

ルターとアリストテレス——正義の理解をめぐって¹⁾

竹 原 創 一

はじめに

ルターの宗教改革が正義の新しい理解によって引き起こされ、「神の正義」が彼の重大な関心事であったことは、彼の最晩年の回想文からも知られる²⁾。彼は正義を神の正義と人間の正義とに区別し、神の正義を聖書に固有な正義として重んじたが、それによって人間の正義を軽んじたわけではなかった。彼は信仰者また神学者として神の正義に最大の関心を寄せながらも、同時にこの世に生きる人間として人間の正義も不可欠なものとして、二つの正義を不可分に関係づけて理解していた。彼は人間の正義を説明するとき、多くの場合アリストテレスの正義理解を引証している。本論ではそこに着目し、引証されたアリストテレスの正義理解と、その結果示されたルターの正義理解を照らし合わせ、それぞれの正義理解の独自性を明らかにしたい。

ルターの正義理解にアリストテレスが大きな影響を及ぼしたことは、当時の大学の学芸学部における科目のほとんどがアリストテレスの論理学、形而上学、倫理学、自然学³⁾によっていたことからわかる。ルターは学芸修士(Magister

Artium)として一五〇八年から一五〇九年秋までヴィッテンベルク大学学芸学部でアリストテレスの『ニコマコス倫理学』を講義した。その講義録は残っていないが、その講義準備の苦勞を伝える次のような書簡が残っている。「おかげでわたしは元気です。ただ研究、とくに哲学の研究が苦痛であることを除いては。わたしとしてはこの哲学を神学に変えることをはじめから強く願いました。わたしが言う神学とは、胡桃の核、穀物の髓、骨の髓を探求するものです。しかし神は神、人間は自分の判断においてしばしば、いや常に誤ります。これがわれわれの神です。この神がわれわれを甘美に、そして永遠に支配されますように」(WABR I, INR. 5)。彼が哲学研究を自分の中心的関心事とせず、苦痛とし、自分の関心の核をなす神学研究へ移ることを切望していたことを、その書簡は伝えている。彼は初期においてアリストテレスの道德哲学に対してきわめて拒否的であり、神学のみを是認している。しかし自分の思いを越えた神の教育的計画に従おうとする謙虚さも併せ持っている。彼は時とともにアリストテレスの正義理解に一定の正当性を認めるようになり、後年のガラテヤ書講義(一五三二年/出版一五三五年)では、二重の正義の区分によって人間の正義を意味づけている。彼は大学教授として講義や討論をする中で、学問的共通基盤としてアリストテレスの立場を理解していたと言える。とくに再洗礼派との対決をとおして人間の正義とそれを支えるアリストテレスの学問の重要性を再認識したと思われる。以下において、正義理解をめぐるアリストテレスとルターの関係をたどる。

一、第一回詩編講義(一五二一—一五二五年)

詩編第八四(八五)編一四節^⑤「正義は彼の前を歩むであろう。そして彼の歩みを道に置くであろう」のグロッサに^⑥

おいて次のように言われている。「『正義が彼の前を歩むであろう』。これは次のように言われればより適切であろう。すなわち彼は先ず正義であるので、正義であることを行うであろうと。彼は先ず正義を行うから、正義となるのではないであろう。すなわち行いから彼の正義が生じるのではなく、正義から彼の行いが生じるであろう。それは正義の前を歩むユダヤ人たちおよび高慢な者たちに対立することである。なぜなら彼らは先ず行い、実行し、こうして正義をつかむと自身をみなすからである。それゆえ彼らは彼ら自身の歩みを道に置くのではなく、むしろ逆に道を彼らの歩みに置き、彼らが行うことこそが正義であることを欲する。この詩編は、『正義であることを行うことによって、正義である者がつくり出される (operando iusta iusti efficiuntur)』と言ふアリストテレスと対立し、『正義である者が存在することによって、正義であることを行う (existendo iusti iusta operantur)』と言ふのと一致する。そしてこのことを、すべての自然本性(たとえば熱の事例)が教える。というのはあるものは熱くするはたらきによって熱くなるのではなく、先ず熱くされて熱くするはたらきをするからである」(WA 4, 3, 26-35)。

ここで詩編が言う「正義が彼の前を歩む」を逆転させて、「正義の前を歩む」者たち、すなわち「正義となるより前に正義をはたらく」ことを主張する者たちを、ルターは「ユダヤ人」また「高慢な者」と呼ぶ。彼らは自分の行いによって正義となろうとする行為義認論者であり、自分の歩みを基準として正義を定めるゆえに高慢な者であると見なされる。ルターはアリストテレスの考えの中にこれを見る。というのはアリストテレスの『ニコマコス倫理学』第二巻の「われわれは正しいことを行うことによつて正しい人となる (dikata prōtrotovreg dikatoi gignometha)」(1103b)に表される正義論は、行為義認論と見なされ、それは「先ず正義とされて正義を行う」という聖書の正義理解に順序的に反するからである。

またここでは「先ず正義とされて正義を行う」という正義についての神学的考えが、熱という自然的事物の例をもつて「先ず熱くされて熱くする」と説明されていることが注目される。というのは後年には、正義という神学的問題は自然的事物の例をもつては適切に説明されえないと反省されるからである。⁷⁾

スコリアでも詩編とアリストテレスの正義理解が対照される (WA 4, 18, 17ff)。グロッサでは、先立つ「正義」を洗礼者ヨハネと解し、続く「彼」をキリストと解する伝統的解釈に従っていたが、スコリアでは、先立つ「正義」をキリストと解し、続く「彼」をキリスト信仰者と解する。それによつて「正義」が本来的なものの単なる指示者(洗礼者ヨハネ)でなく、本来的なもの自身(キリスト)として理解されることになる。その上でキリストとキリスト信仰者の関係について次のように言われる。「キリストは正義の行いをしたから正義なのではなく、正義であるから正義の行いをした。こうしてキリストは自分に属するすべての者たちをも先ず正しい者とし、ついには彼らをも正しく行わせた。これは不義な者たちが自分の行いによつて正義とされることを欲するのと反対である。なぜならキリストに属する者たちが先ず正義となるとき、彼らの行いは正義とならざるをえないからである。このように正義が彼の前を歩む。なぜなら彼は正義を自分の先導者として持つからである」(WA 4, 18, 22-32)。このスコリアの欄外に次の註記が付されている。「他方、彼らは正義の前を歩む。なぜなら彼らは正義となるために生活するからである。彼らは正義となる前に正義を行う。しかしこの詩編では、彼らは歩むより前に正義である」⁸⁾。わざわざこのように欄外註記していることから、ルターがいかに「正義から行いへ」と「行いから正義へ」との対照を強調していたかがわかる。グロッサと同様にスコリアでもアリストテレスを参照しつつ、「熱」や「視力」の自然的事象のたとえを用いて、「正義となる」ことと「正義を行う」こととの関係について述べる。「火は熱くするので、熱くなる』と言うことはできず、『火

は熱くなるので、あるいは熱いので、熱くする』と言うことができるように、それゆえまた熱が火の前を歩み、歩みを道の中に、すなわちはたらきの中に置くように、それと同じように正義が前を歩み（すなわち彼より先に正義がはたらき）、そして正義はその歩みを道の中に置く。たしかにわたしは見るから視力を持つのでなく、視力を持つから見るのである」（WA 4, 19, 18-22）と。ここでもアリストテレスの正義理解との対照において、はじめに正義となり、その後には正義を行うことが、ルターの理解する聖書の正義理解として確定される。正義の問題が、熱や視力という自然的事例をもって説明されることは、彼の初期の聖書講義に一貫する特徴である。

ところで行いとの関係で順序が逆転する二つの正義は、一方は行いから生じる「人間的な正義 (iustitia humana)」であり、他方は行いに先立つ「神の正義 (iustitia Dei)」である (WA 4, 19, 27f.)。「神の正義」は人間のあらゆる行いに先んじるゆえに「原正義 (iustitia originalis)」とも呼ばれる (WA 4, 19, 29)。それは人間のあらゆる悪い行いに先んじる「原罪 (peccatum originale)」と対置される (WA 4, 19, 28)。また原正義はあらゆる功績に先立って人間に与えられる「キリストの正義 (iustitia Christi)」に代えられる (WA 4, 19, 30)。この「キリストの正義」を受け取らない者、先ず正義とされてから行いへ進む順序を転倒させ、自分の行いから始める者はここでも「高慢な者 (superbi)」と呼ばれる (WA 4, 19, 25)。

以上のグロッサからスクリアまで一貫して、「行いから正義が生じるのでなく、正義から行いが生じる」(WA 4, 3, 28)ことをルターは繰り返し説き、これを詩編第八四(八五)編一四節「正義が彼の前を歩んだ」の意味であると解釈する。そしてこれとアリストテレスの命題「われわれは正しいことを行うことによって正しい人となる」(『ニコマコス倫理学』第二巻一章 1103b)を対照する。

このような正義と行いの間での順序の逆転による対照は単純明解ではあるが、本来その順序は自然的な物理的關係ではないので、順序を逆転させた説明では単純過ぎる。アリストテレスが「正しいことを行うことによって正しい人となる」と言った文脈がより詳細に検討されなければならない。その命題の直前で「われわれはすでに学んで行わなければならないものを、行いながら学ぶ」(α γὰρ οἱ μὲν ὄντες ποιεῖν, τὸντα ποιοῦντες μαθησόμενοι) (I103a) と言っている。アリストテレスがここで言う「行う」は、無前提な行いではなく、本来すでに学んでしまつて行うものである。ただしここで言う「すでに学んでしまつた」は事柄自身において本来的にすでに学んだということであり、時間においては順次その都度新たにわれわれは学ばなければならず、それゆえ「行いながら学ぶ」とも言われる¹⁰⁾。

元来アリストテレスにおいて全く無前提な、無規定な行いはいずれも、すべての行いが「目的(テロス)」を持ち(第一巻一章 I094a、二章 I094b、七章 I097a-b)、人間に特有の活動は「ロゴスを有する部分の或る活動」である(第一巻七章 I198a)。そしてすべての活動が目的とする善、また幸福とは、究極的な徳に即した魂の或る活動であると定義されている(第一巻七章 I098a、九章 I099b、一三章 I102a)。その意味ではアリストテレスが「行うことによつて」を先に行させると言つても、それは無前提な行いでなく、はじめから「正しいこと」をする行いとして定められているものである。その行いは「正しく行いが為されていること」、「これらの行いを為す人が、一定の仕方においてありつつ、これらの行いを為していることが必要」(第一巻四章 I105b) という前提を持つものである。

このような行いによつて正義となることは、行為義認ではない。行いそのものでなく、行いの目的が義認を引き起こすからである。たとえ時間的には行いが先立つとしても、行いによつて義認が引き起こされるのでなく、行いは義認の目的に仕えるのである。このことをアリストテレスは「すでに学んで行うべきことを」と言つた。それゆえアリ

ストテレスは単純に行いがはじめにあつて、そこから習慣が形成され、徳に至るといふふうに時間系列的に問題を考へているわけではない。むしろはじめに目的があつて、それによつて行いが規定され、引き起こされると考へている。他面、アリストテレスには確かに行為義認を許容する面もある。彼の徳論では行いによつて習慣へ、さらに習慣から徳へ進むが、その際ただ論じているだけでなく実際に行為することが大切であると言ふ。実際に行わずに言論へ逃避する者を戒めて、端的に行うべきことが説かれる。¹¹しかも単に行うだけでなく「頻繁な繰り返しに基づいてはじめて満たされる」(1105b)と言ひ、さらにその行為は「生涯の終わりまで」(第一巻七章[1098a])為されなければならないと言ふ。ここでは行為の仕方よりも、行為が実際にされることに力点が置かれてゐる。

このようにアリストテレスにおいて「行ふ」と言われる場合、その意味は重層的であり、実際に行ふことからはじまる実践的行為論と、すでに学ばれた目的によつて行いが引き起こされる目的論的行為論とがあるにもかかわらず、彼の行為論をただ一方向的に「正しいことを行ふことによつて正しい人となる」として理解することは、アリストテレスの真意に対し不当となる。このような一面的なアリストテレス理解は、後にルターが「行い」についてより多様に表現することによつて修正されることになる。初期の聖書講義(第一回詩編講義第一編六節の註解)においては、聖書の「木と実」の喩えを、「正義から行いへ」を表す例として解釈し、アリストテレスの「行いから正義へ」の考えを批判するが、しかし後に第二回詩編講義の詩編第一編三節の「木」の註解においては、葉よりも実が先であることに注目して、「こうして教えの言葉を説教する者、そして自分の葉が朽ちないことを欲する者は、先ず生活の実を示さなければならぬ。というのは実なしに葉ばかり茂つてゐる木は軽蔑されるとおりである」(AWA 2, 51, 13)と言つて、行いを強調する。

ここでルターが説く行いの強調はヤコブ書の主題でもある。彼はヤコブ書を新約聖書の中で行為義認論を説くゆえに「使徒的びな」(WADB 7, 384, 7)とじて「まさに葉の書簡 (eyn rechte stroem Epistel)」(WADB 6, 10, 33f.)とまで呼んだが、それでもその書が「人間の教えでなく、神の律法を強力に説いていること」(WADB 7, 384, 5f.)「その中で多くの良いことが語られてゐること」(WADB 7, 386, 19)のゆえに、「称賛も」、良くとみなしもある」(WADB 7, 384, 4)。それゆえ彼はヤコブ書を全否定したわけではなく、それを人間の義の教えとして、神の前での義認のためには直接的には役立たないが、なお神の言葉として重要とみなす。人間の義を教えるヤコブ書を、ルターはその限定内で肯定する。

それゆえ第二回詩編講義以降のルターにおいては、行いの意味について、アリストテレスへの接近あるいは接点がありうると考えられる。それは行為義認の承認ではなく、信仰が必ず善い行いを伴うことの現実的認識である。

二、ローマ書講義（一五二五—一六年）

第一回詩編講義でアリストテレスの「行いから正義へ」と対照されたルターの「正義から行いへ」の考えが、続くローマ書講義第一章一七節「神の正義が啓示されている」の註解でいっそう明確に述べられている。ここではまず神の正義と人間の正義が区分され、それぞれ定義される。「人間の正義、すなわちだがどのように自分と人間の前で正義であり、また正義となるかが、人間的教えにおいて啓示され教えられる。他方、神の正義（すなわちだがどのように神の前で正義であり、また正義となるか）が、ただ福音において、神の言葉が信じられる信仰のみをおして啓

示される」(WA 56, 171, 26 - 172, 1)と述べられて二つの正義が対置される。人間の正義が教えられる仕方としての「人間的な教え (humanae doctrinae)」とは、とくにアリストテレスによって確定された人間固有の能力としての理性 (ロゴス) による教えである。

また「神の正義が救いの理由 (causa salutis)」(WA 56, 172, 3)と言われ、人間の正義を救いの理由とみなす功績思想と対照される。さらに神の正義についてより詳しく、それが神における自足的なものでなく、神が人間のうちにはたらいいて、それによって人間も正義をはたらくものとされることが説明される。「ここでまた『神の正義』とは、それによって神自身が自身において正義であるためのものとして理解されてはならず、そうではなくそれによってわれわれが神から義認されるためのもの、そしてそれは福音の信仰によって起こるものとして理解されなければならぬ」(WA 56, 172, 3-5)。¹⁴⁾このようにはたらき方をする神の正義を説いている例としてルターはアウグスティヌスの『霊と文字について』(Augustinus, "De spiritu et littera")を挙げている。アウグスティヌスは同書第九章で神の正義について、「神が不義な者を正義とするとき、その人に着せる正義」(PL 44, 209)と言い、また第一章で「神がその正義を分け与えることによって、正義なる者をつくりだす」(PL 44, 211)と言っている。これをルターは第二回詩編講義¹⁵⁾でも、また最晩年の回想文¹⁶⁾でも引用し、新たに見出した「神の正義」を説明している。

他方人間の正義を説いている例としてアリストテレスの『ニコマコス倫理学』を挙げ、その第二巻一章の「われわれはもろもろの正しい行いをするることによって、正しい人となる」(1103b)を引用し、「アリストテレスによれば正義は行いの後に続き、行いから生じる」(WA 56, 172, 9f.)と述べている。アリストテレスの正義理解は、第二回詩編講義では、「最も一般的に理解されているように」という註記を伴って引用され、「その正義によって神自身が正義で

あり、その正義によつて神が不敬虔な者たちを断罪もする、そういう正義」(AWA 2, 257, ff.)と表現されている。またラテン語全集第一巻序文では、「わたしはすべての教師たちの語法と慣用によつて、哲学的に理解するように、すなわち(いわゆる)形相的あるいは現実態の正義として、それによつて神が正義であり、またそれによつて神が罪人と不義な者を罰する、そういう正義として教えられた」(WA 54, 185, 18-20)と述べている。

このようなアリストテレスとアウグスティヌスの間での対照が一応成り立つとしても、アリストテレスには、アウグスティヌスの正義の語り方と同様な、正義が他者にはたらきかけて、その他者を正義にするという表現も見出される。正義について論じられた『ニコマコス倫理学』第五巻のはじめに次のように言われる。「正義とは、人々をして正しいものごとを行う性質の人たらしめるような状態、つまり人々をして正しきを行わしめ、正しきを願望せしめるような、そうした状態である」(1129a⁶)。アリストテレスにおいて正義論は個人の問題より国家の政治の問題として論じられるので(1129b)、正義は他者関係において論じられることになる。

第五巻一章で、正義という最高の徳を所有する人は、正義を自分にとどめておかず、他者に対してもはたらかせることのできる人であると言われる。そして正義が完全な徳、徳のうちの最もすぐれたものと考えられるのは、正義が「対他的(プロス・ヘテロン)」だからであり、対他的であるがゆえに諸々の徳のうちで正義だけは「他者の善(アロトリオン・アガトン)」(1130a)だからであると言われる。

ここでは神が人間にはたらいて正義とするという、アウグスティヌスやルターが神の正義の特質としてあげているものが、理論上はアリストテレスの正義理解でも述べられている。それでもアリストテレスとルターの間で正義の理解が異なるとすればそれは単に理論上の相違でなく、そこで問題になっている正義の質の問題である。ルターの場合、

神の正義は逆説として語られ、苦難、理性の躓きを特質とする。そのような逆説をアリストテレスの正義論との対照において扱う学問をルターはハイデルベルク討論で「十字架の神学」と名づけた。

三、ハイデルベルク討論（一五一八年）

この討論の提題においてルター独自の「十字架の神学」が提起された。提題の前書きで次のように言われている。「『あなたの知恵に頼ってはならない』（箴三・五）という聖霊の助言に従って、われわれはわれわれ自身には全く信頼しないで、この討論に参加したいと思っているすべての人たちの判断に、この神学的逆説 (haec Theologica paradox-) を謹んで提起する。そうすることによってこれらの逆説が、キリストの器また道具として選び出された聖なるパウロから、さらにパウロの最も信頼できる解釈者である聖アウグスティヌスから、正しく引かれているか否かが明らかになるためである」(WA 1, 353, 8-14)。ここでパウロとアウグスティヌスから引かれた提題を逆説と呼ぶのは、当時の大学においてアリストテレスの学問が権威を持っていたのに対して、聖書に基づく提題を逆説とみなさざるをえなかったからである。

ルターがこの提題をいかなる意図で提起したかを述べた次のような覚書が残存している。「この提題をわたしは次の理由でとりあげ、論じた。第一には、すべてのスコラ学派の詭弁家たちがアリストテレスの命題からどれだけ迷い出たか、そして明らかに彼ら自身の夢想を、彼らが理解していないアリストテレスの書の中へ持ち込んだことを示すためである。第二には、たとえわれわれが彼の考えをできるだけ保持するとしても（それをわたしがここに伝えたので

あるが、それにもかかわらず彼の考えからは、神学あるいは聖書の理解のためのみならず、まさに自然哲学のためにも、全く何の助けにもなりえないことを示すためである。じっさいもしあなたが、アリストテレスによって生み出されまた定められた言葉によって、質料について、形相について、運動について、限界について、時間について空論や詭弁を弄することができても、それが事物の認識のために何の助けになろう」(WA 9, 170, 1-6)。ハイデルベルク討論はアリストテレスに二重の仕方で関わっていると言う。一つは真のアリストテレスからスコラ学者たちが逸脱していることを示すため、また一つはアリストテレス自身の考えが神学にとって無効であることを示すためであると言う¹⁸。

提題第二八条「神の愛はその愛する対象を見出すのでなく創り出す。人間の愛はその愛する対象によって生じる」の解説において、神の愛と人間の愛とが対立するものとして示される。すなわちアリストテレスによれば、人間の心のすべての能力は受動的であり、受けることによってはたらくので、愛の対象が愛の原因とされる。そのとき人間の愛はすべてのことにおいて自分のものを追求し、善いものを与えるよりむしろ受けると言われる。これはちょうどルターの神学が説く神の愛と反対である。ルターが聖書において見出した神の愛は、罪人、悪人、愚か者、弱い者を愛し、こうして彼らを義人、善人、賢い者、強い者にする。こうして神の愛は、受けるより、むしろ溢れ出て、善いものを与える。それゆえ神の愛の対象について、「罪人は愛されるゆえに美しいのであって、美しいゆえに愛されるのではない」と言われる。ルターはこのような神の愛が十字架から生まれるので、それを「十字架の愛 (amor crucis)」と呼ぶ。その愛は享受する善いものを見出す場所へ向かうのではなく、むしろ悪い者、欠けた者に善いものを与える場所へ向かう。他方人間の愛は罪人や悪人を避け、人間の知性が見えるところに従って判断する。それゆえ人間の愛と知性は貧しいものや欠けたものを対象とすることができない。このようにして神の愛と人間の愛が対照される(WA 1,

この解説における対照は一応成り立つとしても、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』を検討するとき、それほど単純には区分できないことがわかる。同書第八巻と第九巻は愛(フィリア)を主題としているが、その中で注目されるのは、アリストテレスが説く愛は決してルターが言うように「すべてのことにおいて自分のものを追求し、善いものを与えるよりむしろ受ける」とは断定できないことである。同書第八巻第八章では自己犠牲的な無償の愛について語られる(1159a)。同書第九巻第八章では自己愛を吟味し、批判される利己的な自己愛と、推奨される真の自己愛とが区別される(1168b)。またアリストテレスの倫理学は国家論、政治論を目指していることにより、そこで論じられる愛はけっして個人倫理ではなく、人間の間の関係を問題とし、したがってその愛はきわめて対他的、また利他的であることを特徴としている(1094a-b)。すでに上述のローマ書講義の解説でもふれたように、アリストテレスは同書第五巻の正義論において、正義という徳は、その対他性のゆえに完全な徳であると言及(1129b-1130a)。¹⁾愛を主題とする同書第八巻の第二章で、愛は相互的な愛(アンティフィレーシス)であると言及(1155b)。「相互応酬的な好意であってこそ愛なのである」²⁾また「愛が存在しうるためにはお互いに好意を抱いており、お互いに相手方にとってのもろもろの善を願っていることが必要である」とした上で、さらに「そのみならず、そのことがそれぞれ相手方に知られていることが必要である」(1156a)と言う。さらに第三章では「相手方に知られている相互的な愛」、「お互いを愛する人々が相手方にとってのもろもろの善を願望すること」(1156b)と説明が続く。有用や快樂のゆえに愛する人々は自己にとつての善や快を愛しているのであって、それは非本来的な愛である。なぜならそれは有用や快樂が消失するとともに愛することをやめる、解消しやすいものだからである。これに対し本来的な愛は、善い人々の間での愛、

すなわち徳において類似した人々の間での愛であると言われる。ここでは愛の定義に関し、アリストテレスとルターの間には相違が見られる。愛が相互的であって、相手方の善を願うという点では両者は一致しているが、アリストテレスにおいては愛し愛される者同士が類似的（ホモイオイ）であることが条件として加えられる（1150b）。すなわち類似性が愛の基盤とされる。善い人々の行うはたらきはいずれの人にあっても同じであるか類似的であり、このような人の愛は永続的である。ここには逆説性はない。

結局、ルターのハイデルベルク討論とアリストテレスの『ニコマコス倫理学』とを対比するとき、いずれも愛の相互性においては一致しているが、アリストテレスは愛の基盤として愛し愛される者同士の類似性を条件としてあげているのに対し、ルターは神の愛について反対のもの、悪い者、不義な者にはたらいで、善なる者、義なる者にする説明している点で両者ははっきり相違する。ルターの説く神の愛は逆説的であり、その神の愛を解説するハイデルベルク討論の提題は逆説と呼ばれる。

アリストテレスも互いに正反対の人々の間に生まれる愛（たとえば富める人に対する貧しい人の愛、学識ある人に対する無学な人の愛）がありうることを認めるが、その愛は有用のためであると言う。すなわちここでは自分に欠けたものを他方に要求し、その代わり他方に欠けたものを自分が他方に贈るというものである。そこでの欲求は反対の他者を求めることなく、反対のもの同士の間の「中（メソン）」を求めることであり、それが善であるとされる（第八卷八章 1150b）。「中」を求める愛の説明のために、乾と湿、寒と暖の関係が例としてあげられているように、アリストテレスは愛という心の動きをも自然現象との共通性において理解している。彼が正義理解において、「適法（ノミコン）」とともに、比例や配分による「均等（イソン）」を重んじるのも同じ理由による（第五卷一章 1129a、二章 1130b）。

三章 1131a' 四章 1131b)。

このようにルターとアリストテレスの間で愛や正義の理解に相違点があることは確かであるが、ただルターがハイデルベルク討論提題第二八条で述べているような、アリストテレスの説く愛が自己追求的であるという批判は必ずしもあたらない⁽¹⁹⁾。

四、ガラテヤ書講義（一五三一年講義／一五三五年出版）

ルター後期のこの講義で目指されたことは、道徳と信仰、人間のはたらきと神の恩恵、政治と宗教とが混同されないように、能動的な正義と受動的な正義それぞれを確定することによって、その両正義を区分することであった。この世に生きるキリスト者にとってこの二つの正義のいずれもが必要であるが、いずれもそれぞれの限界を持つとされる。そのような限界を明らかにし、区分することに、彼は「われわれの神学 (nostra theologia)」(WA 40 I, 45, 24) をもって取り組んだ。その「われわれ」として自覚される神学的立場は、一方では能動的な正義を要求するローマ教会に対抗して、信仰のみによる受動的な正義を提示するとともに、他方では一切の能動的な正義を認めない再洗礼派に対抗して、道徳や政治の不可欠な役割を認め、一定の能動的な正義を要求する立場である。アリストテレスの正義論はこの能動的な正義を代表するものであり、限界付きであっても能動的な正義が容認される以上、この神学において単純なアリストテレス批判はありえず、パウロとアリストテレスの両者がそれぞれの限界内で論じられる。

ガラテヤ書第三章一〇節「律法を行うことよって生きる者は皆呪われている」の註解において、「行う」の自然に

おける意味、哲学における意味、神学における意味が区分される(WA 40 I, 410, 24)。自然においては先ず木があり、その後に行うこととして実が続かなければならないとされ、道徳哲学においては行うための善い意志と正しい理性を持たなければならぬとされ、神学において行うことは前もって信仰を要求するとされる(WA 40 I, 410, 25-412, 15)。善い意志と正しい理性によつて自らの分を守り、国家の福祉、平和、公正を求めることに留まるアリストテレスの方が、理性によつてその分を越えて罪の赦しや永遠の生命など神的事情がらを得ようとする詭弁的神学者よりはるかに良いと評価される(WA 40 I, 411, 12-19)。そのような分をわきまえた理性を「誠実の理性 (ratio honestatis)」(WA 40 I, 411, 7; 19)と呼び、これをアリストテレスのものとして賞賛する。

さらに区分だけでなく、ルターは信仰によるはたらきを説明するために、アリストテレスの「選択(プロアイレシス)」という概念を利用さえする。ガラテヤ書第三章一四節b「われわれが信仰によつて靈の約束を受けるため」の註解において、善い行いに先立って、信仰による善い意志と正しい理性があるべきことについて、ルターは自らの論争相手が扱っているところとすると同じアリストテレスの『ニコマコス倫理学』第三巻の「選択」についての考えを引証する。アリストテレスによれば、善・悪や正義・不正義の判定は、随意的状況における理性と意志のはたらきをもつてなされる(同書第三巻二章)。選択(プロアイレシス)とは、先立って(プロ)、選び採られたもの(ハイレトン)を意味し、実行に先立って、その行いが目指す目的に適した方法を、ロゴスを伴った思考をとおして選び採ることであると説明される。第一節で確認したのと同様ここでも、アリストテレスが単純に「行いから正義へ」を説いているのではないことが示される。むしろ彼の道徳哲学は、行いに先立って善い意志と正しい理性を求める。そうであれば神学においてはなおさら行いに先立って、信仰による善い意志と正しい理性が備えられなければならないというのが、ア

リストテレスを受容したルターの信仰における立場である (WA 40 I, 457, 24-27)。

初期ルターはアリストテレスの道徳哲学に対してきわめて対立的に神学を説いたが、後期ルターは道徳哲学と神学を区分することによって、それぞれに固有の役割を与え、さらに両者の関連も説き、積極的にアリストテレスから学び取ってもいることが示される。²⁰⁾

おわりに

本論のルターとアリストテレスの正義論の対比によって、ハヤトロギアとオントロギアの対比が意図された²¹⁾ルターの時代は、ハヤトロギアとオントロギアがぶつかり合った時代から時間的に遠く隔たっているようでありながら、「源泉」(ad fontes)の標語をもつルネサンス・ヒューマニズムによって、ヘブライ語聖書原典研究もギリシア古典研究も盛んで、その対比の可能性が開かれていた。ルターの新しい正義理解は彼のヘブライ語理解に根ざし、その理解によればヘブライ語聖書における「正義(ツェダーカー)」は、それによって自身が正義となるだけでなく、他者をも正義とするはたらきとして説明される。これは彼がロイヒリンから学んだ「第三者の他動詞(verbun transitivum terdit)」と呼ばれるヘブライ語動詞の用法(使役的意味をもつピエル態やヒフィル態のこと)である。またニーグレンは『アガペーとエロース』で、ルターをキリスト教史上におけるアガペー・モチーフの復興者とみなしている。このようにルターの正義論にはハヤトロギアの特徴が認められる。そのことをより明らかにするために本論では、正義理解をめぐってルター自らが格闘したアリストテレスをオントロギアの特徴を示す代表者として、両者の対比を試みた。そ

の結果、両者の間には対立点と共に共通点も見出された。

ニーグレンによってギリシア的エロースと対置され、ヘブライ的キリスト教の自己犠牲的、利他的愛とされたアガペーの特質は、アリストテレスの愛論の中にも見出された。またボーマンによってヘブライ語動詞の特質とされた使役の意味は、アリストテレスの正義論の中にも見出された。さらにルターの「十字架の神学」において強調された「苦難」に関して、アリストテレスの『詩学』の中に「苦難（パトス、パテー）」(145B)、あるいは「苦難の浄化（パテマトーン・カタルシス）」(149B)⁽²³⁾が出てくる。このように両者の間で同じ言葉や論が出てくる場合、それが本当に同じ愛や正義や苦難であるのか、あるいは質的に相違するものであるのか、両者の内実がさらに問われなければならない。ルターとアリストテレスの関係からも、ハヤトロギアとオントロギアは単純な対置を許さず、相互の対決と受容を経て、それぞれ独自の意味を形成していることが窺われる。

凡例

ルターの著作は、ルター全集ワイマル版 (Weimarer Ausgabe) により、WA (マルレーン版) はAWA、書簡集はWAB, ドイツ語聖書はWADB) と略記し、続く数字は巻数 (分冊はローマ数字で示す)、頁数、行数を示す。

アリストテレスの著作は、Loeb Classical Library によるが、アリストテレス全著作の通し頁であるヘッカー版の頁数、その左欄(a)、右欄(b)を付記する。

アウグスティヌスの著作は、ラテン教父全集ミューンヘ版 (Patrologia Latina, Migne) により、PLと略記し、続く数字

で巻数、頁を示す。

註

- (1) ここの「正義」は、ギリシア語の δίκαιοτης、ラテン語の iustitia、日本聖書協会訳聖書では「義」であるが、本論ではアリストテレスと対照するため、より一般的な表現の「正義」とする。
- (2) 『ラテン語版全集第一巻序文』一五四五年 (WA 54, 155, 12-156, 21) 参照。
- (3) 一五〇四年のウィッテンベルク大学法学部のカリキュ

- ラムによれば、アリストテレスの「分析論前書」、「分析論後書」、「詭弁論駁」、「トピカ」、「自然学」、「天体論」、「生成消滅論」、「靈魂論」、「形而上学」、「倫理学」、「気象学」、「自然学小論集」が用いられていた (Heinz Kahle, Die Wittenberger philosophische Fakultät 1502-1817, Köln 2002, S. 5f.)。ルターが学んだエルフルト大学の学芸学部でもアリストテレスが主流をなしていた (Otto Scheel, Martin Luther I. Tübingen 1916, S. 153ff.)。一五二二年にルターがウィッテンベルク大学神学部の教授になった後、彼主導のカリキュラム改革によって、聖書原語やアウグスティヌスが重んじられる一方で、アリストテレス研究は後退した (一五二七年五月十八日付け書簡 WABr 1, 99 Nr. 41、および「キリスト教界の改善に関してドイツのキリスト者貴族に与える」WA 6, 457, 28-458, 40 参照)。しかし一五二一年ごろから再洗礼派によって引き起こされた学問的荒廃に対抗してメランヒトンがアリストテレス研究を復興した (菱刈晃夫「メランヒトンの大学教育改革——再洗礼派との対決のなかで——」、日本キリスト教教育学会『キリスト教教育論集』第一八号、二〇一〇年所収)。
- (4) 一五〇九年三月十七日付け、エルフルト在任のヨハンネス・ブラウン宛て書簡。
- (5) 詩編の編数はルター当時のウルガタ詩編による。(一)内
にヘブライ語詩編による編数を示す。

ルターとアリストテレス——正義の理解をめぐる (竹原)

- (6) ルターの初期聖書講義は、伝統に従って、本文の行間註および欄外註による個々の語句説明からなるグロッサと、聖書本文と別の紙面にまとまった思想を展開するスコリアとから成っていた。当箇所のアリストテレスへの言及は、ルター文書のうち最初のアリストテレス批判と考えられる。
- (7) 『パラディウスとティレマンの博士試験討論』一五三七
年、WA 39 I, 229, 6ff.
- (8) アウグスティヌスは『詩編注解』(Narratio in psalmum, 84, vers. 14, PL 37, 1080-1081)で、「彼の前を歩んだ正義」を、洗礼者ヨハネと関連づけている。
- (9) これがルターの原テキストの右欄外に註記されていることを、第一回詩編講義の改訂版 WA 55 II, 664 脚註が告げている。
- (10) 岩田靖夫『アリストテレスの倫理思想』岩波書店、一九八五年、一四一—一四二頁では、これを「学ぶ」と「行う」の間の「循環的構造」と説明しているが、それは同一次元での循環でなく、学ばれるべき事柄自身にとっての本来的学びと、われわれにとつての時間における学びとの別の次元での重複的学びとして理解しなければならぬ。この二重性については『ニコマコス倫理学』第一巻四章 1095b だ「われわれにとつて知られうるもの」と「われわれにとつてという限定抜きの意味において (自体的本性において) 知

られるもの」が区別されている。同様の議論は、『自然学』第一巻一章 184a, 『形而上学』第二巻一章 993b, 第七巻四章 1029b でも論じられている。

(11) 『ニコマコス倫理学』第二巻四章 1105b。

(12) 『新約聖書への序文』(初版一五二三年、改訂版一五四六年)の中の「どの書が新約聖書の真のまた高貴な書であるか」と題された一文 (WADB 6, 10, 7-35)——この中でヤコブ書が「葉の書簡」と呼ばれた——は、一五二二年版にだけ見られ、ルター自身の改訂による一五四六年版では削除されている。

(13) 詩編第五編九節「あなたの正義」についての註解 (AWA 2, 255, 11—258, 2)。

(14) 『ラテン語版全集第一巻序文』より (WA 54, 186, 16-18)

(15) ルターはローマ書講義の中で、アリステテレスの倫理学書の第三巻と言っているが、当時彼が入手した版では第三巻であったのか、彼の記憶違いによるのか確定できないが、ここで彼が指摘する内容は、現行の諸版では第二巻に出てくる。なおルター時代のアリステテレス著作については、Helmar Junghans, Die probationes zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation Luthers im Jahre 1518, in: Luther Jahrbuch 46, Jahrgang 1979, S. 30f. 参照。

(16) 高田三郎訳(岩波文庫)では使役性が強調されているが、

原文は起点ないし行為者を表す前置詞 *pro* に導かれた正義 (アイカイオシユネー)のはたらきによって、人々が正義のはたらき人(プラクティコイ・トーン・ディカイオン)になるということである (1129a)。ここでは正義にせよ、不正義にせよ、それ自身のうちに留まらずに、人々を正義あるいは不正義にするはたらきとして理解されている。

(17) 一五一七年から一五一八年にかけての討論提題をルターが「パラドクサ」と呼んだことについては、松浦純『十字架と薔薇』(岩波書店、一九九四年)を参照。ただし松浦著ではアリステテレスとの対照は主題化されていない。

(18) アリステテレスをめぐる討論はとくに「哲学から」と題された第二部(提題第二九条から第四〇条まで)で集中的に論じられるはずであったが、じつさいには第二部は提題だけで終わり、議論は展開されなかった。しかし解説なしの提題だけからでも、アリステテレスに対するルターの考えは窺われうるし、また第一部の提題第二五条と第二八条の解説ですでにアリステテレスについての立ち入った論述がされている。ルターによればアリステテレスが考える正義は人間の正義であって、神の正義理解には無効であるとされる。すなわちルターは神の正義と人間の正義の区分に力点を置き、両正義を結びつけようとするスコラ神学を批判し、その点でスコラ神学者よりルター自身の方がアリステテレスをよりよく理解しているとさえ言う。『スコラ神学

駁論 第五一条で「はたしてアリストテレスの命題が、ラテン(西方)神学者の許にありえたかどうか疑わしい」(WA 1, 236, 28)、『キリスト教界の改善について』で「わたしは聖トマスやスコトウスより以上の理解力をもってアリストテレスを読み、また聞きました」(WA 6, 458, 19f.)などと言う。

(19) ニーグレンの『アガペーとエロース』(スウェーデン語原本は“Eros och Agape”)における聖書とプラトンの対比とは別に、アリストテレス独自の愛についての論が吟味されなければならない。なお『ニコマコス倫理学』第八巻と第九巻での愛は、ギリシア語の名詞「フィリア」、動詞「フィレオー」であるが、第九巻八章のはじめに「自己を最も多く愛する人々(アガポーンテス、ただし文中では与格アガポージ)」(118a)という「アガパオー」由来の分詞を用いている(それはただちに「自愛的な人々(フィラウトイ、文中では対格フィラウトウス)」という「フィレオー」由来の分詞へ置き換えられている)。ここですでにニーグレンの言うアガペーとエロースの単純な対比は成り立っていない。このようにアリストテレスの用語も含めた厳密な検討が必要となる。「愛が自己追求的である」ということも、心理論的にでなく存在論的に理解されなければならないであろう。

(20) アリストテレスへの積極的関わりは、ルター自身による

ルターとアリストテレス——正義の理解をめぐって(竹原)

アリストテレスとの取り組みにもよるが、大学の学芸学部において一貫してアリストテレスを重視したメランヒトンからの影響にもよる。菱刈、上掲論文参照。

(21) ニーグレンの『アガペーとエロース』も、ボーマンの『ギリシア的思考との比較におけるヘブライ的思考』も、ギリシア的思考の代表としてプラトンをあげ、またルターもプラトンを高く評価しているが(ハイデルベルク討論提題第三六条、第三七条など)、本論ではルターが『ニコマコス倫理学』との取り組みをとおして自覚的に正義論の対比を行った相手であるアリストテレスを、その対比の限りでとりあげた。

(22) 「ルターの詩編解釈における修辭学の問題」(立教大学キリスト教学会刊『キリスト教学』第三八号所収論文、一九九六年)、拙著『ルターと詩編』(知泉書館、二〇一一年、第三章「詩編における神学と修辭学」)。

(23) これらの「パトス」、「パテー」、「パテーマタ」を「苦難」と訳すことには異議もあるが、今道友信『アリストテレス全集』(岩波書店、一九七二年)第一七巻の訳と解説、佐藤研『悲劇と福音』(清水書院、二〇〇一年)の解釈をとる。