

トマス・アクィナス 『悪について』 第13問・強欲（翻訳）

Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de malo*,
q. 13: de avaritia (translation)

松 根 伸 治

Shinji MATSUNE

- 第1項 強欲は特殊な悪徳であるか
- 第2項 強欲は大罪であるか
- 第3項 強欲は罪源であるか
- 第4項 利子つきで金を貸すことは大罪であるか

第1項 強欲は特殊な悪徳であるか

問題は強欲 (avaritia) についてである。第一に、強欲は特殊な悪徳であるかどうか問われる¹。そうではないと思われる。なぜなら、

異論1 特殊な悪徳 (vitium speciale) はすべて特殊な対象領域をもつ。なぜなら、道徳の場面では対象に即して種 (species) が定まるからである。ところで、強欲は特殊な対象領域ではなく一般的な対象領域をもつ。実際、アウグスティヌスは『自由意志論』でこう言っている。「強欲はギリシャ語でピラルギリアと呼ばれるが、銀や硬貨においてだけでなく、総じて人が十分な量よりも多くを欲する場合にはいつでも、節度なく望まれるすべてのものごとにおいて理解されるべきである²。」それゆえ、強欲は特殊な悪徳ではない。

異論2 自分のもとに様々な異なる罪の類を含むものは特殊な罪ではない。ところが、強欲は自分のもとに様々な異なる罪の類を含んでいる。というのは、卓越への無秩序な欲求³である高慢も強欲のもとに含まれるからである。実際、グレゴリウスは「イエスは導かれて、云々」⁴に関する説

¹ 並行箇所: ST II-II, q. 118, aa. 2-3. 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。

² Augustinus, *De libero arbitrio*, III, 17, 48 (CCSL 29, 303-304).

³ Augustinus, *De civitate dei*, XIV, 13, 1 (CCSL 48, 434).

⁴ Mt 4, 1.

教において、「強欲は単に金銭に関わるだけではなく、限度を超えて高みを得ようとするときの高位にも関わる」と言っている⁵。それゆえ、強欲は特殊な罪ではない。

異論3 強欲とは所有への節度なき愛着であるとトゥッリウスは言う⁶。ところで、哲学者が『カテゴリー論』で言うように、私たちの実体の諸部分も、質と量も、外的な付帯性も、私たちに属するすべてのものを私たちは「所有する」と言える⁷。それゆえ、強欲は特殊な罪ではない。

異論4 『倫理学』第2巻で言われているように、すべての特殊な罪には自分に対立する別の罪がある⁸。ところが、『倫理学』第5巻の哲学者の言葉から明らかな通り、強欲は自分に対立する罪を何ももたない⁹。それゆえ、強欲は特殊な罪ではない。

異論5 すべての罪の類に通じるようなものは特殊な罪とは思われない。ところが、強欲はすべての罪の類に通じる。というのは、『テモテへの手紙一』の終わり〔第6章10節〕に「すべての悪の根は欲望」と言われており、アウグスティヌスが『創世記逐語註解』第11巻で言うように、この「欲望(cupiditas)」は「強欲(avaritia)」の意味と理解できるからである¹⁰。それゆえ、強欲は特殊な罪ではない。

異論6 もし仮に強欲が特殊な罪だとしたら、このことは強欲が金銭に対する無秩序な欲求であるという面に関して最大度に成り立つだろう。ところが、この意味でさえ強欲は一般的な罪である。なぜなら、アウグスティヌスが言うように、すべての罪は移ろいやすい善に向かうことによるが¹¹、『コヘレトの言葉』第10章〔19節〕の「すべてが金(かね)に従う」によれば、現世的な善のほぼすべてが金銭を通じて獲得しうるからである。それゆえ、強欲は決して特殊な罪ではない。

異論7 特殊な罪が複数の異なる徳に対立することはない。なぜなら、『形而上学』第10巻で言われているように、ひとつのものに対してひとつのものだけが対立するからである¹²。ところが、強欲は複数の異なる徳に対立する。まず、アウグスティヌスが『創世記逐語註解』で言うように強欲は愛徳に対立する¹³。また、一般的な用語法によれば気前よさに対立する¹⁴。さらに、強欲は特殊な徳である限りでの正義にも対立する。これは『マタイによる福音書』第5章〔6節〕の「正義に飢え渴く人々は幸い」に註解してクリュソストムスが言う通りで、実際彼は、この正義は普遍的な

⁵ Gregorius Magnus, *In Evangelia*, I, hom. 16, n. 2 (PL 76, 1136A).

⁶ Cicero, *Tusculanae disputationes*, IV, 11, 26 (Pohlenz 373). ケケロ自身は *avaritia opinatio vehemens de pecunia* (強欲とは金銭に関する熱烈な想念)と言っており、ここで引用されている *avaritia est immoderatus amor habendi* (所有することへの節度なき愛着)とは文言がかなり違う。トマスの引用に近いのはサン＝ヴィクトルのフーゴーによる定義 *avaritia est immoderatus appetitus habendi* (所有することへの節度なき欲求)である。Hugo a S. Victore, *De sacramentis christianae fidei*, II, pars 13, c. 1 (PL 176, 526A)。なお、『神学大全』では *immoderatus amor habendi* という強欲の定義は出典を明示せずに引かれ、*immoderatus appetitus habendi* というヴァリエーションも見られる (II-II, q. 118, a. 1, c.; a. 2, c.)。

⁷ Aristoteles, *Praedicamenta*, 15, 15b17–33.

⁸ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II, 7, 1108b11ff.

⁹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, V, 5, 1133b32–33.

¹⁰ Augustinus, *De Genesi ad litteram*, XI, 15, 19 (CSEL 28-1, 347).

¹¹ Augustinus, *De libero arbitrio*, I, 6, 35 (CCSL 29, 235); III, 1, 1 (CCSL 29, 274).

¹² Aristoteles, *Metaphysica*, X, 4, 1055a19–20.

¹³ Augustinus, *De Genesi ad litteram*, XI, 15, 19 (CSEL 28-1, 347).

¹⁴ cf. Alexander de Hales, *Summa theologica*, II-II, n. 581 (Quaracchi 568).

徳か、あるいは強欲に対立する個別的な徳のどちらかだと述べている¹⁵。それゆえ、強欲は特殊な罪ではない。

異論8 保持すべきでないものを保持しようとするのが強欲に固有である。ところが、霊的なことがらはとりわけ〔自分のもとのみ〕保持すべきではない。なぜなら、それらは共有されることで減少せず、むしろ増大するからである。それゆえ、強欲は霊的善に関わる。他方で物質的善に関わることも明白である。それゆえ、強欲はすべての善にあまねく関わる。それゆえ、強欲は特殊な悪徳ではなく一般的な悪徳である。

しかし反対に、

反対異論1 一般的なものが諸々の特殊なもの対比的に区分されることはない。ところが、強欲は諸々の特殊な罪と対比的に区分される。実際、グレゴリウスは『道徳論』第31巻で強欲を他の罪源と対比して区別している¹⁶。さらに、『創世記』第3章〔1節〕の註解においても、悪魔が最初の人を貪食、高慢、強欲に関して誘惑したと言われており¹⁷、このように強欲は他の罪と対比的に区分される。それゆえ、強欲は特殊な罪である。

反対異論2 特殊な徳には特殊な罪が対立する。ところで、すでに〔異論7で〕引用されたクリュソストムスの権威によって明らかな通り、強欲は特殊な徳である限りでの正義に対立する。それゆえ、強欲は特殊な罪である。

反対異論3 「根」は根源の特質をもつ。ところで、根源は根源から生じるものどもから区別される。なぜなら、何ものも自分自身の根源や原因ではないからである¹⁸。使徒が言うように強欲はすべての悪の根であるのだから¹⁹、それゆえ、強欲は他の諸々の罪から区別された罪だと思われる。したがって、強欲は一般的な罪ではなく特殊な罪である。

第1項主文 次のように言わねばならない。avaritia（強欲）はその名称が最初に付与された由来に関する限り、金銭に対する無秩序な欲望を意味する。というのは、イシドルスが『語源』で言うように、いわばavidus aeris（銅貨を熱望する）がavarus（強欲な）と言われており、ギリシャ語で強欲がphilargiria（ピラルギリア）、すなわち銀貨への愛着と呼ばれることもこれと一致するからである²⁰。金銭は何らかの特殊な物質であるから、したがって、強欲は最初の名称付与に即し

¹⁵ Chrysostomus, *In Mat. hom.* 15, n. 13 (PG 57, 227). cf. Aquinas, *Catena aurea in Mat.* 5, 6.

¹⁶ Gregorius Magnus, *Moralia*, XXXI, 45, 87 (CCSL 143B, 1610).

¹⁷ *Glossa ordinaria*, in Gn 3, 1. 引用元は Gregorius Magnus, *In Evangelia*, I, hom. 16, n. 2 (PL 76, 1136A).

¹⁸ cf. Aristoteles, *De anima*, II, 4, 416b16–17; Augustinus, *De trinitate*, I, 1, 1 (CCSL 50, 28).

¹⁹ I Tim 6, 10.

²⁰ Isidorus, *Etymologiae*, X, 9. ミーニュ (PL 82, 369A) も Lindsay 編テキストも Avarus ex eo dictus, quod sit avidus auri で、「金（きん）を熱望するということから強欲な人と言われる」。イシドルス本人は aes（銅、銅貨）ではなく aurum（黄金、金貨）と言っているが、いずれにせよ信頼できる語源説明ではない。現代の語源辞典によると、形容詞 avarus（強欲な）が動詞 aveo（熱望する）の派生語であることはたしかだが、語形成の正確なプロセスはわからないとのこと。もうひとつの形容詞 avidus（熱望している）も関連語。aveo はサンスクリットの「食べる」「食べ物」という語と関連があるらしい (M. de Vaan, *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages*, Brill, 2008, p. 65)。ギリシャ語のほうは適切な説明で、金銭欲や強欲を表わす φιλαργυρία（ピラルギュリアー）は、たしかに「銀（ἀργυρος）を愛する」という成り立ちの語である。異論1で引用されたアウグスティヌス

て何らかの特殊な悪徳だと思われる。他方、この名称は一種の類似によって、任意の善に対する無秩序な欲望を意味するところまで拡張され、この意味の強欲は一般的な罪である。なぜなら、すべての罪には無秩序な欲求によって何らかの移ろいやすい善に向かうことが含まれるからである。そういうわけで、アウグスティヌスも『創世記逐語註解』第11巻において、人がそうすべきよりも多く何かを欲するような強欲は一般的〔=類的〕であり、より慣用的に「金銭愛」と呼ばれるような強欲は特殊〔=種的〕であると言っている²¹。

この区別には次のような理由がある。強欲は所有への無秩序な愛着である。ところで、「所有する」は共通的にも受け取られうるが、私たちがなそうと欲することを可能にしてくれる財産を所有すると言われる場合のように、特殊な意味でも受け取られうる。したがって、強欲も一般的な意味で、何であれものを所有することへの無秩序な愛着という意味に受け取られるが、他方、特殊な意味で、金銭という名称のもとでそのすべてが理解される財産（なぜなら、哲学者が『倫理学』第4巻で言うように、それらの価値は金銭によって測られるから²²）を所有することへの愛着という意味で受け取られる²³。

ところで、罪は徳に対立するから、財産や金銭に関しては正義（*iustitia*）と気前よさ（*liberalitas*）の両方が、それぞれ別の仕方でも成り立つことを考察しなければならない。まず、正義の役割は、各人がその人自身に与えられるべきものをもつように、所有物の側において等しさの中庸を確立することにある。これに対して、気前よさは魂の情感の側における中庸を確立する。すなわち、各人が金銭を過度に愛したり欲したりしないように、また、しかるべき時にしかるべき場所で、喜びをもって、あるいは悲しみなしに金銭を手放せるようにさせる。こういうわけで、或る人々は強欲を気前よさの対立物として論じており、この観点からは、金銭への過度の愛着のゆえに金銭の支出に関して何らかの不足すること、および金銭の獲得と保持に関して何らかの過剰であることが強欲の意味である²⁴。他方、哲学者は『倫理学』第5巻で強欲を正義の対立物として論じており、この観点からは、正義の義務に反して他人のものを受け取ったり保持したりする人が強欲な人と言われる²⁵。実際、『倫理学』第4巻において明らかな通り、彼は強欲ではなくけちを気前よさに対置している²⁶。〔異論7で〕引用されたクリュソストムスの権威もこれに合致する。さらに、『エゼキエル書』第22章〔27節〕で言われていること、「都の君主たちは都の真ん中で獲物を略奪する狼のごとく血をあふれさせ、貪欲に利得を追い求めようとしている」もこれに合致する。

異論解答1 アウグスティヌスはこの箇所でも共通的に言われる強欲について述べている。

異論解答2 異論2に対しても同様に言うべきである。

異論解答3 私たちがとりわけ「所有する」と言われるのは、私たちが全的にそれらの主人であるような所有物についてである。したがって、強欲とは所有への節度なき愛着であるとトゥッリウスが言うときも、固有の意味では私たちがそういう所有物をもつという限りにおいて理解しなけ

スも参照（*De libero arbitrio*, III, 17, 48）。

²¹ Augustinus, *De Genesi ad litteram*, XI, 15, 19 (CSEL 28-1, 347).

²² Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 1, 1119b26-27.

²³ 強欲の一般的な意味と特殊の意味の区別について、第8問1項異論解答1も参照。

²⁴ cf. Alexander de Hales, *Summa theologica*, II-II, n. 581 (Quaracchi 568).

²⁵ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, V, 1, 1129a31-b10.

²⁶ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 1, 1122a13-14.

ればならない。

異論解答4 この異論は正義に対立する限りでの強欲には当てはまる。というのは、『倫理学』第5巻で言われている通り、正義はたしかに過剰と不足の中庸であるが、他の諸徳の場合のように二つの悪徳のあいだの中庸ではないからである²⁷。しかしやはり、受け取ることや保持することにおいて人が正義の義務を超えて過剰になることは、何らかの悪徳であり強欲に属する。他方、人が自分がかつべきよりも少なくしかもたないことは、不正を行なうことではなく、不正をこうむることである。そしてこのことは罪科というよりもむしろ罰である。この意味では強欲は何の罪にも対立しない。

異論解答5 強欲がすべての罪に関係するのは類としてではなく「根」すなわち根源としてである。したがって、ここから導き出せるのは、強欲が一般的な罪であるという結論ではなく、強欲は諸々の罪にとって何らかの一般的な原因であるという結論である。

異論解答6 金銭と同じ観点から欲求されるもの、すなわち生の必要のために有用である限りで欲求されるものが、金銭によって獲得される。そして、財産と呼ばれるこれらすべてのものは「金銭」という名称のもとに含まれ、特殊な意味で言われる強欲の対象領域となる。これに対して、金銭を通じて獲得されるが、金銭とは別の観点から欲求対象となる性質をもつものがある。これらは強欲とは別の特殊な悪徳に属する。たとえば、栄光の高みは野心に属し、ゆがんだ賞賛は虚栄に属し、食物の快楽は貪食に属し、性的快楽は色欲に属する。

異論解答7 強欲が正義と気前よさに対立するのは、それぞれ異なる理解による。また、強欲が愛徳に対立するのは、被造の善のうちに目的を定める限りにおいて、どんな大罪も愛徳に対立するのと同じ仕方による。

異論解答8 霊的善は保持されるべきではなく共有されるべきである。しかし、霊的善の所有や共有のあり方は、財産の所有や共有のあり方と同じではない。それゆえ、霊的善は固有の意味で言われる強欲には属さない。

第2項 強欲は大罪であるか

第二に、強欲は大罪 (*peccatum mortale*) であるかどうか問われる²⁸。そうであると思われる。なぜなら、

異論1 神の国から人を排除するものは大罪以外にない。ところで、強欲は神の国から人を排除する。というのは、『エフェソの信徒への手紙』第5章〔5節〕でこう言われているからである。「すべての姦通する者、汚れた者、強欲な者、すなわち偶像の奴隷は、キリストと神の国における相続をもたない。」それゆえ、強欲は大罪である。

異論2 愛徳に対立する罪はすべて大罪である。なぜなら、「もし人がこの世を愛するなら、その人のうちに父への完全な愛はない」という『ヨハネの手紙一』第3章²⁹の言葉によれば、愛徳を

²⁷ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, V, 5, 1133b32-33. 朴訳223頁「正義とはある種の中庸であるが、それが中庸であるのは、他のさまざま徳と同じ仕方によるのではなく、まさに中間を見出すことによるのである。」

²⁸ 並行箇所：ST II-II, q. 118, a. 4.

²⁹ 正しくは I Joh 2, 15.

通じて魂は命をもつからである。ところで、強欲は愛徳に対立する。というのは、アウグスティヌスが『八十三問題集』において、愛徳にとっての毒は欲望であると言っているからである³⁰。それゆえ、欲望 (cupiditas) と同一である強欲 (avaritia) は大罪である。

異論3 『ヨハネの手紙一』第2章〔15節〕で「もし人がこの世を愛するなら、その人のうちに父への愛はない」と言われている³¹。ところで、強欲はこの世に対する無秩序な愛から生じる。それゆえ、強欲は人間から神への愛徳を取り除くものであり、したがって大罪である。

異論4 正義に対立するものは大罪だと思われる。なぜなら、正義は掟の範囲に含まれる義務の特質をもつからである。ところで、強欲は正義に反する。というのは、強欲は隣人たちの便益のためになりうるものを自分のものとしておくからである。実際、バシリウスはこう言っている。「あなたがつかんだパンは空腹な人のものであり、あなたが大事にしまっているトゥニカは裸の人のものであり、あなたが所有している金銭は困窮した人のものである。このように、あなたは差し出すことができる分だけ人を害している³²。」それゆえ、強欲は大罪である。

異論5 賜物は徳よりも完全なものである。ところで、強欲は或る賜物に対立する。それは、『ルカによる福音書』第11章に対する『註釈』で言われているように、敬虔という賜物である³³。それゆえ、強欲は大罪である。

異論6 大罪は不変の善から逸れて移ろいやすい善に向かうことである³⁴。ところで、このことは強欲に最もよく当てはまる。というのも、強欲とは移ろいやすい善に対する無秩序な欲求だからである。それゆえ、強欲は大罪である。

異論7 精神を地上的なものに押しつけ、高いところに向かって立ち上がれなくするものが大罪だと思われる。ところで、強欲はそういうものである。というのは、グレゴリウスが『道徳論』第13巻において、「強欲はそれが汚染する精神を重たくし、崇高なものを欲するために持ち上げられることができないほどにする」と言っているからである³⁵。それゆえ、強欲は大罪である。

異論8 癒しがたさは最も重大な罪にそなわる条件である。実際、最も重大である聖霊に対する罪は「赦しがたい」と言われる³⁶。ところで、哲学者が『倫理学』第4巻で言うように、強欲は癒しがたい罪である³⁷。それゆえ、強欲は大罪であり、なおかつ最も重大な罪である。

³⁰ Augustinus, *De diversis quaestionibus* 83, q. 36, n. 1 (CCSL 44A, 54).

³¹ ここでは「第2章」と正しく示され、引用も *si quis diligit mundum non est caritas Patris in eo* とヴルガータの文言通りである。直前の異論2における「第3章」という誤記と微妙な語句の違い (*si quis diligit saeculum non est perfecta caritas Patris in illo*) には何か理由があるかもしれないが、事情はわからない。

³² Basilii, *Homilia in Lucam*, 12, 18, n. 7 (PG 31, 277A). Rufinus 訳 (PG 31, 1752C). cf. Aquinas, *Catena aurea in Luc.* 12, 18.

³³ 正しくは *Glossa ordinaria*, in Lc 6, 35.

³⁴ cf. Augustinus, *De libero arbitrio*, I, 6, 35 (CCSL 29, 235); III, 1, 1 (CCSL 29, 274).

³⁵ Gregorius, *Moralia*, 正しくは XIV, 53, 63 (CCSL 143A, 736).

³⁶ 聖霊に対する罪または冒瀆について、第3問15項(聖霊に対する罪は赦されうるか)を参照。

³⁷ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 1, 1121b12-16. 朴訳155頁「それ [=浪費家] に対して、けちの方は癒しがたく(というのは、老年とあらゆる無能力が人をけちにすると考えられるからである)、しかもそれは浪費よりも人間に生得的なものである。なぜなら、多くの人々は、金銭を与えたいと思う者であるよりもむしろ、「金銭愛好家(ピロクレーマトス)」なのだから。」

しかし反対に、

反対異論1 『コリントの信徒への手紙一』第3章〔12節〕の「この礎の上に誰かが家を建てるなら」云々という言葉について、『註釈』はこう言う。「木材、干し草、わらを重ねて建てる人とは、何がこの世に属するか、いかにしてこの世を喜ばせるのがよいかを考える人のことである³⁸。」このことは強欲の罪に属している。ところが、ここで示されているのは大罪ではなく小罪である。というのも、「この人はいわば火によって救われるだろう」〔15節〕と付け加えられているからである。それゆえ、強欲は大罪ではない。

反対異論2 強欲は浪費に対立する。ところで、浪費はその類からして大罪ではない。対立物は同じ類のうちにあるから³⁹、それゆえ、強欲も大罪ではない。

反対異論3 固有の意味の強欲には現世的なものを過剰に集めることが属する。ところが、このことは何の掟にも反していないので、常に大罪だとは限らない。それゆえ、強欲は大罪ではない。

反対異論4 他人のものを受け取らないことは賞賛に値すると思われる。ところで、哲学者が『倫理学』第4巻で言うように、強欲な人は時として他人のものを受け取ることを拒絶する⁴⁰。それゆえ、強欲は時として悪いことではなく結果的に大罪でもない。

第2項主文 次のように言わねばならない。すでに述べた通り〔第1項〕、強欲は二通りに語られる。或る場合に強欲は正義に対立するものとして理解され、このときは常に大罪である。ただし、他の悪徳に関してすでに述べたように、行為の不完全性のゆえに大罪でないことはありえる⁴¹。実際、この意味で理解された強欲の特徴は、他人のものを不正に受け取ったり保持したりすることであり、これは常に大罪だが、この類における最初の動きは大罪ではない。これに対して、別の場合に強欲は気前よさに対立するものとして理解され、これは哲学者が『倫理学』第4巻で「けち (illiberalitas)」と呼んでいるものである⁴²。この場合、強欲の特徴は、金銭および金銭によって得られるすべてのものに対する愛や欲望が過剰であることである。ここで、欲望や愛を一般的に語るなら、強欲は常に大罪であるわけではない。しかし、愛や欲望を厳密な意味で語るなら、強欲は常に大罪である。

その理由は以下の通りである。まず、愛と欲望は善に関わる。そして、善は固有かつ主要な意味で目的であり、目的に秩序づけられたものは目的への秩序のゆえにでなければそれ自体として善の特質をもつことはない。それゆえ、愛と欲望は固有かつ主要な意味では目的に関わり、目的のための手段には副次的に関わる。それゆえ、現世的な善に対する愛や欲望が強欲と呼ばれるとき、現世的な善のうち目的が定められるほどである場合には、強欲は常に大罪となる。というのは、複数の究極目的はありえないのに、目的としての被造の善に向かうことは、究極目的であるべき不変の

³⁸ Glossa Petri Lombardi, in I Cor 3, 12 (PL 191, 1557A).

³⁹ cf. Aristoteles, *Metaphysica*, X, 8, 1058a10–11; *Topica*, IV, 3, 123b3.

⁴⁰ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 1, 1121b23. アリストテレスは「けち」には多くの種類があり、与える面の不足と受け取る面の過剰が二つとも常に同時に現われるわけではないと述べ、与える面で不足しているだけで、他人のものを欲しがらない場合もあると説明している。朴訳 155 頁を参照。

⁴¹ 第10問2項主文、第11問3項主文、第12問3項主文を参照。

⁴² Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 1, 1122a13–14. アリストテレス自身の用語は ἀνελευθερία (けち、物惜しみするさもしさ) で, ἐλευθεριότης (気前よさ、自由人らしい太っ腹) の反意語。ラテン語の illiberalitas < in- + liberalitas (気前よさ) も似た語の成り立ちである。

善からの逸脱を生み出すからである。他方、この世の諸事物に対する無秩序な愛や欲望が一般的な言い方で強欲と呼ばれるなら、その場合には強欲は常に大罪であるわけではない。なぜなら、『コリントの信徒への手紙一』第3章[12節]の「誰かが家を建てるなら」云々という言葉についての『註釈』で述べられているように、「或る人々は世俗のことを愛し、地上的な仕事にからめとられているが、それでもやはり、彼らの心はキリストから離れておらず、キリストに対して何事をも優先させることはない」からである⁴³。

異論解答1 強欲な人がみなキリストと神の国にまったく参与できないと使徒は言っているのではなく、「すなわち偶像の奴隷は」と付け加えている。実際、偶像崇拝に喩えられるような強欲こそが人をキリストと神の国から排除する。なぜなら、そういう強欲は現世的な善のうちに目的を定めるといって意味で、神にふさわしい榮譽を被造物に与えるものだが、それは本来神にのみ帰されるべきものだからである⁴⁴。

異論解答2 愛徳を消し去ってしまう欲望は、現世的な善のうちに目的を定める欲望である。これに対して、しかるべき限度を超え出るとはいえ現世的な善のうちに目的を定めるほどではない欲望は、愛徳をそのはたらきに関して妨げるが、愛徳それ自体を消し去ることはない。

異論解答3 これによって第3の異論に対する解答も明らかである。

異論解答4 この異論は正義に対立する限りでの強欲について当てはまる。しかし、けちと同一である強欲は常に正義に対立するわけではない。なぜなら、与えれば賞賛されるはずだが与えるのが義務でないものを与えないという点で人がけちである場合がありえるし、あるいは、与えるものを悲しみとさもしさをもって与えることから人がけちである場合もありえる。他方、バシリウスが述べているのは、自分の財産を貧しい人々のために費やす義務があるような事例についてであり、『ルカによる福音書』第11章[41節]の「残っているものを施しとして与えよ」⁴⁵によれば、たとえば、当人に財産があり余っているときのことである。そして、『註釈』が同所で言う通り、この種の強欲は敬虔にも対立する⁴⁶。

異論解答5 ここから異論5に対する解答も明らかである。

異論解答6 この論拠は現世的な善のうちに目的を定める限りでの強欲については当てはまる。

異論解答7 異論7に対しても同様に言うべきである。

異論解答8 強欲が癒しがたいのと聖霊に対する罪が癒しがたいのとでは意味が異なる。という

⁴³ *Glossa Petri Lombardi*, in I Cor 3, 12 (PL 191, 1557B).

⁴⁴ ST II-II, q. 118, a. 5, ad 4 によれば、強欲と偶像崇拝は自分を外的被造物に従属させる点で似ている。偶像崇拝者は或る被造物を熱心な崇拝の対象とし、強欲な人は或る被造物の使用を節度なく求めるといって意味で、両者とも外的被造物（ここでの言い方では現世的な善）のいわば支配下にあると言える。

⁴⁵ Lc 11, 41. 新共同訳「器の中にある物を人に施せ」；フランシスコ会訳「内にあるものを施しなさい」；田川健三訳「できるものを慈善として与えよ」（309-310頁の註も参照）；聖書協会共同訳「できることを施しとして与えなさい」（別訳として「内側にあるもの」を付記）。各訳文に差がある τὰ ἐνόντα は、動詞 ἔνεμι（…の中にある）の現在分詞中性複数対格に定冠詞がついたもの。Liddell & Scott は to be possible の訳語の項で τὰ ἐνόντα を all things possible（可能な限りすべてのもの）と訳せる用例を列挙している（II, 4）。トマスはヴルガータの quod superest（残っているものを、余っているものを）に依拠しているので、ルカの原文と意味の力点がずれている。この聖句にもとづいて施しを論じた箇所として、ST II-II, q. 32, a. 5, c. を参照。

⁴⁶ *Glossa ordinaria*, in Lc 6, 35. 異論5で言及された箇所。

のも、聖霊に対する罪が癒しがたいと言われるのは、意志が罪に対して完全に固着していることによる。そもそも、無知によって罪を犯す人はただ付带的に罪を選択しているにすぎない。実際には罪なのだが罪だとは知らない対象をその人は選択する。他方、弱さによって罪を犯す人はたしかに罪をそれ自体として選択するが、これはすぐに過ぎ去る原因に由来する。つまり情念の衝動によるものである。しかし、確かな悪意から罪を犯す人はそれ自体が望ましいものとして罪を選択する⁴⁷。したがって、罪の重大さに属しているのはこの種の癒しがたさである。——これに対して、強欲が癒しがたいと言われるのは〔欲望をいだく〕基体の条件のゆえである。なぜなら、人生は絶えず欠落へと傾きやすく、すべての欠落は強欲を引き起こしやすい性質をもつからである。というのも、この世の生の諸々の欠落を埋め合わせるために人は現世的な善を追い求めるのだから。

他方、反対異論に対しては次のように言わねばならない。

反対異論への解答 1 この反対異論は現世的な善のうちに目的を定めはしないが、それらが無秩序に愛したり欲したりする限りでの強欲には当てはまる。

反対異論への解答 2 哲学者が『倫理学』第4巻で証明しているように、浪費に比べて強欲やけちのほうが気前よさの徳によりいっそう対立する⁴⁸。したがって、強欲やけちが大罪になりやすいのに対して浪費は大罪になりにくい。

反対異論への解答 3 現世的な善を正義に反して集めることは常に大罪である。そこから『ハバク書』第2章〔6節〕では、「災いなるかな、自分のものでないものを積み重ねる者」と言われている。同様にまた、現世的な善を集めてそれらのうちに目的を定めることは、正義に反しないとしてもやはり大罪である。

反対異論への解答 4 他人のものを受け取らないことは、それ自体として考察すれば罪の特質をもたない。しかし、自分たちが他人に与えることを強いられたくないという意図のもとで、他人から与えられたものを受け取らないことは非難されるべきである。

第3項 強欲は罪源であるか

第三に、強欲は罪源 (vitium capitale) であるかどうか問われる⁴⁹。そうではないと思われる。なぜなら、

異論 1 すでに述べたように〔第1項、第2項〕、強欲は一方で気前よさに対立する。ところが、

⁴⁷ 罪の原因として「無知、弱さ、悪意」の三つを挙げるのは罪論の定番の論点のひとつで、たとえば下記に見出される。Augustinus, *De diversis quaestionibus* 83, q. 26 (CCSL 44A, 32); Gregorius Magnus, *Moralia*, XXV, 11, 28 (CCSL 143B, 1253); Isidorus, *De summo bono (sive Sententiae)*, II, 17, 3 (CCSL 111, 130); Anselmus, *Oratio pro inimicis*, Opera Omnia, vol. 3, p. 73. 三つ組みの用語に少し違いがあり、infirmetas, imperitia, malitia (アウグスティヌス), ignorantia, infirmitas, studium (大グレゴリウス), ignorantia, infirmitas, industria (イシドルス), ignorantia, infirmitas, malitia (アンセルムス)。Petrus Lombardus, *Sententiae*, II, d. 22, c. 4, n. 11 (p. 445) はイシドルスを引用している。この箇所でもそうだが、トマスが最も好む用語は ignorantia, infirmitas, (certa) malitia の三つ組みである。トマス自身の議論は ST I-II, qq. 76-78; *De malo*, q. 3, aa. 6-15 を参照。

⁴⁸ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, IV, 1, 1122a13-16.

⁴⁹ 並行箇所: *In Sent.* II, d. 42, q. 2, a. 3; *ST II-II*, q. 118, aa. 7-8.

気前よさは主要な徳ではない。それゆえ、強欲も罪源ではない。

異論2　すでに述べたように⁵⁰、目的因の観点に即して他の諸々の悪徳が生じる源になる悪徳が罪源と呼ばれる。ところが、このことは強欲には当てはまらないと思われる。なぜなら、哲学者が『倫理学』第1巻で言うように、強欲が対象とする金銭は目的の特質をもたず、目的のために有用なものとして常に欲求されるからである⁵¹。それゆえ、強欲は罪源ではない。

異論3　罪源は他の諸々の悪徳が生じる源になる悪徳である。ところが、強欲は〔逆に〕他の諸々の悪徳から生じる。というのは、グレゴリウスが『道徳論』でこう言っているからである。「強欲は時には高ぶりによって、時には恐れによって生じる。実際、或る人々は出費に必要なものが自分に不足するのを恐れるあまり、強欲に向けて精神をゆるめる。また或る人々は周りから有力だと見られたいと望むことで、他人のものを得ようとする野心へと燃え立たせられる⁵²。」それゆえ、強欲は罪源ではない。

反対異論　しかし反対に、グレゴリウスは『道徳論』第31巻で強欲を罪源のうちに数え入れている⁵³。

第3項主文　次のように言わねばならない。強欲は罪源のうちに数え入れられるべきである。その理由は以下の通り。すでに述べたように⁵⁴、罪源と呼ばれるのは、他の多くの悪徳が本性的に秩序づけられる何らかの主要な目的をもつ、そういう悪徳である。こうして、目的因という起源に即してこの種の悪徳から多くの他の悪徳が生じてくる。ところで、人間の生全体の目的はすべての人が欲求する至福である⁵⁵。したがって、人間的なことがらに関する限り、真の意味であっても見かけ上であっても至福の条件を何であれ分有するものが、諸目的の類のうちで何らかの主要性をもつ。

『倫理学』第1巻における哲学者の言葉によれば、幸福の条件は三つあり、何らかの完全な善であること、それ自体として充足していること、快樂を伴っていることである⁵⁶。ところで、何らかの善が完全だと見なされるのは、それが或る種の卓越性をそなえている限りにおいてである。したがって、卓越性は主要な意味で欲求されうるものだと思われ、この点から高慢あるいは虚栄が罪源とされる。また、感覚対象となるものの領域で最大の快樂は食と性における触覚に関係する。ここから貪食と色欲が罪源とされる。さらに、ポエティウスが『慰めについて』第2巻と第3巻で言う

⁵⁰ 第12問5項主文（この箇所とはほぼ同じ表現で罪源を一般的に定義している）。さらに、第8問1項、第9問3項、第10問3項、第11問4項それぞれの主文における罪源の定義も参照。

⁵¹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I, 6, 1096a5-7. 朴訳16頁「ところで、金儲けをする人の生活はやむをえず行なわれるものであり、また富は明らかに、われわれの求めている善ではない。なぜなら富が有用なのは、富以外のことのためだからである。」

⁵² Gregorius, *Moralia*, XV, 25, 30 (CCSL 143A, 766-767). 文言の細部や順序は変更されているが、グレゴリウスの文章にはほぼ即した引用である。

⁵³ Gregorius, *Moralia*, XXXI, 45, 87 (CCSL 143B, 1610).

⁵⁴ 註50に示した箇所を参照。

⁵⁵ cf. Augustinus, *De trinitate*, XIII, 3, 6 (CCSL 50A, 389); Aquinas, *ST I-II*, q. 5, a. 8, sed contra.

⁵⁶ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I, 7, 1097a30 ff; I, 8, 1099a24-25.

ように、現世的な善の充足を最大限に約束するのは富である⁵⁷。そういうわけで、富への無秩序な欲求である強欲もまた罪源とされるべきである。

グレゴリウスは『道徳論』第31巻で強欲の七人の娘を挙げており、それは、裏切り、詐欺、虚偽、偽証、動揺、暴力、憐れみを拒むかたくなさである⁵⁸。これらの区分は次のように理解できる。強欲には二つのことが属し、そのうちのひとつは保持の面での過剰である。この側面では強欲から「憐れみを拒むかたくなさ (obduratio contra misericordiam)」あるいは不人情が生じる。なぜなら、強欲な人は自分の心を硬くするあまり、憐れみの心をもって自分の持ち物を用いて他人を助けなくなるからである。他方、強欲に属するもうひとつの特徴は受け取る面で過剰であることである。この点で第一に、強欲な人の心のうちに生じることに限って強欲を考察できる。この意味で強欲から生じるのが「動揺 (inquietudo)」である。なぜなら、強欲は人に余計な心配事や不安をもたらすからである。実際、『コヘレトの言葉』第5章〔9節〕で言われている通り、「強欲な人は金(かね)に満足しない」。第二に、行動の実行に含まれることがらに関して強欲を考察できる。この場合、他人のものを獲得しようとして強欲な人が時には力に訴えることがあり、これが「暴力 (violentiae)」である。また時には策略をめぐらすことがある。策略が言葉によって行なわれる場合、利益を得るために他人をだます単純な言葉の中には「虚偽 (fallacia)」があり、また、誓いによって裏づけられた言葉の中には「偽証 (periurium)」がある。他方、策略が行動を伴って実行される場合、ことながら自体のうちに生じるのが「詐欺 (fraus)」であり、人間関係に関わるのが「裏切り (proditio)」である。後者は強欲のゆえにキリストを裏切ったユダの場合に明らかな通りである⁵⁹。

異論解答1 徳は理性に即して完成されるのに対して、悪徳は感覚的欲求の傾きに即して完成される。したがって、主要な徳が主要な悪徳に必ず対立するということにはならない。なぜなら、徳と悪徳の主要性は別々の観点に即して着目されるからである。

異論解答2 金銭にはたしかに有用なものという特質がある。しかしやはり、『コヘレトの言葉』第10章〔19節〕で言われているように「すべてが金に従う」という面から見ると、普遍的なものの特質もそなえている⁶⁰。それゆえ、このことから金銭は幸福との何らかの類似性をもつ。したがって、このような意味で、〔主文で〕すでに述べた通り強欲は罪源である。

異論解答3 たいていの場合に多くの悪徳が生じる源となる罪源が、時として別の悪徳から生じることがあっても何らさしつかえない。このことはすでに述べた通りである⁶¹。

第4項 利子つきで金を貸すことは大罪であるか

第四に、利子つきで金を貸すことは大罪であるかどうか問われる⁶²。大罪ではないと思われる。

⁵⁷ Boethius, *De consolatione*, III, pr. 3 (CSEL 67, 51)。トマスが並記している第2巻の該当箇所は不詳。

⁵⁸ Gregorius Magnus, *Moralia*, XXXI, 45, 88 (CCSL 143B, 1610)。

⁵⁹ cf. Mt 26, 14-16; Mc 14, 10-11, Lc 22, 3-6。

⁶⁰ ここでは金銭のもつ「普遍的なもの (universale)」の側面に注目しているが、第8問1項異論解答18では、富の一般的有用性 (generalis utilitas) という視点から類似の内容を論じている。

⁶¹ 第8問1項、第10問3項異論解答1、同異論解答3を参照。

⁶² 並行箇所: *In Sent.* III, d. 37, q. 6; *ST II-II*, q. 78, a. 1; *Quodlibetum* III, q. 7, a. 2。

なぜなら、

異論1 神の法においてはどんな大罪も許されていない。ところが、利子つきの貸し付けは神の法において許されている。というのも、『申命記』第23章〔19-20節〕⁶³で次のように言われているからである。「あなたの兄弟に利子つきで金を貸してはならない。大地の実りも他のどんなものもそうである。しかし、外国人には利子つきで貸してよい。」それゆえ、利子つきの貸し付けは大罪ではない。

異論2 これに対して次の主張があった。このことはかの民に対して是認されていたわけではなく、離縁状の場合と同じく⁶⁴、彼らのかたくなさのゆえに許容されていたにすぎない、という主張である。——しかし、これには反論がある。悪として許容されているものが正義の報賞として約束されることはない。というのは、報賞として約束されるものは善であり望むべきものとして提示されるからである。ところで、利子つきの貸し付けは正義の報賞として神の法で約束されている。実際、『申命記』第28章〔12節〕で、「あなたは多くの民族に利子をとって貸すだろうが、あなた自身はどんな民族からも借金をすることはないだろう」と言われているからである。それゆえ、利子つきの貸し付けは大罪ではない。

異論3 勧告の無視は大罪ではない。なぜなら、『コリントの信徒への手紙一』第7章〔28節〕で言われているように、女性は結婚したら処女性の勧告を無視することになるが、罪を犯すわけではないからである⁶⁵。ところで、『ルカによる福音書』第6章では、利子なしの貸し付けが勧告のうちに含まれており、「あなた方の敵を愛し、あなた方を憎む人々に親切にしなさい」〔27節〕、さらに、「そこから何も期待せずに貸しなさい」〔35節〕と言われている。多くの人々が註解している通り、ここでは利子が禁じられている。それゆえ、利子つきの貸し付けは大罪ではない。

異論4 人は自分の家や馬の支配権をもつと同じく、自分の金銭の支配権をもつ。ところで、人は自分の家や馬を対価をとって貸すことができる。それゆえ同じ論理で、人は貸した金に応じて対価を受け取ることができる。

異論5 自然法から義務づけられたことに向けて何らかの契約が人を拘束する場合、この契約は不法なものではないと思われる⁶⁶。ところで、人は自分に利益をもたらしてくれた人に対して何か返礼をするよう自然法によって義務づけられている。金を貸す人は困っている人の必要性を満たす助けになるのだから、何らかの利益をもたらす。それゆえ、この利益のゆえに、貸し手が借り手にいくらかを報いるよう何らかの確定した契約によって拘束するとしても、それは不法な契約でないと思われる。

異論6 キケロが『弁論術』で言うように、実定法は自然法から引き出される⁶⁷。ところで、市

⁶³ ヴルガータでは19節から20節で、新共同訳では20節にあたる。

⁶⁴ 離縁状 (libellus repudii) について Dt 24, 1 に記述がある。「人が妻をめとり、その夫となつてから、妻に何か恥すべきことを見いだし、気に入らなくなったときは、離縁状を書いて彼女の手渡し、家を去らせる。」離婚についてのイエスの言葉は次を参照。Mt 5, 31-32; 19, 3-9; Mc 10, 2-12; Lc 16, 18.

⁶⁵ I Cor 7, 28 「しかし、あなたが、結婚しても、罪を犯すわけではなく、未婚の女が結婚しても、罪を犯したわけはありません。」

⁶⁶ cf. Cicero, *De inventione*, II, 53, 161 (Stroebel 148).

⁶⁷ Cicero, *De inventione*, II, 22, 65 (Stroebel 105). 片山訳100-101頁「そこで、法の起源は自然に発するものと思われる。いくつかの原則が、見て直ぐそれと判るものも判りにくいものもあるが、便利であるため習慣となった。その後、習慣により是認された原則や真に有益と思われた原則が、法として制定されるようになったのである。自然法とは、

民法は利子を許容している⁶⁸。それゆえ、利子付きの貸し付けは自然法に反していない。それゆえ、それは罪ではない。

異論7 もし仮に利子付きの貸し付けが罪だとしたら、何らかの徳に対立するはずである。そして、利子付きの貸し付けは何らかの相互の取引、つまり貸借において成り立つから、もし罪だとしたら何よりも正義に反すると思われる。というのも、『倫理学』第5巻で言われているように、正義はこの種の相互の取引をめぐって成り立つからである⁶⁹。ところが、利子付きの貸し付けは正義に対立しない。というのは、利子を支払う人が不正をこうむるとは言えないからである。まず、本人自身によって不正を受けることはない。なぜなら、哲学者が『倫理学』第5巻で明示している通り、誰も自分自身に対して不正をなすことはないからである⁷⁰。また、他人から不正を受けることにもならない。なぜなら、策略や暴力を通じてでなければ他人から不正を受けることはないが、貸与を受ける人は自分の意志で、かつ知りながら利子を支払うのだから、策略も暴力も今の場合には当てはまらないからである。それゆえ、利子を支払う人はいかなる意味でも不正をこうむることはない。それゆえ、利子をとる側も不正を行っていないから、罪を犯していない。

異論8 これに対して次の主張があった。貸与を受ける人はいわば強制されたようにして利子を支払うのだから、この場合、混合形態の暴力を受けている、という主張である。——しかし、これには反論がある。混合形態の暴力が生じるのは、たとえば、船を危険にさらさないように品物を海に投げ捨てる人のように⁷¹、何らかの必要がさし迫っている場面においてである。ところで、時として人は重大な必要性なしに利子つきで貸与を受けることがある。それゆえ、少なくともこうい

我々の考えによってではなく、持って生まれた本能によってもたらされたもので、例えば信仰や孝行、感謝や復讐、敬意や誠意がそれにあたる。」同II, 53, 160-161 (Stroebel 148)。片山訳143頁「正義とは、公共の利益を保ちながら、各個人をそれぞれ相応に尊重するような精神の恒常的狀態である。当初の起源は自然によりもたらされたが、やがて有益性が理由となって、慣習として固定される正義も現れた。最後には、自然がもたらした正義も慣習によって是認された正義も、法に対する畏れと信仰によって不可侵なものとして認められたのである。自然法とは、人々の見解ではなく、本性に含まれる力が我々に植え付けたものであり、信仰や義務や感謝や報復や畏敬や真実が含まれる。」

⁶⁸ cf. *Institutiones*, II, tit. 4, § 2 (Krueger 13); *Digesta*, VII, tit. 5, lege 1 (Mommmsen 107); Aquinas, *ST* II-II, q. 78, a. 1, ad 3.

⁶⁹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, V, 2, 1130b30-1131a9. 朴訳206-207頁「さて、部分的な正義およびそれに対応した「正しいこと」のうち、その一つの種類は、名誉や財貨、その他およそ国制を共有する人々に分け与えられうるかぎりのものに関する「配分（ディアノメー）」に見出され（というのも、そうしたものにおいては、ある者が他の者と比べて「等しくないもの」をもったり、「等しいもの」をもったりすることがありうるからである）、もう一つの種類は、さまざまな取り引きにおける「是正的なもの（ディオルトーティコン）」である。これにはしかし、さらに二つの部分がある。なぜなら、さまざまな取り引きには、自発的なものと、非自発的なものがあるからであって、自発的なものとは、たとえば販売、購入、貸与、担保入れ、融資、委託、賃貸などのことであり（ただしこれらが「自発的」と言われるのは、こうした取り引き行為の始点が自発的だからである）、非自発的なものには、たとえば窃盗、姦通、毒物使用、売春斡旋、奴隷誘拐、暗殺、偽証という、密かに行なわれるものと、暴行、監禁、殺害、強盗、傷害、中傷、虐待のような暴力的なものがある。」

⁷⁰ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, V, 11, 1138a4-24.

⁷¹ この例は Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110a8-11 で論じられている。アリストテレスは強制や暴力による行為が非自発的なものであるという議論に関連して、恐怖のゆえに行なわれる行為には非自発的な面と自発的な面が混合していると指摘する。嵐の中で積み荷を投げ捨てる行動は無条件に自発的とは言えないが、緊急事態のもとで自分や乗組員の命を救うためであり、自発的行為の特徴もそなえている。

う場合には、利子つきで貸借を許すことは大罪ではない。

異論9 誰でも自分が持ち主であるものを譲渡できる。ところで、利子を支払う人は利子つきで貸した人に支払う金の持ち主である。それゆえ、その金を譲渡でき、したがって、利子つきで貸した受け取る側もその金を合法的に保持できる。

異論10 借金の契約では債権者〔貸し手〕と債務者〔借り手〕という二人の人物が出会う。ところで、債権者は自分に返されるべきものを合法的に放棄できる。それゆえ、債務者も罪なしにより多くの額を渡すことができる。

異論11 貸した金に応じて対価を受け取ることよりも殺人のほうがはるかに深刻である。ところで、殺人は或る場合には許される。それゆえ、或る場合には利子をつけて金を貸すことは、なおさらいっそう合法である。

異論12 人がそれに向けて自分を拘束したことは、当人に対して合法的に要求されうる。ところで、利子を支払う人は貸与を受けたときに、このことに向けて自分を拘束した。それゆえ、利子をとって貸す人はそれを合法的に要求できる。

異論13 言葉、金品、奉仕のいずれによるものであれ、どんな謝礼を受け取る場合にも聖物売買の罪が犯される⁷²。したがって、貸した金に応じて金品の謝礼を受けることがもし仮に大罪だとしたら、同じ理由で、貸した金に応じて人がどんな奉仕を受ける場合でも大罪だと見なされることになる。しかし、これはあまりに厳格すぎると思われる。

異論14 補償 (interesse) には二通りある⁷³。ひとつは何かがないことによるもので、それがあれば人が獲得できたはずのものを獲得できなかったという理由による。このような補償に対して人は拘束されない。もうひとつの補償は何か欠けたことによるもので、人が所有していたもののうちから何かを取り去られたという理由による。この種の補償については拘束が生じる。ところで、金を貸したことによって、所有していたものに関して損害をこうむることが時として起こりうる。それゆえ、人はこのような補償として罪なしに何かを受け取ることができると思われる。

異論15 何らかの有用性のために人に金を渡すことは、単なる誇示のためにそうするよりも賞賛に値すると思われる。ところで、自分が裕福だと示す目的で誇示のために自分の金を人に渡すとき、そこから罪なしに対価を受け取ることができる。それゆえ、何らかの必要のために自分の金を渡す場合にはなおさらである。

異論16 『ヨハネによる福音書』第13章〔15節〕の「私が行なった通りにあなた方も行なえるように、私はあなた方に模範を与えた」という言葉によれば、聖書においてキリストの行動が私たちに提示されているのは、私たちがそれらを模倣するためである。ところで、『ルカによる福音書』

⁷² cf. *Decretum*, C. 1, q. 3, c. 8 (Friedberg I, 414). 聖物売買 (simonia, レオ版の綴りでは symonia) は ST II-II, q. 100 で詳しく論じられている。

⁷³ 「補償」と訳した interesse について、Deferrari や Blaise はこの箇所を挙げて usura の同意語と説明している (R. J. Deferrari, *A lexicon of St. Thomas Aquinas*, CUAP, 1948; A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout: Brepols, 1954)。動詞 intersum (間にある、関与する) の不定法としての用法はトマスの文章に散見されるが、「損失に対する補償」の意味の名詞の用例はごくめずらしく、Index Thomiscus の検索結果によれば、この箇所 (*De malo*, q. 13, a. 4, arg. 4 et ad 4) のほかには利子をつかう *Quodlibetum* III, q. 7, a. 2, c. に一箇所あるだけのようである。レオ版の註 (p. 254) は、アルベルトゥスとトマスの弟子であったドミニコ会士 Aegidius de Lessines による interesse sive damni recompensatio (補償あるいは損害賠償) という表現を参照している (*De usuris*, cap. 7)。

第19章〔23節〕において主は自分自身について、「私は帰ってきて利子とともにそれを」つまり貸した金を「取り立てることもできただろうに」と言っている。それゆえ、利子を取り立てることは罪ではない。

異論17 大罪を犯す人に同意する人は誰でも、その人自身も大罪を犯している。というのも、『ローマの信徒への手紙』第1章〔32節〕で、そういうことを行なう人々だけでなく、それを行なう人々に同意する人々もまた死に値すると言われているからである。ところで、利子つきで金の貸与を受ける人は利子を受け取る人に同意している。したがって、もし仮に利子つきで金を貸すことが大罪だとしたら、利子つきで金の貸与を受けることも大罪になるだろう。しかしこのことは、多くの善き人々における反対の習慣から見て誤りだと思われる。

異論18 大罪を犯す人の手助けをする人も罪を犯していると思われる。たとえば、怒り狂う人や殺人を意志する人に武器を貸し与える場合がそうである。したがって、利子をとる金貸しが、もし仮にそのことで大罪を犯すのだとしたら、彼らのもとに金を預ける人々もまた大罪を犯すことになると思われる。

異論19 これに対して次の主張があった。もし人が必要なしに利子つきで金の貸与を受けたり、あるいは、利子をとる金貸しのもとに自分の金を預けたりする場合、その人は大罪を犯している。他方、必要による場合には罪から弁明される、という主張である。——しかし、これには反論がある。利子つきで貸与を受ける必要性は、何らかの地上的な損失を避けるため以外にはありえない。ところで、どんな地上的な損失のためであっても、私たちは他人の罪に同意したり罪の素材を提供したりすべきではない。なぜなら、私たちはあらゆる地上的善よりも隣人の魂をいっそう愛すべきだからである。それゆえ、この種の必要性ゆえに前述の人々が大罪から弁明されることはない。

異論20 利子つきで金を貸し付けるよりも盗みのほうがより大きな罪だと思われる。なぜなら、盗みは〔盗まれる側から見て〕全面的に反意志的であるのに対して、利子つきの貸し付けは利子を支払う側から見て或る意味で意志的だからである。ところで、盗みは時として合法でありえる。たとえば、『出エジプト記』第12章〔35-36節〕で言われているように、イスラエルの子らがエジプト人から器を借り受けておいて返さなかったことから明らかである。それゆえ、利子つきで金を貸すことはなおさら罪なしにありえる。

しかし反対に、

反対異論1 ニュッサのグレゴリウスはこう言っている。「利子という邪悪な思いつきを人が盗みや殺人と呼ぶとしても、間違っていないだろう。というのも、誰かが壁に穴を開けて盗み取ったものを所有するか、あるいは、強制的な利子で不法に手に入れたものを所有するか、そこに何か違いがあるだろうか⁷⁴。」ところで、殺人や盗みは大罪である。それゆえ、利子つきで金を貸し付けることも大罪である。

反対異論2 哲学者が言うように、或る命題において或る主張が成り立てば、反対の命題ではその反対の主張が成り立つ⁷⁵。ところで、利子つきで金を貸し付けないことは人を命に導く。という

⁷⁴ Gregorius Nyssenus, *Super Eccl.* hom. 4 (PG 44, 672B-C). cf. Aquinas, *Catena aurea in Luc.* 6, 35.

⁷⁵ Aristoteles, *Topica*, IV, 4, 124b4-6. 山口訳150頁「なぜなら、問題の種に対置されるもの〔欠如〕がその類に対置されるものうちにあるなら、問題の種は問題の類のうちにあることになるのだから。たとえば、盲目性がある種の無感覚であるなら、視覚はある種の感覚である。」もとの文脈は類と種のそれぞれの欠如に関わるトポス。今、視

のは、『エゼキエル書』第18章[17節]では、利子を受け取らない人は命によって生きると言われ、『詩篇』では、「利子つきで自分の金を貸さなかった人」[第14篇5節]、「彼は主から祝福を受けるだろう」[第23篇5節]とされているからである⁷⁶。それゆえ、利子を受け取ることは人を死へと導き、神の祝福を奪い去る。それゆえ大罪である。

反対異論3 神法の掟に反するものはすべて大罪である。ところで、利子つきで金を貸すことは神法の掟に反している。というのも、『出エジプト記』第22章[25節]でこう言われているからである。「あなたとともに住む貧しい私の民にあなたの金を利子つきで貸す場合には、徴税人のように彼を追い立ててはならないし、利子で彼を押しつぶしてはならない⁷⁷。」それゆえ、利子つきで金を貸し付けることは大罪である。

第4項主文 次のように言わねばならない。利子つきで金を貸し付けることは大罪である。禁じられているから罪なのではなく、むしろそれ自体が罪であるからこそ禁じられているのであり、実際それは自然本性的な正義に反する。このことは利子の定義を正しく考察すれば明らかである。usura(利子)はusus(使用)に由来して言われる⁷⁸。すなわち、あたかも貸した金の使用そのものを売るかのようにして、金の使用に応じて何らかの対価を受け取るのが利子だからである。

様々に異なるものには様々に異なる使用があることを考察すべきである。まず、使用がそれらの本体の消費であるようなものがある。たとえば、ワインの固有の意味での使用は飲むことだが、これによりワインの本体が消費される。同じく、小麦やパンの固有な意味での使用は食べることであり、これは小麦やパンそのものの消費である。これらと同様に、金銭の本来の意味での使用は別のもとの交換のために支払うことである。実際、哲学者が『政治学』第2巻で言うように、貨幣が発明されたのは交換のためである⁷⁹。

これに対して、使用がそれらの本体の消費ではないものもある。たとえば、家の使用は住むことであるが、住むことの本質的性格のうちに家の破壊は含まれていない⁸⁰。住むことで家が改良され

覚という種が問題になっているとする。これが感覚という類に含まれると示したいとき、視覚の欠如である盲目という種が感覚の欠如である無感覚という類に含まれることを言えばよいという議論である。最初の文はポエティウス訳では *nam si oppositum in opposito, et propositum in proposito erit* と訳されている (Minio-Paluello 75)。トマスはこれを *si propositum in proposito, et oppositum in opposito* と前後を入れかえて引用し、類と種の関係というよりも命題の内容に適用している。

⁷⁶ 『詩篇』の引用箇所は新共同訳ではそれぞれ第15篇5節、第24篇5節にあたる。

⁷⁷ 新共同訳では24節にあたり、ヴルガータは次の通り。Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urges eum quasi exactor nec usuris opprimes。トマスは *pecuniam mutuam* (貸した金を) の箇所を *pecuniam tuam ad usuram* (あなたの金を利子つきで) と引用しているので、利子を前提しているようにも読めるが、それでもこの聖句全体を利子そのものの禁止と解釈している。

⁷⁸ レオ版の註 (p. 255) は Huguccio, *Liber derivationum* の *utor* の項を参照している (ms. Paris B.N. lat. 17880 f. 209ra)。item ab *utor* hec *usura, usure, incrementum pecunie mutuate* 「さらに *utor* (使う) から派生するのは、*usura* (利子)、すなわち、貸した金による利益増加分である。」

⁷⁹ Aristoteles, *Politica*, 正しくは I, 9, 1257a35-36。

⁸⁰ ワインやパンなどのように「使用=消費」の場合は、飲み食いの結果それら本体はいわば使い果たされ、ものとしては消失する。これに対して、家の事例では「使用=消費」の関係は成り立たない。家に住むことは、家そのものを使い果たして物理的に消滅させることを意味しないからである。

たり劣化したりすることがありえるとしても、それは〔住むことの本質ではなく〕付帯的なことである。そして、馬や衣服やそういう種類のものについても同じことを言うべきである。それゆえ、この種のもはそれ自体に即して言えば使用によって消費されることはないから、もの自体とその使用を別々に、あるいは両方同時に譲ったり売ったりできる。実際、家の使用を自分が一時的に続けながら家を売ることでもできるし、同様に、家の所有権や支配権を自分が保ちながら家の使用を売ることでもできる。しかし、その使用が消費であるもの場合には、ものの使用はもの自体と別のことではない。したがって、そういうものの使用を譲られた人には、それらのものの支配権も同時に譲られるのであり、逆もまたそうである。

それゆえ、人が全額を自分に返却すべしとの契約のもとで金を貸し、それに加えてさらに、金の使用に応じて一定の対価を得ようと欲する場合、この人が金の使用と金の本体そのものを別々に売っていることは明らかである。ところが上述の通り、金の使用は金の本体と別のものではない。したがって、この人は実際には存在しないものを売ることになる。あるいは、その使用がその消費である金という同一のものを二度売ることになる。だが、このことは明らかに自然本性的な正義の特質に反している。こういうわけで、利子つきで金を貸すことはそれ自体として大罪である。さらに、ワインや小麦やそういう種類のものの場合に明らかな通り、その本体が使用によって消費されるものすべてに関して同様の論が当てはまる。

異論解答 1 外国人から利子つきで金を受け取ることは、ユダヤ人たちに対して合法なこととして是認されたのではなく、許容されたにすぎない。すなわち、そのことで彼らが地上的な罰を受けることはないという意味においてである。この許容の理由はユダヤ人たちが強欲に傾きがちであったことによる。そういうわけで、異教徒から利子を受け取るという、より小さな悪が彼らに対して許容されたのであり、それは、神を崇拜するユダヤ人同胞から利子を受け取るという、より大きな悪を避けるためであった。しかしやはり、反対異論で引用された諸典拠から明らかな通り、のちに彼らは利子を全面的に控えるよう預言者たちによって警告された。

異論解答 2 「利子つきで貸す (*fenerare*)」という語は時として広く「貸す (*mutuare*)」の意味で受け取られる。これは、『シラ書』第 29 章〔10 節〕の「しかし、多くの人が邪悪さのゆえに利子つきで貸さなかった」において明らかな通りである⁸¹。ここで *non fenerati sunt* (彼らは利子つきで貸さなかった) とはつまり *non mutuaverunt* (彼らは貸さなかった) という意味である。ところで、貸すことは余剰がある人の特徴である。したがって、〔異論 2 で引用された『申命記』の箇所〕「あなたは利子つきで貸すだろう (*fenerabis*)」と言われていることは「あなたは貸すだろう (*mutuabis*)」の意味に理解すべきである。こう読むことで、彼ら〔ユダヤ人〕には地上的善が豊富にあるので、他の人々に〔利子なしに〕金を貸すことができるし、誰からも貸与を受ける必要がないという理解が与えられる。

異論解答 3 福音書の文章の表面的意味によれば、貸し付けは勧告であるという理解がたしかにありえる。しかし、貸し付ける場合には、利子による利益を期待せずに貸すこと、このことは〔勸

⁸¹ トマスの引用は *Multi vero causa nequitiae non fenerati sunt* で、ヴルガータの *Multi non causa nequitiae non feneraverunt* とはやや異なる。新共同訳では第 29 章 7 節にあたる。「多くの人が、貸すことを断るのは、悪意ではない。」同じ聖句を引く『神学大全』では、*vero* ではなく *non* と引用している。*ST I-II, q. 105, a. 2 arg. 4; II-II, q. 78, a. 1, ad 2* を参照。*fenerati sunt* というデポーネンスの完了形での引用は『神学大全』でも同じである。

告ではなく] 掟である⁸²。そして、最初の点に関する限りで、貸し付けは諸々の勧告のうちに含まれている。あるいは次のように言うこともできる。いくつかの勧告はことの真相としては掟や禁止であり、しかもパリサイ派の理解による掟を超えるものである。たとえば、『マタイによる福音書』第5章〔21-22節〕で、パリサイ派が殺人という外的行為に関するものと理解していた「殺してはならない」という掟について、「自分の兄弟に怒る者は裁判で有罪になる」と主は付け加えている。このような意味で、利子つきで金を貸すことをパリサイ派は全面的に禁じられていないと判断したのに対して、利子による利益を期待せずに貸し付けるべきだということが勧告の中に含まれている。あるいはまた次のように言うこともできる⁸³。主がここで語っているのは、利子による利益への期待ではなく、人間のうちにおかれる希望である。というのも、私たちが私たちの善をなすとき、人からの報いを望むべきではなく、神のみから報いを望むべきだからである。

異論解答4 或る人々が言うには、家や馬は使用を通じて劣化するから、したがって、貸し手はその返礼としていくらかを受け取ることができるが、これに対して金銭は劣化しない⁸⁴。しかし、この論理はまったく成り立たない。なぜなら、この考え方によれば、貸した自分の家に対して、家がある間に劣化するよりも高い対価を正当に受け取れないことになるからである。それゆえ、すでに〔主文で〕述べた理由から、家の使用自体が売られるのは合法的だが、金銭の使用はそうでないと言うべきである。

異論解答5 哲学者が『倫理学』第9巻で言うように、受け取った利益に対する返礼は有益さの友愛の場合と高潔さの友愛の場合とで異なる仕方で行なわれる⁸⁵。なぜなら、有益さの友愛においては、利益を受け取った人が獲得した有益さに即して返礼が測られるべきであるのに対して、他方、高潔さの友愛においては、利益を与えた人の好意に応じて返礼が測られるべきだからである。ところで、確定した契約によって利益に報いるよう拘束することは、高潔さの友愛にはそぐわない。なぜなら、この種の友愛では、親切を行なう友人は〔親切を受ける〕友人の好意に訴えて、将来好機が訪れたら感謝して気前よく自分に報いてくれるようにさせるものだからである。これに対して、確定した契約で利益に報いるよう拘束することは有益さの友愛に固有のことである。したがって、その場合は受け取ったよりも多く返すよう拘束されるべきではない。ところが、借りた人は金額それ自体よりも多くを受け取ったわけではない。なぜなら、金を費やす使用は金銭それ自体にほかな

⁸² 異論3で引用されたルカの箇所は伝統的に利子禁止の教えのひとつと理解されてきた。Lc 6, 34-35 (新共同訳)「返してもらおうことを当てにして貸したところで、どんな恵みがあるだろうか。罪人さえ、同じものを返してもらおうとして、罪人に貸すのである。〔35節〕しかし、あなたがたは敵を愛しなさい。人に善いことをし、何も当てにしないで貸しなさい。そうすれば、たくさんの報いがあり、いと高き方の子となる。」しかし、新共同訳が下線部で「当てにする」と訳す ἀπελπίζω は本来「絶望する」の意。したがって、「何も絶望せずに貸してやれ」(田川建三訳著『新約聖書訳と註 第二巻上(ルカ福音書)』作品社、2011年、28頁)、「少しも失望することなく、金を貸せ」(佐藤研訳『新約聖書IIルカ文書』岩波書店、1995年、38頁)がおそらく適切な訳である。田川訳の註215-217頁を参照。すでにヴルガータで、nihil desperantes (何にも絶望せずに)を nihil sperantes (何も希望せずに)とする写本があり、トマスも date mutuum nihil inde sperantes (そこから何も希望せずに貸しなさい)と引用している。この後者の読みが近代語訳と解釈に影響を与えたい。Lc 6, 35を利子の禁止と解すること自体が再考されなければならない。

⁸³ cf. *Glossa ordinaria*, in Lc. 6, 35; Beda, *In Luc. Evang. expos.* II, c. 6, 35 (CCSL 120, 146).

⁸⁴ cf. Alexander de Hales, *Summa theologica*, III, n. 380 (Quaracchi 566); Bonaventura, *Super Sent.* III, d. 37, dub. 7.

⁸⁵ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 1, 1164a33-b12.

らないからである。したがって、金をもとに戻す以上のことへと拘束されるべきではない。

異論解答 6 実定法は多数の人の共通善を主としてめざしている。ところで、何らかの悪を防ぐと共同体に大きな損害が生じてくるということが時としてありえる。したがって、実定法は特別免除として何らかの悪を許容することがあるが、それは当の悪がなされることが正しいからではなく、共同体がより大きな不都合をこうむらないためである。神が悪から引き起こされると知っている善を妨げないため、この世で何らかの悪がなされるのを許すのと同様である。こういう意味で実定法は、人々が借りた金から（利子のかかる金だとしても）時として獲得する多くの便宜のために利子を許容したのである。

異論解答 7 利子を支払う人は自分自身から不正を受けることはないが、利子をとって貸す人からは不正を受けている。貸し手は利子を支払う人に直接の暴力をふるうわけではないとはいえ、やはり何らかの混合形態の暴力を加えているからである。なぜなら、〔利子つきで〕貸与を受けることは困窮している人に重大な条件を課すことになるからである。すなわち、自分に与えられたよりも多くを返さねばならないという条件である。これは困窮状態の人に実際の価値以上の値段でものを売る場合と似ている。実際、利子つきの貸し付けが不正であるのと同じく、こういう販売も不正なはずである。

異論解答 8 『形而上学』第 5 巻で言われているように、必要なものには二通りがある。ひとつは、それなしに事物が存在できないようなものであり、たとえば食べ物が必要であるという場合がそうである。必要なものもうひとつは、それなしでも事物は存在できるが、それなしには善くあるいは都合よくありえないようなものである⁸⁶。後者の意味で、有益なものはすべて必要だと言われる。そして、貸与を受ける人は、第一の意味あるいは第二の意味で常に必要性にさらされている。

異論解答 9 利子をとって貸す人に自分の金を渡す人は、純粋に本意から支払っているのではなく、すでに述べた通り〔異論解答 7〕、何らかの意味で強制されて支払っている。

異論解答 10 債権者が自分自身の意志でより少なく受け取れることが合法であるように、債務者も自分自身の意志でより多く支払うことができ、支払われる側もそれを合法に受け取ることができる。しかし、これが借金の契約の中に持ち込まれるなら、その契約は不法であり、金の受け取りも不法である。

異論解答 11 貸すことと同じく、殺すことも広い意味で考察しなければならない。そして、両方とも善くあるいは悪く行なわれうる。しかし、無垢の人を殺すことは確定的な悪を含意し、これが決して善い仕方で行なわれえないのは、利子つきで金を貸すことがそうであるのと同様である。

異論解答 12 拘束が合法なら、当人がそれに向けて自分を拘束したことを、その人に対して合法的に要求できる。しかし、利子による拘束そのものが自然本性的に不正であるから、したがって、利子をとって貸す人は、借り手が不法に拘束されたことを合法的に要求できない。

異論解答 13 利子をとって貸す人は彼が許した貸借により、金品、言葉、奉仕のいずれによるものであれ、何らかの謝礼を二通りの仕方期待できる。ひとつは、暗黙のあるいは表明された何らかの拘束にもとづく義務としてであり、この場合、どんな謝礼を望むとしても彼の期待は不法である。何らかの謝礼を期待できるもうひとつの仕方は、義務としてではなく、好意によって拘束なしに提供されるべきものとしてである。この場合には、貸した人は貸した相手から何らかの謝礼を合法的に期待してよい。これは、誰かに奉仕を行なう人が、奉仕を受けた人が自分にできるときに

⁸⁶ Aristoteles, *Metaphysica*, V, 5, 1015a20-26.

友愛から奉仕を返してくれるはずだと信じるのに似ている。しかし、聖物売買をする人と利子をとって貸す人の場合には別々の議論が成り立つ。なぜなら、聖物売買をする人は自分のものではなくキリストに属するものを与えており、したがって、自分に何らかの返礼がなされるべきだと期待すべきではなく、ただキリストの栄光と教会に役立つことだけを期待すべきである。これに対して、利子をとって貸す人はまさしく自分のものを他人に与えているのだから、したがって、前述の仕方によって何らかの友愛による返礼を期待することができる。

異論解答 14 金を貸す人は貸した金もとで、すでに所有しているものに対する損害を二通りの仕方でごうむることがありえる。ひとつは、決めた期限に金が自分のもとに戻ってこないことによるもので、このような場合、貸与を受けた人が補償の義務を負う。もうひとつは指定の時がくるまでの期間だが、この場合は貸与を受けた人が補償の義務を負うことはない。というのは、金を貸した人が損害をごうむらないよう自分で警戒すべきだったのであり、貸与を受けた人が貸した側の愚かさに関して損害を受けるべきではないからである。実際、購入の場合にもこれと似た事情がある。何か品物を買う人はその価値の分だけを品物に対して支払うのが正当であり、売り手がその品物を失うことで受ける損失分を支払うわけではない。

異論解答 15 哲学者が『政治学』第1巻で言うように、ものの使用には二通りがある。ひとつは固有で主要な使用であり、もうひとつは副次的で共通の使用である。たとえば、靴の固有で主要な使用は履くことだが、副次的な使用は交換である⁸⁷。これに対して金銭の使用は逆に主要な使用が交換であり、実際、金銭が作り出されたのは交換のためである。金銭の副次的な使用は他のどんなことでもありえる。たとえば、担保として差し出したり、誇示するために使ったりできる。ところで交換という行為は、交換する人から当のものがなくなるという意味で、交換されたものの本体をいわば消費するような使用である。したがって、金銭に固有の交換という使用のために自分の金を他人に渡し、この使用に応じて元金以外に別の対価を求めるとしたら、このことは正義に反する⁸⁸。他方、金銭を消費しない別の使用のために自分の金を他人に渡す場合は、使用そのものによっては消費されない事物、つまり合法的に金をとって貸し借りできる事物に当てはまるのと同じ理屈が成り立つ。したがって、担保として差し出すために袋入りの印をつけた金を誰かに渡し、その後対価を受け取るとしても、これは利子ではない。なぜなら、そこにあるのは借金の契約ではなく、むしろ賃貸と賃借だからである。そして、誇示という使用のために他人に金を渡す場合にも同じ理屈が成り立つ。今の場合とは逆に、交換という使用のために他人に靴を譲り、このことから靴の価値を超える別の対価を求めるとしたら、それは利子になるはずである。

異論解答 16 この箇所での「利子」は、霊的善の極度の増大（それは神が私たちの有用性のために私たちに要求するものである）の意味で比喩的に言われている。しかし、比喩表現から論証を

⁸⁷ Aristoteles, *Politica*, I, 9, 1257a6-14. 朴訳 29-30 頁「それぞれの財の使用には二通りの仕方がある。双方ともに財をそれ自体として使うことでは同じであるが、ただ、使う仕方が同じでないのである。一方の使用の仕方は、当の事物にとって固有・直接的であるが、他方の使用の仕方はそうではない。たとえば、履物なら、それを履くという使用と、それを他のものと交換するという使用がある。たしかに双方とも履物を使用することでは変わりはない。というのは、履物を必要とする者に、金銭とか食糧とかと引き換えに履物を与える者は、履物であるかぎりの履物を使用しているからである。ただし、それは履物に固有・直接的な使用としてではない。なぜなら履物がそもそも生じたのは、交換を目的としたわけではないからである。その他の財にしても事情は同様である。」

⁸⁸ cf. *Decretum*, C. 14, q. 3, c. 4 (Friedberg I, 735); *Decretalium collectiones*, V, tit. 19, c. 10 et 19 (Friedberg II, 814, 816); *Glossa interlinearis*, in Lc 6, 35.

導くことはできない⁸⁹。

異論解答 17 悪意ある他人に同意することと他人の悪意を善用することは別のことである。他人が悪意を実行するのをそれでよいと認めた人は、悪意ある他人に同意しており、場合によっては他人に悪意の実行をうながすことになる。このことは常に罪である。これに対して、他人が悪をなすことを何らかの善に向け変える人は、他人の悪意を用いている。このような仕方でも神もまた人々の罪を用いて、そこから何らかの善を引き出す。したがって、人間にも他人の罪を善に向けて用いることが許される。このことは、偽りの神々を通じて誓いを立て、その点で明らかに罪を犯している人の誓約を利用することが許されるかどうかと問いかけたブブリコラに対して、次のように答えるアウグスティヌスの言葉から明らかである。すなわち、「偽りの神々を通じて誓いを立てたことが明らかな者の信仰を利用し、このことを悪ではなく善のために用いる人は、悪魔を通じて誓いを立てた彼の罪に自分を結びつけることにはならない。むしろ、信仰を守り通した彼の善良な約束に自分を結びつけている」と⁹⁰。これに対して、他人が偽りの神々を通じて誓いを立てるのをそれでよいと認め、そうするよう彼をうながす人は、罪を犯すことになるだろう。

今の問題についても同様に言うべきである。人が利子つきで貸与を受け、利子をとって貸す人の悪意を何らかの善のために用いる場合、この人は罪を犯していない。しかし、そういう心積もりのなかった人に対して利子つきで金を貸すよううながす場合、うながす人は罪人に同意する者として、どんな事例でも疑いなく罪を犯すことになる。

異論解答 18 もし人が利子による利益を求めようとする意図をもって、利子つきで金を貸す人に金を預けるとしたら、罪に同意する者として疑いなく罪を犯している。さらに、自分の渡した金を、それがなければ得ることのできないはずの利子による利益のために相手を使うとわかっていて、知りながらその相手に自分の金を渡す人の場合にも、同じことを言うべきだと思われる。これに対して、別の person から利子をとっている金貸しに対して、彼を儲けさせるためでなく、自分の必要性から金を渡す場合は、金貸しの罪に同意しているというよりも、むしろ金貸しの悪意を利用している。あるいは、罪の素材を彼に与えているにすぎない。したがって、このことは罪なしに行なわれうる。

異論解答 19 人は物質的な不都合を避けるためとはいえ他人の罪に同意してはならない。しかし、人が何らかの不都合を避けるために他人の悪意を利用すること、あるいは〔罪の〕素材を他人から取り去らずに他人に提供することは合法的である。たとえば、盗賊から喉を切られそうになっている人が、死の危険を避けるために、奪われることになる財宝のありかを盗賊に教える場合、その人は罪を犯していない。『エレミヤ書』第 41 章〔8 節〕で言われているように、イシュマエルに対して「私たちを殺さないでください。私たちは畑に宝物をもっていますから」と言った十人の男たちの例から明らかである。

異論解答 20 イスラエルの子らが借りて受け取った器を持ち去ったことは罪ではなかった。なぜなら、それらのものは万物の支配者であるかたの権威によって、彼らの支配権のもとに移ったからである。

⁸⁹ cf. Petrus Lombardus, *Sententiae*, III, d. 11, c. 2, n. 4 (p. 80).

⁹⁰ Augustinus, *Epistola* 47, n. 2 (CSEL 34, 130). アウグスティヌスは引用箇所直後で、ここで言う「信仰・誠実 (fides)」はもちろんキリスト教の信仰とはかけ離れているが、「真の神を通じて偽物の誓いを立てるよりも、偽りの神を通じて本物の誓いを立てるほうがより小さな悪であるのは疑いない」と説明している。トマスは *ST II-II*, q. 78, a. 4, c. で同じ手紙を引用し、ここと同様の議論を行なっている。

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, Hamburg: Felix Meiner Verlag, vol. 1, 2009; vol. 2, 2010.

3. トマスによる聖書の引用は、現行のヴルガータ (*Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, editio tertia emendata, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983) と文言が一致しない場合もある。各種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。ただし、註で前後関係を示したり訳語を検討したりするために聖書を引用する場合、とくに断りのない場合は新共同訳による。

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る場合は引用文に訳者名と頁数を添えた。

Alexander de Hales, *Summa theologica*, tomus 3 (II-II), Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1930.

Anselmus, *Oratio pro inimicis*, in *S. Anselmi Opera Omnia*, vol. 3, ed. F. S. Schmitt, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1984.

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

—— *Topica: translatio Boethii*, ... ed. L. Minio-Paluello, AL 5, 1-3, Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1969.

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

——『カテゴリー論』(新版アリストテレス全集1所収) 中畑正志訳, 岩波書店, 2013年.

——『政治学』牛田徳子訳, 京都大学学術出版会, 2001年.

——『魂について』中畑正志訳, 京都大学学術出版会, 2001年.

——『魂について』(新版アリストテレス全集7所収) 中畑正志訳, 岩波書店, 2014年.

——『トポス論』(新版アリストテレス全集3所収) 山口義久訳, 岩波書店, 2014年.

——『ニコマコス倫理学』朴一功訳, 京都大学学術出版会, 2002年.

——『ニコマコス倫理学』(新版アリストテレス全集15) 神崎繁訳, 岩波書店, 2014年.

アウグスティヌス『神の国(三)』服部英次郎訳, 岩波文庫, 1983年.

——『三位一体』(アウグスティヌス著作集28) 泉治典訳, 教文館, 2004年.

——『自由意志』(アウグスティヌス著作集3所収) 泉治典訳, 教文館, 1989年.

——『創世記逐語的注解』清水正照訳, 九州大学出版会, 1995年.

Cicero, *De inventione*, ed. E. Stroebel, Stuttgart: Teubner, 1915, reprint 1965.

——*Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Stuttgart: Teubner, 1967.

キケロ『発想論』(キケロー選集6) 片山英男訳, 岩波書店, 2000年.

——『トウスクラム荘対談集』（キケロー選集12）木村健治・岩谷智訳，岩波書店，2002年。

Decretum Magistri Gratiani, in *Corpus Iuris Canonici*, pars 1, ed. E. L. Richter et E. A. Friedberg, Leipzig: Tauchnitz, 1879. Reprint, Graz: Akademinsche Druck- u. Verlagsanstalt, 1959.

Decretalium collectiones, in *Corpus Iuris Canonici*, pars 2, ed. E. L. Richter et E. A. Friedberg, Leipzig: Tauchnitz, 1879. Reprint, Graz: Akademinsche Druck- u. Verlagsanstalt, 1959.

Digesta, ed. Th. Mommsen, in *Corpus Iuris Civilis*, vol. 1, Berlin: Weidmann, 1905.

Institutiones, ed. P. Krueger, in *Corpus Iuris Civilis*, vol. 1, Berlin: Weidmann, 1905.

Isidorus, *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay, 2 vols., Oxford, 1911.

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. [Sententiae と略記]

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。

6. ここに訳出した箇所在先立つ罪源の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；「第11問・倦怠」同19号（2020年）171-88頁；「第12問・怒り」同24号（2022年）315-340頁。なお，南山大学機関リポジトリ（<https://nanzan-u.repo.nii.ac.jp/>）にすべてPDFファイルが公開されている。