

Modes of Virtues in Thomas Aquinas

Taki SUTO

Thomas Aquinas uses the term “mode” (*modus*) in various contexts, and some remarkable usages are found in his discussions on virtues. Aquinas places virtues other than the four cardinal virtues in the “potential parts” of the cardinal virtues, for instance, placing generosity (*liberalitas*) as a potential part of justice. Although the potential parts of a cardinal virtue are *not* species of the cardinal virtue, they have close connections with it. In order to explain these connections, Aquinas says that the potential parts of a cardinal virtue agree with the cardinal virtue in mode. He also claims that the mode of a virtue is, as it were, a sort of a form of the virtue, whence the virtue derives its praise and its name (*ST* II-II, q. 157, a. 3). In this claim, we find metaphysical, ethical, and semantic aspects of modes.

In this article, we first examine Aquinas’s usages of “modes of virtues” in order to see these aspects of modes. We conclude that “mode” means “a limit which is not to be exceeded” and “a way.”

Next, we move on to the metaphysical aspect. Aquinas has elaborate discussions on “modes,” interpreting Augustine’s triad of “mode-species-order,” the three elements which Augustine claims to be in every good created being. We will analyse three major texts in which Aquinas treats the triad as three essential components of every good creature: *ST* I, q. 5, a. 5, *De veritate*, q. 21, a. 6, and *ST* II-I, q. 85, a. 4. By analysing and connecting Aquinas’s different statements about modes, we clarify what modes are and how they are related to being (*esse*) and forms in Aquinas’s metaphysical system.

Finally, we consider the semantic aspect, building on the preceding analyses. Since “mode” is a word that can connote perfection as well as limitation, it is possible to state that God is a mode. Since the mode is a higher principle than the form, which determines the genus and species, the mode can be a foundation of analogical predication, in which the same word is applied to things of different genera and beyond (i.e., God).

トマス・アクィナスにおける徳のモドゥス

周 藤 多 紀

1. 序

トマス・アクィナスは様々なコンテキストで「モドゥス (modus)」というタームを用いている。それらの「モドゥス」は「仕方」「方法」「在り方」「様態」「性質」「限度」「節度」「適度」というような日本語で訳されてきた。

数あるトマスの「モドゥス」の用法のなかで注目に値するものの幾つかが徳論のなかにある。トマスは、思慮・節制・勇気・正義の四つの枢要徳以外の徳を、枢要徳の「能力的部分」として位置づけている。枢要徳と枢要徳の能力的部分は、種類関係とは異なる密接な関係をもつ。これについてトマスは、枢要徳の能力的部分は枢要徳の「モドゥスを分有する」、枢要徳と「モドゥスにおいて合致する」、あるいは枢要徳の「モドゥスを遵守する」と述べている¹。そして、徳の「モドゥス」については、「いわば徳の一種の形相」であり、「徳が賞賛される主要な根拠であり、また徳が名称をそこから得るものである」と述べている²。こうした発言からは、モドゥスが (1) 分有されたり形相と見なされたりするような存在論的側面をもつこと、(2) 道徳的評価の根拠となるような倫理的側面をもつこと、(3) 命名の根拠となるような意味論的側面をもつことがみてとられる。

トマスの「モドゥス」について集中的に論じた数少ない先行研究としてはJohn Tomarchioの論文がある³。Tomarchio は「存在のモドゥス (modus essendi)」という表現に注目し、「徳のモドゥス」には言及していない。トマス

※本論は、2021年11月13日にzoomで開催された第70回中世哲学会大会での発表稿に修正・加筆したものです。発表稿及び修正稿にコメントを頂いた先生方に感謝いたします。また、本論はJSPS科研費JP20K00005の研究成果です。

¹ *In III Sent.* d. 33, q. 3, a. 1, sol. 1, resp., n. 269 & sol. 3, resp., n. 285 etc; *ST II-II*, q. 143, a. 1, ad1 & ad2 & *ST II-II*, q. 157, a. 3, ad2; *ST II-II*, q. 143, a. 1, c

² *ST II-II*, q. 157, a. 3, c. & ad2

³ John Tomarchio, “Aquinas’s Division of Being according to Modes of Existing,” *The Review of Metaphysics* 54, 2001, pp. 585-613.

の「モドゥス」に限らず、中世の「モドゥス」研究全般は、実体や付帯性の各カテゴリーに異なる「存在のモドゥス」を帰す、アリストテレス的伝統の観点からなされてきた⁴。

上述のように、「徳のモドゥス」は、(1) 存在論、(2) 倫理学、(3) 意味論の領域にまたがって用いられている。トマスの「モドゥス」の各側面の詳細な考察は各論（「トマス・アクィナスのモドゥス研究（一）（二）（三）」⁵）に委ね、本論では「徳のモドゥス（modus virtutis）」という表現と、その背景にあるアウグスティヌス的伝統に着目することで、トマスの体系における「モドゥス」の意味と重要性を示したい。

2. 「徳のモドゥス」の用例

トマスは『神学大全』第二部の一第五十三問第三項「習性はたんに働きを止めることによって消滅もしくは弱減せしめられるか」の本文で、以下のように述べている。

倫理徳の習性が人間をして、行為や情念においてすみやかに中庸（medium）を選ばせることは明らかである。人が徳の習性を行使して自らの情念や行為を抑制しないならば、感覚的欲求の傾向、ならびに人間を外から動かす感覚的欲求以外のものの傾向からして、徳のモドゥスから外れた多くの情念や行為が生じざるをえない。

ここでトマスは、倫理徳の特質が中庸に存する、つまり情念や行為において

⁴ Calvin G. Normore, “Accidents and Modes,” *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 2010, pp.674-685; Gyula Klima, “Substance, Accident, and Modes,” *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, 2011, pp.1219-1227; Robert Pasnau, “Modes,” *Metaphysical Themes 1274-1671*, Oxford University Press, 2011, pp.244-275.

⁵ 拙論「トマス・アクィナスの《モドゥス》研究（一）——《モドゥス》の存在論的側面——」『哲学研究』第608号、2022年、pp.1-42。「トマス・アクィナスの《モドゥス》研究（二）——《モドゥス》の倫理的側面——」『哲学研究』第609号、2023年、pp. 34-83。「トマス・アクィナスの《モドゥス》研究（三）——《モドゥス》の意味論的側面——」は来年度中に執筆し、『哲学研究』にて公表する予定である。「トマス・アクィナスの《モドゥス》研究（二）」の第三節は本論の第二節と、「トマス・アクィナスの《モドゥス》研究（一）」の第二節は本論の第三節と重なる部分も多いが、同じテキストの箇所についてより詳細な考察と説明を行っている。

超過と不足を避け、中間を選択させることを確認している。じっさい、節制の徳がなければ、人は生理的・感覚的欲求の赴くままに食べ過ぎてしまう。したがって、ここでの「徳のモドゥスから外れた情念・行為」とは、中庸を逸した過大ないしは過小な情念・行為を指している。すると、この箇所「モドゥス」は、「節度」(創文社訳)あるいは「適度」といった含意をもつと言えるだろう。こうした物事(所有物,感情,行為)についての「適量・適度」といった意味での「モドゥス」の用法は、(トマスも時折引用する)キケロやセネカの著作にも見られるものである⁶。

しかしトマスは、「適度」に限定されない、広い意味での徳の「在り方」を指すのに「モドゥス」を用いている。そのことは、以下に取りあげる二つの用例から確認できる。

トマスは『神学大全』第二部の第一百問第九項「徳のモドゥスは律法の規定のもとに含まれるか」の本文で、アリストテレスに依拠しつつ、徳のモドゥスは三つの要素から成ると述べている。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』第二卷第四章(1105a28-a33)で、徳ある行為として認定されるためには行為が一定の状態にあること(πὺς ἔχῃ)では十分ではなく、行為者が一定の状態で行うこと(ὁ πράττων πὺς ἔχων πράττει)が必要であると、行為者に求められる三つの条件を示している。トマスが徳のモドゥスの三つの要素として提示しているものは、この三つの条件に対応している。第一の要素は、当の状況のもとで何を為すべきか、何をしているのかを行為者が知っていて(scien)行為することである。第二の要素は、為すべき行為を意志・選択し(volens vel eligens)、しかもその行為そのもののためにそれを選択することである。第三の要素は、行為者が確固とした揺るぎない状態で(ut firme et immobiliter habeat)行為していることである。

有徳な行為者がなぜこうした条件・要素を備えていなければならないかについて、アリストテレスもトマスも説明していない。しかし、(アリストテレスやトマスが論じている⁷)「勇気に似たもの」と真の「勇気」との違いを考えると、その必要性が分かりやすくなるだろう。状況に無知な人、たとえば敵の強さを見くびっていて戦場で縦横無尽に戦う人は勇気ある人とは言えない。また、罰や非難を避けるために戦う人、苦痛や怒りに一時的に駆り立てられて敵に向かって突進する人も、勇気があるとは言えない。こうした勇気があるよ

⁶ e.g. Cicero, *De officiis* I, 29 [102] & [104]; Seneca, *Epistulae Morales ad Lucilium* 2, 6.

⁷ *EN* III, c. 8, 1116a16-1117a28; *SLE* III, lect. 16-17; *ST* II-I, q. 123, a. 1, ad2.

うに見える人や、まだ勇気の徳を身につけるに至っていない人は、状況が変われば危険から逃げ出すことがありうる。アリストテレスもトマスも、勇気があるように見える人の多くが実のところは臆病であることを指摘している⁸。

そして上述の三つの要素は、徳ある人ないしは徳ある行為の在り方の特徴と言えるものであるから、この場面での「徳のモドゥス」は、徳が要求する行為者ないしは行為の在り方という意味で「徳の在り方」あるいは「有徳な在り方」(創文社訳)と訳するのが適切であろう。

さらに、『神学大全』第二部の二第百五十七問第三項「寛容 (clementia) も穏和 (mansuetudo) も節制の部分であるか」の本文では、以下のように述べられている。

或るものが、主要な徳にその部分として属するとされるのは、モドゥスの点で或る副次的な対象において主要な徳に類似しているからである。こうしたモドゥスとは、徳が賞賛される主要な根拠 (ex quo principaliter dependet laus virtutis) であり、また徳が名称をそこから (unde) 得るものである。例えば、正義という徳のモドゥスや名称は一種の均等性 (aequalitas) において成立するものであるし、勇気のモドゥス・名称は一種の揺るぎなさにおいて成立するものである。節制のモドゥス・名称は、触覚の快樂への最も激しい欲情を抑制する限りにおいて、一種の抑制 (refrenatio) において成立するものである。しかるに、寛容や穏和は節制と同様に一種の抑制において成立する。というのも、すでに述べられた事柄から明らかなように、寛容は罰を軽減するものであり、穏和は怒りを和らげるものだからである。したがって、寛容も穏和も節制を主要な徳として、それに付属するものである (adiunguntur)。それゆえ、これらは節制の部分として措定される。

トマスは、寛容や穏和の徳を、「主要な徳」つまり枢要徳の一つである節制の「能力的部分 (partes potentiales)」に位置づける⁹。寛容や穏和は、(トマスの表現を用いると) 節制の「下位の部分 (partes subiectivae)」ではない。節制を類とする種に相当するのが節制の「下位の部分」で、飲食と性の快樂に関わ

⁸ EN III, c. 7, 1115b31-32; SLE III, lect. 15, lin. 148-151; cf. ST II-II, q. 127, a. 2, ad3.

⁹ トマスの徳の区分とその問題点については、拙論「トマス・アクィナスによる徳の分類」、『哲学研究』第604号、2019年、pp. 23-53で論じた。

る諸徳（節食、節酒、貞潔、慎ましき）が該当する¹⁰。トマスによれば、「能力的部分」は全体に能力として属するもので、魂を全体とすると栄養摂取能力や感覚能力に相当する。寛容や穏和がどのような意味で節制の能力的部分と言えるのかはただちに明解ではない¹¹。しかしトマスは、寛容や穏和を能力的部分として節制に帰属させる理由として、寛容と穏和が節制に類似したモドゥスをもつことを挙げている¹²。これらの徳はすべて「抑制」という性格をもつ心の状態や行為を可能にする。節制は、飲食や性行為に伴う、触覚を通して得られる快楽を抑制するのに対し、節制の能力的部分である穏和は怒りの情念を、寛容は身体的な処罰の重さを抑制する。触覚を通して得られる快楽は、個体や種の存続を可能にする物事に関わっているので、人間にとって最も自然本性的な快楽である。同時に、最も激しくて抑制することが困難な快楽であるから、抑制に関して最も主要な対象であると言える。それに対して、怒りや処罰は、触覚の快楽ほど抑制することが困難ではないことから、抑制に関して副次的な対象であると言える。勇気のモドゥスが「揺るぎなさ」であるとされていることなどから、この議論での「徳のモドゥス」は、徳を実現している心の状態や行為にとって本質的な「在り方」を指していると考えられる。そして、こうした徳の在り方は、（先に論じたような）「節度」とも訳されるべき、徳にとって不可欠な中庸の状態も含意していると考えるべきであろう。トマスが言うように、我々は、徳の在り方（モドゥス）に基づいて、つまり徳が節度を備えた情念や行為の在り方を実現するがゆえに徳を賞賛する。また徳が情念・行為の中庸をどのような仕方（モドゥス）で達成するかに応じて、その徳を名指す——たとえば、恐れや希望の情念を中庸へと導き、困難に立ち向かうことを可能にするような徳を「勇氣」と呼ぶ。

3. 「モドゥス」の存在論的側面

そして（冒頭で紹介したように）同問題の第二異論解答で、トマスは徳のモドゥスを「いわば徳の一種の形相（*quasi quaedam forma eius*）」であると解説している¹³。こうした「モドゥス」の存在論的側面の背景にあるのは、『知恵書』

¹⁰ *ST II-II, q. 143.*

¹¹ 前掲の拙論「トマス・アクィナスによる徳の分類」(p. 35)で、節制を完全な仕方でもつなら、寛容や穏和といった節制の能力的部分を必ずもつことになる、という解釈を提示した。

¹² 同様の理由で、トマスは謙遜も節制の能力的部分に位置づけている（*ST II-II, q. 161, a. 4, c.*）。

¹³ *ST II-II, q. 137, a. 2, ad 1*でも（徳の）モドゥスは形相の側に位置づけられている。

を巡るアウグスティヌスの解釈であろう。「しかしあなたは、物差し (μέτρον) と数 (ἀριθμός) と秤 (σταθμός) とによってすべてを按配された」(聖書協会共同訳)との『知恵書』(11章20〔21〕節)の言葉を解釈して、アウグスティヌスは、あらゆる被造的善、ひいてはあらゆる被造物がモドゥス、形象、秩序をもつと主張した¹⁴。トマスはアウグスティヌスの主張に賛意を示し、この三つ組の概念《モドゥス・形象・秩序》を様々な箇所でもとりあげている。

トマスも受け入れている徳の定義によれば、徳は「精神の善き性質」であって、善へ向けて人間を完成するものである¹⁵。徳は善の性格をもつ限り、他の善きものと同様に、モドゥス・形象・秩序をもつ。そして、すべてのものは存在する限りにおいて善きものであるから、存在するものすべてがモドゥス・形象・秩序をもっているのである。存在するものは何であれ、何らかの「在り方(モドゥス)」をもっている、というごく当たり前にもみえることを、「形象」と「秩序」との連関のなかで、トマスはどのように分析しているのだろうか。以下では、トマスがアウグスティヌスの三つ組の概念を解釈した主要な箇所を分析することで、「モドゥス」の存在論的側面を明らかにしていきたい。

3.1. モドゥス・形象・秩序の関係 (1) : 『神学大全』第一部第五問第五項

『神学大全』第一部第五問第五項でトマスは「善の性格は、モドゥス、形象、秩序のうちに成り立つか」という問いをたてて、アウグスティヌスの三つ組の概念を論じている。モドゥスの存在論的側面を考察するうえで重要な箇所であるので、少々長くなるが、(レオ版にしたがった)主文ほぼ全ての訳を引用する。

一つ一つのもは完成されたもの (perfectum) である限りにおいて「善きもの」と言われる。すでに述べられたように、一つ一つのもは完成されたものである限りにおいて欲求されうるものであるからである。しかるに、「完成されたもの」と言われるのは、そのものの完全性のモドゥスに応じて、何ら欠けるところのないものである。ところで、一つ一つのもがまさにその存在するもの (id quod est) であるのは、(a) そのものの形相による。しかるに、形相は (b) 何らかのものを前提とし (praesupponit)、形相には (c) 何らかのものが必ず伴う。それゆえ、何らかのものが完成された善きものであるためには、そのものは (a) 形相と (b) 形相のためにまず

¹⁴ *De natura boni*, c. 3; *De civitate dei* XI, c. 15, lin. 21-24.

¹⁵ *ST II-I*, q. 55, a. 4, c.; *ST II-I*, q. 63, a. 2, c.

もって必要とされる (praexiguntur) ものと (c) 形相に伴う (consequuntur) ものをもたなければならない。ところで、形相のためにまずもって必要とされるのは、諸々の原理、すなわち質料的諸原理ないしはその形相を作出する諸原理の限定 (determinatio) ないしは均衡 (commensuratio) であって、これが「モドゥス」によって表示されているものである。「物差し (mensura) がまずもってモドゥスを定める」と言われているのはそのためである。また形相そのものが「形象」によって表示されている。一つ一つのものが種において確立されるのは形相によるからである。「数は形象を与える」と言われているのはそのためである。なぜなら、種を表示する定義は、哲学者が『形而上学』第八巻において述べているように、数のようなものであるからである。というも、一を加えたり引いたりすることによって数の種が変わるように、定義においても種差を加えたり取り去ったりすることによって種が変わるからである。また、形相には、目的に対する、あるいは作用に対する、あるいは何かこの類のものに対する傾向が伴う。じっさい、一つ一つのは、現実に存在する限りにおいて作用し、自らの形相にしたがって自らに適合するものへと傾くのである。そしてこれが「重さ」ないし「秩序」に属することである。したがって善の性格は、それが完全性のうちに成り立つ限りにおいて、モドゥス、形象、秩序のうちにおいても成り立つのである。

トマスは、アウグスティヌスの『創世記逐語註解』(第四卷三章)を引用しながら、一つ一つのものが善きものであるのに必要な三つの要素が「モドゥス」「形象」「秩序」というタームに対応している、と解釈している。その三つの要素とは (a) 形相と (b) 形相の前提となるものと (c) 形相に伴うものである。上掲のトマスの説明からは、トマスが「形象」を事物の種を規定する (a) 形相と解釈していること、「秩序」を (c) 形相に伴うものに相当する自然本性的傾向の基盤的要素¹⁶と解釈していることは比較的容易に読み取ることができる。しかし「モドゥス」の解釈の説明はそれほど明解ではない。モドゥスは

¹⁶ ここで詳しく論じる余裕はないが、トマスは、自然本性的傾向 (inclinatio naturalis) と実体にある自然本性的傾向の基盤的要素とを区別している (cf. *ST II-I*, q. 85, a. 4, c.)。トマスの形而上学的体系のなかで、事物の自然本性的傾向は、実体が自ずから伴うような固有の付帯性 (accidentia propria) であり、「秩序」は、そうした付帯性をもたらすような実体の要素であると考えられる。

(b) 形相の前提となる「質料的諸原理の限定」を示すものとされていて、形相よりもむしろ形相と対置される質料の側に位置づけられているように見える。このことは、(先に紹介した箇所のように) モドゥスが「いわば形相」と呼ばれ、形相の側に位置づけられていることとどのように両立するのだろうか(疑問1)。そして、モードゥスが表示する「質料的諸原理ないしは形相を作出する諸原理」の「限定ないしは均衡」とはどのようなものか(疑問2)。

第一の疑問を解消する手がかりは、同問題の第二異論解答が与えてくれる。

じっさいそれら〔モードゥス・形象・秩序〕が善きものと言われるのは、何か別のものをいわば形相として (quasi formaliter) 別のものによって善いからではなく、かえってそれら自体を形相として (formaliter) 或るものが善いからである。

「モードゥス」は「いわば形相として」ある、と言われている。事物はモードゥスを備えることによって善きものであるという観点からすれば、モードゥスは事物の形相そのものではないが、形相的なものであるとすることができる。同様のことが「徳のモードゥス」にもあてはまる。徳のモードゥスを備えることによって、行為や行為者は有徳なものになる——より具体的には「勇気のモードゥス」を備えることによって勇氣あるものになる。

第二の疑問については、具体例を挙げながら考えてみたい。たとえば、火の実体形相が存在するには、可燃性を備えたもの(例えば木や紙)が乾燥している必要がある。また生命、つまり魂という実体形相をもつものは、生命をもたないものとは異なる質料的条件を必要とする。生命をもつものでも植物と動物では、動物のなかでも種によって、異なる質料的条件があると考えられる。こうした質料的条件は、トマスの考え方にしたがえば、元素(火・空気・水・土)の混合の割合によって実現される。したがって、トマスが「質料的諸原理の限定・均衡」と呼んでいるのは、元素ないしは元素がもつ能動的性質(熱・冷)と受動的性質(湿・乾)の混合の割合、あるいはそれらが特定の割合で混合されることで実現されている性質(例えば温かく湿り気を帯びた性質)がもつ中間的な状態を指していると考えられる¹⁷。

¹⁷ *De mixtione elementorum*, esp. lin. 123-137. 以上の説明を考えるにあたっては、このテキスト以外に、Joseph Bobik, *Aquinas on Matter and Form and the Elements*, University of Notre Dame Press, 1998, Part 3の論考や取りあげられているトマスのテキストを参考にした。

また、熱いものは熱いものを、冷たいものは冷たいものを生む（火は水を熱くし、氷は水を冷やす）。人間は人間を生み、犬は犬を生み、猫は猫を生む。さらにトマスは、この月下界の物体の生成消滅は天体の運動の影響下にあると考えている¹⁸。そして天体は天球を動かす天使によって¹⁹、天使は神によって動かされていると考えている²⁰。したがって、特定の形相をもつものが生み出されるには、(i) それと同じ形相をもつもの、(ii) 天体、(iii) 天使、(iv) 神という複数の作出的原理が必要とされる。トマスが「形相を作出する諸原理の限定・均衡」と呼んでいるのは、これらの作出的原理の特定の状態と関係を指していると考えられる。たとえば、新しく犬の実体形相が作られる（子犬が生まれる）には、雌犬とオス犬が交尾しなければならない。交尾の行動、排卵（アリストテレス、トマスの考えにしたがえば月経血の放出）や精子の放出、受精（トマスの考えにしたがえば感覚的魂の生成）は、月や太陽が地球に対して特定の位置にあることを原因としている。そして月や太陽は、神によって定められたように、天使によって動かされている。無生物や非理性的動物の場合と人間の場合とは、行為に人間の自由意思が関与する、人間の魂（形相）は神によって直接作り出される、といった違いはあるが、上述の四つの作出的原理の連動によって形相が生み出されるという点では違いがない。

モドゥスが示すものが「質料的・作出的諸原理の限定」である、とするトマスの説明は理に適っている。モドゥスは在り方である。トマスによれば、事物の在り方を説明することは、事物が備えている質料的条件や生成の原因への言及を含まざるをえない。それは実際に我々が事物の在り方を説明するときを生じること——たとえば「水は H_2O である（水素と酸素の化合物である）」といったように——である。そして徳のモドゥスは徳の在り方である。アリストテレスやトマスに従えば、徳が徳であるためには、行為の動機が有徳な行為そのものにあるのでなければならない。そうであるとすると、行為の作出因（行為者と動機を含めた行為者の状態）への言及なしに、「徳もどき」と区別される徳の真の在り方を説明することはできないのである。

¹⁸ *ST I*, q. 115, a. 3, c.; cf. Thomas Litt, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963, pp. 143-146.

¹⁹ *SCG III*, c. 23; cf. Litt. *op. cit.*, pp. 99-108.

²⁰ *De veritate*, q. 5, a. 8, c.; cf. Tiziana Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie*, Vrin, 2002, pp. 103-142.

3.2. 「モドゥス・形象・秩序」の関係 (2) : 『真理論』第二十一問第六項

以上の考察から、「モドゥス」は「形象」とならんで、事物を善きものたらしめる形相として位置づけられることが分かった。しかし、トマスは「形象」を形相と解釈していることから、形象（形相）とモドゥスがどのような関係にあるのかという疑問が生じる（疑問3）。トマスが『真理論』で『神学大全』第一部第五問第五項と同様の問題を論じた箇所は、この疑問に関連する「モドゥス」の存在論的側面を考察するうえでも重要である。トマスは『真理論』第二十一問第六項で「アウグスティヌスの言うように、被造的善はモドゥス、形象、秩序のうち成り立つか」という問いを立てて、アウグスティヌスの三つ組の概念を論じている。

二つの反対異論が三つの概念相互の区別について簡潔な見通しを与えてくれる。第三反対異論では、ポエティウスの『デ・ヘブドマディプス』に言及しながら、神が被造物に対してもつ三つの原因性（作出因・目的因・範型的形相因）と三つ組の概念が関係づけられている。被造物は作出因——つまりものを存在せしめる原因——としての神に関係づけられる限りで神によってあらかじめ定められた（*praeifixum*）モドゥスをもつ。そして範型因としての神に関係づけられる限りでは「形象」を、目的因としての神に関係づけられる限りでは「秩序」をもつ。

第四反対異論では、被造物は理性的被造物によって神へと秩序づけられる限りで善いとしたうえで、そのために必要とされる「实在（*existens*）」「可認識性（*cognoscibile*）」「秩序づけられていること（*ordinatum*）」という三つの要素と三つ組の概念を関連づけている。そして、实在は「モドゥス」によって、可認識性は「形象」によって、秩序づけられていることは「秩序」によって存在する、と述べている。これらの反対異論から、モドゥスが、根本的には形相よりも存在・实在と関係づけられた概念であることが予測されるだろう。じっさい、反対異論に続くトマスの解答は、これらの反対異論で示唆されているモドゥスと存在（*esse*）との根源的な関係を支持するものとなっている。

トマスは、まず、善は（「父」や「子」のように）関係そのものを表示する名称ではないが、（「知識」のように）関係を伴うものを表示することで関係を含意している名称である、と述べている。そして「善」が含意している関係は「完成することができる（*perfectivum*）」という関係であるとする。続けてトマスは次のように言う。

「完成することができる」という関係が成立するのは、或るものが形象の性格においてだけではなく、実在のうちに有している存在においても〔他のものを〕完成することができるからである。じっさい、こうした仕方では、目的は目的への手段を完成させる。ところで、被造物は自らの存在ではないから、受容された存在を所有するのではなければならない。そしてこのために、被造物の存在はその存在を受容しているものの尺度 (mensura) にしたがって限界づけられ (finitum)、定められている (terminatum) ののである。こうした訳で、アウグスティヌスが提示している先の三つのもので最後のもの、すなわち「秩序」が、「善きもの」という名称が含意している関係なのである。他の二つ、すなわち「形象」と「モドゥス」は、その関係を生ぜしめているものである。じっさい、〔アウグスティヌスの言う〕「形象」は形象の性格そのものに属している。そして、或るものの内で存在するものはすべて受容者の在り方にしたがってそのものの内に存在するのであるから、形象は或るものの内で存在を有している限りで、或る限定された仕方 (modus determinatus) で受容されているのである。以上のような訳で、一つ一つの善きものは、形象の性格と存在の点で「完成することができるもの」である限りにおいて、「モドゥス」と「形象」と「秩序」を同時に (simul) 有しているのである。「形象」を有するのは、形象の性格そのものと関わっており、「モドゥス」を有するのは存在と関わっており、「秩序」を有するのは「完成することができる」という関係それ自体と関わっている。

この箇所を読むだけでは、『神学大全』にも増して、トマスが何をいおうとしているのか明瞭ではない。しかし『真理論』第二十一問第一項「善 (bonum) は在るもの (ens) に何かを付加するか」の解答——そこでは、在るものが「完成することができるもの」でありうる二つの仕方が提示されている——も踏まえると、次のように考えることができるだろう。Aが善きものであるのは、AがBを完成させることができるからである。ここに成立しているAとBの関係を示しているのが「秩序」である。このAとBの関係は、(i) 認識と(ii) 欲求という二つの観点において成立している。トマスが「形象の性格」と呼んでいるのが (i) 認識の観点に対応し、「存在」と呼んでいるのが (ii) 欲求の観点に対応する。Aは形象の性格をもつ、つまり形象を備えることによってBの認識対象となり、Bの知性を完成させる。また、Aは存在することによってBの欲求の対象 (目的) となり、Bの欲求を完成させる。「目的は目的への手段を

完成させる」のは、(ii) の欲求の観点（存在）においてである。というのも、目的的手段は目的へと関係づけられることでそれとして完成するのだが、そうしたことは、そもそも目的となるものが存在していて、欲求されていないからありえないからである。しかし被造物は存在そのものではないから、Aの存在には限度（モドゥス）がある。さて、事物に「完成する—完成される」という秩序をもたらす原因である形象と存在は、事物に同時に備わる。というのは、「形象をもつ」とは、形象が形象をもつものの中に存在していることだからである。そして、その存在は（形象をもつ当のものによる）限定（モドゥス）を必然的に伴う。したがって、形象（形相）とモドゥスは事物に同時に備わると言うことができるのであり、『神学大全』での「前提とする」「まずもって必要とされる」、『真理論』での「あらかじめ定められた」といった表現は、モドゥスの形相に対する時間的な先行性を示すものと理解してはならない。そうした意味で形相に先行すると言えるのは、質料であって、モドゥスではないのである。

3.3. 「モドゥス・形象・秩序」の関係 (3)：『神学大全』第二部の一第八十五問第四項

モドゥスの存在論的側面を理解するうえでのもう一つの重要な箇所は、罪との関係でアウグスティヌスの三つ組の概念を論じた『神学大全』第二部の一第八十五問第四項「モドゥス、形象、秩序の欠如は罪の結果であるか」にある。

第一部で述べられたように、モドゥス・形象・秩序は一つ一つの被造的善に、それが被造的な善である限りで伴うものであり、また一つ一つの存在するもの（ens）に伴うものでもある。じっさい、すべての存在と善は何らかの形相を通じて考察され、その形相にしたがって種が採られる。しかるに、一つ一つの事物の形相は、それがどのようなものであろうと、実体形相であろうと付帯形相であろうと、何らかの尺度（mensura）にしたがっている。それゆえ、『形而上学』第八巻においても「事物の形相は数のようなものである」と言われているのである。そしてこうした訳で、一つ一つの事物は、尺度に応じた何らかのモドゥスを有しているのである。他方で、自身の形相に基づいて、一つ一つのものは他のものへと秩序づけられている。かくして、諸々の善の異なる段階（gradus）に応じてモドゥス・形象・秩序の異なる段階があるのである。

先述の『神学大全』第一部の箇所と同様に、この箇所でもトマスは形相（形象）を軸に三つの概念間の関係を説明している。まずトマスは、すべての存在と善は何らかの形相を通して考察されると言う。続いて、第一部の箇所でも引用されていたアリストテレスの『形而上学』第八巻（第三章1043b34）の「事物の形相は数のようなものである」に依拠しつつ、すべての形相は何らかの限度（モドゥス）を伴うことを示唆する²¹。形相には従わなければならない規準が存在する。一と二は似ていると言えるが同じではないように、ゴリラの形相とオランウータンの形相は似ていると言えるだろうが同じではない。一を足すと別の種の数になってしまうように、似ているものでも、差異が一定の限度を超えると別の種に属することになる。サルは賢かったり二足歩行したりしても人間ではないし、赤ん坊はサルのように見えてもサルではない。

同問の第三異論解答で、トマスは形相・モドゥス・秩序の関係について、「相伴う（se consequuntur）」ものであって、「同時に（simul）欠如・弱減させられる」と述べている。主文で示唆されているように、形相をもつものは必ずモドゥスと秩序をもつ。モドゥスは形相に伴うものであり、形相は秩序をもたらすのだから、モドゥスをもつものは必ず形相と秩序をもつ。秩序は形相によって与えられ、形相は必ずモドゥスを伴うから、秩序をもつものは必ず形相とモドゥスをもつ。そして、こうした形相・モドゥス・秩序の関係は、実体形相だけではなく自然本性的傾向、徳、行為といった付帯形相にもあてはまるのである。

以上の三つのテキストの検討を踏まえて、形相とモドゥスの関係（疑問3）についてあらためて考えてみよう。『神学大全』では形相がモドゥスを伴うとされているのに対し、『真理論』主文では存在がモドゥスを伴うとされていたが、トマスは矛盾する主張をしているわけではない。『真理論』で示唆されているように、形相が事物のなかで実在するためにはモドゥスを伴わざるをえない、というのがトマスの一貫した主張であると考えられる。じっさいトマスは『真理論』同問の第四異論解答で、賛意とともに、アウグスティヌスの『八十三問題集』の第六問「悪について」から、「或る形象が存在するところには、或るモドゥスが必然的に存在する（ubi est aliqua species, necessario est aliquis

²¹ ギリシア語原文に基づいた訳は「定義は一種の数だからである」となり、『神学大全』第一部第五問第五項で言及されているものにより近い。トマスの解釈を理解するうえでは、同箇所と言及したST II-I, q. 52, a. 1, c.での説明や注解（*In VIII Met.*, lect. 3, nn. 1722-1727）が参考になる。

modus²²⁾」という言葉を用い、形相に他の二つの要素（モドゥスと秩序）が伴う、と述べている。したがって、存在に対しては、形相よりもモドゥスが根源的な関係にある。そして形相にとっての形相的な前提条件であるモドゥスは、存在が形相に対してあるように、形相に対して形相的に位置づけられる、形相よりも上位の原理なのである。

4. 結語

本論では、「徳のモドゥス」という表現を手がかりに、「モドゥス」の倫理的側面と存在論的側面を探究してきた。「モドゥス」は、物事の「限度」（限界）を示すと同時に「節度」（ある種の完全性）を表す単語である。そして、広い意味での「在り方」を示す単語でもある。したがって、神に「モドゥス（限度）」なき最高の「モドゥス（在り方）」を帰すことも可能である。こうしたモドゥスの多義性は、中庸という性格をもち²³⁾、知性・意志・感情の複雑な、しかし理性の正しい働きにしたがうという面では一定の働きを成立させている徳の在り方を一語で示すのにとりわけ適していると言えるだろう。

モドゥスは形相よりも上位の原理であるがゆえに、形相が規定する類種を超えた共通性・類似性の基盤でありうる。そして、「事物（徳）の名称を我々はモドゥスから得る」というトマスの発言にしたがえば、名称をアナログ的に述語づける——同じ言葉が、同じ意味で用いられているわけではないが、まったく異なる意味で用いられているわけでもない——という意味論的根拠はモドゥスにある。穏和な人や謙虚な人を「節度ある人」と呼ぶのは、穏和や謙遜の徳が節制の徳と種を異にしながらも、抑制という、節制の徳と共通の在り方（モドゥス）を備えているからである。また、神の「知恵」や（生存のための）動物の「知恵」は、人間のもつ「知恵」の徳と同じ種類のものではない。しかし、いずれも「知恵」と呼ばれるのは、それらの在り方（モドゥス）が類似しているからなのである。

²²⁾ 現在出版されているトマスとアウグスティヌスの校訂版（レオ版とCCSL）にしたがえば、トマスはアウグスティヌスのテキストの原文をほとんどそのまま引用していることになるが、トマスのテキストでubi est とあるところは、アウグスティヌスのテキストではubi autem となっている。

²³⁾ トマスは、倫理徳・知性的徳・対神徳のいずれにおいても何らかの仕方で中庸が認められる、と論じている（ST II-I, q. 64, aa. 1-4; *De virtutibus in communi*, a. 13）。