

# 主意主義的倫理学における徳の結合

——ヘンリクスからスコトゥスへ——

小 川 量 子

## 序

徳の結合はストア派の影響で中世に引き継がれた倫理的テーマであるとともに、アウグスティヌス以来、愛徳との関連で神学的に論じられた問題でもある<sup>1)</sup>。13世紀後半、トマスはアリストテレスにもとづいて思慮と倫理的徳との相互的結合から徳の結合を理解したが<sup>2)</sup>、ヘンリクスは思慮と倫理的徳の形成過程から徳の結合を段階的に理解し、枢要徳の結合がいかにして実現可能かを問題にした<sup>3)</sup>。スコトゥスも徳の結合を実現すべきだとは考えるが、ヘンリクスのようにすべての徳の結合をめざすべきだとは考えない。

そこで、主意主義的倫理学において徳の結合が論じられたことの意味を考えるためには、まずヘンリクスがアリストテレスによる徳の結合をいかに捉え直したかを理解する必要がある。その上でスコトゥスがなぜヘンリクスを批判したのかについて考えるが、スコトゥスの批判はヘンリクスから影響を受けた上での批判であるため、両者の考えは根本的に

---

1) ストア派が知恵にもとづく徳の結合を主張したのに対してアウグスティヌスは愛徳にもとづく徳の結合を主張した。J. P. Langan, "Augustine on the Unity and the Interconnection of the Virtues," *Harvard Theological Review* 72, 1979, pp. 81-95; I. P. Bejczy, *The cardinal virtues in the Middle Ages: a study in moral thought from the fourth to the fourteenth century*, Leiden, Brill, 2011.

2) *ST I-II* q. 65 a. 1; *In III Sent.* d. 36 a. 1; *Quodl.* XII q. 15; *In VI Eth. Nic.* lect. X-XI.

3) *Quodl.* V q. 16 et 17; *Quodl.* XII q. 14, ed. J. Decorte, Louvain, 1987. ヘンリクスは『任意討論集』で多くの倫理学的問題を時代に即した実践的な観点から考察する。ヘンリクスは信仰にも恩寵にもよらない徳の結合の可能性を追求しつつも、その完成は愛徳によると認めている。Marialucrezia Leone, "Moral Philosophy in Henry of Ghent," *A Companion to Henry of Ghent*, ed. G. A. Wilson, Leiden. Boston, Brill, 2011, pp. 275-314.

分かちがたい。両者の相違は、ヘンリクスができるかぎり自己の立場をアリストテレスに近づけようとしたのに対して、スコトゥスはもはやアリストテレスにもとづかずに、独自の観点から徳の結合について考えたことにある。この論文では、ヘンリクスの立場がスコトゥスにいかんを受け継がれ、乗り越えられたのかを理解することを通して、主意主義的倫理学はわれわれに何をもたらしたのかについて考える。

## 1. ヘンリクスにおける徳の結合

節制の人が吝嗇で、英雄が色を好むように、徳の結合が難しいことは今も昔も変わらないが、アリストテレスは個人の素質にもとづく自然的徳は互いに結合しないが、思慮にもとづいて形成された倫理的徳は互いに結合すると考えた<sup>4)</sup>。トマスは、アリストテレスにおける思慮と倫理的徳との結合から倫理的徳相互の結合を理解する。すなわち、倫理的徳の傾向性にもとづいて目的が正しく欲求されることによって、知性はそのため役立つ手段を推論し、思慮を形成するが、意志は思慮にもとづいて正しく選択することによって倫理的徳を形成する。ここには循環があるように思われるが、トマスは善い行為に向かう自然的な傾向性としての徳の実質的側面と思慮にもとづいて選択するハビトゥスとしての本質的側面を区別し、前者は不完全な徳として思慮に先だが、後者は完全な徳として思慮にもとづくと考えた。そのため、徳は思慮にもとづいて完成されることにより、徳としての本質的完全性において互いに結合するが、徳の傾向性は、生来の体質やしつけや習慣づけによる個人差をもつため、互いに結合しないと考える<sup>5)</sup>。

このようにトマスは、徳は徳として完全であるかぎり必然的に結合すると考えるため、いかにして徳が結合していくかを問題にしない。それに対してヘンリクスは、われわれはいかにして枢要徳を完全にもつことができるかという実践的な関心から徳の結合を問題にした。ヘンリクスは枢要徳は思慮、節制、勇気、正義の順に形成されると考え<sup>6)</sup>、思慮が形成されても倫理的徳が形成されていない段階や思慮によって節制が

4) Aristot., *Eth. Nic.* VI c. 13, 1145a1-2.

5) *ST I-II* q. 65 a. 1 in corp.

6) *Quodl.* V q. 17 in corp. (f. 190K-191M)

形成されても勇氣や正義が形成されていない段階を認める。このような徳の形成過程は当時一般的に認められていたものであるが、ヘンリクスは他の徳と結合しない単独の徳は不完全であると理解する。この点で、アリストテレスの「完全な徳は結合する」に従っているようではあるが、徳は完全であるから結合するのではなく、他の徳と結合することで完全になると理解するのである。

徳が思慮にもとづいて形成されただけでは完全ではないという理解は、ヘンリクスの主意主義的な考え方を反映している。すなわち、倫理的徳は意志のハビトゥスであるため<sup>7)</sup>、知性のハビトゥスである思慮によって完全になるのではなく、他の徳によって意志の力が強められると完全なハビトゥスになるのである。それゆえ、思慮にもとづく徳をもっていたとしても、思慮に反した選択をしないように、他の徳によって意志は強められる必要があるのである。そのことを、ヘンリクスは、身近な例で示そうとし、節制をもつが、勇氣をもたない人は、「姦淫しないと殺す」と脅された場合に姦淫してしまうと考えた<sup>8)</sup>。

そのため、思慮と倫理的徳との結合もトマスのようなシンメトリックな相関関係ではない。すなわち、思慮が形成されても意志によって倫理的徳は形成されないことがあるので、いわゆる倫理的徳なしの思慮が認められる。そこで、思慮にもとづいて意志が選択するならば、徳が形成され、徳によって意志は思慮を保持することができるが、そうでなければ、思慮は保持されず、知性は無思慮になると考えられる<sup>9)</sup>。すなわち、思慮にもとづいて徳を実践しようと意志するかぎり、思慮は徳と結合するが、そのように意志しないならば、思慮は無用なものになり、保持されないと考えるのである。

そこで他の徳も思慮にもとづいて形成されるならば、意志が思慮を保持する力は強められるので、すでにある徳も完全になると考えられたのである。ヘンリクスは、アリストテレスにおいて「節制」σωφροσύνηが、

---

7) アリストテレスでは倫理的徳は情念や欲求能力に帰属すると理解されていたが、ヘンリクスは倫理的徳の基体は意志であると主張した。Quodl. IV q. 22 in corp. (f. 141X) スコトゥスもその点ではヘンリクスに従う。Lect. et Ord. III d. 33 q. un.

8) Quodl. V q. 17 in corp. (f. 189R-T)

9) Quodl. V q. 17 in corp. (f. 190F)

特殊な徳としての「節制」temperantiaではなく、すべての徳に共通する「思慮を保つもの」salvans prudentiam という普遍的な意味でも理解されるので<sup>10)</sup>、そのようにすべての徳によって共通的に保持される思慮は、特殊な徳を形成する特殊な思慮ではなく、普遍的な思慮 prudentia universalis であると捉える<sup>11)</sup>。すなわち、普遍的な思慮は普遍的な徳に対応し、特殊な思慮は特殊な徳に対応するが、究極目的である普遍的善にもとづいて普遍的な規範（自然法）が本性的に認識されることで、普遍的思慮は特殊な思慮の原理となる規範を示すと理解される<sup>12)</sup>。たとえば「節制すべきである」という規範は、普遍的思慮にもとづくが、意志がそれを肯定するならば、節制を形成する特殊な思慮の原理になると考えたのである。

普遍的思慮に対する意志の肯定も、普遍的善に対する本性的欲求にもとづくが、そのような意志の働きによって、意志には倫理的徳が萌芽的に形成され、知性には思慮が萌芽的に形成され始めると考える<sup>13)</sup>。すなわち、萌芽的思慮にもとづいて知性が原理から実践の推論をすることによって特殊な思慮が形成され、意志が萌芽的徳にもとづいて思慮の結論を選択することで特殊な徳が形成される。このようにヘンリクスは思慮と徳の初期段階を認めることで思慮と倫理的徳の形成を循環なしに説明しようとしたのである。すなわち、特殊な思慮が形成されるために前提

10) Aristot., *Eth. Nic.* VI c. 6 (Z. c. 5), 1140b11-12.

11) アリストテレスにおける徳や思慮について普遍的にも特殊的にも理解できると考える解釈はニケーアの Eustratius Εὐστράτιος の『ニコマコス倫理学注解』によるが、グロステストの訳を通して当時一般的に知られた。In *Ethicam Nicomacheam*, 6.11, MS Oxford, All Souls 84, f. 140ra. Cf. I. P. Bejczy, "The Cardinal Virtues in Medieval Commentaries", *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean ethics, 1200-1500*, ed. I. P. Bejczy, Leiden, Brill, 2008, p. 202.

12) *Quodl.* V q. 17 in corp. (f. 189F-190F-G): De connexione vero moralium virtutum cum prudentia universalium dicit Philosophus VI *Ethicorum* 'Temperantiam hic appellamus nomine velut salvantem prudentiam', ubi 'temperantia' sumitur communiter pro tribus virtutibus moralibus... Ut ergo prudentia universalium iam generata et perfecta retineat veram aestimationem principium, oportet quod sint omnes morales virtutes cum ipsa..., ita quod semper naturaliter... prius generatur prudentia universalis et augmentatur ex experientia particularium...; sed ipsa generata in voluntate, salvat et firmat prudentiam prius generatam in ratione... Et per hunc modum prudentia universalis connexa est virtutibus moralibus.

13) *Quodl.* XII q. 14 in corp. pp. 80-81.

されるのは普遍的思慮にもとづく萌芽的な倫理的徳であり、倫理的徳は特殊な思慮にもとづいて形成される。

意志は原理に対しては本性的に肯定するしかないが、結論に対しては自由に肯定することも否定することもできるので、思慮にもとづいて選択して、特殊な徳が形成されるならば、特殊な思慮だけではなく、普遍的思慮も強まり、同様な仕方では他の徳も形成することができ、最終的にすべての徳を結合することが可能になると考える。しかし、意志が思慮に反して選択するならば、普遍的思慮は保持されず、いかなる徳も形成できなくなる。というのも、普遍的思慮なしには、知性は本性的善に対して盲目になり、それにもとづいて特殊な思慮も形成できなくなるからである<sup>14)</sup>。したがって、徳の実践を意志が選択するかどうかで、徳の結合が実現するかが決定されるのである。

ヘンリクスにおいて徳の結合は、意志が徳を実現するために、すべての徳が意志に協力するようなシステムを構築することである。枢要徳は家全体を囲む四つの壁に譬えられるが、一つの壁が欠けても家全体が崩れやすく、家の内にいる人を外的状況から守れないように、徳の結合も意志によって堅固に保たれなければ、徳によって人間の本性的完全性を実現する意志の自由はなくなる。したがって、徳の結合によって意志の力は強められたとしても、現実に徳の実践を意志しなければ、徳の結合を維持することはできないのである。

こうして徳の結合は徳の実践によって保持されるが、徳の結合が求められるのも、徳の実践のためであり、徳の結合は徳の実践のために必要とされるにすぎない。ヘンリクスにとっては、徳の実践のほうが徳の結合よりも重要なのである。そのため、徳が完全であるかぎり互いに結合するとは理解しないのも、徳がいかに完全であったとしても、意志は徳の実践を選択するとはかぎらず、徳の結合を保持することができなくなるからである。すなわち、ヘンリクスにおける徳の結合は意志の自由にもとづくので、自らの意志で崩れうるという危うさをもつのである。

---

14) *Quodl. XII q. 14 ad arg. p. 82.*

## 2. 徳の結合と徳の完全性

スコトゥスがヘンリクスを批判する第一の点は、ヘンリクスが徳の結合によって徳が完全になると考えたことである。スコトゥスの場合、ある徳の完全性はその徳それ自体に固有な完全性として理解されるので、他の徳と結合するという関係性によって徳が完全になるとは理解しがたいのである。われわれがよく関わる対象に対しては、あまり関わらない対象に対するよりも、完全な徳をもつことができるので、徳が完全になればなるほど、他の徳との差は縮まるどころか拡大し、他の徳と結合する可能性は低くなると考えられる<sup>15)</sup>。

そのように、スコトゥスは徳の完全性を他の徳との結合から切り離して理解するため、徳の完全性は思慮との結合にもよらないと考える。その点は、ヘンリクスと共通する。倫理的徳は意志のハビトゥスとして意志の力を強める能動原理であるが、そのことは思慮にはよらないからである。そこで、倫理的徳から思慮との結合関係を取り除けば、ハビトゥスとしての完全性しか残らない。そのため、徳の完全性は、ハビトゥスとしての本性的完全性であり、意志の内的強度 *intensio* を表すにすぎない<sup>16)</sup>。したがって、思慮にもとづいて徳が形成されても、ハビトゥスにはいかなる変化も及ぼさないのである。

そのことを「禁欲」*abstinentia* の徳を例に説明する。すなわち、理性に従わず、間違った仕方でも禁欲していた人が、理性に従って正しく禁欲することができるようになったとしても、そのことで形成されたと考えられる徳は、それ以前に形成されていたハビトゥスと同一のハビトゥスなのである<sup>17)</sup>。禁欲は修道院でめざされるが、目上に従うだけで、自

15) *Ord.* III d. 36 q. un. n. 22.

16) Adams も徳の完全性をハビトゥスの強度 *intensio* と理解するが、意志する際に発揮される力の範囲やスケールを表していると考えられる。M. M. Adams, "Scotus and Ockham on the Connection of the Virtues," *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, ed. L. Honnefelder et al., pp. 499-522.

17) *Ord.* I d. 17 p. 1 q. 1-2 n. 65: *Sicut dictum est de bonitate morali actus, proportionaliter est de habitu dicendum, quod virtus moralis non addit super substantiam habitus - ut est forma in genere qualitatis - nisi conformitatem habitualem ad rationem rectam. Idem enim habitus in natura, qui generaretur ex actibus abstinentiae elicitis cum ratione erronea in elicente, manens post cum ratione recta, esset post virtus abstinentiae et*

分が何をどのように禁欲すればよいか分からないのであれば、思慮をもつとは言えず、何でも過剰に禁欲するかもしれない。そうした行為からも禁欲のハビトゥスは形成されるが、理性的に禁欲していないので、徳をもつとは言えないのである。

そこでスコトゥスにおいて徳の形成は、徳の形成をめざして身につけたハビトゥスが理性的に使用可能になることを意味する。それまで意志はハビトゥスの力だけにもとづいて禁欲していたとしても、理性によってハビトゥスの力をふさわしい仕方を使うことができるようになるのと、禁欲すべきことを適度な力で禁欲できるようになるのである。それゆえ、徳を形成することで、徳を実現する力が強まるだけでなく、意志は無駄な力を使わずに選択できるようになるのである。

このように、思慮に先だって形成されたハビトゥスが思慮と結合することで徳になるのであれば、もともと徳になりうるハビトゥスであったのである。アリストテレスでは、思慮にもとづかない自然的徳は子供の頃だけの一時的なものにすぎず、トマスにおいては善いことをしようとする自然的傾向性は思慮にもとづいて形成されたハビトゥスとは区別された。スコトゥスにおいて徳のハビトゥスは、意志の力を補助する能動原理としては自然的完全性であるが、自然的徳でも自然的傾向性でもない。というのも、自然的に身についたものではなく、意志が徳をめざして努力した結果身につけたものであり、意志が働く時に意志を強めるのであって、自然に善い行為に向かうようになるのではないからである。そのようなスコトゥスのハビトゥス理解もヘンリクススのハビトゥス理解の批判的継承であるが<sup>18)</sup>、徳でないハビトゥスが徳になるという考え方のルーツもヘンリクスにあると考えられる。ヘンリクスでは、萌芽的な倫理的徳が特殊な思慮にもとづいて倫理的徳になると考えられていたが、そのことをスコトゥスは初期の『レクトゥーラ』の本文で引用しているのである<sup>19)</sup>。

---

prius non habitus virtutis, quamdiu non fuit ratio recta abstinendi; nec tamen aliquid mutatum est circa illum habitum in se, sed tantummodo nunc coniungitur prudentiae et prius non.

18) 拙稿「徳と自由——スコトゥスにおける能動原理としてのハビトゥス理解の形成」『中世哲学研究 Veritas』第32号、京大中世哲学研究会、2013年、80-94頁。

19) *Lect.* III d. 36 q. un., n. 49.

ハビトゥスによって意志が力づけられるとしても、ヘンリクスのように異なるハビトゥスによって力づけられるとは考えられないのは、異なるハビトゥスは対象が異なるからである。ただし対象がよく似ている場合には、一つの徳を形成すれば、他の徳を形成することも楽になるので、何らかの影響関係は認められる。しかし、種を異にする対象に向かう場合は、徳の行為において互いに助け合うとは考えられない。ちょうど、野球が上手になれば、サッカーも上手になるかもしれないが、音楽の演奏が上手になるとは考えられないように、勇気をもつことで節制が完全になることは認められない。ヘンリクスは、たまたま節制と勇気が同じ事柄に関わることからそのことを理解しようとしたが、スコトゥスはそのような場合であっても、勇気と節制の対象は異なるので、勇気によって節制をもつべき対象に完全に関わることはできないとは考えない<sup>20)</sup>。

スコトゥスはヘンリクスのように、徳について外的行為だけから判断することはなく、意志が対象を理性的に選択するという内的行為から理解しようとする。というのも、禁欲するだけでは禁欲の徳があるとは言えないように、姦淫するならば節制の徳がないとも言えないからである。しかし、内的行為の倫理的善が外的な行為において実現されるのは徳の力によると考えられている<sup>21)</sup>。そこで、脅されても姦淫を拒むことができた場合、その行為は節制の行為であるだけでなく、勇気の行為としても倫理的に評価されることになる。そのように、一つの行為が多くの徳によって多面的に完成される場合、たんに一つの徳によるよりも、行為の倫理的な完全度は増すと考えるのである<sup>22)</sup>。そのことは、多くの徳によって意志が強められるからではなく、多くの思慮にもとづいて意志が多くの対象に多様な仕方に関わるようになるからである。

20) *Lect.* III d. 36 q. un., n. 42. *Ord.* III d. 36 q. un. n. 34.

21) 拙稿「意図の善と行為の善——トマスとスコトゥスにおける倫理的行為の対象と目的」『紀要』第46号、慶応義塾大学言語文化研究所、2015年、111-124頁。

22) *Quodl.* q. 18 a.1 [8] n. 22: Quod in eodem actu substrato potest esse multiplex bonitas moralis, quia idem actus potest esse recte circumstantionatus, non solum multis circumstantiis particularibus, quae non sunt multae bonitates sed integrant unam bonitatem, sed etiam potest idem actus esse circumstantionatus complete, omnibus circumstantiis pertinentibus ad unam virtutem, et etiam omnibus pertinentibus ad aliam virtutem; et ita secundum dictamina diversa perfecta prudentiae, respectu multorum finium propriorum.



スコトゥスにおいて徳の結合が倫理的な意味をもつのは、そのような仕方  
で徳の結合が行為に現れる場合なのである。

倫理的徳は自己に関わる徳（節制と勇氣）と他者に関わる徳（正義）  
に分けられるが、人間が自己に対しても他者に対しても多様な仕方に関  
わるために、多くの徳をもつことが望ましいとは考えられている。確かに、  
一般的には、誰でも節制、勇氣、正義を身につけるべきだと言える  
としても、自分がいかなる節制、勇氣、正義をもつべきかについては個  
人が選択しなければならず、そのためにも思慮が必要とされる。たとえ  
ば、質素な食生活の人は食欲の対象に関して節制しているが、節制すべ  
き対象は他にもたくさんあるので、自分は何をいかに節制すべきかを  
知る必要がある。ただし修道者の貞潔 *castitas virginalis* と既婚者の貞節  
*castitas coniugal* は、修道生活か結婚生活のいずれかを選ぶことによ  
るので、徳として異なり、互いに結合することはない<sup>23)</sup>。同様に、勇氣  
には、敵と戦うための勇氣だけではなく、より高貴な徳として、敵に対  
する「忍耐」も含まれるので<sup>24)</sup>、時と場合に応じていかなる勇氣を發揮  
すべきかを選択しなければならない。同様に、正義においても「友愛」  
が最も完全な徳であると考えられるため<sup>25)</sup>、罪人を厳しく罰するだけが  
正義ではなく、罪人を赦す正義も認められる。

こうした仕方では、従来認められた枢要徳は特殊な徳を分類する普遍的  
な枠組みとして機能するだけで、われわれが獲得すべき徳は、それに含  
まれる特殊な徳なのである。古代的徳もキリスト教的徳も枢要徳の下に  
分類されるが、そのことで従来の古代的徳はキリスト教的徳によって相  
対化される。すなわち、枢要徳は古代的徳からだけではなく、キリスト  
教的徳からも捉え直されるのである。そのような試みはスコトゥス以前  
からのものではあるが、スコトゥスは古代的な徳の理解も保持しつつ、  
キリスト教的徳をより完全な徳として理解する。しかし、ヘンリクスで  
は、性的禁欲が節制の例として示されたように、枢要徳とそれに属する  
徳とは特に区別されない。というのも、ヘンリクスの場合、普遍的徳は  
普遍的思慮のように、すべての徳に共通する徳であるので、節制などの

23) *Lect.* III d. 36 q. un. n. 35, *Ord.* III d. 36 q. un. n. 31.

24) *Ord.* III d. 34 q. un. n. 57.

25) *Ord.* III d. 34 q. un. n. 58-60.

枢要徳としての倫理的徳は特殊な徳として捉えられたからである。

人間の多様な完全性を実現するためには、できるかぎり多くの徳を身につけるほうがよいとしても、現実には個人が形成できる特殊な徳には限度があるので、すべての人がすべての徳を同じように身につけることは不可能であり、求めるべきであるとも考えられない。それよりも、自己にふさわしい徳を、自己にふさわしい生活形態や職業を選ぶことによって身につけることのほうが有益であると考えられたのである。そのため、スコトゥスにおける徳の結合は、個人が人生においていかなる徳を尊重し、実現しようとしたのかを表すことになる。そのような意味で、徳の結合は徳の選択であり、個性化のプロセスとして意味づけられた点で、近代的である。

### 3. 思慮と徳の結合

ヘンリクスは普遍的思慮にもとづいて特殊な思慮が成立すると考えたが、スコトゥスは普遍的思慮と特殊な思慮との関係は、普遍的学と特殊な学の関係と同じであると考え、ヘンリクスの思慮の理解を根本的に批判する。たとえば、幾何学には平面幾何学や立体幾何学などの様々な特殊な幾何学が属しているが、われわれが学ぶのは何らかの特殊な幾何学であり、普遍的な意味での幾何学ではない。最も普遍的学である形而上学と他の学との関係も同様であり、形而上学の対象である「存在」ensは一義的概念として他の学で扱いうるすべての対象を概念的に含むとしても、形而上学にもとづいて他の学が成立するわけではない<sup>26)</sup>。すなわち、普遍的学を知ることにもとづいて、特殊な学が知られるという学の従属関係は認められない。そのことをスコトゥスは、特殊な学は普遍的学に形相的に formaliter 含まれず、特殊な学の対象がすべて普遍的学の

26) *Met.* VI q. 1 n. 17-27, 40-42. Counet はスコトゥスの徳の結合と存在の一義性との関係を示唆するが、スコトゥスにおいて善の概念は一義的であることから、ヘンリクスのように普遍的思慮が善の概念にもとづいて徳の結合を根拠づけないことが理解される。すなわち、すべての思慮が思慮としてすべての徳が徳として理解されることは一義性にもとづくが、普遍的な概念であればあるほど理解内容は少なくなるのである。Jean-Michel Counet, "Le Lien entre la Prudence et les Vertus Morales chez Duns Scot," *Duns Scot à Paris, 1302-2002, Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, ed. Olivier Boulnois et al., Brepolis, 2004, pp. 469-486.

対象に潜勢的に virtualiter 含まれているという仕方では理解する。思慮に関しても同様であり、普遍的思慮が特殊な思慮を形成する根拠であるとは考えられず、普遍的思慮は特殊な思慮を思慮として理解するために必要な類にすぎないとも考えられる<sup>27)</sup>。したがって、スコトゥスが問題にするのは、ヘンリクスのように、普遍的思慮と節制、勇気、正義の徳との結合ではなく、われわれが形成しようとする一つの特殊な思慮と一つの特殊な徳の結合に尽きるのである。

『オルディナティオ』では思慮と徳との結合についてきわめて複雑な仕方では論じているが、初期の命題論注解である『レクトゥーラ』では、アリストテレスにもとづき、思慮が形成されるのは、倫理的徳にもとづく目的への正しい欲求によるので、思慮は倫理的徳なしには原理から推論できないと考えていた<sup>28)</sup>。しかし思慮の結論に意志が従わないこともあるので、徳の実践が伴わない思慮も認められるが、その場合思慮は思慮の役割を果たさなかったことになり、倫理的な意味では思慮とは認められない。そこで、思慮と徳は、どちらも互いに対する結合によって倫理的に規定されると捉えていた。さらに、アリストテレスに従い<sup>29)</sup>、倫理的徳と結合しないような思慮はたんなる倫理的知識と区別できないとも論じている<sup>30)</sup>。したがって、この時点でスコトゥスはアリストテレスにもとづきながらも、意志の自由を認めるためにヘンリクスの考え方も取り入れようとしていた。Dumont は『レクトゥーラ』と『オルディナティオ』を比較し、そこに思想的変化を認めるが<sup>31)</sup>、『レクトゥーラ』ではまだアリストテレスとヘンリクスの影響から脱しきれず、自己の立場を確立してはいなかったと言える。

しかし『オルディナティオ』では解答の冒頭で、知性の働きは意志の選択に本性的に先だつことから、思慮は倫理的徳なしにも知性に留まる

27) *Lect.* III d. 36 q. un. n. 108, *Ord.* III d. 36 q. un. n. 99.

28) *Lect.* III d. 36 q. un. n. 73.

29) *Auctoritates Aristotelis* 12, 112 (PhM XVII 240). Cf. Aristot., *Eth. Nic.* VI c. 3 (Z c. 2, 1139a22-31)

30) *Lect.* III d. 36 q. un. n. 74-81.

31) S. Dumont, "Necessary Connection of Moral Virtue to Prudence according to John Duns Scotus - Revisited," *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 55, 1988, pp. 184-205.

ことが認められる。「正しい規範 *rectum dictamen* はその規範に対する正しい選択 *recta electio* なしにも、それだけで知性に留まることが可能である。そこで、正しく規範づける一つの働きが思慮を生み出すこととなるのであれば、意志にはいかなる倫理的徳のハビトゥスなしに思慮が生じるであろう<sup>32)</sup>。』『レクトゥーラ』でも、同じことが一つの実践的推論によって思慮のハビトゥスが倫理的徳のハビトゥスなしに生じると語られているが<sup>33)</sup>、『オルディナティオ』では、実践的推論については語られず、たんに思慮は一つの倫理的規範から生じるとだけ語られている点が注目される。

その後で「徳の実践を伴わない思慮は思慮ではない」という『レクトゥーラ』で主張した自らの立場に対して反論することになるが、終始接続法で論じられ、かつての自己の立場を非現実的な主張として捉え直そうとしているかのようでもあり、かつての自分に現在の自分が問いかけのような調子で論じられる。『レクトゥーラ』では、徳の実践が思慮に伴わなければ、実践と結びつかない思弁的知識のようになる点が問題になったが、そのことはスコトゥスの実践的知の捉え方にもとづいて解決される<sup>34)</sup>。なぜなら、実践的知は現実に実践を伴わなくても、実践を正しく指導しうる適合性をもつことで実践的知として捉えられるからである<sup>35)</sup>。すなわち、倫理的知識も特殊な思慮も、実践に遠いか近いかの違いがあるだけで、実践に先だつて実践を指導しうる点で実践的知なのである。そこで、思慮にもとづく実践がなくても、そのことで思慮が思慮ではなくなるとは考えられないのである。ちょうど選手がコーチの言うことを聞かずに、実力を身につけられなかったとしても、コーチの指導が正しくないことにはならないように、思慮の正しさは意志が思慮に従うかどうかにはよらないのである。

さらに『オルディナティオ』では、思慮の捉え方が、従来のアリスト

32) *Ord.* III d. 36 q. un. n. 72: Quantum ad istum articulum potest dici quod simpliciter *rectum dictamen* potest stare in intellectu absque *recta electione* illius *dictati* in voluntate; et ita cum *unicus actus rectus dictandi* generet *prudentiam*, generabitur *ibi prudentia* absque *omni habitu virtutis moralis* in voluntate.

33) *Lect.* III d. 36 q. un. n. 69.

34) *Ord.* III d. 36 q. un. n. 91.

35) *Ord.* prol. p. 5 q. 1-2 n. 236-237, 265-269.

テレスにもとづく思慮の理解とは異なり、もともと徳とは結合しないような思慮の可能性も認められている点が重要である。それには二種類ある<sup>36)</sup>。一つは、行為の第一原理となる規範に関わる思慮であり、普遍的であるために、いかなる特殊な徳の形成にも関与せず、徳を形成するとは考えられない場合である。例は挙げられていないが、たとえば「嘘をつくべきではない」とか「約束を守るべきである」などといった倫理的規範は、おそらく誰でも守るべき規範と考えられるが、そのような規範を守るだけでは何らかの徳が実現されるとは考えられない。そのような規範はたんに守られるだけでよいのである。おそらく十戒や自然法もそのような原理的な倫理的規範と考えられる。

スコトゥスはこのような思慮の可能性を提示しているのは、ヘンリクススの普遍的思慮に対する批判による。というのも、ヘンリクススが普遍的思慮にもとづくと考えた原理は、そのような普遍的規範であり、特定の徳を形成するために役立つと考えると考えたからである。たとえば「節制すべきである」というような規範は、それまで節制の徳を形成するための原理のように理解されてきたが、スコトゥスはこのような原理だけでは、そこからいかなる節制の徳も形成されないと考えるのである。そこでこのような普遍的規範に関わる思慮は、ヘンリクスの用語にもとづいて、たんなる萌芽的思慮にすぎないと語るののである。

もう一つは、意志自らが設定した目的を達成するために必要な手段に関わる思慮である。その場合、徳を目的としていないので、徳の実現のために手段を考えるような思慮ではない。しかし、自分の目的を達成するためであっても、正しく思慮されたかぎりでは、倫理的に正しい規範としても考えられる。このような思慮の例も挙げられていないが、それは具体的規範であるためであると思われる。たとえば、母の看病のために仕事を休むべきであるというような個人的な思慮は、何らかの徳を形成

---

36) *Ord.* III d. 36 q. un. n.77: Quoad primum, de prudentia, posset dici quod stricte loquendo non sine virtute morali, quia 'est recta ratio agibilium, confesse habens appetitui recto', ex VI *Ethicorum* cap. 2; appetitus autem non est rectus sine virtute morali. Et si hoc esset verum, tunc prima dictamina circa prima principia agibilium recta essent, - et tamen non essent prudentiae, sed quaedam seminaria prudentiae. Sed etiam circa media quae sunt necessaria ad finem praestitutum a voluntate, esset aliquis habitus recte dictativus, non tamen esset prudentia.

するためでも、何らかの徳にもとづくわけでもないが、倫理的意味を含む。実際にわれわれの日常生活での思慮は、そのつど起こったことに対する、この種の些細な思慮であり、何らかの徳の形成をめざして思慮をめぐらすことはあまりない。

徳を形成しないと考えられる思慮を示した後で、徳を形成する思慮とはいかなるものかを問題にする。スコトゥスが特殊な徳を形成する思慮と認める場合にも二種類ある。第一は、いかなる徳を目的としてめざすべきかが思慮される場合であり、たとえばスコトゥスのよく出す例は「貞潔に生きるべきである」といった規範である。自己の置かれた状況や適性から、貞潔を自己の徳として求めるべきかが考慮されるのである。そのような思慮は、特殊な徳を獲得するために、第一に必要な思慮ではあるが、まだ手段は考察されていないので、それだけでは徳の形成に結びつかない。そのため、実際に徳を生み出す思慮だけを思慮と考えたとしたならば、このような思慮も思慮とは認められなくなるだろうと問いかける<sup>37)</sup>。従来は徳を実現する手段に関わる思慮が、徳の形成に関わる本来的な思慮として理解されてきたが、スコトゥスはそれだけではなく、特殊な徳を目的とする思慮も、本来的な思慮であると認めるのである<sup>38)</sup>。

アリストテレスは、目的に関しては思慮するとは考えず、それに対しては自由な選択があるとは考えなかった。というのも、倫理的徳の傾向性によって目的が正しく欲求されることで、思慮は目的を原理として、そのための手段を考えることができると理解したからである。そのような意味で思慮は倫理的徳を前提とすることから、倫理的徳なしの思慮は認められなかった。しかし、ヘンリクスにおいては、特殊な思慮が何らかの徳を目的として捉えるのは、普遍的思慮にもとづく普遍的規範を意志が肯定することによるので、そこでは倫理的徳は前提されない。そのため、思慮があっても、倫理的徳がまだ形成されていないことが認められたのである。

スコトゥスは普遍的思慮を思慮として認めないので、原理となる目的に関わる思慮も、結論となる手段に関わる思慮と同じく、特殊な徳に関

---

37) *Ord.* III d. 36 q. un. n. 78.

38) *Ord.* III d. 36 q. un. n. 89-90, 92.

わる特殊な思慮であると理解し、意志はそれぞれの思慮の規範に対して選択が可能であると認めるのである。すなわち、「貞潔に生きるべきだから、修道院に入るべきである」というように推論される場合でも、貞潔に生きるべきかどうかと、修道院に入るべきかどうかは、異なる思慮によって別々に考慮され、それぞれに対して自由な選択がなされなければならないと考えられるのである。そのため、貞潔をめざして修道院に入ることを選択するだけでなく、修道生活を選ぶことによって貞潔をめざすこともできるのである。というのも、修道生活が自分に適しているかを実際に確かめてから、貞潔を最終的に自己の目的として決意することができるからである。その後でも、貞潔の決意を継続することが思慮されて意志されるとともに修道生活の継続も思慮されて意志される。

このように、特殊な思慮が原理に関わる思慮と結論に関わる思慮とに分けられたことで、それぞれが独立して思慮されることが可能になるが、どちらが欠けても徳は形成されないので、たんに原理にもとづいて結論されるだけではなく、結論からも原理が確かめられなければならない。このような特殊な思慮では、思慮に従う選択がなく、徳が形成されなかった場合でも、ヘンリクスが考えたように、他の徳を形成できなくなるわけではない。というのも、特殊な徳は一つの選択の可能性にすぎず、絶対形成しなければならぬわけではないからである。むしろ、思慮によって、ある徳が自分に適していないと分かるならば、別の徳を選択したほうがよい場合もある。そのような意味で、思慮は意志を義務づけることはなく、意志が最終的に思慮に従うかを自由に選択するのである。そのため、徳を形成するための思慮が徳なしにあるとしても、何の倫理的な問題も含まない場合があるのである。

しかし、すべての徳が、貞潔のように、自分の人生全体の目的や生活様式を決定することに関わる徳であるわけではない。自分の情念や欲求を制御するための徳を身につける場合には、自分が節制や勇氣ある行為をすることを想像しても仕方がなく、むしろ理性的にはコントロールできないような激しい情念を実際に経験しなければならないと考える<sup>39)</sup>。というのも、そのような経験によって自分には思慮や徳がないことが分

---

39) *Ord.* III d. 36 q. un. n. 23.

かることで、そのための思慮や徳を求めることができるからである。すなわち、自己がどのような対象にどのように反応するのかを経験的に知らなければ、それに対してどのように対処すべきかも分からないのである。

そのように考えると、思慮は意志が従いうる仕方で意志を指導しなければならないのであり、意志が思慮に従うことができないのは、たんに意志の弱さによるだけではなく、意志の弱さを考慮しない思慮の指導に問題があるとも言える。そこで、思慮に意志が容易に従うことができた時には、徳が形成されるが、その時にこそ思慮も形成されていることが分かるのである。しかし、実践の正しさを規定するのは思慮であるので、思慮の正しさは、実践の正しさによるのではなく、あくまでも思慮にもとづいて実践の正しさは判断されるのである。

スコトゥスは思慮と徳とは一つの行為によって同時に形成されるかを論じているが<sup>40)</sup>、知性の働きは意志の働きに本性的に先だつかり、思慮は徳に先だつと認める。ただし本性的に先だつことは時間的に先だつこととは区別されるので、思慮が形成されると同時に思慮にもとづいて徳も形成されると考えても問題はない。というのも、実際にいつ思慮や徳が形成されたと言えるのかは厳密には分からないからである。それゆえ、スコトゥスにおいて思慮が徳なしにもあることが認められるが、それは意志が思慮に従わないから、徳がないことによるとはかぎらず、たんに意志が思慮に直ちには応答していないだけのことでもあるのである。

行為を取り巻く状況は常に変化しているので、すでに形成された何らかの思慮に従うだけでは、行為に適合しない場合もあると考えられる。たとえば、「貧者へ施しをすべきである」という規範にもとづいて、誰に対しても習慣的に施しを繰り返すだけならば、そもそも自分が何のためにその行為を選択するのかを忘れられる。そのように、目的を考えると、手段に関わる思慮だけから行為したとしても、倫理的に善いとも悪いとも言えない行為になると考える<sup>41)</sup>。スコトゥスの場合、目的に対する思慮と手段に対する思慮が分けられているため、はじめは結

40) *Ord.* III d. 36 q. un. n. 80-88.

41) *Lect.* II d. 41 q. un. n. 10.



合していても、習慣化するうちに分離されて、手段に対する思慮しか残らなくなる場合もあるからである。そのため、自分の行為が徳を目的とするのかをふりかえり、目的に対する思慮と手段に対する思慮を実践的推論によって再び結び合わせる必要があるのである。

スコトゥスにおいて本来的な意味で思慮と認められるのは、ヘンリクスのような普遍的な原理に関わる普遍的思慮ではなく、特殊な徳に関わる特殊な思慮であるが、そのことは自己と社会の特殊性に応じた思慮や徳が求められることを示している。スコトゥスが貞潔を例に出すのも、そのような徳を実現するための修道院制度が社会においてすでに確立しており、スコトゥス自身が選んだ徳でもあるからである。しかし社会の変化とともに個人が求めうる徳も変わるので、自己がどのような徳をもつべきかを知ることは難しい。全く新たな事態に遭遇して「自分は何をなすべきか」が分からなくなる時に、思慮はなくても、その場の状況に対応した規範によって理性的に行為を選択するだけでも、行為が正しいためには十分であるとスコトゥスは考える<sup>42)</sup>。そのような、そのつどの状況に応じた具体的規範は、すでに述べたように、徳を形成するわけではないが、思慮として倫理的意味が認められるのである。

普遍的規範も、徳を形成する思慮ではないが、何らかの思慮を生み出すと理解された点では倫理的意味が認められるのである。スコトゥスはヘンリクスに対して、そのような普遍的規範は徳を形成する根拠ではないと批判したが、普遍的規範は徳を形成する根拠ではないから、実践に対して意味がないと考えたわけではない。普遍的規範はたとえ社会や個人が変わったとしても、変わらない規範であるので、徳を生み出すわけではないが、実践的意味は認められるのである。というのも、このような規範は、われわれとの関係によらず、それ自体で正しいと考えられるべき規範だからである。

ここまで、われわれは、思慮と徳がわれわれのうちにいつどのように存在し始めるのか、思慮と徳はどのように結合しているのかについて、それ自体では何も知ることができないにもかかわらず、思慮と徳の結合

---

42) *Ord. I d. 17 p. 1 q. 1-2 n. 97*: Itaque, prudentia quando non inest, sufficit ad actum rectum dictandum actus ille qui est rectum dictamen.

について論じてきたが、スコトゥスが『オルディナティオ』で、思慮と徳の結合に関して接続法で非現実的に語るのも、ハビトゥスとしての思慮と徳の存在は、非現実的な仕方ではしか語れないと考えたからではないだろうか。スコトゥスの場合、思慮や徳について語るができるのは、普遍的思慮や普遍的徳の一義的概念によるので、普遍的思慮や普遍的徳は、普遍的である点で実際に形成される思慮や徳ではなくても、思慮や徳を理解するためには必要な概念である。しかし、普遍的思慮や普遍的徳は、それ自体ではいかなる内容も形相的に含まないからこそ、多種多様な特殊な思慮や徳を潜勢的に含みうると考えられるのである。

それゆえ、思慮を形相的に規定する根拠になるのは、普遍的思慮ではなく、何らかの倫理的規範であり、規範にもとづいて思慮は思慮として形成される。そこで、規範が様々であることに応じて思慮も様々なのである。そのため、思慮や徳が実際にあるかどうかは分からなくても、何らかの正しい規範を知ることができれば、思慮が形成され、規範に対する正しい選択があれば、何らかの倫理的行為が可能になると考えられる。こうして、思慮が規範から理解されるのであれば、思慮はたんに徳への関係だけから規定されるものではなくなる。その結果、規範と選択が、思慮と徳に代って、それ自体で倫理的意味をもつようになることも予想される。しかし、徳の実践においては目的と手段に関する思慮が統合され、自己と社会との関係が捉え直されることが必要である点で、たんに普遍的規範に従うことやそのつど必要な具体的規範に従うことは異なる倫理的意味が認められているのである。

## 結 論

主意主義的倫理学は中世から近世へと移り変わる時代にあって、われわれがいかにして思慮や徳を自由に形成できるのかという新たな問題を提起した。スコトゥスはもっぱらヘンリクス倫理学を批判したが、どちらもアリストテレスの徳の結合をそのままでは受け入れることができない点では一致した。すなわち、思慮にもとづいて徳が自由に形成されることは受け入れられたが、思慮と徳とが必然的に結合することを認めるならば、思慮があるかぎり、常に徳もあることになり、それでは結局思慮にもとづく自由な選択が認められなくなると考えたのである。そも

そもヘンリクスが徳の結合について問題にしたのは、人間本性の完全性のために枢要徳の結合を実現すべきだと考えたからだ。スコトゥスでは、自己が求めるべき徳を知り、そのような徳が形成されるならば、徳の結合をことさら問い求める必要性はもはや認められない。

それでは主意主義的倫理学において徳の結合が問われたことの意味はどこにあるのだろうか。それは次の三点にまとめられるかもしれない。第一に、主意主義的倫理学では、意志の自由を認めることが倫理学の最優先課題になったこと、第二に、徳が実現されるのは規範を選択することによるので、倫理的規範の重要性が認識されたこと、第三に、思慮の普遍性は実践の特殊性を規定できないので、自己や社会の特殊性を考慮しなければ徳の実践可能性は示されないことである。その点で、主意主義的倫理学において徳の結合は自己の精神の内に完結したものではなく、行為によって実現されるべきものであり、他者や社会への関係を考え直させるものであった。

本稿は、平成 27 年度日本学術振興会・科学研究費助成事業（科学研究費補助金）基盤研究(B) 25284005 による研究成果の一部である。