

神学と倫理

——ドゥッス・スコトゥスにおける倫理的善の位置づけについて——

小 川 量 子

序

ドゥッス・スコトゥスは神学を実践知として捉えたが、そこには神学と倫理との新たな関係づけも含まれていると考えられる。そこでこの論文では、スコトゥスの実践的神学における倫理的善の意味について、自然と恩寵の関係に注目しつつ考察したいと思う¹⁾。

I 自然と倫理——倫理的善の成立条件

スコトゥスは通常、十二世紀からの伝統的な区分に従って²⁾、行為における善を自然的善 *bonitas naturalis*、倫理的善 *bonitas moralis*、恩寵による善 *bonitas gratuita* の三段階から階層づけて理解する³⁾。ただし、恩寵による善は倫理的善の最終段階としても捉えられるため⁴⁾、スコトゥスにとって基本的な区分は自然的善と倫理的善との区分であったと言える。そこでまず、スコトゥスにおける自然と倫理との関係について観ることにしたい。

スコトゥスは自然的善を、存在と置換されるかぎりでの善ではなく、第二現実態として本性の完成段階から捉えるとしているが⁵⁾、現に実在する存在 *ens positivum* に応じたその存在性の多少 *magis et minus* の個的段階から規定されるものとしても理解している⁶⁾。すなわち、自然的善とは存在することそれ自体の端的な完全性ではなく、ある本性として種的に規定された完全性を意味するとともに、個々の実在性がそれ自体でもつ内的固有の様態 *modus intrinsecus* から段階的に特徴づけられる完全性でもあることになる⁷⁾。そこで、行為の自然的善も行為を原因する能力の本性的な完全性に応じて実

在する個々の行為のもつ内的強さ *intensio* の段階から規定される⁸⁾。

一方スコトゥスにおいて倫理的行為であるための第一の条件は、意志による自由な行為であることと考えられるが⁹⁾、倫理的行為は意志の行為であることによって自然的善をもつ自然的行為としても捉えられる¹⁰⁾。すなわち、意志は倫理的行為を本性的に原因する能力であるとともに、実践理性に従うことで倫理的善に規定される能力でもあるのである。そこで、意志以外の能力による自然的行為も、意志によって命じられる場合にのみ倫理的行為となりうると考えられる¹¹⁾。したがって、意志が自らの働きにおいて自然的善と倫理的善とをつなぐ役割を担うことになるが、意志の自然的行為がそれ自体で倫理的行為であるのではなく、その自然的善は倫理的善に対して、形相に対する質料のように限定される関係にあると理解される¹²⁾。

そこで、形相となる倫理的善は行為の美 *decor actus* として、行為の様々な状況 *circumstantia* の行為に対する適合性から捉えられている¹³⁾。このように倫理的善の特徴が自然的善における美との類似から説明されることは、自然と倫理との連関を示唆するようにも思われるが、スコトゥスが考える美と倫理的善との類似性とは、それらが実体に付帯する様々な特質や観点の集合体として捉えられるという点にある。すなわち、美が事物の色、形、大きさなどの美を構成するすべての観点が整っていることを示しているように、倫理的善も行為の能力、対象、目的、様態、時と場所といった様々な観点がふさわしいと実践理性に判断される場合に成立すると考えられている。ここで、美も倫理的善も様々な観点の総和 *aggregatio* から特徴づけられているが、スコトゥスにおいてこのような総和のもつ一性は寄せ集められただけの集合的な一性であり、相互に秩序づけられていない最低の結合段階を意味している¹⁴⁾。したがって、倫理的善が成立するためには、個々の条件が各々適切でなければならず、それらを統一する原理や基準は存在しないと考えられていることになる。

このようにスコトゥスは、美という観点から自然的善と倫理的善との類似性を指摘してはいるが、行為それ自体の完全性は行為の自然的善として、倫

理的善と区別されるため、倫理的善は行為の自然的善を基体として前提としつつも、倫理的善の特質は自然的善の在り方からは直接根拠づけられることはないように思われる。しかし、スコトウスがここで能力と対象という自然的行為の成立にとっても必要不可欠な要因も、行為の倫理的善を構成する観点として先だって列挙している点が注目される。このことはスコトウスが倫理的善を自然的善から完全に切り離すのではなく、自然的善との接点を保持しようとしていることを示しているように思われる。ただし、能力の次にあげられる行為の対象という条件は、具体的な行為が関る人ないし事物を指すわけではなく、貧者に施すという例があげられているように、倫理的に評価される行為の内容ないし輪郭を示している¹⁵⁾。すなわち、意志によって命じられる倫理的行為そのものが、意志の対象として主題化されているのである。確かに貧者に施すという行為は、それだけで倫理的行為として理解される行為であるが、何のために、いかなる人に、どのような仕方で、いつどこで、どのくらい施すかなどの具体的な条件が適切でなければ、倫理的善を実現した倫理的行為とは言えないことから、さらに行為の状況から倫理的に規定されることが必要になる。そこで、スコトウスはここでも十二世紀以来の伝統的な区分に従って倫理的善を二段階に分け、第一に行為の対象に基づいて類的に倫理的善と規定されたいうで、第二に行為をめぐる他の具体的条件によって種的に倫理的善が限定されると解釈する¹⁶⁾。この第二の段階における倫理的善が状況に基づく善 *bonitas ex circumstantia* と呼ばれていることから、自然的善と倫理的善との対比における行為それ自体と行為の付帯状況という関係は、倫理的善においても行為それ自体の倫理性と倫理的状況というかたちで反復されている。

ところで、行為の対象に続いて、第一に考慮されるべき最も重要な倫理的観点は、行為の目的であり、その後で行為の様態、時、場所という外的な諸条件が順次考慮されるべきだと考えられている¹⁷⁾。目的が最も主要な条件であるのは、行為の内的根拠となり、行為者自身の倫理性に深く関わることによると思われる。そこで、貧者を見て即座になんの目的も考えず施す場合に

は、積極的に倫理的悪とは言えなくても、欠如的な意味で倫理的悪として理解される¹⁸⁾。このように行為の目的は、倫理的行為の成立の要となる本質的な条件であるが、行為それ自体からは判定できず、行為者が自らの行為をいかに意識的に行ったかに掛っていることになる。すなわち、スコトッスが目的性を重視したのも、たんに目的が行為の倫理性の根拠になるからではなく、個人が自己の行為の倫理的な根拠づけを行ったかが倫理性を決定すると考えていたことにもよると思われる。そのため、スコトッスにとって行為の目的は行為者に自覚されたかぎりでのみ倫理的意味をもつと言える。

さらに、スコトッスは一つの倫理的行為がかならずしも一つの目的に限定されるわけではなく、同時に複数の目的をもちうると考え、むしろ行為ができるだけ多くの目的に秩序づけられているほうが倫理的に高く評価されうるという見方を示している¹⁹⁾。この点でも行為を多面的かつ多層的に捉えうる倫理的な判断力が要求されるわけであるが、その根底には行為に対する意志の自由な関り方の可能性が示されているとも言える。というのは、スコトッスにおいて行為の目的は、意志を現実的に限定する本性的原因としてではなく、意志が行為の目的として自由に定めうるものとして捉えられているからである²⁰⁾。そのため、目的は形而上学的な原理として行為の倫理性を根拠づけるのではなく、多くの倫理的な条件の一つに数えられるにすぎず、それだけでは行為の倫理性を全面的に決定するとは考えられないのである²¹⁾。

さてスコトッスは、このような倫理的善の理解に照らして「神を愛する」という行為の倫理性をも捉えようとする。このような行為は無限な完全性を対象とする純粋な意志行為であるために、意志の命じる他の倫理的行為のように、行為の様々な有限な諸状況から限定される必要はなく、行為の対象の善性だけに基づいてそれ自体で端的に倫理的に正しいことが帰結すると考えられるのである²²⁾。すなわち、神はその实在性に即して意志が究極目的とすべき存在として理解されるため、神を愛することはいかなる場合であれそれ自体で無条件に正しい行為となるのである。そこから、「神は愛されるべきである *Deus diligendus est*」という命題は、自明的な第一原理として、厳密

な意味での自然法の根拠として理解される。しかし、他の有限的な自然的善に関する倫理的な規範は、そこから必然的に導出されず、それに響和するもの *consonans* として自然法とみなされるにすぎないため、条件づけられうるものと考えられる²³⁾。

さらにスコトゥスは、無限な善を欲しうるという意志の本性的な傾向性からも、神を愛することが人間の意志の本性に即した行為であることを理解できるとしている²⁴⁾。すなわち、意志がより大なる善を欲求しうる可能性をもつことから、無限な完全性である神のみが意志の欲求を最終的に鎮めうる享受の対象として理解されるのである。したがって、スコトゥスにおいて我々の倫理を根拠づける唯一の自然は神の本性であり、それは意志の本性に適した対象としても捉えられる。この点でスコトゥスも倫理を形而上学的に自然本性から根拠づけようとしたとは言えるが、神が意志の本性的な目的であるから意志の対象となるのではなく、神が意志の本性的な対象として理解されるかぎり、意志がそれ自体で愛すべき目的としうると考えられているのである²⁵⁾。そのため、アリストテレスは究極目的への自然本性的な欲求を認めながらも、究極目的に対する意志の自由な実践は認めていなかったとスコトゥスは捉えている²⁶⁾。

このようにスコトゥスが意志の本性に即して神を自由に愛しうることを強調したのは、アリストテレスに対してというより、自然本性の不完全性から恩寵なしには神を愛しえないと考える神学者に対してであったと考えられるが、そのことは、自然本性によって神を愛する可能性と恩寵によって愛する必要性とは両立しうるとスコトゥスが考えていたことをあらわしている。そこで、神を愛するための恩寵として与えられる愛徳 *caritas* の存在意味があらためて問われることになる。

II ハビトゥスの原因性と徳の必要性

『オルディナチオ』で愛徳の必要性が論じられる箇所では、その前に倫理的徳が倫理的行為の能動的原理であるかが長く論じられている²⁷⁾。このこと

は、スコトゥスが本性的能力によって獲得される倫理的徳の理解を通して超自然的に与えられる愛徳について理解しようとしていることを示し、それらの徳のあいだにはハビトゥスとしての一義性が前提されていると言える。そこでまず、スコトゥスによるハビトゥス理解を見る必要があるが、スコトゥスはここで五つの道に分けて段階的に議論を進めて行く。すなわち、ガンのヘンリクスの見解（第一の道）とゴッデフリードゥスの見解（第二の道）を批判した後、二つのハビトゥスの捉え方（第三と第四の道）を妥当な見解 *probabile* と認めたとうえで、倫理的徳としてのハビトゥスを倫理的行為の能動的原理とみなす考え（第五の道）を批判的に検討する。ここでのスコトゥスの議論は、様々な疑問や反論を挟んで前後して論じられており、スコトゥスにとって徳の理解は簡単なものではなかったことを窺わせる。

スコトゥスが自らの基本的な見解として認めるのは、ハビトゥスを行為の部分的な作出因として捉え、行為の本性的原理である能力の働きを強める第二原因として位置づける見解（第三の道）である²⁸⁾。すなわち、ハビトゥスなしに能力だけでも行為を原因しえるが、ハビトゥスは能力の働きを前提として能力とともに原因すると考えられるのである。その際、ゴッデフリードゥスの見解²⁹⁾（第二の道）のように、能力が行為の実体 *substantia actus* を原因し、ハビトゥスは行為の強さ *intensio* などの行為の様態を原因するとは考えず、能力とハビトゥスがともに一つの行為とそれに伴う内的な強さを原因すると捉えるのである。というのは、スコトゥスは、行為の強さを行為に伴う付帯性とは捉えず、行為それ自体のもつ内的固有な様態として捉えるため、個々の行為とその内的強さとは切り離しえず、自体的に一なる実在として原因されると理解するからである³⁰⁾。さらに、もしハビトゥスが常に一定の段階へと意志の働きを限定するならば、意志の自由な働きが制限されることになることから反論しており、意志は行為の強さをも自由に調節しようと考えている³¹⁾。そのため、能力だけでも行為と強さの段階 *gradus* は原因されうるが、ハビトゥスがともに働くことによって、能力だけによるよりもその度合が内的に強められ、より完全な働きとなると考えるのである³²⁾。こ

のようにスコトゥスにおいてハビトゥスは、自然本性的に働く能動的原理であるが、第二原因であるために第一原因である意志の自由を阻害しないことになる。

しかし、スコトゥスはこのようにハビトゥスを行為の能動的原理として捉える見解を示した後で、ハビトゥスを能力に受容された傾向性として受動的な観点から捉える見解(第四の道)をも示し、同じく妥当な見解としている³³⁾。すなわち、能力に獲得された傾向性によって行為を喜ばしく *delectabiliter*, 容易に *faciliter*, 敏速に *prompte*, 有効に *expedite* 行いうようになると認められることから、ハビトゥスによって本性的な能力は特定の行為ないし対象に対して適合性をもつように傾向づけられると考えられるのである。したがって、このような場合には経験的に確認しうる行為の変容を通して、能力におけるハビトゥスの形成が捉えられるため、ハビトゥスは作出因としてではなく、能力の働き方を規定する形相的な役割をはたすものとして解釈される。

このように、スコトゥスがハビトゥスについて能動的な作出因であるか、能力に受け取られた傾向性であるかの結論を出さず、いずれの解釈の可能性も認めていることは、スコトゥスのハビトゥス理解が両義的である印象を与える。ただし、スコトゥスがここで主題となる愛徳の理解のためには、第三の道におけるハビトゥス理解を優先的に認めていることは確かである³⁴⁾。さらに、スコトゥスは第四の道を説明するにあたって、重力を物体における能動的原理としてではなく、一定の場所へと物体を限定する傾向性のように捉えるシゲルスやゴッデフリードゥスなどの解釈³⁵⁾との類似性を指摘している³⁶⁾。スコトゥスは、重力に関しては物体における能動的原理と見る立場に立ち³⁷⁾、場所に規定された目的論的な宇宙観から作用因に還元される力学的な宇宙観へとアリストテレスの自然学を解釈しなおすことになったと見られているが³⁸⁾、このような新たな自然観がハビトゥス論にも密接に関係していることは疑いえない。ただし、スコトゥスがハビトゥスを傾向性としても捉えることは、徳となるハビトゥスをたんに行為の作出因として自然的な次元でのみ捉えることにためらいがあったのではないかとも思われる。実際、徳

について語られる文脈では作用因としてよりも傾向性として語られることのほうが多いのである。

このような徳としてのハビトゥスの二面性が、倫理的行為との因果関係を理解するうえでも新たに問題を生じることになる。すなわち、スコトゥスは、倫理的徳が、情念を鎮めることなどから、倫理的行為を可能にする能動的原理であると認めるアリストテレス解釈に対して、倫理的善は行為が実践理性に一致することに基づくので、徳であるハビトゥスによるわけではないという反論を展開する³⁹⁾。というのは、ハビトゥスが倫理的徳となるのも実践知である思慮との結合関係によると考えられるため、倫理的徳であるハビトゥスが倫理的行為の特別な原理であるとは一概に言えないと考えるからである⁴⁰⁾。たとえば、誤った考えに基づく禁欲的行為によって形成されたハビトゥスが後に正しい思慮のもとで徳となる場合、以前のハビトゥスはそのまま残り、実践理性との関係性だけが変わるという捉え方も示される⁴¹⁾。すなわち、ハビトゥスは自然的な次元で捉えられるかぎりでは、それ自体で倫理的に規定されていない心理的な力のようなものとして理解されていると言える⁴²⁾。そこで、倫理的徳はあくまでも思慮を第一原因として倫理的行為を原因する第二原因として捉えられるが⁴³⁾、このような正しい倫理的判断へと傾向づける思慮という知的徳に先だって、そのつど行為において実践理性の語る正しい命令 *dictamen rectum* が必要であることから⁴⁴⁾、倫理的行為を第一に原因するのは、徳に先立つ実践理性とそれに従う意志であると論じられるのである⁴⁵⁾。

このようなことから、倫理的徳がハビトゥスとしては行為の能動的原理であるとしても、それ自体で端的に倫理的行為の能動的原理であるとは認めていないと言える。しかし、このようにスコトゥスは倫理的徳なしでも正しく行為が意志される可能性を見通しながらも、他の箇所では徳なしに行われる行為を端的に倫理的行為とは認めず、倫理的には善とも悪とも規定できない中立的な行為 *actus indifferens* として捉えているのである⁴⁶⁾。すなわち、徳が成立する以前に徳を形成するような行為と徳が成立した後も徳を用いず

になされうる行為がそのような中立的な場合にあたる。このような中立性は自然的行為が倫理的に中立な場合とは異なり、行為それ自体としては倫理的に条件づけられていながらも、徳によらないことから端的に倫理的善とは認められない場合であると言える。ここで、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』⁴⁷⁾が引用され、スコトゥスはアリストテレスに従うかのように倫理的行為における徳の必要性を主張しているが、アリストテレス自身には徳によらない行為も倫理的行為であるかという問題はなかったと思われる。

スコトゥスにおいて倫理的徳は、思慮に従って固有な行為を対象ないし目的として意志を傾向づけるものと考えられるが⁴⁸⁾、徳による行為が即倫理的行為であるとは考えられていない。すなわち、倫理的徳があって、いわば本性的にある道徳的な行為を行っても、その行為の原理となる目的にさかのぼる実践的な演繹をしなかった場合にも倫理的に中立であると理解されるのである⁴⁹⁾。この場合は単純に目的を考えずに行う場合とは違い、思慮によってその徳にふさわしい行為を行うためにどうすべきかが敏速に熟慮されていると考えられるが⁵⁰⁾、徳のめざす目的性と実際の行為のもちうる目的性とが現実合致するかが実践理性によってそのつど確かめられる必要があると考えられているように思われる。

したがって、スコトゥスは徳の必要性を認めるが、それは徳が倫理的善を十分に根拠づけるからではないのである。確かに、徳は意志の働きを実践理性の示す倫理的善へと傾ける能動的原理であることから要請されるべきだとは言える。この点で、スコトゥスは倫理的善を実践理性だけから根拠づけようとする主知主義的立場に対して、意志の自然的な力を高める倫理的徳の重要性を擁護したという解釈⁵¹⁾も考えられている。しかし、スコトゥスの徳に対する問題性は、ハビトゥスとしての自然的な原因性からは行為の倫理性が根拠づけられないという点にあったのではないかと考えられる。そこで、スコトゥスにおいて徳の必要性は、たんに倫理的行為の本性的な能動的原理であることからではなく、徳それ自体のもつ倫理的な意味から捉えられているように思われる。というのは、「節制して生きるべきである temperate

vivendum est」や「高潔に生きるべきである honeste vivendum est」といった命題は、それ自体で守るべき一般的な道徳原則として理解されているからである⁵²⁾。すなわち、徳は人生の達成すべき目的として、根本的に我々の生き方を方向づける倫理的な規範を与えるものとして考えられているのである。したがって、徳は我々の生全体にわたる基本的な倫理性を示し、現実の個々の行為の倫理性の前提となるものであるが、現実の行為に際してはそのつどの実践理性による具体的な状況判断が不可欠とされるのである。

このように徳が幸福という究極目的への連関からではなく、それ自体が倫理的な義務のように要請されている点で、スコトゥスの倫理観はストア主義に近づいていると言える⁵³⁾。もちろんスコトゥスも、幸福への本性的な傾向性ないし欲求を否定しているわけではないが、倫理的実践の関る場面で徳と幸福との本質的な関係には全く言及していない。そのため、スコトゥスは倫理的徳を幸福からではなく、人間性のある種の完成という徳自体の目的連関から理解しようとしているように思われる。すなわち、スコトゥスは人間のこの世における完成には、倫理的行為に関する枢要徳がすべて必要であると考えているが⁵⁴⁾、それぞれの倫理的徳とそのための思慮は人間性の部分的な完成に参与するにすぎないため⁵⁵⁾、それぞれの徳がまんべんなく養成されなければならないと考えられているのである。なぜなら、倫理的諸徳は姉妹にたとえられるように、相互の補助関係はあっても、本質的で必然的な連関は認められず⁵⁶⁾、各々の倫理的徳を養うことはそれぞれ異なる種の経験と思慮を必要とすると考えられるからである⁵⁷⁾。このことは、行為における倫理的善が倫理的な諸観点の総和から捉えられていた点と類似している。

倫理的行為に関するすべての徳を養うべきというスコトゥスの考えは倫理的な厳密性を示しているようにも思われるが、徳による人間の完成が個人差をもつことから個人が生きているあいだにその個人に可能な程度まで達成できれば端的に完全であるとも理解されている⁵⁸⁾。そのため、スコトゥスにおいて倫理的な十全性は、各人における徳の個性化とつりあった努力目標となっていると言える。

Ⅲ 倫理と恩寵——愛徳の倫理的意味

すでに述べたように、スコトゥスは第一の道でガンのヘンリクスの見解⁵⁹⁾を取り上げて批判しているが、それはヘンリクスが超自然的な徳を本性を超えた存在と働きを与える独自の能動的原理とみなしているという点にある。すなわち、スコトゥスはヘンリクスが超自然的な徳を、それ自体で本性的な能力に代わる別の能力であるかのように捉えていると批判するのである⁶⁰⁾。実際にヘンリクスは、倫理的善と恩寵による善とを区別するに際して、それぞれの能動因の相違から説明し、自由意志による倫理的行為と神から与えられる恩寵による行為とを種的に異なる行為として提示している⁶¹⁾。そこで、このようなヘンリクスに対するスコトゥスの反論の最大の理由は、恩寵による行為も我々の自由意志による行為でなければ我々自身の行為とは言えなくなるという点にあると思われる⁶²⁾。さらに、ヘンリクスのように愛徳を、行為の存在全体を決定する能動的原理として捉えるならば、愛徳に意志が逆らう、すなわち罪をおかす可能性すらなくなることになるとも批判する⁶³⁾。それゆえ、スコトゥスは恩寵によって与えられる愛徳も倫理的徳と同様に、ハビトゥスとしては、意志の自由な働きを前提とする第二原因であり、自由な働きを内的に強める自然的な能動的原理として捉えるのである。

このように、スコトゥスは恩寵による行為も自由意志による自然的行為として捉えるだけでなく、倫理的善の最終的な段階としても恩寵の善を位置づけるのである。恩寵による行為が倫理的行為であることについては、「神を愛する」という行為がそれ自体で倫理的に正しい行為として実践理性に理解されることから説明されるが⁶⁴⁾、恩寵による行為がたんなる倫理的行為から区別されるのは、愛徳によって我々の行為が至福に値するものとして神に受け入れられうるものとなる点にある⁶⁵⁾。すなわち、恩寵による善は、我々の行為が神の意志に関係づけられているという観点を倫理的善に付け加えるが、そのことは倫理的善と同様に、行為の一つの *circumstantia* として理解されるため⁶⁶⁾、倫理的実践のもちうる最終規定として倫理的善のうちにも位置づけ

られるのである。

このようにして恩寵による行為は、意志の本性に即した自然的行為であるとともに実践理性にかなう倫理的行為であると捉えられるが、その結果その自然的特徴からも倫理的特徴からも行為が恩寵によることを我々は知ることはできないことになる⁶⁷⁾。確かに恩寵がハビトゥスとして働くことにより、意志の行為の強さが超自然的に強められると考えられるが、本性的な能力とともに自然的に働くため、いかなる段階が恩寵によるかは判別できないと考えられる。さらに、獲得された徳の場合のように、容易さや喜ばしさなどの行為に付帯する様態や心理的な変化からも注入される徳である愛徳の存在は判断できないと考える⁶⁸⁾。というのは、意志の本性的傾向性だけでも神を喜んで愛する可能性も考えられるし⁶⁹⁾、神への愛に常に喜びが伴うとも考えられないからである⁷⁰⁾。このように恩寵の経験的証拠を否定することは、端的に超自然的な経験そのものを否定することではなく、自然的な経験の特徴から超自然的な経験を捉えようとすることの批判であると思われるが、このような徹底的な批判は超自然的な行為の段階的な特徴づけを細密に行ったガンのヘンリクスへの反発から生まれたものであるようにも推測される。たとえば、ヘンリクスは聖霊の賜物 *dona* による行為の特徴を徳による人間的な行為とは区別し、死をも喜んで耐えるような超人的な状態 *modo superhumano* から規定するが⁷¹⁾、スコトゥスはいかなる行為であれ人間の行いかぎり人間的であるとし、賜物による行為も神学的徳や枢要徳から説明しようとする⁷²⁾。このようにして個人の靈魂における愛徳の存在は、我々の経験から理性的には根拠づけられず、ただ信仰に基づいて信じられるべきこととされるが⁷³⁾、愛徳のない信仰もありうるため、信仰をもつことによっても愛徳の存在は根拠づけられないと考えられる⁷⁴⁾。

さらに、愛徳が靈魂に与えられても、その傾向性からかならず倫理的行為が産み出されるとはかぎらないと考えられ、そのような場合に倫理的な中立性と同様に、恩寵の善に関する中立性も措定されている⁷⁵⁾。ただし、愛徳による行為は、その対象である神の存在性から常に倫理的な正しさが根拠づけ

られるので、倫理的な中立性のように徳によるが倫理的ではないといったケースは考えられない。そこで倫理的行為としての諸状況を満たしても、そのような *circumstantia* に愛徳が傾かない場合に中立的な行為とみなされる⁷⁶⁾。したがって、スコトゥスは愛徳さえあれば倫理的行為が成立するとは考えないし、倫理的行為がつねに愛徳によっても考えないのである。

さらに、愛徳とともにすべての倫理的徳が注入されるとも考えていない⁷⁷⁾。スコトゥスにおいても、愛徳が他のすべての徳を究極目的へと秩序づけることから、すべての徳を統一する最上位の徳として⁷⁸⁾、すべての徳の形相であると語られているが⁷⁹⁾、たとえ愛徳によって神へと秩序づけられず、各々の倫理的徳によって有限的な目的にのみ秩序づけられている場合でも、そのために倫理的に正しくないわけではないと考えている⁸⁰⁾。すなわち、スコトゥスは神学的な次元を究極的な倫理的段階として理解しても、神学的な次元からすべての段階の倫理性を判定しようとはせず、個々の倫理的問題はそれぞれの属する倫理的な次元で理解しようと考えているのである。そのため、倫理的徳と神学的徳とのあいだに必然的な連関は認められず、倫理的徳は神学的徳を必要としないと同時に、神学的徳もそれ自体で倫理的徳を必要としないと考えられ、いずれも同等に人間の完成に必要な徳であると認められることになる⁸¹⁾。

そこで、愛徳の必要性もたんに我々の神へ向かう倫理的行為の完成のためだけではなく、愛徳によって我々を至福へと秩序づける神自身の意志自体から理解されるように思われる。すなわち、スコトゥスは神の絶対的な能力によれば、神が愛徳なしの我々の本性的な行為をそのまま受け入れ、さらには至福の状態にする可能性も考えられうるとしながらも、ペラギウス主義の誤謬におちいらないためには神が愛徳によって我々の意志の働きを完成することが神の意志する救済の秩序にかなっていると信じられるべきだと述べている⁸²⁾。ここでスコトゥスは、愛徳によって我々の神への愛が完成されなければ神は受け入れないというように、我々の完成を神の自由な受け入れの根拠ないし条件とみなすことを避けようとしたのではないかと思われる。すなわ

ち、愛徳による完成も神自身の望む秩序として捉えられることにより、我々の本性的完成が我々の求めるべき第一の目的となるのではなく、神の意志の秩序に従って神を愛することが我々の実践の第一の条件として理解されることになるのである⁸³⁾。

このようにスコトゥスは、我々が自由に神を愛しうる本性的な可能性をもつことについては形而上学的な神認識に基づいて理性的に理解可能としながらも、そのような我々の自由な愛を内的に完成し、受け入れ、至福に参与させる神の意志のイニシアチブについては、信仰に基づいて認めるのである。その意味で、スコトゥスの実践的な神学は我々の自由な倫理の実践を否定せずに、神の定めた秩序に対する我々の理性的な実践知の限界を示し⁸⁴⁾、神の自由な意志に我々が自由に応答する実践の可能性を開くものと言える。すなわち、我々の意志が愛徳によって神自身の愛に参与する可能性を認めることは、我々の愛を自由に受け入れる主体として神を愛することであり、我々の神への愛を神の愛に自由に答える愛としても特徴づけることになる⁸⁵⁾。それゆえ、愛徳は我々の理性に隠されたものでありながら、我々の意志を神の意志へと仲介し、相互の親愛関係を形成する鍵となるものとして捉えられているように思われる。

結 語

スコトゥスは主意主義として特徴づけられてきたが、倫理的な場面では実践理性が意志に指導的な規範を与え、恩寵による行為でさえも実践理性にかなう倫理的行為として提示される。確かに我々を受け入れる神の自由は理性的な根拠を越えたものとして認められるが、神が自由に定めた秩序は全く恣意的なものではなく、我々の本性を倫理的に完成するものとしても理解されるのである。そのためスコトゥスにおいて、自然的、倫理的、神学的なレベルは相互に独立する傾向をもちながらも分離するにはいたっていない。むしろスコトゥスは、それぞれのアスペクトが互いに独自性を保ちながら、実践においていかに一致しうるかを示そうとしたと言える。

注

- 1) スコトゥスの倫理的分野の研究は批判版が出ていない箇所に関するため多くはないが、近年徐々に盛んになりつつある。Camille Bérubé, 'Humanisme et vertus theologales chez Duns Scot', *Homo et mundus*, Roma, 1984, Allan B. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Washington, 1986, Mary E. Ingham, *Ethics and Freedom, An Historical-Critical Investigation of Scotist Ethical Thought*, New York, 1988.
- 2) Dom Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, I-IV, Louvain-Gembloux, 1942-1960.
- 3) *Lect.* II, d. 41, q. un., n. 8, *Rep.* II, d. 40, q. un., nn. 2-3, *Ox.* II, d. 7, q. un., n. 11, *Quodl.* q. 17, n. [13] 34.
- 4) *Ox.* II, d. 7, q. un., n. 11.
- 5) *Ox.* II, d. 40, q. un., n. 2.
- 6) *Ox.* II, d. 7, q. un., n. 11.
- 7) 八木雄二, 「ドゥッンス・スコトゥスにおける内的固有の様態 *modus intrinsecus* の説」『ボナヴェントゥラ紀要』第2号, 1985, pp. 1-16.
- 8) *Ord.* I, d. 17, p. 1, q. 1-2, n. 28.
- 9) *Ox.* II, d. 40, q. un., n. 3.
- 10) *Rep.* II, d. 40, q. un., nn. 2-3.
- 11) *Ord.* prol. p. 5, q. 1-2, n. 229.
- 12) *Lect.* II, d. 41, q. un., n. 8.
- 13) *Ord.* I, d. 17, p. 1, q. 1-2, n. 62.
- 14) *Ord.* I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 403.
- 15) *Ox.* II, d. 7, q. un., n. 11.
- 16) *Lect.* II, d. 7, q. un., n. 25, *Ox.* II, d. 7, q. un., n. 11.
- 17) *Ox.* II, d. 40, q. un., n. 3, *Quodl.* q. 18, a. 1, n. [6] 15.
- 18) *Rep.* II, d. 40, q. un., n. 2, *Quodl.* q. 18, a. 1, n. [7] 20.
- 19) *Quodl.* q. 18, a. 1, n. [8] 22.
- 20) *Ord.* I, d. 1, p. 1, q. 1, n. 16.
- 21) *Ox.* II, d. 40, q. un., n. 3.
- 22) *Ord.* prol. p. 5, q. 1-2, n. 362, *Rep.* IV, d. 28, q. un., n. 6.
- 23) *Ox.* IV, d. 33, q. 1, n. 7. cf. Günter Stratenwerth, *Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus*, Göttingen, 1951.
- 24) *De Primo Princ.* c. 4, [66].

- 25) *Ord.* I, d. 1, p. 1, q. 1, n. 17.
- 26) *Ord.* prol. p. 5, q. 1-2, n. 353. スコトゥスはアリストテレスが実践学に対する思弁学の優位を主張するのも究極目的に対する実践を認めていなかったからだと考えている。拙稿「ドゥッス・スコトゥスにおける実践の学としての神学」『中世哲学研究 Veritas』第13号, 1994, pp. 48-57 参照。
- 27) *Ord.* I, d. 17, p. 1, q. 1-2.
- 28) *Ibid.*, nn. 32, 40.
- 29) Godefridus de Font., *Quodl.* XI, q. 4, in corp.
- 30) *Ord.* I, d. 17, p. 1, q. 1-2, n. 28.
- 31) *Ibid.*, n. 29.
- 32) *Ibid.*, n. 30.
- 33) *Ibid.*, nn. 46-52.
- 34) *Ibid.*, n. 151.
- 35) Siger de Brabantia, *Questiones super lib. Physic.* VIII, q. 5, q. 17-20. Godefridus de Font., *Quodl.* XV, q. 20, in corp. スコトゥスはシゲルスの見解についてはゴッデフリードゥスの書に依存している。
- 36) *Ord.* I, d. 17, p. 1, q. 1-2, nn. 46, 89.
- 37) *Ord.* II, d. 2, p. 2, q. 6, nn. 444-471.
- 38) スコトゥスの場所論は主に天使論で論じられており, 神学的な意図から自然学の再解釈が試みられている。Cf. Helen S. Lang, 'Bodies and Angels: The Occupants of Place for Aristotle and Duns Scotus', *Viator* 14, 1983, pp. 245-266.
- 39) *Ord.* I, d. 17, p. 1, q. 1-2, nn. 60-66, 92-100.
- 40) *Ibid.*, n. 67.
- 41) *Ibid.*, n. 65.
- 42) *Ibid.*, n. 94.
- 43) *Ibid.*, n. 66.
- 44) *Ibid.*, n. 97.
- 45) *Ibid.*, n. 93, *Ox.* III, d. 33, q. un., n. 12.
- 46) *Ox.* II, d. 41, q. un., n. 2.
- 47) Arist., *Eth. ad Nic.* II, c. 4, 1105 b5-9.
- 48) *Ox.* III, d. 33, q. un., n. 5, *Ord.* I, d. 17, p. 1, q. 1-2, n. 157.
- 49) *Lect.* II, d. 41, q. un., n. 10.
- 50) *Ox.* III, d. 36, q. un., n. 18. cf. Adriano Borak, 'Libertà e prudenza nel pensiero di Duns Scoto', *Laurentianum* 10, 1969, pp. 105-141.
- 51) Mary E. Ingham, 'Ea quae sunt ad finem: Reflections on Virtue as Means

- to Excellence in Scotist Thought', *Franciscan Studies* 28, 1990, pp. 177-195.
- 52) *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 277.
- 53) Gerard Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington, 1983.
- 54) *Ox.* III, d. 34, q. un., n. 6.
- 55) *Ox.* III, d. 36, q. un., n. 9. cf. Dom Odon Lottin, 'L' *«Ordinatio»* de Jean Duns Scot sur le livre III des Sentences', *Recherches de théolog. anc. et méd.* 20, 1953, pp. 102-119, Atanasio Matanić, 'Dottrina di Scoto sulla connessione delle virtù morali', *De Doctrina I. Duns Scoti*, III, Roma, 1968, pp. 617-630.
- 56) *Ox.* III, d. 36, q. un., n. 10.
- 57) *Ibid.*, n. 20.
- 58) *Ox.* III, d. 34, q. un., n. 14.
- 59) Henricus Gand., *Quodl.* IV, q. 10, in corp.
- 60) *Ord.* I, d. 17, p. 1, q. 1-2, n. 22.
- 61) Henricus Gand., *Quodl.* XIII, q. 10, in corp.
- 62) *Ord.* I, d. 17, p. 1, q. 1-2, n. 26.
- 63) *Ibid.*, n. 25.
- 64) *Ox.* III, d. 27, q. un., n. 2.
- 65) *Ord.* I, d. 17, p. 1, q. 1-2, n. 129. cf. Werner Dettloff, *Die Lehre von der Acceptatio Divina bei Johannes Duns Scotus*, Werf/Westf., 1954.
- 66) *Ox.* III, d. 27, q. un., n. 19.
- 67) *Ord.* I, d. 17, p. 1, 1-2, n. 126.
- 68) *Quodl.* q. 17, n. [13] 31.
- 69) *De Primo Princ.* c. 4, [66].
- 70) *Lect.* I, d. 17, p. 1, q. un., n. 109.
- 71) Henricus Gand., *Quodl.* IV, q. 23, in corp.
- 72) *Ox.* III, d. 34, q. un., n. 2.
- 73) *Ord.* prol. p. 1, q. un., n. 12.
- 74) *Ox.* III, d. 36, q. un., n. 30. スコトゥスは神学的徳の相互の結合性は必然的ではなく、神の自由な意志に基づくと考える。さらにスコトゥスにおいて信仰それ自体も獲得信と注入信に分けられるので、獲得信からは注入信の存在を証明することはできないとしている点で愛徳の場合と同じ問題性をもっている。拙稿「ドゥッス・スコトゥスにおける神学の必要性」日本基督教学会編『日本の神学』第31号, 1992, pp. 49-70 参照。
- 75) *Quodl.* q. 17, a. 2, n. [5] 11-12.

- 76) *Ox.* II, d. 7, q. un., n. 13.
- 77) *Ox.* III, d. 36, q. un., n. 28.
- 78) *Ox.* III, d. 33, q. un., n. 18, *Ox.* III, d. 36, q. un., n. 26.
- 79) *Quodl.* q. 17, n. [8] 18.
- 80) *Ox.* III, d. 33, q. un., nn. 20-21.
- 81) *Ox.* III, d. 36, q. un., n. 25.
- 82) *Ord.* I, d. 17, p. 1, q. 1-2, n. 160.
- 83) *Ord.* I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 155.
- 84) *Ord.* prol. p. 1, q. un., nn. 13-18.
- 85) *Ox.* III, d. 27, q. un., n. 8.