表について聞く機会が少しあった方がよいと思うので、今までご発言いただかなかった方で一つ何か言っていただけがあればありがたいと思う。

鎌田伊知郎

アウグスティヌスは、*signa naturalia* という記号で、もちろん広い範囲で美々子さんがおっしゃったように水の音がどうなっているのか、その仕組みがどうなっているのかというようなことを考えるのが得意だったと思うし、でもそれは問わないと否定しているわけでもない。ただ、そういう豊かな世界の中で、六ページで樋笠さんがお引きになった *De doctrina Christiana* (2, 2, 3) の、*quaeque vivencia invicem dant* の目的語の *data signa* によって、生けるものが、われわれが与え合うというか分かち合う記号に自分は集中するということを、アウグスティヌス自身は言っているのだと思う。この *quantum ad homines attinet* というのは、もちろんわれわれが言う人間よりはもう少し特殊な限定がある形で、記号を互いに分かち合っているとして記号の背後には *motus animi sui* というものがあった、それがおそらく水落先生の解釈だと *cogitatio* だということだが、アウグスティヌスの言い換えだとそれが伝える内容になって *quod animo gerit* になるから、それは実質的に *animo gero* という形になるので、水落先生の「解釈だと *cogito* ということになる。加藤先生のおっしゃ

るように、ラティオなり何なりに基づく信頼というのはひょうくに強くて、もちろん *cogito* というのをはずしてないと思うが、この場合、*cogito ergo sum* とか *cogito ergo homo sum* とか *cogito ergo homo est* とか、そういうことではなく、人を *cogito* という事態にいざなうものというか、向けているものというのをアウグスティヌスはおそらく消していない。しかもそれをいきなり各人が探究できるわけではないので、そのまわりをそれぞれの人がぐるぐる回るような形で、*motus animi* というものを *sensa* にせよ *intellecta* にせよ、記号にして分かち合うことによってそのまわりを回る形で *cogito* ということが進んでいく形なのではないか。具体的には、この終わりの方で *homines, homo* と言うが、*homo* が与えるというよりは *per homines* と言う感じで出てくる *homo* だと思う。これは特に聖書の場合になると思うが、*cogito* だけれど、それを果たす人間を何か動かすもの、突き動かすものなのであれ触れるものであれ、それが *res* ということになるかもしれないという印象がある。

それから、人が話す場合は身体的な動きも重要だということだったが、*vox* (声) というものもある。六ページで

樋笠さんは、「あなたは今私と話していますが、どんな音も無駄には発していないと私は思いますし、あなたの口から出るすべての音によって私が何か理解するようにと、あなたは私に記号を与えていると思います。」というアデオダトゥスの発言を引いておられる。こんなふう考えたら、先程荻野先生がおっしゃったように普通頭が狂ってしまふ。ただこの相手の言葉をそこまで無駄でないものとして聞くということ自体が、単にヒューマニティとか近代的な意味での人間を尊重するというよりは、互いに cogito なり背後に求めるものがある、その周りをぐるぐる回る中で人間は記号を与え合うということと関連し、vox も互いに与え合う記号かどうか分からないが、分かち合うものは、in vicem dant ということが大事ではないかと思う。それは、コミュニケーションとか人ということが出てくると樋笠さんがおっしゃっていることとつながると思う。一〇ページで、最後に樋笠さんが下線を引いて太い文字でお引きになったところ、これは *De magistro* のひじょうに核心的部分だが、天上でどういふことがあるのか、何があるのか、どんなことが起こっているのか、どういふことになるのか、わからないが、それを *docebit ipse* ということは、*solus*

*magister* であれ *Christus* であれ、*docebit* だから、今教えてはくれないということである。これからという予告編を見せているわけである。A quo というのは、これは結局 *ipse* で a *Christo* というか、唯一の教師によって、そしてこれが *eum* だから今すでにどうか実際ということになるのかもしれないが、*per homines* で *signis* によってわれわれが *admonemur* である。だから、これがわれわれの現実なのだろうと思う。それを彼は *Iuris* だというわけで、ここ自体現象としてみれば、霧がかかったような錯綜した感じである。しかもこれが何のために行われるかというところ、将来大事なことを教えてくれて、現実にも作用しているその彼の方へ、*ad eum*, *ad Christum* の方に向って、しかもそれをわれわれは外で探し回るのでなく、*intro conversi* である。ここでは「われわれが回心するように」と書いてあるが、そちらへ彼の方へ、内に各自が向き合う、*cogito* する各人が外でなく内に向くということである。それがわれわれの *erudiamur* なのがある。*Iuris* ではなくなるということである。それが、われわれの学びの最初というか、学ばされて行くというのか、何かがひらけてくるということである。それが知的な

のか、もっと素朴な感情なのか、信心のようなものなのかからないが。この *erudiamur* は結構広い意味ではないかなという感じがした。この箇所は核心的であり、早く取ると結局キリスト教の教理に基づいて人間を支配しているということになってしまふので、あまり急いで解釈しない方がよいかと思つたが、ここはやはり肝心なところで、簡単な仕組みではないということがわかつた。

## 樋笠 勝十

*De magistro* の結論的部分だと思つたが、*magister* が学徒に向つて、外側(*foris*)では *signa* を使って *per homines* で *admonere* するわけである。内側では、その学徒の内奥のところでの照明とか真判断というのが起こるといふ、外と内との両側から *magister* が働きかけをしているといふことを言っている文章だと思つた。すごく大事だと思つたことは二つあつて、一つは *per homines* ということとあり、直接的に *admonere* するわけではなく、必ず媒介として人間を使つているという点である。この点は *De doctrina christiana* の神への愛と隣人愛と二つ合わせて、隣人愛につながつていく要素だと思つし、*De doctrina christiana*

の序文で書いてある真理の共有という点とつながる句だろうと思つた。もう一つは *signis* で、これが *verbis* になつていないというところが重要だと思つた。先ほど美々子さんもおっしゃつたように、*signis* という限りでは *verbis* も含むが、*verbis* でないものも入るので、当然『告白』のよな言語以外の体験なども含み得るわけで、言語によらないで世界を見るというだけで、言葉にならないけれども何か意味作用を感じるような体験を含めてもよいのではないかと考える。細かい解釈をし出すと、*per homines signis* と一挙に読むか、それとも別々に読むかとかいろいろあるが、そこは僕は答えを出せないでいる。そういう重い結論的文章が、あれだけ *signum* について言つてきた議論の最後にポロツと出てくる。だから、これを読む人が皆唐突に感じて困惑してしまふ。ただ、これはひじょうに重い言葉で、ある種の格律のような感じがする言葉なので、*De magistro* の中心的な命題としてとらえて、*De doctrina christiana* と結びつけて十分かまわないのではないかと思つた。

## 加藤 信朗

鎌田さんのフィロロゴスとしての繊細な感覚からのご発言で、最終の言葉に関するひじょうに根本的な問題が提起された。最終の問題になったので、やはり *initium* のところが気になる。樋笠さんが最初に問題にされた対話がどういう意味をもつのかという事柄にも関係するわけだが、いちばん最初のところ、*loqui*、「語る」ということがどういうことなのか、語るということによって何を作り出すのかという、第一行の問題はそこなのである。だから、樋笠さんは、さしあたって、*signum* 論の展開された後から、記号論という形で展開するとこのようになるとおっしゃっているが、全体としては *De magistro* という論であって、この冒頭のところにすでに *docere* と *discere* が出てくる(第2行)。△*loqui*▽ (語る) という言葉が互いに人が人に対して語るということを完全に含んでいるので、鎌田さんが強調されたような *quaesque viventia*、生きているものとしての言葉というのが問題になっている。人と人間に語られる言葉であるというのが問題になっている。その場合に、*docere* と *discere* ということが問題になっていて(1,1)、その展開にところについての樋笠さんのお考え、

アデオダトゥスとのいわば対話の中で起こっていることについてのお考えを、聞かせていただきたい。ちょうど今記号論から *De magistro* の問題に移ったので、ひとことお願いしたい。

## 樋笠 勝士

最初の一節はひじょうに困ってしまいう一節である。対話がどうしてこういう文章から始まるかということが、われわれをひじょうに困惑させてしまう。先ほど鎌田さんも、アデオダトゥスの発言についておかしいと思うとおっしゃったが、対話自体が、著者としてのアウグスティヌスが対話篇を書く場合、初めと終わりを、後の書物でアデオダトゥスの発言がアデオダトゥスのものだとしてあるにせよ、とにかく父親であるアウグスティヌスが、ある程度作品として仕立て上げるような意識があったと思う。そういうふうを考えてみたとき、最初の、*loqui* する時に何が起ることを望むかという、*efficere uelle* だったろうか、こういう問いはひじょうに異常な問いだと思う。つまり、これは端からひじょうに限られた場での対話であって、井戸端会議とか普通の日常会話ではなくて、学問的な意識をひじょ



うに要求するような問いがはじめから始まったのだということを書いていないかと思う。つまり、簡単に言う use ではなくて mention である。言葉を使う意味を了解しながら使っていくという場ではなく、言葉で説明する場というのをはじめから設定しているのではないかと思う。それは僕らの日常生活ではふつうやらない。時たま、相手と話していて、「その言葉はどういう意味？」ということはあるが、ふつうはやらない。こういうことをやるのは、大学のゼミの中とかそういう場所である。つまり、言葉を言葉で言い表そうとする努力の始まりということを告げる一節というふうに、さしあたり僕はそういうふうに理解する。

### 加藤 信朗

ありがとうございます。私も最近久しぶりに初期の問題にいろいろ帰ってきているものだから、今の対話の問題というのが大きい。最初の三部作等の中で、つまりリケンティウスとかトリゲティウスとかそういう人々の話を入れて作っている対話と、この *De magistro* はひじょうに違うわけで、これは息子のアデオダトゥスとの対話というこ

とになっていて、その間に *Soliloquia* というのがある。だから、これははっきりと最初の三部作と *Soliloquia* と *De magistro* とは区別すべきではないかと、1、1を読んだときにすでに思った。これははっきりと動きがあり、*docere* と *discere* があって、*discere* とは何であるかという *interrogare* があって、そして……というふうにどんどん進んで行って、相手は比較的わかりがよい。ともかく段階があって、*commemorare* というのがやはりものすごく大きな問題をもっていると思っていて、結局 *per intus legere* というか内化の問題がすぐ起こってくる。その中でこの *verba* の問題というのは起こってきているという感じがしている。だから、今鎌田さんの *cogitatio* のお話もあったが、その話は全部この中で問題になっていて、最終の一行でくくられている。そういう意味ではやはり正しい本なのかなあという感じもたしかにする。私が最近問題にしているものにすごく関係があるものだから、ちょっと余計なことをコメントさせていただいた。

### 川崎 千里

上智大学大学院の川崎と申します。本日はどうもありが

とうございました。今の鎌田さんと加藤先生の質問に連なる形だが、「語る」という時には、発信者と受信者がいるわけである。はじめに、*De magistro* の中では、「語る」ということは教えることと想起させるためだと定義されている。鳥刺しの例を機に、教えることはできなくて、学ぶことに一気に議論が集中していく。内なる教師によって教ばされていくというふうに変わっていくのであるが、「教える」と「学ぶ」の関係というのはこの著作の中でどういうふうな位置づけたらよいのか。それによって、記号論に対する評価も変わってくると思うが、いかがだろうか。

#### 樋笠 勝士

大きなテーマだが、加藤武先生がお書きになった *docere* には二つあるという論文があって、それがひじょうにわかりやすいと思う。通常の学校教育の現場で教師が学生に教えるという *docere* とそれぞれの内面において大文字の *magister* が教えるという *docere* とである。その二重構造があるおかげで、通常われわれが話すという現場では前者の方、普通にしゃべっていると何か教えられたという感覚をもてるから、それが支配的なので、それをまずどうい

ふうに崩していくかというのが、*De magistro* の対話の一つの筋だと思う。そのために、外に出てきた言葉は *signum* として、*signum* を聞くことで学ぶと言えるかどうかという問題、つまりその *signum* を発することで相手に学ばせることができるかどうかという問題がある。したがって、*signum* としての *verba* を聞いたり話したりするということでは何か *res* に近づけるかという話になっていく。ところが、途中で、今のその鳥刺しのところだが、*signum* では何も学ばないという話になってくるわけである。理由ははっきりしていて、ただたとえは何か聞いても音だけしか聞かないからである。音は学ぶと言えるのかということである。音を聞いてそれをきっかけにして、聞いた側が *res* に向うということが本来の学びであるという話になるわけである。だから、最初の方に出てきた *docere*, *discere* の話と後の方が出てくる *docere*, *discere* の話は、同じ言葉遣いでも次元が変っている。それは、*signum* の価値に対する意識も変っているということである。最初の方は *signum* を通じて *res* が学ばれるということでは、何かしらよいもののような感じがするが、後の方では *signum* は *admonere* する力しかない、その *admonere* はひ

じょうに弱い使い方であって、きっかけを与えるにすぎない。結局は聞いた側の人が心の中で想起する、つまり『8』があらかじめ何かしら把握されていて、ちょうどプラトンの『メノン』のような話だが、聞いた側の学徒が各自自分の中で真判断をして学ぶのだという、加藤武先生の言うような言葉を使えば、大文字の *Docere*、*Discere* になっている。そういう意味で、全体の主題と言われると、やはり *magister* とは何か、*docere* とは何かということが *De magistro* の主題だと思う。そういう意味では記号というのは道具立てということになってしまっているのでそんなに高い地位は与えられないということになる。それを何とか、僕は地上的言語の善さというのを言いたくて、すくい上げようと必死になっているのである。

#### 加藤 信朗

大変有益な議論が行われて、最終の形になっているのだが、多少の延長も許されるとすれば、どなたかこの際ご発言しておきたいという方いらっしゃいませんか。鶴岡先生いかがでしょう。せっかくおいでいただいて恐縮でございます。

#### 鶴岡 賀雄

何か黙ってすむかと思っていいたら、最後にご指名が来てしまった。大変いろいろと有益な話をいただきまして、私が個人的に考えている問題についてもたくさん示唆があった。アウグスティヌスに立ち入った質問を僕ができないのは、樋笠さんがご存知のとおりで、ひじょうに遠く離れたところからながめたこと、心に浮かんだことをちょっと強引に聞かせていただく。一つは、樋笠さんがよくご存知の、ある意味では現代の記号学、記号言語論の道具立てを若干、特に第二節で、コミュニケーションの記号論と解釈学の記号論という分け方を導入されて、それをアウグスティヌスに應用するわけではないが、と言いつつ、ある意味ではその視点を入れて、*De magistro* とか *De doctrina christiana* とか、そういうので働いている言語論にある切れ目という枠を設定しようとされたわけである。その意図が今ひとつ私の中でクリアでなくて、それを導入したことが自己評価的に、これで何がわかったという感じがあるのか、特に伝達の記号学がどれほど有効なのかということが、ちょっと気になった。これは、ある意味ではひじょうにはっきりした、たぶんエンコード、デコードみたいな図式であ

るから、要するに言語活動というのは何かこちらに伝えた  
ことがあって、それがそのまま相手に伝われば成功とい  
う、そういう枠組みが当然常にあるわけだが、それで日常  
的な言葉の使い方から聖書解釈までをある連続性をもった  
アウグスティヌスの記号論という形で見たとき、意図の伝  
達という形が有効なところもあるが、最後までは有効では  
ないのかなという感じもしているので、この分け方の意図  
をもう一度はっきりと聞きたい。

それとどこかで関わっていると思うが、 $\wedge$  signum dare  $\vee$   
という言い方、これが普通にラテン語で言う言い方なのか  
知らないが、これがとてもおもしろくて、何かを言うこと  
は何かを与えることだというふうに言い換えている。そこ  
には常に voluntas というモメントが必ず出てきているわ  
けである。この voluntas の意味が、注の(17)だったか、  
何か具体的な内容なのか、話そうとする意志なのか、いろ  
いろな解釈があってはつきりしないという。言語活動が成  
立するためには、あるいは記号が成立するためには、自然  
的記号はおくとすれば、あるいは人間的言語を基準に考え  
るとすれば、記号を発する側の意図(voluntas)と記号を  
受け取る側の意図(voluntas)と両方あるだろうと思う。

きょうのお話でいろいろなところに顔を出していたと思う。  
受け取る側の voluntas というのは、たとえば占星術の議  
論などでちょっと出たように、ある意味ではこの言語の枠  
組みを私が見つけ、それを受け入れる、こういうものに意  
味があるのだと思って対象を見ると意味が見えてきて意味  
が発生する、記号が成立する。その発信者側と受け取る側  
の意志というモメントが、言語活動にとってすべてとは言  
わないが決定的なものだというふうに考えたいと私は思っ  
ているので、そういうモメントがアウグスティヌスの記号  
論において、『告白』まで含めて広く見た場合に、どの程  
度重く扱われているのだろうかという問いである。ひじょ  
うに漠然とした問いで申し訳ないが、大きく言うところ二  
つの問題が私の中で浮かんだ。

#### 樋笠 勝士

二つの記号論を導入した理由は、一つには記号論史と呼  
ばれる本がいくつもあり、その中で古代から始まって現代  
まで、現代の視点で分析するということが普通にされてい  
る。その見方でアウグスティヌスを見ていく場合はテキス  
トというかアウグスティヌスの思想の中核部分に無関係に、

ただ言語理論というだけで見ているような気配が濃厚である。そうではない見方をしたいというときに、また現代のこういう理論を持ち込んだら同じことになってしまわないかという懸念があったために、ちょっと距離をおきながら使ったわけである。それは、一つには、一つのパラダイムを使って分かりやすくすることである。コミュニケーションの記号論が結局役に立たないのではないかという指摘だが、僕は同意する。現代のコミュニケーションの記号論で何を言っているかという、本当に普通の会話でもコミュニケーションが成り立つという場合でのコンベンショナルなレベルで扱っている、たとえば日本人が何か考え事したら日本語を使ってしゃべるわけである。向こうにも同じ日本語というコードがあるから日本語を聞いてわかるというレベルの話でいくので、本当に心で思っていることを相手に伝えるなどという、内面的な非言語的な事象を言語的な音声に変換する作業だけでも人間は大変なので、そういうところを問題にするような理論かという、それは問題にしない。だから、その理論をアウグステイヌスにそのまま適用するのはほとんど貧相な話になると思うので、まったく僕も鶴岡さんに同意する。また、同じよ

うに解釈学の記号論も発信者というのを完璧に切り捨ててしまう。ここで言われているのは、たとえばロラン・バルトとかローマン・ヤコブソンとかそういういった人たちが、そういう人たちが考えているのは衣装であるとかファッションであり、ロラン・バルトだと『モードの体系』という本がある。結局発信者が何を考えて作品を作ったかということともう問いが無い。だから切り捨ててしまつて、目の前に出ている洋服だとか知覚的風景（映画とか芸術作品はだいたい当てはまってくるのだが）に対して、その構造で何か言うしかない。それを言語に当てはめると、今目の前で聞いている発音のすべての文法的なところから出てくる統語論の意味とか、そういうところでおそらく勝負していくしかなくて、もちろん他の実在するものを参照するか相手にインタビューしてみるといろいろなやり口があるが、とりあえず目の前に出てきたものの構造でいくしかないというのが解釈学的記号論である。これもアウグステイヌスには合わないと思う。だから、両方とも理論をそのまま当てはめるのはひじょうに困難だと思う。ただ僕が考え方の枠組みとして伝えたかったのは、何をもって「理解」が成り立つかということである。その発信者の意図にたど

りつければ、それでOKを出すか、あるいは目の前の言葉の組織に基づいて何かいちばん近い正当な意味を引き出せるか、そこでOKが出るのか、その二つに論点が絞れるというところは使えそうな気がする。それだけで二つの理論の役割はおしまいである。

もう一つの *signum dare* という言い方だが、実は僕はラテン語の辞書でいろいろ調べているが、アウグスティヌス以前にそういう言い方をした人がいたのかどうか、もし知っている方がいらっしゃったら教えていただきたい。キケロなんかにあるかなと思っているが、インデックスをまだ調べきれていない。ラテン語の雰囲気からすると、これは鎌田さんの方が詳しいかもしれないが、*dare* という言い方がどうもペリフラシスのような感じである。ということとは、すぐに言い換えられるようなものである。アウグスティヌスは直ちに *significare* と言い換えている。そこにアウグスティヌス自身は何の問題も感じていない気配である。ただアウグスティヌスは *De magistro* の中で *significare* については *signum facere* ということも言う。これは意図的なので、そういうことをアウグスティヌスは当然考えているから、与えるということに思い入れと

いかか考えが何かあるはずである。そうやって考えていくと、なぜ *signa data* という受動態を用いた言い方をするのか。 *signum facere* だと、こちらは能動態であるから、作っていくということだが、与えられてしまうとそれをどうにかするしかないわけで、そこに何か意味があるような気がする。そういうふうと考えていくと、解釈学的な方向、つまり受信者の中にまず *voluntas* があって、しかし、もうこの人は受信者と言えず解釈者となっていて中に *voluntas* があって、その *voluntas* によって、ここにあるのは与えられた記号であると見なすというある種の思いが生じる、これは意味作用変換の手がかりだが、そういう意志的な動きが「与えられた」ということ出来事と対応している。二つ目はあまり答えられていないような気がするが、よろしいだろうか。

#### 加藤 信朗

まだまだ議論は続くのだが、いつもの予定の時間は少し過ぎた。でも鶴岡先生からのご発言も一つの問題点の核心に迫る問題として、私どもはやはり、樋笠さんも含めて問題とすべきものである。一言だけ感想というか、それに関

係することだが、やはり1、1である。その *cantatio*, *cantus* の問題、「歌う」という問題が出てきて、「歌う」ということと「語る」(*loqui, loquor*)とはどういうことなのかということが出ていて、鶴岡先生のご研究のいちばん中心であるものをアウグスティヌスはいったいどうしたのかという大きな問題がある。東方教父があれほど問題にし大事にしたあれを、アウグスティヌスは、大事にしているかもしれないが、あまり引いていない。ところがアウグスティヌスは「詩編」はものすごく好きで、大事にしている。 *cantatio* の問題と *locutio* の問題というのはやはり1、2にきちんと出てきている。ともかく *locutio* の問題の方にコアを絞るという方向があつて、 *cantatio* の問題は *musica* の問題として出てくるとはつきり書いているので、それをはずしているわけではないのだが、 *verbum* の問題というのが終局的に問題になり、 *docere* が問題になつてくるときに、 *cantatio* というのがどういふふう位置づけられるのかということはおそらくアウグスティヌスの中で何かあるのださうと思う。それで、 *De magistro* の中で、1、1に固執すると、そういう兆候が全部出ているというのはいやほやほやということだという感じをもった。最

終的には今の鶴岡先生の問題に関係して、 *Cantica cantorum* は言及する部分がないわけではないが、やはり「箴言」と「詩編」が圧倒的に強い。この辺のところから、先ほどちょっと話題にもなったが、東方性と西方性の問題の一つとして—これは一方が一方を排除するというようなことではないが—、皆さんもそういう問題に関心をお持ちの方も多いと思うので、これはさらにこれから探究していただけるとありがたい。

きょうは大変有意義な会であつた。ありがとうございます。