

中世の正義論

加藤 英一

1. はじめに
2. 問題の所在
3. 研究目的
4. 研究手法
5. 先行研究
6. スコラ哲学
7. アンセルムス
8. トマス・アクィナス
9. おわりに

概要

西欧中世ではスコラ哲学が、そこでの思想に大きな影響を与えていた。それ故に正義を巡る議論も、その影響を強く受けることになった。本稿では、特に神の存在証明とそこでの正義を巡る議論を展開した、スコラ哲学成立期のアンセルムスとスコラ哲学最盛期のトマス・アクィナスの2人を取り上げた。

アンセルムスにとって、正義は神そのものとされる。そこで正義は理性を通じて神が人の意志に意志するように意志するものとされる。正義は神から授かることで、成り立つのである。

このように正義は神であるということから、神の特徴は正義の特徴ともいえる。それが上位性・最大性、唯一性、原初性、永遠性、完全性である。

他方、トマス・アクィナスは正義を徳のひとつととらえる。彼は正義を一般的正義と特殊な正義とに分ける。前者は人々を共通善へと秩序付ける役割を担い、後者は人々を他者の善へと直接的な方法で秩序付ける役割を担っている。更に特殊な正義は、交換的正义と配分的正義とに分けられる。前者は等しいもの同士の交換を対象としており、そこでは正義の判断基準が均等性に求められる。それに対して後者は、そのものの価値に従って与えるところの正義であり、正義の判断基準は均等性ではなく、対比性に求められる。

但し、トマス・アクィナスの正義論は、これだけに留まるものではない。彼はそれ以外に神と人との関係における正義についても触れている。むしろトマス・アクィナスの正義論の核心は、この神との関係における正義である。ここでは「原罪」故に神への信仰、そして愛という功德に対する返報が正義とされる。

しかし両者は共に正義を神との関係から捉えていた点では共通している。ここにスコラ哲学の特徴が表れているといえる。

キーワード：正義論、西欧中世、スコラ哲学

1. はじめに

「園のすべての木から取って食べなさい。ただし、善悪の知識の木からは、決して食べてはならない。」これは『聖書』の冒頭にある「創世記」に記されている文章である。神は人に対して、「善悪の知識の木になる果実」を食べてはならないことを命じている。しかし人は蛇に唆されて、その果実を食べてしまう。ここから人の不幸が、始まることになったのである。このように最初の人々が神に背いたことによる、罪を人は背負って地上に降ろされた。すべての人は、神に対する負い目としての「原罪」を背負って生きているのである。

本来善悪は、神が判断することである。しかし人が「善悪の知識の木になる果実」を食べることによって、自らがその任を背負うことになってしまったのである。しかし神ならざる人が、神に値する力を持ちうるわけではない。人には善悪を正確に判断することなどできないのである。当然のことながら、ここに人々の苦悩が生じることになった。

古今東西人類の歴史上、常に善悪の判断、即ち正義を巡って人々の間に議論、そして対立が生じてきた。戦争における大義名分は、常に正義のためである。正義の名のもとに、人々が傷つけあってきたことを歴史と言っては言い過ぎかもしれないが…。

それでも人々は、正義を追究する努力を続けてきた。古代ギリシャ哲学においても、正義を巡る議論はその中心のひとつであった。また現代でも様々な社会問題において、正義を巡って議論が繰り返されている。正義を巡る諸問題は人類が楽園から追われ、地上で生きる限り存続するのかもしれない。

2. 問題の所在

1950年代から1960年代にかけて政治哲学の領域において、古代ギリシャ哲学やユダヤーキリスト教哲学に立ち返る学問的な動きがあった（島田,2012:153）。この動きは学問の世界における、科学的手法を至上と見做す反動として生じたものであった。その代表的人物が、ハンナ・アーレント（Hannah Arendt）、レオ・シュトラウス（Leo Strauss）、エリック・フエゲリン（Eric Voegelin）らであった。

その後、1970年代には、古代ギリシャ哲学やユダヤーキリスト教哲学といった自然法思想とは異なる、社会契約の立場からジョン・ロールズ（John Bordley Rawls）が『正義

論』を著した(島田,2012:154)。彼の著書は哲学のみではなく、政治学や法学、経済学、そして社会学といった社会科学に大きな影響を与えると共に、正義という古くて新しい人類にとっての課題に対して、再び多くの人々の注目を向けさせることになった。

古典ギリシャ哲学や中世キリスト教哲学が善を視野に入れた目的論的視点と共通善を結びつけた正義を探究したのに対して、近代以降のリベラリズムにおける正義論では個人の権利を基準に「正」を考え、義務論的な視点をとるのがその特徴であった(島田2012:155)。

このように時代や場所の違いにより、正義を巡る議論は変化を遂げながら様々な形を呈してきた。しかしそれらは互いに全く異なるものへと変化するのではなく、そこには共通する側面と相異なる側面の両方が共存しているのである。そこで正義を巡る議論の歴史的な変遷を追うことで、異なった側面を理解すると共に通時的に「共通する価値観」というものも見出すことができるのではないか、というのが本稿の問題意識である。

3. 研究目的

本稿では西欧中世の正義論を取り上げる。西欧中世はキリスト教による影響が強く、哲学思想においてもその影響は小さいものではない。正義を巡る議論もキリスト教的な神との関係が、その中核を占めることになる。所謂、中世のスコラ哲学がそれである。

スコラ哲学といっても、そこには多様なものがある。そこで本稿では、特にその中でも後の影響力が大きいといえるカンタベリーのアンセルムス(Anselmus Cantuariensis)とトマス・アクィナス(Thomas Aquinas)を中心に取り上げる。

但し、これまでの拙稿と同様に、本稿においても著者自身が「正義とは何か」を問うという姿勢は意図的に避ける。あくまで歴史の中で正義というものが、如何に語られてきたのかを明らかにすることが重要であると考え。そこで特定の正義論に関して、その善悪や有益性などを議論し判断することは避ける。あくまで正義を巡る歴史的な議論の中でその流れ、そして変化してきた側面と共に共通した側面を見出すことが本稿の研究目的である。

4. 研究手法

これまでの研究からも正義を巡る議論は、時代や場所によって相異なる側面もあれば共通する側面もある¹⁾。本稿では、正義に纏わる諸理論を歴史的経緯からその内容を比較分析して、そこでの相異点と共通点とを明らかにしていくという研究の方法を採る。

このように様々な正義論を時系列的に分析することにより、正義を巡る議論の流れを把握すると共に、正義に対する変化の側面と共に共通している側面とを区別することが可能

となる。その上で、共通している側面を明らかにしていく。この方法によって、正義を巡る議論の本質がより明確になると考える。

本研究における時代区分としては、古代－中世－近代－現代という一般的な枠組みを用いる。これまでの研究では古代ギリシャ時代とヘレニズム時代、そして古代ローマ時代の正義論を取り上げてきた。これに続き本稿では、時代区分としての中世をその対象とする。

具体的には、西欧中世における思想としてのスコラ哲学を取り上げる。またその中でもアンセルムスとトマス・アクィナスの思想を取り上げる。ここから西欧中世の正義論の特徴を明らかにすると共に、古代ギリシャとヘレニズム、そして古代ローマといった古代の正義論との比較を通して、そこででの相異点と共通点とを明らかにする。

5. 先行研究

本研究に先行するものとして、古代の正義論に関する研究を挙げることができる。古代における正義に関する研究は、古代ギリシャとヘレニズム、そして古代ローマの3つに区分することができる（加藤,2022,2023,2024）。

古代ギリシャの正義論では、ギリシャ神話の正義の概念として、神を含めた人々との間における一定の法則や秩序が正義と捉えられた。特にここでは正義が、主に報復を意味するものとされた。

但し、正義を巡る議論が本格的に展開されることになったのはソクラテス、プラトン、アリストテレスからである。プラトンやアリストテレスは、正義を巡る議論をとポリスとの関係として捉えることで、公共性や社会性を孕んだものとした。確かに正義に関して、プラトンとアリストテレスとの間に相異がある。しかし両者は魂、徳、善、最高善としての幸福といった一続きの概念群を共有しており、そこから一種の社会秩序としての正義が導かれている点では共通している。またここでの社会秩序は、生得的な魂や徳の差異による社会階層を示している。

プラトンによれば人の魂には、知恵と勇気、そして節制の3つがあるとされる。この魂の3分説によれば、人は不変的に異なる素質を持って生まれてくるのであり、ポリスにおいては、人々は自らの魂に即した役割を担うことになる。そして自らが担った役割に専念して他の役割に手を出さないことがポリスにおける秩序であり、正義となる。

また社会秩序としての正義では、その特徴として永久性や無限定性、不滅性、独立性、そして完全性が挙げられる。

その後時代は、ヘレニズム時代へと移行した。ヘレニズム時代の哲学を代表するものとしてエピクロス派とストア派、そして懐疑学派を挙げることができる。

エピクロス派は帰納主義的方法論の立場をとり、それが故にその学問的基盤を原子論に求めた。それに対してストア派は、理性の存在を前提とした演繹主義的方法論の立場をと

った。またこの両学派によれば、人は自然を正確に知覚することができるとしているのに対して、懐疑学派はその可能性を否定した。

このように3つの学派の立場は異なるものの、ヘレニズム時代の哲学として共通する点も見出される。人の魂や倫理までを含めた自然という概念がそれである。3つの学派は、共に自然を物理的存在として捉える。

そしてこの自然との調和が、人における幸福とされる。但しここでの幸福は、古代ギリシャの哲学で語られたようにポリスと結び付けられることはなく、あくまでひとり一人をその対象としている。これがヘレニズム文化の特徴の一つであるコスモポリタニズムからの影響である。

このようなヘレニズム時代の哲学の特徴は、正義論にも影響を及ぼしている。ヘレニズム時代において幸福は自然との調和にあり、正義はそれに達するひとつの手段であるとされる。

これに続いて、古代ローマ時代の正義を巡る議論では、そこではストア派を背景とした思想とキリスト教を背景とした思想との2つの流れを見ることができる。そこで前者を代表するものとしてキケロとマルクスアウレリウス、後者を代表するものとしてラクタンティウスとアウグスティヌスを挙げることができる。

ストア派を背景とした思想では、各人の価値に従った配分を正義と捉え、それがローマの国家としての秩序の維持に結びつくと考えた。これは既存の古代ローマの階級社会を正当化するものであり、現世的な思想である。またこの正義の正当性は、自然に求められたが、自然とは善を意味するものであり、古代ローマの宗教もこの思想を支えるものとして機能した。

他方、キリスト教を背景とした思想では、神との関係が最も重視され、その思想は来世的なものである。正義に関しても、それは神との関係における秩序がその対象とされた。神は全ての被造物に対し、その価値に適った配分を通じて各々に秩序を与えた。そこでここでの秩序の範囲は国家に限られることなく、広く人々全てを含む人類とされた。またこの秩序とは、人々の間における平和を示している。正義とは、神が人々に与えた秩序、そして平和である。

ストア派を背景とした現世的な思想とキリスト教を背景とした来世的な思想との間には、正義に関してこのような相異を見出すことができるものの、そこには共通点も存在する。

正義は善であり、そのものの価値にそくした分配による秩序であるとする点が、両思想の共通点である。ここでは自らに分け与えられたものを越えた欲望は貪欲であり、悪とされる。それ故、他者のものを奪うことは悪とされる。また公共のものは公共のものとして、共有し私有化は忌避される。

それではこれまでの研究に続き、中世においては正義が如何に議論されてきたのであろうか。

6. スコラ哲学

9世紀から14世紀の西欧中世では、所謂、スコラ哲学が大きな影響を持つことになった。12世紀後半、アウグスティヌス説と新プラトン派がその中心であったが、12世紀後半以降にはアリストテレス哲学の影響を受けることになった（服部,1976,pp.192-193）。12世紀には十字軍の遠征もあり、イスラム文化からの影響を受けることになったが、ここでイスラム世界での自然学およびアリストテレス哲学を受け入れることになったのである。また一方で、キリスト教神学が12世紀までに確立し、13世紀には西洋中世において、その最盛期を迎えることになった（Aquinas,1952=1975,pp. 21;24: 訳者解説）。

中世西欧のスコラ哲学の時代区分としては、9世紀から12世紀が成り立ち期であり、その代表としてスコトゥス・エリウゲナ（Johannes Scotus Eriugena）、アンセルムス、アベラール（Pierre Abélard）を挙ることができる。続いて13世紀から14世紀初期はその最盛期にあたりトマス・アクィナスやドゥンス・スコトゥス（Johannes Duns Scotus）がその代表である。そして14世紀中から15世紀が終末期であり、オッカム（William of Ockham）がその代表として挙げることができる（服部,1976,pp.194）。

特にアリストテレス哲学とキリスト教的なアウグスティヌス（Aurelius Augustinus）の思想とを結びつけたのが、トマス・アクィナスである²⁾。これによりスコラ哲学は確固たる基盤を確立することになったのである（長友,2020,pp.94-95）。

中世スコラ哲学はアリストテレス哲学からの影響を受けながら、キリスト教神学を継承したのである。但し、これらは決して一枚岩的ではなく、多様性に富んだ内容のものであった（山口・藤本,2020,pp.231）。特にここでの哲学の課題は、定まったキリスト教的教義を矛盾の無いように哲学や自然学と調整することにあつたのである（服部,1976,pp.193）。そこではまずは、神の存在そのものを証明することがスコラ哲学の第1の課題であつた。

本稿では、特に神の存在証明とそこでの正義を巡る議論を展開した、スコラ哲学成り立ち期のアンセルムスと最盛期のトマス・アクィナスの2人を取り上げる。

7. アンセルムス

7-1. アンセルムスの神の存在証明

アンセルムスは理性的、および学術的に神の存在の証明を初めて試みた人物であり、スコラ哲学の父と呼ばれている。彼にとって神とは、最高善であり、正義であり、真理であり、幸福である。そして自分自身によって存在し、万物を無からつくつたのが神である（Anselmus,1078=1942,pp.29）。その神が存在する場所は、「近づきがたき光」とされる

(Anselmus,1078=1942,pp.47)。また彼にとって自然は神ではなく、あくまで自然は神が創ったものでしかなのである (Anselmus,1078=1942,pp.59)。

神は被造物が知解するより上位であることから、人にとって神を完全に理解することなど不可能である (Anselmus,1078=1942,pp.46)。このことから神の存在証明に関しても、そこでは神の特徴を挙げることにとどまる。アンセルムスは神の特徴として上位性・最大性、唯一性、原初性、永遠性、完全性などを挙げた。

まずは神の上位性・最大性である。アンセルムスはアウグスティヌスからの影響から、神を存在における段階の絶頂と捉える段階論証を提示する (Anselmus,1078=1942,pp.118-119; 訳者注)。神は存在する者の中で最高であり、最大の最大である (Anselmus,1098=1946,pp.25)。ここでの上位や大きさは物体的な意味ではなく、全てを包摂するという意味である。他によって存在するものは、自身によって存在する者よりも小さい。それに対して自身によって存在する神は、唯一であり最大、最善であるとするのが上位性・最大性における存在証明である (Anselmus,1098=1946,pp.28-29)。例えば、神は悪に対しても罰すると共に、赦すという憐れみを持つほどに大なる存在なのである (Anselmus,1078=1942,pp.35)。

続いて神の唯一性である。最高の本性は、複数存在することは不可能である (Anselmus,1098=1946,pp.31)。この点から神は唯一の存在とされる (Anselmus,1078=1942,pp.50-51)。最高の本質は一つの善であり、複数の善の合成ではないのである (Anselmus,1098=1946,pp.68-69)。また全ての善なるものは何か同じものによって善であり、全ての大なるものが何か同じものによって大であるばかりではなく、存在しているものは何であっても、何か一つのものによって存在しているのである (Anselmus,1098=1946,pp.26)。仮に最高の本性が存在しないとすれば、全てのもものが存在しないことになってしまうからである (Anselmus,1098=1946,pp.36)。

神の原初性に関しては、神は一切のものに先立つとされる (Anselmus,1078=1942,pp.52-53)。何故ならば、最高のものは無から存在をつくるのであり、最高の存在が他のものを創造するからである (Anselmus,1098=1946,pp.43;48)。創造主の理性内には、創られるべき実像の形相、類型、法則といった典型があるが、被造物は創られる以前に質量がなかったゆえに無である (Anselmus,1098=1946,pp.49-50)。また創造主によって支持され創られたものは、以降も存在を続けることができることになる (Anselmus,1098=1946,pp.56)。

神の永遠性に関しては、最高の本質である神は永遠であり不変性であるとされる (Anselmus,1098=1946,pp.95)。神以外の存在は、神が創った時間と空間の中にあり、それらに拘束される (Anselmus,1098=1946,pp.79)。故に変化が生じ、死が訪れる。それに対して、神は時間と空間から自由である。時間と空間は、神の中に存在するからである (Anselmus,1078=1942,pp.52)。それ故に時間と空間は、神を包むことはできない。これが

神の永遠性である（Anselmus,1078=1942,pp.42）。

そして神の完全性では、創造主である神は自己自身によって存続するとされる（Anselmus,1098=1946,pp.57）。神は他の如何なるものにも依存することはなく完全である。神は最高善であり、正義であり、真理であり、幸福であるが、最高善は自分自身によって存在するのであり、他によって善ではなく自己自体によって善なのである（Anselmus,1078=1942,pp.29 ,Anselmus,1098=1946,pp.24）。神は最高の真理であり、正しさであることから他に如何なるものにも負うことはない完全な自己同一性を有するのである（山口・藤本,2020,pp.98）。

最高の本質である神には、その初めも終わりもなく不死である。これも神が自己自身によって存在する、完全性によるものである（Anselmus,1098=1946,pp.71-72）。また質料を持つものは、自己以外のものから存在するが故に、神は質料を有しない（Anselmus,1098=1946,pp.42-43）。これも神の完全性を示す特徴のひとつである。

このような特徴を有する神であるが、人々は神を如何にして認識するのであろうか。アンセルムスの主著である『プロスロギオン』とは、「知性を求むる信仰」という意味である³⁾（Anselmus,1078=1942,pp.113:訳者注）。彼は神が知性の中に存在すると考えた（Anselmus,1078=1942,pp.24-25）。人はその知性によって、最高の本質である神を把握することができるのである。この立場は信仰による神の把握とは、一線を画するものである⁴⁾（Anselmus,1098=1946,pp.269-270:訳者解説）。

このように知の中に存在する神は、三位一体という具体的な形で現れることになる。アンセルムスは、アウグスティヌスの三位一体説を体系化する役割を果たした人物である（Anselmus,1098=1946,pp.271:訳者解説）。創造主としての父である神と子であるキリスト、そして聖霊は愛として同一であるとしたのが三位一体説である（Anselmus,1078=1942,pp.56-57）。ここでは父も子も共に最高霊であり、一つの霊と見做される（Anselmus,1098=1946,pp.134）。そしてこの最高霊は、真理であると共に愛でもある（Anselmus,1098=1946,pp.125; pp.147）。神の存在は、愛と結びつけられることで成り立つことになるのである。

7-2. アンセルムスの正義論

神の存在証明を行ったアンセルムスであるが、彼にとって正義とは、神そのものである。神は最高の本質であり、正義として実在するのである。それに対して被造物である人は、正義を持つことは可能であるが、正義として実在することはできない。義しくあるものは、正義によって義しくあるのであり、最高の本性はこの正義によって、義しくあるとされる（Anselmus,1098=1946,pp.65-66）。義とは正しさそれ自体のために保持される意志の正しさであり、意志が与えられた目的に従って意志すべきことを意志する意志の正しさなので

ある(山口・藤本,2020,pp.99-100)。このことから義は、行為の正しさとは異なる。これはアンセルムスの正義を巡る議論の特徴のひとつである。

善を比較すると等不等の差はあるが善そのものは一つであるように、正義を比較すると等不等の差はあるが正義そのものは一つである(Anselmus,1098=1946,pp.22-23)。これは神の唯一性によるものである。

また神は正義ということから、人々における正義に関しても、それは神と人々との関係がその対象となる。アンセルムスにおける正義は、神との関係において成立するのである(佐々木,2020:26)。人は神の似姿であり、他の被造物とは異なり義と不義、善と悪を見分ける理性を有しているとされる。そしてこの理性を通じて、神が人の意志に意志するように意志するのである(山口・藤本,2020,pp.100)。また理性的精神は最高善であり、これは肉体的感覚によりその本質を知ることができないとされる(Anselmus,1098=1946,pp.63)。これにより感覚的・感情的な快楽は、正義の基準から排除される⁵⁾。

神と人との関係における正義は、正しさのために保たれた意志の正しさとも表現できる(佐々木,2020:24)。これは人が神から受け取るものである。そしてこの意志の正しさは、人にとって幸福に直結するものなのである。それ故に、正義は幸福より優先される。但し、これは理性を有する人のみが、神から授かることができる正義である⁶⁾。

このようにアンセルムスの正義は、正しさのために保たれた意志の正しさであるが故に、強制や外的報酬に依存することは決してないとされる。あくまで正義とは、理性を通じて神が人の意志に意志するように意志するものなのである。また意志の正しさは、それを持つと同時に人にとって欲求の対象となり、欲求すると同時に保たれることになる(佐々木,2020:25-26)。但し「持つ」、「欲する」、「保つ」は区別されるものの、時間的には同時に生じる。

これまで述べてきたようにアンセルムスの正義の概念は、神と人との関係、特に人が神から授かるという関係において成り立つものである。それは神と被造物との関係を規定するものである。ここにおいて正義は、プラトンのように徳の1つとは見做されてはいないのである(山口・藤本,2020,pp.93)。

8. トマス・アクィナス

8-1. アリストテレス哲学とトマス・アクィナス

アウグスティヌス説と新プラトン派にアリストテレス哲学が影響を与えて生まれしてきたスコラ哲学であるが、新たな問題も生じることになった。アリストテレス的の神学を巡る対立が生じることになったのである。

例えば、アリストテレス的の神学では、魂は肉体と結合し個別的な受動知性と全ての人々

に共通な唯一の能動知性という2つの側面を有するという考え方から、死によって魂の受動知性は肉体と共に滅びると共に能動知性は存続するとされる。ここで魂は、神による審判を受けることはない。それに対して伝統的キリスト教では、魂は不死とされ、世の終わりには肉身をもって復活し神の審判を受けるとされる。このようにアリストテレス的の神学と伝統的キリスト教との間には矛盾が生じてしまい、両者を調和させることは困難となる（Aquinas,1952=1975,pp. 27-28: 訳者解説）。

ここにおいてアリストテレス的の神学を否定しアウグスティヌスの説を支持する立場。それに対して、アリストテレス的の神学を擁護し理性の真理と信仰の真理の2つの体系を認める二重真理説の立場。そしてアリストテレス的の神学を肯定も否定もしないという3つの立場が対立することになった（Aquinas,1952=1975,pp. 28-31: 訳者解説）。そしてこの中でもフランシスコ会とドミニコ会は、アリストテレス的の神学を肯定も否定もしないという立場をとったのである。

第3番目のフランシスコ会の代表には、アレクサンデル・ハレンシス（Alexander Halensis）とボナヴェントウウ（Bonaventura）、ドミニコ会のそれにはアルベルトゥス・マグヌス（Albertus Magnus）、そしてトマス・アキナスがいたのである。トマス・アキナスはこの立場から、アリストテレス的の神学を擁護する二重真理説を否定し、理性の真理と信仰の真理は調和することを主張したのである（Aquinas,1952=1975,pp. 31: 訳者解説）。

伝統的キリスト教の原理では、信仰と啓示により真なる知に辿りつくと考えたのに対して、アリストテレス的の神学では、啓示や信仰ではなく理性による探究が求められ、経験的知識に妥当する法則から第1原因である神を導き出すとした。しかしここで世界の原因と理性、不可視性、そして永遠性という神の特性に関しては、伝統的キリスト教もアリストテレス的の神学も共通していることが明らかとされている。特に自然的世界の第1原因として神を捉えるアリストテレスの説は、自然科学の知識と共に西洋に多大な影響を与えることになったのである（Aquinas,1952=1975,pp. 24-25: 訳者解説）。

トマス・アキナスは理性と信仰との区別と両者の調和を通じて、アリストテレス哲学をキリスト教化したといえる。ここでは理性が、信仰の前段階とされた（服部,1976,pp. 239-242）。そこで理性を超える問題は絶対と言えない、という結論にトマス・アキナスは辿りつくことになったのである。

8-2. トマス・アキナスの神の存在証明

神を認識しようとする試みは、幸福を追求することであり、理性を有する人に特有なこととされた⁷⁾（長友,2020,pp.99）。聖なる学の目的は、永遠の至福なのである（Aquinas,1952=1975,pp.94）。そしてここでの神の認識とは、神への愛を意味することで

もある。この点はアンセルムスと類似している。

神に対する哲学的な視点では、アリストテレス的哲学の自然理性による探究が主なものであるが、自然神学においては存在や存在の第一原因としての存在者が問われることになる (Aquinas,1952=1975,pp. 81: 訳者解説)。自然神学の立場では「在る」、「在らしめられている者」、「在らしめている者 (神)」が在ることを知るの、神から与えられた理性を有する人のみとされる。そこで「在らしめている者」と「在らしめられている者」との関係によって、「神の知」を知るのが自然神学の目的となる (Aquinas,1952=1975,pp. 52-53: 訳者解説)。

ここでの論理では「有」とは、存在するものであり、「有」は知性によって知られる。全ての「有」は知性の対象であり、知性により知ることができるものは「真」である。それ故、存在するものは全て「真」であるとされる (Aquinas,1952=1975,pp. 82: 訳者解説)。

また神に関しては、神は存在そのものであるとされる。「神は在る」とは、述語が主語の概念の内に含まれているのである。それ故、「神は在る」という命題は、それ自体自明とされる (Aquinas,1952=1975,pp.120)。

トマス・アクィナスは「神はいかなる仕方であれわれによって知られるか」という問いに対して、神の存在を証明する2つの方法を提示する。一方が原因による論証であり、他方が事実による論証である。前者はより先なるものによる論証方法であるのに対して、後者は結果には必ずその原因が存在するという考えから、結果を通じて原因の認識へと進む論証方法である (Aquinas,1952=1975,pp.126)。そこでトマス・アクィナスは、後者の立場を採る。

アンセルムスの存在論的証明を否定して、トマス・アクィナスはこの論証に従い神の存在証明に至る5つの道を提示する。それによれば①世界に存する運動の事実から原動者に、②「作用因」の本性から第1作用因に、③可能的なものから絶対的に必然的なものに、④事物の完全性の段階について最も完全なものに、⑤世界における目的の秩序についての万物の最高の指導者に至るとされる (服部,1976,pp.244)。これは万物が原因によって存在し、神は諸原因の原因として万物にその存在を与える原因であることを意味しているのである。

このようにトマス・アクィナスは神の存在の証明を試みたが、神そのものが何であるかには答えていない。むしろ神が何であるかを知ることはできないとするのがトマス・アクィナスの見解である (Aquinas,1952=1975,pp.100)。それは創造主とその被造物との違いにより、導かれる宿命である。被造物としての人の存在は、存在を受けての存在である。これは受けるという点において、存在の有限性を有することになる。即ち、被造物としての人は、有限なる存在でしかない。それに対して無限なる存在としての神は、本質による存在であり、有限なる存在の存在原因である (Aquinas,1952=1975,pp. 49: 訳者解説)。即

ち、先述のとおり、神は諸原因の原因として万物にその存在を与える原因なのである。それ故、第1の原因である無限としての神を、その被造物である有限の人が完全に理解することは不可能なのである。

その代わりにトマス・アクィナスはアンセルムスも行ったように、神が有するその諸特徴を挙げたのである。最大性、単純性、完全性、善性、無限性⁸⁾、遍在性⁹⁾、不変性、永遠性、唯一性がそれらである¹⁰⁾。

それではアンセルムスと同様にこのような特徴を有する神を、人々が如何にして認識するのであろうか。それにはトマス・アクィナスの理性と信仰を理解する必要がある。

信仰と理性に関して、アウグスティヌスとトマス・アクィナスとは異なった見解を有している。アウグスティヌスは、信仰と理性の統合という見解を有している。それによるとまずは神的な真理を信じて、信仰により照らされた理性により真理を探究することで神との合一を求める。それに対してトマス・アクィナスの立場は、哲学の立場と信仰の立場とを分け、哲学の立場として理性そのものから探究し信仰の立場として神の視点から探究するというものである。但し理性には限界があることから、信仰の必要を説くのである。これがトマス・アクィナスにおける理性の自己超越による神の存在認識である（長友,2020,pp.97）。

トマス・アクィナスにおける理性とは、人に自然本性的に神から与えられている認識能力を意味する（Aquinatis,1952=1975,pp. 42: 訳者解説）。そこで人は理性を超えることを知ろうとしてはならない。理性によって認識能力を超える事柄に対して人は把握が不可能であることから、人は究極の救済を得ることはできない。そこで人は神を目的としてこれに秩序付けられているのであり、その知識を得るためには哲学と共に信仰による神からの啓示が必要となるのである（Aquinatis,1952=1975,pp.80）。

トマス・アクィナスにとって信仰とは、自然本性の能力を超えて神から与えられる恩恵である。それ故、信仰を理性によって理解することは不可能である（Aquinatis,1952=1975,pp. 42: 訳者解説）。例えば、神の存在に関して理性によって知りうる限界は、神は世界に外在しているが故に世界に存在するものを存在せしめている何かが存在しているというところまでであり、神が何かであるかまでは理解できないのである（Aquinatis,1952=1975,pp. 48: 訳者解説）。理性による哲学的な知識は、神感による知識とは異なるのである（Aquinatis,1952=1975,pp.80）。

また神の知識に関しては、「神が有している知」と「神について、われわれが有している知」の2つがあり、両者は究極において一致するとされる（Aquinatis,1952=1975,pp. 47-48: 訳者解説）。「神について、われわれが有している知」とは自然理性による「神の知」であり、「神が有している知」とは信仰による「神の知」である。そこで両者が一致する完全なる「神の知」は、天国において神の本質を直観することで実現することになり、これが人間の救済となるのである（Aquinatis,1952=1975,pp. 55-57: 訳者解説）。

このように人は信仰によって神の恩恵を受けるわけであるが、それを受け入れるか否かは人の自由である。神の恩恵と人間の自由とは、同時に成り立つものなのである。但し、事前に神について何かを知っていることが前提であり、それは理性による「神の知」ということになる。そして神の恩恵としての啓示を受け入れる者には永遠の生が与えられ、それを拒否した者には永却の罰が与えられることになる (Aquinas,1952=1975,pp. 54-55: 訳者解説)。

また人は可感的な事柄を通じて、知的な事柄に到達することができるようになることから、神のおよび霊的な事柄は物的な事物の比喩によって伝えられる (Aquinas,1952=1975,pp.109)。父である創造主が、その子であるキリストを地上に遣わしたのもこのためである。キリストは、神の言葉が人間の肉をとり真の人間となった者である。人は物的な事物としてのキリストを通して恩恵を享受することができるようになるのである (Aquinas,1952=1975,pp. 65: 訳者解説)。

8-3. トマス・アキナスの正義論

トマス・アキナスは正義を徳のひとつとして捉える¹¹⁾。この点はアンセルムスとは対照的である。但し、それはプラトンのものとは異なっている¹²⁾。プラトンは知恵と勇氣、節制、そして正義を4元徳とし重視した。特に徳としての正義の内容は、己の分に専心して余計な手出しをしないこととされた。これはトマス・アキナスの正義論における、対他の正義としての「正義とは借りたものを返すこと」とは明らかに異なるものである (桑原,2001:1-2)。

まずトマス・アキナスは、正義を他者との関係と捉えている。その上で彼の正義論では、「均等性」が常にその背後に存在している¹³⁾。徳としての正義とは、均等性に基づき権利を他者に帰せようとする習慣であるとされる (佐々木,2004:109-110)。これも「正義とは借りたものを返すこと」という正義を巡る思想から導かれているといえる。

正義以外の徳は、自分自身に即して自らに適合する事柄において完成させる。即ち徳によって完成するのは、その徳を有する人である。それに対して正義としての徳は、他者に関する事柄において秩序付けるのであり、他者との関連において人を正しく行為するように秩序づけるものである (佐々木,1998:2;佐々木・佐々木,2015:16)。それ故、正義以外の徳の正しさは、当事者への関係付けのみにより決まるが、正義の正しさは当事者への関係付けと他者への関係づけの両方により決まることになる¹⁴⁾ (佐々木,2004:108)。

またトマス・アキナスの正義論では、キリスト教的な愛が徳においても色濃く反映している。彼によれば人のすべての徳は、神を愛しているときに最高善 (神) へと方向づけられるとされる¹⁵⁾ (山口,2005:108-109)。そこでは正義も神への愛を伴って完成するのであり、不正とは正義に対立する悪徳を示し、神への愛に対する大罪とされる。このような徳

の欠如は、他の徳に関しても悪をもたらす。例えば、徳としての知恵の欠如は無知、勇気の欠如は弱さ、そして節制の欠如は欲情へと陥ってしまうのである。これらは「自然本性の傷」と呼ばれる（桑原,2001:7）。敬愛とは、神に向けられた正義に付随する徳であり、それは神に対して義務を果たす徳という意味になるのである¹⁶⁾（山口,2005:110）。

トマス・アクィナスにおける徳の特徴は、行為者の本性に適合した働きへと態勢づける善い慣習であり、理性に従うことで人間の本性に適合するものである。人は徳を通じて、至福へと秩序付けられると共に自然本性の完成へと向かうことになる（佐々木,1998:2）。

ここで述べられている徳とは、注入的徳と獲得的徳との2つに分けることができる。前者はキリスト教的な信仰と希望、そして愛を示し、神からの恩恵により注入される。それに対して後者は、枢要徳と称される知恵と勇気、そして節制を示し人の能力で獲得するものとされる。徳はハビトゥスが現実化したものであり、ここでハビトゥスとは、自然本性のうちに可能態として潜在する未発達の素質・資質が発展し、意志すれば現実の行為となる状態を意味している（山口,2005:98-100）。

先述のようにトマス・アクィナスにおける正義の特徴には、対他性と均等性がある。正義とは、人を他者への関連において秩序付けるものである（佐々木,2018:1）。このような正義の対他性は、人の外的行為にかかわることであり、そこには情念は排除されている（桑原,1997:26）。徳は正しい人が選択に基づいて、正しいことを行うといわれるゆえんとなるハビトゥスであり、それは近代以降の功利性の概念とは無関係のものである（山口・藤本,2020,pp.140-141）。

またプラトンにおいてはポリスに対しても個人に対しても、正義は内的秩序とされ、それとは対照的にアリストテレスは、正義を人間の外的行為の対他的秩序として捉えた（桑原,2001:1-2）。この意味でトマス・アクィナスは、アリストテレス的な正義論を発展させたといえる。トマス・アクィナスにおいては、正義以外の徳が「人を、かれ自身として見られたかぎりでのかれに適合するところのことがらにおいてのみ、完成する」ものであるとするのに対して、正義はその対他性故に「他者にかかわるところのことがらにおいて人を秩序づけ、完成する」ものとしたのである（桑原,1997:25）。

特にトマス・アクィナスはそれまでの正義論に、キリスト教的思想を注入することを試みた（桑原,2001:3）。その最たる点が、キリスト教の愛である。正義も愛も他者に向けることを可能とするという点ではそれまでの哲学と共通するが、アリストテレスの正義論では、その対象が他者としての人であるのに対して、トマス・アクィナスはその対象を神としている¹⁷⁾（山口・藤本,2020,pp.146）。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り部分的に獲得されるものであるが、それは神の前の義と愛により完全となるのである（山口,2005:113）。

このようにトマス・アクィナスにおけるキリスト教的愛と正義との関係は、アウグスティヌスによる影響があったと言える。アウグスティヌスによれば、「正義は神のみに仕え、

そのことのゆえに、人間に下屬している他のことがらを善く命令するところの愛である」(桑原,1997:20)とされる。これは神への従属の重視と愛と正義の同一視という、キリスト教的正義観である¹⁸⁾。

他方、正義の均等性に関しては、諸々の行為において負い目および正しさという善を実現させるような徳であるとされる(菊池,2019:49)。またそれ故、あ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が正義であるとも現わされている(山口,2005:103)。他者との関係において、おのおのに適合した配分というのがトマス・アクィナスにおける正義の均等性であり、これはアリストテレスの正義論からの影響といえる(桑原,1997:23)。但し、これは「正義とは各人に彼の権利を帰属させようとする不動にして恒久的な意志である」とするウルピアヌスの『ローマ法大全』を基にしている(桑原,1997:20,2001:1)。謂わば、トマス・アクィナスは『ローマ法大全』にアリストテレスの正義論を適合させたのである(桑原,1997:20)。

このように対他性と均等性を特徴とするトマス・アクィナスの正義論は、その前提として複数他者の存在、換言すれば共同体を想定している。これは現代における公共性をめぐる議論を彷彿とさせる。公共性の議論は正義を前提とするものである(佐々木,2005:118)。ここでは自己の善と他者の善、そして共同体の善の調和が模索されるのである(佐々木,2005:124)。

人と人との関わり合いにおいて対他性と均等性という正義の基盤を下にして、それが拡大されたのが共同体である。正義とは、共同体における徳ともいえる(山口,2005:107)。

このようにトマス・アクィナスの正義論は、対他性と均等性にその特徴を見出すことができるが、彼はここでの正義を幾つかに分類した。まずは一般的正義と特殊的正義の2つがそれぞれである。一般的正義とは法的正義とも呼ばれ、共同体全体に共通する善である(山口,2005:108)。それは人々を直接に共通善へと秩序付ける働きをするものである(佐々木,2018:4)。共通善とは、人々に共通の幸福であり普遍的な善を意味する。これは各人の幸福を包摂するものである。それ故、各人の幸福と共同体の普遍性とは対立することはないとされる(佐々木,2002:62)。その際に全ての徳を共通善に秩序付けることになることから、この正義は一般的といわれる(佐々木,2018:5)。

他方の特殊的正義とは、個別的なペルソナの善、即ち一人ひとりの人間にとっての善に関わる正義である(佐々木,2018:4,山口,2005:108)。それは人々を個別的な他の複数のペルソナへと秩序付ける働きをするものである(佐々木,2018:5)。更にこの特殊的正義は、個々人の交換における公正としての交換的正義と共通善の人々への配分を巡る配分的正義とに分けられる(山口,2005:108)。

一般的正義も特殊的正義も共に、対他性と均等性を基に共同体と他者に関わる正義である。しかし一般的正義が、一般的な仕方とらえられる他者を想定した共通善への秩序付けに関わる正義であるのに対して、特殊的正義は個別的な仕方とらえられる他者を想定し

た、ペルソナの善への秩序付けに関わる正義である（佐々木,2020:28）。

そこで次に、分類されたこれらの正義に関して述べる。

(1) 一般的正義

一般的正義は、人々を共通善へと秩序付けるのがその最大の特徴である。ここでは他の全ての徳の働きは、正義に属することになる（佐々木,2014:15,佐々木,2018:2）。このように一般的正義は共通善への秩序付けの働きをすることから、それは徳としての正義だけでなく理性に属する規則や基準としての法にも関わることになる。それ故に一般的正義は、法的正義とも呼ばれるのである¹⁹⁾（佐々木,1998:5-6,佐々木,2014:14,佐々木,2018:2,佐々木・佐々木,2015:18）。

一般的正義が法的正義ということから、法はそれに基づいて人々を共通善へと秩序付ける働きを担っている（佐々木,2002:63）。またそれにより集団では、人々の間に連帯性が生まれることにもなる（佐々木,2018:7）。ここにおいて共通善は個別的善の上位にあるとされ、そのことから法的正義の優越性が示される。具体的には、法は共同体を管理する者によって公布され、それにより共通善への秩序づけが行われる（佐々木,1998:6）。

このように共通善を個別的善よりも上位に置く背景には、全体としての共同体と部分としての各人々との関係がある。部分は全体の目的である。即ち、共通善は各人々の目的となる。ここでは他者を通じて人々の善は共通善へと秩序づけられる（佐々木,2018:14）。各人と共同体は部分と全体の関係にあり、それは不完全なものとの関係と同一と見做される（佐々木,2018:3）。そこで一般的正義は、個別的善、即ち不完全なものを完全にする働きを担っているとされるのである。

(2) 特殊的正義

一般的正義が人々を共通善へと直接的な方法で秩序付ける正義であるのに対して、特殊的正義は他者の善へと直接的な方法で秩序付ける正義である（佐々木,2014:15）。特殊的正義は情念ではなく人々の意志を基体としており、意志を他者へと正しく秩序付けることで人を他者へと直接的に秩序づけるのである。そこで個別の人格の善を秩序づけるという意味で、共通善を求める一般的正義とは異なる（佐々木,1998:8）。

自己と他者は各々の権利に即し、相互に秩序付けられることで共同体は成立する。配分と交換を通じて秩序付けられるのが、共同体である（佐々木,2005: 119-124）。ここでは、個々の人にかかわる自由と共同体の秩序に関わる正義とが有機的に関連することになる（佐々木,2002:65）。

このように共同体においては、先述の法的正義と共に人々を特殊的な善に関して秩序付ける他の徳が不可欠である。この特殊的善とは、個々の人を共同体へと秩序付けるものであり、他の個別的なペルソナにかかわる事柄に関して人々を共同体へと秩序付ける善であ

る(佐々・佐々木,2015:19,佐々木2018:4)。特殊的正義とは、他者との関係において人々を秩序付けるといふ、この特殊的な善に関わる正義である²⁰⁾(佐々木,2014:16)。

特殊的正義においても一般的正義と同様に、各人に各人の正当な取り分を分配することがその基盤となっている(山口,2014:13)。そして特殊的正義は、更に交換的正義と配分的正義とに分けられる。前者は部分の部分に対する秩序であり、後者は部分に対する全体としての秩序を示している(佐々木,2014:16,佐々木,2018:6,佐々・佐々木,2015:19-20)。即ち、交換的正義とは各人々の間における正義であり、配分的正義とは全体から各人々に対する分配に関する正義である。両者は、共同体の根幹を形成する正義である。

特殊的正義は、各人に各人の正当な取り分を分配することが正義の基盤となるわけであるが、交換的正義では均等性が、そして配分的正義では対比性が求められる(佐々木,2018:5)。例えば、交換的正義が各人々の間における商業での取引の場合が当てはまり、配分的正義はそれぞれの人の資格などに応じて全体から応分のサービスを提供するような場合が当てはまる(山口,2014:13)。前者が個々の私的人格間がその対象となるのに対して、後者は共通のものから個別なものへの配分を意味しているのである(佐々木,1998:8)。

(3) 交換的正義

交換的正義における「正しさ」の基準は、他者との関係における均等性である(佐々木・佐々木,2015:17)。即ち、等しいもの同士の交換が正義なのである。但し、この正義は2者間での単なる取引のみを意味しているわけではない。交換的正義は、人を「他者への均等性」にそくして共通善へと秩序付ける徳を含意しているのである(佐々木,2005:119,佐々木,2018:13)。また均等性は、共通善への秩序付けを通じて初めて具体化することにもなる(佐々・佐々木,2015:17)。交換的正義は交換における均等性と共に、共同体における人々の行為を正しく導く正義という側面も有している(佐々木,1997:60)。それはまた他者が自然本性に即して、現実的な仕方では自己の完成にかかわるといふことを意味するのである(佐々木2002:64)。

但し、ここで対象となる他者は、理性的本性を持った個別の実体としての人格を示す。ここでは「端的な意味での他者」と「誰かに属する者としての他者」とが区別される(佐々木,1998:3-5)。前者は自律した人格であるのに対して、後者は奴隷など他者に隷属されている者を示している。「端的な意味での他者」との関係では均等性が適用されるが、「誰かに属する者としての他者」との関係では均等性が適用されない。後者の人格は、支配している者に従うことになり、そこでは交換的正義が適用されないのである。

また交換的正義は人と人との関係に適用されるのであり、後に述べる人と神との関係に当てはめることはできない。人と神の間には、均等性がないからである(佐々木,2018:12)。あくまで交換的正義は、部分と部分との交換を指導する正義であることから、人とは異なり部分ではない神にはふさわしくないとされるのである。

(4) 配分的正義

配分的正義とは、それに即してある統制者や管理者が各々の者に、その者の価値に従って与えるところの正義である。ここでは均等性ではなく、対比性が「正しさ」の判断基準となる。より優れた人には、よりまさった事物が与えられるのである（佐々木,2018:6;13）。

このような配分的正義の対比性は、刑罰にも実現されることになる（山口,2014:14）。罪の軽重に対比して罰の軽重が決められるのは、配分的正義が刑罰に適用されている所以である。

また配分的正義は、交換的正義に先行する（佐々・佐々木,2015:20）。先述したとおり交換的正義では、人を対象とした均等性が「正しさ」の基準であった。それ故に交換的正義は神と人との関係には、当てはめることができなかった。それに対して神は各人々に対して、その者の本性や状態という性格に即して、その者に帰すべきものを与えるのであり、これは配分的正義に合っている（佐々木,1998:13）。人の神に対する正義は「対比性にそくしたもの」、即ち対比性を「正しさ」の基準とした配分的正義なのである（佐々木,2018:20）。配分的正義は神の内に存在しているのであり、この正義は人を神へと秩序付けることになることを意味するのである（佐々木,1997:60）。それ故、自分自身のものとは、神によってその者に秩序づけられているものなのであり、人がそれ以上に欲することは正義に反することになる²¹⁾（佐々木,2018:15）。

配分的正義において、神と人との関係は交換的正義における「端的な仕方での正義」ではなく、「正義の様態」という形式となり、それは人の神に対する功德という形式をとることになる（佐々木,2018:17-19）。神と人間と間には、均等性がないことがその理由である。

8-4. 神の正義

神は本質によって存在するものであることから、先述した唯一性と無限性、そして遍在性、等々という特徴を有する。それに対して被造物は神の分有によって存在することから、有限であり分有の仕方がその者の本質となる（長友,2020,pp.98）。それ故に神と人との関係には、均等性が成り立つことはない。人は神の分有という人格の重要性から、分配による配分的正義が合っているのである。但し、神の配分は神自身への分配と被造物への分配とがある（佐々木,1998: 10-11）。前者は再帰性と無限性を有しているのに対して、後者の分配はその必然や必要、そして義務からによるのではなく、神の善性に由来するものである。

トマス・アクィナスの『神学綱要』では、神の正義は人の罪を裁き罰することとされている。そこでは現世で罪を悔い改める者は死後に有限の罰が課せられ、現世で罪を改めな

い者には死後に無限の罰が課されるとされている。但しこの神の被造物に対する罰は、被造物の回復を求める憐れみに基づくものである(山口,2014: 20-24)。

罰することと憐れみとは、一見対立するように思われる。しかしトマス・アクィナスによれば、神において正義とあわれみは対立することはないとされる。神は善そのものであり、善は苦を言う悪を取り除くことである。それ故に神が罰すると共に憐れむことに矛盾はない(山口,2014:17)。「神の正義のわざは、常にあわれみのわざを前提とし、それに基づいている」(山口,2014:19)のである。神の憐れみは、神が存在しない状態から存在へと事物を移すことである。それというのも存在しないということは、みじめな状態を意味しているからである。そこで神の創造は、即ち正義であり、それは神の知恵と善性によるものなのである(山口,2014:19)。

このように神の正義は、全体から部分への分配という配分的正義がその根底に存在している。これはトマス・アクィナスの対神徳という考えがその背景にある。人が至福へと秩序づけられるためには、何らかの諸根源が神的に人間に付け加えられることが必要であり、その諸根源が対神徳である(菊池,2019:49-50)。これは倫理的徳や知的徳とは異なり、人の本性を超えるものである。配分的正義として、人は神への似姿の類似性故に神の養子とされ、至福へと秩序づけられるものを配分されているのである²²⁾(佐々木,2020:29-30)。但し、これらはまた超自然的であり人間の本性を超えるものであることから、理性だけではなく神の助けが必要となる。ここに信仰と希望、そして愛が求められるのである。

このようなトマス・アクィナスの神の正義は、キリスト教における原罪の影響を受けている。『創世記』の墮罪における「1人の人によって罪が世に入り、罪によって死が入り込んだように、死は全ての人に及んだ」という内容は、キリスト教では人は罪を負っていることが前提とされていることを意味している。これが基となってアウグスティヌス神学の影響の下、「原罪」が確立することになった(桑原,2001:5)。キリスト教的な正義概念では、原初の正義から墮罪による正義の喪失が起り、これが原罪となったとされる。そこでキリストによる正義の回復が求められることになるのである。

トマス・アクィナスにおける原初の正義とは、神が人を創造した際の最初の状態における正しさを示している²³⁾。ここでの正しさとは①理性が神に服し、②下位の諸能力が理性に服し、③身体が魂に服することであり、これは理性の神に対する対他的服従関係を意味しているのである(桑原,2001:5)。

原罪は第1の親が第1の罪により、賜物としての原初の正義を喪失することによって生じることになったのである。原罪はトマス・アクィナスによれば質料的には欲情であるが、形相的には「原初の正義の欠落」とされる²⁴⁾。ここで質料的とは魂の統合の喪失であり、魂が地上において可變的善へと無秩序に進むことを意味する。また形相的とは人間の意志が神から離反することであり、魂の他のすべての部分に反秩序が生じることの意味している(桑原,2001:6-7)。そこで正義の回復には、神から注がれる恩恵が信仰と希望、そして

愛を通じて求められるのである。

(1) 正義と功德

神は何らかの義務故に人を含む被造物を創造したわけではない。それは神の善性と愛故のことである。このことから神は如何なるものに対しても、負い目を負うことはない。神は自身に対する義務のみしかないのである（山口,2014:14）。このように神は如何なる被造物にも負い目を負うことはないことから、配分的正義において神そのものには正義はないこととなる（山口,2005:110）。

神は創造において、その知恵と意志により被造物の有すべきものを与えたのであり、被造物が与えられたものは自然本性と条件に適っている。そこで与えられた被造物は、神からの愛に応えるという義務としての徳を担うことになる。これが神への敬愛である（山口,2005:111-112）。被造物は神により創造されたことで、その存在そのものに対する負い目を負っているのである。

人の神に対するこの功德に対する返報が神に対する正義となるのである（佐々木,2018:21）。即ち、神の配分的正義に対する負い目を返すことが、神と人との関係における正義なのである²⁵⁾。

(2) 正義と自由意志

神の下において功德となるのか悪行となるのかは、人の行為に関わることになる。そして人間の行為は、神による統制と自由意志により決まるのである（佐々木,2018:13）。まず前者の神による統制とは、神が定めた自然法によるものである。ここで自然法とは、人が理性に即して行為することへの自然本性的な傾きを意味する（佐々木,2002:65）。それは人がそれへと自らの本性に即して傾かされるとことのすべてであり、火が熱へと変わるように形相に即して自らに適合した活動へと自然本性的な仕方傾かされるようになる法則である²⁶⁾。

他方、自由意志は理性と意志により自らを動かす意志である。それは動因に関する自己原因性が、正義の隷属における形相付けを通じて完成する。自由は、正義の隷属を通じて初めて実現するのである（佐々木,1997:47）。ここで正義の隷属とは、徳により理性の本性に即した仕方正義へと傾かされた状態であり、それが真の自由なのである（佐々木,1997:52）。

そこで神の恩恵を受けるか否かは、人の自由意志に依存することになる。自由意志には、神へ向かう運動と罪から離れる運動の2つの運動がある。そして自由意志が魂を神に向けさせるには、信仰が必要となるのである²⁷⁾（桑原,2001:12）。自由意志は、功德の前提とされる（佐々木,2018:20）。

人は自然法を通じて神による道具として動かされる側面と、自由意志によって自らを動

かす側面を有しており、後者の在り方如何によって功德の返報を行うことができるか否かが決まるのである(佐々木,1998:12)。神の前での正義の基底には、理性的欲求能力としての自由意志があるといえる(桑原,1997:26)。

(3) 正義と信仰

神の前での正義においては、人の自由意志が重要であることが明らかとなったが、ここでは先述したように、魂を神に向けさせるために信仰が不可欠となる。

信仰とは、承認を与えつつ思いめぐらすことであり、これは明証性としての知識と明証性を欠いた懐疑との中間的性格を有するものである²⁸⁾。またここで信仰に必要なものには、信すべき事柄が提示されることと提示された事柄を信じる者が与える承認がある(桑原,2001:13)。

信仰は自由意志による能動的な活動である。そして信仰における承認には、自由意志の中にある内面的な原因が必要とされる。但しここでは自由意志だけではなく、信仰者の思いを超えた神自身に由来する「聖霊の恩恵」というものが不可欠である。自由意志と共に「聖霊の恩恵」の注賦により信仰が成り立つのである。この「聖霊の恩恵」の注賦は、自由意志による能動的な活動に対して、信仰の受動的な側面といえる(桑原,2001:12-14)。

神の前の正義では、功德による「正しさ」の基準があり、それは自然法と自由意志による行為に関わることになる。特に正義は後者の自由意志に依存するが、自由意志が魂を神に向けさせるには、信仰が不可欠となる。また信仰では、信すべき事柄が提示されることと提示された事柄を信じる者が与える承認の2つが求められる。そして承認には、自由意志による能動的側面と「聖霊の恩恵」の注賦という受動的側面がある。このようにして神的な正義というものが成り立つことになるのである。

9. おわりに

アンセルムスにとって、正義は神そのものとされる。そこで正義は理性を通じて神が人の意志に意志するように意志するものである。このように正義は、神から授かることで成り立つのである。それはプラトンのように、ひとつの徳として正義が捉えられているわけではないということである。

このように正義は神であるということから、神の特徴は正義の特徴ともいえる。それが上位性・最大性、唯一性、原初性、永遠性、完全性である。

アンセルムスに対して、トマス・アクィナスは正義を徳のひとつととらえる。彼は正義を一般的正義と特殊的正義とに分ける。前者は人々を共通善へと秩序付ける役割を担い、後者は人々を他者の善へと直接的な方法で秩序付ける役割を担っている。更に特殊的正義は、交換的正義と配分的正義とに分けられる。前者は等しいもの同士の交換を対象として

おり、そこでは正義の判断基準が均等性に求められる。それに対して後者は、その者の価値に従って与えるところの正義であり、正義の判断基準は均等性ではなく、対比性に求められる。

トマス・アクィナスの正義論はアリストテレスのように、正義を複数に分類し各々の果たす役割を明確にしている。それらは正義として有機的に結びついており、共同体における秩序の形成を促している。それは複数の正義というものが、一種の社会システムのように機能しているといえる。

但し、トマス・アクィナスの正義論は、これだけに留まるものではない。上記はあくまで人々の間における正義に関わるものであり²⁹⁾、彼はそれ以外に神と人との関係における正義についても触れている。むしろトマス・アクィナスの正義論の核心は、この神との関係における正義である。ここでは「原罪」故に神への信仰、そして愛という功德に対する返報が正義とされる。

トマス・アクィナスにおいて、神は如何なる被造物にも負い目を負うことはないことから、配分的正義において神そのものには正義はないとされる。しかしここでの正義は、人が神から配分的正義を通じて授かることで成り立つのである。それ故、正義も神の特徴である最大性、単純性、完全性、善性、無限性、遍在性、不変性、永遠性、唯一性と無関係であるとは言えないことになる。

アンセルムスは正義を神と同一と捉えた。それに対してトマス・アクィナスは正義を人々の関係と神との関係とに分けた上で、特に後者においては信仰が必要なことを説いた。アンセルムスの正義論とトマス・アクィナスのそれとの間にはこのような相異がみられた。しかし両者は共に正義を神との関係から捉えていた点では共通している。ここにスコラ哲学の特徴が表れているといえる。

神の存在証明を主な課題のひとつとしたスコラ哲学であるが、そこでの神の特徴には上位性・最大性、唯一性、原初性、永遠性、完全性、無限性、遍在性、不変性、等々が挙げられた。そしてアンセルムスもトマス・アクィナスも神との関係から正義を論じたことから、これらの特徴が彼らの正義論に少なからず影響を与えたことは明らかである。

補注

- 1) 拙稿「ギリシャの正義論」(加藤,2022)と「ヘレニズム時代の正義論」(加藤,2023)、そして「古代ローマの正義論(加藤,2024)」を参照。
- 2) 但しアウグスティヌスとトマス・アクィナスには、時代的に900年近くの隔りがある(菊池,2019:53)。
- 3) これはアウグスティヌスの三位一体説の影響による。
- 4) このアンセルムスの立場は、アウグスティヌスによる影響である

- (Anselmus,1078=1942,pp.117:訳者注)。
- 5) 理性は感性より上位にあり、感情は生命より上位にあると捉えられている (Anselmus,1098=1946,pp.111-112)。
 - 6) アンセルムスのこの考えは、トマス・アクィナスの対神徳に影響を与えた (佐々木,2020:24)。
 - 7) 人の究極的目的とは至福のことであり、それは人の欲求を第1に動かすものである。また究極的目的は唯一のものであることから、人の欲求は一致することになる (佐々木,2002:61-62,佐々木,2018:3)。
 - 8) 古代ギリシャでは無限性は消極的に評価され、神と対局にある混沌や質料の属性とされたのに対して、キリスト教では神の重要な属性とされた (Aquinas,1952=1975, pp.229-230)。
 - 9) 遍在性とは、他のすべての存在への神の内在性を意味する。
 - 10) 本稿では紙幅の都合から詳細な内容には触れないが、これらは『神学大全』 (Aquinas,1952=1975) において詳細に述べられている。
 - 11) 『神学大全』 II は人間行為が考察対象とされている (佐々木,2004:107)。また『神学大全』 II - II の正義の徳は、『ニコマコス倫理学』 第5巻に対応している (桑原,1997:19)。
 - 12) トマス・アクィナスは正義を性向としての徳として捉えているが、これはアリストテレスの影響である (桑原,1997:23)。しかしアリストテレスは、正義を勇気、節制と同じレベルの徳として捉えたのに対し、トマス・アクィナスは正義を他の徳とは異なるレベルのものと捉えた (山口・藤本,2020,pp.144)。
 - 13) 但し、のちに述べているように神の正義においては、「均等性」ではなく、「対比性」が正しさの基準となる。
 - 14) 桑原によれば節制や勇気といった徳は、行為の善悪が情意の善悪に基づくのに対して、正義は他者に対する義務の有無に基づくとしている (桑原,1997:27)。
 - 15) 神への愛は、隣人愛を含むものである。
 - 16) トマス・アクィナスの徳と愛との関係は、アウグスティヌスから踏襲している (菊池,2019:51)。
 - 17) 但し、トマス・アクィナスにおいて他者との関係は、神を通じての他者 (隣人) となる。
 - 18) 但し、厳密にはトマス・アクィナスは正義と愛とを同一視したのに対して、アウグスティヌスは正義が愛に包摂されているとしており、正義は愛の必要条件と捉えている (桑原,1997:21)。
 - 19) トマス・アクィナスにおける法とは正義を現わす表現のひとつであり、その機能は従属者が徳を身に着けるように導くことにある。法には人が創る人定法と神による神法

- とがあり、後者は聖書とされる（桑原,2001:8）。
- 20) 尚、節制や勇氣といった人を自分自身へと秩序付ける徳も特殊的善という。
 - 21) これは徳としての節制に関わることになる。
 - 22) この点はアンセルムスの正しさの神からの受容と類似している（佐々木,2020:30）。
 - 23) トマス・アクィナスの「原初の正義」は、ギリシャ哲学における魂の快の部分の理性に対する従属としての内的秩序である徳に、キリスト教的な対他的秩序である信仰と希望、そして愛を加えることで成り立つ（桑原,2001:6）。
 - 24) アウグスティヌスにおいては、原罪は欲情とされる（桑原,2001:6-7）。
 - 25) 人は神に服従することで神への負債を支払うのであり、神に服従しないことは罪である（山口・藤本,2020,pp.107）。
 - 26) 正義とは、自然法の原理を他者へと押し広げたものとの考えもある（佐々木,1997:54）。
 - 27) 特に義化に必要となる4つとして、恩恵の注賦、信仰による自由意志の神に向かう運動、罪を離れる自由意志の運動、罪の赦しを挙げることができる（桑原,2001:12）。
 - 28) これはアウグスティヌス的な考えである。
 - 29) 但し配分的正義に関しては、人々の間の関係にも神との関係にも適うものである。

引用文献

- Anselmus,1078, *Proslogion*. (= 1942,長沢信寿訳,『プロスロギオン』岩波書店).
- Anselmus,1098,*Monologion (Alloquium de Dei existential)*. (= 1946,長沢信寿訳,『モノロギオン』岩波書店).
- Aquinatis,T.,1952,*S.Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Summa Theologiae,cura et studio Sac. Petri Caramello, cum Textu ex Recensione Leonina*, Prima Pars Marietti. (= 1975,山田晶訳,『神学大全』中央公論社).
- 服部英次郎,1976,『西洋古代中世哲学史』ミネルヴァ書房.
- 加藤英一,2022,「古代ギリシャの正義論」『横浜商大論集』Vol.55No.2:1-18.
- 加藤英一,2023,「ヘレニズム時代の正義論」『横浜商大論集』Vol.56No.2: 27-59.
- 加藤英一,2024,「古代ローマの正義論」『横浜商大論集』Vol.57No.2:刊行予定.
- 菊池伸二, 2019,「トマス・アクィナスにおける「枢要徳」－『神学大全』第Ⅱ-I部を中心に－」『研究紀要』(名古屋柳城短期大学) Vol.41:41-55.
- 桑原直己, 1997,「徳としての正義－トマス・アクィナスの正義論成立の場」『三重大学教育学部研究紀要』Vol.48:19-31.
- 桑原直己, 2001,「トマス・アクィナスにおける正義について－内的秩序と対他性－」『倫理学』(筑波大学倫理学研究会) Vol.18: 1-14.

- 長友敬一, 2020, 『正義は時代や社会で違うのか－相対主義と絶対主義の検討－』 ナカニシヤ出版.
- 佐々木亘, 1997, 「他者と正義－トマス・アクィナスにおける交換的正義の限界について－」『人間学紀要』 Vol.27:43-62.
- 佐々木亘, 1998, 「神への対比性－トマス・アクィナスにおける神の正義に関する一考察－」『鹿児島純心女子短期大学研究紀要』 Vol.28:1-21.
- 佐々木亘, 2002, 「トマス・アクィナスにおける正義と究極的目的－正義の超越性をめぐって－」『経済社会学会年報』 Vol.24:60-66.
- 佐々木亘, 2004, 「他者とは何か－トマス・アクィナスにおける正義論の視点－」『いしぶみ：第100回鹿児島哲学会記念論文集』(鹿児島哲学会) :106-113.
- 佐々木亘, 2005, 「トマス・アクィナスにおける正義の動的構造－公共性への展望をめぐって－」『経済社会学会年報』 Vol.27:117-126.
- 佐々木亘, 2014, 「共同体と正義－トマス・アクィナスの倫理思想における正義の位置づけ－」『鹿児島純心女子短期大学研究紀要』 Vol.44:11-19.
- 佐々木亘, 2018a, 「正義と連帯性－トマス・アクィナスにおける正義の展望－」『鹿児島純心女子短期大学研究紀要』 Vol.48:1-10.
- 佐々木亘, 2018b, 「配分的正義の可能性－トマス・アクィナスにおける神の正義－」『鹿児島純心女子短期大学研究紀要』 Vol.48:11-25.
- 佐々木亘, 2020, 「正義の受容能力－アンセルムスとアクィナス－」『鹿児島純心女子短期大学研究紀要』 Vol.50:23-36.
- 佐々木亘、佐々木恵子, 2015, 「トマス・アクィナスにおける補完性の可能性－配分的正義と共同善－」『鹿児島純心女子短期大学研究紀要』 Vol.45:15-23.
- 島田佳代子, 2012, 「配分的正義と共通善」『カトリック社会福祉研究』(長崎純心大学カトリック社会福祉研究所) Vo.12:153-171.
- 山口雅広・藤本温編, 2020, 『西洋中世の正義論』 晃洋書房.
- 山口隆介, 2005, 「トマス・アクィナスの「正義」概念」『聖泉論叢』 Vol.13:97-116.
- 山口隆介, 2014, 「神の正義とあわれみ－『神学大全』と『神学綱要』における「神の正義」論の比較－」『聖泉論叢』 Vol.22:13-25.

