

トマス・アクィナスの^{カリタス}愛徳論 (その3)¹⁾

—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 (3)

—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

In the previous paper, the Essence of Caritas was demonstrated. This paper refers to the Subject of Caritas from following three points of view. First relation of Will and Free-Will is discussed. Next the Source of Caritas is argued in the special reflexion of the Essence of Amicitia. In the last section we present the Way of Caritas, in which we focus on the Increase of Caritas.

カリタスの基体(その1)

(1) 意志について

トマス・アクィナスの愛徳論にかんして、前稿では、愛(カリタス)の本質を考察した²⁾。本稿では、主としてカリタスの基体(subiectum)をめぐるいくつかの問題について、かれの思想をかえりみることにしたい。

さて、カリタスの基体が何であるか、と問うとき、やや極端なばあいとして、或る人はアリストテレスのことばを想起するかもしれない。すなわち、アリストテレスはその著の或る箇所³⁾で、いわゆる愛は欲情的なものうちにある、と述べているのである。たしかに、カリタスの愛も一種の愛^{フェール}であることは確かである。愛は、その対象として善一般をもつからである。そして、対象は、それが欲せられるものであるかぎり、善なのである。そういう観点からすれば、カリタスは欲情的なものうちにあるという見解も、頭から否定し去ることはできない。一応は、ひとつのテーゼとして立てておくことも無意味ではないであろう。じっさい、愛^{フェール}はすべての欲求的能力の原理であるからである。

しかし、カリタスの基体が何であるか、という問いにかんしては、さしあたって、もっと重要な見解が存する。それは、使徒パウロのことばに依拠するものである。かれはいう。「あなたがたのいっさいのことを、愛をもっておこないなさい」⁴⁾。ここでは、パウロは明らかに、愛を行為の源泉として位置づけているのである。ところで、人間的な諸行為の原理は、自由意志(libera arbitrium)である(あるいは、自由な意志の決定である)。とすれば、パウロのことばにもとづいて、カリタスの愛は、知性的な欲求能力、すなわち意志を基体としてそのうちにあるというよりは、むしろ、主として自由意志のうちにあるということになるであろう。

じっさい、われわれの生は、たえまない選択と行為から成り立っている。いま体を動かすか、休息するか、それは自由な選択にゆだねられている。どの行為を優先し、どの行為をあとにまわすか、それも自由な選択にゆだねられている。そして、そこには、すくなくとも理性による何らかの判断が介在している。すなわち、選択に先立って、理性による比量があり、それにもとづく決定が存する。このような理性の判断は、複数の異なったものに対して開かれているのである。つまり、自由意志は、人間が理性的存在であるということからくるひとつの能

力である⁹⁾。ところで、複数の異なったものを眼前にして為される、この自由意志による選択決定という事象を子細に見れば、その根底において、ひとつの目的が志向されていることに気付くのであって、そのかぎりにおいて、選択決定は、目的に対する至近的なもの(「手立て」といえよう)にかかわっている。もちろん、選択は、このような「有用な手立てとしての善」にかかわる以上、自由意志も一種の欲求的能力であることには変わりはないが、しかし、その根底において志向されている目的そのものへ傾く「意志」の能力とは区別されねばならない。アリストテレスがつぎのように述べているとおりである。「選択は、目的に対して手立てにあるものにかかわるのであるが、意志は目的そのものにかかわるのである」⁶⁾。

トマスもまた、基本的にはアリストテレスにしたがって、カリタスの愛の基体を「意志」におくのである⁷⁾。じっさい、カリタスの愛の対象は善であって、善はまた、意志の対象だからである。しかし、だからといって、トマスは、感覚的欲求をまったく否定的に見ているわけではない。感覚的欲求もそれなりの意味をもっている。その対象は、感覚によって捉えられた善である。しかし、感覚的欲求は、一般的様相における善を捉えるには不十分であって、普遍へと開かれる知性的欲求がそれなりにかかわることになる。人間は普遍へと開かれた存在なのである。ところで、カリタスの愛の対象は、何らかの可感的善ではなく、神的な善である。したがって、その基体は感覚的欲求ではなく、知性的な欲求、すなわち意志であるとしなければならない。意志は、トマスにおいて、人間のもっとも深い動因であって、それは、われわれをして、究極の実在へと傾かしめるものなのである。

もっとも、意志は、アリストテレスが指摘しているように⁸⁾、知性や理性に或る種の近さをもっているのであるから、その意味では、限定的な仕方では、カリタスの愛は理性のうちにある、といえないわけではないが、しかし、『トビカ』のなかで触れているような意味では、カリタスが欲情的なものを基体とするということはけっしていえない。欲情的なものは、知性的な善としての神的善にまでおよばないのである。

(2) カリタスの源泉

上述のとおり、トマスは、カリタスの愛の基体を、われわれの知性的欲求能力、すなわち意志においたのであった。それはすでに、アウグスティヌスにおいて、ある程度の輪郭が提供されていたといえるであろう。アウグスティヌスは、「わたしの重みはわたしの愛である。わたしはどこに駆られようともそれによって駆られるのである」⁹⁾という、よく知られたことばをのこしたのであるが、トマスはそれを、アリストテレスの倫理学的概念を用いて、知性的な分析と解釈をほどこしたのであった。それでは、トマスは、この愛徳の源泉をどのように考えたのであろうか。

この問題についての考察は、何よりもディオニシウスが、その『神名論』第4巻において述べているところから出立される。かれはいう。「神の善は、すべての被造物にとって愛されるべきであり、いつくしまれるべきである」。ディオニシウスのこのことばは、神的善はすべての被造物にとって愛の対象となるのであり、したがって、すべての被造物にとって共通のものと解されるのであって、その結果、すべての被造物に共通であるところのものは、自然本性的にわれわれのうちにあるという結論を導き出すであろう。その意味で、愛徳の源泉は、他から来るのではなく、人間の精神のうちに、自然本性的に根づいているものとも考えられるのである。

しかしまた、愛徳が一種の能力態であるかぎり、先行する人間的行為から生じてくるという見解も成り立つであろう。そのばあいには、いわゆる「獲得された」能力態ということになる。そのような見解は、たとえば、パウロの「わたしの命令は、清い心と正しい良心と偽りのない信仰とから出てくる愛を目標としている」¹⁰⁾という、よく知られたことばに依拠するであろう。すなわち、清い心・正しい良心・偽りのない信仰、——これら三つのものは人間的行為に属しているからである。

さて、この問題にかんするトマスの考察は、存在にかんする原因と結果との関係に基礎をおいている。何よりも、われわれは、自然本性的な果は、その因を超えることがないということを知っており、いまのばあいも、その原理を想起しなければならない。したがって、自然本性的能力を超えるものは、自然本性的なものであることもできなければ、また、自然本性的能力によって獲得されたものであることもできない。そうであれば、当然カリタスの愛は、一種の恩恵であるとしなければならない。すでに論じられたように、父と子の愛であるところの「聖霊」の分有が、つくられたものとしてのカリタスなのであるから、それは自然本性的なものでもなければ、自然本性的能力によって獲得されたものであることもできないのである以上、「注入」(infusio)による以外に

はないのである¹¹⁾。

ところで、トマスが愛徳を論ずるとき、たえずその念頭にあったとおもわれるのは、パウロの「神は真実なかたである。あなたがたは神によって召され、御子、主イエス・キリストとの交わりにはいらせていただいたのである」¹²⁾ということばであった。そしてそれはまた、「わたしはもう、あなたがたを僕とは呼ばない、わたしの友と呼ぼう」¹³⁾というヨハネのことばによって補われる。パウロのいう「交わり」(communicatio)は重要な用語であって、トマスは愛徳論を展開するにあたって、その冒頭に一項目を割いて、その本質を論じたのであった。そして、その際、「交わり」の意味を基礎づけるために援用された用語は、アリストテレスの倫理学に見られる「友愛」(ないし「親愛」)——amicitia——であって、トマスはその用語にキリスト教的な意味を織り込んだのであった¹⁵⁾。

アリストテレスによれば、一般に、どのような愛でも友愛(親愛)の性格をもつのではなく、「善意」をとともなう愛のみがそうである。すなわち、或る人を、その人のために善をねがうという仕方であらうときである。さらに、それが真の友愛(親愛)であるためには、ただ善意があるというだけでは十全とはいえない。友であるということは、友に対して友であるということだからである。したがって、友愛(親愛)が成り立つためには、何らかの相互的な愛が必要とされるのである。その端的な事態は「生を共にするということ」であり、このことほど友愛に固有なものはないといえるのであって、それはすでにアリストテレスが指摘しているとおりである¹⁶⁾。いずれにしても、このような生き生きとした相互の善意は「交わり」を基礎とするのである。

したがって、神が自らの至福をわれわれに伝えるかぎり、人間の神に対する或る種の交わりがあるのであるから、この交わりを基礎に、何らかの友愛(親愛)が成り立つのでなければならない。この交わりに基礎付けられた愛がカリタスである。カリタスの愛によって、われわれは或る意味で「神と生を共にし」、永遠の至福を共有するのである。この交わりと共有は、自然本性的な賜物ではなく、無償の賜物によるのであって、したがって、この「友愛」(親愛)の性格をもつカリタスの愛は、注入によるとしなければならない。父と子の愛であるところの聖霊の、われわれにおける分有が被造のカリタスなのである。

したがって、ディオニシウスが「神の善は、すべての被造物にとって愛されるべきであり、いつくしまれるべきである」といっているのは、あくまで自然本性的な善の共有性を基礎とする^{ディレクティブ・グレイ}「神の愛」にかんしてであって、それは、すべてのものに自然本性的に内在しており、超自然的なもの一種の共有性を基礎とするカリタスとは区別されねばならない。

なお、愛徳の源泉については、それに本質的に付随する問題として、恩恵と自然的能力との関係、すなわち、形相と質料の比の問題がかえりみられなければならない。一般に、質料的事物においては、形相は質料に一種の比の関係を保っていて、そこには或る釣合いが見られる。とすれば、カリタスの愛は、トマスの「恩恵は自然を破壊せず、かえってこれを完成する」という公理にしたがって、カリタスの愛をあくまで自然の完成として理解し、そして、その完成を成就するために、カリタスの愛が自然的な能力に応じて注入されるのではないかと想定するのである。しかし、恩恵の問題、とりわけ愛徳の問題にかんするかぎり、トマスはもはや、形相と質料の比例性の発想を超えて、聖書にしたがって聖霊の超越的な優位を認めるのである。すなわち、かれは、『ヨハネ福音書』の「風は思いのまま吹く」¹⁷⁾ということばに立つのである。さらに、それは、パウロのつぎのことばによって補われる。「すべてこれらのものは、ひとつの同じ御霊の働きであって、御霊は思いのままに、それらを各自に分け与えられるのである」¹⁸⁾。もちろん、トマスは、恩恵を受ける者の、その賜物に先立つ人間の準備や努力がすべて無意味であるといおうとしているわけではない。それらの準備や努力は、それなりの意味をもっている。けれども、その準備や努力に対しても、なお、自らの意志のまま、多かれ少なかれ人間の精神を動かす聖霊の働きが先立つのであって、聖霊の超越的な優位は変わらない。じっさい、トマスのいうように、われわれは、ごく貧弱な能力しか与えられていないように見られる人物が、偉大な愛徳の実践によって歴史に深い刻印をのこした霊を枚挙することに欠かれないのである。

(3) 愛徳の道程

アウグスティヌスは、人びとの地上での生を、愛によって結ばれる天上的社会を目標として歩む旅人としての共同の生として考えたが、トマスもまた、基本的にアウグスティヌスの思想を継承する。トマスは、われわれは旅

人の生を歩んでいるということを確認するのであるが、愛徳そのものもまた、究極の光を目ざして歩みをつづけるのである。

それでは、ひとたび注入されたカリタスの愛は、どのような道程をたどると考えられるのであろうか。何よりも、いったい、愛徳は増し加えられるということがあるのであろうか。これは、つまり、カリタスの愛の成熟の問題である。そこでまず、増大そのものについて吟味されなければならない。

さて、増大ということ量を意味において解するばあい、延長による量と力の量とに区別されるであろう。いま、カリタスそのものは、いわば靈的な完全性であるから、当然、延長による増大ではなく、力の量による増大ということになる。ここでもまた、われわれは旅人としての道を歩むのであるというトマスのテーゼを確認しておかねばならない。それは、パウロのことばに基礎づけられる。パウロは、『コリント人への第一の手紙』第13章において、よく知られた「愛の賛歌」といわれる一連の叙述をおこなっているが、そのすぐ前の箇所、愛を「道」とよんでいるのである。かれはいう。「そこで、わたしはもっともすぐれた道をあなたがたに示そう」²⁰⁾。

われわれは、至福の終極目的である神自身に向かうということから、ウィアートルとよばれる。そして、その際、われわれが神に近寄るのは、身体的歩みによるのではなく、精神の情 (affectus mentis) による。この近寄り、カリタスによるのであって、それというのは、カリタスこそ、神への直接的な傾きの根源であるからである。したがって、カリタスの愛が増し加えられないとすれば、その旅の歩みも停滞してしまうことになる。とすれば、残るは、力の量の増大以外にはありえない。したがって、カリタスの増大は、その基体のなかにいっそう内在するという仕方によってなされるであろう²¹⁾。

ところで、愛は、いわば付帯有であるから、その存在は内属存在であるということを確認しておかなければならない。したがって、カリタスはその本質にしたがって増し加わるということは、カリタスが基体にいっそう多く内属するという、すなわち、カリタスが基体にいっそう多く根づくということである。

さて、カリタスの愛が、いま述べたように、いっそう多く基体に内属することによって増し加わるとすれば、それはどのようにしてであろうか。いわゆる「付加」(additio) によるのであろうか。物体的量の増加であっても、力の量の増加であっても、一般に「増加は先在するもの大きさへの付加である」²²⁾ からである。あるいはまた、たとえば光が空気中で付加によって増大するのであって、他のろろそくを付け足すと増大するというように、カリタスの愛もまた、魂において何らかの付加によって増大するというべきであろうか。

カリタスの愛の増大にともなう、この「付加」の問題については、何よりもわれわれは、カリタスが単純形相であるということ前提して考えなければならないであろう。つまり、形相としての能力態が増大するというばあい、それはいかなる条件のもとで可能であるか、ということ吟味しなければならない。たとえば、これまで未知であった幾何学の知識を新たに獲得するとき、その能力態は増し加えられるのであって、それは、ひとつの能力態が、さきには及ばなかった或る対象に及ぶときに起こるものである。しかし、よく考えるならば、このような対象による種別区別は、すくなくともカリタスの愛にかんしては起こりえないことが明らかとなるであろう。それというのも、「きわめて僅かなカリタスの愛でも、カリタスの愛は、それによって愛すべきすべてのものに及ぶのであるから」である。すなわち、神は存在そのもの、生命そのものであり、いっさいの被造物は、神の創造のわざによって、存在と生命が分かち与えられているのであるから、われわれの神自身へ向かう愛は、同時に、すべての存在と生命へのいつくしみとなって、それらを肯定し、承認し、支えるであろう。したがって、このような意味における愛は、アリストテレスが思いもよらなかったところの広さと深さを獲得するのである。

他方、能力態の増大が「数」によって起こるばあいはどうであろうか。たとえば、或る白いものを他の白いものに付加することによって白さが増す、というばあいが挙げられるであろう。つまり、基体の多様性にもとづく付加のばあいである。しかし、カリタスの愛は、基体の増加によって増大するとは考えられない。カリタスの基体たる理性的精神が他の理性的精神に付加されるというようなことは、仮定の上で語られるとしても、実際問題としてはありえないからである。また、かりに、精神がより大きくなったとしても、それは、愛する者を大きくさせるのであって、愛そのものを強く大きくさせるのではないであろう。

したがって、カリタスの愛が増大するのは、対象との関係において新しい愛が付加されることによるのでもなければ、あるいはまた、基体が付加されてより大きな基体とされることによるのでもないのであって、それはた

だ、基体がますます愛のはたらきをもつようになり、ますます愛に服することによってである。ここでは、再びプラトンの表現が有効となる。すなわち、その基体がますます大きく愛を分有することによってのみ、増大されるのであって、「形相」が強められるというとき、この仕方こそ増し加えられることの固有の仕方なのである。この種の形相の存在は、まったく、その形相を受ける者に内属することにある。それは、他の形相が外からはいつてくるということではけっしてない。すなわち、愛が愛に付け加えられることによるのではないのである²³⁾。

さらに、カリタスの増大にかんして、トマスは厳密に分析をつづける。それは、この道程におけるカリタスの増大と具体的な行為とが、どのような関連にあるか、という問題である。じっさい、獲得された能力態というものの本質を考えてみたばあい、それは行為と無関係ではありえないとおもわれるのである。もろもろの実践的な徳は、具体的な行為から生成するということを否定するわけにはいかない。すくなくとも、個々の有徳の行為は、その徳を増大するのに何らかの仕方でも寄与することは事実である。とすれば、同じように、すぐれて実践的な性格をもつどのような愛徳の行為も、愛を増し加えるのに寄与すると考えられるのではなからうか。

この問題にかんするトマスの考えは、きわめて特色のあるものであると考えられる。かれは固定的な考えを棄てて、ダイナミックな見解を展開するのである。愛のダイナミズムといってもよいかもしれない。愛の生命的な発展を説くのである。とはいえ、このダイナミズムは、じっさいには、われわれが人間や動物など生命的存在を冷静に観察するとき、そこに類似的に見ださうのものである。生命的なものの生成と発展は、一種の飛躍的な過程のなかで現実におこなわれるものであって、それは、いわゆる場所的連続性の過程を凌駕する。愛は、いわば生命的生成と発展なのである。幼児の歩行にその例を見ることができであろう。無数の先行する潜勢的な歩行のころみがあるとき、現実に幼児の独り歩きとなって実現する。生命的生成と発展にかんしては、一定の時間のあいだ、自然は増大の備えをなすはたらきをおこなうのであって、現実態として増大を実現するわけではない。けれども、そのうち、現実に (in actu) 増大することによって、さきに備えをしたところのものを結果として生ずるのである。同様に、すべての愛徳の行為が、カリタスを現実に増大するわけではない。一定の時間に一定の割合をもって比例的に増大するのではなく、ひとつの、あるいは、いくつかのカリタスの行為は、ふたたび次のカリタスの行為をなすべく魂を準備する。このような準備の結果、ひとは、あるとき、現実に、いっそう熱烈な愛徳の行為へ出るものであって、カリタスが現実に増し加えられるのはまさにこのときなのである。トマスは、このように愛のダイナミズムを説くのである²⁴⁾。

さて、カリタスの愛は、果てしなく増大の道をたどるのであろうか。その道は無限なのであろうか。そこでは、「形相」と「基体」との関係はどうなるのであろうか。いかなる形相も、その基体の受容能力をこえることはないのであって、カリタスの基体である理性的被造者の能力は有限である。とすれば、もしもカリタスが無限に増大するとすれば、有限な受容能力は壊敗してしまうということになるのではなからうか。カリタスの無限性と受容能力の有限性とは、どのような関係になるのであろうか。

この問題については、カリタスそのものは聖霊にはかならぬ無限の愛の一種の分有であったということ、あらためて想起しなければならない。したがって、それ自身の種の特質において、カリタスは限界をもたないものといわねばならない。また、その原因という点からすれば、それは神自身であるから無限であるとせねばならない。神は無限の力をもつ存在だからである。さらに、基体の側から考えても、カリタスが増大することによって、基体においてはそれ以上の増大への能力が増すのである。パウロが、いみじくも「わたしたちの心は広くなっている」²⁵⁾と述べているとおりである。愛によってわれわれの心はいっそう広くされるのである。このように考えてくれば、われわれは、カリタスの増大にたいして、いかなる限定も定めることはできないということになるであろう。

ここでも、トマスの立場はきわめて柔軟である。かれは極端に論をすすめようとはしない。かれは、人間のこの世での生の現実を十分に承知しているとおもわれるのである。その姿勢は、カリタスにかんする「完全性」の吟味をおこなうことに示されている。われわれがカリタスの愛において完全であるとは、いったいどういうことであるか。

何よりも旅人としての人間が再確認されなければならない。さきにも触れたとおり、われわれ天上的社會を目ざして地上を歩む旅人としての存在である。そのことは二つの「完全性」を予想させる。ひとつは、地上に生き

る者としての愛の完全性であり、いまひとつは、天上の社会に生きる者としての愛の完全性である。まず、この二つの完全性が区別されなければならない。もちろん、愛の対象の側からすれば、われわれは、いかなる意味においても神を完全に愛することはできないといわねばならない。神の善性は無限であって、それゆえ、神は無限に愛されるべき存在であるが、それをなしうるのは、ひとり神の神自身にたいする愛であるからである。

さて、すでに述べたとおり、カリタスそのものは、無限の愛の一種の分有であるから、それ自身に即していうならば、無限に増大されうるといことは真実である。だからして、パウロも「わたしがすでにそれを得たとか、すでに完全な者になっているとかいうのではない」²⁶⁾ というのである。しかしながら、この分有は、あくまで地上における分有であるかぎり、「開かれた視界」(visio aperata)によって見られる天におけるカリタスとは相異なるであろう。この地上においては、もろもろの質料的条件によって制約されている以上、本来、無限に愛されるべき対象をそれにふさわしく愛することはできない。したがって、対象の側から考えるかぎり、われわれのこの世でのカリタスは完全ではありえない。しかし、トマスによれば、愛する主体の側からすれば、けっして端的な意味においてではないけれども、愛の「完成」は語られないわけではないのである。じっさい、アウグスティヌスは、『ヨハネの第一正典』の第5講において、「愛は、つよめられたときに完成される。そして、愛が完成に到達したとき、“わたしはこの世を去って、キリストとともにあることをねがう”という」と述べているのであって、これはまさしくパウロの生において現実に見られたことであった。

愛の「完全性」ないしは「完成」の問題についてのトマスの基本的な姿勢は、けっして厳格主義的でもなければ形式主義的でもないという点に注目すべきであろう。われわれの精神全体が現実態的につねに神に向けられるという仕方での愛の完成が語られるのは、天上の祖国においてのみである。これこそが天上の社会に固有の「完成」である。しかし、この世の生において、われわれはそれほど強くないのである。われわれの弱さは、つねに現実態的に神について考え、神への愛によってつねに動かされるというようなことを根本的に不可能にする。そのことは率直に認めなければならない。したがって、有限な人間のもつ愛は、なしうるかぎりにおいて対象を愛しているときに、かれのカリタスは完全であるとしなければならないであろう。しかし、それもすべての人にとって共通であるわけではない。つまり、生活に不可避の必要が要求する以外のことをいっさい放棄して、神および神にかんすることがらに専心するということは不可能とはいえないが、すべての人にそれを期待することはできないのである。したがって、この世における愛の完成は、一定の限定条件のもとで語られうるものとなる。つまり、それは、われわれが能力態的に(habitualiter)、心の全体を神におくこと、そして、神への愛に矛盾することがらに心を傾けないこと、である。トマスによれば、これが、地上で愛徳をもつ人びとに共通して可能な完全性なのである。われわれは、トマスが「能力態的に」と述べている点に注目すべきであろう。すくなくともトマスは、地上に生きる人間の弱さと限界を十分に理解していたようにおもわれる。この世のもろもろの質料的条件が、われわれを「神への想い」から分断する。われわれは現実態的に自己の心をつねに最高善へ傾けることはできない。しかし、現実にかたちをとって現れることはなくとも、なお、ひとつの方向をみざして姿勢を保持する精神的境位の可能性を認めることはできるのである²⁷⁾。

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)、「トマス・アクィナスの愛徳論(その2)」、武庫川女子大学紀要第38巻人文・社会科学編(1990)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. 1-art. 8, pp. 110-117(1820).
- 3) アリストテレス(村野能就訳)『トピカ』岩波書店, 第2巻第7章, p. 56.
- 4) 新約聖書『コリント人への第1の手紙』第16章14節, 日本聖書協会, p. 277(1969).
- 5) 前掲(2), I, Q. 83, art. 1, corp. p. 403.
- 6) アリストテレス(高田三郎訳)『ニコマコス倫理学』岩波書店, 第3巻第2章 p. 91.
- 7) 前掲(5), II-II, Q24, art. 1, corp. p. 117.
- 8) アリストテレス(山本光雄訳)『靈魂論』岩波書店, 第3巻第9章, p. 111.

- 9) アウグスティヌス (服部英次郎訳)『告白 (下)』岩波書店, 第13巻第9章, p. 211.
- 10) 前掲 (4), 『テモテへの第1の手紙』第1章第5節, p. 327.
- 11) 前掲 (2), II-II, Q. 24, art. 2, p. 118.
- 12) 前掲 (4), 『コリント人への第1の手紙』第1章第9節, p. 256.
- 13) 前掲 (4), 『ヨハネによる福音書』第15章第15節, p. 167.
- 14) 前掲 (2), II-II, Q. 23, art. 1, pp. 110-111.
- 15) 前掲 (6), 第8巻第2章, p. 65-77.
- 16) 前掲 (6), 第8巻第5章, p. 79.
- 17) 前掲 (4), 『ヨハネによる福音書』第3章第8節, p. 138.
- 18) 前掲 (4), 『コリント人への第1の手紙』第12章第11節, p. 270.
- 19) 前掲 (2), II-II, Q. 24, art. 4, corp. p. 120.
- 20) 前掲 (4), 『コリント人への第1の手紙』第12章第31節, p. 271.
- 21) 前掲 (5), II-II, Q. 24, art. 4, ad3, p120.
- 22) アリストテレス (戸塚七郎訳)『生成消滅論』岩波書店, p. 262.
- 23) 前掲 (5), II-II, Q. 24, art. 5, corp, p. 121.
- 24) 前掲 (5), II-II, Q. 24, art. 6, corp, p. 122.
- 25) 前掲 (4), 『コリント人への第2の手紙』第6章第11節, p. 284.
- 26) 前掲 (4), 『ピリピ人への手紙』第3章第12節, p. 311.
- 27) 前掲 (5), II-II, Q. 24, art. 8, corp. p. 124.