

# ギリシア的混合論とキリストロギー

—ボエティウスの *Opuscula Sacra* V. cap. IV—VII  
の背景に関する一考察—

野 町 啓

## I

ボエティウス（以下 B. と略記）のいわゆる第 V 神学論文は、《*Opusculum de duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*》のタイトルの下に流布・伝承され、またトマスの《*Summa Theologiae*》第 I 部第 29 問が示すように、後代に多大の影響を及ぼすに至ったものである。このタイトルにみられるネストリウス (ob. 451)、ならびにエウチュケス (c. 378—454) の両者は、キリストにおける *divinitas* と *humanitas* の関連をめぐる、B. の本論文第 VII 章後半にみられる 〈*in christo... duae naturae sint duaeque personae*〉、〈*una persona unaque natura*〉 (ll. 81 sqq.) という簡潔な要約が示すように、それぞれ二性二位格・一性一位格を主張した廉で、前者は 431 年エベソスの公会議、後者は 451 年カルケドンの公会議において断罪され、また両者の観点が異端として否定されることを通して、二性一位格というカルケドンにおいて採択をみる正統信仰の立場が確立されることは、教理史の教えるところである。<sup>(1)</sup>しかし B. の第 V 神学論文は、単にカルケドンの線にのみ立脚し、改めてネストリウスとエウチュケスとを論駁することを目的として書かれたものではない。この論文の冒頭の叙述からすると、黒海西岸の東ローマ帝国領に居住していたある司祭たちが、512 年、もしくは 513 年頃、当時の教皇シュンマクス (494—514) に

宛てた一書簡の内容をどう理解すべきかに、その成立の機縁が求められる。同書簡は、ミーニユ版ラテン教父著作集第LXII巻(56~65)に所収されているものがそれに相当すると考えられるが、その主旨と意図において、B.の当該論文との間には、以下にふれるように著しい符合がみられるのである。<sup>(3)</sup>

同書簡においては、ネストリウス、エウチュケスの観点がおのおの〈ad imitationem Sabellii〉、〈ad imitationem Arii〉とみなされ、*natura* と *substantia* との混同、ならびに *persona* と *substantia* の分離に両者それぞれの誤謬の原因が帰せられ、真理はこれら両者の〈*via media*〉に存するといわれる(PL., LXII, 60B)。そしてこの〈*via media*〉とは、〈*duarum substantiarum aut naturarum unitas in una eademque persona*〉を説くカルケドンの正統信仰と、これら両異端、とりわけエウチュケス派にみられる *monophysitism* 的傾向とを調停するような観点なのであって、具体的には、受肉後において(*post adunctionem*)、キリストが〈*ex duabus naturis*〉であると同時に〈*in duabus naturis*〉でもあるとする彼らの主張こそがそうだといわれているのである(60D—61A)。この〈*ex*〉と〈*in*〉との結合は、今日教会史家が〈*neuchalkedonisch*〉と称しているものにほかならない。<sup>(4)</sup>

B.の本論文は、この書簡にみられる〈*via media*〉が序章(L. 58)ならびに第Ⅶ章(L. 74)にくり返し用いられ、この方途に正統と異端のメルクマールが求められていることが示すように(序章 II. 10 sq.)、ネストリウスとエウチュケスとを論駁しつつ、受肉後のキリストにおける *humanitas* と *divinitas* との〈*duae naturae*〉を〈*in*〉においてもまた〈*ex*〉においても同時に成立させうる理論的根拠をまさしく求めようとしたものなのである。その場合、第Ⅰ章においてはまず *natura* をめぐる在来の諸見解の検討がなされ、〈*natura est unam quamque rem informans specifica differentia*〉(II. 57 sq.)という最終的定義からキリストにおける二性の存在が

確認される。さらに第Ⅱ～Ⅲ章では、*natura* との関連において *persona* の意味が議論され、第Ⅲ章の初めの部分において 〈*naturae rationabilis individua substantia*〉 というその定義が提示されてくる (II. 4 sq.)<sup>(5)</sup>。こうした手順は、彼が先のシュンマクス宛書簡と軌を一にし、ネストリウスならびにエウチュケス両派の異論が、*natura* と *persona* とを明確に規定せず混用していることに起因するものとみていることを示している。ただし彼の場合、第Ⅰ～Ⅲ章では、ネストリウス、エウチュケス双方の観点が具体的に述べられ、直接名ざして批判がなされているわけではない。第Ⅲ章の先の *persona* の定義を導く前提として、第Ⅱ章では、*natura* に対しいわゆる「ポルフュリオスの樹」の発想を適用しつつ、*persona* が *accidentis* ではなく *substantia* についてのみにいうことが主張される (II. 13 sqq.)。また第Ⅲ章においては、*persona* と *substantia* との関連づけから、*essentia* (*οὐσία*)、*subsistentia* (*οὐσίωσις*)、*substantia* (*ὑπόστασις*)、*persona* (*πρόσωπον*) 間の微妙なニュアンスの区別がなされ (II. 60 sqq.)、さらにこれらのそれぞれを神ならびに人間に適用しうる根拠の検討がなされている (II. 79 sqq.)。議論のこうした展開からうかがえるように、第Ⅰ～Ⅲ章における彼の意図は、*persona* と *natura* の混同という先のシュンマクス宛書簡では単に指摘に止まった両派の異端の原因を、ギリシア哲学の存在論上のタームを駆使して剔抉し、両派の主張をその前提から論理的にくずすことにあったといえる。そして、この議論の過程を通してえられた *natura* ならびに *persona* それぞれの定義を介して、彼は、この論文の本来の目的である、クリストにおける二性の関係が 〈in〉 においてもまた 〈ex〉 においても成立しうる根拠を提示しようとしたと考えられるのである。さらに、Ⅳ章以下において、はじめてより具体的に両異端のそれぞれの主張が再現され、論駁されていく。

しかしその際、依拠される観点と論法とは、*persona* の規定は一貫しており批判の中心におかれているとはいえ、かならずしも第Ⅰ—Ⅲ章と同一

ではなく、アリストテレスの混合論という新しい見地が援用されてくるのである。以下の小論は、ギリシア的混合論の伝統が、クリストロジーの展開に対しポジティブ、ネガティブの両面にわたってどのような問題性をはらむにいたったか、それを B. の第Ⅳ～Ⅶ章の議論を手がかりとして検討もこころみるものである。

## II

第Ⅳ章においては、先ず〈*duae personae*〉を説くネストリウスの観点が祖上に昇らされている。その場合、批判の焦点は、第Ⅰ～Ⅲ章で明らかにされたように本来異なる *persona* と *natura* とをネストリウスが区別せず、両者を誤っていわばシノニムのように用いたことに向けられる (cf. II. 101 sqq.)。つまり B. にしたがえば、ネストリウスは、すべての *naturae* について *persona* がいいうるとみなし、クリストにおける〈*duae naturae*〉の存在に即応して *persona* もまた *duplex* だとする誤謬におちいったことになるのである。しかし先の B. の両語の定義からうかがえるように、*persona* はあくまでも〈*individua substantia*〉にのみかかわる。これに対し *natura* は、〈*specificata proprietas*〉(I. 7) である以上、またⅡ章においていわゆる「ポルフュリオスの樹」が適用されたことが示すように、*substantiae* についてであれ、*accidentales* についてであれいいうるものである。さらに *substantiae* について限ってみても、*natura* は、*incorporalia*・*corporalia*、あるいは *universales*・*particulares* のいかに問わず、いずれの *divisio* の段階であれ成立する。*natura* は、このように、〈*quaelibet substantiae*〉にかかわるのであり、したがってそれは、〈*individua substantia*〉である *persona* とは置換不可能であり、たいていは〈*duae naturae*〉から〈*duae personae*〉は帰結されえないことになってくるのである。このようにみた場合、ネストリウスがいうようにもしクリストが〈*duae personae*〉であるならば、*persona* は〈*individua substantia*〉である

からして、クリストは homo と deus というそれぞれ別箇の存在に分離することにならざるをえない。〈duae personae〉が〈unum quiddam〉をなすことは、ありえないのである。

B. は、以上のようにネストリウスの矛盾をつき、ネストリウスの観点は、ギリシア人が conjunctio の一形態として、二つの物体が〈tantum locis juncta〉している場合、*παράθεσις* と称しているものにほかならないと述べている (II. 24 sqq.)。 *παράθεσις* とは、あくまでも二個のものの併存にすぎない。これに対し「クリスト」という名称は、その singularitas ゆえに、〈unum quiddam〉を表示する (II. 30 sqq.)。ネストリウスのように〈duae personae〉の存在を考えるならば、クリストにおける〈duae naturae〉もまた *παράθεσις* の関係にあるものとみなさざるをえず、〈unum ex duabus effici〉は不可能であるからして、クリストは unum ではないことになってくるのである。B. は、ここでさらに、〈esse atque unum convertitur et quodcumque unum est est〉 (II. 38 sqq.) というアクシオムをかかげ、ネストリウスの観点からすればクリストは unum ではないどころか nihil ということになってしまうと主張し、一種の帰謬法を展開して〈duae persona〉を否定するのである。たしかにこうしたネストリウス反論の根底には、先の persona 定義が一貫してあるのであって、クリストが一個の存在である以上、persona もまた必然的に一でなければならないということに要がおかれているといえる (cf. II. 44 sqq.)。だがこの場合、後にふれる混合論との関連上、彼が、一面においては〈hominis deique conjunctio〉 (I. 23) といいながら、その少し後では〈humanitas divinitati conjuncta est〉 (I. 28) と述べ、論駁の便宜上からとはいえ、本来本性を異にする homo・deus・humanitas・deitas が同列におかれ、混用されているとすら思われることは注目を要する。さらに、この点と共に、*παράθεσις* をひきあいに出すに先だって、彼は〈Quae... conjunctio〉 (I. 23) といい、*παράθεσις* を conjunctio を類とする種のようにみなして

いることは、以下のエウチュケス批判の場合と同様、彼がアリストテレスの混合論をかなりの程度知悉していたことをうかがわせるのであって、やはり注目に値する。

ついで、エウチュケスの論駁にはⅤ～Ⅶの二章が充当され、ネストリウスよりも比重がおかれている。これは、彼がⅤ章においてエウチュケス派の一性一位格という観点を、〈*duas se confiteri in Christo naturas ante adjunctionem, unam vero post adjunctionem*〉(Ⅱ. 22 sq. cf. cap. VII, Ⅱ. 83 sqq.) と敷衍していることからもうかがえるように、この派の見地は、クリストの〈*duae naturae*〉が〈*post adjunctionem*〉においても〈*in*〉かつ〈*ex*〉である場を求めようとする彼の意図に、より抵触することになるからであろう。事実彼のエウチュケス批判の焦点は、〈*post adjunctionem*〉において *divinitas* と *humanitas* との区別が保持されていないことにしぼられている。そして第Ⅶ章においては、アリストテレスの『生成消滅論』第Ⅰ巻第10章にきわめて忠実に依拠しつつ、混合論の見地からその批判が以下のように具体的に展開されているのである。

エウチュケスの場合、〈*ante adjunctionem*〉においては〈*duae naturae*〉の存在が認められていながらも、〈*post adjunctionem*〉においてはそれが否定され、クリストは〈*una natura*〉だとされている。したがって、B.によれば、受肉後二性の区別が保持されていない以上、そこには両性間におけるなんらかの転化、もしくは混合が、次の三通りの *modus* のうちのいずれかにより生起したと考えざるをえないことにある。そして彼は、(1) 〈*divinitas in humanitatem translata est.*〉、(2) 〈*humanitas in divinitatem translata est.*〉、(3) 〈*utraque in se ita temperatae atque commixtae ut neutra substantia propriam formam tenet*〉の三つの *modus* をあげ(Ⅱ. 5 sqq.)。これらの可能性の否定を介してエウチュケスの観点を信仰、理性の両面から論駁しようとするのである。まず(1)について、彼は、そのようなことは〈*quod credi nefas est*〉(Ⅱ. 9 sq.) であるとし、論外においてし

(7) まう。ついで(2), (3)について、いわば理性的面から批判が加えられていくが、その際先に第Ⅱ章において *persona* を〈*individua substantia*〉として位置づけるにあたって援用された、いわゆる、「ポルフェリオスの樹」による *substantia* の *corporalia* と *incorporalia* の二分 (cap. Ⅱ, 18 sqq.) が出発点となっている。そしてこれら本性を異にする実体間にあるのは、相互の間に転化なり混合の生じえないこと、ならびに後者に属する実体についても *forma* の相互転換のありえないことが、先に示したアリストテレスの著書からうかがえる混合成立の要件を基に主張され、(1)~(3)が理性の観点にも背馳することが指摘され、否定されていくのである。そして、アリストテレスの同書への着目は、ギリシア的混合論とクリストロジーとの(8) かわりの系譜上、きわめて特異な位置を占めるものなのである。

彼は、第Ⅶ章において、二つのもの相互間に〈*mutari transformarique*〉の関係が生じうるためには、両者間に同一の質料が〈*commune subjectum*〉として存在し、しかもこれら双方が〈*facere et pati*〉の関係になければならないことをくり返し強調する (ll. 24 sqq.; 43 sqq.; 58 sqq.; 80 sqq.)。彼は、さらに、共通な質料を分有している場合においても、質の面で適度な混合が生じるためには、構成要素間に、やはり量質両面にわたる適度な均衡もしくは類似がなければならないというのである (ll. 43 sqq.)。そしてこれら二要件は、アリストテレスが『生成消滅論』第Ⅰ巻第10章において〈*μῆξις*〉が成立するための条件としてそれぞれあげているものにほかならない。(9) 彼は、後者の条件も不可欠であることの例証として、水と酒とを混合する場合をあげ、もしその際酒を海水の中に注ぎこむならば両者は混合 (*misceretur*) せず、酒は海水の量の多大さゆえに消滅してしまうと述べている。これは、アリストテレスが、混合とは、構成要素間に均衡がとれ、構成要素のいずれか一方の性質ではなく、中間の性質を帯びるものが生じることだといひ、酒を数万オークスの海水の中に入れてもそれは混合とはいえず、酒の形相の消滅を意味すると述べていることと著しく符合してい

(10)  
 る。こうして彼は、以上の条件に照合した場合、エウチュケスの観点が全く不合理であることを力説してやまない。換言するならば、divinitas ならびに humanitas は、materia を欠いている以上、両者間に混合なり転化といった現象は起りえないことになるのである(II. 66 sqq. ; 103 sqq.)。

さらにエウチュケスの観点がカトリックの正統信仰に反するのは(II. 100sqq.)、彼にしたがえば、受肉したロゴス、つまり Kristus が、〈ex duabus naturis consistere〉は認めても、〈in duabus naturis consistere〉することは否定しているからであって、これを彼は mel と aqua を confundi する場合にはぞらえ、次のように説明している(87 sqq.)。つまりこの場合、結果的には mel と aqua のいずれも存続 (manere) せず、混合により corruptum した構成要素の一方が他方と結合 (copulatio) することにより、双方のいずれでもない 〈quiddam tertium〉が生じることになってしまう。そしてこのような混合物に対しては、構成要素を問題とする限り 〈ex〉とはいえても、結果的にはそれらが消滅している以上 〈in〉は適用されえないことになるというわけである(II. 96 sqq.)。したがってこのような観点をとるならば、彼がこの論文が意図する 〈ex〉と 〈in〉とが同時に成立しうる場とは、mel と aqua の例とは異なり、結果においても構成要素がそのまま存続している局面を意味することになる。彼はその実例として、第 VII 章において、〈corona ex auro gemnisque composita〉をあげるのである(II. 12 sqq.)。つまりこのような corona においては、構成要素はなんら変容することなくそのまま存続しており、したがってそれは、構成要素においてもある (in his consistere)、ということも同時に可能だというわけである。そして彼は、カトリック信仰において、〈in utrisque naturis Christum et utrisque consistere〉といわれているのに、まさにこの corona の事例が相当すると主張するのである。

彼の観点にしたがえば、Kristus においては divinitas と humanitas とが perfecta に persistere し manere しているからして、それは 〈in ut-



risque (sc. naturis) consistere〉といえるのであり、またさらに、両性が adunatio することにより〈una persona〉をなしているからして、それは〈ex utrisque (sc. naturis) consistere〉. といえることになる (cap. VII, ll. 25 sqq.)。エウチュケスの観点は、これに反し、先の mel と aqua の混合に比せられていることが示すように、〈conjunctio ex utraque natura〉は認めても、〈in utrisque naturis manere〉は否定されることになり、したがってクリストは〈in utrisque naturis consistere〉ではないことになるのである (ll. 35 sqq.)。つまり彼は、自己の立場とエウチュケスのそれと比較しつつ、〈ex〉に、構成要素が permanere する場合といずれか一方が corruptum してしまう場合の二つの局面を区別し、そうすることにより〈ex〉と〈in〉とが同時に成立しうる場を提示しようとしたのである。しかし、クリストという〈individua substantia〉としての一つの persona において、両性が〈in〉と〈ex〉との関係において同時に成立することが、彼の以上の論法によりはたして十分に説明されているか、問題は残る。たしかに彼のあげる corona の例は、二性の persona のいわば構成要素としての〈ex〉と〈in〉の関係における併存を形式的には例証するものではある。だが、彼が第 VII 章においてエウチュケス批判のまさしく中心においた問題、つまり〈ante adunationem〉において〈ex〉であったものが〈post adunationem〉において、いかにして〈in〉となりうるかのデュナミック、しかもそれはエウチュケス批判で用いたのとは異なった視点でなければならないが、ここでもそれは解明されてはいない。これがなされていない以上、彼に対しては、エウチュケスと同様の批判が可能となる。彼のあげる例は、〈ex〉と〈in〉とが並立しうる場は提示していても、本来彼の意図であるはずのそれがいかにして成立しうるか、その根拠は明らかにされているとはいいがたいのである。しかもこの corona の例は、彼が第 IV 章で批判の対象としたネストリウスの παράθεσις にまさに該当するものともいえなくはない。こうした点について、彼自身自覚していないわけではなく、

第Ⅶ章末尾では、〈Nunc quaerendum est quomodo...ut duae naturae in unam substantiam misceretur〉といわれてはいる。しかし第Ⅷ章冒頭では〈Verumtamen est etiam nunc alia quaestio〉と述べられ、この問題に立ち入った論及はついになされることのないままこの第Ⅴ神学論文は閉じられているのである。彼の以上のような行論は、プラトンが『ソピステース』(245A sqq.) で展開している、部分からならないながら「一」であることをめぐるディレンマにおち入っていると見てよい。また彼は、『生成消滅論』第Ⅰ巻第10章のアリストテレスの観点に忠実に依拠している。だが、彼の観点には、まさにアリストテレスが『形而上学』において、後にもふれるプラトニックな *ψυχή* と *σῶμα* の関連に対しなした批判、つまりそこにおいては部分をもつものが部分とはことなつた「一」をどのようにしてなすのか、その原因の説明がなされていないという批判がそのまま妥当するようにも思われるのである。<sup>(11)</sup>

### III

ところで、divinitas と humanitas との一体化としての persona が問題となる場合、B. のその定義と共に通例しばしば言及されるのは、異教徒側の受肉批判に答えたアウグスティヌスの書簡 CXXXVII であろう。そこにおいては〈...persona hominis mixtura est animae et corporis, persona autem christi mixtura dei et hominis〉といわれ、<sup>(12)</sup> クリストならびに人間の persona が、それぞれ deus と homo, anima と corpus の mixtura として把握され、両者が対応関係におかれている。人間における anima と corpus との一体化を混合の観点からとらえ、このようにキリストロジーに適用する発想自体は、オリゲネスに端を発するといわれるが、<sup>(13)</sup> 以来一つのトポスとして定着化し、カルケドン信条の核心をなす〈ἐνωσις ἀσύγχυτος〉はその結実とみることができる。この場合、混合論の観点から、ギリシア哲学の内部において *ψυχή* と *σῶμα* との一体化の問題にまず適用さ

れ、さらに、キリスト教内部において *Incarnatio* の問題に対するその有効性が着目され、この問題が論及される際、ほとんど例外なくこの視点の援用がみられるとあってよい。ところが B. の場合、この第 V 神学論文には、必ずしも明確な区別はなされていないとはいえ、*adunatio*・*conjunctio*・*temperare*・*transferre*・*componere*・*misceri* といった混合にかかわる諸用語が用いられ、*persona* が問題となっているにもかかわらず、*anima* と *corpus* との一体化のアナロジーは全くみられないのである。この欠落は、彼が *persona* をめぐる肝心の問題を未解決のまま残したことと無関係ではないように思われる。だが、以下にみるように、ギリシア哲学の内部において、*anima* と *corpus* との一体化の問題と混合論とが交叉する起点は、先のアリストテレスの『生成消滅論』第 I 巻第 10 章、ことにその末尾にみられる、*μῆξις* を *ἐνωσις* と規定する見地に遡求されうる。そして、B. が第 V 論文、ことにその第 VI 章においてアリストテレスの同書同章にきわめて忠実に依拠しており、しかも彼の神学的観点がカルケドンの正統信仰に立脚していることを勘考するならば、*anima* と *corpus* との一体化の問題とクリストロジーとの関連づけの欠如は、きわめて奇妙なことといわざるをえない。彼がこの発想に無知であったとは、五つの神学論文全体を通してうかがわれる、哲学・神学両面にわたる知見・教養からして考えられないのである。さらに、この第 V 神学論文が書かれるに至った歴史的背景、ことにその背後にある神学論争を念頭におくならば、一層この疑問は深まってくるのである。

彼は、第 V 神学論文の第 VI 章において、〈...ut cum humanitas passa sit, deus tamen passus esse dicatur〉(II. 54 sqq.)、と述べている。これは、この論文が著わされる機縁となったシュンマクス宛書簡の筆者と密接に関連するいわゆる〈Scythian Monks〉のとった〈*unus ex trinitate passus est.*〉<sup>(14)</sup>という Theopaschite の観点にはほかならない。そしてこの指導者の一人であり、B. と同時代に生き、彼のこの論文ときわめて類似した《*Libri tres*

*contra Eutychen et Nestorium*) を著わしたビザンツのレオンティウスの場合も、受肉に関し、*ψυχή* と *σῶμα* の一体化が援用され、重要な論点をなしていたのである。<sup>(15)</sup> しかもこの Theopaschite (*θεοπάθεια*) の是非をめぐる問題は、ネストリウスとその最も有力な論敵アレクサンドリアのキュリロス間の争点の一つでもあり、さらに双方がそれぞれ地盤とするアンティオキア神学とアレクサンドリア神学間では、クリストロジーに *ψυχή* と *σῶμα* の一体化のアナロジーを適用することの当否をめぐる<sup>(16)</sup> 対立があったのである。

B. は、先にもふれたように、第 V 神学論文第 IV 章において、ネストリウスの受肉理解を *παράθεσις* にすぎないと批判するが、この批判はキュリロスがネストリウスの観点を *συνάφεια* として批判していることと軌を一にする。<sup>(17)</sup> キュリロスのネストリウス批判の一つの焦点は、後者が両性の *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*、もしくは *ἕνωσις φυσική* を認めないことに向けられている。<sup>(18)</sup> 異端として断罪されたネストリウスの実像再構成はエウチュケスの場合と同様困難をきわめ、彼を敵視する側の告発資料に大幅に依拠せざるをえない危険性をともなう。<sup>(19)</sup> 当面の問題に関していえば、アウグスティヌスとも親交があり、ペラギウス派やネストリウス派の異端資料のラテン訳を残したマリウス・メルカートル (ミーニュ版ラテン教父著作集第 XLVIII 巻所収) が、ことに後者の *《Sermones》* を伝存している意味で貴重な存在だといえよう。<sup>(20)</sup> *《Sermones》* によると、ネストリウスは、クリストにおける両性を区別し、さらに両性の一体化を混合の観点からとらえようとはしていない。<sup>(21)</sup> これは、*θεοπάθεια* を説く危険性を回避しようとする意図によるものと考えられる。そしてネストリウスは、マリウス・メルカートルの訳出したがえば、受肉したクリストにおける両性を、*《Sermo》* (VIII) において、(1) 神殿とそこに住みたもう神、(2) 紫衣 (purpura) とそれをまとう王、(3) 道具とそれを使用する人の関係になぞらえて説明していることになる。<sup>(22)</sup> こうした比喩は、例えば(1)と(2)とはそれぞれ聖書に典

扱が求められるものであり、また(2)と(3)とは後に検討するネメシオスにもプラトンにおける *ψυχή* の *σῶμα* に対する位置づけとの関連においてみられるものである<sup>(24)</sup>。さらに、Chadwick の指摘によると、アレクサンドリアのキュリロスの忠実な弟子の一人、アンティオキアのセウェルスは、ネストリウスのヒエラポリスのアレクサンドロス宛の書簡の断片を伝存しているが、それによると、受肉は、十字架上のロゴスとの関連上、*ψυχή* と *σῶμα* との一体化にではなく、皇帝とその像になぞらえられている<sup>(25)</sup>。こうした観点は、先にもふれたように、*θεοπάθεια* を回避しようとする意図に基づくものといえるが、そこから、両性の関係が *παράθεσις* なり *συνάφεια* にしかとらえられていないという批判がなされてくるのも、形式的にはあながち不当だとはいえない<sup>(26)</sup>。こうしてみると B. とネストリウスの両者は、批判者と被批判者という立場を異にし、しかも一方は *θεοπάθεια* を認め、他方はむしろそれを否定するという全く相反した意図にありながら、受肉理解において等しく混合論の適用に対し否定的であるようにうかがえるのは、はなはだ興味深いものといわなければならない。ここで、ネストリウス、B. とは異なり、神人両性の一体化の問題に対し、ギリシア的混合論を再解釈し、積極的に援用しようとした観点をみることにしたい。そうすることにより、*persona* 理解にあたって、B. が、なぜトボス化したとあってよい *anima* と *corpus* との一体化のアナロジーを援用せず不問に付したのか、その疑問を解く鍵が求められうるように考えられるからである。そしてこの場合、まず念頭にうかんでくるのは、4世紀後半のエメサの司教ネメシオスの『人間の本性について』、ことにその第三章であらう<sup>(27)</sup>。

#### IV

ネメシオスのこの章の主題は、それが《περὶ τῆς ἐνώσεως ψυχῆς καὶ σώματος》と題されていることから明らかだといえるが、彼は、さら

に、〈πῶς οὖν ἢ τὸ σῶμα ἡνωμένον τῇ ψυχῇ ἔτι μένει σῶμα, ἢ πάλιν ἡ ψυχῇ, ἀσώματος οὐσα καὶ οὐσιώδης καθ' ἑαυτὴν, ἐνοῦται σώματι καὶ μέρος γίνεταί τοῦ ζῆου, σώζουσα τὴν ἰδίαν οὐσίαν ἀσύγχυτον καὶ ἀδιάφθορον ;〉 (592 A) と述べ、一層問題を限定し明確にしている。つまり *ψυχή* と *σῶμα* という本質を全く異にする両者が、どのようにしてそれぞれの固有性を保持したまま一体化するのかという問題である。この場合、両者の一体化に対し用いられている *ἔνωσις* は、カルケドン信条においてキリストにおける神人両性の一体化を表わすものであり、またそこで付されている *ἀσύγχυτον* という要件は、やはり同信条において〈ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν...ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ...〉として、エウチケス派の異端を目していわれているのであって、いずれも後のキリストロジーの展開に際し重要な意義をになうことになるものである。ネメシオスの本章の主題も、単に *ψυχή* と *σῶμα* の *ἔνωσις* につきるものではなく、彼の本来の意図も、この章の末尾 (605 A sqq.) に示されているように、*Θεὸς Λόγος* の受肉を〈κατὰ οὐσίαν〉においてではなく、それと *σῶμα* それぞれの *δύναμις* 間の一体化とみるエウノミウス派の論駁にあり、やはりキリストロジーと深くかかわりを持つものなのである。しかし小論においては、直接エウノミウス派の問題に立ち入ることはさけ、キリストロジーと混合論の関連を中心に、以下ネメシオスの *ἔνωσις* の所論を分析することにした。

*ἔνωσις* それ自体は、歴史的にみるならば、先にもふれた「*μίξις* とは、混合要素が質的变化を受けることによって生じた一体化である」(*De generat. et corrupt.* I, 10, 328 B 22) というアリストテレスの規定にみられるように、広く混合一般に対し用いられた概念である。そしてこうした混合観を *ψυχή* と *σῶμα* との一体化の問題に最初に適用し、それを *μίξις* として把握したのは、アフロディシアスのアレクサンドロスによれば (*De Mixt.*, III, 217, 33 Bruns, CAG Suppl. II, 2), 古ストアが最初だという

ことになる。プロティノスも、《Τί τὸ ζῆλον》と題された『エンネアデス』I, 1, 3 において、*ψυχή* と *σῶμα* との一体化に関する在来の説明方式を四つに分類し、その一つとして *κράσις* をあげているが、これはやはり古ストアを念頭においたものといえよう。ただしここで、同じ古ストアの観点から、*μίξις*, *κράσις* という異なった用語が用いられて表わされていることは注目を要する。アリストテレスにおいては、*μίξις* が類とみなされ、*κράσις*, *σύνθεσις* (先に B. のネストリウス批判に用いられていた *παράθεσις* に相当) が種として考えられているが<sup>(28)</sup>、こうした分類は後代にそのまま受容され、一貫して用いられたわけではない。例えば、ストバイオスの所伝 (*Eclog.*, I, p. 153, 24 W. = *SVF* II, no. 471) によれば、クリュシッポスは、混合を、*παράθεσις*・*μίξις*・*κράσις*・*σύγχυσις* の四つに分類したというが、そこにはもはや分類上、先のアリストテレス的な観点はみられず、また *σύγχυσις* というアリストテレスにはない新しい見地が導入されている<sup>(29)</sup>。そしてネメシオスの本章は、*ψυχή* と *σῶμα* との一体化を混合の観点からとらえるストアの批判が議論の出発点となっているが、ここにも用語上、ストバイオスの報告とは微妙なずれがみられるのである。いずれにせよ、*πνεῦμα* が万物に貫流し瀰漫しているとする物質一元論を基礎に、万物間の *συμπάθεια* を説くストアにとって<sup>(30)</sup>、混合論が重要な位置を占め、特にその *ψυχή* と *σῶμα* との一体化に対する適用が、その批判を通して、ネメシオスの本章で紹介されているようなこの問題に対するネオプラトニズム的な新しい局面を展開させ契機となったことはいなめないように思われる。ただし、ストアの場合、その物質的一元論からして、*σῶμα* と *ψυχή* との一体化も、あくまでも物体間の関係としてとらえられていたのであって、まさにこの点に、混合論が援用される根拠とあわせて、それに対し批判が向けられてくる理由もまた求められるのである。

ネメシオスは、まず同書第 II 章を *ψυχή* の本質探究にあて、*ψυχή* は *ἀσώματος* かつ *οὐσιώδης* であると結論づけているが (589 B)、これは、

それぞれストアとアリストテレスの靈魂觀の批判をふまえたものだといえ<sup>(31)</sup>る。ストアについては、同じく第Ⅱ章においては、テルトゥリアヌス (*De Anima* 5, 5), アフロディシアスのアレクサンドロス (*De Anima Mantis*, 117, 9), カルキディウス (*In Tim*, 221) 等の後代の著作家によってもしばしば批判的觀點から紹介されクレアンテスに帰せられている、混合が物体間においてのみ成立するというこの派の原則への言及がなされている。そして第Ⅲ章において、この原則を *ψυχή* と *σῶμα* との一体化に適用することがいかに不適切であり、それが両者がそれぞれの特性を喪失することなく一体化するという彼の見地と抵触することになるか、その根本的な理由が提示されてくるが、それは、一言でいえば、ストアが *ψυχή* を物的なものともみえず誤謬を犯していることに帰着するのである。

ストア、ことにクレアンテスは、先に言及した所伝によれば、混合とは、物体間においてのみ成立し、物体と非物的なもの相互間には生じえないという見地をとる。この限りにおいてストアの見地は、先の B. によるエウチュケス批判にみられた混合による一体化に対し、質料の存在を不可欠とするアリストテレス的觀點と一見類似しているように思われる。だがストアの場合、ネメシオスの第Ⅱ章によれば(548 A), この原則を楯に、恥辱を感じた時赤面し、恐怖におそわれた際蒼白になるといった、日常卑近な *ψυχή* と *σῶμα* との影響関係を示す事例をあげ、こうした事実がある以上 *ψυχή* も *σῶμα* と同様物体でなければならないと主張されているのである。しかしこうした事例は、ネメシオス、ひいてはその背景にいるネオプラトニストたちにとって、*ψυχή* が限なく *σῶμα* に滲透し拡散していることを示すものであり、こうした事態は *ψυχή* が *ἀσώματος* であるからこそ可能だと考えられ、*ψυχή* の本性に関しむしろストアとは全く逆の結論を帰結するために用いられているのである。このように全く同一の事例が、*ψυχή* の本性に関し全く逆の結論を例証するものとして使用される例は他にないわけではない。アフロディシアスのアレクサンドロス



によれば、<sup>(33)</sup>クリュシッポスは、物体としての *ψυχή* の *σῶμα* への全面的な滲透を、太陽の光の大気中への拡散になぞらえたという。この例は、先のアウグスティヌス第 CXXXVII 書簡にも、ネメシオスの本書第三章 (587 B) にもみられるが、ここにおいてはクリュシッポスの場合とは異なり、光の非物体性を論拠に、<sup>(34)</sup>*ψυχή* の本性に関し全く逆の結論を導出し、むしろストアの混合上の原則を否定するための証として用いられているのである。さらにネメシオスの本章においては、ストアの混合上の原則を *ψυχή* と *σῶμα* に適用した場合生じてくる不合理が、*ἔνωσις* (先にふれたストバイオスの報告にみられる *σύγχυσις* に相当)、*παράθεσις*, *κρᾶσις* というこの派の行なった混合の分類に応じて一つ一つ批判が加えられているのである (592 B—593 A)。ネメシオスの批判は、ストアの混合上の分類のそれぞれが、どのような事態を意味しているかを示唆しており、その点でも資料的にも興味深いものといえる。

まず完全な一体化ともいうべき *ἔνωσις* (= *σύγχυσις*) の場合、構成要素は、混合されることにより共に消滅し変容する。したがって、この観点は、*ψυχή* と *σῶμα* とは一体化してもそれぞれ *ἀδιάφθορον* でなければならぬとするネメシオスの前提からすれば、とうてい承認されうるものではない。また *παράθεσις* は、石と石とを並べたように構成要素の単なる併存にすぎない。<sup>(35)</sup>もし *ψυχή* と *σῶμα* とがこの関係にあるとすれば、たしかに混合にあたって構成要素の特質は保持されるという *σύγχυσις* にはないメリットはあるにせよ、この場合には、前者と接した後者の部分のみが賦活されることになり、前者の後者の中への全面的な滲透、ひいては両者の完全な一体化などありえないのである。さらに、酒と水といった液体相互間の混合としての *κρᾶσις* は、ネメシオスによれば、つまるところ先の *παράθεσις* の場合とかわるところがない。なぜならば、酒と水とは、感覚には完全に混合し一体化しているように映じて、<sup>(36)</sup>油をひたしたスポンジやバビルスにより分離されうるからである。ネメシオスによるこうした批判

は、彼が〈ἀσύγχυτος ἔνωσις〉という場合、援用されるアムモニオスやポルフェリオスとは異なり、構成要素間の分離可能性を前提としてはいないことを示唆している。そしてこの点は、同じくこの章において、彼がプラトンの見解を批判し、そこでは *ψυχή* が〈*σώματι κεχρημένη*〉<sup>(37)</sup>、あるいは〈*ὡσπερ ἐνδεδυμένη*〉<sup>(38)</sup> としかみなされていないと述べていることに端的に反映されているといえよう。つまり彼は、*ψυχή* と *σῶμα* の関係をプラトンのように考えた場合、「道具を用いるもの」と「道具」、「衣服をまとう者」と「衣服」とがどうして〈*ἐν*〉となりうるかという〈*ἄπορόν τι*〉に逢着せざるをえなくなるというのである (593 B)。ネメシオスのこの批判は、すでにプロティノスにもみられるものである。プラトンとストアとでは、*ψυχή* の本質に関し決定的な相違があるにせよ、ネメシオスからすれば両者の観点は結局 *παράθεσις* に収斂することになるのであって、両者の観点に立脚する限り、*ψυχή* と *σῶμα* との *ἔνωσις* を完全に説明しえないと考えられているといえよう。

ストアの混合論は、その原則からして、B. のエウチュケス批判の際ふれたアリストテレスの観点と共通の基盤に立脚している。しかしアリストテレスには、B. にはふれられていないが、混合成立の重要な条件として、混合物について *ἐνεργεία* には混合要素とは異なっているが、*δυνάμει* には混合要素であるといわれているのであって (*De generat. et corrupt.* I. 10, 327 B 23 sqq. 28 sqq.), もとの要素へと再び分離還元されなければならないことがあげられているのである。つまりそこでいわれている混合とは、ストアにおける *παράθεσις* の謂にほかならないことになり、ネメシオスが *ἔνωσις* で理解し表現しているストアの *σύγχυσις* に相当する意味での混合は、成立不可能だとみなされているといっていよい。ストアの混合論は基本的にはアリストテレスのその再解釈に基づくといえるが、しかし両者間には物体が極微にまで分割可能であり、したがって構成要素間の全面的滲透、ひいては一体化がありうるか否かに関し、見解の決定的な相

違があるとみられるのである。<sup>(40)</sup>ストアの場合、分割可能とする観点をとるがゆえに、混合が物体相互間においてのみ成立するという原則が出てくる。これに対しアリストテレスは、『生成消滅論』(I, 10, 328 A 5)において、物体は *διαίρετόν* ではないと明確に述べられているのであって、<sup>(41)</sup>この点が先の *ἐνεργεία, δυνάμει* 両面にわたる要件となって示されているといえよう。後にアリストテレスに依拠するアフロディシアスのアレクサンドロスは、ストアの混合論を批判するが、その核心は物体の非分割性に求められるのである。<sup>(42)</sup>アリストテレス的混合論の観点に立脚する限り、*ψυχή* と *σῶμα* との一体化は説明不可能だといってよく、そこには同様に先のアフロディシアスのアレクサンドロスに明瞭にみられてくるように、*εἶδος* と *ἕλη* というアリストテレスの別の発想を適用することが必要となってくるのである。<sup>(43)</sup>

だが問題をクリストロジーの局面にもどすならば、*εἶδος* と *ἕλη*、ひいてはその合成体としての実体というアリストテレスの観点は、はたして有効性をもちうるであろうか。単に混合論の枠にとどまらず視点を広げてみた場合、アリストテレスの観点が *monophysitisme* の理論的根拠となりうるものであったことは、つとに R. Arnou により指摘されたところであるが、それは、『形而上学』の第七卷 (13, 1039 A) にみられる、実体が *ἕν* である場合、その構成要素として複数の現実体を含みえないというアリストテレスの主張への着眼によるものである。<sup>(44)</sup>例えば B. の先のエウチュケスの *monophysitisme* に対する批判をみた場合、混合論の見地に止まった限りにおいてアリストテレスの理論は有効性をもち、それは、批判としては成功をみせていた。しかし B. が、批判からさらに一步進めて、〈*individua substantia*〉としての *persona* における *humanitas* と *divinitas* との一体化について積極的な彼なりの提言をなしえなかったのは、アリストテレスの観点が、クリスト教の正統信仰に対し両刃の剣を内包することを、彼が自覚していたからではないであろうか。つまり *persona* の定義

にあたって、*substantia* に *individua* という限定が付されたことからうかがえるように、そこにはアリストテレスの *οὐσία* 観が強力に彼の念頭に働いており、混合論の見地とそれがキリスト教の正統信仰の枠内においても両立しがたいものであることを、彼は十分に意識していたように考えられるのである。さらにこれを例証するのは、彼のネストリウス批判であろう。そこにおいて彼は、すでに指摘したように、*divinitas*, *humanitas* という対と *deus*, *homo* という対とをかならずしも区別することなく用いていた (cap. IV, ll. 23 sqq.)。これは、両性の一体化を混合論を基に弁証しようとするれば、当然物体と非物体間なり、非物的なもの相互間の混合というアリストテレスの混合の原則とは全く背馳する混合を説明せざるをえなくなるのであり、それを回避しようとして意図的になされているようにも思われる。先に問題として残した、キリストを *persona* とみなす場合トポスとでもいうべき *anima* と *corpus* との一体化のアナロジーの彼における欠如も、*persona* をアリストテレス的な意味での *substantia* とみなす以上、そしてアリストテレスをさらに踏襲してアナロジーを用いようとするならば、*εἶδος* と *ἕλη* の関係に両性をおくことになりかねず、それに対する彼の危惧を反映しているように考えられてくる。しかしこの問題は、ネメシオスの第Ⅲ章に展開されている、カルケドン信条の先駆とでもいうべき *ἀσύγχυτος ἕνωσις* の根拠づけ、ならびにその背景とも無関係ではないといえるのである。

## V

*ψυχή* と *σῶμα* との一体化、ひいてはキリストロジーにおいて要請されてくるのは、本性上全く異なるもの相互の関係である。しかもその場合、構成要素であるそれぞれの本性が喪失することなく一体化することが不可欠の条件として考えられなければならない。<sup>(45)</sup>つまりそこには、ストアの用語を用いるならば、*σύγχυσις* と *παράθεσις* とを同時に成立させようよう

な説明方式が要求されていることになる。そしてネメシオスによれば、それは〈τὰ νοητά〉の特質に着目したプロティノスの師アムモニオスの教説(593 B)のポルフェリオスによる再解釈により可能となり(601 B~604 A)、新しい局面が開かれたことになるのである。この場合、アムモニオスの教説が先にふれた *ψυχή* と *σῶμα* の関係をめぐるプラトンの観点に対する批判的言及の直後になされていることからうかがえるように、アムモニオス自体の意図は、プラトンにあっては *παράθεσις* におかれているとしか考えられない両者を、いかにすれば *ἐν* となしうるかという問題の解決にあったといえる。そして以下にみるネメシオスの行論が示すように、この点をめぐるアムモニオスの発想が、ポルフェリオスにより〈τὰ νοητά〉一般に関する理論へとさらに敷衍されていった。ついで、クリスト教の側においてロゴスの受肉の問題と *ψυχή* と *σῶμα* との一体化の問題両者がはらむアポリアとの類似と、後者の問題に対するアムモニオス・ポルフェリオスの理論の有効性が着目され、認識されるようになり、そこからそれがクリストロジーへと援用されるようになったのである。

アムモニオスは、*ἐνωσις* に際し、〈τὰ νοητά〉と〈τὰ σώματα〉<sup>(46)</sup> 両者間に次のような根本的相違のあることを主張する。つまり〈τὰ σώματα〉は、食物が摂取されると血となり肉となるように変化するのに対し、〈τὰ νοητά〉は、それを受容しうるものと一体化する場合〈*μένειν ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφορα*〉であって、しかもそれは、ストアの場合とは異なり、〈τὰ σώματα〉と完全に *ἐνωῖσθαι* する。それは、〈τὰ νοητά〉が〈*κατ' οὐσίαν ἀλλοιοῦσθαι*〉することはないという特質を有するからだというのである。(593 B~596 A)。例えば *σῶμα* と一体化する場合、もし *ψυχή* になんらかの *ἀλλοίωσις* が生じ、*ζωή* というその本性が喪失するならば、*σῶμα* を賦活することなどありえなくなってしまうからである。つまり *ψυχή* は、*τὰ ἀσώματα* の一種である以上、その本性から *ἀσυγχύτως* に *σῶμα* と一体化することになるが、この場合 *ἀσυγχύτως* だからといってその一体化は

決してストアのいう *παράθεσις* を意味するものではない。*ψυχή* はその本性をそのまま保持しながら全面的に *σῶμα* と融合するのであって、その意味においてストアのいう *σύγχυσις* が成就されていることになる。したがって *ψυχή* と *σῶμα* の一体化に際しては、前者が *τὰ νοητά* の一種であるために、*παράθεσις* と *σύγχυσις* とが同時に達成されているのである (597 A)。そしてこうした意味での *ἔνωσις* が *ψυχή* と *σῶμα* 間で成立していることの例証として、*συμπάθεια*, ならびに夢や哲学的思索にみられる *ψυχή* が *σῶμα* から自在に分離する現象があげられている (596 B~597 A)。後者の側は、*ψυχή* が *σῶμα* と *ἀσύγχυτος* であり、いわば *σῶμα* と *παράθεσις* の関係にも在ることを示すものといえるが、これは、先にもふれたように、あく迄も *ψυχή* と *σῶμα* との関係についてのアムモニオス、ひいてはポルフュリオスの教説であって、ネメシオス自身は *〈ἀσύγχυτος ἔνωσις〉* をとりわけ *〈Θεὸς Λόγος〉* に援用する場合、その分離を予想し前提としているわけではないのである。これは、*〈Θεὸς Λόγος〉* の受肉について、*〈οὐ κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς τρόπον〉* (601 A) と述べられ、それが *〈καινότερος ... τρόπος〉* (601 B) によるといわれていることから明瞭にうかがえるのであり、そこにはキリスト教の観点からすれば被造物である *ψυχή* と最も安全な意味で *ἀσώματος* である *〈Θεὸς Λόγος〉* との *〈ἀσύγχυτος ἔνωσις〉* 達成の程度の差異が含意されているといえるのである (cf. 601 B)。

以上の議論は、*ψυχή* が *σῶμα* との *ἔνωσις* に際しその本性になんら変容が生ぜず、したがって *ἀσύγχυτος* であることを示すことに重点がおかれているといえる。ついで太陽の光が大気中にやはり *ἀσυγχύτως* に遍在していることを例証として、アリストテレス、ストア的混合論からすれば不可能な、構成要素の一方が質料を欠き、異質なものの相互間に *ἔνωσις* が可能であることの根拠が述べられてくる。太陽の光と大気の例は、すでにふれたようにすでにクリュシッポスにみられるものであるが、そこではあくまでも物体間の完全な融合の例証としてあげられていた。しかしここで

は、光はプロティノスの先蹤にならって、物体とはみなされていない。<sup>(47)</sup>ここで注目を要するのは、光と大気の *φωτίζειν-φωτίζεσθαι* の関係とそれを成立さす太陽の *παρουσία* 三者のなす作用連関とでもいべきものと *ψυχή* の賦活作用ならびにそれと *σῶμα* との *ἔνωσις* とがパラレルにおかれていることである。ネメシオスの場合、*ἐνεργεῖν* が以下しばしば用いられていることから示唆されるように、<sup>(48)</sup>*ψυχή* なり *Θεὸς Λόγος* の *ἔνωσις* は、単なる混合としてとらえられているわけではなく、*ψυχή* なり *Θεὸς Λόγος* の *παρουσία* を根本原因とする一種の作用連関において考えられているとみなしなければならない。*ψυχή* についていえば、その本性としての *ζωή* は、あくまでも即 *ἐνεργεῖν* として、作用因とみなされているのである。そしてこの点は、太陽の光と大気との関連と *ψυχή* と *σῶμα* との関連間の相違をめぐる、ネメシオスの次のような主張によって一層明らかとなってくる。

彼は、両者の関連はたしかに著しく類似してはいるが、太陽が物体であり、したがってそれが〈*τόπῳ περιγραφόμενος*〉である点において両者は根本的に異なっていることを指摘する。<sup>(49)</sup>*ψυχή* は *ἀσώματος* であり、〈*τὰ νοητά*〉の一種である以上、それは *ἀμέγεθες・ἄογκον・ἀμέρες* であり、したがって〈*μὴ περιγραφόμενη τόπῳ*〉なのである (600 B)。*ψυχή* が *σῶμα* に〈*ὅλη δι' ὅλου*〉 (597 B) に滲透しうる理由も、*ψυχή* の在り方がまさに〈*οὐ τοπικῶς*〉であることに求められるといてよい。そしてこの〈*οὐ τοπικῶς*〉であることと〈*οὐ σωματικῶς*〉とは、〈*τὰ νοητά*〉一般の特質としてくり返し強調されてくるのである。このようにみた場合、*ψυχή* の *σῶμα* に対する関係も、当然〈*τοπικῶς*〉と考えるべきではないことになる。一般に *ψυχή* は〈*ἐν σώματι*〉とみなされているが、こうした観点からすればそれを〈*ἐν τόπῳ τῷ σώματι*〉の意味に解するならば誤ることになる。彼は、*ψυχή* は *σῶμα* を支配しているのであり、この点においても〈*ψυχή ἐν σώματι*〉は不合理なのであって、むしろ〈*σῶμα ἐν*

ψυχῆ〉というべきだと主張する<sup>(50)</sup> (600 A)。だが無論このような表現がなされても、それは〈τοπικῶς〉な意味でいわれているわけではない。では ψυχῆ の σώμα に対する関係は、どのように考えるべきなのであろうか。それは〈ἐν σχέσει〉もしくは〈κατὰ σχέσιν〉にみるべきだということが、本章の後半ではくり返し強調されている (600 AB)。σχέσις は、例えばプロティノスにおいても、〈πρὸς τι〉の意味でストアのカテゴリー論批判に<sup>(51)</sup> 際し、あるいはこの語が本来数学上のタームであったことを反映し、数の生成に関する議論の中で重要な意義をになって用いられているものではあ<sup>(52)</sup> る。しかしネメシオスにあっては、この σχέσις が、〈ὡς ἐν σχέσει καὶ τῷ παρεῖναι〉 (600 A), 〈τῇ σχέσει καὶ τῇ πρὸς τι ῥοπή καὶ διαθέσει〉 (600 B) というコロケーションにおいて用いられていることに注目する必要がある。先に ψυχῆ と σώμα との一体化が、前者の παρουσία と ἐνεργεῖν とが強調されていることからして、単なる混合ではなく、一種の作用連関とみなされていることを指摘した。本章においては、この παρουσία (=παρεῖναι) と 〈ἐνεργεῖν〉に加えて、さらにこの σχέσις の三者が トリアーデをなし、静的な τοπικῶς な関係の対極として作用連関におかれていると考えられるのである。そしてこのトリアーデは、τὰ νοητά の本質そのものであり、ψυχῆ の ἐνεργεῖν としての ζωὴ の重視からうかがえるように、究極的には ἐνεργεῖν へと収斂し、そこに中心があるように思われるのである。

こうした関連から σχέσις が着目されてくる背景には、アムモニオスについてはプロティノスよりも、むしろボルフェリオスの影響が考えられる。事実ネメシオス自身、以上のような所説の証人として、「キリスト教の敵対者ボルフェリオス」(601 B) と述べその名前をあげている。そして後にふれるように必ずしも彼の直接の典拠ではないにせよ、本章にみられる〈τὰ νοητά〉の特色づけ、ことに σχέσις の導入は、ボルフェリオスのいわゆる《Sententiae ad Intelligibilia ducentes》にみられる議論の展開とき



わめて類似しているのである。ポルフェリオスは、同書 cap. 1において、〈*pân sôma*〉と〈*τὰ καθ' αὐτὰ ἀσώματα*〉両者の根本的相違を、前者が〈*ἐν τόπῳ*〉に在るのに反し後者の場合そうではないことにまず求めている。そして、cap. 3において、上記の観点をつまみつつ、後者の前者に対する関連は決して *τοπικῶς* でないことを指摘し、後者は望む時〈*ὅταν βούληται*〉、〈*τῇ σχέσει*〉において前者に *πάρεστιν* すると述べる。ここでネメシオスとの関連上さらに注目を要するのは、cap. 4において、〈*τὰ καθ' αὐτὰ ἀσώματα*〉が *sôma* に対し *πάρεστιν* するのは、それが本性上有する *ῥέπειν* に基づくといわれている点である。ネメシオスにおいては〈*τῇ σχέσει καὶ τῇ πρὸς τι ῥοπή*〉(600 B)といわれ、*σχέσις* と *πρὸς τι* とが等置されていたが、ポルフェリオスにはこの言及はみられない。これは〈*τὰ καθ' αὐτὰ ἀσώματα*〉という表現がなすように、例えば *ψυχή* は〈*καθ' ἑαυτήν*〉に在るのであり、〈*πρὸς τι*〉がポルフェリオスの場合欠落しているのは当然だともいえよう。そしてポルフェリオスは、この章で、〈*τὰ καθ' αὐτὰ ἀσώματα*〉は、*sômata* に対し、それと *συγκρίνεται* することなく、*ῥοπή* によりそれ自体の存するある種の *δύναμις* を *μεταδοῦναι* すると述べているが、これはネメシオスの彼への依拠を一層うかがわせるものだといえる。というのは、これと同主旨の観点<sup>(53)</sup>が、ネメシオスの場合、*ἕνωσις* の発想をさらに、*Θεὸς Λόγος* の受肉に適用するに際し、〈*ὁ δὲ Θεὸς Λόγος ... μεταδιδούς δὲ αὐτοῖς (sc. τὸ σῶμα καὶ ψυχή) τῆς ἑαυτοῦ θεότητος, γίνεται σὺν αὐτοῖς ἐν, μένων ἐν ᾧπερ ἦν καὶ πρὸ τῆς ἐνώσεως*〉(601 AB) となって展開されているのである。以上のように、両者は、共に、物体と非物体的なものの相互間の一体化を、後者の前者に対する関係が *τοπικῶς* ではないことに着目することにより、〈*κατὰ σχέσιν*〉という新しい発想を導入し、後者の前者への一種の作用連関とみなし根拠づ<sup>(54)</sup>けていることになるのである。

ネメシオスとポルフェリオスとの間には、以上のように著しい類似がみ

られるが、しかし前者は後者に全面的に依拠しているわけではなく、クリストロギーにとって不適切な後者の観点は回避している。先の《*Sententiae*》cap. 4におけるポルフェリオスの意図は、〈τὰ νοητά〉間の階層化に基づく高次のものから低次のものが成立してくる関係を示すことにあったと考えられる<sup>(55)</sup>。そしてポルフェリオスの同章においては、〈τὰ καθ' αὐτὰ ἀσώματα〉について、一面においてその作用連関上の *πάρεστιν* はいわれてはいるが、他面それは〈ὕποστασις καὶ οὐσία〉において *πάρεστιν* するものではないことが強調されている。ネメシオスには、この観点に対する言及なり類似の発想はみられない。それは、ポルフェリオスのこの観点をロゴスの受肉に適用するならば、受肉は〈κατὰ οὐσίαν〉ではないことにより、それを完全なるものと不完全なるものとの一体化とみなす一種のアポリナリオス主義におち入る危険性をさけるためではなかったかと考えられるのである<sup>(56)</sup>。さらにネメシオスは、本章において、ポルフェリオスの散逸した《*Σύμμικτα ζητήματα*》の書名をあげ、その第二章からの引用とおぼしきものをかかげている<sup>(57)</sup> (604 A)。それによると彼が典拠としたと考えられるポルフェリオスの同書、ことにその第二章の主題は、*συμπλήρωσις* であったことになる。しかしこれも、一方が他方の欠陥を補完するという意味での二実体間の合一を問題とするものである以上、やはり先のアポリナリオス主義と通ずる面を持つ。またこれと同時に、それには、彼の直接の論敵エウノミウス派を利することになりかねない要因もあるのであって、クリストロギーにとってかならずしも適切ではない。そのため彼は、ポルフェリオスからの引用はかかげても、それを直接援用することは回避している。彼には《*Sententiae*》と共通する発想が多多みられながらも、その書名への言及がなされていないのも、同様の意図によるものとも思われてくるのである。このように考えた場合、B. においてその *persona* 論に *anima* と *corpus* との一体化のアナロジーが全くみられなかったのは、アリストテレスの *εἶδος* と *ἕλη* の観点の援用に対する先にふれたような危険

とあいまって、この発想の淵源ともいべき以上のようなネオプラトニズム的観点がクリストロジーに持つ問題点を彼が知悉していたからではないであろうか。さらに *σχέσις* についていえば、アレクサンドリアのキュロスが、ネストリウスの観点を、神と人間の関係が *φυσικῶς* にはではなく単に *σχετικῶς* にしかとらえられていないとして批判しているのであつて、B. の背景を考える場合、単に思想史上のコンテクストにとどまらず、<sup>(58)</sup> クリスト教内部における当時の正統と異端との複雑かつ錯綜した関係をもあわせて今後検討してみる必要があるように思われるのである

## 註

- (1) cf. Grabmann, M., *Geschichte d. scholast. Methode*, Bd. 1, SS. 175 sqq.  
Gibson, M., *The Opuscula Sacra in the Middle Age* (in Gibson ed. *Boethius 480-1980*) pp. 214 sqq. 拙稿「位格と人格」(日本倫理学会編『人格』所収)。なお本稿では、B. のテキストは、問題があるが (cf. A. J. Phil., 1977—98—pp. 77sqq. にみられる J. J. O'Donnel の Review), 一応 LCL の1973年に刊行された S. J. Tester による改訂版を用いる。
- (2) 例えば園部不二夫「カルケドン総会議とキリスト論の問題」(『明治学院論叢』61号所収) 参照。
- (3) cf. Chadwick, H., *Boethius*, chap. IV, esp. pp. 181 sqq., J. Mary, *The Text of the Opuscula Sacra* (in Gibson ed. *Boethius*) pp. 206 sqq. et n. 11.
- (4) cf. Grillmeier, A., *Vorbereitung d. Mittelalters* (in *Das Konzil V. Kalkedon*, Bd. II) S. 792.
- (5) ミーニュ版 (t. 64. 1743C) においては <rationalis> が用いられている。<rationalis> と <rationalis> とが含むニュアンスの差は、単にテキスト異同の問題に止まらず、今後検討を要する。
- (6) cf. *In Porphyry. Eisag. ed. prima*, I, 10 (C. S. E. L. XLV III p. 29 Brandt)
- (7) cf. Aug., *De Trinit.*, VII, 8, 9.
- (8) この問題に関する従来の諸研究の中で、B. のこの論文の第 VII 章に言及してい

るのは、筆者のみる限り E. L. Fortin のみである (cf. *Christianisme et Culture philosophique au Cinquième Siècle*, p. 116, n. 2)。

- (9) Arist., *De generat. et corrupt.*, I, 10, 327 A 18 sqq., 328 A 25. Chadwick は (*op. cit.*, p. 199) は、アリストテレスの同書の226A10を参照しているが、誤っている。
- (10) 酒と水との混合の例は、クリストロジーの局面のみならず、神的知恵をブドウ酒にたとえる『イザヤ書』(1: 22) を典拠に、哲学と神学との関連をめぐっても用いられるものである。cf. Thomas, *In Boeth. de Trinit.*, qu. 2, a. 3 c. 5. またニュッサのグレゴリオスは、二性の関連をめぐって、この例をむしろ積極的な意味で用いている cf. *Antirrheticus* (PG. 45, 1221D~1224A)。
- (11) cf. Arist., *Met.*, VII, 6, 1045 A 7 sq., VI, 10, 1075 B 34 sq. ; *De Anima*, I, 1, 412 B 6 sq.
- (12) C. S. E. L. (XLIV) p. 110, 3sqq. Goldbächer.
- (13) Orig., *C. Cels.*, II. 41, cf. Chadwick, H., *Eucharist and Christology*, (J. Theol. St. n. s. II, 1951) p. 151, n. 2, pp. 160 sqq.
- (14) Collectio Avellana, no. 216(C. S. E. L. XXXV). cf. Chadwick, H., *Boethius* pp. 40 sqq., 181 sqq. Bark., W, *Theodoric vs Boethius*, (AHR XLIX, 1944) pp. 414 sqq.
- (15) cf. Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I, chap. X VI, pp. 413 sqq. *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, chap. 31, pp. 488 sqq.
- (16) cf. Chadwick, H., *Eucharist and Christology*, pp. 158.
- (17) Cyrill. Alex. *Ep.* II (PG. LXXVII, 53), *Ep.* XI (85C), *Ep.* XL (193D)
- (18) キュリロスの〈ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν〉がネストリウス宛第二書簡に初出し PG. LXXVII 45B. D. 48B. D), 以降使用頻度が増すことについては, cf. Richard, M., *Introduction du Mot "Hypostase" dans la Théologie d' Incarnation* (Melange de Science Religieuse 2, 1945), pp. 244 sq. 250 ; Chadwick, H., *Boethius*, pp. 146 sqq.
- (19) cf. Camelot, Th., *Nestorius à Eutychès* (in *Das Konzil v. Kalkedon*, Bd. I)

pp. 223 sqq., 235 sqq.

(20) cf. Aug. *Ep.* CXCIII.

(21) cf. Courcelle, P., *Les Lettres grecques en Occident*, p. 135, 314, n. 6, Schanz-Hosius, *Geschichte d. lat. Literatur*, IV 2, SS. 480 sqq.

(22) 両性の区別については, cf. *Sermo* 2 (PL XLVIII, 764A), 混合の否定については, cf. *Sermo* 8 (827AB).

(23) *Sermo* 8 (PL XLVIII, 797AD), cf. *Sermo* 4 (784B~785A).

(24) 神殿とそこに住まう神 (*Joh.* 2: 19~21), 衣服とそれをまとう者 (*Gen.* 3: 21, cf. Philo, *Leg-Alleg.*, II, 46) なお cf. ネメシオス 592A.

(25) Sev. Ant., c. Imp. Gr. 2, 37, cf. Chadwick, H., *Eucharist and Christology*, p. 159 sg. 160, n. 1.

(26) マリウス・メルカートルは, *Sermo* 1において, *συνάφεια* に相当する訳語として <conjunctio vel societas> を用いている (PL XLVIII, 763A).

(27) ネメシオスのテキストは, PG. XL 所収のものを用いる。本書は全44章からなるが, 第3章は592A—608Aに相当。

(28) cf. Arist., *Top.* IV, 2, 122B26 sq., *De generat. et corrupt.*, I, 10, 328A6 sq.

(29) ストアの混合論については, S. V. F., II, no. 472~473 参照。

(30) cf. S. V. F., II, no. 370 (*Sex. Emp. Adv. Math.*, IX, 130)

(31) アリストテレス批判については, cf. cap. II, 560 sqq. 批判の眼目は, *ψυχή* が <ἐντελέχεια τοῦ σώματος> ではなく (565A), *οὐσία αὐτοτελής* であり, また *ἀθάνατος* であることにある (569A)。このアリストテレス批判は, 第3章におけるエウノミウス批判とも関連している。

(32) cf. *Enn.*, I, 1, 5, 8 sqq., II, 6, 3; IV, 7, 8<sup>2</sup>, 20 sqq.

(33) Alex. Aphrod., *de Mixt.* 218, 6 Bruns (=S. V. F. II, no, 473)。

(34) *Enn.*, IV, 5, 7, 41; cf. IV, 3, 22, 3.

(35) 592Bにおいては *φῆφος* の例と共に, 合唱隊のメンバーの例が出されている。なお, 合唱隊の例は, B. の第IV章 (ll. 39 sqq.) においてはむしろ肯定的意味あいにおいて, ひきあいに出されている。

(36) cf. Arist., *De generat. et corrupt.*, I, 10, 328A15 <τῶ Λυγκεῖ>。

- (37) *Phaed.*, 79C ; *Phaedr.*, 246B ; *Tim.*, 30D ; *Alcib.*, I 129E.
- (38) *Phaed.*, 81D ; *Politeia*, X, 620C.
- (39) *Enn.*, I, 1, 3, 3 sqq.
- (40) 分割可能性については, Stob., *Ecl. I*, 142, 2, W. (=S. V. F., II, no. 482), *Sex. Emp., adv. Math.*, X, 123 (=S. V. F., no. 491), 全面的滲透については, Aveios Didymus, fgt. 28 (=Dox. gr. 463, 20 sqq.)。
- (41) cf. *Arist., de Anima*, II, 7, 418B16 sq.
- (42) cf. *de Mixt.*, 223, 18 sqq., ; *Enn.*, IV, 7, 8<sup>2</sup>, 18.
- (43) Alex. Aphrod. *de Anima* (CAG, Suppl, II, 1) 2, 26 sqq., cf. 6, 17 sqq.
- (44) cf. Arnou, R., *Nestorianisme et Néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des "Intelligibles"* (Gregorianum, XVII, 1936) pp. 116 sqq.
- (45) ネメシオスの本章においては μένεω の契機がくり返し強調される。cf. 593 B, 597A, 604A. またこの否定は ἐξίστασθαι (596A—cf. *Enn.* VI, 5, 3, 2) である。なお cf. Porphyr., *Sent.* cap. 33 (ἐκβαίνω)。
- (46) ネメシオスの行論においては, ψυχή に対し, νοητός と ἀσώματος とが必ずしも区別して用いられてはいない。なおこの点については, cf. Dorrie, H., *Porphyrios', Symmikta Zetemata* "(Zetemata 20) SS. 60 sqq., 187.
- (47) 本稿註(34)参照。
- (48) 初出は597A.
- (49) cf. *Arist., Phys.*, IV, 4, 212A 20.
- (50) cf. *Enn.*, IV, 3, 9. 20. 22 ; III, 9, 3, 2 ; V, 5, 9, 29.
- (51) cf. *Enn.*, IV, 1, 30 ; Dörrie, H., *op. cit.*, S. 87.
- (52) cf. *Enn.*, VI, 6, 14, 13 sqq., Annick Charles Saget, *La Théorie Plotinienne du Nombre*, chap. II, pp. 138 sqq.
- (53) cf. Porphyr., *Sent.*, cap. 33.
- (54) ネメシオスの場合, 受肉の問題において, これに加えて ἐνεργεῖν の契機がみられることは注目を要する (例えば601A)。なお新約において神の ἐνεργεῖν がきわめて重要な意味をもっていたことに関しては, 水垣渉氏「はたらきをはたらく神—「ピリピ人への手紙」2 : 13解釈序説」(『途上』13所収) 参照。

- (55) <ή γὰρ ῥοπή δευτέρα τινὰ δύναμιν ὑπέστησε προσεχῆ τοῖς σώμασιν>  
(*Sent. cap. 4*)。
- (56) アポリナリオスについては, cf. Arnou, R., *op. cit.*, p. 117.
- (57) 597Aにおいても, 604Aにみられる引用の要約に思われるものがみられるが, そこにおいても *συμπλήρωσις* についての言及はない。cf. Dörrie, H., *op. cit.*, SS. 70 sqq. なおポルフェリオスの同書の断片は, Priseianus Jyodus の *Solut. ad Chosroem* (CAG, Suppl. I. 2, 50, 25 sqq.) にも伝存され, ネメシオスの本章とも対応する。両者の比較は Dörrie の前掲書においてなされている。
- (58) *Ep.* XL (PG. LXXVIII, 193D), cf. Arnou, R., *op. cit.*, p. 130.