

# 対神徳の可能性

－トマス・アクィナスにおける徳の区別について－

佐々木 亘

The Possibility of Theological Virtue

－On the Distinction of Virtue in Thomas Aquinas－

Wataru Sasaki

---

トマス・アクィナスは、「人間が自らの本性に適合する習慣によって為すということが、自らによって為すことである」と言っている。しかるに、習慣には、それが人間の本性に適合するか否かという区別だけではなく、それに適合するはたらきへと態勢づけるところの本性が、人間の本性であるか、何らかの上位の本性であるか、という点からも区別される。人間の本性である場合、その徳は「人間的徳」であり、これは、「知性的徳」と「倫理的徳」に区別される。これに対して、人間の本性への対比性を越えるものへと秩序づけることは、人間の自然本性的な諸根源では不可能であり、人間に神的な仕方でも或る根源が附加されなければならない。この「注入」によって、人間は超自然的至福へと秩序づけられることが可能になる。人間をこのように導くところのものが「対神徳」であり、そこに人間の超越的可能性が存在している。

**Key words:** [人間の自由] [習慣の区別] [徳の区別] [人間的徳] [対神徳]

(Received September 17, 2008)

## 序

人間は、理性と意志によって、自らののはたらきの「主 (dominus)」であり、自らを判断において動かす「自由」を有している。理性と意志に基づいて自らを行為へと動かし、原因づけるということが、人間の主権と自由を意味すると言えよう。じっさい、トマスは、新法の内容について論じている『神学大全』第二―一部第一〇八問題第一項の異論解答で、次のように言っている。

「自らによって」行為する者が、或ることを「自由に (libere)」為す。しかるに、人間が「自らの本性に適合する習慣によって為す (agit ex habitu suae naturae convenienti)」ということが、「自らによって為す (ex seipso agit)」ことである。なぜなら、習慣は本性の様態へと傾かせるからである。反対に、もし、習慣が本性に背馳するならば、人間は、自らであ

---

\* 鹿児島純心女子短期大学生活学科生活学専攻現代ビジネスコース (〒890-8525 鹿児島市唐湊4丁目22番1号)

るところのものに即してではなく、自らが招来した何らかの「腐敗 (corruptio)」に即して為すのである<sup>(1)</sup>。

自由に行為するということは、何よりも「自らによって行為する」ことに他ならない。人間は、理性と意志によって自らのはたらきに関する主権を有しており、自らによって行為することが可能になる。かかる主権において、人間は他の非理性的存在から区別される。人間の固有性はこの主権に即して認められると言えよう。

しかるに、人間の意志は、「習慣 (habitus)」による態勢づけを必要としており、「意志のうちには、それによって自らのはたらきへとよく態勢づけられる何らかの習慣が措定されなければならない」<sup>(2)</sup>。人間的行為は、理性と意志によって為される行為であり、そこでは、意志によるところの、何らかの自由な限定が前提にされている。その一方、意志が現実にはたらくためには、習慣に基づく態勢づけが必要である。

かくして、「自らによって為す」ということは、「人間が自らの本性に適合する習慣によって為すということ」を意味している。その限りにおいて、人間の自由と主権はこのような習慣によって完成されることになる。これに対して、「習慣が本性に背馳するならば、人間は、自らであるところのものに即してではなく、自らが招来した何らかの腐敗に即して為す」のであり、この習慣によって人間の自由と主権は逆に阻害されるわけである。

このように、それによって為すところの習慣が人間の本性に適合しているか否かに応じて、人間の自由は捉えられることになる。では、いかなる習慣が人間の自由の完成に係わるのであろうか。そもそも、習慣には、どのような区別が認められるのであろうか。本稿では、習慣や徳の区別を通じて、人間の究極的な完全性を、対神徳の可能性として探っていきたい。

## I. 習慣の区別

先の引用から明らかなように、習慣には、「自らの本性に適合する習慣」と「本性に背馳する習慣」の区別が認められる。習慣は、事物の本性に適合するか否かで区別されることになる。トマスは、習慣の「区別」について扱っている『神学大全』第二—一部第五四問題の、第三項主文で、かかる「本性への適合、不適合」に即する区別に関して、次のように言っている。

この仕方で、善い習慣と悪い習慣は種によって区別される。じっさい、能動者の本性に適合するはたらきへと態勢づける習慣が「善い」と言われ、これに対して、本性に適合しないはたらきへと態勢づける習慣が「悪い」と言われる。まさに、「徳 (virtus)」のはたらきは、理性に即することによって、人間の本性に適合しているが、これに対して「悪徳 (vitium)」のはたらきは、理性に反するゆえに、人間の本性から離反している<sup>(3)</sup>。

習慣は、事物の本性への秩序づけを通じて、能動者を態勢づけるところのものであると考えられる。そして、その場合の「秩序づけ」には、本性に適合する場合と適合しない場合がある。ここから、習慣は「善の性格」か「悪の性格」を有することになる。習慣は、能動者をそれへ

と態勢づけるところの行為が、能動者の本性に適合しているか否かという仕方では、「善い習慣」と「悪い習慣」とに、種において区別される。

習慣は態勢づけを通じて自己の行為を傾かせるが、人間は、理性的本性を有する以上、理性に従うか否かという点から、人間の習慣は種的に区別される。そして、「徳」とは理性に即した習慣であり、人間の本性に適合するはたらきへと態勢づける「善い習慣」に他ならない。これに対して、理性に反する場合、「習慣が本性に背馳する」ことから、その習慣は人間の本性に適合しないはたらきへと態勢づける「悪しき習慣」であり、その結果、「人間は、自らであるところのものに即してではなく、自らが招来した何らかの腐敗に即して為す」ことになる。

このように、まず習慣は、人間において、その理性的本性に適合するか否かに応じて区別される。しかし、習慣の本性への秩序に関する区別には、もう一つのものがある。トマスは同じ個所で、続けて次のように言っている。

他の仕方では習慣は本性に即して区別されるが、それは、一つの習慣が下位の本性に適合するはたらきへと態勢づけるのに対し、他の習慣は上位の本性に適合するはたらきへと態勢づけるということに基づいてである。この仕方では、人間的本性に適合するはたらきへと態勢づける「人間的徳 (virtus humana)」は、何らかの上位の本性に適合するはたらきへと態勢づける「神的、ないし英雄的徳 (divina virtus vel heroica)」から区別される<sup>(4)</sup>。

本性に適合したはたらきへと態勢づける習慣が「善い習慣」であり、これが「徳」として位置づけられる。しかるに、適合するところの本性がより下位であるか上位であるかという点からも習慣は区別され、その結果、「人間的徳」は「神的徳」などから区別される。徳には、このような段階的区別が認められ、この点はまた、人間の完成に深く係わっていると考えられる。

じっさい、人間がより現実的な仕方では神を認識し愛するに応じて、人間のうちには、「神が自らを認識し愛する」ことへの、より完全な模倣が認められる。そして、人間が不完全ながらもより現実的に神を認識し愛する場合は、「恩恵の同形性に基づく似姿 (imago)」が「義人」のうちに認められ、さらに、人間が神への現実的で完全な認識と愛に達した場合、「栄光の類似性に基づく似姿」が「至福者」のうちに見出される。恩恵や栄光の光を受けるということは、もちろん、人間の自然本性を越えている。しかし、「人間における似姿の不完全性」そのものによって、「完全性へと向かう者の何らかの運動が示されている」以上、「神を知性認識し愛するということへの自然本性的な適性の所有」という不完全な似姿のうちに、「より完全な似姿への可能性」がすでに包含されている。それは、「恩恵や栄光への可能性」に他ならない<sup>(5)</sup>。

したがって、徳に関するかかる区別が「似姿の完全性」の区別に対応していると言えよう。神をより完全な仕方では認識し、愛するためには、人間本性そのものが何らかの仕方では高められなければならない。その限りにおいて、「似姿の完成」は、より上位の本性に適合するはたらきへと態勢づける「徳」によって可能になる。

## Ⅱ. 人間的徳の区別

このように、習慣には、人間の理性的本性に適合するか否かという区別だけではなく、人間の本性に適合するはたらきへと態勢づけるか、何らかの上位の本性に適合するはたらきへと態勢づけるか、という点からも区別されることになる。

では、この後者の区別はどのようなことを意味しているのでしょうか。まず、人間が自らのはたらきの主である限りにおいて、その行為を通じて形成され、人間をその本性に適合したはたらきへと態勢づけるところのものが、「人間的徳」であると考えられる。じっさい、トマスは、習慣の「原因」について論じている、『神学大全』第二―一部第五一問題の第二項主文で、次のように言っている。

「人間的行為」において明らかなように、そこに自らのはたらきに関する「能動と受動の根源」が存するところの、何らかの能動者が見出される。(中略)したがって、このようなはたらきに基づいて、能動者のうちに何らかの習慣が生ぜしめられ得るが、それは、「第一の能動的根源」に関してではなく、「動かされて動かすというはたらきの根源 (principium actus quod movet motum)」に関してである。じっさい、他のものからはたらきかけられ、動かされるものはすべて、能動者のはたらきを通じて態勢づけられる。それゆえ、多く繰り返されたはたらきに基づいて、「受動的で動かされる能力」のうちには何らかの質が生成され、それが「習慣」と名づけられるのである<sup>(6)</sup>。

人間的行為は、単なる「第一の能動的根源」に基づいて成立しているのではなく、「自らによって自らを動かす」という「自らのはたらきに関する能動と受動の根源」に基づいている。そして、そのような「動かされて動かすというはたらきの根源に関して」、習慣が生ぜしめられる。それは、人間が自らのはたらきの主として、何らかのはたらきを繰り返し行うことにより形成されるところの習慣であり、「多く繰り返されたはたらきに基づいて、受動的で動かされる能力のうちには何らかの質が生成され、それが習慣と名づけられる」。

したがって、人間的徳とは、このようにして形成された習慣の中で、「理性に即することによって、人間の本性に適合している」ところの習慣であると言えよう。人間的徳は、善い習慣として、善を実践するものであり、「人間的本性に適合するはたらきへと態勢づける」。かかる徳によって人間は善を現実実践することが可能になるわけである。

では、「人間的徳」には、そもそもどのような区別が認められるのでしょうか。トマスは、「知性的徳 (virtus intellectualis)」と「倫理的徳 (virtus moralis)」の区別について論じている、『神学大全』第二―一部第五八問題の第三項主文で、次のように言っている。

人間的徳は人間を善く働くように完成させる何らかの習慣である。しかるに、人間における、人間的なはたらきの根源は二つの他にはなく、それは、「知性」ないし「理性」と、「欲求」である。これらは、『靈魂論』第三巻で言われているように、人間における二つの「動かすもの」である。それゆえ、すべての人間的徳は、これらの根源の何かを完成させるものでなければ

ならない。したがって、もし人間の善いはたらきのために「思弁的 (speculativus)」ないし「実践的」知性を完成させるものであるならば、それは「知性的徳」であろう。これに対して、欲求的部分を完成させるものであるならば、「倫理的徳」であろう。かくして、すべての人間の徳は、「知性的徳」か、それとも「倫理的徳」ということになる<sup>(7)</sup>。

人間的徳は人間本性に適合したはたらきへと人間を態勢づける「善い習慣」であり、その限りにおいて、「人間的行為を完成させる習慣」である。しかるに、人間の能力の側から考えられるところの、「人間的行為の根源」は、「知性ないし理性」と「欲求」である。じっさい、「人間は、理性と意志によって自らはたらきの主」であり、「自由意思は、意志と理性の機能であると言われる」<sup>(8)</sup>。認識能力である理性と欲求能力である意志、そして両者の機能である自由意思によって、目的のたてに関する「選択」が成立し、人間的行為が可能になる。

したがって、「人間を善く行為するように完成させる」ために、人間的徳は、人間的行為の根源である「知性ないし理性」と「意志」を完成させる習慣でなければならない。ここから、人間的徳は「知性的徳」と「倫理的徳」に区別される。

意志は、能動者を目的としての性格を有する何らかの確定的なものへと限定させるところの「理性的欲求」であり、理性とともに、人間における「動かすもの」である。そして、理性が善として捉えることができるいかなるものも、それへと意志は向かうことができ、その結果、人間は、必然に基づいてではなく、自由に選択することができると考えられる。このため、人間的徳には、「思弁的ないし実践的知性を完成させるもの」としての「知性的徳」と、「欲求的部分を完成させるもの」としての「倫理的徳」に区別されることになる。

人間的徳は、人間を正しく行為するように完成させる習慣であるが、このことは、認識能力と欲求能力の完成によって可能となる。人間的徳は、人間的行為の根源を完成させるという仕方、自己の行為に関する判断という局面において、人間を完成へと導く習慣なのである。

### Ⅲ. 対神徳の可能性

このように、人間的徳は人間的行為の根源を完成させる徳である。しかるに、その場合、厳密には「人間の本性に適合するはたらきへと態勢づける」ことが可能とされる。しかしながら、人間は、神の似姿である限り、超自然本性的な完成へと秩序づけられており、「似姿としての主」であるということの意味は、このような超越的な可能性において解さなければならない。人間は自らを超えた完全性へと向かっているのである。

では、人間はどのようにしてそのような完全性へと到達し得るのであろうか。そもそも、「何らかの上位の本性に適合するはたらきへと態勢づける神的、ないし英雄的徳」とは、どのような徳を意味しているのであろうか。トマスは、「対神徳 (virtus theologica)」について論じている『神学大全』第二―一部第六二問題の、第一項主文で、次のように言っている。

先に述べられてことから明らかなように、徳を通じて、人間はそれによって至福へと秩序づけられるはたらきに関して完成させられる。しかるに、先に言われたように、人間の「至

福 (beatitudo) ないし「幸福 (felicitas)」には二通りある。一つは人間の本性に「対比的 (proportionatus)」なもので、それへと人間は自らの本性の諸根源によって到達することができる。もう一つは、人間の本性を越える至福であり、それへと人間はただ神の力によって、何らかの神性の分有に即して到達することができる。(中略)そして、かかる至福は人間の本性への「対比性 (proportion)」を越えるゆえに、それに基づいて自らの対比性に即して善く行為するよう進む人間の自然本性的な諸根源は、前述の至福へと人間を秩序づけるには十分ではない。それゆえ、人間に「神的な仕方 (divinitus)」或る根源が附加されなければならないのであり、それによって人間は超自然的至福へと秩序づけられる。それは、これも神の「助力 (adiutorium)」なしにはあり得ないが、自然本性的諸根源を通じて「本性に適った (connaturalis)」目的へと人間が秩序づけられるようにである。そして、かかる諸根源が「対神徳」と言われる。それは、それらを通じて我々が神へと「正しく (recte)」秩序づけられる限りにおいて神を対象とするからであり、ただ神によって我々に「注入」されるからであり、ただ神の「啓示 (revelatio)」によって聖書のうちにかかる徳が伝えられるからである<sup>9)</sup>。

人間の意志は究極目的に必然的な仕方でも密着しているが、それは、至福としての究極目的であり、「必然に基づいて人間は至福を欲しており、至福なる者ではないことや悲惨なる者であることを欲することはできない」<sup>10)</sup>。しかるに、その至福なり幸福には、人間としての本性に對比される至福と超自然本性的な至福の区別が認められる。

前者の不完全な至福の場合、人間は自然本性的な根源によって到達することができる。そして、そのように人間をこの至福へと秩序づけるものが「人間的徳」である。もっとも、「理性的被造物は、知性と意志によって自分自身を統率しているが、これらはどちらも、神の知性と意志によって規整され、完成されることを必要とする」以上<sup>11)</sup>、「自らの本性の諸根源によって到達することができる」と言っても、このことは「神の助力なしにはあり得ない」。

これに対し、後者の完全な至福の場合、これは人間の本性への対比性を超越しており、自然本性的な根源のみで秩序づけることはできない。したがって、人間を究極的な至福へと秩序づけるためには、神の側から、そのような秩序づけを可能にするように何らかの根源が付加されなければならない。そして、かかる根源が、それらを通じて神へと秩序づけられるという意味でも、神によって注入されるという意味でも、啓示によって聖書のうちに伝えられているという意味でも、「対神徳」と言われるわけである。

人間にとっての究極的な至福は、「神を現実的に完全な仕方でも認識し愛する」ことであり、その場合、至福者のうちに「栄光の類似性に基づく似姿」が認められる。しかし、人間的徳では、かかる究極的な至福に至るまで、人間を完成させることはできない。

人間を究極的な至福へと秩序づけ、完成させるような徳がなければ、人間は決して至福に至ることはできない。そして、人間を超自然本性的な至福へと秩序づける根源となるものが「対神徳」であり、この徳は、人間が自らによって獲得するものではなく、ただ神によって「注入」される。人間の神への運動が終極に至るか否かは、まさに、対神徳の可能性にかかっている。

## 結び トマスにおける共同体論の可能性

人間は、対神徳によって、超自然本性的な至福へと到達することが可能となる。この限りにおいて、人間の自由も、主権も、その完成は対神徳への可能性において成立している。かかる完成であるところの至福は「人間の本性への対比性を越えるゆえに」、人間の側からは、あたかも交換的正義に基づくような仕方で要求し得るものを、何ら有してはいない。

人間的徳と対神徳との関係に関しては、そこに人間の幸福と自由と主権が係わっているから、より深い考察が必要とされる。ただ、このような超自然本性的な至福への運動そのものは、単に個の次元における「究極目的への運動」として解するわけにはいかないということは明らかであろう。じっさい、トマスは、『靈的生活の完全性について』の中で、次のように言っている。

それによってすべての人間が至福という目的のうち的一致するところの共同体においては、各々の人間は何らかの部分であると考えられる。しかるに、全体が属する共同善とは神ご自身であり、神のうちにすべての者の至福は成立している。したがって、直しき理性と自然本性的な誘発に即して、部分が全体の善へと秩序づけられるように各々の者は自ら自身を神へと秩序づける。このことは確かに、「愛徳 (caritas)」によって完成される。愛徳によって人間は自ら自身を神のために愛するからである<sup>12)</sup>。

人間にとっての究極的な、そして最も実在的な共同体とは、「至福という目的のうち的一致する」という共通性に基づいて成立している。そして、神自身が「全体が属する共同善」であると同時に、そこにおいて「すべての者の至福は成立している」ところの「究極目的」であり、「神のうちにすべての者の至福は成立している」。

かくして「究極目的への運動」と「共同善への運動」は、「神への運動」として集約される。部分である人間は、「直しき理性と自然本性的な誘発」にしたがって、自らを全体である神へと秩序づけることができる。しかし、かかる「秩序づけ」は、人間の自然本性的な力で完成されるわけではなく、ただ、「対神徳」であり、「注入的徳」である「愛徳」によってのみ、完成され得る。「愛徳によって人間は自ら自身を神のために愛する」のであり、この愛によって人間の主権と自由は共同体の部分として完成されるのである。

神の似姿としての表現は、このような共同体の部分として「完成される」ことが可能になる。「何らかの共同体のもとに含まれる者はすべて全体に対する部分としてその共同体に関係づけられることは明らかである」ということは<sup>13)</sup>、かかる神学的展望のもとに解されなければならない。「直しき理性と自然本性的な誘発に即して、部分が全体の善へと秩序づけられるように各々の者は自ら自身を神へと秩序づける」のである。

じっさい、人間の究極目的への運動そのものが、全体である共同体において、共同善への運動に即して、展開されていると考えられる<sup>14)</sup>。部分における究極目的への運動は、全体の善である共同善への運動へと秩序づけられることによって、本来、成立している。そして、この地平において、いかなる部分であるかが、ペルソナとしての人間に、個別的な仕方で問われてい

るのである。

略号

S.T. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (『神学大全』), ed. Paulinae, Torino, 1988.

*De Perf. Vitae Spirit.* Thomas Aquinas, *De Perfectione Vitae Spiritualis* (『靈的生活の完全性について』), ed. Spiazzi, R. M., Trion-Roma: Marietti, 1954.

佐々木2005 佐々木亘『トマス・アキナスの人間論－個としての人間の超越性－』, 知泉書館.

佐々木2008 佐々木亘『共同体と共同善－トマス・アキナスの共同体論研究－』, 知泉書館.

註

- (1) S.T. I-II, q.108, a.1, ad 2. Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suae naturae convenienti, ex seipso agit: quia habitus inclinatur in modum naturae. Si vero habitus esset naturae repugnans, homo non ageret secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem.
- (2) S.T. I-II, q.50, a.5, c. omnis potentia quae diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari. Et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum.
- (3) S.T. I-II, q.54, a.3, c. habitus specie distinguuntur non solum secundum obiecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa. Et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus; nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturae. Sicut actus virtutum naturae humanae conveniunt, eo quod sunt secundum rationem: actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est quod secundum differentiam boni et mali, habitus specie distinguuntur.
- (4) S.T. I-II, q.54, a.3, c. Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur, ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturae inferiori; alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturae superiori. Et sic virtus humana, quae disponit ad actum convenientem naturae humanae, distinguitur a divina virtute vel heroica, quae disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturae.
- (5) S.T. I, q.93, a.4, c. cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse



dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde super illud *Psalm.4*,[7], Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, Glossa distinguit triplicem imaginem: scilicet creationis, recreationis et similitudinis. – Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis. 佐々木 2005, p.41参照。

- (6) *S.T.* I-II, q.51, a.2, c. Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus: sicut patet in actibus humanis..... Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis: unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus.
- (7) *S.T.* I-II, q.58, a.3, c. virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus: haec enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in III *de Anima*. Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicuius istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis: si autem sit perfectiva appetitivae partis, erit virtus moralis. Unde relinquitur quod omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis.
- (8) *S.T.* I-II, q.1, a.1, c. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem: unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt.
- (9) *S.T.* I-II, q.62, a.1, c. per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut supradictis patet. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem; secundum quod dicitur *II Petr.1*,[4]: quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum

secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam. Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae: tum quia habent Deum pro obiecto, inquantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione, in sacra Scriptura, huiusmodi virtutes traduntur.

- (10) *S.T.* I-II, q.13, a.6, c. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus. Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut iam dictum est (q.13,a.3) ; non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.
- (11) *S.T.* I, q.103, a.5, ad 3. creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem, quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem qua creatura rationalis gubernat seipsam tanquam domina sui actus, indiget gubernari a Deo.
- (12) *De Perf. Vitae Spirit.* c.13, n.634. In praedicta autem communitate qua omnes homines in beatitudinis fine conveniunt, unusquisque homo ut pars quaedam consideratur: bonum autem commune totius est ipse Deus, in quo omnium beatitudo consistit. Sic igitur secundum rectam rationem et naturae instinctum unusquisque se ipsum in Deum ordinat, sicut pars ordinatur ad bonum totius: quod quidem per caritatem perficitur, quia homo se ipsum propter Deum amat.
- (13) *S.T.* II-II, q.58, a.5, c. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum.
- (14) 佐々木 2008, p.163参照。

本稿は、平成20年度科学研究費補助金（基盤研究C）による、研究成果の一部である。