

アウグスティヌスを理解する

——心の「三位一体」をめぐるペトルス・アウレオリの哲学——

横 田 蔵 人

はじめに

聖書の人間理解によれば人間とは「神の像」である。西方世界において、この教理の解釈は教父アウグスティヌスの『三位一体論』の強い影響下にあった。これによれば「三位一体」なる神の「像」であるという性格が第一に認められるのは人間の理性的な心においてであり¹⁾、そこには神と類比的な「三位一体」の構造が恒久的な本性としてそなわっているのだとされた。西洋中世が常に聖書を後背に置く以上、その哲学は常にどこかで聖書の人間観を咀嚼する試みであり、また「三位一体」に関するアウグスティヌスの教説を理解する試みであった。逆もまた真である。中世の神学者たちは『三位一体論』をできるかぎり分析的に理解しようとする。そのために用いられたのは当時最も強力な知的装置であったアリストテレス哲学の用語と枠組であった。このような装置を用いた分析は、原典となる思想を歪め、矮小化するものだと見えるかもしれない。けれども、こうした折衷的解釈は、異質な思想どうしの摺擦を通じて、新しい時代の思考を育む母体となったのだとも言えるだろう。

それでは、中世の哲学とアウグスティヌスとの間に歪曲もしくは離反があるのだとしたら、それはどこにあるのか。哲学史家アラン・ド・リベラは次のような整理を行っている。アウグスティヌスの『三位一体論』によれば、人間の心には「精神・知・愛 (mens, notitia, amor)」もしくは「記憶・知解・意志 (memoria, intelligentia, voluntas)」と呼ば

1) 以下、英語「mind」を念頭に置きつつ、人間の精神構造のとりわけ理性的な側面を指して「心」という日本語を用いる。この語を用いるのはその中立性と曖昧さのゆえである。

れる三要素からなる、ある種の三位一体がある。これらの諸要素は、神の三位格に類比した相互関係をもち、それぞれ「三つ」でありながら「一つの実体 (una substantia)」であると言われることができる。ド・リベラによれば、このような主張に見られる『三位一体論』の心の理解と、中世の主流をなす心の理解とは、たがいに大きく異なった立場を採用している²⁾。

1. 『三位一体論』の心の理解は、東方神学のペルソナ論の用語を用いて「ペリコーレーシス = 相互内在的モデル (le modèle périchorétique)」と形容されることができる。このモデルにおいて、人間の心は「共実体性 (consubstantialité)」をもち「相互に内在する (circumincension)」ような諸要素からなる動的な構造体だと見なされる。
2. 他方、中世の心の理解は「属性説 (l'attributivisme)」と呼ばれることができる。これはアリストテレスの『カテゴリー論』の存在論を人間の心に適用可能だと認めた結果である。このとき、人間の心は「基体 (subiectum)」と「属性」あるいは「偶有性 (accidentia)」からなる合成体であると見なされる³⁾。

両者の違いは人間の心を構成する諸要素のうちに基体とそれに従属する偶有性という『カテゴリー論』の区別を認めるか否かにある。心は基体なのであるかという問いに対して、アウグスティヌスの答えは「否」であり、中世の答えは「然り」であるだろう⁴⁾。

本論文は、ド・リベラの整理を基本的に受け入れた上で、その肉付けを行うことを意図する。そのために中世における「属性説」の考え方、

2) A. de Libera, *Archeologie du sujet*, t. 1, 2007, Vrin; *id.*, "Sujet," B. Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil, 2004, 1233-1253.

3) ここで言う「偶有性」や「属性」とは個別者としての性質のことである。「属性説」という言葉は、ふつう、唯物論のうち心を物体の属性や性質であると考える立場を指す。本論では誤解の余地がないと考え、特に区別をしない。

4) ド・リベラは、前者のモデルが後者のモデルに置き換えられたという歴史的事実を示し、これを人間の心だけが特権的な「主体 (subiectum)」であると考える近代的な心の哲学へとつながる重要な一段階として位置づける。この大きな見直しに対する評価は筆者の能力を超えている。

すなわち人間の心をアリストテレスの『カテゴリー論』で理解しようとする動向に反対し、中世の枠内で『三位一体論』的なモデルを復元しようとしたユニークな企ての例として、14世紀のフランシスコ会士ペトルス・アウレオリ（Petrus Aureoli, ca. 1280-1322）のアウグスティヌス解釈を紹介したい。

1 問題の歴史

最初に、アウグスティヌスの『三位一体論』に「属性説」が読み込まれた過程の略図を示しておきたい⁵⁾。中世の神学部における「神の像」としての人間の心をめぐる議論は⁶⁾、教科書であるペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』を出発点にする。まず気がつくのは、第1巻第3区分第2部に見られるように、ロンバルドゥスが「精神・知・愛」あるいは「記憶・知解・意志」というアウグスティヌスの用語を次のように注解していることである。すなわち、ここで言う「精神」とは魂の霊的な非物体的な本質（*essentia spiritualis et incorporea*）であり、また「記憶、知解、愛」とはこの本質の本性的な固有性ないし諸能力（*naturales proprietates seu vires*）である。これらは互いに種類が異なり、それゆえ真に「ひとつの実体」ではない。では、アウグスティヌスはどのようにこれらが「ひとつの実体」だと言ったのか？——ロンバルドゥスによれば、固有性ないし諸力が魂に内在するのは偶有性が基体に（*sicut accidentia in subiectis*）というしかたではなくて、むしろ魂ないし精神に実体的に内在する（*in ipsa anima vel mente substantialiter existunt*）というしかただからであり、そのかぎりではこれらはひとつだと「言われる」からであるのだ。

ここで興味深いのは、ロンバルドゥスの説明の中身よりも、むしろ彼が上のような説明の典拠に『三位一体論』の次の一節を引証していることである。曖昧さを残すために敢えてラテン語のまま引用する。

5) ド・リベラが重視するアヴェロエス主義をめぐる論争はここでの考察から除く。
Cf. A. de Libera, "Augustin critique d'Averroès. Deux modèles du sujet au Moyen Âge." M. C. Paccio et J. F. Meirinhos (eds), *Intellect et Imagination dans la philosophie médiévale*, Brepols, 2006, 203-246.

6) 12世紀までの「神の像」論に関しては、S. Otto, *Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts*, Aschendorff, 1963.

[H] aec [tria scil. mens, notitia, amor] in anima exsistere et tamquam inuoluta euolui ut sentiantur et dinumerentur substantialiter uel, ut ita dicam, essentialiter, non tamquam in subiecto ut color aut figura in corpore aut ulla alia qualitas aut quantitas. (*De Trinitate*, IX, iv, 5.)

アウグスティヌスはこの箇所では「三つ」のものが「たがいが内含しかつ展開する (inuoluta euolui)」ような存在を有しており、それが「基体+偶有性」とはまったく異なるものであることを、はっきりと述べている。実際、ここで使われた「実体的に、あるいは言うならば、本質的に」という副詞は「三つ」のものがいずれも「実体」つまり「自存するもの (subsistentia)」であり、基体に依存するような存在をもたないことを際立たせるための語句である。他方、ロンバルドゥスでは、この副詞はあくまで「基体+属性」モデルの内部で「内在する」ことの様式を限定するものだと読まれている⁷⁾。つまり「諸力」は基体に不可分なしかたで内在する「固有性」なのだ、と。これに対して『三位一体論』は「基体」という語句を物質世界を超えたものについて用いることは一度もない⁸⁾。また、アウグスティヌスは『ソリロキア』から『魂の不死』を経由して『三位一体論』に至る思想の変遷のなかで、一度は受け入れた「基体+偶有性」の存在論を徐々に超克していったと考えられる⁹⁾。それゆえロンバルドゥスは、自らの考えとは正反対の意図をもったテキストを「基体+そこに実体的に内在するもの」という図式の正当性を保証する典拠として参照していることになる。だが、この読解は以後、長く引き継がれてゆくことになる。

7) 当該テキストの読解については、下記の口頭発表に基づく論文を別途発表したい。横田蔵人、「アウグスティヌスを逆から読む——『三位一体論』における実体の相互内在について」第128回教父研究会、2009年6月27日、聖心女子大学。

8) Cf. *De Trinit.* X, x, 15; VII, v, 10; *Confess.* IV, vi, 29. Cf. J. Pepin, “Le tout et les parties dans la connaissance de la mens par elle-même (De Trin. X 3, 5-4, 6),” J. Brachtendorf (ed.), *Gott und Sein Bild*, Schöningh, 2000, 105-126. *De Trinit.* V, iv, 5 や *Contra Iulianum* V, xiv, 51 は、アウグスティヌスの『カテゴリー論』や『イサゴゲー』についての知識を示唆している。彼は「基体」等の語を不用意に用いているのではないと思われる。なお「基体に内在するもの」の身分を物体世界に限る使用法は、プロティノスに見られる。Cf. Plotinus, *Enn.* VI, 1-3.

9) Cf. A. de Libera, *Archéologie du sujet*, ch. 3.

13世紀前半には種々の『命題集注解』が書かれ始める。上掲の問題については¹⁰⁾、オセールのギョームの『黄金大全』（第2巻10論考3章）や、ハールズのアレクサンダーの『命題集注解』（第1巻第3区分46節-49節）は当該の「三つ」を「魂の本質+二つの能力」として分析するロンバルドゥスの解釈を採用し、前者を後者の基体だと見なす。大学監督フィリップの『善についての大全』や¹¹⁾、オーヴェルニュのギョームの『三位一体論』26章はこれに反対し、人間の理性的魂があくまで「一つの実体」であることを強調している¹²⁾。彼らによれば、問題の「三つ」のものの区別は同一の「本質」が異なる諸活動や諸対象に対する異なる諸関係のもとで与えられた名前の区別なのである¹³⁾。彼らは心の統一性のために、三性の方を犠牲にするのだ。

2 トマス・アクィナス

続く、13世紀後半から14世紀前半にかけての状況は複雑で、簡単な要約は困難である。そこで、ド・リベラによってスコラ哲学の「属性説」の確立に「決定的な役割を果たした」とされ、また後で紹介するアウレオリの主要な批判対象と想定されるトマス・アクィナスの主張を大筋のところで復習しておきたい¹⁴⁾。トマスは『三位一体論』が述べる

10) Cf. O. Lottin, "L'identité de l'âme et de ses facultés avant saint Thomas d'Aquin," id., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, I, Louvain-Gembloux, 1942, 483-502; P. Künzle, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1956.

11) ed. Nicolai Wicki, t. 1, 252, 86-95.

12) フィリップらは『三位一体論』の心の哲学がヨハネス・ダマスケウスの『正当信仰論』の用語でペルソナの「相互内在 (*perichoresis*, *circumincessio*/*insestio*)」と呼ばれる考え方に近く、東方教父と歴史的な共通土壌をもつことを直感している。こうした考えはボナヴェントゥラに受け継がれるが、優勢にはならなかった。

13) 固有に「神の像」についてでない場面でも、このような主張をする論者は少なくない。Cf. Anon., *Summa Duacensis*, De anima, I, s. 2, d. 1, tr. 2, 22-23; Guillelmus de Alvernia, *De anima*, c. 3, pars 6; Roger Bacon, *Communium Naturalium*, IV, d. 3, c. 5. この立場は、キルワードビーやガンのヘンリクスに受け継がれる。Kilwardby, "De Traktat des Robert Kilwardby. De Imagine et Vestigio Trinitatis," ed. F. Stegmüller, 368-9; Henricus Gandavensis, *Quodlibet*, III, q. 14. しかし、ロンバルドゥスに反対する論を採ることは直ちに「属性説」の不採用を意味するのではない。

14) Cf. E. Booth, "Saint Thomas Aquinas's Critique of Saint Augustine's Conception of the Image of God in the Human Soul," J. Brachtendorf (ed.), *op. cit.*, 219-239.

「神の像」は第一には魂の諸々の「活動 (actus)」に即して、また諸々の能力が活動の原理である限りで二次的には「能力 (potentia)」に即してであると規定する¹⁵⁾。「記憶・知解・意志」という組み合わせが最も本来的な「神の像」だとされるが¹⁶⁾、ここでの「記憶」とは知識や愛の「所有態的な保持 (habitualis retentio)」を意味し、また「知解」と「意志」とは、知性と意志の「活動」を意味すると解釈される¹⁷⁾。他方、「精神・知・愛」は、魂の「本質」と、そこから流出する二つの「能力」というロンバルドゥスの組み合わせを指す¹⁸⁾。トマスによれば、魂の「能力」は魂の「本質」から流出する「固有性 (proprietas)」である。「固有性」とは魂を基体として魂に内在するような「偶有性 (accidentia)」の一種であり、またアリストテレスの『カテゴリー論』に言う「性質 (qualitas)」の第二種に属するものである¹⁹⁾。また「活動が基体とするものを、能力もまた基体とする」のだから、知性や意志の「活動」も²⁰⁾、さらに「知識の所有態」も「可知的形象」も²¹⁾、あるいはまた知性認識の結果として形成される「ウェルブム」あるいは「コンセプト」も²²⁾、魂を基体として魂に内在するものである²³⁾。以上のように、トマスの考える人間の心の構成要素はすべて「魂という基体／魂を基体として魂に内在するもの」からなると言える。微妙な言い回しで語られているものの、トマスは心の三昧一体性の理解に「基体+偶有性」モデルを用いている。

トマスがこのような立場を取る大きな理由のひとつは、能力や活動を本質と同一視した場合に帰結する「我々の知性は常に現実態にある」と

15) Cf. *ST I*, q. 93, a. 7, c. Cf. D. J. Merriell, *To The Image of The Trinity. A Study in The Development of Aquinas's Teaching*, PIMS, 1990. トマスは「像」の性格を「活動」ではなく「力」に置いた点でロンバルドゥスを批判している。Cf. *ST I*, q. 79, a. 7, ad 1; q. 93, a. 7, ad 3; *Lect. rom.*, I, d. 3, q. 3, a. 2, ad 2. *pace* Bonaventura, *Sent.* I, d. 3, pars 2, a. 2, q. 1, resp.

16) *ST I*, q. 93, a. 7, ad 2.

17) *ST I*, q. 79, a. 7, ad 1; q. 93, a. 7, ad 3.

18) *ST I*, q. 77, a. 1.

19) Cf. *ST I*, q. 77, a. 1, ad 5; *Sent.* I, d. 3, q. 4, a. 2, c.; 4, c.; *De spirit. creat.*, a. 11, c.

20) Cf. *ST I*, q. 77, a. 1, c.; q. 87, a. 4, c.; *De ente*, c. 6; *Ad hebraeos*, c. 11, lect. 1; *Lect. rom.*, I, d. 3, q. 4, a. 2, c.; *De spirit. creat.*, a. 4 ad 3.

21) Cf. *SCG II*, c. 73, n. 1508; *ibid.*, c. 75, n. 1553; *Quodl.*, q. 7, a. 4.

22) Cf. *Super Ioan.*, c. 1, lect. 1; *De pot.*, q. 9, a. 5, c.; *De verit.*, q. 4, a. 2, ad 3.

23) Cf. *Responsio de 108 articulis*, q. 1; *Sent.* I, d. 2, q. 1, a. 3, c.

いう想定を、日常経験に基づいて、また、純粹現実態ならぬ被造物のありさまに基づいて否定することにあると思われる²⁴⁾。ガンのヘンリクスやフライブルクのディートリヒら、新プラトン主義的な傾向を強く見せる神学者は、主にこのような点でトマス説を批判してゆく。だが、論理的な明晰さを好んだ14世紀前半の大勢はトマスと同様な「属性説」に傾く。そこでは瑣末でテクニカルな問題が盛んに分析されたが、こうした分析はいずれも、人間の心を『カテゴリー論』の「基体に内在するもの／しないもの」という体系の中に包摂しようとする時代の方向性を色濃く示していると言える。

3 ペトルス・アウレオリの企て

私たちの哲学者アウレオリは主著『命題集注解』第1巻第3区分14問で「神の像」の問題を取り上げ、トマスのようなタイプのアウグスティヌス解釈を批判している²⁵⁾。第一に、彼はロンバルドゥスの示した『三位一体論』第9巻4章の一説を取り上げ、アウグスティヌスの「神の像」の理解を「基体+基体に内在するもの」というモデルで分析することは教父の意図をねじ曲げていると指摘する。第二に、アウレオリは『三位一体論』が自己認識という特別な種類の認識の重要性を強調していることを再確認する²⁶⁾。こうして、アウレオリは『三位一体論』の言

24) Cf. *ST I*, q. 77, a. 1, c. Cf. K. Emery, Jr. "The Image of God Deep in the Mind," J. A. Aertsen *et al.* (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277*, de Gruyter, 2001, 59-124; B. Mojsisch, "Dietrich von Freiberg - Ein origineller Rezipient der Mens-und Cogitatio-Theorie Augustins," J. Brachtendorf (ed.), *op. cit.*, 241-248; 山崎達也, 「ディートリヒにおける思弁神学と知性論」, 『慶應義塾大学日吉紀要 人文科学』, 23 (2008), 35-68. 少し異なる角度から魂の本質と活動に区別を認めない思想家にデュランドゥスがいる。Durandus de S. Porciano, *Sent.* 3rd. ed., I, d. 27, q. 2.

25) アウレオリについての参照は主に次のものに基づく。E. M. Buytaert (ed.), *Peter Aureoli Scriptum Super Primum Sententiarum*, 2 vols., St. Bonaventure, 1952-56. アウレオリの似像論に関する先行研究は、T. Suarez-Nani, "'Apparentia' und 'Egressus'. Ein Versuch über den Geist als Bild des trinitarischen Gottes nach Petrus Aureoli," *Philosophisches Jahrbuch*, 93 (1986), 39-60.

26) アウレオリと同時代の神学者でも「属性説」を採用する論者、例えば、スコトゥスやオッカムは「神の像」に関する「自己認識」の特権性を必ずしも重視しない。Scotus, *Ord. I*, d. 3, pars 4; Ockham, *Ord. I*, d. 3, q. 10. これに対してアウレオリは、精神の自分自身への現前という事例を「神の像」問題の中心に据える。これはボナヴェントゥラと共通する。Cf. Bonaventura, *Sent.* I, d. 3, pars 2, a. 2, q. 1. ad 1; q. 2, ad 2.

葉をそのまま肯定する道を探ろうとする。すなわち、アウグスティヌスの言うとおり、魂にそなわる三つのものは「ひとつの三重の実体 (una substantia triplicata)」でありながら、真に「三」だとされなければならない。

だが、同じものが同時に「三」でありかつ「一」であるということはいかにして可能なのか。また自己認識の問題はそこにどのように関係してくるのか。

この難問題を解決するために、アウレオリは彼独自の存在論を採用する。すなわち「現出存在」および「憧出存在」という二種類の「志向的な存在」の理論である。

4 現出存在 (esse apparens)

「志向的な存在」という用語は 13 世紀後半以後頻繁に用いられるが、アウレオリにおいてこの語は、あらゆる存在様態に対して中立的な「实在性 (realitas)」が、特に認識や意志のはたらきとの関連で有する「存在 (esse)」のことを指す。それは「实在性」が外界において有する「実在的な存在 (esse reale)」よりは弱い存在であるけれども、純粋な「無」ではない。

アウレオリの言う「現出存在 (esse apparens)」とは「志向的な存在」のうち、特に認識の対象が有する存在様態のことである²⁷⁾。アウレオリの考えでは、認識とは対象が「現出存在」という特殊な「存在」において認識者に現れることである。彼によれば、感覚認識であれ知性認識であれ、およそ認識の本質のうちには、当の認識の生成史、つまり、その認識がどのように成立したのかという記述は含まれない。したがって、13-14 世紀において一般的であったような因果的な説明は、認識の本質の定義からは排除される。というのも、認識の原因が「壁の中の絵」であれ、頭の中の脳であれ、脳の中の精気であれ、眼の中の輝く体液で

27) 「志向的な存在」に関しては紙幅の都合上、二つだけ文献をあげておく。Cf. K. H. Tachau, *Vision and Certitude in The Age of Ockham*, Brill, 1988; 横田藏人, 「錯覚と志向性の存在論——オッカムによるアウレオリ批判をめぐって——」, 『中世思想研究』, 50 (2008), 33-48. 包括的な文献目録は以下を参照。R. L. Friedman, *The Peter Auriol Homepage*, URL: <http://www.peterauriol.net/> このサイトは校定テキスト 'Electoric Scriptum' (以下, ES) を含む。

あれ、形象であれ、その他なんであれ」これらは認識という活動の本質それ自体にとっては無関係だからである²⁸⁾。また、心と外界の事物との間に何らかの因果性や、その他の関係が成立することも同様にまた無関係である²⁹⁾。アウレオリの考える認識の本質の定義とは、それが与えられるならば認識が十分に説明できることがらのことである。彼によれば、それは心が「現出するものとして現前するものを持つ (habere aliquid praesens per modum apparentis)」ことであり、この定義は覆蔽され、隠蔽されていたものが暗がりから白日のもと、開かれた眼差しに対して「現れ (apparet)」て「対象化される (obiicitur)」ことであると説明される³⁰⁾。こうした事態が成立するとき、その対象が有する「存在 (esse)」のありかた、つまり、現に認知対象になっているという「ありかた」が「現出存在 (esse apparens)」であるとされる。

以上の事柄をもう少し説明しよう。例えば、いま波間を飛ぶ海鳥が知覚されたとしよう。このときに生じた出来事は言語によって「海鳥が現れた」とか「海鳥が見えた」という文で表現される。この文が真であるとき、「現れた」という「述語」に対応する何ものかが世界の側にあるはずだ。それは何だろうか。

その何ものかは外界に存在する石や色や重さのような「実在的な存在 (esse reale)」を保有するものであるだろうか。すると、私によって「見られる」ことで、波間の海鳥に「実在的な存在」に関する変化がおり、海鳥において何かしらの実在性——例えば形態や色、重さのようなもの——の付加や除去が生じることになるだろう。だが、このような説明は直観に反する。それゆえ、問題の何ものかは「実在的な存在」の所持者ではない。

では「現れた」という述語に対応するものは実は「無」であり、これ

28) *Scriptum* I, dist. 35, pars. 1, a. 1 (ES, 8, 410-415).

29) アウレオリを含めてスコトゥスの影響を受けた論者においては、認識と対象との間の因果プロセスは認識にとって非本質的であると見なされる傾向がある。Cf. *Scriptum* I, d. 2, 10, n. 99; Scotus, *Ord.* I, d. 3, pars 3, q. 2, n. 481.

30) アウレオリにとって感覚、想像、知性認識という種別化は標準的なアリストテレス主義の考えかたとは異なり、質料性／非質料性、個別性／普遍性という対象の内的特性の差異ではない。むしろ同一の「対象」が与えられる際の「様態 (modus)」の差異であるとされる。ES, 8, 382-5.

らを用いた文をこれらを用いない文に書き直すことで、この述語を消去できるのだろうか。14 世紀によく用いられた消去方法は「名称付与 (denominatio)」の理論によるものであった³¹⁾。例えば、カエサルの肖像画が存在するとき「カエサルが描かれている (*Caesar est pictus*)」と述べたなら、その文は真である。つまり、世界のありさまを正しく反映している。ところが、この文を真にするために、述語「描かれている」に対応して、すでに故人である古代ローマの執政官本人に何かしらの実在な変化がおきる必要はない。実際、絵を描くことによる因果性が千年以上も過去に遡及し、カエサル本人に付随する性質や関係を変化させるというのは相当に奇妙な気がする。それゆえ、この文を真にするためには、カエサル本人には何も増減がなくてもかまわないと認め、ただ「絵 (pictura)」があるだけでよいとすればよい。つまり「カエサルが描かれている」という文が表現する内容は「カエサルの絵がある」という文が表現すること以上でも以下でもないのだと考えればよい。

これに対してアウレオリは「現れた」や「見えた」を「描かれた」と同じ種類の述語ではないと考える。実際、彼の考えでは、何かが「現れた」とか「見えた」という事態を構成するためには、単に絵や形象が心の中にあるだけでは不十分である。たしかに海鳥の形象が心の中にあるならば、心のなかの事物と実際の海鳥との間に類似性や因果性、あるいは模倣などといった関係が成り立つかもしれない。けれども、それだけではやはり海鳥は「見られて」はいない。というのも、こうした三人称的な関係がいくら成立したとしても、まさに当の事物それ自体が認識者に「意識的に (experimentaliter)」に与えられていなければ、認識は成立しないからである。対象が「現出するものとして現前する」ことこそが認識の定義なのであり、もしもこのような所与性を取り除くなら認識は成立しない。それゆえ、アウレオリによれば「海鳥が現れた」の述語に対応する何ものかは単なる「無」でもない。

したがって、「現れた」という述語は、海鳥について「実在的」ではないけれども単なる「無」でもないような存在のありかたを述語づけて

31) Cf. J. Pinborg, "Zum Begriff der Intentio Secunda, Radulphus Brito, Hervaeus Natalis und Petrus Aureoli in Discussion," *CIMAGL*, 13 (1974), 49-59; L. M. de Rijk, *Giraldus Odonis O. F. M. Opera philosophica*. Vol II, Brill, 2005.

いることになる。このとき当の対象に付加された中間的な存在様態をアウレオリは「現出存在 (esse apparens)」あるいはより一般的に「志向的な存在 (esse intentionale)」と呼ぶ³²⁾。

アウレオリによれば、認識が生じるとき、知性の作用と対象との間には二重の「関係 (habitus)」が成立する。第一の関係は「事物が志向的な存在のうちに産出される」という関係であり、第二の関係は、それによって「事物が誰かに現出する」という関係である³³⁾。第一の関係は因果関係の一種であり、このような因果関係の成立は認識それ自体の成立にとってあくまで下準備だと見なされる³⁴⁾。実際、アウレオリによれば「現れる」とか「見える」という動詞は「何かに対して」という未限定の斜格を「併意する語 (connotativum)」つまり、斜格に代入される何か限定されて、初めて意味をもつ語である。例えば「現れる (*apparens*)」という述語は「白い (*album*)」や「走る (*currens*)」のような述語とは異なり、実際には「*x*に現れる」という関数的な表現なのであり「*x*に」が限定されるまでは世界の具体的な出来事を表現することができない。逆に「見る」や「認識する」といった動詞も「白い」や「走る」のような述語とは異なり「*x*を見る」のように斜格を限定されなければ、世界の具体的な出来事を表現することができない。それゆえ、心のうちに何らかの活動や似姿や形象が生じるだけでは「見る」とか「認識する」という事態が生じるためにはいまだ不十分なのである。例えば「事物の形象が魂の中に存在する」や「しかじかの活動が魂の中に存在する」という文は言うなれば「シナプスの亢奮が脳の中にある」や「白さが雪の中にある」という文と同類である。「亢奮」や「白さ」が斜格の限定を必要としないように、「形象」や「活動」は斜格の限定を必要としない。それゆえ「海鳥の形象が魂のうちにある」と「私は海鳥を見ている」とは異なる事態を指している。前者の主語は心のなかの事物だけを意味するが、後者の述語は「活動」に加えて「現れている」ものを併意しているからである。アウレオリによれば、認識とは心の活動が「志向的な存在」をもった対象によって限定された事態を指すのである。

32) Cf. *Scriptum*, I, d. 3, q. 14, n. 56; d. 27, pars 2 (*ES*, 16, 593-603).

33) *Ibid.*, I, d. 3, q. 14, n. 31.

34) *Ibid.*, I, d. 35, pars 1, a. 1, prop. 5.

5 憧出存在 (esse egressum)

アウレオリによれば、認識だけではなく愛の活動もまた一種の「志向的な存在」を与える³⁵⁾。けれども、認識活動が「志向的な存在」を与えるのは認識される「客体」に対してであるが、愛の活動が「志向的な存在」を与えるのは愛する「主体」に対してであるという点でちがいがあ
る。アウレオリによれば、愛とは「愛するものが愛されたものへと精神的に刻印され、合一される」ような活動であるとされる。愛するものは愛によって「自分自身を、愛されたもののうちに刻印し、愛されたものにまで運び、また睦みあう」のである。このとき、愛するものは魂の本来の在りどころである肉体を離れて愛される対象へと発出する。あるいは、愛するものは自らの魂を対象に贈与する³⁶⁾。しかるに、魂が実在的に発出し、身体から切り離されたとしたら、肉体は死んでしまうだろう。それゆえ、このような発出や贈与が「実在的な」ものであることはできない。では、こうした発出は単なる比喩であると言うべきだろうか。アウレオリは、このような言い方は「経験 (experientia)」に反している
と考える。それゆえ、愛する主体は愛によって対象へと「志向的に」発出するのである。このような発出の存在様態を指す用語が「憧出存在 (esse egressum)」である。

この発出が単なる比喩でないことを示すために、アウレオリは「一般に広く流布した表現は経験についての真理を示す」と考える。例えば、愛するものが相手に心奪われて「心が身に添わない」と言われたり、あるいは「愛するものは愛されたものに姿を変える」とか「魂の真の在り処は、それが生かすところ [身体] ではなくて、むしろ愛するところ [愛の相手] である」といった表現である。これらの表現は神秘思想家たちから採られたものであり³⁷⁾、例えば、聖ヴィクトールのフォーゴーや³⁸⁾、ベルナルドゥス、ボナヴェントゥラに類似の表現が見られる³⁹⁾。

35) Ibid., I, d. 3, q. 14, n. 33.

36) Cf. ibid., I, d. 10, a. 3 (ES, 8, 427-430).

37) Cf. J. Orcibal, "Une formule de l'amour extatique de Platon à Saint Jean de la Croix et au cardinal de Berulle," *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Vrin, 1959, 447-463.

38) *Comm. in hierarchiam coelestem*, PL 175, 1037D; *Soliloq. de arrha animae* (PL176, 954B-C).

このような愛の表現に関するスコラ学者たちの解釈は、しばしばその意味を弱める傾向がある。例えば、ボナヴェントゥラによれば、この種の表現は、魂が対象との同形性を獲得することを言う⁴⁰⁾。愛の活動は意志を「基体」とする偶有性であり、それゆえ「私から離脱する」わけではない⁴¹⁾。あるいは、トマスも同様である。このような表現は「類同化 (assimilatio)」を通じた対象への「同形性 (conformitas)」の獲得を言うのである⁴²⁾。トマスによれば、愛されたものとの「合一」と言われている現象は、本来的には「感情における一致 (unio secundum coaptationem affectus)」なのである⁴³⁾。

これに対して、アウレオリは愛の実体験を重視する。愛は自らが他所へ「運びさらされる (fertur)」あるいは「衝き動かされる (impulsus)」ような経験である。また何らかの「重さ (pondus)」や「傾き (inclinatio)」を伴う運動である⁴⁴⁾。こうした「経験 (experientia)」は錯覚であり、単に身体内部の血のめぐりを感覚しているにすぎないという批判に対して、アウレオリは次のように答える。身体の動きと心の動きの間には平行性があり、前者は後者に従う。ところで、愛の経験においては、血液が流動化して心臓の外へあふれ出し、心臓が愛されたものへとむけて血液を放出する。身体は相手に向けて溜め息をつき、眼差しを向け、唇を差し出す。それゆえ、このような一連の身体の動きは、相手に向かう心の動きに従う⁴⁵⁾。けれども、魂自身が「実在的に」身体の外へ離脱

39) Bernardus, *De praecepto et dispensatione* (PL 182, c. 20, n. 60); Bonaventura, *Soliloq.* II, c. 2.

40) *Sent.* I, d. 15, p. 2, dub. 5.

41) *Sent.* I, d. 10, a. 1, q. 2, ad s. c. 2. ただし、ボナヴェントゥラは「実体」と「能力」の間には「基体」と「偶有性」の関係よりも緊密な関係を設定している。Cf. I, d. 3, p. 2, a. 1, q. 3, c.

42) *Sent.* I, d. 15, q. 5, a. 3, ad 2.

43) *ST I-II*, q. 28, aa. 1-3. トマスによれば、愛と知性認識の間には構造上の平行関係があり、愛においては、愛されたものの刻印が愛するものの「感情」のうちに刻印される。Cf. *ST I*, q. 37, a. 1. この主張はアウレオリに批判される。Cf. *Scriptum*, I, d. 10, a. 2 (*EN*, 5, 256-6, 300). ただし、トマスの「愛」にもう少し強い合一の性格を読み込む論者もある。Cf. P. A. Kwasniewski, "St. Thomas, Extasis, and Union with the Beloved," *The Thomist*, 61 (1997), 587-603; id., "The Extasy of Love in Aquinas's Commentary on the Sentences," *Angelicum*, 83 (2006), 51-93.

44) *Scriptum*, I, d. 3, q. 14, nn. 58-59; I, d. 10, a. 3 (*ES*, 7, 375-8, 434).

45) *Ibid.*, d. 10, a. 3 (*ES*, 8, 397-404).

しているわけではない。それゆえ「志向的な存在」を認めるべきなのだ、と。

6 アウレオリの解決：精神の「三位一体」性

以上で見たようにアウレオリの考える志向的な存在には二つの種類がある。[1] 第一には、認識の対象が認識する主体に現れる限りで有する存在であり、[2] 第二には、愛する主体が愛される対象に憧れ出る限りで有する存在である。これらの二種類の志向的な存在は、認識や愛の対象が自分自身である場合にも同じく成立する。心が自分自身を認識するとき、[1] 自分自身によって認識された心は「現出存在」という志向的な存在様態を与えられ、[2] 自分自身を愛する心は「憧出存在」という志向的な存在様態を与えられる。[3] このとき、心それ自体はひとつの実在的な存在をもつ存在者である。したがって、このとき心は三通りの存在様態を有することになる。心という「ひとつの実体」が三通りの存在のうちにある限りで「三つ」であるという事態が成立する⁴⁶⁾。いまやアウレオリは「一つの基体+そこに内在する二つの従属的なもの」というモデルとは異なるしかたで心の「三位一体」を考えることができるのである。

また、これによって、人間にもある意味で三つの「ペルソナ」があるのだと言うことが可能になる。アウレオリによれば「ペルソナ」という語が表す第一の特性は「単独で、隔絶して、区別されて存在すること」である。このような特性は「第一実体」には当てはまるが「偶有性」には当てはまらない⁴⁷⁾。後者は基体に従属してしか存在できず、それゆえ真に「個」ではないからである。また、神のみは実在的な存在において「三にして一」であるのだが、自らを認識し、自らを愛する限りで、神と人間は等しく実在的な存在と二種類の志向的な存在において「三にして一」である⁴⁸⁾。以上のように自己認識という場において、人間と神との間には、緊密な模倣関係が成立する。14世紀の神学において、固有の意味での三位一体論と「神の像」の心理学との間には密接な反照関係

46) Ibid., I, d. 3, q. 14, a. 3, n. 59.

47) Ibid., I, d. 2, q. 3, a. 2, n. 33.

48) Ibid., I, d. 3, q. 14, n. 61.

があった。アウレオリはこの点で他の思想家よりもさらに一步を進めたと言える。というのも、彼によれば、人間に当てはまるのが神にも当てはまるのだからである。

7 終わりに

アウレオリによる心の「三位一体」の理解は歴史的アウグスティヌスの解釈としては正当とは言えないかもしれない⁴⁹⁾。しかし、冒頭で述べたとおり中世において「アウグスティヌスを理解する」ということは、それ自体がひとつの真理探究のありかただったのだ。ポール・ヴィニョーが言うとおり、中世においては「三位一体をめぐるさまざまな神学に対して、さまざまな三位一体の心理学が応答する」のである。「意識の所与、あるいは精神についての理性的分析の所与が、神的生命の構造に呼びかける心的構造のなかに埋め込まれる」⁵⁰⁾のである。

13-14世紀においては神の諸位格、とりわけ第二位格に対応する「ウェルブム論」を中心に「志向的な存在」という考え方が発展した⁵¹⁾。中世の哲学が「三位一体の神学」に導かれたアウグスティヌスの心の哲学に厳格な概念分析を加えようとしたとき、『カテゴリー論』の「基体／基体に内在する偶有性」という存在論の枠組みを越えた、新しい心の「存在」論が生まれたのである。アウレオリの思想は、こうした動向のひとつの頂点であると言えるだろう。

49) けれども、アウグスティヌスの『三位一体論』を解釈した最近の研究が「志向性」の概念に注目していることはアウレオリと共通していることは注目に値する。Cf. J. Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*, Meiner, 2000, 137-154; V. Caston, "Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality," D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, 2001, 23-48.

50) P. Vignaux, *Philosophie au Moyen Âge*, Vrin, 2004, 'Avant-propos (1958)', 92.

51) Cf. O. Boulnois, *Être et représentation*, P. U. F., 1999.