

【1】はじめに

筆者が現在研究に着手しつつある『神学大全』第三部は啓示神学的内容、すなわちキリスト論および秘跡論からなっている。その前半をなすキリスト論部分は、『ヨハネ福音書』冒頭の言葉にしたがい「受肉」incarnatio から説き起こされている。中でもその第2問題は受肉による神性と人間性との「合一」Eino.そのものを主題としており、キリスト論についての理論的考察の核心部分をなしている。ここでトマスはキリスト論をめぐる古代公会議における論議の蓄積をそのまま引き受けているといえる。本稿では、『神学大全』第三部第2問題においてトマスが古代公会議以来のキリスト論の伝統を踏まえつつ、これにどのような独創的見解を加えたのか、また、そのことがトマスの思想体系全体にとっていかなる意味を有していたのかを概観したい。考察の視点としては、特にキリスト論という場面において特徴的な、超時間的な神性に関する概念と時間的歴史的な人間性に関する概念との交錯をトマスがいかに処理してい

るのか、そしてその概念装置がトマスのキリスト論、さらには『神学大全』全体に対していかなる考察の枠組みを提供しているのか、を明らかにすることに重点を置くこととする。

なお、『神学大全』のテキストそのものが無駄のない叙述になるものであり、さらには『神学大全』第三部におけるキリスト論に関する部分の冒頭箇所については最晩年の故山田晶が心血を注ぎ、膨大な注釈を付する形で訳出している<sup>1)</sup>。蛇足の危険を顧みずこの小論を著すにあたり、筆者はまず山田の註解との対話を心がけている。

【2】第2問題の位置づけと内部構成

まず、第2問題の序文において、本問題を含む一連の問題群である「受肉した言の合一の仕方」についての論考全体の内部構成が示されている。

ついで、受肉した言の合一の仕方について考察しなければ

ばならない。まず第一に、合一そのものに関し、第二に、受容するペルソナに関し(第3問題)、第三、受容される本性に関して(第4問題以下)<sup>(2)</sup>。

「受肉」とは『ヨハネ福音書』冒頭(一:一)の「言は肉となつて、わたしたちの間に宿られた」という言葉にもとづく。それは、三位一体の第二位格、すなわち神である言 Logos = Verbum が「人間となること」であり、「イエス・キリストにおいて、神と人間とが一つになること」<sup>(3)</sup>である。この合一はいかにしてなされたか、という問題は「キリスト」とは何者であったのかという、キリスト教の本質にかかわる問いであった。特に四世紀以降五つの公会議をへて六世紀の半ば、五五三年のコンスタンティノポリス第二公会議において最終的な教義が確立された。「合一そのもの」を扱う第2問題では、トマスは古代公会議を通じて形成されていった教義論の問題性を直接に引き受けている。そして後述するが、トマスはさらにこの教義を神である言のペルソナが人間性を「受容」した、という方向で解釈している。その上で「受容するペルソナ」を扱う第3問題では神である言の側から合一を見る視点において、また第4問題以下では「受容される本性に関して」、すなわち人間性の側から合一を見る視点において考察が展開されている。それゆえ、この問題構成そのものが古代公会議において形成されたキリスト論に関する教義の枠組みと、これに対するトマス自身の解釈とを踏まえた形となっている。

本稿が主眼的に検討する第2問題では12の事項が問われている。すなわち、

- 一、受肉した言の合一は本性においてなされたか。
- 二、ペルソナにおいてなされたか。
- 三、主体ないしヒュポスタシスにおいてなされたか。
- 四、キリストのペルソナないしヒュポスタシスは受肉の後に複合されたか。
- 五、キリストにおいて魂と肉体との何らかの合一がなされたか。
- 六、人間本性は言と付帶的に合一したか。
- 七、合一そのものは何か被造のものであるか。
- 八、合一は受容と同じであるか。
- 九、それは諸々の合一のなかで最大のものであるか。
- 一〇、キリストにおける二つの本性の合一は恩恵によってなされたか。
- 一一、合一には何らかの功績が先立ったか。
- 一二、或る恩恵は人間としてのキリストにとって本性的なものであったか<sup>(4)</sup>。

以上の諸項を便宜的に以下の通りに分類しておきたい。まず、第1項から第3項まででは、「一つのペルソナ、二つの本性」という古代公会議において形成されたキリスト論に関する教義の枠組みが確認される。次いで、第4項から第6項までで

は、合一の様態が明らかにされる。第7項から第9項まででは、「受肉」「合一」「受容」といった諸概念の意味が問われている。そして第10項から第12項まででは、ペルソナの合一の恩恵の意味が明らかにされている。

### [3] 一つのペルソナ、二つの本性

#### (一) 単一性論の排除

第1項は「受肉した言の合一は一つの本性においてなされたか」と題しており、いわゆる「単一性論」Monophysismの立場が反駁される。単一性論とは言と肉との「合一」が一つの本性においてなされる「*unio facta est in una natura*」、すなわち言と肉との合一の結果としての「受肉した言」たるイエス・キリストは、一つの本性のものであると主張する立場である。

本文において、まずトマスは、「本性」*natura* ≡ *physis* ということばの意味をアリストテレスに即して分析し、ここで問題となる *natura* とは、「種の本質、ないし、ものの何であるか、すなわち種の何性を表示する意味での」*natura* であることを明示する。

その上で、一つのものが複数のものから構成される二つの仕方を区別する。その第一は、「二つのものが完全に損われずに、そのままにとどまりながら、その二つのものから一つのもので構成される場合」である。それは多くの石や材木が無秩序に「堆積」を構成する場合や「家」のような構造物を構成するような

場合を指す。第二の仕方は、たとえば諸元素から化合物が生じ場合のように「何かがいくつかの完全なものから構成されるが、構成によってそれらの要素が他のものに移り変わる場合」である。第三に、たとえば、魂と肉体とから人間ができ、また多様な肢体から人間ができるという場合のように、「何ものかが、変化はしないが不完全な何らかの要素から構成される場合」である。トマスは受肉における神の本性と人間本性とは、上記いずれの意味においても一つの本性となることがないことを示す<sup>(5)</sup>。そして異論として単一性論を主張する諸論拠を枚挙し、これらを反駁している。

#### (二) *unio in persona*

第2項では、受肉した言の合一が「ペルソナにおいて」*in persona* なされたことが示される。

本文ではまず、「ペルソナ」と「本性」との意味の区別から解説される。前述のとおり、「本性」とは、「定義によって表示される種の本質」を意味する。他方「ペルソナ」とは、ポエティウスの定義によれば、「理性的本性の個体的実体」*naturae rationalis individua substantia* である。「個体的実体」と定義されている「ペルソナ」は「主体」*suppositum* であり「自存」*subsistere* するという特質がある。

(一) 種の本質概念に属することがらに、自存することの根拠となるものが付加されることがない場合には、「本性をその主体、すなわち、その本性において自存する個物と区別する必

要はない。」このことは神について妥当する。

(2) 他方、他の「自存する事物」の場合には、そこに種の概念には属さないもの、すなわち、諸々の付帯性と、そのものを個体化している諸々の根原が存する。質料と形相とから複合されているものがそれである。それゆえこのようなものにおいては、本性と主体とは実在的にも異なる。これゆえに、「質料と形相とから複合されているものの場合には、本性は主体について述語されない」。たとえばわれわれは、「この人間(主体)がその人間性(本性)である」とは言わない。

ところで或るペルソナに内在するものは、その本性に属するものであれ属さないものであれ、すべてペルソナにおいてはペルソナに合一している。それゆえもしも人間本性が神の言に、ペルソナにおいて合一していないとするならば、いかなる仕方においてもペルソナに合一していないことになる。かくては、受肉の信仰は全面的に失われる。これはキリスト教の信仰全体をくつがえすことになる。ところで神の言は、御自身と合一しているが、しかし御自身の神の本性には属さない人間本性を有しているのであるから、したがって、合一は言のペルソナにおいてなされたのであって、本性においてなされたのではない、ということになる<sup>107</sup>。

かくして、受肉した言における神性と人間性との合一が、本

性の次元においてではなくペルソナの次元においてなされたものであることが結論づけられる。「合一がペルソナにおいてなされた」*unio facta est in persona*とは、受肉した言は、人間のペルソナと言のペルソナとが合一したものでなく、ペルソナは言のペルソナ一つのみであって、これに人間本性が受容されるという仕方、両性の合一がなされたことを意味する。その一つのペルソナが神の本性ととも人間の本性を有する、つまり受肉した言としてのキリストは、真の神であるとともに真の人間であることが示される。以上の論から、五つの公会議をへて確立された東西両キリスト教会に共通する教義である「一つのペルソナ、二つの本性」*una persona, duae naturae*という定式が確認された。

### (三) *persona* と *hypostasis*

「受肉した言の合一は主体ないしヒュポスタシスにおいてなされたか」と題する第3項は、「キリストにはただ一つのペルソナだけがあることは認められたが、しかし神のヒュポスタシスと人間のヒュポスタシスとは別であると主張した」人々が存在したという事情を背景としている。これは東方教会においては「ペルソナ」というラテン語に当たる「プロソポン」*prosopon* というギリシア語のかわりに、「ヒュポスタシス」*hypostasis* を用いたことによる概念的混乱によるものであり、本項はこれを処理したものである。具体的には「ペルソナ」は「ヒュポスタシス」の上に「理性的」という本性を付け加えただけにすぎず、

基本的に変わりが無いことが示される<sup>7)</sup>。

以上の問題群では、基本的に古代公会議の成果であるキリスト論に関する教義の確認がなされていた、と言つてよからう。

#### 〔4〕キリストにおける合一の様態

##### (一) 一つのペルソナ、二つの「自存の根拠」

以上の考察から、受肉した言であるキリストが、神性と人間性という二つの本性においては明確に区別されながら、ペルソナにおいて合一していることが確認された。したがつて、キリストのペルソナは神性と人間性とから複合されていることになる。しかしながら、このペルソナは神である言のペルソナ一つであるので、神はいかなる意味でも単純であつて複合を含まないとする第1部<sup>8)</sup>で確立された原則との関係が問題となる。このことが「キリストのペルソナは複合的なものであるか」と問う第4項の課題である。

トマスは、キリストのペルソナないしヒュポスタシスを考察するうえで二つの側面を区別する。(1)「一つは、それ自体としてあるものとしての側面である。この側面から考えるならば、キリストのペルソナは全く単純である」。(2)「もう一つは、「何らかの本性において自存する」という性格を含んでいるものとしての側面である。この側面からみると、キリストのペルソナは、二つの本性において自存するものである」。その意味

で言のペルソナは、一つでありながら二つの本性において自存する限りにおいて、複合されたものであるといわれる<sup>9)</sup>。

トマスの解決は、「そこに自存している者」すなわちペルソナはただ一つであるが、そこには、神性と人間性という二つの別の自存の根拠がある、というものである。

##### (二) 魂と肉体との合一

第5項では「キリストのうちに魂と肉体との合一があつたか」と題しており、結論として、キリストは普通の人間と同じように、魂と肉体とを有することが示される。

トマスは、『ビジビ書簡』における「人間と同じ者になられた」というパウロのことばに依拠して、キリストは他の人間たちと同じ意味で「人間」であると言われることを主張する。人間の種の概念のうちには、「魂が肉体と合一する」ということが含まれているがゆえに、キリストにおいて魂は肉体と合一したといわなければならぬ。そして「これに反するのは、キリストの人間性の真理に悖る者として、異端になる」と厳しく述べている<sup>10)</sup>。

##### (三) 「付帯的合一」——ネストリウスの異端

「人間本性は神の言に付帯的に合一したか」と題する第6項では、まずこれまで確認されてきた古代公会議の教義が、キリストにおいて一つの本性のみを認める単一性論と、キリストにおける二つのペルソナを描定したネストリウスらの立場を排除

するものであったことを確認した上で、「人間本性は神の言に付带的に合一した」と主張した後代の人々は当人たちも気が付かぬうちにネストリウスのな異端に陥ったことを指摘している<sup>13)</sup>。

## 【5】受肉、合一、受容

### (一) 合一の被造性

第7項では「神の本性と人間本性との合一は何か被造のことであるか」と問われる。被造物同志の合一が被造的であることには問題はない。しかし受肉の場合、合一するのは神と人間である。被造的なものと被造的でないものとの合一は、被造的でありうるのか、被造的であるとすれば、それはいかなる意味においてのことなのか問われる。

ここでトマスは、第1部において「被造物への関係を含蓄する」とき名称が神について語られる場合<sup>14)</sup>」について述べたところに従い<sup>15)</sup>、「神と被造物との間に認められる関係はすべて、被造物の側にはたしかに実在的に存在し、被造物の変化によってこの関係は生ずるのであるが、神の側には実在的に存在せず、ただ概念的に *secundum rationem* 存在するにすぎない」ことを確認する。この関係は、「神の変化によって生ずるものではないからである」。

それゆえ、キリストにおける神の本性と人間本性との合一は、「神の側には実在的に存在せず、ただ概念的に在るにすぎない。しかし何らかの被造物たる人間本性の側においては、それは実

在的に存在する。その意味で合一は、何か被造のことであると  
いわなければならない」と結論づけられる<sup>16)</sup>。

### (二) 受肉、合一、受容

先述のとおり、受肉とは『ヨハネ福音書』冒頭(1:1)の「言は肉となつて、わたしたちの間に宿られた」という言葉にもとづく。これまでの議論では、「受肉」は神性と人間性とのペルソナにおける「合一」として論じられてきた。ただしここで神性と人間性とは、同じ資格で合一するのではない。このことをトマスは、神性が人間性を自分に「受け容れる」すなわち神のペルソナである言が人間性を「受容」*assumpio* するという仕方で行われる、という理解を示してゆく。そこで、「受肉」「合一」「受容」という概念相互の関係について明らかにしようとしているのが「合一は受容と同じことであるか」と題する第8項である。本項は重要な視点を示しているので、いささか冗長であるがテキスト、そしてこれに対する山田註を順次参照してゆきたい。まず本文のテキストから

答えていなければならない。既に述べられたように(前項)、合一ということは、神の本性と人間本性とが、一つのペルソナにおいて合致することによって生ずる両本性の関係の意味を含んでいる。ところで時間的に存在し始める関係はすべて、何らかの変化によって生ぜしめられる。しかるに変化は、能動と受動において成立する。それゆえ

次のようにいわなければならぬ。合一と受容との間にある第一の根原的な相違は、合一が関係そのものの意味を含むのに対し、受容の方は、誰かがそれによって受容者といわれる能動、あるいは、それによって何かが受容されるものといわれる受動の意味を含むということである。<sup>94)</sup>

テキストの以上の部分では、「合一」と「受容」との第一の相違点が表示されている。これについて山田は次のように解説している。

「合一」とは、神性と人間性とは、同一のヒュポスタシスにおいて合致している、その合致の関係を意味する。ただ関係だけを示し、その関係がいかんして生じたかということがらに關しては何も示さない。しかしこの関係は、無時間的に永遠から存在したのではなくて、時間において、この被造の世界に、いつか存在し始めたのである。すなわち、受肉の時が、時間的世界のうちに指定されるのである。そしてこの時を境として、その前と後とに変化があるのである。それゆえ受肉は、この観点からみられるならば、一つの変化として考えられる。それは、神性が人間性と合一するといふ変化である。この変化によって、永遠の神の言が人間性を取って、人間として時間の世界に存在し始める。この変化が「受容」である。この変化は、これを受容者としての「言の側からみれば、人間性を「取る」という能動であり、

受容されるものとしての人間性の側からみれば、「取られる」という受動である。このように、受肉は「合一」としてみられる限り、受肉における神性と人間性との「関係」を示すにとどまるのに対し、「受容」としてみられる限り、何らかの変化として能動と受動の意味を含む。ここに「合一」と「受容」との間の第一の相違が指摘される。<sup>95)</sup>

ここに、無時間的な神性内部の視点と、時間的歴史性内部の視点との交錯に対して、トマスが周到な概念的枠組みを与えていることが示されている。まず「合一」とは「関係だけを示し、その関係がいかんして生じたかということがらに關しては何も示さない」。つまり時間的歴史性とは差し当たり無関係に提示しうる概念である。

ところで、ここでトマスは受肉を、神性の人間性に対する関係としてではなく人間性の神性に対する関係として考察している。前項で示されたとおり、この側面から見た受肉は被造的事実であり、この世界に時間的に生起した歴史の出来事、すなわち一つの「変化」mutatioである。この観点から見た受肉が「受容」である。「受容」とは時間的歴史性内部で事態を語る概念であり、さらに受容する側、される側のそれぞれにおいて能動・受動の意味を含むというわけである。

続いてトマスは「合一」と「受容」との第二の相違点に論及する。

この相違をもとにして、そこから第二に、次の相違が認められる。すなわち受容ということとは、「成りつつある」こととしていわれるのに対し、合一の方は、「成り終った」こととしていわれる。それゆえ合一せしめるものが合一せしめられたものであるといわれるが、受容するものが受容されたものであるとはいわれない。じつさい、人間本性は「人間」(具体名詞)といわれることによって、神のヒュポスタシスへの受容の終極にあるものとして表示される。それゆえわれわれは、人間本性を御自身に合一させている神の子が人間であると、真実の意味でいうのである。これに対し、それ自体として抽象的に考えられた人間本性は、「受容されたもの」として表示される。しかしわれわれは、神の子が人間本性であるとはいわれない<sup>50)</sup>。

この第二の相違点について山田は次のように解説している。

合一は、神性と人間性とはヒュポスタシスにおいて一つに成っている状態において、両者の間に成立する関係を示す。それゆえこの関係が成立するためには、合一のための変化は既に完了していなければならぬ。これに対し、受容は、受容する者がされるものを自分に取りこみ、自分と合一させるその過程を含蓄する。その意味で、「受容」は合一を「なされつつある」*in fieri* こととして示し、「合一」はそれが「なされてしまった」*in facto esse* こととして示

す。それゆえ合一の場合には、合一せしめるものとせしめられるものが、既に一つのものになっているから、「合一せしめるもの」は「せしめられたもの」である、ということが出来るが、これに対し「受容」の方は、同じことが過程において示されるから、「受容するもの」が「受容されたもの」であるということができず、両者は区別して考察されなければならない。

受容とは、人間性が神の言に受け取られて、その結果、一つのヒュポスタシスにおいて神性と合一することである。それゆえ受容の過程の終極においてこれをみれば、人間本性はこのヒュポスタシスそのものになっている。このヒュポスタシスは神の言、神の子である。それゆえ受容の終極の段階において、「神の子は人間である」*Filius Dei est homo* という命題は真実に成り立つ。他方、人間性は神性と区別された人間性として考察される限りにおいては、この終極の段階において、ヒュポスタシスそのものにはならず、そのうちに「受容されたもの」*assumpta* としてとどまっている。そして抽象的に「人間性」*humanitas* という名によって表示される。それはヒュポスタシスそのものではなく、ヒュポスタシスに受容されたものとして、そのうちに、ヒュポスタシスとは区別されて考察されるものである。それゆえ「神の子は人間である」とはいえるが、「神の子は人間性である」とはいうことができない<sup>51)</sup>。



この部分では、二つの帰結が与えられている。第一点としては、「受容」が「成りつつある」こととして時間性内部において語られるのに対し、「合一」の方は「成り終った」こととして語られる、という相違の指摘。そしてもう一点は、受容の過程の終極においてこれをみれば、人間本性は神の言、神の子としてのヒュポスタシスそのものになっている、という指摘である。それゆえ「受容の終極の段階において、「神の子は人間である」*Filius Dei est homo* という命題は真実に成り立つ」ということが帰結する点である。ただし、抽象的に考えられた人間本性は、「受容されたもの」として表示される、という。この区別は実は『神学大全』第三部におけるその後の叙述の骨格全体の基礎となっている。すなわち、先に「2」節で見た本問題の序文に見られるとおり、第4問題以降のキリストの人間性に関する叙述は「受容される本性に関して」として位置づけられることになっているからである<sup>98)</sup>。

そして、トマスは「合一」と「受容」との第三の相違点に論及する。

更にここから、第三の相違が生じてくる。すなわち、関係、特に相等関係の場合には、その関係が一方の端に対して他方の端に対するよりも、より以上にかかわることはない。ところが能動と受動とは、能動者と受動者とにに対し、また異なる端に対し、異なる仕方でかわる。それゆえ受容の方は、そこから受容が始まる端と、そこに終る端とを

明確に限定する。じつさい「受容」*assumptio* ということは、「他から」*ab alio*、「自分に」*ad se*「受け取ること」*sumptio* という意味でいわれるのである。これに対し「合一」の方は、これらいずれのこともを限定しない。それゆえ人間本性が神の本性に合一したといっても、逆に、神の本性が人間本性に合一したといっても、何の相違もない。ところがこれに対し、神の本性が人間本性によって受容されたとはいわれないが、その逆のことはいわれる。なぜなら人間本性が神のペルソナ性に付け加えられると、神のペルソナが人間本性において自存するようになるからである<sup>99)</sup>。

この第二の相違点について山田は次のように解説している。

合一は、関係の両端、すなわち神性と人間性に対して、平等にかかわる。ゆえに、人間性が神性に合一するといっても、神性が人間性に合一するといっても、相違はない。これに対し、受容においては、神性と人間性とは相互に対して、異なる仕方でかわる。すなわち神性は「受容するもの」であるのに対し、人間性は「受容されるもの」であり、その逆はいえない。それゆえ神が人間性を受容して、或る意味で人間として存在するということができるが、逆に、人間性が神性を受容して神として存在するということはできない。これは「合一」と「受容」との第三の相違点

である<sup>80)</sup>。

結論として、「合一」「受容」「受肉」の諸概念の關係は以下のとおりとなる<sup>81)</sup>。

- (1) 「合一」とは「神性と人間性」とが一つのヒュポスタシスないしペルソナにおいて、一つのものになっていることである。
- (2) 「受容」とは「同じ合一」を受容するものたる言の側から捉えて、言が人間性を自分に受け取ってこれと結合することである。
- (3) 「受肉」とは「同じ合一」を受容されるものの側から捉えて、言が人間になることである。その意味で、「言が肉となった」(『ヨハネ福音書』)といわれる。

(三) 「合一」と「受容」——無時間的な言語と

時間的・歴史的世界を語る言語  
ここでこれまでの考察を振り返ってみたい。トマスは、本問題の前半部まででは受肉についてこれを神性と人間性との「合一」とみる観点から考察している。これはいわば無時間的な次元において受肉・合一を論じる視点である、と言ってよからう。しかし第7項で合一そのものを被造的な角度から見る視点を示し、結局それは言による人間性の「受容」という方向で解釈されることとなる。第8項において「受容」という用語がはじめ主題化されて取り上げられる。山田の言葉を借りれば

合一も受容も同じ受肉についてのことがらであつて、ことごとくしては同じであるが、それをみる観点が異なる。受肉は神性と人間性との単なる合一ではなく、神性が人間性を自分に取り入れて自分に合一させることであり、あくまでも神を主体とする行為である。これまでの考察は、主として神性と人間性とはいかなる仕方で合一するかということの問題にしてきたが、次には、同じことがらを受容とみる観点に立つことによつて、その合一を単なる關係でなく、一つのはたらきとみて、そのはたらきにおいて、受容する言と受容される人間性とは、それぞれいかなる役割を演ずるかを具体的に考察すべき新しい地平が開かれる<sup>82)</sup>。

この「新しい地平」、すなわち「受容」という時間的・歴史的世界を語ることが可能とする概念装置が、『神学大全』第Ⅲ部においてトマスがさらに展開する探求のための理論的基盤をなすのであり、そのことは〔2〕節で本問題の位置づけおよび構成について概観した際にすでに触れたとおりである。

〔5〕ペルソナの合一の恩恵

(一) 恩恵としての受肉の合一

第10項は「受肉の合一は恩恵 *beneficium* によるものであるか」と題している。トマスにとつて、通常の人間が神性に与るために

は恩恵に依存していることは言うまでもない。しかし、神のはたらきとしての受肉を、受肉した神でもあるキリストに即して考えると、人間としてのキリストにおいても、その恩恵はいかなる形をとるのかという問題が生じる。キリストにおける恩恵のあり方についての詳細な考察は、第7問題以降で詳しく展開されるが、まず第2問題の本項以降において、キリストにおけるペルソナの合一そのものが特殊な意味における恩恵であることが示される。

本項では<sup>23</sup>まずトマスは、第II部<sup>24</sup>に依拠しつつ、「恩恵」という語に(1)無償で何かを与える神の意志、(2)神の無償の賜物そのものという二つの意味を区別する。

人間本性が神にまで高められるために、通常の人間がはたらきによって神を知りまた愛して聖人となってゆく場面でも、キリストがペルソナの存在によって神にまで高められる場合にも(1)の意味での恩恵、すなわち神の無償の意志を必要とする<sup>25</sup>とされる。

ただし「はたらきが完成されるためには、能力が性向 *habitus* によって完成される必要がある」が、本性が主体において存在を持つことはいかなる性向を介することはない。それゆえ(2)の意味での「恩恵」、すなわち神の賜物という意味では、人間本性が神のペルソナと合一したこと自体、これに先立ついかなる功績にもよらないという意味で恩恵であるが、そのような合一が何らかの性的賜物としての恩恵によるわけではない、とされる。

(二) 受肉の合一は何らかの功績の報いとしてなされたか  
第11項は「受肉の合一は何らかの功績 *meritum* の報いとしてなされたか」と題している。「功績」とは「何らかの善い報いを受けるに値する行為」を意味する。前項で受肉の合一は恩恵であることが示されたが、この恩恵は、誰かの功績に対する報いとして与えられたかが問われている。この点についてのトマスの答えは以下のとおりである<sup>26</sup>。

キリスト自身は「懐胎のはじめから、神の子よりほかのヒュポスタシスを持たない者として、真に神の子であった」。それゆえキリストのはたらきは、すべて合一後のものである。したがって、そのいかなるはたらきも、合一のための功績ではありえなかった。

しかしまた、キリストとは別のいかなる人間のはたらきも、当然に *ex condigno* 報いを受けるに値する功績によって、この合一に値するはたらきとはなりえなかった。

しかし、神に従順であった人々の願いを神がききとどけるのは相応しいことだったので、分相応の *ex congruo* 功績によっては、聖なる父祖たちは熱望と懇願とによって受肉の恩恵を受けるに値する者となったとされる。

(三) 合一の恩恵は人間キリストにとつて本性的 *naturalis* であつたか

第12項は「合一の恩恵は人間キリストにとつて本性的

naturalisであつたか」と題している。恩恵は、通常の人間にとつてはその本性 natura に生来賦与されているもの、すなわち「本性的」naturalis なものではなくて、本性を超えて神から、神の愛にもとづき、キリストを通して、無償で人間本性に注がれる賜物であり、その意味で「超本性的」supernaturalis である。しかしながら、人間であるとともに神であるキリストの場合はどうなのかが問題とされる。神とペルソナにおいて合一している人間キリストにおいても、通常の人間の場合と同じように、受肉はその人間本性を超える超本性的な賜物なのであるのか。それとも、人間であるとともに神でもあるキリストの場合には、特別にこの恩恵は、超本性的でなく本性的となるのであるのか。もしそうだとすれば、それはいかなる意味においてのことであるのかが本項で問われている。

本項の正文<sup>26</sup>で、トマスはアリストテレスの「形而上学」第五巻に従い、「本性」natura に (1) もの「本質」essentia と (2) 「生まれ」nativitas<sup>27</sup> という二つの意味を区別する。したがって「本性的」naturalis ということについても同様の二義がある。

(1) 第一の意味では、「ものの本質の根原からのみ生ずること」が「本性的」といわれる。ところで、(1a) キリストの有している恩恵は、合一の恩恵、性的賜物としての恩恵共に、「キリストのうちなる人間本性の根原から由来するものである」という意味では、本性的であるということができない。(1b) 「しかしながら、キリストの有している神の本性を原因として、

その人間本性のうちに生じてきたものである」という意味では、「本性的」ということもできる。

(2) 他方、キリストのうちにあるいずれの恩恵も、キリストがそれを、「生まれたときから」有していたという意味においては、「本性的」(生まれつき)であるといわれる。

ここでトマスは、アリストテレスにしたがつて naturalis という語の概念整理を行っているが、上述 (1) と (2) の区別よりも、むしろ (1a) と (1b) との区別の方がトマスにとつては重要であつたように思われる。つまりトマスは、「合一の恩恵は人間キリストにとつて naturalis であつた」と主張するのであるが、それはあまりに当然な (2) の意味よりも (1b)、すなわち「合一の恩恵」は「キリストの有している神の本性を原因として、その人間本性のうちに生じてきたものである」とを示したかのように思われる。

#### (四) ペルソナの合一の恩恵

かつて筆者はトマス・アクイナスの倫理思想を「愛」と「正義」という問題軸に即して概観した<sup>28</sup>。その際筆者は特にトマスの倫理学がアリストテレスの倫理学をいかに継承し、またこれに変容を加えているのか、という視点から考察を展開した。トマスはアリストテレス倫理学の内実そのものをなす「獲得的な徳」virtus acquisita と、「性向 habitus とした徳」という概念装置とを共にアリストテレスから受け継いでいた。そしてトマスは、キリスト教に固有な倫理の場面をも「性向としての徳」概念を

拡張し、「注賦的な徳」*virtus infusa* という形で描いていた。「注賦的な徳」の根元をなすのは「性的賜物 *donum habituale* としての恩恵」であった。

トマスにとつて恩恵そのものの源泉は当然のことながらイエス・キリストに求められている。それは人間キリストにおける性的賜物としての恩恵、そしてさらにその源泉となるペルソナの合一の恩恵である。

第10項が指摘するように<sup>88</sup>、通常の間人は「働きによつて」神との合一にまで高められる。これは具体的には、聖者たちが神を認識し、神を愛する、という仕方です。神との合一にまで高められるような場合である。この場面は性的賜物としての恩恵に支えられており、通常の間人が「注賦的な徳・性向」にもとづいて「人間の自然本性を超えた」善としての至福に至る道の支えとしての役割を果たす。

しかし、キリストにあつてはまず、人間の自然本性そのものが「ペルソナの存在によつて」神との合一にまで高められる。そして第11項が示すように、キリスト自身によるにせよ、他の人間によるにせよ、一切の先行する功績によらない、という意味で「恩恵」による、とされている<sup>89</sup>。

この意味での恩恵は、「キリストの有している神の本性を原因として、その人間本性のうちに生じてきた」<sup>90</sup>ものであり、特に「ペルソナの合一の恩恵」と呼ばれ、性的賜物としての恩恵から区別されている。この恩恵は、性的賜物としての恩恵によつて合一が媒介される、という形で成立するのではなく、

むしろ逆に、キリストにあつてもこの「合一の恩恵」によつて性的賜物としての恩恵がもたらされる<sup>91</sup>。このようにキリストにおける「ペルソナの合一の恩恵」は人間としてのキリストにおける性的賜物としての恩恵の根拠となつている。

キリストにおける性的賜物としての恩恵は個人としてのキリスト、そして教会の頭としてのキリストという両面からキリストに帰属しているが、それは同一のものである<sup>92</sup>。恩恵による自然本性の癒し、さらには人間的自然本性の自己超越は「キリストの身体」としての教会という共同体的基盤にもとづくことになる。なぜなら、この共同体は歴史性を帯びたこの地上において、信仰によつてキリストと結ばれた通常の間人が秘跡を通して性的賜物としての恩恵に与つてゆくための根拠となつているからである。

かくして、ペルソナの合一の恩恵はわれわれ人間が神的本性に与る可能性が展開される場面、すなわち通常の間人とつての恩恵の倫理学を究極において支える根元となつている。その限りで、ペルソナの合一の恩恵は第Ⅲ部前半のキリスト論と後半の秘跡論、さらには第Ⅱ部の倫理学をつなぎつつ、その全体構造を支える役割を果たしているといえる。

## 【6】結語

本項は、『神学大全』第Ⅲ部の中でも「善の受肉」そのものを扱っているという点で、キリスト論についての理論的考察の

核心部分といえる第2問題の解明を試みた。最後に、本稿で明らかになった点を簡潔にまとめておきたい。

第2問題では、まず第1項から第3項までで、「一つのペルソナ、二つの本性」という古代公會議において形成されたキリスト論に関する教義の枠組み、すなわちキリストのペルソナにおいて神性と人間性が混合せずに合一しているという、いわゆる両性論の立場が確認され、第4項から第6項まででは、その合一の様態が明らかにされていた。

以上本問題の前半部まででは、受肉についてこれを神性と人間性との「合一」とみる観点から考察が展開されている。これはいわば無時間的な次元において受肉・合一を論じる視点である、と言ってよい。しかし第7項で「合一そのもの」を被造的な角度から見る視点が示され、結局それは昔のペルソナによる人間性の「受容」という方向での解釈につながっていた。第7項から第9項まででは、「受肉」「合一」「受容」といった諸概念の意味が明らかにされ、「合一」はいわば無時間的な次元において受肉・合一を論じる概念であるのに対して、「受容」はいわば時間的・歴史的世界を語ることを可能とする概念装置であつた点が明らかにされていた。「合一」を「受容」として解釈することにより、トマスは『神学大全』第Ⅲ部におけるその後の展開において、キリストの人間性について時間的・歴史的言語を用いて語るための基盤を明らかにしていたのである。

そして第10項から第12項まででは、ペルソナの合一の恩恵の意味が明らかにされていた。すなわちトマスは、ペルソナにお

ける合一そのものを恩恵として、それも「キリストの有している神の本性を原因として、その人間本性のうちに生じてきた」特殊な恩恵として示しており、これを「ペルソナの合一の恩恵」と名付けた。このペルソナの合一の恩恵は、キリストの人間性における性的賜物としての恩恵の根元である。そして教会の頭であるキリストにおける性的賜物としての恩恵は「キリストの身体」としての教会共同体において、信仰によってキリストと結ばれた個々の人間が秘跡を通して性的賜物としての恩恵に与つてゆくための根拠となつてることが明らかにされていた。

ペルソナの合一の恩恵はわれわれ人間が神的本性に与る可能性が展開される場面、すなわち通常の人間にとつての恩恵の倫理学を究極において支える根元となつている。その限りで、ペルソナの合一の恩恵は第Ⅲ部前半のキリスト論と後半の秘跡論、さらには第Ⅱ部の倫理学とをつなぎつつ、その全体構造を支える役割を果たしていることが明らかになつたと思われる。

(注)

(1) 本稿で扱う第2問題を含む第Ⅲ部冒頭は創文社刊第25分冊にあたる。

トマス・アクィナス著、山田晶訳『神学大全』第25冊、創文社、一九九七年。

(2) S.T.III q.2 pr.

(3) 山田前掲訳、p.64、訳注(1)。

- (4) *ibid.*
- (5) S.7.III q.2 a.1c.. (28) 泉書館、二〇〇五年。
- (6) S.7.III q.2 a.2c.. (29) S.7.III q.2 a.11 c..
- (7) S.7.III q.2 a.3c.. (30) S.7.III q.2 a.12c..
- (8) S.7.I q.3. (31) S.7.III q.7 a.13 c..
- (9) S.7.III q.2 a.4c.. (32) S.7.III q.8 a.5.
- (10) S.7.III q.2 a.5c..
- (11) S.7.III q.2 a.6c..
- (12) S.7.I q.13 a.7.
- (13) S.7.III q.2 a.7c..
- (14) S.7.III q.2 a.8c..
- (15) 山田前掲訳、 pp.159-160' 訳注 (8)。
- (16) S.7.III q.2 a.8c..
- (17) 山田前掲訳、 p.160' 訳注 (9)。(10)。
- (18) S.7.III q.2 p1..
- (19) S.7.III q.2 a.8c..
- (20) 山田前掲訳、 p.161' 訳注 (11)。
- (21) 山田前掲訳、 p.162' 訳注 (14)。
- (22) 山田前掲訳、 p.161' 訳注 (11)。
- (23) S.7.III q.2 a.10c..
- (24) S.7.II q.110 a.1c..
- (25) S.7.III q.2 a.11c..
- (26) S.7.III q.2 a.12c..
- (27) 拙著『トマス・アクィナスにおける「愛」と「正義」』、知

くわばら・なおき

筑波大学大学院  
人文社会科学研究所教授