

# 美への対比性

——トマス・アクィナスにおける美と“imago”に関する一考察——

佐々木 亘, 佐々木恵子

The Proportion to the Beauty  
- On the Beauty and the “imago” in Thomas Aquinas -

Wataru Sasaki\* and Keiko Sasaki\*\*

---

According to Thomas Aquinas, beauty is the same as goodness, and they differ in aspect only. Beauty is goodness, and it has a relationship to the cognitive faculty. Regarding this, it seems that Aquinas gives a principal position to beauty. But, what is that? He defines beauty as having three conditions, i.e. *perfection*, *due proportion*, and *brightness*. With proportion, beauty has to do with *image*. Image is the proper name of the Son, and man's proper likeness of God. The Son is the perfect Image of the Father, but man's image is very imperfect, so man is called *to the image*, whereby is expressed a certain movement of the tendency to perfection. Man can express God as image by understanding and loving Him. Man's proper beauty will then consist in such intellectual activity. With the relationship to God and the Son, and to the condition of proportion, there is a great possibility of beauty in creation.

**Key words:** [the essentials of beauty] [the image of God] [due proportion] [the property of the Son] [man's movement to perfection]

---

(Received November 6, 2000)

## 序

トマスは、「善だけが愛の原因であるか」を論じている『神学大全』第二—一部第二七問題第一項で、「善 (bonum) だけではなく、美 (pulchritudo) もすべてのものにとって愛さるべきものである」<sup>1)</sup>という異論に対して、次のように答えている。

美は善と同じであり、ただ「概念」(ratio)において異なっている。実際、善はすべてのものが欲求するものであるから、善の概念には、それにおいて「欲求」(appetitus)が静止されるということが属する。これに対して美の概念には、その「注視」(aspectus)乃至「認識」(cognitio)において欲求が静止されることが属する。(中略) 斯くして、美は善の上に、「認識する力」

---

\* 鹿児島純心女子短期大学生生活学科生活学専攻生活経営コース (〒890-8525 鹿児島市唐湊4丁目22番1号)

\*\* 元関雪記念財団橋本関雪記念館学芸員 (〒890-0086 鹿児島市日之出町5番55-7号)

(vis cognitiva) への何らかの「秩序」(ordo) を付加するものであることは明らかである<sup>2)</sup>。

この異論解答でトマスは、「美」と「善」とは同じであると主張し、両者の概念上の相違を、欲求が休らうところのものが、それ自体においてか、そのものの認識においてかという区別から説明している。美とは、その認識において欲求を満たす善であり、「認識能力へと秩序づけられる善」を意味している。

このように「美」は、この個所に関する限り、トマスにおいて「善」と置換され得る極めて重要な位置を占めていると言わなければならない。しかし、その一方、『神名論註解』を除いて美が主題として論じられることは少なく、他の事柄を説明する文脈で美が論じられているような用例が多い。トマスにおける美の用例は多岐にわたっている。

では、トマスにおいて、そもそも美はどのような存在として捉えられているのであろうか。「認識する力への何らかの秩序」とは、一体、何を意味しているのであろうか。本稿では、「像」(imago)<sup>3)</sup>との関係を手がかりに、「対比性」という観点から、トマスにおける美の意味について探っていききたい。

## I. 美の条件

「その注視乃至認識において欲求が静止されること」が美の概念に属している。では更に、そのためには何が要求されるのであろうか。トマスは『神名論註解』で、美の概念に関して次のように言っている。

「何において美の概念が成立するか」では、神は、すべてのものにおける「調和」(consonantia) と「明るさ」(claritas) の原因である限りにおいて、そのように美を伝えるということをして示している。(中略) それ故、(美は) 他のものにおいては、「対比的な仕方」(proportionaliter) 解されなければならない。即ち、各々のものが「美しい」(pulcher) と言われるのは、精神的であれ物体的であれ、自らの類の「明るさ」を持つ限りにおいて、そして、「然るべき対比性」(debita proportio) のうちに確立されている限りにおいてである<sup>4)</sup>。

神は、すべてのものの「根源」(principium) である以上、被造物における美の根源であり、原因である。従って、被造物における美は、何らかの仕方、神的な美を表現するものでなければならない。しかるに、神は、調和と明るさの原因として美を伝えるのであるから、精神的な美であれ、物体的な美であれ、そこには神が伝えるところの「明るさ」と、「調和」即ち「然るべき対比性」が認められなければならない。被造物における美は、神の美を何からの仕方、反映しているものであり、そこに美の超越的な性格が認められよう。

ここでは、美の条件として、「明るさ」と「然るべき対比性」が挙げられている。これらは「認識する力への何らかの秩序」に係わると考えられる。実際、「明るさ」は認識する力を可能にするといえよう。では、「然るべき対比性」とは何を意味しているのであろうか。トマスは、「聖なる学者たちは適切な仕方、本質的なものをベルソナ (persona) に帰属せしめている

か」を論じている、『神学大全』第一部第三九問題第八項の主文で、「美」の条件について、更に次のように言っている。

「形象」(species)、乃至「美」は、「御子」(Filius)の「固有性」(proprium)への「類似性」(similitudo)を有している。実際、「美」には三つのことが要求される。第一は、「完全性」(integritas)、乃至「完全性」(perfectio)であり、そこなわれたものはそのこと自身をもって醜いのである。次は、「然るべき対比」、乃至「調和」である。そして更に、「明るさ」であり、光り輝く色を有するものは美しいと言われる。従って、この第一に関しては、御子が自らにおいて真にかつ完全な仕方で「御父」(Pater)の「本性」(natura)を有するものである限りにおいて、(美は)御子の固有性への類似性を有している。(中略)また、第二に関しては、御子が御父の表出された“imago”である限りにおいて、(美は)御子の固有性に一致する。それ故、我々は、もし「事物」(res)を完全な仕方で表現しているならば、たとえそれが醜くても、その“imago”は美しいと言われることを見るのである。(中略)更に、第三に関しては、ダマスケヌスが言っているように、「光」(lux)であり、「知性」(intellectus)の「光輝」(splendor)であるところの「御言」(Verbum)である限りにおいて、(美)は御子の固有性に一致する<sup>5)</sup>。

この第三九問題では、第三三問題から第三八問題までの、神の個々のペルソナに関する考察を受けて、ペルソナの「本質」に対する比較が扱われている<sup>6)</sup>。そして、第八項主文の最初の方では、それぞれのペルソナに固有せしめられるべき属性に関して、被造物が「何らかの有(ens)である限り、事物そのものとして絶対的な仕方で考察される」ということから出発する場合<sup>7)</sup>、「永遠性(aeternitas)は御父に、形象は御子に、使用(usus)は聖霊(Spiritus Sanctus)に、それぞれ固有せしめられる」という、ヒラリウスの「固有性帰属」(appropriatio)に基づいて、「形象」と御子の関係が論じられている<sup>8)</sup>。

さて、この個所では、「形象」を「美」と言い換え、更に、「美」の条件として、「完全性、乃至完全性」、「然るべき対比、乃至調和」、そして「明るさ」という、三つが挙げられて、それぞれの条件から、美が御子の固有性に係わることが示されている。先の『神名論註解』と比べるならば、ここでは「完全性、乃至完全性」が新たな条件とされている。しかるに、この点は、少なくとも「善」との関連から説明することが可能であろう。実際、「美は善と同じ」であるが、「各々のものは、完全である限りにおいて、善と言われる」のであり、そしてその完全性は、「形相」(forma)としての完全性に他ならない<sup>9)</sup>。

では、何故、「御子が御父の表出された“imago”である限りにおいて」、美は御子の固有性に一致するのであろうか。そもそも、「然るべき対比性、乃至調和」という条件は、“imago”とどのような関係にあるのであろうか。

## II. “imago” と対比性

“imago”とは「御子」のペルソナに帰せられる特別の「名」(nomen)である<sup>10)</sup>。トマスは、

『神学大全』第一部第三五問題第一項で、「御像 (Imago) は神においてペルソナ的に (personaliter) 語られるか」を問題にし、その主文で次のように言っている。

“imago”の「概念」には「類似性」が属する。しかし、如何なる類似性も“imago”の概念を満たすのではなく、それは、事物の「種」(species)においてか、或は少なくとも、種の何らかの「しるし」(signum)において存する類似性である。しかるに、物体的な諸事物における種のしるしは、最高度に「形態」(figura)であると思われる。実際、我々は、「種々異なった」(diversus)動物には、種々異なった「色」(color)ではなく、種々異なった「形態」が属しているを見る。それ故、壁に或る事物の色が描かれたとしても、形態が描かれない限り、“imago”であるとは言われない。更に、種の類似性や形態の類似性そのものだけでは不十分であり、“imago”の概念には「起源」(origo)が要求される。例えば、アウグスティヌスが『八三問題集』で言っているように、一方の卵は他方の卵の“imago”ではないのであり、それは、他方から表出されていないからである。それ故、何かが真に“imago”であるためには、他者から、種において、或は少なくとも種のしるしにおいて似たものとして「発出する」(procedere)ということが要求される。しかるに、神において「発出」(processio)や「起源」が意味するものは「ペルソナ的」(personalis)なものである。それ故、「御像」というこの名はペルソナ的な名である<sup>11)</sup>。

“imago”の概念には類似性が属している。しかも、“imago”として類似しているためには、単なる類似性ではなく、「種か種のしるしにおける類似性」でなければならない。例えば、石はソクラテスと似た形態によって「ソクラテスの“imago”」とされ得るが、斯かる形態には、人間という種が「しるし」として示され、そこに人間としての形態が何らかの仕方で模倣されていなければならない。「種のしるしとしての類似性」とは、「形態」のように、「範型」(exemplar)の種としての特徴をしるしとして表現する類似性であり、これに対して、「種の類似性」とは、同じ種に属することに基づく類似性である<sup>12)</sup>。

更に、“imago”は何かを範型として表出されるものであるから、何かの“imago”であるためには、それを範型として表出されているという、“imago”としての「起源」が示されていなければならない。石は、そこにソクラテスを起源とする容姿が刻み出され、描き出されている限りにおいて、ソクラテスの“imago”となる。“imago”とは、何か範型となるものを「起源」とし、その「種か種のしるしの類似性」へと「発出」するという仕方で、原型を模倣するものなのである。

このように、“imago”の概念には、「種か種のしるしに関する類似性」と、「原形から発出されたという起源」の二つの要素が属する。“imago”とは、種的な類似性と起源をもって、範型である事物を表現するものである。しかるに、このことは、“imago”である事物を通じて、その範型が何らかの仕方で認識され得ることを意味しているように思われる。実際、それを通じてソクラテスが認識されるからこそ、その石なり銅は「ソクラテスの“imago”」と言われ得るのである。この限りにおいて、“imago”は「認識する力への何らかの秩序」に係わると言えよう。

では、「然るべき対比性，乃至調和」はどちらの要素に係わるのであろうか。トマスは、多くの個所で“imago”の意味を論じているが，“imago”の「定義」(definitio)そのものを主題として扱っている個所は、「“imago”は、それへとかたどられる事物との相違なき姿である」(imago est species indifferens eius rei ad quam imaginatur)という、ヒラリウスの定義<sup>13)</sup>の適切性を論じている、『命題集註解』第一卷第二八区分第二問題第一項のみである。その主文では、次のように言っている。

“imago”の概念には、「類似性」(similitudo)が属する。しかし、これだけでは不十分で、「質」(qualitas)に即した、或いは「対比性」に即した、その質における何らかの「一致」(adaequatio)がなければならない。それは、小さな“imago”において、「部分」(pars)相互の対比性が、原型であるところの大きな事物における如く等しい、ということから明らかかなようにである<sup>14)</sup>。

“imago”の概念には、「類似性」が属するが、その類似性は、更に、何らかの仕方で原型と「質」において一致していなければならないのであり、それは、同じ「質」か「対比性」を持つことに即した「一致」である。そして後者の場合、“imago”とその原型の間における、「各部分の相互の対比性」に即した一致を意味している。実際、ソクラテスの“imago”にせよ、西郷隆盛の“imago”にせよ、「対比性に即した一致」に基づいて原型を表現している。「形態の類似性」は斯かる一致によって可能になる。

従って、「然るべき対比性，乃至調和」は「類似性」に係わると言えよう。“imago”の概念に属するところの類似性は、少なくとも、原型との対比性に基づく類似性でなければならない。そして、「御子が御父の表出された“imago”である」ならば、御子のうちには御父への対比性が認められるわけであるから、この意味で美は御子の固有性に一致することになると言えよう。

### III. 御子の名としての“imago”

では、そもそも何故、「御子が御父の表出された“imago”」であり、“imago”が御子の「名」となるのであろうか。トマスによると、神のうちには、「知性」(intellectus)の働きに即する「言葉」(verbum)の発出」と、「意志」(voluntas)の働きに即する「愛」(amor)の発出」という、二つの内的な発出が認められ、言葉の発出における「根源」としての関係が「父性」(paternitas)、「発出する者」(procedens)として関係が「子性」(filiatio)と、これに対し、愛の発出における「根源」としての関係が「霊発」(spiratio)と、「発出する者」としての関係が「発出」とそれぞれ呼ばれる<sup>15)</sup>。

神のうちには、言葉の発出と愛の発出という、二つの内部への発出に伴って、「父性」、「子性」、「霊発」、「発出」という四つの実在的な関係が区別される。このうち、「父性」が「御父」のペルソナを、「子性」が「御子」のペルソナを意味すると言えよう。いずれにせよ、内なる「発出」を「起源」として、相互に区別されることから、「神において発出や起源が意味するものはペルソナ的なもの」となるのである。

では、これらの「関係」は、「ペルソナ」とどのように係わるのであろうか。トマスによると、神のうちに複数のペルソナが区別されるのは、「相互に実在的な仕方では区別された、複数の自存する関係 (relationes subsistentes)」としてであり、言葉の発出の場合、「自存する父性が御父のペルソナであり、自存する子性が御子のペルソナである」が、これに対して、愛の発出の場合、「霊発」は、御父のペルソナと御子のペルソナの両方に適合する一方、「発出」は、「聖霊」という第三のペルソナに属することになり、斯くして神においては、「御父」、「御子」、「聖霊」という三つのペルソナだけが存するのである<sup>16)</sup>。

神においては、言葉の発出と愛の発出に基づいて、「父性」、「子性」、「霊発」、「発出」という四つの「実在的な関係」が区別され、更に「父性」、「子性」、「発出」という三つの、「実在的に区別された自存する関係」に即して、「御父」、「御子」、「聖霊」の三なるペルソナが区別される。その一方、「霊発」は父性に対しても子性に対しても関係的に対立していないので、この「関係」はペルソナ的に区別されず、御父と御子のペルソナの両方に係わっていると考えられる。

しかるに、「種において、或は少なくとも種のしるしにおいて、他者に基づいて似たものとして発出するということが、真に“imago”であるために要求される」。では、御子だけではなく、聖霊も、“imago”という名で呼ばれ得るのであろうか。トマスは、先の『神学大全』第一部第三五問題の、続く第二項で、「“imago”という名は御子のペルソナに固有であるか」を問題としており、その主文で次のように言っている。

聖霊は、御子と同じく、自らの発出によって御父の本性を受け取るが、しかし、「生まれた者」(natus)とは言われない。そのようにまた、御父に似た「形象」を受け取るが、しかし“imago”とは言われない。何故なら、御子は御言として発出するが、御言の概念にはそこから発出するものへの「形象の類似性」が属するのに対し、愛の概念には属さないからである<sup>17)</sup>。

聖霊は、愛の発出において、「自存する発出」として捉えられるところのペルソナである。従って、御子と同様、その発出によって御父の本性だけではなく、御父に似た形象さえも受け取る。しかし、愛の概念には、その根源への「形象の類似性」が属していない以上、聖霊には“imago”という名は当てはまらない<sup>18)</sup>。「起源」と「発出」の要素は満たしていても、「種か種のしるしに関する類似性」という要素を満たしていないからである。斯くして、“imago”は、御子だけに帰せられる「名」ということになる。では、被造物において、この“imago”という言葉は、神との関係において、如何なる意味を持ち得るのであろうか。

#### IV. 神の“imago”としての人間

“imago”は、神において、ただ御子だけに固有な名であるが、その一方、何よりも人間の特質を示す言葉でもある。トマスにおいて、人間に関する考察は、この“imago”を巡って展開されていると言っても過言ではなからう<sup>19)</sup>。では、如何なる意味で、人間は神の“imago”なの

であろうか。トマスは、『神学大全』第一部第九三問題第六項第一異論解答で、次のように言っている。

人間が「神の“imago”」と言われるのは、人間自身が「本質的に」(essentialiter) “imago”であるからではなく、デナリオ貨幣が、カエサルカエサルの“imago”を有する限りにおいて、カエサルカエサルの“imago”と言われるように、「精神」(mens)に即して、神の「刻印された」(impressus) “imago”がそこに存するからである。それ故、人間の如何なる部分に即しても、神の“imago”が捉えられなければならないわけではない<sup>20)</sup>。

人間が神の“imago”であるのは、銀貨の表面に王の“imago”が刻印されるような仕方で、即ち、言わば「形態」のような「種のしるしに関する類似性」に基づいて、人間の精神のうちに「神の“imago”が存する」ことに由来する。従って、人間が神の“imago”であると言っても、それはあくまで「精神に即して」であって、それ以外においては、本来、神の“imago”としての類似性を人間のうちに認めることはできない。「知恵を働かし、知性認識する限りにおいて」、人間は神の“imago”の如くなるのである<sup>21)</sup>。

では、「御子が御父の“imago”である」ということと、「人間が神の“imago”である」ということの間には、如何なる関係が認められるのであろうか。トマスは、先の第三五問題第二項で、人間は神の“imago”と言われるのであるから、“imago”という名は御子に固有なものではないという異論<sup>22)</sup>に対して、次のように答えている。

或るものの“imago”は、二通りの仕方で、何かのうちに見出される。一つは、「王」(rex)の“imago”がその子のうちに見出されるように、種に関して同じ本性の「事物」においてであり、他方は、王の“imago”がデナリオ貨幣のうちに見出されるような、別な本性の事物においてである。しかるに、第一の仕方で御子は御父の“imago”であり、これに対して、第二の仕方で人間は神の“imago”と言われる。それ故、人間における“imago”の不完全性を指し示すために、人間は“imago”だけではなく、「“imago”の如く」(ad imaginem)と言われ、このことによって完全性へと向かう者の何らかの「運動」(motus)が指し示される。しかし、神の御子に関しては、御父の完全な“imago”であるから、“imago”の如くであるとは言われ得ない<sup>23)</sup>。

“imago”は、あくまで、「何かの“imago”」であり、原型との関係において成立している。従って、何かの“imago”であるということは、事物として異なったもののうちに、何かを範型とした“imago”としての性格が「見出される」ことに他ならない。しかるに、“imago”の概念は「種か種のしるしにおける類似性」と「起源」によって満たされる。従って、“imago”には、「種の類似性に基づくもの」と、「種のしるしとしての類似性に基づくもの」との区別が認められる。それ故、“imago”である事物が範型である事物と、種に関して同じ本性を有するか否かで、“imago”の性格は二通りに分けられ、そこに、“imago”の完全性の違いが認められる。

御子が御父の“imago”であるのは，“imago”の性格が「種に関して同じ本性の事物において見出される」場合であり，御子は，「自らの発出によって御父の本性を受け取る」故に，御父の完全な“imago”である。これに対し，人間が神の“imago”と言われるのは，貨幣に王の姿が刻印されているように，“imago”の性格が「別な本性の事物において見出される」場合であり，それは，厳密には「“imago”の如く」と言うべき，不完全な“imago”である。しかし，その不完全性は「神のより完全な“imago”」へと開かれており，そこに「完全性へと向かう者の何らかの運動」を示されている。では，この「運動」とは，如何なる内容を意味しているのだろうか。

## V. 神の“imago”としての運動

神の“imago”は，人間において，その精神に即して見出される。では，そこではどのような模倣なり表現が認められるのであろうか。トマスは、『神学大全』第一部第九三問題第四項で「神の“imago”は，如何なる人間のうちにも見出されるか」を問題にし，その主文で次のように言っている。

人間は，知性的本性に即して，「神の“imago”の如くである」と言われる以上，知性的本性が最高度に神を模倣することができる限りにおいて，このことに即して最高度に神の“imago”の如くである。しかるに，知性的本性が神を最高度に模倣するのは，神が自らを知性認識し，愛するという点に関してである。それ故，神の“imago”は，人間において，三通りの仕方考えられる。一つには，神を知性認識し，愛するということへの「自然本性的な適性」(aptitudo naturalis)を人間が持つことに即してである。斯かる適性は精神の自然本性そのもののうちに成立しており，その本性はすべての人間に共通している。もう一つには，人間が，「現実態」，乃至，「能力態」(habitus)によって神を認識し愛するが，しかし，不完全な仕方によるということに即してであり，この場合は，「恩恵」(gratia)の「同形性」(conformitas)に基づく“imago”である。第三には，人間が神を現実態によって完全に認識し愛することに即してであり，この仕方では，「栄光」(gloria)の類似性に基づく“imago”が認められる。(中略)それ故，第一の“imago”はすべての人間のうちに，第二は「義人」(iustus)だけに，これに対して，第三はただ「至福者」(beatus)のうちにのみ見出される<sup>20</sup>。

人間は，その精神に即して，範型である神を“imago”として表現しており，「知性的本性の所有」という点で，神の“imago”として位置づけられる。しかるに，神の“imago”としての類似性は，神に対する最高度の，究極的な模倣に即して認められ，そして，斯かる最高度の模倣は，神の自己への認識と愛に関する模倣に他ならない。この点は，「言葉の発出」と「愛の発出」に基づいて，神なるペルソナが区別されるという点からも明らかであろう。従って，人間は，「神を認識し愛する」という知性的本性のはたらきを通じて，神を最高度に模倣することができる。

更に，人間のうちに存する神の“imago”が神に対する認識と愛に基づく以上，斯かる認識



と愛の完全性に依りて、神の“imago”も多元的に捉えられる。第一に、神の認識と愛への自然本性的な適合性を持ち、可能的な仕方では神を認識し、愛することは、人間精神の自然本性的なあり方に即して認められる。それ故、自然本性的な適性に基づく神の“imago”は、およそ人間である限りにおいて、すべての人間のうちに見出され、如何なる罪を犯しても斯かる“imago”としての性格が失われることはない。これに対して、第二に、恩恵によって不完全ながらも現実態や能力態によって神を認識し愛する場合、恩恵の同形性に基づく“imago”が義人のうちに、第三に、栄光の光によって、神への完全な認識と愛に達した場合、栄光の類似性に基づく“imago”が至福者のうちに、それぞれ見出される。

恩恵や栄光の光を受けるといふことは、勿論、人間の自然本性を越えたことである。従って、神に対する現実的な認識と愛は、人間の自然本性的な能力を越えている。その一方、人間は、人間である限り、その理性的本性を通じて、神への認識と愛に関する自然本性的な適性を有する。従って、斯かる適性に即して、すべての人間のうちに神の“imago”としての表現が自然本性的な仕方で見出される。

このように、神の“imago”としての類似性は、神を知性認識し、愛するというはたらきに即して、人間のうちに見出される。「完全性へと向かう者の何らかの運動」とは、斯かるはたらきに基づくと言えよう<sup>29</sup>。では、この“imago”の運動は、そもそも「美」と何らかの関連を持ち得るのであろうか。

## VI. 被造物における神の表現

さて、“imago”の場合、あくまで「何かの“imago”」であるから、そこには、少なくとも「対比性に即した一致」に基づく範型への「類似性」と、範型に由来するところの「起源」が認められなければならない。これに対して、「美」の場合、神が「すべてのものにおける調和と明るさの原因である限りにおいて、そのように美を伝える」のであるから、そこにおいて美の概念が成立するところの「明るさ」と「然るべき対比性」は、本来、神との関係において、或いは更に御子との関係に基づいて捉えられなければならない。

従って、トマスにおける「美」とは、丁度範型との対比性のもとに“imago”としての性格が成立するような仕方では、神との関係において捉えられる「明るさ」と「対比性」に基づいて確立される「善」と考えられる。被造物における「美」とは、何らかの仕方では神を、御子を表現するものでなければならない。では、そもそも被造物は神を如何なる仕方では表現しているのであろうか。

被造物とは、神に造られたものである以上、そこでの神の表現とは、まさに「原因」に関する「結果」(effectus)としての表現に他ならない。トマスは、斯かる表現を、煙が火を表現するように「ただ原因の原因性(causalitas)を表現するだけで、その形相を表現しない」場合の「痕跡の表現」(repraesentatio vestigii)と、原因の形相の類似性に関して表現する場合の「“imago”の表現」(repraesentatio imaginis)に分けている<sup>29</sup>。

“imago”の概念には、種か種のしるしに関する類似性が属する。従って、「“imago”の表現」とは、その範型が有する形相に関する、何らかの種的な表現ということになる。実際、ソクラ

テスの“imago”は、形態という「種の何らかの固有な附帯性に基づく類似性」をもって範型であるソクラテスから発出しているのであるから、そこではソクラテスの形相が何らかの仕方で表現されていなければならない。これに対して、その原因が何であるかを明確に示すことなく、単なるその原因性をあらわすものは、すべて、「痕跡の表現」とされるのである。

従って、すべての被造物は、神との何らかの類似性を有する限りにおいて、神を表現しているが、その表現には質的な相違が認められる。そして、「精神に即して、神の刻印された“imago”がそこに存する」以上、知性的本性においてのみ、そこに神の“imago”としての表現が認められるのに対し、人間の他の部分や非理性的被造物全体においては、単に痕跡としての表現が見出されるに過ぎない。

では、そのような“imago”と痕跡の表現のうちに、「美」はどのような仕方で存するのであろうか。トマスは、『神学大全』第一部第九三問題第五項で、「人間のうちに神の“imago”が存しているのは、神の本性に関する限りにおいてであるし、また、ペルソナの三位性(Trinitas)に関する限りでもあると言わなければならない<sup>27)</sup>として、人間が神の“imago”の如くであるという「模倣」は、「神の本性に関する模倣」だけではなく、必然的に、「神のペルソナの三位性に関する模倣」をも意味することを示した後に、続く第六項主文で、次のように言っている。

神の本性の類似性に係わるということに関しては、先に述べたように、理性的被造物は、単に存在し、生きているという点だけではなく、更に知性認識するという点で神を模倣する限りにおいて、「或る意味で」(quodammodo)、「種の表現」(representatio speciei)に到達していると思われる。これに対して、他の被造物は知性認識をしない。しかし、その「態勢」(dispositio)が考えられるならば、それらの被造物のうちにも、産出する者の知性に関する何らかの「痕跡」が明らかである。同様に、「造られざる三位性」は、先に述べたように、「語る者」(dicens)からの「御言の発出」と、両者からの「愛の発出」に基づいて区別されるのであるから、そこに、知性に即した「言葉」の発出と、意志に即した「愛」の発出が見出される理性的被造物において、種に関する何らかの表現によって、造られざる三位性の“imago”が語られ得る。これに対して、他の被造物においては、言葉の根源も、言葉も、愛も見出されないが、「産出因」(causa producens)のうちに見出されるところの、何らかの痕跡がそこに明らかである。即ち、被造物が様態づけられ、限界づけられた「実体」(substantia)を有するということがそのものが、何らかの根源によるものであることを証示し、これに対して、家の形相が「建築家」(artifex)の精神における概念を証示するように、その「形象」が、造り主の「言葉」を証示し、更に、建物の「使用」が建築家の意志を証示するように、その「秩序」が、それによって結果を善へと秩序づける、産出者の「愛」を証示するのである<sup>28)</sup>。

「種の類似性は究極的な種差に即して認められる」が、何かが神に似せられるところの究極的な段階は、「知恵を働かし、知性認識する限りにおいて」であるから、知性的被造物だけが、本来的に言って、神の“imago”の如くであることは明らかである。被造物における最終的な種差であるところの、知性認識というはたらきにおいて、神に対する「種の固有な附帯性に関する類似性」が成立する。このように、人間は、「知性認識」というはたらきを通じて、神の

本性の類似性を“imago”として表現している。

これに対して、痕跡という類似性は、それを通じてその原型へと達せられる何らかの「刻印」であり、およそ存在する限りにおいて、すべての被造物のうちに神の痕跡としての類似性が認められる。従って、少なくともその存在の態勢に即して、神の本性に関する痕跡の表現が見出される。

その一方、神のうちには、「言葉の発出」と「愛の発出」という、二つの「内部への発出」が存しており、そこから神のペルソナは区別される。しかるに、斯かる発出は、ただ神のうちだけに見出されるのではなく、知性と意志とを有する理性的被造物においても認められる。言葉の発出は、知性認識する者が、そのはたらきに即して、「知性認識された事物の懐抱」として、「心の言葉」を発出することであり、愛の発出は、意志が、それへの傾きを持つところのものへと駆り立てられることによって現実化する発出である。人間は、その精神に即して、知性に基づく言葉の発出と、意志に基づく愛の発出が見出される限りにおいて、神のペルソナの三位性に関する種的な表現に到達することができ、「造られざる三位性」を“imago”として表現している。

これに対して、非理性的な被造物や、理性的被造物の精神以外の部分には、言葉の発出も愛の発出も認められないが、如何なる被造物でも、形相や質料などによって「様態づけられ、限界づけられた実体」である以上、そこには造られざる三位性の痕跡が明らかに見出される。如何なる被造物も、「実体」としての「形相」と「秩序」を有する限りにおいて、痕跡として、「神のペルソナの三位性」を表現しているのである。

従って、被造物における美は、少なくとも「痕跡の表現」に関する限り、「態勢」と「形象」に即して捉えられと言えよう。実際、「然るべき対比性」とは、この場合、何よりもその存在自体のうちに秩序づけられている「態勢」を意味し、そして斯かる態勢は、その事物に固有な「形象」に即して見出されなければならない。では、「imago」の表現の場合はどうなのだろうか。

## VII. 神における然るべきもの

そもそも、美の条件である「対比性」に関しては、何故「然るべき」(debitus)という限定がつけられているのであろうか。「被造物における美」が神、そして御子に対する表現に即して捉えられるならば、この場合の「然るべき」という性格は、被造物の間における、或いは我々にとっての「然るべき」ではなく、神においての「然るべき」であると言えよう。では、神における「然るべきもの」(debitum)とはどのように解され得るのであろうか。

この“debitum”とは、「当然帰すべきもの」、「負い目」、「まさに然るべきところのもの」、「義務」、「責務」、「分」などと訳されている<sup>29)</sup>。この言葉は、「当然然るべき義務」や「まさに然るべき分」を意味しており、正義との関連で用いられると考えられる。トマスは、神の正義の存在について論じている、『神学大全』第一部第二問題第一項の、第三異論解答で、「正義のはたらきは然るべきものを返すことであるが、神は決して負い目のある者ではないから、神には正義は当てはまらない」という異論<sup>30)</sup>に対して、次のように答えている。

「然るべきもの」は、神のはたらきにおいて、二通りの仕方でも認められ得る。「何かが神に然るべきである」ということに即してか、「何かが造られた事物に然るべきである」ということに即してである。そして、どちらの仕方によっても神は然るべきものを返される。実際、神には、諸事物において、自らの「智恵」(sapientia)と「意志」を持つところのもの、自らの「善性」(bonitas)を明示するところのものを満たすようにすることが然るべきである。この限りにおいて、神の正義は、それに即して自らに然るべきところのものを自らに返すという、自らの「適切さ」(decentia)に関係している。更にまた、人間に、手を持つことや、他の動物が従属することが然るべきであるように、或る被造の事物に、それ自身へと秩序づけられるところのものを持つということが然るべきである。そして、この仕方でもまた、神は、各々のものに、そのものの「本性」や「性状」という性格に即して然るべきものを与える時、正義を行う。しかし、この然るべきものは第一のものに依存している。何故なら、神の「智恵」の秩序に即して、そのもの自身へと秩序づけられるところのものが、各々のものに然るべきだからである。この仕方でも神が何かに然るべきところのものを与えるとしても、しかしながら、神自身は、負い目のある者ではない。何故なら、神自身が他のものへと秩序づけられているのではなく、却って、他のものが神自身へと秩序づけられているからである。そして、それ故、正義は、或る時は神において自らの善性への「承認」(concedentia)であると、また或る時は「功德」(meritum)に対する「返報」(retributio)であると言われる<sup>30)</sup>。

神における「然るべきもの」とは、「神に然るべきもの」と「被造物に然るべきもの」の二つがある。前者は、「諸事物において、自らの智恵と意志を持つところのもの、自らの善性を明示するところのものを満たすようにすること」であり、神には、そのように諸事物を創造し、統率するということが然るべきなのである。従って、この場合、自らに然るべきところのものを自らに返す適切性に神の正義に係わる。それは、「自らの善性への承認」である。

これに対し、後者は、「或る被造の事物に、それ自身へと秩序づけられるところのものを持つということ」であり、被造物が本来有するよう秩序づけられているものを持つに至ることが、神に然るべきである。そして、この場合は、各々の事物へと秩序づけられたところのものを、「そのものの本性や性状という性格に即して」、然るべきものとして各々に与えるということが、神の正義に係わる。

更に、後者は前者に依存している。後者における「然るべきもの」とは、前者において、「神の智恵の秩序に即して、そのもの自身へと秩序づけられるところのもの」に他ならないからである。しかし、後者の場合、神において、何らかの必然性なり必要性が存するわけではない。確かに、被造物においては斯かる必然性と必要性が存する。被造物は神へと実在的に秩序づけられているからである。しかし、然るべきものを被造物に与えることは、全く神の善性に由来しており、如何なる義務に基づくものでもない。

従って、「然るべき対比性」における「然るべきもの」とは、神によって予めそれへと秩序づけられるところの、「被造物に然るべきもの」である。それは、「痕跡の表現」に関するならば、「然るべき態勢」であり、「然るべき形象」であると、「imago」の表現に関するならば、神への認識と愛を可能にする「然るべき知性的本性」であると言えよう。いずれの場合も、神

の知恵の秩序に即して、そこに「然るべきもの」が配分されている。「然るべき対比性」とは、究極的には、「神に然るべきもの」と「被造物に然るべきもの」との「対比性」に基づいているのである。

## 結び 美への対比性

すべてのものは、神によって造られている以上、何らかの仕方で神を表現している。そして、その表現には、単なる原因性を示す「痕跡の表現」と、原因の形相を示す「“imago”の表現」が区別される。被造物における「美」が、何らかの仕方で神を、そして御子を表現するものであるならば、当然、斯かる区別は「美」においても適合されることになる。即ちそれは、神に対する「痕跡としての美」と「“imago”としての美」である。

しかるに、「痕跡の美」は、「態勢」や「形象」という、事物の存在そのものに即して認められる。これに対し、理性的被造物は、「知性認識するという点で神を模倣する限りにおいて」、「神の本性の類似性」を種的な仕方で表現し、そこに「知性に即した言葉の発出と、意志に即した愛の発出が見出される」限りにおいて、「種に関する何らかの表現によって、造られざる三位性の“imago”が語られ得る」。従って、「“imago”の美」とは、「知性認識」という、「言葉と愛の発出」という、「はたらき」に即して認められることになる。人間は、神を知性認識し、愛するという点で、「最高度に神を模倣することができる」。

従って、「痕跡の美」と「“imago”の美」の間には、明らかに質的な相違が認められる。前者が事物の存在に即した、言わば「完結的」な美であるのに対し、後者は被造物の側からののはたらきに即した、「完全性へと向かう運動」に基づく美である。

確かに、「美」は一般に、感覚、特に「視覚」との関連から捉えられる。トマスは、『神学大全』第一部第五問題第四項第一異論解答で、次のように言っている。

美は「認識する力」に関係する。実際、見て気持ちの良いものが「美しい」と言われる。それ故、「美」は「然るべき対比性」において成立している。何故なら、「感覚」(sensus)は然るべき仕方で対比づけられた事物を、自らに似たものとして喜ぶからである。事実、感覚も、すべての認識する力も、何らかの比 (ratio) なのである<sup>39)</sup>。

「美」の概念のうちに「然るべき対比性」が属するのは、「美」が「認識する力」に係わり、そしてすべての認識能力が、「何らかの比」として、「然るべき対比性」に秩序づけられているからである。その意味で、何よりも「美」は「見て気持ちの良いもの」に他ならない。「形象」は、「然るべき対比性」をもつことにより「美」として認められるのである。

しかしながら、「完全性へと向かう運動」という観点から「美」を捉えるならば、その場合の「認識する力」は、「感覚」ではなく、むしろ知性的な認識能力でなければならない。何故なら、そこでは、精神的な意味での「気持ちの良さ」が問われるからである。

より完全な類似性へと向かう、人間の“imago”としての運動を、「美への対比性」において捉えるならば、そこには、神へと、御子へと通じる、最も根源的な「美」としての性格が見出

される。実際、人間は、より完全な“imago”へと向かって運動しているが、その運動の完全性なり不完全性は「対比性」として測られ得るのであり、この「対比性」という観点がトマスの倫理思想を、神の“imago”としての人間から、神の子としての人間へと導いていると考えられる<sup>39)</sup>。この限りにおいて、「美」は、トマスの思想の核心をなしているのである。

## 註

- 1) *S.T.II.q.27.a.1.ag.3. Dionysius dicit, 4 cap. De Div. Nom., quod non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile.*
- 2) *S.T.II.q.27.a.1.ad.3. pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus; sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetites. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes: dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros sapes aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.*
- 3) なお、本稿では“imago”を「像」と訳さず、ラテン語のまま表記する。“imago”はもともと「彫像」などを意味しているが、本稿で主に問題とする“imago”は、視覚の対象となる物的な像ではないからである。
- 4) *In De Div. Nom., c. 4, l. 5, n. 339. Et in quo consistat pulchritudinis ratio, ostendit subdens quod sic Deus tradit pulchritudinem, in quantum est causa consonantiae et claritatis in omnibus: sic enim hominem pulchrum dicimus, propter decentem proportionem in quantitate et situ propter hoc quod habet clarum et nitidum colorem. Unde proportionaliter est in caeteris accipiendum, quod unumquodque dicitur pulchrum, secundum quod habet claritatem sui generis vel spiritualem vel corporalem et secundum quod est in debita proportione constitutum.*
- 5) *S.T.I.q.39.a.8.c. Species autem, sive pulchritudo, habet similitudinem cum propriis Filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas sive perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas: unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. – Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio Filii, in quantum est Filius habens in se vere et perfecte naturam Patris. Unde, ad hoc innuendum, Augustinus in sua expositione dicit: ubi, scilicet in Filio, summa et prima vita est, etc. Quantum vero ad secundum, convenit cum proprio Filii, in quantum est imago expressa Patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit Augustinus cum dicit: ubi est tanta convenientia, et prima aequalitas, etc. Quantum vero ad tertium, convenit cum proprio Filii, in quantum est Verbum, quod quidem lux est, et splendor intellectus, ut Damascenus dicit.*
- 6) *S.T.I. q.39, intro. Post ea quae de Personis divinis absolute tractata sunt, considerandum restat de Personis in comparatione ad essentiam, et ad proprietates, et ad actus notionales; et de comparatione ipsarum ad invicem.*
- 7) *S.T.I.q.39.a.8.c. intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicuius creaturae,*

- quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primo, consideratur res ipsa absolute, in quantum est ens quoddam.
- 8) S.T.I.q.39.a. 8. c. Secundum igitur primam considerationem, qua consideratur absolute Deus secundum esse suum, sic sumitur appropriatio Hilarii, secundum quam aeternitas appropriatur Patri, species Filio, usus Spiritui Sancto.
- 9) S.T.I.q. 5. a. 5. c. unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum: sic enim est appetibile, ut supra dictum est. Perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. Cum autem unumquodque sit id quod est, per suam formam; forma autem praesupponit quaedam, et quaedam ad ipsam ex necessitate consequuntur; ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quod formam habeat, et ea quae praeexiguntur ad eam, et ea quae consequuntur ad ipsam.
- 10) 完全な“imago”とは「子」(filius)を意味しており, “imago”が御子に固有な名であるということは, 人間の「子性」(filiatio)との関連において, 極めて重要な意味を有する。佐々木亘「神の子としての人間—トマス・アキナスにおける“filiatio”の意味について—」『日本カトリック神学会誌』第7号, 1996年, 54-71頁参照。
- 11) S.T.I.q.35.a. 1. c. de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis; sed similitudo quae est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura: videmus enim quod diversorum animalium secundum speciem, sunt diversae figurae, non autem diversi colores. Unde, si depingatur color alicuius rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depingatur figura. – Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figurae; sed requiritur ad rationem imaginis origo: quia, ut Augustinus dicit in libro *Octoginta trium Quaest.*, unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum. Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile et in specie, vel saltem in signo speciei. – Ea vero quae processionem sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen Imago est nomen personale.
- 12) トマスは、『神学大全』第一部第九三問題第二項主文において, 知性的被造物のうちに見出される「神の“imago”」に関する説明の中で, “imago”の概念を満たす類似性に関して, 「“imago”の概念には, 王の“imago”が自分の子のうちに存するように, 種に即した類似性か, 或いは, 少なくとも, 種の何らかの固有な附帯性 (accidens) に基づく, 特に, 銅のうちに人間の“imago”が存すると言われるように, その形態に基づく類似性であることが要求される」と言っている (S.T.I.q.93.a. 2. c. non quaelibet similitudo, etiam si sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. . . . Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo: vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro.)。 “imago”の概念に類似性は属しているが, その類似性は, 類に即した類似性でも, 色のように共通的な附帯性に基づく類似性でもなく, 少なくとも, そこに種のしるしが認められるところの, 形態のような「種の何らかの固有な附帯性に基づく類似性」でなければならない。ここでは, 「種のしるしとしての類似性」の意味が, 更に限定されていると言えよう。
- 13) *De Synodis*, 13. PL.10, 490 B. Exclusa est assertio volentium nominibus tantum Patrem et Filium praedicare; cum quando imago omnis, eius ad quem coimaginatur species indifferens sit. Neque enim ipse sibi quisquam imago est; sed eum, cuius imago est, necesse est ut imago demonstret. Imago itaque est rei ad rem coaequandae imaginata et indiscreta similitudo.
- 14) *In I Sent.*, d.28.q. 2. a. 1. c. Unde de ratione imaginis est similitudo. Nec hoc sufficit, sed oportet quod sit aliqua adaequatio in illa qualitate vel secundum qualitatem vel secundum proportionem; ut patet quod in imagine parva, aequalis est proportio partium ad invicem sicut in re magna cuius est imago; et ideo ponitur

- adaequatione definitione eius.
- 15) *S.T.I.q.28.a.4.c.* Unde relinquitur quod relationes reales in Deo non possunt accipi, nisi secundum actiones secundum quas est processio in Deo, non extra, sed intra. Huiusmodi autem processiones sunt duae tantum, ut supra dictum est: quarum una accipitur secundum actionem intellectus, quae est processio verbi; alia secundum actionem voluntatis, quae est processio amoris. Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis a principio, et alia ipsius principii. Processio autem verbi dicitur generatio, secundum propriam rationem qua competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas; relatio vero procedentis a principio dicitur filiatio. Processio vero amoris non habet nomen proprium, ut supra dictum est: unde neque relationes quae secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii huius processionis spiratio; relatio autem procedentis processio; quamvis haec duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, et non ad relationes.
  - 16) *S.T.I.q.30.a.2.c.* secundum praemissa, necesse est ponere tantum tres personas in divinis. Ostensum est enim quod plures personae sunt plures relationes subsistentes, ab invicem realiter distinctae. Reales autem distinctio inter relationes divinas non est nisi in ratione oppositionis relativae. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere: si quae autem relationes oppositae non sunt, ad eandem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositae relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona Patris, et filiatio subsistens est persona Filii. Aliae autem duae relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur. Impossibile est igitur quod ambae uni personae conveniant. . . . Relinquitur ergo quod spiratio conveniat et personae Patris et personae Filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem nec ad filiationem. Et per consequens oportet quod conveniat processio alteri personae, quae dicitur persona Spiritus Sancti, quod per modum amoris procedit, ut supra habitum est. Relinquitur ergo tantum tres personas esse in divinis, scilicet Patrem et Filium et Spiritum Sanctum.
  - 17) *S.T.I.q.35.a.2.c.* Et ideo aliter dicendum est quod, sicut Spiritus Sanctus, quamvis sua processione accipiat naturam Patris, sicut et Filius, non tamen dicitur natus; ita licet accipiat speciem similem Patris, non dicitur imago. Quia Filius procedit ut Verbum, de cuius ratione est similitudo speciei ad id a quo procedit; non autem de ratione amoris; quamvis hoc conveniat amori qui est Spiritus Sanctus, in quantum est amor divinus.
  - 18) トマスは、『神学大全』第一部第二七問題第四項主文で、意志は、意志されるものへの何らかの類似性が意志のうちに存することによってではなく、意志が意志される事物への何らかの傾き (inclinatio) を有することに基づいて、現実態となるから、神において愛の発出は出生と言われるべきではないと言っている (*S.T.I.q.27.a.4.c.* processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem: voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam.)。意志のはたらきは、意志される事物との類似性ではなく、その事物への傾きを持つことによって現実のものとなるから、意志のはたらきに即する「愛の発出」は、類似性の性格に即して捉えられないのである。
  - 19) トマスは、『神学大全』第二部の冒頭にある序言 (Prologus) で、「像によって、知性的で、意思において自由であり、自体的にはたらき得ることが意味される限りにおいて、人間は神の “imago” へと造られた」というダマスケヌスの主張を踏まえ、第一部での、範型 (exemplar) である神についての考察の後に、「その



“imago”に関して、即ち、自由意思 (liberum arbitrium) と自らの行動の権力 (potestas) を持つ者として、自らの行動の根源である限りにおける人間に関して、考察することが残されている」と言っている (S.T.II, prologus. Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.)。『神学大全』の第二部での、倫理的領域に関する長大な論考は、“imago”としての人間に関する考察として始められている。この限りにおいて、神の“imago”としての人間に関する考察がトマスの人間論の中心に位置していると言うことができよう。

- 20) S.T.I.q.93.a.6.ad 1. homo docitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem; sicut denarius dicitur imago Caesaris, in quantum habet Caesaris imaginem. Unde non oportet quod secundum quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.
- 21) トマスは、『神学大全』第一部第九三問題第二項主文で、種の類似性は究極的な種差 (ultima differentia) に即して認められることは明白であるが、何か神に似せられるのは、第一に、最高度に共通的な仕方では、存在する (esse) 限りにおいて、第二には、生きている (vivere) 限りにおいてであり、これに対して、第三には、知恵を働かし (sapere)、知性認識する (intelligere) 限りにおいてであり、それ故、知性的被造物だけが、本来的に言って、神の“imago”の如くであることは明らかであると言っている (S.T.I.q.93.a.2.c. Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, in quantum sunt; secundo vero, in quantum vivunt; tertio vero, in quantum sapiunt vel intelligunt. Quae, ut Augustinus dicit in libro *Octoginta trium Quaest.*, ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.)。すべての被造物は神との何らかの類似性を有するが、それが“imago”の概念を満たすためには、少なくとも「種の何らかの固有な附帯性に基づく類似性」でなければならない。しかるに、被造物における神への類似には、「存在する限りにおいて」、「生きている限りにおいて」、そして「知性認識する限りにおいて」という三つの段階が考えられる。それ故、「知性認識」というのはたつきこそ、被造物の側から見て、最も神に近い類似性を示すはたつきであり、これが被造物の間では最終的な種差に当たることから、知性的被造物だけが、“imago”としての神の模倣に何らかの仕方では達していると考えられる。
- 22) S.T.I.q.35.a.2.ag.3. homo etiam dicitur imago Dei, secundum illud *I Cor.11*, [7]: Vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est. Ergo non est proprium Filio.
- 23) S.T.I.q.35.a.2.ad 3. imago alicuius dupliciter in aliquo invenitur. Uno modo, in re eiusdem naturae secundum speciem: ut imago regis invenitur in filio suo. Alio modo, in re alterius naturae: sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo, Filius est imago Patris: secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici quod sit ad imaginem, quia est perfecta Patris imago.
- 24) S.T.I.q.93.a.4.c. cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura

mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde super illud *Psalm.* 4, [7], Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, Glossa distinguit triplicem imaginem: scilicet creationis, recreationis et similitudinis. – Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis.

- 25) 完全な“imago”が「子」を意味する故に、「完全性へと向かう運動」はより完全な「子性」への運動として捉えられ得る。佐々木亘「imago から filius へ—トマス・アクィナスの人間理解を巡って—」『日本の神学』第34号, 1995年, 64-83頁参照。
- 26) *S.T.I.q.45.a. 7.c.* omnis effectus aequaliter repraesentat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus repraesentat solam causalitatem causae, non autem formam eius, sicut fumus repraesentat ignem: et talis repraesentatio dicitur esse repraesentatio vestigii; vestigium enim demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem formae eius, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii Mercurium: et haec est repraesentatio imaginis.
- 27) *S.T.I.q.93.a. 5.c.* Unde manifestum est quod distinctio divinarum Personarum est secundum quod divinae naturae convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae, non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repraesentationem trium Personarum; sed magis unum ad alterum sequitur. – Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem Personarum: nam et in ipso Deo in tribus Personis una existit natura.
- 28) *S.T.I.q.93.a. 6.c.* Nam quantum ad similitudinem divinae naturae pertinet, creaturae rationales videntur quodammodo ad repraesentationem speciei pertinere, in quantum imitantur Deum non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra dictum est. Aliae vero creaturae non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. – Similiter, cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque, ut supra habitum est; in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbum, et amor; sed apparet in eis quoddam vestigium quod haec inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio; species vero eius demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis; ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus aedificii demonstrat artificis voluntatem.
- 29) 長倉久子・蒔苗暢夫・大森正樹編『トマス・アクィナス「神学大全」語彙集』, 新世社, 1988年, 28頁参照。
- 30) *S.T.I.q.21.a. 1.ag. 3.* actus iustitiae est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor. Ergo Deo non competit iustitia.
- 31) *S.T.I.q.21.a. 1.ad 3.* Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina: aut secundum quod aliquid debetur Deo; aut secundum quod aliquid debetur rei creatae. Et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod eius sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat: et secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur: sicut homini, quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo: quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae.

Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor: quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo iustitia quandoque dicitur in Deo condecencia suae bonitatis, quandoque vero retributio pro meritis.

- 32) *S.T.I.q. 5 .a. 4 ,ad 1 .* Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicitur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit: quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est et omnis virtus cognoscitiva.
- 33) 佐々木亘「神への対比性－トマス・アクィナスにおける神の正義に関する一考察」『鹿児島純心女子短期大学研究紀要』第28号, 1998年, 1-21頁参照。