

『南山神学』29号(2006年2月) pp. 1-43.

悪魔の権限

- アウグスティヌスの贖罪論の一側面 -

ハンス ユーゲン・マルクス

1838年チュービンゲン大学プロテスタント神学部教授のクリスティアン・パウアーは『キリスト教の和解論』を著し、アウグスティヌスの構想では悪魔は墮罪後の人類に対して「完全な所有権」を有していたと説いた¹。賛同する評価が増える中²、ヨハネス＝アウグスト・ドルナーはアウグスティヌスの神学を主題化する著書を著し、アウグスティヌスのキリスト論を一種の仮現論と非難する一方、それまでの伝承に従って、アウグスティヌスも救済を「悪魔とのキリストの商取引」と解し、結局アウグスティヌスがマニ教の二元論から脱皮し得なかったと結論づけた³。この著書は21世紀前半まで続いた西方キリスト教最大の教父をめぐる見直し論の発端となった。

ドイツ語圏の神学界では悪魔の権限を認めるのが主流だったが⁴、それが神に「従属する権限」⁵、また「ある種の相対的な権限」⁶であったこと、さらには悪

¹ C. BAUER, *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, Tübingen 1883, 68. 以下アウグスティヌスの著作を A.D. FITZGERALD (ed.), *Augustine through the Ages*, Grand Rapids/Cambridge 1999, xxxv-xlii の略号で記す。それ以外の略語は S. SCHWERTNER, *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin/New York ²1994 による。

² A. REVILLE, *La rédemption*, Paris 1859, 28-29; G. ROSSKOFF, *Die Geschichte des Teufels* 1, Leipzig 1869, 228.

³ A. DORNER, *Augustinus: Sein theologisches System*, Berlin 1873, 172-179.

⁴ K. KUEHNER, *Augustins Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi*, Heidelberg 1890, 16-20.

⁵ J. GOTTSCHICK, "Augustins Anschauung von den Erlösungswirkungen Christi," *ZThK* 11 (1901) 118.

⁶ O. SCHEEL, "Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus," *ThStKr* 77 (1904) 423.

魔の権限を承認したことはアウグスティヌスの贖罪論の一側面にすぎないと注意する声も主流派から上がった⁷。当時、英語圏の神学界もドイツ主流派の慎重論に賛同していた。アウグスティヌスにとって悪魔は「人間に対する支配を自分の権利として要求する債権者というよりは、神の正義の執行者である」⁸。

フランス語圏の神学界では1902年に出た『カトリック神学大事典』第一巻のアウグスティヌスに関する長文の項目が議論の動向を定めた⁹。著者はドイツ語圏の神学界における慎重論の提唱者をも「新ネストリオス派」¹⁰と難詰するものの、それとほぼ同様に悪魔の権限を相対化する¹¹。このようにフランス語圏の神学界でも相対化説で決着し¹²、悪魔の役割をきっぱり否定する研究¹³さえ現われたところ、当時最有力だった教理史研究者ジョセフ・テュルメルはガラランの筆名で、1922年に『聖アウグスティヌスにおける救い』と題する論文を著し、また数年後には『教理史』でその論文の主要な部分を再録した¹⁴。その中で今まで紹介した相対化説を「護教論」と罵倒し、おびたしい引用箇所をもって、アウグスティヌスが実際に、墮罪のゆえ神も尊重せざるを得ない人

⁷ A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 3, Leipzig ⁴1910, 202-204; F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle ⁴1906, 358-360.399-400.

⁸ H. RASHDALL, *The Idea of Atonement in Christian Theology*, London 1919, 331; G.B. STEVENS, *The Christian Doctrine of Salvation*, Edinburgh 1905, 139; J.K. MOZLEY, *The Doctrine of Atonement*, London 1915, 122-123.

⁹ É. PORTALIE, art. *Augustin*, DThC 1, 2268-2472.

¹⁰ Ibid. 2364.

¹¹ 「悪魔は私たちに対していっさいの権限を持っていない。そう称され得るものは罪人を罰するべき許容であるにすぎない。悪魔は役人であって、主人ではない」(ibid. 2371)。とりわけ商取引と策略にかかわる「イメージの意味を調べてみれば、こうした演出は悪魔の敗北と私たちの解放を劇的に誇張するための方法であるにすぎないことは明々白々になる」(ibid.)。

¹² C. CROMBRUGGHE, “La doctrine christologique et soteriologique de la rédemption de saint Augustin,” RHE 5 (1904) 237-257.477-503; J. RIVIÉRE, *Le dogme de la rédemption*, Paris 1905, 248-261. 403-409.

¹³ P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin: du manichéisme au néoplatonisme*, Paris 1918.

¹⁴ H. GALLERAND, “La rédemption dans saint Augustin,” RHLR 8 (1922) 38-77; J. TURMEL, *Histoire des dogmes* 1, Paris 1931, 360-380.

類に対する悪魔の所有権を前提に、キリストの贖罪死を悪魔への身代金の支払い、と理解していたことを証明しようと努めた。

これを受けて、「護教論家」の一人ジャン・リビエールは一連の論文を著し、相対化説の正当性を再確認した¹⁵。悪魔の権限に関する限りでは、現在もなおリビエールのそれより詳しい研究はないし、結論も通説となっている¹⁶。欠点は論述が相手の論文の構成に則って、各箇所の意味をもっぱら当該文書だけを手がかりに解明しようとしており、背景となっている社会的・歴史的状況を考慮せず、アウグスティヌスの思索を貫く同一の関心事にも気づいていないということである。

以下、まずアウグスティヌスに伝わった伝承の基調を確認したうえで、アウグスティヌスは伝承をどのように受け止めたかを明らかにしたい。最後に、中世の新たな問題設定にアウグスティヌスがどう貢献したかを示してまとめに代えたい。

1. 伝承の基調

アウグスティヌスによく知られていた伝承はエイレナイオスに始まり、テルトゥリアヌスの影響で独特の西方的な形態に変わり始めた。便宜上、初期と4世紀の二つに分けて、アウグスティヌスに伝わった伝承の基調を確認したい。

¹⁵ 諸論文は1931年に単行本にまとめられた。J. RIVIÉRE, *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, Paris³1933.

¹⁶ J. McWILLIAM, "Study of Augustine's Christology in the Twentieth Century," id. (ed.), *Augustine from Rhetor to Theologian*, Waterloo/Ontario 1992, 193.

1. 1. 初期

エイレナイオスの『異端駁論』の中にはいくつかのより古い文書が織り込まれており¹⁷，その中には著者より少なくとも一世代は先立つ東方伝承をみることが出来る。人祖が成長を必要とする状態で創造されたとみるのが特長である。

「つい最近生じたばかりのものが生まれざるものではありえない。そして、生まれざるものではないということによって、全きものに較べて劣ってもいる。なぜなら、より若いということによって、子供っぽくもあり、また子供っぽいということによって、全き方に慣れてもいなければ、そのために訓練されてもいないからである。実際、ちょうど母親の方は乳児に固形の全き食物を与えることができても、乳児の方は自分よりも年長者のための食物をまだ受けることができないように、それと同様、神も、自分の方からは初めから人間に完全さを与えることのできる方であったのだが、人間の方でそれを受け取ることができなかつたのである。というのも、創られたばかりの人間は、まだ乳児だからである。」¹⁸

これがたまたま偶然の発想でないことは、アンティオキアのテオフィロスも「神の両手」である言(ことば)と霊によって造られた人祖が乳児であったこと、壮年に達してはじめて神を見、その生命にあずかることができるように方向づ

¹⁷ W. BOUSSET, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom* (FRLANT 6), Göttingen 1915, 272-282; F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* (TU 46, 2), Berlin 1930; M. WIDMANN, "Irenaeus und seine theologischen Väter," *ZThK* 54 (1957) 156-173. これらの研究者によれば、六つの資料文書が確認できる。(一)教育についての論文 『異端駁論』第三巻 18-23 章，(二)預言についての論文 『異端駁論』第四巻 20 章 8-12 節，21 章，25 章 2 節，33 章 10-15 節，(三)長老説教 『異端駁論』第四巻 27 章，32 章 1 節，(四)自由意志についての論文 『異端駁論』第四巻 37-39 章，(五)誘惑物語の注解 『異端駁論』第五巻 21-24 章，(六)終末についての論文 『異端駁論』第五巻 25-36 章。

¹⁸ IRENAEUS, *Adversus Haereses* 4,38,1 (SC 100, 944-945: 8-17.). 小林稔訳 『キリスト教教父著作集 3/II エイレナイオス 4 異端駁論 IV』(教文館・2000 年)155 頁。

けられていることを強調することから分かる¹⁹。その伝承を踏まえて、エイレナイオスは、独自に「神の両手」の役割を区別する。言によって人間は神の似姿に、聖霊によって神と類似するものに創造された(創1:26-27 参照)²⁰。創造の段階で人間は乳児であったが、ますます霊的な成人に成長し、こうして神に慣れ親しんでいくことによって、神と完全に類似するようになることが最初の人間に定められた目的である。それに到達するためには、人間は霊の賜物をなおざりにしてはならない。そして、神の掟を破れば霊の賜物を失い、ついに死ぬことになる。だが、まさに乳児だったからこそ「容易に誘惑者にだまされた」²¹。もちろん教育的配慮から罰は必要である。

聖書から分かるように(創3:14-15,17-19)、墮罪のゆえに神から呪われたのは、人をだました誘惑者と人祖が住む地だけである。エイレナイオスに伝わった伝承で力説されるように、「それは、彼らが神から呪われて全く滅んでしまうことも、また譴責されないままであったために神を軽んじるようなこともないためであった」²²。さらに「二人はいちじくの葉をつづり合わせ腰を覆うものとした」(創3:7)という箇所は、伝承の中でこう活用されている。

「アダムは腰みにより、わざによって自分の回心を示した。他の葉も沢山あったにもかかわらず、いちじくの葉で自らを覆ったのである。……神を恐れ、その来臨を待ち望み、次のようなことをいおうとしていたのである。すなわ

¹⁹ THEOPHILUS Antioch., *Ad Autolyicum* 2, 18.24-25 (R.M. GRANT[ed./trad.], *Oxford Early Christian Texts*, Oxford 1970, 56.66-68.

²⁰ IRENAEUS, *Adversus Haereses* 4,20,1 (SC 100, 626: 8-17); *ibid.* 5,6,1; 12,2 (SC 153, 72-80: 1-56. 148-150: 41-46). エイレナイオスとは対照的にテオフィロスは区別をまだ主題化していない。エイレナイオスの構想については、Y. TORISU, *Gott in Welt. Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon*, Nettetal 1991, 144-153.180-181.185-191; 鳥巢義文『エイレナイオスの救済神学』(新世社・2002年)22-26, 50-68頁参照。

²¹ IRENAEUS, *Epideixis* 12 (SC 62, 52).

²² *Adversus Haereses* 3, 23,3 (SC 211, 452: 65-67). 小林稔訳『キリスト教教父著作集 3/I エイレナイオス 3 異端駁論 III』(教文館・2000年)119頁。

ち、『霊から受けた霊性の衣を、私は不従順によって失いました。そして、快さをもたらさず、身体を刺し、傷つけるこのような着物が自分に相応しいことを、今、私は識っています』というのである。そして、主が憐れみ深い方であるゆえに、いちじくの葉の代わりに毛皮の下着を彼らに着せたのでなかったなら、彼らは自分をさげすんでいたゆえ、確かにずっとこの衣服を着ていたことであろう。」²³

このように悪魔は「不当にも」²⁴ 人類の上に支配権を得た。エイレナイオスによれば、自らよく背信と呼ぶ悪魔の支配は不当だとはいえ、神が正当な対応をするのは当然である。

「神の言はすべてにおいて力があり、その義において欠けている点がないので、背信に対してさえ正しくふるまった。そういうわけで背信がはじめに私たちを支配し、自分でないものをあくことなく奪い取るあの力によってではなく、説得でもって自分のものを背信から救った。なぜならそれは武力を行使せず、説得を図る神にふさわしい対応だからである。」²⁵

引き続きエイレナイオスは十字架上の死に注意を喚起する。その意味は決して悪魔への身代金の支払いではない。キリストが命を奉げたのは、十字架上の死に至るまでの従順と謙虚の模範を示すためである。実際に、乳児であったことに加えて、人祖が容易にもだまされたもう一つの理由は、言がまだ受肉していなかったので、人間は自己の原型を目で見ることができず、それをどのように模倣したらよいかも分かっていなかった、ということである。

²³ Ibid. 5 (SC 211, 458-460: 108-124). 上掲小林稔訳『エイレナイオス3 異端駁論』121頁。

²⁴ Ibid.5,1,1 (SC 153, 18: 22).

²⁵ Ibid. (SC 153, 18-20: 25-31).

「たしかに、以前人間は神の似姿として造られたと言われた。しかし、似姿は示されていなかった。なぜなら人間がその似姿として造られた言はまだ見えないものであったからである。だからこそ人間は神と類似することをあれほど簡単に失ってしまった。しかし、神の言が肉となったとき、それは両方を確かなものにした。すなわち、言自身、その似姿であったところのものとなることによって真の似姿を明示し、かつ人間を今や目に見える言によって、人間と神が類似することを堅固に立て直した。」²⁶

以上のように、最古の伝承において悪魔の役割はあまり重視されていないが、西方キリスト教の世界で伝承が進むにつれて、ローマ法の影響のもと評価が変わっていく²⁷。テルトリアヌスはとりわけ迫害との関連で悪魔の役割を主題化する。そもそも迫害が起こるには二つの理由がある。一つはまさしく悪魔の悪意である。悪魔はキリスト教徒に授けられた「神の恩恵を嫉妬している」から、異教の支配体制をキリスト教徒の弾圧へと駆り立てる²⁸。しかし、はるかに重要なのもう一つの理由である。それはキリスト教徒を鍛えよう、とする神自身の教育的配慮である。悪魔の悪意はその目的達成のための単なる手段にすぎない。

「力が弱さの中で十分に発揮されるように [二コリ 12:9 参照]、義は悪意の中で十分に発揮される。力ある者に恥をかかせるため、神は世の無力な者を選び、知恵ある者に恥をかかせるため、世の無学な者を選んだ [一コリ 1:27

²⁶ Ibid., 16,2 (SC 153, 216: 24-33).

²⁷ A. BECK, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, Aalen 1967; R. BRAUN, "Deus Christianorum." *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullian*, Paris 1962; B. STUDER/B. DALEY, *Soteriologie in der Schrift und Patristik* (HDG III/2a), Freiburg-Basel-Wien 1978, 85.

²⁸ TERTULLIANUS, *Apologia* 17, 5 (CChr.SL 1, 139: 14).

参照]このように悪意が利用されるのも、悪意に恥をかかせることによって、義が証明されるためである。」²⁹

旧約の義人ヨブはこうした鍛錬の好例だが（ヨブ 1：2；2：6）、ヨブの場合と同様に、キリスト教徒の信仰を消すことができるまでの権能は悪魔に許容されていない（ルカ 22：31-32 参照）³⁰。このようにキリスト教徒の場合には悪魔の権能はあくまでも許容されたものだが、異教徒の場合には事情は根本的に異なる。

「神に属さない者に対して悪魔は固有の権能（*propria potestas*）を持つ。しかし、それは一滴のしずく、天秤の上の塵 [イザ 40：15 参照] のようなものに対する権能にすぎない。かつて国々は神から見捨てられ、そしてこれによって、悪魔の一種の空しい所有物になってしまった。」³¹

リビエールによれば、ここで主題化されている異教徒に対する悪魔の権能はまだ法律上の権利ではないものの、もはやただの実質的権能だけでもないので、テルトゥリアヌスは「疑いもなくアウグスティヌスへと導く流れの泉に位置する」³²。実際に法律上の権利を示唆する箇所もある。

「あの最もしつこい敵は一度も自分の悪意を休ませない [一ペト 5：8 参照]、人が解放されたことをはっきり感ずるときにこそ一番燃え上がる。しかし、[こうして次第に] 自己も消耗する。罪の赦しによって人間のうちにあれほどの死に値する業がなくされ、かつてはあれほど多くの支配の権原（*titulus*）

²⁹ Id., *De fuga in persecutione* 1, 2 (CChr.SL 2, 1137: 14-18).

³⁰ Ibid. 2-4; 6 (CChr.SL 2, 1137: 22-40; 1138: 52-55).

³¹ Ibid. (CChr.SL 2, 1138: 56-60).

³² J. RIVIÈRE, *Rédemption chez saint Augustin*, op. cit. 270.

が取り消されたことで、苦しんだりわめいたりするのは当たり前であった。」³³

もちろん、悪魔に支配の権原を失わせるのは、罪の赦しのために(マコ1:4; 使2:38; 一コリ6:11 参照) 授けられる洗礼である。かつて選ばれた民が葦の海を渡ったときに隷属状態から解放されたように、「諸国民は水によって世から解放されて、水の中に抑えられた古の支配者である悪魔を後にする」³⁴。ところが、洗礼が罪の赦しのために授けられるのだから、「罪なき世代がいったいなぜ罪の赦しを早めるのか」³⁵ と、テルトゥリアヌスは当時まだ例外であった幼児洗礼を批判した。

3世紀半ば頃のアフリカで幼児洗礼が増えたようである。これを弁明するためキュプリアーヌスは、最悪の犯罪人でさえ洗礼によって罪の赦しを得るのであるなら、幼児に洗礼を断る理由もない、と次のように力説する。

「生まれたばかりの幼児はまだ罪を犯していない。ただ肉体的にアダムより派生するという第一の誕生のゆえに古の死への病を受け継いでいる。洗礼の場合には自分の罪ではなく、他人の罪が赦されるのであるから、罪の赦しは容易に与えられるであろう。」³⁶

³³ TERTULLIANUS, *De Paenitentia* 7, 7 (CSEL 76, 158-159: 22-27).

³⁴ *Id.*, *De baptismo* 9 (CSEL 20, 208: 10-12).

³⁵ *Ibid.* 18 (CSEL 20, 216: 22-23). モンタノス派に加担してから、テルトゥリアヌスも幼児における墮罪の結果を重視した。「キリストにおいて再評価されるまでは、すべての魂はアダムにおいて評価され、穢れている。罪深く、穢れている魂は連携のゆえ肉の不名誉を受け継ぐ(*De anima* 40, 1 [CChr.SL 2, 843: 1-4])」。

³⁶ CYPRIANUS, *Epistola* 64, 5 (CSEL 3/2, 720:21-721:2. これは後代にも東方伝承の基調である。アウグスティヌスの原罪論を論駁する際にペラギウス派はキュプリアーヌスの箇所に加えて (c. Jul 1, 6, 22 [PL 44, 655]), ヨハネス・クリュソストモスの次の発言を引用した。「多くの人々は[洗礼の]賜物がただ罪の赦しのためにあるとみなしているが、私たちはそれに加えて10の榮譽を数え上げている。私たちはこの理由によって、罪に汚されていない幼児にも洗礼を授けている。それは彼らを聖なる者、正しい者、神の子、相続人、キリストの兄弟、その体の肢体、聖霊の住まいにするためである」(JOANNES

そもそも悪魔が人祖をそそのかしたのは、神の似姿として創造された人祖の優れた地位を嫉妬したからにはかならない³⁷。その悪魔に神から許容された³⁸役割の一つは、墮罪後の人類に言い渡された刑を執行することである。そういった意味で人類は悪魔の支配下にあり、救済はその支配からの解放である。

「キリストが自分を低くしたのは横たわっていた民を立ち上がらせるためであった。……自ら仕えたのは[悪魔に]仕えていたものを自由へと導くためであった。死を被ったのは、死すべきものに不死性をもたらすためであった。」³⁹

以上のように、テルトゥリアヌスに始まって、西方伝承では罪人に対する刑の執行権が悪魔に認められたが、それはあくまでも神から許容された権限である、とも力説された。以降、この基調には変化がないものの、主眼点は権限の限界に移行していく。

1. 2. ニカイア公会議以降の展開

キリスト教伝承の展開をニカイア公会議を境に分類するのが本稿の場合にも適切であろう。実際にヒラリウスは悪魔の権限について新たな展望を切り開いた。まず、人類に対する悪魔の支配が墮罪の必然的な結果であることを、従前の伝承より明確に力説する。

CHRYSOSTOMUS, *Homilia ad neophytos* 3, 6 [SC 50, 153-154: 1-7]。アウグスティヌスによれば ヨアネス・クリュストはここで人祖に由来する原罪の継承ではなく、誰か先祖が起こした自罪の継承だけを否定している (c. Jul 1, 6, 21 [PL 44, 654-655])。だが、アウグスティヌスとは対照的に洗礼を受けていない幼児が原罪のゆえに地獄に落ちると、ヨアネス・クリュストが考えていなかったことも明らかである。「義人の魂は神のみ手にある。しかし、そうであるならば、幼児の魂も神のみ手にある。なぜなら、彼らも悪を知らないからである」 (id., *In Matthaum homilia* 28, 3 [PG 57, 353])。

³⁷ CYPRIANUS, *de zelo et livore* 3 (CSEL 3/1, 421); id., *Epistola* 60, 3 (CSEL 3/2, 694).

³⁸ 「神が許容しないかぎり、悪魔は人間に何もできない」 (id., *Testimonia* 3, 80 [CSEL 3/1, 173: 4-5])。

³⁹ Id., *De opere et eleemosynis* 1 (CSEL 3/1, 373: 7-10).

「罪の意志がある者は皆、神を欠いている。そして神がないところには悪魔の場があり、そこで悪魔は待ち伏せて……空き家のようにそれを占拠した。その家は、神がそれを去ったときに、悪魔に明け渡された。」⁴⁰

しかし悪魔に与えられた刑の執行権は、罪人に限定されていることも法の大原則である。これと関連してはじめてヒラリウスは二つの聖書箇所を併記して活用する。一つは最後の晩餐の終わりにイエスが語った言葉である。「世の支配者が来る。だが、彼は私をどうすることもできない」(ヨハ 14:30)。この発言の後半部分についてヒラリウスが用いた古ラテン語訳では、「彼は私のうちに何も見出すことができない」となっている。もう一つは以前から処女懐胎を裏付ける意味で解釈されてきた箇所である⁴¹。「罪を取り除くために、[神は]御子を罪深い肉と同じ姿でこの世に送り、その肉において罪を罪として処断された」(ロマ 8:3)。この中の「罪深い肉と同じ姿」は古ラテン語訳では「罪深い肉の似姿」となっており、伝承に則ってヒラリウスはそれを常人とキリストとの相違を示唆する表現と解する⁴²。処女懐胎のゆえにキリストには自罪がないばか

⁴⁰ HILARIUS, *Tractatus super psalmos* 118,16,5 (CChr.SL 61A, 150-151: 1-5).

⁴¹ テルトゥリアヌスが伝えるように、ヴァレンティニアノス派などの仮現論者こそ、普通の肉との本質的な相違を示す典拠として、この箇所を活用した(Tertullianus, *Contra Marcionem* 5,16,1 [CChr.SL 1, 705: 15-23]; *De carne Christi* 16,5 [CChr.SL 2, 903: 32-38])。エイレナイオスもこのことを示唆している(IRENAEUS, *Adversus Haereses* 5, 21,1 [SC 153, 262-264: 8-10])。

⁴² 西方伝承の中で初めてテルトゥリアヌスはこれを常人に対するキリストの独自性を表す表現と解する。「肉の本性は人間において罪深いものであり、その肉において罪が処断された。なぜなら、人間において無罪のままに保たれなかった肉はキリストにおいて無罪のままに保たれたからである」(TERTULLIANUS, *De carne Christi*, 16,5 [CChr.SL 2, 902: 21-25])。エイレナイオスの引用する資料文書(註 17 参照)ではこの箇所はこう注解されている。「罪深い肉の似姿を受け入れたのは、罪を処断し、いわば体から追い払い、人に御自分の後に従うよう呼びかけるためであった」(IRENAEUS, *Adversus Haereses* 3,20,2 [SC 211, 390: 67-70])。これは、オリゲネスを経由して(C.P.H. HAMEL [ed.], *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung des Rufinus*: Buch 4-6, Freiburg 1997, 525-526: 47-58), 東方伝承の基調となる。

りでなく、情欲を通じて人祖から各自に伝わってくる原罪もない⁴³。だから悪魔の権限はキリストに及ばない。

「キリストは愚かさと過ちを私たちの知恵と生のために担った。それは、世の支配者を裁き、肉において罪を罪として処断するためであった〔ロマ 8：3 参照〕それはキリストにおいて、すなわちその体の肉において、死の支配者が罪をいっさい見出すことができなかつたときのキリスト御自身が仰るとおりである。『世の支配者が来る。だが、彼は私のうちに何も見出すことが出来ない』〔ヨハ 14：30 参照〕世の支配者が来た。そうして、罪をいっさい見出せなかつたにもかかわらず、罪の罰、つまり死の法を行使した。そのことによって、人間の死の創始者は、生の創始者のうちに罪とは無縁の死をもたらしたので、裁かれる。」⁴⁴

罪人に対して死刑の執行権を持っている悪魔だが、無罪のキリストの場合にはその権限を逸脱した。それに対する「裁き」とは権限の失効にほかならない。とりわけアンブロシアステルの絶大な影響でこれが西方伝承の基調となる。アンブロシアステルはローマの信徒への手紙 8 章 3 節を注解する際に、まず「罪深い肉の似姿」をこう説く。

「肉の似姿と言われるのは、私たちのそれと同じ肉なのに、私たちの肉のように胎内で形作られ、生まれたのではないからである。実際、胎内で聖とされ、罪なしに生まれ、また自らも肉において罪を犯さなかつた。そういうわけで主の誕生のため処女の胎が選ばれた。こうして主の肉は聖性において私たちの肉と異なる。」⁴⁵

⁴³ *De Trinitate* 10, 25 (CChr.SL 62 A, 479-481: 26-33).

⁴⁴ *Tractatus super Psalmos* 68,8 (CChr.SL 61, 298: 12-20).

⁴⁵ *Commentaria in Epistolam ad Romanos* 8,3,1-2 (CSEL 81/1, 255: 9-14).

これを踏まえてアンブロシアステルは、十字架上の死によって「罪が罪として処断された」ことをヒラリウスより明快に権限の逸脱および失効と解する。

「罪を罪として処断することは、罪をまさしく罪によって処断することである。キリストが罪、すなわち悪魔によって十字架につけられたそのことによって、罪は救い主の肉において罪を犯した。……この罪によって被告となった悪魔は監禁していた魂への支配権を失った。その結果、それによって打ち負かされた十字架のしるしを受けた人々をあえて第二の死[黙 21 : 14 参照]で拘束することはありえない。」⁴⁶

バルセロナの司教を務め、「テオドシウスの治世に最高齢で逝去した」⁴⁷ パキアヌスは洗礼を目前にしていた志願者を相手に行った説教の前半で、人祖が犯した罪の結果、すべての人間がまさしく人祖から受け継いだ罪責のゆえに死刑の判決のもとにあったと述べたうえ、こう続ける。悪魔がもっている執行権を失効させるため、神の子が人となった。これを見て、「かつて最初の人々をだました不従順の生みの親は焦り、動揺し、震え始めました。なぜなら、一度罪の法が取り除かれたなら、悪魔が征服されるはずであったから」⁴⁸。このように悪魔はキリストの正体を見抜いたうえ最初に打った手は、世の支配などを約束する誘惑であった(マタ 4 : 3-11 参照)。しかしその後も悪魔はあきらめず、宗教の指導者や権力者を総なめに何とかキリストを罪に陥れようとし続ける。

⁴⁶ Ibid. 3-4 (CSEL 81/1, 255: 21-24; 257: 4-7).

⁴⁷ HIERONYMUS, *De viris illustribus* 106 (PL 23, 741B-742B).

⁴⁸ PACIANUS, *De baptismo* 3,2 (SC 410, 152: 11-14).

「罪人に対して受けた権限を最も汚れなき方に対しても請求し続けました。しかしまさしくこのことによって、自ら克服されました。なぜなら授けた法で自分に許容されていなかったことを正しい方に執行したからです。」⁴⁹

そしてアダムの罪が全人類に引き継がれたように（ロマ 5：12 参照）、「キリストの義も人類に引き継がれなければなりません。前者が罪によって子孫を失ったように、キリストはその義によって自分の類のすべてを生かすのは当然だからです」⁵⁰。

パキアヌスはアウグスティヌス以前に後述する意味における原罪を説いたといわれるが、これをめぐって議論が勃発したときには、ペラギウス派は好んでアウグスティヌスに洗礼を受けたアンブロシウスを引き合いに出した。アンブロシウスは西方と東方の両伝承を念頭に自分の思索を展開した。たとえば、「罪の肉の似姿」（ロマ 8：3）の意味については東西共通の伝承を継承する一方、遣わされたのはキリストの神性ではなく肉だけである、という反アレイオス派の強調もテルトゥリアヌス以降の西方伝承に一致する⁵¹。ところが「罪が罪として処断された」（ロマ 8：3）ことの意味についてアンブロシウスはヒラリウス以来の解釈を黙殺する。

「すべての人のように男と女の交わりによってできたのではなく、聖霊と乙女から生まれ、汚れのない体を受けた。この体をいっさいの過失が汚さなかったのみならず、[普通の]生殖もしくは懐胎による暗くて不当なはじまりもな

⁴⁹ Ibid. 4,2 (SC 410, 154-156: 15-18).

⁵⁰ Ibid. 5,1 (SC 410, 156: 5-7).

⁵¹ AMBROSIIUS, *De fide* 3,4,30; 5,7,95 (CSEL 78, 119: 31; 250-251: 43-58). 人間を救うためになぜ神の子が自ら人とならなければならなかったのか、といった仮現論者の問題提起に答えてテルトゥリアヌスはこう力説する。「たった一匹の蛇によって倒された人を神の子だけが解放することは適切ではなかったのだらう」（TERTULLIANUS, *De carne Christi* 14, 3 [CSEL 70, 225: 13-14]）。アンブロシウスについては、J. NISHIWAKI, *Ad nuptias Verbi. Aspekte einer Theologie des Wortes Gottes bei Ambrosius von Mailand*, Trier 2003 参照。

かった。すべての人は罪のもとに生まれ、ダビデが言うように、その起源は過失の中にある。『私はとがのうちに母の胎に宿り、罪のうちに母が私を産んだ』[詩 51 : 7 参照]。そういうわけでパウロ自身も言うとおり、その肉は死に定められた体であった。『死に定められたこの体から誰が私を救ってくれるでしょうか』[ロマ 7 : 24]。しかしキリストの肉は罪を処断した [ロマ 8 : 3 参照]。生まれるときには罪を感じなかったし、死ぬときにはこれを十字架につけた。こうして以前には罪のため穢れがあった私たちの肉の中に恩恵による義があった。⁵²

ここでは悪魔への言及はない。「罪深い肉の似姿」で世に送られた神の子の肉において罪が罪として処断されたことは、オリゲネスによる同箇所注解に則って、罪人の義化と解される。「キリストが私たちの罪を十字架に付けたのは、死の囚人と蛇の餌であった私たちがこの方において神の義であるためであった」⁵³。義化が一回限りの罪の赦しで終わらないことを強調するため、アンブロシウスは医師または教師としてのキリストの役割に注意を喚起する。

「医師が天から来られた。傷をほじくるためでなく癒すために。良い医師は私たちがこの地上で私たちの体の治療をどう求めるべきかを教える。肉において罪を罪として処断する方から、私たちのために薬草が生じた。罪のための誘惑であったがゆえに、以前は罪の毒であった肉は解毒剤となった。どのように解毒剤となったかを聞きなさい。『言が肉となった』[ヨハ 1 : 14]。蛇の

⁵² Id., *De paenitentia* 1,3,13 (CSEL 73, 125-126: 40-52). 同様な解釈はグラティアヌス帝宛ての『信仰について』にもみられる (de fide 2,11 [CSEL 78, 90: 13-23])。この解釈はほぼそのままオリゲネスによるローマの信徒への手紙の注解からの引用であり (C.P.H. HAMEL [ed.], *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung des Rufinus: Buch 4-6*, Freiburg 1997, 525-526: 47-58), アンブロシウスを抛り所にしていた論敵に対してアウグスティヌスがこの箇所を活用したことは容易に予想できよう (c.Jul. 2,3,5; 9,32 [PL 44, 675.695]; c.ep.Pel. 4, 11,29 [PL 44, 632])。

⁵³ Id., *Explanatio psalmorum* 37,6 (CSEL 64, 140: 1-3).

穴に手を入れ、毒を取り出し、罪を取り除いた。要するに、肉において罪を罪として処断したということの意味はこれである。」⁵⁴

このようにローマ人への手紙 8 章 3 節を注解するにあたっては、アンブロシウスは東方伝承と一致して、贖罪死よりも、人類にとって新たな教育の発端であった受肉を重視する。実際に、この文脈では「肉の中にありながらも、肉ではなく霊にしたがって、どう歩むべきかを教えることによって、肉において罪を処断した」⁵⁵ とも強調するほどである。キリストは質素で知恵に満ちた暮らしをし、もっぱら父なる神の意志を全うしようと努めた。「この方の後に従い、こうして自分の肉の欲を抑え、神に適うことを行う人はキリストの模倣者である」⁵⁶。キリストが模範となるのは、自ら罪を犯さなかったものの、あらゆる点において常人と同様に試練に遭ったからである（ヘブ 4：15 参照）。

「皆が網にかかっていた。否、今も私たちは網にかかっている。なぜなら、イエス一人だけを除いて、誰も無罪ではないからである。罪と何の関係もないこの方を神は私たちのため罪となさった[二コリ 5：21 参照] 神はこの方を罠にかけ、網に追い込んだ。それは……肉において罪を罪として処断するためであった[ロマ 8：3 参照] 肉が罪であったのは相続上の呪いで弾劾されたからである。肉が不名誉で罪のはしめであった。主イエスが来られ、罪に隷属している肉において徳の兵役を果たした。」⁵⁷

要するに謙虚な教師の姿を見て、どう生きるべきかを学ぶことがアンブロシウスにとってキリスト教信仰の要である。もとより「神のようになろう」(創 3：4

⁵⁴ Ibid. 4 (CSEL 64, 139: 12-20).

⁵⁵ Ibid. 6 (CSEL 64, 141: 6-12).

⁵⁶ Ibid. 5 (CSEL 64, 140: 24-26).

⁵⁷ Id., *Expositio Psalmi CXVIII*, 6,21(CSEL 62, 118: 25-119:15).

参照)といった傲慢が罪の発端であったのだから「謙虚さによって解放されるべき者のところに神が来られた」⁵⁸。そしてまさに謙虚さを学ぶためには、キリスト教徒も依然として試練に遭う。その際、あらゆる誘惑の創始者である悪魔は神から許容される範囲内で自分なりの役割を果たす⁵⁹。それは、キリストの模範と義化の恩恵に助けられて「悪魔が自らだました者から征服されるためである」⁶⁰。

2. アウグスティヌスの構想

アウグスティヌスは以上の伝承を受け継いだので、悪魔に一種の権限を認めるのも当然である。しかしアウグスティヌスは伝承の個々の信念をただ繰り返すだけでなく、総括的な構想の下に悪魔の権限を抜本的に相対化した。

2. 1. 全体の秩序

初期よりアウグスティヌスの思索を貫くのは、ものごとを正しく理解しようと努めるならば、各々には全体の秩序の中にそれなりの存在理由があることが自ずと明らかになる、という確信である。言うまでもなく、この確信は世界を造った神が各々の業を「見て、良しとされた」(創1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31 参照)という信仰によって裏付けられている。しかし全体の秩序をあらゆる思索の大前提とする発想をアウグスティヌスは新プラトン主義から受け継いだ。プロティノスが力説したように、「この宇宙の存在と構造が……偶然によるものと考えerことは非合理的であり、思慮と感覚の欠如を暴露する。このことは検討するまでもなく自明なことである」⁶¹。

⁵⁸ Id., *Explanatio pasalmorum* 43,78 (CSEL 64, 317: 23-24).

⁵⁹ Id., *Expositio euangelii secundum Lucam* 4, 30; 6, 49; 7, 115.144-155 (CChr.SL 14, 117.191.252.267-268).

⁶⁰ Id., *De fuga saeculi* 7, 39 (PL 14, 587D-588A).

⁶¹ Enn III, 2, 1(1-4) .

受洗を決意していた 386 年の秋、アウグスティヌスは母と息子、そして数名の友人と一緒にカシキアクムの山荘に滞在し、仲間と議論を交わした。『秩序について』はそのときの議論の一つを記録したものである。次のような祈りで始まる。

「偉大なる神よ、御身が秩序によっていっさいのものを統べたことを、いったい誰が否定しましょう。いかに万物は相互に関係をもっていることでしょうか。いかに万物は緊密に継起し、各自の結び目に連なりあっていることでしょうか。」⁶²

対話が進む中、「秩序とは、神が造ったすべてのものが、それによって支配されるところのもの」⁶³ と定義され、秩序があるか否かという存在論の問題ではなく、当然あるはずの秩序をいかに発見しうるか、という認識論の問題のみが取り上げられるべきだと合意される。そのためには正しい立脚点を選ぶことが大事であることを、モザイク状の床にたとえてこう力説される。

「もし誰かある人が、わずかの範囲にしか目をやらないために、モザイク状の床においてわずかな一コマの敷石以上にその視野が及び得ないとするなら、その人はこのモザイクの作者を秩序と構成とを知らない者として非難するでしょう。……あまりに教養のない人々は精神が虚弱であるため、万物の全体的な相互適合と協和とを把握し観察することができないので、もし何か彼らの気に障ることがあれば——というのは、彼ら自身の思考にとってそのこと

⁶² ord. 1, 5, 14 (CChr.SL 29, 96: 35-39). 清水正照訳『アウグスティヌス全集第一巻 初期哲学論集(1)』(教文館・1979年) 227頁参照。

⁶³ Ibid. 10, 28 ; II, 1, 2 (CChr.SL 29, 103: 13-14 ; 107: 22-23). 上掲清水正照訳 245, 254 頁参照。

は重要なことであるから——万物の中には重大な欠陥が内蔵しているとみなすのです。」⁶⁴

正しい立脚点を得るためには、万物の中心に立たなければならない。その中心とはまさしく各自の内にある。「人間は感覚から身を引き、心それ自体へと集中し、自分自身に立ち戻っておくという大いなる習慣を身に着けるよう精出さねばなりません」⁶⁵。そして、感覚から身を引くということは「身体にある塵埃のようなもの、またその汚物……から離れること」⁶⁶ にほかならず、「あの忌まわしい情欲と有毒な情熱の呪い」⁶⁷ から解放された人のみが万物の中心に立ち、秩序が何であるかを理解することができる。そういうわけで、アウグスティヌスを若いときから悩ましてきた問題も自ずと解決されてくる。

「秩序を外れて悪はなく、神は悪を愛さなかったが、秩序は愛したということになるのです。善を愛し、悪を愛さないということ自体、偉大な秩序と神的配慮に属するのですから、神は善を愛し、悪を愛さないということを受したのです。この秩序と配慮とがあるからこそ——これが善悪の区別を対照させて宇宙の調和を維持しているのですが——悪もまた必然的に存在するという

⁶⁴ Ibid. 1, 2 (CChr.SL 29, 90: 39-49). 上掲清水正照訳 213 頁。

⁶⁵ Ibid. 1, 3 (CChr.SL 29, 90: 51-53). 上掲清水正照訳 214 頁。アウグスティヌスは「内なる超越」の体験をこう記憶している。「私はこれらの[新プラトン主義の]書物から、自分自身に帰るように促され、あなたに導かれながら、私の内奥へ入って行きました。……私は何かしら、私の魂の目のようなもので、私の魂の目そのものを超えて、まさに精神の目を超えて、不変の光を見ました。……それからあなたは、私の弱い視力を強く照らし、私の中へ押し返されました。そのため私は、自分があなたから遠くにおいて、似ても似つかない境地にあることを見出しました」(conf. 7,10,16 [CSEL 33, 157: 4-8, 19-21]; 宮谷宣史訳『アウグスティヌス著作集 第5巻 告白録(上)』教文館・1993年, 349-350, 352頁)。これについては、T.J. VAN BAVEL, "The Anthropology of Augustine," *Louvain Studies* 5(1974) 34-47; E. CASSIDY, "Per Christum Hominem ad Christum Deum: Augustine's Homilies on John's Gospel," T. FINAN/V. TWOMEY (edd.), *Studies in Patristic Christology*, Dublin 1998, 136-142 参照。

⁶⁶ ord. 1, 8, 23 (CChr.SL 29, 100: 40-41). 上掲清水正照訳 238 頁。

⁶⁷ Ibid. 24 (CChr.SL 29, 100: 59-60). 上掲清水正照訳 239 頁。

結果になっているのです。このようにして、いわばある種の対立から——これは弁論においても、また私たちに心地よいものでもあります——つまり、反対のものからして、同時に万物の美が形成されるのです。」⁶⁸

翌 387 年の復活祭にアウグスティヌスはミラノで洗礼を受け、同年の秋から母の死のため翌年の夏までローマに滞在し、その間、友人エヴォディウスと再び悪の問題について討論した。この討論の中から『自由意志』が出来上がった。これはアウグスティヌスの手による最後の対話編であり、自ら指摘しているように第一巻だけをローマで書き、第二巻と第三巻はアフリカで書き終えた。それは「ヒッポで司祭になった後のことである」⁶⁹。391 年のはじめにアウグスティヌスは司祭になり、395 年の春にノーラの司教パウリーヌスへの手紙を書き、『自由意志』の第三巻の送付を告げるとともに、彼ら二人の友人はずでに本書の未定稿をもっていることを付け加えている⁷⁰。そういうわけで最後の部分は 395 年の終わり頃書いたと推定できる。ところが第三巻の五章からは、それまでの対話相手であったエヴィディオスが一度しか登場せず、アウグスティヌスが単独で論究を進めており、この部分ではじめて人祖の墮罪と悪魔の権限が論じられている。

エヴィディオスとの対話の部分では、およそ存在するものは善いものであるという前提で「大きな善」、「小さな善」、そして「中間の善」の三つが分けられる。まず「小さな善」は健康、感覚、力など身体に関わるものに加えて、富、資格、身分などである。人はそれらを悪しく用いることも善く用いることもできる。悪しく用いる人はそれらの喪失を恐れてそれにしがみつく。善く用いる人はその喪失を恐れずに必要な場合にはそれらを所有し、またそれなしでも済

⁶⁸ Ibid. 7, 18 (CChr.SL 29, 98: 20-35). 上掲清水正照訳 232-233 頁参照。

⁶⁹ retr. 1, 8, 1 (CSEL 36, 37: 5-6).

⁷⁰ Ep. 31, 7 (CSEL 34,7: 2-11).

ませるためいつもその用意をする。問題は人の選ぶ態度から生じるのであって、それら自体から生じるわけではない。

それとは対照的に正義、賢明、剛毅、節制などの徳は「大きな善」であり、その源は「最高善」たる神自身である。徳は神に向かう道を確実に提示するから「大きな善」とみなすべきである。というのも、人がその他の善を悪しくも用いることができる一方、徳の乱用はその本質からして不可能だからである。「徳を悪しく用いないのは、悪しく用いるものを善く用いることが、徳の働きだからである」⁷¹。人間にとって利害は時間とともに移り変わるのに対して徳は永久に変わらない、といった意味で「不変の善」ないし「永遠の善」とも呼ぶことができる。

人間の諸能力わけても自由意志が「中間の善」と呼ばれるのは、「大きな善」にも「小さな善」にも向かうことができるからである。意志が不変の善にすがりつくとき、その「人は幸福な生をもつ。そして、幸福の生そのものが、すなわち、不変の善に固着する精神の状態が、人間に固有の第一の善なのである」⁷²。逆にいうなら、意志が「不変の善」から身を翻して「可変の善」にしがみつくと、その人は不幸な生活に落ち込む。というのも、その人は自分の魂を時間の移り変わりに応じて変えたり、消えてしまうものに引き渡して自己喪失の恐怖に駆り立てられ、絶えず新しいものを捜し求め、安らぎを見出すことができないからである。したがって、悪はけっして何らかの実体ではない。

「不変の善にそむいて可変の善に向かうことが悪である。そして、このそむきと逆転は強制によるものではなくして、意志そのものによるものであるがゆえ、そこに当然正しい罰としての悲惨がともなうのである。」⁷³

⁷¹ lib. arb. 2, 19, 50 (CChr.SL 29, 271: 10-12): "opus uirtutis est bonus usus istorum, quibus etiam non bene uti possumus." 泉治典訳『アウグスティヌス全集第三巻 初期哲学論集(3)』(教文館・1989年) 133-134頁。

⁷² Ibid. 19, 52 (CChr.SL 29, 272: 36-41). 上掲泉治典訳 134頁参照。

⁷³ Ibid. 20, 53 (CChr.SL 29, 272: 72-75). 上掲泉治典訳 136頁参照。

ところが、いつまでも変わらぬ善にすがりつくことが人間に幸福をもたらすのなら、なぜ、人間は世の移り変わりに身をゆだねるのか。第三巻の冒頭でエヴィディウスはこの問題をはじめて提起する。「意志が共通で不変の善から離れて、自分だけの善や価値の低い善などの個々の善に向かい、こうしてあらゆる可変の善へと向かうあの運動は、どこから起こるのでしょうか」⁷⁴。この問いに答えて、アウグスティヌスは石の落下運動と魂の神からの転回運動を比較して、前者には意志がないので自然な運動であるが、後者には意志があるのでまさしく意志そのものの選択による運動だと、答える。

「不変の善から離れて可変の善に向かう意志の運動がただ魂にのみ属し、かつこれは意思的な行為であり、したがって罪として責めるべきであると言おう。そして、このことに関するすべての有益な教えは、われわれがそのような運動を退け抑制することにより、われわれの意志を時間的な諸物への転落から引き離して、永遠の善の享受へと向けることに役立つのである。そうであれば、そのような運動がどこから起こるかと問う必要が何かあるだろうか。」⁷⁵

結局アウグスティヌスはエヴィディウスの質問への答えを拒否している。第三巻第五章以降でエヴィディウスが登場する唯一の場では、先の質問がこう先鋭化されている。「意志そのものの原因を私はたずねている」⁷⁶。そこでアウグスティヌスは従来どおり「習慣」による意志の弱화를指摘し、次いで、はじめて人祖の墮罪を引き合いに出し、これがよく責任回避のために引用されることを嘲笑したうえ⁷⁷、ラテン語の名詞 *lingua* には「舌」と「言語」という二重の意味があることから、墮罪の結果が重要であることを容認する。

⁷⁴ Ibid. 3, 1, 1 (CChr.SL 29, 274: 5-7). 上掲泉治典訳 138-139 頁参照。

⁷⁵ Ibid. 1, 2 (CChr.SL 29, 276: 83-86). 上掲泉治典訳 138 頁。

⁷⁶ Ibid. 17, 47 (CChr.SL 29, 303: 11). 上掲泉治典訳 196 頁。

⁷⁷ 「ここであの問題が出てくる。すなわち、罪を犯しながら自分だけは決して責めようとしないうちで、互いにつぶやきながらわめくのを常とする問題である。彼らはいう。われわれは無知と盲目、困難と苦

「われわれは、語るときに口の中で動かす身体の部分を *lingua*（舌）と呼ぶだけでなく、その運動から生じたさまざまな語の形態や連鎖も *lingua*（言葉）と呼び、その種類によってラテン語とギリシャ語とが区別される。同様に、われわれが自由意志によって知りつつ犯した行為が本来罪と呼ばれるが、それだけでなく、これに対する罰から必然的に結果したものも罪と呼ばれる。さらに、自然本性についていうと、最初の人間がその類において罪なき者として造られた状態を本来的に自然本性と呼ぶが、他方、かの断罪された者の罰によって、可死的な者、無知な者、肉の奴隷として生まれたわれわれの自然がある。使徒がいうのは後者をさしている。『私たちも皆、ほかの人々と同じように生まれながら神の怒りを受けるべき者でした』[エフェ 2:3]」⁷⁸

『自由意志』の完成に取り組む間、自分の周りにいた修道者と種々多様な問題について議論を交わし、これが『八十三の質問について』の題で公刊された。その質問の一つはローマの信徒への手紙 9 章に関わっていた。パウロは 9~11 章の中でイスラエルと異邦人を救いへと導く普遍的な救済史の展望を開いている。まずイスラエルの選びに注目し、次いで異邦人を選ぶために神は一時的にイスラエルを捨てたと説く。問題とされた箇所では、そのような逆説的選びを非難しようとする人を次のように戒めている。

「人よ、神に口答えるとは、あなたは何者か。造られた物が造った者に、『どうしてわたしをこのように造ったのか』と言えるでしょうか。焼き物師は同じ粘土から、一つを貴いことに用いる器に、一つを貴くないことに用いる器に造る権限があるのではないか。」（ロマ 9:20-21）

悩んで生まれ、第一に何をなすべきかを知らないで迷い、第二に正義の誡めが初めて啓示されたとき、それを守ろうとはしたが、何かわからぬ肉の情欲の必然性によって妨げられて、守ることができない。しかし、この状態に陥ったのは、アダムとエワが罪を犯したからだとしても、この悲惨なわれわれが何をしたからだ、と」（*ibid.* 19, 53 [CChr.SL 29, 306: 1-9]; 上掲泉治典訳 201 頁）。

⁷⁸ *Ibid.* 19, 54 (CChr.SL 29, 307: 31-38). 上掲泉治典訳 202 頁参照。

聖書の世界でよく知られている比喻で、神の不可思議な計らいを非難する資格は人間にないことを力説するため、パウロは人間を焼き物師の手にある「粘土」にたとえるが（創2：7；イザ45：9；エレ18：1-12参照）、あくまでもユダヤ人も回心して救われるだろうというのがこの話のポイントである（ロマ11：25-32参照）。ところがギリシャ語、ラテン語では、「粘土」と訳されている単語には「塊」という意味もあることを踏まえて、アウグスティヌスは恩恵の無償性をこう力説する。

「楽園で私たちの本性が罪を犯したゆえに、……私たちは死すべき生殖によって形づくられ、一つの粘土（*una massa luti*）すなわち罪の塊（*massa peccati*）から成っている。したがって私たちは罪を犯すことによって功績を失ったがゆえに、また罪人は永遠の罰以外に何も求める権利がないがゆえに、いったい何事に基づいてかの塊から出た人間がかく言い張って、なぜ私をこのように造ったのかと神に口答えすることがあろうか。」⁷⁹

アウグスティヌスは『ローマの信徒への手紙の選釈』で先の箇所をもう一度取り上げ、神がヤコブを選び、エサウを見捨てた（ロマ9：13参照）理由は、前者の善行を、後者の悪行を予知したからだと解釈する⁸⁰。一年半後に、ミラノの司教座に就任したばかりで、かつてアウグスティヌスを洗礼へと導いたシンプリキアヌスから届いた手紙に提起されていた問題の一つはこれであった。アウグスティヌス自ら認めるように、一年後に完成した手紙への返答は自分にとって決定的な変わり目となった⁸¹。

⁷⁹ div. qu. 68, 3 (CChr.SL 44, 177: 66-74).

⁸⁰ ex. prop. Rm. 62 (CSEL 84, 39).

⁸¹ praed. sanct. 4, 8 (PL 44, 960).

「私は人間の意志の自由な選択の確保のために苦労したが、神の恩恵が勝った。そうでなかったら、使徒が『いったいあなたを偉くしているのは誰なのか。あなたの持っているもので、もらっていないものがあるか。もしもらっているのなら、なぜもらっていないように誇るのか』[- コリ 4:7] という、きわめて明白な真理を述べたとき、その意味を理解することができなかったであろう。」⁸²

恩恵に先立ってはいかなる功績もなければ、功績の予知も予定の条件ではあり得ない。そして、恩恵があらゆる功績の前にあるならば⁸³、いったいなぜエサウはまだ生まれもせず、何の行いもしていないうちに神から捨てられたのか。六回も繰り返されるこの問い⁸⁴の大前提は三回確認される。「神の側には不正はない」⁸⁵。そうすると、神がエサウを選ばなかったのは、エサウがもっていた罪を罰するためであった。そしてエサウがまだ生まれもせず、何の行いもしていないうちに捨てられたのであるから、それは人間の本性そのものに内在する人祖の罪にほかならない。「アダムから神に対する背反の原理が全人類に及んだので、すべての人はいわば罪の一つの塊のようなもので、至高の神の義に負い目を負っている」⁸⁶。言い換えれば、神と人類は債権者と債務者のように関わりあい、債務免除はもっぱら債権者の自由裁量による恩恵である。

⁸² retr. 2, 27, 3 (CSEL 36, 132: 6-14). 赤木善光訳『アウグスティヌス全集第四巻 神学論集』（教文館・1979年）187頁。

⁸³ 「火は熱くなるために燃えるのではなく、熱いから燃えるのである。車輪は丸くなるために廻るのではなく、丸いのでよく廻るのである。それと同様に、誰も恩恵を受けるために善行をするのではなく、恩恵を受けたがゆえに善行をするのである。……それゆえ恩恵が第一であって、善行は第二である」（Simpl.1, 2, 3 [CChr.SL 44, 27: 86-94]；上掲赤木善光訳 150-151頁）。

⁸⁴ Ibid. 10-11; 14 (CChr.SL 44, 34-36; 38-39: 273-275, 301-303, 306-308, 379-380, 403-405, 410-411)。

⁸⁵ Ibid. 16; 17; 22 (CChr.SL 44, 41; 44; 55: 444-446, 530-531, 807)。

⁸⁶ Ibid. 16 (CChr.SL 44, 42: 468-470)。上掲赤木善光訳 169頁参照。

「人間の社会は、相互に与えたり、受けたりすることによって結びつけられているのであるが、与えたり、受けたりするものには、義務的なものもあれば、そうでないものもある。誰でも自分が当然の権利を有することを強要したとしても、不正なことをしたという非難は受けないし、また、自分で有する当然の権利を譲ったとしても、不正なことをしたという非難を受けないだろう。そして、このことが債務者の自由裁量にあるのではなく、債権者の自由裁量にあるということを知らない人がいるだろうか。」⁸⁷

以上のようにアウグスティヌスは全体の秩序の中に原罪の継承と予定の無償性を位置づけたが、問題とされていたエサウについていうならば、「神は人間エサウを憎んだのではなく、罪人エサウを憎んだのである」⁸⁸。エサウのように一部の人が救いに予定されないことは、予定されている人々の教育に役立つ。「これはたしかにより悪いものとの比較によってより善いものが際立ち、かつ成長するためである」⁸⁹。

2. 2. 刑の執行

410年の終わり頃、西ゴート軍の侵略を逃れ、イタリアからアフリカへ来航してきた難民の中にペラギウスもいた⁹⁰。ヒッポに入港したとき、アウグスティヌスは不在であったが⁹¹、翌年6月上旬に当局の主催でカルタゴにおいてド

⁸⁷ Ibid. (CChr.SL 44, 41: 459-464). 上掲赤木善光訳 169 頁参照。

⁸⁸ Ibid. 18 (CChr.SL 44, 45: 552-553). 上掲赤木善光訳 174 頁参照。

⁸⁹ Ibid. 20 (CChr.SL 44, 52: 719-720). 上掲赤木善光訳 181 頁参照。

⁹⁰ 山田望『キリストの模範——ペラギウスの神学における神の義とパイディア』（教文館・1997年）。

⁹¹ 治癒のため不在であったようだ（O. PERLER/J.L. MAIER, *Les voyages des saint Augustin*, Paris 1969, 280-286）。ペラギウスが残した挨拶状にアウグスティヌスは同様に用心深く答えた（gest.Pel. 27, 52 [CSEL 42, 105:17-106:2]; Y.M. DUVAL, “La correspondance entre Augustin et Pélage,” *Revue des Etudes Augustiniennes* 45 [1999] 363-384）。『告白』の中でアウグスティヌスはこう祈る。「御身の命ずるものを与えたまえ。御身の欲することを命じたまえ」（conf.10, 29,40 [CChr.SL 27, 176: 2]; 山田晶『世界の名著 14 アウグスティヌス告白』[中央公論社・1968年]367頁）。404年頃これを読んだときにペラ

ナトス派司教とカトリック司教との会議が開かれた。準備の途中、アウグスティヌスはペラギウスを遠くから見たが、その直後ペラギウスは海路でパレスチナへ去ったので、ここでも会談が成立しなかった⁹²。

ところで、門弟の一人で、有力なローマ貴族のカエレスティウスはカルタゴの司教アウレリウスに当教区司祭への採用を申請した。慣例の資格審査が開始されたところ、ミラノ教区の執事を勤めていたパウリーヌスは七つの項目で候補者の見解を告発する文書を提出した⁹³。アウグスティヌス自身調査に関わっていなかったが、カエレスティウスは「弾劾されたが納得しなかった」⁹⁴、と伝えている。

ギウスが怒ったこと、以来、ローマで「自由意志と共に創造された自然本性こそが恩恵だと主張した」(gest.Pel. 28, 47 [CSEL 42, 101: 6-8]) ことをアウグスティヌスは良く知っていた (pecc.mer. 2, 5,5 [CSEL 60, 75:27-76:3])。通常、414年頃エルサレムで書かれた、とされている『自然本性について』がすでに405年ローマで執筆されたことについては、Y.M. DUVAL, “La date du ‘De natura’ de Pélage. Les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce,” *Revue des Etudes Augustiniennes* 36 (1990) 257-283 参照。「アウグスティヌスはかなり前から恩恵に関するペラギウスの考えを知らされていたが、自ら確認できるまで待っていた」(id., “Pélage en son temps: Données chronologiques nouvelles pour une présentation nouvelle,” *Studia Patristica* 38 [Leuven 2001] 105)。ペラギウスがヒッポで恩恵の問題について発言しなかったことを確認したうえ「予想よりも早くそこを去った」(gest.Pel. 22, 46 [CSEL 42, 100: 16-17]) とアウグスティヌスは報告する。

⁹² 「記憶している限り、カルタゴで彼の顔を一度か二度見た。そのときドナトゥス派と予定していた会議の準備で大変忙しかった。そしてここからも彼は太急ぎで海外へ出た (ibid. [CSEL 42, 100 vv 17-20]) 。

⁹³ MARIUS MERCATOR, *Commonitorium de Caelestio* 1, 1 (PL 48, 69 A-70A; ACO I/5, 66: 9-17)。ここでは411年にカルタゴで行われた調査会議の議事録から引用されているが、ほぼ同じ形でアウグスティヌスはこれを415年にディオスポリスで開かれたパレスチナ司教会議の議事録から引用している (gest. Pel.11, 23 [CSEL 42, 76: 16-25])。人物については、G. HONNAY, “Caelestius, discipulus Pelagii,” *Augustiniana* 44 (1994) 271-302; W. DUNPHY, “A Lost Year: Pelagianism in Carthage, 411 A.D.,” *Aug.* 45 (2005) 437-440 参照。

⁹⁴ ep. 157, 3, 22 (CSEL 44, 471: 19-20)。通説によれば、カエレスティウスの件を調査する会議は411年9月以降に行われたが (J.H. KOOPMANS, “Augustine’s first Contact with Pelagius and the Dating of the Condemnation of Caelestius in Cartaghe,” *VigChr* 8 [1954] 149-153; F. REFOULÉ, “Datation du premier concile de Carthage contre les pélagiens et du ‘Libellus fidei’ de Rufin,” *Revue des Études Augustiniennes* 9 (1963) 41-49; G. HONNAY op. cit. 275; Y.M. DUVAL, “Pélage” op. cit., 103), 最近ワルタ・ダンフィがかなり説得的に論じたように、調査会議はその年の春、ないしは四旬節が始まる前の2

弾劾された見解の要は、罪を犯さなかった場合にも人祖は死んだはずであり、幼児も人祖の墮罪以前の状態に生まれるので、受洗前に死んだ場合は天国に迎えられる、という二点であった。ところが、ペラギウスはエルサレムに来てから早くも近くのベツレヘムに住むヒエロニムスの注意を引いた。今度は人が原則的には無罪であり得る、という見解が論争の要となった⁹⁵。詳細を述べる暇がないが、418年5月上旬、カルタゴで開かれた教会会議で、原罪と恩恵に関するアウグスティヌスの思想の要を教理と宣言する文書が採択された⁹⁶。

これを受けて、西帝ホノリウスはペラギウス派弾圧の勅令を出した⁹⁷。その結果、エクランムの司教座から追放されたユリアヌスはおそらくモプスウエスティア滞在中の421/22年に『フロールスへ』と題する八巻を著し、再びアウグ

月に行われた(W. DUNPHY, "A Lost Year" op. cit., 435-440. 452.458.465)。直接調査に関わったアウレリウスを相手にアウグスティヌスはこう記録している。「聖下と他の司教らによって[カエレスティウスの]所見はカルタゴで調査され、弾劾されたと聞いています。覚えておいでのように、私自身はいいませんが、後でカルタゴに来たとき、その議事録を確認しました(gest. Pel. 11, 23 [CSEL 42, 77: 1-4])。ダンフィーの仮説が正しければ、アウグスティヌスは411年5月、ドナトゥス派との会議のためカルタゴに来たときに議事録を確認し、また、その時点で会議主催者である皇帝使節マルケリーヌスから『罪の報いと赦し、および幼児洗礼』(CSEL 60, 3-151; 金子晴男・畑宏枝訳『アウグスティヌス著作集 第29巻 ペラギウス派駁論集(3)』[教文館・1999年]9-138頁)の作成を依頼された。

⁹⁵ 「無罪であることが不可能だ、と聞く人は何も良心の咎めを感じないだろう。たが、たとえそれが真実であっても、そのようなことを言うてはならない。なぜなら、それは聞き手を啓発するどころか、墮落させるからである。自分で無罪ではあり得ない、と考える人は最初から罪を避けるように心がけることはないだろう。……ところが自分で罪を犯さないことも可能だ、と言える人は、当然可能なことを実行しようと努めるだろう。そして、そのように努める人は、たとえ完全に成功しないとしても、かなりの程度まで成功することが出来るだろう」(*Epistola de possibilitate non peccandi* 3, 1 [PLS I, 1460])。ヒエロニムスはこれを論敵の最大誤謬とみなした(*Dialogus cum Pelagio* 2, 4. 6; 3, 4 [PL 23, 562B. 567A. 600B])。アウグスティヌスは論敵の弁明をこう紹介している。「われわれは単に可能性だけを論じているのである。……われわれは[存在し得るといふ]可能性と[存在し得ないといふ]不可能性について論争しているのであって、存在と非存在について論争しているのではない」(nat. et gr. 7, 8 [CSEL 60, 237: 18.23-26]。金子晴男『アウグスティヌス著作集 第9巻 ペラギウス派駁論集(1)』[教文館・1979年]135-136頁)。論争の背景と展開については、Y.M. DUVAL, "Pelage," op. cit., 105-118 参照。

⁹⁶ DS 222-230.

⁹⁷ *Constitutio Honorii imperatoris ad Palladium* (PL 48, 379-386).

スティヌスの『結婚と情欲について』(419/20年)⁹⁸を非難した。第一巻で神の義, 人間の罪, 自由意志, といった基本理念を論じたうえ, 第二巻でローマの信徒への手紙5章12~21節を詳しく注解し, 第三巻では神の義を主題化する。聖書箇所をもとに, アウグスティヌス流の原罪論は, 善なる創造者に矛盾する一方, とりわけ情欲に関する見解がマニのそれによく合うとの論証を試みる。第四巻でキリスト論を取り上げたうえ, 第五巻でもう一度自由意志を弁明し, 第六巻でアダムとキリストそれぞれの役割を論ずる。428年以降, アウグスティヌスはこれらの一言一句を入念に論駁するが, その最中に没したため残る二巻の内容は分からない⁹⁹。

411年以降, アウグスティヌスはそれまであまり注目していなかったローマの信徒への手紙5章12~21節を頻繁に引き合いに出した。実際12節では, 死が人祖の墮罪への罰であることが明確に述べられている。アウグスティヌスと論敵が共有していた古ラテン訳の前半は新共同訳と一致するが, 後半には「死」という主語が欠落しているので, アウグスティヌスは当初こう理解した。「一人の人のうちにすべての人が罪を犯した。こうして, 罪はすべての人に入り込んだ」¹⁰⁰。ユリアヌスが「罪」の代わりに「死」が補完されるべきだと反論したところ, アウグスティヌスはどちらも可能であると容認し, 「罪なしに罰が行き渡ったことは正しくないので, 人祖の墮罪によって, 罪がすべての人に忍び込んだことには変わらない」¹⁰¹と答えた。

⁹⁸ もとより, 『結婚と情欲について』(CSEL 42, 211-319)はアウグスティヌスの結婚観に対するユリアヌスの批判への回答として構想されていた。これにユリアヌスは『トゥルバンティウスへ』で応戦した。その内容はアウグスティヌスの『ユリアヌス論駁』(PL 44, 641-874; 金子晴男訳『アウグスティヌス著作集 第30巻 ペラギウス派駁論集(4)』[教文館・2002年])の中であらうかうことができる。

⁹⁹ c. Jul. imp. (CSEL 85/1, 3-506. 論争の要については, M. LAMBERIGHTS, "Julian of Eclanum: A Plea for a good Creator," *Augustiniana* 38 (1988) 5-24; id., "Julian d'Éclanet et Augustin d'Hippone: deux conceptions d'Adam," *Augustiniana* 40 (1990) 393-435; P.L. BARCLIFT, "In Controversy with Saint Augustine: Julian of Eclanum on the Nature of Sin," *RTAM* 58 (1991) 5-20 参照。

¹⁰⁰ pecc. mer. 1, 9, 10 (CSEL 60, 12: 21-24).

¹⁰¹ c. Jul. imp. 2,63 (CSEL 63, 210: 30-32).

アウグスティヌスにとって当時すでに一般化していた幼児洗礼は絶好の論拠となっていた。そもそも洗礼は罪の赦しのために授けられてきた。幼児は自ら罪を犯さないうちに洗礼を受けるのだから、原罪の赦しのために洗礼を受けるということになる¹⁰²。言い換えれば、洗礼を受ける前に幼児も悪魔の権能のもとに囚われている¹⁰³。すでに『自由意志』の中でアウグスティヌスは悪魔の役割をこう説き明かした。

「悪しき誘惑者に身を任せた人が悪魔の権能の下に置かれることは拒否されなかったのである。それは公平の秤によって計られたことである。なぜなら、人を捕まえても支配しないのは公平ではないからであろう。至高にして真なる神の完全な正義はどんなところにも及び、罪人の破滅を見て、これを秩序づけなくておくことはけっしてありえない。」¹⁰⁴

ここでは法律上の正義が問題とされておらず、全体の秩序における神の秤が適切であることが力説されている。墮罪の結果の一つは悪魔の支配だが、もう一つは墮罪以後の人間の誕生が必然的に情欲と結びついており、それゆえ悪魔に引き渡されたのも「まったく公正な権利によるものであった」¹⁰⁵。したがって、墮罪のゆえに悪魔はすべての人間に対して、ただ事実上の権能のみならず、

¹⁰² pecc.mer. 1,24,34; 3,4,7 (CSEL 60, 34: 5-10; 133:24-134:3).

¹⁰³ Nupt. et conc. 1,20,22 (CSEL 42, 235: 5-8). 論争開始の直後アウグスティヌスが強調したように、受洗前に死んだ幼児の運命は「理解しがたいものではあるが、不正ではあり得ない」(pecc.mer. 1,21,29 [CSEL 60, 27: 27-28])。そこでアウグスティヌスはもう一度ローマの信徒への手紙 9 - 1 1章の問題提起に戻って、神に口答えをする権限は人間にないこと、むしろ神の理解しがたい計らいを褒め称えることこそ人間の役割であることを力説したうえ、こうした祈りの典型として、「ああ、神の富と知恵と知識のなんと深いことか。だれが神の定めを極め尽くし、神の道を理解し尽くそう」(ロマ 11 : 33)との箇所を引用する (ibid. 28: 1-17)。

¹⁰⁴ Lib.arb.3,10,29 (CChr.SL 29, 293: 11-16). 上掲『アウグウティヌス著作集 第三巻』176頁参照。これについては、H. GALLERAND, op. cit. 38-41; J. THURMEL, op. cit. 360-362; J. RIVIÉRE, *Rédemption chez saint Augustin*, op.cit. 46-54 参照。

¹⁰⁵ Lib.arb. 3,10,31 (CChr.SL 29, 294: 55-56). 上掲泉治典訳『アウグスティヌス全集 第三巻』178頁。

まさしく「公正な権利」を持つ、とアウグスティヌスはすでに『自由意志』を書いた頃に考えていたし、『三位一体論』の中で、悪魔がキリストの贖罪死の結果、支配権を失ったと述べたうえ、それまでの事情をこう再確認した。

「人間はその誘惑に同意したのであるから、悪魔は十分な権利を行使して人間をわがものにしたと言える。悪魔自身は腐った肉と血とは無縁な存在で、富かつ力を持てば持つだけうぬぼれるのであり、可死的でもろい身体のゆえに貧しく弱くなった人間を、まるでぼろを着た惨めな奴隷のように支配したのである。」¹⁰⁶

19世紀前半、パウアーがそれを「完全な所有権」¹⁰⁷と解したことを受け、一部の研究者はかつてのユリアヌスのようにアウグスティヌスをマニ教のかどで批判した¹⁰⁸。アウグスティヌスの贖罪論を神と悪魔との商取引と嘲笑する非難も悪魔の所有権を前提とする¹⁰⁹。なるほどアウグスティヌスによれば、悪魔は「アダムをそそのかして奴隷にしたとき、私たちをあたかも家の奴隷として所有し始めた」¹¹⁰。その結果、「全世界は捕囚状態にある」¹¹¹。そういった意味において、アウグスティヌスは好んで悪魔を「世の支配者」(ヨハ 14:30)と称する¹¹²。また日本語で「救い」をさすラテン語は、キリスト教の活用によってはじめてそのような意味を帯びるようになったが、元来は、まさに「捕虜の買戻

¹⁰⁶ Trin. 4,13,17 (CChr.SL 50, 183-184: 48-63). これについては、H. GALLERAND, op. cit. 50-53; J. THURMEL, op. cit. 365-368; J. RIVIÉRE, *Rédemption chez saint Augustin*, op.cit. 55-61. 81-82 参照。

¹⁰⁷ 注1 参照。

¹⁰⁸ J. RIVIÉRE, *Rédemption chez saint Augustin*, op.cit. 2.14.35.109.

¹⁰⁹ H. GALLERAND, op. cit. 39-40.43-44.

¹¹⁰ s. 130,2 (PL 38, 726).

¹¹¹ s. 27,3 (CChr.SL 41, 362: 40-41).

¹¹² s.130,2; 134,3,4 (PL 38, 726.744; s.361,17,18 (PL 39, 1608)).

し」という世俗の意味で通用していた¹¹³。5世紀20年代後半に南スペインからヴァンダル人の侵略が散発したところでは、捕虜となることがさほど珍しい事件ではなかったことを念頭に置くなら、次の説教も聴衆にとって相当の説得力があったことが分かる。

「あなたはおそらく自分を野蛮人から買い戻すでしょう。……あなたを自分自身とともに第二の死[黙20:14参照]に引きずる悪魔から自分を買い戻すべきです。野蛮人からあなたを買い戻すのは自分の金です。第一の死から自分の金があなたを買い戻します。第二の死からあなたを買い戻すのはあなたの主の血なのです。」¹¹⁴

ここでは悪魔が身代金の受取人として命名されていることは明らかだが、悪魔の「所有権」が人を拉致した野蛮人のそれにたとえられていることも一考に俾しよう。総じて、救済を何らかの取引にたとえる話が説教には多いものの、理論的著作にはあまり見当たらない。とりわけペラギウス派を相手取り、アウグスティヌスは「体の死」と「魂の死」を区別する。「魂は自己の生命である神から見捨てられており、キリストの恩恵が魂を復活させるまでは必然的に死せる業を行わざるを得ない」¹¹⁵。だからといって、墮罪の結果、自由意志が消えてしまったわけではない。

¹¹³ R. BRAUN, op. cit. 500-511; P. EIJKENBOOM, "Christus Redemptor in the Sermons of ST. Augustine," L.J. ENGELS/H.W.F.M. HOPPENBROWERS/A.J. VERMEULEN (edd.), *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht-Antwerp 1963, 233-239.

¹¹⁴ s. 344 (PL 39, 1514-1515). これについては, H. GALLERAND, op.cit. 43-44; J. THURMEL, op. cit. 363-364; J. RIVIÉRE, *Rédemption chez saint Augustin*, op.cit. 96-99.113-116 参照。

¹¹⁵ nat. et gr. 23,25 (CSEL 60, 252 [2-4]).

「その反対で、自由意志は悪魔に隷属した人々のうちにあつて、罪を犯すために十分な力をもっている。しかし人の意志そのものは、もし神の恩恵によって解放されていないなら、より敬虔に生きるために十分な力を持たない。」¹¹⁶

こうした隷属状態は悪魔による拉致の結果ではない。全体の秩序を図るべき判決の結果である。「不正に罪の中に自分を秩序づける者は、正当に罰のうちに秩序づけられる」¹¹⁷。その秩序の中に悪魔は刑を執行する役が与えられている。

「人類は最初の人アダムの罪のゆえに、神の正義によって悪魔の力に引き渡された。……人間が悪魔の力に引き渡された仕方については、神がそうしたとか、そうなるように命じたと考えるべきではなく、ただ神がそれを許した。もちろん正当に許したと考えるべきである。」¹¹⁸

この発想を新約聖書の用語で簡潔に表現するため、アウグスティヌスはキリストに先立って悪魔が人類に対して「証書」(コロ 2:14)をもっていたという¹¹⁹。これは聖書の当該箇所でも、誰かに何らかの所有権を認める証書ではなく、「規則によって私たちを訴えて、不利に陥れた証書」であり、神は「これを十字架に釘付けにして取り除いて」(コロ 2:14)くださったといわれている。アウグスティヌスが何度も悪魔を「世の支配者」(ヨハ 13:30)と呼んでも、それはただ刑の執行権を指しているにすぎず、けっして神と対抗するような権限ではない。

¹¹⁶ c. ep. Pel. 2,5,9 (CSEL 60, 468:25-469:1).

¹¹⁷ Ep. 140,4 (CSEL 44, 158: 4-5).

¹¹⁸ Trin. 13,12,16 (CChr.SL 50A, 402-403: 1-2. 24-29). 上掲泉治典訳『アウグスティヌス著作集 第28巻』(教文館・2004年) 380-381頁。これについては、J. RIVIÉRE, *Rédemption chez saint Augustin*, op.cit. 91-94. 参照。

¹¹⁹ En. Ps. 88,1,11 (CChr.SL 39, 1228: 20).

「神は『怒りつつも憐れみをおさえなかった』[詩 77:10 参照]のである。神は人間を悪魔の支配の下に置いたときも、ご自身の法の支配の外に突き放したのではない。なぜなら、悪魔でさえ全能者の善性から断たれていないように、その支配から断たれていないからである。叛いた天使たちでさえ、万物を生かす方によらなければ、その生命がどのようなものであれ、存在することができようか。それゆえ、神が正しい怒りのゆえに、罪の行為が人間を悪魔に服させたのであれば、たしかに罪のゆるしが、神の憐れみに富む和解のゆえに、人間を悪魔から救い出したのである。」¹²⁰

以上のように、アウグスティヌスもテルテウリアーヌス以降の西方伝承と同様に悪魔に一種の権限を認めたと、従来の神話を大胆に見直し、究極的には、善に根拠をもつ秩序の中に悪魔の権限を伝承よりはるかに相対化したことは、キリスト教思想史の展開に対するアウグスティヌス独自の功績であろう。

2.3. 権限の失効

墮罪後の人類を隷属状態から解放するため、神は悪魔の権限を無視せず、これがいわば合法的に失効するよう図らうのが適切であった、といった発想も伝承からアウグスティヌスに伝わった。その中で新約聖書にまでさかのぼる「商取引」のモチーフは特に重要であった。すでに見たように、アウグスティヌスもこれを活用した。ヴァンダル人の侵略が問題になる前には、往来してきた隊商や入港してきた商船をほぼ毎日目の当たりにしていた聴衆にとって、このモチーフは示唆に富んでいたに違いない。395年の四旬節に行った説教で、アウグスティヌスは地元のドナトゥス派を相手取りこう訴える。

¹²⁰ Trin. 13,12,16 (CChr.SL 50A, 403-404: 33-41). 上掲治典訳『アウグスティヌス著作集 第28巻』381頁。

J. RIVIÉRE, *Rédemption chez saint Augustin*, op.cit. 83-85 参照。

「見よ、キリストが受難しました。見よ、商人が賃金を提示しました。支払った対価を御覧なさい。その血が流れたのです。私たちの対価を袋の中にたずさえてきました。剣で刺され、袋が裂かれました [ヨハ 17: 34 参照]。そして全世界の対価が流れ出しました。異端者よ、何を仰ってるのでしょうか。全世界の対価ではないですか。アフリカだけが買い戻されたのでしょうか。」¹²¹

ここで対価の受取人はまったく問題とされていない。キュプリアヌス以降の地域教会の伝承を厳守し、わけても最後の迫害（303/4 年）の際に当局と妥協した司教およびその後継者から按手を受けていない司教を戴く教会以外に救いがないと主張し、当時はヒッポでも過半数以上のキリスト教徒を集めていたドナトゥス派の教会が問題とされている。とりわけ沿岸諸都市以外の地域では、「カトリックは海外キリスト教徒の世界との協調のため、アフリカ伝承への忠誠を犠牲にする用意のあった一派とみなされていた」¹²²。

アウグスティヌスが司祭に叙階されたとほぼ同時にカルタゴのカトリック司教座に就いたアウレリウスは 20 年にもわたって相手との和解を試みたが、411 年の 6 月初旬の会議が不調に終わったことを受けて、当局はドナトゥス派の弾圧を強化した。翌年の降誕祭を目前に行われた講話で、アウグスティヌスはなお説得を試みる。

「あがない主がやってきて対価を支払いました。自らの血を流して全世界を買いました。あなた方はその方が何を買ったのかを尋ねているのですか。何を支払ったかを御覧なさい。キリストの血が対価です。これほど偉大な対価に

¹²¹ En. Ps. 21,228 (CChr.SL 38, 130 : 23-28).これについては、H. GALLERAND, op. cit. 41-43; J. THURMEL, op. cit. 362-363,368-373; J. RIVIÉRE, *La rédemption chez saint Augustin*, op. cit. 106-113 参照。

¹²² A.D. FITZGERALD, op. cit. 286.

値するものが、何かあるでしょうか。全世界以外に何がそれに値するでしょう。すべての民族以外の何がそれに値するでしょう。」¹²³

418年の復活節にカルタゴで行われた講話で、同じ考えをこうまとめた。「買い手はキリスト、対価は血、買い取ったのは全世界です」¹²⁴。今まで見た箇所では、どこにも対価の受取人が命名されていない。聴衆に馴染み深い商取引を例に、救済の普遍性が力説される際に、救済がすべての点において商取引と同じであるとはかぎらない。実際にアウグスティヌスはこうも訴えている。「悪魔が何かを受け取ったとは考えてはならず、何を失ったか[に思いを寄せよう]」¹²⁵。また、時期が判明していない説教で、悪魔が対価の受取人であることは明確に否認されている。

「その方は私たちのために偉大な対価としてご自身を与えてくださいました。……敵が私たちを解き放ち、その方が得るようにしてご自身を対価として支払ったわけではありません。死にご自身を引き渡すことによって、死を滅ぼしてしまいました。」¹²⁶

その滅ぼし方を聴衆に分かりやすく説明するため、アウグスティヌスも伝承から伝わってきた策略のモチーフを活用した。もちろんここでは商取引のモチーフとは対照的に、悪魔に起こることが主題である。司教になって一年もしくは二年後の昇天の祭日に行った説教で、アウグスティヌスは東西両伝承に広く

¹²³ en. Ps. 95,5 (CChr.SL 39, 1346-1347: 24-28).

¹²⁴ en. Ps. 147,16 (CChr.SL 40, 2151: 52).

¹²⁵ en. Ps. 148,9 (CChr.SL 40, 2171: 23-24).

¹²⁶ s. 359, 2 (PL 39, 1591).

行き渡っている策略のモチーフ¹²⁷ を活用して、墮罪と救済の際に悪魔に起こったことをこう対比させる。

「悪魔は最初の人間をそそのかして死に投げ込んだとき、喜び踊りました。……最後の人間を殺したところ、罨にかかった最初の人間を失ってしまいました。……あたかも鼠捕りの中の餌を受け取ったように、キリストの死によって悪魔は打ち負かされたのです。」¹²⁸

なぜキリストが悪魔にとって宿命的な餌となりえたのだろうか。他のすべての人間とは対照的に、情欲によらず、聖霊によって処女懐胎したからである。処女懐胎のため、キリストは「罪深い肉の似姿」(ロマ 8 : 3 参照)でこの世に生まれたが、原罪がなく自罪もなかったので、悪魔の権限に属するものは何一つなかった¹²⁹。悪魔の権限に属するものは何一つなかった。しかし、まさに罪深い肉の似姿で現われたので、悪魔はキリストを通常の罪深い肉と間違えてしま

¹²⁷ 背景や展開については、久松英二「陰府への降下——その歴史と意義」『南山神学別冊』（第4号・1985年）81-189頁参照。

¹²⁸ s. 263, 1 (PL 38, 1210). これについては、H. GALLERAND, op. cit. 45-46; J. THURMEL, op. cit. 364-365.374.378-379; J. RIVIÈRE, *La rédemption chez saint Augustin*, op. cit. 117-125 参照。

¹²⁹ 388年から396年の間に書かれた『八十三の質問』(div.qu.66,6 [CChr.SL 40A, 159: 190-200])と394/95年の『ローマの信徒への手紙の選釈』(ex.prop.Rm. 40,4-7 [CSEL 84, 21:24-22:11])の中で、アウグスティヌスはアンブロシウスと同じ解釈をしていたし、その解釈を414年に行われた詩篇注解でも再録しているが(en.Ps 34,2,3 [CChr.SL 38, 314: 32-57])、通常ヒラリウス以降の解釈を継承している。主要な用例を年代順に並べておこう。398/99年 c.Faust. 14,3 (PL 42, 296); 410年 Gn.litt. 10,18,20 (CSEL 28/1, 319: 7-9; 320: 4-21; 323: 10-19); 411年 pecc.mer. 2,19,48 (CSEL 60, 119: 12-21); 413年6月27日 s. 294,12 (PL 38, 1343); 415年 nat.et gr. 14,15 (CSEL 60, 242: 3-6); 417年 s. 152,10 (PL 38, 824; 416/17年 s. 183,12 (PL 38, 992); 418年 gr. et pec.or. 2,21,47 (PL 44, 409-410; ep. 190,24-25 (PL 33, 866); 410年代 Jo. Ev. Tr. 4,10 (CChr.SL 36, 36: 15-22); 419/21年 nup. Et conc. 1,12 (CSEL 42, 226: 4-6); 420年あるいは413年(?) s. 134,3,4 (PL 38, 744); 421年 c.ep.Pel. 3,6,16 (PL 44, 599-600); 421/22年 c.Jul. 2,3,5; 5,15,52; 55 (PL 44, 675.813.815); 427/28年 c. Max. 1,2 (PL 42, 744-745); 429/30年 c.Jul.imp. 2,225 (CSEL 85, 339: 20-70); c.Jul.imp. 4,40; 6,35 (PL 45, 1375.1589- 1590).

った¹³⁰。墮罪のゆえに通常の間人は「受けるべき死」をこうむるのに対して、キリストは「受けるべきでない死」をこうむった¹³¹。すでに『自由意志』の中でアウグスティヌスはその結果をこう説き明かした。

「悪魔が権能をふるったのは、かの義人を殺すまでであった。その義人は罪なくして殺されたのみならず、情欲によらずに生まれたのであるから、悪魔は彼の中に死に値する何もかも示しえなかった。……それゆえ、悪魔は自ら最大の不義でもって殺した義人を信ずる者どもを解放すべく、最大の正義によって強制されたのである。」¹³²

『三位一体論』の中で、アウグスティヌスはほぼ同じ表現でキリストの死を悪魔による権限逸脱と解し、まさしくそのため従前の権限が失効したことを種々の角度から説き明かす¹³³。ただし、『自由意志』の中でキリストへの所属は信仰によるものとされているのに対して、『三位一体論』では予定されている人々に限定されている¹³⁴。そうでない者にはあいかわらず悪魔の権限が及ぶ、ということが、とりわけユリアヌスとの間で繰り広げられた論争の大前提である¹³⁵。

¹³⁰ 「あざむく者よ、お前は間違える。贖い主はだまされない。お前は間違える。お前は主の肉に死すべき肉を見いだす。しかしそれは罪深い肉ではなく、罪深い肉の似姿である」(s. 134, 3,4 [PL 38, 744])。

¹³¹ s. 361, 17,16 (PL 39, 1608); pecc.mer. 2,29,48 (CSEL 60, 118: 23-24; 119: 12-20; Jo. ev. tr. 79, 2 (CChr.SL 36, 527: 44-45; Trin. 13, 16,,21 (CChr.SL 50A, 410: 42-44); H. GALLERAND, op. cit. 69; J. THURMEL, op. cit. 376-377; J. RIVIÉRE, *Rédemption chez saint Augustin*, op.cit. 216-242 参照。

¹³² lib. arb. 3,10,31 (CChr.SL 29, 294: 56-63)。上掲泉治典訳 178 頁。

¹³³ Trin. 4, 13,17 (CChr.SL 50, 183: 41-52); 13, 14,18 (CChr.SL 50A, 406-407: 1-45)。策略と権限逸脱の双方については、J. RIVIÉRE, *Rédemption chez saint Augustin*, op.cit. 137-154 参照。

¹³⁴ Trin. 13,15,19 (CChr.SL 50A, 408: 30-32)。上掲泉治典訳 『アウグスティヌス著作集 第28巻』386頁。

¹³⁵ 注 103 参照。

2.4. 人類の仕返し

『三位一体論』の中で、神はその独り子の受肉と死「以外には人間を死の悲惨から解放する方法をもっていなかったのか」¹³⁶ との反論を取り上げる際、アウグスティヌスはまず一般論としてこう答える。

「すべての者は等しく神の権能に服しているがゆえに、神は他に方法がなかったのではないが、私たちの悲惨な様を救うためには、他によりふさわしい方法はなく、また、それを求める必要もなかった。」¹³⁷

エイレナイオスは正義の要請として、グノーシス主義の仮現論を論駁する中、創世記3章を念頭に受肉の事実をこう力説した。「敵を征服した方が女から[生まれたの]でなかったならば、敵は正当に征服されなかったことになる」¹³⁸。同様に、アウグスティヌスもすでに『自由意志』の中で、神の「独り子が人間の姿をとって、悪魔を人間のもとに服させた」ことは、「正義の法に適っている」と述べている¹³⁹。『三位一体論』の中でいっそう明確に、悪魔に対する勝利がまさしく人類の仕返しだったことをこう説き明かす。

「悪魔が自分で征服したと思って喜んでいるこの同じ理性的な被造物によって征服されること、また、一人の人の原初の墮落のゆえに悪魔の手に握られた全人類の中から出る被造物によって征服されることは、創造者の正義と善に合致する。」¹⁴⁰

¹³⁶ Ibid. 10,13 (CChr.SL 50A, 399: 1-5). 同書 376 頁。

¹³⁷ Ibid. (CChr.SI 50A, 399-400: 8-10). 同。

¹³⁸ IRENAEUS, *Adversus Haeres* 5,21,1 (SC 153, 262-264: 8-10).

¹³⁹ lib. arb. 3, 10,31 (CChr.SL 29, 294: 50-55). 上掲泉治典訳『アウグスティヌス全集 第三巻』177 頁。

¹⁴⁰ Trin. 13,17,22 (CChr.SI 50A, 413: 27-31). 上掲泉治典訳『アウグスティヌス著作集 第28巻』390 頁。

このようにアウグスティヌスは悪魔に対する勝利を主題化する際に、キリストの人間性を重視するが、「しかし、だからと言って、再び傲慢が生じないように、人間は誇るべきでない」と直ちに警告する¹⁴¹。そもそも人間と神とを隔てたのは悪魔ではなく、神のようになろう（創3：5参照）といった傲慢であり、これが抑えられかつ癒されるため、神の独り子が人となり、十字架上の死に至るまで謙虚を貫いたことは最適の方法であった、とアウグスティヌスは考えていた¹⁴²。

3. 後代への展望

アウグスティヌスは『三位一体論』を締めくくる祈りの中で、20年以上の歩みをこう振り返っている。「私は私に可能な限り、またあなたが可能にしてくださいという限り……信じたことを知性でもって見ようと熱望し、多くのことを論じ労苦をかさねてきました」¹⁴³。三位一体の秘儀についてはもとより、従来の西方伝承を前提に、キリストの贖罪死と悪魔の権限との関連についても、アウグスティヌスは古代人には説得力のある構想を描くには成功した。しかし、ついには後者が通用しなくなるまでには19世紀以降の見直し論の出現を待つ必要もなかった。

ここでは経緯などについて詳しく述べることは出来ないが、ペトルス・アベラルドゥスの著作から抜粋され、1140年の聖霊降臨祭にサンスで開かれた教会会議で異端と宣告された19項目の一つはこうであった。「キリストが受肉した

¹⁴¹ Ench. 108 (CChr.SL 46, 108: 80-81). 赤木紹介訳『アウグスティヌス著作集 第28巻』（教文館・1979年）313頁。

¹⁴² J. BURNABY, *Amor Dei. A Study of the Religion of St. Augustine*, London 1938, 170-171; A. VERWILGEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985, 205-230; T.F. MARTIN, "Paul the Patient. *Christus Medicus* and the *Stimulus Carnis* (2 Cor. 12:7). Considerations of Augustine' Medicinal Christology," *Aug.St* 32 (2001) 219-256; D.J. JONES, *Christus Sacerdos in the Preaching of St. Augustine. Christ and Christian Identity*, Frankfurt 2004, 175-183, 303-308, 335-336.

¹⁴³ Trin. 15,28,51 (CChrSl 50A, 534: 12-15). 上掲泉治典訳『アウグスティヌス著作集 第28巻』510頁。

のは、私たちを悪魔のくびきから解き放つためではなかった」¹⁴⁴。また、カンタベリーのアンセルムスは処女作『モノロギオン』(1076/77年)に引き続いて『プロスロギオン』(1077/78年)を書いた動機について、「信じる者たちを嘲笑する者に対して答弁しうる手助けを与えようとした」¹⁴⁵と語っている。

アンセルムスはここで名前を挙げてはいないが、当時、伝統的信仰を嘲笑した者の一人は、アベラルドゥスの恩師で、唯名論の祖とも呼ばれるロスケリヌスであった¹⁴⁶。当初、問題提起は三位一体に集中していたが、ついに、人類を救うためになぜ三位一体の第二位である神の独り子が自ら人間にならなければならなかったのか、という問題に移行した¹⁴⁷。アンセルムスの門弟も、回答を促したに違いない。実際、門弟の一人でアンセルムスの後任としてル・ベク

¹⁴⁴ DS 723. ローマの信徒への手紙の注解では、アベラルドゥスはアウグスティヌス以来の贖罪論を徹底的に非難したうえ、次のように人間の義化と神との和解の意味を説き明かす。「神の子が私たちの本性を受け入れ、そして、言葉と模範によって教えながら、死にいたるまでその本性の内に留まった。私たちに示された、あの無二の恩恵によって、私たちをいっそう親密に、愛のうちに自分と結びつけた。こうして、私たちは神の恩恵のかくも偉大な賜物に刺激され、燃え上がって、真の愛が、その方のために耐え忍ぶことを恐れない。……したがって、私たちの救いは、キリストの受難のゆえに、私たちのうちにある最高の愛であり、その愛は私たちを拘束から解き放つだけでなく、神の子らの真の自由を私たちにもたらす。こうして、私たちは、恐れのためよりは、むしろこれよりも大きな愛はない[ヨハ 15:13 参照]、とみずから証言される、あの方への愛のために、全てを成し遂げる」(ABAELARDUS, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos* 2 [CChr.CM 11, 242-261])。論争の経緯については、拙論「中世キリスト論の底流——定説確立への歩み」(南山神学)(第21号・1998年)61-67頁;水垣渉・小高毅編『キリスト論論争史』(日本キリスト教団出版局・2003年)308-315頁参照。

¹⁴⁵ ANSELMUS, *Epistola de incarnatione Verbi* 6 (F.S.SCHMITT [ed.], *Anselmi Opera Omnia II*, Roma 1940 [repr. Stuttgart-Bad Canstadt 1968], 21: 1-3; 吉田暁訳『アンセルムス全集』[聖文舎・1980年]418頁)。以下、校訂版をSchmittと略記する。

¹⁴⁶ 人物と思想については、ヨセフ・ライネルス著、稲垣良典訳『中世初期の普遍問題』(南山学園・1983年)79-93頁;上掲拙論54-57頁;上掲水垣渉・小高毅編299-307頁参照。

¹⁴⁷ ロスケリヌス自身の書物としては、門弟から論敵に回ったペトロス・アバエラルドゥスに宛てた一つの書簡しか残っていない(PL 178, 357-372)。その中でロスケリヌスはアンセルムスの考えを批判的にこうまとめている。「神は実際そうなされた以外の方法で人間を救うことはできない」(362 B)。

修道院の院長を務めるボゾとの対話の形で、『神はなぜ人間になられたか』と、論述を進めている¹⁴⁸。

そこでアンセルムスはアウグステヌスの説いた全体の秩序と神の名誉という二つの理念を中心に据えている。神の名誉とは、すべての被造物がその意思に服することであり、「これは特にその義務を認識する力を与えられている」人間について言える¹⁴⁹。もちろん、神の名誉それ自体に関するかぎり、人間は何もそれに足すことも引くこともできない。「しかし、しなければならぬことを望まない場合、諸事象の世界における秩序とその美に関わるかぎり、神を侮辱する」。なぜなら、「たとえ神の力と威厳を決して傷つけず、また汚すことはないとしても、自らその配列に順応せず、自分にできるかぎり、世界の秩序と美を乱すからである」¹⁵⁰。こうした意味で、人間は神からその名誉を奪うことができるが、「諸事象の秩序のうちに、奪ったものを返さないということ以上の、耐え難いことはない」¹⁵¹。しかも、人間の社会でさえ、剥奪したものをただ返還するだけでは足りないから、ましてや神には「奪った以上のものを返還しなければならぬ」¹⁵²。

こう考えてみれば、「罪がいかに重いものか」¹⁵³ 自ずと明らかになる。それは、客観的に見れば、無限の負い目であり、また主観的には、返しきれない負債である。そうすると、神には一つの選択しか残らない。無限の贖罪を求めるか、それとも永遠の処罰を与えるか、どちらかである。後者は神の救済意思に矛盾するし、前者を行えるのは神しかない。しかし、贖罪を行うべきは人間以外の

¹⁴⁸ 周囲では原稿の完成までの4年間が待ちきれなかったようで、1908年の公刊に当たって、アンセルムスは、許可も得ずに、無断で未完の原稿から数部が書き写され、世に出てしまったことを、嘆いている（*Cur Deus homo, praefatio* [Schmitt, 42: 3-4]）。

¹⁴⁹ Ibid. 1, 15 (Schmitt, 73: 2-3). 上掲吉田暁訳全集 479 頁。

¹⁵⁰ Ibid. 6-9. 上掲吉田暁訳全集 476 頁。

¹⁵¹ Ibid. 1,13 (Schmitt 71: 7-8. 上掲吉田暁訳全集 476 頁。

¹⁵² Ibid. 1,11 (Schmitt 68: 22-23. 上掲吉田暁訳全集 472 頁。

¹⁵³ Ibid. 1,21 (Schmitt 88: 18. 上掲吉田暁訳全集 499 頁。

誰もいない。したがって、「贖罪を果たすのは神人でなければならない」¹⁵⁴ ことになる。そうすると、神が人間になられたことは、神の名誉と全体の秩序からの必然的な帰結であった。

これまでの論述では悪魔にはいっさいの役割が与えられていない。父でも聖霊でもなく、三位一体の第二位である独り子が人間となったことの適切性を論ずる最後に、やはりアンセルムスも従来の伝承を引き合いに出す。そもそも悪魔は、神との見せかけの等しさを約束することによって（創 3:5）、人祖をだまし、自己の支配下に置いたのだから、神の真の似姿である子（コロ 1:15 参照）が、人となって、人類を悪魔の支配から解き放つ方が、父や聖霊より適切であろう¹⁵⁵。結局、アウグスティヌスの贖罪論では悪魔の権限が伝承に比べて大幅に相対化されているのに対して、アンセルムスはそれを全く問題にしなかった。その贖罪論で悪魔に容認されている役割は、人類の仕返しの手相手であることに尽きる。

¹⁵⁴ Ibid. 2,6 (Schmitt 101: 18-19. 上掲吉田暁訳全集 518 頁。

¹⁵⁵ Ibid. 2,9 (Schmitt 105: 22-106:4). 上掲吉田暁訳全集 525 頁。