

## トマス・アクイナスの《モドウス》研究 (二)

——《モドウス》の倫理的側面——

周 藤 多 紀

### 一 序

前篇「トマス・アクイナスの《モドウス》研究 (一) ——《モドウス》の存在論的側面——」で論じたように、トマス・アクイナスは、あらゆる有<sup>(1)</sup>善は「モドウス (modus)」を備えていると主張している。したがって、事物に生来備わる自然本性的傾向 (naturalis inclinatio) だけではなく、魂の本質を基体とする善き状態 (habitus) である恩寵 (gratia)<sup>(2)</sup>、魂の能力を基体とする善き習性 (habitus) である徳 (virtus)<sup>(3)</sup>、そして恩寵や徳の発現としての善き行為 (actus) にも固有のモドウスがある。<sup>(4)</sup>

一連の「トマスの《モドウス》研究」の第二部を成す本稿では、まず(第二節)、トマスが「徳のモドウス (modus virtutis)」に言及したテクストを精査することで、「モドウス」がもつ倫理的側面とその内実を明らかにする。また、「徳のモドウス」と関係する限りで「モドウス」の存在論的側面と意味論的側面を探索する。<sup>(5)</sup> 続いて(第三節)、真の「徳のモドウス」ではなく、見せかけの「徳のモドウス」である「勇気のモドウス (modi fortitudinis)」を考察することで、事物(有徳な行為)に自体的に備わる「モドウス」と付带的に備わる「モドウス」が区別されることを確認する。最後に(第四節)「行為のモドウス」を分析することで、「モドウス」のさらなる多様性を明らか

かにする。

## 二 徳のモドウス

### 1 「限度」「節度」としての「モドウス」

トマスは倫理徳の習性について次のように述べている。

倫理徳の習性 (*habitus*) が人間をして、行為や情念においてすみやかに中庸 (*medium*) を選ばせることは明らかである。人が徳の習性を行使用して自らの情念や行為を抑制しないならば、感覺的欲求の傾向や、その人を外的に (*externus*) 動かす感覺的欲求以外のものの傾向からして、徳のモドウス (*modus virtutis*) から外れた (*praeter*) 多くの情念や行為が生じ(6)ざるをえない。

ここでトマスは、倫理徳の特質が中庸に存する、つまり情念や行為において過剰と不足を避け、中間を選択させることを明確にしている。じつさい、節制の徳がなければ、人は感覺的欲求と「その人を外的に動かす感覺的欲求以外のもの」である「生理的欲求」の赴くままに食べ過ぎてしまっ(7)だろうし、気前のよさの徳がなければ、他人のためではなく自分のために蓄財・支出しがちになってしまっ(8)だろう。したがって、ここでの「徳のモドウスから外れた情念・行為」とは、中庸を逸した過大なしは過小な情念・行為を指している。すると、この箇所(9)の「モドウス」は、「限度」「節度」「適度」といった含意をもつと言えら(10)だろう。

こうした物事 (所有物、情念、行為) についての「適量・適度」といった意味での「モドウス」の用法は、ブラウトゥスやテレンティウスの作品や、トマス自身も引用しているキケロやセネカの著作にも見られる。こうした用法(11)

は、「思慮に節度を置き (prudentiae tuae pone modum)」<sup>(9)</sup>といった聖書(箴言)のラテン語(ウルガタ)訳の言葉や、大グレゴリオスの説教のなかにも認められ<sup>(10)</sup>、古典・中世ラテン語をとおして「モドウス(modus)」の主要な意味の一つであった、<sup>(11)</sup>とすることができると論じている。<sup>(12)</sup>

## 2 徳の「中庸」

前節で、トマスが、少なくとも倫理徳に関して「モドウス」という言葉を用いるときには、「節度」「適度」といったニュアンスが認められることを確認した。過剰と不足、あるいは過多と過少を避けるといふ徳の「節度(modus)」は、徳の「中庸(medium)」とも言われる。たしかに、ある徳に関しては「中庸」という性格をもつことが容易に理解できる。たとえば、節制(節食)の徳の持ち主は、食欲がありすぎとなさすぎの中間の状態を保つことができると考えられる。しかし、勇気の徳の持ち主は、死の危険に立ち向かって戦うという、ある種の極端な状態にあるように思われる。また、知性的徳の持ち主は、物事を正しく認識することができるが、正しく認識するということに関しては不足はあっても、超過はないように思われる。そして、神を対象とする対神徳についても、不足はあっても超過はないように思われる。——信仰を支持する立場からすれば、神を信じすぎるとか、神を愛しすぎるといふことはないであろう。しかしトマスは、あらゆる徳について何らかの仕方で中庸の性格が認められる、と論じている。<sup>(12)</sup>

以下では、「徳の中庸」をトマスがどのように理解しているかを考察することで、「徳のモドウス」の内実を考察する。「モドウス」の意味の一つが「節度」＝「中庸」であるなら、「中庸」の分析は「モドウス」の内実のより精確な理解につながると思われる。

トマスは、倫理徳、知性的徳、対神徳について異なる仕方で「中庸」が認められると主張している。したがっ

て、(前篇からたびたび指摘してきたように)「モドゥス」にも多義性があることになる。以下では、倫理徳、知性的徳、対神徳の順に、「中庸」がどのような仕方で見られるのかを分析する。

### (1) 倫理徳

トマスによれば、究極目的(神)に到達するための手段に関して魂の欲求部分を完成させる徳が「倫理徳(virtus moralis)」であり、そのうちの主要なものは勇氣と節制と正義である。勇氣と節制は情念を、正義は行為を対象とする倫理徳である。

倫理徳の中庸を説明する際に、トマスは、およそ「規準(mensura)」と「規準を受けとるもの(mensuratum)」が存在するところには、規準に合うという善き事態のほかに、規準を超過するか規準まで達しないという悪しき事態がありうることを指摘している。規準をはさんだ「超過(excessus)」と「不足(defectus)」という事態と比較するなら、規準に合うという事態は中間の位置を占める。これが倫理徳のもつ「中庸・中間性」である。倫理徳がかわる、魂の欲求的な動きの規準は理性であるから、倫理徳の善・中庸とは「理性の規準・モドゥス(mensura/modus rationis)」と適合することである。<sup>(15)</sup>しかし、理性の規準に適合するという事態は、理性との関係からみれば最善の状態であるから、「極端」と言える。<sup>(16)</sup>死の危険に直面しつつ戦う「勇氣ある」兵士は、理性の正しい判断に忠実であるという観点からすれば(生命を危険にさらす)「極端な行動」をとっていると見えるが、死の危険に対する恐れを、理性の規準どおりに適度に抑えているという観点からは「中庸」を備えていると言えるのである。じつさい、恐れすぎるなら「臆病」、恐れなさすぎるなら「蛮勇」(大胆、向こう見ず)の悪徳に該当する。

ところで、倫理徳が、それらと関係づけられて「中庸」と見なされる、理性の規準の超過と不足とはいったいどのような事態か。行為や情念における中庸は、多様な「状況(circumstantiae)」——これについては後ほど(第四節)

詳論するが、トマスは「誰が、何を、どこで、いつ、何の助けで、なぜ、どのような仕方での七つをその要素と  
している——に基づいて考察される。状況が一つでも適切さを欠くと、行為は「超過」と見なされる。例えば、正  
しくない目的(例えば売名)のためになされる多額の出費には「超過」が認められる。「超過」が認められるのは、  
出費の額が大きいからではない。理性の規準に基づいてなされる多額の出費は「大度量(magnificencia)」の徳に属  
する。反対に、為すべき時にそうしなかつた場合には不足が認められる。情念における中庸も同様であつて、感情  
の強弱——これもトマスに言わせれば「どのような仕方で」という状況の一つである——だけが超過と不足につな  
がるのではない。例えば、怒るべきではない時に怒る場合には、たとえ激しい怒りではなくても超過が認められる。

このように、徳の中庸は「量に基づいてではなく、正しい理性に基づいて理解される」。<sup>(18)</sup>したがつて、円の中心が  
真ん中であるというような仕方では、徳は対立する悪徳と等距離に隔たったものとして位置づけられるのではない。<sup>(19)</sup>  
じつさい、トマスは、アリストテレスの記述に依拠しつつ、勇氣の徳は、臆病よりも大胆(向こう見ず)の悪徳に  
近いことを指摘している。<sup>(20)</sup>また、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』第二巻で示唆しているのと異なり、徳が  
中間に位置づけられるために、対立する二つの悪徳と関係づけられる必要はない。じつさい正義に対立する悪徳は  
不正義しかない。<sup>(22)</sup>

すべての倫理徳の中庸は、理性の規準に適合することで成立するのであるから、理性が確立する中庸という意味  
で「理性の中庸(medium rationis)」と言ふことができる。<sup>(23)</sup>情念を対象とする節制や勇氣が、情念が生じる欲求能  
力のうちに中庸を確立するのに対し、行為を対象とする正義は、行為が及ぶ外的事物(res)において中庸を確立す  
る。したがつて正義の場合には、「理性の中庸」(理性が確立する中庸)は「事物の中庸(medium rei)」(事物におい  
て確立される中庸)でもあるのである。<sup>(24)</sup>

「事物の中庸」は、各人の個別的条件とは無関係に一定の仕方では確立される。「各人に各人のものを帰す」という

正義の原則は、<sup>(25)</sup> 基本的に各人がどんな人であっても、善き人でも悪しき人でも、怒りっぽい人にも穏和人にも適用される。<sup>(26)</sup> 「事物の中庸」である「正義の中庸」においては、中庸（適度）は、個人差抜きに、千円（シャツ一枚）、十五万円（初任給月額）、二百万円（首相の俸給月額）といった一定量（額）で示される。財の交換（売買）や貸借に関わる「交換的正義（*justitia commutativa*）」によれば、首相であろうと一介の公務員であろうと、千円借りたら千円返さなければならぬし、ものを買ったらその代価を支払わなければならない。財の分配に関わる「分配的正義（*justitia distributiva*）」によれば、一国の首相の給料は一介の国家公務員の給料と同じであってはならない。二つの身分の価値が異なるからである。そして、いずれの正義も、他の人格に対する事物の正しい比（*proportio*）を確立する。<sup>(27)</sup> 交換的正義の中庸は「四と八の間は六である」というような「算術的比例性（*proportionalitas arithmetica*）」によって、分配的正義の中庸は「四と九の間は六である」というような「幾何学的比例性（*proportionalitas geometrica*）」によって理解される。<sup>(28)</sup> 算術的比例性は三項の間が同じ量であるような場合（八マイナス六は二であり、六マイナス四は二である）に、幾何学的比例性は三項の間が同じ割合であるような場合（六分の四と九分の六はいずれも三分の二である）に成立する。

他の倫理徳の「理性の中庸」（理性が確立する中庸）は、「個人の異なる条件に即して考察される」<sup>(29)</sup> あるいは「情念によって動かされる我々との関係で確立される」中庸である。<sup>(30)</sup> 「事物の中庸」ではない、正義以外の倫理徳の中庸は、各人の個別的・身体的な条件抜きには確立できない。<sup>(31)</sup> 節制の徳の中庸たる適度な「食欲」は、各人の体質・体格や生活によって大きく異なり、事物（食物）の一定量によって示すことはできない。三〇〇グラムの米飯を食べることは、女性事務員にとっては多すぎるが、男性運動選手にとってはそうではないだろう。さらに、どんな人であっても、激しい肉体運動を伴う日とそうではない日では、体調が優れている時とそうではない時では、食物の適量は異なっている。

(2) 知性的徳

トマスによれば、究極目的(神)に到るための手段に関して魂の認知的部分を完成させる徳が「知性的徳(virtus intellectualis)」である。知性的徳は、論証の第一原理を対象にする「直知(intellectus)」、論証の結論を対象にする「学知(scientia)」、存在するものの第一原因を対象にする「知恵(sapientia)」、制作物を対象にする「技術知(ars)」と二つ四つの思弁的な徳と、「思慮(prudentia)」と二つ行為を対象にする実践的な徳に分かたれる。

知性的徳における中庸は、知性が認識対象である事物・事実(res)と合致することにある。<sup>(32)</sup> 思弁的な知性的徳の中庸は、存在するものを存在すると判断することにある。というのも、存在しないものを存在すると判断する場合には超過が、存在するものを存在しないと判断する場合には不足が認められるからである。実践的な知性的徳である思慮の中庸も、事物・事実との合致に存している。思慮が善いものを善い、悪いものを悪いと判断させる時、実践知性は道徳的事実と合致し、中庸が成立する。なぜなら、悪いもの(善くないもの)を善いと判断することは一種の超過であり、善いものを悪い(善くない)と判断することは一種の不足だからである。このように、知性的徳の中庸・モドゥスは、中庸が(判断という)理性の働きそのものにおいて成立するという意味で「理性の中庸・モドゥス」であるといえることができる。<sup>(33)</sup>

知性的徳の中庸の規準は事物・事実にあるので、実践的な知性的徳である思慮は道徳的事実という規準によって計られるものであるが、同時に、欲求能力に対して「かくあるべし」という規準を与えるものである。<sup>(34)</sup> したがって、「思慮の中庸・モドゥス」は、事物・事実という尺度によって計られるものである「思慮自体において確立される中庸」を指すだけでなく、思慮がこの中庸を尺度として「欲求能力のうちに確立する中庸」も指す。後者は(魂の欲求能力を基体とする)倫理徳における中庸であって、情念や行為を計る尺度となる。<sup>(35)</sup> このように、「尺度」となるものは、ほとんどの場合、計られるという性格と他のものを計るという性格を兼ね備えている。じつさ

いは、原器に基づいて計測されるものであると同時に他の物質を計測するものである。「尺度」という意味で用いられる、ラテン語の「モドウス」やギリシア語の「メトロン」が、(i) 尺度と(ii) 尺度によって計られるもの(大きさ、長さ、量)という二義性をもっているのは、「尺度」がもつ、こうした二重の性格を反映していると考えられる。

### (3) 対神徳

トマスによれば、究極目的(神)に直接関係する徳、神を認識したり、求めたり、愛したりするように人間の認識・欲求能力を完成させる徳が対神徳(信仰・希望・愛徳)である。対神徳の場合、完成の規準は人間の理性ではなく、神ご自身にあるから、神よりはるかに劣る、(人間の魂の習性という)ひとつの被造物にすぎない対神徳は、いかにしてもその規準に完全に到達しえないのであって、超過することなどありえない。——「人間は、神が愛されるべきであるその極みまで愛することはけつしてできず、また神を信じ、希望すべきであるその極みまで信じ、希望することはできない」<sup>(37)</sup>。このように、規準に対する不足はあつても超過はないので、対神徳そのものは中間・中庸の性格をもたない。

しかし、付帯的な仕方では対神徳についても中庸が理解されうる。無限に善きものである神ご自身を望みすぎることはありえないが、自分の分を超えて、天国に行くことができる希望(慢心)<sup>(38)</sup>したり、天国に行く資格がありながら、天国に行くことができないと絶望したりすることはありうる。したがって、希望の徳は、慢心と絶望の悪徳の中間に位置づけられうる。また、神を愛する内的行為(身体を伴わない意志のはたらき)にも超過はありえない。<sup>(39)</sup> 神への愛のしかるべき在り方(modus)は、「規準(尺度)によって測られるモドウス」ではなく、「規準(尺度)であるモドウス」だからである。神を愛すれば愛するほど、その愛はより善い。しかし神を愛する外的行



為(例えば礼拝)は人間の理性を規準として規制されるべきであり、その限りに於いて愛徳に中庸が成立しうる。つまり、礼拝すべきではない時・場所や仕方である、すべき時・場所や仕方ではない場合に、超過と不足が認められるのである。<sup>(41)</sup> 信仰についていえば、一つの真なる命題は二つの偽なる見解の中間にある、という仕方では中庸が理解されうる。たとえば、キリストにおいて一つのペルソナ(子)と二つの本性(人性と神性)があるという真なる信仰箇条は、二つのペルソナと二つの本性があるとするネストリオスの異端と、一つのペルソナと一つの本性のみがあるとするエウテュケスの異端の中間として位置づけられうる。<sup>(42)</sup>

### 3 有徳な行為の本質的な「在り方」

以上の徳の中庸についての考察から、「徳のモドウス」について次のことが言えるだろう。徳の「モドウス」という表現は、倫理徳と知性的徳については「中庸」という意味での「節度」を含蓄しているが、対神徳については本質的にはそうではない。したがって、徳の「モドウス」は「節度」に限られない含意をもっていると考えられる。

じつさい、「徳のモドウス」の他の用例は、徳の「モドウス」が「節度」に限られない、広い意味での徳の「在り方」を指していることを示している。トマスは、中庸という性格を本質的にもたない対神徳についても「モドウス」という表現(たとえば「愛徳のモドウス(modus caritatis)」)を用いている。<sup>(43)</sup> さらに、以下に取りあげる用例からも、徳の「モドウス」の意味が「節度」や「中庸」に限定されないことが確認できる。

トマスは『神学大全』第二部の一第百問第九項「徳のモドウスは律法の規定(praeceptum legis)のもとに含まれるか」の正文で、アリストテレスに依拠しつつ、徳のモドウスは三つの要素から成ると述べている。

アリストテレスが『ニコマコス倫理学』第二巻で述べているところによると、徳のモドウスは三つの事柄に存する。その第一は、或る人が知っていて (*sciens*) 行為する、ということである。∴ 第二は、或る人が意志する、あるいは選びかつそれ自体のゆえに選んで行為する、ということである。このことのうちには二つの内的な動き、すなわち意志の動きと意図の動きが含まれているが、それらについては先に述べた。∴ 第三には堅固な揺るぎない状態<sup>(44)</sup> (*ut firme et immobiliter habeat*) で行為する、ということである。そして、こうした堅固さは習性 (*habitus*) に固有に属するものであって、或る人が根付いた習性から行為していることを意味する。

アリストテレスは『ニコマコス倫理学』第二巻第四章 (1105a28-a33) で、徳ある行為として認定されるためには行為が一定の状態にあること (*πῶς ἐξῆν*) では十分ではなく、行為者が一定の状態で行為すること (*ὁ πῶδάρτιν πῶς ἐκὼν πῶδάρτιν*) が必要であるとし、行為者に求められる三つの条件を示している。トマスが徳のモドウスの三つの要素として提示しているものは、この三つの条件に対応している。<sup>(44)</sup>

第一の要素は、当の状況のもとで自分が何をしているのか、何をすべきかを行為者が知っていて行為することである。<sup>(45)</sup> 敵が強いとは知らずに戦っている兵士は、死の危険に直面しているとは言えず、したがって「勇気がある」とは言えない。

第二の要素は、為すべきことを意志し、その目的 (当の為すべきこと) を達成するための手段を、その目的を達成するために選択することである。<sup>(46)</sup> じつさい、非難を恐れて隣人を助ける人は「親切」とは言えない。また、称賛を求めて他人のために出費する人も「気前がいい」とは言えない。親切な行為や気前がいい行為が有徳な行為であるがゆえに行おうと欲し、自らが置かれた状況のなかで親切や気前のよさを実現するための手段となる行為を選び、よるこびをもってその行為を行う人が「徳ある (親切な・気前のよい) 人」なのである。この第二の要素には

意志の内的働きが関与している。まず、為すべき事柄(例えば親切な行為)が目的として意志される(トマスの言葉では「意志」<sup>(47)</sup>)。続いて、その目的(親切な行為)を成し遂げようとして、それが目指される(トマスの言葉では「意図」)。さらに、意志が理性(知性)と協働することで、目的への手段となる具体的行為(例えば物品の提供)が「選択」される。<sup>(48)</sup>

第三の要素は、行為者が「堅固な揺るぎない状態で」行為していること、つまり習性から行為していることである。引き受けた仕事が、時間や資金の面から困難になっても、決然として投げ出さない人が「忍耐」の徳をもつ人である。

上述の三つの要素は、徳ある人の行為の在り方の特徴と言えるものであるから、この場面での「徳のモドウス」は、徳が要求する行為者と行為の在り方という意味で「徳の在り方」あるいは「有徳な在り方」(創文社訳)という訳があてはまる。

徳は「習性 (habitus)」だから、「徳のモドウス」は本来「習性の在り方」を指すのであって「行為 (actus) の在り方」を指すのではない。しかしトマスは「徳」という名称が「徳の行為」を指すにも用いられることを認めている。<sup>(49)</sup> 徳それ自体は魂の中にあつて、しかも現実化されていないもの(習性)だから、徳それ自体について語ることができる事柄はごく限られている。したがって「徳のモドウス」という表現は、ほとんどの場面で「徳」が「徳の行為」に拡張された意味で用いられている、つまり「有徳な行為の本質的な在り方」<sup>(50)</sup> という意味で用いられていると考えられる。

倫理徳と知性的徳の場合、有徳な行為の本質的な在り方<sup>モドゥス</sup>は、先(本節1・2)に論じたような「節度」とも訳されるべき「中庸」の状態を含んでいるように思われる。しかし、有徳な行為者に要求される上述の三つの要素は、少なくとも一見、中庸という要素を含んでいない。上述の三要素と中庸とはどのような関係にあると考えればいいのか。

トマスは、中庸について、徳の定義のうちに置かれる徳の本質規定<sup>ラチオ</sup>の一部であつて、徳であるためには、さらに「選択的習性、つまり選択に基づいてはたらく習性である必要がある」と述べている。<sup>(51)</sup>トマスのアリストテレス的な徳の定義によれば、徳は「善き選択的（作用的）習性」である。<sup>(52)</sup>このうち「善き」という部分の内実は、倫理徳と知性的徳の場合は「中庸」であると考えることができる。徳がなぜ善いのかというと、理性の規準にしたがうからであり、理性の規準にしたがうものには中庸の性格が見いだされるからである。それに対して先述の三要素は、徳が「選択的習性」であるために必要とされると考えることができる。

まず、為すべき行為が何かを知らずに当の行為を選択することはできないので、あるいは何をしているか知らずに当の行為を選択していることはありえないので、第一の要素たる「知」の要件は、第二の要素たる「選択的」のうちに含まれている、ということができ<sup>(53)</sup>る。相手の女性が既婚者と知らずに性的関係をもつた男性は、既婚者と性交（姦淫）を選んだわけではない。第三の要素である「堅固さ」は「習性」であるために必要とされる。「習性」とは「動かしがたい性質 (qualitas difficile mobilitas)」<sup>(54)</sup>であるからである。つまり、第一の要素と第二の要素は徳が選択に関わるもの（「選択的」）であるために、第三の要素は「習性」であるために必要とされる。したがつて、上述の三要素は併せて徳が「選択的習性」であるために必要な条件を成している、と言えるのである。

徳のモドウスに必要とされる三つの要素を提示する際、トマスは、アリストテレスに依拠していたが、そのアリストテレスは、行為が一定の状態にあることだけでは十分ではなく、行為者が一定の状態にあることが必要だ、としていた。したがつて、先述の三要素は、行為者が有徳であるために必要とされる条件であつて、行為者から切り離して考察された有徳な行為に備わる条件ではないと考えられるのである。<sup>(55)</sup>そして「有徳な行為の本質的な在り方」は、有徳な行為者に必要とされる条件と、有徳な行為に必要とされる条件の双方を含んでいなければならぬ。その行為側の条件が、倫理徳と知性的徳に関しては「中庸」であると解釈できる。

倫理徳と知性的徳に關していうと、個々の有徳な行為は、徳ある行為者が中庸を備えた行為を意図・選択することで生じる。したがって、中庸の行為は、有徳な行為者の行為の目的であり、選択の対象であると言える。トマスは、行為論や徳論の文脈で、「対象 (objectum)」という代わりにしばしば「質料 (materia)」という言葉を用いている。<sup>(56)</sup> こうしたトマスの語法にそくすると、たとえば「節制の徳の質料は触覚の快樂である」と言える。<sup>(57)</sup> 陶工が陶磁器を制作する際に用いる材料 (質料) は何であつてもいいわけではなく、特定の性質をもった粘土でなければならぬ。同様に、徳ある人が有徳な行為を作り出すのに選ぶのは、どんな行為であつてもいいわけではなく、特定の性質をもった行為でなければならない。有徳な人が有徳な行為のために選ぶ、その「材料 (質料)」が中庸を備えた行為なのである。<sup>(58)</sup> したがって、中庸は、有徳な行為の質料因側に要求されると考えることができる。それに対して、先述の三要素は、有徳な行為の作出因 (行為者) 側に要求されると考えることができる。

#### 4 徳のモドウス—理性のモドウス—自然本性のモドウス

トマスは徳、とりわけ倫理徳を論じるにあたって、「徳のモドウス」だけではなく「理性のモドウス (modus rationis)」にも言及している。<sup>(59)</sup> 「理性のモドウス」は「理性に適った節度」「理性が定めた節度」あるいは「理性にかつたあり方」(創文社訳)と訳されていることから察せられるように、<sup>(60)</sup> 理性が確立する「節度」や「在り方」を意味している。

倫理徳には、それが関わる対象 (materia) において理性のモドウスを遵守すること (observare) が属している。<sup>(61)</sup>

すべての倫理徳は、それが関わる対象のうちには理性のモドウスを課す。したがって、勇気には、理性にしたがって制御された (*moderatus*) 恐れが属する。それは、恐れるべきものを恐れるべき時に等々といった仕方では恐れるということである。ところで、こうした理性のモドウスは過剰によってと同様、不足によっても損なわれうる。<sup>(62)</sup>

倫理徳がそれへと向かって秩序づけられる善の形相的側面 (*formalis ratio*) とは一つのもの、すなわち理性のモドウスである。<sup>(63)</sup>

「理性のモドウス」は「徳のモドウス」と同様に、徳が「遵守する」ものであり、過剰と不足によって損なわれるものであるから、<sup>(64)</sup> 「理性が確立する中庸」という意味で「理性の中庸」(創文社訳)とも言える。

さらにトマスは、しばしばキケロの「徳は、自然本性のモドウスと理性に合致した、精神の習性 (*animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus*) である」<sup>(65)</sup> との言葉に依拠しつつ、「自然本性のモドウス (*modus naturae*)」にも言及している。<sup>(66)</sup>

徳は、その完全な存在にそくして自然本性によって生ぜしめられるものではないとはいえ、自然本性にしたがった、つまり理性の秩序にしたがった物事へと傾ける。じっさいキケロは、彼の『修辞学』において「徳は自然本性のモドウスに向かつて理性に合致する」というの習性 (*habitus in modum naturae rationi consentaneus*) と述べている。<sup>(67)</sup>

トマスのキケロ的な徳の定義にしたがうと、徳は「理性に合致した、自然本性のモドウスへと向かう習性 (*habitus in modus nature*)」あるいは「理性に合致した、自然本性のモドウスによる習性 (*habitus per modum naturae*)」である。<sup>(68)</sup> また、「理性にしたがい、自然本性のモドウスによつてはたらく」と言われるときに、徳がそれに向かつてはたらく対象は「理性の秩序にしたがった物事」(上掲引用文)「自らのはたらき」(徳に関する物事)「中庸」であると言われている。<sup>(69)</sup> こうしたトマスの用法からして、「自然本性のモドウス」は「自然本性の限度・節度」あるいは「自然本性の在り方・仕方」(創文社訳)といった意味で用いられていると言える。<sup>(70)</sup>

ところで「徳のモドウス」と「理性のモドウス」そして「自然本性のモドウス」の関係はどのように考えたらよいのだろうか。徳が理性のモドウスと自然本性のモドウスにしたがうということからすれば、徳のモドウスは自然本性のモドウスと理性のモドウスによつて決定されることが予想される。そして、理性のモドウスに従っていることが、徳が善であり固有のモドウスをもつ所以であるから、理性のモドウスが徳のモドウスの形相的側面を成し、<sup>(71)</sup> 自然本性のモドウスが徳のモドウスの質料的側面を成す、と考えられる。<sup>(72)</sup>

トマスは、いくつかの箇所<sup>(73)</sup>で、キケロの言葉にある「自然本性 (*natura*)」が、事物や人間が生まれながらにもつ「第一の自然本性 (*prima natura*)」<sup>(74)</sup>ではなく、生後に獲得される「第二の自然本性 (*secunda natura*)」<sup>(75)</sup>、つまり「習慣によつて形成されたもの (*consuetudo*)」であることを示唆している。そうすると、トマス流のキケロ的な徳の定義は、「第二の自然本性の在り方と理性が定めた在り方・尺度に従う習性」ということになろう。そして、徳の在り方<sup>(モドウス)</sup>の形相的側面は理性の在り方<sup>(モドウス)</sup>であり、質料的側面は自然本性の在り方<sup>(モドウス)</sup>であると言ふとき、その自然本性の在り方とは「第二の自然本性」であるところの、習慣によつて形成された人間本性の在り方である、ということになろう。<sup>(76)</sup> 人間が魂という形相と身体という質料からなると考えるときに、魂なしには身体は(生命を宿す物体という)真の意味で「身体」ではないように、理性のモドウスなしには、人間の自然本性のモドウスは、徳のモドウス

の質料的側面を構成するような在り方はできない。というのも、人間の自然本性は、理性が確立する在り方<sup>モドゥス</sup>をしているのでなければ、真の意味で中庸を実現するような徳を宿すことはできないからである。

徳のモドゥスの質料的側面を成すのは、なぜ第一の自然本性のモドゥスではないのか。言い換えれば、なぜ徳は、石が下に向かって落ちるように、生まれながらの自然本性の在り方に単純にしたがうものではないのか。その理由は、人間の自然本性が理性的である、したがって、人間は「Aを行う」ことも「Aを行わない」こともできる自由意思を備えていることと考えると考えられる。例えば、食欲や性欲が強い人でも、そうした欲求を抑制することを選ぶことができる。そして、こうした触覚の快楽を抑制する習慣をもたない人には、通常の意味での節制の徳は宿らない。通常の倫理徳や知性的徳は、一定のはたらきを繰り返すことによってのみ獲得することができるからである。<sup>(78)</sup>

人間は「Aを行う」ことも「Aを行わない」ことも欲することができるだけではない。Aを行うのに用いる手段・方法を選択することができる。Aを行う具体的な状況のなかで、徳を実現するのに、どのような手段・方法を用いるのが適切かを判断するのが理性であり、その判断が「理性の規準・尺度」<sup>メンスーラ・モドゥス</sup>である。動くボールのように、中庸は状況によって変化する。したがって徳の行為には、中庸を目指す習慣(倫理徳)を獲得するだけでは十分ではない。<sup>(79)</sup> タイミングよく手を固定すると動くボールを射ることができるように、理性によって中庸の行為・情念を確定すると、その中庸の行為・情念を目標(目的)として設定し、実現することが可能になる。その「理性の中庸・尺度」<sup>モドゥス</sup>を与えるのが思慮という知性的徳なのである。<sup>(80)</sup>

## 5 徳のモドゥスと徳の分類

以上で主に論じてきたのは、あらゆる徳にあてはまる「徳の一般的な在り方」<sup>モドゥス</sup>(*generales modi virtutum / virtutis*)」<sup>(81)</sup>で



ある。それと対置される、各種の徳に固有にあてはまるモドウスをトマスは徳の分類に用いている。<sup>(82)</sup>

或るものが主要な徳にその部分として属するとされるのは、モドウスの点で或る副次的な対象において主要な徳に類似しているからである。こうしたモドウスとは、徳が称賛される主要な根拠 (ex quo principaliter dependet laus virtutis) であり、また徳が名称をそこから (unde) 得るものである。例えば、正義という徳のモドウスや名称は一種の均等性において成立するものであるし、勇気のモドウス・名称は一種の揺るぎなさにおいて成立するものである。節制のモドウス・名称は、触覚の快楽への最も激しい欲情を抑制する限りにおいて、一種の抑制において成立するものである。しかるに、寛容や穏和は節制と同様に一種の抑制において成立する。というのも、すでに述べられた事柄から明らかのように、寛容は罰を軽減するものであり、穏和は怒りを和らげるものだからである。したがって、寛容も穏和も節制を主要な徳として、それに付属するものである (adiunguntur)。それゆえ、これらは節制の部分として措定される。<sup>(83)</sup>

トマスは、寛容や穏和、謙遜の徳を「主要な徳」つまり「枢要徳 (virtus cardinalis)」の一つである「節制」の「能力的部分 (partes potentiales)」に位置づけている。<sup>(84)</sup> 寛容・穏和・謙遜は節制を類とする種に相当する、節制の「下位の部分 (partes subjectivae)」ではない。節制の「下位の部分」に属するのは、飲食と性の快楽に関わる諸徳 (節食、節酒、貞潔、慎ましき) である。<sup>(85)</sup> トマスによれば、「能力的部分」は全体に能力として属するもので、魂を全体とするなら栄養摂取能力や感覚能力が該当する。寛容・穏和・謙遜が「節制の能力的部分」に該当する理由は明解ではない。<sup>(86)</sup> しかしトマスは、寛容や穏和や謙遜が節制の能力的部分である理由として、寛容や穏和や謙遜が節制に類似したモドウスをもつことを指摘している。これらの徳はすべて「抑制 (refrenatio)」という性格をもつ

心の状態や行為を可能にする。節制は、飲食や性行為に伴う、触覚を通して得られる快楽を抑制するのに対し、節制の能力的部分である穏和は怒りの情念を、寛容は身体的な処罰の重さを、謙遜は希望の情念を抑制する。触覚を通して得られる快楽は、個体や種の存続を可能にする物事に関わっているので、「第一の自然本性」という観点からは、人間にとって最も自然本性的な快楽である。同時に、最も激しくて抑制することが困難な快楽であるから、抑制に関して最も主要な対象であると言える。それに対して、怒りや希望の感情や処罰は、触覚の快楽ほど抑制することが困難ではないことから、抑制に関して副次的な対象であると言える。

他の三つの枢要徳である「正義」「勇氣」「思慮」についても、「モドウス」の類似に依拠した「能力的部分」の分類が考えられている。<sup>(87)</sup>上記引用文中の言葉に拠るなら、正義のモドウスは「均等性 (aequalitas)」であり、勇氣のモドウスは「揺るぎなき (firmitas)」である。<sup>(88)</sup>そして思慮のモドウスは「実践的認識の統制」であると言える。<sup>(89)</sup>簡潔に言えば、モドウスの点において各枢要徳と類似している徳が、当該の枢要徳の能力的部分に位置づけられるのである。

「モドウス」が徳の能力的部分の選別に用いられることには変わりがないが、「モドウス」の位置づけについては、著作間やテクストの箇所で相違がある。初期著作である『命題集註解』では、枢要徳の能力的部分は、枢要徳のモドウスを「分有する (participare)」とされている。<sup>(90)</sup>節制がもつ「抑制」という在り方を寛容や穏和や謙遜は弱い仕方でもつているということを存在論的に説明するのに、「前者(節制)のモドウスを後者(寛容・穏和・謙遜)が分有している」ということが可能である。

こうした「モドウスの分有」を用いた説明が姿を消す一方で、『神学大全』<sup>(91)</sup>では、徳のモドウスは「いわば徳の一種の形相 (quasi quaedam forma)」と呼ばれ、形相側に位置づけられている。前節で論じたような三要素や中庸を備えた徳のモドウスをもつていなければ、行為者や行為は徳あるものではありえない。抑制という在り方をもつ

ていないような習性は、節制はもちろん寛容や穏和や謙遜といった徳ではありえない。したがって徳のモドゥスは、各種の徳を各種の徳たらしめる徳の「形相」ではないが、「形相的なもの」という意味で「いわば一種の形相」と言える。いやそれどころか、徳のモドゥスは徳の形相よりも形相的と言うことができる。なぜなら「抑制」というモドゥスは、いくつかの徳の種に共通するという意味で、より共通的であるからである。<sup>(92)</sup>

また、枢要徳の能力的部分は、(上掲の引用箇所のように)「モドゥスの点で (quantum ad modum)」枢要徳に「類似している (imitantur)」あるいは「類似がみとめられる (attenditur similitudo)」とされている。さらに、枢要徳と「モドゥスにおいて合致する (convenire in modo)」あるいは枢要徳の「モドゥスを遵守する (observare modum)」と記述されている箇所もある。<sup>(94)</sup>「モドゥスにおける類似・合致」「モドゥスの遵守」という表現が能力的部分におけるモドゥスの外在を許容するのに対し、「モドゥスの分有」や「形相(的)」といった表現はモドゥスの内在を示すものになっている。

## 6 徳のモドゥスと徳の称賛

前節で引用したテクストにもあるように、徳のモドゥスとは「徳が称賛される主要な根拠」<sup>(95)</sup>であるとされている。トマスは、広義での「徳」は「人間の行為・情念における善きものであり、かつ称賛の対象となりうるものすべて (omne quod est bonum et laudabile)」<sup>(96)</sup>であると述べている。したがって、トマスにとって「徳」と「称賛」は切り離しがたいものとして考えられていると言える。

ところでトマスは、徳についての称賛 (laus) を徳に与えられる名誉 (honor) と対比的に論じてもいる。<sup>(97)</sup> 徳それ自体 (propter se) が価値あるものとして欲求の対象となるがゆえに与えられるのが名誉である。それに対して、徳が他のもののために (propter aliud) 欲求の対象となるがゆえに与えられるのが称賛である。徳が称賛される理由を

成立させる「他のもの」とは「徳ある行為」である。<sup>(98)</sup>徳は、徳ある行為を生ぜしめる原理・起源であるがゆえに称賛されるのである。習性である徳は、そのままでは我々に認識されることはないので称賛の対象とはならない。徳は具体的な行為に現実化されてはじめて我々に認識されるものとなる。徳を習態(habitus)から現実態(actus)、つまり現実の有徳な行為へと変化させるのは、その徳をもつ人の意志である。<sup>(99)</sup>したがって、徳の称賛の根拠は、徳によって達成される結果ではなくて意志にある、とトマスは考えるのである。<sup>(100)</sup>そして称賛という観点からは、行為者側に求められる「徳のモドウス」の三要素のなかで二番目の意志の内的行為(はたらき)——行為者が当の(外的)行為を意志し、選択したこと——が主要である、とすることができよう。

そもそも魂の中に存在する徳のようなものだけではなく、事物の本質的な要素一般についてトマスはその直接知を否定している。<sup>(101)</sup>我々は「付帯的差異を通して本質的差異の認識に」<sup>(102)</sup>「結果や属性を通して事物の本質の認識に至る」<sup>(103)</sup>のであって、有徳な行為という付帯性・結果を通して徳の本質の認識に到るのである。

さて、徳だけではなく、徳の称賛の根拠となる「徳のモドウス」も、認識されていなければ称賛の根拠たりえない。前篇の補考において、事物の形相・存在を受けとる前提条件となるモドウスによって事物が存在する場合の「存在のモドウス(modus essendi)」と、形相・存在を受けとった後に「存在する仕方・存在様態(modus existendi)」が区別されることが示された。<sup>(104)</sup>称賛の根拠となる「抑制」「均等性」「揺るぎなき」「実践的認識の統制」といったモドウスはどちらのモドウスか。——明らかに後者のモドウスであると考えられる。質料的事物は質料抜き形相によって認識されるというのがトマスの基本的な立場であるから、形相を受けとる前提条件となるモドウスそのものを我々が直接認識するとは考えられない。すでに論じたように(第二節3)、「徳」が「徳ある行為」を指すことがあるということをトマスは認めているし、じっさいに(少なくとも先に分析したテキストでは)「徳のモドウス」は「徳ある行為のモドウス」であるところの「有徳な行為の本質的な在り方」を指していることが確認された。

徳という形相は、行為者の魂の中で存在 (esse) しているときにはじめて、具体的な現実の行為の中でも存在する (existere) ことができる。特定の種に属する限りでの事物の個別的・現象的存在の仕方 (人間ソクラテスの在り方) は、そのものがその種のものとして存在する仕方 (人間の在り方) によつて規定されるのであるから、種として「存在する仕方・存在様態 (modus existendi)」は、そのものの「存在の在り方 (modus essendi)」に自体的に付帯すると考えられる。ヘクトルが戦いに際して発揮した勇氣や聖カタリナが殉教に際して示した勇氣の在り方 (modus existendi) は、時代や場面を異にしているが、いずれも勇氣の徳が自体的に伴う「揺るぎない」行為の在り方モドゥスをしている。その「揺るぎなさ」——死の危険と恐怖に直面してひるむことがなかったことをもつて、我々は彼や彼女の勇氣を称賛するのである。

## 7 徳のモドゥスと徳の名称

先に引用した箇所にあるように、徳のモドゥスは、徳を称賛する根拠であると共に、「徳が名称をそこから得るもの」<sup>(105)</sup>つまり「徳の名称の根拠」でもあるとされている。

節制には、過度にそれへと心を引きつけるような喜びを抑制することが属する。他方、勇氣には、心を強くして理性の善から逃げようとする恐怖をはねつけることが属する。それゆえ、勇氣への称賛は一種の過剰 (quidam excessus) に存するのであり、勇氣の諸部分はすべてそのことに基ついて名づけられている (ex hoc denominantur)。他方、節制の称賛は一種の欠如 (quidam defectus) に存するのであり、節制そのものも節制の諸部分もすべて、そのことに基ついて名づけられている。したがつて、節食 (abstinentia) も節制の部分であるので、欠如から名づけられている。<sup>(106)</sup>

ここでは、勇氣については「一種の過剰」が、節制については「一種の欠如」が、徳が名づけられる根拠になっている、と述べられている。「揺るぎなき」という勇氣のモドウスはひるむことなく恐怖に立ち向かう（後退させず、むしろ前進させる）という点で「一種の過剰」であると言える。同じく「抑制」という節制のモドウスは、欲情に心をひかれぬようにする（後退させる）という点で「一種の欠如」と言える。

徳の名称の根拠であるような、「揺るぎなき」「一種の過剰」あるいは「抑制」「一種の欠如」といったモドウスも、徳の称賛の根拠であるようなモドウスと同様、名称を付与する我々人間に認識されていなければならない。我々は、或る事物（X）に属する何らかのもの（Y）を何らかの仕方で認識してはじめて、その事物（X）を名づける根拠とすることができるからである。したがって、そのモドウスも、各種の徳を各種の徳たらしめる前提条件を成している「モドウス」(modus essendiのmodus)ではなく、個々の徳が現実存在する「仕方」(modus existendiのmodus)であることを考えられる。

すでに述べたように（本節5）、<sup>108</sup> 触覚を通して得られる快樂は、抑制することが最も困難な快樂である。抑制という在り方は、<sup>109</sup> 穏和や謙遜や寛容の徳にもみられるが、それらの徳の抑制の対象である怒りや希望の感情や処罰は、触覚の快樂ほど抑制することが困難ではない。「多数の事物に共通に適合するものは、最高度に適合する事物に換称的に歸しめられる」。たとえば「都」という一般名詞がローマを指すのに「換称的に (autonomastice)」用いられるように、日常言語では、一般名詞が、それが指すもののうちで最も主要なものを指すものとして使用されることがある。<sup>108</sup> ところで、「抑制」は一種の「制御 (moderatio)」である。すべての倫理徳は、あるものは過剰な情念・行為を抑制し、あるものは過小な情念・行為を強化することで一種の制御を行う。したがって、「節制」という名詞は、こうした倫理徳一般がもつ「制御」という性格（トマスの言葉では「一般的徳 (virtus generalis)」を指す。また換称的に、あらゆる徳のなかで「制御」という在り方・<sup>109</sup> 性格を最大にもつ、触覚の快樂を抑制する徳

(「特殊的徳 (virtus specialis)」) の名称として用いられるのである。

他方でトマスは「倫理的行為及び習性は対象から (ex objectis) 名称と種をもつ」<sup>(109)</sup>と述べている。すると、魂の善き作用的習性である徳も対象から名称をもつはずであるが、これは「モドウスから (unde) 名称をもつ」こととどう両立するのか。——トマスは、名称の由来と名称の付与を区別しており、前者は徳のモドウス、後者は徳の形相に基づくと解釈可能である。<sup>(110)</sup> 徳の名称の起源は、抑制や揺るぎなきといった徳のモドウスにある。他方で、徳の形相は徳の対象から得られる。節制は、理性に反する、前進(対象へと向かわせる)タイプの情念、なかでも理性に最もあらがう触覚の快楽を抑制することを対象としている。このように、最大の抑制という「形相(的特質)<sup>ラチオ</sup>」をもつものに「節制」という名称が付与されるのである。

### 三 「勇気」のモドウス

先(第二節6)に述べたように、広義では「人間の行為・情念における、善い称賛の対象のすべて」<sup>(111)</sup>が「徳」と呼ばれる。したがって、「聖霊の賜物」という(神によつて直接に動かされることを容易にするという)ある意味で徳以上のものも「(英雄的)徳」と呼ばれる。<sup>(112)</sup> さらに、真に善きものではないものも、人がそれを「善きもの」として捉える限りでは称賛の対象となり、「徳」と呼ばれる。トマスはアリストテレスの記述に沿って、こうした徳まがいのものとして「勇気(に似たもの)」の五つの「在り方(modi)」をとりあげている。以下では、この「徳もどきのモドウス」を考察することで、「徳のモドウス」と「モドウス」の理解を深めたい。

アリストテレスにとつて、本来の意味での「勇気」とは、最も美しい場面(典型的には戦争)で、死の危険に直面しながらも、死への恐怖に耐えることを可能にするような徳である。<sup>(113)</sup> 『ニコマコス倫理学』第三卷第八章(1116a15-1117a26)では、「勇気」に見えるがそうではないものが五つの類型(τόποι)に分類されている。一つ目

は、(1) 法による懲罰や非難を避けるため、あるいは名誉を求めて戦いの場面での危険な事柄に耐えるという「市民としての勇氣」である。この種の「勇氣」は、美しいものである名誉を欲求し、醜いものである恥辱を忌避することから生じるもので、真の勇氣に最もよく似ている。アリストテレスはさらに、支配者によって強制されることで戦うような人(兵士)を「市民としての勇氣」よりも劣るものとして位置づけている。彼らが戦い続けるのは、罰や非難に対する恐れのため、あるいは苦痛を避けるためである。二つ目は、(2) 戦術や武器についての経験が豊富であるために発揮される「勇氣」である。三つ目は、(3) 苦痛や気概に駆り立てられて(苦痛や気概の原因である)危険に立ち向かう「獣の勇氣」である。四つ目は、(4) 樂觀的であるがゆえに危険に対して平然としていられる「希望を抱く樂觀的な人の勇氣」である。彼らが自信をもっていられるのは、たびたび多くの敵に勝利したからである。五つ目は、(5) 事態に無知であるがゆえに発揮される「無知の勇氣」で、敵をスパルタ人ではなくシキオン人と勘違いして戦った場合が例として挙げられている。自分に自信をもっていない点で彼らは(4)よりも劣っている。じつさい事態の変化を認めたり、推察したりすると、彼らは戦いの場から逃げ出し(14)まう。

トマスは『ニコマコス倫理学註解』では、この五類型をそれぞれ(1)「政治的ないしは市民的勇氣(*fortitudo politica sive civilis*)」(2)「兵士の勇氣(*fortitudo militaris*)」(3)「怒りによる勇氣」(4)「希望による勇氣」(5)「無知による勇氣」と名づけている。そして、第一の類型である「政治的・市民的勇氣」をさらに三つの段階(*gradus*)に区別し、第一段階では名誉のために、第二段階では罰を恐れるために、第三段階では強制されることで危険に耐えるとしている。さらに、このうち第一段階の「勇氣」を真の勇氣に最も近いものとしている。(15)

「勇氣は徳であるか」という問題を論じた『神学大全』第二部の第二百二十三問第一項の第二異論解答では、上述の五類型は次のように分析されている。まず、これらはすべて「徳をもっていないが、徳以外の何らかの原因に



よつて、徳の外的行為を作りだす (effinit) 人の類型として解釈される。徳の外的行為は徳なしに三通りの仕方  
 で生じる。第一には (a) 困難ではないかのように困難なものへと向かうことによる。第二には (b) 悲しみや怒り  
 といった情念の衝動によつて生じる。第三には (c) 「しかるべき目的 (finis debitus)」をもつた選択をしていない  
 場合に生じる。その反対の「しかるべきではない目的」とは、名誉や快樂や富のような一時的な利益を得ること  
 や、非難や苦痛や損失のような不利益を避けることである。危険を「危険」と捉えていない第一「(a)」のような  
 ケースは、さらに三通りに区別される。一つには (a<sub>1</sub>) 危険の大きさに気づいていないという「無知」による。ま  
 た一つには (a<sub>2</sub>) 危険に打ち勝つのに樂觀的な希望を抱いている場合であり、これは過去に危険を回避できた経験  
 を豊富にもつ人に生じる。もう一つには、兵士がそうであるように、(a<sub>3</sub>) 知識や技術がもつて生じる。「ニコマコ  
 ス倫理学註解」での分類を用いると、(a<sub>1</sub>) が (5) 「無知による勇氣」に、(a<sub>2</sub>) が (4) 「希望による勇氣」に、  
 (a<sub>3</sub>) が (2) 「兵士の勇氣」に、(b) は (3) 「怒りによる勇氣」に、(c) は (1) 「政治的・市民的勇氣」に相当す  
 る。

これらの「勇氣もどぎ」の「在り方」<sup>モドゥス</sup>は、徳の在り方<sup>モドゥス</sup>の何を欠いているがゆえに真の意味での「勇氣」ではない  
 のだろうか。先に (第二節 3)、トマスがアリストテレスに沿つて徳のモドゥスに不可欠な要素を三つ挙げている  
 ことを紹介した。その三つとは、簡潔に言えば (i) 知、(ii) 意志 (意図・選択)、(iii) 習性 (不動性) である。  
 (a<sub>1</sub>) が (i) 知において、(c) が (ii) 「意志 (選択)」において欠陥をもっていることは明言されている。他の類型  
 はどの要素を欠いているのだろうか。また、各類型は一点においてのみ欠陥をもつのだろうか。

知性と意志の協働を強調するトマスの立場からすれば、(a) (b) (c) のすべてに (i) 知と (ii) 意志の欠陥が  
 認められる、とすべきであろう。無知が原因にせよ、知識や技術が原因にせよ、(a) 危険なものを危険ではない  
 と捉えることは「知」の欠陥である。そして、そのような知の欠陥に基づいた欲求や選択は、欠陥をもつた「意

志」のはたらきである。(b)強い情念、つまり感覺的欲求のはたらきに駆られて下す誤った判断は「知」の点で欠陥をもつ。そうした誤った判断に基づく「意志(選択)」のはたらきもまた欠陥を有している。(c)が意志すべき目的を意志していないのは、意志すべきものと認識していないからであり、これもまた「知」における欠陥である。(iii)不動性という「習性(Habitus)」に固有の要素はどうだろうか。トマスは「或る事柄は二通りの仕方<sup>(118)</sup>で徳に適合しうる」と述べている。一つは有徳な行為を目的として意図することであり、もう一つは習性が基体(である魂の能力)に動かされることなく留まり続けることである。前者は徳の在り方の二番目の要素である(ii)意志にかかわり、後者は三番目の要素である(iii)習性(不動性)にかかわる、と考えられる。或る事柄が二通りの仕方<sup>(118)</sup>で徳に適合するとすれば、二通りの仕方<sup>(118)</sup>で適合しないことがありうる。すると「徳に適合しないもの」である(a)(b)(c)は、(i)知を前提にした(ii)意志の点においてだけでなく、(iii)習性(不動性)という点においても欠陥をもつことがある、と考えられる。トマスは、勇気の五類型は動因の正しさという点で勇氣から欠落している、あるいは動因の点で真の勇氣とは異なっている、と述べている。<sup>(120)</sup> たしかに(a)は、名誉を求め、あるいは非難や罰を避けるといふ「動機(motivum)」の点で、勇氣(徳)ある行為そのものを目的としている真の勇氣に劣っている。また、真に勇氣ある人を勇氣ある行為へと駆り立てている「動因(motivum)」は勇氣の徳という習性であるのに対し、(a)(b)(c)の場合はそうではない。<sup>(121)</sup>

勇氣の五類型は、戦争の場面で危険を恐れずに戦い続けるという点において、真の勇氣の在り方と変わらないが、知や意志や習性(不動性)の点で、一言でいうと「動因・動機(motivum)」の点で真の勇氣の在り方に及ばない。しかし、真の勇氣と同じ外的(身体的)行為をとる、こうした勇氣に似た行為を「勇氣ある行為」として称賛することはある。その場合、称賛の根拠になるのは、外的行為において発現した徳(勇氣)の在り方であると考えられる。勇氣もどきは、真の勇氣と外面的な在り方を共有している。<sup>(122)</sup> それに対して、前節で検討されたような、真

に徳がある人が称賛される場合の称賛の根拠となるのは、内的行為において発現した徳の在り方であると考えられる。前者(外的行為における徳の在り方)は、戦争の場合と殉教の場合のように場面によって異なる。それに対して、後者(内的行為における徳の在り方)は、徳の発現に必ず伴う、徳にとって「本質的な在り方」である。したがって、トマスの言葉を用いるなら、徳の称賛は、徳に「自体的に付帯する (per se accidens)」モドゥスに基づくのに対して、勇氣に似たものに対する称賛は、徳に「付帯的に付帯する (per accidens accidens)」モドゥスに基づく、<sup>(124)</sup>とすることができらるだろう。

#### 四 行為のモドゥス

##### 1 存在の在り方とはたらきの在り方

前篇で論じたように、すべての善・有には、そのものに固有な「存在の在り方 (modus essendi)」がある。神には「自らの自存する存在そのものである」、<sup>(125)</sup>天使には「知性体である(身体をもたない)」、人間には「理性的動物である(身体と理性的魂から構成される)」、石には「生命(魂)をもたない」という「存在の在り方」が当てはまる。異なる「存在の在り方」をもつものは異なる「秩序」<sup>(オールド)</sup>をもつ、つまり異なる「自然本性の在り方 (modus naturae)」をもつ。そして、異なる「自然本性の在り方」をもつものは、異なる「はたらきの在り方 (modus actionis/actus/agendi)」をもつ。存在そのものであるという「存在の在り方」をする神には「存在を与える (dans esse)」という「はたらきの在り方」が、そうではない「存在の在り方」をする被造物には「変化させる (transmutans)」という「はたらきの在り方」が該当する。<sup>(127)</sup>このように「はたらきの在り方」という言葉は、はたらきそのものを指すのに用いられている場合がある。<sup>(128)</sup>

「じつせう、存在することなしにはたらきかける (agere) ことはありえないのだから、一つ一つのものは、存在

存在

と関わるような仕方モドゥスではたらきやはたらきかけることに関わる<sup>(129)</sup>。実体的存在だけではなく(徳や悪徳のような)付帯的存在も含めて、「一つ二つのものは、そのものの在り方に応じたはたらきをなす<sup>(130)</sup>」のであって、行為の在り方は行為者の在り方にしたがう。つまり、善き人は善き行為を、悪しき人は悪しき行為をするのである。

## 2 状況のモドゥス

しかしトマスは、上述のような、各被造物が何(X)をするのかということよりもむしろ(Xを)どのようにするかということに関して「はたらきの在り方モドゥス(modus agendi)」という表現を用いている。こうした場合、「はたらきの在り方<sup>モドゥス</sup>」は、はたらきがどのようにあるかということを書述するものであって、はたらきもつ属性を指している。

### (一)「状況」とは何か

はたらきもつ属性を指す「はたらきの在り方」の用例は、倫理的な場面では、行為論、とりわけ状況理論にみられる。「速く(歩く)」とか「強く(殴る)」といった行為を形容・限定する「在り方(modus)」は、行為を取り巻く「諸状況(circumstantie)」の一つに数えあげられている<sup>(131)</sup>。「状況(circumstantia)」の語源にあたる動詞「取り囲む(circumstare)」は、(何かの)「周りに(circum)」「立つ(stare)」ことを含意している。何かを取り囲んでいるものは、取り囲んでいるものの外にありながら、そのものとながっている。こうした語源・原意に基づいて、トマスは、行為の「状況」と呼ばれるのは「行為の実体の外にありながら、何らかの仕方で人間的行為に繋がる条件<sup>(132)</sup>」であると述べ、そうした条件は行為に「自体的に付帯する付帯性<sup>(133)</sup>」であることを示唆している。そしてアリストテレスとキケロ・ボエティウスらの伝統にしたがいつつ、状況134を(1)「誰が(quis)」(2)「何を(quid)」(3)「どこ

で (ubi)「(4)「いつ(quando)」「(5)「何の助けで (quibus auxiliis)」「(6)「なぜ (cur)」「(7)「どのような仕方 (quomodo)」の七つに区分したうえで、(2)と(6)を主要な状況としている。状況としての「モドウス」にあたるのは(7)であり、例として「軽く(優る)」「や強く(優る)」「速く(歩く)」「や遅く(歩く)」が挙げられている。<sup>(137)</sup>

『神学大全』では、これらの諸状況は(A)行為そのものと関わるもの、(B)行為の結果に関わるもの、(C)行為の原因に関わるものという三つのグループに整理されている。<sup>(138)</sup>(A)に属するのが行為の時と場所を示す(3)、(4)と方法を示す(7)であり、(B)に属するのが結果を示す(2)である。(C)に属するのが行為の目的因を示す(6)と質料因(対象)を示す(2)、主要な能動因を示す(1)と道具的な能動因を示す(5)である。

トマスが(7)「仕方」以外の状況の具体例に言及することは少ない。その僅かな例から取り出すと、(1)地位(dignitas)、(2)高価なもの(質料因としての「何」)、健康にする(結果としての「何」)、(3)聖なる場所、(4)聖なる時、(5)剣、(6)都市の解放のため、といった具合である。<sup>(139)</sup>

以下では、トマスが依拠している状況論の諸伝統について、その概略を手短かに説明しておきたい。アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』第三卷第一章(1111a3-6)で、行為に関わる個別的な事柄に関する無知が不随意的な行為の原因であるとし、そうした事柄として以下の六つを列挙している。すなわち、(I)「誰が(αἵτις)」「(II)「何を(τι)」「(III)「何に関して(περὶ τῆ)あるいは「何において(ἐν τῷ)」「(IV)「何を使って(τινί)」「(V)「何のために(ἐνεκα τίνος)」「(VI)「どのように(πῶς)である。そして、(III)と(V)が主要であると言われている(1111a18-19)。(I)(II)はトマスの(1)(2)に、(IV)～(VI)はトマスの(5)～(7)にそれぞれ対応する。(III)の「何に関して」は(2)対象<sup>マテリア</sup>としての「何」に該当し、「何において」は(3)「どこで」「(4)「いつ」の双方を含む、とトマスは解釈している。<sup>(140)</sup>後に「状況」の一つとみなされるようになった「モドウス」に相当するの

は(VI)「どのように」であり、例としては「おだやかに」と「激しく」が挙げられている。

アリストテレスが行為に関する道徳的評価という倫理学的な観点から状況を論じているのに対して、キケロが状況を論じているのは修辞学のコンテクスト——弁護や告発における論点として——である。キケロは『発想論』で「確証(confirmatio)」を「人物(persona)の属性を用いた論証」と「行為(negotium)の属性を用いた論証」に二分し、さらに「行為の属性」を「行為そのものに含まれる属性」「行為の実行(gestio)に関わる属性」「行為に関連する属性」「行為の結果生じる属性」の四つに区分している。<sup>(141)</sup>ポエティウスは『様々なトピカについて』で、「確証」という言葉を「状況(circumstantia)」に置き換え、キケロが「人物・行為の属性」のうちに数えあげた要素を「状況」の要素として理解している。すなわち「人物の属性」は(1)「誰が」に対応し、キケロが「行為そのものに含まれる属性」の一つとして挙げた「行為全体を簡潔に表現し、その概要を与えるもの」と「行為の結果生じる属性」の双方が(2)「何を」に対応すると解釈する。「行為そのものに含まれる属性」として挙げられていた「理由(causa)」は(6)「なぜ」に対応するとする。また「行為の実行に関わる属性」として列挙されていた「方法(modus)」に(7)「どのような仕方で」が、「便宜(facultas)」に(5)「何の助けで」が、「場所(locus)」に(3)「どこ」が対応すると考える。また、同じく「実行に関わる属性」とされていた「時間(tempus)」と「時機(ocasio)」は(4)「いつ」という要素の低位区分としている。<sup>(142)</sup>

さて(7)「方法」<sup>モドゥス</sup>を説明して、キケロは「(行為の)方法とはどのようにして(in quo quemadmodum)」、また何を考えてそうしたかを問うものである。その部分とは思慮と無思慮である<sup>(143)</sup>と述べている。このように、キケロの「行為のモドゥス」は、行為よりも行為者に由来する行為の在り方を指しているようにみえる。キケロを受けて議論をすすめているポエティウスは「秘密に」を「方法」の例として挙げている。<sup>(144)</sup>ポエティウスの「行為のモドゥス」は、行為そのものの属性というよりも行為全体に伴われる「在り方」を指しているようにみえる。それに対し

てトマスが考えている「方法」は、「強く・弱く」のように行為そのものに内属する性質である。<sup>(145)</sup>

## (2) 「状況」の多義性

上述の七つの「状況」のうち、行為の「道具(的原因)」に関わる(5)を除く六つは、個々の行為に常につきまとうようにみえる。——白いシャツを着た私(誰)は、今朝(いつ)、自宅で(どこで)、パン(何)を、健康を維持するために(なぜ)、袋から取り出して、ゆつくりと(どのように)食べた(何)をした)。

しかし、トマスは行為の「状況」と呼べるような状況と、そうではない状況とを区別している。たとえば上記の文で、白いシャツを着ていたこと(人)、パンを袋から取り出したことは、行為の「状況」となる「誰」や「仕方」とは言えない。なぜなら、白いシャツを着ていたことやパンを袋から取り出すことは、当の食べる行為や健康の維持に自体的に付帯する事柄ではないからである。また、食べるのが私(誰)であることや「食べる」(何)をする(何)ということそれ自体も、上述のような意味での、つまり行為に自体的に付帯するものとしての「状況」とは言えない。なぜなら、当の行為に行為主体である私は本質的に組み込まれており、「食べる」という行為の本質そのものを成しているからである。「誰」に関しては私の身体的条件や健康状態が、「何」に関しては「パン」が「状況」と言える。同様に、盗みの行為については、盗みの対象が「他人のもの」であることは、厳密な意味では「状況」ではない。「他人のもの」であることは、「盗み」の「対象の主要な条件(principals condicio objecti)」であって、<sup>(146)</sup>「盗み」の行為の本質に含まれているからである。盗むものが高価な物かどうか(「何」に該当する)「状況」である。しかし「盗み」という行為を「もの(受け)とる」行為と捉えるなら、「他人のもの」は「状況」とみなされる。<sup>(147)</sup> そのものは他人の所有物であるかもしれないが、自分の所有物であるかもしれないからである。

以上の考察を踏まえると、行為の「状況」と呼ばれうるものは、次のように区別することができるだろう。

(a) 行為を目的との関連から考察する「倫理的観点」<sup>(148)</sup>からみた、狭義（厳密な意味）での「状況」——この場合、「既婚者」は、倫理的にみた行為の実体・種である「姦淫」に本質的に含まれるため「状況」とは言えない。たとえば、姦淫の相手が親族の配偶者なのかどうかといったことが(何)<sup>(149)</sup>に該当する「状況」である。

(b) 行為を目的から切り離して(トマスの言葉では「絶対的な仕方」で)考察した場合の、広い意味での「状況」——この場合、「既婚者」は「性的関係をもつ」という行為の「状況」であると言える。

(c) 行為に付帯的に付帯するものを指す、もつとも広い意味での「状況」——この場合、「白いもの」「袋入りのもの」といった行為そのものや行為の目的とは無関係な物事も「状況」と言える。

トマスは『ニコマコス倫理学註解』ではもつばら、『神学大全』では主として(a)の倫理的観点からみた、狭義での「状況」を論じている。<sup>(150)</sup>本稿で「状況」と言うときは、断り書きがない場合には、この厳密な意味での「状況」を指している。徳の中庸にかかわる「しかるべき状況」の「状況」は狭義での「状況」である。狭義での「状況」は、動因(動機)が変わらないかぎり行為の種を変えることはない。<sup>(151)</sup>たとえば、時宜を心得た寄付行為は「憐れみ(の徳)の行為」とみなされるが、もしそれがよい評判を求めてのことなら「売名行為」である。狭義での「状況」は、行為の善性・悪性の増減をもたらず。<sup>(152)</sup>一つの状況が変わるだけでも、行為はより悪く・善くなる。親族の既婚者との姦淫はより重い罪になるし、高価なものを盗むことは安価なものを盗むよりも悪い。逆に既婚者であることを知らずに性的な関係をもつたり、有料のものであることを知らずにとつた場合には悪性は減る。複数の状況において適切ではない行為をとつた場合にも悪性は増す。量的に食べすぎるだけでなく、食べるべき時ではない時に食べるなら、その行為はより悪いものになる。

それに対して、(b) 広義での「状況」は行為の種を変えうる。性的関係をもつ相手が婚約者であるか既婚者で



あるかは、婚姻と姦淫という行為の種の違いをもたらす。トマスによれば、前者は善き行為であり、後者は悪しき行為である。そして(c)の最も広い意味での「状況」は、行為の種を変えることもなければ、善性・悪性を増減させることもない。<sup>(153)</sup>

### (3) 状況のモドゥスと行為のモドゥス

そして、トマスは「殴る」「歩く」といった特定の行為に付帯する、一状況としての「モドゥス」と、行為を取り巻く諸状況の結果として生じる、「善き」「悪しき」といった行為の「モドゥス」とを区別している。——「善く(bene)とか悪しく(male)という仕方は「状況」とみなされるのではなく、あらゆる状況との関係で決まってくる結果(consequens ad omnes circumstantias)にほかならない」。<sup>(154)</sup> 行為が「善き」仕方で生じるには、当の行為がしかるべき時に、しかるべき場所、しかるべき方法で等々というように、諸状況がすべて適切でなければならぬ。状況が一つでも適切さを欠けば、行為は「悪しき」仕方で生じるものになってしまう。<sup>(155)</sup> 諸状況を含めた行為全体の在り方を指す「行為の仕方」は、一つの状況として行為に付帯するのではなく、当該の行為に関わる諸状況すべてに随伴するものとして行為に付帯するのである。

### 3 有徳な行為の在り方<sup>モドゥス</sup>

行為(はたらき)がもつ属性を指す「行為(はたらき)のモドゥス」は、上述の二種類——状況の「仕方」に数えられるものと諸状況の総合的な結果としての「仕方」——に限られない。とりわけ徳の「はたらきの在り方」について、トマスは、アリストテレスにならって次のように述べている。

徳の行為 (actus virtutis) においては二つのものが存在する。つまり、行為者の側に由来する「行為の形象・種 (species actus)」と「行為の在り方・節度 (modus agendi)」である。したがって、徳の行為においてこの二つが協働していないなら、その行為は端的な意味で「徳がある」とは言われない。それはちょうど正義の行為をしている人が、喜びをもって (delectabiliter)、悦び (gaudium) とともに行為するのでない限り、徳にそくして完全に正しい人と言われないのと同様である。<sup>(156)</sup>

人間の行為は、行為者の魂の能力を基体とする「徳」という付帯性によって一定の仕方モドゥスによる行為モドゥス（節度をもつて食べる）になる。トマスは、有徳な行為が二つの面からなることを指摘している。一つは、それがどういった種類の行為なのかという「行為の実体・形象・種」である。もう一つは、行為者が当の行為をどのようにするのかという「行為のモドゥス」である。有徳な行為は「喜んで」するということ「在り方モドゥス」をしている。「よろこんで」というのは、有徳な行為が必ず伴う「行為の在り方モドゥス (modus agendi)」であるから、トマスの言葉でいうと、有徳な行為の「自体的な付帯性」であると考えられる。

ここで言及されているような「よろこんで」といった有徳な行為のモドゥスと、先ほど(3)でとりあげた「善い仕方で」といった有徳な行為のモドゥスとはどういう関係にあるのか。トマス自身が明言しているように、前者は行為者の側に起因するものであるのに対し、後者は行為に付帯する諸状況の総合的結果として生じるもの、つまり行為側に起因するものである。また、前者が有徳な行為に自体的に付帯するモドゥスであるのに対して、後者は有徳な行為の本質をなすモドゥスである。なぜなら喜びは有徳な行為の結果として生じるものであるのに対して、善さなしには徳ある行為そのものが存在しえないからである。そして、この有徳な行為の本質をなす「善きモドゥス」こそが、本論の第二節で論じていた「徳のモドゥス」なのである。<sup>(157)</sup>

## 五 結語

本稿では、トマス・アクイナスの倫理学関係の著作で、「モドウス」の使用例が少なからずあり、かつ存在論・倫理学・意味論の領域に渡って用いられている「徳のモドウス」を手はじめに、主として「モドウス」の倫理的側面を探求してきた。

「モドウス」は、倫理的な場面で、しばしば西洋古典ラテン文学以来の「節度」「限度」という意味で用いられている。「徳のモドウス」と関係して用いられる「理性のモドウス」「自然本性のモドウス」は、キケロの徳の定義に想を得ている。これらの伝統を背景として、トマスは「節度」「中庸」という用法をもつ「モドウス」を使って、アリストテレスの「徳の中庸」を説明している。アリストテレスのラテン語訳によれば、徳である勇氣だけではなく、勇氣に似たものに「モドウス」が帰されていた（「勇氣のモドウス」）。このように、倫理的な場面での「モドウス」の含意も（存在論的場面と同様に）「節度」「限度」に限られるものではなく、広く「在り方」を指している。有徳な行為は状況になつたものである。トマスは、行為をとりまく状況の一つとして「仕方」と訳されるような「モドウス」を挙げてゐる。状況の一つに「モドウス」を数えるのは、ポエティウスのキケロ解釈の伝統を受けたものである。トマスは、この修辞学の伝統に端を発する「モドウス」を、「モドウス」という言葉を用いていない、アリストテレスの行為に関する記述（「どのようにするか」と融合させ、自らの状況理論を構築すると同時に、「仕方」を意味する、行為の「モドウス」の多義性を考察している）。

倫理的場面で問題になるモドウスは、（行為者の魂の能力を基体とする）徳や（行為者を基体とする）行為といった付帯性の在り方<sup>モドウス</sup>、いやそれどころか、より精確に言うと、徳や行為といった付帯性に付帯する在り方<sup>モドウス</sup>である。しかし、それらの付帯的な在り方<sup>モドウス</sup>は、善きものである限りにおいて、前篇で明らかにされたような、実体を実体たら

しめる在り方<sup>モドゥス</sup>と同様の構造をもっている。すなわち、それらのモドゥスは、形相にとつての「作出的・質料的諸原理の限定 (determination) ないしは均衡 (commensuratio)」である。徳という形相が行為に実在 (実現) するための作出的諸原理は、人間の魂の諸能力であると考えられる。魂の諸能力のはたらきが有徳な行為者に必要とされる三つの要素を満たすときにのみ、徳という形相が行為のうちに実現される。それは、行為者が為すべき行為を知って、その行為を意志・選択しており、確固としてその行為を行うときである。こうしたことが生じるには、物事を知る知性と意志・選択する意志が適切に機能するだけでなく、感覚的欲求能力をはじめとした身体的な諸能力が、知性や意志の働きを妨げず、むしろ助けるように機能することが必要とされる。かくして「徳のモドゥス」をなす「作出的諸原理の限定・均衡」は一定の仕方での魂の諸能力の協働を指す。行為者側に要求されるこうした徳の在り方<sup>モドゥス</sup>は、理性のモドゥスを形相的側面、自然本性のモドゥスを質料的側面にもつと言える。つまり、理性のモドゥスが自然本性 (習慣) のモドゥスに刻み込まれている状態が徳の在り方<sup>モドゥス</sup>であると考えることができる。それに対して、徳という形相が行為に実在 (実現) するための質料的諸原理は行為の諸状況である。ちょうど諸元素の混合の場合が適切なときにのみ生命 (魂という形相) が宿るように、行為の諸状況がそろったときにのみ「中庸」が確保され、徳という形相が行為の内で実現されるのである。<sup>(108)</sup>

したがって、ある種の均衡・比例 (proportio) なしにはモドゥスはない。<sup>(109)</sup> このことは自然物にもまして行為のモドゥスにあてはまる。自然物の場合、均衡は形相と質料的諸原理の間、そして質料的諸原理の間に存在している。善き行為にはより多くの部分に均衡・比例が認められる。<sup>(110)</sup> 善き行為は、幸福を究極目的としているが、その幸福という究極目的は人間の自然本性に釣り合ったものである。<sup>(111)</sup> 目的に対する「手段」と位置づけられる善き行為は、その目的に釣り合っていないなければならない。<sup>(112)</sup> また善き行為を取り巻く諸状況は、相互に釣り合ったものでなければならぬ。<sup>(113)</sup> そして前者 (行為と目的) の釣り合いは、後者 (諸状況) の釣り合いによつて確保される。ふさわしい時や

場所、ふさわしい仕方等でなされた行為のみが目的を達成することができるからである。さらに、理性が決定する善き行為は、習慣によって形成された人間の自然本性と釣り合ったものでなければならぬ。<sup>(164)</sup> 善き行為を為す行為者の魂のうちには、ある種の均衡がある。<sup>(165)</sup> 理性が正しい判断を下せるように、また下された正しい判断を実現するために魂の諸能力が協働しているからである。

我々は有徳な行為を「美しい行為」と表現する。美はある種の均衡・比例に存する、とトマスは考えている。<sup>(166)</sup> 我々は、トマスにならって、美しい行為の在り方は種々の均衡・比例から成る、<sup>(167)</sup> と言うことができるのである。

#### 文献表

- Anderson, Justin M. 2020. *Virtue and Grace in the Theology of Thomas Aquinas*. Cambridge University Press.
- Ashdowne, R. K., D. R. Howlett & R. E. Latham. 2018. *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*. Oxford University Press.
- Budziszewski, J. 2017. *Commentary on Thomas Aquinas's Virtue Ethics*. Cambridge University Press.
- . 2021. *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Divine Law*. Cambridge University Press.
- Costa, I. 2008. "Heroic Virtue in the Commentary Tradition on the *Nicomachean Ethics* in the Second Half of the Thirteenth Century." In *Vir-tue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, ed. I. P. Bejczy, Brill, 2008, pp. 153-172.
- Deferrari, R. J. 1948. *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*. Catholic University of America Press.
- Durbin, P. T. 1968. *St. Thomas Aquinas, Summa theologiae*. vol. 12. Blackfriars.
- Gründel, J. 1962. *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*. Aschendorf.
- Lewis, T. C. and C. Short. 1879. *A Latin Dictionary*. Oxford University Press.
- Niemeyer, J. F., C. van de Kieft & J. W. J. Burgers. 2002. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Brill.
- Pasnau, R. 2002. *Thomas Aquinas on Human Nature : a Philosophical Study of Summa theologiae Ia*, 75-89. Cambridge University Press.
- Pilsner, J. 2006. *The Specification of Human Actions in St. Thomas Aquinas*. Oxford University Press.

Wagner, K. T. 1995. "De vera et falsa penitentia, an edition and study." Ph.D. Thesis, University of Toronto.

Williams, T. and Van Dyke C. 2016. *Aquinas. The Treatise on Happiness. The Treatise on Human Acts*. Hackett.

加藤和哉 一九九九「人間の受動的完全性について——トマス・アクイナスの「賜物」(donum)論に関する一考察——」『トマス・アクイナスの倫理思想』創文社、二六—二八六頁。

周藤多紀、二〇一九「トマス・アクイナスによる徳の分類」『哲学研究』六〇四号、二二—五三頁。

——、近刊「トマス・アクイナスにおける徳のモドゥス」『山口大学哲学研究』三〇巻。

——、二〇二二「トマス・アクイナスの《モドゥス》研究(一)——《モドゥス》の存在論的側面——」『哲学研究』六〇八号、一四—二頁。

松根伸治、二〇〇二「トマス・アクイナスの無抑制 (incontinentia) 論」京都大学博士論文。

——、二〇一五「枢要徳はなぜ四つか——トマス・アクイナスによる理論化——」『南山神学』三八号、一〇九—一四三頁。

水谷智洋、二〇〇九『改訂版羅和辞典』研究社。

#### 註

- (1) 周藤二〇二二。
- (2) *ST II-I, q. 110, a. 3, ad3; ST II-I, q. 110, a. 4, c.*
- (3) *ST II-I, q. 56, a. 1, ad3.*
- (4) 「徳のモドゥス」に着目して、トマスの体系における「モドゥス」の意味と重要性を論じたものとして周藤近刊を参照。本論文の第二節はこの論文と重なる部分もあるが、徳の中庸性やテクストの解釈について、より詳細な分析を行っている。
- (5) *ST II-I, q. 85, a. 4, c. Cf. 行為の「尺度」*「情念や徳の「数」「意志や愛の「重さ」という表現は、アウグスティヌス (*De gen. ad lit. IV, c. 4(8), p.100, lin. 4-9*) にある。「尺度・数・重さ」はそれぞれ「モドゥス・形象・秩序」と言い換え可能である。周藤二〇二二、六頁参照。
- (6) *ST II-I, q. 53, a. 3, c.*
- (7) *Plautus, Poenulus, 1, 2, lin. 21; Terentius, Eunuchus, 1, 1, lin. 57-58.* 後者はトマスによって引用されている (*ST II-II, q. 153, a. 5,*

- c.)。テレンティウスは、アウグスティヌスもしくは引用している作家である。
- (8) Cicero, *De officiis* I, 5 [15], p. 7, lin. 21; I, 27 [93], p.38, lin. 17; I, 29 [102], p.41, lin. 20 & [104], p. 42, lin. 22; Seneca, *De clementia* II, c. 4 [3], ヤネカの該当箇所は、原文をきりではなから、トマスに用いた用語をたづね (ST II-II, q. 157, a. 1, ad3; ST II-II, q. 159, a. 2, sed contra)。
- (9) *Proverbum* 23 [4], 異論のなかではあるが、トマスが引用している (ST II-II, q. 47, a. 4, arg. 3)。
- (10) Gregorius, *Homiliae in Evangelia* 16, CCSI, lin. 40-41 (PL 76, 1136a): "... cum supra modum sublimitas ambitur." トマスが ST II-II, q. 118, a. 2, c. & *De malo*, q. 13, a. 1, arg. 2 に用いている。
- (11) 水谷二〇〇九は“modus”の三番目の意味として「適量」「適度」「限度」「限界」を挙げている。Lewis & Short 1879 は転義的な意味の一番目に“A measure which is not to be exceeded, a bound, limit, end, restriction etc.”を挙げている。また、代表的な中世ラテン語の辞書の二つである Niermeyer et al. 2002、十五番目の意味で“loc. ultra modum: de facon extraordinaire——extraordinarily——außerordentlich”を挙げている。近年発行された英国中世ラテン語の辞書 (Ashdowne et al. 2018) は、一番目の意味で“correct measure, correct amount”や、三番目の意味で“limit, bound, end”を挙げている。
- (12) ST II-I, q. 64, aa. 1-4; *De virtutibus in communi*, a. 13.
- (13) トマスの徳の分類について、詳しくは周藤二〇一九参照。
- (14) ST II-I, q. 64, a. 1, c.
- (15) *De virtutibus in communi*, a. 13, c.: “ita bonum in passionibus et operationibus humanis est quod attingatur modus rationis, qui est mensura et regula omnium passionum et operationum humanarum.”
- (16) ST II-I, q. 64, a. 1, ad1.
- (17) ST II-I, q. 64, a. 1, ad2.
- (18) ST II-II, q. 147, a. 1, ad2: “medium virtutis non accipitur secundum quantitatem sed secundum rationem rectam.” ST II-II, q. 152, a. 2, ad 2 に「決定された (determinatur) ことへの強さ表現がなされている。
- (19) *In III Sent.*, d. 33, q. 1, a. 3, sol. 1, ad2, nn. 94-95.
- (20) *De virtutibus in communi*, a. 13, ad13; cf. *EN* III, c. 7, 1115b28-31.

- (21) *EN* II, c. 6, 1107a2-3.
- (22) *In III Sent.* d. 33, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 5, n. 98; *De virtutibus in communi*, a. 13, ad12.
- (23) *ST* II-I, q. 64, a. 2, c. この場合の「*S*」は(21)主語的属格として用いられると言えぬ。
- (24) *ST* II-I, q. 64, a. 2, c.; *ST* II-II, q. 58, a. 10, c.; *Quodl.* VI, q. 5, a. 4, c. トマス・アキナス (*EN* V, c. 5, 1139b32-33) も「正義と他の徳とは中庸が異なる在り方をしている」とを指摘している。
- (25) *ST* II-II, q. 58, a. 11, c.
- (26) Cf. Thomas Aquinas, *SLE* V, lect. 6, lin. 70-89; Aristoteles, *EN* V, c. 4, 1132a2-7; *SLE* V, lect. 8, lin. 47-65. (*SLE* = *Sententia Libri Ethicorum*)
- (27) *ST* II-II, q. 58, a. 10, c.
- (28) *In III Sent.*, d. 33, q. 1, a. 3, sol. 2, nn. 100-101; *ST* II-II, q. 61, a. 2, c.; *De virtutibus in communi*, a. 13, ad7. 具体的な数字の例は『諸徳について』に拠る。『諸徳について』では「*ホエハニウス* (*De arithmetica* II, c. 43, c. 44, c. 47) に依拠し「算術的中庸」と「幾何学的中庸」に「*ハルモニヤ*・音楽的中庸」を加えた三種の「事物の中庸」が提示されている。
- (29) *Quodl.* VI, q. 5, a. 4, c., lin. 25-26.
- (30) *ST* II-I, q. 64, a. 2, c.
- (31) *ST* II-I, q. 64, a. 2, c.
- (32) *ST* II-I, q. 64, a. 3, c.
- (33) *ST* II-I, q. 64, a. 2, c. この場合「*S*」という単語は(一)所有の属格に該当すると言えぬ。「理性の中庸 (*medium rationis*)」の二義性については 註23も参照。
- (34) 道徳的事実とは神の意志を規準としてゐるので、思慮の規準は究極的には神の意志である。したがって、神の命に従って息子を殺そうとしたアブラハムの行為は正しい理性(思慮)にしたがったものと言えらるゝのである。 *ST* II-II, q. 154, a. 2, ad2.
- (35) *De virtutibus in communi*, a. 13, c.: "Idem ergo est medium prudentiae et virtutis moralis; sed prudentiae est sicut imprintis, virtutis moralis sicut impressi."
- (36) 「*モデュス* (*modus*)」「*メトロノ* (*μέτρον*)」の二義性については、前篇である周藤二〇二二頁、二三頁(註55)参照。



- (37) *ST* II-I, q. 64, a. 4, c. 創文社(稲垣)訳を改変して引用している。
- (38) *ST* II-I, q. 64, a. 4, c.; *ibid.*, ad 3; *ST* II-II, q. 17, a. 5, ad2.
- (39) *ST* II-II, q. 27, a. 6, c.; *ibid.*, ad 3. 一般的に「愛の働き」(modus dilectionis) について論じた箇所として、*ST* II-II, q. 44, a. 7, c. 意志の「内的働き (actus interior)」と「外的働き (actus exterior)」の区別にしたが、*ST* II-I, q. 18, a. 6, c.; cf. *ST* II-I, q. 6, a. 4, c.
- (40) 「尺度のモドゥス」と「尺度によって測られるモトゥス」については前篇(周藤二〇二二)二二―二二頁で論じた。
- (41) Cf. *ST* II-II, q. 81, a. 5, ad3.
- (42) *ST* II-I, q. 64, a. 4, arg. 3で紹介されているネストリオスとエウテュケスの見解に従う。
- (43) *ST* II-I, q. 100, a. 10; *In III Sent.*, d. 36, q. 1, a. 6. つまり「愛徳のモドゥスは神法の規定(神の命令)に含まれるか」を問う問題である。
- (44) 当該問題の理解についてはBudziszewski 2021, p. 199-217のコメントリーが参考になる。以下の説明は、加えて『ニコマコス倫理学』の該当箇所についてのトマスの註解(*SLE* II, lect. 4, lin. 57-76)を大いに参考にした。
- (45) cf. *ST* II-I, q. 76, a. 1, c. 無知から為されることは意志に発する行為ではないという理由で、徳の行為に必要な要素として、第一の要素が以下の第二の要素に含まれると述べられている箇所 (*ST* II-II, q. 58, a. 1, c.) もある。
- (46) Cf. *ST* II-I, q. 108, a. 3, c.
- (47) 能力 (potentia) としてではなく、働き (actus) としての「意志 (voluntas)」を指す。*ST* II-I, q. 8, aa. 1-3を参照。
- (48) 「意志 (voluntas)」 「意図 (intentio)」のはたかひとして、それぞれ *ST* II-I, q. 8, a. 2; *ST* II-I, q. 12, aa. 1-5 及び松根二〇〇二一八六頁を参照。「選択 (electio)」については *ST* II-I, q. 13, aa. 1-6 及び松根二〇〇二一八七頁を参照。トマスの行為論(意志と知性のはたかひの関係)の代表的解釈についてはWilliams & Van Dyke 2016, pp. 451-453に簡潔な紹介がある。
- (49) *ST* II-II, q. 136, a. 1, ad 3; *ST* II-II, q. 137, a. 1, ad2.
- (50) このこと「徳のモドゥス (modus virtutis)」はトマスの『トマス事典』をBudziszewskiのコメントリーでは次のように解説されている。Deferrari 1948, p.1164, “modus virtutis,” under the section (5) of “virtus”: “the art and manner in which a virtue is active”; Budziszewski 2021, p. 197: “the manner in which genuine virtue is exercised.”

- (51) *ST II-II*, q. 144, a. 1, ad1.
- (52) *ST II-I*, q. 55, aa.1-3; *SZE II*, lect. 7, lin. 49-78. 『神学大全』(*ST II-I*, q. 55, a. 2) では「作用的習性 (*habitus operativus*)」とされるが、<sup>49</sup>『1110プロトス倫理学註解』(*SZE II*, lect. 7) では「選択的習性 (*habitus electivus*)」(cf. *Aristoteles, EN II*, c. 6, 1106b36) とする名称が用いられている<sup>50</sup>。
- (53) *ST II-II*, q. 58, a. 1, c. (註45参照)
- (54) トマスが用いている (*ST II-II*, q. 137, a. 1, ad 3) ‘アリストテレスの「習性 (*ἕξις / habitus*)」についての記述 (*Categoriae*, c. 8, 9a4, 9a11-13) に基づく表現である<sup>51</sup>。
- (55) cf. *SZE II*, lect. 4, lin. 57-58: “In quo quidem modo tria dicit esse attendenda.”
- (56) <sup>52</sup> *De malo*, q. 2, a. 4, ad 5, lin. 286: “*materia enim actus dicitur obiectum ipsius.*” 以下の4 (徳のモトウス—理性のモトウス—自然本性のモトウス)で引用される文にも用例が見られる<sup>53</sup>。この箇所を含むトマスの倫理学における *materia* の使用例について<sup>54</sup> *Plisner 2006*, Chapter 6: “Matter”に詳しい。
- (57) *ST II-II*, q. 166, a. 1, c.
- (58) *SZE II*, lect. 7, lin. 74-78では、有徳な人の判断が建築家の判断に比せられている<sup>55</sup>。
- (59) アルベルトゥス・マグヌスにも「理性のモトウス」への言及がある (ex. *Super Ethica II*, lect. 2, p.98, lin. 19; III, lect. 4, p.155, lin. 24)。後者では、<sup>56</sup>「理性のモトウスは選択によって課される」と述べられている<sup>57</sup>。
- (60) 「理性に適った節度」「理性が定めた節度」は渋谷・松根訳『神学大全』第二一冊)、「理性になかったあり方」は稲垣訳『神学大全』第一一冊)。前者では「理性の節度」「理性の中庸」と訳されている箇所もある<sup>58</sup>。
- (61) *ST II-II*, q. 127, a. 2, c.; cf. *ST II-I*, q. 61, a. 4, c.; *SZE IV*, lect. 3, lin. 77-78.
- (62) *ST II-II*, q. 126, a. 2, c.
- (63) *ST II-I*, q. 60, a. 1, arg. 2.
- (64) 「徳のモトウス」と過剰・不足が相容れないことについては、本論二節(一)の冒頭部の引用テキストを参照。徳が徳のモトウスを「遵守する」という表現は、<sup>59</sup>註94の引用テキスト (*ST II-II*, q. 143, a. 1, c.)を参照。
- (65) Cicero, *De inventione II*, c. 53 [159]: cf. *De legibus I*, c. 16, p.181, lin. 4-5: “*Est enim virtus perfecta ratio, quod certe in natura est.*”

『キケロ選集 6』(片山英男)の訳及び Loeb (H. M. Hubbell)の英訳に従う。Bude版 (Guy Acharid)の仏訳は、*natura*を *modus* と *ratio*の双方にかけ、「自然の在り方と自然の理拠と合致する」というように訳している。

(66) アルベルトゥス・マグヌスにも、トマスと同様の「自然本性のモドゥス」の使用例がある(例えば、註121のテキスト)。

(67) *ST* II-I, q. 71, a. 2, ad1.

(68) 前者 (*in modum naturae*) の使用例が多い。後者 (*per modum naturae*) の使用例としては、*In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, qc. 2, ad 4; *ST* II-I, q. 56, a. 6, arg. 1<sup>423</sup>。

(69) 「白心の働か」*ST* II-II, q. 18, a. 4, c.; 「徳に関する物事」*De virtutibus in communi*, q. 1, a. 12, arg. 6; 「中庸」*ST* II-II, q. 47, a. 7, arg. 3 & ad3.

(70) 「自然本性の在り方」は『神学大全』第一分冊や第十九分冊、「自然本性の仕方」は『神学大全』第二分冊にある創文社(稲垣)訳。「自然本性のモドゥス」は、徳のはたらきを説明する際に用いられることが圧倒的に多いが、非理性的動物の本能が「自然本性のモドゥスに向かつて動かされる」と言われるとき(*ST* II-II, q. 95, a. 7, c.)には、「節度」というより「在り方・仕方」を意味しつつも、<sup>424</sup>と云えよ。

(71) cf. *ST* II-I, q. 60, a. 1, arg. 2. (註83のテキスト)

(72) cf. *In IV Sent.*, d. 33, q. 3, a. 1 ad 3: “*in actu virtutis non solum requiritur discretio ex parte rationis, sed etiam firmitas quaedam ex habitu inclinante ad actum per modum naturae.*”

(73) *ST* II-I, q. 56, a. 5, c.; *De veritate*, q. 24, a. 10, c, *in. 246-258*; cf. *SLE* II, lect. 1, *in. 101-105*; *SLE* III, lect. 15, *in. 97-100*; *In II Meta.*, lect. 5, n. 332: “*quia consuetudo vertitur in naturam; unde et habitus ex consuetudine generatur, qui inclinatur per modum naturae.*”

(74) トマスが「第一の自然本性」という言葉を使っている箇所は多々ある(*In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 1, arg. 7; *De potentia*, q. 3, a. 4, ad 9)。

(75) 「第二の自然本性」という言葉を使っている箇所も多々ある(*In III Sent.*, d. 1 q. 2 a. 5, sol., n. 144)。<sup>425</sup>代わりに「別の自然本性 (*altera natura*)」(*De veritate*, q. 24, a. 10, c, *in. 249-250*)とか「<sup>426</sup>かわつた或る種の自然本性 (*quasi quaedam natura*)」(*ST* II-I, q. 56, a. 5, c.)とした表現が用いられている。<sup>427</sup> Cf. Budziszewski 2017, p. 21<sup>428</sup>。トマスのテキストにみられるキケロ的な徳の定義を “*a habit like a second nature in accord with reason*” と訳出している。<sup>429</sup>

- (79) Cf. *ST II-I*, q. 67, a. 1, c.: “in huiusmodi virtutibus aliquid est formale; et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quaedam partis appetitivae ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationalis.”
- (77) Cf. *In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 2: “potentiae naturales sunt determinatae ad suos actus ex seipsis; unde non indigent habitu determinante, sicut potentiae rationales, quae ad utrumlibet sunt.”
- (78) *ST II-I*, q. 63, a. 2, c. 「通常」云々のことは、トマスは「人間の理性ではなくて神法を規準とする「注人的な(倫理・知性的)徳(virtus infusa)」を認めているからである(*ST II-I*, q. 63, aa. 3-4, c.)」。
- (76) *ST II-II*, q. 47, a. 7, ad3.
- (80) *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 3, c., n. 199; *ST II-II*, q. 47, a. 7, ad3.
- (82) *ST II-II*, q. 58, a. 8, ad2; *ST II-II*, q. 129, a. 5, c.; *De virtutibus cardinalibus*, q. 5, a. 1, ad1; *De virtutibus cardinalibus*, q. 5, a. 3, c. *SLE II*, lect. 8, lin. 36.
- (82) モドゥスを徳の分類に用いるというアイデアは、アルベルトゥス・マグヌス(*Super Ethica VI*, lect. 11)にもあり、いくつかの点でトマスの「モドゥス」概念の先駆をなしている。アルベルトゥスは「思慮」と「知恵」や「政治学」との相違はモドゥスの相違であると述べている(p. 466, lin. 51-54, p. 467, lin. 78-84)。またモドゥスにおける区別と種における区別を対置し、前者はアナロギア的な区別、存在(esse)の相違による区別であるとしている(p. 468, lin. 39-47)。
- (83) *ST II-II*, q. 157, a. 3, c.
- (84) *ST II-II*, q. 157, a. 3, c.; *ST II-II*, q. 161, a. 4, c. トマスの枢要徳論の概観については松根二〇一五を、トマスの徳の区分とその間題点については周藤二〇一九を参照。
- (85) *ST II-II*, q. 143, a. 1, c.
- (86) 周藤二〇一九、五頁で、節制を完全な仕方でもつなら、寛容や穏和といった節制の能力的部分を必ずもつことになる、という解釈を提示した。
- (87) 具体的な分類の例については、周藤二〇一九、二九一三四頁参照。
- (88) 「正義」「勇氣」「節制」のモドゥスについては以下のテクストにも記述がある。 *In III Sent.*, d. 33, q. 3, a. 2, sol. 1, n. 308.

- (82) *De virtutibus cardinalibus*, a. 1, ad1: “omnem cognitionem dirigentem vocantes prudentiam”; *ST* II-II, q. 58, a. 8, ad2: “cognitio rerum appetendarum et fugiendarum.” アトマスが徳の一般的モテマスとして記述している箇所である。後者はアウグスティヌス『八十三問題集』(q. 61, lin. 145-146)からの引用である。
- (86) *In III Sent.*, d.33, q. 3, a. 1, sol. 1, n. 269; sol. 3, n. 285; d. 33, q. 3, a. 2, sol. 1, n. 306; d.33, q. 3, a. 4, sol. 1, n. 377.
- (16) *ST* II-II, q. 157, a. 3, ad2. *ST* II-II, q. 137, a. 2, ad 1<sup>o</sup> *o* *o* (徳の)モテマスは形相の側に位置づけられていた。また正義のモテマスは「均等性」で「正義の一般的形相 (generalis forma iustitiae)」と呼び替わっている(*ST* II-II, q. 61, a. 2, ad 2)。
- (82) *ST* II-I, q. 18, a. 7, ad3: “tanto erit formalius, quanto communius.”
- (83) *ST* II-II, q. 161, a. 4, c.
- (84) *ST* II-II, q. 143, a. 1, c. & ad1 & ad2; *ST* II-II, q. 157, a.3, ad2. 「形相的モテマス (modus formalis) に基づく台致である」との表現もみられる(*ST* II-II, q.161, a. 4, ad2)。
- (85) *ST* II-II, q. 157, a. 3, c. (註88のトランスム)同様の箇所として *ST* II-II, q. 161, a. 4, c.: “ex quo maxime laudem habet.”
- (86) *ST* II-II, q. 144, a. 1, c. アトマスは「徳」の多義性についての包括的な研究として Anderson 2020 を参照。
- (87) *ST* II-II, q. 145, a. 1, ad2.
- (88) *SLE* I, lect. 18, lin. 53-55; lin. 134-135.
- (89) *ST* III, q. 11, a. 5, ad2: “habitus reducitur in actum ad imperium voluntatis.”
- (90) *ST* II-II, q. 81, a. 6, ad1.
- (10) 本質そのものの不可知性を主張してアトマスの様々なテクニストについて Durham 1968, pp.170-171; Pasnau 2002, pp. 164-170 について。
- (92) *In De anima*, I, c. 1, lin. 259-260. *De potentia*, q. 9, a. 2, ad5<sup>o</sup> *o* *o* 「禁むる (interdum)」という限定が加えられている。
- (93) *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 2, sol. 1, n. 138.
- (94) 周藤二〇二二<sup>1)</sup> 二六—三三頁<sup>2)</sup>
- (95) *ST* II-II, q. 157, a. 3, c. (註88で引用している箇所)
- (96) *ST* II-II, q. 146, a. 1, ad3.

- (107) *ST II-II*, q. 186, a. 1, c.
- (108) *ST II-II*, q. 141, a. 2, c.
- (109) *ST II-II*, q. 19, a. 3, c.
- (110) *ST III*, q. 3, a. 7, ad2: “nomen ab aliqua forma impositum...”
- (111) *ST II-II*, q. 144, a. 1, c.
- (112) トマスは『アリストテレスが『ニコマコス倫理学』第七卷第一章(1145a19-20)で論じている「英雄的・神的徳(virtus heroica vel divina)」は「聖霊の賜物」にあたるとの解釈を示している。*ST II-I*, q. 68, a. 1, ad1; *ST II-II*, q. 159, a. 2, ad1. 「賜物」と「徳」の相違については加藤一九九九を、トマスを含めた「英雄的徳」の解釈史についてはCosta 2008を参照。
- (113) *EN III*, c. 6, 1115a24-35.
- (114) *SLE III*, lect. 16, lin. 27-35.
- (115) *SLE III*, lect. 16, lin. 36-42.
- (116) *SLE III*, lect. 16, lin. 47-48.
- (117) 『命題集註解』(*In III Sent.*, d.33, q. 3, a. 3, sol. 3, nn. 351-353)や『ニコマコス倫理学註解』(*SLE III*, lect. 16, lin. 6-26)でも、五類型はまちまちに区別されるが、その区別の仕方は『神学大全』のものとは異なっている。
- (118) *ST II-II*, q. 137, a. 1, ad3. これは、同問の本文で論じられている、徳による行為が善性と困難さをもたらす二つの事柄——(一)行為の種それ自体と(二)時間の長さ——とに対応している。
- (119) *In III Sent.*, d. 33, q. 3, a. 3, sol. 3, n. 351.
- (120) *ST II-II*, q. 128, a. 1, ad7.
- (121) Cf. Albertus Magnus, *Super Ethica III*, lect. 10, p. 191, lin. 82-84: “Differt etiam in motivo, quia in vera fortitudine movet habitus virtutis fortitudinis, qui movet in modum naturae.”同様の表現はp. 191, lin. 59-62でも見られる。
- (122) トマスにおける“motivum”(動かすことができるもの)の用法についてはPlisner 2006, Chapter 8を参照。トマスの著作において“motivum”は「作出因」「目的因」の双方に用いられている(Plisner 2006, p. 200-202)。
- (123) Cf. *In III Sent.*, d. 33, q. 3, a. 3, sol. 3, n. 351: “participant aliquid de virtute fortitudinis.”類似した表現がアルベルトゥス・マグヌス

○『倫理学註解』に於て。 *Super Ethica* III, lect. 1, p. 190, lin. 95-p. 191, lin. 2: “[S]icut participant aliquid virtutis omnes isti modi, ita etiam habent aliquid laudabilitatis et non perfectam laudem.”

(124) *ST* II-II, q. 152, a. 1, c.: “[quod est ex parte corporis] per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se nisi secundum ea quae sunt animae.” 「自体的付帯性」 と 「付帯的付帯性」 とを區別しては Deferrari 1948 (2) (f) “accidens extraneum seu quod omnino per accidens se habet and accidens per se” の頁を参照。 また次の テムスト は 「自体的付帯性」 の特徴を言及している。  
*ST* I, q. 3, a. 6, c.: “sicut risibile est per se accidens hominis, quia huiusmodi accidentia causantur ex principis subiecti.”

(125) *ST* I, q. 12, a. 4, c.

(126) Cf. *De ente et essentia* I, c. 1, lin. 45-49: “nomen naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur.”

(127) *In II Sent.*, d. 15, q. 1, a. 2, c.

(128) 上記の場合の属格「の」は、同格関係を意味する「説明の属格 (genetivus explicativus)」として用いられていると言えらる。

(129) *De potentia*, q. 3, a. 9, c. 同様の箇所について *ST* III, q. 77, a. 3, c.

(130) *ST* II-I, q. 55, a. 2, ad1: “unumquodque enim quale est, talia operatur.” 同様の定式が見られる箇所として *SCG* IV, c. 19, n. 3558.

(131) テムストの状況概念・理論については Pilsner 2006, Chapter 7 及び Grindel 1963, pp. 580-646 が参考になる。前者はテムストの状況概念の整理、後者は個々のテクストの分析と歴史的背景の研究に優れている。

(132) *ST* II-I, q. 7, a. 1, c.: “quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiae dicuntur.” 『悪徳について』では、このうち前半部（行為にとっての外的要素）をもちいて「状況」と呼ばれることになる。*De malo*, q. 2, a. 6, c. lin.177-179: “Dicitur autem circumstantia quod circumstat actum quasi extrinsecus extra actus substantiam consideratum.”

(133) *ST* II-I, q. 7, a. 2, ad2. 『命題集註解』 (*In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1, sol. 1) では、行為と行為に関して協働しているものの比例 (proportio) による均衡 (commensuratio) なることはそれの由来する「概念 (conceptio)」が「状況」とそれによる。また『悪徳について』 (*De malo*, q. 2, a. 4, ad9, lin. 338-339) では、行為の遠隔目的への秩序が「状況」であるとも言われている。

(134) 中世の状況理論の歴史的源泉については Grindel 1963 が詳しい。アリストテレス、キケロ、ポエティウス以外で、トマスが「状

況」の種類と数を論じている際にたりあげている作品として (cf *In III Sent.*, d. 16, q. 3, qa. 3)<sup>137</sup>。十一世紀から十二世紀の作品と想定されている偽アウグスティヌスの『真なる悔悛と偽なる悔悛について』(*De vera et falsa penitentia*) (Wagner 1995) と十二世紀に書かれたウマンドームのマタエウスの『詩作術』(*Arts versificatoria*) (次註参照) がある。

(135) *ST II-I*, q. 7, a. 3, c. 1) トロピクスがキテロのものとして列挙してある七つの「状況」の語彙は、ホエティウスの『様々なトピカについて』(IV, p. 85, lin. 6-p. 86, lin. 17) ウェルマンゼートの『マタエウスの『詩作術』(I, 116, ed. E. Faral, *Les arts poétiques du XIII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 150) で提示されているもの一致する。<sup>138</sup> 「状況」の数が七つとされる議論については、*De malo*, q. 2, a. 6; *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1, qa. 2-3; *SLE III*, lect. 3, lin. 123-160を参照。このうち『命題集註解』に限って、ubiをquandoと云った疑問詞は概念を示すのに対して、locusをtempusと云った名詞は物事を示す、という区別が提示されている。

(136) *ST II-I*, q. 7, a. 4, c.

(137) *ST II-I*, q. 7, a. 3, ad2.; *SLE III*, lect. 3, lin. 157-160.

(138) 『命題集註解』(*In IV Sent.*, d. 16, q. c.) 『悪について』(*De malo*, q. 2, a. 6) 『トロピクス論理学註解』(*SLE III*, lect. 3) では、それぞれ異なる視点から状況が二つないしは三つのグループに分けられている。

(139) 具体例として Pilsner 2006, p. 178にきた。テクニクの箇所は、(1) *ST II-I*, q. 89, a. 3, c. (2) *ST II-I*, q. 7, a. 3, ad3 (3) *ST II-I*, q. 18, a. 10, c. (4) *De malo*, q. 2, a. 6, ad2, lin. 290 (5) *ST II-II*, q. 117, a. 3, ad2 (6) *ST II-I*, q. 7, a. 3, ad3, (5) の箇所では「道徳」と言われたことだけ、*ubi*に「状況」に位置づけられているわけではなく。

(140) *SLE III*, lect. 3, lin. 140-150.

(141) Cicero, *De inventione I*, cc. 24-28.

(142) Boethius, *De topicis differentiis IV*, c. 10, 1212C-1214A, p. 85, lin. 6-p. 86, lin. 17.

(143) Cicero, *De inventione I*, c. 27 [41].

(144) Boethius, *De topicis differentiis IV*, c. 10, 1214A, p. 86, lin. 16.

(145) *ST II-I*, q. 7, a. 3, ad3: “quasi quaedam qualitas accidentalis”; *ST II-I*, q. 7, a. 4, ad2: “pertinet ad qualitatem actus.”

(146) *ST II-I*, q. 18, a. 10, c. & ad2.

(147) *De malo*, q. 2, a. 6, c., lin. 202-210.



- (148) *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1, qa. 1, sol. 1: “actus nostri dicuntur morales secundum quod a ratione ordinantur in finem voluntatis; ex hoc enim habent rationem boni vel mali.”
- (149) *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, ad 2: “secundum quod consideratur ipsa substantia actus absolute.”
- (150) *ST II-I*, q. 7, aa. 1-4; q. 18, a. 3, a. 10, a. 11; *SLE III*, lect. 3. 『命題集詳解』(*In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 2, qa. 3) ヲ 『聖トシト』(*De malo*, q. 1, aa. 6-7) トモ(モ)ニ焦点を移して(シ)ヲ(シ)を含むた広い意味での「状況」が論じられてゐる。
- (151) *ST II-I*, q. 72, a. 9, c. & ad2; *ST II-I*, q. 18, a. 10, ad2. ただし、類的な種から最下種に限定するとうう仕方では種を變えることがあら。例え<sup>トモ</sup> 教令(シ)盜行(ト)ト 『盜マ』ト 『瀆聖 (sacrilegium)』ト なり (*De malo*, q. 2, a. 6, c., lin. 237-239) 早く食へる(ト)ト 『食食 (gula)』ト 『早食(シ)』ト なる (*De malo*, q. 2, a. 6, c., lin. 170-174)。
- (152) *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 2, sol. 1 & sol. 3; *De malo*, q. 2, a. 7, c.
- (153) *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 2, sol. 1 & sol. 3; *De malo*, q. 2, a. 7, c.
- (154) *ST II-I*, q. 7, a. 3, ad2.
- (155) *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 2, sol. 3: “una sola circumstantia peccati rectitudinem virtutis aufert”; *In din. nom.*, c. 4, lect. 22, n. 572.
- (156) *In II Cor.*, c. 9, l. 1, n. 332. 同様の箇所(ト)ト *In II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, c.
- (157) *ST II-I*, q. 59, a. 4, ad1; *ST II-I*, q. 60, a. 2, c.; *SLE I*, lect. 13, lin. 93-96.
- (158) 「諸狀況が徳に存在 (esse) を与える」とか「行為に徳の種にさくした存在を与える」といつたアルヘルトウス・マグヌスの言葉 (*De bono*, tt. 1, q. 3, p. 38, lin. 49-50; lin. 61-62) は(ト)ト(ト)トを指すと考へられる。トマスにも後者に似た発言がある。 *De malo*, q. 2, a. 7, ad 6, lin. 115-117: “[V]irtus quodammodo habet speciem ex circumstantiis debitis.”
- (159) cf. *ST II-II*, q. 8, a. 1, arg. 2: “dona divina participantur a creaturis secundum proportionem et modum: ut patet per Dionysium in libro de *Div. Nom.*” modus ト proportionem を言ふ換へた(ト)ト(ト)トの解釋トあら。
- (160) *De virtutibus in communi*, a. 12, ad 6.
- (161) *ST II-II*, q. 148, a. 2, c.; *ST II-II*, q. 148, a. 2, c. 前者トト 『commensurata ut sint proportionalia fini』ト(ト)トの表現がある。
- (162) *In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 3, c., n. 199: “debita commensuratio circumstantiarum”; *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 2, qa. 1, sol. 1; *ST II-II*, q. 6, a. 2, ad2.

(13) *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 2, qa. 1, sol. 1.

(14) *In II Meta.*, lect. 5, n. 332: “Ex hoc autem quod aliquis habet talem naturam vel talem habitum, habet proportionem determinatam ad hoc vel illud.” cf. *ST II-I*, q. 60, a. 2, c.

(15) cf. *ST II-I*, q. 60, a. 2, c.: “*commensuratio interiorum passionum.*”

(16) 偽トトホニコムシオス『神学論』(c. 4, 7, 701C, p.151, lin. 7)の典拠と云ふに、つらした主張がなされてゐる。ST II-II, q. 141, a. 2, ad3; ST II-II, q. 145, a. 2, c. & ad1. 倫理的側面の「モユウス」における偽トイオニコムシオスの影響は他にも見られる。「人間の善は理性に即したものであり、人間の悪は理性から外れたものである」(cf. *De div. nom.*, c. 4, 733A, p. 178, lin. 1-2)「善はただ一つの完全な原因によつて生じるが、悪は多くの個別的な欠陥によつて生じる」(*De div. nom.*, c. 4, 729C, p. 175, lin. 10-11)とつた主張が、マリステレス・キケロ的な伝統の徳論や状況論と融合する形で展開されてゐる。

(17) *SZE I*, lect. 13, lin. 104-107: “*pulchrae autem sunt secundum ordinem debitum circumstantiarum quasi quarundam partium, nam in debita commensuratione partium, pulchritudo consistit.*”

\*本研究はJSPS科研費JP20K00005の助成を受けたものである。

(筆者 すとう・たき 京都大学大学院文学研究科教授／西洋哲学史)

# Modes (*modi*) in Thomas Aquinas (Part II)

## Ethical Aspects of Modes

by

Taki SUTO

Professor of Medieval Philosophy  
Graduate School of Letters  
Kyoto University

As the second part of my study on “modes” (*modi*) in Thomas Aquinas, this article investigates ethical aspects of “modes” in various texts of his.

First, we examine the texts in which Aquinas treats the “mode of a virtue” (*modus virtutis*) and consider what it is. The term often connotes the mean of the virtue. In order to understand the varieties of the mode or the mean of the virtue, we explain how moral, intellectual, and theological virtues are in the middle. Unlike ethical and intellectual virtues, theological virtues are not essentially in the middle, and the term “mode of a virtue” designates more broadly the way in which a genuine virtue is exercised. We also consider how this “mode of a virtue” is related to the “mode of reason” (*modus rationis*) and the “mode of nature” (*modus naturae*) in the case of moral virtues. Thus, Aquinas uses the term to explicate the nature of virtues. He also employs it in order to classify various virtues into potential parts of the cardinal virtues and to explain how we praise virtues and name them.

Second, we scrutinise Aquinas’s interpretation of “modes of courage” (*modi fortitudinis*), false virtues that appear to be the virtue of courage but are not truly. Through the analysis, we come to understand the difference between the “mode of a virtue” *per se* and the “mode of a virtue” *per accidens*.

Third, we look at different types of “mode of an action” (*modus actionis/agendi*) and reach the depth of the equivocity of “mode” in Aquinas’s writings. Aquinas uses the term “mode of an action” in different senses. The term sometimes signifies an action itself: for instance, the mode of the action proper to God is to give being (*esse*). In many cases, however, the term signifies an attribute of an action. In some cases, it designates “a way,” i.e., “a circumstance” (*circumstantia*) of an action distinguished from the other circumstances of an

action: for instance, “rapidly” and “slowly” are modes of the action “walking.” In some cases, it signifies a consequence of all the circumstances of an action: (being done in) a good or bad manner is a mode of an action of this type. In other cases, it signifies a consequence of the action: for instance, “delightfully” or “sadly” is a mode of an action consequent upon the action.

Throughout our investigation, we observe “modes” in ethical aspects have much in common with those in ontological aspects. The term “mode” means “a limit” and more broadly “a way” in ethical contexts as well. The “mode of a virtue” consists in the determination or commensuration of material and efficient principles of a virtuous action. In fact, we discover more commensurations or proportions in the mode of a virtue than in the mode of a natural kind, and this could explain why we find virtuous actions more beautiful than natural kinds.