

トマスとルターにおける信仰と愛

—徳と恩寵の両立可能性—

千葉 恵

1 はじめに

ルターのパリ学派批判はヨーロッパに新しい歴史を開いた。ここではルターとトマスがいかなる点で異なるかそして和解の余地はあるのかを、拙論『『ロマ書』におけるパウロの意味論——ピステイスの二相』における解釈学的営為以前の意味論的分析によりえられた知見を一つの立脚点として比較検討してみたい¹⁾。そこでは、パウロは(1) イエス・キリストにおいて切り開かれた神と人間の新しい現実、(2) 古い律法のもとにある人間の現実そして(3) 生身の人間の心的状態という現実がそれぞれ相対的に独立したものとしてあり、それぞれに対応する三つの言語網が構築されていたことが確認された。「ピステイス」が神の前の現実において意味することがらと、人間の生身の現実において意味することがらは、イエスを除いては、異なることが確認された。ピステイスの二相における第一のものは、神への従順を貫いた「イエスの信仰」(Rom.3.26)が「神の信実 *pistis theou*」(3.3)に対応する、つまり神に「よし」とされるひとの信実であったということ、そしてそれが「イエス・キリストの信実」(3.22)という言葉のもとに神とひと双方の信実として啓示されているということである。そこでは神の前の現実として各人はキリストにおいて理解されており、信じるもののあいだには「何ら差異がない」(3.22)とされている。もうひとつのピステイスは、ひとが持つ信念としての信仰であり、それには成長や強弱が帰属される(14.1)。そこには信じるもののあいだに差異がある。この二相はパウロにより明確に「汝が汝自身の側で持つ信仰を神の前で持て」(14.22)と述べられている。パウロはここに神の意志は明確にキリ

ストの出来事において啓示され、神の意志の一切はキリストにある我々の神の前の現実から思考されねばならず、他の思考の関連性、遠近はそれとの帰一的な構造のもとに定められるという当該性規準 *relevancy criterion* を打ち立てている。つまり、そこから一切の思考が紡ぎだされねばならない規準としてイエス・キリストの出来事があり、いかなる神学的思考もそれとの帰一的構造のもとにその役割そして遠近が位置づけられる。例えばブルトマンの非神話化論はパウロの規準からすれば関連性の低いものであり、たとえそれを論じないとしても、知性の犠牲 *sacrificium intellectus* を強いることにはならない。

これらの知見を受けて、ルターとトマスの双方が「ピステイス（信仰・信実）」においてそれぞれ異なる一方を理解していたことを明らかにしたい。まず、ルターによるパリ学派批判を紹介する。それがトマスに実際見られることを確認し、トマスがどのような文脈において、いかなる前提のもとにそれらを主張しているかを吟味する。それぞれの正しい局面と欠けている局面を確定し、双方をいかしつづつパウロが擱んだものを展開する新たな皮袋がいかなるものであるべきかを探求する端緒としたい。

2 パリ学派批判——愛の効力 vs. *Fides Christi*

信仰と愛をめぐるルターとスコラ学者の論争は興味深い。彼の「教皇主義者」への批判は至る所に見られるが、ルターはパリ学派の主張を次のようにまとめ、自説を対比させている。

愛は信仰の第一完全現実態である。それ故に愛は信仰より先である。そして、信仰は愛なしには死んだものであるとすれば、それ故に [(1)] 愛を伴った信仰が生きたものでありまた義とする。スコラ学のすべての教師も注賦された信仰 *fides infusa* であっても、形相づけられないものであることは可能であると言う。彼らはそれを非形相的信仰と呼んでいる。それは愛のない信仰である。そして、[(2)] 彼らはそれが死に至る罪で停止しそして義とすることがないことがありうると教える。彼らは義とするも

のを形相づけられた信仰に割り当てる。彼らは愛と結びついたものを形相づけられた信仰と呼ぶ。なぜなら、[(3)] 愛が信仰の形相であると教えるからである。このようにパリ学派の人々は理解する。しかし、我々は愛が信仰の第一完全現実態でありまた形相であることを否定する。我々は信仰が聖霊それ自身の働きにより形相でありまた第一完全現実態である、そして信仰それ自身が或る活動的なものであると言う。それはパウロが適切に「信仰、それは愛によって効力がある」と述べているとおりである。彼は、愛は効力があるとは言っていない *Fides, quae est efficax per charitatem, non dicit, quod charitas sit efficax*. 従って、我々はパリ学派とは反対のことを教える。……愛は信仰の働きでありまた果実である (WA. 39.317).

私は (1) 信仰義認の問題、(2) 恩寵のもとに注がれた信仰が罪により停止するかという問題、さらに (3) 愛が信仰の形相であるかという問題、より一般的には質料形相論が信仰、義など福音の中心的使信を適切に表現できるかという問題について双方の議論を検討する。

ルターはここで質料形相論に基づいて信仰と愛の関係を論じることを拒否してはいない。ただ、彼は「聖書ほど明瞭に記された書物は地上に存在しない」と述べ、聖書は聖書自身の言葉で理解しようと主張する。「全聖書がキリストを示し、またパウロがキリスト以外のことは何も知ろうとしなかったので (Cor. I.2.2), 全聖書がキリストを説き勧めているかどうかを検討する時、聖書が聖書の解釈者であるという言葉はあらゆる文書を判別する真の基準となる」²⁾。彼の信仰と愛の関係は明瞭に聖書に基づき記述される。信仰はそれ自体で活動的で効力があり、愛という果実を生むと主張されている。

ルターはパリ学派が信仰をそれゆえに信仰による義認、より正確にはイエス・キリストにおいて出来事となった信実による義認というパウロの中心思想を正しく捉え損ねていることから、愛が信仰の形相であるという主張がなされるに至ると考えている。確かに、解釈の問題は残るが、トマスの『神学大全』

のなかにルターによるこれら (1) (2) (3) の三点についての批判に該当する主張を見いださう。例えばトマスは (3) を (1) の根拠として、ルターの強調する「信仰のみ」が問題とされる信仰義認論に対応する義化について次のように述べている³⁾。「愛は形相的な仕方で作作用する。形相の効力は形相を導入するところの能動因の力に即する。従って、愛は空虚ではなくむしろ魂を義とすること *iustificare* によってそれを神へと結びつけるときに、無限の効果を生ぜしめるものである」(II-2.Q23.art.2.ad3)。さらに「信仰の運動は愛によって形相を与えられるのでなければ完全なものではない。ここからして、罪人の義化においては *in iustificatione impii* 信仰の運動と同時に *simul* 愛の運動も見出される」(II-1.Q113.art.4.ad1) と言われる。

続いて、スコラ学者の主張 (2) に関しても、トマスに対応する記述を見出すことができる。「我々のうちにある神の愛の果実とは恩寵であるが、それは罪により取り去られる。その恩寵により人間は永遠の生命に値する者たらしめられるが、罪がひとをそれから排除する」(II-1.Q113.art.2.cf.II-1.Q65.art.3,II-2.Q6.art.2.ad3)。同様に、彼が「神から信仰を愛なしに受け取るものは端的に不信仰から癒されるのではない」(II-1.Q106.art.2.ad2) と語る時、彼は恩寵として注がれた信仰や愛を明らかに我々個々人の心的状態の現実として捉えることにより、心の状態である限りたえず変化し大罪に陥ることがあるという我々の現実を記述している⁴⁾。ルターは『ガラテア大講解』において「聖霊によって心に注賦された神の賜物である信仰が、大罪と共に存在しうるなどということを、だれが教えこまれたりするか。……注賦された信仰についてこのように考えることは、信仰について何ひとつ正しく解っていないことを認めることになる」(WA.40.II.35,Gal.ch.5.v.6) とこの見解を厳しく批判している。

ルターは、神の前の現実つまりイエス・キリストにおける神による人間認識において信仰を理解する限り、その信仰は決して罪と共にあることはありえず、信仰は新しく創造された人間がその出来事において啓示されているところのものであるという福音の根底の事態を強調する。彼は「キリストは信仰そのものうちに現存する *in ipsa fide Christus adest*」(WA.40.I.228, ch.2.v.16) とも

「私の心においては、この唯一の条項、即ちキリストの信仰 Fides Christi が支配している」(WA.40.I.33.7f) とも述べる。

その彼にはスコラ学者がキリストへの帰一的構造のもとに理解される我々の現実ではなく、キリストとは独立した我々の心的状態として信仰を理解することに端的な誤りがあり、信仰の誤解があると思われたのである。パウロが「ピステイスが来る前には我々は、来るべきピステイスが啓示されるべく閉じ込められ監視されていた」(Gal.3.23) と語る時、ここで擬人化される「ピステイス」はキリスト自身を指していることが推察されるように、ルターは常に信仰をキリストへの言及において、キリストのなかに理解されるものとしている。トマスとルターが「信仰」や「愛」により同一の事態を理解していたかどうかは問われようが、「信仰」により「イエス・キリストにおける信仰」(Gal.3.26, WA.40.539) を理解するルターにとっては、このような考えが「アンティクリスト」(eg.WA.40.220) に思えることも十分に理解できる。ここではトマスにおいて信仰と愛がどのような関係においてあるかをまず確認しよう。

3 神学徳——信仰と愛

信仰、希望そして愛は「神学徳」であり、神学徳とはそれにより魂が神に結び付けられるところの習慣である (eg.II-1.Q62.art.1, Q68.art.8, II-2.Q.1.art.1, Q17.art.5)。神学徳は人間の自然本性を超えたものであり、自然本性に適った倫理徳と対比されるが、倫理徳は知性徳と同様アリストテレス倫理学をその理解の基礎におき、賢慮と正義が主要徳であり、さらに節制、勇気が挙げられる (II-1.Q61.art.1-5)。倫理徳と神学徳は双方とも「人間的徳」に属すがそれぞれ次元を異にし、また賢慮と愛を軸に並行的な関係にある (II-1.Q68.art.5)。ひとはここにすでにパウロのこれらの用語の理解とトマスのそれに大きな差異を見出すであろう。パウロは、人間の罪の故に正義と律法の関係が崩壊したことを受けて、新たにイエス・キリストの信実・信仰との密接な関連のうちに神の義を立てている。トマスにおいては一方信仰は神学徳であり、他方正義が倫理徳であるとされている以上、もはやそれぞれの理解の枠組みから異なるので

はないかと思われよう。ここでは、言い古されたアリストテレス倫理学に基づくトマスの聖書理解の是非の問題は括弧にいれ、トマスとルター信仰義認論、義化の理論の対話の可能性を探りたい。

トマスは信仰を次のように規定し愛と関係づけている。

常に善い行為の原理であるような習慣はすべて人間的徳と呼ばれうる。さて、形相づけられた信仰はこのような習慣である。というのも、「信じる」とは意志の命令の下に知性が承認を与える行為であるところから、この行為が完全であるためには二つのことが必要とされる。[1] その一つは知性が真であるところの自らの善へと誤りなく向かう *tendat* ことである。[2] もう一つは意志が、誤りなく、その故に真なるものに承認を与えるところの究極目的に秩序づけられるということである (II-2.Q4. art.5)。

ここで信仰を構成する魂の二つの機能が提示されている。一つは真に向かう知性であり、他は愛により秩序づけられる意志である。信仰成立のこれらの必要条件からして、形相づけられた生きた信仰の定義には必然的に愛が含意されることが知られる。他方、形相なき信仰は「サタンも信じておののけり」(Jac.2.20) という句に見られるように、承認に含意される認知的側面例えば「明白な徴表 *indicia*」により神を信じるが、善への信頼という意志的側面によらないものである (II-1.Q5.art.3)。彼は「信仰」が愛に秩序づけられる徳としてのそれと徳ではないその二義を持つと考えており、正しい信仰は常に神への愛を伴うとする。このことは至る所で確認できる。神との結びつきである三つの神学徳の関係は信仰や希望が神に「向かう」ことであるのに対し、愛は神に「留まる *sistere*」仕方で神に達することとして対比されている (II-2.Q23.art.6)。生のゴールは神との永遠の至福の分かち合いとしての愛による相互性の友愛のうちに留まることである。愛が信仰の形相とされることの実質は、神との至福の分かち合いが人間の信仰をはじめ諸徳を秩序づけるゴールである

ことにある。ひとは誰もが幸福を求めるが、トマスによれば善なる神との交わりである愛において至福が出来事になり、そこにすべての営みは秩序づけられる（II-1.Q65.art.4, II-2.Q23.art.5）。人間の全体的な生の目的論的構造のもとに愛は信仰より「完全性」において先であり、信仰は愛より「生成」において先である（II-1.Q62.art.4）。その理由は「愛がすべての徳にとっての形相である限りにおいて、すべての徳の母であり原理だからである」（II-1.Q62.art.4）。善にかかわる意志の命令のもとに真にかかわる知性の承認である信仰とは至福に向けての、生きるという全人格的行為である（II-2.Q4.art.2, Q2.art.1）。

これは我々が幸福を求めるものである限り、神学徳における心的行為および状態の分析としては正しいように思われる。「神の命令なら地獄までもゆく」（ルター）とは神への絶対的な帰依を表明し幸福の追求を拒否しているとも採れようが、反省的には神の命令に背くより地獄に行くほうが「善い」つまり「幸福」だという判断の表明であることにルターも同意するであろう。何よりもこれは神を愛すればこそ彼の発言である。信仰は神へ向かうことであることを認める限り、その終局が神と至福を分かち合うことにあるのは確かなことである。愛の形相性というのはこのような生の秩序を形成する目的論的構造の意味においてだけ理解されるべきである。

なお、愛は信仰の「内的形相 *forma intrinseca*」ではなく、両者の関係は目的論的で外的である。つまり事物の構成要素であり事物例えばカリアスの名「カリアス」においてその形相「カリアスの魂」も指示される内的形相とは区別されている（II-2.Q4.art.3.ad2）。それ故、信仰はそれ自身として愛への言及なしに自らの「説明言表 *ratio fidei*」を持つ（II-1.Q6.art.2.ad1）。そのことはその説明言表の諸構成要素を一なるものとし定義を形成させる一性があることを意味し、その意味では信仰は自らの形相を持ち、愛から相対的に独立している。

4 質料形相論の枠組みによる恩寵と功績の説明

この両者の関係は次の箇所において質料形相論のもとでより一般的な文脈に

おかれ、恩寵の注ぎと人間の側の態勢の関係が、さらに功績の基礎になる自由と責任の問題も明確にされる。

愛に対する信仰の関係は、究極的な形相に対する先行的態勢 *dispositio praecedens* のそれである。しかし明らかなことは、基体ないし質料は、形相が到達する以前には、形相の力において働くことができないこと、さらには先行的態勢もそうできないことである。しかし、形相が到来した以後においては、基体も先行的態勢も、働くものの主要原理である形相の力において働きをなすのであって、例えば火の熱が（火の）実体的形相の力において働く。かくして、自然本性も信仰も愛なしには功績ある行為をなすことはできないが、愛がそこに付け加わると *caritate superveniente* 信仰の行為は愛によって功績あるものとなるのであり、自然本性の働きおよび自然的な自由意志の働きも同様である（II-2.Q2.art.9.ad1）。

信仰と愛が質料と形相の関係において捉えられるとき、そのさいに恩寵の注ぎを受けてはいるが、至福という人間の生の目的論的構造のなかでひとの心的状態における質料と形相の関係が問題になっている。神との交わりそれ自体はそこでは捉えられず、至福という心的状態にある限りにおける徳が記述されている。かくして、人間の自由意志のもとにある能力、習慣それ故に功績および報酬がトマスの関心となる。「形相はすべて自己に固有なそして自己に適した態勢にある質料において存在する」（I.Q76.art.6）という質料形相論の理論的要請からして、ひとが或る形相を受け取るにはそれに適した質料が備わらねばならない（cf.Q109.art.6.ad）。人間の側の態勢とは端的に言って、恩寵を受けるに適した動かされやすい態勢としての立派さのことである。

トマスが人間の功績 *meritum* とその報酬 *merces* の問題を論じるとき、まず確認すべきは、パウロの「誰がまず主に与えて、その報いを受けるであろうか」（Rom.11.35）という句に基づく、「人間は善行の能力のすべてを神から受け取り、人間からではない。かくして、人間は神からの賜物によるのでなけれ

ば、神からいかなるものも報われること mereri はできない」という基本前提である (II-1.Q114.art.2.ad3)。この恩寵の枠のなかで人間の自由と功績が解明される。それは (A)「自由意志から発出する限りでの功績ある業」と (B)「聖霊の恩寵から発出する限りでの功績ある業」として「二つの仕方では考察されうる」(art.3) が、同一の業の記述の二様式であるにすぎない。或いはむしろそれは (A)「従属的原因」と (B)「第一原因」という仕方では区別される実在上の秩序に属していると言うべきである (art.3ad1)。こちらの側で恩寵を受け入れるに相応しい態勢づくりが存在する限りにおいて、恩寵による扶助が与えられる。これは二つの原理を認めることであるが、その関係は、L. M. Antoniotti が述べるように「被造物は自らの原因 *causa sui* ではあるが、自らの第一原因 *prima causa sui* ではない」という仕方では自由による態勢づくりと恩寵の両立性が図られている⁵⁾。質料は常に何かの質料であり、その存在は形相に依存しているが、形相なしに相対的に独立したものとしての記述を許すということが両立性を保証している。

トマスが人間の自由の貢献のもとに功績ある行為を分析するとき、彼は「神と人間の間には最大の不均等が見出されることは明らか」ということを最初に確認している (II-1.Q114.art.1)。(A)については、人間と神のあいだにある巨大なこの裂け目が、端的な均等のもとにあるもの同士の「当然の功績 *meritum ex condigno*」を不可能にしている (*ibid.*art.2, art.6)。この正当な主張に続き、トマスはしかし、人間の自由の正しい行使は、両者の何らかの「比例の均等性 *aequalitas proportionis*」による「適合性 *congruitas*」に基づき、永遠の生命への二次的ではあるが、それ自身の権利を生み出す、と一歩踏みこむ。トマスはここで人間のなすことと神がなすことのあいだに存在しうる一つの比例性に注目している。「というのも、自らの能力に応じて行使する人間に対して、神が自らの能力の卓越性に即して見返りを与えることは適合的と思われるからである」とされる (*ibid.*art.3)。

私にはこの比例に基づく「適合性」ないし「調和」がどこから語られるのが問題に思われる。神が天にいまし、人間が地にいるこの距離からして、何ら

かの比例性を見出しうるとはどこからなされる主張なのであろうか。人間の功績や報酬について語ることはそもそも聖書的なのであろうか。ルターは「彼らは愛は我々の功績により獲得されると言う」(WA.40.II.35) そのような詭弁家の主張に激しく反応している。ルターがパリ学派をこう非難するとき、自由意志から発出する限りの行為の功績について語るそのこと自体に誤りがある、つまり (A) と (B) が同一の業の記述の二様式であると区別することはできないと主張している。

トマスに対するひとつの可能な理解は次のものであろう。端的に正義なる神は端的な不義に対して端的な罰を与えるであろう。他方、或る意味で正義なひとがなした不義に対して神は端的な罰ではなく、そのひとの徳に応じてそうでありうる正義との比において自らの卓越性の故に正確に罰の程度を定めるということであろう。報いについても同様である。例えば、或るひとの勇気が神の 0.1 でありうるとする。そのひとが努力をもって勇気ある行為をなし、それが神の 0.12 であるとすれば、0.02 だけ報いがあるということであろう。

神の「自らの能力の卓越性」とはひとのおかれた個別的な状況や能力の差異を正確に認識し判別できるということである。その卓越性に即し正当な見返りが与えられる。神の正義を 1 にして、ひとの能力に応じたそれを、例えば、その 0.1 であるとするこの比は神がいわば人間化されなければ成立しない。神の徳や能力そしてひとのそれは直接に比例関係を形成しない。というのも 10 倍努力しても神の能力を獲得することはありえないからである。比例の均等性は、完全なる神が不完全なる人間と自らのあいだに人間的な判断を可能にする尺度を置くことができるということ、そしてタラントの譬にあるように、ひとはその努力に応じて報いを受けるということを示している。

ここでは功績が論じられる文脈において、「従属的原因」である自由意志による功績が報酬を受けるということの実質はいかなるものか彼の聖句への言及を参照し明らかにしたい。「功績」や「報酬」に言及する聖句が神の卓越性に即して比例の均等性から語られることの実質を問いたい。J. P. Wawrykow は「トマスは功績についての彼の教えは聖書に基いていると主張する」と述べ

る⁶⁾。功績を扱う114問全体において、そう言える箇所は六箇所ある。(1)「あなたの業に報いがある」(Jer.31.16)(Q114.art.1)。(2)Ps.33.11 (art.1)。(3)Ps.36.25 (art.10)。(4)Rom.8.17 (art.3)。(5)Tim.II.4.8 (art.3)。(6)John.4.14 (art.3)。これらの聖句からは、比による適合性としての功績と報いを直ちには見出せない。これらは、他の文化や宗教のもとに属するひとがその箴言や知恵文学において語る、またその法律に基づき勸善懲悪的で応報的な報酬観と類比的に語りうるそのような一般的な宗教的人生の真理と言えよう。

なお(6)を根拠にしてトマスは「我々を永遠の生命へと動かし給う聖霊の能力に基づいて」功績の価値が評価されるとする。恩寵の側から「ひとは神が彼にそれを得るために働く力を割り当てられたところのものを、自らの働きを通じて何か報酬のようなものとして quasi mercedem 神から受ける」(art. 1)と述べられていることは重要である。この視点からは「報酬」という語は「何か報酬のようなものとして」与えられるものを意味しており、実質的には「神の憐れみ」以外の何物でもない (art.3.ad2)。これらの聖句においても第一に神の憐れみを見るのが自然である。端的に言って、神の義と憐れみが啓示されたイエス・キリストの出来事に集中するかぎり、ひとは我々の生身の功績や報いを語ることに何ら意味を見出さないであろう。

トマスはこの見解に同意するであろう。そのうえで、彼は信仰をめぐる「功績」や「報酬」をギリシア哲学を始め他の文化、宗教とも共約可能な日常的な文脈におくことに努めているのだと思われる。その試みは信仰生活が天下りにも祭り上げにもならず、地に足のついたものになるために、我々の自由をそれゆえに責任と功績を明確にすることをめざしていたと思われる。

もしトマスがあらゆる局面で「恩寵を受けるためには恩寵への何らかの準備が必要である。なぜなら、いかなる形相も準備態勢の整った質料においての他には見出されえないからである」(Q112.art.2)と主張するとするならば、神の自由は質料形相論の枠に押し込められることになる。しかし、同一の業が(A)と(B)に分節され、そして(A)自由意志の発出として記述する限り、

(B) 恩寵への言及なしに自らの功績として語られる。その業も信仰と愛の関わりを明らかにする質料形相論により記述されうるものであり、信仰においてより進んでいる者はより愛を身に付けており、そうでない者とのあいだに功績のうえで差異があると語られよう。我々が解する限りでの神からの報酬は我々が解する限りでの我々のあいだの差異に対して比例的に配分されるであろう。これは我々にとって合理的である。魂の自由意志が二次的な原因であり、その受ける報酬も「何か報酬のようなものとして」という類のものであるという主張の意味は「肉の弱さのゆえに人間的なことがらを語る」(Rom.6.19) 限り、このように位置づけられるということであろう。トマスが認めるように「最大の不等性」が神と人間のあいだにあるのであれば、神のことがらとの比を確定すること自体、そこでの神は我々のレベルに引き落とされた限りでの神ではないであろう。彼の功績論は聖書の言語網を恩寵一辺倒にしてしまうことなしに他文化とも横断する限りの地平におき、生身の我々の自由と責任従って功績や名誉を語りうる局面をそして一般的には人間の心的な活動の複雑さと多様さをそれ自身として確保する一つの営みであったと言えよう。

私には、トマスの思考を規定している質料形相論がパウロ的かさらには聖書的かということがルターにとっての実質的な問いであったと思われる。しかし、トマスにとっての課題はその恩寵と我々の生身の現実との関わりがいかなるものであったかを明らかにすることであり、質料形相論がそのエンジンだったのだと思われる。そしてその質料形相論は恩寵と自由のあいだで、また心的状態における信仰と愛のあいだにおいても語られるものである。

5 端的必然性と目的の必然性による徳と靈の両立様式

同一のものの記述の相違は「賜物 dona」と「徳」さらには「靈」との関係において確認できる。トマスは同一のものが人間の完全性を形成するものとして語られる限りそれは「徳」と呼ばれ、それを注賦する神の側から語られる限りにおいてそれは「賜物」と呼ばれるとする。そのため双方を区別するためには聖書に即して賜物を「靈」において理解するよう促される。「賜物を徳から

区別するためには、我々は聖書の語り方に従わなければならない。すなわちここでは（もろもろの賜物は）我々にたいして「賜物」という名のもとにはではなく、むしろ「霊」の名のもとに伝えられている。……靈感は外部からする何らかの運動を意味する」(II-1.Q68.art.1)。

同一のものが結果の側からつまり人間的に語ればそれは徳でありその原因の側から語れば賜物である。この賜物を特定するためには神の働きである「霊」に言及することになる。賜物と霊の関係を加藤和哉は倫理徳と類比的に「倫理徳というハビトゥスを具えることによって、欲求能力が理性に従いやすいものとなるように、賜物というハビトゥスによって、人間の諸能力が聖霊に従いやすいものとなる」と述べる⁷⁾。このように賜物が聖霊の適切な受容体となることにより、この注賦関係はひとつの形相と質料の関係にあると言ってよい。質料形相論のもとに神の人間への関わりと人間の神への関わりを記述しようとする限り、対応する名称をそれぞれの視点から形成し、それぞれの独立した言語網を構築しなければならない。トマスにおいてはこの世界で生起する一切のものは質料と形相の関係として言語網が形成され、質料からの記述と形相からの記述は或る一定の対応関係を常に維持するものとなる。

私には質料形相論により神からの恩寵をさらにはひとの心的状態を分節することの特徴は、一つには、質料の側で相対的に独立した、しかも他文化とも「幸福」や「功績」「報酬」等の共約可能な言語網を展開できることにありとされる。もう一つさらに重要なことは、その質料のそれ自体の記述も実は実質的には恩寵の注ぎのなかにあるということと両立的にしかも同一事象の上と下からの二重の説明としてではなく記述できることにある。同一事象の二重の説明であれば、恩寵による説明は反省的なものとなり、不要なものとされよう。しかし、質料はそれ自体として相対的に事象の生起の独立した根拠ではあるが、形相が質料の根拠である限りにおいて、恩寵による説明が不可欠なものとなる。

この状況はトマスが必然性を質料的な原理に基づく「端的必然性 *necessitas absoluta*」と目的に基づく「目的の必然性 *necessitas finis*」に分節している

のと平行的である (I.Q82.art.1)。端的必然性とは、形相への言及ぬきに質料的側面の初期条件をも含む終点への生成のプロセス (M1-Mn) が質料 Mn と形相 Fn の統合体 C (Fn/Mn) を必ず生起させるというものである。目的の必然性とは目的 Fn を実現するためには、M1-Mn がこれこれの仕方存在した生成しなければならないというものである。これはアリストテレスの『自然学』II9 に由来する⁸⁾。トマスは『自然学注解』の当該箇所において双方の必然性の関連を論じていないが、我々の文脈ではアリストテレスの議論に基づきこれらは次のように関連しつつ適用される。神自身との友愛における至福の交わりのためには、信仰等の然るべき一切の賜物が、ひとの魂に霊が注がれる限りにおいて、生起しなければならない (目的の必然性)。他方、魂は被造物ではあるが、相対的に独立した自由意志を持つものとして存在している。そこに目的の必然性に基づき霊により与えられる魂の活動である信仰も神との交わりに秩序づけられる限り、信仰は我々自身に内在する徳として「霊」に対する言及なしに相対的に独立した一つの発端 inchoatio、初期条件を形成する。その徳としての信仰は愛に必然的に向かう (端的必然性)。ここでの必然は一方では神から注がれる限りでの目的の必然性であるが、同時に魂における下からの生成としての端的必然性でもある。端的必然性は我々の「功績」としての信仰の成長が愛において生起する「幸福」の十分条件を確立する。目的の必然性は一般的に語られる「幸福」に対応するところのヤハウエとの交わりである「至福」を目的それ自体として特徴づけることができ、そこに至る信仰から愛への必然的な道筋を聖書の言葉で「霊」の注ぎとして確定する。かくして、我々の魂においては双方の必然性が平行して完全な愛へと向かっている。しかし、一方はその十分条件を特徴づけ、他方はその本質を開示する。このような仕方では質料形相論はその活動様式である必然性の二様式により徳と恩寵の両立性を確立することができる。

6 恩寵の注賦と義化

このように質料形相論はギリシア哲学をはじめ諸文化横断的に我々の「幸

福」や「功績」,「習慣」等の現用言語と聖書の諸術語の対応づけを可能にし、地に足のついた日常的な理解をもたらす。しかし、ここで問われるのは、彼はイエス・キリストにおいて切り開かれた人間の神の前の新しい現実を質料形相論により適切に語るができるかである。そのためには、トマスがルターの強調する信仰による義認を彼自身いかに論じているかを明らかにしなければならない。

トマスにおいても信仰義認の教説と思われるものを見出せないわけではない。彼は『ヘブル書』11.6を引用し、「神への第一の回心は信仰によってなされる。従って、罪人の義化のためには信仰の運動が必要とされる」(II-1.Q113.art.4)と述べる。ここで提示されている信仰は少なくとも義化の必要条件として理解することができる。彼は罪人の義化のために、「時間的には同時に simul」生起する四つの必要な事項を枚挙する(Q113.art.6,art.8)。「それは(1)恩寵の注賦、(2)信仰を通じての神への自由意志の運動、そして(3)罪への自由意志の運動[eg.罪への嫌悪 art.5.ad3]、および(4)罪過の赦しである。その理由は……義化とは魂が神によって罪過の状態から正義の状態へと動かされるところの、何らかの運動であることに存する」(art.6)。そしてこの(1)恩寵の注賦が「罪人の義化の全体の始まり」として他の三項目を同時に引き起こしている(art.7)。

ここでは恩寵の注ぎによる義認、義化において神の作用面が強調され、信仰がそこに方向づけられる愛は問題にされていないようにも見える。ここに彼の記述に矛盾があるとすべきか、罪人の義化を神の側から語るさいには、信じる者の心的状態としての愛は問題にされないと理解すべきなのであろうか。ひとつの可能な解釈はここでも信仰の運動は神との交わりに向けられる以上注がれた限りでの愛が含意されているとすることである。四つの事柄は「時間上同時」であるとされる。先に信仰の運動と愛の運動が「同時に」見出されることを確認した。そして、信仰は愛により形相づけられ、また徳としての完全性を受け取る。同時性が語られるところでは、「信仰」は愛により形相づけられた限りでの信仰を意味していることがわかる(cf.II-1.Q62.art.4)。

問題は義化が出来事になるところで語られる「ピステイス」とはいかなるものかである。トマスの子の一文はこの問題の理解の鍵を握っているように思われる。

我々が、実はそれはまさに信仰の真理なのであるが、信仰の始まりは神から我々においてなのであると仮定するならば、今や信仰の行為それ自身が最初の恩寵に随伴するのであり、またかくして最初の恩寵を功績として得ることはできない。従って、ひとが信仰により義とされるのは、あたかもひとが、信じることによって、義化を報いとして得るという仕方ではなく、義とされるあいだに、信じているのである *quia, dum iustificatur, credit*. というのも、上述のように、信仰の運動が罪人の義化に必要とされるからである (II-1.Q114.art.5.ad1).

この箇所において、神の恩寵の先行性は、各自の魂にとって、信じることが義とされる条件さらには業とされえないことを告げている。そのことはこれに続く文においても明快に語られている。「神はそれに値するものでなければ恩寵を与えることはない。しかし、それは彼らが前もって値するものであったという仕方においてではない。そうではなく、……ご自身が恩寵によって彼らを値するものになすが故にである」(ad2)。このような事情であるとすれば、ひとの自由意志において然るべき仕方においても信仰は恩寵にたいする承認としてのみ機能すると言える。この承認という信仰を通じて神の愛に応答したいという然るべき思いはすでに神への愛を含意していると言ふべきである。そうでない信仰は不完全な信仰であり徳とも数えられないと主張するであろう (II-2.Q4.art.5).

その聖書的根拠として彼の次の文章を引用できよう。「『ガラテア』5.6において言われているように、信仰が「愛によって働く *per dilectionem operatur*」のでなければ信仰の行為は報いを得るのに値しない」(II-1.Q114.art.4.ad3)。愛に方向づけられない信仰は功績をもたらさない。というのも、「永遠

の生命の功績は第一には愛にふさわしい」からである (ibid)。「永遠の生命」とは神との友愛の享受であり、そこにおいてこそ恩寵が見出されるからである。彼は人間を究極目的に秩序づける愛においてこそ恩寵が注がれると理解している (II-1.Q65.art.3)。

さて、以上のような恩寵の絶対性を聞いたうえでルターはトマスを非難するのであろうか。神が恩寵により罪人を義とするということにルターは疑いもなく同意するであろう。しかし、トマスがその理由を一つの限定のうちに「というも『ロマ書』4.5に言われているごとく「罪人を義とし給う」のは神ご自身だからである。しかし、神はすべての個々のものの様態に応じて *secundum modum uniuscuiusque* 動かし給う」(II-1.Q113.art.3) と語る時、義認、義化が個々人の「様態」に応じて与えられるという、直接に人間の心的状態のことがらと捉えられていることが問題とされるであろう。ルターは義認はキリストにおける我々の事柄であり、我々自身における我々の状態ではないと言うであろう。生身の現実においては各自の信仰に差異があった。しかし、神の前では信じるもののあいだに「何ら差異はない」(Rom.3.22) とされていた。我々が恩寵を受ける態勢が適切であれば、義とされ、さもなければ義とされないであろうか。もしそうであるとすればこれは恩寵ではなく、恩寵を受ける我々の条件が提示されていることになる。トマスとしてはこの各自の先行態勢も恩寵により備えられそして同時に我々の自由意志によると主張するであろう。この差異は恩寵の注ぎがそれぞれの自由意志を侵害しないことを保証するためである。それゆえに、それぞれの個々人の態勢への言及が不可欠であるとされる。その能力に応じて自由意志の強さと方向が確定されるであろう。

しかしながら、ここではトマスがイエス・キリストにおいて創造された新しい人間の現実を語るのではなく、個々の人間の態勢の差異について熱心に語っているということがまさに問題なのである。後進のルターからすれば福音への集中が欠ける、しかもその中心は人間の「新しい創造」(Cor.II.5.17) であるから、そこでの新しい生全体への眼差しを欠いていると思われたのであろう。

パウロは明確に神の前の現実を打ちたてたうえで、肉の弱さの故に人間の生

身の現実に眼視を注いでいた。「肉の弱さ」(Rom.6.19)とは端的に言えば、神の前の現実を常に自らの生身の現実としえないことを意味するであろう。換言すれば、聖霊の注ぎを受けることに感度が鈍く、皮膚で覆われているこの身体を持つ限り常にこの身体を境界にして自己をキリストから判別してしまうその傾向性を意味していよう。トマスは恩寵のもとにある、しかしこの肉の弱さのゆえに自らを独立したものとみなしがちなこの人間の心的状態を分析しているように思われる。信仰や愛も自由意志のよき使用である魂の徳である限り、恩寵を注がれた魂がそれでも罪を犯すかどうかかが問題とされる (I-2.Q55.art.1.ad2)。その次元において信仰を捉える限り、トマスは信仰について何も解っていないとルターに批判されることになる。

管見のかぎり、私に非パウロ的と思われるトマスの見解は次のものである。「キリストにおいて信仰と希望が不在であったのは、それらに含まれている不完全な要素の故にである。だが、キリストは信仰のかわりに明白な直視 *apertam visionem* を、希望のかわりに充全なる把握を有していた。こうして彼のうちには完全な愛があったのである」(II-1.Q65.art.5.ad3)。イエスにピステイスを認めないトマスの欠陥は、そして彼の質料形相論の大きな欠陥は、「イエスの信仰」が神の前の「イエス・キリストの信実」という出来事と同一のものであることを捉え得ないところにある。イエスの死に至るまでの従順な生涯を形成した彼の信仰が神の前で「イエスの信仰に基づく者」(Rom.3.26)と神に看做される者たちの信仰であったというこの同一性を質料形相論は捉え得ないのである。換言すればトマスはピステイスの二相を捉え得なかったのである。しかし、このことさえ質料形相論のとどかない、トマスのもう一つの主張である「キリストの神秘」(II-1.Q113.art.4.ad3)のうちに含まれていると理解することもできよう。

7 結 論

トマスの広範な仕事の後に、パウロを再発見し、福音の中心への集中を果敢に試みるルターの出現は歴史の必然であった。私にはパウロが当該性基準をも

っていたということ、つまり新しい人間の創造を受けて、イエス・キリストからだけ人間の事柄の一切を思考し直し、信念としての信仰を始め他の事柄をイエス・キリストとの帰一的な構造において位置づけたということは、やはり重要なことであると思われる。イエス・キリストが世界の一切がそこから理解しなおされるそのような人類にとって根源的な出来事であった以上、神学は徹底的にそこから言葉を紡ぐのでなければ歴史のなかに起こった比類なき出来事の独自性を保てないであろう。

パウロは明確にピステイスの二相を捉え、当該性規準のもとに帰一的な構造において明晰に福音を展開した。しかし、トマスもそしてルターも「汝が汝自身の側で持つ信仰を神の前で持て」というパウロの勧めに表現されているピステイスの二相を正確には捉え損ね、それぞれ異なるピステイスに集中し、他方との明晰な連関を失ってしまった。トマスはイエスの信仰が神の前の神とひと双方の信実と同一であることを把握し損ねたために、当該性規準を明確に持ち得なかった。ルターは人間の心的行為としての信仰を批判しようとするがあまりに、「イエス・キリストの信実」(Rom.3.22)の自らの不明瞭な把握も手伝って、神秘的融合と評されても仕方のない「キリストの信仰 Fides Christi」を強調し、相対的に独立した生身の人間を十分に把握しそこねた⁹⁾。それ故に、それぞれの体系も不完全なものとなった。

双方とも聖霊の充溢の故に、経験上常に神の前に立っていたからであろうが、ピステイスの二相についてより明確な自覚をもっていたなら、ルターはトマスが人間の「肉の弱さ」への配慮から霊への言及なしにひとがひとである限りにおいて共約可能な次元で遂行した人間の解明を自らの仕事を補完するものとして認識できたであろうし、トマスはイエスにおいて遂行された唯一の完全で自由な信仰がそこにおいて神とひと双方の信実が出来事になったその信仰であったことを把握できたであろう。

注

- 1) 拙論『「ロマ書」におけるパウロの意味論—ピステイスの二相—』大貫，月本編『日本の聖書学』第8号 pp.87-140 (ATD/NTD 刊行会 2003)

- 2) 引用は R. グラント『聖書解釈の歴史』p.160. (新教出版社, 1966) による. Cf. WA. 7. 97. 21ff “scriptura...sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans.”
- 3) 私は「義認」と「義化」を同じ意味で用いる。「義認」は神がひとを義と認めるということであり (eg. Rom.4.6,4.3,cf.3.28), 「義化」とは神がひとを義となす (化す) ことである (eg. Rom.3,26,3.22). 双方とも神の前の人間の現実として同一である. トリエントの公会議 (1546-7) で主張された「義化」と「成聖 sanctificatio」の同義性についてここで論じることはできない.
- 4) トマスの「神によって注賦された徳は, とりわけそれが完全な状態にあるものとして考察された場合, なんらの大罪とも相容れない」(II-1Q63.art.2ad2) にルターは同意するであろうが, イエスのみがそのような完全な状態にあると言うであろう.
- 5) L. M. Antoniotti, Prédetermination, grâce et liberté, p. 438, *Revue Thomiste* (Julie-Septembre 1966)
- 6) J. P. Wawrykow, *God's Grace and Human Action, 'Merit' in the Theology of Thomas Aquinas*, (Univ. Notre Dame Press, 1995)
- 7) 加藤和哉「人間の受動的完全性について」p.275『トマス・アキナスの倫理思想』(1999, 創文社)
- 8) 二つの必然性の両立様式については, 拙著『アリストテレスと形而上学の可能性——弁証術と自然哲学の相補的展開』第5章「目的論的自然観——目的論的説明と機械論的説明の両立様式——」(勤草書房, 2002) 参照.
- 9) 前掲拙論参照. K. バルトも同様に「初期ルターの神学 (1519 年まで)」を「イエス・キリストの歴史を信仰者の歴史とひとつにする……多くの試み」のひとつとして批判している. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV. 1. S. 858. 1953.