



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ルターにおける〈信〉の問題と中世哲学
Author(s)	清水, 哲郎; Shimizu, T
Citation	基督教学, 18, 1-19
Issue Date	1983-06-19
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/46426
Type	journal article
File Information	18_1-19.pdf



ルターにおける〈信〉の問題と中世哲学

清 水 哲 郎

宗教改革者マルティン・ルターの思索が哲学という視点から分析されることは少ない。むしろ、ルターには哲学はなかったし、ルター自身も哲学を拒否していたのだ、と解する傾向があるように思われる。確かに、ルターはアリストテレス哲学及びそれを自らの体系に取り入れたスコラ神学・哲学を厳しく批判しはした。だが、そうであるだけでもその反アリストテレス主義の議論が考え貫かれたものであるならば、その思索は自ら哲学的なものとなるはずである。実際、私の見る所では、ルター、特に改革初期の若きルターの思索は、中世哲学が問題にしてきた問いに真向から向かうものであった。ルターの名と共に常に掲げられる標語「信仰のみ」(*sola fide*)は、その問いに向かったルターが見出した事の要として解され得る。このような観点から〈信(仰)〉(*fides*)が改革初期のルターにおいて占める位置を明らかにするには、第一にこの時期の奴隸意志論(後のエラスムスとの論争におけるそれと区別して、以下では「初期奴隸意志論」と仮りに呼ぶことにする)から、第二に「十字架の神学」(*theologia crucis*)に特徴的な、対象の認識に関する主張から接近することが有効である、と私は考えている。そこで本稿においては、この二面からの接近を『ハイデルベルク討論』(*Disputatio Heidelbergae habita. 1518*)⁽¹⁾に即して行いたう。

『ハイデルベルク討論』において初期奴隸意志論が果している役割の重要さは、本討論の「準備草稿」と考えられる文書⁽²⁾に注目するならば十分明らかである。「準備草稿」は、他ならぬ人間意志が奴隸的であるかどうかという事を主たる問いとして構成されたものだったのである。

1 まず初期奴隸意志論の要点を明らかにしよう。ルターは「人間の意志」(*voluntas hominis*)が「奴隸的で捕われたもの」(*serva et captiva*)であると主張するが、それは我々が外からの「強制」(*coactio*)によって、いわば嫌々ながら何かを意志するという意味ではない(355. 26)。意志が意志である為には、そこに何らか自発性がなければならぬいからである。奴隸的であると言うのは、人間の意志が悪へと向かい、善に向かうことはない状態にある、という意味においてである。即ちルターはこれを、第一に意志の「相矛盾する働き」(*actus contradictorius*)つまり「欲すること」(*velle*)と「欲することをしないこと」(*non velle*)の間における自由の否定として、第二に意志の「相反する働き」(*actus contrarii*)つまり「欲すること」と「嫌うこと」(*nolle*)の間における自由の否定として主張する(355. 28—356. 25)。

第一の点は、意志が働くことと働かないことの間を問題にするものであるが、ここでルターが指摘するのは「恩恵の外にある意志は致死的罪なしに止まり続けることができない」(356. 2)という事態である。すなわち、悪を選ぶ働きをするかしないかに関して自由ではない、とする。

第二の点へ欲する」と嫌う」はどちらも積極的な働きであり、善へ向かう働きをへ欲する」というならば、善から積極的に遠ざかる働き、言い替えれば、悪へ向かう働きをへ嫌う」という。この点については「人間の心の感覚と全思惟は、常時悪へと向かっている」との聖書(創世記 8・21)の引用に依拠して、意志がへ悪へ向かう」(*ad malum*)

方向に縛られているとされる。

では何故、又は如何なる意味において、〈悪へ向かう〉と断じられるのか。「思惟」(cogitatio)については「人間が考える事は皆悪い。何故なら人間は自己のものを求めており、また神の恩恵なしにはそうならざるを得ないのだから」

と説明されてもいる(371.14)。*quod* 〈自己のものを求める〉(querere quae sua sunt)に注目しなければならない。それは一方では聖書を典拠として「愛」(charitas)と、また「イエス・キリストのものを求める」ことと対立することであり、従って致死的罪だとされる(371.16—19)。すなわち、ルターがここで見ているのは、「我々の意志」、ないし自己を愛するか、或いは「神の意志」ないし「神」を愛するか、という対立である(cf. 374.15—24)。

他方、〈自己のものを求める〉はアリストテレスと結びつけられる。

「そういうわけでアリストテレスの哲学は、全ての事柄において自己のものを求め、善を分ち与えるよりもむしろ受け取るのであるから、神学と相反するものであることが証示される(365.6)」。

ここでルターはアリストテレスの倫理学を問題にしている。すなわち(少くともルターの見るところでは)アリストテレスが肯定する目的と行為の関わりは、我々の前に何かがまさに善いものとして提示され、我々がそれをよいものとして知的に把握するならば、我々は目的としてそれを求め、それを得るにはどうすればよいかと思索し、その結果こうすればよいと看做した個別の行為を遂行する、といったものであった。ここで人間が究極目的として求めるものが最高善としての幸福である。このような理解を取り入れた当時のキリスト教神学からは、この目的を求め、欲することこそ意志の働きであり、また当の目的は「至福」すなわち「神を享受すること」「義と認められ、神の栄光を受けること」であるなどと解されるのである。だが、このような目的追求は、自己の幸福を求めることである以上、神を

愛することとは相反的なへ自己のものを求めることに他ならない、とルターは見る。

このようにへ自己のものを求めることへは、自己を愛すること、目的を追求すること、などと同一視されるのであるからには、それ自体が意志の働きとして把握されていると認められる。すなわち、意志の働きが常にへ自己のものを求めることであり、言い替えれば、神ではなく自己へ向かうというあり方でへ悪へ向かうものであるところに、ルターにおける意志の奴隷たることの根拠がある。

2 かくして、ルターが聖書を典拠として人間の考えは「常時悪へと向かっている」と断じた時に念頭に置いている事は、単に人間の為す犯罪やいわゆる不道徳な行為のことではないと認められる(cf. 33: 23)。そればかりか、通常は非難されないが、宗教的観点からは時に愚かな事と看做されるような、世俗的権力や富の追求に特に眼を留めてこよう言っている訳でもない。そうではなく、むしろ極めて宗教的な、純粋な生活、通常は聖く、立派な生活・行為とされるものにこそ注目し、それすらもへ悪に向かうものだと言おうとしているのだ。

「自己の内にあることを行って、恩恵に到達したいと考える人は罪に罪を加え、二重に悪くなっている(35: 11)。」

このように、「自己の内にあることを行うこと」(facere quod in se est)、つまり、自己の生来の能力を十分發揮することによって、「恩恵に到達する」という目的を果すことができると考え、その目的を「欲する」(velle)人のことが取り上げられ、否定される。何故か。まさしくその人は自己の至福、自己の善をこそ求めているからだ。自己のものを求める点で、世俗的富を追求する人も、恩恵を求める人も変りはない。ただ、何を善として把握しているか、また何を手段とするか、に違いがあるだけである。確かにこの人は至福を目指して努力する。善行と思われることを自ら造り出し、神にその功績を認めてもらおうとする(cf. 37: 22-24)。正しい行為を繰り返し返す事によって、正義という徳が身につくと(アリストテレス倫理学に依拠して)考える(36: 4)。これに対しルターは、いかに立派な行為を為そ

うとも、それに依つては義と認められない、と確かに主張する。だが、その理由は、これまでに述べたように、かかる行為に際して、義と認められて恩恵を得たい、至福に到りたいとする、その当の意志の働きが〈悪に向かう〉ものだといふ所にある事を我々は確認しなければならぬ⁽³⁾。

3 〈行為ではなく、信(仰)によつて〉とのルターの主張もまた、義と認められるという目的の爲には行為ではなく信(仰)という手段が有効だ、という意味に解してはならない。もし〈信によつて〉がこういう事であれば、結局〈自己のものを求める〉という〈悪に向かう〉意志の働きは肯定された上で、ただ手段がそれまでは間違つていたとの主張に過ぎないことになる。だが、ルターの初期奴隸意志論の仕事は、〈よい〉と見える目的追求を悪の根拠として露わにする事によつて目的論的行為論の枠組自体を突き崩すことであつた。そうであるからには、ルターが提示する〈信〉(Fides)は目的—手段という枠組を突き崩したところに成立する何かとして解されねばなるまい。実際、ルターは〈信〉をそのようなものとして、アリストテレスの教説に対決的に提出する(364^a 2—16)。

「我々の行為なしに恩恵と信が注ぎ込まれ、それが注ぎ込まれた上で行為が生じる(364^a 9)。」

ここで〈注ぎ込まれた信〉(Fides infusa)という理解を、単に神学的伝統における常用語として軽く受け取つてはならないだろう。ルターにとってそれは精一杯の表現であり、信が信じる者の内に何時の間にか注ぎ込まれてある、あつたとしか言えない事態を言い表わしているのだ。この点を明らかにするには、右の引用における「注ぎ込まれる」ことと共に、その前後の脈絡に注目するのがよい。すなわち、「行為なしに」と「行為が生じる」とがそれである。

(i) 〈我々の行為なしに〉(sine opere nostro)は、ルターの目下の文脈では、受苦(Passionis)を通して自己に絶望することと結びつけて解するべきであろう。「受苦を通して(破壊され尽して)空虚になった人は、もはや行為しない(363^a 31)」。受苦とは人間に向かいその罪を認識させるといふ仕方、裁く神が現われ、迫つて来る事において

生じるものである。それは「我々を絶望させて遜らせる」神の行為（「神の異なる行為」 *opus alienum Dei*）であり（357.6）、その受苦を通して、人は自ら何かを為す事によって至福という目的を達成しようとの目論見を断念し、自己に絶望するところへ追い込まれるのである。その果に「もはや行為しない」、すなわち「行為なしに」という状態がある。

(.ii) だが、かかる自己に対する絶望の極みは、神に対する真の「希望」(*spes*)に直結する。例の神の異なる行為は、実は「希望を造り出して神の憐みの内に高める」という、神の「自身の行為」(*opus suum*)の為にあつたのだという事であり（357.7）、言い替えれば、裁く神としての人に対する現われの内に、即ち受苦の内に憐みの神が隠れているという事である（cf. 362.2—363）。自己に対する絶望の極みに突如として神への希望が生じること、また裁きの神としての現われの内に隠れた神をみることに、信じることは相当すると言えよう。だが、そこではもはや、「救われたいから信じる」といった理由付けはなく、人間の側には「何とかして救われたい」という努力の断念こそが生起している。徹底的断念・絶望の場所に、従って人間の側では何故信じたのかという理由なしに信じるという事が生じる。この人間の側の故の無さが、向うから「注ぎ込まれた」と表白されるのである。

(.iii) へそれが注ぎ込まれた上で行為が生じる（*qua infusa iam sequuntur opera*）と言われる行為は神が「人間を通して」(*per hominem*)為す行為に相当する（357.26, 38）。これもまた、目的論的行為理解と対照的なものとして提示される。それは「信に由来して行う」行為であって、行為者はそれが「自己ではなく神の行為であると知っている」（364.12）、また「神が自己の内で行為し、全てを為すと知っている」（363.31）とされる。さらに「それら（行為）によって義と認められ、或いは栄光を受けることを求めず（*non querit*）、神を求める（*Deum querit*）」（364.13）とあるのは、確かに例のへ自己のものを求める」とこれが相反的であることを示している。

以上(i)~(iii)で見たように、〈信〉を周る事態全体が奴隷意志論の指摘する生来の意志のあり方と相反的な途を開示している。このようにして〈信〉は他ならず、〈自己のものを求める意志〉と相反的な一つの意志である、と私は解したい。

もちろん、後述するように、信じる者は奴隷意志を全く切り捨て得ている訳ではない。そこに悪へ向かう意志と、神を愛する意志との二重性という事態が生じる事になる。ただ、〈信〉が生来の人間における奴隷意志という状態からの解放の始まりとして提示されたことは確かである。⁽⁴⁾

4 (i) ルターの主張は、最高善を目指す意志を〈自己のものを求める〉ものとして奴隷的だとするものだった。だが、これに対しては当然、次のような反論が予想される。すなわち、「意志が向かう対象は最高善でしかあり得ない、何故なら、意志の本来の対象をこそ最高善と呼ぶのだから」といった反論である。そうであれば〈自己の善を求める〉事は、意志が意志である以上、自然なこと、当然なこと、自明なことであり、それは決して意志の奴隷性の理由にはならない。ましてや、かかる意志を〈悪へ向かう〉とするに及んでは、ルターは〈よい〉という事を全く理解していない、と言わざるを得ないであろう。この立場から言えば「自己のものではなく、神のものを求めよ」と言われて、意志の働く方向を向け換えるという事が仮にあるとすると、そこで神に向かった際に、意志は神を最高善だとして目指しているが、それは他ならず、それを自己にとって最も善いもの、自分の為になるものとしてしていることになる。そうであれば意志はやはり自己の善を追求しているのであり、方向転換の前後の違いは、ただ何が本当に善であるかについての理解の違いに過ぎないことになる。

要するにルターに対するこのような批判は、〈意志〉が目指すものを〈善〉と呼ぶ、という意志と善との定義上ないし、語の使い方に関する連関を指摘する。これに伴って、人間における〈悪〉は意志に関する事柄ではなく、何が意

志の根本的欲求を達成するものであるかについての無知に由来する事となる。この立場のキリスト教思想では、神が我々に命じていることは、それが本来によいからこそ、「何がよいか」について無知な人間に対してそれを命じ、教えていると考えることになる。要するにこれらは皆、善に関する知性主義の主張に他ならない。

(ii) ルターがこのような立場に対し、直接に、初期奴隸意志論を提起したのであれば、それは受け入れ難い主張であり、少くとも舌足らずであると言われても仕方のないものであつたらう。だがルターの議論は決して舌足らずのものではなかった。というのは、ルターに先立って、かの知性主義に対する根本的対立が企てられていたのであり、そこで実は初めて、ルターが反対する意志の自由という事が問題にされたのだった。知性主義の枠内では意志が悪に對して自由か、などという事はそもそも正当には問いにならないのである。

すなわち、我々はドンス・スコトウス、オッカムのウィリアム等、フランシスコ会士に代表される意志主義に、ルターの素地を見出す。意志主義の善理解は基本的には「何かが善いから神がそれを命じたのではなく、神が命じたからそれは善いのだ」ということになる。命令と善との関係のこの逆転によって、人間の意志の方向と善そのものの論理的、ないし意味上の連関が切断される。真によいことだから神は命じるのだ、と言うのであれば、その「真によい」ことと人間意志とは結び付いてしまう。従って、人が神の命令に従わないのは、神はそれをよいと知っているが、人はそれをよいと認められなかったからだ、と言う事になる。しかし、へよいの意味を神の命令に結び付けるときに、「神は命じたが人は従わない」という積極的反抗の論理的可能性が生じる。ここに悪が無知以上の積極的意味を持つものとなり、人間の意志は善と悪という相反する方向の直中で、どちらに向かおうかと選択するものとなるのである。そこでこそ、意志がその選択する自由を行使して、神を選ぶこと、神を何者にも優って愛する働きを為すことに、積極的評価が与えられる事となるのである。

(iii) ルターは意志主義の善理解を受け入れ、「神の命じることこそがよい」と認める⁽⁵⁾のだが、更に、ここで「目的」という考え方を徹底的に切り捨てようとしていると思われる。

「神を享受すること」(Fruino Dei)は中世意志主義にとって善であった。人間はそれを目的とすべきなのであった。ここで、「それを目的とする」という事において、人間の欲求と神の命令とが調和しているようだ。提示された目的を選択するという事において、目的論、言い替えれば欲求の文脈が、意志主義的善理解ないし命令の文脈と結び付くのである。だが、ルターに言わせれば、神の享受を目的とする事を神の啓示・命令に応じて選ぶとしても、その結果、それが人間の求める対象となった以上、人は結局「自己の善を求める」ことになってしまふ。従って、ここで目的連関の文脈の一方の端に神の命令を据えて事を済ますのではなくて、目的連関という考え方を切る事をルターは意図するのである。では目的追求でなければ何か——そこに「信」というあり方が提示されていたのである。

5 以上の問題を「意志と知性」という視点から振り返ってみよう。知性主義によれば（人間においても神においても）「知性」が目的の把握、手段の思案において主導権を握っていた。「意志」と言えば、それはいわば盲目であつて、知性を導き手として必要としていたのではあるが、知性が正当に働いている限りは好んで悪へ向かう途は選択しないものであつた。意志主義においても通常は（人間に關しても神に關しても）知性の働きが意志に先立つ事になる。何故なら、目的が神の命令として提示された上で、言い替えれば、それを知性的に把握した上で、なおそれを選ばない自由が意志に帰せられていたのであるから。するとここで意志は相反するもの間で、「どちらがよいから」との理由なしに、一方を選ぶことになる。いわば意志は気紛れなのである。

盲目にせよ、気紛れにせよ、知性と区別されたものとして意志を考へるといふ点で両者は一致している。その点で、（私の見る所では）この限りでの意志主義は知性主義を克服し切っていない。対象の知性的把握は全体としては対象

に依存しており、対象から受容するというものだったのであり (cf. 365. 2—20) ；ただ知性的受容の上で、これにどう対処するかに関して、気紛れという自由が認められていたのである。だが、意志主義が本当に知性主義を超え得るとすれば、それは知性をも意志の支配下に置くものでなければならぬ。否、そもそも意志と知性との二分法を廃棄して、何か根本的に新しい枠組みを提出しなければならぬだろう。それはむしろ意志主義を徹底する事により、意志主義を乗り越える事であろう。ルターが為した事はまさしくこの事であった、と私は考える。〈信〉は一方では、(これまで述べたように) 奴隷意志に対する新しいものとして提示されていると共に、他方で (以下に述べるように) 〈知性〉の働きに関しても一つの新しいものとして提出されているのである。〈信〉は単なる意志でも、単なる知性でもない。このようにしてルターは中世の知性主義——意志主義の問いに対して確かに何かを語ったのである。⁽⁶⁾

二

1 『ハイデルベルク討論』において、初期奴隷意志論と並んで際立っていることに、認識を周る主張がある。ルターがその諸提題を「神学的逆説」(Theologica paradoxa. 363. II)として提起した事は、まさにこの主張に関している。その〈逆説〉は、〈……と見えるが、実は……である〉という形式をとる提題において、最もよくその特徴を表す。

「人間の行為は常に形が立派であり、善いと見えるが、しかしおそらくは致死的な罪である」(提題三 363. 19)

「神の行為は常に形が壊れており、悪いと見えるが、実は不朽の功績である」(提題四 363. 21)

「よい」と、或いは「悪い」と〈見える・思われる〉事 (videri) と、「罪」或いは「功績」〈である〉事との二重性がここにある。「形が立派である」、「形が壊れている」は〈である〉と言われているとはいえず、〈形が立派な〉(speciosa) 〈形が壊れた〉(deformia) という用語自体が、我々に対し現われて来ている形を把握する場面のものであるから、やは

り「見え・思われ」たことに他ならない。我々に対し「現われ」ているのは立派な行為、よい行為であるという。これは既に述べた、至福を目指して、それなりに熱心に真面目に為される行為のことである。それを「よい」とする、ごく自然の見解と共に、実はそれが罪であるとの主張が提示され、逆説を形造っている。今、「見え・思われる」という仕方では把握された事を「現われ」と呼ぶ事にすれば、ここでは「現われ」と「真のありさま」が対立し、並び立っている。否、「現われ」が「現われ」に過ぎぬとして否定されている、のである。

以上は主として人間の行為の認識ないし罪の認識に関することである。この二重性を見る視点は、神の認識に関しても貫かれる。それは既に引用した提題四にも関わるのだが、「受苦の内に隠れた神」(Deus absconditus in passio-nibus)を見るところに、真の神認識があるとの主張となる(382 & 18)。神が裁く神として人間の罪を指摘し迫って来る、という際には、人間に対し「現われ」ているのは受苦である。だがその受苦の内に、言い替えれば「現われ」の内に、神は隠れている。すなわち、人を愛し、救済する神が隠れている、というのである。今、「隠れている」と言われる場面を「隠れ」と呼ぶならば、神認識に関しても「現われ」と「隠れ」の二重性が認められる、ということになる。

我々がここに見出すのは、見えていることは、真にあることと必ずしも同じではなく、「現われ」と「真のありさま」とは一致しない、との考えである。しかし、単に両者は別々だというのではない。後者は前者に対して「隠れ」であるが、それは他ならぬ前者が「後者の「現われ」であるからなのである。神は受苦の内に隠れているからこそ、現われた受苦において、隠れた神の認識が成立するのであり、かつ、その為にこそ、神は裁きの神として現われて、受苦を齎すのである。

2 ルターは「現われ」を把握し、記述する働きに動詞〈intelligere〉(理解する)及び名詞〈intellectus〉(理解・知性)を当て、「現われ」と共に、ないし「現われ」において、「隠れ」を把握する働きに動詞〈conspicere〉(見極め

る) 及び名詞〈conspicetus〉(見極め)を当てて、両者を区別する。両者の違いは、「人間の行為」対「神の行為」等としてルターが提示してきた二つの立場の対立を「栄光の神学」(Theologia gloriae)対「十字架の神学」(Theologia crucis)のそれとして主張する際に特徴的である。すなわち、前者は、「造られたもの(ないし為された事)を通して理解された、神の見えないところを見極める」が、後者は「受苦と十字架を通して見極められた、神の見えるところと背後とを理解する」(354. 17-20)。ここで聖書(ロマ書1・20)の引用としての前者における「理解されたものを見極める」(intellecta conspicit)を、後者において「見極められたものを理解する」(conspicita intelligit)と逆転することによって、神はまず〈理解される〉ものなのか、〈見極められる〉ものなのか、との対比が生じている。「受苦を通して見極められたもの」こそは、現われとしての受苦の内に隠れた神であり、このようにして〈現われ〉と共に、〈隠れ〉を把握する事に〈conspicetus〉(見極め)という語が使われている⁽⁷⁾。

〈conspicetus〉はさらに、立派に見える人間の行為に罪を見出す神の視線にも(356. 26. 372. 24) また人間が自己の行為に罪を見出す際の我々の認識にも(356. 38. 368. 28)使われる。そして、行為の認識にせよ神の認識にせよ、〈現われ〉において〈隠れ〉を見極める場合以外に、この語が使われる事はない⁽⁸⁾。

これに対し、〈知性〉については「外観に従って判断し……現われた事共に従って判断する」(365. 16)と言われる。「形が立派であるからよい」と、また「よい以上、悪いとは言えない」と判断するのは知性の働きである。このような働き方をする知性が行うこのような判断は、判断する我々が携えることばの単純さから、把握する対象の単純さを見込んでしまう事にほかならないと解され得る。

〈intellectus〉(知性)の働き方を確認する為に、「神の行為」(提題四)のもう一つの側面に注目しよう。神の行為は、神が人間の内に働きかける、という観点で見た場合には、我々に罪の認識・神の認識を齎すものであった。だが

神の行為は、神が人間を通して働くという観点(357.11, 357.26-28)から言えば、義しい人(信じる者)の善い行為を指してもいる(1.3.iiiで既に触れている)。これに関しルターは「善を行い、罪を犯さない義しい人は地上にいない」との聖書(伝道の書7・20)の句を「義しい人といえども善い行為を為しているまさにその時に、罪を犯している」(357.2)と解する。そのような事態となるのは、生来の人には悪に向かう意志(これを特に〈voluntas〉(反意志)と言うこともある)があるのみだが、義しい人においては〈反意志〉と対立する〈意志〉(つまり真に神を愛する意志)が生じているとはいえ、〈反意志〉が切り捨てられたわけではなく、この二つが並存している為だという(357.29-32)。

意志と反意志の並存の故に、単純に「よい」と言える行為は成立しないことになる。ここに一つの行為が「よくかつよくない」と言われる事態が生じる。この事をルターは「同一の行為が神に受け入れられかつ受け入れられないという事はある得ない」という考えに決定的に主張するのである(370.14)。「同一の行為がよくかつよくない」は矛盾であって、真となることはないとするのは、まことに論理的に正しい主張であろう。それは知性の働きの正当な帰結ではないか。だがルターはこれに抗弁する。その際にルターは〈単純さ〉をこの論理に見出ししている。

「神が単純に(simpliter)受け入れるような行為はない(というのはそれらの名称は人間の心が案出したものなのだ)(370.23)」

すなわち、「よい」「悪い」「行為」といった語は、対象を把握する者の側に由来するものであって、対象の側に元あるわけではない、という事だろう。「よいものはよいのであって、同時に悪いということはない」を言語の上では確かに成立する事と認めた上で、そのことばの単純さを対象の側に押し付ける事にルターは反対している、と私は解する。そこで「憐みによって(罪を)無視する」という観点から言えば「受け入れ」、「悪に由来する行為である」という観点から言えば「受け入れない」という様になるのである(370.16)。ルターはことばを携えて対象に向かう事、

すなわち、〈intellectus〉を働かせること自体を否定しているのではない。ただ、そこで、知性が如何に働くかについて問題にするのである。

3 〈conspetus〉もまた、〈intellectus〉と同じく、ことばに関わる。現われの記述は知性の働きによって得られるとして、これと反する隠れは如何にして把握できるか。それはまず〈ことば〉を聴く事によってである。立派に見える行為も罪なのだ、と指摘することばの語りかけによって、人は罪の認識・見極めに至るのであり、また、罪を指摘する裁きの神としての現われの内に隠れた神を認めるのもことばの語りかけによる。それ故にこそ、ルターは『ハイデルベルク討論』の主張についても「それらがキリストの最も優れて選ばれた道具である聖・パウロから……よく引用されているかどうか」(353-12)をこそ問題にしたのであり、実際、諸提題の証明に際しても、聖書のことば(ルターに言わせれば、神の人に対する語りかけ)をこそ典拠としたのである。我々が現われに向かうならば、ことばでそれを記述する事になる。それを越えて隠れを認識できるとすれば、それはただことばの語りかけに聴く事によってである。そして〈conspetus〉はかかる方途によって成立している認識である。だが、ことばに聴く所に成立しているのはまた〈信〉であるのではないか。それはそうに違いない。だがこの〈信〉は個々のことばを「本当だ」と信じること以上の何かである。何故なら、語りかけに聴くことは、語り手(神)の語りかけることによる、厳しい追及行為等の働きかけを受けることでもあるからだ。従って〈聴く〉は単に伝聞によって何か正しい記述を受け取るというものではなく、語り手の働きかけに対して、それを受容する態度をとることであり、それが〈信〉といわれる聞き手のあり方なのだ。〈conspetus〉は、この信において成立している認識であり、信の働きである。

4 対象を記述することばに対し、働きかけることばを提出するというルターの仕事は、次のような面からも為される。

「罪人は愛されるが故に美しいのであって、美しいが故に愛されるのではない (365.11)。」

ここに我々は「愛する」という意志の働きと「美しい」とする知性の働きの一体化を認めることができる。「美しいが故に愛される」はルターが対決する相手の立場であり、知性が対象を「美しい」と判断した上で、意志が働くことを表わす。そうであれば知性は現われに従って判断する他ないのである。だが、これに対して「愛されるが故に美しい」は、まず意志が対象を愛し、次に知性が「美しい」と判断するという事ではないだろう。この「美しい」は対象の記述ではなく、むしろ対象の実態に依らずに、そう看做し宣言することばである。「美しい」と宣言することにおいて、語り手は対象に働きかけ、これを美しくする。こう解することは次の文によっても裏付けられよう。「神の愛はその愛の対象を見出すのではなく、創り出す。人の愛はその愛の対象によって生じる (365.2)。」へことば」という観点から言えば、対象に依拠することばが成立するのではなく、ことばによって対象が造られるということばの機能をここに見出し得るのである。

義認 (iustificatio) もこの文脈において解し得る。それは人が義しいから、義しいと認めることではなく、神が罪人を「義しい」と看做し、かく宣言することにより、これを義しくすることに他ならない。逆に、受苦において現われた裁きの神を憐みの神と看做すこととして、信による隠れた神の見極め (conspicuius) も理解できる。この点では、信とその認識 (conspicuius) は、働きかけることばを自ら携えている。否、信の働きは、かかる働きかけることばを語ること (見えないものがあるものと看做し、呼びかけること) に他ならない。このようにして「信」は働きかけることばに聴くものであると共に、働きかけることばを自ら携えるものである。「信」はこの意味で単に意志であるのみならず知性的なものである。但し、その携えることばは、単に記述することばではなく、働きかけることばである。このようにして「信」において、意志的なものと知性的なものとは一つとなる。

5 ルターの主張は「ことばともの」をめぐる中世哲学の思索の延長上に位置付けられる。すなわち、普遍に関する实在論 (realism) と唯名論 (nominalism) として概説される問題である (ここではルターの見ていた事を明らかにする為に、あえて以下のような概説的途を辿ることにする)。普遍の帰属に関する論争はことばないし名称 (この場合は普通名詞ないし普遍名辞) が何の「記号」(signum) であるか、言い替えれば、何を「表示」(significare) しているかに関するものに他ならない。普遍 (例えば「人間」という種、「動物」という類) について、「種としての」人間は何か」と問うことは、「語「人間」は何を表示しているか」と問うことでもある。そこで、「もの」表示されるもの「をへことば」記号「が」表示する」という事が成立する。これとともに、普遍の普遍性を、「もの」の側に帰するのか (实在論)、「記号」の側に帰するのか (唯名論) という選択肢が生じるのである。

(i) 普遍に関する实在論 (realism) の主義) においては、一般にものがことばに先立つことになる。ものの側に、あるいは更には、ものの根拠の側に、何らかのかたち、構造が存するからこそ、ことばにそれが反映しているのである。そうであれば、今ルターが「同一の行為がよく、かつよくない」という事に対しては、次のように答えるだろう。もし、ものの側にそのような複層性があるならば、それはことばに反映しているはずであって、事態は複層的だがことばは単純だとはならない。今「よい」と言うことが成立つならば、それはものの側に何らか「よい」を成立させる根拠「よさ」があるからではないか、と。これに従えば、認識は「ものの認識」であり、知性はものの側にある事態を記述する働きをするものとなる。

(ii) これに対し唯名論 (nominalism) 名称主義) はことばの側に自らを置く。但し、ことばといっても、「音声」(vox) ないし「名称」(nomen) のこととは限らない。オッカムのように「普遍は概念である」と主張したとしても、「概念」もまたことばであり、ものの記号であると把握されているならば、これもまた、普遍を記号の側に帰する唯

名論と言えるのである。⁽¹⁰⁾ この立場は確かに、ルターと共に「名称は人間の心が案出した」と認めるだろう。またものの記述については、ものを認識することは、ことばを或る仕方では把握することだ、として、ことばの側に事を移す。⁽¹¹⁾ しかし、そこでは、何が「美しい」と見えることと、それが真に美しくあることは、原則的に一つのことである。「美しい」と見ることは、「美しい」という語をある仕方では把握することに他ならず、まさに今、そのものをかく見ていることこそ、それが美しくあることの根拠なのである。そうであれば、「美しく見えるが実はそうではない」という事は生じ得ない。また「このものはよく、かつよくない」ということもことばの上で（論理的に）否定される以上、あり得ないことになる。

(iii) さて、ルターのように現われと真のありさまとの分離という主張が成るには、ものの側ではなくことばの側で話を進めるといふ前提が必要だったと思われる。ものの側を中心にするならば、ものが複層的である場合にはそれに応じてことばも複層性をもつものとならなければならないだろうからだ。だが、ルターはそうはせず、あくまでもことばの単純性は認め、またことばが認識する者としての人間の側に由来することを認める。この限りで、唯名論的な、ことばによるもの把握をルターは前提とする。だが、さらにルターはことばの限界を指摘し、ことばは単純だが、事態は複層的であると、従って、「よくかつ悪い」「現われはよいが、実は悪い」という言表が成立する、と主張する。ルターにおいては、唯名論的〈見える⇨ある〉から〈見える⇨ある〉への転換が生じているのである。

唯名論はおそらく、何処に眼を留めるならば、どう言えるか、に關してはルターと一致する部分を持つであろう。ただルターは一面にのみ、或いは現われて明らかな事へのみ目を留めず、別の所に、つまり〈現われ〉を処理する知性の働き方では扱えない〈隠れ〉にも目を留め、両者を共に見る。この意味でルターはことばで対象を処理する唯名論的〈intellectus〉を前提とした上で、その上に、ことばに聴く〈conspicuitus〉を提示したのである。真のありさま

は後者によって知られるとしたことにより、〈見える〉と〈ある〉の分離も生じたのである。

もう一点、唯名論とルターについて言えば、ことばの記述する役割の分析について、唯名論とその論理学の為した仕事は大きい。だがルターはそれを前提とした上で、それを越えて、言語は決して単に記述するだけのものではなく、語り手から聞き手への様々な言語行為なのだということを提示した。すなわち、既に指摘したように、それは、語りかけとしての働きかけを受ける〈信〉また、働きかける語りかけとしての〈信〉の把握に伴う言語理解に他ならない。

× × ×

〈信〉は単に宗教的な、また神学的な問題ではない、ということだけは以上の考察から明らかであろう。ルターは、中世哲学が問題として来たことを受け継いだ上で、その問題の枠組み自体を突き崩して新しいものを提出しようとする要の位置に〈信〉を置いたのであった。〈信〉において、意志と知性、ことばとものを周る問いは根本的に考え直されようとした。⁽¹⁸⁾このような思索を背後に置いてはじめて、ルターの宗教的思索と実践もあれだけのものであり得たのではないか。かくしてルター本人の反哲学的と思える発言にもかかわらず、「ルターの哲学」という視点が有効である、と私は考えるのである。

ルターの哲学は十字架の神学に隠れた哲学である。

注

- (1) テキストはワイマール版 (D. Martin Luthers Werke Kritische Gesamtausgabe) 第一巻に依った。引用の後の数字はその頁数・行数を示す。なお本稿の論述には拙論『背後を見る意志—ルターのアリストテレス—スコラ倫理学批判』(思想とキリスト教研究会『途上』七号所収)における『ハイデルベルク討論』の研究を前提として、省略した部分もある。

- (2) ワイマール版ではこれを第六提題に関するものとしているが、ここではクレイメン版の編集を採った。本稿では「準備草稿」も『ハイドルベルク討論』の名の下に含めて考えている。
- (3) 贖宥（免罪符）を批判したいわゆる『九十五ヶ条の提題』におけるルター的主張も、このことを要としている。拙論『言語行為としての命令』（『途上』九号）参照。
- (4) 『キリスト者の自由』（一五二〇）における〈自由〉はこのように考えれば、まさしく奴隸意志と相反的な意味での〈自由〉にはかならない事が、その叙述を注意深く読むことよって確認されよう。
- (5) この点については拙論『善い行為』について「ルターの場合」（『倫理学年報』第二十八集）参照。
- (6) この点については拙論『信じる』ことから〈信じる〉ことへ（『途上』十三号）参照。同論はまた本稿全体と互いに補い合うものである。
- (7) ルターのの聖餐論における主張「パンの内に、パンと共に、キリストの体が現にある」もまた、この〈現われ〉（「隠れ」という対象把握の延長上に位置する）。
- (8) 少し前に引用した栄光の神学の立場「理解されたものを見極める」における「見極め」は、単なる引用であって、〈隠れ〉に関わるものというルターのの用語にはなっていないと解する。
- (9) ことばが働きかけるものだ、というルターのの考えについては拙論『ことばに隠れた語り手—論理学批判としてのルターののことば論』（東京都立大哲学会『哲学誌』十九号）参照。
- (10) この点に関しては近々、改めて論じる予定である。
- (11) これは唯名論一般の立場とは限らないが、オッカムの考えではある。拙論『ものの認識から語の知へ—オッカムの *notitia intuitiva*』（『途上』十一号）参照。
- (12) 〈見える〉とここで言うのは、単に感覚の話なのではない。我々が「美しい」という語を私一人のものとしてではなく、我々のことばとして使う際には、我々はこの語の使い方について何らかの取り決め、共通理解を持っている。その取り決めに通って吟味できるといふような場面で我々がこの語を使用しているとき、その場面は〈見える〉ものなのである。
- (13) 「考え直されようとした」と言うのは、ルターが必ずしも「考え通した」とは言えないと思うからである。

（本稿は一九八二年七月十九日に北海道大学において開催された、北海道キリスト教学会第二十一回大会の席上における発表に手を加えたものである。）