

トマス・アキナスにおける愛 (amor) の射程

― 神の愛 (caritas) への道行き ―

伊藤 遥子

序

西洋倫理思想の源流であるキリスト教の本質は、「愛の掟」として知られるかの聖句、「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい。これが最も重要な第一の戒めである。第二も、これと同じように重要である。隣人をお自分のように愛しなさい。律法と預言者はこの二つの戒めに基づいている(マタ 22:37-40)」に凝縮されている。キリスト教が「愛の宗教」と表される所以も、西欧文化に計り知れない影響を与えてきたこの聖句にある。とりわけ隣人愛を説く「第一の掟」は、信仰者にとっては当然のこと、そうでない者にとっても、興味深いテーゼである。宗教的信仰が拒絶されることがあったとしても、多くの人は利己心に満ちた自己愛よりも、他者を配慮する利他的な愛に魅力を感じ、賞讃するものである。ユダヤキリスト教文化圏では、伝統的な倫理的関心の大部分がこうした「愛の掟」の

テーゼに即して扱われてきた⁽¹⁾。

本稿では、西洋倫理思想を根源的に理解するために、西洋中世の代表的キリスト教思想家、トマス・アキナス(1225年頃-1274年)において、「愛」の問題がどのように扱われているかを考察する。トマスの思想体系の特徴は、キリスト教思想にアリストテレス哲学を受容したことにある。ただし、キリスト教の根幹である「愛」の理論を考察するにあたっては、トマス独自の立場を正確に理解しておく必要がある。トマスは、神自身の啓示に基づく聖書、そしてその重要な解釈者である教父達を広く学び、同時に新プラトン主義的な思考方法も援用しつつ、キリスト教的創造論⁽²⁾の枠組みにおいて、「愛」の思想を展開しているのである。

このような立場で示されるトマスの愛の理論は、『神学大全』の中で主に二箇所に分かれて見出される。すなわち、「愛(amor)」一般についての基礎構造が示されている第一・二部第26問題から第28問題の論考と、トマスの思想の中核をなす、「神愛(caritas)」

論が展開される第二・二部第23問題以下である⁽³⁾。トマスの愛の

思想においてより根源的であるのは、人間に与えられ、人間において現実化される神の愛が解明される *caritas* 論である。それでは、愛についての本来的論考である *caritas* 論の前提である *amor* の意義はどこにあるのだろうか。トマスの愛に関する近年の先行研究を概観してみると、*amor* が *caritas* 論に対してどのような役割を担っているかを主題化した論考はなされていない。国内のトマス研究において、唯一包括的に「愛」を扱った桑原直己氏の研究では、『愛』を記述する言語としてのアリストテレス哲学⁽⁴⁾ というテーゼを中核にした、トマスによるアリストテレス受容が緻密に分析されている⁽⁵⁾。そして欧米では、クリストマン⁽⁶⁾ やショッケンホッフ⁽⁶⁾ が、トマスの思想の核心を愛に見出し、*amor* ならびに *caritas* の次元を手がかりに重層的な愛の思想の卓越した意味付けと、理性的被造物の神への動きの意義を強調している。またレオンハルトは、至福論の枠組みの中に *amor* ならびに *caritas* を位置付ける立場をとっている⁽⁷⁾。したがって、本発表においては、『神学大全』におけるトマスの愛の理解全体の見取図を示すために、*amor* と *caritas* の関係を明らかにすることを試みる。

トマスの愛の思想の全体像を詳らかにするために、本稿では次のように考察を進める。まず、*amor* 論において見出されるトマスの根本関心を明らかにし、それから、*amor* の及ぶ範囲を定める。その上で、*amor* との関係で *caritas* を概観する。

1. *amor* 論におけるトマスの根本関心

『神学大全』における、愛についての最初のまとまった論考 (*amor* 論) は、第一・二部第26問題から第28問題において展開される⁽⁸⁾。ここでは、トマスが、「*amor*」という現象を、人間の行為についての包括的な論述がなされる第一・二部第22問・第48問との連関において主題化していることに着目しておかねばならない。これらの箇所は、人間の諸行為を分析する際に、それらの行為を直接に引き起こすものとして重要な役割を演じる「情念・受動 (*passio*)」を考察した「情念論」にあたる。トマスは「情念論」において、「情念 (*passio*)」とは、魂のうちの受動的なはたらきであり、端的には精神が存在者に惹き付けられる欲求である⁽⁹⁾と定義付けた上で、諸情念の序列において「愛 (*amor*)」が第一のものであり、愛が契機となってさまざまな情念が引き起こされる⁽¹⁰⁾ことを解明する。行為主体である人間存在を欲求者として分析するトマスは、魂のうちで情念 (*passio*) が引き起こされ、対象となる存在者の善さに惹き付けられて生ずる欲求の構造を明らかにし、そうした欲求のうちで最初のものが *amor* であると考察する。したがって、トマスにおいては諸行為を引き起こす根本情念である *amor* の欲求性格が強調されることになる。

それでは、『神学大全』第一・二部第26問題から第28問題における *amor* の考察のねらいはどこにあるのだろうか。第26問題か

ら第28問題を俯瞰することで露になってくるのは、*amor*の及ぶ範囲を明らかにしようとするトマスの段階的な歩みである。第26問で「受動 (*passio*)」が愛の基本構造を形作っていることが指摘され、続いて第27問でそのような愛を引き起こす原因と、魂の一際の情念に対して、愛そのものが有する原因性格が示される。そうして、第28問でいよいよ愛が成しうる結果が論究されるとともに、最終的に考察は、愛の根拠へと遡っていく。つまり、人間を中心とした世界内の有限的な存在者の欲求構造が詳らかにされること(第26問および第27問)、それではこのような愛が一体何を成し得(第28問第1項から第5項)、またそうした愛そのものがなぜ成立しているのか、という問い(第28問第6項)が導出されてくるのである。トマスの *amor* 論で決定的に問題となっているのは、愛の射程である。世界内の欲求構造の緻密な分析の上に浮き彫りとなったのは、愛の及ぶ範囲の可能性である。愛の力がどこまで及ぶのかと問われる時、ここでは世界内における有限的な存在者同士の愛を越えた次元が問題となってくる。われわれはもはや、何故人間が愛を持つことができるのかを問わずにはいられなくなる。トマスの最終的な目的は、有限的な存在者同士の愛が成立する根拠を問うことにあった。

以上のようなトマスのねらいは、愛一般の考察の導入部としての役割を担う第26問第1項本文に現れている。この項においては、トマスが *amor* という現象に非常に広範な意味を与えている

ことが明らかになる。トマスは愛のはたらきを、徹底的に存在に即して捉えている。つまり存在者が在るという事態そのものが、愛なのである。愛は、決して人間存在のみに限定されたはたらきではない。第26問第1項本文では、愛が欲求であることに基づき、欲望 (*concupiscibilis*) の相違に即して愛が三つに区分される。その区分とは、「1」自然本性の設立者 (*instans*) の認識による自然本性的愛(自然本性的欲求)、「2」欲求者の自己の把握に従うが、自由な判断からではなく必然から生じている動物的愛(感覺的欲求)、「3」欲求者の把握に、自由な判断に即して従う人間的・精神的愛(理性的ないし知性的欲求・意志)である。そして、いずれの欲求にあっても、愛される目的を目指す運動の根拠(根源 (*principium*)) は愛である。このようなトマスの区分は、存在を階層的秩序によって整理したアリストテレスの存在論と一見一致しているように思われるが、「創造論」を前提としている点で決定的に異なっている⁽¹²⁾。

先の三区分別は確かに、存在者のヒエラルキーに相応している。ただし、その区別は、存在者における認識の在り方に根拠を持っているという点に留意しなければならない。具体的には、欲求の主体は「1」自然物、無機物、植物(認識能力を持たない存在者)、「2」動物(本能に基づいた認識能力しか持たない存在者)、「3」人間(自由な認識能力を持つ存在者)である。この区分において問題となるのは、「1」認識を持たない存在者の次元である。認

識によって愛／欲求が引き起こされるのであるならば、認識能力のない存在者の欲求である自然本性的愛はどのようにして成立つか。自然本性的愛とは、物体が落下するなどの物理的現象に代表される事態である⁽¹³⁾。トマスは、この自然本性的愛（自然本性的欲求）の論拠として、『神学大全』第一部第6問題第1項第2異論回答と、第103問題第1項第1・第3異論回答⁽¹⁴⁾を引用する。ここでは、万物は自己の完成を希求することで、究極的な産出因（*causa effectiva*）である創造者そのものを希求しており、それぞ

れの被造物は自らの認識能力の及ぶ範囲に応じて、何らかの仕方における神の似姿である各々の完全性を目指していることが示される。トマスは自然物が自己の完成という目的にむかって動く在り方を、矢が標的に向かって動く事例を取り上げて解説する⁽¹⁵⁾。矢が標的（目的）へと向かう必然性は矢そのものによるのではなく、射手の刻印付け（*impressio*）による。これと同様に、被造物は創造主によってその本性に自己の目的へと向かう自然本性的な必然性を刻印されている。したがって、認識を欠く諸々の自然物の確実な道行きは、神の摂理によって統率されているのである。認識能力を持たない被造物（自然物）が自然本性的に自己の到達すべき目的にまで傾向付けられている事態は、世界の統率者の認識に基づいており、これが自然物において「1」自然本性的愛（自然本性的欲求）が成立つ根拠となる。

愛が善を目指す欲求であることは、第27問第1項で、認識が

欲求に先行するという前提は、第27問第2項でそれぞれ確認されているが、すべての存在者が愛し、愛されることが可能となる根拠は、神による創造にある。存在者はなぜ価値を持つのか。すなわち、存在者が善さを持ち、愛を引き起こすことができるのは一体どうしてだろうか。存在者が善を有している理由は、究極の善によって、その善さを賦与されるという仕方で作られ、統率されているという事態にある。

トマスの *amor* 論は、以上のようなキリスト教的創造論の枠組みにおいて、愛を存在に即して考察する。*amor* の現象は、種々の存在の次元が有する欲求に相応するため、広範な意味付けを有することが解明されたが、トマスにおいて重視される愛の次元は当然、行為者としての人間の愛である。第28問第6項では、愛の原因性を徹底的に遡ることが試みられる。「愛は愛をもつものが行為するすべての原因であるのか」を問う第6項の簡潔な主文において、彼は次のように述べている。

上述のごとく⁽¹⁶⁾、行為者（*agens*）はすべて、何らかの目的のために行為する。ただし目的は各行為者にとって欲望され愛されている善である。したがって、行為者はいかなる者であれ、どのように行為するにせよすべて愛ゆえに行為する⁽¹⁷⁾。

amor 論全体の統括としての役割を果たすこの引用で、言及され

ている愛は、精神的な存在者である人間が持つ愛である。換言すれば、人間の愛は、「共通的な仕方では理解された愛」であり、知性的愛、理性的愛、動物的愛、自然本性的愛をその下に包含している存在者の現実態としての愛の最も普遍的な姿を示す。また、およそ何らかの情念から出発する人間の行為はすべて、愛を第一原因として出発しており、それは愛の欠如態である憎しみにさえあてはまる。すなわち、上述の第28問第6項の本文においては、愛の受動性がそれを引き起こす善である存在者を前提としていること、そして愛がすべての情念の前提・原因であること、また愛がすべてを結果するという、愛一般の構造がまとめられているのである。反対異論で擬ディオニシオスを引用して「万物は、およそ何を行うにせよ、すべて善の愛のために行う」と語るように、はたらかしがあるということは、すべての存在者が善への愛の下におかれているということを示しており、その愛というのはほかならぬ創造を通して第一原因である神によって賦与されたものなのである。世界内の存在者間の愛は、神の愛に根拠づけられることで成立する。愛の射程を定めることにおいて、トマスは、神と人間との関係における愛を全面的に主題化することを試みる。

2. 創造に基づく amor の射程

amor 論におけるトマスの根本関心は、愛が在るという事態が神による創造に根拠を持つということを示すことにあつた。欲求能力に座す愛のはたらかしは、世界内においては因果性の連関の中におかれているのだが、このような創造によって産み出された愛は、一体どこへ向かうのだろうか。

序章で確認したように、トマスの『神学大全』において愛が主題化される箇所は大きく二箇所ある。すなわち、amor についての考察を扱う第一・二部第26問から第28問と、caritas 論が展開される第二・三部第23問以下である。『神学大全』第一・二部第28問第1項から第5項において愛の結果を説明するにあたり、トマスは教父アウグスティヌスの言説や新約聖書のきわめて重要な愛についての記述を引きながらも、その内容的な解釈に深くは踏み込まない。このことは、第一・二部第26問から第28問の amor の理論の中核があくまで、創造によって愛が在るという存在論的愛の解明にあり、そうした論究が第二・三部第23問以下において広範囲にわたって詳述されるキリスト教的「神愛 (caritas)」理解のための基盤を固めるためになされているということを物語る。したがって次の点が明らかにされねばならない。amor の解明において、愛が創造によって神から与えられたことが明らかにされたにもかかわらず、なぜ caritas の次元が必要となるのだろうか。

2. 1 自由な人間の愛

創造に基づく「愛 (amor)」の射程を明らかにするために、まず、欲求の形態を明らかにしなければならない。amor 論の前提となる箇所、『神学大全』第一・二部の冒頭では、人間の生 (humana via) の究極目的 (ultimus finis) が論究されており、理性的存在者である人間に固有の欲求ならびに行為の在り方が中心に分析される⁽¹⁸⁾。この「究極目的論」の第一・二部第1問第2項では、先の引用箇所、第一・二部第28問第6項本文の冒頭部分「行為者 (agens) はすべて、何らかの目的のために行為する」の論拠となる考察がなされている。ここでは、存在者が働く／行為する構造が、目的との関連で説明される。働くもの (agens) はすべて、目的への志向 (intentio) に基づいて作動することがなければ、特定の結果に至ることができない。それゆえに、働くものは必ず、目的を確定させるものによって決定付けられなければならない。ただしこの決定は、理性的存在者 (人間) と非理性的存在者 (自然物、動物) においてそれぞれ異なる仕方であり、つまり、人間の場合は理性的欲求 (意志) によって、非理性的存在者の場合は自然本性的欲求 (自然本性的傾向性) によってなされる⁽¹⁹⁾。そして、存在者が目的へと向かう仕方でも、この区分に即して異なってくる。理性を欠く存在者は、自己自身ではなく他の存在者によって目的へと方向付けられるのであって、根本的には根源的作動者 (agens principale) たる神によって、自然本性的傾向性に即

して動かされる。これに対して人間は、意志と理性の能力たる「自由意志 (liberum arbitrium)」によって、自らの行為を支配することができ、自己自身を自ら目的に向かって動かすことができるのである。

このように、存在者の働き／行為は、それぞれの存在性格に応じた仕方での目的へと向かうことで成立する。それでは、働きを成り立たしめる目的そのものは、一体どのような構造を持つのか。人間の生における目的の構造は、第一・二部第1問第4項において説明される。トマスは、アリストテレスの究極目的の理論を受容し、あらゆる欲求は必ず、何らかの目的系列の中に位置付けられるが、この目的系列が無限に進行することは不可能であることを確認する。すなわち、行為は始源から出発して何らかの終極に至らなければならないのである⁽²⁰⁾。欲求を充足させるための行為は、常に何らかの目的を実現する「手段として」遂行される。けれども、最終的に「それ自体として」遂行される行為の目的がなければ、目的手段連鎖は無限遡行に陥り、欲求そのものが成立しなくなってしまう。したがって、究極目的が存在しなければ、何もかも欲求されず、働きが終極することもなく、働くものの志向も休らうことがない⁽²¹⁾。究極目的は欲求が成立する上で、理論的に描定せざるをえないのである⁽²²⁾。

第一・二部第1問第8項においてトマスは、アリストテレスの究極目的論には見出されない枠組みを提示する。アリストテレス

は、欲求の根拠であり、欲求の志向の終極である究極目的が一体何であるのかには言明しなかったが、トマスは創造論の枠組みにおいて、これを捉えなおすことで、こうした究極目的がほかならぬ、万物の存在の根拠たる創造主であることを示す⁽²³⁾。あらゆる被造物は、各々が分有する (participare) 神への類似性に応じて究極目的を志向するので、そこへの到達の仕方は共通ではない。非理性的被造物は「存在する (esse)」ということ、ないし「生きる (vivere)」ということを媒介にして神に到達するが、理性的被造物は「認識する (cognoscere)」ということを媒介にする。つまり、神の愛によって創造された万物の中で、自由意志を付与された人間のみが、神を認識し愛することによって神に到達し得るのである⁽²⁴⁾。

理性的存在者だけが、自由に欲求すること、すなわち自由に愛することを選ぶことができる。自由意志に基づく人間の愛は、非理性的存在者の場合のように必然的に神へと方向付けられることはない。このような事態は一体何を示しているのか。自由な人間の愛はどのようにして究極目的に向かうのか。第一、二部第一問第七項では、すべての人間が究極目的に至ることができるのかが問題とされる。誰しも自己の完全性の充足を願うので、すべての人間は究極目的を希求するということにおいては一致している。だが、このことは直ちに、万人が究極目的において一致することを意味するわけではない。各人は、各人にとって最善と思

しきものを究極目的として欲するのである。このことは、人間の意志に普遍的善への開きが与えられていることを示しているが、他方で、意志が到達すべき究極目的を見失う事態を引き起こす危険性を孕んでいる。人間の愛には、創造によって自由が与えられているにもかかわらず、究極目的に辿りつくことが確約されていないのは何故なのか。理性的被造物の愛の限界を考察する必要がある。

2. 2 人間理性の限界

人間の自由な愛の限界と可能性を考察する上で、鍵となるのが、人間理性の射程の問題である。これは、『神学大全』冒頭の第一問第一項主文における、聖なる教え (sacra doctrina) についての論考に明確に示されている。

人間救済のためには、人間理性をもつて探求されるところの哲学的諸学問のほかに、なお神の啓示に基づく或る種の教えの存することが必要であった。そのゆえは第一に、人間は第一に神を自己の或る目的として、これに向かつて秩序づけられているものなのであるが、この目的たるや、理性の把握を超えている。……だが、人間は自己の意図や行為を目的に向かつて、みずから秩序付けなくてはならないのであるから、目的は彼らにとってあらかじめ知られてい

ることを要する。かくて、人間理性を超えた或る種のものが、神の啓示を通じて人間に知らされるといふことが、人間にとつてその救済のために必要であつた。(25)

この箇所は、『神学大全』全体の議論の根本的な枠組みを提示する。示されているのは、人間存在の限界と、啓示の必要性である。

「人間理性をもつて探求されるころの哲学的諸学問」には、自然本性の傾向性をよすがに探求される倫理学が含まれる。トマスは、自然理性による哲学的倫理学だけでは、究極目的は十全に明らかになれないと述べているのである。究極目的たる神は、「理性の把握を超えている」のであつて、それゆえに人間は究極目的が何であるかを理性によつて十全に知ることができない。むしろ人間が究極目的に確かな仕方に向かうためには、究極目的は他ならぬ究極目的の自体によつて、人間に啓示を通して示される必要があつたのだ。人間は自由を自らの根源的現実として経験しながら、己がいかなる根拠によつてそもそも自由であるのかを十全に捉えることもできなければ、またその根拠へと自力で到達することもできないという状態にある。人間は、その自然本性的な能力によつて十全に知られることも、また到達されることもできないところへと、自然本性的な憧れによつて向かおうとするのである。以上のような自由の構造的な問題は、「意志 (voluntas)」の分析によつて浮き彫りとなる。人間に付された理性的欲求能力たる

意志は、唯一の外的根源である神によつて根本的に動かされている。しかし同時に、その自己規定性は他の一切のものに対して確保されてもいる。意志は、創造を通して神のみによつて原因される理性的な魂の能力 (potentia) であり、普遍的善への秩序付けを付されているので、意志の動きの契機は、ほかならぬ普遍的善たる神自身である⁽²⁶⁾。ただし、このような意志に対する神の外的な動かかしは、意志を一つの方向へと必然的に規定するものではない。というのは、神の摂理は諸々の被造物の自然本性を保全するので、万物はそれわれに付された自然本性的条件に応じて動かされるからである。上述の欲求の三区分から明らかであるように、非理性的存在者の欲求は神によつて必然的に方向付けられているが、理性的存在者(人間)の理性的欲求(意志)だけは非必然的な仕方であつて、その意志に根源的な自律性を付したのである⁽²⁷⁾。しかし、このことは同時に、人間の自由意志には究極目的へと向かうことを拒む可能性すら含まれていることを意味する。

人間の意志は創造によつて神からの根本的な動かかしを与えられているが、その動かかしに基づく固有の動きとしての意欲 (velle) は、神という唯一の究極目的へと決定的に方向付けられてはいない。人間は認識を媒介に世界内の諸善を自由に愛することができ。しかしながら、まさしくこの自由ゆえに、自らが根源的に憧れ向かおうとする自らの根拠へと辿り着くことが保証されてい

ないのである。このような意志の構造から、先の第一部第1問第1項の意味内幕が明らかにされよう。人間は、理性を以て探求される哲学的諸学問、ないし哲学的倫理学では究極目的が実質的に何であるかがわからず、したがってそこへと到達する道を見出すことができない。人間理性が「自己の意図や行為を目的にむかつてみずから秩序づけ」ることを可能にするためには、ほかならぬ究極目的そのものが、自らが究極目的であるということを知らしめる必要があり、これこそが、「人間理性を超えた或る種のものごと」、つまり神による啓示なのである。すなわち、自然本性的・理性的な欲求には、究極目的が神であることがわからないので、人間は自由を濫用し、自らにとって善であると認識されるものに向かう。自由が付されているがゆえに、われわれは自力で究極目的へと向かうことができない。したがって、創造に成立根拠を持つ、人間の amor はそれ自体では不完全な愛なのである。このような人間にとって、必要であったのは、啓示すなわちキリストによって歴史の中で為された神自身の愛 (caritas)、すなわち完全な愛による救済の業である。

トマスは、I・II部第26問から第28問における amor 論で、愛の存在論的成立根拠を示すと同時に、自力では自らの根拠へと遡ることができない人間の限界を露にすることで、この自然的愛 (amor) は神の救いが必要である人間の愛の姿に他ならないことを示した。第I・II部第26問から第28問で展開される amor 論は、

自然的愛の射程の解明を通して第I・II部第23問以下の caritas 論の舞台を用意していたのである。

3. 救済としての caritas

神による創造に根拠を持つ amor は、理性的被造物である人間においては、自由によって規定された自然的愛であり、世界内の自然本性の次元において与えられた愛としては最も優れた在り方を示しながらも、それ自体不完全な愛である。理性的存在者は自由であるがゆえに、究極目的への道を見失ってしまう。このような事態に対し、キリスト教の歴史においては、神による愛 (caritas) として、神の側から、人間を救う業が決定的な形で示される。人間の救いはどうのように示されたのか。

3. 1 神によって示された愛

— Deus caritas est.

理性の限界という事態への回答として、キリスト教では、人間の「救済」が神の側から示される。神によって提示された救いの業とは、イエス・キリストの受肉であった。神はキリストにおいて、理性的存在者に把握可能な仕方である愛 (caritas) を具現化させ、その愛を通して、自らの三位一体の愛の交わりに人間が参与することを可能にする。受肉において示された救いの愛とは一

体何であろうか。

受肉は『神学大全』第三部（キリスト論）で主題化される。第1問第2項では、受肉の業の必然性に対して、多角的な見地から神学的考察が展開される。ここでは罪（*peccatum*）によって傷ついた人間本性の回復のためになされた受肉の業の結果が枚挙される。トマスによれば、罪とは、自然本性の完全性に欠けるところに生ずるものである⁽²⁸⁾。キリスト教が「原罪」として理解する神と人間の関係性の損なわれた在り方の故に、さらに個々の人間はその自由意志に基づいて罪を犯すのである。上述のように、自由な人間理性には究極目的を拒む選択肢さえも付されている。けれどもトマスの解釈では、神を拒むことを選び取ることは、可能ではあるが罪となる。つまり、自由によって罪へと傾く人間を滅びの危機から救う業こそが、受肉なのである。第三部第1問第2項主文ではまさしく受肉によってなされた救いの内実が描かれており、そこでトマスは、受肉が *carritas* そのものであったことを、アウグスティヌスの言説に即して簡潔に記している⁽²⁹⁾。主の到来の目的は、神が人間のあいだに入ってその愛を示すことであり、それによって人間は神を愛することができるようになった。*carritas* は受肉によってその最も優れた姿を示した。神は独り子を与えるほどに、この世を愛したのである⁽³⁰⁾（ヨハ 3:16）。つまり、ここで再度強調しておきたいのは、あくまで救いは神によって示されたというキリスト教的史実である。人間存在は創

造によって付された *amor* のみでは神に到達することができない。人間は自力で *carritas* に到達することはできず、神の側から手を差し伸べられることようやく救いに与ることができる。人間が神を愛したのではなく、神が人間を愛し、人間の罪を償ういけへとして独り子を遣わしたのであった（ヨハ 1:10）。イエス・キリストの到来こそが、*carritas* そのものであり、そこにおいて、人間が神に至る道が示されたのである。

amor の次元、すなわち人間の自然本性的な理解能力（哲学的諸学問の探究）によっては解明不可能であった、三位一体の交わり（究極目的）への道行きは、*carritas* によって示されることとなるのだが、それはイエス・キリストという啓示によって伝えられたのである。*carritas* における救済の内実を解明しなければならぬ。

3. 2 愛の共同性

— *communicatio*

人間は、キリストの受肉の業において、神が愛そのものであること（一ヨハ 4:16）、そして神の似姿として作られた（創 1:26）自らがまさにその神自身の愛に参与する可能性を与えられていることを知る。トマスはこうした *carritas* の本質を、第II-II部第23問題以下で解明することを試みる。本発表では、*carritas* 論全体の方角付けを担う第23問題第1項の分析を通して、*amor* から

caritas への道行きの根本構造を考察したい。

第23問題第1項では、「神愛 (caritas) は友愛 (amicitia) である」というテーゼが提示される。トマスはまず amor が友愛という本質側面をそなえ持つための成立条件を三つ挙げる。第一の条件は好意 (benevolentia)、第二は相互的な愛し返し (mutua amatio)、そして第三がこのような相互的な好意を礎とする分かち合い (communicatio) である。桑原氏の指摘するように、友愛についてのこのような記述は、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』第八巻の叙述に一見ほぼ忠実に従っているかに見えるが、トマスの場合、あくまでこうした言説は、人間と神との関係を浮き彫りにするために用いられているにすぎない⁽³¹⁾。

そもそも何故、トマスがアリストテレスの「友愛 (philia)」論をキリスト教的愛たる caritas の説明に用いたかといえば、反対異論から明らかであるように、聖書に caritas が友愛であることが示されており、かつそれはアリストテレス的友愛理解に含まれない次元を主題化しているからである。アリストテレスによれば、神と人間との間には存在性格の非対等性のゆえに、本来的な相互の友愛は成立しえない⁽³²⁾。しかし、キリストは人間に、caritas に基づいて、「わたしはあなたがたを友と呼ぶ」(ヨハ 15:14) と語った⁽³³⁾。この言明は、神の caritas が自らと対等なものだけではなく、自らよりも劣るものへと向けられることを示しており(フィリピ 2:6-7)、したがって、何故人間が三位一体の神との交わりに

招き入れられ得るのかを、友愛の観点から読み解く論拠となっているのである。

友愛が神と人間の関係によって基礎付けられていることは、先の三つの成立条件に鑑みれば明白であろう。第一の好意は、それを差し向ける相手のために善いことを願うという利他性を持つ。事物の善そのものを自分のために欲した場合、それは友愛ではなくなり、caritas とはかけ離れた「欲望の愛 (amor concupiscentiae)」となる。この好意に加え、第二に、互いに「友」であることが成り立つための、相互的な愛し返しが必要とされる。そして、人格以上の間(神、人間)にしか成立し得ないこうした相互的な好意は、第三の、分かち合いの上に基礎をおく。そして、この分かち合いを先にみたように、神は一方的に受肉による救いの業を通して、人間に対してはじめてのである。こうして、caritas の至高の在り方を与えられることを通して、神の愛のうちに、神と人間との分かち合いが成立し、このような神と人間との関係のゆえに、人間は隣人を愛することができるようになるのである。トマスはこうした分かち合いの本質を、パウロの言葉のうちに見ている。「神は真実な方です。この神によって、あなたがたは神の子、わたしたちの主、イエス・キリストとの交わりに招き入れられたのです」(1コリ 1:9)。こうした三位一体の愛の交わりへと招き入れられ、その分かち合いの上に成立する友愛こそが caritas である。そして、神と人間との間にこのような真の caritas の分かち

合いが成立することは、神が自らの至福—すなわち、三位一体の愛の交わり—を人間に分ち与えることを意味している。神は、キリストの受肉における救いの業によって、人間に把握可能な形で至高の愛を示し、人間を自らの愛に招き入れたのである。

トマスの語る *caritas* としての友愛は、人間を、父なる神、子なるキリスト、聖霊の三位一体の愛の交わりのなかに、聖霊から与えられた恵みによって、道であるキリストを通して招聘するという神の側からのほたらきかけを礎とする点で、アリストテレスの友愛とは根本的に異なる。アリストテレスの場合、友愛は対等な者同士の間で成立する愛であるが、神の自己贈与に基づく *caritas* としての友愛は、その対象を極めて広範囲に持つ。トマスは、イエスの「愛敵の教え（*マタイン・マテ*）」についても、友愛の観点から解釈を加えている。他者との関係において、他者自身に愛が向けられる場合、対象となる他者に関連するすべての人間にも愛が向けられていることにもなる。こうして隣人愛の範囲は他者との関係に基づいて拡大されてゆくこととなり、究極的には敵をも愛するという事態にまで及ぶこととなる。人間は *caritas* としての友愛が主要的に向けられる神への関係において、*caritas* のゆえにすべての人間を愛する可能性を与えられていることになる。

トマスは当然、人間における *caritas* の完成度についても言及している。人間の生 (*vita*) は、感覚的ないし身体的本性に基づ

く外的生命と、精神 (*mens*) に基づく靈的生命の二つの側面において構成されている。前者の在り方においては、物理的な存在様態をとらない天使や神との間の分かち合いや靈的交わりに本来的には参与することができない。しかし、後者の在り方では、そうした交流が可能となる。つまり、*caritas* の完成は、自己中心性の根源である身体性に基づく地上の人間においてではなく、天の国での靈的交わりにおいて完成されるのである（フィリピ 3:12、黙 2:33）。

結

人間同士の愛（隣人愛）は、本来的には三位一体の愛の交わり（*caritas*）を根拠に成立する。そしてこの *caritas* に基礎付けられた隣人愛のゆえに、愛の共同性（*communicatio*）が成立つ。そして、このような愛の共同性の地上における結実が、教会なのである。創造によって与えられた *amor* は、キリストに仲介されて、*caritas* の次元へと誘われる。*amor* が *caritas* へと至ることにおいてはじめて、人間における愛の完成の可能性がひらかれてくる。トマスにおいては、友愛としての *caritas* の次元において、人間が、「共に生きる」という事態が本来的に実現されてくるのである。この不完全な愛から完全な愛へと人間が自己を超出させることを可能にするのが、神の救済の業であり、これはイエス・キリ

ストによって歴史の中で決定的な形で為された。キリストは啓示そのものなのであり、神は彼において、理性的存在者に把握可能な仕方です。真の愛を具現化させ、その愛を通して、自らの三位一体の愛の交わりに人間が参与することを可能にし、人間に救いを与えた。この救いの業において人間は、神が愛そのものであること、そして神の似姿として造られた自らがその愛に参与する可能性を与えられていることを知る。キリストは創造と救済における仲介者なのであり(コロ1:15-20)、この両側面は表裏一体なのである。トマスは、「愛(amor)」の考察において、人間が造られたものとしての自己の存在様態を、理性を用いて把握し、その上で自己の根拠へと遡るための道を提示している。この道は「神の愛(caritas)」たる救済の内実において、その終局を見出すものである。

注

(1) 欧米の倫理学がキリスト教との関係性において避けて通ることのできない愛(agape)の問題を、現代的視座から包括的に考察しているG・アウトカは、次のように述べている。「わたしはユダヤキリスト教の伝統に対する歴史的・倫理的関心の多くが『愛』という言語(Love Language)に代表されてきたことを確信する者であり、わたしははその言語の中でまさに何が意味されてきたかを理解するよう試みなければならない」 Cf. Gene Outka :

Agape: An ethical analysis, Yale University Press, New Haven 1972,

p.3, 邦訳 G・アウトカ著、茂泉昭男・佐々木勝彦・佐藤司郎訳

『アガペー 愛についての倫理学的研究』教文館、1999年、十四頁。

(2) キリスト教的創造論に関しては、本発表では端的に、三位一体の神によって、万物が創造されていると思想(コロ1:16)を念頭におく。

(3) トマスは神学的、哲学的伝統に見られる「愛」のさまざまな呼び名を独自に整理している。『神学大全』第二二第26問第3項で、四つの愛(「愛(amor)」、「illectio(意志的愛)」、「友愛(amicitia)」、「神愛(caritas)」)の区分が整理されるが、トマスは最も共通的な「愛」としてamorを、そして完全性が加味された愛(amor)をcaritasとする。本稿では、表記による混乱を避けるため、原語のままamor、caritasと記す。

(4) 桑原直己氏の研究は、トマスとアリストテレスの徳論の厳密な比較検討に基づいて、トマスによるアリストテレスの超克を炙りだした。アリストテレスにおいては、形相の完全性としての徳が目指されるが、トマスにおいては、一つの自然本性における生命エネルギーの充溢として捉えなおされる。 Cf. 桑原直己『トマス・アキナスにおける「愛」と「正義」』知泉書館、2005年。

(5) クリストマンは、トマスの思想において、愛の論考が中心的な意義を持つことを指摘する論文『愛の神学としてのトマス・アキ

ナク (Thomas von Aquin als Theologe der Liebe)』を刊行している

他『神学大全』の「神愛 (caritas) 論」が展開やれる十一の問題の註解を行っている。 Cf. Heinrich Maria Christmann : Thomas von Aquin als Theologe der Liebe, Heidelberg 1958. Thomas von Aquin,

Die Liebe (Summa Theologiae II-II 23-33), übersetzt und kommentiert von Heinrich Maria Christmann, Heidelberg-Graz-Wien-Köln 1959.

(6) ショッケンホッフは「トマス」の「caritas 論」が「彼の神学的な論考の中心な部分結晶点 (Kristallisationspunkt)」である指摘をなす。 Cf. Eberhard Schockenhoff, Bonum hominis, 476.

(7) ベネンホルツは「トマスの神学にならば、人間の幸福 (beatitudo hominis) が中心に据えられていると断言する。したがって彼は、幸福論の解明への書写に基づいて「愛 (amor) と神愛 (caritas) が愛記や幸福やたごたごである。 Cf. Rochus Leonhardt : Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1998, S.223f. : Da die Liebeslehre des Thomas ... und nur thematisiert wird, weil ihre Berücksichtigung für die Eudämonismus-Thematik unerlässlich ist, sind die beiden mit dem amor bzw. der caritas befallenen Abschnitte der SUMMA THEOLOGIAE nicht in allen Einzelheiten zu analysieren, sondern lediglich auf ihren Beitrag zur Lösung des Eudämonismus-Problems hin zu befragen. Ebenso soll darauf verzichtet werden, einen inhaltlichen Bogen vom

beatitudo- zum amor- und von dort zum caritas Traktat zu schlagen.

(8) 『神学大全』全体の構成を簡潔に示すと、次のようになる。『神学大全』は、第一部が神の存在や創造の事実を考察した「神論」を、第二部に分たれる第二部は人間の行為や諸徳を考察した「人間論」をなし、第三部が「人間が神へと至る道である救い主を考察した「キリスト論」をなす三部構成である。

(9) Cf. ST. I-II, q.22, a.1c.
(10) Cf. ST. I-II, q.22, a.2c.
(11) Cf. ST. I-II, q.25, a.2c.

(12) Cf. Leonhardt S.225 : Denn in Summa Theologiae I-II, q.26,1c. werden die verschiedenen im kreatürlichen Bereich begegnenden Arten der Liebe einander gegenüber gestellt und mit den unterschiedlichen Ausprägungen des geschöpflichen Strebens verbunden.

(13) トマスは自然本性的愛を説明する際に重力の例を用いる。重い物体が落下するのは、それが地面に対して持つている相性のよからである。 Cf. ST. I-II, q.26, a.1c. : In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis, sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis.
(14) 『神学大全』第一部第9問の主題は「神の善性について (de bonitate Dei) である。第一項では「善いものからいへば神は神に

- 適合せるか (utrum esse bonum conveniat Deo.)。第一部第103問では、諸事物の統率全般について (de rerum gubernatione) 語られる。第1項、世界は何ものかによつて統率をれつゝるのか (utrum mundus ab aliquo gubernetur)。
- (15) Cf. ST. I, q.103, a.1ad1, ST. I, q.103, a.1ad3.
 テレスは『神学大全』第一・二部、第一問第10項を引用してこの「の解釋は、本稿第2章第1節參照の」。
- (17) Cf. ST. I-II, q.28, a.6c : omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quancumque actionem ex aliquo amore.
- (18) Cf. ST. I-II, q.1, Prooemium : Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanae vitae; et deinde de his per quae homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare, ex fine enim oportet accipere rationes eorum quae ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo, oportet primo considerare de ultimo fine in communi; deinde de beatitudine.
- (19) Cf. ST. I-II, q.1, a.2c : omnia agentia necesse est agere propter finem... ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio, sicut in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis.
- (20) Cf. ST. I-II, q.1, a.4ad2.
- (21) Cf. ST. I-II, q.1, a.4c.
- (22) Cf. ST. I-II, q.1, a.4sc.
- (23) Cf. ST. I-II, q.1, a.8c; ST. I, q.44 a.4, ST. I, q.56, a.2.
- (24) Cf. ST. I-II, q.1, a.8c.
- (25) Cf. ST. I-II, q.1, a.1 c: quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quandam finem qui comprehensionem rationis excedit.... Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt。上巻第24講第2段。
- (26) Cf. ST. I-II, q.9, a.6c : Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem, ut in primo dictum est. Secundo vero ex hoc patet, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum.
- (27) Cf. ST. I-II, q.10, a.4c: quod, sicut Dionysius dicit, IV cap. de Div.

Nom., *ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare.* Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur effectus ex necessitate: ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingenter. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.

(28) Cf. ST.-II, q.71, a.2c.

(29) Cf. ST.III, q.1, a.2c: Tertio, quantum ad caritatem, quae maxime per hoc excitatur. Unde Augustinus dicit, in libro de catechizandis rudibus, *quae maior causa est adventus domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis?* Et postea subdit, *si amare pigebat, sollem remanere non pigeret.* Quarto, quantum ad rectam operationem, in qua nobis exemplum se praebuit. Unde Augustinus dicit, in quodam sermone de nativitate domini, *homo sequendus non erat, qui videri poterat, Deus sequendus erat, qui videri non poterat. Ut ergo exhiberetur homini et qui ab homine videretur, et quem homo sequeretur. Deus factus est homo.*

(30) Cf. ST.III, q.1, a.2sc.

(31) 桑原氏は、トマスが「 Caritas 論」において、キリスト教の枠組みでア

リストテレスの「*philia* (友愛)」論をどのように受容しているかに関して、緻密な分析を行っている。第23問題第1項の「友愛としての神愛」への言及の検討に対して、次のような指摘がなされている。「これは、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』第8巻の叙述にほぼ忠実に従ったものであるが、若干の拡張がある」とも考えられる。先述の通り、第一の好意ないし利他性と、第二の愛し返しあるいは相互性についてはアリストテレスが『ニコマコス倫理学』で明示的に挙げている。しかし、第三の「相互的な好意が基礎をおくコムニカティオ」については、直接には『ニコマコス倫理学』のテキストに見いだすことはできない。」桑原直己「前掲書」二二七頁参照。

(32) アリストテレスは、友愛の成立条件として、相互に對等であることとを重視する。したがって、神と人間が友愛を結ぶ可能性を根本的には認めていない。 Cf. 『ニコマコス倫理学』第八巻第十四章 1162a 以下。

(33) Cf. ST. II-II, q.23, a.1sc: Ioan. XV dicitur, *iam non dicam vos servos, sed amicos meos. Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione caritatis. Ergo caritas est amicitia.*

(いーびー・よーい)

筑波大学大学院
人文社会科学研究所