HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ペラギウス論争とその調停者パウロ
Author(s)	千葉, 惠
Citation	北海道大学文学研究科紀要, 134, 1(左)-29(左)
Issue Date	2011-07-20
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/46861
Type	bulletin (article)
File Information	ARCS134-0002.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

北大文学研究科紀要 134 (2011)

ペラギウス論争とその調停者パウロ

千　葉　　恵

1．はじめに

ペラギウス論争は，福音をめぐる哲学的思考と神学的思考がそれぞれいかなるものであり，いかなる様式において次元を異にするかを明瞭にする好個の事例を提供している。ペラギウスとアウグスティヌスは，ひとは罪なしにありうるかという神学的問いをめぐり，一方の主張する責任ある自由と他方の主張する恩恵のもとにある自由を衝突させる。人間が一なる全体である限り二つの思考様式を分裂のうちに放置するわけにいかず，分水嶺が何処にあるかを探ることは人間の総合的な理解の一助となるであろう。

正統と異端を定める歴史的状況下におけるこの論争はヒッポの司祭の関連論文を見るだけでも 17 年に及ぶ。ペラギウスの『自然について』は失われており，アウグスティヌスの『自然と恩恵』(AD 415) による引用においでだけ知ることができる。ただ，両者の基本的な相違はこの論文にほぼ遺漏なく読み取りうる。本稿ではペラギウスの『ローマ書注解』を参照しつつ，『自然と恩恵』により彼らの思考の次元の相違を摘出し，双方は調停可能であり，実際パウロは双方の議論の次元と主張を既に調停し，秩序づけていたことを明らかにしたい(1)。

両者の争点は「ひとは罪なしにありうる」という命題をめぐる。これは「ひとは盲腸なしにありうる」という医学命題と異なり，神学的命題であるために双方が聖書を念頭におき議論を展開する。それぞれの解釈が分かれるが，そのひとつの理由はパウロの議論を受け止める次元が双方異なるためであり

それらの次元を繋げ総合する作業が不可欠となる。この命題そのものが分析を要求し，例えば，どの次元において可能様相は論じられているのか，ひとは恩恵なしに罪なしにありうるのかそれとも恩恵への*言及なしに*そうあると理解しうるということなのか，さらに神の前の人間規定であるのかひとの前のそれか等，吟味すべきことは多い。

ペラギウスは「罪を犯さないことは*われらのもの*であるゆえに，われらは罪を犯すことも罪を犯さないこともできる」と主張する（ch. 49）。彼は恩恵の存在を承認した上で，自然の創始者である神の創造に基づく自然本性の必然性の次元を確立することを通じて，人間が責任ある存在であることの，そして恩恵と自由裁量の両立性の立証に努める。

他方，アウグスティヌスは，最初の人間の堕罪は著しいものであり，キリストの十字架の贖いなしには自然本性上決して癒しえないほどに腐敗しているという神学的立場を強調する。彼は自らの救いの現実の確かさから「燃えるような熱心さによりキリストの十字架が無効にならないよう燃え上がらねばならない」（ch. 7）とし，福音の力が歴史のなかで出来事になったその事実に眼差しを注ぎそこから思考を紡ぐ。彼のキリスト論的集中は聖書の集中的な引用において確認される。彼は「キリストの死」の力（eg. Gal. 2. 21）について短い『自然と恩恵』70 章中 12 章において引用し，また十字架における恩恵への言及（eg. Rom. 7. 25＋Cor. I. 2. 2）は 10 章におよぶ。彼は自然的なことがらを神学的な次元に吸収，同化させている，ないし，後述するように，恩恵と自然の聖霊による架橋が機能する神学的な実在とでも言うべき地平に屹立する。従って，他の次元の考察においても神の恩恵への言及は不可欠なものとなる。「主の霊のあるところ自由がある」（Cor. II. 3. 17）とあるように，神学的な次元におけるキリストの内在のなかで，罪からの解放としての自由にこそ問題の所在があり，自由裁量とその確認に限定する思考は，自由や人間存在を開示するには十分ではないと主張する。

アウグスティヌスは罪と神の前における永遠の断罪からの解放と救いに関心を持ち，ペラギウスはその出来事の自然的な背景ないしその出来事を受容しうる人間の魂体に関心を持っている。後者は道徳的，自然的存在として信

じる者にも信じない者にも共約的な仕方で人間を位置づけ，その責任ある自由を問う。前者は通常の共約的な人間的地平の無力を前提に，恩恵に直接訴える。確かに，誰にも同意でき最も共約的である生物的な死が，精神の死を意味せず，死んでも死にえない自己食尽という絶望の可能性のうちに自己自身であろうとする人間精神を考慮するとき，自然的次元は一時的で不十全な安全網しか提供しえないであろう。この論争に決着をつけることは人間そのものの理解を要求し困難ではあるが，双方が依拠するパウロは双方を既に秩序づけていたことを確認したい。

2．可能性が帰属する四種の実在とその対応言語網

ここで，ひとは罪なしにありうるかというこの論争解明に必要な限りで，「可能性」，「できる」という語用を分析する。可能性という様相は多くの異なる次元において議論されうるものであり，ここでは所有や状態さらには数学的な場合を考慮せず，基本的に能動者と受動者のあいだにおいて成立する四つの可能性が語られる実在とそれに対応する言語の層を分析する。

最初に，これらの根底にある可能性として論理的な次元における可能性をアリストテレスの論述に基づき踏まえておこう。何か例えばPが可能であるとはその否定が不可能ではないこと，つまり「～Pが不可能ではない」と等値である。可能性は常に相反するものの可能性を含意しそして不可能性という概念を必要とする。論理次元においては，不可能様相と許容様相（*endekomenon*）が対立し，許容様相のなかに可能性，実然性そして必然性が位置づけられそしてそれら三様相はそれぞれ判別される(2)。

アリストテレスは『形而上学』Θ巻において，存在の三つの様相概念即ち力能態（*dunamis*），完成態（*entelekheia*）そして実働態（*energeia*）の分析をなし，あらゆる存在者はこれらおよびその組み合わせにより分節されるとしている。そのなかで力能態は論理次元においては相反するものの可能なもの（*to dunaton*）という特徴を持つことが論証される。Θ巻3章の力能態という存在の一様相概念の分析において，例えば，大工が建築活動していると

き，それは建築力能の発現として理解することができ，実働態のあるところそこに常に力能態を見出すことができる。また，大工が一服して活動を休んでいるときでも，それを発現しようとすれば発揮できるそのような力能は潜在的に保持されている。建築能力というその力能は家という完成態との関連において規定される。力能態はその説明言表上完成態に依存している。力能態は完成態とのペアにより一性を持ち，それはロゴス（説明言表）の形成を通じて確認される。実働態は働きの観察という視点から同定されるが，それは完成態と「共に置かれ」（*Met*. Θ3. 1047a31）ており，完成態に向かう働きか，それを維持し発揮する働きか二つに判別される。例えば，「運動」は完成態に向かうものとして位置づけられ，他方，「よく生きる」ことは「よく生きてしまっていること」（*Met*. Θ6. 1048b25）と同じことであり，この種の事態は時制テストにより現在形と現在完了形が共に適用されることがらであり，完成態の維持発揮として位置づけられる。

もし，メガラ派が主張するように完成態の概念が存在せず，実働態と力能態が共時的にのみ存在するとするなら，様々な不条理なことが出来する。例えば，ひとが目を閉じることにより見るという実働を停止するとき，見る力能をも失うとするなら，「ひとは一日に何度も盲者になるであろう」（*Met*. Θ3. 1047a9f）。実働態の否定はそのまま力能態の否定を含意し，「見ない」という否定命題はそのまま「見ることができない」という不可能性を意味することになってしまう。実働がないところ力能もない以上，実然様相の否定はそのまま「ありえぬ」という不可能性を意味するからである。さらに，このような理解は生成と運動を否定してしまう。立っている者は座ることのできる者であるはずであるが，「座っていない」が「座ることができない」を意味するとするなら，いつまでも立ったままであり，従って変化一般を否定してしまうことになる。力能態は実働態にではなくロゴス上完成態に依存しており，完成態との関連に於いて力能態はそれとして同定されるのであり，実働していないからと言って力能態が存在しないわけではない。

以上の議論からアリストテレスは次の主張を導出する。「かくして，もしこれらを語ることが許容されないなら，力能態と実働態は異なるものであるこ

と明らかである，……かくして，一方何かであること可能であり，他方あらぬことが許容されている，また一方あらぬことが可能であり，他方あることが許容されている。他の諸述定についても同様であり，歩くことが可能でありつつ歩かぬことも可能であり，また歩かぬことが可能でありつつ歩くことが可能である」(1047a20-24)。

「これらを語ることが許容されない」という表現に見られる思考様式は，事物，事象が「いかにあるか(*pôs ekhei*)」を「いかに語るべきか(*pôs dei legein*)」(*Met*. Z4. 1030a27) という視点から矛盾律に基づき言論の力の分析を通じてアクセスする方法であり，これは「ロギコース (*logikôs*)」と呼ばれる形式言論構築術上の様式である (形容詞形は「ロギコス (*logikos*)」)。このロギコスな論証を通じて，「デュナミス」は完成態に基礎づけられさらに働きとの関連で不可能と対立する「可能」という意味がこの語のなかに確立されることになる。論理的には「Pが可能であるとは not-P が不可能ではない」ということに他ならない。P と not-P が併存する地平が許容様相として開かれ，そのもとに力能態を実働態から概念上判別するとき，語「デュナミス (自然的な力能)」は相反するもの可能性を含意するに至る。この可能性の特質から自然次元における力能態と実働態の関係も基礎づけられている。このアリストテレスの様相論を基礎に，「可能性」「できる」が語られる層を分節することにより，論争に一定の評価を下すことができるであろう。

(1-P) 自然的つまり物理的，生物的次元において論じられる可能性がある。100 メートルを 1 秒で走ることに論理的に矛盾はないが，重力や空気抵抗そして人間の身体上，生理的に不可能である。医療の領域において，医術の進歩により不治の病が治療可能になる場合がある。そのさい受動する身体がその技術を受け入れうる状態にあるのでなければ可能であるとは言えない。そこでは，技術として一般的に或る病が治療可能になったということと，具体的にこのひとのこの病が治療可能であるということは判別される。しかし，一般的な次元での可能性は個別の成功事例を必要とするが，そこにおいても受動側の或る一般的な治癒されうる可能性を前提にしている。物理的，生理的な力の個別また普遍のレヴェルにおけるやりとりにおいて，能動する可能

性は受動する可能性に相即し，また逆も真である。そのさい「健康」という一つの完成態が存在する限り，これら双方の可能性は「健康になる」という一つの実働態のもとに秩序づけられる。この次元を「ピュシコス（*pyusikos*）」即ち「自然的」と呼ぶ。

（2-L）さらに，能動と受動の可能性の相即は言語次元においても確認される。「義とする」という言葉は関係概念である故に「義とされる」と対である。「愛する」――「愛される」も同様である。それらに可能の様相を付しても「義となしうる」――「義となされうる」という仕方で相即する。この言語の一般的次元においては（1-P）自然的な次元においてのように個別的な状態を吟味することなしに，先に見たように「そう語ることは許容されない」という仕方で言葉の力のみにより主張されうる。そのさい言葉の力は矛盾律を基礎に持つ論理法則の制約のもとにある。また，命令形を語る場合には，それに背く可能性が文法的制約として前提にされている。条件法も同様であり，その否定も条件たりうるものとして含意されている。この次元における一つの特徴は，言論の力だけにより或る存在主張をなしうることであり，単に論理的真理の確認ということではない。文法法則や，矛盾律等の論理法則に基づき，経験的現実への参照なしに，言葉の力により，何らかの主張を企てる次元を「ロギコス（形式言論的）」と呼ぶ(3)。

（3-M）「ひとには不可能であるが神にはすべてが可能である」（Mat. 19. 26, cf. ch. 27）とされる全能者が存在する場合にはどうであろうか。まず，憐れみに基づく身体の奇跡的な治癒に比して，永遠の生命をもたらす魂の治癒がより力ある業であることを以下の議論の前提とする。「福音」と呼ばれる恩恵の無償性がその文脈においては強調される（Rom. 3. 24）。神が人間を無償で義とする状況においては，「無償」の含意からして受動者の能力や状態は問題にされない。ここでは相即的な可能性について言及することは無意味であるように思われる。

しかし，パウロはそれが恣意的な力能ではなく，あくまで人格的な関係においてその力能は遂行されていると主張する。パウロは神が義であることは「イエス・キリストの信」（Rom. 3. 21）を媒介にして信じる者すべてに明らか

にされていると主張する(4)。ここで「信じるすべての者」とあり「すべての者」とないのは，誰であれ，信実を疑っている者は対象が信実であることを知りえないという対義語の意味からくるロギコスな制約であり，どれほど信実であれば知りうるのかという認識論的な次元は問題にされない。なぜ信じる者には誰であれ神の義が明らかにされているかと言えば，信じるすべての者のあいだに「何ら差異は存在しないから」であるとされる。差異がないことの理由として「なぜなら，あらゆる者は罪を犯したのであり，神の栄光を欠いているが，キリスト・イエスの贖いを通じて恩恵により無償で義とされる者だからである」(3．24)と議論が展開される。ここでは信じる者のあいだに何ら強弱や先後のない信が問題になっている。その差異が問題にされない信とはイエス・キリストにおいて出来事になった神の信実とその信実に対応すると看做されているナザレの「イエスの信（仰)」(3．26）である。イエス以外の個々人の生身の心的状態としての信は問題にされず，ただすべての者が神の前で罪を犯した事実が確認される。従って，「恩恵により無償で」義とする神は十字架という犠牲のうえでのことであることが理解される。従って，罪が処罰されなかったわけではなく，信が不信により理解されるわけでもない。罪は処罰され，信は信により理解される。従って，神の全能性は啓示の告知に踏みとどまる限り，「信」をめぐるロギコスな制約のもとにあり，無制約的に機能していないことが確認される。

パウロのここでの信の議論はひとが持つ強弱ある心的状態としての信をまったく問題にせず，啓示の言語として「神の前」の事柄，つまり神の人間認識，行為およびその性質（信，義）とその啓示の媒体をのみ問題にしている。この議論の結論「神はイエスの信（仰）に基づく者を義とする」(3．26)が導かれるときにも，「イエスの信（仰）に基づく者」とは，誰であれ，神がそう看做す者のことである。この「福音」において義人として啓示された人間存在を(A)と呼ぶ。

尚，彼はもう一つの神の前の現実として律法の下にあると神に看做される者を罪人として提示する。「すべての肉は業の律法に基づいて神の前で義とされないであろう。なぜなら，律法を通じた［神による］罪の認識があるから

である」(3．19)。この律法を介して罪人として神により認識され啓示された人間存在を⒝と呼ぶ。

個々人には各人が義人か罪人かのいずれであるかは明確に啓示されていないが，この福音と律法において義人と罪人が啓示されている。だからこそ，個々人が福音を自らのものとして信じることは常に実質的なものとなる。個人の心的状態，即ちヒトラーとマザーテレサの差異が問題とされずに，⒜「義人」と⒝「罪人」が啓示されている神の前の次元を「メタピュシコス（形而上的）」と呼ぶ。

この形而上的次元は啓示の言語により構成されている。その意味でその言語は実然様相であり，義人と罪人が宣告されているだけである。ただし，その背後に神には為し得ないことがないという力能が前提にされている。従って，啓示は神のその力能の発現であると言える。その義人でも罪人でありうるという可能様相が帰属する人間は「肉」と呼ばれる生身の人間である。福音と律法の啓示の含意としての義人と罪人という神の前の人間存在に対し，生身の人間はそれら双方への可能存在となる。パウロは「汝らの肉の弱さの故にわれ人間的なことを語る」(6．19)と述べ，神の前とひとの前を分けて肉の弱さへの譲歩として人間的な語りをなす。この人間的な語りのもとにある人間存在を⒞と呼ぶ。「肉」とは次元（1-P）にある身体を持つ存在者の自然的な原理のことであり，「肉の弱さ」とはこの身体の限界が自己の限界であると見做しがちな存在者のことであり，これは通常学問が解明を企てる人間である。これは⒜や⒝の神の前の人間存在ではない。「汝が汝自身の側で持つ⒞信仰を神の前で⒜持て」(14．22）という命令形に見られるように，命令には背く可能性が文法的制約［(2-L)］として前提されている以上，命令形が差し向けられる対象は可能存在である。

パウロは義でも罪でもありうる可能存在⒞を，肉の弱さへの譲歩から認めている。ペラギウスも「ローマ書」8．7-13 の注解で「肉の実体がではなく，肉の業が断罪されていることを注意すべき」とし，「マニ教徒が言うように，肉そのものが神に敵しているのではなく，肉的な思いがそうである」と述べる[5]。パウロは肉の弱さの故に人間を次元（1-P）（2-L）（3-M）において分

析することを許容しており，そこでは議論の各次元における整合性が問題となる。三つの実在Ⓐ Ⓑ Ⓒは言語の層を異にし，それぞれ整合的であり，それ故に共約的なものであるかの解明はパウロ神学の意味論的分析として喫緊の課題である[6]。

（4-T）しかし，上記三つの実在の層を構成要素にする固有に神学的な地平が主張されている。パウロはこの神学的な地平を上記三つの次元に分節し異邦人を説得すべく整合的に論証を展開している。

神学的次元は神の前の人間とひとの前の人間を離さず思考する地平に成立する。ⒶとⒸを不可離なものであるいう主張がそれにより基礎づけられる可能性が神学的可能性である。この可能性は聖霊が身体に注がれる可能性であり「聖霊論的架橋」とでも表現すべきことがらの可能性である。パウロは「神の愛はわれらに賜った聖霊を通じてわれらの心に注がれる」（5.5）と述べるように，基本的にこの次元において思考する。この次元においては，人間的な人間存在に聖霊による神の力が加えられるものであり，ⒶとⒸを離して考察することはない。そしてこの次元で語られる言葉はそれ自身として明瞭であり，力であると主張される。「神の言葉は生命あり，力あり，両刃の剣よりも鋭くして，精神と魂，関節（ふしぶし）と骨髄を透してこれを割かち，心の念と志望（こころざし）とを験（ため）すなり」（Heb. 4. 12, cf. Mat. 10. 26-39）。

福音Ⓐとひとの前の人間存在Ⓒの不可離性は聖書において報告されているナザレのイエスの事行にひとがその根拠を見出す可能性である。ナザレのイエスはひとの前での生Ⓒを神の前Ⓐで生き抜き，三つの可能性に分けられるのとは別に，彼はそれらを一つの可能性において生きた現実のサンプルであり神でもひとでもあると報告されている。これはカルヴァンが「罪の赦し［義認Ⓐ］と再生［聖化Ⓒ］の霊［A＋C］を分離することはできない。それはあたかもキリストを引き裂くことだ」と言うときに，まなざしを注ぐ神学的現実である[7]。アウグスティヌスはこの神学的な現実に固着し，そこで思考を紡いでいる。この次元の人間を「テオロギコス（神学的）」Ⓓと呼ぶ。

これら四つの地平は明確に判別されるべきものである。ペラギウス論争においてもこれらを判別するとき，彼らの自説を構築している次元を確認する

ことができ，誤解を解くことができる。ここでは「ひとは罪なしにありうる」という神学的命題をめぐるペラギウスの次元（1-P）（2-L）における分析を，彼の意図に即し改善しまた補うことにより，双方の主張が一つの啓示理解と啓示理解の哲学的基礎づけないし中心とその周辺として妥当性を持つそのような相補的な関係にあることを提示したい。そのためには，双方がどこまで共約的であるかを確定することが不可欠となる。課題は双方の思考を取り入れる総合的な視点を探求し，永遠のことにも地上のことにも関心を持つ人間性全体を解明することにある。

3．知覚と罪犯の平行論証

アウグスティヌスは，最初の人間の堕罪は著しいものであり，キリストの十字架の贖いなしには自然本性上決して癒しえないほどに腐敗しているという神学的立場を強調する。ピュシコス（1-P）なことがらがテオロギコス（4-T）な次元に吸収，同化されている。従って，論理次元を除く他の次元においても神の恩恵への言及は常に不可欠なものとなる。他方，ペラギウスは「罪を犯さないことはわれらのものであるゆえに，われらは罪を犯すことも罪を犯さないこともできる」と主張する（ch. 49）。彼は恩恵の存在を承認した上で，「自然の創始者」である神の創造に基づく自然本性の必然性の次元を確立することにより，人間が自由な存在であることを，そして恩恵と意志の自由の両立性を立証しようとする。カント的に言えば，彼は自由と必然をめぐる第三アンティノミーの一ヴァージョンの解決に挑んでおり，自由と必然性の両立可能性を追求している。彼はその論証のために，自然本性と自由裁量の論理的および事柄としての連関に主要な関心を持つ。ピュシコスな次元とロギコス（2-L）な次元においてそれらを明確に判別したうえで思考が展開される。しかし，アウグスティヌスの反論は基本的にはキリスト論的集中からくるものであり，テオロギコスな次元における罪からの解放としての自由にこそ問題の所在があり，ロギコスな次元に限定される自由裁量とピュシコスな次元におけるその確認に限定するペラギウスとは思考の位相が異なる。前者は罪

と神の前における永遠の断罪からの解放と救いに関心を持ち，後者はその出来事の自然的な背景ないしその出来事を受容しうる人間の心身に関心を持っている。

ペラギウスは，人間は自らの罪に対して責任を負う存在であり，しかもキリストの恩恵は自然的な次元に翻訳され，神学的な主張の自然的な保証を確立することができると主張している。「その［罪なき生の］事象（*rem*）を承認しつつ，なおその事象がそれによって形成されうるもの（*per quod efficires potest*）［根拠］が必然であると承認しているこの私が［恩恵を］否定しているであろうか」(ch. 10)。彼は，一方，ひとが罪を犯すことと犯さないことは自らの自由裁量に属することがらであるとし，他方，自由裁量としての他行為可能性を保証する身体の側における自然本性上の必然的な根拠を神の恩恵と平行的なものであるとして，自由と恩恵，自由と必然性の両立性を論じる。

ペラギウスは自由と必然性の両立可能性の論証のために，自然本性と自由裁量の論理的および事柄としての連関に主要な関心を持つ。ピュシコスな次元とロギコスな次元においてそれらを明確に判別したうえで思考が展開される。人間は自然的に罪を犯さざるを得ない存在であるのか，それとも罪犯 ── 無罪犯双方でありうるのかが問われ，一方の必然性の角を取れば，「彼は他ではありえなかったゆえに，このような性質のものであったのなら，彼に罪はなかった」(ch. 9) ということとなり，ひとは自らの罪に対し責任を負う必要がなくなる。他方の角，罪を犯さない可能性を認めると，キリストの死は無効であったと批判されることになる（eg. ch. 6. 7. 9)。ペラギウスは，これは真正なディレンマではなく，回避できると主張するであろう。

彼は，人間は自らの罪に対して責任を負う存在であり，しかもキリストの恩恵は自然的な次元に翻訳され，神学的な主張の自然的な保証を確立することができると主張している。その論証において，彼はまず自らへの非難を提示する。「多くのひとを動揺させているのは，汝［ペラギウス］が人間は神の恩恵により罪なしにありうるということを弁護しないということである（*quod non per dei gratiam hominem sine peccato esse posse defendis*）」

(ch. 44)。彼はここで積極的に「神の恩恵によらずに……罪なしにありうる」(eg. G. Plinval 訳，金子訳）という見解を提示し弁護しているのではない。否定詞は「弁護する」を支配し，罪を赦す神の恩恵を直接には「弁護しない」と語っており，この否定的な表現に彼の方法論的自覚を見出すことができる。彼が弁護するのは，神の恩恵への言及なしにひとが罪なしにありうることである。

テクストが細切れにされ [(a)-(g)] 単元ごとに批評されているものを繋ぎ合わせると，次の論証が展開されている（ch. 44-48［[……] は補い]）。

(a) 神にのみ帰されねばならないと聞いていることがらを，神の恩恵なしに*弁護される*（*sine dei gratia defensari*）と看做すことは，なんという無知による盲目，無学の精神の怠慢であることか［と論敵は私を批判する]。

(b) しかし，可能であるということ自体はまったく人間の裁量に属する事態ではなく，自然に，自然の創始者に，つまり神に属する事態であると語られるとき，神に固有に関わると看做されているものが，神の恩恵とは別に*理解される* ということが成り立ちうる仕方は一体あるのか？（*nam cum dicitur.., ecqui fieri potest ut absque dei gratia intellegatur, quod ad deum proprie pertinere censetur?*)。

(c) われらが主張するのは，いかなるもののであれ，ものの可能性は人間の裁量の能力において（*in arbitrii humani potestate*）成立するというよりもむしろ，自然の必然性において（*in naturae necessitate*）成立するということである。

(d) 例えば，私が語ることのできることを考察せよ。私の語る能力は私のものではない。私が語っていることは*私のもの*（*meum*）であり，つまり，意志固有のもの（*propriae voluntatis*）である。かつ私が語ることは私のものであるから，私は語ることないし語らないこと双方を行うことができる。しかし，私の語りうるという事実は私のものではない，つまり私の裁量と意志に属するものではないゆえに，私が常に語ることができるということは必然である。たとえ語ることができないということを

私が欲しても，私が語る働きをそれにより遂行する器官を私が取り除いてしまうのでないなら，語ることができないということは私にとって不可能である。

(e) 自然的必然性によって束縛されているものはすべて意志の裁量と熟慮とを欠いている。

(f) 聴覚，嗅覚，視覚に関しても同じことが認められうる。つまり，聴くこと，嗅ぐこと，または見ることはわれらの能力のうちにあるが，しかし，聴きうること，嗅ぎうること，または見うることはわれらの能力のうちにはなく，自然的必然性のうちに成立している。

(g) 従って，罪を犯さないことの可能性に関しても同様の仕方で理解しなければならない。つまり，罪を犯さないことはわれらのものであるが，罪を犯さないことができるということはわれらのものではない。

この知覚（見る ── 見ない）の分析を通じて罪犯（罪を犯す ── 犯さない）が自由裁量に属することの論証を「知覚と罪犯の平行論証」と呼ぶ。罪犯は知覚と類比的な関係にあり，自然本性上罪を犯すことも犯さないこともできるが故に，罪を犯す ── 犯さないという他行為可能性は自由裁量に属するというものである。これは自由裁量と自然本性の両立性および自由裁量と恩恵の両立性の論証である。アウグスティヌスはこれらの一文一文にコメントし多くは批判するが，そこに誤解も見られる。私にはこの議論は，改善しうるが，筋の通った議論を提示しているように思われる。ペラギウスは神の恩恵そしてキリストの憐れみを否定していない。彼は「誰であれ事象［罪］そのものを告白するものはすべて，恩恵によってであれ，或いは援助によってであれ，憐れみによってであれまた何によってであれ，人間が罪とは別に存在しうることを承認している」（ch. 10）と述べている。アウグスティヌスも，時に自らの発言を忘れがちであるが，この文に触れ，「この著者は神の恩恵を否定しておらず，それによってのみ人間は義とされうる」ことを「読み，喜んだ」と記すこともある（ch. 11）。

ペラギウスが(b)「神の恩恵とは別に（*absque*）理解される」と言うのは神の恩恵への*言及なしに*，罪をめぐる人間の責任ある自由が何らかの仕方で「理

解される」ということであり，その理解の成立の可能性をより詳細に探っている。従って，(a)「神の恩恵なしに（*sine*）弁護される」と彼が考えるさいに，「～なしに」とは存在しないという意味ではなく，「～とは別に弁護される」と同じ意味で，神の恩恵「への言及なしに」，それとは別の仕方で自由を弁護することができるということである。「神に固有な」事柄が「神なしに」つまり神が存在することなしに理解される仕方はありうるはずがない。この方法的自覚は，彼がテオロギコスな主張(D)はありうること，そしてそれは直ちには明らかなものではなく分節される必要のあることを自覚した上で，明確な目標を定めていたことを示している。その方法的自覚は「確かにあれまたはこれによって［何かが］ありうると言うことは，単にありうるということに同意するだけではなく，さらに*いかなる仕方で*または*いかにあるか*を証明しうるか（*quomodo vel qualiter possit ostendere*）以外の何か別のことであろうか。何らかのもの・事象（*rei*）の可能性について，それのどのようにあるか（*qualitatem*）を明らかにするひとよりも，それを一層証明するひとはない，というのも事象とは別に性質（*qualitas*）がありうることはないからである」（ch. 10）という発言に見られる[8]。

この方法論上の自覚はアウグスティヌスにより真剣には考慮されていない。彼自身の「～なしに」を含む発言は，例えば「恩恵なしに義とされない」（ch. 11）や「彼はキリストの十字架なしにひとが自然法則と意志の裁量とによって義となりうると強行に主張する」（ch. 9）等に見られるように，恩恵の存在と無罪の可能存在を直接接続させ不可離なものとしており，無罪の可能存在をその自然的な様式とさらにはその認識上の様式との関連において論じるペラギウスとは同一の次元で理解してはいない（eg. ch. 9, 10, 11, 44, 48）。或いは，彼はこの文脈においては「恩恵」への言及は不可欠だと考え，その言及なしにはその存在様式を理解できないと神学的次元（4-T）に固着していたと思われる。

見ることは目を閉じることと同様ひとの自由裁量に属し，ペラギウスはその裁量を(d)「私のもの」と表現する。彼は可能性を「私のもの」と「自然」二つの次元で論じる。「私のもの」に関しては自由に肯定（見る）と否定（見な

い）のいずれかを選ぶことができる。「私のもの」に属する他行為可能性は反対対立のペアーに対するメタな可能性であり(c)「自由裁量の能力」と呼ばれる。これは「自由裁量」という語が含意する，つまり個々の事例に依存することなくそのロゴス（説明言表）だけにより理解できる，当該のものの肯定とその否定双方を支配する能力を意味するロギコスな可能性（2-L）である。他方，見ようとして見えないとすれば，光が適切な量でないか視覚機能に異常があるか等であり，私のもののうちにはない。視覚機能における「見うること（*posse videre*）」（1-P）は「見ること」を可能にする身体的な与件であって，具体的な観察を必要とする身体に属するまた外的な要因に属する自然的必然性によりその可能性が保証される。

アウグスティヌスは(f)の反例を提示する。「もしわれらが望むなら，そこにおいて，見ることのまさにその能力を破壊することができる，盲目がわれらの力のうちにあるとの理由により，もし見ないことの必然性［盲目］がわれらの力のうちにあるなら，どうして見ることの可能性がわれらの力のうちにないことになるのか」（ch. 47）。また彼は耳を塞いでも，意志に反し，音が聞こえてしまう状況，また不快な臭いの場所で縛られたとして，嗅がないことを意志しても，呼吸をせざるをえず，そのさい嗅いでしまう状況などに「なぜ注意を向けないのか（*cur non adtendit*）」と，知覚と罪犯の平行を一律に論じるペラギウスを批判する。

確かにペラギウスは自然本性による自由裁量の制約と保証の議論を主に展開し，逆方向と言える自由裁量による身体に対する破壊や意図に反する事態に対してはわずかしか注意を向けない。しかし，意志に反して強制的に嗅がざるをえない場合等には，それは「嗅がされる」，「聞こえさせられる」と言うべきであって，強制による被支配の文脈では，当然その裁量は存在しないが，嗅ぐ ── 嗅がないはやはりわれらの力のうちにあると彼は反論するであろう。さらに，「見ることの可能性」は身体に帰属し，たとえ自由裁量により盲目にすることができるにしても，第一に確認されるべきことは，目を「突く」──「突かない」は対立行為一般のロギコスな次元の一適用であり，どれほどの損壊により盲目になるかはその可能性が帰属する身体の側の生理的な

法則に依存している，それ故にその可能性は端的に「私のもの」に属するわけではないと応答するであろう。突くためにナイフを振り上げ，突き刺す筋肉の動きがそれを可能にする。自由裁量とはその語義からして，つまりその説明言表からしてロギコスな次元において成立する中立的なものであると彼は解する。意志のもとに対立する知覚双方が服するという実際の事実をピュシコスな次元において確認することができる限り，自らのロギコスな議論は有効であると彼は主張するであろう。

アウグスティヌスは，具体的な事例において考察し，自由裁量の中立性を否定する。ペラギウスが「もし罪が彼のものであるなら，それは意志的であり，そしてもし意志的であるなら，それは回避されうる」(ch. 30) と言うのに対し，彼は「それ［罪］はいかなる場合でも彼のものである。罪は悪徳により犯されるのであるが，この悪徳はいまだ全面的に癒され，健康になっていない。……この悪徳に基づいて邪悪な状態が優勢になってくると，ひとは弱さによって，盲目によって多くの罪を犯す」(ch. 30) と応答する。つまり，罪は悪習として身体化される何ものかであり，そこでの判断は中立的ではないと主張する。

その背後には，人間の自然本性は音攻めや縛られるという類の拷問状態と類比的なほどに腐敗しており，魂の堕落は自然本性の非通常的な腐敗状態に比例的であるという想定が機能している。彼は健康な足を持っているひとについて，「彼は欲しようと欲しまいと歩く能力を持っている，だが，足が折れているなら，彼がどんなに欲したとしても，歩く能力を持っているのではない……自然本性は損なわれているゆえに，医者の援助を切に願っている」(ch. 49) と語る。

しかし，ペラギウスは「回避されうる」罪における可能性は，罪を犯すおよび罪を犯さない双方が自由裁量に属することを意味していることを確認するであろう。さらに彼は自由裁量が自然の制約のもとにあることを認めており，また「私のもの」と言いうる対立する機能の帰属の一つの事例だけでも確認できれば，これらの反例からひとは罪を常に犯し続けるほど魂と自然本性の腐敗は著しいという反対者の主張は帰結しないと反論するであろう。ペ

ラギウスは旧新約聖書のなかでアベルやエノク等「単に罪を犯さなかっただけではなく，正しい生活を送ったと伝えられている」ひとびとを証拠に挙げる（ch. 36）。それに対し，論敵は「もし罪がないと言うなら，それは自分自身を欺くのであって，真理はわれらのうちにはない」（John. I. 1. 18）を挙げて反問する。

アウグスティヌスの非日常的な反例は一般化できないことは明らかであり，魂の腐敗と身体の側での自然本性の腐敗を一般化することはできない。他行為可能性を「私のもの」に帰属させることができる限り，それとその力を保証しまた制約する自然本性の能力の区別は有効である。アウグスティヌスは「私のもの」つまりひとの力のうちにあることと自然の能力を癒着させており，自然による保証および制約双方への眼差しを欠き，自由裁量は罪をしか選択せず，それは自然性の基礎づけが損壊しているからだとし，双方は因果関係にあり切り離すことができないと考え，ロギコスな次元それ自身において議論することをここでは拒否している。むしろ，テオロギコスな次元において罪の現実から思考する限り，自然性が他行為可能性の保証および制約として機能することはなく，自由裁量は罪と不可離な状態にあるものとして捉えている。彼は「何であれ自由裁量は罪を犯すこと以外には用いられない」と応答するであろう（『霊と文字』ch. 3）。

4．思考の次元の相違

問題は視覚と罪を犯さないことが平行関係にあるかである。ひとは見ることを意図して諸条件がそろえば見ることができるし，見ないことを意図して諸条件がそろえば見ないことができる。それと同様に，ひとは罪を犯さないことを意図して諸条件がそろえば，そうありうるのであろうか。ひとは論敵の驥尾に付し直ちに，欲する善をなさず，欲せざる悪をなす「私」（Rom. ch. 7）の嘆きを参照するよう求めるであろう（eg. ch. 50, 67）。しかし，ペラギウスは罪を犯さない現実ではなく，魂に帰属する可能性を論じているのであり，諸条件のうちには自然化された恩恵も含まれるために，この主張は正しいと

反論するであろう。両者の決定的な相違は様相をめぐる理解の次元の異なりにある。人間の悪徳故に自然本性の腐敗が恩恵なしには決して癒されないほどに著しいという一方の理解と，必然的な自然本性には罪も悪徳も属さずただその可能性だけが属するとする他方の理解の差異にある。一方はテオロギコスな次元において魂および身体の機能を捉え，他方はロギコスとピュシコスな次元の判別において魂の機能と魂体の機能を捉えている。

アウグスティヌスは(g)に関して，「いったいどんな心をもって，われらの救い主が給わる治癒の援助なしにも，罪を犯さないことがわれらにあると彼が考え，それに対し罪を犯さないことができることは自然本性に属すると主張するのか，私には不思議だ。自然本性が腐敗していることを洞察していないことがより大きな腐敗を示している」（ch. 48）と述べる。しかし，自由裁量は自然的必然性の制約のもとにあり，可能性として罪を犯さないことがひとに属するなら，そのひとがそれにより構成されている自然本性にその可能性の根拠がなければならないという自然的，論理的な関係だけをペラギウスが主張していることに彼は気づいていない。ここには何ら「不思議」は存在しない。

この関連で，ペラギウスの次のことわりは重要である。「われらは単に可能性だけを論じている。……私としては，人間は罪なしに存在する，と主張していないし，あなたも人間が罪なしに存在しない，と言っているのではない。われらは存在と非存在についてではなく，可能性と不可能性とについて論争している」（ch. 7）。さらに彼は「私としては，すべてが罪人であったと証言されている点に同意しよう。聖書が語っているのは実際，彼らが何であったかであって，彼らが他でもありえなかったことではないのだから。それゆえ，すべての人が罪人であると証明されうるとしても，このことはわれらが規定したことに決して矛盾しないだろう。なぜなら，われらは人間とは何であるかよりもむしろ人間は何で*ありうるか*を弁護している（*quid possint esse defendimus*）のであるから」と報告されている（ch. 42）。

自由と自然本性および恩恵の必然性との両立性を論証するために，彼は知覚との平行論証のもとにロギコスな可能性の領域において思考を展開してい

る。そこに踏みとどまる限り，論敵もこの引用に続き，この可能性に言及し「この点をめぐって彼と対決する必要はない。……可能性そのものに関しても私は争わない」とする。しかし，その理由づけは異なり，アウグスティヌスは「人間の意志が癒され援けられると，その可能性自体も同時に聖徒たちのなかで実現するようになるかもしれないから」（ch. 42）と述べ，神的介入の可能性の話として神学的な次元において理解する。ここに思考の次元の相違はあるが，彼は，神学的問題は恩恵を受容する側の自然的可能性に留まらず，恩恵の現実に言及しない限り，問題は解決しないと理解している。「この恩恵と援助と憐れみ ── これなしにはわれらはよく生きることができない ── について彼がどうして一言も語らないのか，私には分からない。そればかりか彼はただ意志さえそこにあれば，義を達成するに足るように自然本性を弁護することによって，われらがそれによって義とされるキリストの恩恵に最も明白に矛盾している（*apertissime contradicit*）」（ch. 23）。この発言における誤解の部分に関してはもはや説明を要さないかもしれない。「語らない」のは，彼がそれを否定しているからではなく，恩恵と援助と憐れみへの言及なしに，これらの現実が自然本性の次元において(b)「理解されるということが成り立ちうる仕方は一体あるか」を明確な方法論的な自覚において問うているからである。

他方，アウグスティヌスが指摘するように，ペラギウスとは異なり信の哲学は恩恵を受容する自然的可能性に留まることはないであろう。ペラギウスが分節的な仕方での考察を欠いているメタピュシコスな次元（3-M）において理解しうる限りの恩恵の現実とそれを受容する人間の魂体の自然的構成を，意味論的分析を通じて，共約的な次元（1-P）（2-L）（3-M）で問題にすることができるであろう。

ペラギウスは神の恩恵をそれに対する言及なしにひとはどれだけ理解できるか，その出来事を構成している論理的，自然的条件に眼差しを注ぎ，その魂の能力の解明を企てる。ここで以上の議論に基づき，ペラギウスの「平行論証」に即して，両者の同意と相違を確認しておこう。

(a) 「ひとはすべて罪人である」（A(Augustinus). P(Pelagius). 双方同意）。

(b)「ひとは罪を犯しまた犯さない可能性を所有している」(A. P. 双方同意。しかし，その根拠づけは異なる。A.（神的介入の可能性）(ch. 23)，P.（「自由裁量の能力」)。

(c)「ひとは自由裁量の先行条件として自然本性上即ち被造性としての物理的，生理的な法則のもとにおいては罪を犯すことも犯さない可能性をも所有している」(A. 否定，P. 肯定)。

(A¬(c))「ひとの自然本性は著しく腐敗した状態［(L)と呼ぶ］であり，この(L)は必然的に罪を犯すようひとを導く」(A. による(c)否定の根拠)。

(NA¬(c))「ひとの自然本性は健全な状態［(M)と呼ぶ］であり，この(M)は必然的に義を行うようひとを導く（A. による(c)否定（ie, (A¬(c))）をさらに否定する最も強い主張)。

(Pc)「ひとの自然本性は或る状態［(N)と呼ぶ］にあり，この状態(N)は状態(L)および(M)を可能性として持つ状態であり，或る因子（それは自然化された恩恵を含む）により(N)は時に(L)ないし(M)の状態となる。従って，時に罪を犯しまた時に罪を犯さない可能性を所有している」(P. による(c)の一つの根拠)。

何故ペラギウスが（Pc）を主張するかと言えば，ひとの裁量は自然本性上の必然的な特徴の制約のうちにあり，裁量における他行為可能性を承認するためには，自然本性上の次元においてその他行為可能性の基盤を備えていなければならないという論理的および自然的含意に基づくからある。彼の「人間が自然本性上（*natura*）できることは，意志によって生じるのではない」(ch. 43）は，意志は自然本性の制約のもとにあり，意志の側に生起の可能性の根拠を置きえないということだけを意味している。神的な恩恵の介入は自然本性を媒介にして機能し，それは意志による対立行為の支配を基礎づけるとされている。彼はこのように自由裁量をその自然本性との関連に訴え弁護する。

アウグスティヌスは「人間が自然本性上できるならば，彼は確かに意志によって義しいのではないが，彼は悪徳のゆえにできないことを，癒しによってできるであろう（*voluntate quidem non est homo iustus, si natura potest,*

sed medicina poterit quod vitio non potest)」と主張する（ch. 43)。この応答において，「自然本性上」とは聴覚の機能のように自然本性上の必然性に基づく能力のことがペラギウスにより理解されていることに関して誤解はないが，「悪徳」の「癒し」の可能性は自然本性の次元を飛び越え恩恵に帰属されている。癒しに関してはペラギウスもそれが神的なものであることを認めつつも，悪徳およびその癒しが生起する能力をピュシコスつまり自然的次元において解明されねばならないとしている。そして悪や癒しという救いの援助を理解するのは魂の次元であって，その身体的支えの次元ではない。従って，自然本性上の制約はそれを許容する能力を持たねばならないが，悪徳の故にできないことは，自然本性上そのような悪徳を許容する能力がひとに帰属していなければならないのか，ということが論点であるべきはずであるが，アウグスティヌスにより救いの援助に議論が向けられている。そこには神の前の福音の現実と生身の人間の現実を離さないで思考する，彼のテオロギコスな思考が確認される。

ここに明らかなように，彼らの論争点は罪人であることの必然性を見るか，それとも意志が帰属する魂に責任ある自由を保証するために罪人であることの必然性を見ることはできないとするか，二つの様相の帰属する魂の理解である。換言すれば，魂の腐敗がひどく医者なしには癒されないところに罪人であることの必然性を見るか，それとも意志が帰属する魂には責任ある自由が保証されねばならず，そのためには罪人であることの必然性を見ることはできないとするかである。

5．パウロによる調停案

この論争はパウロにより調停されうると思われる。つまり，彼らの思考の次元の相違をパウロは自らの信仰義認論において既に考慮しており，調停していると思われる。私は，これらはパウロにおいては神の前，つまり神により理解されている人間の現実が啓示されている次元と人間の肉の弱さの故に譲歩として認められた人間の自由という次元が異なるものであるため，矛盾

しないと考える。アウグスティヌスはパウロの神の前の現実(A)(B)が啓示されていることに基づき，その一つの解釈から人間の現実存在をテオロギコスな次元（4-T）で直裁に(D)＝(A)＋(C)として語るが，ペラギウスは(A)(B)への言及を括弧にいれて(C)「人間的なことがら」として自由な人間とその自然的条件の解明を，次元（1-P）（2-L）において(A) in (C)即ち(C)として遂行する。

両者の論争点は，自然的能力がまったく腐敗しているため，自然的な可能性としても罪を犯さず義とされる可能性は否定されているかにあった。しかし，注意しなければならないのは「罪を犯しうる」と「罪を犯しえない」さらに「義となされうる」と「義となされえない」の相関はパウロにおいてはあくまで神による人間認識，判断および判決として福音および律法において啓示されていることがらである。それをあたかも全く独立した生身の人間の現実として，果たして自然的な人間は罪なしにありうるか，ということは問題にされてはいない。誰も明確には罪と義とを判別できないのである。神の前では救いの啓示の現実がある以上，ひとは罪なしにありうることそれは明瞭である。しかし，彼らは両者とも義と罪を神の前とひとの前の現実の明確な判別なしに論じているように思われる[9]。

ペラギウスは(x)「ひとは罪なしに存在しうる者である」を生身の人間存在(C)として(y)「ひとは罪を犯さない可能性を所有している」に変換可能なものとしていたと思われる。(y)の所有命題は実体を前提にし，或る一つの可能な事態を属性として所有している。Aという可能性を持つなら，同時に¬Aという可能性を持つ。それに対し(x)においては，様相の肯定と否定（x'）「ひとは罪なしに存在しえない者である」が実体それ自身を可能存在および不可能存在と特徴づけており，ひとはその肯定または否定のいずれかでしかないものとなり，反対の可能性を所有する(y)とはそれ自身としては異なる主張である。ただし，ひとの前の現実(C)として裁判制度等の共約的な言語により思考されるなら，両者は必要十分な関係（x⇔y）であると理解することができる。ペラギウスは，彼がどれほど自覚的であったか疑問は残るが，(x)の同一性言明を語るとき，第一義的には事物とその性質において(y)と同じものとして理解している。彼は「もの・事象（*res*）とは別にいかにあるか（*qualitas*）があ

りうることはない」（ch. 10）と語るとき，彼は実体と属性のアリストテレス的な存在論に与している。彼は人間をそれに責任ある自由を帰属させることができる一つの主体(C)として立てている。パウロはそれを肉の弱さへの譲歩として認めていた。というのも，パウロは(C)を常に(A)との帰一性において考察すべきものとしたが，神の前で問題となる人間存在は，この自然本性を抱えた生身の自己以外ではないであろうからである。それ故に，生身の自己が聖霊の注ぎを通じて聖化されることがあるにしても，そのつど自由裁量における責任が問われる存在であり続けるであろう。このように，パウロは人間存在における罪なしにありうること(D)を人間存在(A)(B)(C)の分節においてそして，さらにその（4-T）テオロギコスな可能性を（1-P）（2-L）（3-M）に分節することにより，共約的な仕方で論証していた。

6．結論

以上で，ペラギウスの自由と恩恵の両立議論はパウロにより譲歩として認められた可能存在のもとに展開されていたことが解明されたとしよう。自由な存在者の分析は中立的なものとして自然本性の探求に向かわせる。神とその恩恵への言及ぬきに，共約的な地平を開拓する可能性をパウロが提示していたことは語りうる確かなことである。神への言及のない人間，自然の解明とその解明の背後にあるものの解明が神への言及により遂行されることに矛盾はない。しかし，それは同一の語「信」により表される神の信とひとの信を不可避的に視野にいれた形で位置づけられている。

註

（1）A. Augustinus, Natura et Gratia, ed. C.F. Urba et I. Zycha, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Vol. LX (Lipsiae 1913).『アウグスティヌス著作集 9』金子晴勇訳（教文館 1979），*Saint Augustine Four Anti-Pelagian Writings*, tr. J. Mourant and W.J. Collinge (Washington, D.C, 1992), *La Crise Pélagiennne I*, *Œuvres de Saint Augustin 21*, tr. G. De Plinval et J. De La Tullaye (Desclée de

Brouwer 1966). T. De Bruyn, *Pelagius's Commentary On St Paul's Epistle to the Romans* (Oxford 1993), cf. A. Souter, *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul: Introduction* (Cambridge 1922).

（2）アリストテレスは『分析論前書』において，論理的文脈における可能様相を「あってもよいこと（許容様相）」の内部において析出し，そこから何も不可能なものが帰結しないものとしてまず理解する。ただし，彼は許容様相と可能様相を以下の事情の故に端的に同一化してはいない。「私が必然的なものではないが，内属することが措定されているものについて「許容されること（＝あってもよいこと）（*endechesthai*）」また「許容されるもの（*endechomenon*）」と言うのは，何もそのことの故に不可能なものが帰結しないということを意味している。というのも，われらは「必然的なもの」を同名異義的に「あってもよいこと」と語るからである」（A13. 32a18-21）。すなわち不可能でないものを許容されると理解する限り，必然性も許容されるものの一つとなる。必然性の規定は「他の仕方であることが許容されないこと」（1015b1）であるが，それは「そうあることだけが許容されていること」と言い換えることができる。必然様相は最も広い意味での許容様相に包摂される。双方とも不可能なものではないからである。そしてその許容様相の一部として「可能なもの」も位置づけられる。

他方，或る文脈つまり実然様相が語られる文脈においては必然様相と許容様相は判別される。彼は「［実然様相において］内属することは，必然的に内属することとも内属することが許容されること（*endechesthai hyparchein*）とも異なるので，（というのも，一方，多くのものは内属するが必然的にではないからであり，他方，或るものどもは必然的にもまた全称としても内属することなく，内属することが許容されているからである），明らかにこれらのそれぞれの推論もまた異なるであろう，そして諸項は同様にあるのではなく，一方は必然的なものどもに基づき，他方は［実然的に］内属するものどもに基づき，他方は許容的なものどもに基づく」（A8. 29b29-35）。つまり「男性がこの部屋にいるすべてのひとに内属する」のような全称肯定命題が必然的でも許容的でもなく成立することがある限り，実然様相を軸に分析するときは必然と許容は判別される。そこでは必然とも実然とも異なるものとして可能様相は許容様相において理解される。以上の事情が「許容様相」と「可能様相」を直ちに同一化してはならない理由を形成している。

さらに，アリストテレスは許容様相を二つの様式に分節する。「これらのことが分節されたので，われらは，今度は，許容されることは二つの様式で語られることを語ろう。かたや一つはたいていの場合に生じることであり必然的なものに至らないことである，例えば，ひとが白髪になることないし成長することまた衰えること，或いは一般的に自然本性上存在することである。というのもこれは，ひとが常に存在するものではないことの故に，連続的な必然性を持たない，しかし，人間は存在するとき，それは必然的にかそれともたいていの場合においてあるからである。他の仕方におい

ては，不定なものつまりそのようにあることもまたそのようにないことも可能であるもののことである。例えば，動物が歩くことまたは歩いているときに地震が起きること，或いは一般的に偶然から生じるもののことである。というのも，これらの何も反対の仕方でというよりも一層この仕方で自然本性上あるということはないからである」（A13. 32b4-13）。

アリストテレスはここで許容様相を自然事象の次元に連結させている。論理的な分節は自然哲学的な事象の必要条件を構成しており，自然哲学的に「たいていの場合に」また「偶然的に」生じるものは許容様相のもとに理解される。実然様相：「A である」，必然様相：「必ず A である」に対し，可能様相は A であることが不定であり「A であることも A でないこともありうる」と判別される。かくして，可能と必然の関係は「もし p が可能であるなら，not-p は必然ではない」（22b22）というものである。アリストテレスはこれらの関係を整理して「内属すること［A］が許容されないこと，そして内属すること［A］が不可能であること，そして内属しないこと［not-A］が必然であること，これらは同じであるか或いは相互に随伴する。従って，その矛盾対立は，内属すること［A］が許容されること，そして内属すること［A］が不可能でないこと，そして内属しないこと［not-A］が必然でないことは同じであるか相互に随伴しているものである」（A13. 32a22-27）と語る。つまり，「p が可能であることは not-p が必然でない時かつその時に限る」という規定を得る。cf. J. Lukashivicz, *Aristotle's Syllogistic*, p.135 (Oxford 1957).

（3）「ピュシコス」および「ロギコス」についての詳しい分析は，拙著『アリストテレスと形而上学の可能性 ── 弁証術と自然哲学の相補的展開 ──』第一章（勁草書房，2002）参照。

（4）『ローマ書』ch. 3 の詳しい解釈については拙論「信の哲学（中）」北海道大学文学研究科紀要 128 号（2009 年 7 月）等参照。検索：北大 HP → HUSCAP →千葉惠。

（5）T. De Bruyn, *Pelagius's Commentary On St Paul's Epistle to the Romans* p. 107f.

（6）これまでの意味論的分析の遂行と結果については，例えば拙稿「パウロ「ローマ書」の言語哲学 ── 神学論争の解消に向けて」北海道大学文学研究科紀要 132 号（2010 年 11 月）

（7）I Calvin, *In Epistolam Pauli ad Romanos Commentarii*, ch. 8. v. 9 1545. 信じるとは復活の主が共にいると信じることであるから，彼の発言は*信仰内容*としては正しい。だが万人から同意を得る仕方でそれが個々人に啓示されているわけではないことこそ問題なのである。

（8）ペラギウスの方法的自覚，自己限定を理解せず，従来次元（4-T）から批判する傾向がある。彼の人間理解が一面的であることを非難する傾向が見られるが，それは不公正である。

B.B. Warfield はペラギウス派の方法的自覚，自己限定を理解せず，次元（4-T）

から批判する。「彼らは，聖性の行為の連鎖とは別に聖性の概念を持たない，或いは罪深い行為の同様の連鎖とは別に罪の概念を持たない本質的に異端的な見解を超え出ているようには見えない。かくして，意志はその行為から隔離された，そして行為は互いに隔離された，そして人生のすべての有機的な連関ないし連続性は単に見過ごされただけではなく，否定された。意志のそれぞれの行為のあとに，ひとはまさに彼が以前にそうした場所に立つのであった。実に，この構想はほとんど「人間」の実存を認めない，単に意志的な機械だけが残される。……意志の自由だけがすべてであった。かくして，彼らが人間全体（*the man altogether*）を忘れてそして，'*possibilitas*' または '*posse*' の名前のもとに，自由意志の能力に，それがその能力である人間に，そして彼がそれを用いることに固有に責任を持つ人間にむしろ属していた能力を帰属させた。ここに彼らの自由意志の教説の本質的な誤謬が存する。彼らは自由をその形式（*form*）においてのみ見て，その実質（*matter*）において見ることはなかった。人間を善と悪の絶えざるかつ絶望的な均衡（*equilibrium*）のうちに保つことにより，彼らは人格のいかなる成長をも許容せずまた善の連続的な選択において人間に獲得される彼自身への強さを許容しなかった」。*A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Part I: The Origin and Nature of Pelagianism pp.13-71 (New York 1905) http://www.graceonlinelibrary.

この批判はペラギウスの意図を誤解し，方法論上の制約を無視した，ないものねだりである。均衡の破れがおこり，より良い人間への成長を認めたとしても，常に中立的なあれかこれかの自由は確保され続けるであろう。彼はピュシコス，メタピュシコスな次元の必要条件を構成する形式的なロギコスな次元において議論を構成しており，その中核を形成する論理学は実質（*matter*）を持たない以上，それを要求することはできないのである。

また，ヒエロニムスはペラギウス派を「ピュタゴラスとゼノンの異端」と評したことが報告されている（*Jeremiah*, Preface to Book i.v quoted by B.B. Warfield, *op. cit*.,）。

なお，彼の自由と恩恵両立の様式は例えば山田望により共働説として解釈される。山田は神的な「助け」を直ちに「共働」に結びつけ，「自由意志を行使しようとする人間の側の働きと，意志の自由を成り立たせ，なおかつ意志の働きを助け起こす神の働きとの共働によって神的パイデイアが実現する」と言う（山田望『キリストの模範』p.87（教文館 1997））。しかし山田は「共働」について，例えば，何割神が働き，何割人間が働くのか，「いかなる仕方で」共働するのか，さらに「無償の」恩恵にさえ人間の功績はあるのか等について考察していない。少なくともこの論争の文脈においてはイエスを除いて共働は見出されず，恩恵はあるがそれへの言及なしに自由意志を確保する次元が模索される。(a)「神の恩恵とは別に理解される」等のペラギウスの方法的自覚にこそ恩恵と自由意志の関係の正しい解釈の鍵がある。パウロによれば，恩恵

は福音において啓示されているが，個々人には明確に啓示されてはおらず，それ故に信仰箇条に留まっており，信じることは常に実質的である。

J. Wesley は次のように述べていたと報告されている。「J. ウエスレイはペラギウスが彼の時代の「最も聖なる人々」のひとりであったのではないかと思った。即ち，「異端の頭目（the arch-heretic）」という彼の評判をウエスレイは怒っているアウグスティヌスの中傷と人身攻撃に帰属させた」（*Sermons*, 2: 555-56）。S. Westerholm, *Perspectives Old and New On Paul, The 'Lutherean' Paul and His Critics*, p. 64 (Grand Rapids, Michigan, 2004).

（9）「神の義」をめぐり，アウグスティヌスは（3-M）と（4-T）を明晰には分節していない。それは金子晴勇の次の見解に確認される。「彼は神の恩恵の行為を罪の赦しよりも，むしろ人間の新生，聖化のもとに捉えている。義認は罪の赦しの宣告よりも，人間を事実において義人となしてゆく創造行為として捉えられている。従って，ルターの義認論の先駆をなしているが，その中心思想は「義認」を「成義」として把握している点に求められよう」。『アウグスティヌスとその時代』p. 245（知泉書館 2004）

The Pelagian Controversy and its Mediator Apostle Paul

Kei CHIBA

Pelagius and Augustine dispute over a theological matter whether it is possible for a man to be without sin. By classifying 'possibility' into the four types (1-P) (2-L) (3-M) and (4-T), and analyzing (D) 'theological man' in (4-T) exemplified by Jesus Christ into the three dimensions (A) (B) and (C), I argue that they were already reconciled by Paul himself. According to Paul's *Romans*, what is revealed in Jesus Christ and by Mosaic law is that a man is respectively either just or sinner. These two men are (3-M) the metaphysical realities 'before God' to the effect that if God regards a man being 'a person based on the faith of Jesus' (Rom. 3. 26), he is (A) a righteous man and 'a person under the law' is (B) a sinner. Besides, Paul concedes a man who is (C) a possible being who can be both (A) and (B) due to 'the weakness of flesh' (Rom. 6. 19). This possible being is confirmed by the fact that (C) is addressed by the imperative such as 'Hold the faith which you (C) hold by yourself before God (3-M)=(A)' (Rom. 14. 22). According to (2-L) the *logikos* (formal) consideration based on logical law and grammar, the imperative presupposes that the agent ordered may obey or disobey.

Pelagius defends the free will with responsibility by confining himself in the dimension of (C) composed only of (1-P) the necessity of natural law and (2-L) the force of argument as the meta possibility of controlling the contrary pair of action such as 'to sin' and 'not to sin' which parallels 'to see' and 'not to see'. He calls one's control over the contrary pair as

‘mine’. Pelagius argues that the mine is constrained by (1-P) the natural necessity at the physical physiological level. The possibility of choosing, say, ‘to see’ must be grounded by the possibility of seeing (posse videre) in (1-P). Pelagius searches for the philosophical way to defend man’s possibility of being exempt of sin without appealing to God’s grace, by absolving Grace of God who is ‘the originator of nature’ into (1-P) *physikos* (natural) dimension. Because he thought that while (3-M) God’s act of justification of man in Jesus Christ is supposed to be actualized in (C) the responsible agent by the holy spirit, the work of holy spirit would not be immediately commensurable for all men. Pelagius sought for the compatibility between God’s grace and the freedom of human agent by confining himself in (1-P) and (2-L).

While Augustine fails to see opponent’s methodological commitment, he claims that this theological matter cannot be resolved without appealing to Christ’s redemption. Physical condition of man is so degenerated that man can be cured by grace alone. Theological thinking (4-T) consists in that God’s act of justification and man’s purification cannot not be severed. It would be as if Christ himself would be severed. The bridge between them can be made by pouring holy spirit. Thus, while Pelagius considers the weakness of flesh and locate man in (C) by absolving other dimensions into (1-P) (2-L), Augustine considers man as (D)=(A)+(C) by sticking himself to (4-T), although he did not clearly distinguish (3-M) the metaphysical human being before God from (4-T). While Paul himself, in general, delivers his thought in (4-T), he analyses this dimension into (1-P) (2-L) and (3-M) so as to make his thought to be commensurable among people who both believe and not believe.