

トマス・アクイナスにおける 「説教 *praedicatio*」の意味について

桑原直己

1 序

トマス・アクイナスはドミニコ会の修道士であった。ドミニコ会は正式名称を「説教者兄弟会」(*Ordo Fratrum Praedicatorum*)^①と言う。その名称が示す通り、ドミニコ会の設立理念において「説教」は特別な意義を有していた。創立間もない頃のドミニコ会士の一人であるトマスにとっても、同様であった。この小論は、トマスの倫理思想において「説教 *praedicatio*」という営みが有していた意義を明らかにすることを目的とするものである。そのためにも、まず、「説教」の意味と歴史を概観した上で、「説教者兄弟会」が「説教」史の中で、またトマスにとって有していた意味を明らかにする。以上の予備的な解明を踏まえた上で、トマスにとっての「説教」そのものの倫理学的な意味を解明する。

2 「説教」の意味と歴史

(一) 「説教」と典礼

今日のローマカトリック教徒にとって、「説教」とは、「ミサ」^②の中で、福音書の朗読に続いて司祭が会衆に向けて行う講話を意味している。ミサの中で行われるこうした「説教」は、特に *homilia* と呼ばれている。ミサの本質は、イエス・キリストの「最後の晩餐」の記念と再現である。「最後の晩餐」の際、イエスは、当時のユダヤ教の宗教的な食事のしきたりに従い、食卓の座長として、パンを割いて回し、ぶどう酒の杯を回す儀式を行った。その際イエスは、「このパンは私の体」「この杯は私の血」「このことを私の記念として行え」という言葉を残した。これを今日まで忠実に言い続けているのがミサである。今日のカトリック教会のミサは、大きく分けて「ことばの典礼」と「感謝の典礼」の二部から成っている。「感謝の典礼」の本質は、司祭によって再現されたイエスの言葉によって「キリストの体」「キリストの

血（「聖体」）となったパンとぶどう酒を司祭と信徒が「拝領」することにあり。これがいわゆる「聖体の秘蹟 sacramentum」である。「ことばの典礼」は聖書朗読と説教からなる。特に、いかなるミサでも必ず最後に朗読される福音書の朗読に続いて、説教がなされる。これは、ユダヤ教における会堂での礼拝の伝統を引き継ぐものであるとともに、ユダヤ教の宗教的な食事の際、座長がその由来となる事跡を語り聞かせた、という伝統を引き継ぐものでもある。古代キリスト教において、それはイエス・キリストについてのケリユグマ的な物語が語り継がれる場であった。

プロテスタント教会の「礼拝」では、簡単に言えば、カトリックのミサにおける「ことばの典礼」の部分のみが行われている、と言つてよい。プロテスタントの礼拝集会は、基本的に「聖書朗読」と牧師の「説教」のみから成る。否、聖書は基本的に信徒たちが読んでいることが前提であるので、説教こそが全てである、と言つても過言ではない。「感謝の典礼」に相当する儀式（「聖餐式」）を行うこともあるが、カトリック教会のように「秘蹟」という考え方はなく、単なる象徴として理解されている。

この事実は、ごく大まかに言えば、宗教改革に至るまでのローマカトリック教会において、聖書と説教に弱い体質があった、という歴史的事情の現れである、と見る事ができる。つまり、それまでのローマカトリック教会においては、今日のミサにおける「感謝の典礼」の部分、すなわち「秘蹟」のみを偏

重し、「ことばの典礼」の要素がともすれば軽視される傾向があった、ということである。簡単に言えば、それは聖職者が秘蹟執行権の上に安住しがちな体質、と言つてもできよう。教会の位階制と秘蹟とを捨て、聖書と説教とに信仰生活の全てを託そうとするプロテスタント教会の礼拝の在り方は、こうした当時のローマカトリック教会の体質に対する反動と見る事ができる。

トリエント公会議以降、数百年にわたりローマカトリック教会は頑なにプロテスタントに対抗する形での自己アイデンティティを固守してきた。しかし、第二ヴァイカン公会議に至つて、プロテスタント教会から学ぶべき点を学ぶことによつてその劇的な「現代化」を果たすこととなった。冒頭で紹介した今日のカトリック教会における典礼の姿も、上述のプロテスタントによる批判の正当な要素を受け入れ、「ことばの典礼」と「感謝の典礼」とをミサの不可欠な二つの柱とすることにより、古代教会の伝統に立ち戻り、「説教」と「秘蹟」とのバランスのとれた在り方を示すに至つた、と言つることができる。

「説教」および「典礼」そのものの歴史的展開についての包括的な叙述は、もとよりこの小論の範囲を越えるものである。しかし、かつてのローマカトリック教会が示していた、「説教」についての弱さ、という基本傾向は、中世初頭にまで遡るものであり、ドミニコ会の成立、そしてトマスが活躍していた時代にもその背景の底流をなす問題性であった、という事実を念頭に置いておく必要がある。

(二) 中世初期における「説教」⁽³⁾

中世初期(六〇〇、一〇〇〇年頃)において、説教が極めて低調な時期があったことは一般に認められている。ローマ帝国が崩壊し、ヨーロッパ世界が形成されるこの時期において、聖職者は、最低限度の準備教育を受けるだけで叙階された。書物は稀少な存在であった。そして、説教、すなわち言葉に関わる聖職の役務は司教のみに属する特権として留保されていた。

ヨーロッパ世界内部はほぼ完全にキリスト教化し、宣教的な動機が低下した、という事情もあったかもしれない。また、中世において聖職者と信徒との位階秩序も確定する。本来「食卓」であった祭壇が、聖堂の一番奥に、会衆から離れた高い場所に「祭り上げられて」ゆく、という典礼における空間的な変化は、ミサの内実が一般信徒から遠いものとなってゆく事情を象徴的に示していた、と言える。ミサ典礼の言語はラテン語であったが、これも一般民衆には理解されないものとなっていた。さらには、修道院の内部で、司祭となった修道士が、自分だけのために個人的にミサを捧げる、という習慣も起こっていた。自分だけのミサに説教はありえない。しかも、上述の事情のもと、教会でのミサにおいても、説教は減多に行われなくなっていたらしい。そして十二世紀末にあっても、一般向けの説教は低調であった。小教区(主任司祭のもと、一般信徒が直接所属する教会)の聖職者の中には文盲の者もいた、という。

説教の空白は、一般信徒をキリスト教の内実から遠ざけるこ

とになる。そうした状況に対して、一般民衆が自らの宗教的要求を充足しようとしたところに、いわゆる「十二、三世紀の宗教運動」が生じてくる。すなわち、一般向けの説教が低調だった、といった事情のもと、無資格の説教師や平信徒が進出するようになる。これが、「フミアリアティ(Fumiliariti)」「謙遜な者」の意「派」や後に「ワルド派」と呼ばれるようになる人々による運動である⁽⁴⁾。

しかし、彼らはその無学のゆえに、教義の枠を踏み外すことがしばしばであった。そのため、教皇アレクサンデル三世は彼らに説教を禁止し、ルシウス三世は、禁令に従わなかったかどで、遂に彼らを破門するに至る。こうして、特に「ワルド派」は「異端」として後世にその名を残すこととなる。

(三) 「説教者兄弟会」の成立とその背景⁽⁵⁾

そうした社会状況の中で、南フランスに極端な禁欲生活の特徴とする「カタリ派」の異端が発生する。若き司祭ドミニコは、師である司教アイエゴとシトー会士たちとともにこれと対決することになる。「対決」と言っても、後に勃発する「アルビジョア十字軍」のような武力鎮圧や、ましてや中世末期の異端審問などのような暴力とは全く無縁な形でなされていた。すなわち、対話による説得によって、正統キリスト教への還帰を促すのである。詳細な経緯はドミニコについての伝記的な書物⁽⁶⁾に譲るとして、結局、ドミニコはカタリ派との対決において自ら一定の成果を挙げるとともに、シトー会の仲間たちの無力を体験し

た、と言える。シトー会とは、スルシアのベネディクトゥスによる「戒律」の厳守を自らのアイデンティティとしていた修道会であるが、結局はカタリ派との対決からは撤退し、後にアルビジョア十字軍による武力鎮圧に荷担することとなる。

ベネディクトゥスの「戒律」は、「一所定住」「謙遜の重視」「東方修道制的な禁欲競争を排除した中册」「肉体労働」「靈的読書」といった特色で知られている。「戒律」は修道士に、厳しいが無理のない日課、贅沢ではないが充分な睡眠、衣服、食物、すなわちほぼ「当時のイタリアの貧しい農民の生活水準」を保証しており、自給自足の農業労働社会に適應した修道制の一つのパラダイムを確立したものであった。その歴史的な意義は大いに評価されなければならない。

しかし、そのパラダイムを忠実に実践したシトー会士たちは、結局異端に流れた民衆の心を掴む際には無力であった。このことが、ドミニコをして新たな修道パラダイムを採らせるに至った要因であった、と言ふことができよう。

ドミニコ会、そしてほぼ同時期に成立したフランシスコ会は、共に「托鉢修道会」と呼ばれている。フランシスコ会の創始者であるアッシジのフランシスコは聖職者ではなく、むしろ前述の「フミアリヤティ」に近い人物でありながら正統教会に組み込まれた、と見る見方もある。いずれにせよ、前述の民衆による宗教運動のエネルギーの流れの中に分け入り、あるいは自らそうしたエネルギーの体現者として、そのエネルギーを正統キリスト教会の中に取り込むことに成功した集団であった。

彼らは、ベネディクトゥス系の修道生活からの「パラダイム変換」を果たした、と言ふことができる。ドミニコ会士とフランシスコ会士は、ベネディクトゥス系の修道パラダイムを特徴づける「一所定住」と固定的な日課を捨て、遍歴の説教師として活動した。また同時に、当時確立し、知的な拠点として隆盛を示し始めてきた大学へと進出し、トマスやボナヴェントゥラのような学者を輩出することとなる。彼らは、自給自足の農業社会に適應したベネディクトゥス系の修道パラダイムに対して、「托鉢」という形で自らの生き方を当時の民衆の宗教運動が目指していた理想像へと接近させること、そして民衆の宗教運動が陥りがちであった危険を避けるためにも学問研究の世界に進出する、というオータナティブを示したのである。

その意味で、彼らの活動の中核をなすものは「説教」であり、彼らにとつて学問研究の意義も、結局は説教へと収斂するものであった、と言つても過言ではあるまい。

ヴィエヌヌ公会議は、ドミニコ会士とフランシスコ会士に、自由に説教する使徒的權威を与え、高位聖職者と小教区の聖職者に托鉢修道士を好意的に受け入れて協力するように命じた。説教は、必ずしも教会でミサ中になされなければならないわけではなかった。一三二二年、ヴィエヌヌ公会議はドミニコ会士とフランシスコ会士に「街頭 (Ei plateis communibus) 説教」を許可し、いかなる高位聖職者や小教区司祭も、これを非難の目で見ることのないように命じたのである。しかし、これは新しいことではなく、先行する事実公式な正当性を与えるもので

あった。

3 トマスにとつての「説教者兄弟会」

トマス・アクイナスは、自身、創設間もないドミニコ会の有力メンバーであった。以下に、トマスが語るところの「ドミニコ会（説教者兄弟会）」の意義について概観する。

(一) 「説教者兄弟会」

(一) 教会聖職者集団としての修道会

ドミニコ会は、その正式名称「説教者兄弟会」が示すとおり、まさに「説教」を目的とした修道会である。上述の通り、当時「説教」は原則的には司教の専権事項であったが、無論、その権限は委任されることができた。「説教」の権限の委任を受けるためにも、ドミニコ会は、「司祭叙階によって司教団の協力者になり、預言（＝説教）職を固有の職務として持つ」⁽⁸⁾ことをその使命としている。つまり、ドミニコ会は本質的に教会聖職者集団として出発した修道会であり、その点、上述のフランシスコ会とは対照的である。

ST.H-II q.188 a.4において、トマスは、教会聖職者集団として、すなわち「説教」や、聖職者のもう一つの重要な職務である「聴罪」を目的として設立される修道会の意義について述べられている。

トマスによれば、修道者の身分は神愛 *divine* の完全性のために設けられており、その愛は神と隣人への愛に向かう⁽⁹⁾。神愛には、「神への愛」と「隣人愛」との両面がある。神への愛には観想生活が直接に属し、その生活は神のみに専念することを切望する。隣人愛には活動生活が属し、その生活は隣人の困窮に熱心に奉仕する。そして隣人は神愛によって神ゆえに愛されるように、隣人への奉仕も神のもとへ溢れ出る。このように、隣人への奉仕は、神に関連づけられる限り、一種の犠牲とも呼ばれる。

かくして、活動生活の諸活動が「隣人の利益」、「神の奉仕、神の礼拝の保持」を志向する限り、それらの諸活動のために修道会を設立することは適切である、とトマスは考えている⁽¹⁰⁾。

これら、活動的な修道会の成立条件のうち、第一の「隣人の利益」という点に関しては、トマスは、「物質的必要を援助する行為よりも、魂の霊的救済に属する行為の方が、そこから得る利益はさらに大である」と主張する。「魂の霊的救済に属する行為」とは、まさに「説教や聴罪」を意味している。かくして、トマスは「説教や聴罪」を「施与 *elemosina*」として、それも物質的な施与に優る「霊的な施与」⁽¹¹⁾として、位置づけた上で、その修道会設立目的としての意義を強調している。

また、第二の条件である「神の奉仕」に関しても、トマスは「魂の救済行為」としての「説教や聴罪」に特に重要な意義を認めている。すなわち、トマスはこうした諸行為を、「異端者の誤謬や悪魔の誘惑に霊的武器 *arma spiritualia* をもって信者を擁護

すること」として表現している。

かくして、「魂の救済に属する説教やその他これに類する諸行為のために、修道会が設立されることは極めて適切である」と結論づけている。

(b) 修道会と学問研究

上述の通り、ドミニコ会はフランシスコ会と共に大学に進出し、学問研究に力を入れる、という、当時の社会の中での特徴的な動きをとった。トマスは、S.T. II-II q. 188 p. 1において、修道会にとつての学問研究の意義について述べている。

修道会は活動生活のためにも観想生活のためにも設け得る。そして、上述の通り、活動生活の諸活動のなかで最も主要な行為は、説教やこれに類した諸行為のように「魂の救済に直接に関係する行為」である、ということはトマスにとつての基本前提である。

この前提を踏まえた上で、トマスは、学問研究が修道生活に對して有する意義を三つの角度から指摘する。

まず第一に、観想生活の固有面に関してであるが、トマスは「学問研究の観想生活への裨益」に、さらに二つの角度を区別する。

(一) その第一は、「観想を直接に助成する」ことである。それは学問研究が知性を照明することによる。観想生活は主として神的事物を考察することに秩序づけられており、その生活において人は神的事物を考察すべく導かれる。

(二) その第二は、学問研究が「観想の危険を排除」することにより「観想生活を間接的に助成する」ことである。「観想の危険」とは、聖書に無知な者が神的事物の観想において陥りがちな誤謬のことである。トマスは、その単純素朴さから、神人同形説―神は人間の形姿を持つと考える誤謬―に陥つてセラピオン大修道院長についての「師父講話集」の話を例にとつている。その上で、「ある人々は、観想において自分の把握し得る以上のことを追究して、邪悪な教義の結末に至る。謙遜に真理の弟子となることを怠って、誤謬の教師となる。」と述べているグレゴリウスの言葉⁽²⁾を引用している。

この「観想の危険」に対する指摘は、観想に関する指摘ではあるが、トマスの念頭には、「無知が「ひとりよがり」を醸み、「ひとりよがり」からついには「異端謬説」へと陥つていった、民衆宗教運動における素人説教師たちのことがあったのではなからうか。

第二に、学問研究は、「説教やこれに類する諸行為の遂行のために設立された修道会」すなわちドミニコ会のような修道会にとつて、特に固有な意味での必要性がある。トマスは「テトス書簡」(16)での、使徒パウロの「教えに適う信実な言葉を固く守り、健全な教えに従つて勧め、反対を唱える者を論破する」という言葉を、説教者であるところの司教の職務に属する諸行為を述べたものとして引用している。説教者としてのこうした諸行為を可能とするためにこそ、特に学問研究が必要とされる、と言うわけである。

第三に、トマスは、すべての修道会の共通面に関して、修道会に適合するところの学問研究の意義を挙げている。すなわち、学問研究は、肉の放縱の忌避に役立つ。そして学問研究は、富の欲望の除去に役立つ。さらには学問研究は、従順の教訓として役立つ。

このようにして、トマスは修道者にとつての学問研究の多面的な意義を示唆している。

(c) 観想の充溢から発する活動

上述のところからも、「観想」と「活動」という修道生活における二つの側面が言及されていた。

「観想生活」と「活動生活」という対比に関しては、古典的伝統においても、キリスト教的伝統においても、「観想生活の優位」ということは一般的な通念であった、と言つてよからう。古典的伝統に関しては、*bios theoretikos* の *bios praktikos* に対する優位を説いたアリストテレスを思い起こせば足りる。キリスト教的伝統に関して言えば、「ルカ福音書」(10:34)の「マリアとマルタ」の逸話について、一般にはイエスがマリアの方を賞めているものと解され、観想生活の優位を示したものとして理解されている。

ところで、「説教」は、明らかに活動生活に属する行為であるように思われる。「観想生活」と「活動生活」とついでのごうした通念に照らして、トマスは自らが属する「説教者兄弟会」をどのように評価するのであろうか。

S.T. II-II q. 188 a. 6 において、トマスはそうした諸修道会の間における優位性の問題を扱っている。

ここでトマスは、活動生活の活動について、「観想の充溢 *plenitudo contemplationis* から発する活動」と「全面的に外的業務に存する活動」とを区別している。

「観想の充溢から発する活動」として、トマスは「説教」や「教授 *doctrina*」を挙げている。そして、この種の活動については、トマスは「照らすことが光るだけよりも優れているように、同じく、観想の裏りを他に伝えることは観想するだけよりも優れている」として、単なる観想の行為以上の評価を与えている。

「全面的に外的業務に存する活動」とは、例えば、施与や接待や他のこれに類する活動である。トマスは、これらの活動については、一般通念に従い、「緊急の必要性のある場合を除き、観想の行為よりも劣る」として評価している。

従つて、修道会の優越性に関するトマスの結論は、教授や説教のために設けられる修道会は諸修道会の中で最上位を占め、第二の位置を占めるのは観想のために設けられる修道会であり、第三は、外的活動に従事する修道会が位置づく、というものである。

つまり、トマスにとつて「説教」「教授」という、「説教者兄弟会」固有の修道目的は、「観想の充溢から発する活動」であつて、単なる外的な活動に留まるものではなく、それ自体の内に

観想生活をも内含している活動であったのである。

ここでトマスが「観想の充溢から発する活動」を特徴づけるために与えた「観想すること *contemplari*」を内に踏まえつつ「観想の実りを他に伝えること *contemplata alius tradere*」という表現は、「神と共に *cum Deo*」あり、「神について（あるいは神から）*de Deo*」語る⁽⁴³⁾、というドミニコ自身に帰される言葉とともに、ドミニコ会の基本的な性格を特徴づける定式とされている。

(二) 修道パラダイムの変換

上述の通り、ドミニコ会は本質的に教会聖職者集団として出発した修道会であるので、教会人の立場にあつて可能な限りでの修道生活を志したアウグスティヌスによる修道戒律を採用している。この戒律は、司教を支える聖職者集団であつた聖堂参事会が、修道的な共同生活を志した場合——これを「律修参事会」という——よく採用されていたもので、比較的自由度の高い戒律である。その上で、前節で概観したその固有の使命を達成するために、ドミニコ会は、いくつかの具体的な点で、それまで支配的であつたベネディクトゥス系の修道パラダイムに対して「パラダイム変換」を行うことになる。

ST.H. II q.187の全体は、このドミニコ会による「修道パラダイムの変換」に関連するテーマを論じたものである。そこでは、修道者による教授、説教等の遂行の正当性(Fc)、世俗業務への介入の可否(Fd)、肉体労働の義務(Fe)、施物による生活の可否(a4)、托鉢の可否(a5)などの問題が論じられている。

ここで、一言触れておかなければならないのは、これらの諸項は、現実に展開していた熾烈な論争を背景としていた、という事実である。これらの諸項における「異論」は、トマスが教育的な視点から構成したものではなく、現実の反対者たちの見解を反映したものであつた。それは、パリ大学に教授として進出していった托鉢修道会の会員に対する、教区聖職者教員たちの反撥によるものである⁽⁴⁴⁾。論争は、最初は大学における講座の争奪の問題から始まったが、遂には托鉢修道会そのものの存否までが問われるところまで発展した。まさに、「修道パラダイムの変換」の当否そのものが問われたのである。

ST.H. II q.187 a1)においては、まず「説教者兄弟会」の存立そのものの前提、すなわち「修道者に、教授、説教、その他これに類する役務の遂行が許されるか」という問いが取り上げられている。

この項におけるトマスの主文の、純粹に論理的な展開のみを取り出すならば、単純にして当然至極なものである。トマスは「あることがある者に許されない」という事態が起こる理由に、欠格事由と権能の欠如とを区別した上で、説教や教授やその他これに類する役務の遂行については、修道者の身分自体がそれを遂行する権能を修道者に与えるわけではないが、欠格事由をもたらずのものでもない、と指摘する。叙階や委任により権能が与えられれば、当然それらの役務を遂行することは許されるわけである。

しかし、トマスの主文そのものは結構分量がある。先述のごとく、「異論」は現実の論敵の主張を反映したものである。例えば、第一異論などは「修道者が有するのは、教師の職務ではなく、悲嘆者のそれである」といった教父の言葉などを引き合いに出した、いわば「いちやもん」とでも言うべき性格のものである。それゆえ、トマスも対立する権威を引用するなどして、議論に厚みを与えている、と考えられる。そして、「聖性の進歩が靈的職務の遂行の適格性を減少させるなど」と説くのは、愚劣 *stultum* である。したがって、修道者の身分自体がその遂行の障害をなすとする者の説も、愚劣である。」という、通常冷静なトマスには似つかわしくないような、痛烈な表現を用いている。

「修道パラダイムの変換」に特に関係するのは、第三異論をめぐるやりとりである。

異論は、「いかなる者も、教会の奉仕に従事しながら、修道戒律に適正に留まり得ない」というクレゴリウスの言葉をもとに、修道者は、「教会の奉仕」に属している説教や教授等の役務を遂行し得ない、と主張している¹¹⁵。

これに対して、まずトマスは、「隠世修道院で修道戒律を遵守する」ということ、つまり、ベネディクトゥス系の修道パラダイムの墨守と、教会聖職の通常の司牧職務を担当することとは、互いに相容れない、ということは認める。しかし、そのことから、隠世修道者及び他の修道者が、通常司牧権を有する司教による委任を受けて、教会聖職に従事することは排除されない、とする。つまり、ベネディクトゥス系の修道者、例えばシトー

会士であっても、司教の委任があれば説教者たりうるわけである。そしてこのことは、教会聖職のために設立された修道会、つまり「説教者兄弟会」のような修道会の修道者の場合には、特に該当する、というのである¹¹⁶。

ドミニコ会士には、ベネディクトゥスの「戒律」が修道士に命じている肉体労働の代わりに、学問研究が命じられている。S. J. P. H. IS. J. は、「修道者は肉体労働の義務を負うか」と題している。無論、ベネディクトゥス系の修道パラダイムにもとづいて、すべての修道者は肉体労働に従事すべきであると主張する攻撃が想定されている。

ここでトマスは、そもそも修道者が肉体労働に従事する、というこの目的にまで遡って問い直しをしている。トマスは肉体労働に、(1) 本来、生活の資の獲得のため、(2) 無為の排除のため、(3) 情欲の抑制のため、(4) 施すを行うため、の四つの目的を挙げる。

その上で、(1) に関しては、生活の資を他から獲得し得ない場合、誰も肉体労働を行う義務があるが、肉体労働以外の仕方での生活の資を合法的に調達し得る場合、その義務は無い、としている。さらにトマスは、「肉体労働」という概念について、人々が生活の資を合法的に調達する一切の人間業務であって、それが手足や口舌で行われることを問わない、と理解する可能性も示唆している。

(2) の「無為の排除」、(3) の「情欲の抑制」のための目的

からは、肉体労働は、捷の必要性には属しない、としている。これらの目的は、肉体労働以外の多くの仕方で行われ得るからである。ただし、修道者が所属修道会の会則で肉体労働の義務が課せられる場合は、別である、という。つまり、ベネディクトゥス系の修道パラダイムを自ら選んだ者は、これに従う義務があるわけである。

そして、(4)の「施与を行う」という目的のためには、通常は肉体労働は捷の必要性に属しない、とされる。

ST-II-q187a4では、修道者が「施物で生活する」ということの可否が論じられている。これも、ドミニコ会士の生活基準に関わる問題である。

トマスによれば、人は、各々、自分の所有物や自分に正当に帰せられる事物で生活することが許される。また、君主や信者らの寛大な贈与によって、生計を維持する財物の喜捨を受領する修道院や教会の所属修道者や聖職者は、肉体労働を行うことなく、それらの財物で合法的に生活し得る、とされる。しかし、そこには条件がある。すなわち、修道者がこうした恩恵の喜捨を受けるのは、ひとえに自己の諸修道行為に一段と障碍なく精進し得るためである。それは、贈与者の意向に誠実に応えるためである。

何かの事物がある者に正当に帰せられるとされるのは、二つの仕方による。

第一は、緊急の必要性のある場合である。その場合、修道者

は施物で生活することが許され得る。「緊急の必要性」としてトマスは、(1)身体が病弱であつて、肉体労働で生活の資を調達し得ない場合、(2)肉体労働の所得が生活の資に足りない場合、(3)肉体労働の習慣がなかった者の従前の生活様式、を挙げている。

第二は、その者が霊的または肉体的事物を提供している場合である。この意味で、修道者が、それを自己に正当に帰せられるものとして施物によって生活しうる、とされる場合をトマスは四つ挙げている。(1)修道者が司教の認可を得て説教を行う場合、(2)修道者が祭壇の役務者である場合、(3)修道者が教会全体の共通の利益のために聖書の勉学に専念する場合、そして、(4)修道者が所有した財産を修道院に寄贈した場合、それぞれ修道者は、修道院に喜捨された施物で生活し得る、とされる。

無論、修道者が、必要性や貢献する有益性もなしに無為に過ごし、貧者に喜捨される施物で生活することは許されない。

ST-II-q187a5では、ドミニコ会やフランシスコ会を特徴づけている「托鉢」そのものの可否が論じられている。

トマスは、托鉢について、「托鉢自体の行為の面」と「托鉢で所得するものの面」という二つの角度から考察を加えている。

第一の、托鉢自体の行為の面からは、「托鉢」は「一種の卑賤さ」を付随させている、と指摘する。そして、「傲慢の最も効果的な治療薬」として「謙遜のために」托鉢することは称賛に価

う欠陥状態にある隣人が、「神のうちに在るように」と計らう、という意味で、「魂の救済に直接に關係する行為」であり、最も「端的な意味における「靈的施与」、あるいは神愛の外的行為への展開を意味しているのである。

ところで、トマスは神愛の外的行為を基本的に憐れみから発するもの、としていたが、憐れみよりも、自分自身を内的に神と結びつける神愛の方が優先する、とも述べている⁽²⁾。それは、自分自身の神との結びつきが前提となつてこそ、他者に対する靈的な施与も可能である、ということに基づいている。

先に見たとおり、トマスは説教という活動を「観想の充溢から発する活動」として特徴づけていたことは、この「神愛」と、「隣人が「神のうちに在るように」と計らう、という意味での「憐れみ」との關係を反映している、と言える。先述の通り、説教活動は、説教者自身の観想、あるいは「神と共に cum Deo ある」ことを前提とし、その「観想の実りを他者へと伝える」という形で成立する「神について（あるいは神から）De Deo」語る営みなのであった。

(二) 「説教」を受ける者にとつての「説教」―信仰と回心への呼びかけ

繰り返すが、説教は、隣人である他者の「魂の救済に關係する行為」であり、「靈的な施与」であった。そこで、その「説教」を受ける「隣人」の側から見た「説教」の意味について概観したい。

当の「隣人」自身にとつて、説教は、信仰へと向かう回心の契機となっている。そして、トマスによれば、信仰は一人の人間が靈的な生活、すなわち神との關係性の中での生へと入る最初の端緒である。従つて、説教は、一人の人間が靈的生活全体の端緒となりうる契機なのである。そこで、人が信仰へと入る最初の場面において説教が果たす役割についてのトマスの記述について、やや細かく見てみよう。

ST. Thomas がその場面を記述している。

そこで、トマスは「信仰」の成立要件として二つのことがらを挙げる。その一つは人間に対して「信すべきこと」がら *credendum* が提示されることであり、もう一つは提示されたこととがらに対して信じる者が与える承認である。

第一の「信すべきこと」がらの提示に関しては、信仰は神に由来する。つまり、なんらかの形で「啓示」による。ところで、信仰に属することがらは、使徒たちや預言者たちに対して啓示されたように直接に神によって啓示される場合もあるが、他の多くの人々に対しては、信仰に属することがらは、「神が信仰の説教者たち *praedicatores fidei* を派遣することによって」提示される。

第二の「信仰に属することがら」に対して人間が与える承認に関しては、トマスはさらに二重の原因を考える。

その一つは、外部から誘導する原因、たとえば自撃された奇跡、あるいは信仰へと誘導するために人間が行う説得 *persuasio*

である。しかし、トマスによれば、これらのいずれも充分な原因 *causa sufficiens* ではない。同一の奇跡を目標し、同じ説教を聴いた人々のうち、或る者は信じるのに、或る者は信じないからである。

したがって、人間を内的に動かして、信仰に属することがらに對して承認を与えさせるような、別の内的な原因を措定しなければならぬ。ここで、トマスは、かかる原因として人間の自由意思 *liberum arbitrium* のみを措定したペラギウス派の見解を斥け、「信仰の主要的行為である承認 *assensio* に關していへば、信仰は恩恵によつて内的に動かす神 *Deus interior movens per gratiam* からくる」としている。

それは、「人間は信仰に属することからに承認を与えるにさいして、自らの自然本性を超えて高められているがゆえに」承認を与える行為は内的に人間を動かすところの超自然的な根源、すなわち神によつてもたらされたものでなければならぬからである。

ここで、説教者は、まず当の人に信仰に属することがらを提示する者として登場する。そして、信仰へと誘導するために説得をする者として外部から誘導する原因として働いている。しかし、当の人を信仰の主要的行為である承認へと動かすのは神（聖靈）である、とされている。つまり、この場面で神（聖靈）と説教者とは協働しているのである。

（二） カリスマの言葉

以上から明らかになった通り、「説教」とは、説教者自身から見れば他者である隣人の善、すなわち、「その人が神のうちに在るように」と計らい、信仰へと、すなわち「魂の救済」へと導く行為であった。そして、その際人を信仰へと導く働きにおいて主要的に働くのは神（聖靈）であり、説教者はこれに協働するのであった。

以上から「説教」とはカリスマが大きな意味をもつ場であることが掃括する。「カリスマ」(*gratia gratis data* || 無償の恩恵)とは「他者が義とされること *justificatio* にむけて協力するようにと与えられる」聖靈の恩恵の賜物を意味している⁽²²⁾。

「説教」とは「言葉 *sermo*」においてなされる行為である。そうした場面で機能するカリスマについて、トマスは、S.T.II. II. q. 171. a. 1. において、次のように述べている。

カリスマは他者の利益のために与えられる。ところで、ある人が神から受け取った認識は、「語ること *locutio*」を媒介とするのでなければ、他者の利益に向けられることはできない。ここでトマスは、「聖靈は、教会の利益に関わるいかなることに對しても欠けることはない」という確信にもとづいて、「語ること」に関わる配慮が教会のメンバーたちに提供される、とする。そしてその「語ること」が「有効に *efficaciter*」機能するために与えられるのが「言葉 *sermo*」のカリスマである。

トマスは、言葉のカリスマが機能する三つの様態を記述している。

まず第一に、それは知性を指導するために働く。このことは、説教者が聴衆を「教える」ように語る場面で実現する。

第二に、それは聴衆が進んで神の言葉に耳を傾けるように情意を動かすために働く。このことは、聴衆を「喜ばせる」ように語る場面で実現する。ただし、そのことは、自分自身の好みを追求するためではなく、聴衆に神の言葉に耳を傾けるように促す目的のために求められるのでなければならぬ。

第三に、それは聞き手が神の言葉によって意味されていることとがらを愛し、そのことが成就することを欲するようにするために働く。このことは、聴衆に「心の向きを変えさせる *rectare*」ように語る場面で実現する。

そしてトマスは、これらの働きを果たすために、聖霊は人間の舌を一種の用具 *instrumentum* として用い、聖霊自身は、内的な働きを完成する、と総括している。

前節で概観した *S.T.H. II q.6 a.1 v. 2* の *S.T.H. II q.177 a.1* の箇所から、人を信仰への導くことの「主要的原因 *causa principalis*」は聖霊であり⁽²⁾、説教者は「用具因 *causa instrumentalis*」である、といういかにもスコラ的な定式が定着する。

しかし、我々はその定式の奥に、自ら神愛によって神と共に (*cum Deo*) あり、観想者であることを土台としつつ、自らを神

の用具として明け渡して語る説教者の生き様を見なければならぬ。ラテン語の前置詞「*de*」の両義性ゆえに、「神について語る」と訳されると同時に、「神から語る」とも訳しうる「*de Deo loquitur*」というドミニコ会の基本精神を現わす言葉⁽³⁾は、こうした説教者の姿を示したものであった。

註

【神学大全】に関する略号は慣用に従う。たとえば、【*S.T. q.1 a.1 c.*】は【神学大全】第一部第一問題第一項本文】を意味する。

【*S.T. I-II q.1 a.1 ad.1*】は【神学大全】第二部の1第一問題第一項第一異論回答】を意味する。

(1) 第二ヴァティカン公会議を踏まえた今日の典礼観にもとづく「ミサ」についての概説書としては以下を参照。
土屋吉正 『ミサ—その意味と歴史—』あかし書房、一九七七年。

(2) 第二ヴァティカン公会議『典礼憲章』において、典礼が教会活動の全てではなく、「人々は典礼に近づくことができる前に、信仰と回心を呼びかけられる必要がある」こと、つまり広義の「説教」ないしは宣教活動の必要性が強調されている(第九項)。また、ミサ典礼中の説教の

意義を明らかにし、これを典礼の不可欠な部分と位置づけた上で、「主目と守るべき祝日に、参列する会衆と共に祝われるミサでは、重大な理由がなければ、説教は省いてはならない」(第五二項)と規定されている。

(3) 以下の「説教」についての歴史的概観は、

New Catholic encyclopedia, prepared by an editorial staff at the Catholic University of America, Patrim. III. : J. Henry, 1981.における「preaching」の項に多くを負っている。

(4) 中世、特に十二、三世紀における民衆の宗教運動については以下を参照。

Grundmann, H.: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter : Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzererei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik : Anhang. Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter.*

(5) 「説教者兄弟会」の成立とその背景についての主題的論考としては、以下を参照。

宮本久雄「ドミニコの霊性と説教者兄弟会—言の新たな次元の開披—」(『宗教言語の可能性—愛智の一風景—中世—』勁草書房、一九九二年、所収、第六章。上智大学中世思想研究所編『中世の修道制』創文社、一九九一年、所収、第十一章)。

筆者も同論文から多くを教えられており、本稿もこれに多くを負っている。

(6) ドミニコの伝記としては、以下を参照。

Libellus de Principis Ordinis Praedicatorum (邦訳『星に輝く使徒』J・G・パリエス編、中央出版社、一九七〇年)。

(7) ヌルシアのベネディクトゥスの『戒律』およびその修道精神については、最近我が国でも盛んな出版活動がなされている。目を引く入門書としては、

坂口昂吉『聖ベネディクトゥス—危機に立つ教師—南窓社、二〇〇三年。

『戒律』の翻訳・研究書としては、

古田暁『聖ベネディクトの戒律』すえもりブックス、二〇〇〇年。

(8) *Liber Constitutionum et Ordinationum Fratrum Ordinis Praedicatorum* (『ドミニコ会基本会憲』) 第五項。

(9) S.T. II - II q.184 a.1 c.

(10) S.T. II - II q.188 a.2 c.

(11) 「施与」の意味については、S.T. II - II q.32 a.3 c. 参照。

(12) グレゴリウス九世『教令集』第三卷第二二名義第一八章 (RF II, 575)

(13) *Liber Constitutionum et Ordinationum Fratrum Ordinis Praedicatorum* (『ドミニコ会基本会憲』) 第二項。

(14) 托鉢修道会に対する代表的な攻撃者としては、『現代の危機 *De Periculis novissimorum temporis*』を著したグイレル

トマス・デ・サンクト・アモーン Guilelmus de Sancto Amore
の名が知られている。トマス自身「この論争は卷をなす
れ、『神の礼拝と修道生活の攻撃者論駁 *Contra
impugnantes Dei cultum et religionem*』、『靈的生活の完全
性論 *De Perfectione vitae spiritualis*』、『修道会入会阻止者
論駁 *Contra retrahentes a religionis ingressu*』といった一連
の論争的著作を著している。なお、グイレルムスは「一
二五七年、教皇マレクサヌマル四世により断罪された。

- (15) S.T. II-II q.187 a.1 arg.3
- (16) S.T. II-II q.187 a.1 ad.3
- (17) S.T. II-II q.25 a.12 c.; *De Carit.* a.7 c.a.8 c.
- (18) S.T. II-II q.26, *De Carit.* a.9 c.
- (19) S.T. II-II q.25 a.1 c.
- (20) S.T. II-II q.32 a.1 c.
- (21) S.T. II-II q.30 a.4 c.
- (22) S.T. I-II q.111 a.1 c.
- (23) S.T. II-II q.6 a.1 ad.1
- (24) *Liber Constitutionum et Ordinationum Fratrum Ordinis
Praedicatorum* (『ドミニコ会基本会憲』) 第二項。

くわはら・なおと 筑波大学哲学・思想学系助教授)