

『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

桑原直己

序

『神学大全』I-II. q. 50 a. 2 において、トマスは恩寵を「靈魂の本質を基体とし、人間の自然本性を超えた高次の自然本性（神的本性）へと秩序づける」ハビトゥスとして言及している。この小論ではこのことの意味について考察してみたい。

普通恩寵論は宗教改革者との関連もあって、「不敬虔なる者の義化 (*justificatio impii*)」との関連で問題にされる。ところで、少なくとも神学大全におけるトマスはこの義化の問題との関連においては宗教改革者が考えるようにペラギウスのでもセミ・ペラギウスのでもない。その点については既に諸家の指摘するところである¹⁾。筆者の見るところその理由は、一つにはトマスにあって義化はいかなる功德にも基づかず、むしろ功德の前提であった、ということ。またもう一つには義化へのいわゆる「準備」即ち回心も、神的扶助としての恩寵が先行している、ということ。以上の二点に尽きるように思われる。

ここでトマスは「恩寵」として、義化に際して注入される「ハビトゥスの賜物」(*donum habituale*)としての恩寵と、かかるハビトゥスの賜物としての恩寵の注入に先だって働く神的扶助としての恩寵との二通りの恩寵を考えていたことに注意したい。前者は、人間の靈魂の内側から働く恩寵であり、普通「神意に適せしめる恩寵 (*gratia gratum faciens*)」ないし「成聖の恩寵 (*gratia sanctificans*)」と呼ばれるものである。これに対して後者は人間の靈魂の外から人間を動かす恩寵である。この二つの恩寵の区分はトマスにおける恩寵の主要な区分であった、と言ってよい。そして冒頭において問題としたハビトゥスとして言及されていた恩寵とは前者の「ハビトゥスの賜物」としての恩寵である。

一 神的扶助としての恩寵

ここで、本題の「ハビトゥスの賜物」としての恩寵についての考察に入る前に、神的扶助としての恩寵の意味について簡単に触れておくこととしたい。義化の「準備」に際して神的扶助としての恩寵が先行するものとされていた点が、トマスの恩寵論からセミ・ベラギウスの要素を払拭していることは事実である²⁾。その意味で神的扶助としての恩寵の意義は確かに大きい、と言わねばならない。

ところで、神的扶助としての恩寵が必要とされるのは単に義化の準備の場面のみではない。それは、人間が一般に善、即ち「自己の自然本性に相応した善」としてのいわゆる獲得的徳の善を欲し行なう際も、「自己の自然本性を超えた善」としてのいわゆる注的徳の善を欲し行なう際にも共に必要とされるのであった。またその場合、人間とは原罪のうちにある人間のみならず、墮罪以前の統合された自然本性にある人間、つまり義の状態にある人間をも含むのであった。義化の後、人が永遠的至福への運動としての功德の行為を為す際にもこの神的扶助としての恩寵が前提されるのは言うまでもない。更にまた、この神的扶助としての恩寵は特に所謂「善終の賜物」としての堅忍 (*perseverantia*) を全うする際にも必要とされるものとされている³⁾。

要するに、神的扶助としての恩寵とは、人間が義の状態にあるなしを問わず、またその為すところが人間の自然本性的善であるか超自然的至福への善であるかをも問わずに、人間がおよそ善い働きをする際には常に前提とされるべき性格のものなのである。

更に、神的扶助としての恩寵は直接的には意志に働きかけ、外的行為においては自由意思と協働するのであった⁴⁾。意志は人間の行為において主要的な役割を持つ靈魂の能力である。つまり、神的扶助としての恩寵は人間に対して、意志という靈魂の能力に即して行為・働きの場面で働きかける恩寵であるのである、ということも確認しておこう。

二 賜物としての恩寵——ハビトゥス概念の変更——

ここでいよいよ「賜物としての恩寵」が立てられていること、そしてそれがハビトゥスとされていることの意味を問題としよう。ところで、私の知る限りではトマスが恩寵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』の中では冒頭に引いた箇所のみで、恩寵そのものを論ずる I-II. q. 109 以降では恩寵は明示的に *habitus*

とは呼ばれていない。このことは、恐らく恩寵がハビトゥスと呼ばれる場合、それが極めて特殊な意味においてであるので、トマスにもためらいがあったためではないかと想像する。

周知のとおり、ハビトゥスはヘクシスの訳語であり、トマスにおけるハビトゥスの概念は基本的にはアリストテレスにおけるヘクシスの概念を継承するものであった。しかし、トマスはそのハビトゥス論において、アリストテレスのヘクシス論に重大な変更を加えているのである。

(1) 注入的ハビトゥス

その第一点は、トマスがハビトゥス生成の原因の一つとして「神による注入」(infusio)ということ認めている点である。しかも、トマスはこの注入されたハビトゥスの方に優越的な地位を認めている。この点は、単にここで問題とする恩寵のみならず、徳、即ち愛徳を始めとする所謂「対神徳」、また愛徳と共に注入されるとする注入的な倫理徳にも共通して言える点である⁵⁾。

ハビトゥスが「注入される」ということはアリストテレスの枠組みではほとんど形容矛盾に等しい。アリストテレスの枠組みではヘクシスないしハビトゥスは働きの回復、つまりは訓練によって形成されるものであり、その限りで「習慣」と呼んでもよいような意味あいを持っていた。そのハビトゥスが神によって「注入」される、という時、トマスはハビトゥスのアリストテレス的な概念に重大な変更を加えることになるのである。

つまりそれは人間的努力に基づいて成立する倫理の領域とは別に、一切の人間的努力を超えた力によって成立する倫理の秩序を認めることを意味する。カトリック教会の内部ではこれは「超自然的秩序」という術語が与えられ、別段の新鮮味も感じられないものであるかも知れない。しかし、それは人間的努力と訓練による倫理、といういわば水平の軸に対して、これを超えた垂直の次元の介入を見るものとして、通常の水平次元の倫理に対して挑戦的とも言うべき大胆な主張であると言うべきであろう。かかる「ハビトゥスの注入」という考え方が、ベラギウスはもとより一切の自力救済的な立場とは無縁であることは言うまでもない。

不敬虔なるものの義化は、罪による不義の状態から義の状態への変化(transmutatio)であり、それは罪の赦しである。罪によって我々のうちにある神の愛の結果としての

恩寵が取り去られている。不敬虔なるものの義化に際して、この恩寵が再び注入される事により神の我々への愛は回復され、罪の赦しが成立する。しかし、その際神は「自由意思を有する」という人間の自然本性の条件を尊重する。即ち、神は義化に際して、恩寵の注入と同時に、その賜物を受けることへの受諾へと自由意思を動かすのである。この義化に際しての自由意思の運動は二面的であって、神へと向かうことと罪を離れることとの二つの側面の受諾を含んでいる。そして、神へと向かう最初の回心にあつて少なくとも「神あり」と信ずる信仰が前提される。トマスにあつても人間はまず「信仰によって義とされる」。ところで、トマスによれば不敬虔なる者の義化においておこるこれらの事柄、即ち恩寵の注入、罪を離れ神に向かう自由意思の運動、そして罪の赦しは時間的継起なしに、瞬時 (in instanti) に為される。つまり、恩寵の注入という神の側からの動かすと、人間の自由意思による受諾は同時的におこるのである⁶¹。

不敬虔なる者の義化は根源的にはハビトゥスとしての恩寵の注入であつた。しかし、そこには同時に人間の自由意思の運動があつた。この自由意思の運動の位置づけは若干の問題を含む。それは明らかに一種の働きである。それは「準備」としての回心と連続的なものであり、従つてこれを導くのは単に神的扶助としての恩寵のみなのであろうか。その点については後に触れることとする。

(2) 靈魂の本質を基体とするハビトゥス

以上、トマスによるハビトゥス概念の変更点の一つとしてその「注入」ということについて見てきた。ところでトマスによるハビトゥス概念の意味についてのもう一つの変更点は、ここ (q. 50 a. 2) で問題としている恩寵を「靈魂の本質を基体とし、人間の自然本性を超えた高次の自然本性 (神的本性) へと秩序づける」ハビトゥスとして認めている点である。ここで、トマスは恩寵を徳とは (それが注入的な徳であつたとしても) 全くタイプの違うハビトゥスとして提示しているのである。

トマスによればハビトゥスには自然本性への連関での秩序づけであるハビトゥスと、働きへの連関における秩序づけとしてのハビトゥスの二種類が区別されていた。そして働きへの連関を有するハビトゥスは靈魂の本質ではなしに、その諸能力を基体としてそれらの内に存在するものとされている。靈魂が諸々の働きの根源であるのはその諸能力を通じてであるからである。ところで、徳は働きとの連関において靈魂を秩序

づけるハビトゥスであった。故に、徳は「靈魂の能力を基体とし、働きへと秩序づける」ハビトゥスである。この存在論的な身分に関する規定については、獲得的な徳のみならず注入的な徳についても変わらずに該当する。

これに対し、自然本性への秩序づけを有するハビトゥスは、その「自然本性」が人間的な自然本性を意味する限り靈魂のうちに有り得ない。なぜなら靈魂自体が人間本性を完成する形相であるから、もはやハビトゥスが必要とされる余地はないのであった。人間的な自然本性への秩序づけを有するハビトゥスは、靈魂よりはむしろ身体を基体としてその内に存在する。つまり、「健康」や慢性病のごときがそれである⁷⁾。

以上のハビトゥスは、アリストテレスに典拠を有する。あるいは、こう言ってもよい。アリストテレスを継承する限りではハビトゥスとは、「靈魂の能力を基体とし、働きへと秩序づける」ものであるか、あるいは「身体を基体とし、自然本性（人間的）へと秩序づける」ものであるかのいずれかである、と。

しかるにここでトマスは、「人間がそれを分有する者となりうる」高次の本性へと秩序づけるハビトゥスが、靈魂のうちにその本質に即して存在しうる、とし、かかるハビトゥスとは恩寵である、というのである。

ここで、恩寵がハビトゥスである、と言われる場合、徳がハビトゥスである、と言われる意味とは全く異なった意味においてであることは明らかである。それ故、アリストテレスの徳の概念の恩寵への援用をもって「スコラ学的恩寵理論」の特色である、とするなら⁸⁾ 確かにトマスの恩寵理論は「スコラ学的」ではない。では、トマスにあって恩寵と徳とはいかなる関係にあるものと考えられていたのであろうか。

まず、ここで恩寵が「靈魂の本質を基体とする」ということの意味に注意したい。トマスは、恩寵と注入的な徳とは、理性の自然本性的光が獲得的な徳から区別されるような意味で区別される、としている。つまり、恩寵は徳よりも「先なるもの」とされているのである。それ故に、恩寵の基体も徳の基体である靈魂の諸能力よりも先なるもの、即ち靈魂の本質である、というのである。そして、靈魂の本質から働きの根源であるところの靈魂の諸能力が流出するごとく、恩寵から諸能力を行為へと動かす諸々の徳が注入される、というのである。その意味で、恩寵は徳と同じものではなく、諸々の注入徳の *principium et radix* である、とされるのである⁹⁾。

ここで、恩寵が徳よりも「先なるもの」である、ということの意味をもう少し明らかにする必要がある。恩寵が徳に先行するのに応じて、恩寵の基体も徳の基体である

靈魂の能力より先なる靈魂の本質とされる。ここで、靈魂の能力は働きの根源であるのに対して、靈魂の本質は生命そのもの、生きるものの存在そのものの根源である。ここから、問題の「先」ということの意味も明らかであろう。恩寵が徳に、靈魂の本質が靈魂の能力に「先立つ」と言われる場合の「先」とは、存在が働きに先立つ、という意味においてのことなのである。ここに、恩寵が働きへと秩序づけるハビトゥスではなく、自然本性へと、但しここで自然本性と言っても分有による高次の自然本性へと秩序づけるハビトゥスである、とされていたことの意味も明らかであろう。それ故、トマスは言う。「人間はその知性認識能力によって、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、愛徳の徳を通じて神的愛を分有するごとく、そのようにまた人間は靈魂の自然本性を通じて、何らかの類似に即して神的本性を分有する (I-II q. 110 a. 4)」と、つまり信仰の徳は認識、愛徳は愛というそれぞれの働きへと知性、意志を秩序づけるが、恩寵は靈魂をその存在において神的本性の分有へと高めるのである。

以上の考察から明らかな通り、「ハビトゥスの賜物としての恩寵」は、一切の働きの先だつてより内なる存在の在り方を高めるハビトゥスであった。この点を、功德に基づかない神による無償の注入ということと考えあわせるとき、「ハビトゥスの賜物」としての恩寵は、業による義化を斥ける、という点ではむしろより貫徹した原理であった、ということができよう。

しかし、人は問うかもしれない。「ハビトゥスの賜物としての恩寵」は義化の原理であるとともに功德の根源でもあるのではないか。そして、功德とは働きではないのか。その点についてはトマスは次のように答えている。「恩寵が功德的働きの根源であるのは、丁度、靈魂の本質が諸能力を媒介とすることによって生命活動の根源であるように、諸徳（特に主要的には愛徳— q. 114, a. 4 参照）を媒介とすることによってである。(q. 110 a. 4 ad. 1)」と、働きの場面で前面に出るのは徳であり、恩寵そのものはどこまでもその背後にあって存在の在り方に関わるのである。

ここで、トマスは恩寵の他にやはり靈魂の本質を基体とするハビトゥスとして原罪を挙げていることを指摘して置く必要があろう¹⁰⁾。当然、義化において注入される恩寵はこれに対応するわけである。ところで、トマスは原罪を「形相的には原義 (justitia originalis) の欠如、質料的には欲情」である、と規定している。ここで、「原義」もそれ自体恩寵の賜物であった¹¹⁾。トマスにおいて、原義、原罪、義化とい

人間の境涯の変遷は働きにおいてというよりは、存在の在り方において認められていた、と言えよう。ハビトゥスとしての恩寵はここで中心的な役割を担う。

これに対して、働きの場合においては直接前面に出るのは徳であり、人は徳に基づいて神的扶助としての恩寵に導かれつつ善き働きを為すのである。

ここで、先に残した問題、即ち義化に際しての受諾という自由意思の運動の性格について触れたい。結論を先に言えば、義化とともに生起する自由意思の運動は単に神的扶助としての恩寵によるものではなく、注入されたハビトゥスの賜物としての恩寵によるのである。なぜなら、かかる自由意思の運動は既に功德の業なのである。そして功德は賜物としての恩寵なしにはない (q. 113 a. 7 異論 4)。これは異論の前提であるが、トマスもこれを受け入れ、「形相はその獲得と同時に働き始める」と論じている (ibid., ad. 4)。注入された恩寵は自由意思の運動の原因である。それ故義化を論ずるに際してトマスは、恩寵の注入自体が神による「動かし」(motio) である、と言っている。しかし、それは決してハビトゥスの賜物としての恩寵の注入が神的扶助としての恩寵の一つの modus へと貶められた事を意味するのではなく、義化という場面が不義の状態から義の状態への靈魂の運動 (motus) であることによる、と言うべきである。無論、恩寵が自由意思の運動を引き起こすべく働くとき、その働きは同時に注入される愛徳及び注入徳を媒介とするであろう。

三 『神学大全』における恩寵論の位置

『神学大全』における恩寵論は、確かに I-II. q. 109 以下においてまとまった形で示され、そこで恩寵は「行為の外的根源」として位置付けられている。そしてその恩寵論の箇所だけを見る限り、確かに神的扶助としての恩寵が到るところに登場し、その意義が強調されている。しかしそのことによって、トマスにあってハビトゥスの賜物としての恩寵の比重が軽くなっていることを示している、とは言えないであろう¹²⁾。なぜなら、ハビトゥスの賜物としての恩寵は人間の靈魂をその存在において高めるものであり、働きとの連関で見るとは徳の背後に隠れるものなのである。倫理学の視点はどうしても人間を働きの側から見る。その中ではむしろ徳が前面に出ることになる。それ故に、ハビトゥスの賜物としての恩寵はいわゆる「超自然的秩序」即ち人間の至福への運動が問題とされる際には、たとえ明示的には語られていなくとも常にその人間の靈魂の奥深く、行為の「内的根源」たる靈魂の諸能力よりも更に内的な所に内在

するものとして前提され、我々の働きに際して共に働いているということを忘れてはならない。

以上述べてきたことをトマス自身の言葉で語るならば、「ハビトゥスの賜物」としての恩寵は義化においては *gratia operans* である、ということ、つまりそこでの能動者は神のみである、ということであり、功德においてはそれは *gratia cooperans* である、つまりは神は人間と協力し給うのである¹³⁾。

註

- 1) 例えば、印具徹「聖トマスの功德論」『中世思想研究』第3号(1960) p. 18~p. 31、小幡義信「トマス・アクィナスによる「ユスティフィカティオ」の教えについて」『中世思想研究』第12号(1970) p. 117~p. 129.
- 2) *S. T. I-II. q. 109 a. 6, q. 112 a. 2.*
- 3) 以上については *S. T. I-II. q. 109* 参照.
- 4) *S. T. I-II. q. 111 a. 2.*
- 5) *S. T. I-II. q. 51 a. 4, q. 63 a. 3, q. 65 a. 3.*
- 6) 以上義化については *S. T. I-II. q. 113.*
- 7) 以上については *S. T. I-II. q. 49 a. 3, q. 50 a. 1, a. 2, q. 55 a. 2, q. 56 a. 1* 参照.
- 8) P. ネメツェギ・額額康平『神の恵みの神学』南窓社、昭和41年 p. 164~p. 165.
- 9) *S. T. I-II. q. 110 a. 3, a. 4.*
- 10) *S. T. I-II. q. 82 a. 1, q. 83 a. 2.*
- 11) *S. T. I-II. q. 82 a. 3, I. q. 95 a. 1.*
- 12) 稲垣良典氏はトマスの恩寵論の理解に際し神的扶助としての恩寵に力点を置き、ハビトゥスの賜物としての恩寵をも神による *motio* の *modus* である、とする。しかし、神的扶助としての恩寵は人間にあっては存在とは異なる働きに関わるものであり、氏も強調する「存在の形而上学」的洞察との関連について語る際にはむしろ賜物としての恩寵の意義を重視せざるを得ないように筆者には思われる。稲垣良典訳『神学大全』14分冊 解説 p. 274~p. 277 参照.
- 13) *S. T. I-II. q. 111 a. 2.*