

Abelard's Concept of Ethics (I)

KATO Kazuya

In the history of moral theory in the Middle Age, the contribution of Thomas Aquinas is generally accepted. His theory of "habitus", for example, opened up a perspective to understand moral dispositions of human beings in general, including virtue and vice, and even some theological concepts such as gift of the Holy Spirit. In developing his moral theory, Aquinas referred very often to the works of Aristotle, whether of ethical or another nature, which became gradually available for the preceding 150 years. This fact would lead us to the conclusion that moral theory, or ethics, became only possible after that immense translation of the Aristotelian corpus. There was, however, an exception, namely, *Ethics* of Abelard. Abelard called ethics or moral philosophy "the end of all doctrines" or "the supreme philosophy". He also identified ethics with "knowledge of natural law". This concept of ethics or moral philosophy has its roots in the understanding of pagan philosophy in patristic literature, especially in Augustine's works, and in the concept of natural law in the biblical tradition, but Abelard has originality in accepting ethics or moral philosophy as his own, which had been understood as pagan. (to be continued)

アベラルドゥス「倫理学」研究（1）

— 倫理学の位置づけ —

加藤和哉

1. 論究の意義

この論究は、その優れた知性によって全ヨーロッパに知られ、またその波乱に富んだ人生によって後世に名前を残すことにもなった12世紀の哲学者¹ アベラルドゥス（アベラル Petrus Abaelardus 1079-1142）の倫理学についての思想史的・文献的研究に属する。それが中世倫理学の研究においてどのような意味を持つのかは、最終的にはこの論究が何を明らかにするかにかかっている。ただ、このような考察が持ちうる意味を思想上の位置づけという観点からあらかじめ示唆しておくことは不必要ではないだろう。そこで、アベラルドゥスの「倫理学」が中世の思想史において持ちうる意味を、トマス・アクィナス（Thomas Aquinas 1224/5-1274）の「神学的倫理学」² と対照することで、示すことにしたい。なぜなら、トマスのこの分野での著作は「神学の文献におけるもっとも独創的な寄与」（Weisheipl）とまで評価されているからである³。もちろん、この点について総合的な比較を行うことは、この論究のような個別的考察の範囲を超えることである。また、そのような比較はむしろ個別の点での考察の蓄積の上ではじめて可能になることであろう。ここではトマスの「神学的倫理学」の独創性をなすとされる一つ概念をとりあげることで、対照点を浮き彫りにするという方法を取ることにしたい。その概念とは「ハビトゥス(habitus)」⁴ である。これについては、後でアベラルドゥスの倫理学の内容を論じる際にも、改めて扱うが、ここでは概念史的な面に限って考察しておく。

中世の「ハビトゥス(habitus)」理論の歴史においてトマスを中心の位置に置くことには異論がないとされるところであろう。それは単に、トマスのハビトゥス論がそれまでの諸理論を総合して「独創的な習慣理論にまで仕上げた」（稲垣良典）⁵ ものであったというだけではない。ハビトゥスはトマスにおいて倫理に関わる考察の最も基本的な概念に仕上げられたのである。かれの学問の全体性、いわゆる「総合」の見取り図とみなすことのできる著作【神学大全】

において、人間の生と行為に関わる一般的な考察に当てられた第二部前半で、ハビトゥスは徳、「聖霊の賜物」などに先だつて、これらの哲学・神学的な概念を包摂する類として詳細に論じられている（第49～54問）。そして、倫理に関わる個別論である第二部後半全体の目次構成は、基本的には個々の徳と悪徳などの目録として与えられているのである。トマスにおける神学的倫理学は、自然法を中心とする規範的倫理学であるよりは、実践的知恵（*prudentia* 賢慮）を中心とした徳の倫理学と性格づけるべきであると考えられるが、ハビトゥスの概念はまさにその基本をなしているのである⁶。

ところで、徳論の歴史において、徳をハビトゥスとして論じること自体は、トマスが創始者であるというわけではない。トマスのハビトゥス論はアリストテレスのヘクシス（*ἕξις*）論に負うところが多いとされるし⁷、そもそも徳をハビトゥスとして規定することはキケロなどの古典古代の作家から、「地中海中世」⁸のキリスト教著作家、すなわち教父たちを経由して、「ヨーロッパ中世」に受け継がれたものである⁹。類似のものとしては、ランのアンセルムス（Anselm of Laon 1050頃-1117）やトゥルネのシモン（Simon of Tournai 12世紀）などに見られる「よい秩序を与えられた精神のハビトゥス（*habitus mentis bene constitutae*）」という定義があることが知られている¹⁰。アベラルドゥスもまた「徳は精神の最善のハビトゥス（*virtus est habitus animi optimus*）」であるとしている¹¹。

このように、トマスによって「総合」されるハビトゥス論がヨーロッパ中世に古典古代から受け継がれたテーマの一つであったとすると、ではその「総合」の独自性はどこで真にはかられるべきであるのだろうか。もちろん、トマスのハビトゥス論がそれ自体で整った体系性を持ったものであること、また倫理的考察の中で中心的に位置づけられていること、あるいはその分量の豊かさを見ただけでも、それが独自のものであるとすると十分であると考えられるかも知れない。さらに、トマスの考察の素材とされるものを源泉にたどり、一方でトマスがそこから導き出した見解をそれと比較するという「比較思想研究」によって、トマスの独自性は十分明らかになるのではないか。しかし、ここでさらに次のように問うことは無意味ではないであろう。すなわち、そのようにして明らかになった「独自性」をトマスそのひとに帰することは十分に正しいのだろうか、ということである。問題は、はたしてその際に「源泉」とそれを受け取ったものとの距離は正しく測られているのだろうか、ということである。

これに対して、まずそれぞれの「源泉」が具体的にどのような形で伝承され

て理解されていたのか、つまり、テキストの保存と注釈、あるいは翻訳と解釈の歴史を時間的にたどる必要があるのではないだろうか。そのことによって始めて、たとえばヨーロッパ中世が、古典古代及び地中海中世から遺産として引き継いで共有していたものが何であり、また、それぞれの思索家の独創性に属するのは何であるのかをきちんと見極めることができると思われるのである。本論考はそのような作業の一環として位置づけられる。すなわち、トマスに先立つ12世紀を代表する著作家の一人であるアベラルドゥスの倫理学に関わる思索を取り上げることで、トマス以前の倫理的思索がどこまで届いていたのかを明らかにしようというものである。

2. 問題の一例

ところで、ハビトゥス論を例にとりてさらに考察を進めるととりわけ興味深い事態に突き当たる。トマスがハビトゥス論を作り上げるにあたって一番の理論的なよりどころとしたのは、アリストテレスであるとされる。その際参照されるテキストの主な箇所は次の通りである¹²。()で付したのはその内容である。

- A. 『カテゴリー論』第8章（ハビトゥスは質のカテゴリーに属する）
- B. 『分析論後書』第2巻第19章（論証の原理の認識に関わるハビトゥスについて）
- C. 『自然学』第7巻第3章、第8巻第4章（ハビトゥスには変化は語られない）
- D. 『靈魂論』第2巻第5章、第3巻第4章（ハビトゥスは第一の現実態である）
- E. 『形而上学』第5巻第20章（ハビトゥスの定義）
- F. 『ニコマコス倫理学』第2巻～第6巻（徳の起源。形成の原因など）
- G. 『記憶と想起について』第2章、『ニコマコス倫理学』第7巻第10章、『弁論術』第1巻第11章（ハビトゥスは第二の本性である）

ところで、アリストテレス翻訳史についての現在までの諸研究によると、ここに挙げた著作は、ボエティウスによる翻訳がすでにあった『カテゴリー論』をのぞいて、他のすべての著作が早くて12世紀の前半、たいていは12世紀後半から13世紀のはじめにかけて初めてラテン語に翻訳されたのだということになる¹³。翻訳者が分かっているもの、無名のもの、またわりとはっきりと年代の確定されているもの、おおよっぱにしか分からないものなどがあるが、それらを区別せずに、初訳について可能性も含めて、早い順に述べると次のようにな

る。

【カテゴリー論】は、『命題論』『分析論前書』『トピカ』『詭弁論駁論』とともに6世紀前半にポエティウスによって翻訳されており、「旧論理学」とのちに呼ばれた。【分析論後書】、【自然学】、【靈魂論】、【記憶と想起について】、【形而上学】第1～4巻については、いずれもヴェネチアのヤコブ (James of Venice) という翻訳者による12世紀前半の翻訳がある。【形而上学】は、第12、13、14巻 (A, M, N) をのぞいて12世紀には翻訳ができ、全訳は13世紀前半である。【ニコマコス倫理学】は第2巻～第3巻が12世紀中には訳され、「旧論理学」と呼ばれた。13世紀はじめには第1巻と第2～10巻の断片の訳があり、「新論理学」とされた。最初の全訳は13世紀半ばで、ロバート・グロスステテ (Robert Grossteste, 1175頃- 1253) の手になる。【弁論術】は13世紀の無名の翻訳がある。これらはすべて、ギリシア語からの翻訳である。ほかに、12世紀末から13世紀前半にかけて多くのアラビア語からの翻訳が生まれた。

さて、これをアベラルドゥスの生涯 (1079-1142)、トマスの生涯 (1224/5-1274) と並べて見るとき、この百五十年ほどの世代の違いが含意するものの大きいことが見て取れるだろう。すでに述べたように、徳をハビトゥスとする定義自体は、アベラルドゥスにとどまらず、当時広く見られるものであった。しかし、かれらが直接これらのアリストテレスの著作にふれることはなかったのである。もちろん、翻訳がなかったからといって、ただちにこれらの著作の内容がヨーロッパ中世に伝わっていなかったということにはならない。しかし、それは少なくとも他の著作家の著作や、学説集のようなものによって伝わったということになる。これに対して、トマスはこれらの著作を全部自分で読むことができたのである。実際、以上に挙げた全著作についてトマスの同僚モルベッカのギレルムス (William of Moerbeke) による翻訳がある⁴⁾。また、トマス自身、このリストのうちでは【カテゴリー論】【弁論術】をのぞくすべての著作について注釈書を書いている (ただし、すべての注釈がギレルムスによる最新の訳に基づくわけではない⁵⁾)。

さて、トマスのハビトゥス論の独自性が、ハビトゥス分析そのものの深まりと、この概念が倫理学的考察において体系的な位置づけを受けたことにあり、そのことで何よりもアリストテレスに負うところが大きであるとすれば、11～12世紀にとってはそれが大きく欠けていたということは、決定的なことのように思われる。そして、これがハビトゥス論のみに見られる事態でないとするなら、そこから自然な帰結として、アリストテレスの【倫理学】によって倫理学

の概念が再導入されるまでは、そもそも独立した学問としての倫理学というの
はありえなかったのではないかということになろう。実際、トマスが倫理的考
察において非常にしばしばアリストテレスを引用していることから、またトマ
スが『神学大全』の第二部の執筆の時期にかなりのアリストテレス注釈を同時
に書いていることから¹⁶、トマスのこの分野の仕事がアリストテレスの著作と
の密接な接触によって（あるいは少なくともそれとともに）生まれたというこ
とが言え、特にトマスの「総合」の独自性に注目する場合には、逆にそれ以前
にはそのようなものはありえなかったと考えることになるだろう。

しかし、このような見方に対して反証を与えるのが、アベラルドゥスの「倫
理学」なのである。すなわち、かれは当時一般的には異教の「哲学」を意味し
ていた「倫理学(ethica)」という名称を自らの著作に用いたヨーロッパ中世で
もっとも早い著作家であるとされる¹⁷。かれは『汝自身を知れ(Scito Te Ipsum)』
という題で伝えられる著作において、その書物自体のことを「倫理学(ethica)
の書」と呼んでいるほか（第2巻冒頭 p. 128）、他の著作においても、自らの
著作として『倫理学』という名前に言及しており、これはこの『汝自身を知れ』
を指していると考えられている（『ローマ書註解』第4巻第13章及び、第14章¹⁸）。
さらに、アベラルドゥスは「哲学者とユダヤ教徒、およびキリスト教徒との対
話」¹⁹ という書物（以下、『対話』）においても、しばしば「倫理学」「道德哲学
(philosophia moralis)」に言及し、これを論じている。このようにして、ア
リストテレスの『ニコマコス倫理学』の翻訳による「倫理学」の概念の再導入
に先立って確かに内容を伴った「倫理学」がひとつはあったというのは確かな
のである。では、それがどのようなものであったか、まず、アベラルドゥスが
倫理学に与えている学問としての位置づけを『対話』で述べられているところ
から見とおこう。

3. アベラルドゥスによる倫理学の位置づけ

この著作は筆者（アベラルドゥス）の夢の中に、三人の男が別々の方向から
現れこのように言うところから始まる。

「私たちはそれぞれ異なる信念 (fides)を持つ派に属している人間です。私
たちは、みな唯一の神を崇拝するものであることを等しく認めています、そ
れぞれ異なる信念と生き方によってその神に仕えています。私たちの一人は異
教徒で、哲学者と一般に呼ばれているもので、自然法で十分だと考えています。
他の二人は聖典を持っていて、一方はユダヤ教徒、一方はキリスト教徒と呼ば

れています。さて、私たちは自分たちの派の異なった信念について、議論を重ねてきたのですが、とうとうあなたに判定をゆだねようと思うのです。」(『対話』 p.41, f. 1r, line 5-11²⁰)

そしてこれを引き受けた筆者の前で、まず哲学者とユダヤ教徒が、ついで哲学者とキリスト教徒が対話をくりひろげるとというのが、書物の内容となる。さて、これまでのいきさつを問う筆者に向かって、それまで議論をリードしてきたという哲学者が次のように答える。

「これは私の努力によって始まったのです。というのは、理論的に真理を探究し、どんな場合にも人間の意見ではなく、理性の導きに従うということが、哲学者の仕事だからです。こうして私は、私たちの間のいくつかの学園にしばらく通い、かれらの理論や権威に通じたところで、とうとう道徳哲学へと導かれたのです。それは、すべての学問の目的であり、また私も他のすべてはそのための食前酒のようなものであると思いました。そこにおいて、最高善、最高悪、そして人間を幸福あるいは不幸にするものについてできる限り学んだ後、私は直ちに自分の周囲にあった、いまや世界を分けている異なる信念上の諸派を吟味しました。そして、すべてを研究し、互いに比較した後に、私は最も理性になかったものに従おうと決心したのです。」(『対話』 p.41-42, f.1r, line15-27)

デカルトの『方法序説』の一文をほうふつとさせるような箇所であるが、それも理由のないことではない。つまり、この箇所でアベラルドゥスが哲学者に語らせている「道徳哲学(*philosophia moralis*)」というのは、ストアに帰せられる伝統的な学問分類、論理学、自然学、倫理学の三区分の一つとして位置づけられるような倫理学ではないように見えるのである。それは、むしろアリストテレスが『ニコマコス倫理学』の冒頭で、「われわれがそれをそのもの自体のゆえに願望し、それ以外のものをそのものゆえに願望するある一つの目的があるとすれば、……この目的こそ明らかに「善」であり、「最高善」であろう」と述べ、そのような最高善が何であるかを明らかにする「もっとも統括的な専門知識」として構想した政治術に関わる論究としての倫理学と同じものといってよいであろう²¹。アベラルドゥスは他の箇所でも、「すべての学問の目的であり完成……それを私たちは倫理学(*ethica*)、すなわち道徳学と呼ぶ」と哲学者に語らせている (p.88, f. 20r 1263-1264)。あるいは、「最高の哲学(*summa philosophia*)」という表現も用いられている (p.89, f. 21r, line 1294-1295)。これらはいずれも対話の登場人物の一人である哲学者に語らせて

いるものではあるが、アベラルドゥス自身の「倫理学」ないし「道徳哲学」の理解を示していると考えてよいであろう。

ところで、「道徳哲学」という言葉は、中世のほかの著作家も用いているのである。すなわち、それはたいてい「自然哲学(philosophia naturalis)」 「論理哲学(ph. rationalis)」と並ぶ三区分の一つとしてである。この区分はおそらくラテン語世界への伝承という点では、キケロを一つの端緒とし、アウグスティヌスの言及も大きな意味を持ったと考えられる²²。また、中世に古代の哲学の遺産を仲介した重要なものとして5世紀のローマの文法家マクロビウス(Macrobius)がキケロの小品を註解した『「スキピオの夢」註解』という書物があるが、ここでも、結論の部分でこの三つの区分が挙げられている。これはヨーロッパ中世にはいると、「機械術(artes mechanicae)」を加えた四区分が一般的となり²³、トマスも『(ニコマコス) 倫理学註解』でこの形で言及している²⁴。

このように見てくるとアベラルドゥスは、これらの伝統的な典拠にはよらずに、独創的な倫理学観を打ち立てたのだと考えたくなるが、それはおそらく間違いである。アベラルドゥスは『キリスト者の神学』において²⁵、アウグスティヌスが『神の国』で、先にふれた三区分を挙げて、次のように述べるところをそのまま引用しているからである。

「彼らがギリシア語でエティカと呼んでいる道徳に関する部門が残されている。この部門では最高善が探究される。わたしたちはそれを基準にしてわたしたちのなすすべての行為を判断し、それを他のもののためではなく、それ自身のために求め、それを所有すると至福になるためにそれ以外の何ものをも求めることをしないのである。それゆえ、それは目的と呼ばれるのである。なぜなら、わたしたちはそのもののために他の一切のものを求め、そのもの自身をそのもの自身のためにのみ求めるからである。」(アウグスティヌス『神の国』第8巻第8章²⁶)

先に述べた『対話』の箇所もここでアウグスティヌスが異教の哲学者たちについて述べているところから、「倫理学」「道徳哲学」について述べているところだけを取り出して語らせたのだと見る方が正しいであろう。

しかし、それをそのように「語らせた」ということの意味は小さくないと思われる。アウグスティヌスの箇所は、これらの三つの哲学の部門において神をそれぞれ「被造物の創造者、あらゆる認識の光、あらゆる行為の究極の善であると考え」ているプラトンにつらなる哲学者たちを、キリスト者に近いものと

して（第9章⁷¹⁾、多くの点でキリスト教の真理と一致しているもの（第11章⁷²⁾）として評価しているところである。アウグスティヌスの主張の力点は、これら三部門のいずれにおいてもプラトン（派）の哲学が、他の異教の哲学に比べて優れているというところにある。その限りでは、その三つのうちの一つである「倫理学」が哲学の中でもっとも優れているとか、最高のものであるとかいうことにはならないと思われる。ところが、アベラルドゥスがこの第三のものに関わる記述だけを取り出して、独立に述べさせるとき、それは確かに別の意味を持ってくるのである。はじめに引用した【対話】の冒頭で述べられる「道徳哲学」の内容自体は、アウグスティヌスの理解を出るものではないと言ってよいであろうが、それを「すべての学問の目的」、「最高の哲学」と位置づけることは、アベラルドゥスの解釈と言ってよいであろう。しかし、アベラルドゥスによる倫理学のこのような独自の位置づけはどこからくるのであろうか。この点は、アベラルドゥスが【対話】において倫理学にもう一つ別の規定を与えていることから明らかになる。

4. 理性と自然法

アベラルドゥスは【対話】のいくつかの箇所で、「倫理学」「道徳哲学」を「自然法(*lex naturalis*)」、ないしは「自然法の学(*disciplina*)」と呼んでいる。ここで、たとえばトマスに有名な自然法論があり、それが近代の自然法論にもつながっていったことを知っているわたしたちは、アベラルドゥスがこの点でも先駆的であると考えたくなる。しかし、まずはアベラルドゥスの述べるところを見ておこう。

「すべて自然本性的により単純であるものは、複雑なものよりも先のものです。ところで、自然法、すなわちわたしたちが倫理学と呼ぶところの道徳の知識は、道徳的な教訓だけからなっています。ところが、旧約の法の教えは外面的なしるしからなる掟であり、わたしたちにとっては表面的であると思われるのです。」（【対話】 p.44, f. 2r, line 84-88）

「実にこれ（倫理学）こそが自然法の学なのです。それは、道徳的な掟に関わっていて、哲学者にとっては、かれらがこの法を用いて、合理的な根拠にこだわるほど、いっそうふさわしいものに思われてくるのです。ちょうど、かのいにしへの教師が、ユダヤ教徒は、しるしを求め、ギリシア人は知恵を探す、と述べているように。」（同p.90, f. 21r, line 1309-1313）

前者は哲学者がユダヤ教徒との対話を始める際に、後者はユダヤ教徒との対

話（そこではユダヤ教徒は結局論駁されてしまう）を終えた哲学者が、その手際の良さをたたえるキリスト教徒に対して述べるものである。いずれも、自然法は理性の法として、ユダヤ教徒たちの「律法」に対置されている。アベラルドゥスはこれらの箇所を通じて、ユダヤ教徒の「律法」が外的なしるしによってのみ成り立っていて、表面的であり、また不合理なものであり、哲学を身につけていない感覚的な人間にのみ受け入れられるのだと、哲学者に述べさせている。それは、一方でキリストの教えの方は、「合理的な根拠を豊かに備えており、自由学芸の研鑽を積み、合理的な根拠によって武装している人々」（『対話』p.91, f. 21r-22r, line 1327-1330）を回心させることができたのだということを確認するためである。アベラルドゥスがここで、具体例として考えているのは、アテネで説教をしたパウロ（『使徒言行録』17.22）である。このような哲学者の考えに対して、キリスト教徒に次のように唱和させている。

「それにはこうつけ加えたらいいでしょう。かれ（パウロ）によって（失われていた）自然法が生き返り、あなた自身が基づいているといい、また救いのために十分であるとあなたの考えている完全な道徳の教えもまた、パウロによってのみたらされたのです。彼によって、あたかも真の知恵、すなわち神の知恵によって教えられた真なる人々はだれでも、哲学者と呼ばれるべきでしょう」（p.92, f. 22r, 1363-1368. かつこ内は論者が文脈から補った）

このように、この書物における三人の登場人物は、それぞれ「自然法」「律法」「キリストの教え」という三つの異なる立場を代表しているのである。先に引用した冒頭の箇所でも、哲学者は「自然法」の立場に立つものとされていた。しかも、それは単に三者を異なるものとして並立するのでも、あるいは護教家がやるかもしれないように、教えの立場から、理性の立場と律法の立場を退けるというのでもない。むしろ、哲学者がいわば理性にのみ基づく公平な判定者として、「律法」を否定し、「キリストの教え」を肯定するということが、この書物において目指されていることなのである²⁰。

律法に対してキリストの教えを優越させる際に、自然法を援用するというのは、パウロに由来するものである。実際、引用に出てくる「いにしへの教師」とはパウロのことである（この引用は『コリントの信徒への第一の手紙』1.22からのものである）。パウロのこのような考えは、『ローマの信徒への手紙』の次のような箇所でも有名である。

「すべて悪を行う者には、ユダヤ人はもとよりギリシア人にも、苦しみと悩みが下り、すべて善を行う者には、ユダヤ人はもとよりギリシア人にも、栄光

と誉れと平和が与えられます。神は人を分け隔てなさいません。律法を知らないで罪を犯した者は皆、この律法と関係なく滅び、また、律法の下にあって罪を犯した者は皆、律法によって裁かれます。律法を聞く者が神の前で正しいのではなく、これを実行する者が、義とされるからです。たとえ律法を持たない異邦人も、律法の命じるところを自然に行えば、律法を持たなくても、自分自身が律法なのです。こういう人々は、律法の要求する事柄がその心に記されていることを示しています。彼らの良心もこれを証しており、また心の思いも、互いに攻めたり弁明しあって、同じことを示しています。」(2.13-15)

アベラルドゥスはこの箇所への註解において、次のように述べている。「(パウロが) ユダヤ教徒と呼んでいるのは、書かれた法によって導かれているすべてのひとであり、ギリシア人と呼んでいるのは、すべての異邦人、ギリシア人であった哲学者たちの意味で、理性を備えている、すなわち、最善の自然法によって教えられているすべてのひとである。」(『ローマ書註解』第1巻第2章³⁰)

ここから分かるように、アベラルドゥスによる「哲学」＝「自然法」の位置づけは、このような神学的な文脈の中で理解されるものであったのだ。

このことは、一見するとアベラルドゥスの「倫理学」の「哲学的」意味を減じるように見えるかも知れない。やはり、真に自立的な「倫理学」の誕生はアリストテレスの【倫理学】の導入にまで待たなければならないということになるのではないか。しかし、果たしてそうであろうか。13世紀になってトマスが自らの倫理的考察のなかに、アリストテレスの「倫理学」から多くのものを取り入れたときに、トマスのうちにあった「倫理学」理解がアベラルドゥスのそれと大きく違っていたと言えるのだろうか。アベラルドゥスにおいては神学的な文脈を与えられていた「倫理学」が、トマスにおいては、「神学のはしため」という枠の中ではあっても、(人間の自然本性に基づく)自立した哲学の位置を与えられていたと、もしわたしたちが言おうとするとき、わたしたちは現代の目から見たアリストテレス像にとらわれずに、トマスの目に映ったアリストテレスをきちんととらえているのだろうか。これは、大きな問題であり、ここで直ちに答えを出すことはできない³¹。それよりも、まずアベラルドゥスがどのように位置づけられた「倫理学」において何をどのような仕方で論じたのかということ、今度はかれの【倫理学】、すなわち【汝自身を知れ】において見ることにしたい。(続く)

本文、注における著作家の名前については日本語では、一般に通用しているものでラテン語表記に近いものを用いた。欧文においては、それを扱う研究が用いる言語によってそれぞれ表記するのが通例となっているが、ここでは一般的にラテン語名が用いられることの多い場合以外は、英語表記を用いるのを原則とした。

また、書名の引用の際に用いた略号は次の通りである。

CM: Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis

SL: Corpus Christianorum, Series Latina

PL: Patrologia Latina

【注】

- 1 この時代の著作家たちを「哲学者」と呼ぶことにはしばしば困難がある。当時の用語法では、「哲学者たち(philosophi)」とは「異教徒(gentili)」であり、「古代の人々(antiqui)」のことだったからである。従って、キリスト教の思想家は問われれば、みな自分を「神学者(theologus)」と規定することを好んだだろう。この点でアベラルドゥスの場合は自らを「哲学者」とも呼んでいるので、問題はないとも言えるかもしれない(cf. Abaelardus, *Historia calamitatum*, ch. 5, PL178, 126A)。ただし、彼には「神学(theologia)」と名前の付く著作、『キリスト者の神学(Theologia christiana)』『最高善の神学(Theologia Summi boni)』などがあり、問題は結局アベラルドゥスが「哲学」「哲学者」をどのような意味で理解していたのか、ということに先送りされる。
- 2 『神学大全(Summa theologiae)』第二部に代表されるトマスの倫理的な論究の仕事、特に『神学大全』におけるそれを単純に「倫理学(ethica)」と呼ぶことには疑問がある。トマスはこの部分を「倫理的考察(moralis consideratio)」にあてると言っており、その意味するところは、神学に関わる限りで、つまり神の考究に関わる限りで人間の生、行為について考察を行うということである。ただ、一方でそれをたとえば「倫理神学(moral theology)」と呼ぶことにも問題があることは、Weisheiplも指摘するとおりである(Weisheipl, J., *Friar Thomas D'Aquino, His Life, Thought and Works*, New York 1974, p.256)。トマスの「倫理的考察」は、少なくとも「倫理神学」という語が現代意味するような細分化された神学の一部門を指すわけではないからである。神学は一つのものでありながら、同時に思弁的でも、実践的でもあるというのがトマスの見解である(Thomas Aquinas, *Summa*

theologiae I, q.1, a.4)。その意味で「神学的倫理学」という語を用いておく。この論究においてさしあたって用いられる「倫理学」は、「神学的倫理学」と「哲学的倫理学」をしかも両者をはっきりと違うものとしてしまうことなしに含む広いものである。

3 Weisheipl, 前掲書 p.256.

4 この語の翻訳については困難がある（稲垣良典『習慣の哲学』創文社1971年 p.5 ff.）。稲垣は、その困難を認めつつあえてそれを「習慣」と訳すことで、「習慣の一般理論を確立しよう」（同書 p.6）と試みた。私はその試みは試みとして十分な意義を認めるとしても、トマスのテキストの翻訳においては必ずしも適切ではないのではないかと考えている。トマスは、徳一般、すなわち人間が行為によって自ら形成する徳（獲得される徳）と、外から与えられる徳（注入される徳）の両方、さらには「聖霊の賜物」「聖霊の実り」といった聖書的・神学的概念などを *habitus* として考察している。そしてこの概念は、生まれたままでは何らかの可能性のうちにあるだけであるといった人間存在が自己実現していくありよう、そのような人間形成の姿を広く考察する視点を開いていると思われるからである。ここでは、概念の伝承の歴史に関わる限りで、さしあたって訳を与えない。

現在私自身は、現代語でトマスの考える *habitus* に一番近いものは「能力」であろうと考えている。私たちが「能力がある」と言う場合に意味していることは、多くの場合、単に可能性があるということではなく、「やろうと思えばできる」ということである。それはトマスにとって *habitus* が意味していたことであった（『神学大全』第II部のI第50問第1項第1異論、及び第5項本文）。ただし、これを翻訳語として採用するには、それが *potentia* につながる翻訳語として使われてきたという事態が問題になる。さらにこの事態は、アリストテレスから中世まで *potentia-habitus-actus* という図式があったのに対して、近代以降、*potentia-actus* という図式だけになったということ、その点で「近代哲学における習慣の忘却と無視の歴史」（稲垣、前掲書 p.59）の一端を指し示しているものであるように思われる。

5 稲垣、前掲書 p.60

6 トマス倫理学を徳の倫理学と特徴づけることについては、Kluxen, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 2te Auflage, Hamburg 1980, p.218; Nelson, D. M., *The Priority of Prudence*, Pennsylvania 1992, p.1 ff. など。

7 稲垣、前掲書 p.64 ff.

8 「中世」はその概念規定からして、「近世」と「古典古代」の間を漠然と指すが、思

想史的な区分としては、ローマ帝国の版図において展開した時代と、フランク王国の成立と「カロリング・ルネサンス」を一つの端緒として現在の「ヨーロッパ」を中心に展開した時代とを区別するのが適当である。前者を「地中海中世」、後者を「ヨーロッパ中世」と呼んでおく。

9 たとえば、キケロの徳論は、アウグスティヌスに参照されたこともあって、中世全体に伝わった。『弁論術』における徳の定義（「自然のあり方と理性に合致する精神のハビトゥス (animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus)」 Cicero, *De inventione rhetorica* II, ch. 53.) は、アウグスティヌスによって『八十三の問題』で書き写されているほか、『ユリアヌス駁論』でも言及されている。cf. Augustinus, *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, Q. 31, line 1-2 (SL44A) ; *Contra Iulianum* IV, colum 747, line 22 (PL44)。それは9世紀や12世紀にしきりに編纂された古代の学説の抜粋集に採録された。たとえば、9世紀の Sedulius Scottus に帰せられる *Collectaneum miscellaneum*, div. XIII. 3; div. LIII. (CM67)。また Lottin によれば、11世紀の William of Conches の *Moralium Dogma Philosophorum* にも受け継がれている。cf. Lottin, O., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* III, 2, Louvain 1949, p.99, n. 4。

10 Lottin, 前掲書 p.99 ; 104-5. ほかに、9世紀の John Scottus Eriugena も徳について「精神のハビトゥス (habitus animi)」という表現をしている。cf. *De diuina praedestinatione*, cap. 3, line 224 (CM50) ; *Expositiones in hierarchiam caelestem*, cap. vii, line 876 (CM31)。

habitus ではないが、徳を「精神の質 (qualitas mentis)」とする定義もあり、こちらは教科書として用いられたことで中世に大きな影響を与えた学説集であるロンバルドゥスの『命題論集』をはじめとして、多くの著作家に見られる (Petrus Lombardus, *Sententiarum* IV, lectio 2, distinctio 27, c. 2-3. cf. Lottin, 前掲書 p. 100ff)。アリストテレスが、ハビトゥスを質のカテゴリーにいれていることから、これも同系統の定義と言っていよいと思われるが、このあたりの事情については後段で論じる。

11 Abaelardus, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, Textkritische Edition von Rudolf Thomas, Stuttgart-Bad Connstatt 1970 (これはこの書物の現在最新の校訂版である) p.115, f. 34r, line 1986 (引用の表記法については以下の註 20を参照) ; *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos* III, chap. 7, line 708 (CM11)。

- 12 テキストの箇所を選定は基本的に、稲垣『習慣の哲学』（前掲）p.64-76に従っている。
- 13 最近までの研究成果は、de Libera, A., *La philosophie médiévale*, Paris 1993, p.358-361. にまとめられている。なお、ジョン・マレンボン（中村治訳）『後期中世の哲学』勁草書房、1989（原著 Marenbon, J., *Later Medieval Philosophy (1150-1350) An Introduction*, 1987）p. 58-59、F・コプルストン（箕輪秀二・柏木英彦訳）『中世哲学史』創文社、1970（原著 Copleston, F., *A History of Philosophy*, London 1946）p.229-232などにもそれぞれまとめられている。
- 14 トマスとアリストテレス翻訳との中心的な接点はギレルムスであったと言っても良いと思われるが、もう一つ重要なものとして、トマスが最初に学問的教育を受けたナポリに、アラビア語からのアリストテレス翻訳の中心地スペインのトレドからミカエル・スコトゥスが招かれており、ナポリの大学が当時この方面での最先端であったということが指摘されている（稲垣良典『トマス・アクィナス』（人類の知的遺産20）講談社 1979, p.80）。
- 15 ギレルムスの新訳（以下「新訳」）に基づくものは、『自然学』（途中から）『靈魂論』『形而上学』『記憶と想起について』である。『分析論後書』はヴェネチアのヤコブによる訳に基づいているが、新訳も参照されていると考えられている。『ニコマコス倫理学』はロバート・グロスステテによる訳であるが、アルベルトゥス・マグヌス（Albertus Magnus, 1193頃- 1280）が新訳を用いていることから、トマスが用いていない理由についてはいろいろの推測がある。cf. Weisheipl, J., *Friar Thomas D'Aquino, His Life, Thought and Works*（前掲）にあるトマスの著作目録（p.355-405）参照。また、『ニコマコス倫理学註解』についての議論は、Leo 版の校訂者 Gauthier の分析を参照（*Sancti Thomas Aquinatis Opera Omnia*, Editio Leonina, XLVII, 1, p.203-257）。
- 16 『神学大全』第二部はトマスの二回目のパリ大学教授時代（1269-72）のもものとされるが、12編に及ぶアリストテレス著作の多くをこの時代に書いている（Weisheipl によれば、少なくとも 8 編がパリ滞在中に書かれたか、書き始められた。前掲書の著作目録参照）。
- 17 Peter Abelard's *Ethics*, An Edition with Introduction, English Translation and Notes by D.E. Luscombe, Oxford 1971, Introduction p. xxxi. これはこの書物についての現在最も新しい校訂である。以下、この書からの引用はこのテキストの頁による。
- 18 Abaelardus, *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos* III, chap. 2,

- line 138; chap. 13, line 245 ; chap. 14, line 348 (CM11).
- 19 このタイトルは伝統的な呼び名であって、写本の上からは論争がある。「対話(Dialogus)」というタイトルはウィーンにあるおそらくは12世紀の写本(Wien, Österreichische Nationalbibliothek MS 8199)のものである。一方、アベラルドゥス自身がほかの著作でこの書物に言及しているとみられる場合のタイトルは「集会(Collationes)」で、これはOxfordの14世紀の写本にある。タイトルについての議論はPeter Aberald, *A Dialogue of A Philosopher with A Jew, and A Christian*, Translated by Pierre J. Payer, Toronto 1979のIntroduction, p.5-6で紹介されている。なお、写本についてはPetrus Abaelardus, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, (前掲) p.19-29参照。
- 20 以下この書物からの引用は、この書についての現在最も新しいものである前掲の校訂版による。この校訂版では、ウィーン写本のフォリオの番号が記され、行数はフォリオに関係なく通しでつけられている。翻訳にあたっては、前掲英訳も参考にした。
- 21 アリストテレス【ニコマコス倫理学】第1巻第2章 1094a18-27。翻訳は【アリストテレス全集】13 (加藤信朗訳) による。
- 22 Cicero, *Academica* 1. 19-21; Augustinus, *De civitate Dei* VIII, ch. 4, line 24-28, (SL47)。アウグスティヌスはこの区分をプラトンに帰しているが、これもキケロに由来すると見ることができる。
- 23 この四区分はヨーロッパ中世が学問の体系化を試みたときに、ほぼはじめからたてられていたとされる。たとえば、サン・ヴィクトルのフーゴ(Hugh of St. Victor, 1096-1141)の【学芸論】はそのような体系化を試みた代表的な著作であるが、そこでこの四つが基本的な分類とされている。cf. コプルストン【中世哲学史】(前掲) p.186
- 24 Thomas Aquinas, *Expositio in X libros Ethicorum* I, lectio I, 1. トマスの後のライムンドゥス・ルルス(Raimundus Lullus 1235-1316)も、倫理学的な概念の考察を数多く残しているが、そこでも「倫理学」の位置づけは変わらない。cf. *Liber de universalibus*, line 663; 677 (CM38)。
- 25 Abaelardus, *Theologia christiana* II, chap. 35, line 497-452 (CM12)
- 26 Augustinus, *De civitate Dei* VIII, chap. 8, line 1-6 (SL48)。翻訳は【アウグスティヌス著作集】12 (茂泉昭男訳) による。
- 27 同 chap. 9, line 4-5 (SL48).
- 28 同 chap. 11, line 2-3 (SL48)
- 29 このことは、アベラルドゥスが哲学者を単にキリスト教の一方的な擁護者としてではな

く、ときには批判的なものとして描いていることから分かる。「私に分かったのはユダヤ教徒は愚かであり、キリスト教徒は頭がおかしいということでした。もっともこのように言って、キリスト教徒であるというあなたが許してくれればよいのですが。」(p. 42, f. 1r. line 29-30)「あなたは、わたしがあなたがたのグレゴリウスの例の文句、『信仰に価値はない。人間の理性がそれに証明を与えるのであれば』というみじめな逃げ口上を言い訳に使うなんてことを思っはけません。あなたがたは、自分たちが正しいとする信仰を論じることができないので、グレゴリウスのこの文句を直ちに取り上げて、技量のなさの慰めにするのです。その考えによればいったいどういうことになるのでしょうか。愚かなものであろうが、健全なものであろうが何らかの説教に等しく従って信仰に同意したらよいのだということにはなりません。」(p.93, f. 22r, line 1372-1380)

30 Abaelardus, *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos* II, chap. 2, line 211-213 (CM11).

31 一つの示唆をしておく。トマスにとっても「自然法」が意味を持つもっとも包括的な文脈は、パウロのこの考えであったと思われる。そのことは、たとえば『神学大全』において、トマスが法の区分を論じるところで、自然法に初めて言及するにあたって、パウロの『ローマの信徒への手紙』のまさにこの箇所を引いていることから明らかである。cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I-II, q.91, a.2, s.c. トマスの自然法論を「哲学的に」ユニークなものとして強調する際に、この点が意識的に落とされているように思われる場合がある。

(人文学部 講師)