

《特別報告》

主意主義とストア主義

——ヘンリクスとスコトゥスによる「理性的選択」の解釈をめぐる——

小川 量子

序

13世紀後半のヨーロッパでは、イスラムの影響を受けた主知主義的なアリストテレス解釈に対抗して、キリスト教的な主意主義が強まり、1277年に禁令が発せられたが、禁令に関わったヘンリクスと彼の影響を受けたスコトゥスにおいては、伝統を守るよりも、近代化の途上にあつた当時の国家や教会を先導する革新的な思想となる¹⁾。現代では「主意主義」と言うと、非理性的な面を強調するように誤解されがちだが、中世の主意主義は意志の理性的選択を尊重する点で、ストアとの連関を積極的に保持している。ただし、彼らはストアとは異なる仕方でもストアを捉え直し、時代を越えたストアの適用可能性を示すとともに近代のストア主義復興を準備したのである。

一 自己運動と意志の自由

そもそも主意主義が起こるのは、パリ大学のラテン・アヴェロイストたちなどにより、外的対象の影響によって知性認識や意志の自由を根拠づけるアリストテレス解釈が紹介されたことによる。このような立場は神の似像である精神の能動性を否定すると危惧され、ボナヴェントウラは「すべて運動するものは、他のものに動かされる」というアリストテレスの自然学的原理を精神活動に適用することに強く反発し、精神の自己運動を認め

1) 1277年の禁令ではブラバンのシゲルスのみならず、トマスの著作も禁書になったが、両者の影響を受けたゴッデフリドゥスが主知主義的な立場からヘンリクスの主意主義を批判し、スコトゥスにも大きな影響を与えた。Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque: au déclin du moyen âge*, vol 2, Paris, 1958.

ることで精神活動の独立性を確保しようとした²⁾。このような精神の自己運動はプラトンにルーツがあり³⁾、プラトン主義では宇宙論的に精神の自己運動が物体運動の根拠として捉えられたが、次第に主意主義においてもアリストテレスの自然学的な神の存在証明が受け入れられるようになる⁴⁾。

ヘンリクスやスコトゥスはアリストテレスの自然学に対抗することはないが、精神のみならず、物体にも自己運動を認め、それぞれの自然本性に固有な能動原理と受動原理に即して理解するので、プラトンよりもストアの自己運動の立場に近づくことになる。ストアの自己運動については、今日シンプリキオスやオリゲネスにより断片的に確かめられるにすぎないが、物体、生命、理性などの各段階に異なる仕方での自己運動が認められていた⁵⁾。このようなストアの自然学は、おそらくアリストテレスの自然学が紹介される以前から、プラトン主義とも混合して、根深く浸透していたと思われるが、ヘンリクスやスコトゥスは、ストア的な自己運動にもとづいてアリストテレスの自然学を捉え直すことで、アリストテレス導入以前の自然学とも、イスラム哲学を経由したアリストテレスの自然学とも異なる仕方、自然学を捉える可能性を開いたのである。

ヘンリクスにおいて自己運動は、動かすものと動かされるものが基体と同じくする場合であり、自己同一性の段階から区別される⁶⁾。すなわち、第一動者である神の意志は、自己が意志することにおいて、動かすものと動かされるものとの実在的区別は認められないため、観念的な仕方でのみ自己運動が考えられる。精神における知性や意志も、対象に向かう自己の働きが再帰的に自己を規定することにより、本来的な意味で自己が自己を動かしようと認められる。一方、部分が他の部分を動かすような身体的運動に関しては主にアリストテレスにもとづいて理解するが、物体の上昇や

2) Bonaventura, *Sent.* I d. 37 a. 2 q. 2 n. 4.

3) Plato, *Phaedo* 72b, *Phaedrus* 245c-246a, *Republic* IV 436d, *Timaeus* 41c-42d, *Laws* X. 894b-896b, 899b.

4) Roy R. Effler, *John Duns Scotus and the Principle "Omne quod movetur ab alio movetur"*, Franciscan Institute St. Bonaventure, N.Y., 1962.

5) David E. Hahm, "Self-Motion in Stoic Philosophy", in *Self-Motion from Aristotle to Newton*, ed. Mary Louise Gill and James G. Lennox, Princeton University Press, Princeton, 1994, pp. 175-225.

6) Henricus, *Quodl.* IX q. 5. Cf. R. Macken, "Der geschaffene Wille als selbstbewegendes geistiges Vermögen in der Philosophie des Heinrich von Gent," in *Historia philosophiae Medii Aevi - Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, ed. Burkhard Mojsisch, Olaf Pluta, 1991, pp. 561-572.

下降運動に関しては、外的な生成原因や媒介の作用によらずに、基本元素の軽さや重さによると理解することで、単純物質にも自己運動を積極的に肯定したのである⁷⁾。

一方スコトゥスはすべての自己運動を本性的完成に向かう能動的な働きから一義的に規定することで、アリストテレスの本性理解と全面的に一致すると理解し、あらゆる自然現象を自己運動から捉え直す⁸⁾。こうして、いかなる事物の自己運動も、神に創造された自然本性が自らの力で自己を現実化し、完成するという尊厳 *dignitas* を表すと理解されるが⁹⁾、無限な神には自己運動の可能性は認められない。それゆえ、ヘンリクスのように自己運動の仕方を存在論的に上から下へ序列化することはなく、事物の本性が固有な自己運動にもとづいて知性に認識されることにおいて、自然本性を認識する知性のプロセスはそれとは異なる自己運動として区別され、意志が知性に認識された対象に自由に関わることに於いて、意志は認識対象からも認識する知性からも自己を分離する能力として捉えられる¹⁰⁾。

このようにヘンリクスからスコトゥスへの自己運動の捉え方の変化は、中世から近代へ向かう思想的变化を暗示する。いずれにせよ、自己運動を認めるならば、いかなる変化や活動も、それ自体に固有な内的原理によって理解され、超越的な外的原理からの根拠づけを必要としないことになる。そのため、物体運動は経験可能な現象のあり方から、知性認識は知解可能な概念のあり方から、意志の選択は選択可能な行為のあり方から、それぞれ独自に理解されることで、自然学、論理学（認識論）、倫理学は、ストアの三分野のように、互いに照らし合いながら、独立した哲学的分野として発展する¹¹⁾。

7) Henricus, *Quodl.* X q. 9 pp. 232-233.

8) Peter King, "Duns Scotus on the Reality of Self-Change", in *Self-Motion from Aristotle to Newton*, 1994, pp. 227-290.

9) Scotus, *Quaest. Met.* IX q. 14 n. 63.

10) 拙稿「意志の対象への関係性と倫理的自由—ヘンリクスとスコトゥスとの主意主義の相違」(『中世思想研究』第45号, 2003年, 57~74頁)

11) ヘンリクスやスコトゥスにとって最も関心のある哲学的課題は理論的知と実践的知の基礎付けに関する問題であり、ヘンリクスの場合、感覚的経験にもとづく自然認識には純正の真理認識が認められず、神の照明説を唱えたが、スコトゥスは超越的な根拠から認識の確実性を根拠づけるヘンリクスを批判し、自然学を経験的な蓋然性にもとづく確実な知として捉え直す。*Lect.* I d. 3 p. 1 q. 3; *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4.

二 共同体における自己犠牲

ヘンリクスは在俗聖職者として国家や教会に対して公に意見を述べる立場にあったため、共同体に関わる倫理的問題について様々な観点から論じており、その際キケロを引用することも多い¹²⁾。『任意討論集』第12巻第13問「未来の生を希望しない者も正しい理性にしたがって国家のために死を選ぶべきか」でも、結論部でキケロの様々な著作から短い引用を列挙する。この問題は来世の報いを信じない者 *infidelis* に関する問題として論じられているが、ヘンリクスは神学者も理性によるかぎり哲学者と同じ結論に至ることができると考えるので¹³⁾、自らも哲学者のように、信仰にもとづかずに論じようとする。

このように国家に関わる事柄について信仰とは無関係に論じる点で、ヘンリクスはきわめて近代的であり、歴史家カントロヴィッチも「祖国のために死ぬこと」という小論で、ヘンリクスがこの問題をきわめて理性的に議論する点に注目している¹⁴⁾。ただし、ヘンリクスはここで「祖国」のために *pro patria* 死ぬことの正当性について一般的に論じようとしたわけではなく、あくまでも「公共的な事柄」のために *pro re publica* 死ぬことを理性的に選択する根拠について、哲学者であるアリストテレスの立場を確かめるために、キケロも参照するのである。

『ニコマコス倫理学』で「勇気ある人は、死を恐れ、苦しむとしても、何らかの善のために恐れを耐え忍ぶのであり、その善こそ徳の目的である」¹⁵⁾と述べられていることに関して、ヘンリクスは勇者が死の苦しみを耐え忍ぶのは、徳の実践に伴う「政治的幸福」 *felicitas politica* のためであると解釈する¹⁶⁾。しかし、アリストテレスにおける究極的幸福は「観想的幸福」 *felicitas speculativa* であるので、哲学者は最上の幸福を犠牲にし

12) ヘンリクスではセネカの引用は意外と少なく、倫理的問題においては圧倒的にキケロの引用が多い。ヘンリクスは人文学者のように古代や中世のプラトン主義やストア主義の影響の強い多数の著作からも細かく引用している点で、伝統をできるかぎり切り捨てた傾向の強いスコトゥスとは異なる教養主義的態度を示している。

13) Henricus, *Quodl.* XII q. 13 p. 68 35-54.

14) E. Kantorowicz, "Pro Patria Mori in Medieval Political Thought", in *American Historical Review*, LVI, 1951, pp. 472-492. (エルンスト・カントロヴィッチ著『祖国のために死ぬこと』甚野尚志訳、みすず書房1993年)

15) Aristoteles, *Ethic. Nic.* III c. 9. (1115b 10-13).

16) Henricus, *Quodl.* XII q. 13 p. 72 18-20.

て、それより劣る幸福のために自らの死を選ぶことが理性的であるのかを問題にするのである。したがって、ヘンリクスに関心は、勇敢な政治家よりも、観想する哲学者が国家のために死ぬことの理性的根拠を論じることにある。

ヘンリクスは、アリストテレスに対して、幸福論が誤りなのか、哲学者も国家のために死ぬべきなのかと問いかけるが、自らはアリストテレス（哲学者）の観想的幸福を認めたくえて、哲学者も国家のためには死ぬことを選択すべきだと考える。なぜなら、哲学者にとって国家のために死ぬことは、哲学ほどの幸福は伴わないとしても、自己がその行為を選択しなければ、自然法に反する罪 *culpa* を犯すことになるので、悪を避けるというネガティブな意味では自己の善になるからである¹⁷⁾。すなわち、その行為は端的に善であるだけでなく、自己にとっても善であるから理性的に選択されると理解するのである。

これに関するアリストテレスの見解は確かめられないので、キケロにもとづいて自己の解釈を裏付けようとする。最初に引用された『義務論』の一節は、「人間は国家のために生まれる」と述べるプラトン¹⁸⁾をキケロが賞賛している箇所であり¹⁹⁾、ヘンリクスはキケロを通してプラトンにもとづいてアリストテレスを理解しようとしているのである。さらに、キケロが「祖国は自己の命よりも大切である」と述べ、「たんに勇敢に *fortiter* だけではなく、自らすすんで *libenter* 死の苦しみに耐える」と告白している言葉を拾い上げて²⁰⁾、「知者」*sapiens* は本意にではなく自己の死を自由に選ぶとコメントする²¹⁾。したがって、ヘンリクスはキケロを知者とみなしているのであり、哲学者（アリストテレス）も国家のためには知者（キケロ）のように自由に死を選ぶはずだと考えるのである。それゆえ、ヘンリクスにとってキケロはたんにアリストテレスを理解するための仲介者にすぎないのではなく、むしろキケロ自身が勇者であるとともに知者であることを表すモデルなのである。

ゴッデフリドゥスはこうしたヘンリクスの立場を批判して、国家のために自己犠牲をするのは、国家の部分である自己の善のためではなく、公共

17) Henricus, *Quodl.* XII q. 13 p. 73 39-44.

18) Plato, *Epist.* IX (ad Archytam), 358a.

19) Cicero, *De officiis* I c. 7 n. 22.

20) Cicero, *L. Catilinam Orationes* I c. 11 n.7; IV c. 1 n. 1.

21) Henricus, *Quodl.* XII q. 13 p. 75 82-83.

の善のためであると反論した。というのも、公共の善は自己の善より大きく、自己の存在根拠でもあるので、国家のほうが自己よりも本性的に愛されうると考えるからである²²⁾。一方、ヘンリクスは、公共の善に自己の善が含まれるのでなければ、公共の善を自己の善よりも選択することはなく、国家のために自己犠牲をするのも、公共の善を自己との関係から反省的に捉え直して理性的に選択することによると考えるのである²³⁾。

そこで、ヘンリクスにおいては、プラトンやキケロのように、国家のために死ぬことは人間本性に適う徳の行為として理性的に選択すべきであるだけではなく、自己が行為をそのように理解しながら、それを選択しないとすれば、自己が自己の本性にも理性にも反することになるので、自己の善としても理性的に選択すべきなのである。それゆえ、行為が自己の本性に即していると理解して選択すること自体が自己の本性に即しているのである。すなわち、自己が行為を理性的に選択するという可能性が、自己によって自己の善として理性的に選択されるのである。

したがって、自己が国家のために死ぬことを選ぶべきなのは、国家の善が自己の善よりも大きいからでも、国家のほうが自己よりも本性的に愛されるからでもない。というのも、ヘンリクスの主意主義的な倫理学では、意志の対象が意志の選択を根拠づけることはないからである。そのため、国家のために死ぬのも、愛国心によるのではなく、それが自己の善のためであるとしても、自己が愛されるからでもない。そうではなく、自己が理性的に選択するために、行為は理性的に選択されるのであり、自己の理性的選択が、選択する自己（意志）にとって本性的に善であると理解されるので意志されるのである。

この後に論じられた「信仰者」*fidelis* に関わる問題においても、ヘンリクスは聖職者も霊的観想より隣人への奉仕を優先すべきであり、そのためには死を覚悟しなければならないと述べている²⁴⁾。すなわち、国家の緊急

22) Godefridus, *Quodl.* X q. 4. 共通善を本性的に自己よりも愛しうるというゴッデフリドゥスの立場はトマスの影響によると考えられている。M. S. Kempshall, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1999; Thomas M. Osborne, *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2005.

23) ヘンリクスは *Quodl.* IX q. 19 で公共の善と私的な善を様々な観点から比較し、いかなる場合にどちらを優先すべきかを細かく分類するが、物質的な善に関しても、精神的善の場合と同様に、常に公共の善を私的な善よりも優先すべきだとは考えない。

24) Henricus, *Quodl.* XII q. 29 p. 242 98-03.

時には哲学者も政治家になるべきであるように²⁵⁾、聖職者も本来的には観想者でありながら、隣人が必要とする時にはいつでも実践者にならなければならないのである。それゆえ、ヘンリクスが哲学者について論じたのも、聖職者である自己の職務を理性的に選択するためだったとも考えられる。しかし、哲学者が観想から実践に向かうべき根拠については、哲学者であるアリストテレスより、政治家でもあったキケロ自身によって示すしかなく、ヘンリクス自身にとっては、自己の理性的選択の可能性を肯定する自己（意志）が理性的選択の根拠なのである。

三 理性と信仰

スコトゥスにはキケロやセネカの引用もなく、表面的にはストアとの繋がりは見いだしがたい。しかし、オックスフォードのフランシスコ会では創立当初から霊的養成としてセネカの『道徳書簡』などがよく読まれていたことから、スコトゥスの思想形成にストアが果たした役割は無視できない²⁶⁾。スコトゥスは、アリストテレスにおける理性的な能動原理を意志であると理解するが、そのような解釈も、理性それ自体を能動原理であると捉えたストアの影響なしには考えられない。すなわち、セネカにおいても意志の働きが内省的に捉えられていることから²⁷⁾、スコトゥスがセネカなどを通してストア的な理性的意志の理解に触れていたことは十分に考えられうる。

しかしながら、スコトゥスは、理性によって意志の選択が可能になることを認めるだけではなく、そのような理性の働きも意志によって可能になると捉えることによって、意志を理性的な能動原理として捉えたのである。すなわち、ストアでは、能動的原理としての理性によって、たんなる欲求能力が意志として行為を理性的に選択することができると捉えられたのに

25) Henricus, *Quodl.* XII q. 13 p. 78 62-67.

26) フランシスコ会では伝統的にキケロよりもセネカのほうが倫理的な意味で影響力が強かったようである。Michel Spanneut, *La permanence du Stoïcisme de Zénon à Malraux*, Gembloux, Duculot, 1973 p. 197. Mary Beth Ingham, *La vie de la sagesse: le stoïcisme au Moyen Âge*, Editions du Cerf, Paris, 2007; "Scotus's Franciscan Identity and Ethics: Self-Mastery and the Rational Will", in *John Duns Scotus, philosopher: proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus*, part 1, Ancha Verbi, Subsidia 3, 2010, pp. 139-155.

27) セネカのうちにアリストテレスやクリュシッポスの主知主義とは異なる主意主義への移行を読み取る研究者も多いが、解釈は分かれている。Brad Inwood, *Reading Seneca: Stoic philosophy at Rome*, Clarendon Press, Oxford, 2005, pp. 135-156.

対して²⁸⁾、スコトゥスは、能動的原理としての意志によって、たんなる認識能力が理性として意志を指導することができると考えたのである。それゆえ、スコトゥスは、ストア的な理性的意志の理解をアリストテレスのうちに読み込みながらも、ストアの主知的な観点を主意的な観点へと根本的に変換しているのである。

スコトゥスが意志を理性的原理として解釈するのは『形而上学注解問題集』の最後の問いであり²⁹⁾、アリストテレスが『形而上学』第九巻で、本性的原理と理性的原理とを区別し、自然本性は固有な結果を必然的に産出するしかないのに、理性的能動者は知識によって相反する結果を生じうると述べている箇所に関してである³⁰⁾。その場合、主知主義では、知性認識にもとづいて意志の選択可能性を理解するが³¹⁾、スコトゥスは相反する行為を選択することは意志によるので、知性よりも意志のほうが理性的な能動原理であると解釈する³²⁾。しかしながら、このようなスコトゥス解釈も、それに先だつヘンリクスの解釈なしにはありえなかった。

この箇所に関してヘンリクスは知性と意志とはいずれも相反するものに関わるが、関わる仕方がそれぞれ異なると理解する。すなわち、知性が真と（真と思われるかぎりでの）偽に関わるように、意志も善と（善と思われるかぎりでの）悪に関わるが、知性が自己に真と思われるものについては、肯定するしかないのに、意志は自己に善と思われるものに対しても、肯定することも否定することもできるので、理性的能動者が互いに相反する行為を引き出しうるのは、知識によるのではなく、意志によると主張する³³⁾。たとえば、医者は医学的知識によって病人を治療できるとしても、

28) Cicero, *Tusculanae disputationes* IV c. 6. 12.

29) スコトゥスは第九巻第 14 問で自己運動について論じた後、第 15 問で意志が理性的原理であることを主張する。どちらもストアの影響が強く、スコトゥスの主意主義を理解するためにきわめて重要である。近年『形而上学注解問題集』の批判版 (*Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis*, Opera Philosophica III et IV Franciscan Institute St. Bonaventure, N.Y., 1997) の編集者により、執筆時期を初期から晩年に訂正する見解が示されたが、これらの最後の問いは初めの頃とは異なり、緻密で周到に構成されている点で、スコトゥスの最終的見解とみなすことが妥当であると思われる。

30) Aristoteles, *Metaph.* IX t. 3 (Θ c. 2, 1046b 2-6; c.5, 1048a 5-10, 21-24)

31) Thomas, *Metaph.* IX l. 2 n. 7.

32) Scotus, *Quaest. Met.* IX q. 15 n. 41: Si autem intelligitur rationalis, id est cum ratione, tunc voluntas est proprie rationalis.

33) Henricus, *Quodl.* XI q. 7 in corp. (f. 4590): Dico quod omnis substantia intellectualis potest in contraria: sed sola voluntate: quia ipsa sola libera est et a nullo determinabilis aut determinata nisi a summo bono principaliter intellecto.

実際に自分が病人を治療すべきかについては理性的に選択すべきであり、国家のために死ぬことは人間本性に適した徳ある行為であると倫理的に知っているだけでは十分ではなく、自己が国家のために死ぬべきかを理性的に選択すべきなのである。

このようにヘンリクスも、意志が相反する行為を選択できる理性的能力であると認めてはいたが、意志自体が理性的な能動原理であると捉えていたわけではない。というのも、意志は意志の対象となる個々の善に関しては、肯定することも肯定しないこともできるが、最高善として理解される普遍的善は悪を含みえない善なので、それを肯定するしかないと考えるからである。そのため、意志は意志であるかぎり、普遍的な善の概念にもとづいて個々の善を理性的に選択することができるが、普遍的善については究極目的として必然的に欲求するしかなく、理性的に選択することはできないのである³⁴⁾。そのように、意志は本性的には何であれ善を欲求する能力であっても、常に理性的に選択するとはかぎらず、理性に反して欲することも可能なのである。

一方スコトゥスは、アリストテレスの非理性的能力と理性的能力の区別は、必然的に働く本性的な能動原理と偶然的に働く意志の根本的な相違にもとづくと理解する³⁵⁾。そのため、必然的に働くかぎりでは、知性も非理性的な本性的能力であり、偶然的に働かうる意志だけが理性的能力なのである。というのも、知性は対象が示されるかぎり、その対象を認識するしかないが、意志は認識されうるいかなる対象に対しても自己の行為を引き出すことも引き出さないこともできるからであるからである。そこで、究極目的も対象として捉えられるかぎり、普遍的な善であろうと個的な善であろうと、それに対して自己が意志するかどうかを理性的に選択することが可能なのである。そのため、無限な善である神をそれ自体のために愛することも愛さないこともでき、究極的な幸福を自己のために欲求することも欲求しないこともできるのである。その点で、スコトゥスは究極目的に対して意志の必然的な本性的欲求を認めるヘンリクスを批判し³⁶⁾、意志は対象の認識されたあり方にもとづいて自己の究極目的を理性的に選択することができると思う。

34) Henricus, *Summa*. 36 q. 5 (f. 237B)

35) Scotus, *Quaest. Met.* IX q. 15 n. 22

36) Scotus, *Lect. et Ord.* I d. 1 p. 2 q. 2.

そのため、スコトゥスは、アリストテレスが知識によって相反する行為が可能になると述べていることも、ヘンリクスのように否定せずに、主意主義的に捉え直す。すなわち、知性は何であれ本性的に知ろうとするが、自己に与えられていない対象に自己を向けて認識することはできないので、意志が選択すべき目的や行為を実践的に認識するためには、意志が知性をそのような対象へ方向づけなければならないと考えるのである。こうして、知性が認識対象を意志の選択すべき対象として捉え直すことで、理論的知は実践的知へ変換されるが、そのように自己の認識を自己の行為に関係づけて認識することは、意志が知性に命じることによって可能になると考えるのである。

こうして、いかなる対象を究極目的として捉えるかによって、実践的知は原理的に異なるので、神を究極目的とする神学は人間の幸福や本性的完成を究極目的とするアリストテレスの倫理学とは区別され、意志は愛すべき究極目的を選択することによって、自らが従うべき実践的知を選択することになる。神学が実践的知であるのは、一義的な存在概念にもとづいて神を無限の存在 *ens infinitum* として概念的に理解することによるが、そのように自己に知性認識される概念によって神を対象として表すことも、自己が信じる神を究極目的としてそれ自体のために愛するためなのである³⁷⁾。そのように、スコトゥスにおいて意志の理性的選択を可能にするのは知性の対象となる存在であり、それが選択すべき善として理性に捉えられるのである。

自然理性は被造知性に何か最も愛されるべきであることを示す。というのも、すべての対象や行為のうちには、(本質的に秩序づけられているものにおいてもそうであるように)、最高の何かがあるからであり、何らかの最高の愛もあり、最も愛されるべき何らかの対象もあるからである。だが正しい自然理性は「無限な善」のほかには最も愛されるべきものとして何かを示さない。というのも、そうでなければ、愛徳は正しい理性が定言するのとは反対へと傾くことになり、徳ではないことになるだろうからである。それゆえ、自然理性は「無限な善」だけが最も愛すべきであると定言するので、意志は純粋に本性的なものだけによってそのことが可能なのである。というのも、意志

37) Scotus, *Lect. prol.* p. 4 q. 1-2; *Ord. prol.* p. 5 q. 1-2.

が本性的に自己を傾けて向かうことができないことへは、知性が正しく定言することはありえないからである。そうだとしたら、善の概念にもとづいて向かうべきであると知性によって自己に示されるいかなることに対しても、意志は本性的に悪になるか、少なくとも自由ではないことになるだろうからである³⁸⁾。

意志できないことを理性が意志に指示するとしたならば、意志は理性に従えないため、悪であることになるだろうと述べるが、そう考えると、理性が意志の正しさを一方的に規定するかのようと思われるので、スコトゥスは、意志が何も意志することができないので、自由ではないことになるだろうと言いつつ直しているのである。したがって、理性が意志の本性に即して意志しうる対象を意志に示すから、理性は正しいのであり、理性の正しさは、意志がそれを自由に選択できるかによるのである。このように意志すべき行為が理性と本性的に一致すると考える点で、スコトゥスはストアに近いようにも見えるが、意志が無条件に理性に一致すべきなのではなく、理性が意志にとって本性的に可能なことを認識しなければ、意志は理性に一致できないので、理性は理性として正しくないことになるのである。そのため、理性の正しさは、意志が自由に理性に従うことによるのみ証明される。

神が恩寵として超自然的に与えると信じられる愛徳 *caritas* が徳 *virtus* であるのも、意志の本性に一致する正しい理性に一致するかぎりなのである。というのも、愛徳が、理性に反するならば、意志の本性的な力を強めることはできないので、徳ではないことになるからである。このように、徳と理性との一致を保持する点でも、ストアの徳の理解に従っているようではあるが、徳が理性に一致するのも、理性が意志の本性に一致するかぎ

38) Scotus, *Ord.* III d. 27 q. un., n. 47: *ratio naturalis ostendit creaturae intellectuali aliquid esse summe diligendum, quia in omnibus obiectis et actibus (et hoc essentialiter ordinatis) est aliquid supremum, et ita aliqua dilectio suprema, - et ita obiectum etiam est summe diligibile; ratio autem naturalis recta non ostendit aliquid sicut summe diligibile, aliud a Bono infinito, quia si sic, ergo caritas inclinaret ad oppositum eius quod dicitur recta ratio, et ita non esset virtus; ergo dicitur solum Bonum infinitum esse summe diligendum. Et per consequens voluntas potest in hoc ex puris naturalibus: nihil enim potest intellectus recte dictare, in quod dictatum non potest voluntas naturaliter ferre se et tendere, quia si sic, voluntas erit naturaliter mala, aut saltem erit non-libera ad tendendum in quodlibet secundum istam rationem boni secundum quam ostenditur sibi ab intellectu.*

りでなのである。したがって、愛徳も、倫理的徳のように、意志の理性的選択に関わる徳として一義的に捉えられ、神を愛する意志の本性的な力を強めるところの、神からの超自然的な力として理解される。

このようにして、意志は正しい理性に従って自由に選択することが本性的に可能であることから、スコトゥスにおいても理性的選択は信仰の有無とは無関係である。というのも、信仰があれば、理性的に選択する必要性がなくなるわけではなく、信仰があっても、意志が自由に選択するためには、理性によって意志にふさわしい対象が示されなければならないからである。そこで、信仰にもとづいて神の意志に従うことが神への愛によるかぎり、神への愛が理性的に選択されるように、啓示を信じて神の意志に従うことも理性的に選択されるのである。その意味で、ストアが自己の運命を神の摂理として受け入れたように、スコトゥスも、信仰にもとづいてこの世のすべての現実を神の意志によると受け入れるが、そのことも無限の善をそれ自体で肯定する自由な愛にもとづくのである。

だからといって、スコトゥスにおいて、理性的に選択できるから信仰が必要なくなるわけではなく、理性によって信仰が根拠づけられることはない。というのも、信仰によって、神を愛すべき存在と理解することで、神を理性的に愛することが可能になるからである。すなわち、信仰なしには、信仰を理解するために理性を使用することはなく、信仰が理性にはよらないことも理性によって理解されなければならないのである。こうして、信仰にもとづく理性によって、神に対して自由に応答する可能性が自己の内に見いだされることが、実践的知としての神学になるのである。それゆえ、神学者は信仰を理性的に捉え直すことで、神を自由に愛する仕方を探求するのであり、ヘンリクスのように観想から実践への移行を自己犠牲を伴って理性的に選択するわけではない。

結 論

ローマ時代のキケロやセネカによって「意志」 voluntas や「自由選択」 liberum arbitrium などのストアの用語が翻訳され、中世に伝えられなかったならば、主意主義もありえなかったし、主意主義がストアの影響を積極的に受け入れて自らの思想を形成したことも確かである。だからといってストアがもともと主意主義であったわけではなく、主意主義がストアに還元されるわけでもない。ヘンリクスやスコトゥスがストアに一致するのは、思想内容それ自体によるよりも、思想に対する自由な関わり方による

のであり、ストアと同じように語っているようでも、同じことを理解しているわけではなく、ある意味ではストアの観点を逆転させてもいるのである。そのため、ストアがそれ以前の古代思想を自らの形にアレンジして中世に伝えたように、彼らもストアの思想を主意主義的に翻訳して、近世へと伝えたのであり、近代における理性と自由との一致も、主意主義に媒介されたストアの変容として理解しなければならないのかもしれない。

〈特定質問〉

ストア主義の中世哲学への影響

山内 志朗

ストア派倫理学の中世哲学への影響、特にドゥンス・スコトゥスへの影響となると、厄介な作業を乗り越えなければならない。トマス・アクィナスの場合であれば、直接ストア派のテキストへの言及があるが、スコトゥスの場合、ストア派の思想家、テキスト、特徴的概念への言及はほとんど存在していないからだ。しかしながら、スコトゥスの「主意主義」には、ストア派も「主意主義」と整理できる以上、スコトゥスの中にストア主義を見出すことは重要な見通しであり、またその論点を探求することで、隠れた水脈を仮定することができるかもしれない。

報告者は以上の点について十分慎重であるが、それはやはり穏当なことと思われる。主意主義と主知主義の対立という設定が一九世紀以降の哲学的整理に依拠しており、多分にアナクロニズムの危険が見られるのである。もちろん、アレントが『精神の生活』で展開したように、トマスとスコトゥスを主知主義と主意主義の典型として整理する枠組みもあるから、そしてそのようにテキストを読むことも十分可能だから、主意主義と主知主義の対立図式に依拠してしまいたくなる。

報告者の採る道筋は以下の通りである。スコトゥスのテキストの中にス