

ルターとオツカム主義の伝統

金子晴勇

——ルター生誕五百年の記念に——

はじめに

ルターはオツカムを指して「私の敬愛する師」(mein lieber Meister)とし「よしは呼んでゐるのみならず」(WA. 30 II, 300, 10; 39 I, 420, 27; WA. Tr. 2, 516, 6)「私はオツカム派に属してゐる」(Sum enim Occanicae factionis. WA. 6, 600, 11)とも語っている。彼は大学においても、修道院付属の神学校においてもオツカム主義の教育を受けている。このオツカム主義の伝統が宗教改革の指導者にとり、同時に超克すべき課題としても立てられていたため、ルターにより受容されているその優れた内容よりも、彼が苦闘して克服した問題性の方が、歴史の前景に現われてこざるを得なかつたのである。このようなオツカム主義の問題性を指摘する点において最近のカトリックのルター研究者たちもこの伝統を理解するさいに同じ傾向を顕著に示している。⁽¹⁾つまり、オツカム主義の優れた思想を全く無視してルターは非カトリック的なオツカム主義の下に教育を受けざるを得なかつた不幸な星の下に生まれたというわけである。エキュメニカルな立場からルター研究を行なう場合も同様で、ルターにおけるオツカム主義がカトリック教会との分裂を引き起こしたと想定されている。たしかにルターはトマスの『神学大全』を修学時代に学んだ形跡はなく、主としてガブリエル・ビールの影響下に立つ教師たちによって教育され、その指導の下にオツカムやビールの研究に従事し、当時起つてきたトマス主義者たちからのオツカム主義に対する批判も知らないままにオツカム主義の伝統を受容して

いる。もちろん彼はアウグスティヌス派の修道会に属していたから、修道会の神学としてアウグスティヌスも学んでいる。当時リミニのグレゴリウスがアウグスティヌス主義に立っており、この影響がルターに及んでいるため、「アウグスティヌスのノミナリズム」の存在を主張することも可能かも知れない。⁽²⁾しかし、若きルターにとりアウグステイヌス主義よりアウグステイヌス自身の影響の方が重要であつて、確実に言えることは、彼がエルフルトの『命題集』注解時代にロンバルドゥスの引用によってアウグステイヌスの思想に注目し、いくつかの著作を続みはじめ、『ローマ書講解』においてはアウグステイヌスのペラギウス主義を論駁している諸著作を参照しながら彼の信仰義認論を確立し、オッカム主義の行為義認をペラギウス主義として退けるにいたつてゐるということである。

しかしながら、ルターの若き時代における宗教的苦闘はオッカム主義の行為義認から直接生じたというよりも、宗敎生活の発端をなしている死の問題にまでさかのぼらなければならぬのであつて、彼はこの死の問題を解決しようとしてオッカム主義の精神にしたがつて求道し続けたのである。もちろんビールの説く義認のための準備は役立たず、彼は恩恵のそそぎを受けたとの確信にいたることなく、良心の平和も得られないで、かえつて自己の罪に絶望するのであつた。では、このような結果になつたためにオッカム主義は彼にとり全く無意義なものであつたと言ふべきであらうか。むしろオッカム主義の自由観や自由意志の学説に彼も近代人として共鳴し、積極的にこの伝統を受容しながらも、それによつては達成できない救済を信仰によつて経験するにいたつたのではなからうか。彼はオッカムの意志論から一般的道徳の領域における意志の自律としての自由および行為の生産的動力因としての能力を学びとつてゐるが、これを何らかの形で神との関係にまで拡大したオッカム主義の義認論と対決し、宗教改革の「信仰によるのみ」(sola fide)の原理を確立したといえよう。そうすると彼のオッカム主義に対する態度は二面性をもつてゐることがわかる。つまり、それを肯定する受容と否定する批判とが同時に存在する。したがつて、たとえオッカム主義が非カトリック的であることが論証できたとしても、それだけでもつてルターとカトリック教会との関係は改善されるもので

はない。実際、彼自身が言っていたように彼はオッカム主義者であり、その主義を自己自身で徹底的に生きぬいてこそ、それを批判的に超克し得たのである。同様のことは哲学と神学との関係に対しても言うことができる。つまり、オッカムに発する両者の分離を徹底させることにより、神学を哲学から解放し、純粋な福音の教義を確立するにいたっている。実際、オッカムこそスコラ神学者のだれよりも信仰の主体性を重んじ、神学を意志の主体に集中させ、神学の中心に神の全能と人間の罪や功績との関係を問う伝統を造ったのである。こういう伝統に立ってはじめて以前には予想だにできなかった実存的な救済の問いが惹き起こされてきたのである。そこでこの意志の問題に入る前に、オッカム主義の伝統に立つルターが哲学と神学との関係をいかに捉えていたかをまず考察し、次にその中でも中心的主題である意志の問題に入ってゆきたい。

一

オッカム主義の伝統はルターにより神学を哲学から分離する方向で受容され、その傾向が徹底されるにいたる。この点で彼はエラスムスと全く対立している。一五〇三年に出版された『キリスト教兵士の提要』(Enchiridion militis christiani)のなかでエラスムスは神学と哲学との一致において真理を捉え、パウロとプラトンとの総合を試みている。ここにフィチーノ以来のヒューマニズムの伝統のみならず、トマスに見られる総合的思惟との共通性が認められる。しかるにルターはオッカム主義の伝統に立っているため、哲学と神学との総合を目標む神学体系を解体し、両者の境界を厳しく見守る伝統の中で思索を開始している。

ルターは修道士となつてから修道会付属の神学校でガブリエル・ビール（Gabriel Biel）の弟子たちからオッカム主義の教育を受けることにより、神学を哲学から分離して考え始めている。その最初の徴候は彼の二五歳の時に友人宛てに書いた手紙の中に見いだされる。当時彼は修道会から派遣されて、ヴィッテンベルク大学でアリストテレスの倫理学を週に四回

も講読し、神学部では神学の研究に従事し、哲学と神学とを同時に研究したため、両者に対しいかなる態度をとるべきかという問題に直面していたのである。「神の恵みによりすべて順調に行っているが、研究は困難であり、とくに哲学の研究は苦しい」と、その手紙で述べてから、神学の方に代わりたいとの希望をもらし、「とりわけ、クルミの中の芯、小麦の胚珠、骨の髄を探索するような神学の方に代わりたい」と語っている (WA. Br. I, 17, 40ff.)。彼はこの頃 *baacalaureus Biblicus* の学位を取得したため教養部における仕事がいつそう増え、さらに神学部でも聖書の講義にたずさわったため、このような悩みもいつそう高まっていたと推測される。そのさい彼が希望を述べて哲学から代わりたいという神学はオッカム主義の神学であって、彼がヴィッテンベルクで、かつてエルフルトで学んだオッカム主義の偉大な解釈者トルトフェッターに再会したこともその理由となっている。

この願いはやがてかなえられて彼は聖書学の教授として活躍するようになる。しかし、初期の聖書講解ではオッカム主義が克服され、彼自身の思想がオッカム主義にみられる神学と哲学との分離からいつそう発展し、神学の哲学に対する戦いとその支配からの解放の方向に進展している。たとえば『ローマ書講解』の中で「私は哲学に対する呪いと聖書に対する勧告というこの恭順を主に負うていると信じる。……この私は多年にわたってこれらの研究に身を磨りつづし……それが虚栄と破滅とに導く研究であると知るにいたった」(WA. 56, 371, 17ff.)と語っている。だから、哲学を反駁し打倒するためのみ、その誤謬をも知る必要があると彼は続けて述べている。

哲学に対する反抗的態度はトマス主義からは最も遠く、哲学と神学との仲間関係を引き裂く傾向にあったオッカム主義の中から発展してきているといえよう。オッカムに始まる哲学と神学との分離は、一方では哲学的思惟の自律性の獲得と、他方では神学に対する純粋な宗教感情があつてはじめて成立したといえるであらう。それゆえルターの哲学に対する攻撃は、哲学と神学とを区別しないで混同する傾向に向けられており、ちやうど律法と福音、したがって道徳と宗教とを区別することのなかに彼の神学的思惟が運動するように、混同を排斥し、分離することのなかにオッ

カム主義者としての思索が遂行されているといえよう。だから最初期の欄外注記に「嘘つきのアリストテレス」(fabulator Aristoteles WA. 9, 23. 7)と攻撃を加えていても、実際は、「アリストテレスはカトリックの信仰と一致しなくはない」といった恥しらすのナンセンス」(ibid. 27, 23ff.)とどうキリスト教との混同を彼は批判しているのである。

しかるに初期の著作、たとえば『ローマ書講解』を注意して読むと分かるように、アリストテレスの概念を用いて信仰の運動を説明してゐるので (cf. WA. 56, 371, 2ff.; 442, 1ff.)、哲学に対するルターの状態は単純なものではなく、決して拒否のみを通してゐるのではない。一般的に言って、ルターは哲学の領域と神学の領域を区別し、経験的に知覚しうる人間とその諸関係とをアリストテレスが解明しており、神学の領域にかかわらないかぎり、彼を肯定的に評価し、その概念も使用するが、スコラ神学者たちによって誤って神学に適應されたアリストテレスに対しては否定的にかかわり批判を加えているといえよう。哲学は人間の自然的経験の問題にし、神学は聖書において啓示された神と信仰を問題にする。したがって同じ人間や世界を扱っていても哲学と神学とは思考の範疇を異にしており、アリストテレスの範疇論や原因説とは原理的に相違した神学的範疇をルターは区別している⁽⁴⁾。

この点をいっそう具体的に明らかにするため、哲学と神学との区別について学問的に討論するために作成された提題集および小品を参照してみたい。

(一) 『哲学者の書物は神学に役立つか役立たないかについての討論の結論』(Conclusiones tractantes, an libri philosophorum sint utiles aut inutilis ad theologiam, 1519)と、いう極めて短い提題集がまずあげられよう。最初の提題は「聖なる神学は、たとえ神的な靈感による教えであっても、伝統の文学や言語と相容れがたいものではない」(WA. 6, 29, 3ff.)と主張し、続いて神学の育成のために「文法学」(Grammatica)がとりわけ役立つと語られている。しかし第三提題では「それゆえ、教会の博士たちが時にアリストテレスの術語を用いているからといって、アリストテレスとそ

の哲学の研究をすべきであることにはならない」(ibid., 29, 36.)とスコラ神学に対し批判を向けている。その理由として「アリストテレスによる事物の永遠的運動と始原についての哲学は神学に決して役立つでない」(ibid., 29, 211.)と述べられている。これはギリシア的な世界の形而上学的永遠性とキリスト教的な世界の有限な被造性との対立を前提した発言である。しかし、「自然と事物の特性についての哲学」をルターは神学に役立つと認めている(ibid., 29, 251.)。

(二) 次に『キリスト教界の改善に関しドイツのキリスト者貴族に与える書』(An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, 1520)という宗教改革のプログラムを提示した論文のなかにルターの大学改革論が具体的に述べられており、同時にアリストテレス批判も行なわれている。そして現在衰微したドイツの大学を再興するためには、これまで受容されてきたアリストテレスに代わってヒューマンイズムの教育を受け入れなければならない、すなわち、アリストテレスに従うスコラ神学を倒して、ヒューマンイズムの古典教育とアウグスティヌスの思想を採用するように彼は提案している。彼自身アリストテレスを講義し、かつその概念を使用してきたが、それは神学に適用しがたく、とくにその倫理学の自然主義が神学と相容れがたいと言う。さらに驚くべきことには「私もまたアリストテレスを読んで、聖トマスやスコトゥスよりもよく彼を理解している」(WA, 6, 458, 19f.)とまで断言している。そこで彼はアリストテレスの『自然学』や『形而上学』、『靈魂論』また最良の書といわれる『倫理学』も受け入れることはできないが、『論理学』『修辞学』『詩学』は保存するに値するとみなし、哲学の諸分野を分けて批判的に受容すべきであると説いている。

ルターはアリストテレスをトマスやスコトゥスに優ってよく理解していると語っていたが、それはいかなる意味をもっているのだろうか。それは『スコラ神学を論駁する討論』(Disputatio contra scholasticam theologiam)の中に展開するアリストテレス批判によく示されているといえよう。その第四三、四四提題には次のように批判がなされている。「アリストテレスなしには誰も神学者になれないという主張は間違っている。反対に、アリストテレスなしに神

学者となるとき、そのときにのみ人は神学者となる」(WA. I, 226, 14ff.)。かかる拒絶は哲学と神学との分離という基本姿勢から生まれたものであるが、それは十三世紀以来受容されたアリストテレス像に向けられていることが次の第五一提題に明瞭である。「アリストテレスの思想がラテン人たちの著作で正しく捉えられていたかどうかは、極めて疑わしい」(Ibid., 226, 38)。かくてスコラ神学のアリストテレス解釈に対する批判によってルターはトマスやスコトゥスよりもアリストテレスをよく知っているという発言が出てきていることが知られるのである。したがって、ここで行なわれているアリストテレス批判においては、実際は真のアリストテレス像を弁護しているという逆説も成り立つといえよう。⁽³⁾

(三) 『言が肉と成ったという命題に関する討論』(Die Disputation de sententia: Verbum caro factum est, 1539)はルターの完成期における哲学と神学との区別をよく表わしている。この討論においてヨハネ福音書第一章一四節の「言が肉と成った」という受肉を示す命題が神学にふさわしいものであって、哲学にとつてはいかに無意義であるかをルターは明らかにしようとする。当時のパリ大学の神学者たちは「神学においても哲学においても真理は一つである」(idem esse verum in theologia et philosophia)と規定しているが、これは最悪の誤謬である(WA. 39 II, 3, 7f.)。このパリ大学を中心とした伝統的スコラ神学に対し、ルターはオッカム主義に立つて神学と哲学との区別を力説する。そのため受肉の問題が提起されたのである。「神学において『言が肉と成った』というのは真理である。しかし哲学においてはそれは端的に不可能であり、馬鹿げている」(テューゼ II Ibid., 3, 3f.)。「神は人である」(Deus est homo.)というのは「人は驢馬である」(Homo est asinus.)と同様に無意味である(Ibid., 3, 5f.)。したがって神学と哲学はその対象とする領域を異にしている。哲学はあくまで理性の営みであるが、神学は理性的に探求される対象ではなく、信仰にかかわっている。

「哲学と神学は相違している。哲学は人間の理性によって認識可能なものに関して探求をなし、神学は信仰し得ら

れるもの、つまり信仰によって捉えられるものに関して探求する」(WA. 39 II, 6, 26ff.)。

これに続けてルターは学問には適用する領域の区別があることを論じているが、なかでも重要なものは *Dialectica* に関してである。ディアレクティカは弁証論であるが、当時の論理学書につけられた表題である⁽⁶⁾。哲学では論理学が重要な学科に入っている、これを神学にも適用し得るであろうか。ルターは「弁証論の原理がこの分野で真理であることを、私たちは否定する」(ibid. 12, 17)と言う。もし妥当なとしたら、信仰箇条も理性の判断に依存し、勝手に処理されることになる。だから、弁証論は真理を探求すべく恩恵により与えられた神的な道具であり、諸学の学であるが、定義したり分類することを教える端女であって、主人としては存在していない。だからそれが適用できるのは「神学にいたるまでに過ぎない。神学において、もし弁証論がその働きを止めないならば、その端女 (*ancilla*) は追放しなければならぬ」(ibid. 24, 20-26)。もちろん、弁証論の一般的形式論理学が間違っているのではなく、それが適用され得る範囲があり、もしその範囲を超えて用いられるならば、かかる越権行為がここに批判されているのである。「哲学は目に見えるものに関わっているが、神学は目に見えないものに関わっている」。この不可視の領域は神学の対象であり、その尊さのゆえに弁証論が適用できない。「神学、受肉、義認は理性もしくは哲学を超えており、その外に存在する」(ibid. 13, 28)。

このように哲学と神学とを分離して混同しないようにルターはたえず警戒している。この討論と同じ時期に書かれた『詩篇五一篇講解』(Enarratio Psalmi LI, 1532(1538))では次のように語られている。「この「恩恵とか罪とかい」条項についての真の認識は人間的理性の認識や知恵に懸っているのではなく、またそこから生まれるのでもなく、いわば私たちの家、つまり私たちの心から生まれるのではない。そうではなく、天から啓示されて与えられるのである」(WA. 40 II, 316, 20ff.)。したがって恩恵や罪という神学の主題は神の啓示によって認識されるもので、哲学的に考察可能な主題ではないと説かれている。

それではルターに影響を与えているオッカムではこの点はどのように考えられているであろうか。オッカムは伝統的スコラ神学の方法にたいし極めて懐疑的であり、哲学の論証と信仰とを区別し、厳密な意味での論証 (demonstratio) は神学においては放棄しなければならないとみなしながらも、なお神学を一つの学問と考えている。⁽⁷⁾ 神学の出发点は信仰と聖書の権威であって、神学は信仰が聖書と教会の教えから採用した理論的実践的真理についての一種の学問的認識である。この認識は純粹に権威にもとづいているが、神学が信仰命題を学問的形式をもって扱いかぎり、それは学問的でもある。こうして神学は内容上偶然的真理と必然的真理をもち、神の創造や受肉は偶然的真理であっても、その限定された内容において神の創造者としての存在性とか受肉可能性などは必然的真理としてみなされ得る。⁽⁸⁾ 「神は万物の間接的原因もしくは直接的原因であると私が主張する場合、このことは論証され得なくとも、権威と理性とによって私はこのことを説得するのである」⁽⁹⁾。

こうして神学は学問上の確実性に関して哲学に劣るが、権威の伝承と理性的考察により考えられ得るものとして、論証的でなくとも蓋然的思考において成立している。こうしてオッカムにおいては、哲学と神学との統合の上に立つてアウグスティヌス以来構想されてきた宗教哲学の体系は、もちろんスコラ神学がその最大の試みであったのであるが、いまや原理的に解体していることが明らかである。したがってルターはこの解体の歩みを徹底的に遂行しているといえよう。

それでは神学が哲学から分離していった理由はどこに求められるであろうか。それは信仰の概念の相違にあるのではなからうか。ルターは信仰が隠れたものであって理性により説明しがたいものであると考えている。オッカム主義においては信仰内容を理性的に説明する傾向があつて、信仰は認識論的に論証しがたいとみなしているのである。このようにオッカム主義においては神学の哲学からの分離が認識論的関心から生じているのに対し、⁽¹⁰⁾ ルターではそれが信仰の経験から直接生じ、神学は理性により説明できないと説かれている。

「信仰は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、信ぜ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もの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って、どのようにこの神があわれみ深く義しくあり、かつかくも大いなる怒りと不正とを現わしたもうか〔という背理〕を理解できるとするならば、信仰はいらないであろう。ところで私はそれを理解し得ないゆえに、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は、神が殺し、信仰が死のなかで生の訓練をうけるととき以外のなものでもないから」(W.A. 18, 633, 7ff.)。

神の存在は窮めがたい形而上学的秘義であって、スコトゥスやオッカムのように「神の絶対的権能」(potentia Dei absoluta)の概念をもってしても、その全能を説明することはできない。ルターは神についての理性的思弁のすべてを拒否し、この神の前に立つ宗教的畏怖と信仰を説いているのである。こうして彼は信仰の非合理性を強調するようになって、オッカム主義が哲学を神学の補助学として認めたのに対し、それをも拒否することになったのである。

ルターにおいては信仰が認識論的に考察されるのではなく、神の前に立つ実存的な自己理解によって導かれているため、オッカムが認めた自由意志も、倫理学的に解明されるよりも、神の前に実存的に把握され、原罪を荷うものとして悲観的に考察されている。というのは彼自身はオッカム主義にしたがって救済を得ようと努力する経験をおしして自己の罪を自覚し、ついにオッカム主義と決定的に対決するにいたったからである。したがって人間は自己の自然的能力たる理性や意志によっては神の前に立ち得ないことの自覚が「信仰によるのみ」の信仰義認へと彼を導いたのである。

これまで哲学と神学の区別によってルターのオッカム主義の伝統の受容と継承もしくは発展について考察したのであるが、次に伝統との対決にいたる意志の問題について論じてみたい。

さて、前節でアリストテレスに基礎をおくスコラ哲学に対するルターの批判を簡単に述べたが、その批判の対象はアリストテレスの倫理学にもっぱら集中しているといえよう。『スコラ神学に対する論駁』（一五二七年）では「アリストテレスの倫理学のほぼ全体は恩恵に対して最悪の敵である」（*Th. 1, 226, 10*）とまで主張している（*WA, 1, 226, 10*）。その理由として、「私たちは義の行為をなすことによって義とされるのではなくて、義人に造られてこそ義の行為をなす」（*Th. 4, 226, 82*）というルターの義認論の主題が先行している。同様の批判は『ローマ書講解』において次のように語られている。「アリストテレスが『ニコマコス倫理学』第三巻で明瞭に規定しているところによれば、義は行為から続いて生じる。しかし、神によると、義は行為に先行し、行為は義から生じる」（*WA, 56, 172, 9ff.*）。ルターによると行為の善性は人格の存在から導かれ、人格は神に対する信仰から形成される。そこでまず人格の形成という「生成」が来て「存在」を確立し、そこから「行為」が生じる。このプロセスはアリストテレスの倫理学の批判となっているが、ルターはほかならぬアリストテレスの運動の範疇を用いて次のように説明している。

「これまでパウロは新しい人間の生成を教え、新しい存在を与える新しい誕生を語ってきた。いまや彼は実に新しい誕生から生じる行為を教えているが、いまだ新しい人間に成っていない者がこれを先取りしても、その行為は無益である。なぜなら行為よりも存在が先行し、存在よりも受動が先行しているからである（*Prus est enim esse quam operari, prius autem pati quam esse.*）⁽¹¹⁾。それゆえ、生成・存在・行為と続くのゆえ（*Ergo fieri, esse, operari se sequuntur*）」（*WA, 56, 117, 25ff.*）。

このテキストの生成・存在・行為は「アリストテレスに従えば」（*secundum Aristotelem*）とあるようにアリストテレスの運動のカテゴリーに属する（*ibid., 42, 2*）。ところでルターにとり信仰は神の恩恵を受容する働きであって、

「受苦」(passio)と「受動的経験」(Erfelden)をとおして働く御霊の創造的形成功用による新生をもたらすものである。だから「喜ばしい受苦」(ein frohlich leyde)とも呼ばれ、この「源泉」(Grund)から行為が生まれる(WA. 7, 547, 33 ff.)。すなわち、「新しい誕生により罪から義へ、生成により非存在から存在にいたるように、移り行くのである。このように造られてこそ正しく行為する」(WA. 56, 442, 15 ff.)のである。彼はこの受苦(passio)もアリストテレスの運動の範疇にあるという。

もちろんルターはアリストテレスの『ニコマコス倫理学』第三巻に見られる「義は行為から生じる」を全面的に否定しているのではない。そこでアリストテレスにより考えられている行為による義は「きわめて外面的なものにおいて」生じており、「市民的義」(iustitia politica)として「分配と交換における哲学者たちのいう義」なのであって、「神の前には非難されるもの」(coram Deo reprobata)である(ibid., 418, 30)。「神の前に」という規定と対立するのは「人々の前に」であって、アリストテレスの主張はこの後者に妥当する。だから、「人間の教えでは人間の義が示され教えられる。すなわち誰がどのようにして自分や人々の前に (coram se et hominibus) 正しくあり義となるかを教える」(ibid., 171, 27 ff.)。こうして一般の道徳的な義は外面的で人々の前という市民的義として判定されるが、ルターによると、かかる義は「神の前に非難されるもの」なのである。彼は倫理学の扱う人間の行為に関して、とくに哲学と神学とをこのように厳密に区別しており、それを混同するスコラ神学に対しては厳しい対決の姿勢をとっている。

したがって彼が攻撃しているのは、前にも述べたように、アリストテレスそのものではなく、アリストテレスの倫理学を神学に適用しているスコラ神学の傾向に対してなのである。アリストテレスの倫理学は目的論的形説に立ち、人間の善性の形成過程を考察している。そのさい、「人間の善は人間の卓越性(アレテー)に即しての魂の活動である」⁽¹²⁾とみなされ、この活動は反復する習慣により性格を形成するから、倫理学は善い性格(エートス)を形成する実践的学問とみなされる。ところで十三世紀以降、この習慣概念が神の恩恵にも適用されて、超自然的行為の前提とし

て習性的恩恵 (*gratia habitualis*) の必要が説かれるようになった。それは「すべて完全な行為は完全な形相から生じ得る」(*Omnis actus perfectus a forma perfecta*) の命題によって論じられている。つまり内的人間の形相から完全な功績となる行為が生じるのだから、恩恵が内的習性として心にそそがれて魂を完全にしなければならぬ。トマスは「習性とは能力に内属している性質もしくは形相である」という⁽¹³⁾。だからルターも、心にそそがれた恩恵は、「心に付属する性質」であり、「形相的義」(*formalis iustitia*) と呼んでおり、これが習性 (*habitus*) であると説明する (WA, 40 I, 225, 28 ff.; 226, 14 ff.)。この習性は自然本性により生じる「獲得した習性」(*habitus acquisitus*) と区別されて「注がれた習性」(*habitus infusus*) とみなされているが、習性が魂の能力態である以上、功績思想が生じる傾向があったといえよう⁽¹⁴⁾。というのは習性は一般に「人はキタラを演じることによりキタラ奏者となる。すなわち反復した行為の実践により、この能力を開発する」と説明され、徳行の前提にされるからである。ところがルターは反復の実行により義にいたろうとすること自体が「不幸な習性」(*infelix, etc.*—WA, 40 I, 42, 14) であり、ただ「絶望の習性」(*habitus desperationis*—*ibid.*, 615, 8) しかそこから生じないと批判している。彼はオッカム主義の伝統に立っているため内的能力態による行為の実現よりも、その都度神の意志に対して決断する人間の意志と功績との関係を問題にしている⁽¹⁵⁾。

そのさい、ルターが初期の著作において、意志または自由意志をいかに理解したかは別のところで論じているので⁽¹⁶⁾、ここではオッカム主義と対決し論争した諸文書をとおしてルターとオッカム主義との関係を明らかにしたい。

三

ルターがオッカム主義と対決した最大の問題点は義認論をめぐる問題であり、それは行為義認から信仰義認への転換という彼自身の宗教的救済をもたらした出来事であり、彼の実存的関心から呼び起こされている。ルターが最初影

響を受けたオッカム主義の神学は直接オッカムに由来するものではなく、ガブリエル・ビールの著作をとおしてであった。この最後の偉大なスコラ学者といわれるテュービンゲン大学の教授は「近代的敬虔」(Crevotio moderna)に所属してはいたが、神学においては当代のオッカム主義の代表者にして完成者であった。この人は最晩年をエルフルトで過し、一四九五年に没しているが、ルターがエルフルト大学に入学したのは一五〇一年であるから、彼がビールの強い影響下に直ちに立たされ、その著作を暗記するにいたるまで徹底的に教育されたことはけだし当然であろう。したがってルターのオッカム主義はビールの教説をとおして彼に影響することになったのである。ここではビールの教説の全体については触れないで、ルターがビールの学説の中から繰り返し引用している一つの命題に限って考察してみたい。なぜなら「オッカムの剃刀」ではないが、説明原理はできる限り少数で無駄のないものを採用すべきであると考えられるからである。

ルターの新しい神学の開始は「神の義」(iustitia Dei)の発見に由来するが、この義は「受動的」(passiva)であって「能動的」(activa)ではないと規定される(WA. 54, 185, 17 ff.; 40 I, 41, 2 ff.)。神の義を人間の能力により能動的に獲得しようとするのが後期スコラ神学の一般的傾向であり、ビールは義認の準備についての伝統的な命題——オッカム自身はこれを用いなかったが——⁽¹⁸⁾を使って次のように明快に述べている。

「神はご自身のもとに立ち帰っているすべての人に、また自己にできるかぎりなしている人に対し (quod in se est facienti) 罪をのぞき、同時に助け主なる恩恵をそそぎたまう (gratiam infundere) と定めたもうた⁽¹⁹⁾」。このテキストはスコラ神学における義認のための準備を語る命題から採られたものであって、一般には「自己にできるかぎりになす人に対し神は恩恵を拒まない」(Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam)といわれる。トマスは『神学大全』においてこの命題を解釈し、恩恵のための準備は運動者としての神からと、動かされるものとしての自由意志からとの総合において成立し、神の恩恵はすべての人間の力に優る賜物であるから、自由意志によって生じるものも、

それが恩恵を獲得しなければならぬ必然性はないと説いている⁽²⁰⁾。したがってスコラ神学の一般的考え方によれば、罪人は内的に神の恩恵により働きかけられ、恩恵との共働により自ら義認のために準備することになり、自由意志は「内的に魂を動かす、もしくは善い意向を喚起する神の無償の援助」⁽²¹⁾によらなければ、義認に対し備え得ないと説かれていた。トマス主義の大部分がこのように恩恵に対しては功績とならない準備、つまり「無償で働く恩恵」(gratia gratis faciens)を説いていたのに対し、フランシスコ会のボナヴェントゥラやスコトゥスとその弟子たちは義認のための準備を「合宜的功績」(meritum de congruo)として説くようになり、義認に向かう最初の歩みは罪人のなかに働く自由意志であり、しかも聖霊の助けをもたない自然のままの意志から開始すると説き、セミ・ペラギウス主義的傾向が見られるにいたった。こうしてオッカム主義者ビールの次の文章のなかに、先にあげた義認のための準備の定式に対するセミ・ペラギウス主義的解釈に私たちは出会うのである。

「魂は自由意志により障害をとりのぞき、神に向かう良い運動によって呼び起こされるならば、最初の恩恵に合宜的に (de congruo) 値することができる。そこで次の点が明らかになる。神は、自己にできるかぎりをなしている人の行為 (actus facientis quod in se est) を最初の恩恵を与えるために受け入れたもうが、それも義を受けるにふさわしいから (ex debito iustitiae) ではなく、神の寛大さから (ex sua liberalitate) かくなすのである。しかるに魂は障害をとりのぞいて、罪の行為と罪への同意とを止め、神に向かい、自己の根源と目的に向かうように、良い運動を起すならば、自己にできるかぎりをなしているのである。だから、障害をとりのぞく行為と神に向かう良い運動とを、神はその寛大さからして恩恵をそそぎ入れるべく受け入れたもう⁽²²⁾」。

ビールのセミ・ペラギウス主義の特質はこのテキストによく示されているが、とくにスコラ神学の術語としてよく用いられている「合宜的功績」(meritum de congruo)と「応報的功績」(meritum de condigno)の区別について、ビールがいかに理解していたかを考察しておく必要がある。この功績概念の二重性についてルター自身は『ガラテヤ書

講解』(一五三一年)で詳論してゐるが(WA. 40 I, 220-233)、若ギルターが司祭叙任以前に確実に学んでいるピールの『ミサ規定の説明』(Canonis Misae Expositio)により明らかにしてみた。

ピールは人間の行為が二重に理解されなければならないと言う。すなわち、一方では人間の自然の所与と力から行なわれ、他方では自然的能力に恩恵が加わって行なわれ、こうして二重の行為が前提されている。さて、行為が功績となるためには自由意志によって自由に選ばれたものでなければならぬし、次に報酬をもって報いる人によって報酬に値する功績として受け入れられなければならない⁽²⁴⁾。そのさい、この受け入れが報酬にふさわしい功績による場合、かかる功績は「応報的功績」といわれ、受け入れるにふさわしくない功績の場合にも報酬は分配されるけれども、この場合、報いる人は「相当以上に」(ultra condignum)に「ほどこすことになり、かかる功績が「合宜的功績」といわれる。それは神の慈しみとあわれみにのみ依っているのであって、ここにピールのキリスト教の福音的使信をみることができる。したがって先に引用したテキストで「それも義を受けるにふさわしいからではなく、神の寛大さからかくなす」といわれるときに、当然支払われるべき報い以上の報酬が、正義の原理によるのではなく、寛大な気前よさの原理にもとづいて、すなわち「合宜的」に支払われているのである。

さて、ピールによると自然的能力にもとづく功績は救いの最初の恩恵に役立つのみで、永遠の生命には達しない。

「意志によってまさしく本性上、もしくは道徳的に生じた善い行為は、恩恵が共になら、現世的にも永遠的にも応報的な功績とはならない⁽²⁶⁾」。自然的能力はかかる厳密な意味での権利をもたないが、広い意味では功績をもち得る。「恩恵なしに行なわれた道徳的に善い行為は合宜的にある種の靈的あるいは現世的善に對し功績となる⁽²⁷⁾」。このように語ってから合宜的功績が例の命題の内容であることが次のように示される。

「さらに、自己にできるかぎりなしている罪人に神は恩恵を与えたもう。神はこの恩恵を、ゼカリヤ書(一・三三)の言葉、『私に帰れ、そうすれば私もあなたに帰ろう』……にしたがって、自己にできるかぎりなさないなら

ば、与えたまわないだろう。それゆえ、自己にできるかぎりなすことにより、合宜的に (*de congruo, faciendo quod in se est*) 罪人は恩恵に値する。この恩恵は靈的な善である⁽²⁸⁾。

他方、恩恵が与えられた場合の功績は、永遠の生命に値する「応報的」(*de condigno*)なものとなる。

「自由意志と共に働く恩恵から、また運動者なる聖霊から、さらに至福の報賞に対する神の約束と規定から支払われるに値する行為の尊さについて考える場合、恩恵によって生じた私たちの行為は至福の報賞に応報的に値するものである⁽²⁹⁾」。

こうしてビールにおいては二つの功績は一つの救済秩序に入れられ、合宜的功績から応報的功績に発展し、前者によって得られる恩恵は第一の恩恵 (*prima gratia*)、つまり「罪人の義認」(*justificatio impii*)であり、後者により得られるのは永遠の生命である。この功績思想こそ若きルターが自ら体得し、その求道生活において実践し、批判的に克服しなければならなかったものであり、オッカム主義の神学の共有物であったが、ビールによって実に明快に説かれていたものである⁽³⁰⁾。

四

ルターは前節で明らかにしたオッカム主義の義認のための準備を示す命題および術語を用いて一五〇九年以来の著作で自己の思想を表明している。そこには彼自身が影響を受けたオッカム主義の伝統に従う求道者としての苦闘とそこから解放された救済との経験、およびこの経験から生まれてくる新しい神学の確立が徐々に進行していると考えられる。その結果オッカム、ビールによって確立された自由意志の学説に対する批判が同時に奴隸意志の主張となって明確になってくるのである。ここではかかるオッカム主義に対する批判の歩みについて考察してみたい。

(一) 「ペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』への欄外覚書」 (*Randbemerkungen Luthers zu den Sentenzen des*

Petrus Lombardus, 1510-11)。これはエルフルトの修道院で行なわれたルターの注解の断片的覚書にすぎないが、彼がオッカム主義に原則的に立ちながらも、アウグスティヌスの思想へ関心を示しはじめ、オッカム主義とは異なる思想の萌芽が明らかになっているといえよう。⁽³¹⁾ 意志の問題でも、意志の自由、自然的道徳、合宜的功績がオッカム主義に従って主張されていて、罪につかえる奴隷といえども意志をもつかぎり善を本性的に意志するが、悪の方向に向かう可能性もあると言う。そして注意すべきことには、恩恵において与えられる善い意志を願ひ求める意志を「合宜的功績であり、応報的ではない」(meritum de congruo, non condigno)と注記している(WA. 9, 72, 19)。しかるに、ここではロンバルドゥス自身は功績について語っているのでなく、かえって人は恩恵に値する何らかの善をなしているのではないことを強調しているのである(Lombardus, Sent. II, d. 26, c. 8)。ロンバルドゥスはアウグスティヌスの『霊と文字』に言及して、人は自由意志により恩恵を受ける前に多くの善をなし得ても、恩恵は無償で与えられると説いている。そうするとルターの先の注記はオッカム主義のうちで慣用句ともなっていたものを付記したものであって、彼がオッカム主義者としていかにビールの教説に一致していたかを示すといえよう。⁽³²⁾ しかし、オッカム主義の道徳哲学よりも人間の罪と悲惨についてのいっそう真剣な考察が行なわれ、ロンバルドゥスとそこに引用されているアウグスティヌスとの影響により彼自身の思想が次第に形成されるにいたる萌芽が認められよう。たとえば神自身こそ恩恵であると説くのはロンバルドゥスとオッカムに従つてのことであるにしても、恩恵のそそぎによりハビトゥスが形成され、それにより善いわざが行なわれるという伝統的スコラ神学の学説に対して、聖霊自身がハビトゥスであつて、それが意志と共働する可能性を彼が問いただしている点は彼独自の思想に属するといえよう(WA. 9, 43, 2-8)。

(二) 『第一回詩篇講解』(Dicitata super Psalterium, 1513-15)。この講解はオッカム主義の行為義認、もしくは功績思想を「神の契約」(pactum Dei)の観点から受け継ぎ、しかも、その契約がもつばら「神のあわれみのみ」(sola misericordia)によつて成立していると修正しているため、オッカム主義と原理的に異なる立場に立つて契約概念を修

正することにより克服しているといえよう。したがってオッカム主義の義認のための準備についての命題と術語が使用されてはいても、伝統的意味とは異なるコンテキストから解釈すべきである。⁽³³⁾ ルターは詩篇一一三篇第一節の釈義でキリストが信徒に靈的に到来し、信徒を救済する恩恵について語り、救済のための功績を否定した上で、オッカム主義の功績思想を説くのであるが、そこには従来の伝統的な意義が失われているといえよう。

「このように靈的な到来は恩恵により、将来の到来は栄光によるのである。なぜなら、それは私たちの功績から生じるのではなく、あわれみともう神の純粹な約束から生じているからである。実際、神は靈的な到来のために、『求めよ、さらば受けとらん。捜せ、さらば見いださん。叩け、さらば開かれん。すべて求める者は受けとり等々』(マタイ 七・七)と約束したもうている。ここで正当にも教会の博士たちは言う、『自己にできるかぎりを行なっている人に神は間違ひなく恩恵を与えたもう』(homini facienti quod in se est, deus infallibiliter dat gratiam.)と。そして応報的に (de condigno) 与えられるよう恩恵に対し準備し得なくとも——というのは恩恵は比較しがたいものだから——神の約束とあわれみの契約のゆえに、よく合宜的に (de congruo) 与えられるよう準備し得るのである」(WA. 4 261, 39ff.)。

ルターはオッカム主義の契約神学の概念をこのように用いているが、その概念は形式上完全に継承されてはいても、功績は明瞭に否定されており、神のあわれみに立つ契約として義認のための準備が説かれている。なかでも「恩恵は比較しがたいので」(quia est incomparabilis) とあるように、人間の功績と比較考量して相当分の恩恵を授けるといふ見方が退けられている。そこには罪深い人間が神の前に立ち得ないという実存的な自己認識と聖なるものに対する畏怖とが、神と人との絶対的懸絶という形で自覚されるにいたっている。だが、かかる神と人との断絶を橋渡しするのが、神のあわれみによる約束の契約であるから、この意味で教会の博士たちが説く、義認のための準備は認められなければならない。それは人間が神の救済意志に合致することに求められ、「合宜的」(de congruo) は「合致する」(congr-

ruere)として新しく解釈され、次のように言われている。「使徒が『今の時の苦しみは〔将来の栄光と較べるに〕値しない(non sunt condigne)』(ローハ・一八)と言う。しかし、よく合宜に立つように(Dene congrue)。それゆえ、神はすべてを無償で、ただ神のあわれみの約束にしたがって授けたもう。もちろん、神は私たちがこのために私たちにできるかぎりを尽して準備するように欲しておられる」(ibid., 262, 10ff.)。こうして義認のための準備は神の意志として認められてはいても、実質的に救済を実現するのに役立たなくなっており、意志における神との合致として「合宜性」が新たに理解され、ビールが与えていたセミ・ペラギウス主義的な意味内容は全く失われているといえよう。⁽³⁴⁾

(三) ビールのコレクトリウムへの欄外覚書(一五二五年)。ルターはオッカム主義の概念を用いながらもその意味内容を変化させて使っていたのであるが、彼が明瞭にオッカム主義を批判しはじめるのはビールのロンバルドゥス『命題集』の注解「Collectorium」に対する覚書からではないかと思われる。そこには墮罪以後の人間の意志が無力となつているとみなし、ビールと対決する姿勢が見られるからである。たとえばビールが「旅人としての人間の意志は、自己自身の自然的能力によりすべてのものに優つて神を愛することができる」と述べたのに対しルターは次のように批判している。「こうして、人間の意志は弱いものでもないし、恩恵も必要ではないことにならう。これらの見解のすべては自由意志の愚かな土台から出てきている。あたかも自由意志は自己自身から、対立しているものの双方へ、向かうことが可能であるかのごとく。だが実際は、ただ悪に向つて傾いているにすぎない」と。ビールの主張にある、「自己の力ですべてに優つて神を愛する」というオッカム特愛の命題は、「自己にできるかぎりをなす」と以前言われていた命題と同義であつて、これにより自由意志の能力と功績が語られている。また善悪のいずれにも決断できる無記的中立的な自由意志はとくにスコトゥスにより主張されはじめ、オッカムに受け継がれたものである。ルターは後に『奴隸意志論』のなかでそのような善悪無記の中間的意志、純粹な「絶対的意欲」(absolutum Velle)といったようなものはないと語っているが、⁽³⁸⁾すでに初期においてもここで現実にあるのは悪のみ傾いている意志でしかない批判

している。「この傾向性に反抗して自由意志が立ち上っても、それも少なくとも不本意でしているのであって、喜んで行なっているのではない」とルターは結んでいる。この現実の罪の状態を意志に認めないのはペラギウス主義であると彼はビールを批判し、次のように言う。「いや、かえってあなたがこのように語り、もっぱらペラギウスに同意して、あたかも自然本性が悪に傾いていないように語っている方がおかしい」⁽⁴⁰⁾。このようにルターはビールの学説がペラギウス主義であることに気づき批判しはじめている。彼は意志の現実が悪に染まっているという現実認識からオッカム主義の道徳的自然主義を批判している。

四 『ローマ書講解』(Divi Pauli apostoli ad Romanos Epistola, Nov.1515 - Sep.1516)。この講解でルターはパウロの教説を釈義することにより自己の思想を教義学的に厳密に規定することになり、とくに意志が原罪により悪に傾き、無限に深まっていることを強調し、かかる悪の深淵性の自覚と共に、オッカム主義の義認のための準備を示す定式をペラギウス主義として明らかに告発し拒否するにいたっている。

「この誤謬の全体的実質はペラギウス主義の見解である。というのは今日だれもペラギウス主義を表明したり名乗ったりしていないにしても、多くの人たちは、事態的にも意見においても、たとえそれと気づいていなくとも、実際そのようになっている。彼らは恩恵を受けるのに先立って、自己にできるかぎりをなすことを (facere quod in se est) 自由意志に帰さないとしたならば、自分が神により罪へ強制されて、必然的に罪を犯すことになる、と考えている。このように考えるのは不敬虔のきわみであるのに、彼らは善い意図を形成するなら、神の恩恵のそそぎを誤ることなく獲得する、と平然とかつ大胆にも考えている。……しかるに、真実に善を行なっている人に神は誤りなく恩恵をそそ身から何もなし得ないのを知っている。したがって『自己にできるかぎりをなしている人に神は誤りなく恩恵をそそぎたもう』という慣用となった命題は全く馬鹿げており、ペラギウス主義の誤謬を熱心に弁護するものである。そのさい『自己にできるかぎりをなす』という語句によって何かをなす、またなし得ると理解されている。こうして実際、

教会全体は明らかにこの言葉への信頼によっておおかた減ほされている」(WA. 56. 502. 14ff.)。

こうしてオッカム主義に対する決定的対決と批判が表明されるにいたっている。同時にルターはこの講解において自由意志は神との関係において単に善をなすのに無力であるのみならず、罪の奴隷となつてゐることを主張している。また彼はアウグスティヌスの著作集(アモールパッハ版)全八巻を發見し、その中でもとくにペラギウス派論駁集の諸著作から数多くの文章を引用し、アウグスティヌスの權威にもとづいて信仰義認論を確立するのみならず、『ユリアヌス論駁』(Contra Julianum)からの引用によって、自由意志は「奴隸意志」にはかならないと語るにいたる。こうして義認のための準備を自由意志の功績に帰するペラギウス主義に対する批判は同時に奴隸意志の主張となつていくのである。というのは自由意志は神との関係においては全く無力であり、罪の主体として原罪を担つてゐるとの強烈な自覚がそこに生じているからである。

ルターはこのような観点をパウロ解釈により確立し、ここからオッカム主義を公式の討論の場においても徹底的に告発し批判することを開始していくのである。したがって次に討論集を検討しなければならない。

五

私たちの主題と関連する学問的討論集を四つ採りあげてみたい。はじめに扱う二つの討論は神学得業士や命題集注解資格を取得するのに必要な試験のために用意された提題集であつて、候補者は教授団全員の前でこの提題を弁護しなければならなかつた。後の二つの討論はルターの宗教改革をめぐる起つてきた問題について彼の属するアウグスティヌス派修道会の会合で、またトマス主義者エックによって問いかけられて、それぞれ行なわれたものである。これらの討論集のなかで自由意志と恩恵をめぐる問題がいかに展開していったかを、そして終わりにカトリック教会と決定的決裂にいたつた文書を扱つてみたい。

(一) 『恩恵を欠いた人間の能力と意志について論じられた問題』(Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata, 1516)。これは『ローマ書講解』の終了した一五二六年九月にルターがその学生バルトロモイス・ペルンハルディの命題集注解資格試験のために作成した問題である。それは「神の像へ向けて造られている人間は自己の自然的能力によって創造者なる神の戒めを守り、あるいは何らかの善をなし、あるいは恩恵と共に功績を得、かつもろもろの功績を認識し得るかどうか」(WA. 1, 145, 5 ff.)という内容である。この問いは聖書の權威と「恩恵の弁護者」(gratiae defensor) アウグスティヌスの見解とを土台にして否定され、次のように結論されている。「神の恩恵がないならば、人間は神の戒めを決して守り得ないし、合宜的にも応報的にも (vel de congruo vel de condigno) 自ら恩恵に対し準備し得ないで、実に必然的に罪の下に止まる」(ibid., 147, 10 ff.)。ここに記録されている結論と討論内容はルターと候補者との共同の思想であって、ルター自身もそれを「自分の立場」(positio mea) と手紙で述べている (WA. Br. 1, 65, 18)。また、これまで考察してきたオッカム主義の命題も拒否されている。「人間は、自己にできるかぎりをなす (facere quod in se est) とくでも、罪を犯している。自己自身からは意志することも思惟することもできないからである」(WA. 1, 148, 14 ff.)。このテキストにある「自己にできるかぎりをなす」人は「恩恵の下にならぬ場合」(exclusa gratia) をどうのびあつて (ibid., 148, 17)、「ビールのセミ・ペラギウス主義が批判されていることは明らかである。

さらに人間が善い行いをするると神がそれに恵みをもって報いてくれるという考えに対し、「神は受けるに値する者へののみ罰を下し、受けるに値しない者へののみあわれみを下す」(ibid., 147, 33 ff.)と説いて、神のあわれみを力説する。こういう恩恵のみの主張の背景となっているものが、『ローマ書講解』で明らかにした奴隷的意志の思想であって、この討論でもアウグスティヌスの学説を引用してから次のように結論されている。「恩恵を欠いた人間の意志は自由ではなく、不本意ではないけれども、奴隷的に仕える」(voluntas hominis sine gratia non est libera, sed servit, licet

この意志の奴隸化は罪の奴隸となった行為によって生じているもので、「不本意ではなく、自発的に奴隸的に仕えている」(Non tamen invite sed voluntarie servit. *ibid.*, 148, 6 f.)のである。続けてルターが引用しているアウグスティヌスの『ペラギウス派の二書簡論駁』の言葉は、救い主によって自由とされないなら自由意志は善に向かつてではなく、悪に対する愛好に向かつて自由であることを述べている。アウグスティヌスは自由意志は自由とされないなら、悪に向けて拘束されているとい⁽⁴²⁾、この自由意志の拘束状態を『ユリアヌス論駁』で「奴隸的意志」と名づけているのである。ルターもこの拘束状態が自発的に起⁽⁴²⁾って、奴隸状態に向かつている自由意志の存在をここでは認めているといえよう。すなわち奴隸状態にある自由意志を認めている。しかし、やがてルターは自由意志と対立する奴隸意志の存在を主張し、さらに恩恵の下に立つ人間の功績をも否定するようになり、トマスやエラスムスの思想とも明らかに対立する方向をとるようになる。

(二) 『スコラ神学を論駁する討論』(一五二七年)。これはルターの学生フランツ・ギェンターの神学得業士試験のためルターが起草した提題集であり、当時の近代派の代表者、オッカム主義者ビルに対する批判であったため公開討論も熱の入ったものであったと思われる。討論はルターの新しい神学をよく示しているが、ここではこれまで考察してきたテーマに関しルターの思想の発展を示している点だけを問題にしたい。

まずオッカム主義の命題について「自己にできるかぎりのことをなす (*facere quod est in se*) なら恩恵のための障害はとりのぞくことができるというのは虚偽である。若干の権威に対決してこれを主張する。要するに自然本性は正しい戒めも良い意志をもっていない」(テゼー三三三、三四 WA. I, 225, 36f.)と述べている。また同じ命題の別の表現でもあるオッカムの命題をもあげて「本性によりすべてに優⁽⁴³⁾って神を愛すること (*diligere deum super omnia*) はキマイラのように空想的な用語である」(テゼー一八 *ibid.*, 225, 3)と非難を加え、恩恵にいたる準備は神の予定以外にはな

いと主張する。なお、オッカムは「すべてに優つて神を愛すること」が人間に本性上可能であることを倫理的意味でたえず説いていたが、これを恩恵への準備と結びつけたのはオッカム主義者のビルである。これに対しルターは批判しているのである。「恩恵への最善にして誤ることなき準備とただ一つの配備は神の永遠の選びと予定である。人間の側では無配備しかなく、恩恵に先行しているのはかえって恩恵に対する反逆である」(テゼ二九、三〇 *ibid.*: 225, 27ff.)。この予定に対するスコラ神学の説く二つの必然性の区別について「予定は結果の必然性により必然的であるが、結果するものの必然性によるのではない、との発言によつては何も生じはしない」(テゼ三二 *ibid.*: 225, 35f.)という。「結果の必然性」(*necessitas consequentiae*)とは自由意志を排除しない必然性であるが、「結果するものの必然性」(*necessitas consequentis*)は自由意志を排除する。両者の区別は「条件的必然性と絶対的必然性」(*necessitas conditionata et absoluta*)ともスコラ神学において規定されている。ルターはこの区別を知っているが、無意味であるとして退ぞけている。⁽⁴³⁾

次に奴隸的意志の主張に関しては「私たちは始めから終りにいたるまで自己の行動の主人ではなく、かえつて奴隸である。哲学者に対してこれを主張する」(テゼ三九 *ibid.*: 226, 6)と述べてから行為義認に立つアリストテレスの倫理学を攻撃して「恩恵の最悪の敵」と呼んでいる(テゼ四一)。そこには、「神の恩恵を欠いたすべての律法のわざは外的に善と見えても、内的には罪である。スコラ学者に反対してこれを主張する」(テゼ七六 *ibid.*: 227, 35f.)という彼の内面的人間の理解とならんで、「悪しき樹に造られた人間は悪のほか何ものも意志し得ないし、なし得ない」(テゼ四 *ibid.*: 224, 13f.)、また「神の恩恵を欠いた意志は邪曲で悪しき行為を必然的に生み出す」(テゼ七 *ibid.*: 224, 19)という日常の道徳から全くかけ離れた、実存的に深められた、宗教的な自己理解が存在している。これこそ人間の本性に対する現実主義的な理解の深まりを示すものであり、「本性は生まれながら、かつ不可避的に悪である」(テゼ九 *ibid.*: 224, 22)という認識となり、自由意志と矛盾的に対立する奴隸意志の主張が生じる根底をなしている

ものである。

(三) 『ハイデルベルク討論』(Disputatio Heidelbergae habita, 1518)°。これはアウグスティヌス派修道会の總會においてルターが自己の教えに関する異端嫌疑をはらすために提出した提題集であり、ここにはルターの新しい神学思想の全体像の核心が明確に表明されている。自由意志についての彼の主張はテーゼ一三においてオッカム主義の命題を批判しながら次のように語られている。

「墮罪以後の自由意志は単なる名目上のことがらにすぎず(Res est de solo titulo)°、自己にできるかぎりをなしている以上は(Dum facit quod in se est)°、死にいたる罪を犯す」(WA. I, 359, 33f.)°。

自由意志は神の律法を履行し得る能力であり、ルターは神との関係でこれを否認し、これによっては自己の救済にも善いわざにも達し得ないので、奴隸的であると主張する。このテーゼの証明のところで彼は言う、「テーゼの前半で明らかにしている点は自由意志が罪のとりこで奴隸であるということ、そのわけは、その存在が無であるからではなく、ただ悪に向ってのみ自由であるにすぎないからである」(Ibid., 359, 35f.)と。彼によると自由意志はあつても、悪に向かつてのみ意志決定を下しているゆえに、悪の奴隸となつていとされる。彼はここでもアウグスティヌスを引用して自説を主張し、自由意志が悪へ拘束されてはいても、なお自己決定の能力をもっている点を否定していない。したがって、彼はこのような自由意志の存在をその内実を欠いた「単なる名目」(solus titulus)において認められているにすぎないが、その實在性(Res)を承認しているのである。

次に、オッカム主義の命題に従って生きる人は罪に罪を重ねる継続性に立っている、と批判して次のように言っている、「自己にできるかぎりのことをなすことによつて恩恵に達しようと思う人は、罪に罪を重ねて二重の罪過に陥っている」(テーゼ一六 Ibid., 360, 25f.)と。この二重の罪過について、人間は最善を尽しても罪を犯しており、しかも自己自身のもののみを追求しているのに、それによつて恩恵にいたり得ると考えて、自負心と高慢の罪に陥っている、

とルターは説明している。このように罪に深く染っているため、人間の行為は善の仮面をつけていても、悪しき根から生じているため、善であって同時に悪である。そこで彼は言う、「神のわざが功績であるというのは（私たちは人間によってなされるわざについて語っている）、それが罪ではないという意味ではない」（*テゼ六* *ibid.*, 357, 19f.）と。つまり人間をおして実現される場合には、神のわざといえども罪から自由ではない、と主張されている。これはルターの「義人にして同時に罪人」(*simul iustus et peccator*)という逆説的命題のもっとも尖鋭化した表現である。⁽⁴⁴⁾

『ハイデルベルク討論』におけるルターの主張は彼自身が名付けた「神学的逆説」(*theologica paradoxa*)に立っているため (WA, I, 353, 11) 非常にラディカルにカトリック教会の指導者たちには思われた。そのためレオ十世の教書はこの討論のテゼ一三を破門に付している。しかし、自由意志の存在は認められているのみならず、それが悪に傾いていて、善に向かい得ないゆえに、奴隸的であるといっているが、それでも、彼はその不自由を強制 (*coactus*) と区別している。しかし、神のわざにより導かれる功績、つまり恩恵に支えられた功績も罪から自由ではない。したがって「義人にして同時に罪人」という、透徹した自己認識は、討論の進むにしたがい、やがてトマスのごとき優れた功績論をも突破することになる。

(四) ライプチヒ討論 (一五一九年)。インゴルシュタット大学の教授ヨハンネス・エックの挑戦を受けて、ルターとカールシュタットはライプチヒで教皇の首長権と優位、および自由意志と善いわざに対する恩恵の関係等について討論を行なった。ライプチヒは当時ドイツにおけるトマス主義の中心地であり、エックも基本的にトマスの立場に立っているため、セミ・ペラギウス主義に立つオッカム主義者ビールの主張には批判的であり、ルターとの対立はこの点に関して前景に現われて来ていない。ライプチヒ討論に関するルターの報告書をもこのことは明らかにする。ルターがこの討論で主張したテゼは次のとおりである。「善い行為であれ悪い行為であれ、自由意志が行為を支配する主人である、と勝手に喋り立てる者は、信仰が何であり、痛悔が何であり、自由意志が何であるかを理解し

ていないことが明白である。あるいは御言に対する信仰によってのみ義とされるのではないとか、信仰が罪過のすべを廃棄するのではないと夢想する者にとっても同様である」(WA. 2, 161, 13ff. cf. *ibid.*, 424, 1~426, 17)。このテーゼをめぐる討論はどのように行なわれたのであろうか。シュバラティン宛ての手紙にはエックとカールシュタットが討論の終りの三日間にこの自由意志について論じたことが報告され、両者が合意に達していることを次のように述べている。

「そしてエックが再びすべてにわたって妥協しかつ承認したのは次の諸点である。人が『自己にできるかぎりをなし』ても、それは罪である。恩恵を欠いた自由意志は罪のほか何もし得ない。すべての善いわざの中にも罪は存在し、人が『自己にできるかぎりをなすこと』によって恩恵に対して準備し得ること自体が恩恵である。しかし、実際においてはまさにこれらのすべてをスコラ主義者は否定しているのだ」(Münchener Ausgabe, Bd. 1, S. 106からの引用。WA. Br. 1, 423)。

ここにエックとの論争でオッカム主義の命題 *Facere quod in se est* の解釈も合意に達していることが知られる。この命題のトマスの解釈にエックは従っていて討論においてもビルと明白に一線を画している。彼は次のように言う、「人間は自己にできるかぎりをなすことによって善をなし得るということは明らかである。とはいえ、恩恵の援助 (*auxilium gratiae*) はいつも除外してはならない。そしてこのことこそ『自己にできるかぎりをなす』の意味していることである」⁽⁴⁶⁾と。エックによると恩恵と自由意志は協力し合っていて、自由意志はそれ自身の活動をなしているが、それも神の恩恵に依存している。「終りに、私は自由意志が善きわざに向かうそれ自身の特別な活動性 (*propria et specialis activitas*) をもっているにしても、神と恩恵とが与えたもうような活動性をも〔同時に〕もっていると告白する」⁽⁴⁶⁾。エックは自著 “*Chrysopasus*” において人間の自由意志をつらぬいて神は活動し、その活動因は万物にゆきわたるとみなしている。「神は人間の動力因 (*causa efficiens hominum*) であるから、神が働きたまわないなら、その他の

何事もなされない。また人間の自然的活動のいっさいは被造物よりも神が優った原因となって生じている⁽⁴⁷⁾。だから、人間の救済もその開始は神に由来するし、この点でペラギウス主義は拒否され、神の前に功績となる善いわざはなく、すべては神の救いの秩序に依存している⁽⁴⁸⁾。

このようにエックが恩恵と自由意志を恩恵の優位の下に総合的に把握しているのに対し、ルターはオッカム主義の伝統に立っているため、両者を区別し、二者択一的に分離して考える傾向を示している。これは神に対しても人格的に関係するように人間を立て、責任を負う主体とみなす近代人の自由の意識がオッカム主義の背景にあることから生じているといえよう。もちろんルターはかかる自由の意識に立つ自由意志は神の前には無力であり、原罪により悪に傾く奴隷状態に陥っていることを強く自覚し、一般の人々の懐いている自由意志の観念を攻撃せざるを得なかったのである。ここからルターはエックに対して次のように主張している。

「実際、すべての人は、すくなくとも未熟な人は、自由意志と「いう言葉」聞くと、それが善にも悪にも等しく向かい得ると理解する。そしてただ悪にのみ向かい得るにすぎないとは全く考えていない。そこから、自己に対する信頼に進んでいって、自力によって神に帰り得ると推測する」(WA, 2, 647, 5 ff.)。

自由意志を善悪無記なものとして中立的に考える見方はスコトゥスに始まりオッカムにより強化されてオッカム主義に流れている。ルターはこういう自律の立場が神関係においてはいかに信仰に相反し、自己信頼の不信仰と高慢に陥っているかを洞察しているのである。したがってルターのスコラ神学批判はトマスには通じず、自分の育ったオッカム主義にのみ妥当するといえよう。それゆえ一般化するというなら神から自立した意志としての「恣意」(Willkür)にルターの批判は向けられているというべきであろう。ライブチヒ討論のさ中に行なわれたルターの説教(一五一年六月二九日)はこの点に触れている。「自由意志(Ger Frey will)は………自己自身からは全く何事もなし得ない。善を承認したり実行したりするのは、その恣意のもとに許されていない(nit in seiner wilkure Frey steh)」。かえ

て意志を自由にする神の恩恵にもとづいてのみそれは可能である」(WA. 2, 247, 3ff.)。それでもなおルターはこの説教では『ハイデルベルク討論』の時と同じく自由意志の名称を残そうと試みている。しかも、それを残す理由がいまやはっきりと教済史的観点から次のように説かれるにいたっている。「人はアダムにおいて自由であった。だが今や墮罪により破滅し、罪のとりことなっている。それでもなお自由意志の名称は、かつては自由であったが、恩恵により再び自由とされなければならないゆえに、保存されるのである」(Ibid., 247, 17.)。『ハイデルベルク討論』では自由意志は単なる名目だけのもの (res de solo titulo) と消極的に語られていたが、ここではその「名称」(Namen) を残す理由が積極的に与えられている。したがって自由意志は救済にいたる実質的価値をもたないけれども、自由の弁証法の契機として、なお肯定されているのである。

(四) 『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』(Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. 1520)。ライプチヒ討論後ルターの教説に対する異端嫌疑が高まり、一五二〇年には教皇の教書 Exsurge Domine が出され、四一条項にのぼる問題点が明らかにされた。これに対して論駁を試みたのが『主張』と一般に呼ばれているこの論文であり、その第三六命題とその解説こそ四年後にエラスムスがルター批判の中心に据えた内容をもつ問題の箇所なのである。では、これまでのルターの思想といたったどこがどう相違しているであろうか。この第三六命題自体は『ハイデルベルク討論』の第一三提題の反復にすぎないが、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向かわせている点が最も重要である。こうして従来とってきた自由意志に対する解釈が変更されるにいたっている。

「そういうわけでこの条項を新しく作り直さなければならない。なぜなら、恩恵を受ける前の自由意志は単なる名目上のものにすぎない、と私が以前述べたのは間違っているからである。むしろ『自由意志は実際には空想的捏造物、

もしくは事態を欠いた名目である』と私は端的に言うべきだった。というのは人が善もしくは悪を考えると、その人の手中にはなく、……すべては絶対的必然性によって生じる (*omnia de necessitate absoluta eventum*) からである。詩人「ヴェルギリウス」が『すべては法によって確定している』と語ったとき、彼もこのことを言おうとしていたのであるし、キリストも『あなたがたの父の意志なしには木の葉の一つも落ちない』と言う。さらにイザヤが『もしできるというなら、善なり悪なりを行ってみよ』と語って嘲笑してゐる」(WA. 7, 146, 31f.)。

ルターは神学的決定論ともいふべき思想をこのように述べている。もちろん、神との関連でのみこのように主張しているのであって、「私たちが下位のものに目を向けるなら、事態は自由意志と偶然に属しているのは明らかである」(Ibid., 146, 30)と、その妥当する領域を限定し、「しかし、上位のものに目を向けるなら、すべては必然的である (*omnia sunt necessaria*)」。というのは私たちが意志するようにはなく、神が意志するようであるからである」(Ibid., 146, 31f.)。だから「神に対しては自由意志を止めなければならない。私たちと現世的なものに対して自由意志は明らか存在する」(Ibid., 146, 32f.)。自由意志に対してこのように妥当領域を限定することはこれまでと変化していない。また、ビールのオッカム主義の命題に対する批判も同様に変化していない。そのさい彼は「神の恩恵の必要なのをペラギウスが否定するよりも、あなたがそれを人間の能力のうちに置こうとする方が、私にはいっそう悪質であると思われる」(Ibid., 148, 8f.)と、いつて教皇のセミ・ペラギウス主義を批判する。また「御霊なしに自分の自然本性から御霊を得ようと熱望し、あるいは自己にできるかぎりをなすことによって御霊に対して準備することはどうして可能なのか」(Ibid., 147, 18f.)と問い、また、「御霊に向かつて歩み入るために自由意志は準備し得るとあなたは主張している」(Ibid., 143, 1f.)ときめつけて教皇もビールと同じ誤りを犯しているとルターは断定している。このように彼が攻撃しているのも、教皇自身の教えというよりも、セミ・ペラギウス主義の間違った邪説が教会の中に支配的であり、多くの人々、とくに単純な人々を害している現実を捉え、これを改革しようとする教皇の姿勢を批判

するためなのである (Ibid., 148, 11 ff.)。

さて、ルターがこれまでの意見を変更したのは、「単なる名目上のもの」から「実際には空想的捏造物もしくは事態を欠いた名目」(Argumentum in rebus seu titulus sine re)へと転換することによって自由意志の内実を徹底して排斥している点と、神によってのみ救いは実現するという「神の独占活動」(Alleinwirkamkeit Gottes)の教説を補強するために加えられた絶対的必然性の主張が、新たに彼の思想に決定論的特質を付与していることとの二点である。ところが『主張』のドイツ語版では絶対的必然性の命題も議論も見られず、ルター自身も、この母国語版の方がより良いと言っている (WA. Br. 2, 251, 7 f.)。そしてこの版では自由意志を表わす聖書的表现として「我意」(eygen wille)をあげている点を見ても (WA. 7, 449, 26) ルターが自由意志は「事態を欠いた名目」にすぎないと『主張』で言う真意がその存在をも否定しているのではないことが知られる。

自由意志と矛盾的对立する必然性は『奴隸意志論』では「隠れたる神」(Deus absconditus)の形而上学的側面を表現しているのであるが、もしこれを現実の人間に妥当するとみなすなら、マニ教やウィクリフと同じ決定論に陥るとエラスムスは批判するのである。⁴⁹⁾ さて、ルターの思想が神学的決定論であるか否かは、エラスムスとの論争をおおして考察されなければならないが、これまで考察してきたところからも明らかなように、ルターは道徳の領域と宗教の領域とを厳密に区別し、道徳から宗教への移行を徹底して拒否しており、聖なる「神の前に」(coram Deo)畏怖をもって関わる宗教的意識に立って思索を展開している。⁵⁰⁾ ここに神学と哲学とを厳密に区別するオッカム主義の伝統が自由意志の理解の上にも反映し、かついっそう徹底されるが、そのことは同時にオッカム主義自体を超越するにいたったのであるといえよう。

おわりに

ルターにおけるオッカム主義の伝統がいかに受容され、その問題がいかに克服されるにいたったかを、初期の著作や討論集をとおして私たちは考察してきた。そして神学が哲学から区別されるのみならず、義認のための準備に関するオッカム主義との対決をとおして神学が哲学もしくは道徳から解放され、宗教に固有の領域が明確になってきた歩みを解明し得たと思われる。そのさい、何よりも重要なことは自由意志の概念によって考えられている人間の主体性つまり自律としての自由の理解である。オッカムによって開かれてきた意志の自律性は、「神の絶対的権能」という自由の觀念にも明らかのように、本来は神の屬性であるが、人間もこの自由に対応する存在者として無記中性的自由を所有しているものとみなされている。ルターの自由意志の概念はこの点でオッカムの流れを汲むものであるが、ほかならぬこの自由意志を神にのみ認めて人間には拒否している(WA, 18, 636, 27ff.)。人間には神関係において自由意志は存在しないという主張は、オッカム主義の伝統からのみ確立されるのであって、そこにはオッカム主義にしたがう求道途上における義認に関する彼自身の苦闘があり、それを経てはじめて明確に自覚されるにいたったのである。すでに論じたように彼はオッカム主義を徹底することによって、それ自身を克服するにいたったのである。このようになった根本的理由はオッカム主義者たちが、ビールの学説に典型的に表われているように、自由意志を道徳の領域に適用した上で宗教的救済にまで導こうとしたからなのである。それに対しルターは道徳から宗教への連続性を断ち切り、宗教的に信仰のうちに救済を求めたため、自由意志の否定という方向に進まざるを得なかったのである。

さて、アウグスティヌスもルターと同様に自由意志に対して奴隸的意志を説いているが、彼は自由意志が善に向かつて自由になっているか、それとも悪の奴隸となっているかを明確に区別したのであって、奴隸状態においても自由意志が働いていることを認めていた。⁽⁶⁾ルターもアウグスティヌスの影響の下にこのような自由意志の働きを認めてい

るが、それに対する評価が次第に低くなり、終りには存在 (Existenz) を欠いた名目 (Nomina) とみなされ、ついに絶対的必然性の導入となったのである。このように彼がアウグスティヌスの線から後退してゆくところに、神の自由と人間の自由とを排他的にとらえるオッカム主義の伝統が影響しているといえよう。つまり神と人との関係を相互に自由な意志的関係とみなし、その他の客体的存在への関連を排除するオッカムの自由論が背景に立っている。もちろんルターはこの前提に立って「信仰によるのみ」の原理を確立するのであるが、信仰の受動性の中に働いている主体的契機⁽⁵²⁾、後にキルケゴールが *Aneignung* によって示す実存的態度は、オッカム主義の伝統によって培われた土壌から生じているといえよう。(丁)

注

(1) たとえば E. Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham* は「カムの神観「神の絶対的権能」の説が教会の恩恵論を危うくし、その論理的で合理主義的展開には深い宗教的内容が欠けている」と主張している。この書の序文を書いたカトリックの宗教改革史家ロルツ(J. Lortz)も著者の考えを支持している。なおロルツは *Die Reformation in Deutschland*, Bd. I, S.173 でオッカムを「根底から非カトリック的である」とみなしている。また H. J. McSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen* もトマスの立場からルターを批判的に検討し、オッカム主義の歴史の意義、およびルターがオッカム主義で教育を受けたことの意味を全然評価していない。それにしてもなぜトマスによってルターが批判されなければならないかの理由が与えられていない。むしろ W. Dettloff, *Die Entstehung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther* では、フランシスコ会の神学はスコトゥスまで真正な代表者をもつと主張され、ルターが直面し受容したオッカム主義は正当な代表とは言えないことが論証されている。ここでもルターが死せる伝統を受け継いだ不幸な事態を明らかにしようとして試みられている。

(2) C. Stange, *Augustinischer Nominalismus*, in: *Luther Studien*, I, S. 1 ff. を参照。

(3) 拙稿「初期エラスムスの人間学の特質」(国立音楽大学研究紀要第一五集)二二頁以下参照。

- (4) 拙著『ルターの間学』四八頁参照。また、アリストテレスに従う教皇派の神学者と対比してルターは「哲学者アリストテレスの方がいっそう善良で、正直な理性をもつて、神性をそれと混入したりしなう」(WA. 40 I, 410, 11 ff.) と云う。
- (5) 同様のことを G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, S. 95 が述べている。
- (6) dialectica は一六世紀では論理学(logica)に代わる語で、メランクトンの三冊の論理学書に付られた題名を見るなら明白かであろう。Compendaria dialectices ratio, 1520 『弁証法の要約的理論』 Dialectices libri quatuor, 1528 『弁証法四巻』 Protemata dialectices, 1547 『弁証法の諸問題』 ヴァルデウス H. Scholz, Geschichte der Logik, 1931 の邦訳『西洋論理学史』一八頁参照。
- (7) R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, S. 726f.
- (8) R. Seeberg, op. cit., S. 726f.
- (9) Gullelmi de Ockham, Quodlibeta septem, III, q. 3; VII, q. 14.
- (10) B. Hägglund, Theologie und Philosophie bei Luther und in der occanistischen Tradition, S. 25f. の下が詳しく論じられている。
- (11) アリストテレスの倫理学に立つスコラ主義の行為義認が疑問視され批判されたのは『第一回詩篇講解』(WA. 4, 19, 22ff.)と『ペテロの使徒行伝』。
- (12) Aristoteles, Ethica Nicomachea, 1098^a 15.
- (13) Thomas Aquinas, Summa theologiae, I-II, q. 54, a. 1.
- (14) トマスは罪の習性(habitus)により自然本性が壊敗してゐるとき、恩恵により新たに内的な習性が形成され、戒めを履行し得るようになる。神の恩恵のそそぎにより意志が準備されるといふ(Summa theologiae I-II, q. 108, a. 1, ad 2参照)。したがって、神の恩恵を行為の開始点において説いているためセシム・ペラギウス主義は回避されているが、恩恵との共働による功績は認められている。たとえば次のように言われる。「運動者としての神によって導かれた自由意志の運動に対して終点のように立てられるものは、人間の功績に入れられるが、出発点のようにこの運動に対立させられているものはそうではない」(op. cit., I-II, q. 114, a. 9)。⁹しかるにルナックによると共働的恩恵には活動的恩恵がアウグスティヌス以来先行し、両者は区別され、トマスもこの区別を明瞭に述べてはいても、実際は共働的恩恵のみが力説され、結果として功績思想が生じて

- 「カトリックの歴史」(A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III, S. 652ff.)。
- (51) E. Iserloh, *Grade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham*, S. 112f. 44-45 頁
・ローマン・ブーン「エドワード・トーマスの初期カトリックの自由主義の発展」(松本他編『エドワード・トーマス研究』) 二
大川真次を参照。
- (52) 拙稿「カトリック主義の歴史性」(『カトリック主義の歴史性』(福永他) 所収) を参照せよ。
- (53) ヴォーニツェン「カトリック主義の歴史性」L. Grane, *Contra Gabrielem*. Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der
Disputatio contra scholasticam theologiam, 1962 44-45 頁 H. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel
Biel and Late Medieval Nominalism*, 1963 44-45 頁の論議を参照せよ。ヴォーニツェンの論議は、その論議の
一部。
- (54) E. Iserloh, op. cit., S. 129.
- (55) G. Biel, *Sermones de festivitibus Christi*, 14
- (56) Th. Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 112, a. 3.
- (57) Th. Aquinas, op. cit., I-II, q. 109, a. 6.
- (58) D. Scotus, *Lib. IV Sent. dis. 14, q. 2, 14* (*Opera omnia* XVIII, S. 74f.) E. W. Kohls, *Luther und Erasmus*. Bd.
II, S.260 を参照。
- (59) G. Biel, *Lib. II Sent. dis. 27, q. 1, a. 2, c. 4*, H. Oberman, op. cit., p. 172. Note 80 を参照せよ。
- (60) H. Oberman, op. cit., p. 169 ff.
- (61) H. Oberman, op. cit., p. 173.
- (62) G. Biel, *Canonis Misae Expositio*. hrg. H. Oberman und W. Courtenay, Bd. II, 442. Reinhard Schinzer, *Die
doppelte Verdienstlehre des Spätmittelalters und Luthers reformatorische Entdeckung*, S.7 ff を参照せよ。
- (63) G. Biel, op. cit., II, 443.
- (64) G. Biel, op. cit., II, 443.
- (65) G. Biel, op. cit., II, 444.
- (66) W. Dettloff, *Die Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*, S. 360 44-45 頁の論議を参照せよ。

め、スコトウスとオッカムの総合にいたっている点を指摘している。なおこの二つの功績概念について T. M. McDonough, *The Law and the Gospel in Luther*, p. 156-162 を参照。

(16) O. Scheel, *Martin Luther, Von Katholizismus zur Reformation*, Bd. II, S. 467 以下『命題集』の中に引用されたトマス・スコトウスによる新しい方向が開始していること。

(17) L. Grane, op. cit., S. 269.

(18) 『第一回詩篇講解』における契約概念については前述の拙論「ルターとオッカム主義の契約神学」を参照。なおこの概念は E. S. E. Ozment, *Homo Spirituialis. A Comparative Study of the Anthropology of Trauler, Gerson and Luther in the Context of their Theological Thought*, p. 139ff. の指摘に従う。

(19) L. Grane, op. cit., S. 302 以下『第一回詩篇講解』でオッカム主義を完全に克服していると結論している。Bandt, *Luthers Lehre vom verborgene Gott*, S. 62 も新しい認識が原則的に開始していることみなす。

(20) G. Biel, *Lib. III Sent. dis. 27, q. un. a. 1, not. 1. L. Grane, op. cit., S. 359* からの引用。

(21) L. Grane, op. cit., *ibid.* からの引用。

(22) 自由意志が無記的 *indifferent* であることに対するトマスも認めていた。「自由意志はよく選んだり悪しく選んだりするものと対して無記的であるが (indifferent se habet)」(*Summa theologiae* I, q. 83, a. 2)。²⁰ しかし選択意志は目的にいたる手段の選択に関して自由であっても目的自体は知性により示され、知性の導きで意志は従うと考えられていた。しかるにスコトウスになると知性は真理を受容するにすぎないが、意志は自発的なもので、知性をも動かすと考えられ、選択の力は意志そのものに属すと説かれた。つまり、自由意志ではなく、意志自体が自由なものとして相対立する可能性の間で決定を下す選択力となっている。この傾向はオッカムにいたると無記的性格として明白に主張されている。「私は、それによって私が無記的にかつ偶然的に、相対立しているものを起こし得る能力を自由と呼ぶ」(*Quodlibeta Septem*, I, q. 16, *Opera Theologica* IX, 87, 12ff.)。こうして意志は善や価値という目的から離れた、それ以前に存在する、完全に無記的な決定の自由として動力因的な生産力となっている。

(23) ルターは無記中立的意志に対し批判を加え、それは「単なる弁証論的捏造物」(*merum figmentum dialecticum*)にすぎないこと (WA, 18, 669, 20; 670, 1)。

- (39) L. Grane, op. cit., *ibid.* からの引用。
- (40) L. Grane, op. cit., S. 362 からの引用。
- (41) WA. I, 147 の註参照。
- (42) 詳しくは拙著『アウグスティヌスの人間学』四一三頁以下参照。
- (43) ルターは『奴隸意志論』においてエラスムスが提起したこの二つの必然性について詳論している。この議論の歴史的背景については H. McSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Handschrift „De Servo Arbitrio“ im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition*, 1967 が詳しく研究されている。
- (44) A. Nygren, *Simul iustus et peccator bei Augustin und Luther*, in *Augustin und Luther*, S. 30.
- (45) H. J. McSorley, op. cit., S. 235 からの引用。
- (46) H. J. McSorley, op. cit., *ibid.* からの引用。
- (47) J. Eck, *Chrysostomus*, II, 60. H. J. McSorley, op. cit., S. 234, Anm. 150 からの引用。
- (48) J. Eck, op. cit., III, 95. H. J. McSorley, op. cit., S. 235, Anm. 153 参照。
- (49) エラスムスのルター批判について拙稿「エラスムスのキリスト教ローマニスム——『評論・自由意志』の研究——」(国立音楽大学研究紀要第一六集)を参照された。
- (50) ルターは『ガラテヤ書講解』(一五三一年)でスコラ神学の自由意志に立つ恩恵論を詳論し、かかる言論が生じてくるのは「聖なるものに対する認識(配慮) [cognitio aut cura rerum sacrarum. WA. 40 I, 221, 11] の欠如と罪の自覚が皮相的であることに由来する」といふ。彼の『奴隸意志論』が神の聖性を中心に論じられているのは、この理由によるのである。
- (51) 拙著『アウグスティヌスの人間学』四二六頁以下参照。
- (52) この契機を私は「転換的主体化」としてとらえることができると思う。拙著『ルターの人間学』八二頁以下を参照されたい。
- 〔付記〕ルターのテキストの引用はすべてワイマール版全集に依っている。それは WA. の略記号で表わし、これに続く数字は巻(分冊のあるものはその数字も)・頁・行を示す。なお、手紙は WA. Br. を、博士講録は WA. Tr. を、それぞれ表わす。

(筆者 かねこ・はるお 岡山大学文学部〔倫理学〕教授)

Der „architektonisch“ organische Bildraum Adolf Hildebrandts fixiert dagegen allein den „Horizont“, der nämlich eine der zwei Variable des Anschauungsraums ist, und zwar als „Relieffvorstellung“. Die Bildtiefe muß man also hier unreversibel, ausschließlich von uns hin zum Augenpunkt aufnehmen.

In gleicher Weise wie bei der Raumzeichnung Albertis zielt die Raumästhetik Hildebrandts darauf ab, das irreale und abstrakte Zeichen des Bildes den konkreten Raum der Natur bedeuten zu lassen. Aber die Raumästhetik Hildebrandts konstituiert absichtlich kein absolut geschlossenes „Koordinatensystem“, welches Alberti durch seine mathematische Methodik der Zeichnung fast vollständig ausgeführt hat, und zwar so, daß beim Bildraum Hildebrandts das subjektive Ablesen des Zuschauers jedesmal über das fragliche Verhältnis zwischen „Horizont“ und „Gesichtspunkt“ disponieren und es determinieren kann. Der Terminus „Fernbild“ drückt die Absicht prägnant aus. Man darf sagen, daß die Raumvorstellung Hildebrandts den perspektiven Raum Albertis etwa halbwegs auf den uns umgebenden Anschauungsraum zurückwirft.

Luther and the Ockhamistic Tradition

by Haruo Kaneko
Professor of Ethics,
Faculty of Letters,
Okayama University

The present thesis is an inquiry into the historical process by which Luther at first accepted and later overcame Ockham's philosophical theology as seen in his earlier works. We must first pay attention to his

acceptance of the Ockhamistic separation of theology from philosophy in his early lectures and some of his academic tracts for the Reformation. Next we must consider his understanding and acceptance of the nominalistic covenant theology. The word covenant (pactum) means that on which the relation between God and man is based. Its content is usually expressed in the following technical terms: *Facienti quod in se est, deus non denegat gratiam; meritum de congruo et meritum de condigno*. Although Luther performed such preparatory good works according to this teaching, he found his own inability and sins. Justification by faith alone is the new Reformation recognition by which he overcame the nominalistic covenant theology. This recognition is best expressed in his idea of free will. If we compare his thought with the traditional Ockhamistic interpretation of free will, it becomes especially apparent that Luther's experience and thought was not ethical but genuinely religious.

Kants Methode in der „Kritik der reinen Vernunft“ und das Problem der Dinge an sich

von Shigeru Fukutani
Assistent beim Institut für
Geschichte der neueren Philo-
sophie an der Universität Kyoto

Dieser Aufsatz stellt sich die Aufgabe, vom kantischen Begriff : Dinge an sich eine neue Auslegung vorzulegen.

Mehrere Textstellen in der „Kritik der reinen Vernunft“, die sich oft widersprechen, haben seither dazu geführt, daß man unter diesem Begriff recht Verschiedenes versteht. Bei dieser Verschiedenheit der bisherigen