

<b>Title</b>	初期ルターにおける「霊」概念の研究
<b>Author(s)</b>	金子, 晴勇
<b>Citation</b>	聖学院大学論叢, 8(2): 73-93
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=649">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=649</a>
<b>Rights</b>	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

# 初期ルターにおける「霊」概念の研究

金子 晴 勇

## The Meaning of “Spiritus” in the Earlier Writings of Martin Luther

Haruo KANEKO

The sixteenth century religious reformer Martin Luther began to construct a new theology even in his earlier writings. He set about this task by criticizing Scholastic theology under the influence of the German mysticism. This influence can be traced in his earlier writings, such as his “First Lectures on the Psalms” (1513-1515) and “Lectures on Romans” (1515-1516). We select the word “spiritus” in order to search out its anthropological and theological meaning.

In the above-mentioned context, this paper seeks to elucidate the following points:

1. Previous researches on the word “spiritus” in Luther’s “First Lectures on the Psalms”.
2. The anthropological meaning of the “spiritus”.
3. Mystical consideration of “spiritus”.
4. The relation between “spiritus” and “Spiritus Sanctus” in Luther’s “Lectures on Romans”.
5. The meaning of the word “spiritus” in the writing of “Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt” (1520-1521).
6. On characteristic of Luther’s spirituality and our critical examination thereof.

ここで問題にするのは初期ルターにおける「霊」もしくは「霊性」(spiritus) 概念である。この概念は『第一回詩編講義』においてはアウグスティヌスの『霊と文字』(De spiritu et littera) との関連で一般には論究されている。そこにはルターの福音的真理の発見の問題と聖書解釈の方法という二つの重要な論点が存在している。これらに関してはわたしは既に立ち入って考察したことがあるが<sup>(1)</sup>, さらにそれと並んでこの概念にはもう一つ重要な意味内容が認められる。それはこの概念がもっている人間学的意義であり, それを考察することによって同時に彼の神秘思想の具体的特質が明らかになると考えられる。というのは「霊・魂・身体」(spiritus, anima, corpus) の人間学

---

**Key words;** Luther, Spritus, German Mysticism

的三分が、この講義において既に説かれており、その中でも「霊」概念によって神秘的な思想が表明されているからである<sup>(2)</sup>。それゆえここでは霊と文字の問題には言及しないで、もっぱら人間学的三分との関連で「霊」概念を取り扱ってみたい。というのはわたしは神秘主義を人間学的な「霊性」の学として解明できると考えるからである。

## (一) 『第一回詩編講義』における「霊」(spiritus) 概念の研究史

ルターの最初の講義として出版されているこの詩編講義には彼の思想が発展途上にあるため多様な解釈が可能である。中世を通して形成されてきた諸思想が彼のなかに流入し、やがて宗教改革的な新しい神学へと導かれていく。この点では「霊」概念も同様な道を辿っており、哲学的な自然本性的な意味と神学的で実存的な意味とがここでは未だ自覚的に区別されていない。それゆえ「霊」の解釈は哲学の観点からも、神学の観点からも、人間学の観点からも行なわれてきている。そこでこれら三つの解釈をそれぞれ代表すると考えられる三様の立場を紹介しておきたい<sup>(3)</sup>。

(1) 新プラトン主義的解釈 フンジンガーの『ルター研究』第1巻は『1513-16年の詩編講義におけるルターの新プラトン主義』という表題の下に、この講義に見られる多様な二元論的な対立関係は新プラトン主義の存在論に基づいている点を明らかにしている。とくに詩編121編第3節の講解における spiritualia と temporalia との区別に注目し、「霊的なものは世俗的なものと矛盾する状況にある」という区別と、霊的なものが一者に分有的に関わり、世俗的なものは他のものに分裂的に関わっている点を捉えて、次のように自説を述べている。「このような区別から明らかになることは、可視的事物と不可視的事物との間にあるルターにとって決定的な対立には存在論的要素が根底に横たわっており、しかもプラトン主義的な、あるいはむしろ新プラトン主義的な性質の存在概念が存在していることである。それによればすべて真なる存在の尺度は、普遍性・統一性・単純性・非分割性・恒常不変性の原理に置かれている」<sup>(4)</sup>。このような存在論における人間存在は叡知的世界と感覚的世界とにまたがる二つの部分に分割される。彼はこの点を次のように語っている。「人間は二重の生を営むように罰せられている。自己の存在の一部分をもって感覚的世界にまったく制約され、感覚的世界と交渉するように自己が向けられていることを知る。否、感覚的世界に離れがたく結び付けられているのを知り、他方の部分をもって叡知的世界との関係に決定的に立っている」<sup>(5)</sup>と。

しかし、フンジンガーの主張はルターのテキストの正しい解釈に基づいているとはいえ、そこでは現世的事物とは相違して信仰によってもたらされる善が、他者との争いを生み出すことなく、共通に使用され享受されることができ点をアウグスティヌスの「使用と享受」(uti et frui) 説にしたがってルターは説いているにすぎない。しかるに、ここには存在の全体が五つに分けられて、一者・ヌース・プシュケー・ソーマ・ヒュレーという新プラトン主義の存在論や流出説は見いださ

れない。とはいえ詩編講義には新プラトン主義の思想は次の点に顕著に示されていると思われる。まず、現世を永遠の影絵とみる点で、それは「かの創造の全体は移ろい行くものであって、永遠にして恒常不変なるものの徴表である」(WA. 3, 358, 20f.) という表現に表れている。また、キリストを万物の目的や中心とみなし、アウグスティヌスの「在りて在る者」と語る場合、さらに身体を魂の重荷とみて、「身体は魂を抑圧する籠であり、罪と多くの汚れとに満ちている」(WA. 3, 617, 15f.) と語っている点に認められる。

さて、新プラトン主義は汎神論であり、魂が自己のヌースの根底において一者なる神と神秘的に合一することを説いている。こうした神秘主義は歴史上多くの影響を与えているので、その影響がルターにも何らかの痕跡を残しているにしても、神と人間との質的な相違を力説するキリスト教とは本質的に異質である。この詩編講義における神の審判や神の義の主張は、神の前における罪の自覚と謙虚なる信仰を積極的に語っていて、新プラトン主義の存在論と靈魂説は全体としては妥当するとはいえない。

(2) 実存論的解釈 エーベリンクの初期ルター解釈はフンジンガーの新プラトン主義的な形而上学的二元論に基づく解釈を拒否し、霊と肉とを神の前における実存の二つの相対立する可能性として捉え直そうとしている。彼は『第一回詩編講義』には様々な対立的な表現が認められるが、それらは神に対する実存の二つの可能性であって、究極的には肉と霊と分けられる。そこにはプラトンの存在論的・二元論や純粋な精神的な内面性とが存在していないことを説き、次のように語って自説を要約している。「そこから明らかになることは事実ルターの神学的思惟が非凡なる仕方で実存的に遂行された思惟であること、そして詩編講義を支配している二元論は神と人間との間の関係に的中しているものであって、神と人間とを単純に静態的に相互に対立させるものではなく、神と人間との関係が二つの対立した在り方をもっているのを発見しているということである」<sup>(6)</sup>。したがって霊と肉との対立はグノーシス的でマニ教的な性質のものではなく、肉を身体と同一視して悪魔のわざと見ることなく、パウロ的な霊と肉との理解にしたがっているから、「存在論的で静態的な対立ではなく、同一の全体的人間における二つの実存の可能性の対立が考えられている」と彼は主張している<sup>(7)</sup>。この解釈の特徴は、ハイデガーの二つの存在様態である非本来的存在と本来的存在とに向かって遂行される、その都度の決断としての「各自性」という実存範疇に基づいた実存論的解釈といえよう<sup>(8)</sup>。

エーベリンクの解釈はルターの「霊」概念の理解においても神と人間との二つの次元が関係する神的一人間の原理としてこれを捉えようとしている。「だが圧倒的多数の事例の中で、霊は神の御霊によって照明された人間の霊である。すなわち神に基づいて達成された人間の自己理解、このような者として自己を了解している神の前での実存である」<sup>(9)</sup>。彼はルターの人間学的な表現、たとえば *Duo sunt in homine, spiritus et caro.* (WA. 4, 109, 13f.) にある「霊」概念を認めながらも、霊を神との関係として理解している場合を重視し、人間の霊と神の霊とが絡み合う神学的・人間的原

理として霊を捉えようと試みている。こうした解釈の立場はラインハルト・シュワルツやアルベルト・ブランデンブルクによっても支持され、ツアミューレンによっても継承されている。ツアミューレンでは神学的・実存論的立場が形而上学的・心理学的立場と対比され、ルターにおける形而上学的要素のみならず、一般的な人間学的要素をも否定され、実存論的にのみ理解された人間学が説かれている<sup>10)</sup>。

(3) 人間学的解釈 スティーヴン・オズメントはエーベリンクの実存論的解釈を批判し、霊的な解釈の危険は神学と人間学の次元を過度に入り込ませ明白な人間学的な意味を喪失させ、タウラーの「魂の根底」(Seelengrund)や「心情」(Gemüt)とルターの「霊」との区別が不明になるようにしている点にあると説いている。ルターの霊(spiritus)概念は魂(anima)・精神(mens)・心(cor)・良心(conscientia)と関連しており、相互的な作用関係において捉えられていて、これらの人間学的な概念によって人間の生と活動とが表明されていると言う。こうした概念は神の言葉と信仰によって聖霊の助けを受け、可能なかぎり神に近づけられているが、それ自体としては「人間としての人間」(human being qua human being)を示していると彼は主張している。さらにオズメントは人間の魂の霊的・天上的な性質はその内在的本性から導きだされておらず、つまり存在論的な状態ではなく、「魂は天上の善を追求すべきである」(WA. 3, 147, 32)という当為の命法や「内的人間は信仰によって霊的であるべきである」(WA. 4, 447, 18f.)という信仰に基づいている。したがって、魂の霊性の特質は、(a)その追求すべき目的に関係し、(b)神の約束の下に考察されており、(c)信仰によって神の言葉が受容されることに求められる、と説かれている<sup>11)</sup>。

ここに要約して紹介した三つの解釈はそれぞれ対立しているが、この初期の講義においては宗教改革的な思想が生成の途上にあつて流動的であり、発展的であるため、多様な解釈が可能であると思われる。しかし、『マグニフィカート』における神学的な「霊と肉」の二区分法と自然本性的な三区分法「霊・魂・身体」の区別と固有の領域の設定とをもってルターの完成された全体像を捉える立場に立つならば、『第一回詩編講義』に見られる区分法はそこへの発展途上にあることがあきらかであるがゆえに、ここでは神学的な「霊と肉」の二区分における霊ではなくて、哲学的な三区分法における「霊」とくに考察の対象とみなしたい。それによって霊と肉との実存的な区別の根底に神秘主義的な霊性の存在と特質とが解明されるであろう。

## (二) 「霊」概念の人間学的区分法における位置

『第一回詩編講義』における自然本性的な「霊・魂・身体」の三区分が未だ萌芽的ではあっても、それでも現に存在していることを二つの箇所から捉えてみたい。

(1) 詩編77(78) 編66節「主は敵の背中を撃ちたもうた」の講解。このテキストをルターはアレゴリカルに解釈し、「背中を撃った」というのは「主が彼らを時間的(temporalia)なものによつ

て苦しめたときである」とみなし、人間を時間と永遠とにまたがる存在として人間学的解釈を展開している。「たしかに霊 (spiritus) の背後にあるのは身体自身 (ipsum corpus) であり、前のほうにあるのは魂自身 (ipsa anima) である。……時間的なものへと向かうのはわたしたちの背後にあるもの、明らかに身体であり、永遠的なもの自身はわたしたちの前にあって、そこへ向かうのはわたしたちの前にあるもの、明らかに霊である」(WA. 3, 596, 25ff.)。また「霊」は「はらわた」(extalis) とも「最深の内蔵」(intima viscera) とも言われており、このいつも隠れている人間の本质である「自己の心の最内奥と欲求」(intima sui cordis et desyderia) が背後にある「身体」を通して自らの姿を現わす。このような内的な「霊」であるはらわたは身体を通して排泄物を出し、「害し、悪をなす意志」として現われたり、「わざに対する名声」を求めたりする (ibid., 597, 1-8)。

ここに霊・魂・身体の三区分がもちいられていて、霊と魂との区別には言及されていないが、人間はその基底を霊としてもち、その前後に魂と身体とが配置され、それぞれ永遠的なものと時間的なものに関連している。しかるに、ここでの魂と身体との関係は、新プラトン主義的な存在論によって上下の関係として捉えられていない。その関係はむしろ前後のそれであり、この構成の基底に霊が置かれ、霊がどのように関係しているかが問われている。それゆえ霊と肉という神学的な観点の基底に人間学的な三区分法が明らかに存在しているといえよう。これを図で現わせれば次のようになる。

永遠的なもの ←—魂——霊——身体→ 時間的なもの

人間の霊を導いて永遠的なものという目的に向けるのは神の霊である聖霊の働きである。しかるに霊を時間的な目的に関わらしめるのは「悪しき意志」や「わざに対する名声」であり、これが身体を通して現われる。こうして人間は時間的なものに関わっていても、人間はその本質において霊である。この霊が永遠と時間との二つの目的に関わるものとして捉えられており、しかも霊を永遠に導いているのは聖霊である。ここに人間における霊の位置が明瞭に示されている。

(2) 詩編103 (104) 編3節「天を幕のように張り、水の上におのが高所を置き」の講解では天空の上下関係で人間における三区分を捉えている。「霊とは人間の上にあるものであるが、肉は現世における人間の下なるものである (Spiritus enim superius, caro autem inferius hominis in hac vita)。こうして他ならぬ理性的人間、もしくは魂の面から見た人間は〈水と水との間の天空〉である (それは肉の知恵と霊との間に存在する)。だがもし霊の知恵に向かうならば、自己の上なる水によって覆われている」(WA. 4, 175, 14ff.)。このテキストにある三区分を要約して図解すると次のようになる。

霊(霊の知恵) = 天上的生活——魂 = 理性的人間——肉(肉の知恵) = 現世的生活

ルターは身体 (corpus) の代わりに肉 (caro) をもちい、上なる霊と下なる身体の中間に理性的な魂を置いている。人間は上下の生の領域にまたがって存在しており、現世においては肉として生きるが、上なる霊の知恵によって生きるべき存在である。しかるに現実においては霊は肉の情欲に

強くとらわれる場合が多く、元来この霊は「内的人間」(homo interior)とも呼ばれているのに、現実には「外的で古い人間」となっている。つまり「内的人間が肉に固く結びつくことは古き外的な人間にはなほだしく移住している」(ibid., 174, 5f.)。この古い人間に関わっているのが古い律法であり、「新しい律法は霊の救いと解放であり」、「内的人間は信仰の覆いと秘儀の隠れとをもって覆われている」(ibid., 20, 28f.)。こうしてキリストに属する民は霊において解放され、肉に対して死に、肉から切り離されている。彼らは上なるものを求めて、地上にあるものに関わらない。「彼は下なる肉を知らないが、それでも肉であった」(Infra enim carnem nescit, et tamen caro fuit. ibid., 175, 12f.)。このような「肉であって肉を知らない」という特徴的な生き方こそ霊的な生き方であって、ここには神学的な霊と肉の区別のみならず、それとは相違した人間学的な「肉」である「身体」の意義も明瞭に説かれている。

この二つのテキストに表現されている三区分は世俗的で時間的なものと霊的で永遠的なものに関わるように設定されている。こうした霊と肉とが向かう対象の区別は新プラトン主義的な存在論が前提となっていることを感じさせる。当時すでにルターがアウグスティヌスやクレルヴォーのベルナルの思想に親しんでいることから、新プラトン主義の影響が残っていることは十分に考えることができる。しかし、ルターの中心的関心は神と人間との人格的な関係に集中しており、神の霊の導きの下に人間の霊が永遠の生を志すというのであるから、実存的な解釈も霊と肉については十分に妥当する。とはいえ、霊と肉との神学的で実存在的な対立は霊性という人間学的で本性的な根拠に基づいて成立している。

### (三) 「霊」概念の神秘主義的考察

さて「霊」概念は伝統的な聖書概念であり、最初期のルターにおいては多くの先達の影響の下に使用されている。すでにわたしは、聖書解釈の方法として「霊と文字」の問題に関して「霊」について論じたことがあり、さらには関連する姉妹概念である「意志」「良心」「フミリタス」などとの関連においても考察したことがある<sup>12)</sup>。しかるに神秘主義との関連においては未だ考察したことがないので、ここで「霊」概念のいくつかの神秘主義的な特質を指摘してみたい。そのさいルターの思想は聖書の解釈と直接関連して展開しており、神秘的な思想も釈義上必要となった神秘主義者との関連で説かれていることに注目すべきである<sup>13)</sup>。この講義ではディオニシウス・アレオパギタ、クレルヴォーのベルナル、ジェルソンが登場している。わたしたちは最初ジェルソンをまず取り上げ、この講義全体にわたって「霊」概念を詳しく分析した後に、ベルナルとディオニシウスを扱うことにしたい。

(1) ルターと神秘主義者ジェルソンとの関係。ルターの神秘思想を考察するにあたってジェルソンの影響および彼との対比が重要と思われるので、まず、彼の基本思想を問題にしてみたい。その

こで彼の主著『神秘神学』(De Mystica Theologia)の一節を引用しておきたい。

「このようにこれらの類比を扱ったのちに、わたしたちは結局、愛が火のように同類のものを結合するか、統合する本性をもっていると主張できる。そして異質なものは同様に分離し、分割されている。しかるに霊的なものは霊的なものとの類同性、つまり類似性をもち、相互に助け合い、物的なものや地上的なものとは似ていないということが確定している。したがって人間のうちに霊的なものもしくは神的なものとして見いだされるものはすべて、生かす愛によって、地上的で物的なものから、ある仕方では分けられる。このようにして霊と魂との区別、つまり霊性と心性と感性との区別が生じ、高価なものが卑しいものから分けられている。そして神は霊であり、類似が合一の原因であるがゆえに、清められ洗われた理性的な魂がどうして神の霊に合一されるのかは明らかである。それは神に似たものとされていることが確かであるからである」<sup>14)</sup>。

ここで示されている霊性には次の六つの特質があると言えよう。第一に、(a) 神秘的合一が神と魂との間に生じているがゆえに、「神—神秘主義」(Gott-mystik)という特質が顕著に示されている。次に、(b) 合一の根拠が類同性に求められている。そこには「等しいものが等しいものによって知られる」というエンペドクレス以来のギリシア的な認識論とプロティノスの神秘主義が影響していることが認められる。(c) このプロティノスの神秘主義の特質は霊的なものと物的なものとの分離という二元論にも示されている。さらに(d) 霊性・心性・感性の区分は霊・魂・身体 of 三区分法とも関連している。加えて、(e) 霊的なものを生かすのは愛であることが説かれており、彼が「愛の神秘主義」に、したがって花嫁神秘主義の系列に立っていることが知られる。しかるに、(f) この愛の浄めが力説され、「神秘的合一」に先立って、「浄化の道」が説かれ、「ラテン的神秘主義」の特質を顕著に示している<sup>15)</sup>。

こうしたジェルソンの神秘主義と『第一回詩編講義』のルターの思想とを比較してみると、類似点と相違点とが認められる。霊的なものと物的なものとの二元論的構成はこの講義の基礎に認められ、当時彼が受けた世界観からの影響といえよう。また、その基礎にたった霊性・心性・感性の三区分はルターの詩編講義にも認められる。さらにベルナル以来説かれている「花嫁—神秘主義」でも同一の系列に立っている。しかるに「霊性」の特質はきわめて相違していることが次のような三つの対立となって現われて来る。

(a) ジェルソンの「神—神秘主義」に対するルターの「キリスト—神秘主義」。

(b) 合一の根拠としてのジェルソンの「類同性」と対極に立つルターの「非類同性」、したがって合一する両者の関係が「対応」と「逆対応」との相違となっている。

(c) 思弁的なドイツ神秘主義は情意的な愛を退けたのに対しジェルソンは神秘主義の核心を愛に置いている。同様にシュタウピッツも愛の神秘主義を説いたのに対しルターは信仰の神秘主義に既にこの詩編講義においても立っている。

(2) ジェルソンの神秘主義の影響。そこで次に詩編第23編の講解でジェルソンの名前を挙げて論



じられている箇所を考察してみよう。

「わたしたちの顔はわたしたちの精神である。つまりジェルソンによればそれは知性と情意とによって神の方に転向した魂である。……それに対しわたしたちの背中は知性と情意とによって神から背反した魂である」(WA. 3, 151, 5-10)。

魂が「知性と情意」(intellectus et affectus) といういわば全存在をもって神に転向するかそれとも背反するかという二つの可能性が人間の顔と背中によって示されている。ここでルターは知性や情意について人間学的な考察をしないで、神に向かって生きる霊的な人と神に背反した魂を神学的に考察している。つまり霊的な人は「この世の生活、習慣、活動から」(a vita, moribus et conversatione) 離れて、「内面的で隠されたもの」(interior et absconditus) に立ち返っている(ibid., 150, 20-1)。したがって霊的生活が外面的で一時的な世俗的な生活と対立し、しかもこの対立が見えるものと見えないものとの二元的対立となっている。こうして霊的人間は内的人間であり、肉と外的人間と対比されている(ibid., 13, 17)。しかし同時に内的で霊的な人間は神秘と隠れにその特質をもっている。たとえば幕屋の「奥深く」(absconditum) の講解で信仰と霊とが見えないものに関わっていると説かれている。それゆえ霊的なものは「神秘のうちにまた隠されたもののうちに」存在する(ibid., 106, 26, 30) ことになる。さらにこうした二元的な対立からなる議論は続いて語られる「一つの霊」となる神秘的な合一(unio)のモチーフにも現われている。「なぜなら時間的なものは人間を多くのものに分裂させるが、霊的なものは分裂したものを一つに集める。使徒がコリント前書で〈主に付くものは一つの霊となる〉つまり彼は霊的であり、一つであって、時間的ではない」(ibid., 151, 38-40)と語られている。

したがって、ここには新プラトン主義的な発想に由来する思想が看取され、「霊的なもの」(spiritualia)は「見えないもの」(invisibilia)とみなされ(ibid., 230-22), 信仰もそうした観点から次のように説かれている。「信仰は目に見えるものからの出口と上なる目に見えないものへの入り口とをもっている。それゆえ信仰は現われていないものの印である。だが、不信仰は見えないものからの出口であり、下に見えるものへの入り口である。つまり、霊は謙虚によって文字と肉から上に導き、不信仰は高慢によって霊から下に導く。……キリストに対する信仰と霊から逸れるとき、最高に向かって歩いているように自分には思われる。というのは自分の意見が彼らには最善に見えるからである。彼らは他の人たちから自己を分けて、何かより良いものを知っているかのように、彼らの中心から出ていく」(ibid., 498, 33-7; 499, 2-4)。それゆえ「霊から肉へ」の方向は「内から外へ」また「頂点から底辺へ」の転向と考えられている。たとえば「神から背反し、最内奥の真理と霊の光から逸れて」(ibid., 497, 31-2), 「内心から外に、霊的なものから肉的なものへ、頂点から下の最低へと逸脱する」(ibid., 498, 16-7)。また反対に「最低の文字から上なる最高の霊へ」(ibid., 22)の超越が説かれている。ここでは新プラトン主義の世界観とキリスト教とを矛盾するものとは考えず、両者を統一的に捉えてキリスト教思想を樹立していったアウグスティヌス

と同じ系列にルターが立っており、この点で彼がジェルソンの影響下にあり、彼の思想に親近性を抱いたことが認められよう。

(3) 「霊と肉」という人間学的二区分法。元来「霊と肉」という区分法は「霊（精神）と身体」という自然本性的な区分とは区別されるべきものであるが、ルターは最初この区分を自然本性的にもちいながらも、聖書の講解を通して絶えず神学的な二区分に移っている。ルターは『第一回詩編講義』の時点では未だ両者の区別を自覚していない。それゆえ詩編96編の講解では人間学的二区分「霊と肉」は初め本性的な区分として導入されながらも直ちに神学的な区分に変化していく。この変化は「神の前に」(coram Deo) という領域によって生じている。

「人間には霊と肉との二つのものが存在する (Duo sunt in homine, spiritus et caro.)。この[詩編95 (96) の6] 節の最初の行は霊に属し、次の行は肉に属する。なぜなら神の前にあることは本来魂にしたがって教会に適合しており、身体にしたがってではないから。だが、魂には知性と意志とが存在し、前者は告白によって、後者は美しさによって飾られる。前者は光によって、後者は色彩によって、前者は信仰によって、後者は愛によって、前者は知性によって、後者は情意によって飾られる。したがって告白は精神の光そのものであって、それによってわたしたちは、わたしたちが自己において何であり、神がわたしたちにおいて何であるか、またわたしたちが自己から何をもち、神から何をもつかを認識する。しかし双方の事柄の承認は二重の告白である。つまりわたしたちの悲惨と神の憐れみ、わたしたちの罪と神の恩恵、わたしたちの邪惡と神の慈しみとの告白である」(WA. 4, 109, 13-22)。

霊と肉の二元構成は最初は魂と身体の二元論的な構成であるが、やがて「神の前に」(in conspectu dei) という視点から実存的な自己認識が神と人との間で成立するようになり、そこから自己の罪性の認識が前面に出てくる。かくて「神に対しては告白と賛美、わたしたちに対しては混乱。これこそ素晴らしい事態であって、く自らを卑しめる者は高められ、自らを高める者は卑しめられる」(ルカ14・11)」と説かれ、一六の逆対応の関係が示される (ibid., 111, 1-19)。この逆対応は神が人間の考えとは反対の相において働くことから生まれている。それは次のように霊的人間の隠れとして語られている。

「神が彼らの下においては全く反対の相の下に活動したもう、こうした計画とわざとが隠されているがゆえに、おろかな人たちがそれを知らないのは不思議ではない。なぜなら、内行的に行なわれたことは別の仕方です外的に現われているからである。……見よ、霊的で内的な人々の下では神は栄光・救い・富・美・量りがたく尊い徳を創りだす。しかし、外的にはこれらは一つも現われないで、かえって万事は反対のように現われている。神は彼らを恥辱・弱さ・富の欠乏・輕蔑・不潔、否かえって死にまでも見捨てたもう」(WA. 4, 81, 26ff.)。

このような認識は聖書に照らして自己反省をすることによって獲られたものであり、心身の二元論から離れて、神の前での実存的な自己省察から生じている。したがって、この自己省察

(meditari) の働きは理性的 (rationalis) ではあっても、単なる思索とは異なり、最内奥の自己における運動である。「省察するということはもっぱら人間に固有のことである。なぜなら動物もまた想像し考えると思われるからである。だが、省察することと考えることとは相違している。したがって、省察の能力は理性的ではない。というのは、省察とは注意深く、深淵的に、熱心に考えることであり、心において沈思熟考することを本来意味しているからである。それゆえ、いわば中心において追い立てること (in medio agitare)、あるいは中心や最深部そのものにおいて動かされることである。それゆえ内心から熱心に考え、探求し、論じる人は省察している」(WA. 3, 19, 24-30)。この「最深部」(intimus) はドイツ神秘主義の「霊の根底」(Seelengrund) に近い表現であることに注意すべきである。また人間のこの深部が詩編の「腹」(sinus) という表象において捉えられ、それは「隠れ場」や「空洞」を意味し、神秘主義の「根底」に接近している。たとえば「このことは自己の手を霊的な根底と聖書の真の理解に向けて差し込むときに生じる。同様に、キリストの根底は二重であって、文字と霊、母なる処女と父なる神である」(ibid., 503, 30-2) などとも言われる。もちろんこうしたドイツ神秘主義に特有な「根底」の思想は後にタウラーから受容されているが、この種の神秘的な傾向は彼には最初から認められる。

(4) 霊と精神との関係。さらに人間学的な霊の意義を明らかにするために、わたしたちは霊と精神との関係について詩編講義のグロッサの序文を参照してみたい。この序文でルターは「わたしは霊で祈るとともに知性でも祈ろう」(I コリ 14・15) を引用して「霊」(spiritus) と「精神」(mens) との関係を論じている。霊的に詩編を歌うというのは「霊的な献身と心情」とをもって祈ることであり、霊とは「神にまで高揚させる霊」(spiritus elevandi in Deum) という作用をその本質としている。この高揚させる作用について「霊は照明している光が存在するところにまで高める」(spiritus elevat ad locum ubi est lux illuminans) ともいわれる。この光を受けて霊自らが精神を照明し、「霊は精神・心情・知性を照明する」といわれる。精神や知性は人間が本性的に所有している光、つまり「自然の光」(lumen naturale) であるのに反し、霊は超自然的な光を受容し、これによって精神や知性を照明する。こうした関係は精神と情念との関係にも及び、「だが精神が情念に場所を規定する」といわれる。(WA. 3, 11, 4-19)

ここに霊が精神に対してもっている意義は明瞭に述べられている。精神や知性は人間の高級な能力ではあっても、それ自体は「自然の光」にすぎない。それに反して「霊」こそ人間の真に偉大な部分で、神の作用を受け取る働きをしている。したがって霊の人間学的概念規定が次のようになっている。「霊は人間のより偉大な (maior), より尊い (dignior) 部分で、永遠にして不滅 (immortalis) であって、その善は真実で永遠である。それに対し肉は卑しく、すぐに枯れる乾草のようにはかない」(ibid., 49, 2-4) と。しかし、ここに示されている「不滅」という概念はギリシア的な由来のゆえに後には使用されなくなる。また「霊」と「真の人間」とは同等なものともみなされている。たとえば「これらすべては空虚である。なぜなら、霊と真の人間に何の役にも立たな

いから」(ibid., 49, 20-1)とある。したがって「霊」においてこそ「真の人間」が捉えられている。この霊的な人間においては知性も「霊的な作用」を遂行している。たとえば詩編15・5「主はわたしの相続すべき分である」の講解で「主」は「霊的なもの」(spiritualia)とみなされており(ibid., 105, 34), また主が「知性を与え給う」という講解では知性を「霊的な作用」(spiritualitas)とみなし, それは「わたしが霊的なものを味わい理解するため」(ut sapiam et intelligam, que spiritus sunt)に与えられている。それゆえ「理解」(intelligere)が「霊的な直観」(spiritualiter intueri)であると説かれる。すなわち「それらのわざを理解すること, つまり霊的に直観することが必要である。……わざは理解可能である, つまり信頼できる, もしくは信仰による霊的なものである(spiritualia per fidem)」(ibid., 155, 24-9)。

(5) 霊と信仰との同一視。さらに特徴的なことは霊が信仰と同義に解されていることである。霊と信仰は最初並列的に叙述されているが, やがて信仰が霊の不可欠な働きと考えられるようになっていく。その同一視は次のようなところに表れている。「それゆえに教会の〈奥深いところ〉とは信仰であり, あるいは同じものである霊である。というのは彼らは信仰と霊において生きているから。つまり見えないものの認識と愛において生きている」(WA. 3, 150, 27-8)。そこには霊的なものが御霊によって啓示されることが経験されている。したがって「霊的なもののうちには欲望はより少なく, 経験がいっそう大きい。なぜなら善が真正な内容があるから」(ibid., 218, 8-9)と言われる。それゆえ霊が神秘と関連しており, 「御霊は秘儀を, 詩編77のように, 神秘的で隠されたことを語る。マタイは述べている〈わたしは世界が創られたときから隠されていたことを告げる〉(マタイ13・35)と」(ibid., 89, 39-40)。したがって神の隠れと理性には不可解な霊の暗闇に対してこそ信仰が要請されている。「もしあなた〔神〕が今この明らかな文字にやどる霊を暗くされるとしたら, 信仰によってのみ捉えられるほど深くあなたのわざは気づかれず, あなたのわざは隠れている」(ibid., 548, 2-4)とある。さらに福音は「霊の完成」(perfectio spiritus)と呼ばれ, 霊的なものとして隠れており, 「福音はその純粹さと霊性(spiritualia)を表現するために, 〈火で試みられた銀〉と言われる」(ibid., 97, 17;24)と語られている。

こうして霊は信仰によって生かされて, 「生命を与える霊」(spiritus vivificans)となり, 「死せる文字」と区別され, 「霊を文字から区別することこそ実に人を神学者となすものである」(WA. 3, 12, 2-3)と説かれている。ここでの霊の新生は, 律法の下にあって恐れのうちにある「奴隷の霊」の状態から「恩恵と自由の霊」の状態に移されることを意味している(ibid., 17, 4-5)。

(6) ベルナルとの関係。先に指摘したように, 『第一回詩編講義』には全体にわたってベルナル, とくに彼の花嫁神秘主義の影響が見られる。ルターはベルナルの『雅歌の説教』(serm. 27, 12)から「霊的人間」を理想的な人間像として引用している。「教会はその天国である霊的人間(homines spirituales)をもっている。それは生命と意見において際立ち, 信仰において純粹であり, 希望において確実であり, 愛において広く, 観想において高められている」(ibid., 82, 3-4)。

またベルナールやジェルソンに説かれている花嫁神秘主義を想起させる思想を、詩編第9編の表題に関して述べている。「それは若者の神秘と神の子キリストに対して霊的な処女となることを勧めている。それゆえ信仰とは霊的な処女性であり、これによってわたしたちはキリストと婚約させられる。ちょうど主がホセア書において〈わたしは信仰においてあなたを娶る〉(ホセア2・20)と述べている通りである」(ibid., 89, 4-7)。こうした信仰によるキリストとの合一は「一つの霊」となることとして次のように語られている。「詩編は教会というペルソナにおいて全体として理解されることができる。……それに対し花婿と花嫁とは同一の声であると語られている。なぜなら、一つのからだ、一つの霊であるから」(ibid., 142, 26-8)。

しかし同じく花嫁神秘主義を説いても、ジェルソンとの相違は歴然としており、花婿のキリストと花嫁の魂との対応関係は既に指摘したように逆対応となっている。この対応は先に述べたように自己省察によって生じたとはいえ、そのように導くのは聖霊のわざである。すなわち「聖霊は第一に人間を自己の卑しさの深みに導き、すべてを直ちに平静にし静穏にする。こうして聖霊は他者に対し高慢になり、嫉妬し、怒るのを喜ばないで、ご自身がきわめて力強く、すべてに勝っていることを知らさせる」(WA. 3, 409, 2-5)。とりわけ詩編51・10の「正しい霊」についての講解が示しているように霊が神に向かわず自己に反転しているときこそ罪の状態にあることが洞察されている。「正しい霊というのは、人が霊によって生き、肉を殺すからである。しかし、彼らの霊は空しい栄光と高慢によって自己自身の方に反転し、捻れている (inflexus et curvus est is se ipsos)」(ibid., 292, 15-8)。つまり、霊の最大の悪は自己の知性や意志に向かい、神の考えと意志とが退けられるときに生まれる。「それゆえにそのような悪は霊的な事物のうち以外に場所をもっていない。なぜなら、知性と意志は元来見えないものであるから。それゆえ人が自分の義を立て神が定めた霊的事物(たとえば法、神の言葉、恩恵、救い)から背反して、自分が立てた霊的事物、たとえば自己の儀式、自己の教え、自己の考えに向かわせるのは、真昼の悪魔である。また、こうした誤りは霊的であるがゆえに、極めて容易に生じ、巧妙である」(ibid., 331, 23-9)。他方、キリストに対する花嫁の愛に生きる霊は、「霊の実り」(fructus spiritus)である「愛」(charitas)と「喜び」(gaudium)の内に歩む(ibid., 216, 23-4)。「愛の炎によって彼らは全体的に消滅され、霊に変えられて (in spiritum transmutentur)、生ける神に仕えるようになる」(ibid., 56, 24-5)。これがキリストのいう「霊に仕える」(spiritu servire)の意味である(ibid., 57, 9)。

(7) デイオニシウス・アレオパギタとの関係。詩編17編12節「神の隠れ家は暗闇である」の講解でデイオニシウス・アレオパギタの神秘思想が次のように紹介されている。

「まず第一に神は信仰のなぞと暗闇の中に住まいたもうているから。第二に神は近づきたい光の中に宿りたまい、知性は自分の光を放棄し、いっそう高いところに引き上げられないならば、神の下に到達することができないから。それゆえに福者デイオニシウスは神秘的な暗闇の中に入りゆき、否定の方法によって超越するように教えている。というのは神はこのように隠されており、理

解を超えているからである。第三にこのことは受肉の秘儀に関わって理解されうる。というのは神は彼の暗闇である人間性の内に隠されて知られずにいたもうから。ここにおいて神は見られず、ただ聞かれうるだけであった」(WA. 3, 124, 32)。

精神や知性は自然の光として与えられていても神を認識できず、霊と信仰によってのみ神に関わるべきことがこれまで説かれてきた。それゆえ神が暗闇に住まわれるというのはあくまでも知性では解明できないことを言っている。こので「ない」という否定こそディオニシウスの「否定神学」がここで挙げられている理由である。同様に「信仰のなぞ」というのもパウロの「鏡におぼろに映った」(I コリント 13・12) 状態、つまり理性によっては明らかにならない状態を指しており、このテキストでは「理解を超えている」という「超越」を意味している。この意味で「すべての思考を超えて端的に闇のなかに行かねばならないゆえに、ディオニシウスにおいては Hyper という言葉がよく使われている」(ibid., 372, 18-9)。しかるにルターの詩編解釈の特質は第三の解釈によく現われている。つまり神の隠れを受肉の秘儀に結びつけている点である。「神はその暗闇である人間性の内に隠されて知られずにいたもう」(in humanitate absconditus latet, que est tenebre eius) とあって、ここでは受肉という啓示においても隠れている逆説的な事態が隠れの内容となっている。したがってディオニシウスの認識論的な否定神学とは異質の暗闇が指摘されており、ルターの神学が『ハイデルベルク討論』で「逆説の神学」と命名される出発点が見られている。こうして結論として「神は見られず、ただ聞かれうるだけであった」とあるように、神は対象的には見られず、その言葉を人格的に聞くという基本姿勢が打ち出されてくる。こうした神の言葉であるキリストを通しての超越は「ヤコブの梯子」という象徴によって語られるようになっていく。この時期になされた説教では次のように述べられている。「神の認識に向かうすべての超越は、キリストの人性を通してそれをなす人のほかは危険である。なぜならキリストの人性はヤコブの梯子であって、そこを昇って昇っていかねばならないから」(WA 4, 647, 19-21; WA 6, 561-2; WA 57HS. 99, 1ff. 参照)。

さらに、このような否定神学は詩編講義では「脱自的神学」(extatica theologia) とも呼ばれている。というのは「荘厳なる神」は表現を超え、沈黙によってのみ賛美されるからである。そしてこの「脱自」は認識論的には「精神の脱自」(extasis mentis) としての「精神の最も純粋な照明」(purissima illuminatio mentis) によって成立する (WA 3, 171, 24) にしても、詩編 115 編の講解で詳述されるように信仰の「拉致」(raptus) 体験において説かれている。否定神学もこの観点から次のように肯定されている。「そしてこの否定神学は討論や多弁によって扱われることはできないのであって、精神の最高の閑暇と沈黙において、ちょうど拉致と脱自におけるように扱わねばならない。またこのことが真の神学者を創りだす。だがこのような神学者にどの大学も栄冠を与えず、ただ聖霊のみがそれを授ける」(ibid., 372, 23-5)。

こうしてルターは「拉致と脱自」(raptus et extasis) においてキリスト教的な神秘的体験を捉え

ようになっている。だが、私は『第一回詩編講解』における拉致および脱自の体験についてはすでに他の論文で詳しく論じているので、ここでは省略する<sup>16)</sup>。

#### (四) 『ローマ書講義』における「霊」概念と聖霊との関係

初期のルターの思想は聖書講解とともに展開もしくは生成してきており、聖書のテキストの解釈においてその用語の解説とともに表明されている。それゆえ詩編からローマ書に移ると、パウロの神学思想の決定的影響の下に解釈と思索とが行なわれるがゆえに、詩編のように自由な解釈の入る余地が少なくなっている。そのため神秘主義は全く影を潜めてしまうように思われやすい。しかし、「霊」についてのルターの完成された思想を『マグニフィカート』(1520-1)において捉え、そこにいたる発展過程として初期の聖書講解を解明するという方法に立つならば、『ローマ書講義』(1515-6)においてもすでに解明したような詩編講義における神秘思想の継続が認められる。では、わたしたちが『第一回詩編講義』でとくに考察した「霊」概念はどのように理解すべきであろうか。ここでは「霊」概念の本性的な区分法には立ち入らず、霊と聖霊との関係という点に絞って考察してみたい<sup>17)</sup>。

(1) まず、注目に値することは、「霊」は「内的人間」を意味し(WA 56, 70, 4-5; 76, 18-9; 78, 2-3; 346, 1)、聖霊との関連で考察されている点である。内的人間という概念も聖書的、神学的な意味とプラトンの、哲学的な意味とをもった両義的概念であるが、この講解では主に聖書的・神学的な意味でもちいられている。それは霊が聖霊との密接な関連で次のように語られていることから明瞭である。「ここでは霊が本来、内的な人間という意味で受け取られており、……「霊」すなわち、内的な人間は、聖霊をもたないかぎり、存在しない。……霊はよい実をもたらずよい木のような、内的人間のこと……と受け取られるべきである」(ibid., 76, 18-22)。また、このことは「霊」が「神の前にあるような人間」(ibid., 234, 23-5)とも、「新しい人」(ibid., 76, 16)とも同一視されていることから明らかである。さらに、神の霊が人間の霊に「内住」することについても語られている。たとえば、「内住することによって新しい人を造る神の霊」とか「あなたがたの霊を生かして永遠のいのちに至らせた内住のゆえに」(ibid., 76, 16)といった表現がとられている。

したがって、「内的人間」としての「霊」と聖霊としての「神の霊」との区別のうえに立った積極的な関連が聖書的、神学的に解明されているといえよう。

(2) このように「霊」は「内的・神の前にある・新しい人間」を意味しているのに、「霊」(spiritus)が「神の霊」や「聖霊」を意味する場合が散見される。たとえば「霊から、神から他なる創造物へと生まれた者は」(ibid., 75, 14)とか「すべての被造物とわれわれ自身と霊とが聖徒のために呻くと」(ibid., 83, 4-5)などと語られている。さらに霊が内的人間を明らかに指しているときでも、同じ言葉「霊」で神の霊を意味しているのかそれとも人間の霊を意味しているのか不明

な場合がある。それはこう言われているときである。「見たまえ。パウロは自分が内的人間 (interior homo) をもっていると明らかに語っている。だが、それは霊的なもの (spiritualis) に他ならない。なぜなら、霊がないと (sine spiritu) 人間の全体 (totus homo) は古く外的であるから」(ibid., 345, 30ff.)。ここでは「内的人間」が「霊的なもの」と言われているのであるから、この文章の終わりにある「霊」の意味は人間の内なる霊を指すものと理解されるが、同時に神の霊がなければ人間は「霊」となり得ないがゆえに、「神の霊」を意味するとも考えられる。いずれにしてもここでの霊は一義的に明瞭とは言えないがゆえに、概念上の混乱を引き起こしかねない。

(3) 次に、ローマ書第八章の「霊の呻き」の理解が重要な意義をもってきている。生まれながらの人間は神の律法を遵守できず、罪を自覚し、苦悩のうちに絶望の苦難に陥るのである。こうした試練の内であって聖霊はともに呻いて神に執り成すとパウロは説いている。それゆえ人はまず、霊的な新生を懇願しなければならない。「だから、まず恩恵が嘆願されねばならない。こうして人間が霊において変えられ、心が晴れやかになり、意欲的にすべてのことを意志し、奴隸的な恐れや子供っぽい欲求によらず、自由で男らしい精神で行なうことができる。ただし、これを行なうのはただ霊だけである」(WA 56, 336, 14-7)。その結果「律法にとって不可能なことも霊にとっては可能となる。霊において律法は可能なものとして確立され、認められ、立てられる」(ibid., 74, 18-9)。しかるに、試練の中では人間は自力で霊の変化を引き起こすことはできないがゆえに、この変化は聖霊のわざにのみ求められる。したがって「霊自身のとりなし」、つまり「霊自身がすべてにおいて聖徒たちとともに働く」必要がある (ibid., 83, 4-5)。つまり「御霊がわたしたちの弱きを助け給うことがわたしたちに必要である」(ibid., 378, 15-6)。この嘆願と必要に応じて聖霊は「隠された呻きをもって」(ibid., 83, 20)、人間の心に臨み、「キリストの功績をもって注入された霊」(ibid., 75, 6) を授ける。だから、「聖霊のみが愛によって与える意欲」(ibid., 345, 6-8) 「極めて自由な意志で行為することができるようになる」(ibid., 338, 9-10)。このような心の在り方は「聖霊から発し、愛によるものであって、……これがないと律法や義を愛することは不可能である」(ibid., 346, 5-7)。

試練にあって人間の霊はその無力と空しさを自覚し、聖霊の力によって肉から霊へと変化して、霊的人間が誕生する。「これは以前述べたよりもいっそう明瞭に霊的な人間を指示している。彼は呻き、悲しみ、そして救われることを求めているから。しかし、霊的でないなら、だれでも自分が不幸であると主張しないことは確かである。完全な自己認識は完全な謙虚であり、完全な謙虚はしかし完全な知恵であり、完全な知恵は完全な霊性である」(ibid., 346, 17-21)。

(4) こうした完全な霊性に到達することは現世においては希望の下にあって、現実には霊と肉との戦いのなかに置かれている。イエスでさえも神の子であることは「聖化の霊によって起こった」(ibid., 168, 8-9) のである。そこには神の力と人間の力との違いが見られる。つまり「人間の力とは、それによって人間が肉にしたがい力を得、健康であり、それによって人間が肉のものであること



を行なうことができるようになる力である。しかし、神はご自身の力を与えるために、キリストの十字架によって、この〔人間の〕力を完全に空しいものとされた。この〔神の〕力によってこそ、霊は強くなり、救われ、霊のものであることを行なうことができるようになる」(ibid., 170, 7-12)。そうすると二つの力が人間の内部で争い拮抗していることになる。つまり、「同一人格が霊であり、肉である」(ibid., 342, 34)。「同じひとりの人間が全体としては肉と霊から成っているから、したがって彼は、互いに矛盾する彼の諸部分からできている二方面を人間全体に当てているのである。そこでこのように、同一の人間が霊的であって肉的、義しくあって罪人、善であって悪しくあるという諸特質の交流 (communio Ideomatum) となるのである」(ibid., 343, 16-8)。

(5) 霊の本性についての考察はこの講義には一箇所にしか出てきていない(WA 56, 476, 1ff.)。しかし、霊・魂・身体という三区分法における霊の意義については暗黙のうちに認められているように思われる。たとえば「もしも霊が光のうちにないとしたら、彼は肉の悪が自分に付着しているのが分からないし、呻くこともないであろう。それは世俗のなかに溺れている高慢な人たちの下で明らかである」(ibid., 345, 27-8)と語られている。霊は本性的に神の言葉や永遠の光に向かっていて。そしてこの言葉とか光を受容してさまざまな判断を理性によって行なっている。それゆえ「神の霊がその人の内になれば、だれも神について正しく考えることはできない。神の霊がないときには、神の義についてであれ、神のあわれみについてであれ、自分自身につてであれ、他人についてであれ、誤って語ったり、判断したりする。神の霊がわたしたちの霊にあかしてくださるはずだからである」(ibid., 186, 1-5)と語られている。同様のことは良心の行なう道徳的判断についても「聖霊なしには良心は欺きうるし、欺かれうるからである」(ibid., 88, 3)と言われている。こうして霊も良心もその判断の源を超越的な光にもっていることが知られ、前章の4節で考察した霊と精神との関連が継承されていることが明瞭となっている。

## (五) 『マグニフィカート』における「霊」概念

これまで人間学的に解明してきた初期ルターの「霊」概念は『マグニフィカート』(Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt, 1520-1)において完成した内容と表現にまで到達している。ここではまず、霊性の作用を感性や理性から区別して人間学的に明確に説いているテキストを紹介しておこう。彼は人間の自然本性を「霊・魂・身体」に区分し、次のように語っている。

「第一の部分である霊 (geist) 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 (hauß) 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 (seele) 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、身体を通して活動する働きのうちにある。……そしてその技術は理解しがたい事物を把握すること

ではなく、理性 (vornunft) が認識し推量しうるものを把握することである。したがってここでは理性がこの家の光である。そして霊がより高い光である信仰により照明し、この理性の光を統制しないならば、理性は誤謬なしにあることは決してありえない。なぜなら、理性は神的事物を扱うには余りに無力であるから。……第三の部分は身体 (leip) 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」(CL 2, 139, 28-140, 11)<sup>109</sup>。

このテキストを続いて語られている他の比喩をも参照して整理すると次のようになる。

人 間	機 能	対 象	神殿の比喩	他の三肢構造
霊	信仰の作用	不可視的永遠の事物 神の言葉	至聖所	精神, 精神の高み
魂	理性の作用	存在の理解できる法則	聖所	理性
身体	感性の作用	可視的対象	前庭	感覚

ルターがこの講解において「霊」の作用として捉えている特徴を次に列挙してみたい。

(1) 霊の作用は自然的な能力である理性の力を超えている。「霊とは何であるかということを、つまり理解しがたいものを、信仰によって把握するものであることをこれまで考察してきた」(CL 2, 144, 26-7)。ここにある「理解しがたいもの」とは理性によっては把握できないものであり、理性は感覚とともに魂の作用に属している。したがって霊と理性および感覚はその作用において区別されている。「というのは、神は信仰においてのみ知られるであろうし、また知られねばならないから。こうして感覚と理性とはその目を閉じねばならない」(ibid., 171)。

(2) 霊はこうした領域よりもさらに深い「心の奥底」(tieffes hertzen) に位置づけられる。それはドイツ神秘主義と同様「奥底」(grund) であり、「真の正しい根底」(rechte ware grund) であって (CL 2, 146, 32; 151, 17)、それは「深み」(die tieffe) とともに「無」(nichtigkeit) とも呼ばれる (ibid., 148, 22; 37)。この霊は「心」(hertz) とともに「心情」(gemut) と同義語であり、さらに「精神」(synn) とともに同一視されている。またこの霊は「霊すなわち内においてどのように処するかによって」とあるように (ibid., 177, 2-3)。「人間の振る舞い」としての「実存」をも意味している。

(3) 霊と信仰とは等しい働きをしている。したがって「信じる霊」(der glewbige geist) とともに「霊の信仰」(glawben des geists) とも言われる (CL 2, 141, 20-1)。信仰はここでも人格的な信頼であって、一般的に「見ることも経験することもない」ものに関わり、救い主に対する「固い信頼」(fester zuuorsicht) を意味している (ibid., 144, 28)。この霊は信仰によって高揚する。「ただ信仰によってのみ高く挙げられた霊である」(ibid., 146, 33-4)。こうした神に向かって高揚した「信じる霊だけがいったいを所有する」のであるが、信仰は本質において意志の行為ではなく、霊の受動作用、つまり「神によって捉えられること」である。それゆえ「彼女 [マリア] は全く神に

捉えられ (vorzuckt), 神の恵み深いみ旨によって, 高く揚げられる (empor erhebūg) のを感じた」(ibid., 142, 40) と語られている。

(4) 信じる霊は正しく神を愛し, 自己のものを求めず, したがって聖い, 純粋な, 高貴な性質に変えられているのに対し, 不信仰な霊は自己愛によって汚染されている汚れた霊である。「すべては霊の信仰にかかっている。…霊が守られているとき, 魂もからだもまた過ちや邪悪な行為に陥らないことができる。しかし, 他面, 霊が信仰を失ったとき, その魂と全生活は, たとえどのような良い目的と意図とをもっていたとしても, 不正と過誤に陥らざるをえない」(CL 2, 141, 21-7)。それゆえにまず第一に神が霊を守り, 次にからだを守ることが肝要となる。

(5) しかるに霊的に貧しい霊のみが真に正しい霊である。自らを価値ある者とは考えず, 「軽んじられ, 見捨てられ, 卑しい存在, あるいは境涯こそ謙虚に他ならない。それは貧しく, 病んでおり, 飢え, 渇き, 捕わられており, 苦しんでいる, 死に瀕する人々である」(ibid. 173, 16-9)。こうした無一物となった, 裸の霊こそ神に対し純粋に受動的になっていて, これが信仰の状態である。こうした存在に対してこそ神は恩恵をもって顧みたまう。「純粋な本来の神のみわざは, 何人も彼とともに働かず, ただ神のみが働かねばならない。それはわたしたちが無力となり, わたしたちの正義や意見が圧迫され, わたしたちの中に神の力を受けるときに生じる」(ibid.). したがって霊と神との信仰の関係は逆対応の関係となっている。このような関係においてこそ無から有を創造する聖霊のわざが経験される。「この経験において聖霊はご自身の学校におけるように教育したもう」(ibid., 136, 2-3)。霊はここでは純粋な受動性としての信仰を意味している。

## (六) ルターにおける霊性の特質

終わりに, このルターの霊および霊性の理解とアウグスティヌスおよびエックハルトとタウラーの「魂の根底」との比較によって考察し, その特質を捉えてみたい。

(1) アウグスティヌスの霊性との比較。アウグスティヌスは『創世記注解』第12巻で「霊」について詳細に論じているが, そこでの霊の作用は感性によって与えられる表象を記憶に留める働きで, 表象の像を形成する作用として考察している<sup>(19)</sup>。それゆえこれまで考察してきた関連で言えば, 神に向かう心の運動として「内面性の命法」と「不安な心」とをここでは扱うべきである。

この内面性の命法は聖なるもの(神)へ向かったの超越をめざすもので, 自己の内面たる精神への超越と精神を超える聖なる神への超越との二重の作用から成っている。自己の内面への超越は「外に出ていこうとするな。汝自身に帰れ。内的人間の内に真理は宿っている」<sup>(20)</sup>という言葉で示される。そのさい「外に」とは自己の面前に広がっている世界の全体である。世界の外的現象は感覚を通して知覚の対象となっている。しかるに感覚はど人を欺くものはない。感覚ではなく理性の作用によってこそ世界は認識される。そこで, 理性の認識対象である真理が宿っている, 精神の領域

に立ち帰らなければならない。これが第一の命法の説いているところである。ところが、人間の精神は残念ながら有限で、誤謬を犯すことを免れていない。そこで、第二命法が第一のそれに続いて「そしてもし汝の本性が可変的であるのを見いだすなら、汝自身を超越せよ」と告げられる。この場合の「汝」というのは「理性的魂」の作用であって、「理性」を超える上位の機能は「知性」(intellectus) もしくは「直観知」(intelligentia) と言われている。これらの認識機能は通常の理性能力をも超越しているため、宗教的な霊性を指しているといえよう。霊性に固有な運動はこのような「外から内へ、内から上へ」という二重の超越の道をとっている。

アウグスティヌスの霊性は『告白』冒頭のことばによっても特徴づけられている。つまり「あなたは私たちをあなたに向けて造りたまひ、あなたのうちに憩うまで、私たちの心は不安に駆られる」とある。そこには人間の現状が悲惨な堕落した状態にあつて、心は不安に満ちてはいても、「あなたは私たちをあなたに向けて (ad te) 造りたまうた」<sup>(21)</sup>という神への対向性をもった存在こそ人間の霊性に他ならない。このように被造物に創造の初めから与えられている根源的な対向性は「あなたのうちに (in te) 憩うまで」安きを得ない宗教的な特質を備えている。

こうしてみるとアウグスティヌスの霊性がきわめて知性的な特質をもち、神の直観において至福の生を求めていることがわかる。それに対してルターの霊性は人間に備わっている宗教心である点では同質であっても、神よりもキリストに関わっている。したがって両者ともに心や霊が神の語りかけを聞いて信ずることを出発点としている点で共通しているが、前者においては永遠に超越者である神に向かって絶えず探求する理想主義的な傾向が認められるのに対し、後者は神から人間に関わってくるキリストとの関係にとどまり続ける現実主義を特質としている。プレンターはこれをアウグスティヌス的な「カリタスの理想主義」に対する「啓示の現実主義」と呼んでいる<sup>(22)</sup>。したがってルターは義認論においてもアウグスティヌスに多くを負っているながらも、同じく義認といっても「成義」(Gerechtmachung) と「宣義」(Rechtfertigung) との相違を強調し、前者の傾向の強かったアウグスティヌスに対立し、後者の立場をより優れたものとみなしている<sup>(23)</sup>。つまりルターは理想主義的要素の多かったアウグスティヌスに対して、いっそう現実主義的に人間を捉え、「信仰によるのみ」(sola fide) と「キリストのみ」(solus Christus) に徹底している。その結果、霊性は信仰と同一視され、こうした霊性に基づく神秘主義は本質的に徹底した「信仰神秘主義」および「キリスト神秘主義」の特質を備えもつことになる。

(2) エックハルトとタウラーの「魂の根底」との関連。両者の「魂の根底」の学説に関しては他の箇所でも既に論じているので<sup>(24)</sup>、ここでは省略するが、この概念が『ローマ書講義』の間にタウラーを読み、やがてドイツ語の著作に「根底」(Grund) 概念が導入されて来ている。そのことは『七つの悔い改めの詩編講解』において明瞭に看取され、『マグニフィカート』でも影響の跡を残しているにしても、既に論じたようにそれは「霊」(spiritus) 概念に置き換えられている。こうして特殊な神秘主義的用語がキリスト教の一般的な概念に移行し、神秘主義が大衆化するにいたってい

る<sup>25)</sup>。しかも霊における「キリストとの一致」(conformitas Christi)が「一つの霊」(unus spiritus)となる「神秘的合一」(unio mystica)として説かれるにいたっている。そのさい、霊は魂に属する一つの作用として捉えられ、実体的には魂と同一でありながらも、作用において異なるがゆえに、神の言葉に応答する信仰の働きと同一視されながらも、神の言葉が内住する場所という「出会いの場」を意味するようになっている。こうした空間的表象は人間における霊性を際立たせるために優れた意義をもっていると考えられる。ここから「霊・魂・身体」の人間学的三区分法が明瞭に説かれるにいたっている。

(3) 鈴木大拙における霊性の逆対応と即非の論理との関係。こうしたルター的な霊性は日本宗教史において、とくに鎌倉時代に頂点に到達している霊性とどのような関連をもっているのであろうか。ルターと親鸞との比較研究がこれに答えるために要請されてくるが、ここでは鈴木大拙『日本の霊性』だけを簡単に問題にしてみたい。彼は言う、「真宗の中に含まれていて、一般の日本人の心に食い入る力をもっているものは何かと言うに、純粹他力と大悲力とである。霊性の扉はここに開ける。浄土教の終局はここになければならぬ。真宗はこれを十分に捉えたので、庶民的なものになり能うたのである。浄土教が教える〈浄土〉よりも、その絶対他力のところに、この教の本質がある」と。このような霊性と信仰との関連はルターにおいても同様である。さらに神人の逆対応でも両者は一致している。たとえば信仰は絶対他力として力説され、親鸞の『歎異抄』の次の言葉に端的に示されている。「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。しかるを、世のひとつねにいはく、悪人なをもて往生す、いかにいはんや善人をやと。この条、一旦[一応]そのいはれあるににたれども、本願他力の意趣にそむけり」。この悪人正機説は霊性的思考である。そこには因果応報的思考は否定されて、悪のゆえに善が報われるという「逆対応」の関係と「即非」の論理が説かれている<sup>26)</sup>。しかるにルターがイエス・キリストという歴史的人格との事実的な関係に最後までとどまったのに対し、仏教には歴史的人格との関係は欠如している<sup>27)</sup>。

## 注

- (1) 拙著『近代自由思想の源流』(創文社)第3章、第1節「アウグスティヌス『文字と霊』の受容過程」203-223頁参照。
- (2) 『第一回詩編講義』の神秘思想について「シュウタウツピツとルターの神秘思想」(『基督教学研究』京都大学基督教学研究室 第10巻)31-4, 41-50頁参照。
- (3) 拙著『ルターの人間学』(創文社)20-3頁にわたって「人間」についての三つの解釈を挙げておいたが、この点は同時に「霊」の解釈にも妥当するので、ここでは更に詳しくこの解釈に加筆し、ところによっては修正しておいた。
- (4) A. W. Hunzinger, Lutherstudien, Erstes Heft, Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513-16, S. 7.
- (5) A. W. Hunzinger, op. cit., S. 18.
- (6) G. Ebeling, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, in; Lutherstudien Bd. 1, S. 27.
- (7) G. Ebeling, op. cit., S. 27.

- (8) 「各自性」(Jemeinigkeit) とはその都度自己自身であるかないかを決断的に選び取っていく実存の根本的特質である。ハイデガー『存在と時間』第9節参照。
- (9) G. Ebeling, op. cit., S. 39.
- (10) R. Schwarz, Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther, 1962; A. Brandenburg, Gericht und Evangelium. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung, 1960; K. H. Zur Mühlen, Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik, 1972.
- (11) S. E. Ozment, Homo Spiritualis, A comparative Study of the Anthropology of J. Tauler, J. Gerson, M. Luther in the context of their theological Thought, p. 143.
- (12) 『第一回詩編講義』における「意志」に関しては『近代自由思想の源流』(前出) 第3章第2節の1「『第一回詩編講義』の意志論」を、「良心」に関しては『ルターの人間学』(前出) 第二部第3章第3節「『第一回詩編講義』における良心概念」を、「フミリタス」に関しては『ルターの人間学』第一部第4節「ルターのフミリタス概念の特質と宗教改革の人間学の成立」をそれぞれ参照されたい。
- (13) H. A. Oberman, Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik, in; Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, 1966 S. 45はルターの神秘思想の特質として「積義的神秘主義」を挙げている。
- (14) Gerson, De Mystica Theologia, ed. Andre Combes, 1958, p. 100-1.
- (15) ラテン的神秘主義に関してはE. Vogelsang, Luther und die Mystik, Luther-Jahrbuch, 1937, S. 38-41を参照。そこでは「ローマ的神秘主義」と呼ばれているが、それを代表する神秘主義者はボナヴェントウラである。なお、ジェルソン自身はこうした特徴とともにルターも認めているようにドイツ神秘主義にも繋がる要素をもっている。この点に関してH. A. Oberman, op. cit., S. 32ff. のヴォゲルザンクに対する批判をも参照。
- (16) 拙論「ルターとシュタウピッツの神秘思想」(前出) 第6章「初期ルターの神秘的体験」41-50頁参照。
- (17) 『ローマ書講義』における「霊・魂・身体」という自然本性的な区分に関しては拙論「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』日本ルター学会編 第六巻1991/2) 17頁参照。
- (18) このテキストの詳細な説明については拙著『ルターの人間学』(前出) 35-40頁を参照されたい。
- (19) この点に関して拙著『アウグスティヌスの人間学』(創文社) 105-6頁参照。
- (20) De vera religione, 39, 72.
- (21) Confessiones, I, 1, 1.
- (22) R. Prenter, Spiritus Creator, transl. by J. M. Jensen, 1953, p. 24.
- (23) 拙著『近代自由思想の源流』(前出) 218-9頁参照。
- (24) 拙論「ルターとドイツ神秘主義——Grund学説の受容過程の研究」(前出) 第1章「エックハルトとタウラーのGrund学説」3-9頁参照。
- (25) H. A. Oberman, Die Bedeutung der Mystik von Meister Eckhart bis Martin Luther, 1986は、その第5章でジェルソンの神秘主義が神秘主義の大衆化を起こし、それがルターに及んでいると説いている。
- (26) ルターと親鸞との霊性上の比較に関して拙著『聖なるものの現象学』(世界思想社) 159-69頁参照。
- (27) P. Althaus, Die christliche Wahrheit, 1952, S. 37ff.