

Title	ティリッヒとルター : 神秘主義をめぐって
Author(s)	菊池, 順
Citation	聖学院大学論叢, 15(2): 67-89
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=180
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

ティリッヒとルター

神秘主義をめぐる

菊 地 順

Tillich and Luther: A Comparison of their Concepts of Mysticism

Jun KIKUCHI

Paul Tillich occasionally identified himself as a Lutheran. However, such identification usually involved two concepts: Lutheranism as it developed historically after Luther, and Lutheranism in Tillich's special sense. For him, "true" Lutheranism is of the latter variety, which he believed included important elements that were rooted in Luther himself, and it is this form of Lutheranism that Tillich was convinced he belonged to. The most important element in what Tillich identified as "true" Lutheranism is, in the author's opinion, mysticism, as it is mysticism that serves as the basis or ground of faith. Tillich at times regarded himself as a thinker belonging to the line of mysticism that includes Luther.

This being the case, mysticism is both an important and an interesting theme in researching the relationship between Tillich and Luther and the "true" Lutheranism to which Tillich insisted he belonged. This study will, therefore, attempt to identify and clarify common elements in Luther's and Tillich's concepts of mysticism, as well as points of divergence. At the same time, the differences in their concepts of faith will be explored, particularly in regard to their "paradoxical" quality.

A case in point is the doctrine of justification by faith that Tillich "inherited" as the most important one for Luther. This study will make it clear, however, that Tillich's understanding of Luther's doctrine of justification by faith is, in fact, newly interpreted, resulting in what Tillich insists is a "true" Lutheran becoming in actuality a "Tillichian" Lutheran.

はじめに

ティリッヒの教派的背景は、ルター派である。しかも、ティリッヒ自ら、「出生、教育、宗教的

Key words; Tillich, Luther, Mysticism, Paradox, Justification by faith

ティリッヒとルター

体験、神学的思索そのいずれにおいても、私はルター派に属している⁽¹⁾と語るように、それは非常に自覚された仕方でのルター派である。しかし、ティリッヒがルター派と言う場合、そこには二通りの意味がある。一つは、ルター以後、正統主義へと発展していった歴史の意味でのルター派であり、もう一つは、ティリッヒ自身が特に意識的に受け止め、自らがその継承者の一人として自覚しているところのルター派である。前者に関しては、例えば、ルターとルター派（ルター主義）との違いを確言する言葉の中で、ティリッヒは次のように語っている。「もし人が彼[ルター]をルター主義と同一視するならば、彼の偉大さを評価することは不可能であろう。ルター主義はそれとは全然別種のものであって、それはプロテスタント正統主義やプロシアの保守主義などと結び合ったものなのである。これはルターとは何の関係もないものなのである」⁽²⁾。もちろん、ティリッヒ自身も、歴史的には、このルター派に属することになるのであるが、しかしその意識にあるルター派は、必ずしもこの歴史の意味でのルター派と同一ではない。初めにあげたティリッヒ自身の述懐の言葉に続いて、ティリッヒは自分の信仰の実体について次のように述べている。「[私の]実体はルター主義的であり、どこまでもそうである。つまり、実存の『頹落態』の意識、進歩の形而上学をも含めたあらゆる社会的ユートピアの拒否、生の非合理的・魔的性格の洞察、宗教のもつ神秘的要素の重視、個人的および社会的生における清教徒的律法性の拒絶などにおいてそうなのである」⁽³⁾。すなわち、この文章において指摘されている幾つかの特徴的要素において、ティリッヒは特に自分をルター派と自覚していたのであり、それは必ずしも歴史の意味でのルター派と同一のものではなかったのである。

ところで問題は、そのようにティリッヒによって自覚的に捉えられたルター派が、はたしてどれほどルター的であるのかということである。ティリッヒが自らを歴史の意味でのルター派と一線を画しながらも、明確に自分をルター派として表明するとき、そこには歴史の意味でのルター派よりも自らによって自覚的に捉えられたルター派の方が、ルター自身により近いという意識があることは明白である。しかし、そこで自覚的に捉えられているルター派が、どれほどルター的であるかは、検討を要する問題である。そしてこれは、ティリッヒ研究の上でも、非常に重要なテーマであろう。しかしながら、ティリッヒ研究を振り返った場合、ティリッヒとルターとの比較研究は必ずしも多いとは言えない。たとえば、ティリッヒ研究者のジョン・J・ケアリは、今までのティリッヒ研究の中で、比較的この点を扱っているものとして二つの文献を上げている。一つは、ジェイムズ・ルーサー・アダムスの「パウル・ティリッヒ対ルター」⁽⁴⁾であり、もう一つはヴィルヘルム・パウクの「パウル・ティリッヒ 十九世紀の後継者」⁽⁵⁾である⁽⁶⁾。しかし、ケアリも言うように、両者とも内容的には必ずしも十分なものではない。特に後者は、この論文を収めた著書全体はルター派神学者たちとルターの信仰との関連に触れているが、この論文そのものはティリッヒとルターの関係の直接には扱っていない。むしろ、われわれにとっては、そういった問題意識に立って書かれたケアリ自身の最近の論文「ティリッヒとルター ルターとルター派についてのティリッヒの弁証法的

観点の考察」⁽⁷⁾の方が有益であろう。この中でケアリは、ティリッヒとルターとの重要な相違点を指摘すると同時に、ティリッヒがどれほどルターに依存しているかという点を論じているが、それは四つの観点から分析されている。すなわち、神学的方法、神概念、人間の状況、そして義認論の四つである。というのも、この四点において、両者にはある共通性が見られるからである。ケアリは、「生まれも文化もルター派であり、またいくつかの批判的な神学上の諸点ではルターの影響を受けるとはいえ、ティリッヒが典型的なルター派の信条を告白する神学者でなかったことは明らかである。いくつかの点で、彼とルターとの相違は、彼の[ルターへの]依存と同じほど深かった」⁽⁸⁾と指摘しながらも、同時に、特に以上の四点において、ルターのティリッヒへの影響を見てとるのである。おそらくこの判断は、ある程度妥当なものとも言えるであろう。またこの四点を取り上げて、両者を比較検討していることは大変興味深い。ただし、ケアリの結論は、全体的に見て、大変漠然としたものであることは否めない。それは、本格的なティリッヒとルターの比較研究ではなく(それ自体、非常に大きなテーマであり、また困難なテーマでもある)、むしろその素描のようなものであるため、その性格からして、やむを得ないとも言える。しかし、もう少し細かく見て行くと、ケアリの結論に問題を感じないわけでもない。特に、ルターの教義の中核とも言える義認論に関するケアリの見解には、いささか疑義を呈せざるを得ない。というのも、ケアリはこの義認論に関して以下のように結論づけているからである。「ルターはよりキリスト中心的であり、また語彙的には伝統的なパウロの線に立っている。ティリッヒは、因襲的な概念を打ち破り、この古い真理を新しい方法で表現するために心理学的言語を用いる。しかし、神学的実体においては、彼は再びルターのすぐ側に立つ」⁽⁹⁾。すなわち、この結論も大変漠然としたものであるが、言わんとするところは、ティリッヒとルターの義認論は、表現形式においては異なるが、内実においてはほぼ同じであるということである。しかし、果たしてそう断言できるのであるか。それが、本稿で問題としたい一つの点である。というのも、結論を先取りして言えば、ティリッヒとルターそれぞれの神学の背景を成すと思われる神秘主義の視点から両者を見ると、両者の義認論に関してある相違が見えてくるからである。しかも、義認論は、両者の神学においてその中心的位置を占めるものである。そこで本稿では、ティリッヒとルターの義認論(信仰論)に注目しながら、その内容を神秘主義の視点から比較検討し、ティリッヒの抱く自覚的ルター派がどこまでルター的であるかという問題の解明に、一つの光を当てたいと思うのである。

ところで、なぜ神秘主義なのかということについて、ここで触れておかなければならないであろう。それは、初めに触れたティリッヒの自覚的に捉えられたルター派の内実に関連している。すなわち、ティリッヒは、ルター派の特質をいくつか列挙しているが、その中に「宗教のもつ神秘的要素の重視」という点があり、この点が特にわれわれの関心を惹くからである。というのも、以下の本論で見るように、神秘主義はルター神学の中核を成すものでもあり、またティリッヒもしばしば自らを神秘主義の系譜の中に位置付けて論じており、神秘主義は両者に共通する要素となっている

からである。しかも、神秘主義は、その本質からして、それぞれの神学の核心に触れる決定的要素ともなっている。特にティリッヒに注目した場合、その神秘主義的要素は、ティリッヒの思想的特質である哲学的側面と深く結びついており、それはまたルターから発するものとして捉えられている。このことは、先に引用した言葉に続く次の述懐の中にも明言されている。「単に宗教的・神学的思惟においてのみならず、また私の学問的・哲学的思惟においてもルター主義的内実があらわれている。ルター主義がこれまで直接哲学的に現実化されたのは、ルター主義的神秘主義においてであり、またその代表者たるゲルマンの哲学者ヤーコブ・ベームにおいてのみである。彼の哲学を媒介することによってルター主義的神秘主義は、シェリングおよびドイツ観念論に影響をおよぼし、シェリングによって十九、二十世紀の非合理主義および生の哲学に影響を与えているのである¹⁰⁾。ティリッヒ自身が、シェリングおよびドイツ観念論、さらに十九、二十世紀の非合理主義および生の哲学の強い影響を受けていることを思い起こせば、この述懐はティリッヒが自ら「ルター主義的神秘主義」の中に身を置いていることを証言している言葉であるといっても過言ではない。すなわち、ティリッヒ自身、神秘主義を通してのルターとの深い結びつきを意識しているのである。しかも、この神秘主義は、ルターの思想の中核を成す信仰義認論に深く関わっている。従ってわれわれは、この「ルター主義的神秘主義」とは何かと問うことによって、ティリッヒがルターとどのような関係にあったのかをある程度解明することができるのである。そこで本稿では、以下、この点をめぐって考察を加えることにより、当初の問題に取り組みたいと思うのである。

・問題の所在

初めに、ルターと神秘主義の問題を扱うに当たり、問題の整理をしておく必要があるであろう。というのも、ルターと神秘主義との問題は、決して単純ではなく、これに関してはさまざまな見解が見られるからである。そこでまず、ティリッヒの見解を検討する前に、この問題についてのおおよその見当を付けて置くことは、以下の議論において有益と思われる。ただし、筆者はルターの専門家ではないため、ルター研究者の成果を援用しつつ、問題点の整理を試みたいと思う。

まず、単純に言って、そもそもルターの神学を神秘主義という用語をもって語ることができるかどうかという問題がある。この点については、我が国のルター研究者の中でも、一つの対照的な立場が見られる。それは、少し時代は溯るが、石原謙と佐藤繁彦との立場である。全体的に見て、石原が否定的な立場に立つのに対して、佐藤は肯定的な立場に立っている。文献としては少し古いですが、この両者の立場の相違にルターと神秘主義に関する基本的問題を垣間見ることができる。特に、石原の提示した問題点は、ルターと神秘主義との関係を見ていく上で一つの指針となると思われる（その結論は、今日では受け入れ難いものになっているが）。そこで初めに、石原の見解を検討することにより、問題の所在を明らかにしたい。

ティリッヒとルター

石原は、「M. Lutherと神秘主義⁽¹¹⁾」という論文においてこの問題を扱っているが、それは次のような二つの問題提起をめぐってなされている。

「第一に、ルターは其内的発展に際して何れ程神秘主義から影響されたか、殊に彼の宗教改革の原理は神秘主義の影響下に始めて見出されたのであるか。」

「第二にはルターと神秘主義との一致は単に外観的なものでなく、根本思想においての一致に基づいているか否か。⁽¹²⁾」

石原はこの二点に集中してルターと神秘主義との関係について考察するのであるが、第一の点はさらに二つに分けられている。それは、ルターの思想形成において影響を与えたと想定される神秘主義は、概ね二つに区分されるからである。すなわち、その一つは、ルターとの直接的関連があると思なされる『ドイツ神学』並びにしばしばその著者と想定されるタウラーと、もう一つは中世神秘主義一般である。まず前者の神秘主義に関しては、石原はルターのいわゆる福音の再発見（信仰義認）の時期を1509年から13年までの5年間と仮定した上で、次のように結論づけている。「若し彼の改革原理〔信仰義認〕の発見が1513年よりも遅くないとすれば、此事実が既に、彼の回心の回想的叙述が何れも神秘家に就て沈黙している理由を説明している。何となれば彼がタウラー及び『独逸神学』を読んで強い感動を与へられたのは1516年初であって、早くても1515年に溯り得ないからである。故に彼が既に所有していた真理を其等の書中にも見出して喜んだということは有り得るが、其等から学んだとは考えられない⁽¹³⁾」。また後者の神秘主義に関しても、石原は否定的である。すなわち、石原によれば、中世カトリック教会自体が神秘的傾向をもっており、その傾向は中世末期に近づいて一層強いものとなったが、ルターに関しては、「彼の心は意外に神秘主義には向いていなかった」のである。というのも、この時期のルターは意志を信仰の本質と見なすオッカム主義者であって、その観点から救いを求め苦悶したため、神秘家が見出したような意義を神秘主義に認めるには至らなかったからなのである。従って、石原は次のように結論づけている。「彼は最初神秘説には全く無関心であり、而して1507、8年頃から其に接し初めて自ら進んでそこに解決の道を求める気にはならなかった⁽¹⁴⁾」。ただし石原は、そうしたルターの態度が、アウグスティヌスの研究によって変化したことを認めている。すなわち、「併しアウグスティヌス等の研究から〔石原によれば、ルターのアウグスティヌス研究は遅くとも1508年末には始まる〕神秘説との関係も密接になるようになった⁽¹⁵⁾」。その結果、初期の『詩篇講義』や『ロマ書講義』には、神秘主義の痕跡が見られるのである。しかし、ここでも問題は、それがどの程度のものであったのかということであるが、それに関する石原の評価は全体的に見て低く、それは基本的には表層的なものとして捉えられているに過ぎない。すなわち、石原はルターと神秘主義の関係について、以下のように総括している。「其影響は主として二つの方向から考へられる。第一は神秘主義の静観的なやさしい情調が彼の感情の上に及ぼした感化で、彼は之によって、神はノミナリスムの教える恐怖の神、怒りの神ではなしに、愛の神、常に其子等を愛しみ之に恵みを与へ悩みを癒し必要なるものを備へる神といふ一面を

強く感ずるようになった。かくてオッカムの教えによって生ぜられた緊張が解けて来た。第二は寧ろ表面的一時的なものである。神秘家の書を読書するに従つて彼の用語概念考え方等の上に其影響が現はれて来、殊に独逸神秘主義に接するに及んで益々著しくなつた。けれ共此等の影響は彼が宗教的根本問題を解決せんとするに当たつては力がなかつた。[中略] 解決の鍵は他から与へられず、に彼自身の内に存していた。ここに新しい独創的なかつて存しなかつた或者があつた。彼自らの語を以て言えばder heilige Geistまたdas Wort Gottes, das Evangelium Christi之が使徒パウロを通して彼に新しい認識を教示した。其際アウグスティヌスもベルンハルトも又独逸神秘家も彼に光を与へなかつた。唯『聖霊によつて与へられた』ものが彼等に同じく存するのを見て、更に其が確かめられることを得た丈である⁽¹⁶⁾。以上のように、石原は、ルターの思想形成において神秘主義の影響は表面的一時的なものであつたと見るのである。

それに対して、もう一つの問題、つまりルターの思想はそれ自体どの程度神秘主義的であるかという問題であるが、結論から言えば、これに対しても石原は否定的である。すなわち、石原はルターの根本思想をsola fide(「信仰によりてのみ」)とsolo verbo(「言葉 神 によりてのみ」)の二つの原理に見、この二つの原理と神秘主義との関連を説明するのであるが、その主張は概ね以下のようなものである。すなわち、石原によれば、まずsola fideは、信仰と行いと矛盾を仮定した原理であるが、内的傾向をもつ神秘主義は外的なもの(行い)に価値を置かないが、それゆえに却つて外的行いを排除せず、特に神秘的意義をもつ sacramentを排除しないのである。また神秘主義は神実在との一致、すなわち「人なく我なく唯神あるのみの境涯」を目指すため、道徳的生活を排除するが、ルターの語る信仰には愛の行いである道徳が伴うのである。さらに、聖化は信仰者の生涯にわたる戦いと努力の中で獲得されて行くものであるが、神秘主義者はそれを一挙に実現するものとして考えており、その生活には真剣な罪との戦いが欠けている。すなわち、石原はこの三点において、神秘主義はsola fideの原理に対立するものであると見なすのである⁽¹⁷⁾。またsolo verboの原理に関しても同様の判断を下すのであるが、この場合の方が両者の対立はもっと明確であると言う。それは、何よりも、キリスト教は神の言葉を通した啓示(=キリスト)に基づく宗教だからである。石原は、この対立点を四つにわたって指摘しているが、そこには神秘主義に対する石原の理解がよく示されている。その点を箇条書きで示すと、以下のようになる⁽¹⁸⁾。

solo verboの原理は、キリスト教を神の言葉であるキリストに基づかせるゆえに、それを明確に「歴史的宗教」とするが、神秘主義は基本的に「自然的宗教」である。

solo verboの原理は聖書原理を産み出すが、これはカトリック的教義と反教義的熱狂(それは神秘主義的な逐語靈感説に至る)との双方を退ける。

solo verboの原理は神の言葉に基づく教会を形成するが、神秘主義はそれを生み出す力がないだけでなく、それを解体する傾向をもつ。しかも、神秘主義は教会という文化的組織なくしては成立し得ない。

ティリッヒとルター

solo verboの原理は、 sacramentを神の言葉に基づく恩寵の媒介と考え、カトリック教会の化体説を否定するのに対し、神秘主義は神秘的媒介を否定せず、それに基づく儀式を排除しない。

すなわち、石原はルターの思想をsola fideとsolo verboとの二つの原理において捉え、それを信仰に基づく神の言葉の（歴史的）宗教と理解するのに対して、神秘主義は「『言葉』（基督の福音という歴史的啓示）を通さずして神を象徴すること」を主張し、神と被造物との関係を「創造的秩序」において理解する「自然的宗教の精神化」したものである。従って、石原は次のように結論づける。「之 [sola fideとsola verboを原理とする宗教] がルターの宗教である。其中に神秘主義と傾向を同じうし又影響を受けたらしく見えるものもないではないが、根底においては決して一致し得ないものであったことは確実である。」⁽¹⁹⁾

以上のように、石原は、中世の神秘思想がルターに与えた影響と、ルターの思想自体がどれほど神秘主義的であると言えるかについて論じ、共に否定的に答えているが、この二つの視点はルターと神秘主義の問題を見ていく上で重要であると言える。特に以上の問題がルターの宗教改革の思想（信仰義認）の形成との関連で捉えられている点は重要である。逆に言えば、神秘主義の問題は、そうした本質に触れるテーマでもあるということである。従って、以下で扱う内容も、すでに触れているように、最終的には信仰義認をめぐるものとなるであろう。すなわち、ルターは信仰義認の原理の形成においてどれほど中世の神秘主義の影響を受けたのか、またその原理はどれほど神秘主義的と言えるのか、そのことをめぐりながら、ルターと神秘主義の関係が問われ、さらにまたティリッヒとルターとの関係が問われることになるであろう。

・ルター主義的神秘主義

そこで次に、ティリッヒの言う「ルター主義的神秘主義」とは何かに目を向けたいと思う。ただしティリッヒは、この主題について必ずしも纏まった論述はしていない。それは、ルターについての記述の中で、いわば断片的に出てきている。そこで、ルターについてのティリッヒの論述を概観する中で、その点を明らかにしていきたい。

ティリッヒは、その著『キリスト教思想史』⁽²⁰⁾において、ルターについてかなりの頁を割いて論述している。その内容は、ルターに対する深い共感に基づいており、その基底にある視点は、「正統主義に対する経験主義の反動」という項目の中で、以下のように語られている。少し長いが、そのまま引用したいと思う。

「聖書的使信を通じて語りかける神の霊の力によってルターはローマ・カトリック教会の客観主義に対して革命を実行した。彼は、初期の内的発展の過程のなかで、神秘主義的要素に

ティリッヒとルター

非常に影響を受けた。彼はドイツ神秘主義の時期に属する信仰書の古典、いわゆる『テオロギア・ゲルマニカ』の深い感化を受けた。地球の表面を変えたルターの教えの爆発的な力を生み出したものは、ルターの神経験であった。この経験は何であったか。それは教義の批判ではなかった。その種のものなら、ルター以前にも多くのものがあった。彼の立場のたいていは、彼以前にすでにいわゆる前改革者たちによって理論的に形成されていた。神との個人的な関係において起こった出来事こそ、爆発的な力を発揮した。それは、知的ないし道徳的な種類の人間が達成した業に基づいていたであろうか、それとも神が与えるもの、特に神の許しを心から受け入れる態度に基づいていたであろうか。後者こそ決定的なものであった。このようにしてすでに宗教改革時代においてわれわれが神秘主義的と呼ばねばならない要素が存在していた。そしてそれが、敬虔主義という反正統主義的運動において再び宣言された。この運動は、まず十七世紀にドイツにおいて起こり（シュペナーとフランケ）、次にイギリスのメソジズムにおいて（ウェスレー兄弟）、最後に、聖霊が自己のなかに臨在していることを主張する、この国 [アメリカ] の無数の分派運動において起こった。⁽²¹⁾

以上の文章に明言されているように、ティリッヒがルターの中に見ている神秘主義的要素とは、何よりもルターの神経験であり、その内実は神の許しに与る救済的経験であった。ティリッヒによれば、それがローマ・カトリック教会のもつ客観主義を打破する爆発的力となったのである。そしてそれは、ルター以後のプロテスタント教会の歩みが、正統主義に代表されるような硬直したものとなるたびに、それを打破する力として歴史の中に繰り返し出現してきたのである。従って、ティリッヒは、いわばルターから発出するプロテスタント神秘主義とも呼べる流れを見ているのである。こうした見方が可能であるとすれば、ルターにおける神秘主義的要素は、プロテスタント教会の歴史において、非常に重要な意味と位置をもつことになる。そこで、もう少し立ち入って、ティリッヒが理解するルターの神経験とは何かを検討したい。

ティリッヒは、先の引用文からも明らかのように、ルターの意義を、ローマ・カトリック教会の伝統に対する「改革者」に見ている。ティリッヒによれば、ルターはカトリック教会の伝統を「突破」した改革者であり、何よりもその点にルターの存在意義があるのである。「私がルターについて語る場合に考えていることは、……ローマ体制を突破することに成功した人物だということである」⁽²²⁾。それでは、ルターはどういう意味で突破したのか。ティリッヒは、その点について、次のように述べている。「ルターは、ローマ・カトリック的宗教をそのようなものとしてきたキリスト教の三つの歪曲を突き破り、そしてその突破によって彼は新しい宗教を創出したのである」⁽²³⁾。そこで、その三つの歪曲とは何かが問題となるが、ティリッヒによれば、それはカトリシズムがもつ神と人間との「客観的、量的、相対的關係」である。というのも、E.トレルチの言葉を用いれば、ローマ・カトリック教会自体がヨーロッパ中世世界全体に対する巨大な救済の装置であったからである。そ

それは、具体的には、二つの部分からなる。一つは、神の恩寵を媒介する sacrament であり、もう一つはそれに対応する人間の「道徳的自由」である。そして、両者が相俟って、人間の救済が実現すると考えられたのである。しかし、ティリッヒによれば、それは客観的、量的、相対的なものであって、そうした仕方においては、人は決して救済の確信に至ることはできないのである。なぜならば、救済に相応しい功績を上げることは誰にもできないからである。むしろ、そうした仕方を追求すればするほど、人は罪責意識と絶望に苛まれることになるのである。そして、その不安と絶望を人一倍深く味わったのが、取りも直さずルター自身であったわけである。

それでは、ルターがそうした行き詰まりの中からその三つの歪曲を突破し、新たに創出することになった「新しい宗教」とは何か。ティリッヒによれば、それは神と人間との新しい関係、すなわち「客観的、量的、相対的」関係を打ち破る、「人格的」、「質的」、「絶対的」関係を形成する宗教である。すなわち、神との客観的關係ではなく人格的關係を生み出す宗教こそ新しい宗教であり、そうした人格的關係においてのみ救いの確信に至ることができるのである。従って、ティリッヒにとっては、宗教改革とは、客観的關係に立つカトリックの神關係から、人格的關係に立つプロテスタントの神關係への転換なのである。ところで、ティリッヒはこの人格的神關係を「信仰」として捉え、それを次のように説明している。「その信仰とは信ずるに値する何かあるものを信じることではなく、われわれが受容されていることを受容することなのである。それは量的な関係ではなく、質的な関係である。つまり人間は、神から分離しているか、それとも分離していないのか、そのいずれかなのである。……それはローマの体系とは異なって、無条件の関係であって、条件の関係ではない。……人が神と結びついているとき、彼は完全にそして絶対的に神に近いのであり、そうでないならば彼は神から分離しているのである⁽²⁴⁾」。すなわち、ティリッヒは、信仰を彼自身の独自の概念である「受容」という言葉で表現するのであるが、それは、人間が罪のゆえに神から分離している者であるにもかかわらず、神ご自身はそうした人間を受け容れて下さっていることを、受け容れることを意味している。従って、それは神による人間の受容を人間が受容するという二重の意味での受容であり、またそこには「にもかかわらず」という逆説の意味が本質的質として含まれているのである。ティリッヒは、この受容としての信仰に、神と人間との本質的な関係を見るのであり、その人格的關係、すなわち神と人間との再結合としての逆説的交わりこそ、ティリッヒがルターの信仰の中核に見たものであったのである。従って、われわれはこの神との人格的な関係にティリッヒの見るルターの神秘主義を見て取ることができるのであるが、その本質は、繰り返しになるが、あくまでも「人格」にある。それは、次のような、ルターの言葉をなぞりながら語ったティリッヒの言葉にも明示されている。「信仰が人格をつくり、人格がわざをつくるのであって、わざが人格をつくるのではない(WA , 118f.)。……一個の人間を人格とするのは、生における究極的な意味なのである⁽²⁵⁾」。すなわち、人間は、神との人格的な関係としての信仰において、生の究極的な意味である神をもつのであり、そのとき初めて、真実の意味で一個の人格として形成されるのである。

従って、神との人格的な関係としての信仰に見られるルターの神秘主義は、以下で改めて検討するように、<信仰神秘主義>あるいは<人格神秘主義>と呼ばれ得るものなのである。

ところで、この<信仰神秘主義>あるいは<人格神秘主義>とも呼び得る神秘主義は、ティリッヒによれば、いわゆる熱狂主義者（セクト主義者）たちの神秘主義とは明確に異なっている。この点について、ティリッヒ自身両者を対比的に論じているが、そのことを概観することは、ルターの神秘主義を明確にする上での一助となるであろう。すなわち、ティリッヒが指摘している点は六つあり、箇条書きで示すと以下ようになる。（なお、ティリッヒはここで、ルターの立場と他の宗教改革者たちの立場をほぼ同等視しているため、広く「宗教改革者」という表現を用いている。）

信仰の依拠するところについて。宗教改革者たちは「外なる言葉」（聖書）に基づき、熱狂主義者たちは「内なる言葉」に基づく。

十字架の理解について。宗教改革者たちは十字架による救済の客観性を強調し、熱狂主義者たちは十字架を自らに引き受けることを強調する。

啓示について。宗教改革者たちは啓示を「聖書において証言されている歴史的啓示の客観的出来事」と結び付けて捉えるが、熱狂主義者たちはそれを無視し「現実的な人間の状況における直接的啓示」を信じる。

洗礼について。宗教改革者たちは幼児洗礼を「先行の恩寵」として固執し、熱狂主義者たちは「成人した人間の主体的参与と自主的決断」を重んじ、成人洗礼に固執する。

自己認識について。熱狂主義者たちは「自分たちこそ真の教会を体現しており、その成員は選ばれた者たちである」と自認したが、宗教改革者たちはそのような「自派に所属しないすべての人に対する愛」に欠けた思想はもたなかった。

終末の理解について。宗教改革者たちは主に垂直的次元において考えたのに対し、熱狂主義者たちは水平的次元で考えた。

以上が、ティリッヒが指摘する六つの点である。ただし、念のため付言するが、それぞれの特色は、完全にどちらか一方にしかないということではなく、両者を比較すると主にこうした対照的な相違が見られるという指摘である。しかし、以上の比較から明らかなことは、ティリッヒが理解しているルターの神秘主義は、しばしば熱狂主義者たちに対して指摘される主観的・直接的神秘主義とは大きく異なるということである。それは、聖書の証言に基づき、恩寵によって与えられるキリストとの人格的な交わりであり、それは独善的な自己認識とは無縁な他者への愛へと開かれたものなのである。それは、ティリッヒがしばしば用いる用語で言えば、<キリスト神秘主義>（Christ-mysticism）と呼ばれるべきものなのである。従って、ルターに見られる神秘主義は、ブルナーが批判するような直接的・体験的神秘主義とは明確な一線を画すると言わなければならない⁽²⁶⁾。そしてまた、このルターの神秘主義こそ、ティリッヒ自身が自ら継承したと考える神秘主義でもあったのである。

以上のように、ティリッヒが理解するルターと神秘主義の関係は、石原に見られた二つの問題点から見れば、両方とも肯定的に捉えられていると言える。そして何よりも、ルターの信仰の質として神秘主義が見られていることは重要である。しかし、ティリッヒが理解している神秘主義が、果たしてルターの神秘主義と言えるのかどうかについては、改めて検討される必要があるであろう。

．ルターと神秘主義

前節では、ティリッヒの論じるルターの神秘主義について概観したわけであるが、ここで改めて、ルターの神秘主義が西洋の神秘思想の中でどのような位置あるいは特色をもつものであるのか、ルター研究の視点から検討を加えておきたいと思う。というのも、神秘主義の概念は非常に広く、一言で神秘主義といってもさまざまなタイプが見られ、またそれらは相互に影響し合っているからである。その場合も、基本的には、以上で見た石原の二つの問題点をめぐるものとなるであろう。ただし、それは非常に大きなテーマであり、筆者の手に余るものである。そこで、この点についてもルター研究者たちの研究成果を用いながら、その基本的な点を概観したいと思う。具体的には、最近このテーマをめぐって金子晴勇氏が著した『ルターとドイツ神秘主義』⁽²⁷⁾を一つの手掛かりとし、さらにその他の研究者の見解をも踏まえながら検討を加えたいと思う。

本書における金子氏の視点は、ヨーロッパ思想史の底流にヨーロッパ的靈性の流れを見、しかもその中心にルターの存在を見る点にある⁽²⁸⁾。すなわち、同氏は、キリストないしはキリストによって啓示された神との「神秘的合一」を信仰の内面性を形成する「靈性」として捉え、これを理性的な精神性と区別して扱っている。その際、理性は「信仰の内容を合理的に解明し、知識を組織的に叙述する」働きをなすのに対して、靈性は「理性によって把握しがたいキリスト・神・神性との信仰との一体化をめざす」ものとして理解されている。従って両者の関係は、「理性が靈性によって生かされている限り理性活動に誤りは生じない」という、いわば表裏一体の関係をなしている⁽²⁹⁾。金子氏は、そういった靈性の流れがヨーロッパ思想の底流として存在しており、その中心にルターを見ることができると言うのである。そしてまた、その靈性を神秘主義として捉えているのである。従って、ルターに注目し、ルターと神秘主義との関係について問う場合、本書の立場は明確である。というのも、ルター研究者の中には、第一節で見た石原のように、そもそもルターに神秘主義を認めることができるのかどうかという点で、疑義を呈する者もいるからである⁽³⁰⁾。しかし、金子氏によれば、こうした論争は、カール・ホル（Karl Holl, 1866-1926）以来⁽³¹⁾、「神秘主義によってルターの罪悪思想が深化したことが一般に認め」⁽³²⁾られるようになってから、決着がつけられたのである。しかし、ルターと神秘主義の関係を認めるとしても、それを積極的に評価するのがあるいは消極的評価に留まるのかでは、態度の分かれるところである。その点についても金子氏は、初めはどちらかということ消極的に解釈されたが、E. フォーゲルザンクやH. A. オーバーマン等のより詳しい研究

によって、今日ではルターと神秘主義の間に積極的な関係が認められるようになってきていると言う⁶³。またルターはいつ頃から神秘主義の影響を受けるようになったのかという問題に関しても意見の分かれるところであるが、金子氏はかなり早い段階から神秘主義を受容していたと見る。というのも、『第一回詩篇講義』(1513-1516)には、すでに「アウグスティヌス、ディオニシウス・アレオパギタ、ベルナルド、ジェルソン、シュタウピッツ」などの神秘思想の影響を見て取ることができるが、それは「なかでもエルフルトの修道院時代以来、アウグスティヌス修道会の基本思想を受容し、とりわけ修道院付属の神学院におけるペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』の講義、また遅くとも1509年には開始したアウグスティヌスの著作への集中的な研究を通して神秘的な傾向をもつようになり」⁶⁴、その結果神秘思想を積極的に受容するに至ったと見られるからである。

それでは、改めてヨーロッパ思想史全体から見た場合、ルターの神秘主義はどのような位置を持ち、またどのような特色を持つ神秘主義であると言えるのか、その点が尋ねられねばならない。その場合重要であると思われるのは、金子氏自身が評価し、また自らの立脚点ともしている類型化の方法である。これはフォーゲルザンクの主張以来一般的になってきたものであるが、金子氏もそれを神秘主義研究の有効な手段として継承している。というのも、一般に西洋の神秘主義は「神秘的合一」(unio mystica)をその基本的性格としているが、その形態にはさまざまなタイプが見られるからである。そこでまず、その類型から見ると、ルターに先立つ神秘主義には大きく分けて三つのタイプが見られると言う。すなわち、ギリシア的類型、ラテン(ローマ)的類型、ドイツ的類型の三つである。またそれぞれを代表するものは、ごく限定して言えば、ディオニシウス・アレオパギタ(偽ディオニシウス)、ベルナルドとボナヴェントゥラ、そしてドイツ神秘主義といった人たち、あるいはグループである。このうち直接ルターに影響を与えたものは後者の二つであるが、ルターにはこの三つの類型すべてに対する関わりが見られ、それらを批判的に受容する仕方でも神秘思想を深めていくことになったのである。さらにまた、ルターにおいて形成された神秘主義が新たな源流となってその後の神秘思想に影響を及ぼしていったのである。その全体の流れについて、金子氏は次のように総括している。「ルターに流入し、ルターから派生した神秘主義の流れは、キリスト教の歴史とともに発展してきており、その主流を分類してみると、おおよそ次のような傾向となる。(1)12,3世紀の中世盛期のラテン的神秘主義、(2)14,5世紀のドイツ神秘主義、(3)16世紀のルター派の神秘主義、(4)17,8世紀の自然神秘主義という四大潮流から成り立っている」⁶⁵。さらに金子氏は、これに先立つものとしてギリシア的類型とアウグスティヌスを加えているが、そうした壮大な潮流の中心に、いわばその分水嶺のような存在としてルターが聳えているのである⁶⁶。それでは、そういった位置を持つと見なされるルターの神秘主義は、どのような特色を持つものなのか、三つの類型とそれぞれに対するルターの態度を概観しながら、その点について確認しておきたい。

(1) ギリシア的類型

まず、ルターに影響を与えた三つの類型の一つ、ギリシア的類型との関わりであるが、金子氏によると、ルターには確かにその代表者であるディオニシウス・アレオパギタとの関係が見られるが、それは肯定から否定へ、そして否定から拒絶へと向かうものであると言う。すなわち、ディオニシウス・アレオパギタの神秘思想の特色はその〈否定神学〉に見られるが、それは何よりも神を人間の理性を超えた存在として捉えている。そのため、神は人間の「自然的光」である理性では到達し得ない「光を超える闇」であり、従って人間は神について沈黙するか否定的にしか語り得ないのである。金子氏によれば、こうした神観念はルターの「隠れたる神」(Deus absconditus)に通じる面があり、確かに初期のルター(『第一回詩篇講義』)にはディオニシウスに対する肯定的見解が見られる。しかし、そこにはすでに批判的視点もなくはなく、それは次の書物(『ローマ書講義』)で顕在化している。というのも、そもそもルターの「隠れたる神」という概念はキリストの啓示との関連で語られているのに対して、ディオニシウスにおいてはその啓示、すなわちキリストの受難が真剣に受け止められていないとルターには見えたからなのである。ルターにとっては、ディオニシウスも語る神秘的な神体験は、受肉した言葉によってのみ可能なのである。すなわち、それは〈言葉神秘主義〉、あるいは〈キリスト神秘主義〉でなければならないのである。さらに金子氏によれば、その後の書物において、ルターのこの態度は明確な拒絶へと至り、否定神学を新たに捉え直すまでに至っている。すなわち、否定神学とは単なる思弁的神学ではなく、それは「聖なる十字架と試練」であって、それこそが正しい否定神学なのである。というのも、その「十字架と試練のなかでは神は明らかには見分けられないけれども、わたしたちが既に語ったかの呻きが現に存在している」からなのである。

(2) ラテン的類型

それでは、その後続く二つの神秘主義の類型とルターはどのような関係をもっているのだろうか。まず、ラテン的類型であるが、金子氏によると、それはシトー会やフランシスコ会の土壌において生まれてきた神秘主義で、修道院の敬虔に立脚しているが、反面ディオニシウス・アレオパギタの神秘神学を受容しており、そのため両者の折衷的立場を取っている。内容的に言えば、ラテン的類型は、「主体的で人格的な傾向を示し、意志・愛・敬虔な行為・キリスト中心主義などに固く立ちながら、キリストにおいて自己の意志と神の意志を一致させ、両者が同形となる仕方です『神秘的合一』を人格的に捉えている」⁽³⁷⁾点をその特色としている。

以上の点を、もう少し詳しく検討してみると、この類型は特にベルナルとの関連において、その影響が見られると言う。すなわち、シトー会の修道院長として活躍したベルナルは、「中世における靈性の伝統を形成した修道思想を代表する神秘主義者」であるが、その神秘主義は、一般に〈花嫁神秘主義〉と呼ばれている。それは、「自己の意思を無となすことによって神の意思のうち

に流入する」思想であり、それは特に愛の四つの段階として表示されている。すなわち、自己のために自己を愛する「自己愛 (amor sui)、自分のために神を愛する「欲望の愛 (amor concupiscentiae)、神のために神を愛する「友情の愛」(amor amicitiae)、そして忘我的な「神の愛」である。従ってそれは、キリストと「一つの霊」になる体験であり、これは基本的に「愛の神秘主義」と呼ばれるべきものであるが、特にそれは、ベルナルの『雅歌の説教』を通して、一般に「花嫁神秘主義」(Brautmystik)として知られるに至っているのである⁽³⁸⁾。金子氏によれば、ルターはこの神秘主義においてベルナルに深く共感し、ベルナルへの私淑と親愛感は生涯を通じて変わらなかったほどであった。しかしルターは、その後ノミナリズムの神秘主義や直接の師であるシュタイピッツの神秘主義の影響を受けて、それを独自に展開して行くことになる。というのも、ベルナルがシトー会の精神に立って「禁欲と観想」をその神秘主義の基礎に据えることにより「功績思想」を完全に払拭し切れなかったのに対して、ルターは「信仰のみ」に立脚していくことになったからである⁽³⁹⁾。

このベルナルに加え、金子氏が指摘するもう一人のラテン的類型の代表者であるボナヴェントゥラは、フランシスコ会を代表する神学者であるが、その神秘主義はベルナルと同じように基本的には「キリスト神秘主義」である。しかしその道程は、花婿キリストとの甘美なる一致ではなく、苦難に満ちた「十字架の抱擁」であり、従って「苦難の神秘主義」となっている。そして、以下で見るように、この要素もルターに見られるものなのである。ただし、そこには相違もある。ボナヴェントゥラは、その主著『魂の神への道程』において、魂が神へと至る神秘的超越の六つの段階を論じているが、それは「知性と意思との統合によって」神と魂との合一へと至ろうとするもので、金子氏によれば、ルター自身、初めこれに熱狂し、それを試みたほどであったが、しかしそれは結局失敗に終わっているという。なぜならば、結局のところ、ルターはボナヴェントゥラが言うような階段説ではなく、キリストのみに集中し、またそこに見られる形而上学的考察にも関心が持てなかったからである⁽⁴⁰⁾。

(3) ドイツ的類型

以上のラテン的類型に対し、もう一つルターに重要な影響を与えたものとしてドイツ的類型がある。金子氏によれば、これはそもそもドミニコ会に属するエックハルトによって創始された神秘主義であるため、意志や実践的な敬虔よりも知性に重点が置かれ、神を知性的に観照することが強調された。すなわち、ドイツ神秘主義では、「『神秘的合一』がキリストとの一致よりも神との合一に求められ、人格的な神よりもその背景にある隠された神の深淵、もしくは神性の内に没入して、神の存在と一つになるという汎神論」に傾く傾向が見られた。そのため、それはやがて異端視されるに至るが、しかし、金子氏によれば、エックハルトの後を継いだタウラーが「汎神論的な表象をキリスト論的な表象に改めることによって」、ドイツ神秘主義を正統的キリスト教に近づけることになり、そのタウラーからルターは多大の影響を受けることになったのである⁽⁴¹⁾。

そこで、その内容にもう少し立ち入ってみると、タウラーの書物を通してルターに間接的に影響を与えることになったエックハルトの基本的思想は、金子氏によれば、「世界と時間とが創られた創造以前の始源」にまで遡り、「神における人間の永遠の誕生と先在」を論じている点に見られる。そこにおいては、「すべては未分化の神性」の状態にあり、従ってエックハルトの神秘主義は、その神性に帰還することを究極の目標としている。すなわち、「創造以前の神性において先在していた神と人とが一つであるという『一性』が神秘的合一のモデル」になっており、その究極には人間が神となるという「神化」が目指されているのである。従ってこの考えには、人間は「神の同種、同族」であるという考えがあり、この類同性に基づいて人間は創造以前においては神と一つであったし、また人間には創造以前の始源の要素が隠されていると説かれ、その要素（神を認識する能力）は「魂の火花」、「理性」、「魂の根底」などと呼ばれている⁽⁴²⁾。そして、神と人との一致は、基本的に「認識」における一致（「認識の同形性」）が目指されているのである⁽⁴³⁾。そのため、こうしたエックハルトの神秘主義は、ラテン的類型があくまでも神と人間との間の距離を保持したのに対し、それが解消され、汎神論的な傾向を示すことになる。

ところで、金子氏によれば、このようなエックハルトの思想を継承したタウラーも、基本的には創造以前の状態を希求する「帰芻性」を「根底」概念に認め、そこに「神化」を見るのである。しかしタウラーは、その創造以前の状態を被造性を超えるものとみなす一方で、人間をあくまでも被造物であると見なしており、従って人間は「非被造性と被造性との二重構造からなる動的な運動」をするものとして理解されている。そして、その運動の中で「神化」と考えられているが、その神化は神の恩恵によってなされるのである⁽⁴⁴⁾。すなわち、そこに汎神論的思考が超えられている点、そして同時にエックハルトとタウラーの明確な相違点があるのである。

ルターはこのタウラーから大きな影響を受けることになったのであるが、金子氏の指摘を概観すると、その内容は大体以下の二点に認められる。一つは、ルターとタウラーの神秘体験の共通性である。金子氏によれば、タウラーの神体験の中心には「地獄の責め苦」(hölische Qual)があり、これがタウラーの説教の中に繰り返し出てくるが、それはまたルターの神体験でもあったのである。そして、両者とも、そのような「地獄的」体験を通して、我意を地獄へと放棄し、「純粹に神の意志に合致する」経験をしたのである⁽⁴⁵⁾。さらにまた、両者に共通して見られる点は、「純粹受動」に関するものである。金子氏によれば、ルターは、「ドイツ神秘主義の基本的主張である神の子の誕生」に関するタウラーの文章の欄外注記において、「全体の救いは、--- 万事において意思を放棄することである。そして神を無一文になって信じることである」と語り、純粹受動の不可欠性について語っている（ただし、神の子の誕生については語っていない）。またタウラーも、神の子の誕生の説教において、魂の根底における神との合一（神化）を妨げる我意を徹底して放棄することによって無の中に沈むとき、「謙虚の根底」から神の働きを受容し、神の像が回復されると考える（「成義」としての「義認」）。その限り、両者には共通性が認められる。しかし、金子氏の指摘によれば、そ

の背景にあるタウラーの考えは、「人間は本性的に神の像に造られているので、魂の根底に神を受け入れることができ、合一と神化が起こり、神の人が回復される」とするもので、この考えによれば義認が生じる場所はあくまでも魂の根底であり、そのため「根底に帰ることが恩恵への準備となるという功績思想」をどうしても払拭できないという問題が残るのである。そして、この点が「信仰義認」を説くことになるルターと根本的に異なる点なのである。ちなみに、金子氏の見解によれば、このタウラーと並んでルターが高く評価する『ドイツ神学』では、タウラーのこの問題は克服されている。すなわち、そこでは「神と人との断絶が先行しており、そこにある根本的な距離は神の側からの一方的な働きかけによって克服され、神と人とが結合されている。ここに人間からの功績や準備といった働きは否定され、ひたすらなる受動性としての魂の根底が説かれる⁽⁴⁶⁾」。従って、金子氏は、「こうした霊的な生活は概念的には神秘主義の伝統に従っており、神学的には未熟であったとしても、内容的には神の義認とそれに対する信仰を意味しており、ルターの信仰義認論の形成過程において積極的に受容されたといえよう⁽⁴⁷⁾」と語っている。しかし、この『ドイツ神学』においては、その救済はあくまでも「それが自己の内に生じないならば無意味である」と説く神秘神学に留まるもので、ルターが語った信仰義認に含まれる「自己の外にある『他なる義』(aliena iustitia)やimputatioによる義認としての法定的な『宣義』⁽⁴⁸⁾」といった点は欠けており、そこにルターとの明確な相違があるのである。

以上のように、ルターは中世の神秘思想との出会いと対話を通してその神学思想を深めていったのである。そしてそれは、その直接の師でもあるシュタウピッツの影響などと合いまって信仰義認として結実していったのである。その形成の時期的問題等は、本論の直接の問題ではないので省略するが、いずれにしても金子氏は、信仰義認という宗教改革的思想の形成の背後に神秘主義の決定的な影響があったことを見て取るのであり、また信仰義認の思想自体がルターの神秘主義を語るものなのである。すなわち、それは信仰義認を形成する内的生であり、<キリスト神秘主義>、<信仰神秘主義>、<人格神秘主義>、さらに<義認神秘主義>、<交わりの神秘主義>として総括することのできるものなのである⁽⁴⁹⁾。そこで最後に、その特質を再度確認して、この節の締め括りしたいと思います。

以上見たように、ルターの神秘主義は、何よりも<キリスト神秘主義>、<信仰神秘主義>、そして<人格神秘主義>として捉えられるが、その根本的理由について、金子氏は中世神秘主義を振りかえって、以下のように論じている。すなわち、中世の神秘思想には、基本的に神に至る三つのプロセス、すなわち「離脱」(excessus)と「脱自」(exstasis)と「拉致」(raptus)が見られる。「離脱」は神秘的体験の第一段階であり、それは「外からくる光や声によって感覚によってつながっている世界との関わりを断ち切り、自己の内面に向かうこと」である。「脱自」はその第二段階で、これは自己に帰還した魂が、「その精神力によって神の光と声に意識を集中し、自己自身をも超越しようとする」ことである。しかし、この脱自は「同時に神からの光の照射と呼びかける声とを

伴った啓示がなければ成立しない」ため、そこには超越者が魂を高処に引き上げる働きが伴うのであり、その時の「高揚した脱魂状態」が最後の段階である「拉致」と呼ばれる体験となる。ところで、金子氏によれば、この三つのプロセスは、神と人間との間に「類同性」(similitudo, conformitas)の原理が存在するゆえに可能なのである。すなわち、この原理に基づいて、「人が神の『ようになる』ということが神秘的合一を生み出す基礎条件」となっているのである。しかし、現実の人間に目を向けるとき、人間のもつ「根源的な罪性」はこの類同性を成り立たないものになっている。そこで、この問題に対する対応が問われることになるが、この問題に対し、中世の神秘主義者は、あくまでも「罪深い個性を捨て去り、神のうちに没入して、神が自己の霊の主体である点にまで到達」しようとしたのである。従って、そこには不可避的に「功績思想」が入り込んでくることになった。それに対してルターは、基本的には神と人間との神秘的合一を認めながらも、神と人間の間同类同性を認めることはできず、ただ非類同性しか認めることができなかつたため、その結果、「非類似の関係にもかかわらず」、なお「信仰という関係において与えられる逆対応的な合一」という形においてのみ、神と人間の神秘的合一が実現されていることを見て取るに至ったのである⁽⁵⁰⁾。従って、この「逆対応的な合一」をその本質とする<信仰神秘主義>が、ルターの神秘主義の中核を成しているのである。またこの信仰神秘主義は神の言であるキリストとの一体であるため、それは当然<キリスト神秘主義>ともなるのであり、また<人格神秘主義>ともみなし得るのである。しかもそれは、ベルナルが言うような<愛の神秘主義>を内に含みながらも、同時にキリストの受難との一体から成る<苦難の神秘主義>ともなっている。またそれのみならず、そこで起こっている出来事は、キリストと魂の一体化であると同時にキリストと魂との「交換」が起こっている。すなわち、「キリストと魂は一体となり、したがって両者各々の所有も幸運も不運も、あらゆるものが共有され、キリストの所有したもうものは信仰ある魂のものとなり、魂の所有するものがキリストのものとなる」(『キリスト者の自由』)という、キリストの義と信仰者の不義との「喜ばしい交換と奪い合い」が起こるのである⁽⁵¹⁾。それゆえに、それは<義認の神秘主義>⁽⁵²⁾とも言えるのであり、またキリストとの一体化は「交わり」を生み出すため、それはまた<交わりの神秘主義>⁽⁵³⁾とも言われ得るのである。

・ティリッヒとルター 神秘主義をめぐる

前節では、主にルター研究者の金子氏の見解にそって、ルターの神秘主義の特色を概観したが(注では主に今井晋の見解を扱った)、改めて石原の二つの問題点に立ちかえって見てみると、その結論は石原のとは正反対のものとなる。すなわち、ルターは中世の神秘思想に深く影響されながら、ルター独自の神秘思想を深めていき、それがルターの中心的思想である信仰義認論の本質を成すものとして、またその形成の決定的な要因として理解されている。この金子氏の見解は、概ね、ティ

リッヒの見解とも一致すると見てよいであろう。ティリッヒの見解を扱ったところにおいては、ルターが受けた中世神秘思想の影響にまでは触れることができなかったが、ティリッヒも断片的に神秘主義に触れる中で、たとえばベルナルの〈花嫁神秘主義〉に触れ、それこそ〈洗礼を受けた神秘主義〉（すなわち、「キリスト教的」神秘主義）であると言っている。また、ヨーロッパ思想を概観する中で、しばしば自分自身の思想的立場について語るとき、ティリッヒはアウグスティヌス、アジジのフランシスコ、ルターという本質主義的系譜に自らを置いているが、それはこの神秘主義の系譜に重なるものでもある⁵⁴。従って、ティリッヒも、ルターをそうした神秘主義の系譜の中に位置付けながら、その神秘主義を見、すでに確認したように、それがさらにルター以後のプロテスタント・キリスト教の新たな神秘主義の源泉になったことを語るのである。また、そうした神秘主義がルターの思想に占める位置についても、ティリッヒがそれを信仰論において見ているということは、ルターの本質までそれが及んでいることを語るものである。従って、ルターの歴史的背景においても、その思想においても、ティリッヒはルターの本質的なものとして神秘主義を捉えていると言える。しかし、問題は、その内容である。前節では金子氏を中心にルター研究者たちの見解を概観したが、そこで見られたルター的神秘主義の特色とティリッヒのそれとは、どの程度一致するものであるのか、あるいは基本的な違いはないのか、その点の検討が不可欠であろう。

そこで、以下において、特に二つの点をめぐって検討したいと思う。一つは、神秘主義の実体（内容）である。そして、もう一つは、両者が主張する信仰の「逆説性」についてである。というのも、その逆説性にこそ、両者の神秘思想の最も本質的なところが現れていると言えるからである。まず、神秘主義の実体（内容）であるが、ティリッヒにおいては、それは基本的には「主体と客体の分離の克服」として捉えられている。それは、無限なるもの（神）との神秘的出会いにおいて「理性の深淵」が出現し、この分裂を克服するのである。しかし、それは理性に留まらず、人間の存在一般においても捉えられている。ここでは特にキリストとの関係が問題になっているため、キリスト論に限定して言えば、それは実存的疎外の克服ということになる。すなわち、ティリッヒは、人間の置かれている状態（「実存」）を本来属している神から離反した「疎外」として捉え、そしてその疎外こそが人間の罪を語るものと理解する。従って救済は、その罪（疎外）が克服されて再び神と一つになることなのであるが、ティリッヒによれば、それはキリストにおいてすでに実現している「新しい存在（New Being）に参加することなのである。というのも、この「新しい存在」こそ、疎外が克服されている、その意味で「新しい」存在、そして正に「逆説的」存在であるからである。疎外の中に置かれている人間は、この「新しい存在」に参加することによって疎外が克服され、また部分的に参加しているゆえに、疎外の中に置かれていても存在することが可能なのである。従って、そこに見られるキリストと人間との関係は、明確な対峙的・対立的関係ではなく、いってみれば、ある部分を共有する関係なのである（ティリッヒは、参与[participation]とは文字通り部分[part]を取ることでであると語っている）。すなわち、金子氏の言葉で言えば、そこには一種の「類同性」

があるのである。その類同性があるゆえに、参与ということが可能なのである。もし、これが明確な分離と対立の中に置かれていれば、そうした参与は不可能である。従って、この点にティリッヒの神秘主義の一つの特質を見ることができると言える。

ところで、キリストにおける「新しい存在」と人間の置かれている実存とは異なり、それが一体となる中には、もちろん「にもかかわらず」という逆説性が入ってくることになる。すでに見たように、「新しい存在」という概念自体が逆説的である。そのため、その「新しい存在」への参与は、実体的であると言える。しかし反面、ティリッヒが言う信仰の「逆説性」は、「人間には神をして彼を受容させるものは何もない。しかし、まさにそのことを彼は受容しなければならない。彼は、彼が受容されることを受容しなければならない。彼は受容を受容しなければならない」⁵⁵⁾という逆説性である。従って、そこにもある程度実体的な意味での逆説が存在するとは言える。しかし反面、そこで言われている逆説性は、認識に基づくものであるといってもよい。「受容を受容しなければならない」ということは、優れて認識論的な事柄である。そのことは、ティリッヒの信仰義認論に目を向けて見るときによりはっきりするであろう。というのも、ティリッヒは、信仰義認をルターのような意味で用いながらも、同時にそこに新たな意味を加えているからである。それは「懐疑者の義認」ということである。すなわち、それは、「罪の中にいる者だけではなく疑いの中にいる者も、信仰によって義とされる」、あるいは「すべての深い懐疑の中には信仰がある」とする考えで、それは「神を真剣に否定する者は神を肯定しているのだ」という逆説を含むものなのである⁵⁶⁾。ティリッヒは、そうした仕方において、伝統的な信仰義認の教理に今日の意味を加えたのである。従って、そこから逆に推し量って行けば、ティリッヒの語る「にもかかわらず」という逆説性は、優れて認識論的なものであり、その背景として考えられている神秘的実体も、キリストとの一体において不義なる者が義とされるという、立場が全く入れ替わるというような「逆対応的」な意味での新しい創造とは異なると言わなければならない。そうした相違をもたらしている決定的な要因は、ティリッヒの「参与」という概念であり、またその背景を成す神と人間との「疎外」としての関係であると言ってよいであろう。というのも、そこでは明確な神と人間との分離的・対立的関係ではなく、すでにある一定の交わり関係が前提されているからである。すなわち、「疎外」とは、本来属していたものから正に疎外されていることを語るものであるが、それは完全に分離・対立したのではなく、なお何らかの関係を維持しているものであるからである。従って、その疎外を前提とし、その克服として理解される「突破」の出来事は、逆説的であるとは言え、ルターが語るほどの逆説性はないと言わなければならない。さらにまた、そこで形成される神秘的関係も「人格神秘主義」とは言い難いと言えよう。むしろ、<「交わり神秘主義」

>と言った方が適当であろう。しかし、ルターにおいて見たような意味での「交わり神秘主義」とも言い難いように思われる。というのも、ルターの「交わり神秘主義」は、キリストと信仰者との人格的対峙を前提とした「人格神秘主義」の結果としての「交わり神秘主義」であるのに対して、ティリッヒにおいては、初めから人格的

ティリッヒとルター

対峙というよりも、存在論的参与（交わり）が前提とされているからである。従って、以上の点を総括し、両者を対照的に論じれば、ルターの神秘主義は、〈人格神秘主義〉を基本とする、今井晋の言葉を借りて言うならば〈実在論的神秘主義〉と言えるであろう⁽⁵⁷⁾。それに対して、ティリッヒの神秘主義は存在論的交わりを基本とする〈存在論的神秘主義〉であり、それは多分に認識論的側面を含んだものであると言えるであろう（もちろん、ルターにもその面が含まれているわけであろうが）。そして、この両者の特色が、それぞれの信仰義認論の理解にも反映されており、それは特に信仰義認の持つ神秘的「逆説性」の強弱として現れていると言える。すなわち、ルターがキリストの義と人間の不義との完全な交換といういわば肯定と否定の交換に基づく両者の一致という徹底した積極的逆説性に立つのに対して、ティリッヒのそれは疎外の克服・受容の受容といういわば肯定による否定的なものの否定という、消極的な意味での逆説性であると言わなければならない⁽⁵⁸⁾。また逆に、この「逆説性」の相違が、両者の信仰義認論についての理解の相違を顕著にしているとも言える。

いずれにしても、ティリッヒはルター派の伝統に属し、自らも自覚的に捉え直された仕方においてではあるが、その伝統の中に意識して立っていたとは言え、その内実には、神秘主義と信仰義認論から見た限り、ルター自身ともある距離があったとみなさなければならないであろう。この点について、今井は、「要するに、ティリッヒは『ルターのティリッヒ』（Lutheran Tillich）を自認するとしても、彼の表現するルターは『ティリッヒ的ルター』（Tillichian Luther）であったといえるであろう」と語っているが⁽⁵⁹⁾、この点について筆者も同意するものである。従って、ケアリの言うような仕方で、特に義認論に関して両者の基本的一致を認めることは、いささか大雑把過ぎるように思われる。しかし、ティリッヒとルターとの関係という問題は大きなテーマであり、今後のティリッヒ研究においてより総合的な研究が不可欠な重要な領域であると言えるであろう。

注

- (1) 『ティリッヒ著作集』（以下『著作集』）第十巻55頁
- (2) 『著作集』別巻二347頁
- (3) 『著作集』第十巻55頁
- (4) James Luther Adams, "Paul Tillich on Luther," in *Interpreters of Luther: Essays in Honor of Wilhelm Pauck*, ed. Jaroslav Jan Pelikan, 1968
- (5) Wilhelm Pauck, "Paul Tillich: Heir of the Nineteenth Century," in Pauck's *From Luther to Tillich: The Reformers and Their Heirs*, 1984
- (6) John J. Carey, *Paulus Then and Now*, 2002, p. 1
- (7) John J. Carey, "Tillich and Luther: A Consideration of Tillich's Dialectical View of Luther and Lutheranism," in Carey's *Paulus Then and Now*, 2002
- (8) *ibid.*, p. 20
- (9) *ibid.*
- (10) 同上, 56頁

ティリッヒとルター

- (11) 石原謙「M. Lutherと神秘主義」, 1917, 『石原謙著作集』第六巻所収
- (12) 同上, 32頁
- (13) 同上
- (14) 同上, 40頁
- (15) 同上
- (16) 同上, 43頁
- (17) 以上, 同上45-48頁
- (18) 同上, 50-56頁
- (19) 同上, 58頁
- (20) Paul Tillich, *A History of Christian Thought: From Judic and Hellenistic Origins to Existentialism*, ed. by Carl E. Braaten, 1967 (以下, HCTと略記)
- (21) 『著作集』別巻三28-29頁
- (22) 『著作集』別巻二348頁
- (23) 同上
- (24) 同上, 350-351頁
- (25) 同上, 378頁
- (26) 周知のように, ブルンナーは, その著『神秘主義と言』(*Die Mystik und das Wort*, 1928)において, シュライエルマッハーを批判する中で, キリスト教信仰は超越的な神の言に対する信仰であって, 体験的内在主義と結び付く神秘主義とは異なることを主張し, 神秘主義そのものを退けている。我が国の研究者で, この点を取り上げて批判しているものとしては, 武藤一雄著「信仰と神秘主義 特に使徒パウロの神秘主義について」(『神学と宗教哲学との間』)が挙げられる。また, この書物に関連して言えば, K. バルトが, ブルンナーのシュライエルマッハー批判に対し, 豊かなシュライエルマッハーの神学を「神秘主義と言」という一面的, かつ単純化した仕方では批判しているのは誤りだとし, それを痛烈に批判していることは興味深い(バルト「ブルンナーのシュライエルマッハー論」, 『カール・バルト著作集』第4巻)。
- (27) 金子晴男『ルターとドイツ神秘主義』, 2000年
- (28) 金子氏は, もちろんルターの神学的主張の中心に「信仰義認」があることを認めるのであるが, それと同時にその底流をなすものとして神秘主義があることを主張するのである。両者の関係については, 以下の本文において随時扱われることになる。
- (29) 同上, 3- 4 頁
- (30) この点に関して, ルター研究家の今井晋は, 特にルターの信仰と神秘主義の関係をめぐって以下のような3つの見解(グループ)が見られることを指摘している(今井晋『ルター』人類の知的遺産25, 講談社, 1982, 20-21頁)。
- 「信仰と神秘主義との融合ないし混合が主張もしくは要請される」グループ R. オットー, F. ハイラー等(弁証法神学以前)
- 「神秘主義をもって単純に体験主義的内在主義とみなし, 信仰を, これに対して超越的な神の言に対する信仰にほかならないとする」グループ 弁証法神学者, G. ハインツェルマン, W. V. レーヴェニツヒ, F. K. シューマー等
- 「神秘主義そのものを, キリスト教に固有の神秘主義と然らざる神秘主義 あるいは正しい神秘主義と正しからぬ神秘主義, あるいは広義の神秘主義と狭義の神秘主義 に区別することに見出そうとする」グループ E. シェーダー, A. ダイスマン, J. シュナイダー, H. E. ヴェーバー, P. アルトハウス等
- (31) 周知のように, 1917年10月31日, 宗教改革400年記念日にカール・ホルが行なった画期的な記念講演「ルターは宗教をどう理解したか」に端を発し, ルター・ルネッサンスが起こったのである。これは, 「宗教改革後のプロテスタンティズムの神学思想史が作りあげた, もろもろのルター像に対し, 歴史的-批判的な対決を遂行し, ルター自身に帰ってルターを新しく見直そうとするルター研究の革新運動」を

- 意味した。(以上, 今井, 296頁)
- (32) 金子, 238頁
- (33) 今井は, 「1966年第3回ルター研究国際会議の討論のテーマのひとつとして『ルターと神秘主義』がとりあげられ, H. A. オーバーマン, E. イーゼルロー, B. ヘグルンドなどの研究者によって報告され, ルター固有の神秘主義思想の再認識と積極的評価がなされた」と述べている。(今井, 22頁)
- (34) 金子, 238頁
- (35) 同上, 6頁。金子氏が, このような神秘主義の展開を見て取ることができた大きな要因に, 「根底」(Grund)の概念がある。これはエックハルトにその淵源を見ることができるのであるが, 金子氏によれば, それはエックハルトからタウラーへ, そしてタウラーからルター及びルター以後の神秘思想へと継承されて行った重要な概念なのである。すなわち, 金子氏によれば, 「根底」とは元来低地や谷, あるいは土台や基盤を意味する言葉であるが, それがエックハルトやタウラーにおいて「感性や理性を超える霊性の次元」を表現するものとして宗教的意味に用いられるようになったのである。従ってそれは, 「人間学的概念」であるとも言えるが, 特にタウラーにおいては, それは神を受容する「受動的能力」として明確に規定されることになる。ただし, この神と人とが会おう場としての「根底」においては, 神が人に向かっているのか, 人が神に向かっているのかで見解が分かれるが, 金子氏は後者の見解(それは, 「エックハルトから近代神秘主義にわたって」, 「魂の根底」という言葉で表現されてきた)に立っている。ところで, この概念がタウラーを経てルターへと継承されていくのであるが, 金子氏の見解によると, それはそのままの表現で継承されていくのではなく, 人間学的概念の対応の結果そう言えるのであって, ここに金子氏の独自の主張(発見)が見られる。すなわち, タウラーにおいては「感覚」「理性」「心情」という3つの人間学的区分が見られ, このうち「心情」が「根底」と同義語として用いられているのに対し, ルターではその3区分に対応するものとして「感覚」「理性」「信仰」(「肉的な人」「心霊的な人」「霊的な人」)の3区分が見られ, この「信仰」(「霊的な人」)が「根底」概念に相当するものとみなされている。また特に『マグニフィカート』(1521-22)において, 「根底」の位置に「霊」の概念が用いられるようになり(それに先立つ『七つの悔い改め詩篇講解』(1517)では「根底」概念が用いられている), この著書以後「根底」概念に代わって「霊」概念が多用されることになると言う。すなわち, 金子氏によれば, ルターは「霊」を「人間の最高, 最深, 最貴の部分」と呼び, 「そこに信仰と神の言葉が内在する」と語っており, 内容的にはそれは正にタウラーの「根底」概念に当たるものであるが, より聖書的な表現を好むルターによって「霊」概念が多用されることになったのである。しかし, 金子氏によれば, ルター以後, この「根底」概念はルターから分離していった聖性主義者たちによって, さらにルター派の神秘主義者によって用いられるようになり, その結果, この「根底」概念をめぐって, 「エックハルトやタウラーから始まり, ルターを経てベーメやシェリングに至る神秘思想史の展開」を見て取ることができるのである。(以上, 14-17頁)
- (36) 以上の全体的流れを概観した上で, 金子氏は次のように締めくくっている。「これらの神秘主義の展開の中心にルターが立っており, その歴史を研究することによって近代ヨーロッパの精神史にこれまで隠されていた底流が解明されるのみならず, 神秘主義の流れから形成されているヨーロッパ的霊性と内面性, および信仰の特質が明らかになるであろう。」(6頁)
- (37) 同上, 31-32頁
- (38) 以上, 同上, 46-48頁
- (39) 同上, 49-52頁
- (40) 同上, 52-57頁
- (41) 以上, 32頁
- (42) 同上, 58-60頁
- (43) 同上, 64頁
- (44) 同上, 65-67頁
- (45) 同上, 71頁
- (46) 同上, 79頁

ティリッヒとルター

- (47) 同上, 79頁
- (48) 同上, 80頁
- (49) 今井は、神秘主義をルターの思想における「永遠なるもの」として捉えている。すなわち、「ルターの教理が、彼の信仰の真髄すなわち奥義に関わるときにのみ時代の制約を超えた、ルターにおける『永遠なるもの』が顕となる。そしてルターの信仰の真髄ないし奥義とは、ほかならぬ彼固有の神秘主義である。」(今井, 前掲書, 315頁)
- (50) 以上, 金子, 35-36頁
- (51) 同上, 298頁
- (52) 同上, 159頁
- (53) 同上, 301頁。今井もルターに「交わりの神秘主義」を見ることに賛同し、以下のように述べている。「パウロ研究家のダイスマン(『パウロ』1925年)やシュナイダー(『パウロの受苦の神秘主義』1929年)が神秘主義を『合一の神秘主義』(unio mystica)と『交わりの神秘主義』(communio mystica)の二種類に峻別し、後者を新約聖書なかんずくパウロの神秘主義の決定的な特質であるとして積極的に評価し、前者を非キリスト教的として退けることはよく知られている。----しかしルターに認められるように、真実はむしろ両契機の逆説的統一にこそキリスト教固有の神秘主義が成立すると考えられないであろうか。したがってこれを『合一即交わりの神秘主義』(unio-communio-Mystik)と規定すべきであるという提唱(武藤一雄『宗教哲学の新しい可能性』17ページ参照)がなされるのも十分首肯できるところである。」(今井, 前掲書, 32-33頁)
- (54) 以上の点については、拙論「ティリッヒの神学におけるアウグスティヌスの伝統について 特に神秘主義と救済論をめぐって」(聖学院大学論叢第5巻第2号1992年)において扱っている。
- (55) Paul Tillich, *Systematic Theology*, p. 179
- (56) Paul Tillich, GW Bd. VII, S. 14. なおこの問題については、拙論「P. ティリッヒの信仰義認論をめぐって」(聖学院大学論叢第9巻第2号, 1997年)において詳論しているので、参照。
- (57) 今井, 前掲書, 28頁
- (58) 今井は、カール・ホルの貢献として、ルターの神学思想の固有性を「対立における逆説的統一」に見た点に認めている(今井, 299頁)。またカール・バルトは、1933年のルター記念祭の講演「ルター記念祭1933」の中で、ルターの徹底した逆説性を想起させるような、次のような発言をしている。「われわれを驚愕させるのは、この男[ルター]の、ほとんどたくましく働く、つねに活気ある精神的健康である。----だがこの男がその端をふらふら歩いていた深淵を知らないならば、彼を誤解することになるだろう。----この男が、自分のすべての友人や敵よりも悪魔の方をよく識っていると主張した。この男が、それに対してはみずからのなかに何の支えも見いださなかった“試練”から逃れたと、くりかえし主張したのだ。すべては何と“不健康”であろう! 矛盾なのか? 違う。彼がこの病のなかで死ぬほどに苦しんでいるということがまさに、ルターの健康なのだ。」(ハインリヒ・ボルンカム著, 谷口茂訳『ドイツ精神史とルター』1978, 547頁)
- (59) 今井, 前掲書, 309頁。今井は、その原因として、ティリッヒはいわゆる「ルター学者」ではなく、独自の神学思想を展開した組織神学者であった点に見ている。