

## 〈連動報告〉

## 中世における原罪論の展開

—アンセルムスからトマス・アクィナスへ—

矢内 義 顕

## はじめに

「中世における原罪論の諸相——ラテン中世における原罪論の展開」と題する本シンポジウムで取り上げる原罪 (peccatum originale) とは、最初の人アダムが犯した最初の違反 (始原罪) の結果として、彼の子孫が生殖行為をとおして受け継ぐことになった罪 (peccatum hereditarium) のことである。中世の原罪論にとって画期となるのは、アウグスティヌス在世中 (418 年) に開催された (第 15 または 16) カルタゴ教会会議 (対ペラギウス派)、その約 100 年後、529 年にアルルのカエサリウスの主導によって開催された第 2 オランジュ教会会議 (対セミ・ペラギウス派)、そして宗教改革の時代に開催されたトレント公会議第 5 総会 (1546 年) の「原罪についての教令」である。この教令において、公会議は原罪を「聖性と義」(sanctitas et iustitia) の喪失と規定し、またしばしば原罪と同一視された「情欲」(concupiscentia) を、罪の結果としての罪への傾きとする。これらの規定の背後には、11 世紀から 13 世紀に到る原罪の展開がある。

この報告では、原罪論が含む問題群の中から「原罪とは何か」ということを考える。具体的には、アウグスティヌス的な伝統に従う原罪—情欲論に対して、原罪をアダムの不従順によって生じた「あるべき義の剥奪・欠如」と規定したカンタベリーのアンセルムス、アウグスティヌス的な伝統を維持するランの聖堂付属学校、そして『ローマの信徒への手紙講解』において、原罪を「罪に対する罰」ないし「断罪という負債」と見なしたアベラルドゥスなど 11-12 世紀の思想家の原罪論を取り上げることにする。そうすることで、「原罪は、質料的には情欲だが、形相的には原義の欠落

である』<sup>1)</sup>と述べた 13 世紀のトマス・アクィナスに到る道筋をつけることになろう<sup>2)</sup>。

## 1 カンタベリーのアンセルムスとその影響

### 1 カンタベリーのアンセルムス

#### (1) アンセルムスの原罪論

西欧キリスト教の原罪論に最も影響を与えたのがアウグスティヌスである。彼が、その著作で最初に原罪について触れるのは、397 年、ローマの信徒への手紙第七章を解説した『諸質問について、シンプリキアヌスへ』である。そして 411 年のカルタゴ教会会議以降、ペラギウス、ペラギウス派との論争を通じ、恩恵と自由意志、幼児洗礼、予定論等との関係で、原罪論を深めていくことになる。しかし、アウグスティヌスには原罪の定義とも言うべきものが見当たらない。先にアウグスティヌスの伝統を原罪—情欲論と述べたが、正確に言うと、彼は原罪＝情欲であるとは述べていない。とはいえ、アウグスティヌスが原罪と情欲を結びつけていることも事実である。それが原罪論の一つの伝統を形成し、6 世紀以降 11 世紀末まで、原罪論に関して特に注目すべき議論は見いだされない。

しかし、11 世紀末になると変化が現れる。神学史においてアンセルムスの最大の貢献は『神はなぜ人間となったか』の償罪論である。そして、この書物の補論として執筆され、この書物の対になるのが『処女の懐胎と原罪について』(De conceptu virginali et de originali peccato) である。本書の課題は、表題が示すとおり、どのようにしてキリストが無原罪で懐胎されたのか、そしてキリスト以外のすべての人間が受け継ぐことになった原罪とは何かということである。その際、アンセルムスは、アウグスティヌスの原罪—情欲論にはまったく触れない。では、彼は原罪をどのように規定しているのか。彼にとって悪は、善の欠如として無であり、義の欠如・不義としての罪も無である以上、原罪の規定も否定的な要素を含まざるを得ない。彼は、原罪を「幼児が理性的な靈魂をもつや否や、そ

1) Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II-I, q. 82, a. 3.

2) 中世の原罪論全体に関しては、Michael Stieckbroeck, *Urstand, Fall und Erbsünde. In der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik: Die lateinische Theologie*, Herder, 2007; Heinrich Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde. In der Scholastik*, Herder, 1979 を参照。11-13 世紀の原罪論の展開に関しては、特に D. Odon Lottin, *Les théories sur le péché originel de Saint Anselme à Saint Thomas d'Aquin*: in Id. *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Tome IV, Problèmes de Morale, Troisième Partie I, Louvain, 1954, pp. 9-280 を参照。

の幼児のうちに存在する」「あるべき義の剥奪・欠如」<sup>3)</sup>と理解する。「あるべき義」(iustitia debita)とは、人間が個々にもつ個人的な義(iustitia personalis)に対して、アダムとエバが墮落以前にもっていた「原義」(iustitia originalis)である<sup>4)</sup>。彼らは、神を享受することによる至福となるために、この義を与えられていた<sup>5)</sup>。それゆえ、原罪をもつ幼児は至福をも剥奪されたのである<sup>6)</sup>。以上の点に関して、いくつかの説明が必要であろう。

## (2) 原義・始原的な義

まず「原義」とは何か。アンセルムスの著作において、この語が登場するのは、本書だけであり、しかも五回しか登場しない<sup>7)</sup>。そこから分かることは、①アダムとエバが、その存在の始めにおいてもっていた義・始原的な義であること、②彼らは、これを保持する力をもっていたこと、③原義と、原罪をもった人間が受け取る個人的な義とは異なるということ、④神がこの義を与えた目的は、人間が至福を享受するためだったこと、そして⑤キリストは、原罪ではなく、この原義をもっていたことである。以上の点をもう少し詳しく考えてみることにする。

まず、アンセルムスは「原義」とは何かを厳密に定義していない。しかし、「義」とは、すでに『真理について』で定義されたとおり「直しさそれ自体のために保持された意志の直しさ」<sup>8)</sup>であり、当然、原義も個人的な義もこの定義に含まれると思われる。そこで、この定義を簡単に見ることにしよう。

「意志の直しさ」(rectitudo voluntatis)とは「意志が与えられた目的に従って、意志すべきことを意志する」ことである<sup>9)</sup>。そして義とは、この意志が「意志すべきこと」を、他から強制されず、何らかの別の目的のためではなく、「意志すべきこと」のゆえに意志すること、つまり「意志の直しさ」を「直しさそれ自体」のために保持することである<sup>10)</sup>。さらに、この「意志の直しさ」を保持する力が、「選択の自由」(libertas arbitrii)であ

3) *De conceptu virginali et de originali peccato* (=Co), c. XXVII, 170, 6-7, 15-17; c. III, 143, 3-6. テキストは *Sancti Anselmi Opera Omnia*, F. S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968 に拠る。なお出典を示すにあたり、同版の頁・行数を記した。

4) *Ibid.* c. I, 141, 2-3; c. II, 141, 8-9, 26; c. XX, 160, 3, 160, 20.

5) *Cur deus homo*, I, II, c. I, 98, 3-5.

6) *Co.* c. XXVII, 170, 19-21.

7) *Ibid.* c. I, 141, 2-5; c. II, 141, 8-9, 26; c. XX, 160, 3, 20.

8) *De Veritate* (=V), c. XII, 194, 26.

9) *V.* c. IV, 181, 4-5.

10) *Ibid.* c. XII, 194, 14-22.

り、アンセルムスはこれを「意志の直しさを直しさそれ自体のために保持するための力」と定義する<sup>11)</sup>。

ところで、この「意志すべきこと」、意志を律する規範とは何であろうか。それは、究極的には「神が、人間の意志に、意志するようにと、意志すること」である<sup>12)</sup>。神の似姿である人間の精神における理性は、義と義ではないもの／不義、善と善ではないもの／悪、善の大小を見分ける能力、そして「直しさ」を理解する能力をもっており<sup>13)</sup>、それによって、この「意志すべきこと」を認識する。

それゆえ、アンセルムスの言う「義」とは、神の意志を、理性によって理解、判断し、その命令に従って、自由選択の力を行使することで、意志が意志すべきことを、意志すべきことのために意志する、ということになる。したがって、不義とはこの逆のことであり、罪とはすべて、理性的な靈魂の意志のうちにあることになる<sup>14)</sup>。

以上のことから、アダムの原義を考えてみることにする。まず、神が彼に意志するようにと意志したこと、神がアダムにその言葉で直接的に命じたこととは、具体的には、アダムが善悪の知識の木からは決して食べるまい、と意志することだった(創2:17)。神の意志を直接的に知り、それを意志すること、これが原義の一つの特徴である。しかし、意志すべき神の意志を意志しなかったことによって、人間は神の意志と分裂し、また自己自身における意志の分裂、他者の意志との分裂が生じることになる。これがあるべき義の剥奪・欠如、つまり不義ということの根本的な事態であろう。第二に、この原義は、それを保持することによって人間が至福に到達することができる力をもっていたということである。しかし、アダムは原義を喪失することによって、この原義が与えられた目的である神の国の住民となる至福も喪失することになる。それゆえ、人間がこの至福に到達するためには、原義を保持し、神の意志と直接的な関係をもつキリストの義、第二のアダムの義による償罪によらなければならないのである。しかし、このことは『神はなぜ人間となったか』の主題である。

### (3) 「幼児が理性的な靈魂をもつや否や……」

11) *De libertate arbitrii* (=L), c. XIII, 225, 6-7.

12) L. c. VIII, 220, 14-15.

13) Cf. 矢内義顕「カンタベリーのアンセルムスにおける信仰と理性」(『中世における信仰と知』上智大学中世思想研究所編、知泉書館、2013年) pp. 134-136.

14) Co. c. II, 141, 6-142, 10.

ところで、アンセルムスは、原罪が「幼児が理性的な靈魂をもつや否や、その幼児のうちに存在する」と述べていたが、この「幼児が理性的な靈魂をもつ」のはいつであろうか。最後にこのことについて簡単に触れておこう。彼はこの点に関して明確には述べていないのだが、おそらく、受胎の直後ではなく、母親の胎内で、胎児が形を取り始める頃であろう<sup>15)</sup>。このことを説明するためには、おそらく、彼がアウグスティヌスの『創世記逐語註解』から学んだと思われる胎生学・発生学について触れなければならない<sup>16)</sup>。まず、神は、アダムにおいてすべての人間の種子 (semen) を造った。そして自然本性的な生殖のためには、男女両性をもつこの種子がなければならない。この種子は、胎児の質料的な原因、つまり胎児の身体に関わるものであり、それ自体に罪科・咎はない。通常の生殖の場合、自然本性と(両性の)意志の(合意に)基づいて生殖が行なわれ、母親の胎内にこの種子が存在することになる。そして、この種子は自然本性によって発芽し、理性的な靈魂——そこには意志も含まれるから——によって活性化されたときに、自然本性(=人間本性)と共に原罪を引き込むことになるのである。では、理性的な靈魂はどこに起源をもつのか。このことについて、本書において彼は何も語らない。しかし、それは彼が臨終の間際まで解決しようとしていた課題であった<sup>17)</sup>。

アンセルムスは、原罪あるいは罪を、動物ももつような欲求 (appetitus) あるいは情欲に求めない。なぜなら、彼にとって罪とは理性的な意志に存在するものである以上、欲求や情欲ではなく、それらに同意する意志が断罪されるべきだからだ<sup>18)</sup>。アダムの意志が犯した個人的な罪は、その結果として、人間の自然本性そのものから原義を奪い、この義を欠いた自然本性を、個々の理性的な本性であるペルソナ(個人)が、等しく受け継ぐことになる。これが、自然本性的な罪ないし原罪と言われるものである<sup>19)</sup>。つぎに、アンセルムスの影響について述べよう。

## 2 アンセルムスの影響

トゥルネーあるいはカンブレーのオド(1113年歿)は、1095-1105年に、

15) Cf. *Co. c.* VII, 148, 5-7.

16) Cf. *Ibid.* c. VII, 149, 3-7; c. IX, 150, 27-151, 1; c. XXIII, 163, 1-3, 164, 8-9.

17) Cf. Eadmerus, *Vita Anselmi*, l. II, c. LXVI.

18) *Co. c.* IV, 144, 4-21.

19) *Co. c.* XXIII, 165, 21-25.

『原罪について』(De peccatum originale)を著す。その中で彼は、原罪を「不義」と述べている<sup>20)</sup>。しかし、オドの著作には、アンセルムスの思想にとって中心的な概念である「直しさ」は登場せず、また「義」ないし「不義」に関して、アンセルムスのような思索もない。いずれにしても、両者の直接的な影響関係を確定することはできないであろう。オドは、本書の序文で何人かの修道士たちに促されて、本書を執筆したと述べている<sup>21)</sup>。だとすると、この時代、原罪論に関する関心が学校においても修道院においても高まっていた、と言うこともできるだろう。オドとは異なり、アンセルムスからの影響を認めることができるのが、ホノリウス・アウグストドゥネンシス(1080年頃-1157年頃)である。彼の『教えの手引き』(Elucidarium)の原罪に関する説明には、アンセルムスの強い影響を見いだすことができる<sup>22)</sup>。ピンゲンのヒルデガルトの原罪論にアンセルムスの概念が登場するとしたら、それは晩年をレーゲンスブルクで過ごしたホノリウスの著作の影響であろう。しかし、12世紀において、原罪論についてアンセルムスとの関係を論じることができるのは、この二人ぐらいである。彼の名は忘れ去られたかのように思われる。

## II ランのアンセルムスからアベラルドゥスへ

### 1 ランの聖堂付属学校

12世紀、ランの聖堂付属学校では、ランのアンセルムス(1050年頃-1117年)が、彼の兄弟ロドゥルフスの協力を得て教鞭をとり、後にはシャンポーのギヨーム(1122年歿)も加わって、ヨーロッパ中の学生を引きつけていた。かつては聖書の大規模な語句註解である『標準註解』(Glossa Ordinaria)が彼に帰せられていたが、今日では否定されている。彼らは、多くの「命題」(Sententiae)——教師と生徒の質疑応答の形を取る場合もある——を残し、それを編集したのが、O・ロタンである<sup>23)</sup>。そこには原罪に関して、アウグスティヌスの影響を受けた命題も含まれているが、原罪の明確な定義は、見いだすことができない。しかし、情欲を原罪とする

20) Odo Tourmensis, *De peccato originale*, l. I (PL 160, 1071C, 1073D, 1074A).

21) *Ibid.* Prologus (PL 160, 1071A).

22) Honorius Augustodunensis, *Elucidarium*, l. II, c. XI (PL 172, 1142B).

23) D. Odon Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Tome V, Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux, Gembloux (Belgique), 1959.

命題、あるいは、原罪の結果を情欲と見なす命題はある。さらに、情欲という語の代わりに「快樂」(delectatio)を用いる命題もある<sup>24)</sup>。しかし、原罪を義の欠如ないし不義と見なす命題はない。このように、アウグスティヌス的な伝統に立つ 12 世紀の思想家としては、サン＝ヴィクトルのフーゴー、サン＝ティエリのギヨーム、ムランのロベルトゥス、そしてペトルス・ロンバルドゥスなどがある。ところで、パリ時代のシャンポーのギヨームそして老年になったランのアンセルムスを徹底的に批判したのが、若いアベラルドゥスであった。つぎにこのアベラルドゥスの原罪論について述べることにしよう。

## 2 アベラルドゥスの原罪論

### (1) サン＝ティエリのギヨームの告発

1138 年ないしその翌年、すでにベネディクト会修道院長を辞し、シトー会修士となったサン＝ティエリのギヨーム(1085-1148 年)は、アベラルドゥスの『〈スコラリウム〉神学』(Theologia Scholarium)を読み、主として三位一体論に関して、アベラルドゥスを非難する 13 の論点を挙げる。その 11 番目に、彼は、アベラルドゥスが原罪を「咎」(culpa)ではなく、「罰」(poena)としたことを非難する。その理由は、もし原罪が「咎」ではなく、罰だとするならば、幼児が洗礼を授けられるのは何のためであるのかが不明となる、という点である。教父、特にアウグスティヌスに従うと、(幼児)洗礼によって取り除かれるのは咎であり、原罪の結果としてのからだの死・その他この世におけるさまざまな艱難は依然として残るからである<sup>25)</sup>。なお、ギヨームは、ほぼ同じ時期に『ローマの信徒への手紙講解』(Expositio in epistolam ad Romanos)を完成するが、その五章 12 節の講解においては、オリゲネスやアンブロシアステルを利用しながらも、アウグスティヌス的な原罪理解を堅持する。

### (2) アベラルドゥスの原罪論

さて、アベラルドゥスが彼の原罪論について述べるのも、やはり『ローマの信徒への手紙講解』(Expositio in epistolam ad Romanos)である<sup>26)</sup>。本

24) Cf. 28, 43-45, 148, 246-257, 328-336, 451, 523 (O. Lottin のテキストの番号に拠る)

25) *Disputatio adversus Abaelardum*, c. XI (PL 180, 281D-282A).

26) テキストは *Abaelard, Expositio in Epistolam ad Romanos. Römerbriefkommentar*, Lateinisch/Deutsch, I-III, Übersetzt und Eingeleitet von R. Peppermüller (Fontes Christiani Bd 26/1-26/3), Herder, 2000 に拠り、以下その頁数を表記する。

書は、彼がブルターニュのサン＝ジルダ修道院からパリに戻り、サント＝ジュヌヴィエーヴの学校で教えていた時期（1134-38年）、53/54歳から58/9歳頃に執筆された。ローマの信徒への手紙を一字一句註解すると共に、救済論、原罪論（自由選択論も含む）などいくつかの重要な神学的テーマ（*quaestiones*）について、特にページを割いて論じる点で異色の註解である。

まず、彼は、ローマの信徒への手紙五章12節に関して、「彼（アダム）において、他のすべての者たちも罪を犯した、すなわち、罪に対する罰に遭遇した」<sup>27)</sup>と註解する。そして五章19節まで註解をつづけた後、原罪論（自由選択論も含む）に関して詳しく論述し<sup>28)</sup>、以下のように述べる。

「それゆえ、われわれは、人間が原罪を伴って懐胎され、生まれ、そしてまさしくこの原罪を人祖たちから引き継いでいると言うが、この原罪は、魂の咎そして神を侮ることよりも、むしろ罪に対する罰——つまり、この罰に人間はさらされている——に関して言われるべきだと思われる。このために、というのも自由選択を使用できず、理性をまったく行使しない者は、いわば創造主を認識せず、服従の戒めを受けるに値しないのだから、この者にはいかなる違反も、いかなる怠慢も帰せられるべきではなく、また、獣が何らかのことで害や益をもたらすように見られる場合に、受けるべき賞罰よりはましであっても、いかなる功績も帰せられるべきではない」<sup>29)</sup>。

### （3）罪の分類

アベラルドゥスは、原罪とは、人祖たち（アダムとエバ）の咎のゆえに、われわれに課せられた「罪に対する罰」（*poena peccati*）ないし「断罪という負債」（*damnationis debitum*）であるという。なぜ「罰」に「罪」という語が用いられるのかを理解するためには、アベラルドゥスによる「罪」という語に関する、聖書の用例に従った意味の分類、また彼が厳密な意味で「罪」と呼ぶものが何であるかを述べなければならない。『講解』では三つが挙げられる。

第一が固有の意味での罪である。これは「魂の咎」つまり「神を侮ること」（*contemptus Dei*）であり、第二が「罪に対する罰」（マタ8:17; ヨハ1:29, 36）、第三が「罪に対する犠牲」（*hostia pro peccato*, 2コリ5:21）

27) *Expositio*, 5, 12 (Bd 26/2, p. 390).

28) *Ibid.* 5, 19 (Bd 26/2, pp. 406-438).

29) *Ibid.* 5, 19 (Bd 26/2, p. 410).



である<sup>30)</sup>。

アベラルドゥスは、本書の後に書かれた『汝自身を知れ』<sup>31)</sup>において、より詳細な罪の分析を行なう。そこではさらに、「罪の行為」(opera peccati) ないし「何であれ正しく行なわないこと、あるいは行なおうと意志しないこと」、 「無知」(ignorancia), 「無信仰」(infidelitas) も挙げられている<sup>32)</sup>。

つぎに、厳密な意味での「罪」について『汝自身を知れ』の説明を紹介する。アベラルドゥスは、本書の冒頭で、倫理的な性格とは「われわれを悪い行為または善い行為へと傾ける魂の欠陥ないしは徳である」と定義する<sup>33)</sup>。この「魂の欠陥」(animi uicia) が罪なのではない<sup>34)</sup>。「罪」とは、「魂の欠陥」がもつ「罪の実行」「不適切なことに同意する」傾向への同意(consensus), 具体的には「神を侮ること」への「同意」である<sup>35)</sup>。「神を侮ること」とは、「神のためにわれわれによって実行されるべきであると信じることを、神のためにまったく実行しないこと、ないし神のためにわれわれによって差し控えるべきであると信じることを神のためにまったく差し控えないこと」<sup>36)</sup>である。そしてこの魂の咎が「断罪に値し、神の前で有罪とされる」のである<sup>37)</sup>。

アベラルドゥスの言う厳密な「罪」とは、神の認識と意志の自由な選択を条件とする<sup>38)</sup>。それゆえ、神を認識するために理性を行使することができない者、自由選択を使用することができない者は、罪とは無関係となる。もし「原罪」がこのような意味での「罪」であるとしたら、幼児などは「原罪」を免れることになってしまう。それゆえ、アベラルドゥスが「原罪」を「罰」としたことは、一応の理由はある。とはいえ、アベラルドゥスが原罪について述べるのは、主として『ローマの信徒への手紙講解』であり、『汝自身を知れ』では簡単に触れられるだけである<sup>39)</sup>。アベラ

30) Cf. *Ibid.* 5, 19 (Bd 26/2, p. 408).

31) テキストは Petrus Abaelardus, *Scito te ipsum. Erkenne dich selbst*, Lateinisch/Deutsch. Einleitung, Edition, Übersetzung von R. M. Ilgner (Fontes Christiani Bd 44), Herder, 2011 に拠る。

32) Cf. *Scito te ipsum*, I, 38. 1–45. 4.

33) *Ibid.* I, 1. 1.

34) *Ibid.* I, 2. 1.

35) *Ibid.* I, 2. 9–3. 1.

36) *Ibid.* I, 3. 3.

37) *Ibid.* I, 3. 1.

38) Cf. *Expositio*, 5, 19 (Bd 26/2, pp. 412–427).

39) *Scito te ipsum*, I, 13, 3; I, 38. 5.

ルドゥスの原罪論は、十分に展開されることはなかったと言うことができよう。

#### (4) アベラルドゥスの原罪論の位置づけ

アベラルドゥスの原罪論を同時代の原罪論の中に位置づけてみる。彼は、『汝自身を知れ』において快樂を罪とする説に反対するが、それはラン学派に対する反論であろう。またサン＝ヴィクトルのフーゴー（1096-1141年）は、『秘跡について』でアウグスティヌス的な伝統に従って、原罪を情欲からなると言う。そして原罪を「精神における無知と肉の欲における情欲をとおして受け継いでいる腐敗ないし悪徳」<sup>40)</sup>と定義し、これらの二つの腐敗が人間において「原初的な咎であると同時に罰である」と述べる<sup>41)</sup>。アベラルドゥスは「無知」を罪と見なさず<sup>42)</sup>、また原罪を「罰」とすることによって、フーゴーを批判したと言えよう。しかし、アベラルドゥス自身の説は、上述のサン＝ティエリのギヨームの告発をきっかけとして、1141年サンス教会会議において断罪され、アベラルドゥスも自説を撤回する。

12世紀の半ば、ペトルス・ロンバルドゥスは『命題集』において、原罪を取り上げるにあたり、アダムがどのように罪を犯したのか、そして彼がこの罪のためにいかなる罰をこうむったのかを論じ、「これらに付け加えられるべきことは、罪と共に罰が最初の人間をとおして後代の者たちに伝わるということである」<sup>43)</sup>と述べるが、おそらくアベラルドゥスの断罪を念頭に置いていたのだろう。そしてロンバルドゥスは、原罪を「罪の火口」(*fomes peccati*)、「情欲」と述べる<sup>44)</sup>。彼が主として引用するのは、アウグスティヌスである。ただし、そこで引用されているアウグスティヌスの著作が原罪を「情欲」であるとは述べていないことは、再度、確認しておいてよかろう。

## 結 語

ロンバルドゥスの『命題集』が原罪を「情欲」としたことは、その影響力からすると決定的であったかのように思われる。ところが、13世紀

40) *De sacramentis*, I, 7, 28 (PL 176, 299A).

41) *Ibid.* I, 7, 26 (298B).

42) *Scito te ipsum*, I, 42. 4.

43) *Sententiae*, I. II, dis. XXX, c.1.

44) *Ibid.* I. II, dis. XXX. c.8.

になるとアンセルムスの原罪論が復活する。ヘルズのアレクサンデルが 1224-1225 年に執筆した『命題集註解』でアンセルムスの原罪の規定を取り上げ、以後この原罪理解が一つの潮流となる。それゆえ、トマス・アクィナスが『神学大全』において、「原罪は、質料的には情欲であるが、形相的には原義の欠落である」と述べる時、トマスが意図したのは、12 世紀のアウグスティヌスの伝統による原罪論と 13 世紀に復活したアンセルムスの原罪理解の調停・総合だったと言えよう。以上のような 11 世紀から 13 世紀に到る原罪論の展開が、トレントの「原罪についての教令」につながっていくことは最初にも述べたとおりである。

この報告もここで終わるべきかもしれないが、最後に一つだけ付け加えることにしよう。原罪論が救済論と不可分であることは言うまでもない。それは、アンセルムスにおいてもアベラルドゥスにおいても同様である。前者の償罪説は、西欧キリスト教の救済論の一つの重要な伝統となった。しかし、ここにきて「別の選択肢」としてアベラルドゥスの救済論が新たに注目されている。こう述べるのはティモシー・ゴリンジ『神の正義の復讐』（1996 年）の提起が念頭にあるからである<sup>45)</sup>。ゴリンジはこの書物で、11 世紀のアンセルムスによる償罪説とその展開を 19 世紀まで追跡し、この神学思想が、西欧における刑罰思想、報復の思想に強い影響を及ぼし続けたことを批判的に論じると共に、この償罪説とは異なる選択肢としての和解論 (atonement) が、12 世紀のアベラルドゥス以来存在したことを強調する<sup>46)</sup>。すなわち、十字架のキリストにおいて示された神の愛を模範と見なし、それに倣って神と隣人への愛に生きることを救いと見なす救済論である。ゴリンジの提起する問題が、同時に古くて新しい問題であることは言うまでもないが、それを論じることは、この報告の主題から離れることになる。

---

45) Timothy Gorringer, *God's Just Vengeance: Crime, violence and the rhetoric of salvation*, Cambridge, 2002.

46) *Ibid.* pp. 7, 12, 28.