

トマスの恩寵論におけるハビトゥス概念の一考察

三 谷 鳩 子

はじめに

本稿は様々な恩寵の中でも基礎となるべき「成聖の恩寵 (*gratia gratum faciens*)」すなわち「ハビトゥスの恩寵 (*gratia habitualis*)」について考察するものである。

トマスの恩寵論においてハビトゥス (*habitus*) はどのように位置づけられていたのだろうか。これまでトマスの恩寵については、恩寵は厳密な意味でハビトゥスではない¹⁾、あるいはトマスは恩寵をハビトゥスと呼ぶことに躊躇いを感じていた²⁾、さらにトマスはアリストテレスのヘクシス (*hexis*) に拡張と変容を加えた³⁾、などといった様々な見解が出されてきた。確かに初期の著作においては、トマス自身も同様の意見を述べている。しかし後期に入ると、トマスは必ずしもそのように考えてはいなかったのではないと思われる。そこで本稿では、トマスは最終的に恩寵、特に「成聖の恩寵」をどのように捉えていたのかを検証するために、第一にトマスの初期の著作におけるハビトゥスの立場を明確にし (第一節)、第二にトマスがアリストテレスのヘクシスから導き出したハビトゥス概念をそもそものヘクシスと比較対照することによって、トマスの定式化の特徴を見定め (第二節)、第三にトマスにとって恩寵とは何であるかを突き止め (第三節)、第四に人間本性との関わりにおける恩寵の位置づけについて考察し (第四節)、そして最後に有力な先行解釈に批判を加えることにする (第五節)。

第一節 初期の著作におけるトマスの恩寵論

トマスは初期の著作である『真理論』において恩寵について次のように述べている。神は存在するものの本性的な原理である形相因を介して、我々のうちに本性的に存在するものを創造する。それと同様に神は被造的形相である恩寵を介して我々のうちに

無償の靈的存在をもたらす⁴⁾。ところで真理は知性に対して対象として関わるために各々の存在するものが同じ対象を持ちうるが、恩寵は形相づける形相 (*forma informans*) として意志 (*affectus*) に関わる⁵⁾。それゆえ、各々の存在するものは、各々に異なった形相を恩寵から得ることになる。このような仕方では各々のものに関わる恩寵は「存在に属するもの (*entis*)」と言われる。というのも恩寵は付帯性 (*accidens*) のカテゴリーに属するが、付帯性は自存しないため存在をもたないからである。

また、恩寵は質 (*qualitas*) の第一種に属するが直接働きに導かれられないため、「ハビトゥス」と呼ばれるのは相応しくない。しかし恩寵は靈魂のうちに何らかの靈的存在をもたらす「状態 (*dispositio*)」のようなものであり、それは恩寵の完成である栄光に関わる。とはいえ、恩寵は哲学者たちが知るところの人間本性に関わる働きへと導かれる靈魂の付帯性のようなものとは異なる⁶⁾。

さらに、恩寵は靈魂の本質のうちに存在すると言われる。恩寵は靈魂に靈的存在を与えて、ある種の同化 (*assimilatio*) をとおして「神的本性に参与する者 (*consors divinae naturae*)」とするかぎり、靈魂の本質を完成しつつそこに内在する⁷⁾。

もし恩寵と徳を対比的に捉えるならば、働きの無償の原理である徳がその働きの本性的原理である能力を前提するように、靈的存在の原理である恩寵は本性的存在の原理である靈魂の本質を前提する⁸⁾。

さらにまた、恩寵の区分についてトマスは『真理論』第27問題第5項主文において次のように述べている。恩寵は無償に与えられる預言、奇跡といった様々な「無償の恩寵 (*gratia gratis data*)」と、我々を神によみせられる者とする「成聖の恩寵 (*gratia gratum faciens*)」との二種類に分けられるが、さらに成聖の恩寵は二様に理解される。第一に、神による受け入れそのものを指し、それは神の無償の意志を示す。第二に、人間を形相的に完成し、永遠の命に値する者とする被造的賜物を表示する。

第二の被造的賜物の場合、恩寵は単純な一つのハビトゥスであることをトマスは強調している。トマスは、人間は先ず神に受け入れられ、その後その者の行為が受け入れられるが、恩寵のハビトゥスは、靈魂内で働きとの関わりに応じてハビトゥスの多様化が行われることに先立つものとして、不分割なまま留まるべきである、と言う。それゆえトマスは、恩寵は我々のうちに存在するハビトゥ斯的賜物であり、またそれは唯一のものでなければならない、と結論づけている⁹⁾。

すなわち、トマスは恩寵が働きへと関わるハビトゥス以前の根幹的ハビトゥスとして不分割なものを想定していたことになる。つまり、トマスは働きへと関わるハビトゥスのさらなる根源として本性的で未分化なハビトゥスを念頭に置いていたことになる。しかし、トマスは『真理論』の時点ではアリストテレスのハビトゥスを未だ働きに関わるものとしてのみ捉えていたために、根幹的ハビトゥスである恩寵を同じ「ハビトゥス」という名称で呼ぶのは相応しくないと考えていたのであろう。しかしトマスは他に適当な名称が見あたらなかったため、一応「ハビトゥス」と呼ぶことにしたと思われるが、そこにトマスの迷いが読み取れる。

さらに、トマスは『対異教徒大全』において、成聖の恩寵は形相であり、また完全性であり、働いていないときも残るものとして捉えている。人間が本性的能力以上に善い行為を本性適合的に (connaturaliter)、容易にかつ喜んで行うために、ある種の完全性とハビトゥスが必要となるが、これが恩寵というわけである¹⁰⁾。

つまり、トマスは『対異教徒大全』では、恩寵を働いていないときにも残るハビトゥスと明言し、『真理論』のように恩寵がハビトゥスであるかどうかについて疑義を挟んでいないことになる。すなわち、トマスは、『真理論』においてはハビトゥスをアリストテレスの働きとの関連においてのみ解し、直接働きに関わらない恩寵をハビトゥスと呼ぶことに躊躇いを感じていたと思われる。しかし『対異教徒大全』においては、アリストテレスのヘクシスが働きとの関連において捉えられることを容認しながら、「ハビトゥス」という言葉に根幹的ハビトゥスを含意させることに躊躇いを感じなくなったものと考えられる。『真理論』と『対異教徒大全』との間でアリストテレスのヘクシスを検討し直したのかについては、本稿で扱うことはできないが、『神学大全』では明確にそれを行っているので、次節でこの点を検討することにする。

第二節 ハビトゥスの定義

前節で見たように、トマスは『真理論』において恩寵は直接働きに結びついていないから恩寵をハビトゥスと呼ぶのは相応しくないと述べている。他方、『対異教徒大全』においては依然としてハビトゥスを働きとの関わりにおいて捉えながら、恩寵を一応ハビトゥスと呼んでいる。このことは一見矛盾しているようにも受け取れる。そこで『神学大全』を手がかりにこの問題を検討することにする。

トマスは『神学大全』第II-I部第49問題において、アリストテレスのヘクシスに

再度向かい合い詳しく検討している。同問題第1項主文の冒頭において、トマスはハビトゥスには二つの意味があることを提示している。その一つは、人間あるいは何らかの事物が何ものかを持つこと (aliquid habere)、すなわち「所有」であり、もう一つは、何らかのものが自分自身あるいは他の何ものかに対して何らかの状態にあること (aliquo modo se habere) である。今ここで問題にしているのは二つ目の「状態」という意味でのハビトゥスである。

トマスはアリストテレスの『形而上学』第V巻より、「ハビトゥスとはそれによって或る状態づけられたもの (dispositum) がそれ自体においてにせよ、あるいは他のものに対してにせよ、善くもしくは悪しく (bene aut male) 状態づけられるところのその状態 (dispositio) である」¹¹⁾ という定義を引用している。またトマスは、状態とは「いつでも諸部分を有するものに見いだされる秩序」¹²⁾ であると述べ、場所や能力に基づくものに続いて、種に基づくものとして完全な学知や徳のようなハビトゥスを挙げている。さらに、トマスはアリストテレスの『範疇論』からは「ハビトゥスは変化し難い質」¹³⁾ あるいは「質の一つの種はハビトゥスと状態 (dispositio) である」¹⁴⁾ という箇所を引用している。

したがって、トマスはハビトゥスを質の特定の種と捉え、「事物の本性への関連における基体の様相ならびに確定」¹⁵⁾ として、ハビトゥスと状態を質の第一種と規定している。

さらに、トマスはアリストテレスの『自然学』第VII巻から、靈魂と身体のハビトゥスに関して「(ハビトゥスとは) 最善なるものに向けての、完全なるものの或る秩序づけ・状態である。ところで私が完全なるものと呼ぶのは本性に即して秩序づけられたものである」¹⁶⁾ という箇所を引用している。ここでトマスはアリストテレスが、本性に即して秩序づけられたものが最善を目指している状態をハビトゥスと呼んでいることに注目しているのである。

また同著第II巻からは、「事物の形相そのものならびに本性は終極・目的であり、そのゆえに何事ががなされるところのものである」¹⁷⁾ を引用し、「質の第一種においては何らかの本性が生成ならびに運動の終極・目的たるかぎりにおいて、善ならびに悪ということも、また変化の難易ということも考察に入っている」¹⁸⁾ ということを導き出している。

したがって、トマスはこれらの分析を通して、『形而上学』第V巻の「(ハビトゥス

とは) それによって或るものが善く、もしくは悪しく状態づけられるところのその状態である」という定義が形成されていったことを読み取ったと考えられる。それゆえ、基体の様相は、本性に適合するかぎり善であり、本性に適合しないものが悪ということになる。さらに、トマスは「変化し難い」¹⁹⁾という差異をもってハビトゥスを状態(dispositio)から区別している。

こうして、トマスはアリストテレスのハビトゥスがどのような思考の流れを経て定義づけられてきたのかを分析した。そして『神学大全』第II-I部第49問題第3項において、ハビトゥスが単に事物の本性そのものへの秩序関連を含むのみでなく、さらにその帰結として本性の終極・目的(finis naturae)たるかぎりでの作用・働き、もしくは終極・目的へと導くところのものへの秩序関連をも含むことを見出している。

アリストテレスのヘクシスは働きの反復という側面が強調されがちであるが、彼自身『自然学』でヘクシスを一義的には本性との関連において、二義的には終極・目的との関連において捉えていることが確認された。そのうえで、トマスは前出のアリストテレスのハビトゥスの定義「それによって秩序・状態づけられるところのものがそれ自身において」という箇所を「すなわち自らの本性に関して」と解釈し、次いで「他のものとの関連で」という箇所を「すなわち終極・目的への関連において」と解釈し直して追加説明を入れたのである。

このように、トマスはアリストテレスのヘクシスの定義に変容を加えたのではなく、アリストテレスのヘクシスの新しい拡大解釈、説明を加えて、自分の定義としたのである。すなわち「(ハビトゥスとは) それによって秩序づけられているところのものが、それ自身において、すなわち自らの本性に関してか、あるいは他のものとの関連で、すなわち終極・目的への関連において、善くあるいは悪しく秩序づけられるところの状態(dispositio)である」²⁰⁾としたのである。

したがって、トマスはハビトゥスを付帯的形相(forma accidentalis)として(1)第一かつ自体的に事物の本性そのものへの秩序・関連を含むものと捉えている。そして、その帰結として(2)本性の終極・目的である限りでの作用の働きに関わるものと解していることになる。これはつまり、トマスがアリストテレスのハビトゥスを本性との関連において捉え直したということであり、こうしてハビトゥスが恩寵にも適用されることになるのである。

この場合、(2)のハビトゥスを働きの関連において見るならば、ハビトゥスは第一

に靈魂のうちに見出される。靈魂²¹⁾が多くの働きへと関連づけられている限り、ハビトゥスはその諸能力を通して諸々の働きの根源として靈魂のうちに見出される。それゆえ、靈魂はハビトゥスの基体となりうるのである。ところが、(1)の自然本性との関連において見るならば、人間的な自然本性について語る限り、ハビトゥスが靈魂のうちに見出されることは不可能である。というのも、靈魂は人間の本性を完成する形相だからである。こうした観点からすれば、何らかのハビトゥスもしくは状態が靈魂のうち身体への連関において見いだされるよりは、むしろ身体のうち靈魂への関連において見いだされることが可能なのである。アリストテレスはこの場合、健康といった身体的な本性の状態を考えていたようであるが、そのような意味ではトマスの語る恩寵は当てはまらない。

しかし、「ペトロの手紙 II」第 1 章第 4 節で「あなたがたが……神の本性にあずかせていただくようになるためです」と語られる限り、靈魂のうちその本質に即して何らかのハビトゥスが見出される。これが恩寵と呼ばれる²²⁾、と述べられていることを受け、ハビトゥスの別の側面が浮かび上がってくる。

次節では恩寵について論じることにする。

第三節 恩寵とは

前節で述べたとおり、ハビトゥスを第一に本性と関わるものとして捉えると、ハビトゥスは恩寵にも適用されることになる。トマスによれば、理性的被造物には自然本性的存在の上に、神自身である永遠的善を究極目的として無条件に与えられるという特別の愛を神から授けられている²³⁾。このように、人間の靈魂は、それが神の似像にかたどって (ad imaginem Dei) 造られたがゆえに、恩寵によって自然本性を超えて神を至福として享受すること、またそのための準備として恩寵に対する受容可能性 (capax gratiae) を与えられているのである²⁴⁾。

トマスは『神学大全』では第 II-I 部第 111 問題において恩寵の区別について論じている。恩寵は神の無償の意志の何らかの結果であるが、トマスはこれを二つに区分している。第一は「成聖の恩寵 (gratia gratum faciens)」つまり「神によみされた者たらしめる恩寵」である。これは人間を形相因的に (formaliter) 神によみされる者とし、それによって当の人間が神に結びつけられるところの恩寵である。第二は「無償の恩寵 (gratia gratis data)」である。これは自然本性の能力および当人の功德

(meritorium) を超えて人間に授けられ、他者の義化 (justificatio) に協力するために与えられる²⁵⁾。前者はハビトゥスの賜物として、後者は神的扶助として授けられる。本稿が扱うのは前者の「成聖の恩寵」である。

「無償の恩寵」を有する者に与えられる神の無償の意志の結果は質ではなく、むしろ靈魂の何らかの運動 (motio) であるが、「成聖の恩寵」を有する者には何らかのハビトゥスの賜物が神によって靈魂に注入される。この場合、神が自然的被造物を自然本性的運動へと動かすのみでなく、超自然的な善の到達へ向けて動かされる者に対してはさらに何らかの超自然的な形相あるいは質を注入される。それゆえ、彼らは本性適合的にかつ容易にそれらに即して永遠の善に到達するように、と神によって動かされることになる。この意味では恩寵の賜物は何らかの質である²⁶⁾。

しかし、恩寵は人間の自然本性を超えるものであるから、実体あるいは実体的形相 (forma substantialis) であることは不可能であり、靈魂そのものの付帶的形相 (forma accidentalis) である。したがって、付帶性 (accidens) は「存在するものに属するもの (entis)」であり、付帶性が生成あるいは消滅するといわれるのは基体が当の付帶性に即して現実に (in actu) 存在し始めるかあるいは存在することを止める限りにおいてである。そして、この意味において人々が恩寵に即して創造される限り、すなわち無から (ex nihilo)²⁷⁾ 新しい存在において確立される限りにおいて、恩寵もまた創造されると言われる²⁸⁾。

「成聖の恩寵」の場合、恩寵が生ずる結果にはさらに二種類のものがある。つまり、第一に存在 (esse) であり、第二に働き (operatio) である。それはちょうど他のいかなる形相の場合にも見られるのと同様であり、熱 (calor) の作用 (性質) は何かを熱くあらしめること (存在)、および外的な加熱 (calefactio) (働き) であるのと同様である²⁹⁾。トマスの基本的考えは「働き・行為は存在に従う (agere sequitur ad esse)³⁰⁾」というものであり、決してその逆ではない。

換言すれば、神は人間をその自然本性を遙かに超えた神的本性に参与させるために、まず自然本性的形相の上に超自然的形相を付与し、人間が神的本性へと同化できるようにより高い次元の存在を与えられるのである。その高次元の存在が前提となつて、自らその形相に沿って終極目的へと働くことが可能になる。それゆえ、「成聖の恩寵」は本性および存在に関わるハビトゥスと言えるであろう。

カエタヌスは恩寵を靈的存在の第一の形相的原理であり、分有された神的本性にお

ける存在原理 (principium essendi)³¹⁾であると述べている。またガリグー・ラグランジュは恩寵を「存在的ハビトゥス (habitus entitativus)」³²⁾と呼んでいる。さらに、岸英司氏は恩寵を「内属存在 (esse in)」³³⁾と捉え、それを「存在的習性 (habitus entitativus)」³⁴⁾と説明している。これらはトマス自身の言葉ではないが、トマスの成聖の恩寵を表現する射た言葉である。しかし、そのいずれもが『神学大全』第II-I部第49問題におけるアリストテレスの本性的ハビトゥスとの関連について注目していない。

したがって、恩寵は質のカテゴリーの第一の種へと分類されるが、それは徳と同じものではなく、むしろ諸々の注入徳の根源および根幹 (principium et radix) として、それら注入徳によって前提されている何らかの「状態 (habitus)」³⁵⁾である。ここでトマスが“habitus”ではなく“habitus”という言葉を使っていることは注目に値する。稲垣氏は「厳密な意味での質の(カテゴリーの)第一種 (habitus et dispositio) が自然本性への関連において理解されるのに対して恩寵は神的本性の何らかの分有であり、ここからして“habitus”という関連性を含意する用語が用いられている」という説明を行っている³⁶⁾。

しかし、“habitus”は“habitus”の狭義と同義語である³⁷⁾。確かに人間の自然本性と神的本性を分有した超自然的な人間本性とは全く同じものではない。しかし、前述のように、ハビトゥスを第二義的な働きに関わるものとしてではなく、第一義的な本性に関わるものとして捉えたとき、両者とも状態 (habitus) の意味合いの強いハビトゥスを意味表示していることは明らかである。また、成聖の恩寵は被造物に賜物として与えられるものでもあることを考えれば、人間の側から見れば分有された神的本性も、高次の自己の本性であり、ハビトゥスであることに違いはないと考えられる。事実、トマスが恩寵は質であり付帯的形相であると言うとき、人間の側から捉えた恩寵について語っているのは明白である。さらにトマスは、「恩寵は自然を完成する」³⁸⁾と述べているのであるから、自然と超自然との間に連続性が認められることも十分受け入れが可能であろう。

また、我々は分有された神的本性 (natura divina participata) を受け取ることに基づいて「神の子」とされる、と言われる。獲得的徳が理性の自然本性的光と適合する仕方で歩むことができるように人間を完成するのと同様に、注入徳は恩寵の光に適合する仕方で歩むことができるように人間を完成するからである³⁹⁾。

したがって、徳の基体が靈魂の諸能力であるならば、徳の根源である恩寵はそれに先立つ靈魂の本質 (*essentia animae*) ということになる。というのも、人間はその知性的認識能力に即して信仰の徳を通じて神的認識を分有し、また意志能力に即して愛徳を通じて神的愛を分有するように、人間は靈魂の自然本性を通じて何らかの類似 (*similitudo*) に即して神的本性を分有するからである。そして、それは何らかの再生あるいは再創造 (*regeneratio sive recreatio*) という仕方で行われる⁴⁰⁾。

次節ではこれらの「再生」あるいは「再創造」といった言葉の持つ意味を検討することにする。

第四節 人間本性と恩寵との関わり

人は人祖による原罪に陥る前の十全的本性 (*natura integra*) の状態において、自らにとって自然本性的 (*connaturale*) であるところの善についてはハビトゥスの恩寵 (*gratia habitualis*) が追加されなくても⁴¹⁾、自らの自然本性の力によってそれを為すことができた。それができるのは、すべての存在するものにとって本性上そうあるようにできているところに即して (*secundum quod aptum natum est esse*) 何かを要求し、愛することが自然本性的なことだからである⁴²⁾。但し、超自然的善 (*bonum supernaturale*) を為し、意志するためにはそれだけでは十分ではなく、自然本性的能力に付与された無償の力 (*virtus gratuita*) つまり超自然的形相が必要となる⁴³⁾。

ところが、原罪によって墮落した自然本性の状態にあつては、第一に、元の自然本性の状態へと癒されるために、ハビトゥスの恩寵を必要とする。というのも罪を犯す (*peccare*) ということは或るものにその自然本性に即して適合するところの善を欠落する (*deficere*) ことに他ならないからである⁴⁴⁾。したがって、神の恩寵によって罪が赦され、神との和解が成立することによって、ようやく元の本性の状態に戻れることになる。こうして本性が修復されて初めて次の段階に進むことができるのである⁴⁵⁾。

第二に、自然本性を超えて超自然的力に属する善を為す⁴⁶⁾ ために、つまり終極・目的である永遠の生命に到達するために、さらに恩寵的力を必要とする⁴⁷⁾。すなわち、神を受容する能力を有する人間は、神的本性を分有できる存在となるところまで高められるために付与される形相を受け取る必要がある。これが「成聖の恩寵」である。

言い換えれば、墮落した本性の状態においては、第一に自然本性の修復が、第二に超自然的善を為すためにさらに高次の本性へと導く恩寵が、二段階にわたって必要に

なる。そしてこれらの恩寵はすぐに個別の働きに結びついているものではなく、両者とも、本性という注入徳の働きにとって根源あるいは根幹ともなる存在そのものに関わる領域に属しているのである。したがって、この「成聖の恩寵」はアリストテレスの働きに関わるハビトゥスというよりは、本性に関わるハビトゥスであることが明白である。

こうして、墮落していた人間本性は再生され、存在において神的本性に参与し、神の子として生まれ変わる。人間は、新しい存在を得て神的本性のうちに再創造され、神の養子権を得て永遠の命である神的善を享受する相続権を獲得することになるのである⁴⁸⁾。

第五章 先行解釈の検討

稲垣氏は、何らかの習慣的賜物としての恩寵が厳密な意味での習慣 (habitus) ないし徳 (virtus) ではないと述べているが⁴⁹⁾、この場合、氏がハビトゥスと徳を同等に置いているところを見ると、氏はハビトゥスを働きとの関わりにおいてのみ捉えているように解せる。しかし、恩寵は徳のさらなる根源あるいは根幹となるものであり、徳とは区別されるべきものである⁵⁰⁾。恩寵、特に「成聖の恩寵」をアリストテレスの本性的なハビトゥスとして第一義的に解せば、ハビトゥスと呼んでも問題はないと考えられる。稲垣氏は、トマスが『神学大全』第 II-I 部第 49 問題でアリストテレスのヘクシスを分析し、ハビトゥスを第一義的には本性との関連において、また第二義的にその帰結として働きとの関連において規定していることにあまり重きを置いていないように思われる。しかし、稲垣氏も別の論文ではハビトゥスと恩寵の問題に立ち入ることはできないかと断って、「ハビトゥスが人間本性の完成をめざして形成され、獲得される質であるかぎり、ハビトゥス認識は最終的な完全性としての人間本性の認識への道を開くものといえるであろう」⁵¹⁾と、ハビトゥスの本性そのものとの関連を強調している。

また、稲垣氏は恩寵を質のカテゴリーに入れてしまうことよりも、その超越性を強調しているようである⁵²⁾。ところがトマス自身、一般的に言って恩寵には三種あると言い、第一に、ある者の愛、すなわちこの場合では神の愛自体を挙げている。恩寵そのものは神の受け入れであり、神的意志であるから、神の超越的な愛自体を指すのは明白である。第二に、無償で与えられる何らかの賜物、すなわち人間に付与される賜

物としての恩寵は人間の側に定立されるものであり、第一のものとは区別されるべきである。そして第三に、無償で与えられる恩寵に対する返礼、すなわち人間の側からの感謝が挙げられている⁵³⁾。したがって、稲垣氏の語る恩寵の超越性は第一のものに該当し、本稿で扱っている「成聖の恩寵」は第二の付与されるべき恩寵として区別されることになる。しかし稲垣氏の、トマスは「人間の靈魂を内的に動かす超自然的な神の恩寵的な意志と、人間がそれによって働きをなす内在的な習慣的賜物としての恩寵とを、まさしく一つにしたものと捉える恩寵理解に到達したのである」⁵⁴⁾という言葉に本稿も最終的には同意するものである。

他方、桑原氏は、トマスが「賜物としての恩寵」そのものを明示的にハビトゥスとして言及しているのは『神学大全』では第 II-1 部第 50 問題第 2 項主文のみで、同第 109 問題以降では恩寵には「ハビトゥス的賜物」に見られるようにハビトゥスの形容詞形が用いられ、恩寵は明示的にハビトゥスとは呼ばれていない、と述べている。その根拠として、本来人間の行為の「外的根源」と位置づけられている恩寵を、「内的根源」であるハビトゥスのカテゴリーで呼ぶことに躊躇いがあったことを挙げている⁵⁵⁾。

確かにトマスは『真理論』において、恩寵は直接働きに導かれないためにそれをハビトゥスと呼ぶのは相応しくないと述べていた。しかし、トマスは果たして『神学大全』においても恩寵をハビトゥスと呼ぶことに躊躇いを感じていたのであろうか。恩寵が神の愛そのものを指す場合もあるため、恩寵全体をハビトゥスと呼ぶことは不適切であろう。しかしトマスは恩寵を二種に分類し、神的扶助としての「無償の恩寵」が直接働きに関わり運動をもたらすものであるのに対し、「成聖の恩寵」は魂の本質を基体とし、人間的本性を超えた高次の自然本性へと秩序づける一種のハビトゥスとして言及している⁵⁶⁾。桑原氏はこの「無償の恩寵」を外的根源として、また「成聖の恩寵」を内的根源として捉えているようであるが⁵⁷⁾、トマス自身両者を是認しているのであるから、前者を現実態の恩寵 (*gratia actualis*)、後者をハビトゥス的恩寵 (*gratia habitualis*) として別の状態にある恩寵と捉えることは可能であると考えられる⁵⁸⁾。したがって、桑原氏がトマスは『神学大全』においても未だ恩寵を明示的にハビトゥスと呼ぶことに躊躇いがあった、と述べているのは受け入れ難いものとなる。

前述のとおり、トマスが『真理論』において恩寵にハビトゥスという言葉を使うことに躊躇いを感じていたのは事実である。しかし、『神学大全』ではアリストテレス

のヘクシスを再検討した結果、第一に、恩寵をハビトゥスと呼ぶのは相応しくないという意味の叙述は見受けられない。第二に、トマスが第 II-I 部第 50 問題第 2 項主文で、「後で述べるように」⁵⁹⁾と但し書きをつけて、恩寵をハビトゥスと呼んでいることを全く無視するわけにもいかない。第三に、トマスが恩寵をハビトゥスのと言う場合、恩寵がハビトゥスであることを含意しているのは明らかであり、そのため ハビトゥスの恩寵という言葉が出てくる箇所は何カ所もある⁶⁰⁾。第四に、ハビトゥスの賜物そのものを恩寵と同等視している箇所もある⁶¹⁾。それゆえ、桑原氏の説をそのまま受け入れるわけにはいかない。

また、桑原氏はトマスがアリストテレスのヘクシス論に拡張と変容を加えたと述べている。それは、トマスがアリストテレスの自律的に閉じたシステムとしての人間本性の中に恩寵の注入という概念を取り込んだためと分析している⁶²⁾。事実、アリストテレスのヘクシスには注入されるべき恩寵という概念は全く入っていない。しかし、アリストテレスが「ハビトゥスとは最善なるものに向けての本性に即しての秩序づけ・状態である」と言うとき、恩寵の入る余地が決していないとは言えないと思われる。それゆえ、トマスはアリストテレスのヘクシスに変容を加えたと言うよりは、拡大解釈を行ったと言った方が適切ではないかと考えられる。

おわりに

トマスは初期の著作においては恩寵をハビトゥスと呼ぶことに躊躇いを感じていたが、上述のように『神学大全』において「成聖の恩寵」はハビトゥスであることを明確に打ち出している、と考えられる。それは、トマスがアリストテレスのヘクシスを再検討した結果、第一にハビトゥスは本性との関わりにおいて捉えられること、第二にその帰結として終極・目的たる限りでの作用・働きに関わることを確認したことに準拠する。したがって、人間は働きに関わる諸々の注入徳のさらなる根源として先ず根幹的ハビトゥスである「成聖の恩寵」を必要とするのである。

本性は形相によって規定され、それを現実のものとしているのが存在である。それゆえ、「成聖の恩寵」は、人間が神的本性に参与できるようにより高い形相を与え、自らその終極目的への傾向性を持たせることによって、永遠の生命に値する者とする本性および存在に関わる根幹的ハビトゥスということになる。

こうして一度は罪に陥った人間本性も神のハビトゥスの恩寵により修復され、さら

には神的本性を分有するという新しい高次の本性を与えられ、超自然的秩序において神の似像として、三位一体の生命の分有に与るものとなる可能性⁶³⁾を与えられるのである。

註

- 1) 稲垣良典『神学大全』第14冊，創文社，1989年，第II-I部第109問題第6項第3解答，註204，p.254参照。
- 2) 桑原直巳「『神学大全』における〈ハビトゥスの賜物としての恩寵〉の意味について」、『中世思想研究』，第32号，1990年，中世哲学会，p.92；『トマス・アキナスにおける「愛」と「正義」』，知泉書館，2005年，p.266参照。
- 3) 桑原直巳『トマス・アキナスにおける「愛」と「正義」』p.241；p.263参照。
- 4) cf. *De verit.*, q. 27, a. 1, ad 3.
- 5) cf. *loc. cit.*, ad 7.
- 6) cf. *De verit.*, q. 27, a. 2, ad 7.
- 7) cf. *De verit.*, q. 27, a. 6, c.；『ペトロの手紙II』1:4：「わたしたちは尊くすばらしい約束を与えられています。……それは、あなたがたが……神の本性にあずからせていただくようになるためです。」
- 8) cf. *loc. cit.*, ad 3.
- 9) cf. *De verit.*, q. 27, a. 5, c.
- 10) cf. SCG III, 150, 7.
- 11) ST II-I, q. 49, a. 1, c.; Aristoteles, *Metaphysica*, V, 1022 b10-12.
- 12) *loc. cit.*, ad 3; Aristoteles, *Metaphysica*, V, 1022 b1.
- 13) *loc. cit.*, s. c.; Aristoteles, *Categoriae*, 8 b27-28; (9 a3, a10-13).
- 14) *De verit.*, q. 27, a. 2, s. c.; *Categoriae*, 8 b26-27.
- 15) *loc. cit.*, c.
- 16) ST II-I, q. 49, a. 2, c.; Aristoteles, *Physica*, VII, 246 a11-13 (b23-24).
- 17) *ibid.*; Aristoteles, *op. cit.*, II, 198 b3-4.
- 18) *ibid.*
- 19) *loc. cit.*, a. 2, ad 3.
- 20) ST II-I, q. 49, a. 3, c.; cf. Aristoteles, *Metaphysica*, V, 1022 b10-12.
- 21) cf. *De verit.*, q. 10, a. 1, ad 7. 人間の場合，知性的靈魂としての精神が能力的全体 (totum potentiale) として捉えられている。
- 22) cf. ST II-I, q. 50, a. 2, c.
- 23) cf. ST II-I, q. 110, a. 1, c.
- 24) cf. ST II-I, q. 113, a. 10, c.; Augustinus, *De trinit.*, XIV, (PL 42, 1044).

- 25) cf. *ST* II-I, q. 111, a. 1, c., ad 1.
- 26) cf. *ST* II-I, q. 110, a. 2, c.
- 27) 彼らの功德によってではなくという意味。
- 28) cf. *ST* II-I, q. 110, a. 2, c, ad 3; 『エフェソの信徒への手紙』2:10:「わたしたちは……キリスト・イエスにおいて造られたからです。わたしたちは、その善い業を行って歩むのです。」
- 29) cf. *ST* II-I, q. 111, a. 2, c.: “sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio.”
- 30) *SCG* III, 69, 20.
- 31) Caietanus, In *ST* II-I, q. 110, a. 3.
- 32) Garrigou-Lagrange, *De Gratia: Commentarius in Summam Theologicam*, R. Berruti & C., Torino, 1947, p. 100.
- 33) 岸英司, 「トマス・アクィナスにおける成聖の恩寵について」, 『中世思想研究』, 第12号, 中世哲学会, 1970年, p.80.
- 34) 岸英司, *op. cit.*, p. 75.
- 35) *ST* II-I, q. 110, a. 3, ad 3. cf. *ST* II-I, q. 51, a. 4, c.
- 36) 稲垣良典, 『神学大全』, 第14冊, 第II-I部第110問題第3項第3解答。註251, p. 258参照。
- 37) cf. Roy J. Defferrari & M. Inviolata Barry, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, UMI, 2001, p. 477: “(5) habit in the narrower sense of the word, i. e., peculiarity, inclination, fitness of a thing for something, synonym of *dispositio*, *habilitas*, and *habitus*.”
- 38) cf. *ST* I, q. 1, a. 8, ad 2; q. 2, a. 2, ad 1.
- 39) cf. *ST* II-I, q. 110, a. 3, c.
- 40) *ibid.*
- 41) ただし動者たる神の扶助は必要である。
- 42) cf. *ST* II-I, q. 109, a. 3, c.; *Physica*, II, 199 a10: 「いかなるものもそれが本性上そうできているように (prout aptum natum est), そのように働きを為すからである。」
- 43) cf. *ST* II-I, q. 109, a. 2, c.
- 44) cf. *loc. cit.*, ad 2.
- 45) cf. *ST* II-I, q. 114, a. 2, c.
- 46) これが功德 (meritorium) と言われる。
- 47) cf. *ST* II-I, q. 114, a. 2, c.
- 48) cf. *ST* II-I, q. 114, a. 3, c.; 『ローマ人への手紙』8:17: 「もし子供であれば, 相続人でもあります。」
- 49) ハビトゥスを一律に「習慣」と訳してしまうと, 働きとの関わりのみが強調される

ので、その根源であり根幹である本性との関わりの内にある第一義的なハビトゥスの意味が表現されなくなってしまうのではないかと考えられる。

- 50) 稲垣良典、『神学大全』、第14冊、訳者註250、p.258参照。ここでは氏は恩寵と徳の区別について述べている。
- 51) 稲垣良典、「ハビトゥスとナトゥラ——トマス・アキナスのハビトゥス概念についての一考察」、『中世思想研究』、第14号、中世哲学会、1972年、p.37参照。
- 52) 稲垣良典、『神学大全』、第14冊、「解説 トマスの〔恩寵〕概念」、p.276参照。
- 53) cf. *ST* II-I, q. 110, a. 1, c.
- 54) 稲垣良典、『神学大全』、第14冊、「解説 トマスの〔恩寵〕概念」、p.277。
- 55) 桑原直巳、『トマス・アキナスにおける「愛」と「正義」』、p.266参照。
- 56) cf. *ST* II-I, q. 50, a. 2, c.
- 57) 桑原直巳, *op. cit.*, p. 265参照。
- 58) cf. *ST* I, q. 62, a. 2, ad 3; Joseph Pohle, *Grace: Actual and Habitual*, ed. Arthur Preuss, St. Louis & London: B. Herder, 1943, p. 12.
- 59) *ST* II-I, q. 110, a. 4, c.
- 60) cf. *ST* II-I, q. 109, a. 6, c., ad 3; *loc. cit.*, a. 8, c.; *loc. cit.*, a. 9, ad 1; *loc. cit.*, a. 10, c.; etc.
- 61) cf. *ST* II-I, q. 112, a. 2, c.: “*gratia dupliciter dicitur: quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; …*”.
- 62) 桑原直巳, *op. cit.*, pp. 241, 263参照。
- 63) cf. *ST* I, q. 93, a. 7, c. 似像の完成を語る時、人間における神の内在 (inhabitatio) という問題に触れる必要があるが、それについては稿を改めたい。