

トマス・アクィナスの情念論

高橋雅人

序

情念を表す語が同時に徳や賜物を意味するという事実は、言葉によって営まれる哲学が情念をとらえることの困難を示している。しかしながら逆にこの事実こそが情念のある特質を表しているならばどうだろうか。情念の価値中立性だけではない。人間の善性が情念によって曇らされるのは多々ある事実だとしても、逆に情念あるからこそわれわれはより豊かに善性を発揮しうるのではないか。

本論の目的は、以上のような観点に立って、情念とは何か、またどのようなものであるか、という二つの問いをめぐるトマス・アクィナスの思索を追うことである¹⁾。トマスは周知のように『神学大全』第II部のI第22—48問題において膨大かつ詳細に情念を論じている。その部分を検討するのは当然だが、とりかかりは「悲しむ人は幸いである」という山上の垂訓のトマスによる解釈の一文、すなわち「賜物は、もし必要であれば、意志的な悲しみを引き受けることによって、欲情的欲求能力の情念を抑制する²⁾」という一文に求めたい。この言葉に対して直ちにわれわれの念頭に浮かぶ疑問は、第一に「なぜ悲しみは他の情念を抑制することができるのか」であり、第二に「意志的な悲しみを引き受けるというのはいかなることなのか」であろう。これらの疑問に答えることで、情念とは何か、またいかなるものであるかについてのトマスの論考の特質が明らかになると思われる。これが引用した上の文を手がかりにトマス情念論について考究する理由である。

—

なぜ悲しみは他の情念を抑制することができるのだろうか。この問いに答えるためにはトマスが情念とは何であると考えていたかを検討しなければならない。

トマスによれば情念は魂の感覚的欲求の運動なので、運動に準じて情念を考えることができる。運動には同一の極に関する反対対立性と二つの極に即しての反対対立性がある。ところで感覚的欲求には可感的な善悪を対象とする欲情と険しい可感的な善悪を対象とする怒情という二つの能力があるが、欲情の能力に関しては二つの極に即しての反対対立性しか見いだされない。善は善である限り終着点としての極でしかありえず、逆に悪は悪である限り出発点としての極でしかありえないからである。他方、怒情の能力に関しては二種の反対対立性が見いだされる。

さて運動においては能動者は受動者に対して三つのことをなす。第一に能動者は自分の方に向かおうとする適性を受動者に付与し、第二に運動させ、第三にしかるべき場所に至ったならばそこに休らわせる。これは運動には初めと真ん中と終わりがあることの指摘である。同様にして情念の場合、能動者たる可感的な善はまず欲求的能力のうちに適性を付与する。これが愛 (amor) である。続けて善へと到達しようとする運動過程が欲求能力に与えられる。これが欲望 (desiderium) である。その善へ到達すると欲求は休らう。これが快、ないし喜び (delectatio; gaudium) である。一方、能動者が可感的な悪である場合には、これら三つの情念に憎しみ (odium)、忌避 (fuga)、痛苦ないし悲しみ (dolor; tristitia) がそれぞれ対応する。

怒情の能力に関しては、先に述べたように、運動に関する二種の反対対立性が見いだされる。善は善である限り終着点としての極でしかありえないため、自らへ向かう運動を生じさせるが、獲得するのに困難なという険しい性格を持つ善は、自らに向かう者の勢いをいわば挫くのであり、善からの後退の運動をも生じさせる。険しい善へと向かう運動が希望 (spes)、反対の運動が絶望 (desperatio) である。善へと向かう運動の始まりとそれに到達した運動の終わりとは、欲情の能力に関わる情念と同じである。回避するのが困難なという険しい悪の場合もまた同様に、悪である限り出発点としての極であるため、自らから後退する運動を生じさせると同時に、回避するのが困難である以上、逆にそれに向かっていくことでその悪を乗り越えようとする運動をも生じさせる。険しい悪からの後退が恐れ (timor)、接近が大胆 (audacia) である。そして悪から後退する運動の始まりは、欲情の能力に関わる情念と同じであるが、険しい悪が現前のものとなったときにはその悪を討とうとする運動が生じる場合がある。これが怒り (ira) である³⁾。

それでは「なぜ悲しみは他の情念を抑制することができるのか」というわれわれの

第一の問いに対してはどのように答えられるだろうか。

悲しみとは欲情の能力に属する情念で、悪からの後退という運動の終わりに位置づけられるものであった。ここで後退の運動の終わりとは悪から逃れることが出来ずに、悪が受動者に現前するものとなり、そのことを受動者が把握することであって、これが悲しみに他ならない。ところで情念は感覚的欲求の運動である。それゆえ運動の終わりである悲しみは他の情念を鎮めることになる。おそらくトマスは以上のように答えるだろう。

この答えが可能であるのは情念を感覚的欲求の運動と捉えたからこそであるが、はたして情念を運動として把握するのは妥当であろうか。このような疑義を唱える人もいるだろう。事実『神学大全』の英訳本の訳者は、トマスが情念を論ずる際の「モデル」としている運動は比喩的には解釈できず、「普通の意味での場所的移動を含んだ物理的な運動」であり、運動をモデルとする根拠をトマスは述べていないという批判をしている⁹⁾。

だがこの批判は的外れである。われわれは運動という語に注意しなければならない。アリストテレス自然学では「運動」とは場所の移動はもちろん、生成と消滅、性質変化をも意味していた。そして運動とはある極から別の極へと動かされて動くことを意味した。つまり運動には初めと終わりがあり、能動と受動の両者が「そこに属するところのそれ¹⁰⁾」が運動なのである。トマスは以後の論述の見取り図を与えている『神学大全』第II部のI第6問題の序において人間に固有な働きに続けて「第二に、他の諸動物と共通の働き (actus) で、魂の受動 (passio) と言われるものについて」考察しなければならないと言っている。すなわち情念 (passio) とは働き (actus) でもあるのだ。ならば情念を動かされて (passio) 動く (actus) 運動として理解することは、理にかなったことではないだろうか。

性質変化などの意味も運動という語に含まれているということもまた重要である。魂に本来的な意味での受動があるのは身体と結合している限りにおいてであり¹¹⁾、身体の変化を含意する。この身体の変化はアリストテレスの自然学においては運動として把握可能である。これに対してガリレイやデカルト以来の運動論では、運動には空間的位置変化の意味しかない。このような運動概念では魂の受動である情念を運動として捉えることは不可能だろう。またこの運動論では物体は力を加えられない限り等速直線運動をする。したがって運動には終わりはない。運動に終わりがなければ、

運動の終わりという「存在しないもの」によって悲しみを捉えることはできず、トマスが「悲しみが他の情念を抑制する」と主張することはできなかったに違いない。

運動に終わりが無いとは運動に目的因を見ることが不可能だということだろう。目的が問題にされるものと言えば、まず考えられるのは人間の行為である。とするならば、行為について論ずる際に運動という「終わり・目的のないもの」が働く余地はないということになろう。実際われわれは行為が身体運動と違うことを当然だとしている。それらがいかなる仕方で異なっているのかが重要な問題なのだ。しかしながら、動かされて動くのが運動であり、その運動には終わり・目的があると考えれば、行為 (actus) はもちろん情念をも含めた様々な人間の働き (actus) を運動として捉えることが可能であり、さらには人間の存在そのものが神によって動かされて神へと動くという「運動」として理解されうるだろう。よく知られているように、『神学大全』の構成そのものがそのような人間のあり方を示しているのである。そして「動かされて動く」という運動観がとって替わられることによって、人間の受動性の意義が見失われることになったのではないだろうか。

問題を情念に限定しよう。トマスの情念論に対して、運動概念を革命的に変えた立役者の一人、デカルトの『情念論』によれば、情念とは「精神の知覚または感覚または感動であって、特に精神自身に関係づけられ、かつ精気のある運動によって引き起こされ、維持され強められるところのもの (第一部 27 節)」⁷⁾ である。運動は情念そのものではなくて、情念の原因なのである。ではどのような仕方で運動は情念の原因なのだろうか。精気、つまり動物精気とは血液の最も活発な最も微細な部分であって「物体 (corps) にほかならない (10 節)」。このような精気が脳の中の松果腺に衝突する。ところで精神は身体全体に結合しているとはいえ、それでも他の身体部分よりもいっそう直接的にその機能を働かせる部分があり、それが松果腺である (31 節)。この松果腺は身体組織であるから言うまでもなく物体である。したがって「情念=精神の受動」とは動物精気によって動かされる松果腺の多様な動きが精神に知覚されたものに他ならない (34 節)。このように物体と物体との衝突こそが情念の原因となっているのである。さらにハーヴェイによって発見された血液が循環することをデカルトは知っているが (37 節)、動物精気によって引き起こされる情念は血液が循環する限り (運動に終わりなし!) 鎮まらないだろう。事実デカルトにおいては意志は情念に対して無力であり、情念を鎮めるためには身体の運動によって (この身体の運動は

意志が原因である) 動物精気の動きを変えることが必要だとされる。「意志のなしうるせいっぱいのことは……それ(情念)の促す身体運動のいくつかをおさえるということだけ(46節)」なのである⁸⁾。

トマスとデカルトとの比較からわれわれが学ぶべきことは、自然の見方が人間の自己把握に関わっているということである。運動とは力による移動のことを意味しているデカルトでは情念もまたその運動観によって捉えられたが、他方、トマスは運動を初めと終わりのあるものとして捉え、情念もまたそのモデルで考えた。自然観の変化が人間観の変化と連動しているのである。

二

第二の問いに移ろう。意志的な悲しみを引き受けるとはいかなることなのであろうか。

まず注意すべきことは、意志が情念を直接抑制するのではないということである。「意志的な悲しみを引き受けることによって、欲情的欲求能力の情念を抑制する」というトマスの言葉には意志対情念という対立図式がない。それ自体情念の一つである悲しみがその他の情念を抑制するのであり、意志は悲しみを通じて情念の抑制に関わっている。悲しみは意志に対立するのではなくて、意志の共働者なのである。

このことは悲しみが有用な善でありえ、かつ善用されうることを意味している。前者についてはトマスは第II部のI第39問題第3項で、忌避すべきものに関わる限りの悲しみは有用であると述べ、肯定している。ではどのようにして人は悲しみを善用しうるのであろうか。いや悲しみに限らず、情念は善いものでありうるのだろうか。そして情念を人は善用しうるのであろうか。情念の道徳的価値についてトマスの考察を追ってみよう。

トマスは『神学大全』第II部のI第24問第3項「情念は行為の善さ、または悪さを加えたり減らしたりするか」において、ストア派とアリストテレスの議論を紹介しながら情念の道徳的価値について論じている。ストア派の人々は情念を感覚的欲求の無秩序な運動だと考えたため、情念はすべて悪く、行為の善さを常に減ずると結論づけたが、トマスもその立場を採るアリストテレスは情念を感覚的欲求の単なる運動だとしたので、情念は価値中立なものである。それゆえ人間の善はいわば根としての理性のうちにあるのだから、理性によって節度づけられている限り情念は善いものであ

りうる。人が善を望むだけではなくて実際にその善を行う方がより善いように、意志に即してばかりでなく感覚的欲求に即しても善に動かされる方が道徳的な完全性に属するのである。

では情念は意志ないし理性とどのような関係にあるのか。先に述べたように、意志的な悲しみを引き受けることで他の情念を抑制するとき、情念は意志の共働者だと言えるが、どのような仕方で共働者となりうるのだろうか。この問いに対して答えることが悲しみを善用するその仕方を答えることになるだろう。そのためには同じ項の第一異論解答においてトマスが述べていることを検討しなければならない。トマスによれば情念は理性の判断に先行的に存在する場合と後続的に存在する場合とがあるが、前者なら情念は理性の判断を曇らす故に行為の善さを減らすことになる。他方、後者はさらに充溢 (redundantia) という仕方と選択 (electio) という仕方の二通りに分かれる。魂の上位の部分が激しく動かされる時、下位の部分もそれに伴って動くことがある。これが充溢という仕方であって、このとき下位の部分の動きである情念は、意志の強固であることのしるし (signum) である。これに対して、選択という仕方についてはトマスは次のように述べる。

選択という仕方によって。つまり人は理性の判断に基づいて、感覚的欲求が協力することで、より迅速に働くために、何らかの情念に打たれることを選択するときのことである。このようにしても魂の情念は行為の善さを加える⁹⁾。

ここで述べられていることこそ、人が情念を善用するということであろう。「より迅速に働く」ために、人はあえてある情念に打たれることを選択するとトマスは語っているのだ。このような場合、確かに情念は意志とともに働く共働者だと言えよう。

しかしながら人があえてある情念に打たれることを選択するとは、具体的にはどういう場合なのであろうか。今問題にしている『神学大全』の箇所には具体的な例が挙げられていないので、トマスのより早い時期の著作である『真理論』から同じ問題について論じている箇所を見てみよう。情念が行為の価値を増すのか減すのかを問題にしている第26問題第7項で、トマスは『神学大全』と同じように論じ、意志の選択に伴う情念の例として、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』から「力と激情とをかき立てた」というホメロスの語句を引用した上で¹⁰⁾、「ある人が勇気の徳によっ

て有徳であるならば、徳の選択に続く怒りの情念は行為のより大いなる早さのために「役立つ」と語っている。ここからするとある情念に打たれることを選択するのは、戦いの場において勇氣ある人に案外見られることだと言えるかもしれない。

しかし実はここには微妙な違いがある。『真理論』からトマスの行文を引用してみよう。

意志が理性の判断によってある事柄を選択するとき、もしそれとともに情念が（魂の）下位の部分において引き起こされるならば、下位の欲求は身体の動きにより近いということによって、意志はその（選択した）ことをより早く、かつより容易に為す。

ここでは人が選択するのはある事柄 (aliquid) であるが、『神学大全』では情念に打たれること (affici aliqua passione) そのものであった。『真理論』においてはある事柄に伴って情念が生ずるのであるが、神学大全では情念そのものを選択によって引き受けると語られているのである。『真理論』の場合においてもある事柄とある情念との結びつきが必然的なものであるならば、ある事柄の選択のうちに情念の選択が含まれていると三人称的には言えるかもしれない¹⁴⁾。しかしだとしても情念そのものが選択されるかどうかは、そのことだけからは一人称的には言えないのである。情念に打たれることを選択したと言えるためには、ある事柄を選択することによってある情念が生じることを、その選択をする人は知っていなければならないのである。では先に引用した『真理論』の文章はその条件を示唆しているだろうか。論者にはそう思われたい。少なくともそのように読まなければならない積極的な理由はない。『真理論』においては情念は事柄の選択に伴いうると言われているのに対し、『神学大全』においては情念そのものが選択の対象になっているのである。

情念に打たれることを選択するといっても、情念は可感的な善悪を対象としているのだから、実際には情念の選択とはその可感的な善悪の選択という形をとるのではないかという反論がありうるかもしれない。この指摘自体は正しい。しかしそうだとすると、ある事柄の選択に情念が伴うということと情念を選択するということとは別のことである。繰り返しになるが、ある情念に打たれることを選択すると人が一人称的に語る事が出来るためには、ある事柄の選択によってある情念が必然的に生じるこ

とを、その当人が知っていなければならないからである。

こうして問題は再び振り出しに戻ったように思われる。情念の選択とはいったいどのような場合にありうるのだろうか。

三

ここまでくるとキリストのことが、それもキリストの受難 (Passio) のことが思い浮かぶ。キリストの受難が意志的なものであったとすると、キリストは受難を引き受けることによって様々な情念に打たれることを引き受けたと思われるからである。

キリストの意志は受難との関わりではどのように働いたのだろうか。受難と死はそれ自体としてみれば当然悪であり望ましいことではない。しかしそれらによって、人類の罪からの解放や神との和解がもたらされた¹²⁾。しかもそのような人類の救いのためには受難は必然的なことではなかったが、しかしキリストは固有の意志によって受難した¹³⁾。つまりキリストは、それ自体としては望ましいものではない受難を人類の救いという他との関連によって望ましいものとして意志したと言える。

それではキリストの受難と情念との関係はどのようなものであろうか。

『神学大全』第III部第15問題第6項「キリストのうちに悲しみがあったか」の第四異論解答でトマスは次のように述べている。

キリストの死とその受難は、それ自体として考察されるならば、非意志的なものであり悲しみを引き起こすものであるが、人類の救済という目的との関連では意志的なものであった。

まず確認すべきことは、先に述べたように、受難はそれ自体としては望ましいものではなく、ただ他との連関によってのみ意志的なものであるという点である。第二に、受難が悲しみの原因とされていることである。つまりキリストは受難を意志し、その受難は悲しみを引き起こすとされている。これは前節において言われた『真理論』には少なくとも合致する。ではそこでわれわれが微妙な違いとして述べたこと、つまり事柄の選択に情念が伴うことと情念そのものの選択との違いは、やはりキリストの受難においても有効であろうか。キリストは受難に情念が伴うことを知らずに受難したのであろうか。

受難が身体的痛苦をもたらすことは自明であろう。また悲しみをもたらすこともキリストは知っていたであろう。既に為されているユダの裏切りのみならず、ペトロを筆頭とする他の弟子たちの離反も知っていたからである。かくしてキリストは受難を意志したと同時に、悲しみの情念に打たれることを意志したと言えるだろう¹⁴⁾。

こうしてキリストの受難は、情念に打たれることを人が選択する例、おそらくは最も適切な例として見る事が出来る。とするならば、悲しみという情念の持っている善性はキリストの受難によってより明らかにされたと言えるのではないだろうか。トマスの悲しみ理解はキリストの受難にいわば支えられているのである。

いや、悲しみだけではない。トマスは第Ⅲ部第 15 問題第 4 項「キリストの魂は受動しうるものであったか」においてキリストの魂よりも優れた被造物はなかったのだから、キリストの魂は何も被りえなかったという第一異論に対して、キリストは「固有の意志によって身体的なものであれ、魂に属するものであれ、諸々の情念に自ら服した」と解答し、異論を退けている。トマスによればキリストの情念はすべてキリストの意志によるものであって、キリストが情念に打たれるときそれは常にキリストの選択によっていたのである。トマスの情念論はキリストにおける情念のあり方にその完成型を見る事が出来るのではないだろうか。

しかしながら、今まで述べてきたようなトマスの情念論がキリスト論において完成するという解釈に対して、われわれには情念に自ら打たれることを選択することなど出来ず、キリストにおける情念はわれわれの情念とは異なるのではないかという反論が予想される。われわれの意志はキリストの理性としての意志¹⁵⁾と違って、常に神の意志することと同一のことを意志するとはとても言えないからである。

事実、トマス自身がキリストの魂は受動しうるものであったことを認めつつも、次の三つの点でキリストの情念はわれわれのそれとは異なることを述べている¹⁶⁾。第一にその対象 (objectum) に関してである。われわれにおいては情念は多くの場合、不法な事柄に関係づけられるが、キリストの場合にはそうではない¹⁷⁾。第二にその初め (principium) に関してである。われわれにおいては情念はしばしば理性の判断に先立つが、キリストにおいてはそうではなかった。第三にその結果 (effectus) に関してである。われわれにおいてはときに情念は理性を引き回すが、キリストにおいてはそうではなかった。「というのも人間の肉に本性的に適合している運動はその肉の状態から生じて感覚的欲求のうちに留まっていたので、理性がふさわしい事柄を為すこ

とをそれらの運動によって妨害されることは、いかなる仕方によってもなかった¹⁸⁾」からである。したがってキリストのうちには理性を支配してしまうような完全な情念 (passio perfecta) はなく、propassio (情念に先立つ状態) があるのみなのだ。

確かにこの反論は強力である。キリストの理性や意志とわれわれの理性や意志との違いはあまりにも大きい。しかしこの違いに基づいて、あえて情念に打たれるということがわれわれの選択しえないことだと結論づけることはできない。たしかにわれわれの理性は情念によって引き回されることがあるが、逆に、われわれにおいてさえ、理性は情念に引き回されないこともありうるからである。さもなければ情念が理性に従う可能性を排除することになり、そもそも情念の善性を問題にすることなど出来ないはずである。実際、上に挙げた三点のそれぞれに関して、われわれにおいては「多くの場合」「しばしば」「ときに」という頻度を表す語が付けられているが、このことはわれわれの理性が情念に引きずられることを認めつつも、また同時に、そうではない場合が、たとえわずかであっても、あることを示しているのである。

真実の人間本性を摂取したキリストがわれわれの模範 (exemplum) であるならば、われわれもまたキリストと同じように、情念に打たれることを選択することが可能なのではないだろうか¹⁹⁾。つまり、われわれは魂と身体の複合体として情念を持ち、情念に理性が引きずられる危険に、キリストとは違って、常にさらされているのではあるが、キリストがそうしたように、情念に打たれることを選択することによって、行為の善さを増すことが出来るのではないだろうか。

結

以上、われわれは情念とは何であり、どのようなものであるかという問いに対するトマスの思索を見てきた。このようなトマスの情念論で注目すべきことは、自然の見方が情念論にも反映していること、人間には情念を単に抑制するだけではなくて、善用することも可能であること、さらに、その倫理性がキリストの受難に関連していることである。人間の passio はキリストの Passio と深いつながりを持っているのだ。情念とは人間の自然であり、倫理が発現する場であり、しかもその倫理性はキリストという神の言葉 (theo-logia) の顕現でありかつ「完全な人間」によって支えられているのである。

註

- 1) それゆえ本論では情念と道徳的悪の連関については基本的に論じない。
- 2) S. T., I-II, q. 69, a. 3, c.
- 3) S. T., I-II, q. 23
- 4) Eric D'Arcy, *St. Thomas Aquinas Summa Theologiae: The Emotions* (vol. 19), Blackfriars, 1967, pp. xxvi-xxxii.
- 5) アリストテレス『自然学』第三卷第三章 202b19-22.
- 6) S. T., I-II, q. 22, a. 1.
- 7) 以下、訳文は、デカルト『方法序説・情念論』（野田又夫訳）中公文庫，1974年による。
- 8) 先に挙げた英訳本の訳者のトマスに対する批判は、トマスの情念＝運動論では驚きが説明できないとしていることから分かるように、「デカルト的」である。
- 9) S. T., I-II, q. 24, a. 3, ad 1.
- 10) アウグスティヌスからも引用しているが、われわれの求めている例に適合しない。
- 11) 「力と激情とをかき立てた」という語句は、行為者が情念の選択をしたかのように読める。だがこのように言えるのは語り手であるホメロスが第三者だからである。
- 12) S. T., III, q. 49.
- 13) S. T., III, q. 46, a. 1.
- 14) われわれが検討した第II部のIの論述からすると、このことは受難が情念によってより善いものになったということになるはずである。
- 15) キリストの意志については、S. T., III, q. 18 を参照。
- 16) S. T., III, q. 15, a. 4, c.
- 17) これはおそらくはキリストの怒りについて妥当と思われる。キリストが怒りを示したことは聖書に明らかであるが、キリストの怒りは罪とともにあることはなく、正義という秩序に従っているからである (S. T., III, q. 15, a. 9, c.)
- 18) S. T., III, q. 15, a. 4, c.
- 19) cf. S. T., III, qq. 14-5. なお、「真実の人間本性」の解釈に関しては編集委員の先生方に教えていただいたことを感謝とともに記しておきたい。