

筑波大学最終講義

トミズムの歴史と意義

桑原直己

【1】はじめに―「西洋倫理思想史Ⅰ(古代・中世)」から「倫理思想史Ⅰ」へ

まずこのたび、私が筑波大学を定年退職するにあたり、多くの方々による準備とご参加のもと、こうしてお話する機会を与えて下さったことに感謝申し上げます。

さて、筑波大学における私の看板科目は人文学類の「西洋倫理思想史Ⅰ(古代・中世)」という科目であった。つまり、私の筑波大学での使命は「古代・中世」、特に中世の倫理思想の専門家として教育・研究活動にあたることにあった。

しかしながら、周知の通り人文学系の学問は冬の時代を迎えている。人文学類の「西洋倫理思想史Ⅰ(古代・中世)」は「倫理思想史Ⅰ」に改称された。つまり、筑波大学でも文系の教育組織は縮小して成立するように、「古代・中世」を看板とする私の後任はおそらく採ることは出来ないという事態を受け入れる形で改

組せざるを得なくなっている。このことについて、まず私は断腸の思いを抱かざるを得ない。

それゆえ、ここでは最後の機会として、筑波大学において「古代・中世」、特に中世の倫理思想の専門家として、私が自らの使命として理解してきたことについて語ることにしたい。その際、目一杯「大風呂敷」の話をさせていただきたいと思っている。「言いたいことを存分に言う」ことを旨とし、その結果、やや思い切った図式化(単純化)して論を進めることがあるかもしれないが、この場においてご容赦願いたい。

【2】西洋古代・中世と近代―その一般的意味

*「近代」とは何か

さて、私は西洋「古代・中世」、特に中世の倫理思想の専門家として、自らの使命を「近代を相対化する視点を学生(学群生・

大学院生)に提示すること」として考えており、そうした立場から、学生諸君に対していささか挑発的に指摘する形で授業を展開してきていた。まず、西洋の古代・中世の知見をもって相対化すべき「近代」とはいかなるものであるのかについて、その一般的な意味についての私の理解を示しておきたい。

M・ウェーバーによれば、政治体制としての民主主義、経済体制としての資本主義、社会的現実として、人々が組織の中で生きるという意味での官僚制が近代の特徴であるという。20世紀には社会主義という経済体制が成立したが、資本主義から派生したのとも考えられるし、現実にはソ連の崩壊や中国における社会主義の変質の結果、21世紀の現代はやはり資本主義が支配的であるということになろう。

他方、政治思想史の専門家によれば、近代の特徴は「合法的暴力装置の独占的支配」にあるという。つまり、政府が警察と軍隊とを一元的に支配するという「主権国家」が近代の特徴である。今日、「主権国家」という枠組みは当然視されている。たとえば中学校社会科の公民的分野においては「国家の三要素Ⅱ主権・領土・国民」といった具合に、あたかも数学の定理であるかのように教えられているものと思う。しかしながら、「主権」という概念の歴史は新しく、近代初頭の政治学者J・ボダンに由来すると言われている。

私としては、「近代」の典型的なイメージは強力な官僚団を従

えた君主が広大な領土と国民(臣民)を一元的に支配する絶対主義王制のそれである。通常の歴史叙述では、絶対主義王制から民主主義国家へと近代化が「進歩」する、と説明している。しかしながら、そうした常識に反して、私は民主主義への動きはむしろ「中世」的なベクトルによる揺り戻しではないかと考えている。こうした判断の根拠について詳述することは省くが、一例としてイギリスの王権を抑制しようとしたマグナ・カルタの背後にあった勢力は「中世的な」封建諸侯たちであったことだけ指摘しておきたい。

*「中世」とはいかなる時代・社会であるのか

では、こうした「近代」を相対化する「中世」とはいかなる時代・社会であるのか。一口に「中世社会」と言ってもその歴史的展開は複雑であるが、全体を通して言えることは、それが一般に「封建社会」として知られる「分権的」な、つまり政治的に多元的な社会であったという点である。これは一言で言えば「近代」的な「主権国家」が存在せず、無数の政治勢力(領主たち)が合従連衡を繰り返しているような社会である。無論、領主(騎士・貴族諸侯)たちの間には皇帝を頂点とする階層があり、主従関係で結ばれてはいるが、それは一種の限定的な契約もしくは同盟関係に近い流動的なものであった。そうした政治的多元性の中にあつて、人々は強力な主権国家の保護のもとに生きる今日の我々とは異なつた感覚の中に生きていた。特に領主層以上の人々は、主

君も家臣も同格の者も互いに何時敵に回るかわからない、という緊張関係の中にあつたと想像される。キリスト教は、そうした基本的人間不信の環境の中で人間性に対する信頼をつなぎ止める唯一の普遍的な絆として機能していた。中世初頭のゲルマン民族移動の時代から、教会は対立する政治勢力の間を調停する役割を演じてきた。中世において精神的権威としてのキリスト教会が、社会の平和と秩序の基本的源泉であつたことを象徴的に示すのは、世俗的な政治秩序の頂点に立つ神聖ローマ皇帝が教会の頂点に立つ教皇から「戴冠」されるという事実であろう。中世ヨーロッパ社会はしばしば「一つの中心をもつ円ではなく、教皇と皇帝という二つの焦点をもつ楕円」に喩えられる。このように多元的な政治勢力がキリスト教という精神的権威のもとに統一をなしていた、というのが中世社会の一般的概観である。

*西洋中世は「暗黒時代」か？

日本では、一般には未だ「西洋中世暗黒時代」史観にもとづく教育が普及していたりして、西洋中世にはネガティブな思いを抱く人も多い。しかしながら、そもそもそうした歴史観の中には「近代化」をもつて無条件に善とみなす方向に誘導するイデオロギーがある。そうしたイデオロギーは西洋中世を「神中心で自由の無かつた」時代、近代を「人間中心へと解放された」時代と称して近代を称揚する。しかしながら、30世紀くらい前の歴史学者から見ると、今日我々が「近代」と呼ぶ時代について「国家中

心で、人間に自由が無かつた」時代と評するかもしれない。こうした見方は、国家のすべてを動員した「総力戦」となった何度かの「世界大戦」の事例を見れば首肯されると思う。さらに、「人・モノ・カネ」が国境を越えて動くグローバル化社会を迎えた今日、もはや「主権国家」中心の物の考え方も限界を示しつつあり、そうした中で「主権国家」の枠を超えた発想をもつことが重要とされつつある。しかし、未来の歴史家はわれわれが「現代」と呼ぶこころした21世紀初頭をどう見るであろうか。おそらくそれは「資本」本、すなわち聖書が神と対置した「マンモン」が支配する時代と呼ばれるのではなからうか。

このような基本的立場から、私は「近代」優位を自明視する学生諸君に対して敢えて挑発的な授業を行ってきた。では、倫理思想史において私の専門的知見から「近代」を相対化する視点があるとすれば、それはいかなるものであろうか。

【3】倫理学における古代・中世と近代以降

事典の類いでも周知とされる事実であるが、古代・中世と近代以降とでは倫理学の「問い」に変化が生じたと言われている。

すなわち、①古代・中世において倫理学は「いかなる人になるべきか」という問いが基本であった。それは「人が人として」あるべき姿を問い求める徳倫理学である。

これに対して、②近代以降において倫理学は「いかに行為すべきか」という問いをめぐる学問、すなわち行為の指針を与えるものと見做されるようになった。そしてその結果、倫理学の立場は「功利主義か義務論か」と言われるようになった。

「いかなる人となるべきか」ということが問われなくなったことの帰結として、いわゆる「多様な価値観」に優劣を認めない相對主義への傾向が生じてくる。このことと、「自己決定権の絶対化」ということが結びついてくる。その結果、倫理学者たちの間においても、一般の人々の倫理的常識においても、J・S・ミルの「他者危害の原則」、通俗的に言えば「他人に迷惑をかけさせなければ何をしても自由である」という考え方が支配的となっている。こうして倫理学の問題が「正しい行為の基準」に集中してくると、「善いことをする」というよりは「悪いことをしない」という方向に関心が向かうので、結局倫理学の仕事は法学と大して変わらなくなる。

このように、②の近代以降の倫理学の立場をとる人々の視点からは、「いかなる人となるべきか」という問いは「倫理学」もしくは「哲学」がかかわるものではない、ということになる。おそらくそうした人々は、そうした問いは「心理学」もしくは「教育学」の問いだと言うかもしれない。しかし、私の立場からすれば、そうした自己限定は倫理学の矮小化以外の何物でもない。仮に「いかなる人となるべきか」という問いが心理学・教育学の問い

だと言うならば、私は心理学・教育学こそが倫理学の内実であるべきだ、とまで思っている。実際、私は授業で20世紀のいわゆる「人格主義心理学者」と呼ばれる人々、たとえばA・マズローなどを「アリストテレスの現代版」といった形で紹介している。マズローの「自己実現者」とアリストテレスの「幸福な人間 eudaimon」とはきわめて特徴が重なっているからである。

では、近代以降の倫理学がなぜ「いかなる人となるべきか」という問いを放棄してしまったのか。この問題は倫理学史上の大問題であろう。たとえば、社会構造の変化といった角度からの説明がなされ得るかもしれない。しかしながら、私は敢えてこの問題を思想史に内在的な立場から見てみたい。私の見立てによれば、それは「形而上学の否認」ということと結びついているように思われる。「いかなる人になるべきか」を問う徳倫理学は、「人間の自然本性」というものを前提としており、これを基準としているからである。

【4】形而上学の可能性

* 「形而上学」の意味

「人間の自然本性」について論じる上で、ここで「形而上学」という一見倫理学を離れたテーマについて触れておく必要がある。

日本語で「形而上学」と訳される、*metaphysica*（近代語、たとえば英語で *metaphysics*）という語はアリストテレスに遡る。アリストテレスの著作を編纂していた古代の文献学者たちは、今日「自然学 *physica*」と訳されている著作の後に続く形で一群の章からなる大きな著作があることを見出し、これを「自然学の後の一群の著作 *ta meta ta physica*」と呼んだ。その内容はアリストテレス自身が「第一の哲学」と呼ぶ重要なものであった。「*ta meta ta physica*」というギリシア語の呼称に登場する前置詞「*meta*」は、「後の」という素朴な意味であったが、「を超えた」という意味もある。かくして、もともとは「自然学の後の」書物を意味していた「*metaphysica*」は、「自然学を超えた」学問としての「形而上学」というニュアンスを帯びることになる。

今日一般には、「形而上学」とは、「感覚的世界を超えたところ（すなわち「超越」ないし「知性」の世界）に、感覚世界の諸事物の根柢となるものが、感覚的世界にあるものよりもより優れたかたちで存在するとする考え方」という意味に解されている。この意味に解するならば、典型的な形而上学はプラトンの「イデア論」であろう。プラトンのイデア論とは、感覚的な世界の様々な存在者の原型が感覚的世界を超えたところにあるとする思想であるからである。

ここで予め注意しておきたいのは、「感覚的世界を超えた」ないしは「超越的」な「形而上学」の世界を示し、これについて語

ることは困難を極めるという事実である。おそらく「形而上学的世界そのものを直接的に示す」ことは不可能であろう。そして、このことが後述する近代以降の「形而上学否認」の思想傾向と結びつくものと思われる。

実際、形而上学的世界について語る人々は大変な苦勞を強いられている。プラトンといえば誰もがイデア論を思い浮かべるが、プラトンはその著作の中で「イデア」について直接論じたことはなく、すべて神話的な比喩の形でしか語っていなかった。プラトン哲学の内実はアカデメイア内部で展開されていた「対話法 *dialogike*」であったと言われるが、その実態は直接書物には著されていない。公刊された「対話篇」の中では、そうした「対話法」に勤しむ哲学者たちの「魂」が「知性的」ないしは「超越的」な「形而上学」的世界の中をいかに動くものであるのが、あたかも「神の視点から見た」かのような神話的表象のもとにメタファーの形で示されているのみである。

「形而上学」の語源であるアリストテレスに戻ろう。哲学史の常識として、アリストテレスはプラトンのイデア論を批判したというところで知られている。アリストテレスが彼の「第一哲学」としての「形而上学」で問題としたのは「イデア」ではなく「本質」という言葉であった。「本質」とは、アリストテレス自身が用いた言葉では「*to ti en ehai*」というギリシア語であり、それは「〜とはそもそも何であるのか」という関係副詞であった。後にな

って、これがラテン語の「essential」、ドイツ語の「Wesen」といった一つの単語で表現される哲学用語となり、日本語では「本質」と訳されるようになっていた。アリストテレスは、諸々の事物、特に彼が強い関心を抱いていた生命を持った事物の「何であるのか to ti on einai」は形而上学的実在であると考えた。そして、この「本質」何であるのか」と「自然本性」とはほとんど重なる意味で理解されることとなる。人間の「本質」、すなわち「人間とはそもそも何であるのか」ということは「人間としてのあるべき姿」と重なるからである。そしてアリストテレスは、これが「知性的な」世界の中にある種の実在として認められると考えるわけである。

その後「形而上学」はキリスト教的な「世界創造」という思考枠組みと結びつく。ギリシア哲学における形而上学的対象も、世界の創造者としての神も、感覚的な世界を超えたところに示唆される感覚的な世界における諸事物の根拠として示唆されるからである。

詳細な展開については割愛するが、その後「形而上学」は古代末期から中世にいたるまでの代表的な哲学者たちによって展開するのであるが、その歴史は「直接的に示すことは不可能なもの」をいかにして示そうとするか、という苦闘の歴史であった。

* 近代以降の哲学と形而上学放棄への方向性

近代以降、現代にいたるまで、哲学者たちの間では「形而上学」

に対してネガティブな姿勢が支配的となっていたと言える。もちろん、これは思い切った単純化した言い方であって、例外的な人物や動きがあることを否定するものではないが。

たとえば、カントについて言えば、彼は『純粹理性批判』（理論哲学）において、形而上学的テーマ（「神が存在するのか」、「世界は創造されたのか」、「魂は不滅か」、「意志は自由であるのか」など）を取り上げ、これらのことから人間の理性の限界を超えているがゆえに、証明することができない、とした。つまり彼は少なくとも理論哲学の領域において「形而上学」は「学問（Wissenschaft）」として成立しない、と主張したわけである。もっとも興味深いことに、カントは意志の自由については『実践理性批判』において、我々は道徳法則に直面しているがゆえに、人間の意志は自由であることを我々は「認識」することができる述べている。そして道徳「形而上学」のタイトルを有する二冊の著作『道徳形而上学の基礎づけ』『道徳形而上学』を著している。このことは、後述する私自身による「形而上学の弁証」、すなわち形而上学はむしろ実践的な場面の中で意味を示しうるという視点ともつながるかもしれない。

近代以降の「形而上学放棄」の方向性をより貫徹した仕方で見ているのは、自然科学の方法論の絶対化した思想というべき、20世紀初頭の論理実証主義者たちであった。彼らは、経験的な方法によって検証することも反証することも不可能であるがゆ

えに形而上学的命題は、「偽」である以前に「無意味」であると
し、形而上学を全面的に排除した。

【5】 形而上学と倫理学―「自然本性」なるもの存在

*唯名論―中世における近代的方向の兆候

中世哲学における有名なトピックの一つとして「普遍論争」が
挙げられる。これは一見きわめてロジカルな問題であるように見
えるが、形而上学を通じて倫理学にも大きな意味をもっているよ
うに思われる。すなわち、「普遍論争」とは、「形而上学が成立す
るという立場」対「成立しないという立場」との論争であると見
ることができる。普遍論争において、普遍の存在を認める「实在
論」は形而上学的存在者を認める立場であり、感覚で知られる個
別的現象の实在しか認めない「唯名論」は形而上学の否認・唯物
論的傾向に結びつく。

後期以降のスコラ哲学の展開を見ると、オッカムなどフラ
ンシスコ会系の学者たちの間には唯名論的傾向が強かった。そう
した傾向の行き着く先に近代哲学がある。つまり、中世後期から
近代へと向かう哲学史上の一連の流れは、唯名論的な方向の哲学
が力をもつことにより、形而上学が放棄されてゆく過程と見るこ
とができる。

*徳倫理学の放棄と唯名論

形而上学の運命をめぐる以上の動きと倫理学との接点をなす
のは「自然本性 *natura* || *physis*」なるものを認めるか否かという
問題である。「いかなる人になるべきか」と問う古代・中世の倫
理学は「人が人として」あるべき姿を問い求めるものであり、こ
れが「徳倫理学」と呼ばれるものであった。徳倫理学は「人間の
あるべき姿」を基準し、これを探究することを意味する。この「人
間としてのあるべき姿」、すなわち規範の意味をおびた「人間ら
しき」を、伝統的には「人間の自然本性」と呼ぶ。そして「人間
の自然本性に適っている」人は「人間としてのあるべき姿」を示
しているのであって「徳のある人」、「人間の自然本性に適ってい
ない・欠落した」人は「悪徳・不徳の人」ということになる。

实在論対唯名論という、一見抽象的な議論は、この「人間の自
然本性」というものがあると考えるのか、ないと考えるのかとい
う形で倫理学とかわわってくる。「人間の自然本性 *natura*
humana」なるもの实在を認めない唯名論的立場は、「(理想的・
あるべき)人間らしき」を認めない。こうした唯名論的立場から
は、各自にとって「良い」と思われるものがすなわち「良い」と
みなされる相對主義の立場が帰結する。その意味で、古代ギリシ
アにおいて、各人にそう思われるものがすなわち現実とそうであ
ると説いたソフィストのプロタゴラスは、唯名論的立場の先駆者
であると言える。そうした立場からすれば、「人間の品性」「正し
い価値観」なるものは存在しない。皆平等だからである。そして

またこうした立場からは、さしあたって自分の欲望が充足されればよいことになる。そうした相對主義に帰結としては、他者に危害さえ加えなければ何をしてもよいことになる。近代の政治・道徳哲学は欲望の肯定論を前提とするのであり、たとえばホッブスは各人の自己保存欲を「自然権」として一旦肯定した上で、「万人の万人に対する闘争」による共倒れからの回避という論理で社会契約論を主張している。

* 宗教改革者にとつてのキリスト教

以上、哲学史の文脈とは別に、近代以降の倫理学における「人間の自然本性」についてのネガティブな姿勢の背景として、キリスト教内部の事情も指摘することができる。それは宗教改革である。

人間は自らの力で善行を行うことはできないというのが、宗教改革者たちの基本的な主張であった。これはアウグスティヌスによる「原罪 peccatum originale」の思想を重く解釈する立場で、「人間自然本性の全墮落説」と呼ばれている。もちろん、「原罪」の聖書的典拠は「創世記」におけるアダムの墮罪の神話であるが、アウグスティヌスはペラギウス派と対決する中で原罪思想を神学的に体系化した。アウグスティヌスから見れば、ペラギウス派は人間が自力で神の前に義しくあることができると説いているが、だとすればイエス・キリストによる贖いは不要ということになり、異端の最たるものだということになる。アウグスティヌス

の立場からは、人間に救いをもたらすことが出来るのは神の側からの恩恵のみであるとされる。

西方キリスト教はアウグスティヌスの決定的な影響下にあるので、原罪によつて人間の自然本性が損なわれ、キリストはこれを贖うために受肉した、という神学的前提のもとに立っている。しかし、神の恩恵によつてキリストと結ばれたキリスト者自身が、恩恵に支えられつつも善行をなすことができる（いわゆる「神人協働」が可能）と考えるか否かという点が問題となった。

宗教改革者たちは神人協働による人間自身による善行の可能性を認めなかった。つまり、ラディカルなアウグスティヌス主義ということになる。そしてそれは「人間の自然本性」に対する不信の思想としての「全墮落説」を意味した。

ところで、キリスト教の全体を見渡したとき、アウグスティヌス主義がすべてであるかと言えは疑問である。

先述のとおり、アウグスティヌスが決定づけた西方キリスト教世界においては、キリストは原罪によつて損なわれた人間の自然本性を贖うために受肉した、とする贖罪論的なキリスト論が支配的な神学的枠組みを形成していた。いわば「マイナス」の状態からの回復としてのキリスト教理解である。しかしながら、東方キリスト教においては、人間が神の自然本性へと「参与」という側面、「神化 (deificatio, theosis)」を強調する。キリストは人間の自然本性をいわば「引き上げる」ために受肉した、という神学

的枠組みである。こうした東方キリスト教の世界においては、「自然本性に即する」ということがすなわち神の前に正しくある、ないし正しく行為することの基準とされている。

もちろん、東方キリスト教においても「創世記」におけるアダムの墮落の神話は共有されており、人間が自らの力で現実に「自然本性に即して」生きることは困難を極め、恩恵の働きによるものとされることは西方キリスト教と同様である。しかし、「人間の自然本性」に対する肯定的評価は揺るぐことはない。

* 「自然本性」に関する実在論の弁証

以上から、形而上学と倫理学との結節点となる問題の核心は、人間の「自然本性 *natura, physis*」なるものがあるか・ないか、という点にあることは明らかになったと思われる。もちろん、私は「人間の自然本性はある」という立場をとる。

しかしながら、形而上学については証明も反証もできないとする論理実証主義者の弁を待つことなく、そもそもプラトンがイデア論を比喻でしか語らなかつたことからしても、形而上学の世界はこれを直接的に示すことは不可能事だったのである。だとすれば、「人間の自然本性」という一種形而上学的存在の実在についていかにして語ることが可能なのであろうか。

おそらく、今日「人間の自然本性」の実在性についていきなり形而上学的に論じても耳を傾ける人はほとんどいないことと思う。私は、人間の自然本性なるものの実在性については、むしろ

日常的な実践の体験の世界に視点を置くことにより「弁証」すべきではないか、と考えている。

たとえば、私たちは日常、「あの人はひどい」とか「あの人は立派だ」といった具合に、実際に「いかなる人であるのか」という点について評価をしている。このような「人柄に対する評価」は、実際には人間としてのあるべき姿、すなわち自然本性についての理解が前提となつていことが指摘できるのではなからうか。

日常の実践場面に立ち戻る、という方針には先人たちの教訓にも適っているように思われる。たとえば、カントが『純粋理性批判』においては形而上学の可能性を断念しながら、人間が実践の場面において道徳法則に直面しているという事実から「道徳形而上学」を認めようとしていたことを思い起こしたい。さらには、そもそもソクラテス—もちろんプラトン哲学の「語り手」としての「ソクラテス」—が卑近な日常の場面において問答を行うことにより、人を哲学の世界へと誘っていったのであり、この問答の営みの見取り図を描くために「イデア論」というメタファーの体系が展開されたのである。このことはまさに「形而上学」の原点であった。

* 現代徳倫理学

ところで、先に述べたとおり「功利主義か、義務論か」と言われていた現代倫理学の中で徳倫理学を再評価する動きがある。分

析哲学的な立場から古典哲学を研究していた研究者であるG・E・M・アンスコムを草分けとし、主としてケンブリッジ大学を中心に、F・フット、R・ハーストハウスといった人々の名が挙げられる。なぜか女性が多いようである。かかる現代徳倫理学の提唱者たちの立場は、しばしば「倫理の実在論」と呼ばれている。

【6】 トマス・アクイナスの意義

ここで、私の専門とする研究対象であるトマス・アクイナスについて言及することとする。言うまでもなく、トマスは中世における徳倫理学の「チャンピオン」である。専門の対象であるがゆえに、トマスの徳倫理学について本格的に語ろうとするならば時間（紙面）がいくらあっても足りない。それゆえ、ここではトマス倫理学を「自然本性」の扱いについて、そしてその「バランスの良さ」に絞って紹介してみたい。

現代徳倫理学の提唱者たちがモデルとする徳倫理学の古典はアリストテレスである。もちろん、アリストテレス倫理学の射程はキリスト教的な意味における宗教性を前提とするものではない。『ニコマコス倫理学』などに示されたアリストテレス倫理学の枠組みでは、徳は人間的な努力の産物、人間が自らの努力によって「人間としてあるべき姿」に向けて「変わる」場面を描いている。これは、人間の自然本性そのものが自己実現してゆく場

面の射程を示していると言える。

通常トマス・アクイナスの思想史上の位置づけは、それまでの西欧世界がその全貌を知ることのなかったアリストテレス哲学の流入に際しての対応によって記述される。彼はアリストテレス哲学そのものを徹底的に研究し、さらにそこに独自の発展的解釈を加えた上で、キリスト教との統合を図ったことにより知られている。このことは倫理学についてもあてはまる。トマスの倫理学にはアリストテレス倫理学の内容をそのまま取り込んだ部分（トマスの用語では「獲得的な徳 *virtus acquisita*」）がある。他方、トマスの徳倫理学にはキリスト教倫理固有の部分（「注賦的な徳 *virtus infusa*」）も含まれている。トマス倫理学における「これら二つの徳倫理相互の関係は問題とされうるし、事実長年にわたって問題とされてきた。こうした二重構造は屋上屋を重ねるものであるようにも見える。

しかし、トマスの徳倫理学の観点から見れば、アリストテレス的な人間的な自然本性内在の哲学的倫理学だけで十分ではない。トマスの基本的な立場は、人間的な自然本性は未完結である、という点にあるからである。トマスにとって「獲得的徳」、すなわちアリストテレス倫理学の内実は実際にそのままトマス自身の倫理学の内実とされているというよりは、むしろ人間自然本性の射程を示すための理論的道具立てとして機能している。トマスは（墮落以前の）アダムと（受肉した神の子）イエス・キリストとをア

リストテレシスの意味における「全ての徳」を備えた人間として描いている。つまり、アリストテレシス倫理学は、この二人を「人間の自然本性において完成された」存在として措定するための理論的な概念装置として用いられている。

トマスにとってアリストテレシスの意味における完全な徳、すなわち、人間の自然本性そのものの完成は、人間の究極目的ではない。究極目的に達するためには、さらに神の恩恵によって助けられなければならない。このように、人間の自然本性はそれ自体の完成をもってしては究極目的に達し得ないという人間の自然本性の未完結性がトマスの前提である。トマスによれば、アダムが有していたアリストテレシスの完徳にもとづいて完成された人間的知性的本性の場面において墮罪が発生する。この墮罪の内実は、「神のしとくある」ことを欲した「傲慢」であり、自らの自然本性の力でもって至福を得ようとしたことであつた。つまりアダムは、自らの自然本性の未完結性を否認した、というまさにその点において「傲慢」の罪を犯した、と言うのである。この墮罪の結果、アダム以降人間の自然本性も損なわれてしまったとされ、これが「原罪」であるとされる。

西方キリスト教世界の伝統の中に生きていたので、当然アウグスティヌスの原罪論の枠組みのもとにあつたトマスは、原罪をこのように位置づけたのである。

しかし、そうした「知性的本性の未完結性」なるトマスの主張

も、「原罪」なる観念も、結局は西欧キリスト教という文化伝統にもとづく物語世界内部で採択された公理に過ぎないのでないか、と言われるかもしれない。無論、私も差し当たりはそのことを認める。しかし、21世紀初頭に生きる、つまり19世紀から20世紀にかけての歴史を見てきた我々にとって、この「公理」は思ひのほか普遍的な説得力を持つてきているように思われる。

そもそもアリストテレシスの段階において、「人間の自然本性の自己実現」にはすでに一種の搾取的暴力性が伏在していた。アリストテレシスによる「人間はポリスの動物である」という有名な言葉は文字通りの意味で理解されるべきであつて、彼は人間的自然本性は「ポリス」に支えられて実現するものと考えていた。つまりアリストテレシスの「幸福な人間」は、ポリス市民を前提として考えられている。ポリス市民は自らの生存の基盤を「家 *oikos*」——富裕な市民においては当然「奴隷」が支えている——によって確保された特権的な人々である。先述の人格主義心理学者マズローによる「自己実現者」の概念は、ほぼアリストテレシス的な「幸福な人間」の概念を現代に再現させたものと言える。マズローはその「欲求段階理論」によつても有名であるが、「自己実現の欲求」はその最高段階に位置づけられている。このことを逆に言えば、「自己実現者」は下位の諸欲求、すなわち、生理的欲求、安全への欲求、所屬・愛への欲求、尊敬への欲求については、ほぼこれらが問題となることがない程度にまで充足されており、「成長動

機」としての「自己実現の欲求」を充足しつつある人間であることになる。このことは、「自己実現者」とは極めて恵まれた状況を生きている少数のエリート、今日一般に使われている表現によれば「勝ち組」に属する人々であることを示唆している。事実、マスローによれば「自己実現者」は人口の約一パーセントを占めるに過ぎない、とされている。

このことは、アリストテレス的な意味における「人間的自然本性の自己実現」の影には、一種の「排除の論理」もしくは暴力性が伏在していることを暗示している。よりはっきりと言うならば、「幸福な人間」についてのアリストテレス的なモデルは奴隷の労働に支えられており、20世紀におけるマスローの「自己実現者」は、本人が意識する、しないにかかわらず、競争社会の中で他者を蹴落としている「勝者」なのである。やや厳しい見方かもしれないが、人間的・自然本性のうちには、実は根源的なところで、なにがしかの利己性による暴力性、ないしは排除性の影があることを認めないわけにはゆかない。

こうした人間的・自然本性の暗黒面に対する思想的反省は、概して「自己否定の倫理」とでも呼ぶべき方向を辿ることとなる。たしかに狭義の原罪論はキリスト教的な物語世界内部で採択された公理に過ぎないかもしれないが、原罪概念そのものはそうした自己否定的な思想的反省の元型的な枠組みとなっている、とすることができよう。

実は「自己否定の倫理」は、意外と日本人にはポピュラーな思想であるように思われる。しかしながら、自己否定の思想には、観念的に、あるいは口先だけで共感を示すことは容易であるが、安易に取り込まれると自己撞着もしくは偽善に陥る危険がある。一旦は「自己否定」を経るとしても、これを突破したところに「自己肯定」の基盤が示唆される倫理でなければ、そうした危険を免れない。

トマスがアリストテレスから継承した徳倫理学において私が強調したい意義は、そうした「自己肯定」の基盤というところにある。トマスの「注賦的な徳」の理論がそれである。「徳が注賦される」ということは、その「徳」がその生成においては、当の人間にとってまったく受動的な事態であることを意味している。アリストテレス的な徳倫理を反映した「獲得的な徳」は「自ら努力して変化する」という事態を描く概念である。そして、それは人間的・自然本性の内在的・自律的な自己実現のプロセスを示している。これに対して、「注賦的な徳」とはいわば他者としての神との出会いと人格的な交流とを通して、人間が「変えられる」事態を描いている。そのように徳が「注がれる」とされる原場面はパウロ書簡、特にその『ローマ書簡』および『コリント第一書簡』において「愛 caritas」が言及された場面であった。「注賦的な徳」とは、そうした思恵にもとづく神との人格的な関係の中で成立する倫理なのである。

注賦的な徳の理論は、恩恵による神との同形化の場面、神の恩恵にもとづいて人間が参与せしめられるところの神的な本性の生命エネルギーを描く概念装置であり、単に原罪の贖いというネガティブな意味にとどまらず、東方キリスト教が示唆している神化の射程を示すものでもある。つまり、人間の「罪深さ」を見るばかりではなく、人間が「神においていかなる人とされるのか」というポジティブな視点も示しているのであった。これがトマスの徳倫理学の「バランスの良さ」の内実である。

【7】 トミズムの受容史—トマスに対する評価の歴史的変化

トマス・アクイナスの評価に関しては歴史の変遷がある。以下に、これを簡単に振り返ることによって、私自身の研究者としての今後の課題を位置づけたい。

*トマスの同時代前後

トミズムはカトリック教会における権威であるというのは今日の一般常識であるが、歴史的には必ずしもそうではなかった。彼の同時代においては、トマスはあまりにもアリストテレスを肯定的に受容しているものとして、ボナヴェントゥラに代表されるフランシスコ会などの人々と対立していた。トマスの時代のフランシスコ会は、アリストテレス受容に関しては消極的であり、ア

ウグステイヌス以来それまでの長い時代を経てキリスト教化されてきたプラトン主義的な哲学の枠組みを遵守する「保守的」な立場をとっていた。当時の教会においては、こうした保守派の影響力により、一時バリコ教がトマスを含めたアリストテレス的命題を「異端」と宣言したこともあった。

その後のフランシスコ会からは、先に述べたとおり、スコトゥス、そしてオッカムにいたる唯名論的な立場をとる神学者が輩出し、キリスト教と哲学との分離、宗教改革を経て近代へとつながる流れを辿ることとなった。

*対抗宗教改革(Counter Reformation (トリヘント公会議)の時代から第二バチカン公会議まで

やがて、トマスはカトリック教会公認の哲学として認められるようになる。おそらくそれは、先に述べたトマスの「バランスの良さ」、すなわち神学と倫理学を含む哲学を包括的に見渡す視野の広さがもたらした結果であると言える。特に、16世紀の宗教改革とこれに対するカトリック側の対抗宗教改革という文脈の中で、トミズムは「カトリック教会唯一の公認哲学」としての地位が与えられた。このカトリック教会内でのトミズムの地位は基本的には20世紀中頃までほぼ変わることはなかったと言われている。

しかしながら、こうしたトミズムの展開に問題はあった。まず、歴史的文脈の変化が指摘できる。トマスがいかに優れているとし

ても、13世紀のコンテキストを別の時代の社会に当てはめることには無理がある。たとえば、対抗宗教改革の旗手であったイエズス会の代表者であるスアレスやヴァスケスなど「後期スコラ学」の人々は、「トミズム」を掲げつつも近代へと通じる哲学上の問題と直面しなければならなかった。

また、トマス自身の業績があまりに膨大であったため、「教科書化」された「トミズム」が流布するようになった。たとえば、前述のイエズス会員スアレスや、ドミニコ会員ガリグー・ラグランジュなどがまとめた「トミズム」を、イエズス会やドミニコ会がそれぞれ学ぶといった具合になり、それぞれの解釈者自身は優れた学者であったとしても、人が直接トマスそのものに触れる機会はむしろ無くなっていった。

*第二バチカン公会議以後

20世紀半ばに開催された第二バチカン公会議は、それまで「近代」に背を向けていたカトリック教会に、近代化を超えた「現代化」をもたらしたものと理解されている。この公会議はカトリック教会におけるトミズムの意味を決定的に変えるものであった。すなわち、トミズムは「カトリック教会唯一の公認哲学」から「歴史的研究の対象」となった。それは、長年「トミズム」が担ってきた地位に伴って抱えてきた上述の諸問題点からの解放と見ることも出来る。トマスは「教科書的トミズム」のフィルターを通してではなく、直接トマス自身に即して研究されるようになった。

そして私も、国立大学の教員として「思想史」の対象としてトマスを研究してきたのである。

【8】 桑原今後の課題—トミズムの受容史研究

筑波大学を定年退職した後も、私はトマス・アキナスを研究し続けてゆくつもりである。ただし、これからはかなり自由な形で現代におけるトマスないしはトミズムの意義を明らかにしてゆきたい。基本的には「トマスの倫理学は過去の遺産に過ぎないのか」という問いのもと、最終的にはトマス倫理学の現代的意義を示すことを目指したい。そのために、まずはトマス哲学、特にその倫理学の受容史研究を進めることを考えている。

対象とする時代・対象の一つは、いわゆる「キリシタン時代」の日本を含む16・17世紀のイエズス会におけるトミズム受容である。最近私は教育史的関心からイエズス会に注目しているからである。特に、当時の「トミズム」は、スアレスやヴァスケスなど、これまで研究の進んでいない「後期スコラ学者」と称されるイエズス会員たちによって受容されたものであった。他方、ヨーロッパとはまったく異なる文化的・社会的背景と戦国時代の厳しい現実のもとで日本で活動したイエズス会宣教師たちは、信徒たちの死活問題につながりかねない倫理問題について直接ヴァスケスらと連絡をとり、助言を求めていることが知られている。ヴ

アスケスのトミズム受容に、日本の社会・文化との「対話」の反映という側面から光を当て、初期イエズス会におけるトミズムが、その直面した時代における社会および文化といかに「対話」していったか、その様態を解明してゆきたい。

もう一つの研究対象は言うまでもなく現代である。

まず、現代カトリック教会内部におけるトマスおよびトミズム受容の展開に迫る。

従来教皇庁が生命倫理など現代的な倫理問題に対して提出する見解は、概ねトミズムの自然法論に依拠していたが、近年は「人格主義生命倫理学」が提唱されている。これは米国功利主義に對抗するためにカントの義務論などの大陸系近代哲学を取り込んだ倫理学である。一見ここでトミズムは放棄されたかに見えるが、従来の「自然法のトマス」とは異なった形でのトミズム受容を反映したものと見ることができ、現実の倫理問題に対する教皇庁生命アカデミーなどの動向を中心に調査を進めると共に、改めてその背後に現代に適應する形での新たなトミズム受容の方向性を示唆することを目指す。

次いで、カトリック世界を越えたトマス倫理学の現代的意義に触れたい。

現代徳倫理学の展開の中で、これまで主として典拠とされているのはアリストテレス倫理学であった。トマスの徳倫理学の中核には「徳が神から注がれる」というキリスト教固有の思想があり、

この点が現代倫理学の中でのトマス受容にとって課題となっているものと思われる。現代徳倫理学との関連でトマス倫理学の意義を示すためには、二つの可能性がある。

まず、トマス倫理学において、アリストテレス的な「獲得的徳」、中でもキリスト教固有の「対神徳」「信仰」「希望」「愛徳」を補完するものとして機能してきた古代異教世界から受け継いだ徳（伝統的に「枢要徳」と呼ばれる「賢慮」「正義」「節制」「勇氣」）についての展開に注目する。

次いで、神からの「注賦的な徳」というキリスト教固有の側面も含めてトマス倫理学の全体像においてその現代的意義を探る。以上のような形で、定年退職は一つの通過点として、研究者として私は今後も研鑽を重ねてゆきたいと思っている。

（くわばら・なおき 筑波大学人文社会系教授）