

トマス・アケイナスにおける

「修道生活」と「神愛の完全性」

桑原直己

【1】はじめに

神愛 caritas の理論はトマス・アケイナスの倫理学の中核をなしている。筆者はこれまでの研究において、トマス倫理学における徳倫理としての神愛の理論の意義を明らかにしてきた⁽¹⁾。

この小論は、自身修道者であったトマスにとつて、特に「修道生活」という生き方が「神愛の倫理」との関係でいかなる意味を有していたのかを明らかにすることを目的とする。とくに、トマスは『神学大全』(Summa Theologiae, 以下 ST) II-II q.186 a.1c.において、「修道者の身分は完全性の身分 status perfectionis を含意する」と述べている。詳細は後述するが、ここで「完全性」とは「キリスト教的生活の完全性」、すなわち「神愛の完全性」を意味する。したがってこのテーゼは、トマスによる修道生活の「神愛の倫理」の中での意味づけを示すものとして理解することが出来る。本稿では、この「修道者の身分は完全性の身分を含意する」というテーゼの意味を説明することを手がかりとして、トマスの修道生活論を概観することと

したい。この説明を通して、トマスによる「教会」——あるいはすべてのキリスト者——の中での修道者の位置づけ、トマス自身が所属していたドミニコ会などの「托鉢修道会」の歴史的背景について自己理解、さらには当時論争的となっていた聖職者と修道者との関係についてのトマスの立場といった諸点も同時に明らかになるように思われる。

【2】キリスト教的生活の目的としての神愛の完全性

(一) 「神愛の完全性」

トマスにとって神愛は彼の倫理学全体の中心概念であり、すべての人間にとつての課題である。ところで、トマスによれば神愛そのものを獲得することは人間自身の力によっては不可能であり、それは神から注賦される形で与えられるものであった⁽²⁾。このようにして一人の人間が神愛の倫理へと参与することは、当の人間が恩恵 beneficium のうちにあることを意味していた⁽³⁾。そしてある人が恩恵のうちにあるということは、その人が「キリ

ストの体」へと参与することと同義であった⁴⁾。少なくともトマスの時代において、そのことは秘跡 sacramentum を通して教会と結びつくことよって可能とされていた⁵⁾。その限りにおいて、神愛はすべてのキリスト者の生活の中核をなすものとして位置づけられる。

トマスは ST II-II q.184 a.1 において、キリスト教的の生活の完全性の本質は特に神愛に存する、と規定している。その聖書的典拠としてトマスは、「これらすべてに加えて、愛を身に着けなさい。愛は、すべてを完成させるきずなです」(『コロサイ書簡』3:14) というパウロの言葉を挙げる。そして、目的は事物の究極の完成であり、神愛は人間精神の究極の目的である神に人間を直接に結びつけるがゆえに、キリスト教的の生活の完全性は特に愛に即して認められる、とされる。これはトマスが展開してきた「神愛の倫理」の帰結である。

しかしながら、人間にとつての「神愛の完全性」の可能性には、一定の限界がある。「現世の生で人は完全者たり得るか」と題する続く ST II-II q.184 a.2 において、トマスは「完全性」の意味を区分した上で、現世において成立しうる「神愛の完全性」の意味と可能性とを明らかにしている。

第一の意味での「完全性」は、「絶対的完全性」である。この意味での「完全性」は、神自身が愛され得る限度一杯に愛されることを意味する。この意味での愛の完全性は、いかなる被造物にも不可能であり、ただ神自身による神自身に対する愛のみ適合する。

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 via」すなわち現世では不可能だが、人間が至福に到達する「天国 patria」において可能とされる。

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(旅路)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 affectus から、神愛に背反する一切のもの、例えば、大罪 peccatum mortale 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が欠けた場合、神愛自体の存在が不可能となるので、この意味における完全性は救済にとつて不可欠なものとされる。このことは、キリスト者であること、キリストと一致したその肢体であることの最低条件と言える。

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。従つて、このような完全性は誰にでも見出されるもの

ではない。後述するように、トマスはこのような段階に達した人間を「完全者 perfecti」と呼ぶ。他方、神愛は保っているが未だこうした意味での完全性には達してはおらず、これを目指しているような人々は、段階に応じて「初歩者 incipientes」や「進歩者 proficientes」と呼ばれている。⁹⁾

(二) 「掟」と「勧告」——「神愛の完全性」追求義務の射程

以上のようにキリスト教的生活の完全性の本質とその可能性とを明らかにした後、トマスは S.T. II. q. 184 a. 3 において、「旅路の完全性は掟に存するか、あるいは勧告にあるか」と問うことよって、実質的には、すべてのキリスト者にとっての完全性追求の義務の範囲を明らかにし、その中での修道者の位置づけについても論究している。

この項におけるトマスの議論を理解するのに先立って、「掟 praecipium」と「勧告 consilium」との意味について明らかにしておく必要がある。「掟」と「勧告」との意味については、S.T. II. q. 108 a. 4 において解説されている。トマスによれば、「掟」と「勧告」との間の相違は、掟が必ず守らなければならないという意味での必然性を含意するのにならざるに、勧告はそれを受ける者の選択 optio に委ねられているという点にある。それゆえ、新法 lex nova (「法」としての新約の啓示) における諸々の「掟」は永遠の至福という目的に到達するために不可欠なことがらについて与えられているのにならざるに、諸々の「勧告」はそれによって人がより優れた melius、より迅速な仕方

expeditius、永遠の至福という目的に到達しうるようなことがらにかかわるものとされる。

ところでトマスによれば、人間はこの世のものと霊的な善との間に位置しており、その一方に密着すればするほど、それだけ他のものからは遠ざかることになる。人間が、この世の事物を自らの目的として追求し、それらに全面的に密着するならば、彼は霊的な善から完全に脱落してしまう。人間からそのような無秩序 inordinatio を除去するのが「掟」である、とされる。ただし、人間は、永遠の至福という目的に到達するためにこの世に属する事物を全面的に斥ける必要はない。なぜなら、人は霊的善を離れてこの世の事物を自らの目的として追求するのでないかぎり、それらの事物を使用しつつ、永遠の至福に到達することができるからである。

しかし、かれはこの世の善きものを完全に放棄することによつて、より迅速に永遠の至福に到達するであろう、ということに基づいて「福音的勧告 consilium evangelii」が与えられている、という。トマスは「ヨハネ第一書簡」に依拠して、「この世の善きもの」として、「目の欲」に属する外的物財の富、「肉の欲」に属するところの肉体的快楽、そして「おごりたかぶった生活」に属する名譽という三つの事物を挙げ、それらを可能なかぎりにおいて完全に放棄することが福音的勧告に属する、という。

その上で、我々が問題としている「完全性の身分 status perfectionis」を宣言するものとしての「修道生活 religio」を、

これらに關する三つの勸告にもとづくものとして位置づけられてい

る。「清貧 *pauperias*」によつて富が、「終生貞潔 *perpetua castitas*」によつて肉の快樂が、「従順なる従屬 *obedientiae servitius*」によつて生活のおこり、たかぶりが拒否されるからである。

二)で *ST.II.II.q.184.a.3* に戻ろう。トマスの結論は、「キリスト教的生活の完全性は本質的に掟に、副次的または道具的に勸告に存する」というものである。

「キリスト教的生活の完全性は本質的に掟に存する」ことは聖書の典拠が示すところである。トマスが *sed contra* で掲げる通り、『申命記』(6:5)に「あなたは心を尽くし、魂を尽くし、力を尽くして、あなたの神、主を愛しなさい」とあり、『レビ記』(19:18)に「自分自身を愛するように隣人を愛しなさい」とあるが、これらはキリスト自身が『マタイ福音書』(22:40)において「律法全体と預言者は、この二つの掟に基づいている」と述べて確証を与えた二つの掟である。「旅路の生」、つまり現世における愛の完全性は、「心を尽くして」神を、そして「わたしたち自身のように」隣人を愛することに從つて認められる。これらは神と隣人に対する神愛の完全な様態を示している。ゆえに、完全性は掟の遵守に存する。

つまり、キリスト教的生活の完全性としての神愛の完全性は、救済のために不可欠なものとして要求される「掟」であり、単なる「勸告」ではない。ここから、キリスト教的生活の完全性、すなわち神愛の完全性を達成することは、司祭、修道者、世俗の一般信徒の別を問わず、あらゆるキリスト者に課せられた義

務であることが帰結する。

しかし、完全性は、副次的かつ道具的には勸告に存する、とされる。掟と同様に、勸告もすべて神愛へと向けられているが、その仕方は両者において異なる。掟は、端的に神愛に背反するものを排除するために設けられている。これに対して、勸告は、神愛そのものには背反しないが、神愛の諸行為を妨げるものの排除のために設けられている、という。トマスはその例として「結婚、俗務の従事、その他これに類することから」を挙げる。それらの勸告は「神愛の完全性において上昇する」ための手段である。そして、修道生活がそうした意味において「福音的勸告」を実践することを宣言する生き方であることは、*ST.II.II.q.108.a.4* に關連して先に見たとおりである。

このように「福音的勸告」を実践することを宣言する修道者は「完全性の身分」にある、とされる⁷⁾。トマスは「完全性の身分」にある者として特に修道者と司教とを挙げている。しかし後述するごとく、「キリスト教的生活の完全性」そのものと制度的な意味における「完全性の身分」とは同一ではない。「キリスト教的生活の完全性」は、本質的に神愛の完全性に存する。神愛の完全性を達成した者であれば、聖職者であるか、修道者であるか、あるいは一般信徒であるかを問わず、「完全者」と呼ばれることができる。これに対して後述する通り、「完全性の身分」には、一定の儀式のもとに、キリスト教的生活の完全性を志向することを終生の義務として誓うことが条件とされる。こうした者は実際に神愛の完全性を達成しない場合も、「完

全性の身分」に属する、とされる。それゆえ完全性の身分に属さない者で完全な者であったり、完全な者でない者で完全性の身分にあつたりすることがあり得る¹⁰⁾。

【3】「完全性の身分」

(一) 「身分」の意味

ではここで、トマスが「完全性の身分 status perfectionis」ということで何を意味していたのかを検討することしよう。まず、「身分」という概念の意味について明らかにしたい。

「身分」と訳される status という語は、「立つ」という意味の動詞 stare の派生語であつて、その限りで「立つこと」「直立」「停止」「状態」「地位」「身分」「境遇」「国家」などと訳しようのような種々の意味の拡がりを有している。しかし、「身分」と訳される意味での status の用法はローマ法に由来し、おそらくその最も基本的な用法は「自由の身分」と「奴隷の身分」との対比にある、と思われる。そうしたローマ法に由来する「身分」概念が類比的な意味においてキリスト教的な生活と教会内における多様な「身分」に適用されているわけである。

ST. II. II. q. 183 a. 1. においてトマスも、「身分 status」は「立つ stare」に由来する、という語源論から出発し、身分とは「人がその自然本性の様式に従つて置かれる不動性を伴う姿勢の特異性」を意味する、と解説している。その上で、「自由人」対「奴隷」という身分概念の最も基本的な場面に即して、身分概念の

もつ二つの本質的特徴を指摘する。その第一は、変動し難い恒常的継続性である。「自由人」「奴隷」という「身分」に対して、富者や貧者であること、頭職者や平民であることなどは、変動しやすく外部的なことがらなので「身分」を構成しない。そして、第二の本質的特徴は自由と隷属に見られるような「拘束」あるいは「自由（拘束からの解放）」という要因である。

結論として、トマスは「身分」一般の概念を、「自由」と「隷属」の場合に見られるように「拘束」あるいは「拘束からの解放」に由来する「恒常的な生活状態」を指すものとして規定している。

(二) 「完全性の身分」

以上の「身分」一般についての理解にもとづいて、トマスは「完全性の身分」を語るのであるが、ここで「完全性の身分」という觀念には、一種の二面性があ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、トマスは先述の「初歩者 incipientes」「進歩者 proficientes」「完全者 perfecti」という、「神愛の完全性」そのものにおける段階を一種の「身分」として認める。これは前述の通り、「身分」の觀念は「自由」または「隷属」の条件を含むということにもとづいて、人間のあり方を「罪への隷属」「義からの自由」、および「義への

隷属「罪からの自由」とに区分することによる。「人間が義の奴隷や罪の奴隷となるのは、ひとえに人間自身の努力に關わっている」とした上で、「義への隷属」「罪からの自由」に向けての各人の努力の段階に応じて、「初歩者」「進歩者」「完全者」という区分を一種の「身分」として認めるのである⁹³⁾。

しかし、これは「身分」という語のより一層拡張された用法であるように思われる。一般には「身分」、特に「完全性の身分」という概念はより制度的な意味で理解される。トマスは、制度的な意味における「完全性の身分」の成立条件として、(一)完全性に属することから対する、(二)一定の儀式による終生の義務づけ、という二点を挙げる。トマスによれば、「完全性の身分」に属している、とされるのは司教と修道者である。詳細は後述するが、トマスの時代においては、この両者のみが(一)(二)の条件を満たしている、と考えられていたからである⁹⁴⁾。修道者は、「一定の儀式」によって上述の「罪からの自由」「義への隷属」を誓い、宣言することにより、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。「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」と言われる意味は、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ことにもとづいている、と言うことができる。

このような制度的な意味で「完全性の身分」を解する限り、先述のごとく、「完全性の身分」に属さない者であって実際に

は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者でない「初歩者」や「進歩者」が「完全性の身分」に在る、というようなことは、もとよりあり得るのである⁹⁵⁾。

ただし、「完全性の身分」において上位である、ということとは、より完全なことを自らに課しているわけであるから、下位の者以上の完全性が要求されることになる。また、そのことを終生の義務として誓っているわけであるから、「上位の身分」から「下位の身分」へと移ることは、自ら立てた誓いを緩和し破棄することを意味するのであり、許されないことになる。

(三)「身分」・「職分」・「位階」

ところで、トマスにおける「身分」概念の意味は、教会内における他のカテゴリーにおける多様性との関係の中で理解しなければならぬ。トマスは「キリストの体」としての教会の内におけるメンバーの多様性として「身分」・「職分 officium」・「位階 gradus」という三つのカテゴリーを挙げている。

トマスは、教会の内部に適切に多様性が存在する根拠を三つ挙げている⁹⁶⁾。

(一) 第一は教会自身の完全性のためである。頭なるキリストにおいて統合された恩恵の充満は、その諸肢体へ多様な仕方

で溢れ出て、教会の完全な体を形成する、という。
(二) 第二は教会に要する諸活動の必要性に属する。すなわち多様な活動に多様な人材の任命が行われるべきであり、そのことによって、万事がさらに確実に、混乱なく営まれる。

(3) 第三は教会の尊厳と美とに貢献するため、である。美は一定の秩序に存するからである。

以上の三通りの理拠に基づいて、教会内、すなわちキリスト者の間に三種類の区別が見られる、とされる¹³⁾。

(1) 第一は、キリスト教的生活の完全性に関連する「身分」の多様性である。それはあるキリスト者が他のキリスト者よりも完全性において優ることに基づく。

(2) 第二は、諸活動の必要性に関する教会内の「職分」の多様性である。教会内における聖職は「職分」にあたる。

(3) 第三は、教会の美の秩序と関連する「位階」の多様性である。それは同一の身分もしくは職分において一人は他より上位者であることにもとづく。具体的には、修道者身分内部における上長と従属者、聖職者の職分における司教と司祭の関係などがそれである、と言える。しかし、教会においては秘跡との関連において、聖職者としての「叙階」を受けた司教・司祭・助祭と、一般信徒といった位階的秩序が特に重要であろう。

このようにトマスは、「身分」の概念を「キリストの体としての教会」という大枠の中での多様性として位置づけていることに改めて注意を喚起しておこう。

【4】「完全性の身分」としての修道者

(一) 「神愛の完全性」と修道者

トマスの時代の西方教会において「修道者」を意味する

religiosi. という語は、字義通りには「敬神者」、つまり「神へ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」を意味する。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かぎり、修道者の身分は完全性の身分を含意している、とされる¹⁴⁾。

では、「完全性の身分」にある、とされる修道者の身分と ST II-II q.186 a.5 までの議論で明らかにされた「神愛の完全性」との関係はどのように考えられているのか。ST II-II q.186 a.2 はこの問題を扱っている。

トマスによれば、あるものが完全性に属するのには、三つの仕方がある。

(1) 第一に、「本質的に」属するものがある。「神愛の掟の完全な遵守」が完全性に属するとされるのは、この仕方による。

(2) 第二に、完全性に「結果的」に属するものがある。神愛の完全性に結果する諸行為がそれである。例として、トマスは「誹謗者に対する祝福」のような一般には困難で英雄的と見え、完全な神愛に支えられてこそ可能となるような愛の実践を挙げている。これらは、精神の覚悟に即して secundum preparationem animi は、掟に属する、とされる。「精神の覚悟に即して」という表現は、人が完全な愛の行為もしくは福音的勧告の実践的行為を行う義務を負わなにしても、状況が許容し愛が要求し、それらの行為が必要とされる場合、その行為を実行する覚悟を有する義務を負う、ということを意味する。少なくともそうした「覚悟でいる」ことは救済に不可欠なものとされる限りにお

いて「掟」に属する。しかし、そうした必要性の無い場合にも、それらを実行するならば、そのことは義務を越えており、「神愛の充滿に由来する」とされる。

(3) 第三に、道具的に、準備態勢的に完全性に属するものがある。清貧、貞潔、禁欲、その他これに類するところの、「福音的勧告」とされることからである。

修道者の身分の目的とするところは愛の完全性であり、修道者の身分はその完全性に到達するための訓練もしくは修行である。「訓練もしくは修行」である以上、修道者にはすでに霊的な意味での「完全者」(である)ことは要求されない。つまり、霊的な身分における「初歩者」「進歩者」も、制度的な意味での「完全性の身分」としての修道者の身分に属しうる。しかし、「愛の完全性」を(志向する)ことは義務として要求される。

それゆえ、修道者の身分を取得した者は、(1)の意味での「完全な愛」を所有する義務はないが、完全な愛の所有を志向し、そのことに向けて努力する義務は負うことになる。

また、(2)の「愛の完全性に結果することから」に関して、修道者はこれを実行する義務を負うわけではない。ただし、実行を志向する義務を負う。そのことへの志向を侮蔑すること、修道者としての義務違反である。それゆえ、それらのことから実行しないこと自体は罪とされないが、侮蔑する者は罪を犯すことになる。

ところで、以上(1)(2)は「掟」に属するのであり、単なる「勧告」ではない。したがって、先に S.T. II-II q.184 a.3 に関

連して述べたごとく、これらは修道者のみならず、あらゆるキリスト者にとつての共通の義務であるとも言える。

修道者の特徴は、(3)に属するところの、一般の信徒にとつては「勧告」(福音的勧告)であるようなことから、神愛の完全性において進歩するための手段もしくは道具として、あたかも「掟」に属するものであるかのごとくに遵守すること、
「一定の様式」にもとづく誓約によって自らに課している点にある。しかし、あらゆる修道者はあらゆる「勧告」に義務を負う、という訳ではなく、ただ、宣立する戒律が課す所定の修行にのみ義務を負う⁵⁸。

ここで、「福音的勧告」と一般信徒との関係について一言注意しておきたい。これまでの論述から、談者は「福音的勧告」はもっぱら修道者にかかわることであり、キリスト者全体——特に一般信徒——にかかわることではない、との印象を付つかもれないが、そうではない。たしかに、修道者は清貧、貞潔、従順の福音的勧告を、神愛の完全性に進歩するための手段もしくは道具として遵守することを誓う。しかし、キリスト者はすべて、神愛の高度の段階に至るならば、自らの生活状態に感じ、福音的勧告に属する一定の行為を、自らの神愛の完全性の結果として遂行することを欲するようになることが期待される。その場合、修道者以外のキリスト者は、修道者が行うように、勧告を完全性へ到達するための訓練や修行として遵守するのではなく、勧告の行為を強度の神愛がもたらした「余徳 supererogatio」の行為として、事実上実践する、とされる⁵⁹。

(二) 修道者身分成立の条件としての誓願

このように、修道者としての「身分」の成立は、一定の「福音的勸告」の遵守を義務として公的に誓願することを条件とする。以下、その条件の内容を概観することとしよう。

まずトマスは、愛の完全性に到達するための修行または訓練である修道者の身分には、「自発的清貧」¹⁰⁾、「完全な貞潔」¹¹⁾、「完全な従順」¹²⁾が求められることを確認した上で、それらを誓願 voti の宣立をもって確定する要がある、としている¹³⁾。完全性の身分が成立するためには、完全性に属することがらに関する特別な義務が要求され、その義務を誓願によって神に対して負うものとされなければならないからである。

トマスは、修道生活の完全性はこれら三誓願に存する、ということを総括的に三つの角度から理由を挙げて確認している¹⁴⁾。

(1) 修道者の身分は神愛の完全性を志向する修行である。神愛の全面的志向を人間に阻む障害として、外的善の欲望(物欲)、感覚的愉悅の欲望(肉欲)、意志の不秩序(高慢欲)がある。それらはそれぞれ、物欲は清貧の誓願、肉欲は貞潔の誓願、高慢欲は従順の誓願によって排除される。

(2) 人間精神に外的な煩勞からの安息が三誓願によって与えられる。即ち外的事物の管理からは清貧、妻子の支配からは貞潔、自己の行為の処理からは自己を他者の処理に委ねる従順によって、それぞれ解放される。

(3) 修道者の身分は神に対して全面的に自己を奉獻すること

による完全な燔祭としても理解される。人は三つの誓願を通じて自己の一切の所有を神に奉獻する。即ち清貧によって外的善を、貞潔によって自己の身体の善を、従順によって自己の靈魂の善を、それぞれ神に奉獻する。

以上から、修道者の身分は三誓願によってその全体が構成されることは、適切と認められる¹⁵⁾。他の一切の修道規律はこれら三つの誓願のより完全な実行に向けて秩序づけられている、とされる。ここから修道者の身分は本質的に三誓願に存することが帰結される¹⁶⁾。

トマスによれば、これら三つの修道誓願中最も重要であるのは従順の誓願である。それは三つの理由による。(1) 従順の誓願によって神に人は自らの意志を奉獻する。意志は身体や外的善に優る。それゆえ、従順に基づいて行われることがらは、自分の固有の意志で行われることがらよりも、一層神に嘉納される。(2) 従順の誓願は他の二誓願の内容を包摂するがその逆は真でない。(3) 従順の誓願は修道者の身分を構成する最も本質的な誓願である。従順の誓願なしには、清貧と貞潔を私的な誓願によって遵守する場合も、その事実からは、修道者の身分に属するとは見なされないからである¹⁷⁾。

(三) トマスによる修道者身分論の意義

今日「清貧・貞潔・従順」は教科書的な意味で修道生活の本質をなす三要素として知られているので、現代人の目には以上のトマスの論は陳腐なものと映るかも知れない。しかし、修道

制の歴史においては、これらの三要素、特に「清貧」と「従順」との間には一種の緊張関係があったことに注意を払う必要がある。

「清貧」はアントニオス以来、独任の隠修士が真剣に追求してきた「離脱」の生活様式である。これに対しバシレイオスは其任修道制を發展させ、そこでは共同体的一致が重視された結果「従順」に力点が置かれるようになった。自ら司教でもあったバシレイオスのもつて、修道院は教会および外部社会との関係を強めることとなった。他方、「清貧」については私有財産の放棄、すなわち財産の共有という方向で理解されることとなる。西欧の修道制はベネディクトゥスの『戒律』において確立した形態をとるが、それ以前は直接・間接に東方修道制の影響のもとにあった。いずれにせよ、中世前半の修道制においては、「清貧」はバシレイオスのな方向で理解されていた。しかし、共有という形ではあつても修道院が財産、特に土地を所有することが容認された結果、往々にして「清貧」は空洞化する傾向にあつた。事実、しばしば教会(司教)と大修道院は「大領主」であつた。清貧の空洞化は、教会や修道会を貧しい人々から浮き上がったものとする危険があつた。このことは、「キリストの体」としての教会、さらにはキリスト教を統一の原理としていた西欧中世社会そのものの分裂・解体の危機を意味していた。11〜12世紀のヨーロッパに沸き起こつた「隠修士運動」は「清貧」の復興運動として理解することができる。其任修道院を去つた「隠修士」たちは、自ら徹底した清貧の生活を送りつつ、貧しい人の友であつたイエスの福音を民衆に説いてまわつた。

しかし、そうした「隠修士運動」を背景とする巡回説教者の活動は、ともすれば異端的セクトと化する危険があつた。事実、この時期各地に出現した異端セクトは、そうした宗教運動から発生したものである。それゆえに、教会は隠修士や巡回説教者たちによる「清貧」の強調には絶えず警戒心を抱いていた。トマスが清貧の必要性を説く *ST. III, q. 186, a. 3* は、それまでの教会内部において存在した「清貧」の徹底を危険視する人々が現実には展開してきた立場を反映している。具体的には、以下のような論拠である。聖書の典拠は「必要なものを留保すること」を認めていてはないか。自己の全所有物を放棄して自発的清貧を奉じる者は自身を危険にさらすのではないか。「徳は中庸に存する」が、自発的清貧によつて一切を放棄する者は、中庸ではなく、むしろ極端に走るようになるのではないか。人間の究極の完全性は幸福に存するが、富は手段的に幸福に資するのではないか。修道者以上に完全性の身分にあるとされる司教には財産の私有が認められていてはないか。清貧は施し的手段を奪うのではないか。これらの異論に対するトマスの個別的な回答は割愛するが、彼が「清貧」の必要性を説くことは、彼自身以上のような立場との対決の中に身を置くことを意味していた。

トマスの所属したドミニコ会(正式には「説教者兄弟会 *Ordo Fratrum Praedicatorum*) やフランシスコ会などの「托鉢修道会」は、以上に概観したような社会的背景の中で登場したのである。「托鉢修道会」は「清貧」と「従順」とを共に強調する

ことによつて、教会と社会——特に貧しい人々——とをつなぎ止めるアンカーの役割を果たした。そのことは特に、徹底した「清貧」の中に生きつつ、ひたすら教会に対する「従順」の道を歩んだアッシジのフランシスコの生き方において明らかである。「清貧」を危険視する見解と対決して清貧の徹底を主張しつつ、修道生活の三要素の全体を「従順」の優位のもとに還元したトマスの修道者身分論は、フランシスコが自らの生き方によつて示した「托鉢修道会」の精神を理論的に展開したものと理解することができよう。

【5】教会聖職者と修道者

ここでさらに、修道者と教会聖職者との関係について、トマスがいかに考えていたかを検討したい。本来、教会聖職者の伝統と修道者の伝統とは相互に独立しており、特に東方教会では両者の間に一定の緊張関係のある時期もあつた。西方教会では聖職者による修道生活を志向し実践したアウグスティヌス以来、伝統的に聖職者の伝統と修道者の伝統とは相互に密接な影響関係をもつて展開し、特に宗教運動が盛んな11―12世紀には律修参事会という聖職者集団による新しい修道会の成立を見ている。これは、司祭による修道会という意味で、今日に至るまでの「修道司祭」という生き方の方向を示す動きである。他方、教会聖職者の中で修道者化の道を歩まなかつた「在俗（教区）司祭」は、やはり修道者との間に緊張関係を示した。この問題

は、たとえばトマスが所屬したドミニコ会など托鉢修道会が大衆へと進出する際にも、在俗聖職者身分にあつた教授団による抵抗という形でトマス自身の生活史にも影を落としている。

（一）司教の優位

先に紹介した「身分」「職分」「位階」に関する概念整理に従えば、司教は聖職者の「職分」における高位の「位階」にある者であるが、トマスによれば、司教は修道者と共に「完全性の身分」にも属する、とされる。完全性の身分には、完全性に属することがらに對する一定の儀式による終生の義務づけが要求されるが、このことは司教にも該当するからである。すなわち、司教の司牧職には、「牧者は自分の羊のために生命を捨てる」ことが属するが、このことは神愛の完全性を示す行為である。そしてその叙階については、『第一テモテ書』(9:12)に言う「多くの証人の前に善い宣言を行つた」という言葉が当てはまるが、このことは一定の儀式による終生の義務づけに該当する³⁰⁾。のみならず、司教は修道者よりも優れた仕方である「完全性の身分」にある、とされる。司教は他の者を完成させる者としての立場にあり、修道者は完成される者としての立場にあるからである。ゆえに、完全性の身分は修道者におけるよりも司教における方が一層完全である、とされる³¹⁾。

このように、修道者は完全性の身分にある、とされるが、司教もまた修道者に優る意味で完全性の身分にある、とされる。つまり、司教は「職分」の点においてのみならず「身分」の点

でも修道者より上位にあることになる。裏を返して言えば、修道者はその両面において司教に下屬する、という自己理解を示したものと見える。それゆえに、修道者の従順は修道院内部における上長に向けられるのみならず、司教に対しても向けられるべきものとされていた、と言うことが出来る。先に、アッシジのフランシスコを例にとり、「托鉢修道会」の基本精神は「清貧」の徹底と教会への「従順」にある、と指摘した。トマスは、修道者の従順は司教へと取斂する、という形で、教会に対する修道者の関係——特にその「従順」——を位置づけている、と理解することができよう。

(二) 修道者の「身分」と聖職者の「職分」——修道者と教区聖職者との比較

しかしながらトマスによれば、すべての聖職者が完全性の身分にあるのではなく、ただ司教のみがその身分にある。教区（在俗）司祭は、叙階の秘跡を受け司牧職を担当するが、そのことから「完全性の身分」に属するものとはされない、と云う。叙階の際に、在俗の教区司祭は誓願による完全性を志向するための特別な義務を負われないからである。また在俗司祭は、例えば、修道会に入会する場合におけるように、合法的に司牧職を放棄することができる。つまり、彼は司牧職に終生の義務を負うことはない。このように司教以外の教区（在俗）聖職者——小教区主任司祭や助祭長——は完全性の身分には属さない、とされる。

そこで問題となるのが、教会において「司牧の職分」にある司教以外の聖職者と、「完全性の身分」にあるとされる修道者との関係である。トマスはこの問題を「主任司祭と助祭長は修道者に優る完全性を有するか」と題する *STHII q. 12 a. 8* において主題的に論じている。ここでトマスは、単に「身分」に関してだけでなく、「職分」や「叙階」など、他のあらゆる諸要素を考慮に入れた上で、聖職者と修道者との完全性における優劣関係を検討している。「通例に見ない数多くの異論と解答本文の長さ」を示すこの項での議論は、教区聖職者と修道者との間で闘わされた現実の論争を踏まえたものである。

この問題についてトマスはまず、一人々の間の優越性に関する比較は、共通面ではなく、相違面に基つかなければ、それが行われる余地はない」とした上で、「考察すべき点」として、(1) 身分、(2) 叙階、(3) 職分という三つの契機を挙げる。その上で様々なタイプの人々について具体的に検討してゆく。

(A) まず、主任司祭と助祭長については、(1) 身分上は「在俗者」、(2) 叙階上は「司祭または助祭」、そして(3) 職分上は「委任された司牧を担当」している。

(B) 他方、多くの修道者や律修参事会員については、(1) 身分上は「修道者」、(2) 叙階上は「助祭または司祭」、そして(3) 職分上は「司牧担当者」である。

(B) は (A) より (1) において優り (2) (3) の点では同等、ということになり、(B) は問題なく (A) に優るようになる。つまり、修道者が司祭である場合、二重の優越性を具備

することとなり、その身分は単なる在俗司祭の身分よりも一層完全である。

(C) しかし、司牧を担当しない司祭ないし助祭であるような修道者の場合どうであろうか。(C) は (A) よりも (1) 身分上は優れ、(3) 職分上は劣り、(2) 叙階上は同等である。

この (C) と (A) との比較において、(1) の「身分」と (3) の「職分」とのいずれの優越性がより重要であるか、が問題となる。ここで、トマスは考察にあたって留意すべき点として、身分と職分との (a) 善性と、(b) 困難性との二つの観点を示している。

(a) 両者の善性を比較した場合、修道者の「身分」は主任司祭や助祭長の「職分」に優る、と結論づける。その理由としてトマスは、「修道者の場合は、その全生涯を完全性の追求に義務づけるが、主任司祭や助祭長の場合は、司教のように、全生涯を司牧に義務づけることも、所轄の人々への主要な配慮を本分とすることもなく、単に司牧の一部を職分として委任されているに過ぎないから」という点を挙げる。さらに問題の比較は、「行為という類に基づく比較であることを理解すべきである」と指摘し、その理由を「行為者の神愛に基づけば、類別上は小さな行為も、大きな神愛で行われる場合、時として、より広大な功績を得るからである」としている。

(b) 修道者の身分や司牧職における善良な生活の困難性に留意する場合、司牧職における善良な生活は、諸々の外的危険性のゆえに、困難性が一層大である、としている。ただし、修道者の身分の生活は、行為の類自体に関する限り、修道規律の遵守の厳格性のゆえに、一層困難な生活をしている、と指摘している。

以上のトマスの結論はかなり微妙なものであるが、全体的な論調としては、(C) の (A) に対する優位、つまり、「完全性の身分」の「司牧の職分」に対する優位を主張しているように思われる。

(D) 「労務修道者」の場合のように、叙階を欠いた修道者の場合、尊厳に関しては、叙階の優越性が卓越する。つまり (A) は (D) には優る。

「労務修道者」と訳される *conversi* という語は、伝統的には「助修士」と訳されるべきであるが、トマスは聖職叙階を受けていない修道者一般を指す意味——つまり、今日的な意味での「修道士」「ブラザー」というニュアンスに近い意味——で用いているようである。修道者の伝統は教会聖職者の伝統からは独立しているので、歴史的にはトマスの言う意味での (D) タイプに属する修道者こそが本来の「修道士」であると言うこともできる。しかし、律修参事会の系譜に属するドミニコ会士トマスにとつて、「修道者」の名のもとで主として念頭に置かれていたのは、(B) ないし (C) タイプの「修道司祭」であつたようである。

(三) 修道者と教会聖職者との比較に関するトマスの立場

以上のトマスの論によれば、すべての修道者は、身分的にも職分的にも司教のもとに属する。しかし、それ以外のものもろの聖職者および修道者の中では、やはり身分的にも職分的にも(B)——さらには(C)——のカテゴリーに属する。「修道司祭」が最高の地位を占め、司教に次ぐものとされている。つまり、「修道司祭」は司教の最高の補助者である、との自覚を示している。と理解できる。この点では、終生司祭職を望まなかつたアッシジのフランシスコの精神とは若干異なり、律修参事会の承認に属し、司祭からなる修道会として出発したドミニコ会独自の立場が反映されているものと言える。

[6] 結語

この小論では、トマスにとつて、特に「修道生活」という生き方が神愛の倫理との関係でいかなる意味を有していたかを明らかにすることを試みてきた。その際まず手始めに、「修道者の身分は完全性の身分を含意する」というテーゼの意味を解明することをもつて探求の手がかりとした。

「完全性の身分」は、(一)神愛の完全性に属することからに對する、(二)一定の儀式による終生の義務づけ、を成立条件としていた。修道者が「完全性の身分」に属する、ということとは、修道者が、清貧・貞潔・従順という、「一般信徒には「勸告」

(「福音的勸告」)とされることからを、「神愛の完全性」へと到達するための訓練や修行のために義務として遵守することを公的に誓願することを意味していた。

靈性史および教会史においてトマスが置かれていた状況を考慮に入れるならば、トマスが「清貧」と「従順」とをともに強調していることは、彼が所属しているドミニコ会をはじめとする「托鉢修道会」の歴史的意義を反映している。教会や伝統的修道院において清貧が空洞化し、教会が貧しい人々から浮き上がりつつあつた危機の中で、「托鉢修道会」は教会と社会——特に貧しい人々——とをつなぎ止めるアンカーの役割を果たしていた。

トマスは修道者は身分上も職分上も司教に下属するものと認めることによつて、修道者の教会への従順は具體的には司教に向けられることを示唆した。他方、トマスは司教以外の教区(在俗)聖職者については「完全性の身分」には属さない、とする。それゆえ、修道者(特に「修道司祭」)は身分上教区(在俗)聖職者に優ることが主張される。それゆえ、修道者(特に「修道司祭」)は身分上の優越性ゆえに教区(在俗)聖職者には下属せず、直接司教に下属するものとされていたことが主張されていたものと理解できる。このことは、修道司祭が司教の最高の補助者である、との自己理解を示すものと考えられる。こうした修道者身分に対する位置づけの中に、律修参事会の承認に属し、司祭からなる修道会として出発したドミニコ会士としてのトマスの基本姿勢が反映されているように思われる。

- 注
- (1) 拙著『トマス・アクィナスにおける「愛」と「正義」』(知泉書館 2005) 参照。
- (2) S.T.-II-II q.24 a.2 c.
- (3) S.T.-II q.51 a.4, q.65 a.3, a.5, q.106, II-II q.24 a.2
- (4) S.T.-III q.8 a.3, a.4, a.5
- (5) S.T.-II q.108 a.1, a.2, III q.62
- 読者の中には、トマス¹⁾の立場は「教会の外に救いなし」とするにわゆる「排他主義 (exclusivism)」を含意するの²⁾か、と問われる向きもある。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³⁾、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叙述する。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。
- (6) S.T.-II-II q.183 a.4 c.
- (7) S.T.-II-II q.186 a.1 c.
- (8) S.T.-II-II q.184 a.4 c.
- (9) S.T.-II-II q.183 a.4 c.
- (10) S.T.-II-II q.184 a.5 c.
- (11) S.T.-II-II q.184 a.4 c.
- (12) S.T.-II-II q.183 a.2 c.
- (13) S.T.-II-II q.183 a.3 c.
- (14) S.T.-II-II q.186 a.1 c.
- (15) S.T.-II-II q.186 a.2 c.
- (16) 創文社刊、『神学大全』邦訳第24分冊、訳註226参照。
- (17) S.T.-II-II q.186 a.3 c.
- (18) S.T.-II-II q.186 a.4 c.
- (19) S.T.-II-II q.186 a.5 c.
- (20) S.T.-II-II q.186 a.6 c.
- (21) S.T.-II-II q.186 a.8 c.
- (22) S.T.-II-II q.186 a.7 c.
- (23) S.T.-II-II q.186 a.7 ad.2
- (24) S.T.-II-II q.186 a.8 c.
- (25) アントニオスに代表される独任の隠修士とパシレイオスのな共任修道制との関係については以下の拙稿を参照されたい。
- 拙稿「初期修道制における「独任」と「共任」の問題について」(筑波大学哲学・思想学系『哲学・思想論集』第31号、2006)
- (26) 11～12世紀ヨーロッパの「隠修士運動」の意義については以下の拙稿を参照されたい。
- 拙稿「使徒的生活」を求めて——11・12世紀の隠修士運動」(筑波大学哲学・思想学系『哲学・思想論集』第32号、2007)
- (27) S.T.-II-II q.186 a.3 arg.1

- 28) *ibid.* arg.2
 29) *ibid.* arg.3
 30) *ibid.* arg.4
 31) *ibid.* arg.5
 32) *ibid.* arg.6
 33) S. I-II q.184 a.5 c.
 34) S. I-II q.184 a.7 c.
 35) S. I-II q.184 a.6 c.
 36) 創文社刊、『神学大全』邦訳第24分冊、訳注102参照。

(くわばら・なおき 筑波大学大学院)

人文社会科学研究所助教授)