

正義と受容能力

－アンセルムスとアキナス－

佐々木 亘

Justice and the Capacity
－Anselm and Aquinas－

Wataru Sasaki

アンセルムスにとって正義は、正しさのために保たれた意志の正しさであり、我々は神から意志の正しさを同時に受けとり、持ち、欲し、保つように、我々は神から正義を受けとる。アンセルムスの正義論は神との関係において成立している。この点、アンセルムスが考える意志の正しさは、アキナスにおける対神徳に似ている。これに対して、アキナスにおける正義は、意志を基体として、他者との関係において、人間を共同善へと秩序づける徳である。しかるに、アンセルムスにおける正しさを受けとり、保つ能力は、アキナスにおける神への受容能力に相当すると考えられる。神から正しさを受けとることによって、神を受容し、恩恵を受容し、至福を受容する。そこに人間の完成への可能性が開けてくる。アンセルムスが神への現実的な可能性のもとに正義を語っているのであれば、この場合の正義とは、至福を可能にする徳にほかならない。アンセルムスの正義論は、アキナスの正義論とは別の次元で理解されなければならないのである。

Key Words: [アンセルムス] [アキナス] [正義] [対神徳] [受容能力]

(Received September 24, 2019)

序

スコラ学の父ともいわれるカンタベリーのアンセルムス（1033-1109）と、スコラ学を代表する神学者であるトマス・アキナス（1225頃-1274）の間には、スコラ学という点では共通しているとしても100年以上の隔たりがある。特にアリストテレスの主要な著作に触れることができたか否かという点において、両者は決定的に異なっている。アンセルムスの時代、まだアリストテレスはその論理学関連の書物、それも一部しか“発見”されていなかった。これに対し、アキナスの時代は、アラビア経由でもたらされたアリストテレスが嵐を引きおこしていた。アキナスは、異端的アリストテレス主義を掲げるラテン・アヴェロエストに対して、

* 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）

その最前線で戦わざるをえなかった。

このように、両者の思想は、その時代背景とともに異なっている。この点は、特に正義論において顕著であると言えよう。後に見るように、アンセルムスにとって「正義(iustitia)」は、「正しさ(rectitudo)のために保たれた意志の正しさ」であり、その正しさは神から受けとられる。これに対して、アキナスの正義論は、主にアリストテレスの『ニコマコス倫理学』における正義論にもとづいて構成されている。それは、他者と共同善を軸とした正義論である。たとえば、ブラウワーは次のように言っている。

アンセルムスが考えるような意志の正しさは、理性的被造物が、少なくともまず第一に獲得する責任があるところの何かというよりは、むしろ、いったん与えられたならばそれを保持する責任があるところの何かである。この点で、アンセルムスが考える意志の正しさは、伝統的な道徳的・知性的徳の一つに似ているのではなく、アキナスやほかの中世の幸福主義者が対神徳と呼ぶであろうところのものに似ている。すなわち、繰り返された行為によって獲得された徳とは対照的に、それは超自然本性的な仕方で注入された何かである。事実、アンセルムスによると、神は理性的な本性を、一天使たちと始祖の人々の両方を一、意志の正しさとともに創造されたが、まさにそれは、意志の正しさをなしに彼らは幸福になりえなかったからである⁽¹⁾。

アンセルムスにおいて、正義の定義にかかわる「意志の正しさ」は、アキナスにおける人間の徳のように人間が自らの責任で獲得するものではなく、与えられた正しさであり、人間はそれを保持する責任がある。したがって、アンセルムスの「意志の正しさ」は、行為を繰り返して獲得するようなものではない。その点、アキナスにおける対神徳に相当することになる。アンセルムスにとって、意志の正しさは幸福に直結しているのであり、その意味で正義は幸福より優先されている⁽²⁾。

では、対神徳とはどのような徳なのであろうか。そこにアンセルムスとアキナスの相違点だけでなく、何らかの共通点も認められるのであろうか。そもそも、正義はアンセルムスとアキナスにおいて、それぞれどのように位置づけられているのであろうか。本稿では、これらの点を探ることにより、アンセルムスとアキナスの思想に迫っていきたい。

I. アンセルムスの正義論

アンセルムスは、教師と生徒による対話編という形式で議論が進められている『真理について』の第一二章で、正義の定義について論じている。まず、教師が、正義が正しさ以外の何のものでないとする、生徒が石や馬はどうかと問いかけ、それに対して教師は正義を有する者に称賛がもたらされるような正しさは、理性的なものの中にしか存在しないと答えている⁽³⁾。

正義は正しさ以外の何のものでないが、たんにしかるべきことをしているだけでも、また、しかるべきことを欲しているだけでも、正義を満たすことにはならない。正義の定義にかかわる正しさは、その所有者に称賛が帰せられるような正しさであり、このようなことは理性を有

する者のうちにしか考えられない。すなわち、正義は何が正しいかを自覚できる者に対して成立するのである。

さらに、アンセルムスはこの場合の正しさを、知識の正しさでもはたらきの正しさでもなく、意志の正しさであると規定する⁽⁴⁾。すなわち、何かを正しく知解し、正しく欲求するが、正しくははたらかない場合や、人間の理性を超えたことがらのような、正しく知解できないことに関して、正しく欲求して正しくはたらくような場合は、正義の正しさが失われることはない。これに対して、知識とははたらきが正しくても正しく欲求しない場合は、もはや正義とは言えないのである。したがって、正義は意志の正しさということになる。

加えて、アンセルムスは、強制されたり、外的な報酬のためにしかるべきものを欲求する場合は正義の正しさとは言えないことから、「正義は正しさのために保たれた意志の正しさである」という定義を導いている⁽⁵⁾。

正義は意志の正しさであるが、しかるべきものを、それがしかるべきであるという理由から欲するとしても、このことがその人の自発性にそくしてではなく、強制されたような外的な仕方でも欲求する場合、その人は正しさを正しさのためではなく、何かほかのために保つことになる。これに対して、正しい人がしかるべきものを欲する場合、意志の正しさは、ただ正しさそのもののために保たれる。正義の定義に含まれる正しい意志とは、ただ正しさのために正しさを保つ意志である。

このように、「正義は正しさのために保たれた意志の正しさである」という正義の定義が帰結される。しかるに、この正しさはどのようにして保たれるというのであろうか。アンセルムスは、正しさを「持つこと」、「欲すること」、「保つこと」の関係について、次のように言っている。

教師：ちょうど我々が正しさを持つと同時に欲するように、正しさを欲すると同時に保つのである。というのは、その正しさを我々が欲することなしに保つことがないように、正しさを欲しながら保っていないようなことはないからである。その正しさを我々が欲するかぎり保っており、それを保っているかぎり欲している。それゆえ、正しさを欲しかつ持つということは、我々にとって同時に起こりうることであり、我々において正しさを欲することと保つことが別々の時によるのではないから、我々は必然的な仕方でも同時に正しさを持ち、保つために受けとる。そして、ちょうど正しさを保つかぎりそれを持っているように、持つかぎり保っている。これらのことに関して、なんら不都合は生じない。たしかに、本性的には、正しさを持つたり欲したりするより、それを受けとることの方が先である。— 正しさを持つたり欲したりすることが受けとることの原因なのではなく、受けとることによりそれを欲したり持つたりするのである。— しかし、時間的には受けとることと持つことと欲することは同時である。— すなわち、同時にそれを受けとり、持ち、欲し始め、正しさが受けとられるとすぐにそれを持ち、我々はそれを欲するのである。— このように、本性的には保つよりも先に正しさを持ちそして欲しているが、時間的には同時である。そこで、我々は神から意志の正しさを同時に受けとり、持ち、欲し、保つように、我々は神から正義を受けとる。そして、我々が同じ意志の正しさを持ち、欲するやいなや、正義と言わなければならない⁽⁶⁾。

意志の正しさは、それを持つと同時に欲求の対象となり、欲求すると同時に保たれる。意志において、「持つ」、「欲する」、「保つ」というのはたつきは、順序としては区別されるとしても、時間的に同時に生起する。正しさは、それを欲すると同時に、意志において保たれており、それを保っているかぎり、それを欲している。意志の正しさは、それを保っていなければ欲することはできないし、何より、欲するという仕方を持たれている。

しかるに、この正しさは、もともと意志に備わっているのではなく、「我々は必然的な仕方と同時に正しさを持ち、保つために受けとる」。したがって、「我々は神から意志の正しさを同時に受けとり、持ち、欲し、保つように、我々は神から正義を受けとる」ことになる。意志の正しさは、何より神から与えられ、意志がそれを保つのである。すなわち、神からその正しさを受けとると同時に意志においてはそれを持つのであり、持つと同時に意志がそれを欲するのであり、欲すると同時に意志においてそれを保つのである。さらに、意志において正しさが正しさのために保たれると同時に、「正しさのために保たれた意志の正しさ」という正義が受けとられる。そのため、「我々が同じ意志の正しさを持ち、欲するやいなや、正義と言わなければならない」のである。

アンセルムスの正義論は神との関係において成立している。行為を繰り返すことによって形成され、日常の生活を倫理的に導くような徳としての正義ではなく、後に見るように、神から一方的な仕方て注入されるところの、アキナスの対神徳にきわめて似ている。このような神との密接な関連性は、アンセルムスの思想を特徴づけている要素であると考えられる⁽⁷⁾。

Ⅱ. アキナスの正義論

では、アキナスにおいてはどのような正義論が認められるのであろうか。アキナスは、正義について扱っていた『神学大全』第二―二部第五八問題第五項で、「正義は一般的な徳であるか」を論じており、その主文で次のように言っている。

正義は人間を、他者への関連において秩序づける。しかるにこのことは、二通りの仕方でありうる。一つには個別的な仕方て考えられる他者に対してである。もう一つは、一般的な仕方て捉えられる他者に対する場合で、それはすなわち、ある「共同体 (communitas)」の世話をする者は、その共同体のもとに含まれるすべての人間の世話をするということにそくしてである。そして、かかる両方の意味での他者に対して、正義は固有な特質にそくしてかわることができる。じっさい、何らかの共同体のもとに含まれる者はすべて、部分が全体に対するように、その共同体へと関連づけられるということは明らかである。さらに、部分とは全体に属するところのものであり、それゆえ、部分のいかなる善も、全体の善へと秩序づけられうる。したがって、このことにそくして、いかなる徳の善も、それが人間を自分自身へと秩序づけるとしても、自らをほかの何らかの個別的な複数のペルソナへと秩序づけるとしても、それへと正義が秩序づけるところの「共同善 (bonum commune)」にまで帰せられうる。そして、このことにそくして、人間を共同善へと秩序づけることにもとづいて、すべての徳のはたつきは、正義に属することができる。このかぎりにおいて、正義は一般的

な徳と言われる。また、先に述べたように、共同善へと秩序づけることが「法 (lex)」に属していることから、それゆえ、先に言われた仕方で一般的であるとされるところの、この正義は、「法的正義 (iustitia legalis)」と呼ばれる。なぜなら、この正義によって、人間は、すべての徳のはたらきを共同善へと秩序づけるところの法に、一致するからである⁽⁸⁾。

他者は、「個別的な仕方で考えられる他者」と「一般的な仕方で捉えられる他者」に区別される。前者は、いわば独立した存在として捉えられる他者であり、通常、他者はこの意味に解されよう。それは、自己と区別されるところの、個別的な他者である。これに対して、後者は、共同体全体において捉えられうるところの、一般的な意味での、いわば共同体としての他者である。日本国憲法第一条で「すべての公務員は、全体の奉仕者であって、一部の奉仕者ではない。」と規定されているように、このような奉仕者は共同体全体にかかわっている。そして、そのような全体への配慮をつうじて、「その共同体のもとに含まれるすべての人間の世話をする」ことになる。しかるに、「かかる両方の意味での他者に対して、正義は固有な特質にそくしてかかわることができる」。前者は「特殊的正義 (iustitia particularis)」がかかわり、後者は法的正義がかかわる。

個別的な善が全体の善である共同善へと秩序づけられるのは、以下のとおりである。「何らかの共同体のもとに含まれる者はすべて、部分が全体に対するように、その共同体へと関連づけられる」。個々の人間は、個別的に存在しているとしても、共同体においてはその部分として位置づけられる。共同体に属するということは、その共同体の部分であるということが、アクィナスの基本的な理解である。そのため、「部分のいかなる善も、全体の善へと秩序づけられうる」ということになる。個々人が所有する善は、個々人に固有な個別的善であるとしても、部分と全体との関係からは、共同善へと秩序づけられるものとなる。たとえば、現在日本に住む個人が所有する財としての紙幣は、日本政府の信頼のもとに成り立っているものであり、政府がなくなれば、紙幣はただの紙切れとなる。このように、部分の善は全体の善へと秩序づけられなければ、善として機能しない。

かかる部分と全体との関係から、「いかなる徳の善も、それがあつた人間を自分自身へと秩序づけるとしても、自らをほかの何らかの個別的な複数のペルソナへと秩序づけるとしても、それへと正義が秩序づけるところの共同善にまで帰せられうる」ことになる。前者は節制や剛毅のような特殊的徳がかかわり、後者は特殊的正義がかかわる。そして、部分の善の全体の善への秩序づけにそくして、特殊的徳や特殊的正義がかかわる個別的な善は、全体の善である共同善へと秩序づけられる。この共同善への秩序づけに主要な仕方でかかわるのが、「人間を共同善へと秩序づけることにもついで、すべての徳のはたらきは、正義に属する」ところの正義である法的正義となる。さらに、「この正義によって、人間は、すべての徳のはたらきを共同善へと秩序づけるところの法に、一致する」。共同体が共同体である以上、そこにはある集団を共同体たらしめる何か共通的なものがなければならない。かかる連帯性こそ、共同善へと秩序づける法への一致にほかならない⁽⁹⁾。

このように、アクィナスにおいて正義は、共同善への秩序づけに第一義的にかかわる法的正義と、ほかのペルソナの善への秩序づけに第一義的にかかわる特殊的正義に区別される。すな

わち、共同善と他者をめぐって正義論は展開されているのである。アクィナスはさらに、同じ『神学大全』第二-二部第五八問題の、最後の第一二項で、「正義はすべての倫理的徳の中で秀でているか」を論じており、その主文で次のように言っている。

もし、我々が法的正義について語るならば、共同善が一人のペルソナの個別的な善より秀でているかぎりにおいて、法的正義自身がすべての倫理的徳の中でより光輝あるものであることは明らかである。(中略) さらにまた、もし特殊的正義について語るならば、それは、二通りの理由でほかの倫理的徳の中で優っている。その第一は、基体の側からとられうる。なぜなら、正義は魂のより高貴な部分において、すなわち、意志である、理性的欲求において存しているのに対し、ほかの倫理的徳は感覚的欲求のうちに存しており、これに、ほかの倫理的徳の対象領域である情念が属しているからである。第二の根拠は、対象の側からとられる。じっさい、ほかの徳は、ただ有徳なる者自身の善にそくして称賛される。これに対して、正義は、有徳なる者が他者へと良い仕方に関係づけられていることにそくして、称賛される。かくして、『倫理学』第五巻で言われているように、正義は何らかの仕方では他者の善なのである⁽¹⁰⁾。

「法的正義自身がすべての倫理的徳の中でより光輝あるもの」であるのは、「人間を共同善へと秩序づけることにもとづいて、すべての徳のはたらきは、正義に属することができる」とされる場所の正義が法的正義だからである。じっさい、共同善は、部分であるペルソナの個別的な善がそれへと秩序づけられるところの全体の善であり、全体は部分よりも大きい。

これに対して、特殊的正義は理性的欲求である意志を基体としている点からも、またあくまで他者の善を対象としている点からも、情念を基体とし、自らの善を対象とするほかの倫理的徳より優っている。

以上のことから、アクィナスの正義論の特質が明らかであろう。まず、直接的・間接的な違いがあるとしても、「共同善への秩序づけ」にかかわるといえる点である。ほかの倫理的徳は「一人のペルソナの個別的な善」にかかわっている。次に、「他者に対して、正義は固有な特質にそくしてかかわる」といえる点である。法的正義は共同体としての「一般的な仕方では捉えられる他者」に、特殊的正義は「個別的な仕方では考えられる他者」にかかわっているが、他の倫理的徳は「人間を自分自身へと秩序づける」といえる点にかかわっている。さらに、「ほかの倫理的徳は感覚的欲求のうちに存しており、これに、他の倫理的徳の対象領域である情念が属している」のに対し、「正義は魂のより高貴な部分において、すなわち、意志である、理性的欲求において存している」のである。

これらの特質は、アクィナスの正義論が基本的にアリストテレスの正義論をモデルとしていることに由来していると言えよう。アクィナスにおける正義は、意志を基体としており、人間を共同善への秩序づける徳であり、さらに他者の善を対象としている。かかるアクィナスの正義論は、神から意志の正しさを受けとり、それを保つというアンセルムスの正義論とは、表面的にまったく異なっているのである。

Ⅲ. アクィナスにおける対神徳

では、アクィナスにおける対神徳とは、どのように捉えられるのであろうか。アクィナスは、対神徳について論じている『神学大全』第二―一部第六二問題の、第一項で「何か対神徳というものが存するか」を論じており、その主文で次のように言っている。

先に述べられた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 (beatitudo)」へと秩序づけられるはたらきに関して完成される。しかるに、先に言われたように、人間の至福ないし「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そくして到達することができる。このことに関して、二ペト1・4で、我々はキリストを通じて「神の本性にあずからせていただく」者にせしめられたと言われている。そして、かかる至福は人間の本性への「対比性 (proportio)」を越えるゆえに、それにもとづいて自らの対比性にそくして善く行為するよう進む人間の自然本性的な諸根源では、前述の至福へと人間を秩序づけるのに十分ではない。それゆえ、人間に神的な仕方、あ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、これも神の助力なしにはありえないが、自然本性的諸根源を通じて本性に適った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 (virtus theologica)」と言われる。なぜなら、それらを通じて我々が神へと正しく秩序づけられるかぎりにおいて神を対象とするからであり、また、ただ神によって我々に「注入される (infunduntur)」からであり、さらに聖書における神の「啓示 (revelatio)」によってのみかかる徳が伝えられるからである⁽¹¹⁾。

徳は人間の完成にかかわっており、「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れる」。しかるに、かかる至福や幸福には、「人間の本性に対比的なもの」と「人間の本性を越える」ものが区別される。前者は人間が自らの本性によって到達可能な至福であり、「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」。これは、この世で経験可能な至福であると言えよう。

これに対して、後者は、人間の本性を超えているわけであるから、人間の力ではかかる至福に到達することは不可能である。したがって、「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そくして到達することができる」。究極的で超自然本性的な至福に関しては、ただ神の力によってのみ到達可能なのであり、このことは神性の何らかの分有にほかならない。「かかる至福は人間の本性への対比性を越える」からである。

それゆえ、超自然本性的な至福にいたるためには、「人間に神的な仕方、ある根源が附加されなければならない」。そして、かかる超自然本性的な諸根源が「対神徳」である。この対神徳によって、「我々が神へと正しく秩序づけられるかぎりにおいて神を対象とする」ことができる。それは、「ただ神によって我々に注入される」ところの注入徳であり、「聖書における

神の啓示によってのみかかる徳が伝えられ」ている。この徳に関して、我々は何も要求することとはできない。

アキナスにおける対神徳のこのような構造は、たしかにアンセルムスにおける意志の正しさにきわめて似ている。とすると、アンセルムスが問題にする正義とは、社会を正しく導くという意味での正義ではなく、むしろ、超自然本性的な至福をめざす運動において、人間と神との関係を秩序づけるところの正義を意味していると考えられる。アンセルムスの正義論は、かかる神学的な枠組みで理解しなければならないのであろう。

結び

ところで、このような超自然本性的な完成に対して、我々人間の側において、何かそれを受けとり保つところの態勢なり能力は想定されないであろうか。アキナスは、『神学大全』第一部第九三問題の第四項で、「神の似姿 (imago) は如何なる人間のうちにも見いだされるか」を問題にしており、その主文で神の似姿が人間の精神のうちに認められる仕方を、人間の自然本性の次元、「恩恵 (gratia)」の次元、そして、「栄光 (gloria)」の次元の三つに分けている⁽¹²⁾。

恩恵、そして栄光は人間の自然本性を超えている。したがって、先の対神徳は、まさに恩恵と栄光の次元で捉えられる徳ということになる。人間における神の似姿としての類似性は、恩恵と栄光によって完成されるのであるが、これらに関して、人間は何も要求するものを有していない。しかるに、アキナスは「人間本性は、他の如何なる本性よりも神なる御子によって受け容れられるべきであったか」を論じている、『神学大全』第三部第四問題第一項の第二異論解答で、次のように言っている。

似姿の類似性は、人間本性のうちに、「神を受容しうる者 (capax Dei)」であるということにそくして、すなわち、認識と愛という固有な活動をもって、神自身に触れるということにそくして認められる⁽¹³⁾。

人間の精神における似姿の類似性は、神に対する認識と愛というはたらきにもとづく似姿としての表現を可能にしている。しかるに、「神を認識し、愛する」ということは、何らかの仕方、神が認識と欲求の対象として捉えられていることから可能になる。そのかぎりにおいて、人間は、「認識と愛」という固有なはたらきを通じて、範型である神に触れることが可能になる。そして、この可能性が、「神を受容し得る者」という「受容能力 (capacitas)」にほかならない。

この受容能力は、たんなる可能性ではなく、何かを受容することへのより現実的な可能性を意味している⁽¹⁴⁾。したがって、神を受容しうるという受容能力は、似姿の類似性にもとづく現実的な可能性と解される。では、神を受容するということは、そもそもどのようなことを意味しているであろうか。アキナスは、神の養子について論じている『神学大全』第三部第二三問題の第三項で、次のように言っている。

「養子採用 (adoptio)」は、本性に随伴する特有性ではないが、理性的本性がそれを受容し

うところの、恩恵に随伴する特有性である。それゆえ、養子採用は、すべての理性的被造物に適合しなければならないというわけではない。しかし、すべての理性的被造物は、養子採用を受容しうる者でなければならない⁽¹⁵⁾。

神の養子となる養子採用は、人間の自然本性にもとづく特有性ではないが、恩恵にもとづく特有性であり、人間は恩恵を受容しうる者である。したがって、養子採用はすべての人間に開かれているわけではないが、いかなる人間でも養子採用への受容能力を有している。

神を受容しうるということは、究極的にはかかる養子採用の可能性において捉えられよう。人間は、自らの自然本性としての対比性を超えた至福に関して何ら要求するものを有していない。すべては神のはたらきに依存している。しかし、人間には恩恵や栄光への受容能力を、いわば自然本性的な仕方では有している。じっさい、養子採用は愛徳と栄光がかかわる⁽¹⁶⁾。

アンセルムスにおける正しさを受けとり、保つ能力は、まさにこのような受容能力なのではないだろうか。神から正しさを受けとることによって、神を受容し、恩恵を受容し、至福を受容する。そこに人間の完成への可能性が開けてくる。アンセルムスが神への現実的な可能性のもとに正義を語っているのであれば、この場合の正義とは、至福を可能にする徳にほかならない。アンセルムスの正義論は、アキナスの正義論とは別の次元で理解されなければならないのである。

註

- (1) Brower 2004, p. 249. Rightness of will, as Anselm conceives of it, is not something that rational creatures, at least in the first instance, are responsible for acquiring; rather it is something they are responsible for preserving once it has been given. In this respect, rightness of will, on Anselm's view, is more like what Aquinas and other medieval eudaimonists would call a theological virtue than it is like one of the traditional moral or intellectual virtue - that is to say, it is something supernaturally infused as opposed to acquired by repeated actions. Indeed, according to Anselm, God created rational nature - both angels and the first human beings - with rightness of will precisely because they could not be happy without it.
- (2) Visser and Williams 2004, p. 194. Anselm believes that while justice and happiness are our two most important goals, justice is incomparably more important than happiness.; Brower 2004, p.223. At bottom, I shall argue, Anselm's theory is deontological in nature: unlike the eudaimonism characteristic of this period, it separates morality from happiness (at least conceptually) and emphasizes the need for agents to be motivated by justice rather than happiness.
- (3) *De Verit.* c. 12, pp. 192-193. Magister (以下, M). Habes igitur definitionem iustitiae, si iustitia non est aliud quam rectitude.... Discipulus (以下, D). An dicemus lapidem iustum cum a superioribus inferiori petit, quia hoc facit quod debet, quemadmodum dicimus hominem

iustum cum facit quod debet?... D. Dicemus ergo iustum esse equum cum vult pascere, quia volens facit quod debet?... M. Ergo quoniam omnis iustitia est rectitude, nullatenus est iustitia quae servanem se facit laudabilem, nisi in rationalibus. (教師：正義が正しさ以外の何ものでもないなら、君はすでに正義の定義を有している。(中略)生徒：しかるべきことをなしている時、我々はその人を正しいと言うように、石がより高いところからより低いところへと向かう時、しかるべきことをなしているの、石が正しいと言うのでしょうか。(中略)生徒：馬が草を食べようとする時、しかるべきことをなすように望んでいるのであるから、馬が正しいと言うのでしょうか。(中略)教師：すべての正義は正しさであるから、正義を有する者に称賛がもたらされるような正しさは、理性的なものの中にしか存在しない。)

- (4) *De Verit.* c. 12, p. 193. M. Ubi igitur tibi videtur ista iustitia in homine qui rationalis est? D. Non est nisi aut in voluntate aut in scientia aut in opera. M. Quid si quis recte intelligit aut recte operator, non autem recte velit: laudabit eum quisquam de iustitia? D. Non. M. Ergo non est ista iustitia rectitude scientiae aut rectitude actionis, sed rectitude voluntatis. (教師：それでは、理性的であるところの人間において、どこにかの正義はあるとあなたには思えるか。生徒：意志においてか、知識においてか、はたらきにおいてか、のほかにはない。教師：もし、正しく知解し、正しくはたらいいていても、正しく欲求しない場合はどうだ。誰かその人を正義のために称賛する者はいるだろうか。生徒：いません。教師：それゆえ、かの正義は、知識の正しさでも、行為の正しさでもなく、意志の正しさである。)
- (5) *De Verit.* c. 12, p. 194. M. Cum aliquis vult quod debet quia cogitur, et ideo cogitur quia hoc velle debet: nonne hic quodam modo vult quod debet, quoniam debet? D. Non possum negare; sed alio modo iste vult, alio modo iustus. M. Distingue ipsos modos. D. Iustus namque cum vult quod debet, servat voluntatis rectitudinem non propter aliud, inquantum iustus dicendus est, quam propter ipsam rectitudinem. Qui autem non nisi coactus aut extranea mercede conductus vult quod debet: si servare dicendus est rectitudinem, non eam servat propter ipsam sed propter aliud. M. Voluntas ergo illa iusta est, quae sui rectitudinem servat propter ipsam rectitudinem. D. Aut ista aut nulla voluntas iusta est. M. Iustitia igitur est rectitude voluntatis propter se servata. (教師：ある人が強制されたがゆえにしかるべきものを欲し、また、それを欲すべきだからこそ強制された場合、この人は何らかの仕方、しかるべきであるからしかるべきものを欲しているのではないか。生徒：それを否定することはできないが、その人が欲しているのと、正しい人が欲しているのは仕方が違う。教師：その仕方を分けなさい。生徒：たしかに、正しい人がしかるべきものを欲する場合、意志の正しさはほかのためではなく、正しい人と言われるかぎり、ただ正しさそのものために保つ。これに対して、強制されて、あるいは外的な報酬に導かれてしかるべきものを欲する人は、正しさを保つと言っても、正しさそのもののためではなく、ほかのためには保つ。教師：正しさそのものために正しさを保つところの意志が正しい。生徒：そのような意志が正しいならば、ほかのいかなる

意志も正しくはない。教師：したがって、正義は正しさのために保たれた意志の正しさである。)

- (6) *De Verit.* c. 12, p. 195. M. Sicut autem simul illam habemus et volumus, ita illam simul volumus et servamus; quoniam sicut eam non servamus nisi cum illam volumus, sic non est quando eam velimus et non servemus; sed quamdiu eam volumus servamus, et donec servamus volumus. Quoniam ergo tempore contingit nobis illam et velle et habere, nec diverso tempore in nobis sunt et velle et servare illam: ex necessitate simul accipimus et habere illam et servare; et sicut quamdiu servamus habemus illam, ita quamdiu habemus servamus; nec ulla ex his generatur inconvenientia. Quippe sicut eiusdem rectitudinis acceptio natura prius est quam habere aut velle illam — quoniam illam habere aut velle non est causa acceptionis, sed acceptio facit velle illam et habere —; et tamen simul sunt tempore acceptio et habere et velle — simul enim incipimus illam et accipere et habere et velle, et mox ut est accepta, est habita et volumus eam —; ita habere seu velle illam, quamvis natura prius sint quam servare, simul tamen sunt tempore. Quare a quo simul accipimus et habere et velle et servare voluntatis rectitudinem, ab illo accipimus iustitiam; et mox ut habemus et volumus eandem rectitudinem voluntatis, iustitia dicenda est.
- (7) この点は、佐々木 2018, および佐々木 2019b 参照。
- (8) *S. T.* II-II, q. 58, a. 5, c. iustitia, sicut dictum est (q. 58, a. 2), ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ad alium singulariter consideratum. Alio modo, ad alium in communi: secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque igitur se potest habere iustitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est: unde et quolibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est (I-II, q. 90, a. 2), inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur iustitia legalis: quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.
- (9) かかる一致と連帯性に関しては、佐々木 2019a, 169-211頁参照。
- (10) *S. T.* II-II, q. 58, a. 12, c. si loquamur de iustitia legali, manifestum est quod ipsa est praeclarior inter omnes virtutes morales: inquantum bonum commune praeminet bono singulari unius personae.... Sed etiam si loquamur de iustitia particulari, praecellit inter

alias virtutes morales, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte subiecti: quia scilicet est in nobiliori parte animae, idest in appetitu rationali, scilicet voluntate; aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent passiones, quae sunt materia aliarum virtutum moralium. -Secunda ratio sumitur ex parte obiecti. Nam aliae virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuosus. Iustitia autem laudatur secundum quod virtuosus ad alium bene se habet: et sic iustitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in V *Ethic.* 佐々木 2008, 155-157頁参照。

- (11) S. T. I-II, q. 62, a. 1, c. per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut supradictis (q. 5, a. 7) patet. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra (q. 5, a. 5) dictum est. Una quidem proportionata humana 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, in quantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione, in sacra Scriptura, huiusmodi virtutes traduntur.
- (12) 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. (人間は、その知性的本性にそくして、神の似姿へと存していると言われるのであるから、知性的本性が最高度に神を模倣することができるという、そのかぎりにしたがって、最高度

に神の似姿へと存している。しかるに、知性的本性が神を最高度に模倣するのは、神が自らを知性認識し、愛するということに関する限りにおいてである。それゆえ、神の似姿は、三通りの仕方、人間のうちに観られうる。一つには、神を知性認識し愛することへの自然本性的な適性を人間が有するかぎりにおいてである。そして、かかる適性は、すべての人間に共通であるところの、精神の自然本性そのもののうちに成立している。もう一つには、人間が現実態か能力態によって神を認識し愛するが、しかし不完全な仕方によるかぎりにおいてである。これは恩恵の同形性による似姿である。第三には、人間が神を現実態によって完全に認識し愛するかぎりにおいてである。この場合、栄光の類似性に基づく似姿が認められる。(中略)それ故、第一の似姿はすべての人間のうちに、第二の似姿は義人のみに、これに対して第三の似姿は、ただ至福者のうちに見出される。) 佐々木 2005, 39-50頁参照。

- (13) *S. T. III, q. 4, a. 1, ad 2. similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris.*
- (14) 佐々木 2005, 156-158頁参照。
- (15) *S. T. III, q. 23, a. 3, ad 3. adoptio non est proprium consequens naturam, sed consequens gratiam, cuius natura rationalis est capax. Et ideo non oportet quod omni rationali creaturae conveniat: sed quod omnis rationalis creatura sit capax adoptionis.*
- (16) *S. T. I, q. 33, a. 3, c. Sed in creatura filiationis invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura Creatoris et creaturae; sed secundum aliqualem similitudinem. Quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicuius creaturae Pater, propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum.... Alicuius vero creaturae, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis.... Aliquorum vero est Pater secundum similitudinem gratiae, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad haereditatem aeternae gloriae per munus gratiae acceptum.... Aliquorum vero secundum similitudinem gloriae, prout iam gloriae haereditatem possident. (神への関連における子性は、被造物のうちに、一つの本性が創造主と被造物に属してはいないから、完全な性格にそくしてではなく、何らかの類似性にそくして見いだされる。そして、その類似性が完全であればあるほど、子性としての真の性格へと、より一層近づくわけである。じっさい、神がある被造物の御父と言われるのは、ただ痕跡の類似性のためであり、すなわち、非理性的被造物に関する場合である。(中略)これに対して、ある被造物の、すなわち理性的被造物の御父と言われる場合は、似姿の類似性に従ってである。(中略)また、ある者の御父であるのは恩恵の類似性にそくしてであり、それは、受けた恩恵の賜物によって、永遠なる栄光の世継ぎへと秩序づけられるかぎりにおいて、養子とさえ言われる者の場合である。(中略)さらに、ある者の御父であるのは、すでに栄光の世継ぎの地位を受け取っている者として、栄光の類似性にもとづいてである。)*

文献表

- De Verit.* Anselmus, *De Veritate*, ed.Schmitt, Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, 1946.
- S. T. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, ed. Paulinae, Torino: Commerciale Edizioni Paoline,1988.
- Brower 2004 Brower, J. E., “Anselm on ethics”, Davies, B. and Leftow, B. eds. *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 222-256.
- Visser and Williams 2004 Visser, S. and Williams, T., “Anselm’s account of freedom”, Davies, B. and Leftow, B. eds. *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 179-203.
- 佐々木 2005 佐々木亘『トマス・アクィナスの人間論－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・アクィナスの共同体論研究－』, 知泉書館.
- 佐々木 2018 佐々木亘「アンセルムスによる神の存在証明－トマス・アクィナスとの関連から－」, 『西日本宗教研究』第40号, 西日本宗教学会, 1-14頁.
- 佐々木 2019 a 佐々木亘『トマス・アクィナスにおける法と正義－共同体の可能性をめぐって－』, 教友社.
- 佐々木 2019 b 佐々木亘「アンセルムスとアクィナスにおける正義論－他者の可能性をめぐって－」, 『日本カトリック神学会誌』第30号, 28-48頁.

本研究は、科学研究費助成事業（学術研究助成基金助成金）基盤研究（C）「スコラ哲学における正義論の変遷－トマス・アクィナス以前・以後－（16K02225）」、および、同（科学研究費補助金）基盤研究（B）「統合的経済倫理学に基づくポスト福祉国家レジームの構築：多元的秩序構想の実践的展開（17H02505）」の助成を受けたものです。