

# トマス・アクィナスにおける「信仰」の問題

神代 真砂 実

この論考の主題は、『神学』60号および62号<sup>1)</sup>において展開した「信仰論」<sup>2)</sup>の流れの延長線上にある。特に、『神学』62号における「裏切りについて」の終わりで、信仰についての考察の焦点を「イエス・キリストの信仰」に求めるという構想に言及しておいたわけであるが<sup>3)</sup>、この構想は大きな躊躇の石に直面しなければならない。それは中世の最大の神学者の一人であるトマス・アクィナスが、イエスに信仰はなかったとしているという事実である。もしもトマスの言う通り、イエスに信仰がないということになれば、当初の企ては全て崩れてしまうだけに、トマスの主張の吟味は、どうしても避けられない課題なのである。

## 1. 「キリストは信を有していたか」

それでは、イエス・キリストの信仰についてのトマスの議論を見てみよう。トマスが、イエス・キリストに信仰がなかったと言っているのは、『神学大全』の第三部、第七問においてである。これはキリスト論の文脈に置かれている。第七問全体は、「個人としてのキリストの有する恵について」と題されており、その第三項が問題の「キリストは信〔信仰〕を有していたか」という主題になっている。

既に述べたように、トマスは、イエス・キリストが信仰を持つことは出来なかつたと主張する。まず、そのトマスの議論そのものを理解するように努めたいのであるが、そのためには、比較的に短いトマスの主張そのものを引用してお

く。

[『神学大全』の] 第二部において述べられたように、「信」の対象は、見られない神のことがらである。ところで徳の習性は、他のいかなる習性も同様であるが、その種としての性格を対象から受け取る。それゆえ、「神のことがらが見られない」ということがなくなれば、「信」としての性格もなくなる。しかるにキリストは、その懐胎の最初の瞬間に、神をその本質において十分に見ていた。このことについては、後に明らかにされるであろう。それゆえキリストのうちには信は在りえなかった。<sup>4)</sup>

ここを理解するために、まず補われなければならないのは、トマスにとって、信仰は徳、それも「対神徳」（あるいは「神学的徳」）であるということである。

「徳」というのは、トマス自身の言葉によるならば、「常に善へと関係づけられている習慣」<sup>5)</sup> である。「習慣」・「習性」（共にラテン語では *habitus*）というものは、再びトマスに言わせるなら、「事物の本性、さらにそのものの作用もしくは目的・終極への何らかの秩序づけ・状態を含意する——それにもとづいて或るものはこうしたことへと善く・もしくは悪しく秩序・状態づけられるのである」<sup>6)</sup> ということになる。つまり、人間のあり方・生き方が、ある方向づけを持っていることが「習慣」なのである。この方向は、当然、善い方向でも悪い方向でもあり得るわけであるが、その中で、善い方向に方向づけられているのが「徳」だということになる。

プラトン以来、この徳には四つの基本的で主要なもの（「枢要徳」）があるとされてきた。知慮・正義・節制・剛毅である。これらの枢要徳は、人間の自然的本性、つまり、生まれつき備えているものに属しており、基本的には、人間が自分の能力を用いることで身に着けていけるものとされる。これに対して、人間の能力を超えたことである、神へと向かうことについては、神の恵みの力がなければならない。そこで人間が神に向かえるように与えられる徳、それが

「対神徳」と呼ばれるもので、具体的には、信仰・希望・愛のことである<sup>7)</sup>。

そのような対神徳の一つとしての信仰が、まさに信仰として、他の徳、または習慣から区別されるのは、どのようにしてであろうか。それは、信仰が「見られない神のことがら」に向けられているからであると、トマスは先程の引用において言っていた。そこで用いられているのは「種」という概念であるが、「種」は同一の「類」（例えば、動物）に属するものの間になされる区別（例えば、猫やヒト）のことである<sup>8)</sup>。既に見たように、徳には枢要徳と対神徳があり、その中で枢要徳は四つ、対神徳は三つ存在する。そのような徳（善へ、あるいは、究極的には神へと方向づけられた習慣）は「類」である。そして、その中で互いにどう区別されるか、つまり、「種」はどのようにして成り立つかというところで、トマスは、その区別が対象から来ると言うわけである。トマスは、信仰が信仰として成り立つのは、それが「見えない神のことがら」を対象としているからだと考える。従って、もし、別のものを対象にしているのであれば、もはや、それは信仰ではない。ここで重要なのは、信仰の対象である「神のことがら」が「見えない」という点である。

ここで、「神のことがらを見る」というのは、一体、どういうことであるのかという疑問が生じてくる。「神のことがらを見る」というのは、単純に言えば、人間の究極目的、言い換えれば、救いの完成のことである<sup>9)</sup>。これは、「最高の幸福」の意味で、「至福」・「至福直観」とも呼ばれる。これをさらに「永遠の生命」などと言い換えることも可能である。このように、「神のことがらを見る」というのが至福を意味しているとすると、一体、そこで言われている「神のことがら」とは何なのであろうか。トマス自身に言わせれば、「神のことがら」とは「たとえば（神の）三つのペルソナ、神の全能、キリストの托身〔受肉〕の秘義、および他のこの種のことがら」<sup>10)</sup>である。

それでは、イエス・キリストの場合はどうなのであろうか。イエス・キリストは神のことがらを見ているのか、いないのか。いるとすれば、イエス・キリストには信仰はないことになり、いないとすれば、信仰があることになる。「このことについては、後に明らかにされるであろう」とあったように、トマスは、

後で「キリストはその懐胎の最初の瞬間において神を完全に見る者であったか」という問題を扱い<sup>11)</sup>、肯定的な答えをする。イエス・キリストが神と人間との間の仲保者であるとすれば、イエス・キリストは、人間である限りは、他の全ての人間にまさって恵みに満たされていなければならない<sup>12)</sup>。しかも、そのとき、至福（神のことがらを見る）に与る人間にまさって恵みに満たされていなければならない。普通の人間にとては、神のことがらを見ることは、恵みによって与えられた習慣の力によって導かれて到達される。そこには、言わば、成長の要素があるわけである。イエス・キリストは、しかし、それよりも豊かな恵みに与っているので、初めから神御自身を見ているはずだということになる<sup>13)</sup>。こういうわけで、「キリストは、その懐胎の最初の瞬間に、神をその本質において十分に見ていた」ということになり、「見ていた」ということは「見られない」ということではないので、そこに信仰（「見られない」神のことがらを対象とする）はあり得ない、「それゆえキリストのうちには信は在りえなかつた」ということになる。

## 2. イエス・キリストの信仰についてのトマスの説に対する評価

ここで、イエス・キリストの信仰という問題でのトマスの答えへの評価をしておくことにしよう。まず極めて一般的に、ここには、いわゆる「スコラ主義」らしい議論が現れていると言える。中世に栄えた思想の運動である「スコラ主義」は、「独特な神学の構成の仕方」、つまり、材料を挙げ、細かく、また、明確に言葉や概念の定義を下して、それらを区別し、全体的な見方を示そうというものであるが<sup>14)</sup>、トマスも、ここでは信仰の明確な定義を軸に、問題を解決しようとしている。実際、上述の通り、イエス・キリストの信仰をめぐる問題に対するトマスの解答の要点は、信仰に対して与えた定義からすれば、信仰はイエス・キリストにはあり得なかつたはずだというところにある。信仰の定義を踏まえながら、さらには、イエス・キリストが神と人間との間の唯一の仲保者であるということを踏まえながら、これしかあり得ないという結論を導いていく、その手際は全く論理的と言わなければならない。

他方、問題そのもの、つまり、イエス・キリストの信仰の否定という点は、受け入れ難い。その理由の中で、いちばん根本的なのは、イエス・キリストに信仰があり得ないとすることが、イエス・キリストの人性を充分に認めないとになるというところである<sup>15)</sup>。ヴォルフハート・パネンベルクはトマスのキリスト論の単性論的性格を指摘しているが<sup>16)</sup>、イエスに信仰は不可能というのは、その単性論的性格に由来すると言える。しかし、そのような、信じることの出来ないイエス、信仰を持たないイエスは、人間とは結局は異質な存在でしかない。そのようなイエス・キリストは、人間の信仰を支える存在になり得ないのではなかろうか。

もう少しトマスの論理に即して言い換えるなら、一方で、トマスの描くイエス・キリストは、人間的な不完全さ・弱さを全く持たない。他方、トマスの描く信仰は、不完全なものである。というのも、それは「見られない神のことがら」にかかわるからである。「見られない」という不完全さ、否定的なものが、そこには含まれている<sup>17)</sup>。従って、トマスのキリストは信仰を受けつけられない<sup>18)</sup>。そうすると、完全であるキリストは、有限な人間を超越し、信仰など必要としないということになるであろう。しかし、そのときには、人間に本来的な有限性がキリストの人性に認められないということになってしまふ。それにもかかわらず、イエス・キリストは真の人であったと言えるのであろうか。このようなわけで、トマスの議論にはキリスト論的な問題がある。

また、トマス自身は何も言っていないが、信仰理解からも、論理的に、イエス・キリストに信仰があり得なかったということが引き出されてくるであろう。というのも、信仰は「見られない神のことがら」を対象としているわけであるが、その「神のことがら」には、先の引用にもあったように、キリストの受肉の秘義も含まれている。そうであるならば、もし、イエス・キリストに信仰があったとすれば、イエス・キリストは自分自身のアイデンティティーについての信仰を持っていたということになり、これは非常に奇妙な話になる。この意味でも、トマスはイエスに信仰を認められなかつたのではなかろうか。

もちろん、ここから別の疑問が生じてくる。つまり、信仰は、本当にトマス

が言っているようなものなのか、という疑問である。トマスのキリスト論の問題と同じように、信仰理解をも批判出来るのではないか。トマスのキリスト論に、トマスの信仰理解は馴染まない。それゆえに、トマスのキリストには信仰はない。しかし、いま見たように、その一方にあるキリスト論が批判の対象となり得るのであれば、他方の信仰理解をも批判出来るのではないか。そこに、キリスト論と信仰理解とをもっと密接に関連づける道が見えてくるのではないか。こうして、取り組まなければならない次の課題が見えてくることになる。それは、トマスの信仰理解をより丁寧に検討するという課題である。

### 3. 「信仰」とは何か

そこで、一部は先の議論と重複することになるが、改めてトマスの信仰理解に取り組んでみよう。まず押さえておかなければならぬのは、トマスにとって、信仰は知性と、その認識にかかわるというところである<sup>19)</sup>。このことは、先に述べたように、「見る（あるいは、見られない）」ということが信仰に関して問題となつたことからも窺われる他、信仰の対象が「第一の真理」であるということを、トマスが信仰についての議論の出発点としているというところからも窺われる<sup>20)</sup>。「第一の真理」というのは、言うまでもなく、神のことであるが、それを何よりも「真理」、つまり、知性による認識の対象としている点が重要である。

それゆえに、（対神）徳として習慣である信仰は、認識にかかわる習慣であると言えよう。ところで、トマスによれば、そのような認識にかかわる習慣の対象には、二つのものが含まれている。一つは「質料的対象」であり、もう一つは「対象の形相的根拠」である<sup>21)</sup>。これらの言葉が意味しているものを、信仰の文脈において説明すると、次のようになる。つまり、「質料的対象」というのは、信じられていることがらである。信仰内容、しばしば、「客観的信仰」と呼ばれるものに他ならない。これに対して、「対象の形相的根拠」というのは、その「信じられていることがら」を真理として受け入れる「媒介」<sup>22)</sup>のことである。「われわれがここで語っている信仰は何事にたいしても、それが神によって

啓示されたものであるという理由によるのでなければ、承認を与えることはない」<sup>23)</sup> とトマスは言う。信仰によって「承認を与える」、言い換えれば、受け入れる事柄（質料的対象）をまさに受け入れるのは、そのように受け入れさせるもの（ここでは神による啓示、具体的には聖書、究極的には神）によってなのだというわけである。信仰は、神のことがらを受け入れるのであるが、神のことがらを受け入れることは、神に依存している。この意味で、信仰は徹底的に（「第一真理」である）神にかかわるものだと言える<sup>24)</sup>。この信仰、および、信仰を含めた認識一般において、対象（内容）と媒介、そして、信仰（および認識）の主体としての人間（「我」と言い換えることも出来よう）という三つの極が存在する三極構造になっているという点については、また後で触れることにしたい。

さて、信仰の構造を以上のように捉えた上で、信仰とは何かという問題に向かうと、この問題に対するトマスの答えは簡潔である。「信仰とは信じられていることがらに対する知性の承認……を意味する」<sup>25)</sup>。基本的には、トマスの言いたいことは、これで尽きているのであるが、例によつてトマスは、これに精密な説明を加えていく。彼によれば、知性の承認には二通りある。一つは、「知性が対象そのものによって動かされて」起こる承認であつて<sup>26)</sup>、これは、さらに二つの場合に分けられる。一つは、直接に、言い換えれば、推論なしで知られる場合であつて、「直知 (intellectus)」と言われる（例えば、「雪は白い」ということは、雪が何であり、白という色がどのようなものであるかがわかりさえすれば、直ちに受け入れられる）。これに対して、理性的な探究によつて、言い換えれば、合理的な推論に基づいて知られる場合は「学知 (scientia)」と呼ばれる。これら二つの場合、つまり、「直知」と「学知」が、知性の承認の一つのあり方である<sup>27)</sup>。

もう一つのあり方は「何らかの選択……によって意志的に……、他の側にではなく一方の側へと傾くことによって、承認を与える」というもので<sup>28)</sup>、これも、さらに二通りに区別される。一つは、疑いや恐れ（自分が選んだのではない方が正しいかも知れないという恐れ）を伴うもので、「臆見 (opinio)」と呼

ばれる。これに対して、そのような疑いのないとき、そこに確信があるときが「信仰」である。どちらも、意志によって促されて、あることがらを受け入れるのであるが、そこに疑いがあれば「臆見」であり、確信があれば「信仰」ということになる。なお、信仰は知性の働きであると言っているながら、ここで意志のことが出でてきていることに注意しておきたい。このことについても後で戻ってくることにしよう。

このように知性の承認には四通りがあり、その中で信仰が、どこに場所を持っているかは明らかになったわけであるが、一つのことを補足しておかねばならない。それは、前にも問題になった、「見ること」の問題である。トマスは、こう言う。「自分自身によってわれわれの知性もしくは感覚を動かして、自らを認識せしめるところのものが『見られる』といわれる」<sup>29)</sup>。「見ること」がかかるのは、先程の四通りの知性の承認の中の、初めの二つ（「直知」と「学知」）であるというのである（この二つについてトマスが、それらは「知性が対象そのものによって動かされて」起こるものと見ていたことを思い起こすのがよいであろう）。従って、「臆見」と共に後の二つに属している信仰に、「見ること」はかかるないのである。

今日の感覚からすれば、このようなトマスの説明を聞く限り、「学知」よりも信仰の方が確実性を欠くとの印象を持たないではいられないが、トマスは、決してそのようには考えていない。既に見たように、信仰は神に基礎を持っているので、学知よりも確実なのである。フランシス・セルマンの次の言葉は、それゆえに正しい。「信仰は、我々が見ることの出来る事物にかかる学知の明白さを持たないが、学知よりも大きな確かさを持つ。それは信仰が基づいている、より偉大な権威のゆえであって、その権威とは人間の悟性ではなく、欺くことも、欺かれることもあり得ない神の言葉なのである」<sup>30)</sup>。

#### 4. 信仰・意志・愛

ところで、信仰が、トマスの言うように、「信じられていることがらに対する知性の承認」であるとすれば、それはキリスト教の「信仰」だけにではなくて、

他宗教の「信仰」にも、さらには、広い意味での「信じること」にも当て嵌まるのではなかろうか。トマスが信仰の構造（三極構造）について語ったときも、彼の出発点は、認識にかかる習慣一般に共通する構造にあった。また、「信じられていることがらに対する知性の承認」という言い方も、一般にも通用しそうに思われる。いわゆる「迷信」の類いにしても、確信をもって承認しているのであれば、信仰だということになるのではないか。

しかし、トマスは、そのようには考えない。なぜなら、既に見たように、多様に存在する、認識にかかる習慣の中で、信仰という種が成立するのは、その対象が神（第一真理）であるからである。もちろん、この「対象」には二つのことが含まれている。つまり、信じられることがらである信仰内容（客観的信仰）と信じさせるものである。そこで、信じさせるのは何かと、さらに問うならば、その答えは、神、あるいは、「神的権威」であるということになる<sup>31)</sup>。対象の違いによって、信仰は他の宗教からも、また、「信じること」一般からも区別されるわけである。

それでも、疑問は残る。福音書は、「汚れた靈」がイエス・キリストに向かって、「ナザレのイエス、かまわないでくれ。我々を滅ぼしに来たのか。正体はわかっている。神の聖者だ」（マル1：24）と語った、あるいは、「惡靈はイエスを知っていた」（同1：34）などと伝えている。そうすると、こうした惡靈達は、イエス・キリストに対して正しい信仰を抱いていたということになるのであるか。聖書を見る限り、こうした惡靈達の言葉 자체が間違っているとはされていないのであるから、惡靈達は正しいことがらに対する「知性の承認」を持っていたと言えるのではないか。そうすると、惡靈達の信仰と、我々の信仰は同じものなのであろうか。しかし、正しい信仰という習慣を持っているというのは、救いへと方向づけられることである。そうすると、惡靈も正しい信仰を持っているので救われるということになる。これは、どう考えても奇妙ではないか。

トマス自身も、この問題を論じている。そして、彼の考えでは、「惡靈どものうちに見出される信仰は恩寵の賜物ではない」<sup>32)</sup>ということになる。惡靈の信

仰は、本当の意味での、つまり、「対神徳」としての信仰ではないというのである。トマスによれば、そもそも、あの「知性の承認」は「意志の命令」<sup>33)</sup>によって起こる。しかし、意志によって起こると言っても、そこには二通りの仕方があると、トマスは言う。一方は、その意志が善へと向けられている場合である。ここで「善」は「神」と言い換えられるので、これは、神へと方向づけられた意志によって、知性が承認を与えるということを意味する。これが本来の意味での信仰なのである。もう一方は、「知性が當の語られていることがらは信じるべきだと判断するところまで確信せしめられる」<sup>34)</sup> という場合で、トマスは、しるし（奇蹟）の例を挙げている。奇蹟を目の当たりにすることで、信じる内容そのものを見るのではなくても、納得させられ、承認しないではいられなくさせられる場合である。トマスは、悪靈達の信仰は後者なので、本来の意味での信仰ではないとする<sup>35)</sup>。

このトマスの議論を受け止めるとき、さらに、次のような疑問が生じてくるであろう。つまり、トマスは、信仰の場所を知性に見、信仰は知性の承認だと言っているのではあるが、それにもかかわらず、言わば、本当に「信仰を信仰にする」のは、むしろ、意志の方なのではないか、と<sup>36)</sup>。実際、トマスは、信仰が不完全であるのは知性の面においてではなく、意志の面においてであると捉えているのである<sup>37)</sup>。さらには、信仰が、意志によって承認を与えるという点で「直知」や「学知」とは区別された知性の認識に属するとも言っていたわけであるし、「信じる行為それ自体は、神によって恩寵を通じて動かされた意志の命令のままに、神的真理にたいして承認を与える知性の行為であ」るとも<sup>38)</sup>、はっきり言っている。

信仰と意志との深いかかりが、このように見えてくるのに併せて、信仰と愛（もう一つの対神徳）とのつながりもまた、視野に入ってくるようになる。「神によって恩寵を通じて動かされた意志」とトマスは言うが、それは、言い換えれば、正しい意志ということになるであろう。そして、トマスによれば、正しい意志とは、「愛徳〔愛といふ対神徳〕……をもって意志すること」<sup>39)</sup> のである。従って、愛を欠いていては、信仰は本当の意味での信仰ではないとさ

れる<sup>40)</sup>。

それでは、トマスは愛（愛徳）をどのように捉えているのであろうか。「愛徳はたんに神への愛を意味するのみでなく、また神に対する何らかの友愛……を意味する」<sup>41)</sup>とトマスは言う。これだけを見る限り、愛は友愛でもあると言っているに過ぎないように思われるであろう。しかし、トマスにとっては、愛が友愛であるというのが決定的に重要なのである。友愛（amicitia）というのは、「好意……をともなう愛」<sup>42)</sup>に他ならない。トマス自身の譬を借りれば、「われわれが或る人を、かれのために善いことを願うような仕方で愛するときのよう」な愛が<sup>43)</sup>、友愛なのである。しかし、トマスはさらに、好意だけでも足りないと言う。そこには「相互的な愛し返し」が必要なのであって、その意味で、友愛とは、つまるところ、「分ち合い・交わり」の上に成り立つ<sup>44)</sup>。そして、友愛において分かち合われるものは何かと言えば、それは、神御自身の「至福」<sup>45)</sup>、永遠の生命なのである。

以上の、愛についての議論を踏まえて言えば、「信じる行為それ自体は、神によって恩寵を通じて動かされた意志の命令のままに、神的真理にたいして承認を与える知性の行為である」という先程のトマスの言葉が意味しているのは、信仰が、恵みによって神との交わり（つまり、愛）に与るようにされた者の、神の真理に対する承認であるということであると言えよう。ここからさらに、それでは、信仰と愛と、どちらが先なのかという問題が生じてくるのであるが、そのことを詳しく論じる余裕は今はない。ただ、トマス自身の議論から示されることだけを、簡単に述べておくならば、信仰も愛も（さらには、もちろん希望も）、恵みによって与えられるものであるので、その意味では同時である。しかし、今も見たように、実質的には愛が重要であり、他方、主知主義者として知性の働きを優先させるトマスは、愛し、望む対象を知ることの方を先に考えている<sup>46)</sup>、ということになろう。信仰と愛の関係については、後でまた触ることにしたい。

## 5. トマスの「信仰」理解の意義

まだ充分にトマスの信仰理解を見ることが出来たとは言えず、重要な点で触れていない事柄もあるのではあるが、分量の制約もあるので、このあたりに止めておいて、これまでに学んだことをまとめておこう。「信仰とは信じられていることがらに対する知性の承認……を意味する」というのが、信仰についてのトマスの基本的な定義であった。そして、

- (1) 「信じられていることがら」とは、見えない神、あるいは、神のことがらであり、
- (2) 「知性の承認」が起こるためには、「信じられていることがら」の他に、その承認を支え、促すものが必要であって、それもまた、神（あるいは、神の権威）であり、さらには、
- (3) 信仰は恵みによって与えられるもので、しかも、そこには愛が働いている、

ということであったところから、この定義を次のように言い換えることが出来よう。つまり、「信仰は、恵みにより愛に与っている者が、見えない神（のことがら）を神の権威に基づいて、知性を通して承認すること」である、と。

こうした、トマスの信仰理解に対する評価を、ここで試みてみたいのであるが、まず、ここでも一般的な事柄から入っていくことにしよう。特に、プロテスタント教会の伝統の中に身を置いている者にとって、それほどトマスは親しい存在とは言えないところがあるので、一般的な評価も必要と思われるからである。

さて、トマスの議論は、中世の古臭い話、スコラ主義の煩わしい議論だと、あるいは、感じられるかもしれない。しかし、それほどトマスは古臭いであろうか。また、プロテスタントの信仰と無関係のものであろうか。そもそも、死後まもなくの頃には、その説の一部が異端として批判されたトマスであるが、

その後のローマ・カトリック教会内のトマス評価は概ね高く、今日に至るまで、彼の神学がカトリック教会の重要な柱となっていることを考えると、プロテstantの側が一方的に、これを無視するというのは、あまり健全なことではない。

また、今回の主題にかかわるところで言えば、信仰の習慣という考え方にも、カトリック教会だけに限定されていたのではない。例えば、改革派の正統主義は、信仰の習慣ということを受け止めた議論をしている。つまり、トマスの議論は、プロテstantにも影響を与えていたのである。従って、トマスの議論を踏まえておかないと、改革派正統主義の信仰理解の評価も出来にくくなる<sup>47)</sup>。

さらに、もう一つだけ指摘しておくなら、H. リチャード・ニーバーは、ある著作の中で信仰を「他者への信頼に基づいて真理と見做すこと」<sup>48)</sup>と定義しているが、この定義は（ニーバー自身は特に断っていないが）、あのトマスの考え方によく似ている。つまり、信じる対象と、それを支えるものとがあって、信仰は成り立っているというところである。二人共、信仰を三極構造（信じられることがら・信じることを支える媒介・信じる主体）で捉えているのである。しかも、ニーバーの議論が今日の社会心理学にも通じるものであることを考え合わせるならば<sup>49)</sup>、ニーバーと共通点を持つトマスの議論も、決して古臭いものではないと言えるのではないか<sup>50)</sup>。

以上、大きく言えば、トマスの議論の現代性を指摘したわけであるが、その他にも、注目しておきたい点が、いくつかある。一つは、トマスが信仰を主に知性の働きと見ていたというところである。このことについては問題もあるが、その意義も認めておかねばならない。プロテstantの信仰は、時として情緒的なものに偏る場合がある。そのことに対する修正として、トマスの理解は示唆を与えるものではなかろうか<sup>51)</sup>。信仰は単なる知識ではないが、知識でもあり、それゆえに、知性にも深くかかわっている。この点を忘れてはならない。

もう一つ、注目に値すると思われる的是、トマスが（トマスだけではないが）信仰を徳と捉えているという点である。近年、プロテstantの中でも、徳と

いうものを評価し直そうという動きが見られる<sup>52)</sup>。既に触れたように、徳というのは、善、つまり、神へと常に方向づけられていることであり、そして、トマスによれば、この、神への方向づけ、つまり、「第一の転向・回心」は信仰によってなされるのである<sup>53)</sup>。

このように信仰を徳として捉えるところから、信仰が信仰者の存在（あり方・生き方）に深くかかわっていることを示せるようになる。若干の飛躍をしなければならないが、プロテstantの義認理解は、しばしば「法廷的義認」、つまり、イエス・キリストの贖いの義が信仰を通じて私達に転嫁され、それゆえに、私達が神によって義と宣言されることであるとされてきた<sup>54)</sup>。細かい話は省くとして、この「法廷的義認」という考え方には落とし穴が存在する。それは、義認ということが単なる「ありのままの自分が受け入れられること」と理解されてしまうという危険である。「法廷的義認」を誤解して、言わば、不良品であるにもかかわらず検査に合格したとするようなものと考えてしまうならば、義認というのは、信仰者のあり方・生き方をいっさい問わないまま、全て、言わば、名目上の処理で済ませてしまうことになる。これは聖化の問題にもかかわるわけであるが、信仰者のあり方・生き方が問われなくてよいのであれば、罪を真剣に考える必要もなくなる。ましてや、その罪を取り除く、キリストの十字架も、真剣に取り上げる必要のないものとなってしまう。つまり、罪も十字架も、フィクションでしかなくなってしまうのである<sup>55)</sup>。

このようなわけで、信仰によって「義とされる」と言っても、その信仰も、義も、信仰者のあり方・生き方に全く触れてこないということが起こり得る。しかし、存在に何も変化がなくては、本当に救いと言えないのではないか。信仰者のあり方・生き方にかかわることとして、つまり、「存在論的」<sup>56)</sup>に、信仰や信仰による義を捉えることの意義を積極的に考える必要があるのでないか。この意味で、信仰を徳として論じるトマスの議論を参照するのは重要なことなのである。

## 6. トマスの「信仰」理解への批判

以上、トマスに学ぶべき点、トマスを参考する価値があると思われる点を挙げてみたが、もちろん、トマスの全てに賛成出来るというわけではない。そこには、明らかに問題がある。

既に、イエス・キリストの信仰について見たときに、トマスの信仰の定義に問題がある可能性を示唆しておいた。この問題は、もう少し詳しく言えば、信仰と愛の関係の問題であるということになる。

トマスは、信仰を主として知性の働きとして捉える一方で<sup>57)</sup>、信仰が本当の意味での信仰であるのは、意志の働き、つまり、愛のゆえであるとも考えていた。これは、信仰よりも愛の方が勝っているということを意味する。既に見るように、信仰は至福と同時には成り立たないのであるから、信仰は終末においては消滅するということになる<sup>58)</sup>。これに対して、愛は終末においても存続するとトマスは考える<sup>59)</sup>。

この考えが、そもそも I コリ 13:13 と矛盾するのではないかという問題は、ここでは描いておく。今むしろ注目したいのは、トマスが、愛によってこそ信仰は信仰であり得ると言つておきながら、結局、終末における状態からわかるように、愛と信仰とを、最終的には分離してしまっているという点である。

プロテスタントの信仰理解に立つ者がトマスの信仰理解に対して感じる躊躇も、ここに由来すると思われる。何がプロテスタントの信仰理解の代表的な発言であるかは、簡単に決められないであろうが、例えば、『ハイデルベルク信仰問答』は、信仰を「神がみことばによって、われわれに、あらわして下さったことを、みなまこととする堅固な認識だけではなく、聖霊が、福音によって、わたしのうちにおこしてくれる、心からなる信頼のことである」と述べている<sup>60)</sup>。ここに、はっきりと示されているのは、信仰は認識であり、信頼でもあるということ、言い換えれば、知性の働きであると同時に、意志の働きでもあるということ、しかも、両者の中では、むしろ、信頼（意志）の要素に強調点があるということである。このことが、既に述べたような、信仰における知性

の要素を軽視しがちなプロテstantの一部の傾向の背景にあるのかもしれないが、それにもかかわらず、この信頼という側面は、プロテstantの信仰理解にとって決定的に重要なものであると言わなければなるまい。ここに、トマスとプロテstantの立場との間のズレが、それゆえに、プロテstantの側がトマスに疑問符をつけないではいられないところが現れてきているのである。

そこで、トマスがしていたように、信仰における意志の要素を愛と結び付けることが可能であるとすれば、むしろ、トマスとは違って、信仰と愛とは完全に切り離せないものであって、三位一体論の用語を借りて言えば、信仰と愛（希望のことも含めて考えてよいと思われるが、これも今は描いておく）との間には、相互内在（ペリコレシス）<sup>61)</sup>に似た関係があると言いたい。つまり、信仰に愛が深くかかわっているように、愛に信仰が深くかかわってもいるということである。トマスは、愛（愛徳）が神への愛であるだけではなく、何よりも友愛であると考え、その友愛の根拠には相互的な交わりがあるとしていた。さらに、この交わりを「人間が神とかわす何らかの親密な語り合い」と呼んでさえいる<sup>62)</sup>。従って、この「交わり」ということを「応答」と言い換えることも可能であろう<sup>63)</sup>。そうであるならば、信頼としての信仰は、この交わりの中に含まれているということになるのではないか。そのような語り合い・応答関係は、信頼があつてこそ成り立つはずだからである<sup>64)</sup>。

信仰を主に知性の働きと捉える、トマスの理解と、信仰における信頼という意志の働きを重んじるプロテstant的捉え方との間には、違いがある。信頼という意志の働きを通して愛と結びついている信仰は、人間と神との交わりの中で常に場所を持ち、それゆえに、トマスの考えたようには、終末においても過ぎ去らない。

愛の中で、しかも、終末の時に成り立つ、神との完全な交わりの中で、なお信仰が場所を持つということを、もう一つの角度からも見てみたい。二十世紀の代表的なカトリック神学者の一人、ハンス・ウルス・フォン・バルタザールが、あるところで次のように言っている。「まさに、この〔神の〕愛は他に根拠

を持たないがゆえに、その愛の深みを極めることは出来ない。人が、その愛の底にまで行き着くことは決してない。愛は根拠づけられるもの、『概念化』され得るものよりも、常に深いものであり続ける」<sup>65)</sup>。これは、永遠の生命を論じている中に、従って、終末論を扱った部分に出てくる言葉であるが、一言で言えば、神の愛の深みを人間は捉え尽くせないと、フォン・バルタザールは言う。しかし、そのようにして神が無限に豊かであり、無限に深いのであれば、終末においてさえも、信仰（と希望）は、なおも存在し続けると考えられるのではないか。トマスは、信仰につきまとう不完全さを否定的に捉えていたが、その不完全さが、神と人間（被造物）との質的相違に由来するものであるならば、つまり、被造物である人間には、神を捉え尽くすことは不可能であるということであるならば、その不完全さは、むしろ健全なものであり、終末においてすら存続すると考えられる<sup>66)</sup>。このように、神の愛の豊かさというところから考へても、信仰は決して終末においてなくなるとは言えないであり、それゆえに、信仰と愛とのかかわりもなくならないのである。

トマスの信仰理解の問題を、いま見たように、究極的には愛から分離されてしまう信仰という捉え方に認めるすれば、この論文の出発点であった、イエス・キリストの信仰の問題についても、トマスとは違った結論が導き出せるようになる。一方で、信仰について、信頼の側面を強調するならば、イエス・キリストに、これがなかったと主張するのは無理である。細かく例を挙げることはしないが、福音書の伝えるイエス・キリストは、やはり、父なる神への完全な信頼に生きていたのではなかろうか。もう一方でまた、愛ということを考え、イエス・キリストの、父なる神との交わりの完全さを強調するとしても、愛の中に信仰の要素が含まれるのであれば、イエス・キリストに信仰がなかったと言うのは無理だということになる。その完全な神性ということに注目するとしても、三位一体の神が生ける神であり、その永遠の生命が無限に豊かであるというのであれば、単に、神と人間との間の関係においてだけではなくて、父と子との間の愛の関係においても、信仰が含まれると考えられるのではないか。

トマスから突きつけられた問い合わせを受け止め、克服する試みに、ここまで取り組んできた。トマスがイエス・キリストの信仰を認めないのは問題であるが、知性の働きとしての信仰ということ、また、信仰の持つ構造の理解については、聞くべきものがあると言わなければならない。さらに、トマスへの応答を考える中で、愛と信仰との関係に目を向けさせられたわけであるが、そこからはさらに、三位一体の神の中での「信じること」のあり方と、地上における人間の「信じること」とのあり方の類比的なかかわりを考える可能性も認められるようと思う。いずれにせよ、その要はイエス・キリストであり、その信仰の問題について、さらに考えていかなければならない。

(こうじろ・まさみ)

## 注

- 1) 神代真砂実「信じることの倫理性」、『神学』60号（1998年）、18-36頁；同「裏切りについて」、『神学』62号（2000年）、157-173頁。
- 2) 「信仰論」という言葉は、ここでは「信仰についての教え」という意味であって、十九世紀、特にシュライエルマッハー以降に現れてきた、教義学や組織神学としての「信仰論（Glaubenslehre）」とは区別される。
- 3) 神代「裏切りについて」、170頁。
- 4) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IIIa. 7. 3. (トマス・アクィナス『神学大全』26〔山田晶訳、創文社、1999年〕、30頁。) 以下、『神学大全』からの引用は、全て翻訳を利用する事にする。
- 5) Ibid., IaIIae. 55. 4. (トマス・アクィナス『神学大全』11〔稻垣良典訳、創文社、1980年〕、120頁。)
- 6) Ibid., IaIIae. 49. 4. (同、17頁。)
- 7) Ibid., IaIIae. 62. 1. (同、247-248頁。)
- 8) C. F. J. Martin, *An Introduction to Medieval Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996), p. 82.
- 9) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IaIIae. 3. 8. (トマス・アクィナス『神学大全』9〔高田三郎・村上武子訳、創文社、1996年〕、86-89頁。) ここで救いの完成を「見る」こととして言い表すのは、トマスに限らないカトリック教会の伝統であると言えよう。その背景には、「心の清い人々は、幸いである。その

「人たちは神を見る」（マタ 5:8）や、「だがそのときには、顔と顔とを合わせて見ることになる」（I コリ 13:12）といった聖書の箇所がある。しかし、プロテスタントにおいても、例えば、「[天国] では、今、遠くにある鏡をとおしてぼんやりとだけ見えるものが、やがて顔と顔を合わせて見ることになります」（アメリカ合衆国長老教会「学習用カテキズム」、問い合わせ 88、『みんなのカテキズム』〔トマス・ジョン・ヘイスティングス監訳、田中かおる・神代真砂実訳、一麦出版社、2002 年〕所収、135 頁）という形で、これに似た信仰が示されている。

- 10) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IIaIIae. 1. 6. (トマス・アキナス『神学大全』15 [稻垣良典訳、創文社、1982 年]，26 頁。)
- 11) Ibid., IIIa. 34. 4.
- 12) Ibid., IIIa. 7. 1. (トマス・アキナス『神学大全』26, 6-7 頁。)
- 13) Ibid., IIIa. 34. 4.
- 14) アリストー・E. マクグラス『キリスト教神学入門』(神代真砂実訳、教文館、2002 年)，66 頁。
- 15) Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*, trans. John Drury (Maryknoll: Orbis Books, 1978), pp. 80-81.
- 16) ヴォルフハート・パネンベルク『キリスト論要綱』(麻生信吾・池永倫明訳、新教出版社、1982 年)，358-359 頁。ここで「単性論」的であるというのは、キリストの神性が強調されていて、人性が真剣に取られていない、あるいは、人性も一種の超人的なものとして捉えられているという問題があるという意味である。
- 17) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IaIIae. 67. 3. (トマス・アキナス『神学大全』11, 345 頁。)
- 18) Walter Farrell, *A Companion to Summa*, vol. 4 (New York: Sheed & Ward, 1956), p. 58.
- 19) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IIaIIae. 4. 2. (トマス・アキナス『神学大全』15, 104-107 頁。)
- 20) Ibid., IIaIIae. 1. 1. (同, 6-9 頁。)
- 21) Ibid. (同, 7 頁。)
- 22) Ibid. (同, 8 頁。)
- 23) Ibid. (同上。)
- 24) Stephen F. Brown, "The Theological Virtue of Faith: An Invitation to an Ecclesial

- Life of Truth (IIaIIae, qq. 1-16), in *The Ethics of Thomas Aquinas*, ed. Stephen J. Pope (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 2002), p. 223 を参照。
- 25) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IIaIIae. 1. 4. (トマス・アクィナス『神学大全』15, 17 頁。) なお、「承認」というのは、知性が、あることがらを受け入れることを指し、意志によって受け入れられる「同意」とは区別される (Ibid., IaIIae. 15. 1. [『神学大全』9, 310 頁。])
  - 26) Ibid., IIaIIae. 1. 4. (『神学大全』15, 17 頁。)
  - 27) Ibid. (同上。) なお、次のものも参照。Arvin Voss, *Aquinas, Calvin, and Contemporary Protestant Thought: A Critique of Protestant Views on the Thought of Thomas Aquinas* (Washington, D. C.: Christian College Consortium, 1985), pp. 50-51.
  - 28) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IIaIIae. 1. 4. (トマス・アクィナス『神学大全』15, 17 頁。)
  - 29) Ibid. (同, 17 頁。)
  - 30) Francis John Selman, *Saint Thomas Aquinas: Teacher of Truth* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1994), p. 87. なお, ibid., p. 81 をも参照。
  - 31) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IIaIIae. 4. 1. (トマス・アクィナス『神学大全』15, 101-102 頁。) 信仰の確実さも、それが神に基づくものであるからだとされている (Ibid., IIaIIae. 4. 8. [同, 127 頁])。なお、次のものも参照。Walter Farrell, *A Companion to the Summa*, vol. 3 (New York: Sheed & Ward, 1940), p. 13.
  - 32) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IIaIIae. 5. 2. (トマス・アクィナス『神学大全』15, 138 頁。)
  - 33) Ibid. (同, 137 頁。)
  - 34) Ibid. (同, 137-138 頁。)
  - 35) トマスは、別のところで、奇蹟などに基づいて承認を与えるというのでは、その信仰の基礎は不充分なものであると指摘している。むしろ、信仰の基礎は恩寵（神の内的な働き）にこそあると言う (Ibid., IIaIIae. 6. 1. [同, 149-150 頁])。
  - 36) Eleonore Stump, *Aquinas* (London: Routledge, 2003), pp. 365, 374.
  - 37) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IIaIIae. 4. 5. (トマス・アクィナス『神学大全』15, 116 頁。) なお, ibid., IIaIIae. 10. 2. (同, 208 頁) を参照。なお、ここで言う、「信仰の不完全さ」というのは、信仰が「見られない神のことがら」にかかわるゆえに持つ、本質的な不完全さとは別のものである。
  - 38) Ibid., IIaIIae. 2. 9. (同, 83 頁。) なお、次のものも参照。Farrell, *A Companion*

- to the *Summa*, vol. 3, p. 17.
- 39) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IaIIae. 65. 4. (トマス・アキナス『神学大全』11, 303 頁。)
- 40) Ibid. (同上。) および, ibid., IIaIIae. 4. 3. (『神学大全』15, 109 頁。) 悪靈の信仰が本当の意味での信仰ではない理由も, ここに求めることが出来る。
- 41) Ibid., IaIIae. 65. 5. (『神学大全』11, 305 頁。)
- 42) Ibid., IIaIIae. 23. 1. (トマス・アキナス『神学大全』16 [稻垣良典訳, 創文社, 1987 年], 120 頁。)
- 43) Ibid. (同上。) トマスの言う「友愛」は, 今日, 一般に言われるような「友情」よりも, はるかに重いものである。「愛徳の友愛は敵にまでおしひろげられる」とトマスは言う (Ibid. [同, 122 頁])。なお, Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas* (Oxford: Clarendon Press, 1992), pp. 289-91 を参照。
- 44) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IIaIIae. 23. 1. (トマス・アキナス『神学大全』16, 121 頁。)
- 45) Ibid. (同上。)
- 46) Ibid., IaIIae. 62. 4. (『神学大全』11, 254–257 頁。) 信仰と愛と, どちらが先かという問題は, 知性と意志とのどちらが先かという問題に置き換えることも可能である。この点について, 上に述べたように, 単純に割り切れた答えがあるわけではないことは, Avery Dulles, *The Assurance of Things Hoped for: A Theology of Christian Faith* (New York: Oxford University Press, 1994), p. 34 でも指摘されている。
- 47) 改革派正統主義が, 単にトマスの教えや, 彼が多くを依存しているアリストテレスの哲学を導入しただけなのかどうかは, よく吟味されなければならない。最近の文献で, このあたりの問題を扱ったものに, Maarten Wisse, “*Habitus fidei: An Essay on the History of a Concept*,” in *Scottish Journal of Theology* 56(2002): pp.172-189 がある。
- 48) H. Richard Niebuhr, *Faith on Earth: An Inquiry into the Structure of Human Faith*, ed. Richard R. Niebuhr (New Haven: Yale University Press, 1989), p. 33.
- 49) このことについては, 神代「信じることの倫理性」を参照。
- 50) トマスに違和感を覚えるのには, その神学の姿勢が, プロテスタントのそれとは異なっているということもあるかもしれない。オットー・ペッシュはルターの神学を「実存的 (existentiell)」神学, トマスの神学をこれに対して「知恵の (sapiential)」神学と表現している (Otto Hermann Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*

*bei Martin Luther und Thomas von Aquin: Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs* [Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1985], pp. 935-48)。プロテstantの神学全体をルターに代表させるわけにはいかないとしても、この区別は、ある面では当たっていると言えよう。ペッシュによれば、ルターの神学においては、自己が深くかかわっており、そのために、その神学の言葉は、文法的な手直しをすれば、すぐに祈りや信仰の告白になると言う。他方、トマスにおいて神学は、人間に可能な限りにおいて客観的に、言わば、神の視点から語るものになっていると言う (Ibid., p. 941)。なお、次のものも参照。Michael Root, "Aquinas, Merit, and Reformation Theology after the Joint Declaration on the Doctrine of the Justification," in *Aquinas in Dialogue: Thomas for the Twenty-First Century*, ed. Jim Fodor and Frederick Christian Bauerschmidt (Malden: Blackwell Publishing, 2004), p. 4.

- 51) Farrell, *A Companion to the Summa*, vol. 3, p. 16 and p. 25.
- 52) S. ハワーワス, C. ピンチス『美德の中のキリスト者——美德の倫理学との神学的対話』(東方敬信訳, 教文館, 1997年), 芳賀力『使徒的共同体——美德なき時代に』(教文館, 2004年)など。
- 53) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IaIIae. 113. 4. (トマス・アクィナス『神学大全』14 [稻垣良典訳, 創文社, 1989年], 177頁。)
- 54) マクグラス, 623-626頁を参照。
- 55) Colin E. Gunton, *Christian Faith: An Introduction to Christian Doctrine* (Oxford: Blackwell Publishers, 2002), p. 143.
- 56) Ibid., p. 142. 習慣である徳を神からの「規定」として捉える (Walter Farrell, *A Companion to the Summa*, vol. 2 [New York: Sheed & Ward, 1959], p. 159) ことは、この意味で魅力的だと言えよう。信仰を持つことが、必然的に生き方・あり方に結びつくからである。しかし、ここで徳が静的に、言い換えれば、所与として理解されてしまうことに用心しなければならない。
- 57) これはトマスが、先行する、あるいは同時代の思想家達が不充分にしか扱えなかったこととして、特に関心を向けていたところであった (Dulles, pp. 33-34)。そのように理由のあることなので、こうしたトマスの立場を、単に主知主義的として批判するだけというのでは、あまり意味はない。
- 58) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IaIIae. 67. 3, 5. (トマス・アクィナス『神学大全』11, 345, 352-353頁。) これは希望も同じ (Ibid., IaIIae. 67. 4. [同, 347-348頁])。

- 59) Ibid., IaIIae. 67. 6. (同, 355 頁。) ただし, 終末以前の, つまり, 現在の我々においては, 愛と信仰と希望とは切り離されない (Ibid., IaIIae. 65. 5. [同, 304–307 頁])。
- 60) 『ハイデルベルク信仰問答』(竹森満佐一訳, 新教新書, 1961 年), 問 21。プロテスタンントの信仰理解として, 他の例を挙げるなら, カール・バルト『教義学要綱』(井上良雄訳, 新教出版社, 1993 年), 14–39 頁; パウル・ティリッヒ『信仰の本質と動態』(谷口美智雄訳, 新教新書, 1961 年) 11–43 頁; A. ファン・リューラー『キリスト者は何を信じているか——昨日・今日・明日の使徒信条』(近藤勝彦・相賀昇訳, 教文館, 2000 年), 19–25 頁など。
- 61) 「相互内在」(ペリコレーシス) とは, 三位一体の神の三つの位格(父・子・聖霊)が互いに切り離されず, 参与し合う関係にあることを言う。そのイメージが, ここでの信仰と愛(と希望)の関係と類比的であると言っているのである。
- 62) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IaIIae. 65. 5. (トマス・アキナス『神学大全』11, 306 頁。)
- 63) コリン・ガントンは, 信仰を次のように定義している。「[信仰とは,] 神への信頼と, 罪人の状態と人格にとって, 過去における神の愛の拒否が, もはや決定的ではないということに対する全くの感謝とから成る人間の応答である」(Gunton, p. 144)。応答を構成するものとして, 信頼が挙げられていることに注目したい。
- 64) この関連で注目されるのは, 稲垣良典がトマスにおける信仰の行為を「たんに知性によって遂行されるものではなく, 意志が主導的な役割を果たす全人格的行為である」としている点である(稻垣良典『トマス・アキナス倫理学の研究』[九州大学出版会, 1997 年], 87 頁)。これまで見てきたように, ここで意志の主導性の指摘は正しい。さらに, 信仰の行為を「全人格的行為」と呼ぶことは, プロテスタンント的立場への接近を感じさせる点で, 評価出来る。それにもかかわらず, もしも, 信じる行為が本当に「全人格的行為」と呼ばれ得るものであるならば, なぜ, 信仰は終末の完成においては消滅せねばならないのかは, 不明のままであると言わねばならない。
- 65) Hans Urs von Balthasar, *Credo: Meditationen zum apostatischen Glaubensbekenntnis* (Freiburg: Herder, 1989), p. 90. 原文は、「根拠」と「底」の両方を意味する Grund という言葉を巧みに用いている。
- 66) 同じ文脈で, フォン・バルタザールは, こうも言っている。「神における生

トマス・アクィナスにおける「信仰」の問題 — 81 —

命は、絶対の奇蹟となる。何も確定的には与えられない。贈与の行為は無限に発展する」(ibid.)。

(この論考は2004年度後期始業講演に手を加えたものである。)