

## トマス心身論の射程：キリスト論における

片山, 寛

<https://doi.org/10.15017/2328535>

---

出版情報：哲學年報. 47, pp.135-150, 1988-02-29. 九州大学文学部  
バージョン：  
権利関係：

# トマス心身論の射程

——キリスト論における——

片 山 寛

(一)

トマス・アクィナスの心身論はひとつのアポリアを蔵しており、しかもそのアポリアはわれわれには不明なより深い根底からして統合されていると思える。われわれがこの小論をとおして求めるのは、このかくされた根底をいくらかでも明らかにすることであるが、その際われわれは、何か基底的なひとつのテーゼを立てて、そこから全体を展望するというような、トマスにはそぐわない仕方では、何か考察をすすめるのではなく、あたうかぎりトマスの考察の仕方に従って小さなテーゼを積み重ねつつ、彼の心身論の広がりがおのずから浮び上がってくるような仕方では、考察をすすめることを望んでいる。

アポリアとは次のことである。すなわち、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<sup>(1)</sup>。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——すなわち心身が一つ (unus) であるということ——は徹底的に言われているのであって、それゆえたとえば死後の分離

的魂 (anima separata) でさえも、身体に対するある関係 (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。<sup>(2)</sup> それゆえにまた人間の死は、人間本性の完全性からの類落として、まさしく死でありつづける。しかもた一方トマスは、人間の魂はそのはたらき (知性認識) において身体に依存しない側面を持ち、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。<sup>(3)</sup> そこからトマスは魂の不滅性と、認識そのものより究極的な完全性—visio Dei—への秩序づけを導き出すのである。<sup>(4)</sup>

なにゆえこの二つの事柄の両立が可能であるのか。魂が身体との合一に依存しない固有の esse を有するということは、形相質料説の破れを意味するであろう。しかしたといこの点を、魂の固有の esse に身体が参与するのだと説明して切り抜けたとしても、右のアポリアは先送りになるばかりで、解消されない。なぜなら、心身論のアポリアとは、人間とは何かという問いにいかにか答えるかをめぐるアポリアなのであって、狭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。それはわれわれの経験的事実である。<sup>(5)</sup> しかしまた一方、人間のあらゆる活動は、単に自己の本性を實現するということを超えた、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うことそれ自体が、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。それゆえ右のアポリアは、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たい謎であろう。

われわれのアポリアは、ごく単純な集約点を持っている。それは、「死」をいかに語るのか、という問題である。

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」についてはま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指定し、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る。要するにわれわれの困難は、いずれの語り方をするにしても、「死」は曖昧で不分明なものでありつづけるということにある。心身論のアポリアを統合するより深い根底があるとすれば、その根底は、「死」を語りうるものでなければならないであろう。

われわれの問いは以上のことをめぐっている。しかしわれわれがこの小論で意図しているのは、性急にこの不明な根底に名を与えようということではない。むしろわれわれは、トマスにおけるこの問題領域の広がり、確認したのである。われわれはトマスのキリスト論において、二つの完全性—神性と人性—が、ペルソナという名の下で統合されているのを見る。そのことはわれわれに、この問題に対する多くの示唆を与えてくれるように思えるのである。

## (二)

キリスト論とは何を意味するのだろうか。またキリスト論について考察するとは何を意味するのであろうか。

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。「言葉は肉となった」<sup>(6)</sup>、すなわち神が人となったということ。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存在論と救済論のひとつになった諸命題を、彼のキリスト論の全体に、更には彼のサクラメント論に展開したのである。もちろんここで問題にされているのは、トマスがキリスト論の基本命題を発明したということではありえない。彼はそれらを、アウグスティヌスからペトルス・ロンバルドゥスにいたる先人たちが、とりわけカルケドン公会議の

「真の神にして真の人、理性的魂と身体を持つ」<sup>(7)</sup>から受けついだのである。トマスはこの点で独創的な思想家であることを主張してはいない。

トマスはキリスト論を論証したのである。この論証は、形式的にはトマスの論理—文法的存在分析でなされる。しかしその中で、キリスト論の秘義が合理的に説明され、結果として秘義が秘義でなくなっているのでは決してない。「受肉」が可能であるかどうかは、実に一度も問われていないのである。ここでは、任意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い。むしろここでは、聖書と教会の歴史に由来するキリスト論的命題をパラダイムとして、トマスの存在論的諸命題が、もう一度検討され、語り直されているのだと言わねばならない。<sup>(8)</sup>

それゆえわれわれは、トマスの論証が、真に「論証」であるかを問うことは許される。たしかに、経験的に確実な命題を論拠として、命題の真理性を導き出すことを論証と呼ぶなら、トマスはキリスト論を論証してはいない。キリスト論の真理性の基準が、それ自体の「啓示」という性格にあるとすれば、それをめぐるトマスの分析は、必然的にキリスト論のパラフレーズという性格を持つことになる。この点ではわれわれは、トマスのキリスト論を、ひとつの思考実験と見なすこともできるであろう。しかしそれは、単なる実験ではない。真の神にして真の人、という主体の存在を認めるならば、それを「客観的に」評価できるような立場など、どこにもありはしないからである。

またわれわれは、トマスの論証が完全に論証という性格を失っているとも考えることはできない。トマスの存在論的な諸命題は、一方で経験の中に足をおろし、そこに固着しつづけるという意味で、完全に論証的な性格をもっている。トマスは啓示を承認しつつ啓示と対話をつづけるという緊張関係を保っているものであり、そのかぎりトマスの論証は、悪しき意味での護教論や説得術とは区別されねばならない。存在論的な諸命題は、啓示の洗礼をうけ

ることによつてもう一度検討し直されると同時に、啓示命題に対して、あるリアリティを与えているのである。<sup>(9)</sup>

## (三)

真の神にして真の人なる主体があつたとすれば、言いかえれば、神の本性(*divina natura*)と人間本性(*humana natura*)との合一(*unio*)があつたとすれば、その合一は何においてなされたのであるか。それがトマスのキリスト論の基本的な問いである。結論から言えば、この合一は本性においてではなく、ペルソナ(*persona*)においてなされたとされる。われわれはまず、この問題についてのトマスの論証を考察することからはじめたい。

本性とは、「生きるものの生成」(*generatio viventium*)を意味し、そこから転用されて、生きるもののそれ自体に発するはたらきの根源を指し、更にそれらのはたらきを集約している「生成」の内的根源たる「定義の表示する種の本質」を意味している。<sup>(11)</sup> たとえば、人間がそれによつて人間であるところの人間本性は、形相と質料、すなわち魂と身体の合一した者であるということであらわされる。心身関係は、人間の人間としての固有のはたらきそのものの根源をあらわしているのである。トマスは以上のようなアリストテレスおよびポエティウスからうけついだ本性概念をもとにして、神の本性と人間の本性が本性において合一されるのは不可能であると結論する。トマスの考えによれば、そもそも神の本性はもっとも完全なものであり、人間の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。つまりトマスは種の本性の完全性を非常に強く考えているのであり、たとえば被造的な本性の完全性そのものが、より高い完全性へと秩序づけられるということはあつても、本性の「変化」ということは、基本的に考えられないことなのである。<sup>(12)</sup> またそれが仮にありえたとしても、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、神の本性と人間の本性から、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

ウテケケース、ディオスコルスのような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ふ。これは容認されえない。<sup>13</sup>

一方、本性における合一、従つて本質的(essentialiter)になされた合一を避けるために、神の本性と人間本性とが付帶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、ネストリウスに帰されるのであるが、<sup>14</sup>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と二つのペルソナがあり、それらが内住(inhabitatio)、意向(affectus)、道具としてのはたらき、尊厳、同名異義において結合されているのだという。これらの結合は、トマスによれば、付帶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つてないことになってしまふ、とトマスは言うのである。<sup>15</sup>

それゆえ受肉の合一は、本質的にでもなく、付帶的にでもなく、第三の仕方で、すなわち実体的(substantialiter)に起こつてゐる、とトマスは説明する。<sup>16</sup>それがペルソナにおける合一なのである。

トマスは言う。

「ペルソナという言葉は、本性という言葉とは別のものを意味している。というのは、本性とは定義の表示する種の本質を意味しているからである。仮に種のラチオに関わるものが、本性以外にはそれ以上何も見出されえないとすると、本性と本性の個体(suppositum)つまりその本性において自存している個物(individuum)とを區別する必要は、何もないことになる。なぜなら、或る本性において自存している個物はすべて、自身の本性と同一であることになるからである。しかしながら、或る種の自存する事物においては、種のラチオには関わらないようなもの、つまり付帶性や個別化する諸根源が見出されることがある。それはたとえば質料と形相から複合されているものにおいては、特に明らかである。それゆえこうしたものにおいては、事柄としても本性と個体(suppositum)は

異なっているのであるが、それは全く分離されているというわけではなく、個体の中に種の本性そのものが含まれ、しかも種のラチオの外にある或る他のものが加えられているということなのである。それゆえ個体とは、本性を自身を完成しうる形相的な部分として有する全体(*totum*)として、表示されるのである。このゆえに、質料と形相からの複合体においては、本性が個体について述語されることはない。つまりわれわれは、この人は自身の人性(*humanitas*) だとは言わないのである。…そして個体(*suppositum*) について言われたことは、理性的もしくは知性的な被造物においては、ペルソナについて認識されるべきである。なぜならペルソナとは、ポエティウスによれば、理性的本性の個別実体(*rationalis naturae individua substantia*)にほかならないからである<sup>(17)</sup>。

こうして、ペルソナという言葉は、ギリシア語によるその語源とはほとんど関わりなく、<sup>(18)</sup> 自存する個体であるということで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。<sup>(19)</sup> ペルソナにおいて、存在と本質は出会う。<sup>(20)</sup> もちろんそのことは、すべての第一実体について言えることであろう。実際、両者はほとんど同じ意味だと言ってよい。<sup>(21)</sup> しかし、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、という側面で語られるのに対して、ペルソナは、それに加えて「理性的な」というところに重点がある。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。そして、個々の人間が、最終的に「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、固有名詞をもつ存在者なのである。<sup>(22)</sup>

以上のことからわれわれは、受肉において問題になっている神の本性と人間本性について次のように言うことができる。神においては、本性とペルソナは事柄として同じものであって、ただラチオのうえで異なっているに過ぎない。神においては、*quod est* と *quo est* は同じであるからである。<sup>(23)</sup> 一方人間においては、本性とペルソナは別のものを指している。本性が人間という種の定義をあらわすのに対し、ペルソナは、この人間あの人間というように



個別化された人間の主体 (suppositum) をあらわすのである。

ペルソナと本性をこのように区別すれば、確かに神の本性と人間本性が、それぞれの本性であるままでペルソナにおいて合一されるのも(それがありうるとしての話だが)、形式的には何も問題はないように見える。しかし問題は、そのような区別にどういう意味があるか、ということである。本性というものが、神の創造のイデアは別として、普遍的にそれとして実在するということを、トマスはプラトン主義者の説として斥ける。それである以上、本性はそのつど必ず個別化された本性として実在している。個別であることと esse を有することは等しいからである。<sup>(24)</sup> しかもそのような個物の個別性の根源は、やはり本性そのものにあると言わなければならない。たとえば人間が、魂と身体による複合体であること、従つて質料によつて個別化されつつ一つの esse を有するということがそのものが、人間本性の規定には含まれている。<sup>(25)</sup> だとすれば、ペルソナを本性と区別することには、どのような意味があるのだろうか。

人間のペルソナを本性から分かつのは、一人の人間が、ただ一般的な規定として形相と質料によつて個別化されている存在者であるというにとどまらず、それが具体的現実的に個体として実在している、という一点である。それゆえに、ペルソナにおいては、本性そのものにとつては付帶的な様々な事柄が現実化されている。そして付帶性というものは、必ずしも本性そのものの完成に関わりがないもの——たとえば色白や色黒——とは限らない。たとえば善性 (bonitas) もまた、それが端的には人間本性を超えるものなるがゆえに、付帶を介してのみ、人間はそれを実現できると言われるのである。<sup>(26)</sup> 人間は付帶を介して、究極の完全性へと開かれていく。人間のペルソナとは、そのような完全性への途上にある (in via) 存在の最高の現実性であると言ふことができよう。

ペルソナにおいて神の本性と人間本性は合一されている。とはいえ両者は、対等平等に一つのペルソナのなかに併存しているのではない。すでに述べたように、神においては本性とペルソナは事柄 (res) として同じだとされ

る。それに対して人間においては、本性はペルソナとは事柄としても別だとされるのである。それゆえ合一の主体 (suppositum) たるペルソナは、人間のペルソナであるよりも、まず第一には神の言葉のペルソナであると言わねばならない。<sup>(27)</sup> 神の本性と人間本性の合一とは、時間の中で生起した運動としては、受けとるもの (assumens) と受けとられたもの (assumptum) の関係に分節化されるのであり、受肉とは、神の本性と等しい神の言葉のペルソナが人間本性を受けとったということなのであって、逆ではないのである。<sup>(28)</sup> 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的な esse に、人間本性に対する新しい関係がやってきた」ということに他ならない。人間本性もまた、この一つの esse にペルソナの的に、つまり実体的に関わる。その限り、人間的な神が存在すると言うのではなく、同一のペルソナが、神として、人として、二つの仕方の一つのものとして存在するのだと言わねばならない。

## (四)

われわれはトマスの受肉論を見てきた。そこには、われわれが最初に問うた心身論の問題と、多くの平行があるのに気づかされる。心身の合一が、混合や平行や付帯ではなく自体的 (gerse) であったように、受肉の合一は実体的 (substantialiter) に、ヒュポスタシス的 (hypostatic) にされたと言われる。心身関係が時間の中で分離する運命にあるように、人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。心身関係において、魂に固有の一つの esse に身体が参与するとされたように、受肉のキリストにおいては、神の言葉のペルソナに人間本性は受けとられ、そこでも同じひとつの esse に参与するのである。また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、神性と人性の合一は、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。トマス自身が「このような(ペルソナにおける)合一の例は、被造的物

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」と述べる。心身論をキリスト論のアナログアと見る見方は、説得力を持つている。<sup>(31)</sup>しかしそれを更に一步進めて、キリスト論を神話的に語られた心身論であるとか、心身論を世俗化したキリスト論であるとかするならば、少なくともトマスからは逸脱するように思われる。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からである。神性が魂であり人性が身体であつて、従つて心身の合一と神性と人性の合一は重なりあつてゐる、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。<sup>(32)</sup>キリスト論の主題は神の本性と人間本性との合一であつて、心身の合一ではない。ここで心身論が周辺にあるということ、しかも単に周辺に追いやられてゐるのではなく、周辺に位置づけられているのだということは重要である。このことは心身論の側から言えば、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ことを意味するのである。

すでに述べたように、キリストにおいては、神の言葉のペルソナのもとに、神の本性と人間本性が合一している。しかもその合一は、本性における合一のように、二つの本性が混じり合い、第三の別の本性が誕生するというのではなく、両性が両性であるままで、一つのペルソナのもとに統合されるのである。その限り、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*)。<sup>(33)</sup>そして一方でキリストが完全な人間である限り、人間本性の規定たる魂と身体の一も、それとして承認されねばならない。

「キリストは、他の人々と同じく、同名同義的に人間と言われる。それは使徒パウロのピリピ書の言葉『人間の姿になつた』によれば、キリストは同じ(人間という)種で実在しているからである。しかるに、人間の種のラチオには魂が身体に合一されるといふことが属している。といふのは、形相は質料の現実態であることによつてのみ、種を形づくるからである。本性は生成によつて種を志向するのであるが、生成の目的とは、このこと(心身の合一)に他ならない。それゆゑ、キリストにおいて、魂は身体に合一されていた、と言わねばならない」。<sup>(34)</sup>

このキリストの人間本性の完全性は、徹底的に主張される。キリストは地上的な身体と理性的な魂を持つ<sup>(35)</sup>。キリストの魂は、その能動知性のはたらきにより、感覚をおとして経験的な知を獲得する<sup>(36)</sup>。キリストの身体は、死、飢え、渇きなどの人間の本性にもとづく欠陥を持っている<sup>(37)</sup>。そしてキリストの魂は、これらの身体的な欠陥に伴い、受苦可能であるとされ<sup>(38)</sup>、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<sup>(39)</sup>。

けれども奇妙なことに、そこに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。いやむしろ、心身論のアポリアここでは主題化されることなく、受肉の秘義の中に位置づけられているのである。例えば、キリストの魂は、感覚をおと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<sup>(40)</sup>。至福者の知とは、神をその本質において直視するという<sup>(41)</sup>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。キリストの魂においては、われわれにおいて単なる将来の可能性でしかないことが、すでに実現しているのである。

「神性はキリストの人性に、本性あるいは本質に即してではなく、ペルソナに即して合一されている。しかし、ペルソナは一つであるが、それとともに両性の区別は残る。それゆえ、人間本性の部分であるキリストの魂は、神の本性によって分与された或る光によって至福知へと完成されるのである」<sup>(42)</sup>。

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。

一方、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）や人間の死後の分離された魂の認識がこれにあたる<sup>(43)</sup>。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」<sup>(44)</sup>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のはたらしきを持つており、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<sup>(45)</sup>。先に挙げた至福者の知や注入された知も、たしかに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「知る」という事柄が、基本的に可能態と現実態の関係でとらえられている。「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、神的な知だけですべてに完全であつて、人間本性にもとづく知は、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、現実化されることなのである。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。そして更に重要なことは、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ということである。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。

## (五)

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。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。トマスはこのアポリアを、何かより基底的な原理をあ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、この謎の解消の意味しない。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、ということである。キリスト論の根本にある謎——それはもはやアポリアとは呼ばれず「秘義」(mysterium)と呼ばれるのであるが——は、心身論よりもはるかに広い。そしてその秘義は、本性のような或る原理を指すのではなく、一個の主体、ペルソナを指しているのである。

キリスト論は、人間を途上の者(viator)と呼ぶことを可能にする。この救済論的広がりの中では、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」<sup>(46)</sup>。

## 註

- (1) Quæstio Disputata de Anima, 1; cf. ST I, 75, 2, ad 1.
- (2) cf. ibid. 3, ad 15; ST I, 29, 1, ad 5.
- (3) cf. ibid. 14c; De Veritate 19, 1; ST I, 75, 6.

- (4) ST I-II, 3, 8.
- (5) 多かれ少なかれ心理学と生理学から概念を借用した多くの心身関係の説明方式は、それなりにわれわれの経験に根ざしているところだと感ずる。
- (6) ミネネ福音書一章一四節。
- (7) Symbolum Chalcedonense, aa. 4-6, "(confiteri docemus)...Deum verum et hominem verum, eundem ex anima rationali et corpore".
- (8) cf. Bruce Marshall, *Christology in Conflict*, Oxford, 1987, p. 180.
- (9) 福音書「トマス・アキナス」勸草書房一九七七年」とくに六四頁以下を参照。
- (10) ST III, 2, 1-3. ただし以下の論議の仕方は、III Sent. 5, 1, 2-3; De Unione Verbi Incarnati, 1 びと共通である。
- (11) ST III, 2, 1; 1, 29, 1, ad 4; De Un. 1; Aristoteles, Meth. 5, 4; Boetius, De duabus Naturis, 1, PL LXIV 1342.
- (12) たゞせば、心身合一をその本性とする人間の魂が、現実には身体と分離しても、身体との合一可能という本性は失われまいとわれら。註(7)参照。
- (13) ST III, 2, 1.
- (14) ST III, 2, 6. ネストリウス自身はそのようには言っておらず、彼の説だとされる「本性一ペルソナ説は、正統派による誤解もいへば正確なと言われるが、つまむらかにしなら。ここでは、トマスの理解した限りでのネストリウス説としておく。
- (15) *Ibid.*
- (16) De Un. 1; cf. ST III, 2, 6.
- (17) ST III, 2, 2; cf. ST I, 29, 2.
- (18) cf. ST I, 29, 3, ad 2.
- (19) ST I, 29, 3.
- (20) cf. Wolfgang Kluxen, *Anima Separata und Personsein bei Thomas von Aquin*, in: *Thomas von Aquino, Interpretation und Rezeption*, Mainz, 1974, s. 100.
- (21) cf. ST I, 29, 1, ad 2.
- (22) cf. W. Kluxen, *op. cit.*, s. 101.

- (23) ST III, 17, 1; ST I, 3, 3 et 4.
- (24) cf. *Quaestio d. de Anima 1 ad 2*, "unumquodque secundum idem habet esse et individuationem".
- (25) cf. *De Ente* 5, 25.
- (26) *De Veritate*, 21, 5.
- (27) このことは、「キリスト（または神の子）は人間である」とは言えても「人間本性である」とは言えないのに対し、「キリストは神である」とも「神の本性である」とも言えるとするトマスの言語分析 (ST III, 2, 8; III, 17, 1) にあらわされている。「人間本性は、それ自体に即して抽象的には述語されえず、具体的に、つまり主体 (suppositum) において表示されることによってしか述語されえない」(17, 1)。「人間キリストに固有なことは、彼の人間本性において自存しているペルソナが、人間本性という根源から原因されたのではなく、永遠のものである、ということである。それゆえ、ある意味では(キリストは)人であるに即してペルソナなのであるが、別の意味ではそれは言えないのである」(ST III, 16, 12, ad 1; cf. III, 16, 11)。
- (28) ST III, 2, 8.
- (29) ST III, 17, 2.
- (30) *De Un. 1*.
- (31) cf. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III, 2, s. 391 ff.
- (32) ST III, 5, 3; *De Un. 1*.
- (33) ST III, 2, 5, ad 2.
- (34) ST III, 2, 5c.
- (35) ST III, 5, 1-4, キリスト仮現説の否定。
- (36) ST III, 9, 4.
- (37) ST III, 14, 1. もっともそれは、人間の罪からの救済と受肉を信じる信仰のため、そして人間の徳の模範となるためだとされる (aa. 2-3)。
- (38) ST III, 15, 4. もっともキリストにおいては、受苦が不正に至ることがなく、理性の支配の下にあり、理性を妨げることがないところ点で、われわれの受苦とは異なっている、と言われる (ibid.)。
- (39) ST III, 15, 6-9.



- (40) ただし、*Compendium theologiae*, 216 では、超自然的な知としての至福知と、被造的な知としての経験知、注入知、恵みの秘義に対する知の三つが区別され、結局キリストの魂の知は四種に分類されていることになり、スヌマの記述との異動が見られる。
- (41) cf. ST I-II, 3, 8, "ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae".
- (42) ST III, 9, 2, ad 1.
- (43) cf. *Quaestio d. de Anima* aa. 17-18; *De Ver.* 19, 1; *Quodl.* III, 9, 1.
- (44) ST I, 89, 1.
- (45) ST III, 9, 2c. 「熱いものでなければ、それによって他のものが熱せられない」からである。このようなキリストの人間本性の作動因性は、後のサクラメント論で更に展開される。
- (46) ST III, 15, 10c.