

Title	人間的徳から対神徳へ：トマスの徳論の一考察
Sub Title	Human virtues and theological virtues in Thomas Aquinas
Author	有働, 勤吉(Udo, Kinkichi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1991
Jtitle	哲學 No.92 (1991. 4) ,p.105- 133
JaLC DOI	
Abstract	I have tried in this paper to clarify Thomas Aquinas' concept of virtues by dealing with the internal relations between his theological and human virtues. His idea lies in that God infuses us with theological virtues in His favour, while we are obliged to acquire human virtues for ourselves. It seems to me that Aquinas' notion still keeps its great significance in the history of Christian ethics.
Notes	文学部創設百周年記念論文集II
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000092-0105

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

人間的徳から対神徳へ

——トマスの徳論の一考察——

有 働 勤 吉*

Human Virtues and Theological Virtues in Thomas Aquinas

Kinkichi Udo

I have tried in this paper to clarify Thomas Aquinas' concept of virtues by dealing with the internal relations between his theological and human virtues. His idea lies in that God infuses us with theological virtues in His favour, while we are obliged to acquire human virtues for ourselves. It seems to me that Aquinas' notion still keeps its great significance in the history of Christian ethics.

* 慶應義塾大学文学部教授 (哲学)

(1) 問題の所在

時代の推移につれて種々の徳が人びとに知られるようになり、しかるべく命名されてきたが、プラトン、アリストテレスなどに見られる健全な徳論の教えるところによると、徳には正義 (*iustitia*) をはじめとして賢慮 (*prudentia*)、剛毅 (*fortitudo*) そして節制 (*temperantia*) という四つの主要徳がある。そしてこれらの主要徳は十二世紀以降「枢要徳」(*virtus cardinalis*) の名のもとに広く一般に知られるようになった。つまりこれら四つの徳は人間の道德生活の指針となり、その「要諦」であるという意味で、枢要徳あるいは元徳と呼ばれたのである。

ところでトマスによれば、徳には前述の枢要徳をはじめとする人間的徳のほか、徳の本質的側面を完全に具えた端的な意味における徳がある。このような徳はトマスによって対神徳あるいは神学的徳 (*virtutes theologicae*) と呼ばれるもので、それはいかなる人間的な努力をもってしても自力だけではけっして到達されえないという意味で「超人間的」な神学的徳である。したがって、人間の理性的能力の働きの反復を通して獲得的に形成される人間的徳とは異なり、神学的徳はむしろ神の側からの無償の恩寵によって注入的徳 (*virtus infusa*) として人間に授けられたより最高度の完全性として考えられている点にトマスの「徳」概念の特徴を見ることができる。

以上のことから私はこの小論で、トマスにおいて自然的な「人間的徳」と超自然的な「神学的徳」がどのように内的に関連すると考えられていたのかという徳論の中心的問題を、徳の分類とそれら諸徳の秩序いかんといったトマス徳論をめぐる諸問題の考察を手がかりに、検討してみたい。

(2) 究極目的と至福

本題に入る前に、ここでその導入部としてトマスによってかれの『神学

大全』第Ⅱ部およびその他の箇所において展開されているトマス倫理学の全体的構想について一言触れておこう。トマスは人間の道徳的生活の全体を超自然的な究極目的 (*finis ultimus*) である至福 (*beatitudo*) への到達に向って秩序づけられる人間的努力として把捉し、それを神の摂理による世界支配という神学的秩序から展望している。トマスにとって恩寵とか超自然とかの領域を拒否し排除する道徳論は誤りではないにしても、不完全なものである。その意味において、自然的な倫理的秩序の基盤であり、それによって神が道徳的向上をめざす人間を教導する⁽¹⁾といわれる自然法 (*lex naturalis*) もまたけっして完結的なものではありえない。なぜならば、自然法は万物をその本性的な能力の完成という目的に導いていく神の英智によってめぐらされた世界支配の計画たる永遠法 (*lex aeterna*) の人間存在における分有⁽²⁾にほかならないからである。

ところでさきに見たように、トマスの倫理学の構想は人間の道徳生活の全体を究極目的である至福への到達をめざす人間的努力として位置づけることにあった。そしてこのことからトマス倫理の第一の特徴はその目的論にあると言わなければならない。そしてトマスによれば「すべての行為者は目的のために行為する⁽³⁾。」のであるから、行為の理解を可能にするのは目的である。そしてトマスがこのような立場をとる以上、そして倫理において目的ないし善の概念が中心的かつ最高の位置を占めるかぎり、われわれはトマス倫理を目的論的倫理学として特徴づけることができよう。

ここでトマス倫理が目的論的倫理学であるということに関連してトマスにおける目的の概念を明らかにしておく必要がある。トマスによれば、目的 (*finis*) には「作用者の目的」と「作用の目的」の二種類がある。前者は作用の主体が現実の生活において、ある希望を実現するためにまったく任意的に設定できる目的であるが、これに対して後者は作用の主体が存在し始めた瞬間からその本性上志向するようにいわば形而上学的に定った目的であり、特定の種的存在者が本性上志向する目的である⁽⁴⁾。そしてわれわれ

がこれから問題にしていこうとする目的ないし究極目的 (finis ultimus) は後者の意味での目的である。トマスによると人間は個人的には多くの点で異っているにもかかわらず、人間であるかぎりの人間という意味での種的全体としては、各個人に共通する人間性があり、さきに述べた究極目的は人間のこの種的本性によってめざされる目的にほかならない。

トマスによるとすべての人間的行為は、それが必然的なものであれ、自由なものであれ、ある目的をもっており、行為者はその目的のために行う。もっとも、その本性上目的を認識できないような存在者があり、それらの存在者は目的の認識を欠いているがゆえに自由な行為をすることはできない。しかし行為するためには目的がなければならないから、それらが行為するためには、ある意識的な存在者によってその目的が設定されている必要がある、このことから「自然の働きは理性の働きである」と言われたのである。⁽⁵⁾ ところで人間存在は種としての人間の行為の目的を認識することが可能であり、行為をその目的への到達にむけて規制することができる。さて目的ないし善とは、端的に言うならば、他の事柄がそのためになされるところのものであり、われわれはいくつかの目的ないし善に関連して、それらの間にさらに目的と手段の関連が見出せるような場合を知っている。その場合、われわれは手段から目的への系列を遡ることによって、そのために他のすべてのものが手段として奉仕するようなある一つの目的ないし善に到達することができる。なぜならば、人間は人間であるかぎりの人間という種的全体からみるならば、各個人に共通する一つの種的な人間があり、この観点からすれば、人間が種的本性上めざすべき究極目的もまた一つでなければならない。⁽⁶⁾ そしてこの唯一の究極目的こそが「幸福ないし至福」と言われるものにほかならない。

さてトマスによると、すべての人間的行為はこの究極目的である「幸福ないし至福」のためになされなければならない。そしてこのことはすべての人間は必然的に幸福ないし至福を追究せざるをえない存在者であると言

い直すことができる。

それでは人間が必然的に追求せざるをえない究極目的である至福とはいったいどんな内容のものなのかの至福論に立ち入る前に、トマスの言う究極目的である幸福ないし至福の用語法を予備的に検討しておこう。

周知のように、アリストテレスにとって幸福 (eudaemonia) とは最高善であり、完全に自己充足的なものであって、人間の諸行為の究極目的と考えられた。トマスもまた幸福 (felicitas) を自己充足的な完全な善であると理解していた。たしかにトマス自身、幸福という語を幸福ないし至福 (felicitas sive beatitudo) のように同義語的に使用する場合がある。しかし厳密な用語法からすると至福という語は幸福という言葉よりもはるかに広い意味をもっている。幸福という語は普通「私は幸福に感じている」とか、「私は幸福である」とかの使われ方からもわかるように人間のある主観的な心理状態を表わすのに用いられる。これに対して至福という語は主観的な意味においてばかりでなく、客観的な意味においても用いられており、究極目的も客観的な意味に考えられた場合と主観的な意味で用いられる場合とでは違いがあるとトマスは言う。すなわち、客観的な意味で言われる場合、究極目的はものを意味するが、これに対して主観的な意味で使われた場合、究極目的はものそのものではなくて、もの[・]の使用、もの[・]の所有の働きを意味する。例えば、吝しよく家の客観的な目的は全品などの富であり、その主観的な目的は富の所有である⁽⁷⁾。同様にして、究極目的である至福という語にも主観的な意味と客観的な意味という二つの用法がある。まず客観的な意味で言われる場合、至福はそれを所有することによって人間の諸能力が完成され、その結果人間が幸福になるところのもの[・]を意味する。つぎに主観的な意味においては、至福は人間の諸能力を完成するところのもの[・]の所有と、その所有の働きに伴う幸福感を意味する。そこでわれわれはつぎにそれを所有することによって人間の完成が実現するところの客観的な意味での究極目的である至福とは何かという問題に考えすすまなくて

人間的徳から対神徳へ

はならない。

人類はその長い歴史において自分たちが持っている諸能力を十分に発揮させ完成させるような善ないし至福を追求してきた。しかし現実問題としては、すべての人間を完成に導くような善、すなわち究極目的とは客観的な意味では何であるかという問題になると意見が分かれる。そこでトマスは従来、人間にとって真実の究極目的であり、客観的な善であると主張されてきた自然的善を (1) 財的善 (2) 身体的善 (3) 精神的善の三つのカテゴリーに分類して、それらが人間本性の諸要求を完全に充足する客観的な究極目的でありうるか否かを吟味していく。

トマスによると、富、名誉、名声、人間的栄光、権力などをその内容とする財的善は客観的な究極目的ではありえない。なぜならば客観的な究極目的は最高善を意味するものであって、人間の全体的要求を完全に充足し、いかなる悪も生じえない種類のものでなければならない。しかし財的善はそれだけで人間的諸要求を完全に満^{みた}すことができないのみならず、それはまた悪の原因ともなりうることは明らかである。したがって「財的善」の所有だけでは幸福とはいえない⁽⁸⁾。

つぎに身体的善は人間存在の一部の完全を実現するにすぎないものであるから人間にとって客観的な究極目的ないし最高善ではありえない。例えば、感覚的快樂のような「身体的善」は、たしかに人間にとって強い魅力を感じさせるものには違いないが、しかし精神的なよろこびより劣っている身体的なよろこびには人間の真の幸福はありえない⁽⁹⁾。

最後に人間の精神そのものと精神的諸能力の働きと適性 (habitus) を包括する「精神的善」も人間の究極目的ではありえない。なぜならばわれわれがここで問題にしているのは客観的な究極目的ないし最高善であり、客観的なものとしての至福である。そして精神的善がものではありえないことは明らかであり、したがって精神の適性としての学問的知識や智慧、さらに倫理徳の所有にも至福はないと言わなければならない。

このようにしてトマスは自然的善ないし被造的善はけっして人間の客観的な究極目的ないし最高善を形成することはできないと結論する。なぜなら、それらの善はいずれも身体的善、精神的善のようにこの善として一種の制約的な善でしかなかったからである。もしそうだとすれば、人間を全体として完成する客観的な究極目的である至福は、もはや自然的かつ制約的な善、すなわち地上的善のうちにはではなく客観的かつ超越的な存在である神のうちにはしか見出すことはできないのではあるまいかという問題に直面する。そしてこの難問に対してトマスもまた答えて、たしかに人間の至福は神のなかにのみあり、被造的世界の第一原因である神の本質の直視 (*visio divinae essentiae*) にのみ究極的で完全な至福があると主張しているのである。⁽¹⁰⁾

しかし問題はのこる。われわれは一体いかにしてこの超越的で完全な至福に到達しうるのであろうか。上述したように、人間にとっての真の至福は人間固有の能力によっては到達されえない超越的なものである以上、人間的生の全体を至福の享受そのこと自体に向けるよりも、むしろ人間が自身を至福にふさわしい者とするように努力するにしても、そのこともまた人間が自力で達成しうる筈のものでもないから、すべては神の側から由来する恩寵によると考えざるをえない。以上のことを念頭において、いったい何が人間をして至福をうけるのにふさわしい者にするのかと言え、それは愛徳 (*caritas*) によってである、とトマスは言う。けだし愛徳とは至福の共有に基づいて神と人間の間で成立するところの友愛 (*amicitia*) にほかならないからである。⁽¹¹⁾

以上、トマスの至福論の素描をおわるに当たってかれの至福の概念の特徴について一言しておこう。トマスは究極目的への到達にほかならない至福に関連して、至福を不完全な至福と究極的かつ完全な至福とに区別している。⁽¹²⁾ これはさきに問題として取り上げた究極目的の客観的意味と主観的意味との区別と関係がある。トマスによると不完全な至福とは現世において、

人間が究極目的に到達可能であるところの主観的な意味での至福ないしは幸福のことであり、真理の観照に成り立つところの観照的幸福であるとか、有徳の生活のうちに成り立つところの活動的な幸福がその内容である。他方、究極的かつ真実の完全な至福とは現世を超越した客観的な意味での至福であって、したがって人間固有の能力によってはその究極目的への到達が不可能であるような至福であり、第一原因である神の本質の直観をその内容とするものである。

上述の至福に関する区別はアリストテレスをはじめ古代の哲学者たちによって主張された幸福を主観的な意味での不完全な至福として位置づけることによって、その限界をあきらかにすることに成功し、人間固有の能力ではそれへの到達が不可能であるところの客観的でかつ超越的な至福という概念を明示しえたトマスの業績は西洋哲学史上、画期的な哲学的意義を持つものと言わなければならない。

(3) 倫理的行為と情念

トマスによると人間行為には熟考された分別のある行為もあれば、思慮や分別とは無関係な行動もある。例えば、ひげをしごくといった無意識にする仕草は後者に入る。たしかにこの種の行動は人間が起こしたものであるかぎりにおいて人間の行動には違いないが、トマスはこれを熟考された行為から区別して人間の行動 (*actio hominis*) と呼ぶ。これに対して思慮ぶかい行為、すなわち、理性と意志の能力である自由意志による行為を人間的行為 (*actus humanus*) と名づける。⁽¹³⁾

トマスによると、人間行為のうち、このように厳密な意味で考えられた人間的行為だけが道徳的に問題とされる。なぜなら、理性と意志の働きである自由意志から出発し、人間がその主人公であるところの人間的行為は道徳的行為と同一のものであり、かつトマス倫理学の対象となる行為にほかならないからである。⁽¹⁴⁾ そこでトマスにおける人間的行為の道徳性の概

念を明確にするためには、人間的行為の構造をその内的原理である理性と意志および情念といった人間本性の側面から吟味する必要がある。

さてトマスはかれの倫理思想を論じるに当って、人間の理性と意志が道徳的行為に占める位置と、それらの能力が果す役割について力説している点についてはすでに見た通りであるが、他方、道徳的行為の構造を人間の自然本性の側から、殊に情念の側面から検討するというトマスの試みには興味深いものがある。なぜなら、情念は人間が動物と共通して持っている自然本性であって、人間存在にとって重荷以外のなにものでもないと考えられてきたからである。しかし、だからといって情念がすべて悪であると主張する権利は誰にもない。

ところでトマスによると人間の情念はそれが理性と意志によって導かれる場合には広い意味での道徳的行為の一部を形成しうる要素である⁽¹⁵⁾。このように、人間精神そのものに出発点をもち、人間の理性と意志に関連する情念ないし情緒が精神的情念 (*passiones animales*) といわれるもので、われわれがここで取り上げる情念も、まさにこの種の情念なのである⁽¹⁶⁾。

さてトマスはアリストテレスに従って感覚的欲求の働きである情念 (*passio*) をまず情欲的情念群 (*concupiscentia*) と怒りの情念群 (*irascibilia*) の二つのグループに分ける。情欲的情念群とは感覚的に愛すべきものという意味での感覚的善と、その反対の悪に端的に関係する。この情欲的情念には六つの情念が属しており、善にかかわるべきものとしては愛 (*amor*)、欲求 (*desiderium*)、快樂 (*gaudium*) があり、反対に、悪に関連する情念として、愛に対する憎しみ (*odium*)、欲望に対する逃避 (*fuga*)、そして喜びに対する悲しみ (*tristitia*) が挙げられている。

これに対して怒りの情念群は五つの情念からなりたっている。すなわち、善に関するものとしては希望 (*spes*) と失望 (*desperantia*)、悪に関わるものとしては恐怖 (*timor*) と大胆 (*audacia*) がある。五番目の怒り (*ira*) は合成的情念であるところから、それに対立する情念は見当らない⁽¹⁷⁾。

以上がトマスによる情念の分類であるが、これらはいわば情念の基本的な区分とでもいうべきものであり、われわれは別の観点から情念を種々に区分してそれらの相互的関連を考えることもできるが、いまはそこまで立ち入らずに本題である情念の道徳的性格に考察を限定しよう。

さてもし誰かがトマスは道徳的行為を一貫する理性の役割を強調するあまり、人間の生活におけるほかの活動的側面の重要性を見落していると考えれば、それは誤りだと言わなければならない。なぜならば、トマスによると、自由意志に関連して「自由意志とは理性と意志とからなる第三の能力ではなく判断することの自由を生ずる意志の働き⁽¹⁸⁾」であり、まさに意志そのものなのであるが、自由意志はただ意志が無条件的にではなく、選択という意志の特定の働きとの関連において指示されているだけのことである⁽¹⁹⁾。そして結局のところ、判断はたしかに理性の働きであるが判断することの自由は近接的には意志のものであり、自由意志ないし、自由選択は理性の判断から由来する意志の働き⁽²⁰⁾なのである。これを要するに、自由は形相的には理性にあるが、質料的には意志にあるとトマスは結論しているのである。

以上のことからトマスが人間における意志的活動の重要性を十分に意識していたことは、さきに引き合いに出した、かれの自由意志論のなかに争いがたく明瞭に示されている。しかしそれにとどまらず、トマスは人間がたんに理性的かつ意志的な存在者であるばかりでなく、さらに情緒をも具えた存在者であり、道徳の領域において、理性や意志とならんで情緒的な感覚的欲求能力が重要な役割を果していることに気づいていたことはたしかである。そしてこのことはトマスがかれの倫理思想の一環としての情念論に関する綿密な心理学的考察を展開している事実からもよくうかがい知ることができるのである。

さらにまたトマスによると情念は正しい理性 (recta ratio) と一致して、それによって支配されるならば善であり、反対に、情念が理性を曇らせ、

正しい理性に背くような行為にわれわれを誘い、人がそれに流されるならばそれは悪である。情念はそれ自体としては善でも悪でもなく、道徳的には中立かつ無色のものであり、人間の理性と意志との関連において考えられる場合にはじめてその道徳的価値が問題になる。

したがって、トマスにとっては、すべての情念は悪であるというストア学派の主張と、ほどよい情念は善であるとするアリストテレス学派の見解は、もし人が言葉じりに捕らわれることなく、両者の真意を汲みとろうとするならば、両者の主張や見解には何の違もないか、あるいはもしあったとしてもごく僅かなものである。なぜかと言えば、ストア学派の言う情念とは理性の規則を踏みはずすような感覚的欲求の働きのことであり、この意味においてすべての情念は悪であると主張しているのだからである。

他方、アリストテレス学派の主張の真意は理性によって穏当なものにされた情念は善であるが、適当でない情念、すなわち理性の統制を踏み外して、人間を正しい理性に反するような行動に駆りたてるような情念は悪であると見る点にある。⁽²¹⁾つまりストア学派が理性の規則から外れるがゆえに悪であると考えるまさにその情念をアリストテレス学派もまた悪と見るわけである。もしわれわれが情念をストア学派のように解釈するならば、情念といったものは例外なく人間的行為の善性を減少させることはたしかである。またもしも情念をストア的解釈からはなれて、すべての情念は感覚的欲求の働きであるという意味に解したとすると、理性によって規制された情念は人間的善をより完全なものにするのに役立つであろう。なぜなら、人間の善は理性という基礎の上に成り立っているからであり、人間に適合するところのもの、理性が適用されうるものが多くあればあるほど、人間的善はよりいっそう完全なものになるからである。さらにまた感覚的欲求は理性によって命令されうるものであるから、精神的情念そのものが理性によって規制されることもまた道徳的ないし人間的な善の完全性をよりゆたかにするものなのである。人が善を意志し、その善を外的行為によって

おこなうことは善いことである。同様にして、人間が意志においてばかりでなく、かれの感覚的欲求においてもまた善なるものに引き付けられるならば、道徳的善はよりいっそう完全なものになる⁽²²⁾。

こう見てくると⁽²³⁾、人間の行為は情念ないし情緒を伴うかぎり、例外なくその道徳的価値が損われるとする説がトマスのものでありえないことは明らかである。情念は理性を曇らせ、正しい理性に反するとき、悪しき情念となる。これに対して、理性によって規制され、正しい理性と一致した情念は人間的行為に伴われて、その道徳的善性を顕示し、あるいは高めることができる。情念ないし情緒が理性や意志と協働して道徳的領域において果たす重要な役割を強調するトマスの立場は、意志による義務のための義務の遂行に道徳的価値の本質を認めようとする道徳論とは、たしかに異質的なものである。後者によれば、自然的傾向によって動かされることなく、自然的傾向なしに、いなむしろ自然的傾向に反して、義務感から遂行される行為のみが自体的に善である。もちろんトマス自身も自己の責務の遂行が道徳性という点で大きな比重を占めていることを知っていた。しかしトマスにとって意志的な義務感によってだけではなく、有意的にかつ自由⁽²⁴⁾に、そして悦びをもって、つまり理性的で意志的な、しかも情緒的でもある人間が全体として善に引き付けられることの方が望ましいと考えられたのである。

(4) 適性と徳

ところでわれわれはさきに人間的行為の本性について論じたところで、トマスの情念論、より正確には精神的情念論について検討し、人間は理性や意志によってばかりでなく、感覚的欲求の働きである情念をも含めて人間が全体として善に引き付けられることが望ましいと結論するトマスの倫理の特徴を見てきた。

そしてトマスによると、このようにわれわれが正しい理性に一致して、

意欲的にかつ喜びをもって行為することができるためには、善い適性ないし習慣 (habitus) が必要である。⁽²⁵⁾ われわれはこのような善い行為を通して獲得された適性、すなわち機能的適性 (habitus acquisitus) を身につけることによって、究極目的である客観的善への到達に向かう人間の持続的で恒常的な道徳的行為が可能となる。この意味において、適性は究極目的への到達に方向づけられた道徳的行為の動的なかつ内的な原理として位置づけられよう。

トマスによると適性 (habitus) という用語には二重の意味がある。まずそれは所有する者と所有されるもの、たとえば、衣服の持ち主と衣服の間には所有関係があり、それが所有と呼ばれる。第二に、事物が自らの本性において、あるいは他の目的との関連において、善くないし悪い状態に配置されているとき、それは事物の状態 (dispositio) と呼ばれる。この意味での適性は性質 (qualitas) の範疇に入れられるもので、われわれがこれから問題にしていこうとする適性はこの第二の意味での、すなわち、性質としての適性である。⁽²⁶⁾

他方、トマスはアリストテレスに従って性質を四つの種類に分けて考えている。そしてわれわれが問題にする第一の種類の性質は「状態」と呼ばれるもので、知識や徳性のように獲得された適性 (habitus acquisitus) により恒常的かつ持続的であることを特徴とする性質である。そしてこの意味での性質ないし状態がトマスによって適性と呼ばれるものにほかならない。⁽²⁷⁾

これを要するに、性質は事物全体の存在様式ないし存在規定であって、それらをどんな尺度で計るかによって、前述の性質ないし規定の四つの種類が出てくると考えられる。そして第一の種類の性質こそが事物の本性に関係する基体の様式ないし規定であって、この性質が適性ないし傾向と呼ばれるものなのである。事物の性質がその本性に適合しているときその様式は善の性格を持ち、反対に不適合の場合には悪の性格を持つといわれる。

それゆえトマスは、アリストテレスと共に適性を定義して「適性とはそれによってわれわれが善くあるいは悪く傾向づけられるところの状態である」と言うのである。けれども、もし適性が行為に対する傾向を含むものだとすると、いかなる適性も主としてその基体としての身体のうちになくことになろう。なぜならトマスによれば身体のどのような運動、働きも身体の運動原理である精神を出発点としているからである。そして精神から肉体を通して発現する行為に関連しているならば、それらは主として精神に属しており、肉体には第二義的にしか属していない。すなわち、肉体が精神の働きを機敏に助けるように傾向づけられているかぎりにおいて状態は第二義的な意味においてのみ肉体のうちにもあると言うことができよう。⁽²⁸⁾にもかかわらず、トマスは、厳密な意味での適性は人間精神における理性とか意志などの理性的能力に関連してのみ認められるもので、他方、感覚的能力に関して言うならば、それが理性の命令によって働く場合にかぎってのみ、このような適性がありうると考えている。

ところで上述した適性のトマスの概念は今日、一般に用いられているそれよりもいっそう広くかつゆたかな内容を含むものであった。すなわち、トマスがその適性概念の下に第一に理解していたものは、学知と徳性 (*scientiae et virtutes*) のような、理性や意志などの人間の理性的能力の完成された状態のことだったのである。

そこでつぎに第一義的に人間の理性的能力のうちにあって「それによって人が善くあるいは悪く傾かせる状態」と規定された適性は、いったいどのようにして獲得され、形成されるかという適性の原因論の考察にすすまなければならない。

さきにわれわれは適性のトマスの概念はその今日的な概念よりいっそうゆたかで広いものであったということを指摘しておいた。しかしだからといってあらゆる種類の自然的事物に適性づけをおこなうことは不可能であって、厳密な意味での適性 (*habitus*) は、知性や意志などの人間精神の諸

能力との関連において論じられている点が看過されてはならない。

したがって、適性が形成される真の原因は何であるかという問題について言うならば適性は人間的行為ないし働きに比例するものであるから、同じ行為の反復によって同じ適性が形成されると単純に考えてはならないであろう。と言うのも、同じ働きの反復が必ずしも適性の形成の原因とはならないからであって、アリストテレスがすでに指摘しているように、たとえ石を何回も上空に投げ上げたとしても、だからといって石に上昇運動の適性を形成することは不可能である。なぜならば、石には本性上、上昇運動の能力ないし可能性がないがゆえに適性を生ずる余地がないからである。⁽³⁰⁾ また反対に、ある能力が一定の働きを遂行する能力としてすでに完成されているならば、そこにもまた適性が形成されうる余地はないと言わなければならない。それではいかなる基体のうちに適性が形成されるとトマスは考えていたのであろうか、それが問題である。

ところでトマスによると、ある事物が自然的ないし本性的であると言われる場合、まったくその本性だけからそう言われる場合と、ある意味で本性からそして或る意味で外的原理からそう言われる場合とがある。トマスによるとこのように本性と外的原理とに部分的に基づくような自然本性的な適性 (*habitus naturalis*) が、ある意味で知性の認識能力のうちに、また別の意味で意志の欲求能力のうちにある。

まず人間の認識能力には種的本性上、端緒としての自然的適性があり、思弁的第一原理の「理解」(*intellectus*) はまさにこの意味における自然本性的適性である。⁽³¹⁾ 人間知性は「全体とはなにか」、「部分とはなにか」を把握するや否や、「全体はそれのどの部分よりも大きい」ということを直接的に理解する。しかし、なにが全体であり、なにが部分であるかは感覚像から能動知性によって抽象された可知的形象 (*species intelligibilis*) によってしか知ることはできない。そこでトマスはアリストテレスと共に上述した意味において思弁的第一原理の「理解」も究極的には感覚から由来す

ると言うのである。⁽³²⁾

他方、意志の欲求能力について言えば、その端緒が自然本性的であるような精神の適性は見出されない。たしかに固有の対象への傾向は適性の端緒と考えられるが、それは適性というよりはむしろ能力の本性に属するものである。他方、肉体的な面における自然本性的な端緒という意味で、ある種の欲求的な適性が認められる。すなわち、ある人は、自分自身の身体的な構造からして、貞潔さ、^{やさ}優しさという部類のことに傾向づけられている。⁽³³⁾

さて適性を形成する原因の問題にもどろう。トマスによると、人間の知性の認識能力や意志の欲求能力には、部分的に能動的でかつまた、部分的に受動的な能力がある。⁽³⁴⁾そして適性を形成する基体となるこれらの能力のうち、能動的原理が受動的原理に働きかけ、この働かないし動作を反復することを通してその働かないし活動をよりいっそう容易にかつ正確に遂行することを可能にするような、ある新しい持続的な質、すなわち、適性が当の能力の受動的原理のうちに形成されることになる。適性は純粋な可能態と完全な現実態の間にあるとトマスが強調するゆえんである。⁽³⁵⁾こうして、適性を形成する真の原因はその能力の能動的原理であることが判明する。このように働きの反復を通して獲得的に形成された新しい持続的な質こそがトマスによって機能的適性と呼ばれるところのものなのである。こうしてこの機能的適性なるものは当の能力のうちにとどまり、その働きがより完全に遂行されるように至福への到達に向けて内的に方向づけることになる。ここから適性とは善なる人間的行為の内的原理であると考えられてくるのであり、そしてこのような能力の適性化されたものが徳 (virtus) にほかならない。

ところでこの徳としての適性はただ一回の能力の働きによってではなく、多くの同じ働きの反復によってはじめて形成されるという点も⁽³⁶⁾見落されてはならない。しかし例外的に人間の認識能力を完成する学知 (scientia) と

いう適性の場合には能動知性 (intellectus agens) の光という名の能動的原理のただ一回の働きによって可能知性 (intellectus possibilis) のうちに形成されることができ⁽³⁷⁾る。このように、トマスはある種の自然本性的な適性ないし状態を認めているが、語の厳密な用法からすると、適性とはある種の能力の働きの反復を通して獲得的に形成された機能的適性を意味している。たしかに、この種の適性によって人間は理性的諸能力をよりいっそう完全に発揮できるようになり、人間的完成に近づくことができる。アリストテレスによって目指された人間の理想像は人間の諸能力が自然本性的に完成された状態、すなわち、自然的諸徳を具えた人間にあった。これに対してトマスは、真理観照という人間の自然的完成の域を超え出た、人間にとって現世では到達不可能な超越的かつ客観的な究極目的である「完全な至福」という概念に想到しえたのであり、この点に古代の哲学者たちが誰ひとりとして考え及ばなかったトマスの至福の概念の独自性がある。

そこでわれわれはつぎにトマスの倫理思想の中心的概念であり、かつこの小論の主題でもあるトマスの徳論について考察しなければならない。

(5) 徳の分類と秩序

さてトマスは徳を定義して「人がそれによって正しく生活し、誰もそれを悪用することのない精神の善い質のことである。」と述べてい⁽³⁸⁾る。

トマスにとって、この徳の定義は、徳の意味する全体を完全な仕方で内含する定義であると考えられるかぎり、自然的で獲得的な人間的徳にも、超越的で注入的な対神徳にも、およそすべての徳に共通的に適用されうる徳の普遍的定義である。

以上見てきたように、適性は人間の本性へと本質的に秩序づけられているかぎり、つねに「善い」ないし「悪い」側面をもつことは当然である。すなわち、よい適性とは行為者の自然本性に適合する適性であり、自然本性の完成へと導くように秩序づける適性であ⁽³⁹⁾った。そして上述したように、

アリストテレスに言わせるならば、徳とはそれを所有する者を善人たらしめるところの適性である⁽⁴⁰⁾。そしてまたトマスによると、この種のある能力の働きを通して獲得的にその能力のうちに形成される機能的適性こそが人間的徳 (virtus) と呼ばれるものであり、その反対のものが悪徳 (vitium) と名づけられる⁽⁴¹⁾。そこでトマスは徳の本質を説明して「徳とは精神のよい質ないし適性である。人間は徳によって正しく生き誰もそれを悪用しない」と言うのである。

そこでわれわれはトマスのこの徳の概念を手掛りに、トマスにおける徳の分類と分類された徳の間の秩序、すなわち段階づけを内容とするトマスの徳論の展望にすすもう。

トマスによると、人間的徳とは善い道徳的活動という目的に向けて人間を完成する適性にほかならないが、人間には道徳的活動の規範として二つの内的原理、すなわち、知性と意志を含む理性的能力が具わっており、人間的徳はこれらの能力を完成するものでなければならない。すなわち、人間の知性を完成してその働きを善ならしめるものは知徳 (virtus intellectualis) である。これに対して、人間の意志を正しい理性と一致して働くように完成するものは倫理徳 (virtus moralis) である。したがって、すべての人間的徳 (virtus humana) は知徳か倫理徳かのいずれかであることになる⁽⁴²⁾。

トマスによると知徳とは人間の理性的能力を完成するものであり、思弁的理性は智恵 (sapientia)、学知 (scientia)、理解 (intellectus) という三つの知徳によって真理認識に向かって完成させられることができる。例えば、もし人間が「全体とはなにか」、「部分とはなにか」ということを把握するやいなや、「全体はそのどの部分よりも大である」ということを直接的、自体的に理解する。このように人間を真理の端的な認識へと完成する徳が、いわゆる第一原理の「理解」と呼ばれるものであって、思弁的理性の第一の徳である。

知徳の第二の種類は、原理的なものから結論へと論証的に推論する人間理性の働きを完成する「学知」である。すなわち、学問のある一定の対象領域の認識において、究極的な原理に基づく推論の反復によって獲得された可能知性の適性が「学知」にはかならない。つまり特定の「学問」としての幾何学は幾何学的知識の所有者をその学問領域での真なる結論へと推論できるように完成する知徳である。したがって、認識されうる真理の種類の数があるだけ特定の「学知」の種類があることになる。

ところでトマスはアリストテレスに従って「認識の順序においてより後なるものは、存在の順序ではより先なるものである」と考えている。したがって人間認識にとって最終的なものは、その本性上は第一にかつ首格的に知られるものであり、この真理の認識にむけて知性を完成するのが「智慧」の知徳である⁽⁴³⁾。すなわち、「智慧」は世界の第一原因や最高原因を省察して、自余のすべての真理を正しく判断し、秩序づけるもので、形而上学 (metaphysica) と神学 (theologia) がそれにあたる。しかし第一原理の「理解」、「学知」、「智慧」の三つの知徳はけっして並列的な徳ではなく、三者の間には秩序があることに注意する必要がある。すなわち原理から演繹された結論の適性である「学知」は、原理の適性である「理解」に依拠しているといわなければならない。他方、「学知」と「理解」は「智慧」に依存するものである。なぜならば、「智慧」は両者を含み、規制しつつ、「理解」とその原理のみならず、「学知」とその結論についても判断するものだからである⁽⁴⁴⁾。

以上われわれは、理論理性の諸能力を完成する知徳について見てきたが、つぎに実践理性の徳であるところの技能 (ars) と賢慮 (prudentia) について見てみることにしよう。トマスによると「技能」とは制作に関して正しく推論することを可能ならしめる適性である。すなわち「技能」とは制作の実行を計画し、規制するように、知性が完成することを要求するものである。知的にかつ上手に制作されたものは技術の作品といわれるが、しか

し「技能」という適性の完全さは、その制作に従事した技術者の素質によってではなく、技術作品の完全さによって計られる。

さてトマスが知徳の最後に挙げる「賢慮」は人生にとってもっとも必要な徳である。人間は考えるだけでは不十分であって、正しく生き、正しく行為しなければならない。そして人間的行為が客観的善に到達するために、正しく方向づけられるのは理性の適性である「賢慮」によってなのである。すなわち、「技能」は制作されるべきものについての正しい推論の適性であったが、「賢慮」は為さるべき事柄についての正しい推論の適性という性格を持っている。さてこのように考えられた「賢慮」にとって必要なことは、人間が目的に対して善く方向づけられていることであり、このことはかれの欲求の正しさに基づくものである。ゆえに「賢慮」には欲求を正すところの倫理徳が必要とされる⁽⁴⁵⁾。

さて善い生活は善い行いにある。そして善い行いのためには、なにかを行為するだけではなく、いかに行為するかが問題である。すなわち、たんなる衝動や感情からではなく、正しい選択にしたがって行為することが重要である。ところで選択とは目的の手段を選ぶことであって選択の正しさは正しい目的に適合的な手段を要求する。人間は欲求的な面で精神を完成する徳によって正しい目的に導かれるばかりでなく、正しい目的に適合する手段の面でも、理性の働きである勧告と選択によって目的に正しく方向づけられる必要がある。したがって、理性を完成させて、その目的に一致する手段を選択するように働くところのある知徳がどうしても理性には必要である。そしてこのような徳が「賢慮」にほかならない。このようにして「賢慮」が人生にとっても必要かつ不可欠の徳であることは明らかである⁽⁴⁶⁾。

前述したように、時代の移り変わりにつれて多くの主要な徳が人に知られ、しかるべく命名されてきたが、プラトン、アリストテレスに見られるような健全な徳論によると、徳には正義 (iustitia) の徳を頂点に、賢慮

(prudentia), 節制 (temperantia), 剛毅 (fortitudo) の四つの主要な徳、すなわち、四元徳がある。そしてこれらの主要徳は十二世紀以降、枢要徳 (virtus cardinalis) という名前で一般に知られるようになった。なぜならばこれら四つの主要徳は人間の道德生活上の「要」(cardines) の役割を果たす徳として考えられていたからである。トマスによると、道德的行為にとってこれらの四元徳が必須である理由は三つある。まず、人間には理性と意志の理性的能力と情欲と怒りのような感覺的欲求能力があるが、これら四つの能力の各々が徳にまで完成させられることが必要だからであるというのがその第一の理由である。主要徳が必須である第二の理由は徳の形相的原理の問題と関係がある⁽⁴⁷⁾。なぜならば、すべての徳はその本性上、遂行される人間的行為の内的原理でなければならないからである。すなわち、まず「正義」は道德的行為者にとっての外的な事物に対して固有の仕方です秩序づけられた人間的行為の、つぎに「賢慮」は正しい認識をもって遂行された人間的行為の、さらに「節制」は感覺的善の欲求に対して、適合的に均衡のとれた人間的行為の、そして最後に「剛毅」は感覺的悪に直面した際に決然と力強く遂行される人間的行為の、それぞれの内的原理でなければならないからである。

四つの主要徳が主張される第三の理由をわれわれは道德性的内容的区分のなかに見出すことができる。すなわち、第一の道德的問題はある理性的な動機によって、ある道德的行為に欲求的に傾かされる以前に、行為者はまず熟慮し、判断し、自分が意図した行為の結果を予見しなければならない。そしてそれが「賢慮」の徳の内容を構成する。

ところでわれわれが直面する道德的問題の殆んどは欲求に関する問題である。そして普遍的善の欲求能力としての人間意志が行為者自身のための善を欲求することにはなんの道德的な困難もない。もし問題があるとすれば、それは他人の理性的善を欲求する場合であろう。そこで人間意志はある行為の主体が自分のために善を欲求すると同じ理性的程度で他人の善を

人間的徳から対神徳へ

望むことを可能にするところの「正義」の徳によって完成させられる必要がある。また快樂は過度の情念を呼び起こすことがある。そのような感情を理性の限界に引き止めて道徳的に善なる目的に秩序づけるために要求されるどころの徳として、情念を正しい理性の規制に従わせる適性、すなわち、「節制」の徳が登場する。最後に人間とは苦痛とか死に対して恐怖にとらわれ勝ちであるがこのような怒りの情念を克服すべく要求される理性的な決断が「剛毅」ないし「勇氣」の徳にほかならない。

以上でトマスにおける人間的徳の概念と徳の分類、および枢要徳の問題の考察をおわって、つぎに知徳と倫理徳という自然的で獲得的な人間的徳の間の秩序ないし関連について見ることにする。そして引きつづいてトマスの徳論の締めくくりとして自然的で獲得的な人間的徳と、超越的で注入的な対神徳の概念と両者の関連について論究しなければならない。

(6) 人間的徳から対神徳へ

トマスによると倫理徳とは人間の道徳的生活において善い選択をさせる適性であるが、選択が善くなされるためには、まず目的が正しく意図されることと目的が達成されるための手段を正しく選択することが必要である。ここからして目的は手段を正当化するという立場はけっしてトマスのものではありえないことは明らかである。すなわち、善く選択するためには理性の勧告と判断とそして理性の正しい命令が不可欠であるが、これこそまさに為すべき事柄に関する正しい推論である「賢慮」の働きにほかならない。したがっていかなる倫理徳も「賢慮」なしにはありえないというわけである。⁽⁴⁸⁾しかし人は「智慧」「学知」「技能」の知徳なしに倫理徳を持つことができる。たとえば、人は学者や芸術家でなくても、情念を正しい理性に一致させることによって善く立派に生きることができるからである。しかしトマスによると、倫理徳は「理解」と呼ばれる知徳を抜きにしてはありえない。なぜならば、人が思弁的な事柄に関する第一原理を自然本性的

に認識するのは「理解」という知徳によってであるが、思弁的事柄に関する正しい推論も、為さるべき事柄についての正しい推論である「賢慮」も自然本性的に知られた原理から出発するかぎり、第一原理の「理解」を前提しているからである。⁽⁴⁹⁾

他方、われわれは、倫理徳なしにも「賢慮」以外の知徳を持ちうる。例えば、道徳的に善良な人でなくても、独創的な哲学者であることも、天才的な物理学者であることもできるからである。しかし「賢慮」の知徳だけは倫理徳なしには所有されえない。⁽⁵⁰⁾ さて「賢慮」は為さるべき事柄についての正しい推論であったが、この推論は一般的原理のみならず、特殊原理にも正しく秩序づけられなければならないが、そのためには人はそれによって目的についてごく自然に正しく判断することができるようにある種の適性によって完成させられる必要がある。そしてこの適性こそが倫理徳にはほかならない。為さるべき事柄についての正しい推論である「賢慮」がわれわれに倫理徳をもつように要求していることは明らかである。⁽⁵¹⁾ したがって、「賢慮」という知徳と倫理徳はけっして切り離すことはできない。なぜならば、「賢慮」は本質的には知徳であるが、それが適用される事柄の面では倫理徳と共通的なものを持っているからである。⁽⁵²⁾

ところで、徳ないし徳としての適性には、われわれが検討してきたばかりの、知徳と倫理徳を内容とするいわゆる人間的徳のほかにも、神からの恩寵によって人間の理性的能力に注入的適性 (*habitus infusus*) として授けられる最高度の完全性である注入徳 (*virtus infusa*) があるとトマスは主張する。そしてこれらの注入徳は、人間の本性とその働きを無限に超出しているという意味で、超人間的な徳であるところから対神徳ないし神学的徳 (*virtus theologica*) と呼ばれるもので、三つの徳ないし適性がそれに属している。⁽⁵³⁾

周知のように、トマスが構想した人間的行為の具体的目的はアリストテレス流の人間の自然本性的な完成の域を超え出た、神の側からの恩寵の働

きによってのみ到達することが可能になるところの究極的かつ完全な至福である。ところで、人間が超自然的に神と一致するためには、当然のことながら、人間本性を超越する究極的な目的に人間活動を秩序づけうるような特別の適性が人間の側になければならない。これがトマスによって注入的適性と呼ばれるもので、この適性は人間の理性的諸能力の働きを通して自然的に獲得される機能的な適性ではなくて、神の恩寵によって人間の理性的諸能力に超自然的に注入されることによってのみ人間精神のうちにある適性なのである。この超自然的な注入的適性の概念はトマス適性論ないし徳論の独創的な部分をなすものであって、トマスは人間を自然的に完成する自然的適性ないし自然徳というアリストテレス的適性論を超自然的な秩序にまで類比的に適用することによってこの注入的適性の概念に想到し、トマス独自の神学的徳の理論として展開した。以上の注入的適性と対神徳のトマスの概念は古代の哲学者たちの驚異的な想像力をもってしても考え及ばなかったもので、トマス自身も啓示の力にたすけられて、はじめてその概念の真の意味を理解しえたのである⁽⁵⁵⁾。このような対神徳の内容としてトマスは信仰 (fides)、希望 (spes) そして愛 (caritas) の三つの徳を挙げている。

さてこれまで繰り返し述べてきたように、人間がその「完全な至福」に到達可能となるためには、なんらかの仕方で神性を分有すること (quaedam participatio divinitatis) が必要である。そうすることによってはじめて人間本性はその固有の能力を超えてより高次の完全性にまで高められることができ、人間知性はある超越的な原理を受容することができるようになる。そしてこの超越的な内容についての徳が「信仰」である。すなわち、「信仰」とは超自然的な啓示の内容を論証的な知解を経ることなく、意志的決断によって真理として受容することにほかならない。このように「信仰」の働きは本質的に認識的なものであって、人間知性は「信仰」という注入的適性によって啓示内容の認識にまで完成されるのである。

つぎに意志について言うならば、人間はこの超越的な究極目的を到達可能なものとして意図できるように秩序づけられる必要がある、この意図する働きのために人間の側に注入的に準備される徳が「希望」にほかならない。

さらに人間意志はこの超越的な究極目的への方向づけにおいて、ある意味でその目的に変化させられ、それとの精神的一致に高められる。これは愛によるものであって、神自身のためにする神の愛も、神のためにする神以外のすべてのものの愛も、「愛徳」という神学的徳から生じたものであり、トマスによると、愛徳とは至福を共有することに基づいて、神と人間の間になりたつ友愛 (amicitia) にほかならない⁽⁵⁶⁾。このようにして、「信徳」、「望徳」、「愛徳」の対神徳とは、神によって人間の理性的諸能力のうちに注入され、神の啓示によってのみ知らされうる究極目的である神に人間を直接的に秩序づけるところの超自然的なかつ注入的な適性ないし注入徳であることが明らかとなった。

ところで欲求能力の運動は知性ないし感覚によって事物が把握されないかぎり、愛や希望を通してそれらの対象に向うことは不可能である。まず知ることなしにはなにものも意志しえないし、愛しえないというわけである。知性は信仰によって望むもの、愛するものを把握する。したがって神学的徳は徳の働きの順序からすれば、「信徳」は「望徳」と「愛徳」に先行しなければならず、また「望徳」は「愛徳」に先だつものである。他方、「信徳」も「望徳」も、「愛徳」によって速められ、それぞれ徳としての十分な完成が与えられるのであるから、徳の完全性という観点からすると「愛徳」は「信徳」と「望徳」に先行すると言わなければならない。「愛徳」はすべての徳の形相 (ratio) であり、一切の徳の母胎でありかつ根源であると言われるゆえんである⁽⁵⁷⁾。

さきに述べたようにトマスにおける徳とは善い適性であり、その持ち主を善人たらしめる完全性にほかならないが、それらの徳にはある種の段

階的区別がある。徳の第一の段階とはその持ち主を相対的に (*secundum quid*) すなわち、特定の学問や、技術において卓越した者たらしめる場合であって、人間の認識能力を基体として形成される「学知」とか「技能」とかの知徳がそうである。しかしこれらのものは人間の認識能力を高度に完成させるものであるかぎり、たしかに徳には違いないが、それらの徳が正しく行使されるという保証はない。なぜならある能力の行使は意志によるものだからである。したがってこれらの知徳は、能力の端的な (*simpliciter*) 完成とは言えない種類のもので、徳として不完全な形相 (*ratio imperfecta*) を持つにすぎない。

これに対して人間を究極目的へと正しく秩序づけるところの倫理徳は、その徳の持ち主を端的に善人たらしめるものであり、意志的能力の支配に服するものである以上、かならず正しく行使される筈のものであり、そのかぎりにおいて徳の完全な形相 (*perfecta ratio*) を持つものである。⁽⁵⁸⁾

ところですでに至福論のところでは指摘しておいたように、トマスによると、人間の真のかつ究極的な目的である「完全な至福」は、人間の自然本性とその働きを無限に超越するものであるかぎり、人間は自力では至福に到達することは不可能である。そこで人間がその至福に到達しうるためには何らかの仕方で神性を分有すること⁽⁵⁹⁾によって、人間本性とその働きが超自然的に強化され、高められることが必要である。そしてこのためには人間を至福へと秩序づける善い人間的行為の内的原理としての徳は、人間的徳としての完全な形相を持つといわれる倫理徳をもってしてもそれを完成するには不十分である。そこで神からの無償の恩寵によって授けられたものであるかぎり、人間本性にとって全面的に外的な原理から由来すると言わざるをえないような特別の適性ないし徳、すなわち、神をその直接的原因とするところの注入的適性ないし注入徳と呼ばれるところの対神徳によって⁽⁶⁰⁾はじめて完成に^{もた}齊らされることになると言わなければならない。⁽⁶¹⁾

このように見てくると、さきに端的な意味での徳として位置づけた倫理

徳もけっして最終的に端的な意味での徳ではありえなかったことが判明する。というのは、たしかに、倫理徳は人間を究極目的へと秩序づけうるものであるが、その究極目的は、人間がその固有の理性的諸能力によって現世において到達することが可能であるような、真理の観照を内容とする、トマスの意味での「不完全な至福」の域を少しも出ていないものだからである。

他方、人間の自然本性とその能力において無限に隔たっているがゆえに、現世においてはそれに到達することが不可能であるような、神の本質直観 (*visio divinae essentiae*) を内容とする「完全な至福」への秩序づけは、人間的徳としての倫理徳によっては実現しよう筈もないもので、神の恩寵によって人間に授けられた対神徳ないし神学的徳のうち、なかんずく、「愛徳」によって完成されるほかはないものなのである。⁽⁸²⁾ したがって、端的な意味での徳とは、最終的には「愛徳」だけであり、人間的徳としての倫理徳は「愛徳」という対神徳によって完成が与えられ、真実の徳となると言うべきであろう。ここにトマスにおける自然的な人間的徳の超自然的な対神徳による完成があり、獲得的な人間的徳に対する注入的な対神徳の、徳の完全性という観点からする、端的な優位がある。超自然的秩序とか恩寵とかの領域を拒否する道德論は、誤りではないとしても不完全なものであると考えるトマスの基本的立場からすると、恩寵はけっして自然を損懐するものではなく、むしろ完成するものであり、また神は人間本性にとっ⁽⁸³⁾て全面的に外的原理である恩寵によって人間を「完全な至福」へと到達すべく援けるのである。⁽⁸⁴⁾

註

(1) S. T., I-II, 90, Prol.

(2) S. T., I-II, 91, 2.

(3) S. T., I-II, 1, 2.

(4) S. T., I-II, 141, 6 ad 1.

人間的徳から対神徳へ

- (5) S. C. G., II, 1; De Pot., 1, 5.
- (6) In I, Eth., 1, 9; S. T., I-II, 1, 7.
- (7) S. T., I-II, 1, 8.
- (8) S. T., I-II, 2, 4.
- (9) S. T., I-II, 2, 5.
- (10) S. T., I-II, 3, 8.
- (11) S. T., I-II, 23, 1.
- (12) S. T., I-II, 3, 2 ad 4.
- (13) S. T., I-II, 1, 1.
- (14) S. T., I-II, 1, 3.
- (15) S. T., I, 75, 4.
- (16) De Veri., 26, 2.
- (17) De Veri., 26, 4.; In II Eth., 5.
- (18) De Veri., 24, 4.
- (19) De Veri., 24, 6.
- (20) De Veri., 24, 6 ad 3.
- (21) S. T., I-II, 24, 2.
- (22) S. T., I-II, 24, 3.
- (23) S. T., I-II, 24, 3 ad 1.
- (24) ここで自由と有意性の関係について一言触れておこう，選択は必然的なものではなくつねに自由である。したがって選択は「有意的なもの」という類に属している。しかし自由な選択は「有意的なもの」とまったく同一のものではなく、「有意的なもの」は自由ないし選択よりも外延的に広い概念である。
- (25) S. T., I-II, 51, 3.
- (26) S. T., I-II, 49, 1.
- (27) S. T., I-II, 49, 2.
- (28) Ibid.
- (29) S. T., I-II, 50, 2.
- (30) S. T., I-II, 51, 2; 3.; アリストテレス (高田訳) 『ニコマコス倫理学』 1103 a20.
- (31) トマスは思弁的な第一原理がそれによって把握される理解 (intellectus) という自然的適性に関連して，実践的第一原理がそれによって把握されるところの良識 (synderesis) という自然的適性を問題にする。有働勤吉，「Intellectus と Synderesis」『中世思想研究』 第 14 号 1972 年 参照。
- (32) 有働勤吉，「能動知性の抽象の問題」『中世思想研究』 第 12 号 1970 年 参

照.

- (33) S. T., I-II, 51, 1.
- (34) S. T., I-II, 49, 4.
- (35) De Veri., 10, 2 ad 4; S. C. G., I, 56.
- (36) S. T., I-II, 51, 2.
- (37) S. T., I-II, 51, 3.
- (38) S. T., I-II, 51, 2.
- (39) S. T., I-II, 51, 3.
- (40) アリストテレス (高田訳), 前掲書, 1106 a15.
- (41) アリストテレス (高田訳), 前掲書, 同箇所.
- (42) S. T., I-II, 58, 3.
- (43) S. T., I-II, 57, 2.
- (44) S. T., I-II, 57, 2 ad 2.
- (45) S. T., I-II, 57, 4.
- (46) S. T., I-II, 57, 5.
- (47) S. T., I-II, 61, 2.
- (48) S. T., I-II, 58, 4.
- (49) Ibid.
- (50) S. T., I-II, 58, 5.
- (51) Ibid.
- (52) S. T., I-II, 58, 3 ad 1.
- (53) S. T., I-II, 54, 3.
- (54) S. T., I-II, 62, 1.
- (55) S. T., I-II, 23, 1.
- (56) S. T., I-II, 62, 4.
- (57) S. T., I-II, 56, 3.
- (58) S. T., I-II, 56, 3; 57, 1; 61, 1.
- (59) S. T., I-II, 62, 1.
- (60) S. T., I-II, 63, 1.
- (61) S. T., I-II, 54, 3.
- (62) S. T., I-II, 65, 2.
- (63) S. T., 1, 1, 8 ad 2.; 2, 2 ad 1. gratia non tollat naturam, sed perficiat.
- (64) S. T., I-II, 90, Prol. Deus, ... nos ... et iuvat per gratiam.