

アウグスチヌスの恩寵論 その一

ペラギウス派の恩寵観

伊藤 邦幸

はじめに

アウグスチヌスの恩寵観のあらましは、ペラギウス論争に先立って出来ていた。この論争は彼が既に持っていたものに、深化と明澄を加えたに過ぎぬ。しかし今日我々が彼の恩寵論の詳細をうかがいうるのは、ペラギウスらとの論争における諸著作であるから、アウグスチヌスの恩寵論を論ずるに当っては、まづその論敵たるペラギウスらの見解を概観することから始めよう。

目次

- 一 ペラギウスにおける「恩寵」の内実
- 二 行為の道徳的構造
- 三 律法論
- 四 キリスト論
- 五 恩寵は価いに応じて

第一節 ペラギウスにおける「恩寵」の内実

ペラギウスらは、歴史を三つの時代に分けて考えた。第一が、本性によって、即ち心に刻まれた自然の法則によって、正しく生きた時代。第二は、文字で記された律法によって、第三は、キリストの来臨による癒しの恩寵によって、正しく生きる時代。^①

この時代区分は、ペラギウス派の云うところの恩寵の内実と大体照応している。すなわち、ペラギウス派において、恩寵とは、大約次のことを指している。

- (一) 神が人間に、その創造の当初においてその本性を善をなしうるように創造し給うたこと、即ち自由意志を与え給うたこと。
 - (二) 次に、神が律法を与え給うたこと。
 - (三) 最後に、キリストを送り給うて、よき教訓と範例を垂れ給うたこと。
- このような内実を持つ恩寵は、彼らにおいては、特に次の二つの著しい性質を持つ。
- (一) 恩寵は、現実の人間存在に対して、内からではなく、外から働きかけるものであること。

(二) 恩寵は、功德に依じて、与えられるものであること。

以下、順を追って、これらの点を詳論しよう。

第二節 行為の道徳的構造

ペラギウスは、行為をば、三つの段階に分けて考えている。第一が「能力」*posse*、第二が「意欲」*velle*、第三が「実行」*esse*である。このうち、「能力」は「本性」*natura*に、「意欲」は「意志」*voluntas*に、「実行」は「實現」*effectus*の中に、その座を占めている。これをカントの術語を以て考え直すならば、「能力」は人格の持つ根源的自由或いは意志の持つ英知的性格に、「意欲」は心術に、「実行」は現象界における行為に、当てはめても大過ないであろう。ペラギウスは二、三の例を以て説明している。たとえば、「見ることができるといふことは、神与のものであり、人間が好きになようにすることはできぬ。しかしよく或いは悪しく「見ようとすること」は、人間のどうにでもできること、従つてそれに関する賞讃も非難も、ともに人間に帰せらるべきものとされねばならぬ。」⁽²⁾

これを罪について述べるならば、「罪を犯さない能力」は人間のものではなく神に属するものであるが、「実際に罪を犯さないといふこと」は、人間に属することである、と云うのである。⁽¹⁾

そして、このような「罪を避けうる能力」或いは「善を為し得る能力」即ち意志の自由そのものが、神の賜、すなわち恩寵に他ならぬと云うのである。⁽⁵⁾

ペラギウスによれば、かかる自由意志は、万人の中に、普遍的に存在するものであつて、キリスト教徒たる否にかかわりない。「ただキリスト教徒においては、この自由意志が恩寵によつて支えられる」と云うのである。⁽⁶⁾

それでは、第一の恩寵とも云うべき自由意志を援けるいわば第二の恩寵とも云うべきものはいかなるものであるのか。

第三節 律法の意義

ペラギウスによれば、「恩寵が与えられたのは、神により命ぜられたことが、より容易に遂行されんがためである。」⁽⁷⁾

このように、善行をより容易になさしむべく、神が我々を援けるのは、教訓と啓示によつてである。すなわち、神は、教訓と啓示という天来の恩寵の様々な賜を以て、我々を照明し給う、というのである。⁽⁸⁾

ケレスチウスは更に一歩進めて云つてゐる。「神の恩寵と援けとは、個々の行為に与えられるのではなく、自由意志或いは律法と教訓の中にあるものである。」⁽⁹⁾

だが、ペラギウスはこれとは矛盾することも云つてゐる。すなわち、「恩寵は、律法の中にのみではなく、神の援けの中にもある。」⁽¹⁰⁾

ここでも見られるごとく、ペラギウス自身の恩寵論は、正反対の命題の間を浮動しており、必ずしも、明確不動のものではない。しかし、アウグスチヌスが、ペラギウスのいわゆる恩寵の内実をどのように把握していたかは、さぶるはつきりしている。それは、ペラギウスが、神の恩寵を、律法と教訓の中に置いたということである。⁽¹¹⁾

同じようなことが、キリストに関する評価についても云われる。

第四節 キリストの意義

ペラギウスによると、「キリストは、彼を信ずる者達に、まず洗礼によつて凡ての罪を除き、それから彼に倣うことによつて全き聖潔へと駆りたて、そして自己の徳行の模範によつて悪徳の習慣に打克ち給うた。」⁽¹²⁾

そこで、「律法以前に、又救い主の来臨以前に、正しく生きた人々がいた以上、主の到来にともなう教化の後に於いて、キリストの恩寵によつて、更新され、よりよき人間へと生まれ変わり、彼の血によつて贖われ、浄められ、彼の範例によつて義の完成へと駆りたてられた我々は、正しく生きうることは、当然のことである。」⁽¹³⁾

アウグスチヌスは、この引用を評して云っている。「見よ、ここでも、ペラギウスは、恩寵の援けをば、咎の有しとキリストの範例の中においているのである。」⁽¹⁴⁾

つまり、アウグスチヌスによるならば、ペラギウスが、キリストを必要と考えるのは、彼の福音を通して、「いかに生くべきか」を学ばんがためであつて、それによつて「よく生きる」ことを得る恩寵によつて援けられんがためではないのである。⁽¹⁵⁾

ここで注目すべきことは、アウグスチヌスも、ペラギウスらが、本性でも律法でも模範でもない恩寵について語っていたことを、認めていることである。ただし、そのような恩寵といふことも、それはただ過去の咎を除きうるのみで、

将来の犯行を避けたり、今心の則と闘っている罪を破るのには役に立たぬとされていたというのである。⁽¹⁵⁾

第五節 恩寵は価いに応じて

最後に、以上述べたペラギウスの恩寵觀を要約するような彼自らの言葉を引こう。「我々は神へと己れを服せしめよう。神の意志をなすことによつて、聖なる恩寵に価するものとなろう。そして聖靈の援けによつて、悪靈にたいしてより容易に闘えるものとなろう。」⁽¹⁷⁾

ペラギウスにとつて、恩寵がそれに価する者に与えられるとは、動かし難い確信である。⁽¹⁸⁾ その根拠は、意志の自由ということである。カントの概念を用うるならば、意志の自^{Autonomie}律⁽¹⁹⁾である。

ペラギウスは論じている。「たとえ恩寵がよき行為の価いに応じて与えられるのではないにしても、善き行為を為すこと自体が既に恩寵によるものである以上、やはり恩寵は、よき意志の価いに応じて与えられているのである。けだし、信ずる者のよき意志が信仰に先立つた如く、祈る者のよき意志が祈りに先行するものなので、祈りを聴き給う神の恩寵は、価いに応じて与えられるのである。」⁽²⁰⁾

第六節 批 評

以上に略述したペラギウスの恩寵論は、それだけをとりあげても、次のような欠点を持つ。

(一) 「善をなしうる能力」において即ち本性において、恩寵を認めるということは、存在するもの・自然の凡てを神与の賜と認める点において正しいにしても、存在するもの凡てが、被造物であり、神与の賜である限りに於いて、世に恩寵ならざるものは存在せずということにならざるをえない。そうとすれば、わざわざ「恩寵」なるものについて論ずるのは無意味である。

(二) 「本性」と「能力」の区別がはつきりしておらぬ。悪をなす能力も亦「本性」たるべきである。この点でもユリアヌスの方がはつきりしている。

(三) 本性もしくは、道徳的能力が神与のものとしても、それらは現実において、神を離れても、或いは正しい信仰を持たなくとも、自立しうるものなのかどうか。ペラギウスは、信仰に先立つべき意志を認める限りに於いて、この自立を認めている。註(20)参照 未信者であるが故の必然的断罪を正当とする限りに於いて、この自立を認めない。註(19)参照 つまり、彼らの意志の根源的自由に対する省察は余りにオブティミステックである。

(四) 一般に悪に対する反省が、道徳的にも形而上学的にも低調である。

以上の如き哲学上の欠点に加えて、アウグスチヌスがとりあげた神学上の難点がある。今それをごく大づかみに大約するならば、次のごとくである。

(一) 能力について——現実の我々にとって、必要なのは、能力の強調ではなくて、無力の告白である。恩寵とは、それによってつくりかえられるものである。⁽²¹⁾

(二) 律法について——律法は我々の病いを露わにするが癒しはしない。否癒しえないのみならず、それはますます病いをつのらせ、遂には我々をして恩寵のいやしを熱心に求めるに至らしめるべきものである。⁽²²⁾

(三) キリストについて——キリストの恩寵とは、福音書のべられた彼の徳性の模範に倣うことではなくて、聖靈による愛の靈感を受けることである。⁽²⁵⁾

(四) 共働について——恩寵とは、我々の意志に先立って我々が意志を持つようにと働らきかけるばかりではなく、一度働きはじめた人間の意志と共に働くものである。⁽²⁴⁾ かくて、単に過去の咎をとり除くだけではなくて現在の罪と闘つてこれを克服するものである。⁽²⁶⁾ それゆえ、恩寵こそは自由をまっとうするものである。⁽²⁷⁾

(五) 功績について——もし恩寵が人間の側の働いに応じて与えられるものなら、恩寵は恩寵ではなく、神の人間に対する負債となるであろう。けだし、恩恵的に与えられないものは恩寵ではありえないから。⁽²⁸⁾

これらの点をめぐって、これから、くわしく論じてみたいと思う。

付録 ペラギウスの立場の意義

以上のようないくつかの難点にもかかわらず、私はペラギウスらの主張にも、真理性があると思う。個々の点において、ユリアヌスらの奪った咎をアウグスチヌスは、遂に奪回しえなかつたことは暫く措くとしても、また彼らの鋭さが、アウグスチヌスの思考を強制して、その背理をしほり出した功績は別にしても、人間の理性と自由に対する根本的態度において、彼らは一つの真理に向つていた。

それは——人間は、悪へと同時に善への資質をも持っているということ。この資質は物心ついて以来少しづつ育つ

て行くものであること。道徳的行為は、その本質において、その責任を人間に帰すべきこと。この世においてすら、よき意志によき酬いがあるということ。罪のゆるしを求めぬに当つてマギツシユな道を斥くべきこと。自由は、それによつて人間が人間となりうるものであり、神よりの最高の賜であること。神の恵みによつて救われた者も、日常生活においては、よき行いとよき習慣を持つべく力をつくすべきこと。——以上が、ペラギウスらが主張したこと、或いは主張せんとしたことの眼目である。

ただし、ペラギウス自身の体系的思考能力の貧弱と、ケレスチウスやユリアヌスを含めての彼らの道徳的体験の深刻さの欠如は、いかにせん、まことに覆い難いものがある。又人間の心の深みへの洞察力において、彼らはどういふアウグスチヌスの敵ではありえなかつた。私は思う、よしんば公的権威が、歴史的経過とは逆に、アウグスチヌスに不利な判決を下したとしても、この論争におけるアウグスチヌスの勝利は動かすことができなかつたであらう。なぜなら、それは、理性的思惟に対する信仰の現実の勝利でもあるからである。

我々は、神との結びつき方において、アウグスチヌスの後に、彼とは著しく異なる道を再発見し（ルター）、彼とは異つた形での信仰生活を営むようになった。しかし、神に固執する者の道徳的行為の反省において、アウグスチヌスの後に、彼の道を行んで——即ち、恩寵と自由意志との対立的考察において、あく迄も恩寵を主とし、自由を従とする行き方をえらんで——彼を越えた者を見ないのである。

それに比べて、ペラギウスの後に、彼の歩んだ道を——即ち、自由を主とし恩寵を従とする立場を——えらび、彼の後に続く群の、何とさかんなることか。ペラギウス論争におけるペラギウス派の浅薄と貧寒はおおい難いけれども、

彼らの根底を支えているギリシヤ的・ストア的・主知主義は、アウグスチヌスの完膚なきまでの攻撃にもかかわらず、遂に亡びなかつた。近代の啓蒙思潮も、ひいては、カントの批判哲学を中心とするドイツ観念論も、おしなべて、アウグスチヌスの立場ではなくして、ペラギウスの立場に立つものである。我々は、そこに、人間の理性と自由への雄渾且精緻な思索をみるのみならず、悪の問題についてすらも（シエリング）、こちらの側から、より深い探究がなされているのを見て、驚き怪しむのである。このことは、我々に、何を語っているのであろうか。

アウグスチヌスの恩寵論 その二

アウグスチヌスの恩寵観

目次

- 第一章 恩寵と自由
- 第二章 恩寵と律法
- 第三章 恩寵の諸性格
 - 第一節 先行性
 - 第二節 共働性
 - 第三節 無償性
- 第四章 恩寵と予定
- 第五章 恩寵とアダム

アウグスチヌスは言うた。「恩寵とは、それによって、未来の栄光が、単に約束されるだけではなく信ぜられ希望されるもの、それによって、知恵が、単に啓示されるだけではなく愛されるもの、凡てのよきことが、それによって単に説かれるのみではなく我々をそれへと動かすものである」と。¹⁾

それでは、言うところの、知恵を啓示するだけではなくて愛せしめ（第一章と第二章）、凡てのよきことを説くだけ

ではなく行わしめ（第三章）、未来の栄光を希望さすだけではなく約束もする（第四章）この恩寵とは、一体どのようなものであろうか。それは我々と、別しては我々の自由と、どのようにかわるものであるのか。

第一章 恩寵と自由

人間の自由が論ぜられるかぎりにおいて、自由はつねに二つの性格を持つ。即ち、善悪選択における自由と善の遂行における自由と。悪もできるということと善が行えるということと。前者は道徳的行為が成立するための前提条件であり、後者は道徳的行為が成立するための根拠である。前者は行為に際して他から押付けられていない事、即ち「強制のないこと」を指しており、後者は、自分でできること、自分の内からの「強制があること」、ひいては自我がある絶対的必然性を担っていることを意味している。我々の行為は、外から強制されたのでは、我々自身のものとは云えないし、又内からの強制に従うのではなく、我々のものとは考えられぬ。しかし、もしこの内からの強制が十分でない場合はどうであらうか。その場合にも、行為の責任が依然として我々に残される限りにおいて、その行為は我々のものではあるが、我々が本当はそうありたいと願ったことが実現しなかつた限りにおいては、眞実には「我々のもの」とは呼びがたい。つまり、眞実の、本来的な、自我のものとは考えられぬ。それでは、この一応は、とはいえずこまでも、自分のものではありながら、しかも、眞実には、どうしても、自分のものとは認め難いものを、どうしたらあくまで自分のものと、更には眞実の本来的な自己のものとすることができるであらうか。アウグスチヌスの自由

自由₁

偶然でないこと＝必然性

自由₂＝強制のないこと

||

Beata Necessitas Boni

と恩寵に対する考察は、まさにこの点から出発する。

さきにもたように、ペラギウスらにおいては、恩寵とは、第一に、我々が善を行いうる能力のことであつた。ここに云う能^{Possiditas}力とは、ペラギウスにおいては、善を為しうる力従つて神聖なるものであり、道徳的行為成立のための根拠を指している。これに対し、ユリアヌスでは、善悪両方を為しうる能力というのであるから、むしろ道徳的行為成立の条件に近い。しかし、両者に共通していることは、よき行為を為しうる能力を持つことと実際に為しとげうることとの間の距離についての自覚と反省を欠いていることである。だが——とアウグスチヌスは云う——もし我々が、それを実行しうる能力を持たないならば、善への意志或いは善を意志できるという²ことは——これこそペラギウスらの云う能^{Possiditas}力に他ならないのだが——何の役に立つか³。

またここにおいて、我々は、アウグスチヌスの「汝の命じるものを与え給え。そして汝の欲するものを命じたまえ。」という祈りの意味を一層はつきりと覚ることができ⁴る。すなわち、我々が心に欲しながらも実際には実行できないのは、十分に欲していないからであるが、つまり己の格率に固執するだけの強さと一貫性が意志の中に欠けているからであるが、この意志が十分に強くされるようにとの願いが「汝の命じることを与えたまえ」という祈りの内実である。かくて彼は、神が自ら命じたことを為しうるよう援け給うことを求める。もしこの援けが

与えられるなら、彼は凡てをなしうる。神の命する凡てを為しとげうる。そのゆえに安んじて祈ることができる。「汝の好みたもうことを命じたまえ」と。そして、アウグスチヌスにとってはこのような神よりの援けこそ恩寵とよばれるべきものである。

それでは、このような恩寵は、意志の自由と、わけても意志の自律と、抵触しないであろうか。

アウグスチヌスによると、決してそうではなくて、恩寵こそ意志の自由をまつとうするものである。すなわち、単に可能性として道德的行為の成立のための条件に過ぎなかつた自由をば、現実的な根柢にまで転化せしめるのが恩寵であるというのである。どのようにしてかと云うと、もともと行為は、強制なしに即ち自発的になされたときのみ、道德的価値を問われうるものであるが、現実の自我は、罪の病いに患っているので、この自発性を覆われている。しかるに、恩寵が付加されることによつて、自我の健康が恢復される。即ち、意志の自由が、可能態から現実態へと移される。この現実的になつた——自らのうちに恩寵が付加されることによつて、自己本来の機能を發揮しうるに至つた——自由によつて、義或いは善が愛されることが可能になる。けだし、愛ほど強制を嫌い自発性を貴ぶものはないが、今やまさにこの自発性が恢復されたのであるから。そして正義乃至は善への愛こそ、人間の道德的行為の最高の内実である。またこのようにして、恩寵によつて開かれた自由においてのみ、我々はよろこびに基づく永續性と不屈の堅忍を期待することができるのである。

しかも、アウグスチヌスによるならば、このような神の恩寵が役に立つのは、正義の完成の為に、自分の意志の力で十分であると思ひ上がった意志に対してではなく、謙虚に意志する者に対してである。かの人間の心の中の働きを知り給う方は、驚くべき方法で人間をひきよせ、欲しないものから欲する者へと転化してしまうのである。

これを人間に即して考えるならば、絶対的必然としての自由を背負わされた人間が、その選択における相対的自由をば、一度は、このように自己をたてた者に還付することによって、自らの絶対的被限定性を肯い、限定者との關係をたて直し、そのことによつて亦、選択における相対的自由をして、眞の——現実態における——自由として再交付される、とも云うことができよう。ただし、このような意志の自由実現の過程を推進する者は、被限定者たる人間ではなくて、あくまで限定者たる神自身であることにこそ、恩寵の恩寵たる所以がある、というのである。

次に、以上の自由再交付の過程をば、律法を媒介として、再検討してみよう。

第二章 恩寵と律法

一般に律法の罪に対する關係は、禁止という形で表わされる。ところが、丁度水流が塞き止められることによつて圧力を増すように、罪は禁止されることによつて、欲望をかきたてる⁽⁹⁾ことが屢々である。そこで、道德律を自覚しなかつたならば、或いは道德の要求を等閑に付していた間は、自らの自由を信じていられた者も、律法遵守の努力において、いかに罪が力強いものであるかを、又己の自由がいかにままならぬものであるかを、痛感させられる。かくて、律法は、もし恩寵の援けを伴わず従つて律法への愛を生むことができな⁽¹⁰⁾いならば、徒らに律法の不履行者をつくることになる。そこで、命令はするが援けはしない律法は、もし恩寵をともしなわ⁽¹¹⁾ないならば、精々のところ、律法を聴く者をつくりはするが、律法を行う者はつくれ⁽¹²⁾ない。

アウグスチヌスは云う、「實際、何人も律法によっては律法を充たすことはできない。「愛は律法を充たすもの」ではある。しかし、神の愛が我々の心に注がれるのは、律法を通してではなく、我々に与えられた聖靈を通してである。それゆえに、律法によって恩寵が示されるのは、律法が恩寵によって充たされんがためである。」この恩寵は、我々を悪しき誤ちと習慣からも救い出すものである。かくして、この恩寵とその靈の賜とに援けられるのでなくては、完全な義に至る方法はなく、真に正しき義に至る何らの進歩にも達しえないのである。というのは、神は、云いがたき快さを以て、人間の心の奥底へと教えを注ぎ込まれるのであるが、それは単に外から木を植え水を注ぐ者達によってではなく、ひそかに自己のものの増加を司り給う方自身によって、そうなさるのであり、このとき、神は真理を啓示し給うのみならず、また愛をも与えたもうからである。つまり、「神は、何を為すべきかを知ることと、知っていることを為すことを、同時に与えたもうのである。」

このようにして、律法によって教えられただけではなく恩寵によって教えられた者、或いは文字によってではなく靈によつて教えられた者には、律法の命令は、おそろしいものではなく、快い命令とすらなる。アウグスチヌスは、詩篇の次の言葉をも、この意味に解釈する。

【汝は快い、主よ、汝の快さにおいて、汝の義を教え給え。】

“*Suavis es, Domine, et in tua savitate doce me, iustitiam tuam* (Psal. CXVIII. 68)”

つまり、ここでは、罰の怖れのゆえに、奴隷のように律法の下にあることを強いられているのではなく、自由な愛を以て、よろこんで律法と共にあることを、祈り求めている、と云うのである。けだし、自由人が教を守るのは、自由によって守るのであり、このようにして学ぶ者は、為すべきものとして学んだ凡てを為すのであるから。

つまり、アウグスチヌスは、ペラギウスらが恩寵の内実と見做した律法乃至教訓をば、一度は「殺す文字」として斥けた後に、教訓とは全く別に恩寵による援けを善行のための必須の条件としてたて、そのことよって、教訓としての律法を生かそうとしているのである。かくて、アウグスチヌスにとつて、恩寵とは、死すべき本性ではなく、殺す文字でもなく、生命を与える霊である。神の与える霊の力である。⁽¹⁵⁾

(本来ならば、ここに、「恩寵とキリスト」という一章が来るべき筈である。しかし、私は今迄みたペラギウス論争関係のアウグスチヌスの諸論文のどこにも、キリストと恩寵についての特に立ち入った注目すべき論述を見出すことはできなかつた。⁽¹⁶⁾ このことの意味は重大である。というのは、もし私の推測が正しいならば、アウグスチヌスは、キリストとの魂の触れ合いなしにも神の恩寵に与ることが可能であることを承認せざるをえないような方向に添うて恩寵を論じていたし、また彼自身そのように体験していたと、考えざるをえないからである。)

第三章 恩寵の諸性格

第一節 先行性

「神の憐みは我らの先に立つ。それは我々が癒されるようにと先行する、それから我々癒された者が健やかになれる」
pre-venire

よう、後にも従う。神の憐みは、我々が召されんがために先行し、栄光を帰せられんがために後続する。我々が正しく生きるよう先行し、我らがつねに神と偕に生きるようにと後続する。けだし神を離れて我らは何ごとをもなしえないから。」

しかも、アウグスチヌスによれば、このような恩寵は、全く無条件的に与えられるものである。それは、何らの善がないのみならず、多くの悪の働きの先行する者にも、日々与えられる。人間の心に、ひそかに与えられるこの恩寵は、頑なな心によつても斥けられぬ。もともとこの恩寵が与えられるのは、まず初めに、心の頑なさが除かれるためだからである。我らの意志の働きである改悔すらも、この恩寵によつてゐる。

愛についてもそうである。我々がそれによつて愛しうるような愛を受けるようにと、我々がまだそれを持たぬときに、神は我らを愛し給うたのである。もと、神が前以て我らを愛し給ひし時に、神から受けるのでなければ、我らには神を愛したり、愛を持つたりすることはできない。また、愛することがなければ、いかなる善をなしえようか。又もし我らが愛を持つならいかなる善をなさないのであるか。というのは、場合によつては、神の戒めが、愛からではなく怖れからなされることがあつても、愛のないところには、よき業を考えることはできないし、正しくはよきわざと呼ばれることもできないからである。

そこで我々は、恩寵をば健全なる視力に、よき行為をばものをみることにたとえることができる。我々はどんなにものをみたいと願つても、前以て健全な視力が与えられていなければものをみることはできない。それと同じように、前以て恩寵が与えられなければ、よき業を行うことはとうてい不可能だと云うのである。

このようにして、恩寵は、我々の行為に先立つと同時に、意志にも先行して、「人間が意志するようにと援けを与え

る」²⁷。つまり、恩寵は、我らの行為の根底にあつて、よき行為を可能ならしめるものであるといふのである。アウグスチヌスは云つてゐる。「この恩寵が働くのは、我々が為すべきことを知るためのみならず、なすべく学んだことを為しうるようにであり、愛すべきことを信ぜんがためのみではなく、信じたことを愛しうるようになるためである」²⁷。

第二節 共働性

このようにして、恩寵は、我らの行為を可能にするばかりではなく、意志と共に働いてよき行為を完成するものもある。すなわち、彼は云う。「神が働くのは、我々なしにであり、我々が意志するようにと働くのであるが、ひとたび我々が意志を持つと即ち行為せんがための意志を持つと、神は我らと共働したもう。かくて我々は、我々が意志するようにと働きかけたり、我々が既に意志を持つときには、それと共働する神なしには、何らのよき業をもし能わないのである」²⁸。これは木とその実の關係にたとえられている。すなわち、人間は、神の恩寵を受けるときよき木となるのであるが、単によき木とならんがためのみではなく、よき実を結ぶためにも、恩寵の援けが必要である。この恩寵なくしては、人間は何ごともなしえない。もともと、神自身が、よき木において実を結ぶために共働し給うからである。神は外からは人の奉仕によつて、水を与え、手入をなし給うが、同時に内からは、自分自身でその成長を司りたもう、といふのである。また再び先のたとえをかりるならば、先行的恩寵は視力、よき行為はみえること、共働的恩寵は光りにたとえられる。もし光が来なくなるならどんなにもをみたいと思つても、我々は何も見ることはできないといふのである」²⁹。

第三節 無償性

恩寵の性質として、最後に、我々は、恩寵にとつて最も核心的なこと、恩寵が恩寵であるゆえん、即ち恩寵と功績meritの關係について省みたい。アウグスチヌスにとつて、恩寵は全く恩惠的に、何らの功績なしに、与えられるものである。すなわち、彼は云っている。「恩寵が我々に与えられるのは、我々がよき行いをなしたからではなく、我々がよき行いをなしえんがためである。即ち、律法を充たしたからではなく、律法を充たしうるようになるためである。」³⁰先にもみたように、アウグスチヌスにとつては、改悔も恩寵の賜であるのみならず、信仰もまた神の賜である。そこで彼は、「もし信じるなら、救われるであろう」と云われるとき、このうち一つは要求されており、他は提供されている。だから、要求されていることは、人間の力の中にあり、提供されていることは、神の力の中にある。」というセミ・ペラギウス派の主張にこたえて、大約次のように云っている。「信じるなら、救われるであろう」というのは、「靈によつて肉の働きを殺すなら、生きるであろう」と云われたのと同じ意味においてであり、この場合、要求されていることも、提供されていることも、ともに神の賜であるように、信仰も、その増加と同じくその初まりにおいても、均しく神の賜なのである。つまり、命ぜられていられることも、その命令を守った結果の報酬として与えられるものも、二つながらに、神より出するものなのである。この洞察あるゆえに、「汝の命ずるところを与えたまえ」との祈りには、満腔の切実さがこもっているのである。³¹

それゆえに、信仰であれ、改悔であれ、よき意志であれ、よきことへの欲求は、神の恩寵によつて始められるものである。けだしそれらのよきことの初まりが、恩寵によらず我々自身によるものであるならば、功績そのものが最初

のものであることになるであろう。これに対して、恩寵は、いわば当然のものとして授けに来ることになるであろう。つまり、恩寵は、もし何らかの功績がそれに先行するものならば、恩寵ではない。もともと負債に即して与えられるものは、贈与されるのではなくて、むしろ価いに対して支払われるものだからである。⁽¹²⁾⁽¹³⁾

そればかりではない、アウグスチヌスによれば、「何らの先行する功績によることなく、真の即ち無償で神より与えられた恩寵をうけることなしには、よき意志を持つことはできないのである」⁽¹⁴⁾もともと、よき意志は、恩寵の先行と共働をまつて、始めて存在し働き始めるものであるが、恩寵を正しく恩寵として受け容れることは、人間の自由が、その自由の贈与者と正しいつながりを再結することによって、根源的な自発性を回復することを意味するからである。

かくて、アウグスチヌスは、ペラギウスらの全努力が、恩寵が人間の功績に依じて与えられることを示すこと、即ち、恩寵が恩寵でないことを示すことにある。と断じている。⁽¹⁵⁾しかし、アウグスチヌスにおいても、「功績に依じて恩寵があたえられる」という考えが全く棄てられていくわけではない。すなわち彼は、この世におけるよき生活は恩寵に他ならないが、その報酬としての永生は、丁度正義に対する支払いの如きものであることを認め、この場合には、恩寵が恩寵に対して加えられるのである、と云っている。つまり、アウグスチヌスも、彼岸において与えられるものに限って「神が各人にその業に依じて酬いるであろう」ことを期待するのである。⁽¹⁶⁾

しかし、ここには覆うことのできない無理がある。恩寵が恩寵であるためには、無償的でなければならぬが、一人無償性を前提しておきながら、後になって「業に依じての酬い」を——いわば報酬性を——持ち出すのは、たとえは、教師が、寵愛する生徒にだけ問題を前以て洩らしておきながら、後になって答案を厳正公平に採点するのと似

ている。その場合、彼は採点において、厳正であればあるほど、正義から離れざるをえないのである。アウグスチヌス流の恩寵論、ひいては彼の予定論には、この難点がどうしても拭い切れないではあるまいか。そして、万一、恩寵を恩寵たらしめんがために、恩寵の無償性と報酬性との混淆を容認するならば、神の公平と正義は犯され——ひいては神は神ではなくならざるをえないのではあるまいか。

第四章 恩寵と予定

アウグスチヌスの予定論は、彼の恩寵論と一体をなしている。その論理構造においてもまた彼の思想・信仰全体に与えた生命力においても。彼は云っている、「予定とは恩寵の準備であり、恩寵とは与えられたもの自体を指している」⁽²⁸⁾。

もともと、人間が神を選んだが故に、神に選ばれたのではなく、まず人間が神によつて選ばれたがゆえに、人間が神を選んだのである。神の恩寵がこの人間による選びに先行しては、人間による選びの価いは無に均しい⁽²⁹⁾。かくて、えらびがえたものは、恩寵によつてえたのであり、人間が前以て与えそれに対して返済がなされるような何ものも先行してはいないのである。つまり、神が人間を救ったのは、全く無償にである。一方「目をくらまされた者ら」は、当然の酬いを受けたのである。それゆえ、それによつて恩恵的に救いを与える神の憐憫と、それによつて正しく審く真実とは、ともにはかり難いものなのである⁽³⁰⁾。まことに「彼の道は測りがたい」。そして、アウグスチヌ

スの予定論がくり返し辿ってゆく先は、パウロのこの信仰であり、詩篇のこの引用である。

しかし、思うに、神の人間に対して為し給う業の不可知性の告白は、信仰告白たりえても、神学ではありえない。しかるに、恩寵論も予定説も、それが議論であり説明である限りにおいては、神学であり、弁神論であることを志向している。それが途半ばにして、本来の目的追求の放棄を宣言したのである。かくの如きは、人間理性のいかんともしがたい運命であろうか。この道を措いて、他に道は全く無いものなのであろうか。

ともあれ、アウグスチヌスの予定論は、恩寵の讚美と恩寵への帰依を以て始まり、摂理の根拠の不可解性の告白を以ておわる。その限りにおいて、彼の予定論は、決定論の域を脱け出てはいない。彼自身は「悪人の義とせられることが、神の恩寵によるものであるが故に、功績でもなく、また運命でもなく、人間による受容でもない」⁽⁴⁾ ことについての切実な体験を持っていた。しかし、彼の言葉と彼の論理は、それを盛るべく余りに貧弱ではなかったか。それゆえに、彼の文字のみを読む者には、運命の二字しか読みとることができないであらう。しかし、彼の心臓に聴く者は、予定と運命の相違をききわけることができるであらう。仮令、論理において同じ帰結を導き出すにしても、両者の間には明白な相違がある。それは前者が歓喜と讚美を以て終るのに対して、後者は絶望と諦念に留まらざるをえないということである。そして、この二つを分けるものは、神の愛の体験である。我らが罪の中に留まるときも、神の慈愛は罪よりも強く、我らを包んでいたことへの驚愕の念である。人間の叛逆をも越えて却ってその中に愛を啓し給うたことへの讚嘆の心である。この神の愛の痛切な体感があつたからこそ、彼は凡ゆる論理の不備をおどり越えて、高ら

かにうたうことができた。「神の恩寵は、単に凡ての星と凡ての天をこえるのみならず、また凡ての天使をも越えるもの（なの）である。」と。⁴¹

第五章 恩寵とアダム

アウグスチヌスにおいてアダムとは、死苦争責の限界状況を脱ぎすてた人間像のことである。本質的存在から（ティリッヒのいう）実存へと出て来る以前の人間像のことである。つまり、墮落する以前の腐敗していない本性の具現者である。アウグスチヌスのアダム像が今日的な意味で我々とかわりを持つのは、両者の本性が共通だからであり、両者が異なるのは、我々の本性が腐敗しているのに対し、墮罪以前のアダムは健全な本性の所有者であったという点である。つまり、我々は、彼のアダム像を通して、彼が人間的自由の本質をどのようにみていたかを窺い知ることができるのである。

アウグスチヌスによると、「最初の人アダムは、悪くなることを欲しないための恩寵は持っていなかった。ただしその中に止まることを欲するなら決して悪くはならぬような恩寵は持っていた。この恩寵がなくては、自由意志があつても善であることはできぬが、自由意志によつてこの恩寵を棄てることはできた。」つまり神は、善をなすために必要な恩寵をアダムの自由意志の中においた。「その助けとしての恩寵は、意志によつて、棄てることも、保つこともできた。だがそれによつて意志させられるというようなものではなかつた。」⁴²

「もしアダムが欲したなら、彼は堅忍の実をあげることができた。しかしアダムがそれを欲しなかつたということは、自由意志から生じたことである。自由意志は、アダムにおいては、善いことをも悪いことをも欲することができるという具合のものであった。(しかし、自由意志にとって、罪に仕えることができないということ以上に自由なことがあるか。)」

私はさきに自由の内実を二つに分けて考えた。(六二頁) 即ち、強制なき状態と絶対的必然性と。アウグスチヌスのいうアダムの自由とは、まさに後者を欠いた前者のみの自由である。必然性の裏打ちを欠いた肆意性の形式のみを備えた虚しい自由である。

そればかりではない。アウグスチヌスは、アダムにおいて、恩寵が自由意志に依存することを、即ち意志の恩寵に対する優先性を認めた。これは、もしアダムが腐敗以前の本性を示すものならば、人間の自由とは、その本性において、ペラギウスのな自由にしかな過ぎないものであることを、容認する道をひらくものであろう。

こうした矛盾あるにもかかわらず、アウグスチヌスの自由論には没すべからざる内容がある。それは、現実の人間存在は、形式的には自由即ち選択の可能性を持っているが、実質的には、Essential freedom is restricted. 悪への悲しき必然を背負っていること。しかるにもかかわらず、人間の内には、Practical freedom is not. 選択可能性即ち強制のなきことの他に善への淨福なる必然性があり、この必然性こそ自由を根底において支えるものであることの洞察である。この無強制性と自己決定性と、自由と必然との統合の中に、人間的自由が成立すること。しかも両者を統合する力——人間をして自由な存在たらしめる力——は、人間のうちにはないこと。これらの事實は、人間が自己を省みるに当つての、そこから出発せねばならぬ基本的事項で

あり、ペラギウス論争は、それらのことを、最も鮮かに写し出している点において、現代の我々にも、尚新しきものである。

アウグスチヌスは、以上の諸事実を要約し、それを次のような言葉で遺した。「最初のもの〔アダム(1)の自由〕は、罪をおかさな(2)いこととできるという意志の自由であった。最後のものは、はるかに偉大であり、罪を犯すことができないとい(3)うことであるだろう。……最初(4)のものは、善を棄てないこととできるとい(5)う堅忍(6)の能力であり、最後のものは、善を棄てることはできぬとい(7)う堅忍(8)の至福であるだろう。」

以上で、ペラギウス論争を用いてのせまい意味の「恩寵論」をまとめてみました。

恩寵と倫理、恩寵と秘蹟、原罪については、この次に論じたいと思います。

(一九六〇・五・三二)

註

〔ペラギウス派の恩寵観〕

- (1) De peccato originali, XXVI, 30.
 (2) De peccato originali, XIII, 14.
 (3) De natura et gratia, XLVIII, 56.
 (4) De gestis Pelagii, X, 22.
 (5) De gratia Christi, XXXI, 33.
 (6) De gratia Christi, XXVI, 27. cf. De gratia Christi, XXVII, XLVII, 55, XLVIII, 56.
 (7) De gratia Christi, XXVI, 27. cf. De gratia Christi, XXVII, 28.

- (8) De gratia Christi, VII, 8.
- (9) De gestis Pelagii, XIV, 30.
- (10) De gratia Christi, VII, 8.
- (11) De gratia Christi, VII, 8. De gratia Christi, XI, 44. De gratia Christi, XL, 45.
- (12) De gratia Christi, XXXIX, 43.
- (13) De gratia Christi, XXXVIII, 42.
- (14) De gratia Christi, XXXVIII, 42.
- (15) De natura et gratia, XI, 47.
- (16) De natura et gratia, XXXIV, 39. 参考註(2)参照
- (17) De gratia Christi, XI, 44.
- (18) De gestis Pelagii, XIV, 32.
- (19) De gratia Christi, XXXI, 34.
- (20) De gratia et libero arbitrio, XIV, 27.
- (21) De natura et gratia, LIII, 62.
- (22) De gratia Christi, VIII, 9.
- (23) De gratia Christi, XXXIX, 43.
- (24) De gratia et libero arbitrio, XVII, 33.
- (25) De gratia et libero arbitrio, XIII, 26.
- (26) De gratia et libero arbitrio, XIV, 27.
- (27) De spiritu et littera, XXX, 52.
- (28) De gratia Christi, XXXI, 34.

【アウグスチヌスの恩寵論】

- (1) De gratia Christi, X, 11. cf. 「わたしをこかわされた父が
「*non est propter quod natale est*」 だれもわたしに来ることは
あらず」(マケベハ・四四)
- (2) De gratia et libero arbitrio, XV, 31.
- (3) De gratia et libero arbitrio, XV, 31.
- (4) Confessiones, X, 31.
- (5) De spiritu et littera, XXX, 52.
- (6) De correptione et gratia, VIII, 17.
- (7) De natura et gratia, XXXII, 36.
- (8) Contra duas epistolas Pelagianorum, Liber I, XIX, 37.
- (9) Contra duas epistolas Pelagianorum, Liber III, II, 2.
- (10) De gratia et libero arbitrio, XVIII, 38.
- (11) De gratia et libero arbitrio, XII, 24.
- (12) Contra duas epistolas Pelagianorum, Liber III, II, 2.
- (13) De gratia Christi, IX, 10.
- (14) De dono perseverantiae, XX, 52.
- (15) De natura et gratia, LX, 70.
- (16) De gratia Christi, XIII, 14.
- (17) De gratia Christi, XIII, 14.
- (18) De gratia Christi, XIII, 14.
- (19) De gestis Pelagii, VIII, 21.
- (20) 未見のものとしてなお次のものがある。

- Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus.
Contra Julianum.
- (12) De natura et gratia, XXXI, 35. (40) Contra duas epistolas Pelagianorum, Liber II, VI, 11.
(22) De gratia et libero arbitrio, VI, 13. (41) Contra duas epistolas Pelagianorum, Liber II, VI, 12.
(23) De praedestinatione sanctorum, VIII, 13. (42) De correptione et gratia, XI, 31.
(24) De gratia Christi, XLV, 49. (43) De correptione et gratia, XI, 32.
(25) De gratia Christi, XXVI, 27. (44) De correptione et gratia, XI, 31.
(26) De gratia Christi, XXVI, 27. (45) De correptione et gratia, XII, 33.
- (27) Contra duas epistolas Pelagianorum, XVIII, 36. De gratia Christi, XII, 13.
- (28) De gratia et libero arbitrio, XVII, 33.
(28^a) De gratia Christi, XIX, 20.
(28^a) De natura et gratia, XXVI, 29.
(30) De spiritu et littera, X, 16.
(31) De praedestinatione sanctorum, XI, 22.
(32) Contra duas epistolas Pelagianorum, Liber II, VIII, 18.
(33) De praedestinatione sanctorum, III, 7.
(34) Contra duas epistolas Pelagianorum, Liber I, III, 7.
(35) De gratia et libero arbitrio, V, 11.
(36) De gratia et libero arbitrio, VIII, 20.
(37) De praedestinatione sanctorum, X, 19.
(38) De gratia et libero arbitrio, XVIII, 38.
(39) De praedestinatione sanctorum, VI, 11.

解 説

高野 晃 兆

本稿は、ネパールの医療活動に生涯を捧げた故伊藤邦幸氏の若き日の研究業績である。氏は、東京大学大学院人文科学研究科修士課程（倫理学専攻）を終えた後、一九五九年四月京都大学大学院文学研究科博士課程（キリスト教学専攻）に入学された。京大ではアウグスチヌスに取り組まれた。本稿は一九六〇年の夏休み前のキリスト教学教室の研究会で発表された。この研究会は文学部東館の裏にあった木造二階建ての学舎の一階の一室で、七月の暑い日の午後、クーラーもないところで行なわれた。氏の発表の後、有賀教授、武藤助教をはじめ、出席者と氏との間で熱心に質疑応答がなされたことを、私は不思議によく覚えている。本稿はまたこの年度の単位リポートとして有賀教授に提出された。従って、原稿のところどころに有賀教授のコメントがはいっている。このコメントに従って、氏はエンピツで修正を加えている。有賀教授がリポートを丹念に読んでおられたこともよくわかる。氏はこの年の秋から東大山岳部OBとして、第五次南極観測隊に参加し、翌年は医学部三回生に編入学すべく一年間受験勉強に没頭されたので、本稿は、氏の哲学関係の論文の最後のものである。

註に関しては、元の原稿の註は、例えば、ペラギウス派の恩寵観 註1 Pec. Ori. 30 (M. 400) ラテン語原文、日本語訳 というスタイルであったのを、紙面の都合でラテン語原文と日本語訳は省略し、片柳栄一氏が *De peccato originali*, xxvii, 30 というように全体にわたって本稿にみられるような体裁に整えられた。

また片柳氏が二回にわたって、校正された。

伊藤邦幸氏が博士課程在学中、氏と私（氏の二学年下）とは近所に住み、夏冬なしに、毎朝六時から四キロ程ジョギングをした後、各自の勉強に入った。当時を思い出しながら、本稿の成り立ちについて簡単に触れさせて頂いた。