

トマス・アキナス『悪について』 第8問第1項・七つの罪源（翻訳）

松根伸治

はじめに

『定期討論集・悪について』はトマスの倫理思想を理解するうえで重要な著作である。ブライアン・デイヴィスは同書の英訳に寄せた前書きで、この書物は「『神学大全』第2部とともに道徳哲学と道徳神学に対するアキナスの最も持続的な寄与のひとつであり、彼の主要著作の中に位置づけられる」と述べ（Davies 2003a: vii）、ロバート・パスナウは「道徳哲学に関するアキナスの最も洗練された作品」と評している（Pasnau 2004: 599）。成立の時期については様々な推測があるが、二度目のパリ時代に執筆され、『神学大全』第2部-1と同時期に完成したと考えられる（Davies 2003b: 12-4）。今のところ、1269年から71年の間にパリで討論が行なわれ、すぐに執筆・編集・刊行されたと見るのが妥当なようである（Torrell 1996: 201-5）。

この著作は16の問題からなり、前半では悪や罪を考察する基本的枠組みが論じられる。第1問「悪について」、第2問「罪について」、第3問「罪の原因について」、第4問「原罪について」、第5問「原罪に対する罰について」。次におかれた第6問「人間の選択について」は執筆年代や編集方法との関係で議論的になることが多い。続く第7問「小罪について」の後に位置するのが、第8問「罪源について」である。書物の後半ではそれぞれの罪源が順にとりあげられる。すなわち、虚栄（第9問）、嫉妬（第10問）、倦怠（第11問）、怒り（第12問）、強欲（第13問）、貪食（第14問）、色欲（第15問）。そして最後に、第16問「悪魔について」が全体を締めくくるという構成である。

第8問は七つの罪源に関する原理的考察（第1項）と、伝統的に深刻な罪とされてきた高慢についての議論（第2～4項）を含んでいる。ここに訳出したのは第8問第1項「罪源の数について、罪源はいくつあり何であるか」である。罪源についての考察はエジプトの砂漠で修行する修道士たちを悩ませる邪念とその克服策を論じるという文脈で始まったもので、4世紀のエヴァグリオス・ポンティコスに起源をもつ。これがカッシアヌスを通じてラテン語で西方にも伝えられ、大グレゴリウスが6世紀末に執筆した『道徳論（ヨブ記講解）』などの影響力のもとで広まった（Stewart 2005; Straw 2005）。時代がくだって中世盛期にも罪源という考え方が重んじられ、神学者たちによって熱心に議論され続けた背景のひとつには、1215年の第4回ラテラノ公会議で一般信徒に対して年に一度の告解が義務づけられたことがある（Stone 2010: 530）。罪や悪徳に関する理論的考察の蓄積は、教会が信者の生活を適切に導くために頼るべき知的基盤だった。しかし、七つの罪源に関する合理的説明の試みは、少なくともスコラ学分野では14世紀初めまでには衰退してしまう（Kent 2003: 245）。

トマスの場合はどうだろう。『神学大全』第2部-2の構成が示す通り、聖書的背景をもつ対神徳（信仰・希望・愛）とギリシャ以来の枢要徳（思慮・正義・勇氣・節制）を中核にすえた徳の倫理学の構築という難事業にトマスは挑戦している。その際、罪源という思想的伝統はめざす体系に簡単におさまるものではなかった。実際、『悪について』の構成と異なり、『神学大全』では主題化された或る徳に対立する悪徳として罪源がそれぞれ別々の箇所考察されるので、罪源に関する具体的論述は著作のあちこちに散在している。しかし、罪源の伝統をトマスは決して軽視しているわけではない。本項の論述からは、様々な観点の異論に応答し主要な典拠の意味を整理しながら、罪源がこの七つでなければならない根拠を明確化しようと苦心している姿が明らかになる。

翻訳文中の〔 〕は訳者による補足、（ ）は文意の明確化と原語挿入のために用いた。脚註には主として、引用されている書物の出典とトマスのテキストの関連箇所を示す。内容に関わる比較的長い説明や考察は翻訳の後ろに一括して訳註として掲げた。訳註をつけた箇所は[*]で示してある。

翻 訳

第1項 罪源の数について、罪源はいくつあり何であるか

問題は罪源^[*1]についてである。第一に、罪源の数について、罪源はいくつあり何であるかが問われる¹。七つであると思われる。というのは、グレゴリウスが『道徳論』第31巻²で、根源的悪徳は七つあり、「虚栄、嫉妬、怒り、悲しみ、強欲、腹の貪食、色欲」がそうであると言っているからである^[*2]。しかし逆に、そうではないとも考えられる。〔以下の異論はその論拠。〕

異論1. 別の悪徳が生じる源になる悪徳が、「頭首的 (capitale)」な悪徳と呼ばれると思われる。ところが、すべての悪徳はひとつあるいは二つの悪徳から生じる。というのは、『テモテへの手紙一』第6章〔10節〕で「欲望がすべての悪の根である」と言われ、『シラ書』第10章〔15節〕³で「すべての罪の始めは高慢」^[*3]と言われているからである。それゆえ、罪源は七つではない。

異論2. これに対して次のような主張があった。使徒がその箇所で「欲望 (cupiditas)」について述べているのは、ひとつの特殊な罪である限りにおいてではなく、欲望が情欲の一般的な無秩序とでも言うべきものを意味する限りにおいてである、と。——しかし反対に、特殊な罪としての欲望は富への無秩序な欲求であり、これは「強欲 (avaritia)」と呼ばれる⁴。そして、当該箇所で使徒が述べているのはこの種の欲望である。同所⁵で、「金持ちになろうと欲する者たちは悪魔の誘惑と策略におちいる」と言われていることから、これは明らかである。それゆえ、あらゆる悪の根とさ

¹ 第1項の並行箇所：ST I-II, q.84, aa.3-4; In Sent. II, d.42, q.2, a.3.

² Gregorius, *Moralia*, XXXI, 45, 87 (PL 76, 621A).

³ 章・節番号は Vulgata による（以下同様）。新共同訳では 10, 13 にあたる。

⁴ cf. *De malo*, q.13, a.1, c.; ST I-II, q.84, a.1; II-II, q.118, aa.1-2.

⁵ I Tim 6, 9.

れる欲望はひとつの特殊な罪である^{〔*4〕}。

異論 3. 悪徳は徳に対立する。ところが、『ルカによる福音書』第 6 章〔20 節〕の「貧しい人々は幸い、云々」という聖句に関してアンブロシウス⁶が言うように、枢要徳は四つだけである^{〔*5〕}。それゆえ、罪源は四つしかありえない。

異論 4. 或る罪から別の罪が生じるのは、その或る罪の目的に別の罪が秩序づけられている場合だと思われる。たとえば、金銭を得るために嘘をつく場合、虚言は強欲から生じている。ところが、あらゆる悪徳が他のどんな悪徳の目的に対しても秩序づけられうる。それゆえ、ひとつの悪徳が別の悪徳よりも頭首的であることはない。

異論 5. 一方が他方から自然本性的に生じるような一対のものを、両方等しく根源的と見なすことはできない。ところが、嫉妬は自然本性的に高慢から生じる。それゆえ、嫉妬を高慢と同列に区分された罪源と見なすことはできない。

異論 6. 根源的な目的を有する悪徳が、根源的あるいは頭首的な悪徳であると思われる。ところが、諸々の悪徳の近接目的を考えると目的は七つよりもはるかに多い。他方、遠隔目的を考えると貪食は色欲から区別できない。両者とも遠隔目的としての肉の快樂に秩序づけられているからである。それゆえ、七つの罪源は適切に措定されていない。

異論 7. 異端は一種の悪徳である。ところが、純然たる無知から異端におちいる人の場合、前に述べたどの悪徳も異端を引き起こす原因ではない。それゆえ、前述の諸悪徳から生じない悪徳があるのだから、罪源は十分に措定されていない。

異論 8. 喜捨をするために盗みをはたらく人の場合のように、善き意図から何らかの罪が生じることがありうる。ところが、この種の罪は前述の諸悪徳のいずれから生じたものでもない。それゆえ、前述の悪徳からすべての罪が生じるわけではない。

異論 9. 貪食は味覚の快に、色欲は触覚の快に関わると思われる。ところが、他の諸感覚にも何らかの快がある。それゆえ、本来は他の諸感覚に即しても罪源が認められるべきである。

異論 10. すべての罪は欲求能力に属していると思われる。なぜなら、アウグスティヌス⁷が言うように、「意志とはそれによって人が罪を犯し、それによって正しく生きるもの」だからである。ところで、欲求能力の運動は魂から出て事物に向かう。だが、『形而上学』第 6 卷⁸で言われている通り、諸事物のうちには善と悪しか見出されない^{〔*6〕}。それゆえ、ただ二つの悪徳だけが（一方は善の観点から、他方は悪の観点から）頭首的であるのでなければならない。

異論 11. 罪が属している意志は知的欲求である。知的欲求は普遍に関わる知性の把握に伴う欲求であるから、やはり普遍的なことがらに関わると思われる。ところが、欲求の類における普遍は善と悪であり、『カテゴリー論』⁹で言われているように、善と悪は類のうちにはなく他のものどもの類である。それゆえ、罪源は個別的な善悪に即して区別されるべきではなく、善と悪という差異に即して二つになるように、ただ一般的にのみ区別されるべきである。

異論 12. 悪は善よりも多くの仕方では生じる。なぜなら、ディオニシウスが『神名論』第 4 章¹⁰で

⁶ Ambrosius, *Expositio in Lucam*, V, 62 (PL 15, 1653C).

⁷ Augustinus, *Retractationes*, I, 9, 4 (PL 32, 596). — ST I-II, q.20, a.1, sed contra で引用。

⁸ Aristoteles, *Metaphysica*, VI, 4, 1027b25-27.

⁹ Aristoteles, *Praedicamenta*, c.11, 14a23-25.

¹⁰ Dionysius, *De divinis nominibus*, c.4, § 30 (PG 3, 729C). cf. *In div. nom.* IV, lect.22 [572].

言うように、「善はひとつの全体的原因から生じるのに対して、悪は諸々の個別的欠陥から生じる」からである。ところが、善に対する何らかの秩序づけに即して四つの罪源が理解されると思われる。すなわち、貪食と色欲は心地よい善に、強欲は有用な善に関わり、アウグスティヌス¹¹が言う通り、高慢は「善き行ないを滅ぼそうと忍び寄る」のだから、高潔な善に関わる。それゆえ、残りの罪源は三つよりも多いはずである。

異論 13. 『形而上学』第 11 卷¹²で言われているように、様々に異なる類の原理はそれぞれ様々に異なる。ところで、『倫理学』第 7 卷¹³で言われているように、行為や欲求対象の領域において目的は、思弁の領域における原理の位置を占める。それゆえ、様々に類の異なった悪徳がひとつの悪徳の目的へと還元されることはありえず、したがって、ひとつの悪徳から複数の悪徳が生じることはありえない。

異論 14. ひとつの悪徳から別の悪徳が、前者の目的に秩序づけられたものとして生じるとしたら、その二つの悪徳の目的は同一だということになるであろう。ところで、目的は同じ観点から同一であるか、あるいは異なる観点から同一であるか、そのどちらかである。異なる観点から見ると、目的はひとつでなく複数と言うべきだろう。なぜなら、魂の能力、習慣、活動に対応する対象の多数性と差異は、事物そのものに即して質料的に考察されるよりもむしろ、対象の本質側面に即して考察されるからである。したがってこの場合、ひとつの悪徳が別の悪徳の目的に秩序づけられているのではなく、序列関係なしに両者各々がそれ自体で固有の目的をもつことになる。

これに対して、二つの悪徳の目的が同じ観点から同一だとしたら、双方の悪徳は種的にひとつだということになるであろう。ちょうど、自然界において、ひとつの形相を有する複数のものがひとつの種に属するように。自然物の場合は形相が種を与え、道徳の領域では目的が種を与えるからである。この場合には、ひとつの悪徳の源が別の悪徳からくるのではなく、むしろ悪徳どうしの何らかの合一があることになる。それゆえ、前述の諸悪徳を罪源と見なすべきではない。

異論 15. 哲学者は『倫理学』第 5 卷¹⁴で、盗みを目的として姦通する人は姦夫ではなく泥棒だと言っている。したがって、何らかの悪徳が別の悪徳の目的に秩序づけられるときには、前者の悪徳自体が後者の悪徳の種へと変容していると思われる。それゆえ、こう考えれば、ひとつの悪徳が別の悪徳から生じるとは言えない。

異論 16. 『詩篇』[18 篇 14 節]¹⁵の「私は最大の違反から浄められるだろう」という聖句に関して『註釈』¹⁶は、「最大の違反とは高慢であり、高慢を免れる人はあらゆる罪を免れる」と言う。このことから、高慢は共通的な悪徳であると思われる。ところが、共通なものは固有なものに対立する仕方では区分されることはない。それゆえ、或る人々が考えるように¹⁷、高慢を他の悪徳と同列に区分された罪源だと見なすべきではない。

異論 17. 『ローマの信徒への手紙』第 7 章 [7 節] の「もしも律法が情欲をいだくなくと命じなかつ

¹¹ Augustinus, *Regula*, n.2 (PL 32, 1379).

¹² Aristoteles, *Metaphysica*, XII, 4, 1070a31-33.

¹³ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 8, 1151a16-17.

¹⁴ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, V, 2, 1130a24-28.

¹⁵ 新共同訳では 19, 14 にあたる。

¹⁶ *Glossa Petri Lombardi*, in Ps 18, 14 (PL 191, 214A). 引用元は Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, 18, 14 (PL 36, 156).

¹⁷ cf. *ST II-II*, q.132, a.4, c.; q.162, a.8; Albertus Magnus, *In Sent.* II, d.42, a.8, ad3.

たら、私は情欲を知らなかっただろう」に関して『註釈』¹⁸はこう言う。「情欲を禁じることによってあらゆる悪を禁じる律法は善き律法である。」したがって、情欲もまた一般的悪徳であると思われる。それゆえ、欲望や強欲を七つの罪源のひとつとして特別に取り立てて考えるべきではない。

異論 18. 前述の通り〔異論 6〕、根源的な目的を有する悪徳が頭首的と呼ばれる。ところが、強欲の目的である富は根源的目的という本質側面をそなえていない。なぜなら、富は有用なものとしてのみ、すなわち、別の目的に関連づけられた手段としてのみ欲求されるからである。（ここから哲学者は『倫理学』第 1 巻¹⁹で、富のうちに幸福はありえないことを論証している。）それゆえ、強欲は罪源と見なされるべきではない。

異論 19. 魂の情念は罪へと傾きやすい。だからこそ、『ローマの信徒への手紙』第 7 章〔5 節〕では「罪の情念」とも言われている。ところで、アウグスティヌスが『神の国』第 14 巻²⁰で言うように、諸々の情念のうち第一のものは、魂のあらゆる情動が生じてくる源としての愛である。それゆえ、無秩序な愛が最も大きな罪源と見なされるべきである。とりわけ、アウグスティヌスは同書²¹で、「神の侮蔑にまでいたる自己愛」がバビロンの町を建てたと言っているのだから。

異論 20. アウグスティヌスの『神の国』第 14 巻²²から明らかなように、魂の根源的な情念は、喜び、悲しみ、望み、恐れ、の四つだと見なされる^{〔*7〕}。ところで、七つの罪源のうちには、たとえば貪食と色欲のように喜びに属するものが見出されるし、倦怠と嫉妬のように悲しみに属するものもある。それゆえ、望みと恐れに属する罪源も本来は立てられるべきである。実際、望みだけで人は高利貸しになる^{〔*8〕}と言われるように、望みから生じる悪徳がたしかにある。同様に恐れから生じる悪徳もある。なぜなら、『詩篇』〔79 篇 17 節〕²³の「火をつけられて埋められたものは、云々」という一節に関して、アウグスティヌス²⁴は、よこしまに燃え上がる愛とよこしまに卑下する恐れからすべての罪が生じると言っているからである。

異論 21. 怒りは根源的な情念とは見なされない。それゆえ、頭首的な悪徳とも見なされるべきでないと思われる。

異論 22. 根源的な悪徳は根源的な徳に対立する。ところで、愛徳は根源的徳であり、「諸徳の母」とも「諸徳の根」とも言われる²⁵。そして、愛徳に対立するのが憎悪である。それゆえ、本来は憎悪も罪源として立てるべきである。

異論 23. 『ヨハネの手紙一』第 2 章〔16 節〕で「この世にあるものはすべて、肉の欲か目の欲か生のおごりである」と言われている。ところで、人は罪のゆえに「この世的である」あるいは「この世にある」と言われる。それゆえ、これら三つだけが罪源と見なされるべきである。

異論 24. アウグスティヌスは煉獄の火に関する説教²⁶でこう言う。頭首的な罪は複数あり、それ

¹⁸ *Glossa Petri Lombardi*, in Rom 7, 7 (PL 191, 1416C). 引元元は Augustinus, *Contra adversarium legis et prophetarum*, II, 7, 28 (PL 42, 654).

¹⁹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I, 7, 1097a25-b6.

²⁰ Augustinus, *De civitate Dei*, XIV, c.7, n.2 (PL 41, 410). — ST I-II, q.25, a.2, sed contra で引用。

²¹ Augustinus, *De civitate Dei*, XIV, c.28 (PL 41, 436). cf. *Enarrationes in Psalmos*, 64, 1, n.2 (PL 36, 773).

²² Augustinus, *De civitate Dei*, XIV, c.7, n.2 (PL 41, 411).

²³ 新共同訳では 80, 17 にあたる。

²⁴ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, 79, 17, n.13 (PL 36, 1027). cf. *Glossa Petri Lombardi*, in Ps 79, 17 (PL 191, 766B).

²⁵ cf. Petrus Lombardus, *Sententiae*, III, d.23, c.3, n.2 et c.9, n.2.

²⁶ Augustinus, *Sermo 104*, n.2 (PL 39, 1946).

は、「神聖冒瀆、殺人、姦通、姦淫、偽りの信仰告白、略奪、窃盗、高慢、嫉妬、強欲であり、長時間とどまるなら憤怒も、持続的なら酩酊もそうである」と。さらに、『教令集』第26区分「もし人が……」の章²⁷でも同じことが言われている。それゆえ、先に述べられた七つの罪源は適切に措定されていないと思われる。

主文 次のように言わねばならない。「頭首的 (capitale)」な悪徳とは「頭 (caput)」に由来して言われるが、この場合の「頭」は三通りに理解される。第一に、動物の体の一部が頭と言われるのであり、『コリントの信徒への手紙一』第11章〔4節〕「頭にものをかぶって祈ったり預言したりする男はみな、自分の頭を穢している」はこの意味で理解される。第二に、頭は動物にとって何らかの根源であることから、頭という名称があらゆる根源を派生的に意味するようになった。このことは、『哀歌』第4章〔1節〕「聖所に通じるすべての街路の頭に、聖所の石がばらまかれている」や、『エゼキエル書』第16章〔25節〕「お前は道のすべての頭に、自分の売春の印を打ち立てた」という言葉から明らかである^[*9]。第三に、頭は民衆たちの指導者や支配者を意味する。実際、身体他の部分はある意味で頭によって支配されている。頭〔=首長・かしら〕がこの意味で使われているのが、『サムエル記上』第15章〔17節〕の「あなたの目には自分が幼子と見えてとしても、あなたはイスラエル諸部族の頭になった」や、『アモス書』第6章〔1節〕の「諸民族の頭たちがイスラエルの家に堂々と踏み込んでいる」という箇所である。

したがって、「頭」のこれら三つの意味に即して悪徳は頭首的と呼ばれうる。たしかに時として、体の一部分としての頭の意味からそう言う場合もあり、この意味では、極刑 (poena capitis) によって罰せられる悪徳が頭首的 (capitale) 〔=斬首や絞首刑に値する〕と言われる。しかし、ここで私たちが述べている頭首的悪徳はそのような意味ではなく、根源を意味する限りでの頭に由来して頭首的と言われる場合である。グレゴリウス²⁸が「頭首的 (capitale)」な悪徳を「根源的 (principale)」と呼んでいるのも、こういう理由による。

ところで、或るひとつの罪が別の罪から生じるのに四通りの場合がありうることを理解しなければならぬ。第一は、恩寵の除去という面からである。『ヨハネの手紙一』第3章〔9節〕の「神から生まれた人は誰も罪を犯さない。その人の中に神の種子がとどまっているからである」という言葉によれば、恩寵のおかげで人は罪から引き離される。この意味で、恩寵を奪う最初の罪が、恩寵の欠如に伴って生じる諸々の罪の原因である。この場合には、あらゆる罪が他のどの罪の原因にもなりうる。このような原因のあり方は防いでいるものの除去によるが、『自然学』第8巻²⁹で言われている通り、防御や妨げを取り除くものは付帯的な動者である。しかし、『形而上学』第6巻³⁰で言われているように、どんな技芸も学問も付帯的原因を考察しない。したがって、このような意味での原因や根源として罪源が措定されることはない。

第二に、傾向づけるという仕方によって、ひとつの罪が別の罪の原因となる。すなわち、罪へと傾きやすい状態や習慣が、先行する罪によって引き起こされる場合がある。この意味での起源としては、すべての罪が自分と種的に似た別の罪を引き起こす。したがって、このような起源としての

²⁷ *Decretum*, 正しくは d.25, c.3, § 6 (Friedberg I, 93).

²⁸ Gregorius, *Moralia*, XXXI, 45, 87 (PL 76, 621A).

²⁹ Aristoteles, *Physica*, VIII, 4, 255b24–27.

³⁰ Aristoteles, *Metaphysica*, VI, 2, 1026b4–5.

あり方に即して、罪が頭首的と言われることもない。

第三に、質料の面からひとつの罪が別の罪の原因となる。これは、ひとつの罪が別の罪に質料〔＝素材・きっかけ〕を提供する場合で、たとえば、貪食が色欲に質料を与えとか、強欲が不和に質料を与えるのがこれにあたる。しかし、このような意味での起源として罪源が語られることもまたない。なぜなら、罪に質料を提供するものは、罪の現実的原因ではなく、可能的原因あるいは機会としての原因にすぎないからである。

第四に、目的の面からひとつの罪が別の罪の原因となる。或るひとつの罪の目的のために別の罪を犯すという場合である。たとえば、人は金銭を得る目的で詐欺を行なうのだから、この場合、強欲が詐欺の原因である。このような仕方では、罪が別の罪によって現実的に、そして形相因的な仕方では引き起こされる。したがって、起源のこの意味においてはじめて、悪徳は頭首的と言われるのであり、「頭」の第三の意味もこの場合に当てはまる。というのは、指導者が従う者たちを自分に秩序づけ、自分のいづく目的へと向かわせることは明らかだからである。『形而上学』第11巻³¹で言われている通り、たとえば軍隊は指揮官の目的に秩序づけられている。こういうわけでグレゴリウス³²によれば、罪源はいわば指揮官のようなものであり、罪源から生じてくる悪徳は軍隊のようなものとされる。

さて、ひとつの罪が別の罪の目的に秩序づけられるという事態は二つの仕方では生じうる〔上記の第四の場合の下位区分〕。ひとつは、罪を犯す主体の面からであり、当人の意志が別の罪よりも或るひとつの罪の目的に傾きやすいという場合である。しかし、個人の傾向性は罪自体にとって付帯的なことにすぎないから、この意味で罪源が語られることはない。もうひとつは、目的どうしの関係という面からである。ひとつの目的が別の目的と何らかの適合性を持ち、多くの場合に、その別の目的に秩序づけられる場合である。たとえば、人をだますこと（詐欺の目的）が蓄財（強欲の目的）に秩序づけられるというように。罪源はこの意味で理解されるべきである。それゆえ、罪源と呼ばれるのは、それ自体としてとりわけ欲求されうる性質の目的を有しており、この目的に他の諸々の悪徳が秩序づけられているような、そういう悪徳のことである^[*10]。

ところで、人が善を追求することとそれに対立する悪を忌避することとは同じ理由によるということ考察しなければならぬ。貪食家は食べ物の快を求め、食べ物がなくなることからくる苦痛を避けるが、他の諸々の悪徳の場合にも似たことがある。したがって、罪源は善と悪の違いに即して適切に区別できる。すなわち、欲求すべき、あるいは忌避すべきという特殊な本質側面が現われる場合には常に、他の罪源から区別された或るひとつの罪源が見出される。それゆえ考察すべきことは、善はその本来的特質によって欲求をみずから惹きつけるものだが、他方で、欲求が善を避けることがあるのは、その善に関して認識された特殊な側面〔＝ある意味で自分にとって悪いものだと思える側面〕に即してであるということである。したがって、このような特殊な側面にもとづいて、善の追求に向かう罪源とは別の種類の罪源を考察する必要がある。

ところで、人間にとっての善は三種類ある。すなわち、魂の善、身体の善、外的諸事物の善である³³。魂の善（名誉や栄光の卓越という表象された善）に対して秩序づけられているのが、高慢（superbia）あるいは虚栄（inanis gloria）である。他方、個体の生存に関わる身体の善（つまり食物）

³¹ Aristoteles, *Metaphysica*, XII, 10, 1075a13-15.

³² Gregorius, *Moralia*, XXXI, 45, 88 (PL 76, 621A-C).

³³ cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I, 8, 1098b12-14.

に対して秩序づけられているのが貪食（gula）であり、種の保存に関わる身体の善（性的なことからおける善）には色欲（luxuria）が関係する。さらに、外的諸事物の善には強欲（avaritia）が関わっている。

これに対して、何らかの善が避けられるという事態は、その善が無秩序に欲望された別の善に対する妨げになる限りにおいてである。このような妨げになるものとしての善に対して、欲求は二種類の運動をする。その善を忌避する運動と、その善に反抗する運動である。まず、忌避の運動に関しては、欲望された善に対する妨げとなる善が、本人自身と他者のどちらにおいて見出されるかに応じて二つの罪源が考えられる。本人自身における場合とは、たとえば靈的善が身体の休息や快楽を妨げる場合で、ここに生じるのが倦怠（accidia）である。倦怠とは、身体的善の妨げとなりうる限りで何らかの靈的善を悲しむことに他ならないからである^[*11]。他方、他者における場合とは、他人の善が自分の卓越性を妨げるという意味においてであり、ここに生じるのが、他者の善に対する苦しみである嫉妬（invidia）である³⁴。これらに対して、怒り（ira）は善に対する反抗を含蓄する^[*12]。

異論解答1. 諸々の徳において二重の目的が考察される。究極かつ共通の目的、つまり幸福と、各々の徳に固有の善である個別の目的である。同様に、悪徳の場合にも二つの目的が考えられる。ひとつは、諸々の悪徳に固有のそれぞれの目的であり、すでに述べた通り〔主文〕、これらの目的に即して罪源が理解される。もうひとつは、究極かつ共通の目的（自分自身にとっての善）が考えられる。実際、前者の各罪源の目的はすべて、この共通の目的に秩序づけられている。

しかし、自分自身にとっての善は無秩序に欲求される場合でなければ悪徳の目的となることはありえない。そして、無秩序に欲求されるとは、神の法による秩序に反して欲求されるということである。すべての罪において、可変的な善に向かう動きと不変の善から逸れる動きの二つがある³⁵と言われるのも、このような理由からである。それゆえこうして、善に向かう動きの面から見ると、いわば一般的意味の欲望とでも言うべきものが、自分自身にとっての善に向かう無秩序な欲求として、あらゆる罪の根源と見なされる。他方、逸脱という面から見れば、自分を神に従属させないという限りで、いわば一般的意味の高慢とでも言うべきものが諸々の罪の根源と見なされる。『シラ書』第10章〔14節〕³⁶に「人の高慢の始めは神に背反すること」とある通りである。したがって、一般化された意味で受け取られる限りの欲望と高慢は、ひとつの特殊な悪徳ではないから「罪源」とは呼ばれず、むしろ、諸々の悪徳のいわば「根」あるいは「始め」と呼ばれる。言ってみれば、幸福への欲求がすべての徳の根であるのと同様である。

これに対して、特殊な罪である限りの欲望と高慢も、それらの目的という観点からはすべての罪に対して一般的原因としての性格を有すると言うことができる。というのも、強欲の目的は他のすべての悪徳の目的に対して何らかの始源としての位置づけをもつ。人は他の悪徳が求めるすべてのものを富を通じて獲得しようという意味においてである。『コヘレトの言葉』第10章〔19節〕「すべてが金に従う」によれば、実際、金銭はこうしたあらゆる欲求対象を始めから潜在的に含んでいる。

³⁴ cf. Damascenus, *De fide orthodoxa*, II, 14 (PG 94, 932B; Buytaert 121); Nemesius, *De natura hominis*, 19 (PG 40, 688A; Verbeke 101).

³⁵ cf. Augustinus, *De libero arbitrio*, I, 6, 35 (PL 32, 1240); III, 1, 1 (PL 32, 1269).

³⁶ 新共同訳では 10, 12 にあたる。

他方で、名誉と栄光の卓越という高慢に固有の目的は、これらすべての悪徳の目的にとっていわば終極である。人は莫大な財産や欲望の充足から名誉や栄光に達することがあるからである。こうして、遂行の道のりにおいては、これらの目的の一方は諸目的の始源の位置を占め、他方は終極の位置を占める。しかしだからといって、これら二つの悪徳だけを罪源だと考えるべきではない。なぜなら、欲求の意図はこれら二つの目的〔＝富と卓越〕だけに特に秩序づけられているわけではないからである^{〔*13〕}。

異論解答 2. 上記のことから異論 2 に対する解答は明らかである。

異論解答 3. 徳の成立は理性による秩序づけが欲求能力のうちに据えられることによるが、悪徳が生じるのは、欲求能力の運動が理性による秩序づけから逸れることによる。しかし、理性による秩序づけが欲求においてなされることと、理性による秩序づけから欲求が逸れることは、同一のことがらに即して生じるのではない。したがって、たしかに悪徳は徳に対立するとはいえ、必ずしも根源的悪徳が根源的徳に対立することにはならない。徳の起源と悪徳の起源に同一の説明は成り立たないからである。

異論解答 4. あらゆる悪徳が他のどんな悪徳の目的にも秩序づけられうるという事態は、罪を犯す各人の状態に由来する。しかし、対象や目的が互いにもっている関係からすれば、或る悪徳からは別の或る悪徳が確定的な仕方では生じるし、それだけでなく頻繁に生じる。そして、自然学的考察と同じく道徳に関わる考察の場合にも、着目されるのは多くの場合に当てはまることである。

異論解答 5. すでに述べたこと〔主文〕から、多くの場合に嫉妬が高慢から生じることは明らかである。実際、他人の善を悲しむのは、主としてそれが自分の卓越に対する妨げになるからである。しかし、嫉妬の運動には善を忌避するという特殊な本質側面があるので、この点から高慢とは区別された罪源と見なされる。

異論解答 6. 罪源はたしかに近接目的に即して考察できるが、それは、あらゆる特殊な罪の近接目的ではなく、他の罪がそれを源として生じるのが自然であるような、そういう罪の近接目的である。したがって、貪食の目的となる快樂と色欲の目的となる快樂は異なった特質をもつので、貪食も色欲から区別できる。

異論解答 7. 認識の欠陥には、不知、無知、誤謬、異端という四つの要素が属していると思われる。これらのうち不知は意味がより広く、単に知がないことを意味する。『教会位階論』第 6 章³⁷に明らか通り、ディオニシウスが天使にも或る種の不知を認めているのは、このような意味である。無知も一種の不知だが、人が知るように生まれついていて、なおかつ知るべきことを知らない場合である³⁸。さらに、真理に対立するものへと心に向けることを無知に付け加えたものが誤謬である。というのも、誤りを正しいものとして承認することが誤謬には属しているからである。これに対して、異端は誤謬にさらに何らかのものを付加するが、ひとつは対象領域の面からである。異端とは信仰に関わることがらの誤謬だからである。もうひとつは誤謬を犯す人の面からである。なぜなら、異端は頑迷さを含意するが、それだけで人は異端者になるからである³⁹。そして、この頑迷は高慢から生じる。実際、人間が神から啓示された真理よりも自分の考えを優先させるというようなことは、大きな高慢の印である^{〔*14〕}。それゆえ、純然たる無知から生じる異端も、それが罪であるとし

³⁷ Dionysius, *De ecclesiastica hierarchia*, c.6, pars 3, § 6 (PG 3, 537B).

³⁸ cf. *ST I-II*, q.76, a.2, c.; *In div. nom.* IV, lect. 4 [327].

³⁹ cf. *Decretum*, C.24, q.3, c.31 (Friedberg I, 998).

たら、前述の諸悪徳のいずれかから起こっている。というのも、学ばなければならないことを習得するよう配慮しない場合、当人に罪が帰されるからであり、こういったことは倦怠から生じてくると思われるからである⁴⁰。身体的善の妨げになりうるという理由で霊的善を避けることが倦怠には属するからである。

異論解答 8. たとえ何らかの悪徳が善から生じる場合があるとしても、前述の諸悪徳が罪源と呼ばれるのは、多くの場合にそれらから他の悪徳が生じるからである。さらに、喜捨をするために盗みをはたらく場合であっても、やはりこの罪はある意味で罪源のひとつから生じていると言うこともできる。というのも、善のために悪を行なうことは何らかの無知や誤謬に由来するが、すでに述べた通り〔異論解答 7〕、無知や誤謬は倦怠という罪源にさかのぼって考えることができるからである。

異論解答 9. 色欲も貪食も触覚の快楽に関わる。というのも、哲学者が『倫理学』第3巻⁴¹で言うように、人が貪食家と呼ばれるのは、食物の味自体を快く感じるからではなく、食物に触れることで快楽を得るかのように食物摂取を快く感じるからである。ところで、触覚以外の他の感覚が捉える快楽は根源的な目的ではない。なぜならそれらは、真理の認識に関連づけられるか（人間の場合）、あるいは触覚の快に関連づけられる（他の動物の場合）からである。たとえば、野ウサギに気づいた犬は、それを食べ物として期待し快を感じるのであり、ウサギの匂い自体に快を感じるのではない⁴²。したがって、触覚以外の他の諸感覚に即して罪源は考えられない。

異論解答 10. 諸事物において善と悪は異なる条件に即して見出される。したがって、唯一の罪源だけが善に秩序づけられる必要はない。

異論解答 11. ひとつの共通的な普遍のもとに、より特殊な多くの普遍が含まれることがありうる。たとえば、最も類的な類のもとに下位の複数の類が含まれる場合がそうである。こうした下位の〔より特殊性を帯びた〕類も知性のもとに入ってくる。この意味で、知的欲求も様々な種類の善に様々な仕方に向かいうる。

異論解答 12. 諸々の罪が区別されるのは善と悪の違いに即してではない。なぜなら、すでに述べたように〔主文〕、ひとつの罪が何らかの善とそれに対立する悪に同時に関わるからである。

異論解答 13. 『形而上学』第10巻⁴³で言われているように、異なる類（それも、いわば最も類的な類）に属する諸々のものについて、それらの原理は類比的には同一だとしても、ものとしては異なっている。しかし、最も類的なひとつの類に含まれる諸々のものは、複数の異なる下位の類のうちにあるとしても、当の〔最も類的なひとつの〕類の共通性に即して同一の原理をもちうる。そしてこのような仕方では、異なる類に属するいくつかの悪徳が同一の原理に還元されうる。すなわち、諸悪徳の起源という共通の本質側面をもつ目的に還元されうる^{〔*15〕}。

異論解答 14. ひとつの罪が別の罪の目的に秩序づけられる場合、両方の罪の目的は同一であり、同じ根拠に即しているが、同じ秩序によるのではない。というのは、一方の目的は近接目的で、他方の目的は遠隔目的だからである。したがって、両方の悪徳がひとつの種に属するという事は帰結しない。なぜなら、道徳的ことがらが種を受け取るのは遠隔目的からではなく近接目的からだか

⁴⁰ cf. ST I-II, q.84, a.4, ad5.

⁴¹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, III, 10, 1118a33-b1.

⁴² Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, III, 10, 1118a18-19. — ST I-II, q.31, a.6, c. で引用。

⁴³ Aristoteles, *Metaphysica*, 正しくは XII, 4, 1070a31-33.

らである。

異論解答 15. 人が泥棒とか姦夫とか名づけられるのは、行為や情念によるのではなく習慣による。これは、哲学者が『倫理学』第5巻⁴⁴で「正しい人」や「不正な人」について言っていることと同様である。ところで、人間の意図は習慣に由来する。したがって、姦通を目的に盗みをはたらく場合、たしかに現実には盗みという罪を犯しているが、その意図が生じてきたもとは姦通の習慣である。したがって、この人は泥棒ではなく姦夫と名づけられる。

異論解答 16. すでに述べたように〔異論解答 1〕、高慢は二通りに理解できる。ひとつは、神の法に対する何らかの反逆を意味する限りにおいてであり、この場合にはグレゴリウス⁴⁵が言う通り、高慢はすべての罪に共通の「根」である。だからこそ彼は高慢を罪源のうちには数え入れず、虚栄を入れていたのである。もうひとつは、何らかの卓越に対する無秩序な欲求という意味で高慢が理解されうる場合である。この意味での高慢は、他の罪源と同列に区分されたひとつの罪源と見なされる。そして、こうした卓越に最も大きく関わると思われるのは人間的な栄光であるから、グレゴリウスはこの特定の意味の高慢の位置に虚栄をおいている。

異論解答 17. 異論 17 に対しても同様に答えるべきである。なぜなら、ここでの情欲も〔すべての罪の〕共通の「根」である限りにおいて受け取られているからである。

異論解答 18. 富は有用な善という本質側面を有することから、根源的目的という本質側面をたしかに欠いている。しかし、この欠落は富のもつ一般的有用性のゆえに埋め合わせられる。富はこの世のあらゆる欲求対象をいわば潜在的に含んでいるからである。

異論解答 19. 哲学者が『レトリカ』第2巻⁴⁶で言うように、愛するとは誰かのために善を望むことである。それゆえ、どんな種類の善であれ、自分自身のために善を欲求するという点において、人は自分自身を愛していると考えられる。したがって、自己自身に対する愛は罪の根としても、あるいは罪源としても別個には立てられない。なぜなら、諸々の悪徳の「根」や「頭」はすべて無秩序な自己愛を含んでいるからである^{〔*16〕}。

異論解答 20. 恐れと望みは気概的部分の情念である。ところで、気概的部分の情念はすべて欲望的部分の情念から派生する⁴⁷。したがって、諸々の悪徳の第一の根源は恐れと望みに即してではなく、喜びと悲しみに即して受け取られる。というのも、恐れと望みから生じる悪徳があるとしても、しかしやはり、当の恐れと望み自体が他の情念から、すなわち愛や何らかの善に対する欲望から生じるからである。

異論解答 21. 怒りは何かに対する逆襲という特殊な運動を含意する。したがって、この運動自体は別の運動から生じてくるとしても、他の種類の運動とは異なる特殊な性質をそなえているから、怒りは他の罪源と区別された罪源だと見なされる。

異論解答 22. 或る悪徳が根源的と言われるのは、根源的徳に対立するからではない。したがって、たしかに愛徳は根源的徳であるが、だからといって憎悪が罪源である必然性はない⁴⁸。

異論解答 23. ヨハネが挙げるこの三つが意味しているのは、諸々の罪の第一の源や根、すなわ

⁴⁴ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, V, 6, 1134a17–23.

⁴⁵ Gregorius, *Moralia*, XXXI, 45, 87 (PL 76, 621A).

⁴⁶ Aristoteles, *Rhetorica*, II, 4, 1380b36–37.

⁴⁷ cf. *ST I–II*, q.25, a.1.

⁴⁸ cf. *ST II–II*, q.34, a.5.

ち高慢と欲望である。というのも、広い意味での欲望のもとに、「肉の欲」と「目の欲」の両方が含まれるからである⁴⁹。

異論解答 24. アウグスティヌスはその箇所では極刑によって罰せられるべき悪徳のことを「頭首的 (capitale)」と呼んでいる。この意味であれば、頭首的悪徳 (vitium capitale) は死にいたる罪 (peccatum mortale) [= 大罪] と同じことになる。

訳 註

[*1] 「罪源」という訳語について vitium capitale (*pl. vitia capitalia*) はいわゆる「七つの大罪」をさすが、創文社刊『神学大全』では「頭首的悪徳」「頭(かしら)たる悪徳」「罪源」と訳されている。これにならって以下では、形容詞 capitale を特に強調する場合は「頭首的悪徳」とし、他の多くの文脈では「罪源」と訳した。この場合の capitale は様々な罪や悪徳の根源 (principium) という意味だとトマスは本文で述べているので、「罪源」は適切な訳語である。これに対して「大罪(たいざい・だいざい)」はむしろ peccatum mortale という別の術語に相当する。こちらは神への冒瀆・殺人・姦淫・盗みなどの重罪を言い、「小罪 (peccatum veniale)」と対比される概念である (ST I-II, q.88)。——そもそも vitium は身についた悪い習慣や性格の特徴 (= 悪徳) を言う語で、そこから生じる個々の悪い行為 (= 罪) を本来的にさすのは peccatum であるから (ST I-II, q.71, a.1, c.), vitium capitale を大罪と訳すのは不正確である。その意味では一般的によく使われる seven deadly sins も誤解をまねきやすい言葉である。deadly sins と capital vices という語の比較について DeYoung 2009: 34-40 を参照。

[*2] 大グレゴリウスの挙げる七つの罪源 トマスが七つの罪源を列挙する際に典拠として重視するのは大グレゴリウス『道徳論(ヨブ記講解)』の一節である。Moralia in Iob, XXXI, 45, 87 (CCSL 143B p. 1610): Radix quippe cuncti mali superbia est, de qua, scriptura attestante, dicitur: Initium omnis peccati superbia. Primae autem eius soboles, septem nimirum principalia vitia, de hac virulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria。「すべての悪の根は高慢である。それについて聖書の証言では、「すべての罪の始めは高慢」と言われている。そしてこの有毒な根から、その最初の子供たちが七つの根源的悪徳として生み出される。すなわち、虚栄、嫉妬、怒り、悲しみ、強欲、腹の貪食、色欲がそれである。」——この罪源のリストは12世紀にベトルス・ロンバルドゥスの『命題集』に採録されたことで、さらに大きな影響力をもった。Sententiae, II, d.42, c.6 (p. 570): Praeterea sciendum est septem esse vitia capitalia vel principalia, ut Gregorius super Exodum ait, scilicet inanem gloriam, iram, invidiam, acidiam vel tristitiam, avaritiam, gastrimargiam, luxuriam. [...] De his, quasi septem fontibus, cunctae animarum mortiferae corruptelae emanant. Et dicuntur haec capitalia, quia ex eis oriuntur omnia mala. Nullum enim est, quod non ab aliquo horum originem trahat。「さらに、グレゴリウスが『出エジプト記』に註解して言っているように、七つの頭首的悪徳あるいは根源的悪徳があることを知らなければならない。すなわち、虚栄、怒り、嫉妬、倦怠ないし悲しみ、強欲、貪食、色欲である。〔中略〕いわば七つの泉から水がわき出るように、魂に死をもたらすあらゆる堕落の原因がこれらの悪徳から流れ出してくる。頭首的と呼ばれるのは、すべての悪がそれらから生じるからである。実際、これらのうちのどこにも起源をたどれないような悪はない。」

[*3] 「すべての罪の始めは高慢」 トマスの引用は Vulgata に従っており、Initium omnis peccati superbia である。もとは「高慢の始めは罪」(LXX)となっていたものがラテン語訳では逆になり、omnis も付加された。しかし、アウグスティヌスも『シラ書(集会の書)』のこの聖句を Vulgata と同様の形で頻繁に引用し、高慢を特に重大な罪と見なす根拠にしている。たとえば、De libero arbitrio, III, 25, 76; De Genesi ad litteram, XI, 15, 19; De civitate Dei, XII, 6; XIV, 13, 1; De natura et gratia, XXIX, 33 など。

[*4] 異論1と異論2の関係 異論1は聖句を根拠に罪源はひとつか二つしかない(欲望か高慢、あるいはその両者)と主張する。異論2の「これに対して次のような主張があった(Sed dicebat quod...)」は、直前の異論の論拠について別の解釈を導入する定型表現。ここでは異論1が挙げた I Tim 6, 10 の cupiditas (もとのギリシャ語は

⁴⁹ cf. ST I-II, q.77, a.5.

- philargyria「金銭欲」をどう解するかが焦点で、異論2は二段構えの構成をとる。まず当該箇所の cupiditas は多くの罪に含まれる一般的特徴にすぎないとする考え方（だから特定の罪源ではないという立場）を提示し、いったん異論1に反論する。続いて「しかし反対に (Sed contra)」以下で、この cupiditas を明確な種限定をそなえた罪と解釈し（だから特定の罪源だという立場）、最終的に異論1の結論自体には異を唱えていない。
- [*5] アンブロシウスと枢要徳 四つの主要な徳という考え方が西方キリスト教思想に導入される際にアンブロシウスは重要な役割を果たした。該当箇所であげられているのは *temperantia, iustitia, prudentia, fortitudo*（節制・正義・思慮・勇氣）である。*virtutes cardinales* という用語を最初に用いたのもアンブロシウスだと言われている（Becjzy 2011: 12-7; Houser 2004: 32-6）。cf. *ST I-II*, q.61, aa.1-3.
- [*6] 諸事物のうちには善と悪しか見出されない アリストテレスが述べているのは、真や偽は事物のうちに存するのでなく結合分離する思考のうちにあるということである。この文脈で、外界の善きものと悪きものの存在をそのまま真偽に対応させる発想が否定されている。したがって、諸事物の側には真偽ではなく善悪があると（間接的に）言われていることにはなるが、善悪だけがあると強調されているわけではない。トマスはこれを承知のうえであえて異論を組み立てている。cf. *In Met.* VI, lect.4 [1230-1231].
- [*7] 四つの根源的な情念 四つの主要な情念という考えはストア派に由来するが（Knuuttila 2004: 51-3; SVF III, 378=Stobaeus; 381, 385=Cicero）、アウグスティヌスは愛の四つの相として情念を説明している。*De civitate Dei*, XIV, 7, 2: *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.* 「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は喜びである。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。」*Confessiones*, X, 14, 22でもほぼ同じ四つ組 *cupiditas, laetitia, metus, tristitia* が挙げられている。トマスがここで列挙しているのは *gaudium, tristitia, spes, timor* である。cf. *ST I-II*, q.25, a.4.
- [*8] 望みだけで人は高利貸しになる cf. Raymundus de Pennafort, *Summa de paenitentia*, II, tit. 7, n.4 (Ochoa 541): *Alii dicunt, quibus assentio, quod sola spes sive intentio facit hominem usurarium.* 「期待あるいは意図だけでも人を高利貸しにすると別の人々は言っており、私はこれに同意する。」実際に高利をとったかどうかや契約の内容よりも貸す側の動機を問題視し、利子を期待するだけで罪になるという考え方である。——ペニャフォルトのライムンドゥス（Ramón de Peñafort, Raymond of Pennafort 1180頃-1275）はドミニコ会士の教会法学者。バルセロナ近郊の生まれ。*Summa de paenitentia*（1221年頃）は告解の手引書として大きな影響力をもった。教皇グレゴリウス9世の命により法令集 *Liber extra* を編纂（1234年）。ドミニコ会総長（1238-40年）。人物については Pasnau ed. 2010: 953; Silano 1988 他を参照した。スペインのムスリムへの宣教のためトマスに『対異教徒大全』執筆を勧めたとされることがあるが、確かな史実かどうかは不明（Torrell 1996: 104-5）。山本 2009 はトマス『神学大全』の方法論を評価する視点から *Summa de paenitentia* に言及し、その「決議論的マニュアル」としての限界について説得的に論じている（144頁以下）。
- [*9] 「道の頭……」 *caput* の第二の意味として引証されているラテン語聖句と各種邦訳は以下の通り。Lam 4, 1: *Dispersi sunt lapides sanctuarii in capite omnium platearum eius.*（現行 *Vulgata* は末尾の *eius* を欠く。）新共同訳「どの街角にも」、フランシスコ会訳「街角の至る所に」、岩波・勝村弘也訳「街頭のいたるところで」。Ez 16, 25: *Ad omne caput viae aedificasti signum prostitutionis tuae.* 新共同訳「すべての四つ辻には」、フランシスコ会訳「辻々に」、岩波・月本昭男訳「あらゆる街角に」。NRSV は両箇所とも *at the head of every street* とし、LXX で *caput* にあたる語はどちらも *archē* なので、ヘブライ語に「道の頭」「道のはじめ」と直訳できる表現があるのだろう。前後関係から考える限り位置的・空間的意味は希薄で、「道の目立つところ」くらいの意味に理解できる。だがトマスはこの *caput* を *principium* の意味だと言っているし、*Oxford Latin Dictionary* にも *the point from which a road, etc., extends* という語義があるので、ラテン語としては「道の起点」などと訳すことは可能かもしれない。
- [*10] 罪源の定義 目的という観点を強調して罪源が定義されているのが特徴である。罪源がめざすのは邪悪な目的ではなく、むしろ「それ自体としてとりわけ欲求される性質の目的 (*quosdam fines principaliter secundum se appetibiles*)」である。『神学大全』の定義も同趣旨。*ST I-II*, q.84, a.4, c.: *illa vitia capitalia dicuntur, quorum fines*

habent quasdam primarias rationes movendi appetitum 「それらの目的が欲求を動かす何らかの主要な特質を有するような、そういう悪徳が罪源と呼ばれる。」罪源が大いに欲求される目的 (finis multum appetibilis) をもつという論点は、ST II-II, q.118, a.7, c.; q.148, a.5, c.; q.153, a.4, c. などでも繰り返し確認されている。cf. Bloomfield 1952: 87: St. Thomas looked upon the cardinal sins as final, not efficient, causes of all other sins. ただし、ここでのトマス自身の表現では、「目的の面から (ex parte finis)」、[現実的に、そして形相的な仕方 (in actu et formaliter)] 罪源は他の罪の原因となる。

[*11] 倦怠という悪徳 「倦怠」と訳した accidia (レオ版は一貫してこの綴り。一般的には acedia) というラテン語はギリシャ語 akēdia の音訳である。akēdia はエヴァグリオスによる八つの悪しき想念のリスト (七つの罪源の原型) に登場して以来、深刻な悪徳と見なされてきた。異論解答 7, 8 では無知や誤謬の原因としても倦怠という罪源を考慮することができるとされていることが注目に値する。身体的労苦のゆえに霊的善をいとわしく感じるという倦怠の側面は、ST I, q.63, a.2, ad2; I-II, q.84, a.4, ad5 にも述べられている。——トマスが acedia を主題的に論じているのは *De malo*, q.11; ST II-II, q.35 である。この概念の思想史的研究には Wenzel 1967 が必携書。acedia の中心的意味が勤勉や労働の反意語としての「怠惰」とは異なることを松根 2006 で論じた。

[*12] 七つの罪源の理論化 主文の骨子をまとめてみよう。(1) vitium capitale の capitale は他の悪徳や罪が生じる根源という意味に理解できる。(2) 罪源から他の罪が生じるのは、目的間の本性的関連により、罪源のめざす目的に他の罪 (の目的) が強く結びついていることによる。(3) ここから罪源の定義が導かれる。(4) 各々の罪源がどんな目的をめざすかを考えると、善の追求と忌避という観点から罪源は分類できる。(5) 善の追求の観点から。高慢 (あるいは虚栄) は卓越した名誉や栄光という心に思い浮かぶ善に向かう。貪食は食物という身体的善に向かい、色欲は性的快楽という身体的善に向かう。強欲は外的諸事物の善 (とりわけ金銭) に向かう。(6) 善の忌避の観点から。倦怠は霊的善が休息や快楽の妨げになると見なしてそれを避ける。嫉妬は他人のもつ善が自分の卓越の妨げになると見なしてそれを避ける。悪徳としての怒りは、正当な怒りの対象ではない何らかの善に対して反抗する心の動きである (広い意味では善の忌避)。こうして以上の七つが罪源とされる。トマスがここで用いる概念や思考法と罪源が論じられてきた伝統的背景とはかなり異質である。理論的な帰結というよりも思想の歴史的経緯の反映という面の強い七つの罪源という枠組みに対して、トマスは粘り強い理論的分析によって整合的な説明を与えようと試みている。—— Wenzel 1968 は中世の様々な神学者たちが七つの罪源をどのように理論化しようとしたかを比較しながら論じていて興味深い。三つの主要なモデルとして、concatenation (相互に結びつく連鎖として罪源を説明)、psychological rationale (魂論にもとづく合理的理論化)、cosmological or symbolic rationale (宇宙論的・象徴論的な理由づけ) と名づけた類型が挙げられ、トマスは第二のモデルのもつて整理されている。

[*13] 異論解答 I のまとめ 罪源はひとつか二つしかないという異論の主張自体に対する直接の反論は末尾でわずかに行なわれるだけである (「しかしだからといって……」以下)。むしろここでは「欲望」と「高慢」の性格を分析し直すことに力点が置かれている。異論が典拠とする二箇所 (I Tim 6, 10; Sir 10, 15) にある通り、欲望と高慢はすべての罪や悪徳に関わるという独特の性格をもつ。このことが二つの観点から示される。(1) あらゆる罪には、自分自身にとっての可変的善に向かう動きと、神という不変の善から逸れる動きの両面が見出される。このような罪の根源として、conversio の面からは欲望を、aversio の面からは高慢を考慮することができる。ただし、根源といっても罪を現実——「形相的な仕方 (formaliter)」——生じさせるわけではない。この場合の欲望と高慢は特定の対象をもち種限定をそなえた悪徳ではなく、一般的意味の欲望と高慢にすぎないからである。(2) 各々の悪徳に固有の目的という点では、明確な対象をそなえた特殊な罪として、罪源としての欲望 (むしろ強欲) と高慢が考えられる。(この意味での高慢は虚栄と言い換えてもよい。異論解答 16 参照。) 罪源の中でも強欲と高慢は目的にもとづく原因としての性格が広く及ぶのが特徴である。このように、(1) (2) のどちらの観点からも、高慢と強欲はすべての罪に対して特に根源的位置にあるとすることができる。なお、高慢と強欲の一般的意味・特殊の意味については、それぞれ q.8, a.2 と q.13, a.1 であらためて論じられる。

[*14] 高慢と頑迷の結びつき 次を参照。ST II-II, q.138, a.2, ad1: ideo aliquis nimis persistit in propria sententia, quia per hoc vult suam excellentiam manifestare. Et ideo oritur ex inani gloria sicut ex causa. 「人が自分の意見に過度に固執するのは、このことを通じて自分の卓越を示そうと欲するからである。したがって頑迷は虚栄を原因として

- そこから生じる。」II-II, q.132, a.5, c.: [...] *pertinacia, per quam homo nimis innititur suae sententiae, nolens credere sententiae meliori*.「頑迷さによって人は自分の意見に信頼を寄せすぎて、より優れた意見を信じようとしなくなる。」
- [*15] 最も類的な類 *genus generalissimum* とは「より普遍的な別のものが述語づけられないもの (*de quibus alia universaliora non praedicantur*)」である (*In Anal.* I, lect. 34 [291])。厳密な意味では実体・数量・性質・関係などのカテゴリーを言うが、ここではそういう巨視的な議論ではない(悪徳は性質という最高類に含まれ、云々)。「最も類的な類」として「悪徳」という程度の包括性を想定すればよいのではないか。そうすると前半は徳と悪徳の原理は実在的に異なると確認していることになる。「しかし……」以下は次のように理解できる。たとえば、冷酷さ・心の不安定・詐欺を例に考えてみると、これらは悪徳という「最も類的なひとつの類」に含まれるが、「異なる下位の類」のうちにそれぞれ位置づけられる。だが、この三つはどれも富の無軌道な追求という同じ目的に結びついて生じうる (cf. *ST II-II*, q.118, a.8. c.)。このように、かなり性質の異なる悪徳であっても、それらが悪徳である限り、或る罪源の目的という共通の根源にさかのぼって考えることができる。
- [*16] 自己愛と罪源との関係 たしかに自己愛はあらゆる罪の始源や原因という特質をもつ。*ST I-II*, q.77, a.4, c.: *inordinatus amor sui est causa omnis peccati*.「無秩序な自己愛がすべての罪の原因である。」ad 3: *Omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicuius boni, vel ex inordinata fuga alicuius mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui*.「すべての罪は何らかの善への無秩序な欲求か、あるいは何らかの悪からの無秩序な逃避から生じる。だがこの両者ともが自己愛に還元される。」II-II, q.153, a.5, ad3: *amor sui quantum ad quaecumque bona quae sibi aliquis appetit, est commune principium peccatorum*.「人が自分のために欲求するどんな善であれ、それに関わる自己愛は諸々の罪に共通の始源である。」しかし、このような意味での自己愛は異論解答1で分析された一般的意味での高慢や欲望に近い。むしろ、それらよりもいっそう一般的・共通的と言えるので、特定の目的と対象をそなえた罪源ではありえない。自己愛と罪の関係については *ST I-II*, q.73, a.1, ad3; II-II, q.25, a.7 も参照。

文 献

[テキスト]

翻訳の底本として *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia. Iussu Leonis XIII P. M. edita*, tomus 23, *Quaestiones disputatae de malo*. Roma: Commissio Leonina, 1982 を用いる (レオ版と略記)。ただし、段落わけと綴り字はレオ版に従っていない場合もある。適宜、*Quaestiones disputatae*, vol. II, ed. P. Bazzi et P. M. Pession, Roma: Marietti, 1949 (マリエッティ版) 所収のテキストも参照した。

レオ版にもとづく次の三種の現代語訳を参考にした。(1) *On evil*. tr. John Oesterle and Jean Oesterle, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1995. = Oesterle 1995 と略記。(2) *On evil*. translated by R. Regan; edited with an introduction and notes by B. Davies, New York: Oxford UP, 2003. = Regan 2003 と略記。ラテン語との対訳版 (*The De Malo of Thomas Aquinas*. tr. R. Regan; ed. B. Davies, New York: Oxford UP, 2001) もあるが訳文は同一のようである。(3) *Questions disputées sur le mal*. tr. les moines de Fontgombault, 2 vols., Paris: Nouvelles éditions latines, 1992.

トマス以外のテキストで、註において使用した版と略号を挙げる。

Saint John Damascene, *De fide orthodoxa: Versions of Burgundio and Cerbanus*. ed. E. M. Buytaert, St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute Publications, 1955. (Buytaert)

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

Gregorius Magnus, *Moralia in Job*. ed. M. Adriaen, 3 vols. CCSL 143-143B, Turnhout: Brepols, 1979-85.

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

Némésius d'Émèse, *De natura hominis: Traduction de Burgundio de Pise*. ed. G. Verbeke et J. R. Moncho, Leiden: Brill, 1975. (Verbeke)

Raimundus de Pennaforte, *Summa de paenitentia*. ed. J. Ochoa et L. Diez, Roma: Commentarium pro religiosis, 1976. (Ochoa)

〔参考文献〕

- Bejczy, I. P. 2011. *The cardinal virtues in the Middle Ages: A study in moral thought from the fourth to the fourteenth century*. Leiden: Brill.
- Bloomfield, M. W. 1952. *The seven deadly sins: An introduction to the history of a religious concept, with special reference to medieval English literature*. East Lansing: Michigan State University Press, 1952. Reprint 1967.
- Davies, B. 2003a. 'Preface.' in Regan 2003, pp. vii-viii.
- . 2003b. 'Introduction.' in Regan 2003, pp. 3-53.
- DeYoung, R. K. 2009. *Glittering vices: A new look at the seven deadly sins and their remedies*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press.
- Houser, R. E. 2004. *The cardinal virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Kent, B. 2003. "The moral life." in McGrade ed. 2003, pp. 231-53.
- Knuuttila, S. 2004. *Emotions in ancient and medieval philosophy*. New York: Oxford University Press.
- McGrade, A. S., ed. 2003. *The Cambridge companion to medieval philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. (A・S・マクグレイド編著『中世の哲学』, 川添信介監訳, 京都大学学術出版会, 2012年.)
- Newhauser, R., ed. 2005. *In the garden of evil: The vices and culture in the Middle Ages*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Pasnau, R. 2004. Rev. of *On evil* (Oesterle 1995 & Regan 2003). *Review of Metaphysics* 57 (2004) 599-601.
- , ed. 2010. *The Cambridge history of medieval philosophy*. 2 vols., Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Silano, G. 1988. 'Raymond of Peñafort, St.' *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 10, New York: Scribner, pp. 266-7.
- Stewart, C. 2005. "Evagrius Ponticus and the "eight generic *logismoi*"" in Newhauser ed. 2005, pp. 3-34.
- Stone, M. W. F. 2010. "The care of souls and "practical ethics"." in Pasnau ed. 2010, pp. 517-35.
- Straw, C. 2005. "Gregory, Cassian, and the cardinal vices." in Newhauser ed. 2005, pp. 35-58.
- Torrell, J.-P. 1996. *Saint Thomas Aquinas, vol. 1: The person and his work*. tr. R. Royal, Washington, D.C.: Catholic University of America Press. (Original French edition 1993).
- Wenzel, S. 1967. *The sin of sloth: Acedia in medieval thought and literature*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- . 1968. "The seven deadly sins: Some problems of research." *Speculum* 43 (1968) 1-22.
- 松根伸治 2006 「倦怠と悲しみ——トマス・アクィナスの *acedia* について」, 『中世思想研究』48号, 1-14頁.
- 山本芳久 2009 「盛期スコラ学における制度と学知——トマス『神学大全』の方法論としての「引用」と「区別」(シンポジウム提題), 『中世思想研究』51号, 142-55頁.