

## トマス・アクィナスにおける 「兄弟的矯正 correctio fraterna」について

桑原直己

### 【1】はじめに

神愛 caritas は、トマスの倫理学における中心概念である。神愛は本来「神への愛」であるが、同時に対他的な倫理として「隣人愛」へと展開してゆくものと考えられている。このように、神愛が「隣人愛」として、すなわち対他的な倫理として展開する際には、外的な行為が媒介となる。ところでトマスは、神愛に直接属する「外的な行為」として、「親切 beneficentia」<sup>(1)</sup>、「施し eleemosyna」<sup>(2)</sup>、「兄弟的矯正 correctio fraterna」<sup>(3)</sup>という三つの主題について「問題 quaestio」を立てて論じている。これら三者はいわば「類」と「種」の関係にある。

トマスが、神愛についての数少ない外的行為についての論考の中で、特に「兄弟的矯正」に一問題を設けて取り上げている点はそれ自体興味深い事実である。それも、神愛の外的諸行為についての論考の中でも最後の位置を占め、あたかも、神愛の外的行為が「兄弟的矯正」へと収斂するかのとき論述の展開となっている。隣人愛といえは、「優しさ」や「思いやり」を期待する人が多いかもしれないが、「叱責」を意味する「兄弟的矯正」がなぜ、神愛の対他的展開の最終部を飾るのか、違和感を抱く読者もあるかもしれない。

この小論は、「隣人愛」という、神愛の対他的倫理としての展開場面において、この「兄弟的矯正」が有する意義を明らかにすることを意図している。そのためにまず、そもそも「神への愛」である神愛が、いかなる理拠にもとづいて対他的な倫理としての「隣人愛」へと展開するのか、という点について考察する、次いで、トマス自身の倫理的生活が展開する場であった、修道者の共同体的な生活場面の意義の解明を行う。その上で、トマスの「兄弟的矯正」についての論考の意義を明らかにすることとしたい。

### 【2】隣人愛としての神愛の展開

#### (一) 神愛による連帯の基盤

まず、もともと「神への愛」である神愛が、トマスにあっていかなる理拠にもとづいて対他的な倫理としての「隣人愛」へと展開するか、その理拠を概観しよう。

神愛の対象について枚挙的に論じているテキスト<sup>(4)</sup>において、隣人は、「至福 beatitudo の分有における仲間として愛されるべきである」とされている。

他方、神愛により愛すべき対象の優先順位について論じているテキスト<sup>(5)</sup>では、隣人への愛は、「神に向かう」という目的のために協働 cooperatio が必要だ、という根拠にもとづいていた。

この二つの箇所での「隣人愛」の理拠は、言い回しは異なるものの、内容としては同義もしくは対応している、と考えねばならない。従って、「至福の分有における仲間として愛する」ということは具体的には「神に向かうという目的のために協働する」ということを意味する、という方向で理解することができよう。

ここで得られる「神愛によって隣人を愛する」ということの実質的な意味としての「神に向かうという目的のための協働」という視点は、トマスによる神愛の行為としての「愛する *diligere*」ということの意味の特質を一貫して支配しているように思われる。それは、広範な意味で用いられる「愛する」という言葉の用法の中で、「神愛の行為」としての「愛すること」が示すきわめて限定的で特殊な意味を表現している。

では、この「神に向かうという目的のための協働」ということの具体的内実はいかなるものなのであろうか。この点は、トマスが、神への愛としての神愛と、隣人愛における神愛との関係について解明している *S.T. II-II q.25 a.1 c.* の論述から明らかとなる。

トマスによれば、諸々の性向 *habitus* の区別はそれらの働き *actus* の種 *species* の相違による。一つの種に属するすべての働きは同一の性向に属するからである。ところで、働きの種は対象の形相的側面 *ratio formalis* に即して対象に由来する。ここから、トマスは「対象の成立根拠 *ratio objecti* そのものへと向けられる働き」と、「そうした根拠の下に対象へと向けられる働き」とは「種において同一である」と主張している。

その例としてトマスは、「それによって光が見られるところの視覚 *visio*」と、「色が光によって可視的たらしめられるかぎりにおいて見られるところの視覚」とが種において同一である、という事態を挙げている。「光を見る際の視覚」が「対象の成立根拠そのものへと向けられる働き」の例であり、「色を見る際の視覚」は、「色が光によって可視的たらしめられるかぎりにおいて見られる」ということに基づき、「そうした根拠（この場合光という根拠）の下に対象へと向けられる働き」の例である。

しかるに、隣人を愛することの根拠は神である。我々が隣人において愛し、心にかけてなければならないのは、「かれが神のうちに在るように」ということだから、という。

ここからして、神が愛されるときの働きと隣人が愛されるときの働きとが「種において同一」であり、それゆえ、神愛の性向は単に神への愛だけではなく、隣人への愛にもまたおしひろげられる、と結論づけられる。

ここで、「神を愛すること」が「対象の成立根拠そのものへと向けられる働き」として「光を見る際の視覚」に、「隣人を愛すること」が「そうした根拠の下に対象へと向けられる働き」としての「色を見る視覚」になぞらえられている。そして、「隣人を愛することの根拠は神である」ということの意味は、隣人を愛するというを、「かれが神のうちに在るように」という点に求めている、ということが示唆されている。

以上の考察から、神愛が「神への愛」から「隣人愛」へと展開することの理拠、すなわち「神に向かうという目的のために協働する」ということ、あるいは「至福の分有における仲間として愛する」ということの意味内容は、かなり明らかになったと思われる。つまり、神愛固有の意味内容において「隣人を愛する」ということは、具体的には「かれが神のうちに在るように」と計らうことを意味していたのである。

こうした事情は、罪人に対してさえも、なお神愛から愛する、という事態がいかにして成立するのか、という場面においてより明瞭に浮き彫りとなる<sup>(6)</sup>。

罪人を愛する、ということは、その「自然本性に即して」つまり、彼が至福に到達することへの可能性に即してのことなのである。無論、それは回心の可能性に即してということであり、まさにその回心を促す、ということが「神愛によって愛する」ということの実質となる。その限りで、「至福の分かち合いにもとづく」神愛とは、「神に向かうという目的のために協働する」ことの可能性の上に成立しているのである。

## (二) 「施し」と「兄弟的矯正」

神愛は、それ自体「愛」であり、内心に属することがらである。その神愛が、他者である隣人に及ぶとき、結局はなんらかの外的な行為を媒介することとなる。周知のごとく、神愛は「諸徳の形相」であり、その目的への志向を秩序付け、すべての徳に対して「命令」することによってこれらを動かすもの、と考えられている<sup>(7)</sup>。しかし上述のごとく、トマスは神愛に固有の「外的な行為」として、「親切」「施し」「兄弟的矯正」という三つの主題を取り上げて論じており、これら三者はいわば「類」と「種」の関係にある。

「親切」は一般的な意味での友愛、好意としての神愛の展開を示しているものと言える<sup>(8)</sup>。これに対して、「施し」は、他者における悲惨さ、欠陥を原因とする「憐れみ misericordia」に媒介されたものとしての特殊な意味を帯びた展開である。すなわち、施しを与える行為は厳密には憐れみの行為であるが、憐れみは神愛の結果であるがゆえに、施しを与えることは、憐れみを媒介として、神愛の行為である、とされる<sup>(9)</sup>。

「施し」には、「身体的施し」と「靈的施し」とがあり、トマスの時代には以下の業を挙げる伝統が定着していた。すなわち、身体的施しとしては、「飢えている者に食べさせ、渴いている者に飲ませ、裸の者に着せ、旅人を宿らせ、病人を見舞い、捕われ人を身受けし、死者を葬ること」が挙げられ、靈的施しとしては「無知な者に教え、疑いまどう者に助言し、悲しむ者を慰め、罪人を矯正し、さからう者を許し、重苦しい人々とつき合い、そしてすべての者のために祈ること」が挙げられている<sup>(10)</sup>。

以上に枚挙された施しの種類の中で、「身体的施し」に対比された「靈的施し」の四番目に「罪人を矯正する」という行為が挙げられている。これが「兄弟的矯正」である。

序でも述べた通り、「兄弟的矯正」についての論考は、神愛の外的諸行為の中で、最後に位置し、あたかも、神愛の外的行為についての論述が「兄弟的矯正」へと収斂するかのごとき観を与えている。一見、人を当惑させるこの比重の重さは、先に隣人愛全般について明らかにした「神愛にもとづいて愛する」ということの限定的な意味、つまり「神に向かうことへの協働」の結果として理解すべきであるように思われる。つまり、トマスは「兄弟的矯正」とは、兄弟を回心へと促すこととして、優れた意味での「神愛にもとづいて愛する」ということ、すなわち「神に向かうことへの協働」ということの結果として考えているのである。

### (三) 神愛の共同体的結合の原理としての「施し」

神愛の外的行為としての「施し」は、神愛による地上における共同体的な結合の原理となっている。地上に生きる人間は、必ずや何らかの不完全性の中に生きている。それゆえ、地上にある隣人相互は、常に「憐れみ」によって補完しあう形で協働しあう、というのが現実の姿であろう。それゆえ、先に挙げた「飢えている者に食べさせ、渴いている者に飲ませ、裸の者に着せ、旅人を宿らせ、病人を見舞い、捕われ人を身受けし、死者を葬ること」という「身体的施し」、また、「無知な者に教え、疑いまどう者に助言し、悲しむ者を慰め、罪人を矯正し、さからう者を許し、重苦しい人々とつき合い、そしてすべての者のために祈ること」という「霊的な施し」は、不完全な人間が「神に向かうという目的のために協働する」ということの具体的な実現形態を示しているのである。トマスは「キリスト教的宗教の総体が、外的な業に関していえば、憐れみに存する」<sup>(11)</sup>と述べているが、その言葉の意味するところはここにあった、ということができる。

人間自身を内的に神と結びつける神愛は、自分が他者に憐れみを注ぐための土台となる自らの境位を支えるかぎりにおいて、憐れみより基礎的なものとされている<sup>(12)</sup>。だが、兄弟にあっても、彼を内的に神と結びつける神愛の保全が最高度に重要な意味をもつことになる。そして、「兄弟的矯正」は罪の除去という形で兄弟における神愛の保全に直接に関わる、という意味で、一切の施しの中で最も優先的に神愛に属する、と考えられていたのである<sup>(13)</sup>。

それゆえ、「兄弟的矯正」に特別に一問題が設けられている、という扱いは、けっして重すぎるということはない。神愛自体は内面的な倫理であるが、これを支える共同体の機能は「霊的な施し」の場面で端的に示されている、とさえ言えるのである。そして「兄弟的矯正」は、その「霊的な施し」の中で最も重要なものである。その意味で、「兄弟的矯正」は、神愛の倫理に対して実質的な現実化の場面を形成していた、と言える。

後述するように、トマスが「兄弟的矯正」について扱っている諸々の項では、修道生活の具体的場面が背景とされる形で議論が展開されている。「兄弟的矯正」は修道院霊性の重要な機能である。というよりも、むしろ修道生活という生活形態自体が、体系的・組織的に「兄弟的矯正」を展開することにより、互いに「神に向かうことへの協働」を実践するために形成された共同体であった、といっても過言ではないのではなかろうか<sup>(14)</sup>。

そこで、我々はまず、修道生活に関するトマスの基本的な考え方を概観することとしよう。

## 【3】 修道生活

### (一) 完全性の身分

トマスによれば、修道者の身分は「完全性の身分 status perfectionis」を含意する。すなわち、「修道者」を意味する religiosi とは、直訳するならば「敬神者」と訳すべき語であり、神の奉仕に全面的に献身し、神に自己を燔祭として捧げる者を意味している。トマスによれば、人間の完全性は、神に全面的に一致することに存している。この意味で、修道者の

身分は完全性の身分を含意している、とされる<sup>(15)</sup>。

しかし、人はこの「修道者が完全性の身分にある」という言明に対して、いささか不遜な響きを感じるのではなからうか。いわゆる「破戒僧」と言わぬまでも、いくらでも「不完全な修道者」はあり得るのではないかと。

そこでまず、ここで登場する「身分 status」という概念についてのトマスの扱いに注目する必要がある。トマスはこの「身分」という概念を、「自由または隷属の条件」をその本質条件とするもの、として規定している<sup>(16)</sup>。

「身分」と訳される status という語は、字義通りには「立つこと」を意味し、「人がその自然本性の様式に従って置かれる不動性を伴う姿勢の特異性を表示している」。

その結果、例えば、貧富、顕職にあることのように、人間において容易に変移するものや外部的な事柄は、「身分」を成立させない。「身分」には、人間の境遇の義務に関連する諸事項、すなわち「自己について自ら権限を有するか、他者の権限下に属するか」というような何らかの恒常的な事柄に基づく場合のみが属すると見なされる。このことは、自由や隷属の本質概念に属するがゆえに、「身分」は、靈的秩序においても市民的秩序においても、本来的に、自由と隷属に属する、とされる。

次に、トマスは「完全性の身分」という観念に、一種の二面性を見ていることに注意を払う必要がある。すなわちそれは、いわば「靈的な」、修徳の実質にもとづく意味における「完全性の身分」と、いわば人間的な誓約、儀式にもとづく制度的な意味における「完全性の身分」である。

「靈的な」修徳の実質にもとづく意味において、トマスは、「初歩者 incipientes」、「進歩者 proficientes」、「完全者 perfectos」という身分の区分を認める<sup>(17)</sup>。

前述の通り、身分は自由または隷属の条件に関連するが、トマスによれば、靈的事物においては、二つの隷属と二つの自由が認められる。すなわち、隷属に関しては、一つは、罪の隷属であり、いま一つは、義の隷属である。罪の隷属、あるいは義の隷属が見られるのは、人が罪の性向 habitus から悪に対して、あるいは義の性向から善に対して傾向づけられる場合である。また、自由に関しても、一つは、罪からの自由であり、いま一つは、義からの自由である。罪からの自由が存するのは、人が罪への傾向に屈服しない場合であり、義からの自由が存するのは、人が義の愛ゆえに悪を慎むことがない場合である。

トマスによれば、人間には自然理性に基づく正義への性向があり、罪は自然理性に背反するゆえ、罪からの自由が真の自由となるが、その自由は義の隷属に結合している。これに対し、罪の隷属は真の隷属であり、それに義からの自由が結合している。

ところで、トマスによれば、人間が義の奴隷や罪の奴隷と成るのは、ひとえに人間自身の努力に関わっている。そして、人間の一切の努力一般の秩序に従って、その発端には、初歩者の身分が属し、中間には、進歩者の身分が、終局には、完全者の身分が属する、と結論づけている。

これに対して、制度的な意味における「完全性の身分」の成立条件として、トマスは二つの点を挙げる<sup>(18)</sup>。

すなわち、完全性の身分には、(a) 完全性に属する事柄に対する (b) 一定の儀式による終生の義務づけが要求される。修道者と司教は、これら (a) (b) 二つの条件をともに満たしているがゆえに、「完全性の身分」に該当する、としている。

つまり、修道者は、「一定の儀式」によって誓うことにより、上述の「罪からの自由、義への隷属」を宣言し、自らをこの「完全性」へと拘束することによって、一つの「身分」へと帰属させるのである。

従って、このような意味で「完全性の身分」を解する限り、「完全性の身分」に属さない者であって靈的な意味における完全者であったり、靈的な意味において完全な者でない者が「完全性の身分」に在る、というようなことは、もとよりいくらでも可能なわけである<sup>(19)</sup>。

「完全性の身分」についての以上の両面を踏まえた上で、「修道者が完全性の身分にある」と言われるのは、靈的な意味における完全者を目指すべく、「一定の儀式」にもとづく誓約によって、自らを拘束している、ということにもとづいている、と言うことができよう。

## (二) 「完全性」の意味と可能性

では、この「完全性」の意味とはいかなるものであろうか。

トマスは、キリスト教的生活の完全性は、「特に神愛に従って認められるべき」である、としている<sup>(20)</sup>。

事物が完全であると言われるのは、固有の目的を達成する場合である、という一般的前提に立ち、神は人間精神の究極の目的であり、人間を神に結びつけるのは神愛である<sup>(21)</sup>がゆえに、キリスト教的生活の完全性は特に神愛に即して認められる、という。

しかし、ここでまた人は疑問を持ちうる。そもそもトマスにあって神愛は、「注賦」されるのではなかったか<sup>(22)</sup>。では、上述のごとく、人間が自らの努力によって、「完全者」となりうる、と言うのは、一体どういうことなのであろうか。また、現世における修道者が、仮に目指すべき目標としてせよ「完全性」を称することは不可能なのではないか。そもそも、現世の生はあくまでも「旅路 via」すなわち「途上」なのであり、完全な至福は死後「天国において in patria」のみ可能である<sup>(23)</sup>、ということは、トマスにとっての基本前提だったのではないか。これらの疑問は、トマスが修道生活で実現されるべきだと考えていた「神愛の完全性」という事態の意味をより明確にすることを要求する。

こうした問題について、トマスは「現世の生で人は完全者たり得るか」と題する一項を設け、主観的に論じている<sup>(24)</sup>。

上述の通り、問題となる「完全性」とは、神愛にもとづいて「神を愛する」ということに関する完全性であった。

ここで、トマスは「完全性」の意味に限定を与えた上で、現世において成立しうる「完全性」の意味と可能性とを明らかにしている。

その第一は、「絶対的完全性」である。この意味での「完全性」は、ただ愛する者の側の全体性だけでなく、愛される者の側の全体性をも含意する。その場合、神自身が愛され得る限度一杯に愛されることになる。この意味での愛の完全性は、いかなる被造物にも可能ではなく、ただ神のみに適合する

その第二は、「愛する者の側の絶対的全体性に従って認められる完全性」である。それは、情意 affectus がその可能な限りの全体性をもって常に現実活動的に神へ志向する場合に達成される。この意味における「完全性」は、「旅路」すなわち現世では可能でないが、人間が至福に到達する「天国」において可能となる。

その第三は、「ただ神を愛する運動に背反するものが排除されている面で認められる完全性」である。人間が現世の生においても有しうる、とされる「完全性」とは、この意味における完全性である。

トマスは、この意味における「完全性」にさらに二つの段階を区別する。

その第一は、(1)「人間の情意から、神愛に背反する一切のもの、例えば、大罪 peccatum mortale<sup>25)</sup> が、排除される」という段階である。この段階における完全性は、救済に不可欠な必要性に属する。この完全性が欠ける場合、神愛自体の存在が不可能となるからである。

その第二は、(2)「人間の情意から、ただ単に神愛に背反するものだけでなく、精神の情意の神への全面的志向を妨げるすべてのものも、排除される」ような段階である。これは、より進んだ段階であり、現世において可能な完全性の極致を示すものである。従って、このような完全性は誰にでも見出されるものではなく、前述の「完全者」を特徴づけるものとなる。前述の「初歩者」や「進歩者」は、このような意味における「完全性」を達成したものとは考えられていない。しかし、この意味における完全性に達していない場合でも、神愛そのものの存在は可能とされる。

### (三) 修道生活の意義

修道者が目指す「完全性」とは現世において人間的な努力にもとづいて実現可能なものである。その「完全性」とは、上述の第三の意味であることは明らかである。

神愛そのものは神から注賦されるものであり、その限りにおいて人間は受動的であることに変わりはない。ただ、神愛に背反する障害を可能な限り除去することは、人間的な努力によって可能なのである。それは、神から神愛の注賦を受けた人間が、そのことに対する応答として、受けた神愛そのものの保全と増進を図るための努力である、と言ってよからう。修道生活が志向する「神愛の完全性」はそこに存するわけである。しかもそこには段階の相違まで認められている。

従って、「修道者の身分は完全性の身分を含意する」と言っても、現実の修道者には、何らかの意味で不完全性が見出される、ということは当然の前提である。むしろ、修道生活は、そうした不完全な人間が、いかにして、人間的な努力の及ぶ範囲において、完全性を志向するか、という点にこそ、その本来的な意義がある。

事実、トマスによれば、修道者の身分は神愛の完全性に到達するための一種の靈的修行であって、その修行は完全な神愛に対する障害を修道規律の遵守によって排除することに存している<sup>(22)</sup>、とされる。

トマスによれば、完全な神愛に対する障害とは、人間の心を地上の事物に愛着させるものである。それは、神愛の完全性の障害となるのみならず、しばしば大罪によって神愛そのものをも喪失させることがある。修道規律の遵守は、完全な神愛の障害を排除すると同時に、罪の機会をも排除する。

それゆえにトマスは、修道会に入会することは、掟を守っている者がより大なる完全性を達成するためだけでなく、掟に対して未熟な者に対しても、罪をより容易に忌避し、完全性に至るために裨益する、と述べている<sup>(23)</sup>。

キリスト教的修道生活の完全性のために要求される規律は、「清貧」<sup>(24)</sup>、「貞潔」<sup>(25)</sup>、「従順」<sup>(26)</sup>に帰着し、この三者を誓願の形で宣立することが修道生活の本質を為すこと<sup>(27)</sup>は、周知の通りである。

修道生活は、人間を罪から守るための防壁とも言うべき環境を形成することになる。

修道者と世俗者とが同一の種類を犯した場合、修道誓願への違反、神への侮り、そして他者の躓きとなる場合を除き、修道者の罪は世俗者よりも軽少である、とされる<sup>(28)</sup>。

第一に、その罪が、いわゆる「小罪 peccatum veniale」である場合、修道者が行う多くの善行によって、いわばそれらに吸収されるに至るからである。

第二に、その罪が「大罪」の場合であったとしても、修道者は、そこからの再起が一層容易である、とされる。そのことは、修道者における二つの条件にもとづくものとされる。

その第一は、少なくとも彼が一度はその意向を神へ高举したことによる。そのような意向は、時として下落しても、元通りの回復が容易である。

そして、修道者に大罪からの再起を容易ならしめる第二の条件は、仲間から助けられることである。

この最後に挙げられた修道生活の利点こそが、「兄弟的矯正」である。トマスはここで、『伝道の書』(4:10)の言葉を引用する。

「倒れれば、ひとりがその友を助け起こす。倒れても起こしてくれる友のない人は不幸だ。」

この箇所は、修道生活において、罪からの再起を助ける仲間の役割を示唆する際に引かれる古典的なテキストである。

そもそも、キリスト教修道士は、砂漠で独居して禁欲生活を営む隠修士に始まる、とされている。しかし、やがて集まって共同生活を営むようになり、パコミウスの頃には共住型の共同体、すなわち「修道院」が成立するようになった。そして、カッパドキアのバシレイオスに至って、共住修道制における記念碑的な修道規則が著されるにいたる。

その規則の中で、バシレイオスは、共住生活の利点として、物質的な利便性と並んで、



罪を正しあうことによる霊的な支え合いが可能となることを挙げている<sup>(33)</sup>。

トマスが掲げた『伝道の書』の箇所は、古くバシレイオスも、罪からの治癒のための修友の役割ゆえに、共住生活を推奨する当該箇所引用しているテキストである。

つまり、「兄弟的矯正」とは、古来、修道者が修道院で共同生活を営むことの意義を形成する重要な柱の一つなのである。あるいは、次のように言っても過言ではないのではないだろうか。そもそも修道院とは、不完全で弱い人間が、「神愛の完全性」に達するために、神愛に対する障害を除去すべく、組織的に「兄弟的矯正」によって支え合うべく形成されたシステムである、と。

#### 【4】 兄弟的矯正

では、いよいよ本稿の主題である「兄弟的矯正」そのものに関するトマスの論考に立ち入って、その意味について検討することとしよう。

##### (一) 正義による矯正と神愛による矯正

「兄弟的矯正」について扱う S.T. II-II q.33の冒頭で、まずトマスは、悪行をなす者の矯正について二つの種類を区別する。

その第一は、当の罪を犯す者にとっての悪であるかぎりにおける罪に対する救済としての矯正である。この意味での矯正は、悪行をなす者自身の改善を目的とするものである。トマスによれば、この意味での矯正が厳密な意味での「兄弟的矯正」である。トマスはこの意味での矯正、すなわち、兄弟的矯正は神愛の徳に属する行為である、とする。なぜなら、この矯正は兄弟の悪、すなわち罪を排除するものだからである。或る人の悪を除去することと、その人の善を確保することとは同一の意味を有する。そして、兄弟の善を確保することは神愛に属するのであり、われわれは神愛によって友のために善を望み、また実行するからである。

第二の種類は、悪行をなす者の罪に対して、それが他の人々へと悪をもたらし、特に共通善を損なうかぎりにおいて、救済を適用するものである。トマスは、この意味における矯正は正義の徳に属する行為である、とする。正義は一人の人間の他者に対する正義の正しさ *rectitudo iustitiae* を保全することにかかわるからである<sup>(34)</sup>。

以上から明らかなように、これら二つの理拠にもとづく「矯正」の区別は、その目的においても、本質においても異なっている。従って、それらは異なった性格をもつ。

正義の行為としての矯正は、本質的には共同体の統治行為である。

すなわち、それは共通善をめざすものである。共通善は「単に兄弟に対する訓戒によってではなく、時としては他の人々が怖れからして罪を避けるように、罰を課することによっても実現される」。つまり、この意味における矯正は、強制力を伴うのである。その結果として、この意味における矯正は、単に訓戒するだけではなく、罰することによって矯正する職務をも有するところの上長にのみ属する<sup>(35)</sup>。

このような矯正は、たとえ矯正される者が動揺、混乱により、内面的にはかえってより悪くなる危険があったとしても、為されなければならない<sup>(36)</sup>。

それは一つには、自発的に立ち直ることを欲しない者には、刑罰によってかれが罪から遠ざかるよう強制しなければならないからである。また、その者自身が矯正不可能であったとしても、刑罰による強制によって他の人々が抑止される。かくして共通善のための配慮がなされることになるからである。犯罪者が動揺、混乱することを怖れて、裁判官が有罪の判決を下すことをためらうことはないのはこのためである。

これに対して、神愛の行為としての矯正、すなわち、兄弟的矯正は、本質的には兄弟に対して、兄弟自身のためを思ってなされる忠告である。

この兄弟的矯正は、強制力によらない「単純な訓戒 *admonitio simplex*」を通じて悪行をなした兄弟の立ち直りを個別的に *specialiter* めざすものである。そして、このような矯正は、従属者であろうと上長であろうと、すべて神愛を有する者に属する<sup>(37)</sup>。

のみならず、トマスは、この意味における兄弟的矯正は、従属者が上長に対して行うことさえ許されている、というより、義務づけられている<sup>(38)</sup>、という驚くべき見解を示している。神愛の行為である兄弟的矯正は、神愛をもって接すべきすべての人との関係において、もしその人に何か矯正すべきことが見出されるならば、すべての人に属することであるからである。

ただし、トマスは「従属者が上長を矯正するにあたってはふさわしい節度 *modus* を守らなければならない。たとえば、不遠慮かつ激しい仕方によってではなく、穏当で尊敬の態度をもって矯正する、といった風に」と条件を付けている<sup>(39)</sup>。

この、ある意味では大胆な見解は、実はトマス自身が属する修道的伝統の精神に根ざしたものである。彼が所属する「説教者兄弟会」(ドミニコ会)は、修道規則としては、アウグスティヌスの『神の僕のための修道規則』を採用している<sup>(40)</sup>。その第七章において、「高い地位にある者ほど、より大きな危険の内にある」がゆえに、「上長に対しても憐れみを抱く」ことが求められている<sup>(41)</sup>。そしてトマスは、「上長に対する矯正」を説く際に、この規則を「*sed contra*」の権威として掲げているのである<sup>(42)</sup>。

## (二) 兄弟的矯正が成立する場面

一四九

神愛の行為としての兄弟的矯正は、いわば、神の前に対等な兄弟としての忠告である。このことは、罪を犯した兄弟の内面に訴えかけ、その自発的な意志からの回心を促す行為である。従って、下位の者が上位の者を矯正する場面のみならず、そのあらゆる場面において、それが神愛にもとづく兄弟的矯正であるかぎりにおいて、正義にもとづく矯正とは異なった、繊細な配慮への要求が示されている。

トマスによれば、兄弟的矯正は、上述のごとく、自分の目上に対する場合も含めて義務、つまり掟に含まれる、とされる<sup>(43)</sup>。

しかし、兄弟的矯正の目的は兄弟を改善することである。従って、兄弟的矯正はこの目

的のために必要不可欠であるかぎりにおいて、掟の下に含まれるのであって、いかなる場所、いかなる時においても悪行を為す兄弟を矯正することが命じられているのではない<sup>(44)</sup>。

従って、「罪人が訓戒を受けいれず、むしろより悪いものへと落ちこむであろうことが蓋然的に推測される場合」には、兄弟的矯正は控えるべきだ、とされる<sup>(45)</sup>。

このことは、正義にもとづく矯正が、たとえ矯正される者が動揺、混乱により、内面的にはかえってより悪くなる危険があったとしても、為されなければならない、とされていたことと比較すると対照的である<sup>(46)</sup>。

さらにトマスは、兄弟的矯正に関しては、その手順についても慎重な配慮を示している。実は、この手順に関しても、上述の上長に対する矯正の場合と同様、アウグスティヌスの『神の僕のための修道規則』に即している、ということが出来る。

その第四章において、まず、兄弟が罪を犯していることに気づいた者は、個人的に忠告すべきことが示唆されている。忠告したにもかかわらず、改めない場合には、まず、一人か二人に告げなければならない、とされている。しかし、もし兄弟が、この忠告の後にも悪行を改めようとせず、自分の罪を否認するならば、証人となる他の兄弟に告げる前に、まず、上長に告げるべきである。そうすれば、秘密の内に兄弟の罪が正されて、他の人々には知られないですむからである。もし彼が罪を認めないならば、他の証人を集めて、全員の前で告発されるべきである、とされる<sup>(47)</sup>。

トマスが示す手順も、原則としては、このアウグスティヌスの規則に則っている。すなわち、兄弟的矯正においては公然の非難に先立って、まず個人的に秘かな訓戒をなすべきである、とし<sup>(48)</sup>、さらには公けの非難に踏み切るに先立って、少数の証人の喚問がなされるべきである、としている<sup>(49)</sup>。

ただしトマスは、一方で、問題の罪が他者の善もしくは共通善に反する形で、正義にもとづく矯正を要する場合について、他方においては、純粹に兄弟的矯正に属する場面における、兄弟の内面性への配慮について、より立ち入った考察を加えている<sup>(50)</sup>。

まずトマスは、問題となる罪がすでに公けに知られている publica か、あるいは隠されている occulta か、ということで区別を設けている。

もし、当の罪がすでに公けに知られているならば、もはやその罪は、単に兄弟的矯正の対象となるのみならず、共通善と正義に関わる問題となる。つまり、公けに他の人々の前で悪行を働く者は、被害者のみならず、そこで動揺、混乱させた他の人々に対しても罪を犯しているからである。その場合、罪を犯した本人がより善い者となるように、神愛から救済される必要があるだけでなく、その罪を知っている他の人々が、「蹟く」ことのないよう何らかの手段が講じられなければならない。その場合、罪は、公けに非難されるべきである、とされる。

他方トマスは、罪が隠されている場合について、さらに区別を設ける。

隠された罪が、隣人たちに対して身体的もしくは霊的な危害を加えるものである場合がある。例えば、売国者の陰謀、異端者の洗脳密議のような場合である。この場合、密かに犯された罪は、他の多くの人々に対して危険なものである。つまり、正義が損なわれる危

険がある。それゆえ、ただちに公然の非難に踏み切って、かかる危害を阻止しなければならない、とされる。

ただし、秘かな訓戒、つまり兄弟的矯正による回心によって、こうした悪を阻止することが可能である、と確信できるような場合は別である、としている。

他方、罪人自身と罪に気づいた者のみに悪をもたらすような隠された罪がある。つまり、自分はその罪の被害者であったり、罪を知ることによって罪にかかわることになったが、他に当事者がいないような場合である。トマスは、この場合には罪を犯した兄弟を扶助することだけをめざすべきである、と言う。つまり、この場面が、純粹な形で兄弟的矯正が成立する場面である。

ここでトマスは、矯正する者に対して繊細な配慮を求めている。それは、矯正される者の「評判 fama」に対する配慮である。すなわち、「兄弟を立ち直らせようと努める者は、もし可能ならば、かれの評判が傷つかぬような仕方、兄弟をその良心に関して立ち直らせなければならない」と言う。

その理由を、トマスは三点挙げている。

第一に、評判は「罪を犯す者自身にとって有用なもの」であるから、と言う。つまり、多くの者が評判を落すことの怖れによって罪から遠ざかるからである。自分の評判は悪いと知ったら、居直って気ままに罪を犯すことになる。トマスが引用するヒエロニムスの次の言葉が示す通りに、「兄弟は離れたところで矯正すべきである。かれがいちどに羞恥心 pudor も慎しみ verecundia も失ってしまつて罪に居直ってしまうことのないように。」<sup>(61)</sup>

第二の理由は、一人が評判を落すと、共同体における他の人々の評判も傷つけられる、ということである。

第三の理由は一人の罪が公けにされることによって、他の人々が罪へと誘なわれるからである。

以上の理由から、公けの非難に先立って秘かな訓戒を為すべきことが掟によって命じられている、とされる<sup>(62)</sup>。

しかし、評判よりも良心を優先させるべきであるから、秘かな訓戒が効を奏さない場合、最終的には、たとえ評判を傷つけることになつても、公けに非難することによって兄弟の良心を罪から解放しなければならない。

ただトマスは、さらにその前に、配慮を要求している。すなわち、「最初に、邪魔立てすることなく、役立つことが可能であるような小人数の人々に兄弟の罪が示され、そうすることですくなくとも大衆の前で評判を傷つけられることなく、かれが立ち直らせられるために」、個人的な訓戒の後、公けの非難に先立って、証人の喚問がなされるべきだ、としている<sup>(63)</sup>。

こうしたトマスの、相手の評判に対する周到な配慮は、人間の心理に対する現実的な洞察に裏打ちされたもの、と言える。たしかに、「評判を落すことの怖れによって罪から遠ざかる」ということは、良心そのものを動機とすることと比較するならば、不純であるかも知れない。しかし、人間には根深く己れの評判を気にかける心性がある、という現実を

踏まえ、そのことを有効に利用しようとしているのである。

兄弟的矯正は、いわば神の前に対等な兄弟としての忠告であるがゆえに、相手に対する礼節が配慮されている、と言うこともできよう。上述のごとく、神愛にもとづく限り、従属者が上長をも矯正することが可能とされていたが、その際、相手に対する礼節を軽んじてはならない、とされていた。しかし、実は、このことは、上長に対するのみならず、すべての兄弟的矯正に共通して言えることだったのでなかろうか。

それは、一言で言うならば、兄弟自身の内発的な意志の働きへの配慮、ということであろう。より正確に言うならば、罪を犯した兄弟の意志という場における、兄弟自身と神との関わりに対する尊敬ということである。

特に、そのことは「矯正」が「大罪」に関わる場合、明らかである。トマスによれば、大罪は神愛を喪失させる<sup>(69)</sup>。従って、大罪からの立ち直りとしての回心においては、神愛の再注賦、再義化<sup>(69)</sup>、とでもいうべきドラマが展開していることになる。

兄弟的矯正に与る者は、矯正される兄弟の内面において展開されるそのドラマに、自ら一契機をなす者としてそこに立ち会うことになるのである。

【註】

- (1) S.T. II-II q.31.
- (2) S.T. II-II q.32.
- (3) S.T. II-II q.33.
- (4) S.T. II-II q.25 a.12 c., *De Carit.* a.7 c., a.8 c.
- (5) S.T. II-II q.26, *De Carit.* a.9 c.
- (6) S.T. II-II q.25 a.6 c.
- (7) S.T. II-II q.23 a.8 c.
- (8) S.T. II-II q.31 a.1 c.
- (9) S.T. II-II q.32 a.1 c.
- (10) S.T. II-II q.32 a.2 c.
- (11) S.T. II-II q.30 a.4 ad.2.
- (12) S.T. II-II q.30 a.4 c.
- (13) S.T. II-II q.33 a.1 c.
- (14) また、一般信徒に向けた教会司牧的な倫理においては、「改悛」の秘蹟が「兄弟的矯正」の現実的な場面を担っていた、と考えられる。この問題をトマスは、S.T. III q.84~で扱おうと構想していたが、その執筆中に筆を折り、『神学大全』が未完に終わったことは有名である。
- (15) S.T. II-II q.186 a.1 c.
- (16) S.T. II-II q.183 a.1 c.
- (17) S.T. II-II q.183 a.4 c.
- (18) S.T. II-II q.184 a.5 c.
- (19) S.T. II-II q.184 a.4 c.
- (20) S.T. II-II q.184 a.1 c.
- (21) 『ヨハネ第一書簡』(4:16)
- (22) S.T. II-II q.24 a.2 c.

- (23) S.T. I-II q.5 a.3 c.
- (24) S.T. II-II q.184 a.2 c.
- (25) 「大罪 *peccatum mortale*」とは、直訳すれば「死に至る罪」ということであり、人間の「霊的生命の根源」である「究極目的への秩序づけ」、すなわち、神愛を破壊するような罪である。これに対して、「小罪 *peccatum veniale*」とは、直訳すれば「赦されうる罪」であり、「究極目的への秩序」は温存されるが、手段的な事柄に関する過ちである、とされる。S.T. I-II q.88 a.2 c.
- (26) S.T. II-II q.189 a.1 c., q.186 a.1 ad.4, q.188 a.1 c.
- (27) S.T. II-II q.189 a.1 c.
- (28) S.T. II-II q.186 a.3 c.
- (29) S.T. II-II q.186 a.4 c.
- (30) S.T. II-II q.186 a.5 c., a.8 c.
- (31) S.T. II-II q.186 a.6 c., a.7 c.
- (32) S.T. II-II q.186 a.10 c.
- (33) バシレイオス『修道士大規定』第七問題（拙訳『中世思想原典集成』平凡社第2巻所収 1992年 p.203～207）
- (34) S.T. II-II q.33 a.1 c.
- (35) S.T. II-II q.33 a.3 c.
- (36) S.T. II-II q.33 a.6 c.
- (37) S.T. II-II q.33 a.3 c.
- (38) S.T. II-II q.33 a.4 c.
- (39) *ibid.*
- (40) また、説教者兄弟会は、その共同体的な統治についても、下位の者が上長に対して、誤りあれば正すことが可能とされるようなシステムを採っている。  
cf. *Constitutiones Antiquae Ordinis Praedicatorum*  
『説教者兄弟会 原始会憲』朱門岩夫 訳 第2部 第3章、第8章、第9章など参照。  
(<http://www8.plala.or.jp/StudiaPatristica/const0-2.htm> にて公開)
- (41) *Regula Beati Augustini Episcopi*, ch.7. (アウグスティヌス『神の僕のための修道規則』=『書簡』第 二百十一 PL33, 965, 第七章)
- (42) S.T. II-II q.33 a.4 sc.
- (43) S.T. II-II q.33 a.2 c.
- (44) *ibid.*
- (45) S.T. II-II q.33 a.6 c.
- (46) *ibid.*
- (47) *Regula Beati Augustini Episcopi*, ch.4. (アウグスティヌス『神の僕のための修道規則』=『書簡』第 二百十一 PL33, 965, 第四章)
- (48) S.T. II-II q.33 a.7 c.
- (49) S.T. II-II q.33 a.8 c.
- (50) S.T. II-II q.33 a.7 c.
- (51) ヒエロニムス『マタイ福音書講解』第三巻 (PL26, 136)
- (52) S.T. II-II q.33 a.7 c.
- (53) S.T. II-II q.33 a.8 c.
- (54) S.T. II-II q.24 a.12 c.
- (55) 「不敬虔な者の義化」をめぐっては、以下の拙稿を参照。

『神学大全』における「ハビトゥスの賜物としての恩寵」の意味について」（中世哲学会編『中世思想研究』第32巻 p.90-p.97）1990（平成2）年

「トマス・アキナスの倫理学における恩恵の役割」（平成11～12年度科学研究費補助金（特定領域研究 A（2）研究課題番号11164204）研究成果報告書 p.11-37）2001年

また、トマス自身のテキストとしては、S.T. I-II q.113を参照。

## Aquinas on fraternal correction (“correctio fraterna”)

Naoki KUWABARA

In this article, I've tried to clarify the meaning of Aquinas' concept of fraternal correction (“correctio fraterna”) in his ethical theory.

First, I've clarified the position of fraternal correction in the system of Aquinas' ethical theory. Fraternal correction is an act of spiritual almsgiving. Almsgiving is an act of charity through the medium of mercy. The sum total of the Christian religion consists in mercy, as regards external works. And in order to love our neighbor by the love of charity, we ought to love in our neighbor is that he may be in God. Thus, Fraternal correction is the major external act of charity through the medium of mercy.

Secondly, I've clarified the meaning of religious (monastic) life, as the background of the practice of fraternal correction. The perfection of the Christian life consists radically in charity. The religious state implies a state of perfection. The state of perfection means a perpetual obligation to things pertaining to perfection, together with a certain solemnity. The perfection that religious people in this life is the removal of obstacles to the movement of love towards God. Such perfection can be in two ways. First, by the removal from man's affections of all that is contrary to charity, such as mortal sin; and there can be no charity apart from this perfection, wherefore it is necessary for salvation. Secondly, by the removal from man's affections not only of whatever is contrary to charity, but also of whatever hinders the mind's affections from tending wholly to God. The religious state was instituted chiefly that we might obtain perfection by means of certain exercises, whereby the obstacles to perfect charity are removed. By the removal of the obstacles of perfect charity, much more are the occasions of sin cut off, for sin destroys charity altogether. Thus, the religious life is a bulwark against sin. In this context, fraternal correction is important. Because, one who commits sin can be assisted by his fellow-religious to rise again.

Thirdly and lastly, I've clarified the meaning of fraternal correction itself. The correction of a wrongdoer is twofold, one which applies a remedy to the sin considered as an evil of the sinner himself. This is fraternal correction properly so called, and is an act of charity. Another correction which applies a remedy to the sin of the wrongdoer, considered as hurtful to others, and especially to the common good. This correction is an act of justice.

Fraternal correction is essentially a personal advice as an equal brother before God. It is a duty for everyone who has charity. One is even obliged to correct one's superior. On the other hand, the correction of justice is essentially an act of ruling the community, aiming at the common good, and uses power.

Aquinas says that he who desires his brother's amendment should, if possible, so amend him as regards his conscience, that he keep his good name. This means that fraternal correction requires respect for the person who is corrected. This respect is the respect for the inner movement of his will, or the respect for the conversation between God and the brother who is corrected in his inner will.