

トマス・アキナスにおける愛（アモル）に関する理論の構造

著者	桑原 直己
雑誌名	哲学・思想論集
号	26
ページ	146-133
発行年	2001-03-23
その他のタイトル	The Structure of Aquinas' Theory of Amor
URL	http://hdl.handle.net/2241/18636

トマス・アクィナスにおける愛（アモル）に関する理論の構造

桑原直己

【1】序

「愛」は多義的である。ギリシア語においては、「愛」はエロース *erōs*、ピリア *philia*、アガペー *agapē* 等の語によって示される。これらのうち、エロースは主としてプラトンおよびプラトン主義の、ピリアはアリストテレスの思想圏を、そしてアガペーは新約聖書の語法をそれぞれ背景として理解される。これらの諸概念の関係は錯綜している。そうした中で、神の無償の愛であるアガペーに示される新約聖書の愛の観念を、高みを希求する自己愛としてのエロースにみられるギリシア哲学の精神から峻別しようとする主張がみられたりもする¹¹⁾。他方、ラテン語においては、アモル *amor*、ディレクティオ *dilectio*（後述の理由により「意志的愛」と訳す）、カリタス *caritas*、アミキティア *amicitia* 等の語が「愛」を意味する。このうち、カリタスとアガペー（以後「神愛」と訳す）、アミキティアとピリア（以後「友愛」と訳す）はほぼ訳語として対応していると言える。しかし、アモルはエロースに訳語として対応する場面もあるが、むしろ広く愛一般を指す語であるように思われる（それゆえ、以後アモルを単に「愛」と訳す）。

【神学大全】において、アモルとしての愛についてのまとまった論述は、*S.T. I-II q.22~q.28*の、いわゆる「情念論」の中で展開されている。しかし、アモルについての規定は同時に愛一般についての規定をも含む。愛が情念論の枠組みの中で規定されている、ということはトマスの「愛」理解に微妙な影を投げかけている。この小論の目的は、トマスにおける広義の愛、つまりアモルとして解された限りにおける愛の意味を解明することにある。これは同時に、トマスにおけるアミキティア（友愛）、カリタス（神愛）論の位置づけを画定することにもつながる。

【2】愛とは何か

I-II q.23 a.4c.において、トマスは魂の諸情念の区分について概観しており、アモルとしての愛について、これら諸情念の中での位置づけと実質的定義を与えている。

まず、トマスは魂の情念 *passio animae* を考察する際、受動 *passio* 一般についての考察から始め、魂の諸情念を自然学的な能動・受動のモデルに従って説明している。

魂の情念（＝受動）に対する能動者の位置を占めるのは善と悪である。魂の欲求的な部分 *pars appetitiva* が行うもろもろの運動にあって、善は、引付ける *attractiva* ちからをもつ能動者であり、悪は、排撃するちからをもつ能動者ということになる。欲情的欲求能力 *concupiscibilis* における善の能動性に限って見た場合、事態は次のようになる。

第一に、善は欲求的な能力のうちに、善への何らかの傾向性 *inclinatio* ないし適性 *aptitudo* あるいは親和性 *connaturalitas* を原因する。これが「愛 *amor*」の情念に属する事態

である。第二に、もし、その善がまだ所有されていないなら、愛される善にまで辿り着きたいという運動 *motus* が欲求的な能力には与えられるのであって、これが「欲望 *desiderium*」ないし「欲情 *concupiscentia*」という情念に属する。第三に、この善が獲得されてしまったときには、欲求は獲得されたその善のうちに休らうことになる。これが「快 *delectatio*」あるいは「喜び *gaudium*」に属することである。

ここでトマスは、諸情念を、目的としての善の達成の序列において、自然学的な「傾向性→運動→静止」のモデルに従って説明しているが、「愛」については、まずこれを欲求能力のうちに善によって原因されたもの、として規定した上で、その系列における第一の情念として位置づけている。

[3] 愛の区分

(1) 自然本性的愛、感覚的愛、知性的愛

ところで、愛は単に「情念」とどまることはない。つまり、理性的および知性的な「愛」も当然存在する。こうした点についての扱いはどうなっているのであろうか。

I-II q.26 a.1において、トマスは諸々の愛の段階的な種別について述べている。まずトマスは、愛は欲求に属するものなるがゆえに、愛の種別を欲求の種別に即して区分する。欲求についてはトマスは三つの種別を立てている。

まず、[1] トマスが「自然本性的な欲求 *appetitus naturalis*」と呼ぶ欲求で、これは「欲求者自身の把捉 *apprehensio* によるのではなく他者の把捉に従う欲求」である。

次いで、[2] 理性をもたない諸動物にみられるような「感覚的な欲求 *appetitus sensitivus*」が挙げられる。これは「欲求者自身の把捉にはよるものの、自由な判断 *iudicium* からではなく必然 *necessitas* から生じる」欲求、とされる。

そして最後に [3] 「理性的ないしは知性的な欲求」すなわち「意志 *voluntas*」が挙げられる。これは、欲求者の把捉に、しかも自由な判断に即してしたがう欲求である。

そして、トマスは「これら三つの欲求のいずれにあっても、愛される目的 *finis* を目指す運動の始源 *principium* であるところのものが愛 *amor* といわれる」とした上で、愛についても上記 [1] ~ [3] の欲求の種別に対応する形で、[1] 「自然本性的愛 *amor naturalis*」[2] 「感覚的愛 *amor sensitivus*」[3] 「知性的な愛 *amor intellectivus*」を区別している。

ここでまず注目すべき点は、トマスにあっては、まず愛は純粋に自然学的な場面をも含めたきわめて広い意味で語られていることである。[1] の「自然本性的欲求」ないしは「自然本性的愛」の具体例は、重い物体が地球の中心の場所に対して有する親和性 *connaturalitas* である。愛の概念は重力の働きまでも含むのである。

第二に注目すべき点は、トマスはまずこのように「愛」の意味を広くとった上で、上述の種別を立てることによって、愛のうちに「自由」ないしは能動性の成立する段階を見ていることである。[1] の自然本性的欲求は、当のものの固有の把捉によるのではなく、そのものの自然本性 *natura* の設立者 *instituens* がもっている把捉による。つまり、それは「プログラムされた親和性」であり、ここには能動性もしくは自由が成立する余地はない。[2] の感覚的欲求は、感覚が善と把捉したものに対して必然的に発動する。その限りで、

感覚的愛も当の愛するものにとっては自由無き受動、すなわち情念である。しかし、この感覚的愛についてトマスは、「人間にあっては、それが理性に服従しているかぎり、幾分か自由を分有する」と述べている。つまり、人間にあっては、理性の関与によって、感覚的愛は能動的性格を帯び、自由なものへと変容する可能性があるのである。そして、[3]の意志にいたって、欲求者自身の把握と自由な判断を伴うがゆえに、知性的な愛において完全な意味での自由と能動性がみられることになる。

(2) 能動的な愛は「情念」か

ところで、一部の愛にこうした能動性が認められるとするならば、これを「情念 *passio* = 受動」と位置づけること自体に問題が生じる。I-II q.26 a.2は「愛は情念であるか」と題してこの問題を正面から取り上げている。

トマスによれば、受動 *passio* とは、能動者 *agens* が受動者 *patiens* のうちにはたらきかけた結果 *effectus* である。ところで、欲求能力に対しては欲求対象が能動者である。能動者としての「欲求対象 *appetibile*」は、まず欲求に、自らへの或る適格性 *coaptio*、つまり気に入られることによる自らへの好感 *complacentia* を付与するのであり、ここから、その欲求対象への運動が続く、という形ではたらきかける。欲求対象によって欲求が受ける最初の変化——つまり、欲求対象が欲求の気に入ること・欲求対象への好感——が「愛 *amor*」と呼ばれる。そして、この好感から、引き続き、その欲求対象へ向かう運動が生じるのであって、これが「欲望 *desiderium*」なのである。そして最後に、この運動が静止に至るならば、それが「喜び *gaudium*」である。このように、愛は欲求対象との出会いによって欲求能力に引き起こされる或る変化として成立するものなるがゆえに、愛は情念・受動である、ということになる。

ただしトマスは、愛が「情念・受動 *passio*」であるということが、本来的な意味において言えるのは、愛が感覚的欲求能力たる欲情のうちにある場合にかぎられるのであって、愛が意志のうちにあるかぎりにおいては、共通的な仕方において *communiter*、すなわち、この名称を拡張することによって、「情念・受動」と言われる、と述べている。

このことの意味は、I-II q.22 a.1c. で説明されている。ここでトマスは、「受動する・はたらきを蒙る *pati*」という語に三つの意味を区別する。[1] 第一の意味が、共通的な仕方において *communiter* であって、それによれば、およそ何かを受け入れること *recipere* は、たとえその際、受け入れる側には斥けられるものが何もなくても、すべて「受動」と呼ばれる。トマスは、大気が照明される時、「受動する」といわれる、という例を挙げる。しかし、これは、より本来的には、「受動する」ことではなく、「完成される」ことである、という。[2] 第二の意味が、「受動」の本来的な用法であって、それは、「或るものが受け入れられ、代って他の何ものかが斥けられる」場合である。だが、この第二の意味はさらに二通りに区別される。[2a] 斥けられていくものが当の事物には適合していないものである場合がある。その例は、身体が健康にされる時、「身体が健康を受け入れ、病気が斥けられる」ことを指していう「受動」である。[2b] これとは逆に、適合するものが斥けられ、適合しないものが受け入れられる場合があり、これこそ受動の最も本来的な様態である、とされる。すなわち、病気になることが「受動する」(患う) *pati* といわれるような場合である。

トマスは、「感覚することと知性認識することとは、一種の受動である」と語られるのは、[1] の、ただ純然たる受け入れ、に即してである、と述べている。これに即して言えば、「知性的ないし理性的な愛」、つまり意志における愛が「受動」と語られるのはこの拡張された [1] の意味において、つまり、完成としての意味であることになる。

このように、愛は一方において単なる受動ではなく、自由で能動的な知性的ないしは理性的な欲求能力の完成としての意味も担うことになる。しかし、愛は欲求対象との出会いによって引き起こされる主体の変容である、という点において、愛する主体にとっては根本的に受動的な性格は残り、この性格は「知性的ないしは理性的」な意志における愛についてもいえる、というわけである。

(3) amor, dilectio, amicitia, caritas

続いてトマスは、I-II q.26 a.3において、「amor (愛)」「dilectio (意志的愛)」「amicitia (友愛)」「caritas (神愛)」といった、広い意味で「愛」を意味するラテン語の諸概念の区分について整理をしている。

まず、トマスはアリストテレス的なカテゴリーに従ったいわば存在論的区分を行っている。つまり、「友愛」は、「性向 habitus」であるのに対し、「愛」と「意志的愛」は、働き(能動)もしくは情念(受動)という様相 modus によって表示される。そして「神愛」はそのいずれの様相でも解されることができる、という。

他方、働きとして理解される「愛」「意志的愛」「神愛」についてはトマスは次のように整理する。まず、「愛」をこれら三者のうちでは最も共通的なもの、としている。つまり、意志的愛ないし神愛は、すべて愛ではあるが、しかしその逆ではない、というわけである。そして「意志的愛 dilectio」には、愛ばかりではなく、その名の示すとおり、先行する「選択 electio」ということも加味されている、としている。それゆえ、意志的愛は、感覚的欲求能力たる欲情のうちにはではなく専ら意志のうち、そして理性的本性 natura rationalis のうちにのみある、とされる。筆者が dilectio を「意志的愛」と訳してきた所以はここにある。他方、「神愛」のほうには、愛だけでなく、その愛の完全性 perfectio といったことが加味されている、という。つまり、そこにその愛されているもの、つまり神の価値の高さが含意されている、というわけである。

ここで、「友愛」のみが「性向」とされて別扱いにされている点に注意しておきたい。これは、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』第八巻における叙述が典拠になっている⁽²⁾。ここでアリストテレスは、「友愛 philia = amicitia」そのものを、「愛する働き philesis = amatio」と区別し、選択の根源である持続的な性向として措定している。

この存在論的規定は、「友愛」を、単なる働きもしくは情念としてではなく、働きや情念の「内的根源」をなすところの個人に内在する持続的な性質として規定することを意味しており、ひいては友愛を一種の「徳 virtus」として扱うことを可能にしている。トマスは徳としての神愛を、神と人間との間の一種の友愛として規定しているが、「友愛は性向である」という規定はそうした神愛の存在論的身分にまで効いてくるのである。

(4) 「友愛の愛」と「欲情の愛」

続いてトマスは、I-II q.26 a.4において、愛のうちに「友愛の愛 amor amicitiae」と「欲情の愛 amor concupiscentiae」との区別を導入している。

まずトマスは、アリストテレスが『弁論術』において提示した³⁾、「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「欲情の愛」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、欲情の愛の対象は端的・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、欲情の愛は付随的な愛である、とされる。

この友愛の愛と欲情の愛との区別は、トマスにおける愛の理論において重要な意味を持っている。つまり、「真の（端的な）意味での愛」としての友愛の愛を特徴づける基準として、愛をめぐる様々な規定において機能してくるのである。

ところで、この友愛の愛と欲情の愛との区別は、思想史的にはクレルヴォーのベルナルドゥスによる影響が指摘されている。ベルナルドゥスはその著『神を愛することについて』*Liber de diligendo Deo*において、人間が肉的な自己愛から離れ純粋な神への愛へと向かう愛の脱自的プロセスを四つの段階に分けて叙述している。そこで、単なる自己愛の段階（第一段階）を脱した人間が、「神を愛するが、神のためではなく、自己のために愛する」にいたる段階が「第二段階」として、またさらにこれを越えて「もはや自己のためではなく、神のために神を愛する」という段階が「第三段階」として規定されている。このうちの第二段階は「自己のために使用するものとしての神への愛」という意味で欲情の愛に、また第三段階は「もはや自己のためではなく、神のために神を」愛するがゆえに友愛の愛を示唆している、というわけである。

しかし、トマスにあっては、友愛の愛と欲情の愛との区別は、いくつかの点で多分にアリストテレス的な意味合いを帯びているように思われる。

まずトマスは、「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」というアリストテレスに由来する命題を取り上げ、これを「愛する」ということの一般的な内部構造を分節化するものとして用いている。

一般にキリスト教倫理、もしくは「純粋な愛」を追求する志向をもつ倫理においては、「利己性」をいかに排除するか、という点に関心が集中しがちである。しかし、自己目的化した「利己性の排除」は、時に不毛な自虐性の空転に陥る危険がある。この点、トマスによるアリストテレス的な定式の採用は、「何者かに欲する善」と「善を欲する相手」とに対する関与を対比することにより、手段的関与と目的的関与、もしくは「事物 Sache」に対する関与と「人格 Person」に対する関与の対比という形で「利己性」の問題を実質的に処理しつつ、友愛の愛という、愛のあるべき姿についての積極的位相を提示することに成功しているように思われる。

また、友愛の愛、欲情の愛の区別は、アリストテレスの友愛論における「本来的な愛」としての「善（徳）に基づく友愛」と「付随の意味での友愛」である「有用に基づく友愛、快楽に基づく友愛」との区別に対応するものであるように思われる。無論、これらの区別

が直接イコールであるわけではない。トマスによれば「有用に基づく友愛にあっても、快楽に基づく友愛にあっても、われわれは何らかの善を、やはり友のために願っている。だから、そのかぎり、ここにおいても友愛の特質が失われてはいない。」しかし、「その善は、とどのつまりは、それを願う本人にとっての快楽ないし有用に帰着するのであるから、ここからして、快楽と有用に基づく友愛は、欲情の愛へ引きよせられる程度に応じて、真の友愛の特質 *ratio* を欠くことになる」と述べ、欲情の愛へのベクトルの中に「付帯的意味での友愛」の「付帯的」たることの所以を認めている。

【4】愛を引き起こすもの

I-II q.27においてトマスは愛を引き起こすもの、つまり「愛の原因」について論じている。

(1) 善と認識

まず a.1においてトマスは、「善」が愛の唯一の原因であることを確認している。

愛は欲求的な能力 *potentia appetitiva* に属する。そして、欲求的能力は受動的な力 *vis passiva* である。つまり対象であるところの「善」に出会うことによって発動する能力である。そして愛とは欲求対象たる善との出会いによって欲求者のうちに最初に生じる主体の変容、すなわち、欲求対象に対する親和性もしくは好感を意味していた。

しかし、トマスによれば、欲求対象たる善と欲求者との出会いには、欲求者における認識 *cognitio* もしくは把捉 *apprehensio* が介在する。つまり、善は欲求対象という仕方によって愛の原因であるが、善が欲求の対象であるのは善が把捉されていることに依拠してでしかない。それゆえ、愛の成立のためには、その対象である善が何らか把捉されることが必要となる。このために、認識は、善が愛の原因であるのと同じ理由によって、愛の原因として措定されることになる。善も、認識されていなければ愛されることはありえないからである (a.2)。

(2) 類似性

続く a.3において、トマスは「類似性は愛の原因であるか」と問うている。この問いは、プラトンにまで遡る愛をめぐる古典的な問題である。

プラトンは、友愛を主題的に論じた『リュシス』篇において、「類似したもの同士が友か、あるいは反対のもの同士が友か」「善きもの同士が友か」という形の問いを登場人物「ソクラテス」に扱わせている。初期対話篇の通例として、『リュシス』篇そのものは様々なトピックを展開させつつアポリアに終わってしまう。したがって、この問題をめぐるプラトン自身の立場は『リュシス』篇だけからは見えにくい。しかし、この対話篇が提起した問いはその後の愛、特に「友愛」をめぐる議論に古典的な「場」を設定した。

アリストテレスも『ニコマコス倫理学』第八～九巻における友愛論を展開するに当たり、随所でこの『リュシス』篇における問いを意識している。結局、徳という完全性を共有する者同士、つまり、「善き者」として「類似した者同士」にこそ「完全な友愛」が成立する、というのがアリストテレスの提示した解答であった。

トマスも、「類似は本来の意味において語られるなら、愛の原因である」と答えることにより、基本的にはアリストテレスの立場を継承している。しかし、トマスは「可能態

potentia・現実態 actus」というアリストテレス自身の枠組みを駆使することにより、「ニコマコス倫理学」の立場をさらに発展させている。

トマスによれば、二つのもの間における「類似」は二通りの仕方で見取される。

[1] 第一は、両者が同一のものを現実的に in actu もっていることに基づく類似、つまり完全性を共有するもの同士の類似であり、[2] 第二は、一方が現実的にもっているものを、他方は可能的に in potentia、および、何らか傾向性において in inclinatione もつということに基づく類似、つまり完全なもの不完全なものとの間に成立する類似である。

トマスによれば、[1] の類似は友愛の愛もしくは「好意 benevolentia の愛」を原因する。それは、或る二つのものが共に一つの形相 forma を有するものとして互いに類似しているならば、そのことからして両者はその形相において何らか一なるものであるからだ、という。例えば、二人の人間は「人間」という種 species において一であり、二つの白いものはその「白さ」において一なのである。こういうわけで一方のひとの情意 affectus は、自分と一なるものとしての相手へ向かい、こうして彼は相手のために、ちょうど自分のために欲するように、善を欲するのである。

他方、[2] の類似は、欲情の愛あるいは「有用ないし快樂に基づく友愛」を原因する。なぜならば、可能態においてあるものには何にでも、それが可能態においてあるかぎり、その現実態を求めようとする欲求が内在しているからである。

そして「リュシス」篇以来、類似性が愛の原因である、という主張に対する反対論の「定番」となってきた「同業者」の例については次のように処理する。すなわち、欲情の愛は実際は自己愛なのであり、愛する者が欲しがっている善を望むとき、本来的には自分自身を愛しているのである。ところで、誰しも他者よりは自分のほうをいっそう多く愛する。それは、自分自身とは実体 substantia において一であるのに、他のものとは或る形相の類似という点において一であるに過ぎないからである。それゆえ、相手が同じ形相を分有しているという点で自分と類似していても、そのことによって、自分の愛している善の獲得が妨げられるならば、自分にとって憎らしいものとなる。その結果、同業者同士は争い合う、というわけである。

ここでトマスは、実体的一性が類似による形相的一性にまさること、つまり、自己愛が同種のものに対する愛よりも強力であることを当然の事実として認めている。その上で、友愛の愛と欲情の愛の区別、つまりは通常の意味での「利己性」を離れた愛と「利己的」な愛との相違を、現実態性、つまり形相的完全性を共有するか否かという点に帰着させている。結局、通常の意味での「利己性」とは、可能態性、つまりは形相的不完全性に由来するものであることが示唆されているのである。

[5] 愛がもたらすもの

I-II q.28においてトマスは「愛の結果」、つまり愛という情念がもたらすいくつかの現象について論じている。

(1) 「合一 unio」

「合一」とは、今日の心理学者が「自我境界」と呼んでいるもの、およびその変容に対

応することがらである。

トマスはI-II q.28 a.1 ad.2において、「合一」が愛に関わる三通りの仕方を区別する。

[1] 第一に、愛の原因である合一がある。自分が自分自身を愛する場合、この愛の原因となるのは、「実体的な合一 *unio substantialis*」つまり、自分が自分自身と一であることである。また、自分が他者を愛する場合、この愛をもたすのは、上述の「類似の合一」つまり同一の形相を共有することである。

[2] 第二に、本質的に愛そのものである合一がある。これは「情意の適格性 *coaptatio affectus*」に基づいた合一である。愛がこの種の合一を作りだすのは形相的な仕方において *formaliter* である。

[3] 第三に、愛の結果 *effectus* である合一がある。これは「実在的な合一 *unio realis*」、愛するものが愛されるものについて求めている合一である。それは愛されているものが愛するものに現在の仕方 *praesentialiter* 現存することであり、具体的には、一緒に暮らすとか、よく語りあうとか、何かこういってことで結ばれることである。愛はこの種の合一を作動的な仕方 *effective* 作りだす。なぜなら愛は、自らに適合し自らに属するものたる「愛されるもの」の現前を欲し、かつ、求めるよう、ひとを動かすからである。

トマスはこの項の本文で、[2] の「情意の適格性に基づいた合一」のあり方を、欲情の愛と友愛の愛の二通りの愛について、それに先立つ把捉との関連からさらに詳しく考察している。トマスによれば、[a] 欲情の愛と [b] 友愛の愛のいずれも、愛されるものと愛するものとの合一という事態についての或る把捉から発している。

[a] ある人が欲情の愛によって何かを愛するとき、その人はそのものを、自分の福利安泰に属するものとして把捉している。

[b] 他方、ある人が他の人物を友愛の愛をもって愛するときには、その人は、ちょうど自分自身に善を欲するように、相手のために善を欲する。だから、自分自身に欲するのと同じように相手のために善を欲しているかぎり、相手を「もうひとりの自己」*alter se* と把捉しているわけである。

こうした把捉に基づいて、愛する者は愛されるものに対して、[a] 欲情の愛においては、「自分のもの」に対すごとく関わり、[b] 友愛の愛においては「自分自身」に対すごとく関わっておく限りで、これらはそれぞれ「実体的な合一」に似通っている、と述べているが、つまりは、それぞれの愛においてそうした形で「自我境界の拡張」がなされているわけである。かかる自我境界の拡張としての「合一」が「本質的に愛そのものである」というわけである。

(2) 「相互内在 *mutua inhaesio*」

愛の結果、愛する者と愛される者は、互いに相手の中に「入り込む」。このことをトマスは「相互内在」と呼び、I-II q.28 a.2においてその諸相を明らかにしている。

まずトマスは、「相互的な内在という愛の結果は、[1] 把捉力 *vis apprehensiva* からみても [2] 欲求力 *vis appetitiva* からみても、これを理解することができる」と述べる。

まず、[1] 把捉力に関していうならば、[1a] 愛される者が愛する者のうちにあるといわれるのは、それが愛する者の把捉のうちに停留しているかぎりにおいてである、とされ

る。これは平たく言えば「心の中のスペース」を占めている、という事態である。他方、[1b] 愛する者が愛される者のうちにあるといわれるのは、「愛する者が相手の表面的な把握では意に満たず、更に進んで、相手に属する個々のものごとを立ち入って尋ね、こうして相手の内部にまで入りこむかぎり」においてである。

他方、[2] 欲求力に関してであるが、[2a] 愛される者が愛する者のうちにあるといわれるのは、愛する者に気に入られ、その情意 *affectus* のうちにあるかぎりにおいてである。他方、[2b] 愛する者が愛される者のうちにあるといわれる場合についてであるが、トマスによれば、欲情の愛によるのと友愛の愛によるのでは事情を異にする。

[2b]-① 欲情の愛の場合、愛する者は、愛されている者の外的・表面的な獲得・享受だけで休らうものではなく、愛されている者を完全な仕方で所有しようと求め、その者の内奥 *intima* にまで至ろうとする、という形で、愛される者のうちにあるといわれる。

[2b]-② 友愛の愛の場合、愛する者が愛される者のうちにあるのは、愛する者が自分の愛する友 *amicus* の善悪を自らの善悪と見なし、友の意志を自らの意志と見なすことで、あたかも、友の善悪をその友のうちに自分で受けたり感受したりしている、と考えられるかぎりにおいてである。つまりこれは、愛する者が相手のものごとを自分のものと評定しているかぎりにおいてということであって、先の「合一」と同じことであり、自分自身と友とが重ね合わされる形での自我境界の拡張によるのである。

[2b]-③ さらに、友愛の愛が相互的である場合、つまり愛の返報 *redamatio* ということがなされる場合、友同士は愛し合い、互いに相手のために善を欲したり、はたらいたりする形で「相互内在」する。

この「相互内在」の諸相の描写から看取されるかぎり、「欲情の愛」は「エロース」における愛に、「友愛の愛」は本来的な意味での「ピリア」における愛に、それぞれほぼ対応するように思われる。

(3) 「忘我 *extasis*」と「熱意・嫉妬 *zelus*」

I-II q.28 a.3において、愛の結果としての「忘我」について論じている。まずトマスは、あるひとが「忘我を身に受ける *extasim pati*」といわれるのは、そのひとが「自分の外に *extra se* 置かれる」ことである、とした上で、このことは把握力に即しても欲求力に即しても、ありうる、と指摘する。

[1] 先ず把握力に即するというならば、あるひとが自分の外に置かれるといわれるのは、彼が自らに固有の認識の外に置かれる場合である。[1a] その一つの場合は、その人がより上位の認識にまで高められた場合である。つまり、人間が、感覚 *sensus* をも理性 *ratio* をも超えているものを何か把握するところまで揚げられると、理性および感覚という人間本性適合的な *connaturalis* 把握の外に置かれるかぎりにおいて、忘我を身に受けるといわれる。[1b] 他の場合は、より下位のものごとへ押し下げられた場合である。例えば、誰かが熱狂 *furia* とか狂気 *amentia* の状態に陥ると、そのひとは忘我を身に受けたといわれる。愛はこの種の忘我を態勢的な仕方において *dispositive* つくりだす。愛は、愛されるものにひとを集中させるからである。

[2] 欲求的な力に即しては、ひとの欲求が何らかの仕方で彼自身の外に出て他のものの

なかへ連れていかれるとき、「忘我を受ける」といわれる。愛はこの種の忘我を直接的に *directe* つくりだす。ただし、[2a] 欲情の愛にあっては、愛する者が自分自身の外へ連れ出されるのは、彼が今もっている善を喜ぶことに満足せず、未だ自分の外にある善を享受しようと求めるかぎりにおいてである。その外的な善を所有しようと求めるのは自分のためであるから、彼は自分の外へ端的な仕方では出ない。しかし、[2b] 友愛の愛にあっては、ひとの情意は端的な仕方では自分の外へ出ていく。なぜなら、そのひとは、友にむけて善を願ひ善をはたらくのであり、いわば、友のことを、友自身のために、気遣ったり配慮する労を厭わないからである。

通常「忘我的愛」とは、しばしば「自己愛」を完全に捨て去った、いわば一切の利己性から清められた愛の理想像として求められるものである。トマスは、上述の通り「忘我」の諸々の意味を整理した上で、そうした「忘我的愛」を友愛の愛として示している。

I-II q.28 a.4において、*zelus* という愛の結果について論じている。この「*zelus*」という語は、英語でいう「*jealousy*」、つまり「嫉妬」という否定的な意味もあると同時に、「熱意」という肯定的な意味もある両義的な概念である。

トマスによれば、熱意・嫉妬 *zelus* は強度の愛から起こる。何らかの力が対象に強く向かうとき、それに反対対立しているものや、背馳しているものをすべて、それだけ強く排斥する。これが熱意・嫉妬であるわけである。

ただし、その排除の行われる仕方は、欲情の愛においてと「親愛の愛」においてとは、別様である。

[1] 欲情の愛にあっては、何かを激しく欲しがるとは、愛されているそのものの取得 *consecutio* ないし安らかな享受 *fruitio* に背くものには何にでも対抗する。この意味での *zelus* は「嫉妬」と訳されるべきものである。妻についての嫉妬、野心家の嫉妬がその例である。

[2] 友愛の愛は愛される友の善を求める。だから、この愛は、激しいときには、人間を、友の善に背馳するものにはすべて対抗するようにさせる。この意味での *zelus* は「熱意」と訳されるべきものである。友人への熱意、あるいは神の意志、神の栄光に反するものを力の限り退ける神への熱意がそれである。

このように、*zelus* の意味が肯定的なもの（「熱意」）となるのか、否定的なもの（「嫉妬」）となるかは、その原因である愛が友愛の愛であるのか欲情の愛であるのか、に依存している。

以上みてきたように、愛の結果、すなわち愛の現れである諸現象において、友愛の愛と欲情の愛との間にはあらゆる点で相違がみられる。大まかにいえば、欲情の愛はギリシア的な語彙によれば「エロース」的な自己愛に、友愛の愛は本来的「ピリア」である善に基づく友愛の愛に対応する、と言ってよからう。

しかし、いずれの愛も「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」という定式のもとに、一方は現実態にあるものの愛、他方は可能態にあるものの愛として統一的に位置づけられているのである。

[6] 神の愛

以上、I-II q.26～q.28における「愛」についての論述を概観してきた。しかし、これらの記述は、「情念論」という枠組みの中にある、という点に留意しなければならない。トマスの愛についての理論的な枠組みについて全体的な見通しを得るためには、「情念」という枠組みにどうしても入らないような「愛」についても視野に置かなければならない。ここで忘れてはならないのは神における愛である。愛（アモル）は、被造物のみならず、神においても語られる。神においては如何なる受動 *passio* も存在しない。然るに、一般に愛は情念であり受動である。それゆえ、神においては愛が存在するとするならば、この愛は、情念としての愛という枠組みでは扱えず、情念論から出発する「愛」理解に対しては当然拡張を要求する。

通常「情念・受動」を意味する「愛」を神に適用することに関しては、すでにわれわれが見てきた、I-II q.22 a.1c. および I-II q.26 a.2で展開されていた「情念（受動）」としての愛の概念を、意志における愛へと拡張する一般的な論理が用いられている。その上で神には意志が認められる以上愛も認められる、としている（S.T. I q.20 a.1c.）。

しかし、神の愛にあって特殊な点は、むしろ次の点にある。

すなわち、われわれの意志にあっては、意志は事物の善性の原因ではなく、むしろこれを対象として意志がそれによって動かされる。それゆえ、われわれが何ものかのために善を欲する場合におけるわれわれの愛も、決してそうしたものの善性の原因たるのではなく、却って逆に、そのものの善性が愛を喚起する。これに対して、神の愛は、善性を注ぎ入れ、事物のなかにこれを造りだすごとき愛なのである（S.T. I q.20 a.2c.）。

神の愛ないしは意志は、事物の善性の結果ではなく原因である、という事態の含意は、S.T. I q.20 a.4における「神はより善きものを常により多く愛するか」という問いの扱いにおいて明瞭となる。

結論としては、神はより善きものをより多く愛する、とされる。ただし、神の意志が事物の善性の原因であるのであるから、神が或るものをより多く愛するということは、神がそのもののためにより大いなる善を欲するというにほかならない。ここから、何ものかがより善きものであるのは、神がそのもののために、より大いなる善を欲することの結果である、という。つまり、より善いものなるがゆえに神がこれをより愛する、というのではなく、神がより愛したがゆえにものはより善きものである、というわけである。

われわれにあっては、意志的な愛は単なる情念に比べれば自由と能動的性格をもつ。しかし、善を原因とし、これとの出会いによって引き起こされる、という点では受動的性格をもっていた。しかし、神の愛は事物の善性を原因として仰ぐのではなく、事物の善性の原因なのである。このように、神の愛は能動性のきわみの様態を示している。

にもかかわらず、トマスにあっては「神の愛」すらもわれわれにおける愛と共通の枠組みにおいて扱われている。この点を示しているのが S.T. I q.20 a.1 ad.3である。

「愛の働きの向うところのものとして、常に二つのものが見出だされる。すなわち、ひとが何者かのために欲するところの善、ならびにその者のために善を欲するといったその

当の者が。けだし、本来的な意味において「何者かを愛する *amare aliquem*」とは、「その者のために善を欲すること *velle ei bonum*」にはかならないのだからである。されば、ひとが自己を愛するかぎり、彼は自己のために善を欲する。そして彼は、可能なかぎり、そうした善を自らに合一させることを求める。こうしたところからして、愛はやはり神にあっても「合一せしめる力」と呼ばれるのであり、そこにもとより複合があるわけではない。神が自己のために欲するところの善は、自己、すなわち、さきに示されたごとく、その本質によって善であるところの自己自身にはかならないのだからである。ひとが、また、他者を愛するかぎり、彼はこの者のために善を欲する。かくて彼は、この者の善をあたかも自分自身の善のごとくに考え、この者を遇すること、あたかも自分自身を遇するごとくである。そして、こうした点よりして、愛は「合成させる力」と呼ばれる。つまり、ひとはこれによって他者を自己に合体させ、自らが他者に対すること、あたかも自分自身に対するごとくなるにいたるという意味である。神の愛もやはり、神が諸々の他者のために善を欲するかぎりにおいては「合成させる力」なのであって、もちろん、だから、ここでも神のうちに複合が見出だされるなどというわけではない。(S.T. I q.20 a.1 ad.3)

この異論回答の論旨は、本来「複合性」の概念になじまない神について「合一せしめる力」「合成させる力」という擬ディオニシウスに由来する表現を神に適用することの正当性を弁証することにある。

ここで注目したいのは、トマスが「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」という愛についての一般的な定式を神についても適用し、これを神の自己自身に対する愛についても、他者に対する愛についても妥当するものとしている点である。

神の愛は、われわれにおける愛とは異なり、完全な意味で能動的な愛である。われわれにあっては愛は欲求対象たる善を原因とし、これによる結果であるのに対して、神にあっては愛は事物の善の結果ではなく、むしろその原因なのである。にもかかわらず「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」という「愛の定義」についての一般的な定式は、こうした神の愛をも包括する定式なのである。

[7] 結び

最後に、以上のトマスにおけるアモルとしての愛の理論の概観から得られた洞察を簡単にまとめておきたい。

まず、指摘したいのは、アリストテレスに由来する「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」という定式が、トマスが様々な愛に位置づけを与える際の骨格としての役割を担っている点である。

この定式は、エロース的自己愛にも、対等な者の間のピリアにも、そして神の愛にさえも適用可能な、一般的な定式とされている。

そして、この愛についての定式をもとに区分された欲情の愛と友愛の愛との区別は、トマスの愛の理論における基本的な区分となっている。大まかに言えば、欲情の愛はエロース的自己愛における愛、友愛の愛はアリストテレスの言うところの「完全な」ピリアにおける愛に対応する、と言ってよからう。

欲情の愛においては利己性が示唆されている。キリスト教倫理がしばしば多くの関心を注ぐ「利己性の克服」という課題は、トマスの枠組みからすれば真の愛としての友愛の愛の達成という課題に置き換えられる。そのかぎりでは、トマスはクレルヴォーのベルナルドゥス以来の伝統の上に立っている、と言ってもよいかも知れない。しかし、トマスにおける友愛の愛の観念はどちらかといえばアリストテレス的なものである。トマスはこれをさらに現実態・可能態の観念を導入して解説し、友愛の愛は現実態にあるもの同士、つまり形相的完全性を共有するもの同士の間に成立するものであることを明らかにしている。

「利己性の克服」に熱心になると、しばしば欲情の愛を貶め、これを否定する傾向に結びつきがちである。しかし、欲情の愛の否定的な側面（利己性）は、実は形相的完全性の欠如の結果である。したがって、本当に大切なことは「いかにして利己性を克服するか」ということなのではなく、「いかにして形相的完全性を獲得して真の愛としての友愛の愛を達成するか」なのである。トマスが取り入れ、さらに発展させた愛についてのアリストテレス的な理論的枠組みは、こうした見方を可能としてくれるのである。

もう一点指摘しておきたい点は、アモルとしての「愛」はあくまでも働き・情念として規定されている、ということである。「働き」もしくは「情念」としての愛は、欲求対象における「善」との出会い、そして「合一」「相互内在」といった「愛の結果」たる諸現象にみられる自我の変容のドラマを展開する。

しかし、注目しておきたいのは、トマスは「友愛」そのもの（「友愛の愛」ではなしに）は「性向」である、として、働き・情念としての愛とは別のカテゴリーに属するものとして区別している点である。つまり、トマスは、上述の出会いと自我変容のドラマを通じて、その底層に持続性をもった別のカテゴリーの「愛」の成立する場を確保しているのである。それは「性向」としての友愛、ないしは徳としての神愛である。

こうしたレベルにおける愛、つまりは徳としての愛の諸相の構造についての解明は別稿の課題である。⁽⁹⁾

注

- (1) Nygren, A: *Agape and Eros, The Study of the Christian Idea of Love* 邦訳「アガペーとエロースーキリスト教の愛の観念の研究」岸千年・大内弘助 共訳 新教出版社 1967
- (2) Aristoteles, *Ethica Nicomachea (E.N.)*, 8, 5, 1157b28-29, eoike d' hē men philesis pathei, hē de philia hexei. (assimilatur enim amatio quidem passioni, amicitia autem habitui.)「また、愛すること（philēsis = amatio）は情念であるが、友愛（philia = amicitia）は性向であるように見うけられる。」
- (3) 第2巻第4章 1380b35-36, estō de to philein to boulesthai tini ha oietai agatha …….
- (4) 金子晴勇「『愛の秩序』の思想史的研究」岡山大学文学部研究叢書5 1990 p.89-91
- (5) Bernardus, *De diligendo Deo*, 9, 26.
- (6) *E. N.*, 8, 3.
- (7) Platon, *Lysis*, 214B-215D
- (8) たとえば, *E. N.*, 8, 1, 1155a31-33など。
- (9) 「友愛」として位置づけられた神愛の意味については、拙稿「トマス・アクィナスのカリタス論ー友愛としてのカリタスー」（上智大学中世思想研究所編「トマス・アクィナスの倫理思想」創文社 1999所収）、また徳としての神愛論の基本構造については拙稿「トマス・アクィナスにおける神愛論の構造」（三重大学教育学部研究紀要第49巻 1998）において、すでに一部論じている。

The Structure of Aquinas' Theory of Amor

Naoki KUWABARA

In this article, I've made a rough sketch of Aquinas' theory of amor (love) and pointed out some feature of it.

First, I've pointed out that the basis of Aquinas' theory of love is the Aristotelian formula of definition of love, "amare est velle alicui bonum (to love is to want someone good)".

Aquinas uses this formula in order to specify different kinds of love (in broader sense), such as "erōs", "philia", and "agapē".

Aquinas distinguishes two kinds of love, that is, "amor amicitiae" and "amor concupiscentiae". The object of "amor amicitiae" is the person to whom one want good in the formula. The object of "amor concupiscentiae" is the good that one want for that person. Roughly speaking, "amor concupiscentiae" corresponds to the "erōs" as self-love. "Amor amicitiae" corresponds to the "perfect philia" in Aristotelian sense. God's love is the love that is the cause, not the effect, of the goodness of His creature. But in Aquinas' view, even the God's love, "agapē", can be understood in this formula.

Secondly, I've pointed out that the Thomistic distinction between "amor amicitiae" and "amor concupiscentiae" is founded on Aristotelian distinction between "actus" and "potentia". "Amor amicitiae" is the love that belong to the person who is "in actu", that is, perfect. "Amor concupiscentiae" is the love that belong to whom is "in potentia", that is imperfect. Therefore, the distinction between "amor amicitiae" and "amor concupiscentiae" depends on the perfection of the person who loves.

"Amor amicitiae" is the Thomistic idea of "pure love", that is, free from selfishness. The tradition of Christian Ethics has been eager for the realization of such pure love. Sometimes, the effort to overcome selfishness (self abandon) was considered the essence of Christian Ethics. However, Aquinas' adoption of Aristotelian scheme shows that the condition for the "pure love" ("amor amicitiae") is some perfection.

Finally, I've noticed that Aquinas' concept of "amor" is the love as action and passion. And such love constitutes dramas in human life, such as the encounter with the "good" as the object of appetitus, and the transformation of the subject. However, in Thomistic Ethical theory, there is another type of love, that is, love as "habitus" or "virtue". "Amicitia" itself and "caritas" belongs to that category.