

- ・ Spanneut, M. (1984): Influences stoïciennes sur la pensée morale de Saint Thomas D'Aquin, *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, ed. by L. J. Elders and K. Hedwig, Studi Tomistici 25, Libreria Editorice Vaticana, pp. 50-79.
  - ・ Vander Waerdt, P. A. (1994): Zeno's Republic and the Origins of Natural Law, *The Socratic Movement*, edited by P. A. Vander Waerdt, Cornell University Press, pp. 272-308.
  - ・ Verbeke, G. (1983): *The presence of Stoicism in medieval thought*, Catholic University of America Press.
  - ・ Wright, M. R. (1995): Cicero on Self-Love and Love of Humanity in De Finibus 3, in *Cicero the Philosopher*, edited and introduced by J. G. F. Powell, Oxford: Clarendon press, pp. 171-195.
- 

カトルトーマタとしての *connexio virtutum per prudentiam*  
——トマス・アクィナスにおける徳の結合理論の二重性——

桑原直己

【1】はじめに

今回のシンポジウムで企画チームから私に与えられたテーマは「トマスにおけるストア倫理思想の変質とストアに対する批判的側面」ということであるが、ここでは特にこの課題を「諸徳の結合」という問題場面に即して検討してゆきたい。

【2】ストア派倫理学における「徳の結合」

「徳の結合」ということはストア派にとって本質的かつ特徴的な主張の一つであった。まず、このことを『初期ストア派断片集』のテキストから確認しておきたい。

ストア派倫理学によれば人間の生の目的、すなわち「幸福」とは「自然本性にしたがうこと」であった。このことはストア派の開祖ゼノン以来一

貫した伝統であった<sup>1)</sup>。

ゼノンは「自然本性と調和しつつ生きることが目的である」と述べたとされるが、これは「徳にしたがって生きること」にほかならないと言う。彼によれば、われわれを徳へと導くのは自然本性だからである。同様のことはクレアンテスも、ポセイドニオスも、そしてヘカトンも主張していると伝えられている。

そして、ストア派の主張では、徳が相互につき従っていて、ひとつの徳をもっているひとはすべての徳をもっていると言う（資料2）<sup>2)</sup>。これがいわゆる「徳の結合」の理論である。

そして、ストア派では彼らが「カトルトーマタ *κατορθώματα* [正当な行為]」と呼ぶ倫理的に完全な行為は、このようにすべての徳を備えた人間によってなされるものとされる<sup>3)</sup>。

ストア派が考える諸徳の結合はきわめて厳格なものと理解され、「すべての過ちは等価である」として<sup>4)</sup>、徳と不徳との中間段階が存在することを否認した<sup>5)</sup>。その結果、ストア派倫理学における徳は現実的には成立しがたい理想的性格を帯びるに至っている。完全な意味における徳に属する行為（カトルトーマタ）、およびこれを実践する完全な意味におけるストア的有徳者・賢者は現実には成立しないいわば理念とされ、ストア派倫理学はカトルトーマタと現実的・通俗的倫理としてのカテーコンタ [義務] との二重構造を持つようになった、という。

かくしてストア派倫理学における「徳」の概念は「カトルトーマタ」という標語のもと、厳格な結合関係にあるものと捉えられ、「完成し最高の状態にもたらされた自然本性」を示す理念を意味することとなる。なおここで、「人間の徳も神の徳も同じ」とされ、ストア派にあっては「自然本性」ということで人間的な自然本性と神的な自然本性とが同一視、もしくは連続的なものとして理解されている点に注意を喚起しておきたい<sup>6)</sup>。

1) J. von Arnim ed., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vols. Lipsiae, 1903-5 (『初期ストア派断片集』京都大学学術出版会, 1-5 巻, 中川純男他訳, 2000-2006) 以下, *SVF* と略記。cf. *SVF* 1, 552b.

2) *SVF* 3, 295-304.

3) *SVF* 3, 11.

4) *SVF* 1, 224.

5) *SVF* 1, 566.

6) *SVF* 1, 564c, 3, 245.

### [3] トマス・アクィナスにおける「徳の合一」——徳の合一の二重性

ところで、トマス・アクィナスもまた、諸々の徳——特に倫理的な徳——は相互に結びついていると主張する。「諸々の倫理徳は相互に結びついているか」と題する *S. T. I-II q. 65 a. 1* の *sed contra*<sup>7)</sup>において、諸徳の結合を支持する権威として、(a)アンブロシウス、アウグスティヌス、グレゴリウスという教父たちと並んで、(b)キケロの「もしあなたが一つの徳をもっていないことを告白するならば、何らの徳ももたないであろうということにならざるをえない」という言葉<sup>8)</sup>が挙げられている。ここで挙げられているキケロは明らかにストア的伝統の伝達者として位置づけられているものと理解することが出来る。

つまりこの箇所におけるトマスは、「徳の合一」ということを、(a)アンブロシウス、アウグスティヌス、グレゴリウスという教父たちによるキリスト教的伝統と並んで、(b)キケロを媒介とするストア派的伝統をも権威とし、自らの論の場を設定していた、ということができる。

#### (一) *Connexio virtutum per prudentiam* (CVP)

しかしながら、この項の主文<sup>9)</sup>ではストア派の論拠がそのまま取り上げられているわけではない。むしろ、トマスはアリストテレスの枠組みに従って「諸徳の結合」を説明しようとしている。

まずトマスは、倫理的な徳に「完全なもの」と「不完全なもの」とを区別する。「不完全な倫理的な徳」とは、善い行為を為すことへの単なる傾向性、つまり徳の現象的な表現である。トマスによれば、この意味での倫理的な徳は互いに結びついてはいない。生具的な体質的な素質や習慣づけにより、徳の現象的な表現形態は人によってまちまちだからである。しかし、「完全な倫理的な徳」、すなわち、善い行為を「善く bene」為すことへと傾かしめる性向は、互いに結びついている、と結論づけている。

ここでトマスは、人々が徳を異なった仕方では区別しているのに対応して、二つの論拠が与えられる、としている。

第一の論拠は、「倫理的徳を徳の何らかの一般的な条件 *conditio* にもと

7) *S. T. I-II q. 65 a. 1 sc.*

8) Cicero, *Tusculanae Disputationes* 2. 14.

9) *S. T. I-II q. 65 a. 1 c.*

づいて区別している」人々によるものであって、徳の合一の根拠は完全な徳は他の徳を伴うことにある。sed contra で挙げた(a)のアウグスティヌス、グレゴリウスといった教父たちの論拠はこちらに分類される。

第二の論拠は、「諸徳をそれらがかわることがら materia にもとづいて区別している」人々によるもので、ここでアリストテレス倫理学が導入される。アリストテレスの『ニコマコス倫理学』において、「賢慮 *φρόνησις* = *prudentia*」の徳と倫理的な徳とが相互に前提とし合う一種の循環構造を示していることはよく知られている。

『ニコマコス倫理学』第二卷第六章においてアリストテレスは、「[倫理的] 徳とは選択にかかわる性向であり、[この選択において] われわれに対する中庸を保たせる性向のことである。われわれに対する中庸とはロゴスにしたがって規定された中庸、すなわち、賢慮ある人 *φρόνιμος* がそれにしたがってこれ [中庸] を規定するであろうような、そういうロゴスにしたがって規定された中庸である」<sup>10)</sup>と規定している。

ここで確認しておくべきことは、倫理的な徳における「われわれに対する中庸」は、具体的には賢慮ある人の判断を基準として示されるものとされている点である。賢慮は倫理的行為における「選択 *αἵρεσις* = *electio*」と「思案 *βούλησις*」を正しいものにする働きを持つものとされており、倫理的行為において、目的よりは手段に関わる。賢慮がこれを正しいものとする思案、選択は手段的なものにかかわるからである。

ところで、徳はこうした賢慮なしには「完全な意味での徳 *κυρία ἀρετή*」にならない<sup>11)</sup>。完全な意味での徳は、単なる外的行為への傾向性、もしくは自然的な性向とは異なり、当人自身による自立的な判断、すなわち理性と選択の働きを伴ったものだからである。

他方、アリストテレスによれば、「賢慮」の方でも、倫理的な徳の存在を前提し、これに導かれて成立する。賢慮は、手段の発見に関わる知であるという点で、「才覚 *δευρότης*」と呼ばれている能力と共通するものをもつ<sup>12)</sup>。しかし、アリストテレスにあつて賢慮は単なる才覚とは異なり、目的への正しい意向を含意している。その点で、賢慮の成立は倫理的な徳を前提する<sup>13)</sup>。

10) *E. N.* II, 6, 1106b36-1107a2.

11) *E. N.* VI, 13, 1144b16-17.

12) *E. N.* III, 5, 1113b3-5, VI, 12, 1144a23-29.

13) 「この [いわば] 『魂の目』 [才覚] に賢慮という性能がそなわってくるのは [魂

かくしてアリストテレスは、「賢慮なしに、ひとが本来の意味における善いひとではありえないこと、また、倫理的徳なしに、ひとが賢慮あるひとでありえないことは明らかである」<sup>14)</sup>と結論づける。このように、『ニコマコス倫理学』においては、賢慮の徳と倫理的な徳とが相互に前提とし合う一種の循環構造を示している。

トマスは以上の『ニコマコス倫理学』第二巻の論拠を忠実に取り込み、この項 (S. T. I-II q. 65 a. 1 c.) における諸徳の結合の第二の論拠としている。

倫理的徳は選択にかかわる性向であるから、正しい選択をなすことが倫理的徳にとって固有的なことである。それゆえ、いかなる倫理的徳も賢慮なしには所有されえない。ところが正しい選択をなすためには、正しい目的 *finis debitus* への傾向性——これは倫理的徳という性向によって直接的に生ぜしめられる——だけでは充分ではなく、さらにまた、ひとは目的にいたるための手段 *ea quae sunt ad finem* を正しく *recte* 選ばなければならない。このことは、目的にいたるための手段を思索し、判断し、命令するところの賢慮によってなされる。したがって、いかなる倫理的徳も賢慮なしには所有されえないことになる。

また同じように、賢慮も倫理的徳が所有されることなしには、所有されえない。なぜなら、賢慮は為すべきことがらに関する正しい理性であるが、理性は為すべきことがらの諸目的を原理としてそこから出発するのであり、そして人がそれら目的へと正しく秩序づけられるのは倫理的徳によってだからである。ここからして、賢慮も諸々の倫理的徳なしには所有されえない、と帰結される。

そしてこのことから、諸倫理的徳は賢慮を核として結合していることが明らかにされるのである。これは先に概観したアリストテレスの議論を忠実に要約したものである。

トマスがアリストテレスに依拠して明らかにしたそうした事態は、一般

に] 徳がそなわることなしにはありえない。」(E. N. VI, 12, 1144a29-31)

「ところで、人柄としての徳は選択にかかわる性向であり、選択は思案にもとづく欲求であるのだから、これらの理由によって、選択が優れたものであるためには、[思案における] ロゴス [の働き] は真なるものであり、欲求は正しいものでなければならない。」(E. N. VI, 2, 1139a22-24)

「こうして、善い人でないかぎり、人が賢慮ある人でありえないのは明白である。」(E. N. VI, 12, 1144a36-b1)

14) E. N. VI, 13, 1144b30-32.

に「賢慮による諸徳の結合 *connexio virtutum per prudentiam* (以下 CVP)」と呼ばれている。トマスにあって、それは人間的・自然本性の射程内における徳、人間が自らの努力によって獲得できる徳を指し、「獲得的徳 *virtus acquisita*」と呼ばれている。

結局、トマスはストア的な伝統にもとづく徳の結合に相当する事態を、アリストテレス倫理学の枠組みにおいて完全な意味における倫理的徳は「賢慮」の徳と相互に前提しあっている、ということにもとづく CVP として示していた、ということになる。

## (二) *Connexio virtutum per caritatem* (CVC)

しかし、トマス倫理学にはもう一つの徳の結合理論がある。それは、「神愛 *caritas*」と共に一切の徳が神から注がれる<sup>15)</sup>、という事態にもとづくものである。

このトマス本来の倫理学の中心をなしている徳は神愛である。実は、トマスは、真の意味での徳はすべて神愛と結びついており、また、神愛なしには存し得ない、と考えていた。S. T. I-II q. 65 a. 2 ではトマスは「倫理的な徳は神愛なしにありうるか」と問うている。ここで、トマスは「倫理的な徳」に二つの種類を区別する。

第一に、「人間の自然本性的な能力 *facultas* を超えない目的への秩序づけにおいて善い行為を生ぜしめるかぎりでの倫理的な徳」は、人間の活動を通じて獲得されることが可能であり、このように獲得された徳は神愛なしにも存在しうる、という。これは上述の CVP、すなわち人間の自然本性に内在的なアリストテレスの徳倫理の内容がそのまま成立する可能性を認めたもの、と考えられる。先に述べたとおり、トマスはこれを「獲得的徳」と呼び、「多くの異教徒たちにおいて見られた」ごとき徳として位置づけていた。

第二の種類の倫理的な徳とは、「超自然的な究極目的への秩序づけにおいて善い行為を生ぜしめるものとしての倫理的な徳」であり、かかる倫理的な徳は人間の行為をもって獲得されることは不可能であって、神によって注がれる、と言う。そしてこのような倫理的な徳は神愛なしには存在しえない、とされる。

その理由をトマスは次のように解説する。[本稿においても『神学大全』

15) S. T. I-II q. 65 a. 3.

のテキストにおいても]先述の通り<sup>16)</sup>、諸々の倫理的な徳は賢慮なしにはありえない。しかるに、賢慮の推論の働きがそこから出発するところの、何らかの目的へと人を善く秩序づけるのは倫理的な徳であるかぎりにおいて、賢慮は倫理的な徳なしにはありえない。これがCVPという事態であった。ところで、人を真の究極目的に関して善く秩序づけるのは神愛であり、倫理的な徳は人を他の諸目的に関して善く秩序づけるものである。究極目的に関する秩序づけは他の諸目的に関する秩序づけより以上に必要とされる。それゆえに、注賦的な賢慮も、賢慮なしにはありえないところの他の諸々の倫理的な徳も、神愛なしにはありえない、と結論づけられる。

トマスによれば、獲得的な徳は「限定的な意味における徳 *virtus secundum quid*」ではあるが、「端的・無条件的な意味における徳 *virtus simpliciter*」ではない。真の意味での徳、「端的・無条件的意味における徳」とは、端的な究極目的、すなわち「普遍的な善」へと人間を秩序づけるものでなくてはならない。それは注賦的な徳であり、人間の自然本性がいわば自己を超越する場面、すなわち人間が「超自然的究極目的」を志向する場面で成立するものであった。こうした注賦的倫理的な徳は、賢慮の故のみならず、神愛故にも相互に結合している<sup>17)</sup>。こうした徳の結合関係は「神愛による諸徳の結合 *connexio virtutum per caritatem* (以下CVC)」と呼ばれるものであった。

ところで、CVCのもとには、このような「神から注賦される倫理的徳」のみならず、「信仰 *fides*」, 「希望 *spes*」という他のいわゆる「対神徳 *virtus theologica*」, さらには「聖霊の賜物 *donum*」, そして「聖霊の恩恵 *gratia*」そのもの、といった、一切の「注賦的な性向 *habitus infusa*」も結びついている。

信仰および希望は、その発端の不完全な状態に即しては、神愛なしにあり得るが、徳の完全な存在に即しては、神愛なしにはあり得ない、とされる<sup>18)</sup>。他方、神愛あるところ、かならず信仰と希望は前提される<sup>19)</sup>。「聖霊の賜物」とは、対神徳や注賦的な倫理的徳に加えてさらに我々に要請されるもので、人間が自らを神へと明け渡すことを容易ならしめるような「性向」である<sup>20)</sup>。この「聖霊の賜物」については、トマスは次のように

16) S. T. I-II q. 58 a. 4 c., E. N. VI, 13, 1144b30-32. および本稿前節。

17) S. T. I-II q. 65 a. 1 c.

18) S. T. I-II q. 65 a. 4 c.

19) S. T. I-II q. 65 a. 5 c.

述べている。「我々に与えられた聖霊によって、神の愛 *caritas* が我々の心に注がれた」という『ローマ書簡』(5:5)の言葉にしたがい、聖霊はわれわれのうちに神愛によって住む。ここからして、神愛を有する者は聖霊のすべての賜物を持ち、賜物のうちのどれひとつ神愛なしには所有されえない、という仕方において、聖霊の賜物も神愛において相互に結びついている、という<sup>20)</sup>。トマスによれば、これらの諸性向——対神徳、注賦的倫理的徳、聖霊の賜物——はすべて何らかの仕方でも神愛と結びついており、神愛と共に神から「注賦」されることによって成立するものとされている。

さらにはアウグスティヌス以来、西方キリスト教世界において「恩恵 *gratia*」という観念は、人類の救済としての「義化 *justificatio*」論の中核をなすものであった。「聖霊の恩恵」は、以上述べてきた「神愛による諸徳の結合」により「超自然的究極目的」をめざす倫理全体が成立する上での前提をなす根拠である。トマスはこの「恩恵」そのものまでも、「性向的賜物 *donum habituale*」、さらには一個の「性向」である<sup>22)</sup>、と考えている。無論、聖霊の恩恵は神愛を伴う形で神からのみ「注賦」される<sup>23)</sup>のであり、その限りにおいて一種の「注賦による性向」である、と考えられる。

以上概観してきた CVC は神愛と共に一切の徳が神から注がれという事態、すなわち「注賦的徳 *virtutes infusae*」の領域を示しており、神からの恩恵に与ってゆく人間の生をその射程とする。これはキリスト教的な次元における徳の結合を意味している。

### (三) トマスにおける二重の「徳の結合」およびストア派を継承する CVP

結局トマスは、諸徳の結合については CVP と CVC という二重の理論を示唆している。

先述した *S. T. I-II q. 65 a. 1* の *sed contra* に戻ろう。ここでの (a) で挙げられた教父たちについてトマスは、キリスト教的な意味での徳の結合という意味で CVC に対応する徳の結合理論の典拠として念頭に置いていると思われる。差し当たりこの項の内部においては、これら教父たちのテキストが説いているとおりに「一般的な条件 *conditio* にもとづいて」区別

20) *S. T. I-II q. 68.*

21) *S. T. I-II q. 68 a. 5 c.*

22) *S. T. I-II q. 50 a. 2 c.*

23) *S. T. I-II q. 112 a. 1 c.*



された諸徳が相互に伴いあう、という論拠にもとづいて徳の結合を説いているものとして紹介している。しかし、トマスはこれらの教父たちを、上で概観した自らのCVCの理論にもとづいてキリスト教的な文脈における諸徳の結合の意味を改めて説き直しているものと考えられる。

これに対して、(b)のキケロは非キリスト教的な哲学的伝統における徳の結合理論の典拠として挙げられている。その限りでそれはCVPに対応する徳の結合の典拠とされているものと考えられる。しかしながら、上述のとおり、理論的にはCVPはアリストテレス倫理学の枠組みにおける倫理的徳と賢慮との相互前提の関係によるものとして示されている。しかし、キケロを権威として枚挙することによって、トマスはアリストテレスと共にCVP——あるいは人間の努力の射程を示す獲得的徳の領域——の典拠としてストア派倫理学の伝統をも意識していたことが示唆されている。アリストテレスの枠組みにおいても、CVPとしての完全性ということ厳格に解するならば、ストア派のカトルトーマタに相当することがらを意味することになる。逆に言えば、カトルトーマタは理念化された形でのCVPを意味している、と言ってもよからう。

ただし、ストア派が説くカトルトーマタとしての理念的な徳の結合の思想が、トマスにあってはアリストテレスの倫理的徳と賢慮との相互前提の関係に置き換えられて語られている点を、トマスにおける「ストア倫理思想の変質」と見ることもできるかもしれない。

#### [4] トマスにおけるCVPの位置づけ

##### (一) キリストとアダム

以上から、カトルトーマタを実践するストア的有徳者・賢者とは、トマスの枠内では完全なCVPのあり方を具現する人間の自然本性の理念的完成態として位置づけられることが示唆された。しかし、トマスにあって倫理の究極的位相を示すものはCVCでありCVPではない。彼がストア派以来示された哲学的倫理学が示す自己完成態であるCVPには限界を見ている点をトマスにおける「ストアに対する批判的側面」として指摘することができる。

「完全なCVP」はカトルトーマタに相当するものである以上、理念的な性格を帯びる。トマスにおいては「完全な徳」が成立する人物として、墮罪以前のアダム<sup>24)</sup>とキリスト<sup>25)</sup>という二人の人物が挙げられている。というよりは、そもそもトマスにおけるCVPとCVCとは、結局この二人を

描くための概念装置として機能していた、と言うべきかもしれない。

言うまでもなく、キリストは恩恵の充溢のもとにあらゆる徳を有しており<sup>26)</sup>、当然 CVC においても究極の完全性を有している。CVP について特に言及はないものの、CVC は CVP を内に含んでいるので<sup>27)</sup>、キリストは CVP についても完全であったと言えるであろう。

他方、アダムが CVP において完全であったというのは、創造の当初、アダムはいわゆる「原初の正義 *justitia originalis*」、すなわち理性は神に服し、下位の諸能力は理性に服するという秩序のうちにあったとされるからである。「最初の状態の正しさ」は、単に外的行為の対他的秩序というのみならず、魂の内的秩序としての「徳」を含意することになる。このことに基づいて、トマスは原初の正義のうちにあったアダムは、すべての徳を有していた、と結論づけている。墮罪以前のアダムとは、原罪によって損なわれた自然本性 *natura corrupta* となる以前の、十全な自然本性 *natura integra* を示すモデルであると言えよう。

このように、アダムは CVP のみにおいて完全であるものとされていたが、人間的な自然本性を超えて CVC に参与する場面においては課題を残していた<sup>28)</sup>。すなわち、彼は *natura integra* という意味で人間の自然本性の理念的あり方を示していたにも関わらず、未だ神を本質において見る者、すなわち至福者ではなかった。トマスによれば、至福にいたるまでには、十全な自然本性における人間であったとしても神の恩恵に導かれる形で人間的な自然本性の限界を超えて行き、神的本性に参与せしめられてゆくのでなければならなかったのである。

このことから、アダムは CVP と CVC との落差を明らかにする存在として措定されていたことがわかる。そして、果たしてアダムは不完全性から罪を犯し、これが人類の「原罪」のもととなったとされる。

アダムの罪の内容は「傲慢」であった<sup>29)</sup>。その「傲慢」の内容とは、アダムが悪霊と同様に「自らの自然本性の力でもって究極目的である至福を得ようとした」こと、つまり、人間の究極目的は人間的な自然本性内部で完

24) S. T. I q. 95 a. 3.

25) S. T. III q. 7 a. 2 c.

26) S. T. III q. 7 a. 9 c.

27) S. T. I-II q. 65 a. 3.

28) S. T. I q. 94 a. 1.

29) S. T. II-II q. 163 a. 1.

結するものではなく、これを越えたところにある、という意味での「人間的自然本性の自己超越性」を否認した点にあった<sup>30)</sup>。

## (二) 「自然本性」についての見方の相違

ストア派とトマス、あるいはキリスト教一般との間にある根本的な隔たりは、両者の「自然本性」に対する見方の相違に明らかとなる。

ここで、ストア派にとって人間的自然本性と神的自然本性とが同一、もしくは連続的なものとして理解されていたことを想起されたい<sup>31)</sup>。すでにアレクサンドリアのクレメンスが、ストア派における神と自然本性との同一視を批判していることから、自然本性についての捉え方がストア派とキリスト教との間の決定的な対立点の一つであったことが窺われる<sup>32)</sup>。「自然」をもって全宇宙を通底する神的ロゴスそのものとみなし、「自然に即して生きる」ことを倫理学の究極の基準としたストア派の世界観の根柢には、人間的自然本性を自己完結的に見ると共に、人間的な自然本性そのものを神的と見る前提があった。ただし、ストア派にとってもその自然本性を全うするカトルトーマタをもたらす徳は理念的な性格を帯びざるを得なかった。

トマス、もしくはキリスト教一般の文脈の中では、通常の人間の自然本性は原罪によって損なわれた本性である。それゆえ、やはり十全な自然本性はやはり理念でしかない。しかしながら、たとえ十全な自然本性であったとしても、人間的な自然本性と神の自然本性との間には無限の隔たりがある。トマスにとっては、人間がその生の究極目的として神的本性に与ることは、あくまでも恩恵に導かれながら人間的な自然本性が自らを超えてゆくことを意味していた。

トマスをストック派倫理学の批判者と見た場合、彼の批判はそうした自然本性に対する捉え方をも含めた世界観全体の根柢に向けられていたと言うことができる。

---

30) S. T. II-II q. 163 a. 2.

31) 前掲 SVF 1, 564c.

32) SVF 3, 9.