

# 信仰の領域に於ける人間行為の意義

—自由意志論に関するアウグスティヌスの著作を題材として—

あかほや まき こ  
赤保谷 昌 子

## 目 次

序	問題設定	2
第一章	思想形成期——人間の自由意志から神の恩寵へ	4
第一節	対マニ教論争に於いて形成された自由意志論	5
第二節	恩寵の前進	7
第三節	恩寵概念の社会的作用	8
第二章	ペラギウス論争期——自由意志論の展開	10
第一節	論争の概要とペラギウス派の主張の核心	10
第二節	アウグスティヌスの反論と予定説の登場	12
第三章	セミ・ペラギウス論争期——中間時概念の介入による徳行論の変化	14
第一節	セミ・ペラギウス論争の概要とその主張の核心	14
第二節	恩寵論と歴史論との交錯点——予定説の展開	15
第四章	むすび——政治論への展望	19
注記		22

## 序 問題設定

アウグスティヌスの思想が西洋哲学に於ける一大転換点を為した、というのはいはば西洋思想史研究に於ける共通了解<sup>(1)</sup>であろう。彼は、西洋哲学の主要な潮流の一つであるキリスト教思想を古典古代の伝統的タームの再解釈によって体系化し移入するという役割を果たしたと理解される。また、悪の問題や自己の内面に宿る真理についてなどは近年の代表的な思想家の著作での問題設定の主要な要素を構成し、現代に於けるアウグスティヌスの思想への関心の高さを物語る<sup>(2)</sup>。にもかかわらず、従来の諸研究、特に政治思想史の分野でのその蓄積は彼の思想の全体像の提示には必ずしも十分ではない。

政治思想史の分野での従来のアウグスティヌス研究は<sup>(3)</sup>、その題材を専ら『神の国 (De civitate Dei)』後半部とし、研究の中心テーマを以下の二点に絞る。すなわち、第一は世俗国家に於ける政治の意義であり、それは盗賊国家論<sup>(4)</sup>に見られる、奴隷支配とのアナロジーによるアウグスティヌス政治理論理解の試みである。第二は、教会国家関係、「神の国」と「地の国」との関係<sup>(5)</sup>である。これら従来の分析視角については次の限界がある。第一に、アウグスティヌスは政治理論家を自認せず、政治や世俗国家を主要論題とした政治理論の著作もない<sup>(6)</sup>。彼はカトリック教会の聖職者以外の何者でもなかった。第二に、彼は幾多の論争によって徐々に自らの理論を成立させてゆくタイプの思想家である<sup>(7)</sup>。『神の国』も、具体的な論敵を前に長期に亘って執筆された護教書であり、政治に言及した箇所も断片的である<sup>(8)</sup>。したがってアウグスティヌスの政治思想の全体像の把握のためには、まず彼の主要な思惟要素であるキリスト教教義を考察した上で、彼の想定する「政治」の内容を確定すべきであろう。つまりキリスト教教義の全体構造に於いて「政治」がどのように位置付けられるのかを、キリスト教思想のタームの解釈を手掛かりとして解明することが必要である。

では、政治思想史研究に先行する哲学・神学の

分野での研究<sup>(9)</sup>の蓄積は、この手掛かりとして十分だろうか。現在研究が盛んな論点は、神による内的照明の理論とそれに関連して知解と信仰との関係の教説、終末論的歴史解釈、さらに神の恩寵と人間の自由意志との関係の教説の三点である。ところが、これら諸研究の成果は個別に蓄積され諸論点相互の関連は必ずしも明確ではない。のみならず、研究者個人の研究分野が彼らの分析視角に色濃く反映している。

例えば、一方でカトリシズム研究者らはトミズム理解の前提としてアウグスティヌス解釈を行う傾向にある。研究の素材は主に『告白 (Confessiones)』に求められ、人間が知性を行使しながら神を探求し信仰へ至る点に関心が集中する。彼らの研究では、知解のための信仰への人間精神の発展を、一個人の中で自己完結的に起こると理解する<sup>(10)</sup>。人間本性は善であり、その全面的開花の可能性を潜在的に有するという理解である。この根底には、現世に於ける存在は全て、神の秩序の一部分という点で善である、という世界理解がある。よって政治的共同体も地上での善の一つであり、『神の国』の執筆目的は世俗国家をいかに神の国へと接近させるかの解明と解釈される。しかしこれでは、アウグスティヌスの思想の主要な特色である神と人間との間の越え難い断絶を、原罪の強調によって描き出すことが困難になる。また、信仰への人間精神の発展が個人の中で自己完結的に起こるならば、教会は各個人に対し神の代理として働くのみであり、意志の目的の共有によって自覚的に形成された共同体という教会のもう一つの側面を軽視することにもなる。

他方、カトリシズム研究の補完物として、プロテスタンティズム研究者による研究を挙げることができる。彼らは、宗教改革期のアウグスティヌス再解釈・受容の観点から研究するため、その関心は神の恩寵と人間の自由意志との関係に集中する。しかし彼らの理解では、信仰への回心も人間の自由意志の功績ではなく神の恩寵によるとする変化が396—397年に見られるのみで、その後30年以上アウグスティヌスの教説の変化を認めない。

その帰結は、予定説解釈に見られるような、神の恩寵の絶対的権力の強調、終末論の一面的重視である。この見解を基礎とする政治論は、神の国と地の国との対立を現世における教会組織と世俗国家機構との対立にそのまま置換する。よって現世での教会国家関係は基本的には変化しない。信仰者らは地上の民の支配を甘受することで教会の宣教のための平和を確保するが、地上の諸関係の中に入り積極的に共同体を形成することを要しない<sup>(11)</sup>。しかし、アウグスティヌスの自由意志論は、単に人間の絶対的無力と既存の体制の甘受とを主張するに止まらなかった。むしろ彼の思想の中では、理性的被造物たる人間のあるべき姿としての共同体形成理論が、教会論の形で積極的に構築されていたのではないか。

本稿では、アウグスティヌスの思想の全体像を探るために、人間の自由意志と神の恩寵との関係に議論の素材を限定しつつ人間の徳行の意義について論じる。この限定により逆に、自由意志論が、時間的空間的に活動の場を制限されている歴史的個人の枠を超えて、教会という新しい共同体の形成の契機として機能することを示したい。

ここで自由意志論という議論の素材の選定理由について解説する必要がある。

はじめに、議論の時代背景を概説したい。4世紀後半から5世紀初頭にかけて、ローマ帝国に於いては社会内道德の退廃、例えば蓄妾や飲酒・芝居見物など一時的享樂の追求が問題となっており、カトリック教会内に於いてもこの問題意識は共有されていた。さらにヒッポではキリスト教の異教化・土着化が甚だしく、その風習が容認可能な単なる社会的慣習を超えて信仰の領域に侵入することも稀ではなかった<sup>(12)</sup>。

宗教・世俗社会の両領域に於ける改革の必要性は認識されていたが、その具体的方法については意見の対立があった。対立の二つの理由のうちの第一は、聖書の記述の不明確さである。聖書は一方で「正しくない者が神の国を継ぐことはないのを知らないのか。」<sup>(13)</sup>と終末時の救済に必要な清

浄な生を勧める。しかし他方で「あなたの持っているものでもらっていないものがあるか。もらっているのなら、なぜもらっていないかのように誇るのか。」<sup>(14)</sup>と、徳行の積み重ねと救済との因果関係を否定する。両記述の整合的解釈は困難な課題とされていた。

第二は、アウグスティヌスが聖職に就いた北アフリカの都市ヒッポでの異端・異教の勢力の強さである。ヒッポにおいてはカトリックは少数派であった<sup>(15)</sup>。非カトリックの中で特に有力だったのは、マニ教、ドナトゥス派、ペラギウス派の三説である。マニ教は、いわゆる在家と出家との完全分離によって徳の間接的実践システムを確立し多数者の救済を保障する。ドナトゥス派では、信仰否定や聖物売買などの罪を犯していない清貧な聖職者の執行する洗礼によってのみ教会への加入が認められ、かつその後清浄な生活を送ることで終末時の救済に与かる。そして教会の構成員としての清浄な生活を他人に勧め救済へ導くためには、物理的強制力に起因する恐怖の利用も正当化される<sup>(16)</sup>。ペラギウス派は、救済に与かるための現世に於ける手段として、徳行の積み重ねを奨励する。

これらの教説が有力だった理由は、ローマの伝統宗教の相互授受 (do ut des) 原理を共有していたことに求められる。神々に対する人間の供犠行為を本質とするローマの伝統宗教においては、その行為によって初めて、人間は現世に於ける恩恵と繁栄とを神々から付与される。つまり、神々と人間との間の交換条件的関係の貫徹が、相互授受原理の主要な内容である<sup>(17)</sup>。この原理の想定する神々は、家・部族・国家など共同体の守護という現世利益的役割を持ち、共同体の繁栄・没落は祭儀行為への人間の形式的参加にかかっている。したがって宗教儀式への参加は政治的義務とされ、不参加の表明は既存の政治的共同体の存続に対する明確な反発と認識された。すなわち、ローマの神々は人間の個人的・霊的な救済に関与するような神々ではなかった<sup>(18)</sup>のである。

この原理の貫徹したローマ社会に於いては、前述の各教説は救済を徳行の積み重ねによって獲得

可能とする<sup>(19)</sup>点で受容されやすい。人間理性の能力を積極的に評価するこれらの宗派は、古典古代の思想の残滓を包含した教説を主張したといえよう。これに対しアウグスティヌスは別の道を模索した。彼によれば、救済に与えられるか否かは神の予定に全面的に依存するため、人間の徳行の積み重ねは終末時の救済の確実性を保障しない。さらに回心の際に行使する自由意志は、原罪を負う人間の「第二の本性 (secunda natura)」<sup>(20)</sup>のものではない。人間が自由意志にしたがって行為するには、神の恩寵の絶えざる介入が不可欠であるとの主張だった。すなわちアウグスティヌスは、人間行為に一定の意義を認めながらも、それと神による救済との間に越え難い断絶を見出したのである。自由意志と恩寵とを対立的に捉える論者にとって、両者の調和的併存の教説は理解困難であり、異教・異端の勢力は勿論、カトリック教会内に於いても長期に亘って論議を巻き起こした。また、彼の教説のうち特に原罪・予定に関しては、カトリック教会でも受容されなかった<sup>(21)</sup>。そのため、宗教改革期に於いてこの論点が再び議論され、反カトリック・カトリック双方の論者の正統性の根拠として彼の思想が利用されることになる<sup>(22)</sup>。

本稿ではペラギウス派、セミ・ペラギウス派両論争期の諸著作を中心に扱う。これらの運動はその直前のドナティスト論争と異なり、物理的強制力という異質の要素をキリスト教教義の枠組へと位置付けるというダイナミズムを欠く。そのため、従来は神学上の単なる教義論争と理解され、政治思想史研究に於いては積極的な意義を与えられてこなかった<sup>(23)</sup>。しかしペラギウス派を始めとする一連の動きは、プラクティカルな要請に基づいた新しい徳行推進運動であった。ローマ市民の道徳的退廃の原因が、自らの将来の不透明さに対する絶望であると考えたペラギウスらは、論稿や書簡を通してキリスト者のあるべき生について記した。つまり彼らの著作はキリスト者に対する明確な行動プログラム提示の役割を果たしたのである<sup>(24)</sup>。したがってアウグスティヌスは、これに代わる人間行為の新たな目標や価値をキリスト教への希望

を失わせない方法で提示し、同時に、自説を聖書の記述と従来のキリスト教思想家らの教説とによって理論的に正統化する、という困難な作業を強いられることとなった。

本稿の構成は、以下の通りである。第一章では、ペラギウス論争理解の前提として、ペラギウスらに影響を与えたアウグスティヌスの思想形成期の諸著作を対象とする。人間の自由意志を全く認めないマニ教に対して彼が自由意志の存在意義をどのように主張したか、彼の理論の発展を三段階にわたって検証する。第二章では、ペラギウス論争に於ける双方の教説を整理し、人間本性に備わる自由意志に絶対的な信頼をおくペラギウス派に対して、アウグスティヌスが神の恩寵の必要性をどのように説いたかを示す。この時点で彼は、それまで回避してきた予定説の解明の必要性を認識する。第三章では、アウグスティヌスの教説に対するカトリック教会内での反発について、他人への勧告・徳行への教導の意義に関する諸著作を対象にする。ここでは、個人の自由意志から出発した議論がその舞台を拡大し、人類史の終末論的解釈の介入を問題解決の手掛かりにする試みが示される。最後に第四章で、以上の自由意志論の発展が、キリスト教に於ける徳行実践についての集団的問題解決の必要性の再認識から生じたことを示す。これにより、以前の政治思想との比較において、アウグスティヌスの問題解決方法が現世機構に於ける権力分配でも人間精神の陶冶への全面的依存でもない点で、まさに革新的だったことを明らかにしたい。

## 第一章 思想形成期——人間の自由意志から神の恩寵へ

本章では、アウグスティヌスの思想形成期の諸著作を対象とし、彼の教説の発展の諸段階を検討する。第一段階で、彼は悪の本質論に関するマニ教徒との論争を通じ、善悪の起源としての人間の自由意志を見出した。次いで第二段階では、司祭叙階前の聖書研究期にパウロ解釈に従事した。彼は自由意志は悪の起源かつ信仰への動機であると

いう従来の見解を改め、回心は人間の自由意志のみでは達成され得ないという説を唱えた。さらに第三段階では、神の恩寵が知性を通さず意志に直接働き掛けると同時に、それが個人を超えて人類史の中に共同体形成の契機として作用するとの教説の変化が現れる。以下各段階を詳説し、ペラギウス論争以後の自由意志論の展開を理解するための前提としたい。

### 第一節 対マニ教論争に於いて形成された自由意志論

本節では、かつてマニ教徒であったアウグスティヌスが、その批判者として悪の本質論を構築してゆく過程を検討する。彼は、悪の起源が人間の自由意志にあるという主張に於いて、マニ教からもそれからの離脱に使用したネオプラトニズムからも脱却する。

マニ教徒に対し多くの論争書を著したアウグスティヌスは、かつてマニ教徒であった<sup>(1)</sup>。入信の理由は不明だが、彼にとってマニ教こそ世の全ての宗教・宗派を包摂し宇宙を説明し得る真の宗教と思われたのだろう<sup>(2)</sup>。

マニ教の宇宙論<sup>(3)</sup>は、光の神と闇の神、すなわち霊と物質との本質的二元論から構成され、宇宙はこれら二者の対立・抗争の場と想定される。人間もこの対立を免れず、それは肉体という物質に囚われた魂と定義される。よって、物質からの完全離脱によって魂は救済され得る<sup>(4)</sup>。すなわち、マニ教では悪は実体として善と対立・抗争する能力を持つ<sup>(5)</sup>とされ、人間はこの抗争の運命に巻き込まれるだけの受動的存在<sup>(6)</sup>である。

この宇宙論を基礎にしたマニ教徒の現世での組織化は、人間の能力のみでは不可能な救済獲得のためのシステム構築を目的とする。マニ教では、聖者 (sancti, electi) と聴聞者 (auditores) とが制度面で完全に分離される<sup>(7)</sup>。すなわち一方で、聖者は禁欲生活<sup>(8)</sup>によって物質から離脱する生を送り直接救済される。つまり、直接の救済は厳格な

戒律を遵守しうるこれら少数者に限って獲得され得る。他方、聴聞者は聖者に対する絶対的帰依と聖者の生活の経済的援助とにより、彼らの禁欲生活を通じて間接的に徳を実践し救済に与る<sup>(9)</sup>。マニ教では、このシステムによって徳行の確保が制度的に保障され、戒律を遵守できない多数の弱者も救済を獲得しうるのである。

アウグスティヌスのマニ教批判は、まずこの救済システムに向けられる。彼によると、このシステムはかえって教徒内での道徳的退廃の悪循環を生むことになる。すなわち一方で聴聞者は、寄進という外形行為により自らは徳行なしで救済される。このため、奢侈な生活の永続を「救済」と誤解する聴聞者ほど、熱心に寄進を繰り返す。彼らは反復継続する寄進によってのみ「救済」を確信し徳行を軽視してしまう。また、救済を確実にする寄進行為の本質が経済的財の供出である以上、物質を悪と定義しこれを救済への障害と捉える教義とも矛盾する。他方、聖者の禁欲生活の実践にも疑問が残る<sup>(10)</sup>。聖者も現世では悪としての物質つまり肉体に囚われているため、そこから魂を完全に解放する禁欲の完成は現世では不可能である。彼らの能力を超えた不当に厳格な戒律実践の強制は禁欲への意欲を殺ぐ結果を招く。以上アウグスティヌスは、マニ教徒の組織が救済の制度的保障とはなり得ないと批判する。しかし彼の批判対象はこの組織論に止まらず、マニ教の教義の中心かつ彼の主要な関心事でもある悪の本質論を検討し、これを通じて独自の自由意志論を展開するに至る。

悪の起源の問題が初めて取り上げられたのは、『秩序論 (De ordine)』である。事物の秩序は、諸原因の連鎖として神によって創造されたもので悪を含まない<sup>(11)</sup>。すなわち「運動する物体における原理で、人間のわざと意志と以外的一切を神の力と指導とのもとに置く」<sup>(12)</sup>。悪は存在ではなく性質 (affectus) であり、神が善を愛し悪を憎むという偉大な神的配慮に属するのみである<sup>(13)</sup>。つまり悪は低次の被造物の性質・状態に属し、それらの被造物が秩序の中でより低い地位に置かれることによって、万物の適合 (coaptatio) と協調

(concentus) とに寄与する<sup>(14)</sup>。したがって秩序を貫徹する神の正義が現世の善悪を区別することで、各事物が秩序の中に各々の場を持つ。「秩序がそれら(全被造物：筆者注)を支配して適宜に限度を与え、過度であることやあるべきでないところにあることを許さない」<sup>(15)</sup>。以上から、秩序は「神が造った全ての被造物を支配するもの」と定義される<sup>(16)</sup>。

秩序の第二の意義、「もしわたしたちが人生においてそれを保持しておくならば、わたしたちを神へと導くもの」<sup>(17)</sup>は後半の学問論の中で述べられる。人間精神は虚弱で、秩序全体とその部分とを同時に把握する能力を持たない<sup>(18)</sup>ため、秩序の一部を全体であると誤解し、その部分内での諸事物の不調和を指摘する。しかしその不調和は神の創造の不完全性には帰し得ない。秩序把握のための人間能力を高めるには、「感覚から身を引き心それ自体へと集中し、自分自身に立ちもどるという大いなる習慣」<sup>(19)</sup>によって自分自身を知ることが必要である。この手段として、理性と権威とを指摘しつつもとくに前者による哲学が重要視される。節度をわきまえば、自由学科の教養は真理の把握を通じて至福の生を獲得し得る<sup>(20)</sup>。換言すれば、哲学を手段として全ての人間に救済獲得の可能性が開かれているのである。選びと予定との教説はこの段階では登場していない<sup>(21)</sup>。

この議論は、『自由意志論(De libero arbitrio)』において神の創造との関連で詳述される。悪しき行為の原因は人間の欲望(libido)・欲情(cupiditas)、「意図せずして失ってしまうものへの、人間の愛(earum rerum amorems, quas potest quisque invitus amittere)」<sup>(22)</sup>と説明される。人間は、正しくかつ有徳に生きそれによって最高の知恵への到達を求める意志、すなわち善き意志を本性として持つ<sup>(23)</sup>。人間は本来この善き意志のみで幸福な生に達し自由を享受しうることが、永遠の法<sup>(24)</sup>によって定められている。人間は本性の欲求として、神すなわち真理への完全服従としての自由<sup>(25)</sup>を求める筈である。ところが、人間の自由意志は中間の善(media boni)<sup>(26)</sup>であるため、これが自分

より劣る善に固着した場合に罪を生じる。原罪による、劣れる善への意志の転落の運動は、人間の意志的な運動<sup>(27)</sup>ゆえ、悲惨(miseria)たる無知(ignorantia)と困難(difficultas)とを当然の罰として伴う<sup>(28)</sup>。悪しき行為とは「永遠のものを自らの意志によって捨て、時間的なものを追求すること」<sup>(29)</sup>であり、その主体は転倒して秩序を失った魂である。つまり、この転倒の原因は我々の自由な意志の決定(libenum arbitrium voluntatis)<sup>(30)</sup>であると、アウグスティヌスは結論づける。

『自由意志論』における注意点は、以下の四つである。第一に、意志の転倒から生じた悪は、善の欠如(privatio boni)、欠落(vitium, defectus)と定義される。これらの定義は一見消極的だが、これらは単に調和的秩序からの脱落ではなく、悪による存在の剝奪行為という積極的意味付けをも与えられたと解すべきである<sup>(31)</sup>。存在／非存在と善／悪とは同一視されている。第二に、原罪を自由意志に帰する説の中でも、自由意志自体は人間の正しい生のために不可欠である。神が創造した自由意志は、悪の起源ではあるが悪そのものではない。非難されるべきは、人間にとって完全に制御可能な自由意志を与えなかった神でも自由意志の性質でもなく、神から与えられた善を意志的に悪用した人間なのである。第三に、原罪によって意志を転倒させた罰として、人間は可死性を付与され無知と困難との中で現世での生を終わるが、これらの労苦は人間に対する「前進への促し(proficiendi admonitio)」「完成への出発(perfectionis exordium)」<sup>(32)</sup>として神の秩序の中で善へと転化する。原罪による本性壊敗の後に人間を救済へと導く手段は、人間生来の身体的感覚を通じて超感覚的・精神的なものへと向き直らせるのみである<sup>(33)</sup>。労苦による悲惨は、善を認識する人間の能力にしたがい徳行完遂のために創造者へ懇願することを目的として、人間に与えられる。意志の怠慢は罪であり、人間は理性的被造物としての能力を最大限に使用することが義務づけられている。第四に、原罪とその罰、さらにイエスの受

難による罪からの解放は、「永遠の現在」たる超歴史的な神にとって全て予知の範囲内だったという、予知の教説がここで登場する。しかし、神が予知にしたがって救済と滅びとを定めるという予定説と神の摂理の中でのその位置付けとについて、彼は言及を避けている。

『自由意志論』において哲学的アプローチを脱し、悪の本質論の視点を知性から意志へとシフトしたアウグスティヌス<sup>(34)</sup>にとっての次の課題は、人間の自由意志に生ずる悪をいかに除去するか、すなわち神の恩寵による救済についての理論構築であった。

## 第二節 恩寵の前進

本節では、主にパウロ解釈への従事を通して、彼が神の恩寵の意義、特に信仰への回心に於ける恩寵の無償性についての認識を深め、かつ自説の変化を自覚したことを示す。

395年の司祭叙階の前の半年間、アウグスティヌスはパウロの思想を主要題材とした聖書解釈に従事した。この成果<sup>(35)</sup>としてアウグスティヌスの恩寵論に変化が生じたのは、『シンプリキアヌスへ答えた諸問題について (Ad Simplicianum de diversis quaestionibus)』第一問と第二問との間である、と一般には理解される。彼は『再考録』に於いてこの変化を「この問題を解決するにあたり、私は人間の意志の自由な選択の確保のために苦勞したが、神の恩寵が勝った。」<sup>(36)</sup>と記述している。

第一問でアウグスティヌスは、ローマ人への手紙第七章の解釈を通してパウロの律法論を検討する<sup>(37)</sup>。未だ神の恩寵の下にない人間にとって、律法は人間に罪を自覚させるための道具にすぎない。この律法の禁止命令によってかえって罪への願望を増大させた人間は、貪りと律法違反とを増大させ、自ら罪責を重くし死に至る<sup>(38)</sup>。つまり、人間は律法によって罪を認識し違反行為を自ら非難することで、律法自体の善性を示すものの、自らの行為は「私たちの内に宿る罪」たる欲情に屈服し

ている。この強力な邪欲を形成するのは、原罪に対する罰としての可死性とその後罪に対する罰としての情欲との、あたかも本性と習慣とのような強い結合<sup>(39)</sup>である。結局、人間の自由意志は救済獲得のために、「賜物によって義を満たす神へと信心深く寄りすがりながら向きを変える」<sup>(40)</sup>のみである。以上の解釈においては、謙虚な信心 (*supplex pietas*) によって生じる神の恩寵への回心は、他の善行と異なり実行行為を伴わないため、行為能力の有無によらず人間の自由意志の能力のみで達成され得る<sup>(41)</sup>。ここでは恩寵は善へと向かう人間の意志を強める動機として、聖職者による説教・勧告を通して人間に働く。しかし恩寵の働きかけによっても人間の自由意志は本質的には変化せず、意志の分裂状態は究極的には解消しない。この回心の後に人間行為を助け善き業の完成へと導くのは、助力の恩寵 (*gratia actualis*) である。また、人間は信仰への促したる召命への反応によって救済と滅びとを予定されるが、召命・予定・義化という一連の神の摂理はそれらに先行する予知の範囲内にある<sup>(42)</sup>。

しかし、善行を可能にする恩寵が信仰によって与えられるなら、信仰の予知と将来の善行の予知とは実質的に同一である<sup>(43)</sup>。信仰の報酬としての恩寵概念の否定のため、第二問でアウグスティヌスは、ローマ人への手紙第九章を題材として、召命のみでは救済は保障され得ないことを論じる。人間は創造の恩寵によって自由意志を授かるがそれを信仰へと促すのは人間の功績ではなく先行の恩寵 (*gratia praeveniens*) である、との主張が明らかになる。ここでの例はヤコブとエサウとの予定<sup>(44)</sup>の比較である。彼らは双子でありかつ誕生前から救済と滅びとを予め示されていた点で、予定に先行する人間の功績を完全に排除した例<sup>(45)</sup>といえる。彼らは将来の信仰についての神の予知では区別されなかった。信仰へ向かう善き意志自体も、神の召命 (*vocatio*) によって起こる<sup>(46)</sup>。しかし召命が全ての人間に同様に為されたとしても、その効果は同一には現れない。頑固な心が神の召命を拒むとき、その頑固さ故に人間は滅びを予定

される<sup>(47)</sup>。これが合宣的召命 (vocatio congrua) 理論である。人間は神の召命を拒む能力をもっている。予定の基準は、「ある隠された、人間の尺度では測り知ることの出来ない、公平」、上からの正義に属する<sup>(48)</sup>。その正義は義を求める人間にのみ痕跡として保持され、その他多数の人間はこの召命の方法では信仰へと促され得ないが、それを以て神を非難すべきではない。自由意志の悪用による原罪は人間自身の行為であって、原義喪失の点で人間は神に対して負債を負う。そして負債者は債権者の取立方法に従わねばならないのである。以上の合宣的召命理論は、知性を働かせ得るが召命を拒否し救済されない多数の人間を想定しつつも、被造物としての人間一般の善性を前提としている。つまり、召命前には全ての人間が未だ救済の可能性を持つことになる。結局、先行の恩寵は、善を人間に知らせ意志させるための照明、正義を示すための律法の提示、知識を与えて信仰へと意志を促す召命、の三つの方法で、人間の自由意志を神へと固着させる。しかし、これらはいずれもまず人間の知性に作用しつつで間接的に意志を動かす点で、意志にとって外的なものに止まる<sup>(49)</sup>。神は召命によって既に生じた人間の意志を固めるのみで、それを作り出さない。

合宣的召命理論を以てアウグスティヌスは自説の完成を主張し、『再考録』では「私はペラギウス派の異端が出てくるずっと前から、既に彼らとの論争を見越しているかのように論じていたのである」<sup>(50)</sup>という。つまり、ペラギウス派、セミ・ペラギウス派との両論争は、思想形成期の著作についての彼らの誤読によって生じたと主張する。そして、現在の諸研究<sup>(51)</sup>の殆どもこの主張を容認し、この時点でのアウグスティヌスの自由意志論を以後の諸著作にも拡大適用する。その結果、知性の働きと関連付けられた彼の信仰論では神の内的照明の点が重視され、神の恩寵による人間本性の完成と類比された人類史解釈は軽視される。しかし、思想形成期とペラギウス論争期との間には約10年間のドナティスト論争期があった。もしペラギウス論争が従来の主張を繰り返すのみだったとすれ

ば、彼の想定する神の恩寵は人間の意志に直接には働かず、救済は知性を十分に働かせ得る少数者に功績の報酬として与えられることになる。哲学的エリートイズムを脱したと自認するアウグスティヌスがそのような恩寵論を受容しただろうか。むしろ神の恩寵は、多様な発展段階にある個人を超え集団に対して作用する可能性<sup>(52)</sup>を持つのではないか。

### 第三節 恩寵概念の社会的作用

本節では、時間的空間的に制限された歴史的個人を超えて作用する恩寵概念の再構成について論じ、ペラギウス論争以降のアウグスティヌスの思想の変遷を追う前提とする。ドナティスト論争期の思想には、神との関係に於ける人間を個人ではなく集団として捉える新たな視点が芽生える。これが恩寵概念に反映するとき、救済史の問題が浮上する。

『シンプリキアヌスへ』以降の自由意志論の一貫性について考察の手掛かりとなるのが、『教えの手ほどき (De catechizandis rudibus)』という著作である。同書はカルタゴの助祭デオグラティアスの要請により、405年に著された。その目的は、信者になることを志望し初めて教会を訪れた人に対して何をどのように教えるべきか、つまり「主の宝を広く分配する方法」<sup>(53)</sup>を論じることである。

前半部では、教会の執行する洗礼の秘蹟をうけて再生する人間像が描かれる。人間はみな「古い人」たる肉から出発しながら、秘蹟による聖霊の注ぎを受けてそれを脱ぎ捨て、「新しい人」として内面から再生する<sup>(54)</sup>。そこで、受洗志願者に対して信仰への意志を固めさせ正しく回心させる方法が論じられる。洗礼前の説教は他人への神の恩寵の伝達のために、「心の中の直観的な悟り」<sup>(55)</sup>とは異なり人為的に構成<sup>(56)</sup>される。しかし、説教は信仰への知識ではない。説教を通して志願者の精神に神が介入し真の信仰への意志を固めさせるのである。神の恩寵は、知識による啓蒙を通してでは



なく志願者の意志に直接作用し、律法の完成・終局目的としての「清い心と良心と偽りのない信仰から生じる愛」<sup>(67)</sup>へと向かわせる<sup>(68)</sup>。また、聖書の掟は全て神への愛とその前段階の隣人愛<sup>(69)</sup>とに集約され、隣人愛実践のために弱者に対し低いところへと自ら降りて行く姿勢によって神への愛は深まる。この愛 (caritas) 概念は、カシキアム対話篇以来の諸著作における、神への愛 (amor Dei) と知恵への愛 (amor sapientiae) との同一視、より上位の存在への接近の姿勢、すなわち上昇志向の愛概念からは明白に逸脱している。したがってこの考えによれば、自足概念に依拠する古代哲学、特にストア哲学の想定する理想的生すなわち人間の最高段階たる知恵への到達ですら、神への反逆の可能性を秘めているという理由で批判される<sup>(60)</sup>。さらに、神への愛という意志 (voluntas) が個人による真理の単なる観照を超え信仰共同体としての教会を形成する紐帯としての役割を果たすことにも新たな視点が見られる<sup>(61)</sup>。

この恩寵論を前述『シンプリキアヌスへ』のそれと比較考察してみよう。『シンプリキアヌスへ』第二問に於ける恩寵は人間の自由意志自体の性質を変化させるのではなく、その機能に対する障害を除去し善への意志を固めさせるという意味で、自由意志の作用の条件を準備するに止まる。よって、現世での人間の不完全性は無からの創造 (creatio ex nihilo) という人間本性に由来する<sup>(62)</sup>。しかし、この説明ではもはや自力では修復不可能な人間の不完全性を神の創造に帰するため、人間には非難されるべき落ち度がない<sup>(63)</sup>こととなる。前進への人間の努力を主張するアウグスティヌスにとって、人間の不完全性を自身に帰さない説は徐々に後退してゆく<sup>(64)</sup>。対称的に『教えの手ほどき』に於いては、恩寵は人間の自由意志に直接作用して意志の分裂状態を解消し、その方向を善へと向けて人間の内面の解放を完成させる。ここでは、現世での人間の不完全性は、歴史の中に於ける神による救済の途上という、恩寵の機能方法の違いと歴史性とに根拠を有するのである。この歴史論が後半部で詳述される。

集団としての人間の再生つまり救済史について、アウグスティヌスは初心者に対する話の範例を二つ挙げる<sup>(65)</sup>。これは人類史の聖書的解釈としての歴史論であり、二種類の間人集団の滅びと救済とのドラマは後の著作『神の国 (De civitate Dei)』の原型をなすと考えられる。人間は神への固着と神からの離反との反対方向へ向かう二種類の愛によって二つの集団を形成するがそれらはただ並存するのではなく、むしろ終末に於ける神の国の勝利・繁栄と地の国の敗北・消滅とが強調される<sup>(66)</sup>。そして、歴史の中心をなす事柄とは、肉をまとった神すなわちイエスの登場であり、さらに彼の受難の後に神と人間とを繋ぐ唯一の機関となる教会の、終末までの存続である。イエスまでの時代は全て教会の予徴であり、それ以降の事柄は教会を通した神の業の完成である<sup>(67)</sup>。救済はこれら歴史的な事件を通して遂行されるのである。このように、歴史が神の摂理という目的を有し超歴史的観点からの体系的解釈において終末論が採用されるとき、歴史的人間の住み家である現世秩序の位置付けはどのようになるか。歴史の七区分のうち、救済によって人々が永遠の安息を享受する第七の時代が最も重要である。現世秩序たる現世は、キリストの降臨から再臨までの第六の時代にあたり、ほぼ同質的で変化に乏しい時期、人間の一生に例えれば老境と理解される<sup>(68)</sup>。したがって、救済を待望する信仰者にとって現世は二次的な意義しか持たない。しかし他方で、現世に於ける千年間の神の統治の実現のために既存秩序の破壊を主張する熱狂的な千年王国説が否定された<sup>(69)</sup>ことで、救済を予定された人間の復活は終末へと無限に先送りされる。「至福の生 (beata vita)」は現世では実現しない。しかし、歴史的存在としての人間の行為が神の摂理に組み込まれている以上、これら現世での行為にも神の摂理の中での意義を見出し得る<sup>(70)</sup>のである。

人間は理性的被造物としての善性を有し回心の可能性を秘めている。しかし、意志の対象を永遠なるものへと変えるにはそれは不十分である。ここに、神の恩寵が律法や勧告などの方法を通さず

人間の性向へと絶えず介入する必要性が示される。回心により信仰への意志を確実にした後に、信仰者は歴史に登場したキリストの体たる教会<sup>(71)</sup>で受洗し再生する。

以上、『教えの手ほどき』で形成された、歴史的な個人を超越する恩寵論や超歴史的体系的歴史解釈たる終末論などの思惟要素を発展させることで、以後の彼の議論は成り立っている。そして、これらの諸要素は後期の思想でも決定的な役割を果たしている。次章以降では、後期諸著作に於ける恩寵・予定・歴史など諸概念の整理により、人間の陶冶の可能性に対するアウグスティヌスの姿勢を明らかにしたい。

## 第二章 ペラギウス論争期——自由意志論の展開

本章に於いては、思想形成期のアウグスティヌスに影響を受け人間の自由意志の可能性を強調した、キリスト教異端のペラギウス派との論争を対象とする。彼らは自説の理論的根拠をアウグスティヌスの初期教説に求めた。これに対しアウグスティヌスは、彼らの教説が人間本性に対する楽観的分析の点で自説と異なることを示すため、思想形成期からペラギウス論争期までの諸著作の一貫した主題を提示し自らの思想を再構成することになった。本章では、まずペラギウス論争の歴史的経過を概観し、彼らの主張の核心と限界とを示す。ついで、これと対比する形でアウグスティヌスの教説を解説する。恩寵なしでは全てが不可能である人間本性の根本的壊敗の教説は、彼が回避してきた難問、すなわち予定説への取り組みの必要性を自覚させることになる。

### 第一節 論争の概要とペラギウス派の主張の核心

本節では、論争の歴史的経過を概説した後、幾つかの論点に絞って彼らの主張を解説する。アウグスティヌスと鋭く対立する彼らの主張の本質は、原罪否定を基礎とする楽観的な人間本性論である。

ペラギウス派とは、ブリトンの修道士<sup>(11)</sup>ペラギ

ウスとその弟子の法律家カエレスティウスとを中心とする一派である。アウグスティヌスが直接批判の対象としたのは、ペラギウス、カエレスティウス、ユリアヌスの三者である<sup>(2)</sup>。ペラギウスはアウグスティヌスの思想形成期の著作に影響を受け<sup>(3)</sup>、アウグスティヌスもペラギウスに書簡を送っている<sup>(4)</sup>ことから、論争以前から双方を知っていたと思われる。ペラギウスは、410年のアラリックによるローマ侵略の際にヒッポに避難したローマ貴族の間で支持され、ノラのパウリヌスなど有力なパトロンを得た<sup>(5)</sup>。ペラギウス派の主張の主眼は実践面に於ける修道生活の要請である。それはカトリック教会内の一種の徳行推進運動であり、したがってペラギウスは異端を自認してはいなかった<sup>(6)</sup>。ペラギウスは教義論争による教会の分裂が道德喪失に繋がることを熟知していたのである<sup>(7)</sup>。

論争は411年にカエレスティウスがカルタゴで司祭叙階を申請したことに始まる。彼は魂の起源の議論の中で幼児洗礼の必要性を否定<sup>(8)</sup>したが、この発言がミラノの助祭パウリヌスによって告訴され、同年司教区会議で破門宣告を受けた。カエレスティウスは、原罪の本質論が当時の教義研究の主要論点であるとして異議を申立てたが認められず、エフェソスで司教となり後にコンスタンティノーブルに渡った<sup>(9)</sup>。

異端宣告を受けたペラギウスらは東方に逃れ<sup>(10)</sup>、教説の派生的な点の修正、具体的には神の国へ入りやすくするための幼児洗礼の必要性と善行実践のための助力の恩寵の存在との容認によって、勢力を強めた。415年のエルサレムとディオスポリスとの両司教区会議に於いて、ペラギウスは改説を強調した問責者オロシウスがギリシア語に堪能でない点を利用し<sup>(11)</sup>、ペラギウス派は異端でないとの宣告を受けた<sup>(12)</sup>。

東方のこの宣告に対するアフリカ諸司教の抵抗は激しく、416年にカルタゴ、ミレヴェで相次いで司教区会議が開かれ教皇インノケンティウス1世に裁定を依頼する書簡が送られた<sup>(13)</sup>。これに対し教皇は、地方司教区会議決定は教皇の権威に確認

されて初めて拘束力を持つというローマ優位の原理<sup>(14)</sup>を確認した上で神の恩寵と洗礼との必要性を説き、改めて破門宣告を為した<sup>(15)</sup>。

他方、417年教皇インノケンティウス1世の死後、カエレスティウスは新教皇ゾシムスに働きかけ、内的照明・幼児洗礼の点を改説し正統性を訴えた<sup>(16)</sup>。ゾシムスはペラギウス派に対して好意的<sup>(17)</sup>であり、417年のローマ司教区会議でペラギウス・カエレスティウスの教説の正統性を認めアフリカの諸司教に対して411年宣告の再検討を要請した。これに対し彼らは教皇の予想以上に強く反発した。何故なら、ペラギウス派問題はインノケンティウス1世の判断によって、既に解決済みと認識されていた<sup>(18)</sup>からである。結果的にペラギウス派は、418年カルタゴ公会議に於いて411年決定の再確認という形で<sup>(19)</sup>異端を宣告された。同時に西ローマ皇帝ホノリウスから、ローマ諸都市からのペラギウス派の追放命令・迫害の許可が出され<sup>(20)</sup>、論争は終結するかに思われた。

ところが、418年カルタゴ公会議の決議をその内容とするゾシムスの回勅 (Epistola Tractatoria) への署名を、エクランムのユリアヌスを含む19人の司教が拒否した。ユリアヌスはアウグスティヌスの教説、特に予定説はマニ教の決定論と同一と非難した<sup>(21)</sup>。以後アウグスティヌスの論争対象は、ペラギウス派の中で最も自覚的に一貫した理論構築を試みたこのユリアヌスへと移行する。

ペラギウス派の主張の基礎には、人間本性に備わる自由意志の能力に対する楽観的な信頼がある。神は疑いなく善・正義であり、被造物全てがその善性を分有する。その被造物の本性は全能の神によって創造されたのだから壊敗不可能であり、全被造物の中で最も優れているのは理性的被造物たる人間である。さて、神の正義は、誤ることなく遵守可能な律法を人間に課す。人間に対する神の命令は全て遵守可能であり、それは同時に人間の義務でもある<sup>(22)</sup>。ペラギウス派のこの一種の合理主義の根底には、ストア的的道德観がある。つまり彼らの人間観は、本性に備わる能力が徳行実践に

十分堪えうるとするストア的智者 (sapiens) のイメージに拠っている<sup>(23)</sup>。律法遵守の行為が救済の報酬に値するのは、人間が自らの自由意志によって行為するからである。罪への非難も自由意志による行為の選択に起因する。ただし、罪によっても本性はその秩序を乱されるのみで壊敗しない。よってこの教説では、外部から強制された行為は非難や賞賛の対象とはならない<sup>(24)</sup>。

この人間観が想定する自由は選択の自由<sup>(25)</sup>である。すなわち、ある問題に対する実行可能な複数の選択肢の存在が自由の本質とされる。ペラギウス派にとって、マニ教やストア哲学に於ける運命とアウグスティヌスに於ける神の恩寵とは人間の選択行為を超越したものとして同一視され、神の恩寵と人間の意志の自由選択とは相容れない。一行為の中での自由意志以外の複数の要素の同時作用は認められない<sup>(26)</sup>のである。彼らによれば、恩寵なしでは何も出来ないと考え神への祈りに頼る人間は怠惰とされる。実践可能な日々の努めへの邁進による善き習慣の形成こそ人間のあるべき姿なのである<sup>(27)</sup>。したがってペラギウス派による神の恩寵とは、創造時に人間に、善悪の判断能力すなわち理性、善悪を自由に選択する意志、選択肢の実践能力との三つを付与したこと、その後人間の生の範例 (exemplum) を示すため律法という規律を与えたこと、に限定される<sup>(28)</sup>。キリストの降臨の役割も救済<sup>(29)</sup>ではなく一範例と理解される。すなわち、人間の本性に組み込まれた自由意志によって、人間の内にあらゆる形の倫理的善を行う積極的能力が内在する<sup>(30)</sup>と主張するのである。神の恩寵は、完全な形で与えられた人間本性のよりよい作用のため、肉欲などの罪への過度の傾倒<sup>(31)</sup>たる障害を人間の意志の外から教育・勧告して除去すると理解される。要するに彼らは、道徳面での人間の責任意識の喚起のため人間の自由意志の可能性を強調し、現世に於ける禁欲生活の完成を勧める。

このような彼らの主張と矛盾するのが原罪の教説である。原罪の受容は、墮罪以降の全ての人間の自由意志の機能不全を認め本性の不完全性を容

認し、自説の否定を帰結するからである。ペラギウス派の中心課題は、アダムという他人の罪を何故その子孫が償わねばならないのか<sup>(32)</sup>、という疑問であった。罪を行為者の自由意志に起因させ個人を責任主体とする説の限界はここに現れる。彼らは原罪の存在を認めずアダムの可死性を生物学的なものと理解する。また、アダム以降の人間の罪は、原罪の遺伝ではなく各人によるアダムの悪徳の模倣による<sup>(33)</sup>。誕生時の人間は罪のない状態であり、未信仰者と真のキリスト者との間には墮落の習慣<sup>(34)</sup>のみが存する。この習慣による罪は本性の外部に生じるため、自由意志の行使である回心と洗礼とによって容易に打破し得る<sup>(35)</sup>。このように、人間が自力で全く罪のない生活を送る可能性は、実例がなくとも確実に存する、とペラギウス派は主張した。徳行の積み重ねによって義に達しその報酬として終末時に救済されるとする観念は、賞罰応報観念・功績主義つまりローマの伝統宗教に於ける相互授受原理を継承している。

次に以上の人間論に基礎を置く教会組織論を考察しよう。ペラギウス派は洗礼を、自らの過去の罪一切を赦され信仰に入る秘蹟と理解する<sup>(36)</sup>。彼らは、受洗し信仰に入ること自体も自らの自由意志によるため、受洗後自由意志によって清浄な生活を送れば自力で義に達しうる<sup>(37)</sup>。ペラギウス派の信徒が洗礼を可能な限り先送りする傾向を有したのは、赦しの対象期間を死期に向けて延長する意図によるのである。さらに、カエレスティウスの幼児洗礼論も後に重要視される。幼児には自由意志による行為としての過去の罪がなく、信仰への同意の意思表示も不可能である。このような存在にとって、過去の罪を赦す洗礼の秘蹟は無意味である<sup>(38)</sup>。また受洗前の死亡の場合、幼児の魂は教会に未加入のため救済されないが、まだ罪も犯していず回心や洗礼への意思表示も不可能だったため、魂は非難されず地獄に落ちない。ここから、幼児の魂は天上の王国でも地獄でもない「中間の場所 (medius locus)」に移される、という帰結が導かれる<sup>(39)</sup>。

自由意志を重視する人間理解を基礎とすれば、

日常生活に於ける教会役割は限定的である。ペラギウス派の教説のうち洗礼以外の教会組織論の比重は極めて小さい。救済には教会加入が不可欠だが、受洗による加入後は各々が徳の日常実践に励めば十分だからである。具体的には、キリスト教徒は可能な限り交際を絶ち、家の中で独り神に祈り聖書の研究に勤しむべきとされる<sup>(40)</sup>。すなわち、物質的な富や賞賛など現世的な富の貪りを促し高慢の罪を引き起こすため、交際は抑制される<sup>(41)</sup>。神への毎日の祈りは、徳行実践能力の取得の祈願ではなく、徳行の完遂に対する感謝を目的とする。また聖書研究は、永遠の真理を記述した聖書に於ける人間の生の範例の探求を目的として行われる。以上の徳行実践が終末時の救済を報酬としてもたらずのである。このような生活態度が奨励されるとき、教会内の聖職者は、平信徒よりよく「神の似像 (imago Dei)」を実践し得る人物とされ受洗後の信仰者の手本とされる。したがって、予言者のような超自然的能力を要求される<sup>(42)</sup>ことも、また秘蹟執行に際し神の代理としての特別な道徳基準を採用される<sup>(43)</sup>こともない。逆にペラギウス派は、全てのキリスト教徒にとって修道生活類似の厳格な道徳の実践が可能だと主張し、完成された徳行の実践を要求したのである<sup>(44)</sup>。

## 第二節 アウグスティヌスの反論と予定説の登場

前節のペラギウス派に対するアウグスティヌスの反論を、本節では各々の論点について対比的に述べる。原罪の強調を特色とする彼の教説は、救済か滅びかを人間の先行功績なしに神が決定する予定説を導くことになる。

ペラギウス派との比較に於けるアウグスティヌスの教説の最大の特色は、原罪による人間本性の根本的壊敗である。原罪とは神の律法に対するアダムの違反であり、その本質は秩序の頂点たる神の位置へと被造物が上る試みである。その高慢 (superbia) の欲望は、例え契機が悪魔の誘惑とはいえ意志の転倒・無秩序の点に於いて悪で<sup>(45)</sup>であ

り、アダムに責任がある。その結果彼は人間本性の欠陥たる可死性を負う。では、アダムの犯した原罪がどのように人類に遺伝し彼らを「罪の塊 (massa peccati)」としたのか。

子孫への原罪の遺伝は、原罪によってアダムのみならず全人類の本性が根本的に壊敗したことを示す。原罪による壊敗にはもはや個人の同意は不要である<sup>(46)</sup>。そして、人間の肉体が理性の制御を超え肉欲の力で動かされる罪の肉<sup>(47)</sup>となったことが罪の遺伝を証明する。キリスト教徒ですら肉欲に依存して子孫を増やす<sup>(48)</sup>のである。アウグスティヌスによれば、アダムの本性の壊敗とそれを遺伝によって共有する全人類とを、聖書は「全ての者はアダムにおいて罪を犯した」と記述する<sup>(49)</sup>。ここには、個人を罪に対する責任主体とする発想はない<sup>(50)</sup>。アウグスティヌスは、人間行為の評価基準が神にあり、アダムの罪は人類全体の歴史が神に対して負うことを主張する。従来の非難対象は、肉欲に基づく悪の習慣形成行為へ個人が個々に与える合意であった。しかし、ここでは彼は、原罪の直接の結果としての肉欲自体を人間本性の欠陥たる悪と理解する。肉欲は、原罪の赦したる洗礼の秘蹟によっても除去されない<sup>(51)</sup>。

道徳責任の意識を喚起させる方法として、アウグスティヌスは人間の自由意志の可能性を強調し得なかった。ペラギウス派のいう自由が選択の自由だったのとは異なり、アウグスティヌスに於けるそれは、強制されることなく善すなわち存在という方向へ自発的に向かうことである<sup>(52)</sup>。人間の意志は愛 (caritas)・高慢 (superbia)・貪欲 (cupiditas) の三つの性向によって各々、神・自分自身・低次の被造物へと方向付けられる<sup>(53)</sup>。そして神の恩寵の下にない人間にとって、後二者は愛よりも強く意志を引き付ける。したがって、神の恩寵なしには人間は善を選択する自由を享受し得ない。逆にいえば人間の自由意志は神の恩寵によって完成<sup>(54)</sup>させられるのであり、それによって滅殺されることはない。

では、神の恩寵が人間の自由意志に機能する各段階を解説しよう。まず、人間が信仰へと向き直

るときには先行の恩寵 (gratia praeveniens)<sup>(55)</sup>が機能する。原罪後の人間の自由意志が悪の性向への傾倒を強め自力で善を追求し得ないとすれば、信仰への回心による善への向き直りは神の賜物<sup>(56)</sup>である。ペラギウス派によれば回心は人間が生来持つ自由意志の功績だが、アウグスティヌスは、神から未だ何も与えられていない人間の先行功績は善ではないと説明する。そして、回心は実行行為を伴わずに達成され得るのに<sup>(57)</sup>回心を欲する人間の自由意志が完全には機能しないため、先行の恩寵の必要性が強調される。前述の合宣的召命理論は既に採用されていない。なお先行の恩寵の対象は未信仰者のみである<sup>(58)</sup>。続いて、実践への意志を固めるための神の働き掛けがある。しかし、これは恩寵ではなく聖霊によって人間の意志に神への愛が注がれたと理解される<sup>(59)</sup>。更に、人間と共に働き人間の徳行実践能力を強化するのが共働的恩寵 (gratia cooperans)<sup>(60)</sup>である。これら三者のうち後二者は、『シンプリキアヌスへ』に於いては助力の恩寵と一括規定されていたが、実践を欲する意志の強化が先行する祈りと徳行とによって確実になる点で、愛の注ぎは無償性を持つ恩寵概念とは相容れず分割された。また、神からの共働的恩寵の提供を拒否し得る点で、人間の自律性は徳行実践能力の面に制限的に残存する<sup>(61)</sup>。すなわちアウグスティヌスは、現世での人間の徳行全てを人間への神の恩寵の働き掛けと理解したのである。よって、彼は人間自体に誇るべき善を全く認めない。

人間の生全体に於いて神の恩寵が聖霊の業として機能するとき、救済に不可欠の要素として回心後の人間に執行される洗礼について、アウグスティヌスは人間本性を壊敗した原罪を除去する<sup>(62)</sup>秘蹟と意味付ける。原罪の除去は、自由意志が悪へと傾倒し必然的に罪を犯すことをなくす。したがって未来に犯すであろう罪を一定程度避ける目的をも持つ<sup>(63)</sup>。しかし洗礼には肉欲や習慣による罪を防ぐ効果はなく、受洗後もなお人間は自力では義に達し得ない。罪の回避には、愛の注ぎや共働的恩寵を更に得て徳行実践に必要な意志と

行為との両能力を強化するよう、絶えず神に祈らねばならないのである。

洗礼の秘蹟によって加入する教会とは、「キリストのからだ (corpus Christi)」と称され、キリストによって人類を神へと繋げ終末時の救済へと教導する地上で唯一の機関である。しかし、現世に於ける教会組織には罪人も救済される者も同居している。教会での罪人との共存も神が現世に於いて与えた試練であって<sup>(64)</sup>、その選別は終末時に神が行なう。なぜならこの共存が、自らの救済を理由なく確信する者に高慢の罪を着せ、人間を絶えず徳行実践へと強制するからである。したがって、受洗は救済の確実性を保障せず信仰者は謙遜の徳、すなわち神への愛と隣人愛と<sup>(65)</sup>をたえず追求しなければならない。

このように人間の先行功績を徹底して否定するアウグスティヌスは、必然的に予定と選びとの教説を採用することになった。原罪によって本性を破壊された人間は、もはや自力では義を為し得ない。したがって、神への向き直りたる回心への準備から救済まで全てが、聖霊の業という形をとった神の恩寵の働き掛けによる。しかし、この人間本性の全面的回復・再生は、全ての人間に起きるわけではない。またこの再生は人間の意志と行為との先行功績にはよらないため、神が決定する救済の可否は現世では人間には明かされない。予定と選びとの教説の採用は、滅びを予定された大部分の人間の存在意義を改めて問題化する。人間の存在、特にその自由意志による行為には意義があるのか。彼の教説の徹底は、人間から将来への希望を奪い道徳的退廃を加速させる点で、マニ教の運命論と同一なのか。これらの疑問を提示したのがセミ・ペラギウス派と呼ばれた人々であった。アウグスティヌスは自説の帰結たる予定説を解説し、同時にそれが人間の自発的な徳行の意義を無効にしないことを示す必要に迫られた。

本章で扱った諸論点が、個人としての人間の自由意志と神の恩寵との関係だったのに対し、次章のセミ・ペラギウス論争では現世に於ける人間の生の意義に議論の重点が移行する。ここでの課題

は人類史全体に於ける自由意志と恩寵との関係の位置付けであった。

### 第三章 セミ・ペラギウス論争期——中間時概念の介入による徳行論の変化

アウグスティヌスの自由意志論は、カトリック教会内でさえスムーズには受容されなかった。ペラギウス論争終結後に「新しいペラギウス風異端主義者」<sup>(1)</sup>が出現し、アウグスティヌスに自説の深化を強いた。その発端は、北アフリカのある修道院で起きた、アウグスティヌスの書簡を読んだ若い修道士らの間の論争である。ここに、現世での信仰者の生の意義を予定の中にかに位置付けるかという課題が現れる。

本章では、まずセミ・ペラギウス派の教説を紹介しペラギウス派との連続性を検証する。その上で、アウグスティヌスがこれらの説に対し、最終的には歴史の終末論的解釈の観点から神の恩寵についての教説を再検討し、現世に生きる人間に対する神の働き掛けの全体像を解明するに至ったことを示す。

#### 第一節 セミ・ペラギウス論争の概略とその主張の核心

本節では、論争の歴史的経過を概説し、その主張がアウグスティヌスの教説に対する鋭い批判となることを示す。そして、ペラギウス論争とこの論争との連続性を検討する。

425年に北アフリカのハドルメートゥムの修道院に於いて、アウグスティヌスの教皇シクストゥス三世宛書簡<sup>(2)</sup>が回覧された。回覧の目的は、神の恩寵の教説の適切な理解にあった。しかし修道士らの中に、アウグスティヌスの予定説の採用が現世での人間の徳行の意義を無効にするとの懸念を示す者が多数出現し、院内論争となった。彼らは、予定説を採用すれば人間は自力では戒めを実践できず実践能力の取得を神に祈るのみであり、かつそれで十分でもある、と主張する。何故なら、も

し徳行実践を可能にするもの全てが神の賜物でありそれなしには必然的に悪を為すのなら人間は責任主体ではなく、よって現世での叱責は無意味になるからである<sup>(3)</sup>。当時、修道院の日常生活は、人間の努力による超自然的なるものへの完全服従のための訓練、信仰者のあるべき生活の具現と認識されていた<sup>(4)</sup>が、キリストを範例とした自己実現という目的にとってアウグスティヌスの予定説の採用は人間を絶望へ追いやり不適切である。更に、信仰への出発とその賜物の受容とに限り人間の功績を認め<sup>(5)</sup>自由意志の存在を肯定すべきとの主張も現れた。彼らにとってのアウグスティヌスの予定説は、人間の自由意志の存在を全く認めないマニ教の運命論と同一である。彼はこの論争の解決を依頼され、書簡や著作により自説を解説した。

ところが、これらの著作<sup>(6)</sup>を巡り、さらにマルセイユなど南ヨーロッパの修道院でもアウグスティヌスの説に反対する者が出現した。彼らは、人間の自由意志の存在を回心後の徳行実践の分野に限り認めるべきと主張し、徳行実践を終生続行する堅忍をも含め人間行為を全て神の恩寵の賜物とするアウグスティヌスに反論する。さらに彼らによれば、アウグスティヌスの予定説は、救済を確信する者の怠惰と諦観者の不信仰とを助長するのみ<sup>(7)</sup>であり社会内道徳保持の見地から不適切であって、また終末時に各人がその働きに応じて報いられるとするカトリックの信仰箇条にも反する。彼らは、神が全人類の救済を望んでいたのに、それに必要な恩寵の受容を一部の人間が拒んだとする、普遍的救済論<sup>(8)</sup>を採用する。この反論により、アウグスティヌスは自らの予定説を神の摂理の中にいかに位置付けるかという新たな課題を負った。彼は特に、予定説と堅忍の恩寵の特殊性とについて執筆し、両者の深い関連を示した。

さて、これら「新しいペラギウス流異端主義者」を、前述のペラギウス派と同一平面上で論じうるだろうか。両者の性格は以下の諸点に於いて異なる。第一に、ペラギウス派は主に東方で勢力を拡大したが、セミ・ペラギウス派の教説は北アフリカからヨーロッパ南部にかけての地中海世界で流

布した。第二に、セミ・ペラギウス派は、人間の原罪やキリストの恩寵による救済の教説を採用する点では<sup>(9)</sup>、カトリック信仰箇条に合致している。

しかし本稿では両派を連続的に論じることにする。理由は以下の三点である。第一に、両派とも教会内の徳行推進運動という実践的司牧的配慮から、人間の自由意志の能力の強調という結論に到達している。第二に、アウグスティヌス自身が彼らを同一視している<sup>(10)</sup>。セミ・ペラギウス派の教説はペラギウス派とアウグスティヌスとのいわば折衷説であり、ペラギウス派の継承者を自認してはいないが、アウグスティヌスの批判は両教説の内容の共通点に対するものだった。第三に、両派の主張者らが道徳的に厳格な人物と支持され、両教説に十分な説得力があった<sup>(11)</sup>。アウグスティヌスは実践的要請という論争の性格上、論理的整合性の証明と同時に徳行実践に於ける自説の意義の解明をも為すこととなった。彼の思想は必ずしもカトリック教会の一般的見解とは一致しなかったのである。

以上、両論争は連続的に扱うべきであると考えられる。しかし、アウグスティヌスは従来の説の繰返しに止まらず、特に自説の核心たる予定説と一連の神の摂理との関係の解明を試みている。また、回心後の徳行実践を保障する堅忍の恩寵について初めて述べ、中間時倫理としてのその機能と、前述の予定との関連とを示した。以上二点に於ける自説の統合・洗練を考慮しつつ、次節に於いてアウグスティヌスの思想の到達点を展望したい。

## 第二節 恩寵論と歴史論との交錯点——予定説の展開

セミ・ペラギウス派の反論は、カトリック信仰箇条違反という純粋な教義問題と、予定説が信仰者の過信と絶望とを生むとする信仰教育の問題との、二側面を有する。つまり、教義のみならず信仰教育という実践面にまで問題設定が移行してきたのである。アウグスティヌスの再反論もこれに対応し従来議論構成を部分的に修正した。すな

わち、原罪の本質論や人間の自由意志と神の恩寵との調和的共存の議論は解説済みとし、恩寵概念の理解を助けるため歴史解釈の視点をより明確に導入したのである。

アウグスティヌスの再反論には次の四論点からの解析が有効であろう。第一は、神の恩寵が信仰へ向けての人間精神の発展の諸段階にどのように作用するかである。彼は回心後の人間の意志に働く堅忍の恩寵をここで初めて登場させた。第二は、救済史上の人間精神の発展の各段階に神の恩寵がどのように作用するかである。墮罪前のアダムから墮罪後の人間、信仰者、終末時に於ける神の民までの人間精神の四段階を、歴史解釈と関連した恩寵論として考察する。第三は、神の恩寵と予定との連関である。ただし、予定説は神の恩寵の無償性の貫徹の単なる帰結ではなく、歴史解釈の視点の介入によって内容を充実させた。第四は、予定説についての信仰教育の妥当性である。これは現世に於けるアウグスティヌスの教説の意義について深刻な問題を顕在化させた。以下、順に解説する。

神の恩寵は聖霊の業としての一体性を持つ<sup>(12)</sup>。しかし、受け手個人の精神の発展の諸段階にあわせ、その作用は分化する。

未信仰者を信仰へと向け回心させるのは先行の恩寵<sup>(13)</sup>である。回心に先行する人間の行為の否定による先行の恩寵の無償性の証明は後続の恩寵の無償性を論証し、さらに回心後の人間の自由意志の行使による徳行の全てを成立させる恩寵の無償性を結論づける。ペラギウス論争に続き先行の恩寵を論ずる意義は、この点にある。

アウグスティヌスにとっては、人間が自由意志のみによって神の提供した律法と福音とを受容するのではない。信仰へと向き直らせる神の働き掛けがなければ、自由意志は善を選択し得ない。したがって信仰の開始とは、神が聖霊の形をとり人間の意志に直接働き掛けることで、意志の自由選択を悪魔の束縛から解放しキリスト信仰へ備えさせることと規定<sup>(14)</sup>される。合宣的召命理論はこの

時点が完全に廃棄された。つまり召命の前段階で既に救済を拒まれている人間が存在し、救済の可否は神の召命に対する人間の反応にはよらない。なぜなら、救済を予定された人間は神によって予め精神をやわらげられており、後続の神の賜物の受容を拒み得ないからである<sup>(15)</sup>。この先行の恩寵の教説は、人間の先行行為の徹底的な否定という点で、予定説の萌芽といえる。

神によって信仰への意志を準備された人間は、その意志を実践可能な程度にまで強め、徳行を完遂する。回心後の各信仰者に対する神の恩寵が、現世に於いて終生善に留まるといふ堅忍の恩寵 (*gratia perseverans*)<sup>(16)</sup>である。回心後の信仰者の生を顧みると、善に留まり続けること自体が、善への意志を守り抜き行為能力を得る点で人間の生得能力を超えている。このように意志・行為の両能力を与えるのも神の恩寵と理解される。

ペラギウス論争期以来『恩寵と自由意志 (*De gratia et libero arbitrio*)』までの諸著作では、回心後の信仰者に対する神のこの働き掛けを、善への意志を保持する活動的恩寵 (*gratia operans*)、善への意志を強固にする神への愛 (*caritas*)、その後徳行実践能力を与える共働的恩寵 (*gratia cooperans*)、と分割して規定していた<sup>(17)</sup>。ここで神への愛には、人間の自由意志を善へと向けることと善を享受する喜びを与えて間接的に徳行実践を確保することとの二作用が包含されている。彼にとっては信仰への意志とその実践との双方とも救済に必要と認識されていた<sup>(18)</sup>のである。この二作用のうち後者は、善への性向とそれに自由に従う能力とを人間本性に認める点で人間の自律性を僅かに容認している。しかし、神の助力の存在を容認しつつ徳行実践の領域での有効性を制限する趣旨の反論が登場した<sup>(19)</sup>ことから、アウグスティヌスは『叱責と恩寵 (*De correptione et gratia*)』で、回心後の徳行もまた神の恩寵の賜物であると再反論した。すなわち、回心後の信仰者の意志を善へと向けてその意志を固め人間の意志と行為とを終生善に留めるといふ恩寵を、一括して堅忍の恩寵と呼んだのである。『恩寵と自由意志』以



前には、人間の意志に対する神の働き掛けは活動的恩寵と神への愛との二つであり、徳行実践が可能な程度にまで人間の意志を固めるためには、先行の徳行と祈りと報酬たる神への愛への量的増加で十分と考えられた<sup>(20)</sup>。したがって、実際に善への意志を決定しそれを実践するか否かは未だ人間の自由な決定に任され、神の働き掛けは徳行の完遂を保障しない。これに対し『叱責と恩寵』以後の教説は堅忍の恩寵と神への愛との異質性を強調する。原罪による人間本性の根本的壊敗のため、肉欲に対抗し貪欲にうちかつたためには報酬を超えたより強力な神の恩寵、すなわち堅忍の恩寵が不可欠である<sup>(21)</sup>。この恩寵は、回心に続いて与えられる点で完全な無償性を主張し得ないが、先行の恩寵から間接的にその無償性を証明する。

堅忍の恩寵の最大の特色は、一生の終わりまでそれが与えられていたか否かが判明しない点にある<sup>(22)</sup>。信仰者が死亡直前に善から悪へと意志的に転倒した場合、彼ははじめから堅忍の恩寵を受けなかった、すなわち救済を予定されていないと判断される。したがって堅忍の恩寵は回心後の生全体という長期間を対象に効果を発揮する。また、アウグスティヌスは救済が為される終末時を限りなく先送りするため、現世に於ける信仰者の生は実際には超歴史的な全能の監視者たる神の下で絶えず堅忍の恩寵に依存し徳行を実践し続けることである。つまり、堅忍の恩寵は中間時倫理として信仰者に作用し、二次的な意義しかない現世に於いても信仰者の生に常に緊張を与えるよう機能する。

一個人に対する神の恩寵の様々な作用を、次に救済史に於ける人間精神の発展段階に即して整理してみよう。救済史に於いて人間精神は四段階に分類される。第一は墮罪前のアダム、第二は墮罪後「第二の本性」の人間、第三はキリストによる恩寵を受けた信仰者、第四は終末時に救済され最高の至福に留まる神の民と纏められる。以前にも第二・第三段階の対比的記述はあった<sup>(23)</sup>が、その目的は神の恩寵の下にない人間にとって律法が「人を殺す」文字となることの提示であった。こ

れに対しセミ・ペラギウス論争期の記述は、人間精神の発展段階に応じた神の恩寵の作用の変化の提示が目的である。

墮罪前のアダムは神によって天使と同じ至福の状態に創られた。すなわち神はアダムの意志に自由選択の能力を与え、選択の功績の報酬として永遠の生を与える<sup>(24)</sup>。つまりアウグスティヌスは墮罪前のアダムに限って、ペラギウス派類似の人間本性の楽観的理解を認める。罪を犯さないことができる (*posse non peccare*)<sup>(25)</sup>この人間本性にとっては、律法の遵守は可能だったが、この時人間に与えられた神の助力は善への意志を強化する神への愛であり、徳行実践までは保障しない。すなわちこの助力は有用な助力 (*adjutorium quo*)<sup>(26)</sup>であり、救済の必要条件だが十分条件とはなり得ず、実際の意志決定と実行行為とは人間に残された。墮罪による神への愛の喪失とそれによる罪への束縛とは人間に帰されるべきで、神による原罪の非難は正義と認識された。

原罪を負った人間本性は神への愛を喪失し、無知・精神の弱さ・肉欲に束縛される「第二の本性 (*secunda natura*)」と化す。この弱い本性にとつての律法は、貪りの増大と罪への絶えざる束縛との道具としての機能を有するのみであって、人間は善を実践し得ない。この段階では人間は罪を犯さないことができない (*non posse non peccare*)<sup>(27)</sup>。

しかし、神はその憐れみを以て罪の束縛から人間を解放しようとする。その手段としての歴史の中へのキリストの登場は、神と人間とを繋ぐ唯一の絆、救済を可能にする恩寵の唯一の源泉が人間の眼前に出現したことを示す。この時点で、墮罪前のアダムに与えられた報酬のシステムは人間本性の根本的壊敗に対して不十分との理由で、代わりにキリストによる無償かつ有効な恩寵のシステムが採用される<sup>(28)</sup>。原罪による肉の抵抗の克服のために、人間に拒まれる可能性を残す神への愛よりも強力な恩寵が必要となるからである。したがって神は人間に善への性向や能力のみならず意志や行為自体をも与え、徳行の完遂を可能にする。この助力は不可欠な助力 (*adjutorium sine qua*

non)<sup>(29)</sup>であり、救済の必要十分条件となる。しかしこの状態でもなお、人間が自らの自由意志を利用して罪を犯す危険性は残存する。人間はいわば罪を犯すことができる (posse peccare) 状態にある。

恩寵の下にあり終生善に留まる信仰者は、終末時に救済に与かり神から最高の至福を受ける。神による義化は天使とともに理性的被造物としての人間本性を完成させる。つまり、人間の自由意志は肉の抵抗を受けず自由に選択し、労苦なしに常に善に留まる。すなわち人間は、もはや罪を犯すことができない (non posse peccare)<sup>(30)</sup>状態に置かれた。

しかし、これらの発展は全ての者に同一には起こらない。第三・四段階は神によって救済を予定された信仰者にのみ到達可能な段階であるのに対し、その他滅びを予定された人間は第二段階に終生留まる。予定とは一体何なのか。この疑問の解明が次の課題となる。

アウグスティヌスの予定説の内容は難解である。彼自身も、人間が終末時の救済と滅びとを予定される基準について「神の裁きは窮め難く、その道は測り難い (Rom. 11. 32)」と聖書の章句を引用し、その基準が人間理性では理解不能であると記している<sup>(31)</sup>。

予定とは、終末時に於ける救済の可否を神が予め定めることである。つまり、キリストによる無償かつ有効な恩寵すなわち不可欠の助力をどの人間に与えるか、神が定めることと定義できる<sup>(32)</sup>。他の人間も神への愛を与えられ善への性向を持つものの、そのみでは徳行を完遂し得ず、たとえ受洗によって原罪を除去されても、彼は罪の習慣に束縛されて個々の行為による罪を重ね救済されない。この予定は人間の誕生以前、先行功績の全くない時点で既に決まっている。そして、予定が現世に於いて最も明確に示されるのは、終生善に堅忍し得るか否かが判明する一生の終わりである。

アウグスティヌスは聖書中の登場人物を挙げて<sup>(33)</sup>予定を説明する。救済を予定されていた者の代表例がパウロである。彼は以前キリスト者を迫

害し神に背いたが、神の叱責によって悔改め、以後終生信仰を堅く守り通した。堅忍の能力は先行行為なしに恩寵として与えられたのである。他方ユダは、一時期信仰者として歩んだが、自らの自由意志によって神を裏切ったため神から非難され永遠の死たる滅びへと向かった。ユダが善に留まり得なかったのは神が救済を予定しなかったためである。なぜパウロが救済されユダが滅びるのか、その基準は神の秘義である。「永遠の現在」たる神の観点からはこの判断は正義にかなない公平であるが、歴史的に限定された人間存在によってはそれは理解され得ない。これを理解したかのように振る舞うのは、神に対する高慢の罪である<sup>(34)</sup>。

予定説は、神の恩寵に於ける人間の先行功績の徹底的な否定、すなわち神の恩寵の完全な無償性の必然的帰結とも理解し得る。しかし、これはむしろ歴史解釈の視点の重視という彼の教説の特色の反映と理解すべきである。歴史の七区分の中で最も重要な神による最後の審判の執行の到来は、終末論の採用で限りなく先送りされ、信仰者個人の救済の可否についての判断は現世では保留された。これに対し、現世は決定的な重要性こそ持たないものの、そこでの人間は自由意志による罪への転落の危険性にたえず直面する不安定な存在である。危難回避のため人間は神へ絶対的に依存する存在を自認し、かつ理性的被造物のあるべき姿へと到達する努力を現世の続く限り義務とする。その際、人間が自己の存在の安定性の拠り所として、歴史的人間存在を超越する神の予定を見出す<sup>(35)</sup>のである。

しかし、アウグスティヌスの予定説が信仰者の意欲を喪失させるとの批判は、予定説の信仰教育の妥当性という司牧上の問題へと発展する。これはさらに、変更の可能性がない神による予定の下での教会の叱責の意義を問うことになる。

予定説を信仰者に教えることは、果たして適当か。この問題に対しアウグスティヌスは、『叱責と恩寵』『堅忍の賜物 (De dono perseverans)』に於いて回答を提示した。

まずアウグスティヌスは、予定は十二使徒に

よっても説かれており信仰者の混乱と不安とを惹起するとはいえない<sup>(36)</sup>と主張する。予定がなければ教会が未信仰者の回心を祈る理由はない<sup>(37)</sup>。救済と滅びとが人間には不明であり未信仰者の中にも神の国の民は隠されているがゆえに、全ての者に神の国の民である可能性がある。このため教会は全ての者を教導する責任を持つ。教会が真理を教えなかったが故に罪へと転落する者を作り出すことは、真理を教えたが故に信仰者が自ら罪へと転落するよりも、許されない<sup>(38)</sup>。したがって、真理を教えることと善に留まるよう信仰者に要求することとは、決して矛盾しないのである。

救済を予定された未信仰者らを信仰へと導くためには、現世に於ける教会の教導に依存せざるを得ない。それどころか、教会の叱責や勧告は神の恩寵による人間の内面からの再生があつて初めて効果を持つ。神の働き掛けなしでは教会の教導も行動の外的規制にすぎず、人間本性の全面的開花という神の恩寵の最終目的を助けないとアウグスティヌスは理解する。しかし、予定なしでは現世に於ける叱責が意義を失うとすることと、予定説の中に叱責の意義を認めることとは異なる。この結果彼は、救済を予定されなかった者が何故神に非難されるかに回答し得なかった。アウグスティヌスに対する反論の一貫した趣旨は、神による非難をいかに不信仰者に納得させるかであったが、彼は現世に於いて既に滅びが確定している人間存在を想定し得なかったため、神の非難を理由付ける必要を認識しなかった。彼の予定説の理解を困難にし論争を複雑化した要素は、ここにある。

第一章から三章にわたって、アウグスティヌスの自由意志論の変遷・発展を概観した。彼は教義論争に於いても、信仰者への実際効果に留意している。その理由は、自由意志論が人間本性の陶冶という課題を包含していたことにある。次章では、ローマの異教哲学におけるこの課題が、キリスト教思想の導入によって新たな地平を切り開いたことを示し、政治論への見取り図を描く。

#### 第四章 むすび——政治論への展望

アウグスティヌスは、個人の徳行実践能力の強調なくして、キリスト者の生のヴィジョンを提示した。つまり独自の歴史解釈の視点、すなわち人類史の段階的把握により、彼は全ての人間の到達目標を詳細に設定したのである。

まず彼は、人間本性を墮罪によって二つに分け、墮罪後の「第二の本性」を現世での状態と規定した。その上には、善悪の選択能力を自ら行使し得る墮罪前の「第一の本性」、神の選びにしたがい真の自由の獲得へと前進し善に於いて堅忍する信仰者、さらに永遠の至福に於いて最早罪を犯し得ない人間本性の全面的回復の、三段階の人間像が積み重なる。人間はこの歴史的発展（それが直線の上昇でないことを墮罪が明らかにしたが）を認識し、より上位の人間像の実現に向かって研鑽すべきとされる。そして、第四段階は天使にのみ実現可能なため現世での人間の研鑽は無限に続く。しかも第三段階に到達するか否かすら神が予定するのであり、人間は研鑽の報酬としての救済を授与し得ない。つまりアウグスティヌスの徳行論では人間の可能性の誇示による精神の鼓舞という偽りの希望を信仰者らに持たせなかった。彼の人間本性理解はあくまで悲観的であり、現状を最低段階に設定すると同時に研鑽の目標を次々と積み上げる。つまり一方で、現在の人間を自らの意志によって最低の段階に止まったままと非難する。しかし他方で、第二段階には以前留まっておろかつ第三段階には神の恩寵によって到達し、第三段階に到達した者は必ず第四段階つまり完成へと向かうことを示した。彼の教説は精神の発展の段階的記述によって人間に行動の指針を明示したが、実際には無限の努力を人間に要求したのである。

この恩寵論の特徴は、それが個人としての人間存在を超え人類史を貫徹して機能する点にある。人間精神の陶冶の段階的記述は人類史の発展の諸段階と対応させられている。彼は歴史あるいは時間を事物生成の秩序と把握する<sup>(1)</sup>ため、神が全人類に同時に恩寵を与えてもその効果は全員に同一

に現れるわけではない。それどころか、理性的被造物として同じく現世に生きる人間らが複数の発展段階に共存するのを見ることが出来る。すなわち、恩寵論として記述された人間精神の発展段階のうち、罪に束縛される「第二の本性」と終生堅忍する信仰者との人間本性の二段階が、現世では同一時間内に混在しているのである。この現世に於ける神の恩寵の作用を忠実に記述したのが予定説だといえる。つまり予定説は、恩寵論と歴史解釈の視点との交錯点に位置している。

政治論への直面を回避するこれらの論争の重要性は、政治思想史研究の従来の分析視角である、政治権力による教会内紛争の解決という観点からはとらえ得ない。前述の通り、アウグスティヌスの恩寵論の特色の一つは歴史解釈の視点の導入である。ただしその歴史は、人間ではなく超歴史的な神の視点によって区分されている。皇帝の回心やキリスト教の国教化など、教会国家関係の研究では通常大きな意義を与えられる事実を彼が軽視したことからも、このことを証明し得る<sup>(3)</sup>。

さて、アウグスティヌスの自由意志論を以上の点から捉え直した場合、政治思想史に於けるその重要性はいかにして解明されるであろうか。以下では、彼以前のローマの政治思想に於ける徳の担保についての一連の議論の中に彼の自由意志論を位置付け、同時に政治思想史研究でこの論題を取り上げる意義を考察し直したい。

人間は他の動物とは異なり理性を持つが、真の人間性を開花させるための教育を必要とする。その担い手を巡りかつて様々な議論が展開された。例えばアウグスティヌス以前のローマの思想はこの点に於いて、二タイプに分類される。

第一は、ケケロ<sup>(4)</sup>に代表される議論であった。例えばプラトンの哲人王概念に支えられたような教育論は、道德教育を哲学者の個人的資質に依拠する。しかし、万能の哲人が現存し続け市民教育のイニシアティブを取るということを前提とする議論は、小規模の政治的共同体でのみ実行可能であり、国家の拡大政策を常に採用してきたローマでは実効性に乏しい<sup>(5)</sup>。代わりに、均質的な教育の絶えざ

る保障のために登場し共和政期に利用されたのが、道德教育を政治的共同体に委ねる議論だった。

ローマ市民は諸学問を通じて徳を習得し、国家に於ける政治活動を通じて実践に励む<sup>(7)</sup>ことが要請される。人間は欲望の充足すなわち至福を目指し、他の人間との絶えざる闘争・対立の産物として平穩・秩序を享受する。つまり、道德的経済的秩序の獲得のために、組織社会たる政治的共同体によって秩序を作出し過剰な欲望を抑制するための闘争は不可欠であった<sup>(8)</sup>のである。人間の運動の原因となる名誉心や勇気が徳として重要視された。またここでの歴史記述は幾多の戦争を題材とし、諸闘争の原因の探究をその役割としていた。ローマ市民にとっての歴史とは永続的に循環する諸原因の連鎖、必然(necessitas)<sup>(9)</sup>であり、この必然を自らの力(virtus)で打破する少数の政治的英雄のみが活躍を許されるのである。しかし彼らも、自らの作出した秩序・至福を永続させ得ない。循環する歴史の中では、人間の行為とその所産とは一時的にすぎず、絶え間ない闘争による政治的英雄らの交替により、人間社会は一時的に形成される秩序を繋いできた。理想的市民の生のビジョンを永遠不変として担保する<sup>(10)</sup>点において、政治的共同体は人間存在の形成に積極的に介入し、それが最高段階に到達する舞台として機能する。しかしここでは、歴史記述は諸闘争の記録や自由学芸の教材として利用されるにすぎず、その目的は全人類の精神の陶冶にはなかつた。何故なら、少数の政治的英雄のみが歴史の中で独占的に活躍するのに対し、他の人間は受動的傍観者の立場を甘受せざるを得ない<sup>(11)</sup>からである。すなわち、第一の道德教育論は、人間の到達目標のみが共同体の構成員全員に共有され、真の人間性を現実に発揮する少数者に他の者の教育が委ねられる。

ところが、帝政期にはローマ市民内での貧富の差が増大する。加えて、皇帝の政治的リーダーシップの強大化が進行する。精緻な法体系や巨大な官僚機構による国家運営に於いて皇帝権力の恣意的な行使が日常化し政治社会が流動化の一途を辿ったことで、市民の間には皇帝の気紛れが自らの将

来を左右するとの強い不安が生じた。この状態に対応し人間は二タイプの行動をとる。一方で、専ら時の権力に追従し自らの保身を図る者が存するため、裏切りすら正当化される不断の闘争状態が現出する。他方で、憂慮を止めひたすら一時的な快楽に耽溺する者がいる。ローマの都市部では人間の身体的な欲求を満足させる娯楽には事欠かなかった。以上の行動の背景には、将来の不透明さと自らの無力とに対する絶望、従来有効だった問題解決手段たる政治に対する失望の増大などが共通している<sup>(12)</sup>。運命に抗して自分の人生を切り開くかつての政治的英雄の生の再現の可能性は、ここでは完全に閉ざされた。

したがって、道徳教育論も以前とは異なり、教育の成果として自らの優越性を他人に見せつけることが重視される。弁論術をはじめとする諸学問は立身出世に役立つ技術・資格として習得され、精神的道徳的規律たる性格を喪失し空洞化する<sup>(13)</sup>。この時期には学問に対する技術重視の考えに対抗し、心の平静の獲得についての思想が広く流布した。これが第二のタイプの道徳教育論である。セネカに代表される後期ストア哲学の思想は、世俗の雑事に関与せず哲学的思索によって内面へと逃避し精神の平穏を得る試みだった<sup>(14)</sup>。人間の内面に普遍的に存する良心を保持しそれにしたがって生きるために、外の社会は軽視される。彼らにとっての課題は社会の中での生ではなく、自己の生命に執着しない穏やかな死の迎え方であった。ここでの世俗国家の役割は、欲望の力に弱い人間を罰を伴う強制によって秩序付けること<sup>(14)</sup>である。国家機構は、個人が外部から侵害されないため必要悪として人為的に構築されるもので人間相互の抑圧をその役割とし、もはや人間のあるべき姿の教育機関ではなかった。かつては政治的英雄の活躍の舞台であった歴史も、この論に於いては人間の生を外部から決定し永続的な諸原因の連鎖として機能する不可避の力つまり必然としてのみ認識される。人間は全て歴史の中では平等に無意味な存在とされた。

しかし、このタイプの道徳教育論の流布は、ロー

マ社会の活力を殺ぐ結果となった。徳とは魂の優越性を意味する<sup>(15)</sup>が、それはむしろ共同体の中で集団生活を送る人間を対象とし彼らを陶冶する役割を持つ。勇気・節制・賢慮・正義という古典古代の四元徳の類型も、個人の内面に於ける思索の方向の提示ではなく、他人に対する行動基準を示すものである。また集団内での問題解決を採用することで社会の悪弊の増加と人間の内面逃避との悪循環を切断し得る。したがって道徳教育は、世俗国家以外の共同体を対象としかつ単なる思索を超えた実践の分野へとその場を拡張するべきと再認識された。そしてこの認識にたち、神の恩寵の絶えざる助力への全面的依存という人間のあるべき生を保持し構成員に教育するという形で、徳を担保する新しい共同体となったのがカトリック教会だった<sup>(16)</sup>。キリスト教信仰に於いて歴史の中で有意義なのは、肉をまとった神、イエス・キリストのみである。彼の出現は、現世社会自体の意義を減ずると同時に、歴史を貫徹する永遠性を「キリストの体 (corpus Christi)」たるカトリック教会に排他的に保障した。歴史への神の登場は、恩寵論の文脈の中では予定説の二機能として以下のように現れる。

現世の不安定性をそのまま教会に持ち込むことは、極力回避されねばならなかった。世俗国家は、罪に束縛された自由意志、具体的には支配欲によって不正な支配へと転落する危険に絶えず晒されているため不安定な立場にある。対称的に、信仰共同体たる教会は終末時の成就まで、神への愛を紐帯として現世で信仰者を組織化する権力として機能する。教会存続の理由は、組織内に神の秩序・正義の原理を有し物理的強制力に拠らない神の権威が浸透するところである。これを聖書の章句によって解明したのが予定説だった。アウグスティヌスによれば、教会の存続の予定は神の恩寵であって人間の功績によらない。これは「永遠の現在」たる神に教会の存続の基礎を置くことで、現世では暫定的機構にすぎない共同体に永遠性を付与する試みであった<sup>(17)</sup>。これが予定説の機能の第一である。

しかし草創期カトリック教会においては、集団的問題解決が自覚的に試みられてこなかった。初期キリスト教思想家らの思想は、人間の義務と教導との源を神に置き神への依存の認識と敬虔な信仰とを人間理解の出発点とするものの、信仰の純粋性の維持のため構成員を量的に限定する「守り」の精神が残存していた<sup>(18)</sup>。彼らは、共同体の構成員全員に信仰の厳格な遵守を要求することで内部の平等な人間関係を確保した。この平等は信仰共同体内で達成されれば十分であり、信仰共同体外部の人間社会に存在意義を認めない。したがってこの教会組織は、様々な人間精神の存在を容認せざるを得ない現世では決して多数派を形成し得なかったし、彼ら自身も現世の教会組織を拡大し多数派を形成する必要を感じなかった。これに対しアウグスティヌスは独自の姿勢をとる。セミ・ペラギウス派の主張通り、予定説によって教会の永遠性を確信するのは信仰者のみである。自らの理性のみに頼る未信仰者にとっては、救済への一段階としての自らの功績を信頼し得ない点で、予定説はかえって不安を惹起させることになる。神の摂理の教説を教会存続論証の一助として利用し教会に永遠性を付与するためには、未信仰者を信仰へと強制し教会を絶えず拡大しついに全人類を教会の構成員として組織化することが要求される。アウグスティヌスは、終末時に於ける神の視点からの判断の観念により、現世に於ける各人の信仰の真贋の判断を留保した。すなわち現世では、罪に束縛される罪人と終生善に堅忍する信仰者との異なる発展段階にある人間精神の共存を前提とし、その上に信仰共同体を形成しようとしたのである。制度面では、信仰共同体の形成を不可視的な秘蹟の授与によると同時に、罪を犯した構成員をも直ちには排除せず告解<sup>(19)</sup>による赦しという形で資格を与え直す。アウグスティヌスは人間本性の弱さを認識した上で、信仰共同体を全人類に拡大し「カトリック」教会を形成しようとした<sup>(20)</sup>のである。この点で彼は、初期キリスト教思想家らの「守り・維持の信仰」を超え、「攻め・拡大の信仰」の姿勢を貫いた。しかし、彼の教会論は拡大の自己

目的化ではない。教会の構成員の信仰の真贋の判定は神によって終末時に確実に行われる。彼は初期キリスト教思想家とは異なる形で、すなわち終末時の審判を強調する歴史解釈の視点の導入により、教会の拡大政策と教会内信仰の純粋性の保持とを両立させたのである。これが予定説の第二の機能だった。

アウグスティヌスの恩寵論を徳行論の中に位置付けるとき、我々は、歴史的個人を超えて成立する教会が人間精神の教育という世俗国家の従来の役割の一部を引き取っているという側面に気付く。そして被教育者が皆初めは未信仰者なら、彼らの教導のために世俗権力の行使さえも容認される。ローマ帝国とは異なり暴力に拠らない組織原理によって構築されたとしてきたカトリック教会は、この拡大政策故に対未信仰者などに限定して暴力の行使を容認することになり、教会の存在意義の見直しを迫られることとなった。

今回は、自由意志論という教義解釈を素材として、彼の「政治」思想の立ち現れかたを考察した。本稿の考察を基礎として彼の「政治」思想を解析する場合、「政治」の舞台は世俗国家たる政治的共同体に止まらず歴史を超えて存続する信仰共同体としてのカトリック教会に拡張して設定される。したがって今後の課題は、人類史を貫徹する教会組織の機能と役割とを、彼が世俗世界として把握したローマの歴史と対比させて論じることとなる。その考察の素材としてドナトゥス派論争期の諸著作と『神の国』とが採用され、従来の政治思想史研究で再三取り上げられた国家教会関係に限定されない「政治」論が、神学の諸概念を使って描き出されることとなろう。そして、ローマの政治思想全体へのアウグスティヌスの「政治」思想の位置付けという、もう一つの問いに対する解答も、彼独自の歴史解釈の視点に留意してはじめて正確さを持つと思われるのである。

#### 注記

原典は、略号：タイトル（著述年代）、使用テキスト、の順で記述する。原語の引用に際しては、J.P.

Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, vol. 32-47 (1844-1855)を参照した。使用テキストの略号は以下の通り。なお邦訳『アウグスティヌス著作集』(1979-, 教文館)をも参考にした。

BA; *Oeuvres de Saint Augustin*, Bibliothéque Augustinienne ed., (1947-, Études Augustinienes)

FC; *The Fathers of the Church*, L. Schopp, D.J. Deferrari, eds., (1947-, Catholic University of America)

NPNF; *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, P. Schaff ed., (1886-1888)

LP; *The Letters of Pelagius and his Followers*, B. R. Rees, ed., (1991, The Boydell Press)

De ord.: De ordine (386), FC2

De mor. ecc.: De moribus ecclesiae Catholicae (387/389), FC56

De lib. arb.: De libero arbitrio (388-391), FC59

De div. quaest. LXXXIII.: De diversis quaestionibus, LXXXIII (389-395), BA10

De ver. rel.: De vera religione (391), BA8

De serm. dom. in mont.: De sermone domini in monte (394), FC11

Ad Simp.: Ad Simplicianum de diversis quaestionibus (395), BA10

Conf.: Confessiones (397-401), 世界の名著16 山田晶訳 (1978, 中央公論社)

De cat. rud.: De catechizandis rudibus (399), 熊谷賢二訳『教えのてほどき』(1964, 教文館)

De pecc. mer.: De peccatorum meritis et remissione (411), NPNF5

De spi. et litt.: De spiritu et littera (412), NPNF5

De nat et gra.: De natura et gratia (413-415), NPNF5

De civ. Dei: De civitate Dei contra paganos (413-426), FC8. 14. 24. 30. 32

De pecc. orig.: De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium (418), NPNF5

C. Jul.: Contra Julianum (423), FC35

De corr. et gra.: De correptione et gratia (426), FC2

De gra. et lib. arb.: De gratia et libero arbitrio (426), FC59

Retrac.: Retractiones (426-427), FC60

De praed. sanct.: De Praedestinatione sanctorum (429), NPNF5

De don. perse.: De dono perseverantiae (429), NPNF5

Ep.: Epistolae, FC 12.18.20

Ep. ad Dem.: Epistula ad sacram virginem Demetrisdem, LP

De div. leg.: Epistula de divina lege, LP

#### 序

- (1) George H. Sabine, *A History of Political Theory*, 4th ed., (1973, Holt, Rinehart, and Winston) p. 185, 福田歓一『政治学史』(1985, 東京大学出版会) p. 106
- (2) 自己の内面に宿る真理について Charles Taylor, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, (1989, Harvard University Press) 同書が意志の内部分裂による人間の苦悩の観点を軽視しているとの批判は E.J. Hundert, 'Augustine and the Sources of the Divided Self', *Political Theory*, 20 (1992) pp. 86-104。悪の問題については William E. Connolly, *Identity \ Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, (1991, Cornell University Press) 近年の代表的な研究者による上記両書は、異なる観点からアウグスティヌスが思想史の一大転換点をなしたとする発想を共有している。
- (3) John N. Figgis, *A Political Aspect of St. Augustine's 'City of God'*, (1921, Longmans, Green, and Co.) にはじまる。
- (4) 盗賊国家論とは、『神の国』第四巻から発した、国家と正義との関係を巡る論議である。「正義が欠けているとしても、王国は大きな盗賊団以外の何者であろうか (Remota justitia quid regna nisi magna

latrocinia?)。』(De civ. Dei, 4.4) という記述は、国家に正義の存在を認める意図を持つか否かが論争となった。このテキスト自体が「正義が欠けていれば」とも「正義が欠けているとしても」とも解釈可能なため、原典からは決定的な証拠を読み込み得なかった。前者の解釈を採用すると、国家は盗賊団と異なり正義を有する、という帰結が導かれる。A. J. Carlyle, 'St Augustine and the City of God' in F.J.C. Hearnshaw ed., *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers*, (1967, Dawsons of Pall Mall) pp. 34-52 (特に p. 51), Charles H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*, (1932, Macmillan) pp. 154-160。これに対し後者を採用したのは、Christopher Dawson, 'St. Augustine and his Age' in M. C. D'arcy eds., *A Monument to Saint Augustine: Essays on Some Aspects of his Thought Written in Commemoration of his 15th Century*, (1930, Sheed and Ward) pp. 11-79, (特に p. 63) である。現在ではこの章全体の趣旨と併せて解釈すべきという考えが主流であり、後者がより妥当と思われる。柴田平三郎『アウグスティヌスの政治思想』(1980, 未来社) p. 302では、「『国家』を徹頭徹尾リアルな眼で見たときに、そこに見えてくるのは『盗賊団』とも等しい暴力性にほかならないことの痛烈な暴露である」と理解し、奴隷支配類似のむき出しの権力支配イメージで政治をとらえる。同書 pp. 292-356。Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, (1963, Columbia University Press), p. 127

- (5) Ernst Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter: Im Anschluß an die Schrift "De Civitate Dei"*, (1963, Scientia Verlag) SS. 5-7。これは「アウグスティヌスの思想の中世的・教会政治的解釈の問題 (das Problem der Mitteralterlich-hierocratischen Interpretation seiner Denken)」であり、彼にとっては周辺的なトピックにすぎない。Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltantwortung: Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, 2

verb. Aufl. (1983, Klett-Cotta) S. 183, 邦訳: 佐竹明・泉治典・中沢宣夫・徳善義和訳『神の支配とこの世の権力の思想史——聖書・アウグスティヌス・中世・ルター——』(1980, 新地書房) p. 177

- (6) 表題の de civitas Dei も「聖者の共同体 (The Communion of Saints)」の意味である。この語が神の治める国家を意味するなら、正義を含む共同体という意味の res publica を使わなかった理由が不明になる。Peter Brown, 'Saint Augustine' in Beryl Smalley ed., *Trends in Medieval Political Thought* (1965, Basil Blackwell) p. 1
- (7) 石原謙『キリスト教の源流』(1972, 岩波書店) p. 422 「彼の場合論争は単に教会権威のための外的政治的の闘争ではなく、一歩ずつ段階を上って神学思想を築き、不朽の業績を積み重ねる前進的建設作業であったのである。」
- (8) Brown, 1965, op. cit., p. 18, n. 3
- (9) Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III. (1905/1964, Wissenschaftliche Buchgesellschaft)にはじまるとされる。
- (10) 代表的なものとして, Étienne Gilson, *Introduction a l'étude de saint Augustin*, 2 éd. (1987, J. Vrin.), Eugène Portalié, *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, (trans. by Ralph J. Bastian, 1975, Greenwood Press) など。
- (11) 代表的なものとして, O. Rottmanner, *Der Augustinismus*, (1892, Munich) など。
- (12) 例えば, 殉教者の記念日にその聖堂で祝宴を行うこと, あるいは礼拝の最中に手を打ち鳴らして踊ることなどを指す。弓削達「キリスト教ローマ帝国に於ける宗教闘争」弓削達・伊藤貞夫編『ギリシャとローマ——古典古代の比較史的考察』(1988, 河出書房新社) pp. 467-492。
- (13) 1. Cor. 6.9
- (14) 1. Cor. 4.7
- (15) Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (1967, University of California Press) p. 192
- (16) 信仰者に厳格な徳の基準を採用するリゴリズムは, 北アフリカのサトゥルヌス神信仰に関連がある。弓削達前掲論文, 1988, pp. 483-484



- (17) 柴田平三郎前掲書 pp. 77-78,
- (18) ローマに於ける共同体優位の発想は市民的義務としての形式主義的な国家祭祀への強制を招いたが、これと対応して、個人の魂の救済をうたい過度の飲酒や淫靡な風俗の流行を伴った密儀宗教が流行した。弓削達「ローマ帝国とキリスト教」『ちくま世界の歴史 5 ヨーロッパ世界の成立』(1962, 筑摩書房) pp. 39-72, 特に p. 43
- (19) この規定によって、アウグスティヌスの理論構築がローマの伝統宗教に貫徹していた原理の残滓に対抗するものだったことが明確になる。自由意志論から彼の思想全体を概観したものに、茂泉昭男「アウグスティヌスに於ける行為論——マニ教・ペラギウス論争を中心として——」『東北学院大学論集人文科学』27 (1956) pp. 33-52, 32 (1957) pp. 1-24 がある。この論稿では、諸論争の目的の一貫性の強調がより重視されている。
- (20) Ad Simp., 1.1.11., 金子晴勇『アウグスティヌスの人間学』(1982, 創文社) p. 205.
- (21) David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, 2nd ed. (1991, Longman) pp. 29-30
- (22) 金子晴勇『近代自由学説の源流——16世紀自由意志学説の研究』(1987, 創文社)には、アウグスティヌスの自由意志論解釈の、ルターによる受容・発展が詳説されている。概説的には金子晴勇前掲書『人間学』pp. 407-428
- (23) ドナトゥス派論争については、教会が皇帝権力の介入を自ら依頼するという解決方法を巡って議論がなされ、後の両剣論の発展に貢献した。現在の研究でも、教会の自立性や教会国家関係などの議論の素材としてドナトゥス派論争が取り上げられる。これと比較すると、従来政治思想史分野でのアウグスティヌス研究がペラギウス論争を取り上げたことは、ほぼなかったといつてよい。

ここで、ペラギウス派の運動を社会経済的要因に還元する説について付言する。当時のアフリカ属州は西ローマ帝国の後背地として位置付けられ、経済的發展を阻害されてきた。さらに410年にローマにアラリック率いる西ゴート族が侵入すると、北アフリカ諸都市は西ローマ帝国の貴族の家族の避難先

とされ、先住者らの中にはこれら少数の富裕層に接し貧富の差を痛感する者が少なくなかった。また帝国に於いて立身出世を望むなら、有力者の経済的支援を受けて高等教育を受ける必要があったが、その可能性は経済的に比較的豊かだったヒッポに於いてさえ低かった。ペラギウス論争はこの社会状況を反映した、西ローマ帝国の中央集権的税制や官僚制支配に対する、辺境都市の反抗の一形態であるというのが、この論者の説である。John Morris, 'Pelagian Literature,' *Journal of Theological Studies*, n.s. 16 (1965), pp. 26-60. しかし、ペラギウス論争についてはこの説は採用し得ないと判断すべきであろう。双方の論者ともローマの高等教育を受けかつ道徳的に厳直な人物と相互に認識している。つまり、どちらも「ローマ人」として活躍したのである。また、この論争は神学の教義を利用しつつ、人間の生の在り方そのものに関連する問いへの接近を試みるが、その際に経済的社会的要因に人間の徳行を還元させる論法は採用されていない。W. Liebeschütz, 'Did the Pelagian Movement Have Social Aims?' *Historia*, 12(1963) pp. 227-241, Brown, 1967, op. cit., p. 346, n. 2

社会的経済的要因へと論争を還元する見解は、ドナティスト論争にも利用される。しかし、このような性格を持つのは、ドナトゥス派が暴力行使の手段として使用した、circumcellionesのみであろう。Id., p. 229, Neal Wood, 'Populares and Circumcelliones: The Vocabulary of "Fallen Man" in Cicero and Augustine,' in M.M. Goldsmith, Thomas A. Horne eds., *The Politics of Fallen Man*, (1986, Imprint Academic) pp. 33-52

(24) Brown, 1967, op. cit., p. 341

## 第一章

(1) 373—382年のこと。Conf., 4.1.1, Brown, 1967, op. cit., p. 48

(2) Id., pp. 56-58, 一般には、宇宙を合理的に説明できる知的体系としてマニ教を選んだとされる。これは、この時期アウグスティヌスが真理への接近の手段として哲学と宗教とを同一視したことに起因する。Id., p. 120. また、自らの意志に反して悪を

- 為す彼の心の救いとしてマニ教を選んだとする説もある。高橋亘『アウグスティヌスと第十三世紀の思想』(1980, 創文社), p. 150。これらいわば「形而上学的な」理由付けに加え, 当時のカトリック教会で公に認められない(彼は, 母との同居・食事時の同席を認められなかった。Conf., 3.11.19)「結婚」生活の存続を希望したアウグスティヌスにとって都合が良かったという, 私的事情を指摘する説もある。山田晶「罪と悪——アウグスティヌス思想発展の一段階」『アウグスティヌスの根本問題——中世哲学研究第一——』(1977, 創文社) pp. 227-259, 特に pp. 235-236 に詳しい。Henry Chadwick, 'The Attractions of Mani' *Compostel-lanum*, 34. 1-2 (1989) pp. 203-222
- (3) Brown, 1967, op. cit., pp. 46-60。金子晴勇前掲書『人間学』pp. 172-175
- (4) 片柳栄一「Jesus patibilis——アウグスティヌスの接したヌミディアのマニ教の一断面」『中世思想研究』22 (1980) pp. 25-48。アウグスティヌスも初期には霊と物質との二元論を採用したが, マニ教のそれとは異なりかつマニ教を起源とするものでもない。Duchrow, 1983, op. cit., SS. 183-184, 229, 邦訳 pp. 177, 217-218
- (5) マニ教に於ける善は基本的には受動的であり, 現世でたえず悪からの暴力的な侵害を受ける。Brown, 1967, op. cit., pp. 51-52
- (6) マニ教は占星術の運命論を採用し自説の「科学性」を強調した。Id., p. 57。しかし, 自由学芸についてマニ教徒は僅かの知識しか持ってはず, 多くの知識人らがこれに失望してマニ教への信仰を捨てた。Conf., 5.3.6, Chadwick, 1989, op. cit., pp. 208-209
- (7) 山田晶前掲論文, p. 236「すなわちこの宗教(マニ教: 筆者注)は出家と在家を明確に区別することによって, 清浄な生活のほうは出家が引き受け, これに対し在家のほうは出家の生活をうけもつかわりに肉食妻帯を許され, のみならず霊的生活の方は出家にまかせきることによって, 却って道徳的にルーズな生活を送っている人々をも包摂しうる宗教であったと考えられる。」
- (8) 禁欲とは, 具体的には妻帯・美食(飲酒・肉食)などの禁止である。マニ教徒は, 妻帯や財産所有を容認するカトリックを軽蔑していたが, アウグスティヌスはそれらがパウロによっても許されている生活様式だと反論する。De. mor. ecc., 35.78
- (9) 山田晶前掲論文, pp. 237-240
- (10) De mor. ecc., 34. 74-75 マニ教徒の実生活については同書第二巻“De moribus Manichaeorum”に詳しい。
- (11) De ord., 1.5.14, 2.7.23
- (12) De ord., 1.1.2
- (13) De ord., 1.7.18
- (14) De ord., 2.4. 11-13
- (15) De ord., 2.4.13
- (16) De ord., 1.10.28
- (17) De ord., 1.9.27 秩序の二つの定義に関して, 小阪康治「アウグスティヌス『秩序論』に於ける悪と秩序について」『中世思想研究』23 (1981) pp. 123-131参照。
- (18) 理性による奥義の理解が不可能な人々のために, 権威という手段による神の摂理の受容が, 存在する。De ord., 2.5.16
- (19) De ord., 1.1.3
- (20) De ord., 1.8.24
- (21) マニ教徒との論争期の著作に於ける, 選びと予定との教説への言及は少ない。これらの内容はマニ教の運命論批判の文脈で理解されるべきで, この点をペラギウスが誤読しているとアウグスティヌスは批判する。Retrac., 1.9
- (22) De lib. arb., 1.4.10 同書では libido, concupiscentia の二つの語は同義に使用されている。Gerald Bonner, 'Libido and Concupiscentia in St Augustine' *Studia Patristica*, 6 (1962) pp. 303-314
- (23) De lib. arb., 1.12.25
- (24) De lib. arb., 1.5.11-6.16には永遠の法 (lex aeterna) と時間的な法 (lex temporalis) との対比が述べられる。時間的な法とは時々の状況に応じて適切に変更される法であり, 永遠の法とは万物を最もよく秩序付ける正義, 最高の理性 (summa ratio) である。前者は後者によって秩序付けられ, 前者の

変更は後者のよりよき実現という目的の範囲内で  
行われる。

- (25) De lib. arb., 2.13.37, Gilson, 1987, op. cit.,  
pp. 163-164
- (26) De lib. arb., 2.19.52
- (27) De lib. arb., 2.19.53-54
- (28) De lib. arb., 3.18.52
- (29) De lib. arb., 1.16.34
- (30) De lib. arb., 1.16.34-35
- (31) De lib. arb., 3.14.40では、「欠陥 (vitium)」と  
いう語を「非難に値するもの (quod vituperatione  
dignum est)」と説明する。金子晴勇前掲書 pp.  
190-200には、完全性の欠如態という消極性と自然  
本性に敵対的という積極性とを有する悪の解説が  
ある。「神義論では悪を全体の調和の中に善の引き  
立て役として解消することができても、かかる思弁  
的立場では罪は消極性をまぬがれない。しかるに彼  
は『欠如』を『剝奪』行為として意志的道德の立場  
から把握し、消極的表現の中に積極的意義をとらえ  
ていたのであった」p. 200。また、悪を存在の剝奪  
行為とする叙述は間接的に本性を一層賛美する、と  
アウグスティヌスは主張している。De lib. arb.,  
3.13.38, 3.14.41

思想形成期の思想、特にマニ教の二元論的思考枠  
組を脱した悪の定義は、ネオプラトニスト (特にプ  
ロティノス) に多くを負っている、と一般に了解さ  
れる。Robert O'Connell, *St. Augustine's Early  
Theory of Man, A.D. 386-391*, (1968, Harvard  
University Press) プロティノスによれば、全ての存  
在は最高唯一の不可知的な<sup>ス</sup>一者からの流出形態で  
ある。この一者との合一つまり全宇宙の観想による  
脱我こそ、人間の魂を純化し救済へと導く手段とさ  
れた。ここでは悪とは単なる無知である。山田晶前  
掲論文, p. 254。しかし、全ての存在の源泉たる一  
者の本質は解明されない。また、現世に存する限り  
人間は肉から始まりかつ肉から離脱することもな  
いため、原罪を負い可死性を有する点で本性に不完  
全性を持つ人間は神との合一を果たし得ない。更  
に、神の創造の秩序の下に存在する自然実体 (natur-  
a) は、程度の差こそあれ全て善である。よって、悪

は神に由来せず人間意志の中に生じる状態・性  
質であり、また意図的な転倒の方が無知よりも悪質  
である。De lib. arb., 3.1.1, 3.22.64, Gilson,  
1987, op. cit., p. 153 これらの点でネオプラトニ  
ズムからも脱却することとなった。

- (32) De lib. arb., 3.20.56
- (33) J. Patout Burns, *The Development of Augus-  
tine's Doctrine of Operative Grace*, (1980, Études  
Augustiniennes) p. 27
- (34) Id., pp. 35-36, Gilson, 1987, op. cit., p. 163
- (35) 394年にカルタゴで行われた、ローマ人への手紙  
の講釈の成果は, *Expositio 84 propositionum epis-  
tolae ad Romanos, Epistolae ad Romanos in-  
choata expositio* として現れ, また *Expositio epis-  
tolae ad Galatas* も同時期の著作である。しかし,  
この考察が一応完成するのは *Ad Simp.* であるため,  
本稿ではこの著作を取り上げる。
- (36) *Retrac.*, 2.1.1
- (37) 第一問の記述は従来の説の繰り返しのため, こ  
こでは人間に対する律法の機能の観点から要点のみ  
記す。なおローマ人への手紙第七章はキリスト者一  
般の記述としたが, 『再考録』では現在の通説と同様  
古い律法の下にある人間を指すと訂正された。  
*Retrac.*, 2.1.1
- (38) *Ad Simp.*, 1.5
- (39) *Ad Simp.*, 1.10
- (40) *Ad Simp.*, 1.14
- (41) 金子晴勇前掲書, p. 205
- (42) Burns, 1980, op. cit., pp. 38-39
- (43) Id., p. 40
- (44) *Rom.*, 9. 10-13
- (45) *Ad Simp.*, 1.2. 4-14
- (46) *Ad Simp.*, 2.12
- (47) *Ad Simp.*, 2. 14-15
- (48) *Ad Simp.*, 2.16
- (49) Burns, 1980, op. cit., p. 44
- (50) *Retrac.*, 1.9.6 この記述はペラギウスが自説の  
擁護のためにアウグスティヌスの『自由意志論』に  
言及したことに対する批判である。前注(2)参照。
- (51) Hermann Reuter, *Augustinische Studien*,

- (1887, Scientia Verlag) SS. 5-6, Harnack, 1964, op. cit., SS. 165-166, Portalié, 1975, op. cit., pp. 182-184
- (52) Conf.においても恩寵の機能は基本的に個人を対象にすると理解されている。これは、人間の意志の作用する場が個人の内面に限定されていることと関連付けることができる。人間の意志が個人を超えて作用すること、特に意志の結合が歴史を貫徹する信仰共同体たる教会を形成することについて次節を参照。
- (53) De cat. rud., 1.2
- (54) De cat. rud., 17. 26-27
- (55) De cat. rud., 2.3
- (56) 「これらの記憶にしるされた『痕跡』を聴衆に理解させるため、顔の表情が全員に明瞭にわかるよう、それらの『痕跡』を引き出し繰り広げることは、確かに不可能です。『痕跡』は内面の精神の中に、この表情は外面のからだにあるからです。要するに我々は、自分の口から出る声が記憶の痕跡にすら似ていないため、それが悟りの閃光と非常に異なることを想像しうるのです」 De cat. rud., 2.3
- (57) 1. Tem., 1.5, De cat. rud., 3.6
- (58) De cat. rud., 5.9
- (59) Matt., 22. 37-40
- (60) 例えば, De ord., 11.32参照。この論の基盤は合宣的召命の理論と同様、理性的被造物としての善性を根拠として、人間が神へと向かう意志を生来持つところにある。彼の思想の中で、被造物が神から存在を分け与えられる分有 (participatio)・人間の知性の機能を真理たる神によって全面的に開花させる照明 (illuminatio) 等の諸概念は、神への人間の全面的依存を示す目的で用いられた。しかしこれらはネオプラトニズム経由の哲学概念ゆえ誤解を招いた。これに対し、現世に於いて自力で最高段階に達し得るとする偽りの希望の打破を、アウグスティヌスは試みた。
- (61) これ以前にも二種類の間人集団についての記述は存在する。De ver. rel., 27.50では、古く地上的な「民」(populus) と新しく天上的なそれとの対立が示されるが、populus は単に意志の目的を共有する人間の群れを示し、複数の人間による自覚的集団形成を意味しない。しかし De cat. rud. では、civitas という語が使用された。civitas は societas とは異なり、支配による平和の観念を包含すると解される。Duchrow, 1983, op. cit., SS. 245-246邦訳 pp. 230-231では civitas に支配集団 Herrschaftsverband, societas には社会 Gesellschaft の訳語を与えている。
- (62) Burns, 1980, op. cit., p. 107
- (63) 本性の中にあり自由意志によらない欠陥を罪に問わないとする議論は、De lib. arb.以降繰り返され、かつペラギウス派らにも共有されている。
- (64) 魂の起源について、De cat. rud.執筆当時には、無からと親の魂からとの創造の二方向から説明されたが、どちらも成功しなかった。Burns, 1980, op. cit., p. 108
- (65) De cat. rud., 17.28
- (66) De cat. rud., 19.31, 27.54
- (67) De cat. rud., 3.6
- (68) Robert A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*, paperback ed., (1980, Cambridge University Press) pp. 18-21, De cat. rud., 3.6
- (69) アウグスティヌスは De serm. dom. in mont., 1.9において千年王国説を表明する。これは、神の国と知性界との同一視の考えの残滓と思われる。完全な智者 (sapiens) が現世に存在し得るという考えは394年に着手されたパウロ解釈によって覆され、神の国の完全な平和 (perfecta pax) は終末論的未来のこととされる。Duchrow, 1983, op. cit., SS. 192, 225, 邦訳 pp. 185-186, 214. 高橋亘前掲書 pp. 115-116においてはこれを現実肯定と現実超越との二側面から分析する。
- (70) De cat. rud., 21.37に於いてアウグスティヌスは初めてキリスト者の政治的忠誠を論じる。終末論的歴史解釈を採用して初めて、政治に対するキリスト者の姿勢の問題が顕在化する。その意味でも、彼の政治思想に於ける同書の重要性は大きい。
- (71) ここで、本稿の対象外であるドナトゥス派論争期のキリスト論に触れておく。教会をキリストの体

(*corpus Christi*)と表現することで、アウグスティヌスは教会に於ける秘蹟の排他的執行と不可謬性とを保障する。ドナトゥス派の主張によると、キリストがヨハネから受けた洗礼は無効であり、神と人間との唯一の媒介者としての役割をキリストから奪う、とアウグスティヌスは反論する。彼のこのキリスト論は、ペラギウス派への批判においても歴史へのキリストの登場という事件の意義を損なう論拠として同様に利用される。Burns, 1980, *op. cit.*, pp. 56-58

## 第二章

- (1) 長澤信壽『アウグスティヌス哲学の研究』(創文社, 1960) pp. 326-330では修道士とされているが、平信徒だったという説もある。De div. leg., 9.3, 『アウグスティヌス著作集9』(教文館, 1979)金子晴勇「総説」pp. 333-334。また、出身地についても疑問が多い。議論全体への影響は小さいため、ここでは通説を挙げておく。John Morris, 1965, *op. cit.*, pp. 37, 40
- (2) ペラギウス自身の主張通り三者の意見を一括することには無理があるが、本稿では敢えてこの三者をペラギウス派と一括しアウグスティヌスの思想と対比する。ペラギウス派の著作・書簡とされるものは、デメトリアス宛書簡など裏付けのとれるものを除いて、いずれもその真の著者が確定できない。文中に於ける聖書引用箇所類似や議論の内容・構成によって、その著者がペラギウス派の一人であることを推定するのみである。
- (3) ペラギウスは自説の正統性を論証するために、アウグスティヌスの『自由意志論』との一致を主張する。De nat. et gra., 67. 80-81
- (4) Ep. 146
- (5) ペラギウスらがローマの上級階層への結び付きを強めたことは、アウグスティヌスらにとって教皇への影響力の増大として危険視された。Brown, 1967, *op. cit.*, p. 342
- (6) ペラギウスのこの態度は、彼の関心の対象が実践面に限定され、一貫した神学理論の構築を試みたのではないことを示す。Harnack, 1964, *op. cit.*, SS. 187-188
- (7) Id., SS. 177-178 カエレスティウスはペラギウスの妥協的性格を継承せず、原罪論とその赦したる幼児洗礼の必要性とについて教義面でカトリックに対抗した。
- (8) Brown, 1967, *op. cit.*, p. 344
- (9) ペラギウスは、幼児の無罪や原罪の否定についてはカエレスティウスと見解を異にすると主張し、紛争回避のためパレスチナへ向かった。アウグスティヌスがペラギウス主義を知ったのはマルケリヌスからの Ep. 136による。
- (10) 東方と西方との教説の違いについての一般的見解は、Brown, 1967, *op. cit.*, p. 356。しかし、後のセミ・ペラギウス派の出現から考えて、東方がより自由意志を尊重する風潮を有していたという説明のみでは不十分であろう。
- (11) ディオスポリスでは問責者不在のまま決議が為された。しかも裁判後のペラギウスの書簡の内容は、裁判当時の陳述と異なっていた。この事実によってアウグスティヌスは、ペラギウスが裁判では裁定者側を錯覚させる目的で曖昧に陳述したと確信した。ディオスポリス教会裁判の議事録を再構成した『ペラギウスの訴訟議事について (De gestis Pelagii)』は審理過程を西方へ公開する目的をも含んで執筆されたと思われる。
- (12) Harnack, 1964, *op. cit.*, S. 177 “Anathematizo quasi stultos, non quasi haereticos, si quidem non est dogma.”つまり、彼の破門は教義レベルの問題ではなく愚かしさによる、と判断された。これによって、論争点は全てカエレスティウスに転嫁された。
- (13) Epp. 155-157 (うち157は私的なもの)、返答は Epp. 181-184。
- (14) Harnack, 1964, *op. cit.*, S. 180
- (15) 教皇は紛争の早期収拾のため、ペラギウス派が教会に再加入しやすいよう配慮し、再洗礼を不要とした。同様に、アウグスティヌスも論争初期(411-415年)に於いては、批判対象としてペラギウスらの名を挙げることを控えていた。他方ペラギウスは、救済のための幼児洗礼と律法の完成とについて改説、教皇に弁明したが、人間を回心に導く恩寵の観念を

- 認めず基本的には教説に変化はなかった。
- (16) カエレスティウスの幼児洗礼についての改説はアフリカの教会での慣例の容認に止まり、教義面での正統化には至らなかった。Harnack, 1964, op. cit., S. 182
- (17) ゴシムスが東方出身、という理由付けのみでは不十分である。前注(9)参照。
- (18) 417年にカルタゴで緊急司教区会議が開催され、ペラギウス派は教説の内容が確認されるまで異端として扱う旨決定した。これを受けた教皇も、ローマ司教区会議の決定は未だ拘束力を有さず、また教皇自身もカエレスティウスの説全てを正統とは認めないと示した。Harnack, 1964, op. cit., S. 183
- (19) 411年決議と418年決議とはその論点・結論に於いて極めて類似している。Gerald Bonner, 'Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel,' *Augustinus* 12 (1967) pp. 97-116. 特に pp. 102-103
- (20) Brown, 1967, op. cit., p. 361
- (21) Burns, 1980, op. cit., p. 94この試みはセミ・ペラギウス派に継承された。
- (22) Ep. ad Dem., 8.4, 16.3
- (23) 長澤信壽前掲書 pp. 331-335, Brown, 1967, op. cit., p. 367
- (24) 人間の善悪双方の行為の責任を自由意志に求めるペラギウス派は、善行のみを神の恩寵に帰するアウグスティヌスの説を認めない。アウグスティヌスにとって、人間は自己の価値を行為の蓄積から作り出し得ない存在だった。Charles N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, (1957, Oxford University Press) p. 453
- (25) ここでアイザイア・バーリンの「積極的自由」と「消極的自由」との区別が想起されよう。確かに人間の意思的な選択に基礎を置く自由は「消極的自由」に当たるといえる。しかし、アウグスティヌスのいう自由は神への絶えざる依存によって成立するため自足的・理性的自律的な個人を想定した「積極的自由」には当たらない。Isiah Berlin 'Two Concepts of Liberty,' in *Four Essays on Liberty*, paperback ed., (1975, Oxford University Press) pp. 118-172
- (26) 神の恩寵を排斥しない限り、人間の自由意志を主張し得ないと彼らは考えた。Agostino Trapè, *Saint Augustine: Man, Pastor, Mystic*, (trans. by Matthew J. O'Connell, 1986, Catholic Book Publishing) p. 204はこれを'onesideness'と表現する。
- (27) Ep. ad Dem., 13, 24.1 習慣とは、単なる日常的な行為の事実の反復継続ではない。熱意ある研究と長期に亘る実践によって、人間一般に共有された良心、内なる法に自覚的・意志的に従った行為の累積と規定される。彼はアウグスティヌスの「あなたの命じるところのものを与え給え」という説教に憤慨した。De dono pers., 20.53
- (28) Ep. ad Dem., 2.2
- (29) ペラギウス派の主張については、Harnack, 1964, op. cit., S. 199, 茂泉昭男『アウグスティヌス研究——徳・人間・教育——』(1987, 教文館) p. 353. Gerald Bonner, 'Christ, God and Man in the Thought of St Augustine,' *Angelicum*, 61 (1984) pp. 268-294. また、De spir. et litt., 4.2.4 「キリストは、自らの人間性の類似性 (similitudo humanitatis suae) をわれわれに結びあわせつつ、われわれの不義の不類似性 (dissimilitudo iniquitatis nostrae) を取り去られた。」
- (30) 長澤信壽前掲書 p. 332
- (31) 肉欲を罪とする発想は結婚に関する著作に多く現れる。肉欲への耽溺が罪となる場合、カトリック教会による結婚の正統化が問題化する。ユリアヌスは、限度を越えた肉欲への隷属が罪であり、肉欲自体は神の被造物ゆえに善であると主張した。これに対しアウグスティヌスは、肉欲への耽溺に対する羞恥心を根拠として肉欲自体が原罪の罰としての罪の積み重ねである、と反論した。
- (32) Brown, 1967, op. cit., p. 348
- (33) Harnack, 1964, op. cit., SS. 195-196
- (34) 個人の性癖よりも社会的な慣習を想定している。Brown, 1967, op. cit., p. 349, Harnack, 1946, op. cit., S. 194

- (35) De div. leg., 4.3 最も効果的な方法は、戒律の理解とそれへの全面的服従とである。また、キリスト者のあるべき生は、行為によって示されるべきだが、その意図については、キリスト者と呼ばれることではなくキリスト者であることを望むという程度で十分とされた。この点アウグスティヌスは、行為の善悪の判断基準を行為時の意図に求めている。Harnack, 1964, op. cit., S. 194, Brown, 1967, op. cit., p. 348
- (36) 未来の罪の回避という目的はない。De pecc. mer., 3.12
- (37) 現世に於ける人間の罪なき生の可能性という疑問が論じられていた。
- (38) Harnack, 1964, op. cit., S. 172
- (39) Brown, 1967, op. cit., p. 385
- (40) Ep. ad Dem., 23. 1-3
- (41) 様々な徳行のうちで施しだけは、このような理由で、デメトリアス本人ではなくその母や祖母に任せざるべきであるとされた。Ep. ad Dem., 22.1
- (42) 旧約の予言者の超自然的能力は、キリストの予徴を五感を通して多くの人々にわからせるためにある。キリストの降臨後の人類にとってその能力は神の恩寵を超自然的現象に限定し誤解する点でかえって有害である。Markus, 1980, op. cit., pp. 187-196
- (43) ドナトゥス派と異なり、アウグスティヌスもペラギウスらも、平信徒と聖職者との二重の道德基準を主張したのではない。
- (44) Brown, 1967 op. cit., p. 348
- (45) C. Jul., 4.2.7., 5.7.29
- (46) C. Jul., 6.16.50
- (47) Harnack, 1964, op. cit., SS. 195-196, Burns, 1980, op. cit., p. 103. 前注(34)参照。
- (48) この例外が処女懐胎によって誕生したキリストである。De pecc. mer., 2.23.37. しかし、母マリアについての議論は曖昧である。Portalié, 1960, op. cit., pp. 173-177
- (49) Rom. 5.12
- (50) Burns, 1980, op. cit., p. 105
- (51) 反面、可死性は個人が罪を重ねる原因だが、原罪の罰であってそれ自体は悪ではない。これはキリストによる死の経験によって証明される。De nat. et gra., 23.25
- (52) Burns, 1980, op. cit., p. 109
- (53) Id., pp. 111-115
- (54) Retrac., 2.42
- (55) Harnack, 1964, op. cit., S. 204
- (56) かつて神の敵としてキリスト者を迫害していたパウロについての、アウグスティヌスの研究の意義はここにある。パウロには善き先行功績はなく、むしろ報いとして罰を受けるべき存在だった。しかし、信仰へと回心し終生善に止まった。この、回心の恩寵という神の働き掛けは、先行功績不在の幼児の事例とならんで、ペラギウス派攻撃の素材となった。
- (57) Burns, 1980, op. cit., p. 109
- (58) ペラギウス派は信仰の出発点を人間の自由意志に置くため、先行の恩寵は改宗を決意した者にのみ与えられる。しかし改宗の決意自体の起源は分からない。
- (59) セミ・ペラギウス論争時には堅忍の恩寵として定義される。次章第二節参照。
- (60) Harnack, 1964, op. cit., S. 205
- (61) De spi. et litt., 33.58
- (62) De pecc. mer., 2.28.46., C. Jul., 6.19. 60-62
- (63) 非受洗者は、合意に基づかなくともその肉欲の発現によって非難される。De pecc. mer., 2.4.4., 2.27.44., De pecc. org., 39.44
- (64) この教会観は、ドナトゥス派・ペラギウス派には受容されなかった。彼らは救済に資する意義を人間の功績に求めたため、罪人との同居を拒んだ。教会を選ばれた者の集団とする観念は北アフリカの教会には根強い。教会が幾多の迫害を逃れた信者の避難所と見做されたからであろう。Markus, 1980, op. cit., pp. 106
- (65) アウグスティヌスは、四元徳を愛の四つの側面として理解する。De mor. ecc., 15.25

### 第三章

(1) Epp. 214, 215

(2) シクストゥスが自説について、ペラギウス派に同

情的との評判を聞き、アウグスティヌスにその判断を依頼した。これに対しアウグスティヌスがEp. 194で教皇の教説の正統を示し彼を激励している。彼は、神の恩寵の絶対性を示し人間の先行功績を否定する。恩寵によって徳行を為し報酬として永遠の生命を得るとしても、それは恩寵を与えた神自身の功績で、人間の功績ではないと従来の主張を繰り返した。ここにはセミ・ペラギウス派による批判の論拠となる記述は見当たらない。

- (3) De corr. et gra., 4.6, Charles Boyer, 'Le système de saint Augustin sur la grace—Paraphrase du "De correptione et gratia"', *Recherches de science religiurse*, 20 (1930) pp. 481-505
- (4) Brown, 1967, op. cit., p. 400. 修道院では神の御言葉たる聖書が最もよく研究・理解され、修道士らは適度に労働し神への祈りを日常的に行う。アウグスティヌスの教説の採用は彼らの禁欲の実践を無意味にする、との批判だった。アウグスティヌスもかつて、修道院を現世に於ける理想の生活形態としており修道院内部でのこの論争の意義は決して小さくはなかった。鈴木宣明「アウグスティヌスの修道霊性」上智大学中世思想研究所編『中世研究 8 中世の修道制』（1989, 創文社）pp. 41-70
- (5) アウグスティヌスはただ自由意志の自律性を否定し、神の恩寵への絶えざる依存を示したのみである。De gra. et lib. arb. 2.2-4, 5.10, 7.17
- (6) De corr. et gra. と Ep. 194
- (7) De corr. et gra., 4.6-5.8
- (8) Epp. 225, 226
- (9) De pread. sanct., 2.3-6
- (10) Ep. 214
- (11) Epp. 214, 215
- (12) Ep. 194
- (13) De prae. sanct., 7.12, 8.15
- (14) De prae. sanct., 21.43, De don. pers., 21.54
- (15) 唯一の例外がツロとシドンとの住民である。De don. pers., 14.35。従来の回心の恩寵の教説は、信仰に対し抵抗の行動を起こす者を想定していた（代表例がパウロ）。しかしここでは、奇跡を見れば信仰へと動いたであろう人々が、その奇跡が与えられず

滅びを予定されると主張された。

- (16) De don. pers., 2.2
- (17) De gra. et lib. arb., 4. 7-8, 15.31
- (18) De gra. et lib. arb., 7.18。成人と子供とに同様に要求される。
- (19) Burns, 1980, op. cit., p. 169
- (20) De gra. et lib. arb., 7.18, 15.31
- (21) De cor. et gra., 11.31-32。肉欲は現世に於いて完全には克服され得ないため、人間は常に罪を犯す危険に晒され、肉欲と戦い続ける。
- (22) De don. pers., 1.1
- (23) 例えば、De div. quaest. LXXXIII, 66など思想形成期の著作には、人間精神の歴史的発展の記述がある。また、De spi. et litt.にも律法と恩寵との関係についての記述がある。Burns, 1980, op. cit., pp. 31-35
- (24) De cor. et gra., 12.33, 12.37
- (25) De cor. et gra., 12.37
- (26) De cor. et gra., 12.34, Boyer, 1930, op. cit., 485-488
- (27) この段階の意義は、人間の自由意志の無力を明らかにしキリストの無償かつ有効な業に備えることにある。なお後述の posse peccare という表現は、対比のために筆者が便宜的に付けたものである。
- (28) De praed. sanct., 15. 30-31
- (29) Portalié, 1975, op. cit., p. 227
- (30) De cor. et gra., 12.33
- (31) De cor. et gra., 8.18, De don. pers., 9.21
- (32) Burns, 1980, op. cit., p. 179
- (33) De cor. et gra., 9.21, 9.24
- (34) 人間の傲慢の罪を戒めるため神は予定の存在を明らかにしたともいえる。
- (35) Brown, 1967, op. cit., pp. 406-407
- (36) De don. pers., 14.34
- (37) De don. pers., 24.67
- (38) De don. pers., 16.39-17.47。理解力のある者に語ったことが理解力のない者の耳にも入り、その結果後者を惑わせる場合、あるいは理解力のない者への丁寧な説明が理解力のある者の退屈を惹起する場合に限り、教育方法を吟味する必要がある。それ



ゆえ、真理を語ることを控えるべき場合があると、アウグスティヌスは認める。「私には、あなた方に言うべきことがまだ多くあるが、あなたがたは今それに耐えられない。」(Joh. 16.12)がこの主張の根拠である。

#### 第四章

- (1) Cochrane, 1957, op. cit., p. 482  
 (2) Markus, 1988, op. cit., pp. 55, 57 本稿の対象外であるドナトゥス派論争は特に従来教会国家関係から研究されてきた分野であるが、これを歴史解釈の視点から検討するとどうなるだろうか。

ドナトゥス派論争の主要論点の一つは、教導に於ける物理的強制力の行使であった。アウグスティヌスにとって徳の完成とは神の秩序への正しい自発的参加である。具体的には、内面の正しい秩序付けによる人間の再生と同時に、神の正義への教導によって現世に一定の秩序を現出せしめ神の国へと備えることを意味する。したがって彼は、「真の信仰」への強制手段としての恐怖を作出する暴力をも容認するドナトゥス派の教説を容認し得なかった。たしかに暴力による強制と神の恩寵による教導とは、人間本性を無条件には肯定しない点で一致する。しかし本性能力の誤用を防ぐ手段は、前者では人間自身の相互制限なのに対し、後者では超越的な真なるものの介入による人間本性の能力の全面的開花である。すなわち、アウグスティヌスによる超歴史的な神の視点の導入は、現世に暫定的秩序を現出せしめ、かつ人間本性の解放へと機能する。

ドナトゥス派論争に関して、代表的な研究書を挙げておく。William H. Friend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, 2nd ed., (1972, Oxford University Press), Geoffrey G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, (1950, London S.P.C.K.)

- (4) Cicero, *On the Commonwealth*, (trans. with notes and Intro. by George H. Sabine and Stanley B. Smith, 1929, The Ohio State University Press)を参照した。  
 (5) Id., p. 7

- (6) Cochrane, 1957, op. cit., pp. 460-462, 471。また政治的共同体による人間の秩序付けの方法には、宗教 (religion), 社会的規律 (social discipline), 実力 (force), の三つがあげられている。Id., p. 472  
 (7) Cicero, 1929, op. cit., p. 47  
 (8) Cochrane, 1957, op. cit., pp. 458, 463, 465  
 (9) Id., p. 146  
 (10) Id., p. 468  
 (11) Id., p. 147  
 (12) 弓削達『生活の世界歴史4 素顔のローマ人』(1975, 河出書房新社)  
 (13) セネカに関しては, Miriam T. Griffin, *Seneca: A Philosopher in Politics*, (1976, Oxford University Press) pp. 315-366を主に参考にした。同書によると、セネカ思想は必ずしも政治領域からの完全撤退のみを目的としてはいない。彼の目指す内面の平和は、政治参加からの撤退後に道徳哲学を学び教える閑居 otium の中にも存在する。  
 (14) Id., pp. 324-326  
 (15) 茂泉昭男前掲書 pp. 95-96  
 (16) Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, (1960, George Allen and Unwin Ltd.) pp. 100-102, 邦訳: 尾形典男・福田歓一・有賀弘訳『西欧政治思想史II——キリスト教と政治思想』(1983, 福村出版) pp. 23-29  
 (17) Brown, 1967, op. cit., pp. 406-407  
 (18) Cochrane, 1957, op. cit., pp. 374-375  
 (19) 告解の制度を他の秘蹟と同一に扱うべきか否かについて Portalié, 1960, op. cit., pp. 260-267。告解の制度の機能について, Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, I (ed. by Rev. H. H. Milman, 1850, Harper and Brothers) pp. 567-571, 邦訳: 中野好夫訳『ローマ帝国衰亡史II』(1978, 筑摩書房) pp. 245-248。  
 (20) Cochrane, 1957, op. cit., p. 376