

トマス・アクィナスの<sup>カリタス</sup>愛徳論 (その2)<sup>1)</sup>

—S. Th. II a II ae, Q. 23~26—

藤本 雄三

(武庫川女子大学文学部教育学科人間関係コース)

Thomas Aquinas, De Caritate(2)

—S. Th. II a II ae, Q. 23~26—

Yuzo Fujimoto

Department of Human Relations, Faculty of Letters,

Mukogawa Women's University, Nishinomiya 663, Japan

Thomas Aquinas carries out the discourse on the theological virtues of *fides*, *spes*, *caritas* in the second part of the second part of his major work *Summa Theologiae*. Thomas's ethics cannot be discussed without considering these theological virtues. Especially, the discourse of *caritas* is the highlight of Thomas's ethics, and it attains the most profound of his discourse.

*Caritas* has to be considered from the following points; (1) its essence, (2) its subject, (3) its object, (4) its act, (5) its opposite vices, (6) its cognition. In this thesis on (1) its essence, Thomas's *Quaestiones Disputatae—De Caritate* is also discussed.

### カリタスの本質

#### (1) つくられたものとしてのカリタス

##### —意志の自発性と能力態—

われわれの魂のなかに注入される徳として、カリタスは神によってつくられたものであるか、あるいは、つくられざるもの(聖霊自身)であるか。このことはトマスにとってきわめて重要な問題であった。もしも人間の愛徳の行為が、人間自身の意志の自発性(ratio voluntarii)にもとづくのではなく、聖霊自身によるものとするならば、意志の自発性は抹殺され、意志は、ただ職人によって用いられる道具としての意味しかもちえないことになるであろう。

元来、理性的被造者は、思量(consilium)や選択(electio)をおこなうところの自由意志のはたらきをもっていて、これは他のもろもろの自然物とまったく異なるところである。人間は自由意志によって自己の行為の主であって、それにふさわしい神の摂理のもとに立つ。こうした被造者に対しては、罪科または功績として何ごとかが帰せられ、また、罰や報賞として何ものが与えられるのである。自発的な自由意志の愛の行為は、人間をいよいよ豊かな恩恵のうちに立たせるところの功德性をもっているものであるといわなければならない。トマスは、「カリタスは報いを得ることの根である(caritas est radix merendi)<sup>2)</sup>」という。にもかかわらず、カリタスが聖霊自身であるとするならば、人間の意志の自発性は根底から廃棄せられて、愛の行為の豊かな功德性はむなしいものとなるであろう。それは、人間を自由意志の主としてつくった神の意志にも矛盾することとなるであろう。

ベトルス・ロンバルドゥスは、この問題を、『命題集』第1巻第17区分で論じたのであった。かれによれば、

カリタスは魂のうちにつくられたものではなく、精神のうちに住まう聖霊そのものであった。これは、カリタスの愛が、他の徳の能力態——たとえば、信仰、希望の能力態、またはそれ以外の能力態——に対して、その卓越性をもっていることを示すものであった。トマスは、このような見解に対して、「これは、むしろ、愛を損なうことになるであろう」と、つよく反論する<sup>3)</sup>。というのは、ちょうど或る物体が外的な動かすものによって動かされるときのように、カリタスの運動が、人間の精神がたんに動かされるものにすぎず、その運動の根源とならないという仕方人間の精神を動かす聖霊から出るということになるからである。このことは意志的なものの性格に反している。意志的なものは、それ自身のうちにその根源があらねばならないからである。ペトルス・ロンバルドゥスのような見解からは、愛するということが意志的なものではないという帰結に至ることになるであろう。このことは、愛が、まさにそのものの性格に、それが意志の活動であるということを含んでいるからには、矛盾を伴うものである。

したがって、この問題の解決は、意志が聖霊によって愛することへと動かされると同時に、意志自身もまた、この行為の作用因であるような仕方、みずからこの行為をじっさいにおこなうということではなければならない。このような解決のためにはカリタスがつくられたものとしてどのようなものでなければならないのであろうか。トマスにおいて、それは、形相としての能力態 (habitus) としてでなければならなかった。

すべて活動的な能力がその活動・行為を完全に発現するためには、その能力に本性的に共通している何らかの形相が与えられねばならない。ところで、すべてのものは神によって形相を与えられ、それぞれの形相によってそれ自身に予め神によって立てられた目的へと傾くのである。カリタスは何よりも神自身を目的として神自身へ傾く愛であって、したがって、カリタスの行為が意志の能力の自然本性を超えることは明らかである。それゆえに、愛の行為が完全に発現されるために、或る形相が、われわれの自然本性的能力に加えられなければならない。そうでなければ、この行為は、自然的行為よりも、また他の徳の行為よりもより不完全であることになるであろう。さらに、愛の行為は他のどの行為よりもよこばしく容易になされるのであるから、その形相は加えられた能力態でなければならない。そして、聖霊自身は、意志に力を与えて、このつくられたものとしての能力態によってカリタスの行為へと傾くように動かす働きをなすのである。こうして、神は作用因的に魂の生命であり、カリタスは形相因的に魂の生命なのである<sup>4)</sup>。

以上のことからして、アウグスティヌスはその『三位一体論』において、「隣人を愛する人は、したがって、愛<sup>ディレクティオ</sup>そのものを愛するのである。さて、神は愛<sup>ディレクティオ</sup>である。それゆえ、その人はとくに神を愛するのである」<sup>5)</sup> といっているところのことから生ずる困難（カリタスが魂のうちにつくられたものではなく、神自身なのだということ）も解決されるであろう。

すなわち、神の本質そのものは、知恵でもあり、善性でもあるように、カリタスなのである。したがって、神である善性によって善とよばれ、神である知恵によって知恵である者とよばれるように——というのも、それによって、われわれが形相的に善であるところの善性が神の善性の或る種の分有であり、また、それによって、われわれが形相的に知恵ある者であるところの知恵が神の知恵の或る種の分有であるのであるから——、同じように、それによって、われわれが隣人を愛するところのカリタスもまた、神の愛の或る種の分有なのである。このようにいいかたはプラトン派の人びとのあいだでは習わしであって、アウグスティヌスはかれらの教で染み込んでいたのである。このことに注意しない或る人びとは、アウグスティヌスのことばをもって誤りの誘因となしたのである<sup>6)</sup>。

## (2) カリタスの優位性

### — 意志と知性 —

正しく愛する者は正しく信じ希望せざるをえないといわれる。トマスにおいても、愛徳はすべての徳——信徳、望徳といわれる神学的徳も含めて——のうちでも、もっとも卓越したものであった<sup>7)</sup>。

すでに述べたとおり、すべて人間の習態としての人間の徳の原理となるのは「正しい理性」である。このような徳は、その基体としての魂にとっては、或る付帶有であるから、存在の序列から考えられるかぎり魂の下位に属するものである。付帶有は他において存在をもつものだからである<sup>8)</sup>。ところで、正しい理性を原理とする徳の指し示すところは「中庸」(medium)のみちである。勇敢さは、臆病と無分別との間に理性が指し示す中

庸のみちであるが、しかし、それはけっして妥協や曖昧なみちを意味するものではない。欲求的なことがらにおける中庸は、人間の形相になかった正しいみちなのである。しかしながら、カリタスのばあい、それは直接的に神へ向かうものであるから、基体である魂よりも上位にあるものといわねばならないであろう。或る上位の本性の分有から生ずる付帯性は、ちょうど光が光を受けた物体よりもまさるように、それが上位の本性の類似性であるかぎりにおいて基体よりもまさっているといわなければならない。この意味において、カリタスは、それが聖霊の何らかの分有であるかぎりにおいて魂よりもまさっているのである<sup>9)</sup>。このばあいには中庸のみちは適用されないであろう。魂よりも上位にあるものにかんしては、魂がそれをより多く分有すればするほどそれに似たものとなるからである。

このように、カリタスの原理は神であり、神はカリタスの愛の対象である（隣人は神ゆえにカリタスからして愛されるのである）<sup>10)</sup>。元来、愛の対象は欲せられた善であって、善の特殊な種にしたがって愛の特殊な種があるのである。ところで、神的な善は、それが至福の対象であるかぎり、特殊な善の性格をもっている。この善（最高善）の愛<sup>アモール</sup>であるカリタスの愛<sup>アモール</sup>は特殊な愛<sup>アモール</sup>である。それゆえに、カリタスは特殊な徳であるといえるであろう<sup>11)</sup>。しかも、もろもろの徳のなかでも、もっとも卓越した徳であるといわねばならない。というのも、それ自身によって存在するところのものは、他のものによって存在するところのものに対して優位に立つものである。まさしくカリタスは端的に究極目的のものにかかわるからである。信仰と希望は、神からわれわれに与えられた真なるものの認識や善なるものの獲得があるかぎり神に到達するのであるが、愛は、それが神から何ものがわれわれにおこることではなく、神のうちに休まずるために神に到達することである<sup>12)</sup>。トマスはそのような理由で、愛徳を信徳および望徳に対して優位においている。同様の根拠からして、カリタスは諸徳の形相でもある。じっさい、道徳的なことがらにおいては、行為の形相は、主として目的の側からとられるからであって、それというのは、道徳的行為の原理は意志であって、意志の対象とその形相は目的だからである。したがって、道徳的なことがらにおいて、行為に目的への方向づけを与えるところのものは、行為に形相をも与えるのでなければならない。カリタス以外の他のすべての徳の行為は、カリタスによって終極目的に秩序づけられる。したがって、カリタスこそ他のすべての徳の行為に形相を与えるのである<sup>13)</sup>。信、望徳も神によって注入されるのであるが、前者は神から真理を受けとること、後者は神の善をのぞみ期待するかぎりにおいて神におよぶものであって、神そのものに結びつくものではない。

しかし、愛徳が信徳よりもなお卓越した徳であるということはどのように説明されるのであろうか。知性的徳としての信徳は、その知性的性格のゆえに、意志的なはたらきである愛徳よりもすぐれたものであるといわれるべきではないであろうか。じっさい、トマスはアリストテレスにしたがって<sup>14)</sup>、魂の最高の能力を知性であると認め、意志に対して優位においているからである<sup>15)</sup>。知性は、端的に考察されるかぎり、その対象は意志の対象よりも、より単純、より純粋なものであって、欲せられる善の特質（ratio）を把握するのに対し、意志の対象は善であるところのものであるからである。ものは、より単純、より純粋であればあるほどより高貴なものといわれる。したがって、信徳と愛徳についても同様にいわれるべきではないであろうか。知性のうちにある信仰は、意志のうちにある愛よりもいっそうすぐれているといわねばならないのではないであろうか。この問題については、意志と知性のはたらきについて考察することによって明らかにされるであろう。

知性のはたらきは、知性認識されたものが知性認識するものうちに存在するかぎり完成されるのである。知性は対象の特質を抽象し、純粋なかたちでそれを自己のものとすることによって自己を完成する。したがって、知性のはたらきの高貴さは、知性自身に属する標準にしたがって定められるのである。すなわち、知的能力の高貴性は、対象自身の価値によって決められるのではなく、あくまで知性自身のありようによって決められるのである。一方、欲求的能力としての意志のはたらきは、対象そのものへと魂を傾けることによって完成されるのである。したがって、意志の高貴性は、意志自身のありようによって決められるのではなく、あくまでもそれが向かう対象そのものの価値によって決められるのである。愛は、ディオニシウスもいうように、結合の力であり、脱我の原動力である。つねに自己の外へと出て対象自身に結びつく傾きのあるものである。対象を自己のうちに純粋なかたちで保存し完成していこうとする性質、一方、自己の外へ出て行って対象自身へ自己を与え、自己を結びつけようとする性質、二つは人間の魂の根源的傾向であって、魂は見分けがたい二つの運動をはらみながら形成されていくといえるであろう。

さて、存在の秩序という点から、上述のことがらにもとづいて考えるばあい、魂よりも下位にある事物は、そのものがそれ自身においてあるよりも魂においていっそうすぐれた仕方なのであって、それというのは、『原因論』第12命題に述べられているように、おのおののものは、他のもののうちに、それがそのうちにあるところの他のものの在りかたにしたがってあるからである。したがって、それらの事物は、それ自身においてあるよりも、知性によって把握されたとき、よりすぐれた在りかたとなるのである。これに反して、魂よりも上位にあるところのものは、魂のうちによりも、それら自身においていっそうすぐれた仕方においてある。したがって、われわれよりも下位にある事物にかんする認識は、それらのものの愛よりもすぐれている（アリストテレスが、『倫理学』第10巻において<sup>16)</sup>、知性の徳を道徳の徳よりもまさるものとしているのもそのゆえである）。しかし、われわれよりも上位にあるものの、とりわけ神への愛は、神にかんする認識よりもまさるものとなるのである。このとき、われわれの意志は知性よりも優位に立つ。この意味で、愛徳は信徳よりもすぐれたものである<sup>17)</sup>。

トマスの知性主義は愛によって高められ完成されるようにおもわれる。認識と愛は、たがいにこたえながら発展し、ついに愛によって包まれるのである。

### (3) カリタスの形相的性格

トマスにおいて、神は存在そのもの、形相の形相、すべてのものの運動の因、究極の目的である。このような神は、対象として「神以外のもののために」(propter aliud)愛されないことは必然であるといわれなければならない。したがって、もしもわれわれが神を愛するのに「神以外のもののために」ということがあるとすれば、それはあくまで質料的な意味でなければならぬであろう。このような質料性の意味するところは、「神から与えられた恩恵によって」神への愛の道を進むことがある、というように、われわれは神を「神自身のために愛する」ことへ魂を秩序づけ、準備するところのもののために神を愛するということである<sup>18)</sup>。

さて、究極目的そのものへ向かうカリタスは、他のすべての徳にとって、いわば形相である。行為に目的への秩序を与えるものが、個々の行為に或る形相を与えるのであるから、究極の善(bonum ultimum)を対象とするカリタスが、個別的な善(bonum particulare)を対象とする他の徳を秩序づける。それぞれの徳は、個別的善にかんしてあるかぎりにおいては、或る意味で真の徳といえるのであるが、しかし、究極目的の秩序のうちに秩序づけられ、究極目的の光によって照らし出されていなければ、充実の意味での真の徳ではありえない<sup>19)</sup>。それはあたかも、同じ「思慮」(prudentialia)ということばでも、貪欲な人間が僅かの利得を得るために術策を弄する思慮分別が、真の思慮の模造品とでもいうべきものであるように、個別的な善も、それ自体としてみるばあいには善であっても、究極目的への秩序のうちになければ見せかけの善にすぎない。また、かりに個別的な善が、国家や共同体の至福という目的への秩序にあるかぎりでは真実の善であっても、それが究極、絶対的目的に向かって秩序づけられていない以上、完全とはいえないのである。神への愛は、個々の徳を目的へ結びあわせ、その全体を目的の秩序のうちに照らし出す。したがって、カリタスが他の諸徳の形相であるといわれるのは、範型として、あるいは本質としてではなく、むしろ作用因としてである。すなわち、カリタスが上述の仕方にしたがって、すべての徳に形相を与えるかぎりである<sup>20)</sup>。また、使徒パウロの「愛に根ざし、愛にもといをおくあなたがたの心にキリストが住まわれることを」<sup>21)</sup>ということばも、根元あるいは基礎は生成における最初の部分であるがゆえにそれがむしろ質料的性格をもつというのではなく、トマスにおいては、それは、カリタスが、あたかも血液が肢体のすべてにめぐり、身体を全体として生氣づけるように、他の諸徳をいきいきと養い育てるという意味において理解されているのである<sup>22)</sup>。カリタスこそ、形相として、すべての愛の根であり、もといなのである。こうして愛徳は信、望という神学的徳を頭とする徳の全領域に命令し、それを指導するのである<sup>23)</sup>。

## 注

- 1) 「トマス・アクィナスの愛徳論(序論)」、武庫川女子大学紀要、人間関係コース編第1集(1985)参照。なお、トマスの恩恵論にかんしては、『トマス・アクィナス』山田晶編集(世界の名著NO. 5)中央公論社、「解説」pp. 54~55, pp. 56~57, pp. 64~65(1975)参照。
- 2) S. Thomas Aquinas, Summa Theologiae, Cura et Studio Sac Petri Caramello, cum textu ex recensione Leonina, Marietti, Rome, II-II, Q. 23, art. 2, corp. pp. 111-112(1820).

- 3) 前掲 (2), p. 112(1820).
- 4) 前掲 (2), Q. 23, art. 2, ad2. p. 112(1820).
- 5) アウグスティヌス (中沢宣夫訳)『三位一体論』東京大学出版会, 8巻7章, p. 243(1975).
- 6) 前掲 (2), Q. 23, art. 2, ad1. p. 112(1820).
- 7) 前掲 (2), art. 6. p. 115(1820).
- 8) 前掲 (2), art. 3, ad3. p. 113(1820).
- 9) 前掲 (2), art. 3, ad3. p. 113(1820).
- 10) 前掲 (2), art. 5, ad1. p. 114(1820).
- 11) 前掲 (2), art. 4, pp. 113-114(1820).
- 12) 前掲 (2), art. 6, corp. p. 115(1820).
- 13) 前掲 (2), art. 8, corp. p. 117(1820).
- 14) アリストテレス (高田三郎訳)『ニコマコス倫理学 (下)』岩波書店, 第10巻7章 1177a, pp. 173-174(1973).
- 15) 前掲 (2), I, Q. 82, art. 3, corp. p. 400(1820).
- 16) 前掲 (14), 第10巻7章 1177a-b. pp. 174-175(1973).
- 17) 前掲 (2), Q. 23, art. 6, ad1. p. 115(1820).
- 18) 前掲 (2), Q. 27, art. 3, p. 151(1820).
- 19) 前掲 (2), Q. 23, art. 7. pp. 115-116(1820).
- 20) 前掲 (2), art. 8, ad1. p. 117(1820).
- 21) 新約聖書『エペソ人への手紙』第3章17節, 日本聖書協会, p. 304(1969).
- 22) 前掲 (2), Q. 23, art. 8, ad2. p. 117(1820).
- 23) 前掲 (2), art. 8, pp. 116-117, (1820), S. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae*, Vol II, *De Caritate, Cura et Studio* P. Bazzi-M. Calcaterra-T. S. Centi-E. Odetto-P. M. Pession, Marietti, Roma, a. 3, pp. 760-762(1965).