

トマス・アキナスにおける成聖の恩寵について

岸 英 司

はじめに

トマスに従えば、人間の至福は神を本質において観想することにある。⁽¹⁾ 神は人間を至福に、すなわち超自然的究極的目的に秩序づけるとき、その到達に必要な手段、すなわち習性的恩寵 (*gratia habitualis*) 成聖の恩寵 (*gratia sanctificans*) を人間に与える。⁽²⁾ なぜなら、人間は自然的な自己の能力をもってしては、この目的に到達しえないからである。人はこんにちトマスの恩寵論をあまりにも存在論的とみなすであろうか。しかし、トマスが、恩寵を存在論的に捉えるとき、彼はいわば「恩寵の論理」を追求しているのであり、彼が恩寵を人間の本性に対するある偶性 (*accidens*) として語る時、同時にまたトマスがこの偶性のもつ神的本性への志向性を追求していることを、われわれは忘れてはならない。トマスの恩寵論は哲学と神学にとって根本問題であるところの自然と超自然、更に人間社会におけるヒューマニズムの最究極的根拠である人間生命の価値にかかわるものである。

われわれはこの小論において、トマスの成聖の恩寵に関する思想を「内属存在」*esse in* と「指向存在」*esse ad* の二つの観点より考察する。

I

内属存在 *esse in* としての成聖の恩寵

1. ある造られたもの

トマスは恩寵の本質について語る時、神の二つの愛を区別する。一つは自然的秩序に対応する共通的爱であり、他は超自然的秩序に対応する特別な愛であって、これによって人間は神的善を分有するために、自然（本性）の条件を超えて引かれる。この愛によって人間は神によって端的に愛され、また神の恩寵を所有すると言われる。⁽⁴⁾

トマスに従えば、神の愛は最も優れた現実であり、このことは神のみが真の存在であることに基づく。人間の愛はすでに善を前提とし、善を原因するものではないが、これに反して神の愛は原因的であり、被造物のうちに善を創造するところのものである。⁽⁵⁾

トマスは更に「真理論」その他で成聖の恩寵の存在理由を自然的秩序と超自然的秩序の類比によって示す。すなわち、トマスはアリストテレスに従って、自然的秩序における人間の最高善は神的なるものの観想であり、これは人間にとって自然的能力によって可能であるとする。この最高善に到達するためには、三つの必要なるもの 1) その目的に対応した本性、2) この目的に対する傾向、および 3) この目的に対する動きが存在する。次に超自然的秩序における人間の超自然的究極的目的は永遠の生命であり、これはいかなる造られたものの本性の適合をも超え、ただ神にのみ本性に適ったものとして存在するところの本質による神の直観において存在するものである。それゆえ、この目的に適合するように、人間に三つのものが与えられることが必要である。今仮りにもしもそうでないとすれば、この目的に到達することは人間にとって全く不可能となり、更に神が人間に超自然的目的のみを与え、それに必要なる手段を与えないとすれば、このことは神の英知に反するものとなるであろう。それゆえ、自然的秩序におけると同様三つのものが必要である。1) 恩寵、これによって人間の本性はある尊厳に高められ、この目的に対して適合するものとなる。2) 愛、これによってこの目的に傾く欲求が与えられる。3) 他の諸徳、これらによってこの目的に到達するために働くのである。かくのごとく神は人間が

その究極的目的すなわち永遠の生命に到達するのに適合するように人間に神的なる、ある造られた賜物を与える。ゆえに成聖の恩寵は人間の本性に賦与されるところのある神的賜物である。⁽⁶⁾

2. 質性 (qualitas)

トマスは成聖の恩寵が偶性的形相であり、質性に外ならないことを自然的秩序と超自然的秩序における本性の働きの要求から論証する。トマスに従えば、神は自然的善よりも超自然的善をより配慮する。ところが神は造られたものを自然的運動によって動かすのみならず、またそれに形相と諸徳とを与えて、造られたものの運動が、造られたものの本性に適うものであり、よりたやすいように配慮する。ゆえに神は造られたものが超自然的善を追求するときに、たやすく、そして速かに、本性に適うものとしてなされるように、造られたものに対してある形相、すなわち超自然的質性を与える。かくして成聖の恩寵はある質性である。⁽⁷⁾

a 偶性 (accidens)

トマスに従えば、成聖の恩寵は偶性以外のものでありえない。なぜなら、恩寵は人間の本性を超えたものであるので、実体あるいは実体的形相でありえず、従って魂の偶性的形相である。成聖の恩寵が人間の本性と共に新しい実体あるいは実体的種を形成しないことは明らかである。トマスの「神においては実体的に、魂においては神的善性を分有しつつ偶性的に」⁽⁸⁾との言葉はこのことを表わしている。ここで、「あるものに付け加えられるものはすべてそのものの本質の外にあるものである」というトマスにおける本質と偶性に関する原理的立場を想起すべきであろう。⁽⁹⁾

トマスに従えば、いかなる偶性も、本来的に生成することも腐敗することもなく、それは主体の生成と腐敗に従ってである。それゆえ、恩寵は人間が恩寵への関連に対して創造されるとき、すなわち、功德によらず、無償で新しい存在が与えられるとき創造されると言われるのである。⁽¹⁰⁾ トミストはこれを人間の魂の従順的可能有 (potentia oboedientialis) から引きだ

されると言うのである。⁽¹¹⁾すなわち人間に恩寵受容の可能性ををみとめるのである。

トマス以後のトミストも恩寵は実体でないのみならず、また恩寵が実体であることは、神の絶対的な能力によっても不可能であるという立場をとる。この不可能性は対象の側からも、主体の側からも論証される。

対象の側から考察するとき、もしこれが可能であるとすれば、この実体は神的知性と同一本性の知性をもつであろう。なぜなら、事物は形相的对象によって特種化されるゆえである。しかしこのことはありえない。次に主体の側から考察するとき、造られたものはあるがままの神性に対して、本質的に関係づけられ、またそれによって特種化されない限り、本質的に超自然的なものではありえない。なぜなら神の本質のみが、すべて造られたものと造られうるものの本質を超えたものである。しかるにいかなる造られた実体も本質的に神性に対して関係づけられ、またそれによって特種化されない。なぜなら、実体はそれ自ら有であり、それ自ら、自らの特種化を所有し、他のものに対する秩序によって定義されるものではない。これに反して、ある偶性は本質的に他に対して関係づけられた存在でありうる⁽¹²⁾のである。

b 習性 (habitus)

トマスに従えば、成聖の恩寵は質性 (qualitas) 以外のカテゴリアで考えることはできず、そしてこのカテゴリアにおいて恩寵は習性 (habitus) に帰せられる。トマスは「神学大全」において、この理由を否定的に列挙する。

まず、それは質性の第四の種ではない。なぜなら、それは体に属せず、ある霊的な偶性であるからである。次に、それは第三の種でもない。なぜなら、それは魂の感覚的部分においてある受動又は受動的質性ではなく、それは主として精神においてある。第三に、それはまた自然的能力又は不能力であるところの第二の種においてでもない。なぜなら、それは自然

(本性)を超えたものであり、自然的能力のように善と悪に対してかかわるものではないからである。最後に、それゆえ、それは習性又は性向(用意)(*dispositio*)であるところの第一の種においてなければならない⁽¹³⁾。しかしそれを固有に性向とよぶのはふさわしくない。なぜなら、性向というのはたやすく変る質性であるに対して、恩寵は流れず、持続し、たやすく変らない質性であるからである。トマスは恩寵を徳であるとする異論に対して、それが徳ではない理由をのべる。「なぜなら、恩寵は質性の第一の種に帰納される。しかし注賦的諸徳に対して前提されるところのある習性(*habitus quaedam*)であり、諸徳に対して、ちょうどそれらの原理であり根源(*principium et radix*)のようなものである⁽¹⁴⁾」。

スコラ哲学において習性(*habitus*)と言われているものは、持続する質性(*qualitas permanens*)であり、少くとも本来的には、変ることが困難であり、或いは自己の存在に対し、或いは自己の働きに対し、善く又は悪くかわらしめるところのものである。成聖の恩寵は習性であっても、働きに対してではなく、存在、本性に対してであるので、存在的習性(*habitus entitativus*)⁽¹⁵⁾とよばれる。

それゆえ、トマスも言うように、成聖の恩寵はこの地上にあっては、その不完全な分有のゆえに、偶然的にはたやすく失なわれるものではあるにしても、(なぜなら、それは本性に適う状態になく、ただ神にのみ、本性からして、本性に適うものである)しかしそれ自身また本性からして、持続するものであり、失なわれることが困難である⁽¹⁶⁾。

しかしながら、記憶すべきことは、恩寵は固有にそして一義的に習性と言われるのではなく、ただ類比的にのみ(*analogice tantum*)言われるということである。なぜなら、恩寵は自然の秩序においてあるのではなく、超自然的秩序においてある。トマスが指摘するように、アリストテレスのカテゴリアの偶性のうちには、恩寵に似た何ものも存在しない。なぜなら、アリストテレスは人間の本性に適合した魂の偶性について考察したにすぎ

ない。更に恩寵は行為に対して直接に秩序づけられていない。それは存在に対して直接に秩序づけられており、行為に対しては徳を媒介として秩序づけられるのである。これがトマスをして「神学大全」I—II. q.110, a.3. ad3.において、「ある習性」(habitus quaedam)と語らしめた理由であろう。そして他の箇所でも、トマスが恩寵はたとえ固有に習性とは言われなくとも、行為に対して直接に秩序づけられるのではなく、魂のうちに働くところのある霊的な存在に秩序づけられており、そして完成された恩寵であるところの栄光への関連において、ちょうど用意(dispositio)のようなものである⁽¹⁷⁾という理由である。

かくして、成聖の恩寵は、持続する質性であり、習性であり、たとえ働かない場合においても、魂のうちに持続するところのある形相であり、完全性(aliqua forma et perfectio)⁽¹⁸⁾である。

3. 超自然的形相

トマスは成聖の恩寵をいろいろな表現でよぶ。「愛すべきものとされた人間におけるあるもの、あたかもある形相であり、そのものの完全性⁽¹⁹⁾」、「魂をある霊的存在に高めるある完全性⁽²⁰⁾」、「愛にかかわる形相づける形相⁽²¹⁾」、「魂がそれによって神に同化される⁽²²⁾ところのある形相的媒介」。

トマスは真理と知性、恩寵と愛とを対比せしめる。「第一の造られざる真理は一つである。しかし、この真理から、あたかも第一の真理の類似として、造られたものの精神のうちに、多くの諸真理が原因される。同様に、造られざる善性は一つであり、恩寵の分有によって造られたものの精神のうちに、造られざる善性の多くの類似が存在する。しかし、真理が知性に対してあるように、恩寵が愛に対して同じようにかかわらないことを知るべきである。なぜなら、真理は知性に対して対象としてかかわるが、恩寵はしかし形相づける形相として愛にかかわるものである⁽²³⁾」。

トマスの以上の言葉から明らかであるように、恩寵は愛を形相づける形相であるが、これは超自然的形相と言わなければならない。

さて、超自然性と対比される自然（本性）（*natura*）とは、トマスに従えば、出生からとられる名であり、それは「生けるものの本性そのもの」（*ipsa natura viventium*）、「出生の内的原理」（*principium intrinsecum*）、「動きの原理」（*principium motus*）であり、そして定義を意味する「種の本質」（*essentia speciei*）⁽²⁴⁾である。それゆえ、自然とは事物の本質（*essentia rei*）、事物の存在の目的に対する内的動きと能力の原理、根源を意味する。この自然（本性）は異なった事物に従って数多く存在し、そこには自然的秩序が存在する。自然は自己に適合した目的を所有し、この目的を追求するために必要な能力を自ら所有するゆえに、自然的秩序はある自律的なものであり、ある完全性である。しかし、キリスト教的啓示は、自然的能力と要求とを超える超自然的秩序の存在を指示する。超自然的秩序の存在は本性そのものから要求されるものではなく、ただ神の意志によって、ただ神のあわれみによって人間に与えられるものである。それゆえに、次のことは重要である。トマスにおいては、人間は二重の究極的目的（*duplex finis*）を所有しているということ、しかも、自然と超自然は分離しておらず、従ってそれらは二つのもの、二つの目的（*duae fines*）ではなく、自然と超自然とは重なっているということである。これが、超自然は「自然を破壊せず、前提し、完成する」と言われる意味でなければならない、また自然と超自然を混同せず、全き質的区別を認めるということではなければならない。

かくして、人間は二重の究極的目的を所有し、一つは本性の原理によって到達可能な、人間の本性に適合した目的であり、他は人間が神の助けによってのみ到達可能な目的である。さて、自然と対比される超自然性は、第一義的に神においてのみ見出される。なぜなら、神自身は本来、造られたもの、造られうるもののすべての本性を超えているゆえである。神はいかなる可能有といかなる不完全性をも含まない純粹現実有であり、存在、生けるもの、知解するものである。それゆえ、神は固有に超自然性であり、形相的に自立的存在そのものである。これに対して、被造物のもつ超自然

性は、造られざる像であり形象である神において固有な完全性の、ある模倣 (*imitatio quaedam*) 又はある分有 (*participatio quaedam*) において存在するのである。それゆえ、超自然性は固有にまた形相的に神においてのみ存在し、成聖の恩寵はこの神の超自然性のある模倣又はある分有として、超自然的形相なのである。ここにおいて、成聖の恩寵は、少くとも恩寵から出るところの諸徳を媒介として、間接的に神を認識し、かつ愛する根源 (*radix*) として、存在的超自然的形相である。

4. 愛の形相

トマスにおいては、成聖の恩寵は愛から区別される。トマスは先ず、「恩寵は愛に先立つ」として、恩寵の本来的な *prioritas* を主張する⁽²⁵⁾。更にトマスはこの理由を、自然的秩序における修得的徳と超自然的秩序における注賦的徳の類比によって示すのである。「理性の自然的光とは、自然的光そのものに関して言われる修得的徳以外の何ものかであるように、そのようにまた神的本性の分有である恩寵の光そのものは、その光から出、そしてその光に対して秩序づけられているところの注賦的徳以外の何ものかである⁽²⁶⁾」。

更に「真理論」において、トマスは愛と恩寵とを区別する。「愛は愛すべき対象に関して魂を完成する。しかるに恩寵はある対象に対して関連をもたらさない。また行為に対してももたらさない。しかしある存在に対してもたらす。すなわち、神によみされるということに対してである。それゆえ、恩寵は愛ではない⁽²⁷⁾」。

トマスは恩寵を「諸徳の原理と根源」(*principium et radix virtutum*)⁽²⁸⁾、「靈的存在の原理」(*principium esse spiritualis*)⁽²⁹⁾「愛の形相」(*forma caritatis*)⁽³⁰⁾とよんでいる。カエタヌスが彼の「神学大全注解」において指摘するように、恩寵は第一の根源であり、愛はその果である。恩寵は靈的存在の第一の形相的原理である。なぜなら、恩寵は人間をして形相的(*formaliter*)に神の子とする。しかし愛は行為的 (*operative*) にである。恩寵は分有さ

れた神的本性における存在の原理であるが、愛は分有された神的本性に従った働き(31)の原理である。

トマスはいかなる意味で恩寵が諸徳の形相、愛の形相と言われるかを説明する。すなわち、恩寵は諸徳のあたかも本質的部分として諸徳の形相と言われるのではなく、徳の行為を形相的に完成する限りにおいて徳の形相と言われるのである。徳の行為は三様に形成される。先ず第一に、徳の手段が正しい理性に従って受けとられる限りにおいて、賢明は倫理徳の形相であると言われる。第二に、徳の行為は中庸において構成され、究極的目的に対する秩序のあたかも質料的関連においてある。そして究極的目的に対する秩序は愛の命令によって徳の行為に対しておかれる。かくして愛はすべての他の徳の形相であると言われる。第三に、恩寵は報いの効果性を与える。なぜなら、いかなるわれわれの行為の価値も神によって受けとられるということが前提とされない限り、永遠の栄光に値いすると考えられない。かくして、恩寵は愛と他の徳の形相である(32)。

それゆえ、愛は人間が神によって永遠の生命へと秩序づけられている限りにおいて、成聖の恩寵から存在するものであり、恩寵と愛の両者とも徳の形相ではあるが、しかし究極的目的に対して、両者は異なった方法で結ばれるのである。すなわち、愛は行為の近い原理として、恩寵は第一の原理としてである。

トマスは「神学大全」において、愛の行為に対して、他の形相が必要であることをのべている。「それゆえ、愛の行為に対しては、われわれのうち、自然的能力の上に付け加えられるある習性的形相の存在することが極めて必要である。その形相は能力を愛の行為に対して傾けさせ、そして能力をして速かにそして喜んで行為させるためのものである」(33)。

かくして恩寵は諸徳の第一の原理であり、根源として、愛の形相であり、愛は他の諸徳の形相である。

トマスに従えば、恩寵の主体は魂の本質である。もしも、仮りに恩寵と

徳（愛）とが本質において同じものであるとすれば、徳のように能力において存在するということになるでもあろう。なぜなら、徳は行為の原理であり、固有の理由に基づいて行為に対して秩序づけられるからである。しかし、もしも恩寵と徳（愛）とが以上のべたように、本質において同じものでないとなれば、恩寵は能力において存在するということにならない。そうではなく、あたかも主体として、魂の本質において存在する。なぜなら、恩寵は魂を完成するものであるからである。それゆえ、トマスは次のように言っている。「恩寵は魂の本質においてあり、魂に超自然的なある存在を与える限りにおいて、魂を完成し、ペトロ第二の書一章の四節においてあるように、諸徳が能力を正しく行為すべくなさしめるように、魂を⁽³⁴⁾神的本性に似たものとすると言うべきである」。

かくして、恩寵を「内属存在」“*esse in*”として捉える限り、論理的必然性をもって、恩寵は魂に対するある偶性であり、超自然的形相であることが知られるのである。それは存在的な習性であり、類比的に質性と言うことができる。それは愛から区別され、愛と他のすべての諸徳の第一の形相であり、原理であり、根源である。しかるに、この偶性は全く独特なものであって、神的本性の分有として、人間の本性よりも崇高なるものである。ここに、われわれは恩寵を「指向存在」“*esse ad*”として理解する観点に到達したのである。

II

指向存在 *esse ad* としての成聖の恩寵

すでに考察したように、成聖の恩寵は、魂のうちに賦与されるところの神的賜物であり、超自然的形相である。人間はこれによって、神的本性に与るものとなり、神的本性を分有し、永遠の様式において生きるものとなる。

この分有は、本来、第一にそして固有に、成聖の恩寵の結果である。⁽³⁵⁾

ぜなら、人間が神によって愛されるということは、単に外的なものでありえない。それは必ず内的なものと言わなければならない。なぜなら、人間は神によって愛される時、神の善性、すなわち神的本性を内的に分有するからである。⁽³⁶⁾ 今、われわれは成聖の恩寵を指向存在、“esse ad”，神的本性の分有として考察する。

1. トマスにおける分有の概念

分有 (participatio) という言葉はトマスの著作中しばしば見出され、何かを分有するとは広い意味においては、「受けとる」(recipere) また「持つ」(habere) と同義である。⁽³⁷⁾ 固有の意味においては、「何かを分有する」とは「そのものの部分を取り、部分をすてる」ことを意味している。⁽³⁸⁾ 「分有する」とは「部分的に受けとる」(partialiter accipere) ことであり、決して全面的に (totaliter) 受けとるのではない。「全面的に受けとる」ということは「分有する」という概念そのものに矛盾する。それゆえ、分有するとは、より下位のものがより上位のもの固有のある完全性を所有することであり、それは全面的にではなく、部分的にであり、ある方法において、その完全性に倣うことである。

分有概念はスコラ学者によって分類され、論ぜられるのが常である。⁽³⁹⁾ 分類は先ず、精神的分有 (participatio moralis) と物理的分有 (participatio physica) に分けられる。

これを簡単に言えば、精神的分有は、ある意志的行為を媒介として分有が生ずる場合であり、物理的分有は意志的行為を媒介とせず、ものの本性そのものよりして適合する分有である。物理的分有は更に、潜勢的 (virtualis) と形相的 (formalis) とに分けられる。前者は、分有するものまたは下位のものが、分有された完全性において形相的に適合せず、遠く下位のある様式で適合する場合であり、分有されるものまたはより上位のもの固有の理拠を現実にも所有しない場合である。例えば人間は人間の本質を神から分有する場合、人間の本質は人間においては形相的に見出されるが、

神においては、形相的にではなく、潜勢的にしかも優越的に (*virtualiter et eminenter*) である。更にすべての被造物は存在する限りにおいて、神の潜勢的物理的分有である。次に、後者は分有するものが、分有されたある完全性において、形相的に適合する場合であり、分有するものまたはより下位のものの分有する完全性が分有されるものまたはより上位のものにおいて形相的に存在する場合である。例えばこれは、超自然的秩序における、恩寵による神的本性の分有の場合である。しかしこの分有は一義的な適合性をもって (*cum convenientia univoca*) ではない。なぜなら、下位のものと上位のものとは端的に同じ形相をもたないからである。この分有は類比的な適合性のみをもって (*cum sola convenientia analogica*) である。なぜなら、この場合、下位のものと上位のものとは端的には異なりながら、しかも相対的には同じ完全性をもつゆえである。

トマスに従えば、理性的被造物は神より、多くの完全性をいつも類比に従ってのみ (*secundum analogiam tantum*) 分有するのである。⁽⁴⁰⁾

2. 分有の様式

a 神の像 (*imago Dei*) としての人間

トマスは神の像について語るとき、像は他のものの類似 (*similitudo*) において存在するのであって、同等性 (*aequalitas*) ということは像の理拠でないこと、それゆえ、人間のうちに神の像が存在するというのは完全な像ではなく、不完全な像であることを指摘する。⁽⁴¹⁾

更にトマスは、たとえ理性的被造物のみが固有に神の像と言いうるとしても、すべての被造物において分有様式の多様性を認めている。すなわち、すべての不完全なるものは完全なるもののある分有である。それで、あるものが像の理拠を欠く場合でも、神のある類似を所有する限り、像の理拠のあるものを分有するのである。⁽⁴²⁾ それゆえ、トマスに従えば、すべての存在は、存在である限り、存在の理拠の下に、神のある類似を分有し、すべての生けるものは、生けるものである限り、生命の理拠の下に、神のある

類似を分有し、すべての知性あるものは、知性あるものである限り、英知の理拠において、神のある類比を所有する。かくして、本来的に語る限り、知性的被造物のみが、固有に神の像であり、神のある類似を分有しうるの⁽⁴³⁾である。

b 人間の分有様式の多様性

知性的被造物のみが、固有に神の像と言われるのは、知性的本性のみが、神を知性的に最も做うことが可能だからであり、それは、神が自立的知解として、自らを知解し、愛するゆえである。カエタヌスはこのことを指摘して、次のように言っている。「第一の可知的なものにおいて知解し、憩うということに、すべての知性的本性が到達しうるということ、これが最高⁽⁴⁴⁾のことである」。

トマスは人間の神に対する分有の様式を、本性、恩寵、栄光と三様に区別する。先ず第一の様式は創造の像 (*imago creationis*) であり、すべての人間におけるものである。これによって、人間は神を知解し愛するための自然的な適応性をもつ。この適応性はすべての人間に共通であるところの精神の本性そのもののうちに存在する。第二の様式は再創造の像 (*imago re-creationis*) であり、義人のうちにのみ存在する。これによって人間は不完全ではあるが、現実的に又は習性的に神を認識し愛する。ここで現実的に (*actu*) とは、信仰・希望・愛の行為によって、習性的に (*habitu*) とは成聖の恩寵によってと解される。これは恩寵の適合性による像である。第三の様式は類似の像 (*imago similitudinis*) であり、福いなるものにおいてのみ存在する。

これによって人間は現実的に完全に神を認識し愛する。ここで現実的に (*actu*) とは至福直観における栄光の光と愛によってと解される。これは栄光⁽⁴⁵⁾の類似に従って到達される像である。

かくして、トマスに従えば、人間は成聖の恩寵によって、恩寵の適合性による像をもつのであり、これによって人間は不完全ではあるが、神を認

識し愛するのである。

c 神の現存様式の多様性

以上考察したように、人間はいろいろな様式で神の像であり、神の本性を分有するのであるが、このことは神が人間のうちに、いろいろな様式で現存する現実に対応するものである。トマスは神との結合について語るとき、被造物の側から、神に対して異なった様式で秩序づけられ、それに結合される限りにおいて、単に思考上のみならず実在上も多様性を認めている。しかし、神の側からは、実在上多様性は見出されず、ただ思考上のみ、本質、能力、作用において区別される限りにおいて見出されるのである。被造物の側からは三つの様式で神に結合される。先ず第一の様式は、類似のみに従ってであり、これは被造物が神的善性の類似を所有する限りにおいてであり、実体に従って神に到達するのではない。この結合は、すべての被造物において、本質によって、現存によって、能力によってである。第二の様式は、実体に従ってである。

これはある人が信仰によって第一の真理に、愛によって最高の善に密着する場合であり、かくして、神は特別に恩寵によって、聖なる人のうちにある。第三の様式は、位格的結合によってである。これは被造物が単に作用によってのみならず、存在によって神自身に到達する場合であり、これは神の現存の最終の様式であり、神は位格的結合によって、キリストのうちにある⁽⁴⁶⁾。

かくして、恩寵による神の現存の様式は特別な神の現存であり、この様式において、神は認識されるものが、認識するものの中に、愛されるものが、愛するものの中にあるように神は存在するのである。⁽⁴⁷⁾

3. トマスにおける神の本性

トマスに従えば、神の形相的構成的本性は自立的存在そのもの (*ipsum esse subsistens*)、自己存在そのもの (*ipsum esse suum*)、自己本質 (*sua quidditas*) と言わなければならない。⁽⁴⁸⁾

トミストの中には神の形相的構成本性を自立的知解そのもの (ipsum intelligere subsistens) におく人びとがいるが、しかしトマスに従う限り、これはあくまで自立的存在そのものである。われわれは、存在こそは知解よりも先にあるものであり、知解ということは主体という存在と客体としての知解されるべきものの存在を前提しないでは語りえないことに注意しなければならない。存在そのものという概念が無内容であり、知解という最高の完全性に比して劣るのではないかと危惧する人びとに、トマスは答えて、これはすべての他の完全性を含む存在の充満であることをのべている。⁽⁴⁹⁾ 更に、この神の本性は神にとって最固有なる理拠によって考察される時、あるがままの神の本性 (natura divina ut in se)、すなわち、神性 (Deitas) である。神の超絶性のゆえに、この神性は自然的秩序においては、いかなるものによっても分有されることがない。これは神の内的生命に属し、存在をも、一をも、知解をも超えるものである。⁽⁵⁰⁾ 神性は超自然的秩序においてあり、成聖の恩寵による外分有されないものである。

4. 神的本性の分有としての成聖の恩寵

トマスに従えば、成聖の恩寵は神的本性の分有乃至神的本性の分有されたある類似⁽⁵¹⁾である。トミストはこれを神的本性の物理的、形相的、類比的分有と解する。

a 物理的分有

成聖の恩寵の本質としての超自然性はトマスの主張であるが、⁽⁵²⁾ 恩寵が神的本性の分有である限り、単に精神的分有にとどまらず、神的本性の物理的分有でない限り、超自然性は保たれない。更にこのことは成聖の恩寵の効果と目的からも帰納される。効果としては、成聖の恩寵から注賦的徳と聖霊の賜物が流出するからである。⁽⁵³⁾ それゆえ、恩寵は諸徳の根源である。目的に関しては、成聖の恩寵が「始まった栄光」であり、⁽⁵⁴⁾ 「完成された恩寵であるところの栄光に対して、ある用意である」⁽⁵⁵⁾ ことからして物理的分有と言わなければならない。

b 形相的分有

ある上位のものの本性にとって、本性に適う作用は、ある方法で上位のものの本性を形相的に所有しない限り、下位のものの本性においては起りえない。ところで自立的存在そのものを認識するということは、神的知性にとってのみ本性に適うものであり、このことはいかなる被造的知性にとっても、自然的能力を超えたことである。このことはいかなる被造物も自己存在ではなく、分有された存在であり、この分有された存在が神的本性の形相的分有でないゆえである。それゆえに、被造的知性にとっては、神が恩寵によって自らを被造的知性に対して可知的なものとして、結合しない限り、神を本質によって見ることは不可能である。それゆえ、これを可能ならしめるものが成聖の恩寵である限り、この恩寵は神的本性の形相的⁽⁵⁶⁾分有でなければならないのである。

更にトマスに従えば、ある被造的知性が、神を本質によって見るために、神の本質そのものが知性の可知的な形相となる必要があるのであり、これに対して、ある超自然的用意 (*aliqua dispositio supernaturalis*) が被造的知性の上に加えられ、知解する能力が強められなければならないのである⁽⁵⁷⁾。これが成聖の恩寵であり、かくして恩寵は人間が神をあるがままに直観し、愛する根源的原理であり、こうしたことは恩寵が神的本性の形相的分有であることを示すのである。

c 類比的分有

成聖の恩寵による神的本性の分有が類比的でしかありえないことは、トマスの原理的立場よりして明らかである⁽⁵⁸⁾。

5. 本性の概念の下に

—自立的存在そのものとしての神的本性—

成聖の恩寵はかくして神的本性の分有であるが、ここで考えられた神的本性が何を意味するかによって、トミストの間に異論が存在する。ヨハネス・ア・サント・トマによれば、神的本性は「自立的作用」(*operatio su-*

bsistens) すなわち、「自立的知解」(intellectio subsistens) と解され、それゆえ、恩寵は神的知性を分有するものとなる。かくして、恩寵は知性的被造物をして、神を超自然的知解の特種対象となす神的知解のある類似(similitudo) となり、輝き(fulgor) となる。それゆえ、神的本性は可知的表象(repraesentatio intelligibilis) ではなく、知的能力(virtus intellectualis)⁽⁵⁹⁾ である。

しかし、トマス自身はこの立場と異なり、神的本性をして端的に純粹なるすべての完全性を形相的かつ優越的にうちに含むところの自立的存在そのものとしていることは、トマスの著作から明らかであり、更に次の理由からもこのことは肯定される。

ある本性にとって、本性に適う作用は少くとも類比的、形相的、物理的に同じ本性を所有しない限り不可能である。神にのみ適合する様式で自らを知解し、自らを愛することは、神が純粹現実有(actus purus) であり、自立的存在そのもの(ipsium esse subsistens) であることによって可能なのである。それゆえ、恩寵が本性に適う様式で神を見かつ愛するわれわれの内なる根源的原理である以上、それは神を純粹現実有、自立的存在そのものとしての神的本性の分有であると言わなければならない。更に「作用は存在に従い、作用の様式は存在の様式に従う」というトマスの原理よりして、このことは明らかである。神的作用は神的存在に従うのである。それゆえ、われわれが理解する限りにおいて、恩寵は神的存在を分有するがゆえにこそ、神的知解と神的愛を分有すると言うべきである。恩寵は神が自らを見、かつ自らを愛するように、われわれをして本性に適うように、神を見、かつ愛せしめる、ある存在論的根拠(quoddam fundamentum ontologicum) と言わなければならない。人間の本性は自然的には神を本質によってしかも本性に適う様式で、見、かつ愛することは不可能である。なぜなら、人間の本性は自立的存在そのものではないからである。しかし、恩寵はたとえ偶性であり、存在的習性ではあるにしても、われわれをして、

神的本性の分有を可能ならしめるのである。超自然的秩序において、恩寵はあたかも新しい本性、第二の本性とも言うべきものである。この分有は神の内的生命の分有であって、啓示によれば、三位一体の生命の分有、すなわち、三つのペルソナにおいて自立するところの神的本性の分有である。トマスに従う限り、この結論は避けられないものであろう。

恩寵はわれわれのうちにおける栄光のはじまりであり、栄光に対しては、類においても、種においても、数においても異ならず、ただ完全なものに対して不完全なものとして区別されるに過ぎない。⁽⁶⁰⁾それは樹に対する種子⁽⁶¹⁾にたとえられる。恩寵は存在的習性であり、栄光は現実有である。恩寵は、本質がその属性よりもより完全であるように、そこから流出する栄光よりも、端的に (simpliciter) 完全でありながら、しかも栄光はその存在の様式においては、相対的に (seundum quid) 恩寵よりもより完全なものである。⁽⁶²⁾

結 び

われわれはトマスに従って成聖の恩寵の存在論的本質について、いわば内属存在，“esse in”と指向存在，“esse ad”の観点から考察した。成聖の恩寵はある偶性であり、魂のうちに、従順的可能有 (potentia oboedientialis) から引きだされ、人間の本性に賦与されるものであり、存在的習性以外のものとしてありえず、それは行為的に (operative) ではなく、存在的に超自然的形相であり、あたかもわれわれのうちにおける第二の本性的のように、人間をして超自然的秩序に高め、神的本性の分有によって、人間を神化するところのものである。それは、神的本性の物理的、形相的、類比的分有である。この神的本性は端的に純粹なるすべての完全性を形相的にかつ優越的に含むところの自立的存在そのもの、神性そのものである。

それゆえ、成聖の恩寵は質料的には (materialiter) 限界ある偶性であり、存在的習性でありながら、形相的には (formaliter) 三つのペルソナに

において自立するものとしての本性であるところの神的本性の物理的、形相的、類比的分有である。ここよりして、恩寵はキリスト教的生活の根源をなし、恩寵論はキリスト教的教義学の中心を形成するものである。

恩寵によって、人間は時間のうちに留まりながら、時間 (*tempus*) と永久性 (*aeviternitas*) とをはるかに超え、永遠 (*aeternitas*) を生きるものとなる。なぜなら、成聖の恩寵は、栄光の種子であり、すでに始まった栄光であり、この世で分有された永遠である。

それゆえ、トマスは、「一つの恩寵の善は全宇宙の自然の善よりもより大なるものである⁽⁶³⁾」と言い、それを注解したカエタヌスはまた「かほどの捧げられた善を評価しないものに迫りつつある断罪を汝がたえまなく見るように、汝の眼の前に、夜も昼も常に、一つの恩寵の善は全宇宙の自然の善よりもより大なるものであることをたもて⁽⁶⁴⁾」と言いつたのである。

注

- (1) Cf. *In Boetium de Trinit.*, q. 6, a. 4, ad 5 ; *In I Sent.*, Prol., q. 1, a. 1 ; I-II, q. 5, a. 5 ; I-II, q. 3, a. 1, a. 5, a. 8 ; *De Verit.*, q. 14, a. 2 ; q. 27, a. 2.
- (2) Cf. *De Verit.*, q. 27, a. 2. 周知のように、トマスにおいては成聖の恩寵は *gratia gratum faciens* 「愛すべきものとする恩寵」とよばれている。この小論においては、恩寵という言葉は常にこの恩寵を意味する。
- (3) Cf. I-II, q. 5, a. 5, a. 7 ; *De Verit.*, q. 10, a. 11, ad 7, q. 27, a. 2.
- (4) Cf. I-II, q. 110, a. 1.
- (5) Cf. I, q. 20, a. 2 ; *Com. Theo.*, c. 143.
- (6) Cf. *De Verit.*, q. 27, a. 1, a. 2 ; *C. G.*, 3, c. 150 ; *Com. Theo.*, c. 143.
- (7) Cf. I-II, q. 110, a. 3, ad 3 ; *De Verit.*, q. 27, a. 2 ad 7 ; *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4, ad 1.
- (8) I-II, q. 110, a. 2, ad 2.
- (9) Cf. *C. G.*, 2, c. 58 ; *Quod.*, 6, a. 1 ; *C. G.*, 1, c. 42 ; *De Pot.*, q. 7,

- a. 1, obj. 9 ; *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2.
- (10) Cf. I-II, q. 110, a.2, ad 3.
- (11) Cf. Garrigou-Lagrange, *De Gratia*, p. 98.
- (12) Cf. *Ibid.*, p. 99 ; Van Der Meersch, *Grace habituelle*, in *D. T. C.*, t. 6, col. 1610.
- (13) Cf. I-II, q. 110, a. 3, obj. 3.
- (14) I-II, q. 110, a. 3, ad 3.
- (15) Garrigou-Lagrange, *Op.Cit.*, pp.99-100.
- (16) Cf. *De Verit.*, q. 27, a. 1, ad 9.
- (17) Cf. *Ibid.*, q. 27, a. 2, ad 7 ; I-II, q. 110, a. 3, ad 3 ; *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4.
- (18) Cf. *C. G.*, 3, c. 150.
- (19) *Ibid.*, 3, c. 150.
- (20) *De Verit.*, q. 27, a. 3.
- (21) *Ibid.*, q. 27, a. 1, ad 7.
- (22) *Ibid.*, q. 27, a. 1, ad 10.
- (23) *Ibid.*, q. 27, a. 1, ad 7.
- (24) Cf. *De uni. Verbi incar.*, a. 1 ; I, q. 29, a. 1, ad 4, a. 2 ; III, q. 2, a. 1.
- (25) Cf. I-II, q. 110, a. 3, Sed Cont.; *De Verit.*, q. 27, a. 2, Sed Cont. 1 ; Van Der Meersch, *Op. Cit.*, col. 1610-1611.
- (26) I-II, q. 110, a. 3. c.
- (27) *De Verit.*, q. 27, a. 2, Sed Cont. 6.
- (28) I-II, q. 110, a. 3, ad 3.
- (29) *De Verit.*, q. 27, a. 6, ad 3.
- (30) *Ibid.*, q. 27, a. 5, ad 5 ; q. 27, a. 6. ad 7.
- (31) Cf. Caietanus, *In I-II*, q. 110, a. 3.
- (32) Cf. *De Verit.*, q. 27, a. 5, ad 5.
- (33) II-II, q. 23, a. 2, c.

- 34) *De Verit.*, q. 27, a. 6. c.
- 35) Cf. I-II, q. 110, a. 3, a. 4; Ioannes a S. Thoma, *Cur. Theo.*, t. 4, a. 1, p. 790 seq.
- 36) Cf. *C. G.*, 3, c. 150.
- 37) Cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 2, a. 2; *C.G.*, 1, C.32; I-II, q. 93, a. 2. c; I, q. 57, a. 3, ad 3, ad 4; Geiger, *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, pp. 11-12.
- 38) Cf. *In Boetium de Hebd.*, lec. 2, n. 24; *In Met.*, lec. 9, n. 154; *In De Caelo et Mun.*, 1. 2, lec. 18, n. 6.
- 39) Cf. Salmanticenses, *Cur. Theo.*, t.9, *De Quidditate Gratiae*, dub. 3, n. 1, p. 533 seq; Ioannes a S.Thoma, *Op. Cit.*, t. 6, d. 22, a. 1, p. 792 seq.
- 40) Cf. I, q. 4, a. 3 ad 3.
- 41) Cf. I, q. 93, a. 1. c.
- 42) Cf. *Ibid.*, q. 93, a. 2. c; ad 1; ad 4.
- 43) *Loc. Cit.*, q. 93, a. 2. c.
- 44) Caietanus, *In I*, q. 93, a. 4.
- 45) Cf. I, q. 93, a. 4. c.
- 46) Cf. *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2. c.
- 47) Cf. I, q. 43, a. 3; I, q. 8, a. 3.
- 48) Cf. I, q. 3, a. 4; q. 12, a. 2. c.
- 49) Cf. I-II, q. 2, a. 5, ad 2.
- 50) Cf. Caietanus, *In I*, q. 39, a. 1, n. 7.
- 51) Cf. I-II, q. 112, a.1. c; III, q. 2, a. 10, ad 1; III, q. 62, a. 1. c; a. 2. c.
- 52) Cf. I-II, q. 112, a. 1. c.
- 53) Cf. I-II, q. 110, a. 4, ad 1.
- 54) II-II, q. 24, a. 3, ad 2.
- 55) *De Verit.*, q. 27, a. 2, ad 7.
- 56) Cf. I, q. 12, a. 4. c.
- 57) Cf. I, q. 12, a. 5. c.

- 58) Cf. I, q. 4, a. 3, ad 3.
- 59) Cf. Ioannes a S. Thoma, *Op. Cit.*, t. 6, pp. 790-800.
- 60) Cf. I-II, q. 69, a. 2. C ; I-II, q. 111, a.3, ad 2.
- 61) Cf. I-II, q. 114, a. 3, ad 3.
- 62) Cf. Garrigou-Lagrange, *Op. Cit.*, pp. 114-115.
- 63) I-II, q. 113, a. 9, ad 2.
- 64) Caietanus, *In I-II*, q. 113, a. 9, ad 2.