

ペドロ・ゴメス『講義要綱』における正義と 日本におけるその受容

大野 岳 史

はじめに

西洋の倫理思想史において、初期近世は徳倫理学の衰退期に該当する。宗教改革、価格革命、宗教戦争などによる社会不安から、徳に基づく理想国家に対する期待が薄れていったのである。そのためアリストテレス主義の拒絶とともに、アリストテレス『ニコマコス倫理学』に基づく徳倫理学ではなく、道徳感情論や政治哲学が倫理思想の主流となった。対して、同時代の日本におけるキリスト教受容において、その倫理思想はアリストテレス・トマス主義的なものにとどまっていた。これは、当時のスコラ学がアリストテレス・トマス主義に基づいていたことによる。日本のイエズス会コレジヨの教科書であるペドロ・ゴメス『講義要綱』も同様であり、そこで展開される倫理思想はアリストテレス・トマス主義の徳倫理学であった。

しかしながら、ペドロ・ゴメス『講義要綱』(1593年)における徳倫理学が当時の日本において十全に理解されていたという確証はもてない。というのも、『講義要綱』の日本語本が宣教師ペドロ・ラモンによって執筆されるが、フランシスコ・ザビエルが日本にたどり着いて半世紀も経っていない時代において、言語の差異は相互理解の大きな壁であったと考えるのが妥当だからである。実際、『講義要綱』の日本語本(1595年)¹にはラテン語原本からの省略・意識が多く散見され、翻訳が困難であったことが伺える。こうした困難は「正義」(jusititia)概念の受容においても同様であろう。

徳倫理学において正義は枢要徳の一つと看做され、現代の倫理思想においてもロールズ『正義論』をはじめとして、中心的な概念として扱われている。本稿は、徳としての正義がどのようにキリシタン時代の日本に受容されたのかを考究するため、以下の順序で進める。はじめに当時の羅和辞典であった『羅葡日対訳辞書』(1595年)²をもとに、“justitia”の日本語訳について考察する。次に『講義要綱』における正義が徳倫理学において展開されていることを明らかにするため、この著作における正義論の位置づけを確認する。その上で『講義要綱』第三部の日本語本(「Catholicae veritatis / Compendio」と題される箇所)にある正義論を概観し、日本語本によって正しく徳倫理学における正義論が理解されるのかを検討する。

1 キリシタン時代における“justitia”の訳語

1549年にフランシスコ・ザビエルが日本にたどり着いたのち、天正遣欧使節による日本人の渡欧も果たされ、1595年にはイエズス会によって『羅葡日対訳辞書』が完成した。ヨーロッパからの宣教師だけでなく日本人も協力していたため、この辞書は日本人のラテン語理解に影響されて完成し、また日本人のラテン語理解に影響を及ぼすようになったと推察できる。もともとラテン語やポルトガル語が日本語と完全に対応するというわけではなく、ラテン語による説明が付記されている箇所も見られる。しかし“justitia”については、ポルトガル語では“Iustica”と訳され、日本語では「憲法」(Qenbo)と訳されるだけで、特に詳説されてはいない³。また“justitia”に関連する語(例えば“jus”や“justus”など)においても、「正義」という訳語が見出されることはないのだが、それは何故なのだろうか。イエズス会士が見出した“justitia”の日本語訳は正しかったのだろうか。また当時の日本人は“justitia”を正しく理解していたのだろうか。ここでは日本語における「正義」という語の使用について確認し、次に「憲法」という訳語が適切であるかを検討しよう。

1-1 “justitia”は「正義」と訳すべきか

日本語の「正義」は当時からあったが、西洋哲学(特にプラトンとアリストテレスに基づく)における正義とは異なる意味をもっていた。つまり、「正しい道理」・「正しいすじみち」・「人として行うべき正しい道義」を意味し、また「正しい意義」・「正しい積義」を意味する場合もあった⁴。ところで『講義要綱』は16世紀におけるアリストテレス・トマス主義に基づき、正義は徳倫理学における概念として理解されなければならない。そしてアリストテレス『ニコマコス倫理学』第五巻によれば、一般に「正しい事柄を行いうる者がそれに依拠する性向、つまりそれによって人が正しい行いをしたり、正しい事柄を望んだりするような性向のこと」⁵が「正義」と呼ばれる。ここで注意したいのは、正義が性向(hexis)として規定されていることである。性向は魂に生起するものの一つであり⁶、このことから徳倫理学が展開される『講義要綱』において、“justitia”が当時の日本において「正義」という語で表示しえないことが帰結する。というのも、当時の日本において正義は道理や道義であって、魂に生起するものではないからである。徳倫理学において正義は枢要徳の一つであり、徳は「選択に関わる性格の性向」⁷である。徳が何らかの仕方で行動規範に関わるとしても、世の理そのものであるわけではない。したがって、『羅葡日対訳辞書』における“justitia”の訳語として「正義」が採用されなかったことは、適切であったと言えよう⁸。

1-2 憲法としての正義

『羅葡日対訳辞書』で“justitia”の訳語として「正義」という語は用いられず、「憲法」という語が採用された。ただし「憲法」という語にも複数の意味がある。現代においては「国家の統治体制の基礎を定める根本法」や日本国憲法の略称として用いられることが多いが、古くから単純に「きまり」や「おきて」を意味することもあれば、「公正」ないし「公平」を表示する場合もある⁹。『羅葡日対訳辞書』で現代における意味を採用することはできないため、「憲法」が表示しうるものとして残されるのは、「きまり」か「公平」である。

ラテン語において、一般に「法」は“lex”という語で表示され、公平性は“aequitas”という語で表示される。これらが『羅葡日対訳辞書』でどのように訳されているのかを確認することで、「憲法」が何を表示しているのかを推察することができる。まず、『羅葡日対訳辞書』においてlexは「法度」(Fatto) および「掟」(voquite)と訳され¹⁰、「憲法」という語は採用されない。したがって、当時のイエズス会士たちは法(lex)が「法度」や「掟」という言葉で表示されると考え、さらに「憲法」から法としての意味を取り除いているように思われる。対して公平性を意味する“aequitas”は「対揚」(Taiyo)¹¹ および「憲法」と訳されている¹²。したがって、当時のイエズス会士たちは「憲法」を主として公平を表示する言葉として捉えていたと考えることができる。以上のことから、“justitia”の訳語としての「憲法」は、公平を意味していると考えるのが妥当であろう。

現代における正義論が完全に公正な制度の描写を中心的な課題にしていることから¹³、『羅葡日対訳辞書』における公平・公正としての“justitia”の理解は正しいと思われるかもしれない。しかしながら、徳倫理学における“justitia”は公平性そのものではなく、公平性を備えた徳であることに注意しなければならない。というのも、「憲法」は「公正」および「公平」を意味するかぎりにおいて、“justitia”よりも“aequitas”を表示しうるからである。つまり、「憲法」という語だけでは“justitia”の意味を十全に表示することはできないのである。ただし、必ずしも当時のイエズス会士が「憲法」という語を正しく理解せず、“justitia”を日本語で表示できなかったというわけではない。『羅葡日対訳辞書』は哲学・神学のための辞書というわけではなく、ここで“justitia”は単に倫理的な正しさを表示する語として捉えられているかもしれない。実際、“justitia”のポルトガル語訳には“justiça”が当てられ、この“justiça”に対応する語として「憲法」が用いられているのだが、この訳は“aequitas”や“justitia”だけでなく、“jus”(権利・正しさ)や“rectitudo”(直ぐであること)にも当てられている。たしかに“jus”と“justitia”は関連する語ではあるが、法や権利を表示する“jus”は“justitia”そのものではなく、また“rectitudo”は倫理的な正しさを表示しうるが、公平としての正義を直接的に意味するわけではない。むしろ“rectitudo”は真っ直ぐであることを意味し、ものがその本性にしたがって働くことや、何

らかの基準に対して逸れていないことを表示している。したがって、『羅葡日対訳辞書』における“justitia”ないし“justiça”は、倫理的な正しさを広く表示する語として記されていると思われる。

以上のことから、『羅葡日対訳辞書』が刊行された時代において徳倫理学を構成するなら、「憲法」という語がどのラテン語の訳として用いられているのか、慎重に判断しなければならない。少なくとも、“justitia”、“jus”、“aequitas”、“rectitudo”はすべて「憲法」と訳されうが、徳倫理学においてはそれぞれ別のことを意味するからである¹⁴。

それでは、『講義要綱』日本語本において、徳としての正義はどのように伝えられているのだろうか。当時の日本において、徳倫理学における正義が正しく理解されていなかったと結論されるべきなのか、あるいはそうではないのか、確認しよう。

2 『講義要綱』第三部の概要

「Catholicae veritatis / Compendio」における正義についての記述を精査する前に、その正義が徳倫理学のもとで考察されるべきことを確認するため、正義論がどのように位置づけられるのかを明らかにしよう。そのために、『講義要綱』第三部（つまり「Catholicae veritatis / Compendio」）の構成を概観する。

『講義要綱』第三部はカテキズムを対象とし¹⁵、全四巻構成となっている。巻第一で神の三つの位格を含む信仰（ヒイデス）について、巻第二で秘跡（サカラメント）について、巻第三で十戒（デウスノ十箇条ノマンタメント）について、巻第四で善悪について語られる¹⁶。巻第四で主題化される善悪は有徳的であるかどうかによって区別されるため、実質的にキリスト教の徳倫理学が展開されていると考えることができる。この巻第四は四つの論考から成り、第一論考は徳（ヒルツウテ）を、第二論考は対神徳（テヨロカルヒルツウテ）¹⁷を、第三論考は知性的徳（インテレツアレスヒルツウテ）を、第四論考は倫理的徳（Morales virtudes）を主題とする。そして第四論考では、倫理的徳の中でも主として枢要徳が論じられる。正義はこの枢要徳の一つである。

以上のように、第一論考から第三論考までは神学的な事柄について語られ、第四論考では倫理的な事柄が語られていると考えることができる。ただし『講義要綱』第三部がカテキズムを対象としていることから、第四論考でもキリスト教の教理に含まれる倫理思想が展開されていると考えなければならない。そして徳倫理学が神学において展開されていることは、中世から16世紀にかけてそれほど奇異なことではなかった。というのも、13世紀の神学者トマス・アクィナスは『神学大全』で枢要徳について詳述し、この記述が16世紀において広く参照されていたからである。実際、16世紀サラマンカ学派の神学講義では『神学大全』が教科書となり、また『神学大全』の註解書が刊行されることもあった。そして『正義と法について』（*De justitia et Jure*）と題する著作がいくつか刊行される

が¹⁸、法論と正義論ともに、『神学大全』に準拠する論述が多く見られる。ペドロ・ゴメス『講義要綱』における徳倫理学も『神学大全』の影響が強く、当時の西洋における正義論を引き継いでトマス主義的な理論構成になっていると思われる。したがって、『講義要綱』における徳倫理学は神学の枠組みから外されるべきものではなく、また当時の法哲学と同じ権威に従っていると理解されなければならない。

3 「Catholicae Veritatis / Compendio」におけるシユスチイシア

倫理的徳の体系化がなされる第四論考では、はじめに第一の枢要徳として思慮（フルテンシア）について論じられ、その次に第二の枢要徳として正義について論じられる。このとき正義（“justitia”）は「シユスチイシア」という語で表示されている。この語はスペイン語“justicia”の仮名表記であり、訳者であるペドロ・ラモンは“justitia”を日本語で表示していない。それでは彼は“justitia”を「憲法」という語で表示できると考えていなかったのだろうか。第四論考の第一章および第二章を概観し、「シユスチイシア」という語の使用を精査しよう。

3-1 シユスチイシアの規定¹⁹

第一章第一節では、シユスチイシアが何であるかが示される。そこでシユスチイシアは「面々ニ当ル事ヲ施ス為ニ、ヒサシク陶リタルランタアテ」と規定される。ゴメスの原文“Iustitia est perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuens”（正義は各人にかれ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）は、法学者ウルピアヌス（170年頃-228年）による定義であり、トマス・アクィナス『神学大全』（II-II 第58問題第1項）ではこの定義の正否が問題にされている。トマスはこの定義が適切であると認め²⁰、さらに16世紀のスコラ学では『神学大全』に基づき、ウルピアヌスによる定義が容認される。ペドロ・ゴメスもウルピアヌスとは異なる定義を挙げることはなく、むしろこの定義を以下のように分析している。

まずシユスチイシアが「ヒサシク陶リタルランタアテ」（不動にして恒久的な意志）であることの内実が説明される。それは、行為がヒルツウテ（徳）を備えるためには、行為者が「ヒルツウテノアヒト」（徳という習慣）をもつ必要がある、ということである。つまり正しく行為しようとする意志の不動性と恒久性は、正しく行為しようとする習慣をもつことに他ならない。なぜなら、ここでシユスチイシアは徳であり、また徳は魂に生起する習慣（アリストテレスの日本語訳では性向）だからである。したがって、正しい行為が習慣に基づき実践されるのでなければ、シユスチイシアという徳が形成されることはない。思慮（フルテンシア）に適う行為であっても、思慮の習慣に基づかなければ、思慮があるとは言われえないように、シユスチイシアに適う行為であっても、シユスチイシアの

習慣に基づかなければ、その人は正しい人であるとは言われえない。

次に、正義は「二人カ、又ハ、余多ノ中ニカアル善」とされるが、このことは先の定義における「面々ニ当ル事ヲ施ス」（各人にかれの権利を帰属させる）という表現の説明となるだろう。正義は一人の人間のみにおいて成立するものではなく、複数人間がいなければ成立しない。同一の人間精神においてアヘチイト センシチア（感覚的欲求）をラサン（理性）に従わせることが正義と看做される場合もあるが、このことは単に Metaphoric（比喩的）な意味で「正義」と呼ばれているに過ぎない。人間の魂において、感覚的欲求と理性的欲求が調和していたとしても、トマスおよびゴメスにおいてそこに正義があるとは看做されないのである。

また正義は意志として規定されたが、この規定は正義の「陶ル Subjecto」（不動である基体）が意志であることを表示している。つまり、正しい行為が習慣に基づく意志を基体として行われたとき、その行為者は正義に適うのであり、正義はそのかぎりでは意志である²¹。

日本語本では詳述されないが、正義の基体が意志であると指摘されたのは、ウルピアヌスによる定義とアリストテレスによる正義を整合させるためである。前述のように、アリストテレス『ニコマコス倫理学』に基づくのであれば、徳は魂に生起する性向であるため、徳としての正義は意志そのものではなく性向（ラテン語では“habitus”〔習慣〕）である。そのため、正義を意志とするウルピアヌスの定義は、性向ないし習慣とするアリストテレスの定義と相容れないと考えることもできるだろう。トマスは意志を正義の基体と看做すことでウルピアヌスによる正義の定義を認めながらも、「正義はそれによって或る人が不動かつ恒久的な意志をもって各人にかれの権利を帰属させるところの習慣である」²²と訂正し、この定義がアリストテレスによる定義²³とほぼ同じであると主張する。『講義要綱』ではトマスがしたようなウルピアヌスによる定義の訂正は見られないが、正義の基体を意志であるとするすることで、ウルピアヌスによる定義とアリストテレスによる定義は調停されている。つまり、トマスによる定義そのものが見られずとも、正義（justitia）についての理解はトマスのものとほぼ同じであると考えることができる。日本語本では記述がいくらか省略されているが、トマスによる正義は正しく表現されていると言えよう。

3-2 シュスチイシアの分類²⁴

第四論考第二節では、シュスチイシアが二つに分類される。一つはハルチクラル（個別的なもの）であり、もう一つはレガル（法的なもの）である。この分類は正義の対象領域に基づく。すなわち、或る人の別の人との関係が問題となる場合には個別的であり、各人とシダアデ（都市）ないしレプビリカ（国家）の関係が問題となる場合には法的である。後者は共同体の善のために法によって統治することにあり、General（一般的なもの）と

も言われる。というのも、法的正義は「其処ノ人民ニ押並テ当ル」、つまり共同体の成員すべてを対象としているからである。実際、法は共同体のあらゆる成員が守るべきものであり、それによってわれわれは共同体の善へと秩序づけられる。したがって、法的ないし一般的正義は *Bonum Commune* (共通善) を対象とする。そして全体の徳は部分の徳に勝ることは明白であるため、国郡ヲ治ル人 (統治者) は社会全体のためによき法度 (法) を定めるべきであり、下々ノ者 (従属する人々) はその法を遵守しなければならない²⁵。こうしたことを法的正義は教えるのである。

以上のことから、法的正義は法そのものではないと結論すべきである。また社会における立場や身分に応じて、法的正義の実践は別のものになる。つまり、統治者には最高善へと秩序づけられた法によって統治することが要求され、従属する人々にはそのようにして立てられた法を遵守するという仕方で統治されることが要求される。

対して個別的正義は、何であれ二人の間で取り交わされる契約を正しいものにするため定めることである。この正義の特徴は、やり取りをする当人たちの人格にかかわらず、取り扱われる物の価値に応じてやり取りがなされなければならない、という点にある。実際、売り手がどのような人物であろうと、取り扱われる品物の価値が高くなることも低くなることもない。そのため個別的正義は “*aequalitas*” (均等性) に存し、憲法ノ旨ニ任セテ (つまり公平に) 取引することを要求するのである。

次に第四論考第三節では、個別的正義がさらにコムタチワ (交換的なもの) とチスチリフチワ (配分的なもの)、つまり交換的正義と配分的正義に分けられる。交換的正義は「取扱フ事ニ付テ、互ニヨキヨウニ人ヲ治ルシユスチイシヤ也」とあり、前節における個別的正義の規定とほとんど変わらない。対して、配分的正義は「総物ヲ一人ツ、ニ配当スル者教エル法度也」と規定される。つまり、共有物 (総物) の配分する人が従うべき法 (法度) である。例えば、戦いで勝利を得た場合、敵軍からの得た利益は軍の共有物となり、それを大将が配分するときに、チスチリブチイワノ法 (配分的なことについての法) に従うことが大将に要求される。そこで配分的正義は、「是ヲ平等ニ二人ニ配リ、施セトハ教ヘス、只、面々ノ功ニ随テ、施スヘイトノ定メ也」と説明される。つまり配分的正義に従うのであれば、各人に平等に分け与えるのではなく、各人の功績に応じて配分量を変えることになる。

ここで注意すべきは、配分的正義が「法度」および「定メ」として規定されていることである。「法度」と「定メ」はどちらも決まり事を意味しうる言葉であり、配分的正義が法そのものであると規定されているように思われる。しかしながら、前述のように徳としての正義は魂に生起する性向ないし習慣であるため、法そのものであると考えることはできない²⁶。ラテン語原本では、個別的正義として交換的正義と配分的正義があることにつ

いて、トマス・アクィナス『神学大全』II-II 第 61 問題第 1 項を参照するよう促されていることから、トマスに倣い、配分的正義を共有物が個々の人格にたいして有するところの関係を導くものとして理解すべきだろう²⁷。したがって、配分的正義は共有物の正しい配分を教えるものであり、それにしたがって配分すべきものであるかぎり、「法」と呼称することができる。つまり、配分的正義が法であるということは、法そのものであることを意味するのではなく、法と同じ役割を担いうるということを示しているにすぎないのである。

3-3 シュスチイシアに対する悪²⁸

シュスチイシアを一般的なものと同別的なものに分け、さらに個別的なものを配分的なものと同換的なものに分けた後に、それぞれのシュスチイシアに対する悪について説明される。

まず一般的正義である法的正義に対して、*Injustitia irreal* (不法的不正義)²⁹ という悪が挙げられる。これは共通善のために定められた法に従わず、身ノ依怙(自らの利益)を追求することである。『講義要綱』では全体の徳が部分の徳よりも勝ると語られていることから、共同体の利益よりも自らの利益を優先させることは、明らかに悪に該当する。

次に個別的正義のうち、配分的正義に対する悪が示される。その悪は“*Acceptio personarum*”である³⁰。トマス・アクィナス『神学大全』における“*Acceptio personarum*”は、「身分に左右されること」、「情実」、「かたより」、「えこひいき」、「特別待遇」など、多様な仕方で訳される³¹。内実としては、人格 (*persona*) に応じて受け取り (*acceptio*) が変わることを表示している。このことは、共有物を人格ではなく功績に応じて配分するよう教える配分的正義と明らかに対立する。ここでは、功績ではなく、親類縁者であることを理由に報酬が与えられる場合が想定されている。そしてこの悪は、配分する財によって深刻さが変わる。スピリツアル財(霊的な財)とセクラル財(世俗的な財)とでは、前者のほうが高い価値を有するため、霊的な財についての“*Acceptio personarum*”はいっそう深刻な悪である。また裕福な人が裕福だからといって特別待遇を受けることについては、裕福であることだけを理由にした場合は悪であり、国家に貢献している場合には悪ではないと看做される³²。実際、国家への貢献は共通善への寄与でもあるため、一般的正義に適っている。あるいは、その人は国家への貢献という仕方で功績があるため、その功績に応じた優遇を受けるべきだと考えることができる。したがって、裕福な人が国家への貢献に応じて優遇されることは厳密には特別待遇を受けることではなく、そのため悪ではありえない。さらにこの種の不正は「国郡ヲ司ル人々ノ為第一危キ事」であり、政務における判断において“*Acceptio personarum*”は正義に対する多大な妨げとなると考えられている。以上のように、配分的正義に対する悪は一貫して“*Acceptio personarum*”として説明

され、“*Acceptio personarum*”のさまざまな特徴が明らかにされている。

対して、交換的正義に対する悪は多種多様なものとして説明される。というのも、或る人が隣人の名誉、財宝、身の安全といった様々なものに対して不正を犯すことだからである。何であれ隣人のものを損なうのであればこの不正義に該当するため、隣人に属するものの種類だけ不正義の種類もあることなる³³。このように、交換的正義に対する悪は多種多様であるとはいえ、共通して隣人に対する悪として特徴づけられている。

この後、『講義要綱』は正義と結びついた徳や正義に対立する悪徳へと進む。すなわち、敬神 (*religio*)、孝養 (*pietas*)、遵守 (*observatio*)、恩賞 (*gratia/gratitudo*)、復讐 (*vindicatio*)、真理 (*veritas*)、友愛 (*amicitia*) ないし愛想良さ (*affabilitas*)、寛厚 (*liberalitas*)、衡平 (*epicheia*)、悔悛 (*poenitentia*) といった、より具体的な正義に属する徳および正義に反する悪徳が主題となる。本稿では正義概念そのものを主として検討するため、ここまでの正義論をもとに、当時の日本において徳倫理学における正義が正しく理解されていたのかを考察しよう。

4 シュスチイシアは徳倫理学における正義として理解されたのか

『羅葡日対訳辞書』における“*justitia*”が「公平」ないし「公正」を表示するにとどまるため、シュスチイシアが徳としてどのように説明されているのか、確認しなければならない。このことに対する最大の困難は、徳 (*virtus*)・習慣 (*habitus*)・正義 (*justitia*) といった徳倫理学の重要な概念がほとんど日本語で表示されていないことにあるだろう。これらの概念はラテン語・ポルトガル語・スペイン語で表記され、さらに『羅葡日対訳辞書』でも徳倫理学の用語として説明されているわけではない。したがってこれらの用語が日本語本のコンテキストだけでどのように理解されるのか、検討する必要があるだろう。

まず正義がどのような場面において見出されるのかということについては、日本語本をとおして十全に理解されていただろう。というのも、一般的正義 (法的正義) や個別的正義 (配分的正義と交換的正義) およびそれぞれに対する悪について、ラテン語やポルトガル語が散見されるにしても、具体的に例示がなされていたからである。したがってどのような事態において正義があるのか、あるいは正義に対する悪があるのかは明白であっただろう。

対して、正義の定義という抽象的な論述については、いくつかの困難が見出される。正義については、「シュスチイシア」とスペイン語の仮名で表記され、「面々ニ当ル事ヲ施ス為ニ、ヒサシク陶リタルランタアテ」という法学者の定義が紹介されている。この定義で注意すべきは、「ランタアテ」(*vontade*) というポルトガル語の仮名表記である。この語によって「意志」(*voluntas*) が表示されているが、『羅葡日対訳辞書』ではこの語の項目

がなく、“voluntarie”に対する「存分から」(Zonbuncara)・「心から」(cocorocara)という訳語から、「意志」(voluntas)は「存分」・「心」と訳しうると推察できる³⁴。この訳によって「意志」の内実が十全に表示されているとは言えないだろう。ただし、ペドロ・ゴメス『講義要綱』第一部『靈魂論要約』第三巻第10章から第20章までで、人間の知性的欲求としての意志について論述している。もしこの箇所が理解されているのであれば、トマス・アクィナス『神学大全』に準拠した意志論も理解できよう。しかしながら、アリストテレスによる正義の定義とウルピアヌスによる正義の定義を調停する「シユスチイシアノ陶ル Subjecto ハ、ランタアテ也」という記述は、Subjecto (基体)が何を表示しているのか分からなければ理解できない。やはりこの語も『羅葡日対訳辞書』の項目に出てこないため、当時の日本において容易に理解できたとは考え難いだろう。

また徳 (virtus) も「ヒルツウテ」(virtude)とポルトガル語の仮名表記によって表示される。『羅葡日対訳辞書』では、「善」(Ien)・「道理」(dori)・「正しさ」(tadaxisa)・「廉直」(renchocu)と訳され³⁵、徳倫理学における魂のよき習慣としての徳を十全に表示してはいない。ただし、「日本語本」巻第三第一論考第三章で、「ヒルツウテハアニマニ備ルヨキアヒト也」(徳は魂に備わるよき習慣である)と定義されているため、この定義が正しく理解されているのであれば、徳倫理学では人間精神のよき習慣ないし習性が焦点に当てられていることが分かるだろう。その場合に困難となるのは、先の定義における「ランタアテ」と同様に、「アヒト」(習慣ないし習性)というポルトガル語の仮名表記が表示していることが十全に理解されていたのかという点である。『羅葡日対訳辞書』では“habitus”に対して「ものをするために心に求めえたる易さ」(monouo suru tameni cocoroni motomeyataru yasusa)³⁶とあり、心が何らかの行為(現実態)へと移行する準備ができていない状態(習性ないし性向)にあることが表示されていると言えよう。実のところ、『羅葡日対訳辞書』において“habitus”の訳語は四通り記載されている。したがって、日本語本で“habitus”と表記しても、どの意味で理解すべきか明らかではないだろう。しかしながら、日本語本において“habitus”がポルトガル語の仮名表記(アヒト)によって表示されることで、“habitus”と表記されるよりも意味の選択は容易になっている。当時の日本人が習慣としての徳を十全に理解できていたかは確証をもてないが、そのための材料はイエズス会士によって用意されていたと考えるべきだろう。

以上のことから、日本語本におけるシユスチイシアを、人間精神が正しく意志する習性であると理解することは、当時においても可能であったと言える。つまり、シユスチイシアは徳としての正義を単に表示するばかりでなく、当時の日本人にも理解できるように説明されているのである。

結 論

ペドロ・ゴメスは『講義要綱』ラテン語本において、トマス主義に基づく徳倫理学を展開し、徳としての正義について論述した。ラモンはそれを日本語本で説明するとき、十全とまでは言えないまでも、厳密に徳としての正義を説明しようと尽力したと思われる。例えば、前述のように“habitus”を「アヒト」というポルトガル語の仮名表記で表示することで、意味を正しく選択することが容易になっている。また“justitia”を「シユスチシア」と表記し続けることで、意図していたのか定かではないが、徳としての“justitia”を単なる公平（憲法）として理解されることを避けることができただろう。

おそらく残された大きな困難は、意志としての正義と習慣としての正義との整合性、つまりウルピアヌスによる正義の定義とアリストテレスによる正義の定義の調停である。意志を基体 (Subjecto) として理解することができなければ、この調停は果たされないが、意志が基体であることはそれほど説明されていない。しかしこうした困難が残されたとしても、トマス主義に基づく正義論は概ね日本において受容しうる状況にあったと評価できるだろう。

注

- 1 ラテン語原本と日本語本はそれぞれ下記のものから引用・参照した。以下、それぞれ「ラテン語本」、「日本語本」と略記する。
ラテン語本：Compendia compiled by Pedro Gomez, Jesuit College of Japan, ed. Krishitan Bunko Library, Sophia University, Ozorasha, 1997
日本語本：『イエズス会日本コレジヨの講義要綱 III』尾原悟編著、教文館、1999年
- 2 本稿では『フランス学士院本 羅葡日対訳辞書』清文堂、2017年を参照した。
- 3 『フランス学士院本 羅葡日対訳辞書』清文堂、2017年、404頁参照
- 4 道理ないし道義は『愚管抄』六巻や「御成敗式目」44条などに見られ、正しい釈義として正義は『貴嶺問答』閏10月3日などに見られる（『日本語大辞典』11巻579頁参照）。
- 5 『アリストテレス全集 15』岩波書店、2014年、182頁
- 6 アリストテレスによれば、魂に生起するものは感情 (pathos)・能力 (dynamis)・性向 (hexis) の三つであり、徳は性向を類とする（『アリストテレス全集 15』岩波書店、2014年、76-77頁参照）。
- 7 『アリストテレス全集 15』岩波書店、2014年、81頁
- 8 本稿は『講義要綱』の日本語本における“justitia”を考察対象とするため、日本語としての「正義」の歴史の変遷については精査しない。
- 9 「おきて」や「きまり」としての憲法の用例は『続日本紀』和銅七年三月壬寅、『令義解』儀制・内外官人条などに見られ、「公平」や「公正」としての用例は「東寺百合文書」暦応3年1月23日・柘舜伊予国弓削島庄鯨方所務職条々請文、「南禅寺文書」文安2年8月16日、遠江国初倉庄名主百姓等連署請文、『天草版金句集』などに見られる（『日本国語大辞典』第七巻359頁参照）。
- 10 『フランス学士院本 羅葡日対訳辞書』清文堂、2017年、418頁参照
- 11 「対揚」(Taiyo) はつり合いがとれているさまを意味し、ポルトガル語の“igualdade”に対応

している。

- 12 『フランス学士院本 羅葡日対訳辞書』清文堂、2017年、26頁参照
- 13 アマルティア・センはこうした正義の原理を完全に公正な社会との関連においてのみ定義するアプローチを、「先験的制度尊重主義」と呼び、「実現ベースの比較」と呼ぶアプローチと対照させている（アマルティア・セン『正義のアイディア』池本幸生訳、明石書店、2011年、40頁参照）。これらのアプローチは社会制度の探求に関するものであり、徳倫理学における正義は社会制度に限定されるわけではないことに注意しなければならない。
- 14 正義（*justitia*）は或る行為を意志する魂の性向であり、その行為とは、正しさ（*jus*）・公平性（*aequitas*）・法に対して真っ直ぐであること（*rectitudo*）である。つまり“*jus*”、“*aequitas*”、“*rectitude*”は、正義を備えた行為の性質を説明する概念と言えよう。
- 15 当時のカテキズモはトレント公会議の方針・決定に準拠している。そのため、プロテスタントや東方教会との差異を念頭に置いたカトリックの教義が見出される。
- 16 トレント公会議に基づく『ローマ・カテキズモ』に準拠するならば、巻第四は祈りを主題とすべきだったが、ルイス・デ・グラナダによる「祈りについて」の日本語本がすでに刊行されていたため、『講義要綱』第三部では割愛された。そのためか、巻第四は日本語本で「巻第五」と誤記されている。
- 17 対神徳とは信仰・希望・愛を指し、枢要徳とは別のものとして説明される。
- 18 ドミンゴ・デ・ソト、ルイス・デ・モリナ、レオナルドゥス・レッシウスのものが著名で、経済学書として注目され、とりわけレッシウスの『正義と法について』は17世紀における最重要の経済学書と看做される（ジェームズ・フランクリン『蓋然性の探求』南條郁子訳、みすず書房、2018年、456頁参照）。ただしグロティウスやホッブズによる自然法と神の法との関係についての見解が、中世における見解から逸脱していることを踏まえるのであれば、自然法論の転換期の法学書として注目すべきである。さらに徳倫理学が衰退しつつある時代における徳倫理学に基づく正義論が展開されているという点でも注目すべきだろう。
- 19 「日本語本」176-177頁参照。
- 20 トマス・アクィナス『神学大全』第18冊、稲垣良典訳、創文社、1985年、18-22頁参照。
- 21 トマスは行為が正義である要件として、「意志に発するものであり（*voluntarius*）、安定し（*stabilis*）、堅固なるもの（*firmus*）であること」を挙げ、その根拠としてアリストテレス『ニコマコス倫理学』第二巻を参照している（トマス・アクィナス『神学大全』第18冊、稲垣良典訳、創文社、1985年、19-20頁参照）。ゴメスもそれにしたがっているが（「ラテン語本」558頁参照）、日本語本では省略されている。
- 22 トマス・アクィナス『神学大全』第18冊、稲垣良典訳、創文社、1985年、20頁参照。
- 23 「正義とは、正しい人が選択に基づいて正しいことを行う者と言われる場合に依拠している性向であり、・・・」（『アリストテレス全集15』岩波書店、2014年203頁）
- 24 「日本語本」177-178頁参照。
- 25 『神学大全』II-II部第58問題第6項によれば、法的正義が君主において「主要的にかついわば棟梁的な仕方で」（*principaliter et quasi architectonice*）見出され、従属するものたちにおいて「副次的にかついわば下働きの仕方で」（*secundarie et quasi ministrative*）見出される（トマス・アクィナス『神学大全』第18冊、稲垣良典訳、創文社、1985年、37-38頁参照）。ベドロ・ゴメス『講義要綱』もこれに従っている（「ラテン語本」559頁参照）。
- 26 実際、ベドロ・ゴメスは配分的正義を説明するとき、法的正義との関連を示す場合を除いて、法（*lex*）については問題にしていない（「ラテン語本」561頁参照）。
- 27 トマス・アクィナス『神学大全』第18冊、稲垣良典訳、創文社、1985年、97-98頁参照
- 28 「日本語本」179-180頁参照。
- 29 尾原によれば、この箇所の *irregal* は *illegal* の書き誤りである（「日本語本」179頁欄外註参照）。
- 30 ラインハルトによれば、配分的正義に対する悪としての “*Acceptio personarum*” は、トマス・

アキナスによって主として聖職禄の配分に関する論述において展開されたが、16世紀においては国家における公務に対する支給に関する論述へと変っていた (cf. Nicole Reinhardt, *Voices of Conscience: Royal Confessors and Political Counsel in Seventeenth-Century Spain and France*, Oxford University Press, 2016, pp.136-155)

- 31 『トマス・アキナス『神学大全』語彙集(羅和)』新世社、1988年、1頁参照
- 32 この箇所については「ヤコブの手紙」第2章第2節が典拠として部分的に引用されている。そこでは裕福な人と貧しい人とで差別的な対応をすることが、悪い考えに基づいて判断することだと語られている。したがって、「ヤコブの手紙」は裕福な人に対する優遇が正義に適用する場合についての典拠ではない。
- 33 このことは、「習慣は対象によって種的に区別される」(トマス・アキナス『神学大全』第18冊、稲垣良典訳、創文社、1985年、61頁)という見解によっていっそう容易に理解されるだろう。というのも、行為の対象が異なれば行為の習慣も異なることとなり、習慣が異なるということはその習慣に基づく徳ないし悪徳も異なるというになるからである。
- 34 『フランス学士院本 羅葡日対訳辞書』清文堂、2017年、892頁参照。
- 35 同上、881頁参照。
- 36 同上、322-323頁参照。尾原は『羅葡日対訳辞書』から「なり、形、色体の恰好、あるいは、所などの加減」という訳を採用しているが(「日本語本」洋語一覧表参照)、これは“habitus”の訳語の一つではあっても、ポルトガル語の“habito”(習慣)ではなく“forma”や“disposicao do corpo”などに対する訳語であるため、徳に備わる習性には適合しない。

キーワード：16世紀における徳倫理学、ペドロ・ゴメス『講義要綱』、正義、徳、習慣