

Passions 論への手がかり (5)

—トマス・アキナスの情念論とフランソワ・スノーの情念論—

徳 村 佑 市

— La Théorie des Passions de saint Thomas d'Aquin et celle de François Senault. —

Yūichi TOKUMURA

トマス・アキナス (1225~1274) はイタリア生まれの神学者であり、また聖人として、教会博士としても著名な人であるので、その伝記については、ここで多くを語る必要はないであろう。彼は中世のスコラ学の代表者として、アリストテレスの影響を吸収して、自己の神学的体系を完成した人であり、その主著に *Summa theologiae* 『神学大全』がある。彼はこの中で、情念論を展開しており、それが後のキリスト教系の情念論の基礎となっているので、ここではその情念論について解説し、あわせてフランス17世紀の代表的情念論の一つである Jean-François Senault ジャン＝フランソワ・スノー (1601~1672) の *De l'usage des passions* 『情念の用い方』にあらわれる情念論との比較をこころみる予定である。ジャン＝フランソワ・スノーはオラトリオ会に入り、説教者として頭角をあらわし、後にオラトリオ会の総長となった人であり、パスカル Pascal の情念論などとともに、その情念論は、フランス17世紀中期の情念論の特徴を色濃く宿しているので、その情念論とトマス・アキナスの情念論を比較することは、意義のないことではないと思われる。

トマス・アキナスの情念論

トマス・アキナスの情念論は、『神学大全』第1-2部第22-48問題で展開されるわけであるが、そこに入る前にまづ次のことに注意

しておこう。トマスは人間の中にある三つの *appétit* (欲求) を区別する。それは *appétit naturel* (自然的欲求) と *appétit sensitif* (感覺的欲求) と *appétit volontaire* (意志的欲求) である。「自然的欲求」というのは、自然がもつ傾向であり、石が常に下方に落下し、焔が常に上方にもえあがるといった自然物に固有な傾向を示すものであり、「感覺的欲求」というのは、感覺的認識機能をもつ生物に固有のものであって、感覺的に良いものに向かうとする傾向である。「意志的欲求」というのは意志のはたらきであり、理性が評価する方向へと向わうとする傾向である。ところでこの三つの「欲求」のうち、我々が今問題としている *passions* (情念) は、「感覺的欲求」の運動であると言える¹⁾

このように情念は、感覺的に良いものへ向わうとする傾向、言いかえれば、感覺的に悪いものから遠ざかろうとする傾向であるので、それは欲求対象によって欲求能力のうちに生ぜしめられる何らかの変化であるという意味で、それは「受動」(*passion*) であると言える²⁾

このように情念は感覺的欲求の運動なのであるが、トマスはこれを *concupiscible* (欲情的) なものと *irascible* (怒情的) なものとにわけている。「欲情的」なものとは感覺的に良いものへ向い、またその逆に感覺的に嫌なものから遠

ざかろうとするものであって、前者にはamour (愛), désir (欲求), joie (喜び)が属し、後者にはhaine (嫌悪), aversion (憎悪), tristesse (悲しみ)が属している。「怒情的」なものとは、敵対的困難を伴うものであって、これにはespérance (希望)とaudace (大胆), désespoir (絶望)とcrainte (おそれ), それにcolère (怒り)が属するものとされるが、この「怒り」には対立物はない。これをもうすこし構造的に説明すると次のようになる。ある良いものが現れ、それを良いなと思うとき、人は「愛」を抱くわけであり、これに反してある悪いものが現れ、人がそれに対して嫌だなと思うときには、人は「嫌悪」を抱くわけである。そして人が「愛」を抱いた対象が手に入る可能性があらわれるときには、人は「欲求」を抱き、その対象へ向かうとするのであり、また「嫌悪」を抱いた対象が自分をおびやかすようになるとき、人はそれを逃れようとする運動を起す。これが「憎悪」である。そして自分にとって良いものが実際に手に入ったときには、人は「喜び」を感じ、そこに満足して休らうわけである。これに反し、嫌なものが逃れえなくなったときには、人はそれにうちひしがれ、「悲しみ」を感じるわけである。これが「欲情的」情念の構造である。

これに対し、「怒情的」な情念の場合には、困難さが問題となってくる。人は自分にとって良いものが到達困難なために、「希望」を抱いたり、「絶望」を抱いたりするのであり、その良いものを希望し、それを真に手に入れたいと望むなら、障害になっている困難さを克服するために「大胆」をもつわけである。反対にその困難さが大きく、自分の願いの対象が手に入りたがたいときには「おそれ」を抱くわけである。そしてこの困難さがのりこえ難いものであり、自分の持っていた良いものが奪われたり、当にしていた期待が空しくなったりするときには、「怒り」が爆発するのである。このirascibleのiraはラテン語で「怒り」をあらわす言葉であって、このiraをとってirascible (怒情的)な情念と呼ばれるわけである³⁾。

以上あげた11の情念の構造は以上のものであるが、別の言い方をすれば、情念の中には二重の対立がみとめられると言えよう。その一つは良いものと悪いものという対象の対立からくるものであり、今一つは対象は同じであるが、それに近づいたり遠ざかったりする運動の対立からくるものである。「欲情的」な情念は前者に属するものであり、「怒情的」な情念は前者と後者に属するものである。たとえば「欲情的」な情念の「愛」、「欲求」、「喜び」は良い対象に関連し、「嫌悪」、「憎悪」、「悲しみ」は悪い対象に関連するが、「怒情的」な情念のうち「希望」と「おそれ」は良いものと悪いものという対象の対立に関連し、「大胆」と「おそれ」は同じ対象に向っての運動の対立に属するものである⁴⁾。

このような情念の動きについて、トマスは次のように言っている。情念は本性上良くも悪くもないという意見に対し、彼は二つの面より情念を考察し、単なる自然現象として見る場合には、道徳的考慮を加えることは不適切であるが、それらが自由で理性的選択の一部として考察されるかぎりにおいて、それは道徳的見地から考察されるのであり、その場合には本性上良い情念と悪い情念があると言い、その例として、「つつましき、すなわち不貞についてのおそれ」と「ねたみ、すなわち他人の幸運へのそねみ」をあげている⁵⁾。また別のところでは次のように言っている。「第二に情念はそれ自体善でも悪でもない。実際人間にとって善悪は理性に関連して言われることである。ところが情念はそれ自体として考察される場合、理性と一致するか否かに従って、善へも悪へも行くことができる。しかしこのようなものは徳ではあり得ない。徳とは前述のように善へのみ赴くものであるからである⁶⁾」こうしたトマスの意見を要約して、ジルソンは次のように言っている。「それ自体としてとられた場合、情念は良くも悪くもない⁷⁾」また「だから情念は道徳的に中性である⁸⁾」また「情念を排除するどころか、実践的な知慧はそれを規正し、秩序づけ、有効に利用しようとする。つまり賢者の情念は、彼の道徳性の必要か

くべからざる一部をなすものである⁹⁾」また、Dictionnaire de théologie catholiqueでも次のように言われている。「聖トマスにとって、情念はそれ自体道徳的に良くも悪くもない。それを道徳的に良いものとするのは、それを徳にかなったように使う使い方である¹⁰⁾」

そしてトマスはストア派の情念についての考え方に言及して次のように言っている。すなわち、ストア派は情念は賢人の中にはないと言っているし、アリストテレス学派は情念は美德と両立すると言っている。これは意味よりもむしろ言葉の上のちがいであって、ストア派は「理性的欲求」すなわち意志と、「感覚的欲求」を区別しなかった。情念を乱れた情念とするならば、それは賢人の心の中にはないし、彼がそれに同意することもない。これがストイシズムの立場である。しかし情念が「感覚的欲求」の運動であると考えられるならば、情念は理性に従うかぎりにおいて賢人の中に存在すると¹¹⁾ストア派のように情念を乱れたものとするならば、完全な徳とは情念のない状態であろう。しかし情念を「感覚的欲求」の運動とするならば、情念を理性の支配下におくことが美德の仕事となるであろう。美德の仕事とは、その対象として情念をとりあつかうことだからである。(ただし Justice (義しさ)のように情念にかかわらない美德もある。)¹²⁾そしてこの点についてトマスは次のように述べている。

ストア派の人々はすべての情念は悪だと考えたので、情念は行為の善性をそこなうと結論した。なぜなら悪が善にまじると、善は総体的に破壊されるか、あるいは少なくとも弱められるかからである。そして情念を道徳性の混乱または病気とみなし、情念という語を感覚的欲求能力の乱れた働きと解するならば、このことは真実であろう。

しかし情念という語を感覚的欲求能力の単なる働きと解するならば、人間がすぐれている一つの点は、情念の存在と、理性によるそのコントロールということになろう。なぜなら人間の善性の根は理性にあるからである。それ故理性のコントロールの下にある人間的

要素の数が多ければ多いほど、それだけ人間がすぐれている点も大きいと言うべきであろう。したがって道徳的善性の一つの要件は、我々の肢体の働きが理性に従うという点にあることに疑問をはさむものはいない。しかし感覚的欲求能力が理性に従順でありうることを我々は示してきた。それ故道徳的善性の今一つの要素は、理性による情念のコントロールであろう¹³⁾

この点についてレヴィは次のようにのべている。

彼(聖トマス)は、ストア派の見解が、感覚的欲求と理性的欲求を区別していない点、すなわち情念と意志の行為を区別していない点を指摘する。そしてこの意志の行為の中にこそ、道徳的善悪があるのである。したがって理性的欲求と感覚的欲求の区別は、聖トマスの道徳的教説にとって、きわめて重要なのである¹⁴⁾

また次のようにも言っている。

感覚的欲求は意志を動かすことができる。しかし感覚的欲求の対象が意志によって自由に抱かれるまで、いかなる罪も長所もありえない。そして罪や長所が宿るのは、理性的欲求の自由な行為においてであって、情念それ自身の中にはない。この見解から次のようなことがでてくる。すなわち情念それ自体は道徳的に悪とはならないけれども、理性的であることは行為の道徳的善性の基準として、保存されうるのである。ストア派や新プラトン主義の人々の場合のように、欲求のこのような区別のないところでは、情念の行為と、それへの同意の行為を区別する明瞭な基盤は存在しない。そして理性的であることは、相関物として情念の不在を要求するのである¹⁵⁾

このようにトマスは感覚的欲求と理性的欲求をわけ、感覚的欲求の運動である情念は、それ自体では良くも悪くもないものとしたのであるが、そこにトマスの倫理学とストイシズムのそれをわける重要な点が存在する。ストイシズムは感覚的欲求と理性的欲求を区別しなかったので、乱れた情念は賢人の中には存在せず、その

理想は情念のない状態であるということになるが、トマスは情念は感覚的欲求の運動と解しているので、情念が理性のコントロールに服するかぎりにおいて良いものであると考えるのである。これはトマスが繰り返し述べているところであって、たとえば「人間の本性は欲情的欲求が理性に支配されることを要求する。だからその活動は理性の命令を守る範囲内で自然なのである。情欲¹⁶⁾が理性の範囲を越えるとき、それは人間においては自然に反するものとなる。原罪に属する情欲とはかようなものである。¹⁷⁾」や「怒情的な感覚的欲求が、理性に従うのは人間の本性である。それで立腹の行為は、理性の範囲内にとどまるかぎり、人間にとって自然であり、理性をはずれるかぎり、自然に反するものである。¹⁸⁾」などにもその主張が見られる。そして彼は重ねて次のようにも言う。「以上の通り、情欲は理性のコントロールに服するかぎり、人間にとって先天的なものである。しかしそれが理性の範囲をこえるとき、人間性に反したものとなる。¹⁹⁾」情念は人間に固有なものではなく、人間と動物に共通のものなのであるが、動物の場合には、情念は本能と直結している。たとえば羊は狼を見てただちに逃走するといった具合である。しかし人間の場合には、動物の場合とちがって、情念は理性と連動して動くという本性をもっており、その点では人間に固有のものであり、徳のある場所ともなるのである。²⁰⁾そして「怒情的」な力や「欲情的」な力はそれ自体では徳をもたず、むしろ罪への汚染をもつが、それが理性と一致する場合に徳が生れるとされる。²¹⁾このように人間の情念は理性に服するかぎりにおいて、人間にとって自然で良いものであり、理性に反するかぎりでは人間性に反し、悪いものとなるのであるが、ここに人間の情念の問題として、動物とは違った特性があるのに注意しなければならない。それは人間の手足は理性の命令に絶対的に服従するが、人間の情念は理性の命令に必しも服するとはかぎらないという点である。人間の手足は奴隷が専制君主に従うように絶対的に従うが、情念は自由民が立憲君主に従うように従うのである。そこに情念と理性

の葛藤も生じるわけであって、この点についてトマスは次のように述べている。

意志は理性の中に存在する。そしてアリストテレスも言うように、理性は欲情的、怒情的情念の力を支配するのである。しかし奴隷が支配されるように、専制的支配をはたらかすことによって支配するのではなく、自分のうちに抵抗の力をもつ自由民が支配されるように、王として市民を支配するように支配するのである。また欲情的、怒情的な感覚的欲求は、意志力ではないそれ自身の力を持ち、意志力と葛藤に入ることができるのである。したがって意志がそれに影響されない理由はないのである。²²⁾

このように人間の情念は常に理性の統制に服するとはかぎらない。それは立憲君主に対する自由民の反抗のように、理性に対して反抗することがしばしばである。そしてトマスはこうした情念の謀反を規正するために、二つの徳をあげている。それは中庸 (tempérance) と勇氣 (force) であって、魂の欲情的部分を規制するのが「中庸」であり、魂の怒情的部分を規制するのが「勇氣」とされる。²³⁾そしてこれらの徳は魂の欲情的部分と怒情的部分に働きかけて、それを中庸 (le juste milieu) におくようにするものである。たとえば魂の怒情的な部分について言うならば、「勇氣」はそれに働きかけて、「必要なとき」、「必要なように」、「必要なだけ」、怒ったり、恐れたりするようにさせるものなのである。²⁴⁾このように魂の欲情的部分を完成するものとして「中庸」があり、怒情的部分を完成するものとして「勇氣」があるのであるが、これが人間に必要なすべての徳であるわけではない。そしてトマスは四つの枢要徳をあげている。それはprudence (思慮分別) とjustice (義しさ) とtempérance (中庸) とforce (勇氣) であって、このあとの「中庸」と「勇氣」については今見た通りであるが、これら四つの枢要徳のうち、「思慮分別」は理性に関係し、「義しさ」は意志に関係するものである。そして彼は理性が真理への方向を見失うときには、「無知の傷」が生じ、意志が善への方向を見失うと「悪意の傷」が生

じ、怒情的な部分の方向づけを誤ると「弱さの傷」が生じ、欲情的な部分の規正を誤ると「情欲の傷」が生じるとしている。そしてこれらの欠陥は原罪によって最初の夫婦（アダムとイヴ）よりうけつがれたものであるが、それはまた個々の罪によっても生じるものとされる。²⁵⁾我々の主題は情念についてであり、これまで情念について見てきたのであるが、トマスの倫理学は情念の問題だけにとどまらず、人間全体に及んでいることを忘れてはならないだろう。我々は人間に関する四つの枢要徳を見てきたのであるが、このうちの「思慮分別」は理性に属する徳であり、他の三つは道徳的徳である。「義しさ」は意志に関し、「中庸」と「勇氣」は情念に関するものである。²⁶⁾それ故我々は情念は人間生活の一部であり、情念が人間生活のすべてではないことを念頭に置いておくことが必要であろう。

このような徳に関連して、トマスは習慣(habitus)ということを強調する。ここで「習慣」と言われる言葉は、ただ漫然と繰り返えされる行為を言うのではない。たとえば石は一万回空に投げられても、それは習慣とならないように、習慣とは人間の内面と密接に関連したものを言うのである。「このように習慣は人間の本性—それは実現されるべきものであるかぎり、目的でもある—へと本質的に秩序づけられているところから、習慣は常に『善い』あるいは『悪い』という側面をおびることになる。すなわち善い習慣とは行為の自然本性に適合するような、つまり自然本性の実現へと導くような行為へと秩序づける習慣であり、アリストテレスが言うように、それを所有する者を善いものたらしめる習慣である。このような習慣が徳と呼ばれ、その反対が悪徳と呼ばれる。²⁷⁾このように習慣とは単なる行為の反覆ではなく、人間の自然本性と深くかかわっているので、徳の実現を目指す場合に、トマスにおいては、その自然本性の実現にかかわる習慣の必要性が強調されるのである。

しかしトマスもキリスト教徒として、原罪の教義を無視しているわけではない。原罪というのは、人祖のアダムとイヴが神の命にそむいて、それまで平和に暮していた楽園を追放されたこ

とを言うのであるが、この原罪の教義は人間の現状を説明するものとして、キリスト教によって採用された重要な教義なのである。²⁸⁾トマスもこの教義にしたがって、原罪以前に人間がもっていた intact nature(そこなわれていない性質)と原罪以後の人間に見られる spoiled nature(そこなわれた性質)について考察している。「そこなわれていない性質」では、人間は彼に自然に備った力によって善をなすことができたが、彼の本性を越える infused virtue(神徳)による超越的善をなすことはなかった。これに反し、「そこなわれた性質」では、人間は彼に備わる自然的徳によっても善をなすことが出来ないようになった。²⁹⁾言いかえれば、「そこなわれていない性質」では、人間はあらゆることをこえて神を愛するために、彼に自然に備っている性質をおぎなうものとして、grâce(恩寵)を必要としなかったが、「そこなわれた性質」では、これをなすためにも「恩寵」が必要とされるのである。³⁰⁾前にもふれた通り、原罪によって人間はその自然の本性に反したものとなり、真理に関する理性の面においては「無知の傷」が生じ、意志の面では「悪意の傷」が生じ、怒情的欲求では「弱さの傷」が生じ、欲情的欲求では「情欲の傷」が生じたわけであるが、これらの欠陥をおぎない、理性には真理と正しいモラルの決定をとりもどさせ、意志には正しく人間性にかなった目標をとりもどさせ、情念を理性に服せしめるためには、原罪によって得られたこれらの傷をいやす恩寵が必要とされるわけである。³¹⁾神の恩寵というのは、外部から人間に注がれる力であって、これにより人間は原罪による墮落から救われ、再び神を愛することができるようにされるものである。³²⁾この恩寵はgrâce sanctifiante ou habituelle(聖化の恩寵あるいは恒久的恩寵)と呼ばれるものであって、外部より人間の心にそそがれ、人間を聖化し、そこにとどまることを可能とするものであるが、³³⁾トマスによれば、この「聖化の恩寵あるいは恒久的恩寵」は魂の上部にのみ働くものであって、魂の下部には及ぶものではないとされる。その点について彼は次のように指摘している。

この性質は実際精神に関するかぎりは癒されるのであるが、肉に関しては、そこなわれ、汚染されたままである。そして『ローマ人への手紙』が言うとおり、それは肉を通して罪の法につかえるのである。³⁴⁾

このように恩寵により、人間は罪の状態から解放されるのであるが、魂の下部すなわち情念の部分は依然としてそこなわれた状態がつづくので、洗礼により罪から解放されたとしても、依然として人間には罪におちいる可能性が残されており、これを救うのが *grâce actuelle* (一時的恩寵) であるとされる。この「一時的恩寵」により、人間は一時的におちいる罪の状態から救われるわけである。³⁵⁾

このようにトマスは人間の情念を治めるものとして徳をあげ、その徳を恒久化するものとして、習慣の必要性を説いているわけであるが、その反面人間の弱さと罪よりの解放の力として恩寵の必要にも目を向けることを怠っていないわけである。そして理性が恩寵によって無知の傷よりなおされるとき、理性は中庸と勇気の力により、そして良い習慣に助けられて、情念を治め、それを自己の統制下におくことに成功するというべきであろう。

フランソワ・スノーの情念論

フランソワ・スノーについては前にちょっとふれたが、1601年にフランドルのアンヴェールで生れ、17才でオラトリオ会に入っている。彼はそこで1618年より1623年の5年間、オラトリオ会の創設者ベリユール (Bérulle) 枢機卿の指導をうけた。ベリユール枢機卿は、キリスト教の宣教の手段として、ギリシャ・ローマの古典の研究の必要性を認識していたので、スノーもその指導の下で、聖書や教父の著書を研究するかたわら、ギリシャ・ローマの古典の研究に没頭した。そして1641年キリスト教を擁護し、ストイシズムを批判する立場から *De l'usage des passions* (情念の用い方) をあらわし、これをパリで出版している。彼はまた弁舌の才に恵まれ、説教者として頭角をあらわし、1663年にはオラトリオ会の総長となり、1672年にパリ

で没している。彼にはこの書のほかに、*L'homme criminel* や *L'homme chrétien* などの著書もあるが、ここで我々のとりあげるのは、彼が情念の問題をとりあげた『情念の用い方』であって、ここでは彼はストイシズムを批判しつつ、情念に関する彼の意見を展開している。

スノーはキリスト教の僧籍に身をおいているので、情念論の展開にあたっては、教会の伝統に沿って、その論を展開している。彼はまづ情念とは *appétit sensitif* (感覚的欲求) の運動であると規定し、情念の分類についてもトマスの分類を踏襲し、11の情念をあげている。それは *amour* (愛) と *haine* (嫌悪), *désir* (欲求) と *fuite* (逃亡), *plaisir* (喜び) と *douleur* (苦しみ), *espérance* (希望) と *désespoir* (絶望), *hardiesse* (大胆) と *crainte* (おそれ) として *colère* (怒り) である。

しかしスノーはトマスとちがって、情念を「欲情的」なものと「怒情的」なものとにわけ方法をとらず、愛が基本となる唯一の情念であり、この基本となる唯一の情念である愛から、他のすべての情念が由来するという立場をとっている。すなわち「愛」が愛するものを追い求めるとき「欲求」となり、それを所有すると「喜び」となる。また「愛」が嫌うものを逃れようとするとき「おそれ」となり、長い無益な防衛の後、それを忍ばねばならないとき「苦しみ」となる。別の言葉で言えば、「欲求」と「逃亡」、「希望」と「おそれ」は「愛」の運動であり、「欲求」と「希望」は自分にこちよいものを求めるとき「愛」のとり姿であり、「逃亡」と「おそれ」は自己に反するものから遠ざかろうとするとき「愛」のとり姿である。「大胆」と「怒り」は「愛」が愛するものを守ろうとする戦であり、その勝利が「喜び」で、それに無力感を感じるのが「絶望」であって、その敗北が「悲しみ」である。そしてこうしたさまざまな状態を通じて「愛」は常にそれ自身であって、さまざまな結果の中でその統一性を保っていると言っている。³⁶⁾ この点に関してレヴィは次のようにコメントしている。

スコラ学の教説を詳述したあと、スノーは

一つの欲求がすべての情念を含むという意見への好みを表明する。そしてスコラ派の情念のリストを列挙したあと（「嫌悪」をはぶいているのは単なる見落としにすぎないように思われる³⁷⁾）、スノーは聖アウグスティヌスとともに、愛は我々を動かす唯一の情念であると結論する。他のすべてはそこから派生することができる。³⁸⁾

このように愛がすべての情念の基本にあるとスノーは考えているのであるが、このように愛が基本となるという考えはトマスの中にも見られ、彼はそこで次のように言っている。我々は対象が気に入るからそれを「欲求」し、それを所有して「喜ぶ」のであり、その「愛」の対象にかわる嫌なものに対して「憎悪」を抱き、それにうちひしがれて「悲しみ」を感じるのである。そして我々の「愛」の対象が獲得困難なものであれば、我々はそれを愛するが故に「希望」を感じ、それを得るべく「大胆」を抱くのであり、また我々の愛するものが、我々の手を逃れるにしたがって、我々は「絶望」し、それをうばわれるのではないかと「おそれ」、それをとりあげようとするものに対して「怒り」を抱くのである。³⁹⁾このように愛はすべての情念の根幹にあるという考えはトマスの中にも見られるのであるが、スノーはそれをさらにおしすすめ、愛はすべての情念の基底にある唯一の情念であることを強調しているのである。

そしてスノーは教会の伝統に従って、情念は良くも悪くもないものと考えている。⁴⁰⁾この良い悪いという性質は、情念が属する魂の下部にはなく、魂の上部すなわち理性、意志の中にあると考えている。意志は自由なので、良い悪いという性質は意志の中にあり、意志が加わって始めて、善悪の区別が生じると考えているのである。このようにスノーは情念それ自体は良くも悪くもないと考えているのであるが、この良くも悪くもないという情念の状態を説明するために、それは *dérégulé*（節度のない）状態であると言っている。⁴¹⁾すなわち原罪以前には、情念は理性の統制下にあり、理性の命令に従って動いていたのであるが、⁴²⁾最初の夫婦が神の命令に

そむいて罪をおかして以来、それは「節度のない」状態におちいり、それは美德の方へも、悪徳の方へも傾くことのできる一種の混乱状態にあると考えているわけである。そしてこの状態を次のように説明している。

情念は不実である。そしてもはや彼らの女王の声をききわけないで、彼らに命令する最初のものに従う。そして正統な君主によりも暴君にただちに加担するのである。情念はしばしばこの誤ちにおちいるので、それは美德と同様悪徳への傾きをもち、それから大きな利点を期待することができるとしても、また大きな不面目がくることを恐れねばならないと我々は告白せざるを得ない。⁴³⁾

この『情念の用い方』という書物は、異教徒の哲学、とくにストイシズムへの批判として書かれたものである。そしてストイシズムの中でもとくにセネカへと批判を向けているようである。この書には370のラテンのテキストへの言及があるが、そのうち151はセネカよりの引用であって、彼のストイシズムへの攻撃は、主としてセネカを通じて行われているようである。⁴⁴⁾前にも見た通り、トマス・アクィナスはストイシズムを批判して、彼らは「感覚的欲求」と「理性的欲求」を区別せず、情念を乱れたものと考え、そのような情念は賢者の中にはなく、そのような情念を賢者のうちより排除しようとしていると言っているが、スノーはさらにストイシズムは情念の最大の敵であり、彼らは人間が肉体をもつことを忘れて、情念を排除し、情念をおだやかにするよりも、これをこわしてしまい、人間を天使の域にまであげようとしていると言っている、ストイシズムを批判している。⁴⁵⁾

このようにスノーは、ストイシズムは理性の力で情念をこわしてしまおうとしていると非難し、キリスト教の立場はこのような傲慢におちいらずに、恩寵の助けによって、情念を理性に従わせようとしていると言っているのであるが、⁴⁶⁾この書はストイシズムの攻撃に向けられているという著者の主張にもかかわらず、Miloyévitchの言うように、スノーの主張の中には、彼の攻撃しているはずのストイシズム的要素が多分に

含まれており、知慧とモラルへの称賛はストイシズムに属し、情念をおさめ、それを有効に理性のもとにおこうとする点は、キリスト教に属するという点で、彼の主張はむしろストイシズムとキリスト教の混合のようなものと言うべきであろう。⁴⁷⁾ この点は著者であるスノー自らも認めており、次のように言っている。

ストア派の人々は情念の公然たる敵であり、彼らとその当事者である訴訟で裁判官となることはできないけれども、それにもかかわらず、彼らの判断は正しさの色合いを持っており、彼らが情念を悪徳と混同するのは、理にかなっていると思われる。⁴⁸⁾

前にも見た通り、原罪以前においては、情念は理性の統制に服し、その命令に従っていたのであるが、原罪によってこの状態が破壊され、情念は「節度のない」状態におちいったわけである。そしてこの原罪後の「節度のない」状態にある情念は、善へも悪へも動く可能性があるわけなのであるが、スノーは、原罪以前の状態、すなわち情念が理性に服していた状態は、自然(nature)よりも恩寵(grâce)と考えているので、⁴⁹⁾ 原罪によりこの恩寵が去った状態では、情念は「節度はない」とはいうものの、善へは動かさず、悪へのみ動くということを認めざるを得ないようである。彼は教会の教にしたがって、情念は良くも悪くもないと言っているが、その内容は、情念は「節度のない」状態にあるということであり、この状態においては、原罪により恩寵が去った以上、情念は悪へのみ傾くと考えているようである。そして原罪以後人間の情念に関連して起っている状態について、次のように述べている。

これらの情念は感覚から生れるので、情念は常にそれに加担する。そして想像力は精神に情念を提示するとき、情念に有利なようにのみ語るのである。このような良い弁護士がついているので、情念はその主人を腐敗させ、すべての訴訟に勝つのである。精神は情念の声に耳を傾け、注意深くその理由を検討し、その傾向を考察し、情念を悲しませないために、それに有利な宣告をするのである。精神

は自分がその下で首相をつとめている意志を裏切る。そしてこの盲目の女王をだまし、真実をよそおいながら、女王から不正な命令をひき出すために、不実な報告をするのである。⁵⁰⁾

そして又次のようにも述べている。

それ(意志)が発動すると、情念は罪となり、その謀反が形成される。そしてまだ節度がなく乱れて(dérégulé)いたにすぎない人間は罪あるものとなる。なぜなら魂の劣った部分の運動は自由ではないので、意志が加わるやいなや悪いものとなるからである。⁵¹⁾

これが先に引用したように、「彼ら(ストア派の人々)が情念を悪徳と混同するのは理にかなっていると思われる。」とスノーに言わせる所以なのであって、ここにもスノーの考えに含まれるストイシズムを見ることができよう。

このように原罪によって生じた混乱の中で、情念を治めるべき理性は弱っているので、⁵²⁾ このように謀反した情念をおさえるためには、「理性が恩寵に助けられることが必要である。⁵³⁾」とスノーは主張するのである。

なぜなら精神は誤謬の中にはめこまれており、真実と虚偽とを混同する。意志は堅固な善よりもうわべだけの善へ赴くし、その利害関係が意志を傾ける規則である。そして意志は良いものよりも、自分にここちよいものを愛し、経験によって自分が自由を失ったことを感じており、罪が意志から善に対する愛をすべてうばい去らなかつたとしても、善を獲得するための弱々しい助けと、無力な欲求しか意志には残されていない。こうしたことを知らない人はいない。意志は善の獲得のために、ごくわずかの力しかもたないので、情念の規正にはなおさら無力である。意志は情念の混乱を是認しないとしても、そこに治癒をもたらすことはできないであろう。しばしば奇怪な不幸によって、意志は自分が妨げねばならない情念の謀反を助長し、臣下である情念を苦しませないために、情念の罪の共犯者となる。それ故キリスト教の哲学者は、この謀反人をうちまかすために、神の助けを願わ

ねばならない。そして理性が弱っていることを認めながら、自分以外のところに助けを求め、罪の罰として「自然」の混乱をみとめたものの恩恵を乞い願わねばならない。⁵⁴⁾

このように原罪以後の状態においては、理性は弱められ、情念は謀反し、情念を治めて理性に服させるべきものが、すべて情念におもねり、それに有利な風にはたらくのである。スノーはトマスとちがって、原罪以前の調和した状態、理性の統制下に情念が属していたような状態は、自然 (nature) というよりも恩寵 (grâce) と考えているので、⁵⁵⁾ この原罪以後のこの状態からぬけ出し、原初の清浄さにもどるためには、恩寵が必要であることをくりかえし強調しているのである。なぜならば、原罪以後の状態にある我々が、情念から解放されるためには、本当の善を見わけるために、原罪によって弱められた理性が照されていねばならぬのだが、この理性を照すのは恩寵しかないと言っているわけである。⁵⁶⁾ これは彼がくりかえし強調している点であって、原罪以後罪の中に住むことを余儀なくさせられた人間にとって、情念は謀反し、情念を治めるべき精神は暗くなり、情念をおだやかにすべき意志は退廃しているのです。このような状態においては、我々は恩寵にたより、原罪で失われたものを、神の慈悲に求めるようにしなければならないと言っているのである。⁵⁷⁾

この恩寵の必要はスノーの著書の到るところで強調されているところであって、フランスの17世紀の情念論の中でも、この恩寵の強調は、パスカルらの意見とともに、スノーの情念論の特色をなしているものである。レヴィはこのスノーの意見を要約して次のように言っている。

スノーは道徳的な自然の回復力に関する見解では、ストア派と距離をおいているが、情念が現時点で悪いものであるという点では、ストア派と一致している。スノーにとっては自然は不可避免的に、恩寵の対立物と考えられており、その恩寵は原罪で失われたのである。「理性は弱まっている」とスノーは書いている。この点で恩寵の役割とは、情欲を愛 (charity) にかえるというよりも、理性の

至上権を回復し、その主権を堅固なものにすることである。恩寵は理性に加えられる。すなわち徳を得ようとする人間の努力への超自然的な補助者として加えられるのである。これがスノーがしばしばセネカや新ストア派の見方に陥るのを正当化するものであろう。スノーは恩寵なしに理性の支配を確立する力が人間にあるとは確信できないのである。⁵⁸⁾

このようにスノーにおいては、原罪によって弱められた理性をたてなおすために、恩寵の必要なことが強調されるのであるが、この場合恩寵は魂の中のすぐれた部分、すなわち理性や意志にのみ働き、魂の劣った部分、すなわち情念には働かないとされる。理性をたてなおすのに恩寵は働くのであるが、このたてなおされた理性によって、人間は情念を治めるようにすべきであるとされるのである。⁵⁹⁾ この点は前にもみた通りトマスの意見でもあり、⁶⁰⁾ それはさらにさかのぼって、アウグスティヌスの意見でもある。スノーは他のフランス17世紀の宗教思想家たちとともに、アウグスティヌスの影響を強くうけているので、彼は洗礼は我々から「情欲」を取り去るのではなく、それをおだやかにすると考えるのである。彼はアウグスティヌスとともに、洗礼は我々の魂に力を与えるが、我々の魂には一種の「衰弱」を残し、これは我々が栄光に入るときにのみ癒されると考えたのである。⁶¹⁾

以上トマス・アキナスの情念論とフランソワ・スノーの情念論を概観してきたのであるが、トマスの場合には、その情念論の背景に、理性に対する信頼と、一種の大らかな楽天主義が見られるのに対し、スノーの場合には、理性に対するひそかな不信によって、その情念論が裏づけられていると言うべきではないかと思われる。

注

Summa theologiae については、St. Thomas Aquinas, Summa theologiae, Latin text and English translation, Introduction, Notes, Appendices and glossaries, Blackfriars によった。また De l'usage des passions については、De l'usage des passions

- par Le R. P. J. François Senault, Prêtre de l'Oratoire. A Paris, ... M. DC. XLI ... によった。
- 1) Dictionnaire de théologie catholique, Tome 11, 2 partie, col. 2213.
 - 2) Summa theologiae, 1a. 2ae. 26, 2.
 - 3) Dictionnaire de théologie catholique, Tome 11, 2 partie, col. 2217-2218.
 - 4) Summa theologiae, 1a. 2ae. 23, 2.
 - 5) *ibid.*, 1a. 2ae. 24, 4.
 - 6) *ibid.*, 1a. 2ae. 59, 1.
 - 7) E. Gilson, *Le thomisme*. p. 351.
 - 8) *ibid.*, p. 351.
 - 9) *ibid.*, p. 351.
 - 10) Dictionnaire de théologie catholique, Tome 11, 2 partie, col. 2232.
 - 11) Summa theologiae, 1a. 2ae. 59, 2.
 - 12) *ibid.*, 1a. 2ae. 59, 5.
 - 13) *ibid.*, 1a. 2ae. 24, 3.
 - 14) A. Levy, *French Moralists*, p. 21.
 - 15) *ibid.*, p.21.
 - 16) concupiscence (情欲) は3つに分けられる。個体を維持するための食物や飲物, 種を保存するための性についての欲求が concupiscence of the flesh であり, 金銭や美しい服に対する欲求が concupiscence of the eye であり, 障害を克服することにある善いものへの欲求が, pride of life である。そして the flesh と the eye は concupiscible desire に属し, pride of life は irascible emotion に属すると考えられる (Summa theologiae, 1a. 2ae. 77, 5)。なお目の欲については別の解釈もあり, アウグスティヌスはこれを知的好奇心と解している。これらの点や情欲と情念の関係については, 小生の論文「passions 論への手がかり(2) - concupiscence 論の系譜 (『金沢美術工芸大学学報』第22号) を参照されたい。
 - 17) Summa theologiae, 1a. 2ae. 82, 3.
 - 18) *ibid.*, 2a. 2ae. 158, 2, ad. 4.
 - 19) *ibid.*, 1a. 2ae. 85, 3.
 - 20) *ibid.*, 1a. 2ae. 56, 4, ad. 1.
 - 21) *ibid.*, 1a. 2ae. 56, 4, ad. 2.
 - 22) *ibid.*, 1a. 2ae. 9, 2, ad. 3.
 - 23) Dictionnaire de théologie catholique, Tome 11, 2 partie, col. 2234.
 - 24) E. Gilson, *Le thomisme*, p.378.
 - 25) Summa theologiae. 1a. 2ae. 85, 3.
 - 26) エティエンヌ・ジルソン, フィロテウス・ペーナー著, 服部, 藤本訳, 『アウグスティヌスとトマス・アクィナス』 p. 287.
 - 27) 稲垣良典著, 『トマス・アクィナス』(思想学説全書) p.188.
 - 28) E. Gilson, *Le thomisme*, p.414.
 - 29) Summa theologiae, 1a. 2ae. 109, 3.
 - 30) *ibid.*,
 - 31) Summa theologiae, vol. 26, Appendix 9, p.154-p.155.
 - 33) Dictionnaire de théologie catholique, Tome 6, 2 partie, col. 1558.
 - 34) Summa theologiae, 1a. 2ae. 109, 9.
 - 35) Dictionnaire de théologie catholique, Tome 6, 2 partie, col. 1558.
 - 36) De l'usage des passions, p.28-p.29.
 - 37) De l'usage des passions, p.28-p.29 で F. Senault があげている情念のリストの中から fear が脱落していることを指摘したものである。
 - 38) A. Levy, *French moralists*, p.218.
 - 39) Dictionnaire de théologie catholique, Tome 11, 2 partie, col. 2218 - 2219.
 - 40) De l'usage des passions, p.143 - p.144.
 - 41) *ibid.*, p.144 - p.146.
 - 42) *ibid.*, p.114 - p.115.
 - 43) *ibid.*, p.145.
 - 44) V. Miloyévitch, *La théorie des passions du P. Senault* ... p.136.
 - 45) De l'usage des passions, p.2 - p.3.
 - 46) V. Miloyévitch, *La théorie des passions du P. Senault* ... p.132.
 - 47) *ibid.*, p.138.
 - 48) De l'usage des passions, p.65 - p.66.
 - 49) *ibid.*, p.61.
 - 50) *ibid.*, p.16 - p.17.
 - 51) *ibid.*, p.17.
 - 52) *ibid.*, p.68.
 - 53) *ibid.*, p.67.
 - 54) *ibid.*, p.67 - p.68.
 - 55) *ibid.*, p.61.
 - 56) V. Miloyévitch, *La théorie des passions du P. Senault* ... p.132.
 - 57) De l'usage des passions, p.64 - p.65.
 - 58) A. Levy, *French moralists*, p.220.
 - 59) De l'usage des passions, p.72 - p.79.
 - 60) 本論文 p.48 参照
 - 61) De l'usage des passions. p.74.