

## ルターの神観における神秘的なるもの

金子晴勇

### はじめに

ルターの神秘思想を解明するにあたって彼の神観を問題にすることは不可欠の課題である。とりわけ、中世の神秘主義が神との神秘的な合一を中心的な主題としてきているがゆえに、たとえ創造以前の根源状態に遡及して神性と合一をめざそうと、神の意志との一致をめざそうと、神秘主義は超越的実在もしくは神的人格との関係を絶えず探究してきたからである。しかるに、ルターの神秘思想で顕著なことは、彼がディオニシウス・アレオバギタの神秘主義を批判し、クレルボアのベルナルの花嫁神秘主義を受容していったことに端的に示されているように、「神—神秘主義」(God-mystik)ではなく、「キリスト神秘主義」(Christus-mystik)の特質を明確に提示している点に求められる<sup>1)</sup>。そこで生じる問題は、このような基本思想を認めたくうえで神との神秘的な関係がどのように彼の「キリスト神秘主義」と義認論とに反映しているかということである。

そのさい、わたしたちは、彼の神観がヨーロッパの宗教思想史のなかでも独自の特質をもっていることに注目しなければならぬ。なかでも、彼が聖なる神との出会いの体験をもっている点に注目すべきである。彼は青年時代に「私たちは神をもっており、神自身は私たちのものである」(Habemus Deum et Deus ipse noster est. WA 56, 51, 15-6)と

語っている。ここで語られている「神自身」という表現は神秘主義者の説く神性の根源を指しており、続く叙述を参照すると、それがキリストの仲保の働きによって「私たちのもの」(hoster)となっていることが知られる。彼が青年時代から経験している神の表象、たとえば「神の怒り」(ira Dei)、「裸の神」(Deus nudus)、「神の尊厳」もしくは「莊嚴なる神」(maiestas Dei)、「隠れたる神」(Deus absconditus)などは、神の前に立った鋭敏な良心にして初めて感得されるような種類のものであった。しかし、こういう神の表象は、元来、仲保者キリストを媒介としない、直接的な姿、つまり「神自身」なのであって、そこには「聖なるもの」の戦慄すべき神秘が表出されている。このような表象は次ぎの『奴隸意志論』の一節にもっともよく表出されている。

「神の秘密の恐るべき意志は穿鑿すべきではない。むしろ、神がただご自身に保留していたもうて、私たちに「それを知ること」を禁じていたもう、もつとも畏怖すべき秘密として、畏怖の念をもつてあがめなければならぬ。……それゆえ、その莊嚴さと自らの本性とにおいて在りたもう神は、そのままに残しておかなければならない。このことは莊嚴なる神の神秘に属する。へその裁きは窮めがたいのである。このような神秘を探ることは私たちのなすべきことではない。むしろ、この神秘を畏敬すべきなのである」(WA 18, 684: 712 山内訳二六六―七、三二五頁)。

私たちは、こうした宗教史の注目すべき事実から、宗教的意識の根源が聖なるものとの出会いに求められるということ、さらに、そこにおいて被造性の自覚と畏怖の感情が通常の意識とはまったく異質のものとして表出されており、それがルターの神秘思想の隠された背景となっている点を明らかにしてみたい。

そのさい、この聖なるものを主題的に追求しているルドルフ・オットーの解釈を参照しながら考察してみよう。

## (1) オットーのルター解釈

このようなルターの神観に現われた聖なる神の表象から出発して、オットーは、「聖なるもの——神観念における非合理的なもの、およびその合理的なものへの関係」(一九一七年)を書いていく。

彼は、聖性を純粹に捉えようとし「ヌミノーゼ」(Numinose)でもって「聖なるもの」を的確に捉えようとしている。それは概念や論理によつては捉えられず、言い表わしがたく、規定できないもの、したがつて神秘で、人間の能力を超越した「まったく他なるもの」である。この言葉で表明されている特質は「莊嚴」(majestas)、「力」(Energie)、「崇高」(augstum)であり、さらに「巨怪性」(Ungewehr)、「不気味なもの」(das Unheimliche)といった聖なるものの属性によつて示されている。これに直面すると、人は自己の存在の極微なありさまを自覚し、「被造物感情」(Kreaturgelüht)を抱くようになる。この感情はまず戦慄と畏怖とを引き起こすため、ヌミノーゼの本質的要素は「戦慄すべき神秘」(mysterium tremendum)として定式化される。これによつて聖は俗から分離される。しかるに、ヌミノーゼは恐れとおののきを起こすのみならず、「驚嘆すべきもの」(Wunderbare)は同時に「素晴らしいもの」(Wundervolle)であつて、不思議な法悦に導き、人はこれに引き寄せられ、それと交わつて一つになることを願う。この引き付ける要素は「魅する神秘」(mysterium fascians)と呼ばれる。このようにヌミノーゼには戦慄と魅了、距離と関係といった相反する要素が矛盾の統一されており、ここに神秘主義的な体験の本質構造が認められている。こゝうした宗教経験の理解を彼はルターから学んだといふ。

「ルターはたしかにへ神をもつことは神を心から信頼することに外ならない」と大教理問答書で言っているが、神

は彼にとつてへ純粹な善をもつて満ち溢れさせるゝかたである。ところが、この同じルターが神性の深淵と深みとを知っているのである。……しかし、しばしば反復される魂の臆病な畏怖の状態に彼を追いやったこの恐るべきものは、義を求める厳格な裁判官にすぎないのではない。なぜなら彼は全くへ啓示する神へでもあるから。神は同時に常にへ啓示されていない面では、神たることの戦慄すべき尊嚴そのものにおける神なのである。その前で律法の侵害者にして初めて畏怖を感じている神ではなく、被造物自身が、そのへ蔽われない被造物性において戦慄する神である。ルターは神におけるこの恐るべき非合理的なものを、へ神自身の本性と尊嚴とにおいて存在するように、あえてへ神自身へ(Geussense)と表現している。……實際ルターの『奴隸意志論』はヌミノゼの理解とその合理的なものとの差異とを、私が旧約聖書の Gadosch(聖なる) および繪じて宗教史に現われているへ宗教的畏怖への要素において再発見したよりもはるか前に示してくれた<sup>12)</sup>。

オットーはルターの『奴隸意志論』の叙述からこうしたヌミノゼの「戦慄すべき秘義」に対する理解に達したと語っている。この種の経験のもっている意義について次ぎの三つの点に注目したい。

(1)この経験の前提があつてはじめてキリストに対する信仰が生きてくることが強調されている。この点では聖書にも同じ体験がみられるが、ここでの「前代未聞の烈しさ」は「へ近づぐことができな<sup>13)</sup>者へが接近されること、へ聖なる者へが純粹な善であること、へ尊嚴へが信頼になること、この対立の調和こそルターの宗教の神髓である」と説かれて<sup>14)</sup>いる。ところで、この戦慄すべき経験にはドイツ神秘主義者たちが説く単に理性的な「魂の根底」以上のものが働いており、そこにはルターの全信仰生活に対する暗い下敷が見られるという。したがって「彼にとり信仰は、靈魂の隠れた中心であり、それは神秘主義者にとつて神との合一が実現する魂の根底(Seelengrund)なのであった」と言

われ、信仰はそれ自身「心の内なる聖霊」(spiritus sanctus in corde)と同一視されている。

(2) ヌミノーゼの第二の要素である「魅する神秘」はどのように存在しているのか。それは存在しないで、その代りにただ神の愛と信頼価値という合理的要素、および信頼としての信仰だけが存在しているとうわけではない。「ただルターにおいては、へ魅するものへは全くこれ等の合理的要素の中にへ織り込まれており、同時にそれらの中に言い表わされて響いている」<sup>4)</sup>と言われている。このことはディオニソスの浄福な神体験の中に存在している。

(3) しかるにヌーメン的要素はルターの信仰概念そのものに、彼の神秘的なものに、固着している。ルターは「信仰」を強調することによって神秘主義から質的に変化しているように思われるが、あらゆる変化にもかかわらず信仰は神秘主義的な靈魂の作用の傍に座を占めており、合理主義的な信仰とは明かに異なっている。「へ認識へやへ愛へと同様に、ルターにとって信仰は常にかつ最後に至るまで、驚異と神秘とに対する関係であり、同時に人間を神と一つとならしめるへ神に固着することへ(adhaesio Dei)の秘密に満ちた靈魂の力である」<sup>5)</sup>。この神秘的な合一は「一つの焼き菓(子)(ein Kuchen)とぶらう「たとえ」で語られるが、それは後述するように単なる「たとえ」以上の実在的な在り方を述べている。

さびにオットーの『西東神秘主義』(West-östliche Mystik. Vergleich und Untersuchung zur Wesensdeutung, 3. Aufl., 1971)にあるルター解釈にも注目すべきことが述べられている。彼はルターの義認論に神秘主義が影響しし神的・天的な要素が加わっていると説いている。まず彼はルターの「神の前での義」とエックハルトの「神へ自身である義」は同じ意味であり、前者が一切の市民的義とは異なる義であるのに対して、後者は、被造物やわざ、すなわち何らかの創られたる意志もしくは存在者からは生じ得ない本質的で真の完全なる義であり、ルターが言う天上的義である。

なぜならルターが信仰から生ずる義と名づけるものは、一切の被造物、一切の肉、一切の「自然的存在者」には全く及び難い義であり、神自身の義であから、と説いているから。とりわけ、アリストテレスの範疇論から「受働」(passio)のカテゴリ―を採用して「存在の受働性」をもって義認論を展開しているところに注目し、「これによつて義認論に神秘主義の素晴らしい微光が常に輝いている」と指摘している。ここから彼はルターの義認論にヌミノゼの要素が認められると主張している。しかるに存在の賦与、神ないしキリストあるいは御言との一体性、しかも「実質的、最も実質的な合一」(unio substantialis, substantialissima)、キリストもしくは神と「一つの焼き菓子になる」こと、といった用語には義認論の内容が加えられているとしても、続いて彼はそこに神との実質的な統一を次ぎのように捉えている。「これらの出来事は、内側から見るとは、現実的にかつ本質的に、被造物に対する神的なるもの自身のへ存在の賦与である。それはまた彼にとつては、全く真面目な意味で、実質的合一であり、心における神の靈そのものである。……しかしながら、へ靈」というのは何らかの仕方へ「神秘主義」を言っている。魂とキリストとのへ喜ばしい交換(すなわち永遠なる神の義)というルターの理念も同様に、我々がエックハルトの特徴として述べたへ高揚感のようなものをもっている」。

これまで挙げられたオットーの優れた解釈はルターの宗教的経験の分析から解明できると思われる。もちろん、問題も残されている。その中で最大の問題点は、ルターの義認論にヌミノゼの要素が認められるということであり、それが神秘主義的な合一を「実質的合一」と規定している点である。このことは同時にルターの神観の検討を通して「神秘的なもの」が彼のキリスト神秘主義にどのように反映しているかを解明するように促している。そのさい、実質的な合一を示唆している「一つの焼き菓子」という表現が検討されなければならない。

そこで、まずルターの神観を神秘主義の観点から問題にしてみたい。彼はそれを「否定の神」として表出している。しかもディオニシウス・アレオパギタの「否定神学」とは相違して、思弁的な意味での知性を超越している。「否定の神」ではなくて、行為的な人間存在の主体性に対して否定的に関与する神として捉えられている。この点はすでに考察しているので、ここではルターの宗教生活の出発点となっている神体験に現われている神との直接的な接触を問題にしてみたい。

## (2) 神性との直接的な接触の体験

ルターが仲保者であるキリストを媒介としないで直接神と接触した経験は、歴史的に遡って調べてみると、その最初の契機は「聖なる神の尊厳」の感得であったことが分かる。比較的初期の著作にはこうした記録が残されている。とりわけ注意を引く体験の叙述はタウラーと同じく神性を感得した体験である。ルターは「ローマ書講解」の途中でタウラーの説教集を読み、地獄の責苦の経験がタウラーの下にも見られることを知り、一五一八年九五カ条の提題の説明の中でタウラーの名を挙げてから地獄の責苦についての体験を語っているが、それは同時に彼の自己証言でもある。

「ところで、私もかかる苦しみをきわめて短い時の間隔ではあるが、しばしば蒙ったことのある一人のひとを知っている。しかし、その苦しみは舌でもって語ることも、筆で書くことも、経験のない者が信じることもできないほど大きくかつ地獄的であった。かくて、もしそれが終りまで続いたならば、あるいは半時間、いや一時間の十分の一だ

けでも続いたならば、人はまったく破滅し、その骨は灰に帰したであろう。ここで神はただけしく怒っているように思われる。そして神とともに同時に被造物の全体もそう思われる」(WA, I, 557, 33ff.)。

この種の試煉に関するルターの証言はすでに「七つの悔い改め詩篇講解」(一五二七年)の始めのところに語られ、しかもそれが良心の試煉として明確に次のように語られている。「神が見棄て拒んでいるときに感じられるたましいの内的苦痛をもつ者にとつては、時間は特別に測りがたく長い。……神、すなわち真実、正義、知恵などが拒まれ、罪と暗黒と呻き以外の何ものも残っていないときに生じる、良心で感じられる苦難ほど大きなものはない。そしてそれは地獄的苦痛と永遠の呪いの一滴、もしくはその前味である」(WA, I, 160, 34ff.)。

このような神の経験は神秘主義の直接的な神性との接触の契機をともなっているにしても、良心によつて鋭く感得されていることから見て、神の単なる知的な直観というよりは、自己の弱さの自覚に立つ実存的な特質「呻き」(gemitus)に陥っていることを示している。ところで、この神経験に極めて特徴的なことには、この恐るべき神が同時に憐れみや愛の神として逆説的に語られている点である。たとえば、同じ詩篇講解には次のように語られている。「神は二重の方法で罰する。一方で慈愛に満てる父としての恩恵において、かつ一時的に罰し、他方、厳しい審判者としての怒りにおいて、かつ永遠的に罰する」(WA, I, 159, 16ff.)。こうして自己を破壊するような否定的な力として迫ってくる神の攻撃は「試練」(Anfechtung)と呼ばれる神体験としてとらえられているが、その最中であつて恵の神を捉える働きこそ信仰に他ならない<sup>95</sup>。したがつて神は人間を攻撃しながら絶望の底に追いやる「否定的本質」となつて現象して来る。

このような否定的な神の体験は神秘主義者が一般に説いているように、被造性の「絶滅」(annihilatio)を意味して

いるのであろうか。確かに彼は「無となること」(Zu nichte werden)を力説している。しかし彼が「無となる」というとき、神秘主義者が絵じて説いているような単なる被造存在の否定を言っているのではなく、むしろ人間の宗教的な実存の生成が最初から意図されているといえよう。それゆえ神は人間の行なう肯定の一切を否定するものとして現われ、否定をとおしてより高次の肯定へと導くのである。

このことは『ローマ書講解』において次のように神の否定のわざが述べられていることから最もよく理解される。「私たちの善は、反対のものの下に隠されているように、かくも底深く隠されている。私たちの生は死の下に、愛は憎しみの下に……隠されている。そして一般的に言って善に対する私たちの肯定のすべてはその否定の下に隠れ、こうして信仰は否定的本質、否定的善、否定的知恵、否定的義である神の中に存在の場所をうる。神は私たちの肯定のすべてを否定することによってのみ獲得され、触れられる」(WA 56, 392, 32ff.)。このように神が人間に対し否定的本質として現われるというのは、実は「造られたものを破壊し、破壊したものを創りだす」(WA 7, 546)という創造のわざの一面を語っているのである。創造のわざはまず否定のなかに開始しているが、否定自体に目をとめるならば、そこには肯定は隠されていて見えない。この場合神の側からの働きは人間に対し「対立の相の下に」(sub contraria specie)作用している。ルターはこれを神の言葉の「対立的作用関係」(antiperistasis i.e. contrarii circumstantia)と呼んでいる(WA 56, 376, 387)。このような対立するものの中に神が隠れているというのは、神のわざとしての「無からの創造」が人間の生死に関わる実存的なものとして把握されているからである。この意味で、先の詩篇講解では「無から有を創造することは神の本性である。だからいまだ無となっていない者から神はまた何ものも創りえない」(WA 1, 183, 39ff.)と言われている。

このような否定的本質としての神は律法により怒りの神として自己を啓示するが、神の否定的関与により人間が善行に頼るのをやめ信仰のみに立つように、実は怒りの下に神の恩恵は隠されている。神の怒りは人間の心を砕いて準備し、キリストの十字架において神の怒りの相貌が転じて神の恩恵の啓示となっていることを理解させる。こうして「苦難により十分震撼されているならば、神の言葉は無理解な者にも理解できるヤツになる」(WA. 5. 217, 1f)。それゆえ、怒りの神の最中に隠れている恩恵の神をとらえることが信仰のもつとも困難なわざであり、ルターはその信仰のわざを「神に敵対して神に逃れること」(ad deum contra deum confugere)と呼び、「怒りたもう神自身のところ以外にどこへも逃れるべきではなし」(WA. 5. 204, 9)と言ふ。つまり、神が二つあるのではなく、同じ神が反対の相の下に隠れているのである。

そうすると神性との直接的な接触にはどのような意味があるであろうか。「奴隸意志論」においてルターは神性の根源について触れながらも、神が自らを啓示したことだけを理解すべきであつて、自身を隠しているかぎり、私たちに無関係であるという。「私たちに宣べ伝えられ、啓示され、提供され、礼拝されている神、あるいは神の意志については、宣べ伝えられず、提供されず、礼拝されていない神については違つた仕方であらう。それゆえ神が自分を隠して私たちに知られたくないと欲するかぎり、それは私たちに関係なし」(WA. 18. 685, 3ff)。このように彼は啓示された神と隠れたる神とを分離する。ここからテオドシウス・ハルナックは神をキリストの内と外とに分けて対立的に論じている<sup>5)</sup>。しかし、それだからといって「隠された神」を「創造の神」とし、「啓示された神」を「救済の神」として分けることにより相互に相違した神概念を立てるべきではないといえよう。むしろ同一の神のうちなる二つの側面であり、両者は統一に関わる動態のなかにあるとみなすべきである。この点でオットーの次ぎの解釈は優

れている。「ところが、この同じルターが、神性の深淵と深みとを知っている。それは彼の心を慄かせ、野兎が岩間の裂け目に逃げ込むように神の「言葉」に向かわせ、また礼典と赦罪さらにボメラヌス博士の慰めある牧会的な語りかけとに逃げ込ませ、また総じてすべての慰めと約束の言葉に、詩篇と預言者のすべての約束に逃げ込ませたのである」<sup>12</sup>。さらに「へ近づくんことができない者」が接近されること、へ聖なる者」が純粹な善であること、へ尊厳」が信頼になること、この対立の調和こそルターの宗教の神髄である」<sup>13</sup>。つまり神性との接触はキリストとの神秘的な合一へと駆り立てている。

こうした宗教の本質理解をルター自身が「奴隸意志論」の中でヒューマニストのエラスムスに対決して語っているところを参照して考えてみよう。エラスムスが不可知論的に神の隠れを述べたのを反駁して、ルターは自然的理性を絶望の淵におとしめる恐るべき事態に触れている。「かくも大いなる憐みや恵み、その他「の善に」満ちみちていたもうかたとして説かれている神が、あたかも憐れな者どもの罪や、重くかつ永遠に続く苛責を喜びたもうかのように、ご自分の純粹な意志から人間を見捨て、かたくなにし、罰していたもうということ、まさに、常識や自然的理性を極度につまずかせるものである」。そして「私自身が、一再ならず絶望の深淵、奈落の底に陥るまでにつまずいたのである」(WA 18, 719, 91.)と告白している。だが、こういう絶望的事態を裂けるべくスコラ哲学では「神の制定された意志 (voluntas ordinata) と絶対的な意志についての区別」や「帰結の必然性と帰結するものの必然性についての区別」などを提示してきたのであるが、彼は「かの絶望がいかに救いに満ちており、また恩恵に近いものであるか」を宗教経験によって知るようになった、という。ここに宗教の神髄があると理解されている。神はここで自然的理性には隠れた存在としてしか映らず、否定的本質としか理解できなくとも、信仰によって恩恵の神として捉えられることが

生じている。

では、どのような信仰経験において否定的本質として現われる神が恩恵の神として捉えられるのであろうか。次ぎにこの点を考えてみたい。

### (3) 試練と神秘的な超越

これまでルターの宗教経験には否定的本質として人間に臨む神が自然的能力を発無する仕方で試練を引き起こす点が指摘されたのであるが、同時に恩恵をも啓示する不可解な秘義に満ちた存在として表出されていた。ここにルターの神観の神秘的な要素が表われている。これを人間の側からの実存の運動として考察し直せば、それは神秘主義に特有な運動として捉えることができる。さまざまな試練に出会って否定の神に直面したとき、人は自己の主体性が絶滅される危機に直面する。しかし、そのとき自己から他者に転じる回心の経験をもつことができ、自己超越が実現する。ここに神秘主義の脱自(castis)経験が成立する。しかるにこの脱自は単に無に転落することを意味しない。そこには神から「引き寄せる」運動が同時に生じている。これが神秘主義の「拉致」(raptus)体験である。ルターの宗教経験において顕著な事態は、自己否定と自己超越との二つの運動が同時に起こっている点であり、そこに彼の宗教の際立った特質が認められる。私たちはこの同時性をオーバーマンとともに「呻きと拉致との同時性」(simul genitus et raptus)と云ふことができ<sup>12)</sup>

そこで『奴隸意志論』において「拉致」体験がどのようにして生じているかを考察してみたい。ルターは神の「引

き寄せる働き」(tractus, raptus) についてエラスムスと対決している。エラスムスはアウグスティヌスの『ヨハネ福音書講解説教』(二二六・五) から引き出した観点、つまり神は私たちが「柳の緑のへ小枝を羊に差し出して」引き寄せるように、私たちを引き寄せたもうという。この観点をルターは批判しながら、彼自身の思想を展開している。エラスムスが、神の誘引にしたがって行く力が私たちのうちに内在しているということを、証明しようと思っているのに対し、ルターは、このことは神が内的に引き寄せるのでなければ生じない、と言って批判している。この内的な「引き寄せ」は聖霊の働きによって起こっている。

「不敬虔な者は、たとえ御言を聞いても、父が内的に引き寄せ教えたもうのでなければ、「父のみもとに」来ることはできない。そして神はこういうへ引き寄せる働きへ(tractus)を、み霊を豊かに与えることによってなしたもう。そこには外的に生じるへ引き寄せる働きへとは別のへ引き寄せる働きへがある。その時キリストはみ霊の照明によって示され、かつその照明によって、人はいとも甘美な拉致をもつて(dulcissimo raptu)キリストへと拉し去られる(raptus)。そして自らが「進んで」求めたり、気づかたりするといふよりは、むしろ語り教え引き寄せたもう神を受納するのである」(WA 18, 782, 4ff.)。

この raptus は「連れ去られる」、「引き寄せられる」、「拉し去られる」の意味で、神の方からの強力な働きかけにより受身的に生じている。そうすると「とらえられる」とか「駆り立てられる」と訳さねばならない心の情態が起ってくる。ここから人間の主体的な「自由意志」は否定されて次ぎのように言われる。「しかし、キリスト者は自由意志によつてではなく、神の霊によつて働かされている。ロマ書八章(一四節参照)。働かされるということは働くことではなく、むしろ鋸や斧が大工によつて働かされるように、駆り立てられることである (Agi vero non est agere, sed

rapl.】(WA 18, 699, 11)。

神の側からの干渉により人間が受働的にその生命により満たされ導かれる生活が宗教にふさわしいものであり、この受働性こそドイツ神秘主義の伝統においては「魂の根底」(Seelengrund)の学説によって説かれていたものであった。<sup>16)</sup>このように神人関係は神が引き寄せ、人が拉し去られる能動と受働の関係になっている。しかもこの関係は神が「語りかけ」人が「御言葉に聞く」という人格的な対話の関係において成立しているのであって、実体的な同源性において生じているのではない。実体的な同源性は試練に状況において完全に絶滅されており、呻きのみが実存の全体を支配しているときに、神と人との対話は聖霊の執りなしによって生起してくる。

この点を典型的に示している箇所を私たちは「ガラテヤ書講解」に求めることができる。ルターはガラテヤ書第四章六節(「アバ、父よ」と呼ぶ御子の霊)をローマ書第八章二六節の「御霊みずから、言葉にあらわせない切なる呻きをもって……」と結びつけて講解し、「呻き」(genius)の最中において神との対話が起こってくる状況を次のように記述している。

「われわれに呻きがある。なぜなら呻き以外の何も感じないからである。〔聖書にある〕(呼ぶ声) (clamor) をわれわれは聞かない。だが呼び声を聞く。御言葉のみを私がつ持っている (habere) ように、呻きを私は感じている (sentire)。誰が(呼ぶ声)を聞くのか。その呻きはこの父なる神には最大の、そして言葉にあらわせない呼び声である。かくて、その声のために悪魔・律法・罪の呼び声は聞かれることはない。実際、その呻きは、天使にも聞こえないと思われるほどの呻きとなっている。ところで、われわれの下では、全天体はとどろき、大地は揺れ動き、地獄は開かれて地をのみこまんとしている等々に思われる。われわれの心の状態はこのようである。すなわち、(われわれ

の弱さはキリストの力の中にある、ここではキリストはわれわれの全面的弱さの中にあつて (in omni infirmitate nostra) 全能であり、支配しながら次のごとく語る。へ汝は呻いているが、呻きによりどれほど大いなることをなしているかを知っていない。だが、わたしはあなたに言う、あなたは天と地とを創造すべき叫び声を引き起こしているのだ。(Du richtest ein geschrey an, himel et erden zu schaffen hat) と」(WA 40I, 582, 5ff.)。

私たちはこのテキストにルターの原風景を捉えることができる。人はまず、「呻き」が自分を支配しているのを感じているが、御言葉を単に所有しているに過ぎないため、全面的に弱くなって呻きを発している。だが、この呻きが天地を創造するキリストの言葉を引き出している。人の言葉は呻いて言葉になつていないが、そこには「言葉に表わせない呻き」(genitus inenarrabilis) が自己を一つの問いに化している。ルターは言う、「言葉でもって人はそれを語れず、ただ心の激しい動きによる (Mit dem worten redt mans nicht, sed tantum affectu. — WA 40, I, 586, 7)」と。しかるにこの呻いて言葉にならない問いかけこそキリストの言葉を引き出している。そのさい、注目すべきことは問いとなつたこの「呻き」も、パウロにしたがつて、人間の心に送られた聖霊によつて生じると、次ぎのように説かれている点である。「われわれの下では対立するものの感覚が激しく作用する。それゆえ、呻きをもつ聖霊が、すなわちへ言葉にあらわせない呻きによつて、われわれの心に送られるのである (Ideo spiritus sanctus mittitur in cor nostrum, der hat ein seuffzen, das heist inenarrabilis.)」(ibid., 581, 2) と<sup>49</sup>

このようにルターの宗教的経験においては試練からの脱出が神の霊の働きによつて起つており、そこに「最高の脱自」が生起している。【第二回詩篇講解】の第六篇の講解がこの点を次ぎのように明快に説いている。「この第六篇において最後に、極端なかつ完全なる苦悶の中で死と地獄との格闘が行なわれている。この種の格闘は人間とともに

生じるのでも、現世的なもののゆえに生じるのでも、また精神的なもののゆえに生じるのでもなくて、霊の内において、否、御霊のほかに誰も聞きも感じもしないところの霊の外部でかつ霊を超えたかの最高の脱自において (extra et supra spiritum in extasi illa suprema) 行なわれている。御霊は言い表わしがたい呻きをもって聖徒のために祈求し、いわば神自身と格闘している。この神に名前を付けることはできないし、経験した者でなければ認識することとできない」(WA 5, 202, 22ff.)。

ここにルターの霊的な脱自という神秘的な超越が、その本質において人間の霊を超出した神の霊によって生じ、しかも隠れたる神、つまり名前のない裸の神自身 (Deus sine) との格闘において生じると語られている。したがってこの霊の格闘は死と地獄とによって脅かされた苦悶からなり、ただ御霊の呻きによって執り成されている超越的出来事である。それゆえ試煉はときに重い過酷な「極端な自己否認」(extrema abnegatio) にまで追いやられることを通して脱自的「超越」を表わす概念でもある。

こうして明らかになるのは、神の言葉と人間の経験の間には神秘的な超越が生じていることである。だが、こうした超越は、先に繰り返し指摘されていたように、聖霊の働きによってのみ生じている。

#### (4) 聖霊体験と義認

このような聖霊の働きは義認論にどのように反映しているであろうか。一般的にいつて彼の義認論は罪人のままで義人と認められ、とりわけ法廷の判決における無罪宣告と同じ形態をとっていることから、法廷的「官義」という特

質をもっている。この点はアウグスティヌスの「義化」ともカトリック的な「成義」とも相違している<sup>18)</sup>。しかるにルターの義認論は神秘主義の影響を受けながら次第に形成されてきており、オットーによると義認論に「神的・天上的要素」が加えられており、「それによって義認論に神秘主義の微かな光が常に輝いている」と説かれていた。そこで、信仰義認の思想を一応確立したと思われる「ローマ書講解」(一五一—一五六年)以後の義認論、とくに「二重の義についての説教」(Sermo de duplici iustitia 1519)をとりあげ、その分析を通して神秘主義がどのように影響しているかを解明してみたい。ここではキリスト教的な義認は二つに分けて論じられている。それはいわゆる「義認と聖化」の問題でもある。

先ず第一の義認については聖霊によって注入された義として論じられている。「第一の義は自己の外から注がれた他なる義である」(Prima est aliena et ab extra infusa WA 2, 145, 9)。そしてそれは信仰によって義とされるキリストの義である。ここにおいてキリストと信徒との関係は花婿と花嫁との関係に等しく、「一つの肉」(una caro)、「一つの霊」(unus spiritus)となるがゆえに、両者はいっさいを共有(communia)している。「それゆえキリストに対する信仰によってキリストの義は私たちの義となり、たしかに彼がもつすべては私たちのものとなる。……しかし、キリストを信じる者はキリストに固着し(haeret in Christo)、キリストと一つ(unum cum Christo)になり、彼と同じ義をもっている。したがってその人のうちに罪が留まっていることはできない」(ibid., 146, 146)。この他なる義は恩恵によってのみ私たちに外から注がれているのであるが、そのさい「私たちは確かに父によって内的にキリストに引き寄せられる」(trahente intus scilicet patre nos ad Christum, ibid., 146, 30)と語られている。ここには神によって日常の経験の次元を超えた神秘的な拉致体験(raptus)が生じており、神秘的体験の反響を聞くことができる。

もちろん、この他なる義は一度に注入されるものではなく、次第に成長していき、終わりに死によって完成される。それゆえ「第二の義は私たちの固有の義であるが、それは私たちだけで義を行うからではなく、あの最初の他なる義と共に働くからである」(ibid., 146, 36-7)。この義は肉を殺し、隣人愛に励み、柔和と神への畏れの内に完成されるが、あくまでも第一の義から派生するものである。そこには霊的な生まれ変わりが生じている。「さらに、このことにおいてキリストの模範が模倣され、彼の像へ同形化されるようになる」(Et in hoc imitatur exemplum Christi et conformis fit imagini eius. ibid., 147, 19)。これを見ても分かるように、ルターが神秘主義の概念をもちいていることは明白であり、彼の義認思想が神秘主義の伝統的な用語をもって説明されている。

さらに注入された恩恵と対になっている概念として「分有」(participatio) 概念も神秘主義にとって重要な意味をもっている。ルターは信仰によってキリストと一つになり、その本質に与って神的な生を自己のものとする出来事を「分有」によって語っている。「ガラテヤ書講解」(一五一九年)では神に寄りすごすことと分有とが同じ意味で使われている。「信仰と希望とによって達せられるものを信仰と希望とに帰するというのが、聖書の通常の語り口であることを、わたしは知っている。というのは、こういう仕方で人々は神々と呼ばれ(詩八二・六) 真実、正義、神聖と呼ばれているが、それらは神にのみ属する性質である。彼らは神を分有し、神に固着することによってそのようになっているから (cuius participatione et adhaesione tales sunt.)」(WA 2, 545, 13-16)。この分有によって信仰する者が神聖な在り方を得ることが正しく理解されるようになる、と説かれている。したがって神の義に固着することなく自分自身で正しくあろうとすることこそ誤っており、「信仰が神の義と真実に固着し、同意するがゆえに、それは神の義となる」(ibid., 20-21)と力説されている。

この分有概念は一五二〇年の「注入された信仰と獲得された信仰についての討論の結論」(Resolutio disputationis de fide infusa et acquisita)において用いられている。第一四の結論においてルターは善いわざが信仰の義から自発的に結果すると説いている。そのさい彼は自説を「炭は火によって点火され、輝くようになる。それと同様に心も信仰の言葉に結びつくことによって変えられ、善いわざをなす」(WA 6, 95, 10 ff.)という仕方論じている。実際、火や欲情が停止することなく活動しているように、信仰も内面にとどまることはできない。そしてこの信仰の運動が「神の言葉を分有」(participatio divini verbi)するようになる。神の言葉はその本性上信仰を常に善へと動かす。「また欲情と火が不活動でいることができないように、信仰も、神の言葉を分有する場合には、それにより御言葉の本性にしたがって常に善へと動かされる」(6, 95, 11 ff.)。これは樹木とその実の比喩によっても示され、「人と樹木とは、わざなしに、彼が固着する神の真理の言葉への信仰によって善となる。そして固着しながら神の真理・義・知恵・善性を分有する」(6, 95, 17 ff.)と説かれている。<sup>(8)</sup>

この分有はキリストとの交わりにおいて成立し、「すべてをキリストと共有する」(habens cum Christo omnia communia)ことになる(WA 2, 504, 8-9)。つまり分有関係に立つと、信仰はその信仰内容(＝キリスト)と密接に係わっており、永遠の生命の共有となる。こうした人格的な関係にある者は信仰の生命を生きるがゆえに、神の定める善の実現へ向かい、究極においては神の善を体現することになる。<sup>(9)</sup>したがって義認は必然的に聖化の過程を生命的に生み出し、この聖化の過程の究極において神秘主義で説かれていた神化に到達するといえよう。したがって分有はプラトン主義的な存在論で使用される意味ではなく、人格的な共同体において宗教的価値「聖」への関与とその実現という仕方捉えられているとすべきである。こうして義認論にはオットーが主張したように「神秘主義の

微かな光が常に輝いている」ことになる。

## (5) 「実質的合一」の問題

終わりにオットーが神・キリスト・御言葉との合一を「被造物に対する神的なものの自身の存在の賦与」とか「極めて真面目な意味での実質的合一 (unio substantialis)」と規定していた点を問題にしてみたい。そのさい「心における神の盤そのもの」としてそれが与えられている、と説かれており、合一の比喩として「一つの焼き菓子」(ein Kuchen) が指示されている。そこでこの焼き菓子の比喩を手がかりにしてこの問題を考えてみたい。

ルターは一五二二年の説教で「キリスト教的な人間はキリストと共に同じ力をもち、一つの焼き菓子であり、全生活において彼と共に居住する」(Dann ain Christemensch hat gleich gewalt mit Christo, ist ain kuch und sytzt mit im in gesampfen leben. WA 10 III, 145, 10) とか「キリストと共に一つの焼き菓子である」(mit Christus ein Kuch sein WA 12, 486, 1ff.) と語っている。この種の表現は勿論信仰による一致を言い表すものであり、「あなたがたは今やキリストと一つであり、まったく一つの焼き菓子であるがゆえに」(Die weyl Yhr nu mit Christo eyns und gar eyn kuche seyt. WA 12, 321, 26ff.) と説明され、キリストとの合一が焼き菓子と全く同じであると説いている。オットーはここから「極めて真面目な意味での実質的合一」を主張しているといえよう。

この場合、私たちに考えられるのは「一つの焼き菓子」は「神秘的合一」を表わす比喩ではあるが、ルターにとつては比喩以上の何らかの実在性があるといえよう。というのは、焼き菓子は小麦粉やバター、砂糖、卵などいくつもの

の材料を練合わせて造られ、加えられた素材によっては、またパウムクーヘンのように特定の形を造り出すことによっても、多様な特色をもたせることができるからである。これによって彼はキリストとの合一によって各自が独自の形と味わいとを發揮できると考えていたに違いない。さらに注目すべきことはこの一つに練り合わされた内容には神の人キリストの尊厳が含まれていることである。このことはルターが、悪魔によってあなたの罪が糾弾されるとき、キリストに信頼し、次ぎのように言いなさいと勧めているところにも示されている。「わたしは罪人である。わたしは汚れている。しかし、わたしはここに罪のないキリストの血汐をもっている。キリストはいと高き尊厳のしるしなのである。見よ、おまえは一体何をしようとするのか。わたしは彼と一つの焼き菓子となっている」(Ich bin ein sunder, ich bin unreyn (.:.), aber ich habe hie das unschuldig blut christi, der hohen majestetet sigel. Sine was wiltu dem thun? mit dem bin ich eyn kuchen worden. WA 12, 483, 4ff.)。したがってルターは、合一内容にはキリストの尊厳が含まれており、それは聖霊の注入と共に与えられている内実なのである、と考えている。このことはサクラメントにおけるキリストの實在的現臨とも関連しており、物理的な意味での実体ではないとしても、リアルな現臨とその交わりとが考えられているといえよう。<sup>(註)</sup>

## おわりに

これまでの考察を通して私たちに明らかになったことは、まず第一にルターの神観にみられるオットーの「戦慄すべき神秘」という契機が神との合一によって成立する「神—神秘主義」の否定を導き出しているとしても、この否定

的事態はキリストとの喜ばしい合一へ駆り立てている点である。したがって否定は信仰の大いなる肯定にいたる重要な弁証法的プロセスとなっている。次に明らかにしたのは、このプロセスで「呻き」と「拉致」とが同時に生起して来ており、この両者を媒介するのが聖霊の働きであるという点である。したがってルターの義認論の根底には聖霊の創造的な作用が認められ、単なる法廷の宣義には尽きない神の生命的で実在的な関与が「聖霊体験」として起こっていることを認めざるを得ない。私たちはこの関与を「注入」と「分有」の概念によって説明した。それはキリストとの「実質的な合一」を創造しており、このことこそ「一つの焼き菓子」によって示されている事態に他ならない。

このようにしてルター神学の明瞭な特質もしくは性格が端的に示されてくる。彼は中世の神学者のように体系的なスンマを教会の教義と哲学との統一の下に起草しようとしたのでも、またカルヴァンのように聖書の教義的要素を集めた聖書神学を組織しようとしたのでもなくて、どこまでも自己の宗教経験の忠実な証人であり、自己の経験と使徒パウロやアウグスティヌスの経験との一致を常に新たに確かめながら自己の神学を形成していったのである。したがって彼の出発点は「落雷の体験」や「行為的な義認の挫折」のような個人的な経験であっても、それと神の啓示との間の一致を確信し、そこに「聖霊」の導きを捉えることによって、主観主義であるとの非難を撃退したのである。このことを最も的確に証示している箇所を最後に二つだけ挙げておきたい。「マグニフィカート」の冒頭には「一体、神または神の言葉の正しい理解は、これを直接聖霊から受けるのでなければ、何人ももちえない。……この経験において聖霊は自らの学校におけるように教えたもう」(WA 7, 546: CL 2, 136, 2-3)とあり、また「大教理問答書」の使徒信条の説明の終わりのところでは「そしてまたこのキリストについても、聖霊によって啓示されるのでなければ、何れとも知りえない」(WA 30, 1, 192: CL 4, 60, 36)と語られている。

- (1) 拙論「ルターのキリスト神秘主義」『基督教学研究』第一六号(一九九六)一一一—一二二頁参照
- (2) R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen 1963, S.121-3.
- (3) R. Otto, op.cit., S.123.
- (4) R. Otto, op.cit., S.128-9.
- (5) R. Otto, op.cit., S.129.
- (6) WA 56, 442, 15ff. 参照。West-östliche Mystik. Vergleich und Untersuchung zur Wesensdeutung, 3 Aufl., 1971, S.226.
- (7) R. Otto, op.cit., ibid.
- (8) R. Otto, op.cit., S.225-7. なお邦訳『西と東の神秘主義』(華園他訳)二六四—六頁は unio substantialis を「実体的合一」と訳しているが、ルターの思想においては合一が「実体的」に生じるとは考えられていないがゆえに、リアルな現前となつて起こつてくる「実質的」な一致が意味されているといえる。
- (9) 拙論「ルターと中世神秘主義の伝統」聖学院大学論叢第九巻第一号(一九九六)二〇—六頁参照。
- (10) 試練に關しては拙著『ルターの人間学』第二部第五章四「信仰の技術と冒険」四二—五頁参照。
- (11) Th. Harnack, Luthers Theologie mit besondere Beziehung

ルターの神観における神秘的なるもの(金子)

auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, Bd. I, S.94-113.

- (12) R. Otto, op.cit., S.121.
- (13) R. Otto, op.cit., S.123.
- (14) 拙著『近代自由思想の源流』三三八—四〇、三五七—九頁参照。
- (15) H. A. Oberman, Simul gemittus et raptus: Luther und die Mystik, in: "Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther", 1966, S.20-59.
- (16) 拙論「ルターとドイツ神秘主義——Grund学説の受容過程の研究」『ルター研究』第十六卷一—三三頁を参照。
- (17) 詳しくは拙著『ルターの間人学』三九二—八頁を参照。
- (18) 「宣義」「義化」「成義」の区別に關して拙著『近代自由思想の源流』第四章第一節の四「アウグスティヌスの義認論の受容方法」二一九—二三頁を参照。
- (19) この討論における「注入された信仰」と「獲得された信仰」の意味については『近代自由思想の源流』一五一—二二頁を参照。
- (20) K. Bornkamm, Luthers Auslegung des Galaterbriefs von 1519 und 1531, 1963, S.214. 「分有について語ることは希望されたことの現在化を含む」を参照。
- (21) 他の箇所では「実質的な合一」は否定されている。「実質」は「実体」とも訳される。たとえばガラテヤ書一章二〇節の「もはや私ではなす」を説明して、ルターは「つまり、

私の人格とか実体においてではなく (i.e. non in persona, substantia mea)。キリスト教的義について議論しようとするならば、人格を捨てなければならぬ (oportet abicere personam) (WA 40 I, 282, 4-5) と言っている。彼はこの「私」(ego) について一層厳密な性格規定を与え、「このへ私」とは誰であるのか。それはわざわざ言すべきもの、キリストから分離した一人格である」(una persona distincta a Christo) とみなしている (283, 5f.)。ここではキリストから分離し、律法のわざに立つ自律的主体としての人格が否認されているのであって、キリストとの関係の中に成立する人格が否定されているわけではない。イヴァントは人格自体が否定されていると見ているが (H. J. Ivand, *Kach-gelassene Werke*, Bd.4 S.436f.)、それは必ずしも妥当しない。なぜなら、「霊において一体となる」というしばしば用いられる表現は、「信仰があなたとキリストとからあなたも一人格を創る」(fides facit ex te et Christo quasi unam personam) といいかえられ、「一人格」とはキリストとの相関に立つ人間の在り方を意味しているからである。この点は次ぎのように説明されている。「信仰はあなたとキリストとからあなたも一人格を創るのであるが、それというのもあなたがキリストから離れ去らないで、むしろキリストのうちに帰属し、あなたはあなた自身をあなたもキリストと語り、反対にキリストはへ私はあの罪人である。彼が

私に付き、私が彼に付くがゆえに」と語るためである」(ibid., 285, 5) と。このように相互的に他者との関係の中にのみ生きうる共同的人格性は、実は神の義認の行為において成立している。すなわち人間の罪とキリストの義とが信仰において交換される「喜ばしい交換」(iucunda permutatio) によって神の義は「受動的義」として成立する。したがって「一体」また「一人格」となるという「神秘的合一」を表わす用語が用いられていても、そこには相互的な人格のかかわりが義認の地盤によって成立しているときである。