

## 道徳と宗教：トマスのレリギオ概念についての一考察

稲垣, 良典

<https://doi.org/10.15017/1430720>

---

出版情報：哲学論文集. 27, pp.1-19, 1991-09-20. 九州大学哲学会  
バージョン：  
権利関係：

# 道徳と宗教

——トマス・レリギオ概念についての一考察——

稲垣良典

## はじめに

道徳と宗教

前稿（「道徳的責務と神」『哲学論文集』第二十五輯）では、道徳的責務の概念の完全な説明のためには、人間の理性および意志を超えて探求を進めることが必要ではないか、との見通しに立つて、道徳的責務と神という問題への新しい接近の可能性を探ったが、本稿では道徳と宗教とは明確に区別されるとする考え方にたいするもう一つの可能な選択肢として、敬神は道徳の主要な要素であり、敬神なしには人間の道徳的な生き方は実現されない、というトマスの考え方を考察することにしたい。ここで「敬神」と訳した「レリギオ」は、日本語では通常「宗教」と訳されているが、これら二つの言葉が意味する内容にはかなりへだたりがある。何よりもトマスにおいてレリギオが正義という倫理的な徳に付属する諸々の徳の一つとして、つまり人間の道徳的な在り方にかかわるものとして位置づけられていることが、多くの人々に奇異な感じを与え、ま

た反撥を呼びおこすのではなからうか。「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」(『歎異抄』) という言葉がしばしば宗教(あるいは信心)の神髄を示すものとして引用されることにもあらわれているように、わが国では(そして一般に現代においては、といえるかもしれない)宗教は道德的な善・悪、正・不正の基準をもっては計りえない、という考え方が広く受けいられているからである。このような考え方からすれば、「宗教」を倫理徳の一つに数えたトマスは、道德と宗教との間の明確な区別を無視して、後者を前者へと還元することを敢てした、と非難されても仕方がないのではないか。<sup>(1)</sup>

倫理徳としてのレリギオという概念がこんにちでは奇異なものとして受けとられるということは、それほどこんにちでは道德と宗教との違いが自明的なこととして認められていることの反映であるといえるであろう。じつさい、わが国において宗教哲学の領域で重要な寄与をした西田幾多郎<sup>(2)</sup>と西谷啓治は、ともにこの二者の間の明らかな区別ないし根本的な違いを強調している。いうまでもなく、「キリスト教的」倫理とか「仏教的」倫理について語ることに意味があるとする論者も多く、また倫理が有効なものとなるためには宗教と結びつく必要があるという見解も根強いものがある。<sup>(4)</sup>しかし、それらの場合においても、道德ないし倫理と宗教とを何らかの仕方で明確に区別した上で、それらの結びつきが論じられるのが普通であつて、その限り、道德と宗教との根本的な区別の自明性が否定されているのではない。

こんにちわれわれがトマスのレリギオ概念を前にして感じる困惑は、この自明性に起因するものである(と私は考える)。いいかえると、右の自明性がいわば見えざる壁としてわれわれとトマスのレリギオ概念との間に立ちはだかつており、そこからしてわれわれの困惑が生じてくるのである。したがって、トマスのレリギオ概念を正しく理解するためには、道德と宗教——あるいはむしろ敬神<sup>レリギオ</sup>——との根本的な区別の自明性について徹底的な反省を行い、それをより広い視野のなかでいわずに相対化することが必要であるが、いうまでもなくこの作業は困難であり、ここで十分に遂行することはできない。とりあえず一つの見通しだけをのべておくと、この自明性の根底には、人間の自律性(根源的な自由)は神にたいする人間の従属とは原則的に相容れないものであるという考え方(そのような人間の自己理解および神観)が見出される。この考え方に立

つかぎり、人間の自律を認めることによつてのみ成立する道徳と、神にたいする人間の根本的な依存を前提とする宗教・敬神とが根本的に異なつたものであることは明白であろう（これら二者を何らかの仕方でも調和させ、結びつけようとする試みが為されるにしても）。

ところが、右のような人間理解および神観は近代的思惟を特徴づけるものであるといえるが、そのみが人間の自由ないし自律性を神との関係において捉えようとするさいの唯一の可能な立場ではないのであつて、人間の自由はかならずしも神にたいする人間の従属とは対立せず、むしろ神への完全な従属によつて実現されるものとして理解することも可能なのである。<sup>(5)</sup>そして、トマスのレリギオ概念の背景にあるのはまさしくそのような人間の自由の捉え方（およびそれに対応する神観）に他ならない。

右にのべたのは一つの見通しであつて、ここではトマスのレリギオ観の前提となつている人間および神観にあらためて光をあて、それを復権させる試みをするにはできない。しかし、すくなくともこのような人間および神観を前提とするかぎり、人間が自らを神に完全に従属させること——すなわち敬神<sup>レリギオ</sup>——は、人間が十全的な意味で自らを実現しようとする試み——すなわち道徳的な生き方——とは対立せず、むしろ後者の主要な要素であるという主張、いいかえると敬神<sup>レリギオ</sup>は倫理徳の一つであるという主張は、こんにちのわれわれにとつて直ちに説得性をおびることはないにしても、右の前提からの一つの可能な帰結として理解することはできるのではないか。そして、レリギオを倫理徳の一つに数えたトマスを、道徳と宗教との間の明確な区別を無視し、後者を前者に還元したとして非難することが的外れであることもすでにあきらかにされたといえよう。

## I レリギオの哲学的前提

トマスにおいて倫理徳としてのレリギオという概念は明確な哲学的前提を有する。トマスによると、「レリギオとは本来的に神への秩序を意味する」<sup>(6)</sup>が、神とはわれわれの存在のすべてがそれに依存しているところの根源、およびわれわれのすべての願いがそこにおいて究極的に満たされる目的・終極を名指したものにほかならない。<sup>(7)</sup>したがって、「万物の創造と統治・支配の第一の根源であるかぎりにおいて神に崇敬を捧げることがレリギオに属する」<sup>(8)</sup>ということになる。このような存在としての神にたいして当然帰すべきもの *debitum* が崇敬 *reverentia* であり、したがってそのような崇敬を神に捧げる徳としてのレリギオは、何者にたいしてもかれのものを帰属させる徳としての正義に付属する倫理徳として位置づけられるのである。<sup>(9)</sup><sup>(10)</sup>

したがって、正義に付属する倫理徳としてのレリギオ概念の哲学的前提とは、人間が被造物として創造主たる神に根元的・全面的に依存していることの認識にほかならない。このことの認識なしには神にたいする負い目・当然帰すべきもの *debitum* という考え方は生じないのであり、したがって正義に付属する倫理徳としてのレリギオという概念も成立しないのである。問題は被造物―創造主の関係は人間理性性によって理解することが可能なのか、可能であるとしたらいかなる仕方においてなのか、ということであるが、トマスにおいては神による創造の働きそのものは、神自身と同じく、測りつくしがたい神秘であるが、被造物―創造主の関係は存在そのもの *Ipsum Esse subsistens* である神と、存在 *esse* を分有することによって（この分有の仕方が本質 *essentia* あるいは形相 *forma* として捉えられているものにほかならない）存在するものであるところの被造物との関係として、形而上学的に認識可能であるとされている。<sup>(11)</sup> 完全な自己への還帰をもって自らの本性ないし本質を認識することのできる人間理性性は、自らの存在の原因としての創造主・神を認識しうるのであって、被造物―創造主関係の

認識は人間理性が自らのちからによって遂行しうる最高の働きにほかならないのである。

しかるに、このような被造物—創造主関係は近代の啓蒙主義的理性によって、科学の名の下に否認されることになる。カントはこうした否認を理性の越権として批判するが、この関係を理性によって認識しうるとする主張も同様に理性の越権とされ、<sup>(13)</sup>カント以後、レリギオの哲学的基礎としての被造物—創造主関係は人間理性による認識の射程から排除された。したがって、被造物たる人間が創造主たる神にたいして何を負うているのか、また何を為すべきか、といった事柄についての認識や判断もまた人間理性にとつての課題ではないとされた。いいかえると、トマスがレリギオという倫理徳にとつての対象であるとした事柄は、人間理性による思慮、判断、選択にゆだねられる道徳の領域から排除されたのである。

他方、人間と神とのかかわりとしての宗教は、理性にもとづいてではなく、むしろ反理性的もしくは超理性的な信仰—絶対的依存の感情としての信仰、あるいは恩寵としての信仰—にもとづいて成立する、という考え方が支配的となった。<sup>(14)</sup>そのことからの帰結として、道徳の主要な要素としての敬神<sup>レリギオ</sup>という考え方が姿を消し、自律的な人間理性にゆだねられる道徳の領域からは明確に区別された宗教<sup>レリギオ</sup>という考え方が登場した、といえるであろう。こんにち道徳と宗教との根本的区別は自明のこととされており、この自明性を相対化することは容易ではないが、このような区別はそれほど長い歴史を有するのではなく、たかだか啓蒙的理性の出現まで遡るにすぎない、ということは注目に値するのではなからうか。

## II 二つのレリギオ

本稿において考察の対象となっているレリギオはすべての人間がそれによって生きるべき倫理徳の一つとしてのレリギオ（敬神）であるが、周知のようにレリギオは修道生活あるいは修道会という、一部の人間のみにかかわる生き方あるいは制度を意味し、トマスはこの意味でのレリギオについて『神学大全』第百八十六—八十九問題において考察している。この二

つのレリギオのかかわりについてのべることは、本稿の主題である倫理徳としての敬神レリギオについての理解を助けることになると思われる。

前節でのべたように、倫理徳としての敬神の哲学的基礎は被造物—創造主関係であるとした場合、被造物が創造主にたいして当然帰すべきもの *debitum* ほどのようにしてあきらかにされるのか。被造物はその存在そのもの、全存在において創造主に依存しているが故に、すべてを創造主に負うており、すべてを神に帰すべきである、といえそうであるが、それは具体的にはいかなることを意味するのか。神にたいしては崇敬 *reverentia*<sup>(15)</sup>、然るべき尊崇 *honor debitus*<sup>(16)</sup>、然るべき崇拜 *debitus cultus*<sup>(17)</sup>、崇敬と尊崇 *reverentia et honor* を帰すべきであるといわれるが、それは何を意味するのか。この点についてトマスは、それは「われわれの精神が神に従属せしめられることであり、そのことの中に精神の完全性は存する」という。神にわれわれ自身を従属させること *subjectio*<sup>(20)</sup> が、神にたいしてわれわれが負っているもの、当然帰すべきもの *debitum* であり、そのことよって神が被造物たる人間の第一根源であり、究極目的であることが告白される<sup>(21)</sup>、というのである。

では人間はいかにして自らを神に従属させるのか。トマスは人間が自らを神へと従属させる行為として、信心 *devotio*、祈り *oratio* などの内的行為、および礼拝 *adoratio*、犠牲 *sacrificium*、奉献 *oblatio*、誓願 *votum*、賛美 *laus* などの外的行為を枚挙している<sup>(22)</sup>。たとえば、人間は祈ることによって自らが諸々の善きものを造り、授ける者としての神を必要とすることを告白するのであり、そのことは人間が神への従属を告白することにほかならない<sup>(23)</sup>、というのである。しかし、問題はこの点に関して何を為すべきかを人間性は自ら判断し、遂行することができるか、である。トマスはこの問題に関して、このような自らを神に従属させるといふ行為の一般的・共通的側面に関するかぎり、人間の自然的理性はいかに行為すべきかを判断し、命令することができる、とのべている。

「自然的理性は人間にたいして、かれが自らのうちに感じとっている欠陥——それらに関してかれは或る優れた者によって助けられ、導かれることを必要とする——のゆえに、或る優れた者に従属せしめられるべきことを命令する。そして、

この《或る優れた者》aliquis superior が何であろうと、それが万人において神と呼ばれている者にほかならない。しかも、自然的な事物において劣った者共は優れた者に自然本性的に従属せしめられているごとく、そのようにまた自然的理性は人間にたいして、自然本性的傾向性にもとづいて、人間の上位に在るところの者に、従属と尊崇を、人間の在り方に即して捧げるべきことを命令するのである。……それゆえに、犠牲を捧げることは自然法に属することである。<sup>(24)</sup>

トマスは別の箇所、神についての真理を認識することは自然法に属するとのべているが、右の引用においては第一根源および究極目的としての神にたいして当然帰すべきものを帰すことは、その一般的・共通の側面に関するかぎり自然法に属することであり、したがって道徳の領域に属する、としているのである。

ところで、このような自然法の一般の規定から出発して、神にたいして然るべき尊崇を捧げ、然るべき仕方ですらを従属させるためには具体的に何を為すべきかを特殊的に規定することは、トマスによると実定法（人間のおよび神的）にとつての課題である。<sup>(26)</sup> そうした特殊の規定に関しては時代、地域によつて多様性が生じることはいうまでもない。数多くの諸々の「宗教」はまさしくこのような特殊の規定との関係において生じたものである、ともいえるであろう。

したがって、ここでわれわれはあらためて道徳と宗教という問題に直面することになる。より厳密にいうと、自然法の掟としての敬神（それは倫理徳としての敬神の出発点である）と、神に関して何を信じ、また神にたいしていかなる礼拝を捧げるべきか、などを教えるものとしての宗教との間の関係、という問題である。私の考えでは、この問題を正しくつきとめることによつて、こんにち宗教的真理<sup>(27)</sup>、および宗教の多元性<sup>(28)</sup>などの問題をめぐつて行われている議論に何らかの光をあてることできるように思われる。裏からいえば、自然法の掟（そしてまた倫理徳）としての敬神との結びつきを明確に意識することなしに諸々の宗教の間に見出される多様性や対立が問題にされ、それにたいする解決が追求されているところに、混乱の一つの源泉があるように思われるのである。

たとえば、諸々の多様な宗教の間にあつていざれが真の宗教であるかが問題にされる場合、いざれかの宗教の信奉者が何

の根拠も示すことなく自らの宗教を絶対視して、他のすべての宗教は自らの宗教とは異なるが故に邪教であり、迷信であると断定することは条理に反する。他方、「真の」宗教に固執することがそもそも誤りであって、神へと到る道には様々のものがあり、宗教は本来多元的なものである、という主張でもって宗教を相対化することも正しいとはいえない。いずれの主張も、自らが十分な根拠をもって判断を下しえないことについて判断を下しているからである。

むしろ、それぞれの宗教の信奉者が自らの宗教こそ「真の」宗教であると確信し、主張することは当然であり、そこには何ら妥協の余地はない。そして、かれは他の宗教の信奉者が同様の主張をすることを理解し、評価できるのである。しかし、この確信ないし主張は万人が認める自然法の掟（および倫理徳）としての敬神の光の下に、厳しい吟味にさらされなければならない。この吟味を通じて「宗教」と呼ばれているものにふくまれている迷信の要素を排除し、時としては「宗教」と呼ばれているものの全体を迷信として斥けなければならないのである。

いうまでもなく、私はここで様々の宗教と結びついている超自然的啓示、神秘的体験、神学的あるいは宇宙論的教説などを吟味にさらすべきだ、と主張しているのではない。それらについては、それぞれにふさわしい仕方で弁証や論議がなされるべきであろう。私が主張しているのは、神への道として提示されている宗教については、万人が認める自然法としての敬神の光の下に、それが果して真の宗教であるかいなか、常に厳しい吟味にさらされる必要がある、ということである。いいかえると、こんにち宗教と呼ばれるものは、この言葉の本来の意味にしたがって敬神であるかぎり、それが真の敬神であるために厳しい道徳的吟味にさらされる必要がある。この意味での道徳と宗教の結び付きを回復することによって、こんにち宗教的真理および宗教の多元性をめぐって行われている議論を正しい軌道にのせることができるのではないか。

ところで、われわれが現実には倫理徳としてのレリギオの形成をめざす場合、われわれは、われわれを助け、導く者である神の意志を明確な仕方を知る必要がある。レリギオの徳は人間が自らを完全に神に従属させることに存するが、神に自らを

従属させるためには神の意志を知る必要があるからである。キリスト信者の場合、神の意志を知るためには、希望によって支えられ、愛によって完成された信仰が必要であり、したがってレリギオの徳——それは倫理徳であり、万人共通である——の形成のためには、信仰、希望、愛という対神徳 *virtus theologica* が必要である、といわなくてはならない。<sup>(29)</sup> いいかえると、キリスト信者の場合、レリギオの徳の完全な実現は、信仰、希望、愛にもとづいて神との完全な一致において生きることと存する、といえるであろう。

ところが、そのようなレリギオの徳の完全な実現——あたかも全焼のいけにえ *holocaustum* が神に献げられるように、自己を全面的に神への奉仕と礼拝のために献げ尽す生活——が修道生活としてのレリギオにほかならない、とトマスはいう。すなわち、普通の、万人共通の倫理徳としてのレリギオにおいては、われわれは神への奉仕と礼拝のために「何もの *aliquid* かを捧げるのであるが、修道生活においては自らと、自らの持物すべてを *se et sua totaliter* 捧げるのであり、それは換称的に *autonomastice* レリギオと呼ばれるのである。<sup>(30)</sup> トマスによると、修道生活とは、愛の完全性——それが靈的完全性 *perfectio spiritualis* にほかならない——へとわれわれを導くところの、何らかの訓練 *disciplina* ないし修業 *exercitium* である。<sup>(31)</sup> そして、このような訓練・修業のために必要・不可欠なものとして、自発的清貧 *paupertas voluntaria*、<sup>(32)</sup> 恒久的禁欲 *continentia perpetua*、<sup>(33)</sup> および従順 *obedientia*——それらによって自らと自らの持物がすべて放棄される——が要求される。しかも、修道者 *religiosus* は、自らをいわば全焼のいけにえとして献げる者として、これら三つを誓願 *votum* によって自らに課し、自らを全面的におしみなく神への奉仕と礼拝のために捧げる。<sup>(34)</sup> 修道生活の完全性は、まさしくこれら三つの誓願に存するのである。<sup>(36)</sup>

修道生活は世俗の生活から区別された聖なる生活であると考えられており、また荘嚴な儀式、厳しい戒律など、通常「宗教」と呼ばれるものに特有の要素をふくむものであるため、それと倫理徳としてのレリギオとの間には（ふつう宗教と道徳の間に見出されるとされている）断絶があると考えられるかもしれない。しかし、この二者は神にたいして当然帰すべきも

のを帰する、という点では本質的に同じであつて、異なるのは前者はそれを全面的に遂行している、という点だけである。すなわち、修道者はさきにのべた三つの誓願によつて、愛の完全性をめざす者という意味での「完全性の身分」status perfectionis<sup>(37)</sup>へと自らを拘束することによつて、神に当然帰すべきものを、全面的におしみなく帰しているのである。おそらく、万人に共通な倫理徳としてのレリギオは小さな文字のレリギオであり、これにたいして修道生活としてのレリギオは読み易いように大きな文字で書かれたレリギオである、と云うことが許されるのではなからうか。

### III レリギオの行為としての祈り

次にトマスにおける倫理徳としてのレリギオの概念をあきらかにするために、かれがレリギオの内的行為としての祈り oratio の本質をどのように理解していたかをふりかえることにしたい。通常、祈りは典型的な「宗教的」行為と見なされており、それを倫理的ないしは道德的な生き方と結びつけることは奇異な感じを与え、人々を困惑させるに違いない。しかし、トマスが祈りの本質についてのべているところをふりかえることによつて、祈りの行為は、われわれが日常の生活において何らかの目的に到達するために行う様々の行為と同様に、自由な主体としての人間の行為——自由の因果性を行使すること——であり、それを道德の領域に位置づけることには根拠があることが理解されるであらう。さらに祈ることの適わしさ *convenientia* に関するトマスの立場を考察することを通じて、第一原因たる神の因果性と、自由な主体として人間が行使する因果性との関わりに光があてられ、そのことによつて人間の自由・自律性と神への従属をめぐる、道德と宗教の問題を考えていくさいの何らかの手がかりがえられるであらう。

トマスは初期の著作『命題論集註解』および『正規討論集・真理について』から、中期の『対異教徒大全』を経て後期の新約聖書、パウロ書翰およびヨハネ、マタイ福音書註解、『神学大全』にいたるまで、繰返し祈りについての考察を行つてお

り、独自の祈りの神学を形成している。ここではこれら初期から後期にいたる論述のうちに見出されるトマスの祈りの神学の発展について詳しくのべることはできないが、初期の『命題論集註解』<sup>(38)</sup>においては、祈りは悔悛 *poenitentia* の秘跡 *sacramentum* に関する論述の一部(施し、断食と共に、祈りは罪の償いを果たすための業として考察されている)として考察されているのにならして、中期の『対異教徒大全』では神的摂理に関する論述(第三卷第六十四―百十章)のなかで祈りの問題が取り上げられており、『神学大全』では倫理徳・正義に関する論考のなかでレリギオの内的行為としての祈りが考察される、という風に、トマスが様々な角度から祈りの問題と取り組み、自らの祈りの神学を発展させていることは注目に値する。

祈りの本質に関しては、トマスは初期の著作から最後まで一貫して、祈りは請い求め *petitio* の行為であり、そして請い求めは情意 *affectio*、*affectus*、*appetitus* にかかわるものではなく、(実践) 理性に属する行為である、と主張する。これはトマスの祈りの神学の著しい特徴であって、かれは祈りを、神的な事柄についての冥想、愛における神との一致、あるいは観想 *contemplatio* における神との全き合一などと同一視しようとする、いわば敬虔主義的な祈りの神学を斥けて、祈りとは何よりもわれわれが必要とするものを神に願い、請い求めることである、という素朴な祈りの神学を一貫して提示するのである。<sup>(39)</sup>

たしかに、祈りを意味するラテン語として早くから定着したのは請い求めを意味する *preces* (*prex*) ないし *precatio* ではなくて、「語り」を意味する *oratio* であり、カッシオドルスがのべているように「声となった理性」*oratio* ともいふべきものである。<sup>(40)</sup> しかし、トマスによると、「祈り」を単に神と語ること、あるいは「精神(知性)を神へと上昇させること」*ascensus intellectus in Deum* <sup>(41)</sup> であるとするのは、祈りにふくまれている一つの要素を言い当てることではあっても、祈りの本質を捉えるには到っていない。<sup>(42)</sup> 祈りの本質は、人間が自らの願いを神がかなえてくださるよう請い求めることであり、こうした請い求めは何らかの「秩序づけ」*ordinatio* であるかぎりにおいて、それは(実践) 理性の働きである、とされるの

である。<sup>(43)</sup>

しかしながら、このように祈りの本質は神に何事かを請い求めることであると解する立場は、敬虔な宗教的態度とは程遠い、身勝手に粗野な考え方を示すものではないのか。祈りとはひたすら神に向つてわれわれの心を高め、神と語り、神を賛美し、神に感謝することではないのか。あるいは神の前に自らの罪を告白し、自らの罪過を歎き悲しむことこそ、眞の祈りではないのか。神はわれわれの願い、われわれの必要とするものを、われわれ自身よりもよりよく知り給うているのであり、そうしたことを請い求める祈りは無用ではないのか。トマスはこのような反対論を十分に承知した上で、あえて祈りの本質は神に何事かを請い求めることであると主張した。じつさいに、かれは祈りの本質をこのように解すること、祈りは敬神<sup>レヒヤト</sup>（の徳）の（内的）行為である、というかれの基本的立場とが矛盾するように見えることを十分承知していたのである。

トマスは第八十三問題第三項（「祈りは敬神<sup>レヒヤト</sup>の行為であるか」）の第三異論を次のように提示する。

「敬神には、人が（神的本性に礼拝と祭儀を捧げる）（キケロ『修辭論』第二卷第五十三章）ことが属するように思われる。しかるに、祈りは何かを神に捧げるのではなく、むしろ何かを神から取得するために請願することであるように思われる。それゆえに、祈りは敬神の行為ではない。」

この異論にたいするトマスの解答は、請い求めとしての祈りこそ人間が神に捧げうる最もふさわしい捧げものであり、神にたいして崇敬と尊崇を捧げることにはほかならない、というものである。請い求めることが捧げることである、というのは逆説的に響くかもしれないが、トマスが言おうとするのはごく平凡なことである。すなわち、請い求めとしての祈りは、人間がその存在と持ち物のすべてにおいて神に依存し、神を必要としていることの告白であつて、この告白によつて人間は自らを神に完全に従属させる。そして、人間が自らを完全に神に従属させることこそ、神にたいして崇敬と尊崇を捧げることにはほかならず、それが神に捧げうる最もふさわしい捧げものなのである。『詩篇』第五十一（第十九節）に「しかし神の求めるいけにえは打ち砕かれた霊」といわれているが、請い求めとしての祈りにおいて神に捧げられるのは、神なしには自らが無

であることを告白し、自らをへり下らせ、神に全く従属させる「砕かれた霊」にほかならない。

さきにふれたように、トマスは「祈りは神への精神の上昇である」というヨハネス・ダマスケヌスの言葉をしばしば引用するが、神への精神の上昇とは、より厳密には、精神がへりくだりをもって自らを神に従属させることであり、<sup>(45)</sup>このような従属において人間の精神は完成させられる、<sup>(46)</sup>というのがトマスの基本的な考え方である。別の箇所<sup>(47)</sup>でトマスは「われわれの善の全体が、われわれが神に従属せしめられていることに存する」とのべている。そして、右に見たように、人間が自らを完全に神に従属させるのは請い求めとしての祈りにおいてである。このように見てくることによって、請い求めとしての祈りこそ敬神<sup>しりぞ</sup>の行為である、というトマスの立場がたんなる逆説ではないことがあきらかにされるが、同時にそのような祈りがわれわれの人間としての全き善、あるいは完全性を実現する行為であるとすれば、その意味ではまさしく道徳の領域に属するものであることも理解されるのではなからうか。

次に祈るのは適わしいこと、道理にかなったことであるか、という問題についてのトマスの考えをふりかえることにしたい。初期の『命題論集註解』においては祈ることの有用性ないし必要性についての言及はあるが、祈ることには意味があるのか、祈りは有効なのか、という問題は明確な形では提起されていない。これにたいして同じく初期の著作ながら、すこし後で書かれた『真理について』<sup>(48)</sup>においては、祈りの有効性に関する極端な見解(1)神の定め不可変性のゆえに祈りは無効(2)祈りは神の定めを変更させることができるがゆえに有効<sup>(49)</sup>が斥けられ、祈りは神の定めを変更させることはできないが、神の定めにもとづく結果が到達されるために必要とされるのであり、その意味で有効である、と主張されている。すなわち、これら極端な見解は第一原因たる神の因果性と結果との関係のみに目を向けているが、祈りの有効性について正しく考えるためには、自由な行為主体としての人間によって行使される第二次原因の因果性と第一原因および結果との関係をも考慮に入れなくてはならない、というのである。

中期の『対異教徒大全』においても、祈りは第一原因である神に働きかけて、神を動かすために為されるのではなく、第一原因の秩序の内部において、神的摂理に従って第二次原因として結果を生ぜしめるために捧げられることがあきらかにされる。<sup>(49)</sup> 祈りが有効であるのは、神的摂理の不可変な秩序をゆるがすがゆえにはなく、このように請い求める者にたいしてこのことが聴きとどけられるということ自体が、神的摂理の秩序にふくまれていることによる、というのである。<sup>(50)</sup> トマスによると、祈りの有効性に関する誤った見解は第一原因の普遍的秩序と、第二次原因の特殊の秩序との間の相違を理解しないところから生じている、という。人間の意志や願望（祈りはそこから生ずるものであるが）など第二次原因は、第一原因の普遍的秩序と対立するのではなく、むしろそれにふくまれ、それに依存することによって自らに固有の因果性を行使するのである。したがって、神的摂理の秩序は不可変であるがゆえに、われわれは或ることを神から授けられるために祈るべきではない、と言うのは、どこかに行きつくために歩くべきではない、と言うのと同じく不条理である、とトマスはいう。<sup>(51)</sup>

このような議論をふまえた上で、トマスは後期の著作『神学大全』において「祈るのは適わしい *conueniens* ことであるか」と問う。トマスは昔の人々が祈りに関して陥った誤りには三種類のものがあった、<sup>(52)</sup> とのべ、その第一として人間的な事柄はそもそも神的摂理の下にはなく、したがって神に祈ることは無意味であるという見解を挙げる。しかし、祈ることの適わしさ、ないし有用さ、有効性という問題は神的摂理と人間的な事柄との関わりのみで提起されるものであるから、ここではこの見解は問題にはならない。第二は人間的な事柄が神的摂理の下にあることを認めるが、神的摂理の不可変性のゆえにそこではすべてが必然性からして生起するがゆえに、祈りは何の役にも立たないとする見解である。そして第三は（第二と同じく）人間的な事柄が神的摂理によって支配されていることを認めつつ、第二の見解とは反対の極端に走って、神的摂理の秩序 *dispositio* が可変的であって祈り、および神の礼拝に属する他の事柄によって変化させることができる、とする見解である。この第三の見解は祈りの効用ないし有効性を最高度に認めているように見えるが、人間の側からの働きかけによって左右され、いわばそれによって操作されるような秩序は「神的」摂理の秩序ではありえず、したがって真に祈りの有用さ、あ

るいは有効性を確立するものとはいえない。「したがって、神的摂理の下にある人間的な事柄に必然性を課すことも、また神的摂理の秩序・定めは可変的なものであると思ひなすこともしないような仕方、祈りの有用さを示さなくてはならない」<sup>(54)</sup>とトマスはいう。

この問題を正しく理解するためには、第一原因としての神的摂理の因果性 *causalitas* と、第二次的・近接的な諸原因——そのなかに人間の意志や願望もふくまれる——の因果性の両者を、それらの間の区別と結びつきに注意しつつ、考慮にされる必要がある。とくに見落してはならないのは、この世界において生起するすべてのことが究極的には第一原因の因果性へと遡らしめられるということは、それらの近接的な原因である第二次原因に固有の因果性を排除するものではなく、またこれら二つの因果性の間には何の対立もない、ということである。それというのも、第二次原因は自らに固有の因果性を、第一原因の因果性の力 *virtus* によって行使するのだからである。トマスはいう。

「神的摂理によって決定され、秩序づけられるのは、いかなる結果が生ずるかということだけではなく、いかなる(第二次的)原因からして、またいかなる順序をもつて生ずるか、ということもそこにふくまれる。しかるに、他の諸々の原因と並んで、人間の行為もまた何らかの事柄の原因である。したがって、人々は自らの行為によって神的決定を変化させるためではなく、むしろ自らの行為によって、何らかの結果が、神によって定められた秩序にもとづいて成就されるように、或ることを為さなくてはならない。……事情は祈りについても同様である。というのも、われわれは神の決定を変化させるために祈るのではなく、神が祈りによって成就されるよう定め給うたところのことを、祈りによってかちうるようにと祈るのだからである。<sup>(55)</sup>……すなわち、われわれの祈りは神の決定を変化させることへと秩序づけられているのではなく、われわれの祈願によって、神が定め給うていたことが獲得されるためなのである。<sup>(56)</sup>」

このように、トマスによると、われわれが祈るのは、神にたいして何事かを告げ、教えることによって、何らかの影響力を行使するためではなく、むしろすべての善きものは神から来る賜物であることをあらためて悟り、われわれを神に従属さ

せるためなのである。「祈りによって人は神に崇敬を捧げる——それはすなわち、自らを神に従属させ、祈ることによって、自らが神をおのれの諸々の善の創り主として必要としていることを告白するかぎりにおいてである。」<sup>(57)</sup>したがって、祈りは神に働きかけて、神を動かそうとする試みではけつしてなく、むしろ神の「動かし」*motio*に自らを全面的に従わせ、それによって動かされようとする試みである。祈りが敬神の行為であるといわれるのはまさしくその意味においてであった。

私はさきに、人間の自由はかならずしも神にたいする人間の従属とは対立せず、むしろ神への完全な従属によって実現されるものとして理解することが可能であり、トマスのレリギオ概念の背景にあるのはそのような人間の自由の捉え方である、とのべたが、トマスの祈りの神学についての考察を通じて浮び上ってくるのはまさしくそのような人間—神観であるように思われる。そして、繰返し引用したように、人間の精神の完全性は（祈りの行為によって実現されるところの）神への精神の完全な従属に存する<sup>(58)</sup>、ということが洞察されるならば、こんにちわれわれが自明的なものとして受け取っている道徳と宗教の区別は意味を失い、道徳の主要な要素としての敬神<sup>レリギオ</sup>という考え方が可能な選択肢として浮び上ってくるように思われるのである。

### 註

- (1) この種の批判として次を参照。B. A. Gerrish, *Grace and Reason. A Study in the Theology of Luther*, Oxford, 1962, p. 134.
- (2) 「場所的論理と宗教的世界観」全集（昭40）第十一巻、372—373、392—393ページ。
- (3) 「宗教とは何か」著作集（平元）第十巻、29ページ。
- (4) この問題の分析として次を参照。J. Stout, *The Flight from Authority*, U. of Notre Dame Press, 1981. (特に第三部)
- (5) 参照。拙稿「トマス倫理学におけるペルソナと自然本性」『哲学年報』48、平元。

- (6) S. T. II-II, 81, 1.
- (7) Ibid. 81, 1; 1, ad 3; 5; 8; 85, 2.
- (8) Ibid. 81, 3.
- (9) Ibid. 58, 1; 11.
- (10) Ibid. 80, 1.
- (11) S. T. I, 44, 1; 2.
- (12) Ibid. 87, 1, ad 1; 87, 3; 88, 2, ad 3.
- (13) 『純粹理性批判』B版、序。
- (14) 拙著『信仰と理性』第三文明社、昭54、参照。
- (15) S. T. II-II, 81, 3; 84, 1.
- (16) Ibid. 81, 2.
- (17) Ibid. 81, 5.
- (18) Ibid. 81, 7; 83, 3.
- (19) Ibid. 81, 7.
- (20) Ibid. 83, 3.
- (21) Ibid.
- (22) Ibid. Q. 82-91.
- (23) Ibid. 83, 3.
- (24) Ibid. 85, 2.
- (25) S. T. I-II, 94, 2.
- (26) S. T. II-II, 85, 2, ad 1.
- (27) cf. H. M. Vroom, *Religions and the Truth. Philosophical Reflections and Perspectives*, Edmans, 1989.

- (28) 参照。J・ロック『神は多への名前を持つ』岩波書店、昭61、『宗教多元主義』法蔵館、平2（ともに間瀬啓允訳）。ロックの立場の批判については参照。G. D'Costa, "Taking Other Religions Seriously: Some Ironies in the Current Debate on a Christian Theology of Religions", *The Thomist*, Vol. 54, 1990, p. 519-529.
- (29) 金田穂久の『ソノリキネノ友邦神學ノ發展』を引く。S. T. II-II, 81, 5を参照。
- (30) *Ibid.* 81, 1, ad 5; 186, 1; 1, ad 1; ad 2.
- (31) *Ibid.* 186, 2; 3; 5.
- (32) *Ibid.* 186, 3.
- (33) *Ibid.* 186, 4.
- (34) *Ibid.* 186, 5.
- (35) *Ibid.* 186, 6.
- (36) *Ibid.* 184, 5; 186, 7.
- (37) *Ibid.* 186, 1.
- (38) *Scriptum super Sententiis*, IV, 15, 4, 1-7.
- (39) cf. S. Tugwell, "Prayer, Humpty Dumpty and Thomas Aquinas", *Language, Meaning and God*, Geoffrey Chapman, 1987, p. 24-50.
- (40) S. T. II-II, 83, 1.
- (41) Joannes Damascenus, *De Fide Orthodoxa*, III, 24, PG94, 1089.
- (42) S. T. II-II, 83, 17.
- (43) *Ibid.* 83, 1.
- (44) *Ibid.* 83, 3.
- (45) *In Sent.* IV, 15, 4, 7.
- (46) S. T. II-II, 81, 7.

- (47) In Sent. IV, 15, 1, ad 3.
- (48) De Veritate, 6, 6.
- (49) S. C. G. III, 95.
- (50) Ibid. 96.
- (51) Ibid.
- (52) S. T. II-II, 83, 2.
- (53) cf. S. T. I, 115, 6; 116, 3.
- (54) S. T. II-II, 83, 2.
- (55) Ibid.
- (56) Ibid. ad 2.
- (57) Ibid. 83, 3.
- (58) Ibid. 81, 7.

(本学文学部教授・哲学)