

トマス・アクィナスによる徳の分類

周 藤 多 紀

一 序

トマス・アクィナスは思慮⁽¹⁾(prudentia)、正義(justitia)、勇氣(fortitudo)、節制⁽²⁾(temperantia)の四つを「枢要徳(virtutes cardinales)」と呼び、他の徳は枢要徳のうえに基礎づけられると述べている。

このように基礎的徳とされる枢要徳と他の徳との関係はどのように考えられているのだろうか。ただちに想像されるのが次の二つのモデルではないかと思われる。一つは、種類関係にある——質素は節制の一種である——というものである。もう一つは、徳という類のもとにおさまる種として並列的に存在しつつ、重要性の濃淡や因果関係をもっている——勇氣が忍耐よりも重要な徳である、勇氣が忍耐をもたらず——というものである。

トマスの徳の分類は種類関係と並列関係を含んでいるが、その区分は、想像されたようなものとはかなり異なる。たとえば、質素は節制と特別な関係にあるが、節制の一種ではなく、むしろ節制と並列的な徳である。

本論は、トマスが何を根拠にして或る徳を別の徳から区別しているのか、そして枢要徳とその他の徳の関係についてどのように考えているのかを考察する。

二 徳の種別化の議論

トマス・アクィナスは、討論『徳一般について』で「諸徳は相互に区別されるか」という問いを論じながら、あらゆる徳にあてはまる、徳の種別化の根拠を明らかにしている。⁽³⁾

トマスによれば、ものの種別化は、そのものにある形相的なもの (*id quod est formale in ipso*) によって生じる。形相的なものとは、そのものの定義を完成するものであつて、究極の差異・種差 (*ultima differentia*) に該当する。

トマスによるアリストテレス的な徳の定義は「善い習性 (*bonus habitus*)」なので、⁽⁴⁾ 徳の形相的なもの、つまり究極の差異・種差とは「善(い)」である。そして、究極の差異・種差が異なる観点・特質 (*rationes*) によって形相的に (*formaliter*) 多数でありうる (*multiplicabilis*) なら、定義されるもの (*definitum*) は異なる種に分かたれる、とトマスは主張する。したがって、善が異なる「ラチオ (観点・特質)」⁽⁵⁾ によって形相的に区別されることにそくして徳は種別化されることになる。さて、人間がもつ徳について「徳とは善い習性である」と言われる時の「善」は「人間の善 (*bonum hominis*)」に限られる。ところで「人間の善」には二通りある。一つは(a)究極目的である善、すなわち神であり、もう一つは(b)究極目的への手段になる善である。究極目的である善(≡神)に直接関わる習性が対神徳である。そして、人間は理性的である限りにおいて人間であるので、「人間の善」は何らかの仕方では理性的な性格をもつ。ところで、人間の魂の知性的・理性的部分⁽⁶⁾は(1)認知的部分 (*pars cognitiva*) と(2)欲求的部分 (*pars appetitiva*) に分かたれる。(a)究極目的への手段であるような善に関わる習性のうち、(1)魂の認知的部分にとつての善に関わるのが知性的徳であり、(2)魂の欲求の部分にとつての善に関わるのが倫理徳である。こうして、徳は、対神徳、知性的徳、倫理徳という三つの類に分類され、各類に複数の徳の種が帰属することになる。先述のように、「人間の善」が(形相的に)異なるラチオをもつことにそくして人間の徳は種別化される。したがって、言及され

た四つのラチオ (a) (b) (1) (2) ないしはラチオの組み合わせ (たとえば、(1) & (a)) にそくして徳は種別化される。そして、これらのラチオないしはラチオの組み合わせがさらに異なるラチオで区別されるときに、徳はさらに種別化されることになる。

知性的魂の認知的部分の善とは真なることの認識である。真の認識が認識対象によって異なるラチオをもつことにそくして、知性的徳は種別化される。論証の第一原理を対象にするのが直知 (intellectus)、論証の結論を対象にするのが学知 (scientia)、存在するものの第一原因を対象にするのが知恵 (sapientia) である。そして、作られうるもの (制作物) を対象にするのが技術で、為されうる事柄 (行為) を対象にするのが思慮である。こうした五つの知性的徳の区別は、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』第六巻での思考の徳 (ディアノエティケー・アレテー) についての記述に沿っている。

知性的魂の欲求的部分は行為と感情を引き起こすが、行為における善と感情における善はラチオを異にする。行為における善が人間関係において均等性 (aequalitas) を保つことであるのに対し、感情における善は感情の衝動によって理性の判断から外れないことである。感情における善は、感情のタイプによって異なるラチオをもつ。感情には、或る物事を追求させるような前進タイプの感情 (欲情) と、或る物事をためらわせるような後退タイプの感情 (恐れ) がある。感情は強すぎる場合、理性の命令を妨げないように、前進タイプのものについては抑制する (後退させる) ことが善いものに対し、後退タイプの感情については退かないように耐えさせる (後退させず、むしろ前進させる) ことが善い。したがって倫理徳は、行為を対象とする正義、後退タイプの感情を対象とする勇氣、前進タイプの感情を対象とする節制に種別化される。

(b) 究極目的 (Ⅱ神)⁽⁹⁾ であるような善に関して知性的魂の認知的部分を完成する、つまり人間に神を認識させる習性が信仰である。究極目的に関して、人間の魂の欲求的部分は二つの異なる働きをもつ。一つは、目的とするもの

を獲得することを望む働きであり、もう一つは目的とするものを愛する働きである。前者の働きに関する習性が希望 (spes) であり、後者の働きに関する習性が愛徳 (caritas) である。

ところで、徳は、その徳のはたらきを遂行する魂の部分ないしは能力 (potentia) を完成するものである⁽¹⁰⁾ので、魂の部分・能力を基体 (subjectum) とする付帯性 (accidens) であるとトマスは考える。したがって、知性的徳の基体は知性的魂の認知的部分であり、倫理徳の基体は知性的魂の欲求能力である。知性的魂の認知的部分とは知性的ことである。知性的魂の欲求的部分は、知性の把握に従う知性的欲求能力である意志と、理性の命令に従うこともあれば従わないこともある感覚的欲求能力の二種類に区別され、後者はさらに、自分に適合的なもの (conveniens)・快適なもの (delectabile) を追求し有害なもの (incommodum)・苦痛を与えるもの (dolorosum) を避ける、つまり無条件な感覚的善悪に関わる欲求能力 (concupiscibilis) と、獲得や回避に困難さをもたないような感覚的善悪に関わる怒情能力 (irascibilis) に区別される⁽¹¹⁾。したがって、知性的徳と信仰は知性を、正義および希望と愛徳は意志を、節制は欲情能力を、勇氣は怒情能力を基体とする⁽¹²⁾。

以上で、計十一の徳（五つの知性的徳、三つの倫理徳、三つの対神徳）があることが示された。しかし、トマスが認める徳の種類はこれらに尽きているわけではない。はじめに言及したように、忍耐や質素も徳の種として認められている。では、これらの徳はどこに位置づけられるのか。トマスによる答えは「それらは、枢要徳の部分である」というものである。したがって、次に、トマスの「枢要徳」と「徳の部分 (pars virtutis)」⁽¹³⁾という概念を検討する。

三 枢要徳とその他の徳との関係

トマスが「徳の部分」という概念を大々的に用いて説明しているのは、四つの「枢要徳」に関してである。⁽¹⁴⁾『徳一

般について』では、「枢要徳」の意味と語源が次のように解説されている。「或る徳は、主要的・原理的という意味で (quasi principalis) 枢要的 (cardinalis) と呼ばれる。なぜなら、扉がちょうどいで止められているように (sicut ostium in cardine)、他の諸徳がその徳のうえに確立されるからである (super eam aliae virtutes firmanur)⁽¹⁵⁾」。

枢要徳は基本的に倫理徳であり、先述の徳の種別化の議論にも登場した正義、勇氣、節制が該当する。思慮は、実践性を完成するもので本質的には知性的徳だが、行為を対象にするので倫理徳という性格ももつとされ、枢要徳に位置づけられる。⁽¹⁸⁾ このように、思慮、正義、勇氣、節制の四つを枢要徳とするにあたり、トマスはキケロ、アンブロシウス、アウグスティヌスと大グレゴリウスを典拠としている。⁽¹⁹⁾

トマスは枢要徳が四つに限定されることを『神学大全』では二つの方法によって示している。⁽²⁰⁾ 一つは、徳の基体に基づく議論である。先述のように、徳には四つの基体がある。一つの基体に一つの枢要徳が属するので枢要徳の数は四つになる。もう一つは、『徳一般について』で「形相的なもの」と言われていた「形相的原理 (principium formale)」に基づく議論である。その議論の内容は『徳一般について』での徳の種別化の議論と重なっている。徳の形相的原理とは「理性の (理性的) 善」であるが、この善は理性が行う考察そのものにある善と、理性の秩序が或るものにうちたてられることに基づく善に分かたれる。前者に関する徳が思慮である。後者に関して、理性の秩序がうちたてられる「或るもの」は行為か感情である。感情は、理性に反するようなことへと駆り立てるといいう仕方 (前進タイプの感情の場合) か、理性の命令から引き下がるという仕方 (後退タイプの感情の場合) で、理性に逆らうことがある。したがって、行為、前進タイプの感情、後退タイプの感情に関して理性の秩序を確立する枢要徳 (正義、節制、勇氣) がそれぞれ必要とされるのである。

枢要徳は「一般的な徳 (virtutes generales)」を指す場合と「特殊な徳 (virtutes speciales)」を指す場合がある。⁽²¹⁾ たとえば、「勇氣ある人は思慮ある人である」という場合の「勇氣」と「思慮」が一般的な徳を指す場合である。こ

の場合の「勇氣」と「思慮」は、あらゆる徳が備える条件を指している。⁽²²⁾ 本論が扱うのは、こうした意味での枢要徳ではなく、各々が実在的に異なる「特殊な徳」としての枢要徳である。トマスは『神学大全』では、枢要徳を一般的な徳として解釈するよりも特殊な徳として解釈するのがより適切である (melius) と述べている。⁽²³⁾

では、特殊な徳としての正義は行為を、勇氣は後退タイプの感情を、節制は前進タイプの感情を対象とすると考えていいのだろうか。先述の『徳一般について』での議論からはそう予想されるが、それはトマスの考えではない。『徳一般について』では、列挙されている十一の徳を区別するのに十分なだけのラチオの相違が提示されているが、或る徳を他のあらゆる徳から区別するほどにラチオが提示しつくされてはいないからである。

特殊な徳としての枢要徳の対象は極めて限定されたものである。思慮は行為を命令することを、正義は外的事物を使用したり共有したりする際に他人に対して均等性 (aequalitas) を保つことを、勇氣は死の危険において堅固に耐えることを、節制は触覚の快楽を抑制することを対象にしている。⁽²⁵⁾

そして、特殊な徳としての各枢要徳は、「構成的部分 (partes integrales)」 「主語的・下位の部分 (partes subiectivae)」 「能力的部分 (partes potenciales)」 をもつ。西洋中世では全体と部分の関係についての議論 (「メレオロジー (merology)」) が盛んになされたが、トマスも様々な場面で「全体と部分の関係」を使った分析をしている。まず、トマスが徳の分類に適用している「構成的部分」「下位の部分」「能力的部分」とは何かを説明しておく。⁽²⁶⁾ 「構成的部分」は、家を全体とする場合の、壁や屋根、土台に相当するもので、構成要素と言い換えることができる。「下位の部分」は、動物を全体とする場合の、牛やライオンに相当し、全体である類に対して種の関係、あるいは全体である種に対して個の関係にあるものである。「下位の部分」が「主語的部分」と訳されることがあるのは、⁽²⁷⁾ トマスがこの全体・部分関係を、全体 (たとえば動物) が部分 (たとえば牛) に述語づけられるという述語づけの観点から考察しているためである。「能力的部分」は、魂を全体とする場合の、栄養摂取能力や感覚的能力に相当

し、全体に能力として属するものである。

トマスは、こうした全体・部分の関係が徳について必ずしもぴったり当てはまると考えていないように、「いわば (quasi) 構成的部分」⁽²⁸⁾ とか「いわば能力的部分」⁽²⁹⁾ というように留保を加えていることもある。しかし、徳の「構成的部分」と「下位の部分」については、先述の説明を適用して理解することが容易である。徳の「構成的部分」それ自体は徳ではなく、徳の完全なはたらきのために必要とされる要素⁽³⁰⁾、徳の「条件 (conditiones)」⁽³¹⁾ である。たとえば、正義の構成的部分は善を為し悪を避けることである。徳の「下位の部分」は、その徳を類にもつ種と言える。たとえば、節制の下位の部分は節食、節酒、貞潔、慎ましきである。⁽³³⁾ 徳の「能力的部分」とは何かを説明することは本論の課題の一つである。さしあたりは、徳の「能力的部分」は、その徳に対して種類関係にあるわけではないこと、その徳の「二次的な徳 (virtutes secundariae)」⁽³⁴⁾ あるいは「付加的な徳 (virtutes adjunctae)」⁽³⁵⁾ と呼ばれていると言うにとどめておく。以上の「全体・部分」の三分区に基づけば、枢要徳以外の徳は、枢要徳に対して種類関係にある枢要徳の「下位の部分」、あるいは枢要徳に付加的な徳である枢要徳の「能力的部分」として位置づけられる。

つぎに、各枢要徳について「下位の部分」と「能力的部分」にあたる徳が何であるかを明らかにしながら、「能力的部分」にあたる徳が、全体である各枢要徳とどのような関係にあるかを考察する。

(一) 節制

まず、我々にとって最も身近に思われる、⁽³⁶⁾ 節制の徳の場合から考察をはじめ。⁽³⁷⁾ 節制は、⁽³⁸⁾ 触覚の喜び (delectatio) を抑える徳なので、節制の下位の部分は、触覚・味覚 (後者は一種の触覚と考えられている) の喜びの相違によって区別される。触覚・味覚の喜びの相違は、触覚・味覚の対象の相違に由来する。したがって、触覚の喜びを抑え

るものとして、性の交わりそのものの喜びを抑える貞潔 (castitas) と、性の交わりに付随する接吻や抱擁といった身体的接触における喜びを抑える慎ましさ (pudicitia) が区別される。また、味覚の喜びを抑えるものとして、飲食の喜びを抑える節食 (abstinentia) と飲酒の喜びを抑える節酒 (sobrietas) が区別される。

人間にとって、触覚の喜びは節度づけることが最も困難なものだが、節度づけることがそれほど困難ではない事柄もある。節制の能力的部分は、そうした触覚の喜び以外の「何らかの事柄 (materia) について節度づけ (moderatio) を行い、或るものへと向かうとする欲求を抑える徳」で、「節制に付加的な徳」とされる。よく知られている徳のなかでは、謙遜 (humilitas) 、穩和 (mansuetudo) 、節約 (parcitas) 、質素 (simplicitas) が節制の能力的部分に該当する。たとえば、謙遜が抑えるのは希望や野心であり、穩和が抑えるのは怒りである。外的事物に關して余計なものを求めないように抑えるのが節約で、過度に上等なものを求めないように抑えるのが質素である。このように、節制の能力的部分に該当する徳が抑えるのは必ずしも喜びではないし、触覚や味覚の対象となるようなものでもない。そして、「節制に付加的な徳」という表現から受ける印象とは裏腹に、触覚・味覚の喜びを抑える節制の徳をもっていないくても、節制の能力的部分にあたる徳をもつことは可能であるように思われる。たとえば、食や性の快樂は過度に追求するが、身につけるものに関しては質素な人はいるのではないだろうか。

(二) 勇氣

続いて、節制と同じく感情を対象にしている勇氣の徳の場合を考察する。特殊な徳としての勇氣は、死の危険という極めて特殊な対象に関わるので、「下位の部分」つまり勇氣の種であるような徳はないとされる。勇氣の能力的部分は「死の危険ほど困難ではない対象に關して勇氣が遵守する (observare) ことを遵守するような」徳で、度量の大きさ (magnificencia) と高邁 (magnanimitas) 、忍耐 (patientia) と堅忍 (perseverantia) が挙げられている。

これらの徳が勇氣の能力的部分であることは、勇氣に不可欠とされる要素（トマスの表現で言うところ「勇氣の構成的部分」）から理解されている。勇氣は、大きく分けると（一）「持ちこたえる（sustinere）」つまり後退しないことと（二）「攻撃する（agredi）」つまり前進することの二つの要素を必要する。（一）「持ちこたえること」はさらに（一―一）苦痛のあまりくじけたりしない忍耐と（一―二）忍耐を続ける堅忍という要素に区別される。徳としての忍耐は、死の危険ほど困難ではないことについての忍耐を可能にする徳であり、徳としての堅忍は、死の危険ほど困難ではないことについての忍耐を続けることを可能にする徳である。そして（二）「攻撃する」（前進すること）は、さらに（二―一）攻撃に向かう心の準備と（二―二）攻撃の実践という二つの要素に区別される。⁽⁴⁰⁾ 大きな名誉を対象とする高邁の徳は、大きな名誉を得るという、困難ではあるが死の危険ほど困難ではない事柄に向かって前進するための心の準備をする徳である。また、高額の支出を対象とする度量の大きさの徳は、高額の消費という、困難ではあるが死の危険ほど困難ではないことの実践を可能にする徳である。

このように、勇氣の能力的部分とは、勇氣が対象にしている死の危険に比べると危険・困難さの点で劣っている事柄を対象とし、勇氣に必要とされる要素を部分的にもつ——上述の分析によれば四つの要素（一―一、一―二、二―一、二―二）のうちの一つをもつ——徳である。勇氣の能力的部分にあたる徳も「勇氣に付加的な徳」と言われているが、節制の場合と同様、死の危険に耐えて闘うという勇氣はもっていないくても、困難な仕事をやり続ける忍耐や堅忍の徳（「勇氣に付加的な徳」）をもつ人はいると思われる。

（三）正義

さて、行為を対象とする倫理徳である正義の徳の場合はどうか。⁽⁴¹⁾ 正義の下位の部分は配分的正義（*justitia distributiva*）と交換的正義（*justitia commutativa*）である。⁽⁴²⁾ トマスは正義の能力的部分に該当する徳を列挙するにあ

たつて、枢要徳に付加的な徳がもつ一般的な特徴を二つ挙げている。ひとつは（一）枢要徳と或る点において合致していること、もう一つは（二）枢要徳がもつ完全なラチオを或る点において欠いていることである。正義に付加的な徳が正義と合致している点は、他者との関係を有することである。そのうえで、「他者に対して負っているものが均等性にそくして返される (redit)」という正義のラチオを完全な仕方でもたないのが正義に付加的な徳である。他者に關係する徳の場合、正義のラチオの不足は(1)均等性のラチオか(2)負っているもの・義務 (debitum) のラチオにおいて生じる。均等性のラチオの不足のゆえに付加的な徳とされるのが、敬神 (religio)、孝行 (pietas)、敬意 (obsequantia) の徳である。これらはそれぞれ神、両親、有徳な人を敬うことに關する徳だが、人間は、神や両親に対して負っているものを負っている分だけ返すことも、徳を均等な報賞で報いることもできない。義務のラチオの不足のゆえに付加的な徳とされるものもある。トマスは、義務には法的義務 (debitum legale) と道徳的義務 (debitum morale) の二種類があると述べている。法的義務とは自然法が命じる義務であり、道徳的義務とは徳の立派さ (honestum) のために果たされるべき義務である。正義が關わるのは法的義務の遂行であるのに対し、正義に付加的な徳が關わるのは道徳的義務である。道徳的義務のうち、立派さを保つために必要とされる、つまり強い道徳的義務に關わるのが、言行において他人にありのままの姿を示すという真実 (veritas)、感謝 (gratia) と報復 (vindicatio) の徳である。それがなくても立派さは保たれるが、より偉大な立派さのために必要とされる、つまり弱い道徳的義務に關わるのが氣前のよさ (liberitas) と愛想のよさ (affabilitas) の徳である。

正義と正義の能力的部分との關係は、節制や勇氣の場合とは相当異なるように思われる。つまり正義なしに正義の能力的部分に該当する徳をもつことはできないように思われる。他人に借りたお金を返すことができない（つまり正義の徳をもたない）人が氣前のよさの徳をもつことができるだろうか。トマスも、自分のものを与えることになしに氣前のよさは發揮されないが、自分のものと他人のものを区別することは正義の徳によるという理由で、氣前

のよさは正義に基礎づけられている (supra justitiam fundatur) と述べている。⁽⁴⁴⁾ トマスが正義の能力的部分に限って「付属的徳 (virtus annexa)」という表現を用いているのは、こうした枢要徳との関係の相違を念頭においたものと解釈できる。

(四) 思慮

最後に、枢要徳のなかで唯一の知性的徳である思慮の場合を考察する。⁽⁴⁶⁾ 思慮の下位の部分は、自分自身を治めることに関わる部分と、集団を治めることに関わる部分に分かたれる。後者は、どういう集団を治めることに関わるかによって、軍隊を治める戦術的思慮、家族を治める家政的思慮、国家を治める統治的思慮と国政的思慮に分かれる。統治的思慮と国政的思慮の違いは、前者が支配者がもつべき思慮とされているのに対し、後者は支配者に服従する者がもつべき思慮とされている点である。

思慮の能力的部分である熟慮 (eublia)、⁽⁴⁷⁾ 聡明 (synesis)、明察 (gnome) の徳は行為を命令するという思慮の働き⁽⁴⁸⁾ の準備をしており、思慮を補助する、思慮に「従属する (subjecta) 徳」である。為されるべき行為についての思量に関わる熟慮のはたらき、行為に関する一般的規則 (たとえば、預かったものは返さなければならぬ) に従った判断に関わる聡明のはたらき、そうした規則に従わないことが要求されるような判断 (たとえば、祖国を攻撃する者には預かった武器を返すべきではない) ⁽⁴⁹⁾ に関わる明察のはたらきなしには思慮による行為の命令はありえない。これは、先ほどの正義の場合とは逆に見える。正義の場合は、能力的部分は枢要徳たる正義なしにありえないと考えられた。思慮の場合は、逆に、枢要徳たる思慮は能力的部分なしにはありえないように見えるのである。しかし、だからといって、これら三つの徳あるいはそのうちのどれかが思慮の基礎になるとトマスは考えてはいない。むしろ、思慮がこれら三つの徳の基礎であるというのがトマスの考え方である——「それ (思慮) なくしては

熟慮も徳ではないであろう。⁽⁵⁰⁾ なぜなら、これらの三つの徳は思慮のはたらきである命令を目的としてはたらくらである。⁽⁵¹⁾ はたらきは目的なしには生じない、目的は手段に対して優位にあるというトマスの立場からすれば、命令のはたらきを担う思慮は、思慮のはたらきを準備する他の三つの知性的徳に対して基礎的・原理的な位置を占めることになる。

以上の考察を通して浮かびあがってくるのは、枢要徳と枢要徳の能力的部分の一樣ではない関係である。感情を対象とする枢要徳（節制と勇氣）、行為を対象とする枢要徳（正義）、本質的には知性的徳である枢要徳（思慮）では、能力的部分との関係が大きく異なる。では、枢要徳との関係で、枢要徳の能力的部分に共通する何らかの特徴を見いだすことはできないのだろうか。もしそうした特徴がなければ、節制・勇氣の「類似的部分」、正義の「付属的部分」、思慮の「従属的部分」というような表現に留まるべきだと考えられる。

『神学大全』では、枢要徳の能力的部分は、「何らかの二次的はたらき(actus)ないしは(vel)対象(materia)へと秩序づけられていて、いわば(quasi)主要な徳の全能力をもたないものとして付加された徳」とある。⁽⁵²⁾ たしかに、触覚に起因する喜びに比べ、それ以外の喜びや喜び以外の感情は弱いという意味で、そして死の危険に比べ、それ以外の危険や困難はより小さな困難であるという意味で、「二次的対象」と言える。また、法的義務の遂行に比べ、道徳的義務の遂行はより弱い義務であるという意味で、命令に対して命令とする思量や判断のはたらきは「二次的はたらき」と言えるだろう。しかし、選言を含み、「いわば」という留保つきで、しかも「くではない」という否定的な規定は曖昧さを残す。

徳の能力的部分についての、より明解な規定の一つは、トマスが能力的全体・部分の例として挙げている「魂と魂の能力」に求めることができるだろう。魂をもつなら魂の能力もつように、思慮を完全な仕方でもつなら思慮

の能力的部分（熟慮等）、正義を完全な仕方でもつなら正義の能力的部分（気前のよさ等）、勇氣を完全な仕方でもつなら勇氣の能力的部分（度量の大きさ等）、節制を完全な仕方でもつなら節制の能力的部分（質素等）ももつ。つまり、枢要徳の能力的部分とは、枢要徳を完全にもつときに必ずもつことになるような徳であると考えられる。じつさい、トマスは、完全な倫理徳は相互に結びついていると主張している。⁽⁵³⁾

さらに、初期著作である『命題集註解』には、枢要徳の「様態 (modus) を分有する (participare)」という、明解な能力的部分の特徴づけが見られる。枢要徳の「モドウス (様態)⁽⁵⁵⁾」とは、枢要徳が関わる善のラチオに相当するもの——たとえば、節制に関しては前進タイプの感情を抑えること——であると考えられる。枢要徳の能力的部分は、枢要徳と対象 (materia) や基体 (subjectum) を同じくするとは限らないが、枢要徳のモドウスはもっている。⁽⁵⁸⁾たとえば、怒りを抑える穏和の徳は節制の能力的部分だが、節制が欲情能力を基体とするのに対し、穏和は怒情能力を基体とする。しかし、節制も穏和も、前進タイプの感情を抑える徳である。

「モドウスの分有」は、トマスがなぜ一般的な徳ではなく、特殊な徳を枢要徳と見なすのがより適切と考えたかを分かりやすくさせる。よく知られているように、トマスの体系の中では、被造物は神の存在を分有することで存在する。したがって、存在や存在と置換される善は、神によりすぐれた仕方では認められ、神により先に、つまり主要かつ原理的に述語づけられる。⁽⁵⁹⁾同様に、枢要徳のモドウスは、特殊な枢要徳に主要かつ原理的に認められ、述語づけられる。⁽⁶⁰⁾したがって、トマスは、枢要徳のモドウスを最もすぐれてもつ徳が枢要徳であると考え、そのモドウスを劣った仕方でもつ徳を枢要徳の能力的部分に位置づけたのである。枢要徳のモドウスを劣った仕方でもつという規定から考えれば、枢要徳の能力的部分は、枢要徳と同じような意味で「徳」であるとは限らない。枢要徳の能力的部分は「枢要」というラチオにおいてだけではなく、「徳」というラチオにおいても枢要徳に劣っていることが想定されうるからである。これが、アリストテレスが「徳」ではないと言っている「抑制」⁽⁶¹⁾にあてはまる。トマ

スは、「抑制」を節制の能力的部分に位置づけている。しかし、その「抑制」は、⁽⁶²⁾賞賛されるものという広い意味では徳であるが、ある種の完全性という本来的な意味では徳ではないと述べている。⁽⁶³⁾徳ではないものも徳の能力的部分に組み込む理論的可能性を有することは、抑制は徳ではないとするアリストテレスの発言と抑制を徳とする見解とを調停するのには適しているが、「見せかけの徳」が徳の部分に組み込まれる危険性をはらんでいる。じつさい、『命題集註解』では、アリストテレスが「勇気があると思われる人」として挙げている五類型は⁽⁶⁴⁾勇気の能力的部分に位置づけられている。この五類型にあてはまる人々——(一) 罰・非難や名誉のために、(二) 戦争の経験が豊富であるために、(三) ただ気概の情念に動かされて、(四) 樂觀的であるがゆえに、(五) 無知であるがゆえに、死の危険に耐えて戦う人々——は勇気をもっているように見えるが、そうではない。これらの「勇気もどき」を勇気の能力的部分に組み込む見解は『神学大全』では否定され、⁽⁶⁵⁾これらは勇気の部分ではなくて「勇気の何らかのモドウス (*quidam fortitudinis modi*)」であると主張されている。⁽⁶⁶⁾しかし、『命題集註解』によれば、「勇気の何らかのモドウス」つまり勇気のモドウスを分有するものは勇気の能力的部分であるはずである。トマスは『神学大全』では「徳のモドウスの分有」という表現を用いていない。「徳のモドウスの分有」がもつ理論的な難点に気づき、廃棄したとも考えられる。しかし、枢要徳の分類の構造は根本的には変更されていないように見える。『神学大全』では、徳のモドウスは、「いわば徳の何らかの形相 (*quasi quaedam forma*)」⁽⁶⁶⁾と呼ばれ、「徳の賞賛がそれに主要に依存し、徳がそれから名称も得るもの」⁽⁶⁷⁾とされている。そして、枢要徳の能力的部分は、枢要徳と「モドウスにおいて合致する (*convenire in modo*)」⁽⁶⁸⁾あるいは枢要徳の「モドウスを遵守する (*observare modum*)」⁽⁶⁹⁾とされている。徳の「モドウス」と徳が関わる善の「ラチオ」に依存した分類は、各枢要徳のモドウス、各枢要徳の善のラチオとは何かという根本的な問題を提起する。さらに、そのモドウス・ラチオをどこまで欠いたときに特定の枢要徳の部分ではなくなるのか、そしてそもそも徳ではなくなるのかという「線引きの問題」を抱えている。

四 財貨の贈与に関わる諸徳の区別

トマスの徳の分類の体系について一通り考察を終えたところで、他人に財貨を贈与する行為に関わる諸徳の分析を通して、トマスの徳の分類の哲学的意義を考察したい。

まず、「財貨(pecunia)」⁽⁷⁰⁾に関わる徳として第一に挙げられるであろう「気前のよさ」について分析する。トマスが「気前がいい人」と考えているものは、私たちが考えているような人——他人に金品を惜しげもなく与える人——と重なっているが同じではない。トマスも、気前がいい行為の最たるものは他人に財貨を与えること⁽⁷¹⁾だと考えているが、気前のよさは財貨の使用全般に関わる徳とされている⁽⁷²⁾。つまり、気前のよさは他人に対して財貨を与えること⁽⁷³⁾だけでなく、自分に対して財貨を適切に使う、つまり支出をすることにも関わり、さらに適切な使用のために財貨を準備したり蓄えたりすることにも関わりとされる⁽⁷⁴⁾。そしてさらに注意すべきことに、気前のよさは、直接的には財貨の使用に関わる行為(与える、支出する、蓄える等)そのものではなく、財貨に対する欲情を対象にするとされている⁽⁷⁵⁾。気前のよさはラテン語で *liberalitas* と言われ、*liberalitas* は *liber* (自由な) を語源としている。トマスはこの語源に言及し、気前のよい人は何かを自分のもとから放出する(つまり他人に自分の財貨を与える)時、「そのもの(財貨)に対する愛着(affectus)から自分の心(animus)が自由(libet)であることを示している⁽⁷⁶⁾」と分析している。

アリストテレスが「気前のよさ」に次いで財貨に関わる徳として論じているのが「度量の大きさ」である。トマスも度量の大きさを、気前のよさに対して何かが付加されたものと見なしている⁽⁷⁷⁾。「度量の大きさ」と訳したラテン語 *magnificencia* を分析することで、トマスは、度量の大きさという徳がどのようなものを説明する。*magnificencia* は「大きいもの(magnum)」を「作る(facere)」に由来する。したがって、度量の大きさは、量や価

格や価値の点で大きいものを作るために大きな支出をすることを可能にする徳である。⁽⁷⁸⁾ 個人のもものは公共のものに比べると、概して量や価格や価値の点で小さいから、度量が大きい人が大きな支出をするのは主に公共事業のためである。ただし、トマスが考えている「公共事業」⁽⁷⁹⁾は、我々が考えているようなものとはかなり違う。トマスは、度量の大きさはとりわけ神の榮譽への秩序づけにおいて大いなる業（opus）⁽⁸¹⁾を為すと述べている。⁽⁸⁰⁾つまり、度量の大ききの最たるものは、奉納や神殿の建築といった宗教的事業において認められていた。さらに、度量の大ききの別の例としては、国家によつて或る役職（たとえば三段權船の船長）に任じられた時に、その役職を務めるために大きな支出をすることや国家全体のために饗宴を催すことが挙げられている。⁽⁸²⁾このように、度量の大ききは、主として共通善・公共善を目的とした支出に関わるが、私的な支出と無縁の徳ではない。トマスは、人生で一度しかないかもしれないような結婚等の行事、ふさわしい住居の建築など、個人の人生で相対的に価値が高いと考えられる物事についても、度量の大ききの徳が発揮されるとしている。⁽⁸³⁾

度量の大ききは氣前のよさと二つの点で大きく異なっている。⁽⁸⁴⁾一つは、氣前のよさが財貨に関する活動全般に関わるのに対し、度量の大ききは支出だけに關わる。もう一つは、度量の大ききは支出の規模において氣前のよさを上回ることである。大きな支出は、ほどほどの支出にはない「困難」という性格を帯びる。したがって、既述のように、氣前のよさが正義の能力的部分に位置づけられるのに対し、度量の大ききは勇氣の能力的部分に位置づけられる。困難な支出を成し遂げることができる人は、困難ではない支出をすることができるはずなので、度量の大ききの徳をもつ人は氣前のよさの徳ももっている。逆に、氣前のよさの徳をもつ人が度量の大ききの徳をもつとは限らない。我々が自力で獲得できるような徳は、その徳をもつ人が行うような行為の繰り返しによって獲得されるというトマスの立場からすれば、⁽⁸⁵⁾度量の大ききの徳を獲得するには、大きな支出を繰り返し行うことが基本的に必要であり、⁽⁸⁶⁾そのためには大きな財産を所有していなければならぬからである。しかし、トマスは、氣前のよさと度

量の大きさととの連続性を強調する。「気前のよい人は、度量の大きさの習性を、行為や行為に近接した状態（*propinqua dispositio*）においてもっている」⁽⁸⁷⁾。ほどほどの贈り物や支出をする気前のよさを身につけている場合には、大きな財貨を所有するようになった時、わずかな訓練で度量の大きさの徳を獲得する、とトマスは予測している。⁽⁸⁸⁾

さて、「気前のよさ」や「度量の大きさ」を論じるにあたつて、トマスは財貨の使用に関わる別の徳に言及する。それは「正義」である。財貨の使用に関して、正義は気前のよさや度量の大きさなどのように違うのか。トマスの説明にしたがうと、少なくとも二つの大きな違いがある。一つは、正義が財貨の使用という行為を直接の対象とするのに対し、気前のよさと度量の大きさは財貨使用に関わる感情を直接の対象とする点である。⁽⁸⁹⁾ 財貨や支出に対してどんな感情をもっているかが、他人の財貨をその人に返すことは「正しい（正義の）」行為である。それに対して、気前のよさと度量の大きさは財貨や財貨の使用に対する感情の制御を核にしている。気前のよさは財貨に向かう欲情を抑えることを、度量の大きさは大きな支出という困難なことを成し遂げる希望（気概）をもつことを要求する。もう一つの違いは、正義による財貨の使用は義務、より厳密に言えば「法的義務」という性格（ラチオ）をもつが、気前のよさと度量の大きさの場合はそうではないことである。⁽⁹⁰⁾ 気前のよさによる財貨の贈与は、自分の財貨を他人に差し出すことであるのに対し、正義による財貨の贈与は、他人にその人の財貨を差し出すことである、とトマスは言う。⁽⁹¹⁾ つまり、正義、より厳密に言えば配分的正義によつて財貨を与える行為は、本来他人のものであるべき財貨を返すことなのである。⁽⁹²⁾ トマスは『神学大全』のいくつかの箇所で、以下に引用する、アンブロシウスに帰せられていた言葉を引用しながら、余分な財貨を困窮している人に与える行為は自然法による義務であることを示唆している。「あなたが独り占めしているのは飢えている人々のパンである。あなたがしまひこんでいるのは裸の人々の衣服である」。⁽⁹⁴⁾「飢えて死にかかっている者に食べさせなさい。もしあなたが食べさせなかった

ら、あなたはその人を殺したことになる」⁽⁹⁵⁾。

このように、他人に財貨を与える行為には、他人が貧しいがゆえに財貨を与えるという喜捨も含まれるが、トマスは喜捨を含む「施し」(elemosyna)⁽⁹⁶⁾を、愛徳と「憐れみ」(misericordia)⁽⁹⁷⁾の徳に帰している。トマスは、持ち主との関係では愛徳が、徳がそれ自体で考察されたときには憐れみが最大の(maxima)徳であると主張して、愛徳と憐れみの徳に高い評価を与えている。憐れみの徳は、愛徳の主要な行為である愛(dilectio)から生じる⁽⁹⁹⁾。したがって、「施しを与えることは憐れみを介した愛徳の行為」⁽¹⁰⁰⁾である。日本語で「喜捨」や「施し」と「憐れみ」は直ちに結びつかないが、elemosynaというラテン語では憐れみとの関係が明白で、トマスもそのことを指摘している。elemosynaはelemosyneというギリシャ語をラティナイズしてできた語だが、elemosyneは「憐れみ」を意味するeleosに由来する。misericordia(憐れみ)を分析してトマスは次のように言う。「misericordiaと言われるのは、或る人が他人の惨めさ miseria に対して惨めな miser cor をもつからである」⁽¹⁰²⁾。つまり、感情としての憐れみは「他者の惨めさへの共感(compassio)」⁽¹⁰³⁾で、憐れみの徳とは、「こうした共感を抱くようにさせる徳である。こうした共感・共苦は二通りの仕方で生じるとトマスは指摘している。一つは、愛によって愛する人の苦しみが自分のこととして感じられるような場合であり、もう一つは、自分も他人と同様の悲惨な状況に置かれると考える場合である。したがって、気前のよさによる財貨の贈与が見知らぬ人にも及ぶのに対し、憐れみによる財貨の贈与は、愛する人や友人や(その人が置かれている状況を)知っている人に限られる」⁽¹⁰⁵⁾。

さて、憐れみの徳は、トマスの徳の分類の中のどこに位置づけられるのだろうか。『神学大全』では、憐れみは、愛徳の結果の一つとして論じられている⁽¹⁰⁶⁾。かつ、「感情を対象とする倫理徳」であり、「義憤(nemesis)」と呼ばれる中庸へと帰される⁽¹⁰⁷⁾とされている。その「義憤」については、「義憤を抱く人(nemeticus)は或る人々が苦しむのは当然と判断する限りにおいて喜ぶのであり、もしそれに価しない人々に善いことが起こるなら悲しむ⁽¹⁰⁸⁾」と述

べられている。このように、義憤に見られるのは、正当な喜びと正当な悲しみ（憤り）である。そしてそれらは憐れみにも認められる。憐れみを抱く人は或る人が苦しむのは不当だと判断する限りにおいて悲しみ、共に苦しむのであり、もしそれに価する人々に善いことが起こるなら喜ぶだろう。したがって、憐れみの徳は正義の能力的部分である（¹⁰⁹）と考えるのが妥当と思われる。（¹¹⁰）『命題集註解』では、憐れみの徳は感謝の徳とならんで立派さのために、つまりある種の道徳的義務のために必要とされる徳であるとして、この見解が支持されている。（¹¹¹）

以上の考察から、トマスによれば、いわゆる「寄付行為」は、もしそれが有徳な行為であれば、種を異にするいくつかの徳に帰されることになる。寄付行為に関わる徳が複数に区別されるのは、トマスの言葉を使つて言えば、それらがラチオを異にする善い習性であるからである。トマスは、徳によつて寄付行為がなされる状況が異なることを指摘するだろう。財の配分が公平になされていない場合に関わるのは正義であり、大きな事業に対して大きな支出がされる場合に関わるのは度量の大きさであり、寄付者が何らかの仕方を知っている他人が生きていくための財を欠いている場合に関わるのは憐れみである。またトマスは、徳によつて寄付行為をする際の寄付者のもつ感情が異なることを指摘するだろう。気前のよい人は金銭欲に縛られず、度量の大きい人は大きな支出をする気概をもっており、憐れみ深い人は悲惨な状況にある人に同情する。さらにトマスは、徳によつて寄付行為の動機（*motivum*）が異なることを指摘するだろう。（¹¹²）この動機という観点で、或る寄付行為がXの徳の行為であると言われるときのXを決めるとトマスは考えているようである。正義による寄付行為は自然法による義務（公平な財の配分の回復）の遂行を動機としているだろうし、気前のよさの場合は人並み以上に道徳的にうるわしい行為をすることを動機としているだろう。度量の大きさの場合は何か偉大なこと（たとえば、貧困や病気の撲滅運動）を成し遂げることを、（¹¹³）憐れみによる場合は困っている人を助けることを動機としているだろう。（¹¹⁴）そして、一回の寄付行為に一つの徳だけが関係するとは限らない。人間は或る行為をするのに複数の動機をもつことがある。その場合には複

数の徳が関係することになるだろう。また、或る徳には別の徳が必要とされることがある。すでに言及したように、憐れみの徳は愛徳によつて生じるとされているし、⁽¹¹⁵⁾ 度量の大きさや気前のよさの徳は正義の徳なしにはありえない。⁽¹¹⁶⁾ さらに、或る徳によつて寄付する動機を抱いても、実際の寄付行為に至るまでに心理的障害がないとは限らない。たとえば、憐れみによつて貧困にあえぐ人々を助けたいと思つても、金銭欲が強すぎれば、金銭を手放すという寄付行為はできない。したがつて、動機を抱かせる憐れみの徳の他に、金銭欲を抑える気前のよさの徳なしは少なくとも抑制をもつ必要があると考えられる。⁽¹¹⁷⁾

五 結語

トマスはアリストテレス倫理学に四つの枢要徳という枠組が不在であることを自覚していた。⁽¹¹⁸⁾ しかしながらアリストテレスの徳論に大きな影響をうけながら展開されたトマスの徳の分類論は、枢要徳を軸として展開されている。そこには、異なる伝統・権威を尊重し調停するというトマスの思想の特徴が顕著に見られる。トマスは枢要徳の枠組に縛られて徳の分類に失敗したという否定的な見方もできるだろう。じつさい、トマスは枢要徳の部分論を展開するにあたり、先人達の見解を調停するのに多大な労力を払つている。アリストテレスはもちろん、キケロ、マクロビウス、偽アンドロニコスの発言をとりあげて、⁽¹¹⁹⁾ 言及されている徳を枢要徳と枢要徳の部分のどれかに帰属させようとするトマスの議論は、追うのが苦痛になるほどである。度量の大きさを勇氣の部分に位置づけるにあつてはキケロとマクロビウスと偽アンドロニコスが、⁽¹²⁰⁾ 気前のよさが正義の部分に位置づけられるにあつてはアングロシウスが典拠とされている。⁽¹²¹⁾ 度量の大きさを勇氣の部分とする見解は古代から中世にかけて広範囲に認められ、⁽¹²²⁾ 気前のよさや憐れみを正義の部分とする見解も十二世紀以降散見される。

徳がもつ善のラチオや徳のモドゥスの区別に依拠し、諸徳の間の「家族的類似性」に着目したトマスの徳の分類

論は、或る徳と別の徳との関係づけや徳と徳もどきの間の線引きに難点がないわけではない。たとえば、気前のよさと度量の大きさが他者に財貨を与えるという共通のラチオ・モドウスをもつとすれば、度量の大きさは気前のよさが極まった場合として、勇氣よりも気前のよさに関係づけられる方が自然に思われる。⁽¹²³⁾ また、節制と気前のよさが過剰な欲情を抑えるという共通のラチオ・モドウスをもつとすれば、⁽¹²⁴⁾ 気前のよさは正義よりも節制に関係づけられるだろう。

しかし、枢要徳の伝統が果たした役割について積極的な評価も可能であろう。枢要徳の枠組があつたがゆえにあるいは枢要徳の枠組を受け入れたがゆえに、トマスは気前のよさと度量の大きさという一見すると似ている徳のもつ異なる特質、隠された特質を示すことができた、と。大きな支出をすることは通常⁽¹²⁵⁾ だちに死の危険をもたらしわけではないが、生きていくために必要な金銭をも失う可能性をはらんでいる。トマス自身はこうした可能性を指摘していない。しかし、徳が主要には心の中で生じる選択に関わるという理由で、⁽¹²⁶⁾ 貧者が度量の大きさの徳をもつ可能性を肯定している。⁽¹²⁷⁾ さらに、⁽¹²⁸⁾ 貧者が度量の大きさの徳を行使する可能性すら否定していない。少額の寄付であつても、貧者にとつては、⁽¹²⁹⁾ 自分の生命を失う危険性をもつ「大きな」支出でありうる。そして、大きな出費に対して、私たちは「思い切つて」という、勇氣ある行為にあてはめられる表現を用いることがある。こうした面から見れば、度量の大きさは気前のよさよりも勇氣に近い徳だと考えられるのである。

文献表

一次文献（および略号）

- Ps.Andronicus de Rhodes, ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ, ed. A. Gilbert Thirty. Leiden: E.J.Brill, 1977.
Ambrosius, *De officiis*, ed. M. Testard. CCSL 15. Turnholt: Brepols, 2000.
——, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, ed. M. Adriaen. CCSL 14. Turnholt: Brepols, 1957.

- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*. ed. I. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1894.
- Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo*. ed. J. B. Buaer. CSEL 90. Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1992.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus, *De divisione liber*. ed. J. Magee. Leiden: Brill, 1998.
- Buridanus, Johannes, *Super Decem Libros Ethicorum*. (Paris 1513 Nachdruck.) Frankfurt: Minerva, 1968.
- Cicero, *De inventione*. ed. G. Achard. In *De l'invention*. Paris: Les belles lettres, 1994. (*De inv.*)
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*. Libri I-X. ed. M. Adriaen. CCSL 143. Turnholt: Brepols, 1979.
- Macrobius, *In Somnium Scipionis*, ed. M. Armisen-Marchetti. In *Macrobe. Commentaire au Songe de Scipion*, Livre I, Paris: Les belles lettres, 2001.
- Thomas Aquinas, *Scriptum super Sententiis*. Tomus III. ed. M. F. Moos. Paris: P. Lethielleux, 1933. (*In III Sent.*)
- , *Sententia Libri Ethicorum*. ed. R. A. Gauthier. Thomae Aquinatis Opera Omnia iussu Leonis 47, 1969. (*SLE*)
- , *Summa theologiae. Pars Prima et Prima Secundae*. ed. P. Caramello. Marietti, 1952. (*STI, STI-II*)
- , *Summa theologiae. Pars Secunda Secundae*. ed. P. Caramello. Marietti, 1952. (*STI-II*)
- , *Summa theologiae*. Tom. 2 & Tom.3. Ottawa: Commissio Piana, 1953.
- , *Quaestio disputata de virtutibus in communi, Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus*, in *Quaestiones disputatae II*. Marietti, 1965. (*De virt. in communi; De virt. card.*)
- 二次文献 (原典の翻訳を含む)
- Bejczy, I. (2011) *The Cardinal Virtues in the Middle Ages: A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*. Brill.
- Houser, R. E. (2004) *The Cardinal Virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor*. PIMS.
- Lefebvre, M. (1975) St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* vol. 38: *Injustice* (2a2ae 63–79). Blackfriars. (Latin texts and English translation, introductions, notes, appendices and glossaries)

Lotin, O. (1949) *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*. Tome III, Seconde Partie I. Louvain, Gembloux: Abbaye du Mont César, J. Duclof.

Mähl, S. (1969) *Quadrigena Virtutum: Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit*. Köln: Böhlau Verlag.

Singer, P. (2016) *Famine, Affluence, and Morality*. Oxford University Press. (ピーター・シンガー『飢えと豊かさと道徳』勁草書房、二〇一八年)

稲垣良典 (一九七二)『法的正義の議論』成文堂

加藤雅人 (二〇一四)「中世とトマス・アキナス 全体―部分の形而上学」松田毅編『部分と全体の哲学』春秋社、三五―七五頁 (加藤二〇一九に再録)

—— (二〇一九)『意味論の内と外―アキナス 言語分析 メレオロジ―』関西大学出版部

周藤多紀 (二〇〇四)「徳と認識―トマス・アキナスにおける親和性による認識―」『哲学研究』第五七七号、五六―七九頁

朴一功 (二〇〇二)『アリストテレス ニコマコス倫理学』京都大学学術出版会

松根伸治 (二〇一五)「枢要徳はなぜ四つか―トマス・アキナスによる理論化―」『南山神学』三八号、一〇九―一四三頁

山田晶 (一九八六)『トマス・アキナスのハレスV研究』創文社

『神学大全』創文社、全四五巻、一九六〇―二〇一二年 (本論における『神学大全』からの引用は基本的に拙訳であるが、既存の訳が優れていると判断した場合には引用させていただいた。)

註

- (1) たとへば *STI-II*, q.61, a.2; *De virt. card.*, a.1.
- (2) *De virt. card.*, a.1, ad12: “super eam aliae virtutes fundantur.”
- (3) この討論より少し前に書かれたと推定されている『神学大全』には、徳の種別化についての一般論はない。まず知性的徳 (virtus intellectualis) の区別がなされ、五つの知性的徳が示される (*STI-II*, q.57)。続いて倫理徳が知性的徳から区別された後、倫理徳相互が区別される (*STI-II*, q.58)。四つの枢要徳 (思慮、正義、勇氣、節制) があることが示される (*STI-II*, q.61)。さらに対神徳 (virtus

theological)が倫理徳と知性的徳から区別され、三つの対神徳が相互に区別される(STI-II, Q.62)。

(4) アリストテレス的な徳の定義は、『神学大全』ではSTI-II, q.55, aa.1~3に基づいて導出可能である。『ニコマコス倫理学註解』でTSLE II, lect. 7, lin.49-78でアリストテレスの徳の定義がまとめられている。トマス自身による徳の定義についての問い(STI-II, q.55, a.4; *De virt. in communi*, a.2)で展開されているのは、徳を「精神の善い性質(bona qualitas mentis)」であるとする「アウグスティヌス的な徳の定義である」。

(5) ratioを一語で訳出するのは難しいため、以後基本的にカタカナ表記にした。本来は「ラチオ」とすべきだが、「ラチオ」という表記が定着していることもあり、「ラチオ」を採用している。Cf.『ラチオ』は『レス』と『理性』との合作であり、『レス』をもとにして『理性』によって構成されるものである(山田一九八六、八一二頁)。

(6) トマスは、知性と理性はものとしては同じであり、理性というのは推論機能という観点から知性を捉えたときの名称だと考えている。STI, q.79, a.8, c.

(7) 各知性的徳についての詳しい説明はSTI-II, q.57, aa.2~4; SLE VI, lect.3-7.

(8) トマス自身「恐れは何らかの後退(recessus)を含意する」と述べている。STII-II, q.123, a.3, c.

(9) 正確に言うところ「人間の究極目的」とトマスが呼ぶものには神と神の知性認識の二つがある。人間が究極目的とする知性認識活動の対象が神であるという意味で、神は人間の究極目的である。STI-II, q.1, a.8, c.

(10) STI-II, q.56, a.1, ad3.

(11) STI, q.81, a.2, c.; STI-II, q.23, a.1, c.

(12) 以下の箇所各徳についての基体の議論がある。信仰: STII-II, q.4, a.2; 正義: STII-II, q.58, 4; 希望: STII-II, q.18, a.1; 愛徳: STII-II, q.24, a.1.

(13) 「徳の部分(μέρος ἀρετῆς)」という表現はアリストテレスにも見られるが、アリストテレスはそれをあくまでも徳全体(一般)の部分(種)を指すものとして用いている。EN V, c.1, 1130a9; EN VII, c.12, 1144a5. 特定の徳の部分を目指す用法はキケロに見られる。

Cicero, *De inv.* II, cc.53-54.

(14) ラテン語圏での枢要徳概念の形成史についてはMāhl 1969が、トマスの枢要徳論の概要については松根(二〇一五)が参考になる。

- (15) *De virt. in communi*, a.12, ad24. *De virt. cardinal.* a.1, c.12⁵ 『箴言』(26, 14)を引用した同様の語源分析がなされている。
- (16) *STI-II*, q.61, a.1, c.
- (17) *STI-II*, q.58, a.3, ad1; *STI-II* q.61, a.1, c.
- (18) *STI-II*, q.61, a.2, c.
- (19) Cicero, *De inv.* II, c.53 [159], Thomas, *STI-II*, q.61, a.3, sed contra; Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* V, 49 (ルカ 6:20-22 の註解), Thomas, *STI-II*, q.61, a.1, sed contra; Augustinus, *De moribus ecclesiae* I, c.15, [25], Thomas, *STI-II*, q.61, a.4, sed contra; Gregorius, *Moralia* in Job II, c.49, [77] (ヨブ I, 18-19 の註解), Thomas, *STI-II*, q.61, a.2, sed contra.
- (20) *STI-II*, q.61, a.2, c.
- (21) *STI-II*, q.61, a.3, c; *STI-II*, q.61, a.4, c.
- (22) *STI-II*, q.61, a.4, c.
- (23) *STI-II*, q.61, a.4, c.
- (24) ビレ「徳の対象」における場合の「対象」に相当するレベンスの表現は“materia” “objectum” “circa” である。
- (25) *De virt. in communi*, a.12, ad23; *STI-II*, q.61, a.3, c; *De virt. card.*, a.1, c. & ad1.
- (26) *STI-II*, q.48, a.1, c; *In III Sent.* d.33, q.3, a.1, solutio I, resp., m. 268-269. 加藤(二〇一四)四五頁にみれば「構成的部分」「下位の部分」はプリストネレスにまで溯られるのだから「能力的部分」はホエナイウス (*De divisione* 888A = Magee ed., p.38, lin.25-27) に起源が求められる。
- (27) たいていは *STI-II*, q.120, a.2 の創文社(稲垣良典)訳。
- (28) *STI-II*, q.79, a.1, c; *STI-II*, q.128, a.1, c; *In III Sent.* d.33, q.3, a.1, solutio I, resp., n.269; cf. *STI-II*, q.48, a.1, c.: “ad similitudinem partium integralium.”
- (29) *De virt. in communi*, a.12, ad27; *STI-II*, q.120, a.2, c.
- (30) *STI-II*, q.48, a.1, c; *STI-II*, q.49, a.5, c.; *STI-II*, q.79, a.1, c.; *STI-II*, q.143, a.1, c.
- (31) *STI-II*, q.143, a.1, c.; *In III Sent.* d.33, q.3, a.1, solutio I, resp., n.269.

- (32) *STH-II*, q.79, a.1, c.
- (33) *STH-II*, q.143, a.1, c.
- (34) *STH-II*, q.143, a.1, c; *STH-II*, q.157, a.3, ad2; *De virt. in communi*, a.12, ad26 & ad27.
- (35) *STH-II*, q.48, a.1, c; *STH-II*, q.143, a.1, c; *De virt. in communi*, a.12, ad26 & ad27.
- (36) 以下で節制、勇気、正義、思慮の順で考察をすすめるが、この順番はトマスの枢要徳論の中で下位→上位(より強力)の徳の順に一致する。 *STH-II*, q.123, a.12, c.
- (37) 以下の節制の諸部分についての説明は基本的に *STH-II*, q.143, a.1 に基づく。
- (38) 味覚が一種の触覚であるという見解については *STI*, q.78, a.3, ad4.
- (39) 以下の勇気の部分についての説明は *STH-II*, q.128, a.1 に基づく。
- (40) トマスは「キケロ (*De inv.* II, c.54 [163]) が勇気の部分に挙げている「自負 (*fidencia*)」(トマスのテキストでは *fiducia*) と「度量の大きさ (*magnificencia*)」は、この二つの要素を指すと解釈している。
- (41) 以下の正義の部分についての説明は基本的に *STH-II*, q.80, a.1 に拠る。
- (42) *STH-II*, q.61, intr. & q.61, a.1. アリストテレス解釈の問題になる「矯正的正義」(*EN* V, c. 4) は交換的正義に位置づけられる。
- SLE* V, lect.6, esp. lin.4.
- (43) かつしたトマスの「法的義務」の解釈については稲垣(一九七二)を参考にした。
- (44) *De virt. card.*, a.1, ad12.
- (45) *STH-II*, q.80, intr. & c.
- (46) 以上の思慮の部分についての説明は基本的に *STH-II*, q.48, a.1 に拠る。
- (47) Cf. *In III Sent.*, d.33, q.3, a.1, sol.3, resp., nn.281-285.
- (48) *STH-II*, q.57, a.6, ad1.
- (49) 熟慮、聡明、明察の徳についての詳しい説明は、*STH-II*, q.51, aa.1-4 を参照。
- (50) *STH-II*, q.51, a.2, c.

- (12) *STH-II*, q.51, a.2, ad2; *In III Sent.*, d.33, q.3, a.1, sol.3, resp., n.285.
- (13) *STH-II*, q.48, a.1, c.
- (14) *ST-II*, q.65, a.1, c.
- (15) *In III Sent.* d.33, q.3, a.1, sol.1, resp., n.269; sol.3, resp., n.285; d.33, q.3, a.2, sol.1, resp., n.306; d.33, q.3, a.4, sol.1, resp., n.377.
- (16) modus を一語に訳出するのは難いため、以後カタカナ表記をしている。創文社の『神学大全』では「様態」「節度」「性質」等の訳語があげられている。
- (17) *De virt. card.* a.1, c.: “ex parte modorum virtutis, quae sunt quasi rationes formales, ...”
- (18) ついでた解釈は『命題集註解』や『神学大全』での枢要徳のモリスについて説明 (*In III Sent.*, d.33, q.3, a.2, sol.1, resp., n.308; *STH-II*, q.157, a.3, c.) に合致する。
- (19) *In III Sent.* d.33, q.3, a.2, sol.1, ad2, n.317.
- (20) *STI*, q.13, a.3, c.; *STI*, q.13, a.6, c.
- (21) *ST-II*, q.61, a.1, ad1で、枢要徳と枢要徳以外の徳がアナログアの関係にあることが示唆されている。
- (22) *EN IV*, c.9, 112833-34.
- (23) エペスにみえど「抑制」であらゆる性の喜ぶから遠ざかるべき意味である。 *STH-II*, q.155, a.1, c.
- (24) *STH-II*, q.155, a.1, c. 「徳」の二義性について *STH-II*, q.144, a.1, c. も参照。
- (25) *EN III*, c.8.
- (26) *STH-II*, q.128, a.1, ad 7. 単に「モリス」と言われず、「何らかのモリス」と言われていることに注意すべきであろう。本来の意味ではそうではないものに対して、エペスは「何らかの (quidam/quidam/quaedam)」という限定をつけることがある。 Cf. 周藤 (二〇〇四) 六二頁。
- (27) *STH-II*, q.157, a.3, ad2.
- (28) *STH-II*, q.157, a.3, c.
- (29) *STH-II*, q.143, a.1, ad1& ad2; *STH-II*, q.157, a.3, ad2.

- (69) *STH-II*, q.143, a.1, c.
- (70) 創文社訳では *pecunia* は「金銭」と訳出されているが、アリストテレス『ニコマコス倫理学』の朴訳なら「朴二〇〇二」および「四七頁註二」を参照。「財貨」と訳出した。トマスは、アウグスティヌスとアリストテレス (*EN* IV, c.1, 1119b26-27) を典拠として、*pecunia* は貨幣だけではなく家畜などの所有するものすべてを指すと述べている。*STH-II*, q.117, a.2, ad2.
- (71) *STH-II*, q.117, a.4, c.
- (72) *STH-II*, q.117, a.3, c.
- (73) *STH-II*, q.117, a.3, ad3.
- (74) *STH-II*, q.117, a.3, ad2.
- (75) *STH-II*, q.117, a.2, ad1. 創文社(稲垣)訳で *liberalitas* が「寛厚」と訳出されているのは、行為よりも感情に関わる徳であるとするトマスの考え方を反映したものと考えられる。
- (76) *STH-II*, q.117, a.2, c.
- (77) *STH-II*, q.117, a.3, ad1.
- (78) *STH-II*, q.134, a.2, c.
- (79) 「公共事業」に相対的なものをトマスは「神的な事柄 (*res divina*)」(*STH-II*, q.134, a.1, ad3; *SLE* IV, lect.7, lin.19; lin.95)「共通的な事柄 (*res communis*)」(*STH-II*, q.134, a.1, ad3; *SLE* IV, lect.7, lin.95)「公共益善 (*bonum publicum*)」(*SLE* IV, lect.7, lin.34)と述べている。
- (80) *STH-II*, q.134, a.2, ad3.
- (81) 以下の例は *SLE* IV, lect.7, lin.19-23 の記述を参考にした。
- (82) *SLE* IV, lect.7, 32-41; cf. *EN* IV, c.2, 1122b21-23.
- (83) *STH-II*, q.134, a.1, ad3; cf. *SLE* IV, lect.7, lin.98-139. トマス・エトマスの同様の主張 (*EN* IV, c.2, 1122b33-1123a9) を踏襲している。
- (84) *SLE* IV, lect.6, lin.26-36 の整理を参考にした。
- (85) *STH-II*, q.63, a.2, c.

- (86) 後述するうちに、トマスは貧しい人が度量の大きさの徳をもつ可能性を否定していない。
- (87) *STH-II*, q.134, a.1, adl.
- (88) *ST-II*, q.65, a.1, adl.
- (89) *STH-II*, q.134, a.4, adl.
- (90) *STH-II*, q.117, a.3, adl.
- (91) *STH-II*, q.117, a.5, c.
- (92) 借金の返済など交換的正義によって金銭を「返す」行為は「金銭を」与える」とは言われない。
- (93) Lefebvre 1975, p.66, note bによれば、アンブロシウスの言葉ではなく、ルフィナスがラテン語に訳したバシレイオスの説教に由来⁹⁰。Cf. 才版『神学大全』註 (Tom 3, p.1774a)。
- (94) *STH-II*, q.66, a.7, c.での引用から訳出した創文社(稲垣)訳に従う。ピーター・シンガー (Singer 2016, p.23; 邦訳二〇二二頁) も『神学大全』のこの箇所と言及している。
- (95) *STH-II*, q.32, a.5, c.での引用から訳出した創文社(稲垣)訳に従う。
- (96) 「施し」には助言や慰め等の物質的ではない「霊的施し」も含まれる。*STH-II*, q.32, a.2, c.
- (97) *STH-II*, q.32, a.1, c.施しに⁹¹の徳が関わるのかという問題は、十二世紀以降盛んに議論をされていた⁹²。Lortin 1949, pp.299-313.
- (98) *STH-II*, q.30, a.4, c.
- (99) *STH-II*, q.28, intr.
- (100) *STH-II*, q.32, a.1, c.
- (101) *STH-II*, q.32, a.1, c.
- (102) *STH-II*, q.30, a.1, c.
- (103) *STH-II*, q.30, a.1, ad2.
- (104) *STH-II*, q.30, a.2, c.

- (105) *STH-II*, q.117, a.5, ad3.
- (106) *STH-II*, q.28, intr.
- (107) *STH-II*, q.30, a.3, ad4. Cf. アリストテレスは「義憤」を「ねたみ」と「悪意」を両極とする中庸であるといっている。 *EN* II, c.7, 1108a35-1108b6.
- (108) *STH-II*, q.30, a.3, ad2.
- (109) Cf. アリストテレス『弁論術』第二巻、九章を参照。
- (110) へுவうるに、『神学大全』の正義の能力的部分についての各論をはじめる箇所 (*STH-II*, q.81, intr.)、正義の能力的部分のうち或るものは、愛徳についての論考ですでに論じられたと述べられている。
- (111) *In III Sent.* d.33, q.3, a.4, sol.1, resp., nn.377-380.
- (112) *STH-II*, q.32, a.1, c.
- (113) *STH-II*, q.135, a.1, c.
- (114) *STH-II*, q.32, a.1, c.
- (115) 対神徳であり注入徳である愛徳を欠く人は憐れみの徳を持たないのかという疑問が浮かぶ。トマスはその問題について論じているが、ுவுவうつかの箇所 (*STH-II*, q.31, a.1, ad2 & ad3; *STH-II*, q.80, a.1, ad2) 友愛が憐れみの原因となることが示唆されている。
- (116) *De virt. in communi*, a.12, ad26.
- (117) *STH-II*, q.32, a.1, ad4.
- (118) *SLE* I, lect. 16, lin. 97-100.
- (119) Cicero, *De inv.* II, cc.53-54; Ps. Andronicus, *De passionibus* III, §2; V, §2; VI, §2; VII, §2; Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, c.8 (『国家のこころ』VI, 31の註解の部分)。
- (120) *STH-II*, q.134, a.4, sed contrā: Cicero, *op. cit.*, II c.53 [163]; Ps. Andronicus, *op. cit.*, V, §2; Macrobius, *op. cit.*, I, c.8, 7.
- (121) *STH-II*, q.117, a.5, sed contrā. しかしトベスが引用しているテキストは、気前のよさが正義の能力的部分であるという見解を強く支持するようには見えない。そうでは、[正義]と[親切]がそれぞれ「気前のよさ」「恵み深さ」とも呼ばれる、と言われている。

にすぎない (Ambrosius, *De officiis* I, c. 28, 130)。むしろ偽アンドロニコスのテキストが典拠になりそうだが、トマスは偽アンドロニコスのいう「気前のよき」は徳ではないと解釈して、典拠としてならぬように見える (*STII-II*, q.80, arg.4 & c. & ad4)。

(122) 枢要徳の部分の歴史の変遷については以下を参照。Belycz 2011, Appendix 12; Houser 2004 pp.228-233; Lotin 1949, pp.186-194.

(123) Cf. Buridanus, *Super Libros Ethicorum* IV, q.7, f. 77va: “magnificencia est modus nobilissimus liberalitatis.”

(124) トマス自身、節制と気前のよさのこうした共通点を認めて、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』で節制の後に気前のよさを論じているのは、こうした共通点のゆえだと解釈している。SLE IV, lect.1, lin.34-38.

(125) *STII-II*, q.134, a.3, ad4.

(126) *STII-II*, q.134, a.3, ad4. 「おそらく (forte) 可能である」という慎重な表現がされている。

(127) トマスは極度の貧困状態にある人は基本的に金銭的な施しをすべきではないと主張する一方で例外を認めている。 *STII-II*, q.32, a.6, c.

(128) トマスは「大きな (magnus)」支出の相対性を論じている。SLE IV, lect. 6, lin.43-62.

*本稿は、二〇一八年十一月三日の京都哲学会で行った講演に基づいている。特定質問を引き受けていただいた水谷雅彦先生をはじめ、質問をいただいた聴衆の方々に感謝申しあげたい。また、本研究に対するJSPS科研費[HI6H03342, JP 17K02165]の助成に感謝する。

(筆者 すとう・たき 京都大学大学院文学研究科准教授／西洋哲学史)

Thomas Aquinas on the Classification of Virtues

by

Taki SUTO

Associate Professor of Medieval Philosophy
Graduate School of Letters
Kyoto University

In this article, I intend to furnish an overview of Thomas Aquinas's classification of virtues. I also intend to show some of the philosophical significance of his classification, which is framed by the tradition of the four cardinal virtues: prudence, justice, courage (*fortitudo*), and temperance.

First, I explain the principle of specification of virtues based on Aquinas's discussion in *On Virtues in Common*. Since a virtue is defined as a good habit, and the nature of human virtue is under examination, what determines the species of each virtue is its specific difference, i.e., how it is good for a human being. The different kinds of virtue are determined by the characteristics (*rationes*) of the different things that are good for a human being.

Second, I show how Aquinas catalogues different virtues, putting cardinal virtues in the center of the catalogue. He uses three different relations between parts and whole in analyzing the parts of a cardinal virtue: (1) integral parts-whole, (2) subjective parts-whole, (3) potential parts-whole. The virtues other than the cardinal virtues are either (2) subjective parts or (3) potential parts of cardinal virtues. A subjective part of a cardinal virtue is a species of the cardinal virtue; for instance, chastity, a subjective part of temperance, is a species of temperance. Potential parts of a cardinal virtue are labelled "secondary virtues" or "virtues connected (*adjunctae*)" to the cardinal virtue. However, the relation between a cardinal virtue and its potential parts does not always look the same for each cardinal virtue. The virtue of patience in doing a tough task in our banal daily lives does not seem to require courage, the virtue for fighting in face of death. On the contrary, the virtue of liberty seems to require the virtue of justice; one who won't give back the amount he owes wouldn't give his money generously to others. What is common to the potential parts of the cardinal virtues? In the *Summa theologiae*, Aquinas claims that the potential parts of a car-

dinal virtue are directed to certain secondary acts or matters, not having, as it were, the whole power of the virtue. Besides this 'official' answer to the question, Aquinas could claim that they participate or agree in the mode (*modus*) of the cardinal virtue. I discuss philosophical advantages and disadvantages of this 'hidden' answer to the classification of virtues.

Third, I shed a light on some of the philosophical significance of Aquinas's classification by analyzing several virtues concerning giving money to the others, specifically liberality, magnificence, justice, and mercy (*miser cordia*). These virtues are relevant to the act of giving money, but they have different characteristics (*rationes*) in doing so. Aquinas admits the possibility that poor people may both have the virtue of magnificence and be able to exercise it. Based on this claim, I argue that it makes sense to associate the virtue of magnificence with courage. If someone in extreme poverty donates all his money, for instance, the action can be an act of magnificence; and it is closer to an act of courage than to liberality as he may put his life in peril due to this action.