

めのものとして、そのような洞察から、倫理学上のいわゆる目的論的立場と義務論的立場の交錯を如何に解き明していくかについての考察が、改めて問題として提出されたのである。

その意味で、このシンポジウムは決して完結したものであったとはいえないであろう。しかしおおよそすぐれた対話・討論がそうであったように、このシンポジウムもまた、哲学的思索がそれ自身として成立するその場の意味を問う、一つの真実の初まりをもち得たことを、学会としてよろこびとしたいのである。

---

## 提題

### アリストテレス倫理学の両義性と トマス・アクィナスにおけるその受容と変容

—アリストテレスの「賢慮 (*φρόνησις*)」と「倫理的徳 (*ἠθικαὶ ἀρεταί*)」・トマスの「倫理的徳 (*virtutes morales*)」と「神学的徳 (*virtutes theologicae*)」—

加藤 信朗

## I

アリストテレスの名は倫理学の領域で体系的な思索を残した最初のひととして記憶される。アリストテレス倫理学の含む問題性としてその両義性、または、その三義性が指摘される。倫理学が一つの学問的知識であることには異論がないであろう。しかし、倫理学が何の知識であるのか、また、倫理学の知識は何を目標しているのかという点について、次の二つ、または、三つのことが考えられる。

- (1) 倫理学とは「善いひとであるとは何であるのか、あるいは、何によってであるのか」の知識である（現に善いひとであることに人間にとっての最終目的、つまり、幸福があるという点についても異論はないと信ずる。したがって、倫理学は幸福が何であるかの知識である）。
- (2) 倫理学は「善いひとになるために、ひとは何をなすべきか」の指針を各人にあたえる知識である。
- (3) 倫理学は「ひとを善いひとにするために、政治家は何をなすべきか」の指針を政治家にあたえる知識である。

(1)は倫理学の原理部門であり、(2)はその応用部門である。この二つは互に関連をもつが、事柄としては区別されるべきであり、この区別が倫理学の知識としての性格を明確にしうる。しかし、アリストテレスの倫理学の思索のなかでは、この区分は必ずしもいつも明確には保たれず、一方は他方へとたえずずれ動く。そこにアリストテレス倫理学の両義性がある。(3)も広い意味では、倫理学の応用部門である。しかし、これが今日の意味で倫理学の領域と言えるのか不分明である。むしろ、教育学の領域、あるいは、社会教育学という意味を含む意味での社会政策学、広義の政治学の領域である。ところが、アリストテレスでは、倫理学が政治学に属すると規定されていることによって、(1)(2)の問題領域が(3)の問題領域に移し置かれ、そこで考察されることがあり、これが(1)(2)と(3)の問題領域の分節を不分明にしている。そこにアリストテレス倫理学の三義性がある。——これらの問題点はすべて、(i)アリストテレスの思考世界において、存在は必然(*ἀναγκάειον*)と許容(*ἐνδεχόμενον*=可能)の二基本様相に分節されること、(ii)これに応じて、存在にかかわる理性の働きもそれぞれの様相にかかわることによって観想理性と実践理性の二つに分節されること、(iii)ついで、許容様相のかかわる実践理性の働きは「何をなすか」という、行為を導く知の働きであるとみなされること、(iv)さらに、行為は個別にかかわるものとして規定されることにかかわりがあると考えられる。

ここから、アリストテレス倫理学の構成において、次の問題が生じている。

(a) 人間がそれによってもっとも幸福である、したがって、それによってこそ現に善いひとであると言える完全性は「観想 (*θεωρία*)」である。このことからすれば、観想も「行為される善 (*πρακτὸν ἀγαθόν*)」の一つと考えられるべきであろう。ところが、行為は個別にかかわると規定されることによって、観想は実践理性の範疇からはずされることになる(観想は普遍にかかわる)。

(b) 個別の行為を導く実践知は当然、行為の目的(=人間的善)の知を含むと考えられる。ところが、実践理性の働きは目的よりは、目的を実現するための手段にかかわるとされる。「賢慮 (*φρόνησις*)」が選択されるべき個別の行為の知であるとされるのはこのゆえである。目的を与えるのはすでに形成されている人柄(*ἦθος*)である。それゆえ、どのような人柄を形成すべきか、さらにそのような人柄を形成するために何をなすべきかということが倫理的知識の関心事となる。ところが、為すべき個別の行為を規定するのは賢慮の働きであり、それは人柄によって与えられる目的にしたがって働く

……とすれば、ここには一つの循環がある。この循環は事柄そのものに含まれる循環であるというよりは、上述の三つの問題相の混在を一因として生ずる循環のように思われる。

## II

アリストテレスの倫理学書においてこれらの問題相がもつ布置をつぶさに眺め、事柄そのものの実相に迫ろうとするのはここでの課題ではない。さしあたりここでは、冒頭に述べたアリストテレス倫理学の両義性、ないし、三義性が西欧の倫理学思索の伝承史において、倫理学の学としての自存性を暗くすることが時としてあったという事実に着意しておけばよい（拙稿「倫理学とは何か」『日本倫理学論集23』日本倫理学会編、慶応通信刊、1988年10月刊行予定、参照）。そして、十三世紀、トマス・アクィナスによってアリストテレス倫理学が大幅に受容された時、それがどのように受容され、どのような変容を蒙ったかの基本線に目を向ければよい。そして、そのことが西欧の倫理学思索の伝承史上、いかなる意味をもつか、したがって、それは現代における倫理学の構築において、肯定的、または、否定的のいかなる意義をもちうるかに目を注げばよい。

(1)トマス・アクィナスにおいて、倫理学が政治学から区別されるべき独立の学問領域をなしたのは自明である。それは、何よりも、人間の目ざすべき最終目的が至福 (beatitudo) であると規定され、至福に至るためにひとはいかなるものであるべきであり、何をなすべきであるかの考察に倫理学は向うと規定されることによってすでに達成されていることである。至福は団体的に社会のうちに実現されるのではなく、一人一人の個において達成されるものだからである。それゆえ、人間の共同体のうちに実現されるべき公共善 (bonum commune) が何であり、それがいかなる社会制度によって実現されるかの考察に向う政治学、ないし、政治哲学の考察がありうるとしても、それはすでに倫理学とは、原理的に区別されているからである（第Ⅱ—2部47問第12項参照）。アリストテレスにおいてやや曖昧さを残す最高善の問題は、それゆえ、トマスにおいては、もはや、透明になっているというべきである。こうして倫理学の自立性はすでに達成されているのである。

(2)アリストテレスの倫理学において、倫理学の学問 (= 知の探究) としての明確性を暗くしているように見える観想と実践の二分（それは普遍と個の別、必然と許容の別と

いうアリストテレス哲学固有の二分肢に應ずる)と、それに何らか起因すると思える倫理的諸徳 (*ἠθικαὶ ἀρεταί*) と賢慮 (*φρόνησις*) との関連の循環という点に目を注いで見よう。たしかに、トマスもアリストテレスの体系を全体として受容していることによって、これらの諸点の論述においてアリストテレスの述べ方をそのまま踏襲しているところは随所に見られる。しかし、底層に目を注ぐとき、そこには或る基本的な変容が起っていることも否めない。

というのは、『神学大全』第Ⅱ—1部第65問「諸徳の結合について (De Connexione Virtutum)」の第一項「倫理的諸徳は相互に結合されているか」においては、倫理的諸徳 (*virtutes morales*) と賢慮 (*prudentia*) は互いに一方が他方を欠いてはありえないという仕方で互いに結び合わされているとされ、いわば、アリストテレス説を援用した形で諸徳の結合が説かれているが、同問第二項「倫理的諸徳は愛徳なしにありうるか (Utrum virtutes morales possint esse sine caritate)」では、無条件な意味での終極目的に関係づけられたかぎりでの善を実現するものとしては、それらは愛徳 (*caritas*) を欠いてはありえないということが断定されている。なぜなら、無条件な意味での終極目的に人間がただしく秩序づけられることのうちに賢慮の充実な意味は達成されるが、このこと、つまり、無条件な意味での終極目的に人間がただしく秩序づけられるのは愛徳によってだけだからである。つまり、愛徳を欠いては、充実な意味での賢慮はなく、また、この充実な意味での賢慮を欠いては本来の意味でのいかなる徳もありえないのである。人間にとって自然的と、超自然的の二つの意味の終極目的があるのではない。無条件な意味での終極目的ではない目的は限局された範囲だけでの目的であり、これを達成しうる習性が徳と呼ばれることが、かりに、あるとしても、それは本来の意味での「徳 (*virtus*)」の名には値しない。したがって、トマスでは、神学的徳の一つである愛徳のうちに諸徳の結合、——あるいは、あえて言えば、「諸徳の一性 (*Unity of Virtues*)」——が実現されているのであり、愛徳が賢慮を通じて諸徳を統括している。——ここには、もはやいかなる循環の影も止めない。

このことに応じ、ここから由来することとして付言しうることは、ここには、「諸徳の一性」に関する、さらに明確な一つの視野も開かれていることである。第Ⅱ—1部第61問の「枢要徳について (De Virtutibus Cardinalibus)」の第2項「枢要徳は四つであるか (Utrum sint quattuor virtutes cardinales)」では、「思慮 (*prudentia*)」「正

義 (iustitia)」「節制 (temperantia)」「勇氣 (fortitudo)」の四徳が枢要徳としてあげられるが、これらが四つであることの理由が徳の成立根拠への反省を通じて、これらの四つの徳を人間における理性的秩序の現実態を構成する諸相とみなすことによって体系的に論述されている。いま、この論述の詳細には立ち入らないが、この論述のうちには「諸徳の一性 (Unity of Virtues)」に関する透徹した視点が与えられていると言わなければならない。——「一性 (unitas)」とはここで「単一性 (simplicitas)」のことでなく、さまざまな要素を内含する統体の一性であるのは断るまでもない信ずる。

ここでトマスの道徳哲学の思索が『ニコマコス倫理学』の思考枠を突き抜けてプラトンの『国家』篇の思考の境域にまで達しているのを認めうるだろう (第Ⅱ—1部でのトマスの引用が重要なところで、しばしば、『ニコマコス倫理学』ではなく、当時“De Bona Fortuna”と呼ばれた『エウデモス倫理学』によっていることも留意されておいてよい。『ニコマコス倫理学』は明らかに『国家』篇を意識した上で、イデア論批判という意向によって目論まれているが、トマスにとって、このアリストテレスのプラトン批判はもう実質上は機能しない。それは徳の現実態が魂における理性的秩序の現実態であるかぎり、魂における存在への関わりが何であり、それがいかにしてありうるかという、魂の構造論に裏打ちされた『国家』篇の徳論の視座がそこに回響されていなければならないからである。そして、トマスにおいて、これを可能にしているのはいうまでもなくキリスト教の自己把握である。

最後に、今日における倫理学の成立という観点に定位して顧るとき、トマスにおける道徳哲学思索のこの頂点は、はたして、魂の能力 (potentia) の完成としての徳論というアリストテレスの思考枠組に収まりえたのかという問題が残る。それは『神学大全』第Ⅰ部で展開される「存在の位階」の論に裏打ちされることによって補われうると説明されたとしても、はたして、ことはそれで終わっているのかという問題は残るであろう。

---