

ルターと神学的決定論

金子晴勇

一 神学的決定論についての疑義

宗教改革は一六世紀における福音の復興運動として一般に考えられるが、同時に近代ヨーロッパに対し精神史的な大きな影響を残している。これは宗教改革のプロテスタント的遺産といつてよからう。そのさい敬虔主義のシュペーナー、啓蒙時代のレッシング、またはヘルダーやゲーテ、さらにヘーゲルたちが宗教改革から継承したと信じかつ宣言したものは何であったか。それは良心の自由、人間としての自由にはかならなかった。⁽¹⁾ところが自由に対するルターの態度は外見上は全く相対立したのから成り立っているのである。実際、パウロ以降ルターに優ってキリスト教の自由を高調した人はひとりもないにもかかわらず、彼以上に人間の不自由を容赦なくあばいた人もいないであろう。このことは彼の著作にも反映し、『キリスト者の自由』と『奴隸意志論』が共に彼の代表的作品とみなされている。私たちがルターの最も美しい傑作として前者をあげているのに、ルター自身は『教理問答書』とともに後者だけを自分の正当な書物として認めている。この対立は書名の上ばかりでなく、実は彼自身の思想における重要な要素となっている。たとえば『キリスト者の自由』の初めに出てくる有名なテーゼにおいても、「自由な君主」と「奉仕す

る僕」は相互に矛盾し対立している。しかし、この矛盾を契機にして「自由」は「奴隸」という否定媒介により一層高次の自由へ向かうことになる。ところが『奴隸意志論』の方はエラスムスと対決した論争の書物であるため、このような弁証法的思考が十分に展開しないで単なる反定立の位置にとどまっているといえよう。弁証法的に思考するのを阻んだいくつもの理由を私たちは次のようにあげることができよう。

(一)、『レオ十世の新教書によって有罪とされたマルティン・ルターの全条項の主張』(一五二〇年)の第三六命題で、彼が墮罪以後の人間の意志が無力になり、恩恵なしには救済を達成し得ないことを説明したさいに、かかる人間の現実を述べるために採用した二次的補説「あらゆるものは絶対的必然性によって生じる」が、自由意志を全く排除する決定論に彼を向かわせていた。⁽²⁾しかるに『奴隸意志論』においても絶対的必然性はさらに「隠れたる神」の神観によって強化されているため、神学的決定論に彼が立っているように一般には考えられる。

(二)、神の全能と人間の有限な意志とを対立的に措定しているため、自由意志は完全に打ち砕かれて、挫折している。こうして自分の力では善をなし得ない意志は「奴隸意志」とみなされている。しかもそこから肯定に転向し得ないほど激しく意志が否定されたため、「奴隸」と「自由」との関係が断絶されたまままで非連続となっている。

(三)、人間の自己存在が罪に染っている現実にはルターにより一般には良心概念によって表現されている。良心は「疚しさ」と「呵責」という罪責意識において積極的に活動するため、自由意志が挫折しているところをかえって最も強烈な自覚を呼び起こし、さらに主体的に罪からの救済を追求し得る。しかるにこの良心概念に含まれている否定と肯定との二重の契機が『奴隸意志論』では統一性をもたないまま分裂している。それはこの書で自由意志を中心に思索が展開しているために生じたことであって、彼の「試練を受けた良心の神学」⁽³⁾は残念ながら展開しないで終る結果を

もたらしている。

(四) さらに創造と救済とに神のわざを分け、恩恵による救済のわざを排除した上で、創造のわざの中でのみ自由意志の可能性を論じたため、創造・墮罪・救済・完成へと発展する救済史的観点が失われてしまっている⁽⁴⁾。そのため弁証法的発展の契機が現われなままに終始している。しかも創造のわざといっても、創造者と被造者との絶対的異質性のみが強調されていて、断絶の契機のみ強く、連続や発展の契機が排除されている。そこには『大教理問答書』のように十戒をすべての人の心にしるされた戒めとみなし、自然法のごとくに肯定的に説く余裕が失われているといえよう。

このように考えてみるとルターは神学的決定論に立っていると判断されても当然である。なかでも人間を神かサタンかが乗り移って馭している「荷役獣」とみなす有名な像によりこの印象は決定的なものとなっている。しかし、まず第一に明らかにするのは、このような暗い現実認識の中に人間についての底知れない深淵的理解が隠されていることである。次に、神学的決定論という印象も実はルターのドラマチックな表現から来たものであって、人間の意志はあくまで自発的なもの、責任を負うべき性質のものであることが説かれている。このことがこれまで十分に知られていないといえよう。

ところがエラスムスはルターの絶対的必然性の主張が倫理的決定論に陥っているとみなして、これを論難の主目標にしている。「使徒時代から今日までの間に、ただひとりのマニとジョン・ウイクリフを除いて、自由意志の力を完全に取り除いたような人はいまだいない⁽⁶⁾」。こうしてルター批判は今日にいたるまでその決定論に向けられているのである。

さて、小論の意図するところはこのような批判に対し、ルターの思惟の特質を明らかにした上で、いかなる点において彼が神学的決定論に立っていないかを解明することにある。

一一 隠れたる神と絶対的必然性

エラスムスがルターに集中的に攻撃をあげせたのは、自由意志を全く排除する絶対的必然性の主張であった。これはルターの「神の独占活動」を補強する意味で加えられた命題にすぎなかったが、『奴隸意志論』ではこの命題を弁護するため、「隠れたる神」(Deus absconditus)という神観が導入されるにいたった。このイザヤに由来する神の観念は人間の目には不思議なわざをもって歴史を導く神を言い表わしているため、ルターもさまざまにニュアンスをもつてこの概念を用いている。⁽⁷⁾しかし『奴隸意志論』では、啓示された神と区別された形で隠れたる神が用いられ、そこに神が言葉をとおして語っていない、「裸の神」(Deus nudus)とか「神自身」(Deus ipse)ともいわれる「神の莊嚴」(majestas Dei)についての記述が見いだされる。

このような神は啓示された神の表象の背後に現存する生ける実在としての聖なる神であり、いわば「神の神性」(Gottes Gottheit)にあたるものである。もちろん、このような神について語りはじめたのは、エラスムスの『評論・自由意志』の初めのところで提示された、人間の知性によっては窮めがたい「神の計画」および不可解な「至聖所」についての不可知論的態度に触発されたためである。⁽⁸⁾ルターもエラスムスと同様に神の秘密を探ることをいましめていたが、エラスムスのように人間に理解できる限界内で合理的に思考しているのではなく、窮めがたい神の莊嚴の神

秘に圧倒され、神性の畏怖すべき深淵の前に立って神学的に思索を展開させ、「神の前に」(coram Deo)と、この宗教的意識に立って人間と自由意志とについて独自の判断を下している。

この「隠れたる神」をルターが語るさいに『奴隸意志論』では啓示された神と区別してそれが叙述されている点に私たちはまず注意しなければならぬであろう。それはルターが啓示により与えられる「恩恵がないなら」(sine gratia)自由意志は何をなすことができるか、という明瞭な方法論的意図によってすべての議論を展開させているからである。したがって彼は救済論を排除した上で創造論の枠内でのみ自由意志を論じようとしている。このこと自体が神学的に可能かどうか大いに疑問の余地のあるところであるが、エラスムスが恩恵の援助により自由意志は何をなし得るかというように恩恵と自然本性とを総合的に考えているのに反して、ルターはそれを分離して考察している。こうして「啓示された神」から区別して「隠れたる神」について次のように述べられている。

「私たちに宣べ伝えられ、啓示され、提供され、礼拝されている神、あるいは神の意志については、宣べ伝えられず、啓示されず、提供されず、礼拝されていない神についてはとは違った仕方論すべきである。それゆえ、神が自身を隠して私たちに知られたくないと欲するかぎり、それは私たちに関係ないのである」(Cl. 3, 177, 13ff.)

これに続けて隠れたる神は「自身の本性と荘厳さにおける」(in sua natura et maiestate)存在と「その御言により装われ宣べ伝えられた」(indutus et productus verbo suo)神と区別されている(ibid., 25: 29)。しかし、このように区別されているからといって、テオドシウス・ハルナックのように神を御言たるキリストの内と外とに分け、さらに「隠れたる神」を「創造の神」とし、「啓示された神」を「救済の神」とみなすことは、『奴隸意志論』の立論からは正当であっても、二つに神を分離して互に相連した神概念を立てることになるとしたら、それは問題とい

えよう。⁽⁹⁾なぜなら、ルターにとり神学的考察の対象となるのは「啓示された神」のみであるが、「啓示」は「隠れ」があつてはじめて生ける動的な展開となりうるからである。しかも、ルターにより両者は単に分けられているだけでなく、若き時代以来、両者の関連は明瞭に述べられており、この区別と関連を知っていないエラスムスに批判が次のように向けられている。

『だが『評論』は宣べ伝えられた神と隠された神、すなわち神の言葉と神自身 (verbum Dei et Deus ipse) とをならん区別しないで、自分の無知で自分を欺いている。神はご自身の言葉によって私たちに示していない多くのことをなしたもう。また自分が欲しても、言葉によって示していない多くのことを欲したもう。このように神は言葉において罪人の死を欲しないが、かの窮めがたい意志においては欲したもう』 (Ibid., 177, 40 ff.)

ルターは「神の言葉と神自身」をカントの認識論のように現象と物自体のように区別している。神の言葉は律法と福音との二様の仕方で現象し、律法により罪を認識させ、福音により新生にいたらせるが、このように人間に現われている神の意志は救済と新生を志向している。しかし、律法から福音へ、したがって永遠の生へいたることなく、律法により死にいたる場合が不信仰者において生じている。そのさい、誰が生に、また死に予定されているかは人知の及ぶところではない。こうして荘嚴のうちに隠れている神自身は生をも死をも生じさせ、すべてにおいてすべてを働きたもう。これがルターの説く神の絶対的必然性なのである。

「宣べ伝えられた神は、罪と死を取り去って私たちを救いたもうわざをなしたもう。『その言葉をつかわして、彼らを救いたもうた』 (詩一〇七・二〇) とあるごとくである。しかるに荘嚴のうちに隠れている神は、死を悲しまず取り去らないで、生と死とを働き、すべてにおいてすべてをなしたもう (Operatur vitam, mortem, et omnia in omni-

bus)。「この場合は、神はその言葉によって自己自身を規定しないで、すべてのものの上に自由に自己自身を保ち続けておられるからである」(ibid., 177, 34 ff.)。

生と死を自己の意志によって必然的に支配している神はすべてに優る無拘束の自由を行使しているため、恣意的な全能者のように考えられるかも知れない。中世後期のスコラ神学は恣意的ともいえる「神の絶対的権能」(potentia Dei absoluta)をその「秩序的権能」(potentia ordinata)に対立させて説いていた。後者は功績思想と結びついていたためルターにより否定された⁽¹¹⁾。ここでもルターは「隠れたる神」をスコトウスやオツカムなどが説いた「神の絶対的権能」とみなしているのではなく、創造者としての神の全能をそれにより言い表わし、人間の救いに関しても絶対的主権を神のうちにとどめているといえよう。創造者は被造物との絶対的異質性という距離においてはじめて創造者たりうる。「神に対して同等のものも、より優っているものもなく、むしろご自身がすべてのものの規範でありたもうゆえに、神の意志に対して規範あるいは尺度として指定されるような、いかなる根拠も理由も存在しない。……根拠や理由は被造物に対しては指定もされようが、もう一人別の創造者をその上に立てるのでないなら、それは創造者の意志に対しては指定されたりしない」(ibid., 208, 1ff.)。このような創造者に対する被造物としての人間の唯一の態度は畏怖と信仰であり、理性的思弁の一切をやめることである。「使徒は彼らを押え、沈黙させ、神の権能と意志との荘嚴さを畏敬するように命じようとする。この荘嚴さに対して私たちはなんの権利もなく、反対にこの神の荘嚴はその欲するものはなんであれ実現する権利を私たちに對してもっている」(ibid., 213, 11ff.)。

もし神の荘嚴な働きに對し、神は意志を変えて、悪人が邪惡であり続けるのを止めさせないのか、と問う人があるとするなら、それは悪人のために、神が神であることを止めるよう願うに等しいと答えられている(ibid., 207, 29f.)。

この残酷とも考えられ、常識や自然的理性を極度に躓かせ、ルター自身をも絶望の深淵に導いた神に対し (ibid., 214 28 ff.)、信仰以外の態度をとろうとするスコラ神学は批判され、「神の制定された意志と絶対的な意志」の区別によつては何も役立たないと言ふ (ibid., 210, 22)。この区別こそオッカム主義の「神の絶対的権能」により言い表わされている事態を指しているのである。

隠れたる神は認識論的には形而上学的秘儀として窮めがたい存在であるが、人間の生と死を必然性をもって支配している畏怖すべき荘嚴なる存在である。この神に対する人間の唯一の態度は信仰であり、信仰は神の隠れにより徹底的に訓練され、死をとおして生への発展をなしている。ここに弁証法的な理解が実存的地平において拓かれてくる。ルターは信仰には認識論的に対象の「隠れ」が必要であることを説いてから、死から生への実存弁証法的転換の経験がみられることを次のように述べている。

「信仰に目に見えない事柄をめざしている。それゆえ、信仰に場所が与えられるためには、信じられるすべてのものは、隠されなければならない。だが、対象的なもの、知覚、経験にたいし対立の相の下にあるよりも深く隠されていることはない。……もし私が何らかの理性によつて、どのようにしてこの神がかわれみ深く義しくあり、かつかくも大いなる怒りと不正を現わしたもうか」という「背理」を理解できるとしたら、信仰はいらぬであろう。ところで私はそれを理解できないゆえに、信仰を訓練すべき場が与えられている。なぜなら、このようなことを説教し、人びとに伝えるときには、神が殺す間に、生に対する信仰が死のなかで訓練をうけるととき以外のなものでもないからである」 (ibid., 124, 16 ff.; 31 ff.)

隠れないところに信仰はない。同様に理性の躓きのないところにも信仰はあり得ない。さらに生をも死をも必然

性をもって支配する神の全能に対する信仰は自由意志の死の経験をとおして生へ実存的に転換する。この死は「神が殺す間に生に対する信仰が死のなかで訓練される」ことにより発展する。なるほど神の意志の絶対的必然性は人間の自由意志と矛盾している。しかし、生と死とを支配する神が殺すということは、死の運命の唯中に神への信仰により新しい生命がもたらされることになる。こうして信仰に立つ神学的な絶対的必然性は単なる自然必然性以上の創造者の人格的意志に支えられた「誤ることのない必然性」(necessitas infallibilis)であって、「強制的必然性」(necessitas violenta)ではないことが判明する (ibid., 216, 24 f.)。かくて「生に対する信仰」は「隠れたる神」が「啓示された神」として生命を与える信仰対象となって現われることを求めている。なぜなら「信仰は受肉せる神に、あるいは十字架につけられたイエスに専ら関わるべきである。このイエスのうちに知恵と知識のすべての宝があって、しかも隠されている」(ibid., 182, 14 ff.) からである。十字架は啓示のなかにおける「隠れ」であって、実は「隠れたる神」が徹底的に信仰を要請し、自らを啓示しているときにも信仰をなお求めているゆえに、必然的に自己を隠さなければならぬ、神のインコグニトなのである。¹²⁾

三 神の全能と自由意志との矛盾的对立

ルターが神学的決定論に立っていると考えられるのは、神と人間とが意志において絶対的に対立するように措定されている彼の方法に由来している。これはオッカム主義の伝統といえよう。もし神と人間との存在における絶対的異質性から出発するならば、同一次元での対置的措定は不可能であって、永遠者は時間を超えていながらも啓示におい

て人間に関わるため、両者の矛盾的対立は避けられている。しかるにオッカム主義においては神と人間との存在論的考察よりも、神の意志を人間が実行しうるか否かという人格的意志的関係の中で考察するため、両者の矛盾的対立が神の意志の全能と人間の自由意志の關係として立てられるようになって¹³⁾いる。そうすると人間の自由意志の絶対的否定にならざるを得ない。たとえばルターはこの正反対な対立を次のように語っている。

「こうして神の予知と全能とは、私たちの自由と真正面から激突している。……しかし、私は神ができるはずの多くのことをなさないでいる力を神の全能とは呼ばない。むしろ聖書が神を全能と呼んでいる仕方、すべてにおいてすべてを強力にしたもう、あの現実的な力を全能と呼ぶ。この神の全能と予知とは自由意志の教えを根底から滅ぼしてやる」(ibid., 214, 7ff.)

神の全能と人間の自由意志との対立は「真正面から」(ex diametro)のラディカルなものであるため、自由意志は徹底的に破壊されている。この壊滅状態は次のように叙述されている。

「したがって、神が偶然的に予知したもうのではなく、恒常不変で永遠な誤ることのない意志をもって、すべてを予見し約束し実行したもうと知るとは、キリスト者にとりとくに必要で有益である。この雷撃によって自由意志は徹底的に打ちのめされ、打ち碎かれるであろう」(ibid., 108, 7ff.)

私たちはこのテキストが明瞭に示している事実を正しく認識すべきである。すなわち、自由意志の存在は否定されているのではなく、それが神の前にならざる状態にあるかが叙述されているということである。このテキストでは神の力により圧倒され征服されて、いわば虫の息でのた打ち回っている状態が述べられている。自由意志は理性と共に人間に与えられた高貴な能力であり、日常生活の道徳や政治の領域においてはルターによりその活動が認められてい

る。この道徳的使用が誤って全知全能の神の前に適用されるとき、自由意志はこのような壊滅状態に陥るのである。つまり自由意志が越権行為を犯すとき、弁証論的問題を惹き起こすのである。

このような越権的使用をルターは「もし両者を同時に立てようとするならば」(si simul utrumque volens statuere)、両立は不可能になるという仕方でも語っている (ibid., 212, 43 ff.)。両者を同時に立てるといふのは、神と人間とを互いに自由な主体として相對峙して措定し、そこに自律する人間の自我の存在が暗黙のうちに認められている。これがオッカム主義の影響を残しているところであって、それ以前の中世においてはトマスにおけるように神の予知と全能は人間の自由意志を貫いて実現されると説かれ、神と人間とが階層的秩序により調和的に統合されていると考えられていた⁽¹⁴⁾。ところでエラスムスはこのトマスの伝統を尊重しながらも、神に対し人間の自由意志をその最少限においても認めようと努力した点に、階層的な統合よりも、責任をもつ人格の自由を神の前に主張していたといえよう。しかるにルターは相對峙する両者の協力をしりぞけ一方しか立ち得ないと説いた点に神と人間との矛盾對當の關係、いな弁証法的對當關係を考えていたといえよう⁽¹⁵⁾。しかし、そこには自由意志を単なる選択機能にとどめないで、行動を決定的に引き起こす生産的動力因とみなし、自律的な意志の主體的自覺の萌芽があつて、このような對立的措定がなされているといえよう。

それゆえルターが自由意志をどのように理解していたかをここで反省してみた。まず、私たちの予想に反してエラスムスとルターの自由意志そのものに対する理解は一致している点を知らねばならない。実は二人とも一六世紀の同じ精神的狀況下に立っているのである。エラスムスは『評論・自由意志』における自由意志を定義したところで、それを永遠の救いへ導くものに自己を適應させたり、またこれから離反させたりする意志の力とみなし、現実には罪

の習慣により弱体化していても、最小限度においてそれを認めるべきであると説いていた。彼は自由意志に多くの制限を加えた上でもなお自律的なものとしてそれを理解していたのである。

ルターも自由意志を自律的に捉え、しかも無拘束のものともみなしている。

「自由意志といわれる言葉は、万人の耳が判断するところでは、律法や命令によってなら拘束されないで、その好むところを何でも神に向かつてなし、またなすことのできるものを元来いうのである」(ibid., 151, 21 ff.)。

エラスムスとの相違は、律法や命令に拘束されない極端な自律に示されるが、「万人の耳」とあるように当時の一般人の一般的な見方がここに示されていて、自由意志はすくなくとも自律的に、つまり神に依存しないで自力で善いわざを実現できる力として理解されている。ところがエラスムスとの最大の相違は何かというと、ルターがこのような自由意志を神にのみ認め、人間には認めないところにある。彼はとくにエラスムスの自由意志の定義の中にある「自己自身を適応させたり離反させたりし得る」という言葉に見られる自己理解を問題視している。「あなたはこの『自己』をとか、『自己自身』をとかという代名詞で、どんなに大きな事がらを自由意志に帰しているかを少しも理解していなご」(ibid., 153, 13 ff.)。もし自己により万事が可能であれば、聖霊は余計で不必要になり、神の恩恵も援助もいらぬことになる。「これは明らかに自由意志に神性を帰していることになる」(ibid., 154, 8 ff.)と彼は判断している。ルターはエラスムスの定義の中に人間の自由意志を自律的に考え、自己を絶対視する主体性の物神化を洞察していたといえないであろうか。

それではルターは人間に自由意志を認めていなかったのであろうか。既述のようにルターは人間に自由意志の存在を認めているが、現実には壊滅状態にあるためそれを否定している。このことは次のような仕方で論じられている。

(一) ルターは「自由意志」(*liberum arbitrium*) のうち「意志決定」(*arbitrium*) が人間に属していることを認めるが、「自由」(*liber*) の方は否定している。

「多分あなたがある種の意志決定を人間に帰しているのは正しいであろう。しかし神的事がらにおいて自由〔意志〕を人間に帰する事は行き過ぎである」(*Arbitrium fortassis homini aliquod recte tribueris, sed liberum tribuere in rebus divinis, nimium est. ibid., 151, 19 f.*)

ルターは人間の意志決定の能力を事実このように明らかに肯定している。しかも、神との関係においても認めており、否定しているのは「自由」の方だけである。この「自由」は「神的事がら」、言いかえると「神に關すること、あるいは救いまたは滅びに關する事がらにおいて」(*in rebus, quae pertinent ad salutem vel damnationem. ibid., 129, 6 f.*) 自律し得ないために否定されている。したがって人間の意志決定の能力では神に対して「自力で立ち得ること」(*consistere suis viribus posse*) は不可能であるため、救済論的実質が欠けていることになる。それゆえ、自由意志は「神的名称」(*divinum nomen*) であり、神の莊嚴をにのみ妥当する。もしこれが人間にあるというなら、神性を人間に帰することになり、大きな冒瀆行為となる (*ibid., 127, 30; 32 ff.*)

このように神学的にもルターは「意志決定」を認めている。もしこれを認めないとしたら決定論に陥り、絶対的必然性をも文字どおり認めなければならなくなるであろう。

(二) 意志決定の能力が自由な状態にない場合、それは「奴隸意志」(*servum arbitrium*) という名称によって呼ばれる。自由意志が自由を喪失している場合、アウグスティヌスは、自由意志が罪の奴隸になっているため、それを「拘束された自由意志」と呼んでいる。というのは意志決定自体が自由な選択行為と考えられていたので、意志決定

のうちに機能としての自由が含まれて理解されていたからである。しかるにルターは自由意志から自由が失われると、それはもはや自由意志ではなく、奴隸意志であると主張する。

「自由意志が自由を喪失し、罪の奴隸状態に閉じ込められている……という言葉から、自由意志が空虚な薄弱なこ
とばにすぎず、その実体が失われているとしか理解できない。私の文法は失われた自由を自由とは呼ばない。何も自
由をもたないものに自由の名称を与えることは、空虚な名称を与えることなのである」(ibid., 160, 23ff.)。

自由意志は『ハイデルベルク討論』では「名称だけの実体」(res de solo titulo)と呼ばれ、『主張』ではこれが修
正され「実体のない名称」(titulus sine re)と呼ばれるにいった。ここでも自由意志はその実体が欠如している
のだから、もはや自由意志とは言えないと語られている。こうして「自由」が自由意志から剝奪され、「罪の奴隸状
態」(servius peccati)にあるため、奴隸意志とみなされている。ルターは自由意志を選択の機能としての自主性
において考えず、むしろ機能の状態を具体的実質的に考えている。しかし「意志決定」の機能そのものは罪の状態の中
でも働いている。ルターもこれを認める。ところが意志決定がその都度なされていても悪の方にしか自由でない意志
が罪の奴隸となった自由意志としてアウグスティヌスにより説かれていたのである。⁽¹⁶⁾この場合「自由」は実質的に剝
奪されているが、機能としては残されている。ルターもアウグスティヌスと別の事態を考えているのではないが、概
念規定において不十分であったため、決定論の誤解を生むにいったといえよう。

このような誤解は次のような奴隸意志の主張においても生じるであろう。「だから、神の恩恵なしには、自由意志
はまったく自由ではなく、ひとりでは善へと自己を向けることができないうえに、いつまでも変わることなく、悪の
捕虜にして奴隸である」(ibid., 127, 2ff.)。しかし、この文章の前に語られている事態に注目しなければならない。

ルターはエラスムスが自由意志の力が微弱で、神の恩恵なしでは無力であることを認めていることを述べてから、彼に次のように質問している。「もし神の恩恵が欠けているか、あるいは、この微弱な力から切り離されているかしたら、この力自身はいったい何をなしているのか」(Ibid., 126, 36 ff.)と。ここには「微弱」ではあるが「自由意志」の存在は認められていて、その上で実質的には全く無力であるから「奴隸意志」であるとの判断が下されている。このようなルターの現実的実質的思考とエラスムスの本質的理想主義的思考とは確かに対立しているが、事態そのものは両者が主張するほど対立していないと判断せざるを得ない。

(三) さらにルターは神の国と人間の国との二王国説にもとづいて考え(Ibid., 162, 5 ff.)、自由意志の存在は「神の前」という宗教の領域つまり神の国以外では認められるのみならず、人間の国は自由意志の下にあり、それが積極的に妥当するものと説かれている。こうして、彼はエラスムスとの一致に言及しながら、自由意志を一つの明白な限定を与えた上で承認している。

「私たちが主張しているのは、自由意志が無である、つまり神の前には、あなたが説明しているとおり、それ自身では無益であるということである。私たちは「自由意志の」この種の存在の仕方について語っているのであって、不敵な意志でも何ものかであって、単なる無ではないことを知らないわけではない」(Ibid., 250, 35 ff.)。

ここでは「神の前」(coram Deo)という規定が宗教の領域を明らかに示し、この神はすでに述べたような荘厳さのうちに隠れているため、エラスムスのいう恵みの神ではない。だから自由意志は「それ自身では」(Per se)立ち得ないと述べられている。これはあくまでも神と人との存在関係を示しているのであって、人間における意志の心理学的考察から出た発言ではない。「神の前」というのは人間が神と世界とに対向して生きる存在関係、つまり間柄存

在を示し、世界に対しては「人々の前」(coram hominibus)、「世の前」(coram mundo)で表現される。こうして前者との関係で自由意志は拒否され、後者との関係では肯定されている。「人間の自由意志が承認されているのは人間の上にある事がらに關してではなく、ただ彼の下にある事がらに關してのみである」(ibid., 129. 1f.)。この制限を超えて自由意志を使用すると越権行為となり、カントのカテゴリー論と同様に、誤謬に陥り、弁証論的になる。ところが日常道徳から宗教への自然的連続性に私たちは普通立っているため、宗教をも道徳的に理解する傾向をいつももっている。こうして生じる自由意志についての無理解に対し、律法が教育の任に当たることになる。「律法によって罪の認識が生じる(とパウロは言う)。この言葉により、律法がどれほど、またどの程度まで役立つかが示されている。すなわち自由意志は自分によっては罪を知らず、律法の教師が必要であるくらい盲目なのである」(267, 13ff.)。またパウロが律法と福音を区別して「律法なしに」というとき、「この『なしに』(sine)という言葉が道徳的な善いわざを取り除き、道徳的義を取り除き、恩恵への準備を取り除いている」。というのは「道徳的義や律法のわざにより訓練されるとしたら、そういうことが自由意志の最高の熱意なのだから」(ibid., 269, 16ff.)である。しかし、この最高の熱意こそ自由意志の越権として批判されているものであり、道徳主義的な宗教の理解に根源をもっている。私たちは自由意志が神の全能との関係において否定されていると主張されている事態の真実をこのように解明することができる。その否定は存在の否定ではなく、神との存在関係の状態を述べており、また誤った存在関係を批判しているのに過ぎないのである。この批判は若き修道士としてオッカム主義に立つ求道の歩みから彼自身が身をもって経験した生ける事態にほかならなかった。こういうオッカム主義に対する批判はこの『奴隸意志論』でも継承されているのみならず、その総決算が目論まれているといえよう。

四 恩恵を受容する能力としての自由意志

私たちは前節において自由意志が神との関係において否定されていることを明らかにしたのであるが、厳密には神に対す道德主義的、能動的関係が否定されているに過ぎなかった。では「能動」に対立する「受動」においてはどのように自由意志は肯定されているであろうか。このことを次に考察してみたい。

ルターは恩恵を受容する能力を自由意志に認め、それによりいっそう優れた意志論を展開させている。彼は前に「不敬虔な意志でも何ものかであって無ではない」と述べていた。ところが意志が神の前に敬虔であり、神の恩恵を受容するとき、彼はそのような意志をも「自由意志」とみて次のように語っている。

「ところで私たちが自由意志の力とは、永遠の生命あるいは永遠の死へ向けて造られている者としての人間が、それによって神の靈にとらえられ、神の恩恵にみたまされるにふさわしいものとされる力であると主張するならば、それは正しい言い方であろう。なぜなら、こういう力、つまり適合性、あるいは教皇神学者たちが語っている『受配的な性質』(dispositiva qualitas)とか『受容的適合性』(passiva aptitudo)とかを私たちも告白しよう。これが樹木や獣には与えられていないことを知らないものがあるか。実際よく言われているように、神は鷲鳥のために天を造ったのではない。」(ibid., 127, 16ff.)

自由意志は神の靈と恩恵に対し受動的になり、これを受容する力として考えられている。そのさい「神の靈にとらえられ」(rapi spiritu Dei)という表現に注意しなければならない。これは神の靈の積極的働きかけにより人間の意

志が受動的になっていることをよく示している。この *rapi* は「連れ去られる」、「引き寄せられる」、「拉し去られる」の意味で、神の方からの強力な働きかけにより受身的に生じている。そうすると「とらえられる」とか「駆り立てられる」と訳さねばならない心の情態が起ってくる。その場合には自由意志という主体的働きが否定されるほどの神のイニシアティブが強調されることになる。たとえば次のように言われる。

「しかし、キリスト者は自由意志によってではなく、神の霊によって働かされている。ローマ書八章（一四節参照）。働かされるということは働くことではなく、むしろ鋸や斧が大工によって働かされるように、駆り立てられることである (*Agri vero non est agere, sed rapi.*) (*ibid.*, 193, 8 ff.)」

神の側からの干渉により人間が受動的にその生命により満たされ導かれる生活が宗教にふさわしいものであり、そのさい自由意志の本来の能動的な働きは否定されている。というのは、神の霊が働いてキリストのもとに拉し去る働きは神の「引き寄せる働き」 (*tractus, raptus*) により生じているからである。この点をルターはヨハネ福音書六・四四に闡説して次のように言う。

「しかし、不敬虔な人は、御言葉を聞いても、御父が内的に引き寄せ、教えたもうのではないなら、来ることはない。神はこれを御霊を惜しみなく与えることによってなしたもう。そこには外的に生じるのとは相違した引き寄せる働き (*tractus*) がある。そのところでキリストは御霊の照明により示され、この照明により人はいと甘美なる奪取をもつて (*dulcissimo rapin*) キリストのもとへと拉し去られる (*raptur*)。そして自分で探求したり気遣ったりするといふよりも、語りかけ、教育し、引き寄せたもう神を受容するのである」 (*ibid.*, 286, 31 ff.)

このように神人関係は神が引き寄せ、人が拉し去られる能動と受動の関係になっている。この関係は神が「語りか

け」人が「御言葉を聞く」対話の關係としてもここに示されている。「信仰は聞くによる」(audire fidei)とルターが語っている關係は神人の出会いを表現している⁽¹⁷⁾。しかし、聞く受容的態度には、単に受動的に聞き流すのではなく、聞いた言葉を自分の生活の中に受容する積極性が含まれている。これが自由意志の働きとして彼により先に指摘され、スコラ神学の「受容的適合性」等により示されていた事態である。この受容という働きは神に対し人間が全体として受容的存在になることをいう。そこには自由意志が自己の功績をもって神の恩恵を受けるにふさわしいものになろうとする道徳主義を完全に超克した信仰の働きがある。そこでは個別的な行為よりも全体的存在が、「神の前」という種の存在の仕方」が問題となっている。こういう仕方での神との出会いにはマルティン・ブーバーが説いているような独自の受動と能動の關係がみられる。

「私が汝と出会うのは、汝が私に向かいよってくるからである。だが、汝との直接的な關係のなかへ歩みいるのはこの私の行為である。このように、關係とは選ばれることであると同時に選ぶことであり、受動であると同時に能動である。なぜなら、およそ存在の全体をかけた能動的行為においては、あらゆる部分的行為は止揚され、したがって——たんに部分的行為の限界に根ざしているにすぎぬ——あらゆる行為感覚も止揚されてしまうので、その行為の能動性は受動に似たものになってしまうからである」(傍点ブーバー)。

出会いや対話においては相互性が充実してこそ生きた關係が生じている。そこでは受動と能動はそれぞれの側で交替して現われ、他者に対して受動的でかつ能動的行為が認められる。神との關係における自由意志も神の恩恵に対し受動的でありながら、受容する行為において神に積極的に対向している。そこでは神の恩恵を自由意志の力によって獲得することは最初から退けられている。応報的功績も合宜的功績もここでは排除され、「純粹受動」(mere passive)

が強調される。しかし、この受動には「古い人間の更新や変革」(innovatio et transmutatio hominis veteris)が同時に語られている。「この場合、人間は自ら純粹受動的に振舞っていて、何事も行なわないでいて、すべてが成る。この『成る』についてヨハネは語って、私たちに生れながら与えられている自由意志の力によってではなく、私たちに与えられた神の力によって神の子と成ると言うのである」(Ibid., 191, 15ff.)。行為としては何も自由意志によって生じていないが、更新や変革は神の力を受容する働きによって生じている。

エラスムスはキリスト教ヒューマニズムの立場から恩恵を受容する主体性を追求し、恩恵の「働きを受けながら同時に働く」という共働的な自由意志を説いた。⁽¹⁹⁾人間は神に用いられる道具のなかでも理性と意志を備えもった生きた道具として神の働きに共働する。だから「ただ受け身だけの意志などどこにあるか⁽²⁰⁾」⁽²⁰⁾といって必然性に服する受動的態度を批判する。しかるにルターは神の恩恵をできる限り純粹に保とうとするため、能動と切り離された受動を説くのであるが、神の恩恵を受容する働きが人間のうちに備わっていることも明らかにしている。この受容は信仰による意志の自発性において生じるため、人間に備った性質であり、結局自由意志の働きであると説いているのである。しかし、そこには神の靈の働きが先行し、キリストと出会い一つになる神秘的経験が前提となっているといえよう。

五 不変の必然性と強制的必然性

本稿の初めに述べたように、絶対的必然性の学説はルターをして神学的決定論にいたらせているというエラスムスの批判を受けたのであるが、これに対し、隠れたる神と神の全能によりこの必然性は彼により弁護されていた。しか

し、私たちは人間の側における信仰と受容性との考察により実存的には決定論に彼が陥っていないことを明らかにしてきた。そこには人間についての独自の認識が含まれている。しかし、ここではなおルターを神学的決定論の提起者とみなす人たちが批判の対象とする必然性の問題をとりあげてみたい。この問題はモーセの前でエジプト王パロが頑にされた出来事についての議論において示されている。

パロの心を神が頑にしたことについて「しかし主はパロの心を頑にされたので、彼〔モーセ〕らの言うことを聞かなかった」(出エジプト二一・一六)とあって、これがエラスムスにより自由意志が否認される典拠としてあげられている。しかるに彼はオリゲネスの解釈を援用してこの聖句に新しい解釈をほどこしていく。オリゲネスはパロの頑さによって神の力が示されるため人間の心を頑にしたというのでは不合理であると考え、神はパロに頑になる機会を与え、悔い改めに導こうとしたのに、パロはこの機会によりいっそう強情となったところに罪がある、と説いた。ここには自由意志による決断の余地が与えられている。受け入れる者の決断により、同じ雨でも良い地には良い実りを、悪い地にはいばらとあざみを生じさせ、同じ太陽により蠟は溶け、泥は固まる。エラスムスはこうしてパロが善悪の「両方に向かう意志」をもち、自発的に悪に傾いたと説いた。⁽²¹⁾他方、彼は神の意志が生起するものの主原因で、その予知したものを実現させる必然性をもっていただけのため、この必然性と先の自由意志との二律背反に陥って、次のように言う。「神は不幸にもパロが減んでいくことを意志しなかった。しかも神は正しく欲したもうたのであって、パロが減んでいくことは善であった。だが、それにもかかわらず、パロが頑にまで不敬虔にとどまっているように彼は神の意志によって強制されたのではない」。⁽²²⁾

エラスムスは神が罪の機会を与えたのであって、罪の必然性を与えたのではないと主張し、自由意志を含む必然性

を強制から区別し、スコラ神学に従って自由意志を含む「結果の必然性」(*necessitas consequentiae*)とそれを排除する「結果するものの必然性」(*necessitas consequentis*)との区別をあげ、ユダの裏切りを前者の必然性により説明している。このように彼はパロの頑さの原因に自発性と責任性を認めながら、神の全能の働きをも説いていて、罪の原因は人間の意志にあり、神の全能は、その罪が生じるのを許可するという意味においてのみ、罪に関して働くと言っている。

ルターはこの解釈を批判して次のような必然性についての主張を展開している。

(一)、まず「頑にする」を「頑にする機会を与える」というようにオリゲネスに従って転義して解釈することは不当であり、かかる解釈をなさざるをえない必然性の説明が与えられていないと彼はいう。またこの転義は「新規で未聞の文法」であると批判するが、聖句を主体的責任に還元してゆく人間学的解釈ともいえよう。たとえば「神が『私はパロの心を頑にしよう』というとき、あなたは人称を変えて『パロは私』の穏かなのにつけ込んで自分を頑にする」と解釈する」(Cl. 3, 197, 30f.)。こうして「神が知らないでいるうちに、人々が救われたり滅ぼされたりする」(ibid., 200, 31f.)ことになり、人間の自由意志のみが尊重され、神はアリストテレスの神のように眠り込んでいると彼は批判する。

(二)、次に善なる神が自分の力を示すために悪人を頑にするのは不合理ではないかというエラスムスの問いに対し、ルターは頑にすることにより罪を犯す必然性に自由意志を閉じこめておきながらも、責任を自由意志に求める不合理さは自然的理性によっては解けない、と答えている。「これらは理性の理解力をはるかに超えている」(ibid., 202, 20f.)。そこで彼はパロがサタンと同様「悪い道具」であり、神の全能はこれに対しても活動し、悪事を継続するように

働くという。実際、キルケゴールが説いているように頑迷は罪の継続にほかならない。そしてこの頑迷ゆえに罪の支配から連れ去られること (Tapp) つまり自由にされることが不可能になっている。ルターは言う。

「神の全能は不敬虔な者が神の運動と活動を避け得ないようにしている。むしろ必然的にそれに服従せしめられた者として神に服している。不敬虔な者が墮落し神から離反していることが、「神により」正しく動かされ連れ去れることを不可能にしている。彼の離反ゆえに神はその全能を放棄することができないし、不敬虔な者も自分の離反を変えることができない」(Ibid., 204, 35 ff.)

神の全能の活動は同じでも敬虔な者と不敬虔な者とは全く相違した結果が生じ、不敬虔な者はいっそう頑迷になり、サタンと同じく自己追求の罪に走る。「こうして神の霊によって匡正されるまで、彼はたえず罪を必然的に犯し、誤り続けることになる」(Ibid., 204, 40 ff.)

(三) 神の全能と自由意志の罪との二律背反がエラスムスにより立てられていたのに対し、ルターは神の全能を神の霊から区別し、前者により被造物のすべてを動かし駆り立てる働きを「全能の普遍的運動」(generalis motus omnipotentiae)として後者の救済のわざから区別し、この運動により罪の継続としての頑迷も説明されている (Ibid., 252, 35 ff.)。この「全能の普遍的運動」によりすべては動かされているため、神の霊により改造された意志をもっているか、それとも自己追求の邪悪な意志をもっているかにより、善に向かうか悪に留るかは決定される。しかし、神の霊により自己を変革すべく、それを受容する信仰の働きは意志に求められている。もし「全能の普遍的運動」が神の霊から区別されるのでなく、全く分離されるならば、創造と救済は二様の神のわざではなくなり、その結果、全能の普遍的運動は自然必然性となり、人格的な神の意志をふくまない宿命論しか残らないであろう。⁽²³⁾

しかし、神の全能の活動は強制的な暴力 (vis) を意志に加えているのではない。」だが、今やパロは自ら意志することによって動かされ駆り立てられているゆえに、実際、彼の意志に暴力が加えられているのではない。なぜなら、意志していないのに強いられているのではないから。むしろ神の本性的な活動によって意志の本性にふさわしく意志するように駆り立てられている」(ibid., 210, 6 ff.)。つまり神は外的強制ではなく、内的に意志するように、意志の本性たる自発性に即して意志が起るように活動するのである。

さらに、この全能の活動により悪い意志がますます悪化するなら、なぜ神は活動を止めないのか、とエラスムスは問う。これに対しルターは「そういうのは不敬虔な者のために神が神であることを止めるのを望むことである」(ibid., 207, 29 ff.)と反論している。また、神の全能は働きかけている意志をなぜ善に変えないのかという問いに対し、「このことは莊嚴なる神の秘密に属する。その審判は窮めがたい。これを探求することは私たちのすべきことではなく、かえってこの神秘を畏敬すべきである」(ibid., 207, 33 ff.)と答えて二重予定説に陥るのを直観的に避けている。

例、エラスムスはユダの裏切りについて論じたところで、ユダの自由意志を含む「帰結の必然性」とそれを排除する「帰結するものの必然性」というスコラの区別を導入し、必然性を二種類に分けている。マックソーレーはこの区別によって『奴隸意志論』のルターが神学的決定論に陥っているか否かを解明しようとしているが、エラスムス自身が軽く触れたにすぎず、ルターもこの区別の無意味さを説いているのであるから、この区別によってルターを評価することは不当であるとみなすべきである。ルターはこの区別に対し「誤ることなき必然性」(necessitas infallibilis) と「強制的必然性」(necessitas violenta)とを区別している(ibid., 216, 23 ff.)。この区別は「不変の必然性」(necessitas immutabilitatis)と「強制」(coactio)とについても語られている(ibid., 245, 33 ff.)。

不変の必然性は神の活動的意志という不可謬で強大な力をいうのであり、そこから生じる「神の傾動 (*inclinatio Dei*) は避けがたく変えがたい最も活動的な神の働きであり、これにより神が与え、神の運動により駆り立てるとおりに意志することが必然的に生じる」(*ibid.*, 245, 35 ff.)と説かれている。したがってこの不変性は神の意志における「神の本性的な力そのもの」(*naturalis ipsa potentia Dei*)であり、生成するすべてのものは私たちには可変的・偶然的であるように見えても、「神の意志に注目するならば、必然的、不変的に生じている」(*ibid.*, 108, 30 ff.)。それゆえ、この不変性は形而上学的なものではなく、全知全能の神に対する信仰から表明されているといえよう。実際、この不変の必然性が信仰と深く関わっていることをルターは次のように述べている。「予知されたものが必然的に実現することを神の予知に帰さないなら、あなたは神への信頼と畏怖を取り除き、神のすべての約束と脅迫とを動揺させ、また神性自体を否定していることになろう」(*ibid.*, 211, 22 ff.)と。キリスト教信仰の全体がこのようにし神の不変の必然性の土台の上に立てられ、不変にして無敵な神の意志のなかに「唯一最高の慰め」が求められている(*ibid.*, 111, 8 ff.)。

このように不変の必然性は信仰の表現であり、理性はこの必然性に預いて、これを取り除こうと努めているが、啓示によらなくともこの必然性を承認せざるを得ないと説かれる。

「たとえ聖書〔の典拠〕がなくとも、自然的理性そのものが、自分自身の判断により確信してこの必然性を承認するよう強いられている。なぜなら、すべての人はこの見解が自分の心のうちに刻印されているのを見だし、それについて論じられるのを聞くと（不本意ではあっても）それを認め、それに賛同するからである。まず第一に神は（以前述べたように）単に権能においてのみならず、現実においても全能である。もしそうでないなら、神は笑うべき存在

となろう。次に、神はすべてを知り予知したまひ、誤まることも欺かれることもあり得なむ」(Ibid., 214, 41 ff.)。

神の不変の必然性は万人の心に印された知識、いわば「原啓示」(Uffenbarung)であり、神の全知全能を理性は承認せざるを得ないところまで論じられ、そこから直ちにルターは自由意志は不可避的に無であるとの結論を引き出す。しかし、私たちは「自由意志は無である」(liberum arbitrium nihil esse)と云ふ結論的命題(Ibid., 215, 12)が、すでに考察したことから知られるように、その存在自体の否定ではなく、神の前での無なる状態をいひ表わし、ドイツ語訳の書名となったこの命題自体が、無から有を創造する全知全能の神に対する信仰を、自由意志自身の死から生への実存的な経験をとおし、表明しているといふことを理解できるのである。

註

- (一) H. Bornkamm, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, S. 15 f.; 19 ff. など W. v. Loewenich, Luthers Bedeutung für die Geschichte der menschlichen Freiheit. in: Von Augustin zu Luther, S. 180 ff. などを参照。
- (二) この命題について拙稿「ルターとオッカム主義の伝統」『哲学研究』五四七号、九〇頁以下参照。
- (三) これは初め L. Pinomaa, Der existenzielle Charakter der Theologie Luthers, S. 8 f. によつて示された視座である。
- (四) この教済史的観点にはインマン・チャヒ討論中に行なわれた説教に明瞭に出てゐる。前掲拙稿八七頁以下参照。
- (五) Cf. 4, 60, 34 ff. 詳しくは拙著『ルターとその時代』二六一頁以下を参照。なお神の全知全能も人の心にしるされた知識であるルターは説いてゐるが、これは経験による知識である。本稿の第五節を参照。
- (六) De libero arbitrio Diatriba sive collatio I, b, 2
- (七) 隠れたる神の三つの側面について拙著『ルターの宗教思想』九九—一二三頁参照。
- (八) R. Otto, Das Heilige, Kap. 14, Das Numinose bei Luther S. 116 ff. 及び神聖と意識の境界の國神を説く G. Doerne, Gottes Ehre am gebundenen Willen in: Luther Jahrbuch 22, S. 60 f.; H. Vorster, Das Freiheitsverständnis bei Thomas und Luther, S. 285; G. Ebeling,

- Luther, S. 298 f.
- (8) De libero arbitrio, I, a, 7
- (9) Th. Harnack, *Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Veröhnungs- und Erlösungslehre*, Bd. I, S. 84-113
- (10) 拙著『ルターの間学』第二部第五章第二節の六「神の怒りと不安」の項三八四—三九一頁参照。
- (11) R. Otto, *op. cit.* S. 119 の「神観やキリスト的残存とみなすこと」に反対している。
- (12) インコグニトについてキルケゴール『キリスト教の修練』参照(井上良雄訳『イエスの招き』一三三—一八〇頁)。
- (13) K・リーゼンブーバー「トマス・アクィナスから近世初期にかけての自由観の変遷」(松本他編『トマス・アクィナス研究』二六三頁以下参照)。
- (14) H. J. McSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition*, S. 146 ff. 290 f. 294
- (15) 弁証法的対当関係についてカント『純粹理性批判』の「純粹理性の二律背反」第七節 B 531 を参照。
- (16) 拙著『アウグスティヌスの人間学』四〇三、四一六頁参照。

- (17) WA. 40 I, 345, 6 ff. の点を強調したのが E. Bizer, *Fides ex auditu*, 1966² 246²。
- (18) トーバー『信仰の力』田口義弘訳一七頁以下。
- (19) De libero arbitrio, IV, 11
- (20) *op. cit.*, II, b, 3
- (21) *op. cit.*, III, a, 2
- (22) *op. cit.*, III, a, 6
- (23) W. v. Loewenich, *Pharaos Verstockung in: Von Augustin zu Luther*, S. 176 は「普通の運動と神の救済意志とが分離しているとみなし、前者はルター神学の出発点とは異質であると判断している」
- (24) H. J. McSorley, *op. cit.*, S. 292 ff.
- 付記「本文中のルターのテキストの引用はクレメン版著作集 Otto Clemen, *Luthers Werke in Auswahl* に依り、Cl. へ略記し、続く数字は巻・頁・行を示す。なお、本稿は昭和五八年度文部省科学研究費の交付を受けた研究の一部である。