

トマス・アクィナスの キリスト論における心身論

片山 寛

I

心身問題をトマスにおいて考察しようとするときただちに思い浮かぶひとつの方法は、彼の有名な能動知性と可能的知性による認識をテーマとして、知性認識の感覚への依存と自立、すなわち「抽象」の問題を考察することである。そこからわれわれは、現代における心身問題、志向性と因果性の関わりについて、ある洞察を受けることができるのではないだろうか。

たしかにそれはひとつの方法であるが、しかしトマス心身論をトマス自身に沿って読もうとするとき、私は、トマスの心身論は本来もっと長い射程を持っているのだということを考えざるをえない。そしてこの長い射程においては、いやそこにおいてこそ、心身問題は非常なアポリアとして現れてくるように思えるのである。

アポリアとは次のことである。人間の魂は身体の実体的形相であって、しかもそれ自体不可滅的なコノアルモノ (hoc aliquid) であるということ (*Qu. de anima*, a. 1)。トマスにおいてはこの、魂が身体の形相であるということ——すなわち心身がひとつであること——は徹底的に主張されており、それゆえたとえ死後の分離された魂 (*anima separata*) でさえも、身体に対する或る関係 (*ordo*) を有し、それゆえ可能的に身体との複合体であるとされるほどである (*ibid.* 3, ad 15)。しかしまた一方トマスは、人間の魂はそれ自身のはたらきにおいては身体に依存してはおらず、それゆえその存在においても身体に依存してはいないと主張する。そこから彼は、魂の不滅性と、認識そのもののより究極的な完全性への秩序づけを導き出すのである (*ibid.* 14c; *ST I-II*, 3, 8)。

このアポリアに対するひとつの説明は、魂に固有のエッセに身体が参与する、という

ものである。しかしこれはアポリアの解消ではなく、むしろアポリアをアポリアとしてひとつの言葉で言い表したものであろう¹⁾。心身論のアポリアとは、人間とは何かという根本的な問いにいかにか答えるかをめぐって二つの答え方が出てくるということのアポリアなのであって、狹義の心身関係の説明方式が問題なのではないからである。

人間は身体の魂であり、魂の身体である。心身の複合体として生き、感覚し、認識することは、人間の種の本性に属している。しかしまた一方、人間のあらゆる活動は、単に自己の本性を実現するというを超えた、究極の完全性を目ざしているとも言うべきではないだろうか。さもなければ、認識ということそのものが、またわれわれが言葉を語るといってそれ自身が、その淵源と行方をたずねるとき、説明不可能となるのではないだろうか。それゆえ上記のアポリアは、ここでは二つの完全性（本性と究極の）のアポリアとして言い直されるであろう。ここでわれわれは再び、この二つの完全性を因果性の糸でつなぎ、——たとえば形相因と目的因というように——アポリアを回避すべきだろうか。しかしそこで現れてくるのはおそらく、われわれの心身論の問いに対する解答ではなく、むしろ因果性の構造の解きがたい謎であろう。

人間は死ぬという単純な事実の中に、われわれのアポリアは集約点を持つ。もしわれわれが、単に心身合一のみを基底とし、そこからのみ人間について語るとすれば、われわれは「死」についてはただネガティブにしか語りえないだろう。またもしわれわれが、ただ単に究極的な至福の状態を措定し、そのための手段としてのみ人間を語るとすれば、われわれは「死」を単なる一通過点としか語りえず、それゆえもはや「死」については語ってないことになろう。

心身論は「死」を語りうるものでなければならぬ。「死」によって完全に限られたところでのみ、心身論を考えてはならない。そしてその意味では、トマスの心身論は、それがわれわれのアポリアへの解答であるかどうかは異論があるとしても、少なくとも「死」とそれを超えるものを射程の内に含む心身論であると言えよう。

この小論は、トマスにおけるキリスト論と心身論の関わりを考察することによって、この問題領域の広がりを確認することを意図している。その際われわれは、一つの先行する問いに動かされていることを告白せねばならない。すなわち、トマスにおいてはキリスト論が心身論を導いている、換言すれば、心身論はそれを超える主題としてのキリスト論を予想していると思えるのである。

II

トマスがそのキリスト論の中心にすえたのは、「受肉」(incarnatio)という事柄であった。ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο すなわち神が人になったということ。そしてトマスは基本的に、この受肉をめぐる考察で獲得した諸概念を、彼のキリスト論の全体に、さらにはサクラメント論に展開したのである。

トマスの受肉論は周知のように2本性1ペルソナ説と形式的には言い表される。このことの論証は、トマスによれば以下のものである。先ず第一に、神性と人性の合一は本性(natura)においてなされたのではない。本性とは「定義の表示する種の本質」(ポエティウス)であるが、神の本性は最も完全なものであり、人間本性もまた自らの種の完全性を有しているのであるから、別の本性と合一して共通の本性をつくることは不可能である。仮にそのような合一がありえたとしても、少なくとも単なる混合や併存ではなく「合一」が問題である以上、本性における合一とは、神の本性と人間本性から、第三の、言わば「神人性」とでも言うべきものが生まれることを意味する。その場合、エウテケース、ディオスコロスなどのキリスト単性論者のように、キリストの内に二つの本性があるという困難を避けることはできるが、キリストは人でもなければ神でもないことになってしまう。これは容認されえない(*De unione verbi incarnati*, a. 1; cf. *ST III*, 2, 1; 6)。

一方、本性における合一、したがって本質的(essentialiter)になされた合一を避けるために、キリストにおいて神の本性と人間本性とは付帯的に合一されているとすることも、否定される。このような見解は、トマスによれば、ネストリオスに帰される²⁾。それによれば、受肉のキリストの内には神と人の二つの本性(それはそのまま二つのペルソナを意味する)があり、それらが内住(inhabitatio)、意向(affectus)、道具としてのはたらき、尊敬、同名異義において結合されているのだという。しかしこれらの結合は、付帯的なものにすぎない。この仕方では、キリストと呼ばれるのは、実際には二人の別の実体であることになり、真の意味では合一は起こってないことになる、とトマスは言うのである(*ibid.*)。

それゆえ受肉の合一は、本質的にでもなく、付帯的にでもなく、第三の仕方、すなわち実体的(substantialiter)に起こっている、とトマスは説明する。それがペルソナ

における合一である。

ペルソナという言葉の概念を、トマスは再びボエティウスの「ペルソナとは、理性的本性の個別実体 (*rationalis naturae individua substantia*) である」という定義から受け取っている (III, 2, 2)。それは、自存する個体 (*suppositum*)、すなわち第一実体をあらわす最も強い言葉として用いられる。ペルソナは、「全自然における最も完全なもの」(*perfectissimum in tota natura*) とさえ呼ばれるのである (I, 29, 3)。そして第一実体もしくはヒュポスタシスという言葉が、「その本質に根ざして自体的に独立して存在するもの」を表すのに対して、ペルソナはそれに加えて「理性的な」ということが強調される。ペルソナにおいて問題になっているのは、第一義的には人間的存在者なのである。個々の人間が「この人」「あの人」と指されている時に、ペルソナは指示されている。ペルソナは、固有名を持つ存在者なのである⁸⁾。

受肉とは、ペルソナにおいて神の本性と人間本性が合一したということである。とはいえ二つの本性のペルソナに対する関わり方は、大きく異なっている。神の本性はそのペルソナと事柄として (*realiter*) 同一で、ただ概念 (*ratio*) の上で異なっているにすぎない。神においては *quod est* と *quo est* は同じであるからである。それに対して人間本性はペルソナの部分である。人間のペルソナ、すなわち具体的現実的に実在している個人においては、本性そのものにとっては付帯的な様々な事柄が現実化されているからである (III, 2, 2)。受肉の合一が、時間の中で生じた運動としては、受け取るもの (*assumens*) と受け取られたもの (*assumptum*) の関係に分節化されることも、このことに対応している (III, 2, 8)。受肉以前にもこの神の言葉のペルソナは、三位一体の第二のヒュポスタシスとしてあったのであり、受肉とは、「すでに存在していたペルソナのなエッセに、人間本性に対する新しい関係がやってきた」(III, 17, 2) ということに他ならない。とはいえ、人間本性もまたこの一つのエッセにペルソナ的に、すなわち実体的に関わるのであり、その限り、キリストにおいて神は人であり、人は神であるという大胆な言い方も成立するのである (III, 16, 1-2)。

III

われわれはトマスの受肉論に、心身論の主題と平行するものを見出す。心身の合一が二つの実体の混合や併存ではなく自体的かつ本質的な合一であったように、受肉の合一

は実体的に、ヒュポスタシス的になされたとされる。心身関係において、魂に固有のエッセに身体が参与するように、受肉の合一においても、人間本性は神のペルソナのエッセに参与する。心身関係が人間の人間としての固有のはたらきの根源であるように、受肉の合一はキリストの固有のはたらき、すなわち人類の救済の原因とされる。そして心身関係が時間の中で分離する運命にあるように、人間本性は時間の中で、神の言葉のペルソナに受容されたのである。

これらの平行関係は無視されえない。トマス自身、「このような（ペルソナにおける）合一の例は、被造物のなかでは、理性的魂の身体に対する合一以上に近いものはない」（*De un.* 1）と述べる。心身論はある意味でキリスト論のアナロギアなのである⁴⁾。けれどもこのことは、キリスト論が神話的に語られた心身論であるとか、心身論が世俗化したキリスト論であるということではない。神性が魂であり人性は身体であって、したがって心身の合一と神性と人性の合一は重なりあっている、というような誘惑的な考え方は、ここではアポリナリオスの異端説として明確に斥けられている（III, 5, 3）。つまりトマスにおいては、心身論はキリスト論の内部に位置を与えられている、逆に言えばキリスト論においては、心身の合一を超えるようなより根源的な規定が主題化されているのである。

属性の交流（*communicatio idiomatum*）とは、神性と人性の合一において、両者の属性がキリストのペルソナについて述語されうるし、されねばならないということの意味する⁵⁾。キリストは神にして人である。そして確かに人であるなら、人間の種々の属性もまた、キリストについて述語されねばならない。キリストは地上的な身体と理性的な魂を持つ（III, 5, 1-4）。キリストの魂は、その能動知性のはたらきにより、感覚をとおして経験的な知を獲得する（III, 9, 4）。キリストの身体は、飢え、渇き、死などの人間本性に基づく欠陥を持っている（III, 14, 1）。そしてキリストの魂は、これらの身体的な欠陥に伴い、受苦可能であり（III, 15, 4）、また感覚・経験に由来する悲しみ、恐れ、驚き、怒りを持つとされるのである（III, 15, 6-9）。

しかしこのことは、両性の区別がなくなって、人性の属性が神性についても述語されるということではない。たとえば確かにキリストは受苦可能であるが、それは神性が受苦可能であることを意味しない（III, 46, 12）。両性は両性であるままで、一つのペルソナのもとに統合される。このような意味でキリストは、「完全な神であり、同時に完全

な人間である (Deus perfectus, idem et homo perfectus) (III, 2, 5, ad. 2) と言われるのである。

キリスト論は心身論を超える。このことは、キリストにおいてはわれわれが問題にしている心身論のアポリアは見出されないということに示されている。たとえばキリストの魂は感覚をとおして経験的な知を獲得するとされるが、同時に、経験的な知以外に至福者の知や注入された知を持つとされる。至福者の知とは神をその本質において直視するということであり、それは被造的なあらゆる知の究極の完成に他ならない (III, 9, 1-4; cf. I-II, 3, 8)。また注入された知とは、己れの本質を直観することにより己れに自然本性的に知りうるほどのことを一挙に認識することであり、認識の仕方としては、分離実体 (天使) や分離された魂の認識がこれにあたる。この認識の仕方は、知性にとっては本質的なものであり、また端的にはより高貴な認識でありながら、心身合一した人間の知性は、この認識を行うことができないとされる。それはこうした認識の仕方は、人間の知性の弱さのゆえに、「魂にとって可能である限りでは、より不完全である」(I, 89, 1) からである。

しかし、キリストの魂は、身体と合一しているにもかかわらず、至福者の知や注入された知を有する。それは、キリストの人間本性がおよそすべての人間本性の可能性を現実化する原因としてはたらきを持っており、そのためには人間本性の可能性がすべてすでにキリストにおいては現実化している必要があるからだ、と説明されている (III, 9, 2c)。至福者の知や注入された知は、人間の本性がそれだけでは現実化できず、恩寵の光によって強められたりあるいは身体から分離されるという環境の変化によってしか現実化できない知ではあるが、一方ではそれは受動的な意味では人間本性自身の可能性でもある。キリストにおいてはすでにそれらが現実化しているとされるのである。

ここでは、一つのペルソナの内部で、神の本性が人間本性を照らし、導き、完成するということが起こっている。キリストは完成する神であると同時に、完成された人なのである。「知る」とは、何かの情報を受けとるということではなく——もしそうなら、キリストの知はその神性に基づく神的な知だけですでに完全であって、人間本性に基づく知は、至福知も注入知も経験知も余計なことであるだろう——知性認識そのものの可能性が、その認識の仕方に即して、現実化されるということである。それゆえトマスは、キリストの中に様々な認識の仕方が重層的に存在し、それらの認識の仕方がそれぞれに

完全に現実化されているのを見る。ここではそれらの認識の仕方相互の間で、矛盾や対立は見出されない。心身が合一しているということが注入知を妨げることはなく、また至福知が注入知を不要にすることはない。より大きな秩序のもとに、すべてが位置づけられているのである。

IV

われわれはつぎのことに目をとめる。すなわち心身論とは、人間の側面を問うのではなく、トータルに人間を問う問いであった。人間の存在とはたらき、時間性と不滅性のすべてが、心身論のテーマには含まれている。それゆえ心身論のアポリアとは、人間存在の根底に横たわる或る曖昧で不分明なものをあらわすのである。それは或る本性的な欠如として言い表すことができる。トマスはこのアポリアを、何かより基底的な原理をたてて解消してはいない。むしろより積極的な意味で、彼はこのアポリアをアポリアとして最後まで維持しているのである。そしてそのことをトマスに可能にしたのは、キリスト論であったと思う。キリスト論の中で心身論のアポリアが主題化されないことは、この謎の解消を意味しない。むしろそれは、心身論はトータルにキリストを問う問いではない、ということなのである。

キリスト論において問題にされているのは、万物の第一原因であり善そのものである神が、被造物たるひとりの人間であるという不可能であり、またこのひとりの人間が——人間であるというそのことにおいてはわれわれと全く異ならないにもかかわらず——全能の神であるという不可能である。この不可能のゆえに受肉は「秘義」(mysterium) とよばれ、これよりも驚嘆すべきことは考えられないとさえ言われるのである(SCG IV, 27)。

トマスのキリスト論はこの秘義を(トマスの論理・文法的存在分析で)論証する。しかしそれは、この不可能を合理的に説明し、結果として秘義を解消しているのでは決してない。トマスの問いは、受肉の可能性の有無に対して向けられたのではなかった⁶⁾。むしろ彼は、受肉が現に起こったということを承認しつつ、そこでは何が可能で何が不可能であるかを考察したのである。換言すればここでは、何らかの存在論的命題を尺度として受肉の可能性が論じられているのではなく、むしろキリスト論的命題をパラダイムとして、心身論のような存在論的諸命題がもう一度検討され、語り直されているのだ

と言わなければならない。

このことは、われわれがトマスの心身論やキリスト論を問うことが、範例的にトマスにおける神学と哲学の関係を問うことを含まざるを得ないことを意味している。ことは『神学大全』の全体構造に関わるのである、この大きすぎる主題についてはもはやここでは扱えない。しかしわれわれの考察の背後には、常にこの問いがあったと言わねばならない。

キリスト論の光のもとで、はじめてわれわれは人間を安んじて途上の者 (viator) と呼ぶことができる。この救済論的の広がりの中では、われわれの心身論的な問いが途絶えたその先が、主題化されているのである。

「キリストは受難以前に、精神によって (secundum mentem) 十全に神を見ていた。この点でキリストは、魂に固有な事柄に関して至福を有していたのである。しかし他の事柄に関しては、キリストに至福は欠けていた。なぜなら、キリストの魂は受苦可能であり、身体は受苦可能で死すべきものであったからである。……それゆえキリストは、同時に至福把握者であり、しかも途上の者なのである」(III, 15, 10c)。

註

- 1) たとえば「人間は精神である」という命題の持つ力は、「人間」という言葉と「精神」という言葉の間にある深淵を、それが軽々と飛び越えていることにある。これもまたわれわれのアポリアの言表である。ここにあるギリギリの線のようなものの緊張を解消したりゆるめてしまうような説明は、心身問題の矮小化にすぎないと思える。
- 2) ST III, 2, 6. ネストリオス自身はそのようには言っておらず、彼の説だとされる 2 本性 2 ペルソナ説は正統派による誤解もしくは捏造だとも言われる。ここではトマスの理解した限りでのネストリオス説としておく。
- 3) cf. Wolfgang Kluxen, *Anima Separata und Personsein bei Thomas von Aquin*, in: *Thomas von Aquino, Interpretation und Rezeption*, Mainz, 1974, S. 101.
- 4) cf. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III/2, S. 391ff. アナログアは類似性ととともに「超越性」をその内容としているという意味で。
- 5) トマスはこの概念をダマスケヌスから受け取っている。cf. III. Sent. 21, 1, 1, 2, arg. 4; ST III, 2, 5, ad 2.
- 6) ST III, q. 1 においても、トマスは受肉の可能性を問うのではなく、そのふさわしさ (convenientia) を問うているのである。
- 7) cf. Bruce Marshall, *Christology in Conflict*, Oxford, 1987, pp. 177-189.