

近代倫理学生誕への道(七)

——封建的自然法とその解体——

堀 孝彦

【解題】

この論文は、さきに掲載した『人間の本性』概念と自然法＝「社会理論—問題の提示—」(『名古屋学院大学論集・社会科学篇』23(4)1987.4)に続き、同24(3)1988.1に発表された。

それは、当時の問題意識が、国境を越えた普遍的な《人間の本性》論の展開として『近代倫理学』の生誕を描こうとしていたからであった。しかしそれらは、その後、十八年もの中断をへて異なる問題意識のもとに包摂されるようにして、「家族道德の止揚」(ヘブライズム)以下の論稿となって今日にいたっている(『近代倫理学生誕への道(四)』の「解説」参照)。

「普遍的な《人間本性》論は、——国民道德にこだわる「近代」日本とは対照的に、——「国民諸国家」形成期に、ルター以降の西欧世界では継承されながらも、むしろ各国それぞれ独自の性格をおびつつ展開されていた。

中世紀のトマス以降、広義の「モラル・サイエンス(人文学)」は、一八世紀イギリスでは『近代倫理学』を生み、その展開(＝解体)過程において「(国民)経済学 political economy」へと発

展し、社会科学の成立へと導かれた。ドイツでは「(形而上学的な)近代哲学」へ、フランスでは一九世紀に「社会学」を自らの胎内から産み落としていったと、いえよう。

この経過で想起されるのは、かつて「マルクス主義の三源泉」として云われていたことである(レーニン「マルクス主義の三源泉と三構成部分」1913)。すなわちドイツ古典哲学、イギリス古典経済学、フランス社会主義である。その指摘は、マルクス主義が人類史的意義をなう近代思想の先進的諸理論への批判的・統合的継承を標榜したものと理解できる。

そのことをもっと接近してみれば、ホッブズ、ルソー、スマス、カントを念頭にした、内田義彦の行論の趣旨とも重なる(『社会意識の歩み』1971)。

「一八世紀半ばの西欧の反省のなから新しいヨーロッパが、自由(英)、平等(仏)、人格(独)という三位にして一体をなす言葉(商品が、商品所有者としての人間に語りかける言葉)の、いずれか一つに力点をおいて、それを思想の中

核に据える近代ヨーロッパのそれぞれに新しい学問が生まれてくる」。

さきに抄訳紹介したE・トレルチ著「一七、一八世紀英国モラリストたち」(『近代倫理学生誕への道』(六)2011.7)は、その小見出しからも明らかのように、「カトリシズムおよびプロテスタンティズムの倫理と自然法」「自然法の世俗化」、「イギリス革命」、「ホッブズ、ロック、スミス」と続いている。

.....

【本文】

封建的自然法とその解体——「人間の本性」概念の転回——

一 トマス・アクィナスにおける自然法と「人間の本性」

最古の教会法集成である『グラティアヌス法令集』*Decretum Gratiani* (十二世紀)は、その冒頭において、「人類は二つの法によって規律されている。すなわち自然法と慣習とである。自然法とは聖書および福音書のなかに含まれているものである」と宣明している。自然法の神性ということについてだけならば、すでにキケロの定義にさかのぼりうるし、教父たちはそれをキリスト教の神からアダムに授けられたものとして転釈していたところであるが、「自然法は聖書のなかに体现されている」との上記の定義の真に新しい点は、それが同時に、「聖書は自然に矛盾しないことを意味する」(ダントレーヴ『自然法』

(一)

1951) ことにあった。

「人間の自然性(本性)」は、もはや単純には否定されず、恩恵と自然、信仰と理性は相関させられる。このような精神は、原始キリスト教ならびにアウグスティヌス主義、——古代的思想——とは異質のものである。この課題をトマス・アクィナス(Thomas Aquinas 1225-74)は、キリスト教的自然法の体系を樹立することによって遂行した。それは、世界史における封建制ならびに封建的思想の、特殊西欧的弁証といえる。

(一) 恩恵と自然

トマス哲学の精髓は、「恩恵は自然を完成しこそすれ、これを破壊するものではなく(*gratia perficit naturam, sed non destruit*)」という定式のうちに集約的に表現されている。

- ① 信仰は神よりの恩恵であり、この信仰によって(恩恵の光のもとに)、啓示が真理として受容される(＝啓示的・超自然的真理)。
- ② また、理性の論証によって(理性の自然の光のもとに)、存在の諸法則が真理として獲得される(＝論証的真理)。

これら二つの真理は、ともにその唯一の源である神に由来する以上、矛盾するどころか、かえって前者は後者を完成させると解するに至る。このことは、両真理が成立する範囲のうち、共通の交錯する部分が見られることによっても明らかである。この「啓示可能なもの *revelabilia*」と名づけられる共通領域は、必ずしも啓示によらずとも

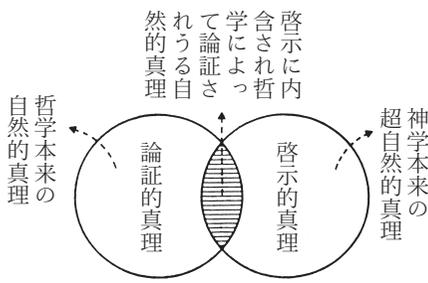


図1 論証的真理と啓示的真理

自然的理性によっても論証的に得られる部分である。「啓示可能な」共通部分は、啓示によって受容しうる玄義（ミステリウム）についてさえも、部分的には理性による認識を認めたことの現れにはかならず、恩恵と自然との有機的関連を暗示証拠である。

このような考え方の前提には、アウグスティヌスとは非常に異なった「罪」意識が横たわっている。トマスにとっても、人間の墮罪、原罪がキリスト教信仰の中軸に据えられていることに変わりはない。しかし、そのような人間も世界も、神によって創造された——したがって神的立場で「合理的な」——秩序であることの方を重視する。人間は、たしかに罪に墮ちたけれども、罪そのものは「自然の本質的諸原理*ipse principia naturae*」を無効にはしない。すなわち「自然の理性*naturalis ratio*」の命令を履行する能力は損なわれたものの、それを認識することは依然として可能であると考えられている。このことは、アウグスティヌス主義が否定し

ていた自然的・合理的な価値の領域の存在が容認されることを意味している。もはや世界は、悪魔の国、単なる墮落の場ではなく、社会的・政治的制度もそれなりの「合理性」を備えた領域としてみなおされていること——見直されざるをえなくなったこと——の形而上学的反映である。ちなみに云えば、後述のルターは逆にアウグスティヌスを参照

しつつ強烈な罪意識をもつにいたるが、彼における、恩恵を与え・かつ裁く神が、内面と外面世界との峻別の帰するところとして、「創造の神」と区別されるのと極めて対照的といわねばならない。

古代ギリシャ思想のキイ概念が《*physis*と*nomos*》であったとすれば、トマスにおけるそれは《*gratia*と*natura*》である。同じく「自然」といっても、*physis*は*nomos*の対概念として、「人為によらない自然」を意味したのに対し、トマスの「自然*natura*」は、神によってつくられた「自然＝被造物」を指す。

以上のような自然観の転回は、先行思想との関連で見れば、すでに初代教会で定式化されており、ストア派のいわゆる相対的自然法と、モーゼ的・キリスト教的啓示（＝絶対的自然法、十戒）との等値*Gleichung*に力を得てなされていった。そこでストア派における自然法則*Natugesetz*（自然法秩序）と、衝動（*Trieb*）な（＝）情動（*Affekt*）との対立から生じる「倫理的三元論」は、アリストテレスの内的目的論の流儀で調停（*vermitteln*）される。それは「情動から理性へむかう上昇発展、すなわち精神の内容を規制し、規準や秩序によって理性目的に関係づけられた洞察が、精神生活の自然所与（内容）を加工して倫理の素材となす」ことによるのである。衝動も理性の合理的目的にむかうとき、それを目的論的「発展」としてとらえているから、自然の肯定的把握は、人間のそれなりの主体性承認と見合っているわけである。ただし、ここにいう「理性の合理的目的」とは、人間がみずから探究するというような近代的理性では全くなく、神の計画した「全体」目的にはかならない。ここに「不完全なもの、それより完全なものの利益に奉仕するために存在する」（IIの2、q.66）⁽³⁾、個々

のものは全体(＝神)に奉仕することを本性としている、あるいは、「およそ部分なるものは全体に対して、不完全なものが完全なるものに対応することに関係づけられており、人間は完全なる共同体の部分であるのであってみれば、共同的なる幸福への秩序を配慮することが法に固有の働きでなければならぬことになる」(IIの1、q. 90, a. 2)などという基本的な考え方が適用される。したがって人間の「主体性」といっても、当然それは「二面性をもっているわけである。

初代教会における社会生活と教会、現世と来世との緊張は克服されるかのようにみえるけれども、中世紀特有のキリスト教的把握は、「超自然的なもの(das Übernatürliche)」という観念にある。「超自然的」なのは神のみであるが、「キリスト教的超自然主義の本質は、依然として自然的でしかない被造物(としての)人間をその自然的限界以上に高めて神自身の超自然性へもたらし、神の本質に参与(Teilnahme)させるところにあり」、神の恩恵によって自然の限界を超えていくことを意味している。そこで今や、克服すべき対立項は、第一には、法・権力・利己追求にもとづく特定の分割された社会と、神の子の普遍的な愛の王国との間にあるのではなく、みずからの理性的法(則)を發揮した自然と、サクラメント的(＝神秘的な)恩恵の奇蹟のキリスト教特有の生活目標との対立、つまり現世的生活の自然的＝キリスト教的社会体系(Gesellschaftssystem)と、神秘的愛と浄福の共同体(Gemeinschaft)との対立となる(Toeltsch, Soziallehren, S. 269)。たんに相対的自然法と絶対的自然法とを調停するだけでなく、「自然と超自然との調停」という二重の和解が課題となる(ibid. s. 264-269, p. 262-267)。

(2) 自然法の体系

トマス形而上学の基本カテゴリーが「自然 natura」であったのに対応して、社会理論のそれは「自然法 lex naturalis」である。ただし「法」といっても、それは宇宙の合理的秩序のなかに内在し、万物を支配する「法則 lex」であるから、そのまま一つの秩序、善をめざす世界の理性的秩序を意味している。この秩序は神の根本的世界計画によるものであって、それが自然法体系の最も高い秩序をなす「永久法 lex aeterna」である。その基本的第一テーゼは、次のように述べられている。

「世界が神的摂理(divina providentia)によって支配されていることを認めるならば、この宇宙世界の全共同体(コムニタス)が神的理性(ratio divina)によって統治されていることはあきらかであろう。それゆえに、宇宙全体の支配者としての神のうちに見いだされるところの、諸事物支配の理性そのものは、法則の合理性(法の本質)を有する。……神的理性における事物の把握は時間のうちになされるのではなく、永久的であるからして、このような法(＝法則)は永久的とよばれるのではなくてはならぬ。」(q. 91, a. 1)

ところで、神の世界秩序であるこの永久法は、「二様の仕方」人間に示される。すなわち自然法と神法とである。

法(法則)は行為の規則・規準であるが、それを課せられるということは、当の課せられる者が規則・規準をなほどこか分有(参与

participare) していることによって成り立つ。万物は永久法に規制されているのであるから、すべてのものは永久法の刻印 (impressio) からして、それぞれに固有の働きや目的への傾向性をもつかぎりにおいて、永久法を分有している。理性的被造物である人間の場合、みずからも摂理の分担者 (particeps) となつて、自己のみならず他のものために配慮することができるから、より卓越した仕方では摂理に服し、永久な理性を分有し、それに参与している。

このように、永久法への人間の《参加》が自然法である。これは啓示的真理と論証的真理の区別でみると、聖書の啓示によって示される「神の法 *lex divina*」が前者に、自然の光 (=人間理性) が永久法に参加しそれを認識することによって得られる「自然法」が後者に対応する。形而上学における「自然」の役割と同様、ここでも人間は自然法によって神の秩序に参加し、正義を実現しうるものとして、「積極的」にとらえられている。

自然法は「実践理性 *ratio practica*」によって認識できるが、実践理性よって第一に把握されるのは「善 *bonum*」である。すべて「働きをなす者 *agens*」は目的のゆえに働きをなすのであり、善の観念 (*ratio boni* 善の側面) を有するからである。したがって実践理性における第一の原理は、「善とはすべてのものが欲求するところのもの (*bonum est quod omnia appetunt*)」という善の観念にもとづくものである。それゆえ、法の第一の規定・命令は、「善は為すべく、追求すべきであり、悪は避けるべきである (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*)」となる (q. 94, a. 2)。そして自然法のその他の規定は、すべてこの根本規定にもとづいて成立する。

トマスは、つぎに自然法の諸規定を「自然本性的な傾向性 *inclinatio naturalis*」の「秩序・段階 *ordo*」にしたがって秩序づけていき、これが自然法の内容をなす。すなわち、人間の基本的傾向 (欲求・要求) である不変の部分としては、

- ① 自己保存 (生命の保持)
- ② 種族保存 (雌雄の性交と子どもの教育)
- ③ 共通善のための社会形成 (社会生活を求める傾向)

が挙げられる。この内容からみると、トマスの自然法は人間の幸福に帰着することがわかるが、ここで重要なことは、「社会のうちに生活すること」が「神について真理を認識すること」とならんで、自然法に属するとされていることである (q. 94, a. 2)。こうして世俗的政治的・社会的な生活も、自然法のもとに実現されているというお墨付きを得て、またその限りにおいて自然本性的なものとして承認される。その根拠は、「人間のうちには、すべての実体と共通であることとき自然本性にもとづくところの、善への傾向性 *inclinatio homini ad bonum* が見出される」(q. 94, a. 2) といふ「共通善 *commune bonum*」の実現にある。

こうしてトマスは、宇宙の秩序から社会的現実をへて人間の内面にいたる存在の全系列を描き、そこに一貫してつらぬかれている法則規範を示したことになる。したがって理性的で道徳的善をあらわす「法・法則」秩序のもとで、「自然な」社会秩序、「自然本性的傾向性」をもつ人間が存在している。ここにおいて自然法 (法則) は、まさに「道徳の基礎」(ダントレーヴ) なのである。

アリストテレスの有名な定義、「ポリスは自然的に (本性として) 存

するものの一つであり、人間が自然的にポリスの動物 *zoon politikon* であることは明らかである」(Polit. 1253 a. 2) を参照しながら、トマスが「人間は自然〔本性〕的に政治的で社会的な動物である *homo est naturaliter animal politicum et sociale*」(q. 72, a. 4) と捉えたこと⁵⁵、人間の本性的欲求として「社会性」を初めから考えている立場から容易に理解できる。共通善を実現するための社会生活は平和的秩序でなければならず、ここに政治的支配(＝権力)が不可欠とされる。しかもそれは、もはや墮罪の結果としての妥協としてではない。アリストテレスが自明の前提とした奴隷制 (*servitus*) を、中世末期のトマスは「自然によって定められたものではなく、人間の考案 (*ratio*) によって人間生活の便益のために作りだされたもの」、すなわち「付加による自然法の変更」(q. 94, a. 5) とみなすにいたっているが、——この推移は古代奴隷制から封建性(農奴)への発展に対応している。——自由人の間における支配関係、政治的服従 (*subjectio civilis*) がアダムの無垢の原初状態においても存在していたことは疑われない。それは、創造の秩序の一部とみなされていたのである。

(3) 理性と衝動

「理性的にして社会的な動物」としての人間とは、どのような構造をもつものであろうか。理性と、衝動あるいは傾向性とをどのような関係でとらえて、人間の本性を考えているのであろうか。

「原初の状態においては (*in primo statu*) 理性のみが支配していたのに対して、人間が神から離反したとき「感覚的な欲求の衝動 *impetus sensualitatis*」のままに動かされる状態に陥った (q. 91,

a. 6)。「感覚的欲求の傾向性 *sensualitatis inclinatio*」は、理性にしたがって行動する在り方を秩序づけられている人間においては、「理性の法からの逸脱 *deviatio*」であって、「邪欲 *fomes*」とよばれる。それは人間が「原初の正義 (*justitia originalis*) と理性の活力」とを取り除かれた状態である。ここで「原初の正義」とは原罪 (*peccatum originale*) 以前の状態であるが、「純粹な自然本性の状態ではなく、恩恵によるところの、超自然な正しい状態」を云い、近代自然権思想が仮定した自然状態とは異なる。要するに原初状態で理性と衝動は一致していたが、原罪によって邪欲を生じ、理性的状態は喪失された。しかし理性と、衝動ないし傾向性との対立は解消される。人間の衝動は理性によって導かれるかぎり善であるからである(後述のルターとの著しい相違点!)。個々の不完全な個人の衝動(＝部分)は、全体の秩序へ向かい、調和させられる。それが理性の役目とされる。「人間理性は自然的衝動と神との媒介者として、神への道を衝動に指し示す」のである⁵⁶。

法則が合理性を有するとされるのは、それが目的に結びつけられている点にある。理性は、究極目的である共通善(＝全体の秩序)へむかって不完全な個々人の衝動を秩序づける。そこに法則の合理性があるとされるのであるから、衝動の優位は生じ得ないわけである。しかし「欲情的な感覚的欲求の傾向性」それ自体も「人間の本性 *natura humana*」の部分であることは否定されない。「自然本性的な欲情 *concupiscentia naturalis*」とよばれるもの——飲食や性的事柄——もある。肉欲や怒りなど人間本性の傾向性も、理性によって規制され共通善へと秩序づけられるにしたがって自然法(則)に属する、という

考え方が基本になっている。もともと「本性的な傾向」とは、実践理性によって善へむかう傾向のことであって、好悪についての知識がなくとも人間の「本性的傾向」は直ちに「好ましいもの」を求めずにはおかない、という解釈もある。⁸⁾ ここまで来ると、「この世に存在するものは、すべて神によって無から創造されたものゆえ、多少とも善性をもつという考え方にもとづく」といえよう。

トマス体系は、その第一命題さえ前提にしまえば、その後は、すぐれて合理的に演繹されていく性格をもっていて、その点で今日にいたる「永遠の哲学 *philosophia perennis*」と目される所以をなしているのであるが、根本命題——「世界は神的摂理によって支配されている」——それ自体の「非合理的」独断性は明白である。なるほど人間の本性は神の秩序（摂理）に服するようにできていて、しかもそれが上からの強制による必要がなく、人間の本性的傾向として、もともと「自発的に」なされるのだとすれば、これほど「合理主義的なヒューマニズム」はないようにも見える。しかし、「そういう傾向が人間の本性だと、誰がきめたのであろうか」⁹⁾（水田洋『近代人の形成』）ということになる。

ローマ・カトリック教会が自然法の実質上の判定者であり続けるかぎり、この秩序は保証されているわけである。もちろんそれは、封建制秩序の合理化という社会的起源をもつ問題設定に発しており、それが自然における合理的秩序に関する学説（中世自然法）を生み、それに照応的な「人間の本性」論となったといえる。

「自然法は万人において一つであるか」、「改変されることが可能か」
（q. 94, a. 4, 5）¹⁰⁾ トマスはそれを一つの項目として挙げて

扱っている。その後におけるカトリック神学においても、自然法における「不変原則」（第一諸原理 *prima principia*）と、第二規律（*secunda praecepta*）との関係が執拗に追及されている。神的秩序への参加としての自然法の不変原則がゆらぐことは一大事であるし、そうかといって歴史的弾力性をまったく排除することもできない。ここに細かな工夫が積み上げられていくが、いずれにせよ、自然法の性格は人間の本性のそれと密接であるから、人間の本性（本性的欲求）の不変性に根拠が求められることになる。

それではトマスは、「人間の本性」を不変と考えていたであろうか。かれは、ある形において「人間の本性は可变的である（*natura humana mutabilis est*）」（IIの2、q. 57, a. 2）とい、「人間の本性は神性の様な不変なものではなく（*natura humana non est immobilis, sicut divina*）」¹¹⁾『ニコロコス倫理学』の叙述（VII、lect. 14）にしたがって、自然法に適合する行為も、人間の状態や環境によって変化する（*Supplementum*, q. 41, a. 1）ことを否定しない。しかしこのことから、人事にかんする事項には、およそ不変なものはなく、自然法などは存在しないと論ずる論には、むしろ反論する。「本来、正しいものも、時に誤りとしなければならぬことは、たしかにある。だからといって、本来正しいものは存在しないとはいえない」（IIの2、q. 57, a. 2）からである。一般的に、不変な自然法は厳然として存在する。しかし個々の「適用」は環境によって考慮されるといって、トマス流の柔構造がここにも見られる。

二 ルターにおける人間観の転回

宗教改革それ自体は、自然法思想に根本的な転回をもたらしたとは言えない。むしろ、初期（前期）ルターについていえば、その最大の力点が「神と人間」との絶対的隔絶におかれたからして、何らかの意味での両者の《媒介》をはかる自然法的発想は、ルターの「信仰の宗教」から直接には成立しがたい。しかし、このことは、宗教改革が中世キリスト教的自然法に影響を与えなかったところか、封建的「自然社会」観を根底から転回させることによって、来るべき近代（自然法）思想への巨大な方向づけを与えたのであった。スコラ的自然法体系、ひいては中世的全構造物を——ひとまずは——粉碎する、普遍と個別との《自然法的》架橋をさえ成立しがたくするほどの、すさまじい宗教改革エネルギーがどこから生じたのか。その思想的原点を確認することが当面の課題となる。したがって以下の叙述は、ルターの全体像をあきらかにしようとする思想史的研究ではなく、とりわけルター前期における「神の義」発見に発する論議と、その論理的帰結に限られる。

通常、ルター（1483-1546）の諸活動は、一つの時期、すなわち「九五カ条の論議」（一五二七年）を端緒とし、三大宗教改革論文に代表される第一期（対ローマ教会闘争が興隆していく宗教改革開花期）と、改革の現実に失望した者の離反・論争をへて農民戦争をピークとし、主導権が領邦君主へ移行していくなかでルターが死没するまでの第二期（宗教改革内部での抗争、体制的強化期）とに分けられる。前期における既成秩序へのルターの批判と破壊・解放に対して、後期には秩序の擁護と保存

が意図され、これら両者は少なくとも現象的には相互に矛盾・対立している。そこで、このような二面性——矛盾対立、原理的移行、原理的一貫的關係など——を、ルター思想の内的構造に即してどのように理解するか（転回・妥協・移行・一貫などとして）、そこに転換があるとするれば、それを媒介したものは何だったのか、といった問題が思想的ルター研究の主要テーマとなって今日に及んでいる。⁽¹⁾

しかし本稿は、このようなルター研究を当面の目的とするものではなく、上述の論点に限定されるからして、たとえばルター神学の「非政治性」が有する、高度に「政治的な」イデオロギー性の問題とか、流動的に捉え直された「信仰の宗教」がその現実化を通して逆に強度の体制回帰をもたらし、ルタートウム（＝領邦教会制の形成）のなかで一層、「近代」ドイツ思想の歪みを生んでいくと言った問題などは、ここでは捨象される。

(1) 「神の義」の発見

ルター自身が「神の義の発見」について述べている有名な箇所としては、その死の前年（一五四五年）に刊行された『全集』第一巻（ラテン語ルター著作集の初版、ウィッチテンベルグ版）序文がある（WA, Bd. 54, S. 185f）。

「わたしは『神の義』という言葉を中心から憎んでいた。わたしは、その言葉をあらゆる「カトリック」教会の教師の慣用にしたがって、「スコラ」哲学的に（いわゆる）形相的あるいは能動的義（*iustitia activa*）として理解するように教えられていたから

であった。この能動的義によると、神は罪人を不義なる者として罰することによって、みずからの義しさを証示するというのである。けれどもわたしは、修道士として非のうちどころのない生活を送っていたにもかかわらず、神の前には、良心の苦しみにつきまとわれる一人の罪人として自分を意識し、自分の「罪の」つぐないの行為によって神をなだめた（神はよしとされる）と信じていることがどうしてもできなかったので、かの義なる神、罪人を罰する神を愛しえず、むしろ彼を憎んだ。……

わたしは昼夜思いめぐらしたのち、ついに『神の義は、その福音のなかに啓示されている』（ローマ人への手紙一の一七）と、『信仰による義人は生きる』という文章との間の連関に気づくようになった。そのとき私は、神の義とは義人が神の恩恵すなわち信仰によって生きる、そのような義のことであると理解し始めた。そこで、ここでいう福音を通じ神の義が啓示されるというこの義は、とりもなおさず受動的な意味に理解されねばならないこと、神はそのあわれみ（恵み）において私たちを、信仰によって義とする（＝受動的な義である）ことが分かっていたのである。このとき私は、まったく生まれ変わったような心地がした。……」

これが、いわゆる「塔の体験」の痕跡をとどめている「神の義」発見にまつわる回想である。ルターは個人的な内面体験を、聖書釈義の学問的深化のうちに確認しようとし、生涯繰り返された聖書講解のなかで絶えず新たな福音の内的理解を獲得していった。「神の義発見」も、第一回『詩篇』講義の準備中に（一五三―一四）発酵していき

たものであろう。そのなかで、とくに「あなたの義をもって私を救い出して下さい」（『詩篇』七二篇三節ほか）の箇所への注解において、神の義とは、キリストの十字架に示された神の審判のことであり、したがってキリストへの信仰によって、われわれは義とされる、キリストは神の義であると同時に、罪人を義とする神のわざであると理解するに至っている。福音の内容が『ローマ書』では恩恵ではなく、神の義とされているが、それが通説のように義しさを要求し・義しくない者を審判する刑罰的な義だとすれば、どうしても、それは理解を絶すると彼は考えた。これに対しルターは、逆に人を「義とする義（*justitia justificans*）」、それを通じて罪ある人間のうちに新しい命を呼び起こす「神の恩恵」そのものとして、「神の（受動的）義」を捉え直した（＝発見）のであった。⁽¹³⁾

修道士としてのルターが、その身を苦行に責めさいなんでも払拭しえなかった悩み・不安は、感覚的な罪でも地獄の恐怖でもなく、「生の源泉から全く切り離されているという、底知れぬ（絶望的な）むなしさの意識」であった。神に対する（宗教的な、精神的負債としての）根源的な罪の不安であった。この事態においては、「救いに値するものとなりたい」ということすら人間の利己的動機と考えられてくる。今やルターは実に、このような「自然の人間の純粹に精神的な自己主張」、自然の人間性の自己主張、そのものを罪、根源的負債として捉える。「善行も功德」も、かかる「自然（本性）的人間の自己主張」にはかならないものとなる。⁽¹⁴⁾

こうして得られた《信仰のみによる義》（信仰義認論）は、「キリストのみ *solus Christus*」へ集中されていく。「われわれは自然の本性に

よって信仰を保つことはできない。それをなし得るのはキリストのみである。……人はキリストなしに恩恵をうることはできない」(第二回詩篇講義後の説教 一五二五年一〇月、WA. 4. 667) のである。

(2) 宗教的個人主義の精神構造

中世から近世初頭にかけての「人間観」は、人はいかにして救われるかという「救済観」の——転回の一——うちに、うかがい知ることができる。ルターにおいてそれは、まず何よりも強烈きわまりない彼自身の赤裸々な罪意識に発している。

ルターは、(原) 罪が「人間の本性」そのものに深く根ざしていることを剔抉し、「人間の品位にたいする自然な感情、ヒューマニスティックな倫理性」と真つ向から相容れないキリストの福音を提起した。そこにみられるものは、アダムの墮罪によって生じた人間一般の状況といった、普遍化された原罪のことではない。もしそうだとすれば、メランヒトン (Melancthon 1497-1560) にみられるように、罪意識はその人自身のものとして個人化されず、内面世界も普遍的な信仰の世界一般へと拡散してしまふであらう。そうではなく、ルターその人の自我が直接に神と向きあい対決する、そういう二進も三進もいかぬ実存的な関係のなかで、「義人にして罪人 *simul iustus et peccator*」というテーゼが成立しているのである。「はかならぬこの私が罪を犯すのである (ego pecco: 英訳 Luther's Works vol. 25, p. 274. 1972) には "I am now sinning"」。見よ、私が欲性を出して(むさぼって) いるのである。かくて今や罪は、また私のものであり、言い換えれば私の意志によって確証されており、また同意によって是認されて

いるものである。……私自身今や、まさしく同じ火口と欲性により、わざ(業)の故に現実の罪人 (actualis peccator) であり、ただ単に原罪のゆえに罪人であるのではない」(『ローマ書講義』WA. 56, 287)。そこにおいては、強烈な罪意識に媒介された、自我と神との緊張関係が内面においてまったく閉じたものとなり、信仰とは「各個人の内面」にのみ限定された世界での「神と人との葛藤のこととなる。内面と外面とが、内面世界の優位のもとに、かくもきびしく分断されるところに《過激な》ルターの特徴があるのであって、このような「信仰のみ」の精神構造のなから初めて、徹底した心情倫理、良心と確信との宗教、万人祭司主義が導きだされてくる。

『キリスト者の自由』(一五二〇年) 冒頭の著名な二大命題に即していえば、人間(の良心)が神のことにば徹底してつながれていること、自分を神によって縛られているもの¹⁶⁾被縛性として認識することによって、それゆえに神以外の、ローマ教皇をはじめとする一切のものから解放され、人間は「すべてのものの上に立つ自由な主人 (ein Freier Herr) であって、何人のもとにも従属しない」のである。キリストへの自己被縛の徹底が一切の《制度的に表定的 positive なもの》の存立根拠を喪失させ、解放への思想的・運動的エネルギーを生む。それまでは人間の救済も、カトリック教会によって《制度的に》独占されていた。したがって信仰とは制度化された外的機構(=恩恵施設)に頼ることであったのに対して、いまや新たな「信仰」は制度から切り離されて各個人の内面(=良心)へ還元され、ここに外的規範はその絶対性を失って相対化する。こうなると社会的には、アナキーの原理が貫徹することになるが、もはや規範そのものは、各個人の《内

面』に見出すほかなく（＝宗教的個人主義）、ここに『自立的個人』が析出されざるをえない。

もとより、そのような個人が前近代的なドイツ諸領邦のなかで現実化される条件を欠いていることは、ルターの『万人祭司主義 *allgemeines Priestertum*』の主張とは裏腹に、領邦教会制 (*Landeskirchentum*) が成立した——ルター自身、その成立に関与していた——ことにもみられるところであるにしても、論理的には近代的人間の原型がここに析出されたことには変わりない。

しかし、ここで前提されている『人間観』は、いわゆる『近代的な』人間とはむしろ極度に対照的な、人間本性の根本的墮罪の教説にほかならない。人間は「本性的、不可避的に悪であり、そこなわれた〔背德的〕本性である (*naturaliter et inevitabiliter mala et vitata natur*)」。このようなペシミスティックな人間観——それがルター独自の罪体験に発していることは既にみた通りであるが、——から、国家や社会をはじめとする一切の制度的なものを悪の、いな罪の所産とみなす考え方が導きだされ、宗教改革の爆発的エネルギーの源泉となる。

それらは、『自然的なものはずべて邪悪である』という理由で、そうだとされるのである。そこには、どうしようもないまでに邪悪な「人間本性」観念が横たわっている。その根拠は、『ローマ書講義』でいえば、「人間が自己自身をしか追求しえない」こと（＝自己愛）、「われわれの本性は、自己自身の内へと非常に深く歪曲していて、……すべてのものを、実に神をも、自己自身のために求めているのに、そのことにすら気づかないほどである」(WA, 56, 305) という点に求められている。ここに見られる自己愛は、「自己固有の思ひ」とも訳される

「欲性 *concupiscentia*」という重要な概念によって理解されている。この概念それ自体はスコラ神学者たちにも見られるものであるが、これらは、律法を行為の実質に即して行うことは、「生得的な善への傾向——*synteresis*、生得的な道德意識とされる良知——を具有している善意」の故に、生得的に与えられている自由意志の故に可能だと考えていた。『神学大全』のトマス・アクィナスも、「自然本性的な欲情 (*concupiscentia*) が、……自然的な共通善へと秩序づけられている」(IIの1, q. 94, a. 3) ことを基本的前提としていた。

こうした理解が、「律法による罪の欲情」(ロマ書七の五)、すなわちルターの理解する「罪への熱情、愛着、傾向」と如何に隔たっているかが分かる。ルターは、彼ら「豚のような神学者ども (*Sautheologen*)」が「人間は自分の力ですべてにまさって神を愛し、また命じられたわざの行為の実質に即して行うことができる」としたうえで、ただ、人間は「恩恵のもとにいないから、命じられる意図に即して行うことはできない」などといっている。それをルターは「狂気の沙汰」と批判している。「欲性」という観念は、むしろカントが根源悪について、「人間本性の悪性 (*das Bösarigkeit der menschlichen Natur*) は、……心情の倒錯」(「人間の心情における根源的倒錯 (*eine radikale Verkehrtheit im menschlichen Herzen*)」)と名づけて然るべきなのである」(*Religion*, B. 39-40, 『カント全集』理想社第九巻、五九頁)と述べている思想に近い。「悪しき心情は、『道德』法則を唯一の動機とすることを図らない、という不純と結びついている」と、カントは云っている。

(3) 律法と福音

(後期) スコラ神学および、それを引き継いだフマニストたちの中心テーマが「恩恵と自由意志」をめぐって展開されたのに対して、ルターはアウグスティヌスを継いで「律法と福音」の区別を強調する。

これまで見てきた、とくに初期ルターに典型的に表現されている「心情の宗教」の立場からすると、『律法は福音からのみ正しく理解できる』ことになる。「律法」は人間に何を為すべきかを示し、律法に反する行為を裁くのに対して、今やキリストによる罪の赦しとして理解された「福音」、すなわち罪の義認は、キリストによる律法からの自由(＝解放)を示し、律法を無力化する。「私の欲している善はないで、欲していない悪はこれを行っている」(ロマ書七の一九)とパウロが述べて人間的わざ(＝道徳)の限界状況を告白したのを受けて、ルターは「道徳のないし形而上学的理解」[方法]や、「人間的判断」、「人間的に見いだされた知恵」(『ローマ書講義』WA, 56, S. 342, 237)等々を、「福音」から徹底して引きはなす。福音は、理性が目標としている「律法とは別に」(ロマ書三の二二)、律法というわざの協力なしに信じられるとし、ルターはこの逆説を、「律法に反して」信じられると表現している。したがってアリストテレスが「分別(＝理性)は、もっとも優れた行為をなすよう勧告する」(*Ethica Nicomachia* I, 1102b, 15)と云って、あたかもそれが可能であるかのように思い、また人びとが自然法について多くの所説を仕上げていることに對して、ルターは次のように述べる。

「たしかに、自然法はすべての人に知られており、そしてわれ

(11)

われの理性が最善を説き明かすということは本当である。しかし、それは神にしたがってではなく、われわれにしたがってなすものであり、それは悪しき方法に最善のものへと忠告する」ことにほかならないのである (WA, 56, 355)。

さきに『律法は福音からのみ正しく理解できる』と述べたのは、このことである。律法の成就是キリストのみであるというルターの所説によれば、両者の一致は現世ではありえないことになる。

以上のようなルター思想の特質は、律法的道徳主義に對立し、山上の説教をキリスト教的行為の本来的規則とする、したがって理性・力・法の全領域に對して無縁な、ラジカルな宗教的「愛の倫理 *Liebesethik*」(トレルチ)である。

それは、全人への適用が要求されるから、カトリック的な「自然的倫理と超自然的倫理の段階的宥和」は跡かたもなく消滅せざるをえない。宗教改革のエネルギーの思想的源泉は、ここに求められる。キリスト教的自然法を解体する転機となる『人間(本性)観』の転回もまた、このような「神意の契機の高揚」にある。

しかし、このようなラジカルな倫理——反倫理——も、変革のための現実的接点をもたぬかぎり無力であり、宗教「改革」のその後の展開は、批判・破壊から再建への局面を迎えざるをえない。その後のルターは、いかにして上述の宗教的心情倫理から現実のキリスト教的生活の内容的準則が形成せられるか、つまりラジカルな宗教的愛の倫理は、それと緊張関係に立つ現実の秩序や制度とどのように関わっていくのか、という問題に向かわざるをえない。その結果は、外的国家

的生活秩序と緊張関係は保ちつつも、心情倫理が次第に現実と宥和していく過程であるが、ルターにおいても「自然法」概念の継承の問題が純粋にキリスト教的な倫理を補充するものとして生じるのは、ここにおいてである。

キリスト者は、ただ山上の説教に示された現世拒否のラジカリズムに服しているだけではなく、世俗的な自然および理性秩序のなかに置かれていて、それらもやはり神によって認可され、外的悪の防止に有用なものとされている。したがってキリストの支配がまだ地上に確立されていない罪障状態にあるかぎり、キリスト教倫理は、一方では人格（＝内なるキリスト者）および心情の倫理であるが、他方では相対的にのみキリスト教的な、自然的・理性的な「官職の倫理 *Ethik des Amtes*」(Troeltsch, *Soziallehren*, S. 486)となる。トレルチはこれを「二重倫理 *doppelte Ethik*」とよび (ibid.) ルタールド Luthardt, (*Geschichten der christlichen Ethik*, 1888/93) に依拠しつつ、この両者の具体的実相を「キリストの国」(恩恵の秩序と愛を特性原理とする)と、「世俗王国」(法秩序を原理とする)とについてのルターの両国論、いわゆる「二世界統治説 *Zwei-Reiche-, und Regimente-Lehre*」として展開する。ここで、この両秩序は「福音」と「自然法」との関係に立つものとして理解されている。

中世社会哲学にみられた「二剣・二権説 *Zwei-Schwester-, Zwei-Gewalte Theorien*」は、教権と俗権との対立を、前者への後者の従属によって、中世の階層的・宥和的・段階構造をあきらかにした理論であり、俗権に対する教権(教皇)の直接的支配統治を主張したものであったから、ルターの「二世界統治説」とは全く異なる⁽¹⁷⁾。また「二重

道徳 *die doppelte Moral*」は、カトリシズムにも見られたところであるが、それは「水増しされた大衆のキリスト教(道徳)」と、修道院生活における禁欲的な「福音的勧告」との二重性であって、中世的二段階構造に対応するものであった。

それに対してルターの倫理は、このような「自然から恩恵に至る、すなわち自然法的生活形態から教会という恩恵の王国に至る社会の段階的な構成というものを知らない」のであって、ここに初めて身分道徳は絶対的の神の前で止揚される。こうして「単なる個人的・質的相違を取り除かれたすべてのキリスト者に対して、道徳が全く同一であり、かつ原理的に平等であること (*volle Einheitlichkeit und prinzipielle Gleichheit der Moral*) が要求される」ようになるのである (Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, S. 181)。俗人(一般大衆)を律する自然法(法則)と、キリスト者を律する法(法則)とは並置されえず、両者は相互に融合される。プロテスタントイズムが、さしあたりキリスト教的自然法の助けを借りたのは、教会の思想が「所与の現実的諸関係や非キリスト教的な慣習的・法的秩序と妥協する必要」(ibid.)が生じたときであった。したがって、それは保守的役割であって、ここから直ちに、近代の自然法思想への水路が開かれたわけではない⁽¹⁸⁾。

注

(1) 松本正夫『西洋哲学史(古代・中世)』(六六元)。慶応義塾大学教材 311-

313頁、1951年。

神学者トマスが、師の Albertus Magnus (1193-1280) によって提供された

アリストテレス哲学の資料のうち、実際に体系化したのは、論証的真理の全体に及ぶものではなく、この「啓示可能なもの」を中心としたものであった。

- (2) Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1922 S. 255f. (Scientia Verlag Aalen, 1965). *The Social Teaching of the Christian Churches*, Vol. 1, Translated by Olive Wyon 1931, p. 259f.
- (3) Thomas, Aquinas, *Summa Theologiae*, 『神学大全』からの引用は本文中に「問題」項を略記する(例Ⅱの2, q. 90, a. 2)。邦訳『神学大全』(稲垣良典訳、創文社一九七七年)第13冊は、Ⅱの1部、90〜105問を収録している。
- (4) 『神学大全』Ⅱの1部、第91問題「法の多様性について」の叙述順序は、①永久法、②自然法、③人定法、④神法であり、最後の第四項は「神法なるもの存在は必要であったか」となっていて、「人間的判断の不確かさ」など四つの理由が挙げられているが、事柄の実相は、むしろ次の点にあったであろう。
- 「人間理性の一般原則としての自然法から、理性のはたらきによって個々の問題に関する人定法が引き出されてくると……、人定法相互の対立があり、人定法の永久法からの逸脱がありうる。だから、それらを再び神の法でしばっておくことが必要になる。神法が永久法と本質的に同じものである苦悩の最後に姿を現すのは、この意味で、トマスにおける神の秩序が解体の方向に向かいつつあったことを示している」(水田洋『近代人の形成—近代社会観成立史—』東大出版会一九五四年、二八頁)。
- (5) ①の自己保存は全被造物に共通する本性にもつくものであり、②の種族保存は他の動物とともに有する本性にもつく欲求であるのに対して、③社会形成は人間だけにある固有の理性的本性にもつく、善への欲求である。
- これらは、自然法とは「自然が全生物に教えたもの」とするウルピアヌスの定義にトマスが従い、自然法と万民法との区別をはっきりさせようとした

(14)

- した「苦肉の策」とする解釈がある。それによると、自然傾向に順応するだけの人間以外の生物を、自然法に関係づけるのは筋ちがいであり、万民法との混同のおそれがない今日では、③のみに局限してよい。ましてや生殖行為の自然法性から多数婚の正統化を引き出すのは論外とされる。(高坂直之『トマス・アクィナスの自然法研究』創文社一九七一年、七七頁)
- (6) トマス『神学大全』邦訳第13冊、81問題・第5項への訳者注(六六)、『三三、四二頁
- (7) ボルケナウ Franz Borkenau 『封建的世界像から近代的世界像へ』I、水田洋ほか訳、五三頁、みすず書房一九五九年(原書1934)
- (8) 高坂直之、前掲書、一〇五頁
- (9) 恒藤武二『法思想史』二二三頁、筑摩書房一九七七年
- (10) 水田洋『近代人の形成』二五頁、東大出版会一九五四年
- (11) 坂本仁作「ルター政治思想研究序論—若干の学説について—」関西学院大学法政学会『法と政治』一卷二号、1960.6、一三卷二号(1962.3)は、それらの学説を整理・論及した代表例である。ルターの前・後期についての原理的矛盾対立説(マルクス主義、カトリック)、原理的移行説(ハルナック、トレルチら)、原理的一貫説に分類され、詳細に述べられている。
- (12) はば一〇〇年後のピエティスムスについては、堀孝彦「ドイツ敬虔派の思想と運動—シュペーナーのばあい—」1965『近代の社会倫理思想』所収、青木書店1983)参照。
- (13) 成瀬治『ルター』(誠文堂新光社1961)八六、九〇頁など。
- (14) ルターの罪意識そのものに接近するひとつの方法は、彼のバースナリティを精神分析することかも知れない。E・フロムによれば『自由からの逃走』日高六郎訳、創元社、ルターはあまりにも厳格な父親に育てられ愛情や安心感を経験しえなかったので、はげしい恐怖と懐疑にさいなまれ、この不安から逃れて内面的安定を与えてくれるものを絶えず求めていた。「そのため」権威を憎み反抗すると同時に、権威にあこがれ、それに服従しようとする「権威主義的性格 authoritarian character」をもっていた(七四頁)。

心理的次元でみれば、「神の義発見」も、まさにこのような安定への要求に
対する解決の仕方ということになる。みずから個人の外にある強力な力
(「神」)の道具となることによって、孤独となった自我を取り除き、安定を
得ようとするわけである。

なおフロムにあつては、このことは一人ルターにのみ限られるのではな
く、彼を典型とする「近代人の根本的問題」として捉えられている。中世
的な安定した絆から解放され不安定となった近代人は、その孤独を何らか
の仕方でも克服し安定をえないかぎり、この要求は消滅せず、ファッシズム
への従属の心性をさへ生むという(九一頁)。

(15) 有賀弘『宗教改革とドイツ政治思想』東大出版会一九六六年 一七頁

(16) 松田智雄「マルティン・ルター研究」『新編「近代」の史的構造論』ペリ
かん社一九六八年

(17) 倉松功『ルター神学とその社会教説の基礎構造——二世界統治説の研究
——』創文社一九七七年

(18) 《封建制の止揚——近代化》の指標として看過しえないのは、共同体内にお
ける血縁的契機——それは家父長制観念のうちによく示される。——の克服で
あるが、このことをトマスとルターに即しつつ検討することはできなかった。

血縁的要素が中国社会に比して相対的に希薄なことは、すでに古代ユダ
ヤ教にみられたところであるが(「あなたは国を出て、親族に別れ、父の
家を離れ、わたしが示す地に行きなさい」創世記二二の二)、トレルチによ
るとトマス社会哲学の基本シエーマは「有機体 Organismus」と「家父長
制 Patriarchalismus」の観念から成つてつて(Soziallehre, S. 295ff)トマ
スのうちにも血縁的要素が含まれていると考えられている。それは、トマ
スが既にヨーロッパ封建制の危機に際会していただけに、有機体論による
封建制一般の弁証(差別の単純な統一)だけでは足らず、すでに希薄化し
ていた筈の家父長制的血縁的原理をも援用させて、領主——農民関係にお
ける調和的統合をはかる必要に迫られていたからであろう。これと類似の

ことは、封建反動絶対主義において(ポータン)、初期市民革命前後(フィ
ルマー)にも再現しはするものの、トマス段階においてすら、すでに家父
長制観念が有機体観念のうちに従属していたことにみられるように、血縁
的原理が封建的原理のなかで依然として大きな比重を占めていた中国封建
制と対照的である(岩間一雄『中国政治思想史研究』52-80頁、未來社、
一九六八年、参照)。

『名古屋学院大学論集・社会科学篇』24巻3号(1983)

【解説】

大学の文学部いらい筆者が所属した当時の倫理学教室では、ド
イツ系統が研究の中心であった。ルターに続く論文は「近代倫理
(学)」へ直接つながるカルヴァン、改革派の流れではなく、ドイ
ツ古典哲学への道であった。しかし学部卒業論文で選んだカン
トも、先進のピューリタニズムに相応する「ドイツ敬虔派」との
関連で取り上げられ、修士論文におけるシュライエルマハー社会
倫理学も、「啓蒙された敬虔主義」としての関連であった。福島
大学就職後にトレルチの『ルネサンスと宗教改革』を導きの手に
して、改革派「近代」プロテスタントイズムへとつながり、「近
代倫理学への道」の論及がひらけ、トレルチの「英国モラリス
ト」論文抄訳ともなった。この間における問題関心の変化につい
ては、当初の「人間の本性」論だけでなく、「近代」日本思想史
との絡まりを含んできたためである。

(二〇二一年一〇月、名古屋学院大学名誉教授・倫理学)