

秘跡論における救済の確信と「意向」

13世紀の論争とトマス・アクィナスの見解¹

波多野 瞭

はじめに

人間は自身が救われていること、つまり恩寵を受けていることを知りうるか。キリスト教思想はこの問いに解答を与えつづけてきたが、救済に係る知を手放しに保証する議論は見受けられない。これは救済をもたらす神を超越的な存在として認めれば、ごく当たり前と言える。だからこそ、知性が直接的に知る諸原理から進める認識—これは避けがたく確信をもたらす²—において恩寵を知ることは、人間には不可能とされよう。

翻って、救済あるいは恩寵の有無については、何らかの仕方で確信を得る必要がある。不安の中に生き続けることは倫理的に認められず、キリスト者は希望を持たねばならないのだから、自らの行く末について何らかの確信を抱く必要がある³。この要請は、神との特別な関係のもとに啓示を受ける者に限られない。

この2つの点、つまり救済の原因としての神の把握不可能性と、救済に係る確信を得る可能性とを両立する、という課題に対する取り組みの一部は、「秘跡」に訴えることで行われる。というのも、キリスト教の制度に則り執行される秘跡は救済をもたらす原因でありつつ、同時に救済の「印」とされるからである⁴。

しかし、単純に「印」としての秘跡が救済に係る確信を生む、とされるのではない。秘跡論において救済の確信は特有の問題を孕む。この問題の一端を示すのが13世紀に提出されていた次の異論であり、これは何らかの意味で論駁すべき対象として共有される。先立って説明すれば、この異論は、秘跡を完成させるために適切な事物を取り扱い適切な定式を口にする者—即ち「奉仕者」—の「意向 (intentio)」が不要である、と主張する。

人間には他の人間の意向は知られえない。それゆえ、もし奉仕者の意向が秘跡の完成のために求められるとすれば、秘跡に近づく者には、秘跡を受け取ったということが知られえ

ない。かくして彼は、救済に係る確信 (*certitudo salutis*) を持ちえないことになってしまう⁵。

「意向」は他の人間に知られえない。それゆえ意向が秘跡の完成のために必要であるなら、秘跡が完成するか否かも、秘跡を執行する当人、即ち奉仕者以外には知られえない。では、秘跡が完成するか否かが確実になければ、救済に係る確信も不可能とならないか。しかしこのような事態は許されない。だからこそ、本来は受け入れえない結論として、「救済に係る確信を持ちえないことになってしまう」と言われる。そして仮想された異論の主張者は、結論が誤る原因を当初の前提のうちに求める。つまり秘跡を完成させるために奉仕者の意向が必要だ、という前提を誤りと看做す。

以上は方法的に導入された異論で、主たる論はこれを必ず斥ける。秘跡を完成させるために「意向」が必要であるとする論は 11 世紀半ば以降一般的で⁶、13 世紀にあっても根本的な反発は見受けられない。奉仕者の「意向」は、秘跡の成立を偶然の手に委ねないために必ず求められる⁷。しかし、私的に見える「意向」が必要とされる一方で、我々が救済に係る確信を獲得しようということも、秘跡論が確保せねばならない点であった。

一定の方針、つまり異論に抗して上記 2 つの要素を両立するという要求が概ね共有されたところで、しかしながら一義的な結論が即座に得られるわけではない。「意向」の語が十分に定義されないままに用いられ、より一般的には、膨大なテキスト群の中からそれぞれの立脚する伝統や意図に基づいて権威が選択されることで、ときに微細な、ときに著しい差異のもとに、様々な解答が提示されていたというのが実態である。

スコラ学が華々しい成果をあげた 13 世紀に目を向けると、フランチェスコ会士と、トマス・アクィナス (c. 1225-1274) を中心とするドミニコ会士の間で、この問題系を巡る対立が生じていたことがよく知られる。研究の文脈において、特に「意向」について紙幅を割いたものは多く見受けられるようである。トマスはカトリックの権威でありつつ、後に述べる通り「意向」については直感に反する内容を提示するため、この対立は理論的な、また司牧の実践における興味の対象となるのである。比較的早い段階で出版されたものとしては、秘跡神学の古典とされる SCHILLEBEECKX の研究が重要で、トマスをトリエント公会議以降の議論にまで繋げ論じる点で興味深い⁸。近年の ROSIER-CATACH の研究は初期・盛期スコラ学に属す極めて多

くのテキストを検討し、虚偽や宣誓などの言語行為との関連も射程に含める点で重要である⁹。小規模ではあるが、秘跡神学を巡る Gy の研究はまさに 13 世紀におけるドミニコ会士とフランチェスコ会士の対立を扱っており、見過ごしえない価値を持つ¹⁰。

とはいえいずれの研究も、13 世紀の論争を具体的に追うわけではない。Gy もまた、小規模な中で複数の論争を網羅しようとするため、図式化がやや性急であるとの印象を与える。つまりこれらの研究では、ミクロな論争は脇に置かれる感が否めない。さらに、それ自体特異な傾向を持つためか、「意向」に関するトマスの見解は、秘跡論の他の部分、とりわけ救済の確信に関する議論から独立して扱われがちである。

本論はこれらの点を補完することを目指す。つまり第 1 に、秘跡論において「意向」と救済の確信が取り持つ関係を、13 世紀の具体的な論争に即して明らかにすることを目指す。この文脈において第 2 に、重要性を広く認知されるトマスにつき、その見解の射程を測定することを目指す。そのため先ず、フランチェスコ会の代表的論客としてミリトナのグイッレルムス (?-1260?) を主要な例にとり、トマスの批判対象となる見解の方針とその意味を明らかにする (第 1 節)¹¹。次いで、これに対するトマスの批判を検討する (第 2 節)。最後に、直感に反する出発点を採用するトマスの批判がどのような意図のもとに展開されたのか、一定程度明らかにする (第 3 節)。

1. 秘された「意向」と不確実なる秘跡 ミリトナのグイッレルムスの見解

グイッレルムスが意向の必要性を説明する際に用いる権威は複数認められるが、本論は就中、アウグスティヌス『ヨハネ福音書講解』に定位した彼の議論に着目する¹²。この議論は「意向」そのものの位置づけという観点からして実に興味深い論点を含むのである。グイッレルムスは先ずアウグスティヌスの権威に基づいて意向を不要と看做す異論を提示し、それを論駁するという順序をとる。その異論とは次のものである。

アウグスティヌスが言う通り、「言葉が事物に近づいて秘跡となる」。それゆえ 2 つのものだけが必要である。つまり「キリストの肉との接触によって〔受洗者を〕生まれ変わらせる力¹³」を持つ事物と、主により制定された言葉である¹⁴。

権威が秘跡について「言葉」と「事物」のみを提示していることに着目し、この点を支えとして、挙げられていない「意向」が不要であると説くこの異論に対し、グイッレルムスは次のように答える。

「言葉が事物に近づく」と言われるのは、〔言葉が〕意向をもって発せられる¹⁵ときである。さもなくば本来の意味で言葉が近づくとは言われない。それゆえ、「言葉が近づいて」云々と言われる際、ここで言葉というものは本来の意味で解されている。つまり書き起こされうる明瞭な語（*vox litterata et articulata*）¹⁶としてのみならず、意向をもって発せられることに即して解されている¹⁷。

解答の要諦は、「近づく（*accedere*）」という語に重点を置くことにある。グイッレルムスは、権威のうち「近づく」と言う箇所こそ意向の必要性が明らかにされる、というのである。この表現は「本来の意味で解され」たものとしての、即ち「意向をもって発せられる」ものとしての言葉が必要とされることを前提する。つまりグイッレルムスは、「言葉が事物に近づいて」というアウグスティヌスの表現が、既に言葉が「意向をもって発せられ」る必要性を説明する、と看做す。

さらに、それとともに言葉が「発せられ」ねばならないところの意向のステータスを簡潔に確定すべく、異なる方向から解釈が加えられる。

アウグスティヌスは秘跡に求められるもの全てを規定しようとしているわけではなく、秘跡の外的な業に求められることを規定しようとしているのである。それはつまり、質料的であるところの事物と、形相的であるところの言葉である¹⁸。

ここでグイッレルムスは、「言葉が事物に近づいて秘跡になる」という文言が、秘跡を成立させるために不可欠の内容全てを規定するわけではない、と説明する。問題となる「意向」がそもそも、言葉及び事物と直接的に結びつくわけではないということに注意を促すのである。ここでは一方で、「言葉」と「事物」は秘跡の「外的な」部分に関わるとされている。それゆえ他方で、形式的にこの2つと異なる側に配置されている「意向」は、明言こそされないもの

の、謂わば内的な領域に取り置かれると言えよう。

意向の内的とも言える性格を認める方針は、救済の確信と意向の関係に対しても影響を与えずにはいない。序論で既に引いた一般的な異論を思い起こそう。即ち、他者の意向は本人以外には不可知であるから、意向を秘跡の構成要素と認めると、秘跡そのものも救済も不確実になってしまう、という論である。グイッレルムスはほぼ同じ内容の異論を提示するが、わずかに形が異なるので、引用し説明に供する。

もし洗礼者の意向が秘跡において必要とされるのであってみれば、ある者の意向は本人にのみ明らかで、他の者に対しては隠されているのだから、誰も自らが洗礼を受けたか否かを知らないことになる¹⁹。

この異論に、グイッレルムスは次のように答える。

もしある者が洗礼されねばならないなら、洗礼されるべき者は誰かしら異端だと疑われている、あるいはそう知られている者でなく、信仰において定評のある者の手に引き渡されるよう注意を払うべきである。このことは、たとえ洗礼者の意向が確實には (certitudinaliter) 知られえないとしても、強い仮定において知られる。これで成人受洗者自身の救済には十分である²⁰。

先ず彼は、「意向が自分以外の者には知られえない」ことを認める。それゆえさらに、「誰も自らが洗礼を受けたか否かを知らないことになる」ことも認める。その中で彼が守りぬくのは、「成人受洗者の救済には十分である」ということ、つまり洗礼なき、秘跡なき救済の可能性である。彼と近い立場にあるボナヴェントウラの記述を借りることで、かかる救済の条件は明確になる。即ち、「成人が洗礼される場合、内面にある信仰が〔奉仕者の意向の欠如を〕補う²¹」。こうして洗礼者の意向の不確実性、それゆえ秘跡そのものの不確実性は認められつつ、受洗者の信仰が救済の十分な条件として認められ、この点を介し救済の確信が保たれる。

救済に係る確信を秘跡の外に求めようとするグイッレルムスの方針は、理性を行使しえず、それゆえ信仰を持たない幼児の救済を保証しようとする論の中で一層明確になる。問題となる

のは次のような異論である。

もし奉仕者の意向が求められるとすれば、〔奉仕者の意向がない場合〕幼児は洗礼されないことになり、自由意志を行使できる前に死ぬと、断罪されることになってしまう²²。

既に見た通り、成人の場合には、受けようと望まれていた洗礼の秘跡が成立しない場合も、自らの信仰によって救済に至りうる。これに対し、「自由意志を行使でき」ない幼児はそもそも信仰を持ちえないのだから、秘跡が完成しない場合には救済されないのではないか。そして秘跡を完成させる意向が不可視だとすれば、幼児の救済に係る確信は不可能にならないか。

この点に関するグイッレルムスの見解は単純である。即ち「この場合、至高の司祭〔＝キリスト〕が補うだろうと想定する」のが「敬虔」なことだと言う²³。

何故なら、彼の〔キリストの〕力が秘跡につながれずとも、あふれる寛大さと彼の恩寵が、そして何事につけても見過ごすことのない教会の功德が、救済をもたらす他の薬をあてがう、と想定するのが敬虔であるから。〔…〕恩寵のみにより、何らの義務なしに、主は罪を取り除くのであり、罪はどのような仕方によるのであれ、どのような媒介によるのであれ、取り除かれる²⁴。

ここでもやはり、秘跡の不確実性を認めたくえで、それ以外の救済の手段に訴えることで確信を保存する姿勢が明確であると言えよう。

以上をまとめよう。グイッレルムスは、意向が内心のもので他者に知られない、という主張を認める。そのうえで、意向が欠如すると洗礼の秘跡が成立しない、ということも認める。それゆえ彼の論は、秘跡の有無を不確実なものと認める。ここからさらに、秘跡を通じた救済の確信をも不可能と認めることになる。それでもなお救済の確信を何らかのかたちで保存すべく、グイッレルムスは受け手の信仰やキリストという要素が、意向の欠如を補完し救済をもたらすと主張する。つまり秘跡論において救済の確信を保存する試みは、秘跡に対し外的な要素を持ち込むことで初めて達成される。かくしてミルトナのグイッレルムスの秘跡論は秘跡の不確実性を明確に認め、その地位を縮減しつつ救済の確信を保存する。

2. 意向の表現と秘跡に係る確信 トマス・アクィナスによる批判

トマスは秘跡における奉仕者の意向の必要性を論証しようとする際、グイッレルムスが引いたアウグスティヌスの権威を用いない²⁵。ではトマスは如何に意向の必要性を示すのか。次の引用にその方針が確認される。

あるものが多くのことへと向いている場合、有効化されねばならないなら、何かを通じてひとつのものへと規定されねばならない。そして秘跡において取り扱われるものは、多様な仕方で扱われうる。たとえば洗礼において行われる水による洗浄は、身体の清潔さにも、身体の健康にも、遊びにも、また他のこの種のことどもにも秩序づけられうる。それゆえひとつのもの、つまり秘跡的な効果へと、洗浄する者の意向を通じて規定されねばならない。そしてこの意向は秘跡において言われる（dici）言葉を通じて表現される²⁶。

トマスが主張するのは、秘跡を完成させるには意向によって行為を「規定」しなくてはならないということである。洗礼の秘跡を例にとると、人間を水に浸すという行為は様々な目的を持ちうる。それらの目的のうちのひとつ、つまりその人間を洗礼するという目的へと行為を規定することで初めて洗礼の秘跡が完成されるが、この目的へと規定するのが他ならぬ「意向」と言われる。

かかる「意向」の位置づけを見ることで、トマスがグイッレルムスから遠く離れたところで議論をしていることが明らかとなる。先ずトマスが説明する「意向」の機能が、秘跡における「言葉」即ち「定式」のそれと極めて近いことが確認される。

言葉は心に抱かれる多様な意味を指示するために多様な仕方で形成されうるのであり、このことにより、心に抱かれたものは言葉を通じてごく明晰な仕方で表現されうる。そしてそれゆえ、秘跡の指示作用が完成されるために、可感的事物の持つ指示作用が何らかの言葉を通じて規定されることが必要であった²⁷。

たしかに、意向が「効果」と、言葉が「指示作用」と関連付けられるとはいえ、両者はともに可感的な事物ないし行為を「規定」する、と言われる。この点トマスは、グイッレルムスに

おけるような「事物」と「言葉」を外的な要素として意向と異なる位置に置く図式から、一定の距離をとる。

さらに目を向けるべきは、先ほどの引用の末尾の「この意向は秘跡において口にされる言葉を通じて表現される」という箇所である。「意向は〔…〕表現される」もので、発せられる言葉に伴われるものではない。グイッレルムスやボナヴェントゥラは定式に関し「意向をもって（cum）発せられる」ことの、即ち「言われる」ことの必要性を主張し、定式の表現が意向を伴う場合と伴わない場合を暗に想定するようであった。しかしトマスにおいては、定式における表現と意向は短絡される。

このように意向を外的と言いうる領域に取り置く姿勢は、グイッレルムスを含むフランチェスコ会士らに対する批判の中で先鋭化する。本論が繰り返し示してきた、意向と救済の確信の関係につき、先ずトマスは異論—意向と救済の確信、双方の必要性を両立することが不可能であると主張する、既に引用してきた異論—に答える準備として、グイッレルムスのそれに合致する見解を示す。

ある者たち²⁸は、何らかの心的意向（*intentio mentalis*）が奉仕者のうちに求められるとする。かかる意向が欠けていると、秘跡は完成されないのだという。この欠如は、秘跡へと近づく意向を持たない幼児においては、内的に洗礼する者であるキリストが補う。これに対し成人においては、彼ら自身が秘跡を受け取ることを目指すので、この欠如は信仰あるいは崇神が補う²⁹。

ここまでは、前節で説明したグイッレルムスの見解の簡潔なまとめとして捉えることができる。トマスはこれに対し批判を加える。

このことは、罪からの成義（*iustificatio*）という究極の効果については十分に当てはまる。しかし実在かつ秘跡という効果、つまり霊印（*character*）³⁰については、〔秘跡に〕近づく者の崇神によっては補われえないと思われる。というのも秘跡によらずして霊印は決して刻まれないからである³¹。

先ず「このことは、罪からの成義という究極の効果については十分に当てはまる」とされる。トマスの見立てでは、フランチェスコ会士らの説明は、「成義」即ち罪を取り去り靈魂を救うことにつき、秘跡に対して外在的な要素を用いて理論的な確信を保証することに成功している。しかし秘跡の副次的効果としての霊印についてはどうか。フランチェスコ会士らは秘跡によらない救済の可能性を加えることにのみ注力し、霊印が成立していることを確信させる論理を提示していないのではないか。さらに、霊印を刻む唯一の媒介としての、秘跡そのものに係る確信をも棄却する方向へと進んではまいか。秘跡及び霊印に対する確信を保存しないこうした見解をトマスは受け入れず、批判の対象としてとりあげることになる。

それゆえ他の者たち³²はよりよい仕方と言っている。秘跡の奉仕者は全教会の代わりに、その奉仕者としてはたらいっているのである。発せられる言葉において教会の意向が表現されるが、奉仕者あるいは秘跡を受け取る者の側で表現される外的な反発がなければ、かかる意向が秘跡の完成に十分である³³。

今一度確認すれば、フランチェスコ会士の見解は（トマスの言葉遣いにおいて）「心的意向」を求めるもので、これに対し、トマスが賛同する「他の者たち」の見解は、表現された「教会の意向」のみを必要と看做す。かかる「教会の意向」は、まさに「発せられる言葉において〔…〕表現される」。してみれば、もはやフランチェスコ会士らのテキストに見られる「意向をもつて（cum）発せられる」という書きぶり、つまり意向と表現が元来分離されていることを認める論理は採用されえない。つまり表現のうちに意向が見出され、意向は「心的」なものではなくなる。さらにトマスは同様のテーゼを背面から主張する。つまり「外的な反発さえなければ、これが秘跡の完成に十分である」とする。秘跡の完成を妨げうるのは外的な反発のみで、これに伴い、秘跡を完成させるのもまた、意向を含む外的な条件のみとされる³⁴。

意向を外的な条件のうちに取り込むことで、秘跡そのものの有無も同様に外的な判断の対象となる。つまり秘跡に係る確信を保存することが可能になり、この点を介し、霊印に係る確信も保存される。本論が問題としてきた論者がいずれも、意向の必要性を前提としつつ救済の確信を保存しようとする以上、トマスは秘跡に係る確信を殊更に主張することで、秘跡が関係するものとしての救済に係る確信を保存する狙いを持っていたと考えられる。

以上の 2 つの節を簡潔にまとめなおそう。「意向」が内的か否かという点を巡り、フランチェスコ会士らとトマスは袂を分かち、異なる論を立てた。前者は「意向」が「外的」でない、つまり私私的だ、という直感を保存するため、秘跡に係る確信を放棄するに至る。それでもなお救済の確信を保存するため、彼らは救済をもたらす他の要因を秘跡論のうちに持ち込むことになった。これに対しトマスは、広く認められた直感に反して意向を外的な領域に取り置くことで、救済に先立ち、秘跡と霊印に係る確信を保存する。この帰結として、秘跡を介したものとしての救済に係る確信が保存される。

3. 秘跡、あるいは救済のふさわしい媒介 トマスの見解の意図

かく図式を整理したところで 1 つの問いが残る。トマスは何故、救済の確信を保存する際、直感に反する前提を受け入れてまで、秘跡および霊印に対する確信を経由させねばならなかったのか。この点に係り、秘跡の地位を秘跡論において確保するため、という解答をさしあたり形式的に認めることはできる。しかしさらに進んで、かかる方策が取られた内容上の理由こそが問われねばならない。本論は最後にこの点を検討する。

先ず霊印に係る確信については、これが一部の秘跡の反復不可能性の根拠となることに目を向けよう³⁵。霊印を刻む一部の秘跡は、反復しようとするのが罪なので、反復を避けねばならない。そして霊印が秘跡を受けた者の靈魂に刻まれている、という確信が可能であれば、行ってはならない反復が封じられうるのである。事実グイッレルムスのテキストでは、意向を不要とする異論を提示する際に、あつてはならない帰結として、救済の確信が不可能になることとともに、反復不可能な秘跡の反復を防ぐ根拠がなくなるということも指摘された³⁶。しかし、本論が序論で引用し常に参照してきた、トマスが提示するかたちの異論は、秘跡の反復について全く触れない。提示しさえすれば効果的に論駁できたと考えられるが、トマスはそうしないのである。

とすればトマスの意図は、霊印という要素を指摘することを通じて、秘跡そのものに係る確信の方を、救済の確信へ至る媒介として固持することの方にあった、と考えるのが妥当である。実際トマスが援用し賛同する「他の者たち」の見解も、霊印に言及することなく、秘跡のみを検討していた。では、何故この作業が必要とされたのか。

秘跡が一般に持つ性格、つまり「原因」と「印」という側面に着目することで、事情は一定

程度明らかになろう。先ずトマスは、神こそが恩寵の原因であることを明確に認めつつ³⁷、秘跡がある特権的な地位を占めることを強調する。トマスは「神は人間に対して、彼らにふさわしい（conueniens）仕方に即して恩寵を与える」と述べ、さらにこの「ふさわしい仕方」とはまさに秘跡を介することだと述べる³⁸。さらに、これに近い箇所では「人間の自然本性に固有なのは、物的で可感的なものを通じ、霊的で可知的なものへ導かれることである」から、「神的な知恵が人間に救済への扶助〔即ち恩寵〕を、秘跡と呼ばれるところのある物的で可感的な印を介してもたらすのはふさわしいことである（conuenienter）」と言われている³⁹。

繰り返し言われる「ふさわし」さとは何か。これらの箇所ではそもそも秘跡の「必要性⁴⁰」が問われ、この問いに答える際にトマスは、秘跡の「ふさわし」さを主張する。この主張は「必要性」を、「絶対的に必要」であることと「それによってよりよく、よりふさわしく（conuenientius）」目的に到達するために必要であることの2つに区別する方針に基づく⁴¹。

秘跡の持つ救済の「原因」としての側面については、なるほどグイッレルムスと同じく、秘跡を他の救済の原因のうちに紛れ込ませうる。そうして、秘跡論における秘跡の重要性を縮減することもできたかもしれない。秘跡は救済のために「絶対的に必要」なものではないのである。

しかしトマスは、神による直接的な救済を可能と認めつつも、それを「ふさわし」くないと考へ、寧ろ救済を得るため一般に秘跡に頼ることを「ふさわしい」ことだと考へる。だからこそ彼は、秘跡の地位を出来る限り拡大する論をとったと先ず考へられる。

さらに秘跡が、自らを「原因」の一部とする救済に対し、「印」としても位置づけられることを見ると、まさにこちらの側面についても、トマスが秘跡の「ふさわしさ」を強調することが確認されよう。とりわけ晩年のトマスが秘跡の「印」としての側面を重視したことが知られるだけに⁴²、この点はいっそう重要である。秘跡は預言者や使徒に与えられた啓示のように個別的・特権的なものではなく⁴³、またキリストの力や受洗者の信仰のような不可視の理論や仮定のみによ拠するものでもなく、信徒と神との間に制度として一般的に定められた「印」として位置づけられる。このように一般的で可感的な要素を通じて確信を得るということについても、それが「ふさわしい」とされるのである。この内容は、次の引用に主張されている。

神の知恵はひとつひとつのものに対し、そのものの様態に即して配慮する。〔…〕人間に

とり本性に適合する (*connaturale*) のは、可感的なものを介して可知的なものの認識に至ることである。さて印とは、それを通じて、何かしら他のものの認識へと至るところのものである。ここからして、秘跡によって指示される聖なるものは、それによって人間が聖化される場所の何らかの霊的で可知的な善であるから、何らかの可感的事物を通じて秘跡の指示作用が満たされる必要がある⁴⁴。

裏を返せば、可感的なものを介さずに得られる個人の救済についての認識は、人間の「本性に適合する」ものではない。それゆえグイッレルムスのように、目の前にないキリストの力や、見えることのない受洗者の信仰を持ち出すことで救済の確信を保存しようとする方針は、たとえ不可能でないとしても、単に人間一般の本性に適合しない。そしてトマスはこのような方針を決して採用しない。上述の通り、本性への適合という観点からふさわしさが支えられるのだから、トマスは寧ろ可感的事物としての秘跡を通じた認識こそ人間にふさわしいと考える。この観点を守るべく、そもそも秘跡そのものが印として成立していることに係る確信を保証する論理が求められていたと考えられよう。

以上から、フランチェスコ会士に対するトマスの批判が、「意向」に係りやや直感を逸脱する前提を採用してまで行われたのは、秘跡論の内部における秘跡そのものの地位を保つという形式的な観点を超え、人間本性に照らして「ふさわしい」ものとしての秘跡の地位を確保するためだったと考える。

おわりに

本論は 13 世紀の秘跡論における「意向」と救済の確信の関係に係り、ミリトナのグイッレルムスの見解と、トマス・アキナスがそれに与えた批判を検討した。両者の間には、広く認められた直感に従って意向を私密的なものとして捉えるか、あるいは意向を外的な表現と結びつけるかという差がある。この差に応じ、救済の確信を保証する方途にも差が見られる。グイッレルムスの秘跡論は、意向の不可知性ととも秘跡の不確実性をも認めるため、秘跡の外部に救済の確証を求めざるをえない。これに対しトマスは秘跡論の内部で、秘跡そのものによって救済の確信を保存する。トマスについては「意向」の捉え方において、直感に反する部分があると看做されうるが、これはまさに、人間を救済と結びつけるために「ふさわしい」ものとして

の秘跡に係る確信を、救済の確信への媒介として保つ方策であると考えられる。

最後に本論の限界と今後の見通しについて述べる。本論は先ず、トマスに力点を置くという方針を採用したからこそ、グイッレルムスを含むフランチェスコ会士らが示す方策の利点を、意向に関して直感的な見解を保存できるという点にのみ求めることになった。この点、フランチェスコ会士らの見解の積極的な意義を見出す可能性が残されよう。さらにトマスの「意向」に関する主張の特殊性については、秘跡論の外部、特に意志論を検討しつつ、その背景を探りうる。何故なら「意向」を表す *intentio* の語は、意志論の語彙として中世哲学の重要な論点となるからである⁴⁵。以上の点への取り組みを可能性として提示しつつ本論を終える。

¹ 以下、古典テキストからの引用については慣例に従うが、ここで一定の規則を示す。先ずトマス以外の著者については初出時に校訂版の書誌情報を示し、2 度目以降は参照箇所が明確になる範囲で省略する。殆どの場合、校訂版の巻数やページ番号でなく、本註で示す略号を用いて箇所を指示する。トマスについては著者名を省略し、本註で校訂版の書誌情報を示す。基本的に次の Leonina 版を用いる。*Thomae de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum*, Roma-Paris, 1882-. 『神学大全 (*Summa theologiae*)』については著作名も記さずローマ数字による「部」の指示から始める。『ペトルス・ロンバルドゥス命題集註解』第 IV 巻については著作名を *Super IV Sent.* と略し、第 22 区分までは次の Lethielleux 版を用いる。*Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, vol. 4, éd. M.-F. Moos, Paris, Lethielleux, 1947. 同第 23 区分以降につき次の Parma 版を用いる。*Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, vol. 2, ed. P. Fiaccadorus, Parma, 1858. 略号につき、著作の直接的な下位区分については一般にローマ数字で著作名の直後に記す。pars が「部」、dist. が「区分 (*distinctio*)」、memb. が「分節 (*membrum*)」、q. が「問題 (*quaestio*)」、a. が「項 (*articulus*)」、pr. が「序文 (*prooemium*)」、qa. が「小問題 (*quaestiuncula*)」、arg. が「異論 (*argumentum*)」、s. c. が「反対異論 (*sed contra*)」、ad が「異論解答 (*ad argumentum*)」を意味し、直後の数字が番号を示す。「主文 (*corpus*)」を示す場合は項などの指示で終える。強調は全て引用者による。

² Cf. I-II, q. 112, a. 5.

³ アウグスティヌス『詩篇講解』がよく引かれる (AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, Turnholt, Brepols, «Corpus Christianorum (Series Latina)», tt. 38-40, 1956, LX, 2)。この点に係る思想史的文脈については BASSE の研究に詳しい。M. BASSE, *Certitudo Spei. Thomas von Aquins Begründung der Hoffnungsgewißheit und ihre Rezeption bis zum Konzil von Trient als ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Rechtfertigungslehre*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

⁴ Cf. III, q. 60, a. 1.

⁵ III, q. 64, a. 8, arg. 2.

⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX (trad. Y. van der Have), *L'économie sacramentelle du salut : réflexion théologique sur la*

doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine, Fribourg Academic Press, 2004, p. 370 [*De sacramentale heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacraments problematiek*, Antwerpen, H. Nelissen, 1952].

⁷ 意向を不要とすると秘跡が「偶然的 (casuale)」になってしまう、という指摘は一般的である。トマスはこの種の論を、異論に対する簡潔な結論を提示する際によく用いる。Cf. *Super IV Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 2, qa. 1, s. c. 1; III, q. 64, a. 8, s. c. この種の論は 12 世紀には一般化している。Cf. F. GILLMANN, *Die Notwendigkeit der Intention auf Seiten des Sponders und Empfängers der Sakramente nach der Anschauung der Frühscholastik*, Mainz, Kirchheim Verlag, 1916.

⁸ E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle*, op. cit., pp. 370-388; *Christus, sacrament van de Godsontmoeting*, Bilthoven, H. Nelissen, 1959, blz. 94-95.

⁹ I. ROSIER-CATACH, *La parole efficace*, Paris, Seuil, 2004, pp. 263-345.

¹⁰ P.-M. GY, « Divergences de théologie sacramentaire autour de S. Thomas », in C.-J. Pinto de Oliveira (éd.), *Ordo sapientiae et amoris : image et message de saint Thomas d'Aquin, à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au professeur Jean-Pierre Torrell OP, à l'occasion de son 65^e anniversaire*, Fribourg, Éditions universitaires Fribourg Suisse, 1993, pp. 425-433.

¹¹ トマスの批判対象としてグイッレルムス『秘跡に係る問い (Quaestiones de sacramentis)』を用いる理由としては註 28 を参照。

¹² AUGUSTINUS, *Tractatus in Iohannis euangelium (Homélies sur l'Évangile de saint Jean)*, Paris, Desclée de Brouwer-Institut d'Études Augustiniennes, « Bibliothèque augustinienne », tt. 71-76, 1969-2003, LXXX, 3.

¹³ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, Roma, Quaracchi, « Spicilegium bonaventurianum », t. 5, 1981, IV, dist. 3, c. 5.

¹⁴ GUILLELMUS DE MILITONA, *Quaestiones de sacramentis*, Firenze, Quaracchi, « Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevi », t. 22, 1961, II, pars 9, q. 47, 3a.

¹⁵ なお「意向をもって発せられる (proferri cum intentione)」という表現は、意向の私的な性格の一個の反映である。グイッレルムスと近い立場にあるボナヴェントゥラは「言う (dicere)」ことと、単に言葉を「発する (proferre)」ことを、意向の有無に応じ明確に区別する。「言葉の定式が必要だというのは、当の定式が考えられる (cogitari) 限りにおいてではなく、言われる (dici) 限りにおいてである。ところで言う (dicere) というのは意向をもって発することである (dicere est cum intentione proferre)」(BONAVENTURA, *In quartum librum Sententiarum*, in *Opera omnia*, Roma, Quaracchi, t. 4, 1889, dist. 6, pars 2, a. 2, q. 1, arg. 2)。この説明に基づくと、言葉が意向をもって発せられているか否かを外的に判別することはできない。グイッレルムスは「言う」ことにつき規定を行わないとはいえ、同様の考えを持つようである。

¹⁶ articulata なる語は一般的な意味に遡って訳出した。この事情について必要な説明を本註で行う。litterata et articulata なる語群—通例女性名詞 vox ないし dictio を修飾するため、女性形で現れる—は定型句でありつつ、著者や場面に応じて意味を変える (以下の記述につき、次の研究を参照。U. ECO, *Dall'albero al labirinto*, Milano, Bompiani, 2^a ed., 2007 [1^a ed., 1990], particolarmente pp. 212-218)。先ず litterata につき、これは語ないし音声 (vox) が文字を用いて (既に書かれているということではなく) 「書き起こしうる」ことを意味する (p. 212)。そしてこの点、著者の間で大きな差は生じない。しかし articulata の派生名詞 articulatio については、文法学でこれが「意味を表すこと (significatio)」と同一視されるのに対し、論理学

の伝統では「文字化すること (litteratio)」と同一視され、後者の場合元の形容詞は「音を書かれたかたちへと翻訳しうること」、つまりほぼ *litterata* と同じ意味を表すという (p. 217)。この *articulata* の意味につき 13 世紀の論者は態度を違える。たとえばアルベルトゥス・マグヌス (c. 1200-1280) は、まさに「語ないし音声 (vox)」を論じる際、文法学の伝統に従う。曰く「[文法学者] プリスキアヌスは次のように言う。我々が用いる言葉 (dictio) というものは、*litterata et articulata* である。*litterata* だというのは書かれうる (scribi posse) からであり、*articulata* というのは意味を表す (significare) からである」(ALBERTUS MAGNUS, *Summa de creaturis. secunda pars, quae est de homine, in Opera omnia*, A. et E. Borgnet (éd.), Paris, Vivès, t. 35, 1896, tractatus 1, q. 25, a. 2, arg. 4. 当該問題第 1・2 項については次の箇所註解付き仏訳がある。I. ROSIER, *La parole comme acte*, Paris, Vrin, 1994, pp. 303-315)。これに対しトマスは、意味を表さない (non significans) 語の下位区分として、*litterata* か否かという基準とともに *articulata* か否かという基準を想定する (*In I Peri Hermeneias expositio*, lect. 4, n. 3)。つまり *litterata* と *articulata* を同義と看做すか否かはともかく、少なくとも「意味を表す」ことと *articulata* であることを分節する。このようにドミニコ会士の間でも差が見られる以上、所属する修道会をベースに基本的な態度を割り出すという粗雑な方針を採ることはできず、著者や場面ごとに *litterata et articulata* なる表現を解釈する必要がある、より限定的に言えば、「明晰に分節されている」程度の事態を一般に表す *articulata* につき適当な訳語を選択する必要がある。

グイッレルムスについて言えば、他の箇所を検討しても目下問題となる箇所の理解は進まない。そもそも *litterata et articulata* なる語群は管見の及ぶ限りこの箇所にしか現れないので、理解の助けとすべく *articulata* が単体で現れる箇所を参照する必要が生じる。この点、次の箇所が唯一の用例と思われる。「浸水が言葉を発することに対応しなければならないなら、そして明らかではあるが、言葉が改変や中断を僅かにしかあるいは全くなされずに発されねばならないなら、浸水を無数に多く、つまり十回や十二回行うことはできない。何故なら定められた定式の言葉がかくも長くかけて発音される (pronuntiari) と、そうした発音は *vox non articulata* となってしまうからである」(GUILLELMUS DE MILITONA, *Quaestiones de sacramentis*, II, pars 5, q. 26, 3)。この直後には「言葉の定められた定式が然るべき *articulatio* において発音されること」という表現も見られ、*articulata* が「発音 (pronuntiatio)」と結び付けられることが明らかだが、この *articulata* がどの水準での明瞭さを意味するのかは明確でない。

本註が問題としたグイッレルムスの引用箇所に戻ると、実のところ、さしあたりこの箇所はどちらで解しても大きな問題が出ない。重要なのは、書かれうるのみであるにせよ意味を持つという水準も含まれるにせよ、聞き取られる水準での要素とは別の水準で、まさに意向が問題となるということである。それゆえ *articulata* は (将来期待される結論がどちらの解釈を取るとしても問題とならないよう) 原義に遡るかたちで訳出し、本註で若干の説明を添えるに留めた。

¹⁷ *Ibid.*, II, pars 9, q. 47, 3b.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, II, pars 9, q. 47, 4a.

²⁰ *Ibid.*, II, pars 9, q. 47, 4b.

²¹ BONAVENTURA, *In quartum librum Sententiarum*, dist. 6, pars 2, a. 2, q. 1, ad 5.

²² GUILLELMUS DE MILITONA, *Quaestiones de sacramentis*, II, pars 9, q. 47, 5a.

²³ *Ibid.*, II, pars 9, q. 47, 5b.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ トマスは言葉 (定式) と質料 (事物ないし行為) の必要性を示すためにのみこの権威を利用している。

Cf. III, q. 60, a. 4, s. c.; a. 6, s. c.

²⁶ III, q. 64, a. 8. やや異なるが、並行箇所では「奉職〔奉仕者が事物を扱うことか〕、言葉の定式、質料〔＝事物〕」を束ね「秘跡を与えること」へ向かわしめるのが「奉仕者の意向」以外にないとされる (*Super IV Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 2, qa. 1)。

²⁷ III, q. 60, a. 6.

²⁸ トマスは同時代人の見解を引く際、人名を挙げず「ある者たち」や「他の者たち」として引くことが多いため、実際にどのテキストを参照すればよいかを確定する作業が求められる。それゆえ本論で（トマスの校訂版に従わず）「ある者たち」の一人としてグイッレルムスを扱ってきた理由をここで示す。Leonina 版トマス『神学大全』はこの「ある者たち」の見解をヘールズのアレクサンデル『神学大全』 (*Summa*, IV, q. 8, memb. 3, a. 1) に帰すが、そもそもアレクサンデルのテキストには信憑性の点で問題がある。たしかに MANDONNET のように、アレクサンデルの『神学大全』とされる著作を完全な贋作とする主張はもはや認められないが、1475 年の初版以来、同著作が完全に真作と信じられていたのは 1880 年代までである (cf. P. MANDONNET, « Polémique averroïste de Siger de Brabant et de S. Thomas d'Aquin », *Revue thomiste* 5, 1897, p. 691, note 2 ; *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, 2^e éd., Louvain, 1911 [1^{ère} éd., Fribourg, Librairie de l'Université, 1899], p. 54, note 5 ; V. DOUCET, "Prolegomena," *Summa theologica seu sic ab origine dicta "Summa fratris Alexandri,"* Roma, Quaracchi, t. 4-3, 1948, p. 59)。それゆえ、たとえアレクサンデル『神学大全』第 IV 部の古い諸版 (例えば *Alexandri de Ales Angli Universae Theologiae Summa*, Venezia, apud Franciscum Franciscum, 1575-76) から Leonina 版の指示する q. 8, memb. 3, a. 1 を参照して「ある者たち」の見解が見出されるとしても、これを手放しにアレクサンデルの見解と看做すことはできない。歴史的にアレクサンデルの『神学大全』と認められてきた著作は、実のところアレクサンデルのテキストと、彼と密接な関係にあったフランチェスコ会士らのテキストの集積であり、アレクサンデル本人によると考えられる記述のみを採用する同作の最新校訂版 (Quaracchi 版) は歴史的な諸版の第 IV 部に相当する秘跡論・復活論を含まず、この箇所をグイッレルムスに帰す。よってテキスト上、トマスの批判対象としてグイッレルムスを扱うことは適切である。この方針は、グイッレルムスの冊子写本に関する研究が発表された 1912 年以來広く認められている (cf. V. DOUCET, "Prolegomena," *art. cit.*, p. 62 ; M.-M. GORCE, « La Somme Théologique d'Alexandre de Halès est-elle authentique ? », *New Scholasticism* 5 (1), 1931, p. 19. 当該写本につき、以下を参照。P. MINGES, « Novus codex Fr. Guilelmi de Melitona », *Archivum franciscanum historicum* 5, 1912, p. 144)。規模の点でも、グイッレルムスのテキストは 13 世紀のフランチェスコ会士の秘跡論を代表させるのにふさわしいと言える。

²⁹ III, q. 64, a. 8, ad 2.

³⁰ 秘跡に関わる 3 要素の区分として「単なる實在」「単なる秘跡」「實在かつ秘跡」が挙げられ、それぞれが、「印」である秘跡の指示対象としての恩寵、定式を口にしつつ取り扱われた可感的物ないし行為としての秘跡、そして霊印に対応する (cf. III, q. 66, a. 1)。12 世紀前半には成立していたと思しきこの区分の成立過程に関しては以下の 2 つの論文に詳しい。Cf. D. VAN DEN EYNDE, « Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scholastique », *Antonianum* 24 (1), 1949, pp. 439-488 (particulièrement p. 472 et *sqq.*); R. KING, "The Origin and Evolution of Sacramental Formula, Sacramentum Tantum, Res et Sacramentum, Res Tantum," *The Thomist* 31, 1967, pp. 21-82.

³¹ III, q. 64, a. 8, ad 2.

³² 註 28 で「ある者たち」について指摘した通り、この「他の者たち」についても由来を特定することが

望まれる。この点 MARLIANGEAS に倣い、アルベルトゥス・マグヌスに帰すべきと考える (B.-D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae*, Paris, Beauchesne, 1978, p. 109; ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in IV Sententiarum*, in *Opera omnia*, A. et E. Borgnet (éd.), Paris, Vivès, t. 29, 1894, dist. 6, a. 11)。なお Leonina 版はロランドゥス・バンディネッリの『命題集』を示すが、この判断は正確でない。ロランドゥスは次のように言う。「洗礼を受けるのが成人あるいは分別のある者である場合、洗礼される意向を持つことが必要であり、洗礼を受ける者が意向を持つのであれ持たないのであれ、洗礼が教会の定式において伝えられる限り、真なるあるいは適法な洗礼があることになる。これに対して、洗礼を受けるのが幼児である場合、洗礼が教会の定式において実行される限り、彼の意向は要求されず、また洗礼を受ける者が〔洗礼を〕与える意向を持つか否かも重要でない」(ROLANDUS BANDINELLI, *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III*, Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung, 1891, S. 206)。引用は、当時の慣習から若干逸れるかたちで、秘跡を完成させるためには奉仕者が意向を持つ必要はなく、定式を守れば十分であるとする。つまり定式が表現された際に意向が表現されない可能性を認め、この点トマスと一致しない。このような方針は、表現されない意向を想定しなければ不可能である。

³³ III, q. 64, a. 8, ad 2.

³⁴ この段落の内容を補足する意味で、並行箇所を引用する。「実行される行為を定式のうちに含みこむ洗礼と他の秘跡〔つまり全ての秘跡〕において、内心の意向は求められず、ただ教会によって制定された言葉を通じて意向を表現すること (expressio intentionis) で足りる。それゆえ定式が守られていて、反対の意向を表現する何か外的なものが言われなければ、洗礼される」(*Super IV Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 2, qa. 1, ad 2)。この内容はキャリアの初期に提示される際、フランチェスコ会士らの見解と並列され、特に重視されるわけではないが、晩年の『神学大全』では明確に重みを与えられる。トマスが態度を変えないし決定する理由は明らかでなく、SCHILLEBEECKX は「彼〔トマス〕にとり問いが依然明らかでなかったことのあらわれ」と考える (E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle*, op. cit., p. 374)。しかし少なくとも、この態度変更が他の点に係る態度変更とともに生じたことは指摘しうる (註 42 参照)。

³⁵ 洗礼、堅信、同一位階への叙階が反復不可能とされる。例えば III, q. 63, a. 6, s. c.; q. 66, a. 1; q. 72, a. 5, s. c.; *Super IV Sent.*, dist. 24, q. 1, a. 2, qa. 2.

³⁶ Cf. GUILLELMUS DE MILITONA, *Quaestiones de sacramentis*, II, pars 9, q. 47, 4a.

³⁷ Cf. I-II, q. 112, a. 1.

³⁸ III, q. 61, a. 1, ad 1.

³⁹ III, q. 61, a. 1. カイエターヌスによるトマス『神学大全』同項への註釈は簡潔かつ適切である。「この論は、それなしでは人間が救われえないところの、人間の救済に対して必要なものについてではない。人間の救済がそれなしではふさわしく (convenienter) あることがなかったところの、必要なものについてである」(THOMAS DE VIO CAJETANUS, *Commentaria in Summam theologiae*, III, q. 61, a. 1, adiuncta ad editionem Leoninam)。

⁴⁰ III, q. 61, pr.

⁴¹ III, q. 1, a. 2; III, q. 65, a. 4.

⁴² Cf. A.-M. ROGUET, « Appendice I. Notes explicatives » in Thomas d'Aquin (trad. par A.-M. Roguet), *Les sacrements. 3^e, Questions 60-65*, Paris, Éditions de la Revue des jeunes, 2^e éd., 1951 [1^{ère} éd., 1945], pp. 205-254; H.-F. DONDAINE, « La définition des sacrements de la "Somme théologique" », *Revue des sciences philosophiques et*

théologiques 31, 1947, pp. 213-228 ; P. GARLAND, *The Definition of Sacrament According to Saint Thomas*, Ottawa, The University of Ottawa Press, 1959 ; M. TURRINI, *L'anthropologie sacramentelle de S. Thomas d'Aquin dans Summa Theol. III qq. 60-65*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p. 118, note 178 ; I. ROSIER-CATACH, *La parole efficace, op. cit.*, pp. 77-78. トマスのこの傾向は晩年に初めて生じる。初期のトマスは「秘跡の特質 (ratio) において主要的であるところのこと、つまり聖性を生ぜしめるということ」 (*Super IV Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 1 qa. 4) などと述べ、寧ろ恩寵の原因としての側面を強調する。これに対し晩年に秘跡を論ずる際には、秘跡の定義に対する様々な位置取りの可能性を踏まえたうえで「ここでは、秘跡が印としての関係性を含むことに即し、秘跡について語る」 (III, q. 60, a. 1) と先ず宣言し、以降の秘跡論を展開する。執筆時期の点から、秘跡の印としての側面を強調するこの方針と対応するかたちで、「意向」を外的条件として取り置く姿勢が固められたと推測される (註 34 参照)。

⁴³ Cf. I-II, q. 112, a. 5.

⁴⁴ III, q. 60, a. 4.

⁴⁵ 意志論における *intentio* については先行研究を挙げるだけで固有の書誌が形成されるので詳述しえない。やや古いが、規模の大きく重要なものとして以下を挙げるに留める。トマスにつき、A. HAYEN, *L'intentionnel selon Saint Thomas*, Paris, Déclée de Brouwer, 2^e éd., 1954 [1^{ère} éd., 1942]. 12 世紀・13 世紀につき一般に、O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. 4, 3^e partie, 1, Gembloux, J. Duculot, 1954, pp. 307-486.

La certitude du salut et l'« intention » dans la théorie sacramentelle

La controverse au XIII^e siècle et la position de Thomas d'Aquin

Ryo HATANO

Dans la doctrine chrétienne médiévale, le sacrement se rapporte au salut comme signe et cause. En même temps, on admet généralement la nécessité de l'« intention » du ministre pour effectuer le sacrement. Alors, si l'« intention » n'est connue que par le ministre lui-même, comment peut-on garantir la certitude du salut dans la théorie sacramentelle ? Le présent article vise à déterminer l'intérêt de la réponse de Thomas d'Aquin à ce problème, au miroir de sa critique dirigée contre l'opinion de Guillaume de Mélicon, franciscain de son temps.

Notre discussion commencera par l'explication de la doctrine guillaumiennne. Le franciscain admet l'incertitude de l'intention du ministre et du sacrement, pour livrer le rôle salvateur du sacrement au Christ et aux actes vertueux du récipiendaire sacramentel. L'importance du sacrement lui-même est ainsi diminuée, afin de conserver la certitude du salut.

Nous examinerons ensuite la critique thomiste contre Guillaume. Selon Thomas, l'intention du ministre est connue par l'expression de la formule sacramentelle. Cette proposition garantit la possibilité de la certitude du sacrement lui-même, donc du salut et de sa certitude qu'on obtient *à travers le sacrement*.

Il restera enfin à savoir pour quelle raison l'Aquinatense s'attache à la certitude du sacrement lui-même, au prix de la thèse commune insistant sur l'intériorité de l'intention. Chez Thomas, le sacrement est, en tant que signe et cause, le moyen du salut qui convient (*conveniens*) à la nature humaine ; il est « convenant » aux hommes d'obtenir la grâce par l'intermédiaire des choses sensibles et de faire procéder leur connaissance du sensible à l'intelligible. Notre docteur se sent obligé de sauvegarder la certitude de ce moyen privilégié du salut, pour mettre en relief son importance.