

永遠法の分有としての自然法

— トマス・アクィナスにおける永遠法と自然法 —

佐々木 亘

Natural Law as a Part of Eternal Law

— Eternal Law and Natural Law in Thomas Aquinas

Wataru Sasaki

トマス・アクィナスによると、理性的被造物自身においては、それによってしか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が、自然法と言われる。人間には、永遠法に調和する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。しかるに、実践理性が自然本性的な仕方である人間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、自然法の規定にかかわっている。自然法は、共同体において、部分である人間を全体である神へと秩序づける法であり、対神徳である愛徳がかかる秩序づけを完成せしめる。自然法は、共同体においてペルソナの超越性を共同善へと正しく秩序づける規則であり基準であると解される。自然法としての自然本性的な傾きは、神への傾きであり、永遠法に調和するところのものへと向かう自然本性的傾きにほかならないのである。

Key Words: [永遠法] [自然法] [自然本性的な傾き] [共同体] [能動と受動]

(Received September 26, 2016)

序

トマス・アクィナスの倫理想において、「自然法 (lex naturalis: lex naturae)」はきわめて重要な位置をしめていると考えられる。では、そもそも自然法とは何を意味しているのだろうか。トマスは、「法の多様性」について扱っている『神学大全』二—一部第九一問題の第二項で「我々のうちに何らかの自然法は存するか」を論じており、その主文で次のように言っている。

先に言われたように、「法 (lex)」は、「規則 (regula)」であり「基準 (mensura)」であることから、二通りの仕方である者のうちに存することができる。一つには、規則を課する者、

* 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)

そして基準を与える者においてであり、もう一つは規則を課せられる者、そして基準を与えられる者においてである。なぜなら、規則ないし基準に関して何かを分有するかぎりにおいて、そのように規則が課せられたり、基準が与えられたりするからである。それゆえ、先に言われたことから明らかなように、神の「摂理 (providentia)」に服しているところのものはすべて、「永遠法 (lex aeterna)」によって規則が課せられ、基準が与えられているのであるから、すべてのものは、永遠法の「刻印 (impressio)」にもとづいて固有な「はたらき (actus)」と「目的 (finis)」への「傾き (inclinatio)」を有するかぎり、何らかの仕方でも永遠法を分有していることは明らかである。しかるに、ほかのものの中で理性的被造物は、摂理に「与る者 (particeps)」となり、自己自身とほかのものを配慮するかぎり、何らかのより卓越的な仕方でも神の摂理に服属している。それゆえ、理性的被造物自身においては、それによってしか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。(中略) それによって我々が、何が善であり悪であるかを判別するところの、いわば自然本性的な理性の「光 (lumen)」が自然法に属しているものであり、自然法とは我々における神的な光の刻印にほかならない⁽¹⁾。

「法とは、ある完全な共同体を統率する統治者 (princeps) における、実践理性 (ratio practica) の何らかの命令 (dictamen) にほかならない」が、「世界 (mundus) が神的な摂理によって支配されていることを認めるならば、宇宙 (universum) の共同体全体が神的な理念によって統率されているということは明らか」であるから、「神において宇宙の統治者におけるように存するところの、諸事物の統率 (gubernatio) 理念そのものは、法としての性格 (ratio) を有して」おり、「このような法は永遠的と呼ばれなければならない」⁽²⁾。

すべてのものは、神の摂理によって支配されており、そのように支配され、統率されているかぎりにおいて、何らかの仕方でも永遠法のもとに存している。すなわち、「すべてのものは、永遠法の刻印にもとづいて固有なはたらきと目的への傾きを有するかぎり、何らかの仕方でも永遠法を分有している」のである。

しかるに、理性を有するか否かで、その分有のあり方が大きく異なることになる。理性的な存在は、自らの理性的な本性にそくして、神の「似姿 (imago)」であり、自らはたらきの「主 (dominus)」である。そして、かかる主権にもとづいて、「人間とほかの理性的被造物は、神を認識し、愛することによって究極目的 (ultimus finis) へと到達する」⁽³⁾。理性的被造物は、このような主権を有する者として神から統率されているのであり、「理性的被造物は、摂理に与る者となり、自己自身とほかのものを配慮するかぎり、何らかのより卓越的な仕方でも神の摂理に服属している」。

それゆえ、理性を有する者はより卓越した仕方でも永遠法に服していることになる。さらに、「法は、規則であり基準であることから」、理性的被造物における永遠法の分有は、宇宙の統率者である神によって与えられる規則ないし基準という仕方でも捉えられ、「理性的被造物自身においては、それによってしか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、永遠なる理念が分有されている」。そして、かかる分有が「自然法」として位置づけられる。そ

れは、「神的な光の刻印」であり、その「自然本性的な理性の光」によって、「我々が、何が善であり悪であるかを判別する」ことが可能になるのである。

じっさい、「原因 (causa) を、その形相 (forma) の類似性 (similitudo) に関するかぎりにおいて表現」しているのが、「似姿の表現」であるから⁽⁴⁾、人間が神を「範型 (exemplar)」とする似姿であるということは、人間が永遠なる神を何らかの形相的な仕方では表現していることを意味していると言えよう。そのかぎりにおいて、人間は永遠なる神の統率により卓越した仕方では与っており、自らはたらきの主として自己を統率している。人間の自己統率は、まさに神の統率のもとに成立しているのである。

I. 理性的本性と永遠法

ところで、先の引用において、「法は、規則であり基準であることから」、「規則を課する者、そして基準を与える者において」と「規則を課せられる者、そして基準を与えられる者において」の「二通りの仕方である者のうちに存することができる」という個所は、非常に重要な内容を含んでいると言えよう。

まず、永遠法とは「神において宇宙の統治者におけるように存するところの、諸事物の統率理念そのもの」であるから、この場合、永遠法は「規則を課する者、そして基準を与える者において」という仕方では神のうちに存している。これに対して、「すべてのものは、永遠法の刻印にもとづいて固有なたらきと目的への傾きを有するかぎり、何らかの仕方では永遠法を分有している」かぎりでは、永遠法は「規則を課せられる者、そして基準を与えられる者において」という仕方では全被造物のうちに存している。

しかるに、永遠法をめぐるかかる神と被造物との関係は、「規則を課す・課される」、「基準を与える・与えられる」という関係であり、まさに「能動と受動」として捉えられる。じっさい、「規則ないし基準に関して何かを分有する」という能動は、そのように「分有されている」という受動にもとづいており、そこから「規則が課せられたり、基準が与えられたりする」という受動がさらに成立すると考えられる。

したがって、神はまさに「規則を課する者、そして基準を与える者」として、絶対的な能動の側にある。そして、「神の節理に服しているところのものはすべて、永遠法によって規則が課せられ、基準が与えられている」。これに対して、自然法とは「理性的被造物自身においては、それによってしか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、永遠なる理念が分有されている」という受動にもとづくところの「理性的被造物における永遠法のかかる分有」である。自然法を通じて、人間は「規則を課せられる者、そして基準を与えられる者」となる。「神的な光の刻印」としての自然法は、「受動性を前提にした能動性」のもとに人間を導くわけである。

しかるに、永遠法のもとにあるということ自体が、「能動と受動」にそくして解されうる。トマスは、「永遠法」について論じている『神学大全』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」を問題にしており、その主文で次のように言っている。

先に言われたことから明らかなように、それによって何かが永遠法に服する仕方には二通りがある。一つには、「認識 (cognition)」という仕方では永遠法が分有されるかぎりにおいてであり、もう一つには、動的な根源という仕方では分有されるかぎりにおける、「能動 (actio)」と「受動 (passio)」という仕方によってである。そして、先に言われたように、この第二の仕方では、非理性的被造物は永遠法に服している。しかし、理性的本性は、それによってすべての被造物と共通であるものを持つとともに、理性的であるかぎり何か自らに固有なものを有しているから、両方の仕方では永遠法に服している。なぜなら、先に言われたように、永遠法の「観念 (notio)」を何らかの仕方では有しているからである。そしてさらに、おのおのの理性的被造物には、「永遠法に調和するところのもの」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、我々は生まれつき徳を持つべくできている。しかし、悪しき人々においては、たしかに両方の仕方とも不完全であり、いわば腐敗している。彼らにおいては、徳への自然本性的な傾きが邪悪な「習慣 (habitus)」によってゆがめられており、他方では善に関する自然本性的な認識そのものも、彼らにおいて、「情念 (passio)」や「罪 (peccatum)」の習慣によって暗くされている。これに対して、善い人々においては、両方の仕方ともより完全なものとして見いだされる。なぜなら、善に関する自然本性的な認識のうえに、彼らには「信仰 (fides)」と「知恵 (sapientia)」による認識が付加され、また、善への自然本性的な傾きのうえに、彼らには「恩恵 (gratia)」と「徳 (virtus)」という内的な「動かす力 (motivum)」が付加されているからである。したがって、善い人々は、つねに永遠法にそくして行為する者のように、完全な仕方では永遠法のもとにある。これに対して、悪しき人々は、不完全な仕方では善を認識し、不完全な仕方では善へと傾かされるように、たしかに永遠法のもとにあるが、それは彼ら自身の行為に関するかぎり不完全な仕方である。しかるに、能動の側から欠けているかぎり、受動の側から補われるのであり、彼らは永遠法に適合するところのものを為すことが欠けているかぎり、永遠法が彼らに関して教え示しているところを蒙っているわけである⁽⁵⁾。

永遠法は万物の統宰理念であるから、すべてのものは永遠法のもとにある。しかし、その服属の仕方では、自らが動かすところの根源を永遠法から受け取るという意味での「能動と受動」にもとづく様態と、「認識」を通じて永遠法が分有されるという様態の二通りがある。そして、すべての被造物は、その存在や運動の根源を神から原因づけられている以上、能動と受動という仕方では永遠法に服している。これに対して、理性的本性を有する者は、理性的な認識が可能であるから、かかる「認識という仕方」によっても永遠法に服することができる。それは、「永遠法の観念を何らかの仕方では有しているから」である。

したがって、「理性的本性は、それによってすべての被造物と共通であるものを持つとともに、理性的であるかぎり何か自らに固有なものを有しているから、両方の仕方では永遠法に服している」。じっさい、「永遠法に調和するところのものへと向かう自然本性的傾きが内在して」おり、そのため、「自己自身とほかのものを配慮するかぎり、何らかのより卓越的な仕方では神の摂理に服属して」いるかぎり、「我々は生まれつき徳を持つべくできている」とさえ言われるのである。

Ⅱ. 永遠法における能動と受動

「それによって何かが永遠法に服する仕方には」、「認識という仕方では永遠法が分有されるかぎりにおいて」と「動的な根源という仕方では分有されるかぎりにおける、能動と受動という仕方」の二通りがある。そして、引用の後半部分から明らかなように、人間の場合、前者は「善に関する自然本性的な認識そのもの」を、後者は「善への自然本性的な傾き」を意味していると言えよう。これに対して、非理性的存在は、後者の自然本性的な傾きのみで永遠法に服することになる。理性を欠いたものはたらしきは、自然本性的な傾きによって確定されるのである。

じっさい、「理性的被造物自身においては、それによってしかるべきはたらしきと目的への自然本性的な傾きを有するところの、永遠なる理念が分有されている」ということは、「善への自然本性的な傾き」に通じるであろうし、「それによって我々が、何が善であり悪であるかを判別するところの、いわば自然本性的な理性の光が自然法に属している」という点は、「善に関する自然本性的な認識そのもの」に通じるであろう。

しかるに、「おのおのの理性的被造物には、永遠法に調和する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、「我々は生まれつき徳を持つべくできている」としても、しかしながら、人間が現実的な仕方では徳を有するか否かは、また別の問題である。なぜなら、「人間による善きないし悪しき行為すべては、行為の性格そのものにもとづいて、神のまえにおいて、功德 (meritum) や罪業 (demeritum) という性格を有する」からである⁽⁶⁾。

たしかに、「善い人々においては」、「善に関する自然本性的な認識のうえに、彼らには信仰と知恵による認識が付加され、また、善への自然本性的な傾きのうえに、彼らには恩恵と徳という内的な動かす力が付加されている」という仕方では、「両方の仕方ともより完全なものとして見いだされる」。そのため、「つねに永遠法にそくして行為する者のように、完全な仕方では永遠法のもとにある」。そのかぎりにおいて、「恩恵の相似性による似姿」、そしてさらに「栄光 (gloria) の類似性にもとづく似姿」へと⁽⁷⁾、すなわち、より完全な仕方では範型である神を表現する似姿へと開かれているのである。

これに対して、「悪しき人々においては」、「徳への自然本性的な傾きが邪悪な習慣によってゆがめられており、他方では善に関する自然本性的な認識そのものも、彼らにおいて、情念や罪の習慣によって暗くされている」という仕方では、「両方の仕方とも不完全であり、いわば腐敗している」。そのため、「不完全な仕方では善を認識し、不完全な仕方では善へと傾かされるように、たしかに永遠法のもとにあるが、それは彼ら自身の行為に関するかぎり不完全な仕方である」。

すなわち、悪しき人々は、不完全な仕方では永遠法のもとにあるという仕方では、永遠法に服しているわけである。その結果、「能動の側から欠けているかぎり、受動の側から補われるのであり、彼らは永遠法に適合するところのものを為すことが欠けているかぎり、永遠法が彼らに関して教え示しているところを蒙っている」ということになる。自らはたらしきの主として為された「悪しき行為」という「能動性」における欠陥が、永遠法で定められている何らかの「受動性」を引きおこすと言えよう。

しかるに、悪しき人々が、不完全な仕方では行為するという「能動」にもとづいて、不完全な仕方では永遠法へと秩序づけられるという「受動」を帰結するということさえも、永遠法のもと

にあると言わなければならない。トマスは、先の主文と同じ個所で、「肉の思いに従う者は、神に敵対しており、神の律法に従っていないからです。従えないのです」(ロマ8・7)を根拠に、「すべての人間が神の法である永遠法のもとにあるわけではない」という⁽⁸⁾、異論に対して、次のように答えている。

「肉 (caro)」の「思慮 (prudencia)」は、能動の側面からは、神の法のもとに服することはできない。なぜなら、神の法とは対立する行為へと傾かせるからである。これに対して、受動の側面からは、神の法のもとにある。というのは、神的正義の法にそくして、「罰 (poena)」を蒙るに値するからである。しかし、それにもかかわらず、いかなる人間においても自然本性の善全体が破壊されるほど、肉の思慮が支配しているのではない。それゆえ、人間には永遠法に属するところのものを為すことへの傾きが残っている。じっさい、先に述べられたように、罪は自然本性の善全体を取りさってしまうわけではない⁽⁹⁾。

人間は、「永遠法の観念を何らかの仕方ですべて」おり、そこには「永遠法に調和する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」。したがって、「能動の側面から」、「神の法のもとに服する」ということは、「永遠法に属するところのものを為す」かぎりにおいてであると言えよう。これに対して、「神の法とは対立する行為へと傾かせる」ものやかかる行為自体は、「能動の側面からは、神の法のもとに服することはできない」。なぜなら、行為の能動性そのものが、永遠法に調和していないからである。

かくして、悪しき人々は、「神的正義の法にそくして、罰を蒙るに値する」という仕方ですべて、「永遠法に適合するところのものを為すことが欠けているかぎり、永遠法が彼らに関して教え示しているところを蒙っている」ということになる。しかし、彼らは人間であるかぎり、神を範型とする似姿であり、自らのはたらきの主としての「ペルソナ persona」である。それゆえ、いかなる状況に陥ったとしても、「自然本性の善全体が破壊される」ことはなく、「人間には永遠法に属するところのものを為すことへの傾きが残っている」。

すなわち、「能動の側から欠けている」としても、その能動性は、すべては神へと秩序づけられているという絶対的な受動性を前提にしているのであるから、「永遠法に属するところのものを為す」という可能性は現実的な仕方では残されている。その意味でも、「人間には天使よりも、至福 (beatitudo) に値するにいたるためのより長い道 (longior via) が与えられている」のである⁽¹⁰⁾。

Ⅲ. 神の摂理と人間的行為

さて、「神の摂理に服しているところのものはすべて、永遠法によって規則が課せられ、基準が与えられている」かぎりにおいて、すべては永遠法のもとにあるということになる。では、この場合の「摂理」とは、そもそも何を意味しているのであろうか。トマスによると、「諸事物を目的へと秩序づける理念そのものが、神において、摂理と名づけられる」⁽¹¹⁾。すなわち、それによって、すべての存在を目的へと秩序づける神的な理念が摂理であり、「神において宇

宙の統治者におけるように存するところの、諸事物の統宰理念そのもの」である永遠法のもと、すべては神的な摂理によって支配されている。

では、「理性的被造物は、摂理に与る者となり、自己自身とほかのものを配慮するかぎり、何らかのより卓越的な仕方て神の摂理に服属している」ということは、どのようなことを意味しているのであろうか。トマスは、摂理について論じている『神学大全』第一部第二二問題第二項で「すべては神の摂理のもとに置かれているか」を論じており、その異論解答で次のように言っている。

先に言われたように、理性的被造物は「自由意思 (liberum arbitrium)」によって自らののはたらきの主権を有するから、何らかの特別な仕方て神の摂理に服している。すなわち、かかる被造物には、何かが「罪科 (culpa)」ないし「功德」へと帰せられ、また、「罰」ないし「報い (praemium)」として何かが与えられる⁽¹²⁾。

諸事物を目的へと秩序づける理念そのものが、神において、摂理と名づけられるが、理性の有無によって、摂理への服属の仕方は異なっており、人間は、あくまで自らののはたらきの主として、「何らかの特別な仕方て神の摂理に服している」。そのため、「人間による善きないし悪しき行為すべては、行為の性格そのものにもとづいて、神のまえにおいて、功德や罪業という性格を有する」ことになる。すなわち、人間には「何かが罪科ないし功德へと帰せられ、また、罰ないし報いとして何かが与えられる」。罪科が帰せられる場合は罰が、功德が帰せられる場合は報いが、それぞれ人間に与えられるのである。

たしかに、「意志は、必然にもと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」⁽¹³⁾。しかし、この「必然性」から、人間的行為の必然性が帰結されるわけではない。じっさい、「人間が選択するのは必然にもとづいてか、それとも自由な仕方て (libere) か」を論じている『神学大全』第二一部第一三問題第六項の主文で、トマスは次のように言っている。

至福であるところの、完全な善だけは、理性はこれを悪の、あるいは何らかの「欠陥 (defectus)」という性格のもとに捉えることはできない。それゆえ、必然にもとづいて人間は至福を欲しているのであって、「至福者」ではないことや「悲惨なる者 (miser)」であることを欲することはできない。しかるに、すでに言われたように、「選択」は、目的ではなく「目的へのてだて (ea quae sunt ad finem)」にかかわるから、至福であるところの完全な善ではなく、ほかの特殊な善にかかわる。それゆえ、人間は必然にもとづいてではなく、自由な仕方て選択するのである⁽¹⁴⁾。

至福である究極目的への必然的欲求は、意志のはたらきそのものの根源である。同様に、認識能力である理性にとっても、「至福であるところの、完全な善」に関しては、「これを悪の、あるいは何らかの欠陥という性格のもとに捉えることはできない」。至福への欲求は人間にとって必然的であって、「至福者ではないことや悲惨なる者であることを欲する」ということは原理的にありえないのである。したがって、このような至福への欲求という点では、そこに選択

の自由は成立しないことになる。

しかるに、選択は、厳密には目的そのものではなく、目的にいたるための手段である目的へのためにかかわっている。それゆえ、「至福であるところの、完全な善」は選択の対象にならないが、それ以外の場合には、自由なる選択にもとづいて人間的行為が展開される。「人間は必然にもとづいてではなく自由な仕方を選択する」からである。

しかしながら、認識と欲求の不完全性から、「不完全な仕方善を認識し、不完全な仕方善へと傾かされる」という可能性は非常に現実的である。しかし、そのような場合においても、「人間には永遠法に属するところのものを為すことへの傾きが残っている」。超自然本性的な完全性への傾きという点に自然法の可能性が成立しており、そこに人間の実存がかかっているのである。

それゆえ、人間には「それによってしか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、永遠なる理念が分有されている」ということは、人間的行為の前提であるとしても、このことから「しかるべき目的へと行為すること」がかならずしも帰結されるわけではない。「人間による善きないし悪しき行為すべては」、自らのはたらきの主としての主権のもとに為される。人間は、そのような主権を有する者として、神の摂理に服しているのである。

IV. 自然法における能動と受動

さて、「法とは、ある完全な共同体を統率する統治者における、実践理性の何らかの命令にほかならない」。したがって、法とは、共同体を統率する統治者と、その共同体の部分である「個別的な個々のペルソナ」とのあいだで成立する秩序づけということになる。この点、トマスは、「法の効果 (effectus) は人間を善き者となさしめることであるか」を論じている『神学大全』第二一部第九二問題第一項の本文で、次のように言っている。

おのおのの法がそれへと秩序づけられることは、「従属する者たち (subditi)」によって法が遵守されるということである。それゆえ、従属する者たちをそれぞれに固有な徳へと導くことが法に固有であることは明らかである。したがって、徳とはそれを有する者を善き者となさしめるということであるから、法の固有な効果とは、法が与えられるところの人々が、「端的な仕方 (simpliciter)」あるいは「何らかの意味で (secundum quid)」善い人々となさしめることであると帰結する⁽¹⁵⁾。

法とは、共同体を統率する統治者による命令である以上、命令する者と命令される人々との関係から成立している。そのため、「おのおのの法がそれへと秩序づけられることは、従属する者たちによって法が遵守されるということ」となる。もし、従属する人間が法に従わないのであれば、そこには法としての秩序が成立していないと言えよう。

しかるに、「すべての法は、共同善へと秩序づけられている」⁽¹⁶⁾。さらに、法は「すべての徳のはたらきを共同善へと秩序づける」⁽¹⁷⁾。したがって、かかる共同善への秩序づけにそくして、「従属する者たちがそれぞれに固有な徳へと導くことが法に固有であることは明らかで

ある」。それゆえ、「固有な徳へと導くこと」は、「善き者となさしめる」ことであるから、「法の固有な効果とは、法が与えられるところの人々が、端的な仕方、あるいは何らかの意味で、善い人々となさしめることである」ということになる。

ところで、「規則を課する者、そして基準を与える者」が統治者であり、「規則を課せられる者、そして基準を与えられる者」が従属する者たちである。じっさい、永遠法と自然法の関係は、能動と受動の構造にそくして理解することができよう。自らのはたらきの主としての「主権」も、そして、神の似姿としての「表現」も、「受動性を前提にした能動性」において成立している。

しかるに、自然法という観点から考えるならば、「摂理に与る者となり、自己自身とほかのものを配慮するかぎり」、人間はみな、何らかの仕方、「規則を課する者、そして基準を与える者」の側に立つことになる。そして、その能動性が、永遠法にもとづくさらなる受動性へと関連づけられうると言えよう。

すなわち、人間は「永遠法の観念を何らかの仕方ですべて」おり、「永遠法に調和する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」ことから、自然法を通じて、自らが「規則を課する者、そして基準を与える者」であると同時に、永遠法が分有されているかぎりにおいて、「規則を課せられる者、そして基準を与えられる者」として位置づけられることになる。「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」ということは⁽¹⁸⁾、本来、統治者と従属する者たちのあいだに成立している能動と受動の関係が、何らかの仕方ですべて一人の人間のうちに見いだされることを意味していると考えられる。人間が神との関係において有することができる能動性とは、「受動性を前提にした能動性」にはかならない。自然法は、「従属する者たちをそれぞれに固有な徳へと導く」という仕方ですべて、人間を固有な善へと導くところの、「我々における神的な光の刻印」なのである。

V. 実践理性と思弁的理性

では、そもそも「自然法」とは、いかなる法を意味しているのであろうか。「法とは、ある完全な共同体を統率する統治者における、実践理性の何らかの命令にかならない」。したがって、「実践理性」が自然法の性格を決定していると考えられる。トマスは、「自然法は複数の規定 (praeceptum) を含むか、それともただ一つだけか」を論じている、『神学大全』第二一部第九四問題第二項の主文で、次のように言っている。

自然法の規定は、「論証の第一原理 (principia prima demonstrationum)」が「思弁的理性 (ratio speculativa)」に対するような仕方ですべて、「実践理性」に関係づけられている。なぜなら、両方とも自体的な仕方ですべて知られる諸原理だからである。(中略)しかるに、万人の「把握 (apprehensio)」に入ることがらにおいては、何らかの秩序が見いだされる。じっさい、第一の把握に入るものとは「有 (ens)」であり、この有に関する「知的洞察 (intellectus)」が把握するところのすべてに含まれている。それゆえ、「第一の論証不可能な原理 (primum principium indemonstrabile)」は、同時に肯定し、かつ否定するということはありえないというものであり、これは「有」と「非有 (non ens)」の「観念 (ratio)」にもとづいて確立

される。そして、『形而上学』第四巻で言われているように、ほかのすべての原理がこの原理にもとづいて確立される。しかるに、「有」が端的な仕方では捉へる第一のものであるように、「善」は、行動へと秩序づけられるところの実践理性による捉へ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」にもとづいて確立される。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、自然法の、すべてのほかの規定はこのことにもとづいて確立される。すなわち、実践理性が自然本性的な仕方では捉へ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、自然法の規定にかかわっているのである。しかし、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。それゆえ、自然本性的な傾きの秩序にそくして、自然法の規定に関する秩序は存している⁽¹⁹⁾。

実践理性のはたらきと思弁的理性のはたらきは、その対象は異なっているとはいえ、現実化されるその仕方は対応的に解されうる。そして、自然法の規定が実践理性に関係づけられるのは、「論証の第一原理が思弁的理性に対するような仕方」による。というのは、自然法の規定も、論証の第一原理も、「自体的な仕方では知られる諸原理だからである」。

しかるに、自体的な仕方では知られるところの、「万人の捉へるにすることがらにおいては、何らかの秩序が見いだされる」。それはちょうど、より基本的な原理から諸原理が導かれるような場合であると考えられる。そして、「第一の捉へるにすることは有」である。この点は認識という点から明らかであろう。何らかの仕方では「有」として捉えられないようなものは、認識の対象にはなりえないからである。そのかぎりにおいて、「有に関する知的洞察が捉へるところのすべてに含まれている」ことになる。

したがって、思弁的なことがらにおいて、思弁的理性のはたらきは、「論証の第一原理」、すなわち、「第一の論証不可能な原理」にそくして、「同時に肯定し、かつ否定するということありえない」という、「有と非有の観念」にしたがって成立している。そして、「ほかのすべての原理がこの原理にもとづいて確立される」から、実践理性の原理である自然法の規定は、有は、それが欲求の対象であるかぎり、善として捉えられるゆえに、「有と非有の観念」ではなく、「善と非善（悪）の観念」にそくして成立しているのである。

結び

さて、「意志の対象は、目的であり善である」ゆえに、「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」⁽²⁰⁾。そして、「すべてのものは、永遠法の刻印にもとづいて固有なはたらきと目的への傾きを有する」以上、「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、「善は、行動へと秩序づけられるところの実践理性による把握に入る第一のもの」として位置づけられる。

このように、すべての能動者は、善として捉えられるところの、目的のためにはたらくことから、「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、善の性格にもとづいて確立される」。じっさい、善は何らかの「有」であるのに対し、悪は、存在論的な意味においては「非有」にはかならない。「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」は何らかの存在を前提にしており、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「法の第一の規定」も、「有と非有の観念」にもとづいている。そして、この第一の規定に関するかぎり、自然法はただ一つの規定を含むことになる。

これに対して、この第一の規定にもとづいて、「自然法の、すべてのほかの規定」は確立され、「実践理性が自然本性的な仕方で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、自然法の規定にかかっている」。このかぎりにおいて、「自然法は複数の規定を含む」ということになる。では、この場合の「自然本性的な仕方」とは、何を意味しているのであろうか。

「有に関する認識」とは、「端的な仕方では把握に入る第一のもの」という「有の性格」に関する認識である。同様に、「善に関する認識」も「実践理性の把握に入る第一のもの」という「善の性格」への認識であり、「すべての能動者は目的のためにはたらく」ことから、この認識は「目的」にかかわる。

すなわち、「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」ということが、存在論から帰結される。しかるに、人間にとっての目的とは、自己以外の善を獲得することより、むしろ、人間が「神を認識し、愛することによって究極目的へと到達する」というように、「自らの存在」という意味での「善」を完成させることであると思われる。それはちょうど、神への認識と愛がより完全なものになるに依じて、人間のうちにより完全な似姿が見いだされるようにである。

したがって、「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」ことから、人間の存在そのものには、かかる完成へと向かう方向性が目的論的な仕方では確立されていると言えよう。それはかかる完成にかかわる目的への方向性である。そして、この方向性が「自然本性的な傾き」として解されよう。

それゆえ、「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」。実践理性にとっての「自然本性的な仕方」とは、人間の「自然本性的な傾き」に由来しており、この傾きに合致するものを「実践理性が自然本性的な仕方で人間的な善であると捉える」。トマスにおいて、自然法はこの根元的な傾きにもとづいて成立している。すなわち、「自然本性的な傾きの秩序にそくして、自然法の規定に関する秩序は存している」。

たしかに、人間のうちにかかる自然本性的な傾きが認められるということから、「人間にとって何が善であり、何が悪であるか」というような議論に対しては、「目的という性格」という

観点から答えることが可能になる。もちろん、現実には何かの善悪を決めることは容易ではない。しかし、「それへと人間が自然本性的な傾きを持つところのもの」であるか否かという視座に立つことは、我々にとって、きわめて重要ではないだろうか。

しかるに、なぜ人間は、「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」にもかかわらず、「避けるべきもの」であるはずの「悪」を避けることができないのであろうか。もともと「非有」であるはずの悪を、あたかも善のように欲し、あたかも目的のように為すのであろうか。

この点は、可能であれば別の機会に詳しく論じていきたいが、すくなくとも次のように言うことはできよう。すなわち、人間にとっての「自然本性的な傾き」とは、非理性的存在においてはそうであるような、自らの行動をすべて方向づける強制的な傾きではない。そのため、本来の傾きとは反するものへと向かうことは、人間にとって現実的な可能性となる。

じっさい、「理性的被造物は自由意思によって自らのほたらきの主権を有するから、何らかの特別な仕方で神の摂理に服している」ということから、「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」ということにもとづいて人間が行動する、ということが帰結されるのではなく、「かかる被造物には、何か罪科ないし功德へと帰せられ、また、罰ないし報いとして何か与えられる」。

それゆえ、「悪しき人々は、不完全な仕方で善を認識し、不完全な仕方で善へと傾かされるように、たしかに永遠法のもとにあるが、それは彼ら自身の行為に関するかぎり不完全な仕方である」ということは、「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」に関する認識が不完全であるために、「不完全な仕方で善へと傾かされる」ことを意味していると言えよう。

したがって、「愛徳 (caritas) によって、人間は自ら自身を神のために愛するから」、「おのおの者は自ら自身を神へと秩序づける」ということは、「愛徳によって完成される」⁽²¹⁾。自然法は、共同体において、部分である人間を全体である神へと秩序づける法であり、対神徳である愛徳がかかる秩序づけを完成せしめる。自然法は、かかる共同体においてペルソナの超越性を共同善へと正しく秩序づける「規則」であり「基準」であると解される。自然法としての自然本性的な傾きは、「神への傾き」であり、「永遠法に調和するところのものへと向かう自然本性的な傾き」にほかならないのである。

略号

S. T.	Thomas Aquinas, <i>Summa Theologiae</i> (『神学大全』), ed. Paulinae, Torino, 1988.
<i>De Perf. Vitae Spirit.</i>	<i>De Perfectione Vitae Spiritualis</i> , ed. Spiazzi, R. M., Trion-Roma: Marietti, 1954.

註

- (1) *S. T. I-II, q. 91, a. 2, c. sicut supra (q. 90, a. 1, ad 1) dictum est, lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna reguntur et mensurantur, ut ex dictis (q. 91, a. 1) patet; manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem, rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum 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... quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis.*
- (2) *S. T. I-II, q. 91, a. 1, c. sicut supra (q. 90, a. 1, ad 2; a. 3 et a. 4) dictum est, nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in Prima (q. 22, a. 1, ad 2) habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. 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.*
- (3) *S. T. I-II, q. 1, a. 8, c. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum.*
- (4) *S. T. I, q. 45, a. 7, c. Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem formae eius, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii Mercurium: et haec est repraesentatio imaginis.*
- (5) *S. T. I-II, q. 93, a. 6, c. duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supradictis patet (q. 93, a. 5): uno modo, in quantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae, ut dictum est (q. 93, a. 5). Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium in quantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur: quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, ut supra dictum est (q. 93, a. 2); 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*. Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus, in malis; in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum; et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior: quia et supra cognitionem naturalem boni, superadditur eis cognitio fidei et sapientiae; et supra naturalem inclinationem ad bonum, superadditur eis interius motivum gratiae et virtutis. Sic igitur boni perfecte subsunt legi aeternae, tanquam semper secundum eam agentes. Mali autem subsunt quidem legi aeternae, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfecte cognoscunt et imperfecte inclinantur ad bonum: sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur quod lex aeterna dictat de eis, in quantum deficiunt facere quod legi aeternae convenit.

- (6) *S. T.* I-II, q. 21, a. 4, ad 3. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum: et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.
- (7) *S. T.* I, q. 93, a. 4, c. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde super illud *Psalms*. 4, [7], Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, Glossa distinguit triplicem imaginem: scilicet creationis, recreationis et similitudinis. –Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis.
- (8) *S. T.* I-II, q. 93, a. 6, ag 2. Apostolus dicit, ad *Rom.* 8, [7]: Prudentia carnis inimica est Deo: legi enim Dei subiecta non est. Sed multi homines sunt in quibus prudentia carnis dominatur. Ergo legi aeternae, quae est lex Dei, non subiiciuntur omnes homines.
- (9) *S. T.* I-II, q. 93, a. 6, ad 2. prudentia carnis non potest subiici legi Dei ex parte actionis: quia inclinatur ad actiones contrarias legi Dei. Subiicitur tamen legi Dei ex parte passionis: quia meretur pati poenam secundum legem divinae iustitiae. –Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quod totum bonum naturae corrumpatur. Et ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea quae sunt legis aeternae. Habitum est enim supra (q. 85, a. 2) quod peccatum non tollit totum bonum naturae.
- (10) *S. T.* I, q. 62, a. 5, ad 1. Et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem, quam angelo.
- (11) *S. T.* I, q. 22, a. 1, c. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, providentia in Deo nominatur.
- (12) *S. T.* I, q. 22, a. 2, ad 5. quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui

- actus, ut dictum est(ad 4; q. 19, a. 10), speciali quodam modo subditur divinae providentiae; ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut poena vel praemium.
- (13) *S. T. I, q. 82, a. 1, c.* Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo.
- (14) *S. T. I-II, q. 13, a. 6, c.* Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus. Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut iam(a.3) dictum est; non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.
- (15) *S. T. I-II, q. 92, a. 1, c.* Ad hoc autem ordinatur unaquaeque lex, ut obediatur ei a subditis. Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid.
- (16) *S. T. I-II, q. 90, a. 2, c.* 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.
- (17) *S. T. II-II, q. 58, a. 5, c.* 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.
- (18) *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.
- (19) *S. T. I-II, q. 94, a. 2, c.* praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota.... In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys. 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. 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.

- (20) *S. T.* I-II, q. 1, a. 1, c. 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.
- (21) *De Perf. Vitae Spirit.* c.13,n.634. Sic igitur secundum rectam rationem et naturae instinctum unusquisque se ipsum in Deum ordinat, sicut pars ordinatur ad bonum totius: quod quidem per caritatem perficitur, quia homo se ipsum propter Deum amat. Cum igitur aliquis etiam proximum propter Deum amat, diligit eum sicut se ipsum, et per hoc dilectio sancta efficitur.

本研究は、JSPS科研費25380250, およびJSPS科研費16K02225の助成を受けたものです。