

恩恵的行為論の披く「存在と人間」理解

—トマス・アクィナスを通じて—

宮本久雄

序

日本語、ギリシャ語、ラテン語がもつ「恵み」(以下、グラチアと記す)という言葉の用法は多義的であるが、贈物を与える、贈られるとか、好意をもつ、受けるとか、感謝される、するとかいう風に行為論的に用いられる場合が多い。と同時にグラチアを受けて新生する覚悟ができたとか、思いもかけずに心の傷が癒されたとか、逆にこんな自分でもふと相手とグラチアの關係に生きる者に成れたとか、あるいは現在そのようにして在る(例えばパウロの「神の恵みによって、今わたしが在るようにして在る」²⁾という言葉)という仕方でも用いられる。

このようなグラチアの言語用法を通じて、グラチアの性格についておよそ次のような二つの特徴が際立ってこよう。

第一に、グラチアの働きや行為(以下では行為という言葉で統一表現したい)は、徳の習性的行為と違って、何か予測のつかない偶然的な贈物や好意に出くわすという具合に、必然性や習慣を超える意味合いをおびることである。

第二に、それは、グラチアを蒙る人の内的質ともいえる美点や才や資質などを予想し、さらに人間の在り方の変化や、存在そのものにも関わるということである。

そこでわれわれは本稿のテーマ「トマス恩恵論を通じての存在と人間の新たな理解」を追求する際、まずグラチアと徳(グラチアに生きる人と有徳な人)との相違を考究しながら、認識判断論的アプローチよりもむしろ行為論的な間接的アプローチを以って臨んでみたい。従って第一にグラチアと徳・力量(virtus)との相違の探求がわれわれの課題となる。

—

グラチアと徳との違いを際立たせるため最初に徳について予備的な考察をしておきたい。

トマスがグラチアを前提とせずそれ自体において、ポリスの徳やそれによる人間本性の完成を論じているのは周知のことである。すなわち徳の成立にあっては、人間本性の能動的原理（例えば実践理性や *synderesis*）が、善き行為の反復を通じて受動的原理である人間の諸能力を自己に従うよう形相化する、つまりロゴス（比例的中庸）へと習性化する。そこに本性の完全性でありかつ善行為の原理なる徳とそれによって完成化された有徳者が成立するわけである³⁾。

しかしグラチアという言葉（光）の下に人間本性が考察される場合、人間本性はそれ自体が善でも悪でもない中性的な存在ではなく、何かグラチアを拒むものとしてクローズ・アップされてくる。トマスはこのような自己閉鎖的本性を腐敗した本性 (*natura corrupta*) と呼んでいる。そこでわれわれは、グラチア論の枠組にあって有徳性を考察する場合、言語矛盾かも知れないが、*natura corrupta* 状況にある有徳な力量ある人間像を考究しなければなるまい⁴⁾。そうした人間とはどのようなものであろうか。

まず彼は有限なポリスの善の実現の枠内で、彼の有徳性の根源（実践理性など）と徳形成の過程（善行為の反復）とその実りである業績を手中にしておき、そうした整合性のうちに自己がポリス的本性の完成者すなわち理性的自律性や習性的同一性をもつ者として在ることを自覚する。この有徳者の自己形成過程は、ポリスの本性（質料的素材）から理性的徳性（形相）が像化してゆくいみで本性的次元で生起し、従ってそこで成立する自己は、自律的主我性によって自己の「存在や行為」を習性的に制御し、また三人称的学的本性言語によってそれらを記述法則化し推測しうるものとなす。だからその限りで自己の存在は、本性的次元に傾斜して本性的存在として理解されてくると思われる。このように考えてくると、*natura corrupta* における有徳な力

量ある者は、自律的主我性によって特徴づけられるといえる。

この消息を、先にふれた有徳者の自己形成過程とは別の、彼の目的善定立と追求の角度から考察してみよう。

このポリス的に力量ある有徳者は、本性的に善を定立欲求しかつ実践理性によってこの善実現に関わる行為の第一諸原理を把握しうる。しかし彼は、普遍善に自己を披くよりも、自分自身で或る善を定立する。その意志に何か欠如的善⁵⁾を定立せざるをえない (néantisation をなす) 人間の主我性が洞察されるわけであるが、それは後述するとして、彼はこの欠如善に向けて自己のもてる知的倫理的力量を動員し、手段を計量勘案する。その場合、この目的実現と手段選択とを共に組み込んだ実践的理論体系を構想するが、それは可能的選択肢として幾つも用意され、可能的本質世界を形成する。それゆえその可能世界で考察予想される人間の行為さらに存在は、この理性的意志的主我の相関者たる可能的行為・存在として理解されてくる。かくてこの可能世界をつくり制御する力量ある有徳者は、力ある者 (potens) という性格をおびてその世界に君臨することに相成る。だから或る人が、或るポリス社会で、有限善を自己定立し、それ自体で完結した価値体系に自閉して生きるならば、彼はそのポリスを支配しうる全能者 (omnipotens) として神の如きものに成るのではあるまいか⁶⁾。こうした有限善への意志的投企とそれによる世界支配の理性的自律を、先に自律的自我性と呼んだのである。しかしこの主我により定立される善が、何か普遍善への披きをかたく拒む (anéantir) 限り、彼の生きる世界は同時に無 (nihil) が浸透して現実存在性をますます喪失してゆくといわざるをえまい。

さてこの人間の否定的意志決定の状況は、いわば欠如、無を含む善を定立し、それを逆に絶対化して、普遍善への披きを拒否しているいみで、すなわち *aversio a bono universali et conversio ad bonum commutabile* といういみで、トマスが *natura corrupta* と呼んだ状況なのである。それはまた「知は力なり」として世界支配を目論み、自らを神の座においた近代の人間主体の意志決定の態度であり、また今日のわれわれの根本的状況でもあろう⁷⁾。

従ってトマスがグラチアと切り離された徳・力量を、それとしては *infirmis* とか⁸⁾徳でないとか⁹⁾、或るいみで徳であるとか¹⁰⁾、いうのも以上の背景があるからであろう。

かくして *natura corrupta* たる人間の自律的主我性は、存在理解に重大な影響を及ぼすように思われる。それはなぜかといえば、*natura corrupta* にあっては、①知的意志的全能人の存在が、本性の習性的完成態として本性次元におかれ、さらに②世界の存在と行為を遂行する人間の存在とが、あくまで主我の定立する無を含む (*anéanti*) ものとして理性の相関者たることを免れないので、結局「存在」は理性や意志志向を超える現実態 (*actus essendi*) としてよりも、却って静止的本性の一般者、可能的存在として理解されてしまう宿命にあるからであろう。

以上が *natura corrupta* という人間の自律的主我によって閉ざされた「存在と人間」理解の次元である。

二

行為論的グラチアが問題となるのは、この自律的主我性がどこで破れ、彼のそれまでの存在理解と生とに対してどのようにして新たな逆説的な存在と生の地平とが拓けてくるかが真刻に問われる時に外ならない。すなわちグラチアという言葉は、例えば罪の赦し、回心 (悪意志から善意志への突如としたパウロの転回)¹¹⁾、愛敵行為、死に至るまでの善における堅忍などの現実を示す。それは人間が一方で閉鎖的主我性によって自分の世界をつくり成している正にその足下で、グラチアに関わる出来事が同時に生起している事態を示しているといえよう。その省察はしばらくおくとして、グラチアの言語用法は、理性的能動的原理や欠如的善の定立などが支配し、そのいみで存在や人間的行為が本性的決定性、因果系 (善因善果・悪因悪果、正義の法による *meritum-demeritum* への信賞必罰など) の中に閉ざされ、従って人間が自己理性の相関者としてしか自己同一の本質存在を知らないで生きている世界で、突如としてその習性的因果性を破る出来事が出現している事態だけは

確実に告知している。それではそのグラチアの現実の出現事態の具体例として罪の赦し（これは *justificatio impii* の一構成要素）を次に簡単に考察してみよう。

一般に傷つけられ怒った者が、自分を傷つけ怒らせた他人を赦すことは、被害者が何のいわれもわけもなく傷つけられればられる程に難中の難となろう。なぜならそこでは傷つける理由・原因に対応相即しうる赦しの理由・結果もないからである。従ってこの場合、赦しは最終的には、当の被害者の自発的好意や一方的意志に依存しているとしかいえない。すなわちそれでも加害者が、贈物や慰さめの言葉によって被害者の心を和らげて赦しを乞うのは、赦して欲しいと思うからであり、その場合加害者は、相手の心を和解に向けて条件づけてゆく。時には間接的の圧力をかけるかも知れない。しかし^わけ^もなく傷つけられた被害者は、赦す^わけ^もなく、傷心をいだいて和解を依然拒み続けることもできるわけである。だからもし万が一そこに義理や恩によらない赦しが生じたなら、それは先にふれた加害者の条件づけだけでは説明のつかない出来事で、やはり一方的なグラチアとしか呼べない事態であろう¹²⁾。

この事態を功德 (*meritum*) との関連で今少し考察してみよう。一般社会の習慣や法的合意においては、人間の行為が功德とされるのは正義 (の徳) に即してである。すなわち或る行為を功德あるものとしてそれに応分の報酬を与えたり、他の行為を *demeritum* として罰したりするのは正義の差配によるものだからである¹³⁾。そこには善因善果・悪因悪果という合理的法則が支配している。これに対して罪の赦しは、功德以前に赦しとして恵まれる行為であるといつてよい。恵むということは善因善果・悪因悪果の因果系をはずれる出来事だからである。さらにそもそも業績・功德をあげるといふことさえ、多くの人びとの有形無形の恵みに援けられないと実現しないことで、そのいみでトマスは、神のグラチアを功德的行為の結果としてではなく、何よりもその原因としているわけである¹⁴⁾。

このようにグラチア的行為は、一方で可見的経験世界の出来事であると同時に、他方で一般的行為の習性的世界を超越しているといえる。そしてその

いみでグラチアは、経験世界で刻々歩々われわれ日常の足下に生起していることであるのに、人間はその自律的主我によってそのグラチアの到来を遮断し、あるいはそれに盲目になって *natura corrupta* の生に在るのではあるまいか。そこでそうした人間の自律的主我の破れ自体こそ、グラチア事件そのものであるともいえるわけである。その破れは、憎むいわれなくして人を憎み、善き業をしようとして悪しき因縁を引き起こし¹⁵⁾、善き功德をきずきあげたのに却って人に損なわれるという主我的自律性の予測と力量を全く超えた出来事によって到来するともいえよう。その到来は必然的では決してないにしても、われわれは人間の主我性が撃たれ動揺するその一点にグラチアの強力な働きを経験的に洞察せざるをえないのである。しかし主我性のこの破れ・開けは、余りに秘義的であるので、その考察は別稿にゆずることとしたい。かくてトマスにあって所謂不義なる人の義化（グラチアの注賦・罪の赦し）とは、経験法則を超えるグラチアの逆説的働きを極限にまで押し進め、さらに百尺竿頭を一步進めた事態であろう。従って罪の赦しとは、人間の悪しき意志から赦し癒しによって善意志が必然的に生ずることでは決してない。これを存在論的にいえば、質料的態勢づけから必然的に形相が生成してくるということではない。むしろ質料的に理解される *natura corrupta* に生きる意志が、突如として一瞬の中に (*in instanti*)¹⁶⁾ 形相化され、そこに或る癒され新たにされた存在者・行為者が再創造される (*recreari*) 働きであって、義化は理性が本性的次元で習性づける因果性を超えているわけである。

以上のようにグラチアである罪の赦しにより、因果性を超えて人は新生する (*regeneratio*)。このことは、罪の赦しの原因・起源がわたしの理性や意志の主我によらないことを告知する。またわたしが相手から赦しを得ようとする贈物などの条件づけのプロセスが、因果的必然的に相手の赦しをうみ出すわけでもないから、赦しへのプロセスもわたしの主我的制御領域を超えていることを示す。さらに赦しというグラチアの実りである和解による新生やわたしがグラチア行為を自ら偶然なしうるように成ることも、グラチアとして贈与されてくることで、わたしの主我的相関者で決してありえないこと

を明示する。このようにグラチアは、功績をあげ、その功績の原因と実りを自ら所有制御するわたしの主我的世界を超える仕方で働く場面で語られ、そしてそれはわたしの主我世界とは異次元の逆説であることが明らかにされたと思う。だからトマスは、グラチアとのこの出くわしを、人が功德によらず (non ex meritis) すなわち無から (ex nihilo)、新たな存在次元へと (in esse novo) 飛躍する高揚として語るわけである¹⁷⁾。それは言い換えれば、natura corrupta なる閉鎖的本性系から natura sanata のグラチア的異次元への飛躍なのである。そこで今われわれはこの飛躍を、さらにポリス的力量主体や彼の行為との連関で考察してみよう。

赦しなどのグラチアを蒙り新生する人は、彼もそのお陰で (グラチア)、グラチア的行為をなし生きうるであろう。その生は従来の主私の力量を増す習性的行為が強固に全能化する生とは異次元の生であり、またその世界は主私の見通しで善定立と手段選択を制御しうる閉鎖的系とは別の開放系にあった。ここで開放系という表現のいみは、本性系で予測もできない善が、このグラチア的行為そのものに浸透しその生を変容させているという自覚の表出に外ならない。だからグラチア的行為に生きる人の生と存在自体は、「行為 (agere) は、存在 (esse) に伴って生起する」¹⁸⁾ という存在論的洞察によれば、本性系を破り超える開放系の善に向かってすでに在るといえよう。それはグラチアが、人間の行為の高揚をもたらすだけではなく同時にさらに根底的に彼の存在を高揚させることをいみしよう。しかしその存在とは、natura corrupta の理解する本性存在とは非対称的で異次元にあるに相違あるまい。この予想を以って今少し、natura corrupta における本性存在とグラチア的存在との異次元性について考察したい。

さて有徳な人の自己形成にあつては、いわばその自己形成の起源とプロセスと結果とが理性と意志の制御下におかれ、そこに「～できる」全能人としての本性的完成者、自律的自己同一者が成立してくることは以前にもふれた。これに反しグラチアは、その起源と生成のプロセスと実りとが、人の主我的制御下になかった。つまり本性的因果性によって測られず、従って人

の功德に由来せず^に、そのいみで無から生起して人を新たな存在に再創造したのである。このことは、グラチアが能力（本性的固有性）や習性的行為や徳性や功德などという本性的存在の立場からみると、逆説的に無としてしか語られないことをいみした。それゆえグラチアは、能力や徳の様に本性的存在をすでに前提とするのではなく、むしろ人の本性自体や在り方そのものを本性系^{によらずに}無から^{変容・高揚させる}風に働くことをいみする。勿論この働きは、存在論のないみでの純粹創造ではなく、行為論のないみでの再創造から推察される人間本性の飛躍・再生なのである。そしてグラチアがこの飛躍を可能にすることこそ、人間本性の可能性の善き習性として能力を基体におき前提しそこに根差す徳とグラチアとの次元の根本的相違を示すものなのである。これを行為論的に言い換えれば、人の本性的存在系は、グラチアを存在系とすれば、グラチアに対してはそれ自体が到底存在とは自己主張しえず、逆に異次元の無として語られざるをえないのである。ここではそうした存在次元の異なりが注目されなくてはならない¹⁹⁾。にも拘らずグラチア的行為は、先にふれたようにわれわれの日常の足下に現成してくるのである。そこで今はただグラチアは、①人間が自閉の世界を思いなして生きる丁度その同じ現世^{うつつみ}に人間的行為として現世するが、②他方で本性系とは異なる原理・次元から到来するという二つの点に注意しておきたい。

しかし或る人びとは、グラチアと本性との異次元性に対して次のような疑義をとらえる。すなわち人はグラチアに対し、自然本性的に (naturaliter) capax なのではないか、そのいみでグラチアもやはり徳と同様に本性的質料から成熟する形相のようにして生成するのではないかと、けれどもトマスが、人は自然本性的に capax gratiae というときは²⁰⁾、何度も繰り返すように、人の本性から (ex qua) グラチアが形相として生成してくることをいみするわけではない。むしろ人の本性が、いわばグラチアの間 (in qua) となって、そこにグラチアが形相として到来し働いてくることとして理解されなければなるまい。それは一方で、先にふれた①のようにグラチアが、人間の可視的行為に現成するという事態を示し、その限りでは人間の諸能力とも

関わるのであるが、他方でグラチアは先の②にふれたように異次元から到来し、そのいみで人間の経験や能力に直接にキャッチされない場に到来する。その場こそ、魂の能力でなく本質と呼ばれる場 (*essentia animae*) であり²¹⁾、そして人間がグラチアの場たりうるという力量的能力でないところの存在論的可能性が、*potentia obedientiae* と従来からいらわれていることなのである²²⁾。

それゆえここでグラチアが魂の能力より本質に先ず根底的に到来するということはさらに何をいみするのか、そしてそのことは先に語られた *natura corrupta* の立場からする存在論とどのように異なる「存在」の位相を開示するのか、が問われてくる。それではこれらの問いを再び行為論とからませて次に問うてゆきたい。

さてグラチア行為は本性系の有徳な行為ではないので、その働きと存在が理性的相関者として了解されてくることはありえない。だからグラチアは、理性的指向や意志的志向とは非対称的な現実的働きや存在を開示するといえよう。そしてその開示は同時に、グラチア到来の場そのものを変容・高揚させたのであった。このいみでトマスは、グラチアが人間の魂の本質そのものを、神的存在 (*esse divinum*) に高揚させ、そうした存在を魂に与えるというが²³⁾、この存在賦与にこそグラチアのグラチアたる由縁がある²⁴⁾。かくてグラチア的行為は、*natura corrupta* に在る人間を異次元の行為と存在にもたらすという点にその本領の発揮があるといえよう。

そこでこの異次元の「行為」について一言すれば、(a)グラチアは、本性的能力としての意志や知性がこの世界内に自分の自閉的世界をつくり、その自分の世界の同一性をまもりそこで君臨するという正にその主我性を破り、そうした力量とは異なる知や意志の働きを可能にする。それは新たな知や意志の力量としての信仰や希望の次元といえる。従ってグラチアは、主我的自律的人間の「～できる」という自己同一性全体をさらにグラチア的に「～できる」という開示系の行為次元へと転覆変容させるわけである。この消息の考察は、後にグラチア的人間論との関係で再びとりあげることとして、次

にグラチアの行為(a)が披く自己の「存在」について一言すれば、(b)それは最早人間の主我性と相応する本性的存在ではありえず、それと非対称的な高揚された存在として自覚されてくる。この(a)行為から(b)存在までも含めた高揚全体の自覚こそ、グラチアのエネルギー体験と呼べるものであろう²⁵⁾。そこでは古い本性は瞬時にして (in instanti) 消失するがゆえに、その体験は三人称的複数の本性的表現次元にはなく、また one of them として所詮三人称に還元されてしまうような一人称表現の次元にもありえない。それはわたしを無から新たにかく在らしめ働かせているエネルギーの収斂点としてのわたしに現成することであり、そのエネルギーの行為論的な自覚なのである。そのいみでわれわれは、パウロの一人称表現を想起しうるのである（「神の恵みによって、今わたしが在るようにしてわたしは在る」『第1コリント書』15章10節、「わたしが今この世に生きているのは、わたしを愛し、わたしのために身をささげられたあの神の子に対する信仰に拠る」『ガラテヤ書』2章20節、など²⁶⁾）。

さて以上がわたしに生起する(a)グラチアの行為から了解されてくる(b)存在の自覚であるが、この存在の自覚は、人間観と存在観に関わる次のような二つの問いをさらに呼び起こす。

すなわち第一に、グラチアに由来する存在は、先にふれたように、人の主我の制御系で把握される本質存在やその働きを超えて、正に「わたしが在る」そのことを直撃する。そこからこのわたしの存在に関わるべく到来するグラチアに生きる生や人間像とはどのようなものか、という問いが生じてくる。

第二に、この「存在」は、わたしの質料的態勢づけ(力量)や経験や功德に由来せず、そのいみでわたしの意志決定や理性の構えに先行して「わたしが在る」そのことを高揚させるのであった。それゆえ「存在」とはわたしを超える絶対他者の贈与としてわたしに到来するに相違あるまい。そこからこのグラチアの贈与者の存在性格は、one of them としてのわたしをも含む本性的因果性を超えた、わたしの存在より高次な外的存在であることが自覚され

る。そこで次にこの絶対的外的他者の存在性格がどのようなものか、との問いが生じてくるわけである。以上の二つの問いを問うことによって、トマス哲学の「存在」理解に何程かの照射が加えられることを期待したい。

三

二での問題提起を承け、われわれは第一にグラチアにおいて成立する人間存在とその生の有り様についてさらに考究を続けよう。

まずためらわずに言えることは、この生はこれまでふれられてきた *natura corrupta* の人間的状況から癒され解放された生であるということであろう。*natura corrupta* において構想される人間観とは、繰り返していえば、主我による普遍善の *néantisation* に基づく善定立の枠内で「～できる」人間こそ卓越した人間らしい人間とされたことに存した。この能力の卓越性はしかし極めて主我的なもので、意志的決断と知的判断を有効に働かせて業績をあげるという点に求められよう。だからこの有効な人間モデルにそぐわない人びと、例えば重症心身障害児や病いある老人などは、このポリス内の無益な者あるいは人間的卓越性や能力なき者という烙印を押されてしまい無視される。この傾向に対してグラチアは、このような自閉系にある能力性よりも、まず魂の本質に働きかけ、その存在高揚にこそその価値が求められた。そこから人間の価値が意志的理性的働きの有効性（卓越性）に第一義的に求められるのではなく、むしろ人間の意識や自己決定では律し切れない、人間の魂の根底におけるグラチアとの交わり（コイノーニア）という存在論的事態に求められてこよう。そのいみでトマスは、人は自分がグラチアをどれ程もつか、否そもそもグラチアをもつかどうかさえほ知りえないと強調する²⁷⁾。つまり彼はグラチアを理性的自意識や意志所有の領域にもち込まず、グラチアに関して人は人を裁けえず、人の所有領域と異次元なるものとして尊重しなければならないことを強調するわけである。そこに先のアルツハイマー病の老人や障害者が人間として深くグラチアを生きうる次元が拓かれている。言い換えると主我的人間像が、自己を人のモデルとして定立し、他の人の在

り方に対して自己閉鎖し排他的になるのに対して、グラチアは各人の各人なりの知と意志の成熟の可能性を開放系において示すわけである²⁹⁾。それゆえこのように主我の自律的能力による制御を脱した存在論的次元を抜くグラチアの生とは、グラチアの次元に逆に自己を抜きゆだねてゆくという生を生きることになる。それはグラチアの根源に、自律的主我をゆだね、同一性の基準を移しかえることをいみする。つまりこの移しかえとは、グラチアの根拠が主我の相関者たる善でも存在でもなく、主我の方から自己やこの根拠の同一性を指定できないことを自覚し、本性的卓越性さえ放棄し、以上のいみで不断に自己脱自が要求される脱我的地平に生きることなのである²⁹⁾。それでは次にこの生がどのようなものなのかをさらに具体的に注賦的徳との関連で考察してみたい。

グラチア的行為は先にもふれたように、そもそもグラチアの根拠・贈与者によるわたしの存在と行為の高揚を予想するものであった。その事態が、グラチアは魂の諸能力よりもまず本質に関わるといわれたのである。それはまたトマスが、成聖の恩恵 (*gratia gratum faciens*) は、人間本性に神的存在を与えると言ったいみでもある。その際行為論的視点からすれば、人間の本性的能動的原理そのものおよび諸能力が、グラチアという新たな形相によって消滅してしまうのではなく、無化をかいくぐって新たな本性や能力の完全性の次元によみがえることをいみする。つまりわたしのエネルギー体験において、行為の新たな原理としての徳が現成するわけである。この徳により、本性的経験的次元では見えないのに信じ、のぞみえないのに希望しうるのである。この注賦的徳が所謂神学的徳であり、またそれによって形相化される倫理的徳である³⁰⁾。このようにグラチアに生きる生は、その注賦的徳によってグラチアの次元に自己の同一性を求め、本性の側に求めない。従って自らの注賦的力量によって働き出される実り (*opus meritorium* など) を自己の所有にせず、その実りを主我的同一性を保障する業績のリストにも組み込まない。むしろ自己の生の実りを本性的世界を超えた、未だ見ぬ生 (*vita aeterna*) にたくす。そのいみで彼は現世にあって旅する異邦人なのである (*homo*

viator)。このような人間像の実例は、アブラハムやモーセのような人びとのうちに見出せるであろう³¹⁾。

だからこのような人こそ、グラチアの根拠を他者存在すなわちわれわれのポリスの本性系とは非相関的な現実存在として了解しうる。そこにはグラチアの行為者にとって新たな存在了解の地平が拓けてきている。そこでこのグラチアの人間像が、どれ程現代の人間像と異なるかについてはすでに十分明らかにされたと思われるので、次にグラチアの人に拓ける「存在」に関する、先に提起した第二の問いを問うことにしたい。

四

この「存在」了解の言挙げに際し、その了解が次のように①→②へと分節化されて深まるように記述してみよう。

① 先に述べたように、わたしのエネルギー体験において、グラチアの贈与者・根拠とは、行為論的な業績や功德をうむ本性系を前提とせずむしろ本性系全体を無から新たな存在へと高揚させる「存在」であるとの洞察がもたらされた。そうした存在は、常に本性的可能性をグラチアの現実存在に再創造しうる、自らは可能性の影なき創造的現実態 (actus purus) といわれることができよう³²⁾。

② さらにこの存在は、本性的因果系列を超えて直接わたしの意志や本性にグラチア贈与者として働きかけた³³⁾。そのいみで彼は自由な行為者として、しかもわたしの自由意志を開きの系に導く都機の洞察者としてペルソナの存在であることが開示されてくる。

③ この存在の自由と洞察による配慮 (oikonomia) は、最早人間的自我統制の外にあり、しかもその本性を人間理性で固定化できないので、わたしの経験の相関者をもつあらゆるカテゴリーの中に指定されえない。そのいみで彼は絶対他者・逆説としての存在であるといえる。トマスはこの消息を表現して、人は彼のグラチアの働きかけに対して何らの相応しい価値や功德や対等性をもたないと語るのである³⁴⁾。

㊦ この絶対他者はしかし自己同一性に住せず、却って彼に全く値しもせず、何らの功德や対等性をもたぬわたしに対して無償に (gratis) 自己贈与し、しかもわたしの自閉性を破り普遍善への系においてわたしと交わり関わる者として脱自的性格を帯びているように思われる。彼は決して一切を自己愛の契機にしかしないナルチズム的絶対者³⁵⁾ではない。

㊧ 存在のこの脱自性は、人間の自己完結的本性系を開き、グラチアの次元に癒し・義化し存在高揚させるが、この点を極限まで表現し、さらに百尺竿頭を一步進めると、このペルソナ的存在 (Ipsum Esse Personale) が、人間本性を自ら (のペルソナ) に摂取不捨し (assumere)、そこで人間本性を自らの存在に担い摂ってゆくというグラチア行為に横溢する³⁶⁾。すなわち「存在自体」が、この三次元的世界の真只中に在るという仕方、ens visibilis et passibilis たるこの人の「^{エッセ}存在」と成って現存するのである。これをトマスは「受肉」として考察する。そこに絶対他者のエッセが、われわれの身近なこの人のエッセに成るという何か矛盾を含む不思議な受肉的存在論が展開するのである。

㊨ このように考えてくるとグラチアの行為論は、その成立根拠として「到来する存在」すなわち受肉し自己脱自する存在了解の地平を予想するわけである。そしてその存在了解の根底には、あの『出エジプト記』3章14節の「エフィエー・アシェル・エフィエー」あるいは『ヨハネ福音書』8章24, 28, 58節の「エゴー・エイミ」さらには『マタイ福音書』1章23節の「インマヌエル」の存在観 (?) が伏在していると思われる³⁷⁾。その存在は従来の *ὄν, οὐσία*, ens, essentia という表現よりも、ヘブライ語の「ハーヤー」動詞の特別な用法で語られるので、果たして従来の哲学の存在言語で表現できるものか否か自体が問題となろう。この点はさておき、以上の「存在」の単に遍在的 (ubique)³⁸⁾でなく、受肉的に内在しつつかつ絶対他性として超越する性格が、西洋哲学に伝統的な ens-unum-aliquid という同一性哲学とそこに根差す人間観 (例えばボエティウスのペルソナ観, Persona est rationalis naturae individua substantia)³⁹⁾とは、どこかでずれる存在了解の方向を示し

てくると思われる。

以上のように考究してくると、トマスのグラチア的行為論において出くわす存在の自覚は、一方で理性的相関者としての超越的自己同一の存在論と他方でロゴスの受肉に及ぶ、人の主我的志向を破り変転さす絶対他者の自己脱自する受肉的存在論とのあつれきと統一の問題を提起するように思われる。それはそのままトマスの *ens* 了解の射程の高さ、深さ、広さを示す結果になるともいえよう。がいずれにせよ、トマス行為論の中核グラチア論は、働きや行為の観点から新たな存在の力働性の地平「ハーヤー」を披いているといえよう。そこでは *Ipsium Esse Personale* が、この人の存在といわれるままでに無償な仕方であるという *Gratia Unionis* 即 *Ipsium Esse Personale* が語り出されたのである⁴⁰⁾。

結 語

われわれはトマスに従って *natura corrupta* という人間状況における力量的功徳的行為論に対して、それとは対比的に *natura sanata* におけるグラチア的行為論を吟味しつつ、グラチアが人間の歩々に清風の如く立ち、しかし人の主我はそれに対し自らを閉ざすという経験のうちに、或るグラチア的存在了解や人間観が現成してくることをみた。すなわち一方でトマスの存在了解は勿論周知のように本質主義を超えているが、さらに現実態(化)を強調する創造的存在論を超え、結局受肉のハーヤーに根差していることが示唆された。この存在了解は他方でトマスにとって人間の価値が、理性と意志の働きとその業績に生きる主我的人間像に存するのではなく、まずグラチアと人間との根底的交わり場の場すなわち魂の本質に求められることを帰結する。言い換えれば、魂の本質という聞きなれない言葉がいみすることは、正に「存在」はハーヤーとして到来するということであり、人間はこの到来に何よりも各人独特の仕方でのみ自己を披く者として在ることなのである。

以上のすべてのいみでトマスによるグラチア的行為論は、間接的にはあるが、行為論的存在了解とそれに即する人間像を今日に披き、人間の実存的

生の射程の深さと高さを現代に開き示してくれるように思われる⁴¹⁾。

註

- 1) S. T., I-II, 110, 1.
- 2) 『第1コリント書』15章10節。
- 3) *De Verit.*, 2, 2; S. T., I-II, 109, 5. 稲垣良典『習慣の哲学』創文社, 昭和56年を参照。
- 4) トマスにおいては, アリストテレスのポリス的アレテー探求が, アウグスティヌスの所謂 *voluntas perversa* の視点でとり上げられ, *natura corrupta* における徳の考察を形成している点に注目したい。
- 5) *voluntas, quae propter naturam corruptam sequitur bonum privatum*, S. T., I-II, 109, 3. 認識より意志において, より一層 *natura corrupta* の主我性が見出されるわけについては, *ibid.*, 109, 2.
- 6) この全能者の主知主義的行為論については, 拙稿「人間的行為の根拠とわたしの生の成立——トマス・アクィナスに依拠しつつ——」『人文科学紀要』哲学XXIV, 1988, 東京大学教養学部哲学研究室編, を参照されたい。
- 7) この状況を鋭く分析し, 逆に恩恵の現実を語り出している現代哲学者の著作として, E. Lévinas., *Le temps et l'autre*, Presses Universitaires de France, 1989; *Éthique et Infini*, Fayard, 1982; *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, *Phaenomenologica* 54, 1988; また存在把握を後退させたスコラ晩期(オッカムなど)の歴史については, 稲垣良典『抽象と直観』創文社, 1990年, 参照。
- 8) S. T., II-II, 4, 4.
- 9) S. T., I-II, 65, 4.
- 10) S. T., I-II, 65, 2.
- 11) 『使徒行伝』9章。
- 12) S. T., I-II, 113, 2, ad 1.
- 13) S. T., I-II, 21, 4.
- 14) *Ibid.*, 114, 2, ad 3; トマスは, 『ロマ書』11章35節を引用している。Quis prior dedit ei (Deo), et retribuatur illi?
- 15) 『ロマ書』23章
- 16) S. T., I-II, 113, 7.
- 17) *Ibid.*, 110, 2, ad 3.
- 18) *agere sequitur ad esse in actu*, S. C. G., III, 69.
- 19) グラチアの異次元からの到来性格は, トマスの初期の著作 (*Scriptum super Libros Sententiarum, De Verit.*) に *gratia* が *creata* という表現で表わされて

いる。しかしグラチアは、付帯的形相であり実体的形相として賦与されないで、この場合の「創造」の意味は、本来の無からの創造のいみではない。むしろグラチアは *natura* の中に潜在的に在って、それが現実態化されたのではなく、いわば *natura* の外から（無から）うみ出されたという産出様式からみて、「創造された」と語られたのである。このような広義の *creata* 表現は、そのせいか、後期の著作 (*De Pot.*, *S. T.*) では次第に消えている。

20) *S. T.*, I-II, 113, 10

21) *essentia humanae animae est subjectum gratiae, Ibid.*, 110, 4, ad 3.

22) *S. T.*, III, 11, 1.

23) *Super Libros Sententiarum*, II, 26, 1, 3; *ut ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse elevet. De Verit.*, 27, 6. では、グラチアは徳と異なって神的本性の分有である *esse spirituale* を魂の本質に与えるという。

24) 注23) の *SLS.*, II, 26, 1, 3 を参照。

25) カリタスのグラチアのエネルギー体験については、拙稿「人間の成立と愛智—*Prudentia* と *Caritas* の徳の射程」『人文科学科紀要』哲学 XXV, 1989, 東京大学教養学部哲学研究室編, を参照されたい。

26) グラチアの一人称的体験性についてトマスは例えば次のように語っている。 *Sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus, S. T.*, I, 3, ad 4.

27) *S. T.*, I-II, 112, 5.

28) *Ibid.*, 109, 3; *unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum esse.*

さらにグラチアと人間の出会いにおける心理学的成熟については、Gerardo Del Lago, *Psychologie et Grâce*, Éditions Salvator, 1967.

他方でトマスは、精神的機能喪失者 (*amentes*) において知恵の賜物 (*donum sapientiae*) が、*habitus* という存在論的な次元で存在することについてもふれている。 *S. T.*, II-II, 45, 5, ad 3.

以上の存在論的心理学的、徳論的諸点は、グラチアが人間存在の様々な位相を開花させる事態を示そう。

29) 『ガラティア書』2章20節。

30) *De Verit.*, 28, 4; *S. T.*, I-II, 110, 4; 113, 4.

31) 『ヘブライ書』11章。

32) *S. T.*, I-II, 109, 2, ad 2; 109, 8.

33) *Deus, sicut tenens rem in esse ..., ipse in quolibet operante immediate operetur, De Pot.*, 3, 7; *De Verit.*, 27, 3.

34) *S. T.*, I-II, 114, 5.

35) アリストテレス『形而上学』ラムダ巻第7章, 不動の動者は、愛人が愛者を動

かすように自らは動かないで他を動かす、とある。この絶対者の自己脱自にこそ存在論的転回がある。

- 36) *illud esse aeternum Filii Dei quod est divina natura, fit esse hominis, inquantum natura humana assumitur a Filio Dei in unitatem personae; S. T., III, 17, 2, ad 2; Ibid., 5, I.*
- 37) Zum Brunn, "La «métaphysique de l'Exode» selon Thomas d'Aquin,"; *Dieu et l'Être (Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24)*, Études Augustiniennes, 1978.
- ここでツム・ブルン女史は、『出エジプト記』3章14節をめぐるトマスの解釈を吟味しながら、彼の「存在」了解が、この聖書の箇所とアリストテレス哲学に支えられ、感覚的世界に根差すことを示唆している。
- 38) トマスは、存在自体が事物に④本質と⑤現存と⑥力を通して遍在するという、グラチアと異なる世界への遍在を語る。S. T., I, 8, 3.
- 39) *Liber de Persona et duabus Naturis*, Ch. 3; *PL.* 64, 1343.
- 40) *Gratia unionis est ipsum esse personale quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi, quod quidem est terminus assumptionis, S. T., III, 6, 6.*
- 41) 本稿の根本的インスピレーションは、『聖書』殊にそこにおけるアブラハム、モーセ像と彼らの生き出会ったハーヤー（アドナイ）の言から汲みとられている。この消息に関しては、拙稿「神言語の創る空間と人格—モーシェの神言語使用に関連して—」（『現代思想』2月号、青土社、1987に所収）を参照されたい。それからニュッサのグレゴリオスの『モーセの生涯』、『雅歌講解』（新生社、1991）も、トマスの恩恵論の本質的理解にとって、アウグスティヌスと共に必須な思索であろう。