

『南山神学』33号（2010年3月）pp. 193-212.

トマスにおける《高邁》magnanimitas の位置づけ

松根 伸治

アリストテレスが『ニコマコス倫理学』第4巻第3章で主題的に論じている「高邁」*megalopsychia* と呼ばれる徳は、*magnanimitas* (< *magnus* + *animus*) とラテン語訳され、キケロやセネカもやはり重んじた徳目だった。本稿では、トマス・アクィナスが高邁にどのような位置づけを与えたかを考察する¹。

はじめに、アリストテレスが描く高邁な人の特徴を眺め（第1節）、次に、トマスによる高邁と勇気の関連づけをとりあげる（第2節）。続いて、枢要徳に関する思想系譜（第3節）と徳を中庸とする見方（第4節）とをそれぞれ簡単に確認する。こうした広い思想史的背景のなかにあらためておいてみることによって、トマスによる高邁に関する議論の特徴がよく理解できると考えるからである。最後に、謙遜との関係を考察することで、トマスにおける高邁の位置づけをより明確にしたい（第5節）。

1. 高邁な人とはどんな人か——アリストテレスに即して

アリストテレスによる高邁な人の説明の一部分を取り出してみると、そこには徳とは言えない側面、むしろ欠点と見える特徴が見出される。トマスはこの

¹ 「高邁」という訳語は、近現代の倫理思想になじんだ人にはデカルトが重視する *générosité* を連想させるかもしれない。しかし、ラテン語 *generositas* は本来「高貴な生まれ、血統のよさ」を言う語で、近代語 *generosity*, *générosité* のもつ強い道徳的評価語としての意味（寛大、心の広さ、気高さ）は古代・中世では希薄と言ってよい。少なくともトマスの場合、*generositas* を重要な倫理徳としてとりあげることではない。デカルトは *magnanimitas* をめぐる伝統的議論の蓄積を充分知っていただろうが、『情念論』161では、彼にはスコラ哲学的術語と感じられた *magnanimité* という語をあえて避けているようである。『方法序説・情念論』野田又夫訳、中公文庫、1974年、221頁参照。

点に注目し、「高邁は徳ではない」と主張する異論を組み立てている²。その特徴とは以下である。(1) 人から受けた親切を憶えていない、(2) 怠惰である、(3) 皮肉屋である、(4) 他人と交際できない、(5) 実りあるものよりも実りなきものを所有する。

しかし、トマスが異論解答で説明している通り、これらの特徴はそれぞれ、もとのアリストテレスの文言と文脈に即して考えると、むしろ高邁な人の美点の表れなのだとわかる³。トマスの説明に多少言葉を補って敷衍してみると、(1)' 受けた親切に拘泥しないのは、高邁な人は、人からよくされるよりも人によくすることを重んじるからである⁴。(2)' 怠惰に見えるとしたら、それは、些末な雑事には関わらず、大きなことがらだけに行動の焦点を絞っているからである。(3)' 自己韜晦は大衆向けの例外的なポーズであり、それ以外では明確、正直、率直こそが高邁の特質である。(4)' まず、「友人を除けば」⁵社会的でないのアリストテレスは言っている。たしかに追従や偽善をまったくやめれば、人づきあいの悪い人と陰口を叩かれるかもしれない。しかし、高邁な人は他人にばかり気を遣う人間関係のなかで生きる「奴隸的」人生を拒絶するのである。(5)' そもそも実用的なものや有益なものを求めることは欠乏の証拠である。有用さよりも道徳の高潔さをめざす姿勢は、むしろ高邁な人の完全性ないし自足性を示している。

² *Summa theologiae*, II-II, q.129, a.3, arg.5. この異論は *Ethica Nicomachea*, 1124b5-1125a17 を断片的に用いたものである。以降、『神学大全』の出典表記は書名を略し、『ニコマコス倫理学』はベッカー版の頁・欄・行数のみで示す。

³ II-II, q.129, a.3, ad5.

⁴ *Ibid.*「高邁な人が自分が恩恵を受けた人々のことを記憶に留めていないと言われていることは、もっと大きな恩で報いることなく人からただ恩を受けることが、高邁な人にとっては愉快ではないという点から理解するべきである。このことはむしろ感謝の完成に属し、高邁な人は他の諸徳の行為の場合と同様に、感謝の行為においても人よりも抜きん出たいと望むのである。」このトマスの説明はアリストテレスの言葉 (1124b9-15) に忠実なのだが、いささか苦しい弁明にも思える。高邁な人の忘恩 (*ingratitude*) という性格の印象が完全にはぬぐい去れないからである。この点は最後に第5節で再考する。

⁵ 1125a1.

高邁は大きな名誉に関わる徳であるとされる⁶。高邁な人とは、自分が大きな名誉に値すると考えており、実際にそれに値する人である⁷。そして、名誉はあらゆる徳に対する報賞であり、高邁はさまざまな徳のいわば飾りであるとアリストテレスは言う⁸。「飾り」*kosmos* という比喻は、高邁が他の諸徳につけ加える何らかの付随的性質を示すものと考えられるが、様々な解釈があり、その内実は必ずしも明確でない⁹。しかしやはりアリストテレス自身は、名誉に関わるという特徴を強調することによって、他の様々な徳からはっきり区別された輪郭をもつものとして高邁を説明しようとしている。

『ニコマコス倫理学』で高邁な人の典型として具体的にどんな人物が念頭におかれているかは明言されていないが、武勲をおさめた軍人や指導力あふれる政治家などがまずは考えられる。壮大な理想のもと偉大な業績をなしとげ、それに対して与えられる大きな名誉を享受する人々である。『分析論後書』では高邁な人のタイプとして二つが挙げられており、ひとつは、侮辱や不名誉を許さぬ強い自尊心をもつ人々（アルキビアデス、アキレス、アイアス）、もうひとつは、過酷な運命を前にして平常心を保てる人々（リュサンドロス、ソクラテス）である¹⁰。

ゆったりした動作、低い声、落ち着いた話し方が高邁な人の特徴と言われているが¹¹、この興味深い人物観察はおそらく、はるかにダンテの描写に響きを

⁶ 1107b26. これに対して、中くらの名誉や小さな名誉に関わる徳には名称がないとアリストテレスは言っている（1107b24-1108a1; 1125b1-25）。

⁷ 1123b1-2.

⁸ 1123b35-1124a1.

⁹ Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics Books II-IV*. translated with a commentary by C. C. W. Taylor, Clarendon Press, Oxford, 2006, p.221.

¹⁰ *Anal. post.*, 97b15-25. ソクラテスの名が挙げられていることは、一見したところ「高邁な人＝哲学者」という解釈の方向性を許すようにも思われる。しかし、『ニコマコス倫理学』の内容からは、政治や軍事の領域で社会的栄達をなしとげ、人々からの名声にあずかる人物が、高邁な人の（少なくとも第一義的な）人物像として考えられていると言える。

¹¹ 1125a12-14.

残している¹²。古代の有徳な異教徒たちが住む地獄の辺土、リンボにいる人々が、「ここに住むは、目を動かすこと重くゆるやかに、見るからに大いなる権威を具えた人たち。かれらはおだやかな声で、稀にしか語らず」と歌われている。直後にダンテが名を挙げているのは、エレクトラ、ヘクトル、アエネアス、カエサルである¹³。

高邁は古代の偉大な人物たちに典型的な徳であるとひとまず見なすことができる。大きな名誉や栄光にあずかるのにふさわしい英雄たちの美德。しかし、彼らは名誉さえも重大事とは考えない節もあり、その態度は世人の目には傲慢や尊大と映るかもしれない¹⁴。アリストテレスは高邁な人にとっては何ごともさほど重大でないのだと言っている¹⁵。たしかに、『ニコマコス倫理学』で描かれる高邁な人は、理解しにくい奥深い性格と近づきがたい超然とした雰囲気を感じさせる。

このように、高邁な人の性格には、ある種の英雄的孤高あるいは貴族的悲哀とでも呼ぶべき側面が見出されるが¹⁶、それは中世のキリスト教倫理にとって、かなり異質なものであるように見える。この独特な徳をトマスが自分の思想にどのようなかたちで活かしているかを以下で考えていこう。

¹² R. E. Houser, "The virtue of courage (IIa IIae, qq.123-140)," in *The ethics of Aquinas*. ed. S. J. Pope, Georgetown UP, Washington, D.C., 2002, p.311 の示唆による。

¹³ 『神曲・地獄篇』第4歌 112-123, 寿岳文章訳, 集英社文庫, 2003年, 56-57頁。もちろんリンボの別の場所にはアリストテレスその人もいる。

¹⁴ 1124a16-20.

¹⁵ 1125a3; 1125a15.

¹⁶ Cf. M. M. Keys, *Aquinas, Aristotle, and the promise of the common good*. Cambridge UP, 2006, p.146. 「アリストテレスが『ニコマコス倫理学』で描き出す高邁な人の人物像は、その威厳と高貴にもかかわらず、ある種の哀感 (pathos) を喚起する。」さらに Keys はアリストテレスによる高邁な人の説明に見出される三つの緊張関係を指摘している。第一に、自己の優越性への愛と、高潔さや徳への愛との緊張。第二に、名誉の重視と軽蔑。第三に、高邁な人は大いなる行動をなしとげようと強く望みながら、同時に、人生には真に大いなることなどないというほろ苦い感覚 (a bittersweet sense) をも抱いている (p.147)。

2. 勇気の「部分」としての高邁

高邁が大きな名誉に関わる徳であるというアリストテレスの規定をトマスは受け入れている¹⁷。しかし、まず目につく違いは、アリストテレスが高邁と勇気に関連づけて論じていないのに対して、トマスは高邁を勇気 (*fortitudo*) の部分 (*pars*) と位置づけていることである。

徳の一般的なあり方のひとつは「精神の強さ」であり、そういう強さが特に称賛されるのは困難な対象へ向かう場合である¹⁸。困難に直面して心を強く保つことのできる徳、広い意味での精神の強さを「広義の勇気」と呼ぶことができる。これをいわば類とみなし、容易には得られない「大きな名誉」という対象領域を種差として設定すれば、高邁という特殊な徳 (= 種的に限定された徳 *virtus specialis*) が定義できる。

これに対して「狭義の勇気」も考えられる。すなわち、一般的な困難を上回る深刻な危険に耐え、それに挑む精神の強さである¹⁹。そして、そういう危険や苦痛の最たるものは死である²⁰。死の恐怖に直面しながら心を強く保つという狭い意味での勇気は、きわめて特殊な領域に関わるものなので、以下のように高邁と区別される。

死の危険のなかで強くあることは、最大の善を期待したり獲得したりする際に強くあることよりも難しい。前者の場合に精神を強くするのが《勇気》であり、後者のために精神を強くするのが《高邁》である。実際、人は自分の生を何よりも愛するのと同じく、死の危険を何よりも避ける。それゆ

¹⁷ II-II, q.129, aa.1-2.

¹⁸ II-II, q.129, a.5, c. *Inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi, quia firmiter se habere requiritur in omni virtute, ut dicitur in II Ethic.. Praecipue tamen hoc laudatur in virtutibus quae in aliquod arduum tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem servare.*

¹⁹ II-II, q.123, a.2, c.

²⁰ II-II, q.123, aa.4-5.

え、困難な対象を前にして精神を強くするという点で、高邁は勇気と一致する面があるが、しかしやはり、より容易に強さを維持できる領域において精神を強くするという意味では、高邁が勇気に劣ることは明らかである。したがって、高邁は勇気の部分であると見なされる。主要な徳に副次的な徳が付加される仕方では、高邁が勇気に付加されるからである²¹。

狭義の勇気が悪に立ち向かう強さであるのに対して、高邁は善を求める強さである²²。どちらも厳しい課題に対して挫けないよう自らを強く奮い立たせるという共通点があるが、勇気が死を前にして発揮する力に較べると、高邁の力はそれに及ばない。こうして、高邁は(狭義の)勇気に対する「副次的徳」*virtus secundaria* ないし「付加的徳」*virtus adiuncta* として位置づけられる。付加的徳は徳の「能力的部分」*pars potentialis* と呼ばれ、主要な徳の能力全体を具えてはいないものの、それに結びついており、何らかの副次的なはたらきや対象領域をもつ徳であるとされる²³。

ところで、勇気の一部を論じる『神学大全』第2部-2第128問題以降で、アリストテレスに加え、トマスが典拠として頻繁に用いている特徴的な資料がいくつかある。キケロ『義務について』²⁴、同じくキケロによる若き日の習作『発

²¹ II-II, q.129, a.5, c. *Difficilium autem est firmiter se habere in periculis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quam in maximis bonis sperandis vel adipiscendis, ad quae confirmat animum magnanimitas: quia sicut homo maxime diligit vitam suam, ita maxime refugit mortis pericula. Sic ergo patet quod magnanimitas convenit cum fortitudine in quantum confirmat animum circa aliquid arduum: deficit autem ab ea in hoc quod firmat animum in eo circa quod facilius est firmitatem servare. Unde magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adiungitur ei sicut secundaria principali.*

²² II-II, q.129, a.6, ad2. *fortitudo proprie firmat hominem contra mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum.*

²³ II-II, q.48, a.un., c. 「徳の部分」*pars virtutis* と言う場合、*subiectiva, integralis, potentialis* と呼ばれる三通りが考えられることに関して、II-II, q.143, a.un., c.; *In Sent.* III, d.33, q.3, a.1, sol.1 も参照。さらに、三通りの「部分と全体」に関するより一般的な説明は、I, q.76, a.8, c.; I, q.77, a.1, ad1 参照。

²⁴ Cicero, *De officiis*. ed. C. Atzert, Teubner, 1971 (5. Aufl.).

想論』第2巻第54章²⁵。さらに、マクロビウス『スキピオの夢註解』第1巻第8章²⁶、擬アンドロニコス『情念について』²⁷である。

トマスは基本的にキケロが『発想論』で提案する「大度量・自信・忍耐・堅忍」という四区分を勇氣の部分として認める。ただし、ここでは高邁は挙がっておらず、高邁を勇氣に関連づけて列挙しているのはマクロビウスと擬アンドロニコスである²⁸。トマスはキケロの言う「自信」は実質的に「高邁」にあた

²⁵ Cicero, *De inventione*. ed. E. Stroebel, Teubner, 1965, 149b [163-164]. Fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpersio. Eius partes magnificentia, fidentia, patientia, perseverantia. Magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida propositione cogitatio atque administratio; fidentia est, per quam magnis et honestis in rebus multum ipse animus in se fiducia certa cum spe conlocavit; patientia est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpersio; perseverantia est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio. 「勇氣とは熟慮した上で危険を受け入れ、労苦を耐え忍ぶことである。勇氣に含まれる部分は、大度量、自信、忍耐、堅忍である。大度量とは、精神による広大で高貴な何らかの計画を伴って、大いなる卓越したことがらを省察し処理することである。自信とは、大いなる誉れあることがらにおいて、それを通じて精神自身が自分のうちで大きな信頼を確かな希望と結びつけたものである。忍耐とは、名誉や利益のために、厄介で困難なことがらを意志をもって長時間耐え抜くことである。堅忍とは、熟考された意図のうちに、断固として絶えず留まり続けることである。」

²⁶ Macrobius, *Commentarii in somnium Scipionis*. ed. J. A. Willis, Teubner, 1994, p.38. fortitudinis animum supra periculi metum agere nihilque nisi turpia timere, tolerare fortiter vel adversa vel prospera: fortitudo praestat magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem. マクロビウスは400年頃に活動した新プラトン主義哲学者。「スキピオの夢」は断片として残るキケロ『国家について』第6巻第8章にあたる部分で、これに対するマクロビウスの註解は、古代の宇宙論に関する典拠として中世には広く読まれ大きな影響力があった。「スキピオの夢(註解)」の思想上の意義について、高田康成『クリティカル・モーメントー批評の根源と臨界の認識』名古屋大学出版会、2010年、152-168頁を参照。

²⁷ Ps.-Andronicus de Rhodes, *Peri pathōn (De passionibus)*. ed. A. Glibert-Thierry, Brill, 1977, p.246. Fortitudo autem est virtus irascibilis et non facile obstupescibile a timoribus qui circa mortem. Familiares autem ipsius: eupsychia, lema, magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificentia, andragathia.

²⁸ むしろキケロの場合には、高邁を勇氣とは厳密に区別せずに用いていると思われる箇所がある。たとえば *De officiis* に散見される「勇敢にして高邁なる人」という定型的表现は、類義の形容詞を並べたものと考えられる。viros fortes et magnanimos (1, 19 [63]), fortes igitur et magnanimi (1, 19, [65]), magnanimi et fortis viri (1, 25 [88]).

ると解釈し、勇気の部分である徳の名称としては、最終的に高邁のほうを採用している²⁹。アリストテレス的な高邁はトマスにとって軽視することのできない徳だったからだろう。勇気の下位区分や部分という構想はそもそもアリストテレス自身には見出せない視点だが、上に挙げた様々な思想的源泉を整理する作業を通じて、トマスは結果的に高邁を勇気の部分として位置づけ、これを（アリストテレスをおおいに用いて）入念に分析することになった。

勇気という徳と関連づけられることによって、精神の強靱さという高邁の内面的要素に一層光が当たることになる。この点に、アリストテレスとは異なるトマスの議論の特徴を見出すことができる。高邁な人は外的な善である名誉をそれ自体として最終目標とするわけではない。このことをトマスは対象領域（*materia*）と目的（*finis*）との分節という方法によって示し、高邁は「対象領域としては名誉に関わり、目的としては大いなることがらの遂行に関わる」³⁰と表現している。また、高邁は直接的には希望という感情に関わる徳であり、名誉には間接的に関わっているにすぎないとも言われている³¹。さらに、名誉が徳に対する報賞であることをトマスも認めるが、しかし徳に対する真の報賞は幸福以外にないというのが彼の基本的立場である³²。

このように、いくつかの観点から高邁の内面性を強調することによって、栄達と名声をひたすらに追い求める世俗的人物という、高邁に関してありえる誤解をトマスは払拭しようとしている。

²⁹ ただし、II-II, q.128, a.un., c.; ad6; q.129, introd.; q.129, a.6, ad3 で、キケロの *fidencia* をトマスは一貫して *fiducia* と引用している。

³⁰ II-II, q.129, a.8, c. *magnanimitas ad duo respicit: ad honorem quidem sicut ad materiam; sed ad aliquid magnum operandum sicut ad finem.*

³¹ II-II, q.129, a.1, ad2. *magnanimitas est quidem immediate circa passionem spei, mediate autem circa honorem, sicut circa obiectum spei.*

³² I-II, q.2, a.2, c.; ad1. Cf. II-II, q.103, a.1, ad2.

3. 四つの枢要徳思想の系譜——気概と高邁

高邁と勇氣の関係をさらに考えるため、大きな思想史的背景の要点だけを確認しておこう。勇氣は古来、四つの主要な徳のうちに数え入れられてきたが、四つの徳に関する思想史の源はプラトンにさかのぼる。周知のように『パイドロス』では、翼のはえた二頭の馬とその手綱をとる有翼の御者という鮮やかなイメージによって、人間の魂の内部構造が説明されている³³。

二頭の馬を操っている御者。資質のすぐれた白い馬は、「その姿は端正、四肢の作りも美しく、うなじ高く、威厳ある鉤鼻、毛なみは白く、目は黒く、節度と慎みをあわせもった名誉の愛好者、まことの名声を友とし、鞭うたずとも、言葉で命じるだけで馭者に従う。」これに対して、劣った黒い馬のほうは次のように描写されている。「その形はゆがみ、贅肉に重くるしく、軀の組み立てはでたらめで、太いうなじ、短い頸、平たい鼻、色はどすぐろく、目は灰色に濁って血ばしり、放縦と高慢の徒、耳が毛におおわれて感がにぶく、鞭をふるい突き棒でつついて、やつのことで言うことをきく。」

この御者と二頭の馬の姿は、『国家』第4巻と第9巻で論じられる魂の三部分に照応する³⁴。国家と魂との構造上の類比という独特のアイディアが議論の筋道を作り出している。魂の上位の部分たる「理知的部分」は魂全体の正しい支配者とされ、国家の成員で言えば指導者層にあたる。彼ら指導者の具えるべき徳、すなわち魂の理知的部分に成り立つ徳は《知恵》*sophia*である。これに対して、魂の下位の部分には、名誉への愛や怒りなど高度な情動を司る「気概的部分」と、食欲や性欲のようなより低次の肉体的欲求の座である「欲望的部分」とが配される。理知的部分を表す御者に従順な白馬にあたる気概的部分、これ

³³ 246B; 253C-E. 『藤澤令夫著作集 IV プラトン『パイドロス』註解』岩波書店、2001年、177-178頁、195頁。

³⁴ 『国家』427D-445E; 580C-583A. 藤澤令夫訳、岩波文庫、1979年、上巻281-334頁、下巻266-274頁。神崎繁『魂（アニマ）への態度—古代から現代まで』岩波書店、2008年、47-71頁は、魂の三部分説の成立をプラトンのホメロス読解との関連で論じており興味深い。

を象徴するのは軍人であり、その徳は《勇氣》*andrea* である。他方、反抗的な黒馬たる欲望的部分に相当する労働者には、《節制》*sōphrosynē* の徳が必要である。

そして、これら三つの階級の人々が自分にふさわしい仕事をおこなうことが正しい国家の条件である。同様に三つの徳の調和した状態、あるいは、調和を保持し促進するものが《正義》*dikaiosynē* とされ、逆にこの調和の破壊が不正である。

ただし、最後に述べた正義の意味や位置づけは単純でないし³⁵、そもそもプラトン自身は四つの主要な徳という定式化を主眼としていたわけではないかもしれない。だが実際には、このプラトンの叙述が後世の「四つの枢要徳」*four cardinal virtues* の起源になったことは間違いない³⁶。特に、勇氣や高邁との関連では、魂をロゴスとパトスの対立図式でとらえるのではなく、「気概的部分」*thymoeides*——*thymos*（気概・激情・怒り）の部分——を区分したことの意義が注目される。

アリストテレスもこれら四つの徳を重視してはいるが、もっと広く個々の徳に関する分析をおこなっており、主要な四つの徳という考え方はアリストテレスの思考と叙述に強い枠組みを与えているとは言いがたい。これに対してトマスは、信仰・希望・愛という対神徳と、思慮・正義・勇氣・節制の枢要徳、あわせて七つの徳を柱にした徳倫理の大伽藍として『神学大全』第2部-2を構築

³⁵ 『法律』630C-631Dを参照。森進一・池田美恵・加来彰俊訳、岩波文庫、1993年、上巻35-39頁。「その最大の徳こそは[……]危機にさいして信頼に値することであり、ひとはそれを、全体にわたる正義と名づけることもできるでしょう」（36頁）。「思慮（叡智）こそ、神的な善のそもそもの筆頭に立つものであり、二番目には、知性を伴った魂の節度ある状態、第三番目には、この両者に勇氣が混ぜられるとそこに正義が生じ、四番目には勇氣が位するのです」（39頁）。

³⁶ *virtus cardinalis*（枢要徳）という表現を初めて使ったのはアンブロシウスではないかと考えられている。Cf. R. E. Houser, *The cardinal virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor*. Pontifical Institutes of Mediaeval Studies, Toronto, 2004, pp.32-36. トマスによる枢要徳という概念の規定は *De virtutibus in communi*, a.12, ad24を参照。

することになる³⁷。プラトンによる魂の三部分はトマスという言葉づかいでは、理性 (ratio)、怒りの力 (vis irascibilis)、欲望の力 (vis concupiscibilis) にあたる³⁸。そして、正義の成立する基体としてトマスは意志を考えるので³⁹、四つの徳が四つの能力に対応する構図となり、諸徳のハーモニーとしての正義という視点は見えにくくなる。

私たちの話題である勇氣に焦点を絞ろう。「怒り」ira がキーワードである。激しい怒りはしばしば理性のはたらきをくもらせ、危険な暴力を生み出すことがある。ストア派のように、情念に支配されない状態 (apatheia) の実現を善い人生と考えれば、怒りという感情も当然避けるべきものと見なされる。たとえばセネカは怒りの制御不可能性を説き、その完全な除去を勧めている⁴⁰。これに対してトマスの基本姿勢は、感情それ自体は悪いものでなく、「怒りは何ら

³⁷ アウグスティヌスは四つの枢要徳を愛の諸々の相を示すものと表現している。*De moribus ecclesiae catholicae*, 15, 25. [...] ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur; fortitudo, amor facile tolerans omnia propter quod amatur; iustitia, amor solo amato serviens, et propterea recte dominans; prudentia, amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens. 「節制とは愛するものに自分の全体を差し出す愛であり、勇氣とは愛するもののためにすべてを喜んで耐え忍ぶ愛であり、正義とは愛するものだけに服従し、そのために正しく支配する愛であり、思慮とは助けになるものを妨げになるものから鋭敏に選り分ける愛である。」ギリシヤから伝わる枢要徳をキリスト教独自の視点から大胆に位置づけ直す試みのひとつと言える。彼はまた、簡潔で真正な徳の定義は「愛の秩序」という定義であるとも言っている。*De civitate dei*, 15, 22. mihi vedetur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris.

³⁸ Cf. I, q.81, a.2.

³⁹ I-II, q.56, a.6. ここで詳論する余裕はないが、古代思想に「意志」概念が見出せるかどうかは興味深い論点である。プラトンやアリストテレス、ストア派の哲学者にも意志に近いギリシヤ語は見出される。boulēsis (欲求), epithymia (欲望), thymos (気概), proairesis (選択), hekousion (自発的), thelēsis (意欲) など。しかしそれらは後の時代の——たとえばアウグスティヌスにおける——「意志」voluntas のように、他の能力や機能と区別される明確な輪郭をもったひとつの概念としてはまとめあげられていなかったと言ってよいだろう。Cf. R. Sorabji, *Emotion and peace of mind: from Stoic agitation to Christian temptation*. Oxford UP, 2000, pp.42-45, pp.319-340. 神崎繁「「意志」概念の形成と変容」『中世思想研究』第43号, 2001年, 176-186頁。同氏前掲書『魂への態度』131-133頁。

⁴⁰ セネカ『怒りについて』1, 7-12; 17. 『セネカ哲学全集』第1巻所収, 兼利琢也訳, 岩波書店, 2005年, 91-100頁, 106-108頁。

かの仕方と理性とともにある」⁴¹というものである。怒りという感情は、自分の前に立ちはだかる困難を克服する原動力であり、不正に報復しようと欲するエネルギーである。そして、節度ある仕方と怒りを用いることができるように、魂の気概的部分を完成させる徳、これが勇氣である。したがって、トマスが勇氣の部分と位置づける高邁は、大きな名誉に値する行動をおこなう際に、このような覇気や気概を生き生きと発揮する力である。

4. 中庸／頂点としての高邁

トマスによる高邁の位置づけをさらに別の視点から考えるために、ここでアリストテレスの「徳＝中庸」説について考えておきたい。この主張をどのように評価すればよいかは難問だが、今はアリストテレス解釈そのものには深入りせず、鍵となる次の短いテキストだけを読んでおこう。

徳とは選択に関わる性格のあり方であり、これはわれわれとの関係における中庸 (*mesotēs*) において成り立つものである。この場合の中庸は、理性 (*logos*) によって、しかも、思慮ある人 (*phronimos*) が基準とするような理性によって規定される中庸である⁴²。

これに対して、「徳と悪徳の区別は大小の程度問題ではなく、それぞれの徳にはそれ自体に固有の質的原理があるのだから、徳を二つの悪徳の間として定めるアリストテレス説は間違っている」といった批判がありえる。しかし、このような批判は、アリストテレスの主張の力点からすると、やや的外れなのではないかとも思われる。

⁴¹ I-II, q.46, a.4, c. *ira est quodammodo cum ratione.*

⁴² 1106b36-1107a2.

主張の強調点の第一は、「われわれとの関係における中庸」という言い方にあり、ここで言う中庸が、モノとしての中間や数量的概念としての平均値ではないことをはっきり示している。第二に、当の中庸の内実は具体的な状況に応じて決まるのであり、それを適切に判断するのが思慮 (*phronēsis*) という徳の役割であることが強調されていると読める。第三に、たとえば、「無謀・勇気・臆病」といった過剰・中間・不足の関係は、図式的に考えられないケースもあり、「徳＝中庸」という理念的規定をおこなうとしても、個々の具体的な徳や悪徳について考察することが重要であるというのがアリストテレスの方針だろう。

徳は本質・定義としては「中間」 *mesotēs* だが、善さの次元では「頂点・極」 *akrotēs* である⁴³。高邁な人は、規模の点では「頂点の人」であるが、適切さの点ではまさに「中庸の人」である。なぜなら、彼は偉大な業績をなしとげ大きな名誉を手に入れるが、自分にそれだけの力と価値があることを、うぬぼれず卑下せず、ふさわしい仕方判断するからである⁴⁴。自分にふさわしい名誉を超えた過大評価も、逆に、自分の本当の価値に気づかず、実際よりも低い自己評価しかできない状態も、両方とも中庸からの逸脱である。したがって、高邁や虚栄が悪徳であるのと同じく、卑屈もやはり悪徳である⁴⁵。

このような意味で高邁は名誉に関わる中庸に成り立つ。だが、虚栄と卑屈を両端とする線分の中間地点として高邁をイメージするのは適切でない。その線

⁴³ 1107a6-8.

⁴⁴ 1123b13-15. Cf. II-II, q.129, a.3, ad1.

⁴⁵ トマスの場合、虚栄 (*inanis gloria*) は高邁に対立する悪徳として論じられる (II-II, q.132) のに対して、高慢 (*superbia*) は謙遜に対立する悪徳として論じられており (II-II, q.162), 厳密に言えば両者は区別される。虚栄と高慢の関係については、II-II, q.132, a.4, c.; q.162, a.8, ad2 を参照。また、卑屈 (*pusillanimitas*) は不足という意味で高邁に対立する悪徳として II-II, q.133 であつかわれている。ただしアリストテレスは、うぬぼれ (*chaunotēs*) や卑下 (*mikropsychia*) はたしかに自己認識の誤りではあるが、厳密な意味での倫理的悪徳とは言えないと考えている (1125a17-19)。

分の真ん中を高く持ち上げた放物線を思い描くのがよい⁴⁶。頂点が高邁である。放物線のモデルは、一見正反対とも思える虚栄と卑屈とが実はきわめて近い位置にあることをも教えてくれる⁴⁷。

5. 高邁と謙遜の結びつき

このように考えてくると、対照的に見える《高邁》*magnanimitas* と《謙遜》*humilitas* という二つの徳の類似が見えてくる。自分の「ありのまま」を受け入れることは私たちにとって非常に難しいが、高ぶった思い上がりや極端な自己卑下を避け、自分自身の姿を正しく評価することを可能にする徳、そういう視点から謙遜と高邁の共通性を考えることができるからである。トマスの言葉を聞こう。

人間のうちには、神の賜物によって人間がもつ何らかの大いなるものが見出されるし、また、自然本性の弱さによって人間に帰属する何らかの欠陥も見出される。それゆえ、《高邁》は、神によって人が所有する賜物を考察させることを通じて、自分が大いなるものに値すると人に判断させる。[……]

⁴⁶ 岩田靖夫『アリストテレスの倫理思想』岩波書店、1985年、220-221頁によると、ニコライ・ハルトマンがもっと厳密な表現で放物線のモデルを提案している。N. Hartmann, *Ethik*. Walter de Gruyter, Berlin, 1949 (3. Aufl.), S. 562-571.

⁴⁷ 次を参照。カント『実用的見地における人間学』第1部第3編85。『カント全集』第15巻所収、渋谷治美訳、岩波書店、2003年、237-238頁。「かつて、商売を営んでいるとても賢明で誠実な知人が、「どうして自惚れ屋〔高慢な人〕はまた例外なく卑屈屋なのでしょうかと」私に聞いたことがあった（というのも彼は以前、財力にものをいわせて他を圧する規模の貿易を誇っていた男が、その後全財産を失うほどの没落に見舞われた際、ためらうことなくあちこちとへつらい回ったのをじかに目撃していたからである）。この質問に対して私は次のような意見を述べた。自惚れとは他人に対して、こちらと比べて自分自身を卑しむようにと無理強いすることに他ならないのだが、このような考えを心に思い浮かべることのできる者は自分自身が進んで卑屈になれると予感している者ぐらいのものであるから、自惚れること自体がすでに、こうした人間が卑屈でもあることの徴しであって、それもけっして外れることのない結末を予知する徴しではないか、と。」

これに対して、《謙遜》は、自分の欠陥を考察させることを通じて、人に自分を小さなものと評価させる⁴⁸。

さらに、こうした自己認識は他者を見る視線とも関連してくる。高邁は自己自身の力と価値に対する正当な判断とともに他者への厳格な視線を含む。高邁な人は他人にへつらわず、その欠点を見下す場合もある。トマスはこれにただし書きをつけて、高邁が他人への軽蔑を含むのは、「他人が神から与えられる賜物を欠いている」という観点からであると言っている。謙虚な人は逆に、他人のなかに神から与えられた賜物を発見し称賛することで、その人を尊重する⁴⁹。自他の直接的な比較ではなく、神との関係という視点から隣人の美点と欠落を眺めることを通じて、一方的に相手を見下す傲慢や、羨望を伴ったさもない卑屈に滑り落ちることから人はまぬがれることができる。

『詩篇』(14:4)では正義の人について次のように言われている。「彼の目には邪悪な者は無へと引き下ろされ」とは、高邁な人による軽蔑のことであり、「主を畏れる者をほめたたえる」とは、謙虚な人による称賛のことである。したがって、高邁と謙遜が対立するものでないことは明らかである⁵⁰。

⁴⁸ II-II, q.129, a.3, ad4. 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: [...] Humilitas autem facit quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus.

⁴⁹ Ibid. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundum quod deficient a donis Dei: non enim tantum alios appetiatur quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, et superiores aestimat, in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei.

⁵⁰ Ibid. Unde in Psalmo dicitur de viro iusto: Ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus, quod pertinet ad contemptum magnanimi; timentes autem Dominum glorificat, quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quod magnanimitas et humilitas non sunt contraria.

古代ローマでは、「名誉の走路」⁵¹ *cursus honorum* を順調に駆けのぼっていくことがいわば輝かしいエリートコースであり社会的成功だった。アリストテレスが論じる高邁は政治的徳の色彩が強く、このような古代世界と親和性が高い。これに対してキリスト教の精神文化は、ベネディクト会則に見られる「謙遜の階段」*gradus humilitatis* に象徴されるように、身をかがめて小さき道を一步一步進む生き方を発見した。高邁と謙遜はこのように本来はかなり異質なものであるはずだが、トマスはこれらが矛盾しないことを示すだけでなく、むしろ両者を関連づけ、相互補完的な徳としてふさわしい場所を与えようとしている⁵²。謙遜がトマスの倫理思想にとって欠かせない徳であるのと同様、高邁もまた、重要な徳として確かな位置づけを与えられている。

さて、正しい自己認識をうながす徳としての高邁と謙遜が、適切な他者評価にもつながっていることを上で述べた。もちろん倫理徳は自己や他者の性質の単なる把握にとどまらない。正しい判断を通じて、欲求が対象に向かう際に発揮される力である。次のテキストでは、高邁と謙遜が「困難な善」*bonum arduum* を共通の対象とするという観点から、両者が並べて説明されている。

困難な善に対する欲求に関して、二通りの徳が必要とされる。ひとつは、自分の力を越え出たものごとに節度なく向かわないように、精神を抑制し制御する徳であり、これが《謙遜》という徳のはたらきである。もうひとつは、

⁵¹ 一般には「名誉の階梯」という訳語が定着しているようである。瀬口昌久「キケロとギリシア学芸の受容」『哲学の歴史 2 帝国と賢者』（内山勝利責任編集，中央公論新社，2007年）所収，365頁，高田康成前掲書『クリティカル・モーメント』81頁参照。

⁵² R.-A. Gauthier, *Magnanimité: L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*. Vrin, Paris, 1951 は、思想的博搜の後にトマスによる高邁と謙遜の調停を大著のハイライトにおく。高邁と謙遜の両立あるいは調和は、次の文献でもトマスの貢献として強調されている。T. Hoffmann, "Albert the Great and Thomas Aquinas on magnanimity." in *Virtue ethics in the Middle Ages: commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*. ed. I. P. Bejczy, Brill, Leiden, 2008, pp.101-129.

つは、絶望に抗して精神を強め、正しい道理に即して大いなることがらを追求するよう精神を駆り立てる徳であり、これが《高邁》である⁵³。

高邁は希望という感情に関わる。実際、希望も高邁も善のほうへ伸びていくことを構造上の特徴とする⁵⁴。上で「精神」と訳した語は *animus* だが、ここでは実質的に先述の「気概」の意味を含むと考えられる。到達したり忌避したりすることの難しい対象を前にして、希望、大胆、恐れといった感情が生じる場が、魂の怒りの力である⁵⁵。高邁も謙遜も正確な自己認識を基盤とし、この気概的部分を基体として成り立つ厳しい自己統御の徳という側面をもつ⁵⁶。大いなるものをめざすという高邁の目的は決して謙遜と矛盾しない。高邁と並行して議論されることによって、謙遜もまたある意味の「強さ」に他ならないことが示唆されている⁵⁷。ところで、高邁が勇気の部分とされるのに対して、謙遜は別の文脈で、《節制》*temperantia* や《節度》*modestia* の部分として考察されている⁵⁸。したがって、四つの枢要徳という枠組み自体を単純に見れば、謙遜と高邁はかなり離れた位置にあるように思えるが、実際は引用に見られる通り、トマスは一貫して両者を緊密に関係づけて考えている。これはアリストテレスには見出せない観点であり、トマスによる高邁の論じ方の重要な特徴である。

⁵³ II-II, q.161, a.1, c. [...] circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem quae temperet et refrenet animum, ne immoderate tendat in excelsa: et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia vero quae firmat animum contra desperationem, et impellit ipsum ad prosecutionem magnorum secundum rationem rectam: et haec est magnanimitas. Cf. II-II, q.161, a.1, ad3; a.2, c.

⁵⁴ I-II, q.40, a.2, c. cum spes importet extensionem quandam appetitus in bonum [...]. II-II, q.129, a.1, c. magnanimitas ex suo nomine importat quandam extensionem animi ad magna.

⁵⁵ I-II, q.23, a.1, c.

⁵⁶ Cf. II-II, q.161, a.4, ad2.

⁵⁷ このことを J. ピーパーは、「高邁との共存という内的な緊張に耐えないほど狭小かつ弱々しい「謙遜」は、けっして謙遜ではない」と述べている。『四枢要徳について—西洋の伝統に学ぶ』松尾雄二訳、知泉書館、2007年、226頁。

⁵⁸ II-II, q.161, a.4.

また、高邁は騎士や王侯貴族にふさわしい特別な高潔さとしては説明されていない。謙遜が修道士だけに必要な美德でないのと同じく、高邁も私たちすべてに関わる徳である。高邁な人の「英雄的孤高」「貴族的悲哀」について第1節の終わりにふれたが、謙遜とあわせて考察されることによって、アリストテレスの高邁のはらんでいる非社交的色彩は和らいでいる。高邁の徳はたしかに優越性と自足性を特徴とするとはいえ、他者との交わりは高邁な人にとっても意義があるとトマスは論じている⁵⁹。

すべての人間は、第一に神による助けを必要とし、第二に、人間による助けを必要とする。なぜなら人間は、自分一人だけでは生きるのに十分でないという意味で、本性的に社会的動物だからである。それゆえ、他者を必要とする限りにおいて、高邁な人にも他者を信頼することが属する⁶⁰。

有徳の人は一方で自主独立の人でなくてはならないが、他方でまた、自分が他者によって生かされていることを深く自覚できる人でもある。社会を超越した高みにひとり立つ徳はありえない。『山月記』の李徴は、自分を異形の虎の姿に変えてしまったのは、「我が臆病な自尊心と、尊大な羞恥心」とであると告白する。いびつな自己認識に結びついた他者からの孤絶は、人間を人間でないものにしてしまう。このような意味で、マッキンタイアが他者への依存を認めそれに感謝する徳 (the virtues of acknowledged dependence) の重要性を指摘して

⁵⁹ もちろんアリストテレスも高邁の徳が人間関係や社会から遊離したものとは考えていないはずである。社会的動物である人間にとって、友がないことや孤独は「最も恐ろしいこと」 (*Ethica Eudemia*, 1234b33) だからである。

⁶⁰ II-II, q.129, a.6, ad1. Indiget enim omnis homo, primo quidem, divino auxilio: secundario autem etiam auxilio humano, quia homo est naturaliter animal sociale, eo quod sibi non sufficit ad vitam. In quantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet ut habeat fiduciam de aliis.

いることは傾聴に値する⁶¹。信頼、感謝、友愛に満ちた人間関係のなかではじめて、徳は形成され発揮されるのであり、高邁の徳も例外ではない。

まとめ

トマスが高邁を論じる際にアリストテレスと目立って異なる点は、大きく言って二つ指摘することができる。ひとつは、高邁が勇気の部分という位置づけを与えられていること、もうひとつは、高邁が謙遜と——単に対比されるのではなく——関連づけられていることである。そしてこの二つの論点は密接に関連している。ギリシャ・ローマ世界で重視された高邁という概念には、一見したところ徳と呼ぶのをためらわれる側面がある。高邁が関わるとされる名誉は人間にとってあくまでも外的な善であり、美德に名誉が伴うのであって、その逆ではないからである。トマスは高邁を勇気の部分と位置づけることによって、困難で大きなことからをなしとげる精神の内面的強靱さを強調した。第2節の終わりに述べた、対象領域と目的の区別という一見ささやかな概念装置は、この意味で重要な役割を果たしている。

高邁という徳が理解しにくい理由のひとつは、他人を見下し自分の力を誇る高慢への傾きをそこに私たちが感じ取るからだろう。しかし、本当の高邁は謙遜と手をたずさえている。謙遜の重視はキリスト教的人間観のスタンダードであり、こちらも古代以来の長い伝統をもつが、トマスは謙遜と高邁という正反対へ向かうように見える要素を複雑な徳の見取り図のなかに共存させた。

⁶¹ A. MacIntyre, *Dependent rational animals: why human beings need the virtues*. Duckworth, London, 1999, esp., pp.119-128. そして、隣人への依存の自覚と感謝は神への依存の自覚と感謝にもとづいている。Cf. F. Copleston, *A history of philosophy, vol.2, Augustine to Scotus*. Image Book, NewYork, 1993 (originally published 1950) p.411. The virtuous man of Aristotle is, in a sense, the most independent man, whereas the virtuous man of St. Thomas is, in a sense, the most dependent man, that is, the man who realises truly and fully expresses his relation of dependence on God.

高邁と謙遜の結びつきは三つの観点から考えることができる。第5節の議論の要点を最後にあらためてまとめておこう。第一に、両者は神から与えられた自分の能力や価値を正しく認識し重んじる自己評価と自尊感情に関わる徳である。したがって、自己の過大評価と過小評価の両方が高邁にも謙遜にも反する。第二に、両者は困難な善という共通の対象をもち、ともに魂の気概的部分に成り立つ自己統御の徳である。第三に、不羈の心で気高い生き方をめざす高邁に含まれる美点が、自らのみを持つ肥大化と倒錯によって傲岸な虚栄や超俗的な尊大へと陥ることを防いでくれるのは、深い謙遜である。このように、謙遜との結びつきによって高邁は人間らしい徳としての円熟を増す。

*本稿は科学研究費補助金（課題番号 19720003 「西洋中世における徳倫理学の研究」）による研究成果の一部である。