

W・パネンベルク『ドゥンス・スコトゥスの予定説』における中心的問題——スコトゥスの予定説における決定論的傾向と協働説的傾向

西村一輝

はじめに

ヴォルフハルト・パネンベルクが、『スコラ哲学の教理発展の文脈におけるドゥンス・スコトゥスの予定説』¹を博士論文として執筆したという事実は一般に広く知られている。しかし、彼がどのような問題意識からこの論文に取り組んだのか、またスコトゥスの予定説に関して、彼がいかなる問いと課題を設定したのか、そして、最終的どのような結論に達したのかについて組織的に言及しているものは少ない。このような事態が生じている理由は様々に考えられうるが、その最も多くを占めているものは、おそらくテキストそれ自体の難解さに起因している²。だが、たとえこのような難解さが生じており、当時の批評で言及されているように、その原因がパネンベルク自身の叙述の方法にいくらか帰されるとしても³、この論文がパネンベルクの後の思想展開に対して重要な意義を有していることは、見落とされてはならないであろう。

それゆえ、本稿ではパネンベルクの『ドゥンス・スコトゥスの予定説』の内容について、①執筆経緯、②論文における中心的問題、③問題に対するパネンベルクの帰結とその射程という三つの観点から概観していくことにしたい。

1. 執筆経緯

1.1. 資料

パネンベルクが博士論文に取り組むに至るまでの経緯を知るための手がかりとして、*An*

¹ Wolfhart Pannenberg, *Prädestinationslehre des Duns Scotus in Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954. 以下、本稿では『ドゥンス・スコトゥスの予定説』と略記する。

² 実際、福田誠二はドゥンス・スコトゥスの予定説について論じる際に、パネンベルクの『ドゥンス・スコトゥスの予定説』の内容の分析を行っているが、本稿で注目する、スコトゥスの予定説における二つの対立的な思想傾向に対するパネンベルクの態度決定に関して、パネンベルク自身の意図とは異なる帰結を導く判断を下している。このことについては、後に言及する。

³ 「論文の執筆者はまだ題材との奮闘の中に居たのであり、そして、叙述を簡潔で要を得たものにし、それを読むことを、楽なものではなくとも、容易に耐えうる労力で済むものにするほど優れたところまでは至らなかった、という印象が強い」 K.Weiß, Rez. W. Pannenberg, *Prädestinationslehre etc.*, in: *ThLZ* 80 (1955), 611.

*Autobiographical Sketch*⁴と *An Intellectual Pilgrimage*⁵という彼の二つの自叙伝が挙げられる。前者では、自身の詳細な生い立ちから、ベルリンやゲッティンゲン、バーゼル、そしてハイデルベルクでの研究を経て、ハイデルベルクおよびヴッパータールで教授として活動するようになるまでの経緯と当時の関心事が説明されている。また、後者の自叙伝よりも、アメリカでの客員教授の経験やそれと結びついたエキュメニズムへの関心が強調されている。それに対して、後者の自叙伝においては、彼はキリスト教との出会いに始まる、自身の学的探求において生じた主要な関心事を七つのセクションに分けて簡単に述べている。そして、そのセクションのうちの一つが、博士論文の主題の全体を含む中世哲学および神学に対して割り当てられている。

また、グンター・ヴェンツ(Gunther Wenz)がこれらの資料を総合したうえで、ヒルケ・パネンベルク(Hilke Pannenberg)から受け取ったパネンベルクの履歴書や研究報告書、手紙やその他の諸々の公的資料を用いてパネンベルクの学的探求の歩みを新たに再構成しているヴェンツの叙述もまた参考となる。それは「パネンベルク研究」(Pannenberg Studien)シリーズの *Kirche und Reich Gottes*(2017)の中に収められている⁶。

そのため、本稿ではこれらの三つの資料を用いて、パネンベルクの博士論文の執筆の経緯を見ていくことにしたい。

1.2. ルター演習への参加および演習レポート

パネンベルクによる博士論文のテーマの選択に最も密接に関係している要因は、彼が1948/49年の冬学期から1950年の夏学期までの間にゲッティンゲン大学で参加した演習、特にハンス・ヨアヒム・イーヴァント(Hans Joachim Iwand)によるルター演習の中に求められるだろう。彼はまず、1947年の夏学期からベルリンの大学で神学の研究を開始した。そこで彼は、1948年の秋までの時間を費やしている。当時、彼はキリスト教信仰と各時代の哲学的思惟との相関に関して大きな関心を抱いており、とりわけ19世紀の神学と哲学の連関に対する洞察に力を注いでいた。そうした関心のもとで、彼はハインリッヒ・フォーゲル(Heinrich Vogel)の演習に参加し、ダーフィット・フリードリッヒ・シュトラウス(David Friedrich Strauß)に関するレポートを書いている⁷。また、それと同時に、彼は16世紀の宗教改革の神学とその歴史にも注目していたようである。ここにはすでに、後にイーヴァントの演習へ参

⁴ Wolfhart Pannenberg, *An Autobiographical Sketch*, in: *The Theology of Wolfhart Pannenberg. Twelve American Critiques, with an Autobiographical Essay and Response*, C.E. Braaten, Ph. Clayton(Ed.), Wipf & Stock, 1988, 11-18. また、この資料は、昨年10月に刊行されたパネンベルクの『組織神学』の第一巻の翻訳書の中に共に収められている。(ヴォルフハルト・パネンベルク『組織神学 第I巻』、佐々木勝彦訳、教文館、2019年、501-509頁。)

⁵ Wolfhart Pannenberg, *An Intellectual Pilgrimage*, in: *Theologians in Their Own Words*, D.R. Nelson, J.M. Mortiz, T. Petres (Ed.), Fortress Press, 2013, 151-161.

⁶ Gunther Wenz, *Vorschein des Künftigen Wolfhart Pannengers akademische Anfänge und sein Weg zur Ekklesiologie*, in: *Kirche und Reich Gottes zur Ekklesiologie Wolfhart Pannengers*, hrsg. v. Gunther Wenz, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 13-48.

⁷ Ebd., 22.

加するようになる状況的要因の一つが存していたとすることができるであろう。このような三学期間の後に、彼はフォーゲルによって 1948/1949 年の冬学期からゲッティンゲン大学で学ぶことを強い推薦をもって保証されることになった⁸。

ルターの『奴隷意志論』(*De servo arbitrio*)を扱った Iwand の演習への参加の後で⁹、パネンベルクはレポートの作成に取り組もうとする¹⁰。しかしその際、彼は提示された諸々のテーマには惹かれなかった。そのため、イーヴァントにどのようなテーマに興味があるかについて問われることになるが、それに対して彼は、ルターが観念論的な認識論と唯物論的な認識論のどちらを好んでいたのかという問いのかたちで¹¹、イーヴァントを困惑させるような関心を述べ伝えた。このことを受けて、結果としてイーヴァントは、そのような問題に取り組むためにもまず、ルターの唯名論的な主意主義について、またそのルーツとして考えられるヨハネス・ドゥンス・スコトゥスの思想について熟考することを薦め、パネンベルクはそれに従った¹²。そして彼は、その年の冬から次年度の夏の間にかけてスコトゥスの『命題集註解』の読解に注力し、最終的に「ヨハネス・ドゥンス・スコトゥスにおける神の自由と人間の自由」¹³についての百ページを超える論文を完成させ、それをイーヴァントへと提出したのである。

不運にも、提出されたその論文はイーヴァントのもとで失われてしまうのであるが、パネンベルクはもう一部だけコピーを持っていたため、彼はそれを指導教官であるフォーゲルのところへ提出する。そして、論文はフォーゲルによって、博士論文に相当するものとして高く評価されることになった。しかし、その後ハイデルベルクでエトムント・シュリンク(Edmund Schlink)からこの論文について尋ねられ、テキストを読んでもらったところ、イーヴァントが与えたほどの評価をパネンベルクが再び受けることはなかった。その理由は定かではないが、いずれにせよ彼はそのことをきっかけとして、フランシスコ会の学者であるシュリンクからの助言を参考にしつつ、彼のもとで論文を書き直すことを決意した¹⁴。そのような経緯から作成されたのが『ドゥンス・スコトゥスの予定説』である。周知のように、彼はこの論文を 1953 年にハイデルベルク大学に提出し、同年に行われた諮問の結果、博士

⁸ Ebd., 16.

⁹ ルターに焦点をあてた演習および講義に関しては、イーヴァントによるものとは別に、ルターによる第一の十戒の解釈を取り扱ったフリードリッヒ・ゴーガルテン(Friedrich Gogarten)の演習と、『キリスト者による自由』(*De libertate Christiana*)を題材としたエルンスト・ヴォルフ(Ersnt Wolf)による講義があり、パネンベルクはその両方に出席していた。(Ebd., 17., vgl. Pannenberg, An Autobiographical Sketch, 13-14.)

¹⁰ Pannenberg, An Intellectual Pilgrimage, 156. 彼は演習の参加後には通例、そのようにしてレポートを提出することを希望していたようである。

¹¹ 彼のこのような問題意識の背景には、ベルリンにおける三学期間の中で、彼が叔母からの誘いをきっかけとして、マルクスの著作に取り組んでいたという事実が存している。(Ebd., 152, 156., vgl. An Autobiographical Sketch, 13.)

¹² Ebd., 156. vgl. Wenz, a.a.O., 22, 24.

¹³ Ebd., 156.

¹⁴ Ebd., 157.

号を取得することになる¹⁵。

すなわち、『ドゥンス・スコトゥスの予定説』の執筆経緯は次のように要約することができる。第一に、イーヴァントのルター演習を通して、ルターの主意主義の前提となっている哲学的思惟を明らかにしようとしたこと、第二に、その演習をきっかけとして作成された論文がフォーゲルから高い評価を受け、また彼によって提案された博士論文のテーマが、シュリンクを通して実際的に決定されたということである¹⁶。では、パネンベルクは実際、この博士論文の中でどのような問題を取り扱っているのでしょうか？

2. 論文における中心的問題①—問題設定から「導入」まで

2.1. 根本的な問題設定

パネンベルクが『ドゥンス・スコトゥスの予定説』において何を主要な問題として論じているかについて理解するためにはまず、なぜパネンベルクはスコトゥスの「予定説」を論文の中心の対象として設定しているかという問いについて考える必要がある。そしてこの問いに対してはさしあたって、端的に表現すれば次のように答えられる。つまり、スコトゥスの哲学的・神学的諸言述を理解する際に生じる困難、すなわち彼の諸々の見解において明らかとなる二つの思想系の不一致が、予定説についての彼の見解、とりわけ予定の根拠についての見解において極めて先鋭化した形態において際立たせられるということが、パネンベルクによって考えられているからである、と¹⁷。以下でもう少し詳しく説明しよう。

スコトゥスにおけるこの対立的な思想系に関して言えば、一方に、神に対する人間の関係についての見解、特に「神に対向する被造物の意志行為の自由」についての見解が位置しており¹⁸、またもう一方には、決定論的傾向のある彼の神思想が存している¹⁹。この両者の思

¹⁵ 本来であれば、この博士論文はベルリン大学に提出される予定であったが、当時の大学の制度やベルリンの政治的状況ゆえに困難となったため、ハイデルベルクで博士号を取得することをシュリンクによって薦められた。(Ebd. vgl. Wenz, a.a.O., 28-29.)

¹⁶ Wenz, 24.

¹⁷ Pannenberg, *Prädestinationstheorie des Duns Scotus in Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, 14. このことに対応する仕方で、予定の根拠を問うている第三章は他の章よりも倍程度の頁数が割り当てられている。

¹⁸ ここで„gegenüber“という語を「対向」と訳すことは、福田による訳出に負っている。パネンベルクは、同様の事態を示す「神を前にした人間の状況」(die Situation des Menschen vor Gott)という表現もまた用いるのであるが(Ebd., 14)、これはただ一面的に、意志ということにおいて人間が神に対して反発や対抗するという事態を意味するものではない。そうではなく、神に対する人間の関係における実存的な性格もまた含意している。そのため、ここでは「対向」という訳を採用する。(福田誠二「ヨハネス・ドゥンス・スコトゥスの予定説について」『清泉女子大学キリスト教文化研究所 年報』13号、清泉女子大学キリスト教文化研究所[編]、2005年、1-26頁。)

¹⁹ パネンベルクは、前者はスコトゥスの『命題集註解 第II巻』第38区分における罪に関する教説の中で展開され、また後者は同書第I巻の第38および39区分における神の予知に関する教説の中に表れて

想的傾向の不一致それ自身は、スコトゥス以降すぐにではなく、比較的パネンベルクと近い時代のラインホルト・ゼーベルク(Reinhold Seeberg)以来から知覚されるようになった。しかし、その際に問題となったのは、スコトゥスの思想的傾向のそのような不一致ということに関してそもそも意見の一致が起こっていないということである²⁰。というのも、たとえば、ゼーベルクがスコトゥスの言説において見られる対立した二つの傾向の境界付けを行う際に、どちらがスコトゥスにとってより本来的であるかということについては未規定なままであるのに対して、ヘルマン・シュヴァム(Hermann Schwamm)は、両者の論理的な不一致というゼーベルクの見解に賛同しながらも、後者の決定論的な思想の中に、具体的に表現すれば「神の予知についての教説の決定論的な構造」の中に、「ドゥンス・スコトゥスの本来的で根本的な見解をはっきりと見てよいと考えている」からである²¹。

このような状況をふまえて、パネンベルクは次のような問いを提起する。それは、第一に、「ドゥンス・スコトゥスにおける二つの対立した思想系の不一致は存続したままであるのか」という問いであり、第二に、「神の前での人間と、人間の上に立つ神についてのいかなる総合的理解から、精妙博士(doctor subtilis)はそのような対立的な諸言述を、互いに排除し合うものと見なすことなしに行えたのか」という問いである²²。

これらの問いは、どのような領域において吟味されるべきであろうか？すなわち、スコトゥスの二つの思想的傾向の不一致とその解消という問題は、神と人についての総合的理解が表れているいかなる領域において考えられなければならないであろうか？パネンベルクによれば、それは、神概念それ自体や、そこからスコトゥスの体系を統一的に演繹できるような或る概念的原理といった、彼の体系を構成する要素の論理的な相互連関においてではない。そうではなく、スコトゥスの思惟の根本的な領域、言い換えればスコトゥスの思惟それ自身を導く実存的な起源についての先行理解、つまり「神の前における人間の状況についての先行理解」が自らの表現を求めた諸言述においてでなくてはならない。そして、そのような言述が展開されている領域が、「神を前にした人間の状況の究極的な地平を記述する」ところの予定説であるとパネンベルクは判断しているのである²³。

2.2. 論述のための素材と各章における主題

いると指摘している。(Pannenberg, a.a.O., 11.)

²⁰ Ebd., 12.

²¹ Ebd., 12. ところで、このシュヴァムの主張は疑わしいものとして理解される。というのも、もしそれを承認するのであれば、そのことは「精妙博士」(doctor subtilis)と呼ばれたドゥンス・スコトゥスのような思想家が、「決定論的な構想といったそれほど単純な構想からの諸々の帰結を見通すことができなかつたという仮定を強いることになる」からである。

²² Ebd., 12-13.

²³ Ebd., 14. また、パネンベルクはここで、スコトゥスの予定説に関する従来の諸研究は、『命題集註解』における神概念の分析という視点ということから行われており、神を前にした人間の状況の理解という視点からはなされていなかったことの問題性を指摘し、この問題を解決しうる自らの研究の独自性を示している。(Ebd.)

パネンベルクは、スコトゥスの予定説に関する叙述を、スコトゥス自身の思惟の歩みに従って、すなわちスコトゥスがオックスフォード大学やパリ大学で行ったペトルス・ロンバルドゥスの命題集に関する講義²⁴の内容に、それゆえ講義の内容が収録された『命題集註解』(*Ordinatio*)の内容に依拠して行うことを自らの基礎的な方法論としている。この『命題集註解』は、パネンベルクによって以下の三つの主要なテキストに分類される。

- i) 1300 年以前にスコトゥスがオックスフォードで行った講義に関する手書きの記録である『第一レクトゥーラ』(*Prima Lectura*)
- ii) 1302 年から 1303 年にかけてパリ大学で行った講義に関する筆記録である『パリ報告集』²⁵
- iii) スコトゥス自身によって『オルディナチオ』としての公刊が準備されるも、彼の死が原因で未完のままとなり、後に学生たちによってその内容が補足された『オックスフォード講義録』(*Opus Oxoniense*)

これらのテキストを列挙した後で、パネンベルクは論文の中で取り扱われるべき事柄を提示するのであるが²⁶、それは四つの主要部から成る論文のうちの、一章から三章の主題に一致している。第一章では、「予定の概念」という章題が示しているように、スコトゥスにおける予定の概念の意味内容がまず取り上げられる。続く第二章では、「予定のはたらきの現実様態」²⁷という章題のもと、副題ともなっている「予定されている者は断罪されうるのか」という問いが吟味される。そして、「予定と永劫罰の原因」という題で始まる第三章で

²⁴ 1297 年から 1300 年にかけて最初の講義をケンブリッジ大学とオックスフォード大学で、1300 年から翌年にかけてはオックスフォード大学、1302 年から 1303 年の間にはパリ大学で講義を行っている。(ヨハネス・ドゥンス・スコトゥス「命題集註解 第一巻」『中世思想原典集成 18-後期スコラ学-』、八木雄二訳、上智大学中世思想研究所[編]、平凡社、1998 年、167 頁。)

²⁵ この報告集は、さらに三つに大別される。それは一つに、学生たちによって編集された筆記録である *Reportatio Minor* が、第二に、スコトゥス自身によって手が増えられ、公的なものとして承認した筆記録である *Reportatio Major* が、そして第三に、パリでの講義を補足した *Additiones Magnae* がある。(Pannenberg, a.a.O., 15-16.)

²⁶ 「取り扱われるべきであるのは、予定の定義、並びに次のような問いに関する議論である。それは、予定されている者は断罪されうるのかどうか、そしてひとは功績でもって予定を受けることができるのか、あるいは、自らの過失でもって永劫罰を負いうるのかという問いである」(Ebd., 16.)

²⁷ 「はたらき」は原文で „Akt“ に対応し、スコトゥスの諸言述における „actus“ に対応する。ここでは「行為」とも訳せるが、パネンベルクは神の「救済の行為」を表すときに „Handeln“ を用いていることや、これは「知性」(*intellectus*)や「意志」(*voluntas*)にも使われていることから考えて、本稿では前者を採用する。

は、前章と同じような仕方で、副題として添えられている「ひとは功績でもって予定を受けることができるのか、あるいは自らの過失でもって永劫罰を負いうるのか」という問いをめぐって多種多様な事柄が取り扱われる。最後に、第四章の「神と人間の意志の自由」の中では、前章の議論の中でパネンベルクによって導かれた、スコトゥスにおける還元不可能な二つの態度決定が、罪についての教説という文脈から再び確認される。これらの主題は、ただスコトゥスの見解のみに依拠する仕方ではなく、論文の題名からすでに読み取ることができるように、彼の思惟の基盤を形成している見解、具体的にはペトルス・ロンバルドゥスやヘールズのアレクサンダー、ボナベントゥラ、アルベルトゥス・マグヌス、トマス・アクィナス、ガンのヘンリクス、そしてウェアのウィリアムらの見解との連関の中で論じられている。

また、これら四章をはさむかたちで、第一章の前には「導入」として、「予定説において前提とされている予知についての教説」が論じられ²⁸、第四章の後には「展望」として、スコトゥスの予定説の受容史について若干言及されている。本稿では、まずこのスコトゥスにおける予知(Vorherwissen, Präscienz)についてのパネンベルクの叙述から見ていくことにする。

2.3. 予知説—「導入」の内容

パネンベルクは、スコトゥスの予知についての見解を、『パリ報告集』第I巻の第38区分と第39区分における、二つの問いのグループの内に見ている。一つは、偶然的で将来的なもの(futura contingentia)についての神の知の確実性と不可謬性についての問い(第38区分)であり、もう一つは、神の予知の不変性と必然性についての問い(第39区分)である²⁹。パネンベルクによれば、スコトゥスは前者において、トマスとボナベントゥラに反対して、神の予知についての自らの説明を行い、後者に対しては、偶然性についての教説から応答している。では、それらはどのようになされているのであろうか？

a) 神の予知における主題としての「偶然的なものの認識」

神の予知についてのこれらの問いの中でドゥッンスが問題としているのは、「どのようにして神が偶然的なものを認識するか」ということである³⁰。その際にまず、先に挙げた二人の言述に対するスコトゥスの反論が述べられる。それによれば、第一に、トマスが神の予知を、神の永遠に対してあらゆる時間的なものが現在のであること、言い換えれば、神の永遠と時間の中で現実的であるものとの共存(Koexistenz)ということから説明していることに対して、次のように反論を加えている。すなわち、神はただ、すでに現実的に存在しているものに対

²⁸ Ebd.

²⁹ この二つの問いは後段で、前者が、「神は将来の偶然的な出来事を不変的に予知するかどうか」というかたちに、後者が「神は将来の偶然的な出来事を必然的に認識するか」というかたちに言い換えられる。(Ebd., 22.)

³⁰ Ebd., 18.

してのみ、自らの測り知れなさ(Unermesslichkeit)ということによって、存在するものとして現在のなものであり、あらゆる時間的なものに対して永遠から現在ののではない。それゆえ、時間の中で現実的なものと神の永遠との共存ということから、被造的諸事物についての神の予知が生じるということはないのである、と³¹。このことはさらに、スコトゥスによって次のように説明される。すなわち、共存とは「実在的關係」(relatio realis)について言われているのであり、それは両者における実在性を前提としている。しかし、予知において、予知されるものはまだ実在的に在るわけではない。そのため、予知に対する予知されるものの関係は、ただ「概念的な関係」(relatio rationis)のみでありうる。というのも、もしそうではないのであれば、神の理性(ratio)は対象についての知識を、自らの外側で受け取るようになるからであり、このことは神の理性の完全性と一致しないからである³²。

第二に、諸事物の存在(existentia)と本質(essentia)に関して、神は自らの知性において、その諸事物の本質を認識するだけではなく、その諸事物よりも高次のアイデアによってその存在をもまた認識するという、認識原理と存在原理および知性と意志の区別が明確になされていないボナベントゥラの見解に対して、次のように反論している。すなわち、意志のはたらしに先行する認識、つまり自ずからアイデアを認めるような認識は自然本性的であるため、そこから、そのようにして認識された真理の必然性が生じることになる。だがその際、すでに言及したように、ボナベントゥラにおいて現実的であるものの認識は、単に可能的であるものの認識と区別されていない。そのため、そのようにして現実態と可能態が区別されない仕方で諸事物が認識されるのであれば、そのことは、諸事物の存在がその起源を、偶然的に作用する意志の内に有していることを導き、したがって、諸事物の偶然的な存在が意志の内に根拠付けられることになる³³。このことから、そうした矛盾が生じる帰結をスコトゥスは退けるのである。

これらの反論を見た後で、パネンベルクは冒頭の問いに対するスコトゥス自身の応答の導入を次のように要約している。

対立する諸可能性が生じているとき、神は偶然的なものを認識する(言い換えれば、矛盾対立するもの(Kontradiktion)の中の或る部分ともう一方の部分が存在するかどうかを認識する)。それは、私が偶然的なものを認識するのと同じようにしてである。(括弧内原著者)³⁴

ここで述べられているのは、神が偶然的なものを認識する際の、知性と意志の関係である。まず、知性が意志のはたらし以前に認識するものに関して、知性はそれを自由にではなく、必然的に認識する。しかし、神の必然的に認識する知性は、将来的に存在する或る複合体

³¹ Ebd.

³² Ebd., 18-19. 「理性」(Verstand)はここで、ratio」という語に対応している。文脈上ではおそらく「概念」の方が適切だが、ここではパネンベルクの理解に則る。

³³ Ebd., 19.

³⁴ Ebd.

(complexio, Komplex)を構成している諸要素に関しては、それらをただ可能的で、まだ存在へと規定されていない連関においてのみ認識する。そのとき、意志は、諸々の名辞が文の連関(Satzzusammenhang)に現実的に結合することについて、自由に決定する³⁵。このような、神の意志による決定に基づいて初めて、知性は矛盾対立するもののある部分が真であることを認識するのである。

では、このような認識の過程はどのようなものとして考えられるのであろうか？この問いに対して、パネンベルクはスコトゥスにおける二つの解答を提示している。その際、一つ目の解答、すなわち知性が意志による決定を見ることで、神の全能的な意志の不可謬性と不可抗性ということから、意志されるものが確実に不可避的に生じることを認識するという解答よりも、二つ目の解答の方をスコトゥスにとって固有なものを見なしている。それは、次のように表現される。つまり、「知性は、神の本質から偶然的で将来的なものを現実的なものとして、意志のはたらきよりも前にではなく、それと共に同時に認識する」と表現される³⁶。そのため、神は偶然的なものを、推論方式を用いることなしに、また、知性が意志によってはたらきへと動かされるということなしに認識するのであり³⁷、そこにおいては、意志と知性のはたらきの順序的な前後ということはないのである。

b) 偶然性についての教説

すでに述べたように、第 39 区分における問いの中で、スコトゥスは偶然性に関する自らに固有な見解を展開している。パネンベルクはそれを、1. 諸事物の中に偶然性は存在するかどうか、2. 偶然性の究極的な根拠はどこに求められるべきか、3. 神において偶然性の究極的な根拠はどのような仕方で見出されるべきか、4. 意志の無記中立性(indifferentia)についての言述における区別、という四つの点に分けて説明している。以下、簡潔にはあるが、パネンベルクの理解に従って、それぞれの点で論じられている事柄について見ていく。

第一の問いに関して、偶然的なものが存在することはアプリオリに証明されないとされる。というのも、<必然的—偶然的>という選言(離接, disiunctio, Disjunktion)は、存在の本来的属性(passio entis, Ureigenschaft des Seins)であるからであり、あらゆる存在するものは、必然的であるかまたは偶然的であるかのいずれかだからである。むしろ、偶然的なものが存在することは、アポステオリに証明される。このことは、たとえば、ある努力が実を結ぶということや嘘の存在ということからも明らかなものとされている。それゆえ、それは誰にと

³⁵ たとえば、「ペトロ」と「至福」というそれぞれの名辞は、自ずと必然的に、実在的に文の連関へと結びつくわけではなく、そのため、意志にされる以前には、「ペトロに至福が与えられる」は真ではない。それは、神の意志が両名辞を意志する瞬間において初めて真となる。(Ebd., 19-20.)

³⁶ Ebd., 20.

³⁷ このことの例を、パネンベルクは『オックスフォード講義録』の記述に従って表現している。「人間の眼の、まったく同一で、自然本性的になされる、見るというはたらきにとって、多種多様な色は、あるときには偶然的あるいは恣意的に、あるときには必然的な仕方認識対象として与えられる」(Ebd., 20.)

っても認識可能な事実として存しているのである³⁸。

第二の問いに対して、パネンベルクはすぐさま、偶然性の究極的な根拠は神の意志のうち
に存するという言葉でもってスコトゥスの理解を表現している。神の意志が必然的に作用
するのであれば、世界に偶然的なものは一つもない。第二原因であるものや、悪もまた存在
しないことになる。なぜなら、そこでは第一原因があらゆる事物に対して完全に作用するか
らであり、欠陥が存在することはないだろうからである³⁹。

第三の問いに対する解答は、人間の意志と神の意志に関して、「卓越の道」(via eminentia)
によって、つまり人間の意志からあらゆる不完全性を払い落とすことによって説明される。

人間の意志の自由は神の意志の自由と同様に、多様なはたらきや対象、そして結果へと向
かう。両者とも、結果への自由は対象への自由に基づいているのであるが、人間の意志の場
合、多様なはたらきへの自由はその不完全性のゆえに、或るはたらきによってではなく、多
様な対象が連続して生じること(Aufeinanderfolge)においてのみ存している。しかし、それ
に対して神の意志のはたらきは、一(unus)であり、単純(simpliciter)であり、多様な対象に対して
無記中立的(indifferens)であると言われる。そのため、「神の意志は、自らの第一の対象、す
なわち神の存在に対して必然的な関係にあるが、他のあらゆるものに対して偶然的な関係
にある」と表現されるのである⁴⁰。

また、能力(potentia)とはたらきとの関係に関して、前者が後者に対して本質優位性を有し
ているというスコトゥスの言述を引き合いに出したうえでパネンベルクが言うのは、その
ことが次のことを意味するということである。すなわち、その優位性ゆえに、意志は同じ瞬
間(instans)において、或るものとは反対のものを欲しうような仕方で、或る結果を欲する
ことができるということである。ここにおいてもまた、神の意志と人間の意志との類似性が
見られている。つまり、人間がそのようにして、同一の瞬間において或る別の対象を欲する
ことができるように、神の意志もまた或る対象を欲するのと同じ瞬間において、その対象と
は反対のものを欲することができるのである⁴¹。

第四点目に関して、パネンベルクがスコトゥによる言述の中で注目しているのは、第二章
でも頻繁に用いられる「結合の意味」(sensus compositus)と「分割の意味」(sensus divisus)と
いう区別である。この区別を意志に対して適用することによって、次のような事態を表すこ
とができる。すなわち、意志が同一のものを欲し、かつ同時に欲しないということはありえ
ないということ、これが「分割の意味」が指している事態である。言い換えれば、「意志が
同一のものを欲すること」と「同一のものを欲しない」ということを「結合の意味において」
(in sensu composito)解するのであれば、それは偽である。しかし、意志は、先ほど言及した
はたらきに対する本質優位性ということによって、或るはたらきを欲する同じ瞬間におい
て反対のはたらきを有することができる。つまり、同じ瞬間において、「或るはたらきを欲
すること」と「対立するはたらきを欲すること」は、意志におけるはたらきに対する能力の

³⁸ Ebd., 21.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., 22. 「第一の対象」(Erstobjekt)は「第一現実態」(prius actus)から言い換えられている。

⁴¹ Ebd.

優位によって可能であるということである。この区別については、後に詳述する⁴²。

これらのことをふまえて、本節の冒頭で挙げられた二つの問いがパネンベルクによって答えられる。第一の問いは肯定でもって、つまり神による将来の偶然的なものの予知は不変的であるとして決定される。というのも、神における「認識すること」と「欲すること」は神自身と同一で、そして同じように不変的であるからである。したがって、神は自らにおいて偶然的なあらゆる将来的なものを不変的に予知するのである。また、第二の問いは、すでに神の意志における偶然性についての見解で確認されたように、神の予知は必然的なものではなく、偶然的なものであると答えられる。

c) 神の予知についての教説の解釈上の対立およびパネンベルクによる応答

パネンベルクが指摘するのは、上で述べたようにして理解されるスコトゥスの予知説において、その解釈に関する二つの立場の対立が生じているということである。その一方が、シュヴァムに代表されるような、スコトゥスの予知説の決定論的な構造を本来的であるとす立場であり、もう一方が、フーゴ・サベルス(Fugo Savellus)やフィリップス・ファーベル(Phillipus Faber)に代表されるような、神は人間の自由なはたらきを絶対的にではなく、その意志の自由による協力を予見(Voraussicht)した後に初めて「決定」(determinatio)するという、協働説な解釈を採る立場である⁴³。シュヴァムは、決定論的な構造こそをスコトゥスの教説において本来的であるとして、そのことに反対するように思われるスコトゥスの見解——たとえば、共に決定された決裁(decreta condeterminata)として見なされるような神の意志による「決定」の思想——を、一貫性のなさから生じるものと見なしている。パネンベルクによれば、ここにはすでにシュヴァム自身による或る仮定が入り込んでいる。それは、ゼーベルクが示したように、スコトゥスによる教説の総合的見解は統一的ではないという仮定である⁴⁴。

しかし、このようなシュヴァムの判断に対して、パネンベルクは次のように応答する。すなわち、神の予知についての教説それ自体の中に、シュヴァムのような決定論的な解釈から遠ざかるような思想が見られ、それはまさに彼が退けた、共に決定された決裁のようなものを指し示しているということである。たとえば、偶然的で将来的なものに関する真理がすでに決定されているのであれば、それ以上の協議といったものは何の意味も持たないという、『オックスフォード講義録』の第39区分における最初の導入の論拠に対して、次のように応答している。つまり、所与の瞬間の中で、或るものとは反対のものに作用することは、原因の力のうちに存しており、それによってその反対のものが生ずることができる。というのも、反対のものではない或るものの方は、原因によって必然的に作用されているわけではないからである。その際、パネンベルクは、このようにして根拠付けられる原因は、神およ

⁴² この区別を詳細に論じたものとして、次の論文が挙げられる。八木雄二「ドゥンス・スコトゥスにおける「今」という瞬間」『中世思想研究』43号、87-103頁。

⁴³ Pannenberg, a.a.O., 23.

⁴⁴ Ebd.

び神の意志の自由に限定されず、偶然的で将来的なものに関する人間の意志の自由も共に含んでいると言う。このことから、パネンベルクは以下の帰結を導いている。

しかし、このことは、神の意志が決定(entscheiden)しない限りでは、創造物の意志もまた、神の決定(Entscheidung)によって決定されて(determinieren)いないという自明性のほかに、何を意味するのであろうか？——それは次のことを意味している。つまり、ドゥンスは、神の決定と被造物の決断(Entscheidung)を同時的なものとして理解し、一方を他方から演繹しようとはしていないということ、すなわちそれらを或る演繹的な連続の関係の中に措定しようとしていないことを意味している。(括弧内訳者)⁴⁵

上の引用からわかるように、神の予知説におけるスコトゥスのこのような神の意志と自由な意志の関係理解においては明らかに、シュヴァムが強調した決定論的な帰結とは適合しない思想、言い換えれば、協働的な傾向に即したものとして理解されるような思想の軸が見出される。このことでもって、パネンベルクは、シュヴァムがそうしたような、スコトゥスの予知説の決定論的な帰結をすでに彼の予知についての教説の中に見出すことによって根拠付けるといふ道を回避しようとするのである。

しかし、予知についての教説の中だけでは、スコトゥスが神の意志と人間の意志の関係を決定論的に考えていたのか、という問題は十分には解決されない。したがって、パネンベルクは問題圏を、スコトゥスの思想の総合的理解という地平を開くところの予知説へと移し、そこで神の意志と人間の意志の関係の更なる規定を見出そうとするのである。

⁴⁵ Ebd., 24-25. ただし、神の決定と人間の決断が同時的であるということでもって、ここで注意しなければならないのは、次のことである。つまり、たしかに偶然的で将来的なものの真理(veritas futuri contingentis)は、その偶然的で将来的なものの存在(existentia)について、すなわちそれが存在することになるかどうかについては、まだ決められていない。だが、このような未規定性は、偶然的で将来的なものの存在に対する神の認識の不確実性や不定性を意味するものではない。というのも、スコトゥスによれば、神は自らの意志のはたらきの「前」にもまた、自らの本質と結びついている諸々のアイデアの内から、可能的な概念複合(complexio)を認識しているからである。この複合それ自体の認識は確かなものであり、認識されるものが存在することによって初めて確かな認識になるのではない。それは、認識されるものが神の知性に含まれていることによってすでに確かな認識なのである。このことから、現実的に将来に存在するものに関して、以下のように言うことができる。すなわち、その認識は確かに、意志が認識されるものの存在を欲することによって初めて確かなものとなる。そのため、ここには、神の意志と被造物の偶然的に作用する原因が共に作用することによって、偶然的で将来的なものの現実性を決定するという契機が認められている。しかし、それにもかかわらず、神の意志が認識されるものを欲するときには、すでに述べたように、可能的なものを確実性でもって予見することによって、現実的なものもまた予見しているのである。(Ebd., 25-26.)

3. 論文における中心的問題②—第一章から第三章まで

3.1. 第一章 「予定の概念」の内容——栄光への選びとしての予定

前章で少し触れたように、第一章ではスコトゥスにおける予定(*praedestinatio*)の概念それ自体が、スコラ学の教理発展の文脈に即して扱われている。ここでは、スコトゥス以前の神学者らの概念規定をも含んでそれを細かく見ていくことはできないが、議論の大筋を掴むことを目的として叙述を行う。

a) スコトゥスの予定概念の中心的問題

パネンベルクは、自らの叙述の冒頭で三つの問いを立て、それに答えるような仕方で、スコトゥスにおける予定の概念が意味するものを明らかにしている。第一には、予定は神の意志のはたらきであるのかあるいは神の知性のはたらきであるのか、ということが問われる。これに対しては、たとえば『オックスフォード講義録』の中の「予定の概念とは、本来的な意味において、神の意志のはたらき、すなわち、神の意志による選びの秩序である」といった言述に見られるように⁴⁶、意志のはたらきが優位となるような仕方で答えられる。第二には、予定が目指している結果について問われるが、そこでは同講義録の第III巻の記述において読み取ることができるように、「栄光」(*gloria, Glorie*)が予定の結果として目指されているということが前面に強調されている⁴⁷。そして第三には、予定と選び(*electio, Erwählung*)の関係が問題となる。これに関しては、パネンベルクはよれば、選びを予定に先行するものとして規定したアルベルトゥス・マグヌスやトマス・アクィナスの見解⁴⁸とは異なり、スコトゥスにおいて予定と選びは同一視されていると回答される⁴⁹。

これら三つの観点を含むスコトゥスの予定の概念に関するパネンベルクの洞察において特徴的であるのは、彼がスコトゥスの予定の概念を単純に主意主義的なものであると見なしてはいないということである。そうではなく、そこではむしろ次のように理解されている。すなわち、「スコトゥスの予定の概念は、ボナベントゥラの主意主義と、アルベルトとトマスによって形成された神の内における行為の目的論との結合として表現される」と⁵⁰。では、このことはスコトゥスの予定概念におけるいかなる理解から指摘されているのであろう

⁴⁶ Ebd., 28. vgl. 40.

⁴⁷ 「キリストの予定についての教説に際して、予定の定義が見られる。それは、『オックスフォード講義録』の定式化において特に次のことを強調した。つまり、予定が主に栄光への秩序付けに関係していること、栄光へと至るための単なる手段としての他のあらゆるもの(つまり恩恵にも)に関係していることを強調した」(Ebd., 28,) „*Praedestinatio est praeordinatio alicuius ad gloriam principaliter et ad alia in ordine ad gloriam.*“ (Ebd., Anm. 2.)

⁴⁸ Ebd., 35-37.

⁴⁹ Ebd., 29. 「ドゥッソ・スコトゥスは、純粋な意志として規定される予定を、ボナベントゥラのように、永遠の選びと同一視することができる」(Ebd., 41)

⁵⁰ Ebd., 41.

か？先に提示したスコトゥスの三つの中心思想との関連から、もう少し細かく見ながら確認しよう。

b) スコトゥスの予定概念における主意主義的契機と目的論的構造

パネンベルクによって定式化された第一の問いに対する回答の内容に従えば、スコトゥスにおいて神の予定は純粋な意志のはたらきであるとされる。この点において、スコトゥスは、予定を知性のはたらきと見なしているロンバルドゥスやトマスとは異なり、ボナベントゥラから引き継がれた主意主義の立場に近づいている。というのも、スコトゥスは、予定としてのこの純粋な意志のはたらきが知性——諸々の可能性を示す知性——のはたらきの後に続くことを否定していないにもかかわらず、知性のはたらきを、予定においてわずかに伴うだけの機能として見なしているからである。すなわち、「スコトゥスはもはやこの知性のはたらきを実践知性のはたらき——その全体の中に、予定において誰からも否定されることのない意志の契機が組み込まれている——とはもはや理解することができない」のである⁵¹。なぜなら、そのような実践知性のはたらきは意志のはたらきに依存せず、ただ自然本性的な連関のみを認識すると考えられるからである。そのため、そうした予定としての知性のはたらきが偶然的なものを認識することはない。だが、予定は偶然的に存在している存在やそれらに偶然的に与えられる賜物に関係しているため、実践知性のはたらきではなく、やはり意志のはたらきとして理解されるのである。それゆえ、このような意味においてスコトゥスは、予定に関して意志の方に優位を明らかに見ており、「ボナベントゥラによって代表される古フランススコ会的伝統を受け継いでいる」と言うことができるのである⁵²。

このようにして、スコトゥスはボナベントゥラの主意主義の思想を引き継ぎ、そしてまた第三の問いへの回答にある通り、神の意志のはたらきとしての予定を選びと同一のものと理解する一方で、スコトゥスは、アルベルトゥス・マグヌスやトマスから、神の欲求における目的論的構造(Finalstruktur des göttlichen Wollens)もまた受け継いでおり、それは同様にスコトゥスの予定の概念を規定しているとパネンベルクは指摘する⁵³。

ただし、その際に注意しなければならないのは、スコトゥスがこの目的論的構造を、何も手を加えることなしに自らの見解の中に取り入れたわけではないということである。トマスの場合、この構造が予定に対して適用される際には、それは栄光という目的へと至る道の全体としての「秩序の構想」(Ordnungsentwurf)として捉えられている。その構想においては、目的と手段が全体的な秩序、すなわち根源的な統一を成しており、神はその中で被造物を目的へと向けて動かしている。つまり、予定ということがあるとき、神はたしかに目的として栄光を欲するのであるが、そこにはすでにそこへと至るためのあらゆる手段の全体が共に含まれているのである。したがって、ここには目的と手段の間にきつい連関が存しているよ

⁵¹ Ebd., 40.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd., 41.

うに思われる。

しかし、このことに対して、スコトゥスにおいて神の意志による欲求は、トマスのような全体的な秩序という構想のもとでは理解されていない。言い換えれば、スコトゥスにおける意志の欲求の向目的性(Zielgerichtetheit)は、目的と手段の統一的連関においては理解されない。というのも、パネンベルクは欲求におけるこの向目的性ということに関して、次のように述べているからである。

欲求は最初に、ただ目的にのみ向かい、そしてそれから手段へと向かう、それゆえ予定は、最初に栄光へと向かい、そしてそれから初めて恩恵の手段へと向かうのである。そのことによって、目的の手段の連関は緩んだものとなる。このことに対して、「絶対的な能力」(potentia absoluta)についての教説の影響が寄与している。その教説によれば、或る所与の目的のために、或る特定の手段が選択される必要はまったくないのである。⁵⁴

この言葉から見て取ることができるように、スコトゥスは、「絶対的な能力」と「秩序付けられた能力」(potentia ordinata)というスコラ学における伝統的区別にくらか則ることによって、目的と手段の統一的秩序を想定するトマスとは異なる予定の理解を展開している。すなわち、スコトゥスにおいては、まず栄光のみが目的として欲される。そこにおいては、トマスのように、栄光のための手段が秩序の構想のもとで捉えられてはいない。そうではなく、神は栄光という目的へと向かった後で、初めてそのための手段としての恩恵を欲するのである。この点に、パネンベルクはスコトゥスの神の「受容」(acceptatio, Akzeptation)という有名な思想を見出している。すなわち、神は最初に、栄光という目的を自由に受容する。そして、それから初めて目的のための手段として、恩恵やその他のあらゆる手段を受容するのであるが、このこともまたどこまでも神の自由に基づいている。それは、神の恣意ということの意味せず、人間の功績が予定に対してまったく必然的な関係にあるわけではないということ、つまり、人間の意のままにできない神の絶対的な自由ということを表しているのである。この受容の思想は、以下の章においてもパネンベルクによってスコトゥスの予定説の核を成すものとして論述の中で位置付けられている。

3.2. 第二章 「予定の現実様態」の内容

続いてパネンベルクは、第二章の副題で問われている事柄、つまり、予定された者は断罪されうるか、という問題がスコトゥスの予定説においてどのようにして考えられているかについて見ていく。その際、彼は最初に、問いに対する答えを先取りして述べている。すなわち、或る者が「予定される」と「断罪される」という二つの対立する可能性に関して、「神は両者を永遠ということから、別々に意志することができる。つまり、至福へと

⁵⁴ Ebd.

予め定められている者は罰せられうるのである」という言葉でもって叙述を始めようとするのである⁵⁵。しかし、このことが認められるのであれば、予定された者の断罪という可能性は、神の不変性(Unveränderlichkeit Gottes)ということとの関係から、いかにして考えられるのであろうか⁵⁶? パネンベルクは、前章と同じようにスコラ学の教理発展の文脈において、とりわけそこにおいて伝統的であり、スコトゥスによって新しい意味で用いられることになった論理的区別に注目しつつ、この問題に取り組んでいる。

a) 命題の「分割の意味」(sensus divisus)という論理的区別とその適用

パネンベルクが指摘するように、神の意志の構造(Willensstruktur)から「予定された者が断罪されること」の可能性を理解するために、スコトゥスは『第一レクトゥーラ』や『パリ報告集』の中で、スコラ学において伝統的である「分割の意味」と「結合の意味」という論理的区別の内の、特に前者の意味内容を明らかにしている。その際、パリ講義では、「分割の意味」と神による決定の「前」(vor)に存している或る者の「予定」と「断罪」の相対する可能性の、スコラ学に伝統的な関係について言及している。そして、それはパネンベルクによって以下のように表現される。

(スコトゥス以前の)幾人かは、ただ神による決定の前における二重の可能性という意味においてのみ、次の二つの命題を区別することを考えている。つまり、ペトロは断罪されうるという命題と、ペトロは救われうるという命題である。しかし、下される決定の後では、以下のことは無条件で真である。すなわち、ペトルスは救われるということは無条件に真である。(括弧内訳者、傍点原著者)⁵⁷

ここで言われているのは、次の二つのことである。第一に、「予定されること」と「断罪されること」という二つの可能性は、神が両者のいずれか一方を決定する「前」(vor)に

⁵⁵ Ebd., 44. その際、この問いそれ自体が立てられる根拠、つまり予定される者の断罪という可能性の根拠は、次のような人間の状態についての理解から与えられている。すなわち、人間の意志は「予め定められること(Vorherbestimmung)を通しては決して十分に強固なものとされず、したがって、人間は罪を犯し、また最後まで罪の内に留まり、それゆえ正当に罰せられうる」(括弧内訳者)という状態にあるという理解である。つまり、スコトゥスは人間の意志が予定によって決定されている(determiniert)ものとしては見なしておらず、むしろ、神の意志による決定(Entscheidung)に対向して、自由なままなのである。(Ebd.)

⁵⁶ スコトゥスがこの関係を吟味することにおいて問題としているのは、「下される決断においてもなお根拠なしに反対のものを意志するという神の恣意の自由」ではない。むしろ、彼にとって問題となっているのは、神が人間の恣意のなすがままではないということ、神は「かつて予定された者を、その者が今や善く生きようが悪く生きようが、幸せにする必要はないということであり、むしろ、その者が罪を犯すとき、神の意志の不変性ということにあっても、選ばれた者に立ち向かうという可能性を保持すること」である。つまり、前章での予定概念における神の受容の思想においても見られたように、そこでは神の絶対的な自由が問題となっている。(Ebd., 45.)

⁵⁷ Ebd., 56.

において「分割の意味で」(in sensu diviso)見出されるということである。そこでは、或る者における「予定」と「断罪」の可能性は両立しており、それゆえ神はどちらの可能性に対しても無記中立的な関係にあると理解される。しかし、第二に、「分割の意味」における「予定」と「断罪」の両立というこの可能性は、スコトゥス以前のスコラ学者らにおいては、あくまで神がいずれか一方の可能性を決定する「前」においてのみ考えられているということがある。言い換えれば、神が或る者の「予定」を決定した後では、その者の予定は現実的に/現実態において(in actu, wirklich)に真なのである。それゆえ、そこにおいては「断罪」ということはすでに除外されている。

この「分割の意味」の適用に関して、スコトゥスは新たな道を切り開いている。というのも、彼は「分割の意味」を、可能態(potentia, Möglichkeit)、つまり神の決定の前に存している可能性に対してではなく、現実態(actus, Wirklichkeit)、つまりすでに下された神の決定に対してもまた適用しているからである。すなわち、スコトゥスにおいて「分割の意味」は、定言的な命題に対して、現実的なものと共にそれとは反対のものの可能性が両立するという意味において適用されるのである。このことを、スコトゥスは名辞に関する以下のような文法的な説明を通して規定している。まず、たとえば「予定された者」(praedestinator, Prädestinierter)という名辞は、過去分詞に分類される。その際、この「予定された」は過去に属しているため、将来に対しては未規定なままであり、それゆえ対立する可能性が開かれているということがある。したがって、予定された者、現実的に予定されている者にとっても、将来において断罪されるという可能性は残されたままである。また、現在分詞については次のように理解される。「予定する者」(この場合には神)は、常に別の行為(この場合であれば「断罪すること」)の可能性を有することができる。それゆえ、神が或る者を現実的に予定しているとしても、その者を断罪する可能性は留保されたままなのである。このような説明でもってスコトゥスは、予定された者の断罪の可能性に対して「分割の意味」を適用し、神においては一度定められた秩序の変更が不可能ではないことを示すのである⁵⁸。

b) 永遠からの予定および人間における時間様式に対するその関係

しかし、先で述べたようにして理解される選言的な命題の両立、つまり「予定されること」と「断罪されること」の両立は、神自身の側においては、そして神の不変性との関連ではどのように考えられるのであろうか？

上の問いは端的に、以下のようにして答えられる。パネンベルクが『オックスフォード講義録』の内容をふまえて述べているのは、スコトゥスは「或る者が予定される」と「(同一の)或る者が断罪される」という対立するこれらの命題が神の欲求において相互に生じると考えているわけではないということである。というのも、神において「それらの諸命題は両

⁵⁸ Ebd.

者とも、そこにおいては変更が存在しないところの永遠において意志されるから」である⁵⁹。つまり、神が意志するということにおいては、両方の規定は同時に真なのである。ただし、このことはあくまで神の意志において両規定が矛盾なく内容として同時的に持たれていることを意味しているのであって、対象においても同様であるということの意味するのではない。つまり、神の意志のはたらきにおいて、「予定すること」と「断罪すること」は同時的であるが、それは連続して生じるのではない。それに対して、対象においては「予定されること」と「断罪されること」は連続して生じる。しかし、それらが対象において同時に生じるということはないのである⁶⁰。では、このような神の永遠からの予定と断罪の両立というスコトゥスの見解は、我々における時間様式との関連のもとで、いかにして理解されるのであろうか？

スコトゥスは、予定が永遠から、それゆえまたすでに過去において定められているがゆえに不可変的であるという主張を拒否している。そのようにして予定を過去のはたらきとして見なすことは誤りである。というのも、「神が予定した」と言われるとき、つまり我々の過去の時間形式に即して神の予定が語られるとき、それは神が今において予定することを、また将来において予定するであろうということを除いているからである。言い換えれば、我々が過去の時間形式において、それゆえ「予定した」(hat prädestiniert)と表現するとき、我々は神の「永遠の今」(nunc aeternitatis, Jetzt der Ewigkeit)を我々の時間における或る過ぎ去った今と結びつけてしまっているのである⁶¹。これに対して、『オックスフォード講義録』における我々の時間様態と永遠との関係についてのスコトゥスの見解は、次のことを伝えている。

すなわち、あらゆる時間の諸形式において、神について諸々の動詞が使用されるとき、そのことでもってそれらははたらきを限定する時間を表しているのではなく、そのはたらきをいわば推し量る永遠の今を表している——その永遠の今があらゆる多数の時間と共存している限りにおいて。それゆえ、選ぶこと(erwählen)、選んだこと(erwählen haben)、選ぶだろう(erwählen werden)ということは神にとってひとつである。(括弧内訳者)⁶²

この言葉から分かるように、「予定」のはたらきは我々の時間形式のうちのいずれか一つに還元されるような仕方では理解されえない。というのも、或る者に対する予定は——まさに我々の時間形式を用いて言うのであれば——、すでになされており、今なされ、そして将来なされるからである。このことは、「永遠の今」において一つである。そのため、神は常に現在的である永遠の今において、あたかも「新たに」(von neuem)そうするのかのようにして——もちろん実際はそうではない。というのも、永遠においては何物も新たに意志されな

⁵⁹ Ebd., 57.

⁶⁰ Ebd., 58.

⁶¹ Ebd., 60.

⁶² Ebd., 61.

いからである——予定すること、あるいは予定しないことができるのである⁶³。

c) 予定された者と罪の関係—神の決定と人間の自由の対向の地平

神は永遠から或る者をすでに予定しているにかもかわらず、まだ予定していないというようにして予定が理解されるのであれば、そこではもちろん人間の意志の自由のための余地もまた同時に認められることになる。というのも、人間の意志は神によって或る過去においてすでに決定されているわけではないからである。それゆえまた、このことは、人間において罪を犯すという可能性が保持されていることを帰結として導く。人間の意志の自由は神による決定とまったく偶然的な対向ということの上に立っているのである。

ところで、予定された者は断罪されうるというスコトゥスの見解に反対する、次のような論拠がある。すなわち、予定された者は断罪されうる。予定された者が断罪されうるということは、罪に基づいており、それゆえ被造物の意志のはたらきに基づいてのみ起こりうる。そのとき、人間の意志のはたらきは、神の、その人間を救おうとする意志のはたらきを無に帰せしめることができる。しかし、そのようなことはありえない。したがって、予定された者が断罪されうるという前提が誤りである⁶⁴。

パネンベルクは、この論拠に対するスコトゥスの回答を『第一レクトゥーラ』の中に見ている。その記述は、パネンベルクによって次のように要約される。すなわち、「予定された者が罪を犯すとき、次のことが認められなければならない。つまり、その者が将来の栄光へと秩序付けられていないということが認められなければならない。またそれゆえ、そのときには予定されてもいないことが認められなければならない」と⁶⁵。このことは、一見すると、予定された者が罪を犯すとき、そのことでもってまさに、その者が現実的にまったく予定された者ではないということを示しているように見える。しかし、パネンベルクは「予定された者が罪を犯すとき」(quando praedestinatus peccat)という言葉、神の予定と予定された者の罪が「最終的に存続する」(finaliter starent)こととの連関で見ることによって、「罪を犯すとき」という表現が諸々の罪への最終的な滞留と関係していると理解する。そして、そのことは次のことを意味する。すなわち、「予定された者が諸々の罪に最終的に留まっているとき、そのとき彼は予定されては(もはや)ないということ」を意味していると解されるのであ

⁶³ Ebd., 60. パネンベルクの次のような要約も参照されたい。「そこにおいてかの(=予定)はたらきが生じる永遠の今は、常に現在のである。したがって、神の意志とそのはたらきは、あたかも(もちろんありえないことなのであるが)今において、この瞬間において、神が意志し始めるかのようなものとして考えられなければならないのである。そして、そのようにして自由に、神は永遠の今において、自らが欲するものを欲するのである——その意志がまだ何も定めていないかのように(括弧内訳者)」(Ebd., 61.)

⁶⁴ Ebd., 64. Anm. 56.

⁶⁵ Ebd. „Ad aliud quando dicitur, quod si praedestinatus posset damnari, tunc posset impedire ordinationem divinam, dicendum quod non, scilicet quia ad hoc quod eius ordinatio per peccatum alicuius esset impedita oportet, quod finaliter starent eius praedestinatio et peccatum alterius, scilicet praedestinati, — quod non videtur verum ; unde quando praedestinatus peccat concedendum est quod non est ordinatus ad futuram gloriam, nec tunc est praedestiatu“ (Anm. 57.)

る⁶⁶。したがって、予定された者が罪を犯すとき、その者は予定された者ではないという主張は、その者があたかも初めから現実的に予定されていなかったということを表しているのではなく、その者が罪の中に終わりまで留まり続けるのであれば、神はたとえ予定している者であっても、断罪することができるということを表現しているのである。

また、人間の意志のはたらきが神の意志のはたらきを無に帰せしめるかどうかという問題については、パネンベルクはパリ講義におけるスコトゥスの言述をふまえて、「予定された者は、罪を犯すことができるということによって、神の意志を無に帰せしめることはない」と答えている⁶⁷。というのも、神は、自らの決定に自由に留まり続ける限り、予定されたその者を救いへと準備しており、そのことの内ではその者は断罪されえないからである。それゆえ、人間の意志には神による決定に対して抵抗する自由が——まさに最後まで罪の中に留まり続けるという仕方——存しているのに対して、神は自らの選びに忠実であり続けている。たとえ自らの自由な被造物が罪を犯しうるとしても、神は罪を犯しうる被造物を「自らの意志がその者たちにおいて実現するまで、ずっと追い求める」のである⁶⁸。そのような神の意志は、選ばれた被造物に対して、その後をどこでも追いつける「愛の意志」(Liebeswille)とも表現されている⁶⁹。

3.3. 第三章 「予定と永劫罰の原因」の内容

第一章ではスコトゥスにおける予定概念の意味内容が、そして第二章では予定のはたらきのいわば構造が問題となっていた。それらをふまえて、第三章では予定および永劫罰が生じる際の「根拠」(ratio, Grund)ということが問題となる。そこでは大きく分けて、予定と「功績」(meritum, Verdienst)の関係、「永劫罰」(reprobation, Reprobation)あるいは「遺棄」(Verwerfung)⁷⁰と「自己過失」(Selbstverschuldung)の関係という二つの主題が論述の中心となっている。また、注目すべきことに、本章の最後では、前章で言及したスコトゥスの予定説の根本的問題に対するパネンベルクの一応の帰結が提示される。

a) 予定の根拠としての神の「受容の原理」(Akzeptationsprinzip)

スコトゥスの記述に即しつつ、彼以前の教理発展の歴史において、神の予定に人間の意志の善き使用(bonus usus, der gute Gebrauch)あるいは悪しき使用——それらは神において予見されている——が根拠としていくらか認められていたことを見た後で、パネンベルクは、スコトゥスにおいては神のみが予定の根拠として認められるということを指摘している。

スコトゥスの理解に従えば、仮に諸々の「功績」が予定の根拠とされるとき、つまり、人

⁶⁶ Ebd., 64.

⁶⁷ Ebd., 65.

⁶⁸ Ebd., 66.

⁶⁹ Ebd., 68.

⁷⁰ 両者は特に区別されて用いられているわけではない。

間における意志の善き使用が功績の性格を有しており、それが予定の根拠に属しているというとき、そこではすでに、神の側から或るものが先行していると言われなければならない。すなわち、そのような根拠それ自身が「善い」ものとして、神によって受け入れられるということがなければならない。言い換えれば、予定の根拠として仮定される意志のそうした善き使用は、神の受容によって初めて善いものとなるのである。したがって、意志の善き使用は、すでにそれ自身において、先行する神の受容を必要としているのである⁷¹。ここには、すでに第一章の予定の概念規定において確認された、神の「受容の原理」(または「受容理論」)がはっきりと表れている。そこで言われていたこと、つまり、神はまず第一に目的を受容し、それから初めてそのための手段を受容するということと併せて考えるならば、神が諸々の功績——それは目的の後に初めて受容される——を予知した後に予定を初めて意志するということは考えられない⁷²。

それゆえ、この神の「受容の原理」によって、「功績」といった手段が予定の根拠でないことは、以下のように説明されうる。すなわち、神は最初に目的を意志し、それから初めてこの目的のための手段を欲する。というのも、神は手段を、目的のために意志するからである。したがって、手段として目的へと秩序付けられているものは何一つ、意志にとっての、この目的それ自身を欲するための根拠になりえないのである。パネンベルクは、このことを、ペトロの予定を例として用いて次のように表現し、スコトゥスにおける神の予定の根拠についての見解を明確に定式化している。

それゆえ、神は最初に、ペトロが至福を得ることを欲し、そしてそれから初めて、ペトロをこの目的へと導くであろうものを欲する。しかし、信仰と、意志の自由の善き使用を、神はかの目的のために欲する。したがって、なぜ神は或る者を、神の意志を享受するよう予め定めるのか、ということについての根拠は何一つない。そうではなく、ただ神の意志のみがそのことの原因なのである。⁷³

このようなスコトゥスの目的論的な受容原理には、神の自由や「主権」(Soveranität)の保持といった意図ゆえの、強い決定論的な構造が見出される。つまり、神は神自身のゆえに、まったく自由な存在であり、あらゆる他のものから制約を受けることはない。神は自らの存在

⁷¹ Ebd., 89.

⁷² また、この章においても、同様のことが次のように表現されている。「神は最初に自ら自身を愛する。それから神は、この目的に最も近いものを愛する。(つまり) 選ばれる者を。すなわち神は、他の者もまた、神が愛するところの同一の目的を愛することを欲する。つまり神は、他の者が目的——それは神自身である——への神の愛を自らにおいて担うことを意志する。そして、このことは、神の、次のような予定の意志(Prädestinationswille)である。つまり、神が他の者に、神の愛を自らの内に有するためのこの善を与えようとするという予定の意志である。彼らがこのことを達成するために、神は選ばれる人間たちに対して、恩恵の手段を意志し、そして最終的には、究極的な前提として彼らに、自然的な現存在と可視的な世界——それらは彼らの役に立つ——を意志するのである」(括弧内訳者)(Ebd., 92.)

⁷³ Ebd., 91.

以外に必然的に関係するものは何もなく、あらゆるものに偶然的に、それゆえ自由に関係している。予定においても神はまた、目的としての自ら以外に他の何物も必然的な仕方では欲していない。神は目的のために、まったく自由にその手段を欲するのである。では、このような決定論的な思想が見出される予定の根拠についての見解に対して、永劫罰あるいは遺棄についての彼の見解には、何が見出されるであろうか？

b) 「永劫罰」あるいは「遺棄」の根拠としての自己過失—基本命題および「四つの瞬間論」

或る者の予定の根拠が、目的論的な受容の原理において先鋭化されて表現されるように、ただ神の自由な意志においてのみ認められたのに対して、遺棄に関するスコトゥスの言述においてパネンベルクが見ているのは、「遺棄の自己過失の必然性」ということである⁷⁴。すなわち、それは、遺棄の根拠はただ、遺棄された者のうちにのみ帰されるのであって、神には帰されるわけではないということを意味している。というのも、遺棄が正義のゆえに生じる場合以外には、いずれの者における遺棄も、それ自体では何らかの善いものではないからである。

このことはまず、『第一レクトゥーラ』の中でパネンベルクによって確認される。しかし、その際に彼が指摘しているのは、この遺棄の自己過失という思想が予定の根拠の叙述の際に強調された神の意志の受容原理と上手く一致してはいないということである。なぜなら、受容の原理においては、或る者の予定が人間の何らかのはたらきによって決定されず、ただ神の意志においてのみ決定されるということが言われていたにもかかわらず、予定の反対であるところの遺棄の場合には、それが人間の罪に基づいて決定されるということが言われているからである。つまり、遺棄においては、神においてすでに——もちろん永遠において——決定されてはいない余地を表すような幅が生じている。そのため、パネンベルクは「神はどの人間も——その罪という理由以外では——断罪しないという命題の帰結のうちには、予定する意志のはたらきの決定論的な構造の突き破りが存している」と述べ⁷⁵、スコトゥスはその矛盾といかに対決していたのかを見ようとするのである⁷⁶。

パネンベルクによれば、永劫罰あるいは遺棄における過失の必然性は、『第一レクトゥーラ』の中では次のようにして根拠付けられているという。

つまり、永劫罰の過失の必然性は、最初に、次のことでもって根拠付けられる。
すなわち、遺棄は、ただそれが正義とされるとき、またそれゆえ諸々の罪に基づいて起こるときにのみ善いものであるということでもって根拠付けられる。しかし、

⁷⁴ Ebd., 93.

⁷⁵ Ebd., 94.

⁷⁶ パネンベルクは、このような矛盾に対してスコトゥスが自覚的であったということを示すため、スコトゥスが遺棄に神以外の原因性を見ることへの不確かさを露わにしている次のような文言を引用している。「したがって私は言う——けれどもしっかりとした確信を持つことなく——予定は原因を有していないが、しかしたしかに、遺棄は原因を有している、と。」(Ebd.)

このような説明は、自らの側では次のような基本命題から演繹される。つまり、我々は善を神に、悪を我々自身に帰するという基本命題から演繹される。⁷⁷

ここで言われているのは、まず、我々に生じる遺棄あるいは永劫罰は、正義あるものであるということであり、それは神ではなく人間の罪に基づいて生じる場合にのみ善いものであるということである。というのも、すでに言及したように、遺棄や永劫罰はそれ自体では善いものではない。それは神によって正当なものとして受容される場合にのみ、善いということになるからである。そして、もしそれ自体で善ではない永劫罰が、神自身によって生じるのであれば、それは神が悪の創始者であるということをして導いてしまう。そのため、遺棄は神自身とは別のところに原因を持たなければならないのである。このような理解は、我々があらゆる善を神に、あらゆる悪を我々自身に帰するという基本命題によって支えられている。

したがって、『第一レクトゥーラ』においては、このような基本命題でもって、神と罪人との対向ということをして正当に考慮すると共に、彼の受容原理が本来有しているはずの帰結、つまり遺棄は人間による罪に先行しているという帰結を「一時的に取り下げた」ということが生じているのである⁷⁸。

『第一レクトゥーラ』の中で神の意志の受容原理と、罪に基づく遺棄がそこから演繹されるところの基本命題、すなわち善を神に、悪を我々に帰するという基本命題とのこのような衝突を見た後で、パネンベルクは次に、『オックスフォード講義録』においてもまた、この両者の対決を見ている。ただしその際、そのような意志の原理⁷⁹と先行する罪に基づく遺棄が、『第一レクトゥーラ』と比べてよりきつく結びつけられていることが注目される⁸⁰。最初に、先行する罪に基づく遺棄ということに関しては、『オックスフォード講義録』においても『第一レクトゥーラ』と一致した証明が見られたこと、また被造的对象に対する神のはたらかいの関係としての遺棄の対象についての規定に関してもまた、同様の一致が見られることが確認される。その後で、次のような問いが取り組まれる。すなわち、「神はユダに関して、そこにおいて神がペトロに栄光を与えようと欲するところのかの第一の瞬間において、何を欲するのか？」という問いである⁸¹。この問いは次のように言い換えられうる。神が受

⁷⁷ Ebd., 95.

⁷⁸ Ebd., 95.

⁷⁹ パネンベルクはしばしば、すでにこれまで見てきたような神の意志による目的論的な秩序の構想を、「神の意志の心理学」(Psychologie des göttlichen Willens)という独自の術語でもって表現している。また、原理それ自体を指示する場合は、「心理学的な意志の原理」(das psychologische Willensprinzip)とも表される(Ebd., 95.)。いずれにせよ、そこでは目的と手段の必然的な連関が存しているのではなく——ただし、神は自らの存在とは必然的な関係にある——、神の愛の意志に基づく自由な目的と手段の秩序が存していると理解される。

⁸⁰ このような結びつきの中に、神の意志の受容原理と罪に基づく遺棄との間の矛盾にスコトゥスが自覚的であったことをパネンベルクは見取っている。(Ebd.)

⁸¹ Ebd.

容によってペトロの予定を欲する瞬間と同一の瞬間において、自らの罪に基づいて初めて遺棄が決定されるところのユダに対しては、神によって何が欲されているのか、と。この問いは、スコトゥスの「四つの瞬間論」(Vier-Insatzen-Theorie)によって答えられるのであるが、パネンベルクはそれを次のように要約している。

第一の瞬間において、神はユダに関しては何も欲さず、彼に対してただ単に、ペトロに対してのような栄光への規定を目論まない。第二の瞬間において、神はペトロに対して、目的への手段として恩恵を欲するとき、神はユダに関して、いまだなお何も按配しない。第三の瞬間において、神は罪を許容する。これは、最初の積極的なはたらきであり、それはペトロにもユダにも関係するが、しかしその結果、神はまったく同じ仕方で、ユダに対するように、ペトロに対して向かう。けれども、神は予め、ユダに対しては、ペトロに対してのように永遠の栄光とそこへと導く恩恵の助けを意志しなかったがゆえに、ユダは最終的に諸々の罪の内に留まることになる。そのようにしてユダは、第四の瞬間において、執拗な罪人として明らかになり、そして、それに基づいて神は正当にユダを罰するのである。⁸²

ここには確かに、上述の意志の原理と基本命題の結びつきが見られる。すなわち、第一の瞬間において(in primo instanti)、受容の原理と対応するように、神はペトロの予定を欲している。ただし、その同一の瞬間において、神は(遺棄されるところの)ユダに関して何も欲していない。続く第二の瞬間において(in secundo instanti)、神はペトロに対して、栄光という目的のための手段として恩恵を欲する。この瞬間においてもまだ、神はユダに対しては何も欲してはいない。そして、第三の瞬間において(in terito instanti)初めて、神は罪を許容する。言い換えれば、この瞬間において初めて、罪の可能性が認められるのである。これは、ユダに対して、またペトロに対しても向けられているが、ペトロはすでに栄光へと予定され、またそのための恩恵が与えられているために、罪へと陥ることはない。しかし、彼と同じようには欲されなかったがために、ユダは罪の内に最終的に留まることになる。したがって、第四の瞬間において(in quarto instanti)、ユダは罪のはたらきによって罪人として神の前に現われることになる。その結果、彼は遺棄されるのである。神の意志による受容と罪に基づく遺棄は——前者が後者のゆえに緩められるような仕方ではあるものの——、この四つの瞬間論において結びついている。

ところで、次のように考えられるかもしれない。第一の瞬間におけるユダに関する神の沈黙は、彼に対する遺棄ということの意味するのではないであろうか、と。というのも、ペトロに対しては栄光への予定があるのに対して、ユダに関しては何も意志されないということは、それ自身でユダが選ばれていないこと(Nicht-Erwählung)を意味しているように思われるからである。もし、このことが肯定で答えられるのであれば、それは即座に神の意志の受容原理が導く決定論的な帰結と対応することになり、あの基本命題は取り下げられ、それゆ

⁸² Ebd., 95-96. Anm. 84.

え矛盾は解消されることになる。しかし、このことに対してパネンベルクは、スコトゥスは明らかにそのように考えてはいないとしている。というのも、「ドゥンス・スコトゥスは、その沈黙に対して永劫罰という表現を使わない」からである⁸³。それゆえ、あくまでも、この四つの瞬間において、罪に留まり続ける罪人として神の前に現われることに基づいて、したがって罪に基づいて初めて現実的に遺棄が決定されるということが固く保持されているのである⁸⁴。

したがって、『オックスフォード講義録』においては、神の意志による受容という原理と、罪に基づく遺棄、すなわち遺棄の自己過失の必然性が、一致してはおらず、むしろ対立がよりはっきりするような仕方で結びつけられていると理解されるのである。

このような対立ということに反して、『オックスフォード講義録』の前身である『パリ報告集』においては、たしかに遺棄の自己過失が考慮されているものの、それは決定論的な体系連関の中に組み入れられている。そのことは、『オックスフォード講義録』では、四つの瞬間において罪人として神の前に現われることに基づいて遺棄が決定されるという、遺棄に対する神の意志の触発因(motivus, Motiv)が教えられていたのに対して、『パリ報告集』では、遺棄に対する神の決定の触発因ではなく、ただ遺棄される者の側での、遺棄されるにふさわしいだけの根拠を意味する「合宜的根拠」(ratio congruentiae, Kongruenzgrund)のみが説明されていることのうちに見られる。

予定のみならず、遺棄もまた神の意志にとっての触発因を持たないことは、『パリ報告集』の中で次のようにはっきりと述べられている。すなわち、「功績や過失は神の意志の触発因ではないのである。選ぶことと遺棄することの根拠を、神はただ自らの内にのみ、(つまり)自らの意志と存在においてのみ有しているのである」と⁸⁵。つまりここでは、後の『オックスフォード講義録』で前面に押し出されるような、意志の触発因としての最終的な罪への滞留ということは想定されていない。予定と永劫罰のどちらも、根拠はただ神の内にのみ存しているのである。

しかし、このことは、遺棄が予定と同じように何らかの別の原因をもたないものであるということの意味しない。そうではなく、遺棄それ自体は「それが欲されるとき、はじめから罪の結果として欲される」のである⁸⁶。その際、ここで言われる罪は遺棄の合宜的根拠として、つまり遺棄される者の側での、遺棄されるにまったくふさわしいだけの根拠として考えられる。では、自身の他に決定のための根拠を必要としない神の意志における、罪の結果としての遺棄と、このような合宜的根拠としての罪の関係はどのようにして考えられるのであろうか？

⁸³ Ebd., 97.

⁸⁴ パネンベルクは、この神の沈黙に関しては、創造論の文脈から次のように考えられるとしている。「ユダは第一の瞬間においてはまだ、神の意志の対象ではまったくない。彼に関する沈黙が意味するのは、神が彼を選びにおいて無視しているということではなく、彼の存在がまだまったく考慮されていないということである。遺棄された者の誕生はすでに、アダムの罪の結果なのである」(Ebd.)

⁸⁵ Ebd., 105.

⁸⁶ Ebd., 106.

報告集においても用いられている四つの瞬間論に則して言えば、次のようになる。まず、受容の原理に則って、第一の瞬間において神は或る者の予定を、すなわち栄光への選びを欲する。このとき、遺棄とは異なり、予定は何らかの別の原因からの結果、すなわち功績からの結果ではない。しかし、『オックスフォード講義録』においては四つの瞬間を通して、遺棄が欲されていたのとは異なり、ここでは、この第一の瞬間において或る別の者の遺棄が罪の結果として神によってすでに欲されている。けれども、その罪は神の意志にとっての触発因ではない。それはあくまでも、第三の瞬間以降において見られるような諸々の罪⁸⁷、ただ遺棄に合致するだけの根拠としてのみ存するような罪として理解されるのである⁸⁸。したがって、そのような罪の結果ゆえにその者は遺棄されることになる。それゆえ、このような四つの瞬間論における遺棄の決定と合宜的根拠としての罪の理解は、『オックスフォード講義録』におけるよりも決定論的な性格が備わったものとなっていることが明らかとなっているのである。

また、報告集において特徴的であるのは、このような神による遺棄の決定と合宜的根拠としての罪の関係が、「意図の秩序」(ordo intentionis)と「実行の秩序」(ordo executonis)というアリストテレスによる区別を用いて説明されていることである。パネンベルクはそのことでもって、次のように述べている。

そのこと(実行の秩序と、意志の意図とのその関係が共に議論へと引き入れられること)を通して、さしあたって次のような考えがありうる。欲されたものは出来事の進行の中で別の或るものによって、つまり罪によって現実のものとなるという付随する規定と共に、神はこの或る人間の遺棄を決定的に欲するという考えがありうる。実行の秩序へのこうした付随する関係なくしては、遺棄は——それはそれ自体では良いものではないがゆえに——ただ先行する罪に基づいてのみ欲されてしまうのである。⁸⁹

⁸⁷ その際、個人の罪がどれほど遺棄に関係するかについては、二つの理解が存在する。「Reportatio Maior」における叙述の基礎を成しているところの第一の理解は、遺棄をアダムの罪から根拠付けている。すなわち、第三の瞬間において、神は、アダムが罪を犯すであろうことを、そして彼において、あらゆる者が原罪によって罪を犯すであろうということを見る。この理解は、ユダがここで、神が彼を前もって至福へと規定しなかったがために、個人の決断によっては原罪からまったく逃れることができなかつたのかもしれないという点では、決定論的な路線により近い立場にある。第二の理解は、遺棄を個人の罪に基づかせている。すなわち、第三の瞬間において、両者、ペトロとユダは、罪人として神に現われる。すなわち、ペトロは神を知らないと言う。しかし、第四の瞬間において、神は、ただ一方の者だけが、ユダが、最終的に罪を犯すことを見るのである」(Ebd., 108. Anm.108.)

⁸⁸ 当然のことであるが、この根拠は、遺棄にとって不必要なものではない。もし不要であれば、神は或る者を罪が無いにもかかわらず、遺棄へと規定していることになるからである。そのような意図がないことは、『パリ報告集』における四瞬間理論の課題からも明らかである。「遺棄は、遺棄された者の側での合宜的根拠を必要とする。この合宜的根拠を確かなものにすることが、報告集における四つの瞬間論の課題である」(Ebd., 109.)

⁸⁹ Ebd., 110.

パネンベルクのこの要約から、以下のことが言われていることがわかる。それは、一方で、すなわち神の意図の秩序ということにおいては、或る者の遺棄はまったく第一のものであり、それに至るまでのあらゆる罪のはたらきは後のものである。ところが、他方で、それは実行の秩序において、つまり出来事の進行の中で、或る者は自らの決断によって罪を犯し、その罪に基づいて正当に断罪される。しかし、その罪は、神の意志の触発因ということではなく、あくまで意図の秩序において欲された遺棄と合致する根拠としてのみ存しているのである。それゆえ、このことからわかるように、ここでも神の決定論的な意志の原理が強調されており、そこにおいては罪が意志の触発因であったところの『オックスフォード講義録』よりも、罪はその決定論的傾向のゆえに合宜的根拠としての位置付けが与えられている。もちろん、両者のいずれにおいても、遺棄の自己過失という思想はまったく残ったままであるため、人間の決断における神の決定との対向は消え去っていないのであるが。

c) スコトゥスの予定説の問題に対するパネンベルクによる帰結

スコトゥスにおける予定と永劫罰の根拠についての洞察を見た後で、パネンベルクはこの第三章の最後に「スコトゥスの予定説の意義」という小題でもって、自らの中心の見解を明らかにしている。それは、導入の簡潔な言葉から読み取ることができる。すなわち、「ドゥンス・スコトゥスの予定説は、その形態においては統一的ではない」という言葉である⁹⁰。

ただし、このことは各テキストにおける個別の言述それ自身に対して言われているのではない。どのテキストにおいても、それは一つの完結した体系を形成している。そうではなく、パネンベルクここで指摘している不統一性は、各テキスト間の関係において見られているのである。すなわち、予定の諸根拠に関して言えば、パリ講義とオックスフォード講義の間では、神の意志の受容原理による決定論的な思想と、人間に対向する神の予定——それはあたかも今もなお決定しているかのような予定——という思想が対立している。また、遺棄あるいは永劫罰に関して言えば、すでに確認されたように、遺棄に対する意志の触発因の有無をめぐって両テキストには大きな相違が存していた。このような不統一は、最初に『第一レクトゥーラ』の中で形成され、『パリ報告集』および『オックスフォード講義録』のそれぞれにおいて導入された、予定と永劫罰の諸根拠についてのスコトゥスの教説の指導的観点である「目的論的な受容の原理」と、「あらゆる善は神に、あらゆる悪は我々に帰されるという根本命題」、それゆえそこから導かれる「遺棄の自己過失」との間の対立が解消不可能であるということに依拠している。それゆえ、パネンベルクは、スコトゥスにおける各テキストの間の見解の相違は、この対立する思想傾向に対する強調の相違から生じると判断するのである⁹¹。そして、これらのことをふまえて、小題については次のようにして答えら

⁹⁰ Ebd., 116.

⁹¹ この点において、先に予告した(註2)福田における理解の問題性が明らかとなる。というのも、福田は自身の論述のその結論部において「パネンベルクによれば、「スコトゥスの予定説」は最終的にその「acceptatio divina」理論に還元されるのである」(福田誠二「スコトゥス神学における“acceptatio divina

れる。

スコトゥスの教説見解はまた、それ自体では彼の予定説の意義を決定的には明らかにすることができない。それはただ、ドゥンスがいかにして、一方の側では協働説に抵抗し、もう一方の側では決定論に抵抗しているのかのみを示している。[…] しかし、これ(協働説あるいは決定論という解決可能性)は、問題のスコラ学的な議論を基盤としては、完全な離接を形成してしまうため、精妙博士の見解は、決着をつける教説の表現を見つけないのである。(括弧内訳者)⁹²

つまり、スコトゥスは一方で、特に『パリ報告集』において見られるように、神の受容の原理を予定と永劫罰の中心的論拠として据えることによって、功績による予定や意志の触発因としての罪に基づく永劫罰という協働説への道を避けようとする。しかし他方で、後の『オックスフォード講義録』において、あらゆる善を神に、あらゆる悪を我々に帰するという基本命題から導かれる、遺棄に対する意志の触発因としての自己過失がよりはっきりと強調されることによって、決定論的な道から遠ざかっている。そして、各テキストそれぞれにおける体系の自己完結性のゆえに、テキスト間で生じている相違は解消不可能になっている。それゆえ、「諸々の相違は、まさに個々の教説の形式に固有なものが失われるということなしには調和させられない」とパネンベルクは述べるのである⁹³。

けれども、もちろん協働説と決定論に対するスコトゥスのこのような奮闘において、新しいものが何も見出されていないわけではない。パネンベルクによれば、スコトゥスはまさに「自由に受容する神を前にした罪人の状況」というラディカルな理解によって従来の次元での決定論と協働説の対立を乗り越えようとしている点に新しさがあるという。つまり、スコトゥスによって強調された、かの基本命題において表現されている、神に対する人間のパーソナルな対向という新たな問題の次元へと到達し、それを堅く保持しようとしたところに新しさが存していると言えるのである。

(神の受容)” —現代のプロテスタント神学との関連性』『日本の神学』45号、日本基督教学会、2006年、52頁。)と述べており、また、別のところでは、受容原理の内実を詳細に説明した後で「これが「神の受容理論」といわれるスコトゥスの予定に関する最終的な論拠であり、パネンベルクによれば、「スコトゥスの予定説」は最終的にこの論拠に還元される。つまり、スコトゥスの予定説とは、神に対向して存在している人間の現実を根源から自由に受容する、無限な神の救済意志という理解によって一貫して定立されているのである」(福田誠二「ヨハネス・ドゥンス・スコトゥスの予定説について」『清泉女子大学キリスト教文化研究所 年報』13号、清泉女子大学キリスト教文化研究所[編]、2005年、17頁。)と結論付けているが、このような帰結は、パネンベルクがスコトゥスの予定の教説の中に見ていた緊張、すなわち神の受容理論と、あの基本命題から導かれる遺棄の自己過失という思想の間の緊張を取り去ってしまうことに他ならない。神の受容理論が最終的に至るところの決定論に対しても、また人間の功績や過失に基づいた予定や遺棄という協働説に対してもスコトゥスが完全には与していないことを指摘したパネンベルクの洞察には留意されたい。

⁹² Pannenberg, a.a.O., 118.

⁹³ Ebd., 116.

また、パネンベルクは本章の最後を、スコトゥスの予定説の偉大さを以下の言葉でもって締めくくっている。

決定論と協働説の間のジレンマが、予定の問題のスコラ学的な議論の内部で避けられないものとして認識されるときに初めて、ドゥンス・スコトゥスの知的な業績の偉大さが、次の点において正当に評価されうる。すなわち、その偉大さは、彼がこのような強制に従わなかったという点において評価されうるのである。⁹⁴

パネンベルクのこのような評価から読み取ることができるのは、次のことである。すなわち、スコトゥスが予定説に関する自らの体系的理論を統一的に打ち出すことをしなかったのは、まさにスコラ学の議論の枠組みにおいて生じるところの決定論と協働説の間の避けがたいジレンマを認識していたからであり、それゆえ彼は最終的にどちらの立場にも与することがなかったということである。つまり、スコトゥスの予定説の見解が不統一であることは、彼が精妙博士と呼ばれるほどの厳密な論証を行っていたにもかかわらず、そのような帰結に至ったことを意味するのではなく、まさに精妙博士としてのそのような厳密さゆえに、彼がそのような帰結に至ったことを意味するとして理解されるのである。では、スコトゥスのこのような帰結とそれに対するパネンベルクの評価は、残りの章でどのように考えられ、またパネンベルクはそこから何を得ているのであろうか？

4. 問題に対するパネンベルクの帰結とその射程—第四章と「展望」をふまえて

スコトゥスの予定説に対するパネンベルクの一応の帰結は、すでに彼の論文の第三章において見出された。そこで明らかにされたのは、決定論的な受容の原理と遺棄の自己過失という思想との間の明確な対立であった。続く第四章の短い議論の中では、そのような対立を通して強調された神の前の人間の状況についてのより総合的な理解を形成するために、罪の教説へと考察の対象が移っていく。

4.1. 第四章 「神と人間の意志の自由」の内容

神は罪の原因でありうるかという問いに関して、スコトゥスは決定論的な帰結を導く諸論拠を拒否している。というのも、たとえば、罪の原因を意志の本性に属する何らかのものに帰するのであれば、神を——創造主であるがゆえに——罪の創始者にすることになるからである。また、被造物の意志は自らのはたらきの全体的原因であるかという問いに関して、彼は非決定論的な諸論拠を拒否している。というのも、たとえば、被造物の意志が自らのはたらきの全体的原因であるならば、それは、神が欲したものと反対のものが生じるという、神の全能性を危険にするような帰結を導くからである。そのような対立的な諸論拠を見た

⁹⁴ Ebd., 119.

後で、パネンベルクは、スコトゥスが或るはたらきの二つの部分的原因(*causa partialis*)が全体的原因(*causa totalis*)として作用するという見解でもって、被造物の意志のはたらきへの神の意志と被造物の意志の共作用という理解を導いていることを指摘している。

a) 部分的原因としての神の意志と人間の意志およびその共作用

では、そのような共作用のうちで、いかにして罪は被造物の意志の内に有しており、そしてそれは神に由来するものではないのであろうか？パネンベルクは第一に、スコトゥスが被造物の意志の側にのみ罪の原因が存していることを、意志の一般的な本性のうちにはなく、被造物の決断における選択の能力、およびその自由の内に見ていることを教えている。そのことは、次のように述べられている。

我々のものにおいてはただ制約的にのみ現実的であるところのかの正真正銘な自由は、罪を犯すことはありえず、罪のはたらきの基盤や能力ではありえない。けれども、後者のことは、われわれ創造物の自由についてはあてはまる。たしかに、それは、罪のはたらきへの直接的な秩序付けを含んではいないが、しかしたしかに、罪のはたらきへのそのような秩序付けのための基盤や能力を含んでいる。この能力は、積極的な存在するものとして、神に由来している。⁹⁵

パネンベルクのこの記述に従えば、ここではまず、神における真なる自由と被造物における制約された自由が対比されている。その際、前者は、つまり神が有するところの真なる自由は、罪を犯すことへ至ることはなく、また罪を犯すための基礎や能力にもなりえない。これに対して、被造物における自由の場合には、それはたしかに罪のはたらきへと向かう基盤と能力を含んでいる。ただし、そのような能力はそれ自体で罪の根拠であるのではない。というのも、その能力はそれ自体では罪のはたらきへと秩序付けられているわけではないからである。たしかに、神はこの能力の創始者であり、それゆえ罪への可能性もまた神自身へと遡る。しかし、意志の欠陥の直接的な根拠は意志の決断の内に、つまり自由な選択の内にある。言い換えれば、意志の欠陥の根拠は「ただ被造的意志の選択自由のみ」に求められる⁹⁶。したがって、意志の本性それ自体に罪のはたらきの根拠が帰されるということにはならないのである。

第二に、被造物の意志のはたらきへと向けた、神の意志と被造物の意志という二つの部分的原因の共作用において、神の意志は罪の創始者ではないことに関するスコトゥスの理解を、パネンベルクは次のように表現している。

二つの部分的原因が、両者に共通の或る結果へと共に作用するとき、結果の産出

⁹⁵ Ebd., 127.

⁹⁶ Ebd., 128.

における欠陥は、ただ共に作用している原因にのみ起因している。つまり、被造物の欲求のために神の意志と被造物の意志が共に作用するとき、欲求における欠陥は、両方の原因のうち一方の欠陥に起因しうるのである。つまり、そのはたらきに対して正しさを与える義務を負っている一方のものが誠実さを与えないときにはそうなのである。しかし、神は被造物の意志に対して、御自身においてある限りそのはたらきの正しさを与えようとするため、両方の原因による共通の結果における欠陥は、上位の原因の欠陥のゆえにではなく、下位の原因の欠陥のゆえに生じるのである。⁹⁷

或るはたらきの結果は必ず原因に起因しているため、被造的意志と神の意志もまた被造物の意志のはたらきの原因としてそれぞれ部分的に作用している。その際、結果における欠陥もまた原因に由来するものである。そのような欠陥は、原因となるものがそのはたらきに対して正しさ(*rectitudo*, *Rechtschaffenheit*)を与えないときに生じている。それゆえ、ここでも被造物の意志と神の意志のどちらかにその原因が帰されることになる。しかし、神はそのはたらきに正しさを与えようとするため、神は結果における欠陥の原因とはならない。したがって、もう一方の原因に、つまり被造物の意志にその欠陥の原因が帰されるのである。

また、神の意志と人間の意志のそのような共作用の説明に際して、スコトゥスは「先行的意志」(*voluntas antecedens*)と「帰結的意志」(*voluntas consequens*)の区別を用いている。それは次のようにしてである。神はまず先行的意志ということにおいて、被造物による決断以前に、あらゆる被造物に対する救済を欲し、それからそのためのあらゆる手段を欲する。その際、神はまた、被造物の意志が罪を犯さないときには、自らの欲求が被造物の態度決定に「後を追うようにして」一致することを欲している。そして、帰結的意志において、まさに被造物の意志は神の意志に一致するような仕方で決断するのである。ただし、そこにはそのような意志に一致せず、罪を犯す可能性もまた残されている。すなわち、帰結的意志において神の決定を前にした被造物の意志の対向ということが置かれている⁹⁸。

このような理解において、スコトゥスは再び決定論的な傾向と協働説的な傾向の双方に対する留保を見せている。というのも、先行的意志によって、創造物の意志決定は無に帰されるかという問いに対しては、神の最終的な意志は被造物の決断以前にはまだ決定されていないと述べられる一方で、被造物の行為によって神の意志は無に帰されるかという問いに対してはまた、神の究極的な決定は被造物の決断をすでに含んでおり、それと「同時的」に作用すると答えられているからである⁹⁹。パネンベルクはこの、被造物の意志が神の最終的な意志に含まれていることがはたしてどのようにして理解されるのか、また、神の最終的な意志はいかにして実現するか、ということについては決定されていないままであり、それゆえ決定論と協働説の双方に向かう可能性を見ている。そして、そのことをふまえて彼は、

⁹⁷ Ebd., 128129.

⁹⁸ Ebd., 130.

⁹⁹ Ebd.

「スコトゥスが決定論的な論拠と非決定論的な論拠を、それらに対する自らの立場を決定することなしに対置させていることは、ここでもまた、最終的な決定は開かれたままであるということに対するしるしである」として、スコトゥスの、彼の予定説においても確認された同様の態度決定を見て取っているのである。

b) 秩序付けられた能力

パネンベルクは本章の最後に、予定との連関にある「秩序付けられた能力」(*potentia ordinata*)について言及している。ここでは、神による救いの決定がまさに「秩序付けられた能力」としての救いの手段(たとえば教会)へと固定化されているのかという問題が取り扱われている。というのも、もし救いの決定がそこへ固定化されているのであれば、そこにおいて神はその合理的な連関の下にある秩序に従って行為することになるからである。それゆえ、神の自由の保証のために、スコトゥスはまた「絶対的な能力」(*potentia absoluta*)の思想を欲することになる。しかしまた、この秩序付けられた能力において固定された救いの決定ということにおいて、その決定に対する人間の対向という次元が開かれている。というのも、そのような固定化された決定に対して初めて、それに従うか否かどうかという二重の決定可能性が生じるからである。したがって、すでに何度も確認されてきた対立する思想傾向は、ここにおいてもまたその姿を現している。

スコトゥスにおいて「秩序付けられた能力」と「絶対的な能力」の区別は「法」(*lex*)の概念に対応させられているとパネンベルクは指摘している。すなわち、そのような秩序付けられた能力と絶対的な能力は、「意志と知性によって、法に則して行為する能力の有るあらゆる者、けれどもまた、必然的にこの法に従って行為するわけではないあらゆる者」において区別される。法に則して行為されるところでは、ドゥンスは秩序付けられた能力について語っている。つまり、そこでは秩序付けられた能力は、「或る法によって規定された秩序に従って行為することの原理」として考えられている¹⁰⁰。

そして、法概念に結びつけられたこのような秩序付けられた能力と絶対的な能力の関係は、次の二つの場合に分けて考えられている。

それに則して行為される法が、行為する者の権能のうちに存していないならば、そのとき絶対的権能は、秩序付けられた権能から、法によって規定されている諸対象という観点においてただ、それらが非秩序的に行為するという仕方においてのみ、現れ出てくる。[...] しかし、法それ自身が行為する者の権能のうちに存して——そのことは神においてあてはまる——おり、そのため、法がただ、それが神によって定められているがゆえにのみ正しいのであれば、神がその法則から逸脱するときにもまた、神は正しく行為している。というのも、神はそのと

¹⁰⁰ Ebd., 135.

き、それによって秩序付けられて行為するところの別の法を置くことができるからである。¹⁰¹

つまり、第一の場合には、或る法がそれに則して行為する者の権能の内に存していない者における、すなわち人間における秩序付けられた能力と絶対的な能力の区別について語られている。この場合、後者は前者からの逸脱という仕方からでしか出てこない。神の法に則して、言い換えれば秩序付けられた能力において行為するあらゆる者は、その法から逸脱するとき、非秩序的に、絶対的な能力において行為しているのである。それに対して、第二の場合には、或る法がそれに則して行為する者の権能の内に存している者、すなわち神における秩序付けられた能力と絶対的な能力について語られている。この場合、先ほどの場合のように、秩序付けられた能力からの非秩序的な逸脱という仕方では絶対的な能力は生じない。なぜなら、この場合に絶対的な能力は、別の法によっても秩序付けられているからである。ただし、他方でこの絶対的な能力はその秩序付けられた能力から、ただそれが最初の法に關係している限りでのみ現れ出るということもまたある。

それゆえ、ドゥンスによって秩序付けられた能力の根拠は絶対的な能力の根拠の内に示され、両者の間の関係は法概念の適用によってより緊密なものとされている。すなわち、法は神の自由な意志に属するとき、法は正しいものとなる。また、神は、自らによって定められた法とは別様に行うことができるのと同様に、別の新しい法を打ち立てることもできる。神がその法を定めるとき、それが神によって受容されたものであれば、それは正しいのである。したがって、このような理解は次のような結果を生んでいる。すなわち、「神は分割の意味において、今もなお或る別の法を出すことができる」という結果である¹⁰²。この帰結は、絶対的な能力が神の現実的な行為に対する意味を有していないと考えたドゥンスの師であるウェアのウィリアムのものとは異なっている。言い換えれば、神の絶対的な能力は、スコトゥスにおいてまさに現実態における意味を保持していると理解されるのである。

パネンベルクは、スコトゥスのこのような秩序付けられた能力が彼の受容の原理と——法による諸秩序は自由で偶然的な受容を通して成立するがゆえに——よく合致すること¹⁰³、そして、二つの能力への法概念の適用を通して、秩序に対する神と人との関係が、単なる形而上学的な適法性という次元から、まさに神の自由な受容を通して定められた秩序、神が別に秩序を定めることができるにもかかわらず、そこへと自由に関わるところの秩序における神の決定と人の態度決定との人格的な対向という次元において捉えられていることを指摘している。そこにおいては、やはり決定論的な帰結と協働説的な帰結の両者への留保が見られる。というのも、一方でドゥンスは、神の絶対的な能力を神の単なる恣意という理解に対して、定められた秩序への神への自由で誠実な関係を強調し、他方で、定められた秩序に

¹⁰¹ Ebd., 135-136.

¹⁰² Ebd., 136.

¹⁰³ それは次のようなスコトゥスのテーゼにおいて最高度の表現を見出した。「神は絶対的な能力によって、被造的な、秘蹟的な恩恵ということもなしに人間を救いへと受容することができる」(Ebd.)

対する実証性ゆえの救いの決定の固定化に関しては、神は絶対的な能力でもって現実的にその秩序を新たにすることができることを示しているからである¹⁰⁴。

4.2. 「展望」

第四章の後に、パネンベルクは「展望」として、わずかな頁数の中でスコトゥスの予定説の影響について言及している。ここでは、それらを細かく取り上げることはしないが、パネンベルクがその受容に対してどのような判断をしているか、簡潔に見ておきたい。

パネンベルクはスコトゥスの予定説の受容をまず、14世紀の唯名論学派における分裂、とりわけペトルス・アウレオリ(Petrus Aureoli)とウィリアム・オッカム(William Occam)、そしてリミニのグレゴリウス(Gregory of Rimini)の間の対立の中に見ている。その際、そのような分裂や対立はパネンベルクによって次のように評価される。

予定の問題に関する14世紀の唯名論学派の分裂は、このような問題(決定論的帰結と協働説的思想の対立)の解明のためにドゥンス・スコトゥスにおいてすでに到達された段階の背後への後退として評価されるにちがいない。スコトゥスによって誤りとして認識された、決定論と協働説の間の対立命題が再び浮かび上がった。(括弧内訳者)¹⁰⁵

つまり、ここでパネンベルクが言うのは、スコトゥスの予定説において最大に先鋭化されたあの論理的な不一致は、その後において、どちらか一方への偏重や理論の部分的な採用によって希薄なものとなっていったということである。たとえば協働説的な命題に関しては、一方でアウレオリにおいてスコトゥスにおけるあの論理的な不一致が批判されることを通して、過失ある遺棄の余地が拡大される共に、他方で、それはオッカムにおいて固定された秩序付けられた能力と結びついて、予定と実在的な結果関係にある功績の余地が確保された。決定論的な命題に関しては、グレゴリウスによって、予定と遺棄の唯一の根拠としての神の恣意ということが教えられ、遺棄はただ、過失のない消極的な遺棄として、つまりあの第一の瞬間において神が或る者へと突き動かさないということ(つまり沈黙)において考えられているのである¹⁰⁶。それゆえ、両者の対立的な命題は、スコトゥスにおいて両者への抵抗の結果として保持されていたあの論理的な不一致の結び目を、問題的ではないような仕方で切り離れたということがパネンベルクによって判断されているのである。

また、パネンベルクが言うところでは、スコトゥスの予定説は15世紀の初めにペトルス・デ・アリアコ(Petrus de Alliaco=ピエール・ダイイ)やジャン・ジェルソン(Jean Gerson)、そしてオイタのヘンリクス(Heinrich von Oyta)において受け継がれていった。たとえば、アリア

¹⁰⁴ Ebd., 138-139.

¹⁰⁵ Ebd., 144.

¹⁰⁶ Ebd., 143-144.

コの場合には、或る者の予定と遺棄が何らかの意味において因果関係からの結果のようなものとして考えられるかどうか、という問いに対して、神の或る欲求は神の別の欲求に対する根拠ではない——これはスコトゥスの受容理論において言われていることである——として、神自身における予定や遺棄とその原因の関係は否定される。しかし、彼は实在根拠と認識根拠という唯名論の認識理論における区別を用いることによって、我々において認識されるような意味での因果関係は存していると考えた。すなわち、实在根拠という意味では、神は自らにおける或るものの根拠を自身の外には持つことはないし、その或るものは別の或るものにとっての根拠とはなりえない。それゆえ、そこには因果関係は存在しない。けれども、神についての我々の認識にとってはそのような因果関係は十分に成立しているように理解される。言い換えれば、神において一つであるものは、我々の認識においては因果的に関係している個別的なものによって叙述されるのである。したがって、そこでは、罪が我々にとって遺棄の根拠として認識されるようになるのである。だが、神やその意志のはたらき——それは「対自的に在る」(fürsichseiend)——に対するこのような「我々に対して在ること」(Fürunssein)は、スコトゥスが示したような人格的な対向ということにおいては考えられておらず、ただ抽象的な認識理論の範疇においてのみ思惟されている。

このような比較的簡潔な受容史の叙述を行ってから、パネンベルクは最後に、15世紀末においてガブリエル・ビールが、意志の善い使用が合宜的な功績として恩恵に先行していると述べることによって、彼がオッカムの教説を協働説的に解釈したことを見たうえで、ルターの『奴隷意志論』における予定の概念へとまなざしを移していく。彼がそこで注目するのは、ルターの決定論的な予定がビールに対する反動であるということ共に、スコトゥスにおいて際立たされた神と人間の対向が新たな次元においてその表現を見出しているということである。そのことは、次のようにして言われる。

神はキリストにおいて、個人としての人間に対向して現われる——すなわち汝として。そのとき、神の救済行為はもはや、それに妥当する人間から分離可能で、人間にとって接近可能であるような客観性というところにはない。私の前に(pro me)ということは、唯名論においてそうであるように、認識理論的にももはや規定されず、存在的に、イエス・キリストの歴史において私のために起こるもの(Um=meinetwillen=geschehen)として規定される。すなわち、対向は出会いとして規定される。(括弧内訳者補足、強調原著者)¹⁰⁷

つまり、パネンベルクは——まさに、彼がイーヴァントの演習において取り組んだ——『奴隷意志論』における予定概念の規定において、スコトゥスの予定説において強調されたスコラ学的な離接——すなわち、永遠的で対自的なはたらきとしての神の予定の行為および神の決定に対する人間のパーソナルな「対向」——は、ルターによって「キリストの歴史」の地平へと導かれていると考えている。つまり、或る者の予定は、神の対自的な客観性にお

¹⁰⁷ Ebd., 149.

いて理解されるようなはたらきとしてでもなく、後の唯名論において認識論的に解釈された「対向」としてでもなく、まさに「歴史」を通してその者の「前」に現われる具体的な「出会い」(Begegnung)として捉えられるのである。ここに、パネンベルクにおける、ルター演習への参加を通して得た知見と、それをきっかけとしたスコトゥスの哲学への取り組みの成果との事柄に即した結びつきを見ることができる。

4.3. スコトゥスの予定説からパネンベルクが得たもの

パネンベルクがイーヴァントのルター演習に参加し、ルターの思惟の哲学的前提を明らかにすべくスコトゥスの予定説に取り組んだことはすでに最初に確認した。そして、実際に演習において取り組んだ『奴隷意志論』から得られた洞察、すなわちキリストの歴史において「出会い」という仕方で生じるものとして規定される予定という理解は、スコトゥスにおいて優れた仕方で描写された、自由に受容する神と人間の対向という状況の思想に接続するものとして彼によって位置付けられたのである。ただし、歴史において出会いとして生じる予定というパネンベルクの見解に関して、パネンベルクは各章の中でそれについての言述を予告的な仕方で割り込ませているものの¹⁰⁸、その出会いの性格の精密な規定や、歴史的かつ具体的な地平、つまりそこにおいて神による決定と人間の決断のスコトゥス的対向が乗り越えられるところの地平はどのようにして描かれるかに関しては、この論文の中では適切な表現が見出されていない¹⁰⁹。

¹⁰⁸ たとえば、第一章の末尾では、スコトゥスの予定説における神の自由な受容という思想において、その受容が被造物に対して現れると言われる際に、それは神の救済行為の出会いの性格(Begegnungscharakter)が覆い隠されていることを意味していないのかという問いが置かれている。(Ebd., 43.) この問いと関連して、第二章において論じられる神の決定とそれに対する人間の決断という関係において、人間が神を前にして決断の中にあり、またその者に関する神もまた「今」において起こりうる——ただしそれは「今」に結びつきうる「永遠の今」においてである——がゆえに、それは「ほとんど出会い認められるように思われる」という判断を加えている。ただし、そこではあくまでも「今において下りうる決定」が問題となっているのであって、歴史的・具体的な「今において下る決定」についてはない。そのため、パネンベルクがルターの予定概念において見たような「出会い」としての性格は、まだスコトゥスにおいて「対向」の次元に留まっている。(Ebd., 62.) というのも、第三章で説明されるように、スコトゥスがこのような「対向」の次元に留まってしまうのは、やはり、自らの時代の概念的手段を用いることによって、受容する神を「対自的に在る客観の範疇」においてのみ記述していることに起因している。そのような対自的に捉えられる神のはたらきは、同様に対自的に語られる人間の意志の決断からは独立してしまうことになる。(Ebd., 119.) 最終的に、第四章の結論部では、このような離接の解消、そして決定論的および協働説的な傾向の二極化は「神の行為の出会いの性格ということへの突破、言い換えれば、キリストへと向けて、またキリストから成し遂げられる神と人類の歴史としてこの行為を規定することへの突破」によって解消されることが語られるが、これについて具体的な説明は無く、あくまでパネンベルク自身のもつ構想の域を出ていない。(Ebd., 139.)

¹⁰⁹ この不明瞭さはまた、論文に関する口頭試問においてもエトムント・シュリンクによって指摘されたようである。(Wenz., a.a.O., 28-29. Anm. 19.)

しかし、論文それ自体としての評価はともかく、彼がこの論文において「歴史」や「キリストの歴史」という概念を用いていたという事実は重要である。というのも、このことの内には、数年後にパネンベルクがハイデルベルク・サークルの活動と共に「歴史としての啓示」という構想を展開していく経緯の思想的端緒を見ることができるからである。すなわち、彼はすでに最初期において、断片的なものであるにせよ、歴史の内に自らを現し、自由に行為する神という理解、この具体的な歴史の中でキリストの出来事において現れる神という理解を形成し始めていた。そして、このような理解は、よく知られているように、後に旧約聖書学、とりわけ伝承史への取り組みを経て、より具体的な形態を得ることになった。それゆえ、もし彼がスコトゥスの予定説において自由に受容する神と人間のパーソナルな対向という次元を見出さず、そしてルターの予定の概念におけるキリストにおける神の決定と人間の歴史的出会いという地平との結びつきを見なかったのであれば、彼は歴史の神学の構想を展開することはなかったか、あるいはそこへと至る経緯はもう少し別様なものとなっていたのかもしれない。

最後に、『ドゥンス・スコトゥスの予定説』の中で取り扱われた、パネンベルクの後の思想の展開においても引き継がれていったように思われる「神の自由」と「偶然性」という主題について簡単に言及することにした。

今回取り扱った論文においては、「偶然性」は神の意志に根拠が求められていた。このような関係は、たとえば先ほど言及した「歴史の神学」の構想においても見られる。その際、彼がその構想の中心概念としていた「歴史」は、まさに偶然性を出来事の一つの構成要素としていた。というのも、歴史として経験されていく現実においては常に「新しいこと」が起こることであることを意味する。「新しさ」を伴うそのような偶然的な出来事は、既存の出来事の連関を打ち破り、その連関を通して形成され、また解釈されるところの「意味」を新たに更新するものとなる。このことが、パネンベルクにおける「歴史」の概念に含まれる側面の一つとして存しているのである。そして、ここで重要なのは次のことである。それは、この「新しいこと」、すなわち「偶然性」ということを備えた出来事は神をその起源とするとパネンベルクが考えているということであり、それゆえそこには彼の一つの神理解が表れている。それは、「繰返し新しいことを行なう神、つまり「神の自由」であり、「神の将来性」という神理解である¹¹⁰。すでに述べられたように、神は歴史の中で、たえず「新しさ」をもたらす。しかしそれは、神の必然的な行為としてではなく、むしろ非必然的で自由な行為としてなされる。パネンベルクは、歴史としての現実に対する神のこのような主権的な在り方を「神の自由」と表現しているのである。したがって、『ドゥンス・スコトゥスの予定説』以降、「神の自由」と「偶然性」という思想は、後者が前者を起源するという根本的理解は引き継がれているものの、議論の枠組みが変更され、その内容は新しく肉付けされていると見ることができるであろう。翻って言えば、後にそのようにして固有な見解でもって提出されるこれらの主題は、やはり『ドゥンス・スコトゥスの予定説』の取り組みにその端を発し

¹¹⁰ 近藤勝彦「パネンベルクにおける「神と歴史」『日本の神学』32号、日本基督教学会、1993年、195-196頁。

ているのである。

おわりに

これまで、パネンベルクの『ドゥンス・スコトゥスの予定説』について、その執筆経緯と論文における中心的问题、そして彼の帰結が有するその射程という三点から概観してきた。テキストで論じられている問題の複雑さ——それはパネンベルク自身の題材の操作にも、スコトゥスの論述におけるあの深刻な対立にも帰せられる——にもかかわらず、それは単にパネンベルクにおける当時の即時的な関心ということに限定されて見られるよりもはるかに広い影響範囲を持つことが明らかにされたと思われる。

ただし、彼のこの論文と後の思想との接続は、もう少しより厳密に見られる必要があると言われなければならない。彼はこの論文の後に教授資格論文として『類比と啓示』(1955)を執筆しており、また特にルターの予定に関しては、数年後に『ルターにおける予定概念への試練の経験の影響』(1957)という小論文を書いている。それゆえ、それらの文献の読解も含めてスコトゥスの予定説とルターの予定説の相関、およびそこからパネンベルクがいかにして自身の神学思想を形成する歴史理解や神思想を受け取っていたのかを見ていく必要がさらにある。

【参考文献】

[一次文献]

- ・ Wolfhart Pannenberg, *An Autobiographical Sketch*, in: *The Theology of Wolfhart Pannenberg. Twelve American Critiques, with an Autobiographical Essay and Response*, C.E. Braaten, Ph. Clayton(Ed.), Wipf & Stock, 1988, 11-18.
- ・ _____, *An Intellectual Pilgrimage*, in: D.R. Nelson, J.M. Mortiz, T. Petres (Ed.), *Theologians in Their Own Words*, Minneapolis 2013, 151-161.
- ・ _____, *Prädestinationslehre des Duns Scotus in Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.
- ・ ヨハネス・ドゥンス・スコトゥス「命題集註解 第一巻」『中世思想原典集成 18 -後期スコラ学-』、八木雄二訳、上智大学中世思想研究所[編]、平凡社、1998 年、165-215 頁。

[二次文献]

- ・ Gunther Wenz, *Vorschein des Künftigen Wolfhart Pannenberg's akademische Anfänge und sein Weg zur Ekklesiologie*, in: *Kirche und Reich Gottes zur Ekklesiologie Wolfhart Pannenberg's*, hrsg. v. Gunther Wenz, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 13-48.
- ・ K.Weiß, Rez. W. Pannenberg, *Prädestinationslehre etc*, in: *ThLZ* 80 (1955), 607-611.
- ・ 近藤勝彦「パネンベルクにおける「神と歴史」『日本の神学』32 号、日本基督教学会、1993 年、192-199 頁。
- ・ 福田誠二「スコトゥス神学における“acceptatio divina (神の受容)” —現代のプロテスタント神学との関連性」『日本の神学』45 号、日本基督教学会、2006 年、46-69 頁。
- ・ _____, 「ヨハネス・ドゥンス・スコトゥスの予定説について」『清泉女子大学キリスト教文化研究所 年報』13 号、清泉女子大学キリスト教文化研究所[編]、2005 年、1-26 頁。
- ・ 八木雄二「ドゥンス・スコトゥスにおける「今」という瞬間」『中世思想研究』43 号、87-103 頁。