

トマス・アクィナスと『ニコマコス倫理学』

— 徳倫理の継承およびその変容 —⁽¹⁾

桑原 直己

【1】 はじめに

トマス・アクィナスは、中世ヨーロッパの知的世界がはじめてアリストテレス哲学の全貌を現代の我々が知るのと同じ形で知るに至った時代にあつて、これを徹底的に読破してその精髓を自らの血肉とした人物であつた。無論トマスはキリスト教神学者であつたが、彼の神学はそれ自体一個の人間論として見ることができる。トマスの主著『神学大全』は、「神から発出し、神へと還帰する」人間の道程をそのシエマの骨格として構成され、またその全体の約半分の分量を占める「第Ⅱ部」は彼のいわゆる「倫理学」として知られている。そこには、トマスが己れのものとしたアリストテレスの倫理学、特に『ニコマコス倫理学』における徳倫理の概念装置が駆使されている。

本発表は、トマスがアリストテレスの倫理学、特に『ニコマコス倫理学』における徳倫理の理論を、どこまで受容し、どの点でこれに変容を加えたのか、その連続性と断絶およびその意味とを明らかにすることを目的としている。

【2】 「幸福」と「徳」 — 『ニコマコス倫理学』の主題

今日、いわゆる「人格心理学者」たちによってよく用いられる「自己実現」という言葉は、人間としてもつ可能性を完全に発揮すること、極限的・理想的に「人間らしく」生きることを意味している⁽²⁾。我々が哲学の世界で伝統的に「人間の自然本性 *natura humana*」と呼び慣わしているものは、この意味での「人間らしさ」のことである、と言ってよい。『ニコマコス倫理学』においてアリストテレスが展開しているのは、まさにその現代的な含みも込めた意味で「自己実現の倫理学」である。

周知のごとく、『ニコマコス倫理学』の主題は人間の一切の営為の究極目的としての「最

⁽¹⁾ 本発表は、拙著『トマス・アクィナスにおける「愛」と「正義」』（知泉書館 2005年）、特にその第四章および第九章に多く依拠している。

⁽²⁾ 「自己実現」について主題的に言及している「人格主義心理学 *humanistic psychology*」の代表的な人物としてはA・マズローの名が挙げられる。cf. A. H. Maslow, *Toward a psychology of being*

高善」、すなわち「幸福 *eudaimonia*」である。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の第1巻において、快樂、富、名誉など、幸福の所在についての世人の見解について検討を加えた上で⁽³⁾、最終的に幸福を「徳に即して生じる魂の活動 *psyches energieia kata aretên*」である、とする自らの定義を与えている⁽⁴⁾。アリストテレスは、この自身による幸福の定義を導き出すにあたり、まず、上述の規範的な意味を帯びた「人間らしさ」の内実、すなわち「人間に固有の働き」の「善さ」の意味を問うところから出発する。

「ところで、人間の働きはロゴスにかなった——あるいは、ロゴスの働きなしにはありえない——魂の活動であり、また、これこれのひとの働きとこれこれの優れたひとの働きは類において同じものであるとわれわれは主張し（たとえば、琴弾きの働きと優れた琴弾きの働きは類において同じものであり、このことは一般に、すべての場合について言える）、ただ、徳によって生れる優越性はその働きに付け加えられるのだとすれば（琴弾きの働きは琴を弾くことであり、優れた琴弾きの働きは琴をうまく弾くことである）、もしも、このようであるとすれば——[言いかえれば]人間の働きをわれわれは或る種の生であるとし、或る種の生とはロゴスの働きを伴った魂の活動、ないし、行為であるとし、優れたひとの働きはこれをうまく、美事にやりとげることであり、事物はそれぞれ本然の徳にしたがうことによって、うまく仕上げられるものであるとすれば、もしも、このようであるとすれば——人間の善さは魂の活動として徳に即して生れてくるものであろう。そして、徳には多くのものがあるとすれば、それは最高の、もっとも終極的な徳に即して生れるものである。」⁽⁵⁾

アリストテレスが、幸福を「[終局的な]徳に即して生じる魂の活動」として定義するまでに至る以上の論述から、我々は、彼が「幸福」をロゴスにかなった人間の最も「人間らしい」生き方、人間の自然本性がその自己実現において完成されたあり方として理解していたことを見て取ることができるであろう。

この「[終局的な]徳に即して生じる魂の活動である」という「幸福」についての定義を踏まえた上で、アリストテレスは、「人間らしい活動」を特徴づける「徳 *aretê*」についての分析へと論を進めてゆく。そして『ニコマコス倫理学』の大部分の紙幅⁽⁶⁾は徳論で占められることになる。

アリストテレスにあって「徳」の概念は広い広がりを持っている。彼は『ニコマコス倫理学』第1巻末から第2巻冒頭において知性的な徳（「思考の働きとしての徳 *dianoêtikê*」

⁽³⁾ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*(以下 *E.N.*), I,4,1095a18ff.

⁽⁴⁾ *E.N.* I,7,1098a16-17

⁽⁵⁾ *E.N.* I,7,1098a7-17. なお、アリストテレスのテキストの引用・参照の訳文は岩波書店の全集版（『ニコマコス倫理学』については加藤信朗訳、『形而上学』については出隆訳）を基礎とした上で、訳語を中心に適宜筆者が改変を加えるものとする。

⁽⁶⁾ 第1巻第13章～第6巻

aretê)と、倫理的な徳(「人柄としての徳 êthikê aretê)とを区別している⁽⁷⁾。「徳」という訳語はたとえば勇氣や節制などのような「倫理的な徳」のみを連想させるが、アリストテレスの「aretê」の概念は、「学問 epistêmê」「智慧 sophia」「直知 nous」などのような知性的な徳をも含みこんだ広い意味を持つ。知性的な徳は観想活動に、倫理的な徳は政治的な実践活動に帰着する、と言ってよい。つまり、アリストテレスは幸福を「徳によって生じてくる魂の活動」と規定したが、具体的にはそれは知性の活動としての観想活動と、倫理的な徳の活動としての政治的実践が念頭に置かれていた、と言ってよい。そして最終的には彼は観想活動に優位を与えている⁽⁸⁾。以上が、人間における自然本性の自己実現のあり方に対してアリストテレスが有していた見通しについての概観である。

【3】 「性向」 — 自然本性の自己実現に向けての構造的秩序

ところで、ここで注意しなければならないのは、アリストテレスが「徳の所有」とその「使用」、すなわち「性向 hexis」と「活動 energeia」との間に少なからぬ相違を認めている点である。アリストテレスにとって、「徳」は一種の「性向」である。しかし、徳、すなわち性向の単なる所有は、これを眠らせたまま置いて何ら善い成果を生まないこともありうるが、活動にはそのようなことはありえない、と指摘する⁽⁹⁾。

アリストテレスによる自然本性の自己実現を図式的に見るならば、「能力(=可能態) dynamis=potentia⁽¹⁰⁾」「性向 hexis=habitus」「働き、活動(=現実態) energeia=operatio, actus」という三つの段階から構成されている。それら三つの段階において、後続する段階は先行する段階に対して「現実態」として、先行する段階は後続する段階に対して「可能態」として位置づけられる。「徳 aretê=virtus」は「性向」の一種として位置づけられているので、徳そのものは「働き、活動」に対しては「可能態」にすぎないことになる。無論、「性向」は単なる「能力」に対しては形成され、現実化され、完成された段階にあるのであるが。

アリストテレスが「徳の所有」とその「使用」、「性向」と「活動」との間に相違を指摘しているのは、幸福は人間の自然本性の完全な自己実現である「活動」であるのに対して、徳は活動への準備段階にある予備的な形相的完全性として位置づけられている、ということに彼が注意を喚起していることを意味している。

ここで我々は、改めてアリストテレスが「徳」を「性向」として位置づけている、ということの意味を主題的に検討してみることにしたい。その際、アリストテレス的な「性向

⁽⁷⁾ E.N.,I,13,II,1,1103a1ff.

⁽⁸⁾ E.N.,X,7,1177a17ff.

⁽⁹⁾ E.N.I,8,1098b31-1099a2

⁽¹⁰⁾ アリストテレスの用語(ギリシア語)をトマスが用いた訳語(ラテン語)と対応させる場合、このように「ギリシア語=ラテン語」の形で表記することとする。

としての徳」概念に対してトマス・アクィナスが加えている解説をも参照することとする。そうすることによって、トマスがアリストテレス的な「性向」概念をどこまで受け継いでおり、またどこに変容を加えているのか、という点についての一定の示唆が与えられるからである。

トマスは自らの倫理学の中にアリストテレスの「性向」概念を導入するにあたり、『カテゴリー論』⁽¹¹⁾および『自然学』⁽¹²⁾の記述を典拠としているが、トマスが最も主要的に依拠しているのは、アリストテレス自身による「哲学事典」といわれる『形而上学』第5巻第20章における「性向 hexis」の定義⁽¹³⁾であるように思われる。ここで「性向」と訳す「hexis」というギリシア語および「habitus」というラテン語は、共に「持つ *echein, habere*」という意味の動詞からの派生語である。ここでアリストテレスは我々にとって問題となる意味での「hexis」を次のように定義する。

「hexis とは、それによって、或る状態づけられたものが、それ自体においてにせよあるいは他のものに対してにせよ、善くもしくは悪く状態づけられるところの、その状態 *diathesis* をいう。たとえば、健康は或る hexis であると言われるが、それは、健康がこのような意味での状態だからである。さらに、hexis と言われるのは、そのものにこのような状態をもった部分がある場合である。この意味を有するがゆえに、その部分の徳[たとえば魂の部分的能力の徳]さえもそのもの全体の hexis と言われる。」⁽¹⁴⁾

この意味での「性向 hexis」は、「性質 *poion=qualitas*」のカテゴリーの一種として位置づけられる⁽¹⁵⁾。さらに『カテゴリー論』においては、この意味での「性向 hexis」は、「状態 *diathesis=dispositio*」という概念と共に、四つある「性質」のサブカテゴリーの内の「第一の種に属する」ものとされている。

「性向」が「性質の第一の種に属する」とされる位置づけの意味について、トマスは、シンプリキオスの解釈を語の表面的な用法のみを見るものとして批判した上で、「事物の本性 *natura rei* への関連における基体の様相ならびに確定」と解している⁽¹⁶⁾。

トマスは、上述の『形而上学』のテキストにおける定義において、「それによって、或る状態づけられたものが、『それ自体において』善くもしくは悪く状態づけられる」と規定されているのは、この「自らの本性に関して」の秩序づけということを意味している、と解している。

ところでトマスによれば、事物の本性は、それ自体生成の終極・目的 *finis generationis*

⁽¹¹⁾ Aristoteles, *Categoriae*, 8.,8b26ff.

⁽¹²⁾ Aristoteles, *Physica*, VII,3, 246a11-13.

⁽¹³⁾ Aristoteles, *Metaphysica*(以下 *Met.*), V, 20, 1022b10-14; cf. トマス註解 *In V Met.*,1.20, 1064.

⁽¹⁴⁾ *Met.*, V,20 1022b4-5.

⁽¹⁵⁾ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*(以下 *S.T.*)I-II q.49 a.1 c.

⁽¹⁶⁾ *S.T.*I-II q.49 a.2 c.

であるが、それはさらに別の終極、目的へと秩序づけられている。その目的とは「働き operatio」であるか、あるいは作用を通して達成される何らかの「成果 operatum」である。この「働き」および「成果」において、本性の自己実現が完結するのである。したがって、性向はたんに事物の本性そのもののみではなく、さらにその帰結として、本性の終極・目的 finis naturae たるかぎりでの働きへの秩序づけをも有している⁽¹⁷⁾。トマスは、上述の『形而上学』での定義において、「『他のものに対して』善くもしくは悪く状態づけられる」というのは、この「終極・目的への関連において」という意味である、と解する。

このように、性向は、一般に「事物の本性そのもの」および「その目的」すなわち当該の本性の自己実現に向けての秩序づけとして規定されている。

さらにトマスは、以上の性向一般に言える「働き」への関与とは別に、「第一かつ主要的に primo et principaliter 働きへの秩序、関連をふくむ」とされる特定の性向がある、とし、これを「作用的性向 habitus operativus」と呼んでいる。トマスによれば、作用的性向は、「魂の能力 potentia animae」をその「基体 subjectum」とするような性向である、とされる⁽¹⁸⁾。

ところでこの「魂の能力を基体とする」ということは、何を意味しているのであろうか。トマスによれば、性向の基体とは、そのうちに性向があるところの事物を言う。一般的に「基体 hypokeimenon=subjectum」とは、言語的には「主語」を、そして存在論的には「性質」のような他に依存する「内属存在」に対してその母体となる存在、つまりかかる内属存在が成立する「場」となるような存在を意味する。ところで、先のアリストテレスによる性向 hexis の定義には続きがあった。

「さらに、hexis と言われるのは、そのものにこのような状態をもった部分がある場合である。この意味を有するがゆえに、その部分の徳[たとえば魂の部分的能力の徳]さえもそのもの全体の hexis と言われる。」⁽¹⁹⁾

性向の基体は、事物の全体である場合も、一部、たとえば魂の特定の能力である場合もありうる。「定義」における当該規定は、魂の部分的な能力を基体とする性向も、魂、もしくは人間の全体にも帰属される可能性を示唆したものであった。

性向の基体が本質的に働きへの秩序・関連をもつようなものである場合、当の性向も主要的に働きへの秩序、関連をふくむことになる。しかるに、魂の能力の本質は働きの根源たることにある。魂が諸々の働きの根源であるのはその諸能力を通じてであるからである。ここからして、何らかの能力をその基体とするような性向はすべて、主要的に働きへの秩序、関連をふくむとされ、「作用的性向」と呼ばれる⁽²⁰⁾。

⁽¹⁷⁾ S.T.I-II q.49 a.3 c.

⁽¹⁸⁾ S.T.I-II q.49 a.3 c.

⁽¹⁹⁾ Met., V,20 1022b13-14.

⁽²⁰⁾ S.T.I-II q.49 a.3 c.

このようにトマスは、「性向」に、(a)自然本性そのものに向けての秩序づけである性向と、(b)働きに向けての秩序づけとしての性向(作用的性向)との二種類を区別している。

徳は、すべて(b)のタイプの性向に含まれる。徳は自然本性の自己実現の終極である「働き」との連関において魂を秩序づける性向だからである。故に、徳は「魂の能力を基体とし、働きへと秩序づける」性向である。

これに対して、(a)のタイプの「自然本性への秩序づけを有する性向」は、その「自然本性」が人間的な自然本性を意味する限り魂のうちに有り得ない。なぜなら魂自体が人間の自然本性を完成する形相であるから、もはや性向が必要とされる余地はないのであった。人間的な自然本性への秩序づけを有する(a)タイプの性向は、より質料的な位置にある基体において、すなわち魂よりはむしろ身体を基体としてその内に存在する。つまり、アリストテレスが例に挙げた「健康」のごときがそれである⁽²¹⁾。

以上のことから、「性向」は、下位のもの(より質料的なもの)をより上位の(より形相的な)自己実現に向けて秩序づける未確定性がある場合に成立する。その意味で「補助的形相」とでも呼ぶべきものである、と行うことができる。つまり、身体は人間的な自然本性の形相的な本質をなす魂に対して、また魂[の能力]はその自己実現であるところの活動に対して、それぞれ質料的な可能態にある。(a)のタイプの性向は身体を基体として、これが「魂」へと構造化されることに関わっている。(b)のタイプの性向は、魂[の能力]を基体として、その自己実現であるところの活動へと準備することに関わっている。いずれにしても「性向」は、可能態的なものを「基体」としてより高度の形相的な完全性への自己実現に向けて、一定の条件づけとしての意味をもつのである。

以上の枠組みの中で、「性向としての徳」の理論は、「徳」を人間の自然本性の自己実現、生命エネルギーの充溢をもたらしてゆくことを支える形相的な完全性として理解していたことが明らかになったと思われる。

ところで、トマスによる、この(a)「自然本性に向けての秩序づけである性向」と(b)「作用的性向」との区別は、アリストテレス的な性向概念に対して重要な拡張・変容の可能性を開いている。後述するが、身体という質料的な存在を基体とする性向が、魂というより高次の存在に向けて秩序づけられる、という(a)の部類での性向に見られる基本構造を、さらに高次の段階へとシフトさせる形で、「魂の本質を基体とし、より高次の本性——神的本性——に向けての秩序づけ」となる性向として、「恩恵 *gratia*」が位置づけられることになるからである。

⁽²¹⁾ S.T.I-II q.50 a.1 c.

【4】 Connexio virtutum per prudentiam — 人間的自然本性の射程内における徳

『ニコマコス倫理学』において、「賢慮 *phronêsis*」の徳と倫理的な徳とが相互に前提とし合う一種の循環構造を示していることはよく知られている。

『ニコマコス倫理学』において倫理的な徳の定義が主題的に論じられるのは、第2巻であるが、その第6章においてアリストテレスは、「[倫理的]徳とは選択にかかわる性向であり、[この選択において]われわれに対する中庸を保たせる性向のことである。われわれに対する中庸とはロゴスにしたがって規定された中庸、すなわち、賢慮ある人 *phronimos* がそれにしたがってこれ [中庸] を規定するであろうような、そういうロゴスにしたがって規定された中庸である」⁽²²⁾と規定している。

ここで確認しておくべきことは、倫理的な徳における「われわれに対する中庸」は、具体的には賢慮ある人の判断を基準として示されるものとされている点である。賢慮は倫理的行為における「選択 *hairesis* = *electio*」と「思案 *boulêsis*」を正しいものにする働きを持つものとされており、倫理的行為において、目的よりは手段に関わる。賢慮がこれを正しいものとする思案、選択は手段的なものにかかわるからである。

ところで、徳はこうした賢慮なしには「完全な意味での徳 *kyria aretê*」にならない⁽²³⁾。完全な意味での徳は、単なる外的行為への傾向性、もしくは自然的な性向とは異なり、当人自身による自立的な判断、すなわち理性と選択の働きを伴ったものだからである。

他方、アリストテレスによれば、「賢慮」の方でも、倫理的な徳の存在を前提し、これに導かれて成立する。賢慮は、手段の発見に関わる知であるという点で、「才覚 *deinotês*」と呼ばれている能力と共通するものをもつ⁽²⁴⁾。しかし、アリストテレスにあつて賢慮は単なる才覚とは異なり、目的への正しい意向を含意している。その点で、賢慮の成立は倫理的な徳を前提する⁽²⁵⁾。

かくしてアリストテレスは、「賢慮なしに、ひとが本来の意味における善いひとではありえないこと、また、人柄にかかわる器量なしに、ひとが賢慮あるひとでありえないことは明らかである」⁽²⁶⁾と結論づける。このように、『ニコマコス倫理学』においては賢慮の徳と倫理的な徳とが相互に前提とし合う一種の循環構造を示している。

⁽²²⁾ *E.N.*, II, 2, 1106b36-1107a2

⁽²³⁾ *E.N.*, VI, 13, 1144b16-17

⁽²⁴⁾ *E.N.*, III, 5, 1113b3-5, VI, 12, 1144a23-29.

⁽²⁵⁾ 「この[いわば]『魂の目』[才覚]に賢慮という性能がそなわってくるのは[魂に]徳がそなわることなしにはありえない。」(*E.N.*, VI, 12, 1144a29-31)

「ところで、人柄としての徳は選択にかかわる性向であり、選択は思案にもとづく欲求であるのだから、これらの理由によって、選択が優れたものであるためには、[思案における]ロゴス[の働き]は真なるものであり、欲求は正しいものでなければならない。」(*E.N.*, VI, 2, 1139a22-24)

「こうして、善い人でないかぎり、人が賢慮ある人でありえないのは明白である。」(*E.N.*, VI, 12, 1144a36-b1)

⁽²⁶⁾ *E.N.*, VI, 13, 1144b30-32

以上に概観したアリストテレスの徳論の構造を、基本的にはトマスは忠実に取り込み、『神学大全』第Ⅱ部の中に消化している。

S.T.I-II q.58 a.4においてトマスは、倫理的な徳が「賢慮 *prudentia*」の存在を前提していることを示している。すなわち、倫理的な徳は選択的な性向 *habitus electivus*、つまり善い選択をなさしめる性向である。ところが、選択が善いものであるためには二つの条件がある。(1)第一には、目的がしかるべき仕方て意図 *intendo debita finis* されることである。このことは、倫理的な徳自体によって確保される。(2)第二には、人が目的への手段 *ea quae sunt ad finem* を正しくとらえることである。このことは「正しく思案し *consilians*、判断し *judicans*、命令する *praecipiens*」ところの理性なしにはありえない。このことは、賢慮および賢慮の「部分」としてこれに結びついた諸徳⁽²⁷⁾に属することである。ゆえに、倫理的な徳は賢慮なしにはありえない、という。この論の運びは、ほぼ上述のアリストテレス自身による議論の流れを受け継いだものである、と言える。

アリストテレスもトマスも、この事態を「循環」と見るよりも、むしろ、「徳の結合」理論の根拠と見ている⁽²⁸⁾。トマスは S.T.I-II q.65 a.1 c. において「諸々の倫理的な徳は相互に結びついているか」と問うてこの問題を扱っている。

この項の問いを処理するにあたり、まずトマスは、倫理的な徳に「完全なもの」と「不完全なもの」とを区別する。「不完全な倫理的な徳」とは、善い行為を為すことへの単なる傾向性、つまり徳の現象的な表現である。トマスによれば、この意味での倫理的な徳は互いに結びついてはいない。生具的な体質的な素質や習慣づけにより、徳の現象的な表現形態は人によってまちまちだからである。しかし、「完全な倫理的な徳」、すなわち、善い行為を「善く *bene*」為すことへと傾かしめる性向は、互いに結びついている、と結論づけている。

その上で、トマスはこの結論に導く論拠、つまり諸徳の結合関係についての根拠には二通りのものがある、という。

その一つが、上述アリストテレス倫理学の構造にもとづく、賢慮と倫理的な徳とが相互に前提しあう循環構造である。アリストテレス的な論拠にもとづくこうした徳の結合関係は、「賢慮による諸徳の結合 *connexio virtutum per prudentiam*」と呼ばれている。トマスは、こうしたアリストテレス的な意味での倫理的な徳を「獲得的な *aquisita* 倫理的徳」と呼んでいる。「獲得的な倫理的徳」は、人間の自然本性的能力の範囲内にある目的への秩序づけにおける善い行為を生ぜしめるものであり、人間的行為によって獲得可能なもの、とされる。これは、「異教徒の場合に見られる徳」として、キリスト教的な啓示にもとづく倫理から独立して成立し得るものとされる⁽²⁹⁾。つまり、その限りでトマスはアリストテレス的な

⁽²⁷⁾ S.T.I-II q.57 a.6 c., cf. E.N., VI, 1143a25.

⁽²⁸⁾ アリストテレス自身は、E.N., VI, 13, 1144b32-45a1 でこの問題に触れている。

⁽²⁹⁾ S.T.I-II q.65 a.2 c.

「哲学的倫理学」の自立性を認めている。しかしそれは、トマスにあっては限定的な位置づけのもとに置かれていることも忘れてはならない。

【5】 *Connexio virtutum per caritatem*—— 神から注がれる性向

他方、*S.T.I-II q.65 a.1 c.* では、「徳の結合」についてのもう一つの論拠としてトマスは、グレゴリウス、アウグスティヌスら、キリスト教教父の伝統を挙げている。これは、「神の愛 *caritas*」の中にすべての徳が一体となっている、と見る伝統にもとづく論拠である。トマスは、この教父以来の伝統にもとづく「徳の結合」の思想を、「神愛による諸徳の結合 *connexio virtutum per caritatem*」という方向で解釈し、ここに本来の意味におけるトマス自身の倫理学を展開している。

このトマス本来の倫理学の中心をなしている徳は「神愛 *caritas*」である。実は、トマスは、真の意味での徳はすべて神愛と結びついており、また、神愛なしには存し得ない、と考えていた。*S.T.I-II q.65 a.2* ではトマスは「倫理的な徳は神愛なしにありうるか」と問うている。ここで、トマスは「倫理的な徳」に二つの種類を区別する。

第一に、「人間の自然本性的な能力 *facultas* を超えない目的への秩序づけにおいて善い行為を生ぜしめるかぎりでの倫理的な徳」は、人間的活動を通じて獲得されることが可能であり、このように獲得された徳は神愛なしにも存在しうる、という。これは前述の「賢慮による諸徳の結合」に見られる「獲得的徳」の世界であり、トマスはこれを「多くの異教徒たちにおいて見られた」ごとき徳として位置づける。ここでトマスは、【4】で概観した人間の自然本性に内在的なアリストテレス的徳倫理の内容がそのまま成立する可能性を認めている、と考えられる。

第二の種類倫理的な徳とは、「超自然的な究極目的への秩序づけにおいて善い行為を生ぜしめるものとしての倫理的な徳」であり、かかる倫理的な徳は人間的行為をもって獲得されることは不可能であって、神によって注がれる、と言う。そしてこのような倫理的な徳は神愛なしには存在しえない、とされる。

その理由をトマスは次のように解説する。先述の通り⁽³⁰⁾、諸々の倫理的な徳は賢慮なしにはありえない。しかるに、賢慮の推論の働きがそこから出発するところの、何らかの目的へと人を善く秩序づけるのは倫理的な徳であるかぎりにおいて、賢慮は倫理的な徳なしにはありえない。これが賢慮を核とする徳の結合であった。ところで、人を真の究極目的に関して善く秩序づけるのは神愛であり、倫理的な徳は人を他の諸目的に関して善く秩序づけるものである。究極目的に関する秩序づけは他の諸目的に関する秩序づけより以上に必要とされる。それゆえに、注賦的な賢慮も、賢慮なしにはありえないところの他の諸々

⁽³⁰⁾ *S.T.I-II q.58 a.4 c., E.N., VI, 13, 1144b30-32.* および本稿前節

の倫理的な徳も、神愛なしにはありえない、と結論づけられる。

トマスによれば、獲得的な徳は「限定的な意味における徳 *virtus secundum quid*」ではあるが、「端的・無条件的な意味における徳 *virtus simpliciter*」ではない。真の意味での徳、「端的・無条件的な意味における徳」とは、端的な究極目的、すなわち「普遍的な善」へと人間を秩序づけるものでなくてはならない。それは注賦的な徳であり、人間の自然本性がいわば自己を超越する場面、すなわち人間が「超自然的究極目的」を志向する場面で成立するものであった。こうした注賦的倫理的な徳は、賢慮の故のみならず、神愛故にも相互に結合している⁽³¹⁾。こうした徳の結合関係は「神愛による諸徳の結合 *connexio virtutum per caritatem*」と呼ばれるものであった。

ところで、「神愛による諸徳の結合」のもとには、このような「神から注賦される倫理的徳」のみならず、「信仰 *fides*」、「希望 *spes*」という他のいわゆる「対神徳 *virtus theologica*」、さらには「聖霊の賜物 *donum*」、そして「聖霊の恩恵 *gratia*」そのもの、といった、一切の「注賦的な性向 *habitus infusa*」も結びついている。

信仰および希望は、その発端の不完全な状態に即しては、神愛なしにあり得るが、徳の完全な存在に即しては、神愛なしにはあり得ない、とされる⁽³²⁾。他方、神愛あるところ、かならず信仰と希望は前提される⁽³³⁾。「聖霊の賜物」とは、対神徳や注賦的な倫理的徳に加えてさらに我々に要請されるもので、人間が自らを神へと明け渡すことを容易ならしめるような「性向」である⁽³⁴⁾。この「聖霊の賜物」については、トマスは次のように述べている。「我々に与えられた聖霊によって、神の愛 *caritas* が我々の心に注がれた」という『ローマ書簡』(5:5)の言葉にしたがい、聖霊はわれわれのうちに神愛によって住む。ここからして、神愛を有する者は聖霊のすべての賜物を持ち、賜物のうちのどれひとつ神愛なしには所有されえない、という仕方において、聖霊の賜物も神愛において相互に結びついている、という⁽³⁵⁾。トマスによれば、これらの諸性向——対神徳、注賦的倫理徳、聖霊の賜物——はすべて何らかの仕方で神愛と結びついており、神愛と共に神から「注賦」されることによって成立するものとされている。

アウグスティヌス以来、西方キリスト教世界において「恩恵 *gratia*」という観念は、人類の救済としての「義化 *justificatio*」論の中核をなすものであった。「聖霊の恩恵」は、以上述べてきた「神愛による諸徳の結合」により「超自然的究極目的」をめざす倫理全体が成立する上での前提をなす根拠である。トマスはこの「恩恵」そのものまでも、「性的賜物 *donum habituale*」、さらには一個の「性向」である⁽³⁶⁾、と考えている。無論、聖霊の恩

⁽³¹⁾ *S.T. I-II q.65 a.1 c.*

⁽³²⁾ *S.T. I-II q.65 a.4 c.*

⁽³³⁾ *S.T. I-II q.65 a.5 c.*

⁽³⁴⁾ *S.T. I-II q.68*

⁽³⁵⁾ *S.T. I-II q.68 a.5 c.*

⁽³⁶⁾ *S.T. I-II q.50 a.2 c.*

恵は神愛を伴う形で神からのみ「注賦」される⁽³⁷⁾のであり、その限りにおいて一種の「注賦による性向」である、と考えられる。

ただし、「性向的賜物としての恩恵」は「性向」としてはきわめて特殊な性格の性向である⁽³⁸⁾。ここで【3】節末尾での言及を想起されたい。「健康」という性向は「身体」を基体として、これを魂もしくは人間的な自然本性そのものに向けて秩序づけることにかかわる性向であった。トマスは「徳」を、「魂の諸能力」を基体として、これらを人間的な自然本性の自己実現としての「活動」に向けて秩序づける性向として位置づけた。これに対して、性向的賜物としての恩恵は、「魂の本質」を基体として、これを「神的な本性」へ向けて秩序づける性向とされていた。

このことは、恩恵が人間をして、一切のその活動に先立ってその存在において人間的な自然本性を超出せしめ、神的な本性に与る者とする、ということの意味している。その結果、恩恵を基盤とする神愛、そして神愛と共に注賦される徳は、徳である限り「魂の諸能力」を基体として、これらを「活動」に向けて秩序づけるものではあっても、その場合の「活動」とは、単なる人間的な自然本性の自己実現としての活動ではなく、むしろ神的な本性に与る者としての活動ということになる。

トマスによれば、獲得的な徳と注賦的な徳とは種的に異なっている⁽³⁹⁾。獲得的な倫理徳は「人間的な事柄への善き秩序づけ」を意味するのに対して、注賦的な徳は「聖なる民に属する者・神の家族の一員」たることへ秩序づけるものとされている。

「注賦的な性向」という特殊な倫理は、「徳とは神に対する最高の愛 *summum amor Dei* にほかならない」と主張したアウグスティヌス⁽⁴⁰⁾が示唆する「神愛に突き動かされる徳」という徳の観念を受け継ぐものである。さらに遡れば、その原場面は、パウロの『ローマ書簡』、特にその第5章における「聖霊によって注がれる神愛」への言及に求められる。かかる諸性向の注賦理論は、すべて『ローマ書簡』(5:5)における「わたしたちに与えられた聖霊によって、神の愛がわたしたちの心に注がれている」という事態、その対他的な倫理への展開としての『コリント第一書簡』(13:4~7)を説明したものとして理解すべきものである⁽⁴¹⁾。

⁽³⁷⁾ *S.T. I-II q.112 a.1 c.*

⁽³⁸⁾ *S.T. I-II q.50 a.2*, 「性向的賜物としての恩恵」の意味と性格については以下の拙稿において論じている。

『神学大全』における「ハビトゥス的賜物としての恩寵」の意味について(中世哲学会編『中世思想研究』第32巻 1990 p.90-p.97)

⁽³⁹⁾ *S.T. I-II q.63 a.4 c.*

⁽⁴⁰⁾ *Augustinus, De moribus ecclesiae catholicae, 15*

⁽⁴¹⁾ この点については、拙著『トマス・アクィナスにおける「愛」と「正義」』(知泉書館 2005年)、第三部(第九章~第十三章)で詳述した。

【6】 「性向としての徳」理論の受容と変容

最後に、トマスがアリストテレスの「性向としての徳」の理論をどこまで受け継ぎ、どこで変更を加えているのか、を確認しよう。トマスが、アリストテレス的な性向概念に対して加えている最大の変更点は、彼が性向生成の原因として「神による注賦 *infusio*」ということを認めている点である⁽⁴²⁾。

徳をはじめとする性向が「注賦」によって生成する、ということはアリストテレスの枠組みではほとんど形容矛盾に等しい。アリストテレスの枠組みでは、性向は人間的な努力の産物である。知的な性向(徳)は教育によって、倫理的な性向(徳)は当の性向と同種の行為の反復、すなわち訓練によって形成されるものであった⁽⁴³⁾。その限りで、アリストテレス的な意味での「性向」の概念は、日本語で「習慣」と訳すことも可能とされるような意味あいをも持っていた。

トマスはそうしたアリストテレス的な意味での徳倫理の枠組みを「賢慮による諸徳の結合」という構造において捉え、これを「獲得的な徳」と呼んで自らの倫理学の中に位置づけている。それは、「人間の自然本性に対比的な目的」に向かう、人間自然本性の内在的な「自己実現」の原理を構造化したモデルを示すものである

これに対して、「注賦による」とされる性向は、「人間本性を超え出た目的」への秩序づけに属する、とされる諸々の性向である。トマスによれば、性向は目的に対応する。しかし、人間本性を超え出た目的へ秩序づける性向も人間本性の能力を超え出ている。トマスにとって人間の究極的・完全な目的である「至福 *beatitudo*」は、人間が神的な本性に与ることを前提として成立する。それは人間本性の能力を超え出る目的であるがゆえに、これへと導く性向は、神からの注賦による以外には人間のうちにありえない⁽⁴⁴⁾。そこでは、恩恵にもとづく神との人格的な関係の中で成立する倫理が展開される。

「注賦的性向」とは、そうした場面を描くために、その当初のアリストテレス的な概念に対して、許容限度一杯まで拡張と変容を加えながら、なおも「性向」という枠組みを何とか駆使しようとする、トマスの努力の産物である。

「性向が注賦される」ということは、その「性向」がその生成においては、当の人間にとってまったく受動的な事態であることを意味している。アリストテレス的な徳倫理を反映した「獲得的な徳」は「自ら努力して変わる」という事態を描く概念である。そして、それは人間的な自然本性の内在的・自律的な自己実現のプロセスを示している。これに対して、「注賦的な徳・性向」とはいわば他者としての神との出会いと人格的な交流を通して、「変えられる」事態を描いている。しかし、「注賦」された性向は、その注賦による成立の後には「内的根源 *principium intrinsecum*」となり、これにもとづく活動は神的な本性に与る

⁽⁴²⁾ *S.T. I-II q.51 a.4 c.*

⁽⁴³⁾ *E.N.II,1,1103a14-18.*

⁽⁴⁴⁾ *S.T. I-II q.63 a.3 c.*

者としての当人自身に帰属する。それは、他者としての神から受けた恩恵に対して、人間の側からなされるいわば応答であった。

トマスはアリストテレスの「性向としての徳」の理論に対して以上のような変更を加えている点が、両者の断絶面を示している。では、「性向としての徳」の理論において、アリストテレスからトマスが忠実に受け継いでいるもの、両者の連続面とは何であろうか。それは、「性向」という概念が何らかの本性の自己実現に向けての一定の構造的秩序、形相的な完全性を意味しており、これがその本性が蔵する生命エネルギーの充溢の源泉となっている、という理解である。

アリストテレス自身が『ニコマコス倫理学』において展開した「獲得的な徳」にもとづく活動としての「幸福」は、人間の自然本性そのものに内在する生命エネルギーの自己実現を意味していた。しかし、トマスは「性向としての徳」の理論を「注賦」という場面にまで拡張することによって、恩恵による神との同形化の場面、神の恩恵にもとづいて人間が参与せしめられるところの神的な本性の生命エネルギーに人間が与ってゆく場面においてもこの概念装置を用いようとしたのである。

最後に指摘しておきたいことは、上記トマスによるアリストテレスの徳倫理の拡張と変容は、たしかに現実にアリストテレスが展開した徳倫理の内実とは異なったものであったが、必ずしもアリストテレス自身の意に反したものではなかった、という点である。トマスとアリストテレスを上述のような形で対比させてゆくと、トマスは人間が自らの自然本性を自己超出する倫理を提唱したのに対して、アリストテレスは人間の自然本性を閉じたものとして理解しているように見える。しかし、アリストテレス自身も、人間的な自然本性を必ずしも閉じたものとして考えていたわけではないように思われる。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』第1巻第9章において、以下のように述べている。

「そこからまた、幸福は学習によって得られるのか、習熟によって得られるのか、あるいは、それらとは異なる或る習練によっても得られるのか、それとも、神の或る定めによって得られるのかという難問も生じてくる。さて、もしも、他にも何か神から与えられた人間への贈り物があるとすれば、幸福もまた神の賜物とするのが当然であろう。そして、人間の持つもののなかで、幸福がもっとも優れたものであるだけ、それは何にもまさってそう言えるのである。けれども、それは、おそらく、他の研究で考究するのにいっそう相応しい主題であろう。とにかく、たとえ、それが神からの授かりものではなく、徳によって、すなわち、或る種の学習、ないしは、習練によって得られるものであるとしても、それが[きわめて]神的なもの *theiotata* の一つであるのはまぎれもないことである。」⁽⁴⁵⁾

⁽⁴⁵⁾ E.N., I, 9, 1099b9-16. なお、このテキストは、アリストテレスにおいてはエウデモス期の「プ

ここにアリストテレスが徳と幸福とを神与のものとしても考えようとしていた形跡がある。トマスによるアリストテレス的な「性向としての徳」理論の拡張と変容は、アリストテレスのこうした方向をさらに展開したもの、と見なすこともできるように思われる。

【7】 後記 — セミナー当日の討論および今後の課題

今回の発表は、拙著『トマス・アクィナスにおける「愛」と「正義」』の要訣を許された紙幅の範囲内で語るための一つの切り口を探る試みであった。拙著も、今回の発表も、トマスにおける「哲学」と「神学」との関係というトマス研究における古典的な課題を、特にその「倫理学」の場面において解明することを試みたものであった。本セミナーのテーマである「アリストテレス倫理学」との関連に即した表現をとるなら、トマスがアリストテレス倫理学を受容した際における、アリストテレスとトマスとの間の連続面と断絶面とについて整理する試みであったと言うこともできる。

セミナー当日の議論も、結局はこの問題を軸として展開した、と言ってよいように思われる。ごく大まかに言って、当日の質疑はアリストテレスとトマスとの連続性を強調もしくは期待する方向からのご発言と、両者の断絶面を強調もしくは指摘する方向からのご発言という二つの「陣営」に分類することができるように思われる。

前者の方向から発言されたのは、概ね、長年にわたりギリシア哲学の研究にその身を捧げてこられた大先輩の先生方であった。「アリストテレスとトマス(キリスト教)との間に質的な相違があるとしたらどこにあるのか」とのラディカルな問いをもって迫られた岩田氏はその急先鋒と言える。アリストテレスの友愛論がキリスト教的愛と接近している点を指摘された宮内璋氏、「テオーリア」の場面においてアリストテレスとトマスとに連続性を見る可能性を示唆された加藤信朗氏もこの方向からご発言いただいたものと理解することができる。また若手では、「性向の注賦」に関連して、「注賦」を受けることに向けての人間側の準備的な努力の意味に言及された荻原氏も、ギリシア哲学研究者の立場から、人間の営為としての哲学とトマスとの連続性を期待されているものと理解する。

他方、後者の方向からのご発言としては、アリストテレスとトマスにおける「徳」の質的な相違を強調し、特にトマスの「自然本性を超える」倫理の場面では、「自己実現」というよりは「自己放棄」の側面がある、との指摘をされた山本巍氏、アリストテレスとトマスにおける人間理解の枠組みの相違を、特にポリス共同体と修道院もしくは教会という両者の依拠する共同体の相違という側面から強調された栗原氏が挙げられる。さらに今井氏は、

ラトン主義」の名残とも言うべき箇所である、との指摘を何人かの方々から受けた。しかし、アリストテレス自身の中に流れる一つの思考方向の可能性を示すものである、と言うことはできよう。

アリストテレス内部においても、徳論が展開されるポリス的人倫の世界と、sophia 論が展開する「テオリア」の場面との間に相違がある点を指摘された上で、特にアリストテレスにヘブライ的な宗教性を読み込めるのか、といった角度から、やはりアリストテレスとトマスにおける人間観の相違に言及された。

神崎氏と中川氏のご発言は、上述二つの「陣営」の分類からはやや異質なものであった。神崎氏については後述するとして、「神愛なしに徳は — ギリシア的な四元徳も — ない」というところに注意を喚起された中川氏については、筆者としては、哲学ないしは哲学的な倫理学もすべて恩恵の世界の内部に成立する、とするアウグスティヌス的な恩恵一元論への眺望を示唆するものとして理解した。

以上、ご質問いただいた方々お一人お一人のご発言の正確な文脈、そしてこれに対する個別的なお答えは割愛するが、筆者にとっての今後の課題につながる示唆と思われた点のみを二点ほど挙げておきたい。

第一は、神崎氏のご質問にかかわる。氏は、賢慮の位置づけに関するトマスによるアリストテレス解釈に問題を絞った上で、トマスには、アリストテレスにはない *synderesis* (通常「良知」と訳す)の概念が加わっているということが、トマス倫理学における「アリストテレス的」とされる部分においてもアリストテレスその人とは違った意味を与えており、そこに「注賦的徳」が要請される要因があったのではないかと質問された。

氏が指摘された問題は、筆者にとって今後さらに展開すべき研究課題であるように思われる。*synderesis* 概念はトマスにあっては自然法論と結びついており、こうした点をめぐってのストア派や新プラトン主義の影響などについての思想史的な解明と、そのトマス倫理学全体との関係といった大きな問題性へと拡がってゆく可能性がある。

第二の課題は、「アリストテレスとトマス(キリスト教)との間に質的な相違があるとしたらどこにあるのか」という岩田氏による問いにかかわる。この問いは、トマスから、キリスト教、さらに限定してローマカトリック教会という枠を越えた普遍的なメッセージをどこまで引き出せるのか、という課題として受け止めるべきであろう。

筆者としては、この課題をトマスに内在的な思想史的研究の枠内で可能な限り果たすことを心がけてきた。拙著および今回の発表では、部分的にはそうした課題に応える努力をしてきたつもりである。具体的には、「性向の注賦」ということを「機械仕掛けの神」とすることのないように、可能な限りその内実を具体的に明らかにすることを試みた。その結果筆者は、「注賦的性向」の原場面を『ローマ書簡』(5:5)においてパウロが示唆した使徒的共同体の現実の中に求め、トマスの「注賦的性向」の理論を『ローマ書簡』の解釈史の中に位置づけるに至った。

しかし、岩田氏の問いを、さらに「キリスト教が人類に根本的に新しいものをもたらした、とするならそれは何なのか」という問いにまで先鋭化して受け止めるのであれば、その答えは「キリスト」とは何者であったのか、という、キリスト論への射程をも含んだ視点から与えられるべきであるように思われる。トマスの「倫理学」を『神学大全』第Ⅱ部

だけから取り出すのではなく、第Ⅲ部のいわゆる「キリスト論」の反映を見ながら理解しなければならない、という点については、筆者自身拙著第一章で触れ、そのように心掛けたつもりである。しかし、筆者にとって、今後さらに『神学大全』第Ⅲ部を主題的に検討することが課題であることが、岩田氏の問いを通じて明らかになったように思われる。

司会の荻野氏には議論を建設的な方向に導いていただき、和やかな中にも、問題の根本に迫る討論の機会を得ることができた。最後に質疑に参加して下さった皆様、また、発言はされなかったがその場を共有して下さった皆様に心からの感謝を申し上げることをもってこの小論を締めくくることとしたい。