

I who am dust and ashes. Thomas Aquinas
on the Virtue of Humility

Kurato YOKOTA

In the second part of his *Summa Theologiae*, Thomas Aquinas mediates a conflicts between two ideals of human excellency, the *magnanimitas* and *humilitas*. The ideal of magnanimity is quintessence of elitism in ancient Greek political society, which praises the man of pride and self-esteem who also contemns the inferior persons lacking meritorious characters. Aristotle glorifies this virtue in the Book IV of his *Nicomachean Ethics* as a summit and ornament of the all virtues; this promotion was troublesome among the medieval Christian intellectuals, because such ideal of human excellency seems highly incompatible with the virtue of *humiliats*, typically Christian virtue of the man of self-humiliation, *gentle and humble in heart*. ST. Thomas analyses these two virtues in his *Summa* and determines and redefines their proper functions in total system of morality. Magnanimity is now classified under the virtue of fortitude and humility is installed in a subclass of temperance. The function of the former class of virtues is to agitate and encourage wimpy will-power, whereas the latter restraints and repress excessive appetite. The two virtues are twin necessary parts, an accelerator and break controlling and adjusting human motivation. However, in his reconciliation of the two virtues, Angelic Doctor seems downgrades the ideal of humility from the level of the gifts of Divine grace infused into the Christians, to the level of only human excellency accessible to even pagans beneath the limits of natural capacities. Does Aquinas dismiss the religious dimension of the virtue of humility in order to reconcile it with the pagan Greek morality? In this article, we investigate the essence of Aquinas's concept of humility and try to manifest its preconditions. According to St. Thomas, the essential condition of humility is "reverence for God" inherent in human nature. In other words, Aquinas admits that the humanity is created as naturally *religious*. St. Thomas downgrades the status of humility to the level of human nature, as well as he upgrades the human nature to the transcendent dimension. Humility as the just conduct vis-à-vis God is now reinterpreted by Angelic Doctor as a virtue of common *religious* humanity.

「塵あくたにすぎないわたしですが」

—— トマス・アクィナスの謙遜論

横 田 蔵 人

1. はじめに

1277年3月7日、パリ司教エチエンヌ・タンピエはパリ大学に向けて、教会の教えに反する二一九箇条の命題の断罪を布告した。この断罪がどれほど実情を反映し、またどれほどの拘束力を持ちえたかについてはさておいて、その「序論」から当局者の危惧の在処は明らかであった。すなわち、アリストテレスの新しいラテン語訳がもたらした異教的、あるいは世俗的な世界観がもたらす脅威であっただろう。人間の自然の理性のみにもとづく哲学が、啓示と恩恵にもとづく神学を揺るがす危険性である。断罪の諸側面のうち、特に倫理の領域を扱う断罪箇条に目を向けると、そこで狙いをつけられているのはキリスト教的な美德の価値を軽視あるいは否定し、そもそもそのようなものは人間の善ではないのだとする主張であることがわかる。

これから特に注目してゆきたいのは「謙遜」humilitasという徳を問題にした第211条である。他人の前で自己卑下することは、性的な禁欲（206条、207条）、夫婦や独身者の性的な貞潔（208条、209条）、断食（210条）、金銭的な貧しさ（212条）などと同じように、そもそも人間の自然な幸福への欲望に反する振舞いであり、それゆえ、人間の善ではない。このような疑いが学生たちのあいだに広がることを当局者は危惧しているかのようだ¹。第221項では「自分の才能を見せびらかさず、つまらぬものと見なしてへりくだるという意味での謙遜は徳ではない」という命題が誤謬だとされているのだ²。

¹ 断罪のうち特に「性」に関わる側面について検討したものとして、アラン・ド・リベラ、『中世知識人の肖像』、新評論、1994、第6章。

² Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Vrin, 1977, p.300: Quod humilitas, prout quis non ostendit ea quae habet, sed vilipendit et humiliat se, non est virtus. – Error, si intelligatur: nec virtus, nec actus virtuosus. 断罪の背景については、川添信介、『水とワイン—西欧13世紀における哲学の諸概念』、京都大学、京都大学学術出版会、2005。

断罪された211条の背景にあるのはひとつのギリシア的な徳の圧力である。『ニコマコス倫理学』の翻訳は「高邁」 *magnanimitas* というギリシア的な徳の理想をラテン世界に紹介した。高邁とは古典ギリシア的な社会的エリート徳の徳である。なるほど劣った者が自己を卑下しへりくだることは是とすべきであろう。しかし、優れた者は自らを誇らねばならない。卓越した威信と名誉に値するという強い自負をもち、卑賤で陋劣な者たちを尊大に蔑視することこそ、高貴な者の振舞いなのである。高邁の徳はこのような倫理を教える。

これに対して、謙遜の徳はイエス・キリストが教える「柔和で謙遜な者」の徳である³。新約聖書は信徒たちに自己を卑下し、すべての隣人を自分より上にあるものだと見なすよう教えている。それこそが、十字架の死に至るまで従順であったキリストのまねびの道である。二つの徳を頂点とする二つの倫理観は互いに相いれないように思える。このことについて古代教父アウグスティヌスは次のような印象的な言葉を述べている。

この〔謙遜という〕水は異教徒たちのどんな書物にも、エピクロス派にも、ストア派にも、マニ教徒にも、プラトン派にも、どこにも見いだされません。なるほど他のすばらしい道德の掟や教説であれば、これらのどこにでも見いだされるでしょう。けれども謙遜は見いだされません。この謙遜という道は別なところから来たのです。すなわち、キリストから来たのです。「高い身分にありながらへりくだって来られた方」から来たのです。「死に至るまで、しかも十字架の死に至るまで従順」な者となられた方が、それ以外の何を教えたというのでしょうか⁴？

本論文でその謙遜論を検討するトマス・アクィナスは「高邁」というアリストテレス的な徳の理想をラテン語世界に輸入するにあたって最も大きな貢献をした一人である。1268年から1272年ごろにかけてトマスは『神学大全』第二

³ 新約聖書における謙遜については、特に Matt. 11:29. (ed. Hieronymi) *tollite iugum meum super vos et discite a me quia mitis sum et humilis corde*. Cf. Matt. 18:4, 23:12, Luke 14:11, 18:14, Phil. 2:3, 2:8. *humiliavit semet ipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis*. Eph. 4:2, Col. 3:12, Jas 1:10, 1Pet. 5:5. マッキンタイアは謙遜が「ギリシア人のいかなる諸徳のリストにも現れえなかった」と述べている。『美德なき時代』、みすず書房、1993, p.167.

⁴ Augustinus, *Ennallationes in Psalmos*, XXXI, 2, v.6, sec.18.

部を執筆し、その中で「高邁」と「謙遜」との対立関係にひとつの調停をもたらそうとした⁵。トマスはこれら二つの徳を古代ギリシア的な枢要徳のシステムに組み込み、それぞれを「勇気」と「節制」の徳のはたらきに含めたのである。こうして二つの徳は調停され、共存させられた。しかしこのような調停は自然本性的な理性に大きな役割を与えることで、かえって謙遜の徳の宗教的次元を損ねているのではないのだろうか。すなわち、謙遜の徳を人間の自然な理性のレベルにまで引き下げているのではないか。

以上のような問題意識を背景にして本論文はトマスの謙遜論を再検討し、トマスの謙遜論の支柱に人間存在の宗教的次元の認識があることを指摘したい⁶。まずトマスの徳の体系内における「謙遜」の位置づけを説明し(2節)、そのような位置づけとアリストテレスの思想との関係を調査したい(3節)。また、謙遜の徳と高邁の徳がトマスの中でどのように調停されているかを示すことにしよう(4節)。同時に、トマスが「謙遜」を説明する語彙には、このような調停と矛盾する一面があるのではないかという問題がある(5節)。この問題を解決するためには、トマスの謙遜論の背後にある人間存在の理解、つまり、本性的に宗教的ものとしての人間という考え方を見定めることが必要である(6節)。本論文の結論はこうである。トマス・アキナスは「謙遜」の徳を自然本性の領域に引き下げた。しかし、同時に自然本性を超越に向けて高めたのである。

2. 徳の体系における謙遜の位置づけ

はじめに『神学大全』という書物の中で「謙遜」の徳が占める位置を確認しよう。トマスの謙遜論は『神学大全』第二の二部161問において集中的に検討されている。『神学大全』第二部は「神の似姿」としての人間を「善き生」へと導く道のりを考察している。人間は理性をそなえた存在であり、それゆえ人

⁵ Cf. René-Antoine Gauthier, *Magnanimité*, Vrin, 1951. 特にその結論。

⁶ 両者の関係を論じるにあたり高邁論の側から問題を見る論考は多く見られる。本論文は逆に、謙遜論の側から問題を考察したい。Cf. Mary Keys, “Remodeling the Moral Edifice (I) Aquinas and Aristotelian Magnanimity,” in: *Aquinas, Aristotle and the Promise of the Common Good*, Univ. of Notre Dame Press, 2006, pp.143-172; Tobias Hoffmann, “Albert the Great and Thomas Aquinas on magnanimity,” in *Virtue Ethics in the Middle Ages*, ed. István P. Bejczy, Brill, 2008, pp.101-129. 特に次の文献がよく整理されている。松根伸治、「トマスにおける《高邁》magnanimitasの位置づけ」、『南山神学』33, 2010, pp.193-212.

間の「善き生」のありかたは理性を道しるべとした実践にある。しかしながら、理性を規範とした生を営むためには感覺的欲求や情念といった内的な反対要因を適切に制御する必要がある、これらを馴致する性向を自らの魂のうちに陶冶しなければならない。この性向のことを総称してトマスは「徳」*virtus*と呼ぶ。そして、このような「徳」を身に着けることで人間は人間としての完成された姿を得てゆくのである。

さて、この意味での「徳」には自然本性的なものと超自然本性的なものがある。後者は「対神徳」*virtutes theologicae*と呼ばれ「信仰」*fides*、「希望」*spes*、「愛」*caritas*の三つがある。これらはみなただ神のみを対象とし、神の恵みによって注がれ、啓示のみから知られるという特徴を持っている⁷。他方、自然本性的な徳は原則的には人間の自然本性的な能力のみで獲得されうるものであり、私たちがふつう「徳」と呼ぶもののほとんどはこの種のものである⁸。

自然本性的な徳は多種多様であるが、全体を統括する頂点に位置づけられるのは古代ギリシア以来の四つの徳、すなわち「思慮」*prudentia*、「正義」*iustitia*、「勇氣」*fortitudo*、「節制」*temperantia*である。これら四つの徳はしばしば中心の軸となる徳という意味で「枢要徳」*virtutes cardinales*という名前でも呼ばれるものである⁹。

枢要徳のうち「思慮」の徳は行為選択に関して認知の歪みを正すものである。「正義」は社会生活における交換や贈与、配分のバランスを正す。「節制」と「勇氣」は理性の規範に違背する感覺的欲求や情念に関わるものであり、その歪んだありかたを正す¹⁰。ただし「節制は理性に反して欲求を惹きつけるものを抑制する。これに対して勇氣は、人間の心を励まして、理性の善から遠ざかってしまうようなことがらに耐えたり、立ち向かったりできるようにする¹¹」と言われているように、「勇氣」は恐れを克服し、すくんだ足を大胆に前進させる「心の強さ」であるのに対して、「節制」は快樂に引きこまれて欲求が前進しすぎないように制止する「ある種の節度づけ、あるいは調節」

⁷ ST I-II, q.62, a.1, c.

⁸ ただし、自然本性的な徳が対神徳から注がれて生じることは可能である。ST I-II, q.63, a.3, c.

⁹ 枢要徳の区分とその根拠については次のものが優れた概説をしている。松根伸治、「枢要徳はなぜ四つか——トマス・アクィナスにおける理論化」、『南山神学』38, 2015, pp.109-143.

¹⁰ Cf. ST II-II, q.123, a.1, c.; ST I-II, q.61, a.4, c.

¹¹ ST II-II, q.141, a.2, c.

quaedam moderatio seu temperies である¹²。

それ以外の自然本性的な諸徳は徳の体系の中で四つの枢要徳のそれぞれのもとに配置される。これらのうち「節制」を頂点とする諸徳のグループに属し、節制の下で働く副次的な徳のひとつに「節度」modestia と呼ばれる徳がある¹³。節度という徳は狭義の「節制」とは異なる対象に関わる徳である。というのは、狭義の節制の徳の対象は「最大の快樂」をもたらすような「触覚の欲情と快樂」であり、つまりは、自己保存に関係する食欲、種の保存に関係する性欲という人間の二大欲求に関わる¹⁴。これに対して、節度という下位の徳は、よりいっそう穏やかな欲求に関わるとされる。例えば、人より卓越したいという欲求や、物見高い好奇心、娯楽への嗜好、気ままな振る舞いや華美な服装への欲求などがこの種の欲求であるとされている¹⁵。

節度が抑制する欲求のうちに「人より卓越したいという心の動き」motus animi ad aliquam excellentiam がある¹⁶。実際、人には自分を「あるがまま」id quod est よりも過大評価し、本当の自分に相応しい程度を越えた功名心を抱くということがおこりうる¹⁷。そのような功名心は「思上がった希望」praesumptio spei なのであり、理性の規範から外れている。そこで、理性に従う行為をするためには、身の丈を超えた功名心を抑制し、欲求を自分自身の分際に見合う程度まで引き下げなければならない¹⁸。このように、偉業をなしとげて他人よりも優れたものとなりたいという無節度の欲求を抑制する徳が「謙遜」なのである¹⁹。

¹² ST II-II, q.141, a.1, c.

¹³ [1] 他の諸徳は枢要徳と「類と種」の関係にある場合もあるし、[2] 枢要徳の構成部分である場合もあるし、[3] 枢要徳を「頭」としてそこに従う配下のような関係にある場合もある。節度は節制の下位に置かれるものの、厳密には節制と「類と種」の関係にあるわけではない。節度は節制の「能力的部分」pars potentialis であるとか、節制に「付随する徳」あるいは「副次的な徳」と言われる。ST II-II, q.143, a.1, c.

¹⁴ ST II-II, q.141, a.5, c.

¹⁵ ST II-II, q.160, a.1, c. et ad 2.

¹⁶ ST II-II, q.160, a.2, c.

¹⁷ ST II-II, q.162, a.1, c. superbia nominatur ex hoc quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est.

¹⁸ ST II-II, q.161, a.2, ad 3 Sed in refrenando praesumptionem spei, quod pertinet ad humilitatem. Cf. ST II-II, q.160, a.2, c. motus animi ad aliquam excellentiam quem moderator humilitas.

¹⁹ ST II-II, q.161, a.2, c. ad humilitatem proprie pertinet ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quae sunt supra se.

以上のことを要約しよう。『神学大全』の徳論において「謙遜」は、節制の徳に従う副次的徳である「節度」の一種であり、人より卓越したものであろうとする欲望の無節度さを理性の規範に合わせて抑制する徳である²⁰。

3. トマスによる謙遜の位置づけのアリストテレスとの関係

ところで、以上のような「謙遜」の徳の位置づけをトマスに教えたのはアリストテレスなのだろうか。アリストテレスは謙遜について何を言っているのだろうか。答えは「何も言っていない」である。というのも『ニコマコス倫理学』にはラテン語の「謙遜」*humilitas*に相当する *tapeinotēs* というギリシア語が徳の名前として用いられる用例はどこにもないからである²¹。しかもアリストテレスが「謙遜」を徳のうちに数えあげていないということはトマス自身認めるところなのである²²。

にもかかわらず、トマスは自らの謙遜論をアリストテレスのテキストに読み込もうとしている。橋頭堡となるのは『ニコマコス倫理学』第四巻の次の箇所

²⁰ ST II-II, q.161, a.4, c.

²¹ このことを正確に反映して、トマスの『ニコマコス倫理学注解』には「謙遜」*humilitas* という語は一度も登場しない。また「謙遜な人」*humilis* という語は一度だけ登場するが、それは「卑しい人 *tapeinoi* はみなへつらう人である」(1125a1) という語句の説明においてであり、この箇所での *tapeinos*, *humilis* は有徳な人のことを述べているのではないことは文脈上明らかである。

²² ST II-II, q.161, a.1, arg. 5. 注目すべき先行見解は、オリゲネスのものである。トマスは反対異論において彼の『ルカ福音書注解』第8講話を引用して、「謙遜」を節制や節度に属する徳だと述べる際の典拠のひとつにしている。Cf. ST II-II, q.161, a.4, sc. オリゲネスが分析しているのは聖母マリアのマニフィカト (1:48) に出てくる「卑しさ」*tapeinōsis*, *humilitas* という単語の意味である。Cf. PG13, 1821B (PL 26, 251B)。さらに、トマスが引用した箇所でもオリゲネスは、謙遜を節度や節制と関連づける見解は「哲学者たち」*Philosophi* にも共有されていると述べている。この点についてトマスは謙遜が「節制の眷族」*familiares temperantiae* だとする主張を偽ロドスのアンドロニコスから引用している。II-II, q.143, arg. 4. Cf. Ps. Andronicus de Rhodes, *Peri Patōn* (De Passionibus), ed. Gilbert-Thirry, Brill, 1977, p.250; Cf. Gauthier p.452. この人は別の箇所では「ペリパトス派のアンドロニクス」*Andronicus Peripateticus* と呼ばれている。Cf. II-II, q.80, arg. 4. ただし、アンドロニコスと同様の考えはキケロにも帰されている。実際、トマスが「節度」を節制と区別し、その下位に置く主要な典拠はキケロの『弁論術』第2巻54章だが、キケロは「節度」のうちに謙遜も含めているのだとトマスは理解している。Cf. ST II-II, q.143, ad 4.

である。アリストテレスはこの箇所ですべて「高邁」について論じており、それに伴う補足説明として次のように述べている。

高邁な人 *megalopsychos* とは、大きなことがらに値し、自分が大きなことがらに値すると思っている人である。……小さなことがらに値し、自分が小さなことがらに値すると思っている人は節制の人 *sōphrōn* ではあるが、高邁な人ではない²³。

アリストテレスが言うには、高邁の徳をもつ人は大きな名誉に値し、かつ自分でもそうだと自負している人である。それに対して、より小さな名誉にしか値しないが、それはそれとして身のほどをわきまえているという人は「節制の人」であると言われる。

トマスは自己の謙遜論においてこの箇所を典拠として取り上げ、「謙遜」は「節制」の一部だという主張をアリストテレスに読み込んでいる。そして「このような人のことを私たち [ラテン世界の人々] は謙遜な人 *humilis* と呼ぶことができる」と言うのである²⁴。ただし、トマスは「小さなことがらに値し、自分が小さなことがらに値すると思っている人」というアリストテレスの文言を「自らのありさまに応じて小さなことに向かう人」と言い換え「自らのありさま」がそれ自体として大であるか小であるかを曖昧にぼかす形で言い換えている。こうした読解操作を経ることで、「謙遜」は「節制」の徳の一部であるという見解は「アリストテレス」のものとしてされるのである²⁵。

それでは、もし「謙遜」を節制の一部とする見解がアリストテレス自身のも

²³ *Ethica Nicomachea* IV, 3, 1123b5-6.

²⁴ ST II-II, q.161, a.4, c. Unde et philosophus, in IV *Ethic.*, *eum qui tendit in parva secundum suum modum, dicit non esse magnanimum, sed temperatum, quem nos humilem dicere possumus.* トマスによれば、ここでの「節制」は固有の意味での「節制」のことではなく、むしろ「外的なもの [名誉] について節度づけること、つまり、人が自分に分相応なもの *aliqua sibi commensurata* に向かうこと」を意味している。Cf. ST II-II, q.141, ad 2. ただし、トマスの『倫理学注解』は謙遜と節制の連関について何も述べておらず、その意味で、歴史的なアリストテレスに忠実である。

²⁵ Cf. Gauthier p.456は、トマスにとって自分とアリストテレスとの距離は単に「謙遜」という用語の有無のみだと思われていただろうと述べている。しかし、『ニコマコス倫理学』の注解での沈黙や、テキストに加えた上記のような言い回しの改変を見るかぎり、トマスはアリストテレスを意図的に誤読しているように思われる。

のであるならば、いったいなぜ『ニコマコス倫理学』に「謙遜」は不在なのだろうか。この当然な疑問に対して、トマスはこう答えている。

哲学者が意図していたのは、市民生活 *vita civilis* に秩序づけられた諸徳について論じることであった。市民生活においては、ある人が他の人に服従することは法の規定に即して定められるのであり、このことは法的正義のうちに含まれる。これに対して、特殊な徳としての謙遜は、まずもって人間が神に服従すること *subiectio hominis ad Deum* に関わる。そして、人がへりくだることによって他の人間に服従するのは、神のゆえになのである²⁶。

ここでトマスが何を言いたいのか、特に「神に服従する」という言い回しが何を意味しているのか。この問題に答えるためには、高邁の徳と謙遜の徳の関係をトマスがどのように理解していたのかを先に見ておく必要がある。

4. 謙遜と高邁の関係

謙遜論を展開するにあたって、トマスは常に謙遜と高邁との対比を意識している。このことは採用された「異論」から明瞭に認められる²⁷。トマスは謙遜と高邁との間に緊張関係があることを十分にわきまえた上で、二つの徳の整合性を確保しようと努めているのである。それでは、両者はどのように調停されるのだろうか。トマスの考えによれば、高邁と謙遜は、いずれも同じことながら対して関わる徳であるが、関わりかたのベクトルが反対なのである。謙遜と高邁はどちらも功業や名誉といった「大いなること」に向かう希望に関わる²⁸。しかし、弱すぎる希望を駆り立てるのが高邁であるのに対して、強すぎる希望を抑制するのが謙遜である。高邁は希望のアクセルであり、謙遜は希望

²⁶ ST II-II, q.161, a.1, ad 5.

²⁷ ST II-II, q.161, a.1, c.

²⁸ ST II-II, q.161, a.4, ad 3: *magnanimitas et humilitas in materia convenient, differunt tamen in modo.* ST II-II, q.129, a.1, ad 2. *magnanimitas est quidem immediate circa passionem spei, mediate autem circa honorem, sicut circa obiectum spei.* II-II, q.161, a.4, c. *humilitas reprimat motum spei, qui est motus spiritus in magna tendentis.* 勇気が「恐れ」と「大胆」という逆方向の情念に関わるのと同様に、その一部である高邁も「希望」と「絶望」に関わる。

のブレーキなのだ。

詳しく説明しよう。謙遜や高邁が目指す功業や名誉は「獲得困難な善」*bonum arduum* という性格を持っている。そのようなものは「善」であるというかぎりでは欲求を引きつけるが、同時に労苦や努力が必要な「獲得困難」のものであるかぎりでは欲求を斥ける。したがって、この種の善に対して、心の中には、勢いづいて目標めがけて前進してゆくという動きと、尻込みして目標から後退するという動きの両方が同時に生じることになる。つまり、「希望」の情念 *spes* と「絶望」の情念 *desperatio* が同時に生じるのである。したがって、異なる心の動きのそれぞれの逸脱に即応するために、それぞれ別々な徳が必要になってくる。

獲得困難な善に対する欲求については、二種類の徳が必要である。

(ア) ひとつは、心に節度を与えて抑制し、大きすぎるものを節度なく目指さないようにさせる徳である。これが謙遜という徳のはたらきである。

(イ) もうひとつは、絶望しないように心を励まして、正しい道理にかなった大きなことを追求するように駆り立てる徳である。これが高邁なのである²⁹。

もし自分のもっている功名心が正しい自己評価に即したものであれば、予想される困難のために途中で挫折し望みを捨てることはむしろ悪徳であると言える。その場合には、奮起して功業を求めなければならない。このとき心を励まし欲望を高めることは高邁の徳のはたらきであり、それゆえ高邁は「勇氣」、すなわち困難に対抗する「心の強さ」の徳の一部であるとされる³⁰。

高邁は功名心が身の丈に満たないことがないようにする徳である。これに対して、謙遜は功名心が身の丈を超えないようにする徳である³¹。二つの徳の向きは正反対であるが、到達点は同じであり、欲求が中庸を得て正しい自己評価

²⁹ ST II-II, q.161, a.1, c.

³⁰ ST II-II, q.129, a.5, c.

³¹ 先ほど引用した『ニコマコス倫理学』第4巻3章の一節でアリストテレスが言う「大きなことがらに値する人」(高邁な人)と「小さなことがらに値する人」(節制の人)というのは明らかに社会的立場を異にする別人である。これに対して、トマスの考える「大きなことがらに値する人」(高邁な人)と「小さなことがらに値する人」(謙遜な人)は同じ人でありうる。

と釣り合うことを目指す。実際、トマスの考える高邁な人は自分を過大評価して名声をかきあつめる飢えた野心家ではないし、謙遜な人は自分を過小評価して自己否定を繰り返す病んだ自傷癖の人ではない。むしろ、高邁と謙遜は、自分の価値についての正しい評価にもとづいて、過大でも過小でもない功名心と自尊心をもつ中庸の状態を目指して協力しあうのである³²。

5. 問題提起

以上のように、トマスは高邁と謙遜を調停した説明を試みた。しかし、トマスが謙遜の徳について述べる時、一見して以上のような説明に反するような表現がなされることがある。すなわち、時としてトマスはまるで度を越した自己卑下を推奨するかのように見える語り方をするときがあるのである。例えば、トマスは謙遜の語源を説明して次のように言う。

セビリアのイシドルスの『語源論』によれば「謙遜な人」*humilis* というラテン語は「地面に身を屈める人」*humi acilis* という意味であり、これは「最下層にへりくだる」*imis inhaerens* ということである³³。

ここで「最下層にへりくだる」と言われているのは外面的な地位や名誉の放棄のことでなく、内心における自己卑下のことを言う。人が内心において「自分の欠陥を認めて、自分の分際・程度（身のほど）に応じて最下層にへりくだる」*considerans suum defectum, tenet se in infirmis secundum suum modum* ことだと説明されている³⁴。このような過激な謙遜の模範としてトマスが取り上げる

³² 中庸が問題になる以上、悪徳は過大と過小の両側でおこる。自己を過大評価した功名心は悪徳（「僭越」*praesumptio*）である。しかし、自分を過小評価して功名心をもたず卑賤なもので満足してしまうことも謙遜に反する悪徳であると言われる（「小心」*pusillanimitas* と呼ばれる）。II-II, q.162, a.1, ad 3. 高邁については、過大の側で対立する悪徳は「僭越」*praesumptio*、「野望」*ambitio*、「虚栄」*inanis gloria* であり、過小の側で対立する悪徳は同じく「小心」*pusillanimitas* と呼ばれる。Cf. II-II, qq.130-132.

³³ ST II-II, q.161 a.1, ad 1 [S]icut isidorus dicit, in *libro Ethymol.*, *humilis dicitur quasi humi acclinis*, idest, *imis inhaerens*...

³⁴ ST II-II, q.161, a.1, ad 1 *puta cum aliquis, considerans suum defectum, tenet se in infirmis secundum suum modum; sicut Abraham dixit ad Dominum, Gen. 18, [27] Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis.* このような謙遜の説明はクレルヴォーのベルナルドゥスに

具体例はアブラハムの自己卑下である。すなわち、創世記18章（27節）でアブラハムが「塵あくたにすぎないわたしですが、あえて、わが主に申し上げます」と述べた発言が謙遜の模範として取り上げられている。このような例示の選択は「高邁」の徳の具体例が主にアリストテレスやキケロ、セネカから取られているのとは対照的である。

ここから二つの疑問が生じる。第一に、トマスが具体例として取り上げたアブラハムの過激な「謙遜」は、ギリシア的な「高邁」の徳と本当に両立するのだろうか。第二に、もしも自分を「塵あくた」と見なすアブラハムの自己評価が言葉のあやでないのだとしたら、トマスは調停的な説明の図式とは裏腹に、実は極度の自己蔑視や自己卑下としての謙遜を称賛しているのではないか。

6. 人間の自然本性に含まれる「神への畏怖」

問題を解決するために「特殊な徳としての謙遜は、まずもって人間が神に服従することに関わる」というトマスの発言を理解する必要がある。前節で述べたように高邁と謙遜は同じ対象に関わり、同じ到達点に向かうものである。しかし、実は、両者の間には大きな相違点があるのだ。高邁と謙遜の相違についてトマスは次のように述べている。

絶望しないように心を励ますこと理由は、自分自身の善 *bonum proprium* を得ることである。すなわち、人が絶望して自分自身のことを、本当は自分自身に相応しいはずの善に相応しくないと思うなどということがおこらないようにするためである。これに対して、身のほど知らずな希望を抑制することの理由は、何よりも、神への畏怖 *reverentia divina* による。すなわち、神によって割り当てられた程度に応じて自らに相応しいものより以上のものを人が自分自身に帰属させることがないようにするためなのである。だから、謙遜は何よりもまず、人間が神に服従すること *subiectio hominis ad Deum* を含意すると思われる³⁵。

もとづくと思われる。ベルナルドゥスによれば「謙遜とは、自己自身についてのあるがままの認識にもとづいて、人間に自らに価値がないと思わせる徳である」とされる。Bernardus, *De gradibus humilitatis et superbiae*, I, 1. Humilitas est virtus, qua homo verissima agnitione, sibi ipsi vilescit.

³⁵ ST II-II, q.161, a.2, ad 3 Sed in refrenando praesumptionem spei, quod pertinet ad humilitatem,

ここで述べられているように、トマスによれば「謙遜」の徳は「神への畏怖」による。また、謙遜には「神への服従」が本質的要素として含まれている。それゆえ、彼の言う「謙遜」とは周囲の他者の視線を意識して控えめな態度を取ることでない。むしろ、謙遜な人が意識しなければならないのは神の視線である。トマスにおける謙遜とは人が神の前で自己を羞むることなのである。

謙遜が神への畏怖によると言われるとき、私たちはキリスト教との関係を読みとってしまうかもしれない。実際、上で引用した箇所直後には教父アウグスティヌスの『主の山上の言葉について』が典拠として示されている³⁶。これはマタイ福音書の「真福八端」に関するアウグスティヌスの注解説教である。トマスが指摘した箇所でアウグスティヌスは聖霊の賜物について述べており、「心の貧しい者は幸いである」（第5章3節）という聖句を「恐れ」timorという聖霊の賜物に関連づけながら「神への恐れは謙遜な人々にふさわしく、彼らについて『心の貧しい人は幸いである』と言われている」と解説している。この場合の「神」とは三位一体の神以外の意味で理解することは難しい。したがって、トマスが言う「神への畏怖」とは「心の貧しい人」であるキリスト者に与えられた聖霊の賜物のことなのだと思います。

しかしながら、謙遜における「神への畏怖」を聖霊の賜物と解釈し、謙遜をキリスト者の固有の徳であると見なす解釈は妥当ではありえない。謙遜が聖霊の賜物であるとしたら、謙遜を自然本性的な徳である「節制」の一部とした徳の体系内での位置づけと明らかに矛盾するからである³⁷。事実、トマスは謙遜が「人間の努力」humanum studiumによって獲得されることを認めている³⁸。

et in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem, est alia et alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem est adeptio proprii boni, ne scilicet, desperando, homo se indignum reddat bono quod sibi competebat. Sed in reprimendo praesumptionem spei, ratio praecipua sumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quam sibi competat secundum gradum quem est a Deo sortitus. Unde humilitas praecipue videtur importare subiectionem hominis ad Deum.

³⁶ Cf. Augustinus, *De sermone Domini in monte* I, 4.11. Timor Dei congruit humilibus, de quibus hic dicitur: *Beati pauperes spiritu...* (PL 34, 1234).

³⁷ 謙遜そのものが神の「恩恵の賜物」gratiae donumとして注賦される可能性はあるが、注賦された謙遜は神を対象とするものではないため「対神徳」ではない。ST II-II, q.161, a.4, ad 1.

³⁸ ST 161, a.6, ad 2. [H]omo ad humilitatem pervenit per duo. Primo quidem et principaliter, per

そのため、謙遜が自然本性的な徳の一部である以上、トマスが言う「神への畏怖」という言葉についてキリスト教信仰や、それに基づく賜物の注賦を前提としない理解を与えなければならない。では「神への畏怖」とは何なのか。

ここで〈宗教的〉*religious* という形容詞をキリスト教信仰に限定されない意味で導入することにしよう。トマスが謙遜には「神への畏怖」が含まれると言うとき意図されているのは、謙遜の徳にはかならず宗教的な側面が含まれるということなのだ。謙遜の徳はたしかに自然本性の徳である。しかし、そのようなものとして宗教的な次元を本質的に含んでいるのである。

自然本性的に獲得される諸徳に宗教的な側面があるという事態を理解するために、同様な特徴をもった徳が他にもあること確認しておきたい。トマスはこの種の徳として「敬神」*religio* という徳をあげている。敬神とは「神的なものと呼ばれる高次の本性に対して、奉仕と祭儀もしくは礼拝を捧げる」という徳である³⁹。このような祭儀や礼拝を行う者が自らの奉じる「神的なもの」をキリスト教の神であると理解している必要はないし、また奉仕や礼拝がキリスト教のミサや信心業である必要はない。敬神の徳は特定の宗教に限定されない人間の自然本性的な徳である。

実際、敬神の徳は枢要徳のうち「正義」の一部である。トマスによれば、キリスト教徒であろうとなかろうと、人間は人間であるかぎり「神的なもの」に対して何らかの「負い目」*debitum* を感じる存在である。この「負い目」は本来、返し切ることができない。しかし、この「負い目」をなんとかして返そうとする。返し切れない「負い目」を一部なりとも返済すべく奉仕や礼拝を行うのである。ここには、ある意味で、贈与に対する負債の返却が認められる。そのため、敬神はある種の「正義」であると見なされる。なぜなら、負債を返済し受け手と与え手の間の均衡を回復しようとするのが交換的正義の特質だからである。

敬神の徳はそれ以外の諸徳のはたらきを「神への畏怖」*divina reverentia* に向けて秩序づける⁴⁰。例えば、貧者を救済することはそれ自体としては「あわれみ」の徳のはたらきであり、斎戒沐浴することはそれ自体としては「節制」の

gratiae donum. … Aliud autem est humanum studium,

³⁹ ST II-II, q.80, a.1, c. *religio, quae, ut Tullius dicit, superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque vel cultum affert.* この定義の典拠はキケロである。Cicero, *Rhetorica ad Herennium*, II, 53.

⁴⁰ ST II-II, q.81, a.1, ad 1.

徳のはたらきであるが、いずれも「神への畏怖」のためになされることもできる。このようにいろいろな行為を「神への畏怖」のために為すということは「自然本性的な理性の指令に属する」とトマスは述べている⁴¹。

このように、あくまでも人間の自然本性の限度内で「神への畏怖」が成り立ちうる。特に、敬神の行為のひとつである「犠牲」 *sacrificium* についてのトマスの説明にこのことは明瞭に示されている。

自然本性的理性は人間に対して、(ア) 人間が自分のうちに感じとる欠陥のゆえに、(イ) 何らかの上位者に従属するように命じる。このような欠陥のせいで、人間は何らかの上位者に扶助され、指導されることが必要なのである。このような上位者は何なのであれ、だれもが〈神〉と呼んでいる。しかるに、自然本性的な事物において下位のものが上位のものに自然本性的に従属しているように、自然本性的な理性は、自然本性的な傾向性にもとづいて人間に対して、人間よりも上位のものに対して、(ウ) 自分の程度（身のほど）に応じて、従属と尊崇を示すように命令する⁴²。

ここでは「自然本性的」 *naturalis* という形容詞が繰り返されてるが、ここから明らかなどおり、人間の「自然本性的な理性」あるいはその「自然本性的な傾向性」には次のような構造が認められるのである。

- (ア) 人間は自分のうちに欠陥を自覚することで、神と呼ばれる上位のものに扶助されている負い目を自覚する。
- (イ) そして、神に従属しなければならないという義務を感じる。
- (ウ) この従属は「自分の分際・程度（身のほど）に応じて」のものである

すなわち、トマスによれば宗教的な依存や畏怖は人間の「自然本性」に属す

⁴¹ ST II-II, q.81, a.2, ad 3. de dictamine rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam.

⁴² ST II-II, q.85, a.1, c. naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adiuvari et dirigi. Et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem ut ei quod est supra hominem subiectionem et honorem exhibeat secundum suum modum.

ることがらなのである。言い換えれば、人間の存在とは「自然本性的」に〈宗教的〉な存在なのだと言ってもよい⁴³。

ここで上のような「犠牲」についての説明を「謙遜」についての説明と比べてみよう。トマスは謙遜について

(ア) 人が自分の欠陥を認めて、(イ) 自分の分際・程度(身のほど)に応じて、(ウ) 最下層におりること *considerans suum defectum, tenet se in infirmis secundum suum modum*

であると述べていた。この謙遜の説明は犠牲についての説明と同じ構造の存在を示唆している。

- (ア) 人間が自分の欠陥を自覚することで、
- (ウ) 謙る
- (イ) この謙りは「自分の分際・程度(身のほど)に応じて」のものである

そして(ア)を前提として(ウ)という行為をもたらす動因が「神への畏怖」なのである。このように、謙遜と犠牲についての二つの説明には共通した構造が認められる。

まとめよう。トマスによれば「謙遜」は「神への畏怖」に基づく。しかし、この「神への畏怖」はキリスト者な意味での特別な聖霊の賜物ではない。そうではなく、むしろ、広く人間の「自然本性」に認められる宗教的な畏怖のことである。トマスの人間観において、人間とは「自然本性」のレベルで宗教的な畏怖の念を覚える存在であって、謙遜はこのような畏怖の念に動かされて功名心を抑制する自然本性的な徳である。人間が自らのうちに何らかの欠陥を自覚すると、この欠陥のゆえに自分は何らかの上位者に扶助されている存在なのだ

⁴³ ただし、トマスがキリスト教信仰と完全に切り離された形での「自然宗教」のようなものを認めていたと言うことは時代錯誤である。神への恐れを持つためには何らかの意味でキリスト教の信仰箇条の一部を共有することが必要である。Cf. ST II-II, q.7, a.1, ad 1. *timor Dei non potest universaliter praecedere fidem, quia si omnino eius ignorantiam haberemus quantum ad praemia vel poenas de quibus per fidem instruimur, nullo modo eum timeremus. Sed **supposita fide de aliquibus articulis fidei**, puta de excellentia divina, sequitur timor reverentiae, ex quo sequitur ulterius ut homo intellectum suum Deo subiiciat ad credendum omnia quae sunt promissa a Deo.*

という自覚が生まれる。自分の欠陥を自覚することによって神なるものに依存した存在としての自己認識が生じ、自分の「分際・程度」modusを自覚せざるを得なくなる。

以上のような謙遜のメカニズムは日常的に考えてみても十分に納得がゆくのではないだろうか。私たちは自分の失敗や挫折、病氣や怪我、天災や事故などを通じて自らの至らなさや弱さを痛感し、自分がそれまで持っていた様々な善が儂いものであることを思うだろう。そして、このようなものが与えられたのは摂理的な賜物にすぎなかったのだと感じるのではないだろうか。自分が得た善は、自分の力によって得たものではなく、何ものかの「おかげ」や「恵み」であると感じられるのではないだろうか。このような自覚をもつとき、人は謙虚になる。「謙遜は、自分の欠陥の考察にもとづいて、人に自分を小さなものと思わせる⁴⁴⁾」のである。

7. 問題の解決

謙遜の徳は高邁の徳とは異なり、神の前に自分を置く。このことを考えれば、アブラハムの「塵あくたにすぎないわたしですが」という言葉は過激な自己卑下とは言えなくなる。たしかにアブラハムのように有徳な人間は人間としては完全なものであるだろう。しかし、人間の「完全さ」は神と比べるなら無に等しい⁴⁵⁾。神の前に身を置くとき、自己の卑小さは相対的により大きなものとなる。「塵あくたにすぎない」というのは、過度の自己卑下ではなく、この事実の告白なのである。

神への依存と神を前にした畏怖の感情は「神への服従」をもたらずだけではなく、他の人間に対する振る舞いかたをも変える。この点についてトマスは次のように述べている。

人間のうちには二つのものが認められる。ひとつは「神からのもの」であり、もうひとつは「人からのもの」である。何であれ欠陥に属するものは「人からのもの」であり、何であろうと救いや完成に属するものは「神か

⁴⁴⁾ ST II-II, q.129, a.3, ad 4. Humilitas autem facit quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus.

⁴⁵⁾ ST II-II, q.161 a.1, ad 4.

らのもの」である⁴⁶。

自分の欠陥を自覚するとき、自分のうちにある善いものは恵みであると感じられるようになる。そして、このような欠陥と依存の自覚を忘れて「自分自身に立脚する」*sibi inniti* ことは「傲慢」*superbia* だと感じられる⁴⁷。他人のうちに「神からのもの」があるという限りで「すべての人は誰に対しても自分を下に置かなければならない」とトマスは言う⁴⁸。自分の欠陥に注目し、他人の持つ善い恵みに注目することで、すべての隣人を自分より上に見るような謙遜な態度が生まれるのである。

人間はみな、自分の「人からのもの」に即してであれば、その隣人のうちにある「神からのもの」のゆえにであるかぎり、どのような隣人に対しても自らを下に置かなければならない⁴⁹。

謙遜の徳は正しい自己評価に即して大きすぎる功名心を抑制し、中庸を目指すと言われていた。しかし、自己評価に際して自分自身の「分際・程度」*modus* をどの程度に見積もるかということについては、神のことを思う程度によって左右される。神の偉大さを自覚すればするほど、自分の欠陥は深く思い知らされる。それゆえ、この上なく謙遜な人は他の人間のうちに、表面には現れていない何らかの賜物が隠れているのだと考えると同時に、自分のうちに、他人には知られていないけれども他人には見られないような欠陥があるのだと思う。そして、自分は「誰よりも低劣な人間だ」と思うのである⁵⁰。

このような「神のもの」と「人間のもの」との間の視差に基づく低い自己評価は卑屈な態度だと言えるだろうか。神を前にして自らを「塵あくた」にすぎないと言うとき、自分の「分際・程度」に対するアブラハムの自己評価は正しい自己評価であると思われる。神と比べればアブラハムは「塵あくた」にすぎ

⁴⁶ ST II-II, q.161, a.3, c. in homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est quicquid pertinet ad defectum, sed Dei est quicquid pertinet ad salutem et perfectionem

⁴⁷ ST II-II, q.163, a.2, c.

⁴⁸ ST II-II, q.161, a.3, c.

⁴⁹ ST II-II, q.161 a.3, c.

⁵⁰ ST II-II, q.161, a.3, c.

ないからである。それゆえ、彼の謙遜は正しい自己評価にもとづく正しい謙遜である。しかし、同じように極端に低い自己評価を「神への畏怖」なしに行ったら、どうだろうか。その場合には、あまりに自尊感情が欠落した過小評価であると言わざるをえないだろう。彼は他の人間や他の被造物と比べて見れば「塵あくた」とは言えないからである。自己卑下の態度が真の謙遜であるか卑屈さの現れであるかは、視線の向かう先に神があるか否かに依存していると思われる。

それでは、アブラハムの謙遜は高邁の徳と両立するのだろうか。高邁と謙遜の違いについてトマスは「自分の善」と「神への畏怖」というそれぞれの徳の理由の違いを指摘していた。隣人については「神からのもの」だけを見るようにし、自分については「人からのもの」だけを見るようにすることで、自分を「すべての人の下に置く」という態度は、高邁の徳とどのように両立可能なのだろうか。トマスの答えは次のとおりである。

人間のうちには神の賜物として有している何らかの「大いなるもの」と、自然本性の弱さによって人間にそなわる何らかの欠陥とが見いだされる。それで、高邁は、神から受けた賜物に注意を向けることで、人に自分を「大いなるもの」ものと思わせる。例えば、心に大いなる徳を持つなら、高邁はこの徳の完全なはたらきに注意を向かわせる。例えば、知識や外的な幸運などの他のあらゆる善についても同様に言わなければならない。これに対して、謙遜は、自分の欠陥に注意を向けることで、人に自分を「小さなもの」と思わせる。同様に高邁は、他人に神の賜物が欠けているというかぎりでは他人を軽視する。というのは、他人を気にかけて何かよからぬことをするというほどには他人を評価しないということである。これに対して、謙遜は他人のうちになにかしら神の賜物を見いだすかぎりでは他人を称賛し、自分より優れたものだと評価するのである⁵¹。

⁵¹ ST II-II, q.129, a.3, ad 4. in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturae. Magnanimitas igitur facit quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum quae possidet ex Deo, sicut, si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quod ad perfecta opera virtutis tendat. Et similiter est dicendum de usu cuiuslibet alterius boni, puta scientiae vel exterioris fortunae. Humilitas autem facit quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundum quod deficiunt a donis Dei, non enim tantum alios appetiatur quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, et superiores

高邁の徳は「神から受けた賜物」のゆえに自分を評価し「神の賜物が欠けている」がゆえに他人を軽視する。両者は「神の賜物」という同等の基準において比較される。このとき、自分の賜物と他人の賜物とが「神から」であることは括弧に入れられており、賜物そのものの善さだけが見比べられている。こうすることで、人は正しく自尊心をもち、俗世間による評価に流されることはない。このような意味において、高邁の徳の理由は「自分の善」なのである。

これとは反対に、謙遜の徳は「自分の欠陥」のゆえに自己卑下し「他人のうちに見られる神の賜物」のゆえに他人を称賛する。ここで問題となっているのは自分の欠陥と他人の完全性とを比較することではない。そうではなく、自分がおよそ「神から」でなければ善いものを持ちえないほどに卑小なものであることを思い、同時に、他人に与えられた「神から」の恵みを讃えるのである。ここで讃えられているのは、他人の長所が自分の欠点と比べて比較的卓越していることではない。他人においても自分においても「人から」のものがいかにはかないものかを知った上で、他人に恵みを与えた神を讃えるのである。高邁の徳とは別に、謙遜の徳は賜物が特に「神から」であることに着目するのである。

このように、高邁と謙遜は同じ世界を見る。しかし、高邁の徳はすべてが人間の努力にかかっているかのように世界を見る。これに対して、謙遜の徳は、人間の努力は無に等しく、すべては神の恵みであるかのように世界を見る。高邁の徳が眺めるのと同じものを「神への畏怖」すなわち超越者との関連づけのもとで見るとき、人は謙遜になるのである。

8. 結語

私たちはトマス・アクィナスの言う謙遜の徳が、人間の自然本性に本質的に含まれた宗教的な依存や畏怖の感情もとづいていることを明らかにした。謙遜は神の前にした人間の自然本性的な態度である。人間は自らの欠陥や脆弱性を自覚することで、自らに定められた「分際・程度」を自覚する。そしてすべてを神の恵みであると考えられるようになることで、自分の「分際・程度」を超えた思い上がりを捨てるようになるのである。

謙遜の徳をあくまでも人間の自然本性の限度内に位置づけ、節制の徳の一部 aestimat, in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei.

に分類したことで、トマスは謙遜を自然本性的な倫理の領域に引き下げたと言えるかもしれない。しかし、別の言い方をすれば、トマスは「謙遜」というキリスト教的な徳を、キリスト者の専有物ではなく人間全体の善の理想だと考えたのだと言えるだろう。トマスは人間の自然本性を超越者に向けて高めたのである。

このことを端的に表していることとして『神学大全』の謙遜論の最後にトマスが行った、ヌルシアのベネディクトゥスの『戒律』の解釈を見てみよう。そこでトマスはベネディクト会則に規定された謙遜の十二段階を「人間の努力」*humanum studium* にもとづく徳の獲得の歩みだと解釈する。つまり、トマスにとって謙遜の徳はかのデイヴィッド・ヒュームの揶揄とは反対に「坊主の徳」*monkish virtue* つまり隠世共住修道士という特別な信仰者の徳ではなく、およそ人間であるかぎりの人間の目指すべき理想なのである⁵²。

だからといって謙遜はキリスト教的理想に対立するわけではないし、それを排斥するわけでもない。トマスの謙遜論が示す人間本性とは、神から独立した、神と無縁な人間本性ではなく、むしろ、自らを超えた存在に従属し、自らを超えた存在を畏怖する人間だからである。

使徒パウロは『ローマの信徒への手紙』第1章20節で「目に見えない神の性質、つまり神の永遠の力と神性は被造物に現れているのであり、これを通して神を知ることができます」と言う。このような賛嘆から、神への恐れと畏怖が生じるのである⁵³。

⁵² ST 161, a.6, ad 2. Cf. Benedictus, *Regula*, cap.7. Cf. David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, sec.9, part 1. ベネディクト会則の謙遜の段階について、トマスは第12段階「神をおそれ、神の命じることをすべて心に留めること」を謙遜の根本を述べたものであるとし、残りを (a) 内面における欲求に関わること、(b) 欠点を認識する自己評価に関わること、(c) 外側にあらわれた身体動作や言動などのしるしに関わることという三つのグループに分類している。すなわち、第1から第5段階が (c)、第6から第8段階が (b)、第9から11段階が (a) に対応する。このように、トマスはベネディクト会則の十二段階を連続的に上昇する階梯というよりは、謙遜にかかわることからの領域設定として理解していると思われる。

⁵³ Cf. SCG II, c.2, n.3, Et Rom. 1-20 dicitur: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque virtus eius et divinitas. Ex hac autem admiratione Dei timor procedit et reverentia.*

本論の締めくくりとして、謙遜に生きるためにトマスが教えてくれるひとつの教訓を紹介したい。謙遜になるために必要なのは次の三つのこと、すなわち、自分の弱さを正直に認めること、神の偉大さを思うこと、そして自分の有する善の不完全さを思いみることである⁵⁴。トマスの謙遜論は、およそ人間の有する諸善が自分を超えた何ものかからの贈与であり、私たちはその何ものかに「負い目」をもつ存在であることを深く考えさせてくれる⁵⁵。キリスト教はこの超越者が「誰」であるかを教える。しかし、その「誰か」に向かう動きそれ自体は人間の本性に根ざしたもののなのである。トマスの考える謙遜はこの意味において宗教的な徳である。

⁵⁴ ST II-II, q.162, a.6, ad 3.

⁵⁵ 聖霊の賜物としての恐れ *timor Dei* と謙遜論に見られる自然本性的な畏怖の感情 *reverentia divina* との関係について本論文では十分に考察できなかったが、ここに何らかの連絡があることは当然予想される。聖霊の賜物である恐れについて、トマスは [1] 奴隸的 *servialis*, [2] 息子的 *filialis*, [3] 発端的 *initialis* という区別を行っている。奴隸としての恐れとは神の刑罰 *poena* を恐れることであり、息子としての恐れとは自らの罪過 *culpa* のゆえに愛する父である神から離れることを恐れることである。また、発端的な恐れとは二つの恐れが混合したものである。(II-II, q.19, a.2, c.) 息子として神を恐れることは聖霊の「七つの賜物」の一つであり、それゆえキリスト者に限られる。しかし、奴隸的恐れは聖霊から来るものでありながらも「七つの賜物」の一つには数えられていない。この位置づけはどうなっているのだろうか。(II-II, q.162, a.9, c.) また、トマスは「賜物」としての「神的誘発」 *instinctus divinus* の典拠としてアリストテレスの『エウデモス倫理学』をあげており、このことも超自然本性的な恐れと自然本性的な恐れとが通底していることを示唆しているように思われる。言い換えれば、トマスは非キリスト教徒の恐れとキリスト教徒の恐れを、明瞭に境界づけしてはならないように思われる。