

## トマス・アクィナスにおける徳の概念

稲垣, 良典

<https://doi.org/10.15017/2328587>

---

出版情報 : 哲學年報. 42, pp.1-25, 1983-01-31. 九州大学文学部  
バージョン :  
権利関係 :

## トマス・アクィナスにおける徳の概念

稲垣良典

## I

一見したところ、徳の本質に関するトマスの根本的な見解は明瞭な言葉でのべられていて、何の問題もないような感じを与える。すなわち、諸々の人間的徳 *virtus humana*——ここでトマスは「人間的」という言葉を人間において見出される徳のすべてを包括する意味で用いており、あとで問題にする（神によって）注入される徳 *virtus infusa* や対神徳 *virtus theologica* などを排除しているのではない——は習慣 *habitus* であり、作用習慣 *habitus operativus* であり、善く習慣 *habitus bonus* であるとのべられ、さらにアウグスティヌスに由来する伝統的な徳の定義に部分的な修正を加えて「徳とはそれによって（人が）正しく生活し、なんびともそれを悪用することのない精神の善い習慣である」という定義が提示されている。かれの見解を理解するためには、さしあたり「習慣」および「善い」という言葉がどのような意味で用いられているかをつきとめる、という仕事だけが残っているように思われるのである。

さらに、かれが徳をめぐる諸々の問題を考察するにあたって、徳の本質に関する右の見解を一貫して堅持していることについても疑問の余地はない。（原理の）直知、学知、知恵、技術などの知的徳や、正義、知慮、剛毅、節制などの倫理徳が習慣として捉えられていることはいままでもないとして、信仰、希望、愛などの対神徳についても、そ

れらが徳であることを主張するにあたって「習慣」という言葉が一貫して用いられている。トマスはこれら対神徳を善い習慣という意味での徳と解することに何の困難も感じなかったかのようであり、今日までトマスを読む者の多くがそこに何ら特別に問題にすべきことを見出さなかったこともたしかである。

しかし、トマスがかれの先行者にしたがって信仰を徳と解し、そして徳の本質を善い習慣と解する立場を堅持したときに、かれが困難な問題に直面していたことも否定できない。なぜなら、習慣は人間の理性的な諸能力——それらは当初は或る一つの働きをなすように確定されていないために、能力として完全な状態にあるとはいえない——のうちには内在し、それらを完成するところの質であるのたいして、信仰は神が人間に与える無償の賜物であり、恩寵だからである。いかにして「徳」という言葉のうちに、人間の内在的な質と超越的な神の賜物という二つの対立的な要素をつつみこむことが可能であろうか。トマス自身、習慣は人間的行為の内的根源であり、恩寵は外的根源であるとしている。徳もまた——その本質が善い習慣として理解されるかぎり——人間の行為の内的根源であるとしなければならぬが、その徳の一つに恩寵である信仰を数えることがどうして可能なのか。

これら二つの要素——習慣と賜物——とが両立不可能であるとの印象は、習慣は通常、人間的努力の積み重ねを通じてはじめて獲得される完全性であり、神的な賜物は自己否定の態度をもって受けいれられるべきものであることを考慮に入れるとき、いやが上にも強められるのではなからうか。罪人たる人間が神と和解せしめられるのは信仰によるとされるが、自らの努力によって自己を正しい者たらしめようとする習慣や徳が、どうして神にのみされるいけにえたりえようか。「神へのいけにえは全焼の捧げ物ではなく砕かれた魂。悔いあらため、うち砕かれた心」と詩篇にまたわれているではないか。しかもトマスは信仰、希望、愛は神を直接の対象とする徳であり、精神の習慣であると主張している。いったいかれは「徳」という言葉のうちに包みこまれている習慣と賜物という二つの要素が両立不可能であるとは感じなかったのであろうか。当初何の問題もふくんでいないかに思われたトマスの徳概念は、われわ

れがそのなかに包みこまれている二つの両立不可能と思われる要素に気付くとき、われわれの心を驚異の感情で満足にはおかない。トマス自身がそこに問題を見てとっていないだけに、われわれの困惑は深まるばかりである。

トマスが右に提起した問題を問題として受けとめていなかったことは、かれが「信仰は徳であるか」<sup>26</sup>という問いをめぐって論じているところから明白であるといえよう。かれは反対異論において、「正義は徳の全体である」<sup>27</sup>というアリストテレスの言葉をよりどころに「人間は諸々の徳によって正しい者とされる *justificatur*」とのべ、この命題と、使徒パウロの「われわれは信仰によって正しい者とされ *justificatur*、平和を得ている」<sup>28</sup>という言葉からして、信仰は徳であると結論している。この議論にてらして見るかぎり、トマスは諸々の倫理徳によって人間が善き者、正しい者たらしめられることと、罪人たる人間が信仰によって神の前に義とされることを同じ次元で理解しているように見え、論理的には多義性の虚偽を犯し<sup>29</sup>、キリスト教の立場からは宗教を倫理に還元する誤謬に陥っているように思われる。はたしてかれはそのような初歩的かつ根本的な誤りを見落したのであるうか。

## II

ここで提起されている問題は「徳」という言葉をめぐる問題である、ともいえるであろう。すなわち、「徳」という言葉の慣用にてらして、それを信仰、希望、愛など、神的な賜物を指すのに用いることがはたして許されるかどうか、そこまで外延を拡大すればこの言葉は記号としての有効さを失ってしまうのではないか、という問題である。トマスは素質としての卓越性や完全性が「徳」と呼ばれることについても、こうしたいわゆる「自然本性的な徳」は厳密な意味での徳ではないことを注意する必要を感じていた<sup>30</sup>。そのかれが「超自然的」な仕方では神から与えられる賜物を「徳」と呼ぶことについて、しかもそれこそは完全な意味での徳であると主張することについて何ら言語上の問題を感じなかったのであろうか。

トマスが「徳」という言葉をめぐる言語的問題に気がついていなかった、とはけっしていえない。むしろ、かれの徳論において見出される数々の区別は、或る意味ですべて「徳」という言葉の様々の用法を論じたものともいえるであろう。たとえば、トマスは知的徳、倫理徳、(行為を通じて)獲得される倫理徳と(神によって恩寵として)注入される倫理徳、神を直接的対象とするところの注入的徳である(信仰、希望、愛などの)対神徳、などにおいて「徳」という言葉が異った意味で用いられていることを明確に指摘している。この場合、「徳」は多義的に用いられているのではなく、徳としての完全性という観点からいくつかの段階が区別されているのであるが、その差異はけっして小さいものではない。

トマスが行っている徳の意味についての様々の区別は、徳はそれを有する者を「善き者」<sup>32</sup>たらしめる、徳は精神の「善き質」である、と語られるさいの「善」の様々なる意味にもとづいている、といえるであろう。かれはこの善について、「有」ensと置きかえられる超カテゴリー的な善<sup>33</sup>でなく、理性的な在り方という意味での「理性の善」*bonum rationis*である、と一般的に規定しているが、理性の善についても様々の完全性の段階を区別することが可能であり、そのことにもとづいて徳の様々の段階、したがって「徳」という言葉の様々の意味が区別されることになる。

このようにトマスは、人間的努力を通じて獲得される倫理的卓越性が「徳」と呼ばれる場合と、信仰が「徳」と呼ばれる場合とでは、「徳」という言葉が大いに異なった意味で用いられていることを明瞭に認めていた。しかし、かれは「徳」という言葉の使用範囲をそこまで拡大することが許されるかどうか、という問題は論じていない。裏からいうと、かれは「徳」という言葉は、その基本的意味を損うことなしに倫理徳としての正義と恩寵としての信仰の両者を指すのに用いることができる、と信じて疑わなかったように見える。そしてこのことは、かれが倫理的な卓越性あるいは完全性と、恩寵によって実現される義認ないし赦しとを連続的に捉えていたとの印象を生みだし、そこから

かれにおいては宗教を倫理へと還元・解消する傾向が認められる、との非難に道が開かれるように思われる。このように見てくると、さきに提起された問題はたんに言葉の上での問題としてはすまされないことはあきらかであろう。

### III

しかし、ここでわれわれは問題意識の方向を反転させる必要があるのではなからうか。われわれはこれまで、どうしてトマスは「徳」という言葉のうちに人間の内在的な質である習慣と神的な賜物(という互いに両立不可能に見える二つの要素)を包みこむことに問題を感じなかったのか、と問うてきたのであるが、ここでその問いをわれわれ自身へと反転させて、はたしてこの二つの要素は相互に排除しあうものなのか、とあらためて問う必要があるのではないか。さきに「人間は徳によって正しい者とされる」という命題と「われわれは(恩寵である)信仰によって正しい者とされる」という命題とが一つの議論のうちにとりこまれていたことを問題にしたが、そのさいわれわれの頭にあったのは「徳(したがって善き業<sup>徳</sup>)によって正しい者とされる」と「信仰(つまり恩寵)によって正しい者とされる(義認)」こととは両立しないという考え方であった。しかし、この考え方は疑問をさしはさむ余地のない程自明的なものであろうか。

おそらく、こんにち多くのプロテスタント神学者にとって右の考え方は自明的なものであるかもしれない。しかしもしトマスがこの考え方に接する機会を持ったとすれば、それを大いに問題視し、最終的には斥けたにちがいない。そうであればこそ、かれ自身はさきの二つの命題を一つの議論の構成要素として取りこむことが多義性の虚偽を犯すことであるとは受けとらなかつたのである。またかれは、これら二つの命題が両立可能であると認めることがそのまま宗教を倫理へと解消することにつながる、とも考えなかつた。むしろかれは、恩寵と倫理的卓越性としての徳との間には無限の落差があり、そして人が正しい者とされ(義認)、救われるのは根本的に恩寵によることを認めた上で

そのことは人間が徳によって正しい者とされることと無関係ではなく、またこの二者は相互に排他的ではない、と考へたのである。いいかえると、かれにとって信仰を（善い習慣としての）徳の一つに数えることは何ら問題ではなくまた「徳」という言葉のうちに包みこまれている習慣および神的な賜物という二つの要素はけっして相互排他的ではなかつたのである。だが、どうしてトマスはそのように考えることができたのであろうか。

私の見るところでは、この問題を解くための鍵はかれの習慣概念、とくに「自然本性へと本質的に秩序づけられたものとしての習慣」という捉え方、および自然（本性）と恩寵の関係をめぐるかれの考え方のうちに見出されるであろう。これら二つの点をふりかえることによって、さきの命題、もしくは「徳」という言葉に包みこまれている二つの要素は両立しうるものであるというトマスの立場に光をあてることができると思う。

しかしながら、これら二つの命題、もしくは二つの要素がトマスの立場において原理的に両立しうるものであることが示されたとしても、問題はやはり残るといわなければならない。なぜなら、もともと人間の自然本性との関連において理解された徳の概念が、恩寵、つまり（トマスの言い方に従うと）神的本性への参与を意味するところまで拡大されたことは、徳の概念の歴史における画期的な出来事だからである。こうした意味の拡大はトマスの先行者たちによって次第に準備されたとはいえず、かれがそのことを問題として受けとっていないことは説明を要するであろう。私は本論の末尾で、トマスはなぜこのような徳概念の意味の驚くべき拡大を問題として意識しなかつたのか、という点について一つの心理的な説明を提示してみたいと思う。

#### IV

まず、トマスにおいて習慣とは何であつたのか、とりわけ人間の自然本性との関係において習慣はどのように捉えられていたのかをあきらかにしなければならぬ。ところで、トマスは習慣（および状態 *dispositio*）をアリストテ

レスに従って質 *qualitas* のカテゴリーに属する四個の種のなかの一つとして位置づけるにさいして、とくにシンプリキウスの解釈を斥けつつ、習慣と(人間の)自然本性との密接な結びつきを強調する。すなわち、質のカテゴリーは一般的に事物にふくまれていて未規定の可能性が何らかの仕方で規定されることによって成立するが、そうした規定が当の事物の本性そのものへひびいて *in ordine ad ipsam naturam rei* なされるときに習慣と呼ばれる、とされている。<sup>43</sup> 習慣は第一かつ自体的に *primo et per se* 事物の自然本性への秩序づけをふくんでおり、いいかえると、自然本性へと秩序づけられているということが習慣の本質的側面 *ratio* に属する、というのである。<sup>44</sup>

しかし、習慣は(人間の)自然本性へと第一かつ自体的に秩序づけられている、というだけではこの二者の関係を厳密に理解することはできない。ここで(秩序づけ) *ordo* といわれているのは具体的にはどのようなことなのか。われわれが習慣の現存に気づくのは、以前には出来なかったことが何時の間にかできるようになっているとか、より容易かつ迅速に、また斉一的に、或る喜びをもって為しうるようになるなど、行動の変容に気づくことを通じてであるが、<sup>45</sup> こうした行動の変容は当然、能力の変容を前提とするものであり、したがって習慣の本来的な担い手は、右にのべたような変容を被りうるごとき諸々の能力であるとされる。<sup>46</sup> しかし、トマスはしばしば習慣(あるいはむしろ徳)によって変容を被るのは「人間」である、という語り方をしており、そこに習慣と(人間の)自然本性との関係を理解するための手がかりが見出されるように思われる。

すなわち、トマスは徳とは何であるかをのべるにあたって、しばしば「徳はそれを有する者を善き者たらしめる」というアリストテレスの言葉を引用するが、これは「習慣はそれを有する者(人間)を変容させる」と言いかえることができる。またかれは「徳は人間をその行為のよりよい遂行へむけて完成する」とのべているが、この言葉も習慣が人間を変容させることを含意しているといえるであろう。だが善い習慣である徳が人間を「善き者とする」「完成する」、あるいは一般に習慣が人間を「変容・変化させる」とはどういうことか。それはいかなる意味での「変化」



であろうか。そこで「変化」させられるのは、たとえば肥満体が細身になるとか、虚弱な体質が健康になる、あるいは能力が向上する、などの量的、質的な変化の次元にとどまるのか、あるいはさらに進んで本性が変化するというべきであろうか。

ここで頭に浮ぶのは「人間本性は可變的である」<sup>(8)</sup> *natura hominis est mutabilis* という、しばしば引用されるトマスの言葉である。トマスが人間本性の可變性について語るのは自然本性的な法ないしは正しさ、自然本性的でありながら可變的でありうるという問題との関係においてであり、<sup>(9)</sup> そのことの説明として人間本性が或る意味で可變的であることが指摘されている。この場合、可變的であるのは人間を人間たらしめる本質側面そのもの *ipsa ratio* ではなく、「本性にともなうこと」がら、たとえば諸々の状態、行為、および運動<sup>(10)</sup> *quae consequuntur naturam, puta dispositiones, actiones et motus* である。しかし、いずれにしてもここでトマスが問題の可變性を根元的な性格のもの、いわば人間存在の中心にふれるものと理解していることは否定できない。そうでなければ人間本性が可變的である、と語るこの意味が失われるからである。

他方、人間本性の変化、つまり根元的な意味での人間の変化について語ることにとくべつの困難がともなうこともあきらかであろう。われわれはよく「あの人はすっかり変ってしまった」「いまのかれはすっかり別の人間だ」と言い、同じことを言いあらわすのに「かれは生れ変わった」という表現をすることもある。しかし、そのさいわれわれが言いあらわそうとしているのは、或る人間における大きな変化であって、人間の变化ではない。およそ変化は変化しない何かを背景に置いてはじめて意味をもつのであるから、人間そのもの、すなわちその全体が変化するのであればその変化はもはや人間の变化とはいえないであろう。

ふつう人間本性もしくは人間が変化するといわれる場合、次の二つのうちのいずれかが考えられているといえよう。その一つは種的には同一でありつつながら数的もしくは個的に変化する場合、すなわち人間であるという種の

本性は保持しつつ、別の個体へと変化する場合であり、もう一つは同一の個的存在でありつつけながら種的に異なったものへと変化する場合である。第一の場合、人間は別人（者）へと変化し、第二の場合は別の物へと変化する、といえるであろう。しかし、このいずれの場合も、厳密には人間本性の変化とはいえない。なぜなら、第一の場合、数的ないし個的变化といわれたものは、種的・本質的变化と呼びうるころまで達しない付帯的な変化であるか、あるいは個的本性の変化という意味に理解せざるをえないが、前者は（人間）本性の変化ではなく、後者については種的本性から区別された個的本性なるものは認められないからである。第二の場合についていうと、或る個的人間にとつて存在することは人間であることを離れてはありえないので、人間であることを止めることは端的に存在することを止める、ということにほかならない。したがって、この場合には人間はまったく別の物（たとえば死体）へと変化するのであって、人間本性の変化について語ることは最早意味がないといわざるをえないからである。

いいかえると、人間本性の変化について語ることが意味をもつためには、当の変化は人間本性そのものに触れるほど根元的なものでなければならぬが、それと同時に人間本性の一性ないし同一たることが確保されているのでなければならぬ。しかし、一性が保たれるならば変化について語ることに意味があるのか。いったい、人間本性の可変性ないしは可塑性と、その一性とを同時に肯定することが果して可能であろうか。いいかえると、可変的な人間性と不可変な人間本性とが同一のものであることを肯定することが可能であろうか。そもそも「人間本性は可変的である」と語ることは意味があるのか。トマスは右の言明にどのような意味をもたせたのであろうか。

## V

右の問題は、ふつう人間本性と呼ばれるものについて、経験的に認識されるかぎりでの人間本性（トマスの言葉でいうと「諸々の状態、行為および運動など、本性にとまなうことがら」と、そのような現象としての人間本性を成立

させる原因、あるいはその認識根拠としての人間本性とを区別することによってひとまず解決されるであろう。前者は可変的ないし可塑的な人間本性であり、後者は不可変な人間本性である。そしてこの場合、人間本性の可変性と可塑性は習慣の観点から理解することが可能であろう。トマス自身は「習慣は第二の自然本性<sup>67)</sup>」という言葉を用いてはいるが、前述のように「事物の自然本性そのものへの秩序づけ」が習慣の本質に属すると考えており、また「習慣は自然本性への類似性をもつ<sup>68)</sup>」「(習慣は) いわば自然本性へと転化したもの<sup>69)</sup>」「慣れは自然本性の在り方へむかう<sup>69)</sup>」などと語っている。ここからして、かれにおいては可変的・可塑的であるかぎりでの人間本性と習慣とが同一視されていたと解釈することができるであろう。

問題は、さきへのべた原因・根拠としての人間本性がどのようにして認識され、その不可変性がどのような根拠にもとづいて主張されるかである。いいかえると、通常の意味で経験されるのは可変的な人間本性であるが、それから区別された不可変な人間本性はどこで捉えられるのか、不可変な人間本性なるものが捉えられるべき本来的な場面はどこに見出されるのか、が問題である。この場合、可変的な人間本性は時間もしくは歴史的制約の下にあり、不可変な人間本性はそうした制約を超えて出るといえるであろう。しかし、同一の人間本性が時間的制約の下にあり、かつその制約を超え出る、といったことが可能であろうか。もしトマスが不可変な人間本性を認識しえたとすると、それは(通常の意味で経験される)可変的な人間本性を離れたところにおいてではなく、まさしく当の可変的本性の省察を通じてであったといえよう。他方、時間的制約の下にある可変的本性とそうした制約を超え出るところの、その意味で永遠的な不可変的本性とを距てる深淵はきわめて大であるといわざるをえないが、トマスはその深淵をどのような仕方でのりこえたのであろうか。

この場合トマスがとった方法は、可変的な人間本性の変化過程——あるいはむしろ、可変的な人間本性が形成(それは一義的に完成へと向うとはかぎらず、その反対の方向をとることも可能であるが)されていく過程——のなかに

身をおいて、この過程の根源をつきとめることであつたといえよう。いいかえると、それは可變的な人間本性としての習慣の原因（習慣の生成、および増強と弱化・消滅の原因）をつきとめることにほかならない。そして、こうした習慣（可變的な人間本性）の原因ないし根源がそのまま可變な人間本性であることが確認されるとき、前述の問題にたいして一応の解決が与えられたことになるであらう。

## VI

習慣形成の原因に関するトマスの見解はきわめて独自のものである。通俗的な見解によると、習慣は行為の反復——通常は長期間にわたる、数多くの行為の反復——によって生ぜしめられる。「桃李蹊を成す」「水滴石をうがつ」などの言葉が伝えようとしている教訓は別として、そこには行為ないし働きの反復が習慣形成の原因である、という通俗的見解が反映されている。アリストテレスが「ひとは家を建てることによって建築師となり、琴を弾くことによって琴弾きとなる。それとちょうど同じように、われわれは正しいことをすることによって、正しい人になり、節制あることをすることによって節制する人になり、勇氣あることをすることによって、勇氣ある人になるのである」と語るとき、この言葉はわれわれの日常の経験によって明瞭に裏づけられるように思われる。

このような通俗的見解は、近世スコラ哲学の代表者であるスアレスの見解でもある。スアレスはあきらかにトマスの立場を批判しつつ、習慣が自体的に自然本性そのものへの秩序づけをふくむことを否定し、習慣の機能をたんに諸々の能力を補充して、よりよく働きをなさしめることに限定している。そして、この基本的な習慣理解と関連して、習慣形成の原因は働き・行為である、という見解を堅持し、個々の働きの跡を残していくという仕方では習慣は生成・増強せしめられると説明している。

習慣の原因についての右のような見解は、「石を一万回も上方に放りなげ習慣づけようとしたとしても、上方に

運動するように習慣づけることはできない」というアリストテレスの言葉によって、その問題点があかるとみに出される。行為・働きの反復はそれ自体では習慣を生ぜしめないのではないか。さらに、散漫に為される行為は習慣の増強よりはむしろその弱化へ導く、という事実も、習慣の原因は行為の反復である、と単純に考えることを難しくする。さらに進んで、習慣の形成へと導く行為と、形成された習慣から出てくる行為との間の顕著な質的相違に注目するとき、習慣形成に先行する行為が習慣の原因であるという主張は、習慣の形成について何事も説明しない、といわざるをえない。したがって、行為・働きの反復は習慣形成における一つの条件——ほとんどの場合、不可欠の条件——ではあっても、それを厳密な意味での習慣形成の原因と見なすことはできない。

ではトマスは習慣形成の原因についてのどのような見解をとっているか。かれによると習慣がそこにおいて形成される基体は、純粹に能動的あるいは純粹に受動的な能力ではなく、能動的かつ受動的な能力である。それは、自らのうちなる能動的な根源によって働きの移りうるかぎりで能動的であるが、それだけではまだ完全な仕方では働きのなすことはできず、何らかの付加的な形相あるいは質によって完成されることを必要とするかぎりでは受動的であり、未規定である。諸々の理性的能力はこうした能動的—受動的という構造をそなえており、ここからして理性的能力は能力として根元的に未完成・未規定であり、習慣によって完成されることを必要とする。そして習慣形成の原因は理性的能力にふくまれている能動的な根源である、というのがトマスの基本的見解にはかならない。

ところで、トマスが習慣の原因である（理性的能力のうちに見出される）能動的な根源の例として言及しているのは第一原理の自然本性的認識、および善への自然本性的な欲求などであるが、注目すべきはこうした原理の認識や善の欲求が自然本性的なものとされている点である。トマスは人間の自然本性そのもの、あるいは理性的本性そのものが習慣形成の原因であるとは語っていない。しかし、何らかの自然本性的な諸根源 *principia naturalia* が習慣形成の原因である、と主張していることはたしかである。いずれにしても、厳密な意味での習慣形成の原因は人間の

理性ないし意志のうち先に存在する自然本性的な根源であって、行為・働かないしその反復ではない。

では自然本性的な根源はどのような仕方です習慣を生ぜしめるのか、また行為の反復がそこで果す役割はどのようなものか。トマスはこの問題の考察にさいして、はじめ一端に点火され、しだいにその火が他の部分へとひろがって、やがて全体が燃えあがる可燃物を例にあげている。ここで最初に燃えている部分が自然本性的な能動的根源にあり、可燃物の他の部分が受動的な根源にあたると考えられよう。すなわち、自然本性的な根源は自らのあり方を受動的で未規定の部分にたいして刻印づける、ないしは後者を自らのあり方へと転化せしめるという仕方です習慣を生ぜしめるのである。そして行為の反復は、自然本性的な能動的根源に対立するような状態を除去して、能動的根源が自らをおしひろげていくのを助けるといふ役割を果すといえるであろう。すなわち、能動的根源が受動的根源の惰性にうちかかって、自らの類似性を後者にたいして刻印することを容易ならしめるのがその役割である。

このように習慣を生ぜしめるのは反復される行為ではなく、自然本性的な根源であるとすると、習慣の形成は反復される行為のそれぞれが何らかの跡を残し、それらが生ぜしめたいに明確な形をとるといふ過程としてではなく、むしろ自然本性そのものがしだいに自らを明示する *manifestare* 過程として理解すべきであろう。たしかに習慣そのもの——可変的本性——はあらたに生ぜしめられた形相ないし質であり、その形成は時間ないし歴史のなかで行われる。しかし、その同じ形成過程は自然本性そのものが自らを明示する過程であり、この後者は超時間的である。このように自然本性的な根源が習慣形成の原因であることを見てとることによって、可変的な人間本性と不可変的な人間本性とを区別しつつ、しかもそれらの同一性を肯定する道が開かれるのではなからうか。習慣の形成過程を不可変的な人間本性とは別個の、後者に付加された単に付帯的な過程と見るのではなく、それが同時に不可変的な人間本性の自己明示にほかならないことを見てとることが、習慣と（人間の）自然本性との関係を正しく理解するために最も必要であるといえよう。

不可變的な人間本性は、習慣すなわち可變的な人間本性がそれへとむかつて形成される究極目的として自らを明示する、ともいえるであろう。一般に行為とその目的および習慣との間の關係は、行為を然るべき目的へと秩序づける内的根源が習慣である、というふう<sup>(9)</sup>に説明できる。習慣は文字通り目的(終極目的)へと行為主体を導く手段(中間medium)である。ところで諸々の目的は自由かつ選択的に意志されるのであるが、そのような特殊な目的の意志ないし欲求とは異つた次元において、それらすべての目的欲求を基礎づけ、可能ならしめているところの根源的な目的欲求が見出される。この後者の場合、目的の意志・欲求はもはや自由・選択的ではなく、必然的あるいは自然本性的な仕方<sup>(10)</sup>でなされる。この目的欲求は經驗的というよりは、むしろ經驗の領域における目的欲求を可能ならしめる根拠であり、その意味で超越論的と呼ぶのがふさわしいであろう。ふつうに究極目的とか幸福の欲求と呼ばれるものは、じつは超越論的な性格をもつところの、自然本性的な目的欲求を指すものといえよう。

何らかの特殊な目的をめざして営まれるわれわれの行為は、すべてこうした自然本性的な目的欲求を原動力として成立しており、したがって習慣形成の運動の全体を成立させるのも同じ自然本性的な目的欲求であるといえるであろう。われわれはこのような自然本性的な目的欲求の終極にあるものについて、当初はきわめて漠然とした見通し、あるいは予感ともいうべきものを有するにとどまる<sup>(11)</sup>。それはいかえると、そのような究極目的への到達を通じて実現されるべき自らの自然本性について不完全な認識を有するにとどまる、ということにはかならない<sup>(12)</sup>。しかし習慣(あるいはむしろ徳)の形成を通じてそうした究極目的へとよりよく秩序づけられるのに応じて、究極目的もしくは(目的としての)自然本性についてより明確な認識をもつことが可能となる<sup>(13)</sup>。そのことは、(目的としての)不可變的な人間本性へとそれだけ接近したことを意味する、といえるであろう。

トマスは「徳によって人間は、かれを至福へと秩序づけてくれるところの諸行為へとむけて完成される」とのべているが、そのことは、人間は諸々の習慣——可変的な人間本性——を通じて、至福——目的としての不可変な人間本性——へとむけて完成される、と言いかえることができるであろう。人間は究極目的への道において根元的な変容を被むるのであり、この根元的な変容を言いあらわすためには可変的な人間本性について語らざるをえない。しかし、このような可変的な人間本性の形成を通じて到達されるのは(目的としての)不可変な人間本性にはかならない。

これまで習慣と(人間)の自然本性との間の関係について行ってきた考察を通じて、次の洞察がえられたことに注意をむけておきたい。すなわち、習慣ないし徳の形成へむかって行われる人間的努力は、それとはまったく別の次元に属する自然本性そのものの自己明示といわば重なりあっているのである。前者が人間に固有の、つまり第二次原因によって行使される因果性であるのにならして、後者は第一原因に帰せらるべき、創造的因果性である。ここであり、習慣の形成を人間による自己創造の過程と呼ぶことができるとしたら、その自己創造の業は直接的に神的創造の業と結びつき、一つになっている<sup>87)</sup>、といえよう。時間のうちで行われる習慣の形成過程が、その深い側面においてはそのまま自然本性そのものの自己明示であり、超時間的な創造の業と直接に結びつくという洞察は、本論でとりあげている問題にとって重要な意味をもつものである。

## VIII

次に考察すべき問題は、トマスにおいて人間の自然本性は——恩寵との関係において——どのように理解されているかであるが、この点に関するかれの考えが最も鮮明に示されているのは「(人間の) 靈魂は自然本性的に恩寵を受容する可能性を有する」<sup>88)</sup> *naturaliter anima est gratiae capax* という言葉であろう。前述したように恩寵と、人間が自らの努力で到達できる完全性との間には無限の落差があり、その意味で恩寵はまさしく超自然本性的である。



それにもかかわらず、恩寵を受容することは人間の自然本性的な可能性を超え出るものではなく、したがって恩寵によって成就される罪人の義認は奇跡ではない——たとえば死者の復活が奇跡であるように——とトマスは論じている。<sup>80</sup>人間はまさしく神のかたどり *imago Dei* として創造された、ということからして恩寵を通じて神を受容する可能性をふくんでいたのである。<sup>81</sup>

ここで、人間が神のかたどりとして、つまりそのような自然本性をもつものとして創造されたことが、そのまま恩寵にたいする受容可能性である、と主張されていることは注目にあたいるであろう。この主張は自然(本性)と恩寵との関係をめぐってわれわれが陥りがちな誤解、すなわち自然本性をそれ自体で完結したものと考え、その上に恩寵を積み重ねる傾きと鋭く対立している。むしろ、(人間の)自然本性にとって可能な最高の完全性は、一種の自己否定という仕方ですらを恩寵にたいして開くことによって到達される、というのがトマスの立場である。「恩寵は自然本性を廃棄するのではなく、むしろ後者を予想し、完成する」とかれが語るときの自然本性は、恩寵への受容可能性を自然本性的にふくむところの人間本性を指すものと解釈すべきであろう。

トマスはこのような恩寵への受容可能性を人間の精神的能力それ自体のうちに読みとっている。すなわち、人間の精神は限定され・特殊化された諸々の存在するものだけでなく、存在そのものあるいは全的な存在 *ens universale* を認識する能力を有するのであるが、トマスはこうした能力を無限への能力として捉え、そこに人間の自然本性が「存在の普遍的な根源へと直接的に秩序づけられていること」<sup>82</sup> *ordo immediatus ad principium universale essendi* の徴しを見てとったのである。それはいいかえると、人間は被造物として諸々の第二次原因の系列のうち置かれているだけでなく、それと同時に第一原因への直接的なかわりにおいて存在している、ということの意味する。人間の自然本性が「存在の普遍的な根源への直接的な秩序づけ」ないし第一原因への直接的なかわりをもつ、という洞察は、人間が何であるかを認識するさいに測りしれぬほどの重要な意味をもつ。それは人間本性が

本質的に未完結であり、それ自身をこえて高められうることを意味する。前述した人間精神の自然本性的な恩寵受容能力（「従順的可能性」）、あるいはトマスがしばしば言及する神性への参与の可能性などはいずれも右の洞察にもとづいてはじめて理解することができるであろう。

## IX

さきに習慣と自然本性との関係についてのべたこと、および右に恩寵との関係において人間の自然本性がいかに捉えられるかをめぐってのべたこと、この二つからどのような結論が導きだされるか。それは、習慣の形成はそのまま恩寵の受容として理解することが可能だ、ということである。なぜなら、習慣の形成は同時に自然本性の自己明示であり、いいかえると自然本性の完成であるが、そのことは人間が自らを完全に神にたいして開くことを意味するからである。いわゆる恩寵の注入と、人間が自らを神にむかって開くことは別個のことからではない。人間が自らを神にむかって開くこと——そしてこの開きを習慣の形成を通じてより完全なものにしていくこと——は、それ自体、第一原因の働きかけを予想し、恩寵によるものといえるが、そのことは当の開きが人間の自由な意志によるものであることを否定するものではない。このように見てくると、習慣の概念と恩寵ないし神的賜物の概念とは相互に他を排除するものではけつてないことが理解できるであろう。

右にのべたことがトマスの立場を忠実に伝えるものであることは、恩寵による罪人の義認と自由意思の関係についてかれがのべているところによって裏付けることができる。すなわち、神は罪人を正しい者たらしめる恩寵を注ぎこむことによって罪人を動かすのであるが、そのさいあくまでも動かされる者の在り方と合致する仕方であらう。注目しなければならぬ。じっさい、人間をかれの人間本性の在り方と合致する仕方であらう。人間を動かすことにはならないからである。ところで自由意思によって行動することが人間本性に固有の在り方であるか

ら、神が人間を動かすというかぎり、そこで動かされている人間は同時に自らの自由意思によって行為しているのでなければならぬ。したがって、トマスによると、神が罪人に恩寵を注ぎこむということは、同時に罪人の自由意思を、当の恩寵の賜物を受容することへむけて動かすことを含意している。そして人間の自由意思が（第一原因たる）神によって動かされるということは、（第二原因たる）当の人間が自らの自由意志を働かせることにほかならない。じっさいに、トマスにおいて信仰による義認は、何よりも右にのべた恩寵と自由意思とのかかりという観点から理解されている。<sup>108</sup>すなわち、信仰は根本的にいって、人間の精神を動かして神自身の方へと向わしめる *convertere* ところの恩寵である。しかし、それは同時に人間が自らの自由意思によって自らの精神を神へと向ける行為である。アウグスティヌスが簡潔にのべているように「なんびとも意志するのでなければ信じることはできない」<sup>109</sup>のであり、トマスはその信仰論において信じるという内的行為が、意志によって動かされることをまづはじめて成立することを繰返し強調している。<sup>106</sup>したがって、義認のために信仰が必要とされるのは、自由意志によって人間精神が神へと向う——これが信仰の内的行為である——のでなければ、神が恩寵によって人間精神を自らの方へ向わしめるということが意味をなさないからである。

## X

以上の考察によって、トマスにおいては自由意志の行使、つまり人間的努力を通じての習慣の形成と、恩寵の注入とは相互に排除しあうものではなく、むしろ前者は前者を予想するものとして理解されていたことを、或る程度あきらかにすることができたのではないかと思う。しかし、この二者が相互排他的ではないという結論をひとまず受けられるとしても、それらの現実の結びつきが大きな神秘であることには変りがない。これまでの考察を通じて、「徳」という言葉のうちに人間の内的な質と超越的な神の賜物という二つの要素をつつみこむ立場が矛盾を含むものでは

ない、ということが示されたとしても、徳の概念をそこまで拡大することは、われわれにとっては大きな問題とうつらざるをえない。ではどうしてトマスはこの問題を問題として受けとらなかつたのであろうか。

そのことを理解するために、かれにおいては、人間がかれに固有の、自然本性的な能力によつては到達できない究極目的へと秩序づけられているという確信が、人間とは何であるかを考えるさいの根本的前提になつていたことを考慮にいれる必要があるであらう。しかも人間の自然本性のうちにはこうした超越的な究極目的に対応する可能性がふまれており、それゆえに人間はかれの自然本性を超越する究極目的を自然本性的に欲求する、というのがトマスの基本的見解であつた。このような基本的見解にてらして見るとき、究極目的へと人間を秩序づけるものとしての徳が人間の内在的な卓越性であると同時に神的な賜物でもあることは、むしろ当然のことと受けとられるのではなからうか。さらにトマスにおいて、右にのべた人間の究極目的に関する確信を支えていたのは、キリストは眞の神であり、かつ眞の人間であるという托身 *Incarnatio* の神秘の單純にして全面的な受容であつた、といえるであらう。キリストにおける神性と人間性との合一という神秘の圧倒的な光の下においては、人間の徳におけるさきの二つの要素の結合という神秘が、とくに取りたてて問題にする必要がないものとうつたとしても不思議ではない。しかし、そのことは裏からいえばトマスの徳概念の拡がりや深さを十分に評価するためには、右にのべた根源的な神秘へと目をくばらなければならぬことを意味するであらう。

- (1) *Summa Theologiae*, I-II, 55, 1; 2; 3.
- (2) *S. T.*, II-II, 4, 5 にあつてトマスは信仰を人間的徳の一つに数えている。
- (3) *S. T.*, I-II, 55, 1.
- (4) *S. T.*, I-II, 55, 2.
- (5) *S. T.*, I-II, 55, 3.
- (6) *De Libero Arbitrio*, II, xix, 50; *Retractationes*, I, ix, 4.

- (7) Petrus Lombardus, *Sententiae*, II, 27, 1.
- (8) S. T., I-II, 55, 4.
- (9) S. T., I-II, 57, 1-4.
- (10) S. T., I-II, 59, 1.
- (11) S. T., II-II, 4, 5; cf. I-II, 52, 1 (*sed contra*)
- (12) S. T., II-II, 17, 1, ad 1; ad 2.
- (13) S. T., II-II, 23, 3, ad 3.
- (14) トマス学者の間でよくに論議の対象となつたのは「人間の努力を通じて獲得される倫理徳と、神的賜物として注入される倫理徳との関係」である。J. Maritain, *Science and Wisdom*, London, 1940, p. 211-216; E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 6 Ed., 1972, p. 407-427; G. Klumbertanz, *Une théorie sur les vertus morales (naturelles) et (surnaturelles)*, *Revue Thomiste*, LIX, 1959, 3, p. 565-575.
- (15) Petrus Lombardus, *Sententiae*, III, 23.
- (16) S. T., I-II, 49, 4; 50, 4; 5.
- (17) S. T., I-II, 49, 1; 2; *Scriptum super Sententias*, III, 23, 1, 1; III, 14, 1, sol. 2.
- (18) S. T., I-II, 62, 1.
- (19) S. T., I-II, 49, prologus.
- (20) S. T., I-II, 90, prologus; 109, prologus. ただし、これらの箇所でもトマスは直接に恩寵を人間の行為の外的根源と呼ぶるのではなく、外的根源たる神が恩寵によつて人間を扶助する、と語つてゐる。
- (21) トマスは対神徳は全体的に外から由来する、と語つてゐる。S. T., I-II, 63, 1.
- (22) cf. S. T., I-II, 51, 2; 3; 52, 3.
- (23) 『ロト書』第五章、第一節。cf. S. T., I-II, 113, 4.
- (24) 『詩篇』第五十一、第十六—十七節。
- (25) これら三つが「対神」徳と呼ばれる理由について、トマスは神がそれらの対象であり、それらが神によつてのみ注入されるものであり、聖書における神的啓示によつて教示されたものであることと言及してゐる。S. T., I-II, 62, 1.

- (26) S. T., II-II, 4, 5.
- (27) 『スコラック倫理学』1130 a 9.
- (28) 『ローマ書』第五章、第一節。
- (29) 「正しき者となれる」*justificatur* とする言葉が倫理的な意味と、神の前に義とされるとする二つの意味に解されているかを知りたい。
- (30) この点に対する批判の一例として次を参照。B. A. Gerrish, *Grace and Reason. A Study in the Theology of Luther*, Oxford, 1962, p. 125.
- (31) S. T., I-II, 63, 1.
- (32) トマスな論理や言語の問題に大きな関心を寄せたことを強調した研究として次を参照。D. B. Burrell, *Aquinas. God and Action*, London, 1979.
- (33) この点に関して拙著『習慣の哲学』創文社、昭'56、一四三—一五七ページを参照。
- (34) 『スコラック倫理学』1106 a 15.
- (35) S. T., I, 5, 1-3; *Quaestiones Disputatae de Veritate*, 1, 1; 21, 1-2.
- (36) S. T., I-II, 55, 4, ad 2; 62, 3.
- (37) たとえば人間理性性と神法とが二つの規則 *regula* に分けて区別される。S. T., I-II, 63, 2. さらに人間が自然に固有の自然本性的能力によって到達しうる善と、神的扶助によつてはじめて到達しうる善との区別も重要である。S. T., I-II, 62, 1. さらにこの問題に関連して、完全に究極的な至福と、不完全な至福との区別に注意。S. T., I-II, 3, 5-8.
- (38) 徳をただちに人間的努力を通じて獲得される倫理徳としたが、また善き業と同一視する傾向は近代以後のものであり、それをトマスに帰することはできない。前掲 Gerrish におつてはこの点に関する混同が認められる。p. 134.
- (39) S. T., I-II, 49, 3.
- (40) S. T., I-II, 62, 1; 110, 3; 112, 1. 『スコラ後著』第一章、第四節参照。
- (41) すでにアウグスティヌスは人間が徳を獲得するのは神を追求することをおつてであり、「徳は神にたいする最高の愛にはかならぬ」*De Moribus Ecclesiae*, II, xv, 25 と語つてゐるが、信仰、希望、愛について簡潔に論じた著作 *Enchiridion* においては、これらの三つを「徳」と呼んでゐない。十二世紀のペアルス・ロムバルドゥスはこれら三つを「徳」と呼んでゐる

か (Sententiae, III, 28-32) (ただし「対神徳」という言葉は用いられていない)。この用法の歴史的源泉については今後の研究にまかす。

- (42) S. T., I-II, 49, 1; 2.  
 (43) S. T., I-II, 49, 2.  
 (44) S. T., I-II, 49, 2.  
 (45) S. T., I-II, 49, 3.  
 (46) S. T., I-II, 49, 3.  
 (47) 『聖徳の哲學』5—86ページ。  
 (48) S. T., I-II, 49, 4; 50, 2-5.  
 (49) S. T., I-II, 63, 2; 65, 2。よく知的徳との対比をめぐり、倫理徳は人間をたんに特定の観点からだけでなく、むしろ人間としての規定そのものを規定する点が強調される。S. T., I-II, 56, 3.  
 (50) 『ヒロソク倫理学』1106 a 15.  
 (51) S. T., I-II, 62, 1.  
 (52) S. T., II-II, 57, 2; cf. I-II, 100, 8, ob. 1-ad 1; Quaestiones Disputatae de Malo, 2, 4, ad 13.  
 (53) cf. S. T., I-II, 94, 4; 5; 6.  
 (54) Sententia Libri Ethicorum, V, 12, 201-202 (Ed. Leonina)  
 (55) かりに個の本姓「た」とは「ソクソク性」「ソクソク性」のちがなものを認めたとしても、その変化は人間本性の変化ではないからそのちがなを認めない。  
 (56) この点については優れた説明として次を参照。H. McCabe, "Categories", *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, Ed. A. Kenny, Macmillan, 1969, p. 54-92.  
 (57) この言葉はソクソクソクソク『記憶と徳性について』452 a 27-28 (すなわち『ヒロソク倫理学』1152 a 30-31『弁論術』1370 a 7)と由来する。cf. J. G. Prendiville, 'The Development of the Idea of Habit in the Thought of Saint Augustine', *Tractio*, XXVIII, 1972, p. 76-77.  
 (58) S. T., I-II, 53, 1, ad 1.

- (35) In Sent., III, 23, 1, 1.  
 (36) S. T., I-II, 65, 5.  
 (37) S. T., I-II, 51.  
 (38) S. T., I-II, 52.  
 (39) S. T., I-II, 53.  
 (40) 『レオナルド倫理学』1103 a 33-b 2.  
 (41) Disputationes Metaphysicae, Disputatio 44 (Opera Omnia, Vivès XXVI, p. 664).  
 (42) De Habitibus in Communi (W. Ernst, Die Tugendlehre des Franz Suarez, Leipzig, 1964), S. 251; 254; Dispt. Met., 664; 665; 666. 輸送『聖徳の知識』167-174頁。  
 (43) 『レオナルド倫理学』1103 a 21-22.  
 (44) S. T., I-II, 52, 3.  
 (45) De Verit., 20, 3, ad 3; cf. K. Dunlap, Habits. Their Making and Unmaking, Liverlight, 1972, p. 34, 37, 39.  
 (46) S. T., I-II, 51, 2; Quaestio Disputata de Virtutibus in Communi, 8.  
 (47) De Verit., 12, 1; In Sent., III, 23, 1, 1; Ibid., III, 14, 1, sol. 2.  
 (48) S. T., I-II, 50, 4; 5.  
 (49) S. T., I-II, 51, 2; 3.  
 (50) S. T., I-II, 51, 1; 63, 1.  
 (51) S. T., I-II, 62, 3, ad 1; 63, 1.  
 (52) S. T., I-II, 62, 1; 63, 3.  
 (53) S. T., I-II, 51, 3.  
 (54) これはレオナルド自身の用語ではない。あくまで言及する第一原因の因果性を言うなら必ず言葉としてなりて用いたものである。  
 (55) S. T., I-II, 49, prologus.  
 (56) レオナルドは finis と訳して「終極」 voluntas と「意志」の訳をして「id quod est ad finem と訳して」



「選択」electio とする言葉を用いるのが常であるが (S. T., I-II, 13, 3) / ここでは特殊な目的あるいは善の欲求と、そのような欲求を基礎づける根源的な欲求を区別するために、あえてトマス の用法にはこだわらなう。

- (81) S. T., I-II, 10, 1; S. T., I, 82, 1.
- (82) この用語は K. Rahner, J. Lotz, B. Lonergan など、いわゆる「超越論的トマス学派」の立場を予想する。
- (83) この点に関連して、トマスが究極目的 (あるとは至福) とは何であるかという問題と、何が究極目的であるかという問題を区別しようとする注意。S. T., I-II, 1, 7; 5, 8.
- (84) この不完全な認識は、トマスのいう精神の個別的な仕方による自己認識——普遍的な仕方による精神の本質についての認識とは対照的——である。De Verit., 10, 8; S. T., I, 87, 1.
- (85) 「善く秩序づけられた欲求能力を持つ者が究極目的として欲求する善が最も完全なものである」S. T., I-II, 1, 7. トマスの言葉に参照。
- (86) S. T., I-II, 62, 1.
- (87) 人間精神が第一原因へと直接的に秩序づけられることについての次を参照。S. T., II-II, 2, 3; III, 11, 1.
- (88) S. T., I-II, 113, 10.
- (89) 「図籠への精神の欲容性 *habilitas* は……精神の自然本性に由来するものである。」S. T., I, 48, 4.
- (90) S. T., I-II, 113, 10.
- (91) このトマスはアウグスティヌス『三位一体論』(第十四巻、第八章)の「精神は神を受容することになり、神に参与して、善くあることになり、ついに神のかたまりである」という言葉をとりこんだ論を進めよう。cf. S. T., III, 4, 1; ad 2.
- (92) S. T., I, 1, 8, ad 2; 2, 2, ad 1.
- (93) S. T., I, 12, 4, ad 3; III, 4, 1.
- (94) S. T., I, 78, 1; 79, 2; De Verit., 1, 1. S. T., I-II, 2, 8 は *verum universale* とする言葉が用いられている。
- (95) S. T., I, 7, 2, ad 2; 76, 5, ad 4; 86, 2, ad 4.
- (96) S. T., II-II, 2, 3.
- (97) S. T., III, 11, 1.

- (98) *potentia obedientiae*. In *Sent.*, II, 19, 1, 5; III, 1, 1, qua. 3; De *Verit.*, 8, 4, ad 13; 12, 3, ad 18; 29, 3, ad 3; De *Pot.*, 6, 1, ad 18; De *Virt.*, 1, 10, ad 13 (*potentia obedientialis*); S. T., III, 11, 1; cf. I, 115, 2, ad 4; III, 1, 3, ad 3.
- (99) トマスによる「至福なる者が享受する神の本質の直観においては、神の本質そのものが、それによって人間性が神を認識する可知的形象 *species intelligibilis* となるのであり、したがって志向的な仕方では人間は神の本質そのものを分有するのである」(S. T., I, 8, 3; 12, 4; 12, 5; 5, ad 1; 43, 3; 93, 4; I-II, 113, 10; II-II, 2, 3).
- (100) W. Hill, "Justification in Catholic Theology Today," *The Thomist*, xxx, 1966, 3, p. 222.
- (101) トマスは恩寵の注入が「われわれに」*sine nobis* ではなく、むしろアウグスティヌスの言葉に関して「われわれの働きに」*sine nobis agentibus* なく、「われわれの同意なく」*sine nobis consentientibus* ではなく、*et sine nobis* として「恩寵が自由意志を排除するものではなく、むしろ意志を動かすもの」(S. T., I-II, 55, 4, ad 6. なおアウグスティヌス自身「あなたがたなしにあなたがたを進められた神は、あなたがたなしにはあなたがたを義とはなされなく」(Sermo, 169, 13) という有名な言葉を参照。
- (102) S. T., I-II, 113, 3.
- (103) S. T., I-II, 113, 4.
- (104) *Tractatus In Johannis Evangelium*, 26, 3.
- (105) S. T., II-II, 1, 4; 2, 1, ad 3; 2, 2; 2, 9; 2, 9; ad 2; 2, 10; 4, 1, ad 2; 4, 2.
- (106) S. T., I-II, 5, 5.

(付記) 本稿は昭・57年9月2日ベルギー、ルーヴェン大学で開催された国際中世哲学学会、および同9月20日西南学院大学で開催された日本基督教学会九州支部会で行った報告に加筆したものである。