

ORDO AMORIS

—アウグスティヌスからルターにいたる思想史的考察—

金子晴勇

アウグスティヌスとルターのあいだには思想の上で、哲学的にも神学的にも、きわめて密接な関連が存在しているが、そこには自由意志の問題のように微妙なずれが見いだされたり、全く対立したりする点もある。とりわけ愛の問題では両者は対立しており、アウグスティヌスが提起し、中世思想全体をとおして発展していった *ordo amoris* に対しルターは対決する姿勢をとっている。しかし、ルターのこの批判を正しく理解するためには、スコトゥス以降の後期スコラ神学におけるこの概念の展開に注目しなければならないし、同時に近代に入ってからのパスカルやシェーラーによる新しい発展をも視野に収めておかなければならない。もちろん、パスカルやシェーラーが発見した *ordo amoris* の特質もすでにアウグスティヌスのもとで萌芽として認められるものであって、アウグスティヌスの伝統に属している。

なお、論文の表題をラテン語で *ordo amoris* としたのは、「愛の秩序」を表示するのにアウグスティヌスにおいて *ordo charitatis*, *ordo dilectionis*, さらに *charitas ordinata* なども用いられているからである。「愛」を表わすラテン語 *amor*, *dilectio*, *charitas* の中で、一般的に言って *amor* が最も広い意味をもっているのに対し、*charitas* は *carus* な高い価値を含意しており、自己よりも神や隣人に向かうもので、それ自身のうちに秩序を宿している。また、*charitas Dei* という場合、「神の」(*Dei*) という所有格は神が所有しているという意味よりも、神に対する目的格関係を指し示しており、神の愛が私たちに (*erga nos*) 与えられる場合でも、神に対する愛が私たちに与えられることを意味している¹⁾。それに対し *amor* 概念は、*charitas* と同義に用いられる場合があっても、それ自身無記的であり、人間的な愛をも広く表現してい

るため、この愛が神・自己・隣人に対しいかなる秩序のもとに価値選択をなし、そこに倫理を確立しているかが問題となっている。

1

まずアウグスティヌスが「愛の秩序」を徳の定義として規定している『神の国』のテキストを問題にしてみたい。

「実際、愛そのもの——それによって愛されるべきものが善く愛される——もまた秩序正しく愛されなければならない。それは、そのことによって善く生きるための徳が、私たちに備えられたのである。ここからして私には、簡潔で真実な徳の定義とは愛の秩序である、と思われる。……この愛の秩序、すなわち愛好や愛情 (*dilectio et amor*) の秩序が乱れてしまったため、神の子たちは神をないがしろにして人間の娘を愛したのであった」(*DCD. XV, 22*)。

ここに「簡潔で真実な徳の定義とは愛の秩序である」(*definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris*) と述べられ、倫理の基礎が与えられている。この秩序の混乱をアウグスティヌスはアダムの原罪につぐ第二の大罪となった、洪水以前の神の子たちの所業の中に見、神を無視して人間の娘を愛した行為を批判している。この秩序の混乱は、肉体の美にひかれて「神が後置される場合」(*postposito Deo*) に生じる、と説明され、愛の選択における優先と後置の問題として捉えられている。そのさい肉体は最低善、神は最高善として措定され、正しい価値の位階秩序にしたがって選択がなされるなら、誤りと罪とは生じ得ない、と説かれている。この場合、正しい価値の位階は、創造主と被造物との関係、つまり神人の根本的秩序を指し、「より善いものを捨てることによって悪しき行為がなされた」(*De natura boni, 34*) と語られている。したがって被造物自体は善であっても、それが神をないがしろにして愛されると、善が悪用されることになる。こうした価値の転倒から悪が発生するのである。

さらに神への愛と隣人への愛との間に秩序が保たれなければならないとい

うことから、イエスの説いた主要な戒め（マルコ12・29-31）が問題となり、「神への愛」「自己愛」「隣人愛」という三つの愛の順序の問題として愛の秩序は主題化されるようになった。これに対するアウグスティヌス自身の最も簡潔な考え方は次のように表明されている。「神を愛する者は自己を愛することにおいて誤らないので、人間は自分自身のように愛することを命じられている隣人を、〔自分が神を愛しているのと同様に隣人も〕神を愛するように助けるということになる」（*DCD. XIX, 14*）。したがって三つの愛の間の順序は、神への愛・自己愛・隣人愛となる。しかし、この順序は神により造られた本来的な秩序であって、現実においては自己愛はこの順序にしたがわず、自己中心的な悪しき自己愛となり、それは「神を軽蔑するにいたる自己愛」（*DCD. XIV, 28*）と規定され、神の国に対立する地の国を形成する源泉となっている。それは罪に染った邪悪な自己愛である。これら二つの自己愛のほか、人が本性上自己の幸福を求める欲求を彼は認め、動物と共通にもっている自己保存の本能を自然本性的自己愛とみなし、かかる本性的所与は「すべての生物ができるかぎり自己を愛する本性上の傾向」（*De trin. XIV, 18*）をもっている、と説いている。

こうして自己愛には三つの形態があることになり、本性的自己愛、邪悪な自己愛、真の自己愛があることになる。クレルヴォーのベルナルは『神を愛することについて』（*De diligendo Deo*）においてこれを受け継ぎ、本性的自己愛がその限度を破って「快楽の広場」に入ると、肉的な自己愛となり、「神をも自己のために愛する貪りの愛」となっているが、それは神の愛を受けて「神のために自己を愛する」という真の自己愛にまで高揚することができる、と説いている（*De dilig. Deo, 8, 23; 15, 39*）。ところで邪悪な自己愛から真の自己愛に新生し改造されないなら、当然のことながら、人は決して隣人を愛することはできない。そこでアウグスティヌスは『エンキリディオン』において人は自己の悲惨な状態を知り、自己の救済にまず向かわなければならない、と勧め、それを「愛の秩序」（*dilectionis ordo*）と称している（*Enchiridion, 20, 76*）。この事態は確かに正しいのであるが、これでは人は

何よりも自己への愛を優先させることになり、キリスト教的な愛の精神に反する、と後にルターはかかる「愛の秩序」の思想を批判するようになる。

2

次に神・自己・隣人に対する愛の秩序はアウグスティヌスにより「享受と使用」(*frui et uti*) との区別により倫理の根本原則にまで高められている。これにより「愛の秩序」が具体的に実現される原則の確立に至っている。この区別は次のように述べられている。

「享受とはあるものにひたすらそれ自身のために愛をもってよりすすむることである。ところが使用とは、役立つものを、愛するものを獲得するというに関与させることである。この場合愛するものとは、それに値するものでなければならぬ」(*De doct. chri.* I, 4. 4 加藤武訳)。

享受は「愛をもってよりすすむ」(*amore inhaerere*) 運動であり、「よりすすむ」とは情緒的な一体化の志向である。彼は他のところで愛を規定し、「愛とは、愛する人と愛されるものとの二つを一つとし、あるいは一つにしようとする生命でないとしたら、何であろうか」(*De trin.* VIII, 10, 14) と語っている。このように愛には情緒的一体化の志向があるが、享受は「あるものにひたすらそれ自身のために」、つまり排他的、もしくは専一的に対向する運動である。しかし、そのような運動が起こるためには、愛の対象が「それに値するものでなければならぬ」が、排他的専一的に志向させるというのは、そのものが「他のものとの関係なしに、それ自体で私たちに喜ばせる」(*DCD.* XI, 25)、つまり、他のものと相対的關係なしに、絶対的無条件的に私たちに喜ばせるからである。したがって享受にはいつも歓喜・慰め・楽しみが伴われ、深い満足が与えられる。じっさい、ある対象について感じる満足の深さという充実体験は価値の尺度となり、神という絶対的価値へ享受が向かっていることを示している。

他方、使用の方は他の目的を獲得するために役立つ手段にかかわっている。したがって「あるものを、そのもの以外の他の目的のために用いるとき、私

たちはそれを〈使用する〉」(DCD. XI, 25)と説明されている。

アウグスティヌスに発するこの「享受と使用」の区別に対してヴェーバーの社会的行動の類型論を適用するなら、「享受」は「価値合理的」であるのに対し「使用」は「目的合理的」であるといえよう。

このような享受と使用の区別が具体的に神と世界という二大対象に適用されることにより、倫理の根本原則が次のように導きだされる。「善人は神を享受するためにこの世を使用するが、悪人はそれとは逆に、この世を享受するために神を使用している」(DCD. XV, 7, 1)。この原則により愛が神と世界に対し「享受と使用」からなる秩序を保っている場合、倫理的善が成立し、その秩序が転倒される場合には悪となる。しかも愛は「享受と使用」の秩序により神と世界の双方に同時にかかわることにより、つまり神という最高価値には「価値合理的」に、世界という低次の価値物には「目的合理的」に同時にかかわることにより、愛自体の秩序を形成してゆく。それは目的に関して価値合理的であっても手段に関しては目的合理的となっているため、価値合理性と目的合理性との間の中間型になっているといえよう²⁾。

このような愛自体に特有な運動はアウグスティヌスにより「天上の国の平和」に関する記述の中にも見いだされる。自然的な生体の秩序や社会と国家における人倫の秩序が「和合・調和・平和」に向けて秩序づけられているという客観的世界の秩序を『神の国』第19巻でアウグスティヌスは論じ、「万物の平和は秩序の静謐である。秩序とは各々にそれぞれの場所を配分する等しいものと等しくないものとの配置である」(DCD. XIX, 13)との偉大な秩序思想を展開させている。その中で彼は「天上の国の平和は神を歎び、神において相互に愛する完全に秩序づけられた和合した交わりである」(ibid.)と語っている。ここでの平和は「もっとも秩序があり、もっとも和合した社会」と言われているように、秩序の最高形態を示している点で注目に値する。

「天上の平和こそ真の平和であって、厳密にはこれのみが理性的被造物の平和、つまり神を享受し神において相互に享受するもっとも秩序があり、もっとも和合した社会であって、またそう呼ばれてしかるべきものである。…

…このような天上の平和を、天の国は寄留している間は信仰においても、そして神と隣人のためになす——というのは、天の国の生は社会的であるゆえ——良い行為のすべてを、天上の平和を得ることに関連づけるとき、その信仰によって正しく生きているのである」(DCD. XIX, 17 松田禎二訳)。

社会の秩序はここで神と隣人とに対する「享受」に求められ、神の享受に基づいた人間相互の享受という立体的構造をなす交わりの中に天上の平和が実現している。これが「享受」という価値合理性である。しかるに他のすべての行為は「天上の平和を得ることに関連づけ」られているとき、その善性が与えられる。したがって私たちの日々の行為はいずれも特定の目的や対象や事象に向けられているが、それを獲得することは、究極目的ではなく、これら一切の行為がそこへ向けて関連づけられるもの的手段でなければならない。というのは私たちの愛は価値に直接向かいながら同時にそのための手だてをも配慮するからである。つまり遠大な目的に究極的に関わる価値合理性に立ちながら、同時に具体的事物の世界をそこに向けて「関連づける」目的合理的営みを実行している。究極目的は「信仰」の対象にすぎなくとも、この信仰は同時に愛によって現実に働きかけている。近代になってからパスカルがとくにアウグスティヌスから学んだ愛の独自の法則性こそ、かかる愛の秩序形成の方法にはかならなかった。『パンセ』にはこう述べられている。

「イエス・キリスト、聖パウロの持っているのは、愛の秩序であって、精神の秩序ではない。すなわち、かれらは熱を与えようとはしたが、教えようとはしなかった。聖アウグスティヌスも同じである。この秩序は、どちらかといえば、目標に関連のある個々の点にあれこれ目をくぼりながら、しかもつねに目標をさし示して行くことを内容とする」(L. 298, B. 283, 田辺保訳)。

パスカルは精神の秩序という合理的法則性とは異質で別の次元に属する心の法則性を愛の秩序により捉えている。上記のテキストは、「教えではなく熱を与える」という精神とは異質の心情的燃える運動と、目標に向けて個々のものを整序し関連づける新しい秩序の理解とが、共にアウグスティヌスに由来していることを示唆している。だが、アウグスティヌスの「秩序」概念

は、初期の『秩序論』における自然学的秩序と自由学芸の学習の順序、『告白』における主体的な自己形成と愛の秩序、『神の国』における社会的秩序、『結婚の善』における性愛の秩序、『エンキリディオ』における救済の秩序といった広がりをもっている。パスカルがアウグスティヌスから学んだのは主体的な愛の秩序であり、これが現代ではシェーラーにより継承されている。しかるに中世においては前に述べた三つの愛（神への愛・自己愛・隣人愛）の順序をめぐる愛の秩序は主題化されている。

3

中世のスコラ学者たちは三つの愛の順序の問題を「人間は自己自身に優って神を愛しうるか」という形で立てている。この問題設定の中に愛の自己中心的本性が意識されており、ユングレンがそれをスコラ学者が採用したギリシア哲学と共に入って来たエロースに帰したのに対し、ルスローは『中世紀における愛の問題の歴史』の中で二つの相違した愛の理解が存在することを明らかにした。その一つは「脱自的」理解であり、クレルヴォーのベルナルを中心とするシトー会の神秘主義であり、他の一つは「自然的ないしギリシア的・トマスの」理解であり、トマスの自然本性的立場により代表され、自己自身の善を求める自然的傾向の中に自己愛と神への愛との一致を示すものである。ルスローがトマス説を部分と全体から解明したのに対し、ジルソンは神の似像と原像との関係から解明している³⁾。しかし独自の存在としての自己への愛の問題は依然として神への愛との緊張関係に立っている。またルスローの立てた二つの理解も、ベルナルの『神を愛することについて』を見ても分かるように、自然的自己愛から出発して行って愛の究極が脱自的な形態をとっているゆえに、その立論の妥当性に疑問をいだかざるを得ない。

そこで、ここでは「人間は自己自身に優って神を愛しうるか」という点に絞って「愛の秩序」の問題を扱うことにしたい。しかも自然的な愛により神への愛は可能かという問題に限定して「愛の秩序」の中世における展開を考

察してみたい。なぜなら愛に関する討論は、「自己の自然的能力により、また恩恵なしに人はすべてに優って神を愛しうるか」(Thomas Aquinas, *ST. I-II*, q. 109, a. 3) という論題により展開しているからである。とりわけこの論題に対する決定的対決がルターによりなされているという意味でこの論題をめぐる思想史的考察は不可欠である。そのさいルターが対決したオッカム主義は上記の論題の前半を「純粋な自然的能力により」(ex puris naturalibus) と置き換え、その主張のスローガンとなしていた。そこに人間の主体性を表明する自律の立場が明らかに宣言されていたのである。

トマスの思想体系は『スンマ』の構成を見ても知られるように秩序の偉大な構成体をなしている、自然現象に自然の秩序が存在し、社会現象にも正義の秩序がゆきわたり、万物は一定の秩序にしたがって存在している、と説かれている。では、愛自身にはいかなる秩序が認められているのか。『スンマ』II-II 第 23 問題で彼は、愛(カリタス)が友愛(アミキチア)であるかを問い、続く第 26 問題では「愛に秩序があるか」を詳論している。そこにおいて彼が到達した結論で注目すべき点をまずあげてみよう。

(1) 彼は愛を定義して「カリタスは神に対する人の友愛である」(*ST. II-II*, q. 23, a. 1) という。愛を友愛とみなすところにアリストテレスのフィリアの影響が認められるが、この友愛の愛を、自己のために神を愛する「食欲の愛」から区別しているところにはベルナルの伝統が受け継がれているといえよう。友愛は相互性を本質とし、共同の交わりに基づいており、神人関係では神が人に幸福を分かち与えることにより成立する。このように友情の愛が相手のために善を願うもので、そこに「好意」が伴われ、しかも相互性に立つという視点が与えられている。

(2) 神からそそがれる聖霊についてトマスはロンバルドゥスと対決し、愛は究極の根源において神的であっても、救済に役立つ功績となる愛は人間のうちに習性となった愛徳でなければならない、と説いている。ここから後にスコトゥスやオッカム、さらにルターにより論じられた神学上の難問が生じている。

(3) 三つの愛の順序は、神への愛・自己愛・隣人愛とならねばならない、とトマスは説いている。そのさい神への愛と友愛(隣人愛)との関係は、創造主なる神は被造世界より先に存在する始源であり、愛は至福の根源なる神に向かい、この至福の分かち合いに友愛は基づいているから、神への愛が友愛に先行する、と説明される。ここで言われる「より先」とは、アリストテレスによれば、「より後」と同様、根源との関係を含意している。だから至福の根源なる神への愛が友愛に先行する。さらに自己愛と隣人愛の順序は、自己がまず神的善をもっていないなら、隣人との愛の交わりに入れなから、自己を靈的本性に即して愛することが隣人愛に先行する、と説かれている。

このような注目すべき特質をもつトマスの愛の学説は一方において交わりの相互性(フィリア)に立ち、愛の相互主体的関わりというすぐれた見地に立ちながら、他方において、秩序が形相の授与者もしくは存在の始源との関連の中で目的論的に規定されている。したがって愛の主体性が秩序の客観性によって限定されるという基本的方向性が与えられることになる。トマス自身もこの点を明瞭にこう述べている。「秩序はいっそう根源的には事物そのもののうちに見いだされるのであって、そこから発して私たちの認識にいたるのである」(ST. II-II, q. 26, a. 1, ad 2) と。そうすると秩序は事物の存在に則して、根源からの順序となり、愛も神・自己・隣人という存在関係から客観的に規定されることになり、愛が習性により内的形相を造り出すという優れた主体的な見地が十分に生かされなくなるのではなからうか。

このことは私たちがとくに問題とする論題「自己の自然的能力により、また恩恵なしに人はすべてに優って神を愛しうるか」を論じた『スンマ』II-II 第109問題においても明らかに示されている。そこでは自然的能力と自己の本性的な善との関係が問題となり、「万物は本性上適合するものに依じて活動する」(アリストテレス『自然学』II, 8) という原理が援用され、神がご自身を愛するように万物を導いている、と説かれている。このような目的論的見地は愛自身に内在する運動から生じるものではなく、神により形而上学的にあらかじめ定められた方向性から捉えられているといえよう。

しかるにスコトゥスが同じ論題を扱っている『オルディナチオ』第3巻補遺27章では、この論題は「すべてに優って神を愛するように傾ける神学的徳があるか否か」という形をとり、正しい理性の指示と意志との合致という自然的能力の作用により説明が与えられ、理性と意志との自然的能力からだけで神への愛が可能である、と主張される。

もちろん同じ論題を扱うトマスとスコトゥスでは共通点が多く見いだされる。たとえば、両者とも自然本性が完全であった状態と壊敗した状態とを区別し、この論題は本性の完全な場合に限るとしている。また、この完全な本性の状態においてもそれが実現するためには神の恩恵が必要であったことが、共に認められている。そのさい神の働きかけは強制という性格のものではなく、内的に促がすことにより傾けさせる、と両者は共に説いている。これは後に近代においてライブニッツが『弁神論』その他の著作で「神は人に強いしないで傾けさせる」⁴⁾と語った優れた表現と同じである。

ところが両者のあいだに差異もわずかながら見いだせる。トマスがその目的論的見地から万物が神に向かい、自己愛と隣人愛とが神への愛に関連づけられると説いたのに対し、スコトゥスでは神の人に対する働きかけがいっそう内的になっている。つまり、神の善性はその愛のゆえに人間をご自身と一つになすため、神との内的な一致関係によって愛が秩序づけられ、そこに深い充実と幸福とが感得されるので、すべてに優って神が愛される、と説かれている。

このような共通点の中の僅かな差異が明白な相違となって顕在化してくるのは、「自然本性はすべてに優って神を愛することに十分であるか否か」をスコトゥスが論じている箇所である。そこではトマスの意見もあげられており、「自然本性は注入された習性なしにはこの愛のわざに十分な力をもっていない」というテキストが引用されている。これに対してスコトゥスは反論を加え、自然的理性が、最高善なる神はすべてに優って愛されなければならない、と教示するばかりでなく、意志がその力をもっていることを、次のように語っている。

「このようにして意志は純粹に自然的能力により (ex puris naturalibus) これをなし得ることになる。なぜなら、知性は自然的意志が本性上実行に移し得ず、またそれを傾けさせ得ないことを、指示し得ないからである⁵⁾」。

これこそ神の恩恵を排除した自律の主張であり、アウグスティヌスに対決したベラギウス派のカエレスティウスが、ルターを批判したエラスムスが、他律を排斥し「なすべきであるから、なし得る」と説いたカントが、それぞれ主張した立場と同じものである。トマスが同様のことを述べたときには、神の力に動かされてはじめて神への愛は可能であるとみなし、完全な自然本性の状態においても神の恩恵が不可欠なのを認めていた。しかるにスコトゥスは「純粹な自然的能力により」恩恵なしにも神への愛が可能であるとみなし、純粹な自然性に立つ自律の主張が、天使とか墮罪以前の創造の完全な状態に局限されていたとはいえ、説かれるに及んで、自然本性の単なる可能性の領域にとどめられ、全体としてはなお隠されていたとしても、主体的で自律的な愛が説かれるにいたっている。

4

さらにスコトゥスは神の絶対的自由(絶対的権能)のゆえに、習性により形成された愛のわざが功績として役立つというトマスの説を批判したのであった。しかるにペトルス・アウレオリはトマスの立場に立ってそれを反論した。このアウレオリをさらに批判していったのがオッカムである。アウレオリが「愛こそ事態の本性上必然的に神が受納する根拠である」と反論したのに対し、オッカムは愛の習性と功績との関係を非必然的な偶然とみなし、神はその絶対的権能により愛の習性なしに受納すると説いた。しかし、この神の自由の主張は同時に神の秩序的権能にしたがうように導き、神の約束もしくは契約を満たすよう教導した。こうして神の秩序的権能により立てられた聖書の啓示や戒め、また sacrament を守り、神に受納されるわざを實踐すべきことが説かれた。それゆえ功績は永遠の生命にいたる保証とはならないまでも、「純粹な自然的能力によって」、つまり習性となった愛徳よりも道徳

的にいっそう価値の高い自由意志の力によって「すべてに優って神を愛することができる」とオッカムは説いた。このように救済をもっぱら神の意志に依存させた上で、神の救済意志による秩序に対し、人間が自由意志により応答し、神と人との自由な人格的に関わり合う新しい人格関係に立つと考えられた。かかる神と人との双方の自由を媒介するものが神の約束や契約という思想であり、その契約の内実こそ「純粋な自然的能力によりすべてに優って神を愛することができる」という命題を含み、これを実行すれば、神の愛が必然的に恩恵としてそそがれる、と説かれた⁶⁾。ここにスコトゥスでは墮罪以前の自然本性における可能性として深く隠されていた自律の思想が顕在化しているといえよう。

次に、ルターに直接絶大な影響を与えたガブリエル・ビールのオッカム主義について述べておきたい。彼は15世紀の後半に活躍し、オッカム主義の思想を体系的に完成させた。最近の研究により明らかになったように、彼はトマス・の学説をも大いに受容し、ラディカルになったオッカム主義を緩和させようと試みている⁷⁾。しかし、「純粋な自然的能力によりすべてに優って神を愛する」という論題の解釈ではオッカムに忠実にとどまっている。この論題の前半「純粋な自然的能力によって」の解釈ではビールはトマスにしたがい神の一般的な影響力を排除していない。したがって神が第一原因として働かないなら、そこから積極的結果は何も生じないとみなす。こうして自然的能力により神を愛し、恩恵を受けるための準備ができるとみなし、完全な意味で神への愛が実現できないとしても、救いに十分な程度には実現可能であると説く。このようにトマスにしたがいながらも、この能力をトマスのように自然本性の完全な状態に適應するのではなく、ビールは不完全な状況に、つまり「旅する人」(homo viator)に妥当するとみて、次のように言う。「旅する人としての人間の意志は、自己の自然的能力によってすべてに優って神を愛することができる⁸⁾」と。そして、それは正しい理性と意志の合致により論証されている。したがって彼はトマスを受容しながらも、本質的にはオッカム主義に立っており、折衷的性格を帯びざるを得なくなっている。

オッカム、ビールの学説における神への愛とその実践とは、ただ神により価値あるものと判定され得るとみなされたが、同時に愛の戒めは聖書と教会の教えの中に示されており、人は恐れず神を信頼し、その契約を実行することができた。そこから愛は、神人関係の形而上学的な基礎づけがなされなくとも、人格的意志にもとづく協力関係において活性化され、実践的にかつ主体的に捉えられるにいたった。だが、このように強化された主体性は新しい自己理解を生みだすにいたって、再び徹底的な批判を蒙ることになった。ここにこそルターの思想上の境位と出発点とがあり、「純粹な自然的能力によってすべてに優って神を愛することができる」というノミナリズムのスローガンはそのアンチ・テーゼ「すべてに優って人は自己自身を愛することしかできない」(WA. 56. 237, 12 f.)によって批判されたばかりでなく、伝統的な「愛の秩序」も決定的に否定されるにいたった。

5

ルターによる「愛の秩序」の否定について述べるに先立って、私たちは14世紀のドイツ神秘主義と15世紀のノミナリズムの神秘主義に簡略にでも触れておかなければならない。というのは16世紀の初頭においてはスコラ学と並んで神秘主義が隆盛となり、若きルターはエックハルトの学統に立つタウラーを受容しながらスコラ学を批判しているからである。

ドイツ神秘主義の14世紀の代表者エックハルトは「愛の存在の場所はただ意志の中にだけある」(DW. V, 513)と述べ、愛を意志と同一視し、神との「神秘的合一」(unio mystica)にいたる修道の歩みを自我や我意の放棄に求めた。そして彼はまず利己的な自己愛に対する徹底した否定から愛の思索を開始してゆく。彼によると真実の愛は神とのウニオにおいて生じ、その発露が隣人愛となるゆえ、愛はウニオの忘我の境地から覚めて隣人愛に向かう。こうして真の自己愛は隣人愛と対立したり矛盾したりしないで、一つの生命から発している。それゆえ「自分のように」隣人を愛するというのは、「すべての人を同じように」愛するという意味になる。「もしあなたが自分自身を愛す

るなら、すべての人をあなた自身のように愛している」(*DW*, I, 476) と彼は語っている。アウグスティヌス以来、トマスも含めて、「自分のように」は「自分が神を愛しているのと同じように」と解釈され、自己愛が隣人愛の原型として先行するものと捉えられていた。しかし、エックハルトになると自己を含めたすべての人に対する差別のない愛の同等性を意味するようになった。これは利己的な自己愛を徹底的に否定した上で真の自己愛を把握したことから生じているのであって、神と一つになるウニオの中で自己の無化(*entwerden*)と神において真の自己と成る(*werden*)とが同時に生じているからである。こうして彼は愛に優るものとして自分から離れる「離脱」(*Abgeschiedenheit*)を説くにいたっている。ルターが「自己愛」の代わりに「自己憎悪」(*odium sui*)を説くのも同じ思想傾向にもとづいている。

次に15世紀のノミナリズムに立つ神秘主義者ジュルソンの「愛の秩序」の思想に言及しておきたい。一般にノミナリズムと神秘主義は相容れがたいと考えられているが、彼は神の意志との「一致」(*conformitas*)でウニオを捉え、エックハルトが退けた愛において新しく神秘主義を確立し、オッカム主義者のピールやアウグスティヌス主義者シュタウピッツ、さらにルターに影響を与えている。

ジュルソンは『神秘神学』(*De mystica theologia*, 1407)において愛が愛する者と愛されるものとを結合し、愛と意志との一致により神と一つの霊となることを力説する。またこの一致により人間に変容(*transformatio*)が生じ、神に似たものとなる。さらに神との一致に達した魂は、休息と満足を得るのみならず、キリストのからだなる教会に対して積極的に働きかけるようになる。この教会こそ天上の国の秩序が目に見えるように現われており、「秩序づけられた戦列」として天的階層秩序を反映していなければならない。とりわけ、教会の高位聖職者には罪を浄化する権威が授けられ、「最低の者は中間の者により最高のものに連れ戻される」、つまり最低の平信徒は中間の聖職者により最高の天上界に導かれ、神との合一という教会の究極目的に到達する、と説かれた。

このようにジェルソンは愛を神との合一に向けて秩序づけ、教会と社会との平和は天上の秩序に従うことにより達成されると説いて、愛の秩序の思想により教会改革を実行しようとするにいたった。そのさい神秘的な愛の合一には魂の清めが不可欠であるとみなされ、教会改革が悔い改めと道徳的清めとの強化により実行される、と説かれた。しかるにルターの師シュタウピッツはジェルソンと同じく愛の神秘主義に立ちながらも、合一にいたる準備として道徳的浄化を説くことなく、神の愛を人間の罪と逆対応的に力説している。彼は言う。「その愛は最高のあわれみであって、最も深い悲惨の上に直接下っており、罪の消滅にはじまるすべてのものに先立って願望されている」と。この愛をルターは信仰として把握している⁹⁾。

6

これまで簡略に辿ってきた中世思想における「愛の秩序」の思想は、青年時代のルターに流れ込み、彼自身の体験と思索により批判的に受容されている。しかし、ここではオッカム主義の教育やシュタウピッツの指導によりルターが信仰義認論を確立するにいたった過程を述べる余裕はない。ただし、私たちの主題と関連するオッカム主義のスローガン「純粋な自然的能力によりすべてに優って神を愛することができる」という命題を彼がどのように受け取ったかについて論究しないわけにはいかない。この命題は、ビールのオッカム主義では一般に「自己にできるかぎりをなす人に神は恩恵を拒まない」という命題で論じられたので、あまり言及されていないが、その少ない箇所でもルターはスコトゥスとオッカムの名前をあげて批判している。たとえばスコトゥスがアリストテレスから引用した、正しい理性と一致して自己の生命よりも国家の方を愛した「勇敢な政治家」は、同時に神を愛し得る、と言われる場合、ルターはビールによる詳しい解説を念頭におきながら次のように語っている。「もし人が自然的能力により被造物を、〔政治家が国をと言う代わりに〕若者が少女を、貪欲な人が金を、愛するとしたら、それに優って創造者に対する愛をもつことができる、と彼らは言う。この議論によってソ

フィストたち〔つまり、教皇主義者たち〕のすべては結論に達しており、だれもこの誤謬を解き得なかった」(WA. 40, I, 226, 20ff.) と。同様に「自然本性にしたがってすべてに優って神を愛することはキマイラのように空想的な術語である」(WA. I, 225.) とも言う。そして決定的にこう宣言される。「人間は自分自身のものしか追求できず、すべてに優って自己自身を愛することしかできない」(WA. 56, 237, 12f.) と。この激的な批判はオッカム主義の精神により神の愛に値しようとする高められた自律にもとづいてはじめて経験された挫折から発しているが、同時にドイツ神秘主義から罪を自己追求の自己愛として受容したことから生じている。こうして彼はスコラ神学の伝統的な「愛の秩序」を批判せざるを得ないと感じたのである。

ルターは当時広く説かれていた「あの有名な愛の区別と秩序」に対し初期の著作『ローマ書講解』の中で二回にわたって批判を繰り返して述べている。その批判の要点をいくつかあげてみよう。

(1) 「愛の秩序」(ordo charitatis) と人々は言っているが、「愛」(charitas) は自己ではなく他者に向かうもので、グレゴリウスも述べているように「自己自身にカリタスをもつ」(ibid., 516. 31f.) とは誰も言わない。ルターによるとカリタスは自己へのアモルではない。したがってキリスト教信仰の立場から彼は自己愛を徹底的に拒否しているが、これはグレゴリウスも属している神秘主義の視点から説かれている。そしてこの自己愛の否定が「自己を踏み超えて」(extra se) はじめて得られる「真の、純粋な自己愛」に達するためには自己自身を憎まなければならないと次のように語られている。「愛するということは自己自身を憎み、弾劾し、災いを願うことである。……こういうふうに自己自身を愛する人は真に自己自身を愛している。なぜなら自己自身においてではなく、神において自己を愛しているから。つまり神の意志に一致して自己を愛しているから」(ibid., 392, 20ff.)。ここには「神のために自己を愛する」というペルナルによって説かれた神秘的な愛の最高段階が示されており、ジュルソンのいう「神の意志に合致する」神秘的愛の合一の形態が示されている。

(2) 次にルターは「愛の秩序」を三つの愛の順序として説いたアウグスティヌスの『キリスト教の教え』(I, 23, 22)の学説によって検討している。これはロンバルドゥスが引用したことにもとづいている。つまり「まず初めに神が、次に私たちの魂が、さらに隣人の魂が、終わりに私たちの身体が愛されなければならない」との引用により、神への愛・自己愛・隣人愛という順序が「秩序づけられた愛」(charitas ordinata)として説かれている、と彼は言う。これを批判して彼は「これらの人たちは秩序づけられた愛が自己自身からはじめて行って、まず自己自身の救いを各自は願ひ、次に自己と同じように隣人にも救いを願うべきであるといったことをおしゃべりしている」(WA. 56, 390, 26ff.)と語っている。このような主張は救いや幸福の何たるかを知らないことに起因しており、「幸福とは神の意志と栄光とを万事において欲し、自分のことは何も願わないことである」(ibid.)と彼は言う。自己愛から開始すると、いつまでもそこに留ってしまい決して他者に向かうことはない、と彼は自己愛を消極的に理解している、もちろん「愛は自己のものを求めない」(第1コリント13・6)が彼の念頭にあったであろうが、利己的自己愛に対決して自己を放棄した隣人愛にしてはじめて愛は実践に移される、と彼は考えていた。

(3) このような自己のものを求めない真の自己愛の主体はルターにとり信仰であって、オッカム主義的自律、つまり自由意志ではない。この点を『キリスト者の自由』は次のように述べている。「キリスト者は自己自身において生きるのではなく、キリストと自己の隣人とにおいて、すなわちキリストにおいては信仰を通して、隣人においては愛を通して生きる」(WA. 7, 38, 16f.)。ここにある「自己自身において生きない」とは、自律の否定であり、信仰により自己愛から解放され、隣人に向かって自由に奉仕する生き方を指している。自己のみを求める罪の主体としての自己歪曲性から開放されてはじめて人は真すぐに他者に向かい得る実践的主体となっている。このような神に対する信仰と隣人への愛は伝統的な神への愛を即自的には肯定しないものとなっている。神は豊かな恵みのゆえに人間からの奉仕を期待していないと彼は

主張する。したがって愛の奉仕は隣人に対してのみ要請されることになり、世俗内敬虔と職業倫理を力説するプロテスタンティズムの倫理が説かれるにいたった。こうしてアウグスティヌス以来伝統となっていた神・自己・隣人に向かう三つの愛とその秩序の思想は消滅するにいたった。

しかし、17世紀に入るとパスカルがルター的な自己愛への批判を十分ふまえながら、愛の秩序を感性と理性とは次元を異にする心情において把握し、理性の精神的秩序とは異質の愛の現象の中に情念の独自の法則性を発見し、シェーラーがこれを継承し、現象学の方法により愛の法則性を解明するようになる。そのさい既述したようにパスカルがアウグスティヌスから学びとった新しい秩序の思想、つまり愛が個々の事柄を究極目標に向けて関連づける作用であるとの主張は今日においても優れた視点を私たちに提供しているように思われる。というのは古代や中世の世界像の基礎にあった秩序の存在論的理解が今日失われ、秩序は私たちの行動の主體的連関の中に求められるようになってきているからである。このことは、またシェーラーの学説における価値段階説に対しても言えるのであり、客観的価値の位階秩序が主観的愛の秩序から独立してア・プリオリに把握可能か否かがあらためて問い直されなければならないとなっている。

註

- 1) J. Burnaby, *Amor Dei, A Study of St. Augustine's Teaching on the Love of God as the Motive of Christian Life*, 1960, p. 99.
- 2) ヴェーバー『社会学の基本概念』清水幾太郎訳（岩波文庫）41頁。
- 3) シルソン『中世哲学の精神』服部英次郎訳（筑摩叢書）下巻110頁以下、およびダーシー『愛のロゴスとパトス』井筒・三辺共訳（南窓社）第三章「自己中心的愛の問題」121～153頁を参照。
- 4) G. W. Leibniz, *Die Theodizee*, übersetzt von A. Buchenau § 45, S. 125, 『形而上学叙説』清水・飯塚共訳（世界の名著）390頁参照。
- 5) A. B. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality* (Wadding 版による羅英対訳本) p. 434.
- 6) オッカムの愛の学説に関しては拙著『近代自由思想の源流』（創文社）83頁以下参照。

- 7) J. L. Farthing, *Thomas Aquinas and Gabriel Biel*, p. 60.
- 8) 上掲拙著115頁参照.
- 9) 詳しくは拙稿「シュタウピッツとルター的神秘思想」(基督教学研究第10号) 第5章36～41頁参照.

付記 本稿は学会の大会における公開講演で述べたものである。講演のゆえに立ち入った論証は不可能であった。詳しくは拙著『「愛の秩序」の思想史的研究』(岡山大学文学部研究叢書5) 1990を参照していただきたい。