

## 聖トマスの功德論

— Summa Theologica I—II, Q. 114 a.1—a.6 —

印 具 徹

### I

宗教改革者ルターは、全力をあげて、人が神の御前に於いて義とされるためには、ただ信仰「のみ」が必要であること (Sola-fides-lehre) を主張しつつ、所謂「善行によって人は神の義に到達し得る」という当時のカトリック教会の教えと戦ったのである。ルターがこの様な主張をなすに至った背後には、彼が要求されるどころのあらゆる善行を勤め、肉体のあらゆる困苦に堪え、瞑想と祈禱と読書に耽り、誓約以上の業を完うしたにもかかわらず、遂に神の義に到達し得なかつたのみでなく、かえって益々神から遠ざかり、神の愛を見失い、不安と恐怖のどん底へ転落したという彼の余りにも真剣な、而して、いたましい体験があったことを見落してはならない。

ルターは、実にかかる自己の体験にもとづいて、従って単に観念的にではなく、言わば生命がけて「ただ信仰『のみ』によって義とされる」(Sola fide justificamur) と、この「のみ」(sola) を強調せざるを得なかつたのである。故に、この Sola は、「業による成聖」(Werkheiligkeit) の強い否定を内含しているところの、ルターにとって極めて重大な言葉であつたと言わざるを得ない。而して、この Sola fide の主張は、たしかに、中世末期のいわゆる「(公金募集のための) 説教家」(Quaestor)<sup>(1)</sup> などが人々に公益事業への寄附は罪の赦しに役立つかの如き安易な考えを与えていたことを、又、特にマグデブルグ地方に於いて若年の司教アルブレヒトがドミニコ修道会のテツェル (Johann Tetzel) を通して贖宥を説教させ乱発さ

れた贖宥の<sup>(2)</sup>小勅書を商根たくましく売りさばいていたことから生じた恐るべき *Werkheiligkeit* の思想を否定するために極めて必要であったと言わねばならないであろう。

ところで、ルターの *Sola fide justificamur* は、13世紀の神学者トマス・アクイナス (Thomas von Aquin) に於いてみられる「功德論」(De Merito) と全く相容れぬものであろうか。又、聖トマスの「功德論」は、中世末期の所謂 *Werkheiligkeit* の思想に相通ずるものであろうか。

## II

聖トマスは、彼の主著「神学大全」(Summa Theologica, [a—] ae, Q. 114 a. 1……a. 10) に於いて、「功德論」(De Merito) を展開するに当り、彼が考察しようとしている「功德」(meritum) は、「協力的恩寵の作用であるところの功德」(meritum, quod est effectus gratiae cooperantis) であることを明らかにしている。ところで、「協力的恩寵」(gratia cooperans) は、人間を意慾する様に刺戟するところの、「能動的恩寵」(gratia operans) と現実的には同一で、それは先ず外から働きかけると共に、又人間の<sup>(3)</sup>内に入って人間の自由意志を内から高揚する「神の助け」(auxilium Dei) である故に、かかる恩寵の「作用」としての「功德」は、生れ乍らの、従って、「原罪」(Peccatum originale) を担った自然的人間のもつ単なる自由意志、即ち、「徳への<sup>(4)</sup>傾向」に於いてその力が「半減されている」<sup>(5)</sup>ところの「病める意志」による業ではない。

ところで、聖トマスが、「スンマ」(Summa Theologica) に於いて、この様な「功德」論を主張しようとする所以は、罪によって其の力が「半減されている」とはいえ、聖アンセルムスが述べる如く「無力をもつ」(impotentiam habere) までに全く墮落して仕舞ったのではなく、まだ「徳への才能」(habilitas ad virtutem) としての「本性の善」(bonum naturae) を<sup>(6)</sup>幾分保持している人間の自由意志を認め、この意志との関係に於いて、人

格的な神の働きとしての恩寵のほかに、更に深く人間の内に入り込む実体的な贈物としての恩寵を考えたからであるということが出来る。

聖トマスが此の実体的な贈物としての恩寵という思想は、アリストテレスの考え方を取り入れつつ聖アウグスチヌスなどに学んでいた彼が、非常に喜びをもって所謂「注賜的恩寵」(gratia infusa)として取りあげたもので、人間の弱くされている自由意志を、内から強く高揚し、力あるものとするこの恩寵が、必然的に「功德」論を構成するに至るのは当然である。而して、「功德」論の主張によって、新約聖書の中に少なからず実際に見出されるところの、所謂「わざ」(ἔργον 乃至 πράξις 等、その他これに相当する言葉)を聖トマスは無理なく解明出来ると信じたに相違ない。<sup>(7)</sup>

我々は、聖トマスが「功德」を問題として取り上げるに当り、彼の「意志論」との関係に於いて、「注賜的恩寵」(gratia infusa)を中心として論じたことを述べた。而して、聖トマスとは相違したところの、言わばアンセルムス的とも言うべき、原罪による人間の全墮落説の上に立つ意志論をとくルターは、あらゆる意味で外的な行為が所謂「功德」として神の前に役立つことを否定した。否、寧ろ彼は、何らかの意味で「義認」に於いて「行為」に頼ろうとする人間の心的態度を憎み、「功德」という歴史的な思想そのものを排除しようと試みた。かくして、ルターは、声を大にして、所謂「功德というような人間的努力に頼る限りは、魂は到底義とせられずキリストの贖いと救いとは完うされず神の恵みは空しくなる<sup>(8)</sup>」ことを主張したのである。しかし、聖トマスは、義とせられるために「功德」を問題にしているのであろうか。又、聖トマスの主張する「功德」は、ただ所謂「人間的努力」であると解して、果してそれで充分であらうか。我々は、こうしたことを、彼の「功德」論から直接聞かねばならない。而して、「功德」論は10章に分けて論じられている。我々は、その各章(特にここでは1章から6章まで)に問いかけ乍ら、所謂「トマスの功德」の意味を明らかにし、最初に提起した問題、即ち、「トマスの功德」

は, *Sola fide* 論と全く相容れぬものか, 或は又, *Werkheiligkeit* 論と相通ずるものかを論じたいと思う。

### Ⅲ

聖トマスは、「功德論」第1章に於いて、「神の御前に於ける人間の功德は、神的秩序の前提によるのでないなら、存在し得ない<sup>(9)</sup>」と述べているが、この主張の背後には、神と人間との間に存在する「最大の不同一性」(*maxima inaequalitas*) という思想、即ち、「神と人間とは無限に隔た<sup>(10)</sup>っていて、人間のもっている総べての善は神から来ている」という確信があるということ忘れてはならない。聖トマスは、いかなるときにも神と人間との間に何らの連続性をも認めることが出来ず、「恰も自然物が、神により定められている方向へと、その運動乃至行為により到達する<sup>(11)</sup>」如く、人間は神によるのでなければ、よき方向へ進むことも、よきものをもつことも出来ないと考えていたのである。この考えは、彼の生涯を通じて最も基本的なものであった。この限りに於いて、彼は、聖アンセルムスとも聖アウグスチヌスとも、更には使徒パウロとも相通ずる立場にあったと言える。だが、勿論聖トマスは、「人間は神によるのでなければ」と、述べつつ、しかも同時に人間を「自然物」(*res naturalis*) から区別して、人間は「理性的被造者」(*creatura rationalis*) であると規定し、「自分自身を自由意志によって行為へと動かす<sup>(12)</sup>」ものであると述べている。このことは、聖トマスにとってさきにも述べた如く、聖書のあちらこちらに見出されるところの、「実際のおこないに応じて」(マタイ伝 16・27) とか、「それぞれのしわざに応じて」(ヨハネ黙示録 22・12) とかの聖句を正しく説明するために重大なことがらであった。しかし、このことは、「神によるのでなければ」という事と矛盾するのではない。何故なら生れ乍らの自然的人間が、本来もっている自由意志によって、所謂「よきおこない」を端的になし得るとするなら、これは聖トマスの最も基本的な考えと矛盾すると言わ

ざるを得ないからである。そこに問題となるのが恩寵である。彼は、第2章でそのことを論じている。即ち、聖トマスは、ここで「壊敗した本性の状態」(status naturae corruptae)をもつ人間について論じ、かかる人間は、「ある神の不興」(quaedam Dei offensa)である「罪」(peccatum)によって永遠の生命から排除されている故に、「恩寵によって生ずるところの、罪の赦しにより、先ず、神と和解させられるのでないなら」(, nisi prius Deo reconcilietur, dimisso peccato, quod fit per gratiam.)決して永遠の生命を与えられ得ないと述べている。実際、罪人には、ロマ書6章23節が明らかに示している如く、生命が与えられないで死が報いられるのは当然である。しかし、問題は、ただ「神との和解」ということで解決するのではない。即ち、ただ神と恩寵によって和解すれば、永遠の生命はさ程困難なく人間にやがて与えられるとは考えられないのである。そのことは、聖トマスが、同じく第2章で、「罪を犯す以前のアダムの中にあつた様な無疵な本性の状態」(: unus quidem naturae integrae, qualis fuit in Adam ante peccatum;)に於いても、ただ人間の「純粋な自然的力によって」(per pura naturalia)のみでは永遠の生命は獲得出来ないのであつて、恩寵が必要であると論じていることにより明らかである。聖トマスは、かくして、「如何なる創造された本性も、恩寵と呼ばれるところの或る超自然的贈物が尚その上加えられるのでないなら、永遠の生命の功徳的行為の充分な原理ではあり得ない<sup>(13)</sup>」と主張している。

以上の聖トマスの論述によって教えられることは、二つの「恩寵」を、聖トマスはここで考えていたということである。即ち、神との和解により回復される恩寵と、功徳の原理としての恩寵とである。前者は、「罪を犯す以前のアダム」(Adam ante peccatum)の中に既にあつた恩寵で、創造されたままの純なアダムに於ける「無疵な本性の状態」を構成するための重要な要素であつた。而して、これは最初の人間アダムの中に見出されたところの、神から由来している「神の相似性」(similitudo Dei)<sup>(14)</sup>である。ところ

で、この「神の相似性」を更に具体的に理解するために、次のことを知らねばならない。即ち、神によって与えられた或る超自然的なものとしての、  
 「魂の本質の中に存在する」(quod sit in essentia animae)<sup>(15)</sup> 贈物は、聖トマスによれば、質料に対する形相の如く、魂の中に存在として注入された「恩寵」(gratia infusa)であり、それは又「神意に適せしめる恩寵」(gratia gratum faciens)<sup>(16)</sup>である。而して、かくの如く、人間の魂の中に宿ってこれを神との人格的交りの中に保つところの恵みとしての恩寵は、とりもなおさず「成聖の恩寵」(gratia sanctificans)<sup>(17)</sup>に他ならないのであって、これこそ「神の相似性」<sup>(18)</sup>である。従って、それ故にこそ、第一の「罪の赦しによる神との和解」によって回復される恩寵は、まさに「成聖の恩寵」であるということになる。これに対し、後者、即ち、恩寵——「成聖の恩寵」——を与えられ神と和解することが出来た人間が、更に充分な意味に於いて、「永遠の生命の功德的行為」の主体となるために必要な「恩寵」を、かの「成聖の恩寵」に対して、聖トマスが同時に考えていたことを我々は忘れてはならない。この「恩寵」は、繰返し神の働きとして人間に上から、外から与えられる「恩寵と呼ばれるところの、或る超自然的贈物」、即ち、「助力の恩寵」(gratia actualis)である。而して、これは、聖トマスに於いて、「成聖の恩寵」と共に重視されるべき問題であったことは言うまでもない。実に、「助力の恩寵」は、「成聖の恩寵」によって可能的に行為の主体とされた人間が、更に現実的に行為の主体とされるために必要欠くことの出来ぬ恩寵である。<sup>(19)</sup>

我々が、今これらの恩寵、即ち、「成聖の恩寵」及び「助力の恩寵」を強く主張する聖トマスに注意をむけると、彼の主張が中世末期の所謂 *Werkheiligkeit* の思想と全く相違していることに気づくと共に、ルターの所謂 *Sola fide* の立場と、勿論根本的に相違しているのは事実であるが、しかし一般に考えられている程必ずしも全的に、即ち、プロテスタント教会に属する人々がしばしば一方が正しく他方が誤謬であるとする如く、

そのように全く相容れぬものではないと考えられぬこともないのである。従って、トマスの立場を最初から誤謬であると決定して絶えざる研究を怠ることは、少くとも学問的には正しいことではない。我々は更に検討を続けることにしよう。

#### IV

聖トマスは、神と人間との質的相違の信仰の上に立ち、現実の人間は罪によって神から切り離されている故に、「罪の赦しにより先ず神と和解させられる」ために「恩寵」(gratia infusa)が必要であることを主張する。しかし、彼は、恩寵によって神と和解させられた人間、即ち、神によって義とされた人間が、神との人格的關係から切り離されて、単独で人生の究極的目標である永遠の生命を、自らの倫理的完成を通して獲得し得るとは述べていない。そうではなくて、聖トマスは、何よりも先ず第一に、義認、即ち、和解が神と人間との出会いに於ける中心的問題であり、功德の問題は、義認の必然的結果として生ずる聖化に関する問題として、これを義認から切り離すことなく、あくまで神との人格的關係の中で論じようとしているのである。

聖トマスは、第2章に続く第3章で、「人間の功德的業は、二様に考察され得る(と、答える)。即ち、第一には、自由意志から出て来るものであり、第二には、聖霊の恩寵から出て来るものである」と述べている。<sup>(20)</sup>而して、ここで言われている「自由意志から出て来るもの」としての「功德的業」(opus meritorium)とは、第2章で論じられたところの義とされた人間の、恩寵によって内から高揚された自由意志による倫理的「業」のことであり、それはまた当然恩寵による神との人格的關係の中で考察されねばならぬ良き業である。しかし、かかる良き業は、「彼の力に即して業をなす人間に、神は彼の力の高さに従って報い給うということが相応しいように思われる」<sup>(21)</sup>故に、「等価性」(condignitas)をもたず、ただ「合宜性」

(congruitas) をもつのみである。かくして、「等価的功德」(meritum de condigno) は、「聖霊の恩寵」(gratia spiritus sancti) から出て来るものに限られるのである。何故なら、「現実に於いて我々がもっている聖霊の恩寵は、恰も其の中に全き樹となる力がかくされているところの、その樹の種の如く、現実的には栄光に等しくはないが、しかし力という点では栄光に等しい<sup>(22)</sup>」からである。まことに、人間に於ける功德的業は、右に述べた如く、その自由意志の面からと、人間の中に恩寵によって宿っている聖霊の面からの両面から見られるべきである。何故なら、人間は、「他の被造物と比べて、自分自身で行動するため、任意に動く力をもっている故に」(inquantum scilicet homo habet prae ceteris creaturis ut per se agat, voluntarie agens.)<sup>(23)</sup> 当然自由意志の面を無視することが出来ず、又それのみでは栄光への確かさが稀薄であるからである。ところで、聖トマスは、これら二つの面に関して論述しつつ功德の本性について思いをよせるとき、功德の最も深い本性が結局「愛」(caritas) であることを指摘しないではいられなかった。

かくして、聖トマスが「愛」を第4章で問題にするのは、「愛」の固有な行為こそ、永遠の生命を真に成立せしめるための「神の享有」(fruitio Dei) をめざす人間精神の運動に外ならないからである。而してまた愛の行為は、総べて「極めて任意的に」(maxime voluntarie) なされることは明白である。従って、自発的であることを其の本性とする「功德は、主として愛に帰せられる」(principaliter meritum caritati attribuitur.) 訳である。それ故に、かりに「信仰の行為」(fidei actus) であっても、もしそれが「愛によって働く」(„per dilectionem operetur”)<sup>(24)</sup> のでないなら、その行為は功德的ではないことになる。しかし、勿論、「愛の行為」の原因は恩寵である<sup>(25)</sup>。故に、聖トマスにあっては、いかなる意味に於いても恩寵なしに功德的業が存在しうるとは考えられていないのである。ここで、我々は、聖トマスの、「神は、価値を認め給うのでないなら、恩寵を与え給わ



ないと言うべきである。しかし、勿論、最初に彼らが価値あるものになるのではなく、『けがれた種であるものを清くしうる唯一人でいます』（ヨブ記14・4）ところの神自らが、恩寵によって、彼等を価値あるものにし給うのである<sup>(26)</sup>との言葉をよく味うべきであろう。

而して、これによって解る如く、人間は、「成聖の恩寵」により、先ず可能的に真に善き業をなしうる価値ある主体とされ、更に「助力の恩寵」によって現実的に良き業をなしうることを解るのであるが、そこに於ける人間の意志的行為は、既に述べた如く、所詮「合宜性」をもつに過ぎないのであって、人間はいかなるときにも「謙遜」(humilitas) たらざるを得ないのである。かくして如何なる人間の意志的行為も、常にただ「合宜的功德」(meritum de congruo) をもって他のために最初の恩寵を獲得し得るに過ぎない<sup>(27)</sup>ことを、忘れてはならない。而して、ただ「キリスト」のみが、「等価的功德」(meritum de condigno) をもって、他のために最初の恩寵を獲得することが出来るのである。誠に、「キリストの魂は、彼が教会の頭であり、人間の救の作者である限り、ただ自ら永遠の生命の光栄に達するのみでなく、又他の者をその光栄へ導くことが出来るくらいによく神から恩寵により動かされている<sup>(28)</sup>」のである。そのことは、聖トマス自身が引用している如く、「へブル書2章10節」からみても明白なことであろう。

聖トマスは、「キリスト」のみの外は、いかなる人間の業も、たとえモーセやサムエルの如き大功績も、他の人のために最初の恩寵を「等価的」に獲得するほどの力はなく、たかだか「合宜的功德」としての意味しかもっていないことを繰り返えし述べているが、しかも其の人間の業が何らかの意味でともかくも功德の意味をもちうるためには、恩寵をあくまでも前提としなければならないことを彼は強く主張している。「何故なら、功德の根拠は、神の恩寵の働き—その働きは、罪の結果によって妨げられるのであるが一に依存している<sup>(29)</sup>から」である。

## V

我々はここで（尚、「功德」論7章から10章までを残しているが）一応最初に提起した問いに答えることにしたい。既に、Ⅲの終りで一言した如く、トマスの功德論は、中世末期に於いて見られた所謂 *Werkheiligkeit* の思想と異なり、徹頭徹尾「恩寵」を主張し、恩寵に於いて成り立つもので、テルツリアヌス以来の西方基督教に於ける中心課題であった「救拯論」(Soteriologie) 中の重大な一問題についての古典的論述であると言える。今日のカトリック教会が、この「功德」論に多く学んでいることは言うまでもないことだろう。

ところで、ルターが、「キリスト者は信仰だけで充分であり、義とされるのにいかなる行いをも要しない<sup>(30)</sup>」と述べて、義とされるために「行い」の必要をとく当時のカトリック教会を批判したことは、それ自身としては正しかったとしても、その批判の対象となったものは必ずしも所謂「トマスの功德論」そのものではなかったことを我々は否定することが出来ない。勿論、トマスの功德論に於ける人間の意志についての思想は、ルターのそれとは非常に相違している。たしかに聖トマスは、「罪が全的に本性的善を破りうる<sup>(31)</sup>」とは決して考えていないので、そのことが所謂「注賜的恩寵」(*gratia infusa*) の思想と結びついて彼の「功德」論の土台となっていることを思うとき、かかる土台のすえようのないルターの考えと聖トマスの考えとを比べること自体既に無暴であるとすら思える。だが、「ただ信仰によって」義とされた人間が、それ故にこそ自由をもって絶えず神との人格的な交りの中にありつつ、聖霊に導かれ、キリストの愛に迫られて、決してそれによって義とされるためではなく、しかし神の聖意をまっとうするために喜びをもって自らも身体的に「善き行い」(*bona opera*) をなすに至ることを思うとき、しかもそのことがルターに於いてもやはり大切なことである限り、ルターの見解と、「功德論」をたてる所謂トマス

的見解とは、互に異質的でありつつ、しかもそれらは共にそれぞれの立場で現実に於ける正しい在り方を追求しているものであると考えられるのである。

ルターは、「善い行為が善い人をつくるのではなくて、善い人が善い行為をなす」(Bona opera non faciunt bonum virum, sed bonus vir facit bona opera.)と述べ、又「悪い行為が悪い人をつくるのではなくて、悪い人が悪い行為をなす」(mala opera non faciunt malum virum, sed malus vir facit mala opera.)<sup>(34)</sup>と語り、この二つの命題が共に真実であることを主張して、いかなるときにも先ず「人間」が「善き人格」(bona persona)でなければならぬと言っている。而して、この「善き人格」と、聖トマスに於ける、かの「注賜的恩寵」(gratia infusa)によって可能的に善い行為の主体とされた人間とは、確かに相違しつつ、しかも共に所謂「宗教的人間」として互に相通ずるところがあるのではなからうか。

昨年(1959年)の夏、フランスのル・ベック・ヘルウィン(Le Bec Hellouin)<sup>(35)</sup>で開かれた Internationaler Anselmischer Kongress に於いて、オーストリアの Jesuiten Kollege Innsbrück の教授 Daoust は、「中世紀には一そして同時にキリスト教の歴史全体を通じても言えることであるが、常に二つの思惟方法(Denkweise)が見出される」と述べたが、ルター的「善き人間」と、トマスの「注賜的恩寵をもつ人間」とは、それぞれ異なった立場で異った思惟方法にもとづき考えられた二つの基督教的人間で、互に相違しつつ、しかも互に相通じ合ったところをもつ所謂「宗教的人間」なのである。従って、かかる考え方によると、少くとも学問的には何れが正しく、何れが誤謬であるとは言えない訳である。

トマスの功德論は、「行為」によって救われることを教えるところの、かの中世末期の誤れる思想、即ち、所謂 Werkheiligkeit とは全く相違しているが、しかし Sola fide justificamur を主張しつつ、bona persona とされた人間の bona opera を説くルター的思想とは互に相違しつつ、しかも互に

全く相容れぬとは必ずしも言えぬのである。

後記・功德論の「6章」までに止めたので、この小論文は未完である。しかし、今日、所謂 ökumenische Bewegung の盛んなるとき、もし何らかの意味で、この貧しい小論文が意味をもちうるなら幸甚である。

尚、「合宜的功德をもって、人は、他の人のために、最初の恩寵を獲得することが出来る」(第6章)という聖トマスの主張については、後日稿を更めて書きたいと思っている。

### 註

- (1) 彼らは贖宥の小勅書を恰も大道商人の如く金を集めるための一種の手段の如く濫用し、贖宥自身にいよいよ悪評を集める役割を結果に於いて果たした。トリエント公会議はこれを禁止した。
- (2) 当時、聖ペテロ大聖堂(Basilica S. Pietro) 再建のために、教皇レオ10世が発していた贖宥を、アルブレヒトは自己の慾望達成のため極度に悪用したといえる。
- (3) Summa Theologica I—II, Q. 111 c. 2
- (4) S. T. I—II, Q. 111 c. 2 ad 4 et 3
- (5) S. T. I—II, Q. 85 a. 1
- (6) S. T. I—II. Q. 85 a. 2
- (7) 詩篇62・12, 箴言24・12, マタイ伝16・27, ロマ書2・6, 哥後5・10, エペソ書6・8, テモテ後書4・14, ペテロ前書1・17, 黙示録2・23, 20・12, 20・13, 22・12, コロサイ書3・24—25, 其他, ヨハネ伝3・21, ヘブル書1・10, コリント後書9・8, ルカ伝24・19, ロマ書15・18, コリント後書10・11, 使徒行伝19・18, ロマ書8・18, 12・4 参照。  
 元来、「功德」(meritum)という言葉は、新約聖書には見出されず、Soteriologie が中心問題となった西方教会に於いて用いられ始めたと考えられる。たとえば、テルツリアヌスは、「マルキオンを駁す」の中で、このことにふれているし(4巻26参照), 又アンブロシウスも彼の「信仰論」の中で「功德」という言葉にふれている(5巻83参照)。而して、これは、聖アウグスチヌスを経て、やがて聖トマスに於いて問題的に取りあげられたのである。
- (8) 石原謙著「マルティン・ルターと宗教改革の精神」108頁参照。
- (9) Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis: (S. T. I—II, Q. 114 a. 1)

- (10) : in infinitum enim distant, et totum quod est hominis bonum, est a Deo.  
(S. T. I—II, Q. 114 a. 1)
- (11) Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per suos motus et operationes,  
ad quod a Deo sunt ordinatae. (S. T. I—II, Q. 114 a. 1)
- (12) —creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium,—  
(S. T. I—II, Q. 114 a. 1)
- (13) Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus merit-  
orii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod gra-  
tia dicitur.
- (14) Manifestum est autem, quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae  
deducitur a Deo sicut ab exemplari; (S. T. I, Q. 93 a. 1)
- (15) S. T. I—II, Q. 110, a. 4
- (16) Quaestiones Disputatae, Q. XXVII, a. 1 (de veritate) …, et hoc donum  
dicitur gratia gratum faciens;…
- (17) S. T. III, Q. 60, a. 1, III Q. 69, a. 1
- (18) S. T. III Q. 2 a. 10 ad 1; Q. 3 a. 4 ad 3
- (19) 「宗教研究」(日本宗教学会編)第145号の拙論・「聖トマスに於ける恩寵  
と自由意志について」参照。
- (20) Respondeo dicendum quod opus meritorium hominis dupliciter considerari  
potest : uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio ; alio modo,  
secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti. (S. T. I—II Q. 114  
a. 3)
- (21) : videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem, De-  
us recompenset secundum excellentiam suae virtutis. (S. T. I—II, Q. 114  
a. 3)
- (22) …gratia Spiritus Sancti quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis  
gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute : sicut et semen arborum,  
in quo est virtus ad totam arborem. (S. T. I—II, Q. 114 a. 3 ad. 3)
- (23) S. T. I—II, Q. 114 a. 4
- (24) S. T. I—II, Q. 114 a. 4 ad. 3
- (25) S. T. I—II, Q. 114 a. 5
- (26) S. T. I—II, Q. 114 a. 5 ad. 2
- (27) S. T. I—II, Q. 114 a. 6
- (28) Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam non solum ut ipse perven-  
iret ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios in eam adduceret, inqu-

antum est caput Ecclesiae et auctor salutis humanae ; (S. T. I - II, Q. 114 a. 6)

- 29) S. T. I - II, Q. 114 a. 7
- 30) M. Luther : De libertate Christiana, a. 10
- 31) S. T. I - II, Q. 85 a. 2
- 32) M. Luther : De libertate Christiana, a. 5 - a. 11
- 33) M. Luther : De libertate Christiana, a. 20 - 21
- 34) M. Luther : De libertate Christiana, a. 23
- 35) 1959年7月7日から12日まで、フランスの Le Bec-Hellouin にある ABBAYE NOTRE-DAME DU BEC に於いて開かれたところの、聖アンセルムス (1033~1109) の死後 850 年を記念した学会である。