

心の論理

—— 初期改革派正統主義における感情の分析^{〔訳注〕} ——

デイビッド・S・サイツマ 青木義紀訳

序論

近代初期の改革派人間論は、とくにカルヴァンと「神のかたち」(*imago Dei*)⁽¹⁾に関して、近年、より大きな注目を浴びるテーマとなってきたが、情緒 (emotions) —— もしくは「感情」 (affections) や「情念」 (passions) として知られてきたこれら⁽²⁾ —— に関する研究は、近代初期の改革派神学の学者たちによってほとんど無視されてきた。感情は、ジョン・エドワーズ⁽³⁾を含む多くの改革派神学者の神学人間論において「突出した役割」を果たしたという事実にもかかわらず、17世紀を扱った研究は、ピューリタン

〔訳注〕 本論は、Jordan J. Ballor, David S. Sytsma and Jason Zuidema, eds., *Church and School in Early Modern Protestantism: Studies in Honor of Richard A. Muller on the Maturation of a Theological Tradition* (Leiden and Boston: Brill, 2003), 471-88 に掲載された論文の邦訳である。

(1) Jason Van Vliet, *Children of God: The Imago Dei in John Calvin and His Context* (Göttingen: V & R, 2009), 16-18.

(2) Étienne Chauvin, *Lexicon rationale sive thesaurus philosophicus* (Rotterdam: Van der Slaart, 1692), s.vv. “affectus,” “passio ethicè.”

(3) Brad Walton, *Jonathan Edwards, Religious Affections and the Puritan Analysis of True Piety, Spiritual Sensation and Heart Religion* (Lewiston: Mellen, 2002); and Paul Lewis, “‘The Springs of Motion’: Jonathan Edwards on Emotions, Character, and Agency,” *Journal of Religious Ethics*, 22, no. 2 (1994): 275-97. を見よ。

(4) Kelly M. Kopic, *Communion with God: The Divine and the Human in the Theology of John Owen* (Grand Rapids: Baker, 2007), 53; cf. J. I. Packer, *The Redemption & Restoration*

たちがアリストテレス主義やトマス主義の傾向にあることを露呈したペリー・ミラーの全体的な考察を大きく超える形では進歩してこなかった。⁽⁵⁾ 反対に現在は、中世期における情緒の歴史に関する二次資料が十分にあり、それらが主要な思想学派の初期段階の全体像を提供してくれるとともに、アクィナスとトマス主義に関する研究は、近代初期のトマス主義が多彩であり、決して同じような解説の伝統ではないという観察点へと成長してきた。⁽⁶⁾ 同様に、近代初期哲学を扱う歴史家たちは、ほとんどがいわゆる正統派の哲学者（たとえばデカルト、ホッブス、スピノザ）を理解したいという願望によって動機づけられたが、彼らはトマス主義とプロテスタント諸伝統を背景にしてこれらの哲学者たちを文脈に位置づけ始めたのであった。⁽⁷⁾

of Man in the Thought of Richard Baxter (Vancouver: Regent College, 2003), 109-11.

- (5) Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (Boston: Beacon, 1961), 254, with sources on 515-16. を見よ。ミラーは、以下に記すもの以外の、ヨーロッパ大陸の資料を含む、幅広い資料を入手していた。J. R. Fulcher, "Puritans and the Passions: The Faculty Psychology in American Puritanism," *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 9 (1973): 123-39; C. L. Cohen, *God's Caress: The Psychology of Puritan Religious Experience* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 28-29, 118-19; and Norman Fiering, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), 147-98. 改革派正統主義は、以下の文献の中で全面的に無視されている。Karl Heinz zur Mühlen, "Affekt II. Theologiegeschichtliche Aspekte," in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 1 (1977); ; Karl Heinz zur Mühlen, "Die Affektenlehre im Spätmittelalter und in der Reformationszeit," *Archiv für Begriffsgeschichte* 35 (1992): 93-114; and J. Lanz, "Affekt," in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel: Schwabe, 1971-), 1:89-100.
- (6) 中世の時代については、以下を見よ。Peter King, "Emotions in Medieval Thought," in *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, ed. Goldie (Oxford: Oxford University Press, 2009), 167-87; Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 177-286. 近代初期のトマス主義については、以下を見よ。Peter King, "Late Scholastic Theories of the Passions: Controversies in the Thomist Tradition," in *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, ed. Lagerlund and Yrjönsuuri (Dordrecht: Kluwer, 2002), 229-58.

近代初期改革派神学をあつかう研究者たちによって、感情が比較的、等閑視されたことは理解できる。というのも歴史神学者たちは、教義学に由来する組織的・論争的なトピックに焦点を当てる傾向にあり、そこでは感情に関する議論はほとんど（すべてではないが）場を占めないからである。そうだとすると、感情は教理問答の律法と祈りのセクションに登場する改革派神学の不可欠な部分であり、教理問答は十戒を、外的行動を超えて魂に属する感情に適応するものと解釈した。⁽⁹⁾このように感情は、教義学のトピックス (loci) の中では顕著な特徴を持たなかったが、実践的な性向を持つジャンルにとっては重要であった。

本論は、初期正統主義時代（1565年頃–1640年）における改革派の感情論の扱いの発展を検証するが、この期間は広範な感情論の扱いが盛んになった時代である。この時代の感情論の議論は、幅広いアリストテレス心理学の枠組と、もともと初期改革派の神学者たちによって構築された特定の論争的関心の中で発展したことを拙著は論じるつもりである。プロテスタント

(7) 以下の文献を見よ。Amy M. Schmitter, “17th and 18th Century Theories of Emotions,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/emotions-17th18th/>; Schmitter, “Passions and affections,” in *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*, ed. Anstey (Oxford: Oxford University Press, 2013); and Martin Pickavé and Lisa Shapiro, ed., *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2012). より古い資料の中では以下を見よ。Anthony Levi, *French Moralists: The Theory of the Passions 1585-1649* (Oxford: Clarendon, 1964); Voukossava Miloyevitch, *La Théorie des Passions du P. Senault et la morale chrétienne en France au XVII^e siècle* (Paris: Rodstein, 1934).

(8) Cf. Aza Goudriaan, “The Synod of Dordt on Arminian Anthropology,” in *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)* (Leiden: Brill, 2011), 81-106, at 103: “The Synod indicated much less disagreement over the sinful status of the affections, the third component of the soul, after the Fall.”

(9) Jean Calvin, *Catechismus ecclesiae Genevensis* (1545), in *Opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, et al. (Braunschweig: C.A. Schwetschke, 1863–1900) [hereafter CO], 6:70, 72, 76 (律法)、86 (祈り); HC (ハイデルベルク信仰問答) Q/A 109, 113 (律法), in *The Creeds of Christendom*, ed. Philip Schaff, 3 vols. (New York: Harper & Brothers, 1877), 3:347-348; WLC (ウェストミンスター大教理問答) Q/A 99, 105, 135-36, 138,

の大学や研究機関の出現によって、改革派の倫理学者や神学者たちはより詳細に感情論を扱い、その大多数は感情論の本質と分類に対して、一般的にトマス主義的なアプローチに接近したが、スコトゥス主義的な少数派に対して異議を唱えないわけではなかった。しばしば見過しにされたトピックへの一つの導入として、本論の焦点は、感情論の最も一般的な本質と分類を描くところみを明示するだけでなく、感情論それ自体の本質に関連するいくつか頻発する論争のテーマに限定されており、特定の感情論の取り扱いや、それらと回心や救済論との関係は考慮に入れないこととする。

倫理学と人間論の交差点にある感情論

初期正統主義とそれ以前の感情論の議論は、多様な学際的テーマの中に散在している。一方で神学者と哲学者の両者は、魂の機能との関連で感情の存在論的な面に関心を寄せた。他方、感情が善悪の認識に関係することから、哲学者たちはしばしば、行動の原理である倫理の文脈の中で感情を扱った。それに対して神学者たちは、十戒が扱う範囲の文脈の中で、強欲に関する問題に言及する責任を感じていた。このように、改革者たちの間の、哲学のジャンルという文脈の中に、おもに感情の本質に関するより詳細な記述を見出すが、神学のジャンルという文脈の中では、墮落して腐敗した欲望に、より大きな焦点を見出すのである。たとえばカルヴァンは、理性的で欲求的な意志の機能を認識することに加えて、憤りやすい欲求 (*vim irascendi*) と色欲に走りやすい欲求 (*vim concupiscendi*) を区別することにおいて、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』に従っているが——私たちがこれから見るように、これは伝統的な感情の分類である——彼は、これらの欲求の詳細に安住しない⁽¹⁰⁾。むしろカルヴァンは、十戒との関連に

139-42, 147-48 (律法)、189 (祈り) in *The Confession of Faith, and the Larger and Shorter Catechism* (London, 1651), 106, 109, 123-27, 130-31, 147. また *Canons of Dordt III/IV.1* (*Creeds of Christendom*, 3:564) に注目。

(10) 1559年版の『綱要』(*Institutes*)の欄外メモには次のようにある。“Arist.lib.1./

において、無節操な欲求の問題にくり返し立ち返るのである。⁽¹¹⁾ 反対に、フィリップ・メランヒトン、ピエトロ・マルティレ・ヴェルミーリ、アンドレアス・ヒペリウスは、自分たちの倫理に関する哲学的な著作の中で、情念の本質や種類に関して、幾分、より詳細な議論を提供しているが、17世紀の一部の取り扱いと比べるときわめて皮相的である。⁽¹²⁾

改革派正統主義の台頭に伴って、私たちは人間論的な論説や、十戒の解説、倫理的な論述の中に継続的な感情の議論を見出す。初期の改革者たちによるアリストテレス的な心理学は、神学者や哲学者たちがよりはっきりと中世の先人たちに言及するにつれて、感情を含むより大きな「人間論」

Ethi.cap.ult./Item lib.6./cap.2.” 以下を見よ。Jean Calvin, *Institutio christianae religionis* (Geneva: Stephanus, 1559), I.xv.6 (p. 59). 英訳のバトルズ・マクニール版 (1:193, n. 23) には、いくつかの誤りが含まれている。(1) この欲求の問題に関して、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』への言及が欠けている。(2) カルヴァンが後代になるまで引用しないテミスティウス (Themistius) の引用が不正確である。(3) 「色欲に走りやすい欲求」 (*vim concupiscendi*) を中立 (かつ正常) な「願望の力」ではなく、「無節操な願望の力」と訳している。16世紀の各版は、トマス・ノートンの翻訳を含めて、これらの問題を免れている。ノートンの翻訳は、「色欲に走りやすい欲求」 (*vim concupiscendi*) を正しく「願望の力」 (power of Desiring) と訳している。*The Institution of Christian Religion* (London, 1561), fol. 55r. を見よ。カルヴァンの中世アリストテレス的能力心理学との関係に関しては、Muller, *Unaccommodated Calvin*, 159-173 を見よ。バトルズ・マニクール版の問題については、前掲書, 67-78 を見よ。

(11) Calvin, *Institutio*, II.ii.24, II.viii.39, II.viii.45, II.viii.49-50, III.xvii.1.

(12) Peter Martyr Vermigli, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. Emido Campi and Joseph C. McLelland, trans. Kenneth Austin, et al. (Kirksville, MO: Truman State University Press, 2006), 314-24; 再版は Vermigli, *Common Places* (London, 1583), 405-11; Philip Melancthon, *Philosophiae moralis epitome*, I (Corpus Reformatorum: Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia, ed. Karl Bretschneider and Heinrich Bindseil, 28 vols. [Halle: Schwetschke, 1834-1860], 16:50-56); *Ethica doctrinae elementa*, I (CR16:201-207); *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, III.v (CR 16: 352-55); Andreas Hyperius, *In Aristotelis Ethica annotations* (Basel, 1586), 95-7. メランヒトンの改革派倫理学に対する影響力については、Donald Sinnema, “The Discipline of Ethics in Early Reformed Orthodoxy,” *Calvin Theological Journal* 28 (1993): 10-44 を見よ。

(*de homine*) の取り扱いの中で十分に拡充された。たとえばヒエロニムス・ザンキウスは、アクィナスの情念の区分に従い、無垢の状態のアダムが、悲しみや憎悪といった悪ではなく、愛や喜びといった善に向けられた情念を持っていたという結論のためにアクィナスを引用する。⁽¹³⁾ 一連の感情はまた、正統主義の時代全般にわたって、第十戒の解説という文脈の中で扱われつづけ、それはしばしば無節操な欲望の問題に移って行く前に、皮相的に感情の本質を論じるだけなのである。⁽¹⁴⁾ しかし人間論の論説や十戒の解説よりも、倫理的な論述の方が感情の本質と区分を詳細に扱っていた。これらの改革派倫理学の文献の中でも、最も印象的な感情論の取り扱いの一つは、当時においては全般的に顧みられなかったが、プファルツのフリードリッヒ五世の宮廷説教者であったアブラハム・スクルテトゥス(1566-1625)の『倫理学二巻』(*Ethicorum Libri Duo*, 1603) ⁽¹⁵⁾ である。この著作は、感情につ

(13) Girolamo Zanchi, *De operibus Dei intra spatium sex dierum* (Neustadt, 1591), pars tertia, II.iii (527a-528a), III.iv (643b-44b), citing Aquinas, *Summa theologiae*, Ia.95.2. 心理学の文脈の中で感情を扱っている他の人物は、Lambert Daneau, *Isagoges christianae pars quinta, quae est de homine* (Geneva, 1588), 15v-17r; Pierre de La Primaudaye, *Academie françoise*, 4th ed. (Lyon, 1591), 14v-18r; Otto Casmann, *Psychologia anthropologica; sive animae humanae doctrina* (Hannover, 1594), 403-22; Philippe de Mornay, *The true knowledge of a mans owne selfe* (London, 1602), 118-72.

(14) Lambert Daneau, *Ethics christianae* (Geneva, 1577), II.xvii (302v-312v); Jeremias Bastingius, *In catechesin religionis christianae...commentarii* (Dordrecht, 1588), 393-97; Andrew Willet, *Hexapla in Exodum* (London, 1608), 427-30; George Downame, *An abstract of the duties commanded, and sinners forbidden in the Law of God* (London, 1620), M4v; John Weemes, *An Exposition of the Morall Law, or Ten Commandments of Almighty God* (London, 1632), 329-43; Johannes Wollebius, *Christianae theologiae compendium* (Basel, 1634), 406-15; André Rivet, *Praelectiones in cap. XX. Exodi*. (Leiden, 1637), 314b-17b; Anthony Tuckney, *Praelectiones theologicae* (Amsterdam, 1679), 235-42; Johannes Marckius, *Compendium theologiae christianae*, 3rd ed. (Amsterdam, 1722), 260-62; Francis Turretin, *Institutio theologiae elencticae*, 3 vols. (Geneva, 1679-1685), XI.xxi.

(15) スクルテトゥスは、のちにハイデルベルクで旧約学教授となり、ドルトレント会議の代表となった。Cuno, "Scultetus, Abraham," in *Allgemeine Deutsche Biogra-*

いて広く 180 頁にわたって扱い、その前にある徳についての箇所 (100 頁) や祝福された生についての箇所 (15 頁) を小さく見せている。感情は、改革派正統主義の後期の倫理的論考の中でも一つの定着した特徴であるが、その中でも、このように積極的な関心を感情に示しているものはほとんどない。⁽¹⁷⁾

17 世紀初期までに、感情は、人間論や倫理学に関係する別種類の著作の一部にとどまった。しかし、17 世紀前半、とくに 1620 年頃から 1640 年までに英国で新たな展開をみる。おそらく、ピューリタンたちの実践的な関心のゆえだが、感情に焦点を置くか、あるいは全面的に感情だけを扱った論考によって、感情に関心を寄せた注目すべき高まりが存在する。その中で最も初期のものは、スコットランドの聖職者であるジョン・ウェイムズによる『人間の内にある神のかたちの肖像』(*The Portraiture of the Image of God in Man*, 1627; 2nd ed. 1632; 3rd ed. 1636) で、それは表題が宣伝している通り、「第二部は靈魂の強欲と怒りの領域における人間の情念を含んでい……すべては対照という方法で扱われ、多様な区分によって明確化され、⁽¹⁸⁾どちらも有識者と現代の執筆者たちに由来する [方法論である]」。こ

phie 33 (1891), 492-96.

(16) Abraham Scultetus, “De affectionibus animi dignoscendis & emendandis,” in *Ethicorum libri duo* (Ursellis, 1603), 123-308.

(17) Franco Burgersdijck, *Idea philosophiae moralis*, vii-viii, in *Idea philosophiae, tum moralis, tum naturalis* (Oxford, 1631); William Pemble, *A Summe of Morall Philosophy* (Oxford, 1632), 15-57; Pierre Du Moulin, *Ethicorum seu doctrinae moralis* (Amsterdam, 1645), 10, 62-74; J. H. Alsted, *Scientiarum omnium encyclopaediae*, 4 vols. (Lyon, 1649), 3:23-25; Daniel Sinapius, *Dissertationes ethicae* (Leiden, 1645), 38-43; Adrian Heereboord, *Collegium ethicum*, 54-61, in *Philosophia, naturalis, moralis, rationalis* (Leiden, 1654); Gisbert ab Isendoorn, *Ethica peripatetica* (Harderwijk, 1659), 201-37; Issac Schoock, *Idea philosophiae moralis* (Frankfurt an der Oder, 1672), 20-30; Johann Rudolph, *Ethica duobus libris comprehensa* (Amsterdam: Daniel Tschiffely, 1696), 74-112; Benedict Pictet, *Medulla ethicae christianae* (Geneva, 1712), 273-341. 筆者が現在、認知している限りでは、唯一ピクテーのものだけがこれに匹敵するが、彼は後期デカルト主義の枠組みの中で執筆している。

の時代の一部のピューリタンの著作とは異なり、それらはしばしば民衆向けの説教のかたちで執筆されたが、ウェィムズは、スコラ的な資料や区分の多くを隠さない⁽¹⁹⁾。ウェィムズの『肖像』第三版のたった数年後には、ウェィムズは、スコラ的な資料と区分に大きく依拠した。レイノルズの『論考』(Treatise)は、近代初期の感情に関する過去の記録の中では一部の注目を集めてきたが、そのような研究は全般的に、ウェィムズをふくめ、レイノルズに先立つ改革派の扱いを無視したのである⁽²¹⁾。

ここに略述された展開は、改革者たち、改革派スコラ主義者たち、ピューリタンたちによって共有された共通の感情に対する関心を指し示しているが、それはプロテスタント正統主義を「無味乾燥」で「不毛」であるという古い戯画を誤って伝えている⁽²²⁾。それはまた、改革派スコラ主義者たち

(18) John Weemes, *The Portraiture of the Image of God in Man*, 3rd ed. (London, 1636), 139-231.

(19) 他の民衆向けのピューリタンの著作は、Thomas Cooper, *The Mysterie of the Holy Government of our Affections* (London, [1620?]); William Fenner, *A Treatise of the Affections; Or the Soules Pulse* (London, 1641); John Ball, *The Power of Godlines* (London, 1657), 172-272. フェナーの『論考』(Treatise)は、つづけて多くの時機を得て再版された(1642, 1650, 1657; 著作集: 1651, 1657, 1658)。

(20) Edward Reynolds, *A Treatise of the Passions and Faculties of the Soul of Man* (London, 1640), 31-344 (326-344は頁番号の付け間違えである)。レイノルズの『論考』(Treatise)はしばしば再版され(1647, 1650, 1651, 1656, 1658; 著作集: 1678, 1679)、ペトルス・ヘリンガによってオランダ語に翻訳された。*Een verhandeling van de herts-tochten en mogentheden van de ziele des menschen* (Amsterdam, 1667)。

(21) Miller, *New England Mind*, 251-52; Fulcher, “Puritans and the Passions,” 130-131; Jill Kraye, “Απαθεια and Προπαθεια in Early Modern Discussions of the Passions: Stoicism, Christianity and Natural History,” *Early Science and Medicine* 17 (2012): 230-53 at 250-52.

(22) Cf. Richard A. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological*

の学問的関心と敬虔主義的なピューリタンたちの学問的関心の厳格な対比という問題のある特徴を強調する。事実、ピューリタンの感情に関する論考は、すでに豊富にあったスコラ主義の文献の土壌の中で生まれ、リチャード・バクスターの『聖なる永遠の安息』(Saints Everlasting Rest) のような民衆向けの著作にカテゴリーを供給した。⁽²⁴⁾

感情の本質

初期正統主義の時代における感情の扱いは、中世のスコラ主義者たちのそれと同様に、一般的な靈魂の中にある諸部分と、より特別には知性と意志の機能の関係の中でそれを同定することによっておもに始まる。中世のスコラ主義者たちは、一般に靈魂を理性的な部分と感覚的な部分に分ける(アリストテレス的な)区分に同意し、理性的な欲求(意志もしくは *voluntas*)と感覚的欲求の二区分に行き着くが、彼らは、感情が主に感覚的欲求に見出されるのか、それとも理性的欲求に見出されるのかについて一致しなかった。アンセルムスとアベラルドゥスは、感情とは「意志の働きにすぎない」というアウグスティヌスの『神の国』の提起に従って、感情が意志の類であると確信した。スコトゥスとオッカムは、アウグスティヌスのこの読み方を継続し、感情は一般に欲求機能の中にあり、その結果、意志と感覚的欲求の両方の中にあると論じた。アクィナスもまた、アウグスティヌスの『神の国』に大きく依拠したが、それにもかかわらず彼は、身体的な変化が感情にとって本質的であるので(例えば、その人の血液は怒りの時に煮えたる)、それらは感覚的欲求に位置づけられなければならないと論

Tradition (New York: Oxford University Press, 2003), 25-26, 47-48.

(23) Cf. Muller, *After Calvin*, 105-21; Gregory D. Schuringa, "Orthodoxy, Scholasticism, and Piety in the Seventeenth-Century Further Reformation: Simon Oomius," in Jordan J. Ballor, David S. Sytsma, and Jason Zuidema, eds., *Church and School in Early Modern Protestantism* (Leiden: Brill, 2013), 641-51.

(24) 2nd ed. (London, 1651), Part 4, Chapter 9 (184-85, 191-208).

じた。このようにアクィナスは、感覚的な欲求と理性的な欲求の行動を明確に区別し、一般的な感情のために「情念」(*passiones*) という語を使い、神や御使いや人間に類似した意志の行動のために「感情」(*affectiones*) という語を用いるのを好む。⁽²⁵⁾

専門用語の用法上の統一はないが——これらは様々に「情念」(*passiones*) も「感情」(*affectiones*) も指している——、改革派正統主義の著者たちのほとんどが、感情を感覚的欲求の中に位置づけることにおいてアリストテレスとアクィナスに従い、感情に本質なものとして肉体的変化を見ている。フランコ・バーガースディイクは、「感情」(*affectus*) について次の定義を提起する。「感情とは、自然の理に反する身体の変化を伴う感覚的欲求の動きで、善ないし悪の目的、主張、評価に関し、空想 (*phantasia*) から、前者 (善) を追い求め、後者 (悪) を回避するためのものである」。⁽²⁶⁾ よりトマス主義的な用語である「情念」(*passio*) を用いた、ほとんど同一の定義は、ウェィムズの内に見られる。「情念とは、感覚的欲求の動きであり、不安によって刺激され、空想において善でも悪でもあり、身体的外的变化に作用する」。⁽²⁷⁾ アクィナスと同様に、ウェィムズは感情を、靈魂の「理性的な部分にではなく」(スコトゥスを除外して)、感覚的な部分における「身体と心の間」に位置づけ、その結果、感情は『意志』(*will*) と『知性』(*understanding*) の中にあり、それらに命じそれらを支配するものであるが、『感覚的な』部分にあって、真の主体の中にある」。より正確には、感情は対象を把握することにおいては想像力 (ないし「空想」 [*phantasie*]) に依属

(25) これは、きわめて複雑となった説明の単純化である。King, “Emotions,” 171-182; 「情念」(*Passiones*) と「感情」(*affectiones*) の区別については、Robert Miner, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae 1a2ae22-48* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 35-38. アクィナスのアウグスティヌスの使用については、Mark D. Jordan, “Aquinas’ Construction of a Moral Account of the Passions,” *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986): 71-97.

(26) Burgerskijsk, *Idea philosophiae moralis*, 75. Cf. Rudolph Goclenius, *Lexicon philosophicum* (Frankfurt, 1613), s.v. “Passio”; Aquinas, *Summa theologiae*, 1aIIae.22.3.

(27) Weemes, *Portraiture*, 139. 同様に Zanchi, *De operibus Dei*, 527a. を見よ。

し、それが真理か虚偽かを判断することにおいては知性に、そして私たちに関わる相対的な善か悪かを決定づけることにおいては意志に依属する。知性と意志の手引きのもとにある時にのみ、感情はある種の知覚的な善や悪に関して動かされる。⁽²⁸⁾感情の従属的な依存と、知性と意志への参与に関して、ウェイズはアキナスを引用しないが、レイノルズは同じ点を指摘し、アキナスを引用する。⁽²⁹⁾

感情の本質に対して、より折衷的なアプローチは、アブラハム・スクルテトゥスに見られる。感情を「靈魂の欲求機能に由来する激動」(*commotiones ab appetente facultate*)と定義した彼は、一章を「どのような方法で、激動は理性的な部分において起こるか」という問いに費やす。⁽³⁰⁾その章の中で彼は、アウグスティヌスとスコトゥスの立場とアリストテレスとアキナスの立場を比較して、この二つの立場の調停を試みる。「それゆえ靈魂の感情は、正当な座としてより下位の欲求の内にあるが、それはまた、我々が説明したように、より高位のものに影響を与える。この方法によってスコトゥスはトマスと一致することができ、私としてはアウグスティヌスとガレノスが異なった思想を持っていたとは思わない」⁽³¹⁾。この融和的なスタンスにもかかわらず、感情の「正当な座」を感覚的欲求の内に置くことによってスクルテトゥスは、アキナスの立場を好んでいるように見える。

初期正統主義における改革派の作家たちの大多数は、感情を感覚的欲求の中に位置づけることを好むが、少なくとも一つ、この見解から逸脱する重大な立場が存在する。ピューリタンのウィリアム・フェナーは、多数派の意見を知りつつ、アウグスティヌスやスコトゥスのように、感情を意

(28) Weemes, *Portraiture*, 140-41.

(29) Reynolds, *Treatise*, 38. ここでは Aquinas, *Summa theologiae*, Ia.81.3. を引用している。

(30) Scultetus, *Ethicorum*, 129, 132.

(31) Scultetus, *Ethicorum*, 134. この P. 133 において、彼はアウグスティヌス、ガレノス、スコトゥスの意見と、ケクロ、アキナス、アリストテレスの意見を対比させている。

志に分類する立場に賛同した。彼は次のように言う。「感情は動きであり、それは『意志の動き』(motions of the will)である。私は、アリストテレスと我々の神学者たちも知っているが、彼らは感情を意志ではなく、靈魂の感覺的部分に位置づける。なぜならそれは動物たちの中にも見られるものだからである」⁽³²⁾。彼は、心理学的な論拠と聖書的な論拠の両方を提供している。心理学的に、恥の感情というのは、靈魂の感覺的部分との関わりなしに動かされる可能性があることを示している。聖書から彼が述べるのは、Iテサロニケ 2:8においてパウロは、(あなたがたのことを感情的に愛おしく思い、私たちが望んでいるのは)感情と意志が一つに結ばれ、テサロニケの人々に対して持っている感情を意志の中に置く」ということである。同様にフェナーは、良き御使いは「願い」(Iペテロ 1:12)、悪しき御使いは「信じて身震いする」(ヤコブ 2:19)と聖書が語っており、それは感覺的な靈魂を持たない御使いが意思の内に感情を持つことがなければ不可能であろうと論じている⁽³³⁾。スコトゥス主義への共感に何の疑いもないまま、フェナーは次の主張で結論づける。「それゆえアウグスティヌス、ガレノス、スコトゥスと、なぜ私が彼らに言及するかというと、感情は心の中の動きであると聖書が語るからである」⁽³⁴⁾。

フェナーが、「我らの神学者たちのほとんど」が持つ意見に対して、このような主張の提起を強要されるように感じたという事実は、改革派陣営におけるスコトゥス主義の優位ではなく、アリストテレス主義やトマス主義の見解——感覺的欲求と知性的欲求の厳格な区別を反映する立場——の優位を示している。同時に、フェナーやスクルトゥスの例は、完全な意見の一致は存在しないことを示し、その結果、改革派の伝統は、感情の本質に関してトマス主義かスコトゥス主義かを限定するものではな

(32) Fenner, *Treatise*, 5. Fiering, *Moral Philosophy*, 159-65 は、フェナーが主要なニューイングランドのピューリタンたちに知られていたが、ウェイムズやレイノルズのような改革派の論考との関連で彼を論じていないと指摘する。

(33) Fenner, *Treatise*, 5-6.

(34) Fenner, *Treatise*, 6.

いと結論づけることから、私たちに警告を与えるべきものである。しかし私たちは、次のように結論づけることができる。すなわち、デカルトがもつ靈魂の概念（それは感覚的な部分を否定する立場）の広がりには先立つ改革派の伝統は、一般にスコトゥスの立場に賛同する少数派で、感情を感覚的欲求の内に位置づけた。ついでに、この結論はジョナサン・エドワーズを初期改革派正統主義の主流派との非連続性の中に位置づけるが、エドワーズが感情を全体として意志の中に置くことから、おそらくフェナーとの連続性の中に位置づけることになる⁽³⁵⁾。

感情の分類

すべての中世スコラ主義者の中で、アキナスの情念に関する論考 (*Summa theologiae*, IaIIae, qq. 22-48) は、ある中世の歴史家の判断では、「この主題に関する最も広範な中世的な論考」であり、別の学者の評価では、「彼の先駆者たちの著作を覆い尽くすほど見事な論述」であった⁽³⁶⁾。彼らの感情に関するそれぞれの取り扱いは、「深くて原則に基づいた」ものであるが、スコトゥスやオッカムはこのテーマに関する完成した論考を提示しな⁽³⁷⁾かった。アキナスの論考を改作し普及させた近代初期のローマ・カト⁽³⁸⁾

(35) Jonathan Edwards, *Religious Affections*, ed. Smith (New Haven: Yale University Press., 1959), 97-98. Fiering, *Moral Philosophy*, 164 は、フェナーの内にエドワーズの先取りを見ることを妥当とする。Contra Walton, *Jonathan Edwards*, 146-48 でウォルトンは、意志に基づく愛を、意志と感情の両者の第一動因とするアキナスの立場 (*Summa theologiae*, Ia.20.1) に基づいて、感情を全面的に意志の中に置くエドワーズの位置づけの先例が、アキナスの内にあると論じている。もしここで中世の先例があったとするなら、それはアキナスではなくスコトゥスであろう。関連する意志の機能に関する改革派正統主義とのさらなる非連続性に関しては、Richard A. Muller, “Jonathan Edwards and the Absence of Free Choice: A Parting of the Ways in the Reformed Tradition,” *Jonathan Edwards Studies* 1, no. 1 (2011): 3-22 を見よ。

(36) Knuuttila, *Emotions*, 239.

(37) King, “Emotions,” 176.

(38) King, “Emotions,” 180.

リックの情念に関する論考の有用性をも考慮に入れると、改革派がアクィナスの論考に依拠するのは理解できる。⁽³⁹⁾

多様な要素が、中世と近代初期の感情論における感情の分析に貢献している。一般にあらゆる作家が前提とするのは、感情が、関係する対象を要求するということであり、それは様々な状況下で考慮されたものである。⁽⁴⁰⁾ そのような対象は、善か悪、現在か未来、把握するのに容易か困難かが明らかになるので、様々な感情の応答を備えている。中世の作家たちも近代初期の作家たちも依拠して精巧な業績を上げた古代の哲学者たちは、これらの要素を観察し、自分たちの分類をその諸要素に依拠させた。ストア派は、歓喜（現在の善）、苦難（現在の悪）、願望（未来の善）、恐怖（未来の悪）の四つの基本的感情を認定した。プラトンとアリストテレスは、対象を把握するのに容易か困難かを区別し、そこから欲望に駆られる感情（単純な欲求）と怒りに駆られる感情（怒り）の区別をもたらした。アウグスティヌスは、これらの古代の分類を中世のスコラ主義者たちに継承した。⁽⁴¹⁾

アクィナスは、これらの古代の分類に依拠し、精巧な感情の分類を作り上げた。アウグスティヌスの『神の国』XIV.7にならって、傾きから運動へ運動から休息へという目的論的な道筋に感情を配置し、善を追求し悪を避けるというプロセスにおける一連の感情の始まりと中間と終わりを反

(39) 『神学大全』 (*Summa theologiae*) に関する数多くの注解に加えて、大衆に向けた自国語の論考が存在する。e.g., Nicolas Coëffeteau, *A Table of Humane Passion. With their Causes and Effects*, trans. E. G. Sergiant (London, 1621). は、*Tableau des passions humaines* (Paris, 1620) の翻訳である。Thomas Wright, *The Passions of the Minde in Generall*, 2nd ed. (London, 1604). Coëffeteau については、Levi, *French Moralists*, 142-52. を見よ。

(40) E.g., Zanchi, *De operibus Dei*, 527b; Vermigli, *Nicomachean Ethics*, 316.

(41) King, “Emotions,” 169-70.

(42) Aquinas, *Summa theologiae*, IaIIae.25.2. Cf. Miner, *Thomas Aquinas*, 82-87; Kevin White, “The Passions of the Soul (IaIIae, qq. 22-48),” in *The Ethics of Aquinas*, ed. Pope (Washington: Georgetown University Press., 2002), 107; Jordan, “Aquinas Construction,” 90-93.

映している。⁽⁴²⁾この図式の中で、愛 (*amor*) と憎悪 (*odium*) という欲望に駆られた感情は、それぞれ善と悪への主要な傾きであり、願望 (*desiderium*) と嫌悪 (*abominatio*) は、差し迫った善か悪に向かうか、それらから逸れる運動であり、喜び (*gaudium*) と悲しみ (*tristitia*) は現在、獲得された善か悪に依拠する最終的な感情である。⁽⁴³⁾アキナスは、善か悪のどちらに向かいやすいか逸れやすいか、未来か現在かに従って、対象を把握するのに困難なものと一緒に、怒りに駆られる感情を分類する。希望 (*spes*) と絶望 (*desperatio*) の感情は、それぞれ善へと向かうか、善から逸れるかであるが、勇敢 (*audacia*) と恐れ (*timor*) の感情は、それぞれ悪へ向かうか、悪から逸れるかである。⁽⁴⁴⁾怒り (*ira*) は、現在の悪を克服することを求めるが、現在の悪から逸れる反対の傾向は不可能であるから、それは相反するものがない独特の感情である。⁽⁴⁵⁾

宗教改革者と正統主義の後継者たちはどちらも、感覚的欲求において、欲望に駆られる (*ἐπιθυμητικόν; concupiscibilis*) 機能と怒りに駆られる (*θυμικόν; irascibilis*) 機能を区別する。この区分は、ごく普通のありふれたもので、それ自体、特別なトマス主義の影響というよりは、共有されたアリストテレス心理学の徴候にすぎない。多くの著作家は、この区分のゆえに、端的にアリストテレスに言及する。⁽⁴⁶⁾「すべての『情念』 (*passions*) はまず、靈魂の『欲望に駆られる機能』と『怒りに駆られる機能』に分けられるかもしれ

(43) Aquinas, *Summa theologiae*, IaIIae.25.2, 4.

(44) Aquinas, *Summa theologiae*, IaIIae.23.2.

(45) Aquinas, *Summa theologiae*, IaIIae.23.3.

(46) Calvin, *Institutio*, I.xv.6; Vermigli, *Nicomachean Ethics*, 403; Hyperius, *In Aristotelis Ethica annotations*, 96; Zanchi, *De operibus Dei*, 527a; Scultetus, *Ethicorum*, 135-43; Burgersdijck, *Idea philosophiae moralis*, 91-92; Goclenius, *Lexicon philosophicum*, s.v. “Appetibile, Isascibile”; Du Moulin, *Ethicorum*, 10; Pemble, *A Summe of Morall Philosophy*, 19; Heereboord, *Collegium ethicum*, 56b-57a; Isendoorn, *Ethica Peripatetica*, 216; Sinapius, *Dissertationes ethicae*, 38; Gisbertus Voetius, *Selectarum disputationum theologiarum*, 5 vols. (Utrecht: Johannes Waesberg, 1648-1669), 5:225; Turretin, *Institutio*, XI.xxi.1.

ない」⁽⁴⁷⁾とウェイズは記す。同様に、ピエール・ドゥ・モウリンは説明する。「二種類の欲望が存在する。一つは欲望に駆られると呼ばれ、もう一つは怒りに駆られると呼ばれる。欲望に駆られる方が第一である。なぜなら、怒りは欲望のあと以外には刺激されないからである。このため私たちは、⁽⁴⁸⁾何かが自分の欲望の反対にあるので怒るのである。これらの欲望が正確にどのように区別されるかというさらなる問いに関しては、一致が少ない。イエズス会のフランシスコ・スアレス (1548-1617) は、欲望に駆られる力と怒りに駆られる力というアキナスの実際の区別から離れたことで知られ、むしろ、単独の欲望の力によって行われる様々な機能の単なる概念的な区別を好む。⁽⁴⁹⁾多くの改革派の著作家たちは、単なる概念的な区別を好まないように見えるが、それは彼ら (ザンキウス、スクルトゥス、ウェイズ) が複合的な「欲望」(*appetitoria*) や「機能」(*facultates*) について語るからであり、スアレスに追従するその他の者たちは概念的な区別を認める。バーガスディイクは、欲望に駆られる機能と怒りに駆られる機能とは、「それ自体において異なる機能ではなく、むしろ理性のみによって異なる機能である。なぜならそこには一つの同じ機能があり、それは『エプシーミア』(*ἐπιθυμία*) と『スモス』(*θυμός*) と呼ばれている」⁽⁵⁰⁾。エイドリアン・ヘーレボールドは、実際の区別が「より一般の意見」であることを容認するが、バーガスディイクのように、概念的な区別が「より妥当」とであると論じる。というのは、「欲求の主体と客体はそれ自体として⁽⁵¹⁾は変わらず、むしろ違いは理性による……」からである。

正統主義の台頭に先立つ改革派神学者たちが、感覚的欲求を、欲望に駆られる面と怒りに駆られる面とに分類したが、時が経過すると、アキナスの11の感情という特別な考察は、同時代の人々が証言するように、人

(47) Weemes, *Portraiture*, 142.

(48) Du Moulin, *Ethicorum*, 62.

(49) King, "Late Scholastic Theories," 238-44.

(50) Burgersdijck, *Idea philosophiae moralis*, 92-93.

(51) Heereboord, *Collegium ethicum*, 56b-57a.

気を博した。1638年の議論の付録の中でヒスベルトゥス・フッティウスは、感情が一般に物理学、倫理学、実践学の小さな著作 (*libelli*) の中で扱われているが、「トマス (*Summa theologiae*) の IaIIae.22-49 に関してスコラ主義者たちは、とりわけ堅実な学問のために協議されるべきだ」と述べた⁽⁵²⁾。ベネディクト・ピクテーは、ポスト・デカルト主義の文脈において執筆活動を行ったが、依然として感情の列挙に関して三つの主要な見解を認めた。「見解は異なり、ある者たちはアリストテレスがそうであったように 13 を数え、ある者たちはトマス・アクィナスのように 11 を数え、デカルトは 6 とし、他のすべてを 6 に減らした⁽⁵³⁾」。同様に、ヘーレボールドは、「すべてのスコラ主義者が [アクィナスの数え方に] 従い、[それが] 哲学者たちの一般的な [意見] だと指摘した⁽⁵⁴⁾。ピクテーもヘーレボールドも個人的にアクィナスの数え方に満足していたわけではないが、彼らの回顧的な発言が示すのは、デカルトに先立つアクィナスの区分が感情の数え方を概ね描いており、これがまさに私たちが見出したものである。

初期正統主義時代の改革派の著作家たちは、しばしば少なくとも問題の所在を明らかにするためにアクィナスの感情の分類へと向かい、その中の多くがアクィナスにきわめて接近して彼にならった。明確にアクィナスの数え方に賛同した著作家は、アルシュテット、スクルテトゥス、ウェイムズ、ドゥ・モウリン、レイノルズである。これらの著作家たちは、それに取り替わられる様々な立場を認識してはいるが、結局、6つの欲望に駆られる感情と5つの怒りに駆られる感情というアクィナスの数え方に従う。アルシュテットは、アクィナスの11の感情を、第一に欲望に駆られる感情と怒りに駆られる感情に従ってラムス主義の二股分岐表で、第二にそれらの善もしくは悪との関係に従って、そこでは欲望に駆られる感情が、最初

(52) Voetius, “Paralipomoena ad disp. 10. De creation,” in *Selectarum disputationum theologicarum*, 1:804.

(53) Pictet, *Medulla ethicae christianae*, 273-74.

(54) Heereboord, *Collegium ethicum*, 58b.

(55) Alsted, *Encyclopaedia*, 3:25a.

の運動、対象の欠如、対象の存在によって、(アクィナスのように) 時間的な連続で秩序付けられた。スクルテトゥスは次のように主張する。「私は、トマスに沿って、11の特別な感情を列挙する。愛、憎悪、願望、逃避もしくは忌避、喜びもしくは歓喜、悲哀、これらは欲望に駆られる部分である。これに対して怒りに駆られる部分は、希望、落胆、恐怖、大胆、怒りである⁽⁵⁶⁾」。ウェィムズは、自身の詳細な感情の解説全般にわたってくり返しアクィナスを引用し、アクィナスと同じ図式を引き合いに出し、各特定の感情について同一の定義をしている⁽⁵⁷⁾。レイノルズは、スクルテトゥスやウェィムズと同様に、感情の本質に関して、注意深くアクィナスを読んでいたことが明らかであるが、彼の個々の感情の解説は、大部分に古典的例証と聖書的例証が散りばめられている⁽⁵⁸⁾。11の感情のそれぞれに本質、原因、結果という区別された取り扱いを提供することにおけるアクィナスとの方法論的な類似に加えて、レイノルズの感情の区別という全体像は、欲望に駆られる感情を、「第一源泉」(憎悪と愛)から挟まれた状態ではあるが、まだその対象(願望と忌避)へと統一されていない状態へと向かい、最終的に現在の善か悪へと統一されたものへと向かう目的論的な道に位置づけることによって、アクィナスを模倣している⁽⁵⁹⁾。レイノルズはおそらく、トマス主義の教え方に従う最も洗練された改革派感情論を代表している。各感情の詳細な検証をしなくても安心して言えるのは、改革派の初期正統主義の著作家たちの実に多くの人々が、全般的にトマス主義の感情の分類を採用しているということである。このトマス主義の構想は、17世紀全

(56) Scultetus, *Ethicorum*, 154. 以下の説明の中で彼は、どのように特定の感情が他の別の感情と関係するかに関してアクィナスに依拠している。たとえば、落胆は恐怖に続き (*Ethicorum*, 155 で *Summa theologiae*, IaIIae. 45.2 引用)、希望は喜びに先立ち、恐怖は悲哀に先立っている (*Ethicorum*, 158-59 で IaIIae.25.1 を引用)。彼はまた、アクィナスのものは、IaIIae. 23.2 で *erudite* を教えていると書いている (*Ethicorum*, 158)。

(57) Weemes, *Portraiture*, 142-43. 164, 172, 175, 212 でアクィナスを引用している。

(58) Reynolds, *Treatise*, 37, 38, 49, 167, 259 にある『神学大全』への引用を参照。

(59) Reynolds, *Treatise*, 39-40.

般にわたって支持されつづけた。⁽⁶⁰⁾

論争的な課題

初期正統主義の中には、少なくとも2つの頻発する論争的な課題があり、それは直接的に感情の本質に関係している。第一に、改革派はストア派の「無感動」(ἀπάθεια)の概念を否定する。第二に、彼らは、当時の多くのイエズス会の人々に対抗して、感情に先立つ、意志によらない強制的な欲の衝動がもつ邪悪さを認める(*primo primi motus*)。これらの論争の領域は伝統的な論争点で、もともとと宗教改革よりも前に端を発し、改革者たちによって主張されたが、その後の初期改革派正統主義において詳細に展開された。

改革者と改革派正統主義者たちは、アウグスティヌスの『神の国』XIV.9にまでさかのぼるストア派の「無感動」に反対する伝統の側にまわり(それは決して教父たちの間で優勢な立場ではない)⁽⁶¹⁾、アキナスを含む中世の一部の神学者たちによってずっと存続した⁽⁶²⁾。メランヒトンとカルヴァンは、「無感動」に反対する議論を含めたが、ヴェルミーリは、バシレイオスとナジアンズスのグレゴリオスに公然と異議を唱えて、彼らの「無感動」は「完全に拒否しなければならない」と言った⁽⁶³⁾。その上、イエズス会のリブ

(60) たとえば、チャールズ・モートンによるニューイングランドに見られる。Fiering, *Moral Philosophy*, 233; Isendoorn, *Ethica Peripatetica*, 217-37; Richard Baxter, *Methodus Theologiae Christianae* (London, 1681), I.225. バクスターは修正することなくアキナスの6つの欲望に駆られる感情を採用するが、アキナスの5つの怒りに駆られる感情を9つに拡大し、自身の独特な三分法に当てはめている。

(61) Kunuuttila, *Emotions*, 118-35, 141-44, 176; Gérard Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought* (Washington: Catholic University of America Press, 1983), 48; Paul Gondreau, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas* (Münster: Aschendorff, 2002), 284. n. 50.

(62) Kunuuttila, *Emotions*, 155-56, 160; Gondreau, *Passions*, 53-54, 127-28, 285-86; Miner, *Thomas Aquinas*, 88-92, 290.

シウスによって指導された 1580 年代のストア主義の復興は、初期正統主義の著作家たちが非常に激しき「無感動」に反対したことを確かなものとした。⁽⁶⁴⁾ 一般的なアリストテレス主義の靈魂の教理を支持する改革派の立場は、温和な感情が自然で良いという考えに賛同することによって、確かにこの反対を強化したが、これらの論争はまたアウグスティヌスと神学的な動機を共有するものである。⁽⁶⁵⁾ 多くの著作家たちは、「無感動」やその他に対する独立した議論の章や箇所を設けて、アウグスティヌスに倣って、キリストの感情の例にうったえている。⁽⁶⁶⁾ たとえばウェイムズは、アウグスティヌスと同じ証拠聖句を引用している。

キリスト自身がこれらの情念をその身に引き受け、それゆえこれらは罪ではありえない（ルカ 10:21）。彼は怒った（マルコ 3:5）。彼は悲しんだ（マタイ 26:38）。喜んだ（ルカ 10:21）。これらは、再生によって聖化された。使徒は、ローマ 1:30 で自然の感情の求め（the want of naturall affection）を断罪し、それらを「情け知らず」（ἀστροποι, without naturall affection）と呼ぶ。⁽⁶⁷⁾

(63) Melancthon, *Philosophiae moralis epitome*, I (CR 16: 51-55); *Ethica doctrinae elementa*, I (CR 16:205-06); *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, III.v (CR 16: 352); Calvin, *Institutio*, III.viii.9; and Vermigli, *Nicomachean Ethics*, 317-18.

(64) 新ストア主義 (Neo-Stoicism) に関しては以下を見よ。Jill Kraye, “Neo-Stoicism,” in *Encyclopedia of Ethics*, ed. Becker and Becker, 2nd ed., 3 vols. (New York: Taylor & Francis, 2001), 2:1228-32; Levi, *French Moralists*, 51-111; イングランドに関しては、J. H. M. Salmon, “Stoicism and Roman Example: Seneca and Tacitus in Jacobean England,” *JHI* 50.2 (1989): 199-225. 反対はイングランドで強かった。以下を見よ。Henry Sams, “Anti-Stoicism in Seventeenth- and Early Eighteenth-Century England,” *Studies in Philosophy* 41.1 (1944): 65-78; and Kraye, “Ἀπάθεια and Προπαθεια,” 230-53.

(65) Cf. Miller, *New England Mind*, 253-55, 261.

(66) Reynolds, *Treatise*, 46-50; Du Moulin, *Ethicorum*, 73-74; Scultetus, *Ethicorum*, 144-45; and Isendoorn, *Ethica peripatetica*, 210-11.

(67) Weemes, *Portraiture*, 159. ローマ 1:30 は誤りで、正確にはローマ 1:31 を引用し

キリストが自身の情念を完全に支配しておられたことを明らかにするために、多くの神学者たちは、ヒエロニムスのマタイ 26:37（イエスは「始めた」）の釈義に起源をもつ「情念以前」（*propassion* もしくは *prepassion*）という中世の概念を使用する。⁽⁶⁸⁾ 多くの作家たちは、「無感動」に対抗する教義学的な点を主張してはいるものの、ある者が情念に対する理性の支配という見方を考察する場合、そこにはほとんどストア派とアリストテレス学派の間の総合的な違いはないということをアウグスティヌスとともに主張することによって相違を軽率に扱う。⁽⁶⁹⁾ 一般に、ストア派の「無感動」への嫌悪は、アウグスティヌスから継承され、キリストの模範を用いているが、それは初期改革派正統主義の特徴である。

もし「無感動」に反対する議論が、欲求的な機能とその情念の善それ自体を反映するなら、「感情に先立つ意志によらない強制的な欲の衝動」（*primo primi motus*）に関する議論は、人間の墮落後の状態に関する改革派の統一見解を反映しており、そこでは人間が「すべての感情において不純と結びついた」⁽⁷⁰⁾ ののである。要するにこの議論は、非理性的欲求の最初の秩序立っていない衝動が、知性的な機能の同意に先立っていて、欲望の罪を構成しているかどうかということなのである。

この問題は、中世の神学者たちの中で広く議論された。アウグスティヌスは、秩序立っていない最初の願望を原罪の結果と見たが、人が実際にそれを楽しむまでは、そのような願望の実際の罪性を否定した。⁽⁷¹⁾ ペトルス・

ている。これらの聖句は、アウグスティヌス『神の国』XIV.9. で引用されている。
(68) Weemes, *Portraiture*, 146-47; Reynolds, *Treatise*, 49; Edward Leigh, *Annotations upon all the New Testament Philologicall and Theological* (London, 1650), 156. Cf. Kevin Madigan, *The Passions of Christ in High-Medieval Thought* (New York: Oxford University Press, 2007), 57-58, 67-71; Gondreau, *Passions*, 366-72; Kraye, “*Ἀπάθεια* and *Προπάθεια*,” 247-52.

(69) Sinapius, *Dissertationes ethicae*, 40. は、アウグスティヌス『神の国』IX.4. を引用する。Reynolds, *Treatise*, 49. は、Aquinas, *Summa theologiae*, IaIIae24. 2, 3 を引用する（その中ではアウグスティヌスが引用されている）。

(70) *Canons of Dordt III/IV.1* (*Creeeds of Christendom*, 3: 564).

ロンバルドゥスは、アウグスティヌスを引きながら、『命題集』II dist. 24.6-12で簡潔な記述を提供している。しかし彼は、最初の秩序だっていない願望は「最も」軽微な罪であると加えることによって、アウグスティヌスの見解を変えた⁽⁷²⁾。ロンバルドゥスに同意しない人々は、第一の最初の衝動と第二の最初の衝動に区別を設けることを導入し、前者が罪を免れているとした⁽⁷³⁾。それ以外の人々の中でアキナスは、最初の秩序だっていない願望の罪性に賛同することにおいてロンバルドゥスに従うが、それとは反対の立場が中世後期のフランシスコ会の間では人気を博し、この教理は、16世紀におけるパリの唯名論者やサラマンカ大学の影響を通じて、ローマ・カトリックの間で支配的となった⁽⁷⁴⁾。17世紀初期までに、イエズス会の論争家マルティン・ベカヌスは次のように書くことができた。ロンバルドゥス、アキナス、カエタヌスは、感覚的欲求の最初の運動は軽微な罪という立場を保持したが、ローマ・カトリックの「共通の見解」では、これらの運動は「死に至る罪でも、軽微な罪でもない」⁽⁷⁵⁾。

初期改革派正統主義は、この同時代のローマ・カトリック、特にイエズス会に、全面的に問題のある展開を見出した。ウェイズとアンドリュー・ウィレットは、「感情に先立つ意志によらない強制的な欲の衝動」(*primo primi motus*)に関する同時代のローマ・カトリックの立場に対して、いくつか最も詳細な返答を提起した⁽⁷⁶⁾。ウェイズはローマ・カトリックの見解

(71) Kunuuttila, *Emotions*, 169-71.

(72) Kunuuttila, *Emotions*, 181-83.

(73) Kunuuttila, *Emotions*, 184-87.

(74) R. A. Couture, *L'imputabilité morale des premiers mouvements de sensualité de Saint Thomas aux Salmanticensis* (Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1962), esp. 220.

(75) Martin Becanus, *Summae theologiae scholasticae pars secunda* (Paris, 1620), 326-27. カエタヌスに反対するベカヌスに注目。「カエタヌスには反対である。その文章には誤りがある」(“Est contra Caiet. cuius sentential est erronea.” 333)。

(76) Dameau, *Ethices christianae*, 304v-07r; Bastingius, *In catechesin*, 297-98; John Dod, *A Treatise of Exposition upon the Ten Commandments* (London, 1603), 97v-98v.

を次のように要約した。「ローマ教会は次のことを認める。全面的な同意は死に至る罪である。第二に、それに対する喜びは軽微な罪である。なぜならそれは、『不完全な熟考』(semplena deliberatio)であり、彼らは『付加された衝動』が罪であることを否定するからである⁽⁷⁷⁾」。彼はまた、代替用語として「一次的な第一衝動」(primo-primi motus)、「二次的な第一衝動」(secundo-primi motus)、「第二衝動」(secundi motus)に言及するが、「一時的な第一衝動」(primo-primi motus)は第十戒によって断罪され、それ以外はマタイ 5:28 のキリストの第七戒(姦淫)の解釈によって断罪されると論じている。おそらくロンバルドゥスの最初の運動を最も軽微な罪とする記述を反映して、ウェイムズは、「全面的にはではなく部分的に」(in tanto, sed non in toto)、それらの意志によらない強制的な本質が罪を免除すると言う⁽⁷⁹⁾。ウィレットは、彼に関する限り、罪を「欲求」(appetitus)、「同意」(assensio)、「行動」(actio)の「三つの度合」に分けた後の自身の出エジプト記の注解の中で、たとえ同意しなかったとしても、欲求が私たちに「刺激する」(titillat)なら、それは罪として十分であるというカルヴァンの第十戒の解釈を引用している。ウィレットはまた、改革派陣営内の細かな相違に言及している。フランシスクス・ユニウスが第十戒を最初の秩序立っていない衝動にのみ当てはまると解釈するのに対して、ザカリアス・ウルジヌスはそれを、最初の堕落それ自体というより広い範疇に当てはまるものとして解釈する。ウィレットはウルジヌスに賛同している⁽⁸¹⁾。自身のローマ書の注解の中でウィレットは、秩序立っていない衝動の罪深さに関する議論の箇

(77) Weemes, *Exposition of the Morall Law*, 332.

(78) Weemes, *Portraiture*, 139-40. Cf. William Perkins, *The Workes*, 3 vols. (London, 1631), 3:55b (on Matt. 5:28).

(79) Weemes, *Portraiture*, 139.

(80) Willet, *Hexapla in Exodum*, 428. Jean Calvin, *Mosis libri V, cum Johannis Calvini commentariis* (Geneva, 1563), 396 (CO 24:720). を引用している。

(81) Willet, *Hexapla in Exodum*, 429; cf. Franciscus Junius, *Opera theologica*, 2 vols. (Geneva, 1607), 1:309; Zacharias Ursinus, *Commentary on the Heidelberg Catechism*, trans. G.W. Williard (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), 605-6.

所を設けて、その中で、意志の同意を欠いた欲求は罪ではないというイエズス会のベネディクトゥス・ペレリウスの主張に対して詳細に返答している⁽⁸²⁾。

17世紀が進むにつれて、初期正統主義の「感情に先立つ意志によらない強制的な欲の衝動」(*primo primi motus*)に関する議論は、改革派の第十戒の取り扱いをめぐる共通の様相となった⁽⁸³⁾。改革派の論争家フェトゥス・ホンミウス(1576-1642)でさえ、強欲をめぐる見解についてアルミニウスと同じ問題が見出された。彼が主張したのは、アルミニウス本人を含む様々なアルミニウス主義者たちが「罪への傾向は落ち度、あるいはいわゆる厳密な罪ではなく、むしろ換喩的に名付けられたものである。というのは、これが罪の原因、もしくは結果だからである」と信じていたというものである⁽⁸⁴⁾。ホンミウスはさらに、アルミニウスが「人間の〔墮落〕以前にさえ存在した罪の傾向」に言及したことを指摘した⁽⁸⁵⁾。アルミニウスとイエズス会の「感情に先立つ意志によらない強制的な欲の衝動」(*primo primi motus*)をめぐる詳細な比較は本論の範囲を超えているが、もしホンミウスが(それ独自の研究を必要とするこの点において)正しいとするなら、——改革派によって反対されたイエズス会の「中間知」(*scientia media*)をアルミニウス主義が採用することに加えて——改革派の立場に対抗する

(82) Andrew Willet, *Hexapla...vpon...Romanes* (London, 1611), 342-346; cf. Benedictus Pererius, *Secundus tomus...super Epistola beati Pauli ad Romanos* (Ingolstadt, 1603), 755-761.

(83) Rivet, *Praelectiones*, 315a; Tuckney, *Praelectiones*, 235-237; Turretin, *Institutio*, XI.xxi; Andreas Essenius, *Synopsis controversiarum theologiarum* (Utrecht, 1677), 39.

(84) Fetus Hommius, *Specimen controversiarum Belgicarum* (Leiden, 1618), 53. 筆者は、筆者の関心をこの資料へと向けてくれたアザ・グードリアン(Aza Goudriaan)に感謝する。同様に以下を参照。Goudriaan, “The Synod of Dordt on Arminian Anthropology,” 103n107.

(85) Hommius, *Specimen*, 54. 彼は、Jacob Arminius, *Articuli nonnulli diligenti examine perpendi...* ([ca. 1607]), 18. を引用した。アルミニウスの *Articuli* に関する大よその日付に関しては、Keith Stanglin and Richard Muller, “Bibliographia Arminiana,” in *AAE*, 277.

アルミニウス主義とイエズス会に共通のもう一つ別の立場を見出すことが可能である。⁽⁸⁶⁾

結 論

初期改革派正統主義の時代 (ca. 1565-1640) において、感情は、様々なジャンルの中で、哲学的にも神学的にも扱われた。この時代が進むにつれて、ピューリタニズムの台頭とともに、感情に焦点を合わせた独自の論考が、とくにイングランドでは盛んになった (ca. 1620-1640)。改革派の著作家たちは、知性的欲求と感覚的欲求を厳密に区別するアリストテレス主義の分類にならって、全般的に感情の本質を感覚的欲求の衝動と定義するが、ウィリアム・フェナーはこの主流派の意見に対する例外を代表している。彼らは、感情それ自体を、欲望に駆られる欲求と怒りに駆られる欲求という古代の分類にしたがって区別する。これらの解釈は、カルヴァンやヴェルミーリを含む改革者たちと共有されたアリストテレス主義心理学を反映しているが、多くの初期正統主義の著作家たちは、6つの欲望に駆られる情念と5つの怒りに駆られる情念というアキナスの分類も採用し、それぞれに対するアキナスの独立した定義を採用している。

感情をめぐる議論は、感情の本質と墮落の両方に関心を寄せる。ストア

(86) アルミニウスの「中間知」の採用について、これに対する改革派の反対もともに以下を参照。Richard A. Muller, "Arminius and the Scholastic Tradition," *Calvin Theological Journal* 24.2 (1989): 263-77; Richard A. Muller, *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius: Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of Early Orthodoxy* (Grand Rapids, MI: Baker, 1991), 143-66; Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 2nd ed., 4 vols. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003), 3: 417-32; Eef Dekker, "Was Arminius a Molinist?" *Sixteenth Century Journal* 27, no. 2 (1996): 337-52; Stephen Hampton, *Anti-Arminians: The Anglican Reformed Tradition from Charles II to George I* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 210-11, 254-59; Keith Stanglin and Thomas McCall, *Jacob Arminius: Theologian of Grace* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 65-69.

主義の「無感動」(ἀπάθεια)に反対することについては、改革者たちと共有された全般的な一致が存在する。ここにおいて、キリストの模範に由来する伝統的な主張は、もともとアウグスティヌスの『神の国』の中で発表されたが、これが大きな役割を果たす。私たちはまた、イエズス会の人々によって主張された、ローマ・カトリックの主要な意見に対抗する強力な議論を見出す。それは感覚的欲求の最初の衝動 (*primo primi motus*) が、その不本意な性質のゆえに罪ではないというものである。いずれの場合でも、初期改革派正統主義は、少なくとも中世の時代にまでさかのぼる長年の議論に応じている。彼らは、ヘイコー・オーバーマンやリチャード・ムラー⁽⁸⁷⁾が主張したように、「進行中の対話に参加しているのである」。

(87) Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 4:387.