

# トマス・アキナスにおける原罪論と自然法論 ——『「ローマの信徒への手紙」註解』に見る両者の関係——

東京大学大学院  
野邊晴陽

## 1. 問題設定

### 1. 1. 序

トマス・アキナス『神学大全』によれば、原罪 *peccatum originale* とは、原初の神との調和関係が失われたあとの「反秩序」的な状態であり、人間にとっての真の善を見失わせるものである<sup>1</sup>。だが、その本来の善を教える自然法論においては、原罪への言及は非常に少ない<sup>2</sup>。他方で他の著作では、原罪と自然法との関連が論じられ、一見『神学大全』との相違が見出される場合もある。というのは、例えば『十戒講話』では「自然本性の法が……破壊された *destructa erat*」とあるのに対し、『神学大全』から自然法が毀損されていると読み取ることはできないのである。本発表では特に『「ローマの信徒への手紙」註解』の記述に注目し、「自然法の破壊」という言葉の意味を検討する。

### 1. 2. 『神学大全』における自然法

アキナスの自然法論は、周知の通り『神学大全』第 I-II 部において体系的にまとめられている。「法の多様性について」と題される第91問では、その内容として、永遠法、自然法、人定法、旧法と新法を含む神法、邪欲の法が挙げられている<sup>3</sup>。簡潔に言えば、神が人間という被造物を統率するための永遠法という普遍的な理念が、人間の本性に即して、また個別的な状況に応じて具体化されるあり方を軸に体系化されている。そうした中で、自然法<sup>4</sup>の定義として理解できる記述がいくつ

<sup>1</sup> ST I-II, 82.

<sup>2</sup> 明示的に自然法論と原罪論との関連を扱う研究として、稲垣 1998。稲垣は、「世俗的な自然法論が可能なのか」という問題に取り組む際の切り口として、特に『神学大全』に依拠しつつ原罪論との関係を検討している。原罪論的な「原義 *justitia originalis* の回復」というモチーフによって初めて、自然法論から読み取られる人間の自然本性が超自然的なものに開かれていることが明らかになるとし、それによって自然法論の完全な世俗化、および原罪を「神秘」としてカッコに入れてしまうような解釈を批判している。そこでの議論の鍵は「超自然的なものから切り離された『人間本性そのもの』は考えられうるか」という問いだが、本発表では、超自然的なものから切り離され裸の人間本性になってしまったものにむしろ焦点を絞る、そうした切り離しによって生じてくる実際上の問題のあり方を検討する。また、哲学的な考察として、Brook2018; Jensen2018; Jordan2017; Pasnau2002, c. 8; teVelde2005。

<sup>3</sup> ただし、法がこうした重層性をもつ根拠や、その内訳がこの五点になる根拠については、それ自体に一つの問題や項は割かれておらず、各項での説明に任されている。永遠法を論じる第1項では、世界が神の摂理によって支配されていることを認めるなら、その支配の理念が永遠法と呼ばれる、とされている。自然法を論じる第2項では、支配を受ける側に見いだされる分有された法も「法」と呼ばれるに足ることを述べた上で、理性的被造物による摂理の分担としての永遠法の分有が自然法と呼ばれる、とされている。人定法を論じる第3項では、原理たる自然法から人間理性によって個別的秩序づけを必要とする事例へと適用された場合に、法であるための条件を満たす限りでこうした秩序づけが人定法と呼ばれる、とされている。神法を論じる第4項では、複数の理由（例えば、人間の目指す究極目的が人間の自然本性的な能力を超えているために、それへの到達に扶助が必要だったこと）によって神から与えられた法を神法と呼ぶ、とされている。さらに邪欲の法を扱う第6項では、法に基づく何らかの罰の結果としての傾向性や秩序づけも分有的な意味でのみ法と呼ばれることができ、理性からの逸脱としての邪欲も神による罰である限りで法と呼ばれうる、とされている。

<sup>4</sup> 「自然法」の表記については、アキナスは“*lex naturalis* (自然本性的な法)”および“*lex naturae* (自然本性という

かあるが<sup>5</sup>、大まかに言って、「自然法」は、それによって行為における自然本性的に善悪を識別するところの、理性に属する何ものかであることが分かる。

ところで、こうしてかなり抽象的に表現されている自然法の規定は、誰が従うべきものなのだろうか。そこで言われている「善」ないし「悪」には実は具体的な(すなわちキリスト教的な)内容が想定されていて、いわば現に信仰をもつ者のみに有効であったり、あるいは最終的に信仰へと導いたりするような、限定的な対象をもつ「法」なのであろうか<sup>6</sup>。それとも、何らかの信仰の有無に関わらず、理性的被造物であれば表記通りの抽象度そのまま既に従っているような、そうしたごく普遍的な「法」なのであろうか。アクィナスによれば、自然法の諸原理 *principia* は「万人に知られている」という。個別具体的な状況においては万人に共通の実践的な正しさは無いが、それでも「思弁理性であろうと実践理性であろうと、その共通的な原理に関しては、万人において同一の真理もしくは正しさ *rectitudo* があり、また等しく知られている」「理性に従って行為すべしということは万人にとって正しく、かつ真である<sup>7</sup>」とある。したがって、「善は為すべき、追求されるべきであり、悪は避けられるべきである」という第一規定において最も抽象的に表現されるところの自然法の規定は、万人において例外なく機能している法則だと言える<sup>8</sup>。悪を行う者でさえも、彼には「善」に見えるような事柄を追求していると言えるのである<sup>9</sup>。

### 1. 3. 『十戒講話』および『「ローマの信徒への手紙」註解』における自然法

アクィナスにおける諸法の整理は、『神学大全』だけに見られるものではない。『十戒講話』では「四通りの法が見いだされる」とされ、ここで挙げられるのは「自然本性の法 *lex naturae*」「欲情の法 *lex concupiscentiae*」「旧法」「新法」の四点である。また『「ローマの信徒への手紙」註解』でも、パウ

---

法)の二種類を用いている。例えば異論で前者が使われたあとで、それに対する回答では後者が使われるなど、両者はさしあたり区別無く使用されていると思われる。

<sup>5</sup> 例えば、「主よ、あなたの御顔の光が、私たちの上に印しづけられています」という『詩篇』の一節を引いたあとで、それに対する注釈のかたちで「いわば自然本性的な理性の光であり、これによって我々は何が善ないし悪であるのかを識別する——この[光]は自然法に属し、私たちにおける神の光の刻印に他ならない」(I-II, 91.2, co.) (2)「実践理性が自然本性的に人間的善であると把握するところの、為されるべきこと、あるいは避けられるべきことの全てが自然法の諸規定に属する」(94.2, co.)。(3)「人間がそれへと自然本性的な傾向を有するところのもの全てを、理性は自然本性的に善として、またその結果、行いを通じて追求すべきものとして(またそれらに反対するものを避けられるべきものとして)把握する」(ibid.)。(4)「人間が自らの自然本性に即してそれへと傾向づけられているところのもの全てが、自然法に属する」(94.3, co.)。

<sup>6</sup> cf. McNerny2000:66; Jensen2015, c. 9

<sup>7</sup> ST I-II, 94.4, co.

<sup>8</sup> また上でも見た通り、理性的被造物による摂理の分担としての永遠法の分有が自然法と呼ばれる。ここで言う「摂理の分担」とは、「理性的なる被造物は自らも摂理の分担者 *particeps* となって自己ならびに他のもののために配慮/摂理するかぎりにおいて、なんらかのより卓越した仕方神の摂理に服している」ということである。摂理とは「ものごとの目的への秩序づけについての理念」を言い(I, 22.1)、神はこれによって被造物全体を支配するのだが、他方で「神の像としての人間、つまり、自由意思を持ち、自らの所業をつかさどるから *suorum operum potestas* を持つという意味において、自らが自らのもろもろの所業 *opera* の源 *principium* である人間」は全て、自らの行為を何らかの善へと秩序づける限りにおいて、自らの行為を摂理し支配していると言える。こうした理由によっても、万人が自らの内の自然法に従っており、自然法は不足なく現にその役割を果たしていると考えられる。

<sup>9</sup> つまりこの第一規定は、悪を為す者においても機能していることになるから、それ自体で予め何らかの善悪を示すものではない。行為の基準となる点で実践的ではあるが、倫理的ではないのである。この点は、新自然法論者が初期から主張してきたことである(Grisez1965:177; Finnis1998:125-6;)。注1の内容も含めて、図式的な整理として Lee2019。

口は四種類の法に言及している。すなわち「モーセの法 *lex Moysi*」「煽惑の法 *lex fomitis*」「或る意味での自然法 *lex naturalis secundum unum sensum*」そして「新法」である。これら二つの著作においては、『神学大全』とは異なる観点からの整理が行われているのであろうか。

前者の『十戒講話』においては、「行われるべき事柄についての知」を教えるのは法 *lex* (ないし律法) であるとした上で、四つの法が順番に挙げられていく。第一に「自然本性の法 *lex naturae*」である。これは、「神によって我々のうちに備えつけられた知性の光 *lumen intellectus*」と言い換えられ、この光によって「何が為されるべきか、そして何が避けられるべきかを我々は認識する」とされている。さらに、『神学大全』と同じ『詩篇』の一節(「あなたの御顔の光が、私たちの上に印しづけられています」)を引用しつつ、これが「我々に何が為されるべきかを知らせる知性の光である」と述べている。以上から明らかな通り、『十戒講話』で言われている「自然本性の法 *lex naturae*」は、『神学大全』での「自然法 *lex naturalis*」と同じものを指していると考えてよいだろう。

次に挙げられているのが、「欲情の法」である。創造された当初は、理性は神に服属し、また肉体も理性に服属していたのだが、悪魔が神と理性とを切り離してしまったために、肉体もまた理性に従わなくなってしまった。それゆえ、「人間が理性にしたがって善いことを欲したとしても、欲情に基づいて反対側に傾けられる」ことになってしまったとされる。ここでアキナスは「ローマの信徒への手紙」7.23(「私は自分の五体 *membra* の内に、私の精神の法 *lex mentis* に反抗する別の法 *alia lex* を発見する<sup>10)</sup>)を引用している。さしあたり、この「精神の法」は、神から切り離されてしまった理性に属する、知性の光たる「自然本性の法」を指すこと、また「別の法」は悪魔によって植えつけられた「情欲の法」を指すと考えてよいだろう。

ここでアキナスは注目すべき記述を残している。「そうして、欲情の法はしばしば自然本性の法ないし理性の秩序を崩壊させる *corrumpere*、ということが生じる」、さらに「それゆえ、自然本性の法が欲情の法を通じて破壊された *destructa erat*」とさえ述べているのである。第1節で見た『神学大全』の記述に従えば、自然法はそれ自体で破壊されたりすることなく万人の中で十全に機能していると考えられる。だが『十戒講話』では、「自然法が破壊されている」ように読めるような説明を行っているのである。

『十戒講話』の記述は非常に簡潔で、文献上の問題も無いではない<sup>11)</sup>。では、『「ローマの信徒への手紙」註解』ではどのように語られているのだろうか。上で挙げた四種類の法を列挙する箇所は、『ローマの信徒への手紙』8.2 に対する註解である<sup>12)</sup>。改めて以下に引用する。

そして、上述の事柄を以上のようにして考察して、私たちは使徒[パウロ]によって導入された四つの法があることを発見することになるだろう。第一に、モーセの法を[私たちは発見するが]、

<sup>10)</sup> 「<sup>23</sup>私の五体には異なる法則があって、心の法則と戦い、私を、五体の内にある罪の法則のとりにしているのです。」(協会共同訳)

<sup>11)</sup> 校訂版の編者 J.-P. Torrell によれば、この著作はアキナスが晩年ナポリで行った一般向け(おそらくラテン語ではなく俗語での)講義が聴講者によってラテン語で記録されたものである。それゆえ、アキナス自身の講義に基づくことに間違いはないものの、アキナス自身がどこまで手を入れているかは不明であり、用語等々に関してはアキナスの他の著作との厳密な比較に耐えるものだとは言いきれない。

<sup>12)</sup> 「<sup>2</sup>キリスト・イエスにある生命の霊の法則が、罪と死との法則からあなたを解放したからです。」(協会共同訳)

これについて〔パウロは〕次のように述べている——「内なる人間に従って、私は神の法を喜ぶ」。第二に、煽惑の法を〔私たちは発見するが〕、これについて〔パウロは〕次のように述べている——「私は、私の四肢のうちに別の法を見出す」。第三に、或る意味に即して自然本性的な法を〔私たちは発見するが〕、これについて〔パウロは〕次のように続けている——「私の精神の法に反抗するような〔法〕」。第四に、〔パウロは〕新法を伝えており、〔それに際してパウロは〕次のように述べている——「霊の法」<sup>13</sup>。

ここで、「モーセの法」は旧法を指すと見てよいだろう。『神学大全』においてもアキナスは、旧法を扱う一連の論考の最初の主文(I-II, 98.1)で、旧法が、理性と合致しつつ欲情 *concupiscentia* を抑制し、理性に反する罪を禁じたとしつつ、『ローマの信徒への手紙』7.22 の「内なる人間に従って、私は神の法を喜ぶ」を引用している。他方で「煽惑 *fomes*」は、『神学大全』によれば、いわば「理性の支配を逸脱した欲情」である。したがって、ここで挙げられている四つの法は、『十戒講話』で挙げられていたものと同じだと考えてよさそうに見える。ただし、自然法と情欲/煽惑の法との関係は明言されているわけではなく、『ローマの信徒への手紙』第7章の引用による「反抗する」が読み取れるに過ぎない。とはいえ両著は、同じ箇所を引用している限りで文脈は共有していると考えてよいだろう<sup>14</sup>。

#### 1. 4. 問題の所在

以上を整理しておきたい。『神学大全』で挙げられるのは永遠法・自然法・人定法・神法・煽惑法の五種類であり、またその中で自然法は万人において現に十全に機能しているような行為の基準であった。つまり、自然法は何ら毀損されたものとは思われない。ところが『十戒講話』『ローマの信徒への手紙』註解』においては、自然法・煽惑法・新法・旧法が挙げられつつ、煽惑/欲情の法が「精神の法に反抗」し、「自然本性の法ないし理性の秩序を崩壊」させ、「自然本性の法を破壊」したと明記されている。それゆえ課題は、煽惑の法が何をどのように破壊しているのかを明らかにすることである。『神学大全』での自然法の描写と『十戒講話』および『ローマの信徒への手紙』註解』でのそれとが矛盾なく読めることを明らかにしたい。

### 2. 『ローマの信徒への手紙』註解』の検討

#### 2. 1. 「律法は霊的である」

上で引用した『註解』を改めて見てみよう。ここで挙げられているのは、①モーセの法すなわち

<sup>13</sup> VIII *Ad Rom.*, lect. 1, 604: “Et sic praedicta considerantes, inveniemus quatuor leges ab Apostolo esse inductas. Primo, legem Moysi, de qua dicit: *Condelector legi dei secundum interiorem hominem*; — secundo, legem fomitis, de qua dicit: *Video aliam legem in membris meis*; — tertio, legem naturalem secundum unum sensum, de qua subdit: *Repugnantem legi mentis meae*; — quarto tradit legem novam, cum dicit: *Lex spiritus*.”

<sup>14</sup> 著作年代にも大きな違いは無い。Torrell2015によれば、現存する『ローマ人への手紙』註解』の第8章までは確実にアキナスの手になり、1272-73年の著作であることも間違いないという。他方で『十戒講話』については、講義自体が行われたのは1261-68年の間か1273年か、いずれにしても特定は難しいとしているが、Mandonnet1924は1273年だと見てよいと述べており、またWeisheipl1974もこれに従っている。なお、法論を含む『神学大全』第II部は、Torrellによれば、1271年の著作だとされている。

「神の法」、②煽惑の法すなわち「別の法」、③或る意味で自然本性的な法すなわち「精神の法に反抗する法」、④新法すなわち「霊の法」の四点が挙げられている。したがって以下では、「煽惑の法」、「或る意味で自然本性的な法」、「精神の法」とはそれぞれ何であるのかということ、およびそれらがどのように関係し合うのかを検討したい<sup>15</sup>。だが、これらの言葉が出てくるのは、ここで引用されている当の『手紙』8.2 ではなく、7.21-23 である<sup>16</sup>。それゆえ、本発表では第7章の註解を中心に、上の課題に取り組む。

先に、当該箇所本文脈を確認しておきたい。アキナスの整理によれば、7.21-23 はパウロが律法の善性を示す一連の証明の帰結にあたる。大まかに示すなら、アキナスは次のような構造でこの証明を理解している。まず、7.14 でパウロの意図 *intentio* が提示されたあと、7.15-16 で「律法が霊的 *spiritualis* である」こと、および 7.17-20 で「人間が肉のである」ことが具体的に証明される。さらに、7.21-23 で、「人間の内の善に抗するよう見える『反抗する事柄 *repugnantia*』それ自体に基づいて証明する<sup>17</sup>』というしかたで上記の二つの証明に対応する具体的な結論が示される<sup>18</sup>。それゆえここでは、上の引用の内容を確認するために、7.14 への註解にも目を配りつつ、7.21 からの註解を概観していきたい。

7.21 の註解の冒頭でアキナスは次のように述べている。なお以下、訳文の中では、() で囲いフオントを小さくした部分はアキナス自身によるパウロの言葉のパラフレーズであり、また [] で囲まれた部分は訳者による補いである。

さて、[パウロは]二つの事柄を上で措定していた。「霊的な法」である第一の事柄を——これは既に示されているので——、以下のように結論している。「したがって私は(すなわち経験を通じて)[次のことを]見出す。(モーセの)律法は、善をなしたいと思う私(すなわち私がそれを通じて善に同意した悪を取り除くところの私の理性)に調和的である」——当の律法もまた善を命じた悪を禁止する限りで。……そしてこの限りで次のことが必然であった。つまり「なぜなら、悪(すなわち罪や罪への煽惑 *fomes*)が、私のところにある(すなわち、私の肉のうちに住むものであるかのように、私の理性の傍らに横たわっている)から」。……<sup>19</sup>。

<sup>15</sup> モーセの法および神法に関しては、それぞれ旧法ないし律法とイエス・キリストによる新しい掟であることは確実であるため、ここでは扱わない。

<sup>16</sup> 『ローマの信徒への手紙』第7章(協会共同訳)「<sup>21</sup>それで、善をなそうと思う自分に、いつも悪が存在するという法則に気づきます。<sup>22</sup>内なる人としては神の律法を喜んでいますが、<sup>23</sup>私の五体には異なる法則があって、心の法則と戦い、私を、五体の内にある罪の法則のとりこにしているのです。」

<sup>17</sup> VII *Ad Rom.*, lect. 3, 556: “Primo probat bonitatem legis ex ipsa repugnantia, quae in homine invenitur ad bonum, ...”

<sup>18</sup> アキナスは、聖書にせよアリストテレス著作にせよ、註解に際してはいくつかの節ごとに構造の大枠を示す目次のようなものを記載している。ここで述べた「アキナスの整理」は、『「ローマの信徒への手紙」註解』第7巻の第3-4講の各節に示されている「目次」による。

<sup>19</sup> VII *Ad Rom.*, lect. 4, 584: “Duo autem supra posuerat. Primum quidem quod lex spiritualis est, quo iam probato, concludit sic: *invenio igitur, scilicet per experimentum, legem Moysi consonam esse mihi volenti facere bonum, id est rationi meae, per quam bonum approbo et malum detestor, dum et ipsa lex bonum mandat et malum prohibet. Deut. XXX, 14: iuxta te est verbum valde in ore tuo et in corde tuo ut facias illud. Et hoc modo necessarium fuit quod, id est quia malum, id est peccatum vel fomes peccati, mihi adiacet, id est iuxta rationem meam iacet, quasi carnem meam inhabitans. Mich. VIII, 5: ab ea quae dormit in sinu tuo, custodi claustra oris tui, id est a carne.*”

最初に述べられる「二つの事柄」とは、「律法が霊的であること」と「人間が肉的存在であること」である。7.14 には「私たちは、律法が霊的なものであると知っています。しかし、私は肉の人であって、罪の下に売られています」とある。アキナスはこの一節の「しかし」を軸に、霊と肉との二項対立を読み取っているのである。そしてここではまず、モーセの律法が、善悪を判断する限りで理性に調和すること、また悪に導こうとする煽惑がその理性の「傍らに横たわっている」ことが述べられている。これは、「律法が霊的である」という内容 7.14 の前半節の内容に対応する。

7.14-16 の註解を見てみると、アキナスは、パウロのこれ以下の言葉は二通りに理解できると述べている。

まず或る仕方では、使徒[パウロ]が、罪の内に存在する人間の人格 *persona* において語っているという仕方である。そしてこの仕方では、アウグスティヌスは『八十三問題集』にて説明している。他方で、そのあとで『ユリアヌス論駁』においては[アウグスティヌスは]、使徒[パウロ]が自らの(すなわち恩寵の下に確立された人間の)人格において語っていると理解される、という仕方では説明している。それゆえ、これらの言葉と帰結がどのようにしていずれの仕方においても多様に説明されうるかを明示することによって続けることにしよう——第二の説明がより良いのではあるが<sup>20</sup>。

アキナスはここから、パウロの言葉を「罪の下にある人間」の場合と「恩寵の下にある人間」の場合とに分けて逐一註解をしている。書き手であるパウロは後者に該当するので、解釈としては本来「恩寵の下にある人間」について書かれていると考えるのが正しいのだが、それでも未だ恩寵に与っていない人間についての言葉としても解釈できるために、そうした解釈も提示しようということである。本発表では、万人に共通する自然法が考察の主題であるため、むしろ前者の「罪の下にある人間」に関わる註解に注目していく。

さらに、アキナスは有名な 7.15「自分の望むことを行わず、かえって憎んでいることをしているからです」という一節に註解を加えていく。ここで注目すべきなのは、この「望むこと」と「(実際に)行うこと」とのずれをどう説明するか、という点である。

まずこのことは二通りに理解されうる。或る仕方では、罪に服従している者について、普遍においては罪を行うべきではないと理解している者も、悪魔の教唆や情念や逆向きの習慣という傾向性にかけてその[罪]を行うのである。そしてそれゆえ、良心 *conscientia* に反して為すことで<sup>21</sup>、行うべきではないと理解している事柄を行っている、と言われるのである<sup>22</sup>。

<sup>20</sup> VII *Ad Rom.*, lect. 3, 558: “Uno quidem modo, ut Apostolus loquatur in persona hominis in peccato existentis. Et ita hoc Augustinus exponit in libro *LXXXIII quaestionum*. Postea vero in libro *Contra Iulianum*, exponit hoc ut Apostolus intelligatur loqui in persona sua, id est, hominis sub gratia constituti. Prosequamur ergo declarando qualiter haec verba et sequential diversimode possunt utroque modo exponi, quamvis secunda exposition melior est.”

<sup>21</sup> Cf. *ST I*, 79.13.

<sup>22</sup> VII *Ad Rom.*, lect. 3, 563: “Quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo de eo qui est subiectus peccato, qui quidem in universali intelligit non esse operandum peccatum, tamen victus suggestionis daemonis vel passionis vel inclinationis perversi habitus, operator illud. Et ideo dicitur operari quod intelligit non esse operandum contra conscientiam faciens”

アキナスは、パウロが言う「私」を「人間の理性」と読み替えた上で<sup>23</sup>、こうした「善だと分かっていることを実行したいのに、実際には実行できない」自体を善の「見過ごし *omissio*」と呼んでいる。「望むこと」すなわち「善だと分かっていること」というのは、つまり「普遍において善を欲する」ことであり、また「善についての正しい判断を普遍において有している」ということである。ところが人間は、「逆向きの習慣 *habitus* や情念 *passio* を通じてこの判断に逆らい、またそうした意志は個別においては歪められる」ために、外的な行いとしてはそれが実行されないのである<sup>24</sup>。さらに、この「普遍において善を知っているという自体は、次の「憎んでいることをしている」という言葉への註解によってさらに明瞭になる。

まず、もし罪人としての人間について理解されたとするなら、パウロが「私は憎む *odi*」と述べていることを通じて、何らかの不完全な——万人が自然本性的に悪を憎む限りでの——憎しみが理解されることになるだろう。他方で、パウロが「私は為す *facio*」と述べていることを通じて、理性の同意に従った行いの実行による完全な行為が理解されることになる。なぜなら、こうした普遍における悪への憎しみは、習慣や情念の傾向を通じて選択されるところの個別においては取り除かれるからである<sup>25</sup>。

一見して明らかな通り、善悪を「普遍において」理解するということは、誰であれ善を（善であると知りつつ）避けようとはしないし、悪を（悪と知りつつ）求めることもない、という意味で言われていることが分かる<sup>26</sup>。ところで、理性は、律法が示している事柄が善であることを理解する。それゆえ、「善を欲することと悪を避けることへの、理性に従った人間の傾向は自然本性や恩寵に従っており、いずれにしても善である。それゆえ、善を規定し悪を禁止することでこの傾向に同意するところの律法もまた、同じ根拠をもって善である<sup>27</sup>」と結論づけられる。こうして、「理性が捉えている善」と「実際に行われること」の間にずれが生じてしまうことを、アキナスは人間の「弱さ *infirmitas*」という語でも表現している。この段階ではまだ明らかになっていないが、何らかの仕方で、理性的に理解していることを実行に移せないような「弱さ」が人間には備わってしまっているのである。

<sup>23</sup> VII *Ad Rom.*, lect. 3, 559: “Quod ergo dicitur primo **Ego autem** etc., sic intelligendum est, ut ly *ego* pro ratione hominis intelligatur, quae est principale in homine”

<sup>24</sup> VII *Ad Rom.*, lect. 3, 565.

<sup>25</sup> VII *Ad Rom.*, lect. 3, 566: “Quod quidem si intelligatur de homine peccatore, per hoc quod dicit *odi* intelligatur quoddam odium imperfectum, secundum quod omnis homo naturaliter odit malum. Per hoc autem quod dicit *facio* intelligatur action perfecta per operis executionem secundum rationis consensum. Nam illud odium mali in universali, tollitur particulari eligibili per inclinationem habitus vel passionis.”

<sup>26</sup> 実践的判断の大原則としての自然法の認識は、良知 *synderesis* と呼ばれる (I, 79.12)。I-II, 94.2 で論じられているような自然法の第一規定は、確かに非常に抽象的であり、時代や文化の制約のもとで多様な仕方で再解釈されうる (山本 2013)。ここで言われる「普遍において理解する」などの言い方と良知との厳密な繋がりはずしも明らかではないため、さらなる研究が必要だと思われる。それによって、我々が現世において自然法をどのように認識し、またどのように認識し損ねるのかについて、より深い理解を得ることもできるだろう。

<sup>27</sup> VII *Ad Rom.*, lect. 3, 567: “Manifestum est enim quod inclination hominis secundum rationem ad volendum bonum et fugiendum malum est secundum naturam vel gratiam, et utraque est bona. Unde et lex, quae huic inclination consentit praecipiendo bonum et prohibendo malum, eadem ratione est bona.”

## 2. 2. 「私は肉的存在である」

したがって問題は、この「弱さ」の正体だということになる。ここで「肉的存在 *carnalis*」という表現がキーワードとなってくる。上でも述べた通り、パウロが言う「私」は「人間の理性」と一般化して理解することができる。すると、「私は肉の人であって *ego carnalis sum*」という言葉は、「人間の理性は肉的存在である」と読み替えられることになる。では、「理性が肉的存在である」とはどういうことか。これについても、アクィナスは罪人の場合と恩寵に与った人の場合とで二通りに理解できると述べているが、前者に特に注目したい。

ところで人間は「肉的存在 *carnalis*」だと言われる。なぜなら人間の理性が肉的存在だからであるが、二通りに肉的存在だと言われる。或る仕方では、〔理性が〕肉に服属する限りで——肉がそれに向けて人間を駆り立てるところのものに〔理性が〕同意することで。……そしてこの仕方では、恩寵によって全く回復されていない人間について理解される。……すなわち、いずれにせよ罪から肉性 *carnalitas* が生じてくる——それゆえ「罪の下に売られて *venumdatus*」とパウロは続けているのである<sup>28</sup>。

こうして明らかになるのは、「私(すなわち人間)が肉的存在である」というのが、例えば「私は理性と肉体の二要素から成っている」などということではなく<sup>29</sup>、理性が肉の駆り立てに応じてしまい、肉の支配の下にあるということである。したがって上で出てきた「弱さ」というのは、何らかの仕方では理性がもっている「弱さ」だということになる。

さらに、この「肉的存在」ことは、罪 *peccatum* から生じるとされている。アクィナスは次のように続ける。

しかしながら、次のことが知られねばならない。霊に対する肉の反乱を容れるところの肉性は、第一の親の罪から生じる。なぜなら、このことは煽惑 *fomes*——この〔煽惑という〕破壊 *corruptio* がその〔第一の親の〕罪から生じる——に属するからである。ところで肉性は、肉への服従をもたらすのであって、原罪 *peccatum originale* のみから生じるのではなく、……<sup>30</sup>。

<sup>28</sup> VII *Ad Rom.*, lect. 3, 560: “Dicitur autem homo *carnalis*, quia eius ratio carnalis est, quae dicitur carnalis dupliciter. Uno modo ex eo quod subditur carni, consentiens his, ad quae caro instigat... Et hoc modo intelligitur de homine nondum per gratiam reparato. — Alio modo dicitur ratio esse carnalis, ex eo quod a carne impugnatur, ... Et hoc modo intelligitur esse carnalis ratio etiam hominis sub gratia constituti. Utraque enim carnalitas provenit ex peccato, unde subdit *venumdatus sub peccato*.”

<sup>29</sup> アクィナスは、理性と肉とを対立的に捉える解釈について、「マニ教徒、すなわち肉は自然本性に即して善なのではなく、またそれゆえ神の善なる被造物ではないことを奉じる人々の弁護はしていない。……ここで使徒は、自然本性の善について論じているのではなく、むしろ恩寵の善——それによって我々が罪から自由になる——について論じている」と明言している。VII *Ad Rom.*, lect. 3, 575.

<sup>30</sup> VII *Ad Rom.*, lect. 3, 561: “Sed tamen notandum quod carnalitas quae importat rebellionem carnis ad spiritum, provenit ex peccato primi parentis, quia hoc pertinet ad fomitem, cuius corruption ex illo peccato dicitur. Carnalitas autem quae importat subiectionem ad carnem, provenit non solum ex peccato originali...”



一読して分かる通り、「第一の親の罪」とは原罪のことである。そして、この原罪からは、煽惑という破壊が生じる。したがって、上述の「弱さ」とは、原罪に基づいて生じるところの、煽惑と呼ばれる或る破壊のことである。

さて、パウロは「それを行っているのは、もはや私ではなく、私の中に住んでいる罪なのです(7.17)」と述べている。これに対してアキナスは、パウロが「人間の条件 *conditio humana*」すなわち罪の下に売り渡されて肉的であり、「罪の奴隷 *servus peccati*」であることを示しているのだと理解している<sup>31</sup>。というのも、人間の理性は律法と一致するのだから、悪を行うのは人間理性ではありえない。したがって、恩寵の下にある人間においては次のように理解される。

肉に広がる感覚的欲求に即して悪を欲情することは、理性の行いから出るものではなく、むしろ煽惑という傾向 *inclinatio* から出るものである。ところで、理性が行うことは人間が行うと言われる——なぜなら人間は、理性に従うところのものだからであり、それゆえ、理性によらず煽惑によるところの欲情の運動は、人間が行うのではなく、ここで「罪」と呼ばれるところの罪への煽惑が行うのである<sup>32</sup>。

引用文にある「傾向」とは、アキナスの思想全体において重要な位置を占める概念であり、事物が自然本性的な仕方で何かに向け秩序づけられてられていることを指す。つまり煽惑は、理性および律法が示す善ではないようなものへと人間を——より厳密には人間における理性以下の諸部分すなわち感覚的な諸力と身体を<sup>33</sup>——向かしめる。こうして、人間理性はそれ以外の部分に対するコントロールを失い、「望むことを行わない」という事態が生じるのである。ところで、恩寵に与っていない人間の場合には、理性は「肉がそれに向けて人間を駆り立てるところのものに同意」しているので、こうした説明は当てはまらず、むしろ理性が自ら悪に向けて人間を動かしていると言うことができる。とはいえ、アキナスは次のように罪人の理性を弁護してもいる。

人間の理性は、それ自身に固有のものに即して悪に傾けられているわけではなく、むしろ欲情によって動かされる限りで悪に傾けられている。そしてそれゆえ、理性が為すところの悪の行いは、欲情に負けているようにして、主要にはここで「人間」[という語]によって理解されている理性に帰属せられているというよりも、むしろ理性がそれに基づいて悪に傾けられているところの欲情や習慣それ自体に帰属せられるのである<sup>34</sup>。

<sup>31</sup> VII *Ad Rom.*, lect. 3, 568-9.

<sup>32</sup> VII *Ad Rom.*, lect. 3, 570: “Et hoc quidem recte ac faciliter potest intelligi de homine sub gratia constituto, quod enim concupiscit malum secundum appetitum sensitivum ad carnem pertinentem, non procedit ex opera rationis, sed ex inclinatione foveitis. Illud autem homo dicitur operari quod ratio operatur, quia homo est id quod est secundum rationem: unde motus concupiscentiae, qui non sunt a ratione sed a fomite, non operatur homo sed fomes peccati, qui hic peccatum nominatur.”

<sup>33</sup> VII *Ad Rom.*, lect. 3, 568-9.

<sup>34</sup> VII *Ad Rom.*, lect. 3, 571: “Manifestum est autem quod ratio hominis, secundum illud quod est proprium sibi, non inclinatur ad malum sed secundum quod movetur a concupiscentia. Et ideo operatio mali quam ratio facit, prout est a concupiscentia victa, non attribuitur principaliter rationi, quae hic per hominem intelligitur, sed potius ipsi concupiscentiae vel habitui, ex quo ratio inclinatur ad malum.” Cf. VII *Ad Rom.*, lect. 3, 573:「ここでパウロは『肉』

したがって、悪に向かう働きが人間理性から、その固有性に即して出てくるとは言えないので、悪に向かう働きの主体が人間理性であると言い切ることはできない。アクィナス自身が述べる通り、『欲すること』は、いかなる罪人の内でも自然本性の衝動 *instinctus* に基づいて善に向かっているところの不完全な意志として了解されるからである。しかし、同じ箇所ではアクィナスが続けているように「この『欲すること』は人間の傍らにある。すなわち、恩寵が意志に対して完成するための効果 *efficacia* を与えているのでもなければ、〔善を『欲すること』は〕いわば弱いもの *infirmum* としての人間の隣に投げ出されている<sup>35</sup>」のだから、その「弱さ」の正体としての煽惑が、人間をして悪を行わしめるものなのである<sup>36</sup>。

### 2. 3. 「律法は善である」

7.21-23 を、アクィナスは以上のような議論を受けた結論と位置づける。既に上で引用したテキストではあるが、改めて 7.21「それで、善をなそうと思う自分に、いつも悪が存在するという法則に気付きます」に対する註解を引用しておく。

さて、〔パウロは〕二つの事柄を上で措定していた。「霊的な法」である第一の事柄を——これは既に示されているので——、以下のように結論している。「したがって私は(すなわち経験を通じて)〔次のことを〕見出す。(モーセの)律法は、善を為したいと思う私(すなわち私がそれを通じて善に同意した悪を取り除くところの私の理性)に調和的である」——当の律法もまた善を命じた悪を禁止する限りで。……そしてこの限りで次のことが必然であった。つまり「なぜなら、悪(すなわち罪や罪への煽惑 *fomes*) が、私のところにある(すなわち、私の肉のうちに住むものであるかのように、私の理性の傍らに横たわっている)から」。……<sup>37</sup>。

前節で見た通り、「私」は人間理性を指し、それは普遍的なレベルでのみ、すなわち不完全に善を意志する。また善に向かう限りで理性は律法と調和する。このことは、7.22 の「内なる人間が神の法を喜ぶ」というパウロの表現とも対応し、「理性と律法の一致」と理解される。また、そうして善を欲求する理性に反して、「弱さ」すなわち煽惑が「私の肉の内に住むものであるかのように」とりわけ罪人の内には見出される。

---

を、感覚的な諸力と同時に了解している。というのは、この場合、肉は霊に反して区別され、霊に反抗するものである——感覚的欲求が、理性が欲求するところのものと反対の方向を向いている限りにおいて。」

<sup>35</sup> VII *Ad Rom.*, lect. 3, 580.

<sup>36</sup> ただし煽惑は、何らか実体的なものとして、魂の内に理性と同居しているわけではない。VII *Ad Rom.*, lect. 3, 571:「罪は人間の内に住み着く *habitare* と言われるが、これは罪が或る事物 *res* としてそう言われているのではなく——罪は善の欠如だから——、むしろ人間の内でのこうした欠陥の存続が示されているのである。」

<sup>37</sup> VII *Ad Rom.*, lect. 4, 584: “Duo autem supra posuerat. Primum quidem quod lex spiritualis est, quo iam probato, concludit sic: *invenio igitur, scilicet per experimentum, legem Moysi consonam esse mihi volenti facere bonum, id est rationi meae, per quam bonum approbo et malum detestor, dum et ipsa lex bonum mandat et malum prohibet. Deut. XXX, 14: iuxta te est verbum valde in ore tuo et in corde tuo ut facias illud. Et hoc modo necessarium fuit quod, id est quia malum, id est peccatum vel fomes peccati, mihi adiacet, id est iuxta rationem meam iacet, quasi carnem meam inhabitans. Mich. VIII, 5: ab ea quae dormit in sinu tuo, custodi claustra oris tui, id est a carne.*”

さらに、前節で見てきた事柄は、7.23「私の五体には異なる法則があつて、心の法則と戦い、私を、五体の内にある罪の法則のとりこにしているのです」という一節が受けている。これについてアクィナスは、『私は、私の五体のうちの異なる法則(すなわち罪への煽惑)を見る』と述べつつ、実際にこれ[罪への煽惑としての法]は二通りの論拠で法と呼ばれうる」と同節への註解を初めている。この問題設定の意味するところを先に見ておこう。

7.23 に見える「法則」とはラテン語で「lex」と訳されている。『神学大全』の記述に従うなら、そもそも「法 lex」とは「それにもとづいて人が何かをなすように導かれたり、あるいは何かをなすことを抑止されたりするところの、行為の一種の規則 regula でありまた基準 mensura<sup>38</sup>」である。すなわち法の本質には「行為の方向づけ」がある。ただし、このことは二通りに理解できる。(1) 一方では、永遠法が神の内にある支配理念であるように、「規則や基準を課する者のうちにある<sup>39</sup>」場合であり、これは上記の法のあり方に合致する。(2) だが他方では、「規則や基準を課せられるということは、[当の課せられている者が]規則や基準をなにほどこか分有していることによって成り立つ」のだから、「規則や基準を課せられる者のうちにある場合」もある<sup>40</sup>。例えば、永遠法を分有することで、被造物はそれぞれ固有の働きや目的への傾向をもっているのである。したがって、「法の下にあるところのものにおいて見出される傾向性 *inclinatio* や秩序づけ *ordinatio* はすべて、(中略)分有的な意味で『法』といわれる」(91.6)のである。この場合、(2-1)法によって直接何かへの傾向性を与えられている場合と、(2-2)間接的に、すなわち何かを取り去られることで本来とは別の傾向性が現れる場合とを区別することができる。以上から、被造物が自然本性的に有している傾向に関しては、神の被造物である限りで、全て何らかの「法」と呼ぶことができるのである。さて、律法が法であることは言うまでもない。また理性が自然本性的に人間に備わったものであることについては本発表冒頭で触れたため、これも神から与えられた自然本性としての法であると呼ぶことができるだろう。だが、7.23 の「異なる法則」と同定される「罪への煽惑」は、法と呼ばれるに相応しいものであろうか。

こうした問題に対して、アクィナスはいくつかの理由で、煽惑も「法」と呼ばれるに足るものであると答えている。

或るしかたでは、類似し合う諸結果のゆえに[法と呼ばれうる]——すなわち、法が善を為すことへと導くように、煽惑は罪を為すことへと導くのである。(2) 別のしかたでは、原因への合致を通じて[法と呼ばれうる]。

ところで、煽惑は罪に対する何らかの罰だから、二通りの原因をもつ。(1) まず[煽惑は]、罪それ自体を一方[の原因としてもつ]——この[罪]は、罪人のうちで支配力を有していたものである。そしてこれに対して煽惑であるところの法が課せられた——ちょうど主人が獲得された奴隷に法を課したように。(2) もう一つの煽惑の原因は神である——この[神]が、罪なす者にこの罰を与え、その結果としてより下位の諸力がその[人の]理性に従わなくなったのである。そしてこの点

<sup>38</sup> I-II, 90.1, co. より厳密には「なんらかの完全なる共同体を統治する首長・支配者が発するところの実践理性の命令」だとも言われる(91.1)。

<sup>39</sup> I-II, 91.2, co.

<sup>40</sup> I-II, 91.2, co.

で、煽惑と呼ばれるところの当のより下位の諸力の〔理性への〕不服従 *inobedientia* は法と呼ばれる——神的正義の法を通じて、ちょうど義なる裁判官の法を有する判決のようにして、〔その不服従が〕導入される限りで<sup>41</sup>。

上で見た通り「法」には「行為の方向づけ」だと言える面があり、煽惑は「罪を為すこと」に対する方向づけとして機能するので、その点では何らかの仕方でも「法」だと言うことができる。さらに、煽惑は、第一の親による原罪に対する罰として、神から課されたものである。いわば、理性の支配力が神によって奪われた結果として現れてくるものであるが、記述の通り「間接的に、すなわち何かを取り去られることで本来とは別の傾向性が現れる場合」も「法」と呼ばれることができる。この限りで、この「不服従」も「法」と呼ばれることができるのである。ところでこの煽惑ないし不服従という法は、「まず根源的には感覺的欲求 *appetitus sensitivus* において成立するのだが、派生的には罪を為すために欲情 *concupiscentia* に従属するところの全ての五体において見出される」と説明が加えられる<sup>42</sup>。すなわち、ここで言う「下位の諸力」とは、感覺的欲求のことであり、肉が理性に従わないことの根本には、感覺的欲求が理性に従わないことにある。かくして「五体の内の異なる法則」と呼ばれる煽惑は、端的には理性への不服従であり、感覺的欲求を通じて五体において現れるところの、人間を悪ないし罪へと向かわせるような「法則」なのである。

さらに、アキナスは、この不服従から生じる結果について言及している。

ところで、この法は人間において二つの結果を有する。すなわち、第一に、理性に抵抗し、またその限りで「私の精神の法に反抗する者を」と〔使徒パウロは〕述べている——すなわち、(A) モーセの法(精神に共鳴する限りで「精神の法」と呼ばれる)に〔反抗しているのであり〕、あるいは(B) 自然法 *lex naturalis* (精神に本性的に内在しているがゆえに「精神の法」と呼ばれる)に〔反抗しているのである〕。……<sup>43</sup>。

ここで、「心の法則と戦い」というパウロの言葉を、アキナスは二重に解釈している。まず、ここで「心の法則(ないし精神の法)」は理性を指す。既に見た通り、モーセの律法と人間の理性とは、本来的な善を志向した悪を忌避する点で、調和しあうものである<sup>44</sup>。それゆえ、パウロの言葉も、

<sup>41</sup> VII *Ad Rom.*, lect. 4, 586-7: “Uno modo propter similes effectus, quia sicut lex inducit ad bonum faciendum, ita fomes inducit ad peccandum. Alio modo per comparisonem ad causam. Cum autem fomes sit quaedam poena peccati, duplicem causam habet: unam quidem ipsum peccatum, quod in peccante dominium accepit, et ei legem imposuit, quae est fomes, sicut dominus servo victo legem imposuit. Alia causa fomitis est Deus qui hanc poenam homini peccanti indidit, ut rationi eius inferiores vires non obedirent. Et secundum hoc ipsa inobedientia inferiorum virium, quae dicitur fomes, lex dicitur in quantum est per legem divinae iustitiae introducta, sicut iusti iudicis sententia quae legem habet”

<sup>42</sup> VII *Ad Rom.*, lect. 4, 588: “Haec autem lex originaliter quidem consistit in appetitu sensitivo, sed **diffusive** invenitur in omnibus membris, quae deserviunt concupiscentiae ad peccandum.”

<sup>43</sup> VII *Ad Rom.*, lect. 4, 588: “Haec autem lex duos effectus in homine habet. Primo namque resistit rationi, et quantum ad hoc dicit **repugnantem legi mentis meae**, id est legi Moysi, quae dicitur lex mentis in quantum consonat menti, vel legi naturali, quae dicitur lex mentis quia naturaliter menti indita est. *Supra II, 15: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*. Et de hac repugnantia dicitur Gal. V, v. 17: *caro concupiscit adversus spiritum*.”

<sup>44</sup> 本発表冒頭で見た通り、『神学大全』でも『十戒講話』でも、自然法は「善悪を識別するための自然本性的な光」

厳密には二重の意味をもつことが分かる。第一に、「精神の法」とは「内なる人」すなわち理性が有している自然法である。第二に、「精神の法」は、理性ないし自然法に共鳴するところのモーセの律法を指す。煽惑は、かくして律法にも人間理性にも反抗していることになるのである。

### 3. 結論

#### 3. 1. 自然法は破壊されているか

以上で見てきた通り、『「ローマの信徒への手紙」註解』においても、自然法そのものが破壊されているという記述は見られなかった。むしろそこで注目されていたのは、有名な「善と知りつつ実行できない」という事態である。すなわち、理性は普遍的なレベルであれば善悪を捉えているが、煽惑という(いわば外的に与えられた)傾向がその実行を阻んでいる、という構造が重要なのであった<sup>45</sup>。

ところで、理性的な欲求すなわち意志は、本来は、自然本性的に或る一つの究極目的を欲求している<sup>46</sup>。この究極目的は、理性が示すものであり、また理性は神から啓示を受けることで初めてこの究極目的を認識する。というのも、人間の究極目的はそもそも、人間の自然本性的な能力を超えていて、神の恩寵を受けて初めて到達できるようなものだからである<sup>47</sup>。だが、だからといって人間は完全に無力というわけではなく、むしろ徳の涵養という仕方では煽惑を乗り越え、自らを真なる善へと向けかえる可能性に開かれている。そしてそれは、真なる善である唯一の究極目的に秩序づけられた行為によって可能になる。だがこのことは、裏を返せば、煽惑によって本来悪である事柄に自らを向けてしまったならば、正しい秩序から逸脱してしまうことを意味する。こうして、神の永遠法の分有であるところの自然法は、恩寵の支えを受けつつ唯一の究極目的に向かうという本来の秩序を規定しているはずである。それが煽惑によって実現されなくなるなら、規定されている秩序が破壊されていると言うことはできるだろう<sup>48</sup>。

したがって、「自然法の破壊」ないし「精神の法への反抗」とは、法則自体が破壊されているので

---

と表現されていた。

<sup>45</sup> 「普遍において」とはどのような意味か。行為の善悪の基準である自然法は、実際に「善は為されるべきであり、悪は避けられるべきである」と、非常に抽象的なしかたで与えられている(I-II, 94.2.)。良知 *synderesis* の働きとして推論の大原則として捉えられるこの基準は、実際の個別的な行為の選択に際して適用される(良心 *conscientia* と呼ばれる)のであるが、常に正しく適用されるとは限らない。というのは、最も分かりやすい仕方では、正しい理性によって選択された或る行為に、強い情念 *passio* のゆえに従わない場合があるからである。これは無自制 *incontinentia* という悪徳(ないし悪に秩序づけられた習慣)と呼ばれるが、こうした事態は、無分別 *praevolutio*、すなわち情念が急速に起こってくるために理性が諸々の選択肢に関して思量する前に魂が諸情念に屈服する場合と、意志薄弱 *debilitas*、すなわち情念が激しすぎるために理性の判断に強くどまらず思量した事柄を守り通せない場合に分けられる(II-II, 156.1, co; ad2)。ところで、既に見た通り、アキナスは「普遍においては罪を行うべきではないと理解している者も、悪魔の教唆や情念や逆向きの習慣という傾向に負けてそれ[罪]を行うのである(VII Ad Rom., lect. 3, 563)」と、「情念」「習慣」という語で説明していたが、これらの語に無自制の悪徳を読み込むのは妥当であろう。「習慣」や「徳」という概念はアリストテレス由来のものであり、聖書の記述がアリストテレス的に読解されている例と言うことができるだろう。

<sup>46</sup> I-II, 1, esp. a. 7.

<sup>47</sup> I-II, 5.5. またそれゆえに、自然法や人定法の他に新法と旧法を含む神法が必要とされる(I-II, 91.4)。

<sup>48</sup> こうして人間の自然本性は、本来的な調和が損なわれた反秩序的な状態 *dispositio* に陥り、そうした状態自体が定着しきってしまうことで「自然本性のようなもの」になっている。この意味で原罪は何らかの習慣と呼ばれる。I-II, 82.1, co. cf. I-II, 49.2; 3; 4; 50.1.

はなく、その法としての規制の働きが失われている状態を意味する。アキナスにおいて「法」とは、我々にとっての「法則」や「規則」という観念——すなわち法を課す者の内の或る理念——を意味すると同時に、その法則や規則に基づくところの「傾向」や「秩序づけ」——すなわち法を課される者におけるその分有——をも意味する。自然法は、神の永遠法、すなわち神の内の統治の理念の分有でありながら、それに基づく我々の内の傾向そのものでもある。前者の観点によって整理されているのが『神学大全』だとすれば、後者の「我々の内に分有されたもの」という観点、いわば、法を課されている(はずの)我々の実際のあり方に注目するのが『ローマの信徒への手紙』および『十戒講話』だと言えるだろう。

### 3. 2. 『神学大全』読解への影響

こうした点を踏まえたとき、『神学大全』の読み方は変わってくるだろうか。冒頭でも述べた通り、『神学大全』における諸法の整理は、神の統治理念の分有ないし個別化・具体化という、いわばトップダウン的な観点に依拠している。したがって、同書の法論では、特に自然法論においては、それが実際に課されている我々においてどのような結果を生じさせるのか、という視点は含まれないことになる。実際に煽惑の法ないし原罪は、神の永遠法の分有というよりは、神による処罰の結果として「自然本性的になってしまったもの」であり、それゆえ『神学大全』では扱いが小さいことになるのである。したがって、自然法という法そのものがどのようなものであるかを知るためには『神学大全』の記述が最適であり、もちろんこれが最も重要な事柄であるが、他方でその自然法が実際にはどういう仕方で実現されるのかという点に関しては、『「ローマの信徒への手紙」註解』のようなテキストを参照しなければならない。またそれゆえ、『神学大全』での自然法論を、そのまま或る具体的な倫理的指針と受け取ることはできないだろう。というのも、受け取る側は、分有としての自然法をそのまま現実化できるようなフラットなものではなく、むしろ実現を大いに妨げるものを抱えているからである。

※なお本研究は、上廣倫理財団の令和3年度研究助成による研究成果の一部である。

### 4. 文献表

- Blankenhorn, B. “Aquinas on Paul’s Flesh/Spirit Anthropology in Romans,” M. Levering & M. Dauphinais (eds.) *Reading Romans with St. Thomas Aquinas*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2012.
- Brook, A. “Thomas Aquinas on the Effects of Original Sin: A Philosophical Analysis,” *Heythrop Journal* 59, 2018, pp. 721-732.
- Dauphinais, M., B. David & M. Levering (eds.) *Aquinas the Augustinian*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2007.
- Finnis, J. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Grisez, G. “The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa Theologiae*, 1-2,

- Question 94, Article 2,” *Natural Law Forum* 10, pp. 1965, 168-201.
- Jensen, S. *Knowing the Natural Law: From Precepts and Inclinations to Deriving Oughts*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2015.
- . *Sin: A Thomistic Perspective*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2018.
- Johnson, M. “Augustine and Aquinas on Original Sin: Doctrine, Authority, and Pedagogy,” M. Dauphinais, B. David & M. Levering (eds.) *Aquinas the Augustinian*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2007, pp. 145-158.
- Jordan, M.D. "Thomas Aquinas: The Sin against Nature." In *Thomas Aquinas*, pp. 407-429, Routledge, 2017.
- Keenan, J. F. “The Problem with Thomas Aquinas’s Concept of Sin,” *Heythrop Journal* 35 (4), 1994, pp. 401-420.
- Lee, P. “New Natural Law Theory,” in *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*, New York: Cambridge University Press, 2019, pp. 73-91.
- Levering, M. & Dauphinais, M. eds., *Reading Romans with St. Thomas Aquinas*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2012.
- McInerny, R. “Grisez and Thomism,” N. Biggar & R. Black (eds.), *The Revival of Natural Law: Philosophical, Theological and Ethical Responses to the Finnis-Grisez School*, Farnham: Ashgate, 2000, pp. 53-72.
- Otto, S. A. “Felix Culpa: The Doctrine of Original Sin as Doctrine of Hope in Aquinas’s *Summa Contra Gentiles*,” *Heythrop Journal* 50 (5), 2009, 781-792.
- Pasnau, R. *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Roszak, P. & Vijgen, J. eds., *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas: Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*, Turnhout: Brepols, 2015.
- Smith, R. B. *Reading the Sermons of Thomas Aquinas: A Beginner’s Guide*, Steubenville: Emmaus Academic, 2016.
- Torrell, J.-P., *Initiation à saint Thomas d’Aquin, Sa personne et son œuvre*, 4<sup>e</sup> édition, Paris: Les éditions du Cerf, 2015. (邦訳:『トマス・アキナス 人と著作(知泉学術叢書4)』安井亮人訳、知泉書館、2018年)
- te Velde, R. A., “Evil, Sin, and Death: Thomas Aquinas on Original Sin,” In *The Theology of Thomas Aquinas*, Rik van Nieuwenhove and Joseph Wawrykow (eds.), Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005, pp. 143–66.
- Wanless, B. L. “St. Thomas Aquinas on Original Justice and the Justice of Christ,” *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 90, 2016, 201-216.
- Weithman, P. J. “Augustine and Aquinas on Original Sin and the Function of Political Authority,” *Journal of the History of Philosophy* 30 (3), 1992, 353-376.

- 稲垣良典「自然法と原罪」『自然法と宗教 I』創文社 1998 年、35-58 頁。
- 桑原直己「トマス・アキナス『神学大全』における『原義』と『原罪』」『三重大学教育学部研究紀要 人文・社会科学』41、1990 年、pp. 27-37。
- . 「『根源悪』と『原罪』」『三重大学教育学部研究紀要 人文・社会科学』47、1996 年、pp. 77-89。
- 松根伸治「トマス・アキナスにおける無知と罪」『中世哲学研究: Veritas』14、1995 年、pp. 111-117。
- . 「トマス・アキナスの無抑制 (incontinentia) 論——実践的推論の誤り——」『中世思想研究』第 40 号、1998 年、94-105 頁。
- 山口隆介「トマス・アキナスの節制概念」『聖泉論叢』16、2009 年、pp. 133-146。
- 山本芳久『トマス・アキナスにおける人格の存在論』知泉書館、2013 年。