

言葉と経験

——ルターとディオニシウスのかわり——

竹 原 創 一

はじめに

聖書の言葉を理解するために経験が必要であることを、ルターはくりかえし述べている。とくに苦難とその解放を歌った詩編の注解において経験の強調は著しい。「第一回詩編講義」(一五二三—一五二五年) 第四編二節の注解で「はじめ知らなかった多くのことを、彼は苦難の中で学ぶ。彼は思弁的に知っていた多くのことを、経験をとおして、より確実に知る」(WA 3, 4, 13f.)と述べ、「第二回詩編講義」(一五二九—一五三一年) 第四編三節の注解で「われわれがしばしば述べたように) 神の言葉を理解するために経験が必要である」(AWA 2, 178, 28f.)と述べ、後年の「詩編第五編の注解」(一五三二年) で「これが知られない神学であり、経験がそれを学んだ。だからそれは経験したことのない心の中へは入って来ない」(WA 40, 2, 483, 81.)と述べる。詩編講義はルターの大学教授活動のはじめからおりまでいく度もくりかえされたが、その間経験の強調は一貫して変わらなかった。ルターの日常の言説が記録された「卓上語録」においても、「経験のみが神学者をつくる」(WATR 6, 202, 5) など、経験の強調が見られる。それゆえ聖書の言葉を理解するために経験が必要であるということは、ルターの変わらない根本的な考えであった。

ただし「経験」の意味が問題である。² 本論ではルターのテキストにおける *experientia* という語に注目し、その語の思想史的背景とルター自身の思想的進展を考慮して、その語の含著と広がりを探る。 *experientia* 以外にも、ルターが用いた「経験」を表す語または類語として、 *opera*, *vita*, *usus*, *tentatio*, *tribulatio*, *passio* などがあげられるが、それらも *experientia* とのかかわりで考察する。

ルターは経験について語るとき、いわゆる「経験的認識 (*cognitio experientialis*)」を説く神祕主義の伝統に立つ思想家を参照する。そのような思想家として、アウグスティヌス、ディオニシウス・アレオバギタ、クレルヴォーのベルナルドゥス、タウラーらがあげられる。³ 第二回詩編講義第四編三節の注解で「神の言葉を理解するために経験が必要である」(AWA 2, 178, 28)と言われるとき、「しばしばわれわれが述べたように」と付言されるが、その「われわれ」とは、以上にあげたような神祕主義の伝統に立つ思想家であり、ルターも自分がその伝統に立つことを自覚している。ただしケーラーが指摘するように、ルターはその伝統を総体的に神祕主義のゆえに称賛するのではなく、その伝統に立つ個々の思想家が経験を重んじるゆえに称賛する (Köhler 363)。じつさい彼らの言う経験は必ずしもすべてが神祕主義的経験ではない。たとえばルターがくりかえし参照するアウグスティヌスについて、「この箇所(詩編第四編)をアウグスティヌスは『告白』第八(九)巻で自らの経験をとおして見事に解説している」(WA 3, 54, 11f.)と言うとき、その「経験」は、神祕主義的なある特別な経験を指すのではなく、回心へ至るまでのアウグスティヌスの人生経験全体を指す。ルターにおいては神祕主義的経験と日常的経験とははじめから区分されているのではなく、すべてが日常的経験でありながら聖書の言葉とのかかわりによって神祕主義的経験となる。それは日常の経験が聖書の言葉によって神と結びつけられることであるとともに、聖書の言葉が経験により人間の日常の生き方の中で解釈される

ことでもある。ルターにおいて神秘主義は常に言葉とのつながりにおいてとらえられるゆえに、それは特別な経験による閉鎖性を脱し、すべての信仰者に開かれる。中世後期から顕著に見られるこのような神秘主義の傾向をオーバーマンは「神秘主義の民主化」と呼ぶ (Oberman 33)。ルターへ及ぶ神秘主義の伝統をフォーゲルザンクは三つに分類した (Vogelsang 32ff)。その三つとは、ディオニシウス・アレオパギタに代表される「アレオパギタ的神秘主義」、クルヴォーのベルナルドウス、ボナヴェントゥラ、ジェルソンへと連なる「ローマ的神秘主義」、エックハルトからタウラーへ受け継がれる「ドイツ神秘主義」である。フォーゲルザンクによれば「アレオパギタ的神秘主義」は新プラトン主義的思弁性のゆえに、また「ローマ的神秘主義」は結婚の神秘主義に代表される栄光の神学のゆえに、いずれも根本的にルターの立場と異なるとされる。この二つの神秘主義に比して「ドイツ神秘主義」はルターの「十字架の神学」に通ずるものであり、ルターに最も大きな影響を与えたとされる。しかし「アレオパギタ的神秘主義」は他の二つの神秘主義の源流をなすものでもあり、単純にルターの立場と異なるとして切り離すことはできない。むしろルターは「アレオパギタ的神秘主義」に対し他の二つの神秘主義に対するのと異なつた特別なかわり方をする。本論では、上にあげた神秘主義的思想家のうち、ルターと特別な関係に立つディオニシウス・アレオパギタに注目し、彼の影響の下でのルターの影響と経験についての理解を考察する。ディオニシウス・アレオパギタとルターのかかわりについての問いは、理由のない偶然的問いではなく、次のような理由と必然性をもつ。まず内的思想的理由として、ディオニシウスはキリスト教的神秘主義の伝統の源泉として、それ以後の神秘主義思想に持続的影響を及ぼしながら、ルターへの影響は両義的であつたことがあげられる。すなわちルターのディオニシウスに対する評価は時期的に称賛から批判へ変化した。ルターははじめディオニシウスを、経験を重んじる聖書解釈者の模範とみなした。しかし

後にはディオニシウスを思弁を弄する代表者とみなすようになる。経験という同じ観点から、ルターはディオニシウスを称賛もし批判もした。他の神秘主義的思想家はルターによって一貫して経験の観点から称賛されている。経験をめぐってディオニシウスに対するルターの評価が変化している点に着目し、その変化の理由を明らかにするとき、ルターにおける経験の意味も明らかになると思われる。次にディオニシウスとルターのかかわりを問う外的歴史的理由として、ルターの時代にディオニシウスの著書および注解書が盛んに出版され、ルター自身もその主要なものを読んでいたことがあげられる。ルター自身、第二回詩編講義の中で、ディオニシウスの著書がヨーロッパ各地に出回っていることを述べている (AWA 2, 286, 6f.)¹⁾。またディオニシウスの思想についての注解書が、ルターと同時代人であり論敵でもあったヨハネス・エックによって一五一九年アウクスブルクから出版された。ディオニシウスに対する関心が高まる一方で、ルネサンス期人文主義の歴史学的文献学的研究によって、ディオニシウス・アレオパギタの偽名性が知られるようになり、ルターもその偽名性に気づいていたが、そのことは思想の問題にとつて本質的なことではないとみなしていた。²⁾

以上のような理由により、ルターに影響を与えた思想家のうち、とくにディオニシウスを選ぶことに意味がある。

一、ディオニシウスの『神名論』、『神秘神学』における言葉と経験の理解

一―一、『神名論』

ルターは第二回詩編講義、第五編一二節「あなたの名」についての注解において、ディオニシウスに言及しながら、

神の名の問題を論じている (AWMA 2, 340, 3ff)。ディオニシウスの『神名論』の中からルターに影響を与えたと思われる箇所および問題を取り出す。

『神名論』第三章二節によれば、全く「自分の外に出ること」(ἐξίστέυει ἑαυτοῦ) (MG 3, 681, D) と神を「経験すること」(παύσειν) (MG 3, 684, A) とが一連のこととされる。また第四章二三節によれば、神を愛するものは自分にとどまることができず、「自分の外に出て」、神のものとならざるをえないとされる (MG 3, 776, A)。このように『神名論』においては、「自分の外に出ること」すなわち「脱自」について多く述べられている。その場合、自分とは、感覚と知性によつてはたらく主体であり、自分の外に出るとは、感覚と知性のはたらきを否定することである。その否定によつて自分は感覚と知性を超えたものと合一し、新たな仕方ではたらくものへ変えられるとされる。また第七章一節によれば、否定とは、神に対する言葉の否定である。神の事柄すなわち「言ひえなき言葉 (ἀρρορητός λόγος)」を、「われわれの仕方」すなわち感覚と知性によつて追求することが否定される (MG 3, 865, C)。知性は否定を受けるとき、自分を出て、知性の本性を超えたものと合一しうる。神は知性自身によつては知られず、ただ知性の脱自による神との合一によつて知られる (MG 3, 865, C-D)。知性の脱自による知恵は、「言葉のない (ἀλογος)」、「非知性的な (ἀνοητος)」、「愚かな (μῦθος)」知恵と呼ばれる。そしてこれがすべての知恵の「原因」(αἰτία) であると考えられる (MG 3, 868, A)。

以上見たようにディオニシウスの『神名論』で言われる脱自経験は、神との合一の経験であり、そこでは言葉が否定され、神の無名性が説かれる。

一―二、【神秘神学】

ケーラーによれば、ルターはディオニシウスの思想をとくに『神秘神学』から学んだとされる (Köhler 290)。実際ルターの聖書講義のうちにはディオニシウスの『神秘神学』の刻印が多く認められる。『神秘神学』は分量的にはわずか全五章からなる小冊子であるが、内容的にはディオニシウスの否定神学の精髓の表白と言える。とくに神秘主義的経験と知性的言葉との逆対応関係について述べられた第三章は本書の中心部分とみなされる。

第一章一節で「神的闇 (θεῖος ὕψος)」とは何かが論じられる (MG 3, 997, A)。感覚と知性のすべてを捨て去り、自分を含むすべてのものから完全に出て、すべてを超えたものと合一するとき、そこに「沈黙の闇 (σενεὶς ὕψος)」(MG 3, 997, B) があるとされる。それは光と対立する闇でなく、見ることでできない理性を最もうるわしい光で充たす闇であるとされる。またその沈黙は神秘的言葉の絶頂であり、そこに神の言葉の奥義が隠されているとされる (MG 3, 997, A-B)。第一章三節では、「神の言葉は多言であると共に最も短く、福音は広大であると共に簡潔である」という聖バルトロマイオスの言葉が引かれた後、さらにディオニシウスは「沈黙」へまで進む。「万物の善なる原因は、多く語る (πολλὰ λόγος) と共に寡黙であり (ὀλιγακτερός) さらには無言である (ἀλόγος)。」というのはその善なる原因は万物を超えているので言葉も理性もたないからである」と言われ、その善なる原因は、闇の中へ入る人々にのみ開示されると言われる (MG 3, 1000, B-C)。

第一章三節の最後で、モーセのシナイ山登高が「闇の中へ入る」とことみなされる。「そこで彼は見られたものと見るものすべてを離れて、真に神秘的な知られない闇の中に入って行く。彼はその闇の中にすべての知的理解を閉じて封印し、触れることも見ることも全くできないものの中で、万物の彼方にあるものに属するものと成りきってしまふ」(MG 3, 1001, A)。知られぬ闇の中に入ることによって合一へ至り、何も認識しないことによって理性を超

えた認識を獲得するとされる。

第三章では肯定神学と否定神学の特徴が、言葉と沈黙の関係で説明される。ディオニシウスの「象徴神学」が言葉多く、「神名論」が言葉少なく語られなければならなかったのは、「われわれが高みを仰ぐにつれて、知性的なものを総合的に見ることになり、言葉は限定されてくるからである」と説明される (MG 3, 1033, B)。さらに「今われわれが知性を越えた闇の中へ入って行くならば、短い言葉どころでなく、完全な無言 (silence) と不知 (avonig) とを見出すであろう」と言われる。下降と上昇との対比が言葉と沈黙との関係で説明される。すなわち下降のとき、下降の度合いに応じて言葉はそれにつり合った量へ拡大され、他方上昇のとき、上昇の度合いに応じて言葉は収縮するとされる。そして上昇し尽くした後には言葉は全く音を失い、語りえぬものと完全に合体してしまうとされる (MG 3, 1033, B-C)。

以上、ディオニシウスのテキストをとおして見た言葉と経験についての考えが、ルターの聖書講義の中でどのように受けとめられ、称賛も批判もされたかを、ルターのテキストをとおして以下で考察する。

二、第一回詩編講義

経験の重要性がルターの第一回詩編講義でもくりかえし述べられる。それらの叙述のうちここではディオニシウスに言及された箇所をとりあげ、そこにおけるルターの言葉と経験についての理解を見る。

詩編第六四 (六五) 編二節「あなたに向かって、沈黙が賛美である。」の注解においてルターは、神の前での沈黙

の意味を区分し、まず聖書（イザヤ第三〇章一五節や第四一章一節を参照）に基づく沈黙の意味をあげた後、続いてディオニシウスによる沈黙の意味を述べる。

「第一に脱自的神学また否定神学にしたがって理解される。それによれば、神は言い表されえない仕方、また神の尊厳に対する驚嘆と賛嘆のゆえに沈黙することによって賛美される。こうして神を賛美するには、どんなに言葉があっても足りないだけでなく、またどんなに思考を積み上げても低すぎると詩編詩人は感じる。これが真のカバラであり、それはきわめて稀なものである。神についての肯定の道は、理解することにおいても語ることにしても不完全であるのに対し、否定の道は最も完全である。それゆえディオニシウスにおいてしばしば「超」という語が使われる。なぜならすべての思考を超えて単純に闇の中へ入らなければならぬからである。……そしてわたしがすでに言ったように、否定神学に対する肯定神学は、酒に対する乳のようなものである。そして否定神学は議論や多く語ることよってでなく、心の最高の休息と沈黙において、いわば奪魂と脱自において遂行される」(WA 3, 372, 13ff.)。ここでルターはディオニシウスの否定神学を肯定神学より完全なものとし、否定神学は神を言い表しえず、ただ経験しうるものとみなし、神を言葉によつてでなく沈黙によつて賛美しうるとみなす。その沈黙の経験は「闇の中へ入る (in caliginem intrare)」、「奪魂 (raptus)」、「脱自 (exasis)」などの概念で表わされる。ディオニシウスにおける肯定神学と否定神学、不完全な道と完全な道、言葉と沈黙の関係を、ルターは言葉と経験の関係として受けとめ、言葉に対する経験の優位を認める。ここでのルターによるディオニシウスの否定神学に対する評価は、「きわめて稀な、真のカバラ」、「最も完全な道」、「幼児のための乳に対する大人のための酒」という称賛をもってなされる。ただしルターは、ディオニシウスの「超 (über)」によつて表される否定神学による解釈が詩編第六四（六五）編二節の

文字どおりの意味ではないことを、「しかしこの詩編の文字は、このアナゴギアの意味を述べているとは、わたしは思わぬら」(WA 3, 372, 19)と云って指摘している。四重義解釈法をとっていた第一回詩編講義においては、文字どおりの意味以外のより深い意味が追求されていた。ルターによるディオニシウスの否定神学の参照は、第一回詩編講義第一七(一八)編一二節「神の隠れ家は闇である」の注解でも見られる。ここでは「闇」について五つの解釈があげられ、その第二にディオニシウスの解釈がとりあげられる。「第二に神は近づきがたい光の中に住むからである。それゆえいかなる知性も自分自身の光を放棄することによってより高く上げられなければ神へ到達することはできない。それゆえ聖ディオニシウスは天上的闇の中へ入ること、また否定をとおして上昇することを教える。というのは神はこのように隠されていて、理解されえないからである」(WA 3, 124, 29ff.)。神は知性にとつて隠されたもの、理解されえないものとして経験されると言われる。その経験は、知性の自己否定による無言における神への到達である。

このように第一回詩編講義においては、信仰の深まり、また言葉のより完全な理解として、言葉を越えた経験が目ざされ、そのような経験がディオニシウスの神秘主義的概念をもつて表されている。

しかし言葉と経験についてのルターの理解は、その後のローマ書講義、第二回詩編講義の中で変化して行く。そのとき同時にディオニシウスに対する評価も、称賛から批判へ変化して行く。

三、第一回詩編講義と第二回詩編講義の間に行われた、ローマ書講義とガラテヤ書講義における、ルターのディオニシウス評価の変化

三―一、ローマ書講義

第一回詩編講義に引き続いて行われたローマ書講義において、「闇の中へ入る」、「創造されない言葉を観想する」というディオニシウスの神秘主義的経験の表現を、ルターは信仰とのかかわりで受けとめ直す。

ローマ書第五章二節「われわれは彼（イエス・キリスト）をとおし、信仰をとおして近づく。」についてルターは次のように注解する。「われわれは信仰をとおして義とされ、罪をゆるされることによって（神へ）近づき、平安を得る。しかしそれはわれわれの主イエス・キリストをとおしてである。このことから次のような者たちも非難される。すなわちキリストの苦難の姿を無視し、神秘神学にしたがってより内的な闇の中へ入ろうと努め、創造されない言葉を自身を聞き観想しようと欲し、受肉した言葉をとおしてはじめて義とされず、心の目が清められていない者たちである。というのは受肉した言葉ははじめに心が清められるために必要だからである。心が清められた後、受肉した言葉をとおし上昇をとおして、ようやく創造されない言葉へ（心は）奪い去られる。しかしだれがこのことをあえて誇るほど清くなったと自分に思われようか」（WA 56, 299, 25-300, 8）。

ディオニシウスにとってもルターにとっても神秘主義的経験は信仰が進んだより高い段階とみなされる。ところでその神秘主義的経験はすでに信仰を超越して経験それ自身で成り立つのか、あるいはなお信仰にとどまるのか、また経験の段階に至ってもなお言葉は必要か、あるいは絶対の沈黙となるのかについては、両者の間に相違が見られる。

ディオニシウスにおいて「闇の中へ入る」や「創造されない言葉を観想する」によって表される経験は、言葉を超越した沈黙の経験であり、受肉した御子イエス・キリストの信仰を超越する。これに対しルターにおいては、人間が言葉と信仰を全く超越してしまうことはありえず、経験といえどもあくまで言葉の出来事として受けとめられる。

次にローマ書第五章五節の注解で、「神の愛」について、この世で経験しうるものへの愛との対比において次のように言われる。「神への愛」と言われるのは、それによってわれわれがただ神のみを愛するからである。そこには、(神以外の)信頼されるもの、あるいは愛されたり恐れられたりするものは、内的にも外的にも、いかなる見えるものも、経験されるものもない。ただすべてを超えて、見えず、経験されず、理解されえない神の中へ、すなわちより内的な闇の真つ只中へ(心が)奪い去られる」(WA 56, 307, 4ff)。ここではディオニシウスの「闇の中へ奪い去られること」が、ルターによって「見えず理解されず経験されない神のみへの愛」として受けとめられる。すなわちディオニシウスの神秘主義的経験は、見たり理解するという意味での経験をむしろもたないことであるとされる。

またローマ書第八章二四節の注解において、聖書で言われる「希望」が、ディオニシウスの言う「闇」の概念をもつて次のように説明される。「見られる希望は希望ではない。それゆえ希望は希望されるものの中へ移される。しかし希望されるものは見えない。それゆえ希望は認識されえないものの中へ、隠されたものの中へ、より内的な闇の中へ移される。その結果彼は何を希望しているか知らない。彼はただ何を希望していないかを知っている」(WA 56, 374, 14ff)。希望は見えないことにかかわり、希望されるものは経験されないものであるとされる。それゆえルターがディオニシウスから学んだ経験は、経験しえないことの経験であり、隠されたものを隠されたものとして深く知ることである。ここでは見る経験は、希望や信仰と対立する。しかし見えないことが「闇」という神秘主義的表現をとるとき、

見えないこと自身がまた新たな経験となる。見えないことの深い自覚が同時に見ることへの強い求めとなり、その求めによつてすでに見ることが起こる。ルターにおいてキリスト信仰は、そのような新たな見る経験を含むものである。

ローマ書第九章三節「わたし自身、呪われることを望んでいた」(WA 56, 391, 29)の注解において次のように言われる。「もし地獄への自己放棄が起こらないなら、浄罪も起こらなう」(WA 56, 391, 33f.)、「われわれの善は、反対の相の下に隠されているほど深く隠されている。こうしてわれわれの生命は死の下に、われわれの愛はわれわれの憎しみの下に、栄光は恥辱の下に、救いは滅びの下に、王国支配は追放の下に、天は地獄の下に、知恵は愚かさの下に、義は罪の下に、力は弱さの下に隠されている。総じて何であれよいものの肯定のすべては、その否定の下に隠されている。信仰が神のうちに場をもつためである。というのは神は否定的本質、否定的善、否定的知恵、否定的義だからである。神はわれわれのあらゆる肯定的なものの否定なしには所有されえず、あるいは到達されえないからである」(WA 56, 392, 28-393, 2)。ここでは「地獄への自己放棄」が経験の内容である。このような苦難の経験は、上昇的超越を特徴とするディオニシウスの経験とは異質なものであり、むしろドイツ神秘主義のタウラーの経験であるといえる。ルターは一五一六年のローマ書講義中にタウラーの著作と出会い、称賛をもって受け入れ、以後深い影響を受けた。

三二二、ヘブライ書講義

第二回詩編講義の直前に行われた聖書講義が「ヘブライ書講義」(一一五—一七八)である。その第五章一二節「神の言葉の初歩を教えられ」の注解において、ルターは神の言葉の理解に段階があることを認める。そのうち完成された段階をディオニシウスの神秘神学をもって説明する。「ディオニシウスはその究極の神学を、アロゴスすなわ

ち非理性的なものと呼んでいる。すなわち言葉によつても理性によつてもなく、ただ経験によつてのみ伝えられたり理解されたりする」(WA 57, 179, 9)。神の言葉の理解の最高の段階は、言葉の無い (alagos)、非理性的な (irrationalis) 経験とされる。しかしルターにおいてその経験は無規定なものではなく、聖霊のはたらきと結びつけられる。同講義第十六章一二節の注解で、人間のあらゆるはたらきが奪い取られた「闇」の経験と、聖霊のはたらきとが対応するとされる。ここではルターはディオニシウスのな経験を、聖書的な聖霊論によつてとらえ直している (WA 57, 186, 13ff.)。

第一回詩編講義と第二回詩編講義の間に行われた聖書講義においては、いまだルターはディオニシウスとの決定的相違を見出してはいない。むしろルターのな信仰の立場が深められるとき、ディオニシウスのな経験の立場へ順接するとみなされている。それゆえルターの信仰の深まりを説明するために、「闇」や「脱自」というディオニシウスの経験の概念が用いられた。しかし次の第二回詩編講義においてはルターはディオニシウスの思弁性に気づき、その苦難の経験の欠如を批判するようになる。

四、第二回詩編講義

第二回詩編講義の中からディオニシウスに言及された箇所をとりあげ、そこでの言葉と経験の問題を考察する。ここではディオニシウスの否定神学に対するルターの受容と拒否とが見られる。いかなる意味で受容し、いかなる意味で拒否したかを明らかにする。

詩編第五編一二節の注解においてルターはディオニシウスに言及しながら次のように述べている。「神秘神学、否定神学、本来の神学、象徴神学について、多くの者が多くのことを企て、おしゃべりしている。そのとき彼らは自分が何を語り、何について肯定しているのかも知らないままである。というのには彼らは肯定とは何であり、否定とは何であるかも、あるいはどのようにそのいずれかとなりうるかも知らないからである。また彼らの注解は危険なしには読まれえない。なぜなら彼ら自身があるとおり、彼らは書いたからである。彼らは感じたとおりに語った。しかし彼らは否定神学と反対のを感じた。すなわち彼らは死をも地獄をも愛さなかった。それゆえ彼らが自分自身をも彼らの読者をも欺かないことはありえなかった。このことをわたしは忠告のために言いたい。なぜなら神秘神学についてのディオニシウスの注解書が、イタリアからもドイツからも出版され、至るところに回っているからである。それは自分を傲慢にし誇示させる知識欲をくすぐるものでしかない。もしある人がこれらの注解書を読み、理解し、教え、あるいはむしろ理解し教えていると自分に思われたとしても、それで自分を神秘神学者であると思わないようにしなさい。人が神学者となるのは、生きること、否むしろ死ぬこと、断罪することによってであって、理解すること、読むこと、あるいは思弁することによってではなく」(AWA 2, 294, 19-296, 11)。以上の注解において、人が神学者となるのは、「読み、理解し、教える」という言葉のはたらしきによってでなく、「生き、否むしろ死ぬ」という経験によってであるとされる。すなわち人が真に神学者であるか否かの試金石は、その人の言葉でなく経験であるということである。すでに第二回詩編講義冒頭の「神学生への序文」でも同じく、「大きなことを知り、多くのことを教える者が神学者でなく、聖く神学的に生きる者が神学者である」(AWA 2, 24, 5f.)と述べている。これらは単純に言葉と経験を区別して、言葉より経験が重要であると言うのではなく、言葉と経験との相互的、有機的なかかわりを言う

ものである。ルターによれば経験による検証なしには、言葉を真に読み、理解し、語ることもありえないとされる。次のように言われるとおりである。「教えの言葉を公言する者は、まず生の実を示さなければならぬ」(AWA 2, 51, 13)、「あなたは経験しなかったなら、けっしてそれを認識できないでしょう」(AWA 2, 127, 9)。「われわれはどんな言葉によっても、この苦難のしるしにしか届かないのに、なぜわれわれは言葉を無駄に用いるのか。理解と意味を、ただ情意と経験のみが与える」(AWA 2, 379, 4)。「情意と自らの経験によって検証された者でなければ、すべてを無駄に読み、聞き、行うことになる。なぜなら苦しみのみが聴覚に理解を付与するからである。すなわち神の言葉は、鈍感な者たちにも、彼らが苦難によつて十分苦しめられたとき、理解されうるものとなるからである。キリストの十字架が神の言葉を教える唯一のものであり、真実の神学である」(AWA 2, 389, 9)。

たしかに言葉の限界は経験によつて措かれ、経験は沈黙となる。しかし経験による言葉の限界は、言葉の理解の完成ともなりうる。ルターの神学において言葉から経験へ進むことが目指されるが、その経験の仕方は聖書の言葉から学ばれるゆえに、言葉と経験は常に相伴わなければならない。それゆえルターにおいて経験が強調されつつ、聖書の言葉の注解としての聖書講義が続けられた。

ところで上の引用からも明らかのように、ルターにおける経験は苦難によつて特徴づけられる。聖書の言葉から学び取られた経験はキリストの十字架と結びつく。ルターは聖書の記述にしたがつて、「キリストは行いの生をもつて始め、苦難をもつて終了した」(AWA 2, 303, 7)と言つ。それゆえ「キリストを知ることとは十字架を知ることであり、十字架につけられた肉の下に神を理解することである」(AWA 2, 180, 7f)。また「十字架につけられたイエス・キリストを語る者が救われるのでなく、キリストを生きる者が救われるであろう。しかしキリストを生きたら十字架に

つけられることである」(AWA 2, 130, 17) と言つ。このように言葉から生へ、さらにその生の内容として苦難の死へ進むとき、キリストとの結びつきが強められ深められる。ルターが経験を強調して「生きることによつて」と言いながら、ただちに「否むしろ死ぬことによつて、また断罪することによつて」と言い換えたことは、ルターにおける経験の否定的特質を表すものである。すなわちその経験は自分の存在の否定としての死、また自分の存在意義である義の否定としての断罪を内容とする。このような否定的内容をもった経験を、ルターはディオニシウスの否定神学の概念を用ひて、「脱臼 (extasis)」(AWA 2, 179, 1)、「闘 (caligo)」(AWA 2, 61, 16; AWA 2, 108, 1; AWA 2, 318, 16)、「沈黙すること (tacere)」(AWA 2, 191, 14) などと表現する。

ただし否定の意味がルターとディオニシウスの間で相違する。ディオニシウスにおける否定は、あらゆる肯定命題も否定命題も超越した、いかなる命題も成り立たないという意味での否定であり、論理的にすべてを否定する思弁的否定である。たとえば『神秘神学』第四章で「万物の原因は万物を越えてゐる」(MG 3, 1040, D)と言われ、また同第五章では「原因は在らぬものでもなく、在るものでもない」(MG 3, 1048, A)、「それは闇でも光でもない。誤謬でも真理でもない。とにかく原因については肯定も否定もない。原因そのものについては肯定も否定もしない」(MG 3, 1048, A-B)と言われる。それに対しルターにおける否定は、人間の理性や感覚のはたらきを罪のゆえに否定するものであり、その否定は人間にとつて苦難であるとされる。その否定はイエス・キリストの十字架と結びついたキリスト論的否定である。ルターの意味での否定が生み出す「脱臼」や「闘」や「沈黙」は、そこで人間の罪のはたらきを止め、神の救いがはたらく場と状況を表す。ルターはディオニシウスと同じ否定神学の概念を用いながら、それらをルター独自の信仰の意味に受けとめなおして用いる。例えば「感覚の道、理性の道でなく、闇の中で不可視のものを

も見る信仰のみの道となるために、義人にさえ隠されている道、これが十字架の知恵だからである。」(AWA 2, 61, 13ff)と述べ、ディオニシウスの「闇」を、ルターの「信仰のみの道」、「十字架の知恵」として受けとめなおす。また「その脱自は苦難である。その苦難において人間は、ただ神のみに希望しない人間が皆いかに空虚で虚偽であるかを教えられる」(AWA 2, 305, 17)と述べ、ディオニシウスの「脱自」を、神のみを純粹に信仰するための「苦難」としてルターは受けとめなおす。また「わたしは無へ帰され、何も分からなくなった。そして闇と暗黒の中へ入って何も見えない。わたしはただ信仰と希望と愛によって生きる。すなわち苦難を受ける。……この導きを神秘神学者たちは「闇の中へ入る」、「存在と非存在を超えて上昇する」と呼ぶ。しかし彼らがそれを十字架と死と地獄の苦しみを意味するものと思わないで、「惹起された行為」と解釈するとき、彼らが自分自身の言っていることを理解しているかどうか、わたしは知らない。十字架のみがわれわれの神学である」(AWA 2, 318, 16-319, 3)と言うとき、ルターは一方でディオニシウスの「闇」と「上昇」をルターのな信仰と苦難の意味に受けとめなおそうとするが、他方両者の間の結合しがたい相違をも確認する。

ルターは否定神学の真理契機を認める。ルターが否定神学者を批判するとき、否定神学の本質、すなわち否定すること自身を批判するのではなく、歴史上あらわれたディオニシウスをはじめとするいわゆる(自称)「否定神学者」たちが、むしろ真実には否定していないことを批判する。ルターによれば、彼らは「否定」を単に言葉として思弁的に弄ぶだけで、彼らにおいて否定は経験となっていないとされる。「彼らは自分たちが何を語っているかを知らないまま、否定神学についておしゃべりしている。彼らは肯定とは何であり、否定とは何であり、両者のいずれかがどのよう to 生じるかを知らない」(AWA 2, 294, 20-296, 1) また「はたして彼らが彼ら自身を理解しているか否か、わたし

は知らぬ」(AWA 2, 319, 1)と言われるとおりである。否定が言葉でなく経験となるとき、はじめて真の否定となる。それゆえ「読み、考える」より、「生き、むしろ死ぬこと」(AWA 2, 296, 10-11)を神学の本質として、否定神学の諸概念を「十字架、死、および地獄の苦しみ」(AWA 2, 319, 2)を表すものとして、じっさいそれらを経験するルターの神学こそ、真の意味での否定神学となる。そしてルターは自らの否定神学を「十字架の神学」と呼ぶ。すでに「ハイデルベルク討論」(一五一八年)においてルターは自らの神学を「十字架の神学 (theologia crucis)」と呼んだ。第二回詩編講義において「十字架の神学」は呼び名としては出てこないが、内容的に説明される。例えば「十字架のみがわれわれの神学である」(AWA 2, 319, 3)、「十字架がすべてを試す」(AWA 2, 325, 1)、「十字架自身のみが真理の審判者であり、証人でもある」(AWA 2, 341, 15)、「十字架自身はすべての虚偽を示す」(AWA 2, 341, 27)、「キリストが十字架と侮辱によつて、われわれが試みられるように配慮ならなかったなら、いったいだれがこの深い情意をそれにふさわしく観察しえようか」(AWA 2, 342, 5f.)、「キリストの十字架が、神の言葉の唯一の教えであり、真の神学である」(AWA 2, 389, 15)、「十字架はすべてのもののうちで最も安全に守ってくれるものである」(AWA 2, 137, 3f.)と言われる。

否定の経験として「死ぬこと (mori)」と並んで「断罪すること (damnare)」があげられている点が、ハイオニシウスと相違するルター独自の点である。断罪はだれよりもまず自分へ向けられる。それゆえ「断罪する」は「自分自身を告訴する (seipsum accusare)」、「*judicare*」。「自分を他のすべてのものより低くものとみなす (omnibus inferiores se existimare)」。「自分の名を全く知らぬ (nomen suum prorsus ignorare)」など併置される (AWA 2, 341, 13f.)。そんなおぼつて真理を証言しつつ、人間の虚偽をさげくのは十字架自身のみであるとされる (AWA 2, 341,

15)。すなわち十字架から「すべての人間は虚偽である」と宣告される (AWA 2, 341, 28)。ここでも「自分の名を全く知らない」ことに関して、ルターはディオニシウスの神の無名性を参照する。ただしディオニシウスは神自身の呼び名としての無名性を問題にするのに対し、ルターは十字架によってさばかれる人間の「罪、虚偽、空虚、不義、および悪であるもの」(AWA 2, 340, 24f.)といった否定的名を問題とする。すなわちディオニシウスにおける神の名の否定性は、無名なる神自身に対する沈黙となつてあらわれるのに対し、ルターにおける神の名の否定性は、人間の罪、虚偽、空虚の告白となつてあらわれる。そしてルターはディオニシウスの神の名の否定の仕方を、閑人による思弁として批判する (AWA 2, 340, 3)。それゆえ神学者の要件としてルターがあげた「断罪すること」は、自分の罪を自覚し、告白するだけでなく、また真に罪人となり、虚偽な者、空虚な者となることである。それはルターが「断罪すること」と共にあげた「生きること、否むしろ死ぬこと」(AWA 2, 296, 10)にはかならない。同じ告白と経験をルターは詩編第四編三節の「空虚」と「虚偽」において、また詩編第一一五編の「わたしは脱自において言った。すべての人間は虚偽である」とにおいても見ている。ルターによればこれらの「空虚」や「虚偽」や「死」は、拒否されるべき悪いものではなく、むしろ十字架のさばきの前での人間の現実であり、神によって真実へ生かされる前にまず受け入れなければならないものとされる。

詩編第四編三節の注解で、「空虚をもつことは悪の最大のものではない。というのはすべての人間は空虚だからである。……しかしこの死の体を、この罪の法則を、この空虚を、憎まなければならず、愛してはならない。それを気に入ってゐてはならぬ」(AWA 2, 178, 6)。「虚偽もまた虚偽を求めるよりはより小さな悪である」(AWA 2, 178, 13)と言われるように、人間が「空虚」であること、自身は、人間のありのままの現実として容認

される。ただそれらを追求することが警告される。その現実を自覚し、無となることが同時に、唯一存在であり眞実である神の分有に与かることであるとされる。それゆえ詩編第五編一二節の注解で次のように言われる。「わたしはわたしの脱自において言った。すべての人間は虚偽であると」。その脱自は苦難であつた。その苦難の中で人間は、神のみに希望しない人間が皆いかに空虚で虚偽であるかを教えられる。唯一眞理である神にならない限り、人間は人間のままでからである。眞実な信仰と希望とによって神に寄りすがり、この脱自によって無へ帰されるとき、人間は神の分有によって彼自身も眞実とされる」(AWA 2, 305, 14ff.)。ここでは「空虚」と「虚偽」はことさら悪い意味をもたず、ただ人間のありのままの現実を言い表す概念とされる。神のみが、空虚でなく存在であり、虚偽でなく眞理であり、人間は無から造られたものとして皆本来空虚であり虚偽であり、これを人間が自覚し、悔い改めることによつて無となるとき、人間は神へ帰り、同時に神の分有に与かつて、存在と眞理にされると説かれる。

第二回詩編講義の第五編一二節の注解で「人間の無」について、人間が神によつて創造される前の無として、創造論的にも論じられる。またそこではルターのテキストの他の箇所では見られない「分有」(participatio) について思弁的にも論じられる (AWA 2, 305, 19)。

しかし結局ルターにおいて「人間の無」は、十字架のさばきの下での苦難という意味をもち (AWA 2, 305, 17) キリスト論的「十字架の神学」の脈絡において述べられている。たしかにルターにおいても「脱自によつて無へ回帰する」(AWA 2, 305, 20) という神秘主義的表現が見られるが、それには必ず「眞の信仰と希望によつて神に寄りすがる」(AWA 2, 305, 20) ことが伴われ、ルターにおいて信仰と神秘主義的経験とが結びついていることが示されている。

おわりに

以上においてディオニシウスとルターのかかわりをとおして、ルターの言葉と経験の理解を見た。第一回詩編講義でルターはディオニシウスから、「脱自」、「闇」、「沈黙」などの概念によって表される神秘主義的経験を、言葉の高次の実現として学んだ。その後ルターはローマ書講義の中で、ディオニシウスの経験概念を非キリスト論的、非聖書的であるとして批判しはじめる。ディオニシウスの「創造されない言葉」によって表される無限定な経験を、ルターは聖書的な「受肉の言葉」によってキリスト論的に規定しようとする。第二回詩編講義でルターは、ディオニシウスの「否定神学」における否定そのものを承認しながら、ディオニシウスが実際に唱える「否定神学」は思弁的であつて、経験による真の否定がないとして批判する。そして断罪と死という否定の経験をともなつた「十字架の神学」こそ、真実な神学であるとする。ルターはディオニシウスから経験を学び、その経験の立場から、逆にディオニシウスの思弁性を批判することになつた。たしかにルターがディオニシウスから経験を学んだように、一方で言葉は経験的認識へ深まらなければならぬ。しかし他方ルターがディオニシウスを批判したように、言葉をともなわない無限定な経験はかえつて真実な経験を欠くことになる。キリストの信仰の言葉の理解は、キリストの十字架のゆえに最も深い経験となる。このような言葉と経験の関係が、ルターのディオニシウス受容と批判において示されている。

注

- (1) ルターのテキストは Weimarer Ausgabe を用い、WA と略記する。第二回註編講義の第一〇編および Archiv zur Weimarer Ausgabe を用い、AWA と略記する。また『神上註疏』は Weimarer Ausgabe Tischreden を用い、WATR と略記する。略記中の後の数字は、巻数、頁数、行数を表す。
- (2) コンチキストたちは経験が言葉や信仰と対立的意味を帯びたものである。たとえば「彼らは神を経験するよりも求めて、信仰を求めたのである」(WA 3, 553, 2f.) と言われる。
- (3) ルターの註編講義の中で、これらの思想家が経験の問題に関して参照されている箇所として、マウグスナイムスに引く WA 3, 54, 11; WA 3, 549, 26; WA 4, 205, 32; AWA 2, 13, 7; AWA 2, 62, 6; 63, 27. ヘルネリウスに引く WA 3, 124, 29; WA 3, 372, 13; AWA 2, 296, 7; AWA 2, 340, 3; WA 5, 503, 10. ヌルトルヘンズに引く WA 3, 46, 40; WA 3, 186, 31; WA 3, 417, 7; WA 4, 198, 19; WA 4, 364, 17 AWA 2, 63, 26, WA 5, 508, 23; WA 5, 656, 28. マンヘーデに引く AWA 2, 301, 17; AWA 2, 366, 10; AWA 2, 375, 9; AWA 2, 378, 9. などがある。なおルターと神秘主義思想家との緊密な関係について
- (4) Köhler 289 および AWA 2, 296 脚注に、ルター時代のマイオニシウス著書および注解書の出版状況が述べられている。それによれば一四八〇年頃ブルーシェ版、一四九八/九九年および一五〇五年パリ版、一四九六年および一五〇一年おおよび一五〇七年および一五〇一年ストラスブルク版、一五〇一年および一五〇二年ヴェネチア版などがあげられる。しかしルターが実際の版で読んだかは明らかでない。
- (5) ルターがマイオニシウスの偽名性に気づいていたことは、次の叙述からうかがわれる。「多くの者が、とくにあのマイオニシウスが——彼がだれであれ——あの間にいて、多くの解説をした」(WA 5, 503, 9f.) 「彼がそれやもたれであらうと、かのマイオニシウスなる人物にあまり大きな権威を与える」とはわたしの意にそまぬことであ

た W. Köhler "Luther und die Kirchengeschichte" 1900; E. Vogelzang "Luther und die Mystik" (Luther Jahrbuch, 1937, S32-54); E. Isertloh u. H. A. Oberman 同書 54-69 第三回

国際ルター学会研究報告 "Luther und die Mystik". ("Kirche, Mystik, Heiligung und das Natuerliche bei Luther" 1967 所収) 今井晋『人類の知的遺産 26. ルター』(一九八二年) 武藤一雄『ルターにおける信仰と神秘主義』(メイ

ン神祕主義研究) 一九八二年所収) から学んだ。本文でこれらの書から引用する際は、著者名と頁数を記す。

(4) Köhler 289 および AWA 2, 296 脚注に、ルター時代のマイオニシウス著書および注解書の出版状況が述べられている。それによれば一四八〇年頃ブルーシェ版、一四九八/九九年および一五〇五年パリ版、一四九六年および一五〇一年おおよび一五〇七年および一五〇一年ストラスブルク版、一五〇一年および一五〇二年ヴェネチア版などがあげられる。しかしルターが実際の版で読んだかは明らかでない。

(5) ルターがマイオニシウスの偽名性に気づいていたことは、次の叙述からうかがわれる。「多くの者が、とくにあのマイオニシウスが——彼がだれであれ——あの間にいて、多くの解説をした」(WA 5, 503, 9f.) 「彼がそれやもたれであらうと、かのマイオニシウスなる人物にあまり大きな権威を与える」とはわたしの意にそまぬことであ

る」(WA 6, 562, 3f.)。

- (6) テキスト “PERI THEION ONOMATON” と “PERI MUSTIKES THEOLOGIAS” は MIGNÉ 版ギリシア教父第三卷 (MG 3, 2) 略記に「続さつてページ数、段落 A—D を示す」にやぶる。訳は邦訳 “THE DIVINE NAMES” 1957, “MYSTICAL THEOLOGY” 1923 (ふたれと The Shrine of Wisdom 訳) と和訳 『神名論』 『神秘神学』 (熊田陽一郎訳, キリスト教神秘主義著作集一) による。

- (7) 「分有」は、ディオニシウスの『神名論』第一章で論じられている。そこで論じられる「分有」は「發出」と結びついた新プラトン主義的な考えである。それゆえディオニシウスに対しルターは「彼はキリスト者であるよりむしろプラトン主義者である」(『第二回詩編講義』) と同時に著された『教会のバビロン捕囚』一五二〇年 (WA 6, 562, 9f.) とまで評する。このように評されたディオニシウスの「分有」の概念を、ルターがなお聖書的な創造論の意味で用いようとするところに、ディオニシウスとルターの両義の関係が生じる。

またルターにおいて多くの場合、経験に対立するものとして批判的に論じられる「思弁 (speculatio)」が、コンテキストによっては信仰と結びついて積極的に論じられる。たとえば「信仰によってキリストをとらえることは、本来思弁的生である。……キリストがとらえられるあの思弁は

スロラ神学者たちの愚かな夢想でなく、神学的、信仰的想念である」(WA 40, 1, 447, 16ff.) と記される。