

自由意志論争における

エラスムスとルター

畑 宏 枝

エラスムスの初期代表作『エンキリディオオン』は、人を「敬虔」へと導こうとする建徳的書物である。そして、キリスト教思想家であるなら当然のことであるが、この「敬虔」、また真のキリスト者となることが、エラスムスの思想全体において重要なテーマとなっている。ところでこの「敬虔」概念においてとりわけエラスムスの特質が二つある。一つは、形骸化した敬虔の形を捨て（敬虔には必ず「形」が必要である）、その精神を取り戻し形を新しくすること。しかもこれを個々人の自由を尊重しつつ行うことである。第二はこのような刷新をカトリック教会の内部で、一致を壊すことなく行おうとしたことである。そこでまず第一の点に關して、エラスムスが敬虔と自由との關係をどのように捉えていたのが考察されなければならない。この問題に取り掛かる端緒として、エラスムスとルターとの自由意志論争を扱い、自由意志の問題から始めるのが最も適当である。その際両者が「自由意志」という言葉に与えている定義の相違を明らかにすることによって、従来キリスト者とヒュー

マニストという単純な図式化によってしか理解されていないように見受けられるこの論争の真相を究明したいと思う。このためには、エラスムスとルターがそれぞれ、人間の救いのプロセスをいかに捉えていたのかということを考察しなければならぬ。なぜなら「自由意志」は恩恵と救いとの関係で論じられているからである。そしてその後で両者の比較を試みることにする。

一、エラスムスにおける「自由意志」

人が救われる過程で、自由意志が恩恵との関係からみていかなる働きをなし得るのかを、エラスムスはどのように理解していたのであろうか。それは墮罪以前と墮罪以後で異なっているため、それぞれの場合について検討しなければならぬ。まず墮罪以前であるが、エラスムスによると、「アダムは望むべきものと避けるべきものを識別する損われない理性 (ratio)」と「もし望めば、善から逸れて悪に向かうことができるほど自由な損われない意志 (voluntas)」を持っており、意志は「新しい恩恵がなくても無罪のうちに留まり得る」が、「新しい恩恵の助けがなければ、主イエズスが御自身の者たちに約束された不死の恵みに到達できない」とされている⁽¹⁾。次に墮罪の後いまだ恩恵を受けていない場合について、次のように述べられている。「判断能力である魂 (anima) の力は罪によって暗くさ

れてはいるが、滅ぼされていまいし、「意志の力も完全には滅ぼされなかった」⁽²⁾。しかし「意志は……私たちがいつまで残っている罪の傾向のゆえに……恐ろしく善よりは悪の方へいっそう傾く」⁽³⁾。すなわち「決定力の自由 (arbitrii libertas) は罪のゆえに傷を受けた」⁽⁴⁾のである。しかし意志は「何らかの仕方でも徳義 (honestum) に向かおうとする」⁽⁵⁾。なぜなら「すべての人の心の中には深く刻まれた自然の法則 (lex nature penitus insculpta) あるいは「徳義の種子」(semina quaedam honestatis) があるからである。それは「自分に対してなされるのを欲しないことを他の人になすのは正当ではない」ことを教えるし、またそれによって哲学者たちは「作られた事物から神の永遠の力 (virtus) と神性 (divinitas) を認識し、よく生きることについての聖書によく適合した多くの戒めを残し、多くの言葉で徳へと誘っている」⁽⁶⁾。意志がどの程度毀損されたかについては、次のように述べられている。「それによって私たちが選んだり避けたりするものである意志は、自分の本性的な助けでは、自らをより良き実へと呼び戻すことができず、自由が失われて、一度自ら欲して自分を委ねた罪に仕えるよう強いられている」⁽⁷⁾。すなわち「徳義に対して」、「永遠の救いに対して効力がなくなっている」⁽⁸⁾ほどに傷を受けている。次に恩恵を受けた後については、どうであらうか。恩恵は「特別な恩恵」(gratia peculiaris) であり、これは三つに分けられている。⁽⁹⁾ すなわち「勵起的恩恵」

(gratia exstimulans) と、「意志を活動的にする恩恵」(gratia, quae voluntatem reddit efficacem) と、「善終の恩恵」(gratia, quae perducit usque ad finem) である。エラスムスはこの「特別な恩恵」を「神意に適せしめる恩恵」(gratia gratum faciens) と区別している。⁽¹⁰⁾ また「勵起的恩恵」は「能動的恩恵」(gratia operans) と、「意志を活動的にする恩恵」は「協力的恩恵」(gratia cooperans) と言い換えられている。おつこつ人間の意志に先行する「勵起的恩恵」によって回心へと刺激された人間が、この恩恵を受け入れるか否かが意志の自由になされており、次のように述べられている。「私たちが私たちの意志を恩恵に向けたりそこから離したりするのは、私たちの決定力 (arbitrium) に属する」⁽¹¹⁾。従って「誰も同意するののでなければ悪に強制されない」⁽¹²⁾ということになる。このようにして人々もし恩恵を受け入れた場合、恩恵は「協力的恩恵」として意志と共に働くこととなる。そして人間は信仰の命する法則を行うことができるようになる。「信仰の法則は、わざの法則より困難なことを勧告するが、豊かな恩恵によって、自分では不可能なことを容易に、また楽しいものにすらすらする」⁽¹³⁾と述べられている。しかしここで言う「恩恵」が「協力的恩恵」であるのか、「神意に適せしめる恩恵」であるのかは示されていない。ところでこのようなエラスムスの「自由意志」に関する記述をみると、「自由意志」あるいは「自由」が一義的には理解さ

れていないということに気付く。エラスムスがこの言葉にあてている意味には四つのものが考えられる。まず第一に善を欲することのできる能力としての自由意志である。「何らかの仕方
で徳義に向かおうとする」がこれに当てはまる。この能力は墮罪以後恩恵を受け入れる前であっても人間に認められている。

そしてそれを可能にするのが、墮罪による本性の毀損の後でも人間に残存している「深く刻まれた自然の法則」あるいは「徳義の種子」である。第二は恩恵を受け入れたり受け入れられなかったりする能力である。これが自由意志という言葉の最も基本的意味であつて、エラスムスが『評論・自由意志』でこの語の定義として明確な形で挙げているのはこれのみである。すなわち「自由決定力 (*liberum arbitrium*) とは、それによって人間が、永遠の救いへと導くものに、自分を適合させたり (*applicare*)、そこから離れたり (*avertere*) することのできる、人間の意志の力」であるとする。通常はこの部分だけが取り上げられ、これは墮罪以前のことを言ったものか、墮罪後のことを言ったものか明白ではないとして、エラスムスのこの定義の曖昧さが指摘される。しかし「適合させる」とは、『評論・自由意志』の全体から判断すれば、自分の力で救いを獲得するという意味ではなく、「恩恵を受け入れる」ということであり、この能力をエラスムスは墮罪以前にも以後にも認めるから、この定義には曖昧な点はないように思われる。このようにいかなる状態にあ

る人間にも適用されるのであるから、定義としてもふさわしいと
言うことができる。ところでエラスムスはある箇所では恩恵を、「人がそれによって回心できるふさわしい機会」(*idoneae occasio per quas possit respicere*) と理解している⁽¹⁸⁾。従つて先の「**勵起的恩恵**」は回心の様々な機会を人間に提供しているのである。この理解からすると、恩恵を受け入れるとは、提供されているある具体的機会を受け入れるということである。第三は善を実行する能力としての自由意志である。墮罪以後恩恵を受け入れる前では、「意志は自分の本性的な助けでは自らをより良き実へと呼び戻すことができない」と述べられており、この能力は認められていない。しかし恩恵を受け入れた後では、「豊かな恩恵によつて、自分では不可能なことを容易にまた楽しいものにすらすらする」とあつた様に、認められている。「より良き実」とは為される行為に因つて言われているのであり、具体的には「敵を愛し、日々十字架を負え」、「おのが生命を軽んぜよ」のような、信仰の法則の命じる行為である。エラスムスの考えに従えば、行為を大体次のように四つに分類することができる。(i) 悪しき意志から悪しき行為。(ii) 悪しき意志から一般的に善い行為(例えば、虚栄心から祖国を救うこと)。(iii) 善い意志から一般的に善い行為。(iv) 善い意志からより高次の善い行為(恩恵を受ける前に人間は(iii)の段階の善を行う自由を持っていないが、(iv)の段階の善を行う自由は持っていない。恩恵を受けたと

き始めて、人間の意志はそれへの自由を得るのである。

最後に第四の自由意志の意味は、人間が罪(あるいは悪)からどれだけ自由であるかということである。ここでは意志の能力ではなく、その価値的評価が問われている。つまり先の「善を欲する能力・実行する能力」ほどの程度のものであるのかという問題である。墮罪以前の状態について先に引用した、「もし望めば、善から逸れて悪に向かうことができるほど自由な損ねられていない意志」という表現における「自由な」がこの第四の観点から使われている。これは意志が善悪に対して同じ傾向性をもつ、あるいは傾向性を持たないという意味である。墮罪後では「意志は……私たちのうちに残っている罪への傾向のゆえに……恐らく善よりは悪の方へいつそう傾く」とされている。しかし恩恵を受け入れた後では「信仰は罪によって傷つけられた理性」を癒すため、従って正しい判断ができるようになるため、意志は罪への傾向性から多少解放されるのである。この善悪の傾向性からの自由が言われ得るのは、墮罪以前の状態に対してのみである。なぜなら墮罪以後は悪への傾向性を持っているし、終末的に救いが完成されたときには、いわゆる「善しか為すことのできない」状態になるからである。

そこで、エラスムスによる、人間の意志と救いとの関係をまとめると次のようになる。人間は創造の状態において、損ねられていない理性と意志を持ち、善悪の傾向性から自由であったが、

自由意志論争におけるエラスムスとルター

悪を選択してしまつたが故に罪に陥つた。その結果、理性の能力も意志の能力も著しく衰えたが、壊滅してしまつたわけではなく、「徳義の種子」によって多少善を欲することはできる。しかし罪への傾向性の故に徳義に値するような行為を行うことはできない。自らの意志の自由によって恩恵を受け入れた後は、理性と意志の力が回復され、恩恵の助けによって徳義に値する行為をわずかながら行うことができる。

ここでエラスムスが『評論・自由意志』において、自由意志のどの点を弁護しようとしたのかを明らかにしておく必要がある。彼自身が、自らの反駁すべき見解を三つ挙げてから自由意志の弁護を始めているからである。第一は「特別な恩恵なしに、人間が善を欲し得ることを否定し、神の恩恵の根源的で絶え間のない助けなしで、開始し、前進し、完成できることを否定している」人々の見解である。ここでエラスムスが同意できないとしているのは、前半の「特別な恩恵なしに人間は善を欲し得ない」という点であつて、恩恵を受け入れる前でも人間は何らかの善を欲することができるとする。第二は「自由決定力(= *berum arbitrium*)は罪より他には何もできず、ただ恩恵が私たちのうちで善き業を行うのであるが、それは自由決定力を通して、あるいはそれと共にではなくて、そのうちにそうするのであると主張する」人々の見解である。ここでエラスムスが弁護しようとしているのは、恩恵に助けられて人が善き業を行

う場合、その善き業を行っているのはあくまで人間であるということがある。しかし注意すべきは、救いに対して効力を持っている (efficax) のは恩恵であるということである。なぜなら、恩恵なしでは「意志は、徳義あるいは永遠の救いに対して効力がない」と述べられていたからである。第三は、「自由決定力はむなししい名称であって、それは天使においてもアダムにおいても我々においても、恩恵前にも恩恵後にも、何事もなし得ないし、またなし得なかった。そうではなく、神が我々の中で善をも悪をも為すのであり、生起するすべては単なる必然性に属する」という人々の見解である。エラスムスはこれを、人間が救われるか救われないかは、人間の意志や努力とは全く関わりなく神の予定によって定められているという意味に解釈し、これに反対して恩恵を受け入れる能力として、また善へ向けて努力する能力としての自由意志を人間に認めている。結局エラスムスの最も主張したかったことは、人間は自分の救いに対して責任を持っているということである。つまり人間の意志はあくまで人間の意志であることを強調し、神の意志や予知が人間の行為の原因であり、すべてが必然的に生ずることを否定するのである。エラスムスは人間の「意志」を主張しているのであって、彼にとって意志はそもそも自由なのである。

二、ルターにおける奴隸的意志

ルターは『奴隸的意志について』においては墮罪以前の人間の状態については述べていないので、ルターの記述に従って、墮罪以後人間が如何にして救われるかを見ることにする。まず恩恵を受け入れる前の人間の状態について彼は次のように述べる。「神がその働きをもって私たちに臨んでいまわらないときは、私たちは救いに何ら役に立たないことを必然的になす」(WA. 18, 634)。このとき人間はただ単に善をなすことができなただけではなく、善を欲することもできないことをルターはしばしば強調している。例えば「自由決定力は、単独では善を欲することができず、ただ恩恵によってのみ善を欲することができる」(Ibid. 636)。しかしこの場合人間は強制されて悪を行っているのではなく、自ら好んで自発的に為しているのである。「私が必然的にと言っているのは、強制されているわけではない。……不変性という必然性によってであって、強制という必然性によってではないのである。神の御盤を欠いているときは、人間は……自発的に好んで悪をなしている」(Ibid. 634)と述べている。つまりルターはエラスムス同様、外的強制から自由である自発的な意志は認めているのである。そのことを明確に次のように表現している。「もし意志が強制されているのであれば、それはもはや意志ではないであらう」(Ibid. 636)。

このように自発的に悪を行っている人間が救いへもたらされるのに重要な役割を果たすのが律法による戒めである。「従って罪を知らしめる律法が必要である。それはそのまじめさと大いさが認識されて、自分では健康であると思っていた高慢な人間が低くおれ (*humilietur*) て、キリストにおいて提供されている恩恵を求めて嘆息し、それを喘ぎ求めるようになるためである」(Ibid. 767)。つまり恩恵を受けるために必ず必要な条件は、自らの罪を自覚すること、そのことによって自らを低くまた卑めることである。この役割を果たすのは律法だけではなく、新約にもそのような箇所が含まれている。例えばルターはロマ書二章四節をこの意味で解釈している。「パウロがこういうことをしているのは、嚇しによって不敬虔な人たちや高慢な人たちを自分自身と自分の無力の認識へと導き、かくして罪の認識によって低くされた者たちを (*humiliatos*) 恩恵に備えるためなのである」(Ibid. 699)。このようにして罪を自覚し、謙虚になった人が恩恵を受け入れる。この恩恵を受け入れる能力としての「意志」の力を、ルターもエラスムスと同様認めて次のように言う。「もし私たちが自由決定力の力とは……それによって人間が御霊に捉えられ、神の恩恵に満たされることのできる力であるというならば、それは正しい言い方である。なぜなら、こういう力、すなわち適応性 (*aptitudo*)、あるいは教皇派神学者たちの言うように、態勢的性質 (*dispositiva qualitas*) とか、

自由意志論争におけるエラスムスとルター

受動的適応性 (*passiva aptitudo*) を私たちも認めるからである」(Ibid. 696)。さて恩恵を受け入れた人間は、以前サタンの奴隸であったように、今度は神の奴隸となる。「他方これとは反対に、神が私たちのうちに働きたもうなら、神の御霊によって変えられ、快く嘯きかけられた意志は、再び強制されてではなく純粹な喜びをもって、また自発的に欲し行う。……以前悪を欲し、喜び、愛したように、善を欲し喜び愛し続けるのである」(Ibid. 695)。しかし最初の恩恵を受けた人間から努力と熱心を取り去られるのではなく、最初の恩恵を受けたそのままの状態に留まるのもない。「次に奨励が続く。これは既に義とされ、憐れみを得た者を鼓舞して、彼らが贈られた義と御霊の実において活動的になり、善き業によって愛を行い、十字架およびこの世の苦難を勇敢に担うようになるためである」(Ibid. 692)。そしてこのようにして愛の業に励む者には「自然にかつ必然的に」(*naturaliter et necessario*, Ibid. 693) 永遠の救いをもたらされる。

以上ルターが救いの過程をどのように理解していたのかを考察してきたが、これを先のエラスムスの見解と比較すると、若干の相違はあるにしても(これについては次節で詳しく述べるが)、大筋においては両者は一致していると言いうことができる。しかしルターによれば、人間の意志は恩恵を受ける以前はサタンの奴隸であり、受け入れた後では神の奴隸であるから、人間

は自由意志を持っていない。これはルターが自由意志を次のように定義しているからである。つまり「自由にいずれの側にも自分を向けることのできる力、如何なるものにも打ちのめされることなく、如何なるものにも服従しない力」である (Ibid. 89)。そしてこのような力は神にのみ帰せられるとし、「神のみが、天においてまた地において彼が欲するところのものをすべてなしえ、また「行う」(Ibid. 89)と述べている。つまりルターにとって「自由意志」の「自由」が意味しているのは、何ものにも従属することのない完全なる独立性と、欲したことを常に完全に行うことのできる実行力である。このような意志の自由は、エラスムスとても人間に認めているわけではない。一方ルターも、自発性としての自由、恩恵を受け入れる能力、恩恵の助けによって善きわざを行う力を人間の意志に認めている。こういうわけで両者の見解は予想に反して、それほどかけ離れて異なっているものではないのである。

三、両者の比較と問題点

ここでは、自由意志についてのエラスムスとルターの見解をいくつかの観点から比較し、またこの論争における問題点を考察することにする。

(1) まず両者は互いに相手の見解を正しく理解していないということがある。これがこの論争の真相をわかりにくいものに

している理由の一つではないだろうか。ルターはエラスムスの説く「自由意志」を常に「恩恵なしの自由意志」と理解して、彼が「恩恵なしで自由意志は自分の救いを獲得できる」と主張していると誤解している。しかしエラスムスは「恩恵の助けを借りた自由意志の努力」を説いているのである。このような誤解が生じたのは金子晴勇氏が次のように指摘するとおり両者の設問の仕方が異なっていたからである。「二人の設問の仕方は最初から相違していた。ルターは恩恵なしに自由意志は何ができるかを問うたのに対し、エラスムスの方は恩恵により自由意志は何をなし得るかを問うたのである。ルターはオッカム主義の影響下に立つて神学を哲学から区別し、自然本性だけで何をなしうるかを問題にしたのに、エラスムスはキリスト教ヒューマニズムに立つて哲学と神学を総合的に把握していた」⁽²¹⁾。一方エラスムスの方は、ルターが、人間の行為の原因は神の意志であって、この意味ですべてが必然的に生じると主張している、と誤解している。また注意すべきは、「なす」「努力する」という言葉で二人が何を意味していたかということである。ルターの場合には、「律法をきいて打ちのめされた人間が恩恵を喘ぎ求める」ことは「なす」のうちに入れられていないが、エラスムスでは、これは「努力」のうちに数えられている。論争が必要以上に激化し、誤解を生む最も大きな原因は、このように同じ言葉に対して、それぞれの論争者が異なった概念を抱い

ているからではないだろうか。

(2) 「自由意志」という言葉の「自由」に対する見解の相違。

これは先に述べたとおりエラスムスの場合最も基本的には、行為の直接的原因としての神の意志・予知からの自由、自発性としての自由を意味し、彼は何よりも予定説に反対したのである。一方ルターの場合、何ものにも従属しない(善悪の基準にも)完全な独立性と欲したことを必ず実行できる実行力とが意味されていた。そしてこれをルターは神にのみ帰したのである。ところで両者は「恩恵を受け入れる」能力としての自由意志は認めるのであるが、ここでも二人はおそらく異なった語り方をすすんであろう。すなわちルターは「人間には何もできない。恩恵を受け入れることしかできない」と言うであらうし、エラスムスなら「人間には何もできないことはない。恩恵を受け入れることはできる」と言うであらう。

(3) 思想上の相違

前節で両者の見解は大筋において一致していると結論したが、しかし完全に一致しているというわけではない。その最も大きな相違は、エラスムスは恩恵なしでも人間がある程度の善を欲することを認めるが、ルターはこれを全く認めないということである。しかしここで問題となるのは、「恩恵なし」や「善」の意味するものが両者ともに曖昧であるということである。まず「恩恵なし」に関しては、キリスト以前の人々について言わ

れているのか、キリスト以後においてまだ特別の恩恵を受けられていない人々について言われているのか明確でない。エラスムスもルターも両方の場合を含めてはっきりした区別をしていない。しかし、キリスト以前と以後では人間の置かれている状況は異なっているのであるから、——つまりこの世に福音が宣べ伝えられているかないか——これを同じ「恩恵なし」という言葉で扱ってもよいのかどうか疑問として残る。これは「特別な恩恵」とは何かという問題にもつながる。もちろん「義とする恩恵」「励起的恩恵」「完成に導く恩恵」などいろいろに表現できるであらうが、その実質は何であるのかということが考えられなければならない。次に「善」であるが、エラスムスの場合にはこれは、例えば「自分に対してなされることを欲しないことを、他の人になすのは正当でないことを教える」心の中の自然法則であるが、ルターではこのようなものは神にではなく自分自身を指向するものであるから善ではない。つまりルターにとって「善」とは、キリストによって知られる神に向かうものであるから、恩恵によって信仰を持つのでなければ人間が善を欲することは不可能である。しかしエラスムスの人間論に従えば、人間は先天的に「徳義の種子」を持っていて、しかもこれは『エンキリディオン』の記述によると「最善の創造者が自己の精神の原像に従って (de saae mentis archetypo) ……指でもって、つまり御自身の御霊でもって」人間の霊の中

に刻みつけたものだから、これに基づくと意志であれば、たとえ明確な形で神を指向するものではないとしても、善でないとは言えないということになる。一方ルターは人間にこのような「徳義の種子」を認めないから、「善を欲することができるか否か」についての見解の相違は、結局両者の人間論の根本的な相違に基づいているといえる。

(4) 理性と意志との関係について。エラスムスの場合、理性と意志の結び付きが強く、意志の機能のうちで、理性の判断に基づいて選択するという働きが最も根本的である。これに対してルターの場合、欲したことを実現させる力の方が意志の意味としてより根本的である。

(5) 最初の回心について。ルターが、最初の回心、「最初の霊の実」に力点を置き、回心前と後の質的相違を強調しているのに対し、エラスムスでは、最初の回心の後に続く絶え間のない回心と、キリストへ向けての努力に強調点がある。このことがルターを宗教家、エラスムスをヒューマニストとみなす一般の見解の原因の一つではないかと思われる。

(6) ルターの“Deus absconditus”について。この“Deus absconditus”の思想は、ルターの次のような疑問に答えるものとして表現されたものだということにまず注意すべきである。すなわち「どうしてある人々は律法によって心動かされているのに、他の人々は動かされていないのか。その結果提供されて

いる恩恵を前者は受けたのに、どうして後者は軽蔑するのか」(WA, 18, 684)という疑問である。ルターはこの問題に関して、意志の力の及ばないものを感じていたのではなからうか。ところでフィリップ・S・ワトソンは、ルターの説く、人間がサタンあるいは神の奴隷となっている意志の自発性を含む「不変の必然性」(necessitas immutabilitatis, WA, 18, 634)を「好み(preference)の概念を使って次のように説明している。「人間は自分の好みを持ち、それを表わす自由を持っていると我々は主張することができる。しかしながらルターは、……そのような好みに対していかなる理由が与えられるのか、という問いを持ち出すであろう。……人は自分がそれに引かれているところの立場の方を選ばざるを得ない。あるいは人は自分が好むところのものに引かれざるを得ない。……人間は、自分がどのような考え方を欲するのかを決定する自由を持っていない。この種の考え方もって、ルターは次のことを否定する。すなわち人間が、自分がどの論拠(argumentum)を信じるかを決定する自由、すなわち神とサタンとの戦いにおいてどちらに仕えるかを選ぶ自由を否定する。人間が自分の意見を変え、立場を変えることができるようになるのは、神がサタンの論拠より強力で人をより説得させる論拠を提示するときだけである。……そしてこの、なぜ神の言葉がある場合には積極的応答を引き起こし、ある場合には否定的応答を引き起こすかは神秘として残る」(23)

ワトソンはここで人間の好みを、人間がサタンの奴隷である状態と神の奴隷である状態の説明に適用している。しかし、これをその中間状態、つまり人間が恩恵を受け入れられるか入れられないかという問題に適用して、「*Deus absconditus*」を解釈するならば、この考えをより適切に説明することができる。つまり人間はそれぞれ好み (*preference*)・傾向性 (*tendency*) を持っており、それがその人の個性となり本性となっている。意志はその本性に従って意志するのである。そしてその本性には、神の言葉をきいたとき恩恵を受け入れ得るような本性もあり、そうでないものもある。しかもその本性は生まれながらのものであって、その人が自分で選択したものではないとすれば、恩恵を受け入れるか受け入れないかは、生まれた時から決まっているのではないか。しかしこのような考え方を抱いて日常生活を営むならば、絶望感に陥りかねないし、また日常生活における人間の責任が問われなくなる。従って「神のこのような意志は穿鑿すべきではなく、畏敬の念を持ってあがめられなければならない」*Quae voluntas non requirenda, sed cum reverentia adoranda est*, WA, 18, 684) と言われているのである。⁽²⁴⁾ もはやこれは意志の自発性を除外するものではないし、神の意志によって外的に強制する、人間の意志と衝突するような予定説とも異なっている。これは意志の自発性をも含めた、内的な予定説と言えるかもしれない。

自由意志論争におけるエラスムスとルター

またフレンドは、アウグスティヌスとペラギウスの論争に關して、「*Deus absconditus*」を説明するものではないが、ワトソンの述べた「好み」と類似の指摘を行っている。「疑いもなくアウグスティヌスはペラギウスよりも確かな心理学を持っていた。我々の行為が注意深く計算された決定の結果ではないということは明らかである。我々の本性の中には遺伝性の欠陥は言うまでもなく、非合理的な欠陥の要素があるのである」⁽²⁴⁾。この場合は人間の罪の状態のことが言われているのであるが、人間の行動が一々自覚的な意志決定によってなされているのではないという指摘は重要である。ルターにあってはこの、自分が何かあるものに引きずられているという意識が非常に強かったのではないかと思われる。エラスムスはこのような観点から人間の意志を論じることほしない。エラスムスにとっては、人間がどのような好みを持っていようと、しかし悔い改めに対する可能性は開かれていると述べることで十分であったのである。

註

(1) Erasmus von Rotterdam, *De Libero Arbitrio* *sterpsive collatio*. Werner Weizig (Hg.), Erasmus von Rotterdam *Ausgewählte Schriften*. (Zürich A. S., 2 略) Bd. 4, Darmstadt 1969, S. 38.

(2) A. S. Bd. 4, S. 40, 42.

(3) *Ibid.*, S. 128.

(4) Ibid., S. 48. なほ異語を關し、"voluntas"は「意志」なり、"arbitrium"はそれより區別して「決定力」と訳し、この二表題の"liberum arbitrium"は普通「自由意志」と訳せしむる。『自由意志論』はヒラヌキヌは「意志 (voluntas) は自由意志 (libera)」なりと言ふ方とせしむる、"libera"を直譯 "voluntas" の修飾語とし用ひしは (例へば S. 176) 本體より「自由意志」としむ場合、一は "voluntas" 又 "arbitrium" を含むべき概念を想定ししむる。

- (5) A. S. Bd. 4, S. 44.
- (6) Ibid., S. 42, 128.
- (7) Ibid., S. 42.
- (8) Ibid., S. 42, 44.
- (9) Ibid., S. 40.
- (10) Ibid., S. 42, 44.
- (11) Ibid., S. 54, 56.
- (12) この「特別の恩恵」は、言はざる「常存の恩恵」(gratia habitualis) であるは「救済の恩恵」(gratia sanctificans) 又區別される「助力の恩恵」(gratia actualis) 又補充する恩恵である。このヒラヌキヌは『自由意志論』と『恩恵論』として詳細に論じているので、彼の恩恵論の構造をこの書に多少の明白にする必要が、またこれに關して確定的な

ことを知る必要がある。このためには『ヒラヌキヌキヌ』の分析・検討が必要である。

- (13) A. S. Bd. 4, S. 54.
- (14) Ibid., S. 128.
- (15) Ibid., S. 44.
- (16) Ibid., S. 36.
- (17) ヒラヌキヌ自身は「恩恵を受け入れ」(recipere, suscipere gratiam) なる表現を用ひた。
- (18) A. S. Bd. 4, S. 54.
- (19) 更に詳しむれば、善く意志があるべきを關し知行論を終つてこの場合の善である。
- (20) A. S. Bd. 4, S. 56, 58.
- (21) 金子哲典・『近代自由思想の源流』・一九一七年・創文社・四〇七頁。
- (22) A. S. Bd. 1, Enchiridion Militis Christiani, S. 140.
- (23) Philip S. Watson, 'The Lutheran Riposte', in: Luther and Erasmus—Free Will and Salvation, Philadelphia 1969, pp. 26f.
- (24) W. H. C. Frend, Saints and Sinners in the Early Church—Differing and Conflicting Traditions in the First Six Centuries, Wilmington 1985, p. 139.