

同情しない福者たち？ トマス・アクィナスの感情概念の柔軟性¹

波多野 瞭

はじめに

同情が果たす機能を論じる際に西洋中世の思想家が主に援用したのは、たとえばアリストテレス『ニコマコス倫理学』第9巻第11章にみえる、同情は重荷を分かち合うことで友の苦しみを減ずるから良い、という説である。この説はアルベルトゥス・マグヌス(c. 1200–1280)やトマス・アクィナス(c. 1225–1274)といった註釈者の手で保存されるのみならず²、註解の文脈を離れ、一般に同情を論じる際の論理として広く援用される。たとえばトマスが『神学大全』で感情論の一部として同情を論じるときに、あるいは『ヨブ記』註解において苦しむ友を慰める営みを取りあげるとき³。

とはいえ同情を巡る中世の議論には、アリストテレスの応用では対応しえない、すぐれてキリスト教的な問題がある。福音書で問題となる同情の対応物は「憐憫(misericordia)」であり、これは一定の複雑な心理と、不平等な関係を前提とする⁴。これは手放しで善いものとされることはないようである。たとえば憐憫の行為としての施しは、物質的に優位にあるものが劣位にあるものに与える、という形式をとるだけに、虚栄をもたらしうる。虚栄心に基づいて憐憫をかけることはイエスにより禁じられる⁵。

同情することの正当性を疑わせるのは、憐憫の背後の意図が問われる場合ばかりではない。ある罪人が罰に苦しむとすれば彼に同情することは正しいのか、という問題があり、この種の正当性の問題は死後の世界が論じられる際に極大化される。善い者、つまり福者たち(beatī)は天国へ上げられ、悪い者は地獄で罰を受けるだろう⁶。そして福者は苦しむ者を眺める。一方で同情は善き性質に由来し、天に上げられた者たちは善いだから、同情を行う態勢は整っていると思われる。他方、地獄の罰は神の正義の反映で、罰は正当だから、罰される者に同情することは神の正義に反する虞がある。では善き福者たちは、罰に苦しむ人間を見てどう反応するのか。その反応の根拠は何か。

後述するように『ルカによる福音書』のたとえに淵源を持ち、グレゴリウス1世の福音書講解を介して導入されたこの種の問題は、13世紀半ばにも繰り返し問われる。福者が地獄で苦しむ者たちに同情せず、神の正義に反することはない、とする点でこの時期の神学者は一致する。

とはいえ結論に至る道筋は大きく異なる。復活した福者が同情 (*compassio*) を持たない理由を彼らの不受動性 (*impassibilitas*) に求める者たちに対し、トマスはこの方針を採用しない。トマス自身、復活後の福者の身体が不受動的であることを認めるにも拘らず、同時代人に与しないのである。本稿の目的は先ず、特異な迂回路を経るトマスの見解を思想史的文脈に置き、その意義を見ることである。次いで、この見解が持つ論理的な問題を検討することである。先取りするなら、こうしてトマスの感情 (*passio*) に係る議論の具体的な展開の場面を見ることで、結果的に、感情概念それ自体に与えられる柔軟性、ないしは曖昧さが確認される⁷。

関連する領域の研究を瞥見すると、特にトマスの感情論は規模や体系性の点で思想史上際立った位置を占め、よく研究される⁸。とはいえ『神学大全』第2の1部第22～48問題の感情論とその並行箇所集中するものが多く、神の不受動性やキリストの感情はしばしばより広い観点から問題とされるものの、多くの領域が手付かずである⁹。本稿で見る福者の感情の扱いもそうして残された範囲にある。特に『真理についての討論』で様々な境位にある人間の感情に関し詳細な議論がなされる以上¹⁰、福者の同情という具体的問題は一定の重要性を持つだろう。同情や憐憫は神学上重要なテーマであるため、西洋中世に限ってもいくつか研究があるが、中世思想から現代的意義を引き出すために扱われる傾向が強い¹¹。復活論は教義の核の一つをなし、所謂心身問題や時間論を含め哲学的にも興味深い論点をいくつか持つため、西洋中世における展開は積極的に研究される¹²。とはいえ、これらの重要な論点が入念に扱われる一方、必ずしも本稿の関心は満足させられていない¹³。

当初の目的に即し、本稿は次の通り進める。先ず背景をなすグレゴリウスの権威を見る(第1節)。次いでグレゴリウスの権威を引き受けて示される、アルベルトゥスとトマスの見解を見ることで、特にトマスの見解の意義を明確にする(第2節)。この際には、(グレゴリウスを引く)ペトルス・ロンバルドゥス『命題集』第4巻第50区分に対する諸註解を中心にみる。最後に、トマスの見解が持つと考えられる問題を見る(第3節)。ここで見られるのが、「感情」概念が包含する内容の豊かさ、あるいは曖昧さであり、同概念の適切な説明を目指しつつも最適でないとされる語用を排除しないトマスの論の柔軟性である。なおトマスに関しては、『命題集』を註解対象として前後の論者と明確に共有する初期著作を主要な対象とする。

1. 議論の土台 グレゴリウスの福音書講解

『ルカによる福音書』第16章第19節以下に示されるたとえの主たる内容は、現世での状況と死後の報いが単純には一致せず、寧ろ信仰に応じて逆転しようという教えに存する。生前富んでいた者が死後に地獄へ送られて苛まれるのに対し、生前貧しく富者の食卓からこぼれるもの

で腹を満たしていたラザロは、死後天使に導かれてアブラハムの宴席に迎えらるるのである。

しかし目下の関心は、富者と対話するアブラハムのある言葉、つまり「私たちとお前たちの間には大きな淵が固められていて、こちらからそちらに渡りたく思う者は渡れず、そちらからこちらへと来こともできない」という言葉に向けられる¹⁴。グレゴリウスは「こちらからそちらに渡りたく思う者」を如何に仮想できるかを問題にする。というのは、地獄で苦しむ者が天の宴席に憧れることには疑いがないとして、「こちら」つまり天国で至福のうちに受け入れられている者たちが「そちら」つまり地獄へ行きたいと思う、というのは奇異だからである。この点に関し、グレゴリウスは次のように述べる。

拒まれた者たちが選ばれた者たちのところへと渡りたい、つまり自身の劫罰の苦痛から脱したいと思うのと同様に、正しい者たちの精神には、苛まれ苦しみのうちに置かれた者たちのところへ渡り、憐憫によって彼らを解放しに行きたい、という思いがある¹⁵。

地獄にいる者たちは、罰からの解放を求めて天国へと渡りたく思う。これに対し、天国にいる者たちが「渡り」たく思うとすれば、それは自らの状況を変えるためではない。既に至福のうちにある者は罰を受ける者を憐れみ、彼らを解放したく思い、それゆえ「渡り」たく思う。この意味で、「こちらからそちらに渡りたく思う者」の存在を想定しうる。

とはいえこうした望みは、持たれたところで実行されない。罰は神の正義の表現で、かかる罰を正当に課される者たちを救うことは、神の正義に反するからである。

とはいえ、福者たちの座から苛まれ苦しみのうちに置かれた者たちのところへ渡りたい者たちは、そうできない。なぜなら正しい者たちの靈魂は、その本性の善さゆえに憐憫を持つとしても、すでに彼らの創始者〔=神〕の正義へとかたく結ばれており、あまりに確たる廉直さに拘束される (*rectitudine constringi*) ので、拒まれた者たちのもとへと何らの同情ゆえに動かされることがないからである¹⁶。

ここまででは、憐憫と神の正義への服従が両立され、結果として後者が優先される、という説明が行われているように読まれうるが、グレゴリウスはさらに、こうした同情はそもそも持たれない、と主張するようでもある。曰く、

正しくない者たちは永続的な断罪に拘束されるがゆえに福者たちの場へと渡ることはでき

ず、正しい者たちはもはや裁きの正義により正されており (erecti)¹⁷、いかなる仕方でも、彼ら [= 正しくない者たち] に対して何であれ同情に基づいて憐れみをかけることはありえないので、拒まれた者たちのもとへ渡ることはできない¹⁸。

福者は地獄にいる者に手を差し伸べない。そればかりか、剩え彼らの苦しみを見て、そもそも神とのつながりにおいて得ている喜びを一層はなはだしくする、と言われる。自らが罰を免れていることを知るからである¹⁹。

以上でグレゴリウスは、天の宴席と富者とを隔てる「淵」を、神の正義の現れとして説明する。天国にいる者は「廉直さ」に、地獄にいる者は「永続的な断罪」に、それぞれ拘束され、動かない。互いのもとへと渡ろうとする心理に関して、地獄に落とされた者が自らの苦境ゆえに天国へと渡りたがるのはよいとして、天に配分された者の心理については若干の混乱がみられ、2つの観点が示される。第1の観点では、福者は同情や憐憫を持つとしても(神の正義に拘束されるため) 実行しないとされ、同情と正義が一応両立される。第2の観点では、地獄にいる者に対する同情や憐憫はそもそも生じないとされる。

次に見るアルベルトゥスらの註解を前提するときに重要な点として、グレゴリウスが復活後の状況のみを扱うわけではない、という点は確認する価値がある。同じ講解では数度にわたり、最後の審判の前後で状況が変わることが喚起される²⁰。最後の審判の後では、地獄の側から天国の側を認識することはできなくなるのである。それゆえそもそも富者とアブラハムの対話は成立しなくなる。さらに言えば、福音書が問題とする富者のたとえ自体は、そもそも富者が近親者の将来を案じる²¹ ことからわかる通り、最後の審判と復活より前の状況のみを想定させる。つまりグレゴリウスは、死後と言っても復活の前と後のことを想定しうることを前提しつつ、寧ろ福音書に直接依拠するがゆえに復活以前の状況に重点を置き、善き者は天に拒まれた者に結果として手を差し伸べない、とする。

2. 13世紀の神学者の反応

a. 不受動性への還元 アルベルトゥス・マグヌス

グレゴリウスの議論はロンバルドゥスの『命題集』に引用され、13世紀には共通の註解対象となる。トマスの反応を検討する前に見るのは、トマスの師であるアルベルトゥスの見解である。先程グレゴリウスについて見たように、死後とは言っても、最後の審判の前後で天の民と地獄の民の関係は変わる。双方向的だった視覚が一方向的になる。この変化の結果、つまり復

活後に福者は地獄を見ることができ、地獄から天国は見えない、という内容を追認する文脈で、アルベルトゥスは福者の同情を扱う。

その中では、先ず否定すべき異論として、次のように言われる。

審判の日の後には〔グレゴリウスに従って〕さかしまに言うより、寧ろ悪人が善人を見るのではなくてはならない。悪人には、他人が善を得るのを見ることでいっそう深く傷つくことが属しており、これは断罪された者たちの境位に適合するからである。さらに、善人の善く秩序づけられた心には他者の被る悪に傷つくことが属し、それゆえ悪人が被る罰を見ると、善人は最善の仕方であらざるために、同情により彼らの至福が曇らされるからである²²。

既に見たように、グレゴリウスによれば、復活前には相互に認識があるのに対して、復活後には地獄から天国への視覚は絶たれる。異論はこうした見解に反対する。この異論に対する、つまりグレゴリウスに同意する、アルベルトゥスの見解は次のものである。

このとき〔=復活後〕には自然本性が栄光を得ており、被る (*pati*) ことも同情する (*compati*) こともできない。蓋し同情することは完全な自然本性には属さず、寧ろ不完全で受動的な (*passibilis*) 自然本性に属し、こうした自然本性においては善き態勢であるから²³。

同情が善性に由来するという論理は、現在の「不完全」な状態においては通用する。これに対し、「完全な」自然本性を持つ福者は「受動的」でないから、一切同情を持ちえない、と説明される。こうして福者においては一切の受動への可能性が遮断され、それゆえ同情も排除される²⁴。

この主張は、復活後の福者の身体が「贈物 (*dos*)」のひとつとして「不受動性 (*impassibilitas*)」を得る、という教義に関わる、と考えられる²⁵。復活後に栄光を得た身体は生前の身体が持たない特殊な性質を「贈物」として得ている、という教義が、13世紀半ばには共有されていた。その「贈物」のひとつが不受動性である。この点に訴えることで、複雑な議論が回避されている。

この方針は複数の問題を持つ。先ず、福者における感情を全て排除する点が問題含みである。この点をアルベルトゥスは自覚するようで、実際別の箇所では霊的な本性を持つ福者が神との交わりにおいて感じる「喜び」は感情ではないのか、という問題を検討する。その際、彼は福者の「喜び」や「快」を、「霊的感情」として、「比喩的に」感情と言われるものとし、一応の

整合性を保つ²⁶。別の点を指摘するなら、この議論は「審判の日」の前を射程に収めない。アルベルトゥスはこの点を問題視しないようだが、次に見るトマスはある迂回路を経て「審判の日」の前をも扱う。

b. 理性による統御 トマス・アクィナス

トマスは福者における同情を考察する際、議論を不受動性に基づけず、寧ろ靈魂の内部の秩序を出発点とする。

憐憫ないし同情はある者において二様に見いだされる。一方で感情の様態において。他方で選択の様態において。福者において〔靈魂の〕下位の部分に生じる感情は、理性による選択²⁷に引き続いて起こるものでしかない。ここからして彼らにおいて、同情ないし憐憫は、理性による選択にもとづくのでなければ、存在しない。この選択という仕方では憐憫ないし同情が生じる。つまりある者が、他の者の被る悪が取り去られることを欲するという仕方である。ここから、我々が理性の判断に即して取り去られるよう欲さないものにかけては、〔死後福者となる〕我々はこうした同情を持たないことになる²⁸。

先ず、一般に憐憫ないし同情のありかたが2つ示される。曰く「一方では感情の様態で、他方では選択の様態で」同情が生じる。この主張における第2の様態は、*passio* でない同情の存在を主張するものとは言い切れない。実際トマスはこの直後で「福者において、下位の部分〔= 感覚的部分〕における感情は、理性による選択に引き続いて起こる (*consequens*) ものでしかない」と述べ、「理性による選択」に服従するという条件付きで感情が生じることを認める。そして「それゆえ同情ないし憐憫は理性の選択に従ってのみ彼ら〔= 福者たち〕のうちにあることになる」と言う。してみれば、トマスがここで区別する2つの様態とは、「理性による選択」を介さずに生じる *passio* としての同情と、「理性による選択」の後に生じる *passio* としての同情である²⁹。このうちの後者しか福者には見出されない。

この内容は、死後の事情に言及するか否かはともかく、トマスや周辺の論者が提出する（キリストの）感情に関する見解と重なる³⁰。キリストが地上で持った感情の特徴のひとつも、これが必ず理性的な判断と選択に引き続いて生じるという点に存するとされるのである。感情は、トマスにおいては感覚的欲求の運動とされ、必ずしも意志によっては生じず、それ自体としては道徳的善悪を持たない³¹。感情が行為の善性に関与するのは、つねに理性との関連においてである。ごく単純化すれば、一方で理性のはたらきに先行する感情は理性の判断を曇らせる点、

善い行為の善性を減ずるとされる³²。他方で理性的判断に引き続いて起こる感情は行為の善性を減じない。理性的欲求としての意志の強さに触発されて生じる場合と、理性的選択に従って生じる場合があるが、前者の場合、(善い行為が問題となるなら)感情は意志の強さを示し、以て善性の大きさを示す。選択に基づいてある感情に身を晒す場合、感情の助けによってよい行為をより迅速に実行することができる点、感情は善性に貢献する³³。現在の境位にあって、人間の感情は正しい順序に従わないことが多いが³⁴、死後の福者に関して言えば、行為を悪いものとする感情は生じえない。それゆえ、福者の感情は理性による選択の後にのみ生じるとされる。

つづいて、目下問題となる場面を論じるにあたり、トマスは、同情されるかもしれない側、つまり罪人たちの境位に応じて議論を区分する。先ず見られるのは、未だ死んでいない罪人に関する事情である。「罪人たちは、この世にいる限り、神的正義を傷つけることなく、惨状と罪の境位を離れて至福へと移ることのできる状態にある」から、福者は、神や天使とともに、罪人の救済を欲する。現在の生においては、罪を犯しても、善行を積む、あるいは秘跡にあずかることで罪を消し去って至福へと至る可能性が残されるから、目下生きている罪人は正しい選択に基づいた福者の同情の対象になりうる、とされる³⁵。

これに対し、「未来」にはもはや罪を取り去る可能性が想定されない。つまり、既に地獄に置かれた罪人に対しては、正しい選択に基づく同情はありえない。

しかし未来には (in futuro)、罪人は自らの惨状を離れることができなくなり、ここからして、正しい選択に即して彼らの惨状に同情するということはありえなくなる。それゆえ、栄光のうちにある福者たちは、断罪された者たちに何らの同情を持たない³⁶。

「未来」が復活後の福者の境位を前提するのか、あるいは単に「この世にいる限り」という状況から見た「未来」、つまり(復活前も含めた)死後の状態を指すのかは必ずしも明確でない。とまれ最後の節は明確に、断罪された者たちに福者が同情しない、という結論を述べており、その主張は、上に見た選択と *passio* の関係についての議論に依拠する³⁷。

着目すべき内容は幾つかある。先ずトマスは、「この世」にいる人間に対する同情が問題となる場面をも問題とする。つまり復活より前の状況をも想定する。このことから、トマスが選択を介した同情を、身体を取戻していない分離靈魂においても生じうるものと考えていることがわかる。あるいは(復活後の福者のみならず)天に置かれた分離靈魂も地獄に置かれた者に同情しない、という点を説明するには復活後の[・]身体[・]の不受動性に訴えることはできなかった、とい

う事情が読み取られる。身体[・]の不受動性に訴えるなら、そもそも身体を持たない分離靈魂については、別の説明が求められただろう。

さらに、アルベルトゥスに比べると、以上のトマスの議論はグレゴリウスに立ち返り、明晰化するようである。実際トマスは、神の正義に言及し、また分離靈魂と復活後の福者の双方を射程に収め、天にある者が地獄にある者に同情しないという点を明確にする。そして、死ぬ前の人間に対する同情——アブラハムと語らう富者が、存命の家族を案じたことに対応する——にも話を及ぼせる。この意味でトマスの方策は、グレゴリウスの議論を感情と理性の関係の観点から補完することで、復活の後の不受動性に定位した同時代の議論よりも長い射程を得ている、と言える。

とはいえ既に触れてきた文脈と、トマスの *passio* に関する見解は、解釈上の困難を引き起こす。まず、トマスも復活後の福者の身体が不受動性を持つことを別の箇所^で明確に認めるのに、なぜ福者が感情を持ちうると主張できるのか。さらに、身体を持たない分離靈魂における感情はいかなる地位を占めるのか。特に第2の点が問題となるのは、トマスが繰り返し感情を靈魂と身体^の複合体（としての動物）に特有のものと説明するからである³⁸。それゆえ分離靈魂と *passio* の関係が問題となる。

3. トマスの議論が孕む問題 適切な *passio* 概念の探求

a. 不受動性と感情の両立

トマス自身が復活後の身体^の不受動性を認め、他の論者が不受動性を *passio* の不在という意味で（語を表面的に見る限り、正当に）とらえるのであれば、不受動な福者が（同情・憐憫を含む）*passio* を持ちうるという前提はいかに支えられるのか。この点に関しては何よりも、トマスが不受動性を直接的に論じる箇所が重要になる。そこでトマスは、*passio* に関し2つの規定の可能性を提出する。具体的には、先ず「一般的に (*communiter*)」あらゆる「受け取り (*receptio*)」を *passio* と名指しうると述べ、この意味での *passio* は福者において排除できない、とする。福者は自らに「適合的な (*conueniens*)」、自らを完成させるものならば、受け取りうるからである³⁹。

これに対し、もう一つの仕方でより適切に *passio* を規定できる。こちらの意味では、福者は不受動である。

別の仕方で、適切に言えば (*proprie*)、*passio* と言われるのは、ダマスケヌスが〔『正統信仰

論』第2巻で次のように定義するものである。「passio とは自然本性から外れた運動である」と。ここからして、心の抑制されていない運動は心の受動と言われるが、これに対し抑制されたものは心の作用と呼ばれる。この理由は、能動者は受動者を自分に似せるのであってみれば、被るものは能動者の側へと引き寄せられる、ということに存する。そうして、この限りで、受動者は自らがもとした側を離れて引き寄せられるのである。それゆえこのように適切に passio を理解すれば、復活する聖者たちの身体には passio への潜在性がないことになる。ここからかの身体は不受動と言われる⁴⁰。

福者の不受動性はこの意味で、つまり抑制を欠くものとしての passio を持たない、という意味でのみ理解される。トマスは生涯を通じて感情を感覚的欲求に属するものと規定するが⁴¹、こうした否定的意味をこそ passio のより適切な指示対象と認める傾向もまた一貫している。初期トマスは、変化の中でも自然な状態からの逸脱こそが、また感覚的欲求の運動の中でも快よりは悲しみこそが、「より適切に (magis proprie)」 passio と言われうるとする⁴²。感情が外界への屈服という意味での変化を含意するという観点、感情の基礎となる身体の変化が本性に適合的な (conueniens) 性質を手放し外から別の性質を受け取ることに存するという観点は、やはり幾度も示される⁴³。福者の不受動性とは、こうした否定的意味での passio の不在のみを意味するのである。

トマスはさらに次のように述べ、不受動性の内容を明確にする。

あらゆる passio は能動者が受動者に勝利することによってなされる。さもなくば受動者を能動者の側へと引き寄せることはない。ここで話題としている、質料に関わる passio について言えば、あるものが受動者を支配することは、固有の形相による受動者の質料に対する支配が弱められていなくては不可能である。[...] 人間の身体 [= 質料] は [...] [復活の後には] 完全に理性的靈魂 [= 形相] に服従する。そのため栄光を得た身体においては、靈魂によって身体が完成される際に介する態勢に反する変化は全くありえない。よってこれらの身体は不受動である⁴⁴。

トマスの「ここで話題としている、質料に関わる passio について言えば」という注を重くとれば、不受動性に関連して問題となる passio はそもそも限定的な範囲のものである、ということは意識されていると考えられる。こうして復活後にはあらゆる passio がなくなるわけではなく、靈魂による身体の支配を妨げない passio は、不受動性を扱う文脈で扱われるべきものではない

ものの、存在を許される。

b. 身体なき感情

感情は感覚的欲求の運動である、という主張をトマスは生涯保ちつづける。既に指摘した通り、トマスの議論は常に身体の変化を感情の基礎に置き、靈魂の能力のうち身体と関連し、受動的でありうる感覚的能力のはたらきこそ感情を見出す。以て *passio* を持つのは身体と靈魂の複合であり靈魂単体ではない、とする⁴⁵。この主張は分離靈魂における感情を認めないかのようである。実際、身体を持たない分離靈魂において、感覚的能力は「根」として存在するにとどまり、はたらかない。復活して身体を取り戻すまで、感覚を用いることはないとされる⁴⁶。それゆえ、分離靈魂に感情を想定する態度そのものが問題となる。

この点は思想的に極めて重要である。というのも、スコトゥスやオッカムといった直後の時代の論者がトマスの *passio* 論を批判する際には、まさにトマスの議論が *passio* を身体と強く結びつける点を指摘するからである⁴⁷。彼らは知性的欲求である意志こそ感情を見出す⁴⁸。この種の議論は随所に見られるが⁴⁹、特に死後の至福を構成し、ときに *passio* と呼ばれる快や喜びを、(アルベルトゥスとは異なり) 留保なく意志の「感情」と名指す点は、本稿との関係において注目し値する。なぜならこの点を以て、彼らは復活の前後を問わず、死後の福者の快を「感情」として統一的に把握しうるからである⁵⁰。

彼らの批判は一定程度正しくトマスの姿勢を前提するが、重要なのは、*passio* が「適切に (*proprie*)」いけば何を意味するかを判断する際に、最適とは言えない意味が実際に用いられているという前提を、トマスが十分に認めて受け入れていたことである。もとより感覚的欲求としての *passio* の中でも、「より適切に」そう呼ばれるものを選び分ける操作があったことは既に見た。トマスが *passio* 概念を規定する際に用いつづける *proprie* あるいは *magis proprie* という表現は、適切さの点で劣る意味において *passio* の語を用いることを妨げず、寧ろ前提する。実際トマスは、感情を(特に主体に対する適合性よりも反対対立性によって特徴づけられる) 感覚的欲求の運動としつつ、如何なる意味において他の諸能力における *passio* を構想しうるか、つまり適切さの点で劣る用法を如何なる意味で認めうるかを説明する。特に次の引用は、分離靈魂における感情を、つまり身体に依存しない知性的能力における感情を構想する可能性を示す。

知的部分の諸力において、非質料的であるがゆえに適切な意味において (*proprie*) 感情が存在しないとはいえ、何らか *passio* の特質を持つものはある。何故なら被造知性による把握 [= 認識] においては受け取りが生じるからである。そしてこのことに即し『靈魂論』第

3 卷 (第 4 章 429a13-15) で「知性認識することは何らか被る (pati) ことである」と言われる。知性的欲求においては passio の特質がいつそう強い。何故なら意志は、ものが善い或いは悪い——善悪というのものはもの持つ条件である——ということに即してそのものに動かされるからである。知性は真或いは偽の把握に即して動かされるが、真偽はもの自体についてのことではなく、寧ろものが靈魂のうちにあることに基づく。善と悪はものに存し、真と偽は靈魂に存するという事は、『形而上学』第 6 卷 (第 4 章 1027b25-27) に言われる通りである⁵¹。

分離靈魂が同情という passio を持つ可能性が積極的に示されていることから、この箇所の「同情」が感覺的能力に根ざす passio としては理解されていない、と考えることになる。つまり感覺的部分に依存しない passio が念頭に置かれていた、と読むことになる。これをスコトゥスが構想する「意志の感情」と即座に同一視することはできないが、部分的には類似したものであると、つまり感性的部分でない知性的部分における現象であると考えざるをえない。トマスの passio 論はあたかもそうした理解を許容するかのように柔軟に、あるいは曖昧に構成される⁵²。

おわりに

不受動性に訴えることで福者におけるあらゆる passio を排除するアルベルトゥスに対し、トマスは復活の前後によらず福者が感情を持ちうることを否定しない。寧ろ福者の完全性は、感情を持たないことでなく、理性の統御のもとでのみ感情を持つことに存するとされる。第 1 節の前提を背景に第 2 節で見たのはこの事情である。本稿は、トマスが倫理的な生活における感情に積極的な役割を与える、という見解を即座に支持するものではないが、少なくともトマスが神学的意味で完成された人間において感情を否定しないこと、しかもこの方策がアルベルトゥス (や注で見たボナヴェントゥラ) と比べて際立つことを見た。ここから検討すべき大きな仮説として、トマスは死や復活の後の完成を現在の生との強い連続性のもとに構想した、と云うる。

かかるトマスの議論が孕む問題が第 3 節で見られた。不受動性と感情をどう両立するかという点と、分離靈魂と感情の関係を如何に構想しうるかという点である。この両点は、passio 概念そのものに関する規定の緩やかさに支えられる。passio を感覺に根ざす快や苦痛としつつも、否定的な側面に着目した狭義の passio から、感覺に関与しない知性的部分における広義の passio まで幅広く認める態度が、トマスの議論の背後に控えている。なるほどトマスは、現世に生き

る人間が持つ *passio* が如何なるものであるかを厳密に見定めようとする。しかし同時に、広く柔軟に応用しうる、あるいは曖昧であるがゆえに適用範囲の広い議論を用意する。

駆け足に触れた幾つかの主題が課題となる。不受動性をそのひとつとする「贈物」に係る議論は、福者に認められる栄光や完全性を神学者が如何に構想したか、という問題に関わるため重要で、第2節に見たアルベルトゥス（及びボナヴェントゥラ）とトマスの差異とあわせ、詳しく見る価値がある。分離靈魂については、如何なる意味で復活前の悪い靈魂が罰を被る (*pati*) か、という問題があり、この点に係る議論も扱われるべきである。さらに、アドホックにとりあげてきた、福者が持つ「喜び」ないし「快」の概念もまた、*passio* 論との関連においてスコトゥスやオッカムがトマスを批判するところであり、この問題系の文脈を辿ることも求められる。

* 本研究は、日本学術振興会特別研究員奨励費による援助を受けている。

¹ 校訂版に関し、初出時のみ詳細な書誌情報を示す。参照箇所につき、章・節等による慣習的なものを略号で指示し、場合により校訂版の頁数を付す。トマスにつき以下の Leonina 版を用いる場合、巻数は初出時のみ示す。*Thomae de Aquino opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma-Paris, 1882-. ペトルス・ロンバルドゥス『命題集』への諸註解は断りなく *Super I [II, III, IV] Sent.* と略し、トマスのそれに関し、次の版を用いる。第4巻22区分までについては Lethielleux 版 (*Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi* (eds. M.-F. Moos et P. Mandonnet), Paris, Lethielleux, 4 vols., 1929–1947)、第4巻23区分以降については Parma 版 (*Commentum in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Parma, Petrus Fiacadorus, vol. 2, 1858) である。

² Albertus Magnus, *Super Ethica Commentum et Quaestiones* (ed. Institutus Alberti Magni Coloniensis), IX, lect. 13–14, Köln, Aschendorff, “Opera Omnia” t.15–1, 1968–1972, pp. 701b–707b; Thomas Aquinas, *Sententia Libri Ethicorum*, IX, lect. 12–13, t.47–2, pp. 541–547.

³ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q.38, a.3, t.6, pp. 258a–259b; *Expositio in Iob ad litteram*, c.16, t.26, p. 101 *et passim*.

⁴ 13世紀を念頭に置くなら、憐憫を同情と同一視する方針があることを指摘しうる。ネメシウスに由来するダマスケヌスの権威は頻繁に引用される。曰く「憐憫とは他の者の被る悪に関する同情である」(Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa* (éd. B. Kotter), II, c.14, Paris, Cerf, “Sources chrétiennes” n.535, 2010, p. 312: “*miserericordia est compassio de alienis malis.*”)。ラテン語訳は以下から。Thomas Aquinas, *Super IV Sent.*, dist.46, q.2, a.1, q.1, arg.1, p. 1142b.

⁵ たとえば、『マタイによる福音書』6, 1–4。

⁶ 煉獄や辺獄を想定しうるし、特に12–13世紀に煉獄の理論的重要性は増す。ただし13世紀以降の西洋の神学の教科書となったロンバルドゥスの『命題集』は、煉獄を専ら悔悛の秘跡に関する議論の一部で言及するのみである(第4巻第21区分第3章)。

⁷ ラテン語の *pati* (とギリシャ語の *paschein-patein*) は「被る」「受ける」こと全般を指示し、場面に応じ意味内容を変化させる。この点に意識的だからこそ、トマスはその都度 *passio* とは何かを問う。現代語でも

この問題は大きく、日本語の「感情」に対応する *emotion*, *Gefühl* 等に関連する語で訳されることも、原語を尊重した形をとることもある。本稿は誤解を防ぐことを重視し、必ずしも訳語を一貫させず、ときに *passio* を原語のまま記す。

⁸ 最近のものとして、R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions. A Study of Summa Theologiae Ia2ae 22–48*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; N. Lombardo, *The Logic of Desire. Aquinas on Emotion*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2011; N. Kahm, *Aquinas on Emotion's Participation in Reason*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2019. 邦語文献として、山本芳久『トマス・アクィナス肯定の哲学』慶應義塾大学出版会、2014年。古代から中世の感情論として一般に、S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004.

⁹ N. Lombardo, *The Logic of Desire. Aquinas on Emotion*, *op.cit.*, p. 2. 例外として『神学大全』第1部の人祖の *passio* に言及する研究は多い。また地上で人間として生活したキリストの *passio* に関するトマスの理論については大部の研究書がある (P. Gondreau, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, 2nd ed., Providence, Cluny Media, 2018 [1st ed., Münster, Aschendorff, 2002])。もとより『命題集』への註解で *passio* 概念が扱われる最重要箇所のひとつが、キリストが抱えた「欠陥 (*defectus*)」を扱う箇所であることは指摘に値する。Cf. Petrus Lombardus, *Sententiae* (ed. Collegium S. Bonaventurae), III, dist.15, Grottaferrata, Collegium S. Bonaventurae, “Spicilegium Bonaventurianum” n.5, 1981, pp. 92 *sqq.*

¹⁰ Thomas Aquinas, *Quaestiones de veritate*, q. 26, *particularie* a.1; a.8, *co.*, t.22–3–1, pp. 747a–749b; 775b–777a.

¹¹ Cf. D. F. Cates, *Choosing to Feel. Virtue, Friendship, and Compassion for Friends*, Notre Dame, The University of Notre Dame Press, 1997; T. Ryan, “Aquinas on Compassion: Has He Something to Offer Today?,” *Irish Theological Quarterly*, 75(2), 2010, pp. 157–174. 初期スコラに関し、キリストの同情を論じる以下の研究は興味深い。B. T. Coolman, “Hugh of St. Victor on ‘Jesus Wept.’ Compassion as Ideal *Humanitas*,” *Theological Studies*, 69(3), 2008, pp. 528–556.

¹² 以下を挙げるに留める。B. Kromholtz, *On the Last Day. The Time of the Resurrection of the Dead According to Thomas Aquinas*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2010.

¹³ 理由のひとつに、主著『神学大全』の執筆が復活論に達する前に放棄されたことが挙げられる。

¹⁴ 『ルカによる福音書』16, 26. 訳はグレゴリウスが用いたと考えられるラテン語テキストから。Cf. Gregorius Magnus, *Homelia in Evangelium* (éds. R. Étaix, G. Blanc et B. Judic), XL, 7, Paris, Cerf, “Sources chrétiennes” n.522, 2005, p. 546.

¹⁵ *Ibid.*: “sicut transire reprobi ad electos cupiunt [...]”

¹⁶ *Ibid.*: “Sed qui uolunt [...]” 同様の内容として、*ibid.*, pp. 546–548: “Ipsi quippe [...]”

¹⁷ 直前の引用の *rectitudo* と呼応する。

¹⁸ *Ibid.*, p. 548: “Nec iniusti [...]”

¹⁹ *Ibid.*, 8, p. 550: “Iusti vero [...]”

²⁰ Cf. *ibid.*, 2, p. 532; 8, pp. 548–550.

²¹ ルカ 16, 27 以下。

²² Albertus Magnus, *Super IV Sent.* (éd. Borgnet), dist.50, a.10, Paris, Vivès, “Opera Omnia” t.30, 1894, p. 698ab: “Post diem iudicii [...]”

²³ *Ibid.*, p. 698b: “tunc natura glorificabitur [...]”

²⁴ アルベルトゥスの後、トマスの直前に『命題集』に註解を与えたボナヴェントゥラ (c. 1220–1274) も凡そ同じ見解を与える。曰く「同情することは自然本性の善性によるという異論に対しては、これは受動的な自然本性に関し理解されるのでなければ普遍的に真ではない、と言われねばならない」(Bonaventura, *Super IV Sent.* (ed. Collegium S. Bonaventurae), dist.50, a.1, q.3, ad 4, Firenze, Collegium S. Bonaventurae, “Opera Omnia” t.4, 1889, p. 1050b: “Ad illud quod obiicitur [...]”)

²⁵ Cf. Albertus Magnus, *Super IV Sent.*, dist.44, a.14–15, pp. 564b–566b; Bonaventura, *Super IV Sent.*, dist.49, pars 2, sect.1, a.2, q.1, pp. 1015a–1016b; sect.2, a.1, pp. 1021a–1023b. 4つのdosについては研究が極めて希薄で、稀少な例外である Vetö もトマスの記述を採集するのみである (É. Vetö, “Le corps humain à la lumière du corps du Christ ressuscité chez Thomas d’Aquin,” *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 100(1), 2016, pp. 97–116)。この語は婚礼に際し主に花嫁の家から花婿の家に持ち込まれ花嫁が所持する金品を意味するが、復活後の福者が神から与えられる性質も13世紀にはdosと呼ばれる (Thomas Aquinas, *Super IV Sent.*, dist.49, q.4, a.1, co.)。この神学的意味でのdosの訳語は定まっていない。「婚資」(*Summa theologiae*, I, q.12, a.7, ad 1. 邦訳『神学大全』創文社、1960–2012年、第1分冊 p. 235)、「賜物」(*Summa theologiae*, III, q.28, a.2, ad 3. 邦訳第32分冊 p. 39)、「贈物」(*Summa theologiae*, III, q.45, a.1, arg.3; ad 3; a.2, co. 第35–36分冊 p. 159; 161; 164)等と訳される。婚姻に直接関与せず、「賜物」はdonumの訳語として別の意味を持つので、ここでは仮に「贈物」と訳す。

²⁶ Albertus Magnus, *Super IV Sent.*, dist.49, a.9, ad 1–2, p. 682a.

²⁷ 厳密には「選択 (electio)」は (理性でなく) 意志のはたらきとされる (Thomas Aquinas, *Super II Sent.*, dist.24, q.1, a.2, co., p. 593–594)。この箇所は緩やかに、「下位の部分」と区別される霊魂の上位の部分、つまり理性と意志からなる知性的部分に言及するものと捉えられる。事実、直後では「意志による選択 (electio voluntatis)」という表現も用いられる。

²⁸ Thomas Aquinas, *Super IV Sent.*, dist.50, q.2, a.4, q.2, co., p. 1258b: “misericordia vel compassio [...]”

²⁹ この微妙な区別は、注35の参照箇所にある2つの同情の区別、つまり神・天使・復活前の福者が持つ「意志による選択」に即したものと、「途上の境位にある善人」つまり存命の善人が持つとされる「同情」に即したものととの区別に対応する。言い換えれば、「感情」やそのひとつとしての「同情」という語に関しては、理性や意志の支配を逃れる側面が強く前提される。第3節aも参照のこと。

³⁰ 特に、以下を参照。P. Gondreau, *The Passions of Christ’s Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, op.cit., pp. 300–309.

³¹ Cf. Thomas Aquinas, *Super II Sent.*, dist.36, q.1, a.2, pp. 925–927. この点につき、アリストテレス『ニコマコス倫理学』第2巻 (1158b28 以下) はよく引用される。

³² 悪い行為については事情が反転する。悪い行為を行う意志に対し、これを促す感情が先行すると、寧ろ意志的である度合い、つまり罪の度合いが小さくなる。理性的部分と感情の関係に関し、たとえば次を参照。J. Barad, “Aquinas on the Role of Emotion in Moral Judgment and Activity,” *The Thomist*, 55, 1991, pp. 407–410; T. Nisters, “Aquinas on Passions and Diminished Responsibility,” *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 2, 1994, pp. 239–257; R. Mansfield, “Antecedent Passion and the Moral Quality of Human Acts According to St. Thomas,” *American Catholic Philosophical Quarterly*, 71, 1997, pp. 221–231; C. E. Murphy, “Aquinas on Our Responsibility for Our Emotions,” *Medieval Philosophy and Theology*, 8, 2000, pp. 163–205.

³³ 感情の積極的価値をどの程度認めうるかについてはFerryによるMiner批判のような論争があるが、感情が理性により統御すべきものとされる点は重要である。Cf. E. Uffenheimer-Lippens, “Rationalized Passion and Passionate Rationality: Thomas Aquinas on the Relation between Reason and the Passions,” *The Review of Metaphysics*, 56(3), 2003, pp. 525–558; L. Ferry, “Passionalist or Rationalist? The Emotions in Aquinas’ Moral Theology,” *New Blackfriars*, 93, 2012, pp. 292–308.

³⁴ 具体例として、悲しみ (tristitia) と理性のはたらきの順序に関する箇所がある。Thomas Aquinas, *Super III Sent.*, dist.15, q.2, a.2, q.1, co., pp. 490–491. Cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, III, q.15, a.4, co., t.11, p. 189b.

³⁵ Thomas Aquinas, *Super IV Sent.*, dist.50, q.2, a.4, q.2, co., p. 1258b: “Peccatores autem [...]” この箇所では現在形が、次に見る箇所では未来形が、一貫して用いられる。

³⁶ *Ibid.*: “Sed in futuro [...]”

³⁷ なお罰される者を見て福者が喜ぶことも、感情と理性の関係から説明される (Thomas Aquinas, *Super IV*

Sent., dist.50, q.2, a.4, q.1a 3, ad 3, pp. 1258b–1259a)。

³⁸ Kromholtz によれば、トマスは分離靈魂を「人間 (homo)」「人格存在 (persona)」と呼ばない。人間の本質は靈魂と身体の複合であることに存するからである。Cf. B. Kromholtz, “La perfection de la nature: la doctrine de saint Thomas d’Aquin sur la résurrection du corps, sa réception et son développement,” *Revue thomiste*, 116, 2016, pp. 57–70.

³⁹ Thomas Aquinas, *Super IV Sent.*, dist.44, q.2, a.1, q.1a 1, co., p. 1084b: “passio dupliciter dicitur. Uno modo communiter [...]”

⁴⁰ *Ibid.*: “Alio modo dicitur proprie [...]”

⁴¹ 詳細は以下参照。Thomas Aquinas, *Super III Sent.*, dist.15, q.2, a.1, q.1a 1–2, co., pp. 483–486. Cf. N. Kahm, *Aquinas on Emotion’s Participation in Reason*, *op.cit.*, pp. 137 *sqq.* 後述の通りトマス以降にはこの点が問題となる。

⁴² Cf. Thomas Aquinas, *Super III Sent.*, dist.15, q.2, a.1, q.1a 1, co., p. 484: “Sed ulterius [...]”; q.1a 2, co., p. 485–486: “Sed quia [...]”

⁴³ 前注に見た箇所に加え、以下を見よ。 *Quaestiones de Veritate*, q. 26, a.1, co., p. 747b; *Summa theologiae*, I-II, q.22, a.1, co., p. 168ab. 権威としてはダマスケヌスとともにアリストテレス『形而上学』第5巻第21章 (1022b15 以下) が引かれる。

⁴⁴ Thomas Aquinas, *Super IV Sent.*, dist.44, q.2, a.1, q.1a 1, co., p. 1085ab: “omnis passio fit [...]”

⁴⁵ Thomas Aquinas, *Super III Sent.*, dist.15, q.2, a.1, q.1a 1–2, co., pp. 483–486.

⁴⁶ Thomas Aquinas, *Super IV Sent.*, dist.44, q.3, a.3, q.1a 1, pp. 1167b–1168a.

⁴⁷ 「意志の情念」に関し、特に以下を参照。O. Boulnois, “Duns Scot: existe-t-il des passions de la volonté?,” in B. Besnier *et al.* (éds.), *Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions, I*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, pp. 281–295; V. Hirovonen, *Passions in William Ockham’s Philosophical Psychology*, Dordrecht, Kluwer, 2004, pp. 107–170; D. Perler, *Transformationen der Gefühle. Philosophische Emotionstheorien 1270–1670*, Frankfurt am Mein, Fischer, 2011, pp. 120–197; I. Drummond, “John Duns Scotus on the Passions of the Will,” in M. Pickavé and L. Shapiro (eds.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 53–74.

⁴⁸ スコトゥスに関しては次の版を参照。Johannes Duns Scotus, *Ordinatio* (ed. Commisio scotistica), Roma, Quaracchi, “Opera Omnia,” tt.1–15, 1950–2013. この箇所につき Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, III, dist.33, q.1, t.10, pp. 157–158; Guillelmus de Ockham, *Quodlibet II* (ed. J. C. Wey), q.17, a.2, New York, The Franciscan Institute, “Opera Theologica,” t.9, 1980, pp. 186–188.

⁴⁹ スコトゥスにつき具体的には以下を見よ。A. Perreiah, “Scotus on Human Emotions,” *Franciscan Studies*, 56, 1998, pp. 325–345.

⁵⁰ Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, dist.1, pars 2, q.1, t.2, pp. 49–59; *Ordinatio*, IV, dist.49, pars 1, q.5, t.14, pp. 357 *sqq.*; Guillelmus de Ockham, *Ordinatio* (ed. G. Gál), I, dist.1, q.2, New York, The Franciscan Institute, “Opera Theologica,” t.1, 1967, pp. 397–403. なおトマスは身体の快を passio とするが、知性的欲求の快を passio と呼ぶのは passio 概念を広い意味でとる場合のみだという。この根拠はやはり、passio が感覚的欲求に根ざすという主張に求められる。Cf. Thomas Aquinas, *Super IV Sent.*, dist.49, q.3, a.1, q.1a 1, co., p. 1214b.

⁵¹ Thomas Aquinas, *Super III Sent.*, dist.15, q.2, a.1, q.1a 2, co., p. 486: “Sed in viribus intellectivae partis [...]” Cf. *Quaestiones de veritate*, q.26, a.1, co., pp. 747a–749b; *Summa theologiae*, I-II, q.22, a.1, ad 1, p. 168b. 『形而上学』の主張は、真偽は知性に認識される限りでの事物の組み合わせと分離 (の帰結としての、靈魂の外部にない命題) に関わるが、善悪は認識と無関係に事物に内在する、ということである。

⁵² 一個の問題は、第2節 b に見たトマスの引用が、靈魂の「下位の部分」における passio のみを問題とするかに見える点である。身体を備え、それゆえ「下位の部分」をはたらかせうる復活後の人間を主たる対象とするがゆえに、些か不正確な表現が取られたと考えられる。

Les bienheureux non compassionnels ? flexibilité de la notion thomasienne de passion

Ryo HATANO

Les bienheureux sentent-ils, en raison de leur bonté, une compassion envers les condamnés subissant le supplice imposé par Dieu ? Cet article examine la tradition médiévale de cette question, en s'employant à situer la position particulière de Thomas d'Aquin et à examiner quelques problèmes immanents à son écrit.

C'est l'homélie évangélique de Grégoire le Grand, qui jette une base conceptuelle pour la discussion médiévale, en nommant deux éléments : la perfection des bienheureux et la justice divine. Cependant, concernant la relation entre les deux, le pape oscille entre deux options : soit la compassion surgit mais se trouve refoulée, soit elle ne naît jamais (section 1).

Les théologiens du XIII^e siècle s'accordent fermement à soutenir que les bienheureux ressuscités n'ont jamais de compassion envers les méchants en enfer, mais cela avec une divergence : tandis qu'Albert le Grand (et Bonaventure) invoque(nt) l'impassibilité du corps des ressuscités, qui en réprime toutes passions y compris la compassion, l'Aquinate propose la doctrine selon laquelle les passions peuvent surgir suivant le choix rationnel chez les bienheureux, en admettant les passions chez les ressuscités et en intégrant dans la discussion l'âme séparée avant la résurrection (section 2).

L'argument de Thomas soulève deux questions : comment peut-on réconcilier l'impassibilité des ressuscités et l'existence d'une passion chez eux ? comment peut-on reconnaître à l'âme séparée, dépourvue du corps sensible, une passion, que Thomas définit comme mouvement d'une puissance sensible ? Les deux problèmes sont résolus par la flexibilité ou l'ambiguïté du fondement de la théorie thomasienne des passions : employant l'adverbe *proprie* pour déterminer la notion propre de passion, l'Aquinate sait en garder diverses acceptions. L'impassibilité des ressuscités n'exclut la passion qu'au sens le plus strict, à savoir l'influence négative renversant la domination de la raison sur le corps ; l'âme séparée peut avoir une passion, dans la mesure où la passion au sens large se trouve dans la partie supérieure de l'âme (section 3).