

# アウグスティヌスの予定論

——セミペラギアニスムス論争に関する試論——

小池 三郎

## 緒論

人間に対する神またはキリストの恵みの信仰は、キリスト教に於いて中心的な位置を占めており、キリスト教の歴史と共に古いが、その内容に関しては時代によつて絶えず変化し、同時に困難な問題を提出し、多くの論争を惹き起こして来た。そこに教義としての恩寵の歴史がある。

この教義史に於いてアウグスティヌスの果たした役割の重要性については、今更云うまでもない。我々人間にとつての恩寵の意味は、恩寵に應える人間の状態の理解によつて初めて正しく把握されうるのであるが、最初の人間アダムに於いて全人類が罪を犯して墮落したと云うパウロの原罪の思想は、アウグスティヌスに至つて初めて再び厳密に理解され、したがつて恩寵の意味も大きく変化するのである。また、かかる変化によつて新しい意味を付与された恩寵の思想が後世に与えた影響は計り知れない。

しかし、恩寵に関する論争に初めて従事した時（著作としては *De peccatorum meritis et remissione et baptismo*

parvulorum [A. D. 412]) 以来二十年近く、更に、アウグスティヌス自身が、これより後基本的な変化は為されなかつたと云う司教職就任以来 (厳密には *De diversis questionibus ad Simplicianum* [A. D. 396-97]) を書いている時) 三十年余りの間、彼の思想に全く変化がなかつたと云うことは勿論できないし、また彼自身、反対する異端によつて自分の思想が明瞭にされて来たことを認めている。成程、アウグスティヌス自身が認めた誤りを除いた彼の著作の全体から何か統一的思想を導き出し、極端と看做される彼の表現をそこから解釈し、緩和しようとする試みがないわけではない (ジャンセニストに対して。Cf. Rottmanner, *Der Augustinismus*)。しかし、アウグスティヌス自身について云えば、自分の過去の著作が誤解を招いた故に、新しい問題が提出されたが故に、その正しい解釈を与え、空隙を補うために、次の著作が書かれたのであつて、後の著作を先の著作から解釈することを要求しているのではない。更に個々の著作は読者の対象を異にしているうえに、彼が必要と認めた場合は繰り返すことをきらつていない (例えは *De praed. sancti*, c. 21, n. 43)。そこで彼のより決定的な思想を知るためにはより後の著作によらねばならないと共に、それを理解するために過去の著作の理解が前提として要請されているのではないのであるから、その後の著作だけで理解は可能であると云わねばならない。

ところで、「謹責と恩寵とについて」という小論文に於いて、事柄が今までより一層明らかにされたことは、アウグスティヌス自身の云うところである (*De dono pers.*, c. 21, n. 55)。それ故に、ここでこの論文とこれから切り離しがたい他の三つの小論文とに於いて彼の恩寵とその予定とに関する基本的な理論を把握しようとするのである。

これらの論文は最後の著作とは云えないが、その対象は、他のペラジニストとは可成り異り、これまでアウグスティヌスの意見に従っていたかに見えた人々なのである。それ故最も明らかにアウグスティヌスの特徴が示されていると

考えられるのである。

以上、恩寵によつて自由意志が損われはしないか、恩寵の働きのもとに何故自由でありうるのか、その恩寵が与えられるのは何故であるか、即ち予定とは如何なるものであるか、という問いをもつて、アウグスティヌス自身の予定論を明らかにするよう努めよう。

## 恩寵と自由意志

人間の救済のために与えられる恩寵とは、如何なる意味で解されねばならないか。

或るペラジアニストの云う如く、罪を犯さないために与えられる恩寵は律法に外ならないと考えることは許されない。パウロ自身がしばしば云うように（ロマ三・二〇、七・七、ガラテヤ二・一六）、掟によつて罪を教えられても避けることができないばかりか、かえつて罪は我々に対して新しい力を得るからである。ユダヤ人が助けとして充分であると考えていた律法とは別の靈的なものを（ロマ八・二一—二四）、恩寵は指し示しているのである（De grat. et lib. c. 11, n. 23）。

人間は自然に於いて既に神の像であるが、そのためにペラジアニストの如く、恩寵を自然そのものと同一視してはならない（De praed. sanct. c. 5, n. 10）。かかる自然と異つて、イエズス・キリストの信仰に依る恩寵——これだけが人間の救いにとつて重大なのだが——は、信仰を有つ者に限られている。ただし信仰は、パウロの云う如く（IIテサロニケ三・二）《皆のものではない》からである。かかる恩寵を律法または自然として理解しようとすることは、キ

リストの死を虚しいことと考えるのと同じであろう (De grat. et lib, c. 13, n. 10)。

恩寵は、一般にではなく、特定の限られた人々に与えられるということに留意されねばならない (De praed. sancti. c. 5, n. 10)。

また、律法からも自然からも区別されたこの恩寵を、ペラジアニストの如く、過去の罪の赦しのみ限定してはならない (De grat. et lib, c. 13, n. 26)。<sup>1)</sup> —ペラジアニストもこれだけは我々人間の功德に依らないと云うのであるが (ibid., c. 6, n. 15) — 主の祈り (マタイ六・一二—一三) からも、罪を避けさせる恩寵のあることが知られるからである (ibid., c. 13, n. 26)。

ところで、恩寵は先ず何よりも、人間の側からではなく、神からの一方的な恵みとして理解されねばならない (De dono pers., c. 19, n. 48)。<sup>2)</sup> したがって、何らかの人間の功德によって与えられるのではない。さもなくば、恩寵はもはや恩寵ではなうことにならう (De grat. et lib, c. 21, n. 45)。

それならば、恩寵の前にあつては、自由意志は否定されるのであろうか。ここに問題がある。

勿論、恩寵の存在がその対象である人間の意志を無にするのではない。人間には明らかに自由意志がある。それは「悪をも善をも為しうる自由意志」である (De corr. et grat., c. 1, n. 2)。<sup>3)</sup> 先ず、神によって我々が掟を与えられ、それを守るように命じられているという事実が、人間のうちにそれを果たすための自由意志があることを、既に前提にしている証拠である (De grat. et lib, c. 2, n. 2)。<sup>4)</sup> これらの掟は旧約新約両聖書に無数に述べられているが (ibid., c. 2, n. 4)。<sup>5)</sup> 凡て自由意志の存在を示すものである (ibid.)。即ち、もし罪を犯すならば、その責任は自分で負わねばならず、反対に善を為す時、それは自分が意志したが故に報いを得ることができることなのである。永遠の生命は、掟

を守ることによって、その信仰によって、この人生の後に、《その業に應じて報いる》(マタイ一六・二七)神から我々に与えられる (ibid., c. 2, n. 4)。《人が義とされるのは律法の業によってではなく、信仰による》(ロマ三・二八)と云われていても、信仰とは《愛によって動く信仰》(ガラテヤ五・六)であり、その報いとして永遠の生命が与えられるのである (De grat. et lib., c. 7, n. 18)。

しかし、永遠の生命は、パウロの云う如く(ロマ六・二二)、神の賜——恩寵——である (ibid.)。このことは、我々の善業——永遠の生命を得るための功德——それ自身が既に恩寵に属していることを承認しなければ、理解しえないであろう。主イエズスが《私なしには何ごとをも為しえない》(ヨハネ一五・五)と云われている如くのである (ibid., c. 8, n. 20)。たしかに、聖書は《もし欲するならば掟を守るであろう》(シラ書一五・一五)と述べているが、それは、もし欲してもできない時、未だ充分欲していないからであることを認め、掟を守るのに充分な意志を有ちうるように祈らねばならないことを示すものとして考えられねばならないのである (ibid., c. 15, n. 31)。即ち、我々人間は、神の助けを必要としているのであって、もし我々のできないことを命ずるならば、それも、我々が神に求めることを知るためなのである。このように祈りながら掟を守るのが信仰なのである (ibid., c. 16, n. 32)。更に、信仰の始めまたはそのための善き意志が人間の側から来る——人間の功德がそこにある——と考えることも許されない。現在のところ未だ信仰を有っていない人のため、更に我々を信仰故に憎んでいる人のためにも、我々は、彼等が信仰に入るように祈っている。神の恩寵が、その人々の意志に先んじて彼等の意志が変わるようにするのである (De praed. sancti, c. 8, n. 15)。パウロはかつて教会の迫害者でさえあった(1コリント一五・九)。何の功德もなく、更にあるとすれば悪いものより外なかつた彼は、しかし、恩寵によって信仰を得、使徒となることができたのである (De grat. et lib.,

c. 5, n. 12)。それ故、ここでも、先ず我々から何かを神に与え、そのために神から与えられるのではなく、何よりも先ず神が我々に与えられるということを承認しなければならぬ (*ibid.*, c. 18, n. 38)。それ故、助力の恩寵が神の直接的な恩寵であり、永遠の生命は既に与えられた恩寵に対して与えられる恩寵であると云うことができる (*ibid.*, c. 8, n. 20)。

義の報酬として与えられる永遠の生命も、その義を得ることも、神の恩寵の賜であることは以上に述べられたところであるが、永遠の死が、恩寵を与えられないで罪を犯す者にやはり報酬として、正に彼等の罪の報酬として与えられるということも看過してはならない (*ibid.*, c. 9, n. 21)。

ここで、問題が二つの仕方で惹き起こされる。その一つは、恩寵によつてのみ救霊に応わしい業を為すことができ、その恩寵が与えられないで罪を犯すのであれば、人間は果たして恩寵なしに自由であると云いうるであろうか。他のもう一つは、その時自由であるのに、罪を犯さずに善を為すように恩寵によつて導かれながら、何故に人間の自由は損われないのであろうか。

罪を犯すならば、それは犯した者の欠陥によるのであって、他の如何なる者にも責任を帰しえない (*De corr. et grat.*, c. 5, n. 7)。そのことは神の働きがあるのではなく、自分の欲望によつてかかる可能性が生じ、悪しき意志が決定するのである (*De dono pers.*, c. 6, n. 12)。自由意志によつてのみ罪が犯されるのであり、欲情はやはり自由意志によつて犯された原罪から生じているのである (*De corr. et grat.*, c. 11, n. 32)。そうして洗礼によつてその罪責を消されても欲情そのものは依然として残されている (*Retract.*, I, 15, 2)。勿論、欲情が自由意志を決定するのではない。自由意志は選択の自由として解かれてよいのであるが、選択は動機を排除して為されるのではない。対象が動機となつ

て愛 *delectatio* が生ずるのであり、その強さによって選択が決まるのである。愛は対象の行為ではなく、究極的には自由意志に属するものである。ただ、恩寵が働かなければ、欲情が常に自由意志の最も愛するもの、即ち罪の動機となるのである。したがって罪を犯す時も人間は自由でないとは云いえない。

しかし、自由意志が自らの存在を失わせられることがなくとも、罪を犯そうと欲する自由意志を有つ人間の状態は、罪の奴隷なのであって、自由は義からの自由を意味しているにすぎないと云わねばならない。かかる欲情を愛するという罪の愛が、反対の善の愛に変わることに、そこに恩寵の働きがある。この善の愛も、愛である限り、自由意志に反するとはどうして云えよう (*De corr. et grat.*, c. 1, n. 2)。しかし恩寵は人間の本性に属するものではないのであるから、自由意志が恩寵によつてのみ善を為すというのでは、やはり人間の自由意志の問題は解決されていない。このためには、アウグスティヌスの自由と自由意志とに関する区別に注意することが必要であろう。

### 恩寵と自由

以上にも述べたように、善を為す時にも、悪を為す時にも、自由意志の存在が認められるのであるが (*De corr. et grat.*, c. 1, n. 2) 更に、恩寵が自由意志のうえに働いても、そのことによつて人間の自由意志が損なわれることを意味してはいないのである (*De grat. et lib.*, c. 9, n. 21)。ただ神は意志が承諾するようにするのである。問題は自由の意味如何に依存しているのである。即ち、常に自由意志はあつても、必ずしも善き意志であるとは限らないのである (*De grat. et lib.*, c. 15, n. 31) 悪しき意志——罪を欲する意志——であるならば、それは罪の奴隷と考えられた

のである。罪が嫌うべきものである限り、かかる状態ほど自由から遠いものはない (De corr. et grat., c. 1, n. 2)。たしかに、アダムは、罪を、もし彼が欲するならば、犯さないことができた (ibid., c. 12, n. 33)。したがって、彼の有つていた自由は、もし欲するならば罪を犯さないこともできる自由と云いえよう。しかし、現在の人間は、アダムに較べて、全く比較にならない程大きな困難のうちに置かれてゐる。しかも、そのアダムでさえ罪を犯したのである。今、罪を犯さないためには、それだけ大きな意志の力を必要としてゐるわけである。即ち、アダムの自由に較べてより大きな自由である (ibid., c. 12, n. 35)。それはキリストによつて与えられる自由である (ibid.)。その自由は、もはや罪を犯しえないという自由なのである (ibid., c. 11, n. 32)。それは、換言すれば、義の奴隷となる程自由にされるという自由である (ibid., c. 12, n. 35)。本来、義ほど好ましいものはない。永遠の生命が与えられるからである。最も自由である時の自由が、義の奴隷であるという表現に躓いてはならない。アウグスティヌスにとつて、ここにあるのは愛だけなのであるから。義の奴隷とは神しか愛することのできない状態を意味している。これを、強制の如き、何か意志にとつて好ましからざるものと看做すことは、甚だしい誤解である。また、福音の掟は、結局愛の掟なのであるが (De grat. et lib., c. 17, n. 36)、その愛が神から来るのであるからと云つて、決して強制であるとは云えないのである (ibid., c. 18, n. 37)。この愛は同時に私の愛なのである。

このように、恩寵と自由とは、対立するものではなく、かえつて、自由は恩寵によつて得られるものなのである (De corr. et grat., c. 8, n. 17)。

さて、アダムが自由を失つたのであり (ibid., c. 12, n. 37)、自然全体がアダムによつて損なわれたのであるから (De grat. et lib., c. 13, n. 25)、その回復は自由の回復であり、それへの予定は自由への予定に外ならないと考えられる



(De corr. et grat., c. 13, n. 42)。アダムに於いて本来的な目的が永遠の生命であり、そこではより大いなる自由が約束されていた如く、今もやはりそうなのであって、アウグスティヌスの自由とは、結局、本来的な自由に向かうことに外ならないと考えられねばならない。その限りでは何ら矛盾はないはずである。

したがって、アウグスティヌスにあつては恩寵と自由との対立または相剋ということはありえないことになるであろう。

云うなれば、罪を犯す時、それが自由意志の自らの行為であるという理由から、彼は自由であると考えられる。また、自由意志に、永遠の生命を得るよう<sup>に</sup>に決断するのに、特別の動機が与えられても、それは自由意志の否定とならないばかりでなく、本来の目的に向かわせられることの故に、真に自由にされるのである。この目的に向けることが恩寵の助けであつたのに対して、誰に与えるかという神の意志の決定が予定である (De praed. sanct. c. 10, n. 14)。ところで、かかる恩寵が或る人には与えられ、何故に、他の人には与えられないのか。与えられるのは、何故にこの人であつてあの人ではないのか。ここに始めて、困難な問題が生ずる。

## 神の予定

アウグスティヌスがこれらの論文を書きながら、対象として念頭に置いていた人々の関心と抗弁も、抽象的な自由の問題よりもむしろ、この救いの予定に関わるものであると考えられる (Ep. CCXXXV, n. 6)。神の選びの理由が我々人間の側に全くないならば、人々に善業を勧めることも、人々を罪故に懲戒することも無意味になりはしないだろう。

か。それだけではなく、神に不正があることになりはしないであろうか。この反問の目指すところには、何らかの意味で神から独立した人間自身の功德が考えられているように見える。その限り、それこそ、アウグスティヌスにとつて、ペラギアニスムスと本質を同じくするものなのである。ところで、その誤りを直ちに明白なこととして反駁できるであろうか。否、恩寵が神の無償の自由な賜であるとしても、救われたいとは永罰を受けることであり、恩寵が与えられないことは救われたいことを意味しているが故に問題は深刻であり、一般に我々に関わりないと思われる、即ち犯したということ自体は意識のうちにはない原罪の完全な承認なしには了解されないが故に問題の解決は困難になっている。

しかし説明のために、否定できない事実を示すものとして、一方に聖書そのものと伝統が、他方には一目瞭然たる経験的事実が前提となりうるであろう。疑わしき場合の最後の根拠がこの二つのうえに置かれるであろう。

ところで、神は善き者、義しき者を罰するようなことがあるだろうか。人間が神の前に義しい者であつたならば、問題は全く異つたものになつていたであろう (De corr. et grat., c. 11, n. 32)。しかし、人間は神の前には罪人ではないのである。たしかに、人間は、神に創造された時、邪な者ではなかつた。rectusだが (Ibid., c. 6, n. 5)、人間の意志によつて、罪が人間のものとなつたのである。パウロが云うように (ロマ五・一二)、アダムが罪を犯した時、彼に於いて全人類が罪を犯したのである。この原罪が全人類に共通であり、また直接意識のうちにあるのではなく、両親から受け継いだのであつても、やはり、我々個人の一人々々が負わねばならない罪なのである (Ibid.)。罪の罰として、人類全体が滅びるのが当然なのである。云うなれば、人類全体が滅びの土塊にすぎない (De corr. et grat. c. 7, n. 16)。この滅びの塊りのうちにある者は凡て永罰に値いする (Ibid., c. 7, n. 12)。したがつて、この全人類のうち、

一人も救われずに滅びてしまつても神に不正があるのではなく、誰にも不平を云う権利がない (*Ibid.*, c. 10, n. 28)。また、人間の本来の目的が永遠の生命にあるとしても、墮落以前のアダムでさえ、それを得たとすれば、それを可能にしたのは、やはり恩寵であると考へねばならないのである。まして、アダムに於いて罪を犯した我々人間に不平を云う理由はない。否、それが神の正義なのである (*De praed. sanct.*, c. 7, n. 16)。救われる者は、全く神の憐れみによる外ない (*De corr. et grat.*, c. 11, n. 28)。ただ云へることは、洗礼を受け、キリストの信仰のうちに生涯を終えることができた人々だけが救われる人々なのであるということである (*Ibid.*, c. 7, n. 12)。

ところで、この憐れみを神が施すか施さないかという決定に何か人間の側から影響を与えていることがないであろうか。特に重要な、信仰を有つに至る時と、最後まで信仰に留まらうとする時に於いて検討しよう。

人間の意志は善業を為すためにはあまりにも弱く、神の助けを必要とするのであるから、善業を為しえたならば、それは結局神の恵みであると云わねばならない。このことは、既に反対する者もない程明らかな事柄となっている。

即ち、我々に与えられる恩寵は、我々の功德によるのではないということ、このことについては、遂にペラギウス自身が認めたのであるから (*De praed. sanct.*, c. 2, n. 3)。ところで、《もしあなたが、自分の口で、イエズスは主であると云い、心の中で、神が彼を死者の中からよみがえらせたと信じるならば、あなたは救われるであらう》(ロマ一〇・九)と云われている。これは、聖書が我々自身から一つのもの即ち信仰を求め、それに対して救いを——そのために善業を為しうることを——与えようと約束しているのではなからうか。しかし、かかる構造は他の所にも見られる。《もし靈によつて体の行いを殺すならば、生きるであらう》(ロマ八・二三)。この体の行いを殺すことが恩寵によることは、以上に述べられているところである。更に、パウロは続けて、我々がこれを自分の靈によると考へないように、

《神の靈によつて導かれてゐる凡ての人は神の子等である》(同八・一四)と述べてゐる (Ep. CCXXVI, n. 2)。したがつて、神の命じてゐることは、神が与えるであらうと云われてゐることと同様に神によると云わねばならない (De praed. sancti, c. 11, n. 22)。このことは、更に詳細に検討するとしても、疑いを入れる余地はないであらう。

一体、「信じてゐるといふこととは、意識しながらそれを承諾してゐることに外ならぬ」(De praed. sancti, c. 2, n. 5)。「我々が何か聖なる事柄を意識に上らせることも、我々自身でできるのではなく、神によつてできるのである」(II コリント三・五)とパウロは述べてゐるが、信仰に於いても、かかる意識が何らかの意味で意志にさえ先行してゐることは留意して置くべきである (ibid.)。しかし、信仰の内容を知る者の凡てが信仰を有つわけではない (ibid.)。何か人間の善意の如きものが、神の恵みの原因となると考へる可能性は残されてゐないだらうか。たしかに、ある者が信じたのは、彼等が信じようとしたからであり、他の者が信じなかつたのは、信じようと思はなかつたからである (ibid., c. 5, n. 11)。

そのことについて、《誰が先ず神に与えて後のその報いを受けたであらう。凡ては神から、神によつて、神のうちにあるからである》(ロマ一・三五、三六)と云うパウロ自身の場合を考へてみよう。《神の憐れみによつて信仰ある者となつた》(II コリント七・二五)と云うパウロの来信の出来事を見るならば(使徒九章)、キリストの信仰に憎悪の念を抱き、更に迫害するために働いていた彼が突然 *repente*、この信仰に回心したのである。「信じようとしてゐなかつたのに信じてゐることを欲するようになされたばかりか、その信仰を迫害する者から、迫害してきた信仰にあつてそれを擁護するために逆に迫害を耐え忍ぶ者となつたのである」(De grat. et lib., c. 5, n. 12)。

信仰を自分の元の意志に反して与えられたパウロの例は、このことを具体的に示すものであらう。しかし、もっと

一般的な事柄がある。それは、人々が未信者が信仰を得るように祈る祈りである。パウロが祈っている（ロマ一〇・一）時だけではない。人々が未信者の信仰のために祈る時、たしかにその祈りは未信者に与えられる信仰より先に存在するのではあるが、しかし、問題は、当人の信仰が恩寵に——他人の祈りを神が聞き入れることに——先立たれることが承認されているということである（De praed. sancti, c. 6, n. 15）。しかもこうして祈られる祈りは、個々人のだけではなく、教会が日々祈る祈りにも含まれている（De dono pers., c. 23, n. 65）。また、人々が信仰を有つようになった時、パウロが神に感謝していることも（エフェソ一・一三—一六、イテサロニケ二・一三）、そのことが、實際神の賜に外ならないことを示すものである。本当の意味で賜でないならば、神を嘲笑することになるであろうからである（De praed. sancti, c. 19, n. 39）。ところで、更に、神の恩寵は、先に述べた他人のための祈りそのものにまで及んでいる。《我々はどのように祈るべきかを知らないけれども、霊が云いがたき嘆きをもって、我々のために取り次ぐ》（ロマ八・二六）と云われているが、霊が我々のために取り次ぐとは、我々に願わせることに外ならない。アムプロジウスの云う如く、「誰でも聖霊によつてでなければイエズスを主であると云わないと書かれている如くに、神に祈ることも霊の恵みである」（De dono pers., c. 23, n. 64）。

ところで、信仰を有つに至らない人があることは明瞭な事実である。キリストは《父が私に与える者は凡て私に来るであろう》（ヨハネ六・三六）と云われ、《私を遣わした父が引かれるのでなければ誰も私に来ることができない。私はその人々を終わりの日によみがえらすであろう。凡ての者が神に教えられるであろうと予言書に書かれている。〔が〕父の声を聞き父に教えられた者は皆私に来る》（同六・四四、四五）と云われているのであるから、我々人間が信仰を有つに至るのは招きによつてのみである（De praed. sancti, c. 8, n. 13）。そうして、《凡ての人》は実際の凡て

の人ではなく、神に教えられるより外に方法がないことを意味するのである。あたかも、ある町に文学の教師が一人しかなければ、実際に凡ての人が彼から学ぶのではなくとも、彼から学ぶより外に学ぶことができないうために、彼はこの町の凡ての人に文学を教えている、と我々が云うようなものである (ibid., n. 14)。

神——父——が招くのに、人間の側に招かれるための何かの理由があるのであろうか。否と答えるより外ない。永罰を受けなければならぬ者に較べて、招かれてゐる者も自分自身の価値としては何ら變りがないからである (ibid., c. 8, n. 16)。もし救われる者に属してゐるならば、それは神の恩寵の選びによることである (ロマ一・五)。信仰を得たならば、その理由は、信じるように神がしたということのみである (ibid., c. 16, n. 33)。《あなたが私を選んだのではなく、私があなたたちを選んだのである》(ヨハネ一五・一六)。信仰は選びに基<sup>つき</sup>き (De praed sanct., c. 19, n. 33) 'そのための神の賜と召し出しとは取り消されることなく (ロマ一・二九) 定つてゐる (ibid., c. 16, n. 33)。神の召し出しとは、世の創造の以前に定められた選び (エフェソ一・四) の予定の実現なのである (ibid., c. 17, n. 34)。そのためには、招かれる者は多いと云われる時の召し出しではなく、予定された人々に特別の有効な召し方<sup>かた</sup>で、神が召し出すのである (ibid., c. 16, n. 32)。

神は、必要な時には、人間の意志をも、神の欲するところへ向けるのであるから (De dono pers., c. 16, n. 41) '信仰について、人間が救われるか救われなうかは、神がどこまでも正義に従うか特別な恵みとして憐みを下さるにかかっているということが當て嵌まるのである (De praed sanct., c. 6, n. 11)。

しかしながら、《招かれる者は多いが、選ばれる者は少くない》(マタイ二二・一四)と云われてゐるところで選ばれる者とは、眞実には、単に信仰を有つに至つたという者の凡てを指すのではない。イエズスの弟子と呼ばれてい

た者も、父が与えた者以外は私のもとに来ないと云われたように、イエズスから去って行った(ヨハネ六・五四以下)。《もし私の言葉に留まるならば、あなたたちはまことに私の弟子である》(ヨハネ八・三一)と云われるのであるから、離れて行った者は、本当の意味で弟子であるとは云えない。

このことは我々人間の救霊に於いても当て嵌まるのであって、一旦信仰を有つようになって、一旦信仰を有つようになって、最期までその信仰に留まらないならば真に神から召された者とは云えない(De corr. et grat., c. 9, n. 22)。この終わりまで信仰のうちに留まるということだけが、我々の救いに於いて決定的な意味を有つ。したがって、未だ信仰を有つていなくとも、後にかかる善終を得ることになっているのであれば、既に神の選びのうちに入れられているのであり、逆に現在信仰を有っている故に神の子と呼ばれる人も、最期まで有ち続けるのでなければ、神の前には予定から外された者にすぎないと云わねばならない(De corr. et grat., c. 9, n. 20)。《彼等は我々の間から出たけれども、我々の者ではなかった。我々の者であったならば、我々と共に残ったであらう》(Iヨハネ二・一九)と云われている如く(De praed. sanct., c. 16, n. 33)。

ところで、人間が神から離れて行くのは、云うまでもなく、自分の意志によるのであるが、同時に、かかる不幸から免れようとして、即ち自分の意志が善に向かうようと、我々は神に祈るのである(De dono pers., c. 6, n. 12)。実際、最期までの堅忍は祈ることによって与えられるのであるし(De dono pers., c. 16, n. 39)、また少くとも祈っているその時は、信仰のうちにあるのであって、善終を現在では拒絶されていないことを確信することができる(ibid., c. 22, n. 62)。そうして、祈るということは、以上に述べられているように、やはりそれが神の賜であることを承認しているからに外ならない(De corr. et grat., c. 6, n. 10)。ここに、しかし、祈るといふ行為が人間からのものとして

残されているであろうか。先ず教会——自分の外にあるもの——が信者の最期までの堅忍を祈っていることに留意しなければならぬ (De dono pers., c. 7, n. 15)。更に、パウロによれば (ガラテヤ四・六、ロマ八・一五)、祈りもまた神の賜である (Ibid., c. 23, n. 64)。結局、善終の原因にも人間の如何なる功德もないと考えられるのである。

このことは、或る場合には、經驗的に明らかなる事実からも示されうる。

先ず、理性と意志とを有しているが故に、救いのための業を為すのも自分自身の決定にのみよるように見える成人について考察しよう。彼にあつても、死は墮落による永罰または救いを永遠に決定してしまふものである。何故ならば、キプリアヌスは、死が信者にとつて無益でないばかりか、人間を罪の危険より救い、罪を犯さないという安全を人間に確保させると述べているが、それは、墮落せずに死んだ者は、その死後、もし生きていたならば犯したであろう罪、即ち現実には犯されなかつた罪によつて罰せられるというようなことのありえないことを示している。また、義人に死が与えられるのは、悪意が彼の知力を腐敗させ、虚偽をもつて魂を騙さないためである (知恵四・一一)と云われ、義人が夭折するならば平安のうちにあるだろう (同四・七)と云われていることから肯定されなければならぬからである。また、永い間、義しく生きて来た義人も、死の一日前に罪を犯すならば、過去の義は何の役にも立たない (エゼキエル一八・二四)からである (De praed. sanct., c. 14, n. 26)。そうすれば、かかる死は、我々の功德と関係しているとも考えられないから、信仰のうちにある時に死ぬこととして見られた善終は、明かに賜に外ならないと云わなければならないであろう (De corr. et grat., c. 8, n. 19)。

しかし、これだけならば、未だ断言はできなかつたかも知れないが、そこには更に明かな事実がある。それは、意志を有たない幼児の場合と、誕生に於いて既に特別な状態にあつた人間キリスト・イエズスの場合とである (De praed.



sancti, c. 12, n. 23)。

神は洗礼を授けさせることも、させないこともできるのであるが (De corr. et grat., c. 8, n. 19) 授けられるならば、神の国に入ることができ (ibid., c. 8, n. 18) 授けられなければ、神の国に入ることができない (ibid., c. 8, n. 19)。この幼児洗礼は全く驚くべき事柄である (De praed. sancti, c. 14, n. 29)。受洗されるのに泣きだし、反抗さえするが、明らかに洗礼の恩寵が与えられるのである。この洗礼は、時に両親の意図からも離れて外教者の子供に与えられたり、信者の子供に与えられなかったりすることさえ起こりうる (De grat. et lib., c. 22, n. 44)。また、これら幼児には、勿論救いに値する何らかの功德もなく、かえって凡て原罪を受け継いでいるのである。更に、こうして洗礼を受けた者のうち或る者がやがて不敬虔な者になることを神は予知していても、そのままにして置かれ、他の者を墮落しないように死を与えて救う (ibid., c. 23, n. 45)。この時も、その死の理由に、幼児の現実に犯されるのではなく仮定上の未来にのみある功德または罪責に関する予知があるのではない。この永遠の生命か、永遠の死かを決定することになる神の憐みと正義との相違は、双生児に於いて、更に一層際立つであろう (De dono pers., c. 8, n. 17; c. 11, n. 25)。そこで《神は人を差別しない》(ロマ二・一一) からといって、洗礼を授けられずに死んだ子供の魂が、幸福を得ると考えてはならない (De praed. sancti, c. 11, n. 25)。このパウロの云う意味は、むしろ、未信者の両親から生れた子供を洗礼によつて滅びから救い、信者の子供が洗礼によるかかる救いを得られないことが起こるといふ事実に当て嵌めるべきであらう (De dono pers., c. 12, n. 31)。

かかる事実を承認するならば、今まで疑いを抱かざるをえなかった成人の場合も、同様に考えることができよう (ibid., c. 11, n. 25)。否、原罪を考慮するならば (ロマ五・一二、一六)、むしろ当然のことである (ibid., c. 11, n.

26)。そこで、洗礼を受ける前の幼児に於いて互いに區別できる何らの功德も見出しえなかつたように、信仰のうちにありながら、予定されていない者の義も、予定された者と異つて偽りであるとは考えられないのである (De corr. et grat., c. 9, n. 20)。

神の選びの理由が人間の側に全く見られないのであるから、《神の審きは計りえず、彼の道は究めがたい》(ローマ一・一三)という言葉がそれを明らかにしているように、それはもはや人間の本来的に知りえない事柄に属していると云わねばならない (De corr. et grat., c. 9, n. 18, 19)。したがつて、罪のうちに死なないならば、それは神の予定にのみよるのである (ibid., c. 9, n. 21)。逆に予定されているならば、何時か召され、義化され、栄光に浴せしめられるのである (ibid., c. 9, n. 23)。勿論、かかる時の恩寵は人間の意志に反してではないが、この決定的な善終に関して、次のように云われる。「神は最初の人間に与えたような助け、即ちそれなくしてはたとえ彼等が欲しても善のうちに留まりえないという助け、を与えるだけではなく、彼等が欲するように働きかけるのである。そこで、彼等は留まることができるというだけではなく、欲するのでなければ〔実際は〕留まらないのであるから、彼等には寛大な神の恩寵によつて、耐え忍ぶことができるという可能性と共にその意欲 *volē* も与えられる。というのは、彼等の意志が聖靈によつて燃え立たせられて欲するようになるので〔実際に〕できることになる。即ち彼等が欲するように神が働きかけるのであつて、そのことの故に欲するようになるのである。というのも、この〔墮落以降の〕人間の力は非常に弱いため——しかしながら高慢を抑えるために、徳の完成はこの弱さによることが必要だつたのだが——それなしには耐え忍べないことが、それを得てそのうえで欲するならば耐え忍べるといふ助けを与えられても、もしそれで彼等の意志が彼等自身に委ねられ、更に神が彼等に欲するように働きかけないならば、彼等はこれほど多くの大きな誘惑

の間にあるのだから彼等の意志は自らの弱さのために倒れてしまふであらう。そうして弱さにまけて欲しなかつたり、欲しても意志の弱さのために為しうるに充分なだけ欲しなかつたりするので、「結局」耐え忍ぶことができない。そこで人間の弱い意志が、逸らされることも打ち負かされることもなく行為するようにされるのは恩寵によつてであり、それ故、如何に弱くとも墮落しないし、敵に打ち負かされることもないようになる。かくして、人間の意志は、如何に無力な弱いものであつても、神の力によつて、なにがしかの善のうちに留まるようにされる。最初の人間の意志は、強く、健全であつて、より完全な善のうちにありながら、しかも自分の自由意志の力で留まらなかつた。それなしには欲しても留まることのできない神の助けは欠けていながつたが、神が自由意志に欲するように働きかける助けがなかつたからである」(ibid., c. 12, n. 38)。

神の救いに於けるかかる支配は、アダムの墮落以降始めて神の義に反せず可能となつたのであらうか。このことは墮落以降の人間の状態の理解のうえにも重要な意味を有ちうると考えられるので、以下に検討を試みよう。

墮落以前の、即ち憐れみを与えられないでも不平を云う権利のない、そうして当然の判決としての永罰という滅びの群の未だできていない時のアダムに、以上に述べられたような善終の恩寵が与えられなかつたのは明らかであると考えられる。何故ならば、明らかに彼は墮落したからである。もし与えられておれば墮落しえないのである(De cor. et grat., c. 10, n. 26)。また以上に述べられたように、神から離れないための恩寵が全く与えられなかつたとも考えられないのであつて、もし欲しさえすれば義のうちに留まりうるよう恩寵が与えられていたのである。自由意志だけでは、悪に向かうには充分であるが、善のためには不十分だからである。もつとも、この恩寵そのものは自由意志によつて捨てられてしまうこともありうるのである。この恩寵は欲するようにはまではしないからである(ibid., c. 11,

n. 31)。現在与えられる善終の恩寵との相違を、食物と幸福という比喻によつてもう一度考えてみよう。「我々は食物なしに生きることができないけれども、死のうとしてゐる人を生きようと欲するようにはしない。それ故食物の援助はそれなしには生きられないものであるが、それによつて我々が〔直ちに〕生かされるといふ援助ではない。それに反して、人間の有つていない至福は、与えられれば幸福にされる。この助けには、単に、それなくしては〔幸福に〕なりえないという助けであるばかりか、更にその助けが与えられるということのために〔直ちに〕幸福にされるといふ助けである」(De corr. et grat., c. 12, n. 39)。最初の人間と現在の人間とは、与えられる助けの恵みはこれほど異つていたのであつて、現在の人間が与えられるのは、善終のための助けというよりも善終そのものであるとさえ考えられる (ibid.)。

したがつて、問題は、墮落以前のアダムには、欲することさえ与えるといふかかゝる善終の恩寵は、絶対に与えられなかつたのであろうか。更に、現在に於いても、欲することそのものさえ与える恩寵の助け *gratia* は、善終にのみ限られてるのであろうか、ということである。即ち、アダムが最期まで耐えて善終を得ていたとしても、それなしには為しえない助け *sine quo non* 以外には神によらずに、云い換えれば、欲することだけはアダム自身からのものとして、そうしたのであろうか。更にもしこのことが肯定されるならば、現在に於いても善終以外の救いのための業では欲することは人間に由来するのではないかという疑問が改めて生じて来るのではなからうか。

先の問題、即ちこの非歴史的な問題の設定に関して、アウグスティヌス自身から一義的な回答を求めることは不可能であるように見える。しかし論じうる根拠が全くないのである (De corr. et grat., c. 10, n. 27, 28; c. 11, n. 32; De dono pers., c. 7, n. 13)。次に検討を試みよう。

一、墮落以前のアダムの場合を考えるためには、やはり同じく始め善く創られ、後に悪魔とその手下となった天使と、善に留まった天使とに分かれた天使たちを同時に考察することが好都合である (De dono pers., c. 7, n. 13)。

二、「彼等(聖なる天使)は、他の天使たちが自分の自由意志によって墮落したのに、その同じ自由意志によって留まり、そのことによって、当然の報いを受けうるようになったのであるが、その報いとは、充実した至福であり、恒に確實にそこに留まることである」(De corr. et grat., c. 11, n. 32)。

三、このことは、アダムについても云われねばならない。墮落以前のアダムが最期まで堅忍できず、その罪責を負わねばならなかったのは、彼が欲しなかったからであり、「もし欲していれば、それが彼の功德となっていたであろう」(ibid.)。したがって、凡てが神の恩寵のみに属すると考えねばならない理由は、以上では見られない(De dono pers., c. 7, n. 13)。

以上からの帰結は、アウグスティヌスには、ジャンセニストのように、神の恩寵の経綸が墮落以前と墮落以降との二つに区別されて考えられていたのではないかということである。これは一応真実らしく思われる。

しかしこれをそのまま承認することは許されなくてはならない。反対の根拠が二つ残されている。

一、墮落以前のアダムに於いて存在していた自由に対して、現在にあつては、それに対応しうるものが全くないとは云えないことである。現在に人間がかくも強い恩寵による *potentiore gratia* (De corr. et grat., c. 11, n. 30) ことを必要とする理由の一つは、「これほど多くの、これほど大きな誘惑」(De corr. et grat., c. 12, n. 38) があるからに外ならない。ここで、現在の人間とアダムとの間に厳密に対応しているものがある。即ち、現在の人間——聖なる——が罪を犯さないで義のうちに留まっているという状態と、アダムの墮落せず留まっている状態とである。ところが、

現在の人間には、善を為すまたは罪を犯さないということを我々自身の功德として自分に帰することは、決して許されていないのである。しかも、そこにある論理は、人間は自分自身を誇ってはならない。神にはなく自分自身に信頼を置いてはならない等 (eg. *De praed. sancti*, c. 18, n. 37) の理由のうえに成り立っているものであって、必ずしも原罪から直接導かれるのではなく、或る意味で、それだけで独立した理由となっている。そこで、現在の人間の事業に於ける功德——自らのものとしては無——の概念を、逆にアダムの墮落以前に持ち込めないと断言できないであろう。

二、更に、アダムの状態について、アウグスティヌス自身が全く言及しなかったというのでもないのである。神は創造に於いて善きものしか創らなかつたが、その善きものから悪しきものを生ずるのを予知し、悪を許さないよりかえつてその悪しきものから自らの全体によつて、更に善きものを生ぜしめることをも知っていた。そこで、「神は、天使と人間との生活に於いて、先ず、彼等の自由意志が何を為しうるかを示し、そこから更に神の恩寵の恵みと、審きの義とが為しうるころのものを示しうるように彼等の生活を支配していた *ordinasse*」(ibid., c. 11, n. 31)。ここで我々の反問は正当となる。恩寵の偉大さ——結局キリストの恩寵を指すのだが——が示されるためには、アダムは、欲すればできる恩寵を与えられていても、自分の自由意志だけでは欲することができなかったという事実が必要であつたはずである。逆に、欲するならばできる恩寵を与えられたアダムが、恩寵としてはそれ以外に何も受けず、恩寵以外のものとしての自由意志をもつて義のうちに留つたのであれば、墮落以降に示された恩寵の為しうることは、必ずしも恩寵による必要のない事柄にすぎないということになつてしまふであろう。欲するということ *velle* も、かかる問題の究極に於いては、欲することができるといふ能力 *posse* に還元されてしまふであろう。目的が一定の方向に決つて

いるのであるから。もっともアウグスティヌス自身はこのような分析を試みているわけではない。彼にとつて重要なのは、人間が創造の時に与えられた恩寵をもつてしては実現しなかつた善終を、誤つことなく実現せしめる恩寵、即ち、かつては欲しなかつた意志を欲するようにさせる、しかも新しく生じた欲情のためにずつと悪い条件に置かれていく魂に善を欲せしめるキリストの恩寵が現実にとつて、「キリストの恩寵にとつて」、失われた自由を回復するとか、それなしにはたとえ欲しても善を得ることも善に留まることもできないというようなことは、肝心な問題ではない。それは、更に欲するようになさえるほど偉大なのであるから」(De corr. et grat., c. II, n. 31)。

我々の試論の資料としているところから、我々が知りうるアウグスティヌス自身の考えの凡てはこれで終わつていゝる (De corr. et grat., c. II, n. 32)。しかし、より明瞭な言葉で語られていることの故に、他のところに一瞥を与えておこう。

三、もし、善き天使と悪しき天使とが、初め同じように善き者 *aequaliter boni* として創られていたのであれば、より優れた善のために一方が墮落することを神が許したにしても、他の永遠の生命に到達した者は、より多く神に助けられた *amplius adiuti* のである (De civitate Dei XII, 9)。そればかりか、そもそも善き意志とは、神に創られるより外ないものである (ibid.)。

以上から云いうることは、アウグスティヌスに於いて——文字どおりの表現は見出されなかつたが——アダムの墮落の前後で神の支配の変化を、即ち、以前には神の決断 (撰理) が人間の意志の決断に依存し、以降で初めて神が人間の救いの決定を為す権利を生じたという神の二つの質的に異なつた計画の場を考へることがかえつて不都合ではな

いかということである。アダムが墮落せず、善終を得ていたならば、その時に与えられていたはずの恩寵の助けは、現実に墮落した——反逆した——時に与えられていた、それなくしては為しえない助け *sine quo non* より優れた助けであると云わねばならない。しかも、それは意志自体に関わるものである。また、それなくしては為しえない恩寵が問題にされているのは、墮落の瞬間に於いてであり、したがって、墮落の瞬間まで善のうちにあった——即ち善を欲する意志もあつた——間は、墮落の瞬間よりも多く恵まれていたことを暗示しているように思われるのである。

このことから、逆に、現在に於いても、欲しかつてできるようにする助け *gratia* は、救いだけが究極の問題である限り、また、明白に表現されている限り、善終にのみ関わっているとしても、一時的に善を為すのもかかる助けを必要としているのではなからうか。さもなければ、善終の恩寵が恩寵として特別な意味を有つ限り、善終の恩寵は、必然的に死の瞬間、更に死そのものに還元されてしまうであろう。何故ならば、神の必ず実現せしめるという恩寵の助け *gratia* が、一時的に神のもとに留まるためには与えられていないというのであれば、善終の堅忍も、死の瞬間までは本質的に相違がないからである。

かかる考え方は、「人間の意志は、人間が支配しているよりも、むしろ神が支配している」(De corr. et grat., c. 14, 15)と云うアウグスティヌスの思想からは全く離れてしまつていと云わねばならない。アウグスティヌスの見るところでは、神が人間の心を変えて、意志を支配するのである。このことは、予定された者に於いても、予定されていない者に於いても見られる。

成程、予定された者——善終の恵みを与えられる者——も、一時的に墮落することがある。しかし、それは、彼が自分の力ではできないことを知つて謙遜になること、即ち、結局救いに有益な教えを与えられることのために外なら



なら (De corr. et grat., c. 9, n. 24)。そのために、「主(神)がペテロから顔を背けられた。そこでペテロは混乱に陥り、主のために死ぬことを恐れて三回も主を否む」(Epid.)のである。また、そのためにこそダヴィデは捨てられたのである (De grat. et lib., c. 6, n. 13)。そうして、「予定された者であれば、永罰に相当する罪のうちに愛着をもって留まっついて、そこから未だ立ち上っていないことも、それは、「選ばれることを欲せしめ、選ばれるようにする」憐れみの恩寵の助けを、彼等に、神が未だ与えていないためなのである」(De dono pers., c. 22, n. 58)。こうして、「神を愛する者の善のために凡てが役立つ」(ロマ八・二八)ように、神が配慮するのである。

また、「予定されていない者でも、そのうちの或る者が善終の賜を受けずに、しかも、愛によつて働く信仰に生き始め、或る期間だけは、忠実に、義しく生き、墮落するまでにこの人生から取り去られずにやがて墮落してしまうのは、「予定された者が自分を誇らず救いに役立った恐れを有つために」かかる秘密の事柄が役立つからであると考えねばならない」(De corr. et grat., c. 13, n. 40)。しかも、「その一時的な信仰のためには、現実に恩寵を受けているのである」(De corr. et grat., c. 13, n. 42)。

神の恩寵が、救いに応わしい人間のあらゆる善き行為を——たとえそれが予定されていない者に於いてであろうと——人間に生ぜしめるのである。その恩寵の与えられる、与えられないは、全く、神が決定するのである。成程、罪に關して、神は予知しているだけであつて、予定されるのではない (De dono pers., c. 8, n. 20)。しかし、善き行為、救いに關しては、全く、神の意志としての予定のうちにある (De dono pers., c. 22, n. 58)。「選ばれた人々の予定とは、神が、将来自ら為すところを知つていたことなのである」。即ち、「予定とは神の自ら与える恵みの予知と準備に外ならない」(De dono pers., c. 14, n. 36)。かかる神の予定は、人間にとつて逆らうことができないのであるから、

もし救われない者があれば、彼等は、間接的にまたは消極的に、神からそのように定められたのである(De dono pers. c. 6, n. 12)。

結局、神は、人間の意志をも、他の凡てのように支配しているのである。「神の意志——掟——に反している人々も結局神の意志を実現しているにすぎない」(De corr. et grat. c. 14, n. 43)。

ここに至つては、かつてはあれほどまで重要視されてゐた(Ep. CCXVI, De corr. et grat. c. 1, n. 1)「譴責や勧告の是非の問題も、その解決は、もはや論ずる余地もないほど明らかであろう。勧告や譴責は、人間の意志の責任と同時にその独立と、更に自ら作り出しうる功德とを前提にしてはいないだろうか、というのが問題だったのである。

人間は、既に原罪故に、信仰に入らない以上常に譴責されるに應わしい罪の状態にあるのである。また、洗礼の後に罪を犯せば勿論その罪の故に罰に應わしい。ただ、それが救いに有益となるのは、神が決めるが故になのである(De corr. et grat. c. 5, n. 8)。究極的な意味での決定は神のうちのみあり、救おうと欲する者に対しては、神は他の人間の媒介なしに直接働きかけることもできる(ibid.)。神の救済の行為が他の人間の関与を欠きえないが故に譴責や勧告が必要とされるのではない。それらは、神の無償の——人間にとって——選びの決定によるのである。「このように勧告し、義しく説教するのは、かかる賜を受けた人である。同じように、このような勧告や説教をする人に、従順に聴くのも、またそのような賜を受けた人々である」(De dono pers. c. 14, n. 37)。我々の必要なものを神が知っているからといって祈らなくともよいのではないように、勧告は必要とされるのであるが、かかるものがなくとも直接回心させうる神が、その時も同じように働くのである。

かかる神の予定の計画は、我々の側からは、一つの《くじ》(エフェソ一・一一、Vulgataによる)にすぎない(De

praed. sancti, n. 35, 36, 37, 38; De dono pers., c. 7, n. 14, 15)。如何なる場合に於いても、如何なる状況のもとにあつても、被造物はただ神を誉め称えるより外許されていない (De dono pers., n. 35)。

## 結論

### 神の予定と救済の意志

以上から次のことが帰結されるであろう。《一人の人によって凡ての人が罪を犯したのである》(ロマ五・一二)。この罪は個々の人間に於いて現実に存在するのである *massa peccationis* が、《一人の人の従順によって他の人が義とせられる》(ロマ五・一九) のは、実際には凡ての人に於いてではない。アウグスティヌスにとつても、勿論、このことが恩寵の力の減少を意味するのではなく、《罪の増したところでは、それ以上ゆたかになつた恩寵》(ロマ五・二〇) は明らかな現実である (e.g. De corr. et grat., c. 11, n. 32)。そのキリストの恩寵の偉大さは、罪が凡ての人に及んだのに対して、与えられる者に於ける恩寵の助けの強さに於いて考えられる。この優れた恩寵の現実は、キリストの十字架を虚しくしないのに充分である。

ところで、《神は、凡ての人が救われることを望まれる》(Iテモテ二・四) という言葉をどう解釈することができるだろうか。

たしかに、黙っている方が有益であるような真理がないわけではない。しかし、理解できる人がいる時、理解できない人々のために沈黙することによって、理解できる人が不利益を被ることになつてはならない (De dono pers., c.

16, n. 40)。

《凡ての人々》とは人類のうち一人も除外されていないのであろうか。神がもし欲するならば凡てが実現するのであるから、また現実に於いて全人類が例外なく救われるのではないのであるから、この聖書の言葉も、これら二つの事実に当て嵌まるように解釈されねばならない。即ち、次の各々が可能である (De corr. et grat., c. 14, n. 44 - c. 15, n. 48)。

一、凡ての人々とは、予定された人々のすべてを指すと考えられる。そこには人類のあらゆる種類が含まれているからである。イエズスがフアリザイ人に、彼等が凡ての野菜の十分の一を納めていると云う時 (ルカ一・四二)も、彼等の所有している野菜であつて、地上の凡ての野菜ではなかつたように (ibid., c. 14, n. 44)。

二、「《神は凡ての人を救おうと欲している》というのは、祈りそのものが、神によつて《アツバ、父よと叫ぶ御子の靈》(ガラテヤ四・六)、即ち、我々に呼びしめる御子の靈を送られた結果であつたように、神が我々に《凡ての人が救われること》を欲せしめるからである。また、他のところで、この靈について、《我々は養子としての靈を受け取るが、これによつて我々はアツバ、父よと叫ぶ》(ロマ八・一五)と云われている。ところで、これは、我々が叫ぶのであるが、靈が我々に呼びしめるので、靈が叫ぶと云われているのである」(De corr. et grat., c. 15, n. 47)。我々が欲するようになるのは神による故、《凡ての人々が救われる》のを神が欲していると云いよう。

前者の解釈に於いては、以上に述べた神の予定の現実に於ける具体的な結果がそのまま表現されているにすぎないのであつて、何ら問題を惹き起こさないであらう。

また後者の解釈に於いても、その解釈に至る直接の動機と看做されうるものは、誰でも、死ぬまでは予定された者

であるか、ないか分らないのであるから、説教や勧告をする相手には全く差別なしに愛をもつて対応しなければならぬということであった (ibid., c. 15, p. 46)。したがって一応次の解釈が為されうるであろう。即ち、実際に神が欲しているのは、やはり、実際に「凡ての人が救われること」ではなく、我々人間がそう欲することだけである。ただ、祈りは、救いのために何らかの意味で善きものである——他人の救いのための祈りが、そのまま聞き入れられないことも、その時は祈る者にとつて善きものとなる (ibid.) ——と考えられることの故にのみ、神から来ると考えられ、善きものである限り神の意志から出たと考えられると。

ところで、ガラテヤ書四・六とロマ書八・一五との結合は、他のもう一カ所で試みられているが (De dono pers., c. 23, p. 64)、ここでは救いに重大な役割を果たす祈りが神からのものであること、即ち、実現された救いが恩寵に対して与えられる恩寵、神の完全な無償の行為としての賜であることを示すためであった。ここでは、単に、祈ることを知らなかった人間に、祈ることがそれ自体善きものとして神から与えられるということが示されているに過ぎない。これに反して、先のところでは、人間の祈りの目的そのものの実現が神の意志によつて欲せられていることを意味しようとしている。ここに始めて、我々は、実現されることはないが、実現を欲している神としてのアウグスティヌスの神に直面させられるのである。このことが無視されない限り、神の実現されないものをやはり欲する意志の存在という考えに当然導かれる。

しかし、ここ以外の如何なる所でも、神の全能を傷つけるような、実現されえない神の望み、しかも人間が原因で実現されえない神の意志というようものは、一度として述べられていないのである。神の意志を人間の意志に関わる前後に於いて二つに区別する分け方——*antecedens* と *consequens*——も、実現されはしないが実現されるに充分

な——人間の意志を含めて——神の恩寵という概念も、アウグスティヌスにとつて疎遠なものであることは、これまでに示したところであると思われる。それならば、アウグスティヌスは、ここだけで始めて、神のかかる意志を意識したのであろうか。少なくともアウグスティヌスの意識の深刻さに於いて同じくするものは、ここ以外に見られないであろう。神の予定についてのアウグスティヌスの考え方が早くから成立しているながら、キリストの愛の力の影響の範囲に直接制限を加えることになるような嫌うべき問題に触れるのは永らく避けられていたようである。そうして、この問題の解決に初めて正面から取りかかるのは *Enchiridion* に於いてである (J. Turmel, *Histoire des Dogmes*, V, p. 36-37)。ところで、ここで与えられた解決は一応満足すべきものであるにも拘らず、あたかも、自らその解決に信頼できないであることを証明するかのように、この *De correptione et gratia* で、前後と不統一を起こしかねないような解釈を主張するのである。アウグスティヌス自身に自らの理論に承服しがたい何ものかがかく云わしめたと考えられないであろうか。

### 残された問題

ここで問題は新しい段階に達したと思われる。即ち、彼の表現の背後にある、信仰のうちにあって為される彼の体験、内的な態度、この理解または共感から再び解釈へと向かうことだけが、解決のために残された唯一の可能な道であると思われるからである。これに決定的な回答を与えうるのは、アウグスティヌスのあらゆる著作の検討の後でなければならぬ。ただ言いうることは、彼の信仰の本質が彼の回心の直後に形成されていたにしても、受け取らねばならない個々の伝統との調和を要めて常に葛藤を惹き起こしていたであろうことである。

それは、結局、『凡ての人を救うために死し給うた』キリストの功德が、人間的な ex auditu なる宣教によつてのみ伝えられると考えられた瞬間から既にはらんでいた問題であると云ひうるからである。

(原文は旧仮名遣い)。

使用したリテキヌ

- Migne: *Patrologiae Latinae*, Tomus XLV, pars I, II, 1865.  
Oeuvres Complètes de saint Augustin, traduites en français et annotées par Péronne, Vincent, Ecalte, Charpentier et Barreau renfermant le texte et notes de l'édition des Bénédictins, Tome XXXI.
- 参訳文種 (冊数を示す)
- F. Cayré: *Patrologie et Histoire de la Théologie*, t. I, 1953.  
A. Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, Vierte Aufl. 1910.
- A. Fliche et V. Martin: *Histoire de l'Eglise*, t.4, 1948. (2<sup>e</sup> partie, ch.IV, Luites pélagiennes par G.de Plinval, p.79-128)
- F. Loois: *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Vierte Aufl. 1906.
- J. Turmel: *Histoire des Dogmes*, I, IV, V.  
Augustinus Magister, *Congrès International Augustinien*, III vols.
- Ch. Boyer: *La concupiscence est-elle impossible dans un état d'innocence*, p.737-44.  
R. Garrigou-Lagrange: *L'équilibre supérieur de la pensée de saint Augustin dans les questions de la grâce*, p.7 63-71.  
J. Lebourrier: *Grâce et liberté chez saint Augustin*, *La grâce d'Adam dans le De correptione et gratia*, p.789-93. : *Essais sur la responsabilité du pécheur dans la réflexion de saint Augustin*, p.287-307.  
G.de Broglie: *Pour une meilleure intelligence de "De Correptione et Gratia"*, p.317-37.  
Ch. Boyer: *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, 1932.  
G. Combes: *La charité d'après saint Augustin*, 1932.  
R. Garrigou-Lagrange: *La prédestination des saints et la grâce*, 1936.  
E. Gisson: *Introduction à l'Etude de saint Augustin*, 1949.  
J. Martin: *Saint Augustin*, 1923.  
G.de Plinval: *Pélagie*, 1943.  
O. Rottmann: *Der Augustinismus (1892)*. *L'Augustinisme*,

trad. franç. dans *Mélanges de Science Religieuse*;  
Avril 1947, p.29-48.

〔追記〕

本論著者小池二郎氏は、伊藤邦幸氏らとともに本誌『基督教学研究』の創刊に参画され、その後もつねに変わらぬ支援を寄せ、編集実務委員をつとめられるとともに、伊藤氏亡きあと前号までは本誌発行人となられた。創刊当初小さな研究室が研究雑誌を出すことはきわめて困難視され、三号雑誌に終わることには、小池氏の物心両面での少なからぬ貢献があったことを、ここに感謝をもって明記しておきたい。大学を退かれたのちも研究への意欲は失われず、数年前には本誌への寄稿も申し出られたが、しかし体調不良のためにその実現を見ないまま、突然に逝去された。本委員会としては、それにかわる論文掲載のかたちで追悼と感謝の意を表したいと願い、ご家族に無理を申し上げ許可を得て、氏の修士課程終了論文をここに掲載させていただきますこととした。原本としては氏が京都大学大学院に提出された手書き原稿しか存在しないので、京都大学大学院文学研究科前期課程在籍中の須藤英幸氏の手を煩わせて、その提出

論文原稿から入力していただき、それを専攻を同じくする片柳榮一氏に校閲していただくこととし、追悼の意味もあわせて若干の解説を片柳氏に依頼することとした。

なお掲載にあたっては、紙数の関係上、註はすべて削除したほか、仮名遣いを改め、聖書引用表記については本誌の現行慣用に書き改めさせていただいた。

『基督教学研究』編集委員会



小池氏は一九三四年三月三〇日に生まれ、一九五六年三月京都大学文学部哲学科基督教教学専攻を卒業され、大学院に進まれた。一九五八年三月同大学院修士課程卒業、同年四月同博士課程に入学され、一九五九年同課程を休学し、スイス国州立フリーブル大学文学部博士課程に入られた。一九六三年一〇月、同大学を退学、一九六四年京都大学に再入学され、その後大学紛争の時期、基督教教学教室の助手を勤められ、右往左往し揺れ動いた我々を支えられた。一九七〇年京都産業大学教養部に就職され、一九七六年同大学外国語学部教授に昇任された。二〇〇三年に長きにわたって勤められた同大学を退かれたが、二〇〇六年二月一〇日に忽然逝去された。小池氏の修士課程修了論文をここに掲載し、若き氏の学への志を思い、また我ら後輩をいつも励ましてこられた氏の在りし日を偲びたい。

小池氏は、人間の自由意志と神の先行する恩寵という一見対立矛盾するように見える問題についての、アウグスティヌスの思想的苦闘の成果を最晩年の著作「譴責と恩寵について」とこれと切り離しえない他の三つの著作を通して見つめようとする。そこでの基本的な問題は、一、恩寵によって自由意志は損なわれないか、二、恩寵の働きのもとで何故人間は自由と言えるのか、三、恩寵が与えられる根拠としての予定とは何であるかということである。

第一の、恩寵が人間の自由意志を損なわないのかという問いに対しては、神の恩寵は自由意志を承諾するようにさせるいわば間接的な働きであり、承諾するというのは人間のなす自由な行為であるとのアウグスティヌスの理解を明確にする。第二の恩寵の働きにおいて人間が自由であるかとの問いに対しては、自由とは単なる選択の問題以上であり、愛における自発性の自由を小池氏はアウグスティヌスから読みとっている。自由意志そのものは良き意志では必ずしもなく、悪しき意志は罪の奴隷であり、自由とはほど遠い。義の奴隷こそ真に自由であり、ここには強制は存していない。最高の自発性がある。この愛はまさしく私の愛なのである。恩寵によつてこのような自由に入られるのであり、恩寵と自由とは対立しないというアウグスティヌスの自由理解を小池氏は、はつきりと取りだしている。問題は第三である。この恩寵が或る人には与えられ、或る人には拒否されるという予定が本来の困難を引き起こす問題であるとして、小池氏はこの論文の中心問題として論じてゆく。

救いの恩寵が或る人には与えられ、或る人には拒まれるということは、神に不正があるのではないかとの問いに対して、アウグスティヌスは全ての人間がアダムにおいて罪を犯したのであり、元来すべての人間が減ぶべきものであるから、そのうち或る者達を減びから免れさせたとしても、そのことが直ちに不正であるとは言えない。ただ何故或る者が選ばれるのか

の理由は人間に計り知れないとする。こうして小池氏は、アウグスティヌスの神の恩寵の徹底した先行性を強調する。

小池氏はこのアウグスティヌスの恩寵の先行性理解を際立たせるため、アダムが罪を犯す以前にも与えられていた恩寵とその後人間に与えられた恩寵を、アウグスティヌスが区別して論じている有名な「譴責と恩寵」の箇所(ⅩⅤ以下)を詳細に解釈してゆく。アウグスティヌスによれば、アダムも恩寵なしには済まなかった。彼はこの恩寵を *gratia* の恩寵と言う。食物の例で言えば、食べるか食べないかの選択は人間にあるが、その前に食物が与えられるということが先行する条件として与えられていなければならない。これが *gratia* の恩寵であり、アダムに与えられたのはこの恩寵である。しかし墮落した後の人間はこれだけでは罪から解放されず、それが与えられるなら罪を犯さない *gratia* の恩寵が必要であったという。墮落後の人間は、始めから生存の条件たる食物を嫌うようになっていたのであり、食物を食べようとする意志そのものが与えられなければならないのである。

ジャンセニストはこの二つの恩寵を明確に区別して、アダムへの恩寵と我々への恩寵を区別し、アダムへの恩寵が、恩寵を拒む選択の余地を残したものであったのに対して、我々への恩寵は選択の余地なく意志そのものを与える恩寵であったとする。これに対し、小池氏はアダムにもこの後者の恩寵が与えられていたのではないかと問い直す。「アダムの墮落の後で神の

支配の変化を、即ち、以前には神の決断(摂理)が人間の意志の決断に依存し、以降で初めて神が人間の救いの決定を為す権利を生じたという神の二つの質的に異った計画の場を、考えることがかえって不都合ではないかということである」。恩寵を二つに分け、アダムにはいわば人間に自らの業を誇る余地を残すような恩寵しか与えなかったとすることは、神の先行性、支配を弱めることになるのではないかと問いである。筆者はジャンセニストのように考えても神の先行性を弱めることにはならないと考える(拙論「二つの恩恵—アウグスティヌス『譴責と恩恵』十一章」(『基督教学研究』第十六号、八七頁—一〇九頁)参照)が、この問題に関して小池氏と一度喫茶店で議論したことを今懐かしく思い出す(小池氏が修士論文の頃から問題を考えていたとは当時知らなかった)。小池氏の見解は「神の恩寵が、救いに応わしい人間のあらゆる善き行為を——たとえそれが予定されていない者に於いてであろうと——人間に生ぜしめるのである。その恩寵の与えられる、与えられないは、全く、神が決定するのである」ということである。予定論はそのことの決定的表現であると言えよう。このように小池氏はアウグスティヌスにおける神中心主義の仮借なき徹底をこの論文で明瞭にしているが、小池氏が論文の最後でこのことと関連して論じていることは甚だ興味深い。全ての人の救いの問題である。アウグスティヌスが解釈の一つの可能性として考える「神は凡ての人を救おうと欲している」というのは、祈りそのもの

が、神によつて《アツバ、父よと叫ぶ御子の靈》(ガラテヤ四・六)即ち我々に呼ばしめる御子の靈を送られた結果であつたように、神が我々に《凡ての人が救われること》を欲せしめるからである」。ここで小池氏はこのアウグスティヌスの考えは特別であるという。「人間の祈りの目的そのものの実現が神の意志によつて欲せられてゐることを意味しようとしてゐる。ここに初めて、我々は、実現されることはないが、実現を欲している神としてのアウグスティヌスの神に直面させられるのである」。この小池氏の指摘は注目されるべきである。小池氏は、アウグスティヌスの或る別の面をここに見いだしている。そして氏はこのアウグスティヌスの、他の箇所とは異なる神理解をさらに自らの探究の課題とするとして論文を締めくくつてゐる。「残された問題。ここで問題は新しい段階に達したと思われる。即ち、

彼の表現の背後にある、信仰のうちにあつて為される彼の体験、内的な態度、この理解または共感から再び解釈へと向かうことだけが、解決のために残された唯一の可能な道であると思われからである。これに決定的な回答を与えうるのは、アウグスティヌスのあらゆる著作の検討の後でなければならぬ。ただ云いうることは、彼の信仰の本質が彼の回心の直後に形成されていたにしても、受け取らねばならない個々の伝統との調和を要めて常に葛藤を惹き起こしてゐたであろうことである。それは、結局、《凡ての人を救うために死し給うた》キリストの功徳が、人間的な *ex auditu* による宣教によつてのみ伝えられると

考えられた瞬間から既にはらんでゐた問題であると云いうるからである」。