

アウグスティヌス『三位一体論』における実体の相互内在の問題

——中世哲学の視点から——

横 田 蔵 人

ペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』は、中世神学にとつての「カノン」であつた。一三二〇年代にパリ大学神学部の教科書に公認されて以来、近代初期に至るまで¹⁾、この書物は（マルチン・ルター）の擲論で知られるように、各地の大学の神学博士課程における、必修教科書だつたからである。その一節に『三位一体論』のテクストをめぐる奇妙な注釈がある。人間の魂の構造に三位一体なる「神の像」を見て取るアウグスティヌスの構想を論じる箇所である。そこでは古代教父の思想から、本質的な何ものかが失われているように思えるのだ。たしかにそれは瑣末な誤読かもしれない。しかし、中世スコラ哲学の教科書を出発点

にしてアウグスティヌスを読むことで、逆に、古代教父の思想の隠れた特異さを明らかにすることができるのであるまいか。これが本論考の企てである。

第一章 出発点・ロンバルドゥスのアウグスティヌス解 釈と問題の提起

「神の像」としての人間という主題を論じる『命題集』第一卷第三区分二部で、ロンバルドゥスは『三位一体論』第一〇巻を典拠に、人間の魂にそなわる「記憶・知解・意志 (memoria, intelligentia, voluntas)」と云ふ三つのも

「神の像」としての人間という主題を論じる『命題集』第一卷第三区分二部で、ロンバルドゥスは『三位一体論』第一〇巻を典拠に、人間の魂にそなわる「記憶・知解・意志 (memoria, intelligentia, voluntas)」と云ふ三つのも

を「神の像」の構成要素として取り上げる。このとき彼は「これら三つのものは三つの本質ではなくひとつの本質である」というアウグスティヌスの言葉を権威ある証拠として引証する。しかし、ロンバルドゥスによれば、この言葉は字義どおりに真ではない。なぜならこれら三つのものは「精神」すなわち「霊的な非質料の本質」に属する三つの「本性的な固有性または諸力 (*naturales proprietates seu vires*)」のことを指す名前であり、それらは互いに「ひとつの本質」あるいは「ひとつの実体」ではないからである。それならば、いったいなぜアウグスティヌスは、これらが「ひとつの実体である」と言ったのか^②。ロンバルドゥスはひとつのいくぶん奇妙な解釈を与えている。

その理由は、これら三つのものは魂あるいは精神のうち実体的に内在するのであり、偶有性が基体に内在するように内在するのではないからである。偶有性は基体に付加されたり除去されたりしうるのだから。だからこそ、アウグスティヌスは『三位一体論』第九卷〔四章五節〕で次のように言うのだ。「私たちは次のことに注意するよう促される。それら三つのものは実体

的に (*substantiaiter*) 存在し、色が物体のうちにあるように基体に内在するのではない。たとえそれらが相互に關係的に述べられるにしても、しかしそれぞれは自らの実体に実体的に内在するからである」と。このような意味でこれら三つのものは「ひとつである」とか「ひとつの実体である」と言われるのである。(下線は引用者による)

このような解釈は『命題集』の権威のもとで、一三世紀以後多くの神学者の支持を得た。しかし、歴史的影響とは別に、これが本当にアウグスティヌス自身の考えたことなのかということとは問題である。

問題の核心は、アウグスティヌスが「実体的に (*substantiaiter*)」という副詞で何を述べようとしていたのかにあるだろう^③。『命題集』が参照している『三位一体論』第九卷四章五節は「精神・知・愛 (*mens, notitia, amor*)」という三つのものについて次のように述べている。

同時に私たちは、もし何らかのしかたで見ることができらば、次のことに注意を向けるよう促される。

【A】これら三つのものは実体的に、あるいは言うなら本質的に、互いに包含しあいながら——見分けられ数えられるものとして——展開されるものとして、魂のうちに存在するのであって、【B】色や形あるいは他の性質や量が物体を基体として物体に内在するよう、魂を基体として魂に内在するのではないのだ。
 (【A】【B】等の記号は引用者による。以下同様。)

ここで【A】と【B】は明らかに対比されている。したがって、この対比の意味を示せば「実体的に」という副詞の意味がわかるはずだと予想できる⁴⁾。

ここで、先に引用した『命題集』のテキストを再び見ると「精神・知・愛」と「記憶・知解・意志」が置きかえられ、原本には見られない加筆がされていることに気づく——「偶有性は付加されたり除去されたりしうる」。

この加筆は、上記の【A】と【B】の対比について『命題集』の著者自身の理解を示していると考えてよい。この理解によれば、魂に「実体的に」内在するようなものとは、魂と「ひとつの本質」ではないけれども魂に「付加されたり除去されたりしえない」もののことである。他方、偶有

性は「付加されたり除去されたりしうるもの」として基体に内在する。著者のこのような理解は、恐らくポルピュリオスの『イサゴゲー』に基づく。実際『イサゴゲー』第五章における「偶有性」の定義は「基体の消滅を伴わずに付加されたり除去されたりするもの」である⁵⁾。さらに、いわゆる「五つの普遍」のひとつ「固有のもの」とは「種」に必ず備わり、それゆえ「種」と置換されるものことだと説明されている。『命題集』の折衷的解釈はこの説明を踏まえていると思われる。いづれにせよ、こうした読解は『三位一体論』にとって正しいものだろうか。

第二章 『三位一体論』の「偶有性」理解

意外なことに『三位一体論』と『命題集』はよく似た「偶有性」の理解をしている。というのも、『三位一体論』第五卷一章二節ならびに第七卷五章一〇節によれば「偶有性」とは次のようなものだと言われるからである。

【1】 自存するもの (subsistens) ではなく、基体に内在するものである。

- 【2】それ自体において (*in se ipso*) 存在するのではなく、基体に内在する。
- 【3】基体が消滅すれば、消滅する。
- 【4】偶有性の「存在」は基体の「存在」とは異なる。例えば、物体の「存在 (*esse*)」と「白いものであること (*candidum esse*)」は異なる。つまり、偶有性は基体の「存在のかたち／本質 (*essentia*)」に属さない。
- 【5】基体に自らの「名前」を与える。例えば、物体に内在する白色は「白いもの」という名前を与える。
- 【6】「可分的 (*separabilia*)」と「不可分的 (*inseparabilia*)」と二つの種類がある。前者で言う「可分」とは「分離されること (*separatio quasi emigrare*)」ではなく「変化 (*verti atque mutari*)」のことである。例えば「人間の髪の毛の黒色」は可分的偶有性、「カラスの羽の黒色」は不可分な偶有性である。
- 【7】「可分的偶有性」は、基体の消滅と独立に生成消滅しうる。

さらに、「偶有性」を「可分的と不可分的」の二種類に分ける考えは『イサゴーゲー』第五章にあり、「カラスの黒色」という事例もそこで用いられている⁶⁰。また「三位一体論」は「不可分的な偶有性」を「ギリシア語でアコーリスタと呼ばれるもの (*quae appellantur graece akolipota*)」と述べており、ギリシア語典籍の存在を示唆している。この文献学的追跡の当否は別として、思想の中身において「三位一体論」と『命題集』そして『イサゴーゲー』はきわめてよく似た考え方をしていることはまぎれもない事実である。

第三章 名称付与の理論

それでは、このような「偶有性」の理解は問題のテキストの意味に直接的な寄与をするだろうか。上記で引用した第九巻四章五節のテキスト【A】と【B】に、直続するテキスト【C】と【D】を加えてみれば答えは明らかだ——否である。

【A】これら三つのものは、実体的に「中略」魂のう

ちに存在するのであり、【B】色や形あるいはその他の性質や量が物体を基体として物体に内在するように、魂を基体とするものとして魂に内在するわけではない。【C】なぜなら、このようなもの「色や形等」はいずれも、そこに内在する基体を越えて出る (excedit) ことはないからである。【D】実際、この物体の色や形は、他の物体の色や形ではあることはできない。

この【C】と【D】によれば、「精神・知・愛」と色や形などが普通の「偶有性」と異なる点は「基体を越えて出ることがない」という否定的な特性を持たないことである⁽⁹⁾。しかるに、この特性は「基体の消滅を伴わずに付加されたり除去されたりしうる」という「イサゴージェ」の定義と無関係であることは明らかだ。それゆえ『命題集』の解釈はふさわしくない。

では、上記の【C】と【D】は私たちに何を伝えようとしているのだろうか。

前述のとおり「偶有性」とは「基体に内在する」しかたでしか存在できないものだった。しかし「基体から離れて存在しえないこと」とは、アリストテレスの『カテゴリー

論』が「基体に内在するもの」つまり「偶有性」を定義するためにあげた、まさにその特徴であった⁽¹⁰⁾。恐らくアウグスティヌスは『カテゴリー論』の内容を熟知していた⁽¹¹⁾。すると色や形が「基体を越えて出ることがない」と言われたとき、そこでは『カテゴリー論』が述べる偶有性の特徴が考慮されている可能性がないだろうか。事実、偶有性の基体への依存という観点を手がかりに「精神」の存在様態を説明する議論は、アウグスティヌスの初期著作において顕著であった。例えば『ソリロキア』(Soliloquii) であり『魂の不死』(De immortalitate animae) である⁽¹²⁾。これらは「基体から離れていないこと」あるいは「基体から離反しないこと」を「偶有性」の特徴とし、それとの対比で精神のありようを説いているからである。

しかしながら、この観点は『三位一体論』の解釈としてはふさわしくない。というのも、上記の理由づけ【C】と【D】を述べた直後に、次のような【E】と【F】が加えられているからである⁽¹³⁾。

【C】このようなもの「色や形等」はいずれも、そこに内在する基体を越えて出ることはない。【D】実際、

この物体の色や形は、他の物体の色や形ではあることはできない。【E】他方、精神は自己を愛するその愛によって、自己以外のものをも愛することができる。また精神は自己だけを知るのでなく、自己以外の多くのものをも知ることができる。【F】それゆえ、愛と認識は精神を基体として精神に内在するのではなく、むしろ精神そのものと同じく実体的に存在する。

結論【F】を導く二つの前提【D】と【E】が述べているのが基体への依存性の有無ではないことは明らかだ。むしろ内容として最も自然な解釈はこうである。すなわち「この物体」の色や形はまさに「この物体」のみに属し、同時に「他の物体の色や形ではあることはできない」ということだ⁽¹⁰⁾。つまり、偶有性の例化された個体が「そこに内在する基体を越えて」他の基体に同時に属することはないということである⁽¹¹⁾。

すると、問題のテキストはそもそも「精神・知・愛」がひとつの基体に対してどう内在するのかを問題にしているわけではない。むしろ、それら三つのものが複数の基体に対してどうありかたをしようかということを問題にし

ていることになる。

さらに結論部【F】から明らかのように、論証の結論として言われているのは「知と愛」が「精神」にいかにして何かに内在するのかという「内在」のありかたの区別ではない⁽¹²⁾。むしろ、それら三つのものが「同じく実体的に存在する」ものであるという事態である⁽¹³⁾。すなわち、ここでアウグスティヌスが「実体的に (substantialiter)」という副詞を用いて語ったことは「精神・知・愛」の三者が、いずれも同じように「実体的に存在すること」つまり「それ自体においてはそれぞれ実体である」ということ、言い換えれば「それ自体において固有の実体をもつ」ということなのである⁽¹⁴⁾。

第四章 「基体を越えて出る」とはいかなることか・関係による名称付与の理論

しかし、「精神・知・愛」と「色や形」との相異が、同時に複数の基体に属す可能性の有無だったとして、それは結局のところどういふことなのか。その答えのひとつは、偶有性が基体に自らの名前を与えるように、「精神」など

が相互の関係においてある名前を与えるとするアウグステイヌスの理論にあるだろう。この理論は次のようにまとめることができる。

A1 帰属するものからされるものへの名称付与

実体である石に、色という偶有性が帰属している場合を考えてほしい。石は実体であり、それ自体において (in se) 「物体」という名前¹⁵で呼ばれる。しかし、そこに内在する「色 (color)」との関係においては (ad aliquid, relative) 「有色のもの (coloratum)」とも呼ばれる。一般にあるものに帰属するものは、その帰属関係のゆえに、帰属されるものへ自らの名前を与える。

これと同じく、精神は実体であり、それ自体においては「精神」という名前¹⁶で呼ばれる。しかし、それが「知 (scientia)」や「愛 (amor)」の働きを行うことで、それらに対する関係においては「知るもの (sciens)」や「愛するもの (amans)」という名前¹⁷をも受けとる。

関係性によっておこる名前¹⁸の受けわたしという事態を説明するために、アウグスティヌスは「人間」と「友人」という二つの名前を用いて説明をしている¹⁵。二人の人

間はそれぞれ自体において (in se) はそれぞれ実体であり「人間 (homo)」という名前¹⁹で呼ばれる。実際、実体としての名前²⁰で呼ばれるために他に対する関係性は必要ない。むしろ、実体の本質に関係が含まれることはありえない¹⁶。しかし、二人は相手に対する友情という関係において (ad aliquid, relative) は、それぞれ「友人 (amicus)」という名前²¹で呼ばれるのである。帰属関係においてもこれと同様である。

A2 帰属されるものからするものへの名称付与

逆に、色や形はそれぞれ偶有性として「色」や「形」であるが、ある特定の物体に内在することで、この関係において「ある物体の (alicuius corporis)」という属格の限定を形容詞としてうけとる¹⁷。今度は、先ほどとは反対に、帰属されるものが帰属関係のゆえに、帰属するものに自らの名前を与えるのである。同様にまた「愛」は、それ自体においては実体であるが、ある特定の精神の働きであること²²で、そうした関係において「ある愛するもの (alicuius amantis)」という形容を受けとる¹⁸。「知」についても同様である。

B 1 作用から作用の対象への名称付与

精神と知や愛の間に成り立つ関係はもう一種類ある。自己知や自己愛の場面において、精神は「知るもの」や「愛するもの」と呼ばれるだけでなく、さらに「知られたもの」や「愛されたもの (amata, amabitis)」とも呼ばれる⁽¹⁹⁾。この場合、精神は知や愛の対象だからである。何らかの対象をもつことは、愛や知にとって本質的な関係性である⁽²⁰⁾。それゆえ、知や愛が成り立つ際、この関係性は必然的に伴うのである。そして、この関係性によって、作用は自らの対象に自らの名前を与える。

B 2 「対象から作用へ」というタイプの名称付与

アリストテレスの『カテゴリー論』第七章によれば「他に対して (ad aliquid, ποσει) 」言われるような関係的なものはすべて「他のものの (aliorum, ετερον) 」という属格で表現される⁽²¹⁾。アリストテレスによれば、こうした属格によって表現される関係性は「或るものの位置」や「主人の奴隷」のように帰属関係であったり、「或るもの感覚」や「或るものの知識」のように作用と対象の関

係であったりする。というのも「知識は知識されるもの (ἐπιστήμη ἐπιστήμη) 」であり、対象がなければ知識もない。つまり「知識」にとってこの関係性は本質的だからである⁽²²⁾。

『三位一体論』においても同様に⁽²³⁾、作用が対象との関係で属格の形容を受けるといふ考えを想定できるだろう。この考えは明示的には語られていないけれども、これを前提すること、私たちは「精神・知・愛」が同時に複数のものに属す可能性について明瞭な理解を得ることができ

既に見たように、私たちが問題にしてきたテキストにおいて、色や形は「基体を越えて出る」ことができず、この物体の色は同時に他の物体の色ではありえない」と言われていた。つまり、この物体に帰属する色は同時に他の物体に帰属することはできないのだ。他方、知や愛は精神を「越えて出る」ことができるとされていた。つまり「精神は自己を愛するその愛によって、自己以外のものをも愛することができる」のであり「自己だけを知るのではなく、自己以外の多くのものをも知ることができる」のである。つまり「精神の (帰属の属格) 」知や愛は、「精神の (対格

的属格)「知や愛であるだけでなく、同時にまた「他の多くのものの。(対格的属格)「知や愛でありうるのだと言えらる。」

第五章 相互内在

以上のような関係性による説明は、基本的にスコラの論理学者が「外的名称規定 (denominatio extrinseca)」と呼ぶ理論に等しい⁽²⁴⁾。だが、言葉の上だけの名前の授受の説明にすぎない。もしそうだとしたら、精神の特殊性は説明されることなく、またアウグスティヌスが目指す精神の三一性の構築は「唯名論」的になってしまうのではなからうか。

『三位一体論』によれば、知識や愛の対象は「知られたもの」や「愛されたもの」という「名前」を受けとるだけではなく、さらに「知」や「愛」に「内在する」のだとされる。こうした認知的な内在は、特に自己知の場面において顕著に述べられる。例えば「自己を知り、自己を愛する精神は自らの愛と知に内在する」とか⁽²⁵⁾、「愛する精神は愛に内在し、愛は愛するものの知に内在し、知は認識する

精神に内在する」というようにである⁽²⁶⁾。ここに単なる述語づけを超えた精神の特殊性がある。

私たちが何かを「知るもの」でありまた「愛するもの」であるとき、そうした知や愛の対象は「知られたもの」や「愛されたもの」としてそこに到来する。認識されたもの、愛されたものは「精神の視野のうちに (in conspectu suo)」に内在する⁽²⁷⁾。精神が自己を知るとき、自己のうちに見いだすのは単なる裸の実体ではなく、何かを「知るものとしての精神」であり、また何かを「愛するものとしての精神」である。精神の自己知や自己愛において精神の「全体」が全体として知や愛に内在する⁽²⁸⁾。それゆえ、精神が自己を知るとき、知や愛の活動を行い、また知や愛の対象を内包した精神の全体が、知や愛のうちにあることになる。この限りで、精神の働きは自己という裸の実体の境界を「越えて出る」ことができる。アウグスティヌスの奇妙な言い回しはこのように理解されることができる。

こうした内在関係は、たしかに第九巻のテクストで疑問の余地無く述べられているわけではない。しかし「精神・知・愛」に三一性の構造を当てはめる際に用いられた論理展開の不可欠の前提であると思われる。アウグスティヌス

が第九卷五章で展開する極めて晦渋な論理を読んでみよう。

愛する精神は愛に内在し、愛は愛するものの知に内在し、知は知る精神に内在する。自己を知り、自己を愛する精神は自らの愛と知に内在する。また自己を愛し自己を知る精神の愛は、精神と自らの知に内在する。また自己を知り、自己を愛する精神の知は、精神と自らの愛に内在する。精神は自己を知るものとして愛し、また自己を愛するものとして知るからである。だから、それぞれのものは他の二つに内在する。また、自己を知り、自己を愛する精神は、自らの知とともに自らの愛に内在し、自らの愛とともに自らの知に内在し、愛と知はともに自らを愛し、自らを知る精神に内在する。だから、他の二つもそれぞれのうちに内在する。

認知における対象の内在という存在のありかたを想定すれば、ここでの推論は——少なくとも形式的には——判明である。推論関係の全体はこうだ。なお「精神・知・愛」をそれぞれ数字の1、2、3で、帰属するものさされるものへの内在を内在_a、対象の作用への内在を内在_bと呼ぶ。

- 1 知は精神に内在_aする。 2 in 1
- 2 愛は精神に内在_aする。 3 in 1
- 3 精神は自己に内在_aする。「知 (scientia)」によって「知るもの (sciens)」という名前を受けとる。
- 4 精神は自己に内在_aする「愛 (amor)」によって「愛するもの (amans)」と言われる。
- 5 精神が知によって自己を知るとき、精神は知に内在_bする。 1 in 2
- 6 精神が愛によって自己を愛するとき、精神は愛に内在_bする。 1 in 3
- 7 精神が知によって「愛するもの」としての自己を知るとき、「愛するもの」としての精神は知に内在_bする。 (1 & 3) in 2
- 8 精神が愛によって「知るもの」としての自己を愛するとき、「知るもの」としての精神は愛に内在_bする。 (1 & 2) in 3
- 9 「7」から、愛は知に内在_bする。 3 in 2
- 10 「8」から、知は愛に内在_bする。 2 in 3

以上から、精神、愛、知のいずれについても次のことが成りたつ。

- 11 「5」と「6」から、精神は他の二つのものに内在する。
 (1 in 2) & (1 in 3)
- 12 「1」と「10」から、知は他の二つのものに内在する。
 (2 in 1) & (2 in 3)
- 13 「2」と「9」から、愛は他の二つのものに内在する。
 (3 in 1) & (3 in 2)
- 14 よって、それぞれのものは他の二つのものに内在する。
- 15 精神はそれ自体において実体である。よって「それ自体において (in se ipso)」存在する。 1 in 1
- 16 知はそれ自体において実体である。よって「それ自体において」存在する。 2 in 2
- 17 愛はそれ自体において実体である。よって「それ自体において」存在する。 3 in 3

18 よって、それぞれのものはそれ自体のうちにある⁽²⁰⁾。

さらに、アウグスティヌスは以上のような図式の上で、今度は「精神・知・愛」の相互内在を説いている。

それぞれがそれ自体において存在し、また互いに全部が全部のうちに内在し、それぞれが他の二つのものに内在し、また他の二つのものがそれぞれのうちに存在するとしても、相互に全部は全部のうちに内在する⁽²⁰⁾。

同じく、この発言を図式化すると次のようになる。

- 19 「5」と「10」と「2」から、全部が全部に内在する。
 1 in 2 in 3 in 1 in …
- 20 「6」と「9」と「1」から、全部が全部に内在する。
 1 in 3 in 2 in 1 in …

しかし、精神に対する知と愛は「完全であるとき等しい」とされる⁽²¹⁾。このとき、認知の対象と認知するもの、意

志の対象と意志するものは「自己の全体」である。知の対象が完全に知に内在し、愛の対象が完全に愛に内在するという事態に至ったとき「不思議な仕方で (mimo modo)」三者は等しい⁽³²⁾。

21 精神、自己を知る知、自己を愛する愛は、完全であるときには等しいものである。 1 = 2 = 3

こうして精神の三二性——「21」——と相互内在——「19」と「20」——が成り立つ。

第六章 結論

以上の考察に基づいて、冒頭の問題に結論を出したい。ロンバルドウスはアウグステイヌスの存在論を、またアウグステイヌスその人の思いを正しく伝達しているだろうか。明らかに否である。既に言及した通り、アウグステイヌスは青年期に『十のカテゴリー』なる書物に熱中し「およそ存在するものはすべて、あの十のカテゴリーのうちにつきり包含されてしまう」と考えるに至った。また『カテゴ

リー論』の存在論に「非常に古くからなじんでおり、青年時代の初めからきわめて熱心に勉強し理解し認めてきた」と自白している⁽³³⁾。けれども、本稿で検討してきた『三位一体論』第九卷の存在論は、若き日の思索からはるか遠いところに達している。「精神・知・愛」という三つのものは「基体内に在する」ものではない⁽³⁴⁾。むしろ、それらは「それ自体において実体」である。にもかかわらず、これら三者は「全体が全体に内在する」ことができる。それ自体が実体でありながら他の実体に内在するような三つのものが「互いに包含しあいながら展開される (innoluita enoluit)」という事態⁽³⁵⁾、これが「実体的に」という副詞に込められた意味である。このような存在論は到底まともなアリストテレス主義者に許容できるものではないだろう。『三位一体論』は『カテゴリー論』や『イサゴゲー』の圏域を超えた存在論を構想しているのである。

いったいなぜ『三位一体論』はこのような存在論を語ったのか。ひとつの答えは、私たちの精神が自己を反省しうることへの驚き、自らが自らの視野のうちに有りうるということへの驚きではなからうか。精神の生命が三位一体なる神のかたどりでありうるほどにまで「驚くべき仕方

で」あることへの驚き。これこそがロンバルドゥスに決定的に欠けているものである。スコラ哲学の「カノン」となった解釈は、アウグスティヌスが苦闘の末に到達した『カテゴリー論』からの離反の道を隠蔽し、逆にそれを『イサゴゲー』の——すなわちまさに『カテゴリー論』への「入門書」の——図式で解釈しようとする。アキイナスその他の多くのスコラ学者がこの道を行くであろう。だが、こうした読解には「異議申し立て」が必要なのではあるまいか。見かけ上瑣末な誤読という木の葉に隠された大きな存在論的落差が、中世と古代末期の間に横たわっているのだ。

- Brachtendorf, J. 2000. *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*. Hamburg: Meiner. 2000.
- Brunn, O et al. (ed.), 2005. *Les 'Catégories' et leur histoire*, Paris: Vrin.
- Caston, V. 2001. "Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality," in: D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden: Brill, pp.23-48.

- Courtiue, J. F. 1980. "Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être (Les traduction latines d'οὐσία et la compréhension romano-stoïcienne de l'être), in: P. Aubenque (ed.), *Concepts et Catégories dans la pensée antique*, Paris: Vrin, pp.33-87.
- Drecoli, V. H. 2000. "Mens-noitia-amor. Gnadentheorie und Trinitätslehre in *De Trinitate* IX und in *De peccatorum meritis/De spiritu et littera*, in: J. Brachtendorf (ed.), *Gott und Sein Bild*, Paderborn etc.: Schöningh, pp.137-154.
- Ebbesen, S. "Concrete Accidental Terms: Late 13th Century Debates about Problems Relating to Such Terms as 'album'," in: N. Kretzmann (ed.), *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*, Dordrecht: Kluwer, 1988, pp.107-174.
- Frede, M. 2005. "Les Catégories d'Aristote et les Pères de l'Église grecs," in Brunn 2005, pp.135-173.
- Hödl, L. 2009. "Die Sentenzen des Petrus Lombardus in der Diskussion seiner Schule," in: G. R. Evans (ed.), *Mediæval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Leiden: Brill, pp.225-40.
- Kenny, A. 2005. "Les Catégories chez les Pères de l'Église latins," in: Brunn 2005, pp.121-133.
- de Libera, A. 2007. *Archéologie du sujet*, vol.1, *Naissance du sujet*, Paris: Vrin.

-----, "Dénomination et Intentions: Sur quelques doctrines médiévales XIII^e-XIV^e siècle de la paronymie et de la connotation," in: S. Ebbessen et al. (eds.), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskaberne Selskab, 1999, pp.355-376.

-----, 2005, "L'onto-théo-logique de Boèce: doctrine des catégories et théorie de la prédication dans le *De Trinitate*," in: Bruun 2005, pp.175-222.

Mathews, G. B. (ed.) 2002, *Augustine, On the Trinity, Books 8-15*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pépin, J. 1954, "Une curieuse déclaration idéaliste du «De Genesi ad Litteram» (XII, 10, 21) de saint Augustin, et ses progrès platoniciens («Ennéade» 5, 3, 1-9 et 5, 5, 1-2), in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 34: pp.373-400.

-----, 2000, "Le tout et les parties dans la connaissance de la mens par elle-même (De Trin. X 3,5 - 4,6), in: J. Brachtendorf (ed.), *Gott und Sein Bild*, Paderborn etc.: Schöningh, pp.105-126.

Schmaus, M. 1927, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster: Aschendorf.

水落健治 2009, 「初期アウグスティヌスとアリストテレ
ス——ひまつの試論として——」『カルチャー』3:1:
pp.75-94.

注

- (1) Hohl 2009.
- (2) ここで「実体」と「本質」という語はルースに互換され
ている。
- (3) なお「固有性 (proprietas)」あるいは心的能力を指す意
味での「力 (vis)」という用語の使用例は「三位一体論」
には見いだせな。しかし、問題はこうした用語の使用
それ自体にあるのではな。
- (4) この対比に注意した研究はこれまで多くな。 Cf. Libera
2007, p.62, n.3. Brachtendorf 2000, p.130, n.3 にそれ
シユマウス以来「三位一体論」を扱った主要な研究はこ
の問題を避けるか、実体と固有性の差異を曖昧にして
いる。ブラハテンドルフは「志向性」という概念を用いる
ことで本稿と同じ方向の結論に達している (p.132)。近
年では Drecoll 2000 が問題を指摘している。Caston 2001
は同じく「志向性」という概念を用いてこの問題に言及
している。ただし彼が「志向性」という語で意味してい
るのは、視覚論における視線の投射説のことである。彼
はこうした投射性がすべての種類の認識において当ては
まるとしているが、この前提は疑わし。

(5) Cf. Boethius, *In Isagogen ed. secundae*, IV, 17, 2

(6) 『ユリアヌス駁論』V. xv. 51では「アリストテレス」の「ディアレクティカ」ないし「カテゴリアエ」が参照され、「エチオピア人の黒色」という例が用いられている。これも「イサゴゲー」第五章に見られる表現。

(7) 色や形等を「偶有性」と呼ぶことはV. xv. 6の説明から安全である。またアウグスティヌスの「カテゴレーマタ」の体系からも正当化される。V. v. 6で神の属性を説明する際に与えられた述語の体系は次のとおりである。なお、ギリシア語はLiberia 2005, pp.175-222による想定。「1」は述語づけられる実詞の例である。

【1】 *dicitur secundum substantiam: kothá tñp ouíau*

(a) *ad se: koth' aúto*

(i) *proprie*

・神について：「1」実体「本質」「2」量
「大いさ」「3」性質「真理、知恵」、能

動「創造」

・精神について：「本質」「実体」「生命」
・（精神について：「精神」「知」「愛」）※

特殊な例

(ii) *translate per similitudines*

・神について：「1」位置「2」状態「3」

場所「4」時間 (Cf. V. vii, 9)

(b) *ad aliquid, relative: npóç tñ*

・ペルソナについて：「父」「子」「聖霊」
・精神について：「精神」「知」「愛」

【2】 *dicitur secundum accidens: kothá ouíβéñkós* 失われ
うる、ないし減少されうる「可変的なもの」が述語
づけられる場合

・【1】量 (*magnitudo, quantitas*) 【2】性
質 (*qualitas*) 【3】関係 (*ad aliquid*, 「友
情」「親戚」「召使」「類似」「等しき」)
【4】位置 (*situs*) 【5】状態 (*habitus*)
【6】場所 (*locus*) 【7】時間 (*tempus*)
【8】能動 (*opus*) 【9】受動 (*passio, mutatio*)

この述語の体系は外枠【1】【2】においてアリス
トテレスの『カテゴリー論』における「実体」と九つ
の「偶有性」に完全に一致する (Cf. V. i, 2. v. 6)。しか
し、ペルソナ論を構築するために【1】のうちに (a)
(b) の区別が新たに組み込まれている。この体系は第九
巻で精神の三一性を論じる際にも利用される。例えば
「精神・知・愛」が「ひとつの本質」と言われる場合に
は【1】(a) の述語づけであり、「精神・知・愛」と言
われる場合には【1】(b) の述語づけであるとされる。
Liberia 2008, pp.279-281 は (a) (b) の区分を「ソビ

ステス』にさかのぼる中期プラトン派のカテゴリ体系 *kat' autē / pros álax* に関係づける解釈を試みている。神について「それ自体に即して *kat' eautō*」と「他に対して *pros alō*」という区別を置くことは既にナジアンゾスの「ゴリオスの『神学講話』29、18に確認できるが、アウグステイヌスとの関係は筆者にはわからない。

(8) I, c.2, 1a44 sqq.

(9) Cf. *Confess.*, IV, xiv, 28; *Soliloq.*, II, xii, 22. アウグステイヌスがアリストテレスを直接読んだかどうかは議論の余地がある。Cf. Kenny 2005; Frede 2005.

(10) 初期著作で問題になっているのは「魂」あるいは「精神」の「身体」との関係であるが、目下の問題は「精神や知や愛」と「魂」との関係である。

(11) Mathews 2002, p.28, note.11 が正しく指摘するように、アウグステイヌスは個別化された性質 (non-substantial particular) / つまり現代で言う「トロープ (trope)」の存在を認めている。

(12) この箇所以後第九巻で「魂」という語は一度も登場しない。また第九巻四章五節は「基体への内在」という論点に関して第一〇巻一〇章一五節と対応するが、後者では「精神を物体または物体の複合やハルモニアであると思いなす人々」への言及がなされ、こうした人々の見解として次の二説がいずれも否定されている。

第一説・精神の「実体」は物体であり、精神の「知解」は物体の性質であるとする。この場合、精神は自存するが、知解は精神という基体に内在する。

第二説・精神は物体ではなく、物体の複合やハルモニアであるとする説。この場合、精神も知解もいずれも物体を基体として物体に内在する。

つまり、「三位一体論」では「精神」が基体に内在するという主張だけでなく、「知解」が精神を基体とするという主張も認められないのだ。実際「三位一体論」のほとんどの用例において「基体」であるのは物体のみであり、このことはアウグステイヌスにとって「基体」という語が著しく「物質的な」響きを持つ語だったことを示唆している。

(13) IX, iv, 5: *Quamobrem non amor et cognitio tanquam in subjecto insunt menti, sed substantiatiter etiam ista sunt sicut ipsa mens.* イタリックは引用者。

(14) *Ibid.*: in sua tamen sunt singula quaeque substantia; *loc.cit.*: *habens in se ipso propriam substantiam; loc.cit.*: sunt substantiae. 「実体 (substantia)」という名称は「自存すること (subsistere)」に基づく (IX, v, 8)。したがって「実体である」とは何らかの意味で「自存する」というこ

- とである。とはいえ「三位一体論」における「実体」の用法は複雑である。V, viii, 9-10 ではギリシマ語 "oioia" とラテン語 "essentia" が置換され、さらにラテン語では "essentia" と "substantia" は同じ意味を持つと言われる。しかし、VII, iv, 9-10 では逆に両者の差異が強調される。すなわち、"substantia" という語は本来「可変的な複合体」つまり「物体」に用いられ、"essentia" という語は本来不可変な "esse" をもつもの、つまり「神」に対して言われるとされる。また "substantia" は "persona" と等置され "una essentia, tres substantia" という表現が正当だとされる。にもかかわらず、V, viii-ix ではこの表現は不適切だとされ、かわりに "una essentia uel substantia, tres personae" という表現が採用される。古典期ラテン語における "oioia" の翻訳史については Courline 1980 を見よ。
- (15) IX, v, 5-6.
- (16) VII, i, 2. これはマリステレスと共通した考えである。
Aristot., *Prædic.*, c.7, 8a15-16.
- (17) VII, i, 2.
- (18) IX, ii, 2.
- (19) IX, v, 8.
- (20) IX, ii, 2: ubi nihil amatur, nullus est amor.
- (21) c.7, 6a36-37.
- (22) *Prædic.*, c.7, 7b27-31; *Metaphys.*, V, c.15, 1021a29-b3.
- (23) IX, iv, 6 の「頭 (caput, κεφαλή)」と「頭を持つもの (capitatum, κεφαλατόν)」という具体例は両者の結びつきを示唆する。 Cf. *Prædic.*, c.7, 7a16; 8a20-21; 26-27; 8b15. Cf. Brachtendorf 2000, p.133ff.
- (24) Cf. Ebbsen 1988; Libera 1999.
- (25) IX, v, 8.
- (26) Loc. cit.
- (27) IX, vi, 8.
- (28) IX, iv, 7. Cf. *De Genesi ad litt.*, VII, xxi, 28; Pépin 1954 et 2000.
- (29) この結論を導く推論 (IX, v, 8) は、途中で "noscens" と "notitia" を等号で結ぶ。この等号の解説には隠された別の前提を発見しなければならない。プロティノスの「エンネアデス」V, 3, 5 の等式「ヌース＝ノエイン＝ノエー＝マ＝エネルギー＝ウィーシア」を読み込むならこの等号は解釈可能だが、それでは「すべての牛が黒くなる闇夜」が到来するだけである。難問は、認識の主体である「私 (ego)」が "noscens" なのか "notitia" なのかという点にある。「私」という「ベルソナ」とそれが「所有しているもの」との関係は「三位一体論」全体を通じて最後まで曖昧であるのかもこれなり。 Cf. XV, xxii, 42.
- (30) IX, v, 8.
- (31) IX, iv, 4.

- (32) IX, v, 8.
- (33) Cf. *Confess.*, IV, xiv, 28; *Soliloq.*, II, xii, 22. Cf. 水落 2009.
- (34) そもそも感覚世界から得られた『カテゴリー論』の語彙が超感覚的な世界である知性の領域において空転するという主張は、アウグスティヌスを含めた新プラトン主義者の公理であった。Cf. *Enneades* VI, 1-3. アウグスティヌスが『告白』で述べるように、彼はこうした公理を経て神が物体的なものであるという誤謬から解放されたのであった。
- (35) IX, v, 4. *Libera* 2007, ch.3 はこれを東方教父の用語を借りて“*périschoretique*”と呼んでいる。同じこととはアウグスティヌス自身の用語で「実体的交流 (*communio consubstantialis*)」と呼ばれる。VI, v, 7.