HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	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
Author(s)	千葉, 恵
Citation	北海道大学文学研究科紀要, 117, 1-44
Issue Date	2005-11-25
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34098
Type	departmental bulletin paper
File Information	117_PL1-44.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

北大文学研究科紀要 117 (2005)

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

哲学に対して反対の声をあげ，人々を聖書につれもどす義務を主に対して負っていると私は信じる。誰か他のひとがそれをすべきであったとすれば，そのひとは信用されないであろう。しかし，私は長年の間この哲学に没頭してきた。それが無用の研究であり滅びに運命づけられていると多くの他の人々から聞いたが，そのことを私自身体験している。……今や，この神学を放棄して，そのかわりにキリストすなわち十字架にかかり給うたあの方に強くすがる時が満ちている（M. Luther）(1)。

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――ピスティスの二相」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(2)。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提示しており，それぞれに対応する三つの言語網が構築されていることが確認された。「ピスティス」が神の前の現実において意味する事柄，即ちその語により啓示された神自身の理解と，人間の生身の現実において意味する事柄，即ち神の理解の啓示への直接的な言及なしに当時の共約的な言語網における人間

の一つの心的状態としての理解は，イエスを除いては，異なることが確認された。ピスティ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の出来事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イエス・キリストにおいて理解されており，信じる者のあいだには「何ら差異がない」(3.22) と言われている。もうひとつのピスティスは，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)。そこには信じる者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われわれ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。例えば，ひとが自らの自由と責任において持つピスティス（信仰）はイエス・キリストにおいて出来事になった神とひと双方のピスティス（信実・信仰）と関連させて理解しなければ，正しい理解とはならない。

これらの知見を受けて，ルターとトマスの双方が「ピスティス（信実・信仰)」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，双方を生かしつつパウロが掴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．ピスティスの二相

パウロはイエス・キリストにおいて切り開かれた神と人間双方の新しい現

実を自らの諸書簡の中心使信として提示している。『ロマ書』冒頭で主張されるように，イエス・キリストにおいて「肉に即して」ダヴィデの末であり，「霊に即して」神の子であるつまり神でも人間でもある特異な存在者が歴史の只中に生起したために，そこで啓示された新しい現実を表現するための新しい言語網が旧約の言語網の修正および乗り越えとして展開されている。旧約においては「律法」に「知識と真理のかたどり」(Rom. 2.20) があるとされたが，もはや律法を中心に神の意志の理解を形成することはできず，すべてが「イエス・キリスト」を中心に理解されるにいたる。福音のもとにある人間はこれまでの律法のもとにある人間とは異なる新しい神の前の現実を形成する。そこでは「死」は生物学的な死を意味せず，キリストの死は信じる者の神の前における死をそれも，律法のもとにある古い人間の律法と罪に対する死を意味する。キリストの復活の「生」は信じる者にとってイエス・キリストと共なる新たな生を意味する。神の前の新たな生と死の現実は信じることが絶えず実質的なことがらであることを告げている。神の認識と啓示を常に自らのものとすることだからである。新しい現実に対応する新しい言語網は「イエス・キリストのピスティス（信実・信仰）」(Rom. 3.21) ないし「キリスト・イエスにあるピスティス（信実・信仰）」(Gal. 3.26) を中心に形成される。

パウロにおいて「イエス・キリスト」という職名を伴った固有名は「イエス・キリストは主である」(Phil. 2.11) という同一性命題は語られても，人間「イエス」や救い主「キリスト」という表現とは異なり，行為主体として語られることがなかったことは著しいことである。神でも人間でもある存在者に一つの行為を帰属させることができなかったためであろう。「イエス・キリスト」には「において」(Rom. 3.24, 6.11, 6.23, 8.1 f, 8.39, 15.17, 16.3)，「通じて」(Rom. 1.8, 2.16, 5.1, 5.21, 7.25, 15.30, 16.27) や「即して」(Rom. 15.5) という前置詞が伴い，イエスにおいてキリストが出来事になったその存在者はいわばそのなかで何か例えば信実が生起する一つの場を提供する，そのような出来事の範疇において捉えられていることがわかる (cf. Cor. II. 1.19)。従って「神の義はイエス・キリストのピスティスを通じて信じ

る者すべてに明らかにされた」(3.22)における「イエス・キリストのピスティス」の属格「の」は従来論争されてきた「〜への信仰」という目的的（eg. Thomas, Luther）でも「〜がもつ信仰」という主格的（eg. J. Haussleiter）でもなく出来事の属格として解されねばならない(3)。

この神とひと双方が信実となる出来事を通じて神の義が啓示され，信じる者すべての知るところとなったのである（Rom. 3.21)。ここで信じることと知ることはわれわれにとってはアプリオリな概念上の含意関係にあり，ちょうど「水」なしに「泳ぐこと」がないように，信じない者には知ることはできないので「信じる者すべて」(3.22) と言われている。そして信じる者すべてのあいだには「なんら差異はない」(3.22) と言われる。従って，しばしば見られるように，信じることを神の義の知識の成立さらには義認の条件として理解してはならない。条件であるなら，どれほどのまたいかなる信仰を持つかが問題とされるからである。

死にいたるまで従順であった「イエスの信仰」(3.26) のゆえに神は神の子イエスにおいて，自ら契約を守った「神の信実」(3.3) とそれに対応するひとの信実が出来事になったことを啓示したのであった。それゆえに神自身が義となり，「イエスの信仰に基づく者 ton ek pisteos Iesou Christou」と神が解するところの者を神は義とみなしている(4)。かくして，神の義とひとの義は「イエスの信仰」を通じてイエス・キリストにおいて出来事になった「神の信実」そしてその信実に対応するひとの「信実」との連関において理解されるようになった。

律法による義の追求が不可能であることはこの啓示の含意するところであった。「律法の業に基づいてはすべての肉は神の前では義とされないであろう。なぜなら［神による］律法を通じた罪の認識があるからである」(Rom. 3.20) と言われている。「義」と「律法」の連関は失われてしまったのである。福音の地平においては信じる者のあいだに「何ら差異がない」(3.22) と言われる。なぜならすべての者は罪を犯してしまっており，栄光を受けられないからである。それゆえに贖罪のそなえものであるイエス・キリストを介して「信じる者はすべて無償で神の恩寵により義とされる」(3.24)。この「信じる

者すべて」は「イエスの信仰に基づく者」(3.26) として説明されている。イエスの信仰に基づくと神にみなされる者は誰であれ，たとえそれがヒトラーであれマザーテレサであれ，イエスの信仰においてその差異のない信仰が理解されている。端的に言えば神の前の福音の現実とは信じる者がイエス・キリストにおいて理解されているということである。パウロはその同一性を「汝らは神に基づきキリスト・イエスにおいてある。その方はわれらにおける神からの知恵，義そして聖，贖いとなった」(Cor. I. 1.31) と述べている。新たに啓示されたこの人間の現実つまり新しい人間の「新創造」(Cor. II. 5.17) を「神の前の現実」ないし「福音のもとにある人間」と呼ぼう。他方，律法のもとにある人間はやはり神の前における存在ではあるが，義とみなされない者であり「律法のもとにある人間」と呼ぼう。

他方，パウロは神の認識や判断が啓示される現実だけではなく，生身の人間の心的状態をも一つの現実を形成するものとして提示している。彼はそれを「汝らの肉の弱さの故にわれ人間的なことを語る」(Rom. 6.19) と表現し，「人間に即して語る」(Gal. 3.15) 事柄である。そこでは人々のあいだの信仰には差異があり，強い者，「弱い者」(Rom. 14.1) がおり，また「進歩」(Phl. 1.25) や「成長」(Cor. II. 10.15) を語ることができる生身の心的状態が記述される。そこでの信仰の持ち方は「汝が汝自身に即して kata seauton 持つ信仰を神の前で持て」(Rom. 14.22) と勧められる。つまり神の前の現実をたえず，自分のものとするそのような信仰を持てと命じられている。パウロは『ロマ書』8章において神の前の人間の現実つまりイエス・キリストにおいて理解されている信徒の現実を信徒の生身の現実にするものを聖霊の働きであると論じている。「ピスティス」は神の前の現実とひとの生身の現実においては人間イエスの信仰を除いては異なる事態を指示している。福音においては死にいたるまで従順をつらぬいた「イエスの信仰」を神は自らの約束に忠実であった神の信実に対応するひとの信実であり，他の信徒の信仰とは異なる模範的，規範的信仰として理解している。神でもひとでもあるイエス・キリストにおいて出来事になった「ピスティス」は神とひと双方の信実であり，ひとの完全な模範的信仰を含意している。他方，人間の生身の信仰には強い，

弱いがあるということは，何らかの人間的な基準において量られている。この次元においては信徒の信仰に差異がある。そこでの目標はキリストに「似たもの」(Rom. 8.26) になること，つまり神の前の現実とわれらの生身の現実が合致するようになることに他ならない。私にはルターはひたすら福音のもとにある神の前の人間に集中し，トマスはこの人間の生身の心的状態の分析に集中しているように思われる。彼らが「ピスティス」において理解していることが異なることを明らかにしたい。その営みを通じて，それぞれの正しい局面と足らざる局面を確定したい。

3．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，われら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。われら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，われらはパリ学派とは反対のことを教える。色は光なしには色ではない。というのも，色は認識されず，またされえないからであるが，点火された光をもって色が生じるからである。同様に，スコラ学者たちは注入された信仰についてはなはだ不適切にも愚かなことを喋る。しかし，私はそれが妥当しないと答える。というのも信仰は愛の形相それ自体でありまた第一完全現実態つまりentelekeiaであるからである。他方，愛は信仰の働きでありまた果実opus et fructus fideiである（WA. 39.317）[5]。

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うると主張する。「全聖書がキリストを示し，またパウロは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scriptura scripturae interpresという言葉はあらゆる文書を判別する真の基準となる」[6]。ルターのこの基本的な立場からすればアリストテレスの言語を用いてトマスを批判するのは対人論法以外の何ものでもなく，ルターの「信仰は愛の形相それ自体である」という反対命題を厳密に吟味することはそれほど実りある企てとはならないであろう。ルターは「キリストにより愚かにされたものにだけアリストテレスは無害であるQui sine periculo volet in Aristotele Philosophari, necesse est ut ante bene stultificetur in Christo」（WA. 1.355.2）と印象深く述べている。彼の信仰と愛の関係は明瞭に聖書に基づき記述されている。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・キリストのピスティス（信実・信仰）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出しうる。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(7)。「愛は形相的な仕方で作用する。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iustificare こと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。「われら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にならせられるが，罪がひとをそれから排除する」(II-1. Q113. art. 2. cf. II-1. Q65. art. 3, cf. II-2. Q6. art. 2. ad3)。同様に，彼が「もしひとが新約の恩寵を受けた後において罪を犯したならば，より大いなる恩恵に対して忘恩であり，また自らに与えられた扶助を活用しない者として，より重い罰に相当する」(II-1. Q106. art. 2. ad2) と語り，そして「神から信仰を愛なしに受け取る者は端的に不信仰から癒されるのではない」(II-1. Q106. art. 2. ad2) と語るとき，彼は恩寵として注がれた信仰や愛を明らかにわれわれ個々人の心的状態の現実として捉えており，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われわれの現実を記述している(8)。ルターは『ガラテア大講解』ch. 5. v. 6 においてこの見解を厳しく批判している。

> 彼らは，愛はわれらの功績によって獲得されると言う。事実彼らは，注賦された信仰が大罪とともに存在しうるとすら断言する。このようにして彼らは義とすること全体を信仰から切り離して，今述べた意味での

愛のみにすべてを帰する。……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，誰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)[9]。

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。「信仰こそがキリストを把握するが，そのキリストこそ信仰を形成する形相に他ならない。それゆえキリスト教的信仰は心のなかに何もしない資質や空虚な殻ではなく，愛が来て，これを生かすまでは大罪の状態にありうるというものではない。それが真の信仰であれば，それは心の堅い信頼であり，キリストを把握する確かな同意である。こうしてキリストは信仰の対象となる。いや対象ではなく，いわば，キリストはその信仰そのもののうちに現存される in ipsa fide Christus adest」（WA. 40. I. 228, ch. 2. v 16)。

ルターはここでひとが正しく「信仰」を理解することはそこにキリストが現存するのを理解することに成立すると主張している。つまり，何であれひとが「信仰」を語るとき，キリストをその語は指示しているのでなければ正しいものとはならない。このような状況においてのみ，ひとは「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, 7 f）という強い主張を理解することができる。文法的にはこの属格の理解において不明瞭なところが残るが，彼の表現したいことは明らかであり，キリストへの信仰があるところ，そこにキリストが現存しており，双方の不可離の関係をこの属格で伝えている。ひとがキリストへの信仰を持ちうるのはキリストがそこにいるからであり，キリストの出来事は信仰の出来事なのである。パウロが「ピスティスが来る前にはわれらは，来るべきピスティ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「ピスティス」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。そしてそれは単なる帰一的な関連以上のものであり，同一化の方向にあることもここで指摘しておかねばならない。

その彼にはスコラ学者がキリストとの同一化の方向のもとに理解されるわれわれの現実ではなく，キリストとは独立したわれわれ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。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が問われようが，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. I. 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。

4．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. Q68. art. 8, II-2. Q. 1. art. 1, Q17. art. 5)。「人間がそれによって超自然的な至福へと秩序づけられるような，何らかの諸原理が神的に人間に付け加えられることが必要である。そしてこのような諸原理が神学徳と呼ばれる」(II-1. Q62. art. 1)。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いている。倫理徳には二つの主要徳である賢慮 prudentia と正義 iustitia，さらに節制 temperantia そして勇気 fortitudo 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。トマスは「もろもろの倫理徳が賢慮において相互に結びついているように，聖霊の賜物は愛において相互に結びついている。それは即ち愛を有する者は聖霊のすべての賜物を持ち，賜物のうちのどれひとつ愛なしには所有されえないという仕方においてである」(II-1. Q68. art. 5）と述べている。

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・キリストのピスティス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，トマスとルターの信仰義認論ないし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 fides formata 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れ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 ut infallibiliter ordinetur ad ultimum finem ということである。そして，この二つはともに形相づけられた信仰において見出される。なぜなら，[(1 a)] 信仰それ自体のロゴス [説明言表] からして知性は常に真へと方向づけられているからであり，…… [(2 a)] 信仰を形相づける愛からして，魂はその意志が誤りなく善い目的へと秩序づけられるような，そうした状態に置かれるからである。それ故に形相づけられた信仰は徳である (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が，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愛が必然的に含意されることが知られる。他方，形相なき信仰とは「サタンも信じておののけり」(Jacob. 2.20) という句に見られるような信仰のことを指している。悪霊が承認という信仰を持つさい，承認に含意される認知的側面例えば「明

白な徴表 indicia」により神を信じるのであり，善への信頼という意志的側面によるものではない（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れ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考えられている。このことは至る所で確認できる。例えば,「信仰の行為とは神を信じることであり，信じるとは自ら固有の意志で或るものに承認を与えることであるから，もし然るべき仕方で意志するのでなかったら，信仰の行為は完全なものとはならないであろう。ところで然るべき仕方 debito modo で意志するとは，意志を完成するところの愛をもってということである」（II-1. Q65. art. 4）と言われている。正しい仕方で信仰することは愛から切り離しえない。そして愛が何であるかはそのゴールにより知られるが，それは次のように述べられている。「愛のゴール finis はひとつ，すなわち神の善性である。なお，この友愛がそのうえに築かれるところの永遠の至福の分かち合いもまたひとつである」（II-2. Q23. art. 5)。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を第一義に意味する友愛としての愛がひと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。

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 perfectio」において先であり，信仰は愛より「生成 generatio」において先である（II-1. Q62. art. 4)。愛が完全性において信仰と希望より先であるのは「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全人格的な心的行為である（II-2. Q4. art. 2, Q2. art. 1. ad3)。

この承認は神が存在すること，さらにはイエスがキリストであることへの承認であるが，何であれ承認にはその命題が誠実に提示されていることへの信頼 fiducia とその命題をめぐる諸認識 notitia が前提されている。信頼が裏切られ，認識の誤りが判明すれば，承認は破棄されるであろう。この承認行為を通じて，ひとは神に「向かい」,「近づく」。そこには同時に恩寵が注がれ

ている。「恩寵は信仰が人間において新しく存在し始める時だけでなく，信仰が持続する限り，信仰を生じせしめる」（II-2. Q4. art. 3. ad3）と言われる。

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。トマスは神への承認は神を愛することに秩序づけられていると解する。これはひと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とす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の彼の発言である。信仰は神へ向かうことであることを認める限り，その終局が神との友愛の交わりにおいて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と思われる。

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「ロゴス・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，その意味では自らの形相を持ち愛から相対的に独立している。

5．質料形相論による恩寵と功績の説明

信仰と愛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。質料形相論はここで実質的には二重の適用を得ている。質料と形相はひとの心的状態としての徳における信仰と愛の秩序ある関係の次元においても，さらに注賦される恩寵とそれを受容するひとの心的状態としての自由に基づく徳の秩序ある関係の次元においても適用される。「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. ob1-ad1）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えられていなければならない(cf. Q109. art. 6. ad2)。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。ここに人間の功績と報酬が問題となる。

トマスは人間の功績 meritum とその報酬 merces の問題を論じるとき，ま

ずパウロが『ヨブ記』41.3を引いて語る「誰がまず主に与えて，その報いを与えられるであろうか」(Rom. 11.35) に思考の基礎をそえ，「ひとは善いことをなす能力のすべてを神から受け取るのであって，ひとからではない。かくして，ひと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いとして得ること mereri はできない」と主張する (Q114. art. 3. 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 causa subsequens」と(B)「第一原因 prima causa」という仕方で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. 3. ad1)。従属的ではあれ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，トマスは(A)自由による態勢づくりと(B)恩寵の両立性の確立に向かっている(10)。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「神とひと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 (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。

トマスはここでひとのなすことと神の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。「比例の均等性による適合性がある。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 videtur congruum からである」とされる（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かが問題に思われる。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「彼らは愛がわれら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。ルターはパリ学派をこのように非難するとき，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事態に誤りがある，つまり(A)と(B)が同一の業の記述の二様式であると記述の上で区別することはできないと主張している。

トマスの主張に対する，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，そのひとが自らの徳や能力に応じてそうでありうる正義との比において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。

「神が自らの能力の卓越性に即して見返りを与える」として，この卓越性とはひとのおかれた状況や能力を正確に認識し正確に審判できるということであろう。そしてさまざまなひとの個別的な状況の差異を，この卓越性の故に，正確に判別でき，異なる見返りを与えるということであろう。神の正義を 1 にして，人間の能力に応じたそれを，例えば，その 10%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。神の徳や能力とひとの徳や能力は直接に比例関係を形成しない。というのもひとが 10 倍努力しても神の能力を獲得することはありえないであろうからである。比例の均等性は完全なる神が不完全なる人間とのあいだに人間的な判断を可能にする尺度ないし基準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。その報酬の基礎に人間化された比例の等しさがあるということであろう(11)。

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である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づいていると主張する」と述べている(12)。功績を扱う 114 問全体において，そう言える箇所は次の六箇所であるが，ここから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。(1)「汝の業に報いがある」(Jer. 31.16) (Q114. art. 1)。(2)「主を畏れる者たちはすべて善いものに欠けることがない」(Ps. 33.11) (art. 10)。(3)「正しい者が見捨てられるのを見たことがない」(Ps. 36.25) (art. 10)。(4)「もし子供であれば相続人でもある」(Rom. 8.17) (art. 3)。(5)「今や，義の栄冠を受けるばかりである。正しい審判者である主が，かの日にそれを我にお授けくださる」(Tim. II. 4.8) (art. 3)。(6)「その者のうちに永遠の生命にいたる水が湧きでる泉となる」(John. 4.14) (art. 3)。

最初の四箇所については，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類比的に語るそのような一般的な人生の真理と言えよう。(5)は，その聖句を根拠として「ひとは永遠の生命を当然の報い merces condigna として得ることができる」と反対異論が結論づけられているところのものである。この反対異論に対しては主文で，先に見たように，永遠の生命が「当然の報い」であることは否定されている (art. 3, cf. art. 1)。この箇所も他の宗教，文化において見出される勧善懲悪的で応報的な報酬観として理解しうる。

(6)は(B)聖霊の恩寵から発出する限りでの功績ある業の説明のさいに根拠として引用されている。(6)を根拠にしてトマスは「われら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ていると述べる。恩寵の側からの記述として「ひとは神が彼にそれを得さすべく働く力を割振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」以外の何ものでもない (art. 3. ad2)。(1)から(5)がそうであるように，(6)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，われわれ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置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に地に足のついたものになるために，われわれ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たものであると思われる。そして究極的にはイエス・キリストにおいて示された神の愛こそがこの「あたかも報酬のごとく」に逆説的にではあるが功績を認めることをも基礎づけているとするであろう。パウロ自身，イエス・キリストにならい，すべてのひとを獲得するためにすべてのひとのごとくになったのである (Cor. I. 9.22)。

しかし，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，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。われわれが解する限りでの神からの報酬はわれわれが解する限りでのわれわれのあいだの差異に対して比例的に配分されるであろう。これはわれわれ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「肉の弱さのゆえにわれ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，神の事柄との比を確定すること自体，そこでの神はわれわれのレヴェルにつまり他文化の神々と同じ次元に引き落とされた限りでの神でしかないであろう。彼の功績論は聖書に見られる「功績」や「報酬」という語句を他文化とも共約可能である限りの地平におき，聖書の言語網を恩寵一辺倒にしてしまうことなしに，生身の人間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われわれ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。

6．端的必然性と目的の必然性による徳と霊の両立様式

同一のものの記述の相違ないし二様式は「賜物 dona」と「徳」さらには「霊」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。「「徳」という名称の意味は徳はひとがよく行為するように完成するものである，というところから由来するものであり，これに対して「賜物」という名称の意味は，当のものがそこから出てくる原因への関連から採られたものである」。そのため双方を区別するためには聖書に即して賜物を「霊」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，われらは聖書の語り方に従わねばならない。即ちそこでは（もろもろの賜物は）われらに対して「賜物」とい

う名のもとにではなく，むしろ「霊」の名のもとに伝えられている。……霊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(13)。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ると思われる。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。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される。

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，何か外的な妨げがなければ，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 がこれこれの仕方で存在しま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』II. 9 に由来する(14)。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，われわれ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，自らの第一原因ではないが，自己原因 (causa sui) として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，信仰はわれわれ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。端的必然性はわれわれの「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ェとの交わりである「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，われわれ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，他方はその本質つまりもの自体を開示する。このような仕方で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。

7．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われわれの

「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ことができるかということである。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「神に近づく者は神が存在することを信じていなければならない」(Heb. 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 ibid, 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」(ibid, 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 (ibid, 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「ピスティス」とはいかなるものかである。トマスの次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。

> われらが，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われら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てはいないということを語っている。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者であったという仕方においてではない。そうではなく，……神自身が恩寵によって彼らを値する者になすが故にである」(ibid, 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つ信仰は恩寵に対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既に神への愛を含意していると言うべきである。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」とは神との友愛における享受であり，そこにおいてこそ恩寵が見出されるか

らである。彼はひと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も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述べる時，やはりルターは激しく反応するであろう。

> というのも『ロマ書』4.5 に言われているごとく「罪人を義とする」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動かすが Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque，それはたとえば自然的事物において重いものと軽いものとでは，両者の異なった自然本性に基づいて，神によって異なった仕方で動かされるのをわれらが見るごとくである。ここからして，神はひとをも人間本性の条件に即して正義へと動かす。しかるに，ひとはその固有の本性に即して自由意志を有するところの者である。従って，自由意志を行使しうるところの者においては，神によって正義へと動かされることは，自由意志の運動なしにはなされないのであって，神は義とする恩寵の賜物を次のような仕方で注賦する。即ちそのことと同時に，恩寵の賜物を受け取るようにと自由意志を動かす —— こうした動かしを受容しうる者たちにおいて —— という仕方で（II-1. Q113. art. 3）。

トマスがこのように語る時，義認，義化が「個々人の様態 secundum modum uniuscuiusque」に応じて与えられるという，直接に人間の心的状態の事柄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われわれの事柄であり，われわれ自身におけるわれわれの心的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，神の前では信じる者のあいだに「何ら差異はない」（Rom. 3.22）とされていた。われわれ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のであろうか。もしそうであるとすればこれは恩寵ではなく，恩寵を受けるひと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われわ

れ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。それ故に，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。

8．トマスとルターにおける「ピスティス」理解の差異

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。そして福音とは「キリストの信仰 Fides Christi」であるが故に，イエス・キリストにおいて出来事になった信仰それ自身が効力を持つのであって，トマスが主張するように，信仰が愛を通じて働くのでなければ，信仰は力がなくまた功績も生まないという思考はキリストへの集中を欠いた信仰理解であると考えられたのである。ルターは福音に集中しないそのような思考様式そのものを否定している。彼は次のように述べて，個々人の生身の現実，心的状態を乗り越えようとする。

> 試練にある者にこう言うべきである。「兄弟よ，汝は心に感じる義を持ちたい。即ち，罪を感じるように，義も感じたいのである。しかし，そうはならない。汝の義は罪の思いを超えるべきであり，自らは神の前で義であると望ませるはずである。即ち，汝の義は見えるもの，感じることのできるものではなく，いつか啓示されるまで，待望すべきものなのである。それだから，汝を恐れさせ，かき乱す罪の感覚によって判断すべきではない。汝の完全で，永遠な義であるキリストを汝に約束する信仰の約束と教えとに従って判断すべきである（WA. 40. II. 24)。

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差しを注いでいた。「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。聖霊の注ぎを受けること或いは受けていることに感度が鈍いということであろう。換言すれば，われわれが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より批判されることになる。

信仰をそれ自体として特徴づけることなく，トマスが愛といういわゆる倫理的な枠のなかで捉えていることにルター以降のひとびとはとりわけ注目してきた。J. P. Wawrykow は信仰義認論を記述するラテン語に問題の所在を見，次の見解を紹介している。「K. Froehilich と A. McGrath はそれぞれ独立に，中世の神学者たちは「義」の彼らの思考においてギリシア語とヘブライ語聖書からラテン語への翻訳によって誤って導かれたことを示唆している。Iustificare とその関連語は「義とする making just」という罪人の道徳的変容の含意を担っている。それは義認についての聖書的教えからは，少なくとも現代の読みにおいては失われている音調である」[15]。確かに 1516 年にエラスムスによりラテン訳(ウルガータ)付のギリシア語聖書が出版されて，「ルターに明らかになったことはウルガータは多くの箇所において誤訳をかかえているので，パウロの正確な理解はギリシア語原典に基づいてなされなければならないということだ」という状況が報告されている[16]。ルター自身は，神の前の義の出来事は道徳的，不道徳的以前の新しい人間の啓示であると主張するであろう。アブラハムの恵み深い神への信仰は約束の子供イサクの殺人者となることより事柄の上で先行していた。

しかし，トマスにおいても，これまで見てきたように，恩寵の絶対性，先行性の理解はこのような小手先の解決案を否定するであろう。稲垣良典は「ト

マスにおいては罪人を義とするのは信仰か善き業であるかという問題は存在せず，「罪人の義認・成義の全体が原理的には恩寵の注入に存する」(II-1. 114.7)」と述べ，トマスにおける義化の問題の所在は，第一には，善き業としての律法や道徳とも，さらにはひとが持つ信仰とも異なる場所にあるとする(17)。他方，稲垣が「罪人を義とする原因の全体が神の無償の愛であることはトマスにおける根本的前提であり，従って彼にとって，人は信仰のみによってsola fide義とされる，という主張は意味を持ちえないのである。トマスはただ，成義が受動的な意味で解された場合には，まさしく人間が動かされ，回心させられるのである限り，自由意思の働きが，従って信仰が必要とされることを指摘するにとどまる」と語る時，稲垣は，先行引用文の「信仰か善き業か」の二項対立にも見られるように，ひとの心的状態に限定された信仰を理解しており，ルターの理解する「信仰」を誤解している(18)。Sola fideにおいてイエス・キリストにおいて出来事になったピスティス（信実・信仰）が意味されており恩寵と言い換えてもよい神の前の福音の現実のことが語られている。罪人の義認の成立はルターによれば信仰のみであり，それが恩寵のみをさらには恩寵の注ぎを含意するとして，そしてトマスにおいても原理的に恩寵によるとすれば，もはや両者のあいだに語彙の使用の差異だけがあり，実質上は差異がないとすべきであろうか。私には双方が非パウロ的な側面をもっていると思われる。それはピスティスの二相に関わる双方の異なる理解である。

9．ルターの非パウロ的側面

私にはルターは「ピスティス」により神の前のイエス・キリストにおいて出来事になった神と人間双方の信実を理解しており，トマスは生身の人間の心的状態としての信仰を理解しているように思われる。そこにピスティスの二相を明晰に判別しえなかったルターの側の誤解があると指摘できるでもあろう。しかし，或る箇所ではルターは神の前の現実と人間の生身の現実を分離するところに大きな危険を視ている。

私のうちなる生命，恩恵，救いに属する一切は信仰の一致と帰属とによりキリストご自身のものであり，われらは信仰により御霊においてあたかも一体（unum corpus）とされるとはなんと素晴しい語り方なのであろう」(WA. 40. I. 284)。「「しかし神の義は信仰による」(Rom. 3.22)。「教え」「われらが義とされる，キリストを信じる信仰とは，キリストだけ，キリストの位格だけを信じるのではなくて，キリストに属するすべてを信じることであるから，傲慢な者や異端者は無益にもこびへつらい，自分たちがキリストを信じていることは喜びはするが，キリストに属することを信じようとはしない」。このようにして彼らはキリストを分割してしまう。キリストを信じることと，キリストに属することを信じることは別だというのである。だが実は，使徒が言っているように，「キリストは分けられない」(Cor. I. 1.13)のであり，先にも言ったとおり，キリストとキリストに属することとは同一なのだから，キリストを信じる信仰も同じく分けることはできない（WA. 56.251)。

ここでは学説史的には「私のためのキリスト」が同時に「私のうちのキリスト」となる「神秘的融合 unio mystica」とぎりぎりのことが提示されていると言えよう。『ロマ書』に意味論的分析をほどこすとき，この融合と語られてきたものについては，二つの実在とそれに対応する二つの言語網が相対的に独立したものとして分節されていること，そしてそのうえで聖霊論的架橋がなされることをここでは確認するにとどめよう。

ここではルターが「イエス・キリストのピスティス」(3.22）を目的的に解していることは問題にすまい。また「キリストは分けられない」ということにも他の解釈が十分成り立ちうることを問題にはすまい。ここでは神の前の現実とわれわれの生身の現実を分離しないことにこそ正しい信仰理解があるというルターによる主張が問題なのである。ルターはこの両者を分離するのは「傲慢な者」であると言う。確かに，キリストの出来事を他人の出来事のごとくに捉えることは恩恵に対する躊躇であり，さらには侵害行為であるとも言えよう。神学的には信じることは信じせしめられることだということを含意するのが正しいということは道理のあることである。聖霊の注ぎによっ

て始めて信仰が成立するとき，そこではキリストが聖霊を介して臨在するからである。「信仰はわれらのうちにある神の働きである」（ルター『ロマ書註解』序文）ということを信じない信仰は，信じるという心的行為が常に神の働きの外に置かれることになり，それさえ神の働きなのだと言い含めても，さらに無限後退するという懐疑に直ちに巻き込まれるであろうからである。しかし，これはピスティスに二相があることを認めないことでもある。信仰に強さ，弱さを語ることはキリストから分けられない限り不可能なはずである。しかし，それは単なる分離ではなく，イエス・キリストとの帰一的な関連に置かれている。パウロは肉の弱さの故に，譲歩としてそのような生身の現実としての心的状態を相対的に独立したひとつの実在として認め，その地平を明らかにする安定した言語網を構築しているように思われる。パウロが「汝らは自らが信仰のうちにあるか吟味せよ，自らを識別せよ」(Cor. II. 13.5) と命じるとき，ひとの生身の心的状態を問題にしており，キリストにあるひとの信仰を問題にしてはいない。そもそもパウロが信徒に命令形で語りかけるのは神の前の本来的な自己を承認することも自らを罪に支配せしめることもできる可能存在だからこそである（Rom. 6.11 f)。

この関連で，私に非パウロ的と思われるルターの見解は『ロマ書註解』の次のものである。

> 聖徒は内的には常に罪人であり，それゆえ外的には常に義とされる。内的に，と私が言うのは，われらにおいて，われらの目に，われらの評価においてわれらがどのようなものであるかということであり（intrinseco dico, quomodo in nobis, in nostril oculis, in nostra estimatione sumus)，外的に，というのは，神のみ前で，神の認定においてわれらがどのようなものであるかということである。それ故われらは，われら自身によらず，行いによらないで，ただ神の認定によってのみ義であるときに，外的に義人なのである（WA. 56.268)。

ここで「内的」なわれらの現実において，律法のもとにある現実と生身の現実が同化されてしまっている。パウロは律法の目的がすべてのひとを神に服従させるためであることを「われらは知っている」と主張したうえで，「な

ぜなら律法を介した［神による］罪の認識がある故に，すべての肉は律法に基づいては神の前では義とされないであろうからである」(Rom. 20) と述べていた。われわれすべてが罪人であるのは神の判決による神の前の現実であったのであり，われわれがそう意識するかは二次的なことであった。このような同化がなされると，内的にもたれるひとの信仰は，トマスの言う形相づけられない信仰となり，そしてすべてが罪とされることになる。ルターは「信仰」を「キリストの信仰 Fides Christi」において理解するので，内的には語られないと反論するであろう。しかし，「われらにおいて」自らの自由と責任において信仰を持つという現実がある限り，そしてルターが正しい真の信仰とそうでないものを分ける限り，内的な信仰について明確な説明が要求されるであろう。さもなければ，信仰の成長や進歩，差異を語ることができなくなる。そもそも，内的—外的という範疇は非パウロ的である。自己自身を内的に省みて，罪があると思うから罪人であるのでは決してない。恥ずべき欲情に「引き渡され」(Rom. 1.26) 罪の自覚をもたない者も律法により審判されるという意味で，律法のもとにある人間の現実としてパウロは描いていた (2.6)。

外的な領域においても，「私の心においては，キリストの信仰(Fides Christi)が支配している，そして一切の私の神学的認識はこのキリストから，このキリストによって，このキリストのなかへ日も夜も流れいで，また流れ帰ってゆく」と述べられるように，生身の現実と神の前の福音の現実が同化されてしまっている。内的—外的という範疇はルターにとって中心的なことではないとしても，不幸な選択であった。福音と律法のもとにあるひとは双方ともに神の前の現実なのである。他方，肉の弱さのゆえに人間的なことが語られる局面は諸学問が対象にするところの「人間」であり，他の文化，社会とも共約可能な生身の現実としてパウロは確保している。彼はどの地点に自らを置き，内的人間を記述しているのであろうか。少なくともキリストを胸に当てては語りえない言葉である。キリストはその内的と形容される人間を既に滅ぼしたからである。バルトが初期ルター (1519 年まで) に批判的であるのは，この点においてであると思われる(19)。ルターは「汝が汝自身の側で持

つ信仰を神の前で持て」(Rom. 14.22)にあらわれるピスティスの二相を明晰には判別できなかったのだと思われる。

パウロは「イエス・キリスト」という表現を出来事の範疇で捉えていたことは「において」という前置詞をしばしば伴うことに確認されるが，この空間的とも採れる前置詞はイエス・キリストの啓示が基本的にはすべてのひとを包みうるものとして理解していたことを暗示する。実際,「われらがまだ罪びとであるとき，キリストはわれらのために死んだ」(Rom. 5.8) のであり,「われらが敵であるとき，御子の死を通じて神と和解した」(5.10) と言われていることは，和解の出来事が信仰というわれわれの心的状態の生起にかかわらず，イエス・キリストにおいて出来事になっていたことを示している。このことは和解の出来事のうちに人間の本来性は既に啓示されていることを含意する。イエス・キリストの出来事のうちに既に敵である者も含まれている。

「うちに」を空間的に理解するとカリアスはその中心部分におり，ミルは周辺部分にいるのか，それ故に彼らはそれぞれ異なるイエス・キリストの部分に与るのかというプラトンの分有の難問が待ち受けている。和解の出来事と個々人の心的状態のあいだに存在論的差異があるために，双方を架橋することは困難な作業となる。個々人はすでに確立された恩寵の場に生きていると理解するとき，地球上にわれわれが立っているというこの現実との類比により，双方の関係は何がしか明らかなものとなる。ここでの問いはその場とそれを自覚する者をどのような関係にある者として理解しうるのかということである。地球上に立っていることを時として忘れるように，イエス・キリストにある神とひとの和解はひと個々人の心的状態としては隠されているだけであるという理解を促す(cf. Cor. II. 4.1-6)。つまり，和解の出来事はひとの可能的な本来性として既にわれわれのうちにあり，それを信のうちに自覚することが求められている。このことは，恩寵が二重に機能していることを告げている。ルターがわれわれの外の出来事であるとしたことがらは，実は敵をも含めすべてのひとびとの内の事柄であるが，敵である場合には隠されている。恩寵の注ぎを通じて，聖霊論的架橋によりひとは信を通じてこの和解

の出来事を自らの心的状態において現実のものとして認識する。

そうであるとすれば，可能態—現実態の範疇においてこそ，神の前の福音のもとにあるわれわれの現実と生身の心的状態としての現実は正しく理解されうるように思われる。イエス・キリストの啓示により新しい人間の創造はすべてのひとに可能的に生起している。それが啓示されている。しかし，それは恩寵の注ぎと同時の自らの信を通じてのみ現実として自覚されるに至る。ルターの外的—内的という範疇はこの恩寵の二重性を捕らえることができないのである。他方，神の前においてはひとが福音のもとに生きているか，律法のもとに生きているかは現実態において明らかであろうが，終わりの日までそれはすべてのひとに或る意味で隠されている。肉の弱さの故に相対的に独立したものと猶予されている生身の心的状態においては自らの側で持つ信仰を常に神の前で持つことしかできないのである。永遠の生命か滅びかという二つの現実は常に可能なものとして自らの内に含まれいる。律法に対しては死んだことを確認しつつ，イエス・キリストの出来事に集中する限り，ひとは救いを自らの現実的な心的状態とするであろう。この可能態—現実態という範疇は内的—外的という範疇と比べて，よりよく神の前のひとの現実と生身のひとの現実の関係を捉えうると言える。この関係の一つの表現はパウロの次の可能態—現実態のもとでの人間分析のうちに見られる。

> 神はわれらに霊の保障を与えている。かくして，われらはいつも心強くあり，また体のうちに住む限り主から離れて住んでいることを知ってもいる。というのも，われらは見え姿を通じてではなく，信仰を通じて歩んでいるからである。しかし，われらには体から離れて住みそして主のそばに住むことこそ一層心強くありまた善きことと思われる。というのも，それぞれが良きことであれ悪しきことであれ体を通じて為したことがらに対して報いを得るために，キリストの審判の座の前でわれらすべてが明らかにされねばならないからである。かくして，主の畏れるべきことを知っているので，われらはひとびとに，神にはわれらは現に明らかになっている［pephanerometha 現在完了形］ことを説得している。しかし，汝らの良心にも現に明らかになっていることをわれ望む（Cor.

II. 5.6-11)。

神の前にはわれわれの一切が明らかであるが，われわれには最終的には審判のとき明らかとなる。最後の審判が到来するからこそ，われわれの生身の良心に今明らかになっていることをパウロは望んでいる。神の前には現実的に明白であるものが，身体を抱えるわれわれにはそのまま明らかではないからこそ，聖霊の保障のうちにあるひとの良心においてそのひと自ら自身が明らかとなることが望まれている。

10．恩寵と自由のアンティノミーの二人の解決案

信徒の信念とはことなり，人間イエスの生身の現実は完全に神の前で遂行されたため，彼においては二つのピスティスは決して分離されなかったと考えることは正しいであろう。ルターはこの現実に固着する。パウロはユダヤ主義者による一切恩恵によるなら，ひとは自らの救いについて何ら責任もなければ貢献もできないのではないかというカントの決定論と自由という第三アンティノミーの一 version の主張に対して，神でも人間でもあるイエス・キリストの出来事によって解決を与えている。イエス・キリストにおいてこそ恩寵決定論と自由のアンティノミーを解く神学的な思考が成立する。イエスの死に至るまで従順であったその信仰は誰であれその信仰が「イエスの信仰に基づく者」（Rom. 3.26）と解されるひとの信仰であるということが神の前の現実として啓示されている。パウロ自身ローマの信徒に命令形で語るさいには，自らは聖霊の注ぎのうちにある者として語っており，その限りではイエス・キリストのうちにある者と自らを理解している。ルターもこの現実に固く立つ。人間イエスは自由意志のもとに死に至るまで従順をつらぬき，神はその「イエス・キリストの信実」において自らの信実そしてひとの信実双方を換言すれば恩寵と自由の相即を啓示した。自由と恩寵をともに実現した神人イエス・キリストにある限り信徒は自由であり恩寵のもとにある。そのさい，われわれの自由は啓示されたこれしかない必然の道に喜んで同意し，服従する自発性の自由（libertas spontaneitatis）に他ならないであろう。一

切をイエス・キリストから思考するとき，その二律背反の神学的な解決を与えることができる。

トマスはそれに対し哲学的な解決を与えようとしたのだと言えよう。イエス・キリストのうちにある自己というルターのアンティノミー解決案に対してトマスは次のように批判するでもあろう。キリストと信徒が分けられないと信じることはわれわれの心的状態である。そしてそれさえ信じせしめられる神の働きであると主張するにしても，そこに同時にわれらの自由意志の端緒をも見るべきである。さもなければ，それは無限に遡及するか，ルターにおいてその危険があるようにわれらの自由が従って責任が確立されないであろうと（cf. II-1. Q109. ad6）[20]。実際ルターは「自由意志とは神のみに値する名であって，神の尊厳以外のなにものにも帰しがたい。……従って，人間の能力について語ろうと思うなら，この用語を控えて，それを神のみに残しておき，これを人間の口や言説から取り除いて，これを聖なる尊ぶべき名として神のみに帰するということが，神学者のすべきことである」（WA. 18.634）と述べている。しかし，パウロにとって「自由」は重要な新しい人間を特徴づける概念であったはずである（Gal. 5.1-13）。トマスは恩寵のなかにある者も自らの自由意志が侵害されないそのような哲学的神学の理論を生身の心的状態としての信仰の分析を通じて構築したと言うことができる。ここでの自由は libertas indifferentiae（無差異の自由）つまり選択の自由として理解されうる。

ルターはトマスやパリ学派に次のように反論するであろう。それは認識主体としての私が独立してしかも安全地帯にあって，そこから客体化された世界にかかわるという，つまり神を対象認識的に捕らえる主体客体構図のもとに思考している。このような特権的位置に自らを置くことそのことが罪なのだとされるであろう。信じるしかないものはそれと共に生きることができるものであり，キリストが共にいるという共同主体構図において生きまた思考されねばならないと反論するであろう。ルターの神学的思考とトマスの哲学的思考はこのように共同主体構図と主体客体構図の対立として描くこともできよう。

他方，或る箇所においては，ちょうどルターが「ますます信仰において成長し，「義であるものはもっと義とされよ」(Rev. 22.11)とあるとおりである」(WA. 56.173.11-1)と信徒の心的状態に考慮をはらったように，トマスもキリスト論的集中を理解していた。例えば，彼は『ロマ書』3.25 を引用し，「キリストの苦難の信仰によらなければ，決して救われない」(III. Q73. art. 5)と主張する。また次のように言われている。「「働きはなくとも，罪人を義とする方を信じる者には，かれの信仰が義と認められる」(Rom. 4.5)。かくして，罪人の義化において信仰の行為が必要とされるのは，神がキリストの神秘によって人間を義とする方であることを，ひとが信じるかぎりにおいてであること明らかである」(II-1. Q113. art. 4. ad3)。ここでの「キリストの神秘」において神の前の人間の現実をつまりイエス・キリストにおける神による「贖罪」を必要とする人間についての判断，認識そして啓示を理解することは可能である (cf. II-2. Q2. art. 7)。しかし，その詳しい展開は管見のかぎり見当たらない。

11. トマスの非パウロ的側面

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ゆえにである。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)。イエスにピスティ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そのものにあらわれた信仰が「イエスの信仰に基づく者」と神がみなす神の前の信徒の信仰と同一であることを質料形相論は捉え得ないのである。トマスはピスティ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「キリストの神秘」のうちに含まれている

と理解することもできよう。

12. 結　論

人類にとって比類なき驚嘆すべきことがナザレのイエスにおいて出来事になった。パウロは能う限りの明晰性をもって，ヘブライズムの伝統のなかでまたヘレニズムの言葉でその決定的な出来事を伝達した。この出来事は「律法と預言者により証されて」いたものではあるが，基本的に事柄の本性上，個々人が信じるという行為なしには決して自らの事柄とすることのできない出来事であった。古い人間存在の神への背きという罪から新しい人間存在の神との和解というこの出来事においては，個々人の魂の底において自己が自己の存在に対して態度を取る実存が問題となっている。しかし，神の意志はイエス・キリストの信実の出来事における罪の赦しによる義認，義化として信じる者すべてに啓示された。この魂の底に訴えるとりわけ個人的な事柄についてすべての人間にかかわる普遍的なロゴスを求めることがすでに状況の軋みを明らかにする。それまでの古い人間存在をそれ自身として解明してきた言語網は新しい人間存在の啓示に伴い，新しい海図を作るべく船出を余儀なくされた。「事柄の本性上」個人的であるとは個々人の事柄がそれぞれの生物的・遺伝的，政治，社会，経済，教育総じて文化的状況，与件に応じて異なるその異なりのなかで，憐れみのうちにその一切を知るキリストだけが立つことのできるその魂の底において代替不能な我と汝の信実な人格関係が形成されるということである。「汝よ」という呼びかけに「はい」と応答するその関係は基本的に普遍的な言葉の届かない場所である。神の意志の啓示は歴史のなかでとりわけパーソナルにつまり個々に十字架の福音を述べ伝える「宣教の愚か」(Cor. I. 1.21) において遂行され，一般的な普遍的真理として神の意志が啓示されることはなかった。しかし，それは同時にすべてのひとの新しい存在にかかわることだったのである。パウロはその状況のなかでキリストを告げ知らせるために「おおよそ真実なること」(Phil. 4.8) を心に留めて，「すべてのひとにあらゆるものになった」(Cor. I. 9.22)。パウロのこの

福音宣教への献身は必然的にギリシア哲学との対話を促進した。

トマスはギリシア人につまり理性のひとに福音を伝えるためにギリシア人になったのだと思われる。トマスはこの比類なき，人類未経験の出来事を，彼が属した伝統のなかで彼に最も説得的な人間一般の理解を提示していると思われたアリストテレスの言葉に，その理解の基本的な枠を求めた。もちろんその出来事はヘブライズムの伝統のなかで生起したために聖書への言及を不可避なものとしたが，できるだけはじめから人間一般に流通している言語のなかで捉える試みに邁進した。それまでの言葉と連続していなければ新しい言葉の理解は成立しないからには，どこまでも既存の言語網を或る程度必要としている。キリストにおける救いをもたらす神の力である福音はその枠組みの故に限定され，普遍的な次元での人間解明のなかにキリストは位置づけられた。質料形相論の言語が許容する範囲内で個人の事柄が普遍の例化として語られた。個々人の個性によりパーソナルにあの出来事が捉えられる主観性から解放し，他の文化的伝統とも共約可能なできる限り一般的な人間理解のもとに福音の出来事を位置づけた。彼はその前提のうえで，人間の信念としての信仰等心的状態の合理的な分析に向かったのである。

ルターはそのキリストの報知である福音が預言書と律法に証されたものであることに固着し，神の言葉である聖書の言葉により自らの原感覚と言えるキリストにおける自己から身を離すことのないその仕方で福音を解釈し，展開した。ルターにはパリ学派の営みが福音を捉え損ねていると思われた。彼はキリストの出来事から一切を理解し直そうとした。

信じるというひとの実存的な営みにたいして，一方は一般的にまた共約的に流通している日常言語の次元に歴史のなかに特別な仕方で生じた恩寵を位置づけ，他方は，その恩寵に集中して生きた言葉を紡ぎだした。しかし，双方とも同じように豊かで，また同時に限定された人間の営みであった。

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ィスの二相を捉え，当該性基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，トマスもルターもパウロが明確に把握し「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ィスの二相を正確には捉え損ね，それぞれ異なるピスティスに集中し，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，当該性基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損ねた。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，ピスティ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。しかし，二人はすでに自らの足らざるところを認め合い，キリストのもとに和解をなしとげているであろう。

註

(1) 引用はウイレムコーイマン著『ルターと聖書』p. 85　岸千年訳（聖文舎 1971）による。

(2) 千葉恵「『ロマ書』におけるパウロの意味論 ── ピスティスの二相 ──」大貫，月本編『日本の聖書学』第八号 pp. 87-140（ATD/NTD 刊行会 2003）

(3) T. Aquinas Super Epistolas S. Pauli Lectura vol. 1, ad. loco. (p. 52f) (Marietti 1953), cf. C. E. B. Cranfield, The Epistle to the Romans I, p. 203. (ICC Ednburgh 1975)

(4) なお，「イエスの信仰 pisteos Iesou Christou」は従来解されたように「イエスへの信仰」ではない。「アブラハムの信仰に基づくもの to ek pisteos Abrahaam」（4.16）を参照。

(5) ルターはここでスコラ的概念である完全現実態，形相を用いることをここでは拒否していない。信仰は聖霊それ自身の働きであり愛の完全現実態かつ形相として，それが愛という実を結ぶと主張する。その論拠は『ガラテア』5.6 の一解釈により提示されている。しかし，私はこの箇所を次のように訳す。「というのも割礼も無割礼も何ら力なく，ただキリスト・イエスにおける愛を通じて働く信仰（pistis di'agapes energoumene）が力あるからである」。パウロはここでイエス・キリストの愛を通じて信徒のあいだに実現される神への信仰，信実こそ力があると主張している。Di'agapes における dia は因果的なものではなく，媒介的なものでありイエス・キリストにおいて出来事になった愛を指示している（cf. Rom. 3.21）。energoumene は中動相であるが，ルターのように愛を結果する信仰と理解するのはこの文脈では誤りであると思われる。その主な理由としては，文脈上 1−5 節においてはキリストによる罪と律法からの解放およびピスティスによる義認のことが語られており，直接愛の実践のことは問題とはされていない。直前の 5 節では「というのも，われらは霊においてピスティスに基づく義の希望を待ち望んでいるからだ」と述べられ，ピスティスに基づく義認を主張し，愛を主張しているわけではない。その理由として，今述べたように 6 節において，イエス・キリストの信実を通じての神の愛の故に，われわれにも神に対する力ある信実の道が開かれたと述べられていると私は解する。そして，それは愛を生む力であろうことはルターの主張するとおりである。

他方，後にトマスによるこの句の理解について見るように，パリ学派は愛を信仰の完全現実態と受け止めている。そのことは信仰が愛の可能態であるという主張を含意する。アリストテレス哲学においては可能態においてあるものの能力の発現が完全現実態であるという解釈を或る局面においては許すが，その理解に基づいて信仰という能力が愛において現実化されると彼らは主張している。そのことは少なくとも愛への言及なしに信仰の本性を理解することはできないという主張を含意し，さらに逆も主張されるであろう。つまり，両者は相互の必然的，さらには本質的構成要素であるとされている。ルターもアリストテレス的概念を逆の関係で用いている以上，この批判から免れない。拙稿「アリス

トテレスにおける力と運動 ── 可能態，完全現実態そして現実活動態 ──」『北海道大学文学研究科紀要』113，pp. 1-30，2004 参照。

しかし，パウロはピスティスと律法の成就の関係を次のように述べている。「それでは誇りはどこにあるのか。それは排除されてしまった。どのような律法によって[排除されたの] か。業のか。そうではなく，ピスティス（信実・信仰）の律法を通じてである。というのも，ひとは律法の業を離れて，ピスティスにより義とされるとわれらは考えるからである。それとも，神はユダヤ人だけの神であるのか。異邦人の神でもあるのではないか。その通り異邦人の神でもある，いやしくも神が一人であり信仰に基づく割礼の者をそしてその[イエス・キリストの]ピスティスを通じて無割礼の者をも義とするであろうなら。それではわれらはその [イエス・キリストの] ピスティスを通じて律法を廃棄するのであろうか。断じて，然らず。かえって，われらは律法を確立する」(3.27-31)。

誇りの排除とは神でも人でもある「イエス・キリストの信実を通じて」(3.21) 神自身が義であり，罪人が義となる道が開かれ，ひとが信念として持つ信仰・信実の強弱には「何ら差異がない」(3.22)，つまりひとの信念にまったく依存することなく，福音の地平が明確にイエス・キリストにおいて打ち立てられたことによる。信仰を誇ることはもはやできない。神はイエス・キリストを通じてひとに信実であり義であった。またこの出来事は，神の前の現実として，神はイエス・キリストの信実，義においてひとの信実，義を理解していることを啓示している。この福音の出来事の故にひとも今や信じるということにおいて神に信実であることができる。イエスのこの愛を通じてひとの信仰が現実活動するなら，十字架に至るまで神とひとに対し信実であった仲保者イエス・キリストを裏切るわけにはいかないという人格的な応答がひとの自由から生起し，律法をまっとうするとパウロは主張している。そこには信仰と愛のあいだに何ら必然的，本質的な連関はなく，自由なる人格的関係がある。その人格的な我と汝の喜びが神への愛と隣人への愛という仕方で律法を成就するのである。

(6) 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. 21 ff "scriptura.. sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans.."

(7) 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 (1545-63) 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。

(8) 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-1. Q63. art. 2. ad2) 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。

(9) なおルターはキリストと信徒の関係を『ガラテア大講解』ch. 2. v. 20 において次のよう

に述べている。「パウロには特別な用語法がある。人間的なそれではなく，神的，天的なそれである。……「私は生きている，生きていない。死んでいる，死んでいない。罪人である，罪人でない……」というような言い方は明らかに異常な，未聞のものである。しかしこの言い方こそ，キリストにあってまたキリストによって真なのである。義認に関して，もし汝がキリストの人格と汝の人格を区別すれば，汝は律法のなかにおり，律法のうちにとどまり，汝自身のうちに生きる。即ち，神の前では死んだものであり，律法によって断罪されているということである。詭弁家たちの考えるように，愛によって形相化される信仰を汝らが持っているからである。……信仰によって汝はキリストと結び合わされて，汝とキリストはあたかもひとりの人格のようになり，引き離されることができず，いつまでもキリストに固着して「私はキリストのようだ」と言う。逆にキリストは「私はあの罪人のようだ……と言われる」」(WA. 40. I. 285)。

(10) L. M. Antoniotti, Prédestination, grâce et liberté, p. 438, *Revue Thomiste* (Julie-Septembre 1966)

(11) J. P. Wawrykow は適合的報酬を次のように説明している。「トマスはここでわれらがひととしてなしうることと神がなすことのあいだに存在しうるひとつの比例に注意をむけている。彼自身の能力の程度に応じて行為するひとには，神がそのひとの努力を認識しまた神自身の卓越性に応じてそのひとに見返りをなすことは適合的である。……適合的報酬においては，一つの緩い比例的な等しさがある。その比例的な等しさにおいて神はひとの業に報いるが，それはその業を産出するさいのそのひとの努力との割合においてである」(J. P. Wawrykow, *God's Grace and Human Action, 'Merit' in the Theology of Thomas Aquinas*, p. 196 (Univ. Notre Dame Press, 1995)。ここで「緩い」比例の等しさと語られるが，神とひとはその能力，徳を厳密に比較することはできないと解すべきであろう。また「努力との割合：God rewards a work in proportion to the effort of the person」とあるが，ここで努力に比例が成立するのは神とひと双方の持ち前の能力ないしありうる徳の比を前提にひとの努力が計測されるということであろう。

(12) J. P. Wawrykow, *ibid*, p. 265.

(13) 加藤和哉「人間の受動的完全性について ── トマス・アクィナスの「賜物（donum）」論に関する一考察 ──」p. 275『トマス・アクィナスの倫理思想』上智大学中世思想研究所編（1999　創文社）。

(14) 詳しくは千葉恵『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』第五章「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 ──」（勁草書房 2002）を参照されたい。

(15) J. P. Wawrykow, *ibid*, p. 265.

(16) ウイレムコーイマン，前掲書 p. 83。

(17) II-2. Q23. art. 2. ad (3)への注釈『神学大全』稲垣良典訳 p. 463。16 分冊（創文社 1987）。

(18) II-1. Q114. art. 5 の注釈。同 14 分冊 p. 270（1989）。

(19) バルトは興味深い仕方で初期ルターを批判している。「イエス・キリストの歴史を信仰者の歴史とひとつにする，またその逆の仕方でひとつにする，多くの試みがなされてきた。初期のルターの神学（1519年まで）はこの方向へのひとつの力強い運動に他ならなかった。われわれは，そのような試みを古い形においても，また今日R. Bultmannが権威をもって提出しているような形においても是認することも出来ないし，そのような試みを共にすることも出来ない。イエス・キリストの歴史の真の現前化・提示representatioとは彼が自らを信仰の対象と根源となし給うとき，彼ご自身が彼の聖霊の働きにおいて完遂し給う現前化・提示である。キリスト教信仰はそのような現前化・提示に注目し，そしてそれに固着しまた応答する。そのさいその信仰が自ら現前化・提示を完遂することはなく，また神の救贖の行為と人間の自由な行為としての信仰のあいだにいかなる同一化も存在しない。イエス・キリストそして彼の死と復活はその対象と根源であることをやめない。信仰は常にイエス・キリストがその対象そして根源となり，またそうであり，さらにそうであり続けるという事実において基礎づけられている。……イエス・キリストにおいて「ただ一度」起こったことを，信仰において起こることとひとつにすることはできないであろう。そのひとは，後期ルターと同様に，信仰を，われわれ人間のためにまたその代わりに死んで甦り給うた方としてのイエス・キリストの認識と把握として理解するであろう」。K. Barth, *Kirchiliche Dogmatik, IV. 1.* S. 858. 1953.『カールバルト和解論 僕としての主イエス・キリスト下』p. 232 井上良雄訳（新教出版社 1961）

ここではこのような批判があることを指摘するにとどめ，このバルトの興味深い論述に応答することはできない。しかし，信仰の「対象と根源」であるイエス・キリストに対し，ひととその信仰がどのような関係にあるかを明確にしない限り，カトリックとの論争にプロテスタント側は終止符を打つことができないことは指摘したい。カトリック側としても同様である。当該性規準に基づく帰一性構造を明確に打ち立てることによってのみ，両者の和解が成立すると思われる。ひとのピスティスがイエス・キリストにおいて出来事になったピスティスに対し関連づけられるときのみひとの信念のレヴェルにおいてではあるが，正しいものとなる。しかし，それはあくまで自らの自由と責任における信念にすぎないことも確認すべきことがらとなる。

(20) ルター主義者にとっては功績や自由意志が語られるだけで反応を示すであろう。佐藤繁彦はつぎのように言う。「帰するところは，トマスには人間が神の前に罪人にして罪人にすぎない根本真理が明らかになっていなかったに反し，ルッターにはこの根本真理が明らかになっていたからだと言われるところに存するのである。……トマスにおいては信仰は功績的なものであり，自由意志から生ずるものであり，自由意志は恩寵によって動かされるものであるのであるが，ルッターは信仰を全然自由意志に関係のない恩寵の賜物とみたのである。カトリック教が善をなしうる自由意志を説けば，ルッターは善をなしえない奴隷的意思を説くのである」。佐藤繁彦『ルッターの根本思想』p. 292-299（聖文舎（底本 1933）1993）。これは罪意識という個人のなかでも他の心的能力例えば知性や自己

自身との一致と分裂に関する感受性の鋭さ等との比により左右され，他者とのあいだの客観的な計測のなしえないことがらに判断の規準を置いた上で，相手の罪の自覚のなさを論難する図式的で安直なトマス批判である。本論全体がトマスへのこの種の批判に対する応答となるであろう。

バランスのために佐藤と同時代の岩下壮一によるカトリック側からするルター批判の無理解をも一例指摘しておこう。「義とせらるることの根底および基礎となるものが信仰なることは，6世紀におけるこのカトリック教会の信仰告白（カノン5）に明記してある（ルターがこの真理をキリスト降生後1500何年かに発見したのだそうだ！）と共に，最初の恩寵は信仰ではないことも同じところに説明してある。［エフェソ書2.8引用］。「救われたるは，恩寵に由るものにして」と明らかに録されているではないか。所詮人間の行為たる信仰に原因するのではない。信仰は義とせらるるプロセスにおいて一条件であるが，これとても神の賜物である。……我らの業に由り得ようはずがない。神の前に義とせらるるは，超自然的の恩寵である。カトリック教会は終始一貫して未だ自ら信仰を持つ能わざる子児は，そのままキリスト苦難の功徳を施す秘蹟たる洗礼を原罪の赦免のために受くべきであり，またこれを受くることにより，未だ信仰を持つ能わざる小児の将来の信仰の種子が，聖寵と共にその霊魂に蒔かれると教えてきた。ルターの不完全なる神学的教養は，その高慢と反抗心と相まって，彼を駆ってカトリック信条のこれらの根本的区別について全然盲目ならしめた。彼はまた義とせらるることを，極めて皮相的な意味での赦しと考えた。しかし罪の赦しは義とせらるることの前提で，その消極的要素であるが積極的の本質ではない。義とせらるるとは如実に神の生に与って聖化せらるることで，病者が美衣をもってかざるるがごとき形式的のことではない。ルターは義を所詮人間の業たる信仰（信仰するのはみじめな人間が信仰するのである，従ってその人間のすべての不完全を伴う）に依存せしめたから，その義たるや人間の信仰そのもののごとく極めて不安定な浅薄なものとなった。この場合ファリザイズムはルターの側にあって，カトリック的見地にはない。プロテスタントの常套語は，実に彼我顚倒の好適例である。真のキリスト教の義はそんな曖昧なものではない。それ自身においては，人間の協力を必要としない超自然的な神の自由な愛の業である」。岩下壮一『カトリックの信仰』265 f 講談社学術文庫（底本1949）1994）

岩下も信仰を人間の心的状態として理解し，ルターが掴んだ Fides Christi を掴みそこねている。そこでは信仰が義とされる「一条件」として提示されることになる。一条件であるとすれば，条件の語法からして「神の自由な愛の業」とは端的には語りえないであろう。さらに，義とされることが聖化されることと同一であると主張されるが，これまでの論述から明らかなように，啓示されている神の前の信徒の現実と自らがどれだけ聖いかについて正確な判断が可能かという生身の現実とのあいだの調停に取り組まない限り明らかにされえないことがらである。人間現実の範疇を異にする義認と聖化の関係を改めて説明するよう求められよう。現代においてはこのような不毛な誤解に基づく論争から

自由でありたい。

なお，岩下のこの書の編集者である稲垣良典は「解説」を次のように結んでいる。「約10年前，日本基督教学会で……公開講演を行った折，トマスは罪人が義とされるのは，信仰によることを明確に教えているむねを指摘する機会があった。講演のあと旧知の聖書学者としても有名なプロテスタント思想家が近づいて，「もしカトリック神学が今日の講演の通りであったとしたら，私たちは何故宗教改革をやったのでしょうね」と感想をのべられた。それにたいして私は「本当に，何故なさったのでしょうね」と応じるほかなかったのである」(p. 965 f)。これは笑えない冗談である。ヨーロッパにおける長年の真摯な論争が単に党派心や知性の弱さに由来する誤解であるというこの見解とトマスを読むことなしに過ごしたプロテスタント思想家による問答は，所詮日本人による研究や学会活動が傍観者的か党派的であり，事柄そのものに即することなく，図式的，レッテル貼り的なものでしかないと烙印をおされても已むを得ないものである。