

ルターにおける信仰義認とキリスト神秘主義

— 武藤一雄との対話 —

須 藤 英 幸

緒論

武藤一雄は、自身の論文集『神学的・宗教哲学的論集Ⅱ』に掲載される「ルターにおける信仰と神秘主義」⁽¹⁾の中で、ルターの神秘主義をめぐる諸問題を論じる。論文の副題に「予備的考察」とあることから何らかの形での本格的考察が期待されていたと見るべきであるが、管見によれば、武藤自身によってそれが試みられた形跡は見当たらない。であれば、本格的考察に従事する仕事は、後に続く研究者への課題として残されたことになるだろう。もとより、武藤の下でルターを広く学ばれた金子晴勇氏と今井晋氏がその仕事を見事に引き継がれた。両氏に学びつつ、独自の総合的視点からルターの神秘主義がもつ真価の在処について神学的な手探りをする武藤と対話することは、総合のプロセスが欠かせないルター研究にとって現在でも有益なことであり、それによって、近年注目されるようになった「十字架の神学」をめぐる本格的考察の端緒が開かれることにもなるだろう。

「ルターにおける信仰と神秘主義」の中で、武藤が解決を謀ろうとするのは大きく三つの問題である。第一に、ルターの神秘主義とは何であるのかという問い。A. シュヴァイツァーの「キリストにある」神秘主義理解を皮切りに、主に A. リュール、H. A. オーバーマン、E. フォーゲルザンクの研究を手がかりにルターの神秘主義が探求される（第1-2節）。第二に、ルターにおける義認信仰と神秘主義との関係性についての問い。この問題が主にフォーゲルザンクの主張を軸に緊張的統一として探求される（第2-7節）。第三に、「十

字架の神学」と隠れたる神概念との関係性について探求される（第8-9節）。本論文では、これらのうち、第一と第二の問題を中心に、可能な限りルターのテキストを参照しながら武藤との対話を通して、ルターにおける信仰義認とキリスト神秘主義との関係性を明らかにしたい。

1. ルターの神秘主義とは何であるのか

ルターの神秘主義が論じられる前に、聖書およびパウロに見受けられる神秘主義が概略的に確認されねばなるまい。そこで、武藤はまず初めに「新約聖書の神秘主義」を、プロティノス、偽ディオニシウス、エックハルト等に代表される「存在論的ないし思弁的神秘主義」から区別して「信仰神秘主義」と呼ぶ（武藤、53）⁽²⁾。その上で、パウロの神秘主義が問われる。シュヴァイツァー説を基礎に、パウロの神秘主義が、一方で「原初的神秘主義」primitive Mystik からは脱しているものの、他方で、それは「思惟神秘主義」Denkmystik が収斂するところの「神・神秘主義」Gottesmystik ではなく、むしろ「キリスト神秘主義」Christusmystik なのだと主張される（54）。武藤は「人間が神との交わりに入るのは、キリストとの交わりをとおしてなのである」（54）と述べて、パウロの神秘主義において要請されるべきキリスト信仰の介在性を暗示する。もとより、武藤はシュヴァイツァーのパウロ解釈に全面的に従っているわけではない。そうではなく、彼の思想に含まれる多くの問題を認めながらも（83）、シュヴァイツァーの「キリストにある」ἐν Χριστῷ 神秘主義、すなわち、「キリストと共に死に且つよみがえっている」生の在り方としての神秘主義を賞揚するのである（54、56-57、83）。

新約聖書の神秘主義およびパウロの神秘主義の大枠が描かれた上で、武藤は初めてルターの神秘主義を論じることができる。ここでの前提は、ルターの神秘主義が新約聖書の神秘主義およびパウロの神秘主義と「本質的にいつて一に帰するものである」（55、強調点は武藤による）という考えだ。これは、「詩篇講義」（1513-1515年）において着想されたと考えられている⁽³⁾ ルターの信仰義認が、「ローマ書講義」（1515-1516年）や「ヘブル書講義」（1517-

1518年)⁽⁴⁾を通してパウロの新約聖書的神秘主義の視点から深められていることを考えると⁽⁵⁾、当然の帰結であると言えよう。武藤によれば、ルター的神秘主義は、端的に「キリスト神秘主義」、あるいは、シュヴァイツァーのパウロ神秘主義についての用語を借りて、「義認の神秘主義」Rechtfertigungsmystikまたは「信仰神秘主義」と呼ばれる(56, 77)。したがって、武藤によるルター的神秘主義を信仰義認の神秘主義と表現することができる。

では、この信仰義認の神秘主義とは何だろうか。それは、キリスト信仰による信仰義認と「キリストにある」神秘主義とが総合されたものである。武藤によれば、そもそも義認信仰と神秘主義との間には、特に「合一の神秘主義」*unio mystica*との間には「明白な対立契機が内包されている」(67)。シュヴァイツァーは、信仰義認を「非本来的な意義しかもちえないもの」と消極的に捉えることによって、この対立契機を回避しようとしたことになる(56-57)。これに対して、武藤は、信仰義認(義認信仰)が「パウロの神学の中核」であるとともに「ルター神学の核心」でもあるのだと強く主張することによって、この「対立契機」をめぐる「重大問題」に正面から対峙する道を選び取っていく(57)。

ここで、武藤論文では扱われない、ルターの信仰義認の基本構造を確認しておくことが有効であろう⁽⁶⁾。ルターは『ローマ書講義』*Die Vorlesung über den Römerbrief* (以下、*Römervorlesung*と略す)第3章で、以下のように論じる。

「神がみことばにおいて義と認められる」*'justificari Deum in sermonibus'* (詩編 51.4) とは、[神]⁽⁷⁾ご自身が[神]のみことば *sermones* において義とされ真実とされることであり、あるいは、[神]のみことばが義とされ真実とされることである。しかし、このことは、[みことば]を信じて受容し、真実で義なるものとしてそれらを保持するときに生じるのだ⁽⁸⁾ (*Römervorlesung*, schola 3.7)。

ルターの信仰義認では、神の恩恵の下で成立する神と人間との相互関与性が重視される。一方で、人間が「神のみことば」*sermones Dei*を、すなわち、

狭い意味では「福音の言葉」 *verbum evangelii*⁽⁹⁾ を、広い意味ではキリストご自身に由来する「キリストに属するすべて」 *omnes que Christi sunt*⁽¹⁰⁾ を真実で義なるものとして信じつつ保持する出来事が生じる。この人間による「神のみことば」の受容に対して、神は豊かに応答してくれる。

他方、「神を義と認める」という事実を通して、私たちが義と認められる。そして、〔神のことばが〕 私たちによって義と認められるこの神の受動的な義認 *justificatio Dei passiva* は、神による私たちの能動的な義認 *justificatio nostri active* そのものである。なぜなら、〔神〕のみことば *sermões* を義と認める信仰 *fides* を、〔神〕は義と判断するからである⁽¹¹⁾ (*Römervorlesung*, schola 3.7)。

人間の「神のみことばを義と認める信仰」に対して、神はその信仰を義としてくださる。「神のみことば」が「福音の言葉」を含む「キリストに属するすべて」であるならば、「神のみことばを義と認める信仰」をキリスト信仰と呼ぶことができる。受動的要素が強いルターの救済論は時折「法廷的」な靜的義認のごとく説明されるが、現実的にそれは「神のみことば」を媒介にして神と向き合う関係に入ることによって生起するところの豊かな交わりを含むものであり、それゆえ、むしろ相互関与的な動的義認なのだと言える。もしルターの神学全体を神秘主義として説明できるとすれば、伝統的な「合一の神秘主義」 *unio mystica* に対して、フォーゲルザンク用語を借りて「交わりの神秘主義」 *communio mystica* と呼ぶこともできよう (75)。

2. ルターにおける信仰義認とキリスト神秘主義との関係性

重大な問題とは、「パウロ的・ルターの信仰義認論とパウロ的・ルターのキリスト神秘主義とが必ずしもなだらかに直結するものではない」(57) ということである。そこで、その関係性が問われる。換言すれば、ルターの神秘主義がそう表現可能であった「信仰義認の神秘主義」において、「信仰義認」と

「神秘主義」を結ぶ「の」の意味内容が問われるのである。この「の」の解釈として、以下の三つが考えられよう。(a)信仰義認が(それを)含み持つ神秘主義、(b)信仰義認が(それによって)変容される神秘主義、(c)信仰義認が(それに対して)制限を加える神秘主義。ルターの神秘主義をめぐるこの問いを、武藤との対話を通して考えてみたい。

まず武藤は、P. アルトハウスに同意しつつ、この関係を「緊張的統一」*Spannungseinheit* と考える (58)。そもそも信仰義認を中心に据えるプロテスタント神学にとって、ルターの神秘主義は正当に評価されてこなかった (58)。この伝統が、E. ブルンナーの「神秘主義か、然らずんば神の言か」なる二者択一の言表に現れている (58)。その主な理由は、義認信仰が「神と人との間の全き隔たり」を指し示すのに対して、神秘主義が「神と人との一体化」を志向するからである (59)。このような伝統の中にあっても、武藤は、今井論文を参照しつつ、リユールやオーバーマン等の研究者によって「ルター固有の神秘主義思想」が徐々に積極的に評価されるようになってきた学的状況を報告している (59-60)。武藤にとって、キリスト教の神秘主義的要素は信仰共同体にとって不可欠な要素でもある。なぜなら、「キリスト教そのものの根源的生命力、不断の革新力をなすもの」は、キリスト教の神秘主義的要素に他ならないからである (60)。いずれにしても、ルター研究の伝統では、信仰義認と神秘主義との間に深刻な「対立」が前提として立てられるのであるから、(a)の「信仰義認が(それを)含み持つ神秘主義」なる立場は、ルターの神秘主義に適應されうるものではない。

この関係性を具体的に考えるために、武藤はルターの信仰義認の神秘主義と伝統的な神秘主義との相違に注目する。伝統的な神秘主義とは、アレオパギタ的神秘主義、ローマ的神秘主義、ドイツ神秘主義の三つである (63)。ここでは、伝統的神秘主義とルターの神秘主義のそれぞれに、実存の最終段階である宗教性についてキルケゴールが主張する「宗教性 A」と「宗教性 B」が適用される (61)。武藤が為そうとすることは、要するに、両者の「断絶」を前提に、ルターの神秘主義が伝統的神秘主義に対して達成された「否定的突破」の結実であることを明確にすることである (61-62)。

さらにここで、神秘主義に対してルターが理解していた神学的な位置づけを確認しておくことが有効であろう⁽¹²⁾。ルターは、『ヘブル書講義』*Commentariolus in epistolam divi Pauli Apostoli ad Hebreos* (以下、*Comment. ad Hebreos* と略す) 第5章で神学を三つに分類する。すなわち、神学は、「象徴的神学」*s[y]mbolica theologia*、「(本来的) 思弁的神学」*propria theologia*、「神秘的・神学」*m[y]stica theologia* の三種類に、あるいは、「知覚的神学」*sensualis theologia*、「理性的神学」*ra[t]ionalis theologia*、「霊的神学」*spiritualis theologia* の三種類に区別される (5.12)⁽¹³⁾。このうち、象徴的知覚的神学、いわば、肯定神学は外的な「記号」(*signum*) としての「キリストの啓示」(*revela[t]io Christi*) に関連し、それによって把握される「人間キリスト」*Christus homo* が「救いを媒介する源泉」*causa salutis mediata* と理解される (5.9)⁽¹⁴⁾。他方、神秘的・霊的神学、いわば、否定神学は偽ディオニュシウスが「不合理的」*irra[t]ionalis* と呼ぶ神学であり、そこでは、神の認識が内的な「経験」*experien[t]ia* によって把握されたり伝達されたりするのだと説明される (5.12)⁽¹⁵⁾。このように、信仰義認が象徴的知覚的神学に属するもので、神秘主義が神秘的・霊的神学に属するものと考えてよい。それゆえ、一方で、信仰義認は肯定神学として救済の源泉であり、他方で、神秘主義は否定神学として神の実存的認識を深めながらキリスト者の生を救済に向けて前進させる領域だと考えられている⁽¹⁶⁾。このような立場に立てば、ルターにとって、義とされることは、肯定神学領域で啓示される、キリストへの信仰に依存する出来事なのである。したがって、信仰義認を軽視するシュヴァイツァーに対する武藤の批判に従えば、さらに、ルターの上のテキストで確認される通り、(b)の「信仰義認が(それによって)変容される神秘主義」なる立場もルターのものではない。

では、伝統的神秘主義はルターによってどのように摂取されたのだろうか。もちろん、伝統的神秘主義はどれも否定神学がもつ可能性をルターに開眼させたのだと言えるのだが、武藤によれば、アレオパギタ的神秘主義とローマ的神秘主義は、究極的に神との神秘的脱自的統一が志向されるという理由で、最終的にルターによって否定される (63-67)。こうして、武藤にとって、ド

イツ神秘主義をめぐる問題が残されることになる。

一般に流布していたアレオパギタ的神秘主義やローマ的神秘主義との教養的な関わり合いと違って、ルターはタウラーを通してドイツ神秘主義と衝撃的に出合ったものと推測される⁽¹⁷⁾。『ローマ書講義』(1515-1516年)第8章で初めて言及される「タウラーを見よ」vide Taulerum⁽¹⁸⁾なる発言がタウラーに出会った直後の言葉だとすれば、ルターがタウラーの説教集(1498年/1508年出版)に初めて触れた時期は1516年になってからである可能性が高い⁽¹⁹⁾。この説は、ルターの神学的変遷の激流の中で、タウラーと同じ系統に属するように思われたドイツ神秘神学の写本を読んで感動したルターが、同じく1516年に『ドイツ神学』*Die deutsche Theologia*と題してただちに出版している出来事によっても支持されよう。マクグラスに従えば、新しい義認理解に至ったルターの神学的突破が1515年に生じたと考えられるので⁽²⁰⁾、タウラーとの出会い、少なくともドイツ神秘主義との出会いは、信仰義認の発見直後の出来事ということになろう。

武藤は「両者が、その思想方法において、またその神秘的体験において深い内面的なつながりをもっていたことは否定すべくもない」(71)と述べて、ルターとタウラーとのつながりを積極的に評価する。さらに武藤は、ルターの「宗教改革的信仰の推進力」(71)、つまり、信仰義認の原動力が神秘主義から独立したものであることを見通している。だとすれば、いわゆる「緊張的統一」とは「宗教改革的信仰」が先導しながら神秘主義を生かすような形態での統一と考えることができる。このようにして、ルター的神秘主義は、(c)の「信仰義認が(それに対して)制限を加える神秘主義」ということになる。パウロ的・ルター的神秘主義について「新約聖書の信仰によって制約された独自の神秘主義の存在することも否定することができないと思う」(53)という武藤論文の端緒を開く言葉が、ここに確信をもって確認されたことになる。信仰義認の神秘主義をめぐるこの第三の立場こそ、キリスト信仰に基づく信仰義認によって「神・神秘主義」が否定される、ルターの「キリスト神秘主義」に他ならない。

3. ルターにおける神秘主義の要素

では、なぜルターはタウラーの思想に「真実な神学」を見だし、彼を「真の神学者」(71)と述べるほどに賛辞を惜しまないのだろうか。武藤によれば、ルターとタウラーの間に「深い内面的なつながり」を見て取れるのは、彼らが「神秘的体験」を信仰生活における本質的要素と考えていたからである。武藤は、それをフォーゲルザンク用語を借りて、「高度の霊的試練」die hohe geistliche Anfechtungだと説明する(72)。このように、ルターは、タウラーの神秘主義や『ドイツ神学』に「信仰義認が(それに対して)制限を加える神秘主義」すなわち「キリスト神秘主義」を発見し、信仰義認の主導の下でドイツ神学を積極的に取り入れていったと考えられる。

では、『ドイツ神学』⁽²¹⁾はどのような書物なのだろうか。何よりも、「不従順」の罪性が強調される(『ドイツ神学』58-59)。「不従順」については「アダムにおいて起こり、生あるものとなったすべてのものは、キリストにおいて滅び、死んだ」と説明され、「従順」については「アダムにおいて滅びて死んだすべてのものは、キリストにおいて起こり、生あるものとなった」と説明される(53)。すなわち、「真の従順」はキリストの生において見受けられるものであり、したがって、キリスト者がそれに与るようになるためには、「古い人」に死ななければならない(55)。古い人が死ぬことは、「キリストの人間性」が「全く自分自身をなくし」て、そのため、それが「神の家または住居」となったことになぞらえられる(54)。このように、キリスト者は「古い人」と呼ばれる「自分自身」に死ぬべきであり、それによって「第二の誕生」として「新しい人」が生まれることになる(55-56)。だとしても、「一切の自己」が捨て去られた「キリストの生」というものは人間の自然的本性にとって「最も辛いもの」であり、それゆえ、特に人間の「理性」にとってそれは「悪く不正でしかも愚かなこと」と必然的に思われてしまう(65-66)。こうして、問題となる神との合一とは存在的な一致というより、むしろ、神の「永遠なる意志」との一致ということになる(83)。これに対して、人間の

自然的本性を含む「創造された意志」は「永遠なる意志のなかへ流れ込んでそのなかに溶けてなくなってしまう」のだと説明され、神との合一における人間の「創造された意志」の役割が重要視されていない(83-84)。理性的人間にとって、神との合一に入るためには否定と試練が経験されていかなければならないのだと主張される。

ドイツ神秘主義とは対照的に、偽ディオニュシウスの神秘主義は後に明確に否定された。『詩編 90 編講解』(1534-1535 年)で、ルターは次のように主張する。

これらの「誘惑によって生じる冒瀆的な思い」は、他の霊的な事柄と同じように、知覚されること *sentiri* はできるが経験 *experientia* によらなければ言及されることもできないし教えられることもできない。それゆえ、偽ディオニュシウスは当然のことながら嘲笑されることになる。彼は肯定神学と否定神学について執筆したのであるが、後ほど、肯定神学を定義して「神は存在する方である」*Deus est ens* とし、否定神学を「神は存在しない方である」*Deus est non ens* とする。しかし、もし否定神学を正しく定義しようと欲するならば、私たちはそれが聖なる十字架 *sancta Crux* と試練 *tentationes* であると定めるだろう。そこでは、確かに神は見分けられることができないのだが、それにもかかわらず、先ほど説明したところの、かの「祈りとしての」呻き *gemitus* が生じるのだ⁽²²⁾ (*Enarratio Psalmi XC 90.7*)。

ここでは、偽ディオニュシウスの否定神学がもつ伝統的な存在論的アプローチが批判され、真の否定神学とは「十字架」と「試練」なのだと主張される。なぜなら、否定神学では、肯定神学での認識手段である「知覚」がその有効性を失い、代わりに「経験」が伝達的手段となるからである。したがって、ルターにおける信仰義認と神秘主義との緊張的一致は、一方で、「肯定神学」と「否定神学」との一致、他方で、「信仰」と「試練」との一致、あるいは、「知覚」と「経験」との一致と言い換えることができる。

続いて第 6 章に入ると、武藤は、信仰義認とキリスト神秘主義との緊張的

一致の在り方について探求する。ここでの前提は、ルターのキリスト神秘主義の中核的な構成要素が、シュヴァイツァーの主張するパウロの神秘主義、すなわち、「キリストにある」神秘主義、具体的には「キリストとともに死し、かつよみがえっている」神秘主義だということである（武藤、74）。武藤は、初めに緊張的統一の在り方をめぐる研究者の議論を整理する。「合一の神秘主義」*unio mystica* と「交わりの神秘主義」*communio mystica* を峻別して、後者にのみ「新約聖書の神秘主義」の特質を割り当てる A. ダイスマンや J. シュナイダーに対して、ルターのキリスト神秘主義から「合一の神秘主義」が排除されるべきではないと主張するフォーゲルザンクが対置される（75－77）。武藤によれば、後者の立場を支持するアルトハウスも、ルターのキリスト神秘主義の中に「義認の神秘主義」を見て取り、そこに「逆説にして弁証的な」要素を認めている（77）。武藤は後者の立場に立ちつつ「いかなる意味においても *Unio* に基底されず、また *Unio* を志向しない *Communio* も存在しない」と述べて、ルターのキリスト神秘主義を *Unio-Communio-Mystik* と規定する（77）。

これについて、武藤はローマ書 3 章を引用し、その解説として次のように主張する。

ここでいわれている神御自身がみずからの外に、いわば自己否定的に出でたもう場所、そしてそこにおいて、われわれ自身がいわば脱自的にわれわれの外に出ることによって、本来の自己に還帰する場所が、神が「キリストにおいてある」場所であり、またわれわれが「キリストにおいてある」場所であること、さらに、そこにおいて、信仰によって、あるいは、信仰によってのみ（*sola fide*）、神御自身が義でありたもうのみならず、神の義によって、われわれ自身が義とされると考えられていることもいうまでもない（武藤、78－79）。

後半部分で武藤が言わんとすることは、キリスト神秘主義にはキリスト信仰が前提とされること、換言すれば、信仰のみによる義認が前提とされることとひとまず考えることができる。ルターの用語を用いれば、この前提を「肯

定神学」と捉えることができる。これに続く「否定神学」が、前半の「キリストにおいてある」場所をめぐる論述である。したがって、ルターのいわゆる「否定神学」の道に進むことができるのは、受動的に義認の効力を受けた者であることになる。キリスト信仰には、神の前に受動的である態度が要請され、すでにそこに何かしらの脱自的な要素が含まれていると言えなくもない。いずれにしても、私たちが神と一つになる場合は、「神御自身がみずからの外に、いわば自己否定的に出でたもう場所」であり、「われわれ自身がいわば脱自的にわれわれの外に出てくることによって、本来の自己に還帰する場所」であることになる。この一点が、神にとっても私たちに「キリストにおいてある」場所なのである。このようにして、信仰義認と神秘主義とが「対立的」かつ「緊張的」に統一されることになるが、この統一概念を、武藤は次のように表現する。

いわゆる「緊張的統一」(Spannungseinheit)というとき、互いに同等の力を以て反極を指向する一線は、その中点において切断されることなくむしろその中点(キリスト)に、決定的な力が加えられることによって、そこにおいて——いわば反対の一致点において——凝縮され、総合される。そこでは、義認信仰とキリスト神秘主義は二にして一であり、一にして二である(武藤、79-80)。

ここで、武藤は「緊張的統一」が有するダイナミズムを強調して、「互いに同等の力を以て反極を指向する一線」がキリストにおいて「いわば反対の一致点において」総合されるのだと力説する。武藤の言葉を深く理解するためには、肯定神学におけるキリストの力と、否定神学におけるキリストの力が何であるのかを検討する必要がある。

4. ルターの肯定神学におけるキリストの力

そもそもルターの信仰義認論には、伝統的な神秘主義の影響が全く見受けられないのだろうか。偽ディオニュシウスの神秘主義に対するルターの批判

については上で確認したが、ローマ的神秘主義はどのように取り扱われるのだろうか。中世ローマの修道院神学者ベルナルドゥスは彼の代表作の一つである『雅歌講話』*Sermones super Cantica Canticorum* において、アウグスティヌスの恩恵論を受容しながら、愛によるキリストとの合一を説く「花嫁神秘主義」を主張する⁽²³⁾。ルターの『第一回詩編講義』（1513–1515 年）では、アウグスティヌスと並んでベルナルドゥスが多く引用されているが、ボナヴェントゥラを含めた修道院的な禁欲思想に基づく「功績思想」は最終的にルターによって否定される⁽²⁴⁾。しかし、ベルナルドゥスの「花嫁神秘主義」がルターの信仰義認の発見に影響を与えなかったわけではない。ルターは、『ローマ書講義』第 2 章で次のように述べている。

というのも、もしキリストを信じている者の心が、悪い行いを自分に対して証言しながら、自分を非難し自分を責めるならば、直ちに自分自身から転じてキリストに向きを変えて、次のように語る。「だが、[キリスト] が十分に満たされた。[キリスト] が義である。[キリスト] が私の砦。[キリスト] が私のために死なれた。[キリスト] が彼の義 sua iustitia を私のものにされ、私の罪 meum peccatum を彼のものにされた。……だが、私の罪が彼を飲み込むことはできない。そうではなく、彼自身が永遠に祝福された神であるので、私の罪は [キリスト] の義の無限の深淵 abyssus infinita の中に飲み込まれてしまうのだ」⁽²⁵⁾ (*Römervorlesung*, schola 2.15)。

1515 年に行われた講義箇所と考えられる『ローマ書講義』第 2 章においてルターの転嫁論が初めて言及され、それが 1520 年の『キリスト者の自由』でも「喜ばしい交換」として繰り返される。ルターによれば、信仰を通してキリストと向き合う関係に入った者には「キリストの義」の転嫁が生じることになる。すなわち、「私の罪」がキリストに帰され、「キリストの義」が私に帰されるという「喜ばしい交換」が生じるのである。1518 年の『贖宥の効力についての討論の解説』では、「キリスト信仰によって、霊の一致を通して」⁽²⁶⁾ 達成されるキリストの義の転嫁について、「この最も好ましい参与 participa-

tio と喜ばしい交換 permutatio は信仰を通して以外には生じない」⁽²⁷⁾ と説明される。すなわち、それは、花婿と花嫁が互いの所有物を共有するように⁽²⁸⁾、「私たちを虐げる罪・死・呪い・全ての悪を私たちからキリストへ転換し transferre、反対に、義・命・祝福を〔キリスト〕から私たちに転換すること」⁽²⁹⁾ である。したがって、信仰義認の内実である「喜ばしい交換」は、信仰を通してキリストへの「参与」によって、あるいは、その結果としての「霊の一致」によって生じるのである。このようなルターの転嫁論は、キリストとの合一を説くベルナルドゥスの「花嫁神秘主義」を、ルターが義認論として継承したものだと考えることができる⁽³⁰⁾。

他方で、ルターの信仰義認がベルナルドゥスの影響を受けて「霊の一致」が指向されたものであるにしても、それは人間の正しさと神の正しさが一致する統一ではない。そうではなく、「私の罪」と「キリストの義」とが共有される一致であり、それゆえ、ルターの「肯定神学」領域においてすでに「緊張的統一」の要素が含まれているのだとも言える。したがって、ルターの肯定神学におけるキリストの力とは、信仰を通して、キリストの義のゆえに人間の罪を完全に飲み込んでしまうほどの神の憐れみの力であることになる。それは、同時にキリストの義の力でもあろう。人間にキリストの「義・命・祝福」を転嫁させる、神の憐れみの効力があって初めて、キリスト者は恩恵的な生を日々新たな命において生きることができるのである。

5. ルターの否定神学におけるキリストの力

では、ルターの否定神学におけるキリストの力とは何だろうか。もとより、偽ディオニュシウスの否定神学が批判されたのは、そこに「十字架」と「試練」の要素が含まれていないという理由からであった⁽³¹⁾。上述したように、『詩編 90 編講解』では、「しかし、もし否定神学を正しく定義しようと欲するならば、私たちはそれが聖なる十字架と試練であると定めるだろう」⁽³²⁾ と説明された。ルターにとって、否定神学とは初めから「隠れたる神」deus absconditus が扱われる神学領域であり、そこでは神認識とキリスト者の生を

めぐる問題が課題となる⁽³³⁾。否定神学領域では「神は見分けられることができない」のであり、そのような隠された神認識の下で、キリスト者の生が「十字架」と「試練」にあって「呻き」を生じさせるものだという。

ルターは、『ローマ書講義』の直後に行われ、信仰義認の教えがすでに確立していたと考えられる⁽³⁴⁾『ヘブル書講義』の中で否定神学を展開している。ルターによれば、「最も困難な事柄」と説明される「キリスト信仰」は、「神の言葉と神の働き」に助けられながら、「目に見えず最も高くあって把握できない神へ掴み取られて移されること」⁽³⁵⁾だと説明される（3.7、3.9）。信仰にはこのような否定神学的側面がある。したがって、神を信じることと信仰者の生全体をルターの救済プロセスと捉えるならば、信仰義認はプロセスを開く端緒となり（肯定神学領域）、キリスト者の生は信仰を実存的に深める過程ということになろう（否定神学領域）。一方で、神認識の視点から言えば、肯定神学領域において認識されていた「受肉のキリスト」が、否定神学領域に進むにつれて「隠れたる神」として遭遇される。他方で、キリスト者の生の視点から言えば、肯定神学領域において受け取ったキリストの義の力が、否定神学領域に進むにつれて「試練」の中で呻かざるをえない事態として経験される。このような実存的苦難こそ、ルターにとって、真のキリスト者の生に必然的に付随するものである。

では、なぜキリスト者の生には「十字架」と「試練」が要請されるのだろうか。ルターにとって、キリスト者の生がめざすべき目標はキリストの模倣である。しかし、キリストの栄光への模倣が達成されるためには、「[キリスト]の罰への模倣」*imitacio panarum eius*⁽³⁶⁾が第一に実現されなければならない（2.3）。1516年12月の聖トマスの祝日に行われた説教で、ルターは次のように説明する。

しかし、自分たちを正しく、賢く、何者かであると見なす人々は、この外来的な働き、すなわち、キリストの十字架 *crux Christi* とアダム之死 *mors Adae* に対して最も激しく敵対する。というのは、彼らは彼ら自身が軽蔑されたり、愚かで害ある者と見なされたりすることを、すなわち、

彼ら自身のアダムが殺されることを欲しないからだ。このため、彼らはキリストの義認 *justificatio Christi* やキリストの復活 *resurrectio Christi* である神の本来的な働きまで到達しないのだ⁽³⁷⁾ (*Sermo in Die S. Thomae*)。

ルターが見いだした信仰義認とは、福音の言葉を通して啓示された「神の本来的な働き」*opus Dei proprium* を信じる信仰によるのであった。この神学領域が「肯定神学」と呼ばれた。しかし、ルターにとって、キリストの復活の命に与って生きるためには、徹底した罪人としての自覚が要請される。なぜなら、人間は生来的に「自分たちを正しく、賢く、何者かであると見なす人々」であり、自分自身の「アダムが殺されることを欲しない」存在だからである。ここに、神の「外来的な働き」*alienum opus* が要請される。この神学領域が「否定神学」と呼ばれ、そこにおいて、キリスト者は実存的な「経験」を否定なく通らされることになる。この経験の内実こそ、生来的人間が激しく抵抗する「キリストの十字架」と「アダムの死」に他ならない。したがって、キリストの模倣をめざすキリスト者は、「正しく、賢く、何者か」になろうとして「軽蔑されたり、愚かで害ある者と見なされたりすること」を回避してはならない。換言すれば、「義人」になろうとして「罪人」としての自覚を放棄してはならないのである。

このキリスト者の現実について、ルターは『ローマ書講義』第4章で次のように説明する。

それゆえ、[サマリア人に介抱されて癒やされた人 (ルカ 10:30-34)] は、完全に義とされたのだろうか。いや、そうではない。[その人] は同時に罪人 *peccator* であり義人 *Justus* である。現実には確かに罪人であるが、神の確かな配慮と約束によって義人である。なぜなら、[その人] を完全に癒やすまで、[神] は[罪] から解放し続けるからである。そして、このようにして、[その人] は希望において *in spe* 完全に健康であるが、現実においては *in re* 罪人なのだ。しかし、[その人] は、日々ますます[義]のために嘆くようになるために、義の始まり *Initium Justitiae*

を持ってはいるが、自分が不義 *injustus* であることを日々知ることになるのだ⁽³⁸⁾ (*Römervorlesung*, schola 4.7)。

ここに、ルターの有名な「同時に罪人であり義人である」というキリスト者の定義が見事に表現されている。神の御旨はキリスト者を「完全に癒やす」ことであり、そのために神は罪人を「罪から解放し続ける」のである。したがって、キリスト者は「希望において完全に健康であるが、現実においては罪人」なのだと言える。ルターにとって、「自分が不義であることを日々知ること」が何よりも重視される。なぜなら、この徹底した罪人の自覚の下でのみ、「十字架」と「試練」の生にあって「義のために嘆きつつ」神に呻くことが生じるからである。このようにして、ルターの救済プロセス全体は、完全な治癒を望みつつ神を信じて神に呻いていく生として表現することができるのである。

では、ルターの否定神学におけるキリストの力とは何だろうか。『ヘブル書講義』第10章では、次のように説明される。

それゆえ、キリストの肉の受難 *passio*、つまり、[キリスト]の死 *mors* と放下 *sublatio*⁽³⁹⁾ とは、良心が殺されることの秘跡 *sacramentum*、すなわち、[キリストと] 同じような死の秘跡である。しかし、キリストの死を通した昇天 *introitus coeli* は、私たちの新しい生と旅路 *nova vita et via* の秘跡でもある。それによって、私たちはひたすら天的な事柄に向かって前進しようとする全人的な情動 *affectus* によって、天的事柄を尋ね求めてそれらを愛するようになるのだ⁽⁴⁰⁾ (*Comment. ad Hebreos* 10.19)。

「秘跡」という概念には、目に見えない霊的な事柄が目に見える現象的な事柄を通して理解されたり成就されたりすることが含まれる。であれば、「キリストの死と放下」を通して、「良心」を含むキリスト者の「古き人」が霊的に殺されることになる。同様に、「キリストの死を通した昇天」を通して、キリスト者の「新しい生と旅路」が霊的に実現するのである。そうして、「全人

的な情動によって、天的事柄を尋ね求めてそれらを愛するようになる」出来事が生じうる。生来的人間が「最も激しく敵対する」のは古い人が殺されることであることを考慮すれば、ルターの否定神学におけるキリストの力は、「秘跡」としての「キリストの死と放下」あるいはキリストの十字架、すなわち、神の弱さということになろう。その効力は、キリスト者に「十字架に付けられたキリスト」Christus crucifixus を帯びさせることによって、古い人である「罪の体」や「肉や肢体の法則」が靈的に滅ぼされることである (2.9) ⁽⁴¹⁾。

6. ルターにおける信仰義認とキリスト神秘主義との緊張的統一

武藤によれば、ルターにおける「緊張的統一」とは「互いに同等の力を以て反極を指向する一線」が対立契機を超えて統一されることであった (武藤、79-80)。では、このような信仰義認とキリスト神秘主義との「対立を孕んだ緊張的統一」(79) とは、どのようなものなのだろうか。第一に、それはキリストの力で結びつけられた肯定神学と否定神学との統一である。これまでの議論から、一方で、肯定神学におけるキリストの力が「キリストの義の力」と考えられ、他方で、否定神学におけるキリストの力が「キリストの十字架」と考えられた。したがって、対立契機を超える結合力とは、武藤によって「反対の一点」と呼ばれる「キリスト」が有する力に他ならない (80)。この結合点であるキリストにおいて、「キリストの義の力」と「キリストの十字架」とが永遠的真理と時間的事象として邂逅することになる。したがって、ルターにとって、肯定神学はその永遠的真理の時間的展開として否定神学を要請し、否定神学はその世界内事象の真理的裏づけとして肯定神学を要請する。換言すれば、キリストの死が、肯定神学では「キリストの義の力」による救済の源泉と考えられるのに対して、否定神学では「キリストの十字架」として「試練」や「苦難」の模範と捉えられるのである。

第二に、それは啓示の神と隠れの神との統一である。同様に、一方で、肯定神学におけるキリストの力が「神の憐れみの力」と考えられ、他方で、否

定神学におけるキリストの力が「神の弱さ」と考えられた。ルターにとって、聖書の神は啓示の神であると同時に「隠れたる神」でもある。永遠的真理である「神の憐れみの力」が、旧約聖書では神の怒りや神の裁きの下に隠され、新約聖書では「キリストの十字架」である「神の弱さ」の下に隠される。このように、啓示の神はその隠れを通して働かれるのである。したがって、時間の内に生きるキリスト者の生において、一方で「キリストの義の力」が「キリストの十字架」において具現化され、他方で「神の憐れみの力」が「神の弱さ」において効力をもつようになるのだと主張することができる。

第三に、それはキリスト者の生における信仰と試練との統一である。武藤の言う「神御自身がみずからの外に、いわば自己否定的に出でたもう場所」(78)とは「神の弱さ」の場であり、「われわれ自身がいわば脱自的にわれわれの外に出ることによって、本来の自己に還帰する場所」(79-80)とは「キリストの十字架」の場に他ならない。換言すれば、神と人間が会おう場とは「キリストにある」弱さの場であり、この弱さにある脱自的な場において、神は罪人を完全に癒やそうとされる。したがって、キリスト者は「十字架」と「試練」の生にあって、神への呻きを通して「古い人」がキリストと共に死んでいく。そのようにして、信仰を通して「本来の自己に帰還する」こと、すなわち、キリストと共によみがえっていることが生じることになる。

ルターにとって、このプロセスは「神の働き」に他ならなかった。『ハイデルベルク討論』(1518年)第3-4題では、次のように主張される。

第3題 人間の働きは常に立派で善良であるように見えるけれども、それは死をもたす罪であることがもっともらしい⁽⁴²⁾。

第4題 神の働きは常に醜くて有害であるように見えるけれども、それは実に不滅の功績である⁽⁴³⁾。

キリスト者の現実的な生において、啓示の神は「隠れたる神」としてその姿を現す。「隠れたる神」は、自らの栄光を醜さの内に隠される。であれば、「何者か」でありたいと願って止まない生来の人間には、「神の働き」ほど「常に醜く邪悪であるように見える」ものは他にない。しかし、実はそれが人間

を救済するのである。『提題の証明』第4題では、自分が「立派でも麗しくもない」存在と自覚しつつ、「無なる者、愚か者、害ある者」として生きる生き方を、ルターは「神の隠れ場に生きる」vivere in abscondito Dei 生き方として推奨している⁽⁴⁴⁾。

確かに、信仰義認は神の栄光に与ることである。それは、肯定神学領域において啓示された「神の憐れみの力」と「キリストの義の力」を信じることによって実現される。にもかかわらず、「目に見えず最も高くあつて把握できない神へ掴み取られて移された」⁽⁴⁵⁾キリスト者にとって、最も困難なことは「古い人」がキリストと共に死んでいく生を実際に生きることであろう。ここに、キリスト神秘主義が要請される。ルターによれば、知覚に基づく信仰には十字架の経験が続かなければならない。「現実においては罪人なのだ」と断言して憚らないほど「罪人」の自覚に徹底していたルターにとって、キリストと共に「古い人」に死んでいくことこそ、「希望において」キリストと共に生きることには他ならなかった。この主張を受容することによってのみ、ルターの「十字架の神学」で主張される「無なる者、愚か者、害ある者」として現実的に生きる道が開かれてくる。これこそ、ルターにおけるキリスト神秘主義の主張であり、具体的には、「人間キリスト」が提示してくれた神の弱さに与りつつ「神の隠れ場に生きる」生き方なのである。

以上より、ルターにおける信仰義認とキリスト神秘主義との緊張的統一とは弱さにおける統一ということになろう。それは、キリストの力が弱さの内に完全に現れるという理由で(2コリ 12.9)、パウロが自分自身の弱さを誇っていることにも見受けられる(2コリ 11.30、12.5、12.9)。神の弱さと人間の弱さとが邂逅する「キリストにある」場において、「キリストの義の力」との徹底した Communion が保持されながら、「キリストの十字架」との Unio が実現されていく。試練を通して「古い人」が殺されれば殺されるほど、人間は「十字架に付けられたキリスト」を帯びつつ「無なる者」のようになり、それゆえ、キリストの生そのものが経験されていく。したがって、ルターの信仰義認の神秘主義とは、「神の憐れみの力」を求めて呻きながら神の栄光からは隠されて生きる「十字架の神学」なのである。

註

- (1) 武藤一雄「ルターにおける信仰と神秘主義——予備的考察——」、『神学的・宗教哲学的論集Ⅱ』創文社、1966年、53-99頁。
- (2) 以降、括弧内に武藤前掲論文のページ数を示す。
- (3) ルターの「神の義」についての新しい発見、すなわち、「神学的突破」は1513年から行われたヴィッテンベルク大学での一連の聖書講義の中で達成されたのだが、彼の神学的突破の時期をめぐる現代のルター研究者の見解は、概して1513-1515年とする前半説と1518-1519年とする後半説とに分かれる(A.E. マクグラス『ルターの十字架の神学——マルティン・ルターの神学的突破』鈴木浩訳、教文館、2015年、219頁)。マクグラスは前半説を支持しており(271-273頁)、本論文でもそれに従う。
- (4) 「ヘブル書講義」はルターがヘブル書をパウロの真正な手紙と考えていた時期に行われた聖書講義である。
- (5) マクグラスの立場に立てば、「受動的な義」として発見された新しい神の義の理解(信仰義認)は、「十字架の神学」へ至る一段階である。
- (6) 以下の議論は、次の論文に基づく。須藤英幸「マルティン・ルターの救済論における神学的突破——『ローマ書講義』とアウグスティヌスの恩恵論——」、東京基督教大学『キリストと世界』第33号、2023年、7-36頁。
- (7) 本論文では、必要に応じて人称代名詞・指示代名詞・関係代名詞の具体的な指示対象を〔 〕で表記し、訳者の補足を〔 〕で表記する。また、本書における引用文の翻訳は、特に断りのない限り、すべて筆者による。
- (8) WA 56, 226, 4-6: *Iustificari Deum in sermonibus' Est ipsum Iustum et verum fieri in sermonibus suis siue sermones eius Iustos et veros fieri. Hoc autem fit credendo et eos suscipiendo et pro veris ac Iustis tenendo.*
- (9) WA 56, 225, 17.
- (10) WA 56, 251, 13-14.
- (11) WA 56, 226, 23-26: *Per hoc autem "Iustificari Deum" Nos Iustificamur. Et Iustificatio illa Dei passiva, qua a nobis Iustificatur, Est ipsa Iustificatio nostri actiue a Deo. Quia illam fidem, que suos sermones Iustificat, reputat Iustitiam, ...*
- (12) 以下の議論は、次の文献に基づく。須藤英幸「ルターの恩恵論と「十字架の神学」——マルティン・ルターの神学的挑戦」教文館、2024年、133-134頁。
- (13) WA 57, 179, 6-9.
- (14) WA 57, 178, 2. ここでは、「肯定神学」を広い意味で使用し、受肉のキリストを通した啓示の神への神学的アプローチと定義することができる。ルターは肯定神学を「外側から」*ab extra*の平安に、否定神学を「内側から」*ab intra*の平安に関連づけて、前者を次のように説明する。「第三に、霊的な人は、信仰の対象、すなわち、みことばが

その人に固着されてとどまっている間は、みことばと信仰にあって、外側から ab extra、もちろん肯定〔神学〕的に positive 平安である」(WA57, 159, 15-16)。

- (15) WA 57, 179, 9-11.
- (16) 次の文献を参照されたい。須藤『ルターの恩恵論と「十字架の神学」』第5章。
- (17) 金子晴勇『ルターとドイツ神秘主義 — ヨーロッパの霊性の「根底」学説による研究』創文社、2000年、65-74頁、177-179頁、248-250頁。
- (18) WA 56, 378, 13.
- (19) 金子『ルターとドイツ神秘主義』65頁、177頁、248頁。
- (20) マクグラス『ルターの十字架の神学』271-273頁。
- (21) 著者不詳『ドイツ神学』山内貞男訳、創文社、1993年。以降、括弧内に『ドイツ神学』のページ数を示す。
- (22) WA 40 III, 542, 31-543, 13: Dr] Sentiri haec possunt, sicut reliqua spiritualia, dici non possunt nec sine experientia disci. Quare merito ridetur Dionysius, qui scripsit de Theologia Negativa et Affirmativa. Postea definit Theologiam affirmativam esse: Deus est ens, Negativam esse: Deus est non ens. ¶ Nos autem, si vere volumus Theologiam negativam definire, statuemus eam esse sanctam Crucem et tentationes, in quibus Deus quidem non cernitur, et tamen adest ille gemitus, de quo iam dixi.
- (23) 金子『ルターとドイツ神秘主義』48頁。
- (24) 金子『ルターとドイツ神秘主義』49-52頁。
- (25) WA 56, 204, 15-23: Cor enim credentis in Christum, si reprehenderit eum et accusauerit eum contra eum testificans de malo opere, Mox auertit se et ad Christum conuertit dicitque: Hic autem satisfecit, hic Iustus est, hic mea defensio, hic pro me mortuus est, hic suam iustitiam meam fecit et meum peccatum suum fecit. Quod si peccatum meum suum fecit, iam ego illud non habeo et sum liber. Si autem Iustitiam suam meam fecit, iam Iustus ego sum eadem Iustitia, qua ille. Peccatum autem meum illum non potest absorbere, Sed absorbetur in abyssu iustitię eius infinita. Cum sit ipse Deus benedictus in sæcula.
- (26) WA 1, 593, 22: per unitatem spiritus ex fide in illum, ...
- (27) WA 1, 593, 30-31: haec participatio suavissima et iucunda permutatio non fit nisi per fidem ...
- (28) Robert Kolb and Charles P. Arand, *The Genius of Luther's Theology: A Wittenberg Way of Thinking for the Contemporary Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 46.
- (29) WA 40 I, 454, 33-455, 10: transferre peccatum, mortem, maledictionem et omnia male quae premunt nos, a nobis in Christum et vicissim Iustitiam, Vitam et Benedictionem ab eo in nos.

- (30) 金子『ルターとドイツ神秘主義』48頁。
- (31) 金子『ルターとドイツ神秘主義』39-45頁。
- (32) WA 40 III, 543, 11-12.
- (33) 次の論文を参照されたい。須藤英幸「十字架の神学——マルティン・ルターの『ハイデルベルク討論』(1518年)」、東京基督教大学『キリストと世界』第29号、2019年、46-68頁。
- (34) 須藤『ルターの恩恵論と「十字架の神学」』第4章。ルターの神学的突破が『ローマ書講義』第1-3章において完成された痕跡が辿られている。
- (35) WA 57, 144, 10-12: *est raptus et translacio ... in invisibilem, altissimum, incomprehensibilem Deum.*
- (36) WA 57, 114, 14-15.
- (37) WA 1, 112, 33-37: *Huic autem alieno operi, quod est crux Christi et mors Adae nostri, vehmentissimi inimici sunt, qui se iustos et sapientes et aliquid esse existimant. Nolunt enim sua despici et stulta et mala haberi, i. e. nolunt Adam suum mortificari, ideo non perveniunt ad opus Dei proprium quod est iustificatio sive resurrectio Christi.*
- (38) WA 56, 272, 16-273, 1: *Nunquid ergo perfecte Iustus? Non, Sed simul peccator et Iustus; peccator re vera, Sed Iustus ex reputatione et promissione Dei certa, quod liberet ab illo, donec perfecte sanet. Ac per hoc sanus perfecte est in spe, In re autem peccator, Sed Initium habens Iustitiae, ut amplius querat semper, semper iniustum se sciens.*
- (39) 岸千年は 'sublatio' を「高举」と訳しているが(『ヘブル人への手紙講解』366頁)、用法と文脈との両者から考えて「放下」と訳すべきだろう(LW 29, 225では 'removal' と訳される)。
- (40) WA 57, 222, 29-223, 3: *Ideo passio carnis Christi, mors et sublatio eius sacramentum est mortificandae conscientiae, mortis eiusdem. Introitus autem coeli per mortem Christi sacramentum est nostrae quoque novae vitae et viae, qua coelestia tantum quaeramus et amemus toto prorsus affectu ingressi in coelestia, ...*
- (41) WA 57, 122, 12-20.
- (42) WA 1, 353, 19-20: *Opera hominum ut semper sint speciosa bonaque videantur, probabile tamen est ea esse peccata mortalia.*
- (43) WA 1, 353, 21-22: *Opera Dei, ut semper sint deformia malaque videantur, vere tamen sunt merita immortalia.*
- (44) WA 1, 357, 1-4.
- (45) WA 57, 144, 10-12.