

〈提 題〉

スコトゥスにおける枢要徳 ——枢要徳の再構築と友愛の完全性——

小川 量子

序

スコトゥスは枢要徳について主題的には論じていないが、『命題集註解』*Lectura* と *Ordinatio* III d.34 において、人間がこの世で正しく生きるためには3つの神学的徳と4つの枢要徳だけが必要であると主張し、それまで徳より完全であると考えられてきた7つの聖霊の賜物 *donum* や8つの至福 *beatitudo* と12の聖霊の結実 *fructus* をすべて神学的徳と枢要徳のいずれかに分類した¹⁾。枢要徳は伝統的に尊重されてきたキリスト教的徳を根本的に含むことで、アリストテレスに基づく従来の枢要徳は個別的に選択可能な徳として捉え直された。提題ではスコトゥスによる徳の分類から枢要徳がいかに再構築されたのかを確かめながら、友愛が枢要徳において最も完全な徳として理解されたことの意義について考察した。

1 自己に関わる徳と他者に関わる徳

枢要徳は帰属する能力により、アリストテレスに基づいて知性の思慮、意志の正義、情念的部分の節制と勇気の3つに分けられてきたが、スコトゥスでは倫理的徳はすべて意志の理性的選択によって形成されると考えられるので、知性の思慮と意志の倫理的徳に分けられる²⁾。思慮は倫理的徳を形成するために必要な実践的知の徳として倫理的徳に先立つが、特殊な

1) *Lect.* III d.34 n.24-46;*Ord.* ibid. n.24-82 (*Opera Omnia* ed. Vatican).

2) *Lect.* III d.33 n.61-74;*Ord.* ibid. n.43-45. 倫理的徳がすべて意志に属するという理解はガンのヘンリクスからスコトゥスへと継承されたものである。ヘンリクスは彼のアリストテレス解釈に基づいてトマスに反論したが、徳ある意志に従う情念にも徳の分有 *participatio* を認めた。Cf. Henricus Gand., *Quodl.* IV q.22 in corp. (f. 139T-140X).

倫理的徳のための特殊な思慮として分類されるため³⁾、従来のように思慮の倫理的徳に対する普遍的な優位は認められず、倫理的徳の分類が枢要徳の全体構造を規定する。

倫理的徳は自己に関わる徳と他者に関わる正義に二分される。この区分はアリストテレスが正義を他者に関わる完全な徳として捉えたことに基づく⁴⁾、スコトゥスは自己に関わる徳には「正義」のような共通名称がないことから、その下に節制と勇気を分類する。そのため、枢要徳の分類において節制と勇気は正義と同列に並べられる徳ではない。自己も他者も行為の主体である意志を示すため、自己に関わる徳は意志が情念に妨げられずに自由に意志するための徳であり、正義は他者が自由に意志できるように、他者に対して自由に意志するための徳であると理解される。

スコトゥスは神学的徳も同様に分類し、知性の信仰と意志の愛徳と希望に分けた上で、愛徳は神自身のために神を愛する点で他者に関わる徳であり、希望は自己のために神の善を欲する点で自己に関わる徳であると理解する⁵⁾。神学的徳は神の意志によって恩寵として与えられるが、徳としては枢要徳と同様に、意志が理性的に正しく選択するために必要な能動原理として理解される。枢要徳と神学的徳が同じように分類されたことで、思慮は信仰に、正義は愛徳に、節制と勇気は希望に基づくように神学的徳によって枢要徳は秩序づけられることも可能なのである。聖霊の賜物が徳と同一視されるのも、聖霊は愛徳によって魂に内在すると考えられるので、愛徳による働きは聖霊による働きとしてすべての徳を神に対して秩序づけると理解されるからである⁶⁾。

愛徳は神の無限な完全性に基づく最も完全な徳であるが、希望は神の恩寵による有限な自己の完成を願う徳として自己の不完全性に基づくと考えられる。枢要徳においても自己に関わる節制や勇気は意志が情念に影響される受動性から必要とされるため、意志の不完全性を示すが、正義は他者に自由に関わる意志の能動性を示すので、自己に関わる徳より完全な徳と

3) *Lect.* III d.36 n.102-108;*Ord.* *ibid.* n.96-100.

4) Aristot., *Eth. Nic.* V c.1(1129b25-1130a10). アリストテレスではすべての徳を含みうる普遍的な正義は自己にも他者にも関わり、他者に関わる場合に完全な徳として捉えられるので、スコトゥスのように自己に関わる徳と他者に関わる正義が明確に区別されているわけではない。

5) *Lect.* III d.34 n.29-30;*Ord.* *ibid.* n.33.

6) *Ord.* I d.17 p.1 q.1-2 n.165-170; II d.27 n.9.

して捉えられる⁷⁾。たとえば、あまり魅力が感じられない対象には節制が容易であっても、魅力が強い場合には節制が難しいように、自己に関わる徳には自己の不完全性に応じた相対的な完全性しかなく、意志が情念に妨げられなくなれば、徳の必要性もなくなるのである。それに対して他者のために正義を意志することは意志本来の完全性であり、正義の徳によって完成すると理解される。

正義における他者への関係は自己への関係にも適用可能であり、罪人が自己の罪を悔むことは自己の罪を認め、自己を罰することなので、罪人であっても自己に対して正義を行うことが可能であると認められる⁸⁾。正義は他者に関わるように自己に対しても関わるのが可能であるが、自己に関わる徳は、情念に妨げられるかぎりでの自己にしか関わることができず、他者には関われない。さらに枢要徳における自己に関わる徳と正義の徳の完全性は個々の場合で異なるので、従来のように枢要徳のすべての徳が徳として完全であれば必然的に結合するとは考えられないのである⁹⁾。

2 節制としての謙遜

節制の分類に関しては価値あるもの *honestum* である名誉に対する謙遜 *humilitas* と本性的に求められる快樂 *delectatio* に対する節制の二種類を認める¹⁰⁾。有益なものの *utile* は手段として二次的に欲求されるにすぎないため、節制の対象とは考えられず、金銭欲や物欲に対する節制は認められない。スコトゥスは富が美であるならば、快樂への節制が関わり、富が権力であるならば、謙遜が関わると述べるが、清貧をめざすフランシスコ会士として、富は所有されるべきものとは認めないので、富への欲求がいかに無際

7) スコトゥスにおいて正義をそれ自体のために欲する「正義への性向」*affectio iustitiae* は意志の自由の根拠であり、本性的欲求に基づいて自己のために善を求める「利益への性向」*affectio commodi* よりも完全であると考えられるため、正義への性向に基づく正義の徳はそれ自体で完全な徳として、自己の不完全性のために求められる徳よりも完全であると理解されたのである。Cf. *Ord.* III d.26 n.110.

8) *Ord.* IV d.46 q.1 n.13. 罪人が自己に関わる正義は神が自己に関わる正義を理解するために取り上げられるが、スコトゥス独自の解釈であり、告解の秘蹟の理解にも関わる。拙稿「スコトゥスにおける主意主義神学の形成過程—リカルドゥス批判と神の「他者に対する」正義の解釈」『中世哲学研究 Veritas』第38号、2019年、pp.1-18.

9) 徳自体が必然的に結合することは認められないが、意志によって一つの行為が様々な徳に基づいて多面的に完成することは倫理的に重視されている。Cf. *Quodl.* q.18 a.1 [8] n.22 (ed. Alluntis).

10) *Lect.* III d.34 n.28; *Ord.* *ibid.* n.55.

限であろうと節制によって倫理的に秩序づけることが可能とは考えないの
である。

古来節制は飲食や性に関わる身体的欲求に対して必要とされたが、スコ
トウスは知的欲求のような人間に固有な本性的欲求もそれ自体では無秩序
になるので節制の必要性を認める¹¹⁾。そのため、節制の徳は精神の肉体に
対する支配や統御としては特徴づけられず、精神の様々な本性的能力を意
志がいかに秩序づけるかを示すことになる。健康のための節制のように、
本性的完全性をめざすだけの節制は倫理的徳とは認められないが、節制に
よって自己にふさわしい快樂をふさわしく味わうことが可能になるため、
自己のライフスタイルの選択にも関わる徳なのである。

本性的欲求を抑制すること自体には倫理的意味は見い出されないので、
倫理的価値に関わる名誉に対する謙遜が快樂に対する節制よりも先に提示
されたと考えられる。というのも、徳の実践は名誉に値するが、名誉のた
めに禁欲的に生活しても、名誉に値しないからである。謙遜は徳に基づい
て名誉を求めるための徳として、自己が自己にふさわしい徳を自己にふさ
わしい仕方でも求めるために必要な徳として捉えられるのである。

至福の最初である「心の貧しさ」*paupertas spiritu* や聖霊の賜物である神
への「畏敬」*timor* は謙遜として捉えられる。こうした聖書における謙遜
は神に対する態度を示しているが、枢要徳としての謙遜は自己に関わる徳
であるため、神に対する態度でも他者に対する態度でもなく、自己に対す
る態度として理解される。トマスは謙遜については、自分の力を超えたこ
とをしようとする野望に対する節制として、自己の弱さを認めるための徳
と理解したが¹²⁾、スコトウスにおいて謙遜は自己の実践能力の評価に関わ
る徳ではなく、自己の倫理的価値評価に関わる徳なのである。行為の倫理
的価値について自己が正しく評価できるならば、他者の評価を求める必要
もなく、自己の評価に基づいて行為を正しく選択することが可能になる。
「主への畏れは知恵の初め *initium*」という聖書の言葉は「謙遜は諸徳の原
理 *principium*」と解釈されるが¹³⁾、徳の実践において自己が不完全であるこ

11) *Ord.* III d.34 n.56. *Lectura* では感覺的快樂に対する節制しか述べられていないが、*Ordinatio* では天使の墮罪は無秩序な知的欲求によるために、知的快樂の節制も認められて
いる。

12) *Summa Theol.* II-II q.161 a.1 in corp.

13) *Ord.* III d.34 n.70: *ideo Scriptura frequenter commendat timorem: Initium sapientiae
etc.; nihil aliud est nisi quod humilitas est principium virtutum, correspondente sibi aliquo in
intellectu.*

とを自覚する謙遜が、徳を倫理的に価値あるものとして求めるために必要な原理のように捉えられたのである。それゆえ、謙遜によって愛徳を神に希望する場合には、謙遜は神への畏れであり、神の知恵を味わう愛徳へ秩序づけられているのである。

3 勇気としての忍耐

古代において勇気は国家を守るために死を恐れずに敵と戦うために必要な徳であったため、中世においてもアリストテレスに基づいて恐れに関わる徳として特徴づけられてきたが、スコトゥスは自己の欲求が他者に妨害されたことに対する怒りに関わる徳として捉える。そのため、勇気は死の危険に対峙するような特別な場合に必要な徳ではなく、誰にでもよく起こりうるような侮辱、いじめ、喧嘩などにも必要な徳として理解されたのである。怒りは報復への欲求であるというアリストテレスの言葉に基づいて¹⁴⁾、スコトゥスは勇気の徳を報復すべきことに報復するための勇気と報復すべきでないことに報復しないための勇気に分ける¹⁵⁾。前者の勇気は無名なので「好戦性」*bellicositas*と名付け、後者の勇気を「忍耐」*patientia*であると理解するが、怒りによって報復するよりも怒りを抑えて報復しないほうが難しいことから、忍耐が最も高貴な勇気であるとし、「忍耐する者は勝つ」*vincit qui patitur*という句も引用する。忍耐は外的には戦わないとしても、内的には自己の怒りと戦っているので、怒りによって他者に報復する勇気よりも怒りに打ち勝つ忍耐のほうが、自己に関わる徳としては優れていると理解されたのである¹⁶⁾。

勇気が恐れに対する徳と捉えられる場合、危険を恐れないこと自体は倫理的意味をもたないが、国家や他者のために自分の命を犠牲にすることは勇気ある行為として称賛される。危険な状況で恐れを制御するのは自己の命を守るためでもあるので、倫理的選択のためであるとは限らない。他者を救うために死の危険を顧みずに命を落とす場合、恐れが実際にあったのかは他人には分からないので、恐れが勇気によって制御されたので倫理的行為ができたのかもよく分からない。一方、怒りによって報復すべきかどうかは、怒っている本人にとって倫理的に意味をもつ選択であり、怒りを

14) *Ord.* III d.34 n.36. Cf. Aristot., *Rhetorica* II c.2 (1378a31-33).

15) *Ord.* III d.34 n.38 et 57.

16) アンブロシウスも勇気を怒りに対して打ち勝つ徳と捉えており、その影響も考えられる。Cf. Ambrosius, *In Luc.* V n.67-68.

相手に示したほうがよい場合もあれば、そうではない場合もある。忍耐は怒りによって報復したいが、報復すべきでないとして理性的に選択したことによるが、忍耐によって怒りが抑えられなければ、報復すべきことに報復することを理性的に選択することもできないため、報復するための勇気にとっても報復しない忍耐は必要なのである。

報復する場合にも不正な仕方では報復すべきではなく、報復しない場合にも他者の不正をやめさせるためには正義に訴えなければならなくなる。勇気だけでは他者に対して正義を実現できないので、勇気は正義を必要とするが、その場合にも忍耐によって怒りが抑えられていなければ、正義を選択することも可能ではない。そのため、従来のように正義を実現するために勇気が必要とされるのではなく、正義を選択するために忍耐が必要なのである。忍耐によって中立的な立場を保つことは、怒りによる他者との対立から正義による他者との和解へ向かうプロセスを可能にする。そのような意味で新約聖書においても迫害に耐える忍耐が重じられていることから、スコトゥスは敵と戦う勇気よりも戦わない忍耐を重視したと考えられるが、どちらの勇気も各自が自由に選択できるように示したのである。

4 正義としての友愛

正義の徳に含まれる特殊な正義は三つあるが、*Lectura* と *Ordinatio* では分類の仕方も順序も異なる¹⁷⁾。*Lectura* では内的善や外的善に関わる交換の正義や分配の正義が認められた後で、隣人に関わる正義が、個人の友愛と共同体の君主と臣民との関係とに分けられるが、*Ordinatio* では正義は他者に対して「何を」分かち合うかによって分類され、自己を分かち合う友愛が第一に挙げられ、自己以外のものを分かち合う正義が、生きるために必要な内的善や外的善の分かち合いと共に生きるために必要な君主と臣民との政治的統治の分かち合いとに分けられる。こうしてスコトゥスは正義を他者との分かち合い *communicatio* と捉えた上で、友愛をアリストテレスにも認められていた二つの正義とは明確に区別したのである。

どちらの著作でも友愛は最も完全な徳として理解されるが、友愛の捉え方も多少変化している。*Lectura* では、友愛は内的な仕方では、自己自身に関して、「人間が隣人であるように」他者に対して秩序づける点で、国家における君主と臣民との秩序に従う徳よりも完全であると理解される¹⁸⁾。

17) *Lect.* III d.34 n.25; *Ord.* *ibid.* n.58.

18) *Lect.* III d.34 n.25: *Iustitia, ordinans ad proximum quantum ad interiora media et*

すなわち、友愛はキリスト教における隣人愛に基づいて、人間であるかぎり隣人として愛するための徳として最も完全な正義と捉えられたのである。Ordinatio では友愛は隣人に自己を与えることであるが、それは自己に可能であるかぎりであるとともに、隣人が自己を受け入れることが可能なかぎりであると付け加えられる¹⁹⁾。友愛において自己を他者に与える自由は他者が自己を受け入れる自由と関わり、双方の自由に基づく点で友愛は最も完全な正義として考えられているのである。誰でも隣人として愛せるわけではないからこそ友愛は最も貴重な徳なのである。

友愛以外の正義は互いの必要性に基づくため、友愛よりも自由である度合いは少ないが、「憐れみ」*misericordia* は報いを期待しない自由な贈与として、仲間から何らかの報いを期待することもある「気前の良さ」*liberalitas* よりも完全であると述べられる²⁰⁾。憐れみはキリスト教において隣人愛に基づく行為として捉えられるが、外的善を施す行為に関わる徳であるため、スコトゥスは友愛とは区別する。そのため、憐れみがあるならば友愛があるとは言えないし、友愛があれば憐れみがあるとはかぎらないが、憐れみが友愛や愛徳へと秩序づけられる可能性は認められる。ただしそれは友愛や愛徳に基づく秩序であり、憐れみによるわけではない。

スコトゥスが聖書において友愛を表す徳と認めるのは、「幸いなるかな、柔和な人」と語られる「柔和」*mititas* である。アリストテレスが友愛は他者に対する「好意」*benevolentia* だけでは十分でないと語っていることから²¹⁾、スコトゥスは柔和は好意にも達していないので、友愛の最低ラインであるかのように *quasi infimum in amicitia* 捉えている²²⁾。スコトゥスにおいて好意は他者に対する善意を意味するので友愛であるが、他者が自己に

quantum ad se ipsum, est perfectior ordinatio, – haec enim ordinatio est ut homo sit proximus: haec est amicitia, et perfectissima virtus moralis est.

19) *Ord.* III d.34 n.59: Virtus inclinans ad primum est 'amicitia', qua quis dat se ipsum proximo, quantum potest dare se et quantum proximus potest habere eum; et haec est perfectissima virtus moralis, quia tota iustitia est perfectior iis, quae sunt ad se ipsum, – et haec est perfectissime iustitia.

20) *Lect.* III d.34 n.36; *Ord.* *ibid.* n.66.

21) Aristot., *Eth. Nic.* VIII c.2 (1155b33–34); IX c.5 (1166b30–1167a10).

22) *Ord.* III d.34 n.64: Iustitia exprimit tres species: Unam quidem, quae est in communicando se ipsum per amicitiam, et hanc exprimit cum dicit *Beati mites*: quamvis enim amicitia plus sit quam benevolentia (secundum Philosophum VIII *Ethicorum*: 'non latens in contrapassis'), et benevolentia plus sit quam mititas, quia mites sunt qui non offendunt nec resistunt in malo, tamen per hoc minimum, quod est quasi infimum in amicitia, exprimit illam quae est qua quis se ipsum communicat proximo.

好意をもたない場合に、自己の好意は受け入れられない。しかし、他者の自由を受け入れることで、他者に対して怒らず柔和であることは可能なので、柔和は自己の自由を他者に与えるという友愛の基本条件を満たしていると考えられたのである。そのため、スコトゥスはアリストテレスのように相互的な好意でなければ友愛ではないとは考えない。友愛は相手の自由を尊重しながらも、相手の意志によっても規定されない相手に対する自由な態度を意味するのである。

アリストテレスにおいて友愛の相互関係が重視されたのは、友愛が互いに善を分かち合い、共同体の一致を可能にすると考えられるからである。そのため、対等な関係だけではなく、親子関係や夫婦関係、国家の君主と臣民との間にも友愛が認められた。スコトゥスは友愛は自由に基づくので、互いの必要性に基づく善の分かち合いや共同体の正義とは区別する。そのため、友愛に基づいて善の分かち合いや共同体の統治が行われることは望ましいとしても、友愛があっても他の正義がないことも、他の正義があっても友愛がないことも可能なのである。自由に基づく友愛は必要性に基づく他の正義よりも完全な正義であるので、友愛は友愛それ自体の完全性のために選択されるが、他の正義のために友愛が選択されるのではない。

そのように友愛は最も完全な正義であるので、友愛が共同体の正義のためにあるのではなく、共同体の正義が友愛のためにあるべきと考えられるのである。スコトゥスがアリストテレスの奴隷制擁護を非難したのも、中世の農奴は生まれながら家畜のように働かされ、人間としての自由が認められないために、徳を身につけるための機会も与えられず、結婚の自由も制限されていたからである²³⁾。枢要徳は自由な倫理的選択のために必要な徳であるが、自由な選択ができなければ、徳を身につけることはできず、自由に愛し合うこともできないのである。国家の法は友愛の自由が認められるように定められるべきであり、そのためにはすべての人間が自由であることが認められ、誰もが自由に徳を形成できるような社会にならなければならないのである。その意味でスコトゥスにおける友愛の理解はそれまでの正義の理解を根本的に変える意味をもつことになる²⁴⁾。

23) *Ord.* IV d.36 q.1 n.39.

24) 拙稿「スコトゥスにおける自由・平等・友愛」『西洋中世の正義論：哲学的意味と現代的意義』、晃洋書房、2020年、pp.181-234.

結

スコトゥスはアリストテレスに基づく従来の枢要徳に聖書に基づくキリスト教的な徳を新たに加えて再構築した点で、彼の枢要徳理解はキリスト教に基づくとしても、枢要徳に含まれる徳はキリスト教に基づいて神との関係から理解されたわけではない。各人が自己の価値判断に基づいて徳を自由に選択し、他者の妨害に対して自己の自由を保持し、他者に受け入れられなくても他者を愛する自由の実現をめざすことは、近代的な意味で個人の自由に基づく倫理の可能性を開いただけでなく、現代的な意味でも社会的な差別や偏見を乗り越えるために必要な意志の選択可能性を示している。枢要徳として重要性が認められた謙遜、忍耐、友愛は、人間が他者との関係を通して徳を完成する段階を示しているが、この世で生きるかぎり完全には実現されない徳であるからこそ、そのつど新たにめざすべき徳として再認識されたのである。