

# 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—

小川量子

## はじめに

アリストテレス哲学の受容以来、認識対象が意志の働きの能動因であるかに関して主知主義と主意主義とに分かれて盛んに論議されたが、13世紀終わり1286-7年頃に始まったヘンリクスとゴッデフリドゥスの論争<sup>1)</sup>はそのピークを示している。まずヘンリクスが、対象は意志が働く機会を与える「それなしにはない原因」*causa sine qua non* にすぎず、意志が自らの働きの自体的な能動因であると主張すると、ゴッデフリドゥスは自己運動の可能性を全面的に否定してヘンリクスの立場を根本的に批判し、対象こそ能動的に意志に働きかける作用因であると捉えたのである。

そのほぼ十年後にオックスフォードでスコトゥスは、両者のいずれの立場をも批判し、意志と対象との両面から意志行為は根拠づけられるべきであると主張したが<sup>2)</sup>、1302年以降パリに移ると、フランシスコ会の教授たちと共に、ヘンリクス亡き後ゴッデフリドゥスらの主知主義に対抗するために、この問題に関してはヘンリクスへの批判を取り下げ、擁護する側に立つ<sup>3)</sup>。そこで、スコトゥスはなぜオックスフォードではヘンリクスを批判したのに、パリでは擁護できたのが当然問題となる。確かにスコトゥスは表向きには自説を変えてヘンリクスの立場を受け入れたようにも見えるが、ヘンリクスの用語を自らの観点到して解釈しており、根本的にヘンリクスの立場に近づいたわけではない。そこで、まずこの問題を手がかりに、意志の自由に関するスコトゥスとヘンリクスの根本的な観点の相違を探り、そのような相違を裏付けるアンセルムスの

affectio に関する解釈を比較し、各々の主意主義が究極的にめざしたものが何であったのかを考察する。

## 1 自己運動と意志の自由

意志行為の原因性に関するスコトゥスによるヘンリクス批判を理解するためには、まずヘンリクスとゴッデフリドゥスとの論争の性格を知る必要がある。彼らの論争は、単純にアウグスティヌスの主意主義とアリストテレス的の知主義の対立としては理解できない。というのも、プラトンの傾向の強いヘンリクスも、物的・身体的運動に関してはできるかぎりアリストテレスの運動論に即して解釈しており、精神の自己運動を認めることがそれに反するとは考えていないからである<sup>4)</sup>。すなわち、アリストテレスの運動論を精神的活動にも応用しえるのかに関して両者のアリストテレス解釈は分かれるのである。

まず、ヘンリクスが意志の自己運動について初めて論じた『任意討論集』第九巻第五問では、たんに意志だけではなく、物体から神に至るまでの様々な基体における運動が「動かすもの」と「動かされるもの」との差異に応じて六段階に分類され、それぞれ細かく論じられる。まず、動かすものと動かされるものとの差異が最も大きい段階は、子が産み出される場合であり、次に動物の移動では、動かす部分と動かされる部分が内的に区別され、重さや軽さによる単純物質の落下や上昇においては、動かす原理である付帯的形相と動かされる原理である質料は存在論的に区別されるが、動かされるのは複合体全体であるため、動かすものと場所的には区別されない。それに対して、身体器官に関わらない純粋な精神的能力は、自己に還帰し、自らの働きをそれ自体によって産み出しうることから端的に自己運動が認められるが、意志は対象から作用を受けずに働きうる点で、知性よりも高い自己運動の段階に位置付けられ、すべての運動の第一動者である神の意志には、動かす自己と動かされる自己とがたんに観念的に区別されるだけの、最も自己同一的な自己運動が認められる<sup>5)</sup>。

このようにヘンリクスは神、精神、物体という様々な基体の能動的な働きを同じく「運動」として理解するとともに、自己同一性に即して存在論的な観点

から運動を段階づけ、各々の運動に固有な能動原理を基体自体の内に見出すとする。そのため、ヘンリクスが、意志の自由を最高の自己運動として特徴づけることにあっても、動かす自己と動かされる自己とが実在的に同一だから自己運動と言えるのか、自己の能動原理によって自己を動かさうから自己運動なのかは明らかではなく、物体にも何らかの意味で自己運動を認める余地を残している<sup>6)</sup>。この後すぐにゴッデフリドゥスらの批判を受け、それに答えて書かれた『任意討論集』第十卷第九問では、もはや様々な運動の段階について全般的に論じることはなく、もっぱら意志が自らの働きを産出する力を潜勢的に virtualiter に有する基体である点から自己運動を理解し、物体には自体的な自己運動を認めない<sup>7)</sup>。

それに対してゴッデフリドゥスは、アリストテレスの自然学の解釈によって、動かすものと動かされるものとは現実態と可能態の区別に対応し、動かすものが動かされるものと空間的に接しなければ運動は生じないと考えるため、同一のものが動かすものでありかつ動かされるものであることは不可能であると理解する<sup>8)</sup>。さらに「動くものはすべて他のものによって動かされる」という自然学の原理をすべての存在に応用し、精神も表象対象によって受動的に動かされて活動すると主張する。彼が普通の主知主義者とは違って、知性の対象ではなく表象能力の対象が意志を動かすと捉えるのも、知性によって意志が動かされるとすれば、身体から離れた純粋な精神内で完結する自己運動を認めることになると考えたからである。そこで、表象対象が身体と純粋な精神との媒介者として知性認識と意志行為の共通の作用因になると捉えるのである<sup>9)</sup>。

このように、ヘンリクスとゴッデフリドゥスの論点は、意志の自己運動を認めるか否かに先だって、純粋な精神活動と単純な物体運動との能動原理に差異を認めるかにかかっているが、ヘンリクスも、石の落下の妨げが除去されることが落下の付帯的原因として *causa sine qua non* であるように、対象認識は意志する妨げである無知を取り除く点で、意志行為の *causa sine qua non* であると解釈し、意志行為の原因性を物体運動と類比的に理解しようとしている<sup>10)</sup>。そこで、ゴッデフリドゥスは、もし認識対象が意志の働きの *causa sine*

qua non にすぎないならば、火が近づけられることも木が燃えるための causa sine qua non と考えられ、木は火によって燃えるのではなく、木も自らを燃やすと考えればならなくなると反論する。すなわち、ヘンリクスが自然学の例を使って意志行為の原因性を説明するかぎり、物体にも同様に自己運動を認めなければならなくなると批判するのである<sup>11)</sup>。

スコトゥスは自らヘンリクスを批判する前に、このゴッデフリドゥスの反論を引用していることから<sup>12)</sup>、このゴッデフリドゥスの反論はスコトゥスに自己運動に関して従来とは全く異なる立場を取るきっかけを与えたものとして理解できる。というのも、スコトゥスは物体にも自己運動を認めるからである。すなわち、すべての有限的な基体は自らの本性的な完成を求め、それを実現する能動原理を本性的に自らの内にもつことから自己運動すると考え、アリストテレスの自然学もこのような本性的な自己運動の可能性を排除しないと解釈する<sup>13)</sup>。そのため、スコトゥスはもはや精神であるから自己運動するとは考えないし、ヘンリクスのように、対象によらずに自己だけで運動できるという点から意志の自己運動を特徴づけることもない。

そこで、スコトゥスは、ヘンリクスとは逆に、自己運動が現実には行われな場合を、様々な運動の種類に即して段階的に示していき、その最終段階で、意志だけが自らによって意志しないことができることから、必然的に自己運動せざるをえない本性的な自己運動と区別するのである<sup>14)</sup>。すなわち、対象が与えられても意志することもしないこともできるということは、自己の対象への関係性を再帰的に捉えて、「自己が何かを意志すること」を意志することを示している。そのため、それに先だって対象認識が与えられていない場合も意志できないが、それは物体がより強い力に妨げられる場合とは全く異なると考え、ヘンリクスのように物体の運動と類比的には捉えない。

したがって、スコトゥスは自己運動が可能になる条件を能動原理に応じて区別するので、ゴッデフリドゥスのように精神活動を物体運動と全く同じように理解することはない。特に意志は自らの働き方自体から他の本性的な能動原理とは根本的に区別されるのである。そのため、この論争の背後にある、「自然

学的な原因性によって意志行為の原因性を理解できるか」というような問題自体が、スコトゥスではもはや意味をもたなくなっているのである。

## 2 意志とその対象

意志の自己運動を認める点では、スコトゥスはヘンリクスと異ならないが、それではなぜオックスフォードでは対象を意志行為の原因として考えたのかの問題になる。スコトゥスは、対象がいかにして意志行為を可能にするかという自然学的なメカニズムの解明には全く関心をもたず、ただ意志行為自体の完全性を決定する根拠が対象であることから、対象も意志行為の原因でなければならないと結論するのである。

そこで、スコトゥスは、ゴッデフリドゥスの見解もヘンリクスの見解も意志行為の完全性の根拠を理解するためには不十分であると批判する。まず、ゴッデフリドゥスに対しては、下位能力である表象能力の対象が上位能力である意志の働きを産み出すとしたならば、不完全なものがより完全なものを原因することになると反論する<sup>15)</sup>。したがって、意志行為の完全性の原因は、意志と同じか、それ以上の完全性をもたなければならないと考えるのである。しかし、ヘンリクスのように、意志だけが意志行為の原因であるならば、神を愛そうが蠅を愛そうが、何を愛しても愛することには変わりがないことになるし<sup>16)</sup>、この世での神への愛と至福における神への愛は、たんに愛の強さの違いしかないことになるので<sup>17)</sup>、完全性の違いにより種 species において異なるとは理解できなくなると反論する。すなわち、意志だけからは意志する程度の違いは理解できても、行為自体のもつ質的な違いを理解できないと考えるのである。

このような例から明らかなように、スコトゥスが意志行為の完全性を決定する最も完全な対象と考えるのは「神」であり、たんにこの世で概念的に認識されたかぎりでの神ではなく、実存するものとして直観されうる「この神」であることから、スコトゥスはこの問題をあくまでも神学的な問題として、形而上学的に捉えているのである。ゴッデフリドゥスのように表象対象が意志行為の原因であるならば、表象対象ではない神を愛する可能性は全く理解できなく

なるが、ヘンリクスのように認識が意志するための必要条件にすぎない場合も、そのつど対象が知性認識されるかぎり意志されうるにすぎず、意志が何を自らの対象とするかは重要な意味をもたなくなると考えたのである。すなわち、この世では神であれ蠅であれ愛されうるし、来世で神が直観されればそれが愛されるにすぎないのである。したがって、スコトゥスにとって神を愛することが意味をもつのは、たんに神が認識されて愛することができるからではなく、神自身が何よりも愛されるべき対象であると認識されるかぎりであり、対象の完全性の認識が意志行為の完全性を直接根拠づけると考えるのである。

その後パリでスコトゥスはヘンリクスの立場を受け入れて、対象認識を *causa sine qua non* として認めるが、それはヘンリクスのように意志行為を可能にする付帯的原因としてではない。すなわち、たまたま対象認識が意志するために必要なのではなく、対象認識は意志行為に常に前提とされる存在論的な関係になければならないと解釈するのである。したがって、知性認識と意志行為とは原因と結果という関係ではないが、本性的に先だつ結果と後なる結果という関係において、対象に対して存在論的に秩序づけられていると理解する<sup>19)</sup>。このような関係は、スコトゥスにおいて『第一原理論』第一章で考察される本質的な秩序 *ordo essentialis* に属し、神の存在証明に重要な役割をはたすが、「本性において後なるものは先のものなしにはありえないが、先なるものは後なるものなしにも存在しうる」という異なる本性間の依存関係を意味する<sup>19)</sup>。ここで本性において先だつとは、時間において先だつことではないので、認識が成立すると同時に意志行為は可能になると考えられる。

そこで、たとえ対象が意志行為の原因ではなく、意志だけが意志行為の原因であっても、意志は認識された対象の存在性に依拠して完全性が異なる意志行為を産出しようと考えられるので、意志行為の完全性は意志だけによるわけではないとスコトゥスは考え直したのである<sup>20)</sup>。そのため、ヘンリクスもスコトゥスも認識を意志が働くための *causa sine qua non* と語るが、ヘンリクスが「認識さえあれば意志できる」を強調するのに対して、スコトゥスは認識が意志行為なしにも存在しうるので、「認識しても意志しないこともある」と理解

するのである。すなわち、認識は意志行為を必然的に伴わないことから、意志が認識に対して偶然的に働く可能性を理解するのである。ただこれだけでは、ヘンリクスとスコトゥスとは、同じことを別の方向から捉えているにすぎないようにも見えるが、スコトゥスはこの存在論的な先後関係を用いて、ここではヘンリクスの立場を受け入れたが、他の問題ではヘンリクスの主意主義をさらに根本的に批判しているのである。

スコトゥスの晩年に近い著作と考えられる『任意討論集』<sup>21)</sup>では、対象(神)と直観 *visio* と享受 *fruitio* の三つがこのような存在論的な先後関係にあることから、対象があってもその直観があるとはかぎらないように、直観があっても享受があるとはかぎらないので、「究極目的に対して意志は必然的に意志する」というヘンリクスの立場を反論している。このような究極目的への本性的欲求の理解はアリストテレスに基づくので、たんに主意主義であるヘンリクスに限らず、主知主義であるトマスやゴッデフリドゥスにも共通するが<sup>22)</sup>、スコトゥスがオックスフォードから一貫してヘンリクスに対して最も強く反対する観点である<sup>23)</sup>。

ヘンリクスにおいて、対象は意志行為の作用因ではないが、目的因としては意志するものを比喩的に *metaphorice* 動かすと考えられ<sup>24)</sup>、究極目的の認識が与えられれば、意志は障害物が取り除かれた石のように必然的に究極目的を欲求すると考えられている。というのも、いかなる善の欠如もない最高善 *summum bonum* として普遍的に捉えられる究極目的は、意志がそれを欲しないことはできないと考えられるからである<sup>25)</sup>。そのため、ヘンリクスは究極目的に対する意志の必然的な欲求を、特殊な目的のために様々な手段を偶然的に選択する自由 *librum arbitrium* とは区別し、意志本来の能動性をあらゆる端的な自由 *libertas simpliciter* と呼ぶ。すなわち、意志は外的対象に影響されることなく、自らの普遍的善への必然的な欲求に基づいて、特殊な善について偶然的に選択できると考えるのである。

それに対してスコトゥスは、意志がいかなる対象を選ぶことも意志の決断次第であり、究極目的も意志が偶然的に意志する対象として捉えられる。そのた

め、普遍的善が究極目的として意志されるわけではなく、各人各様に特殊な善を究極目的として意志することもできるので<sup>26)</sup>、何を究極目的として意志すべきかが最も重要な実践的認識と考えられるのである。すなわち、スコトゥスにおいて、意志はいかなる対象に対しても必然的に欲求するように本性的に限定されていないからこそ、現実に意志がいかなる対象を意志するかが、意志行為の完全性を決定すると考えられたのである。

そこでスコトゥスの場合には、たんに普遍的な善ではなく、あらゆる有限的な善を超えた「無限な善」が究極目的として意志されるべき対象であると理解される。すなわち、無限な善はそれ自体では我々の知性には把握しがたい存在であるが<sup>27)</sup>、より完全なものを欲しうる意志自体のダイナミズムを最終的に憩わせる存在として理解されるのである<sup>28)</sup>。したがって、ヘンリクスのように、意志が常に愛さないことはありえない善ではなく、意志が究極的にそれ自体のために愛しうる善なのである。

スコトゥスはオックスフォードでヘンリクスに対して、対象認識がたんに *causa sine qua non* であれば、現世で可能な神への愛と来世で可能になる神への愛は種的に異ならないことになる」と批判したが、ヘンリクスにおいてこの世で普遍的善として理解される究極目的は、たんに至福と思われるもの *beatitudo apparens* にすぎず、真の至福は個的な善である神自身として捉えられている<sup>29)</sup>。そのため、この世において意志は本性的には普遍的善を至福のように必然的に欲求するが、恩寵によって意志が神自身へと方向づけられなければ、真の至福を欲することは不可能と考えられる<sup>30)</sup>。したがって、ヘンリクスでは、恩寵を介してこの世において意志が神を愛することと至福において神を愛することとは連続的な発展において捉えられるのである。

スコトゥスの場合、この世において知性に本性的に可能となる「無限な存在」という概念的な神認識は、至福直観に比べて不完全な神認識ではあるが、それに基づいて神を愛する本性的な可能性も理解される。さらにスコトゥスは、恩寵は能力に本性的に可能な働きを強めるだけであると理解するので、ヘンリクスのように本性的能力だけでは愛しえない神を恩寵によって愛しうるとは考



えない。そのため、恩寵とは無関係に、この世で神を愛することも至福において神を愛することも同じ「神」を対象とする愛として理解されるので、そのかぎりでは全く区別できない。しかし、そうであれば、至福はたんに神の直観があることを意味するだけになるので、神への愛にこそ至福があるという主意主義の主張は理解できなくなる<sup>31)</sup>。そこで、もし神認識の完全性に依拠して神への愛の完全性も異なると考えられるならば、至福はたんに神の直観だけでも、恩寵によって強められた愛だけでもなく、両者を総合したかたちでの愛として成立し、この世における神への愛とは質的に異なると理解されるのである。

このようにスコトゥスでは、神を愛することが至福であるので、至福よりも先に神こそが第一に愛すべき対象であり、ヘンリクスのように真の至福と神自身とが究極目的として同一視されて欲求されることはない。このことは、究極目的を意志の必然的な欲求対象として意志と相関的に捉えるヘンリクスと、究極目的となるべき対象を意志の働きに存在論的に先だつ存在としてそれ自体で絶対的に捉えるスコトゥスとの相違から理解できる。そのため、ヘンリクスでは恩寵によって能力が変わると能力の関わりうる対象も変わるが、スコトゥスでは能力も能力に先だつ対象もそれ自体として本質的には変わらず、究極的に神によって与えられる神自身の直観によってのみ、我々の神に対する愛は究極的に完成するのである。したがって、ヘンリクスでは行為の基にある本性的な能力それ自体の完成が根本的な意味をもつが、スコトゥスでは行為それ自体によって現実にかなる対象に関係するかが、端的に意味をもつのである。

### 3 意志の Affectio と倫理的自由

アンセルムスは意志の「性向」affectio という独自の視点を導入して意志の自由と罪の可能性を理解しようとしたが<sup>32)</sup>、アリストテレスの影響を受けたスコラ神学者の意志の理解とは大きな隔りがある。ヘンリクスとスコトゥスの affectio 解釈は、その隔りを埋めるだけでなく、アリストテレスにはない視点から意志の倫理的な自由の可能性を理解するための重要なモチーフになっている<sup>33)</sup>。

ヘンリクスがアンセルムスの affectio の説を取り上げる第一の理由も、やはり意志の自己運動の可能性を示すことにある。『任意討論集』第 13 卷第 11 問でヘンリクスは「affectio なしには意志は何も欲しない」<sup>34)</sup>というアンセルムスの言葉を、意志は対象から影響されて形成された affectio ではなく、それに先だって意志本来に備わる affectio によって本性的に対象へと方向づけられていることから、対象の認識さえあれば自由に意志できると解釈する<sup>35)</sup>。すなわち、ヘンリクスは自由な行為の可能性を意志それ自体の本性的な傾向性である affectio から理解するのである。

アンセルムスは、意志の性向を正義に向かう affectio iusti と有益性に向かう affectio commodi との二つに分け、意志は正義への性向に従わずに自己に有益なものを求めて、正義を放棄した結果、有益なものしか意志できなくなり、恩寵によって正義が回復されなければ、正義を正義それ自体のために意志することはできないと考える。アンセルムスにおいて「意志」という言葉は、意志する「道具」である能力やその「使用」のみならず、能力に影響を与える「性向」をも指しうるので、正義への性向は正義への意志とも語られ、聖人は寝ている時にも正しい意志をもつと理解される<sup>36)</sup>。このように正義への性向は、意志が保持する正しさ rectitudo として意志自体の正義を意味することから、意志が罪によって正義を失うことは、意志が正義への性向それ自体を失うこととして捉えられている<sup>37)</sup>。

それに対して、ヘンリクスはこれら二つの性向のいずれにおいても本性的に備わる段階とそれを有効かつ容易に実現することを可能にする習性が付加された段階とを区別し、意志の本性的な性向は実在的に意志と不可分であるが、徳や恩寵など意志に付帯的に備わる性向は意志から分離可能で失われうると考える。それゆえ、罪を犯しても罪の後悔があるように、本性的な正義への性向はなくなりますが、恩寵による正義への性向は失われるので、はじめに恩寵が与えられていたようには正義を意志できなくなると解釈する<sup>38)</sup>。したがって、ヘンリクスがこのような affectio の段階区分をするのは、意志の本性的な性向によって対象へ自由に関わる可能性を理解したうえで、徳や恩寵によって正義

を実現する可能性を理解するためであったと言える。

そこで、ヘンリクスはアンセルムスにはない倫理的行為によって獲得される段階をも本性的段階と超自然的段階の中間に挿入し、三段階に分けて affectio を解釈する<sup>39)</sup>。まず、生まれながらの有益性への性向は、善一般に向かう本性的欲求であり、人間に限らず動物にも共通する欲望として考えられるのに対して、本性的な正義への性向は、すべての倫理的徳を内包するアリストテレスの「広義の正義」*iustitia generalis*として、様々な徳を形成するための萌芽的な道徳心のように理解される。このような正義への性向は、根源的な善悪の知に一致する意志の傾向性であり、良知 *synderesis*<sup>40)</sup>に関わると解釈される。

次に倫理的な段階では、有益性への性向は人間関係における親愛 *amor amicitiae* と欲望 *amor concupiscentiae* とに分化し、正義への性向は公共的な善に向かう諸々の倫理的徳へ発展する。親愛は、欲望と同様に人間的な好ましさをあらわす情念 *passio* として理解されるが、中庸に即した愛としては肉欲的な欲望と対比され、他の箇所では、互いに相手の徳を認め、徳に基づいて愛し返す行為によって形成される独特な徳としても捉えられている<sup>41)</sup>。すなわち、親愛において、自己の喜びを求める有益性への性向と徳を形成する正義への性向は調和し、互いの倫理的徳を喜び合うのである。

最終的に意志を完成する恩寵として神から注入される愛徳 *caritas* は、意志のいずれの性向にも関わり、それによって神をそれ自体の善さのために愛するとともに、自己の至福としても愛することになると考えられる<sup>42)</sup>。そこで、ヘンリクスが真の至福を神自身と同一視したのは、愛徳によって異なる性向のいずれの観点からも究極目的である神が愛されることをあらわしていたのである。こうして、二つの意志の性向は、本性的段階では動物的欲求と良知というように全く異なる根源に由来するが、人間的交わりを通して倫理的徳を形成することによって調和し合い、究極的に愛徳によって神に向かうかぎりで一致する。

このようにヘンリクスにおいて、有益なものは本性的欲求の対象となりうる善一般を意味するので、有益ではないものを意志することは不可能であり、意志は基本的に有益性への性向に基づいて目的を必然的に欲求し、目的に向かう

手段を自由選択するのである。倫理的には正義への性向によって欲求の行き過ぎを整えて、徳を形成するが、本性的欲求なしには徳もありえないのである。そのため、正義に反して意志することは、徳が未形成で動物的な欲望に従うこととして理解されるが<sup>43)</sup>、たとえ有益ではなくても正義それ自体のために意志するという可能性は全く考慮されない。したがって、二つの性向はそれぞれが段階的に発展するかのように平行して語られているが、もともと動物的欲求である有益性への性向が徳によって正義への性向に一致するようにならないかぎり、単独で分離されたかぎりでは本来的な機能を発揮できないのである。しかし、意志の二つの性向が倫理的徳によって統合されなければならないことは理解できるが、究極的に恩寵によって共に神に方向づけられて完成することは、本性的な性向それ自体からは理解できないのである。

スコトゥスも、ヘンリクススの *affectio* 解釈の影響を受けていることは確かであるが、考える方向性は全く異なり対照的である。まず、意志はあくまでも知性的欲求であると理解されるので、有益性への性向も動物と共通する欲望ないし感覚的欲求としては理解されない。そこで、もし意志が有益性への性向しかもたないならば、感覚的欲求が感覚に適した善を求めると、知性的欲求である意志も知性に適した善を求められないため、意志は感覚的欲求よりも自由であるわけではないと述べている<sup>44)</sup>。したがって、スコトゥスにおいて有益性への性向は、知性的本性である自己に適した善を求めると意志の本性的傾向性として理解されるが、本性的傾向性をもつことから意志の自由な行為の根拠づけるヘンリクスとは異なり、たんに本性的傾向性に従うしかないことは、たとえ知性的欲求であっても自由ではないと捉えるのである。

それに対して正義への性向は、正義を正義それ自体のために意志する可能性であるので、自己のための善しか求められない本性的傾向性から自由であることを意味すると理解される。そのため、正義への性向こそ意志の内的自由 *libertas innata* であり、意志を他の本性的能力から区別する究極的な差異 *ultima differentia* であると語る。すなわち、本性的傾向性は意志だけでなく知性など意志以外のすべての本性的能力に共通するが、正義への性向は意志だ

けに固有であるので、意志を意志として特徴づけるのである。そこで、意志は正義への性向をもつかぎり、自由に行為を引き出すことができると解釈する<sup>45)</sup>。したがって、スコトゥスは意志が有益なものを欲することも、正義への性向があることから可能になると捉えるのである。

しかし我々が何かを自己に有益であるから欲する場合、かならずしも正義を意識しているわけではないので、正義への性向なしには有益性へ性向も自由には実現できないというスコトゥスの言葉は理解しがたい。スコトゥスもそれ以上説明しているわけではないが、スコトゥスにおいて有益性への志向のみに従って何かを欲することは、動物のようにただ本性的欲求に従って必然的に何かを欲することではなく、自己にとって善いと思われる対象を自己のために意志することであるので、対象が本当に自己に適合するかを対象と自己のそれぞれのあり方から正しく判断することが要求される。そして、自己に適した善を求める場合であっても、それを現実に実行する際には、倫理的に正しいかが問われうるのであり、正義と全く無関係に行為することはできないのである。たとえば、食べることに有益だとしても、いつでもどこでも食べるのが正しいわけではないように、本性的欲求を行為として現実化することは、正しく意志する可能性を前提し、そこから規定されると考えられるのである。

さらにスコトゥスは何かを欲求することは、自己ないし他者のために欲求することであるので、いかなる欲望も常にそれ自体で愛される人格的な親愛を前提とすると考える。そのため、ヘンリクスのように親愛は徳に基づくので正しく、欲望は動物的欲求として悪であるとは考えず、無秩序な欲望は無秩序な親愛をあらわすと理解する<sup>46)</sup>。たとえば、自己の限度を超えて何かを欲求することは、自己が自己を限度を超えて愛していることを意味するので、欲望の根底にある自己自身への愛が正しくならないかぎり、表面的に欲望を抑えるだけでは、欲望は正しくならないと考えるのである。したがって、何を欲求する場合でも、自己が根本的に何をそれ自体で愛するかが問われうるのである。それと同様に、倫理的な徳も、ヘンリクスのように正義への性向の中間段階として重要な意味をもたない。徳は習慣的に獲得された傾向性として正しい行為に役立

つとは認められるが、正しい行為のために端的に必要なのは、そのつどの現実  
に即した倫理的判断であるので、徳なしには正しい行為は不可能であるとも、  
徳があれば正しく行為できるとも考えられないのである。

スコトゥスにおいて、正義への性向は対象のもつ完全性に即して対象を愛す  
る可能性であるので、我々の本性的完全性を超えた無限な善である神を神自身  
の完全性のために愛する可能性を究極的に含むと理解される。そのため、スコ  
トゥスはアンセルムスの語る正義への性向が本性的な性向なのか恩寵による性  
向なのかを論じることなく、恩寵なしには神を愛する可能性を意志がもたない  
とは考えない。ただ、不完全な人間が無限な神を愛する場合には、常により完  
全に神を愛する可能性があるので、自己の神への愛が愛徳 *caritas* によって強  
められることを希望することができると思う。すなわち、愛徳は神を愛する  
ために正義への性向に注入される恩寵であるが、希望 *spes* は自己における神  
への愛が完成することを求めるように、有益性への性向に与えられる恩寵とし  
て捉えられるのである<sup>47)</sup>。そのため、自己が神を神のために愛する完全性を、  
自己のために欲するというような再帰的なかたちで、神への愛と自己愛とは表  
裏一体となる。したがって、スコトゥスにおいても、正義への性向と有益性へ  
の性向とは、恩寵によって完成されるが、ヘンリクスのように愛徳によって神  
が至福として欲求されることはなく、神を完全に愛することが至福として希望  
されるのである。

そのためスコトゥスでは、ヘンリクスのように意志の二つの性向の調和的統  
合はめざされず、意志はいずれの性向を優先するかという根本的な選択の前に  
立たされる。そこで、罪を犯した天使のように、有益性への性向のみに従って、  
自己の知的完成である至福直観を求めることにより、神に背くことも可能であ  
るとともに、受難におけるキリストのように、自己の欲求を満たすことをもは  
や望まずに、ただ正義への性向にのみ従うことも可能なのである。その場合、  
至福のために苦しみが耐え忍ばれるのではなく、苦しみを受けること自体が端  
的に神の意志に従うこととして理解されるのである。すなわち、キリストは人  
間であるかぎり有益性への性向をもち、この世で有益性への性向に反して起

こる様々な出来事に対して、人間と同じく苦しみを感じるが、その苦しみを通して人間であることを全面的に受け入れて、義とされたと理解するのである<sup>49)</sup>。このように、スコトゥスの正義への性向の解釈は、キリストに固有な、神と人間に対する全く自由な愛の理解をめざしたものである点で、たんに神の直観を知的本性の究極的完成として求める主知主義に対するだけではなく、目的論的に本性的欲求に基づいて自由の可能性を捉えるヘンリクスの主意主義とも異なるのである。

## 結 論

ヘンリクスとスコトゥスは同じ主意主義でも観点は大きく異なるが、意志の対象への関係性から意志の自由と倫理性を理解しようとした点では、基本的に方向性を同じくし、ヘンリクスがスコトゥスの道を開いたことは明らかである。さらに彼らの主意主義はたんに倫理学や神学だけではなく、自然学や形而上学の面でも革新的な解釈の可能性を示したのである。特に、ヘンリクスが自己運動の理解から、意志をたんに自己の働きを受容する基体 *subiectum* としてではなく、自己の働きを通して自己を限定しうる能動的力を有する *subiectum* として捉えたことは、スコトゥスにとってもきわめて大きな意味をもつが、スコトゥスは意志の対象 *obiectum* を本性的欲求に相関した、自己にとって善なる対象としてではなく、意志の働きに先だつそれ自体で独立した完全性をもつ存在として捉えることにより、意志が自己の本性的欲求に限定されずに、正義への性向に即して対象の存在性に自由に応答する可能性を理解したのである。

## 注

- 1) Henricus, *Quodlibeta* IX q. 5 (ed. Macken XIII), X q. 9 (ed. Macken XIV); Godefridus de Font., *Quodlibeta* VI q. 7 (ed. de Wulf and Hoffmans PhB III), VIII q. 2 (ed. de Wulf and Hoffmans PhB IV).
- 2) *Lectura* II d. 25 (ed. Vatican XIX), *Ordinatio* II d. 25 はパリでの変更後削除された。
- 3) S. Dumont, “Did Duns Scotus change his mind on the will?” *Miscellanea*

*Mediaevalia* 28, 2001, pp. 719-794. は *Lectura* II d. 25 と *Reportatio* II d. 25 との比較対照と *Ordinatio* の関連箇所 の訂正加筆からスコトゥスの立場がヘンリクスに対する批判から擁護に変化したことを文献学的に綿密に検証した。そのため *Lectura* II d. 25 だけに基づいてスコトゥスを「穏健な主意主義」とみなして、ヘンリクスに対して特徴づけてきた従来のスコトゥス解釈に一石を投じた。

- 4) Cf. Roland J. Teske, "Henry of Ghent's Rejections of the Principle-omne quod movetur ab alio movetur" in *Henry of Ghent-Proceedings of the International Colloquium on the occasion of the 700<sup>th</sup> anniversary of his death, 1293*, ed. W. Vanhamel, Leuven University Press, 1996, pp. 279-308.
- 5) *Quodl.* IX q. 5 pp. 99-139.
- 6) 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. Macken は *Quodl.* IX q. 5 のすべての運動の段階を自己運動として解釈する。
- 7) *Quodl.* X q. 9 pp. 220-255.
- 8) *Quodl.* VI q. 7 in corp. p. 151 (PhB III).
- 9) *Ibid.*, pp. 155-156 ; ad 2-8 pp. 170-172 (PhB III); X q. 13 in corp. p. 376 (PhB IV).
- 10) *Quodl.* X q. 9. p. 225, l. 36-p. 226, l. 58.
- 11) *Quodl.* VI q. 7 in corp. pp. 151-152, 158-159 (PhB III).
- 12) *Lect.* II d. 25 q. un. n. 57 (Vatican XIX).
- 13) *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* IX q. 14 pp. 625-673 (ed. St. Bonaventure, N.Y. Ph IV).
- 14) *Ibid.*, n. 126. p. 673.
- 15) *Lect.* II d. 25 q. un. n. 44.
- 16) *Ibid.*, n. 62.
- 17) *Ibid.*, n. 67.
- 18) *Rep.* II d. 25 q. un. n. 16. (ed. Wadding/Vivès XI, 1).
- 19) *De Primo Principio* c. 1 n. 8 (ed. Wolter).
- 20) *Ord.* II d. 26 q. un. n. 21 (ed. Vatican VIII).
- 21) *Quodl.* q. 16 n. 12-13 (ed. Alluntis).
- 22) Thomas, *Summa theol.* I q. 82 a. 1 in corp. ; Godefridus de Font., *Quodl.* VI q. 7 in corp.
- 23) *Ord.* I d. 1 p. 2 q. 2 (ed. Vatican II).
- 24) *Quodl.* I q. 14 p. 89 ll. 24-34 (ed. Macken V): dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo metaphorice, finem in quem movendum est, proponen-



do et ostendendo. Hoc modo ratio practica movet, et hoc volentem, non proprie ipsam voluntatem, quam movet volens.

- 25) *Quodl.* IX q. 5 p. 137 ll. 4-9 (ed. Macken XIII): dicendum est quod voluntatem ad actum volendi non movet nisi ipsa se ipsam, secundum quod dictum est, et hoc libere in summum bonum praesentialiter visum, <et per> liberae voluntatis arbitrium in quodlibet aliud, et in illud idem non praesentialiter visum nisi in universali, sicut in universali non potest homo non velle esse beatus.
- 26) *Ord.* I d. 1 p. 1 q. 1 n. 16 (ed. Vatican II).
- 27) *De Primo Principio* IV n. 46.
- 28) *Ibid.*, IV, n. 66.
- 29) *Quodl.* XIII q. 9 in corp. pp. 58-62 (ed. Decorte XVIII).
- 30) *Ibid.*, p. 63 ll. 55-61: Hoc tamen bonum habet rationem appetibilis nobis per gratiam donabilis ; de quo Philosophus nihil sentiebat, quomodo in ipso est vera beatitudo.
- 31) *Ord.* II d. 26 q. un. n. 20.
- 32) 意志の affectio に関する言及は、初期の *De libertate arbitrii* にはなく、その後で書かれた *De casu diaboli* と *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* に見られる。
- 33) スコトゥスの affectio 解釈については、今まで数多くの研究がなされてきたが、ヘンリクスの affectio 解釈についてはほとんど注目されず、スコトゥスとの比較研究もされていない。
- 34) *De concordia* III c. 11 p. 284 ll. 6-7 (ed. F. Schmitt II).
- 35) *Quodl.* XIII q. 11 pp. 88-95.
- 36) *De concordia* III c. 11 pp. 279-284.
- 37) *Ibid.*, III c. 12 p. 284 ll. 9-21. アンセルムスは affectio commodi は意志から不可分であるが、affectio iusti は分離されると述べている。
- 38) *Quodl.* XIII q. 11 pp. 101-102, 123-124.
- 39) *Ibid.*, pp. 122-124.
- 40) *Quodl.* I q. 18 p. 152, ll. 30-35 : dicitur 'synderesis', quae est in voluntate quaedam naturalis electio semper concordans cum naturali dictamine legis naturae, et ideo dicitur 'synderesis', hoc est 'cum-electio' a 'syn', quod est 'cum' et 'haeresis', 'electio'.
- 41) *Quodl.* X q. 12 pp. 274-285.
- 42) *Quodl.* XIII q. 11 p. 123 ll. 12-19: Propter id quod dictum est hic quod unum et idem, scilicet caritas, potest accipi ut affectio commodi et eadem potest accipi ut affectio iusti, sciendum quod etsi ponatur caritas ut affectio commodi et etiam ut affectio iusti, hoc est inquantum iustum est commodum. Unde alia et alia ratione est

affectio commodi et iusti. Est enim affectio iusti, in quantum illud est secundum se bonum et eligibile. Est autem affectio commodi, in quantum illud iustum est bonum et conveniens volenti.

- 43) *Ibid.*, p. 122 ll. 92–96: cum vero est malus, intemperatus et illicitus, dicitur amor concupiscentiae sive cupiditatis, dicente Anselmo *De Concordia* cap XIII: Voluntas illa quae est ad volendum commodum, non semper est mala, sed quando consentit carni concupiscenti adversus spiritum.
- 44) *Rep.* II d. 6 q. 2 n. 9 (ed. Wadding/Vivès XI,1): dico...quod affectiones commodi et iusti, non sunt sicut a voluntate libera, quasi superaddita, sed affectio iusti est quasi ultima differentia; ... Unde intellectivus, si careret affectione iusti, ita naturaliter appeteret conveniens intellectui, sicut appetitus sensitivus conveniens sensui: nec esset magis liber, quam appetitus sensitivus. Ideo affectio iusti est ultima differentia specifica appetitus liberi.
- 45) *Ord.* II d. 6 q. 2 n. 56 (ed. Vatican VIII): voluntas ut habens solam affectionem commodi, naturalem, non est causa alicuius actus eliciti, sed tantum ut libera, et ideo 'ut eliciens actum' habet unde moderetur passionem.
- 46) *Ord.* II d. 6 q. 2 n. 36 (ed. Vatican VIII).
- 47) *Ox.* III d. 26 q. un. n. 18 (ed. Wadding/ Vivès VII, 2): Sequitur quod sicut istae affectiones sunt distinctae in voluntate, ita etiam habitus inclinantes ad actus illos erunt distincti. Dico igitur quod caritas perficit voluntatem in quantum est affectiva affectione iustitiae, et spes perficit in quantum est affectiva affectione commodi, et ita erunt distinctae virtutes non tantum ex actibus, qui sunt amare et desiderare, sed etiam ex susceptivis, quae sunt voluntas secundum illam duplicem affectionem affecta.
- 48) *Rep.* III d. 18 q. 1 n. 17 (ed. Wadding/ Vivès XI,1) : Tamen affectio iustitiae, et commodi possunt separari sic, quod affectione iustitiae quis summe coniungatur, affectione vero commodi non habeat summum bonum summe coniunctum, et in tantum possit pati. Primo modo coniungitur portio superior Dei in Christo, per gloriam quietantem istam portionem, et per affectionem iustitiae totus homo, ut peccare non possit, sed tamen potest pati, quia aliquid potest accidere contra affectionem commodi, et illud potest Christus velle ordinate, et acceptare, et ita mereri. Patet igitur quod non est simile de Christo et aliis beatis.