

## トマス・アクィナス 『悪について』 第9問・虚栄（翻訳）

Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de malo*,  
q. 9: de inani gloria (translation)

松根伸治

Shinji MATSUNE

### 第1項 虚栄は罪であるか<sup>1</sup>

問題は虚栄 (inanis gloria) についてである。第一に、虚栄は罪であるかどうか問われる<sup>2</sup>。そうではないと思われる。というのは――

**異論1** 虚栄は自分の善を他人に見せたいと欲することのうちに成り立つ。ところで、このことは罪ではなく、むしろ賞賛すべきことである。というのも、『マタイによる福音書』第5章〔16節〕で、「あなた方の善き行ないが人々に見えるように、あなた方の光を人々の前で輝かせよ」と言われているからである。それゆえ、虚栄は罪ではない。

**異論2** 虚栄に対する欲求は、自分の善が人々から賞賛されるよう求めることのうちに成り立つ。ところで、このことは使徒により私たちに命じられており、『ローマの信徒への手紙』第12章〔17節〕には「神の前だけでなくすべての人の前でも善をなすよう心がけよ」とある。それゆえ、虚栄は罪ではない。

**異論3** すべての罪は自然本性的欲求のゆがみのうちに成り立つ。ところで、虚栄によって欲求される対象は、自然本性的に欲求されうることに他ならない。というのも、人間は真理を知ることと自分自身が知られることを自然本性的に欲求するからである。それゆえ、虚栄は罪ではない。

**異論4** 『エフェソの信徒への手紙』第5章〔1節〕で、「最も愛された子として、あなた方は神に倣う者となりなさい」と言われている。ところで、人は栄光を求めるという点において、ご自身の栄光を求める神の模倣者となる。それゆえ、栄光を欲することは罪ではないと思われる。

**異論5** 報賞として自分に授けられるものを欲することは罪ではない。ところで、栄光は将来の報賞として人間に約束されている。というのも、『ヨブ記』第22章〔29節〕では「へりくだって

<sup>1</sup> 先行する『悪について』第8問は本誌に拙訳が掲載された。「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。

<sup>2</sup> 並行箇所: ST II-II q. 132, a. 1; *In Gal.* c. 5, lect. 7.

いた者は栄光の中にあるだろう」と言われ、『箴言』第3章〔35節〕では「知者たちは栄光を手に入れるだろう」と言われているからである。それゆえ、栄光に対する欲求は罪ではない。

**異論6** 人を有徳な行動に駆り立てるものは罪でないと思われる。ところで、栄光に対する欲求はこういうものである。というのも、トゥッリウスは『トゥスクルム荘対談集』第1巻で、「栄光によって誰もが熱心に努力しようと燃え立たせられる」と言っているからである<sup>3</sup>。それゆえ、栄光に対する欲求は罪ではない。

**異論7** 善人も悪人も等しく欲するものは罪でないと思われる。ところで、サルスティウスは『カティリーナ戦記』で、「善良な者も臆病な者も、栄光、名誉、権力を等しく熱望する」と言っている<sup>4</sup>。それゆえ、栄光に対する欲求は罪ではない。

**異論8** アウグスティヌスが言うには、虚栄とは「或る人物について高く評価する人々の判断」である<sup>5</sup>。ところで、他人からのそういう判断を欲することは罪ではない。なぜなら、彼自身が言うように、「自分の評判を気にかけない人は冷淡」だからである<sup>6</sup>。それゆえ、虚栄は罪ではない。

**異論9** 欲望それ自体が罪であるとしても、欲望の対象となるものは罪ではない。たとえば、金銭欲と金銭の関係を考えれば明らかである。ところで、『ガラテヤの信徒への手紙』第5章〔26節〕で「虚栄を欲するようになるのはやめよう」と言われていることから明らかのように、虚栄は欲望の対象である。それゆえ、虚栄は罪ではない。

**異論10** 罪は同一のことがらに関して徳と対立する。ところで、虚栄は真の栄光と対立しない。というのも、両者は同じ人物のうちに存在しうるとされるからである。それゆえ、虚栄は罪ではない。

**反対異論** 信仰を通じて人は神に近づくが、人を信仰から引き離すものは罪である。ところで、人間的栄光に対する欲求とはそういう種類のものである。というのも、『ヨハネによる福音書』第5章〔44節〕において、「お互いからの栄光を受け取りながら、神のみからの栄光は求めないでいるあなたが、いったいどのようにして信じることができようか」と言われているからである。それゆえ、虚栄は罪である。

**第1項主文** 次のように言わねばならない。この問題を明らかにするためには、第一に、栄光とは何かを、第二に、虚栄とは何かを考えなければならない。そのうえで第三に、どのようにして虚栄が罪であるかを吟味できるだろう<sup>7</sup>。

<sup>3</sup> Cicero, *Tusculanae disputationes*, I, 2, 4 (Pohlenz 218–19): honos alit artes, omnesque incenduntur ad studia gloria, iacentque ea semper, quae apud quosque improbantur. 木村・岩谷訳6頁「名誉は芸術を養い、すべての者は名声のために努力しようという熱意で燃え上がるし、他方、誰彼となく非難されると、終始無視されたままとってしまう。」トマスの引用では *incenduntur* は *accenduntur* になっているが、どちらも「心に火をつけられる、強く刺激される」の意。アウグスティヌスが *De civitate dei*, V, 13 でこの箇所を引用している。

<sup>4</sup> Sallustius, *Bellum Catilinae*, 11, 2 (Kurfess 10–11). レオ版本文の綴りは *Salustius* である。

<sup>5</sup> Augustinus, *De civitate dei*, V, 12, 4 (CCSL 47, 145): Quando quidem gloria est, cuius illi cupiditate flagrabant, iudicium hominum bene de hominibus opinantium. 服部訳387頁「じっさい、ローマ人がその欲望にもえたっていた栄光というのは、他人について高い評価をする人びとの判断にほかならなかったからである。」

<sup>6</sup> Augustinus, *Sermo 355*, 1, 1 (PL 39, 1569): Qui fidens conscientiae suae negligit famam suam, crudelis est.

<sup>7</sup> 本問では「虚栄」にあたる用語として *inanis gloria* (むなしい栄光、からっぽの栄光) の他に *vana gloria* も用いら

そこで、以下のことを理解しなければならない。アウグスティヌスが『ヨハネ福音書講解』で言うように、栄光 (gloria) は何らかの光輝 (claritas) を意味するから、福音書では「栄光を称えられること」と「照らされて光り輝くこと」が同じこととして理解されている<sup>8</sup>。ところで、光輝とは、或るものを輝きの点で目立たせ明らかにする基準となる何らかの明白さを意味する。同様に、栄光は善という点から或る人を明示することを意味する。逆に、或る人の悪が明示される場合、それはもはや栄光ではなく、むしろ汚名と呼ばれる。こういうわけで、アンブロシウスは『ロマ書註解』において、栄光とは「賞賛をともなった明瞭な認知」であると言っている<sup>9</sup>。

ところで、栄光は三種類の状態に即して考察される。第一に、最高の状態の場合、栄光は或る人の善が大勢の人に明示されることのうちに成り立つ。というのも、すべての人や多くの人にはっきりと見られるものを私たちは「明瞭」と呼ぶからである。そこからトゥッリウスも「栄光とは賞賛をともなった度重なる評判」だと言い<sup>10</sup>、また、ティトゥス・リウィウスは、「一人を前にして私が栄光を誇るべきときではない」と述べたファビウスの言葉を紹介している<sup>11</sup>。これに対して、栄光が何らかの状態に即して語られる第二の仕方は、或る人の善が少数の人やただ一人の相手に対して明示される場合である。さらに、第三の場合として、或る人の善が当人自身の思考のうちに成り立つ限りにおいて栄光が語られることもある。すなわち、自分自身の善を、多数の人に明示すべきもの、多数の人から賞賛されるべきものとして、何らかの光輝の観点のもとに考察するという意味においてである。こういうわけで、自分の善を明示することを欲したり喜んだりするのは、あるときは大勢に対して、あるいは少数の人や一人の相手に対して、さらには自分自身だけに対してであるが、どの場合にも人は「栄光を誇る」と言われる。

さてそこで、虚栄 (vana gloria) とは何か、あるいは、むなしく栄光を誇る (inaniter gloriari) とはどんなことかを知るために、今度は「むなしいもの」が通常三通りに受け取られることを理解しなければならない。或る場合には、むなしいとは実体がないという意味に解される。そこから、『詩篇』〔第4篇3節〕では「いったいなぜあなた方はむなしさを愛し、虚言を求めるのか」と言われ

れているが、意味のうえで特段の使い分けは見られない。

<sup>8</sup> Augustinus, *In Iohannis evangelium*, tract. 100, 1 (CCSL 36, 588): Verbum quippe graecum quod est δοξάσει, alius clarificabit, alius glorificabit, latini interpretes in sua quisque translatione posuerunt; quoniam ipsa quae graecae dicitur δόξα, unde dictum est verbum δοξάσει, et claritas interpretatur et gloria. Gloria namque fit quisque clarus, et claritate gloriosus. 岡野訳 272 頁「実際、ドクサセイ (δοξάσει) というギリシア語を、ラテン語の翻訳者たちはそれぞれ、自分たちの翻訳において、「光り輝かせるであろう」と訳したり、「栄光を与えるであろう」と訳したりしている。ドクサ (δόξα) ということば——ドクサセイという動詞はそこから由来する——は、光輝とも栄光とも訳されるからである。たしかに、だれでも栄光によって光り輝くものになり、光輝によって栄光に満ちたものになる。」

<sup>9</sup> トマスは clara cum laude notitia という定義を他の箇所でもアンブロシウスに帰しているが、実際にはアウグスティヌスにこの表現がある。Augustinus, *Contra Maximinum*, II, 13, 2 (CCSL 87A, 567): Restat ergo ut soli sapienti Deo gloria sit per Iesum Christum, hoc est, clara cum laude notitia, qua innotuit gentibus Deus Trinitas. 「残るところ、「唯一の知恵ある神にイエス・キリストを通して栄光がありますように」〔Rom 16, 27〕ということになる。つまり、栄光とは賞賛をともなった明瞭な認知であり、これにより三位一体の神が異邦人たちに知られた。」 cf. *ST I-II* q. 2, a. 3, c.; *II-II* q. 103, a. 1, ad3; *SCG III*, 29.

<sup>10</sup> Cicero, *De inventione*, II, 55, 166 (Stroebel 150): gloria est frequens de aliquo fama cum laude. 「栄光とは賞賛をともなった、或る人物に関する度重なる評判である。」

<sup>11</sup> Livius, *Ab urbe condita*, XXII, 39, 9 (Dorey 111).

ている。また或る場合、むなししいとは堅固さや安定性がないという意味に解される。『コヘレトの手紙』第1章〔2節〕に「むなしさのむなしさ。すべてむなししい」とあるのはこの意味であり、ものごとの移ろいやすさのゆえにそう言われている。さらに或る場合には、ものがしかるべき目的に達しないとき、むなししいと言われる<sup>12</sup>。たとえば、健康を回復できなかった人が「むなししく薬を飲んだ」〔=薬を飲んだが効かなかった〕と言われる場合のように。そこから、『イザヤ書』第49章〔4節〕では「私はむなししく骨折り、私の力をわけもなく、むなししく使い果たしてしまった」と言われている。

したがって、上述のことにもとづいて「むなししい栄光」つまり虚栄は三通りに語られうる。第一に、偽って栄光を誇る場合、すなわち、実際にはもっていない善について栄光を誇る場合である。『コリントの信徒への手紙一』第4章〔7節〕で、「あなたのもっているもので、受け取ったのではないものが何かあるというのか。もし受け取ったのだとしたら、なぜ受け取ったのではないのかのように栄光を誇るのか」と言われているのはこの意味である。第二に、たやすく移ろいゆく善について栄光を誇るとき、虚栄と言われる。『イザヤ書』第40章〔6節〕の「肉的な者はすべて草にすぎない。その栄光はすべて草の花のようなもの」という言葉の通りである<sup>13</sup>。第三に、人間の栄光がしかるべき目的に秩序づけられていないとき、虚栄と言われる。真理の認識によって人間の知性は完成されるから、真理認識を欲することは人間にとって自然本性的である。これに対して、自分の善が他人に知られるのを欲することは、自身に固有の完成をめざす欲求ではない。したがって、自分の善を他人に知らせようとする欲求は、何らかの目的のために役立つ場合を除けば、一種のむなしさをもつ。

しかし、こういう欲求は賞賛される仕方でも三つのことに対して秩序づけられうる。第一は、神の栄光に対して。というのは、或る人の善が明示されることを通じて、その善が根源的に属する第一の作用者たる神の栄光が称えられるからである。そこから、『マタイによる福音書』第5章〔16節〕では次のように言われている。「このように、あなた方の光を人々の前で輝かせよ。人々があなた方の善き行ないを見て、天にましますあなた方の父の栄光を称えるようになるために。」第二に、このことは隣人たちの救いのために役立つ。或る人の善を隣人たちが知り、それに倣うよう建てられるからである。これは、『コリントの信徒への手紙一』第10章の「建設のために各人がその隣人を善に向けて喜ばせるべきだ」という言葉の通りである<sup>14</sup>。第三に、このことは当人自身の利益に秩序づけられうる。なぜなら、自分の善が他人から賞賛されると考えている限り、これらの善について感謝し、より強くその善に踏みとどまることができるからである。こういうわけで、使徒もキリストを信じる人々に対して彼らの善にしばしば注意を向けさせ、より強くその善に踏みとどらせようとしている<sup>15</sup>。それゆえ、自分の善を明示しようとするとき、その明示に喜びを感じたりするとき、今述べた三つ<sup>16</sup>のいずれかを目的とするのでないとしたら、そこには虚栄がある。

<sup>12</sup> cf. Aristoteles, *Physica*, II, 6, 197b22-25.

<sup>13</sup> トマスが *sicut flos feni* (草の花のように) と引用する部分は、ヴルガータでは *sicut flos agri* (野の花のように) である。ST II-II q. 162, a. 6, ad1 では同じ聖句を後者の文言で引用している。fenum (干し草) は人間の移ろいやすさ、脆弱さの象徴。

<sup>14</sup> 正しくは Rom 15, 2. この聖句について補註 [\* 1] を参照。

<sup>15</sup> cf. Rom 12, 17; II Cor 8, 21.

<sup>16</sup> すなわち、神の栄光、隣人の救い、自分の利益という三つのしかるべき目的。

ところで、これらのうちどのあり方に即して考えても<sup>17</sup>、明らかに虚栄は秩序を外れた欲求を意味するが、この反秩序こそ罪を成り立たせる本質的性格である。したがって、どのあり方で理解した場合も虚栄は罪である。だがやはり、第三のあり方で理解された虚栄がより共通的なものである。なぜならこの場合、自分が持っているものと持たないものの両方に関して、また、霊的善と現世的な善の両方に関して、むなしく栄光を誇ることがありえるからである。

**異論解答 1** 主がここで命じているのは、神の栄光のために私たちの善を他人に知らせることである。だからこそ、「人々があなた方の善き行ないを見て、天にましますあなた方の父の栄光を称えるようになるために」と付け加えられている<sup>18</sup>。しかし、このことは虚栄の性格をもたない。

**異論解答 2** 使徒は私たち、人々の利益になるように人々の前で善をなすことを心がけよと命じている。だからこそ、「できることなら、あなた方に由来することに関しては、すべての人と平和でありなさい」と付け加えている<sup>19</sup>。この意図もまた栄光のむなしさを排除する。

**異論解答 3** 完全なものは何であれ、自然本性的に自己自身を他のものに可能な限り伝える。このことが各々のものに適合するのは、第一の完全なもの、つまり神を模倣することによる。神はみずからの善性を万物に伝える者だからである。ところで、或る人の善は存在に関しても認識に関しても他者に伝えられる。したがって、自分の善が知られるよう望むことは自然本性的欲求に属すると思われる。それゆえ、この欲求がしかるべき目的に関連づけられるなら、徳が具わるだろうが、そうでないなら、むなしなものになるだろう。

**異論解答 4** 神の善性を知ることは理性的被造物の究極目的である。実際、至福はこのことに成り立つ。したがって、神の栄光は何か別のものに関連づけられるべきでなく、むしろ、神の栄光がそれ自体のために求められることが神自身には本来ふさわしい。しかし、どんな被造物の善も、それを知ったからといって理性的被造物を至福にすることはない。したがって、被造物のどんな栄光も、それ自体のためにではなく別の目的のために求められるべきである。

**異論解答 5** 報賞として約束されているのは、むなしな栄光ではなく、神を知るこのうちに成り立つ真の栄光である。こういう栄光〔を欲すること〕は決して罪ではない。

**異論解答 6** たしかに多くの人々が何らかの現世的な善のために霊的善に向かうよう促される。しかし、だからといって、現世的な善に対する無秩序な欲望が悪徳を免れていることにはならない。同様に、たいいていの人々が栄光のために徳の行為を行なうとしても、だからといって、栄光に対する無秩序な欲望が悪徳を免れているわけではない。なぜなら、徳の行為は栄光のために行なうべきではなく、徳の善さ自体のために、あるいはむしろ神のために行なうべきだからである。

**異論解答 7** サルスティウス自身が同所で付け加えている通り、「善き人々は正しい道を通じて栄光を得ようと努める」<sup>20</sup>。「正しい道を通じて」とは徳によってという意味である。しかしこれは、

<sup>17</sup> レオ版よりもマリエッティ版の段落の切り方のほうが論旨がわかりやすいので、ここでは後者に従った。「これらのうちどのあり方に即して考えても (secundum quemlibet horum modorum)」は、主文第5段落「したがって……」で述べた虚栄の三つのあり方をさす。すなわち、①本当は所有していないものについて偽りの栄光を誇る場合、②移ろいやすい現世的善について栄光を誇る場合、③栄光が何らかの適切な目的に結びついていない場合。この最後の場合の虚栄が「より共通的 (communior)」だと言われている。

<sup>18</sup> Mat 5, 16. 主文第6段落の同所引用箇所も参照。

<sup>19</sup> Rom 12, 18.

<sup>20</sup> Sallustius, *Bellum Catilinae*, 11, 2 (Kurfess 11). cf. ST II-II q. 131, a. 1, ad 3.

むなしく栄光を欲することではなく、栄光に向けて秩序をもって努力することである。

**異論解答 8** 或る人物を高く評価する人々の判断は、有益さをともなわずにその判断が欲求される場合には、やはり虚栄に属する。

**異論解答 9** 栄光は、私たちの善を認識する人々のうちにある限りにおいて、欲望の対象である。この場合それ自体は罪でなく、善い仕方でも悪い仕方でも欲することができる。しかし、栄光が別のあり方をする場合、すなわち、私たちの欲求自体のうちにある限りでは、むなしさをもち、罪の特質を有する。

**異論解答 10** 真の栄光と虚栄はたしかに同一の人物のうちにあるが、同一の観点に即して両立するのではない。

## 第2項 虚栄は大罪であるか

第二に、虚栄は大罪（*peccatum mortale*）であるかどうか問われる<sup>21</sup>。そうであると思われる。というのは――

**異論 1** 永遠の報酬を取り除くものは大罪以外にはない。ところで、虚栄は永遠の報酬を取り除く。というのは、『マタイによる福音書』第6章〔1節〕でこう言われているからである。「人々に見られようとして人々の前であなた方の義を行なわないよう注意せよ。さもなければ、天にましますあなた方の父の前であなたが報酬を受けることはない。」それゆえ、虚栄は大罪である。

**異論 2** クリュソストムスは同所〔の註解〕で虚栄に関して、ひそかに入り込んできて、私たちの内部にあるものをすべて気づかぬうちに奪い取ってしまうと言っている<sup>22</sup>。ところで、内的な善や霊的な善を取り去るものは大罪以外にはない。それゆえ、虚栄は大罪である。

**異論 3** 『ヨブ記』第31章〔26-28節〕で次のように言われている。「輝いている太陽を、明るくなっていく月を私が見て、私の心がこっそりと喜び、私の口で私の手に口づけしたことがもしあるとしたら、こういうことは最大の不正だ。」グレゴリウスは『道徳論』第22巻において、この箇所を虚栄に関するものと解釈している<sup>23</sup>。それゆえ、虚栄は最大の罪すなわち大罪である。

**異論 4** ヒエロニムスが言うには、栄光への欲望、自慢という悪徳、諸徳の意識でふくれあがった精神ほど危険なものはない<sup>24</sup>。ところで、最も危険なものとは大罪だと思われる。それゆえ、虚栄は大罪である。

**異論 5** 〔すべての罪源は大罪である。ところで、虚栄は罪源である。それゆえ、虚栄は大罪で

<sup>21</sup> 並行箇所：ST II-II q. 132, a. 3.

<sup>22</sup> Chrysostomus, *In Matt.* hom. 19, 1 (PG 57, 273): Vana gloria probos etiam invadit. [...] Clam enim ingreditur fera, et omnia sine strepitu inflat, atque omnia quae intra nihil sentientem sunt aufert.「虚栄は高潔な人々にも襲いかかる。〔中略〕この獣はひっそり入り込み、音も立てずにすべてをふくらませ、気づかぬ人の内部にあるものをすべて奪い取る。」トマスは簡略に *occulte ingreditur et omnia que intus sunt insensibiliter aufert* と引用している。cf. Aquinas, *Catena aurea in Matt.* c. 5, n. 22 (Marietti, p. 97).

<sup>23</sup> Gregorius Magnus, *Moralia*, XXII, 6, 11 (CCSL 143A, 1100-01).

<sup>24</sup> Hieronymus, *Epistula* 78, 42 (CSEL 55, 83): nihil enim, ut crebro diximus, tam periculosum est, quam gloriae cupiditas et iactantia et animus conscientia virtutum tumens.

ある。]<sup>25</sup>

**異論 6** 神に固有な持ち物を盗み取る人は誰でも、隣人の所有物を盗む人よりもいっそう大罪を犯している。ところで、虚栄を欲する人は誰でも、神に固有な持ち物を自分のために横領している。というのは、『イザヤ書』第42章〔8節〕では「私は自分の栄光を他の者に与えない」と言われ、また、『テモテへの手紙一』の末尾<sup>26</sup>では「神にのみ栄誉と栄光あれ」と言われているからである。

**異論 7** 人が神の栄光を被造物に帰すことは偶像崇拜の罪だと思われる。『ローマの信徒への手紙』第1章〔23節〕に、「彼らは不滅の神の栄光を滅ぶべき人間の姿に似せて作り変えた」とある通りである。ところで、栄光を欲する人は神に属するものを自分のために望んでいると思われる。というのも、前述の通り〔異論6〕、栄光は本来的には神に帰されるものだからである。それゆえ、虚栄は偶像崇拜の罪に他ならず、したがって、虚栄は大罪であることが帰結する。

**異論 8** アウグスティヌスは『神の国』第5巻で、栄光を軽視することは大きな徳に属すると言っている<sup>27</sup>。ところで、大きな善には大きな悪が対立する。それゆえ、栄光を欲することは大きな罪である。

**異論 9** 虚栄は〔周囲の〕人々を喜ばすことを求める。なぜなら、哲学者によれば、栄光とは「気づく人がいなければ、急いで持とうなどとはしないはずのもの」だからである<sup>28</sup>。ところで、人々を喜ばせようと求めることは大罪である。なぜなら、それはキリストへの隷属から人を遠ざけるからである。『ガラテヤの信徒への手紙』第1章〔10節〕の「もし私が今なお人々の気に入られようとしているとしたら、私はキリストの僕（しもべ）ではないことになるだろう」という言葉の通りである。それゆえ、虚栄は大罪である。

**異論 10** 自然物の場合に形相が種（しゅ）を与えるように、道徳上のことがらの場合には対象が種を与える。ところで、ひとつの自然的形相を共有するものどうしが種的に異なることはない。それゆえ、道徳上のことがらにおいても、ひとつの対象を共有するものどうしは種的に異ならない。しかし、小罪と大罪は種的に異なっている。虚栄はひとつの対象しかもたないから、したがって、或る虚栄は大罪であり、或る虚栄は小罪だということはありえないと思われる。それゆえ、すべて

<sup>25</sup> レオ版212頁のアバラートゥスによると写本は異論5を欠き、後代の印刷本（Ed<sup>5</sup>=Venise 1503）に次の文が見られるとのこと。Preterea. omne vitium capitale est peccatum mortale: sed inanis gloria est vitium capitale. ergo inanis gloria est mortale peccatum. マリエッティ版もこれを採用している。他の異論に比べて形式的で簡略すぎる気もするが、異論解答5から想定できる内容には少なくとも矛盾しない。いずれにせよ、罪源と大罪を結びつけたうえで、虚栄が大罪であると述べる議論だったはずである。

<sup>26</sup> 正しくはITim 1, 17.

<sup>27</sup> Augustinus, *De civitate dei*, V, 19 (CCSL 47, 155): virtutes habenti magna virtus est contemnere gloriam, quia contemptus eius in conspectu Dei est, iudicio autem non aperitur humano. 服部訳412頁「徳をもっているひとが栄誉を軽んじるということは、そのひとにとって大きな徳なのであって、それというのは、栄誉を軽んじるということは、神の目には見えるけれども、人間の判断にはあきらかに現れないからである。」

<sup>28</sup> Aristoteles, *Topica*, III, 3, 118b20-22 (Minio-Paluello 57): Et si hoc quidem propter se illud autem propter gloriam eligendum, ut sanitas decore. Diffinitio autem eius quod est ad gloriam quod nullo consciente non festinaret inesse. 山口訳118-19頁「一方はそれ自体として望ましく、他方はそう思われることのゆえに望ましいなら、前者のほうがより望ましい。健康が美貌よりも望ましいように。思われることとの関係で望ましいということの定義は、「誰もそのことを知らないとすれば、それがそなわるよう真剣に努めたりしない」ということである。」上記のポエティウス訳では、原文の δόξα（人々の意見、評判）が gloria と訳されている。

の虚栄は大罪である。

しかし反対に――

**反対異論 1** 『マタイによる福音書』第10章〔14節〕の「あなた方の足からほこりを払い落とせ」に関して『註釈』はこう言う。「ほこりとは地上的思考の浅はかさである。最高の教師たちでも、追従者たちの関心を引こうと意図しているあいだは、これを免れることはできない<sup>29</sup>。」ところで、最高の教師たちでさえ避けることのできないことは小罪である。それゆえ、とりわけ虚栄に属する地上的思考の浅はかさは小罪である。

**反対異論 2** クリュソストムスは『マタイ福音書註解』で、他の悪徳は悪魔の僕のうちに住まうのに対して、虚栄はキリストの僕のうちにも住まうと言っている<sup>30</sup>。ところで、キリストの僕のうちにはいかなる大罪も存在しない。それゆえ、虚栄は大罪ではない。

**反対異論 3** 言葉の罪と行動の罪は心の中の罪よりも重大である<sup>31</sup>。ところで、行動や言葉におけるすべての空虚さが大罪であるわけではない。それゆえ、心のうちに成り立つ虚栄がすべて大罪であると言うべきでは決してない。

**第2項主文** 次のように言わねばならない。この問いに関する真理は先行する問い〔第9問1項〕にもとづいて明らかにできる。人が偽りのものについて栄光を誇るとき、地上的事物について栄光を誇るとき、あるいは、自分の栄光をしかるべき目的に関連づけるとき、それぞれの場合に栄光はむなしと言われることをすでに述べた。

そこで、前二者については、すべての虚栄が大罪であるわけでないのは明らかである。実際、下手にしか歌えないのに上手いと思ひ込んで自分の歌を誇る人や、また、よく走る馬を所有していることを誇る人について、この人が大罪を犯しているとは誰も言わないはずだ。しかし、第三の場合の虚栄については疑わしい点が多い。というのも、しかるべき目的に関連づけられていないものが「むなし」のであるから、人間の栄光が神に関わりをもつ場合にはむなしものではないと思われる。他方、栄光が神に関わりをもたず、意図の最終目的が栄光におかれているなら、その栄光はむなしものだと思われる。この場合、人間は被造物を目的として享受していることになるが、このことは大罪なしには行なわれない<sup>32</sup>。

したがって、考察すべき点は、或る行為が目的としての神に関わっていないという事態は二通りの仕方で生じうるということである。ひとつは行為の側面から、すなわち、行為自体が目的に秩序

<sup>29</sup> Hrabanus Maurus, *Expositio in Matt.* III (CCCM 174, 301).

<sup>30</sup> Ps.-Chrysostomus, *Opus imperfectum in Matt.* hom. 13 (PG 56, 704): *Concupiscentia autem vanae gloriae non solum servos diaboli, sed etiam servos Dei, et viros fideles impugnat.* 「虚栄への欲望は悪魔の僕だけでなく、神の僕、すなわち信仰深い人々をも攻撃する。」

<sup>31</sup> cf. *ST-I-II* q. 72, a. 7; Petrus Lombardus, *Sententiae*, II, d. 42, c. 4, n. 2 (p. 569).

<sup>32</sup> cf. Augustinus, *De diversis quaestionibus* 83, q. 30 (CCSL 44A, 38): *Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle atque utendis frui; et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui et utendis uti. Fruendum est autem honestis, utendum vero utilibus.* 「したがって、人間の転倒（悪徳とも呼ばれる）は、享受すべきものを使用し、使用すべきものを享受しようと欲することである。他方、あらゆる秩序（徳とも呼ばれる）は、享受すべきものを享受し、使用すべきものを使用しようと欲することである。ところで、享受すべきなのは高潔なものであり、使用すべきなのは有用なものである。」



づけられていないことによる。この場合、秩序を外れたどんな行為も、それが大罪であろうと小罪であろうと、究極目的に関連づけられることはできない。なぜなら、誤った前提が正しい知に到達するための適切な手段になりえないと同様に、秩序を外れた行為は善い目的に到達するための適切な手段ではないからである。もうひとつは行為者の側面からこの事態が生じることがある。すなわち、行為者の精神がしかるべき目的に対して、現実にあるいは習慣的に秩序づけられていない場合である。この場合、結果的に、そういう精神から生まれる行為は究極目的として何か別のものに結びついてしまうことになる。このとき、目的としての神に関連づけられていない人間的行為は常に大罪である。——人間の精神が現実にあるいは習慣的に神に秩序づけられていないと私が言うのは、次のような理由である。たしかに人が或る行為を現実的には神に秩序づけていないとしても、それでもやはり、神に関連づけられえない本質的性格をなす反秩序をその行為自体は何ら含まないという場合がある。むしろこのとき、その人の精神は習慣的には目的としての神に関わっているのであるから、当の行為は罪でないだけでなく、功德ある行為でさえある。

それゆえ、こう考えてくると次のように言うべきである。第一に、何かについて栄光を誇る人の精神が現実にあるいは習慣的に神に向かっていないとの理由で、栄光が目的としての神に関連づけられていないことがあり、この点にもとづいて栄光がむなしと言われる場合がある。このとき、虚栄は常に大罪である。実際この場合、目的としての神に対して現実にあるいは習慣的に関わらない何らかの被造の善について栄光を誇るという結果が生じる。これに対して第二に、行為自体の側面から、すなわち、その行為が秩序を外れているとの理由で目的に関わっていないという側面から、栄光が目的としての神に関連づけられていないことがあり、この点にもとづいて栄光がむなしと言われる場合がある。このときには、虚栄は常に大罪であるわけではない。その理由は次の通りである。たしかに、秩序に反した栄光は何であれ栄光を神に秩序づけられえないものにする。たとえば、誇るべきでないものについて栄光を誇ったり、誇るべき限度を超えて誇ったり、その他のしかるべき状況を考えないままに<sup>33</sup> 栄光を誇ったりする場合がそうである。しかしながら、任意のしかるべき状況を無視することから大罪が帰結するのではなく、秩序に反する行為が神の法に反しているときにのみ大罪が帰結する。

それゆえ、虚栄の罪は常に大罪であるわけではないと言わねばならない<sup>34</sup>。

**異論解答 1** 主がここで語っているのは、人が義の行ないを人間的栄光に対して、あたかも究極目的に対するかのように関連づける場合のことである。実際この場合、虚栄は大罪であり、人を永遠の報酬から完全に遠ざける。しかし、小罪である場合でも虚栄は人を永遠の報酬から遠ざけると言える。ただし、端的にではなく、或る特定の行為の性格によって。すなわち、小罪でも永遠の報酬を受けるに値しない場合があるように、虚栄から生じる行為が永遠の報酬を受けるに値しないものとなる限りにおいてである。とはいえやはり、小罪である虚栄は永遠の生という報酬から人を端

<sup>33</sup> レオ版 *quauis* は *quamuis, quamvis* の異綴りと読む。マリエッティ版ではこの一語は脱落 (p. 608)。

<sup>34</sup> 主文の骨子まとめ。栄光が目的としての神に結びついていないという意味での虚栄に焦点を当て、これを二つの面から考える。第一に、行為者の意図が栄光をあたかも究極目的であるかのように求める場合、虚栄はすべて大罪である。第二に、現象としての行為が目的への適切な秩序から外れている場合にも、栄光は神との関係から切り離されていると言える。ただしこのとき、神の法に反するという特質が虚栄のうちに含まれる場合にのみ大罪と見なすべきであって、それ以外の虚栄は大罪ではない。

的に遠ざけるわけではない。

**異論解答 2** 虚栄が人間の内的善を奪い去るのに二通りの場合がある。ひとつは、内的徳による行為に関してである。たとえ虚栄が小罪である場合でも、虚栄のために徳の行為をなすとしたら、永遠の生という報賞には値しない。もうひとつは、内的習慣それ自体に関してである。すなわち、虚栄が人間から内的な徳そのものを奪う場合だが、これは虚栄が大罪であるときにのみ生じる。

**異論解答 3** この異論は、自分の善を自分一人だけのものとして誇り、それを現実にも習慣的にも神にまったく関連づけられないという意味での虚栄に関しては当てはまる。このような虚栄はたしかに大罪である。

**異論解答 4** 人を容易に滅びへと導くものが「危険」と言われる。ところで、虚栄のせいで自分に信をおきすぎるといえるという意味で、虚栄は人を容易に滅びへと導くものである。そこから、虚栄は最も危険な罪と言われる。なぜなら、虚栄自体が重大な罪だからというだけではなく、虚栄がいっそう深刻な罪につながる状態だからである。

**異論解答 5** 頭首的と呼ばれる罪がすべて、その類からして大罪であると判断してはならない。さもなければ、貪食や怒りの罪もすべて大罪だということになってしまうが、これは明らかに偽だからである。したがって、虚栄はたしかに頭首的悪徳〔=罪源〕であるが、だからといってすべての虚栄が大罪であることは必然でない<sup>35</sup>。

ところで、小罪であれ大罪であれ他の諸々の罪が生じてくる源になるような悪徳が頭首的と言われる。それゆえ、何らかの大罪につながるという観点から頭首的である罪はすべて、それ自体が大罪であると言える。（本来、頭首的罪という概念は、ひとつの罪が別の罪の目的に秩序づけられたものとして、その別の罪から生じるという意味で理解されるべきだが。）実際、何らかの罪によって強く促され、その罪の目的を獲得するために大罪を犯そうと意志する場合、最初の罪においても大罪を犯していることは明らかである。たとえば、味覚の快楽に引きつけられるあまり、そのために大罪を犯そうと意志するなら、この人にとって貪食自体もまた大罪だろう。したがって、虚栄のために他の大罪を犯すときには、虚栄もまた大罪である<sup>36</sup>。

**異論解答 6** 王国において栄誉や栄光が王に対して与えられるのと、指揮官や兵士に対して与えられるのとは別々の仕方による。同様に、この世界においても神にのみ与えられる何らかの栄光と栄誉がある。それを人が自分のために横領しようと欲するなら、神のものを自分に帰すことになる。それはちょうど、もし或る王国の兵士が王に与えられるべき栄光を欲するとしたら、このことから彼は王にのみふさわしい権威を自分のために切望していることになるのと同じである。ところで、

<sup>35</sup> すでに第8問1項で七つの罪源の枠組みが明示されたので、本問では虚栄が罪源であることは前提されている。卓越を無秩序に求める高慢 (superbia) が罪源のひとつであり、その場合の高慢は虚栄ときわめて近い、あるいは虚栄と言い換えてもよいからである (q. 8, a. 1, ad16)。

<sup>36</sup> 大罪と罪源の違いに注意。「罪源＝頭首的悪徳 (vitium capitale)」という呼称は、それ自体が重罪だというよりは、他の悪徳や罪の源になるという原因性に意味の中心がある (いわば頭となって他を導く)。罪源がめざす本来の目的自体は邪悪なものではなく、むしろ人間が本性的に欲求しがちなタイプの善であり、だからこその多くの罪がこの目的に追随する (q. 8, a. 1, c.)。これに対して、「大罪 (peccatum mortale)」とは永遠の死に至る罪であり、回復不可能な転落である。たとえば、神や聖霊に対する冒瀆、殺人、姦淫など、それ自体として深刻な罪を言う。これに対置されるのが「小罪 (peccatum veniale)」である。——ここでトマスは本来的な概念規定として罪源と大罪を区別したうえで、或る「罪源」がその結果の重大さから見ときに「大罪」の性格を帯びる場合もあることを説明している。なお、vitium (悪徳) と peccatum (罪) の違いは今の文脈ではあえて強調されていない。

栄光をむなしく望む人がすべて、神にのみ与えられるべき栄誉や栄光を欲しているわけではなく、何らかの卓越のゆえに人間に与えられる栄誉や栄光を欲しているにすぎない。しかし、そういう栄光をしかるべき目的に関連づけないという点において、人は神に逆らって罪を犯すことがある。この場合、実質的对象として神の栄光を横領しているわけではないが、所有の仕方という面では、やはり神の栄光を自分のために横領している。なぜなら、その栄光が別の目的に関連づけられずともよいという特徴は、神にのみ適合することだからである。

**異論解答 7** 神的な栄光と栄誉を自分のために横領する人は誰であれ、たしかに偶像崇拝者であり、多くの暴君がそれを行なったと伝えられている通りである<sup>37</sup>。しかし、むなしく栄光を誇る人のすべてがこのような意味で神の栄光を横領するわけではない。したがって、そういう人がみな偶像崇拝者であるわけではない。

**異論解答 8** より小さな罪を避けることができるのは、より豊かな徳の証拠である。『マタイによる福音書』第5章において、殺人だけでなく怒りをも避ける正義のほうが、殺人を禁じる旧法の正義よりもより豊かだと主が言っていることから明らかな通りである<sup>38</sup>。したがって、虚栄の軽視が大きな徳に属することにもとづいて、虚栄が重大な罪であると結論づけることはできない。

**異論解答 9** 人々を喜ばせることは善い仕方でも悪い仕方でも可能である。人々を善において建てることができるように人々を喜ばせようと欲するなら、このことは有徳であり賞賛されるべきである。そこから、使徒は『コリントの信徒への手紙一』第10章で次のように言う。「建設のために各人がその隣人を善に向けて喜ばせるべきだ。私自身がすべてのことを通じてすべての人を喜ばせるように<sup>39</sup>。」これに対して、地上的な栄光だけのために人々を喜ばせようと欲することは、虚栄の罪である。それは或る場合には大罪である。すなわち、神の掟を守ることよりも人間的な好意を愛し、その好意を得ることを目的にする場合、そして、この点で神への隷属から遠ざかる場合がそうである。他方、或る場合には虚栄は小罪である。すなわち、人々から受ける好意を無秩序に喜ぶとはいえ、それが神に反することなく、神のもとで行なわれる場合には小罪である。

**異論解答 10** 道徳上のことがらにおいて対象が種を規定するのは、対象における質料的要素に即してではなく、対象の形相的特質に即してである。ところで、対象の形相的特質という面から言うと（すなわち、対象が目的であるか手段であるかの違いによって）、虚栄が小罪である場合と大罪である場合とでは虚栄の対象は異なっている。実際、人間的栄光のうちに目的がおかれるときには虚栄は大罪であり、そうでないときには虚栄は小罪である。

<sup>37</sup> たとえば、Suetonius, *De vita caesarum*, IV, 22 のカリグラ帝に関する叙述などを参照。

<sup>38</sup> 逐語的引用ではなく、ヴルガータでは次の通り。Mat 5, 21-22: Audistis quia dictum est antiquis non occides qui autem occiderit reus erit iudicio. Ego autem dico vobis quia omnis qui irascitur fratri suo reus erit iudicio. 「昔の人々に対して、「あなたは殺してはならない、殺す者は裁きを受ける」と言われているのをあなた方は聞き及んでいる。しかし、私はあなた方に言うておく。自分の兄弟に対して怒る者はみな裁きを受けるということ。」

<sup>39</sup> 実際には引用前半は Rom 15, 2、後半は I Cor 10, 33 の組み合わせ。第1項主文でも同じ Rom 15, 2 の箇所を I Cor 10 と指示して引用している。

### 第3項 虚栄の娘たちについて

第三に、虚栄の娘たちについて問われる<sup>40</sup>。それは、「不従順、自慢、偽善、争論、頑迷、不和、新奇なものに関する僭越」だとされる。しかし、これらは適切に挙げられていないと思われる。というのは――

**異論 1** これらはすべて高慢に属すると思われるが、しかし、虚栄自体もまた高慢の娘である。それゆえ、これらの悪徳は虚栄の娘と見なされるべきでなく、虚栄もまとめて高慢の娘とすべきである。

**異論 2** 一般的な罪が別の罪から派生するはずはない。ところで、不従順は一般的な罪である。というのは、罪とは「法に対する違反であり、天の命令に対する不従順」だとアンブロシウスが言っているからである<sup>41</sup>。それゆえ、不従順を虚栄の娘と見なすべきではない。

**異論 3** 上述から明らかな通り〔第8問4項〕、自慢は高慢の第三の種である。それゆえ、もし仮に自慢が虚栄の娘だとしたら、高慢は虚栄の娘ということになるであろう。しかし、これは明らかに偽である。なぜなら、グレゴリウスが『道徳論』第31巻で言うように、高慢はすべての罪の母だからである<sup>42</sup>。

**異論 4** 争論と不和は怒りから最も典型的に生じるとされる。ところで、怒りは虚栄とは区別された罪源のひとつである。それゆえ、不和と争論は虚栄の娘と見なされるべきでない。

**反対異論** しかし反対に、『道徳論』第31巻で、これらを虚栄の娘として挙げているグレゴリオスの権威がある<sup>43</sup>。

**第3項主文** 次のように言わねばならない。何らかの悪徳が「頭」と呼ばれるのと「母」と呼ばれるのは同じ根拠による。すなわち、その悪徳の目的に秩序づけられたものとして、他の諸々の悪徳がそこから生じてくる限りにおいてである。実際、このことは頭（あたま・かしら）の本質的性格に当てはまる。なぜなら、頭はそれに従属するものどもを支配する力をもつが、あらゆる支配ということの特質は目的にもとづいて理解されるからである。さらに、上の根拠は母の本質的性格にも当てはまる。というのも、母とは自分自身の中にはらむ者である。したがって、みずからに固有の目的をいわばはらむことによって他の悪徳を生み出すような悪徳が、他の諸々の悪徳の母と言われる<sup>44</sup>。

虚栄に固有の目的は自分の卓越を明示することであるから、したがって、自分の卓越を示そうとする際に手段となる悪徳が、虚栄の娘と呼ばれるべきである。ところで、人は自分の卓越を二通り

<sup>40</sup> 並行箇所：ST II-II q. 132, a. 5.

<sup>41</sup> Ambrosius, *De paradiso*, 8, 39 (CSEL 32.1, 296): quid est enim peccatum nisi praevaricatio legis divinae et caelestium inoboedientia praeceptorum? トマスは少し単語を変えて、transgressio legis et celestium inobedientia mandatorum と引用している。

<sup>42</sup> Gregorius Magnus, *Moralia*, XXXI, 45, 87 (CCSL 143B, 1610). 実際には、「諸徳の女王」(Ipsa ... vitiorum regina superbia), 「すべての悪の根」(Radix ... cuncti mali superbia est) と言われている。

<sup>43</sup> Gregorius Magnus, *Moralia*, XXXI, 45, 88 (CCSL 143B, 1610): Nam de inani gloria inoboedientia, iactantia, hypocrisis, contentiones, pertinaciae, discordiae, et novitatum praesumptiones oriuntur.

<sup>44</sup> この一文はレオ版のテキストを少し読みかえて訳した。補註[\*2]を参照。

の仕方でも示される。直接的な場合と間接的な場合である。直接的というのは、或るときは言葉によってであり、この場合に自慢 (*iactantia*) がある。あるいは、何らかの驚嘆を引き起こす実際の行動によってであり、この場合には新奇なものに関する僭越 (*praesumptio novitatum*)<sup>45</sup> がある。というのも、目新しいふるまいは人々からおおいに驚嘆されるのが常だからである。あるいはまた、作りものの行動によることもあり、この場合には偽善 (*hypocrisis*) がある。他方、自分が他人に比べて劣っていないと示そうとする努力により、自分の卓越を間接的に明示することがある。このことは四つの観点から考えられる。第一は知性に関してであり、この場合には頑迷 (*pertinacia*) がある。そのせいで人は自分の意見を信頼しすぎ、より健全な意見を受け入れようとしなくなる。第二は意志に関してである。この場合、自分の意志をより優れた人々の意志にあわせないとき、不和 (*discordia*) がある。第三は言葉に関してである。この場合、言葉によって他人から打ち負かされることを拒絶するとき、争論 (*contentio*) がある。第四は行動に関して、自分の行動を上長の命令に服従させることを拒絶するときである<sup>46</sup>。

**異論解答 1** すでに述べたように〔第8問1項異論解答1, 同2項主文〕、高慢は広い意味ですべての悪徳の母と見なされ、それのもとに七つの罪源がおかれる。そして、罪源のうちで虚栄は高慢に最も近い。なぜなら、高慢は卓越を欲するものであるが、虚栄は卓越を明示しようと意図し、その明示によって何らかの卓越を求めるからである。したがって結果的に、虚栄の娘たちもすべて高慢と親近性をもつことになる。

**異論解答 2** 不従順が虚栄の娘とされるのは特殊な罪である限りにおいてである。実際その場合、不従順は命令に対する侮蔑に他ならない。他方、一般的な罪としての不従順は神の掟からの端的な後退を意味する。しかし、アウグスティヌスが『自然と恩恵』で言うように、このことは時として侮蔑からではなく、弱さや無知から生じる<sup>47</sup>。

**異論解答 3** すでに述べたように〔第8問4項主文と異論解答3〕、自慢が高慢の種と見なされるのは、人が自己の尺度を超えて卓越を求める内的な意図に関する限りである。他方、自分の卓越を言葉で示す外的行為に関する限り、自慢はむしろ虚栄に属する。

**異論解答 4** 虚栄とのつながりがなければ、怒りから争論や不和が生じることは決してない。これらは、自分の意志を他人の意志に従わせたり、自分の言葉が他人の言葉よりも弱いと思われたりすることで、劣った人物だと見られたくないと願うときに生じるからである。

<sup>45</sup> 僭越 (*praesumptio*) という概念については補註〔\* 3〕を参照。

<sup>46</sup> この最後の場合が「不従順」にあたる。ここまでの書き方にあわせて、末尾の *dum* 節 (p. 215, l. 61) 直前に *et sic est inobedientia* という一節を補って考えるのがよい。なお、これらの悪徳について *De malo* ではこれ以上主題としては詳論されないが、*ST II-II* の以下の箇所それぞれ論じられている。*iactantia*, q. 112; *praesumptio novitatum*, q. 21, a. 4, c. et q. 130; *hypocrisis*, q. 111; *pertinacia*, q. 138, a. 2; *discordia*, q. 37; *contentio*, q. 38; *inobedientia*, q. 105.

<sup>47</sup> Augustinus, *De natura et gratia*, 29, 33 (CSEL 60, 257): *multa enim peccata per superbiam committuntur, sed neque omnia superbe fiunt, quae perperam fiunt — certe a nescientibus, certe ab infirmis, certe plerumque a flentibus et gementibus.* 「多くの罪は高慢によって犯されるが、誤って行なわれることがすべて思い上がって行なわれるわけではない。確かに無知な人々によって、確かに弱い人々によって、確かにしばしば悲嘆し呻吟する人々によって行なわれる。」すべての罪は神に対する侮蔑たる高慢に他ならないとするペラギウスの考えに対して、このように反論されている。cf. q. 8, a. 2, ad4; ad9.

## 補註

[\* 1] レオ版 p. 210, l. 148: *Vnusquisque proximo suo placeat in bonum ad edificationem* を「建設のために各人がその隣人を善に向けて喜ばせるべきだ」と訳した。Rom 15, 2 は現行のヴルガータでは, *unusquisque vestrum proximo suo placeat in bonum ad aedificationem*。トマスは *vestrum* を落として引用している。原文は ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν である。ἡμῶν (私たちの) が *vestrum* (あなた方の) になっているのは、もともと ἡμῶν (あなた方の) とする写本があるためらしい。οἰκοδομή は本来「建設、建造(物)」の意。まず諸訳を見てみよう。NRSV: Each of us must please our neighbor for the good purpose of building up the neighbor. Douay-Rheims: Let every one of you please his neighbour unto good, to edification. 新共同訳: 「おのおの善を行って隣人を喜ばせ、互いの向上に努めるべきです。」フランシスコ会訳: 「わたしたち一人ひとり、互いにキリスト者として造り上げられるのに役立つように、隣人を満足させるべきです。」バルバロ訳: 「おのおのは隣人によいことをし、徳を立てさせるために彼らを喜ばせねばならない。」文語訳: 「おのおの隣人(となりびと)の徳を建てん為、その益を図りて、之を喜ばすべし。」青野大潮訳(岩波書店, 1996年): 「私たち各自は、[互いを]建てることに役立つ善きことから[をなすこと]において、隣人に喜ばれるようになるべきである。」田川建三訳(作品社, 2009年): 「我々のそれぞれが、建設に資する善へといたるよう、隣人を喜ばせるべきである。」訳文を見比べると、*εἰς τὸ ἀγαθὸν* (善の中へ)、*πρὸς οἰκοδομήν* (建設のほうへ) の解釈が問題であることがわかる。二つの前置詞句を緊密につなぎ、「建設のための善」あるいは「建設という善」と訳しているのは、NRSV、フランシスコ会訳、青野訳、田川訳。Douay-Rheims は「隣人を善のほうへと喜ばせる」。他の訳は隣人に対して善を行なうという意味に読める。

トマスは『ロマ書註解』で次のように説明している。*In Rom. c. 15, lect. 1 [1144]: Ita dictum est quod nos non debemus nobis placere, et hoc quidem est, quia unusquisque nostrum, qui sumus firmiores, debet placere proximo suo infirmo, id est, condescendere ei in his quae ei placent, non tamen in his quae mala sunt [...]. Et ideo subdit in bonum. 「私たちは自分たちを喜ばせてはならないと述べられた [15, 1]。これはすなわち、より強い者たる私たち各人は、弱い者たる隣人を喜ばせるべしということである。言い換えれば、害悪においてではなく隣人が喜ぶことがらにおいて隣人に対してへりくだるべきである。[中略]したがって、使徒は「善に向けて」と付け加えている。」トマスは *bonum* を隣人のために行なう善と解しているようだ。註解の内容を重んじれば、聖句の *in bonum* は「(各人が)善を行なって、善行によって」と訳す可能性がある。ただし、本来のギリシャ語テキストの読みとしては、田川建三がこの解釈を明確に斥けている。「原文は、おのおのが隣人を喜ばせて、善へといたる、と言っている。従ってこの「善」は「おのおのが行なう」ことに限定されず、もっと大きな、全体の善が考えられている」(田川訳 330 頁)。以上を勘案して本稿の訳文では、「隣人を善に向けて喜ばせる」とした。——註解の続きに戻ろう。*Similiter etiam non debemus intendere ut hominibus placeamus propter humanam favorem vel gloriam, [...] sed ad honorem Dei, et utilitatem proximorum. Unde subdit ad aedificationem, id est propter hoc quod aliorum voluntati condescendentes, ipsi aedificentur in fide et dilectione Christi.* 「同様に、私たちは人間的な好意や栄光のために人々を喜ばせようと意図すべきではない。[中略]むしろ、神の栄誉と隣人たちの利益のためにそう意図すべきである。だからこそ「建設のために」と使徒は付け加えている。すなわち、他者の意志に対してへりくだることで、自分たち自身がキリストへの信仰と愛において建てられることをめざしてという意味である。」*

当該聖句の *aedificatio* の意味は、最終的には教会という共同体の樹立に帰着すると思われる。だが、建てられるのは誰かという観点から、①自分自身、②隣人、③自分と隣人相互、④そういう区別をしない、という違いを考えることは可能である。この点から上記の翻訳を分類してみると、①フランシスコ会訳、②NRSV、バルバロ訳、文語訳、③新共同訳、青野訳(?), ④ Douay-Rheims、田川訳。トマスの『ロマ書註解』では善行をなす人自身の徳徳に力点がありそうだが、引用末尾の三人称複数 *ipsi aedificentur* には③、④の側面もうかがえる。これに対して本項本文は、引用直前に「或る人の善を隣人たちが知り、それに倣うよう建てられる (*qui bonum alicuius cognoscentes edificantur ad imitandum*)」とあり、むしろ隣人の教化という側面が強い。ただし、訳文では特定の解釈をこめず単に「建設のために」としておいた。第2項異論解答9でもトマスは同じ聖句に言及している。——なお、聖書に

おける *οικοδομή* の用法について、『ギリシア語新約聖書釈義事典』（教文館、1994年）の項目（第II巻563-66頁）が詳細で参考になる。

[\* 2] レオ版 p. 215, ll. 36-39: *competit etiam et rationi matris: nam mater que in se ipsa concipit. Vnde illud uitium dicitur esse aliorum mater, que procedunt ex conceptione proprii finis.* 「〔そのことは〕母のラチオにもまた適合する。というのも、母とは自分自身の中にはらむ者である。」*mater que* は *mater est que* と補って読む。*concipere*（はらむ）と *conceptio*（懐妊）の語に注目させ、或る種の悪徳を「母」と呼べる理由を説明しようとしている。*que procedunt* は「それらが生じる」としか読めないから、*que=quae* は中性複数主格、先行詞は *alia (uitia)* である。ひとまず *Vnde* 以下は次のように訳せる。「したがって、あの悪徳が他の諸々の悪徳の母と言われる。それら他の悪徳が〔母たる悪徳に〕固有の目的をいさぐことによって生じるからである。」第一の疑問。*illud vitium* は数行前の *in quantum scilicet alia uitia ex eo oriuntur, ordinata ad finem eius* (ll. 31-32) を受け、「上述のそういう悪徳が」の意味にとるしかないが、*illud* の用法としてやや不自然ではないか。第二の疑問はより深刻な内容上の難点である。*que* 以下は、源である悪徳が本来めざす目的を受け取ることで、結果的に他の諸々の悪徳が生まれるという説明だろう（解釈①）。しかしこれでは *conceptio* の意味がおかしい。*concipere* や *conceptio* はあくまでも「母」の特徴であり、「子」として生まれてくる悪徳が目的を「はらむ」とする説明では意味が通じないからである。そこで、*ex conceptione proprii finis* を「母たる悪徳が自分に固有の目的をはらむことによって」と読めればスジは通るものの、複数形 *que procedunt* との語法上の接続が悪い（解釈②）。この難点を回避するため、今度は *proprii finis* を子となる悪徳それぞれの目的をさすと（単数形には目をつむって）理解してみる。しかしこうなると、鍵語 *conceptio* の効果はさらに弱まり、そもそも母の説明にならない（解釈③）。

英訳を確認してみよう（どちらもレオ版に依拠）。Oesterle, p345: Hence that vice is said to be the mother of others, which proceed from the conception of that vice's special end. これは解釈①である。Regan, p. 349: And so we say that a sin from which other sins arise is the mother of the others, which result from the sinner conceiving their end. 前半は *illud uitium* に苦心して言葉を補っている。which 以下「これら他の罪は、罪人がそれらの罪の目的を把握することから生じる」は、おそらく解釈③に近い。もしかしたら、*the sinner* は母としての罪をさすのかもしれないが、それではもっと意味不明である。つまり、*que procedunt* と読む限り、どうしても不整合が残る。レオ版のアパルトゥスに異読の情報はないが、マリエッティは一部が異なる。Marietti, p. 610: unde illud vitium dicitur esse aliorum mater quod procedit ex conceptione proprii finis. (下線による強調は筆者。以下も同様。) これなら上の第一の疑問は解消し、「したがって、みずからに固有の目的をはらむことによって生じる悪徳が、他の諸々の悪徳の母と言われる」と訳せる。*illud* は前述内容をさすのではなく、関係代名詞 *quod* 以下を受ける目印。どんな悪徳が母と呼ばれるかという文脈だから、レオ版よりもこちらのほうが読みやすい。だが、今度は *procedit* がわからなくなってしまった。「生じる」ではなく「生み出す」であれば通じるのだが……

ここで、ヒントになりそうな文章がある。愛徳が「諸徳の母」であることを説明する場面で、トマスは次のように言う。*In Sent.* III, d. 27, q. 2, a. 4, ql. 3, c. (Moos ed. p. 888): *dicitur caritas mater aliarum virtutum, in quantum earum actus producit ex conceptione finis qui habet se per modum seminis.* 「愛徳は他の諸徳の母と言われる。種子の役割を果たす目的をはらむことによって、愛徳が他の諸徳のはたらきを生み出す限りにおいてである。」もう一箇所。*De caritate*, a. 3, c. (Marietti, p. 761): *Et quia mater dicitur quae in se accipit et concipit; ideo dicitur caritas mater omnium virtutum, in quantum ex conceptione sui finis producit actus omnium virtutum.* 「みずからの中に受け入れ、はらむものが母と言われることから、愛徳はすべての徳の母と呼ばれる。〔愛徳が〕みずからの目的をはらむことによって、すべての徳のはたらきが生み出される限りにおいてである。」後者の *producit* はむしろ *procedit* がよさそう。こう読んで *actus* を複数対格ととるほうが自然である。つまり、「みずからの目的をはらむことによって、愛徳がすべての徳のはたらきを生み出す」。実際、準備中のレオ版草稿も参照した英訳はそう訳している。*Disputed questions on virtue*, tr. J. Hause and C. E. Murphy (Indianapolis: Hackett, 2010), p. 115: *charity is called the mother of all the virtues in that it produces the acts of all the virtues out of the conception of its own end.* まず愛徳自身がめざす固有の目的があり、この目的に結びつく形で他の諸々の徳の機能が発揮される。「母」のメタ

ファアの力点は、諸徳を子として出産することよりも、子を生み出すもとなる種子、つまり目的をとらえることにおかれている。悪徳の場合にも同様に考えることができ、トマスによる罪源の規定はまさしくこのような論理である（q. 8, a. 1, c.; q. 9, a. 2, ad5）。

こういうわけで、当初の問題の箇所 *que procedunt ex conceptione proprii finis* については、レオ版にもマリエッティ版にも従わず、*quod producit ex conceptione proprii finis* という原文を想定してはどうだろうか。producitの目的語が明示されていない点が不安定で、なにより写本上の根拠がないのは苦しいが、もとのテキストよりは意味が通りやすい。本稿では仮にこう読みかえたくうえで以下の訳文をつけた。「したがって、みずからに固有の目的をいわばはらむことによって他の悪徳を生み出すような悪徳が、他の諸々の悪徳の母と言われる。」

[\* 3] 「僭越」と訳した *praesumptio* は「前もって取る (*prae+sumere*)」が原義で、そこから「予期、推定」などの意味をもつ。「うぬばれ、厚かましき、不遜」などの意味での用例が、テルトゥリアヌスからキリスト教著作家に見出される（A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout: Brepols, 1954）。

『神学大全』は悪徳としての *praesumptio* を二箇所の異なる文脈で主題化している（II-II q. 21 と q. 130）。僭越とは過度な希望をいだくことであり、実現不可能な善が実現可能だと思ひ込む無根拠な期待である（II-II q. 21, a. 1, c.）。このことは（a）自分の力に過剰な自信をいだく場合と、（b）神の力に過剰によりすぎる場合に区分することができる。前者は、周囲からの評価を得たいと願ひ、栄光を望むあまり、適切な基準を超えて行動する傾向である。このような僭越の源には、自分を実際以上に大きなものに見せたいという「虚栄」がある（II-II q. 21, a. 4, c.）。大グレゴリウスの挙げた *praesumptio novitatum*（新奇なものに関する僭越）をトマスは、このような僭越の典型例あるいは具体例として位置づける。変化や流行に心を奪われ、最新情報ばかりを求める態度への戒めとして読める。目新しさ（*novitas < novus*）は中世の人々にとって、怪しむべきもの、避けるべきものの特徴であった。私たちは無条件に好奇心を重んじ、知的な「背伸び」を推奨するところがあるが、その否定的側面について考えることは、単に中世人の心性を理解すること以上に重要な意義があるのではないか。「人が自分の力を越えたことを実行しようとして引き受けること」が僭越の一般的規定である（II-II q. 130, a. 1, c.）。このような僭越は「高邁」の徳に対立する（同 a. 2, c.）。気高い行動を通じて偉大な功績をめざす精神の内面的強靱さは、自分の能力の特徴と限界を見定め、どんな成果や評価がつりあうかを適切に見積もる力に支えられている。自己に対する過大評価は虚栄（やそこから生じる僭越）という悪徳の特徴であり、逆に過小評価は卑屈という悪徳の特徴である。虚栄と卑屈とのあいだに成り立つ、名誉に関わる中庸として高邁を論じたアリストテレスの議論（*EN*, IV, 3）はトマスの理論にも生かされている。次の拙稿を参照。松根伸治「トマスにおける《高邁》*magnanimitas* の位置づけ」、『南山神学』33号（2010年）193-212頁。

以上は世俗的な意味での僭越の分析であり、本項で述べられている *praesumptio* もこのような枠組みを背景とする概念である。最初に区分した（b）の僭越についても簡単に述べておこう。トマスによると、たとえば人が「悔悛なしに赦しを期待し、功德なしに栄光を期待する」ような場合がこれにあたる。神のあわれみや愛をいわばゆがんだ視点で拡大解釈し、自分だけは特別だと見なすこと。これは前述の意味の僭越とは対象範囲がまったく異なるので峻別され、聖霊に対する罪の一種と規定されている（II-II q. 21, a. 1, c.）。このような僭越は、その特異な思い上がりの性格から考えて、「高慢」から直接に生じると言うべきである（II-II q. 21, a. 4, c.）。また、この悪徳が対立するのは、もはや地上的な高邁の徳ではなく、「畏れの賜物」である。あるいは、対神徳としての「希望」や「愛徳」に対立する（II-II q. 130, a. 2, ad1）。——以上のような理由で、（a）自分の力に関する僭越は高邁に対立する悪徳として II-II q. 130 において、（b）神の力に関する僭越は希望に対立する悪徳として II-II q. 21 において、それぞれ別箇に論じられている。



## 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）。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 も適宜参照した（マリエッティ版）。

2. レオ版にもとづく三種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, New York: Oxford UP, 2003.

*Questions disputées sur le mal*, tr. les moines de Fontgombault, 2 vols., Paris: Nouvelles éditions latines, 1992.

3. トマスによる聖書の引用は、現行のヴルガータ (*Biblia Sacra iuxta vulgata[m] versionem*, editio tertia emendata, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983) とは文言が一致しない場合もある。聖句の翻訳に際して各種邦訳も参考にしたが、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できる限り下記の批判校訂版で出典を確認したが、これもトマスの引用する文言に即して訳した。

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. それ以外に註で引用・参照したものは以下の通りである。邦訳をそのまま借りた場合は引用文に訳者名と頁数を添えた。

Aristoteles, *Topica et Sophistici elenchi*, ed. W. D. Ross, Oxford UP, 1970.

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

— 『トボス論』（新版アリストテレス全集 3）山口義久訳、岩波書店、2014 年。

アウグスティヌス『神の国（一）』服部英次郎訳、岩波文庫、1982 年。

— 『自然と恩恵』（アウグスティヌス著作集 9）金子晴勇訳、1979 年。

— 『ヨハネによる福音書講解説教（3）』（アウグスティヌス著作集 25）茂泉昭男・岡野昌雄訳、教文館、1993 年。

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

— 『発想論』（キケロー選集 6）片山英男訳、岩波書店、2000 年。

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

— 『トゥスクルム荘対談集』（キケロー選集 12）木村健治・岩谷智訳、岩波書店、2002 年。

Livius, *Ab urbe condita*, libri 21-25, ed. T. A. Dorey, Leipzig: Teubner, 1971.

— 『ローマ建国以来の歴史』5（ハンニバル戦争（1））、安井蒔訳、京都大学学術出版会、2014 年。

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.

Sallustius, *Catilina, Jugurtha, Fragmenta ampliora*, ed. A. Kurfess, Leipzig: Teubner, 1957.

— 『カティリーナの陰謀』合阪學・鷺田陸朗翻訳・註解、大阪大学出版会、2008 年。