

魂の不死の哲学 「第四回」 アウグステイヌス 『三位一体論』

アダム・タカハシ

ひとがなにか或るものを美しいと判断するとき、その美しさを私たちはどのようにしてとらえるのだろうか。古代末期の神学者アウグステイヌス（三五四―四三〇）の著作『三位一体論』(De trinitate)のなかに、彼が故郷の街で見たといい美しいアーチを想起する場面がある（IX, 9）。そのアーチの美しさは感覚をとおして受けとられた物体的イメージそのものに由来するものではなかったと彼は記す。アウグステイヌスによれば、そのような美的判断が成立するのは、ひとの精神の内にある美の形象へと「精神の眼」がしたがうことで、その事物の美しさそのものを私たちが直観するからだという。

アウグステイヌスがなんらかの神学的な議論を行うときも、その多くの場合の礎となっているのは、肉体的なものと霊的なものとの間を揺れうごく彼自身の精神のあり方である。そのことは彼の作品が単なる神学の領域におさまらない影響を、後世の知的伝統へと与える要因ともなった。ここで取り上げる『三位一体論』という著作でも、論述の鍵となっているのは、やはり彼自身の精神の存在に他ならなかった。

『三位一体論』は、そのタイトルが示すように、キリスト教の正統教義である神の「三位一体」(trinitas)を主題と

した書物である。「三位一体」とは、父・子・聖霊の三者が、その「本質」において同一のものでありながらも、相互に区別された三つの「個の実体」〔希〕ヒュポスタシス／〔羅〕ペルソナ〕としても存在するという教義である。この神学的教説は、神が「一」でありかつ「三」であると語るに等しいから、それが正統教義として確立されるまでには、政治的な思惑も絡んださまざまな論争と公会議による決定を経なければならなかった。その教義が確立される過程の真っ只中で、アウグステイヌスは、教理史家のジョン・ケリーが記すように、「彼のキリスト者としての生涯すべてを通じて、三位一体論の問題を考究し、求める者に教会の教理を説明し、攻撃する者に対しては擁護」しようとした（『初期キリスト教教理史（下）』、三二頁）。実際、アウグステイヌス自身もこの著作の冒頭で「三位一体こそ唯一の真の神であり、父と子と聖霊は同一の実体ないし本質であると正しく語られ、信じられ、知解される」ことを力のかぎり論証するつもりだと宣言している（12）。

だが、この作品が、三位一体の問題を単に哲学的あるいは神学的な語彙を駆使して定義しようとする書物でしかなかったならば、それは古代の教理史に坎んするいくつかのページを占める程度の意義しかもたなかったかもしれない。彼は三位一体を概念的に論じることもあるが、『三位一体論』の論述の核となっているのは、むしろひとつがそもそも三位一体である神を知ること、あるいはそれを信じるのがいかにして可能なかという存在理解の〈可能性の条件〉をめぐる議論だった。アウグステイヌス自身が使徒パウロの「鏡をとおして謎において」（*per speculum in aenigmate*）〔コリントの信徒への手紙一〕十三・十二〕という文言に幾度も言及しながら語るように、神はひとの感覚的経験へとありのままに現れるものではない。とすれば、神の本質を語ることが最初から容認されているはずもないのである。神の存在を把握すること、そしてそれを信じるのがそもそもどのようなようにして可能なかが、まず読者に向けて説かれる必要があるのだ。

では、神を信じることの道筋を、アウグスティヌスはどのように示したのだろうか。彼が教えるのは、私たちの内なる精神へと問い尋ねるといふ方法だった。それは、よく言われるように、デカルトが『省察』のなかで懐疑の果てに「考えるもの」(res cogitans)として人間を規定していく議論の祖型でもある。だが、問われるべきなのは、なぜひとが内省を深めることが、神を知り、そして信じることの基礎でありうるのかという点である。すぐ後で述べるように、このアウグスティヌスの議論を支えていたのは〈使用〉と〈享受〉という彼特有の存在理解であった。

この文章では、〈使用〉と〈享受〉の定義が明確に語られる『キリスト教の教え』の冒頭部に見たうえで、『三位一体論』の後半部(主に第八、九、十、十二、十三卷)の内容をなぞりながら、最終的にはアウグスティヌスが人間の不死性をどのように論じたのかを検討していく。ただし、彼が語る不死性は、古代の哲学者たちが論じた「魂」の不死性の観念ではもはやなかった。プラトン、アリストテレス、そしてプロティノスにおいて見られた古代ギリシア哲学的な不死性の教説からの大きな転回を、私たちは彼の論述のなかに認めることになるだろう。

使用と享受

アウグスティヌスは『キリスト教の教え』(De doctrina christiana)の冒頭部で、人間がこの世界の事物の存在を理解する方法として、「使用」(uti)と「享受」(frui)とどう二つのあり方があると記している。「使用」とは、何らかのものをそれとは別の目的のために用いることであり、そのようなものとして事物を理解することである。それに対して「享受」とは、彼自身の言葉を用いれば「あるものにひたすらそれ自体のために愛をもってよりすぎること」である。「享受」することとは、或るものをそれ自体を目的としながら悦びとともに所有することなのである。

『キリスト教の教え』では、この区別が述べられた直後に、その「享受」の対象とされるのは神の「三位一体」だ

と述べられる。もちろん、ここでの三位一体とは、すでに記したように、父・子・聖霊のおのが神であり、かつてすべてが同時に一つであるところのキリスト教の神である。

アウグスティヌスの『三位一体論』を、単に神の本質、あるいは父・子・聖霊というそれぞれの位格の本性について概念的な定義をおこなっただけの書物として読むことが相応しくないのは、人間が神を現存するものとして享受することの可能性がこの著作では一貫して問われているからである。この世界内の事物を、私たちは使用の対象として把握している。それらの事物は、他の目的のために用いられる「道具」であると表現することもできるだろう。そのような使用の対象である道具的存在者とは異なるあり方とともに私たちに現れるものがあり、それが彼によれば三位一体であるところの神なのである。

ひとが世界内で知覚するのは、道具的な存在者であり、それらの集合体がこの世界を形成している。それらの事物は、私たちがそれ自体を目的として、それ自体を悦びの対象とするものではない。少なくともアウグスティヌスはそうように考えた。対して、享受の対象は、他の何かのために、あるいは他の何かによって存在するものではなく、むしろそれ自体の存在において、存在することの意味そのものが私たちへと開示される実在なのである。このような存在理解を前提として本書で解き明かされるのが、神の三位一体と人間の精神のあり方なのだ。

知解を求める信仰（第八・九巻）

『三位一体論』の後半部のはじまりをなす第八巻でまず言及されるのは、神を何らかの物体と同一視する見解と、それへの批判である。三位一体の神を考える場合、私たちは「場所の広がりの中で結ばれ重ね合わされた三つの物体のようなものを考えてはならない」(VIII)という。神は「大地」でも「天体」でもない。あるいは天のうちにある

ものでもないし、その天体を動かすような知性体でもない（VIII.2）。とはいえ、私たちが何かを理解する時、そもそも感覚的に把握される物体的なものがまず与えられなければ、そもそもその何ものかが存在することすら私たちは把握できないのではないか。

神を、この世界内の物的なものと同じ一視できないならば、私たちの身の回りにある事物を理解する際の通常の認識とは別の方法が求められることになる。そこで、彼は次のように主張する。

「私たちを存在させる方の現存を享受するためには、愛においてこの「神の」善のもとにとどまり、この善に固着しなければならぬ。私たちはその方が現在しないかぎり存在しえないのである。」（VII.4）

この引用部にて、先に見た〈使用〉と〈享受〉の枠組みが前提とされていることは注意されなければならない。神の存在は、感覚的な表象像を抽象することによって把握されるものではない。それを現存するものとして私たちが所有しうるのは、そのものが存在しなければ私たちが自身が存在することもできない、そういった私たち自身が〈負い目〉を有する神へと向かって自らを差し出し、そこへととどまることを決断することによってなのである。だが、そもそも神がどこにあり、何であるかをひとが知らないのであれば、どうしてそこにとどまることが可能となるのか。それゆえ、アウグスティヌス自身も「私たちが知らないあの三位一体を、私たちはどのようにして信じることによって愛するであろうか」と問わざるをえない（VIII.5）。

その文脈でアウグスティヌスは、聖書の「心の清いものは幸いである。彼らは神を見るであろうから」という言葉を引く。未だ知的に把握されていない神であっても、それを信じることが可能かもしれない。それをもたらすのは、

ひとの心の清さであり、さらに彼が敷衍するところでは、「清い心、良き良心、偽りのない信仰に基づく愛」なのである（VIII.4）。人間が自身の存在を負っている神へと向けて自己を固着させることが可能となるのは、知的な了解に先立って、それを求めることを命じる良心の声がひとによって聴かれるからなのだ。

では、その良心、清い心、信仰、そういったものはいったいどこに存在するのか。「魂以外のどこに信仰・希望・愛があるだろうか」（VIII.4）とアウグスティヌスは述べる。ひとが神へと自己を差し向ける根拠となっているのは、自己の魂そのものなのだ。魂において聴かれる良心の声は、ひとに正しく意志することを命じる。魂の内なる正しさは、決して肉体的な眼によって見られるものではない。「白とか黒とか丸とか四角といった仕方では正しい物体」を見るように見ることはできないからである（VIII.6）。とするならば、良心の命令は、物体として魂の外に見出されるものではないのだから、魂そのものに内在するものとしてしか考えられないだろう。それゆえ、アウグスティヌスは、

「わたしたちはわたしたち自身のなかで正しい人とは何かを知ったのである」（VIII.6）

と主張する。神を享受することは、そこへ向けて私たち自身を投げ出し、そしてそこにとどまることを決断することである。そのことが可能となるのは、ひとが良心の声を聞き、正しい意志をもって神へと自らを固着させるからに他ならない。このような神理解の端緒としての信仰は、のちにアンセルムスが「知解を求める信仰」として定式化するものに他ならない。そういった精神のあり方が問題となるのであるから、『三位一体論』という著作でまず注意を向けられるのも、神の本質やそれぞれの位格の本性ではありえないのである。むしろ、そこへと自らがとどまることを意志的に決断する精神的な正しさこそが明らかにされるべきなのだ。

この魂の内なる意志の正しさは、アウグスティヌスの言葉を用いれば「真の愛」とも語られる。

「したがって、三位一体と神を知ることについてわたしたちに課せられている問題は、真の愛とは何か、端的に言うて愛とは何かを知らなければならぬという一事である。」(VIII.7)

神を享受することは、ひとが良心という名の神からの呼びかけによって、その者自身がその存在を負うところのものへと意志的に、すなわち愛によってとどまることによって可能となる。したがって、つづく第九巻でも、神とは何かを問う前に、それを信じる可能性の条件として、私たちの精神における「愛」とは何かが語られるだろう。神と「等しくはないが似像である人間」(IX.2) について語ることが宣言され、彼は次のように述べる。

「見よ、私はこのことを探求しているのだ。私があるものを愛するとき、愛する私と、私が愛するものと、愛そのものの三つが存在する。」(IX.2)

人が何らかのものを愛する時、すでに「愛するもの」「愛されるもの」「愛(それ自体)」という三つの存在者が、私たちの精神のうちに現れることになる。神の三位一体の似像がはじめて姿を現しはじめるのは、ひとが自らの正しい意志、すなわち愛を省みるときなのである。こうして、アウグスティヌスは「それでは、三位一体はどこにあるのだろうか」と問うたあと、「わたしたち自身の精神のうちに神の似像をみよ」と述べるのである(IX.2)。

精神の現前（第十卷）

神の三位一体を人間は「鏡をとおして謎において」しか見ることができないのだから、物体を知覚するような形でその本質を問うことはできない。そこから、前段で述べたように、アウグスティヌスは私たち自身の存在がそれに負っている神へと正しく意志を向けることこそが、神を知ることの条件であると考えた。であるから、神の本質を明らかにする際に、私たち自身の精神のあり方こそが問われることになったのである。哲学者のチャールズ・テイラーが述べたように、アウグスティヌスによって提示された「道徳的源泉に関する一つの根本的に新しい教説」は「高次のものへの道は内面を通過する」と考えた点にある（『自我の源泉』、一六五頁）。神の存在の把握は、人が内省することで可能となるのだ。

では、そのような自己の内なる精神を理解することは、そもそもいかにして可能なのだろうか。第十卷で語られるその手続きは、よく指摘されるように、後にデカルトが『省察』において「考えるもの」の存在を示す手つきと極めて似ている。

「精神は自己を知ろうと尋ねるとき、尋ねるものとしての自己をすでに知っている。こうして、精神はすでに自己を知っているのである。それゆえ、精神は自己を知らないものとしての自己を知っている限り自己を知っているのであるから、自己を全く知らないということはないのである。」(X4)

感覚において受容されたもの、あるいはその感覚を通して現れる世界の存在が疑わしいとしても、そのように問い

尋ねる自己が存在することは確かである。何かを疑うことが、その疑う当の主体の存在を否定し難いものとして示すからである。ただし、注意されなければならないのは、デカルトにおいて自己を知る試みは、普遍的学知の基礎を探究するためであったのに対して、アウグスティヌスにおいては神を享受するための生のあり方の探究が目的であったことである。

精神の存在が確認されると、次にその精神がいかなる本質を持っているかが問われるだろう。アウグスティヌスは精神を物的なものと同一視する見解を否定する。「ある人々は心がアトムと呼ばれる微細で不可分の小物体の集合と凝縮によって成り立っていると信じた。ある人々は空気が、ある人々は火がその実体である」と考えたという(X7)。このような物体あるいは元素の働きとして精神がとらえられた場合、「魂は可死的なもの」としか考えられない(X7)。ひとが精神を物的なものと安易に同一視してしまうのは、「物的な表象なしにあるものを思考するように命じられた場合、そういうものは全く存在しない」と思うからだという(X7)。だが、私たちが自らの精神へと眼を向ける時、そのような物的なものやそれらの表象像を介さずとも「精神自身ほど精神に現在しているもの」はないことを自覚するのである(X7)。

強調すべきことは、自己の内なる精神へと立ちかえることが必要となるのは、神を享受することの可能性が、非物的な精神の現前によって私たちに示されるからである。アウグスティヌスにとって、ひとが自己の精神を享受するかぎりで、それとは別の非物的なものも悦びの対象として所有しうることの道筋がはじめて開かれるのである。

では、彼は精神をどのような本質として語るのだろうか。そこで述べられるのは、精神の内なるはたらきであり、それは「記憶」「知解(理解)」「意志」である。これら三者の存在を疑うことはできない。「なぜなら、疑うならば生きており、疑うならばなぜ疑うかを記憶しており、疑うならば疑っているそのことを知解しており、また疑う以上、

確実でありたいと欲するからである」(X10)。さらに彼は次のように述べる。

「精神は自分が生き、記憶し、知解し、意志することを考えるのであるが、これは……内的であって真実なもの、想像されたのではないものの現前によってなのである。」(X10)

「知解」「記憶」「意志」という精神のはたらきが神の三位一体の論述の過程で導入されることは、三位一体についてのアウグスティヌスの心理的解釈と表現されることもある。だが、問題なのは、なぜ彼が神をどのように人間の精神とともに語ったかである。彼は『三位一体論』の書き出しで、「魂の本性」にしたがって神観念を得ようとすることは端的に誤りであると宣言するところからこの書物を始めていた。それを考慮に入れると、彼がここで試みているのは、単に私たちの魂あるいは精神のなんらかの本質にしたがって、神を理解していることではないのである。アウグスティヌスは、非物体的な精神を人間が現存するものとして享受していることを明らかにしたうえで、精神と神とが非物体的な現実として類似したあり方をしていくかぎり、神の存在も類比的に語ろうとしているのである。

「内なる人」と古代的円環の否定(第十二卷)

人間の内なる「精神」の存在は、第十二巻で、使徒パウロが唱えた「内なる人」という言葉と共にさらに考察が加えられていく。人間の身体的な部分、あるいは感覚的な部分は動物と異ならない。そのような人間の動物的な側面は「外なる人」と形容される。それに対して、私たちの「内なる人」の側面、すなわち「私たちを知性的で不変の真理に固着させる精神の理性的実体」(XII.3)こそが「神の似像」であると規定される(XII.7)。パウロの文言を敷衍し

つつ、アウグスティヌスは、次のように述べる。

「私たちが私たちの精神の霊において新たにされ、創造者の似像に従って神の知識において新しくされる新しい人であるならば、疑いもなく人間は、身体に関してでなく、……神を知ることのできる理性的精神に関して、創造者の似像に従って創られたのである。」(XII7)

身体的なものあるいは物的なものは「時間的なもの」であり、精神が自らを差し向けるのは「永遠的なもの」である。それゆえ、彼は「時間的な事物を正しく使用する場合には、眼を永遠的なものに向けなければならぬのである。私たちは到達すべき永遠のものに観想によって固着しつつ、時間的なものを通り過ぎるのである」(XII13)ともいう。ここでは〈使用〉と〈享受〉の対に、「時間的なもの」と「永遠的なもの」の対が重ね合わされている。〈使用〉の対象でしかない時間的なものに対して、永遠的なものを〈享受〉する可能性があらためて問われているのである。だが、ここでの「永遠的なもの」の正体は、もはや古代の哲学者たちが述べたものとは異質なものと転じていることを私たちは注視する必要がある。そこで注意が向けられるべきなのは、彼のプラトンにたいする批判である。

プラトンは、不変の真実在の世界が存在すると考え、そこに魂が由来し、またそこへと回帰することを魂の不死性と解釈していた。たしかに、アウグスティヌスも自身の精神のうちにある不変的形象への固着を述べるかぎりで、大枠としてはプラトンのな枠組みに従っていることは否定できない。だが、彼は魂が輪廻転生を円環的に繰り返して、ひとの魂がすでに真実在を知っているというプラトンの教説を否定する。彼によれば、もし私たちがすでに不変的な知識にどこかで与っているのであれば、ひとは誰でも幾何学者になることができるはずである。もちろん、そのような

ことは現実的には起こりえない。このように推論したあと、アウグスティヌスはプラトンとは異なる角度から私たちの精神においてあるものの不変性を論じてみせるのである。

「それゆえ、こういうべきである。知性的精神の本性は創造者の計画により、本性の秩序において知性的な事物に結合されており、それらの真理を独特な非物体的な光のなかで見えるように作られている。」(XII.15)

ここで重要なのは、単に不変的なイデアの教説から神による創造の話へと、すなわち「哲学」から「神学」へと話の主眼が変わったことではない。アウグスティヌスにとって、永遠性がもはや古代の輪廻転生的な円環とともに表象されなくなったということが意識される必要があるのだ。この世の時間は、彼にとって、創造と終末によって区切られた直線的なものであった。それとは異なる永遠性あるいは不変性があるとすれば、それは天の動きにも比せられる円環的なものとしてではなく、神による創造と救済という別の時間経験によって私たちにもたらされるものしかなかったのである。

幸福論と不死性(第十三卷)

古代的な哲学への批判は、第十三巻で展開される幸福論とそれと結びついた不死性にかんする議論において、より顕著に見出される。古代の倫理的言説のうちで繰り返されるように、すべての人は幸福を欲しているが、そこで何が幸福であるか見なされるかは人によって異なっている。それは実に不思議な事態である。「もし誰もが「幸福を」知っているならば、ある人は幸福を精神の徳に、ある人は身体の快に、ある人はその両方に、またある人はこれに、ある

人はあれにと思うことはない」と思われるからだ (XIII.4)。では、そのような不思議さがあるならば、「すべての人が幸福に生きたいと欲することはまったく真であり確実であると私たちが考えた」こと自体が間違っていたのだろうか (XIII.4)。それなら、ひとが幸福を求めているという表現は、単に自分が喜ぶものを欲しているという言い換えに過ぎないと考えてみたらどうだろうか。このような見解に対して、アウグスティヌスは、キケロの見解に依拠しつつ批判的に対峙する。キケロは「自分が欲する通りに生きるものは皆幸福である」という考えは誤りであると述べたという。なぜなら、このローマの弁論家によれば「ふさわしくないものを欲すること自体が全く悲惨な事態」だからである (XIII.5)。キケロの見解に従いつつ、アウグスティヌスも、人が対象としてふさわしくないものを欲し、それを得ているだけであるならば、そのことは真の幸福とはいえないと主張する。

このような主張のあと、アウグスティヌスはいささか唐突に、私たちが幸福を欲するという事実から「すべての人は幸福な生を知っている」ことも真であると述べる (XIII.5)。だが、なぜ幸福を求めていることが、幸福な生を端的に知っていることを意味するのだろうか。

アウグスティヌスの議論をもう少し追うと、さらに彼は「ところで、欲するものを所有する人が皆、必ずしも幸福ではないにせよ、全ての幸福な人は欲するものを所有している」(XIII.5)とも記している。ここで前提になっている論理も、やはり〈使用〉と〈享受〉なのである。いま述べたことを次の引用部と比較してみてほしい。

「使用とはあるものを意志の権能の中に置くことであり、享受とは単に喜びを期待してではなく、すでにあるものを喜びをもって用いることである。それゆえ、享受する人はみな使用するのである。……けれども、使用する

人が皆享受するのではない。」(XII)

この世界は使用の対象である道具的な存在者から構成されている。それらは「何かのため」に存在し、人間の意志によって用いられる。それら道具的存在者に対して、自己の存在が由来するところの神のみがアウグスティヌスにとって享受の対象であり、そのような神を享受する場所にとどまることこそが「幸福」なのである。神へと意志的に自己を投げ出し、それを享受するのであれば、その者はすでに幸福であり、逆に言えば道具的な存在者をいくら手元に有し、それを使用したとしても、それだけでは幸福には至らないのである。

ただし、幸福が神の享受そのものであるならば、私たちが単なる死すべき存在者として神を「鏡をとおして謎において」しか見ることができない場合、そのような幸福は人間の力だけではもたらされないことになる。そこでアウグスティヌスは、次のように述べる。

「もし彼が幸福であれば、彼の欲することは全て起り得よう。彼は起り得ないことを欲していないからである。しかし、このようなことはこの可死的な生のものではない。それは不死が存在するときでなければ存在しないだろう。……幸福は不死なしにはありえないからである。」(XIII.7)

神を享受すること、そして幸福であることは、私たちが何らかの形で不死へと与ることによって可能になるのである。だが、それはいかにして可能となるのか。

この不死性の問題をうけて、アウグスティヌスは古代的な「魂の不死」の思想に再度向き合う。ただし、彼によれば、古代の哲学者たちは「魂にとって永続する幸福な生を見出したのではない」という(XIII.6)。なぜなら、魂の不

死性が魂の輪廻転生を意味するのであれば、それは「魂が幸福を得たのち、再びこの世の悲惨に戻るということ」でしかないからである。アウグスティヌスの「不死」の概念は古代的円環の論理からすでに離脱している。終末に臨む存在者である人間は、神を信仰によって享受すること、その救済の只中における「時が縮んでしまっている」（パウロ）経験の中で不死に与るのである。

「私たちの信仰は、人間の論議によってではなく神的權威にもとづいて、魂と身体からなる人間全体が不死のものとなり、それゆえ真に幸福になることを約束する。」(XIII.9)

アウグスティヌスにとつて問題だったのは、もはや単なる「魂」の不死性ではなかった。魂に加えて身体の不死性も問われている。ここにその後の西洋の思想を大きく規定していく人間本性にかんする根本的洞察がある。古代ギリシア的な哲学では、肉体は否定されるもの、あるいは否定しないとしても理性によって支配されるべきものにすぎなかった。だが、アウグスティヌスは身体も含めた人間の個的な存在者性（ペルソナ）を人間の本質と捉えていくのである。そして、そのように人間の身体性を人間の本質へと組み込む際の議論の掛け金となっていたのは、死から身体と共に蘇ったキリストであった。

「この信仰は、肉において死者のなから甦ってもはや死ぬことのないキリストの中に確実な根拠をもっている。」
(XIII.20)

後の時代にライプニッツは『弁神論』のなかで「人間の不死性ということでは理解されているのは、単に魂が存続す

るということだけではなく、人格性が存続することでもある」と述べた。もはや不死性は魂の問題に限定されなかった。アウグスティヌスの三位一体理解を通して、人間存在は、それ自身が負い目をもつ神へと向かって自己を差し向ける内省的かつ意志的な存在者として自らを規定していくことになるのである。

※本稿で言及したライプニッツのテクストについては三浦隼暉氏（東京大学大学院）からご教示を受けた。ここに記して感謝を申し上げたい。

主な引用・参考文献

- ・アウグスティヌス『三位一体論』（泉治典訳、教文館、二〇〇四年）。「本稿の『三位一体論』の引用は基本的にこの邦訳に基づいているが、文脈によって一部訳を変更した。」
- ・アウグスティヌス『キリスト教の教え』（加藤武訳、教文館、一九八八年）。
- ・ピーター・ブラウン『アウグスティヌス（上・下）』（出村和彦訳、教文館、二〇〇四年）。「アウグスティヌスの生涯や思想形成を知る際に、まず最初に手に取るべき著作。」
- ・中川純男『存在と知』（創文社、二〇〇五年）。「アウグスティヌスの「魂の不死」と「幸福」の思想にかんする卓越した考察がある。ただし、中川がプラトンおよびプロティノスの哲学の系譜からアウグスティヌスの思想を理解しようとするのに対して、本稿で私は「使用」と「享受」の理解の点から接近を試みた。」
- ・チャールズ・テイラー『自我の源泉 近代的アイデンティティの形成』（下川潔・桜井徹・田中智彦訳、名古屋大学出版会、二〇一〇年）。「アウグスティヌスに西欧思想の決定的な転回を見て取り、その帰趨を追跡する名著。精神の不死性の問題が「神の死」以前と以後とでいかなる変化を遂げたのかを考える点で、今後幾度も立ち戻る著作になるだろう。」
- ・オスカー・クルマン『靈魂の不滅か死者の復活か』（岸千年・間垣洋助訳、聖文舎、一九六六年）。「パンフレットのような薄さながら、

古代ギリシア的な魂の不死論とキリスト教的伝統におけるペルソナとしての人間の不死論の相違に注意を促す好著。」

・折口ふみ『個の誕生 キリスト教教理をつくった人々』（岩波書店、一九九六年）。「神の三位一体を問うことはいったい何を意味するのか。古代末期の神学論争と中世および現代の思想の双方を視野に入れながらペルソナの意味を考察した名著。」

・小沢隆之「アウグスティヌス『三位一体論』における精神の自己知」（『中世哲学研究』第三十八号、二〇一九年）。「『三位一体論』における「精神」や「自己知」の意味を解き明かす卓越した論考。」

・カール・バルト『知解を求める信仰 アンセルムスの神の存在証明』（吉永正義訳、二〇一五年）。「信」と人は簡単にいう。だが、それは神と人間とのいかなる関係を述べたものなのだろうか。」

・G. W. F. ヘーゲル『精神現象学（上・下）』（熊野純彦訳、ちくま学芸文庫、二〇一八年）。「キリストの受肉の問題をヘーゲルは重視し、キリストを「自己意識」すなわち欲望の主体として描きだす。」

・マルティン・ハイデガー『存在と時間（全四巻）』（熊野純彦訳、岩波文庫、二〇一三年）。「現代における最もアウグスティヌス的な著作である。特にこの後半部は『三位一体論』のかなり正確なパラフレーズになっているように思われる。」