

# 「無原罪の宿り」の神学的解釈序説 ——ドゥンス・スコトゥスの立論について——

福田 淑子

## Introduction to the Theological Understanding of the Immaculate Conception ——A Consideration of Duns Scotus's Argument——

Yoshiko FUKUDA

### Abstract

The theological and philosophical solutions that Johannes Duns Scotus proposed about five and a half centuries ago would find confirmation in a dogmatic proclamation of Mary's Immaculate Conception in 1854.

In his *Ordinatio*, Scotus commented on the *Sentences of Peter Lombard* about the Immaculate Conception. In his day, for example, St. Thomas Aquinas denied the possibility of the Immaculate Conception because he believed it detracted from the dignity of Christ himself, by reason of his being the universal savior of all. On the contrary, Scotus proposed a solution by drawing on the same reason as Thomas. How did Scotus reply to the radical theological objections of his day?

To begin with, Scotus himself chooses to believe that Mary never contracted sin, since he sees the Immaculate Conception as a distinct possibility according to his Marian principle: if the Church or the authority of Scripture does not contradict the possibilities which he proposes, *it seems probable that what is more excellent should be attributed to Mary*.

In this paper, I focus on Scotus's argument, in particular, on the part of *Argument pro and con* stressing the authorities, especially Augustine and Anselmus, which seems to run counter to the solution they wished to propose. I examine his view and stress the particularity of his argument. Finally, I show a picture, titled "The Immaculate Conception". I propose that this picture manifests some aspects of Scotus's argument.

### 問題のありか

「無原罪の宿り」とは、1854年、教皇ピウス9世 (Pius IX 在位 1846-1878) により正式に宣言された、マリアが母アンナの胎に宿ったときから原罪の汚れを被ることはなかったという教えである。この教えは古くから民衆の間でマリア崇敬の一つとして伝えられてきたが、聖書に記述が認められないことから、長きに亘り議論が繰り返されていた。マリアは真に神の母である。その子キリストは、人となった神であり、その人性はマリアからとられた。しかし、マリアはアダムの子孫である以上、原罪の汚れを被り、キリストの贖いにより原罪から解放されるべき

存在である。たとえ神の母であれ、マリアが一度も原罪の汚れを被らなかったならば、全人類の贖い主としてのキリストの尊厳を毀損することになる。神の子の母胎となるマリアの罪についてどのように考えるべきか、マリアの処女性とキリストの尊厳性ととのジレンマに多くの教父、神学者は苦悩していた。

フランシスコ会のヨハネス・ドゥンス・スコトゥス (Johannes Duns Scotus, 1265/66-1308) は、マリアの「無原罪の宿り」(Immaculata Conceptio) (以下、「無原罪の宿り」) についての神学的、哲学的理解を『オルディナチオ』(*Ordinatio*) 第三卷第三区分第一問<sup>(1)</sup>「至福なる処女は原罪のうちに懐胎したのか」(Utrum Beata Virgo fuerit concepta in peccato

originali) において集中的に論じ、「無原罪の宿り」を巡る神学論争に解決の糸口を与えた。その論証とは、それまで多くの神学者が否定の論拠としてきた「キリストが全人類の贖い主である」ことを論拠としながら、そのまま「無原罪の宿り」を肯定する論拠に転換するものであった。

本稿は、スコトゥスがこの論法を用いたことに着目し、その立論について論じる。その中で、特に冒頭の異論と反対異論双方にアンセルムス (Anselmus Cantuarensis 1033/34-1109) とアウグスティヌス (Augustinus, 354-430) の見解がおかれた意味を考え、主文以降に両者の理論がどのように反映され、機能しているのかをテキストに沿って考察する。

## 1 「無原罪の宿り」についての議論

### スコトゥス以前の議論

無原罪の宿りの問題は、東方教会を起源とするマリアの受胎の祝日が、西方に継承されたことに由来する。アウグスティヌス以降、原罪が大きな問題となる西方では、アダムの子孫と神の母という二律背反的な問題から、マリアのお宿りの祝日を祝うべきか否かの問題に発展した<sup>(2)</sup>。多くの教父や神学者は、祝日とは聖なるものを祝うべきであると考えていたからである。しかし、13世紀にヘールズのアレクサンデル (Alexandri de Hales c.1185-1245) によりアンセルムスの原罪理解が紹介され、解釈の見直しを受け入れられると<sup>(3)</sup>、伝統的なアウグスティヌスの原罪理解は否定され、議論の中心はマリアの聖化 (sanctificatio) の時期に移された。聖化とは、マリアの懐胎に関して使われた、恩寵による原罪からの清めを意味することばである<sup>(4)</sup>。

スコトゥス以前の多くの神学者たちは、「キリストは全人類の贖い主である」ことから、マリアも他の人間と同様、キリストにより贖われ、救われたとして、「無原罪の宿り」を否定する立場をとった。例えば、ドミニコ会のトマス・アキナス (Thomas Aquinas, 1224/25-74) は、次のように述べる。

もし至福なる処女の靈魂がけっして原罪の汚れにとりつかれることはなかったのであれば、このことは「万物の全的な救い主」としてのキリストの尊厳を毀損することになったであろう<sup>(5)</sup>。

しかし、キリストが「全ての人の救い主」では

ないということは条理に合わぬことである。ここからして至福なる処女の聖化は彼女の靈魂注入の後であったと結論せざるをえない<sup>(6)</sup>。

二つの引用から、トマスが明確に「無原罪の宿り」を否定していることが理解できる。トマスの見解に見られるように、「無原罪の宿り」を巡る最大の論点は、キリストの全人類の贖い主としての尊厳性であり、当然、マリアはキリストの贖いと神の恩寵によって救われる存在であると考えられた。たとえ神の母に対してであれ、この教えを否定すれば、それはキリストの尊厳を毀損することを意味した。また、恩寵の前には必ず原罪が存在するという考え方から、当時は、マリアは誕生前に聖化されたとの理解が一般的であり、多くの神学者は、マリアは原罪の汚れを一度は被ったと結論してきた。普遍的な贖い主としてのキリストの尊厳性と、「無原罪の宿り」という問題に対し、トマスをはじめ神学者は、キリストに対する信仰から「無原罪の宿り」を否定せざるをえなかった。

### スコトゥスの立場

スコトゥスの論証は、フランシスコ会の師であるウェアのウィリアム (Wiliam of Ware; Gullielmus de Ware c.1255/60-c.1300) が祝日を擁護したことに起因する。論じる上でスコトゥスは、ウィリアムの見解は論理性に乏しいと指摘し、信仰だけではなく哲学的理解による議論が必要であるとする。一方で、スコトゥスは、ウィリアムの「神は、ふさわしいことは、なんであれ、なされた (potuit, decuit, fecit)」という考え方を受け入れる。

可能なものであると示されたことは、なされうることであり、神の御存じであったことである。もしも、教会や聖書の権威に矛盾しないならば、マリアに、より卓越したものを帰することがふさわしいと思われる<sup>(7)</sup>。

以上を基本にスコトゥスは、「無原罪の宿り」に対するそれまでの肯定と否定の論拠を精緻に分析する。分析に基づいてスコトゥスは、否定的意見を論駁し、更にそれを肯定的意見へと転換する独創的な立論を行う。その論法は「スコトゥスの偉大なる発明」といわれ<sup>(8)</sup>、スコトゥス研究者により「その明

敏さから、キリスト教思想のうちで、並ぶものはあまりない思弁的な離れ業であった」と評された神学的洞察である<sup>(9)</sup>。

先述のように、中世の神学者が「無原罪の宿り」を否定する根拠として挙げたのは、「キリストが全人類の贖い主である」ことであった。そこでスコトゥスは、同じ「キリストが全人類の贖い主である」ことを論拠として「無原罪の宿り」を立証する。中でも特にスコトゥスが論駁の対象としたのは、聖化という考え方であった。当時は、論理的な反論は不可能であるとすら考えられていた恩寵と原罪の関係に対し、スコトゥスは原罪が恩寵に先行することが絶対ではないと説明する。その中で、スコトゥスは聖化 (sanctificatio) ではなく義化 (justificatio)<sup>(10)</sup> ということばを用い、マリアが無原罪で懐胎される可能性を論じる。

## 2 検討されるべき命題

### — 「キリストは全人類の贖い主である」

まず、スコトゥスは、命題からマリアが原罪の内に懐胎したと帰結してきた論拠を検討し、二つの観点からその理由を述べる。一つは、キリストの側からの、全人類を贖う者としてのキリストの「卓越性」(excellencia) であり、もう一つは、マリアの側からの、共通の法 (lex communis)<sup>(11)</sup> による懐胎に伴う「肉の罪」(infectione carnis) である<sup>(12)</sup>。「肉の罪」とは、アダムの子孫である者は全て、欲情を伴う生殖行為において懐胎されることにより原罪の汚れをもつという、アウグスティヌス由来の伝統的な考え方である。

命題を検討するためにスコトゥスは、この二つを論拠におき、「キリストは全人類の贖い主である」ことは、必ずしもマリアを原罪と結びつけるものではないと考え、論証する。

### キリストの「卓越性」について

スコトゥスはキリストの側からの理由として、贖い主の「卓越性」を挙げる。キリストは、普遍的な贖い主として全ての者に対して門戸を開く卓越した存在であることから、中世の神学者は、当然、人間であるマリアは原罪の汚れを被るものと考えた。トマスが、キリストが全ての人の救い主ではないということは条理に合わぬと述べているように、従前の神学者は、マリアの懐胎を、キリストの卓越した存

在と信仰の真理を通して解釈してきた。聖書に語られるように、キリストは全人類を贖う者として唯一罪をもたない存在であることから、神の母であろうとも、マリアは一度は原罪の汚れを被る者と考えざるを得なかった。むしろそうでなければ、マリアが全人類の救い主、贖い主としてのキリストを必要としなかったことになり、キリストによる救いの意義に適合しないからである。そのため、マリアは他の人々と同様に、キリストによって原罪から解放され、贖われるべき存在であると考えられ、「キリストは全人類の贖い主である」ことは、必然的に、マリアは原罪の汚れを被る存在であるとの結論に帰結した<sup>(13)</sup>。

従って、スコトゥスは、結果としての「無原罪の宿り」が「キリストが全人類の贖い主である」ことに起因し、それが救いの意義に反するものではないと説明する必要に迫られたのである。

スコトゥスは、「無原罪の宿り」の可能性はキリストにより救われ、キリストの贖いを通じてのみ存在すると考え<sup>(14)</sup>、アンセルムスがキリストの贖罪について論じた『神はなぜ人間となられたか』(Cur Deus Homo) を考察する。その中でスコトゥスは、受肉と受難の意義について詳細に検討し、マリアが無原罪であるためにキリストがなすべき役割を挙げる<sup>(15)</sup>。その役割とは、マリアの魂をあらかじめ保護し、原罪を未然に防ぐ仲介者としてののはたらきである<sup>(16)</sup>。その役割が果たされなければ、共通の法により懐胎されるマリアは必然的に原罪の汚れを被り、それは同時に三位一体を侮辱し、罪をもった母から神が生まれることを意味するからである。

このキリストの役割を有効にするために、スコトゥスは、『神はなぜ人間となられたか』に述べられたアンセルムスの見解を次のように再解釈する<sup>(17)</sup>。キリストが贖罪を果たした時、救われるべきでありながら居合わせていない人々も赦され得る、すなわち、キリストの死により過去の罪も未来の罪も赦される、また、キリストの死までは誰も救われない<sup>(18)</sup>。

スコトゥスは、マリアが無原罪であるためには、マリアの魂が罪をもたないように先回りし、罪からあらかじめ保護されることが必要であり、三位一体であるキリストにそれは可能であったと説明する<sup>(19)</sup>。スコトゥスに従えば、保護することこそがマリアに与えられるべきふさわしい方法であり、キリ

ストはその「卓越性」により、マリアに対して最高度の仲介の役割を果たす。一方、本来負うべき原罪から保護されるマリアは最大の罪を免れ、その人格は最高度に保護される<sup>(20)</sup>。従って、方法は異なっても、マリアは他のアダムの子孫と同様にキリストにより贖われ、原罪から解放される。スコトゥスの述べるキリストの役割とは、他のアダムの子孫と同様、マリアを贖いにより救うことである。しかし、マリアに帰すべくは、原罪を取り除くのではなく、原罪から保護するという、マリア以外の人間になされるものではない、より優れた業である。スコトゥスは、マリアが無原罪であるという認識においてこそ、全人類の贖い主としてのキリストの役割が最大限に示されると結論する<sup>(21)</sup>。こうした論法によって、スコトゥスは否定派の論拠そのものを無力化し、その主張を相対化してしまうのである。

以上のようにスコトゥスは、マリアはキリストにより原罪から解放されたと述べ、キリストは無原罪で懐胎されるマリアの贖い主であると結論づける<sup>(22)</sup>。更に、これまで多くの神学者が「無原罪の宿り」を否定してきた最大の理由である全人類の贖い主としてのキリストの尊厳性に、「無原罪の宿り」が抵触しないとスコトゥスは説明する<sup>(23)</sup>。従って、「キリストが全人類の贖い主である」ことは、アンセルムスの理解を通じて人類を救うキリストの役割から考察され、そのまま「無原罪の宿り」を擁護する理由へと転換される。

### 共通の法による懐胎に伴う「肉の罪」について

スコトゥスは、マリアの側に由来する理由を次のように説明する。「(アダムのうちで)、全ての人は罪を犯した」<sup>(24)</sup>、すなわち、アダムの罪以来、全ての人間は原罪の汚れを被るものとなった。アダムの子孫であるマリアは共通の法によって懐胎され、その帰結としてその身体は罪に染まった種子から生まれ<sup>(25)</sup>、罪に染まった肉体から魂が汚された。罪の汚染の原因は、アダムの子孫に共通に原初的に存在するものであるため、必然的にマリアのうちにも存在した。

そのため、共通の法によって懐胎されることによりマリアは原罪の汚れを被るものであり、必然的に「キリストが全人類の贖い主である」ことに帰結するものであった。従って、スコトゥスには、マリアは共通の法により懐胎されても、一度も原罪の汚れ

を被ることがないと論じて行く必要があった。

ところで、先述したように、当時はアンセルムスの原罪理解が一般的となり、アウグスティヌスの欲情を伴う生殖行為と結びつけられた「肉の罪」はすでに過去のものとなっていた。それにもかかわらず、スコトゥスがアウグスティヌスの見解を取り上げたのはなぜだろうか。

スコトゥスは「無原罪の宿り」への道を開くために、マリアが共通の法により懐胎されたことと原罪が「肉の罪」であることを分けて考える。まず、スコトゥスは「肉の罪」を否定する。もし、「肉の罪」が原罪であるならば、肉の汚れは洗礼の後にも残ることを説明することはできない<sup>(26)</sup>。「肉の罪」は生殖に伴う欲情の存在を理由としているからである。従って、このアウグスティヌス由来の原罪理解に対し、スコトゥスは、欲情は原罪の構成要素とはなりえないと主張するアンセルムスの見解から反論する<sup>(27)</sup>。

一方、スコトゥスは、マリアが共通の法において懐胎されたことに同意を示す<sup>(28)</sup>。共通の法における懐胎は原罪の存在を必然とし、原罪の存在は、贖い主としてのキリストの役割を検討する上で絶対的な意味をもつからである。更に、共通の法において懐胎されなければ、マリアは原罪の汚れを被らず、原罪の汚れを被らなければ、キリストの贖い主としての役割は有効性をもたないからである。従って、スコトゥスはキリストの役割に有効性をもたせるため、マリアが共通の法により懐胎されることに同意し、マリアがキリストにより贖われる可能性に余地を残す。

以上のように共通の法による懐胎は、アウグスティヌス以来、常に付随して考えられていた「肉の罪」をアンセルムスの理論により無力化させることで、キリストの役割を有効にするものとして、「無原罪の宿り」に対する肯定的根拠として解釈される。

### 3 立論におけるアンセルムスとアウグスティヌスの理論とその機能について

前章において、キリストの「卓越性」は、アンセルムスの理論により全人類の門を開くものとしてのキリストの存在意義を示すものから、全人類を原罪から救うものとしての救済の論理へと読みかえられた。それにより、「キリストが全人類の贖い主である」ことは、マリアは無原罪で懐胎される根拠とな

りうるものとして説明された。一方、「肉の罪」はアンセルムスの見解により否定され、共通の法による懐胎には「無原罪の宿り」の可能性が残された。

ところで、伝統的な恩寵と原罪の関係理解を考慮すれば、スコトゥスの主張する先回りしてあらかじめ保護するはたらきとは、恩寵の前の原罪の必然性を否定するものである。そのためスコトゥスには、マリアは聖化されるのではなく義化される、すなわち、恩寵が原罪に先立つ可能性を説明する必要が残される。

この考察においてスコトゥスは、原罪は恩寵によって取り消されるというアウグスティヌスの理解に従う。スコトゥスは、マリアが共通の法により懐胎されることにより、必然的に被る原罪に対し、神が恩寵を与えることにより、マリアは一度も原罪の汚れを被らない可能性を指摘する<sup>(29)</sup>。この恩寵こそが、マリアの魂をあらかじめ原罪から保護する特別な恩寵である。同時に、それはキリストの贖いの報いとして与えられるものであるため、キリストの救いの意義に反するものではない。この可能性を論じる上でスコトゥスは、恩寵は信仰によってのみ与えられると考えるアンセルムスの見解は採用せず、恩寵とは無償 (gratis) なるものであるとしたアウグスティヌスの見解を採用する<sup>(30)</sup>。

このように、共通の法による懐胎から原罪の汚れを被る可能性は、アンセルムスとアウグスティヌスの見解の統合により解決される。マリアが懐胎されるに際してキリストが先回りし、あらかじめ神が特別な恩寵を与えるならば、マリアは原罪の汚れを被ることはないからである。

スコトゥスが、すでに過去のものとなっていたアウグスティヌスの原罪理解をあえて取り上げたのはなぜかという問いは、ここにおいて一つの答えを見出したように思われる。なぜなら、スコトゥスは、人間は共通の法による懐胎により原罪の汚れを被り、一方、無償である恩寵によって救われるというアウグスティヌスの原罪理解に、「無原罪の宿り」の可能性を論じる上で、一つの解決を見出そうとしているからである。

そもそも「無原罪の宿り」の議論の発端は、スコトゥスが「[他の人間]と同じような仕方です[この世に] やってこなかった [イエス] だけが罪なくある」<sup>(31)</sup>を異論においたように、原罪とその伝達についてのアウグスティヌスの定義であった。更に、反

対異論におかれた、「罪について論じられる時、マリアについてはいかなる問題も立てたくない」とアウグスティヌスが自らの態度表明を避けたことにあった<sup>(32)</sup>。しかし、その議論を最終的な解決に導くのも、アウグスティヌスの無償である恩寵という考え方であった。

一方、アンセルムスは、スコトゥスが異論に引用しているように「彼女もアダムのうちに罪を犯したのですから、彼女は原罪をもって生きてきたのです」<sup>(33)</sup>と「無原罪の宿り」をはっきりと否定している。しかし反対異論において、スコトゥスは次のように述べる。

「神の下にあって、それ以上大いなる純粋性が知性認識されえない純粋性によって処女が輝くことはふさわしいことである」と述べている。然るに、神の下で純粋に罪なくあることは、キリストにおいてあったような仕方で理解されうる<sup>(34)</sup>。

引用された『処女懐妊と原罪について』(De Conceptu Virginali et de Originali Peccato) のアンセルムスのことばは、マリアを被造物のうちで最も純潔な者として賛美しているが、それは、キリストの下で贖われる者のうちで一番純潔であるという意味で解釈される<sup>(35)</sup>。しかし、スコトゥスが反対異論に当該箇所を引用し、「キリストにおいてあったような仕方で理解されうる」と自らの立場から語っていることばは、そこから「無原罪の宿り」を理解することが可能であるという、自らの確信の表明であるように思われる<sup>(36)</sup>。

以上の考察から、スコトゥスが異論及び反対異論双方に両者の見解をおいた意味について次のように理解できるように思われる。スコトゥスは、アンセルムスとアウグスティヌスの理論の中に自ら論証して行く上での重要な手掛かりを見出し、両者の見解を相互に強化、補完し、統合を図ることで、「無原罪の宿り」を説明することが可能であるとの自らの主張を提示するものであろう。

スコトゥスはこの立論を踏まえ、無償に与えられる恩寵により原罪が恩寵に先行することの絶対性を否定するべく、更に、哲学的理解に基づく詳細な検討に入る<sup>(37)</sup>。

## おわりに

マリアに、「より卓越したものを帰することがふさわしい」を基本として、スコトゥスが論証を進めたことは既に述べたとおりである。ヴォルターが説明するように、スコトゥスは、「私は不十分さの側にたつて、彼女がもっていた卓越性を取り去るよりも、過剰の側にたつて、過ちを犯しても彼女に特権を帰すことを選ぶだろう」<sup>(38)</sup>と述べ、考えられるうちでそれがマリアにふさわしいと考えられるならば、より良いものを可能性のある限りマリアに与えるという自らのキリストに対する姿勢をマリアにも適用していく。「無原罪の宿り」が正式に認められていなかった時代において、否定派、肯定派のいずれの意見を教会が真なる教えとして判断してもおかしいものではなかった。それは、スコトゥスが「無原罪の宿り」の見解を、あくまでも可能性として主張している事実から理解できる。

スコトゥスの立論の特徴は、自ら論駁の対象とした事柄を決して完全に否定し捨て去るのではなく、他の観点から見直しを加え、新たな可能性を広げていくものである。スコトゥスは、伝統や権威ある神学者の見解を引用しながら論理を組み立てることで自らの見解に説得力をもたせ、論証の正当性の担保とする。更に、スコトゥスは既存の理解を別の視点から再解釈することにより、それまでの否定的見解を無力化し、相対化していくのである。

ところで、《無原罪の宿り》を主題とする興味深い図像がある<sup>(39)</sup>。図像は、1502年、ルッカのサン・フランシスコ教会の無原罪の宿り礼拝堂のためにヴィンツェンツォ・フレディアーニ (Vincenzo di Antonio Frediani) に注文されたものである。図像についての詳細な検討は別の機会に譲ることとして、図像下部左側の3人の人物に注目してみたい。契約書によれば、中央に跪く人物はスコトゥス、左側の2人の人物はアウグスティヌスとアンセルムスである<sup>(40)</sup>。それぞれの人物は、銘文を記した巻紙を持っている。そして、スコトゥスの跪く姿勢は、右側のダヴィデとソロモンを含め、4人の人物の議論を調停しているように思われる。同主題を持つ図像は他にもいくつか存在するが、特に本図像が制作されたのが、個人的に「無原罪の宿り」へ深い信心を寄せていたフランシスコ会出身の教皇シクストゥス4世 (Sixtus IV 在位 1471-1484) が登位し、「無

原罪の宿り」の祝日を承認するなどの強硬な姿勢から<sup>(41)</sup>、フランシスコ会とドミニコ会の論争が最も熾烈に展開されていった時代であったことを考慮すれば、本稿にて検討したスコトゥスの立論の特徴を最も明確に表現するものではないだろうか。

## 注

- (1) スコトゥスは本問について、オックスフォード講義録 (*Opus Oxoniense*) の他、パリ報告 (*Reportatione Parisiensis*) においても考察を行っている。
- (2) 「無原罪の宿り」はあくまでもカトリック教会に限定された教えであり、プロテスタント教会においては一般に否定されている。また、東方諸教会は、マリアが終生処女であったということについては認めているが、カトリック教会の定めた「無原罪の宿り」は認めていない。
- (3) Allan B. Wolter, O.F.M./Blane O'Neill, O.F.M., *John Duns Scotus Mary's Architect*, Illinois, 1993, p.67.
- (4) 聖化ということばは、ヘールズのアレクサンデルにより、エレミヤ書から引用して用いられたのが最初であるとされている。Cf. Allan B. Wolter, *-John Duns Scotus-Four Questions on Mary*, New York, 2000, pp.56-57.
- (5) Si nunquam anima Beatae Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Chirsti, secundum quam est universalis omnium Salvator. Et ideo sub Chirsto, qui salvari non indiguit tanquam universalis Salvator, maxima fuit Beatae Virginis puritas.... Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* III, q.27, a.3. S.Thomas Aquinas *Summa Theologiae* cura et studio Sac. Petri Caramello Cum Textu ex Recensione Leonina Tertia Pars et Supplementum, Marietti, 1956 を引用した。以下、ST と表記する。邦訳は、『神学大全』32、稲垣良典訳、創文社、2007年を参照した。
- (6) Hoc autem est inconueniens, quod Chirstus non sit *Saluator omnium hominum*, ut dicitur I *Tim.* 4, (10). Unde reliquitur quod sanctificatio Beatae Virginis fuerit post eius animationem. (*ibid*)
- (7) ...quae ostensa sunt possibilis esse, factum sit, Deus novit; si auctoritati ecclesiae vel auctoritati scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est attribuere Mariae. (*Ordinatio.* III, d.3, q.1) オルディナチオの引用は、B. Ioannis Duns Scoti, *Ordinatio Liber tertius*, a distinctione prima ad decimam septimam, civitas Vaticana, 2005 を使用した。以下 *Ord.* と表記する。
- (8) Heiko A. Oberman, *The Harvet of medieval Theology*, Cambridge, 1963, p.289.; 稲垣訳、前掲書、147頁。
- (9) Jaroslav Pelikan, *Mary Through the Centuries*, London, 1996, p.196.
- (10) “justificatio” の訳語としては、現在「義認」と「義化」の二つが一般的に用いられており、訳語の選択の背後には「義とする」神の恩寵、及び「義とされる」人間の状態についての神学的理解の相違が見出される。(『神学大全』14、稲垣良典訳、創文社、1989年、264頁) 本稿では、1547年トリエント公会議における義化についての教令におけるディンツィンガー、シェーンメッツァー『カトリック教会文書資料集』(改訂版)、浜寛五郎訳、エンデルレ

書店、1988年に基づき「義化」と訳出した。

- (11) 神の超自然的ないし奇跡的はたらきかけを別にした通常・一般的な秩序。稲垣訳、前掲書、83頁。
- (12) Cf. *Ord.*, III, d.3, q.1.
- (13) *Ibid.*
- (14) *Ibid.*
- (15) *Ibid.*
- (16) *Ibid.*
- (17) Cf. Anselmus, *Cur Deus homo*, II, 16: 118, 6-20. Anselmus Cantuariensis, *Opera Omnia*, Tomus primus, Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968を使用した。以下、*CDH*と表記する。邦訳は『アンセルムス全集』、古田暁訳、聖文舎、1980年を参照した。
- (18) Cf. *Ord.*, III, d.3, q.1.
- (19) *Ibid.*
- (20) *Ibid.*
- (21) *Ibid.*
- (22) *Ibid.*
- (23) *Ibid.*
- (24) 『ローマの信徒への手紙』、5, 12.
- (25) ここでスコトゥスの意味する種子とは、例えばトマスの説明に従うならば、アダムから伝えられる身体的種子(精子)(*ST* II-1, q.83, a.1)であろうと考えられる。原罪の汚れを被るとは、種子的根源に即してアダムの子孫として生まれてくるということであり、それというのも種子的根源とは生殖・産出における能動的なちからに他ならないからである。(ST II-1, q.81, a.4) トマスは、アウグスティヌスが『創世記』における神的創造に関する記述及びその他の聖書の箇所を説明するのに用いた *rationes seminales* の概念を、極めて限定された意味で使用している。『神学大全』12、稲垣良典訳、創文社、1998年、413頁。
- (26) Cf. *Ord.*, III, d.3, q.1.
- (27) この見解が述べられた『処女懐妊と原罪について』は、アンセルムスが自らの原罪理解を述べたものであるが、J.P. Tonerは、この論文はアウグスティヌスの考えを論駁することを意図して執筆されたものと指摘している。山崎裕子「アンセルムスの原罪論」、『文教大学国際学部紀要』第22巻2号、2012年1月、75-82頁。
- (28) Cf. *Ord.*, III, d.3, q.1.
- (29) *Ibid.*
- (30) Cf. Augustinus, *De natura et gratia*, c.3.; 『アウグスティヌス著作集9 ペラギウス派駁論集(1)』、金子晴勇訳、教文館、1986年、130-131頁。
- (31) Augustinus, *In Ioan. Evangelium*, tr.4 n.10 (CCL 36, 36; PL, 35, 1410): «Solutus ergo ille Agnus qui non sic venit: non enim in iniquitate conceptus est»; Ioan. 1, 29.
- (32) Cf. *Ord.*, III, d.3, q.1.
- (33) Cf. *CDH*, II, 16, 116, 20-24.
- (34) Anselmus *De conceptu virginali* cap.18: «Decuit ut ea puritate Virgo niteret qua maior sub Deo nequit intelligi»; posset autem intelligi 'pura innocentia' sub Deo, qualis fuit in Christo. (*Ord.* III, d.3, q.1) 尚、傍点は執筆者による。
- (35) 印具徹『トマス・アクイナス』、日本基督教団出版部、1962年、171-172頁。
- (36) アンセルムスの当該部分は、トマスが反対意見に置いていることは注目に値する。*ST* III, q.27, a.2.
- (37) Cf. *Ord.*, III, d.3, q.1.
- (38) Wolterによれば、これは、しばしばスコトゥスの *Marian Principle*と言及されるもので、スコトゥスの *Christological Principle*に呼応するものである。*Ord.* III, d.13, qq.1-4; Cf. *John Duns Scotus on the Primacy and Personality of Christ*, Franciscan Christology, New York, 1980, p.163.
- (39) 図版は [http://www.luccamuseinazionali.it/opere\\_dettaglio.php?nctn=XXXXXX&id\\_inv=57#](http://www.luccamuseinazionali.it/opere_dettaglio.php?nctn=XXXXXX&id_inv=57#) 参照。
- (40) 契約書ではスコトゥスとなっているが、スコトゥスが列聖されていなかったため、実際はパドヴァのアントニウスが描かれている。*Dizionario Biografico degli Italiani*, vol.50, Roma, 1998.
- (41) 教皇シクストゥス4世は、1477年2月27日(教皇庁記載年は1476年)、教書『クム・ブラエエクセルサ』(*Cum praeexcelsa*)において、12月8日の無原罪の宿りの祝日を承認し、この祝日の礼拝に臨んだ者に対して贖宥を認め、レオナルド・デ・ノガロリスによる無原罪懐胎の祝日の祈りを採用し、スコトゥスの意見に自由に従うことも許可した。ところが、シクストゥス4世の行動は、両修道会の見解の一致を見るところか、対立を一層深刻化させたため、教皇は、更に1483年9月4日の教皇令『グラベ・ニミス』(*Grave nimis*)において、終生処女マリアの受胎の祝日を公に祝うことと特別な聖務日課を定め、この教えを述べるものを異端とし、破門とすることを禁じた。