

アウグスティヌスの『ロマ書翰』七、七一廿五の 解釈について

清水, 正照
佐賀大学 : 助教授

<https://doi.org/10.15017/27410>

出版情報 : 哲学論文集. 3, pp.13-32, 1967-09-30. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :



アウグスティヌスの『ロマ書翰』七、七一廿五の解釈について

清水正照

序 文

アウグスティヌスがアフリカ帰還以後（三八八年タガスタに帰る）、人々から提出された問題の解答の集録である『De diversis Questionibus LXXXIII』の問題をみると、三九一年の司祭叙階時代を境として聖書に関するものが多くなっているのに気づく。第一問題から第五十問題は三九一年以前のものであるが、哲学的・倫理学的色彩の濃いもので聖書の引用も殆んどなく、また聖書が主題的に考察されることもない¹⁾。だが司祭時代（三九一年～三九五年）の第五十一問題から第六十五問題には、主題として聖書の句が採り挙げられ論ぜられている。けれども後の時代と比較すると、その論議の仕方は組織性を欠いており断片的であって、聖句の引用の仕方も聖書の構成などを考慮したものとも思われない²⁾。司祭叙階時代には恐らく彼の関心は聖書に向けられたのであろうが、聖書研究は未だ一貫性もなくさして深められていたとも思われない。

司教叙階（三九五年）の前年に彼は三つのパウロ書翰注解を書いている。即ち、『Expositio quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos』、『Expositio Epistolae ad Galatas』、『Epistola ad Romanos inchoata Expositio』

である。前二者は幾つかの個処は省略しながらも全体的に順次注解を加えたものであり、第三番目の著作は、アウグスティヌス自身によれば「断片的ではなく、つまり或個処を省略したりしないで全体を続けて書かれた」⁽³⁾ものである。このような形式での聖書注解は未完のものであれ、いわば本格的な彼の関心を示すものであつて、この時代に彼がパウロ書翰の研究に専心していたことを示すものといえよう。当時、彼を中心とする一群のキリスト教徒の間では主としてパウロ書翰が読まれ、幾人かの同胞が彼らが提出した疑問に対するアウグスティヌスの解答を書き止め一冊の書とすることを求めたといふ⁽⁴⁾。事実第一番目の注解はこうして出来上つたのである。

恐らく彼がパウロ書翰の注解を書く背景にはこのような実際的な要求があり、それによつてまた彼の理解と関心も深められたと思われる。彼は『Ep. ad Rom. inch. Exp. J.』の最後に『ロマ書翰』注解の困難な仕事を顧みつつ、読者に『ロマ書翰』研究の続行を約束している⁽⁵⁾。実際にはこの約束はまゝとまつた一冊の書という形では果されなかつた。だが、以後の彼の著作には『ロマ書翰』の或る章についての注解が幾つかみられる。彼の関心に『ロマ書翰』が大きな位置を占めたことは疑いえない。司教叙階直後のものと思われる『De div. Quest. LXXXIII』第六十六問題と第八十問題は『ロマ書翰』第七章、第八章、第九章を一回一章づつ注解している。彼は司教叙階後、初めてまゝとまつた形の書物を著わすが、⁽⁶⁾それやはり『ロマ書翰』第七章及び第九章の注解として書かれたものといつてよい。即ち『De diversis Questionibus ad Simplicianum』第一巻である。シムプリキアヌスがアウグスティヌスにどのような問題を提出したのかは、前者より後者宛の書翰が失われている為に、その内容について知ることは出来ない。アウグスティヌスからの書翰⁽⁷⁾による限りでは、シムプリキアヌスはアウグスティヌスの或る幾つかの書を読んでそれに対する疑問を書き送つたらしい。クルセルによると、ミラノのキリスト教の知的雰囲気は、新プラトン主義的体系と『ヨハネ福音書』序文との關係を専ら重くみるところがあつた⁽⁸⁾。新プラトン主義者であるシムプリキアヌスが出した問題とすれば恐らく『ロマ書翰』に関したものであり、逆にいえばアウグスティヌスがそれ程『ロマ

書翰』の研究に専心していたといえるかも知れぬ。ミラノの司教アムブロシウスの輝かしい名声の陰にシムプリキアヌスの名は消えて、アウグスティヌスとシムプリキアヌスとの関係は、シムプリキアヌスがミラノ司教の座を継いでアウグスティヌスに書翰を送る迄は絶えていた。この書翰への解答ともいべきものが『ロマ書翰』注解という形でなされたことは、クールセルの報告と併せ考える時、司教叙階時代のアウグスティヌスの主要関心の何たるかを指示するものであろう。ミラノの回心を新プラトン主義への回心と解釈する人々によって、この司教叙階前後の時代の変化が、言葉の真の意味でのキリスト教への回心とされるのも、その主張の可否は別として理由のないことでもない。そしてその変化の重要な因子としてパウロ書翰を挙げることは恐らく誤ってはいないだろうと思われる。

それではアウグスティヌスは『ロマ書翰』の中心問題をどのような形で把握していたのか。彼は「Exp. quar. Prop. ex Ep. ad Rom. J.」の序文で『ロマ書翰』の意義にふれて、「何よりも先ず第一に人はこの書翰の中に律法と恩寵の働きの問題が専ら論ぜられていることを理解すべきだ」といっている。更に「Ep. ad Rom. inch. Exp. J.」の第一節でもいう。「 로마人宛てたかの書翰の中で、使徒パウロはそのテキストから理解される限りでは次の問題をもっている。即ち、律法の働きの功績の故にユダヤ人のみが我々の主イエス・クリスツスの福音に到達しうるのか。それともイエス・クリスツスにある信仰の義化(justificatio fidei)は先行する業の如何なる功績もなく、すべての異邦人にもたらせられるのか、つまり正しい人々が信ずるから義化されるのでなく、信ずることによって義化された人々が初めて正しく生きるのか、という問題である」。悪の起源と自由意志の問題はアウグスティヌスにとって古く且つ絶えず新しい課題であった。かの「De Libero Arbitrio」第二・第三巻は恐らく司祭時代に書かれたものであることを我々は知っている。こうして彼は『ロマ書翰』の中に律法と恩寵の問題をみる。

本文

律法と恩寵の問題はアウグスティヌスにとっては「ロマ書翰」(以下 R. と略す)第七章七節、廿五節の解釈という形で把握されるが、この両者の関係が問題となる人間像を彼はどのように考えているか。三九五年頃に彼は人間の生を四つの段階に分けて、各段階の特徴を律法と恩寵との関係で表わしている。第一段階は律法以前の人間であり、ここにはこの世の快樂との如何なる戦いもない。第二段階は律法の下における人間 (*sub lege homo*) であり、我々は邪欲と戦うが勝つことは出来ない。第三段階は恩寵の下における人間 (*sub gratia homo*) であり、我々は靈に助けられ邪欲と戦って勝つことが出来る。第四段階は、戦わずして完全な永遠の平和に憩うかの至福である。ところで一個の人間にとって律法と恩寵が問題となるとすれば *sub lege* と *sub gratia* 以外にはない。アウグスティヌスは両者を「戦うが負ける」と「戦って勝つ」という言葉で図式的に要約する。「*sub lege actio*」においては我々は確かに罪を禁止されているが、にも拘らず罪の習慣に負けて罪を犯す。というのは我々は未だ信仰に助けられていないから。*sub gratia actio* においては、我々は我々を解放して下さる方を全く信じ、我々の功績に何ものも帰せないでむしろかの方の慈悲を悦び、悪しき習慣の愛着が我々を罪に戻るよう強いても、もはやそれに負けることがない」とは彼は説明している。

こういう観点からアウグスティヌスは R. VII, 7-25 を *sub lege homo* と解釈する。「これらの言葉は確かに未だ恩寵の下にない人間、即ち律法の下にない人間、即ち律法の下におかれた人間のものである。この人は罪を犯すことを欲しないのに罪に負かされる。というのは我々アダムから受け継いだ肉の習慣と死の自然の絆が彼を圧倒したからである」。所謂靈肉の斗争といわれる記述はアウグスティヌスによるとパウロの回心前の描写である。こういう観方は司祭時代から司教叙階後の数年間彼が一貫して表明しているものである。三九四年の「Exp. quar. Pro. ex Ep. ad Rom. J XLV-XLVI」では「...Unde intelligitur ille homo describi, qui nondum est sub gratia...」と云う

ている。三九七年の「De div. Quaest. ad Simpl. J. I. qu. 1, n. 1.」でも彼はいう。「その個処で使徒は自分自身の中に律法の下におかれた人間を移し投影していると私は考える。そして彼はそれらの言葉を自分自身のペルソナから語っている」と。アウグスティヌスによると、「戦うが負ける」と「戦って勝つ」とは同時に一人の人間のペルソナの中に併存しえない。二段階は歴史的・時間的位相として区別されなければならないのである。つまり、二段階は不可分離的な力動的統一をなして一個の人間の実存の相を形成するものとして把握されていない。一方は既に古き過去に属するアダムの律法の段階であり、他方は教会に属する新しい約束の恵みの段階である。パウロにとってはこの二つの段階は夫々別個のものとして伝記的發展段階に対応する。けれども、パウロ自身のユダヤ教からキリスト教への歩み（伝記的發展）と、信仰の出来事に本質的な構造（つまり伝記的發展外でのキリスト者としての実存構造）との間には或る類似性が対応している。神の前における実存者の内面には、伝記的發展の二段階に当るモメントがみられても、これを歴史的・時間的経過のモメントとして固定化し分離することは不可能であろう。所謂霊肉の斗争として解せられるかの個処は、信仰者の実存の内面性の記述としての *locus classicus* である。⁽¹³⁾

では律法はどのようにして人を恩寵へと導くのか。アウグスティヌスは R. VII, 13 につづいていう。「こういうわけであるから使徒は、律法は、罪を禁止してはいるが罪から人を解放する為ではなく、忠実な魂が解放者の恩寵へ自分を向き変えて罪から解放されるように罪を明らかにする (*demonstrare*) 為に、律法として与えられた、といっているのだ」(De div. Quaest. qu. 66, n. 1.)。つまり律法は罪の証明という機能をもつ。彼は律法は *insinuatix peccati* であるとして、「律法は R. VII, 7. の言葉によっては少くとも決して非難されていない。だから律法は罪を導入し掘り起す為に与えられたのではなく、単に罪が明らかにされるように与えられたのであると理解されねばならぬ。つまり律法は、人間の魂はその無垢という点についてはいわば *secura* にすぎず、罪を明らかにするというその

ことによって、人間の魂を咎あるものとする。その結果、罪は神の恩寵なくしては征服されえないから、人間の魂は苦悩に圧倒され神の恩寵を得ようと心を向け変えざるを得なくなる」(De div. Quaest. ad Simpl., I, qu. 1. n. 2.) 「per legem cognitio peccati」(R. II, 20.) が律法の機能として sub lege homo の重要な規定となる。人間は律法によって罪とは何であるかを認識するに至る。だがその認識は単に客体的知識ではない。人間が罪を犯すことの中で自己の罪を知り神の恩寵へと転換する以上、その認識は自己理解の実践的知識であろう。アウグスティヌスの右の言葉はその点に触れている。けれども罪の認識という事態の説明では彼は一種の心理学的立場に立つとする。 R. V II, 11. の説明として彼はこう。 「Peccatum non legitime utens lege, ex prohibitione aucto desiderio, dulcius factum est, et ideo fefellit.」(De div. Quaest. ad Simpl., I, qu. 1. n. 5.) 彼がこの書(De div. Quaest. ad Simpl., qu. 1.) の第五節・第六節・第七節などで展開している多くの説明はこの原則で一貫している。禁止によって欲望は或る新しい刺激を受け、この刺激によって禁止された対象の甘美さが一層強められる。これを「occasione accepta」と彼は解釈している。

四一二年に彼は R. III, 20. の神の義に関し、律法を行う意志の正しさを強調するペラギウス派に対して次のようにいっている。「使徒は人間の義や彼自身の意志の義を語ってはいない。使徒は神の義について語っている。つまりそれによって神が正しくあり給うような義ではなく、不敬虔な者を義とし給うに当って人間に賦与し給う神の義を語っている。……まことに律法は、霊の助力を通しての神の賜物によって人間は義とされる、ということをはっきりと示している。……こうして神は律法で以て傲慢な者を咎ある者となし給い、慈悲で以て謙恭な者を義とし給う」(De Spiritu et Littera, CIX, n. 15.) 「如何なる人にせよ自分自身を誇る時……傲慢という……この悪徳が生ずる。まことに神のものであるものを自己のものにしようというこの不敬虔によって人は自己の暗黒に追放される」(ibid., CVII, n. 11.) ここには、律法の命令を実行することによって自己の義を誇る罪の業が指摘されている。律法は人間

が罪人であることを明るみの中に出す。人間の罪ある欲望が律法違反に人間を導くのであつても、或いはその欲望が律法を成就しようとする熱心さに姿を変えても事情は同じである。アウグスティヌスはこの罪のなす業の深さと広さを自覚している。罪はあらゆる機会を捕えて自己の業を働かす。パウロ書翰ではこれは *condem*¹⁴ という概念に相当する。それは本来律法が厳しく拒否すべきものを、人間が秘かに自己に詐取した自己満足という空しさであり、遂には自己の義の主張から神の義の否定に迄至るものである。それは律法が与えられているにも拘らず罪を犯すというより、律法が与えられているが故に罪を犯すといった方がよいような不可解な欺きである。恩寵は、人間が主観的な絶望に至つてその無力を回復せしめるばかりではなく、客観的に絶望的な状況を律法が明らかにすることによつて、人間を生かしめる。司教叙階當時のアウグスティヌスの律法に対する考えと、後のそれとの間には少からぬ違いがある。ペラギウス論争以後彼は律法の禁止と罪との間の立体的・動的な関係を見逃してはいけない。けれども司教叙階時代の彼の説明は、先に述べたように、心理学的・平面的次元で行われているにすぎない。罪は単に知の対象に尽きない。

我々は再び司教叙階時代に帰ろう。アウグスティヌスという。「思うに……我々が死すべき人間として律法の戒めなく生きていた時、即ち肉の欲に従つて罪の認識なく——というのはかの禁止がないから——生きていた時、罪は死んでいた、つまり隠されていた。だから使徒は「私はかつて律法なくして生きていた」といったのである。従つて使徒はこの言葉を自己の固有のペルソナからではなく、古き人間のペルソナから一般的に語つたということが明らかである。『だが戒めが来ると罪は再び生きた。然しこの私は死んだ、そうして私を生に導いた戒めが死に導いていることを私は見出した (R. VII, 9~10.)』 (De div. Quaest. LXXXIII, li, qu. 1, n. 4)。罪と知とが対象の認識という直線的な関係で把握されている。罪の存在と不在が認知と不認知という平面的な次元に投影されている。こういう考え方は次のようなアウグスティヌスの言葉に最もよく示されている。

「『私が行うことを私は知らない (ignoro)⁽⁵⁾』と使徒がいつていることは理解力の鈍い人には、使徒がいう『罪は罪を現わす為に善を通して私に死を働かせた』という考えと矛盾するように思われるかも知れぬ。もし知れないとしたらどのようにして罪は現われるのか。だが non approbo として解されるように、この個処では ignoro といわれているのである。思うに闇は如何にしてもみられないが、光と対照すれば感知される。ところが闇を感知することはつまりみないことである。あたかも闇がみられないことによって感知されるといわれるように、罪も―正義の光に照し出されていないから―理解されないことによって見分けられ知られる」(Exp. quar. Pr. ex Ep. ad Rom., XLIII.)。こうして彼は ignorare と cognoscere とを直線的に同一次元で整合的に結合する。

「使徒が『私が行うことを私は知らない』という時、ignoro は se peccare nescit を意味していない。……我々が non approbare であるものを時には ignorare と我々はいう。こうして使徒が Quod operor ignoro といった時彼は実は Quod operor non approbo としたのである」(De Div. Quaest. ad Simpl., I, qu. I, n. 8.)。何を non approbare するかといえば今の場合個々の具体的行為であろう。その行為が他ならぬ自分の行為であるにも拘らず何故にこれを非とするのか。「未だ恩寵の下になくて律法の下にある人間は、實際疑いもなく貪欲に支配されて禁ぜられた罪の甘さに欺かれ、律法についての知識という面からは (ex parte notitiae legis) これを是認しないのにも拘らず、悪をなすように引きずり込まれる。しかしその為に使徒は『それを行うのは私でない』といっているのである。というのは彼は邪欲に征服されてそれをなすからである」(ibid., n. 9.)。是認するとかしないとかいう働きは外的な行為よりも内的な意志にふさわしく、なすなさないという行為の間に一種の断絶を設定することによって、そこに罪の介在する余地が残される。「思うに律法が慾しないことは彼は慾しない、律法がこれを禁じているからである。それ故律法が禁じていることを彼がなす限りでなく、彼がなすことを慾しないという限りにおいて、彼は律法を認めている (consentire)。彼は恩寵によっては未だ自由にされず縛られており、悪をなすことを慾しないのに自分

が悪をなしていることを、既に律法によって確かに知っていた。こうして「だがそれを行うのは確かに自分ではなく自分の内に宿る罪なのである」という言葉が続く。使徒は罪をなすことを是認してそういつたのではなく、それを是認しない為に律法を是認するのである」(ibid.)。罪に欺かれ貪慾に圧せられて人は罪を認めざるを得ない。けれども、彼が自己の個別的行為を否認し、不正なものとしてそれを認める限りは、彼は律法に対する是認——つまりその善と正と靈性との是認——を根源的には保持していると考えられる。これがパウロの「Si autem quod nolo, hoc facio; consentio legi, quoniam bona est.」の解釈であるとすれば、実はここには二重の矛盾した *consentire* があることになる。第一には律法に対する原則的ともいうべき *consentire* であり、これは罪を認めることに直結する。第二はこの *consentire* にも拘らずこれと同時に意志は自らのその都度の企図を現実化する際の *consentire* をもつ。これが意志本来の企図 (*velle bonum*) を完全になし得ぬまま或る力(邪慾・貪慾)に打ち負かされるという墮落する運動を可能とする。この二重の対立的な *consentire* は一応記憶に値する程の重要性をもっていると思ふ。

律法の是認にも拘らず現実のこの無力は何であろうか。アウグスティヌスはここに原罪 (*peccatum originale*) という概念⁽¹⁶⁾を登場させる。彼はいう。

「使徒は『私は自分の中に即ち私の肉の中に善が宿っていないことを知る』という。彼が知っていることからすれば (*ex eo quod scit*) 彼は律法を認める (*consentit legi*)。だが彼がなすところからすれば (*ex eo quod facit*) 彼は罪に従う (*cedit peccato*)。もし人が使徒に、自分の肉の中には確かに善が宿っていない(即ち罪が宿る)というがそれをどこから知ったのか、とたずねたとしたらどうであろうか。死の仲介と快楽の執拗さからでなければ一体どこからであろうか。前者は原罪の罰から (*ex poena originalis peccati*) 由来し後者は習慣的罪の間から (*ex poena frequentati peccati*) 由来する。我々は前者と共にこの世に生まれ、生きることによって後者を増す。この二つはいわば自然と習慣のように一緒に結び合わされて極めて固い打ち破ることの出来ぬ邪慾をつくる。使徒はそれを罪と

呼びそれが自分の肉の中に宿る、つまり或る支配者としていわば実権を握っているといったのである」(De Div. Quaest. ad Simple., II, qu., 1, n. 10.)。律法が善であり靈的であることを認めることは、我々の善への意志(*velle bonum*)が我々の中にあることの是認につながるが、*per legem cognitio peccati*である限り罪が支配し善の実行(*perficere bonum*)は我々の中になく、即ち罪に従うことにつながる。「使徒は『私は善を慾することは自分のうちにあるが善を実行することは見出さない』という。この言葉を正しく理解しない人々にとっては使徒は自由意志(*liberum arbitrium*)を否定しているかのように思われるかも知れぬ。だが『慾することは自分のうちにある』と使徒がいう時に、どうして彼が自由意志を否定しているだろうか。思うに確かに慾すること自体は自分の能力のうちにある、それは自分のうちにあるからである。しかし善を実行することは自分の能力のうちになく、それは原罪のなす業に(*ad meritum originalis peccati*)属する」(*ibid.*, n. 11.)。

velle bonum と *perficere bonum* のこのような設定は自由意志の積極的肯定から *credere* における人間の意志の強調となって現われてくる。アウグスティヌスは神の選びと予知の問題を論じている。「思うに何らの功績(*meritum*)もないとしたら選びもない。功績という点ではすべて均しいからである。そして全く均しい事柄においては選びについて語り得ないからである。だが聖靈は信する者にのみ与えられるのであるから、神は御自身が喜みし給う業を選び給わない。神は慈愛^{カリタス}によって我々が善き業をなすように聖靈を与え給うのであるから、神は信仰を選び給う。……それ故に信することは我々のものである。だが善をなすことは信する者に自ら聖靈を与え給うかの方のものである」(*Exp. quar. Pr. ex Ep. ad Rom.*, LX.)。 *velle bonum* と *perficere bonum* との間にある断絶は罪のなせる業であるがそれは聖靈の賜物によって埋められる。「従って、よき業は愛(*dilectio*)によってなされ、愛は聖靈の賜物によって我々のうちにある。使徒が『神の慈愛^{カリタス}は我々に与えられている聖靈によって我々の心に注がれた』といっているように」(*ibid.*)。ところで先述したように善を欲することは自由意志によって人間に可能である

が、善の実行は神の恩寵である聖靈にみたまされなければ不可能であるという人間の状態は、いうまでもなく *sub lege homo* に帰せられる。こうして、信仰における人間の意志の先行性を認める限り、*perficere bonum* よりも *velle bonum* を、つまり律法へ自発的に関わりうとする意志の積極性が強調されてくる。後にアウグスティヌスはペラギウス論争の過程の中で、この積極性にパウロの *καυχᾶσθαι* に当る *superbia* をみるが、今の場合彼はむしろそこに自由意志をすらみようとす。

意志の自発的積極性の強調は *velle* の純化につながる。つまり意志は刑罰への恐れに動機をもたず、内なる人として律法を悦びその善なることを認める。「使徒が自分の肢体における法 (*lex in membris suis*) と呼ぶものは死の重荷自体であり、そこにおいて我々は重荷を負った者として呻く。というのは腐敗に従う身体は魂を鈍重にするから。こうして魂は更に許されていないことをただひたすら楽しみ耽るという結果に屢々なる。この故に使徒は押し潰すような重い荷を法と呼んだ、というのは、刑罰として神の裁きによってその法は正当にも与えられ課せられたのであるから。……この法は「貪る勿れ」という精神の律法と戦う。人間は内なる人としては精神の律法を悦ぶ (*condelectare*)」(*ibid.*, n.13.)。 「戦うが負ける」という第二段階にあって「戦い」が可能であるのはこの意志の自発性、*condelectatio legi Dei* が存することによってである。ところが一方次のようにもいわれる。「『もしあなた方が霊によって導かれるならば、もはやあなた方は律法の下にいない』について、我々はこう理解しよう。彼らの霊は肉に反して慾し、慾するところのことをなさない、つまり、肉に負けないで *caritas iustitiae* に自分に逆って慾する肉に打ち負かされる、このような人々は律法の下にいるのだと」(*Exp. Ep. ad Gal.*, n.47.)。こうして愛と恐れ^{ミセリコルディア}の明白な対立が語られてくる。「かくて律法は既に恩寵の下にある人々を支配しない。彼らはかつて断罪されて律法への恐れの下に (*sub timore legis*) あったが、今や慈愛により恩寵で充たされているからである」(*De Div. Quaest. ad Simpl.*, I, qu.1,n.15.)。 「*ubi* 命令 (*praecepta*) は恐れる者に *ubi* 法 (*timendus*) 律法となり

愛する者にとっては (amantibus) 恩寵となる」(ibid., n.17.)。velle bonum, condelectatio legi Dei, amare などとは明らかに意志の自発性乃至は純粹性をその重要なモメントとしている。これらはすべて律法に対する意志の積極的関わりについてのカテゴリーに属すると思われる。勿論それは永続性のある強力なものではなく、アウグスティヌスは *perficere bonum* との間に越え難い深淵をみた。だが *amor*, *carritas* は *sub lege homo* から奪われそこに *timor* がおかれる。つまり *sub lege homo* は *velle bonum* ではなく恐れで動かされるというのである。もし刑罰への恐れが唯一の動機であるならば、人間が *velle bonum* はもつが *perficere bonum* において自己の無力を経験し神の恵みを願うという経験をとのうにして開示するのであるか。これらの点についてアウグスティヌスは未だはっきりさせていない。彼の思考は、一度は分離区分させた *sub lege homo* と *sub gratia homo* との間を揺れ動いている。その中では未だ基本的術語の内実は定かでないが、*carritas* という語は *spiritus, gratia, iustitia Dei* という語と結合されて使用されていることは注目すべきである。だがその結合は文のコンテクスト中での使用に止まり、その結合の論理が一貫して拡大され、彼の思想の原則になっているとはいえない。愛と恐れのと立的術語に伴う不明確さもそこから由来しているであろう。だが根本的な問題は何であろうか。これを解明する為に、晩年のペラギウス論争時代における R. VII, 7-25 の解釈を対比させたいと思う。

後に書かれた『再補録』でアウグスティヌスは R. VII, 14. について、最初自分は使徒が律法の下にある人間について語っていると考えていたが、教父達の注解⁽¹⁷⁾を読むことによってそれは使徒自身について語られたことを理解した、自分の考えはペラギウス反論の書に示されているとして、「ペラギウス派反論として公けにされた書物⁽¹⁸⁾の中で、『ロマ書翰』のかの個処の言葉は」霊的人間つまり既に恩寵の下におかれた人間の言葉として一層よく理解されることを我々は示した」(Retr., I, CXXIII, n.1) とう。 *sub lege homo* から *sub gratia homo* へのこのような解釈の変化について同書では他に二個処言及されている (I, CXXIV, n.2; I, II, C.1, n.1.)。この変化は単に二段階の

一方への移行というに尽きない。或る意味で人間についての視方が根本から変るという点をもっている。つまり霊肉の斗争として解されるものをなお恩寵の段階に含ませ、恩寵の領域を拡大し人間の領域を縮小するというのである。そしてアウグスティヌスのこの変化はペラギウス論争というものから理解されねばならない。

ペラギウスは人間の善への自然的な力と恩寵の必然性の否定を強調する。聖書特にパウロ書翰が恩寵と呼ぶところのものは、彼に従えばあらゆる形式での道徳的善を自らの力で行う積極的力を内にもつところの神に賦与された自由意志である。従って神の律法は啓示による忠告であり、人間は内的な恩寵の助け、理性の照明や意志の鼓舞などを必要としない。道徳的進歩や神への愛や道徳的完全さは理性的な自己規整の枠の中にある。罪とは意志の不正な使用であって、罪を認めることは意志の道徳的自由、その内的善性、善への積極的力を否認することにはならない。イエスの業は人間の模放の対象であり人間の徳の模範であって、これが救い主の意味である。⁽¹⁹⁾ こういう立場に従えば R.VII,15 及び 23 は、「使徒が罪人のつまり未だ律法の下にいるペルソナから語ったものである。彼は悪徳の長い間の習慣からいわば罪を犯す或る種の必然性に繋がれ、自分の意志では善を慾するが悪行に落ち込んで了う。このような一人の人間のペルソナにおいて、使徒は古い律法の下で依然として罪を犯している人を示している。彼らはクリスツウスによってこの習慣の悪から救われなければならなかった」(De Gratia Christi, n.43) ということになる。ここには「悪徳の習慣」から罪を犯すことは語られるが、アウグスティヌスにみられた「原罪の罰」からという言葉はない。而も恩寵は *adjuvium cognitionis* なる律法であり、たかだか自由意志の力にすぎない。ペラギウスが律法の下にある人間が、圧倒的な罪を犯す習慣から逃れる為にいわば律法だけでは不十分かのように、クリスツウスの恩寵によって自由とされるといっても、それは *non inspiratio charitatis per Spiritum sanctum, sed intuentium et imitandum in doctrina evangelica virtutis ejus exemplum* にすぎない。使徒が『自分を救うものは我々の主イエス・クリスツウスによる神の恩寵である』⁽²⁰⁾ といっているのに、この恩寵を *virtutis ejus auxilium* ではなく

imitationis exemplum) におく程、恩寵という言葉を曖昧に使うペラギウスに我々は何らの信もおけない、とアウグスティヌスは断ずる(ibid.)。

「ペラギウスは『Pro Libro Arbitrio』第一巻で次のようにいう。『だが我々は創造主が普遍的に人間の本性に植えつけ給うた強固な自由意志(libertum arbitrium)をもっているから、我々は罪を犯さない』と。……だが自由意志がそれ程強固であって罪を犯さないとすれば、これに対し如何なる助力が必要だというのか」(De Gratia Christi, CXXIX, n.29)。「ペラギウスは、人間が自由意志を通してなすよう命ぜられているものは恩寵によるならば、人間は一層容易にこれをなしうる、という。……だがfaciliusという言葉の附加は神の恩寵なくしても人間が善き業をなしうるという可能性を示唆している」(ibid., n.30)。「真の恩寵は精神(animus)の中に善のdelectatioとdilectioを生ぜしめる聖霊の賜物である。人間の意志は、意志の自由選択(libertum arbitrium voluntatis)をもつて人間がつくられたということ、また人間は如何に生くべきかを教えるによって命ぜられているということ、以上のことと別個に、正義をなす為には聖霊を与えられて助けらねばならない。……思うに自由な選択(lib. arbit.)は真理の途が隠されているならば、罪を犯す以外何の役にも立たない」(De Spiritu et Littera, CIII, n.5)。こうしてアウグスティヌスはペラギウスがsub lege homoに属せしめた幾つかの特徴に、その容認が原罪と恩寵の否認に至る危険性を見出す。この危険性を消去し恩寵を救う為には、「戦う」という我々の行為や意志をも恩寵の働きとしなければならぬ。こうして霊肉の斗争といわれるものは悪しき慾望に同意しない限り、そこに人間の意志の内奥にあって助け給う聖霊の領域に属することになる。彼はいう。

「私はかつて使徒は(R.VII.7-25)でsub lege homoを述べたと考えていた。ところが後に私は使徒のNunc autem jam non ego operor illud(こう言葉で考えを変えるように余儀なくされた。というのは彼が続いてNulla ergo condemnatio est nunc his qui sunt in Christo Jesu(いつてゐるのは、[以前の考えでは]sub lege

homo に属することになるから。更に使徒は *Condelector legi Dei secundum interiorem hominem* というが、如何にして *sub lege homo* がこういうものか私は当時分らなかったから。まことに、他ならぬこの *delectio boni* が——これによって人は罰の恐れからでなく正義の amor 即ち *condelectatio* から惡に同意しない (*non consentire*)——恩寵のみに帰せられるとあつては、特に分らなかったのである」 (*Contra duas Epistolas Pelagianorum*, I.I.C.X.n.22.)。この四巻の書は四二〇年に書かれたものであり、ペラギウス論争も後期になった時代のものである。R.VII.7-25 はこうして「使徒が自分のペルソナからまたはや律法の下になく恩寵の下にある他の人々のペルソナから語ったものである。……ペラギウス派の人々はこの記述に使徒自身が理解されねばならぬことを認めないで、使徒が自分のことのようにして未だ律法の下にあって恩寵の下にない他の人を投影しているという。……だが律法は罪の認識に、更に律法自身の違反にまで至り、その結果罪が認識され増大することによって信仰を通して恩寵が求められるということが承認されねばならぬ」 (*ibid.*, CVIII, n.14.)。

アウグスティヌスがかつて *sub lege homo* として考えていたものが、ペラギウス派によって如何に扱われたか、そしてアウグスティヌスが原罪と恩寵を救出する為に自己の解釈を如何に訂正したかは明らかであろう。注意すべきことは、かつて不明確であつた幾つかの中心的術語 *amor iustitiae*, *delectio boni*, *condelector legi Dei* が恩寵に帰せられている点である。既に四一二年に彼は「もし戒めが *amor iustitiae* からでなく *timor poenae* から行われるならそれは奴隸であつて自由ではない。従つて行われたことにならぬ。思うに果実が善でないなら *charitatis radix* から生じたのではないが、愛 (*dilectio*) により働く信仰があるなら内的人間に従つて律法を *condelectari* する。この *delectatio* は儀文〔律法〕の賜物でなく靈の賜物である」 (*De Spiritu et Littera*, CXIV, n.26.) とあつてゐる。こゝして *velle bonum* も神の恩寵の賜物となる。「神の恩寵は人間が歎ずることをも助け給う。『神は善き意志と業とを行わせるようあなた達のうちに働き給う』という言葉が空しくあつてはならぬ」

(*Contr. duas Ep. Pelag.*, I, CXVIII, n.36.)。この「velle bonum」は恩寵なくばそれ自体何らの善もなく、自己を榮光化する傲慢と化しパウロの *καυχᾶσθαι* となる。今や *sub lege homo* を *timor poenae* によって規定することには何らの妨げもない。「思うに *sub lege homo* は *voluntas peccandi* から自由でもなく遠ざけられてもない。彼は律法が威嚇する罪の恐れから、正義への何らの愛もなくて自分を罪の業から遠ざけようとする」(*De Natura et Gratia*, CLVII, n.67.)。「罰の恐れから罪を犯さない人が自分は罪に勝っていると思うのは空しい。その人は悪しき欲望の働きによって、外的には悪行をしていないとはいえ、内的には悪しき欲望は征服されていないから」(*Epist.*, CXLV, n.4.)。「律法の命ずることを恩寵の霊の助けなく行う人は如何なる人であれ、刑罰の恐れから行うのであって正義の愛から行うのではない。人間の前では業という形で現われるものも、神の前では意志の中には存在しないから」(*De Sp. et Litt.*, CVIII, n.13.)。「戦うが負ける」というのが *sub lege homo* の特徴として R. VII, 7-25 に歸せられたのを我々は知っている。ところが今やかの個処は *sub gratia homo* に一転して歸せられる。恩寵が助ける限り「戦って勝つ」筈である。その限り「負ける」という事態はアウグスティヌスにとって、人間の本質的な意志や意図の問題とはならないであろう。「負ける」ことは他ならぬこの自己の固有の責任ではない。そこにはどのような意味があるのか。

私は先にアウグスティヌスにおいて矛盾する二つの *consentire* があることを注意しておいた。一つは *consentio legi* (R. VII, 19.) という原則的ともいわるべきものであり、一つはこの *consentire* にも拘らずその都度の意志の企図の現実化においては或る力(邪悪な欲望)に負けるという際の、現実化された *consentire* である。ところで今や前者も後者も恩寵の下にある人間の中に含まれる。何故ならばパウロは R. VII, 18 及び 21 で後者の *consentire* も語っているからである。律法を是認し悦ぶということは恩寵による *inspiratio charitatis per Spiritum sanctum* であるから、第二の *consentire* を言葉の本来の意味での *consentire* と認めることは、恩寵の力(virtus)に限界をお

くことになる。これを避ける途はこの *consentire* を否定する以外にはない。アウグスティヌスはいう。「使徒は *Quod enim operator, ignoro; non enim quod volo, hoc ago: sed quod odi, illud facio* といふが、この言葉で使徒が悪しき業を慾する肉の慾に同意した (*consentire*) と考えてはならぬ。むしろ *Si autem quod nolo, hoc facio: consentio legi, quoniam bona est* といっているのに注意せよ。使徒は肉の慾よりもむしろ律法に *consentire* したといっている。使徒は肉の慾を罪という名で呼ぶ。この故に使徒は自分がなし行う (*facere et operari*) のは *affectus consentiendi et implendi* によつてでなく、單に *concupiscendi motus* によつてであるといつたのだ。こういうわけで使徒は *consentio legi, quoniam bona est* といつたのだ。 *consentio* といふのは律法の慾しないことは自分も慾しないからである。それに續けて使徒は *Nunc autem iam non ego operator illud, sed id quod in me habitat peccatum* といふ。この *nunc autem* とは何か。それは *iam nunc sub gratia* 以外の何ものでもない。全く恩寵こそ意志の *delectatio* を *consensio cupiditatis* から解き放つものである」。(Contr. duas Ep. pelag., I, C, X n.18.) しかし使徒は R. VII, 23. で *captivantem me sub lege peccati* といっている。その限り彼の中には悪しき慾求も存在する。だがアウグスティヌスはその *consensio* を認めない。「使徒が *captivantem me* といったことは如何なる *consensio* もないならば、それは *movere* といふことを意味しうる。……使徒はそこに律法の下にあって恩寵の下にない人間を述べているようにみえるが、……それは肉において私を虜とするのであって精神 (*mens*) においてではない、つまり *motus* によつてであつて *consensio* によつてではない、と使徒がいつていると理解しうる」(ibid., CX, n.20.)。悪しき慾求の存在とそれの力への屈服はどのように解されるのか。アウグスティヌスは R. VII, 18. についていう。「この言葉は悪して慾求がない時にこそ善が実行される (*perficiuntur*) からいわれたのだ。丁度悪しき慾求に従わされる時にこそ悪が *perficiuntur* されるように。とはいへ悪しき慾求が事実として存しても、それに従わない場合には悪は *perficiuntur* ではない。というのは悪しき慾求に従っていないから。また善が *perficiuntur*

でもない。悪しき慾求があるから。だが或る面からは善がなされたといえる。悪しき慾望に *consentire* していつから。だが或る面からは悪が残っている。悪しき慾望が存するから。どういふわけで使徒は *facere bonum sibino n adiacere* と云わないで *perficere bonum* と云ったのである」(De Nuptiis et Concupiscentia, I, C. XXI, X, n.32.)。

『De Nup. et Conc.』二巻の書は四一八年になされたものであるが、ここでは *perficere* が *facere* と区別され明らかに *consentire* と結び合わされている。*consentire* は精神の行為であっていわば全人格の決断とも称されるべきものである。事実として存する慾望の力は、それが精神と区別される肉のものである限り単なる *movere* であって、「戦って勝ち」うるものでしかない。「意志が戦っている慾望は未だ存在している。この慾望という咎は洗礼によって打ち破られるが、弱さは依然として存在している」(Retr., I, CXV, n.2.)。concupiscendi motus は原罪の業として残っている。だがそれは決定的な意味において罪として、つまり意志的な拒絶として考えられていない。我々に残されているのは『告白』に記されているように、肉の慾望の誘いに決して同意を与えないように祈ることである (Confess., I, X, CXXX, n.40, seq.)。或る意味で恩寵の力はこの同意を与えないように我々の意志を強めるものである。こうして罪は我々の精神といわば無縁の *motus* として把握される。我々が同意しない限り、慾望の力は無縁のものである。だがこの無縁なる *motus* が何故に苦悩の力となるのか。何故に我々に迫り来る力として描かれるのか。次にはこのような点が問題となる。しかし私に与えられている枚数はこの問題を稿を改めて考えるべく余儀なくしている。本論文は、アウグスティヌスの R. VII, 7-25. の解釈の変化を基本的な点において考察すること、一応その目的を果したと考えたい。

— 完 —

論 文 注

- (1) 例えば第十四問題は神学的主題にも拘らず一種の論理的推理式で扱われている。このような方法は他にも qu. 5, 10, 11, 15,

- 16, 17, 18, 20, 21, 28 などに見られる。第十一問題はキケロの『De Inventione』の抜粋である。
- (2) cf. A. Pincherle, La formazione teologica di s. Agostino, Rome, 1948, p. 89. (Ouvres de St. Augustin, X, p. 25.)
- (3) Retractationes, II, CXXIV, n. 1.
- (4) ibid., CXXIII, n. 1.
- (5) Exp. Ep. ad Rom. inch., n. 23 (P. L., XXXV, 2106.).
- (6) 『Liberum quos episcopus elaboravi, primi duo sunt ad Simplicianum』(De Praedest. Sanctor., CIV, n. 8.).
- (7) Epistola, XXXVII.
- (8) P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de St. Augustin, Paris, 1950, pp. 171.
- (9) Ouvres de St. Augustin X, Paris Desclée, 1952, p. 386.
- (10) De diversis Quaestionibus LXXXIII, qu. 66, n. 7.
- (11) ibid., n. 3.
- (12) ibid., n. 5.
- (13) 山谷省吾は「ロマ書第七章の霊肉の争闘の記事は、パウロの回心前の体験」ではなく、「むしろ回心後の彼の経験と並びにキリスト者としての立場からの反省とから書かれた記録」と解している(パウロの神学、長崎書店、昭和十七年、四二二頁)。
- (14) to glory, boast, R. II, 17, 23; *ὡς ἐπ' τιμῆς*, to boast of a person or things, II Cor. XII, 5; to rejoice, exult, R.V., 2, 3, 11.
- (15) ウルガータでは *non intelligo* となっているがアウグステイヌスはすべて *ignoro* となった古ラテン語聖書に従っている。
- (16) O. Bright はよく *pecorant originale* という語が初めて現われているアウグステイヌスの著作は *De div. Quaest. ad Simpl.*, II, qu. 1, であるという(長沢信寿、アウグステイヌス哲学の研究、創文社、三二六頁)。長沢先生はこの見解を否定し原罪という言葉がはつきり使われたのは四二〇年の *Contr. duas Ep. Pelag.* が最初であるとされる。だが三九七年頃書かれた *De div. Quaest. ad Simpl.*, II, qu. 1, n. 10, 11. に我々はこの語の使用をみる。

50 Cyprianus, De dom. orat., 16; Ambrosius, De Paenit., 1, 3.

80 De Grat. Christi: Contr. duas Ep. Pelag; Contr. Jul; Contr. Jul. op. imp.; Sermo, 154.

60 J. Mausbach, Die Ethik des Heiligen Augustinus, II, 1929, Freiburg, S. 11-15.

70 ウルガータでは「Gratias habeo Deo per Jesum…」となっているが、アウグスティヌスの引用はすべて「Gratia Dei per Jesum…」となっている。こういう古ラテン語聖書があったのか、それとも彼が特にこういう変えたのか分らぬが、*gratia Dei* という方が確かに彼の真意を表わすのに適している。

本論文は昭和四十一年度文部省科学研究費（各個研究）を受けた「アウグスティヌスの存在論の研究」に関する研究報告論文である。

（佐賀大学助教授、昭和三十四年本学大学院博士課程修了・西洋哲学史）