

トマス・アクィナスの「正義」(iustitia) 概念

On the Concept of “iustitia” in Thomas Aquinas

山口 隆介
Yamaguchi Ryusuke

要 旨

トマス・アクィナスにおいて、「正義」(iustitia) とは「それによって或る人が、変わることなく続く意志によりおのおのの人の権利をその人に帰せしめる」徳である。したがって、それは他者との関係において成立する徳であり、他者にしかるべき善を公平にもたらす徳であるので、他者と共に生きる人格の完成であると言える。このような正義は人間の限界内では他者に対する公正さにとどまるが、神に対する愛によって高められた正義は隣人への愛によってさらに完全なものとなる。これはすなわち、人間の能力の限界内におけるものではあるが神の正義の実現である。したがってトマスにおける正義とは、他者にそのしかるべき善をもたらすという人間の徳でありながら神への愛によって、神の正義を人間の限界内ではあるが実現するものとなる。

重要語句：正義，ハビトゥス，徳，自然本姓，神，義，恩寵，愛

序

トマス・アクィナスは、その主著『神学大全』(*Summa Theologiae*) 第2部の2第57問題から第122問題を正義とそれに関わる事柄の議論に費やしている。『神学大全』の構成から言うと、神に対する「信仰」(*fides*) と「希望」(*spes*) と「愛」(*caritas*) という神に対しての「徳」(*virtus*) すなわち「対神徳」(*virtus theologica*) について論じた後に、人間の能力のみによって獲得可能な徳とされる「枢要徳」(*virtus cardinalis*) について考察する中で正

義は論じられている。

人間の限界を神の「恩寵」(gratia)によって超越し、「第一の真理」(veritas prima)である神を信じⁱ、神の下での永遠の「至福」(beatitudo)を希望しⁱⁱ、「最高善」(summum bonum)である神を愛するⁱⁱⁱという事態と、そうした事態を可能とする超自然的な徳とについて論じた後の議論であることを考えると、正義についてのトマスの議論は、少なくともその前半部に含まれる正義そのものに関する議論においては、もっぱら人間の権利や法^{iv}、共同体の秩序や共同体全体の善^vを主題としており、それまでの議論に比べてあまりに世俗的に過ぎるように感じられる。対神徳をめぐる議論の最後に取り上げられた愛についてトマスは、愛こそすべての徳の「形相」(forma)であり、神への愛があってこそすべての徳は完成される^{vi}と論じているのであるから、なおのことその感は強い。

しかしながら、正義がトマスにおいてあくまで人間の能力のみで獲得可能な徳であるということも、改めて認識しなければならない。トマスは、神への信仰、神への希望、神への愛は人間の能力だけでは獲得不可能である^{vii}と考えた。それゆえに、この三つは人間に、神からの「恩寵」(gratia)によって「注入」(infusio)されることで獲得される「注入的徳」(virtus infusa)である^{viii}とされた。一方、正義を初めとする枢要徳は、場合によっては神から注入されることもあるが、本質的には人間の能力だけで獲得することができる「獲得的徳」(virtus acquisita)である^{ix}。このことから、枢要徳が本質的に人間の能力の限界内の目的を目指し、達成するにとどまる徳であり^x、したがって、正義の徳そのものを厳密に論ずるなら、人間の能力の限界内に議論をとどめざるを得なかったとも考えられる。だが、人間の能力には限界があるとはいえ、神への愛によって完成された正義においては、対神徳とは同一の仕方とは見なし得ないにせよ、何らかの仕方で神とのつながりがあると考えられることもできる。

本稿においては、主に、トマスが正義と正義に関わる事柄とを主題的に論じている『神学大全』第2部の2、第57問題から第122問題に依拠し、トマス

において正義というものがどのように捉えられていたか、その描写を試みる。

第1節においては、トマスにおいて徳の概念を理解する上で重要な概念である「ハビトゥス」(habitus) と、人間の「自然本性」(natura) との関係について述べる。第2節では、正義と義について論じる。第3節では、正義と神への愛について論じる。これらの諸関係から、人間の正義が神とどのような関係にあるのかを可能なかぎり詳述することを試みる。

第1節 ハビトゥスと自然本性

ハビトゥスとは、習慣、習態、能力態などの訳語を持つ^{xi}が、元々はアリストテレスに由来する概念であって、実践を通じて獲得された能力や性向などを指す^{xii}。言葉そのものは「持つ」(habere) という語から派生した語だが、トマスは単に能力などの所有を意味するとは捉えず、ラテン語のse habere「(何ものかに対して) 何らかの状態にある」こととして、その概念を捉えなおした^{xiii}。

トマスの言葉に従えば、ハビトゥスとは、その状態にあるものがそれによって自分自身に即してあるいは他のものとの関係において善く、あるいは悪く状態づけられるという状態である^{xiv}。そしてそれは当該のものの自然本性そのものに対する何らかの秩序を意味するが、それだけではなくその帰結として、自然本性上の目的か、あるいは目的に到達させる働きへの秩序をも意味している^{xv}。

すなわち、人間は自然本性上多くの可能性を備えており、いわば人間が有している能力は「可能態」(potentia) の状態にある^{xvi}。これらの能力を人間は、実際に活用することを通して発達させ^{xvii}、能力を発揮しようと思えば速やかに「行為」(actus) すなわち「現実態」(actus) に移すことのできるハビトゥスの状態にまで到達している。例を挙げるなら、人間はその自然本性において知性的存在であるが、知的訓練を通じて獲得される学問知や直感知などもすべてハビトゥスである^{xviii}。本性上知性的存在である人間^{xix}にとって

は、これらのハビトゥスもまた、何らかの真理という自然本性的な目的に向けての自然本性の発展形態であり、自然本性の発現なのである。

ここまで述べられてきたように、ハビトゥスとは、自然本性のうちに可能態として潜在する未発達 of 素質ないし資質が発展し、意志すれば速やかに現実の行為となりうる状態である。しかし、トマスの考えによれば、単に自然本性に属するが当初未発達だった潜在力が実践を通じて発展したものだけがハビトゥスなのではない。

トマスはキリスト教の教義に従い、人間は「原罪」(peccatum originale)によってその自然本性、すなわち人間性を損なわれ罪の中に生きることになったと考える^{xx}。自然本性が損なわれている以上、人間は自分の能力のみによつてはこの損失を回復し得ない。このような人間に対し、神は人間本来の自然本性を回復するために恩寵を注ぐ^{xxi}。この恩寵を受け入れることで人間は、損なわれていた自然本性を回復する^{xxii}。

さらに、この恩寵の受容そのものに際してさえも、人間は神の助けを必要している。すなわち、人間は恩寵を受け入れることは、恩寵なしに人間の能力だけで達成されるわけではない^{xxiii}。人間は恩寵の受容に先立ち、その受容の準備が可能になる、すなわち恩寵に向かうための恩寵を先行して注がれている^{xxiv}。このような先行する恩寵がなければ、人間はそもそも恩寵に向かい得ず、したがって恩寵の受け入れを選ぶこともできない。たしかに先行する恩寵があるからといって、それにより恩寵を受容するべく人間が縛られるわけではない。人間は自然本性的に知性的存在であり、したがって自由な存在である^{xxv}から、恩寵によって人間の自由が損なわれることはないが、恩寵による人間の自然本性の回復は、あくまで人間の「わざ」(opus)に恩寵が先行している。^{xxvi}

以上のようにして人間は、損なわれた自然本性を回復するために神から恩寵を注がれ、それを恩寵のもとでの決断によって人間は受け入れる。さらに恩寵を自分の中にとどめるべく、絶えず恩寵を受け入れ続ける。このようにしてとどめられる恩寵を「ハビトゥスの恩寵」(gratia habitualis)という^{xxvii}。

上記のように損なわれた自然本性を回復させるための恩寵を受けるだけではなく、さらなる恩寵が神から注がれる。というのは、人間はその自然本性が完全であるだけではまだ十分に幸福ではないからである。すべての存在はそれ自身の幸福を求めるが、人間は自然本性的に知性的存在であるがゆえに真理認識を幸福として求める^{xxviii}が、神こそ「第一の真理」(veritas prima)であり^{xxix}、したがって人間は神を知ることを自身の幸福として求める。すなわち、「神を見ること」(visio Dei)こそ人間にとって最高の幸福であり^{xxx}、それゆえにトマスは神を見ることを至福と呼ぶ^{xxxi}。しかしながら、神を見ることは人間の限界を超えている。というのは、創造主である神は、被造物に過ぎない人間の自然本性を超える存在だからである。しかしながら、知性的存在である以上、神を知ることを求めるのが、人間の自然本性的な欲求であり、したがって人間はおのれの自然本性を超えた目的へと自然本性的に秩序付けられているということになる^{xxxii}。それゆえ、人間の自然本性を高めて神へと秩序付ける、神からの恩寵が必要となる。

この人間の自然本性を高めるということのためには、人間の自然本性に基づきながら、何らかの仕方で神へと秩序付けるハビトゥスが人間の能力に対し、恩寵によって注入されねばならない。かくて、神からの恩寵によって人間の知性には信仰が^{xxxiii}、人間の意志には希望と愛が注がれる^{xxxiv}。このようにして対神徳は人間に注入されるのであり、これらの徳によって人間は、その被造物としての限界を超えて神に関わるのである。これらは、恩寵によって人間に注がれ、人間が受け入れることで習得される。またそれらは実践を通して、反復されることによってさらに増大する^{xxxv}。このようにして信仰と希望と愛とは、たしかに神から恩寵によって、すなわち外部から人間の能力を超えてもたらされたものであるが、人間が受け入れともに働くことで、ハビトゥスとして人間のうちに固着化し、強化されるのである。

以上述べてきたことをまとめるとハビトゥスは、人間の自然本性の発展形態である。すなわち、潜在的な能力が顕在化した状態であり、自然本性そのものの損失を回復した状態であり、また自然本性がそれへと方向付けられて

いながらも自然本性を超えている目的、すなわち超自然的な目的に向けて自然本性を高める、神によって与えられた状態でもあるということになる。

第2節 正義と義

トマスにおいて徳とは、ハビトゥスの一種であり、その行いを善なるものとし、ひいてはその人間そのものを善なるものとするようなハビトゥスである。逆に悪しき行いへと人間を秩序付けるハビトゥスを「悪徳」(vitium)という。

さらにトマスは、徳を二種類に大別する。ひとつは、前節で挙げた信仰、希望、愛といった神に関わる徳すなわち対神徳であり、これらはすでに見てきたように人間の能力だけでは獲得することのできない、神から恩寵によって注入される徳である。

これに対してもう一つの種類の徳とは、人間の能力のみによって獲得可能な徳であり、これはすでに述べられたように獲得的徳と呼ばれる。その中でも特に根幹となる四つの徳をトマスは枢要徳と呼んでいる^{xxxvi}。この枢要徳は、人間の靈魂の諸能力を正しい行為に向けて秩序付ける。すなわち、人間の靈魂は、認識能力である知性、知性的欲求能力である意志、感性的欲求能力である情念に三分され、さらに情念は、手に入れるのが困難なものに対する欲求である「怒情的部分」(irascibilis)と容易に手に入るものに対する欲求である「欲情的部分」(concupiscibilis)とからなる^{xxxvii}が、知性においては、目的への手立てについての正しい判断をもたらす「思慮」(prudentia)が、そして意志には正義が、情念の怒情的部分には「剛毅」(fortitudo)および欲情的部分には「節制」(temperantia)が、秩序付ける徳として配されている^{xxxviii}。

徳全般を論ずる議論の中で正義は上記のように位置づけられている。そして、正義そのものについて論じるに当たり、トマスは正義の対象について考察するところから始める^{xxxix}。トマスの考えでは、正義の対象となるのは「権

利」(ius)である^{xi}。これは、法とも訳される語である^{xii}が、トマス自身はこれを「正当なもの」(iustum)と理解している^{xiii}。したがって、何かが正当だと認められるということは権利があるということ、ないし法にかなっているということであるので、iusには権利ないし法という訳があてられる^{xiii}。

それではトマスの考える正義とはどのようなものであるかという、それは「それによって或る人が、変わることなく続く意志により、おのおのの人の権利をその人に帰せしめるハビトゥス」(*habitus secundum quem aliquis constante et perpetua voluntate iustum suum unicuique tribuit*)と定義される^{xliv}。ここでは「おのおのの人に、その人の権利を帰せしめる」と述べられており、これが正義というハビトゥスがそれへと秩序付けられている働きである。権利をおのおのの人に帰するとは、それぞれの人が何かを持つ、何かをするとき、それが正当であるならそれを認め、また正当なものを有するようにするということである。そして「おのおのの人」と言われていることから、正義が他者へと関わるものであるということが分かる^{xlv}。そしてここで言われている他者は、トマスの考えでは、個人だけではなく、共同体の成員全体にまで拡大しうる^{xlvi}。また正義はハビトゥスであると定義されているが、ハビトゥスは、すでに述べられたように、実践ないし鍛錬を通して醸成される能力であり、単に能力を有するというのではなく、自然本性が何らかの働きに向かって秩序付けられ、あるいは準備された状態である。

すなわちトマスによる正義の定義によれば、正義とは、個人であれ、共同体の成員全体であれ、他者に対して、その権利上正当とみなしうるものを所有させるということを恒久的な意志により、すなわち主体的に望みかつ実行することがいつでも即座に可能な状態にあることである。

このことには、当然、個人の中の自然本性的な秩序がどのような状態、すなわち健全な状態にあるか、否かも関わってくる。ハビトゥスは、自然本性に含まれている可能態すなわち素質が実践によってはぐくまれ、能力にまで高まったものであり、したがって人間の自然本性が現実態すなわち行為として現実にあられる媒介となるからである。ところで、トマスの考えで

は、人間はその本性において知性的存在であり自由な存在である^{xlvi}。したがって、欲求能力である意志は知性に従属し、そして知性と知性的欲求能力である意志とに、感性的欲求能力である情念とは従属していなければならない^{xlvi}。知性で認識し、知性の認識に基づいて意志し、そして情念は上位の能力に従属しているのが、人間本来のあり方なのである。

上記のように一人の人間の中で、諸能力が正当な位置を占め、秩序正しく働いていることをトマスは、比喩的な意味において正義であるとする^{xlix}。すなわち本来トマスが論じている正義は、他者へと関係付けられているものであるⁱので、したがって、人間の諸能力が相互に正しい秩序においてあることは、たしかに、正義を実践する上で重要なことではあり、ある種の正しさを有するが、トマスにおいては本来的な意味での正義ではない。それゆえに、それが正義と呼ばれるときもあくまで比喩においてそう呼ばれるのである。

しかし、この比喩的な意味での正義をトマスは、罪の状態にある人間にとって、神の恩寵による「義化」(iustificatio)によるものであるとするⁱⁱ。この比喩的な意味での正義は「人間の内的状態そのものにおける秩序の正しさ」ⁱⁱⁱであり、「人間のうちでもっとも高いもの」ⁱⁱⁱⁱすなわち理性が「神のもとにあり、靈魂の下位の力」^{liv}すなわち情念が「最も高いもの、すなわち理性のもとにある」^{lv}ことを指す。そしてまた、この比喩的正義は人間の能力だけで得ることのできない、恩寵の結果として義化によって得られるもので、信仰によって義とされることによって得られる正義なのである^{lvi}。ゆえにこの神の前の正義は、より適切には義と訳されるべきものであろう。

恩寵と義化に話が及んだが、トマスにおいて、義化に関連した恩寵とされるのが「神に嘉せられた者とする恩寵」(gratia gratum faciens)すなわち成聖の恩寵と呼ばれるものと「無償で与えられた恩寵」(gratia gratis data)である^{lvii}。成聖の恩寵は、一人の人間が神に結びつけられる恩寵であり、したがって恩寵を受ける当人にのみ関わるが、無償の恩寵は、一人の人間がそれにおいて他の人間に協力し、その人間が神へと導かれるよう働きかける恩寵であり、それによって本人ではなく、他者が義とされるための恩寵である。

^{lviii}。したがって無償の恩寵は、他者と関わる徳である正義に何らかの関係を有するように思われる。事実、恩寵に関するトマスの議論においては、「共通善」(bonum commune) についても言及がある^{lix}が、共通善とは、トマスが正義を論じている文脈では、共同体の成員全体にとっての善としてもっぱら扱われる。そして、正義に関わると思われる無償の恩寵は、教会の共通善、すなわち教会の秩序へと向かうものであり^{lx}、すなわち教会という信仰の共同体の共通善へと向かうものである。

他方、成聖の恩寵もまた共通善にかかわるが、成聖の恩寵の関わる共通善とは神そのものである^{lxi}。この局面においてトマスは神を「離存している共通善」(separatum bonum commune) と呼び^{lxii}、この世から離存している、すなわちこの世を超えた共通善であることを明示する。この時トマスは、成聖の恩寵と無償の恩寵のいずれが優れているのか比較しているのであるが、トマスは以下の理由により成聖の恩寵をより優れているとする。すなわち、「成聖の恩寵が生じさせるものを無償の恩寵も生じさせることができるなら」無償の恩寵のほうが、多くの人に関わるだけ「優れている」^{lxiii}。「しかし、人間は無償の恩寵によっては神との結合」「を生ぜしめることはできない。そうするのではなく、[他者を] そのことへと準備された状態にするのである。つまり、恩寵により人間は神の前に義とされる。すなわち神のもとに正しく秩序付けられるが、しかしながら他者を義とすることはできない」^{lxiv}。したがって、義化をもたらす成聖の恩寵とは違い、他者へとかかわる無償の恩寵はあくまで他者の義化の準備を助けるだけだというのがトマスの考えである。

以上述べてきたことをまとめると以下のようなになる。義は、恩寵により自分自身を神のもとにおくことで実現される。しかしながら他者の義化に関しては、人間はあくまで義化の準備を助けるのみである。これに対し、正義は他者にその権利であるところのものを得しめるハビトゥスであって、ただ準備を助けるのみの無償の恩寵のもとでの人間の他者への働きかけがそのまま正義と呼べるかは、ただちには明らかにならない。しかしながら、先に述べたとおり、無償の恩寵が信仰の共同体全体にとっての共通善、すなわち神

へと向かう人間すべてにとっての善に関わる以上、無償の恩寵により他者を義化に向けて準備させることはトマスにおいて、信仰の共同体の秩序に関わっていると見るべきであろう。すなわち、他者を義化へと準備させるべく働きかけることは、信仰の共同体全体にとって善であり、すなわち正義にかなった行為であり、そしてそれは無償の恩寵によって高められた意志による正義の行為であると考えられる。

以上に対して、義そのものはあくまで人間の内的秩序の正しさであり、他者との関わりにおける徳である正義とは区別されるものである。両者はあるいは深層において、もしくは究極においては一致する可能性はあるが、少なくとも『神学大全』第2部の2でトマスがもっぱら論じている議論の中では、両者は区別されていると考えるのが妥当である。しかしながら、義が比喩的な意味で正義と言われるのは、アリストテレスの言葉に沿った表現に過ぎず^{lxv}、すなわちここでトマスがアリストテレスに依拠しながら考察を進めている対人倫理的な、もしくは社会倫理的な徳である正義と同義でないことが示されているだけである。したがって、キリスト教的に義といえる状態にあることが対人倫理的な正義に比して非本来的な意味での正しさしか持たないということではない。むしろ、善の本源である最高善である神のもとに秩序正しくあることなのであるから、対人倫理的な正義とは違う基準での正しさがあると考えべきであろう。

だが、義において人間の諸能力がしかるべき仕方では秩序付けられているということは、すなわち自然本性にかなった秩序を回復してあるということであり、恩寵のもとに自然本性がそのあるべき秩序を回復しているということである。すでに述べられたように、知性で認識し、知性の認識に基づいて意志し、そして情念は上位の能力に従属しているのが、人間本来のあり方であり、本来の内的秩序である。またそれぞれの能力にそれを正しい行為へと秩序づける徳があるのであるから、人間は知性における徳である思慮に従い、正義に則って意志するということになる。おのこの人にもその権利を帰するという行為には、そのための正しい方法を判断することが重要であり、その

ためにも意志は思慮のある知性によく従うよう秩序づけられていなければならない。したがって、正義と義はたしかに区別されるが、義は正義をより完全なものとすると言えよう。また義であるなら意志は思慮によく導かれる正義の状態にあると言えるだろう。

義化をもたらす恩寵そのものをトマスは、人間がともに働く恩寵であるとは見ていないが、ハビトゥスの恩寵であると考えている^{lxvi}。つまり人間が義でされることそのものは、神のみが原因であって人間は完全に受動的である。しかしハビトゥスのとされていることから明らかなように、わざによって義でされることが継続し、強化されるよう人間の努力を容れうるものでもある。したがって義であることはハビトゥスとして、意志における正義の徳をさらに完全にするとはいえよう。

第3節 正義と神の愛

正義はすでに述べてきたように、人と人との関わり合いや、交わりの中で成立する。人の交わりが拡大すると共同体になり、正義は共同体における徳ともなる。そして、正義の対象である権利についてトマスは「自然的権利」すなわち「自然権」(ius naturale) に対し、社会の法で現にそのように決まっているということに基づく「実定権」(ius positivum) を区別する^{lxvii}。万民の権利ないし「万民法」(ius gentium) についても、自然的理性における無条件な理解に基づく自然権ないし自然法とは同一視されないとして自然法から区別する^{lxviii}。

したがって、個々の共同体においてであれ、すべての共同体にわたってであれ、自然本性的な権利以外の何らかの権利が自然権に違反するわけではなくにせよ別に存在し、それらにも正義の徳は関わらねばならないということになる。繰り返しになるが正義とは、「それによって或る人が、変わることなく続く意志により、おのおのの人の権利をその人に帰せしめるハビトゥス」である^{lix}。したがって、正義は自然本性的におのおのの人に正当と認められ

ているものだけではなく、共同体においてそう認められているものをそれぞれの人に帰せしめなければならないということになる。

各人にその権利を帰せしめるということをトマスは二通りに考える。すなわち、個々の人間に対しその権利を帰せしめるという特殊な場面と、共同体の成員全体に対する、すなわち一般化された他者に対する一般的な場面とにおいて考える^{lxx}。一般的な場面では、正義は共同体全体に共通の善を対象とし、その共通善のために定められた法の遵守に関わる^{lxxi}。それゆえに、この一般的な正義は「法的正義」(*iustitia legalis*)と呼ばれる^{lxxii}。これに対して、特殊的正義は、個々人に対しその権利であるところのものを帰する徳であって、すなわち一人ひとりの人間にとっての善に関わる^{lxxiii}。特殊的正義はさらに二つに区分される。すなわちひとつは、個人と個人の間に成り立つ正義であり、これは「交換的正義」(*iustitia commutativa*)と呼ばれる^{lxxiv}。すなわち個人間の交換における公正のことである。いまひとつは共同体の個人に対する関係において成り立つ正義であり、すなわち共同的な善の個々人への配分に関する「配分的正義」(*iustitia distributiva*)である^{lxxv}。

これらの正義、すなわち法的正義、交換的正義ならびに配分的正義は、すべて上記のとおり善の帰属にかかわっており、したがってこれらのいずれも人と人との共同体における交わりの中にそのまま納まってしまい、共同体の中でのみ完結する徳であるかに見える。しかしながらトマスは『神学大全』で正義を論ずるに先立って、すでに神への愛を論じている^{lxxvi}。そしてその際、神への愛はすなわちすべての善がそこに由来する最高善への愛であり^{lxxvii}、それゆえに人間のすべての能力は、人間が神を愛することによって最高善へと秩序付けられる^{lxxviii}。すなわち人間のすべての能力における徳は、その人間が神を愛している時にこそ、神すなわち最高善へと方向付けられるのであり、このことはすなわち、神への愛が他のすべての徳を真に完成させるということである^{lxxix}。

したがって正義もまた、神への愛のもとでこそ真に完成されるということになる。そして、そのことを示唆的に示すのが、トマスが「不正」(*iniuria*)

について論じている箇所である。不正とは正義に対立する悪徳であって、他者の正当な権利を侵害し、危害を加えることである^{lxxx}。これは他者の受けるべき善を阻害することであるが、それをトマスは、神への愛に反する「大罪」(peccatum mortale) であるとする^{lxxxi}。というのは、神への愛は、神が人間を愛するがゆえに、人間もまた神への愛のゆえに愛されてしかるべきだとして、「隣人愛」(amor proximi) を含むと考えられている^{lxxxii}。この隣人愛とは、隣人に善があるようにとの「好意」(benevolentia) を伴う隣人への「友愛」(amicitia) であって^{lxxxiii}、それゆえに、他者すなわち隣人が正当な権利によって受けるべき善を阻害することはとりもなおさず、隣人愛に反しているからである。

たしかに人間は不完全な存在であり、神への愛も完全ではありえない。それでも不完全にせよ神への愛を有するかぎり、神のゆえに隣人へと向かう愛に守られ、あるいは強められて正義はより不正を避けうるものとなるであろう。

さらには、「寛厚」(liberalitas)、すなわち持っているものを他者に気前よく与えるという徳は正義に付随する徳であり、道徳的な生き方の高潔さを増す徳のひとつであるとされているが、これはそれ自体としては正義そのものというよりはむしろ、直接的には隣人愛に由来し、隣人を愛するがゆえに寛厚になるとされている。したがって、神への愛がつよくなれば、その人間はより他者に対して寛厚になり、それに対する悪徳である「吝嗇」(avaritia) をよりよく抑え、正義をより容易に実行できるようになる^{lxxxiv}と考えられている。

以上述べてきたことから分かるとおり、これらは人と人との交わりの中での完全さに限定されてはいるが、たしかに隣人愛によって強化されることで神という善への方向付けが反映されている。神への愛は対神徳でありハビトゥスであるが、ハビトゥスはその対象への「親和性」(connaturalitas)^{lxxxv}を人間に生じさせる。すなわち神への愛の場合は最高善に対する何らかの親和性であり、この親和性によって最高善への秩序付けが人間の働きすべてに

及ぶのであり、かくて正義は人間の限界の中にあっても神への愛の秩序のもとに働くのである。

これまで述べてきたのは人間の間での正義に付随する徳であるが、神に直接向けられた正義に付随する徳についてもトマスは論じている。それが「敬神」(religio)であり、これは神に対して義務を果たす徳であるが、しかしながら義務は相手への負い目に伴って生ずる。それでは、人間が神に対して果たすべき義務の根拠になっている負い目は何であるかという、それは人間がその存在を神から与えられたという返しようのない大きな負い目である^{lxxxvi}。

ところでトマスは、人間がその存在をはじめ、自然本性に属するものや、自然界での地位などをすべて神から与えられたことに関連して、上述したところから考えるかぎり本来彼の思想においては人間の徳であるはずの正義が神においても存在すると説いている^{lxxxvii}。まずトマスは神にも正義があることを論ずるのに先立ち想定される異論を挙げているが、その一つに以下のようなものがある。すなわち、正義は他者への「義務」(debitum)を果たすことと関連づけられている。つまり、先に述べた交換的正義にせよ、配分的正義にせよ、法的正義にせよ、それぞれ交換の相手である個人への義務、配分する相手である個人あるいは共同体の成員全体への義務を果たすことに、正義は関わっているのである。しかし、義務は相手への負い目に伴って生ずるが、神はどんな被造物にも負い目を負っておらず、したがって義務も負っていない。それゆえに神には正義はない。以上がトマスの考える、神にも正義があるとする見解への異論としてトマスが考えるものである^{lxxxviii}。

そしてこの反論に対してトマスはこう論ずる。「すべての被造のものは神へと秩序づけられている。それゆえかくて、義務が果たされるということは神の働きの場合、それが可能となるのは二つの観点においてである。すなわち、何らかのことが神に対してなさねばならないこととされているか、何らかのことが被造のものに対して負わせられているか、そのいずれかのかぎりにおいて。そしていずれの見方でも、神はそのなすべきことをなすというこ

とになる。すなわち、その神に対してなさねばならないこととは、もろもろの事物において、〔神の〕知恵と意志とのうちにあることを遂行し、〔神の〕善性を明らかにすることである。そしてこの観点に即するなら、神の正義は神にふさわしいものであり、その正義のままに、神は自身に対してなさねばならないことをしているのである。また、何らかの被造のものに対し負っていることとは、そのもの自体に関わることをそれが持つことであり、例えば人間に対しては手を持つことと他の動物がそれに仕えることである。かくて、神もまた正義を行うことになる。それはおのおののものに、その自然本性と条件に基づき、そうあってしかるべきとされるものを与える場合のことである。しかし、この義務は第一のもの〔すなわち神が神に対してなさねばならぬことという意味での義務〕に依拠している。というのは、おのおののもののあつてしかるべきとされているものとは、神の知恵に基づいてそのものに秩序づけられているものだからである。そしてこの場合、神は何らかのものにしかるべきものを与えるが、それでも彼は負い目を負うものではない」

lxxxix。

すなわちトマスの考えでは、神における正義とはその知恵と意志とに基づいてその被造物の有すべきものを与えることであり、その与えられたものは被造物の自然本性と条件に適っている。そして、このことがなされるのは被造物への負い目ゆえではなく、神の善性を明らかにするために、神自身のためにされねばならないこととしてなされるのである。このようにして神は負い目を負うことなしに正義を行うのである。

上記のように神は人間にその自然本性と条件からしてしかるべきものを与えるが、それは神の正義に適うとされた。しかし、人間にしかるべきものを与えるということは正義のみでなされるのではないと思われる。そのようなものは人間にとって善なるものであり、したがって他者に善があることを望む好意を伴う友愛^{xc}、すなわち人間に対する神の愛が神の正義には伴っていると考えられる。そもそも神は人間を含む被造物を被造物への愛ゆえに創造したのであり^{xc1}、このことからして人間は神からの愛に対しその存在を負っ

ているという負い目を持っているということになるので、したがって先に述べた敬神の徳はいわば神からの愛に応える徳である。

また、神は人間にあってしかるべきものが持たれるよう望み、そうすることで自身の善性をあらわすとされた。そして自身の善性を表すことが、神の神自身に対する義務であるとされたが、これはすなわち自身の善性をあらわすことが神の正義であるということである。そして人間の正義もまた、おのおのの人間に自然権として、あるいは実定権として、あるいは万民の権利として得てしかるべきものを得させるというハビトゥスである。したがって、人間の正義はたしかに人間の限界内での不完全なものではあるが、それによって神の正義が実現されていくと考えることができる。そしてそれは、神が人間に対する愛によって人間に善をもたらすのと同じく、愛によってなされることでより完全なものになると考えられる。

結 語

第2節で、正義とは「それによって或る人が、変わることなく続く意志により、おのおのの人の権利をその人に帰せしめるハビトゥス」とされ、他者との関係において成り立つ徳であるとされた。他方、義は人間の内的状態の正しさであるので、他者と関係する徳である正義とは区別される。しかし、人間を義とする恩寵はハビトゥスの恩寵であり、両者は人間の内的秩序全体のハビトゥス的な正しさと部分のハビトゥスとして関連しあっていることが分かった。

さらに、第1節で述べたようにハビトゥスは、人間の自然本性が働きとして発揮されるべく準備の整った状態である。すなわち恩寵は、罪によって損なわれた人間の自然本性のあるべき秩序の回復をもたらすものであり、さらに注入的徳として人間をその自然本性的な限界を超えた存在である神へと秩序づけるものである。正義が実践を通じてより強固なものになるように、義の状態もまた恩寵によるものであり、したがって人間を超えたところからも

たらされたものであるにせよ、人間の実践によってより定着したものになる。

第3節では正義と神への愛との関係について述べた。正義は人間の能力のみによっても獲得されるが、神への愛によって完成される。正義の実践は他者に向けられたものであるので、その他者には敬神の徳の場合に見られるように神も含まれるのであるが、神に対しては神そのものへの愛によって、人間に対しては、それが個人であれ、共同体の成員全体として一般化されたものであれ、隣人愛によって正義は完成する。神は愛によって人間を含む被造物を創造し、被造物にその自然本性などからしてあつてしかるべきものを与えることで自身の善性をあらわすがそれは神の正義であり、人間は人間の能力の限界内にせよ、他者が持つてしかるべきものを持たせることで、すなわち他者に対してその権利であるものを帰することという正義の実践を通じて神の正義を実現させると考えられる。そしてそれは神と隣人への愛によってより完全なものとなるが、それは神への愛というハビトゥスにともなう最高善への親和性が、人間の働きすべてに及ぶがゆえに可能となるのである。

最後に本稿で論じたことをまとめるなら以下のように言えよう。すなわち、正義は他者にその権利を帰する徳であり、人間の能力のみによっても獲得されるが、神の前に義とされることと神への愛とによってより完全なものとなり、そしてこの正義の実践を通じて、神の正義が人間の能力の限界内で実現されると考えられるのである。

注

- i Cf. *S.T.*, II-II, q.1, a.1. 以下、註では*Summa Theologiae*を*S.T.*と略記する。
- ii Cf. *S.T.*, II-II, q.17, a.2.
- iii Cf. *S.T.*, II-II, q.25, a.1.
- iv Cf. *S.T.*, II-II, q.57.
- v Cf. *S.T.*, II-II, q.58, a.5.
- vi Cf. *S.T.*, II-II, q.25, a.8.
- vii Cf. *S.T.*, I-II, q.62, a.4, ad1.
- viii Ibid..
- ix Cf. *S.T.*, I-II, q.63, a.4, cor..
- x Cf. *S.T.*, I-II, q.63, a.4, ad3.
- xi トマス・アクィナス『神学大全』第11冊、稲垣良典訳（創文社、1980年）、p.1、およびトマス・アクィナス「神学大全」山田晶抄訳（山田晶責任編集『トマス・アクィナス』（中央公論社、1993年）所収）p.88参照。
- xii Cf. *S.T.*, I-II, q.51, a.2, cor..
- xiii Cf. *S.T.*, I-II, q.49, a.1, cor..
- xiv Ibid..
- xv Cf. *S.T.*, I-II, q.49, a.4.
- xvi Cf. *S.T.*, I-II, q.50, a.1, cor..
- xvii Cf. *S.T.*, I-II, q.51, a.2, cor..
- xviii Cf. *S.T.*, I-II, q.57, a.2.
- xix Cf. *S.T.*, I-II, prol..
- xx Cf. *S.T.*, I-II, q.81, a.1, cor.; q.109, a.8, cor..
- xxi Cf. *S.T.*, I-II, q.109, a.8, cor..
- xxii Cf. *S.T.*, I-II, q.113.
- xxiii Cf. *S.T.*, I-II, q.109, a.6, cor..
- xxiv Cf. *S.T.*, I-II, q.107, a.6.
- xxv Cf. *S.T.*, I-II, prol..
- xxvi Cf. *S.T.*, I-II, q.109, a.6, cor..
- xxvii Cf. *S.T.*, I-II, q.111, a.2, cor..
- xxviii Cf. *S.T.*, I-II, q.3, a.8.
- xxix Cf. *S.T.*, II-II, q.1, a.1.
- xxx Cf. *S.T.*, I-II, q.3, a.8.
- xxxi Ibid..
- xxxii 稲垣良典著『トマス・アクィナス哲学の研究』（創文社、1970年）p.293参照。
- xxxiii Cf. *S.T.*, II-II, q.4, a.2.
- xxxiv Cf. *S.T.*, II-II, q.17, a.1; q.24, a.1.
- xxxv Cf. *S.T.*, II-II, q.24, a.4.
- xxxvi Cf. *S.T.*, I-II, q.61, a.1.
- xxxvii Cf. *S.T.*, I-II, q.56, a.3; a.4; a.6.
- xxxviii Cf. *S.T.*, I-II, q.4, sed contra.
- xxxix Cf. *S.T.*, II-II, q.57.
- xl Cf. *S.T.*, II-II, q.57, a.1.
- xli Ibid..
- xl ii Cf. *S.T.*, II-II, q.57, a.2, cor..
- xl iii トマス・アクィナス『神学大全』第18冊、稲垣良典訳（創文社、1985年）
- xl iv Cf. *S.T.*, II-II, q.58, a.1, cor..
- xl v Cf. *S.T.*, II-II, q.58, a.2.
- xl vi Cf. *S.T.*, II-II, q.58, a.5.
- xl vii Cf. *S.T.*, I-II, prol..
- xl viii Cf. *S.T.*, I, q.77, a.4; q.80, a.2; q.81, a.3; q.82, a.3.
- xl ix Cf. *S.T.*, II-II, q.58, a.2, ad1.
- l Cf. *S.T.*, II-II, q.58, a.2.
- li *S.T.*, I-II, q.113, a.1, cor..
- lii Ibid..

lii	Ibid..
liv	Ibid..
lv	Ibid..
lvi	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.58, a.2.
lvii	Cf. <i>S.T.</i> , I-II, q.111, a.1.
lviii	Ibid..
lix	Cf. <i>S.T.</i> , I-II, q.111, a.5, ad1.
lx	Ibid..
lxi	Ibid..
lxii	Ibid..
lxiii	Cf. <i>S.T.</i> , I-II, q.111, a.5, ad2.
lxiv	Ibid..
lxv	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.58, a.2. ad1.
lxvi	Cf. <i>S.T.</i> , I-II, q.111, a.2, cor..
lxvii	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.57, a.2.
lxviii	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.57, a.4.
lxix	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.58, a.1, cor..
lxx	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.58, a.5.
lxxi	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.58.
lxxii	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.58.
lxxiii	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.58, a.5.
lxxiv	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.61, a.1.
lxxv	Ibid..
lxxvi	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.23.
lxxvii	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.24, a.4, ad2.
lxxviii	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.23, a.8.
lxxix	Ibid..
lxxx	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.59.
lxxxi	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.59.
lxxxii	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.25, a.1.
lxxxiii	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.23, a.1.
lxxxiv	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.117.
lxxxv	稲垣良典前掲書pp.119ff.参照。
lxxxvi	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.80, a.1.
lxxxvii	<i>S.T.</i> , I, q.21, a.1.
lxxxviii	Cf. <i>S.T.</i> , I, q.21, a.1, ob..
lxxxix	<i>S.T.</i> , I, q.21, a.1, cor..
xc	Cf. <i>S.T.</i> , II-II, q.23, a.1.
xc	Cf. <i>S.T.</i> , I, q.20, a.2.

文献表

原典

- 1) St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, London 1963.
- 2) St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Pars Prima et Prima Secundae, Marietti 1963.
- 3) St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Pars Secunda Secundae, Marietti 1986.
- 4) Thomas von Aquin, *Summa Theologica: Recht und Gerechtigkeit*,

Köln 1953.

- 5) トマス・アキナス『神学大全』第18冊，稲垣良典訳，創文社，1985年。
- 6) トマス・アキナス『神学大全』第19冊，稲垣良典訳，創文社，1991年。
- 7) トマス・アキナス『神学大全』第20冊，稲垣良典訳，創文社，1994年。
- 8) トマス・アキナス『神学大全』第11冊，稲垣良典訳，創文社，1980年。
- 9) トマス・アキナス「神学大全」，山田晶抄訳，山田晶責任編集『トマス・アキナス』，中央公論社，1993年，pp.73-531。

参考文献

- 1) 稲垣良典『トマス・アキナス哲学の研究』，創文社，1970年。
- 2) 稲垣良典『習慣の哲学』，創文社，1981年。
- 3) 稲垣良典『トマス・アキナス哲学の研究』，創文社，2000年。
- 4) Josef Pieper, 'Über die Gerechtigkeit', in: *Josef Pieper Werke*, Bd. 4, *Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, Hamburg 1996.

本稿の執筆中、2005年10月29日第54回中世哲学大会にて三谷鳩子氏の研究発表「トマスの恩寵論におけるハビトゥス概念の一考察」に接し、特にハビトゥスと自然本性との関連について注意を喚起されることが大きかった。ここに感謝して明記する。