

## 自然法について ——アクィナスとストア派——

藤 本 温

アクィナスが自然法について論じるときにストア派 (stoici) に言及することはない。『神学大全』の法論 (ST. 1-2. qq. 90-108) において「ストア派によれば」と言われることはなく、法論以外の場面でも、トマスがストア派について語るのは、多くの場合その見解と一定の距離をとろうとするとき、あるいはプラトン派やペリパトス派、エピクロス派と比して、ストア派の見解に評価を下すときであり、しかもその評価は高いわけではない。こうした中で、自然法に関してストア派のアクィナスへの影響についてどの程度のことが言えるのか。

### 1. 内的と外的

そもそもトマスの自然法自体にいくつかの理解があり得る。さしあたりトマスの自然法が現代のストア研究者によってどのようにみられているのかということだけを確認する。Vander Waerdt (1994) によると、初期ストア派においては dispositional model で考えられていた自然法が、アクィナスの頃には rule-following model で理解されるようになっていた。これによると、アクィナスはストア派本来の自然法を受け継いではいないことになり得る。カトルトーマタだけが、つまり、正しい理を所有する賢者による行為だけが自然法に一致するという、初期ストア派の厳密な基準は、キケロの頃には緩和され、次第に rule-following model になっていったという流れをこの見方は提示している。

一方、自然法の歴史とは内的なものと外的なもの両方の記述の歴史であり、アクィナスにおいてみられるような、自然法論と徳論との間の一種の緊張関係はストア派の中にもすでにあったとみるひとにとっては、トマスはストア派の自然法において存在していた類似の関係を或る仕方引き継いだことになるであろう。Mitsis (2003) によると、アクィナスの倫理思想では徳論に優越的な位置が与えられており、そこでは、徳がいかにし

て自然法という外的に課されたものと適合するのかが問われ得る。アクィナスにとってこの問題は、ストア派が直面している問題と平行であって、ストア派にもまた、内的な事柄と、神的で外的に課された自然的要件との関係づけの問題が存在していたとする。

アクィナスは、人間の行為の内的原理として「能力、習態、徳」があり、外的原理である神へと導くものとして「法」があるとしており (ST. 1-2. 49pr), 自然法について Vander Waerdt が rule following と言い、Mitsis が「外的に課された」と言うとき、いずれも外的原理の方を (直接に神をではないとしても) 指していることになる。rule following であると言われる理由は、praecepta とか principia として自然法の諸規則が語られて、たとえば「預かったものを返すべきである」といった規則が「理性に従うように」という原理から導出されると言われているからであろう (ST. 1-2. 94. 4c. cf. *ibid.* 94. 2c)。さらに、導出された諸規則は、実践の三段論法の大前提として使用され、そこでは演繹的観点からの行動のあり方が問われているように見える。「外的に課された」と言われるのも、自然法が外的制約として人間にあらわれてくる局面のことを言っている。この種の問題を、すなわち、自然法に関して外的-内的ということを考察するために、まずは次のテキストが参照されるべきである。

[T1] 自然法の位相においては (in statu legis naturae), 人間が神を礼拝するように動かされたのは、外的に (exterius) 与えられたいかなる法によってでもなくて、内的誘発によるのみ (solo interiori instinctu) であるように、神の礼拝のためにどのような可感的事物を用いるのかということも、内的誘発によって (ex interiori instinctu) 人間のために確定された。しかし後になって (postmodum), 外的にも法が与えられることが必要になった。それは人間の罪によって自然法が曖昧になってきたため (propter obscuracionem legis naturae), また、それによって人類が聖化される、キリストの恩寵をより明白に表現するためでもあった (ST. 3. 60. 5. ad3)。

ここでは自然法が内的誘発に近づけられている。誘発 (instinctus) は後述するようにストア派のホルメー (ὁρμή) の中世版である。礼拝に関するこの [T1] から、位相 (status) から言えば内的誘発によるものである自然法が曖昧になってくると、「後になって」「外的に」法が与えられる

ことがわかる。とすると、トマスの自然法を「外的に課された」とか、rule following という側面からだけみることはできない。また、[T1] では徳論と自然法論との対比から内的—外的ということが語られているのでもない。もちろん無関係だということではなくて、以下において自然法の内的側面について考察するとき、人間的行為の内的原理である能力や習態や徳の問題も視野に入れなければならないであろう。

## 2. 良知 (synderesis)

内的—外的という今の問題に関わるのが、「自然法は習態 (habitus) であるか」(ST. 1-2. 94. 1) という問いである。習態は内的原理であり、トマスの結論は、自然法は固有かつ本質的には (proprie et essentialiter) 習態ではないというものである。つまり、自然法は基本的には規則ないし原理に関わるのである。しかし、トマスは理性が自然法の諸規則を単に所有している状態に関して、自然法が習態であると言われることも認めていて、たとえば次の異論の結論はそのような意味で容認され得る。「conscientia (良心) ないし synderesis (良知) は知性の法である、とバシリウスは言う。ここでの法は自然法としか考えられない。synderesis は或る習態である。それ故、自然法は習態である」(ST. 1-2. 94. 1. arg. 2)。しかし、固有かつ本質的な意味においては、自然法は習態ではないというのがトマスの立場である<sup>1)</sup>。

今の異論に登場する synderesis に関する 12, 13 世紀の議論の重要な出典は、ペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』においても言及された『エゼキエル書』(1:10) へのヒエロニムスの註解である。右に獅子の顔、左に牛の顔、後ろに鷲の顔を持つ四体の奇怪な生き物があるとされる箇所、ヒエロニムスはプラトンによる魂の三分説に触れた後に次のように言う。

[T2] かれらはこれら三つを超えて、これらの外側にある第四の部分  
を措定する。ギリシア人らはそれを *συντήλησις* と呼んでおり、その  
良心の火花 (scintilla conscientiae) はカインの胸の内にもあって、  
樂園から追放された後にも消えることはないものである

1) ボナベントゥラでは、自然法には、魂における習態 (habitus in anima) としてと、規則の集まり (collectio praeceptorum) として、という二通りの理解があり得る (duplīciter accipi potest) という提示の仕方になる。Bonaventura, *In 2 Sent.* d. 39. a. 2. q. 1. ad4.

(Hieronymus, *Commentarium in Ezechielem* lib. 1, cap. 1. PL25. 22B)。

わたしたちはこの第四の部分によって罪を意識する (*sentimus*) のであり、この部分はもし他の三つが誤ればそれを正すもの——驚——である、という内容がこれに続く。

ここで言われる *συντήλησις* が転訛したものが先の *synderesis* である ( $\tau \rightarrow d$ )。しかし、*συντήλησις* は「保存」という意味なので、今の文脈には適合しないとみる人は、*συντήλησις* を *συνειδησις* とするテキスト (CCSL) を採用する。ストア派との関連では、[T2] のギリシア人は、中期ストアのパナイティオスに近い人物であると推測されることがあるほか<sup>2)</sup>、*συντήλησις* はストア派のヘゲモニコン——魂の主導的部分——を受け継ぐものであるという見方もある<sup>3)</sup>。また [T2] の *scintilla* (火花) という語も一つのキーワードであり、この語は今のヒエロニムスの他にも用例があって、たとえばキケロは *De Finibus* (5.43) では、子供においてある徳の火花 (*scintilla virtutum*) について語っている。キケロはそれを種子 (*semina*) とも言っており、トマスもまた自然本性的種子というストア的概念を、*synderesis* という習態に関係づけることがある (*De Veritate*. 16. 1c)。

トマスにとって、*synderesis* はたしかに内的なものであり習態でもあるが、自然法は固有かつ本質的な意味では習態ではないし、それ故 *synderesis* でもない。とはいえ、自然法に内的な面がないということではないのであって、つまり、トマスのいう自然法には内的と外的の両側面があり、どちらか一方だけではないのである。自然法は *praecepta* ないし規則として語られることも多いとはいえ、それらは傾き (*inclinatio*) ないし誘発 (*instinctus*) に由来しており、「自然本性的傾きの秩序に従って、自然法の諸規則の秩序がある *Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae*」(*ST*. 1-2. 94. 2c) ののである。

### 3. オイケイオーシス

「傾き」に関する前節末尾の原則に基づいて、自然法が三つの秩序に区

2) Verbeke (1983) p. 54; Hebing (1922) p. 326. ただし, Spanneut (1984) p. 79. n. 32 の慎重な対応も参照。

3) Ivánka (1964) pp. 317-328, 366-367.

分される。すなわち、第一に、人間の自己保存、生命維持に関するもの、第二に、雄雌の性交、子供の教育に関わるもの、第三に、人間に固有な理性的本性に基づくもので、神について真理を認識することや、社会において生活することなどへの自然本性的な傾きがあるとされる。

自己保存から始まって社会生活や神についての認識へと至るこの三つの秩序は、ストア派のオイケイオーシス (*oikeiōsis*) ——日本語では親近性ないし親密性と訳される——のトマスの展開であると考えられる<sup>4)</sup>。オイケイオーシスは道徳的生活の出発点であり、それはまず自己保存の衝動 (*ὄρμη*) として現れる (SVF. III. 178)。それは自己から出発して同心円的に身体や財産、家族、友人、社会へと広がり、こうして義務 (*καθήκον*) という概念が形成されてくる。トマスではこの展開は傾き (*inclinatio*) によるものとして語られる。その第一段階を引用する。

[T3] 第一に、人間にはすべての実体と共通である自然本性にもとづく善への傾きが内在する。すなわち、おのおの実体は、その自然本性にもとづいて自己の存在の保存を欲求する (*appetit conservationem sui esse secundum suam naturam*)。そしてこの傾きに従って、人間の生命がそれによって保存され (*conservatur*)、その反対のことが阻止されることがらが、自然法に属する (*ST. 1-2. 94. 2c*)。

この自己保存の思想がアキナスによるまったくの独創ではないとすると、その情報源はどこにあったのだろうか。まず検討されるべき一つの可能性は、キケロが *De Finibus* においてカトーを通してストア派のオイケイオーシスを提示する次の著名な箇所である。

[T4] 動物は生まれるやいなや (というのは、ここから始めなければならないから)、自分自身が自分自身に対して親近的になり (*conciliari*)、自分自身を保存する (*conservare*) ことと、自分の成り立ち、およびその成り立ちを保存しているものに愛着をもつ (*diligere*) ことに親しむようになる (*commendari*) が、他方で、破壊および破壊

4) Scherz (2006) p. 9; Verbeke (1983) p. 64 を参照。Spanneut (1984) p. 62, 66-7 と Forschner (2004) p. 144 は若干ニュアンスが異なるが、いずれもストア派の影響を認めている。

をもたらすと思われるものからは疎遠になる。彼ら（ストア派）はこのことを次のように証明する。すなわち、嬰兒は快樂ないし苦痛が生じる前に、健全な状態を欲して (appetere), その反対のことを退けるのであり、このことは、彼らが自分自身の成り立ちに愛着をもって、その破壊を恐れているのではないならば、ありえないことである。ところで、或るものを欲求するということは、自分自身の知覚 (sensus sui) をもち、そこから自分自身に愛着をもつということなしには生じえない。従って、出発点は自分自身に愛着をもつことから導かれたということが理解されなければならない (Cicero, *De Finibus*. 3. 16; SVF. III. 182)。

キケロによると、ストア派にとって自己保存の衝動は自己愛の表現であり、それは自己の知覚 (sensus, *συναίσθησις*) に関わる。ストア派は、エピクロス派に反対して、最初の衝動が向けられる対象、生きているものが自然本性的に追求する対象は快樂 (voluptas) ではないとした。トマスにも、「快樂の愛」は「自己保存の愛」——苦痛の回避がそれに対応する——より小さいという発想はあるけれど (ST. 1-2. 29. 3. ad1), 結局は両派の快樂説は極端であるとして否定している (ST. 1-2. 24. 2 et 3)。

キケロはストア派の *οἰκειοῦσθαι* を訳すのに、*conciliari* と *commendari* を使用し、名詞であれば、*conciliatio* ないし *commendatio* となる。しかしトマスがそれらの語をストア派に直接に結びつけている形跡はなく<sup>5)</sup>、オイケイオーシスを *appetitus societatis* として展開した後のグロティウスと比するなら、ストア派のオイケイオーシスに対する自覚的関与は低いと言わざるを得ない。しかも、*De Finibus* とトマスの関係は多少波乱含みである。というのは、キケロの著作はトマスによってかなり引用されるとはいえ、同書からの明示的引用は見られないからである。しかし、引用していないだけで内容について存知しているという可能性もあるだろうし、たとえ *De Finibus* の利用状況が問われるとしても、キケロを経由しての、トマスとオイケイオーシスないし自己保存との関係を完全に断ち切ることは難しい。トマスがキケロの諸著作について一定の知識を有していたこと

5) トマスの著作における *conciliare* の用例には、『詩編』注釈の言葉 *gratia est nitor animae, sanctum concilians amorem* (ST. 1-2. 110. 2 s. c.; *In 2 Sent.* d. 26. q. 1. a. 2. s. c. 1; *De veritate.* 27. 1. s. c. 1) の引用の他、ST. 2-2. 23. 1. arg. 3; *De regno.* lib. 1. cap. 11 がある。*commendari* はトマスでは多くは「称賛する」という意味である。

は確実であり<sup>6)</sup>、キケロは他の著作においても類似の見解を述べていることから（たとえば、*De Officiis*. 1. 11-14）、トマスはそちらをみている可能性もあるのである。

「保存」と訳した *conservatio* ([T4]) がもとは先の *συντήλησις* に関わるとすると、*synTeresis* と *synDeresis* について再び問いたくなる。流通している日本語訳で考えるとき、保存 (*synTeresis*) と良知 (*synDeresis*) では意味連関を想像し難いとはいえ、いずれも自然法をめぐる議論の中に入ってくるものである。他に、ディオゲネス・ラエルティオス (DL. VII. 85) が伝えるストア派のオイケイオーシスの説明に現れる自己意識が *συνειδησις*<sup>7)</sup> であること、先に「欲求する」([T3]) と訳した動詞 *appetit* は、ホルメーの訳語としての *appetitus* を想起させ得るということも考慮されるべきであろう。これらの諸概念の相互連関の変遷を明確にすることは容易ではないけれど、「自己保存—自己意識」というストア派の思想は、中世では「*conservatio sui esse* (自己保存) — *conscientia* (良心)」, さらに「*synderesis* (良知) — *conscientia* (良心)」の問題へとシフトしていったことがうかがえる。

こうして *συντήλησις* の問題は、トマスでは自己保存 (*conservatio sui esse*) として展開されることもあれば、前節のように良知 (*synderesis*) として議論されることもある。いずれも自然法に関わるものである。

#### 4. 誘発 (*instinctus*)

ホルメーはキケロの訳語では *appetitus* (*appetio*) である。それは中世では *instinctus naturalis* という語によって表現され<sup>8)</sup>、その背景には、7世紀にイシドールスがウルピアヌスによる自然法の定義に *instinctus naturae* という概念を導入したという経緯がある<sup>9)</sup>。

6) ただし引用には偏りがあって、Spanneut (1984) p. 51 によると、*Tusculanae Disputationes* が 31 回、*De Officiis* が 50 回、*De Inventione* が 181 回であるのに対して、倫理学的ないし政治学的に重要な *De Finibus* と *De Legibus* からの引用はなく、*De Re Publica* は、*Somnium Scipionis* からの引用である。他に、少数であるが *Paradoxa Stoicorum*、*De Amicitia*、*De Divinatione*、*De Natura Deorum* への言及も確認できる。

7) 同テキストを *συναίσθησις* と読まない方が中世的には面白い。「自己を保存する」とへ向かう」は同箇所では、*ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό*。

8) Pembroke (1971) p. 117.

9) Greene (1997) p. 173. ウルピアヌスとストア派の関わりについては、Honore (2010) を参照。影響は限定的だとしている。

アキナスが『神学大全』において、「自然法は学ばれるのではなく、自然本性的誘発 (*instinctus naturalis*) によって所有されるのであるから、教導 (*disciplina*) は自然法に対して区別される」(*ST. 1-2. 100. 1. arg. 1. cf. ibid. 1-2. 100. 11. ad2*) という見解を含む異論を提示するとき、この見解は解答において修正を受けるとはいえ、自然法と *instinctus naturalis* とのつながりが示唆されている。

『ガラテア書注解』では、「人間は自然本性的誘発と自然法に基づいてそれら(法の働き)へ導かれる」(*In Super Gal. cap. 2, l. 4.*)とあり、『命題集注解』では、動物はもちろん新生児もそうした誘発をもつことが確認される(*In 2 Sent. d. 20. q. 2. a. 2. ad5*)。さらに『対異教徒大全』では、自然法の助けとして人間に与えられた神法——お互いを愛するように——は或る自然本性的誘発から出ているとされる。

[T5] 神法は自然法の助けとして人間に与えられる。ところで、お互いに愛するようにということはあらゆる人間にとって自然本性的である。このことの印は、或る自然本性的誘発によって人間はそれぞれの人を、知らない人であっても緊急の場合に助けるのである。たとえば、道の誤りから引き戻したり、落下するのを引き上げる等々のように。人間はすべて、あらゆる人間にたいして自然本性的に家族であり友であるかのようにそうするのである。それ故、神法に基づいて相互愛 (*mutua dilectio*) が人間に規定されるのである (*SCG. 3. n. 2899*)。

こうしてトマスが自然本性的誘発と自然法(そして神法)との間に連続性を見ていることは確認できる<sup>10)</sup>。

では、この *instinctus* (誘発) とは何なのか? 実は、「*instinctus* は

10) 実定法については、*Leges autem positae oportet quod ex naturali instinctu procedant, si humanae sunt* (*SCG. 3. n. 2965*) と言われる。ただし *instinctus* という語のトマスによる用例の多くは、動物の自然的本能を説明するために使用される。また [T3] では、*instinctus naturae* ではなくて、*inclinatio naturae* が用いられており、トマスは *inclinatio* をキケロに関係づけている。*In 3 Sent. d. 33. q. 1. a. 2. qc. 2. s. c. 1: Sed nihil aliud virtus est quam quaedam facilitas et inclinatio per modum naturae ad bonum rationis, ut dicit Tullius; In 3 Sent. d. 33. q. 2. a. 5c: Virtus enim, ut dicit Tullius, movet in modum naturae, scilicet per quamdam inclinationem affectus.* しかし、キケロによる *inclinatio* の用法は別に検討を要する。トマスのいう *inclinatio* と *instinctus* が必ずしも同一ではないことについては、Greene (1997) pp.182-5 を参照。



synderesis である」という見方もあり得た。フランシスコ会に属していたオッカムのニコラス (c. 1290) は、「synderesis は、魂において、あるいは理性的精神においてある、或る自然本性的誘発 (naturalis instinctus) である」と言い<sup>11)</sup>、それは「善を追求し、悪を避けることへ駆り立てる (stimulans ad bonum prosequendum et malum fugiendum)<sup>12)</sup>」ものであるとする。一方トマスは、同じ言葉を用いつつも、誘発と synderesis を明示的に同一視することはなく、固有かつ本質的立場 (本論 149 頁) を堅持するのである。オッカムのニコラスはさらに次のように展開する。

[T6] それ故、わたしは言う。synderesis は直接かつ形相的にその誘発 (instinctus) の名であり、根源的に情感的 (affectivae) 魂の部分によるものである。それ故、それは良心の火花 (scintilla conscientiae) と言われる。……ところで、火花はそのはかなさの故にそのように呼ばれる。なぜなら、それは善い行為へ動かすのに十分な力を持つのではなく、そうしたことが可能であるものを生み出す、すなわち、善への或る衝動 (impulsus) を、つまり傾き (inclinatio) を生み出すからである。従って、それ (火花) は善への或る自然本性的重力 (pondus) なのである (Lottin, p. 336)。

impulsus がホルメーの訳語であることはアウグスティヌスが言っていることであり (*De Civ. Dei.* 19. ch4. 2)、それは前提されていると考えられる。また重力と訳した pondus は、オッカムの先輩であるボナベントゥラの用法が念頭にあるだろう。トマスが synderesis を理性の習態 (habitus) として語る一方、ボナベントゥラはそれを意志の重力 (pondus) として語っていたのである。

[T7] 良心 (conscientia) がその判断力の名前であるのは、それが道徳的行為へと方向づける限りにおいてであるように、synderesis が意志の重力 (pondus) の名、ないしその重力にともなう意志の名であるのは、それが高潔善 (bonum honestum) へ傾く (inclinare) 限りにおいてである (Bonaventura, *In 2 Sent.* d. 39. a. 2. q. 1c)<sup>13)</sup>。

11) Lottin (1948) p. 336.

12) Lottin (1948) p. 336.

この *pondus* には, *impulse*<sup>14)</sup> とか *bias*<sup>15)</sup> という訳語が提案されているが, 原義はもちろん「重さ」であり, 重力が変わることのない方向性をもつことに由来する<sup>16)</sup>。アキナスも *pondus* を *inclinatio* として語ることにはあるとはいえ<sup>17)</sup>, それを *synderesis* と同一視することはなかったし, *impulsus* の用法も異なる。*synderesis* を意志に近づける方が *appetitus* とのつながりがわかりやすいという見方もあるかもしれない。しかし, トマスによると *synderesis* は理性の習態なのである<sup>18)</sup>。

自己保存への傾き (*inclinatio*) ないし誘発 (*instinctus*)<sup>19)</sup> から出発するという思想, そして「人は自分自身を愛するが故に善を欲し, あるいは悪から免れる」(*ST. 1-2. 77. 4. ad3*) とするトマスの思想は, 最終的には正しい理に結びついて「神の故に自らを愛する」ことへ到達している。

[T8] 正しい理および自然の誘発に従って (*secundum rectam rationem et naturae instinctum*), 各人は部分が全体の善に秩序づけられるように, 自らを神へ秩序づける。ところでこのことは, それによって人が神の故に自らを愛する (*se ipsum propter Deum amat*) 愛徳によって成就されるのである (*De perfectione spiritualis vitae*, 13)。

この引用の前段では自己愛について論じられている。クリュシッポスと

13) Verbeke (1983) p.63 と Crowe (1974) p.133 は, この箇所を指示しつつ, おそらく [T7] の前の箇所を念頭において, ボナベントゥラは *synderesis* を理性 (*reason*) の能力であると考えたとする。しかしそれはボナベントゥラが分類している *synderesis* の三つの語り方のうちの最初のものであり, 力点は [T7] を含む第三番目の記述にあると考えられる。なお, 一般的な説明については Langston (2001) p. 30, n. 20 を参照。

14) Verbeke (1983) p.54. この訳語はストア派との関連を強く意識したものであろう。

15) Potts (1980) p. 116.

16) Cf. Greene (1997) p. 186. この *pondus* は『知恵の書』(11:20) による。

17) *In 1 Sent. d. 3. q. 2. a. 2c; In 2 Sent. d. 41. q. 1 a. 1c; SCG. 3. n. 2732; Super Iob. cap. 28; Super II Cor. cap. 41. 5.*

18) トマスは, 自然本性的誘発を意志に近づけることはある。Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum (*ST. 1. 19. 10c*). 他に, Primus autem voluntatis actus non est ex rationis ordinatione, sed ex instinctu naturae, aut superioris causae (*ibid. 1-2. 17. 5. ad3*) として, 意志の第一の働きの元に自然的誘発を置くこともある。

19) 自己保存と *instinctus* について, トマスが見た可能性がある文書として, 次のセネカの書簡を挙げておく。nec enim opus esset in id comparari et acui in quod instinctu quodam voluntario iremus, sicut feruntur omnes ad conservationem sui (Seneca. 36. 8).

比して、キケロによるオイケイオーシスの提示には自己愛から出発する点に特徴があることを考慮に入れるなら<sup>20)</sup>、トマスが正しい理や誘発に言及しつつ、自己愛や愛徳について語る背景の一つにはキケロ関連の資料の読解——アリストテレスその他の諸説をも視野に入れつつ——があったのではないか。ただし、愛と *instinctus* について同時に言及される用例 ([T5][T8]) は少ないこと、[T3] の箇所には愛についての言及がないことは留意されるべきである。

## 5. 賢慮 (*prudentia*)

*synderesis* は悪徳の所有者においても消えていない。「倫理的諸徳に目的をあらかじめ示すのは、*synderesis* とよばれる自然本性的理性 (*ratio naturalis*) であって、賢慮ではない」(*ST. 2-2. 47. 6. ad1*) と言われるとき、*synderesis* による自然法の第一の諸原理の認識は賢者以外の人々にも開かれている<sup>21)</sup>。ここでは *synderesis* と賢慮の、それ故アリストテレスとの関係が問題となり、Irwin (1990) がそれを論じている。アリストテレスは、「徳は目標 (*σκοπός*) を正しいものにし、賢慮はその目標のためのものごとを正しいものにする」(*EN. 1144a7-9, a20-b1*) と言っており、「徳が正しいものにする目的は、有徳な人が把握し、悪徳の人が把握しないものでなければならない<sup>22)</sup>」のであって、悪徳の人は正しい原理を欠いている (*EN 1151a15-26*) というのがアリストテレス的見解である。しかし、*synderesis* が提示する実践的諸原理、あるいは諸徳の目的の把握は悪徳を有する人においても消えていないのである。ここでは目的の認知可能者が拡張されている。

一方、賢慮の働きは目的へのてだての調整に関わるとトマスは言う (*ST. 2-2. 47. 7c*)。もしそれだけのことであれば、目的の提示は *synderesis*、目的へのてだての調整は賢慮という役割分担が確立できる。しかしながらアクィナスは、賢慮は目的の指定にも関わるというアリストテレス的着想——Irwin とともに今はそう理解する——をあいかわらず保持しているのである。

20) Wright (1995) pp. 174-6.

21) *synderesis* の不可謬性についてはトマス以前にも当然議論があって、オーセルのギヨムが *synderesis* は誤り得るとしたのに対して、クレモナのローランドゥスや総長フィリップスは、それは不可謬ないし不可滅であるとしていた。

22) Irwin (1990) p. 37.

[T9] 賢慮は目的へのてだてを選択することにおいて倫理徳を方向づけるのみならず、目的を前もって指定することにおいて (*in praestituendo*) も方向づける。ところで、それぞれの倫理徳の目的は、固有の事柄において中に到達することである。そして『ニコマコス倫理学』第2巻と第6巻で言われるように、こうした中は賢慮の正しい理に従って確定される (*determinatur*) ののである (*ST. 1-2. 66. 3. ad3*)。

目的が賢慮によって前もって指定されるとき、その目的の設定は賢者にのみ開かれている。その一方で、アキナスは *synderesis* によって目的があらかじめ示されると主張している。それ故、アキナスの態度は一貫していないと Irwin は考える。

ストア派から離れるので今はこの問題自体を追求しないけれど (アキナスはアリストテレスを正しく理解した上で、それとは異なる賢慮概念を導入しているのか?)、アキナスにおいては、賢慮が把捉する目的と、*synderesis* によって誰でも把捉できる目的という、二通りの目的があることになる。「正しい傾きは賢慮から独立した何か (*synderesis*) から出てくる」<sup>23)</sup> というトマスの着想はアリストテレスから離れるものであり、この離反は、ストア派の影響が指摘される用語—— *synderesis* —— を介してなされ、それによって目的の認知可能者が拡張されていると考えられるのである。

しかし、この拡張は *synderesis* という問題の概念の解釈によるものであって、トマスがストア派の倫理学に賛成しているということではない。トマスはストア派の厳格さを批判していて、特に「中」に関しては、「あたかも不可分の点に向かうような仕方です正しい理の中に到達する」ことを要求するストア派の見解を退け、「中に近くある *prope medium esse*」ことで十分であるとするアリストテレスをよしとしている (*ST. 1-2. 66. 1c*)。とすると、目的の認知可能者の拡張ということは、トマスが理解している限りのストア派に対してはいつそう生じるということも考えられる。

初期ストア派においては、たとえばゼノンのユートピアにおいて効力をもつ自然法は、神々と賢者だけが所有する正しい理であり、有徳な人間だけが同胞として理想の共同体に属し、他のものたちはお互いに敵である (*DL. 7. 32-3*)。トマスがそのことを存知していたかどうかはあやしいけれ

23) Irwin (1990) p. 30.

ど、トマスは自然法を認識していない人々がいると言うときでさえ（たとえば、*ST. 1-2. 94. 4c*：ゲルマン人の略奪行為）、彼らの *synderesis* は消えていないと考えており、そこでは知者による教導（*disciplina*）の可能性が開かれている。トマスが法に関する知者の教導について語るのは、自然法の認識の度合いなし幅を想定していて、人々によるその認識の向上を目指しているからであろう（cf. *ST. 1-2. 95. 1c*）<sup>24</sup>。

## 結 語

以上のような目的の認知可能者の拡張の背景には、『神学大全』の法論において数度にわたって言及される、異教徒でも心に書かれた法の働きを示すと語られる『ロマ書』（2.15）との関わりも当然あるだろう<sup>25</sup>。またその拡張は、本稿では論じなかった外的原理としての超越的な神の導入と連動ないし同時進行していると考えられる。トマスの自然法論には、*praecepta* ないし *principia* に基づく、あるいはそれらを利用しての教導——自然法が曖昧になった時代の——という側面がある。自然法は永遠法を分有することからすると、それらの *praecepta* は外的原理としての神に由来するものであり、その点から言えば、そもそも内的なもの——たとえば、誘発や種子——も結局は超越的（外的）なものに由来すると言われるかもしれない。ストア的な自然法論が超越的な論へと移行して行く背景には、キケロの媒介があり、キケロは立法者であり創造者である超越的神を認める中期プラトニストのアンティオコスの影響を受けているとする<sup>26</sup>、トマスは既に或る程度変容したストア的概念のいくつかを受容して、一定の資料的制約の中でそれらを愛徳の方向へと導くような議論を行うことがあったということになるであろう。一方でストア派を批判しつつも、ストア派に由来する用語の伝統の中で自然法に関わるいくつかの議論を展開しているのである<sup>27</sup>。

24) もちろん、ゼノンにはゼノンの問題があったであろう。

25) *ST. 1-2. 90. 3. arg. 1.*; *ibid. 1-2. 91. 2. sed contra*; *ibid. 1-2. 94. 6. arg. 1.*; *ibid. 1-2. 96. 5. ad1*; *ibid. 1-2. 100. 1. sed contra*.

26) Cf. Horsley (1978) p. 58-59; Seagrave (2009) p. 497.

27) なお、トマスの自然法全般については、アリストテレスやウルピアヌス、アウグスティヌスその他の影響をも視野に入れるべきである。

## [文献]

- Crowe, M. B. (1977): *The changing profile of the natural law*, The Hague: Nijhoff.
- Forschner, M. (2004): Stoische Oikeiosislehre und mittelalterliche Theorie des Gewissens, *Was ist das für den Menschen Gute?: menschliche Natur und Güterlehre*, hrsg. von Jan Szaif und Matthias Lutz-Bachmann, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 126-150.
- Greene, R. A. (1997): Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense, *Journal of the History of Ideas*, vol. 58, pp. 173-198.
- Hebing, J. (1922): "Ueber conscientia und conservatio im philosophischen Sinne bei dem Römern von Cicero bis Hieronymus", *Philosophisches Jahrbuch* 35, pp. 136-152, 215-231, 298-326.
- Honoré, T. (2010): Ulpian, Natural law and Stoic influence, *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 78, pp. 199-208.
- Horsley, R. A. (1978): The Law of Nature in Philo and Cicero, *Harvard Theological Review*, vol. 71, pp. 35-59.
- Irwin, T. H. (1990): The Scope of Deliberation-A Conflict in Aquinas, *Review of Metaphysics*, vol. 44, pp. 21-42.
- Ivánka, E. V. (1964): *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln (2. Auflage, 1990).
- Langston, D. C. (2001): *Conscience and other Virtues-From Bonaventure to MacIntyre*, The Pennsylvania State University Press.
- Lottin, D. O. (1948): *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe Siècles*, Tome II Problèmes de Morale, Première Partie, Louvain: Gebloux.
- Mitsis, P. (2003): The Stoics and Aquinas on Virtue and Natural Law, *The Studia Philonica Annual*, 15, pp. 35-53.
- Pembroke, S. G. (1971): Oikeiosis, *Problems in Stoicism*, edited by A. A. Long, London: Athlone Press, pp. 114-149.
- Potts, T. C. (1980): *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press.
- Scherz, L. T. (2006): *Das Naturgesetz bei Thomas von Aquin und die tentatio stoicorum*, Francke Verlag.
- Seagrave, S. A. (2009): Cicero, Aquinas, and Contemporary Issues in Natural Law Theory, *The Review of Metaphysics*, 62, pp. 491-523.

- Spanneut, M. (1984): Influences stoïciennes sur la pensée morale de Saint Thomas D'Aquin, *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, ed. by L. J. Elders and K. Hedwig, Studi Tomistici 25, Libreria Editorice Vaticana, pp. 50-79.
  - Vander Waerdt, P. A. (1994): Zeno's Republic and the Origins of Natural Law, *The Socratic Movement*, edited by P. A. Vander Waerdt, Cornell University Press, pp. 272-308.
  - Verbeke, G. (1983): *The presence of Stoicism in medieval thought*, Catholic University of America Press.
  - Wright, M. R. (1995): Cicero on Self-Love and Love of Humanity in De Finibus 3, in *Cicero the Philosopher*, edited and introduced by J. G. F. Powell, Oxford: Clarendon press, pp. 171-195.
-