

トマス・アクイナスのキリスト論

——「肯定の哲学」の原点——

序 問題意識

トマス・アクイナスの全体系を貫いて通奏低音のように鳴り響いている一つの根源的な旋律がある。それは、存在するもの全体に対する肯定と讚美の旋律であり、一見否定的な事柄をも巻き込みながらその全体を肯定していく人間の状況打開力と自己肯定力の強調である。自分について一人称で語ることはせずに、ひたすら淡々とスコラ学的な用語を駆使しながら個別的な諸問題についての解決を次々と下していくトマスのテキストに触れながら、その根底に横たわる肯定的な調べを聞き逃してしまうならば、或る意味、

山本芳久

真に重要なことのすべてを捉え損なってしまうと言えるかもしれない。逆に、この根源的な調べさえ聞き取ることができれば、トマスが論じているあらゆるテーマを正確に読み解くためのマスターキーを手に入れたことになる。「肯定の哲学」という観点こそ、トマスの全大系を読み解く鍵であり、そして、彼の哲学を現代において生かしなおすための橋頭堡となるものでもある^[1]。

本稿が目指しているのは、トマスのキリスト論を、このような「肯定の哲学」の中核的構成要素として分析することである。そのさい、特に注目したいのは、いわゆる「ゲッセマネの祈り」の場面である。イエスがユダに裏切られ

逮捕される直前のこの場面は、キリスト教内外を問わず広く知られているが、本稿の分析の中心的なテキストになるので、その全体をまずは引用しておきたい。「マタイによる福音書」の26章36―46節において、次のように物語られている。

それから、イエスは弟子たちと一緒にゲッセマネという所に来て、「わたしが向こうへ行つて祈っている間、ここに座っていなさい」と言われた。ペトロおよびゼベダイの子二人を伴われたが、そのとき、悲しみもだえ始められた。そして、彼らに言われた。「わたしは死ぬばかりに悲しい。ここを離れず、わたしと共に目を覚ましていなさい。」少し進んで行つて、うつ伏せになり、祈つて言われた。「父よ、できることなら、この杯をわたしから過ぎ去らせてください。しかし、わたしの願いどおりではなく、御心のままに。」それから、弟子たちのところへ戻つて御覧になると、彼らは眠っていたので、ペトロに言われた。「あなたがたはこのように、わずか一時もわたしと共に目を覚ましていられなかったのか。誘惑に陥らぬよう、目

を覚まして祈っていなさい。心は燃えても、肉体は弱い。」更に、二度目に向こうへ行つて祈られた。「父よ、わたしが飲まないかぎりこの杯が過ぎ去らないのでしたら、あなたの御心が行われますように。」再び戻つて御覧になると、弟子たちは眠っていた。ひどく眠かつたのである。そこで、彼らを離れ、また向こうへ行つて、三度目も同じ言葉で祈られた。それから、弟子たちのところに戻つて来て言われた。「あなたがたはまだ眠っている。休んでいる。時が近づいた。人の子は罪人たちの手に引き渡される。立て、行こう。見よ、わたしを裏切る者が来た。」(新共同訳。部分的に表記を変更。傍点は引用者による。)

イエスも、普通の人間と同じように、受難という自らの運命を前にして悶え苦しみ、深刻な葛藤を経験し、苦難からの解放を父なる神に祈り求めつつも、父なる神の御心へとすべてを委ねていった、というような仕方で通常理解されがちなこのテキストに対して、トマスは、それとは異なる極めて特徴的な解釈を下しており、それは、「肯定の哲学」という観点から捉えられるものとなっている。以下に

において、そのような観点から、トマスのキリスト論についての分析を進めていきたい。

第一節 キリストにおける意志の重層的構造

「わたしの願いどおりではなく、御心のままに」という上掲のキリストの祈りの言葉は、トマスの使用していたラテン語の聖書から文字通りに訳すと、「私が意志するようにはなく、あなたが「意志する」ように (*non sicut ego volo, sed sicut tu*)」となっている。この祈りの言葉にも表れているとおり、ゲッセマネの出来事においてクローズアッププされているように見受けられるのは、キリストの意志と父なる神の意志との「葛藤」である²⁾。そして、そこにおいては、情念の問題も不可分の仕方で深く絡み合っている。本節においては、そのようなゲッセマネの出来事を解釈するための前提として、キリストにおける意志の構造がそもそもどのようなようになっていのかということ进行分析してみた。

トマスは、「キリストにおいて人間的意志は神が意志するものとは別のことを意志していたか」という問いを立て、

次のように述べている。

感覚的欲求の意志が自然本性的に感覚的苦痛や肉体的損傷から逃避することは明白である。同様に、本性としての意志もまた、たとえば死や他のそうしたことのように、本性に反する事柄やそれ自体として悪である事柄を斥ける。とはいえ、この意志は時として理性の仕方によって (*per modum rationis*)、目的への秩序づけに基づいて選択することが可能であり、たとえば単なる人間³⁾においてすら、彼の感覚的欲求やそれ自体として考察された意志は焼灼から逃避するが、健康という目的のゆえに、理性に基づいた意志はそのことを選択するのである (*III, q.18, a.5*)⁴⁾。

このテキストにおいては、三つの意志が区別されている。「感覚的欲求の意志」と「それ自体として考察された意志」と「理性の仕方によってはたらく意志」である。

トマスがキリストの意志について詳細に論じているのは、『神学大全』第三部第18問題「意志に関するキリストの一件について」においてであり、右記のテキストも、そこか

らの引用である。「意志に関するキリストの「性」という問題設定のなかで解決すべき課題となっているのは、一言で言えば、キリストのうちに複数の「意志」の存在を区別しつつ、同時に、それら複数の意志が絶妙な仕方でも統合されてきたことを示すことである。すなわち、キリストのうちに一つの意志しか認めない単意論的な見解——キリストのうちに「神的な意志」と「人間的な意志」の双方が存在することを否定する古代末期の異端の見解——とキリストのうちに自己分裂を見て取ってしまう見解という両極から距離を置きつつ、キリストにおける意志の複数性と統合性の双方を肯定することが目指されている。

まず、第1項においては、「キリストのうちには一つは神的で他の一つは人間的な二つの意志があるか」と問われ、「真の神」であり「真の人間」でもあるキリストには「神的な意志 (voluntas divina)」と「人間的な意志 (voluntas humana)」の二つが存在することが肯定される。

それを踏まえたうえで、第2項においては、「キリストのうちには、理性の意志 (rationalis voluntas) の他に何らかの感覚的欲求の意志 (aliqua voluntas sensualitatis) が存在したか」ということが問われている。すなわち、第1項にお

いてその存在が肯定されたキリストの「人間的な意志」をさらに二つに分節化することができるかということが問われ、そのような分節化が肯定されている。

第2項における区別において取り出された「理性の意志」が、第3項において、さらに二つに分節化される。同項は「キリストのうちには理性に関するかぎりにおいて二つの意志が存在したか」と題されている。そのなかで、トマスは次のように述べている。

健康のようにそれ自体として意志された或るものへと向かうかぎりにおいての意志のはたらき——それはダマスケヌスによってトレシス、つまり「単純な意志 (simplex voluntas)」と呼ばれ、神学教授たちによって「本性としての意志 (voluntas ut natura)」と呼ばれている——と、薬を飲むはたらきのように、他のものへの秩序づけにおいてのみ意志された何らかのことへと向けられる意志のはたらきは、それぞれ異なった特質を備えている。この後者の意志のはたらきをダマスケヌスはブレーシス、つまり「思慮ある意志 (consiliativa voluntas)」と呼び、神学教授たちは「理

性としての意志 (voluntas ut ratio)」と呼んでいる (III, q.18, a.3)⁽⁹⁾。

ここに来てようやく我々は、本節の冒頭において引用したテキストを解説するための概念装置をすべて手に入れたことになるが、これらすべての意志または欲求に共通するきわめて重要な特徴が一つある。それは、そのそれぞれが善に向かう、より正確に言えば、「善と把握されたもの」に向かうということである。このような観点から、本節の冒頭において引用したテキストを読み解いてみると、次のようになる。

すなわち、「感覺的欲求の意志が自然本性的に感覺的苦痛や肉体的損傷から逃避することは明白である」のがなぜかと言えば、それは、「感覺的欲求の意志」は、「感覺的な善」——諸感覺に満足を与えるもの——に向かうものであるゆえに、「感覺的苦痛」や「肉体的損傷」すなわち「感覺的な悪」からは自ずと遠ざかろうとするからである。

そして、次に、「本性としての意志もまた、たとえば死や他のそうしたことのように、本性に反する事柄やそれ自体として悪である事柄を斥ける」のがなぜかと言えば、そ

れは、「本性としての意志」は、「それ自体として意志された或るものへと向かうかぎりにおいての意志のはたらき」であり、そのさい、それ自体として意志されるものは、常に、何らかの価値のあるものすなわち善なのであるから、自己の存在を破壊するもの、すなわち理性的に悪と把握されるものからは、自ずと遠ざかろうとするからなのである。

それに対して、「理性としての意志」は、焼灼といった、自己の存在を傷つけるものへと向かうことがありうる。だが、だからといって、それは、悪を意志しているのではない。そうではなく、健康という善い目的を達成するための不可欠な手段として、焼灼という、自己目的な仕方では意志されないものが意志されることになるのである。

このように、トマスは、「意志」の種類に関して詳細な区別を展開しているが、我々は、いわゆるスコラ的な区別の森のなかに立ち迷い、区別において語られている真に必要な事態が何であるかということを見失って、事柄の真実を浮き彫りにさせるはずの区別によって、かえってこの世界の構造に対する認識を曇らされるといふ危険に常に直面している。それでは、「本性としての意志」と「理性としての意志」との区別とは、いったい、どのように理解すれ

ばよいものなのであろうか。

「本性としての意志」と「理性としての意志」との区別は、キリストにおいてはまる話としてトマスは語り出しているのであるが、我々が、心のなかに、「本性としての意志」と「理性としての意志」なるものをあらかじめ持つていて、状況に応じて、「今回は理性としての意志を発動させよう」となどと決断している、という仕方ではトマスの区別を理解しようとする、トマスのテキストに対する解釈としても、事柄そのものに対する理解としても、大きな過ちを犯すこととなるであらう。

たとえば、幼児が注射をされるとき、その注射の目的や必要性を理解することができない幼児にとつて、痛みを伴う注射は、自己に痛みを与える悪として現れていると言わざるをえないだろう。だが、注射の意義と目的を理解することができる大人は、注射を受けるという出来事を、「健康のための注射」という仕方、より大きな目的手段連関のなかに明示的に位置づけなおすことによって、全体として、善い出来事として受けとめなおすことができる。注射を受ける必要がないのが最善であるの言うまでもないが、

注射を受ける必要があるのに注射を受けることができないのは最悪の事態だと言わざるをえないのであつて、注射を受ける必要があるときに注射を受けることができるのは、善いこととして、本人に受けとめられるのである。

人間にとつて、自分の欲求や望みを直接無媒介的な仕方で実現することができる場面は、必ずしも多くはない。「椅子から立つ」とか、「水を飲む」というように、欲求を持つこととその実現のあいだにほとんど距離がないような「意志」だけではなく、間接的媒介的な仕方では時間をかけてのみ実現することができるような多くの「意志」を人間は持つている。「注射や手術を受けることによつて健康になろう」というような「意志」の在り方である。このような意味において、トマスは、意志を抱くことがそのままその実現に直結するようなタイプの意志の在り方を「本性としての意志」と呼び、それに対して、間接的媒介的な仕方で分節的に実現される意志の在り方を「理性としての意志」と呼んでいるのである。

そのさい、トマスは、「本性としての意志」と「理性としての意志」は別々の能力であるのではなく、同じ能力のはたらき方の違いだと繰り返し述べている。すなわち、

「このような〔意志の〕はたらきの多様性は能力を多様化することはない。なぜならば、〔本性としての意志〕と「理性としての意志」の」双方のはたらきが対象の一つの共通の特質——すなわち善——へと向けられている」(III, q.18, a.3) からである。

人間が理性的存在者であるというのは、右記のような仕方方で、分節化された欲求構造を有しようということの意味しているのである。そして、何らかの困難に対する直面が、そのような仕方方で理性的に分節化された欲求構造の構築へと人間を促すのであり、困難によって触発された「理性としての意志」の発動が、否定的な事態をもより大きなパースペクティブのなかで肯定的に包みこむような仕方方で、人間を、状況全体の柔軟な打開へと導いていくのである。

そのような意味において、トマスにおける「肯定の哲学」は、単なる現状肯定の哲学ではない。一つ一つの状況——それは往々にして自己を脅かす否定的な性格を顕在化させている——が潜在させている積極的な可能性を肯定することによって、現状を前向きな仕方方で打開していくことを可能にさせる哲学なのである。それは単なる理想論ではない。既に顕在化しているもののみが「現実」なのではない。

く、実現しうる可能性をも含めて捉えてはじめて「現実」の全体を捉えたと言いうるのである。状況を「完結した現実」として捉えるのではなく、将来の積極的な展開可能性をも含めてより根源的な仕方方で捉えなおし、そのような認識を状況打開力へとつなげていくトマスの発想は、より深い意味で現実的な「肯定の哲学」だと言えるのである。

次節において、このような意志の構造を、ゲッセマネにおけるキリストの意志に着目しつつ、より明らかにしてみたい。

第二節 ゲッセマネにおけるキリストの意志の「葛藤」

トマスは、ゲッセマネの出来事を引き合いに出しながら、キリストの意志の構造に関して、以下のような分析を為している。

キリストが感覚的欲求の意志に基づいて、そして本性という在り方にしたがって考察された理性の意志に基づいて、神とは異なったことを意志する、ということとは可能であった。

しかし、キリストは、理性という在り方による意志に基づいて、常に神と同じことを意志したのである。

このことは、『マタイ福音書』第26章「私が意志するようにはなく、あなたが意志するままに」と言われていること自体から明らかである。というのも、キリストは、彼の他の意志に基づいては自分は他のことを意志していると語っていたが、理性の意志に基づいては神の意志が実現されることを意志していたからである (III, q.18, a.5)。

このテキストを読むと、キリストの人間の意志には、「神の意志」に従う善い在り方をしている「理性の意志」以外に、「神の意志」に従おうとしない悪しき在り方をしている「感覚的欲求の意志」や「本性という在り方にしたがって考察された理性の意志」があつたという印象を受ける読者がいるかもしれない。だが、それは誤解である。

このテキストをよく読めば分かるように、トマスは、キリストにおける「理性としての意志」は神の意志に従うという善き在り方をしてきたが、「感覚的欲求の意志」や「本性としての意志」は自己自身の意志に従うという悪し

き在り方をしてきたというようには語っていない。

ゲッセマネのキリストにおいて、神から与えられた使命を達成しようとする「善き意志」と、そのような使命から逃避しようとする「悪しき意志」との葛藤があつたが、最終的に、キリストは、「善き意志」によって「悪しき意志」を克服し、神から与えられた使命を無事に達成した、というようにはトマスが理解していない、というところに話のポイントがある。キリストにおいては、克服の対象となるような意志の「葛藤」は存在しなかつたと解する点に、トマスの理解の仕方の最大の特徴があるのである。

そもそも、あらゆる欲求や意志は「善」——より厳密に言えば「善と把握されるもの」すなわち当の欲求や意志に対して善いものとして現れているもの——に向かうというのがトマスの根本的な洞察であり、一見「悪」が欲求されているように見えても、そのような「悪」は「善の観点のもとに (sub ratione boni)」欲求されるとトマスは捉えている。そうである以上、「感覚的欲求の意志」と「本性としての意志」と「理性としての意志」のはたらきの齟齬は、「善」へと向かうか「悪」へと向かうかという意味における齟齬ではありえず、むしろ、それぞれの「意志」に

対して何が「善」として現象しているかという区別だと考えざるをえない。

暫時続いた意志の葛藤を克服し、キリストが、自らの思いではなく、神の意志の実現へと心を固めていく過程としてゲッセマネの祈りを解釈し、その過程を、苦難に直面する人間にとつての模範として位置づけるような理解の仕方、ゲッセマネの祈りに関する一つの典型的な理解の仕方だと言えよう。たとえば、現在のところ、日本語で触れることのできる最も優れたトマスのキリスト論についての研究は、山田晶が『神学大全』第三部の日本語訳に付している懇切丁寧な訳注である。⁶⁰ 山田は、この箇所⁶¹の訳注において、ゲッセマネのキリストに葛藤を見て取る以下のよきな解釈を下している。

キリストのうちに、或る段階において、この二つの意志の葛藤があったと考えられるが、究極的に、自己の本性的意志を、神の意志に合わせて、受難と死とを、自らの意志を以て受けた。異論は、キリストの究極の段階における心境だけに注目して、「キリストの意志に反して起ることは何もなかった」というが、そこに

至るキリストにおける二つの意志の葛藤の経過を無視している。しかしこの葛藤あるがゆえに、キリストの受難と死とは、最大の価値を有するのであり、人間としてのすべての望みを神の意志に従わせ、そのための苦しみと悲しみを、神にささげつくすことによつて、贖罪の事業は完成された⁶²。

だが、このテキストに対する解釈としても、トマスのゲッセマネ理解に関する包括的な説明としても、そのような解釈はあてはまらない。

事態はむしろ正反対である。最終的に三つに分節化されて語られることになるキリストの人間の意志のそれぞれが、それぞれに相応しい対象を意志していた、というところに着目することが、トマスのテキストを正確に読み解くための鍵となる。

最も「神の意志」に反する在り方をしていようにも思える「感覚的欲求としての意志」に関して言うと、真相は次のようになっていいる。すなわち、「感覚的欲求としての意志」にとつての相応しい在り方は、感覚的欲求を充足する対象を求め、感覚的欲求の充足を阻害する対象を避ける

ことである。たとえば、食欲を満たす栄養豊富な食べ物を欲求することは、「感覺的欲求としての意志」にとつて相応しい在り方であり、それに対して、自己保存を長期的に傷つけてしまうような麻薬を求めるとすれば、それは、「感覺的欲求としての意志」にとつての相応しい在り方ではないことになる。そのような意味において、「感覺的苦痛を避ける」という在り方をしてきたキリストの「感覺的欲求としての意志」は、自己の存在を感覺的に毀損する悪を避けるという意味において、正常に機能していた、すなわち、相応しく善い在り方をしていたと言ふことができるのである。

それでは、「葛藤」ではないとすれば、ゲッセマネにおけるキリストの意志の在り方は、どのような仕方で積極的に捉えなおすことができるのであろうか。次節においてそのことを明らかにしていきたい。

第三節 ゲッセマネにおけるキリストの意志の調和

トマスは、『神学大全』第三部第18問題第6項において、「キリストのうちに諸々の意志の反対対立が存在していた

か」という問いを立て、以下のように述べている。

キリストにおける本性的意志および感覺的欲求の意志が、彼の神的意志および理性の意志とは別の或ることを意志したとしても、だからといって意志の何らかの反対・対立がそこにあったのではない。なぜなら、第一に、キリストの本性的意志も感覺的欲求の意志も、それに基づいてキリストのうちなる神的意志と人間の理性とが受難を意志したところのあの根拠 (Ratio) を拒否したのではないからである。というのも、キリストのうちなる端的な意志 (voluntas absoluta) もまた人類の救いを意志していたからである。しかし、このことを他のことへの秩序づけにおいて意志することはこの「端的な」意志に属することではなかった。他方、感覺的欲求の運動はこのような事柄にまで到達することはできなかつた (III, q.18, a.6.)

ここで「端的な意志 (voluntas absoluta)」という言葉で言われているものは、これまで「本性としての意志 (voluntas ut natura)」という言葉で語られてきたものと同

一のものであるが、このテキストにおいてまず注目すべきことは、「キリストのうちなる端的な意志もまた人類の救いを意志していた」というトマスの言明である。このような言明から分かるのは、「本性としての意志」というものは、単なる動物的な欲求や本能のような意味で「自然的・本性的」なものであったり、無自覚的な意志であったりするわけではないということである。

すなわち、「本性としての意志」と「理性としての意志」との対比は、「動物的な意志」と「人間的な意志」との対比のようなものとして、または、「無自覚的な意志」と「自覚的な意志」との対比のようなものとして理解することはできない。というのも、キリストが、動物的・無自覚的な意志によつて人類の救いを意志していた、とすれば、それは非常に奇妙なことだと言わざるをえないからである。理性的・自覚的な意志であつてはじめて、「人類の救いを意志する」ことは可能となるはずである。それでは、同じく靈魂の理性的部分のなかにある「本性としての意志」と「理性としての意志」は、どのように区別されるのだろうか。

上述のように、「理性としての意志」に特徴的なのは、

事態を目的手段連関のなかで捉えなおし、実現しようとすることである。そして、なぜ、そのような目的手段連関の構築が要請されるかといえば、それは、単に意志するだけでは実現されない多くのこと——困難なものごと——が、この世界には存在しているからである。すなわち、何らかの困難への直面が、「理性としての意志」という仕方での意志のはたらきを呼び起こしてくるのである。

そもそも、欲求や意志というものは、常に現実的な仕方ではたらいっているものではない。たとえば、私が、恋人に会いに行くために、神保町を歩いているとしよう。私の欲求は、ひたすら、その恋人へと向けられている。そのとき、ふと、古書店の軒先に、以前から探していたトマス研究書が私の目に飛びこんでくる。そうすると、「その本を買いたい」という欲求が私のうちに沸き上がってくる。そのような欲求は、私がかもとも有していたものではあるが、その時点までは現実化していなかった、いわば、習慣的な仕方ですべて所有されていた欲求だと言えよう。

そのさい、「その本を買いたい」という私の欲求は、単なる感覚的欲求ではなく、理性的な欲求ではあるが、特別な手段連関を構築しなければ達成することができない

ような大げさな欲求ではない。私は、その本を手に入れることを、単純に意志する。その古書との出会いによって活性化されたこのような私の欲求は、トマスの言葉を使えば、「本性としての意志」なのである。

だが、そこで、私が、その本を手に取り、それが予想以上に高額であり、手持ちのお金では購入することができないことに気づく。そのような困難に直面すると、私は、その本を手に入れるために、何らかの目的手段連関を構築せざるをえなくなる。たとえば、「恋人からお金を借りることによって本を買う」といったように。このような仕方では分節的に媒介された欲求が、「理性としての意志」なのである。

そして、久しぶりに会った恋人に対して、いきなり「本を買うためにお金を貸してくれ」と言い出す私に対して、その恋人は、「やはりこの人は私よりも本の方に関心があるのか」と思い、不快感を抱くかもしれない。或る状況に直面して、どのような欲求が活性化されてくるのか、というのは、単に偶然的なものではなく、その欲求が活性化された当人の人柄を反映したものだということが、この例から読み取れるだろう。また、この例から読み取るべき

もう一つの重要なことは、我々の欲求というものは、一度には一つの欲求しか抱いていないといった単純なものではなく、状況に応じて現実化されてくる多様な欲求を我々が習慣的な仕方と同時に所有しているという事実である。つまり、「本性としての意志」と「理性としての意志」といった多様性があるのみではなく、「本性としての意志」自体が——そして「理性としての意志」自体が——多様なものである。

それゆえ、キリストにとつての「本性としての意志」に含まれるのは、単に、自らの存在の保持と発展によって可能となる幸福を意志するという、諸動物とも共通する側面があるような欲求のみではない。「人類の救済」ということも、それが困難であるかどうかという側面はとりあえず考慮の外におく仕方、習慣的・持続的に欲求されていたのである。だが、それが、単純な仕方で実現されるものではなく、「受難」という困難を通じて達成されなければならないという状況にいよいよ直面したときに活性化されてきたのが、キリストの「理性としての意志」なのである。このような仕方では「理性としての意志」が活性化されてきたときに、同時に、キリストの「本性としての意志」が

自らの存在の保持と発展という直接的な欲求充足を不可能にするような死を避けようとしたということは、何ら、悪いことではない。むしろ、自らの存在の保持と発展を願う「本性としての意志」が相応しい仕方では機能していたということとそれを意味している。「感覚的欲求の意志」と「本性としての意志」と「理性としての意志」が、それぞれに相応しい在り方をし、かつ、それぞれが互いの領分を侵すことなく共存していた、というのが、キリストの複合的な意志に関するトマスの見解なのである。

第四節 キリストにおける悲しみの構造——

passio et propassio

これまでの探究を踏まえたくえで、本節においては、キリストにおける情念——とりわけ悲しみという情念——の構造を明らかにしていきたい。

聖書においてキリストの悲しみが語られる代表的な場面としては、まず、ゲッセマネにおける祈りの場面がある。また、ラザロの死の物語において（ヨハネ福音書11・33—35）、そして、ユダの裏切りをキリストがあらかじめ告知

する場面において（ヨハネ福音書13・21）、キリストの悲しみが語られているとトマスは解釈している。それでは、そもそも悲しみとはどのような情念であろうか。

トマスの情念論は、一見とりとめのない流れのようにも見える情念というものに対して、いくつかの補助線を引くことによつて、個別的な諸情念を明確に区別するとともに、緊密に結合させて理解することに成功している。その補助線の中軸は、「対象の善悪」という軸と、時間軸である。

このような座標軸のなかに位置づけつつ、トマスは、悲しみという情念を、「現在の悪・現前している悪」に関わるといふ特徴において捉えている。それは、「現在の善」に関わる喜びと対立するとともに、「未来の悪」に関わる恐れとも区別される。トマスは、次のように述べている。

悲しみの対象と動機は、理性または想像力によつて内的に把握された有害なものまたは悪である。たとえば、誰かが恩寵やお金の喪失について悲しむときのよなものである。ところで、キリストの魂は何かを有害なものとして把握することができたのであり、それは、自らの受難や死のように自己自身に関するもので

もあれば、弟子たちの罪や御自身を殺害するユダヤ人たちの罪のように他者に関するものでもあった(III, q.15, a.6)。

このような記述を見れば、キリストにおいて悲しみという情念が存在していたと考えることには、何の問題もないとも思われるが、トマスは、同じ箇所(『神学大全』第三部第15問題第6項「キリストのうちには悲しみがあつたか」)において、以下のような異論を紹介している。すなわち、

アウグスティヌスが『神の国』第14巻において述べているように、「悲しみは、我々が欲していないのに我々に起こる事柄についてのものである」。ところが、キリストには、自らの意志に反して被ることは何もなかった。なぜならば、『イザヤ書』第53章において言われているように、「彼が献げられたのは、自らそれを意志してのことであつた」からである。それゆえ、キリストのうちには悲しみは存在しなかつた(III, q.15, a.6, arg.4)。

キリストは、自らの意志によって進んで受難に赴いたのであるから、意志に反して被るのをその本質とする悲しみはキリストのうちには存在しなかつたという趣旨のこの異論に対して、トマスは、次のように答えている。

或るものが、それ自体では意志に反するものであるが、それに向かつて秩序づけられている目的を根拠として意志されるということがあつても、何ら差し支へはない。たとえば、苦い薬は、それ自体としては意志されるものではないが、健康に秩序づけられるかぎりにおいてのみ意志されるのである。そしてこのような仕方ではキリストの死と受難とは、人類救済という目的への秩序づけにおいては意志的なものであつたが、それ自体として考察されるならば、不本意なものであり、悲しみを引き起こすものであつたのである(III, q.15, a.6, ad 4)。

前節までの論述においてすでに明らかにしたように、直接的な欲求充足への運動をその本質とするキリストの「本性としての意志」に対して、「死と受難」が、悲しみと

いう否定的な情念を引き起こすような不本意なものとして現れてくることは、自然なことであり、何ら倫理的に問題があるようなことがらでもない。むしろ、「死と受難」を直接的に喜ぶような心の在り方をキリストが有していたとするならば、それは、彼におけるマゾヒスティクな心の歪みの表現だと言わざるをえないだろう。死と受難が不本意なものとして、悲しみを呼び起こすものとして、現象してくるのは、彼の「本性としての意志」が正常に機能していた、すなわち健康な善い在り方をしていたことの徴なのである。

ところが、同じ項において、トマスは、キリストにおける悲しみの在り方について、或る留保をつける、以下のよくな注目すべきコメントを為している。すなわち、

悲しみは、完全な情念 (*passio perfecta*) としてはキリストのうちには存在しなかった。だが、初期状態において (*initiate*)、すなわち、情念の発端としては (*secundum passionem*)、キリストのうちには存在した。それゆえ、『マタイ福音書』第26章において、「彼〔キリスト〕は悲しみ憂い始めた (*coepit contristari et*

noestus esse)」と言われているのである。ヒエロニムスがこのテキストについて言っているように、「悲しむ」ことと「悲しみ始める」こととは別なのである (III, q.15, a.6)。

ここで使われている *propassio* という言葉は、『神学大全』において、第I部の神論においても第II部の人間論においても、一度も使用されておらず、第III部のキリスト論において初めて、ヒエロニムスを引用する仕方では何回か用いられている。

上掲のテキストは、いったい、どのような仕方で理解すべきものなのであろうか。一見、キリストにおける情念の存在を認めるかのようにも見えたトマスは、このような微妙なコメントを付けることによって、結局は、キリストのうちには厳密に言えは「情念 (*passio*)」は存在しなかったと言っていることになるのであろうか。

キリストには *propassio* はあったが *passio* は存在しなかったというトマスの言明は、或る種の妥協として読まれる危険性があるだろう。すなわち、キリストが人間本性を有していたことを認めるかぎりにおいて、人間本性の本

質的な構成要素である passio の存在を全否定するわけには
いかないが、逆に、罪へと導いてしまうような強烈な情念
の運動の存在を全面的に肯定するわけにもいかなないので、
propassio は認めるが passio それ自体は認めないという弥
縫的な妥協策を採用することによって、或る種の辻褃合わ
せをトマスは試みているのだ、という読みが行われる可能
性がある。だが、そのような理解の仕方は誤りである。そ
のことを明らかにするための鍵は、「完全な情念 (passio
perfecta)」と「感情の発端 (propassio)」という言葉を正
確に理解することのうちにある。

トマスは、『神学大全』第Ⅲ部の別の箇所でも、この言
葉を使用しつつ、さらに詳しく、以下のように述べている。

ヒエロニムスは、『マタイ福音書注解』において、
次のように言っている。「我らの主は、受容された人
間の真实性を証するために、確かに本当に悲しんだ
のであるが、情念が彼の魂において支配することが
ないように、彼が『悲しみ始めた』というのは、情
念の発端に基づいて (per propassionem) 言われている
のである」と。こうして、情念 (passio) が魂を――

つまり理性を――支配するとき、「完全な情念 (passio
perfecta)」だと解され、それに対して、感覚的欲求の
うちに萌芽的なものとして (inchoata) あるがそれ以
上には抜がっていないときに「情念の発端 (propassio)」
と解されるのである (III, q.15, a.4)。

このテキストにおいて注目すべきことは、「情念
(passio)」の低位区分として、「完全な情念 (passio
perfecta)」と「情念の発端 (propassio)」が区別されてい
るという事実である。すなわち、「情念の発端 (propassio)」
という語は、情念と似てはいるが情念には至らない状態
という意味で使われているのではなく、情念の一種として
取り扱われているのである。その意味では、山田晶による
「情念以前」という翻訳は、ミスリーディングなものだと
言わざるをえないであろう^⑤。

上掲のテキストは、キリストにおける情念と他の人間
における情念の在り方の違い――「結果」についての相違
――の説明として語られているものである^⑥。すなわち、
感覚的欲求の運動である情念が結果的に理性の判断に及ぼ
す影響関係について論じられている文脈において為されて

いる説明である。そして、すでに発生している情念が「理性」を支配してしまうとき、それは「完全な情念 (*passio perfecta*)」と言われ、情念があくまでも情念として感覚的欲求のうちに留まるかぎり、「情念の発端 (*inpassio*)」と言われる、と説明されているのである。

トマスは、『神学大全』第三部第21問題第2項において、「自らの感覚的欲求に基づいて祈ることはキリストにとって相応しいことであつたか」という問いを立て、以下のよう述べている。

或る者が感覚的欲求に基づいて祈ると言われることができるのは、自らの感覚的欲求のうちにあることを、理性が、祈ることによって神に提示するからである。この意味において、キリストは、感覚的欲求に基づいて祈つたのであるが、それは、彼の祈りが、いわば感覚的欲求の擁護者として、感覚的欲求の情動を表明するものであつたかぎりにおいてである (III, q.21, a.2)。

このテキストにおいて注目すべきことは、感覚的欲求の実現——感覚的苦痛の回避——を願うキリストの祈りが、

神の意志に反する否定的なものとしてではなく、「感覚的欲求の擁護者」という観点から、肯定的なものとして捉えられている事実である。感覚的欲求の実現を願うキリストの祈りは、神の意志との深い一致を祈念しつつも、同時に、神の意志とは異なる心の動きも自然で善いものとして残存させている人間の在り方の全体を肯定的に把握するためのモデルとして、トマスによって語り出されているのである。トマスは次のように述べている。

われわれの場合には、自然本性の秩序に基づいて、魂の諸能力は互いに妨げ合う。すなわち、一つの能力のはたらきが強くなると、他の能力のはたらきは弱められる。ここからして、怒りの動きは、理性に基づいて節度づけられていても、何らかの仕方で見守る魂の眼を妨げるのである。

ところが、キリストの場合は、神の力の節度づけによつて、「それぞれの能力に、自らに固有なことを為すことが許されていた」¹⁰。そのため、一つの能力が他の能力によつて妨げられることがなかった。それゆえ、キリストの観想する精神の喜びは、下位の部分の

悲しみや苦痛を妨げることがなかったように、逆に、魂の下位の部分に属する諸情念は、どのような仕方においても、理性のはたらきを妨げることがなかったのである (III, q.15, a.9, ad 3)。

受難に直面したキリストにおける悲しみや怖れという情念の運動は、暫時キリストの精神を支配するが、次第に克服されて、神の意志への服属という心穏やかな悟りの状態へと至った、とトマスは理解していない。悲しみや怖れという情念の運動は、キリストの受難という出来事の全体において、始めから終わりまで、キリストの精神のなかに存在したのである。だが、それは、キリストの精神を支配するような仕方では存在したのではない。「理性としての意志」が相応しい仕方では発動することを妨げないような仕方では、人間の自然な在り方の発露として、受難全体においてこのような感覚的欲求の運動が存在し続けていたのである。

結論 「肯定の哲学」の原点としてのキリスト論

トマスがキリストの情念を取り扱っている『神学大全』

第三部の第15問題は、「キリストが人間本性において受け取った魂に関する諸々の欠陥について」と題されている。「情念」と訳される *Passio* というラテン語が同時に「受動」を意味することからも分かるように、情念を抱くということとは、自分の思いどおりにはならないような仕方では他のものから心を動かされることを意味する¹¹⁾。そのような意味において、完全な存在である全能の神には受動的な情念は存在しないとトマスは述べている¹²⁾。情念を抱くということは、外界の影響に無防備にさらされてしまう傷つきやすさを含意しているからである。

外界の出来事によって心を受動的に動かされてしまうということとは、「父なる神」には存在しない「弱さ」であり、その意味で、「欠陥」と言われる。それは、キリストが「真なる人間 (*verus homo*)」であるかぎりにおいて¹³⁾、それなしでは存在しえないような「欠陥」なのである。だが、そのような受動可能性という「欠陥」があるがゆえにこそ、キリストは、受動的な情念の運動を通じて、人間の模範ともなる新たな世界の開示の仕方を実現することができる。その意味においては、この「欠陥」は、それが存在しないよりも存在する方がより優れていることになるという奇妙

な「欠陥」なのである。

キリストにおいて、理性的存在としての人間の存在の目的を相応しい仕方を実現することを妨げてしまう負の可能性が食い止められるような仕方での情念の運動が存在していたことによつて——*passio perfecta*には至らない *propassio* を有していたことによつて——「こそ、*passio* というものの存在意義——感覚的世界との豊かな出会いを実現するという意義——が、十全な仕方では実現されていた、とトマスは理解している。*propassio* とは、不完全な情念であるどころか、人間が情念を有していることの意義がそこにおいて本来的な仕方では輝き出す、真の *passio* として語られているのである。

本稿の中心的な分析対象としてきた、「私の意志ではなく、あなたの意志を」というゲッセマネの祈りに関して、我々は、「キリストの魂」という私秘的な場所では諸能力間の葛藤がひそかに行われていた、と解釈しがちである。欲求や意志や感情というものをそのような仕方では私秘的なものとして理解しようとするのは、我々の日常的な心理学に常につきまとう傾向性であるが、そのような仕方では見えてこない次元が、スコラ的な靈魂論には存在している。そ

もそも、欲求というものは、スコラ学においては、単なる心理学的な概念ではなく、それぞれの存在者を根源的に規定している存在の傾向性を指す存在論的な概念であり、単なる心理学的次元の「内面的」な概念ではなく、むしろ、それぞれの存在者に対して世界がどのような仕方では現象しているかということを含意する概念なのである。

「本性としての意志」と「理性としての意志」という靈魂の理性的部分のうちにおける「理性の意志」の二つの分節化は、単なる「内面的な」心理学的概念として捉えると、不毛な「スコラ的」区別としてか思えないであろう。だが、それは、ゲッセマネのキリストにとつて、この世界全体が、そして、差し迫った自らの受難という出来事が、どのような仕方では現象していたか、ということ語り出すための区別なのである。

一見ネガティブに思える事態——いや、じつさいにネガティブな仕方では自らに現象してくる事態——を、人間は、感覚的欲求に現象してくるのとは別の仕方では、また、自然的欲求に現象してくる仕方を超えて、受け取りなおすことができる。否定的な仕方では現象してくる事態に正面から直面することによつて、その否定性が、単なる否定性として

ではなく、何らかのより肯定的な事態を実現するための不可欠な契機として現象しなおしてくるように、事態を受けとめなおすことができる。そのとき、その不可欠な否定的契機は、単なる否定的契機としてではなく、同時に、目的の善さが、その否定的契機自体のなかに分け持たれていることが見て取られるようになる。諸動物には存在するとは考えにくい、人間固有の、そのような柔軟な状況対応力こそ、「理性としての意志」という概念で語られている内実なのである。

このような仕方では、人間は、理性的な分節化の能力を有していることによつて、この世界のなかに新たな欲求可能性を読み込むことができる力を持ちえている。「本性としての意志」によつては欲求対象となりえないことが、「理性としての意志」によつては、欲求対象に含まれうる。「理性としての意志」にとつての相応しい在り方は、「幸福」を必然的に目指す「本性としての意志」の直接性を超えて、より分節された目的手段連関のなかで事態を捉えなおすことによつて、より具体的かつ重層的な仕方では状況を把握しつつ、善を達成していくことなのである。

具体的に言うと、それ自体としては欲求されるはずのな

い苦い物質が、健康になるためにどうするべきかという目的手段連関のなかに置きなおされることによつて、欲求されうるものとして——薬として——新たな仕方では分節化されて立ち現れてくる。そのとき、その薬は、健康という目的を達成するための必要悪というよりは、むしろ、健康という善を達成するためのかけがえのない手段として、目的の善さを反映させるような仕方では、それ自体、善きものとして現象してくる。長らく薬の開発を待ちわびていた難病患者に対してその薬がどのようなものとして現象するかということを考えてみれば、そのことは明らかである。そして、そのような新たな立ち現れは、人間の側の主体的な目的手段連関の構築に基づいたものでありつつ、だからといって恣意的なものではなく、主体的な目的手段連関の構築によつてこそ、この世界自体がもとも有していた豊かな欲求可能性が、欲求者の在り方に応じて新たな仕方では分節されてくる、という構造になつているのである。

このような意味において、理性というのは、単に、感覚的欲求をコントロールする力でもなければ、普遍的なるものを認識する力でもなく、この世界の欲求可能性が新たな仕方では分節的に立ち現れることを可能にさせる能力である

と言えよう。達成されるべき善が状況に応じて自在に分節化されて現れることを可能にさせている「理性的な意志」の柔軟な状況対応能力こそが、理性的存在である人間の有している真の卓越性なのであり、キリストは、そのような卓越性を、最高の仕方でも実現させていた、とトマスは捉えているのである。

ゲッセメネにおけるキリストの複合的な意志の運動を、神に従おうとする善い意志と困難から逃避しようとする悪しき意志との葛藤としてではなく、様々な意志——感覚的欲求としての意志、本性としての意志、理性としての意志——のそれぞれが、それぞれの領分を守りながら、それぞれなりの仕方でも善を欲求していたという極めて特徴的な解釈を下すことによって、トマスは、心身複合体としての人間存在の全体を肯定的に受けとめなおすことのできるような視座を切り拓いている。

「単なる人間 (*purus homo*)」である我々にとつては、受動的な情念を通じたこの世界との関わりは、「無情念性 (*impassibilis*)」というような在り方では得ることのできないような豊かな在り方を実現させる契機ともなるが、「情念」が「情念」の領分を超えて「理性」まで支配して

しまうことによつて、この世界との真に人間らしい関わりを欠落させてしまう契機ともなる。

それに対して、キリストにおいては、恐れるべきものを恐れ、悲しむべきものを悲しむという豊かな情念の在り方が、理性的存在としての人間の基本的性格を欠落させることのない仕方でも実現していた。換言すれば、不受動的な仕方でも受動する、すなわち、「理性」が情念によつて支配されることのないような仕方でも情念の運動を通じた感覚的世界との出会いを経験する、ということがキリストにおいては可能になっていった。そして、それは、「単なる人間」である我々とは全く無縁な在り方ではなく、感覚的欲求や「本性としての意志」の固有な積極的な役割を認めつつ、その負の可能性が食い止められている在り方が、我々のモデルともなるような仕方でも提示されている。

ネガティブな事態——「感覚的欲求としての意志」や「本性としての意志」にとつては不本意な事態——に直面しても、そのネガティブな事態に完全に巻き込まれてしまつたり圧倒され尽くしてしまうことなく、ネガティブな側面をも包みこむような仕方でもより大きな善へと向かいうる状況打開力——「理性としての意志」に基づいた柔軟な反

発力——が人間には元来そなわっている、ということ、ゲッセマネにおけるキリストの意志の在り方は指し示している。

そのような意味において、キリストは、確かに、世界の新たな立ち現れ方を決定的な仕方で開示した人物であるのだが、それは、それまでの人類の在り方に何かを外から付け加えたというよりは、むしろ、世界自体のなかにそして人間自体のなかにもともと潜んでいた肯定的な可能性をあらためて顕在化させたということなのである。そのような視点を与えてくれるものであるという意味において、キリスト論は、トマスの全体系の基礎に横たわっている「肯定的哲学」の原点と言えるのである¹⁵⁾。

注

(1) 感情論に着目しながらトマス哲学の肯定的性格を捉えた論考として、以下の拙論を参照されたい。山本芳久「トマス・アキナスの感情論——『肯定の哲学』の基礎づけ」、

上智大学神学会編『カトリック研究』第82号(二〇一三年)、三五—九〇頁。

(2) 後述のように、トマスは、キリストにおいては真の葛藤や意志の反対対立は存在しなかったという特徴的な解釈を下すことになる。

(3) 「単なる人間 (purus homo)」とは、キリスト以外の普通の人間のことを意味している。

(4) 『神学大全』(Summa Theologiae)からの引用に関しては、書名を付さず、慣例に従って、I, q.1, a.2, ad 1のように表記したが、それは、第I部第1問題第2項異論解答1を意味している。

(5) この引用にもあらわれているように、三種類の意志に関わるトマスの用語は、過去の神父たちや同時代の神学者たちによる多様な言葉遣いを受け継いでいることもあって、同じ意志を表現するために複数の用語が使われているということがあり、誤解を招きやすいので、ここで整理しておきたい。①「感覺的欲求の意志」。これに関しては、用語の使い方は極めて安定している。②「本性としての意志」=「単純な意志」。③「理性としての意志」=「理性に基づいた意志」=「思慮ある意志」。

なお、②と③は、まとめて「理性の意志」と言われるが、それは、①の「感覺的欲求の意志」と対比されて使われる。そのさい、②は、「本性という在り方にしたがって考察さ

れた理性の意志」と言われることもある。

また、本節前半の III, q.18, a.5 からの引用にもあるように、「本性としての意志」にはもう一つの使われ方があり、②と③の双方をまとめて「本性としての意志」と言われる用例もある。その場合には、その「本性としての意志」が二つに分節化され、「理性の仕方によって」はたらく場合③と、「それ自体として考察された意志」②に分けられる。

(6) 最近刊行された稲垣良典『トマス・アクィナスの神学』（創文社、二〇一三年）には、詳細で体系的なキリスト論が収録されており、山田の研究と並び、優れた先行研究となっている。

(7) トマス・アクィナス『神学大全』第28冊、山田晶訳、創文社、二〇〇三年、二一〇—二二一頁。

(8) トマス・アクィナス『神学大全』第28冊、山田晶訳、二〇〇三年、一九四頁。

(9) トマスによると、三つの点においてキリストの情念と、我々の情念の在り方には相違がある。第一に、キリストの情念は、道徳的に許されざるものを対象とすることはない。第二に、情念が理性に時間的に先行することはなく、常に理性によって統御されている。第三に、感覚的欲求の変動である情念の運動が、理性のはたらくきに対して悪影響を及ぼすことがなく。Cf. III, q.15, a.4.

(10) ダマスケヌス『正統信仰論』第3巻19章。

(11) 山本芳久『トマス・アクィナスにおける人格の存在論』知泉書館、二〇一三年。とりわけ第六章「根源的な受動性としての愛・人格の全体性における情念の意味」を参照されたい。

(12) 山本芳久「トマス・アクィナスにおける感情の存在論：神に感情は存在するか」、哲学会編『哲学雑誌』第127巻第799号（二〇一二年）、七四—九七頁。

(13) 古代においては、キリスト論に関する異端の見解として、キリストは人間であるかのように見えたが実際には人間ではなく神にほかならないという見解（仮現論）が存在していた。「真なる人間」とは、このような仮現論を否定し、キリストが真正正銘人間で（も）あったことを肯定するために使われるキリスト論上の用語である。

(14) 「単なる人間」とは、人間である以上でも以下でもない普通の人間のことを指す用語である。キリストは、「真なる人間」ではあるが「単なる人間」ではないと言われる。

(15) トマスは、「キリストの受難によるよりもより適切な人類解放の何らかの仕方が存在したか」という問いを立て、いくつかの理由に基づいて、「キリストの受難」が「人類解放」の最も適切な仕方であったと述べているが、その第一の理由は、以下のようなものである。

このこと〔キリストの受難〕によって、人間は神がどれほど人間を愛しているのかということ認識し、また、このことによつて、神を愛すること——人間の救いの完全性はそこに存する——へと強く心を動かされた。それゆえ、使徒は「ローマ人への手紙」第5章において、「わたしたちがまだ罪人であつたとき、キリストが私たちのために死ぬことによつて、神が私たちに對する愛を示したのです」と語つてゐるのである (III, q.46, a.3)。

このテキストにおいてまず注目し値するのは、「人間の救いの完全性」が、神の愛に感応し、愛によつてそれに応答することにあるとされていることである。人間の救いは、神を愛するという義務を果たす結果として実現されるのではない。むしろ、神に愛され、その神を愛し返すこと自体が、「人間の救いの完全性」なのである。

トマスのような言明が興味深いのは、キリストの受難の意義が、何らかの客観的な因果関係によつて捉えられ基礎づけられているのではなく、人間の心に神への愛を点火するという仕方である。キリストの受肉の主体的意味が捉えられているところにある。だが、別の観点から見ると、一見主観的な信念に過ぎないようにも見えるこのような在り方のうちにこそ、キリストの受肉

と受難の眞の客観的意義が見出されるとも言える。

『神学大全』第Ⅲ部のキリスト論においては、その最初の項において、「最高善〔神〕の特質には、最高の仕方でも自己を諸々の被造物に伝達する (communicare) ことが属している」と語られ、最高善である神が自らの善性を最高度に自己拡散・自己伝達する、という観点から、キリストの受肉という出来事の意味が捉えられている (III, q.1, a.1)。十字架の自己無化にまで至るキリストの受難の生涯は、逆説的にも、溢れんばかりの神の存在の充実の最も豊かな発露なのである。

キリストの存在は、神の善性の最高度の発露であり、被造物である人間に對する神の愛の証しである。人間は、神が独り子を自らに与えるに値するほどにまで、自己が神によつて肯定されていることを、神の善性の最高度の表現であるキリストの存在を通じて自覚することができるのである。そこに、「肯定の哲学」としてのキリスト論の新たな側面が見出される。だが、そのような経緯の詳細については、別稿において論じることとしたい。