

# トマス・アクィナスにおける

## 自然道徳律の不変性

宮川 俊行

I 倫理的相対主義に対して倫理価値の尊厳と絶対性をいかに基礎づけるか、は自然道徳律 (lex naturalis) 倫理学の根本的関心事である。本稿は、この問題についてのトマスの見解を再整理してみようとするものである。

自然道徳律は人が本性適合的認識を通じて捉えることのできる基本的な道徳諸命題である。善を行なわなければならない、各人に彼のものを与えなければならない、など原理的なものもあれば、殺人や虚言の禁止とか、性、経済活動などに関わる諸要求のように、より具体的な規範もある。

ところでキリスト教徒にとって倫理生活上の指針として最高権威をもつのが、旧約聖書『出エジプト記』20, 2—17. 『申命記』5, 6—12 に出てくる十戒 (Decalogus) である。十戒は安息日に関する要求を除けば、いずれも内容的には自然道徳律に他ならず、したがって本来、自然的認識を通じて捉えうるはずのものである。それがこのように神の与えた実定戒律という形で信仰者に示されているのは、トマスによれば、自然的認識をより確実なものにさせようとする神の配慮に基づく (*Summa Theol.* I-II, q. 91, a. 4)。こうして、人を殺してはならない (第五戒)、姦通してはならない (第六戒)、他人の物を奪ってはならない (第七戒)、隣人について偽証してはならない (第八戒)、などは自然道徳律の重要な命令であるだけでなく、神の制定による実定戒律として人に厳しくその遵守を迫るものとみなされる<sup>(1)</sup>。

けれども、旧約聖書にはトマスの時代の聖書の知識からみると十戒と矛盾すると思えない神の言動が出てくる箇所が少なくなかった。例えば、『創世記』22, 1—18で神はアブラハムに愛子イサクをいけにえとして捧げるよう求めている。これは罪のない者の命を奪うことで、第五戒に反する。『出エジプト記』3, 21—22 ;

12, 35—36によれば神はイスラエル人に出エジプトに際してエジプト人の物を奪うよう指示しているが、第七戒に反する行為を命じていることになる。『ホセア書』1, 1—3によれば神はホセアに神殿遊女ゴメルとの結婚を指示している。これは第六戒に反する行為を命じることであった。これらが特に関心を集めた箇所だが、さらに、太祖たちは複数の妻を持っている（『創世記』29, 15—30, 24 その他を参照）が、一夫多妻は第六戒に反するし、虚言は第八戒で厳しく禁じられているはずなのにヤコブは老父イサクをあざむき（『創世記』27章）、神はこれを是認しているかのようである（『創世記』25, 23—26）、など他にも問題は少なくなかった。これらの事例をどう説明するかは自然道徳律倫理学の立場をとる中世の哲学者たちにとって大問題であった。彼らの倫理学は、きびしい自然道徳律の要求が神自身によって破られているかのように見えるこれらの事例を自己矛盾なく整合的に説明しうるようなものでなければならなかった<sup>42)</sup>。

旧約聖書に出てくる神の最高の自由の啓示からトマスは人間を支配している自然道徳律の特質に関して何を学んだか。われわれは、トマスが旧約聖書中のこれらの出来事に関わっている箇所に注意を向けることによって自然道徳律の普遍性・不変性（以下：普・不性）の問題についての彼の考え方を探り出すことができるであろう。

II 自然道徳律は普遍・不変的に効力をもつか。トマスは自然道徳律を二つに区別する。すなわち自然道徳律を二つの面において捉える<sup>43)</sup>。

a) 第一のものをトマスの基本的な考え方に基づいて「原理的自然道徳律」（以下、原理道徳律）と呼ぶことができよう。これは自然道徳秩序の制定者である神の根源意図を多かれ少なかれ部分的な形で捉えて直接的に表現したものである。それは自然道徳律なるもののごころ、真意、すなわち根源的意味を形成する。この自然道徳律は抽象的な純粋型での道徳理念の具現であり、倫理・道徳の世界を厳然と支配している論理の表現である。それは厳密な意味での自然道徳律と云うことができよう。善を為すべし、悪を避けよ、正しい理性に従って行為せよ、他に対し寛大であれ、人格を愛する者であれ、不正であってはならぬ、などである。いずれも人間が被造人格存在である、という根本現実の論理そのものの反映で、実践理性が直接的に洞察する諸真理、およびそこから特別の思索を必要とせず必然的な論理の要請

によって直接的に流出するものである。それらはいずれも人が倫理的存在として常に備えていなければならない性質を表現している。それは倫理善 (bonum morale) の要求であり、倫理悪 (malum morale) の拒否である。原理道徳律はこうして人格自身を絶対的に規定し特徴づける固有の価値を表現し、人間のあり方、行為の倫理的評価の究極基準として機能する。だが、この道徳律はその抽象性、超越性のゆえに人間の具体的行為の直接的指導規範としての機能は果たせない。われわれのおかれた歴史内の状況において、何を為すべきか、何をしてはならないか、を告げえない。これらはいずれも同語反復で、分析的命題であり、われわれすべてがすでに知っていることを語っているだけである。この道徳律は、人に特定の倫理的価値を意識させ、それへの忠実さを勧め、倫理的存在としての自己の責任を自覚させる、という機能を果たすにとどまる。

b) こうして、それは自然善 (bonum physicum, b. onticum, b. nonmorale) や自然悪 (malum physicum, m. onticum, m. nonmorale) と関わる人間実存の基本的諸領域において、具体的素材のうちの人間の行為を指揮する現実的規範として現れねばならない。このような自然道徳律を、トマスの基本的な考え方を基にして「規範的自然道徳律」(以下、規範道徳律)と呼ぶことができよう。この道徳律は、何が善で、何が悪か、何が不正に行為することになるか、何が正しい理性に従って、あるいは反して行為することになるか、を実存の基本的諸領域の問題に即して一般的に、またア・プリオリに明言し、人の具体的行為やあり方を直接的に規制しようとする。人を殺してはならない、人に非真実を述べてはならない、人の物を自分の物にしてはならない、社会の秩序を乱す性的行為をしてはならない、などのような粗雑な表現のものから、「罪のない者の生命を消滅させることを直接に目指して行為してはならない」などのように規定を加えて、的確な表現を狙ったものに至るまでさまざまであるが、いずれも特定の非倫理善と結びつき、その保持尊重を要求している。

規範道徳律は原理道徳律の受肉したもの、それを分有したものである。前者は後者を自己の中に核として包み込み、後者は前者を内から生かし、形相としてその本来の意味を形成するものとなっている。規範道徳律は自己の内なる原理道徳律のゆえに自然道徳律であり、原理道徳律の人間実存の基本的諸領域における体化である

限りにおいて自然道徳律である (cf. *In X Lib. Ethic.*, L. V, lect. XII)。その意味では単に広義においてのみ自然道徳律と呼ばれうる。当面の問題に関する限り、原理道徳律については、規範道徳律と並列される命令であるという点よりも、規範道徳律の中に自己を潜ませ、これを媒介体として用いつつ自己を表現し貫徹していくという面が重要である<sup>(4)</sup>。

**III 1** 自然道徳律は普・不的か、の問題に関する最も重要なテキストは *Summa Theol.* I-II, q. 100, a. 8 で、十戒の規定からの適用特別免除 (dispensatio) は可能か否かを論じているものである。

a) トマスはまず主文において、十戒の諸規定は道徳律の制定者である神の根本的意図そのものの現れとしての側面において捉えられる限り、すなわち原理道徳律に注目する限り、普・不的に効力を持ち適用特別免除などありえない、と言う。この点をさらにはっきりさせていくのが反論の検討である。第一反論に対する答で、正義はまもらなければならない、という原理道徳律には例外がありえないと言う。第二においては、神は原正義で、自らの正義の秩序そのものの貫徹をどんな場合であれ廃することは自己自身を否むに等しく不可能であるから、その意図を含むものである限りの十戒には適用特別免除などありえない、と言う。第三でも十戒の規定は、そこに核として含まれている正義という面に関する限りすなわち原理道徳律として捉える限り不可変だ、という主張を繰り返す。

b) 他方、トマスは十戒は可变的でもあると考える。このことは、主文や反論検討において、十戒の普・不性が、原正義である神の意図の表現である限りのものだという点を繰り返している所にすでに含蓄的には語られているが、主文の初めの部分を踏まえた第三反論への答の中ではっきりと示される<sup>(5)</sup>。十戒は正義の原理すなわち原理道徳律による、実存の主要諸領域における人間的行為の指令である。原正義はこうして規範道徳律の形の下に現実界で自己貫徹を図るが、この側面においては十戒は可变的である。例えば十戒には、殺すな、人の物を自分の物にするな、社会の秩序を乱す性行為をするな、などの規定があるが、字句をそのまま十戒の真意としてはならない。十戒の核である原理道徳律がこれらの戒で禁じようとしているのは、不正なことという側面を持つ限りの行為であって、人を殺す、他人からその所有物を奪う、社会で禁じられている特定状態の女をめとる、などの物理的的行的

為そのものについて云云しようとするのではない。これらの物理的行為が不正なものであるか否かによって神の戒により禁じられるか否かが分かれる。旧約聖書中の、問題の人間の諸行為は、十戒の文面には背くように見えても原正義である神の意向に沿ったものとして、実際には十戒に背いていない。道徳律制定者の意図こそが大切であり、これに規範道徳律の字句が必ずしも的確に対応しないことも現実には起こりうるのであり、その際、この字句は人間の良心を完全には規制する力を失ったものと解してよい。第一反論への答の中にも同じ考え方がにおわされている。

2 このような考え方はすでに初期の著作に現れており、晩年にいたるまで大筋において変化は見られない。主な箇所を概観しよう。

a) *Commentum in 4 libros Sententiarum P. Lombardi.* i) *In I Sent.*, d. 47, q. 1, a. 4. トマスは十戒の規定を、人を直接的に神に秩序づけるはじめの三つと、直接的に他者に秩序づける残りの七つに分けた上、次のように論ずる。前者は人を究極目的である神へ直接秩序づけ、したがってこの規定に背く行為は道徳の基本的秩序と直接的に矛盾するから倫理的に許されたものには決してなりえない。しかし後者は直接的に被造物間の正しい秩序を保持することを通じ最終的に神への正しい秩序づけを意図するものであり、真に重要な神への正しい秩序づけさえ保持されるなら、規定そのものには必ずしもこだわる必要はなく、神の特別介入によって適用特別免除などもありうる。ホセアやアブラハムの場合、まさしくこれであった、と。十の規定をこのように二種に分けて問題を論ずる方法は後にも *De Malo*, q. 3, a. 1 ad 17 に現れるが、先に見た『神学大全』における議論と、基本的考え方において違いはない<sup>6)</sup>。人間が最終目的である神へ秩序づけられることこそが十戒における神の根源意図で、その貫徹が阻まれることを存在の秩序は容認しえない。ゆえに原理道徳律は普・不的に効力をもつ。だが、この基本的要請が非倫理善や非倫理悪と関わる具体的な行為の規制として現れる規範道徳律の諸命令においては、文面の効力には普・不性は必ずしもない。第二反論への答においてもこのことが確認される。ii) *In III Sent.*, d. 37, a. 4, c. および ad 3, 4, 5. 十戒の規定はそこに含まれている神の源意向である原正義に注目する限り、普・不的効力を持ち、これに反すること、すなわち不正な行為は倫理的に決して可とされえない。だが他人からその物を奪うことや、「社会公認の結婚」の外での性関係や、人を殺す行為が、す

べて不正なものとは限らない。不正なものとなるための一定の条件がある。神は行為の為される事情に干渉し、これらの条件のうちのあるものが成立しないようにすることができる。iii) *In III Sent.*, d. 38. ここでトマスは嘘をとり上げるが、「非眞実を他人に述べる」という身体的行為としてでなく、はじめから不正な行為として観念している。したがって嘘はその行為の本姓からして悪い行為とされる。*Quodlibetum VIII*, a. 14 ; *Summa Theologiae* II-II, q. 110, a. 3. においても事情は同じ。iv) *In IV Sent.*, d. 33. ここでは一夫多妻の問題が論じられているが、規範道徳律の効力が普・不的でない、という考えが読みとれる (q. 1, a. 2, sol. ; q. 2, a. 2, sol. 1, および ad 2)。

b) *Quodlibetum VIII*, a. 14 ad 1. 殺害 (homicidium) は本質からして倫理的に悪い行為で、決して許されるものとはなりえない、とするが、殺害が始めから倫理的評価概念である (*occisio hominis indebita*) 以上、当然である。

c) *De Potentia*, q. 1, a. 6 ad 4. 通常、倫理的に悪いとされているような行為が事情いかんではすぐれた行為となりうる、と言う。究極的善に秩序づけられること、すなわち原理道徳律の要求が絶対視されるのであり、罪のない者を殺すこと、とか、社会的に承認されていない性関係、のように、通常は善への秩序を破壊する行為とされているようなものさえ、神は例外的に善に秩序づけることができ、その場合、それらの行為の悪性は消滅する、としてアブラハムやホセアの場合を説明する。

d) *Summa contra Gentiles* III, C. 125. 規範道徳律は一般的に人間の行為を方向づけようとするもので、例外的事情もありうる。このような場合、制定者である神による適用特別免除がなされるが、旧約聖書に出てくる一夫多妻、社会非公認の性関係、離婚などの是認や命令はその例と云う (*Sciendum est.*)。

e) *Lectura super Ep. ad Hebraeos*, C. 11, lect. 4 および 7.) トマスは神が生死の上に支配権を持つことを強調しつつ、旧約聖書中の例の問題を解いているが、ここでも、罪のない者の命を直接的に奪ってはならぬ、とか、自殺は不可、という規範道徳律が普・不的に効力を持つのではない、という思想が読みとれる。

f) *De Malo*. i) q. 2. ここでトマスは普・不的に禁じられる悪い行為の存在を認めている (a. 2 ad 8 ; a. 3 ; a. 4, c. および ad 2) が、それらの行為は初めから不

正な行為として倫理的語をもって表現されている以上当然。なお a. 4 ad 13 で規範道徳律を普・不的な原理道徳律から区別し、その可変性に言及。ii) q. 15, a. 1. ここでも若干の行為が普・不的に禁じられる悪いもの、とされているが、それらの行為は初めから不正な行為として倫理的評価を包み込んで概念化されている。トマスの考えは特に第八反論への答の中ではっきり示されている。諸規定を捨象して捉えられた物理的行為そのものでなく、行為者の意図を初め、いわゆる諸環境 (circumstantiæ) の全体を考慮して初めて最終的に行為の善悪が論じられうる (cf. I - II, q. 18, aa. 2-4)。神は特別干渉をもってこのような条件のうちの一部に変化を起させ、通常は大きな倫理的逸脱とされる行為をそうでないものにすることができる。ホセアの場合やエジプト人の物を奪ったユダヤ人の場合がそれであった。

g) *Summa Theol.* i) I-II, q. 88, a. 6 ad 3. 不正な殺人すなわち殺害 (homicidium) を単なる殺人 (occisio hominis) と区別。前者を本質からして悪いもので決して善い行為とはなりえないという。ただし「不正な殺人」を「罪のない者を殺すこと (occisio innocentis)」としているのは不適当な表現。ii) I-II, q. 94. 原理道徳律、例えば、正しい理性に従って行為せよ、と規範道徳律、例えば、寄託物は返還すべし、とを対比し、前者と違い後者は一般的には妥当するが事情によっては例外もありうる、とする (a. 4)。さらに a. 5 ad 2 で旧約聖書中の例の箇所ととり組んでいる。神の權威を強調しつつ議論を進める点、さすがは中世人である<sup>7)</sup>が、基礎にある思想に注目すべきである。トマスはここで素材的な外的行為の中に行為の倫理的最終価値を決定する形相的要素があることに注目している。神への正しい秩序づけだけが倫理の絶対的要求で、この点が形相的要素であるとし、しかもこの要素が、通常とる具体的な形を絶対視していない。iii) II-II, q. 64. 殺人をめぐる諸問題が論じられる。自殺を不正な自己殺として倫理的語をもって観念し、これを倫理的には決して是認されえない逸脱だとする (a. 5)。a. 6 で罪のない者を殺すことは決して許されない、とは言うが、この決して (nullo modo) が絶対的でないことは第一反論への解答から推定される。アブラハムへの神の命令は不正でない、とするのであるから、罪のない者を殺すこと自体を普・不的に禁じられる本質的に悪い行為とは考えないわけである。iv) II - II, q. 66. まず a. 5 で盗みを不正な行為として倫理的語で表現し、これは常に倫理的な逸脱の行為だとす

る。しかし ad 1 からトマスが特定の物理的動作自体を絶対化しているのではないことが知られる。トマスの考えはさらに a. 7 の本文および ad 2 で明らかになる。盗みは不正な行為だが、他人の物をわが物にするという身体的動作自体は抽象的に見れば必ずしも不正な行為とは言えない。ある人の置かれた極限的な過重な必要は他者の所有物を自分の物と化し、したがって「本来ならば他人に属している物をわが物として処理する」という動作に不正性はなくなり、盗みではなくなる。客観的な真の必要という事情が普通一般には不可とされるこの動作を倫理的に問題のないものにする。神の特別の介入行為なしに、客観的・事情そのものがこのような変化を引き起こすというのである。v) II-II, q. 104, a. 4 ad 2. トマスは神は事物の本性に反して行為はしないが、本性が自己実現にあたってとる普通のコースに反して行為することはある、と言う。神はある徳に反する行為を命じえないが、その徳が具体化され、実践される普通の方法に反対の行為は命じうると。次に旧約聖書の問題に入り、神の權威を強調しつつ、神の態度が決して自己矛盾でないと論ずる。注目すべきはトマスの主意である。正義すなわち原理道徳律の普・不性と同時に、この具体的受肉としての規範道徳律の可変性の承認である。この可変性を前提として神の特別介入がありうるというのである。vi) II-II, q. 154, a. 2 ad 2. 倫理的に悪い行為とは正しい理性の要求に反する行為のことである。ところで人間の理性は神の意志に従っている限り正しい。ゆえに人が神の命令に従って行為している時、たとえ理性の通常秩序には反していても、その人は正しい理性の要求に適った行為をしている。アブラハムもホセアも同様であった。ここでも神の意志に従うことが強調されるが、トマスの論理では神の意志の基礎には神の本性がある。通常の論理で倫理的に常に悪い行為とされているものが必ずしも絶対無条件的にそうだということではなく、別のコンテキストに置かれることも例外的とはいえありえ、その場合、倫理的には別の価値づけを受けることになる。絶対無条件なのは神の本性の論理であり、その現れとしての原理道徳律である、というのが背後にある考えと言えよう。

**IV 1** 結局トマスの見解では、自然道徳律は普・不的、ということにはなる。だが、原理道徳律の場合と規範道徳律の場合とでは事情は異なる。

原理道徳律は道徳秩序の根本的論理を部分的とはいえ直接に表現している。そこ



では特定の人間の行為の非倫理的語による表現は本質的の媒介体として用いられていない。道徳律制定者の根源意向の持つ普・不性は端的に命題化されている。それゆえ、原理道徳律の普・不性も直接的で、この道徳律は例外のない妥当性を持ち適用特別免除の可能性はありえない。

これに対し、規範道徳律の普・不性は間接的なものにとどまる。この道徳律の中に核として含まれている原理道徳律が普・不的であるというにすぎない。規範道徳律は人間本性の基本的諸側面に即しての原理道徳律の具体化であり、直接的適用の結論であるので、原理道徳律の普・不性への分有も濃厚であり、その点では、この規範道徳律自体が、さらに、より具体的、部分的な素材に適用されて導き出される二次的、三次的自然道徳律の場合とは違ふし、いわんや習俗、伝統、実定法などとは格段の違いがある。にもかかわらず、そこでの普・不性は厳密なものとは言い難い。それは人間の行為の直接的規範として、歴史性に内面的に規定されている限りにおける人間本性と本質的に関わらざるをえないからである。

2 まずここでは人間本性の一定状態が前提されている。規範道徳律において想定されている人間本性とは一定状態の下のもにすぎず、無条件的なものではない。例を挙げよう。現在人類は男女両性に分かれ、男女体の交接を媒介とする両性の生殖細胞の融合による新しい個体の発生という形で生命の相続を行なっている。そして社会的に結婚や家族という制度の下に、夫婦、親子の関係が生まれている。父母を敬え、姦淫するな、などの規範道徳律は、このような人類の特定の在り方を前提としているが、この在り方は人間本性にとって内的必然的なものでなく、客観的にこれ以外ではありえないというわけではない。人類はこれまでこの在り方を続けてきたし、今後も事情は変わらないかもしれない。この在り方が人間本性の要求に適い、それに沿ったものであるのも事実であろう。だが人間本性に内的必然的でない以上、他の状態が出現する可能性を、先天的には排除できない。同様のことは、殺してはならない、についても言える。ここでは「人には自然死ではなく、あらゆる死は悪としての死、すなわち自然死以前の死である」、「人には他人の生命を消滅させる行為が物理的に可能」、「誕生した人間が生存していけるための物質的必要条件（食糧、空間、空気、水その他）が充たされている」ことなどが前提されているが、これらも人間本性から内的必然的に出て来ているわけではなく、したがってその

いずれかが変わる可能性は残されている。

規範道徳律はいずれもこのように人間本性の一定状態を不動のものとして固定した上で形づくられており、前提となる人間本性が可変性を秘めていることを考慮外においている。原理道徳律の普・不性への参与も、このような前提のわく内でのものにすぎない。その意味でここに見られるのは条件的普・不性である。

3 さらに、規範道徳律は一般的・平均的な状態を想定した上で文章化された命令となっている。人間本性の一定状態のわく内で考えられるあらゆる事情を考慮して規範を立てているわけではない。ここにあるのは普・不性ではなく、むしろ一般性である。規範は普通一般の場合には効力を持つものではありえても、例外なく、いつでもどこでも、どんな事情の下でも通用するという性質のものではない。仮に事実上例外がないにしても、本性必然的にないのではなく、外的偶然的事情からそうになっているにすぎない。その意味で、規範道徳律はただ大まかな基本線を指示している道徳的命令である (cf. I-II, q. 94, a. 4)。道徳律制定者である神の真意すなわち根源意図がこの規範の言葉をもっては的確に表現されていない、という例外的事態がおこる可能性は排除されえない。事実、ある問題に関しては、すでに旧約聖書中にこのような例がいくつか与えられているが、一般的に云って、これまで人間に知られていない、社会的経験として与えられていない事からにおいても、このような可能性は承認されなければならない。自然道徳律制定者である神の根源意図は、ある具体的な、稀で、一般的には熟慮的に反省されていない、したがって一般原則から見れば例外的とされねばならない状況においてさえ貫徹する、というのが、トマスが言おうとするところである。

具体例として「殺してはならない」を考えてみよう。ここでは、人間生命を自然死以前に人為的に滅ぼすこと、が不可として退けられている。確かにこの行為自体は人間に対して重大な自然悪をもたらし、したがって倫理的には非常に好ましくないものである。これを不可として禁じることが一般的な人間的行為の具体的方向指示として意味をもつのは疑いの余地がなく、「殺してはならない」という規範は現在の人間本性に基づく要求とは言える。だが他方、このような記述語 (descriptive terms) でのみ表現された行為についての命令が普・不的にそのまま通用しえないことも明らかである。これはその言語の上から、通常的狀況のために便利のように

簡潔な形で表現された大まかな方向指示の規範でしかありえない。したがって通常の場合 (ut in pluribus) には有効であっても、一般的状況にあてはまらない例外がありうることは予想されている。事実、長い間、自然道徳律倫理学では死刑や戦争が倫理的に是認されうる場合があることを通説としていたし、正当防衛の許容性については異論はまずない。そこでこの学派の伝統においても、例外を認めるような規範の表現は適当でない、として、「殺してはならない」の代わりに「罪のない者の直接的殺人を決してしてはならない」という表現が好まれてきたが、これでも十分でないことはアブラハムの件が明らかにしているところである。自然死以前の死は、たしかに大きな悪であり、これを罪のない者に与えようとするのは、一般的には、人を不正にとり扱ってはならない、という原理道徳律に反するものと言える。しかしどんな自然悪も絶対的なものでなく、このような死を直接的にひきおこすことが不正とならないような場合の可能性は、ア・プリオリには排除できない。同じようなことが、非真実を述べること、他人の所有物をその意に反して自分のものにする、社会秩序を乱すような性関係、などに関しても言える。これらの行為は、現在の人間本性の在り方を前提とする限り、その内容からして一般的には人間存在に非常に重大な自然悪をもたらす、相対的にほとんど自然善を生みえない。したがって一般的な形でこれらの行為を禁じる規範は人間本性に基づくものである。だが、例外の可能性は排除できない。

たしかに、ある規範道徳律が全く特別に大きなある自然善を保護しようとし、通常はこの世界では、これに優先するようなものはない、ということはあるであろう。しかし、それは、せいぜい、われわれは実践上このような規範道徳律を普遍的なものとして取り扱っても問題ない、というだけで、それが例外なく常に効力をもつという理論的な証明はできないのである。

4 トマスは自然道徳律の普遍的性を原理道徳律の普遍的性として理解し、これをもって倫理的・道徳的価値の絶対性を基礎づけようとした。このような原理道徳律の絶対性を承認しない倫理的相対主義とトマスは真向から対立する。「ことば」によって具体的な人間の行為を規制する道徳的命は規範道徳律であるが、これらは具体的な言語表現において捉えられる限り、人間本性の一定状態を前提し、しかもそこに例外の可能性は排除されていない。だが、この道徳律も原理道徳律の体化であ

る限りにおいて普遍性と不変性をもつ。そこには変化や例外はありえても道徳律制定者や、いわんや行為者や人間的諸権威などの恣意に基づくものではない。そこには不変で普遍的な論理の支配が見られるというのである。例外と思われるもの、変化と見られるものが在りうるのは事実だが、それは特定の文字表現を絶対化し、特定状態の人間本性を不変不動のものと固定してかかるからそうなるに過ぎない。より高度の論理では一貫して整合的に説明されるのであり、その次元に立つ限り、自然道徳律は普・不的な効力をもち例外や変化はありえない、ということになるというのである。

### 註

- (1) 当時の確信によれば許される殺人もあり、第五戒は、「あなたは罪のない人を殺してはならない」という意味だと解されるのが一般であった。
- (2) Cf. O. Lottin, *Le Droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges 1931 ; J. F. Dedek, "Moral Absolutes in the Predecessors of St. Thomas," *Theological Studies* 38 (1977), 654—680 ; Idem, "Intrinsically Evil Acts : An Historical Study of the Mind of St. Thomas," *The Thomist* 43 (1979), 385—413.
- (3) この仮説の有効性はⅢのトマスの主要テキストによる検証を通じて明らかにされるであろう。とりあえず F. Scholz, "Durch ethische Grenzsituationen aufgeworfene Normenprobleme. Ansätze zur Lösung bei Thomas v. A. und bei Bonaventura (+ 1274)," *Theologisch-praktische Quartalschrift* 123 (1975), 341—355, bes. 343—346 を参照。

なおトマス自身にも出てくる *lex naturalis primaria* — *l. n. secundaria* あるいは *praecepta primaria* — *p. secundaria* の分け方にはいろいろ問題があり、ここではそれには従わない。Cf. O. Lottin, "La valeur des formules de saint Thomas d'Aquin concernant la loi naturelle," *Mélanges Joseph Maréchal* II, Bruxelles 1950, 345—377.

- (4) なお、一見規範道徳律の様相を呈しながら、その実、原理道徳律であるものも少なくない。例えば、殺害してはならない、嘘をついてはならない、盗んではならない、などは、いずれも普通の規範道徳律のように特定自然悪を生み出す行為を禁じている。しかし、これらは本質においてはいずれも原理道徳律である。殺害 (murder) とは不正な殺人のことである。すなわち殺害は単なる非倫理的記述概念 (Tatsachenbegriff) でなく倫理的な評価概念 (Wertbegriff)

である。ゆえに「殺害してはならない (Thou shalt not murder.)」は「不正に人を殺してはならない (Thou shalt not kill unjustly.)」という意味である。特定状況下に人間的行為の関わる人間生命という自然善をどう取り扱うべきかについては何の情報も与えない。同じように「嘘(lying)」も「不正に他人に非真実 (falsehood) を語ること」という倫理的評価概念であり、「盗み (theft)」も「他人のものを不正に自分の物にすること」である。

- (5) Cf. F. Scholz, *op. cit.*, 347—353.  
 (6) J. F. Dedek, "Intrinsic Evil Acts," *op. cit.*, esp. 408—411.  
 (7) J. G. Milhaven, "Moral Absolutes and Thomas Aquinas," C. E. Curran (ed.), *Absolutes in Moral Theology?*, Washington D. C. 1968, 154—185, esp., 181—185.

参考文献 (但し註において言及したものを除く)

- (イ) A. Auer, "Die Erfahrung der Geschichtlichkeit und die Krise der Moral," *Theologische Quartalschrift* 149 (1969), 4—22.  
 (ロ) F. Böckle (Hrsg.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966.  
 (ハ) F. Böckle-E. W. Böckenförde (Hrsg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973.  
 (ニ) R. Bruch, "Intuition und Überlegung beim sittlichen Naturgesetz nach Thomas von Aquin," *Theologie und Glaube* 67 (1977), 29—54.  
 (ホ) W. Brugger, "Veränderlichkeit des Naturrechts?" *Stimmen der Zeit* 192 (1974), 771—779.  
 (ヘ) N. Crotty, "Conscience and Conflict," *Theological Studies* 32 (1971), 208—232.  
 (ト) M. B. Crowe, "The Pursuit of the Natural Law," *The Irish Theological Quarterly* 44 (1977), 3—29.  
 (チ) G. Ermecke, "Das Problem der Universalität oder Allgemeingültigkeit sittlicher Normen innerweltlicher Lebensgestaltung," *Münchener theologische Zeitschrift* 24 (1973), 1—24.  
 (リ) J. Fuchs, "Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen," H. Wolter (Hrsg.), *Testimonium Veritati*, Frankfurt/M. 1971, 211—240.  
 (ヌ) J. Fuchs, "Sittliche Normen—Universalien und Generalisierungen," *Münchener theologische Zeitschrift* 25 (1974), 18—33.  
 (ル) J. Llompert, *Die Geschichtlichkeit der Rechtsprinzipien. Zu einem neuen Rechtsverständnis*, Frankfurt/M. 1976.

- (ヲ) T. E. O'Connell, "The Question of Moral Norms," *The American Ecclesiastical Review* 169 (1975), 377—388.
- (ワ) B. Schüller, "Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze," *Theologie und Philosophie* 45 (1970), 1—23.
- (カ) W. Stockums, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik*, Freiburg/B. 1911.