

## 宗教改革を再考する

——キリスト教人間学の視点から——

金子晴勇

はじめに

宗教改革は今から五〇〇年前にルターの「九五箇条の提題」を契機にして起こったが、同時にエラスムスの『校訂・新約聖書』やカルヴァンの『キリスト教綱要』も重要な役割を演じてきた。同時代に生きた三人の改革者たちは共通の問題意識をもち、共通の人間観にもとづいてその思想を確立し、行動を起こし、絶大な影響を後代に残した。こういう思想の生きた力はどこから起こってくるのか。ここではそれを従来なされてきた神学的な視点からではなく、人間学の視点から再考してみたい。

宗教改革の当初から「エラスムスが卵を産んでルターがこれを孵した」と言われてきたようにルターだけに限って宗教改革を考察することは正しくない。それゆえ、わたしたちは少なくとも三人の改革者たちによって宗教改革の全体像が形成されたと考えるべきである。こうして宗教改革は今日ではいつそう広範囲な視点から解明されるようになり、歴史学、人間学、社会学、政治学、経済学、教育学、心理学、医学などの観点からも、改革者の思想が再評価さ

れるようになった。

わたし自身は最初から宗教哲学の視点から、とりわけキリスト教人間学の観点からルターの研究をめざして励んできた。だが同時に人間学のヨーロッパ的な展開や人間学それ自身の研究も試みてきたので、結果的には全く新しい観点から宗教改革を再評価することになった。その中でもっとも重要な研究対象は人間学の基礎にある「霊」(spiritus)とその作用である「靈性」であり、その研究を長きにわたって変わらずに続けてきた。<sup>1)</sup>

そこでこの宗教改革を再考するに先だつて、わたしはまず宗教改革以後五〇〇年の歴史的成果を検討してみたい。

## 一、プロテスタントの歴史的な成果

宗教改革の運動は、最初から政治的にヨーロッパ全体に波及する性格をもっていた。それは教皇の宗教上の指導と世俗的な利害とが結び付いた「免罪符」と密接にかかわっていたことに端的に現れている。ローマ教皇庁はルターを破門し、カール五世と共謀して「帝国追放令」に処すれば混乱した事態は収まると考えていた。しかし、彼がドイツに呼び起こした大きな興奮は簡単には収まらなかつた。ルターを支持したドイツの諸侯がシュバイエルの国会で抗議(プロテスト)したことからヨーロッパに起こった改革者たちのグループはプロテスタントと総称され、その立場はプロテスタントイズムと呼ばれた。この運動もフランス最初の改革派教会がパリに設立された一五五五年に、アウグスブルクの宗教和議で「統治者の宗教がその領内で行われる」(cuius regio, eius religio) によって制度的な決着を見たことで、ドイツにおいては各自が主体的に決断するという本来の信仰心がその後次第に衰えてしまった。では、その

歴史的な成果はどこに求められるのか。

## (一) 宗教改革の成果

宗教改革は「九五箇条の提題」やヴォルムス帝国議会での審議が有名であるが、ルターの意図したところは何であったのか。それは主として次の二点を含んでいた。第一に、カトリックの教権の基礎をなす教説、すなわち教皇の決定や公会議の決議には直接神の考えが現れている、という教説に反対するものであつた。この教説と対決してルターは、当時のカトリックの教権が聖書に背馳することを主張した。第二に、ルターは聖書と一致することはすべて存続させようとしたのであつて、伝統の教説に全て反対したのではない。いわんや、自説にもとづいて新しい教派を設立しようとはしなかつた。その運動は要するに教会制度の改革であつて、新しい教会を造る意図も計画もなく、公会議を開いて教会を改革する運動に過ぎなかつた。当時、ラテラノ公会議（一五二一—一七）から長いあいだ公会議は開かれず、一五四五—一六三年になつてから初めてトリエント公会議が開催され、カトリック教会は教義を再検討し、教会を立て直すことができた。したがつてルターが最初懐いた公会議開催の願望は彼が期待したとは異なる仕方でもつて実現することになった。また忘れてはならないことは、この公会議を考慮しながら、それに対抗する意味で、カルヴァンが『キリスト教綱要』を書き改めていったことである。

だが、ルターの宗教改革の最大の関心は、教会制度の改革だけでなく、教義問題に集中していた。それは神との関係を信仰によって確立する基本姿勢から生まれたもので、その要点は次のごとくである。

教義における改革は信仰義認論としてこれまで問題にされてきた。これは当時のカトリック教会とスコラ神学とが

真つ正面から対決する内容のものであった。信仰義認論は神に対し行為の功績を積むことによつて義と認められようとする行為義認論と対立する。つまりそれは能動的義に対立し、神から授けられる受動的義である。「この義なる言葉は明らかにへ受動的<sup>①</sup>であつて、それによつて神はあわれみをもつて信仰によりわたしたちを義とする、とわたしは理解しはじめた」(WA 54, 185) と彼は自伝的文章で語っている。これが「信仰によるのみ」(sola fide) という宗教改革の根本主張である<sup>②</sup>。

これに続くのがさまざまな領域での改革の運動である。なかでも重要なのは説教の改革であつた。ルターの宗教改革の最初の一步は直接民衆に福音を告げる「説教の改革」をもつて開始した。彼は当時行われていた説教について危惧の念を懐いており、ヴォルムスの国会(一五二一年)に召喚される以前から「説教のひな形」を提示する計画に着手し、ヴァルトブルク城の幽閉中もそれが継続され、一五二二年に「ヴァルトブルク・ポステイル」(Wartburg: postille) とか「教会暦・ポステイル」(Kirchenpostille) と呼ばれる『標準説教集』が出版された<sup>③</sup>。その他に多くの分野において改革が実行された。なかでも教会制度が改革され、大学改革と義務教育の創設に優れた貢献をなし、大小の教理問答書によつて教会における宗教教育に大きな成果が生まれた<sup>④</sup>。

さらには信仰の自由と社会倫理とが問題となつた。この時代には中世以来発達してきた都市を中心に自由の機運が高まり、封建的な領主に対する要求が求められるようになった。「シユワーペン農民の二二の要求」などがその典型である。ところがルターは『キリスト者の自由』で、キリスト者が「自由な君主」であつて同時に「奉仕する僕」であると説き、キリスト教的自由を社会的な自由から区別し、世俗内敬虔を基盤とする社会倫理を説き、政治的な要求は専門家に委ねるように説いた。そこには同時に優れた「職業観」も見いだされ、新しい社会倫理が確立された。

## (二) 未解決のまま残された問題

宗教改革の運動には悲劇的とも言うべき内部分裂や未解決の問題が残された。悲劇的な分裂とはエラスムスとルターとの間に起こり、宗教改革の運動が人文主義との共同に失敗し、両者の間に自由意志論争が起こり、両者は和解できずに分裂し、人文主義者の多くはルターから離れていき、改革運動の範囲が縮小されるようになった。

またルターの協力者の中からミュンツァーのような過激な革命家が輩出し、農民戦争を引き起こした。ルターはその対応に失敗し、農民の支持を失うようになった。

さらにプロテスタントの間に内部分裂が起こり、改革運動は一五二〇年代の後半には統一力を失い、悲劇的な結末を迎えた。そのためプロテスタントの宗教改革運動は、ドイツで挫折し、その運動をヨーロッパ全体に波及させることに失敗した。つまりルターの信奉者の中からシュヴェルマー（熱狂主義者）と呼ばれたような過激な集団や、「靈性主義者たち」(Spiritalisten)と呼ばれた内面的な宗教を求める改革者たちが、制度化したルター派教会から離れ、「分離派」(ゼクテ)を形成したのである。これらの人たちの中には自由意志の必要を説いた再洗礼派が優勢となり、教義的に硬化したルター派と対決するようになった。

ところがこの分裂を契機として一つの隠された事態が明確になってきた。それが教義を生み出す根源的にして内面的な靈性の問題であった。ここから靈や靈性について再考する<sup>5)</sup>必要が起こってきた。この問題は宗教改革以後起こってきた世俗化の問題と密接に関連している。

そのさい、わたしたちは世俗化と世俗主義化とを分けて考察しなければならない。宗教改革時代になってから修道院などの教会の財産を国家が民間に譲渡したとき、「世俗化」という言葉が使われた。この言葉は教会財の「払い下げ」

や反対に教会から見るとその財産の「没収」を意味した。それは宗教が外形的には宗教的構造を保ちながらも内実が変容することを言う<sup>⑤</sup>。元来は宗教の力が発揮される世俗化は「キリスト教信仰の合法的な結果」(ゴーガルテン)であるが、やがて変質して「世俗主義」に転落する。この現象をマックス・ヴェーバーは職業倫理において捉え、宗教の力が失われると、人々は信仰の靈性を喪失し、「亡靈」となり、「精神のない専門人、心情のない享楽人」と呼ばれる現代人を産み出した、と説いた<sup>⑦</sup>。これこそ現代が直面する最大の問題である。

## 二、宗教改革者たちに共通する人間観

この時代は一般に「ルネサンスと宗教改革」と呼ばれているが、ルネサンスがブルクハルトにより「世界と人間の発見」という意味が与えられているように、宗教改革も信仰の復興、つまり信仰のルネサンスであって、それは「神の前に立つ人間」の発見にあるといえよう。エラスムスが初めてこの人間像をオリゲネス的な人間の三分法「霊・魂・身体」として神学思想の中心に据え、ルターがそれに倣い、カルヴァンも同じ考えに達した。

この三分法のなかでもっとも重要なのは「霊」であり、それは聖書に独自の人間を表す用語であって、ギリシア的な「精神・身体」の二元論とは異なる概念であった。それは旧約聖書ではルーアツハであり、神の息という生命力を意味すると同時に神の前に立つ人間の全体的な姿を表現し、新約聖書では pneuma で同じく人間の全体を表現する。ところで日本語の「霊」という言葉には日常語としては pneuma の意味を表現できず、他の言葉で補足しなければならない。聖書以後でも同じ試みがなされており、たとえばアウグスティヌスは「心」(cor)を、ドイツ神秘主義では

「魂の根底」(Seelengrund)を、ルターは「良心」(conscientia)を、シュライアマッハーは「心情」(Gemit)を援用している。<sup>(9)</sup> その中でも「心」という語が日本語としては最適なものである。それは心の機能には「靈性・理性・感性」が含まれており、靈性は心の最深部の機能といえるからである。

(一) キリスト教人間学の三分法(靈・魂・身体)

宗教改革を代表するエラスムス、ルター、カルヴァンの三人には共通する人間観として「靈(spiritus)・魂(anima)・身体(corpus)」の「キリスト教の三分法」が認められる。この三分法は使徒パウロがテサロニケ信徒への第一の手紙(五・二三)で語ったものであるが、最初エラスムスの初期の代表作『エンキリディオン(キリスト教戦士必携)』(一五〇一年)で「オリゲネス的な区分」として採用され、次のように言う。

「この聖書の箇所からオリゲネスが人間の三つの区分を導きだしていることは不適當ではありません。〔1〕わたしたちの最低の部分である身体もしくは肉には、あの老獪な蛇が罪の法則を〔わたしたちの〕生まれながらの罪過により書き込んだのです。また罪の法則によりわたしたちは不品行へと挑発され、それに征服された場合、わたしたちは悪魔の一味とされるのです。〔2〕しかし神の本性の似姿をわたしたちが表現している靈の中に、最善の創造者が自己の精神の原形にしたがってかの永遠の徳義の法を指でもって、つまり自己の靈でもって刻み込んだのです。この法によってわたしたちは神と結びつけられ、神と一つになるよう引き戻されるのです。さらに〔3〕神は第三として、またこの二つの中間として魂を立てたまいました。魂は知覚と自然の衝動に関わるのに適しています」。

さらに彼はこの方法にもとづいて神学的な代表作『真の神学の方法』（一五一九年）を完成させている。ルターは最初「魂と身体」という二元論にもとづいて人間を論じていたが、『マグニフィカト（マリアの賛歌）』（一五二二年）になって初めて三分法を採用する。彼は次のように言う。

「第一の部分である霊 (anima) は人間の最高、最深、最貴の部分であり、人間はこれにより理解しがたく、目に見えない永遠の事物を把握することができる。そして短くいえばそれは家であり、そこに信仰と神の言葉が内住する。第二の部分である魂 (anima) は自然本性によればまさに同じ霊であるが、他なる働きのうちにある。すなわち魂が身体を生けるものとなし、身体をとおして活動する働きのうちにある。……第三の部分は身体 (corp) であり、四肢を備えている。身体の働きは、魂が認識し、霊が信じるものにしたがって実行し適用するにある」<sup>10)</sup>。

簡潔にして明確な規定である。これに対してカルヴァンは青年時代の作品『シスコパニキア（魂の目覚め）』で、「霊」の作用の重要な働きにいち早く注目しており、次のように言う、「私たちは〈霊〉(spiritus) という語がラテン語で息とか風を指し、またギリシア語のプネウマでもそうであるのを知っている。……また実にしばしばこの語は御霊が私たちの内に再生されることを表すのに使われる」<sup>11)</sup>と。

ところで問題になるのはこの三分法のなかの「霊」が現実には無視され、ほとんど自覚されていないことである。この点を理解するためには同時代のフランドルの画家ブリュゲルの幻想画「バベルの塔」を参照してみよう。この塔は上部が欠けた円錐形で描かれているが、実は欠けているところが「霊」に相当し、その下部が魂と身体になっている。霊の部分の損傷は激しくその痕跡がわずかに残っているところがきわめて象徴的である。霊はあるにはあるがその残滓だけである。この事態が有する意義を現代の哲學家フランクリン・バウマー (Franklin, L. Baumer) は『西



欧思想の主流』でとりあげ、現代における二つの世界大戦以降のヨーロッパの思想的境位を形容するのに「Truncated Europe」という言葉を使っている。truncateとは「切り取る」「円錐などの上部を切断する」という意味である。したがって「頂点が切り取られた円錐」(a truncate cone)こそ二〇世紀の世界像、つまり世俗化された近現代のヨーロッパ思想の全体像なのである。<sup>(12)</sup>

## (二) 信仰対象と信仰機能の区別

この「霊」概念はルターの場合には「信仰」と同義に解されているが、信仰は何を信じるかという「信仰対象」を意味するばかりか、「信仰作用」をも意味し、それによって信仰対象が信じられる主体の側での働きをも意味する。信仰対象は神の存在とその教え、つまり教義であるが、信仰する作用つまり信仰の内的な機能は人間の心の働きである。<sup>(13)</sup>

ところで信仰対象はキリスト教の教えであって、それは「イエスがキリストである」という宣教内容を含む教えを指しており、歴史上ニカイヤ・カルケドン公会議によって定められた信条、とりわけ「使徒信条」として示される。これはその後変わらないキリスト教の教義である。ところでこの信仰の第一の側面は理性的にある程度は伝達できるのに対し、信仰の第二の側面は単なる人間の知力では把握できず、どうしても信仰の霊的な理解作用に頼らざるをえない。また教義はそれ自体変わらないとしても、信仰作用のほうは歴史の経過とともに絶えず変化してきた。そこに個々人の信仰の主體的な真理が霊性の作用によって豊かな歴史的な展開を見せている。

教義は理性によって理解し伝達することが可能であり、ルターやカルヴァンの教義学的理解はその後の歴史によって理解され、一般に普及されるようになった。しかし、教義の背景にある経験のほうは伝達と継承が困難であった。

この経験は通常の理解を超えているので初期のルターでは「神秘神学」によって補強され、独自の形態をとるようになった。<sup>14</sup>この神学はディオニシオス・アレオパギテース、ボナヴェントウラなどが初期の聖書講義で利用され、ドイツ神秘主義のタウラーや作者不詳の『ドイツ神学』の受容に繋がっている。それに至る前段階として「新しい敬虔」(Devotio moderna)の影響があつて、エラスムスやルターは少年時代にこの派の学校の教育を受けている。この運動は一般的に言つて神秘主義的な傾向をもつ思想家を生みだし、ジェルソンやトマス・ア・ケンピスの美しい思想を開花させた。とりわけトマスの『キリストにならいて』のなかに古典的表現が見いだされ、なによりも個人の内面的生活を強調し、キリストの生涯を黙想し、それを模範とすべきことが説かれた。この運動は青年時代のルターにもつとも影響を与えたスコラ神学者のガブリエル・ビールにも及んでおり、彼の思想形成に多大な影響を与えたと思われる。この神秘的傾向はルターの靈性思想にとつて重要な意味をもち、たとえばタウラーの「魂の根底」がルターによつて「靈」に置き換えられ、「神秘主義の民衆化」とも言うべき現象をもたらした。<sup>15</sup>

### 三、靈性の機能と身体による可視化

これまでわたしは靈性を心の働きとしてその作用を把握するように考察してきた。次にこの機能のことを考えてみたい。なかでも認識作用に属する感得作用を検討し、さらに受容作用、変容作用、超越作用、媒介作用を説明してきたが、ここでは靈の創造作用について、とりわけ身体を通しての靈の可視化について考えてみたい。

(一) 靈性の創造機能である愛の働きについて

この愛の働きを解明し、正しく理解するためにルターの名著『キリスト者の自由』を取り上げ考察してみたい。

この書の冒頭で「キリスト者はすべてのものの上に立つ自由な君主であつて、何人にも従属しない」、および「キリスト者はすべてのものに奉仕する僕であつて、何人にも従属する」という二つの命題が立てられ、キリスト教的人間が「自由な主人」と「奉仕する僕」という矛盾した存在であることが示される。ルターはこの矛盾を「内的な信仰」と「外的な愛の行為」とに分けて論じ、キリスト教的な人間は前者によつて神から自由な者とされ、後者によつて隣人に仕える者であると説かれる。

さらにこの書では信仰によつて義とされる事態を説明して神秘思想の核心をなす「神秘的な合一」(unio mystica)を「花婿と花嫁」の人格的な関係を通して考察する。

「信仰は魂をして、あたかも花嫁をその花婿に娶(めと)るようにキリストと一つとならしめる(voreynigt)。この婚姻の結果として、聖パウロが言うように、キリストと魂とは一体(eyn leyb)となり、したがつてまた両者各々の所<sup>18</sup>有も幸運も不運も、あらゆるものが共有され、キリストが所有したもうものは信仰ある魂のものとなり、魂の所<sup>19</sup>有するものがキリストのものとなる」。

このような神秘的な合一によつて花婿と花嫁とが結ばれるように「一つとなる」ことになり、その結果キリストと魂のあいだで授受の関係が生まれ「喜ばしい交換」が実現する<sup>19</sup>。そこには信仰による人格的な合一と受容の作用が認められる。これが靈の作用なのである。こうして義認論の背景には靈性の作用が認められるようになった<sup>20</sup>。

## (二)「身体を通しての靈の可視化」

ルターはキリスト者が「自由な主人」と「奉仕する僕」との矛盾した存在を先ず「内的な信仰」によって克服するが、この書物の終わりところで、自由となったキリスト者の内実を説き明かす。彼は信仰によって神から自由を授けられると、もはや「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において、すなわちキリストにおいて<sup>24</sup>は信仰を通して、隣人においては愛を通して生きる」と言う。こうしてキリスト者は自分のためにも神のためにも生きないとしたら、すべてをあげて隣人のために生きざるを得なくなり、キリスト教的な自由とは結局「自己自身において生きない」(tebt nit ym yhm selb) ような「自己からの自由」と考えられ、これなしには「信仰」も「愛」もなく、ただ自己主張のみがすべてを支配することになる。

こうして信仰は愛のわざに結実する。換言すると靈は身体の運動を通して可視化される。今日プロテスタント教会に求められている最大の使命は「靈性の可視化」である。見えない靈が身体を通して見えるものとなる。ルターは先の引用文で「第三の部分は身体(lei)であり、四肢を備えている。身体の働きは、魂が認識し、靈が信じるものにしたがって実行し適用するにある」と言う。からだが「四肢」(membrum)を備えているとは共同体における活動を意味しており、他者との密接な関係の中で生きることを意味する。そこで「靈」は共同体に関わりながら、自己の生命を可視化する。パウロは「愛の実践を伴う信仰こそ大切です」(ガラテヤ五・六)と語って、信仰が人間的な愛の關係を通して活動する実践を説いた。これが「靈と身体」をもつ人間の生き方である。

したがってパウロの言葉「自分の利益を求めない」という愛はルターによって「自己のために生きない」と言い換えられる。これに反して近代的な主体性が自己主張欲に変質すること、つまり世俗主義に変質することによって、宗

教を社会から締め出す世俗化現象を引き起こしたのであった<sup>24</sup>。

ルターは真の自由をこのような自己中心的な罪の主体からの解放とみて、「もはや自己のために生きない」と先に語ったのである。信仰はこのような自己中心的な自己から解放され、自己を超えて高く飛翔し、神にまで昇り、さらにその高みである神から愛にもとづいて下降し、隣人のあいだで働くため、キリスト者は他者との共同の生を志す実践的主体となっている。こういう自由を彼は「あたかも天が高く地を超えているように、高くあらゆる他の自由に優っている自由<sup>25</sup>」と呼んだ。それは力の満ちあふれた愛となって働いている。この自由の高みから愛が低いところをめざして降りてゆく落差こそ信仰の燃えるエネルギー源であり、ここに新しい創造的な形成力が与えられる。この靈性の創造作用にこそ今日を生きるキリスト者の姿が求められる。宗教の力はその生命力に求められる。信仰の生命源は教義よりも、信仰する心の深部に求めることができる。したがって宗教改革者の教説よりも、その靈や靈性に求めるべきである。それは概念化できないため、非明示的であるが、身体を通して可視化されたものを感得することができる。

註

(1) わたしはルターの教義神学の根底に、あるいはその背景に靈性神学が伴われていることを指摘してきた。一般にそれはルター自身言葉「教義学的でない実験的な知恵」(sapientia experimentalis non doctrinalis, WA II, 98.) にもとづいて「神秘神学」として認められてきたが、今日ではもつと広汎な意味で靈性神学として解明されるようになった。この定義はジェルソンの神秘神学の定義「神秘神

学とは神との靈的情愛の結合によって達成された神についての実験的認識 (cognitio experimentalis) である」(Gerson, *De mystica Theologia*, ed. Andre Combes, 1958, p. 72.) から影響を受けている。

(2) この一般には「塔の体験」と言われる「神の義」の宗教改革的認識を「一点突破」として理解する研究者が多いが、それだけで宗教改革を説明することは不可能である。オーバーマン「二つの宗教改革」教文館、第二章と第六章

参照。

- (3) ルターの説教の特徴に関しては植田兼義、金子晴勇訳「ルター教会暦説教集」教文館、二〇一一年所収の「福音書に何を求め、何を期待すべきかについての小論」一四―二二頁を参照。
- (4) 教育改革の全体的概観に関しては金子晴勇「教育改革者ルター」教文館、二〇〇六年を参照されたい。
- (5) この問題をラインホルト・ニーバーが取り上げている。彼の著作 高橋義文・柳田洋夫訳「人間の運命」聖学院大学出版会、二〇一七年、一九二―二〇二頁参照。
- (6) 世俗化とは神聖なものが世俗のために用いられる現象であり、たとえば修道院の建物は以前と変わらず、僧房、食堂、礼拝堂の形を残しながら、美術館や学問研究所、また政党の事務所として使われた。詳しくは金子晴勇「近代人の宿命とキリスト教―世俗化の人間学的考察」聖学院大学出版会、二〇〇一年を参照されたい。
- (7) ヴェーバー、大塚久雄訳「プロテスタントの倫理と資本主義の精神」岩波文庫、三六四―六六頁。
- (8) これらの点を要約して説明しておいたので、拙著「キリスト教人間学入門」教文館、二〇一六年、四五―四七、六三―六六、七九―八一、八八、一〇二―一〇三頁参照。
- (9) エラスムス、金子晴勇訳「エンキリディオン」、「エラスムス神学著作集」教文館、二〇一六年、五七頁。この箇所
- の詳しい説明は金子晴勇「エラスムスの人間学」知泉書館、二〇一一年、九二―九六頁参照。
- (10) WA. 7, 550, 28ff. この箇所の詳しい説明は金子晴勇「ルターとドイツ神秘主義」創文社、二〇〇〇年、一九一―一九六頁参照。
- (11) カルヴァン、久米あつみ訳「カルヴァン論争文書集」『 Psi コパニキア』教文館、二〇〇九年、五一、五四、八〇頁。詳しくは金子晴勇「キリスト教霊性思想史」教文館、二〇一二年、二九四―九五頁を参照。
- (12) F. L. Baumer, *Main Currents of Western Thought*, 1978, p. 653. この円錐の上部を切り捨てた二〇世紀の時代の思潮の特徴はパウアーによると「喪失感」「超越性の存在への信仰の喪失」であり、そしてこの「喪失感」は、実存主義文学の中に随所に見られ、やがて「不条理」(absurd)「疎外」(alienation)「不安」(anxiety)によって示される。金子晴勇「ヨーロッパ人間学の歴史」知泉書館、二〇〇八年、一八八―八九頁参照。
- (13) 総じて信仰概念には「信仰対象の承認」(たとえば創造・受肉・受難・復活・完成における神の行為についての承認)と「信頼としての信仰」(神に対する心の態度、神との親密な交わり)とが含意されている。一般的にいつて前者は *fides qua creditur* といわれる信仰の客観的側面を、後者は *fides in qua creditur* といわれる信仰の主體的側面を言い

表している。それゆえ前者が教義神学を後者が靈性神学を指す。もちろん後者は前者を補充するものであり、前者は後者の基礎であるが、神秘主義の信仰においては前者から分離していいとしても、後者の神との生ける関わりに集中し、神秘的経験のなかに新しい啓示が求められるときは、實際、歴史的啓示の事實は内面化されており、意識の内に取り入れられ高められた形で保たれている。

(14) この神秘神学はクルルヴォーのベルナルの「花嫁神秘主義」の受容となり、最終的には「ドイツ語ルター全集」の「序文」に表明された「神学的方法：oratio, meditatio, tentatio」に結実する。詳しくは金子晴勇『ルターとドイツ神秘主義』（前出）四五―五二、三〇七―三二二頁参照。

(15) ルターによるディオニシオス・アレオパギテースに対する批判が激烈であったため、神秘主義と信仰義認とは相容れないという解釈がなされた時代があつたが、フォーゲルザンク以来ルターに流入した神秘主義が区別されるようになり、ボナヴェントウラやタウラー、また著者不明の「ドイツ神学」がルターによつて受容されていることが明らかにされた。この点に関して金子晴勇、前掲書、第一章、とりわけ「神秘主義の類型的区別」三三―三三三頁参照。

(16) H. A. Obeman, *The Harvest of Medieval Theology*, 1962, p. 341; 金子晴勇、前掲書、五、一〇四―一一三頁参照。

(17) Luther, WA, 7, 20-21.

(18) Luther, op. cit., 25, 27-33.

(19) この「交換」(commutatio)には「欣喜雀躍、小躍り」(Uerschwenlichkeit)と云う法悦の境地が含まれている。またその内容が「善い高貴な花婿」と「悪い娼婦なる花嫁」のように、両者の対応が「義人と罪人」のように正反対のゆえに「逆対応」とか、「罪の増したところには恵みはなおいっそう満ちあふれる」(ローマ五・一二)とあるように「超過の論理」が認められる。

(20) この点に関しては金子晴勇『ルターの靈性思想』教文館、二〇〇九年、第六章「義認論における靈性の意義」一五七―一八二頁参照。

(21) Luther, op. cit., 21, 1-4.

(22) このことは今日ではケーゼマンが強調するところである(佐竹・梅本訳『パウロ神学の核心』ヨルダン社、一九八〇年、四一頁参照)。

(23) この観点からルターはアウグスティヌス以後伝統となつた「愛の秩序」を批判するようになった(金子晴勇『愛の思想史』知泉書館、二〇〇三年、一六六―一八六頁参照)。

(24) ここでいう「変質」とは歴史的な風化作用であつて、同様に「自由」が「恣意」(好き勝手)に、「個人主義」が「個我主義」(エゴイズム)に、「勤勉」が点取り虫の「貪欲」となるように、労働を支えていた「宗教的な精神」が内実

を失つて「亡霊」に変質していることをいう。このように「世俗化」は、当初、世俗の中で信仰が活動することによつて起こつた。そこには世俗化の肯定的意味があつた。しかし世俗化が過度に進むと、人間が信仰を喪失して俗物化し、拜金主義や仕事のフアナティシズム、また快樂主義がはびこつて、「世俗主義」にまで変質する。このようにして世俗化はキリスト教信仰から生まれた「子ども」であつたのに、歴史のプロセスの中で今や産みの親とは全く異なる「鬼子」にまで変質し、親であるキリスト教に公然と反抗するものとなつてしまつた。

このような変質には「偶像化」が働いている。というのも眞の神がわたしたちの霊を導き、平和と秩序に導かないかぎり、悪霊がわたしたちの霊を支配し、偶像となつてわたしたちの生活を破壊するからである。すべての人はこの霊をもつており、これによつて人間は永遠者へと引き寄せられる。このような内的な作用を満たすものは永遠なる神であり、そこに間違つて有限なものが闖入すると、それは「偶像」となる。このように一般的に言つて「有限的な財」に絶対的な信頼を寄せると、「財の偶像化」が起こり、「人間は自分の作つた偶像に魔法にかかつたように縛りつけられ、それをへあたかも神であるかのごとくもてなす。このような財をもつかもたぬかという選択は成り立たない。成り立つのはただ、自分の絶対領域に神を、すなわち宗教

的作用にふさわしい財をもつか、それとも偶像をもつか、という選択だけである」(マックス・シェーラー、亀井裕他訳『人間における永遠なもの 下巻』「シェーラー著作集」所収、白水社、一九七八年、二八一頁)。同じようにルターも考えており、わたしたちの霊は神かそれとも悪魔かが支配しており、人間はその荷役獣に過ぎない (WA 18, 635 II Cf. 3, 126, 23-28)。

(25) M. Luther, op. cit., 38, 9.

〔付記〕本稿は二〇一七年七月二十九日、東北学院大学においてなされた宗教改革五〇〇年記念講演に加筆したものである。