

トマス・アキナス『悪について』 第11問・倦怠（翻訳）

Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de malo*,
q. 11: de accidia (translation)

松 根 伸 治

Shinji MATSUNE

はじめに

第11問の主題は *accidia* である（より一般的なつづりでは *acedia*）。この翻訳では「倦怠」と訳したが、実際にはこの言葉を常に決まった一語で置き換えるのは難しい。トマス自身もこの概念の意味内容を確定するために, *tristitia* (悲しみ), *taedium* (憂鬱), *fastidium* (嫌気), *abominatio* (嫌悪), *recessus mentalis* (精神の後ずさり) などいくつかの類義語に頼って説明している。『悪について』の英訳者の対応は興味深く, Oesterle 夫妻は訳語決定の難しさを註記したうえで訳文は *acedia* のまま通しているのに対し, Richard Regan は一貫して *spiritual apathy* と訳す。創文社の『神学大全』邦訳でも, 「ものぐさ, 怠惰, (霊的) 怠惰, 不快さ, 塞ぎ, 頹廃, 慵懶」などの例が見つかる¹。

内実を容易にとらえがたい多義性には, この用語がたどってきた歴史も反映している。4世紀にエヴァグリオス・ポンティコスが, エジプトの砂漠で祈る修道士たちを襲う「白昼の悪魔」として *ἀκηδία* (アケーディア) を論じて以来², キリスト教思想はこのやっかいな心理状態について考察し, それを回避あるいは解消する方法を模索してきた。注意散漫, 退屈, 無気力, 落胆, 不安, 疎外感, 抑鬱状態などを生じさせ, 祈りや手仕事に専念するのを邪魔するのが, この想念の特徴である。

「自我を捨てるのに最適の場所」とジャベスが言うように, 砂漠は昔の修道士たちにとって自分自身と神を見いだすための特別な空間であったが, その太陽に曝されて不毛な, そして乾ききって動くもの一つない風景の中で彼等は自分自身を見いだすどころか倦怠を見だし, この

¹ 「慵懶 (ようらん)」という見慣れない訳語が選ばれた経緯は, 大森正樹「『神学大全』翻訳の頃」, 『中世思想研究』55号 (2013年) 14-18頁でふれられている。

² Evagrius, *Practicus*, c.12 (Guillaumont 520 ff.). 佐藤訳 40-41頁。

ことをラテン語で *otiositas* とか *somnolentia* とか *pervagatio mentis* と呼んでいた。今なら「怠惰、感覚麻痺」, 「知的空虚」, 「熱意、情熱の喪失」, 「日常の単調さに埋没すること」等と訳せるだろう。イギリス人ならメランコリー *melancholy* とかスプリーン *spleen*, フランス人なら アンニュイ *ennui*, 精神科医なら神経衰弱, またピエトロ・チターティなら「西欧の隅々にまで蔓延しながら人の気づかないガス」と呼ぶあの精神状態のことである³。

現代の精神分析学者の目から倦怠の多面性が印象的に表現されている。ラテン語はそれぞれ, *otiositas* 「無為、怠惰」, *somnolentia* 「眠気」, *pervagatio mentis* 「精神のさすらい」の意味である。前述のエヴァグリオスの弟子にあたるカッシアヌスがこの概念を西方文化圏に移入し、根源的悪徳のひとつとして論じたとき, *taedium sive anxietas cordis* (心の憂鬱ないし苦悩), *affinis tristitiae* (悲しみの親戚) と解説しているのも⁴, やはりぴったり当てはまる一語がなかったからにちがいない。このような事情で、ギリシャ語風の響きを残したまま *acedia* (アケーディア) と音訳されてラテン語の語彙に取り入れられることになった⁵。トマスにとって6世紀の大グレゴリウスが罪源論の主要な典拠のひとつだが、実際にはグレゴリウスは『道徳論 (ヨブ記講解)』では、七つの罪源のひとつとして *acedia* ではなく *tristitia* を用いている⁶。のちに標準的な神学の教科書となるペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』(12世紀なかば)では, *acidia vel tristitia* (倦怠ないし悲しみ) と言い換えられており⁷, この二つが非常に近い関係にあることがわかる。

ラテン語 *acedia* は現代英語で *sloth* と訳される場合が多く、日本語でもしばしば「怠惰」とされる。これらの訳語で思い浮かぶのは、ぐずぐず、のろのろ、だらだら……そういう怠け者の姿だが、しかしこのイメージはトマスが論じている「倦怠」の中心的意味とは相当にずれている。本文に見られる通り、ダマスコスのヨアンネス(ダマスケヌス)らの理論を継承して、トマスは倦怠を悲しみ的一种と位置づけた。その際、何を悲しむかという対象の考察が理論的なカギを握っていると思われる。つらい仕事や肉体の労苦を嫌がって避けようとする事自体、言い換えれば、体を楽にして快適に休みたいという欲求自体は、悪徳や罪としての倦怠の本質的要素ではない。トマスが強調するのは、倦怠の対象が「霊的な善」「神的な善」であり、それを拒絶する点で倦怠は愛徳による喜びに対立するという点である。したがって、嫉妬を「隣人の善に対する悲しみ」と定義する第10問の説明と類比的に、トマスの倦怠の意味の中核を取り出すなら、「神的な善に対する悲しみ」と表現することができる。ヨゼフ・ピーパーがこのことを明快に説明してくれている。

形而上学的、神学的立場からいえば、「怠惰」とは人間が自分の本来の存在と究極的に一致しないことを意味します。このばあい当の人間は大いに精力的に活動しているにもかかわらず、

³ U. ガリンベルティ『七つの大罪と新しい悪徳』多木陽介訳、青土社、2004年、36-37頁。

⁴ Cassianus, *De institutis coenobiorum*, X, 1 (CSEL 17, 173). ほかに同書 V, 1 (CSEL 17, 81); *Collationes*, V, 2 (CSEL 13, 121) にも類似の表現が見られる。

⁵ 辞書によると *acedia* 以外に *acidia*, *accidia* などの異つづりがある (A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout: Brepols, 1954)。レオ版が採用する *accidia* の表記は、ダンテやペトラルカが使うイタリア語 *accidia* (アッチーディア) にすでに近いということか。なお、ペトラルカ『わが秘密』近藤恒一訳、岩波文庫、1996年では *accidia* は「鬱病」と訳されており (126頁以下)、286-88頁の訳註に解説がある。

⁶ Gregorius, *Moralia*, XXXI, 45, 87 (CCSL 143B, 1610)。

⁷ Petrus Lombardus, *Sententiae*, II, d.42, c.6 (p.570)。

その背後で自分自身と一体になることができないのです。真に自分自身でありえないことの焦りから、このような激しい活動が生まれているともいえましょう⁸。

中世の人生観でいわれる「怠惰」acedia に対立する概念は、せつせと日々の生業にいそしむ「労働精神」ではありません。むしろ、人間が元気よく自己の本質、世界全体、そして神を肯定し、それらと一致すること、つまり「愛」が「怠惰」の対立概念です⁹。

このように、アケーディアは勤勉や労働の対極としての怠惰とは異なる。トマスがここで考察しているのは、自分にとって本当に大切なものに目を向けながらも、これを喜びをもって受け入れ、安らかに憩うことのできない心の状態と、そこから生じてくる個人的、社会的な負の影響についてである。このような主題は、中世の倫理思想や人間観において重要であるだけでなく、私たちにも考える価値があるだろう¹⁰。

翻 訳

第 1 項 倦怠は罪であるか

問題は倦怠 (accidia) についてである。第一に、倦怠は罪であるかどうか問われる¹¹。そうではないと思われる。なぜなら、

異論 1 徳と罪は対立しあうものであるから同一の類のうちにある¹²。ところで、徳は愛の類のうちにある。というのは、アウグスティヌスが『教会の道德』と『神の国』第 15 巻で、徳は「愛の秩序」であると言っているからである¹³。だが、倦怠は愛の類のうちにあるのではなく、ダマスケヌスが言うように、むしろ悲しみの一種である¹⁴。それゆえ、倦怠は罪ではないと思われる。

異論 2 『詩篇』における第三の「讃美せよ」〔第 106 篇 1 節〕¹⁵ に関して、『註釈』は四つの誘惑を挙げる。すなわち、誤り、情欲に打ち勝つ困難、憂鬱、世の騒乱である¹⁶。ところで、誤り、困難、世の騒乱は罪ではない。それゆえ、憂鬱つまり倦怠も罪ではない。

⁸ J. ピーパー『余暇と祝祭』稲垣良典訳、講談社学術文庫、1988 年、62 頁。

⁹ 同 64 頁。

¹⁰ 翻訳に用いたテキスト類の情報は文章末尾にまとめた。その他の参考文献について〔*補註 A〕を参照。

¹¹ 並行箇所：ST II-II, q. 35, a.1. 訳文中の〔 〕は訳者による補足、() は文意の明確化と原語挿入、「 』は引用部分の明示と語句の強調のために用いる。

¹² cf. Aristoteles, *Metaphysica*, X, 10, 1058a10–11. 出訳 350 頁「反対のものどもが同じ類のうちにあるということは、さきに証示された〔……〕。」cf. *Topica*, IV, 3, 123b3.

¹³ Augustinus, *De civitate dei*, XV, 22 (CCSL 48, 488); *De moribus ecclesiae catholicae*, 15, 25 (CSEL 90, 29).

¹⁴ Damascenus, *De fide orthodoxa*, II, 14 (Buytaert 121, cap.28).

¹⁵ 新共同訳では 107, 1 にあたる。

¹⁶ *Glossa Petri Lombardi*, in Ps 106, 1 (PL 191, 973A). 引用元は Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, 106, 1, n.4–7 (CCSL 40, 1572–74).

異論3 『ホセア書』の終わりに二番目の章「イスラエルよ、お前の破滅はお前からくる」〔第13章9節〕という言葉によれば、罪はすべて人間に由来する。ところで、倦怠は何らかの悲しみであるから、人間に由来するものではない。なぜなら、『コリントの信徒への手紙二』第9章〔7節〕の「悲しみからでも強制からでもなく」について、『註釈』は「悲しみを伴って行なうとき、その行ないはあなたから生じるが、あなた自身が行なうのではない」と言っているからである¹⁷。それゆえ、倦怠は罪ではない。

異論4 ひとつの行為が功德あるものであり同時に罪でもあるという事態はありえない。ところで、倦怠を伴ってなされた行為が功德をもつことがある。たとえば、人が誓願や従順から断食をするが、この断食が当人を苦しめる場合、この行為のうちには、徳による霊的善に対する悲しみである倦怠が見出される。それゆえ、倦怠が常に罪であるわけではない。

異論5 ダマスケヌスは〔『正統信仰論』〕第2巻で、「倦怠とは重くのしかかる悲しみである」と言う¹⁸。ところが、苦しい重圧は罪科というよりもむしろ罰であると思われる。それゆえ、倦怠は罪でなくむしろ罰である。

異論6 倦怠とは内的善に対する悲しみあるいは憂鬱だと思われる¹⁹。実際、『詩篇』〔第106篇18節〕の「彼らの魂はあらゆる食物を忌み嫌った」²⁰という言葉について、『註釈』ではこのことについて述べられている²¹。それゆえ、もし仮に倦怠が罪だとしたら、それが罪である理由は、霊的善を受け取らないからであるか、あるいは、これを軽んじ物質的善を受け取るからであるかのどちらかである。ところが、倦怠が霊的善を受け取らないがゆえに罪であるということとはありえない。なぜなら、受け取らないことは行為ではなく何らかの欠如だが、哲学者が『倫理学』第1巻で言うように、すべての賞賛と非難は何らかの行為に伴うものであり²²、さらに、罪には非難が帰されるからである。それゆえ、もし倦怠が罪だとしたら、霊的善を侮蔑して何らかの物質的善を追い求めるからという理由が残る。ところで、悪の忌避が気概的部分に属するように、善の追求は欲望的部分に属すると思われる。それゆえ、倦怠は気概的部分に属すると思われるにもかかわらず、欲望的部分のうちにあるようにも思われる。

異論7 グレゴリウスは『道徳論』第11巻で、倦怠とは祈りや聖歌に身を捧げることができな

¹⁷ *Glossa Petri Lombardi*, in II Cor 9, 7 (PL 192, 63B). 引用元は Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, 91, 4, n.5 (CCSL 39, 1282).

¹⁸ Damascenus, *De fide orthodoxa*, II, 14 (Buytaert 121, cap.28): Tristitiae vero species sunt quatuor: accidia, achos, invidia, misericordia. Accidia igitur est tristitia aggravans, achos vero est tristitia vocem auferens, invidia vero est tristitia in alienis bonis, misericordia vero tristitia in alienis malis. 「悲しみの種は四つあり、倦怠、苦悩、嫉妬、憐れみである。倦怠とは重くのしかかる悲しみ、苦悩とは声を奪い去る悲しみであり、嫉妬は他者の善における悲しみ、憐れみは他者の悪における悲しみである。」

¹⁹ cf. Hugo a Sancto Victore, *Expositio orationis dominicae* (PL 175, 774C): Acedia est fastidium interni boni. トマスの表現は Accidia videtur esse tristitia vel tedium interni boni で、「内的善に対する」の言い方が同じ。tristitia (悲しみ), tedium = taedium (憂鬱), fastidium (嫌気) の三語は類義語と見なせる。

²⁰ 新共同訳 (107, 18) では、「どの食べ物も彼らの喉には忌むべきもので〔……〕」。

²¹ *Glossa Petri Lombardi*, in Ps 106, 18 (PL 191, 977A). 引用元は Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, 106, n.6 (CCSL 40, 1573).

²² Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I, 18, 1101b14–15.

くなる、精神の内的な悲しみであると言う²³。ところで、献身的に祈ることは人間の権能のうちにはない。それゆえ、倦怠を避けることも人間の権能のうちにはない。したがって、倦怠は罪ではない。なぜなら、避けることができないことにおいて誰も罪を犯すことはないからである²⁴。

異論 8 ダマスケヌスは『正統信仰論』第 2 巻で倦怠を悲しみの一種としており²⁵、悲しみは四つの情念のうちのひとつである²⁶。ところで、情念は罪ではない。なぜなら、情念を基準にして賞賛や非難を受けることはないからである²⁷。それゆえ、倦怠は罪ではない。

異論 9 知者が選択するものは罪ではない。ところで、知者は倦怠や悲しみを選擇する。というのも、『コヘレトの言葉』第 7 章〔5 節〕に「知者の心は悲しみのあるところに」と言われているからである²⁸。それゆえ、倦怠や悲しみは罪ではない。

異論 10 神が報賞で報いるものは罪ではない。ところで、神は悲しみに対して報賞で報いる。というのも、『マラキ書』の末尾で邪悪な人々の言葉として、「いったい私たちがどんな利益を得たのか。神の掟を守り、神の前で悲しみつつ歩いたからといって」〔第 3 章 14 節〕と言われているからである。それゆえ、倦怠や悲しみは罪ではない。

反対異論 しかし反対に、グレゴリウスは『道徳論』第 31 巻で他の諸々の罪とともに倦怠を列挙している²⁹。また、イシドルスの『最高善について』も同様である³⁰。

第 1 項主文 次のように言わねばならない。ダマスケヌスの言葉から明らかな通り、倦怠は何

²³ 正確な出典は不明。原文は *accidia est interna mentis tristitia per quam quis minus devote orat aut psallit* である。レオ版の註は Gregorius, *Moralia*, XXXI, 45, 88 と Guillelmus Peraldus, *Summa de vitiis*, tr.5, p.2, c.13 から採られたものと示唆しており、Bernardus, *Super Cantica*, sermo 54, n.8 も参照せよとある。大グレゴリオスの当該箇所はこのような具体的記述はない（もともとトマスが指示している 11 巻は未調査）。ペラルドゥスはたしかにこの箇所では *acedia* との関係で *indevotio*（不信心）を論じており、ベルナルドゥスにも言及している。ただし、トマスが書いている通りの文言があるわけではないようである。

²⁴ cf. Augustinus, *De libero arbitrio*, III, 18, 50 (CCSL 29, 304).

²⁵ Damascenus, *De fide orthodoxa*, II, 14 (Buytaert 121, cap.28).

²⁶ 喜び、悲しみ、望み、恐れを四つの基本的情念とする考え方はストア派に由来する。SVF III の以下の各項目を参照。378, 394 (Stobaeus), 386 (Aspasius), 391 (Ps.-Andronicus); 381, 385 (Cicero), 387 (Servius), 444 (Lactantius), 447 (Hieronymus)。邦訳は『初期ストア派断片集 4』中川・山口訳に所収。

²⁷ cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1105b31-32.

²⁸ ヴルガータでは、*cor sapientium ubi tristitia est et cor stultorum ubi laetitia* 「知者たちの心は悲しみのあるところにあり、愚者たちの心は喜びのあるところにある」。新共同訳（7, 4）では「賢者の心は弔いの家に／愚者の心は快楽の家に」とされている。

²⁹ Gregorius, *Moralia*, XXXI, 45, 87 (CCSL 143B, 1610)。ここで大グレゴリウスが根源的悪徳として挙げているのは、*inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluviis, luxuria*（虚栄、嫉妬、怒り、悲しみ、強欲、腹の貪食、色欲）の七つである。語として *accidia* は用いられていないが、トマスはグレゴリオスの *tristitia* が実質的に *accidia* にあたると見なしている。本項の主文冒頭を参照。

³⁰ Isidorus, *De summo bono (sive Sententiae)*, IV, 40, 2 (PL 83, 1178D)。ただし、この箇所は前註のグレゴリオスの文字通りの引用である。ミーニュは Appendix として *Sententiarum liber IV* を載せているが、CCSL 111 (ed. P. Cazier, 1998) では *Sententiae* は第 3 巻まで。

らかの悲しみである³¹。そこから、グレゴリウスも『道徳論』において時として「倦怠 (accidia)」の代わりに「悲しみ (tristitia)」と言っているのである³²。さらに、ダマスケヌスが言うように、悲しみの対象は現前する悪である³³。ところで、善には二通りがある。ひとつは真に善いものであり、もうひとつは見かけ上の善いものである。というのも、後者は或る限られた意味では善だが、端的な善ではないから真の善ではない。同様に悪にも二通りある。ひとつは真に端的に悪いものであり、もうひとつは、見かけ上、或る限られた意味では悪いものだが、端的には真の善であるような悪である。

したがって、愛、欲望、喜びは、真の善に関わる場合は賞賛すべきものだが、見かけ上の善であり真に善でないものに関わる場合には非難すべきものである。同様に、憎しみ、嫌気、悲しみは、真に悪いものに関わる場合は賞賛すべきものだが、限られた意味で、あるいは見かけ上は悪いが、端的には善いものに関わる場合には非難すべきものであり罪である。ところで、アウグスティヌスが『詩篇』の「彼らの魂はあらゆる食物を忌み嫌った」³⁴という言葉に註解して言うように、倦怠とは霊的で内的な善に対する憂鬱あるいは悲しみである³⁵。したがって、内的で霊的な善は真の善であり、見かけ上でのみ悪でありえるから（すなわち、肉的な欲望に対立するという意味において）、倦怠がそれ自体として罪の本質をもつことは明らかである。

ところで、倦怠は悲しみであるから、二通りに考えられることを考察しなければならない。すなわち、一方では感覚的欲求のはたらきである限りにおいてであり、他方では知性的欲求つまり意志のはたらきである限りにおいてである。実際、こういう情動の名称はすべて、感覚的欲求のはたらきとして考えれば何らかの情念をさすが、知性的欲求のはたらきとして考えるなら意志の端的な動きをさす。ところで、アウグスティヌスが言うように、罪はそれ自体として固有の意味では意志のうちにある³⁶。したがって、「倦怠」が内的で霊的な善を避けようとする意志のはたらきを意味する場合には、罪の完全な特質をもちうる。これに対して、感覚的欲求のはたらきである限りで「倦怠」が受け取られる場合には、意志によるのでなければ罪の特質をもたない。すなわち、このような感

³¹ Damascenus, *De fide orthodoxa*, II, 14 (Buytaert 121, cap.28). すでに異論 1, 5, 8 で言及された箇所。

³² Gregorius, *Moralia*, XXXI, 45, 87 (CCSL 143B, 1610).

³³ Damascenus, *De fide orthodoxa*, II, 12 (Buytaert 119, cap.26): Expectatum igitur bonum concupiscentiam constituit, praesens vero laetitiam; similiter autem expectatum malum timorem, praesens vero tristitiam. 「期待される善が欲望を、現前する善が喜びを成り立たせる。他方で同様に、予期される悪が恐れを、現前する悪が悲しみを成り立たせる。」対象の善悪と時間軸（予期と現前）の組み合わせによって四通りの基本的情念を整理する説明について、註 26 に挙げた SVF III の項目を参照。cf. ST I-II, q. 25, a.4, c.

³⁴ Ps 106, 18.

³⁵ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, 106, n.6 (CCSL 40, 1573). 異論 2 と 6 で『註釈』の引用として言及されていた箇所。中川・鎌田訳 248 頁「誰であれ、このような人、困難を打ち破り、悪い習慣を責められることなく、人々に認められる立派な生き方をしている人、このような人を、この世の生活における倦怠という第三の試練が待ち受けている。これは、聖書を読むことにも祈ることにも喜びを感じなくなることである。第三の試練は第一の試練とは反対である。第一の試練は飢餓による危険であるが、第三の試練は飽きることによる危険だからである。」邦訳の「倦怠」は taedium, 「飽きること」は fastidium の訳語で、本稿ではそれぞれ「憂鬱」、「嫌気」とした語である。

³⁶ Augustinus, *De vera religione*, 14, 27 (CCSL 32, 204): peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. 茂泉訳 312 頁「罪は自発的意志による悪であり、したがって、もし自発的意志がなければ、いかなる意味においても罪は決して存在しないのである。」

覚的欲求の動きを意志は防ぐことができるという意味においてである。それゆえ、防ぐことができない場合、倦怠は罪の特質をいくらかはもつが、それは不完全な特質にとどまる。

異論解答 1 『神の国』第 14 巻のアウグスティヌスの言葉から明らかな通り、愛はすべての情動の根源である³⁷。したがって、「徳は愛の秩序である」と言われるのは、本質による述定ではなく原因による述定である³⁸。というのも、あらゆる徳が本質的に愛だというのではなく、徳をそなえた情動はすべて何らかの秩序づけられた愛から派生し、同様に、罪のある情動は何らかの無秩序な愛から派生するからである³⁹。

異論解答 2 異論の論理は無効である。なぜなら、或る共通のものの下位区分のうちのひとつに対して述語づけられる内容がすべて、他の下位区分にも述語づけられることは必然でないからである。実際、或る共通のものの下位区分として列挙される各々のものは、当の共通点においては一致するが、他の任意の点では必ずしも一致する必要はない。したがって、異論が挙げる四つは誘惑という共通点ではたしかに一致するが、しかし、それらのうちひとつが罪であり、残りは罪でなくとも何ら問題ない。たとえば、肉による誘惑は罪を必ず伴うが、敵による誘惑は全面的に罪なしにありえる⁴⁰。

異論解答 3 『倫理学』第 3 巻で言われているように、悲しみや恐れからなされる行為は、意志的性質と反意志的性質が混合したものである⁴¹。そういう行為は反意志的性質を含む限りにおいて、たしかに私たちに由来するものではない。しかし、悲しみの動きそれ自体はやはり私たちに由来す

³⁷ Augustinus, *De civitate dei*, XIV, 7, 2 (CCSL 48, 422): Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus amor est; bona, si bonus. 「正しい意志は善い愛であり、転倒した意志は悪い愛である。それゆえ、愛するものを手に入れようと渴望する愛が欲望であり、他方、対象を所有し享受する愛が喜びである。愛する対象に敵対するものを避けようとする愛が恐れであり、敵対が現に生じた場合にそれを感じ取る愛が悲しみである。したがって、これらの情念は愛が悪ければ悪く、愛が善ければ善い。」第 10 問 1 項異論解答 10 を参照。

³⁸ cf. Alanus de Insulis, *Regulae de sacra theologia*, 12 et 18 (PL 210, 629 et 630).

³⁹ 「愛の秩序」という徳の定義に関して [*補註 B] を参照。

⁴⁰ ロンバルドゥスは、敵対者の言葉や身ぶりによる外的誘惑に対して、目に見えない内的誘惑があると述べ、後者をさらに「肉による誘惑」と「悪魔による誘惑」に区分している。Petrus Lombardus, *Sententiae*, II, d.21, c.6 (p.437): Interior vero tentatio est, quando invisibiliter malum nobis intrinsecus suggeritur. Et haec tentatio aliquando fit ab hoste, aliquando a carne. Nam et diabolus invisibiliter mala suggerit, et ex carnis corruptione suboritur motus illicitus et titillatio prava. Ideoque tentatio quae est ex carne, non fit sine peccato; quae autem est ab hoste, nisi ei consentiatur, non habet peccatum, sed est materia exercendae virtutis. Tentatio autem carnis interior difficilior vincitur, quia interiorius oppugnans de nostro contra nos roboratur. 「他方、内的誘惑が生じるのは、目に見えない形で悪が内的に示される場合である。この誘惑は時には敵によって、時には肉によってなされる。実際、悪魔は目に見えない形で悪事をそそのかし、また、肉の腐敗から不法な動きとゆがんだ刺激がわき起こるからである。それゆえ、肉による誘惑は罪なしには生じないが、敵による誘惑は、それに同意しない限り罪にはならず、むしろ徳を行使する機会である。しかし、肉による内的誘惑はいつそう打ち勝ちがたい。なぜなら、それは内側から襲い、私たちをもとにして私たちに反して強大になるからである。」

⁴¹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110a11-12.

る。

異論解答 4 それ自体として厭わしいと見なされる仕事が、神への隷属に向けられる限りでは喜ばしいということを妨げるものは何もない。アウグスティヌスが説明する通り、殉教者たちでさえ涙の中で種をまいたと言われるのは、このような理由からである⁴²。しかし、情念としてのこの悲しみは、内的な善ではなく外的な悪を対象としているから、倦怠ではない。実際、殉教者たちは内的善を喜んだのであり、外的な悪が彼らを苦しめるほど、その喜びはますます功德あるものとなった。同様に、人が従順や掟を成し遂げようとする意志をもちながら、苦しく骨の折れる何らかの作業を厭う場合、こういう悲しみは倦怠ではない。なぜなら、内的な善ではなく外的な悪を対象としているからである。

異論解答 5 悲しみが「重くのしかかる」と言われるのは、作用すべく生じえないほど情動を押しつぶすという意味である。この意味で、善いことがらに対する悲しみによる重圧は、罰よりもやはりむしろ罪の特質をもつ。なぜなら、その悲しみの端緒は私たちに由来するからである。

異論解答 6 気概的部分と欲望的部分は、追求と忌避の面から区別されるのではない。なぜなら、善を求めることと、それに対立する悪を避けることは同一の能力に属するからである。そうではなくて両者の区別は、気概の役割が困難な善の追求や困難な悪の忌避であるのに対して、欲望の役割は条件なしの善の追求や〔それに対立する悪の〕忌避であるという点にもとづく。このことから、望みと恐れは気概的部分に属するが、喜びと悲しみは欲望的部分に属する。したがって、感覚的欲求のうちにある限りでの倦怠は、欲望的部分において成り立つ。さらに他方で、倦怠が霊的善を避けるからといって倦怠は罪でないという帰結には必ずしもならない。これは二つの理由による。第一に、忌避それ自体が一種の欲求的運動であり、純粋な欠如ではないからである。第二に、倦怠が仮に霊的善を受け取らないという意味で純粋な欠如だとしても、そのこともやはり罪科の特質をもちうるのであり、この場合には怠りの罪と言われるからである。

異論解答 7 人間の信心は神からくる。しかし、人間は信心をもつよう自分の状態を整えることもできるし、逆に信心を妨げることもできる。この限りにおいて不信心は罪である。ただし、引用された典拠では、倦怠が不信心であると言われているのではなく、倦怠から不信心が生じると言われているのだが。

異論解答 8 ダマスケヌスは、罪である限りでの倦怠について、すなわち、内的で霊的な善に対する悲しみという意味での倦怠について述べているのではなく、何であれ悪に対する悲しみという意味での倦怠について述べている。したがって、彼は倦怠について情念の一種として述べており、罪として述べているのではない。

異論解答 9・10 これらの議論は端的な悪に対する悲しみについて当てはまるが、そういう悲しみはむしろ賞賛すべきものである。

第2項 倦怠は特殊な罪であるか

第二に、倦怠は特殊な罪であるかどうか問われる⁴³。そうではないと思われる。なぜなら、

⁴² Augustinus, *Sermo* 31, 1, nn.1-2 (PL 38, 192-93).

⁴³ 並行箇所：ST II-II, q. 35, a.2.

異論 1 倦怠は悲しみであるから喜びに対立する。ところで、喜びは特殊な徳ではない。というのも、『倫理学』第1巻において明らかなように、有徳な人は誰でも自分の徳の行為において喜びを感じるからである⁴⁴。それゆえ、霊的な善に対する悲しみは特殊な罪ではない。

異論 2 すべての罪に伴うものは特殊な罪ではありえない。ところで、霊的な善に対する悲しみはすべての罪に伴う。というのは、各人にとって自らに対立するものは厭わしいものだが、徳による何らかの霊的な善がどんな罪にも対立するからである。それゆえ、倦怠は特殊な罪ではない。

異論 3 これに対して次のような主張があった。倦怠が霊的な善を悲しむのは、その善が身体の休息の妨げになるという特殊な観点にもとづく、と。——しかし反論がある。身体の休息を求めることは肉적인悪徳に属する。ところで、何かを求めることと、それを妨げるものを悲しむことは、本質的に同じ性格のことである。それゆえ、倦怠が特殊な罪である理由が身体の休息の妨げになることだけだと仮定すると⁴⁵、倦怠は肉적인罪であることが帰結することになる。しかし、『道徳論』第21巻において明らかな通り、グレゴリウスは倦怠を霊的な罪のうちにおいている⁴⁶。それゆえ、倦怠は特殊な罪ではない。

反対異論 しかし反対に、グレゴリウスは『道徳論』第31巻で他の諸々の罪とともに倦怠を列挙している⁴⁷。それゆえ、倦怠は特殊な罪である。

第2項主文 次のように言わねばならない。もし倦怠があらゆる霊的な善を任意の観点から無条件に悲しむことだとすれば、必然的に、それは特殊な罪ではなく、あらゆる罪に伴う要素であるという帰結になる。それゆえ、倦怠を特殊な罪と見なすためには、それが何らかの特殊な観点による霊的善に対する悲しみであると言わなければならない。ところで、この特殊な観点とは、霊的善が何らかの身体的善の妨げになるということによるとは言えない。なぜなら、この点からは、倦怠を身体的善に関わる他の罪から区別できないからである。というのも、一人の人において、何かを喜ぶことと、その妨げになるものを避けることは、同じ本質的性格をもつ。これはちょうど、自然の世界で、重いものが高い場所から離れることと低い場所に向かうことが同一の自然本性的な力に由来することに似ている⁴⁸。こういうわけで、人が貪食のゆえに食べ物を喜ぶと同時に、この同じ悪徳によって食事の禁欲を悲しむのを私たちは見る。しかし、身体的善の妨げになるということは、霊的善が人を悲しませる理由ではあるが、霊的善に対する悲しみが特殊な罪であることの理由にはならない。

したがって、次のように考察しなければならない。それ自体としては特殊な善だと考えられるも

⁴⁴ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I, 8, 1099a7–21.

⁴⁵ 本文は *si igitur accidia non sit speciale peccatum nisi quia est impeditiva corporalis quietis, sequetur quod ...* と書かれている。quia 節内の主語は *accidia* と読むはずなので、「倦怠が身体の休息の妨げになる」という不自然な表現であるが、文言の通りに訳出しておいた。より正確には異論冒頭にるように、「霊的な善が身体の休息の妨げになる」、あるいは「身体の休息の妨げになる霊的な善を倦怠が悲しむ」などと言うべきところだと思われる。(アバラトゥスに異読はとくに示されていない。)

⁴⁶ Gregorius, *Moralia*, 正しくは XXXI, 45, 88 (CCSL 143B, 1611): *Ex quibus videlicet septem, quinque spiritualia, duoque carnalia sunt.* 「これらの七つ〔の根源的悪徳〕のうち五つは霊的で二つは肉적인である。」

⁴⁷ Gregorius, *Moralia*, XXXI, 45, 87 (CCSL 143B, 1610).

⁴⁸ cf. Aristoteles, *Physica*, II, 15, 200a2.

のが、多くのものにとって共通の目的であっても何ら問題はない。たとえば、愛徳は特殊な徳である。なぜなら、第一に主要な意味では神的善に対する愛であり、副次的な意味では隣人たちの善に対する愛だからである。しかし、このような善はすべての善の、あるいは他の多くの善の目的でもある。このようにして、何らかの特殊な徳（たとえば貞潔）のはたらきは二通りの仕方であらう。愛や喜びの対象になりえる。ひとつは、当の具体的な徳のはたらきである限りにおいてであり、これは貞潔に固有のことである。もうひとつは、神的善に秩序づけられたはたらきである限りにおいてであり、これは愛徳に固有なことである。

したがって、次のように言わねばならない。内的で神的な善というこの特殊な善を悲しむことが、倦怠を特殊な罪として成り立たせる。逆に、こうした善を愛することが愛徳を特殊な徳にするのと同様である。ところが、霊と肉の対立のゆえに、この神的善は人間にとって厭わしいものである。なぜなら、使徒が『ガラテヤの信徒への手紙』第5章〔17節〕で言う通り、「肉は霊に逆らって欲する」からである。したがって、肉の情動が人の中で支配的であるときには、その人は自分に対立するものとして霊的善を嫌悪する。これはちょうど、味覚のそこなわれた人が健康な食べ物嫌がり、こういうものを食べなければならないときには、それを食べるのが苦痛であるのと同様である。それゆえ、霊的で神的な善に対するこのような悲しみや嫌悪や憂鬱が倦怠であり、これは特殊な罪である。こういうわけで、『シラ書』第6章〔26節〕では、この倦怠を取り除くよう知者が忠告している。「あなたの肩を低くし、それを（つまり霊的な知恵を）運べ。その鎖につながれて倦怠におちいるな。」⁴⁹

異論解答1 霊的で神的な善に対する喜びは、愛徳という特殊な徳に属する。このことは、『ガラテヤの信徒への手紙』第5章〔22節〕の「霊の果実は愛、喜び、平和」という言葉からわかる。

異論解答2 たしかにどんな罪人も霊的な善を悲しむが、それは自らの罪が対立する徳のもつ特定の性格にもとづく。しかし、倦怠が霊的な善を悲しむのは、愛徳の特殊な対象である神的で霊的な善の観点からである。

異論解答3 異論3に対しては、〔主文で〕すでに述べたことから解答は明らかである。すなわち、身体の休息に反するという性質は霊的な善を厭わしいものにするとはいえず、しかし、それが罪としての特殊な性格を生み出すわけではない。

第3項 倦怠は大罪であるか

第三に、倦怠は大罪であるかどうか問われる⁵⁰。そうではないと思われる。なぜなら、

異論1 完徳の人々のうちには、どんな大罪も見出されない。ところで、倦怠は完徳の人々のうちに見出される悲しみである。実際、使徒はこのような人物について、「あたかも悲しんでいるようで、しかし常に喜んでいる」と言っている⁵¹。それゆえ、倦怠は大罪ではない。

異論2 すべての大罪は神の掟に対立する。ところで、倦怠はどんな掟にも対立していないと思

⁴⁹ 新共同訳（6, 25）では、「肩を低くし、知恵を担え。その束縛にいらだつな」。

⁵⁰ 並行箇所：ST II-II, q. 35, a. 3.

⁵¹ II Cor 6, 10.

われる。なぜなら、十戒のうちに喜びに関わる掟は何も含まれていないからである。それゆえ、倦怠は大罪ではない。

異論3 ダマスケヌスが『正統信仰論』第2巻で言うように、悲しみは現前する悪に関わるから⁵²、悲しみ的一种である倦怠は、現前する何らかの悪に、しかも、本当は善いものだが見かけ上は悪いものであるような悪に関わるのでなければならない。だが、倦怠が造られざる善である真の善に関わることはありえない。その理由のひとつは、こういう善の現前は憂鬱も悲しみも含まないからである。実際、『知恵の書』第8章〔16節〕では、神的な知恵について、「それとのつきあいは憂鬱をもたず、それとの親交は憂鬱をもたない」と言われている⁵³。もうひとつの理由は、造られざる善が現前する場合、大罪はありえないからである。それゆえ残るところ、倦怠は現前する何らかの被造の善に対する悲しみであるということになる。ところが、被造の善から逸れることは大罪を引き起こさず、大罪を引き起こすのは造られざる不変の善から逸れることだけである。それゆえ、倦怠は大罪ではない。

異論4 同一の類において、行ないの罪は心の罪と同じほど悪い⁵⁴。ところで、神に導く何らかの被造の霊的善から行為において退くことは、大罪ではない。というのも、断食しない人や祈らない人がみな大罪を犯しているわけではないからである。それゆえ、悲しみによって被造の善から心が退くことも大罪ではない。したがって、倦怠はその類からして大罪であるわけではない。もしそうだとしたら、殺人や姦通と同じく、常に大罪だということになってしまうからである。

異論5 これに対して次のような主張があった。何らかの義務的な被造の善から行為において退くことは、大罪を生じさせる、と。——しかし反論がある。義務的でない行為が時としてより霊的なものである場合がある。しかし、それらの行為から退くことが大罪であるのは、誓願によってそれらが必要不可欠とされる場合に限られる。実際、〔誓願による義務がないなら〕或る人が純潔や清貧を守らないとしても、もちろんそこに何ら罪はない。それゆえ、霊的善に対する悲しみもすべて大罪ではない。

異論6 何らかの霊的善から行為において退くことが大罪であるのは、人がその善に対して義務を負っている場合だけである。ところで、人が何らかの霊的善を行なう義務があるとしても、しかし、喜びをもってそれを行なう義務はない。なぜなら、行為において生じる喜びは習慣が根付いている目印であるから⁵⁵、徳の習慣をもたない人々が喜びをもって霊的善を行なうことにまで義務づけられることは不可能だからである。それゆえ、義務的な霊的善に関わる倦怠も大罪ではない。

異論7 すべての大罪は霊的な生に対立するものである。ところで、人が喜びをもって行為することは霊的な生に必要な条件ではなく、ともかく行為することですで十分である。さもないと、義務としてなすべき行為を行なう人はみな、その行為に喜びを感じないとき大罪を犯していることに

⁵² Damascenus, *De fide orthodoxa*, II, 12 (Buytaert 119, cap.26). 註33を参照。

⁵³ トマスが引用するひとつめの *tedium* (憂鬱)の箇所は、ヴルガータでは *amaritudinem* (苦さを、つらさを)である。

⁵⁴ cf. *ST I-II*, q. 72, a.7; *In Sent.* II, d.42, q. 2, a.2.

⁵⁵ cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II, 3, 1104b3-8. 朴訳62頁「ところで、さまざまな行為に伴って生じる快楽や苦痛を、われわれは人の性格の状態を示す指標にしなければならない。なぜなら、肉体的な快楽を差し控え、まさにそのことによろこびを感じる人は節制ある人であり、それを嫌がる人は放埒な人だからであり、また恐ろしいことに耐え、それによろこびを感じたり、あるいは少なくとも苦痛に思わない人は勇氣ある人であり、苦痛を覚えるような人は臆病な人だからである。」

なってしまう。それゆえ、霊的な喜びに反する倦怠は大罪ではない。

異論8 自然本性の腐敗により情欲への傾向性が私たちを脅かしているからといって、すべての情欲が大罪であるわけではない。ところで、この同じ腐敗によって、休息を求め労苦を避ける傾向性が私たちを脅かしているが、このことは倦怠に属すると思われる。それゆえ、すべての倦怠が大罪であるわけではない。

しかし反対に、

反対異論1 倦怠は一種の悲しみであるとダマスケヌスは言う⁵⁶。しかし、倦怠は神に即した悲しみではありえない。なぜなら、もしそうなら罪でないはずだからである。それゆえ、倦怠は世の悲しみである。ところで、使徒が『コリントの信徒への手紙二』第7章〔10節〕で言うように、世の悲しみは死をもたらす⁵⁷。それゆえ、倦怠は大罪である。

反対異論2 アウグスティヌスは『創世記逐語註解』第12巻で次のように言っている。ヤコブが彼の息子たちに、「お前たちは私の老年を悲しみとともに地獄へと引き下ろすだろう」⁵⁸と言ったとき、「彼が恐れたのは、極度の悲しみで心をかき乱されて、自分が至福者たちの安息ではなく罪人たちの地獄に行くのではないかということだった」⁵⁹。ところで、人を至福者たちの安息から引き離し、罪人たちの地獄に至らせるものはすべて大罪である。それゆえ、倦怠という悲しみは大罪である。

反対異論3 「なぜお前は悲しむのか、私の魂よ」⁶⁰という言葉について、『註釈』はこう述べている。「これは世の悲しみを避けるべしと教えている。世の悲しみは、忍耐、愛徳、希望を消し去り、善き生の全体を混乱させる」と⁶¹。それゆえ、倦怠は大罪である。なぜなら、愛徳や他の諸徳を消し去るものを大罪と呼ぶのだから。

第3項主文 次のように言わねばならない。〔第2項で〕すでに述べたことから、特殊な罪である限りでの倦怠がその類からして大罪であることは容易に明らかにできる。というのも、倦怠は、神的な霊的善に対する人間の情動の反発からくる一種の悲しみを意味するが、この種の反発が、神的善に固着し、神的善において喜ぶ愛徳に対立することは明らかである。魂に命を与える愛徳に反することが大罪の特質であるから、したがって、倦怠はその類からして大罪であることが明らかに

⁵⁶ Damascenus, *De fide orthodoxa*, II, 14 (Buytaert 121, cap.28).

⁵⁷ II Cor 7, 10. 新共同訳「神の御心に適った悲しみは、取り消されることのない救いに通じる悔い改めを生じさせ、世の悲しみは死をもたらしめます。」フランシスコ会訳「神のみ心に沿った悲しみは、後悔の必要がない救いへと通じている悔い改めを生じさせますが、この世の悲しみは死を招きます。」バルバロ訳「実に神の意にかなう悲しみは、救いに至る悔いのない後悔を生み、世の悲しみは死を生む。」田川建三訳「何故なら、神の御旨による苦痛は救いへといたる悔い改め、後悔することなどありえない悔い改めをもたらすからである。この世の苦痛は、死をもたらす。」

⁵⁸ Gen 44, 29. アウグスティヌスは *Deducetis senectam meam cum tristitia ad inferos* と聖句を引き、トマスの引用も *senectam* を *senectutem* とする以外は同じ。ウルガータは少し文言が異なり、*Deducetis canos meos cum maerore ad inferos* である。新共同訳「お前たちはこの白髪の父を、苦しめて陰府（よみ）に下らせることになるのだ」。

⁵⁹ Augustinus, *De genesi ad litteram*, XII, 33, 64 (CSEL 28-1, 429).

⁶⁰ Ps 42, 5. 新共同訳では 43, 5 にあたる。

⁶¹ *Glossa Petri Lombardi*, in Ps 42, 5 (PL 191, 426C-D). 引用元は Cassiodorus, *Expositio Psalmorum*, 42, 5 (CCSL 97, 390).

帰結する。なぜなら、『ヨハネの手紙一』第3章〔14節〕にある通り、「愛さない人は死のうちにとどまる」からである。

さらに、以下のように考察すべきである。隣人の善を悲しむ嫉妬がその類からして大罪であるのは、隣人への愛に関わる愛徳に反するからである。同様に、神的な霊的善を悲しむ倦怠は、神への愛に関わる愛徳に反する限りにおいて、その類からして大罪である。ただし、その類からして大罪であるすべての罪の場合に、そういった罪の類のうちで不完全な動き（つまり、理性の思案を伴わない動き）は大罪でないことも真実である。したがって、嫉妬の動きについてすでに述べた通り〔第10問2項主文〕、倦怠のそういう不完全な動きは小罪である。これに対して、肉的情動が理性を支配し、人が思案にもとづいて神的な霊的善を悲しむ場合には、こういった意志の動きは明らかに大罪である。

異論解答1 完徳の人々においても、少なくとも感能〔＝感覚的欲求〕のうちには倦怠の不完全な動きがありえる。霊に対する肉の対立をまったくとどめていないほど完全な人は誰もいないからである。ただし、使徒がここで述べているのは、霊的善に対する悲しみ（これが倦怠である）ではなく、むしろ、現世的な悪に対する悲しみであると思われる。

異論解答2 倦怠は安息日を神聖なものとする掟に反している。この掟は、それが道徳上の掟である限りにおいて、神における精神の休息を命じるものである。

異論解答3 たしかに神が精神に現前する限りにおいては、悲しみや大罪が伴う余地はない。したがって、倦怠は神そのものの現前に対する悲しみではなく、分有によって神的存在である何らかの神の善に対する悲しみである。

異論解答4 倦怠とは、あらゆる種類の霊的善から精神が退くことではなく、精神が必然的に固着すべき霊的善、つまり、〔主文で〕すでに述べたような神的存在から精神が退くことである。

異論解答5 〔欠落〕

異論解答6 この議論は特定の徳の何らかのはたらきをもつ霊的善については成り立つ。実際、人が喜ぶこと自体は掟のうちに含まれないが、人が神を喜ぶことは、人が神を愛することと同じく、掟のうちに含まれる。なぜなら、喜びは愛に伴って生じるからである。

異論解答7 倦怠に対立する愛徳がもとになって生じる喜びは、愛徳それ自体と同じく、必然的に霊的な生に属する。したがって、倦怠は大罪である。

異論解答8 ただ感能のうちのみある情欲は自然本性の腐敗から生じているが、大罪ではない。なぜなら、それは不完全な動きだからである。同様に、この種の倦怠もまた大罪ではない。

第4項 倦怠は罪源であるか

第四に、倦怠は罪源であるかどうかが問われる⁶²。そうではないと思われる。なぜなら、

異論1 喜びが愛から生じると同様に、悲しみは憎しみから生じる。ところが、憎しみは罪源ではない。それゆえ、悲しみの一種である倦怠はなおさら罪源ではない。

異論2 罪源とは他の諸々の罪の行動へと人を傾ける悪徳である。ところで、倦怠はこういうも

⁶² 並行箇所：In Sent. II, d.42, q. 2, a.3; ST II-II, q. 35, a.4.

のではなく、むしろ、人を動けなくするものだと思われる。というのは、ダマスケヌスが言うように、倦怠は「重くのしかかる悲しみ」だからである⁶³。それゆえ、倦怠は罪源ではない。

異論3 罪源は何らかの「娘たち」をもつ。ところが、グレゴリウスが『道徳論』第31巻で倦怠に割り当てている娘たちは⁶⁴、実際には倦怠の娘にはあたらないと思われる。その理由は以下の通りである。まず、「悪意」はあらゆる罪に共通するものである。「うらみ」は憎しみに属し、憎しみは怒りから生じる。また、「卑屈」と「絶望」は気概的部分に属するが、倦怠は気概的部分ではなくむしろ欲望的部分のうちにある。さらに、「掟に対する無気力」は倦怠と同一のものだと思われる。他方、「精神のさまよい」は悲しみの本質に矛盾すると思われる。悲しみは逆に精神を縛りつけるものだからである。それゆえ、倦怠は罪源とされるべきではない。

反対異論 しかし反対に、グレゴリウスの権威が『道徳論』第31巻で、倦怠あるいは悲しみを罪源のうちに数え入れている⁶⁵。

第4項主文 次のように言わねばならない。すでに述べたように〔第8問1項主文〕、罪源とは、目的因の特質をそなえたものとして、そこから他の諸々の悪徳が生じてくる源となる悪徳のことである。ところで、人は何らかの喜びを求めて多くのことをなしたり避けたりすることへ進むが、悲しみを避けるためにも同様のことがある。実際、これら両者は同じ本質的性格をもっていると思われる。善を求めることと悪を避けることは同一のことに帰するからである。〔第3項主文で〕すでに述べたように、嫉妬が隣人の善に対する一種の悲しみであるのと同様、倦怠は内的な神的善に対する一種の悲しみである。それゆえ、隣人の善に伴って生じるような種類の悲しみを追い払うために人は多くの無秩序な行動をしてしまうという意味で、嫉妬から多くの悪徳が生まれるのと同じく⁶⁶、倦怠もまた罪源である。

さらに、哲学者が『倫理学』第8巻で言うように、どんな人も長いあいだ喜びなしに悲しみのうちにとどまることはできないから⁶⁷、悲しみからは二つのことが帰結する。ひとつは、人が悲しみの対象から遠ざかること、もうひとつは、喜びを感じる別のものに移行することである。哲学者はこのことに即して『倫理学』第2巻で、霊的な喜びを味わうことができない人々は、たいていの場合、肉体的な喜びに向かうと述べている⁶⁸。したがって、霊的善に関していられる悲しみから、「不法なものに向かうさまよい (evagatio circa illicita)」が生じる。肉体的な精神は不法なものに喜びを

⁶³ Damascenus, *De fide orthodoxa*, II, 14 (Buytaert 121, cap.28).

⁶⁴ Gregorius, *Moralia*, XXXI, 45, 88 (CCSL 143B, 1610): De tristitia, malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, vagatio mentis erga illicita nascitur. 「悲しみ〔すなわち倦怠〕から生じるものは、悪意、うらみ、卑屈、絶望、掟に対する無気力、不法なものに向かう精神のさまよいである。」トマスはここで大グレゴリウスの言葉をほぼ字句通りに用いている。

⁶⁵ Gregorius, *Moralia*, XXXI, 45, 87 (CCSL 143B, 1610). 註29を参照。

⁶⁶ 第10問3項主文を参照。

⁶⁷ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VIII, 5, 1157b15-16. 朴訳368頁「だれであっても苦痛を与えるものや快くないものと日々を共に過ごすことなどできない」。VIII, 6, 1158a23-24. 朴訳372頁「苦痛となるものにしても、短時間なら耐えられるけれども、実際にはだれもそれを連続的に耐えることなどできない」。

⁶⁸ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 正しくはX, 9, 1176b19-21. 朴訳472頁「権力をもつ人々が、純粋で自由人的な快楽を味わったことがなく、身体的な快楽の方に逃げ込んでいるとしても〔……〕」。

感じるからである。他方、こういった悲しみの忌避の場面では、第一にそれを避ける過程に、第二にそれを攻撃する過程に着目できる。喜びの対象になりえる霊的善を忌避する行為に属するのは、まず、期待される神的善から退くことであり、これが「絶望 (desperatio)」である。また、霊的善を行なうことから退くことも霊的善の忌避に属する。この後退は、救いに必要な共通のことがらに関して言えば、「掟に対する無気力 (torpor circa praecepta)」であるが、勧告の範疇に入る困難なことがらに関して言えば、「卑屈 (pusillanimitas)」である。さらには、厭わしく感じる霊的善のうちに意に反して引き止められるとき、第一に人は上長に対して、あるいは、その善のうちに自分を引き止めるどんな人物に対しても憤激をいだく。これが「うらみ (rancor)」である。第二に、諸々の霊的善それ自体にさえ憤激や憎しみをいだく。これが固有な意味の「悪意 (malitia)」である。

異論解答 1 諸々の徳の場合には、喜びの源泉である愛つまり愛徳が、主要な徳として立てられる。なぜなら、神的善と隣人の善はそれ自体として愛すべきものだからである。他方、これらの善は、それ自体として憎むべきものではなく、憎むべきものとなるのは何らかの付带的状況から人を悲しませる側面からのみである。したがって、憎しみよりも悲しみに即して罪源の特質は理解される。

異論解答 2 倦怠はたしかに悲しみを引き起こしているものによって人を動けなくするが、それと反対の方向に人を進みやすくさせる面もある。

異論解答 3 ここで言う「悪意」は、あらゆる罪に共通のものとしてではなく、諸々の霊的善に対する一種の敵対を含意するものとして理解される。さらに、「うらみ」が怒りからも倦怠からも生じることを妨げるものは何もない。というも、同一のものが異なる観点に即して異なる原因から生じることは可能だからである。また、「卑屈」と「絶望」が気概的能力に属する事実は、それらが倦怠から生じることを妨げない。なぜなら、気概的能力の情念はすべて、欲望的能力の情念を原因として生じるからである。なすべき行動自体に対する「無気力」は、悲しみそのものではなく、悲しみの結果である〔から、倦怠と同一視はできない〕。さらに、倦怠に縛りつけられることによって心が重苦しくなる仕方で、倦怠から悲しみが生じる。その結果、こういう重圧から逃れようとして心は様々な別のことに向かって「さまよい出る」ことになる。

補 註

〔*補註A〕 参考文献案内。トマスの *acedia* 論について、近年 Rebecca DeYoung が活発に研究成果を刊行している。R. DeYoung, "Resistance to the demands of love: Aquinas on the vice of *acedia*," *Thomist* 68 (2004), 173-204; "Aquinas on the vice of sloth: Three interpretive issues," *Thomist* 75 (2011), 43-64. トマス前史も含めた "Sloth: Some historical reflections on laziness, effort, and resistance to the demands of love," in K. Timpe and C. Boyd (eds.), *Virtues and their vices*, Oxford UP, 2014, 177-98 もある。より広くこの概念の歴史について知るためには、S. Wenzel, *The sin of sloth: Acedia in medieval thought and literature*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1967 が今なお最重要の手引きである。日本語では、松根伸治「倦怠と悲しみ：トマス・アキナスの *acedia* について」、『中世思想研究』48号（2006年）1-14頁；小笠原史樹「アケディア試論」、『福岡大学人文論叢』46巻（2014年）23-55頁を参照。小笠原論文はトマスの *acedia* 論の背景と構造の吟味に加え、アウグスティヌス『告白』の *cor inquietum*（第1巻）や分裂した意志（第8巻）との連絡をつけることで、神を欲しつつ神から離れる両義性と引き延ばされる時間感覚を倦怠の特徴として描いており興味深い。この概念史の発端を知るには、大森正樹「祈りの系譜（二）ヘシカズム研究：アケディアとエヴァゲリオスの祈り」、『エイコーン』13号（1995年）16-27頁が参考になる。

R. クリバンスキー、E. パノフスキー、F. ザクスの記念碑的大著『土星とメランコリー：自然哲学、宗教、芸術の歴史における研究』田中英道監訳、晶文社、1991年は、トマスや *acedia* にはあまりふれないが、倦怠と憂鬱の思想史を考えるうえで外せない。現代思想におけるアケーディアやメランコリーの議論について、話題が豊富で読みやすい参考書として、L. スヴェンセン『退屈の小さな哲学』鳥取絹子訳、集英社新書、2005年がある。

やや本題からずれるが、何人かの現代思想家が *acedia* を哲学的考察の対象として取りあげていることは、もっと注目されてよいかもしれない。ベンヤミンは『ドイツ悲劇の根源』や『歴史の概念について（歴史哲学テーゼ）』でこの概念に言及し、ロラン・バルトの講義『いかにしてともに生きるか』では、修道士の生活と関わる *acedia* の現代的意味が考察されている。さらに、アガンベン『スタンツェ』の冒頭で *acedia* について論じ、『開かれ』ではハイデガーに即して「深き倦怠」を考察している。——邦訳の該当箇所は下記の通り。W. ベンヤミン『ドイツ悲劇の根源・上』浅井健二郎訳、ちくま学芸文庫、1999年、345-50頁；「歴史の概念について」VII、山口裕之編訳『ベンヤミン・アンソロジー』河出文庫、2011年、365頁；R. バルト『いかにしてともに生きるか』（ロラン・バルト講義集成1）野崎歓訳、筑摩書房、2006年、36-41頁他；G. アガンベン『スタンツェ：西洋文化における言葉とイメージ』岡田温司訳、ありな書房、1998年、17-31頁；『開かれ：人間と動物』岡田温司・多賀健太郎訳、平凡社、2004年、97-109頁。さらに、晩年のフーコーが「自己への配慮」「自己のテクノロジー」の概念に関連してカシアヌスを集中的に読んでいたらしいことは興味深いが、その問題意識が *acedia* 論や罪源の議論とどう関係するか（あるいはあまり関係ないのか）、残念ながら私には判断できない。

[*補註B] アウグスティヌスは徳を定義して「愛の秩序」だと言う。*De civitate dei*, XV, 22 (CCSL 48, 488): Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris; propter quod in sancto cantico canticorum cantat sponsa Christi, civitas Dei: Ordinate in me caritatem. Huius igitur caritatis, hoc est dilectionis et amoris, ordine perturbato Deum filii Dei neglexerunt et filias hominum dilexerunt.「したがって、徳の簡潔で真正な定義は「愛の秩序」だと私には思われる。このゆえに、聖なる『雅歌』において、キリストの花嫁である神の国は「私のうちに愛を秩序づけよ」と歌う。それゆえ、この愛徳（カリタス）の秩序、すなわち愛（ディレクティオとアモル）の秩序が乱されたので、神の子たちは神を軽視して人間の娘たちを愛した。」

トマスはこの箇所を『カトリック教会の道徳』の以下の文章と呼応するものとして読んでいる（ただし、こちらでは「愛の秩序」という表現自体は用いられていない）。*De moribus ecclesiae catholicae*, 15, 25 (CSEL 90, 29): Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim nisi summum amorem dei. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur.「徳が私たちを幸福な生に導くものなら、徳とはまさに神への最高の愛以外の何ものでもない」と断言できるだろう。というのも、徳が四部分から成ると言われるのも、私の理解では、この愛そのものの何らかの異なった状態にもとづいて言われているからである。」アウグスティヌスは、ギリシャ以来の伝統的な四つの枢要徳を愛の現われ方の違いとして大胆に位置づけ直す。続く箇所でそれが具体的に表現されている。同所 (CSEL 90, 29-30): Itaque illas quattuor virtutes, quarum utinam ita in mentibus vis ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur, fortitudo amor facile tolerans omnia propter quod amatur, iustitia amor soli amato serviens et propterea recte dominans, prudentia amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter seligens.「そこで、かの四つの徳を——すべての人の口でそれらの名称が語られるのと同じように、どうか心の中にもそれらの力がありますように——私はためらうことなく次のように定義しよう。節制とは愛するものに自分を丸ごと差し出す愛。勇気とは愛するもののために喜んですべてを耐える愛。正義とは愛するものだけに服従し、そのために正しく支配する愛。思慮とは愛の助けとなるものを妨げになるものから鋭敏に選り分ける愛である。」ここでアウグスティヌスは「愛」の一語に神と人の結びつきという意味を強く込め、徳の理論の中核に愛をすえている。愛の諸相としての枢要徳というアイディアはさらに次のように敷衍される。同所 (CSEL 90, 30): Sed hunc amorem non cuiuslibet sed dei esse diximus, id est summi boni, summae sapientiae summaeque concordiae. Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse amorem deo sese integrum incorruptumque servantem, fortitudinem amorem omnia propter deum facile perferentem, iustitiam amorem deo tantum servantem et ob hoc bene imperantem

ceteris quae homini subiecta sunt, prudentiam amorem bene discernentem ea quibus adiuvetur in deum ab his quibus impediri potest.「しかし、この愛は任意の対象への愛ではなく、最高の善、最高の知恵、最高の調和たる神への愛だと私たちはすでに述べた。それゆえ、このように定義することも許される。節制とは神に対して自分を丸ごと汚れなく保つ愛。勇気とは神のために喜んですべてを耐え忍ぶ愛。正義とは神のみに服従し、このために、人に従属する他のものどもを善く統治する愛。思慮とは神へ向かう助けとなるものを妨げになりうるものから善く識別する愛である。こう私たちは言うことができる。」神に対する愛によって枢要徳を位置づける説明は同書で繰り返される。とくに 19, 35 以下と 25, 46 を参照。

「愛の秩序 (ordo amoris)」という徳の定義を自分の体系の中に取り入れる際、トマスは次のようないくつかの解釈をほどこしている。(1) この箇所での説明。アウグスティヌスの定義は諸徳の本質は愛だという意味ではなく、諸徳の原因は愛だという意味である。愛はすべての情念の原因ないし根源であるから、真っ直ぐな愛から生まれる情念は徳をそなえ、ゆがんだ愛から生まれる情念は悪徳の性質をもつ。“徳は秩序ある愛から生まれる”という解釈である。(2) これと似た解釈だが、徳の成立のためには愛を根源とする諸情念が秩序づけられていなければならないとトマスは言っている (ST I-II, q. 62, a.2, ad3)。(3) 逆に、愛や情念を秩序づけることが徳の目的であると説明する箇所もある。当該定義を“徳は愛を秩序づけるものである”と読み換えるわけで、アウグスティヌス自身の本来の意図とはかなり離れるように思われる (ST I-II, q. 55, a.1, ad4)。(4) 他の諸徳が愛に依存するという面からの解釈も重要である。この場合の「愛」はトマスの厳密な用語法では *caritas* (愛徳) と表現される。諸々の徳は愛徳なしには本当の意味での徳として成立せず、諸徳の結合の要は愛徳であるという主張との関連でアウグスティヌスの定義が位置づけられる (ST I-II, q. 56, a.3, ad1; q. 62, a.2, ad3; II-II, q. 23, a.4, ad1)。この点に関連する主題自体は ST I-II, q. 65, a.2; a.4; II-II, q. 23, a.7 で詳論されている。

以上のようなアウグスティヌス解釈の特徴と意義は、桑原直己『トマス・アキナスにおける「愛」と「正義」』知泉書館、2005 年において、具体的テキストにもとづいて入念に考察されている。とくに 276-86 頁、306-12 頁を参照。諸徳を愛に還元する思想にアウグスティヌス自身が込めたメッセージについては、横田蔵人「諸徳の愛への還元：アウグスティヌスのヒエロニムス宛て『書簡』167 における」、『中世哲学研究 VERITAS』32 号 (2013 年) 1-23 頁が、思想史の見通しを示してくれるだけでなく理論的刺激に富む。また、茂泉昭男『アウグスティヌス研究：徳・人間・教育』教文館、1987 年は、第 I 部第 2 章「アウグスティヌスにおける徳の概念の形成：愛と正義」において、『カトリック教会の道徳』の徳理論に注目した貴重な分析を行なっている。とくに 99-124 頁を参照。——金子晴勇の以下の著作はヨーロッパ思想史の全体を射程にして「愛の秩序」の系譜を考察している。『愛の秩序』創文社、1989 年；『「愛の秩序」の思想史的研究』(岡山大学文学部研究叢書 5) 岡山大学文学部、1990 年；『愛の思想史：愛の類型と秩序の思想史』知泉書館、2003 年。プラトンからマックス・シェラーまで幅広く論じられているが、アウグスティヌスも議論の焦点のひとつになっている。

文 献

1. 底本として *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, cura et studio fratrum praedicatorum, tomus 23, *Quaestiones disputatae de malo*, Roma: Commissio Leonina, 1982 を用いる (レオ版と略記)。註の作成にもレオ版による脚註が非常に参考になった。ただし、綴り字と段落わけはレオ版に従わない場合もある。*Quaestiones disputatae*, vol. II, Roma: Marietti, 1949 所収のテキスト pp.439-699, ed. P. Bazzi et P.M. Pession (マリエッティ版) も適宜参照した。
2. レオ版にもとづく下記の現代語訳を参考にした。
On evil, tr. John Oesterle and Jean Oesterle, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1995.
On evil, translated by R. Regan; edited with an introduction and notes by B. Davies, Oxford UP, 2003.
Questions disputées sur le mal, tr. les moines de Fontgombault, 2 vols., Paris: Nouvelles éditions latines, 1992.
Von Übel, tr. Ch. Schäfer, vol.1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009; vol.2, 2010.
3. トマスによる聖書の引用は、現行の Vulgata (Biblia Sacra iuxta vulgata versionem, editio tertia emendata,

Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983) とは文言が一致しない場合もある。新共同訳を中心に複数の邦訳も参考にしながら、最終的にはトマスの引用するラテン語の文言に即して訳した。

4. 引用されているラテン教父の著作はトマスの引用する文言を尊重して訳したが、できる限り下記の批判校訂版で出典を確認した。

CCSL = Corpus christianorum, series latina, Turnhout: Brepols, 1954-

CCCM = Corpus christianorum, continuatio mediaevalis, Turnhout: Brepols, 1969-

CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1866- (2012 年以降は Berlin: De Gruyter 社から刊行)

5. それ以外に主として引用・参照したテキストと翻訳を挙げる。邦訳をそのまま借りの場合は引用文に訳者名と頁数を添えた。

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, ed. L. Bywater, Oxford Classical Texts, Oxford UP, 1894.

アリストテレス『ニコマコス倫理学』朴一功訳、京都大学学術出版会、2002 年。

——『形而上学』（旧アリストテレス全集 12）出隆訳、岩波書店、1968 年。

アウグスティヌス『カトリック教会の道德』（キリスト教古典叢書 2）熊谷賢二訳、創文社、1963 年。

——『神の国（四）』服部英次郎・藤本雄三訳、岩波文庫、1986 年。

——『詩編注解（5）』（アウグスティヌス著作集 20/I）中川純男・鎌田伊知郎・泉治典・林明弘訳、教文館、2011 年。

——『真の宗教』（アウグスティヌス著作集 2 所収）茂泉昭男訳、教文館、1979 年。

——『創世記逐語的注解』清水正照訳、九州大学出版会、1995 年。

Damascenus, *De fide orthodoxa: Versions of Burgundio and Cerbanus*, ed. E. M. Buytaert, St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute Publications, 1955.

Évagre le Pontique, *Traité pratique ou le moine*, t.II, traduction, commentaire et tables par A. Guillaumont et C. Guillaumont (Sources Chrétiennes 171), Paris: Éditions du Cerf, 1971. [Practicus と略記]

エウアグリオス・ボンティコス『修行論』佐藤研訳、上智大学中世思想研究所＋大森正樹編訳・監修『中世思想原典集成 3・後期ギリシア教父・ビザンティン思想』平凡社、1994 年、29-81 頁。

Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, tomus I, pars II (liber I et II), Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae, 1971; tomus II (liber III et IV), 1981.

Stoicorum veterum fragmenta, ed. H. von Arnim, vol.3, München/ Leipzig: K. G. Saur Verlag, 2004. [1903 年刊初版のリプリント。SVF III と略記]

『初期ストア派断片集 4』中川純男・山口義久訳、京都大学学術出版会、2005 年。

トマス・アクィナス『神学大全』全 39 分冊、稲垣良典・山田晶他訳、創文社、1960-2012 年。

William Peraldus, *Summa on the Vices* <http://www.public.asu.edu/~rnewhaus/peraldus/> S. Wenzel, R. Newhauser らによる批判校訂版準備のためのウェブサイト。目次と一部のテキストが読める（2019 年 10 月 1 日最終閲覧）。

6. ここに訳出した箇所先立つ議論については本誌に掲載された拙訳を参照。「トマス・アクィナス『悪について』第 8 問第 1 項・七つの罪源」、『アカデミア』人文・自然科学編 6 号（2013 年）213-28 頁；「第 8 問第 2 ～ 4 項・高慢」同 8 号（2014 年）165-84 頁；「第 9 問・虚栄」同 12 号（2016 年）261-77 頁；「第 10 問・嫉妬」同 14 号（2017 年）221-40 頁。