

# 自然体と共同体

— トマス・アクィナスにおける自然法の可能性について —

佐々木 亘

Natural Law and the Community

— On the Possibility of Natural Law in Thomas Aquinas —

Wataru Sasaki

---

トマス・アクィナスは、「自然法」を「それによって然るべきはたらきと目的への自然本性的な傾きを有するところの、永遠なる理念」の分有として位置づけ、「習慣がそれに属するところの原理」としている。「善は実行すべき、追求すべきものであり、悪は避けるべきものである」ということが法の第一の規定であり、かかる自然本性的な傾きの秩序に即して、自然法の規定に関する秩序は存する。いかなる人間にも理性に即して行為することへの自然本性的な傾きが内在しており、その限りにおいて、すべての徳のはたらきは自然法に属している。自然法の規定に即して徳へと秩序づけることが一人一人の実存的な課題なのであり、そこに自然法の可能性が成立しているのである。

**Key words:** [部分と全体] [永遠法と自然法] [自然法と習慣] [自然法の規定]  
[自然法と徳]

---

(Received September 18, 2007)

## 序

トマスによると、「全体は、諸部分が生成の秩序においてより先であるにもかかわらず、自然本性的な仕方対象領域の諸部分よりも、より先である」から、「個々の人間は国全体に対して、人間の諸部分が人間に対するように関係づけられ」、「ちょうど手や足が人間なしには存在し得ないように、一人の人間も国から離れては、自体的な仕方自ら充足して生きることはない」<sup>(1)</sup>。個々の人間は、自然本性的な仕方より先に存在している共同体へと、或る種の必然性を伴って秩序づけられている。

このように、部分の全体への秩序づけは、「自然本性的」であると考えられる。じっさい、「部分はすべて、自然本性的な仕方、全体のためにある」<sup>(2)</sup>。では、この場合の「自然本性」とは、そもそもどのようなことを意味しているのであろうか。本稿では、「自然法」という観点から、この問いに答えていきたい<sup>(3)</sup>。

---

\* 鹿児島純心女子短期大学生活学科生活学専攻現代ビジネスコース (〒890-8525 鹿児島市唐湊4丁目22番1号)

まず、トマスによると、「全体の善がそのいかなる部分にとっての目的であるように、共同善は、共同体のうちに存在している個別的な個々のペルソナにとっての目的である」<sup>(4)</sup>。共同体は、かかる「共同善への秩序」に即して、何らかの仕方で「存在」していると考えられる。それは、まさに「目的としての実在性」に他ならない。

したがって、「全体が自然本性的な仕方で部分よりも先である」という場合の、「自然本性的」という性格は、「全体の善が部分の目的である」という点から由来していると考えられる。すなわち、部分が自然本性的な仕方で全体の善を目的としていることから、「全体が部分より先である」ということが、そして、「部分はすべて全体のためにある」ということが、自然本性的に主張されるわけである。

ところで、「意志の対象は、目的かつ善である」から、「すべての人間的行為は目的のためであるものでなければならない」。人間がその主であるところの人間的行為は、「目的のために」という仕方で、目的へと意志より発出する行為である<sup>(5)</sup>。人間の主権は、このような目的への運動において成立している。

たしかに、「意志は必然に基づいて至福である究極目的に密着していなければならない」<sup>(6)</sup>。その意味で、「目的への運動」は「究極目的への運動」へと、必然的な仕方で収斂されるのであり、「すべての人間には自然本性的な仕方で一つの究極目的が属しているように、この人間の意志は一つの究極目的において存立している」<sup>(7)</sup>。人間的行為は、一なる究極目的への必然的な欲求のもとに展開され、「究極目的への欲求は、我々がその主であることがらには属していない」<sup>(8)</sup>。

その一方、目的への運動が究極目的への運動に即して成立しているとしても、人間的行為の倫理的な性格は、究極目的ではなく、目的の側から決定される。すなわち、「人間的行為は、能動という仕方で観られるにせよ、受動という仕方で観られるにせよ、いずれの仕方で目的から種を獲得する」のである<sup>(9)</sup>。

このように、人間的行為の種的な性格は、目的から受け取られる。いかなる目的によって動かされ、いかなる目的へと動かすかという仕方で、その人間的行為の倫理的な性格は、行為の主であるところの人間へと帰せられる。究極目的への欲求は必然的であるとしても、「目的への運動」の次元では、自らの行為に関する主権のもとに、種々異なった仕方で行為は方向づけられているのである。

それゆえ、自然本性的な仕方で、全体が部分より先であり、部分が全体の善を目的として「全体のためにある」という場合も、同様に考えられるのではないだろうか。じっさい、かりに部分が部分である限り、必然的な仕方で全体の善を目的としているとしても、その「部分の運動」が有する倫理的な性格は、それが人間的行為である限り、目的から受け取られなければならないのである。

目的への運動は、自然本性的な仕方で、究極目的への運動に即して展開されるように、部分の運動も、自然本性的な仕方で、全体の善への運動に即して成立している。しかし、これはいわば構造的な意味での秩序づけであり、個別的な次元においては、運動の倫理的な性格は「目的」の側から決定される。

その意味で、部分は全体へと自然本性的な仕方で秩序づけられているとしても、また、部分

の運動が、部分である限り、自然本性的な仕方では全体の善へと向かっていると見ても、部分の運動がいかなる倫理的な性格を伴うかは、目的の側から、自然本性的ではなく個別的な仕方では受け取られる。すなわち、「自然本性的な構造」の中で、全体の善を目的とする「部分の運動」が、それぞれ個別的な仕方では展開されるわけである。

## 1. 習慣の区別

たしかに、「全体の善がそのいかなる部分にとっての目的であるように、共同善は、共同体のうちに存在している個別的な個々のペルソナにとっての目的である」。しかし、個々のペルソナがつねに共同善のためにはたらいっているわけではない。そうでないからこそ、「共同善への秩序づけに即して最高度に語られる」ところの「法」<sup>10)</sup>や、「人間を共同善へと秩序づける限り、すべての徳のはたらきが属する」ところの「正義」<sup>11)</sup>が、共同体の存立に不可欠なものとして特徴づけられているのである。

しかるに、人間は、「その部分であるところの共同体に属する限りにおいて、自らははたらきが善く、ないし悪く態勢づけられるに応じて、何か功徳に値したり業障に値したりする」<sup>12)</sup>。この場合、「自らははたらきが善く、ないし悪く態勢づけられる」ということは、まさに習慣を通じて具体化されると考えられる。じっさい、「習慣は事物の本性そのものへの秩序を意味するだけでなく、さらに帰結として活動への秩序をも意味するのであり、それはすなわち、活動が本性の目的であり、目的へと導く限りにおいてである」<sup>13)</sup>。

このように、人間は、自らを態勢づける習慣によって、自らが属する共同体に対して、「何か功徳に値したり業障に値したりする」ことになる。したがって、人間をまったく個別的な仕方では態勢づけるところの習慣は、その人間が共同体の部分として観られる場合、「功徳」や「業障」という正義、特に「交換的正義」の性格に即して捉えられ得ることになる。

たしかに、人間的行為は、「自己の行為」であると同時に、「部分の行為」でもある。自己と他者、そして共同体を、それぞれの善へと有機的に秩序づけるという点に、正義の動的な構造が認められるであろう。正義に関しては後に論じるとしても、少なくとも「事物の本性そのものへの秩序」に即して、共同善へと秩序づける徳が正義であると言えよう。「いかなる徳の善も、或る人間を自分自身へと秩序づけるとしても、自らを他の何らかの個別的なペルソナへと秩序づけるとしても、それへと正義が秩序づけるところの共同善にまで関連づけられ得る」のである<sup>14)</sup>。

では、かかる「事物の本性そのものへの秩序」とは、そもそも何を意味しているのであろうか。トマスは、習慣の「区別」について扱っている、第二一部第五四問題第三項の主文で、本性への秩序づけにおける、「本性への適合性」か「本性からの不適合性」に基づく区別に関して、次のように言っている。

この仕方では、善い習慣と悪い習慣が、「種」において区別される。じっさい、能動者の本性に適合するはたらきへと態勢づける習慣が「善い」と言われ、これに対して、その本性に適合しないはたらきへと態勢づける習慣が「悪い」と言われる。まさに、「徳」のはたらきは、

「理性に即する」ということに基づいて、人間の本性に適合しているが、これに対して「悪徳」のはたらきは、「理性に反する」ゆえに、人間の本性から離反しているのである<sup>15)</sup>。

習慣の善悪は、能動者の本性への適合・不適合という点から区別される。習慣が態勢づけるところのはたらきが能動者の本性に適合するか否かで、習慣には「善い」、「悪い」の区別が認められる。そして、人間は理性的本性を有しているから、「理性に即する」という仕方、「斯かる本性に適合するはたらきへと態勢づける習慣」が、「善い習慣」であり、これが「徳」である。その一方、「理性に反する」という仕方、「斯かる本性に適合しないはたらきへと態勢づける習慣」が、「悪い習慣」であり、これが「悪徳」ということになる。

徳とは、「本性への秩序づけ」において、人間の理性的本性に適合するはたらきへと態勢づける習慣であり、悪徳とは、「本性への秩序づけ」において、人間の理性的本性に適合しないはたらきへと態勢づける習慣なのである。それゆえ、「事物の本性そのものへの秩序」とは、習慣が、それに即して能動者を具体的な仕方善や悪へと態勢づけるところのものに他ならない。かかる「秩序」が能動者の本性に適合しているか否かに応じて、習慣には、「善い」、「悪い」という区別が帰せられるのである。

## Ⅱ. 個の習慣と共同体

では、このような習慣の区別に即して、個と共同体の関係はどのように捉えられ得るのであろうか。まず、「能動者の本性」とは、この場合、人間の理性的な本性を意味している。そしてこの本性が、人間の「個的」で「共同体的」な性格を可能にしていると言えよう。人間は、「自らはたらきの主権を持ち、他のもののように単に動かされるだけではなく、自体的な仕方ではたらくところの」、「理性的本性を持った単一者」<sup>16)</sup>としてのペルソナであると同時に、共同体を必要としており、「個々の人間は国全体に対して、人間の諸部分が人間に対するように関係づけられ」ている。

たしかに、人間はすべて、人間である限りこの理性的本性において共通している。その一方、習慣に係わるところの「本性への秩序」において、「能動者の本性に適合するはたらきへと態勢づける」か、「その本性に適合しないはたらきへと態勢づける」かに応じて、習慣そのものの「種」は受け取られ、「種において区別される」ことになる。

しかるに、この場合の「態勢づけ」は、厳密には「能動者の本性」に即して、個別的に捉えられるとしても、「共同体の部分」として観られる場合、「部分の全体への態勢づけ」という仕方でも、逆に「全体から部分への態勢づけ」という仕方でも解され得るように思われる。すなわち、「部分の習慣に基づく全体への態勢づけ」だけではなく、「全体からの、部分の習慣への態勢づけ」というようにである。

たとえば、「家」という共同体の場合、家族一人一人の習慣は、それ自体としてはまったく個別的であるとしても、部分と全体という観点からは、「部分の習慣」という仕方位置づけられ、一人の習慣は、その共同体全体に係わる意味を持ち得る。家という共同体は、「部分から全体への態勢づけ」と、「全体から部分への態勢づけ」に即して、具体的な仕方存続する

ようになると考えられる。同様に、「村」でも「国」でも、「全体から部分への態勢づけ」が一つの重要な成立要因になっているとしても、このこと自体は、「部分から全体への態勢づけ」に基づかなければ成立し得ないのである。

したがって、この限りにおいて、共同体とは、部分と全体の関係における「態勢づけに関する共同性・共通性」に即して成立していると言えよう。そして、その態勢づけるところはたらしきが能動者の本性に適合するか否かに応じて、「個」としての性格だけではなく、共同体そのものの性格も種において区別されることになる。

すなわち、「善き共同体」とは、理性的な本性に適合するはたらきへと態勢づける仕方、そこに部分と全体が相互に秩序づけられる共同体であり、「悪しき共同体」とは、理性的本性に適合しないはたらきへの態勢づけへと相互に秩序づける共同体というようにである。じっさい、「悪への傾き」は、個の次元においてもきわめて強力であるが、共同体の次元ではさらに、部分と全体相互の態勢づけを通じて、より強固なものになると考えられる。

ところで、共同体が「部分から全体への態勢づけ」と「全体から部分への態勢づけ」に即して成立しているとするならば、この態勢づけは、人間の個的な超越性を前提にするものでなければならない。もし、個としての人間の超越性が全体である共同体の中で埋没し、解消されるならば、それは「悪しき全体主義」であるし、逆に全体への態勢づけを無視して個的な超越性のみを主張するならば、これは「悪しき個人主義」であると考えられる。

人間は、究極目的への運動に即して、「個において超越的」である。しかし、このことは同時に、かかる運動に即して「共同体において普遍的」であり得ることを意味しているのではないだろうか。すなわち、究極目的への運動において、人間はいかなる共同体にも還元されない個としての超越性を有する一方、全体である共同体への秩序づけそのものも、この運動によって、何らかの仕方可能になる。そして、「究極目的への運動」を「共同善への運動」へと結びつけるものが、「法」であり、「正義」なのである。この限りにおいて、人間が自らの至福へと個別的な仕方に向かうところの、「個別的な運動」そのものが、本来、普遍的な全体である共同体において成立していると言うことができよう。

### Ⅲ. 自然法とは何か

たしかに、「能動者の本性に適合するはたらきへと態勢づける習慣が善いと言われ、これに対して、その本性に適合しないはたらきへと態勢づける習慣が悪いと言われる」。では、能動者の本性に適合するか否かは、いったいどのような仕方区別されるのであろうか。トマスは、「我々のうちに何か自然法 (lex naturalis) というものが存するか」を論じている、『神学大全』第二―一部第九一問題第二項の主文で、次のように言っている。

すべてのものは、「永遠法 (lex aeterna)」の「刻印 (impressio)」に基づいて固有なはたらきと目的への「傾き (inclinatio)」を有する限り、何らかの仕方永遠法を分有していることは明らかである。(中略) それゆえ、理性的被造物自身においては、それによって然るべきはたらきと目的への「自然本性的な傾き」を有するところの、永遠なる「理念 (ratio)」

が分有されている。そして、理性的被造物における永遠法のかかる「分有 (participatio)」が、「自然法」と言われる<sup>17)</sup>。

永遠法とは、万物の統率理念であるが<sup>18)</sup>、被造物の側から観るならば、それによって統率される限り、すべてのもののうちには永遠法が刻印されている。その結果、すべてのものは、それに基づいて自らに固有なはたらきや目的へと向かう「傾き」を有する。しかるに、「人間が他の非理性的被造物から異なっているのは、自らのはたらきの主であるという点においてである」から、「人間は、理性と意志によって自らのはたらきの主」であり、「本来的な意味で人間的と言われる行為は、考量された意志から発出する行為である」<sup>19)</sup>。

したがって、理性を欠いた存在は、自らに内在する「固有なはたらきと目的への傾き」を通じてのみ動かされる。これに対して、理性的な存在は、「自らのはたらきの主権を持ち、他のもののように単に動かされるだけではなく、自体的な仕方ではたらく」以上、単に自然本性的な傾きを通じて動かされることによってではなく、自己を統率している。ここから、永遠法の刻印に基づく傾きは、理性的被造物の場合、まさに「理性に属する」以上、法としての性格を持つに至る。それゆえ、理性的被造物における永遠法の分有は、単なる「自然本性的な傾きの所有」ではなく、「自然法」として位置づけられる。

人間のうちには永遠法の分有へと向かう傾きが内在しており、その傾きを通じて、「自然法」は人間を善へと秩序づける。その意味で、自然法は、人間にとって根源的な「法」であり、人間の行動はこの法によって秩序づけられることが可能になる。自らのはたらきの主としての主権も、究極目的への運動も、この自然法によって規制され、導かれ得るのである。

したがって、「能動者の本性に適合するはたらきへと態勢づける習慣が善いと言われ、これに対して、その本性に適合しないはたらきへと態勢づける習慣が悪いと言われる」という場合において、能動者の本性に適合するか否かを区別する根拠となるものは、まさにこの「自然法」であるということになる。じっさい、トマスは、『神学大全』第二—一部第九三問題の第六項で、「人間的なことがらはすべて永遠法のもとにあるか」を論じており、その主文で、次のように言っている。

如何なる理性的被造物にも、永遠法に調和したところのものへと向かう自然本性的傾きが内在している。じっさい、『倫理学』第二巻で言われているように、我々は徳を持つべくして生まれついている<sup>20)</sup>。

「人間は、理性と意志によって自らのはたらきの主」であり、自らの理性と意志によって自らのはたらきを自由に方向づけることができる。「我々は、これかあれかを選択することができるということに即して、我々のはたらきの主である」<sup>21)</sup>。この限りにおいて、人間は自らの理性と意志によって、「理性に即するというに基づいて、人間の本性に適合している」ところの「徳のはたらき」を持つことも、「理性に反するゆえに、人間の本性から離反している」ところの「悪徳のはたらき」を持つことも、可能になる。

すなわち、人間が自らの理性と意志によって、「人間が自分自身を動かす、そして、人間が

自分自身によって動かされるということに基づいて、「人間的行為は、能動という仕方で観られるにせよ、受動という仕方で観られるにせよ、いずれの仕方で目的から種を獲得する」<sup>22</sup>以上、人間が理性によって動かし動かされるということと、そのような能動と受動において理性に即しているか否かということは、区別して捉えられなければならない。

しかるに、「実践理性に係わる場所の、実践的なことがらにおける第一の根源は究極目的である」から<sup>23</sup>、理性に即するか否かは、究極目的への運動において捉えられると考えられる。したがって、人間は自らの理性によって徳のはたらきも悪徳のはたらきも為し得るが、それにもかかわらず究極目的が根源である限り、人間には理性に即するものへの「自然本性的な傾き」が、何らかの仕方で内在していると考えられる。

じっさい、理性的本性の所有ということ自体が、統率理念に基づいている。それゆえ、先の「それによって然るべきはたらきと目的への自然本性的な傾き」とは、「永遠法に調和したところのものへと向かう自然本性的な傾き」として捉えられる。そしてこの傾きとは、「理性に即するというに基づいて、人間の本性に適合している」ことから、「我々は徳を持つべくして生まれついている」わけである。

#### IV. 自然法と習慣

たしかに、人間は、理性を有しており、その限りにおいて自然本性的な傾きから自由である。しかし、このことは、「人間の行為は、理性と意志に基づく限り、行為の選択に関しては、自然本性的な仕方で一つのものへと限定されていない」ということを意味するのであって、「人間の行為は自然本性的な限定を受けない」ということを意味していない。人間は、永遠法の分有によって、然るべき行為への自然本性的な傾きを有している。そして、この傾きに合致するか否かを定める規則なり基準が、自然法である。

では、そもそも、「理性的被造物における永遠法の分有」である自然法は、人間にとって何なのであろうか。トマスは、『神学大全』第二—一部第九四問題で自然法について扱っており、その第一項主文で、自然法と習慣に関して次のように言っている。

何かは二通りの仕方で「習慣」と言われ得る。一つは、「本来的」かつ「本質的」にであり、この場合、自然法は習慣ではない。実際、先に述べられたように、自然法は「理性を通じて確立された或るもの (aliquid per rationem constitutum)」であって、それは、「命題 (propositio)」が理性の何らかの「作品 (opus)」であるようにである。しかるに、「誰かが為すところのもの (quod quid agit)」と「それによって誰かが為すところのもの (quo quis agit)」とは同じではなく、或る人は、文法の習慣によって、適切な「陳述 (oratio)」をなすのである。したがって、習慣は「それによって誰かが為すところのもの」であるから、何らかの法が本来的かつ本質的に習慣であるということはある得ない。もう一つでは、習慣は、「習慣によって保たれるところのもの (id quod habitu tenetur)」であると言われ得る。「信仰 (fides)」によって保たれるものが信仰であると言われるようにである。この場合、自然法の「規定」は、或る時は理性によって現実に考えられているが、或る時は、理性にお

いてただ「習慣的に (habitualiter)」存しており、この仕方では自然法は習慣であると言われ得る。それは、「思弁的なもの (speculativus)」における「論証不可能な諸原理 (principia indemonstrabilia)」が、原理の習慣そのものではなく、習慣がそれに属するところの原理であるのと同様である<sup>24)</sup>。

自然法は、法である以上、人間的行為に関する何らかの規則や基準であり、理性に属している<sup>25)</sup>。しかるに、自然法の規定そのものは、理性を通じて構成されていると考えられる。実際、どのような規定でも、それが規定として解されるためには、理性によって構成された「命題」という形式をとるであろう。

これに対して、習慣とは、「動かされて動かすというはたらきの根源に関して」、能動者のうちに生ぜしめられ得るものであり<sup>26)</sup>、「習慣は事物の本性そのものへの秩序を意味するだけでなく、さらに帰結として活動への秩序をも意味するのであり、それはすなわち、活動が本性の目的であり、目的へと導く限りにおいてである」。したがって、自然法は、理性によって確立された規則であり、基準であるが、それによって行為を現実的に態勢づける「活動の根源」ではないから、本来的、本質的な意味での習慣としては位置づけられない。

その一方、自然法は、「それによって然るべきはたらきと目的への自然本性的な傾きを有するところの、永遠なる理念」の分有であり、「永遠法に調和したところのものへと向かう自然本性的な傾き」に即して成立している。そして、法は理性に属する以上、自然法は理性において習慣的な仕方では保持されている。それゆえ、習慣によって保たれる原理に相当する位置にある限りにおいて、派生的な仕方では、自然法は習慣であると言うことができる。自然法は、理性のうちに内在する規則であり、習慣がそれに係わるところの原理として、「習慣によって保たれる」。理性のうちに習慣的な仕方で見出されるところの、思弁的なことがらにおける論証不可能な諸原理に相当するものが、自然法なのである。

## V. 実践理性と自然法

自然法とは、「それによって然るべきはたらきと目的への自然本性的な傾きを有するところの、永遠なる理念」の「分有」であり、「理性を通じて確立された或るもの」であって、「習慣がそれに属するところの原理」に他ならない。自然法は習慣ではなすが、理性において習慣的な仕方では保持されており、自然本性的な傾きに基づいて、人間の行為を導く規則なり基準である。

じっさい、「人間を共同善へと秩序づける限り、すべての徳のはたらきは正義に属することができる」ことから、「正義は一般的な徳と言われる」が、「この正義を通じて人間は、すべての徳のはたらきを共同善へと秩序づけるところの法に、一致する」ゆえに、「先に言われた仕方では一般的であるところの、この正義は、法的正義と呼ばれる」<sup>27)</sup>。

すなわち、永遠法の分有である自然法は、「それによって然るべきはたらきと目的への自然本性的な傾きを有するところの」ものであり、究極目的へと、そして共同善へと秩序づける法に一致する習慣である正義が、「一般的な徳」として、「法的正義」として位置づけられること

になる。自然法そのものが習慣なのではなく、自然法を原理とする習慣が正義という徳であると言えよう。

しかるに、「自然法の規定は、或る時は理性によって現実に考えられているが、或る時は、理性においてただ習慣的に存しており、この仕方では自然法は習慣であると言われ得る」。では、「自然法の規定」とは、そもそも何を意味しているのでしょうか。トマスは、自然法について扱っている『神学大全』第二―一部第九四問題の、第二項で、自然法の規定の数を問題にしており、その主文で次のように言っている。

「有 (ens)」が「端的な仕方では第一のもの (primum quod cadit in apprehensione simpliciter)」であるように、「善」は、「行動 (opus)」へと秩序づけられる「実践理性の把握に入る第一のもの」である。なぜなら、すべての能動者は、「善の性格 (ratio boni)」を有するところの、「目的のために」はたらくからである。それゆえ、実践理性における第一の原理は、「善とはすべてのものが欲求するものである」という、「善の性格」に基づいて確立される。したがって、「善は実行すべき、追求すべきものであり、悪は避けるべきものである」ということが、法の第一の規定である。そして、「自然の法」(lex naturae) の、すべての他の規定はこのことに基づいて確立される。すなわち、実践理性が自然本性的な仕方では人間的な善であると捉えるところの、実行すべきあるいは避けるべきことのすべてが、自然の法の規定に係わっているのである<sup>28)</sup>。

「人間は、理性と意志によって自らはたらきの主」であり、人間的行為は「考量された意志から発出する行為」であるが、「或る能力から発出する行為はすべて、能力の対象が有する性格に即して、その能力から原因され」、「意志の対象は、目的かつ善である」から、「すべての人間的行為は目的のためにあるものでなければならない」。この限りにおいて、「善は、行動へと秩序づけられる実践理性の把握に入る第一のもの」であり、「すべての能動者は、善の性格を有するところの、目的のためにはたらく」ことが必然的である。

すなわち、意志のはたらきは、何らかの善を目的とする仕方では現実化される。人間的行為は、理性によって考量された意志より目的へと発出する行為に他ならない。しかるに、目的とされるところの「善の性格」とは、「善とはすべてのものが欲求するものである」ということを意味している。「実践理性における第一の原理」はこの性格に即しており、そのため、「善は実行すべき、追求すべきものであり、悪は避けるべきものである」ということが、「法の第一の規定」として位置づけられる。

このように、「目的としての善」に即して、実践理性のはたらきは構成されており、善は「実践理性の把握に入る第一のもの」となる。したがって、実践理性における第一の原理は、欲求の対象としての「善の性格」に基づいて成立し、その結果、「善は実行すべき、追求すべきものであり、悪は避けるべきものである」ということが、法における第一の規定となる。

さらに、「実践理性が自然本性的な仕方では人間的な善であると捉える」ということは、「然るべきはたらきと目的への自然本性的な傾き」の所有によって可能になると言えよう。このことから、自然法の規定には、実践理性がそのように捉えるところの、「実行すべきあるいは避け

るべきことのすべて」に係わるわけである。そして、かかる把握に基づく「行為の判断」において、「規則」や「基準」となるものが「自然法の規定」であり、この規定によって、人間は然るべき目的へと自らを秩序づけることができる。

かくして、「善は実行すべき、追求すべきものであり、悪は避けるべきものであるということ」に基づいて、自然法の規定は成立している。自然法とは、善を追求し、悪を避けるという仕方、「然るべきはたらきと目的」へと導くところの「法」であり、人間は、自然法を通じて、自らの究極目的へと、共同善へと秩序づけられることが可能になるのである。

## VI. 自然法の規定

自然法とは、「それによって然るべきはたらきや目的への自然本性的な傾きを有する」という仕方での「永遠法の分有」である。この「法」は、自然本性に属するという意味で「自然の法」であり、自然本性的であるという意味で「自然法」であると言えよう。

では、「自然法の規定」と「自然本性的傾き」とは、そもそもどのような関係にあるのだろうか。トマスは先の引用と同じ第二―一部第九四問題第二項主文で、続けて次のように言っている。

善は目的という性格を、これに対して悪はその反対の性格を持つがゆえに、それへと人間が自然本性的な傾きを持つところのものをすべて、理性は、自然本性的な仕方、善なるものとして、そしてその結果、行動によって追求すべきものとして捉え、また、それらとは反対のものを、悪であり避けるべきものとして捉える。それゆえ、自然本性的な傾きの秩序に即して、自然の法の規定に関する秩序は存している<sup>(28)</sup>。

「意志の対象は、目的かつ善である」から、「善」は目的としての性格を、これに対して、善に対立するところの「悪」は目的に反する性格を、本来有している。そのため、人間のうちには「悪を避け、善へと向かう」ところの「自然本性的な傾き」が存しており、「実践理性が自然本性的な仕方、人間の善であると捉える」ということは、この「傾き」に基づいていなければならない。

すなわち、実践理性は、その規則である自然法に基づいて、かかる傾きに合ったものを「善なるもの」として捉え、それを追求するように命じ、その傾きに反するものを「悪なるもの」として捉え、それを避けるように命じるのである。したがって、「自然法の規定」は、追求すべきものとして善へと向かい、避けるべきものとして悪から遠ざかるころの「自然本性的な傾き」に即して成立している。このように、自然法の規定は、かかる自然本性的な傾きに基づいて構成されているのである。

では、その規定とは、具体的にはどのようなことを意味しているのだろうか。トマスは更に、同じ主文で、それに基づいて自然法の規定が秩序づけられるところの、人間に内在している「自然本性的傾き」を、三つの段階に分けている。

まず、第一の傾きは、「そこにおいてすべての実体と共通するところの自然本性に即する」

もので、「この傾きに即して、自然法には、それを通じて人間の生命が保全され、また、それに反するものが妨げられるということが属する」。次に、第二には、「そこにおいて他の諸動物と共通しているところの自然本性に即した、何かより特別なものへの傾き」であり、これに関しては、「子の教育」のような、「自然がすべての動物に教えたところのものが自然法に属する」。そして、第三は、人間にとって固有である「理性の本性に即した善への傾き」であり、「社会のうちに生きること (quod in societate vivat)」などへの、自然本性的な傾きに関係するところのものが自然法に属する<sup>90</sup>。

「人間に内在する自然本性的な傾き」といっても、その傾きは、人間という存在そのものの多様性に即して多元的に考えられ、それに伴って、自然法の規定も多元的に捉えられる。まず、すべての実体と共通する次元では、自然法は「生命の保全」に係わり、次いで他の動物と共通する次元では、動物としてのあり方に係わり、そして人間に固有な次元では、理性的本性のあり方に係わる。

人間は有としての「実体」であり、魂と身体からなる「動物」であり、理性的本性を有する「ペルソナ」である。したがって、人間に内在する自然本性的な傾きは、それぞれの段階に応じて人間を固有な善へと秩序づける。自然法は、人間のうちに認められる様々な自然本性的傾きに基づいて、実体としての人間を、動物としての人間を、そして、理性的本性を有する者としての人間を、為すべき善へと秩序づける規則である。自然法の規定は、かくして、人間の全存在に係わっており、様々な次元で「善を求め、悪を避ける」ように導く。その限りにおいて、人間の行為は、人間という存在そのものの多様性に即して、自然法を通じて正しく秩序づけられると言えよう。

じっさい、自然本性的な傾きは、すべてのものを、そのものの善へと秩序づける。しかし、人間には、「永遠法に調和したところのものへと向かう自然本性的傾きが内在している」。その結果、自然本性的な傾きに基づく秩序づけを「法」として捉えることが可能になる。したがって、人間は、自らを自らの判断において動かすという仕方では、自らのはたらきの主として永遠法に服しており、その行為の倫理的な性格は、永遠法の分有である自然法に基づいて規定されているのである。

## Ⅶ. 自然法と徳

このように自然法は、人間に内在する「自然本性的な傾き」に即して、人間の行為を秩序づける。しかるに、人間を具体的な行為へと態勢づけるものが「習慣」であり、人間の本性に適合した習慣が「徳」である。では、徳と自然法はいかなる関係にあるのであろうか。トマスは、続く同じ第九四問題の第三項で、「すべての徳のはたらきは自然法に属するか」を問題にしており、その主文で、次のように言っている。

有徳なるはたらきに関して、我々は二通りの仕方では語ることができる。一つは、「有徳である限りにおいて」であり、もう一つは、「かかるはたらきが固有な種において考えられる限りにおいて」である。したがって、もし我々が、「有徳である限りにおける徳のはたらき」

について語るならば、その場合、すべての有徳なるはたらきは自然の法に属している。じつさい、自然の法には、人間がそれへと自らの本性に即して傾かされるところのすべてが属すると言われた。しかるに、各々のものは、火が加熱へと係わるように、自らの「形相 (forma)」に即して、自らに適合した活動へと自然本性的な仕方傾かされる。したがって、「理性的魂 (anima rationalis)」が人間の固有な形相であるから、いかなる人間にも、「理性に即して」行為することへの自然本性的傾きが内在している。そして、このことは、「徳に即して」行為することである。それゆえ、このことにしたがって、すべての徳のはたらきは自然法に属しており、いかなる者にも、その固有な理性が、有徳な仕方で行うようにと自然本性的に命ずるわけである。これに対して、もし我々が、有徳なはたらきそれ自体に関して、すなわち、固有な種において考えられるものとして語るならば、この場合、すべての徳のはたらきは自然の法に属してはいない。なぜなら、徳に即して為すところの多くのものは、それへと自然本性が第一に傾かせるのではなく、理性の「探求 (inquisitio)」を通じて、人間はそれらをあたかも善く生きるために有益なものとして見つけ出すからである<sup>3)</sup>。

徳のはたらきが有徳な行為一般として捉えられる限り、徳は自然本性に適合した習慣であり、自然法は自らの本性に即して傾かされるところのものすべてが属する以上、すべての徳の行為は自然法に属することになる。理性的な魂が人間の形相であるから、「理性に即した行為」が「徳に即した行為」であると同時に、「自然本性的な傾きの秩序に即した行為」であり、それらの行為はすべて、「自然法の規定の秩序」のうちに捉えることができる。

「理性に即して (secundum rationem)」ということは、単に「理性によって (per rationem)」ということの意味しているのではない。そうでなければ、人間的行為はすべて、理性による限り、有徳の行為であるということになる。人間の理性的本性に適合した行為が、理性に即した行為であり、「徳のはたらきは、理性に即するということに基づいて、人間の本性に適合している」。人間的行為を正しく導く原理が自然法に他ならないから、自然法に反する習慣が人間の本性に適合する可能性はない。習慣が自己の本性に適合するか否かは、人間に内在する自然本性的傾きに合致するか否かによって区別され、かかる傾きに基づく「規則・基準」が自然法なのである。

これに対し、固有な種に即して考えられる限りの徳の行為は、結果として自然本性的な傾きに合った行為であるにせよ、第一義的には自然法ではなく、理性による個別的な態勢づけに属している。「理性的魂が人間の固有な形相であるから、いかなる人間にも、理性に即して行為することへの自然本性的傾きが内在している」としても、個々の徳は、理性の探求に基づく行為の反復を通じて、言わば個別的な仕方原因づけられている。

自然法は、自然本性的な傾きに基づいて、人間的行為を共通善へと秩序づける規則なり基準である。自然法は、「それによって人間が行為するところの根源」ではなく、「それに基づいてかかる根源が正しく秩序づけられるところの原理」なのである。

## 結び 自然法と共同善

人間は、自らの理性と意志によって、自らのはたらきの主であり、かかる主権を有する者として究極目的へと向かっている。この「究極目的への運動」は、構造的には一なる究極目的へと収斂されており、「すべての人間には自然本性的な仕方の一つの究極目的が属しているように、この人間の意志は一つの究極目的において存立している」。

その一方、「人間的行為は、能動という仕方では観られるにせよ、受動という仕方では観られるにせよ、いずれの仕方でも目的から種を獲得する」のであり、人間的行為の倫理的な性格は、いかなる目的のために自らを動かし、動かされるかに即して決定される。人間的行為はすべて、何らかの善を目的とする仕方では成立している。そのため、「すべての能動者は、善の性格を有するところの、目的のためにはたらく」のであり、「実践理性における第一の原理は、善とはすべてのものが欲求するものであるという、善の性格に基づいて確立される」。

しかるに、人間がそれを目的とするところの「善」が、必ずしも倫理的な意味での「善」であるわけではない。むしろ、倫理的な意味では悪しきものを、あたかも善きもののように求めるということは、我々にとってきわめて現実的である。じっさい、「そこにおいてすべての実体と共通するところの自然本性」に反して、実に多くに人間が自ら命を絶っており、「そこにおいて他の諸動物と共通しているところの自然本性」に反して、たとえば「幼児虐待」や「離婚」など、「子の教育」には多くの問題が山積しており、さらに、「人間にとって固有である理性の本性に即した善への傾き」に反して、「ひきこもり」のように「社会のうちに生きること」自体に反する事例には枚挙の暇もない。

「すべての能動者は、善の性格を有するところの、目的のためにはたらく」にもかかわらず、なぜ「悪」が問題になるのであろうか。「善は目的という性格を、これに対して悪はその反対の性格を持つがゆえに、それへと人間が自然本性的な傾きを持つところのものをすべて、理性は、自然本性的な仕方では、善なるものとして、そしてその結果、行動によって追求すべきものとして捉え、また、それらとは反対のものを、悪であり避けるべきものとして捉える」にもかかわらず、「理性に反するゆえに、人間の本性から離反している」ところの「悪徳のはたらき」が横行するのであろうか。「いかなる者にも、その固有な理性が、有徳な仕方では行為するようにと自然本性的に命ずる」にもかかわらず、自然法の規定に反する事例がかくも多く見出されるのであろうか。

これらの点は、人間の本性に根ざした非常に深い問題である。悪の原因を探ることは、今回の我々の目的ではない。しかし、「共同体とは何か」という問いの射程に、悪の問題は深く関わっている。そうであるからこそ、「共通の幸福への秩序づけに関係することは必然」であり、「共同善への秩序づけに即して最高度に語られる」ところの「法」や、「人間を共同善へと秩序づける限り、すべての徳のはたらき」がそこに属するところの「正義」が、共同体の存立に不可欠なものとなるわけである。

たしかに、我々人間には、「永遠法に調和したところのものへと向かう自然本性的な傾きが内在」しており、「我々は徳を持つべくして生まれついでいる」。自然法には、「人間がそれへと自らの本性に即して傾かされるところのすべて」が属しており、「いかなる人間にも、理性に即し

て行為することへの自然本性的傾きが内在している」。そのため、「すべての徳のはたらきは自然法に属しており、いかなる者にも、その固有な理性が、有徳な仕方で行為するようにと自然本性的に命ずるわけである」。

人間は、自然法を通じて、徳への傾きを有しており、共同善へと秩序づけられている。人間は、いかなる悪に沈もうとも、人間のうちには共同善へと向かわしめる自然法が内在している。その限りにおいて、「実践理性が自然本性的な仕方でも人間的な善であると捉える」ところの、自然法の規定そのものが、人間における理性的な本性の、原初的な、そして究極的な表現であると言わなければならない。人間は、「徳を持つべくして生まれついている」からこそ、自然法の規定に即して徳へと秩序づけることが、一人一人の実存的な課題となるのである。

#### 略号

- S.T. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, ed. Paulinae, Torino, 1988.  
In Polit. Thomas Aquinas, *In libros Politicorum Aristotelis Expositio*, ed. Spiazzi, R. M., Torino-Roma: Marietti, 1951.

#### 註

- (1) *In I Polit.*, l.1, n.39. Sic igitur potest, quod totum est prius naturaliter quam partes materiae, quamvis partes sint priores ordine generationis. Sed singuli homines comparantur ad totam civitatem, sicut partes hominis ad hominem. Quia sicut manus aut pes non potest esse sine homine, ita nec unus homo est per se sibi sufficiens ad vivendum separatus a civitate.
- (2) S.T. II-II, q.64, a.2, c. Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum..... Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum.
- (3) この研究は、拙著『トマス・アクィナスの人間論－個としての人間の超越性－』に続く、トマスの共同体論に関する研究の一部である。筆者は、現在、平成16年度から科学研究費補助金（基盤研究C）の交付を受けて、「共同体と共同善－トマス・アクィナスの共同体論研究－」という、新たな博士論文を作成している。本稿は、主にこの論文の第三部での議論をもとに、「自然法」と「共同体」の関係を探ろうとする試みである。
- (4) S.T. II-II, q.58, a.9, ad 3. bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium.
- (5) S.T. I-II, q.1, a.1, c. actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem: unde et liberum arbitrium esse

dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis inquantum est homo. —Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint.

- (6) *S. T. I, q.82, a.1, c.* Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo: finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II *Physic.* Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.
- (7) *S. T. I-II, q.1, a.5, c.* impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines..... Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis hominis ad hunc hominis. Unde oportet quod, sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita huius hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.
- (8) *S. T. I, q.82, a.1, ad 3.* sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in III *Ethic.* Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.
- (9) *S. T. I-II, q.1, a.3, c.* Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, a fine speciem sortiuntur. Utroque enim modo possunt considerari actus humani: eo quod homo movet seipsum, et movetur a seipso. Dictum est autem supra(q.1,a.1) quod actus dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis. Et ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis. Et similiter est terminus eorundem: nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tanquam finem.
- (10) *S. T. I-II, q.90, a.2, c.* Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est(q.2,a.8;q.3,a.1;q.69,a.1). Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem. —Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae: necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem..... In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quae intantum dicuntur calida, inquantum participant de igne. Unde oportet quod,

cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

- (11) *S. T.* II-II, q.58, a.5, c. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est: unde et quolibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquam hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est refeasibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est(I-II,q.90,a.2), inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur iustitia legalis: quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.
- (12) *S. T.* I-II, q.21, a.3, ad 2. homo, qui habet dominium sui actus, ipse etiam, inquantum est alterius, scilicet communitatis, cuius est pars, meretur aliquid vel demeretur, inquantum actus suos bene vel male disponit: sicut etiam si alia sua, de quibus communitati servire debet, bene vel male dispenset.
- (13) *S. T.* I-II, q.49, a.3, c. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturae, vel perducens ad finem
- (14) 註(11)参照。
- (15) *S. T.* I-II, q.54, a.3, c. habitus specie distinguuntur non solum secundum obiecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa. Et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus; nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturae. Sicut actus virtutum naturae humanae conveniunt, eo quod sunt secundum rationem: actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est quod secundum differentiam boni et mali, habitus specie distinguuntur.
- (16) *S. T.* I, q.29, a.1, c. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona.
- (17) *S. T.* I-II, q.91, a.2, c. manifestum est quod omnia participant aliquo modo legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines.

Inter cetera autem, rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.

- (18) *S. T.* I-II, q.91, a.1, c. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov.8,[23]; inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam.
- (19) 註(5)参照。
- (20) *S. T.* I-II, q.93, a.6, c. et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae; sumus enim innati ad habendum virtutes, ut dicitur in II Ethic.
- (21) 註(8)参照。
- (22) 註(9)参照。
- (23) 註(10)参照。
- (24) *S. T.* I-II, q.94, a.1, c. aliquid potest dici esse habitus dupliciter. Uno modo, proprie et essentialiter: et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra(q.90,a.1,ad 2) quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum: sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit: aliquis enim per habitum grammaticae agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter. Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur: sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus. Sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus.
- (25) *S. T.* I-II, q.90, a.1, c. lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem ,emsura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum.....Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.
- (26) *S. T.* I-II, q.51, a.2, c. Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus: sicut patet in actibus humanis..... Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum.
- (27) 註(11)参照。
- (28) *S. T.* I-II, q.94, a.2, c. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione

simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundatur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.

- (29) *S. T. I-II, q.94, a.2, c.* Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae.
- (30) *S. T. I-II, q.94, a.2, c.* Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur.—Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. —Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectat.
- (31) *S. T. I-II, q.94, a.3, c.* de actibus virtuosus dupliciter loqui possumus: uno modo, in quantum sunt virtuosus; alio modo, in quantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum in quantum sunt virtuosus, sic omnes actus virtuosus pertinent ad legem naturae. Dictum est enim (q.94, a.2) quod ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam: sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc, omnes actus virtutum sunt de lege naturali: dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat. —Sed si loquamur de actibus virtuosus secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosus sunt de lege naturae. Multa enim secundum virtutem fiunt, ad quae natura non primo inclinatur; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt, quasi utilia ad bene vivendum.

本論文は、平成19年度科学研究費補助金（基盤研究C）による、研究成果の一部である。