

『南山神学』38号（2015年3月）pp. 109-143.

枢要徳はなぜ四つか

——トマス・アキナスによる理論化——

松根 伸治

序 研究事情と本稿の関心

プラトンに見出される四つの主要な徳という発想は、新プラトン主義やストア派を通じて広まり、思慮・正義・勇氣・節制の四つ組として定型化された。この考え方はギリシャ教父に受け入れられ、キリスト教文化圏においても標準的な人間観の一角を占めるようになる。アンブロシウス、ヒエロニムス、アウグスティヌスら4、5世紀のラテン教父は、ローマ的教養の一要素としてだけでなく、ギリシャ語による聖書註解の影響のもとで、四つの徳の枠組みをよく知っていた。これらをまとめて示す *virtutes cardinales*（枢要徳）という呼称が一般化するのはこの時代以降であり、枢要徳の伝統は大きな流れになった。

中世哲学研究の分野では、4世紀から9世紀までをあつかう Sibylle Mähl の著作¹と、13世紀前半の関連テキストを集成した Odon Lottin の論文²に多くの研究者がこれまで依拠してきた。最近では、István P. Bejczy による『中世における枢要徳——4世紀から14世紀の倫理思想の研究』³が出版されたことが特筆に値する。多数の写本を含めた膨大な文献を比較検討しながら中世全体の流

¹ S. Mähl, *Quadrigena virtutum: Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit* (Köln: Böhlau, 1969).

² O. Lottin, "Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 à 1250," in *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, tome III (Gembloux: Duculot, 1949), 153-94.

³ I. P. Bejczy, *The cardinal virtues in the Middle Ages: A study in moral thought from the fourth to the fourteenth century* (Leiden: Brill, 2011).

れを跡づける Bejczy の書物は、この領域の決定版のひとつになりそうである。13 世紀に照準をしばった Rollen E. Houser の著作⁴も信頼できる研究書であり、本稿の関心に最も近い。本書は 80 頁ほどの序文で、ギリシャ・ローマの哲学、ラテン教父、スコラ学の三つの時期における枢要徳の議論を明快に整理したうえで、総長フィリップス、アルベルトゥス・マグヌス、トマス・アクィナスの主要な原典の翻訳を提供してくれる。さらに、トマスたちが典拠とするラテン教父の該当箇所の英訳も付録につけてあり、非常に充実した内容である。

私たちにとって幸運なのは、ヨゼフ・ピーパーの『四枢要徳について』⁵を日本語で読めることである。『神学大全』第 2 部-2 などトマスの著作を背景にしなが、ピーパーの叙述に文献研究の窮屈さはまるでない。多様な論点を興味深く知ることができるだけでなく、徳の意味を立ちどまって考えさせる洞察に富む名著である。ドイツ語原著は 1934 年以降、勇気、思慮、節制、正義の順で別々に刊行された本が 1964 年に一卷に合本されたもの。邦訳は、この合本では省略された註がもとの本からすべて訳出している点、各章の小見出しが読みやすく本文中に挿入されている点など、読者に親切な労作である。

論文の表題に掲げた問い「枢要徳はなぜ四つか」に対して、トマスは外側から与えられた雛形を踏襲しているだけだという意見があるかもしれない。しかし、トマスは伝統を決して鵜呑みにしたわけではない。なぜこの四つが枢要徳と言えるかを複数の著作で検討し、理論的に根拠づけようと思案を積み重ねている。『神学大全』第 2 部全体の内容をトマス自身が簡潔にまとめて、「人生の究極目的と、徳と悪徳についての考察」だったと言っている（第 3 部序言）。第 2 部-2 の序言では、「道徳に関わる全領域を諸々の徳の考察に還元し、あらゆる徳をさらに七つに還元しなければならない」と宣言され、信仰・希望・愛徳の三つと、思慮・正義・勇気・節制の四つを柱にすえた徳の倫理学が構想される。

⁴ R. E. Houser, *The cardinal virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor* (Toronto: PIMS, 2004).

⁵ J. ピーパー『四枢要徳について——西洋の伝統に学ぶ』松尾雄二訳（知泉書館、2007 年）。

したがって、支柱となるべきシェーマ自体を吟味することは欠かせない仕事であった。四つの徳は無批判に前提された出発点ではなく、その考え方自体が正面から理論的考察の対象にされている。ところが、従来の研究において、トマスが枢要徳の枠組み自体をどう受けとめ、どう論じているかに相応の注目が払われてきたとは言いがたく、十分に解明されていない面がある。

たしかに柱の木材自体は多くの人の手で育てられたものである。しかし、トマスはそれを磨きあげて丈夫にし、独自の図面を引き、工夫をこらして建物を仕上げた。この論文では、『神学大全』第2部-1をおもな研究対象とし、枢要徳という枠組み自体に関するトマスの基本的理解に焦点を当てる。これをトマスが“伝統の理論化”に挑んだ重要な一場面として考えてみたい。論述は以下のように進められる。

第1節 徳の全体的な見取り図（準備的考察）

第2節 聖書の典拠と枢要徳という呼称

第3節 トマスによる理論化 ST I-II q.61, aa.1-4 を中心に

第4節 まとめと展望

1. 徳の全体的な見取り図（準備的考察）

はじめに、トマスの考える諸徳の位置づけを徳の「基体」という点から概観しよう。徳が成立する場はどこか、徳のいない手は何かという観点である。習慣の一種である徳の基体は身体ではなく魂であり⁶、魂の本質ではなく魂の諸能力である⁷。さらに、ひとつの徳は本来的にはひとつの能力に対応する。なぜなら、能力と徳の関係は基体と付帯性のある関係にあたるが、同一の付帯的存在が複

⁶ *Summa theologiae* I-II q.50, a.1. 以下の出典表記で『神学大全』の書名は略す。

⁷ I-II q.50, a.2; q.56, a.1. この意味で、徳は魂のいわば最奥まで浸透し、その本質を変容させる習慣ではない。他方、恩恵という習慣は魂の本質を基体とする (I-II q.110, a.4)。

数の基体のうちに存することはありえないからである⁸。ただし逆は言えない。すなわち、ひとつの能力のうちに複数の徳があってもよい⁹。したがって、人間の魂にそなわる各能力は、それぞれの性質に見あった特定の諸徳によって完成されることになる。

徳とは善い行為を生み出す習慣である¹⁰。習慣が善い行為に結びつくという事態は二つのレベルに区別される¹¹。たとえば、文法学を習得した人は正しい文を組み立てることができる。このとき、適切な行為を容易にする技能や傾向はたしかにそなわっているが、この種の習慣は一定の行動を現実化する力を含まない。実際、文法学者は故意に言葉を誤用できるし、優れた職人はあえて失敗作を作ってみせることも可能だ。学問的知識や技術が徳と呼ばれうるのは、限定された意味においてである。これに対して、端的な意味の徳は、善く行為する技能を生み出すことに加え、技能を正しく実行するよう人間を完成する。親切の徳が本当に身についた人は、他人を親しく気づかう気持ちが整っているだけでなく、どんな場面でも現に親切な行動を行なう。逆に言えば、冷淡な振舞いをするのが常に不可能な人である。人間の諸能力を動かして行動を生み出すのは意志の役割であるから、この種の徳の基体となりうるのは、意志そのものか、あるいは、意志によって動かされる限りでの諸能力である。

これら両方のレベルで知性は徳の基体になりうる。一方で、或る知的習慣が意志や欲求との結びつきをもたずに知性の内に成立する場合がある。他方、意志によって動かされる限りでの知性を完成させる徳も存在する。思弁的機能と実践的機能の区別、意志と関連をもつか否かという二つの面から、知性において成り立つ徳は次のように整理することができる。

⁸ I-II q.56, a.2.

⁹ I-II q.54, a.1, ad1.

¹⁰ I-II q.55, a.3, c.

¹¹ 以下の議論は I-II q.56, a.3, c. にもとづく。

〔表 1〕 知性を基体とする徳の分類

	意志と関連なし ＝限られた意味の徳	意志と関連あり ＝端的な意味の徳
思弁的知性	知恵・直知・学知	信仰
実践的知性	技術	思慮

知的徳 (*virtutes intellectuales*) としてあげられるのは, *sapientia, intellectus, scientia, ars, prudentia* の五つである。これは、『ニコマコス倫理学』第 6 巻が論じる *sophia, nous, epistēmē, technē, phronēsis* に対応し、トマスの説明は基本的にアリストテレスの論述を踏襲している。知恵・直知・学知の三つは真理の考察という面で知性を完成する徳である。各々の知的領域において、結論にあたる知を探求し論証する知性の力は、**学知** (*scientia*) という徳によって完成される。他方、或る学問分野の出発点をなす原理・原則をとらえることも知性の役割だが、これは推論や観察の蓄積によるのではなく直観的な認識に属する。このような認識に関わる知的徳が**直知** (*intellectus*) と呼ばれる。これらに対して、**知恵** (*sapientia*) は人間的な知の全領域に及ぶ点、最高の諸原因を考察し、究極的には神を対象とする点において、三者のうちで際立った優位を占める¹²。ただし、これらの知的徳は限られた意味の徳である。——他方で、**信仰** (*fides*) は端的な意味の徳として位置づけられる。信仰も思弁的知性のうちに成り立つ徳だが、「信じる」とは、意志によって承認へと動かされる知性のはたきだからである¹³。

思弁的な知的徳はすべて「他の仕方ではありえない」対象に関わる。たとえば、数学は必然的法則の支配する数の世界をあつかう。これに対して、人が外界に作り出す製作物に関わる知的徳が**技術** (*ars*) である。技術に関わるのは、

¹² I-II q.57, a.2, c.; ad 2; q.66, a.5, c.

¹³ II-II q.2, a.1, ad3; q.4, a.2, c.

実践の領域の「他の仕方でもありうる」偶然的対象である。この点で技術は思慮 (*prudentia*) と共通点をもつ¹⁴。しかし、思慮が欲求の正しさを前提するのに対して、技術そのものは道徳的あり方と無関係に成り立ちうる。実際、技術者が技術者として賞賛を受けるのは、人柄や意図によるのではなく製作物のできばえによる。技術の悪用は知的徳である技術の内的課題ではない。したがって、徳としての本質的性格の点では、技術は思慮と異質で、むしろ思弁的な知的徳に近い¹⁵。

私たちが徳という言葉で考える内容に近いのは、倫理徳 (*virtutes morales*) である。欲求能力を基体とする諸々の徳が倫理徳と総称される¹⁶。まず、知性的欲求能力である意志について考えよう。意志が知性の示す善に向かうこと自体は、意志という能力の自然本性に由来する傾向であって後天的な習慣ではない。したがって、この点では意志における徳は考えられない。聴覚が本来の対象である音を聞くのに、ことさら習慣を必要としないのと同様である。だが、意志はその自然本性によって、あらゆる善に向けて完全に確定されているわけではない。第一に、意志が関わる善の多様性を考えると、意志の本性的傾向は様々な状況に応じて習慣によって具現化されなければならない¹⁷。第二に、意志が自己とのつりあいを超えた善に向かうべき場面では、とりわけ意志を完成する徳が必要となる¹⁸。ひとつは、自分の善ではなく他者の善を欲する場合に、正義 (*iustitia*) が必要とされる。もうひとつは、人間本性の限界を超越する神的善を欲するとき、愛徳 (*caritas*) が不可欠である。

次に、感覚的欲求能力の場合である。感覚的能力には、自然本性的な衝動に

¹⁴ I-II q.57, a.4, ad2; a.5, ad3. ここで *ars* は第一義的には *artes mechanicae* (工芸・技術知) に関わる知的習慣をさすが、*artes liberales* (自由学芸) を排除しない。三段論法を組み立てたり、計算や測定をしたりする知性のはたらく自体は思弁的だとはいえ、作業による一種の製作である点で技術に似ているからである (I-II q.57, a.3, ad3)。

¹⁵ I-II q.57, a.3, c.; a.5, ad1.

¹⁶ I-II q.58, a.1, c.

¹⁷ I-II q.50, a.5, ad1; ad3.

¹⁸ I-II q.56, a.6, c.

よってはたらく面と理性の命令に応じてはたらく面がある。自然本性の点では人間も他の生物と同じメカニズムだから、徳が成り立つ余地はないが、理性の支配下での作用には多様性が現われ、徳による秩序づけがありうる¹⁹。感覚的能力について、「善い」「悪い」などの道德の言葉が使えるのは後者の場合である。理性によって制御される限りにおいて感覚的欲求も徳の基体となる²⁰。適切に命令する知的能力が完成されるだけでは十全な意味での善い行為は成就せず、欲求能力の側においても、それ自体を完成させる徳が必要とされる。なぜなら、理性が身体を動かす場合とは異なり、感覚的欲求は全面的に理性に従うわけではなく、命令に対する不服従や反抗の可能性が残っているからである。道德のすべてを知的徳に還元できない所以である²¹。

感覚的欲求能力は欲望と気概という二つの能力に下位区分される。感覚に即して自分に適合するものを求め、害になるものを避ける傾向をもつのが、欲望的能力 (*vis concupiscibilis*) である。他方、適合的なものを妨げたり害をもたらしたりする対象——つまり感覚のレベルで自分に敵対する要素——に立ち向かうのが、気概的能力 (*vis irascibilis*) である²²。トマスはこの区分をネメシウスやダマスケヌスから学んでいるが²³、源はプラトンによる *to epithymētikon* (欲望的なもの) と *to thymoeides* (気概的なもの) の区別である²⁴。欲望的能力は可感的な善 (= 快) を求め、可感的な悪 (= 苦) を避ける。この過程で困難や摩擦に出会うことがあり、そのときには当の対象が「けわしく難しいもの」

¹⁹ I-II q.50, a.3, c.

²⁰ I-II q.56, a.4, c. これに対して、感覚的認識能力は徳の基体になりえない。外部感覚 (= 五官) には身体と同じく徳は成り立たない。内部感覚の場合、記憶や表象に関して或る種の習慣が形成されて知的認識に資することがあるが、それらは本来の意味での徳とは言えない。cf. I-II q.50, a.3, ad3; a.4, ad3; q.56, a.5, c.

²¹ I-II q.58, a.2, c.

²² I q.81, a.2, c. 「能力」は *vis* ではなく *potentia* が用いられる場合もあるが意味は同じ。

²³ Nemesius, *De natura hominis*, cap.15-16 (Verbeke 92, 95); Damascenus, *De fide orthodoxa*, cap.26, n.15 (Buytaert 119).

²⁴ Plato, *Respublica* IV, 439D, 440E, 580E-581A.

という特質を帯びて把握される。欲望の対象と同じものが、手に入れがたい善や避けがたい悪という相貌で現われてくる限りにおいて、気概の対象となる。こうして、欲望的部分のうちに生じる情念としては、喜び・悲しみ・愛情・憎しみなどがあげられ、気概的部分においては、大胆・恐れ・希望・怒りなどの情念が生じるとされる²⁵。

これらの情念（とそれが関わる対象）の相違に応じて倫理徳は区別される。快を求め苦を避ける一連の欲望と感情の制御は**節制**（*temperantia*）にゆだねられ、これは魂の欲望的部分に成り立つ。危険を前にしたとき、大胆と恐れという逆のベクトルをもつ情念を調整するのが**勇氣**（*fortitudo*）であり、こちらは魂の気概的部分を座とする。気概的部分にはさらに、到達困難な善に対する希望と絶望をめぐる**高邁**（*magnanimitas*）、害悪を及ぼす相手への怒りに関わる**穏和**（*mansuetudo*）などを徳として帰すことができる²⁶。

なお、希望は気概的部分の情念であるが、この名称は徳にも適用される。そして、対神徳としての**希望**（*spes*）の対象はもはや感覚のとらえる善ではありえず神的な善である。したがって、神に関わる希望は、感覚的欲求ではなく上位の知的な欲求能力、つまり意志を基体として成り立つ²⁷。

最後に、対神徳（*virtutes theologicae*）と他の徳の関係を確認しておこう。これまでの説明によって、信仰は思弁的知性のうちに、愛徳と希望は意志のうちに成り立つ徳だと位置づけられた。一般的な意味で希望や愛を語るなら、人間的な能力の範囲内にとどまる精神活動や徳として考察することができる。しかし、信仰・希望・愛徳は、対神徳である限りは倫理徳と知的徳から種的に区別される²⁸。つまり、信仰は知的徳のうちで特別なもので、愛徳と希望は倫理徳のうちで特別なものだという理解は成り立たない。たしかに、知的徳と倫理

²⁵ I-II q.23, a.1, c.; q.46, a.3, c.

²⁶ I-II q.60, a.4, c. さらに詳細な議論は q.60, a.5 を参照。

²⁷ II-II q.18, a.1.

²⁸ I-II q.62, a.2, c.

徳という区分は、あらゆる人間的な徳を分類するのに有効な二分法だとトマスはいったん認めるが²⁹、これを超える説明原理として対神徳が導入されるからである。対神徳を他の徳から区別する根本的特徴は次の三点である。第一に、それらが神を対象とすること。第二に、神のみによって私たちに注ぎ込まれること。第三に、聖書の啓示だけがそれを伝えていることである³⁰。聖書の典拠としては、『コリントの信徒への手紙一』13章13節の「それゆえ、信仰と、希望と、愛、この三つは、いつまでも残る」という言葉をあげることができる³¹。トマスは反対異論で簡潔に証拠を示す場合には、この箇所を最も明瞭で強力な権威と見なしている³²。

このようにして、諸徳を三つに区分する枠組みと、そこに含まれる具体的な徳目は次の表の通りである。これらの中から、思慮・正義・勇氣・節制の四つを取り出してまとめるのが、「枢要徳」という特別なカテゴリーである。

〔表2〕徳の基本的三分

virtutes intellectuales (知的徳)	virtutes morales (倫理徳)	virtutes theologicae (対神徳)
sapientia 知恵	iustitia 正義	fides 信仰
intellectus 直知	fortitudo 勇氣	spes 希望
scientia 学知	temperantia 節制	caritas 愛徳
ars 技術	magnanimitas 高邁	
prudentia 思慮	mansuetudo 穩和	
	... etc.	

²⁹ I-II q.58, a.3, c.

³⁰ I-II q.62, a.1, c.

³¹ とくに断らない限り聖書の引用は新共同訳による。

³² cf. I-II q.62, a.3; II-II q.17, a.5; q.23, a.4; *De virtutibus in communi*, a.12.

2. 聖書の典拠と枢要徳という呼称

どんな概念についても、その起源の特定には慎重でなくてはならないが、枢要徳に関する思想史の発端をプラトンに見出すことは、四つの徳を明確に列挙した箇所が存在と³³、後世への影響の大きさから、妥当な判断だと思われる。四徳を重視する人間観は、前4世紀のアテナイから、新プラトン主義やストア派などを通じて古代地中海世界に広まっていった。

『知恵の書』8章7節はこのような背景のもとで記されたものである。「知恵こそ働いて徳を得させるのだ。すなわち、節制と賢明、正義と勇気の徳を、知恵は教えるのである。人生にはこれらの徳よりも有益なものはない。」——『知恵の書』、別名『ソロモンの知恵』は、ギリシャ文化に精通したユダヤ教徒により、紀元前2世紀ないし1世紀にアレクサンドリアで書かれたと考えられている。七十人訳に入っているがヘブライ語からの翻訳ではなく、もともとギリシャ語による著作とする説が有力らしい³⁴。ここに並んだ徳目は順に *sōphrosynē*, *phronēsis*, *dikaiosynē*, *andreia* の四つで、聖書がはっきりと枢要徳に言及する珍しい箇所である³⁵。新約では、パウロ書簡に徳を列挙する箇所がいくつかあるものの、ギリシャ風四徳は中核的位置を占めていない³⁶。

³³ Plato, *Phaedo* 69B-C; *Respublica* IV, 427E; *Leges* I, 631C.

³⁴ 土岐健治『旧約聖書外典偽典概説』（教文館、2010年）106-8頁、石川康輔他編『新共同訳旧約聖書注解 III・続編注解』（日本基督教団出版局、1993年）292頁を参照。

³⁵ 他には4 Macc 1, 18に同じ四つを *phronēsis*, *dikaiosynē*, *andreia*, *sōphrosynē* の順にあげた箇所がある。土岐上掲書 145-50頁によれば、『マカバイ記四』（第四マカベア書）はギリシャ語で書かれたもので、著作年代は後1世紀前半と推測される。エウセビオスやヒエロニムスはこれをヨセフスの著作と見なして重んじた。

³⁶ Gal 5, 22-23 「霊の結ぶ実とは愛であり、喜び、平和、寛容、親切、善意、誠実、柔和、節制です。」 Col 3, 12-14 「憐れみの心、慈愛、謙遜、柔和、寛容を身に着けなさい。互いに忍び合い、責めるべきことがあっても、赦し合いなさい。[……] これらすべてに加えて、愛を身に着けなさい。愛は、すべてを完成させるきずなです。」 Eph 4, 2 「一切高ぶることなく、柔和で、寛容の心を持ちなさい。愛をもって互いに忍耐し、平和のきずなで結ばれて、霊による一致を保つように努めなさい。」 Eph 4, 32 「互いに親切にし、憐れみの心で接し、神がキリストによってあなたがたを赦してくださったように、赦し合いなさい。」 1 Tim 6, 11 「正義、信心、信仰、愛、忍耐、柔和を追い求めなさい。」

四徳の箇所は現行のヴルガータで、“sobrietatem enim et sapientiam docet et iustitiam et virtutem”とされている。トマスは sapientiam のところを一貫して prudentiam と引用し³⁷、文脈を示して divina sapientia や sapientia Dei を主語に補う場合もある。これを重要な典拠と見なしていることは間違いないが、よく観察すると、四つの枢要徳を特定する決定的場面では、この聖句を引用していないことがわかる³⁸。

その理由のひとつはおそらく、ラテン語訳が枢要徳をさす一般的呼称にぴったり対応しないからである。キケロをひとつの模範だとすれば、四つの徳の名前は prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia が一般的である³⁹。トマスも聖句の sobrietas は temperantia (節制) の意味、virtus は fortitudo (勇気) の意味だと註記している⁴⁰。そういうわけで、標準的用語法に忠実なラテン語著作家の権威のほうが引証にはより好都合だった。実際、枢要徳を主題とする『神学大全』第2部-1第61問では、各項の反対異論はアンブロシウス、大グレゴリウス、キケロ、アウグスティヌス、マクロビウスに依拠している。さらに、トマスは『知恵の書』の箇所を注入徳についての言及と見なしている。その証拠に、第63問3項「何らかの倫理徳が注入によって私たちの内にあるか」の反対異論で当該聖句が引かれる。したがって、獲得的徳を主として論じる場面では、これを枢要徳を示す最良の論拠には採用しにくかったのだろう。

ところで、プラトンにも聖書にも cardinal virtues (枢要徳) にあたる用語は見当たらない。virtutes cardinales というラテン語の表現を初めて用いたのはアンブロシウス (339頃-97) だと考えられている⁴¹。cardinalis は名詞 cardo に由

³⁷ prudentiam と iustitiam の順が逆の場合もあるが、以下の箇所引用の文言はほぼ一定である。I-II q.57, a.5, sc.; q.59, a.3, arg.1; q.63, a.3, sc.; II-II q.23, a.7, sc.; q.47, a.5, sc.; q.58, a.3, ad1; q.58, a.5, arg.1; q.123, a.2, arg.1; q.149, a.1, arg.2; III q.89, a.1, sc.

³⁸ cf. I-II q.61, aa.1-4; *De virtutibus cardinalibus*, a.1.

³⁹ Cicero, *De inventione* 2, 53-54 (Stroebele 147-50).

⁴⁰ II-II q.149, a.1, arg.2; q.123, a.2, arg.1.

⁴¹ Bejczy, *The cardinal virtues in the Middle Ages*, 12.

来する形容詞である。*cardo* の中核的語義は「ものが回転する軸や中心」で、具体的には様々な意味をもつ⁴²。扉のちょうつがい、かみ合って支えるほぞとほぞ穴、土地測量の基準線、地理的な境界や地区。宇宙論的ないし気象学的文脈では、天球の軸、地球の極、方位の基点、四季の変わり目などの意味で用いられる。人生の転機、さらには人生の最期を *cardo* とする用法も、移行や運動の重大な転換点という面で共通する。古典期には形容詞 *cardinalis* の使用はまれなようで、*OLD* はウィトルウィウスによる神殿の扉の工法に関する箇所を一例あげるのみである。アンブロシウスの同時代には、文献学者セルウィウスの『ウェルギリウス註解』に *venti cardinales* (四つの主要な風)、6世紀にはプリスキアヌスに *numeri cardinales* (基数) の用例があり⁴³、現代語に通じる「主要」の意味がこの形容詞にそなわっていることがわかる。

アンブロシウスは『樂園について』において、エデンの園を流れる四本の川は四つの徳を表わすとする寓意的解釈を行なっている⁴⁴。知恵の泉から湧きだす徳は人を永遠の命に導く。ここに、*virtutes principales quattuor* (四つの主要な徳) という表現が見られる⁴⁵。四つの徳を *cardinales* と形容する初出はおそらく、兄サテュルスを追悼する『兄の死について』(378年頃)である。ともにキリスト教的理想を追求してきた亡き兄の思慮、勇気、節制について語ったアンブロシウスは、「残るところ、枢要な徳 (*cardinales virtutes*) を完結させるために兄の正義の面にも目を向けなければならない」と言う⁴⁶。さらに後に

⁴² 以下の語義説明は、Glare, *Oxford Latin Dictionary*, second edition (Oxford: OUP, 2012), 303にもとづき、Houser, *The cardinal virtues*, 33-34を参考にした。

⁴³ Lewis and Short, *A Latin Dictionary* (Oxford: OUP, 1879), 291.

⁴⁴ Ambrosius, *De paradiso* 3, 14-18 (CSEL 32.1, 272-77)。ピション=思慮、ギホン=節制、チグリス=勇気、ユーフラテス=正義。これはアレクサンドリアのフィロンに倣った積義である (Mähl, *Quadriga virtutum*, 10-11)。

⁴⁵ *De paradiso* 3, 18 (CSEL 32.1, 277): in his ergo fluminibus quattuor virtutes principales quattuor exprimuntur.

⁴⁶ *De excessu fratris* 1, 57 (CSEL 73, 239): Superest, ut ad conclusionem cardinalium virtutum etiam iustitiae partes in eo debeamus advertere.

書かれた『ルカ福音書註解』では、ルカがあげる四つの至福はマタイによる八つの至福に対応するとし、「聖ルカはこの四つをいわば枢要な徳として述べ、聖マタイは、かの八つにおいて神秘の数を明らかにした」と説明をほどこす⁴⁷。後代の著作家にとって *locus classicus* は次の一文である。「私たちは四つの枢要な徳があることを知っている。節制、正義、思慮、勇気」⁴⁸。

アンブロシウスの画期的な点は、枢要徳という用語の案出だけではない。それまでラテン語の思想世界では古いギリシャ哲学の一要素としてしか認識されていなかった四つの徳という考え方を取り込み、それぞれの徳に濃密なキリスト教的意味を吹き込んだことにある⁴⁹。

3. トマスによる理論化 STI-II q.61, aa.1-4 を中心に

枢要徳に関する思想史には、プラトン以来の哲学的な思考習慣と、聖書を中核におく発想とが交錯している。すでに教父たちの模索の中で二つの面は合流し、ひとつの伝統になったと言ってよい。四徳のフレーム自体は引き継ぎながら内実はキリスト教化されたことによって、以後長らく続いていく思想系譜の基盤が作られた。アウグスティヌスの絶大な影響のもとで、のちには大グレゴリウスらの著作により、この枠組みは換骨奪胎されてキリスト教思想の体内にすっかり消化されたかのようにも見える。しかし12世紀になると、古代の文化と学問に対する関心の高まりの中で徳の理論が見直され、あらたな体系化が進

⁴⁷ *Expositio in Lucam* 5, 49 (CCSL 14, 152): Hic enim quattuor velut virtutes amplexus est cardinales, ille in illis octo mysticum numerum reseravit. —もとの文 Luc 6, 20-22 は以下の通り（アンブロシウスが引用しているラテン語訳を訳出）。「霊において貧しい人々は幸いだ。神の王国はあなた方のものだからである。今飢え渴いている人々は幸いだ。彼らは満たされるだろうから。今泣いているあなた方は幸いだ。あなた方は笑うだろうから。人々があなた方を憎むとき、あなた方は幸いだろう。」

⁴⁸ *Expositio in Lucam* 5, 62 (CCSL 14, 156): Et quidem scimus virtutes esse quattuor cardinales, tumerantiam iustitiam prudentiam fortitudinem. この後で四つの至福を順に、節制・正義・思慮・勇気に結びつけて説明している (5, 64-67)。

⁴⁹ cf. Houser, *The cardinal virtues*, 34-36; Bejczy, *The cardinal virtues in the Middle Ages*, 15-17.

んだ⁵⁰。『ニコマコス倫理学』の翻訳が普及し、その註解と研究がさかんに行なわれた 13 世紀には、状況はいっそう複雑になる。

このような背景のもとで、トマスが枢要徳をどんな手法で考察しているかを具体的に見ることにしたい。枢要徳という枠組み自体を論じる『神学大全』第 2 部-1 第 61 問がおもな対象である。はじめに、枢要徳を考える二つの基本的視点を取り出し、それに関連してトマスによる権威のあつかいについて考える。

(1) 枢要徳を考える二つの視点

枢要徳はなぜあの四つなのか。この問いに対するトマスの応答はいくつかの説明から構成されているが、基本的論点のひとつは、徳の一般的条件として四という数を導き出す議論である⁵¹。

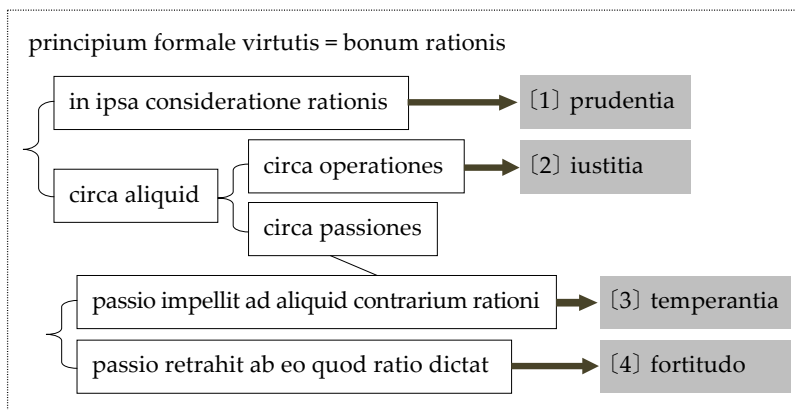
徳の形相的原理 (*principium formale*) ないし形相的特質 (*ratio formale*) は「理性の善」である。[1] この善はまず理性による考察自体において見出されるので、理性の考察に関して善を作り出すものは何であれ**思慮**と呼ぶことができる。理性自体ではなく、何らかの別のものとの関連においても理性の善は見出されるが、行動との関わりと情念との関わりを考察の切り口にできる。[2] 諸々の行動において、負っているものを返したり義務を正しく果たしたりするという意味での善を作り出すものは、どんなものでも**正義**である。次に、情念との関わりは二通りの観点に区分できる。なぜなら、情念は理性に反する点で秩序づけを必要とするが、この反抗は二つの方向をもつからである。[3] ひとつは、理性に反するものに向けて人を駆り立てる場合。このとき情念の制御が必要であり、様々な情念を抑えるものはみな**節制**と呼ばれる。[4] また、理性が命じることから人を後退させることがある。この場合、情念に引きずられないよう精神を強くするものはみな**勇氣**と呼ばれる。

⁵⁰ 12 世紀の状況について、I. P. Bejczy and R. G. Newhauser (eds.), *Virtue and ethics in the twelfth century* (Leiden: Brill, 2005) が多様な角度からあつかっている。

⁵¹ 以下の議論の骨格は I-II q.61, a.2, c. にもとづき、a.3, c. で用いられている表現を補った。

以上のような議論を、枢要徳を考える際の“一般条件説”と仮に呼ぶことにする。論旨を図示してみよう。

〔表 3〕 一般条件説による枢要徳の導出



このように、徳を成り立たせる形相的原理を出発点にして四つの徳を論じることができる⁵²。同じ論点は次のようにまとめられている。

或る人々はこれらの徳を、すべての徳に見出される、人間精神のいわば一般的条件を意味するものとして理解している。この場合、思慮とはあらゆる行為や領域における識別の何らかの正しさに他ならない。正義とはどんな領域においてもしかるべきことを実行させる精神の何らかの正しさである。さらに、節制はどんな情念や行動にも限度を課し、しかるべき基準を越え出ないようにさせる精神の何らかの状態である。他方、勇氣は情念のあらゆる衝動や、行動に伴うあらゆる労苦に抗して、理性に即したことが

⁵² アルベルトゥスが似た説明をしているが、節制と勇氣の分岐点を情念が生まれつきのものか否かに見出す点でトマスと異なる (Houser, *The cardinal virtues*, 59)。

らに強くともどらせる，魂の何らかの状態であるということになる⁵³。

トマスは注意深く表現を選んでいる。quicumque（どんな…でも）の反復は対象領域の非限定性を強調する。また，能力を示す言葉は使われず，思慮以外のすべてが魂全体（animus, anima）の問題とされている。quaedam rectitudo（何らかの正しさ），quaedam dispositio（何らかの状態）という表現には，これらの存在的身分を確定しにくいことが読み取れる。とくに dispositio の語は，この観点から考えられる節制や勇気が，厳密な意味の徳ではないことを示唆している⁵⁴。そもそも引用冒頭に明言されている通り，これらは精神の「一般的条件」である。四つの条件として取り出せるのは以下のキーワードである⁵⁵。

- [1] discretio, consideratio, ratio dirigens, cognitio dirigens（判断）
- [2] rectitudo, ad finem, ad aliquid extrinsecum, debitus, rectus（正しさ）
- [3] moderatio, modus, modificatus, refrenatio, continere（制御）
- [4] firmitas, persistere firmiter（強さ）

私たちはじつに多種多様なものを徳だと考えている。それらは同じ「徳」という名前と呼ばれているとはいえ，互いに矛盾する特徴をもつように見えるこ

⁵³ I-II q.61, a.4, c.: Quidam enim accipiunt eas, prout significant quasdam generales condiciones humani animi, quae inveniuntur in omnibus virtutibus: ita scilicet quod prudentia nihil sit aliud quam quaedam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis; iustitia vero sit quaedam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia; temperantia vero sit quaedam dispositio animi quae modum quibuscumque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur; fortitudo vero sit quaedam dispositio animae per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum vel operationum labores.

⁵⁴ cf. I-II q.49, a.2, ad3; II-II q.144, a.1, c.

⁵⁵ I-II q.61, aa.2-4; *De virtutibus cardinalibus*, a.1, c.; ad1; *De virtutibus in communi*, a.12, ad23 から共通する語と典型的な語をあげた。

とさえあり、徳目は時代や文化に相対的なものにすぎないと言う人もいるだろう。このような見方に対して、上述の議論は、諸々の徳に見出される共通の性格を抽出できることを示す。

しかし、このような一般条件説に立つ限り枢要徳の区別はあいまいである。思慮だけは、理性のはたらきをになうものとして明瞭な位置づけをもつが、他の三つの境界線は判然としない⁵⁶。第一に、確固不動の強さをもつことは必ずしも勇気だけに固有の特徴ではなく、「習慣」である限りどんな徳にもそなわる性質である。第二に、「正しい」とか「…すべき」という性格を含む善に対する関係は、たしかに正義にあてはまるかもしれないが、しかしこれは「徳」である限りすべてが含んでいる。第三に、理性による節度を守り、自らの分を越えないという特徴は、あらゆる「倫理的」な徳に共通するもので、節制のみを他から区別する目印にはならない。

したがって、四つを区別し、枢要徳の枠組みをより厳密に考えるためには別の道が必要である。トマスは、次のような観点から枢要徳をとらえ直す。

他の人々は、より優れた見方だが、これら四つの徳を特定の領域に限定されたものとして理解する。すなわち、徳の名称が由来すると先に述べた、例の一般的条件が主要な意味で (*principaliter*) 賞賛されるひとつの領域に向けて、それらの徳が各々限定されると理解するのである。この観点に従えば、前述の諸徳は、対象の差異にもとづいて明瞭に区別された、互いに異なる徳であることは明らかである⁵⁷。

⁵⁶ I-II q.61, a.4, c.: Haec autem quatuor sic distincta, non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad iustitiam, temperantiam et fortitudinem. [...] Solum autem hoc quod est discretionem habere, quod attribuebatur prudentiae, videtur distingui ab aliis tribus, in quantum hoc est ipsius rationis per essentiam.

⁵⁷ I-II q.61, a.4, c.: Alii vero, et melius, accipiunt has quatuor virtutes secundum quod determinantur ad materias speciales; unaquaeque quidem illarum ad unam materiam, in

種的に規定された徳 (*specialis virtus*) としての区別は対象の違いに依存する⁵⁸。四つの徳も、善のどんな側面に関わるかという点から具体化されることで、はじめて明確な輪郭をもつ。そして、四徳が主要だとされるのは、それぞれが関わる対象領域の特質による。言い換えれば、善い行為の一般条件が典型的にあてはまったり、その条件の実現が困難であるがゆえに賞賛を受けたりする特定の領域が存在する⁵⁹。この観点を“固有対象説”と名づけておく。上の引用でトマスはこちらが枢要徳の優れたとらえ方だと言い添えている⁶⁰。

四つの枢要徳それぞれに即して考えよう⁶¹。[1] 思案と判断のはたらきは思弁的理性にも見られる。実践の場面では、内的な推論と決断を現実の行動に結びつけるために理性は諸能力に最終的な命令を与えなければならない。実践的理性に固有なのは、この命令の作用である。したがって、行為を方向づける認識の正しさという一般的条件が最も主要な意味で適用されるのは、理性の命令という対象領域である。このような場面ではたらく徳として**思慮**を考えることができる。狭義の思慮は適切に命令する力を理性に与える徳である。

[2] 義務を正しく果たす行動が最も賞賛されるのはどんな場合だろうか。自己自身の内なる正しさもありえるが、人間は社会的動物であるから、他人との交流における正しい行動がより主要な意味をもつ。諸徳と比較した場合、他者の善に関わることが**正義**に固有の特徴である。したがって、交換や配分という

qua principaliter laudatur illa generalis conditio a qua nomen virtutis accipitur, ut supra dictum est. Et secundum hoc, manifestum est quod praedictae virtutes sunt diversi habitus, secundum diversitatem obiectorum distincti.

⁵⁸ cf. I-II q.54, a.2, c.; ad1; q.55, a.4, c.; q.60, a.3, ad1.

⁵⁹ *De virtutibus in communi*, a.12, ad23: propterea quod illud quod est omnibus commune in aliqua speciali materia, praecipue difficultatem et laudam habet.

⁶⁰ 枢要徳に *general, specific* の二つの意味を区別する議論は、総長フィリップス『善についての大全』(*Summa de bono*, 1225-28年頃)に見られ、アルベルトゥスもトマスもこの影響下にあった。cf. Houser, *The cardinal virtues*, 50, 60, 67-68; Bejczy, *The cardinal virtues in the Middle Ages*, 170-74.

⁶¹ I-II q.61, a.3, c.; *De virtutibus cardinalibus*, a.1, c. にもとづく。

対象領域において、「各人に各人のものを」という原則を守り⁶²、バランスのとれた正しい関係を他者とのあいだに築くよう行動することが、狭い意味での正義の役割である。

〔3〕情念を制御して中庸をうまく射当てるはたらきは、快へと人を駆り立てる欲望との戦いである。快には様々な強さがあるが、コントロールするのが最も難しいのは触覚による快である。具体的に言えば、飲食に関わる快樂と性的な快樂の二つである。性と食の快感がとりわけ強力なのは、それらが人間の自然本性と直接的に結びついているからである。これらに関わる情念や欲望が、固有な意味で**節制**と呼ばれる徳の対象である。

〔4〕情念の衝動に流されない強さが最もよく発揮されるのは、恐怖の場合である。困難や危険を前にして、それを避けるよう導く感情に対抗して、理性の判断から逸れずに自己を堅持するはたらきが、**勇氣**を特定の徳として成り立たせる。なかでも死という危機こそ人間にとって最も恐ろしく、その恐怖に対して心を強く保つことが最も難しい対象である。死を恐れずに耐える勇氣は、生命への本性的な執着と矛盾する面がある。この点で勇氣は他の諸々の徳から明確に区別された独特の性質をそなえる。

以上のように、二つの観点を区別することで、「主要、枢要」と呼ばれる意味にも違いがあることがわかる⁶³。一般条件説では、四つの徳が *cardinalis* あるいは *principalis* と言われる理由は、それらがどんな徳にも共通する性質を示すモ

⁶² *De virtutibus in communi*, a.12, ad26: In actionibus autem quae sunt respectu exteriorum quae veniunt in usum vitae, primum et praecipuum est quod unicuique quod suum est, reddatur: quod facit iustitia.

⁶³ I-II q.61, a.3, c.: Sic igitur praedictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus. Uno modo, secundum communes rationes formales. Et secundum hoc, dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes: [...] Et sic multi loquuntur de istis virtutibus, tam sacri doctores quam etiam philosophi. Et sic aliae virtutes sub ipsis continentur. [...] Alio vero modo possunt accipi, secundum quod istae virtutes denominantur ab eo quod est praecipuum in unaquaque materia. Et sic sunt speciales virtutes, contra alias divisae. Dicuntur tamen principales respectu aliarum, propter principalitatem materiae.

デルだと見なせるからである。前述の *discretio, rectitudo, moderatio, firmitas* などの語は、何に関わるかを捨象して徳の条件を表わしたものである。広義の思慮や広義の正義が人間の魂のうちに習慣として形成されているのではなく、それらは多くの徳を含む抽象的な上位概念だと言える。この場合、枢要徳と具体的な諸々の徳はいわば「類と種」の関係にある⁶⁴。

これに対して、現実に魂の能力を基体として成立する徳は、固有対象説に即して考えなければならない。この視点から見る限り、すべての徳は存在論的ないし論理的には等価である。枢要徳も各々が対象によって種的規定を受け、他の諸徳と同じレベルで区別されるからである。このようにして、「節制」という同じ語が、徳の一般条件を言う場合と限定的に肉欲の制御をさす場合とがある。トマスによれば、前者の呼び名が後者に適用されるのは、*urbs*（都市）が換称的に（*antonomastice*）ローマを意味する用法に似ている⁶⁵。別のたとえば考えてみよう。私たちが「針」と聞いてまず思い浮かぶのは、糸を通して布を縫う針である。だが、待ち針や畳針、鍼灸に用いるのも針である。注射器の針、ホッチキスの針、レコード針、さらに、蜂のお尻の武器も時計で回っているのもみんな「針」だ。広い意味での針は、形状と用途の点で共通する多くのものを含む総称である（一般条件説にあたる）。それに対して、あの小さな金属が主要な意味で針であるのは、裁縫という大切な場面で道具としての典型的効果を発揮するという“対象の主要性”による。

したがって、固有対象説に即して考えた場合にも、枢要徳だけが完全で、他の徳がすべて価値として劣るというわけではない。他の徳の場合は、対象が周辺のであったり限定的であったり、あるいは、より容易に解決できる対象に関

⁶⁴ *De virtutibus cardinalibus*, a.1, ad5: si praedictae quatuor virtutes accipiuntur secundum quod significant generales condiciones virtutum, secundum hoc omnes virtutes speciales, de quibus Philosophus tractat in lib. Ethic., reducuntur ad has quatuor virtutes sicut species ad genus.

⁶⁵ II-II q.141, a.2, c.

わるという点で、枢要徳と区別される。多様な倫理徳の存在は道徳的世界の豊かさや複雑さを示している。それらも或る視点からは優れた徳であり、各々に固有の主要性をたしかにもつが、それは対象領域の主要性ではないということである⁶⁶。

(2) 先人のテキストに向きあう

トマスは「哲学者たちだけでなく聖なる博士たちも含めて多くの人々が」一般条件説に立って枢要徳に言及していると言う⁶⁷。たとえば大グレゴリウスは、四つの徳は互いの結びつきが強いほど個々が完全なのだと主張する文脈で、他の三つの徳の性質をそなえていない徳は真の徳とは言えないとしている⁶⁸。もしそうなら、枢要徳は互いに区別できないのではないかとの疑問がありうる。また、アンブロシウスは節制について、「私たちがなすべき、あるいは言うべきと判断するすべてのことについて節度と秩序を保つ」ことと規定しながら、他方で、「自己にうち勝ち、怒りを抑え、どんな誘惑にも柔弱になったり動揺したりしない」のが勇気だと述べている⁶⁹。これに対して、誘惑に惑わされないことは節制の特徴だから、概念規定があいまいだという批判がありうる。

これらの文章は、互いに区別された固有の意味での枢要徳について述べたものではないとひとまず解釈できる。その限りでは批判や疑問は当たらない。し

⁶⁶ 枢要徳と他の倫理徳との具体的関係は今詳しく検討しない。一般的考察は I-II q.66, a.1, c.; a.4 が明快。個別の論点は以下を参照。II-II q.104, a.3 (obedientia); q.117, aa.5-6 (liberalitas); q.129, a.5 (magnanimitas); q.134, a.4 (magnificentia); q.136, a.2; a.4 (patientia); q.157, aa.3-4 (clementia et mansuetudo); q.161, aa.4-5 (humilitas); *De virtutibus cardinalibus*, a.1, ad12-ad15; *De virtutibus in communi*, a.12, ad26。

⁶⁷ I-II q.61, a.3, c. 註 63 の引用箇所。“philosophi” が誰を意識しているかは明確でないが、*In Ethic.* II, 8 (p.102, l.70) ではキケロとセネカの名をあげている。

⁶⁸ Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 22, 1, 2 (CCSL 143A, 1093)。

⁶⁹ Ambrosius, *De officiis* 1, 24, 115 (CCSL 15, 41): quarto temperantiam quae modum ordinemque servat omnium quae vel agenda vel dicenda arbitramur. — 1, 36, 181 (CCSL 15, 67): Et revera iure ea fortitudo vocatur quando unusquisque se ipsum vincit, iram continet, nullis illecebris emollitur atque inflectitur。

かし、トマスはそれでは満足せず、固有対象説に沿って権威を解釈しなおす可能性をさぐろうとする。その際に用いるのが「充溢 (redundantia)」というアイデアである⁷⁰。四つの徳はあくまでも固有の対象領域をもって独立を保ちつつ、しかし、それぞれの特質がいわば満ちあふれ、徳どうしの境界を超えて他にも流れ込むという考え方である。

第一に、思慮に導かれる限りで、他の徳にも思慮に本来そなわる性質があふれ出している。言い換えれば、徳の基体である限り意志も含めて欲求能力はすべて理性を分有しているので⁷¹、正義・勇気・節制のはたらきにも何らかの理知的側面が見出される。第二に、困難なことができるなら容易なこともできるという理由から、たとえば「勇敢な節制」を語ることができる。死の危険の前に自分を強く保つことはきわめて困難だが、これは本来的に勇気のはたらきである。この点で十分に完成にいたった勇気の特質が、節制の作用にも影響を及ぼす。快樂の誘惑に対して抵抗する場面で——これは死の恐怖に耐えるよりも容易なので——節制の徳がはたらきやすくなる。こうして、固有の対象領域を確保しながら、勇気の充溢による節制を考えることができる。

トマスはこの説明によって、教父の文章が含む意味を最大限に引き出そうとしている。一般条件説は誤りだと切り捨てるべきではない。なぜなら、四つの条件を引き出す点では十分に有効であるし、先人の多くがこの線に沿って枢要徳を論じている事実は軽視できないからである。充溢という観点からは先のテキストも固有対象説の範囲内で理解できるとはいえ、アンブロシウスやグレゴリウスの真意がそこにあったとまではトマスは主張していない⁷²。

これに対して、固有対象説の主唱者としてアリストテレスの名前をあげてい

⁷⁰ I-II q.61, a.4, ad1; *De virtutibus cardinalibus*, a.1, ad1.

⁷¹ I-II q.56, a.6, ad2.

⁷² アウグスティヌスのあつかいは微妙である。四つの枢要徳を愛の諸相と位置づける考え方が *De moribus ecclesiae catholicae* 1, 15, 25に見られるが、トマスはこの箇所を四徳が区別できるという論拠に用いる場合 (I-II q.61, a.4, sc.) と、一般条件説を述べていると説明する場合 (*De virtutibus cardinalibus*, a.1, ad1) があるからである。

るのは興味深い⁷³。というのも、『ニコマコス倫理学』を読む限り、アリストテレスは枢要徳というスキーム自体にはむしろ冷淡だからである。勇気・節制・正義・思慮についての考察が内容面で充実しているのはたしかだが、思考の型として四つ組を強調しているとは言いがたい。トマスが想定しているのは、おそらく同書第2巻7章、徳の一覧表 (*diagraphē*) の箇所である⁷⁴。この部分の註解において、トマスは一般条件説と固有対象説を対比して論じている。そして前者について、このような徳の区別の仕方は不適切だとしりぞけ⁷⁵、「アリストテレスが対象あるいは領域に即して諸徳を区別したことのほうがより適切である」と述べる⁷⁶。

トマスの註解には目立った特徴が三つある。第一に、『神学大全』の枢要徳の議論ではどちらかと言えば両方の立場を並列的に論じ、固有対象説の優位は遠慮がちに述べられていたのに対して⁷⁷、ここでは躊躇なく賛同を示している点。第二に、著作の構成上、正義と思慮は後の巻で主題化されるため、ここでアリストテレスは他の徳と並べる形ではこれらをあげないが、トマスは四つの枢要

⁷³ *De virtutibus cardinalibus*, a.1, ad1: *Alii vero, sicut Aristoteles in lib. Ethic., loquuntur de praedictis quatuor virtutibus secundum quod sunt speciales virtutes determinatae ad proprias materias.*

⁷⁴ *EN* II, 7, 1107a28 ff. これに先立つ箇所でアリストテレスは徳の三つの条件として、行為に関する知、行為の選択、揺るぎない仕方で行為することをあげるが (1105a31-33)、そちらは逆に一般条件説の根拠となる (cf. I-II q.61, a.4, arg.3; *De virtutibus cardinalibus*, a.1, c.)。『ニコマコス倫理学』第2巻の論の展開は、徳が満たすべき三条件を一般的視点から論じ (4章)、徳は一種の *hexis* だと認定したうえで (5章)、中庸の定義を示し (6章)、その後で、徳の個別的事例をあげながら定義を確かめる (7章) という段取りである。

⁷⁵ *In Ethic.* II, 8 (p.102, ll.34-74): *Quidam enim attenderunt distinctionem earum secundum quosdam generales modos virtutum, qui quidem sunt quatuor. [...] Et secundum haec quatuor nominantur virtutes quae a quibusdam principales dicuntur; [...] Unde posuerunt has virtutes esse quasi generales et dixerunt omnes virtutes esse earum species. Sed ista virtutum distinctio non videtur esse conveniens.*

⁷⁶ *In Ethic.* II, 8 (p.103, ll.79-81): *Et ideo convenientius Aristoteles virtutes distinxit secundum obiecta sive secundum materias.* (Aristoteles の綴りはレオ版に従う。)

⁷⁷ 註57の引用箇所。

徳について議論している。第三に、主要な徳を表わす形容詞は終始 *principalis* であり、*cardinalis* という語を一度も用いていないことである。

実は、アリストテレスが枢要徳の枠組みを重視しないことをトマスは十分にわかっており、註解の別の箇所ではそのことに言及している。

ここで彼は、幸福な人は「非の打ちどころのない正方形」だと述べているが、或る人々の註解するところでは、それはつまり四つの枢要徳において完全だという意味である。しかしこれは、アリストテレスの意図に即していないと思われる。実際、彼がそのような列挙をしている箇所はまったく見出されないからである⁷⁸。

それにもかかわらず、枢要徳という思想の伝統の中にアリストテレス理論を導入するのである。しかも、この概念の原理的考察にとって重大な観点の区別に関わる証人としてアリストテレスは召喚されている。ただし、定期討論『枢要徳について』では名指しだが、『神学大全』には二説どちらについても固有名は書かれていない⁷⁹。また、『ニコマコス倫理学註解』で *virtutes cardinales* という語を用いずに枢要徳を論じていることには、アリストテレスの体系と用語法をできるだけ尊重しようとする配慮が反映しているのかもしれない。

トマスが「アリストテレスの意図」を的確に言い当てていると思えるのとは対照的に、私たちにはトマスの意図は見えにくい面がある。一方で、トマスは伝統に与しつつ、偉大な教父たちの著作と向きあっている。他方で、この伝統

⁷⁸ *In Ethic.* I, 16 (p.58, ll.93-100): Et dicit quod felix [...] et est tetragonus sine vituperio [1100b21], id est perfectus quatuor virtutibus cardinalibus, ut quidam exponunt; sed hoc non videtur esse secundum intentionem Aristotilis, qui numquam invenitur talem enumerationem facere. 電子的検索を信用するなら、『ニコマコス倫理学註解』における *virtutes cardinales* の使用例はこの一箇所のみである。

⁷⁹ 『神学大全』では、より一般的に倫理徳の結合を論じる際に、固有対象説を支持する根拠として『ニコマコス倫理学』第6巻が示されている (I-II q.65, a.1, c.)。

を学問的に吟味し、より正確な体系として練りあげる方法論としてアリストテレスに信をおく。だが、枢要徳に対するアリストテレスの姿勢が話をさらに複雑にしている。このような状況の中で、トマスによる“伝統の理論化”の手さばきにはユニークな繊細さと大胆さがある。

(3) 枢要徳の基体・再考

一般条件説をトマスが正面から否定しない理由は他にもある。というのは、この考え方に沿って徳の四つの特徴を引き出す議論は、魂の能力と枢要徳の關係についてのトマスの理解と整合性があるからである。本稿の第1節で整理した徳の基体という観点から、トマスは次のように述べる。

私たちが今論じているこの徳には四つの基体が見出される。まず、本質によって理性的なものであり、これを完成するのが思慮である。そして、分有によって理性的なものがあるが、これはさらに三つに分かたれる。すなわち、正義の基体である意志、節制の基体である欲望的能力、勇気の基体である気概的能力である⁸⁰。

四つの枢要徳が四つの能力に対応する図式をトマスは自明のように述べているが、哲学史的に見ると事情はそれほど単純ではない。プラトンは『国家』第4巻で、魂の内的構造と徳を関連づけて論じている。叙述は複雑だが要点のみを略記してみよう⁸¹。

(a) 国家（ポリス）には、知恵・勇気・節制・正義の四つの徳が帰される。

⁸⁰ I-II q.61, a.2, c.: Quadruplex enim invenitur subiectum huius virtutis de qua nunc loquimur: scilicet rationale per essentiam, quod prudentia perficit; et rationale per participationem, quod dividitur in tria; idest in voluntatem, quae est subiectum iustitiae; et in concupiscibilem, quae est subiectum temperantiae; et in irascibilem, quae est subiectum fortitudinis. — cf. *De virtutibus cardinalibus*, a.1, c. (主文末尾)

⁸¹ プラトン『国家』藤沢令夫訳（岩波文庫、1979年）にもとづく。

(b) 国家は指導者層の知識のゆえに知恵ある国と呼ばれ、統治を補助する戦士の勇敢さのゆえに勇氣ある国と呼ばれる。(c) 少数の優れた人の欲望と思慮によって、素質の劣った多数の人々の欲望が制御されている国家が、節制をそなえた国である。また、支配層と被支配層のあいだに、どちらが支配すべきかについて合意が成り立っている状態が節制である。このように、節制は国家の特定の部分ではなく国全体に行きわたる。

国家の知恵・勇氣・節制を論じたのち、探究の主題である正義について考えることができる。(d) 正義とはこれら三つを国家のうちに生じさせ、存続させるものである。(e) 指導者、戦士、そして職人や商人という素質の異なる三つの階層が、それぞれの任務を逸脱することは国家にとって不正である。逆に、三者が本来の役割に専念することが国家における正義である⁸²。

以上のような構造が、直接は目に見えない魂の内部にも考察できる。(f) 魂全体を配慮し支配する理知的部分に対して、食欲、性愛、それを支える金銭の追求に関わる欲望的部分がある。第三の独立したものとして、理性に味方して戦う気概的部分を区別できる。(g) 理知・気概・欲望の三区分別は、国家に見出される三つの階層と類比的である。(h) 魂の場合にも、理知的部分に知恵を、気概的部分に勇氣を帰すことができる。(i) 国家の場合と同じく、節制とは、魂の支配する部分と支配される部分に協調と合意が成り立ち、下位の部分が内乱を起こさない状態を言う。(j) さらに、魂の三つの部分すべてが各々の役割を逸脱せずに遂行し、全体がうまく機能するとき、この調和や秩序の原理が正義である⁸³。

このように、知恵と勇氣の場合とは異なり、プラトンは節制を魂の三区分別のひとつに限定的に対応させていない。理知的なものとは気概的なものによって欲

⁸² 以上が国家の徳に関する説明である。各論点に対応する箇所は、(a) Plato, *Respublica* IV, 427E, (b) 428B-430B, (c) 430E-432A, (d) 433B, (e) 434A-C. 藤沢訳・上巻 282-302 頁。

⁸³ 魂の区分と個人の徳を論じた箇所。(f) 439D-441A, (g) 441A; 580D-581A, (h) 441C-442C, (i) 442C-D, (j) 443C-E. 同書 318-29 頁。

望的なものがうまく導かれる，その関係において節制は成り立つと理解するのが文章に忠実だろう。しかし，欲望的部分を節制の座と見なし，魂の三部分が三つの徳に対応する図式をプラトンの説として提示する例は古くからある⁸⁴。

仮にこの解釈をとれば，正義の特殊さはより際立つ。正義という徳だけは対応する魂の部分をもたず，位置づけが不安定に見えるからだ。プラトン（の通俗的解釈）ではいわば空欄だった部分にトマスは「意志」をおいたわけである。もちろんトマスは先の引用において『国家』の解釈を示しているのではない。また，プラトンから13世紀までの長い思想史の中では紆余曲折があり，とりわけ意志という概念の発生と展開には詳細な考察が必要である⁸⁵。今それらの点をあえて度外視して，用語を対比すると次のようになる。

〔表4〕 枢要徳と魂の内的構造の対応

プラトン解釈	トマス
sophia to logistikon dikaiosynē	prudentia..... ratio (intellectus) iustitia voluntas
andreia..... to thymoeides	fortitudo vis irascibilis
sōphrosynē..... to epithymētikon	temperantia..... vis concupiscibilis

魂の能力と枢要徳が一对一で対応するというトマスの説明は，見かけ上の単

⁸⁴ たとえば，後2世紀のアルキノオス『プラトン哲学講義』29章（久保徹訳），アプレイウス『プラトンとその教説』2巻6（國方栄二訳）。中畑正志編『プラトン哲学入門』（京都大学学術出版会，2008年）112, 170頁。

⁸⁵ 意志の概念について以下を参照。A. Dihle, *The theory of will in classical antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1982); C. H. Kahn, "Discovering the will: From Aristotle to Augustine," in J. Dillon and A. Long (eds.), *The question of "eclecticism": Studies in later Greek philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1988), 234-59.

純さのせいで、その独自性⁸⁶を評価しにくい論点かもしれない。しかし、トマスに大きな影響を与えた総長フィリップスとアルベルトゥス・マグヌスにも、魂の能力を根拠に枢要徳の数が説明できるという考えはなかった⁸⁷。フィリップスは魂のプラトンの三部分の主要なはたらきに着目し、思慮・勇気・節制を説明するが、正義には三つの能力のはたらきを神に秩序づけるものという役割を与えた。他方、アルベルトゥスは思慮と正義の二つを理性のうちに位置づける⁸⁸。これらの考え方は、魂の三分というプラトンの発想の力が中世にも強い影響をもち続けていたことの現われと言えるだろう。これに対して、トマスは枢要徳の議論の中に意志という能力を布置することで、ひとりの人間のうちにあって方向性と役割の異なる四つの能力を、独自の仕方と完成に導く主要な四つの徳があるという理解を可能にした。さらに、意志を正義のいない手と見ることは、正義を *rectitudo voluntatis* (意志の真っ直ぐさ)⁸⁹ と定義したアンセルムスの考えを枢要徳理論の中に活かすことにもなる。形式的に言えば、トマスの理論では徳の基体となりうる能力は四つしかなく、これを余すところなく用いて枢要徳を説明できる明快さがある⁹⁰。

だが、この呼応関係がきわめて精妙なバランスで成り立っていることは、意志を強調するスコラ学者たちの考えと対比するとわかりやすい。魂の下位の部分に徳が成り立つことを認めず、倫理徳はすべて意志の徳だと考える立場は珍

⁸⁶ 実際には 12 世紀末に、トマス自身はおそらく知らなかった先例があるとのこと (Bejczy, *The cardinal virtues in the Middle Ages*, 160)。

⁸⁷ Houser, *The cardinal virtues*, 69.

⁸⁸ Bejczy, *The cardinal virtues in the Middle Ages*, 158-60.

⁸⁹ Anselmus, *De veritate* 12 (Schmitt I, 194): *lustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata*.

⁹⁰ I-II q.85, a.3 ではアダムの罪によって人間の自然本性が受けている「傷」を論じている。トマスは、四つの傷とされる *ignorantia*, *malitia*, *infirmis*, *concupiscentia* (無知・悪意・弱さ・情欲)を理性・意志・気概・欲望における欠陥と見なし、四つの枢要徳それぞれに反するものと説明する。この場合も、能力と枢要徳の対応という理論が効いている。

しいものではなく、むしろ13世紀末から14世紀始めに大きな潮流をなした⁹¹。言ってみれば、トマスが苦心して徳の議論に導き入れて場を与えた「意志」が、今度はトマスの理論的枠組みを破壊する方向にはたらいたことになる。

(4) 知的徳や対神徳を「枢要的」と呼ばない理由

伝統的に枢要徳と考えられてきた四つの徳がどんな意味で主要なのか、なぜこの四つなのかについて、トマスはかなり説得的に論じている。しかし、知的な徳をより主要なものを見なす立場や、対神徳がむしろ主要な徳ではないのかという疑問はありえる。最後にこの点を見ることにしよう。

知的徳についてのトマスの考えは第1節で見た通りである。学知や技術は徳の完全な特質を満たしていない。知性のはたらきを現実の善い行動に結びつけ人を幸福に導くのは、欲求の正しさを反映した倫理徳である。本来の意味で「善い行為」「善い人」と言われるのは、このタイプの徳にもとづく。それゆえ、知的徳ではなく倫理徳のうちに、「主要、枢要」と呼ばれる資格をもつ徳が含まれるのが適切である⁹²。

とはいえ、人格の知的完成を軽視するべきではない。たしかに、思弁的な知的徳は倫理的行為や善を直接の対象として考察するものではない。しかし、徳が生み出す活動という面から考えると、それらの徳も間違いなく幸福に関わっている。知的徳による活動は愛徳を背景にしてなされるとき功德あるものとなりうるし、その知的活動自体が完全な至福の何らかの端緒だからである⁹³。さらに、本来的な意味では、欲求能力を完成する倫理徳よりも、知性を完成する

⁹¹ cf. B. Kent, *Virtues of the will: The transformation of ethics in the late thirteenth century* (Washington, D.C.: CUAP, 1995), 200 ff. ボナヴェントゥラは、魂の下位の部分に徳を帰属させることは道德哲学者にはありえる理解かもしれないが、神学者にとっては理にかなった説明ではないとする (213)。

⁹² I-II q.61, a.1, c.: *virtutes quae continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales. Huiusmodi autem sunt virtutes morales; [...] Unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illae quae dicuntur principales, seu cardinales.*

⁹³ I-II q.57, a.1, c.; ad2.

知的徳のほうが優れていると言える。知性によって普遍的な仕方では認識される対象のほうが、欲求が向かう個別的な事物よりも高貴だからである⁹⁴。それでもやはり、最高の原因である神を対象とする知恵のはたらきも、現世においては「来たるべき幸福の何らかの端緒あるいは分有」にすぎない⁹⁵。

要約しよう。たしかに基体と対象の面からは知的徳の優位が認められる。しかし、徳を徳として成り立たせる本質的特徴をより完全にそなえているのは倫理徳だと言わなければならない⁹⁶。倫理徳は端的な意味の徳であり、知的徳は限られた意味の徳であるという理解は一貫している。

ここで、「思慮」が占める特有の位置に注意が必要である。思慮は基体の側面から考えると本質的に知的徳として区分されるが、実質的には倫理徳の性格もあわせもっている。思慮の対象領域は思弁的な知的徳とは異なり、むしろ倫理徳と重なるからである⁹⁷。知的徳のうちで端的な意味で徳とされるのは思慮だけである⁹⁸。さらに、倫理徳は思慮なしにありえず、思慮は倫理徳なしにありえないとする理論も、他の知的徳には見出されない思慮に独自の性格を示す⁹⁹。

次に、対神徳こそ枢要な徳と呼ばれるべきではないかという異論について。対神徳が究極目的に関わるのに対して、倫理徳はその手段にあたる領域に関わるのだから、倫理徳ではなくむしろ対神徳のほうが主要な徳のはずだというのは、もっともな主張に思われる。この異論に対して『神学大全』では、「対神徳は人間を超えるものである。そこから、本来の意味では人間的徳と呼ばれず、

⁹⁴ I-II q.66, a.3, c.

⁹⁵ I-II q.66, a.5, ad2. 知恵と倫理徳の関係について、稲垣良典『習慣の哲学』（創文社、1981年）145-47頁を参照。

⁹⁶ I-II q.61, a.1, ad3: *aliae virtutes intellectuales a prudentia, etsi sint principales quam morales quantum ad subiectum; non tamen sunt principales quantum ad rationem virtutis, quae respicit bonum, quod est obiectum appetitus.*

⁹⁷ I-II q.58, a.3, ad1.

⁹⁸ I-II q.56, a.3, c.; q.61, a.1, c.

⁹⁹ cf. I-II q.58, aa.4-5; q.65, a.1.

超人間的あるいは神的な徳と呼ばれる」と簡潔に答えるだけである¹⁰⁰。だが、定期討論『徳一般について』では別の面白い説明がなされている。

或る種の徳は主要的という意味で枢要的 (*cardinalis*) と呼ばれる。なぜなら、言ってみれば、扉がちようつがい (*cardo*) に支えられているように、それらの徳の上に他の諸徳が確立されるからである。しかし、扉は家の入り口であるから、枢要徳という特質は、究極目的に関わる対神徳には適合しない。究極目的からさらに内部へ入っていくような運動はないからである。対神徳に適合するのはむしろ、それをいわば不動の土台として、その上に他の諸徳が確立されるという性格である¹⁰¹。

さらに、信仰を建物の土台に、希望を船のいかりに、愛徳を樹木の根になぞらえる聖句が引用されて¹⁰²、固定的あるいは基盤的という特徴が補強される。別の言い方をすれば、枢要徳が「動き」に結びつくのに対して、対神徳には「憩い、休息」のイメージがふさわしい¹⁰³。比喩には二重の意味を読み取ることが

¹⁰⁰ I-II q.61, a.1, ad2: *virtutes theologicae sunt supra hominem, ut supra dictum est. Unde non proprie dicuntur virtutes humanae, sed superhumanae, vel divinae.*

¹⁰¹ *De virtutibus in communi*, a.12, ad24: *virtus aliqua dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam aliae virtutes firmanantur sicut ostium in cardine. Et quia ostium est per quod introitur in domum, ratio cardinalis virtutis non competit virtutibus theologis, quae sunt circa ultimum finem, ex quo non est introitus vel motus ad aliquid interius. Convenit enim virtutibus theologis quod super eas aliae virtutes firmentur, sicut supra aliquid immobile.*

¹⁰² 1 Cor 3, 11 「イエス・キリストという既に据えられている土台を無視して、だれもほかの土台を据えることはできません。」 Heb 6, 19 「わたしたちが持っているこの希望は、魂にとって頼りになる、安定した錨のようなものであり [……]。」 Eph 3, 17 「信仰によってあなたがたの心の中にキリストを住ませ、あなたがたを愛に根ざし、愛にしっかりと立つ者としてくださるよう。」

¹⁰³ *In Sent.* III d.33, q.2, a.1, q.2, ad2 (Moos 1047): *fundamentum, anchora et radix nominant id in quo aliquid firmitur quantum ad suam quietem. Et ideo competunt illa nomina virtutibus quae habent finem pro objecto, in quo est quies. [n.148] Sed cardo dicit*

できる。第一に、扉がちょうつがいを支えにして回転するのと同じく、徳にもとづく人生の全体が枢要徳に依拠していること。第二に、扉を開けて家の中に入る動作との類比によって、枢要徳を中心とする生を通り抜け、さらに進むべき“内奥”があることが示されている¹⁰⁴。先の引用箇所が続けてトマスはこう言う。

同様に知的徳も枢要的とは呼ばれない。なぜなら、知的徳のうちのいくつか、すなわち知恵、学知、直知は、観想的生において私たちを完成するものであるが、観想的生は到達点であり、扉の性格をもたないからである。これに対して、倫理徳が完成される場である活動的生は観想的生へのいわば扉にあたる。しかし、技術には結びつく諸徳がないから枢要徳とは呼べない。他方、思慮は活動的生において人を方向づけるものであるから枢要徳の中に数え入れられる¹⁰⁵。

「ちょうつがい」は枢要徳を、「扉」は倫理徳にもとづく活動的生を表わす。他方、「家の中」は活動的生を超えた究極目的の領域や真理の観想のたとえである。このように、やや手の込んだ比喩を用いて、対神徳と知的徳の双方が枢要的とは呼びがたいことをトマスは説明している¹⁰⁶。マッキンタイアによれば、

aliquid in quo alterum firmatur quantum ad motum, ut dictum est. Et ideo convenit hoc nomen virtutibus quae sunt circa ea quae sunt ad finem, per quae est transitus in finem.

¹⁰⁴ cf. *De virtutibus cardinalibus*, a.1, c. 主文冒頭でこの比喩が論じられている。

¹⁰⁵ *De virtutibus in communi*, a.12, ad24: Similiter etiam intellectuales non dicuntur cardinales, quia perficiunt in vita contemplativa quaedam earum, scilicet sapientia, scientia, et intellectus: vita autem contemplativa est finis, unde non habet rationem ostii. Sed vita activa, in qua perficiuntur morales, est ut ostium ad contemplativam. Ars autem non habet virtutes sibi cohaerentes, ut cardinalis dici possit. Sed prudentia, quae dirigit in vita activa, inter cardinales virtutes computatur. — cf. *De virtutibus cardinalibus*, a.1, ad4.

¹⁰⁶ これにも先達がある。ちょうつがいの比喩によって、総長フィリップスは枢要徳が支える「扉」は神の国への入り口だと強調するのに対し、アルベルトゥスは他の諸徳が枢要

徳のとらえ方には人生の物語的構造が結びついているが、中世盛期に特有なのは、人生を探求や旅と見なす物語である¹⁰⁷。枢要徳を獲得し発揮する人生はあくまでも旅の途上にある。

この語源による解説は、『命題集註解』と二つの定期討論『徳一般について』、『枢要徳について』では、理論的考察に加えて重要な役割を果たしている。しかし、『神学大全』がこれにまったく言及しないのはなぜだろうか¹⁰⁸。徳についての一連の定期討論集の成立は1271年から72年と推定されており¹⁰⁹、第2部の執筆と同時期であるから、年代による変化とは考えにくい。そこで、著作の意図やスタイルという点から考えてみよう。cardoの語源説はたしかに印象的で、レトリックによる説得という討論の一面を伝えるものだ。しかし、叙述を極端に切り詰めなくてはならない『神学大全』では、トマスはこれを必要不可欠な論点だと考えなかったのだろう。むしろ逆に、物質的なイメージや比喩的含意を喚起しすぎると、理論的考察のさまたげになる可能性もある。『神学大全』でcardinalisよりもprincipalisという形容詞を好んで用いているのも¹¹⁰、おそらくこのことと関連がある。抽象的な「主要」の意味の学術語に用いるには、トマスの語感ではcardinalisは意味が過剰だったということではないだろうか。

さらに、ちょうつがいの比喩は扉の向こう側を必然的に連想させるから、この説明は知的徳と対神徳がcardinalesと言えないことを示すのには適している

徳に結びつき、それへと還元される点が理解の主眼 (Houser, *The cardinal virtues*, 49, 59)。トマスは両方の説明を生かしたことになる。

¹⁰⁷ A. マッキンタイア『美徳なき時代』篠崎榮訳 (みすず書房, 1993年) 214頁。

¹⁰⁸ 正確には一度だけ異論でふれているが、枢要徳一般を論じる箇所ではなく、主文と異論解答でも比喩の含意は展開されていない。II-II q.123, a.11, arg.3: *virtus cardinalis est circa ea in quibus praecipue versatur vita humana: sicut ostium in cardine vertitur.*

¹⁰⁹ J.-P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas, vol.1: The person and his work*, tr. R. Royal (Washington, D.C.: CUAP, 1996), 205, 336.

¹¹⁰ I-II q.61の主文と異論解答で出現数を比較すると、第1項 principalis = 8, cardinalis = 1. 第2項 principalis = 4, cardinalis = 1. 第3項 principalis = 3, cardinalis = 1. 第4項, 5項では両方なし。principaliterやprincipalitasなど派生語の使用も含め、principalisが明らかに優勢である。

が、枢要徳の意義を疑問視させる面をもつ。このようないくつかの理由から、トマスは『神学大全』ではこの比喻を用いないことに決めたのだろう。理論的考察によって枢要徳の枠組みは十分に説明でき、書物の目的にそれがふさわしいと判断したのだと思われる。

4. まとめと展望

トマスによる枢要徳の考察において、主として三つのアプローチが用いられている。第一に、理性の善という原理から、すべての徳に共通する一般条件を導き出し、これがゆるやかな意味での枢要徳だとする論である。第二に、徳の基体となる魂の能力と枢要徳を対応させる視点。トマスはこの二つの説明を枢要徳が「四つ」あることを示す根拠として用いている。第三は、徳の一般条件がどんな対象に優勢に関わるかという面から、枢要徳の差異を際立たせ、それぞれの具体的内実をより明らかにするものであった。これがトマスの最も重視する論点であると言ってよい。これらの議論の特徴について、或る程度まで正確に考えることができたのではないかと思う。

ヨゼフ・ピーパーは、枢要徳の議論におけるトマスの貢献を称えながらも、「ここでは、トマスという個人的な大人物が語っているのではなく、偉大な人類の知恵の伝統そのものが、口を開いているのである」と言う¹¹¹。西洋文化が徳について考えてきた長い時間がトマスの議論には映し出されている。しかもそれは、もともとはいわば複数形の伝統である。多面的で重層的な過去の思考の蓄積を受けとめ、トマスはその理論化に果敢に挑んだ。トマスと先人たちの関係を考える場合に重要と思われることで、論じきれなかった点を最後にあげておこう。

『神学大全』では、枢要徳の理論的検討の最後におかれたマクロビウスに依拠する議論（第2部-1第61問5項）が重大な局面だと思われる。この話題をは

¹¹¹ ピーパー『四枢要徳について』松尾雄二訳、5頁。

さんで、枢要徳論は次に位置する対神徳の問いと接している。もうひとつは、諸徳の結合について正面から考察することができなかった。この問題は中世の徳倫理における論争の的であっただけでなく、やはり古代以来の歴史を背景にもつ手ごわいテーマである。これらの課題については他日を期したい。

引用したトマスの原典と翻訳

『神学大全』はマリエッティ版、『ニコマコス倫理学註解』はレオ版を使用。『命題集註解』は M. F. Moos (ed.), *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, tomus III (Paris: Lethielleux, 1933) を用いた。

定期討論『徳一般について』および『枢要徳について』は、マリエッティ版 *Quaestiones disputatae*, vol. II (Taurini: Marietti, 1949), 707-51; 813-28 (ed. P. A. Odetto) による。テキストには不審な箇所も散見するが、徳に関する一連の定期討論集は今のところレオ版が未刊行である。『枢要徳について』は R. E. Houser, *The cardinal virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor* (Toronto: PIMS, 2004) に、写本の異読も含む入念な註のついた英訳が入っている。ほかに以下の翻訳も参照した。

[1] *Disputed questions on virtue*, tr. R. McInerney (South Bend: St. Augustine's Press, 1999).

[2] *Disputed questions on the virtues*, tr. E. M. Atkins (Cambridge: CUP, 2005).

[3] *Disputed questions on virtue*, tr. J. Hause and C. E. Murphy (Indianapolis: Hackett, 2010).

とくに [3] に付されたコメントリーが有益。[2][3] は準備中のレオ版草稿も読んでいる。徳に関する定期討論集には五つの独立した論考が含まれるが、参考のため、これらの英訳に収められているものを○印で示す。

	[1]	[2]	[3]
<i>De virtutibus in communi</i> (全 13 項)	○	○	○
<i>De caritate</i> (全 13 項)	—	○	○
<i>De correctione fraterna</i> (全 2 項)	—	○	—
<i>De spe</i> (全 4 項)	—	○	—
<i>De virtutibus cardinalibus</i> (全 4 項)	○	○	○

* 本稿は科学研究費補助金 25284005 (盛期・後期スコラ哲学の「実践的な知」と現代徳倫理学, 研究代表者・川添信介) による研究成果の一部である。