

トマス・アクィナスにおけるカリタス理論の キリスト教的意味について

桑原直己

【1】はじめに

拙著『トマス・アクィナスにおける「愛」と「正義」』⁽¹⁾において、筆者はトマスの倫理学、特にその「カリタス（神愛）*caritas*」⁽²⁾の理論について包括的な形でその概要および意義を明らかにした。同著でも再三にわたって指摘したところであるが、トマスは近代的な意味において自律的な、いわば真空状態に置かれた個人の営為としての「哲学的倫理学」を構想していたわけではなかった。彼はあくまでも「神学者」として、キリスト教的な霊的生活の脈絡のもとでの倫理学を展開していた。そのこともあって、今後筆者はトマスによるカリタス論を理論的基盤としつつ、キリスト教霊性の中で「カリタスの完全性」を目指す営為としての「修道生活」の意義を解明することを企図している。そのために、この小論ではまず、トマスのカリタス理論がキリスト教的な霊的生活の文脈の中で有する意義および位置づけを主題的に取り上げてこれを明らかにすることを課題とする。

【2】「カリタス *caritas*」とは

ここでまず、ラテン語には *amor*（単純に「愛」と訳す）、*dilectio*（「意志的愛」と訳す）、*amicitia*（「友愛」と訳す）など、広い意味での「愛」を意味する多くの語彙がある中で、トマスは特にキリスト教的な意味における「愛」を意味するものとして「カリタス *caritas*」という語を用いていることの意味に注意しておきたい。

caritas は、元来新約聖書におけるキリスト教的な愛の概念を示すギリシア語 *agapê* に対応するラテン語であり、神が人間を愛する際の愛をも、人間が神を愛する際の愛をも意味する語である。*caritas* はそのように相互的な意味で用いられているがゆえに、後述する通り、トマスがカリタスを神と人間との間の相互的「友愛」として規定することも可能となる。

しかし、キリスト教会内の一部、特にプロテスタント神学の中には、神が人間を愛する際の愛としての「アガペー」を人間が神を愛する際の愛から分断しようとする傾向がある。例えば、K. バルトは「アガペー」を神が人間を愛する際の愛にのみ限定し、これに対する応答として人間が神を愛する際の愛を「キリスト教的愛 *christliche Liebe*」と呼んで両者を区別している。こうした傾向の背後には、「アガペー」をギリシア哲学の基本精神である「エロース *erôs*」から峻別しようとした A. ニーグレン⁽³⁾ 以来の思考法が下敷きとなっているように思われる。ニーグレンの基本的な考え方の枠組みは、新約聖書に由来する「アガ

ペー」とプラトン系の哲学に由来する「エロース」とは本来「全く正反対の」性格をもつ二つの愛の観念である、という主張に支えられている。「アガペー」は、神が人間を愛する際に示す、「下降的な」「無償の」愛（「与える愛」）である。それに対して、「エロース」は、人間が高きもの——神や真理——を希求する「上昇的な」しかし「自己中心的な」愛（「奪う愛」）である、とされる。「アガペー」と「エロース」とをことさら「正反対の性質の愛」として見ようとし、「エロース」をその「自己中心性」ゆえに敵視しようとするニーグレンの思考は、キリスト教からギリシア哲学的な要素を排除しようとする思想傾向の表現と言える。あるいは、「エロース」をいわゆる「ペラギウス主義」に見られるような「自力主義」的傾向と結びつけて理解しようとする姿勢を示すものとも言えよう。そうした思考枠からは、ローマカトリック教会や東方教会に見られる修道生活も、おそらくは自己修練の努力による神への上昇的希求としての「エロース」的営為と見なされることであろう。

しかし、agapè を caritas と訳し、キリスト教的な意味における「愛」を caritas という語で呼ぶのは、アウグスティヌスをはじめとする西方キリスト教世界における一貫した伝統である。そこには後にニーグレンが敢えて分断しようとした愛の二つの側面——神が人間を愛する際の愛と人間が神を愛する際の愛——の両方が含まれていた。ニーグレンもこのことを、「カリタス」の概念はアウグスティヌスが「アガペー」と「エロース」とを総合した結果成立したものである、という形で説明し、ニーグレン自身その総合は「真の総合」であると認めている。

西洋中世世界のキリスト教は基本的にはアウグスティヌスによって形成された神学的枠組みの影響下にあった、と理解される限りにおいて、トマスのカリタス論も基本的には、アウグスティヌス的な意味におけるカリタス概念を継承している、と取りあえず言うことが出来る。しかし、アウグスティヌスとトマスとの間には大きな差異もある。そしてその差異において特徴づけられるトマス固有のカリタス論において、特にニーグレン的な思考を辿る人々から誤解され、あるいは見落とされているいくつかの側面がある。本稿の狙いは特にそうした点を解きほぐし、解明してゆくことにある。

【3】 徳としてのカリタス

（一） トマスのカリタス論の思想史的位置づけ

トマスのカリタス論の重要な特徴の一つとして、彼がカリタスを「徳 virtus」、それもアリストテレス的な意味での「性向 hexis = habitus⁽⁴⁾」の一種としての徳として規定しようとした点が挙げられる。

西方キリスト教倫理の伝統における「カリタス」の思想的源泉はパウロ神学のうちに見出すことができる。特に「わたしたちに与えられた聖霊によって、神の愛 caritas がわたしたちの心に注がれている」という『ローマ書簡』（5:5）の言葉は、アウグスティヌスやトマスのカリタス論の原点となるテキストである。また『コリント第一書簡』（13:4~7）における「愛は忍耐強い。愛は情け深い。ねたまない。愛は自慢せず、高ぶらない。礼を失せず、自分の利益を求めず、いらだたず、恨みを抱かない。不義を喜ばず、真実を喜ぶ。すべてを忍び、すべてを信じ、すべてを望み、すべてに耐える」という有名ないわゆる「愛の賛歌」に続く第13節において、「愛 caritas」は「信仰 fides」「希望 spes」と共に

枚挙され、これら三者はカトリック教会では現代に至るまで三つの「対神徳 *virtutes theologicae*」と呼ばれている。アウグスティヌスにしてもトマスにしても、パウロによるこれらのテキストを出発点としてそれぞれのカリタス論を展開した、と言える。

ところで、現代カトリシズムでは当たり前のように「信仰」「希望」「愛（カリタス）」を三つの「対神徳」と呼び慣わしているが、実はカリタスをはじめとする三者を「徳」として、さらには「対神徳」として位置づける伝統は古いものではない。

たとえば、アウグスティヌスの『エンキリディオン』は、まさに「信仰・希望・愛（カリタス）」について主題的に論じた著作であるが、そこでアウグスティヌスは、これら三者を「徳」とは呼んでいない⁽⁶⁾。他方、アウグスティヌスは『カトリック教会の道德』において「徳とは神に対する最高の愛 *summum amor Dei* にほかならない」⁽⁶⁾と宣言している。ここでの「神に対する最高の愛」は「カリタス」と同義と考えることができよう。しかし、ここでの「徳」とは「節制、剛毅、正義、賢慮」というギリシア以来の「四元徳」（あるいは「枢要徳」）のことであり、当該のテキストはこれらの諸徳を「愛」の諸様態として規定しようとしたものであった。そこでは「愛 *amor, caritas*」そのものの性格——愛それ自体が一個の徳であるのか否か——は不分明なままであった。

時代が下り、ペトルス・ロンバルドゥスは「信仰・希望・愛（カリタス）」の三者を「徳」と呼んではいる⁽⁷⁾。ただしロンバルドゥスの段階でもまだ「対神徳」という術語は用いられていない。トマスのカリタス論の歴史的意義はそうしたロンバルドゥスに対する批判に示されている。一般にトマスは、カリタスにもとづく行為があくまでも当の行為者自身に帰属する、ということ、つまりカリタスにもとづいて行為する人間は神の自動人形のような存在ではない、ということを確認するためにロンバルドゥスを批判したことで知られている。そのためトマスはカリタスを聖霊そのものと解するロンバルドゥスに対して、カリタスがアリストテレス的な意味における「性向」としての徳である、と主張した⁽⁸⁾。

以上の展開をまとめるならば、アウグスティヌスとトマスとの間には、まず第一段階として、カリタスが「徳」である、というテーゼ、そして第二段階として、カリタスが「性向」としての徳である、というテーゼという二段階の隔りがある。そしてペトルス・ロンバルドゥスは両者の中間に位置づけられる。

すでにアウグスティヌスは、徳を「性質 *qualitas*」「性向 *habitus*」として規定するアリストテレス的な立場を知っていた⁽⁹⁾。アウグスティヌス自身はこうしたアリストテレス的な徳理論に対する自らの立場を留保していたが、おそらくアリストテレス的な立場に対しては消極的であった。ここにトマスのカリタス論とアウグスティヌスのそれとの相違点が明らかになる。トマスのカリタス論の歴史的意義は、彼がカリタスを「徳」として、それも「性向」としての徳として規定した点にある。それは、彼がアリストテレスの徳倫理の枠組みをもってカリタスを規定しようとしたからである。

（二）「徳としてのカリタス」の意味

このように、カリタスを「徳」として、それも「性向」としての徳として規定したトマスの立場は、カリタスを人間的努力により、いわば自力的に獲得されるものである、と考えているかのように誤解されがちであった。この点は、カトリックとプロテスタントとの双方が、カリタスに対して「愛徳」の訳語のもとに肯定・否定の正反対のニュアンスを込

めた際の想いにも見て取ることができる。しかし、このことはトマスが「性向」「徳」といったアリストテレス的な用語を用いながら、これに大きな変容を加えていることを理解しない事による誤解である点を指摘しなければならない。

アリストテレスにとってもトマスにとっても「徳 *aretê = virtus*」とは「善き性向」を意味している⁽¹⁰⁾。「性向 *hexis = habitus*」とはアリストテレスのいわゆる「性質 *poion = qualitas*」のカテゴリーの一種であり、特に何らかの自然本性に肯定的ないしは否定的に関与する持続的な性質を意味する⁽¹¹⁾。性向の「善さ」の基準は自然本性の自己実現への関与のあり方に存する⁽¹²⁾。したがって、「善き性向」である「徳」とは、何らかの自然本性の自己実現を支え、その自然本性に固有な生命エネルギーの充溢の根拠をなす構造的な秩序・形相的完全性を意味している。

トマスは、アリストテレスの「性向としての徳」の理論を概念的な枠組みとして取り入れるのみならず、内容的にもアリストテレスの倫理的徳を自らの倫理学の一部として取り入れている。トマスはこれを「獲得的な徳 *virtus acquisita*」と呼び、人間的活動を通じて獲得されることが可能な「人間の自然本性的な能力 *facultas* を超えない目的への秩序づけにおいて善い行為を生ぜしめるかぎりでの倫理的な徳」として位置づけている。ここでトマスは、人間の自然本性が自己実現してゆく場面の射程に内在的なアリストテレスの徳倫理の内容がそのまま成立する可能性を認めている⁽¹³⁾。人間的努力により、いわば自力的に獲得される、と考えられているのは、こうした「獲得的な徳」である。

しかし、トマス本来の倫理学の中心をなすカリタスについては事情は異なる。なぜなら、トマスにはカリタスそのもの、およびこれと結びついた諸々の性向が「神によって注がれる（注賦 *infusio*）」という思想があるからである。トマスは、真の意味での徳はすべてカリタスと結びついており、また、カリタスなしには存し得ない、と考えていた。トマスによれば、獲得的な徳は「限定的な意味における徳 *virtus secundum quid*」ではあるが、「端的・無条件的な意味における徳 *virtus simpliciter*」ではない。真の意味での徳、「端的・無条件的意味における徳」とは、端的な究極目的、すなわち「普遍的な善」たる神へと人間を秩序づけるものでなくてはならない。そのような倫理的な徳とは、「超自然的な——すなわち人間の自然本性を越えた——究極目的への秩序づけにおいて善い行為を生ぜしめるものとしての倫理的な徳」である。それは、人間の自然本性がいわば自己を超越し神的本性に参与する場面——後述するが、東方的伝統において「神化 *theôsis*」と呼ばれている事態に対応する——において成立するものであった。こうしたレベルにおける倫理的な徳は人間的行為をもって獲得されることは不可能であって、それらは神によって注がれる、と言う⁽¹⁴⁾（「注賦的な徳 *virtus infusa*」）。このような倫理的な徳はカリタスなしには存在しえず、カリタスそのものと共に神から注がれる、とされる。こうした注賦的倫理的な徳は、カリタスの故に相互に結合している。このようにカリタスを核として結合した徳の構造は「カリタスによる諸徳の結合 *connexio virtutum per caritatem*」と呼ばれている。「カリタスによる諸徳の結合」のもとには、このような「神から注賦される倫理的徳」のみならず、「信仰 *fides*」「希望 *spes*」という他のいわゆる「対神徳」⁽¹⁵⁾ も含まれる。さらには人間が自らを神へと明け渡すことを容易ならしめるような「性向」とされる「聖霊の賜物 *donum*」⁽¹⁶⁾、さらには「聖霊の恩恵 *gratia*」そのものも、それが神、人間理性、人間の感覚的諸能力の間における秩序、すなわち「義 *iustitia*」の回復であるかぎりにおいて一種の「性

向」と考えられ⁽¹⁷⁾、これら一切の「注賦的な性向 *habitudes infusae*」もカリタスと結びつき、カリタスと共に神から注がれる、とされる。

この「カリタスによる諸徳の結合」の理論は、「神の愛 *caritas*」の中にすべての徳が一体となっている、と見る伝統にもとづく思想である。「徳とは神に対する最高の愛にほかならない」と述べ、「節制、剛毅、正義、賢慮」というギリシア以来の「四元徳」(「枢要徳」)をすべて「神への愛」の様態である、と解した上述アウグスティヌスの「愛の秩序 *ordo amoris*」としての徳論⁽¹⁸⁾もこの伝統の中に属する。しかしこの思想の原点をなすのは「愛 *agapê = caritas*」があらゆる倫理的な美徳へと展開することを示した前述『コリント第一書簡』(13:4~7)における「愛は忍耐強い……」以下のいわゆるパウロの「愛の賛歌」にある、と言ってよかろう。トマスはここに本来の意味における彼自身の倫理学を展開している。

トマスは、アリストテレスの「性向としての徳」の理論を取り入れ、その理論的な枠組みを自らのものとしている。しかもその「性向としての徳」という概念装置を、内容的にもアリストテレス倫理学を摂取した「獲得的な徳」の世界を越えて、これを人間的・自然本性が自己を超越する場面においてまで用いようとしている。その際、トマスは「性向としての徳」の理論に対して大幅な拡張ないしは変容を加えている。トマスが、アリストテレス的な性向概念に対して加えている最大の変更点は、彼が性向生成の原因として「神による注賦 *infusio*」ということをも認めている点である⁽¹⁹⁾。

徳をはじめとする性向が「注賦」によって生成する、ということはアリストテレスの枠組みではほとんど形容矛盾に等しい。アリストテレスの枠組みでは、性向は人間的な努力の産物である。知的な性向(徳)は教育によって、倫理的な性向(徳)は当の性向と同種の行為の反復、すなわち訓練によって形成されるものであった⁽²⁰⁾。その限りで、アリストテレス的な意味での「性向」の概念は、日本語で「習慣」と訳すことも可能とされるような意味あいをも有していた。トマスはそうしたアリストテレス的な意味での徳倫理の枠組みを「獲得的な徳」と呼んで自らの倫理学の中に位置づけているが、それは人間が「自ら努力して変わる」という事態を描く概念である。それは人間的・自然本性の内在的・自律的な「自己実現」の原理を構造化したモデルを示すものである。

これに対して、「性向が注賦される」ということは、その「性向」がその生成においては、当の人間にとってまったく受動的な事態であることを意味している。「注賦による」とされる性向は、「人間本性を超え出た目的」への秩序づけに属するとされる諸々の性向である。それは、恩恵にもとづく神との人格的な関係の中で成立する。つまり、「注賦的な性向」とはいわば他者としての神との出逢いと人格的な交流を通して、人間が「変えられる」という事態を描いている。しかし、カリタスおよび「注賦」された徳は、その注賦による成立の後には「内的根源 *principium intrinsecum*」⁽²¹⁾となり、これにもとづく活動は神的な本性に与る者としての当人自身に帰属する。そうした活動は、他者としての神から受けた恩恵に対して、人間の側からなされるいわば応答である。トマスがロンバルドゥスに対して批判を加えた理由はこの点にあった。

「注賦的な性向」とは、神との出逢いによるそうした人格的な変容の場面をも描くために、その当初のアリストテレス的な概念に対して許容限度一杯まで拡張と変容とを加えながら、なおも「性向」という枠組みを何とか駆使しようとする、トマスの努力の産物である。

では、トマスはこれほどまでの拡張と変容とを加えながら、なぜ、アリストテレスの「性向としての徳」の理論を取り入れようとしたのであろうか。それは、「性向」という概念が何らかの「自然本性」の現実化に向けての一定の構造的秩序、形相的な完全性を意味しており、これがその自然本性が蔵する生命エネルギーの充溢の源泉となっている、という理解をアリストテレスから受け継ぎたかったからだと思われる。ただし「注賦的徳」の場合、これが関与する「自然本性」の射程は人間的な自然本性を越えて、人間が参与させられる神的本性という次元にまで拡張されているのである。

【4】 友愛としてのカリタス

トマスのカリタス論において特徴的なもう一つの点は、彼がカリタスを神と人間との間に成り立つ一種の「友愛 *amicitia*」として定義していることである⁽²⁰⁾。トマスによれば、神は自らの至福を我々に分かち与える *communicat* がゆえに、人間と神との間に何らかのコミュニケーション⁽²¹⁾（分かち合い *communicatio*）が成立している。ゆえに、このコミュニケーションの基礎の上に何らかの友愛が成立する、とされ、これがカリタスである、という。

「友愛 *philia* = *amicitia*」については、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』第8・9巻において主題的に論じており、そこでアリストテレスが立てている「付随的な友愛」と「完全な友愛」との区別はよく知られている。トマスは、この区別を自らの体系内では、「友愛の愛 *amor amicitiae*」と「欲望の愛 *amor concupiscentiae*」との対比という形で継承している。S.T. I-II q.26 a.4 c.においてトマスは、アリストテレスが『弁論術』において提示した「愛するということは何者かのために善を欲することである *amare est velle alicui bonum*」という「愛の定義」についての定式を取り上げる。この定式に基づいて、「何者かに欲する善」と「善を欲する相手」との二つの対象をもつ、という「愛」の基本構造が示される。そして前者（「何者かに欲する善」）は「欲望の愛」の対象とされ、後者（「善を欲する相手」）は「友愛の愛」の対象とされる。「友愛の愛」の対象は端的・自体的に愛されるのに対し、「欲望の愛」の対象は端的・自体的に愛されるのではなく、他のもののために愛される。故に、友愛の愛は端的な愛であるのに対し、欲望の愛は付随的な愛である。ここでトマスは、「愛」における目的的・人格的契機と、手段的契機とを区別している。と同時に、彼はアリストテレスが立てた「付随的な友愛」と「完全な友愛」との間の区別を受け継いでもいる。トマスは、最初から人格的な「友愛の愛」を「完全な友愛」に限って考えている。「付随的な友愛」は、手段的な存在者に対する態度である「欲望の愛」と同一視されることになる。他方⁽²²⁾、人格をもたない非理性的被造物に対する「愛」は、「友人のため希求される善」としての資格に基づく。つまり、それはもっぱら「欲望の愛」の対象である。非理性的被造物は友人としては愛され得ない。

注目すべきなのは、トマスによる愛の原因としての「類似性」への言及である⁽²³⁾。ここでトマスは、「友愛の愛」、「欲望の愛」という愛の種別に応じて、その原因となる「類似性」についても2種類を考えている。すなわち、両者共に現実態において同一のものを有する事による類似性と、一方のものが可能態にあって、他方のものにおいて現実態にあるものに対する傾向性を有するような場合の類似性、ないし可能態が現実態に対して有するような類似性である。前者の類似性は、友愛の愛の原因となる。その具体的例として、

「二人の人間が人間性という種における一致を有する」場合が挙げられている。後者の類似性は、欲望の愛、有用・快樂故の愛の原因となる。トマスは、欲望の愛は実際は自己愛である、と考える。そして、ここから、たとえば商売仇となる同業者や傲慢な人同志の争いにおける場合のような、一見類似性が愛ではなく、憎しみの原因となるような場合について説明している。すなわち、自己愛は他者への愛より強いが故に、他者が自分の欲するものの獲得の障害になる場合、この相手は憎しみの対象となる、というわけである。ここで「友愛の愛」の成立条件として「現実態にあることを共有すること」、つまり形相的完全性の共有ということが求められていることがわかる。「可能態にあること」、すなわち自己の内部にある欠乏性・不完全性が、その者の愛を「欲望の愛」にする。すなわち、「利己性」はかかる不完全性に由来し、かかる不完全性を補おうとすることから生じる。従って、「友愛の愛」が成立するためには「現実態にあること」、すなわち完全性（徳）が要求される。また、「形相的な一致」、すなわち共に同じ形相において完全で（現実態に）あることが友愛の愛の成立根拠であることが示唆されている。

愛の原因としての類似性についての議論において、トマスが現実態と可能態という枠組みを導入したことにより、愛についての考察がいわば形而上学的レベルで語られることになる。これは、愛の根拠についてのトマスの形而上学的理論、すなわち完全性・現実態の充溢が愛をもたらし、という原理へとつながるものである⁽²⁶⁾。一般に、トマスの愛についての形而上学的理論は、アリストテレスの現実態・可能態の枠組みを取り入れつつ、『神名論』に見られる偽ディオニュシオスのキリスト教的新プラトン主義に基礎を置くものである、と理解されている。確かにアリストテレスの友愛論は完全性への要求と形相的一致の思想への示唆を含んでいた。トマスはアリストテレス友愛論のかかる側面を強調することにより、これを新プラトン主義的な愛の形而上学と統一的に理解している、とも言えることができる。

ニーグレンは、アリストテレスにおける「友愛」をも、基本的には自己中心的な「エロース・モチーフ」の一種として考えようとしていたが、アリストテレスにおける友愛論には「アガペー」と「エロース」とを単純に対比する図式的理解には収まりきらない側面があった。『ニコマコス倫理学』における「友愛」、特に「善ゆえの友愛」の観念は、通常の意味での利己性を越えた、人格的な愛の成立可能性を示している。トマスは、「欲望の愛」と区別された意味での「友愛の愛」の観念の中に、アリストテレス的な意味での「真の友愛」の観念を受け継いでいた、と言える。その際、アリストテレス自身をさらに越えて、アリストテレス的な「現実態」「可能態」という区別を友愛の成立場面に導入することにより、トマスは形相的完全性、生命エネルギーの充溢が「友愛の愛」の成立根拠である、との洞察をより明確に打ち出している。

トマスがカリタスを友愛の一種として規定したことにより、カリタスが神と人間との間に成立する相互的な人格的愛として確保され、また、友愛の根拠となる「コムニカティオ」として形相的完全性が共有されていることが明らかにされている。その「コムニカティオ」とは、J.ケラーが示唆するように⁽²⁷⁾、神の自己贈与ともいうべき「永遠の至福」の分与を意味している、と言える。同時にそれは、『ローマ書簡』でパウロが描いていたような神と人間との人格的交流の場面をも意味していた、と言うことも出来る。

【5】 恩恵とカリタス

(一) 靈的生活と神化

以上、トマスのカリタス論の特徴的性格、すなわち彼がカリタスを「徳」として、また「友愛」として規定していることの意義について概観してきた。ところで、先述の通りカリタスの倫理は自律的な哲学的倫理学ではなく、あくまでもキリスト者の靈的生活の脈絡において成立するものである。このことは、カリタスが「注がれる」という思想からも明らかである。ここではさらに、「カリタス」が人間の靈的生活においてどのように位置づけられているのか、を明らかにしてゆきたい。

人間の靈的生活についてのキリスト教的な意義づけの全体像をさぐるため、まずトマスが属する西方的伝統とはある意味で対比的な東方キリスト教の伝統を参照してみたい。東方的伝統においては、キリスト教的靈性は人間における神の「似姿・像 *eikôn* = *iamgo*」の完成を目的としている。その点を、東方教父神学を集大成したとされる証聖者マクシモスを例にとって確認しよう⁽²⁸⁾。

マクシモスは、人間が神の「似姿 *eikôn*」の段階から、自らの根拠である神へと聴従し、神へと己れを明け渡すことによって、神との「類似 *homoiôsis*」へと開花してゆく人間の「神化 *theôsis*」のプロセスを、人間の自然本性そのもののダイナミズムとして理解している。マクシモスにあって「神化」とは、むしろ人間が実体 *ousia* として神と化するという意味ではなく、神的な生命、神の現実態 *energeia* に参与してゆくということを意味している。マクシモスによれば、この神化のプロセスは「在ること *to einai*」から、「善く在ること *to eu ainai*」を経て、さらには「つねに（永遠に）善く在ること *to aei eu einai*」へとという上昇の道として示される。ただし、最後の「つねに善く在ること」は、現世の時間的生にあっては到達され得ない究極目的への志向の指標としてのみ語られる。従って、我々にとって特に問題であるのは、上述の階梯における中間段階、すなわち「善く在ること」である。これは徳 *aretê* の発動ということとほぼ同義である。かくして、マクシモスによれば、人間の自然・本性が神の「エイコーン」から「ホモイオーシス」へと開かれている、ということの意味は、人間が単に「在る、存在すること」を超えて「善く在ること」、つまり「徳」の成立に向かうことを意味する。

マクシモスによれば、「人間が神の似像に即して創られた」ということは、人間が自由意思を持つということ、つまり自らの存立根拠たる神の働きに対して、自由に応答し得るということであり、そのことが知性的存在者の本質的な意味をなしている。しかし、当然のことながら、自由意思は悪を犯しうる、という意味での自由をも意味する。マクシモスによれば、「悪」は決して実体ではなく、「自然本性に反して *para physin* ものや人に関わること」に過ぎなかった。かくしてマクシモスの靈的倫理学においては、「自然本性に即する」「自然本性に反する」ということは善悪の基準であり、同時にそのまま神化の基準ともなっている。

(二) 恩恵のもとでの神化

マクシモスのような東方の神学者がこのように「神化」と呼んでいる事態をも、トマスは自らの倫理学の中に含み込んでいる。ただし、ローマカトリック教会の神学者であるト

マスは、「原罪」による人間自然本性の壊廃を説き、「恩恵 gratia」の働きを強調したアウグスティヌス以来の西方神学的枠組みの中にある。従ってトマスは、アウグスティヌス的な恩恵論の射程内でその霊的倫理学を構想しているのであり、トマスにあっては「神の像」の完成への道程は「恩恵」との関係において語られることになる。

「カリタスの倫理学」の目指すところもまた、東方神学者と同様にやはり人間が「神の像 imago Dei」として完成することにある。人間において「神の像」は、その知性と意志とのゆえに成立し、次のような段階をとる⁽²⁹⁾。第一に、人間が神を知性認識し愛することへの自然本性的な適性を有するかぎりにおいて、「神の像」は精神の自然本性自体において成立する。この意味における「神の像」は万人に共通である。第二に、現実的もしくは性向的な神への認識と愛において成立する「神の像」は、「恩恵的同形性に基づく」像と呼ばれ、「義人 iusti」のみに認められる。この第二の段階における「神の像」が成立している人々にとっては、「御父 Pater」なる神は「恩恵の類似性に即して」「父」であり、「恩恵の賜物により永遠の栄光の世継ぎたる養嗣子」である、とされる。第三に、完全な仕方における現実的な神への認識と愛において成立する「神の像」は、「栄光的類似性に基づく」像と呼ばれ、「至福者 beati」のみに認められる、とされる。この第三の、「神の像」が究極的に完成した人々、すなわち至福者にとって、神は「栄光の類似性に基づいて御父」であり、彼らはすでに栄光の跡目を受け取っている、とされる。この第二から第三の段階に至る、人間が「神の像」としての完成に至る道程こそが、トマスの考える「神化」のプロセスである。そして、その道程を一個の「徳倫理」として考えるとすれば、その導きとなるのはカリタスおよびこれと共に神から注がれるいわゆる「注賦的諸性向」なのであった。

トマスにとって、人間が「神化」のプロセス、すなわち「神の像」としての完成に向かう道程へと入る出発点とされるのが、彼において第二の「恩恵的同形性に基づく神の像」が成立する場面である。それは神からカリタスをはじめとする「注賦的諸性向」が注がれ、同時に神から「義人 iusti とされる」こと、すなわち「義化（もしくは「義認」） iustificatio」と呼ばれる事態である。それは西方神学においては原罪によって損なわれた自然本性が恩恵により回復されることを意味している。トマスにとってこの「カリタスが注がれる」という事態が語られる原場面は、これまで何度も言及している『ローマ書簡』（5：5）でパウロが「わたしたちに与えられた聖霊によって、神の愛がわたしたちの心に注がれている」と語った場面であった⁽³⁰⁾。当該箇所までに至る『ローマ書簡』第5章冒頭を見てみよう。

「（5：1）このように、わたしたちは信仰によって義とされたのだから、わたしたちの主イエス・キリストによって神との間に平和を得ており、（5：2）このキリストのお陰で、今の恵みに信仰によって導き入れられ、神の栄光にあずかる希望を誇りにしています。（5：3）そればかりでなく、苦難をも誇りとします。わたしたちは知っているのです、苦難は忍耐を、（5：4）忍耐は練達を、練達は希望を生むということを。（5：5）希望はわたしたちを欺くことはありません。わたしたちに与えられた聖霊によって、神の愛がわたしたちの心に注がれているからです。」

この箇所パウロは、「わたしたちは信仰によって義とされたのだから、……」（5：1）と述べ、「わたしたち」がすでに、いわゆる「信仰による義化（もしくは「義認」） iustificatio」

にすでに与っていることを宣言している⁽³¹⁾。パウロがそこで言及している「わたしたち」とは、古今東西を問わず修道生活の歴史全体が範として仰いできた「使徒的共同体」の現実を指している。つまり、問題の箇所「わたしたちに与えられた聖霊によって、神の愛がわたしたちの心に注がれている」(5:5)という場面、カリタスとこれに伴う一切の「注賦的性向」が注がれた場面のモデルは、まさにそうした「使徒的共同体」の現実にあった。そして、その場面に立ち至った人々において、トマスは第二段階における「神の像」、すなわち「恩恵的同形性に基づく神の像」が成立する、としたのである。ところで、パウロにとって「義化」は目的ではなく、むしろ新たな歩みに向けての出発点であった。

「(8:28) 神を愛する者たち、つまり、御計画に従って召された者たちには、万事が益となるように共に働くということを、わたしたちは知っています。(8:29) 神は前もって知っておられた者たちを、御子の姿に似たものにしようとあらかじめ定められました。それは、御子が多くの兄弟の中で長子となられるためです。(8:30) 神はあらかじめ定められた者たちを召し出し、召し出した者たちを義とし、義とされた者たちに栄光をお与えになったのです。」

このテキストの示すところによれば、義化は「使命の授与」に向けられていた。その使命とは「栄光」への歩みである(8:30)。これは先に述べた「神の像」の段階で言えば、第二段階にある者が第三段階を目指して歩む道程にあたる。そして、その目指すところは、神によって「御子の姿に似たものに」されること、つまり「御子」と同型化することである。「御子」と同型化とは、人間が神の本性に参与することを意味する。それは人間が人間としての自然本性にとどまるのではなく、これを越えてゆくことを意味する。このことを、東方神学は「神化」と呼んでいたのであった。

「カリタス」が成立する場面、すなわち「わたしたちに与えられた聖霊によって、神の愛がわたしたちの心に注がれている」(5:5)という場面は、すでに与えられた「義化」もしくは「義認」を前提しつつ、「神化」に向かうことを課題とする場面なのである。その神化のプロセスは、カリタスから為された行為による。そしてカリタスからなされた行為こそが、神の前における「功績 meritum」となる、と考えられていた⁽³²⁾。かくして、人間はカリタスの中で神的本性に与る、すなわち人間が自らの自然本性を超越し、「神化」にいたるものと考えられていたのである。

【6】 キリストとの結びつき

では、我々人間はいかにして恩恵に与り、カリタスをはじめとする注賦的性向を受けるのであろうか。結局それはイエス・キリストに結ばれること、具体的には「キリストの肢体」である教会に参加することによる。

パウロ以来、キリスト教会は伝統的に「教会全体は一つの神秘体であり、キリストは頭である」とする自己洞察を保ってきた。トマスもまた「人間の自然的な身体と頭との類似に基づいて」キリストが「教会の頭」である、としている⁽³³⁾。ここで、注意しておくべきなのは、「教会の頭」とされるのは人間イエス・キリスト、つまりその神性に即してではな

くあくまでもその人間性に即して見られた限りにおけるキリストであることである。トマスは、「教会の頭」である人間キリストにおいて、我々がこれに参与する恩恵の源泉を見て取る。トマスによれば、キリストにおいては二つの観点からの「恩恵の充溢」が認められる。すなわち(1)キリストは、有しうる「最高の程度」まで恩恵を有し、また(2)恩恵のあらゆる働きないしは結果をもたらすべく、恩恵の「すべての能力」に関して、充溢した恩恵を有していた、という⁽³⁴⁾。またトマスによれば、人間としてのキリストは、その受胎の瞬間から、真実の完全なる至福直観者であった⁽³⁵⁾。キリストが教会の頭である根拠となる恩恵は、そのような人間イエス・キリストが個人として有していた恩恵と同一のものである⁽³⁶⁾。

ただしトマスは、キリストとの結びつきに関しては、必ずしも現に目に見えている教会という閉鎖された集団にとどまらない可能性を見ていた。トマスによれば、イエス・キリストは単に「教会の頭」であるのみならず、「全人類の頭」とされていた。これは、神の普遍的救済意志を示しているもの、と言えよう。この点を主題的に論じているのが、「キリストはすべての人間の頭であるか」と題する S.T. III q.8 a.3 c. である。

ここでトマスは「頭」と「身体」というアナロジーを扱うに際して、自然的な人間の身体と教会の神秘的身体との相違点を指摘する。すなわち、人間の自然的身体においては、すべての肢体が同時に存在するのに対して、教会の神秘的身体においては、すべての肢体が同時的には存在しない。教会の身体は世界の始まりから世界の終末までの人々からなるからである。また、彼らは恩恵という点においても同一ではない。つまり、ある時点で恩恵を持たず後に持つにいたる人もあれば、既に恩恵を有する人もいる。それゆえ、トマスによれば、教会の神秘的身体の肢体であることは、現実態におけるのみならず、可能態においても有り得ることになる。

トマスは、人々が「教会の肢体」であることに関する様々な可能性について考察する。まず、(1)実際には現実態に達することのない可能態にある人と、(2)実際に現実態に達する人とが区別される。(2)はさらに、(a)信仰によって現実態における教会の肢体となる人、(b)カリタスによって現実態における肢体となる人、(c)天国の享受によって現実態における肢体となる人、とに区別される。そして、「世界のすべての時間を見た場合」、キリストはすべての人間の頭であることが肯定されるのである。ただし、無論そこには段階の区別がある。カリタスの倫理に生きる人は(b)に属することになる。

キリストは、(2c)第一かつ主要的には、彼と栄光において合一している人々の頭である。(2b)第二に、彼とカリタスによって合一している人々の頭である。(2c)第三に、彼と信仰によって結ばれている人々の頭である。さらに、(1a)第四に、まだ彼と現実的に合一してはいないが、予定によって現実態にもたらされる人々の頭である。そして(1b)第五に、可能的には彼と合一しているが、現実態にもたらされることのない人々の頭である。しかし、これらの人々はつまりは「予定されていない人々」であって、現世を去ればキリストの肢体であることを完全に止める、というわけである⁽³⁷⁾。

このように「キリストの神秘的身体」はすべての肢体が同時に存在しない。その外延およびその段階は歴史的展開の中で変動する。つまり、その「身体」は歴史の、そして個人の生活史の中において、人がキリストと出会い、その恩恵に捉えられてゆく「ドラマ」によって形成されてゆくのである⁽³⁸⁾。

具体的な個人は「秘跡」を通してイエス・キリストと結びつき、「キリストの肢体」に参与するものとされる。トマスの時代にはすでに「洗礼」「堅信」「聖体」「悔悛」「病者の塗油」「叙階」「婚姻」という現代にまでつながる7つの秘跡が確立していた⁽³⁹⁾。これら秘跡とは、人間を聖化する限りにおける聖なる事物のしるしである⁽⁴⁰⁾。

人間の救いにとって秘跡が必要とされる理由をトマスは3つ挙げている。一つには、人間本性は物的、可感的なものによって霊的、可知的なものへと導かれるものなるがゆえに、神は人間に救いの助力を何らかの物的、可感的しるし、即ち秘跡のもとに提供する。第二に、人間は罪を犯し、情動によって物的事物に服従することになり、純粹に霊的なことがらを受けつけなくなっているがゆえに、神は物的なしるしによって人間にいわば霊的な医薬として秘跡を施す。第三には、人間的活動は物的ことがらに関わりがちであるため、人間が身体的活動から完全に引き離されることがあまりに辛いものとならないために、秘跡における身体的活動が与えられた、という⁽⁴¹⁾。

教会の秘跡は特にキリストの受難に由来して力を持っている⁽⁴²⁾。そして秘跡そのものは「用具的能動因」として、つまり秘跡自体の形相によるのではなく、主要的能動者である神に動かされる限りにおいての運動によって働くかぎりにおいて、人間に恩恵をもたらす原因とされる⁽⁴³⁾。トマスによれば、秘跡の救いの力は、キリストの神性から、彼の人間性を通して、秘跡のうちにもたらされる。そして秘跡を受け入れることを通して、キリストの力は何らかの仕方では我々と結びつけられるのである⁽⁴⁴⁾。

【7】 結語

本稿では、トマスのカリタス理論がキリスト教的な霊的生活の文脈の中で有する意義および位置づけを主題的に取り上げて明らかにすることを試みた。

まず、キリスト教的な意味における「愛」を示す「カリタス *caritas*」というラテン語そのものの意義を取り上げ、特に聖書的な愛としての「アガペー *agapê*」を「カリタス」——つまりはアウグスティヌスをも含めたラテン語圏の中世世界における愛の観念——とは区別しようとするニーグレンのような思想傾向からの疑問に答えることを本稿の一つの目標とした。

その上で、アウグスティヌスからトマスに至るまでの西方キリスト教倫理の伝統における「カリタス」の思想的源泉をパウロの『ローマ書簡』および『コリント第一書簡』に求め、その解釈史上にトマスを位置づけることを試みた。そして、アウグスティヌスと比較した場合のトマスの独自性を、特に(1)カリタスを「徳」として規定したこと、そして(2)カリタスを友愛として規定したことという2点に即して明らかにすることとした。

まずトマスがカリタスを「徳」、それもアリストテレス的な意味での「性向」の一種としての徳として規定したことの意義を明らかにした。彼がアリストテレス的な意味における「徳」の概念を採用したのは、そこに何らかの自然本性の自己実現を支える構造的秩序、形相的完全性としての「善き性向」の概念の内に、生命エネルギーの充溢の根拠としての意義づけを見出したからであった。しかし、カリタスを「性向としての徳」として規定することは、あたかもカリタスを人間的努力により、いわば自力的に獲得されるものである、と考えているかのように誤解を招いてきたが、そうした誤解に対してはトマスは

性向ないしは徳が「神によって注がれる」という、アリストテレス的な意味での徳論に対する根本的な変容を加えていた点に注意を喚起した。アリストテレス的な意味での「獲得的性向・徳」の概念が、人間が「自ら努力して変わる」事態を描く概念装置であったのに対して、トマスによる「注賦的性向・徳」の概念は、他者としての神との出会いと人格的な交流を通して、人間が「変えられる」という事態を描く概念装置であった。

トマスのカリタス論において特徴的なもう一つの点は、彼がカリタスを神と人間との間に成り立つ一種の「友愛」として定義していることであった。トマスは「友愛の愛」と「欲望の愛」との区別の内に、アリストテレスの「付随的な友愛」と「完全な友愛」との間の区別を受け継いでいる。そして、「友愛の愛」もしくは「完全な友愛」には完全性における「形相的一致」、つまりは形相的完全性にもとづく生命エネルギーの充溢が共有されていることが含意されていた。したがって、トマスがカリタスを神と人間との間に成り立つ一種の友愛として定義することによって、カリタスにおいて人間が神との相互的・人格的な友愛が可能とされるレベルの生命エネルギーの充溢にまで高められることが示唆されていた。無論、その形相的完全性は神から「注がれる」ことによって成立する。

次いで、我々はトマスによるそうしたカリタスの倫理の位置づけを「恩恵のもとでの神化」として明らかにした。そして最後に、「恩恵のもとでの神化」の根拠は最終的にはキリストと結ばれることにあったことを明らかにした。

本稿において明らかになったトマスによるカリタス論の位置づけをもとに、筆者としては今後特に、「カリタスの完全性」を目指す営為としての「修道生活」の意義についてトマスが有していた洞察を明らかにしてゆく予定である。

【註】

- (1) 拙著『トマス・アクィナスにおける「愛」と「正義」』知泉書館 2005年。
- (2) トマスにおける *caritas* については、大抵の邦訳では「愛徳」の訳語が用いられている。この訳語は【3】(二)で触れる問題性などもあり、筆者は拙著などでは「神愛」の訳語を用いてきた。しかし、本稿ではそうした問題性そのものをも主題的に論じるためにも、あえて日本語として訳さずに片仮名「カリタス」の表記を用いることとしている。
- (3) Nygren, A: *Agape and Eros, The Study of the Christian Idea of Love*. 岸千年・大内弘助訳『アガペーとエロス——キリスト教の愛の観念の研究』新教出版社 1967年。
- (4) アリストテレスなどのギリシア語の用語をトマスが用いた訳語(ラテン語)と対応させる場合、このように「ギリシア語＝ラテン語」の形で表記することとする。
- (5) Augustinus, *Enchiridion*.
- (6) Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae*, II, XV, 25, PL32, 1322.
- (7) Lombardus, P., *Sententiae*, III, 23-32.
- (8) *De Caritate*. a. 1 c.
- (9) Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae*, I, 2, PL32, 1314-1315.
- (10) S.T. (『神学大全』 *Summa Theologiae*) I-II q.55 a.3 c.
- (11) S.T. I-II q.49 a.2 c.
- (12) S.T. I-II q.54 a.3 c.

- (13) S.T. I-II q.65 a.2 c.
- (14) S.T. I-II q.65 a.2 c.
- (15) S.T. I-II q.65 a.4 c., a.5 c.
- (16) S.T. I-II q.68 a.3 c., a. 5 c.
- (17) S.T. I-II q.50 a.2 c.
- (18) Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae*, II, XV, 25, PL32, 1322.
- (19) S.T. I-II q.51 a.4 c.
- (20) Aristoteles, *Ethica Nichomachea*. II, I, 1103a14-18.
- (21) S.T. I-II q.49 pr.
- (22) S.T. II-II q.23 a.1 c.
- (23) communicatio は「(人格的) 交流」とも「分かち合い・共有」とも訳しうるが、まさにその日本語におけるどちらの訳語の方向で解釈するか、という点をめぐって、M. ココニエルと J. ケラーとの間に論争が展開していた。筆者の立場はどちらかと言えばケラー（「分かち合い」）に近いが、ココニエルの「交流」の意味も認めている。それゆえにこの語も訳さずに片仮名表記を用いている。この点の詳細については拙著第九章を参照。
- (24) S.T. II-II q.25, a.3 c.
- (25) S.T. I-II q.27, a.3 c.
- (26) こうした見通しについてはたとえば、Egenter, R., *Gottesfreundschaft*, 1928 参照。
- (27) Keller, J: *De virtute caritatis ut amicitia quadam divina*. *Xenia thom.* II, 233 ff. Rom 1925.
- (28) ここでのマクシモスの神化論についての概観は、以下の谷隆一郎氏による簡潔にして要を得た解説に負っている。
 谷隆一郎 「エイコーンとホモイオーシス——証聖者マクシモスにおける神への道行き」（東方キリスト教学会編『エイコーン』第32号, p.15-p.31, 2005年）。
- (29) S.T. I q.33 a.3 c., q.93 a.4 c.
- (30) 拙著第三部参照
 トマスによる「神愛」の倫理学の全体は、このテキストの解釈史の中に位置づけられる、というのが拙著第三部の基本的主張であった。特に拙著の第12章は、『ローマ書簡』のテキストをトマスと共に追いつながらこの問題の解明を試みた。
- (31) 「義化」そのものについてパウロは、この箇所先立つ第3章——特に（3:21~31）——および第4章ですでに論じている。
- (32) S.T. I-II q.114 a.4 c.
- (33) S.T. III q.8 a.1 c.
- (34) S.T. III q.7 a.9 c.
- (35) S.T. III q.7 a.12 c.
- (36) S.T. III q.8 a.5 c.
- (37) ここにアウグスティヌスのな予定論にもとづいて「普遍的救済意志」の限界が示されているようにも見える。結局トマスの立場は「教会の外に救いなし」とするいわゆる「排他主義 exclusivism」を含意するのか、と問われる向きもあろう。この点に関しては、「当時においては」という留保をつけてそのことを認める、というのが常識的な見解と思われるので、ここでは差し当たりそうした通説的理解に従っておく。ただし、筆者自身としては、たとえば「旧約の父祖たち」などに対する扱いなどを敷衍する形で、トマスの中にいわゆる「包括主義 inclusivism」的な方向を読み込むことは可能ではないか、との見通しをもっているが、ここでは立ち入らない。
- (38) S.T. III q.8 a.3 c.

- (39) S.T. III q.65 a.1 c.
- (40) S.T. III q.60 a.2 c.
- (41) S.T. III q.61 a.1 c.
- (42) S.T. III q.62 a.5 c.
- (43) S.T. III q.62 a.1 c.
- (44) S.T. III q.62 a.5 c.

On the Christian significance of Aquinas' theory of "caritas"

Naoki KUWABARA

In this article, I've tried to clarify the significance of Aquinas' theory of "caritas" in the context of Christian spiritual life.

At first, I've clarified the significance of the Latin word "caritas" itself that signifies "love" in a Christian meaning. I set one goal of this article in defending the idea of caritas from the criticism from the people such as A. Nygren who are going to draw a sharp line between "agapē" as the biblical idea of love and "caritas" as the Latin idea of love in the Middle Ages since Augustine.

I sought the source of the thought of "the caritas" in the tradition of the western Christian ethics from Augustine to Aquinas in "*Rome letter*" and "*the first Corinth letter*" of Paul. And I tried to place Aquinas in the history of interpretation of these letters. And I planned to clarify the originality of Aquinas when compared with Augustine from two points, i.e. (1) that he defined caritas as a "virtue" and (2) that he defined caritas as a friendship.

(1) At first I've clarified the significance of Aquinas' definition of caritas as a virtue, especially in an Aristotelian meaning of the virtue as a kind of "habitus". The reason why Aquinas adopted the Aristotelian concept of "the virtue" was that he wanted to find grounds of fullness of the life energy in the concept of "the good habit" as the structural order and the formal completeness to support the self-realization of some kind of nature. However, that he defined caritas as "virtue as a habit" have been misunderstood as if he thought that caritas was, so to speak, to be acquired by a human effort. For such a misunderstanding, I evoked attention at the point that Aquinas made a radical transformation to the Aristotelian theory on virtue, i.e. that habits or virtues are to be "infused (poured)" by God. The Aristotelian concept of "the acquired habit / virtue" was the conceptual scheme which describes the situation where "a human being change he or herself by his or her own effort". In contrast, the Thomistic concept of "the infused habit / virtue" was the conceptual scheme which describes the situation where "a human being was changed" through a personal encounter with God.

(2) Another point that was characteristic in Aquinas' theory of caritas was that he defined caritas as a kind of "friendship" between God and a human being. Aquinas inherits the Aristotelian distinction between "incidental friendship" and "complete friendship" on distinction with "amor amicitiae" and "amor concupiscentiae". And "amor amicitiae" or "complete friendship" implies the sharing of fullness of the life energy based on "formal conformity" in the formal completeness. Therefore, by defining caritas as a kind of friendship between God and a human being, Aquinas suggested that a human being is to be raised to the fullness of the life energy to the level that the reciprocal and the personal friendship with God was enabled in caritas. Of course, this formal completeness is to be "infused" by God.

Subsequently I clarified the positioning of such a Thomistic ethics of caritas as "deification

under the grace”. And I made clear that the grounds of “the deification under the grace” were the unity with Christ.