

恩恵と自由

——トマス・アキナスにおける人間の自由の方向性について——

佐々木 亘

Grace and Liberty

- On the Direction of Human Liberty in Thomas Aquinas -

Wataru Sasaki

According to Thomas Aquinas, liberty is the cause of itself, so, man can do anything freely when he does it from a habit that is suitable to his nature, and, since grace is like an interior habit, it makes us act freely in those things that are becoming to grace. But, how does grace make us act freely? Grace is not a habit, but grace plays an important role in human perfection as a principle of virtue. We have a capacity to accept grace. Grace perfects our self-movement by virtue. Grace makes us act freely through the reinforcement of spirit. Without grace, we have no possibility to attain our perfection.

Key words: [grace] [liberty] [habit] [virtue] [human nature]

(Received November 4, 1999)

トマス・アキナスによると、「人間である限りの人間に固有な行為」は「人間がその主 (dominus) であるところの行為」であり、「人間は理性 (ratio) と意志 (voluntas) によって自らのほたらきの主である」から、「考量された意志から発出する行為」は「人間的」(humanus) と言われる¹⁾。

自らのほたらきの主であるということが、非理性的被造物から人間を区別するところの、行為に関する人間の固有性である。そして、理性と意志に基づいて行動する時、人間は自己の行為に関して、ほたらきの主としての「主権」(dominium) を有し、その場合に限って、人間の行為は、倫理的考察の対象としての「人間的行為」(actio humana) として位置づけられる。

人間は、自己の行為に関する主権を有しており、「自由に自らを欲するすべてのものへと動かす」²⁾。人間は自らを自由に方向づけることができる。人間の尊厳は、本来、斯かる主権のうちに認められると言えよう。

確かに人間は、自らのほたらきに対する主権を持つ者として、神から統宰され、動かされて

いる³⁾。その限りにおいて、人間はどこまでも自由な主体として、「神への運動 (motus)」⁴⁾に臨んでいる。その一方、人間は最高善 (summum bonum) である神に与り得る者であるが、しかし、「そこに達するためには、自然本性 (natura) に固有の根源では不十分であり、神の恩恵 (gratia) の助けが必要である」⁵⁾。

人間は、自らの自然本性的な根源に基づいて、斯かる運動の終極に至ることはできない。このことは、恩恵の助けによって、初めて可能となる。では、人間の自由は、最終的には恩恵によって解消されるのであろうか。人間の自由と神の恩恵は如何なる関係にあるのであろうか。本稿では、トマスに即して、恩恵と自由の関係を少しでも探っていきたい。

一 習慣と自由

そもそも、人間の自由とは何であろうか。トマスによると、「自由 (liber) とは自己を原因づけること (quod sui causa est)」であり、はたらく原因が自らに存する者が自分自身を動かす「自由」(libertas) を有する⁶⁾。自由とは自分自身を動かす原因を有することであり、「自由な者は自らを原因づける者であるが、これに対して奴隷 (servus) は、動因 (causa movens) に関しても、目的に関しても、他者の原因づけ (causa alterius) である」⁷⁾。

このようにトマスにおいて、「自己原因性」と「他者原因性」は、言わば対で用いられており、奴隷としての「隷属」に対立するものとして、「自由」が捉えられている。そして、斯かる原因には、「動因」や「目的因」(causa finalis) という区別が認められる。しかるに、自らのはたらきの主であるということは、「自らを動かす」ことに基づく以上、その場合の「自由」は、「動因に関する自己原因性」を意味すると言えよう。では、どのようにして人間は自らを動かすのであろうか。トマスは、「新法」(lex nova) の内容について論じている『神学大全』第二 - 一部第一〇八問題の第一項第二異論解答で、次のように言っている。

「自らによって」行為する者が、或ることを「自由に」為す。しかるに、人間が「自らの本性に適合する習慣によって為す」(agit ex habitu suae naturae convenienti) ということが、「自らによって為す」(ex seipso agit) ことである。何故なら、習慣は本性の様態へと傾かせるからである。反対に、もし、習慣が本性に背馳するならば、人間は、自らであるところのものに即してではなく、自らが招来した何らかの「腐敗」(corruptio) に即して為すのである。従って、聖霊の恩恵は、我々を正しく働くように傾かせる、我々に注入された内的な習慣のようなものであるから、我々を自由な仕方、恩恵に適合することを行ない、恩恵に背馳することを避けるようになさしめる⁸⁾。

自由とは、自らの行為を自らが原因づけることであり、自らによって自らを動かすことである。従って、「自らによって行為する」ことが、「自由に為す」こととなる。はたらきの主としての主権に基づくところの自由は、「動因に関する自己原因性」を意味している。自由であるということが、人間の本質的なあり方であり、その欲するものへと自由な仕方に向かうということが、知性的本性の、その自然本性の様態に適った傾きである。しかるに、何故、「人間が

自らの本性に適合した習慣によって為す」ということが、「自らによって為す」こととなるのであるうか。

習慣とは、トマスによると、「事物の本性の秩序づけにおける様態と限定」としての「質」(qualitas)であり⁹⁾、「不動な原因」(causa immobilis)を持って、簡単には変転されない質が習慣である¹⁰⁾。従って、「習慣という名は何らかの永続性(diuturnitas)を意味する」¹¹⁾。更に、習慣は、意志のはたらきそのものに深く係わっている。トマスは、『神学大全』第二 - 一部第五〇問題第五項主文で、次のように言っている。

様々な仕方で行為へと秩序づけられるすべての能力は、「それによって自らののはたらきへと良く態勢づけられる習慣」(habitus quo bene disponatur ad suum actum)を必要としている。しかるに、意志は、理性的能力であるから、様々な仕方で行為へと秩序づけられ得る。そしてそれ故、意志のうちには、それによって自らの行為へとよく態勢づけられる何らかの習慣が指定されなければならない¹²⁾。

習慣は、人間の能力が具体的な行為へと結び付く際に、その能力を斯かる行為へと限定するものに他ならない。人間の意志は、「動かされて動かすというはたらきの根源」であり¹³⁾、「様々な仕方で行為へと秩序づけられ得る」。従って、意志が一つの行為へと秩序づけるためには、そのように自らを態勢づける習慣が必要なのである。

確かに、「理性が善として捉えることができる如何なるものも、それへと意志は向かうことができる」¹⁴⁾。しかし、意志は、構造的な仕方では、習慣による態勢づけを必要としている。その結果、習慣は極めて強力な拘束力を持つことになる。「徳(virtus)や悪徳(vitium)の習慣が意志を必然に基づいて傾かせることはないが、習慣がそれへと傾かせるところのものに反して行為することは難しい」のである¹⁵⁾。

二 自然本性と習慣

では、「人間が自らの本性に適合した習慣によって為すということが、自らによって行為することである」という場合の「自らの本性に適合した習慣」とは何を意味するのであるうか。習慣とは「それに即して或る者が善くか、悪く秩序立てられるところの態勢」であり、「様態が事物の本性に適合する時、善の性格を持ち、これに対して、適合しない時、悪の性格を持つ」¹⁶⁾。従って、習慣は、事物の本性に適合するか否かで区別されることになる。トマスは、習慣の区別について扱っている『神学大全』第二 - 一部第五四問題の、第三項主文で、斯かる「本性への適合、不適合」に即する区別に関して、次のように言っている。

この仕方では、善い習慣と悪い習慣は種によって区別される。実際、能動者の本性に適合するはたらきへと態勢づける習慣が「善い」と言われ、これに対して、本性に適合しないはたらきへと態勢づける習慣が「悪い」と言われる。まさに、「徳」のはたらきは、理性に即することによって、人間の本性に適合しているが、これに対して「悪徳」のはたらきは、理性に

反する故に、人間の本性から離反しているのである¹⁷⁾。

習慣は「形相」(forma)として自己の行為を傾かせるが、態勢づけるところの行為が自己の本性に適合する場合は善い習慣であり、適合しない場合は悪い習慣である。そして、人間は、理性的本性を有する以上、理性に従うか否かという点から、人間の習慣は種的に区別される。

自らの本性に適合した習慣とは、善い習慣であるところの「徳」に他ならない。人間は徳によって自己の本性に適合した行為へと態勢づけられる。その限りにおいて、自由は徳のうちに成立する。人間は、徳の態勢づけを通じて、自らによって行為することが可能になる。

これに対して、自己の本性に反する習慣、即ち「悪徳」によって動かされる場合は、確かに自らによって自由に行為しているのであるが、自己に固有な理性的本性に反する仕方では動かされるわけであるから、その自由は見せかけのものであり、罪によって動かされることの、「罪の隷属」に陥っている。この場合、理性の運動は阻害され、その結果、人間の主権と自由も阻害される。

実際、「人間は、自らの本性に即して理性的」であるから、「理性に従って動かされる時、固有な運動によって動かされる」のに対し、「罪を犯す時は、理性に逆らって働くのであり、異質な終局を保持しながら、他者からの如くに動かされる」¹⁸⁾。如何なるものも、自らの本性に反する仕方では外部から動かされる時、その動かされ方は「奴隷的」である。人間は理性的本性を有している以上、理性に即した運動が自体的で自由な運動であるのに対し、罪を犯すことは、その理性に逆らうことであり、結果として、自己の行為でありながら奴隷の如く、他者から動かされるようになる。即ち、「人間は、自らであるところのものに従ってではなく、自らが招来した何らかの腐敗に基づいて為す」のである。

三 恩恵と徳

人間は、自らの本性に適合した習慣である徳によって行為する時、本来、自らによって、自由に行為することができる。では、何故、「聖霊の恩恵は、我々を正しく働くように傾かせる、我々に注入された内的な習慣のようなもの」なのであろうか。

トマスによると、恩恵は、「それに即して、甘美で迅速な仕方では永遠的な善の獲得へと神自身によって動かされる」ように注入された、超自然的な何らかの形相なり質である¹⁹⁾。では、恩恵と徳は同一のものであるあろうか。トマスは、『神学大全』第二 - 一部第一 - 〇問題第三項主文で、次のように言っている。

理性の自然本性的な光が、自然本性的な光そのものへの秩序において語られる、「獲得的徳」(virtus acquisita)とは別の何かであるように、神的本質の分有である恩恵の光そのものもまた、その光から導き出され、その光へと秩序づけられる「注入的徳」(virtus infusa)とは別の何かである。(中略)それ故、丁度獲得的な徳が理性の自然本性的な光に適合した仕方では歩むように人間を完成させる如くに、注入的徳は人間を恩恵の光に適合した仕方では歩むように完成させるのである²⁰⁾。

確かに、恩恵は人間のうちに措定されるところの、何らかの質である。しかし、習慣のように、具体的な一つの行為へと態勢づける質ではなく、いわば注入的徳の根源として、超自然的な善への秩序づけを可能にする質である。従って、恩恵は徳そのものではないが、注入的徳がそれへと秩序づけられる或る種の形相として位置づけられる。

恩恵は、永遠的な善の獲得へと秩序づける、超自然的な質であり、注入的な徳を導くという仕方、「我々を正しくはたらくように傾かせる」。恩恵は、注入的な徳の前提として、「我々に注入された内的な習慣のようなもの」である。人間は、恩恵の光に適合した習慣によって、超自然的な仕方、自己の自然本性を越えた善へと到達することが可能となるのである。

実際、「恩恵そのものは、自然本性の栄光への態勢づけである」²¹⁾。恩恵は、自らのほたらきの主として、最高善へと向かっている人間の本性を栄光における完成へと秩序づける。では、人間の自然本性と恩恵との間には、どのような関係があるのであろうか。トマスは、「不敬虔なる者 (impious) を義とすること (iustificatio) は奇跡的 (miraculosus) な業であるか」を扱っている、『神学大全』第二 - 一部第一 - 三問題第一〇項の主文で、次のように言っている。

或る奇跡的な業においては、導入された形相が、斯かる「質料」(materia) の自然本性的な能力を越えるということが見出される。それは、死者の蘇生において、生命は斯かる身体の自然本性的能力を越えるようにである。そして、このことに関する限り、不敬虔なる者を義とすることは奇跡的ではない。何故なら、自然本性的な仕方では魂は恩恵に与かり得るからである²²⁾。

人間が神に達し、その至福に与かる能力をいくら強調したとしても、恩恵の助けがなければ、その受容能力は単なる可能性にとどまる。しかるに、人間の魂は、不敬虔なる者であったとしても、自然本性的に恩恵を受容し得るのであるから、不敬虔なる者を義とすることは、その魂の自然本性的な受容能力を超えることではなく、従って、「奇跡的」なのではない。

人間は人間である限り、恩恵に与かり得る者である。恩恵を受容するか否かは人間の自然本性的な能力を超えたことであるとしても、恩恵を受容することへの自然本性的な態勢づけが、人間のうちに存している。人間は、自然本性的な仕方では魂は恩恵に与かり得る者であるからこそ、最高善である神に与かることが可能になる。

四 恩恵と自由

恩恵は徳そのものではないが、注入的な徳の前提として、その徳を正しく秩序づける質として捉えられる。では、どのようにして、恩恵は「自由な仕方では恩恵に適合することを為し、恩恵に背馳することを避けるよう、我々をなさしめる」のであろうか。

人間が自らの本性に適合する習慣によって為すということが、自らによって為すことであり、そこに「自由」が成立する。斯かる自由の成就に「法」(lex) は係わる。トマスは、『第二コリント書註解』において、第三章第一八節の「主の霊があるところに自由がある」の註解として、次のように言っている。

「自由な者」は「自らが原因づける者」であり、これに対して奴隷は「主人が原因づける者」であるから、自分自身によってはたらく者は誰でも、自由にはたらくが、他から動かされる者は自由にはたらくのではない。それ故、悪の故にではなく主の戒めのために悪を避ける者は自由な者ではないが、悪の故に悪を避ける者は自由な者である。しかるに、このようになるのが聖霊であり、聖霊は精神を内的に善い習慣を通じて完成させ、そのように、あたかも「神法」(lex divina) が命じる如く、愛に基づいて配慮する。それ故、自由な者と言われるが、それは、神法に従属させられるからではなく、善い習慣に基づいて神法が定めることを為すように傾かされるからである²³⁾。

聖霊の恩恵は、強制的な仕方では我々を動かすのではなく、徳という習慣によって人間が自由に自らを動かすように、自由な仕方では恩恵に適った行為をするようになさしめる。恩恵は、「徳への愛のために、徳のはたらきを為すよう傾かされる」が、その傾きは「内的」で「自発的」な傾きであり、「自らによって徳への愛のために」という、「愛の隷属」を可能にする。その結果、人間は、「罰や外的な報償のためにではなく、徳への愛のために、為すべき徳の業へと傾かされ」、「外的なものではなく、固有なものへのように、自体的な仕方ではそれらへと傾かされる」²⁴⁾。

聖霊の恩恵は、自然本性的な傾きに即して、人間を完成させる。しかし、それはあくまで人間の「善い習慣」に基づいており、神法によって命じられたことを、「自らによって」為すように、自由に「善を追求し、悪を避ける」ように、人間を導く。

恩恵によって、人間の自由は完成させられる。単なる「選択の自由」ではなく、より主体的、自発的に「自らを動かす」ことが自由の完成であり、それは、「愛によって愛のために」という愛の隷属に通じる。

結び 人間の自由の方向性

確かに、人間は自らののはたらきの主であり、自らによって自己の行為を原因づける自由を有する。しかし、その主権は、目的そのものではなく、「目的へのたて」に係わり、「究極目的 (ultimus finis) への欲求は、我々がその主であるところのものに係わってはいない」²⁵⁾。「意志は必然に基づいて至福 (beatitudo) である究極目的に密着していなければならない」からである²⁶⁾。人間の運動には、至福である究極目的への明確な方向性が与えられている。そして、斯かる方向性は、人間の自然本性に即して捉えられ得る。

人間の自由とは、自らによって行為することであるが、理性的魂が人間に固有な形相であるから、このことは、理性によって為すことを意味する。しかし、現実には習慣による態勢づけが必要であり、自らの本性、即ち、理性的本性に適合した習慣である、徳によって為すことが、自らによって、自由な仕方で行うことになる。その意味で、人間の自由とは、自らの自然本性に内在する「理性に即して行為することへの自然本性的傾き」に即して、徳による態勢づけを通じて、目的へのたてを選択しながら、究極目的へと自らによって歩むことであると言える。

しかし、人間がいくら自らが獲得した徳によって完成へと導かれるとしても、その完成は究極的なものではない。人間をその自然本性を越え出た至福なる目的へと秩序づけることは、ただ神によってのみ原因づけられるところの、注入的な徳による他はない。更に、斯かる徳がそれへと秩序づけるところのものが恩恵である。

人間の自由が、本来、神への運動における明確な方向性を有するならば、そして、その歩みの究極に永遠なる善の獲得があるならば、更に、斯かる獲得へと人間を完成させる注入的な徳が恩恵によって秩序づけられるのであるならば、その限りにおいて、人間の自由は恩恵の受容へと秩序づけられているとも言えよう。人間は、自らのはたらきの主として、自然本性的な仕方では恩恵を受容し得る者として、神への道を歩む者なのである。

[註]

1) *S.T.I-II,q.1,a.1,c.* actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quantum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem: unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt.

2) *In Ioan.,c.1,l.3,n.99.* Homo vero, cum sit dominus sui actus, libere se movet ad omnia quae vult; et ideo homo habet vitam perfectam, et similiter quaelibet intellectus natura.

3) *S.T.I,q.103,a.5,ad 2.* Quaedam enim secundum suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actus: et ista gubernantur a Deo non solum per hoc quod moventur ab ipso Deo in eis intrinsece operante, sed etiam per hoc quod ab eo inducuntur ad bonum et retrahuntur a malo per praecepta et prohibitiones, praemia et poenas.

4) トマスは、主著である『神学大全』(Summa Theologiae)の、第一部第二問題序で、『神学大全』全体の内容と構成に関して、「我々は、第一に神について、第二に理性的被造物の神への運動について、そして、第三に、人間である限りにおいて、我々にとって神へと向かう道であるキリストについて、論ずることになる」と言っている。(*S.T.I,q.2,intro.* Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.) 『神学大全』は、神について扱った「第一部」、理性的被造物である人間の「神への運動」について扱った「第二部」、そして、「神への道」であるキリストについて扱った「第三部」という、三つの部分に大きく分けられており、人間の倫理的考察は、あくまで「神への運動」という地平において探求されているのである。

5) *De Malo,q.5,a.1,c.* Creatura ergo rationalis in hoc praeeminet omni creaturae, quod capax est summi boni per divinam visionem et fruitionem, licet ad hoc consequendum naturae propriae principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilio divinae gratiae.

6) *S.G.II,c.48,n.1243.* Liberum est quod sui causa est. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quaecumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi. Sola ergo moventia se ipsa libertatem in agendo habent.

7) *In Gal.,c.5,l.3,n.302.* Sciendum est tamen, quod, sicut Philosophus dicit, liber est qui est causa sui, servus

autem est causa alterius, vel ut moventis, vel ut finis: quia servus nec a se movetur ad opus, sed a domino, et propter utilitatem domini sui.

8) S.T.I-II,q.108,a.1,ad 2. secundum Philosophum, in I *Metaphys.*, liber est qui sui causa est. Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suae naturae convenienti, ex seipso agit: quia habitus inclinatur in modum naturae. Si vero habitus esset naturae repugnans, homo non ageret secundum quod est ipso, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia Spiritus Sanctus est sicut interior habitus nobis infusus inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quae conveniunt gratiae, et vitare ea quae gratiae repugnant.

9) S.T.I-II,q.49,a.2,c. Sed modus et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est habitus et dispositio.

10) S.T.I-II,q.49,a.2,ad 3. habitus vero dicuntur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiae et virtutes.

11) S.T.I-II,q.49,a.2,ad 3. Ex quo patet quod nomen habitus diuturnitatem quandam importat; non autem nomen dispositionis.

12) S.T.I-II,q.50,a.5,c. omnis potentia quae diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu quo bene disponantur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari. Et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum.

13) S.T.I-II,q.51,a.2,c. Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus: sicut patet in actibus humanis..... Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum.

14) S.T.I-II,q.13,a.6,c. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest.

15) *De Malo*,q.3,a.13,ad 6. nam habitus virtutis vel vitii non inclinatur voluntatem ex necessitate, sic quod aliquis non possit contra rationem habitus operari, sed difficile est operari contra id ad quod habitus inclinatur.

16) S.T.I-II,q.49,a.2,c. Unde in V *Metaphys.* Philosophus definit habitum, quod est dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male. Et in II *Ethic.* dicit quod habitus sunt secundum quos ad passiones nos habemus bene vel male. Quando enim est modus conveniens naturae rei, tunc habet rationem boni: quando autem non convenit, tunc habet rationem mali.

17) S.T.I-II,q.54,a.3,c. habitus specie distinguuntur non solum secundum obiecta et propria activa, sed etiam in ordine ad naturam. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa. Et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus; nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturae agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturae. Sicut actus virtutum naturae humanae conveniunt, eo quod sunt secundum rationem: actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est quod secundum differentiam boni et mali, habitus specie distinguuntur.

18) *In Ioan.*,c.8,l.4,n.1204. Homo autem secundum suam naturam est rationalis. Quando ergo movetur secundum rationem, proprio motu movetur, et secundum se operatur, quod est libertatis; quando vero peccat, operatur praeter rationem, et tunc movetur quasi ab alio, retentis terminis alienis: et ideo qui facit peccatum, servus est peccati; *II Petr.* 2,[19]: A quo quis superatus est, eius servus addictus est.

19) S.T.I-II,q.110,a.2,c. Multo igitur illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum. Et sic donum gratiae qualitas quaedam est.

20) S.T.I-II,q.110,a.3,c. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae

dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur..... Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiae.

21) *In I Sent.*, d.17, q.1, a.3, ad 3. ipsa gratia est dispositio naturae ad gloriam.

22) *S.T.I-II*, q.113, a.10, c. Secundo, in quibusdam miraculosis operibus invenitur quod forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiae: sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis. Et quantum ad hoc, iustificatio impii non est miraculosa: quia naturaliter anima est gratiae capax.

23) *In II Cor.*, c.3, l.3, n.112. Et similiter ubi spiritus Domini, ibi libertas, intelligitur, quia liber est, qui est causa sui: servus autem est causa domini; quicumque ergo agit ex seipso, libere agit; qui vero ex alio motus, non agit libere. Ille ergo, qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini, non est liber; sed qui vitat mala, quia mala, est liber. Hoc autem facit Spiritus Sanctus, qui mentem interius perficit per bonum habitum, ut sic ex amore caveat, ac si praeciperet lex divina; et ideo dicitur liber, non quin subdatur legi divinae, sed quia ex bono habitu inclinatur ad hoc faciendum, quod lex divina ordinat.

24) *S.T.I-II*, q.107, a.1, ad 2. Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam poenam aut remunerationem extrinsecam. Et ideo lex nova, cuius principalitas consistit in ipsa spiritali gratia indita cordibus, dicitur lex amoris. Et dicitur habere promissa spiritalia et aeterna, quae sunt obiecta virtutis, praecipue caritatis. Et ita per se in ea inclinantur, non quasi in extranea, sed quasi in propria.

25) *S.T.I*, q.82, a.1, ad 3. sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in III *Ethic*. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

26) *S.T.I*, q.82, a.1, c. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo.

本稿は、1998年9月25日、東京神学大学を会場として開催された、日本基督教学会第46回学術大会において、「恩恵と自由 - トマス・アキナスにおける人間の自由の方向性について - 」という題で研究発表した際の原稿に、加筆修正したものである。

