

〈連動報告〉

中世における「枢要徳」概念の展開

—トマス・アクィナスを中心に—

桑原 直己

1 はじめに

本連動報告では中世スコラ学における枢要徳概念の展開について包括的な展望を示すことが求められているものと思われるが、筆者自身の力量に鑑み、中世全体を視野に収めた I. P. Bejczy¹⁾ や、特に 13 世紀に焦点を絞った R. E. Houser²⁾ らによる最近の枢要徳研究の成果に目配りしつつ、筆者自身が専門に研究するトマス・アクィナスを中心に、これとの対比・関連においてシンポジウムの各提題者が扱っておられる対象の位置づけについて一定の示唆を与えることを試みることをもって責を果たしたことをしたい。

2 「枢要徳」とは

「枢要徳 *virtutes cardinales*」という語を最初に用いた人物はアンブロシウスであるとされている。しかし、これら四つの徳目を枚挙する伝統は古くはプラトンにまで遡る。プラトンは『国家』篇第四巻において、魂の三部分説にもとづき「智慧 *sophia*, *phronēsis*」「勇気 *andreia*」「節制 *sōphrosynē*」をそれぞれ魂の「理知的部分」「気概的部分」「欲望的部分」に固有なものとして、そして「正義 *dikaiosynē*」を三部分全体の調和的統合として示している。プラトンにおいて「*sophia*」と「*phronēsis*」とはほ

1) István P. Bejczy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages: A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, (Brill's Studies in Intellectual History 202) Leiden: Brill, 2011.

2) Rollen E. Houser, *The Cardinal Virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2004.

ば同義であったが、アリストテレスは「sophia」（智慧）から「phronēsis」（賢慮）を独立させていったと言える。

このような枢要徳は、その起源を異教的古代ギリシアに持ちながらも、教父時代から初期中世にかけて、パウロに即してアウグスティヌスが枚挙した「信仰 fides」「希望 spes」「愛徳 caritas」というキリスト教に固有な三つの「対神徳 virtutes theologicae」を具体的倫理の場面において補完するものとして、キリスト教世界に受容されていったものと理解されている。

中世において、枢要徳をめぐっては、伝統的に「四つ」という数とその中での順序というテーマ、そして、四つの枢要徳が実は互いに結びついているとされる「徳の結合」というテーマが論じられてきた。

まず、枢要徳の数についてであるが、アリストテレスは『ニコマコス倫理学』（*Ethica Nichomacea*, 以下「EN.」）において徳を知性的徳と倫理的徳とに分けた上で、さらに倫理的徳として12の徳目³⁾を枚挙している。このように、徳の分類は必ずしも後に枢要徳と呼ばれる四種のみに固定されていたわけではない。アンブロシウスも、また彼が依拠していたキケロも、多数の倫理的徳を認めた上で、これらを四つの枢要徳に「還元」させている。

徳の結合をめぐっては、アンブロシウスがキケロを経由する形でストア哲学に依拠している点に留意する必要がある。ストア派の特徴は、諸々の徳が結合して一体をなしていることを強調するところにある。賢慮なしに正義はあり得ず、正義なしに賢慮はあり得ないとされるように、諸徳は相互に緊密に結びついているものとされる⁴⁾。こうした諸徳の結合の故に、語の最も厳密な意味では「徳は一つである」とされるが、「大衆の用法によれば」「いわば諸徳の形相が分割され」⁵⁾、その結果、様々な徳目が語られることになっているものとされる。

中世における枢要徳理論の展開において、特に重要なテキストはアカデミックな神学における標準的な教科書となったペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』、特にその III.33 である。スコラ学者は誰もが『命題論集』を注解しているので、このテキストは彼らにとっての共通した言説の場となっていた。このことは、12世紀以降のすべての中世哲学者たち、すなわち、13世紀のトマスやボナヴェントゥラは言うに及ばず、14世紀のスコ

3) EN. 1107b1-1108b15

4) Ambrosius, *De Officiis Ministrorum*, 1.129

5) Ambrosius, *De Officiis Ministrorum*, 1.124, cf. Cicero, *De Officiis*, 2.10.35

トゥスに至るまで共通して該当する基本的な前提である。

3 トマス・アクィナスにおける枢要徳

筆者は、今回の運動報告に先立ち、自身の専門であるトマス・アクィナスにおける枢要徳理論についてのまとめを、予め活字化しておいた⁶⁾。すでに公刊されている論文なので、トマスの枢要徳理論の詳細については、この拙稿を本稿と併せて参照していただきたい。ここでは、当該拙稿での結論的なまとめのみを紹介しておく。

まず、トマスの枢要徳理論の特徴として、他の哲学的テーマにおけるのと同様、アリストテレス哲学の大きな影響を指摘することができる。

トマスは、枢要徳の数と順序に関しても、能力 *potentia*、性向 *habitus*、働き *actus, operatio*、そして基体 *subjectum* といった、アリストテレスに由来する諸概念に依拠して体系化された哲学的人間論の枠組みによって理論づけていた⁷⁾。他方、アリストテレスが四つの枢要徳に限らず、数多くの徳を枚挙している点に関しては、「徳の部分」という考え方にもとづき、多数の徳を四つの枢要徳に還元している⁸⁾。

また、ストア派倫理学以来の「徳の結合」というテーマに関しては、トマスは、枢要徳を「すべての徳において見出されるところの、人間精神の或る一般的条件 *generales conditiones* を表示しているものと理解している」パリ大学総長フィリップらの立場——以下「一般条件説」と呼ぶ——と、「四個の徳をそれらが特定（固有）の対象領域 *materia specialis* へと規定されているかぎりで理解する」アリストテレス、アルベルトゥスらの立場——以下「固有対象説」と呼ぶ——とを区別している⁹⁾。トマスはそれまで教父たちが依拠してきたストア派倫理学以来の枠組みを、徳の区分に関する「一般条件説」として整理して位置づけた上で、これに優る枠組みとしてアリストテレス的な「固有対象説」を提唱している。

トマスは、「固有対象説」にもとづく「徳の結合」に関する新たな理論として、アリストテレスの倫理学において、「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ことにもとづく「賢慮

6) 拙稿「トマス・アクィナスにおける「枢要徳」について」(筑波大学哲学・思想専攻『哲学・思想論集』第45号 横書き部 pp.19-35), 2020年

7) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae, I-II* q.61 a.2 c., a.3 c.

8) *I-II* q.61 a.3 sc., cf. Cicero, *De Oratore*, 2.53

9) *I-II* q.61 a.4 c.

による諸徳の結合 *connexio virtutum per prudentiam* (以下 CVP と呼ぶ)」を採用している。

さらにトマスは、対神徳(信仰・希望・愛徳)をも射程に入れた場面での徳の結合について「愛徳 *caritas*」と共に一切の徳が神から注がれる、という事態にもとづく「愛徳による諸徳の結合 *connexio virtutum per caritatem* (以下 CVC と呼ぶ)」を提唱している¹⁰⁾。

なお、枢要徳と対神徳との関係において微妙な位置にあるものとして注目されるのが、枢要徳についての「ポリスの *politicae*」「浄化的 *purgatoriae*」「浄霊的 *purgati animi*」「範型的 *exemplares*」という新プラトン主義的な分類ないしは段階理論であり、トマスもこれに言及している¹¹⁾。本来、キリスト者にとって神への道行きは、あくまでも「ただ神によってのみわれわれに注賦され」「聖書にふくまれている神的な啓示によってのみ伝達される」ところの対神徳によって導かれる。しかしこの段階理論は、そのままキリスト者の靈性に適用できるように見える。これは、いわば人間が自らの努力によって神に接近する、という視点において「異教的な」プラトン主義の伝統とキリスト教徒の歩みとを共通の枠組みにおいて位置づけようとしている試みであると言うことができよう。

4 トマス以前、トマス以後——シンポジウムに向けて

4.1 対立軸としてのトマス

シンポジウムでの各提題に関連づけるという使命を帯びた今回の運動報告では、トマスの枢要徳理論についての以上のまとめを軸としつつ、Bejczy の示唆等に依拠しながら視野を広げ、トマス以前および以後の枢要徳理論の展開について一定の示唆を示すことを試みる。

奇しくも、今回のシンポジウムでの各提題は、「アリストテレス倫理学の本格的受容はまだ見られない」12世紀の思想家たち(松根氏)、さらにはアリストテレス受容には慎重であり、トマスとは異なった道を辿ったフランシスコ会系の学者たち、すなわちボナヴェントゥラ(松村氏)、スコトゥス(小川氏)を扱っておられる。つまり、今回のシンポジウムでは、

10) ここで紹介する「*Connexio virtutum per prudentiam* (CVP)」, および「*Connexio virtutum per caritatem* (CVC)」については以下も参照。拙稿「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——」(中世哲学会編『中世思想研究』第53号, 2011年)

11) *I-II* q.61 a.5 c.

アリストテレス受容を可能な限り推し進めたトマスに対して、基本的には非アリストテレス主義的、アウグスティヌス主義的な傾向にある人々の動向が主として論じられていることになる。それゆえ、本運動報告においては、こうした思想家たちに対するいわば対立軸としてのトマスの立場を提示することとする。そしてまた、そうした角度から各提題者を通じて、12世紀の思想家たち、ボナヴェントゥラ、スコトゥスらに向けてのコメント（「対話」に向けての問いかけ）を試みることにしたい。

4.2 徳の結合理論

まずここで、そうした「対話」の舞台背景を明らかにするために、現代において徳倫理学の復興を志向する代表的論者の一人である Alasdair MacIntyre に登場願おう。MacIntyre は、その記念碑的著作 *After virtue : a study in moral theory*¹²⁾において、徳の結合理論に言及し、その意義について次のように述べている。

[プラトン] にとっては、諸徳は互いに両立するばかりでなく、各々の徳が現存するためにはすべての諸徳の現存が要求されるのである。諸徳の一性 (the unity of the virtues) に関するこの強力なテーゼは、アリストテレスとアクィナスの両者によって繰り返し唱えられている。これら三人すべてが共有している前提要件は、〈ある宇宙秩序が存在し、それが、人間の生という全体的に調和のとれた枠組の中に各々の徳を位置づける〉である。道徳の領域における真理は、道徳判断がこの枠組の秩序に適合することに存するのである。¹³⁾

他方、

それとは鋭い対照を示す近代的な伝統があり、それが奉ずるところでは、〈人間にとっての諸善はきわめて多様で異質なもので、それらの追求は単一の道徳秩序ではどんな中でも調停されえず、したがって、そうした調停を試みるか、他のすべての組合せに対する一組の諸善の覇権を強めるかするいかなる社会秩序も、人間の条件を締めつけ

12) MacIntyre, Alasdair, *After virtue : a study in moral theory*, London: Duckworth, 1981. 篠崎榮訳『美徳なき時代』みすず書房、1993年。引用はこの篠崎訳による。

13) MacIntyre, p.142, 邦訳 pp.175-176

る装置、それもまず確実に全体主義的な装置に転化する運命にある)ということだ¹⁴⁾。

MacIntyre によれば「徳の一性 (結合)」という主張の背後には、これを支える「友愛の共同体」による同意があり、これはさらに「宇宙秩序」に対する実在論と結びついている。プラトンやアリストテレスにとってその「共同体」とはその理想的形態におけるポリスであり、キリスト者にとっては教会ということになろう。他方、徳の結合理論を認めない「それとは鋭い対照を示す近代的な伝統」の背後には、個人主義の諸前提があることになる。

MacIntyre による以上の見通しは、本稿および今回のシンポジウムのテーマである中世スコラ学における枢要徳理論の展開について、一つの座標軸を示してくれていると思われる。

4.3 理念化された徳論

ところで、現象面から言えば、ある人が一つの徳は有していても別の徳は有していないということ、つまり諸徳は結合していないと見えることは明らかである。この問題に対して、トマスは「完全な徳」と「不完全な徳」との区別をもって答えている¹⁵⁾。トマスは「完全な徳」は結合していると主張するが、「不完全な徳」すなわち単なる徳の現象形態については結合していないことを認めている。徳の結合理論が語られる場面は「完全な徳」、すなわち一定の理念化された形態のもとの徳ということになる。徳の結合が理念化された場面での徳について語られるという点では、ストア派における理想的な賢者の境地とされる「カトルトーマタ」の場面を引き継いでいると言うこともできるであろう。

Bejczy と並び今回のシンポジウム企画に示唆を与えたもう一人の研究者である Houser は、トマス成熟期の作であり、かつより具体的にして詳細な議論が展開されている『定期討論集・枢要徳について』を検討し、ここにトマスの師アルベルトゥス、さらに遡ってパリ大学総長フィリップの影響が見られることを指摘して、トマスの枢要徳理論についての研究に一定の進展をもたらしている。『定期討論集・枢要徳について』を一見すれば、トマスもここでは徳の多様性、つまり徳の非結合を唱える膨大な異論を

14) MacIntyre, pp.142-143, 邦訳 pp.175-176

15) *I-II* q.65 a.1 c.

扱っている。つまり、『定期討論集・枢要徳について』においては、徳の結合理論が語られる枢要徳が理念化された形での問題場面と、「不完全な」、つまり日常的な場面での枢要徳をめぐる現象的な諸問題との間の架橋がなされているわけである。

先述の拙稿では『神学大全』に依拠してトマスの「徳の結合理論」を紹介している。つまり、「初学者」用の教科書として「凝縮されて、単純化」¹⁶⁾された『神学大全』の記述をさらに「凝縮、単純化」したまとめとなっている。それゆえ、それは最初から理念化された「完全な徳」についての記述ということになる。この点は注意しておく必要がある。

4.4 アウグスティヌスの「愛の秩序」の理論

トマスによる枢要徳の結合理論における CVP は、アリストテレスの *EN* のテキストに内含されていた論理構造による徳の結合についての理由づけであるので、アリストテレスを本格的に知る以前の思想家たち、すなわち、教父たちや 12 世紀までの中世哲学者たちにこれが見出されないことは当然である。12 世紀までの中世哲学者たちにとって徳の結合理論の根拠となっていたのは、アウグスティヌスの『カトリック教会の道徳』¹⁷⁾で展開されていた「愛の秩序 *ordo amoris*」の理論、すなわち、すべての枢要徳は皆「神への愛」の諸様態に他ならない、とする考え方であった。

この考え方は、論理構造としては徳の結合についての「一般条件説」にもとづくものであり、ストア派による徳の結合理論のそれを受け継いだものであった。他方、アリストテレスに依拠してトマスが導入した CVP は、徳の結合についての「特定対象説」と結びつく。

また、「愛の秩序」の理論によれば、すべての枢要徳は「神への愛」に帰着することになる。つまり、枢要徳をキリスト教とは独立の徳として捉えるというよりは、枢要徳は神の恩恵を根拠として、そのもとに、つまりキリスト教のもとに統合されることになる。

枢要徳のうちで賢慮もしくは智慧はアリストテレス的に言えば知性的徳であり、これと他の倫理的な枢要徳との関係をいかに説明するのかということについては、それぞれの論者のオリジナリティによるということになる。

ペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』、特にその III.33 が、中世における枢要徳理論に対して多くの基本的前提を与えるものであったことは先

16) Houser, p.1

17) Augustinus, *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, 1.25

に述べたが、その基調をなす「アウグスティヌス主義」の内実とは、概ね以上のようなものであったと思われる。

ところで、アウグスティヌス自身の時代においては、「信仰、希望、愛徳」が明確に「対神徳」として位置づけられていたわけではない。ここに、アウグスティヌスが「愛の秩序 *ordo amoris*」と言う場合の「愛 *amor*」の意味が問題となる。トマスは *I-II* q.62 a.2 arg.3 においてこの問題を取り上げて扱っている。

アウグスティヌスは『カトリック教会の道徳』において、四個の枢要徳について、それらが愛の秩序 *ordo amoris* であることをあきらかにしている。ところが、愛 *amor* は愛徳 *caritas* であり、この後者は対神徳とされている。それゆえ、倫理的徳は対神徳から区別されない¹⁸⁾。

アウグスティヌスが枢要徳を「愛の秩序」であると述べる時、この「愛 *amor*」は、愛徳 *caritas* を意味しているものとも、一般的な意味での愛を意味しているものとも解しうる。ここでトマスはこの「愛」の多義性にメスを入れる。

愛徳 *caritas* は愛 *amor* であるが、すべての愛が愛徳であるわけではない。それゆえ、「すべての徳は愛の秩序である」と語られるとき、そのことは一般的な意味での愛についてであるとも、あるいは愛徳という愛についていわれているとも理解できる。

もし一般的な意味での愛についてであるとしたら、いずれの枢要徳についても秩序にかなった情動 *affectio* が必要とされ、……すべての情動の根元 *radix* および根源 *principium* は愛であるかぎりにおいて、いずれの徳も愛の秩序である、というふうにいわれる。

これにたいして、もしそのことが愛徳という愛についていわれていると解するならば、それは他のいずれの徳も本質的にいって愛徳である、という意味に理解すべきではなく、……他のすべての徳は或る仕方であらうに愛徳に依存している、という意味に理解すべきである¹⁹⁾。

「一般的な意味での愛についてである」とした場合には、アウグスティ

18) *I-II* q.62 a.2 arg.3

19) *I-II* q.62 a.2 ad 3

ヌスの「愛の秩序」は一般条件説の枠組みにおける枢要徳の結合を説いたものであることになる。他方、アウグスティヌスの「愛」が愛徳と解される場合について提唱している「他のすべての徳は或る仕方であらば愛徳に依存している」という事態はトマス自身の CVC 理論にほかならない。

4.5 CVP と CVC

次に、CVP と CVC との関係について触れておきたい。この言い方はトマスの理論的枠組み内部での表現であるが、より一般的に言えば枢要徳と対神徳、ないしはキリスト教との関係の問題ということになる。枢要徳がキリスト教とは独立の徳として成立するのか、という問題は、枢要徳の世俗化の可能性に結びつく。

「枢要徳を「獲得される枢要徳」と「注入される枢要徳」に分けるこの種の区別は 13 世紀特有の視点であり、中世後期にはこの区別は余分なものとして取り除かれていく傾向にあるとされる」。これは Bejczy の指摘するところである²⁰⁾。おそらく、ここから枢要徳の世俗化という方向に向かうのであろう。

さらに今回の松根氏の提題によれば、枢要徳がキリスト教とは独立の徳として成立するのか、という問題意識は、遡ってすでに 12 世紀においても展開されていた。

この点、トマスは典型的な 13 世紀人ということになる。トマスにおいて CVP は CVC のもとに統合されている。つまり、CVC のもとでは、CVP そのものが全体として「新たに刷新された形で」改めて神から注がれると考えられている²¹⁾。つまり、単独での CVP が「獲得される枢要徳」であり、CVC のもとに統合された CVP が「注入される枢要徳」ということになる。そして「注入される枢要徳」という考え方は、枢要徳が恩恵のもとに統合されることを意味している。

松村氏によれば、「『ヘクサエメロン講解』においてボナヴェントゥラが描き出すのは、神の恩寵に支えられた上で対神徳とともに人間を完成へと導く枢要徳の姿なのである」²²⁾。つまり、ボナヴェントゥラもまた、トマス

20) Bejczy, p.185

21) *I-II* q.65 a.1 c.

22) このように、シンポジウム提題者に関して「」で引用するのは、準備会において相互に交換した資料の文章である。正式に発表されたものではないが、事前の話し合いの雰囲気伝える意味でも敢えて引用させていただく。小川氏、松根氏についても同様である。

と同じ 13 世紀人として、枢要徳が恩恵のもとに統合されるという考え方をとっていたことになる。他方、同じフランシスコ会の伝統に属していながら、「従来のように、枢要徳が互いに結合する必然性も、神の恩寵によって完成される必要性も認めない」スコトゥスは、次に述べる中世後期の、近代に通じる精神性を示しているものと思われる。

4.6 スコトゥスの主意主義——近代への移行

今回のシンポジウムおよび連動報告の準備を進める中で、特にスコトゥスについては、直接これを研究されている小川氏から、Bejczy を經由する以上のことを学ばせていただいた。スコトゥスから後続するオッカムへと連なるフランシスコ会系の後期スコラ学者たちは「主意主義」に特徴づけられていることは、教科書的にもよく言われていることであり、筆者も学生への講義等でそのことに言及している。しかし、今回スコトゥスにおける「主意主義」の強烈さ、そしてその傾向がおそらく近代哲学者たちへの道筋に連なるものであることを改めて実感した。

スコトゥスは、ペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』に対する注解という形で多くの著作を残しており、今回のシンポジウムで小川氏が主要な素材として参照された『レクトゥーラ』も『オルディナティオ』も、共にそうした性格の著作に属する。これらの著作において、「精妙博士」は枢要徳への言及を数多く残している。しかし、筆者にとって衝撃的であったのは、小川氏によれば、スコトゥスは「枢要徳について主題的に論じるわけではない」とされている点であった。つまり、スコトゥスは中世哲学者たちにとっての共通の議論の基盤であるロンバルドゥスの『命題集』について注解する限りにおいて、枢要徳についても言及はしているものの、枢要徳そのもの、さらに言えば一般に徳というものの自体がもはや主要な関心の対象となっていないことが示唆されるからである。

ここから、スコトゥスはすでに近代への移行のうちにある哲学者であり、彼の主意主義はそのことと密接に結びついているのではないかと、との感想をもった。

スコトゥスにおける徳論の主意主義的性格は随所に窺われる。まず、「枢要徳は、人間の意志によって自由に獲得され」、「神学的徳は、神の意志によって自由に与えられる」ものであるとされる。

小川氏は、スコトゥスにおける「賢慮と倫理的徳の形成と実現」について、意志、知性、倫理的徳に属する行為、そして倫理的徳とがスパイラル

状に絡み合って展開する精緻なプロセスを描写されていたが、そこでは常に一貫して「意志」が主導的な役割を演じている点が注目に値する。そして、そこでは徳は客観的な実在としてではなく、むしろ自由な意志によって選択されるものとして扱われているかのような印象を受ける。

さらには「意志行為を原因する主要な能動原理は意志であり、倫理的徳は意志の力を助けるために協働する部分原因にすぎない」という。「意志と倫理的徳はともに倫理的行為を原因するが、行為が倫理的徳によることは、徳を形成する本人と、本人の意図をよく知る者に限られる」。「神学的徳は神の恩寵によるため、行為が恩寵の助けによることは、本人にも確かではなく、信じるしかない」。この前者は、人間における主意主義であり、後者は神についての主意主義の表白である。

4.7 賢慮と倫理的徳との分離と「徳の結合理論」の拒絶

小川氏は『レクトゥーラ』および『オルディナティオ』を素材として、スコトゥスにおける枢要徳理論を再構成されている。「主題的に論じるわけではない」にしても、それは詳細にして精緻な理論であった。これを概観して印象的だったのは、スコトゥスが枢要徳を中心とする徳論を多彩な個別の様態の中で捉えようとしている姿勢であった。小川氏の紹介によれば、スコトゥスは徳の結合理論を拒絶していた。「性格上の欠点や社会的立場に応じて各人が身につけるべき徳は異なるので、枢要徳が普遍的意味で人間のあるべき理想を表すとは考えない」という。おそらくスコトゥスは、アリストテレス的なCVPは言うに及ばず、アウグスティヌス以来の伝統的な「愛の秩序」としての徳の一般条件説にもとづいても、徳の結合理論を認めていなかったものと想像される。つまりスコトゥスは、あくまでも徳をその現象場面に即して見ることに限定し、そもそも「完全な徳」なるもの、すなわち徳について理念化して語る場面を認めない立場に立っているように思われる。

となると、スコトゥスは4.2で引用したMacIntyreの言うところの、〈ある宇宙秩序が存在し、それが、人間の生という全体的に調和のとれた枠組の中に各々の徳を位置づける〉という前提をやはり共有しておらず、むしろ「それとは鋭い対照を示す近代的な伝統」にすでに与しているように思われる。つまり、彼はやはりMacIntyreがプラトンからトマスに至るまでに見ていた、古代から中世盛期までを貫く徳理論の伝統からは断絶しており、むしろ近代哲学者たちに近い立場にあったのではなかろうか。

ここで注目したいのは、CVP によるにせよ、「愛の秩序」と見るにせよ、徳の結合理論を拒否する思想傾向は、賢慮を倫理的な徳から切り離す姿勢と結びつく点である。Bejczy によれば、この分離の思想はスコトゥスのみならず、オッカムにも見られる、という²³⁾。フランシスコ会系の学者の中には、メイローネのフランシス (Franciscus de Mayronis; c. 1280–1328) のように「四つの枢要徳」から賢慮を外して、代わりに何と「ラトリア (敬神)」という徳を入れた者までいた。

賢慮をあくまでも知性的な徳として倫理的な徳から分離する姿勢は、意志の働きを重視するフランシスコ会系「主意主義」の伝統と結びついている、と言えないだろうか。

4.4 に、ペトルス・ロンバルドゥスの影響下にあった中世哲学者たちの間では、賢慮もしくは智慧と他の倫理的な枢要徳との関係をいかに説明するのかという点については、それぞれの論者のオリジナリティによると述べたが、両者を切り離す方向を示す思想家は早い時期から存在していた。Bejczy によれば、この賢慮と倫理的な徳との分離の思想は、アベラルドゥスの『神学の手引き』にも見られる、という²⁴⁾。スコトゥスらは先行者としてのアベラルドゥスを特に意識していなかったと言われている。しかしながら、オッカムにおいて明らかなように、主意主義と唯名論とは大抵の場合セットの形で結びついている。形而上学的存在についての实在論は、「意志の自由」に対する制約と看做される傾向にあるからである。教科書的には、アベラルドゥスは普遍論争において实在論と唯名論との「中道」をとったと言われているが、やはりやや唯名論寄りのスタンスをとっていたとの印象は残る。その限りにおいて、アベラルドゥスをフランシスコ会系主意主義の草分けと見ることができるのではないかとの見通しが思い浮かぶが、図式的に過ぎようか。

4.8 マクロビウスによる新プラトン主義的図式の意味

最後に、マクロビウスの『スキピオの夢』に依拠した「ポリス的」「浄化的」「浄霊的」「範型的」という新プラトン主義的な枢要徳の段階理論の意味について触れておきたい。

松村氏によれば、『ヘクサエメロン講解 (Collationes in Hexaemeron)』でボナヴェントゥラは、枢要徳を徳の範型因である神の照明を起源とし

23) Bejczy, pp.166–167

24) Ibid.

つつ、まさにこのマクロビウス由来の新プラトン主義的図式を自らの枢要徳理論における中軸に据えているようである。このことは、アウグスティヌスに由来するボナヴェントゥラの範型論的枠組みと新プラトン主義への志向から見て大いに首肯されるところである。

翻ってトマスにあっては、マクロビウス図式については、少なくとも『神学大全』の中では *I-II* q.61 a.5 においてただ紹介されているだけで、管見した限りでは、その内容についてそれ以上ほとんど展開されていないように見える。トマスの枢要徳理論におけるマクロビウス図式の意味づけは座りが悪く、むしろトマスにおけるその意義づけについては課題であるかもしれない。

なお、マクロビウス図式において「ボリス的」枢要徳が枚挙されているところから、Bejczy は、やがて枢要徳理論が政治的徳としての意味合いを持つようになる点に注意を喚起している。このことは「枢要徳」の世俗化ということにもつながる。その意味で、このマクロビウスによる新プラトン主義的図式もまた、近代への移行についてのもう一つのルートを示しているのかもしれない。