

# 〈神を見る〉という隠喩

——全体性なき全体性

田 中 智 志

## 〈概要〉

通念としての意味・価値を超えるという意味での**超越性を象る**ということは、いかにして可能なのか。その方途について、「心の眼」「神を見る（神の視像）」をめぐる、トマスのキリスト教思想を読み解きながら、いわゆる啓示に依らず、ただ**知性に依りつつ**、その方途を描きだす。「心の眼」で「神を見る」ことは、**浄福すなわちカリタスに向かう、〈よりよく生きようとする〉ベクトルを観照（知解）**することである。それは、〈おのずから〉生じる他者（イエス）の**圧倒的強度のもとで、知性の希求を知解し、かつ感覚の希求**を感じ受することである。このとき、人は神と媒介項なしでつながる。その状態が**スピリトゥス・サンクトゥス**である。知性と感覚も、対立するのではなく、媒介項なしでつながる。その状態が**アニマ**である。スピリトゥス・サンクトゥスもアニマも、ともにこれこれと述定される全体性を欠く**全体性**である。それは、現代哲学において**ドレイファス／テイラー、カプリエルが展開する実在的存在論の全体性**に通じるだろうし、また子どもの生育を根底的に支える**臨床哲学的事実**を指し示しているだろう。

## 1 「神を見る」とは何か

### 「神（の顔）を見る」

スラヴォイ・ジジェク（Žižek, Slavoj）は、2000年、アラン・バディオ（Badiou, Alain）のパウロ論（『聖パウロ』1997）に触発されて書いた『脆弱なる絶対』において、「唯一キリスト教だけが偶像崇拜を実際に〈止揚〉している」と述べている。この偶像崇拜の〈止揚〉は、偶像崇拜の禁止、すなわち人は「神を見る」ことができないと、人にただ命じることではなく、偶像崇拜の不要、すなわち人は神に「仮象」としての「顔」を通じてわずかながらも出会えると、人に教えることを意味する。それは、たとえば、人が「慈悲と善光にあふれる顔に出会ったなら、それがいかなる人物の顔であろうと、神の顔を見たことになる」と、人に教えることである（Žižek 2000/2001: 148）。人の顔に見いだされる「神の顔」は、あくまで神の表徴であるが、その表徴を理解するためには、キリスト教思想において古くから語られてきた、「神を見る（神の視像）」（videndo Deo (visio Dei)）ための特異な「眼」（oculus）が、必要である。

ジジェクが論じることが、意味・価値（自己・社会、規約・制度）を越える彼方への通路を見いだ

すこと、いわば、超越性を象ることであるが、その象りは、古来、キリスト教思想がかかえこんできた「神を見る」ことの**パラドクス**を再考することに通じている。そのパラドクスの端緒は、アンブロシウス、アウグスティヌスに見いだされるが、さらにさかのぼれば、それは、新約聖書で「いまだかつて神を見た人はいない」（ヨハネ 1: 18）といわれているにもかかわらず、「神を見る」ことの大切さが語られていることである。たとえば、イエスが「私を見る者は、私を遣わした者を見る」、「私を見た者は、父を見た」と述べているように（ヨハネ 12: 47; 14: 9）。なるほど、それは「信仰によって神を見る」こと、ないし「神（イエス）が〔人に〕臨在する」ことであると説明されることで、いいかえれば、その「神」は、いわゆる「視覚」の対象ではなく、信じる「心の眼」（ophthalmous tes kardias）による象りである、と説明されることで（エフェソ 1: 18）、このパラドクスは、解消されるように見える。

たしかに、「神を見る」ことの**パラドクス**は、見えないものを見るというパラドクスであり、知覚の眼と「心の眼」の区別を無視することで生じる。中世ヨーロッパでは、そのパラドクスを解消するために、すなわちキリストを「芸術的」に象るために、

さまざまな工夫がなされた。たとえば、光源に喩えて描かれたキリストの姿、影のごとく暗く描かれたキリストの顔、痕跡として象られたキリストの顔、たとえば、キリストが顔に当てたというマンディリオン（聖顔布）に浮かんだキリストの顔、ヴェロニカと呼ばれる女性がキリストの汗を拭いた布（スダリウム）に刻まれたキリストの顔など、さらに、言葉によって形象を抹消する反形象化など、さまざまな手法が用いられた。たとえば、ベルティンク（Belting, Hans）が『像と崇拜』（Belting 1990）で詳細に描きだすそうした工夫は、なるほど真摯な努力であろうが、民衆に寄り添うために、通俗的思考、すなわち神の実体化（存在者化・物象化）を加速する思考に傾いている。ハイデガーならば、そうした「像」を、存在論的思考を頹落させるもの、と位置づけるだろう。

ともあれ、「神を見る」は、そこで語られるような「眼の臨界」「表象の罅」で生じる得体の知れない神秘ではなく、「心の眼」と呼ばれる、「実在的」と形容可能な思考が存在論的超越性を象ることではないだろうか。すなわち、「神を見る」という言辞について、思想として問われるべきことは、この「心の眼」はいかに「可知的なもの」として開かれるのか、ではないだろうか。すくなくとも、この「心の眼」が「可知的なもの」であることが明らかにされなければ、「神を見る」ことは、パラドクスを脱しても、なお神秘的で怪しげなままである。

### 「心の眼」の「心」とは何か

まず、新約聖書にさかのぼって確認するなら、パウロのいう「心の眼」に類するものは、他にも見いだされる。たとえば、ヨハネは、神の呼び声を受けとめる「器」のようなものが人のなかにある、と説き、それを十全に体現する人もいた、と説いている。すなわち、「[神の]言葉（ロゴス）は、肉となって、私たちのなかに宿った。私たちは、その栄光 [を体現するイエス] を見た」と（ヨハネ 1: 14）。「神の像」（*imago Dei*）と形容されているイエスほど十全ではないにせよ、ふつうの人も、いくらか「神の言葉」を受容することで、神と通底することができる。この神／人の通底は、「心の眼」で「神を見る」と形容されたことと同じだろう。

イエス自身のいう「心の眼」にふれておこう。「マタイの福音書」のなかで、イエスは、「心の眼」（また「心の耳」）をもつ者ともたない者を区別し

ている。そうした眼、耳をもたない「彼らは、視る（*blepontes*）が、見ない（*ou blepousin*）。聞く（*akouontes*）が、聴かない（*ouk akouousin*）。[つまり] 理解しない」。いいかえれば、彼らは「聞くには聞くが、理解しないし、視るには視るが、まったく感受しない（*ou me idete*）」。「彼らは、眼で見るものがなく、耳で聴くことがない。[つまり] 心（*kardia*）で理解しない」（マタイ 13. 14-5）。これに対し、「あなたたちの眼は、見ているから、幸いである。その耳は、聴いているから、幸いである」（マタイ 13. 16）。その眼・耳を「もつ者は、[見たいもの・聴きたいものが] 与えられ、ますます多く [それを] もち、[それを] もたない者は、[見たいもの・聴きたいものが] 取り去られる」（マタイ 13. 12-3）。ここでは、「[知覚として] 視る／[心の眼で] 見る」、[「知覚として] 聞く／[心の耳で] 聴く」というように、訳し分けたが、原語は、どちらも同じである。

私は、本論において、こうした「心の眼」で「神を見る」とはどういうことか、神／人の通底とはどういうことか、トマスに依りつつ想像してみたい。アウグスティヌスは、「神を見ること」（*De videndo Deo*）と題された手紙（「手紙 147」）で、先のパラドクスを丁寧論じているし（AO, DVD）、『三位一体論』でも「神を見る」ことに言及しているが、トマスも、そうしたアウグスティヌスの議論を踏まえて、『神学大全』などで「心の眼」で「神を見る」ことを論じている。本論でとくに注目するのは、トマスのいう「心」（*mens* およそ「精神」と訳されてきた）の概念である（「心」と訳される *cor/cordis* は *corpus* に属しそれを代表し、「心臓・気持ち・気がかり」などを意味するが、次に引用するように *mens* と同義でも用いられている）。その「心」は、アウグスティヌスが引用している、イエスが語った「心」、すなわち「幸いは心の浄さである（*Makario hoi katharoi te kardial[beati mundo corde]*）。その人は神を見る」（マタイ 5. 8）といわれるときの「心」（*cordis*）である（AO, DVD: 1. 3）。アウグスティヌスもトマスも、この「心の浄さ」を「心の眼」（*oculus mentis*）と形容し、それを「知性」（*intellectus*）と大きく重ねている。

しかし、その知性は、私たちになじみの近代的な「知性」（*intelligence* 知能）ではない。私たちになじみの知性は、大雑把に言えば、カントのいう知性に近い。カントのいう「心」（*Seel*）は、「感性」（*Sinnlichkeit*）から、「知性」（*Verstand*）へ、そ

して「理性」(Vernunft)へと高階化し、それぞれ種別化されている。感性と知性はつながっているが、これらと理性は隔てられている。これは、「感情」(Gefühl)が、感性と知性とは結びつくが、理性とは結びつかないからである。これに対し、後述するように、アウグスティヌス、トマスの感覚と知性・理性の関係は、区別されつつも、つながっている。これは、この二人に特有な語用法ではなく、辞典の記述を見るかぎり、ラテン語のsensus 一般、intellectus 一般にいえるだろう (Blais 1997; Martin n.d.)。

私が確認したいことは、「心の眼」で「神を見る」ことを可能にしている、この知性／感覚の関係(しいていいかえれば、心／身の関係)であり、それと相同的であると考えられる、神／人の関係である。私は、これら二つの関係を、「被造物は、実在的に(realiter)神そのものに関与する」という、『神学大全』のなかのトマスの言葉に導かれながら、確かめる (A, ST: I, q. 13, a. 7, co)。以下、まず、トマスが知性をどのようにとらえていたのかを確認し(第2節)、そのあとで、トマスが「神を見る」をどのようにとらえていたのかを確認する(第3節)。最後に、彼らのいう「心の眼」で「神を見る」ことが、啓示に依らずとも経験可能であり、看過されがちである豊穰なる事実性である、と論じ、また現代の実在的存在論の全体性概念に通じ、さらに子どもの生育を根底的に支える臨床哲学的事実に通じる、と論じる(第4節)。

## 2 トマスの知性とカリタス

### トマスの知性と理性

リーゼンフーバーは、トマスを「肯定神学」の提唱者と位置づけている。すなわち「……トマスは、隠れた根源である[普遍・永遠の]善を何よりも否定神学的に考察するディオニュシオスを意図的に修正し、その代わりに、積極的な神認識を語る肯定神学を対置する」と。リーゼンフーバーにとってトマスの肯定神学の中核概念は、「存在」(esse)と「分有」(participatio)である。すなわち、人の基礎は「存在」である神であり、人は神と「存在」を「分有」する、ということである(リーゼンフーバー 2008: 217)。「存在」とは何か、どう「分有」するのか、という問いをさしあたり括弧に入れたまま、こうしたトマス論

を念頭に置き、トマスの「心」(mens)の内実を確かめよう。まず、それは、「感覚」(sensus)、「知性」(intellectus)・「理性」(ratio)から構成されている。アウグスティヌスと同じように、トマスも、感覚と知性、また知性と理性をかなり重ねているが、トマスによるこれらの概念の定義は、アウグスティヌスよりも厳密であり複雑である。とりあえず、知性と理性について、その概略を確かめよう。

トマスのいう人の知性は、神を「知解している」(intelligere しばしばこのように訳される)状態、すなわち最高の喜びに向かうという、心のはたらきである。神を知解していること自体が、最高の喜びだからである。「人の、[すなわち]すべての知的実体の向かう究極目的は、祝福(felicitas)ないし浄福(beatitudo)と呼ばれる。これは、すべての知的実体[つまりすべての人]が希求する、それ自体のための目的である。したがって、すべての知的実体の浄福や祝福は、神を知る(cognoscere「知解している」にひとしい?)ことである」(SCG: 3, 25, 14)。神自身の主要なはたらきは、この「知性に即した言葉の発出」(processio verbi secundum intellectum)と、「意志に即した愛の発出」(processio amoris secundum voluntatem)である(A, ST: I, q. 93, a. 6, co)。後者の人の「意志」については、のちほど、善・カリタスとのかかわりで、取りあげる。

次に、トマスのいう理性は、二つの意味をもつ。それは一方で、聖書の言葉を意味として理解することである。たとえば、「説得する論理」(ratio disputationis)と形容されるように、理性は「論理・推論」を意味する。その営みは「理解」(ratiocinare)、「象る」(imaginari)、「認める」(contueri)とも形容される。理性は他方で、神に向かう人に投げかけられる「光」(lumen)である。この光としての理性は、所与(すでに与るところ)であるが、およそ「肉の重さ」つまり「原罪」によって遮られている。この遮りを払うものが「信」(fides)である。信とは、知覚・予見しえない神の「存在」(esse まさにここに在ること)を信じることである。この信とともに、知性は、光としての理性に彩られつつ——「神を」(Deo)ではなく——「神へ」と(in Deum) = 神に向かいつつ、思考する。これが「神を知解している」状態である。以下、「神的」と形容されていないかぎり、本論で用いる「理性」は「論理・推論」を意味する。

トマスにおける知性と理性の違いは、真理に向かう静態的はたらきと動態的はたらきの違いである。「人は、知性によって、すべてのものの自然を思考しうるものとする」(A, ST: I, q. 75, a. 2, co)。「理性と知性は、人においては、それぞれ異なる能力ではない」。「知解しているとは、端的に可知的である真理を把握していること」であり、「理解するとは、可知的である真理を思考するために、すでに思考されたものから他のものに進むこと」、すなわち、既知によって未知を推論することである。「推論は、何らかの先行する知性から発出する」(A, ST: II-II, q. 8, a. 1, ad 2)。ようするに、知解していると理解するの関係は、いわば「静止している」と「運動する」の関係であり、「所有している」と「獲得する」の関係である (A, ST: I, q. 79, a. 8, co)。

トマスにとって「神を知解している」ことは、知性によって神を象っていることであるが、それは、「神を表象している」こと、いかえれば、神を述定していることではない。どんなに神を詳細に述定しても、それは「神を知解している」ことにならない。神の述定が神の象りになるためには、先にふれた神への信によって「神の呼び声」が出来ることが必要である (A, SCG: 3, 40)。この「神の呼び声」の出来が、あの「啓示」である。つまり、天上にあるイエスの呼び声に聴き従うことによって、人は「神を知解している」状態になる。それは、最晩年のトマスが経験した「啓示」、すなわち、彼に、『神学大全』の著述を放棄させ、自分の著述のすべてを「藁くず」(palea)と思わせたそれだろうが、それは、ここで論じることではない(トマスの経験した「啓示」については、稲垣 2007: 223-6、またPrümmer 2017 [1911]: 120に教えられた)。

### 知性の直観を支えるスピリトゥス・サンクトゥス

知性は、「善」(bonum)に向かう「意志」を自然に生じさせる。「善」は、意志の向かう先であり、それは、理性によって評価される。理性と整合的であれば「善」であり、理性と背反的であれば「悪」である。いかえれば、「知解された善が、意志の対象である」。それは「普遍の善」(bonum universale)であり、快・不快に傾く感覚がとらえる「特定の善」(bonum paticulare)から区別される (A, ST: I-II, q. 19, a. 4, co)。この「普遍の善」は、いわゆる善、すなわち貧しい人への施し、傷む人へ

の慰めのような、多くの人びとが賛美し褒賞する行為である (A, ST: I-II, q. 18, a. 5, co)。その意味で「理性は、人間的で道徳的な行為の原理である」(Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum) (A, ST: I-II, q. 19, a. 1, ad 3)。

この善の源泉は、人の理性を超えた「神的な理性」(ratio divina)、すなわち人に「光」と感じられる超越的理性である。この神的な理性は、人為である「普遍なもの」ではなく、神性である「永遠なもの」である。「人の意志の善は、人の理性に依存するが、それをはるかに超えて永遠の法 (lege aeterna) に依存する」。したがって「善に向かう」人は、通俗の法を超えて、「永遠の法」(＝「神の法」)に立ち返らなければならない (A, ST: I-II, q. 19, a. 4, co)。なるほど、それは「私たちには知られざるものであるが、何らかの仕方において、すなわちあの固有特異な象り (propria eius imago) [=イエスの像] によって、つまり [人の] 自然な理性を通じて、ないし何らかの啓示を通じて、私たちに知られる」(A, ST: I-II, q. 19, a. 4, ad 3)。「神の像」は、到来する啓示によってだけでなく、人の理性によっても、心に映しだされる。

なぜ人の理性は、心に「神の像」を映しだすことができるのか。知性が「スピリトゥス・サンクトゥス」(spiritus sanctus 聖霊)がもたらす「贈りもの」を受容できるからである(あとでふれるが、この知性を受容するというはたらきは「直観」「覚知」「観照」とも呼ばれるものであり、しかも「感覚」と分かちえない)。さしあたり、〈スピリトゥス・サンクトゥスとは何か〉という問いを無理やり棚上げしていえば、それは、人が、理性によって思考しえないものを、知性において思考可能にしている。この理性によって思考しえないものは、先にふれた「神的な理性」からの人への「恵みの贈りもの」(dona gratia 恩寵の賜物)、「超自然の光」(lumen supernaturale)である。この「恵みの贈りものは、[人の] 自然の光から発出するものではなく、その光を完全化するものとして、それに付加されるものである。この付加されたものは、理性ではなく、知性と呼ばれる」(A, ST: II-II, q. 8, a. 2, ad 2)。スピリトゥス・サンクトゥスがもたらすものは、知解されるものとして受容され、それが「知性」(知解されているもの)と呼ばれるから。

スピリトゥス・サンクトゥスの贈りものは、「ヴィルトゥスである信」(fides quae est virtus)を可能にする。信は、ごくふつうに何か・誰かを信じるこ

とであるが、それは、ヴィルトゥス（よく「徳」と訳される、人を最高善に向かわせる力強さであり、「知性的」「倫理的」「枢要的」などに分類される）をともないつつ、神へと信じることでもある。「信は、どんな意味においても、知性に先行することができない」。知らないものは、信じようがないから。信を可能にするのは、知性である。そして神への信は、知性にスピリトゥス・サンクトゥスを受容させ、知性を完全化する。「完全性としての知性は、ヴィルトゥスである信に後続する」（A. ST: II-II, q. 8, a. 8, ad 2）。つまり、知性は、スピリトゥス・サンクトゥスの受容という信によって、完成する。いいかえれば、知性は、理性とちがいが、神への信によって、神の理性に開かれる。

いいかえれば、理性は「推論」にとどまるが、知性は「直観」(intuitio) でありうる。スピリトゥス・サンクトゥスが贈る知恵を知解していることは、「直観している」(intueri) と形容され、理性が「推論する」(discutere [妨げを] 粉砕する) ことから区別されている。スピリトゥス・サンクトゥスの贈りものは「神的な知恵」(scientia divina) であり、「神においては、真理であるという確実な判断が、なんの推論 (discursus) もなく、純然の直観 (intuitus simplex) によって成り立っている」。「スピリトゥス・サンクトゥスが贈った知恵は、この神的な知恵をいくらか [人が] 分有することであるから、神的な知恵の在りように似ている」(A. ST: II-II, q. 9, a. 1, ad 1)。この分有された神的な知恵は、理性的に推論される神性についての「知識」(sapientia) ではなく、知性が直観している「神へのヴィルトゥス」(virtus theologica 対神徳) である (トマスは、アウグスティヌスが sapientia と書くところを scientia と書いている)。さて、この神的な知恵とは何か。

### カリタスのクアントウム

スピリトゥス・サンクトゥスの贈りものとしての神的な知恵とは、カリタス (caritas 愛徳) としての愛 (sollicitudo 気遣い) である。それは、「分かちあい (communicatio) という基礎のうえに成り立つ愛」であり、一人ひとりの人にカリタスを贈る「神に答える人の友愛 (amicitia)」である (A. ST: II-II, q. 23, a. 1 co)。稲垣は、このカリタスを「ひたすら或るものの善性ゆえにそのものへと向かう愛、つまり自己超越的な愛」と形容している (稲垣 2013: 147)。

神は、人を、その善性ゆえに気遣い、それを受けて、人は、神を、その善性ゆえに気遣う。つまり、人の神への自己超越的な愛としてのカリタスを支えているのは「神の善性」(bonitas Dei) である。

この神へのカリタスは、人へのカリタスを喚起する。「隣人は、カリタスのもとに愛される、神によって」(proximus … ex caritate diligitur propter Deum)。神からカリタスを贈られた人は、神だけでなく、人にもカリタスで応える。この「カリタスは、信、希望よりも、他のヴィルトゥスすべてよりも、卓越している」(A. ST: II-II, q. 24, a. 2, q. 23, a. 6)。なぜなら「神的本質そのものが、カリタスだから」。「私たちのカリタス、すなわち私たちが形相的に隣人を愛することは、[私たちが] 神のカリタスを分有することである」。「神は、動因的に [人を支える] いのち、カリタスに彩られるアニマ、アニマに彩られる身体である。形相としてみれば、カリタスは、アニマのいのちである。アニマが、身体のいのちであるように」(Deus est vita effective et animae per caritatem et corporis per animam, sed formaliter caritas est vita animae, sicut et anima corporis)。つまり、「[神の] カリタスは、[人の] アニマに無媒介につながる。そのアニマが、身体とつながるように」(anima immediate unitur corpori, ita caritas animae) (A. ST: II-II, q. 24, a. 2, ad 1/2)。アニマと身体の間は後述することとし、先に人のカリタスの特徴を確認しよう。

人のカリタスは、強まる (augere 豊かになる・高まる)。その強さは「クアントウム」(quantum どれほどの? / 何と大きな! を意味する中性名詞) と表現される。クアントウムは、客観的な「数量」(quantitas) ではなく、対他的な「大きさ」(quantitas) である。すなわち、人を圧倒する度合いであり、「生動のクアンティタス」(quantitas virtualis) とも形容される (なお、アウグスティヌスに『アニマのクアンティタス』(De quantitate animae) という著作がある)。愛の「生動のクアンティタスは、その数量、すなわちより多くないしより少なく人が愛されるということではなく、そのはたらきの強度、すなわちある人がより強くないしより弱く愛されることによって決められる」(Quae non solum attenditur secundum numerum obiectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligentur, sed etiam secundum intensionem actus, ut magis vel minus aliquid diligitur) (A. ST: II-II, q. 24, a. 4/ad. 1)。つまり、カリタスの違いは、その「は

たらきの強度」(intensio actus)によるものである。「カリタスの愛は、ただ強度としてのみ、強まる」(A. ST: II-II, q. 24, a. 5, ad 1)。ちなみに、アウグスティヌスが『告白』の冒頭で述べている「あなた [=イエス]の力は強大で、あなたの知恵を測る数量などない」の「強大」(magnus)は、この「強度」にひとしいだろう (AO, C: I, i, 1)。

「良心」(conscientia)は、心がカリタスに方向づけられるかぎりにおいて、心の本質である。その意味での良心は、心を構成する諸能力の一つではなく、心の向カリタス性である。「良心は、本来的に、能力ではなく、[他者への具体的・实际的な]はたらきかけ」であり、たとえば、「励ます」「ゆるす」「難じる」「責める」といった、人が他者と「ともに (co) 在る」こと、すなわち他者に実際にかかわることに、「知恵を適用すること」である。いかえれば、「良心は、[他者にかかわるときの]心による種の言いつけ (dictamen) にほかならない」(A. ST: I, q. 79, a. 13, co)。ただし、その「言いつけ」すなわち「知恵」の中味は、知性のめざすカリタスでもあれば、そうでない場合もある。すなわち「誤りの理性」(ratio errans)があるように、「誤りの良心」(conscientia errans)もある (A. ST: II-II, q. 19, a. 6)。誤りの理性は「自分の判断を真であるとする」ように (A. ST: II-II, q. 19, a. 5, ad 1)。誤りの良心も、自分の言いつけを「善である」とするだろうが、その良心は、神的な知恵を欠くから、誤りである。

ようするに、カリタスの愛に心を激しく揺さぶられ、圧倒されるのが、知性の直観的営みであり、次項で確かめるように、この揺さぶられのなかで、あの「神の像」は象られる。先に棚上げた問い、すなわち〈スピリトゥス・サンクトゥスとは何か〉という問いに、ここで私なりに答えるなら、それは、イエスが体現したカリタスという愛に圧倒的強度で共鳴共振することそれ自体である。すなわち、人を突き動かす何らかの能動的原因ではなく、イエスという他者に自分が情動的に連動同軌するという共動性そのものである。次に確認することは、トマスにおいて、アウグスティヌスのいう「心の眼」が、こうした人の知性の直観的営みのもつ向カリタス性として語られている、ということである。そうした解釈は、「心の眼」を新たな実在的存在論によって記述しなおす可能性を開くだろう。

### 3 トマスのアニマと「神を見る」

#### アニマと「存在」

ここで、トマスにおいて人を支えている基底・台座を確認しよう。これまで「魂」と訳されてきた「アニマ」(anima)である。ちなみに、ある日本語源辞典は、日本語の「魂」は「……心のはたらきをつかさどり、生命を与えている原理そのもの……」と定義している (前田 2005: たましい)。ここで試みに、このアニマを「生動性」(生の力)と考えてみよう。アニマは、心の感覚、知性・理性、そしてのちにふれる「希求」を支える生動性である、と (A. ST: I, q. 78, a. 1)。アニマの具体的な現れが、「力能」(virtus)や「能力」(potentia)だからである。

思うに、アリストテレスの「プシュケー」(psuche)が「アニマ」(anima)と訳されることで、「アニマ」の生動性が見えにくくなったのかもしれない。アリストテレスのいうプシュケーは、「物体」(soma)である「身体」(soma)に対立し、種々に分別された内的是たらきとしての「心」と、完全には一致しないが、大きく重なるからである。これに対し、トマスのいうアニマは、新約のプシュケーの意味をにじませている、と考えられる。新約のそれは、「いのち」すなわち生き生きと生きる力を意味する。有名な「マタイによる福音書」のイエスの言葉、「自分のプシュケーを見いだす者は、それを失い、自分のプシュケーを、私ゆえに失う者は、それを見いだすだろう」(マタイ 10: 39)の「プシュケー」は、新協同訳で「命 (いのち)」、そして田川健三の新約聖書翻訳で「生命」と訳されているように (田川 1: 74)、「生命」ないし「生の力」と訳されるべきである。そのように「プシュケー」を理解する場合、このイエスの言葉は、自分の生の力を現世的に考える者は、超越的なそれを失い、その現世的な意味の生の力を、イエスの言葉ゆえに失う者は、超越的なそれを見いだすだろう、と解釈される。

アニマを生動性と見なすこと、すなわちアリストテレスの心身二元論から離脱することは、トマスがアニマを「ペルソナ」(persona)と呼ぶことと整合的である。人、すなわち「みずから活動する (actiones autem) ……理性的 [= 知性的] な自然をもつ単独者 (habent singularia rationalis naturae) は……特別な名前をもつ。それが「ペルソナ」である」(A. ST: I, q. 29, a. 1, co)。トマスは、

ポエティウスの語源学を用いて、persona を personare (通して一響く) と解釈し、役者が仮面を通して話すとき、その響きが尊厳をもつとみなし、「personaは、尊厳あるものに属する者として〔他のものから〕区別される固有特異な実体 (hypostasis proprietate) である」といい、その意味で「すべてのベルソナは〔それぞれ〕一つの実体である」が (A, ST: I, q. 29, a. 3 ad 2, 3)、「自存性としての関係」(relatio ut subsistens) でもある、という (A, ST: I, q. 29, a. 4 co)。私は、これを、共鳴共振するというつながりのなかのおのずから在るもの、と解釈する。

そして、トマスは、このアニマの具体的な現れを「存在」と呼ぶ。「存在 (esse) は、ベルソナを構成するもののなかに属する」(A, ST: III, q. 19, a. 1, ad 4)。この「存在それ自体は、〔神に由来するから〕すべてのもののなかでもっとも完全なもの (perfectissimum) である」(A, ST: I, q. 4, a. 1, ad 3)。端的に私見を述べれば、「存在」は、まさに生動的であること、生き生きと生きていることである\*。それは、本来「存在すること」(qui est) と呼ばれる神自体である。この「存在すること」は、旧約聖書の「出エジプト記」(3, 14) に記されていることで、モーセが神に名を尋ねたときの神の答えが、「在りて在る」(ego sum qui sum) である。この「〈存在すること〉」(‘qui est’) は……〔過去・未来を思い煩うことなく〕現に存在すること (esse inpraesenti) を意味している」(A, ST: I, q. 13, a. 11 co)。人の「存在」は、人のさまざまな専心・真摯な「活動」(actus) と一体である。人のさまざまな対他的営みが生き生きと活動的であることが、人の「存在」である。「存在は、すべてのものの活動性 (actualitas) にほかならない」(A, ST: I, q. 4, a. 1, ad 3)。

\*なお、リーゼンフーバーが暗示しているように、トマスのいう「存在」は、ハイデガーの「存在」(Sein) に重ねられるだろう。リーゼンフーバーは、トマスのいう「存在者の存在……は、存在そのものに向かって開かれており、そのために人間もまたそれ自身で、自らの本質を凌駕する超越との関係においてのみ自らに達する」と述べている (リーゼンフーバー 2008: 161)。

アニマがみなぎるこの活動の向かう先であり、その活動を導くものが、先述のカリタスである。トマスがアウグスティヌスの『三位一体論』の第9巻第2章に言及しながら述べているように、「〔愛の〕心が、アニマの本質 (animae essentia) である」

から (A, QDdV: q. 10, a. 1, arg. 1)。つまり、アニマが、愛を志向するからである。ちなみに、アウグスティヌスは、その箇所で「愛は、ものではなく、心である。心は、ものではなく、スピリトゥスである」。「心やスピリトゥスは、〔揺らぎ変わる〕関係ではなく〔不変の〕本質を指し示す」と述べている (AO, DT: 9, 2, 2)。つまり、トマスは、アウグスティヌスのいうスピリトゥスをアニマのなかに位置づけている。

### 感覚が知性の象りの前提

こうしたアニマを把握するために、トマスの考える感覚と知性の違いを確認しよう。私の理解では、トマスのいう感覚は、外からの入力であり、それへの内の反応である。熱が身体に入り、熱いと感じ思うことである。つまり、知性は「内を読み知っている」こと (intus legere) を意味し、人が「事物の本質」(essentia rei) に透入していることであるが、感覚は「外を感じている」ことを意味し (A, ST: II-II, q. 8, a. 1, co)、人が事物を受容し応答することである。

こうした感覚と知性は、それぞれ固有な仕方で、自分を支えているアニマを把握する。「感覚は、ここに今 (hic et nunc) という条件のもとでのみ、存在 [= アニマの現れ] を把握するが、知性は、純粹かつ不断に存在 [= アニマの現れ] を把握する」(A, ST: I, q. 75, a. 6, co)。「知性としてのアニマ (anima intellectiva) は、もっとも完成された仕方、[アニマの現れである「存在」] を感覚する力をもっている。……下位のもの [= 感覚・身体] に属することからは、上位のもの [= 知性・思考] のうちに、より完全な仕方、あらかじめ存在している」(A, ST: I, q. 76, a. 5, co)。つまり、知性は、アニマという、自分自身と感覚の源泉を把握する。

トマスはまた、人が感覚とともに「存在」を知覚することを「覚知」(percipere) と呼んでいる。これは「知覚」(perception) ではない。まず、感覚が「すべての可感的なものの形象を受けとる」。次に、知性が「すべての可知的なものの形象を受けとる」。アニマが、これらの形象を方向づけ、心を「存在」に向かわせる。この、心が「存在」に向かうことが、「覚知」である。「人のアニマは、感覚と知性として現れる様態すべてである。このすべての様態をつうじて、〔人だけでなく〕およそ思考するものは、どれも神の像に接近する」(A, ST: I, q. 80, a. 1, co)。「……心が知解し感覚する (intelligit, vel sentit)

ものをつうじ、アニマは、活動的覚知 (actualiter percipiendum)、つまり存在 (esse) についての覚知に到達する」(A, QDdV: q. 10, a. 8, co)。「私たちの知性が自分を思考するのは、私たちの本質 (essentia) によってではなく、その [知性を踏まえた具体的] 行為によってである」(A, ST: I, q. 87, a. 1, co)。つまり、知性が「神の像」に向かうことは、具体的行為のなかで、「存在」の感覚に依りつつ、覚知される。

この覚知は、基本的に「形象」ないし「象り」(imaginatio) である。この象りは、心にふさわしい像、すなわち、上述のように「神の像」に収束する。その収束とともに、心は、自分を支えるアニマを知解するにいたる。「アニマについて思考されるのは、[心が何であるべきか] を定めるかぎりにおいてである。私たちは、この不可侵の真理を [神の] 似姿 (similitudine) [である心] のなかに見いだす。それは、それ [=真理] が私たちの心に刻まれていて、私たちがそれを自然に自明なものとして知っているからである」(A, QDdV: q. 10, a. 8, co)。それは、あるべき心であるカリタスが「自然で自明」になるときである。律法を知らなくても、見ず知らずの人を気遣い、介抱した、あの「善きソマリア人 (びと)」のように (ルカ 10. 25-37)。

### 「神の似姿」と「神の像」

人の知解が神に向かい、神を「像」として見る (=「象る」) 契機は、人が自分を「神の似姿」(similitudo)\* であると覚知することである。「心は、象り (imaginem) のもとにあり、とりわけ神と自分に向かうかぎりそうである。なぜならそれは、自分に現前し (sibi praesens)、神も同じようにそうしているからであり、それは、人が種であるもの (species) を可感されるもの (sensibilibus) から受けとる前から、そうである」(A, QDdV: q. 10, a. 2, ad 5)。「神の像に類似するものは、人の自然 (natura humana) にうちに見いだされる。なぜなら、それ [=人の自然] が、思考と愛 (cognitionis et amoris) という、それに固有的なはたらき (propria operatione) によって、神にふれつつ、神を受容しうる (capax) からである」(A, ST: III, q. 4, a. 1, ad 2)。つまり、人の心がその本質、すなわち「神の似姿」を知りうるのは、人がもともと「神の似姿」であり、もっとさかのぼって言えば、神が自分を自分で知る「存在」だからである。

\*私は、トマスの similitudo Dei (神の似姿) と imago Dei (神の像) を、アウグスティヌスの区別に依りつつ (A, ST: I, q. 93, a. 1 co)、区別する。前者は、広い意味で人が神に似せて作られたことを意味し、後者は、墮落前のアダム、イエスのような、純粹な、神の形姿を意味する、と見なす。トマスが「似姿は、たとえそれが何かによって表出したものでも、そのすべてが像と呼ばれうるのではない」というからである (A, ST: I, q. 93, a. 2 co)。「像」と呼ばれるためには、たんなる共通性があるだけでなく、もっとも重要な本性の通底性が必要である、と。ちなみに、この議論の元である「創世記」の記述は、「私たちは、人を、私たちの像のようにかつ似姿のように (ad imaginem et similitudinem) 造ろう」である (創 1. 26)。

すでにリーゼンフーバーが論じているが、トマスは、人の知解が神に向かうことを、人が思いあがり神になろうとすることから、区別している。すなわち、人の知解が神に向かうことは、意図的に「脱自」(エクスタシス) をめざすような「超越志向」ではない。神のはたらきと人の心のはたらきは、「平行関係」にある。人の心の真のはたらきは、「神の似姿」によって見いだされるものであり、そのはたらきは「知性的であり、自由意思 (liberum arbitrium) をもち、自己活動の力である (suorum operum potestatem)」(A, ST: I-II, Prologus; リーゼンフーバー 2008: 141, 148)。端的にいえば、人の心の真のはたらきは、知性的であり、かつその知性に支えられておのずから生き生きと活動することである。

### 「心の眼」で「神を見る」

さて、トマスにおいて「神の像」が見えることは、三つに分けられる。それは、人にそれに対する「自然な適性」がある状態——「何らかの神の似姿 (Dei similitudo) がある」状態 (A, ST: I, q. 93, a. 6 co) ——のままでも生じるが、人が活動的・能動的に神・人を知解し愛することでも、つまり実際に祈り他者を愛することでも、さらに完全に (つまり「肉」という自己に邪魔されず) 活動的・能動的に神・人を知解し愛することでも、つまり「浄福者」であることでも生じる (A, ST: I, q. 93, a. 4 co)。トマスは、第二・第三の見え方を「像」にふさわしく、第一のそれは、「灰が火の痕跡である」という意味の「痕跡」(vestigium) に近い、と考えていたのだろう (A, ST: I, q. 93, a. 6 co)。繰り返すが、「知性ないし心」



が善に向かいよくはたらくこと (ibid)、つまり「心の眼」生じることが、神の像がはっきりと見えるために、必要だからである。

つまり、人の心が自己覚知的に「神の似姿」であるとき、人は「心の眼」で「神を見る」。トマスにとって、パウロの「[人は] 肉のなかで神を見るだろう」という言葉 (エフェソ 1: 17) は、肉の眼によって「神を見る」ことではなく、肉のなかの「心の眼」によって「神を見る」ことである。同じように、パウロの「今、私の眼は彼を見た」という言葉 (エフェソ 1: 18) も、「心の眼によって知解された」である。その眼は「栄光に浴する眼」であり、「もう一つのいのちを見る眼」である。「そのいのちは、肉の眼には見えない。[それは] 見えるものとしては見えないが、非直接的なものが感覚されたものとして見える。[それは] たしかに知覚によっては知りえないが、感覚とともにもう一つの思考の力によって知られる」。ようするに、「神の本質は、[人の自然という] 種の視像のなかでは見えないが、その種は、神を表す何らかのかたちを受け容れる。当人の [神の] 似姿の程度に規定されつつ。聖書において、神的なものが可感的なものを手段として隠喩的に語られているように」 (A. ST: I. q. 12. ad 1-3)。

こうした「神を見る」ことは、「完全な浄福」にいたる。先に述べたように、トマスにとっての人の生の究極目的は、「浄福」であるが、この浄福は、「不完全」なそれと、「完全」なそれの、二つに分けられる。「自然の種」(species naturae) として、すなわちただ感覚する生身の人として、あれこれ意図・思惑せずただ生きることは、「不完全」な浄福であるが、アニマのなかで「神を見る」ことは、「完全」な浄福である。この「究極の、完全な浄福は、神の本質を見ることである」 (A. ST: III. q. 3. a. 8. co)。「身体から離れた聖なる人のアニマは、神の本質を見ながら、[人の自然という] 種に依りつつ (per speciem) 歩んでいく。そうした [相克を生き抜く] 歩みにこそ、真の浄福がある」 (A. ST: III. q. 4. a. 5. co)。この、知性的かつ感覚的で不断の相克を生き抜く歩みである真の浄福においてこそ、「まったき人間 (totus homo) が、完成される」 (A. ST: III. q. 3. a. 3. co)。つまり、「完全な浄福」は、闘いをもたらし続ける。

こうした「神を見る」ことは、いいかえれば、「神性」(divina) という「永遠の善」を知解することであり、トマスは、この知解を「観照」

(contemplatio) と形容している (A. ST: I-II. q. 3. a. 5. co)。その神性は、自分の「存在」(esse) を人に贈るというカリタスであり、それが、人の「存在」の根源である。したがって「神を見る」ことは、「人の『存在』にカリタスを見いだす」ことである。この観照において、「人の知性は、向かう先としての神につながることで (per unionem ad Deum sicut ad obiectum)、はじめてその完全性に親しむ」 (A. ST: I-II. q. 3. a. 8. co)。このつながりそれ自体が、スピリトゥス・サンクトゥスではないだろうか。トマスにおいて、パウロ、アウグスティヌスの「心の眼」が「スピリトゥスの眼」と呼ばれるのは、それを神秘的なものとして意味づけるためではなく、アニマのなかに、つまりスピリトゥス・サンクトゥスのなかに位置づけるためではないか。「[カリタスの体现者である] キリストの姿は……たんなる知覚によって (sensui) もただの想像によって (imaginatiōni) もとらえられず、スピリトゥスの眼 (oculus spiritualis) と呼ばれる知性によって、とらえられる」 (A. ST: III. q. 76. a. 7. co)。

#### 〈おのずから〉の希求、すなわち共鳴共振

観照する知性がとらえる神 (神性) は、人の「希求」(appetitus) ——いわゆる「欲望」ではなく——と一体である。いわば、人は、自分に視えるものを見るというよりも、自分が見たいと希求するものを見る。ただし、その「見たい」という希求の主体は、企図し作為する私としての「自己」ではなく、おのずから希み求める私としての「自分」である。その希求は、いつのまにか、気がついたら、イエスに引き寄せられるようにイエスを希み求めているような〈おのずから〉の希求である。「希求は、驚異から生じ来る」 (A. ST: I-II. q. 3. a. 8. co)。

この希求は、自分と他者の区別を超える契機、いいかえれば、人と人を通りつなぐ契機である。この希求も、スピリトゥス・サンクトゥスに、すなわち、媒介項なしでつながること、隔絶された二つの共鳴共振に由来する。というのも、この〈おのずから〉は、トマスが「自然な愛 (amor naturalis) は、アニマの諸力すべてに……いや、すべての生きものに普遍的にある」というときの (A. ST: I-II. q. 26. a. 1. ad 3)、その「自然」だからである。トマスは、この自然な愛は「受身的」であり、理性に導かれる愛 (dilectio) よりも「はるかによく神に向かうる」

という意味で、「神祕的 (divinius) である」といい (A. ST: I-II, q. 26, a. 4, ad 4)、この「自然な愛」を「自然な共鳴共振」(naturale consonantia) と形容している (A. ST: I-II, q. 29, a. 1, co)。

人が〈おのずから〉希求する先、すなわち人が自然に共鳴共振するイエスは、メシアという像ではない。古代ユダヤの民衆、すなわちイエスを祭りあげようとし、イエスに拒絶され、イエスを逆恨みし、罪人に仕立てた彼らが、悔恨とともに、意味・価値づけようとしたメシアではない。この〈おのずから〉の希求が向かうイエスは、無条件の愛としてのカリタス (アガペー) を体現した人の象りである。さしあたり、この〈おのずから〉希求されるイエスを「事後のテロス」と呼ぶことができるだろう。というのも、それは、希求する自分が何か具体的に活動しなければ、縁取られないからである。誰かに教えられ、あれこれ考えるばかりでは、テロスは、事前化されてしまい、押し頂き、仰ぎ信じる宗教規範へと頹落する。そうしたテロスの事前化は、自分の〈おのずから〉の希求の生動性への決定的な裏切りである。

### 知性の希求と感覚の希求の全体性／つながり

トマスは、この〈おのずから〉を「自由」(libertas) と形容している。この自由を可能にしているのは、人の意志と理性である。すなわち、人の「自由の源泉は、支持 (subiectum) という意味で意志であり、原因 (causa) という意味で理性である」(A. ST: I-II, q. 17, a. 1, ad 2)。〈おのずから〉にかかわるのは、何にも媒介されない意志、すなわち誰にも強要されない「意志する」(velle) ことであり、この「知性ないし理性の希求」(A. ST: I-II, q. 8, a. 1, co) である意志の向かうところが、あの善である。意志は、それが善に向かうからこそ、活動的である。この「意志の本源は、神以外の何ものでもない」(A. ST: I-II, q. 9, a. 6, co)。意志は、いわば、人のなかの神性である。したがって、意志が可能にする自由も、神性に本源的に由来する。

ただし、人の生が向かう「最高の善」としての「人間的な善の完全性」(perfection boni moralis) は、この善へ向かう「知性の希求」だけでなく、生身の「感覚の希求 (appetitum sensitivum) による駆り立て」によっても、黙示される (A. ST: I-II, q. 24, a. 3, co)。人の心が「全体性」(totalitas) だからである。いいかえれば、知性を彩る希求と感覚を彩る希求が

響きあっているから、すなわち共鳴共振しているからである。そして、どちらも、人の「自然」(natura) だからである (A. ST: I-II, q. 10, a. 3 co)。そもそも、何か・誰かを感受する感覚を欠いたまま、人がよりよく (知解しつつ) 生きることなど、不可能である。心は、それがこの共鳴共振する心の広がり、全体性であるかぎり、何らかの能力の主体などではない。「心は、能力としてみれば、その主体 (subiectum) である知解や意志ではなく、それらをふくむ全体である。というも、本質としてみれば、心は、[知解や意志といった] 能力が自然に出てくる場所であるから、そうした能力の主体ではない」(A. QDdV: q. 10, a. 1, ad 8; ST: I, q. 79, a. 1, co)。

トマスにおいて、この知性の希求と感覚の希求を媒介するものはなく、この二つを下支えするアニマがある。前述の心の「全体性」とは、このアニマの在りようといえるだろう。知性 (思考) と感覚 (身体) は、区別されるが、アニマで通底している、と。どちらも〈おのずから〉の「自然」であり、たとえば、イエスのカリタスというクアントゥムに共鳴共振する。ようするに、知性と感覚をつなぎつつ、直観、覚知、観照にいたるさまざまな営みがからなる、時系列的継起が、「自然」で「自由」の思考の文脈である。その継起する時系列は、「メタノイア」(metanoia 思考変容・悔い改め) と形容されるだろう。このメタノイアは、響きあう知性と感覚に由来する、生動するベクトルに彩られた自己創出である。ここでいう生動は、はるか後に、スピノザが「アニムス」(animus) と形容する心の生き生きとした志向性に、したがってニーチェの「力への意志」に通じるだろう (田中 2018 参照。なお、トマスも「アニムス」という言葉を多用しているが、志向性ではなく、情動性を意味しているように見える。「怒りは……傷つけられたために生じる、アニムスの攪乱 (commotio animi) である」のように (A. ST: I-II, q. 46, a. 6, ad 3)。

知性と感覚を媒介項なしでつなぐアニマは、心がある場、いわば交感の広がりであり、身体もその広がりの中にある、と考えられないだろうか。トマスは、アニマと身体を「形相と質料の関係」に喩えている。「アニマは、身体と、形相としてつながる」。「形相は、質料と、いかなる媒介もなく、つながる」(A. ScG: 2, c. 71, 1480)。「アニマは形相であり」(A. ScG: 2, c. 83, 1660)、身体は、一つひとつ固有特異な質料である。「明らかなことは、アニマと身

体のあいだに、何らかの媒介的なものが存在すると考えた人たちの考え方が、どれも誤りであることである」(A, ST: I, q. 76, a. 7, co)。つまり、プラトニズム、すなわちアニマと身体を「精気」(spiritus)や「光」(lux)で媒介する言説は、すべて誤りである。「アニマ」を身体と対立するもの、すなわち「魂」と見なすから、そうした媒介項が必要になる。トマスは述べていないが、アニマと心の関係も「形相と質料の関係」に喩えられるかもしれない。心は、一つひとつ固有特異な質料であり、アニマと心のあいだに何らかの媒介項を見いだしてしまう人は、すべて誤っている。心は、アニマという交感の広がりの中に、ある、と。

おそらく、トマスの思想においては、知性と感覚、心と身体だけでなく、神／人も、そして人／人も、区別されるもの、存在者でありながら、媒介項なしで、共鳴共振として、つながっている、と考えられる。その無媒介の「つながり」(unio)、これに媒介項を勝手に見いだそうとすると、アニマ、スピリトゥス・サンクトゥスが実体化され、あるいはない媒介項に仕立てられるのではないか。それは、ハイデガーのいう「存在論的差異」の忘却、すなわち「存在」と「存在者」の違いを忘れることに通じているだろう。ともあれ、まったく隔絶されていても無媒介に共鳴共振すること、すなわち「つながる」(unire)こと——それが、「神を見る」という隠喩を理解するうえで欠かせない思想的基礎ではないだろうか。この無媒介のつながりは、近年の実在論的存在論が語ろうとする「全体性」(totality)と、すくなくならず重なるだろう。

## 4 全体性なき全体性

### 被造性の信とフミリタス

トマスの「知性」の考え方、端的にいえば、人が知性によって「神を見る」ことができるのは、人の知性が「神の似姿」だからである、という考え方は、循環論法に見えるだろうが、それはどうでもよい。重要なのは、この考え方が、人は「そのように造られた」という信、つまり「人は被造物である」という信を前提にすることである。同じような信は、ハイデガーの「思考」の考え方にも見いだされる。ハイデガーは、人は「存在」という「もっとも思考すべきこと」(Bedenklichste)に向かう途上にいる、

というが(GA 8, WhD: 20)、それは、人は「そのように造られた」という信を前提にする。その信を「被造性の信」と呼ぶなら、この信こそが、状況を弁えず「私の権利」を叫ぶエゴイズムの対極にある、慎ましい慮りを可能にする。

この慎ましい慮り(これは「慎慮」と表現できるだろう)を、アウグスティヌスは、「フミリタス」(humilitas)と呼び、それを「スベルビア」(superbia)すなわち傲慢の対極に位置づけている。石原謙の『中世キリスト教研究』(1952)における整理に従えば、アウグスティヌスは、『神の国』において、「神の国」(civitas dei)と「地の国」(civitas terrena)を区別し、「カリタスの愛」(caritas 神の人への愛、人の人への愛)と「クビディタスの愛」(cupiditas 人の自己への愛、世俗への愛)を区別し、さらに「フミリタス」と「スベルビア」を区別している。フミリタスは、「己れを低くして神への従順を求める」ことであり、それが、神の国、カリタスに人を誘う(石原 1979: 1635)。このフミリタスは、「神を見る」ことに向かう知性のスタンスである。

このフミリタスは、自分の「自己」を低くして人を支援することでもある。「己れ」すなわち「自己」は、意図し策謀し、他者を他人化し、その他人に優越しようとする。なるほど、「自己」は、痛み・憎しみのような自分の知覚・感情の圏域から隔たりうる。しかし、フミリタスの招来は、「自己」の自分からの疎隔化に加えて、被造性の信を要する。フミリタスは、「自己」を、神の下におくこと、そして他者の下におくことだからである。にもかかわらず、フミリタスは、犠牲と無縁である。たとえば、神が息子であるイエスを犠牲にすることですべての人の罪を贖ったという、上から目線の自己犠牲の考え方は、フミリタスとは無縁である。人にフミリタスを呼び起こす「神」は、「全知全能の神」すなわち至高の指導者ではなく、人を圧倒する最強度の他者の「存在」である。「神への従順」は、神の命令に従うことではなく、最強度の他者ととも<sup>に</sup>在ること、つまり共鳴共振することである。それが、ジジェクのいう「すべての脆弱性のなかに絶対性が現れる」ことである(Žižek 2000: 150/225)。

フミリタスは、したがって、「義務を享受する」という、「自己」による命令と、「義務なんて知らない」という、その命令への侵犯が作りだす、弁証法的悪循環を放逐する(この悪循環は、たとえば、「生まれ

育った田舎で暮らさなければ」という義務と、それに抗い「都会に出たいと願いつける」という悪循環である)。ジジェクが論じているように、こうした悪循環は、あちこちで見られるが (Žižek 2000: 132ff/202ff)、本論の論脈に即していえば、問題は、他律的であれ、自律的であれ、命令に従うことが、「自己」についての反照的思考を棚上げし、トマスのいう「知性」を眠らせることである。その結果、人は、命令に従えば従うほど、より罪深くなる。トマスのいう「知性」が休眠することは、合理的に通俗的評価を追い求め、侵犯の快楽に酔い痴れるエゴイズムを野放しにすることだからである。人は、罪深いまま、善良に言動する。言動の善良は、自己の罪深さと矛盾しない。むしろ、通俗的でもっともらしい慇懃無礼は、罪深さの証しである。それは、もっともらしさに隠れ、エゴイズムに惑溺する「自己」の所作である。こうした、命令／侵犯の弁証法的悪循環を生み出すエゴイズムを縮減することは、本論の論脈に従うかぎり、「知性」の活性化とともにフミリタスを喚起することによって可能になる。

### 実在的に出来る共鳴共振

本論において、「神の像」としてのイエスは、このフミリタスの体现者であり、人びとに圧倒的強度として現れた他者である。すなわち、神秘的な能力も、巧妙な話術もなく、ただ無条件の愛(カリタス)を説いた人であり、それゆえに民衆に見捨てられ、嘲笑われ、見世物にされた人である。民衆の期待を裏切り、幻滅させ、民衆に報復された人である。しかし、彼の無力は、彼を見捨て保身に走った弟子たちに、圧倒的強度で襲いかかったはずである。彼は、弟子たちのなかで、痛苦・悔恨とともに、象られ続ける「像」となっただろう。さもなければ、弟子たちの「使徒」としての、あの命がけの布教活動が、説明できない。トマスの言葉を今一度、引用しよう。「使徒たちは、神言によって (a verbo Dei)、無媒介に教え導かれた。その神聖さによってではなく、[イエスの] 語りうるかぎりの人間性 (humanitas) においてである」(A. ST: 1, q. 117, a. 2, ad 2 傍点は引用者)。イエスによる、弟子たちの「教え導き」は、神秘の力によって人を扇動することではなく、共鳴共振によって人を喚起することである。

確認するなら、この共鳴共振は、トマスの教える／学ぶの議論と整合的である。トマスは「人は人を

教えられるか」と問い、人は、人を自分の思いどおりに操作するという意味で人を教えることはできないが、人の可能態としての潜勢力を喚起するという意味で人を教えることはできる、と答えている。人のアニマには、他の動物のアニマとちがいで、「可能態としての知性」(intellectus possibilis 心に潜在する知性の原型)が「内的原理」(principium interius)としてふくまれ、それは、それにふさわしい「外的原理」(principium exterius)の支援によって、具現化する。すなわち「わかりやすい事例の提示」や「論証の秩序の提示」などによって。ただし、その具現化の主要な動因は、あくまで「可能態としての知性」である。「内的で輝く知性 (interius lumen intellectus) が、[浄福に向かう] 知の主要な動因である」(A. ST: I, q. 117, a. 1, ad 1)。その「知性」は、それが向かう浄福と結びついている。いいかえれば、学びの本態は、学ぶ人の心と、学ぶ人が向かうテロスの、連動同軌である。その固有な現れが、共鳴共振である。

共鳴共振は、だれにでもおこりうるが、この人に・このようにというように、事前に確定し条件づけることはできないだろう。私にいえることは、人はおよそ共鳴共振の可能性をもつが、具体的な共鳴共振は唐突に出来る、ということくらいである。その出来の瞬間、たとえば、イエスア (Yeshua [「イエス」と呼ばれてきた人のアラム語の呼び方]) は——民衆が欲望した「メシア」から区別される——「キリスト」と確信される。「キリスト」という言葉は、イエスアの圧倒的強度に驚愕瞠目した人によって用いられべきである。「まことに、この人は神の子である」(マタイ 27: 54) と叫びた人によって。ひるがえっていえば、死者の顔が繰りかえし如実に脳裏に浮かぶのは、その人が自分にとって圧倒的強度だからである。自分の優位性を誇りたいというヒュブリスのエゴイズムにどす黒く染まる他人が、「批判」と称し、その人をどんなに利用し愚弄し廃棄しようが、その人とともに生きる人には、何のかかわりもない。「他者」が不特定の「他人」から区別されるのも、こうした共鳴共振によってである。

ようするに、「神を見る」「心の眼」は、被造性の信をともなうが、神秘的に到来する啓示ではなく、実在的に出来る生動である。なるほど、それは「キリスト教の真理」ではない、といわれるだろう。リーゼンフーバーは、「キリスト教の真理は、根本

的にあらゆる議論を超えている。なぜなら、キリスト教を根拠づけるのは哲学ではなく、啓示だからである。そして啓示は『信仰の規範』の中に保たれ、……教会……によって権威あるものとして受け継がれる」と述べている（リーゼンフーバー 2008: 20）。私が確認してきた「神を見る」ことは、実在的であり、リーゼンフーバーのいう「キリスト教」に属さない。さしあたり、それは、隠喩表現であるが、事実的に〈よりよく生きようとする〉メタノイアを構成する実在概念であり、そのメタノイアの力は、最強度の他者と共鳴共振であり、他者への交感の広がりである。それらは、いわゆる「共受苦」（compassion）を可能にする実在的存在論の大前提であろう。

### 媒介項なきつながりという実在

さて、この共鳴共振という無媒介のつながりは、現代哲学においてドレイファス／テイラーが、ハイデガーに依拠しながら展開する、媒介論批判に通じている。すなわち、像を、媒介項が設ける区別から解放しようとする議論、いいかえれば、受容と自発、受動と能動が連動同軌しているという主張に（Dreyfus/Taylor 2015）。カントが試みたことは、これらをつなぐことであるが、結びつけるという発想そのものが誤りではなかったか。かつてヘルダー（Herder, Johann Gottfried）が「理性と経験」で論じたように（FW 8, VE; Sikka 2013）。それらは、はじめから結びついているのではないか。たとえば、屋外の騒音に苦しむ人は、屋外に響く騒音と心が象る騒音を区別などしていない。その結びつきは、思考の前提とするべきことではないか。いいかえれば、象りは、媒介なきまま、原因と理由づけの両方に根を張っているのではないか。

ドレイファス／テイラーも、トマスの神学を「実在論」と位置づけている。「トマスは……妥協なき一体化の実在論（unified realism）を採用し、[神と人] 完全に一つに収束させることを自分の課題とした」と（Dreyfus/Taylor 2015: 157/258）。この「実在論」は、〈五感で知覚されるものが実在する〉という素朴実在論ではない。私が示したことは、トマスの「実在論」が「心の眼」の媒介項なきつながりに支えられているということである。そのつながりは、だれかから意味・価値として教えられたものではなく、神性という超越性に開かれつつも、感覚という感受性に根ざす希求に彩られたものである。ト

マスにとってこの媒介項なきつながりは、メタノイア、すなわち心の自己創出の核心であり、アニマ、すなわち生動性の現れである。

ドレイファス／テイラーは、ハイデガーに依りつつ、この媒介項なきつながりを「結び与り」（engaged）、「分有」（shared）、「コミュニケーション」（communion）と形容している（ちなみに、これらは、キリスト教思想で神・人の関係を形容する言葉である）。彼らにとって、自分と他者が媒介項なく結び与ること、端的にいえば、自／他の共鳴共振は、人が学ぶこと・生きることの本態である。たとえば「[子どもが経験する] 通過儀礼、すなわち子どもがはじめて言葉を学ぶときは、[何か・誰かとの] コミュニオンのときであり、注意が[何か・誰かと] 分有されるときである。すなわち、子どもが[何か・誰かを] 強烈に望み求めるときであり、それが彼らの成長に不可欠なときである」。もっと拡大していえば、「[何か・誰かと] 結び与りというこのスタンスは、私たちの生にとって不可欠であり続ける」と（Dreyfus/Taylor 2015: 36-7/58-9）。

### 向きあい在ることの共鳴共振

無媒介のつながりはまた、ガブリエルの「超越論的で実在論的」と形容できる存在論に通じている。ガブリエルは、ハイデガーに依りながら、「所与である」（es gibt）世界と、「生起する」（sich ereignen）世界を区別し、生起する世界を「光」に喩えている。存在論的である生起する世界は、光そのものと同じく、事物・意味として現象しないからである。この生起する世界は、ハイデガーの言葉を使えば、人から「退き隠れる」（entziehen）。人に迫り来るものは、何らかの場面である。すなわち観察され述定され意味づけられる場面である。光としての世界は、この場面を可能にし、人から退き隠れる。「光は、私たちが特定の仕方である場面に没頭するように、取り計らっている。この光こそ、世界に他ならない」。その光としての世界の「謎を解こうとするならば、私たちは、その傲慢に対する罰として、抛りどころを失い、すべての意味の喪失という深淵に落下するだろう」（Gabriel/Žižek 2009/2015: 324-6 訳文変更）。

それでも、私たちは、この光としての世界を、わずかながら「見る」ことができる。ガブリエルは、リルケ（Rilke, Rainer Maria）の詩『ドゥイノの悲

歌』第八歌を引きながら、この光としての世界を「見る」ための契機を語っている。すなわち「……[自分の]死に臨んで、人が見るものは、もはや[自分の]死ではない。その眼は、その彼方を見ている。おそらく動物のようなつぶらな眼で」と。そして、死に臨み、死の彼方(=光としての世界)を見る他者の眼は、その他者に臨む「私たちを平然と貫く」。臨床の場面において、私たちは、それぞれにその眼に「向きあい在る」(gegenüber sein)。この「向きあい在る」ことは、私たち一人ひとりに固有特異な「運命」である (Rilke 1996: 8e. E; Gabriel/Žižek 2009/2015: 327-8 訳文変更; Gabriel 2015: 124)。つまり、意味・価値を超える全体性としての世界を「見る」ことを可能にするのは、この「私」を見つめ、この「私」とともに在る「あなた」という、二人の固有特異な関係性である。この関係性の本態は、「あなた」が見る世界を「私」もかいま見るといふ、「私」と「あなた」の共鳴共振である。付言すれば、「私」と「あなた」が「向きあい在る」ことは、あのイエスの語った「私は、あなたたちとともに在る」という言葉を思い出させ、またアウグスティヌスの「ともに在る」(haerere くっついている)という言葉を思い出させる。

そして、この「向きあい在る」ことも、フミリタスの愛に通じている。冒頭でふれたジジエクが引いているように、ケルケゴールは、『愛の業』において「[[フミリタスの]愛は、だれでも信じる——しかし、けっして欺かれぬ」と述べている (KSV, 12. KG: 227/364; Žižek: 2000: 119/181)。「自己」が棚上げされているからである。「だれにも欺かれぬために、だれも信じない」という賢しらかな考え方は、「自己」に閉じこもるヒュプリスである。いいかえれば、誰かを慎ましく愛する人は、通俗的実在論が「妄想」と切り捨てる仮象のなかに、闇のなかの灯り、すなわち本人すら気づいていない善さを見いだす。その善さは、人をもののように観察し述定し意味・価値づけるかぎり、そして非難し罵倒しエゴを誇示するかぎり、けっして見えない。その善さは、人が「自分の権利」「自分の矜持」「自分の利益」を脇におくときに、すなわち近現代の自己・社会、意味・価値、規約・制度を超越するときに、すべての人にはないが、おのずから顕現する気遣いである。日々のささやかな言動にそうした気遣いとしての愛を感じられない者は、自分の権利を言い立て、他人を罵倒し、自分が正しい・自分はえらいと思うことで、自分自

身をひどく貶めているが、それに気づかない。

### 教育者のフミリタス——全体性なき全体性

ドレイファス/テイラー、ガブリエルが暗示しているような、無媒介のつながり、つまり共鳴共振は、子どもの生育を根底から支える臨床哲学的事実である。それは、ようするに、親の子どもへの無条件の気遣いであり、子どもが親を親として受け容れることである。どちらも、もっともらしい意味・価値づけ、損益計算・利害関心、世間的評価・法令的公正などに染まっていない。どちらも、あの「自己」を棚上げし、フミリタスへの傾きをもっている。この傾きは、人の「存在の重さ」(神谷 1981)を「知解している」ことである。

教育実践も、教育者のフミリタスに支えられるべきであるが、しばしば教育者のスベルビアに染まっている。すなわち、授業のやり方、発問の仕方、教材の作り方などをこと細かく規定し一元化し、教育実践をもっともらしい教職論の概念で方向づけることを「正しい」と信じ込むという態度に。こうした教育者のスベルビアは、教育者を独りよがりにする。すなわち、怯え怖じ気づく自分を隠蔽してしまう。それは、理念を隠れ蓑にする教育的態度と何ら変わらない。たとえば、半世紀前に叫ばれた「業者テストは子どもを序列化する悪弊である」といった憤りは、「子どもの個性を大切にすること」というもっともらしい教育的思考で正当化されていたが、それは、自分の貧しい教育実践を隠そうとする情然の傲慢である。近年の教職主義は、この「子どもの個性」という理念が、細かく方法化された教育方法に変わっただけである。こうした教職的傲慢を生みだすのは、フミリタスの、自・他の「向きあい在る」ことの、いわば共鳴共振の欠如である。この傲慢が、「自己」という殻への閉じこもりだからである。

「自己」という殻への閉じこもりは——「全体性とは何か」と問えないという意味での——全体性なき全体性の放逐に帰着する。いいかえれば、この閉じこもりは、客観的観点が開く「どこでもないところからの視界」(a view from nowhere)と対極にあるように見えるが、表裏一体でありうる。それは、「エヴィデンス・ベースド」を無頓着に教育者に要求する場合のように、後者の視界が特権化される場合である。その場合、「自己」の特権化は、視界の特権化と一体である。どちらにおいても、ハイデガー、

ガブリエルのいう「世界」は、生起しない。そこでは、「世界」が、世界像という存在者に還元される。トマスのいう「知性」が知能に、「知恵」が情報に、「感覚」が知覚に還元されてしまうように。そうした物象化的還元によって失われるものが、ジジエク、ドレイファス／テイラー、ガブリエルがあらためて象ろうとしている全体性なき全体性である。アニマは、知性と感覚、心と身体を無媒介につなぐ全体性であり、スピリトゥス・サンクトゥスは、神と人を無媒介につなぐ全体性である。トマスの神学に見いだされる「実在論」の中核は、この全体性なき全体性ではないだろうか。アニマによって通底され、「知性」によって象られる、心と身の、私と他者の全体性ではないだろうか。

## 〈文献〉

- 石原謙 1979 『中世キリスト教研究』（石原謙著作集 第4巻）岩波書店。  
 稲垣良典 2007 「トマスの「悔悛」神学」トマス・アクィナス『神学大全』第45巻 創文社。  
 稲垣良典 2013a 『トマス・アクィナス「存在」の形而上学』春秋社。  
 稲垣良典 2013b 『トマス・アクィナスの神学』創文社。  
 金子晴勇 1982 『アウグスティヌスの人間学』創文社。  
 神谷美恵子 1981 『存在の重み』（神谷美恵子著作集6）みすず書房。  
 田川健三 2007-17 『新約聖書 訳と註』全7巻 作品社。  
 田中智志 2018 「喚起されるアニムス——〈鏡の隠喩〉の教育思想へ」『思想』岩波書店 6月号（印刷中）。  
 前田富祺（監修） 2005 『日本語源大辞典』小学館。  
 リーゼンフーバー、クラウド 2008 『中世における理性と霊性』知泉書館。

\*

Augustinus, *Aurelius* 2006- *Aurelius Augustinus, Migne Patrologia Latina, Documenta Catholica Omnia*. Cooperatorum Veritatis Societas. [www.documentacatholicaomnia.eu] [AO と略記]

C = *Confessionum*, PL 32. / 2007 アウグスティヌス（宮谷宣史訳）「告白録」上・下『アウグスティヌス著作集』第5-I・II巻 教文館。

DVD = *De Videndo Deo, seu Epistola* 147, PL. 33. / 2003 アウグスティヌス（菊池伸二訳）「神を見ること、あるいは手紙一四七」『アウグス

ティヌス著作集』第27巻 教文館。

DT = *De Trinitate*, PL 42. / 2004 アウグスティヌス（泉治典訳）「三位一体」『アウグスティヌス著作集』第28巻 教文館。

Aquinas, Thomas 2006- *Thomas Aquinas, Ecclesiae Doctores, De Ecclesiae Patribus Doctoribusque, Documenta Catholica Omnia*. Cooperatorum Veritatis Societas. [www.documentacatholicaomnia.eu]. [Aと略記]

ST = *Summa Theologiae*. / 1960-2012 トマス・アクィナス（高田三郎・稲垣良典ほか訳）『神学大全』（全45巻）創文社。

SCG = *Summa Contra Gentiles*.

QDdV = *Questiones Disputatae de Veritate*.

Belting, Hans 1990 *Bild und Kult: Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München: C. H. Beck Verlag.

Blaise, Albert 1997 [1954] "Sensus." *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*. Turnholdt: Brepols Publishers.

Dreyfus, Hubert and Taylor, Charles 2015 *Retrieving Realism*. Cambridge, MA: Harvard University Press. / 2016 ドレイファス／テイラー（村田純一監訳）『実在論を立て直す』法政大学出版局。

Gabriel, Markus 2015 *Warum es die Welt nicht gibt?* Berlin: Ullstein Verlag. / 2017 ガブリエル（清水一浩訳）『なぜ世界は存在しないのか』法政大学出版局。

Gabriel, Markus and Žižek, Slavoj 2009 *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism*. London: Bloomsbury Publishing. / 2015 ガブリエル／ジジエク（大河内泰樹・齊藤幸平監訳）『神話・狂気・映笑——ドイツ観念論における主体性』堀之内出版。

Heidegger, Martin 1975- *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. = 1985- ハイデガー（辻村公一／茅野良男／上妻精／大橋良介／門脇俊介ほか訳）『ハイデッカー全集』全102巻（予定）創文社。 [GAと略記]

WhD = *Was heißt Denken?*, GA, Bd. 8.

Herder Johann Gottfried 1985-2000 *Johann Gottfried Herders Werk*, 10 Bde, hrsg. v. H. D. Irmscher. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag. [FWと略記]

VE = *Verstand und Erfahrung: Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, 1799, FW 8.

Kierkegaard, Søren 1994 *Samlede Værker*, udgivne af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, tekst og Noteapparat gennemset og ajourført af Peter P. Rohde,

20 Bind. Kjøbenhavn: Gyldendal. [KSVと略記]

KG = "Kjerlighedens Gjerninger," 1847, Bd. 12. /  
1991 キェルケゴール (尾崎和彦 / 佐藤幸治  
訳) 「愛の業」『キェルケゴール著作全集』第  
10巻.

Martin, Francis n.d. "The Spiritual Sense (Sensus  
Spiritualis) of Sacred Scripture: Its Essential Insight",  
Boston College, Web. [https://www.bc.edu/content/  
dam/.../Martin\\_spiritual\\_sense.pdf](https://www.bc.edu/content/dam/.../Martin_spiritual_sense.pdf). [accessed, 30 Apr. 2018]

Prümmer, Dominicus M. 2017 (1911) *Fontes vitae S.  
Thomae Aquinatis, notis historicis et criticis illustrati*.  
London: Forgotten Books (Tolosae: Privat & Revue

Thomiste) .

Rilke, Rainer Maria 1996 "Duineser Elegien", *Werk :  
Kommentierte Ausgabe*, Bd. 2 (4 Bdn) , Leipzig: Insel-  
Verlag. / 2003 リルケ (富岡近雄訳・解説・注) 「ドゥ  
イノ悲歌」『新訳リルケ詩集』郁文堂.

Sikka, Sonia 2013 *Herder on Humanity and Cultural Difference:  
Enlightened Relativism*. Cambridge: Cambridge University  
Press.

Žižek, Slavoj 2000 *The Fragile Absolute, or, Why is the  
Christian Legacy Worth Fighting for ?* London: Verso. /  
2001 ジジェク (中山徹訳) 『脆弱なる絶対——キリスト  
教の遺産と資本主義の超克』青土社.