

シュタウピッツとルターの神秘思想

金子晴勇

はじめに

ルターとドイツ神秘主義に関する研究論文はわが国においても武藤一雄、今井晋の両先生によりすでに発表されており、ルターの神秘思想の特質が明らかにされている。これらの研究成果を十分にふまえた上で、かつその研究方向に基本的にしたがいながら、私はルターとその周辺の神秘主義者たちとの比較により、彼の神秘思想の特質を対比的に明らかにしてみたい。

まず最初の試みとしてここにシュタウピッツの神秘思想を問題にし、ルターのそれとの共通点と相違点を指摘し、両者の神秘的基礎体験にまでさかのぼって比較考察を試みてみよう。

第一章 シュタウピッツとルターの歴史上の関連

周知のようにシュタウピッツはアウグステイヌス派修道会のドイツ支部の代表者であり、ヴィッテンベルク大学で

シュタウピッツとルターの神秘思想

のルターへの直接の上司であったため、両者の関係は宗教改革の重要なテーマであり、若きルターの求道生活、とりわけ深刻な試練に対しシュタウピッツは牧会的指導と配慮をなし、ルターへの神学形成にとり重大な役割を演じている。ルターが『贖宥の効力についての討論の解説』(Resoluciones disputationum de indulgentiarum virtute, 1518)に付した序文によると、シュタウピッツはプロテスタントの宗教改革の先駆者であるのみならず、その父でもあることになる。なぜなら、この序文における「悔改め」(Poenitentia)の解釈が直接シュタウピッツに由来するとすれば、宗教改革の発端は彼に淵源するといえるからである。しかし、この序文を注意して読むならば「真実の悔改めが神の愛と義から開始するもの以外になく、他の人々によれば悔改めの目標であり完成であると見なされているものが、むしろその反対に悔改めの始めであるということをし、あなたが天から語られたかのように私たちは受け取った」(W.A. 1, 525, 11ff.)とあっても、続いて述べられている「悔改め」のギリシア語の意味の発見は古典語の専門家の示唆に負うていることが明らかである。この古典語の専門家がだれであるか明確には示されていない。しかし、ノーヴム・オルガニウム第二版を参照するならば、「心を再び立て直すこと」(resipicentia)としてのメタノイアの語義を初めて世界に示したのはエラスムスであることは明白である。ルターはこの事実をあえて隠しているとしたか考えられない。この「悔改め」の中世的サクラメントとしての意義を突破したことこそ、贖宥状態に端を発する宗教改革の運動を起したものである。こうした意義をもつ悔改めが神の愛を受けることから開始するとシュタウピッツがルターに語ったことは、オッカム・ビルルによって説かれていた悔改めの神学体系に対する痛烈な批判であって、宗教改革の神学思想を形成する最も重大な転換をルターに与えていたことになる。それではシュタウピッツはルターをオッカム主義の神学からどこへ向けようとしていたのであるか。実はこの「序文」はこのことを暗示しているのである。

さて、先に引用したシュタウピッツの言葉が「ますらおの鋭い矢」(詩一二〇・四)のようにルターに突き刺さり、聖書研究により悔改めの意義がますます明瞭になっていった。かくて悔改めが心地よいものと理解されるようになった。そしてその理由が次のように語られている。「こうして神の戒めは、ただ書物においてではなく、救い主の極めて柔和な御傷において読まれるべきであると私たちが理解するとき、好ましいものとなるからである」(ibid., 214.)。この文章にある「救い主の極めて柔和な御傷において読まれるべきである」(in vulneribus dulcissimi Salvatoris legenda)という言葉によって実はシュタウピッツの神秘思想の決定的影響が表明されている。というのは「読む」という行為、すなわち lectio は meditatio と oratio と共に十二世紀の聖ヴィクトール派のフーゴー以来神秘主義の教育階梯としてよく用いられているからである。たとえばフーゴーは次のように語っている。

「義人の生活がいまや訓練され、ある種の段階をおおって行くように、将来の完全に向かって高められる四段階がある。すなわち聖書朗読 (lectio) もしくは教義 (doctrina) 省察 (meditatio) 祈り (oratio) 活動 (operatio) である。これに第五段階として観照 (contemplatio) が続^(es)ぐ」。

このように聖書朗読・省察・祈りは義人の訓練として観照にいたる神秘的階梯であった。しかるに、これらのものが、十五世紀にはオッカム主義によって義認のための準備として利用されるようになっていた。そのことはオッカム主義の当代の代表者にして「近代的敬虔」(devotio moderna)の聖職者でもあったガブリエル・ビールの中に次のようにこの階梯が用いられていることにより明白である。すなわち「祈りは敬虔で謙虚な情意によって神へ向かって精神が上昇していくことである。情意は聖書朗読と省察とによって準備される。省察により生じていないような情意は善でもなく称賛にも値しない。省察が神の力・知恵・善意および自己の無力・無知・悪意に目を向けると、ヨハンネ

ス・ジェルソンが実践的神秘神学において詳論しているように、情意は畏怖・讚嘆・愛を生むのである⁽⁴⁾。このようにして *lectio, meditatio, oratio* の三段階はピールにより義認への準備段階として用いられ、前述の「悔改め」の体系「痛悔・告白・償罪」(*contritio, confessio, satisfactio*)と同じ性格が付与されるにいたっている。ルターはこのオッカム主義により求道を続けてきており、恩恵に対するこの「準備」を自ら造りだすことができず、様々な試練に見舞われ絶望と失意のうちにあつた。このようなときシュタウピッツはキリストの犠牲に示された神のあわれみに注目するようにルターを励まし、「キリストの御傷」の省察によって神の審判の正義から神の愛とあわれみに向かうべく方向転換するように彼を促したのである。このことが「序文」にあつた「救い主の極めて柔和な御傷において読む」ということであつて、*lectio* を *tentatio Christi* と密接に関わらせるといふドイツ神秘主義の伝統、とりわけタウラーや『ドイツ神学』に表明されていた伝統を受け継ぐことを意味している。これこそルターがドイツ語の著作集第一巻の序文において神学研究の正しい方法としてかかげた *oratio, meditatio, tentatio* の三原理に受け継がれているものにはかならな⁽⁵⁾ (*WA*, 50, 659, 22ff.)。

宗教改革の歴史におけるこのシュタウピッツとルターとの関係は様々な観点から考察することが可能であるし、事実行なわれてきた。ここで採りあげた「キリストの御傷の省察」という主題はその中でも最も重要なものである。この主題はそれぞれの著作の中にどのように反映しているのであろうか。小論はとりわけこのことを両者の神秘主義的表現において説明しようとするものである。というのは両者の関連はこのテーマから発している、これまで主としてフミリタスや義認の観点に注意が向けられており、神秘主義や宗教体験の比較考察には向けられていないからである⁽⁶⁾。

第二章 シュタウピッツの『ヨブ記説教』における基本思想と神秘主義

シュタウピッツのチュービンゲン時代における初期の代表作『ヨブ記説教』(一四九七—九八年)は完成期の予定に
ついでの小冊子ほど独創的な内容をもっていないが、当時流行の自然と恩恵の問題に關してもアウグスティヌスの二
四の作品から一六三回の引用がなされているように、アウグスティヌス主義の立場に固く立脚しながら、トマス・ア
キナスの思想をも受容して、健全にして正統的な見解が被歴されている。とはいえ彼自身の神のあわれみを基調と
する思想はすでに形成過程にあるといえよう。人間存在の主たる目標は神の賛美であり、これが神のあわれみの基調
から次のように語りはじめられている。

「とりわけ大いなる神のあわれみが私たちのヨブにおいて示されたのであるが、その時代には神がユダヤ人たちに
律法を授けた時であった。だが、このようだからといって〔ユダヤ人以外の〕民らにあわれみが拒否されていなかった
ことは、〔異邦人であった〕ヨブを見れば十分明らかである。まことに神はそのあわれみのゆえにあがめられなければ
ならない。しかし、神のあわれみが先立たないなら、神は賛美されえない。『あなたの賜物のおかげで私はあなたを
賛美する。あなたのあわれみによって私はあなたを賛美する』と聖アウグスティヌスは語っている。聖ダビデも『あ
なたのあわれみは生命にまさるゆえに、私の唇は賛美する』と言う」(37)。

神のあわれみに対する賛美はアウグスティヌスの『告白』の主題ともなっており、被造物のなかでも極微な存在で
ある人間も神のうちに安息を見いだすまで不安であるが、神が人間を引き起こして賛美に向かわせると語られて
いる。神の賛美により創造者に向かっているのが人間の善であるのに対し、「神を見棄て自分の方に転向している人

間が悪であって、このことは高慢なしには生じない」(91)。このような転倒はアウグスティヌスの説く「使用と享受」(uti et frui)により次のように述べられている。「聖アウグスティヌスが三位一体論第十卷十章において語っているように、人間の転倒の全体は、使用と享受とが間違っていることから生じている。神を使用したり、よい被造物を享受したりしないよう努め心がけなければならない」(96)。このような人間の転倒した生は創造における完全な自己の本性を破壊する原罪として人類全体に波及するにいたっている。ここでもシュタウピッツはアウグスティヌスの思考しており、教父の文章を引用していないけれども、次のテキストにおいては内容上そのことが明白になっている。

「人間は自分にふさわしい程度には完全に創造されたのに、天使のような完全性から絶えず転落している。こうして欺瞞をいだきうるようになった。とはいえ私たちは、高慢が欺瞞や無知に由来するということを、口実になしえないと主張する。私たちが最初の先祖から暗い知性と歪曲しやすい意志と全く弱い本性とをもつにいたった何かが存在しなければならぬ。アダムが犯した原罪のゆえに、なんとひどい弱さを私たちは蒙っていることか」(104)。

シュタウピッツはこのように主としてアウグスティヌスの用語を使って原罪を説明しているが、「自己愛が罪の起源である」と主張するとき、多様な意味を含めて自己愛について語ったアウグスティヌスよりもっぱら自己愛を罪の根源とみたルターの立場に接近してゆくといえよう。彼はこれに続けて言う、「自己自身を愛することが甘美となりはじめるにしたがって、神がますます苦々しくなり、かくて私たちが神から離反して自己の方へ転向することが生じてくる。これこそ罪であり、この罪を実行することにより、神が終りの日に私たちに与えようとしておられる最高善から疎外されている」(194)と。このようにして人間が罪に深く染まっているため、救いは神の絶対的予定による以外にはありえないのであって(92)、神と人との契約は神のあわれみによってのみ定められており、かかる選びは人間

にとり神秘でありきわめがたい(70, 88, 104, 107)。

このような予定説に立ちながらもシュタウピッツは、当時一般に説かれていたノミナリズムの命題「自己にできるかぎりをなす人に神は恩恵を拒まなす」(Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.)をも受け入れ、恩恵に対する準備が必要であると説いている。

「生命体の自然的生成においてたいいのものが質料に形相を付与する配備へと向かっている。この配備のことを神学者たちは成人における形相付与の活動と呼んでいる。この活動により罪に染った魂は自己にできるかぎりなそうと志すのである。魂は生命に向けて準備していても、このような準備だけで十分なのではない。なぜなら魂は自分のうちにある恩恵の生命から遠く離れていて、無であるから。とはいえ、この間において魂は自己の能力をよく用い、私たちを生かすことはなくとも無償で与えられる賜物をよく用いること以上になすべきことはない」(108)。

ノミナリズムの命題はこのように受容されながらも、そこから功績思想が生じないほど、神の前における人間存在の罪性が強烈に自覚されており、人間の自然本性も神の内的な働きなしには全く無意義であることが、再びアウグスティヌスにより説かれている。「聖アウグスティヌスは、創世記注解第八巻において、自然本性に関わる事態で、神が内的に働きたまわれないとしたら、自然本性のすべての活動は消滅しているであろう、と語っている。したがって、恩恵に関することでも同様に、神が働きたまわれないとしたら、恩恵に向かうすべての前進も消滅しているであろう」(114)。ここから彼は功績思想を断乎として退け「神の意図と意志とを考慮しないで、被造物の活動がそれ自身で、また内在的に、行動の善性や功績によって善ではないということとは、真実である」(108)と述べている。このような徹底した自己認識の根底にある事態は、ヨブと同じように人生を神からの試練の下に見、良心において自己を審判し、

神のあわれみに寄りすがるといふ「ヨブ記的脈絡」(フィンシュトゥック)であるといえよう。⁽⁸⁾なかでも第十一説教では試練と予定について詳しく語り、「予定の絶対確実なるしは主の苦難と同形となることにある」(92)、「患難に呼び寄せられないでは、だれも信仰するはずがない」(93)、また「患難なしにはだれも神のもとに来ることはない」(94)と述べている。さらに結論として「試練を避けてはならず、勝利を希望し恐れをもって待望すべきである」(95)と語っている。このような試練は良心においてとくに強烈に感得されており、良心の自己審判について次のように言われている。

「だから我が子よ、あなた自身に注目し、あなたのわざを熱心に熟考し、良心を検査しなさい。そして罪過を見いだすなら、主の眼前に進み出て告白しなさい。あなたは自己自身に対し審判者となりなさい。それは主があなたを審いて罰しないためである」(178)。

この自己審判者としての良心は「義人は原則的に自己告発者である」(WA. 3, 29, 16)と説く若きルターの思想と一致している。ルターがこの命題により「義人にして同時に罪人」(Simul iustus et peccator)を述べているのと同じく、シュタウピッツも神の「あわれみのみ」(sola misericordia)の観点から次のように義人にして同時に罪人の思想を述べている。「第三は神のあわれみについての省察である。……というのは、義人といえどもすべて罰に服して、生ける者はすべて神の眼前においては義とされないうえに、自分のわざによっては義ではないことを理解する場合、人はなお神のあわれみに希望をかけようと欲するからである。人があわれみを感じるのは、あわれみに信頼した者がひとりも見棄られたことがないという事実によっている」(188)。

このような自己認識から生じてくるものが、宣義としての義認思想である点ではシュタウピッツもルターも同じで

あるが、シユタウピッツの「あわれみのみ」(*sola misericordia*)という基本思想は後述するように神の予定と共にサクラメントとしての恩恵の客観性の主張となっている。義認が「非帰責性」(*nonimputatio*)として成立している点について、彼は言う。「よく聞きなさい。神が寛大にもそれを罪として彼に帰さないのではないなら、いかなる罪も赦されることはありえない」(187)と。次にこの義とする恩恵は教会のサクラメントにより罪人に与えられると(94, 189, 211)、「それは私たちのうちに」創られた恩恵」(*gratia creata*)としての愛の習性と「創られない恩恵」(*gratia increata*)としての聖霊の内住とが生じる(197, 232, 189)。「これにより母の胎から生まれるように私たちは再生する。そこには恩恵の洗礼と他の諸徳の注入とが生じていて、魂を清め罰を償う内なる「恩恵の」散布もある。このために聖霊はご自身を、その生命・運動・本質を吹き込み、かつ授けたもう」(189)。神から注がれるこの聖霊の恩恵が私たちのうちに神へ向かう働きを起し、恩恵に向かう準備をしている人の中にも働き(113)、キリストとの一致した生活、すなわち神との実体的合一ではない意志における合致を生みだしている。シユタウピッツはこの合致をジュルンやビールに従って神秘主義的に表現して次のように述べている。

「第二原理は私たちの正しさの省察である。私たちの意志そのものの道徳的正しさのすべては、行動する場合でも、行動しない場合でも、神の律法とその正当な理由とに意志が合致していることから生じている。外的な行為が、内的に生じているものに合致していないならば、善と呼ばれないように、同じく始原の真理・美・力・甘美さと合致していないなら、それだけでは真でも美でも力でも好ましくもない」と正当にも推論しうる」(196)。

ここから「あなたの意志を神の意志に合致させなさい、そうすればあなたは世に勝っている」(15)と勧められている。しかも、この「合致」(*conformitas*)は語義的に言えば「同形化」であり、「そこから実体の同一ではなく、意

志の合致によつて一の靈となる」(unde unus spiritus fit per voluntatis conformacionem, non substantiae ydempritate. 16)とあるように、ノミナリズムの主意主義の地盤の上に発展してきた神秘主義に特有の概念である。⁽⁹⁾ シュタウピッツはこのような神秘主義的「合致」を靈的なキリストとの結婚としてベルナル的な花嫁神秘主義の表現をもって述べ(3. 8)、キリストと魂との間に義と罪との交換がなされるものとも考えている。しかし、神の意志との合致に導くものは、前述したような試練というヨブ記の脈絡から求められることが力説されている。試練に会った人は自分が悲惨であり、精神も全く無力であるため、全能の神に寄りすがる以外に生きる道はない。「こうして精神は敬虔になり、へり下って、高められるのである。精神は悲しんでばかりいられないので、悲しみの全くない、すべてが甘美のきわみである歡喜の源泉に向かうように、心情において、しかも快適に、高められるのである」(196)。こうして「試みる者がやって来て、繁栄を奪い取ろうとも、試練を受けている人は不意に何かを失うことは決してなく、かえってそれ以前に願ひ求めていたものを神の恩恵から受け取っているのである」(17)。そのさいキリストの弟子たるものは十字架を負ってキリストに従う放棄のわざが求められ、「予定の最も確かで自然なしるしはキリストの苦難との合致 (conformitas passionis Christi) である」(92)と説かれている。ここからシュタウピッツは試練の有用性について「このように考えられる試練の有用性は、私たちの意志が神の意志に合致するということが私たちに生じる正しい源泉である、ということなのである」(17)と述べている。

シュタウピッツのヨブ記説教はテュービンゲンのアウグスティヌス修道院長時代になされたものであり、ルターはこれを聴講していないし、草稿を読んだ記録もない。したがってこの作品の思想とルター思想形成とのあいだには直接の関連はないが、若きルターが「憂愁の試練」(tentatio tristitia)に苦悩していたとき、シュタウピッツがどの

ようにしてルターを慰めたかがこの作品により窺知することができる。⁽¹⁰⁾ これまでの考察によりシュタウピッツがルターを教え導いた主たる思想が「キリストの受難」と「試練の有用性」とをその内容としていたことが明らかになった。次にルターが確実に読んでいることが知られているシュタウピッツの小品を一つ採りあげてその基本思想を考察してから両者の関連について考えてみたい。

第三章 シュタウピッツの『まねび』の神秘思想

選帝侯フリードリッヒの顧問官マルクス・シャルトの依頼を受け、ルターは死の準備のための著作を書こうとしたが、エックとの論争を控えて多忙をきわめていたので、彼の師シュタウピッツ書物『キリストが喜んで迎えた死のまねび』についての小冊子『(Ein büchlein von der nachfolgung des willigens sterbens Christi, 1515)』を推薦した(この書物は以後『まねび』と略称する)。ルターはその後彼自身の死についての考えをまとめたが、神秘主義の観点からは『キリストの聖なる受難の省察』についての説教『(Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leiden Christi, 1519)』以下『省察』と略称する)の方が内容的に重要なので、これを前記シュタウピッツの『まねび』と比較考察してみたい。まず『まねび』の基本思想を述べてみよう。

シュタウピッツは人間の死の考察を開始するに先立って人間存在が単に生物として存在するばかりでなく、「正しく存在する」ように創造されたという人間学的論述から出発する。

「神は死を造りたまわず、生ける者の滅びるのを喜びたまわない、と知者は言う(ソロモンの知恵一・一三)。なぜなら神は万物が存在するように創造されたが、とりわけ人間を、彼が単に存在するためではなく、正しく存在するよ

うに創造したもうた。つまり、それによってのみ彼が正しく存在する善い意志をもつように創造されたのである。このように造られた人間に対し神はすべての善をあり余るほど与え、死の恐怖のない生活、心配と病気のない健康を与えたもうた。彼が善い意志によって欲したすべてのものを、彼は手に入れるはずであった。幸福な生を妨げうるもの、あるいは何らかの仕方ですれを書しうるものは、彼のうちになかった。人間のうちには、神に対する妨げられない愛・真実な信義、隣人との交わりがあつて、そこから世にあるかぎりの喜びと幸福とが生じたはずであった。彼のうちには罪への衝動はなく、平静な心、不断の喜び、死のない生があつた」(52)。

ここにある人間の「正しい存在」こそ真の存在であつて、神から魂が切り離されていると、たとえそれが身体のもとに留っていても、単に存在を保っているにすぎず、身体の死よりも恐るべき魂の死をもたらし、永遠の死につながれてしまう(53f)。こういう死はアダムの神に対する不従順より生じ、七つの罪の結果が原罪として人類に波及している。つまり「生まれながらの罪」(Angeborene Sünde)「肉の御し難や」(Widerspenstigkeit des Fleisches)「死の不可避性」(das Sterben-Müssen)「死の苦味」(des Todes Bitterkeit)「善行に対する無力」(Schwachheit zum Wohltun)「真理に対する無理解」(Unverstand der Wahrheit)「悪への貪欲」(die Begehrlichkeit zum Bösen)であつて、それらについて聖書とアウグスティヌスにより詳述されている。「これらすべてのことから私たちは、アダムからの相続分は罪・渇き・時間的な死・永遠の死にはかならない、ということを知る。だれでも生きるためには、もう一つの誕生が必要であり、生命・至福・正しい存在を得かつ相続し得る別の両親が必要である」(57)。

ではこの死の支配から私たちを救うものはだれか。シュタウピッツはそれがキリストであり、キリストのうちには恵みと真理とが満ち充ちており、すべての人は彼から善・能力・活動を受け取ると語ってから次のように言う。「キ

リストからのみ選ばれた者たちは生まれ、彼のうちに聖徒の生活は存在し、彼の貧さの中に渴きは死に、彼の苦難のうち悲慘は死に、彼の死において死は死んでいる。……生が木に架けられて死んだとき、死は正当にも死んでいる。私たちがアダムによりすべて死んだように、このかたこそ私たちがすべてが生かされる唯一の父なのである。私たちがすべてがアダムにより断罪されているように、キリストの義によって私たちがすべては義と認められている(98f)。死から生への転換はキリストの犠牲的な死の中に与えられ、人間の死の真只中に生がキリストの死によって確立され、キリストの義による私たちの義認が生じている。このような主張には道徳的な功績思想が入る余地は全くないし、また人間が自己に信頼できない理由が二つあげられている。(一)、すべての人間の義は不純であり善そのものである方にとがめられると抗弁できない(99f)。(二)、人間の義は義認の根拠たりえないのであって、神は義認の恩恵を義人ではなく、罪人に約束されている。すなわち「神は罪人だけを救い、義人はひとりも救おうとされない」ということは、聖なる福音書の中でキリストにより繰り返し告知され、明らかに宣言されている(99)。したがって義認の前提は功績どころか、かえって人間の功績のないことであって、キリストだけが罪人の義認の根拠なのである(98f)。それゆえ人が功績を積んで神のあわれみと交換してもらおうと神にそれをもち出すようなことは、神より賢くなるようにするに等しい(99)。神のあわれみには前提も条件もなく、神はそれを受けるに値しないものを与える。「むしろ御子の死を見て、あわれみ深い救い主を学び知るために十字架の下に行くことのほうが必要である。人は他の人々のもとに「いることによって心に」不安を見いだすが、ここには死の愉悅を見いだす。他の死は恐怖を生むが、ここには最大限の歓喜が生じている」(73)。

こうしてシュタウピッツにはノミナリズムの行為義認の説、つまり義認に対する準備という功績思想が全く排除さ

れている。「あなたの功績にたより神の恩恵にたよらないこと以上にひどく神を辱めることができようか」(88) もしかりに私たちの功績があり得るとしたら、それは「自己自身を断罪し、あらゆる点でキリストを義とすること」のほかにはない(71)。ここからこの著作の主題である「まねび」が次のように語られている。

「自己自身を弾劾し、自己を無となし、神のみを義としあがめる人より善い者があるか。……私たちが無一物で裸のイエスを無一物と裸になってまねび、私たちが進んでか、或はいやいやながらに、放棄しなければならぬものを、自発的に放棄する場合のほうが、はるかに有益である」(72)。

シュタインメッツはこのテキストについて次のように述べている。「神の義認という考えは、詩篇講解におけるルターにとり大変重要なものであるが、この小冊子におけるシュタウピッツの議論の不可欠な部分である。実際キリスト者の生活の固有な形は神のみを義とすること(got allein rechtfertiget)と自己自身を告発し断罪すること(sich selbst vordempt, selb vornichtet)である。この問題についてのシュタウピッツの言葉をラテン語の術語に翻訳すること(als)から, accusatio sui (自己告発)と Deum iustificare (神を義とする)とはほぼ同義語であるといえよう」(82)。たしかにここから自己告発と神の義認の関係をとりえて、『第一回詩篇講解』のルターとの比較が可能であるが、私たちはこの著作の主題である「まねび」(Nachfolgung) の思想をもうすこし探求してみたい。というのは「私たちが無一物で裸のイエスを無一物と裸になつてまねび」(dem nackenden, dem blossen Jesu nackendt und bloss nachfolgen) というシュタウピッツの「まねび」の主題には彼の神秘思想が明らかに表明されていると思われるからである。もちろん当時広く読まれていたトマス・ア・ケンピスの *Imitatio Christi* と同じ主題がここに秘められていることをだれしも気付くであろう。そして事実この『まねび』の中にはトマス・ア・ケンピスと同様神秘主義が明らかに表明され

ている。とりわけ「裸のキリストに裸になって従う」(nudus nudum Christum sequens)というスローガンには神秘主義の「放棄」(Gelassenheit)の思想が明らかに含まれており、シユタウピッツの場合には御子が御父の意志に合致して受肉するケノーシスを放棄とみなした上で、キリスト者の放棄はキリストの放棄に応答し、神の意志との合致はキリストにのみ倣うことを意味している。

「高貴な魂よ、いっさいの事物をあなたのために放棄した方のために、いっさいの事物とあなた自身とを放棄せよ。徳を放棄せよ。恩恵を放棄せよ。死に向かうキリストを放棄せよ。そして神が嘉したもうなら、神をも放棄せよ。そうすればあなたは決して神から棄てられることはない。……キリストの放棄は全く比類ないものとして留まっている。彼は私たちのために放棄されたばかりか、見棄られたのである。『わが神、わが神、なんぞ我を見棄てたまいし』」(マタイ二七・四六)を彼のほかだれも語りえない。これが最高の愛のわざであり、ただ神の子だけが担いうる。彼が私たちのために見棄られたのは、私たちが見棄られないためであった。彼が私たちのために神を脱ぎ捨てたのは、私たちがいつも彼を着るためであった」(31)。

このキリストの放棄に応答するのがキリスト者の放棄なのであり、それはまたキリストとの合一である。

「古い人を脱ぎ捨てるものでないなら、だれもキリストにおける新しい人を着ることはできない。すでに死んでいない者でないなら、だれも新しく生まれはしないであろう。それゆえ、アダムに由来する生れながらの死は、キリストを告白し呼び求めているすべての人のうちにはなく、キリストにおいて「すでに」死にキリストにおいて生きている人のうちに、自分の義に絶望し、キリストに希望を向け、恩恵だけを期待し、自分の義務に期待せず、あらゆる事において神を求め、自分自身から何も求めない人々のうちに、死んでいる。イエスと一つの肉、一つの骨、一つの血、

一つの髓、とりわけ一つの霊である人は、なんと至福なことか。これに優る崇高なことは考えられない。これよりも有益なものはない(59)。

このように放棄は同時にキリストを着て一つになる神秘的な合一でもある。このような合一にいたるためにはキリストの死の省察が求められ、合一はキリストの死との同形となることに求められている。

「キリストは、それを仰ぎ見ると、死の毒が死滅する、木に架けられた蛇である。彼こそすべての人が倣いうる、すべての善い生活・苦難・死が万人のために模範として示されている、唯一の方である。したがってイエス・キリストの生活・苦難・死と同形とならなければ、だれも正しく行為し、正しく苦難を受け、正しく死ぬことはできない。キリストの死の中に他のすべての死は呑み込まれてしまっている」(62)。

このようにシュタウピッツの「省察」はキリストの死に向けられるのみならず、信仰をもってキリストを受容する働きともなっている。シュタウピッツはキリストの花嫁としての教会について神秘的省察をなし、生体の現象との類比において次に説いている。「婦人は妊娠と出産において全くなにも活動しないで、全く受動的に振舞っているように、魂はキリストによる懐妊と新しい誕生にさいし同様に振舞っている。……これらすべては霊的な天天的な誕生、霊的で天天的な母、霊的で天天的な子の神秘に帰着している。御言葉の恵みはマリアとヨハネにのみ妥当するのではなく、信仰深い省察をもって十字架の下に立ち、十字架とともに死ぬすべての人々に妥当している」(78,80)。

このような信仰の受動性はルターの『ロマ書講解』にそのまま文字どおり受け継がれ、やがてトリエントの公会議で批判の対象となっているが、信仰による省察がこれを導きだしている点に注目しておきたい。

なおこの小冊子には試練についての長い叙述がある。「省察」と並んでルターが力説する「試練」はシュタウピッツ

ツでも『ヨブ記説教』以来たえず強調されている主題である。「子よ、知者は〔箴言二・五で〕言う、神を礼拝しようとするなら、義と畏れの中に立ち、あなたの魂を試練に向けなさい。というのは人生は始めから終りまで試練であるからだ(ヨブ七・一)」(82)。このような試練は信仰している者に襲ってきており、彼は九つの試練を述べている。(一) 罪を悔改めようとしていない試練(84)、(二) 自己のわざに信頼することによる試練(83)、(三) 神の義を疑う試練(84)、(四) 他人の世話をして高慢になる悪魔的な試練(85)、(五) 自分は救われたいとの確信による試練(84)、(六) キリストは神の子ではないという悪魔的試練(85)、(七) 神のあわれみに過大な信頼を寄せ、なげやりに生きる試練(85)、(八) 選びについて穿さくすることから来る試練(85)、(九) 神に憎まれているとの不安から来る試練(85)について詳論されている。これらの試練のいくつかは青年時代のルターも経験しており、シュタウピッツに相談している。とりわけ「死において以前よりも大きな戦いがあるが、……すべての試練はキリストの死において超克されている。彼の苦難が最大のものではあったように、彼の試練は地上の最大のものであった」(85)とシュタウピッツは語り、この著作は「死の技術」(ars moriendi)⁽¹⁶⁾についての考察をもって終っている。

第四章 若きルターにおける義認と省察

シュタウピッツの『まねび』に展開する基本思想がルターにどのように反映しているかを次に考察してみたい。もちろんシュタウピッツの思想がそのままルターに入っている場合は稀であって、術語上での影響は確定できないが、基本思想において両者は同じ傾向、もしくは雰囲気の中に歩んでいたことは解明できると思われる。

そこで、『まねび』と同じ時代のルターの著作『第一回詩篇講解』から義認論について両者の共通点をあげてみよう。

『第一回詩篇講解』でルターはオッカム主義の契約神学を受容しながらも、功績思想に立つこの神学を基本的にはシュタウピッツと同じ「あわれみのみ」の立場に立つて解釈しながら、⁽¹⁶⁾ 実質的に契約神学を解体している。そしてこの契約を功績の上ではなく、イエス・キリストにおける歴史上の神の契約に置き替えている。

「いなむしろ私たちが今日それにより義とされる信仰や恩恵も、神の契約が義としなかったなら、それ自身では私たちを義としないであろう。なぜなら、信じて洗礼を受けた人は救われるとの約束と契約とを神が私たちと結ばれたことから厳密には私たちは救われるのであるから。だが、神はこの契約に対し信実であり忠実であって、約束されたとおりに保持したもう。したがって、私たちが神の前にいつも罪の状態にいるのは真実であり、神が私たちに約束した契約と約束において神は正しい者でありたもう。……したがって罪を犯さず、罪を告白しない人を神はその契約によつて義としまわぬ。なぜなら信じていない人に対し神はそうなし得ないから」(WA. 3, 289, 1-10)。

ここでの契約概念は「神の契約」であつて、オッカム主義の *Facere quod in se est* にもとづく契約思想とは全く異質であり、罪を告白した人を義となす宣義から成り立つており、シュタウピッツの言う「罪人の義認」と完全に一致する。したがって「自己自身を弾劾し、自己を無となし、神のみを義としあがめる人より善い者があろうか」というシュタウピッツの思想は左記の引用文の直前にあるルターの次の言葉に合致している。「それゆえ自己を告発し弾劾し裁く人でないなら、だれによつても神は義とされることはない。なぜなら、義人とは何よりもまず自己告発者であり、自己の弾劾者にして審判官であるから。それゆえに義人は神を義とし、神に勝利を得させ征服させる」(WA. 3, 288, 30H.)。このような「罪人の義認」に立つてルターは自分の罪の告白が同時に神のあわれみの告白となり、「私たちの悲惨と神のあわれみとの、私たちの罪と神の恩恵との、私たちの悪意と神の善意との、〔矛盾的に対立する〕

二重の告白がある」(W.A. 4, 109, 20ff.)と言ふ。「罪の告白だけなら無であり破滅にすぎないけれども、賛美と罪との二重の告白によって神を賛美する」(ibid., 238, 14ff.) また「私たちは神を賛美し、同時に私たちの罪に呻かなければならない。賛美しなければならぬのは、私たちが救われているからであり、呻かなければならぬのは、私たちが罪を犯しており、現世の悪と危険のうちにいるからである」(W.A. 3, 644, 34ff.)と説いている。

このような義認論に立って神と人との神秘的合一を考えると、そこには神と人との類似性による合一よりも、反対に非類似性に立つ合一となり、神と人との対応関係は美に逆対応となる。この逆対応をシュタウピッツは『まねび』において「神が罪人だけを救い、義人はひとりも救おうとされないということは、聖なる福音書の中でキリストにより繰り返し告知され、明らかに宣言されている」(86)との言葉で語っていた。同じ事態をルターは次のように鋭く表明している。

「自分が最も謙虚であると思っている人ではなく、自分が最も醜く恥すべきであると思っている人が、神の前でも美しい。そのわけは、自分の内心を聖なる光によって照明されないならば、自分の醜さを人は決して見ようとしなからである。しかし、かかる光をもっている者は美しく、光が明るければ明るいほど、彼は美しい」(W.A. 3, 290, 31ff.)。

このような逆対応に立つと徳としての謙虚は否定され、謙虚は義認の前提ではなく、かえって自己の不義を告白する自己認識となっている。「だれでもまず謙虚 (humilitas) により自分が不義であることを告白しないなら、信仰により義とされることにはならぬ」(W.A. 3, 345, 29ff.)。ここに謙虚が信仰の重要な要素となってきたっており、神の前での自己認識による審判により、神との合致 (conformitas) だいたっている。「自分を裁き、罪を告白する者は、神を義とし、

「神の正しさを」証明する。なぜなら神が彼について語っていることを自分について主張しているから。かつ神が彼と合致しているように、彼もすでに神と一致しており、真実で正しい」(W.A. 3, 289, 33ff.)

ルターはシュタウピッツとのこのような著しい思想上の類似にもかかわらず、『第一回詩篇講解』においてはシュタウピッツの説く「放棄」について語っていない。これを語るのは一五一六年にタウラーを読み『ドイツ神学』を発見してからである。しかし、放棄により語られていた事態は神の審判に罪人の審判が一致する「同形化」(conformitas)によって表明されており、これにより罪人が神を正しいとなすことによって自分も正しいとされることが説かれていたといえよう。

次にシュタウピッツの『まねび』で説かれていた死から生への転換がキリストの死に対する「省察」により生じていた点でもルターとの並行現象が見られる。このことは『キリストの聖なる受難の省察についての説教』(前出)における「省察」(Betrachtung)に注目することによって明らかとなる。

ルターはキリストの受難についての間違った省察の批判から開始し、省察により神が私たちに、とってひとりの神となる必要があるを説き、「私たちにとって」といういわゆる実存的関与は、試練を受けている良心に照らして省察がなされることによりはじめて成立すると述べて、次のように言う。「キリストを仰ぎ見て、その受難に心から戦慄し、自己の良心を絶望のなかに沈める者たちが、キリストの受難を正しく省察しているのである。この戦慄は、あなたが罪と罪人とに対する神の峻厳なる怒りと仮借なき真摯とを見ることから生ずべきである」(W.A. 2, 137, 10ff.)

正しい省察は試練の状況の下にある良心において行なわれ、自己の罪をキリストの受難のなかに認め、偽りの安心をのぞき、自己自身を嘆き悲しみ、キリストとの同形に導いていく。「なぜなら、キリストの受難の本来のわざは、

人間をキリストと同形になし (gleych formig mache)「キリストが私たちの罪のため痛ましくもその身体と魂に責苦を負わせたように、私たちも彼に倣って良心において罪の責苦を負わなければならないから」(ibid., 138, 19ff.)。ここでいうキリストとの同形化はシュタウピッツにおけると同様に何らの功績思想を含んでいない。むしろ同形となることによってキリストの受難の正しい省察が行なわれ、自己の罪の徹底的な認識と実存の根本的変革に導かれている。「この省察は人間を本質から変える」(dießes bedencken wandelt den menschen weßentlich, ibid., 139, 14)とルターが語っているとおりである。したがって良心からはただ絶望しか生じてこないにしても「人間は罪を再びキリストに注ぎ返し、良心を罪から解放すべきである」(ibid., 34ff.)。ルターは罪がキリストに転嫁されて、もはや私たちが攻撃してこないことについて、シュタウピッツから教えられた「救い主の御傷」を想起させる文章でもって次のように語っている。「キリストの御傷と受難とはあなたの罪のためであり、キリストはあなたの罪を負いたまい、その代償を払いたもうていることを、あなたが堅く信じるなら、あなたは自分の罪をあなたからキリストへと転嫁するのである」(ibid., 140, 6ff.)。

また、省察はシュタウピッツの下で「信仰深い省察」としてキリストの義をあたかも婦人の懐妊におけるごとく受容したように、ルターも信仰によりキリストの受難の只中にその愛を認識するように説いている。「キリストの受難を見ないで(なぜなら、もうその受難のわざはなしとげられ、あなたが戦慄させたから)、そこを突き抜けて、あなたに対し愛にみちたやさしいキリストの心を見るように、あなたを向けることができる。こうしてあなたの心はキリストに対してなごみ、信仰の確信が強められるのである」(ibid., 140, 30ff.)。そしてルターはこの信仰により「キリストの心をおして神の心に高められ (steig) ……キリストをおして父のもとに引き寄せられる (gezogen)」(ibid.,

35頁)というキリスト神秘主義とその高揚もしくは拉致の脱自体験に触れ、神の愛の認識と共に信仰が確立し「こうして人間は神において真に新しく生まれる」(wathaffig new ynn got geporen. *ibid.*, 141, 6f.)と言ふ。

ルターはシュタウピッツのようにキリストの放棄に応じるキリスト者の放棄については述べていないが、キリストの受難が私たちの模範となるべきを説いている。というのはキリストの受難を一種のサクラメントのように受領するのではないのであって、「今や私たちも行なうところのものとして考える」べきであるから、と彼は言い、不幸や病気に苦しめられる場合、キリストのいばらの冠や針とくらべて、それがいかに取るに足りないかを思うべきだと説明している。したがってこの模倣は実質的にはシュタウピッツの説く放棄と同じ内容となることが知られる。

このような比較によりルターがシュタウピッツとほぼ同じ思想傾向の下に歩んでいたことが判明する。とりわけ「キリストの御傷」の「省察」や「同形化」および「試練」において両者の思想は一致している。また両者ともアウグスティヌスを受容しながら自己の思想を形成して行った点でも同じであるが、シュタウピッツがアウグスティヌスの予定説を全面的に受容しているのに対し、ルターは自己の信仰体験にもとづいてアウグスティヌスの義認論をも批判的に受容していった⁽¹⁸⁾。ここに両者の相違点を示されるといえよう。そこでシュタウピッツの予定説が明瞭に展開している著作を次にとりあげ、そこにおける彼の神秘的脱自体験を解明し、ルターの信仰体験と比較してみたい。

第五章 シュタウピッツの神秘的体験

シュタウピッツは『永遠の予定の実現についての小著』(Libellus de executione aeternae praedestinationis, 1517)において自己の思想の全体像を示そうとしている。この著作の中には彼の独創的ともいふべき思想が展開していると

いえよう。なかでも予定説によりその思想の全体を構想した点でアウグスティヌスの晩年の思想を伝統として受けつぎ、ルターよりも保守的であるのみならず、ここにはまた伝統的思想に対してもラディカルな批判に終始しているルターへの警告が含まれているともいえよう。つまりルターが義認を信仰によって義とされると説いて、信仰という主體的行為に帰したのに対し、シュタウピッツは義認を創造以前に決定されていた至高の選びが時間のうちに実現したものであると説いて、義認の根拠を神の予定に帰している。彼によると「万物の創造が無益にならないために、自然に対しては神の力による保持が、自由意志に対しては神の受肉の恩恵が決定されたのである。こうして保持により〔自然的な〕存在が、恩恵により〔道徳的な〕善い存在が、かつ両者とも神ご自身によって保たれ続けられるようになっている。こうして世界が造られるに先立って、キリストの恩恵なしにはだれも善い行為をなし得ないことが結論として与えられていたのである」(19)。したがって恩恵が与えられる人には予定の必然性によって救いが授けられ(20)、この決定は時代の連続性からは測り知られず、人間の言葉もそれを理解するのに役立たない(23)。こうして義認も恩恵の責務にもとづき(26)、恩恵は神の選びと予定に帰せられる。「自然的事物についてのすべての知識が第一原因の知識から発しているように、個々の恩恵は予定の恩恵から発している」(27)。こうして「義認も選ばれた人に帰せられる。つまり義認というのは、それにより罪過が神への真の従順へ変へられるものをいう。このことは神の恩恵によって彼の目が再びあけられ、信仰により真の神を認識するときを生じる。そのとき彼の心は点火されて、神が彼を喜ばせようようになる。これら双方は純粋な恩恵であり、予見されたものであれ、すでに示されたものであれ、キリストの功績から流れてきている」(33)。

また、義認に続く聖徒たちの栄光についてアウグスティヌスにしたがって次のように説かれている。「不敬虔な者

たちの義認の後に、人々のいう結果の必然性によって、彼らの榮譽が続くのである。義人たちの榮譽は、神がきわめて寛大にも各人にそのわざに基いて永遠の報賞を授けたもうときに、つまり『各々がそれぞれの働きに応じて報酬を受ける』(第一コリント三・九)ときに、聖徒たちが栄光を受けるさいに生じる」(32)。このようにアウグスティヌスの予定説に立ちながらも、シュタウピッツは義認における神秘的体験をベルナル的な花嫁神秘主義によって次のように述べている。

「あなたは私のもの、私に属し、私自身であるような独得な花婿でありたもう。それゆえ、あなたは私のものであり、あなたもっておられる一切を、あなたは私のものとなしたもう。私はあなたのもの、私のうちにある一切はあなたのものである。かつ私たちは一体であるから、あなたのものは私のものであるが、あなたのものはそのまま残り続ける。同じように私のものはあなたのものであっても、私のものもそのまま残っている。

したがって、私はあなたの義のゆえに義人であり、自分の罪過のゆえに罪人である。あなたは私の罪過のゆえに罪人であり、あなたの義のゆえに義人である」(7677)。

このように義認は靈的結婚のうちキリストとの合一により、かつキリストの義と魂の罪との交換により成立している。そこには実体的合一ではなく、交換は双方の人格の間でなされるため、義人にして同時に罪人の逆説が成り立っている。シュタウピッツはこのような人格間に成立する義認体験をさらに立ち入って叙述している。まず、キリストと魂との触れ合いは「靈の接触」(actus spiritus)であって、そこには魂が「自己から離脱すること」(recedere a se ipso)が起っている。「しかるに靈の接触は花嫁の愛に対する花婿の愛の触れ合いであり、靈に対する靈の触れ合いである。それゆえ、本性上熱烈な靈によって熱せられた靈は点火され、燃え上って、神に大いに喜ばれるために自

己自身から離脱するに優つて甘美なことは自分になくなる」(199)。次にこの離脱は無一物になる放棄として語られている。ここに「無一物のイエスに無一物になって従う」という『まねび』の主題が反復される。「彼女たちは無一物になって無一物のかたに堅く結びつけられ、キリストのほかには甘美なものはないと知り、永続する甘美により飲んでいる。なぜなら裸のキリストは裸の者らに対しご自分を拒み得ないからである」(200)。このように離脱しキリストに付く状態をシュタウピッツは *raptus* とも *extasis* とも称して、旧約聖書の預言者たちのヴィジョンにみられる異象体験を無用のものとして退けている。そして「救いの本質はキリストをしかと注視することにある」(164)と云う。つまりキリストとの関係の外にある異象体験のごときものは「あなたの外に (*extra te*) 何か造られたものか創作者自身を見ているにすぎない」(166)。これに対し、真の「あなたの外」(*extra te*) はキリストとの接触の中で起っている。そのさい、律法が外的脅威によりキリストの方へ拉し去る「あなたの外」と愛の高揚により生じる場合とがある。前者について「キリストの律法は文字どおりにとればきわめて厳しい。というのはキリストは人間の全体をご自身のうちに拉し去り、人間を全体的に自己自身の外におきたもうからである」(126)と全面的絶望の意味で「自己の外」が説かれている。しかし「律法の重荷の根源は自己自身を放棄することである」(130)とあるように、世俗的な自己の放棄による離脱が考えられている。他方、後者の場合には、自己自身の外に離脱した魂がキリストの愛により脱自的に (*in extasi*) 引きあげらる神秘的 high となつている。

「私たちの主キリストはあふれるばかりのあわれみにより選ばれた魂の靈をしばしばご自身のうちへ拉し去り、あるいは脱自の状態におきたもう。こうして靈は永遠のみを志し、将来の甘美さの前味をあじわい、かたい食物を、桑実はいまで食し、魂の義務から解放たれている。このことが身体においてか、それともそれを超えて生じているの

か、靈は知つてゐない」(160)。

したがつて raptus, rapere が律法とキリストの愛との二つの場合に用いられていても、離脱と脱自とが分けられており、このことはアウグスティヌスの内面性が内面に向かいながら内面をも越えて遂行されている事態に一致しているといえよう⁽²¹⁾。しかし、このような状態に私たちを置いたのは神の恩恵による予定であつて、それは「神意に適わしめる恩恵」(gratia gratum faciens)なのである。すなわち「神意に適わしめる恩恵はそれにより私たちが神に氣に入るのでなく、神が私たちに氣に入り私たちを喜したもうたものであることを、あなたがたはおわかりです。ですからあなたを神意に適わしめるのは永遠の予定に帰しなさい。そして神をあなたに好ましいものとするのは義認に帰しなさい」(131)。シエタウピッツは raptus の体験をキリストによる義認の内にとらえ、恩恵によつて「離脱」(excessus) も「脱自」(extasis) も生じ、キリストの下に「拉致される」神秘的 high 揚として捉えている。しかし、この「拉致」(raptus) の高揚は神が選んだ少数の者に授ける愛の高みにおける体験ではなく、キリストとの合一が罪人の義認の内容となつていふことから明らかのように、キリストとの類似よりも非類似による逆対応の結合関係にもとづいている。彼はこのことを次のように明確に述べている。

「あなたは取税人や罪の女たちが私たちよりも先に天国に入るといふことが、いかに正当であるか知つてゐる。あなたはまた罪がなせ赦されているか、そしてすべての人が罪を犯してゐて、栄光を欠いてゐるかも知つてゐる。

であるから、結論はこうである。花嫁とともに罪にあずからず、自己の義を弁護し、罪人を軽蔑するような人たちは、花嫁と共通のものをなにももっていない」といふのは、この結婚の愛は最高のあわれみなのであつて、この愛は悲惨の極みの上に直接そそぎこまれていて、他のすべてに先立つて罪の根絶に気づかっているからである」(68-69)。

シュタウピッツの神秘体験はあくまでも義認の体験にもとづいていて、異象を見たりすること、また個人的な神秘の高揚体験に疑いの目を向けており、「あわれみのみ」(sola misericordia)に立つ「拉致」を本質的なものとして提示している。そしてこの離脱・脱自・拉致という神秘的体験は神の愛によって生じているとみなしている。つまり「永遠の火でありたもうお方の愛の炎によって点火された私たちの火によって働く、信仰により義とされて生きるものとなった神の子が誕生する」(39)とか「脱魂状態にある愛する者たちに時に激しい心が訪れるのがゆるされている」(120)とか言われるように、神の愛が上から魂に注がれることによって私たちの愛が点火され促がされてこの体験は生じている。したがって信仰による義もこの愛の働きから生じるゆえに、内容上は全くルターと同じ義認体験にもかかわらず、そこにはまた信仰のみに立つルターとの相違点が指摘できるであろう。

次に初期ルターの「拉致」(raptus)体験を考察することによってこの点を説明してみたい。

第六章 初期ルターの神秘的体験

シュタウピッツが予定説に立って義認の客観性を基礎づけながら、同時に義認におけるキリストとの合一から神秘思想を語っていたことをこれまで説明してきたのであるが、同じ事態はルターにも認められるであろうか。まず明瞭なのは初期のルターが予定説に余り関心を示していないことである。もちろんオッカム主義の義認への準備を批判して、「恩恵への最善にして誤ることのない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逆逆である」(WA, I, 225, 27ff)と、「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、との発言によって何も生じない」(ibid. 33f.)

と語っている。彼は当時のスコラの予定や必然性についての議論に対し否定的である。ルターは救いの確実性を神の言葉と神の契約およびそれに対する信仰に置いている点でシュタウピッツと相違している。次に義認におけるキリストとの合一から神秘思想を展開していく点では『キリスト者の自由』の第十節、第十二節、第二十節があまりに有名である。第十二節での花嫁は娼婦であって、キリストとの合一も逆対応の関係にあることもシュタウピッツと全く同じである。そこで残っているのは「拉致」(raptus)をルターがどのように理解しているかという問題である。この raptus 概念は初期のルターの神秘体験を明らかにするために重要な鍵であると思われるので、『第一回詩篇講解』の詩篇一一五篇の講解からこの概念の意味を明らかにしてみよう。

詩篇一一五(一一六)・一一「わたしは驚きあわてたときに言った、『すべての人は当てにならぬ者である』と」(聖書協会訳)は、初めの部分にはラテン語(ウルガタ)で *Ego dixi in excessu meo.* とあって、この *excessus* の意味についてアウグスティヌス以来様々に解釈されてきていた。アウグスティヌスは『詩篇講解』のなかで、古ラテン訳 *Ego autem dixi in ecstasis mea.* を解釈して、人間の弱さがさし迫った迫害や死の受苦の脅迫に苦しむ状況であるとし、それは殉教者の声であるという。⁽²²⁾しかし、それに続けて「精神が恐怖によって仰天させられないで、ある啓示の靈感により引き寄せられるとき、他の仕方で実際エクスタシスと呼ばれる」⁽²³⁾とも解釈している。このエクスタシスはアウグスティヌスによると預言者が啓示を受けるときの特別な状況を言っていて、そこでは聖霊が預言者をおして語っている。⁽²⁴⁾神秘主義の概念である精神の *excessus* と *ecstasis* とはアウグスティヌスでは同義語として特に区別されないでここでは使用されているが、いかなる区別なり関係がその後の歴史において説かれているのであるか。また *raptus* との関連はどのように認められるのであろうか。この点に注意を向けてみよう。

ベルナルは『謙虚と高慢との諸段階』のなかで真理の第一段階で謙虚になって自己に注目し、その悲惨さを知り、第二段階に移って、*in excessu suo* となり、「自己を離脱して真理に付く」(*sese excedens ac veritati adhaerens*) という。⁽²⁵⁾ このベルナルの真理認識の三段階説はトマス・アクィナスにおいて完全な姿をとるようになり、「人間の精神が神により神的真理を観照すべく拉致される」場合三重の仕方でのなされ、(一) 神の真理を自己内の表象により観照する(ペテロの例)、(二) 情意が神の真理を知性により理解できるものによって観照する(詩篇一一五のダビデの例)、(三) 真理をその本質において観照する(パウロの拉致(*raptus*))およびモーセの例)が区別されている。⁽²⁶⁾ さらにツァー・ミューレンによると、ヴァレンキアのペレッツ(*Perez de Valencia*)は啓示の三段階を区別している。⁽²⁷⁾ (一) 外的感覚から転向し、*excessus mentis* において秘義の内的表象を知覚する。(二) *extasis* により預言者は内的感覚や表象から転向し、知性において概念により啓示されるべき秘義を観照する。(三) *raptus* により知性は神の本質直観にまで高揚する。ペレッツによると第二段階の「エクスタシスと呼ばれているのは、あたかも自己自身の外に遠ざけられて存在しかつ観照している人の状態である」⁽²⁸⁾と考えられ、詩篇一一五・一一のダビデはこの状態であって、信仰によって生き、霊がサウルを離れて彼のところに来たとき、霊により預言者的に照明された。「彼は自己自身のすべてを神の観照にささげ、精神のエクスタシスとエクスケセスのうちに拉致され、霊において、また預言者的光によりキリストと教会の将来の秘義のすべてを予見した」⁽²⁹⁾。

ルターはこのような秘義の伝統をふまえながら詩篇一一五篇一一節の講解をなしている。実際にはアウグスティヌスとカシドゥスの解釈しか引用されていないが、テキストの底本にしているルフェーブルの詩篇注解等によってこの節の秘義の伝統は知っていたと考えられる。彼は当時の聖書解釈法にしたがって「文字的」(*litteraliter*)と「道徳

的」(moraliter)に分けて考察し、前者により詩篇の言葉を預言者自身(詩篇作者)、キリスト、原始教会、つまり殉教者に向けて考察し、後者により靈と肉との対立の只中にある信仰者の実存に向けて解釈している。したがって「文法的」といっても預言者的、キリスト論的解釈を含んでおり、「道德的」とは単に「何をなすべきか」(quid agas)に限定しないで、キリスト者の実存に向けて「転義的」(tropologic)に解釈してゐる。⁽⁸⁾

彼はまず「欄外注記」(Randglosse)をおつて四つの解釈可能性を要約的に述べ、「講解」(Scholien)では三回わたつて解釈を行なっている。まず欄外注記における彼の要約のなかに伝統的解釈の二つの仕方、つまり excessus を raptus mentis と解釈する仕方と pavor passionis と解釈する仕方とがそのまま出て来ており、彼の説明が次のようになされてゐる。

Primo est sensus fidei, qui excedit sensum literę, in quo alii remanent increduli.
 Secundo est raptus mentis in charam cognitionem fidei, et ista est proprie exstasis.
 Exstasis illa { Tercio est alienatio seu pavor mentis in persecutione.
 Quarto est excessus iste, quem faciunt martyres, sicut Luce 9 de excessu Christi Moses et Helias loquebantur. (W.A. 4, 265, 30)

「そこでの脱自は第一に、信仰の意味であつて、文字の意味を越えており、文字の意味の中で他の人々は信じないままにとどまっている。第二に、それは、信仰の明晰な認識に向かう精神の拉致であつて、これこそ本来的な脱自である。第三にそれは迫害にさいしての精神の疎外もしくは恐怖である。第四にそれは殉教が行なつた死去であつて、ルカ九章でキリストの死去についてモーセとエリヤが語っていたとおりでである」。

この四つの解釈のうち前の二つは文字的ではなく、道徳的に、信仰する人の経験における信仰の認識として脱自を説いており、後の二つは文字どおり預言者、キリスト、殉教者において生じたこととして解釈している。「講解」の部分は三回にわたって解釈がなされている。その要点を述べると次のようになる。

(一)、最初ルターは文字どおりに解釈して次のように言う。「私も人間であり、かつ人間であつたかぎり、すべての人が当てにならないということは分らなかつた。いまや私は信じているし、のり越えており、信仰により霊の人となつていたので、またすべての人を審いていても、だから審かれないので、同じようにのり越えていないし信じていない人は当てにならないことが分かっている。そしてこのことを私が語り、説教したところ、彼らは私を辱しめ害を加えている」(WA, 4, 267, 16ff.)。このように解釈して *excessus* を文字どおりにとり詩篇作者である預言者に固有な状況を表すものとし、そこからアウグスティヌスと同じく「迫害と脅迫により生じている恐怖と混惑」の意味に解している。こうして人は他者に頼つてはならないのであつて、試練に耐えるには眞実な神のみを信じなければならぬ、と説かれている (ibid., 23-33)。

(二)、第二回目の解釈では文字的と道徳的とが分けて説明される。文字的には人が当てにならないことが語られていて、「私が信じた」(詩篇二五・一〇)と言つたとしても、信仰の眞理から転落してしまふので「神が助けて下さらなければ、苦難に会ふと直ちに信仰を否定して当てにならぬ者となる。……それゆゑ、死去と迫害にさいして助けるものは主なる神であつて、人ではない」(ibid., 268, 31ff.)と解されている。次に道徳的には「霊の敵である肉から誰が解き放つのか」との問いに始まつているように霊肉の葛藤の中にある人間に向けて解釈がなされている。「そしてここに『私は信じた』と彼が言っていることさえ、主からそれを行なうと彼が言うような事態が生じている。という

のはだれも信仰をもつことはなく、当てにならない者だからである。なぜなら、信仰のうちに存在している真理が棄てられると、人は自分の功績により高ぶり、自分は当てにならぬ者であるのに、『私は信じた』という人々を迫害し辱しめるからである。ローマ書三章には『義人はひとりだにいいない、すべての人は当てにならないと書かれているとおりである』とあるから。……実際、多くの人は人々の前に全く真実であっても、『私は信じた』と言わないし、信仰をもとうともしないので、すべての人は神の前に当てにならない。信仰の真理によってのみ彼らは真実なものとなる。しかるに彼らは自分らの真理によって人々の前で迫害し、辱しめる」(ibid., 269, 6ff.)。ルターがここでいう信仰の真理とは神の前での自己認識であって、自己がいかに当てにならないかの認識であるが、これは自己を越えた真理の照明による以外には成立しない。「ここでいう excessus とは、エレミヤによると人が自分を越えて高められ、照明されて、いかに自分が無であるかを見るときなのである」(ibid., 519, 26ff.)。このような照明は「精神の脱自」(extasis mentis)とも呼ばれている。つまり、「精神の脱自において、すなわち精神の最も純粹な照明において」(W.A., 3, 171, 22ff.)と書かれているとおりである。この照明によって神の前での実存的な自己認識「すべての人は当てにならない者である」が告白されるようになる。

(三) 三回目の解釈は信仰の超越に結びつけて次のように行なわれている。「それは将来の祝福を見るために、信仰により自分を越えて高められる脱自である。もしこのようでないなら、彼もまた当てにならぬ人であったのだが、脱自の状態におかれると、当てにならぬことを超脱し、信仰によって真実なものとされている。……そして彼らははなはだ賤しめられるとき、自分らが高められているように思う。それゆえ、どうして彼が賤しめられていて同時に脱自の状態にあると語っているのか不思議である。しかし、そのわけは彼が賤められていて脱自により悲惨であるのを認

識しているからである。ところが彼らの方は賤しめられていない(つまり認識していない)。なぜなら彼らはいまだ脱自の状態になく、当に足りない空しきの中にいるから」(ibid., 273, 14ff.)。ここでは賤しめられ謙虚とされていることと、それを超脱する脱自とが、つまり相対立する霊と肉との実存状況が、したがって絶対に矛盾する事態が、信仰において逆対応的に一つとなっている。これが信仰に固有の超越なのであり、ルターはこのことを「義人にして同時に罪人」の定式で表明しているだけでなく、ここでは信仰の認識と高揚として次のように述べている。

「もし信仰するならば、神の前に高められている。というのは信仰が高揚させているからである。それではどのようにして賤められたのか。それはほかでもない、神を賛美する〔高みに揚げられて〕真実な神の下に離脱していると同時に、彼もまたあわれむ当に足りない人間どもの下において賤しめられてくるからである。(Si enim credidit, coram deo exaltatus est: fides enim elevat. Quomodo ergo humiliatus est? Nisi quia simul apud veracem deum est in excessu [altus], ubi deum laudat, et apud mendaces homines est humiliatus, quos et miseratur.)」(ibid., 271, 2ff.)

信仰は神の前に人間を高める。しかるに神の前に立ち真実なる神の光に照らされると、人は自己の悲惨な様を認識せざるを得ない。したがって信仰は「高揚」をもたらしながら、同時に実存的自己認識をもたらし「認識」でもある。ルターは信仰のこの「高揚」をこの詩篇での *excessus* において捉えており、それを *exasis* とも呼び、「信仰の明晰な認識に向かう精神の拉致」(*raptus mentis in claram cognitionem fidei*)と明確に定義づけている。

ルターが詩篇一一五篇一一節で行った釈義から次のように彼の神秘体験の特質を指摘できる。

(一) *excessus* についての伝統的な解釈がアウグスティヌス以来二つに対立し、預言者が殉教にちかひしての *pavor*

passionis とするが、それとも啓示の靈感を受ける場合の raptus mentis とするかの二つに對立していたのに対し、ルターは literaliter と moraliter とに分けて解釈しながらも、神の前における (coram Deo) 高揚と認識によって「同時に」(simul) で結びつけている。この「同時」は罪人の義認という宗教体験に由来し、逆対応の關係に立っている。(一)、本来的エクスタシスが「明瞭な認識に向かう信仰のラプトゥス」と規定され、神秘的体験を示す *ecstasis* が愛から信仰に移されている。愛がラプトゥスをもたらずとはジェルソンがその著作『神秘神学』で力説するとおりである。「愛が實際拉致し合一し充足させる。第一に愛はたしかに愛されているものところに拉致していつて、それから脱自を造りだす。第二に愛は愛されているものと結び合わせ、あたかも一つになす。第三に愛は自己自身に満足し、愛することのほか何も求めない⁽³¹⁾」。愛が愛する対象のところへ愛する者を移しそれと合一させるといふ働きは中世神秘思想をつらぬいて力説されており、ボナヴェントゥラやベルナルといったラテン的(ローマ的)神秘主義、さらにはディオニシオス・アレオパギタの『神名論』四・一三にまで遡ると考えられる⁽³²⁾。ルターはこのような神秘的な愛について、オッカム主義の意志学説との苦闘の結果、否定的に評価せざるを得なくなり、愛から信仰への転換をなしている。

(三)、ルターは信仰の認識を力説し、信仰が神の前に人を立たせる「高揚」と同時に神の前における自己の実存的「認識」とを行なうとみなしている。脱自において生じる「精神の照明」(Illuminatio mentis) は実は神の光による自己認識をいうのである。信仰のなす「高揚」と「自己認識」との同時性はアウグスティヌスの神秘体験と同質であることを想起させる。『告白』のミラノの神秘体験の記述の中には「私がはじめて汝を知ったとき、私が見るべきものは真に存在しているが、私がいまだそれを見るのにふさわしい存在でないということ、私に見せたもうために、

汝は私を召し寄せたもうた⁽³³⁾と述べられている。アウグスティヌスでも神を知るといことが同時に神と人との不等性の認識に導いている。⁽³⁴⁾

四、脱目的に生じるラプトゥスの性格には信仰の明晰な認識への動向を含んでいる場合には、「本来のエクスタシス」が成立している。したがってラプトゥスとよまれて「接近」(accessus)と呼ばれていなければよいわけではない。⁽³⁵⁾信仰の認識は理性的には暗闇でしかない対象に向かうが、そこでの隠れは矛盾の相の下におけるものであって、キリストの人性の下での神の隠れが対象となっている。⁽³⁶⁾しかし、信仰がキリストを対象として認識をなすためには、キリストに向かう自己認識が先行し、その結果、このような認識に向かうラプトゥスは、キリストのもとへ拉し去られるものでなければならぬ。そこには信仰の受容性が含まれている。『奴隸意志論』の次のテキストはこの受容性を次のように明らかに述べている。

「しかし、不敬虔な人は、御言葉を聞いても、御父が内的に引き寄せ、教えたもうのでないなら、来ることはない。神はこれに御霊を惜しみなく与えることによってなしたもう。そこには外的に生じるのとは相違した引き寄せる働き(tractus)がある。そのところでキリストは御霊の照明により示され、この照明により人はいと甘美なる奪取をもつて(dulcissimo raptu)キリストのもとへと拉し去られる(raptus)。そして自分で探求したり氣遣ったりするといふよりも、語りかけ、教育し、引き寄せたもう神を受容するのである」(Ibid., 782, 4ff.)。

むすび

シニタウピッツと若きルターの神秘思想を比較しながら考察してきて、私たちは次のような結論を導きだすことが

できる。シュタウピッツの思想は若きルターの神学形成に対し、ヴォルフの説く「重要な刺激」であつたばかりでなく、⁽³⁷⁾シュタウピッツの説いていたことが直接・間接ルターによつて受容されているということが明らかである。とりわけ「あわれみのみ」の神学的立場は両者において共通しており、そのため「罪人の義認」に立つ基本思想では全く合致し、ルターは師の後に従っている忠実な弟子である。しかし、予定説や放棄（これは一五二六年以降タウラーをとおして受容する）はルターの関心になっていない点や、サクラメントの客観性よりも信仰の主体性を力説する点にルターの特徴が表われている。⁽³⁸⁾したがって師が救いの客観性を神の予定とあわれみに帰しているのに対し、弟子は信仰の確実性を神の言に求めているといえよう。ここから両者の神秘思想の共通点と相違点が導きだされてくる。

(一)、両者の共通点は「義認の神秘主義」に求められる。「罪人の義認」の中に人が日常的自己を超越して神に向かう「離脱」や「脱自」が求められている。

(二)、次に両者の共通点は「キリスト神秘主義」に求められる。魂における神の子の誕生とか、魂の神化、神との合一といった神秘思想は両者のなかにはなく、神の意志との同形化としてキリストに合一することが説かれる。しかも、義認論に立つかぎり、神やキリストとの存在の類似性による合一はしりぞけられ、不類似間の逆対応的合致が説かれている。

(三)、シュタウピッツがラプトゥスの経験において脱自を神の愛により点火された愛に帰しているのに対し、ルターはそれを信仰に帰している。それゆえ、前者が「愛の神秘主義」に立っているのに対してルターは「信仰の神秘主義」に立っている。

ルターにおける「信仰の神秘主義」の特徴を私たちはいまだ『第一回詩篇講解』にかぎって考察したにすぎない。

続く著作『ローマ書講解』においてはさらにタウラーを受容しながらその思想はいっそう発展してゆくのである。とりわけオッカム主義との対決が神秘主義の助力を得て遂行をされている点が注目されなければならない。

註

1980. 参照

(1) 武藤一雄「ルターにおける信仰と神秘主義」『神学的・宗教哲学的論集Ⅱ』一九八六年創文社所収論文、今井晋「ルターの神秘思想——基礎的諸問題」『日本の神学』一四号一九七五年所収論文。

(2) この点を初めて指摘したのはインマン『ヒラスムス』田村彰訳（日本基督教団出版局）一七四頁以下。

(3) Hugo de Sancto Victore, *Eruditio Didascalica*, MPL, CLXXII, 797.

(4) Gabriel Biel, *Sermones dominicales de tempore*, 47, C.

(5) フヒリタスと義認の関連について E. Bizer が提起した問題点について拙著『ルターの人間学』一九六頁以下の詳しく注を参照。またシユタウベッツのフヒリタスとルターとの関係については H. A. Oberman, *Wir sein petter. Hoc est verum, Band und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation*, ZKG 78 (1967) S. 232-52, 444-5 D. C. Steinmetz, *Luther and Staupitz. An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation*,

(6) E. Wolf, *Staupitz und Luther. Ein Beitrag zur Theologie des Johannes von Staupitz und deren Bedeutung für Luthers theologischen Werdegang*, 1927, S. 23. シェンフはシユタウベッツをアウグスティヌスの「トマー主義者」とみなし、この見解が一般に受け入れられている。しかし「トマスのみならず、シェルソンやディオニシオスの神秘思想にも彼は通じ、救済問題では著しく実存的傾向を示している点が考慮されなければならない。」

(7) 『中世神学』のキスラーが Staupitz, *Tübinger Pre-digten*, herausg. von E. Wolf, 1927. を用いて「昨年刊行された全集の中にあるラテン語著作集Ⅰのテキストは参照できなかった。したがって引用の頁数はヴォルフ版である。」

(8) ワインシユトック『ビューマニスムの悲劇』創文社四四四頁以下。

(9) ノミナリスムと神秘主義は古来存在するものと考えられてきたが、オーゲンマンの研究以来「それが根本的に誤りである」が知られるようになった。H. A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, 1962. 〇録 | 〇章 Nomi-

nalistic Mysticism, p. 323-360. 参考。

- (91) 拙著『ルターの人間学』二九〇頁以下参照。
- (11) 『#63』のトキメキな Johann von Staupitzens, *Sämtliche Werke*, herausg. I. K. F. Knaake, 1 Bd. Deutsche Schriften, 1867 年出版。この本は幾つかの全集の中に未刊行。
- (2) D. C. Steinmetz, op. cit., p. 76.
- (3) WA. 56, 379, 1 ff. ibid., 377, 9 f.
- (4) 拙著『近代自由思想の源流』四三三頁参照。
- (5) 拙著『ルターの人間学』三一五頁以下参照。
- (6) 拙著『近代自由思想の源流』一五六—一七〇頁参照。
- (7) 本論文第一章参照。
- (8) 前掲拙著『二一九頁以下参照。』
- (9) 平定の小冊子のタイトルは新全集版に於て『Johann von Staupitz, Sämtliche Schriften, Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse 2, Lateinische Schriften II, 1979. したがって私は『聖』に於て『聖』と記す。
- (10) 「結果の必然性」の後に出て来る「結果たるもの必然性」に於て前掲拙著一〇二—一八六—三三三頁を参照。
- (11) 拙著『ルターの人間学』第四章「超絶——天界の問題」二一九頁以下参照。
- (12) Augustinus, En. in Ps. 115, 11, 3 (Benedictus IV, 1811).
- (13) Augustinus, op. cit., ibid.
- (14) Augustinus, op. cit., Ps. 30, Enarratio II, 2 (Ben. IV, 209).
- (15) Bernardus, De gradibus humilitatis et superbiae, 5, 16. (Sancti Bernardi Opera, Romae, 1963, III, 28).
- (16) Thomas Aquinas, ST. II-II, q. 175, a. 3, ad. 1.
- (17) K. H. Zur Mühlen, Nos extra nos, Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik, 1972, S. 56 ff.
- (18) Perez, Centum ac quinguentina psalmi Davidici, 1509, Prol. tract 2 a 2B, Zur Mühlen, op. cit., ibid., 4, 1 ff.
- (19) Perez, op. cit., Ps. 115, 11.
- (20) 「真徳臣」に『真徳臣』と云ふ漢訳法は既に述べて置いた。今并論「ルター」に於ける漢訳法は『真徳臣』(日本ルター学会蔵『ルター』題名に於ての『ルター』題名を所収論文)を参照。
- (21) Gerson, De mystica theologia, ed. A. Combès, p. 95.
- (22) Zur Mühlen, op. cit., S. 61. 参照。
- (23) Augustinus, Conf., VII, 10, 16.
- (24) 前掲拙著——四頁以下参照。
- (25) H. A. Oberman, Simul Genitus et Raptus, Luther und die Mystik, in "Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther", 1966, S. 43.
- (26) 2-Vol. WA. 4, 647, 19 ff. 2-Vol. WA. 57, HS. 99, 1 ff.

(87) E. Wolf, op. cit., S. 261.

(88) ショタウピッツのキリスト教の神聖思想の
H. A. Oberman, The Shape or Late Medieval Thought.
The Birthpangs of the Modern Era, in : Trinkhaus,
Oberman (ed.), The Pursuit of Holiness of Late Medieval

and Renaissance Religion, p. 6ff. ヲ D. C. Steinmetz,
Misericordia Dei. The Theology of Johannes , von
Staupitz in its late medieval Setting, 1968, p. 127f. 131.
彼の『神聖な時代』を参照