

<b>Title</b>	ルターと中世神秘主義の伝統
<b>Author(s)</b>	金子, 晴勇
<b>Citation</b>	聖学院大学論叢, 9(1): 15-51
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=640">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=640</a>
<b>Rights</b>	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

# ルターと中世神秘主義の伝統

金子 晴 勇

Martin Luther and the Tradition of Medieval Mysticism

Haruo KANEKO

The sixteenth century religious reformer Martin Luther began to construct his new theology by criticizing Scholastic theology under the influence of mysticism. This influence must be traced back to his relationship with traditional medieval mysticisms. This study seeks to clarify an internal, subjective element in his theological thought.

Previous Luther-studies have paid close attention to external, objective elements, indicated by such well-known phrases as “Christus pro nobis,” “institia aliena,” and “Verbum externum.” But for some reason the subjective, or mystical, element in Luther’s thought has been practically ignored. It is true that he rejected all attempts that did not have Christ at the center. Yet he did not neglect the personal, non-rational aspects of faith. It is a unique characteristic of his theology that objective and subjective elements are reconciled and organically interwoven. We clarify this characteristic by tracing his encounter with the medieval tradition of “theologia mystica,” especially the concept of “unio mystica” with Christ.

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

1. Fundamental characteristics of the medieval mysticisms
2. The theologia mystica of Dionysius the Areopagite and Luther’s criticism thereof
3. Bernard of Clairvaux and his relation to Luther
4. Bonaventura and his relation to Luther
5. The possibility of comparison between Meister Eckhart and Luther
6. Tauler and Luther
7. The Theologia Germanica and Luther

---

**Key words;** Luther, German Mysticism, Medieval Age

## はじめに

青年時代のルターは修学途上において、つまり大学教育においても修道院の神学教育においてもオッカムやビールなどの後期スコラ神学によって多大の影響を受けてはいる。この影響によって提示された教義学的な課題に巻き込まれながら彼の求道生活が展開しているが、彼自身の心情的傾向とか生活感情においては中世に開花した神秘主義にいつそう近かったといえよう。それゆえ彼の新しい神学思想は、スコラ神学によって示された課題を神秘主義の心情的な導きと援助によって克服していくことになった。わたしは後期スコラ神学とルターとの関連についてはこれまで扱ってきているので<sup>(1)</sup>、今回は中世神秘主義とルターとの関連を問題にしてみたい。しかし、本論では15世紀の神秘主義者であるジェルソンやビールとの関係については別のところで論じることになっているので触れていない。

13世紀後半に活躍した中世のスコラ神学の最大の思想家であるトマス・アクイナスとボナヴェントゥラのことを考えても明瞭のように、スコラ学者と神秘主義者とは、思想傾向はたしかに全く異なっても、本質においては両者は相反することなく、両立し得るものであった。スコラ学が客観的知識に立つ体系を意図し、世界観的色彩が濃厚であったのに対し、神秘神学は主体的な生活に立脚し、世界を超越した神との心における触合いと一致とを求めていた。しかるに両者は根底において統一的に理解されるべきものであって、中世思想の特質は、スコラ学的概念体系に見事に表現されているばかりでなく、同時に神秘主義の霊性によっても提示されているがゆえに、両者の統一に求められなければならない。

神秘主義の思想的特質は様々な視点から考察できるが、ここでは「神秘的合一」(unio mystica)といわれる経験に限定して捉えるべく試みてみたい<sup>(3)</sup>。もちろん、だれでも原則的には神秘的経験をもちことができるとしても、この合一(ユニオ)の経験に到達したと公的に教会で認められた神秘家は中世においてもその数においてはきわめて少なかった。神秘家は信仰の敬虔の高みに、地上で到達し得る最高の宗教的な目標に到達していると一般に信じられていた。したがって「神秘主義」(Mystik)というのは本質的には神秘家の経験を、つまり神秘的合一の経験とそこにいたる途上での信仰や経験をあらわす概念である。それに対し中世で盛んになった「神秘神学」(theologia mystica)というのは、後述するように、神秘家の経験を解釈し、理論的に考察して、その意義を解明したり、またそこにいたる通常の道程とか霊の歩みを把握したり、さらに真の神秘主義と偽りのそれとを区別しようとする試みであるといえよう。事実、ヨーロッパ中世には神秘主義と神秘神学とがともに存在しており、少数の神秘家と神秘的経験を学問的に研究する多くの学者とが輩出している<sup>(2)</sup>。

ルターは直接神秘家もしくは神秘主義者と出会い、その影響を受けているわけではないが、シュ

タウピッツのような神秘的傾向の強い神学者の指導を受けているのみならず、様々な神秘神学から多くの影響を受けている。本論文はルターの神秘思想を直接問題とするのではなく、彼が修学時代にどのような影響を神秘神学から受けているかを歴史的に解明しようとする一つの試論である。

## (一) 中世神秘主義の基本的特質

ヨーロッパ中世には様々な形態の神秘主義が誕生し、その特質をここで簡略に論じることはもとより不可能であるが、ルターとの関連に限定して類型的な区別や大まかな特質を指摘することはできよう。そこで(1)神秘主義の類型上の区別、(2)神秘神学の流れ、(3)神秘的な合一体験を表わす基本概念に関して中世神秘主義の特質を指摘しておきたい。

### (1) 神秘主義の類型的区別

フォーゲルザンクが指摘して以来、ルターと神秘主義との関連では神秘主義自体に類型的な区別をすることが一般に行なわれている。こうした類型化の試みにはオーバーマンの批判もあって問題があると感じられるとはいえ、それでも重要な仮説として意味があると思われる<sup>(4)</sup>。類型化はギリシアの類型・ラテン(ローマ)的類型・ドイツ的類型とに分けられている。それらの類型の代表としてはディオニシウス・アレオパギタ、ベルナルとボナヴェントゥラ、ドイツ神秘主義があげられている。ルターに密接に関わってくる中世後期になると、神秘主義にはラテン的神秘主義とドイツ神秘主義という二つの対立する基本的類型が認められる。

ラテン的な神秘主義の伝統はシトー会やフランシスコ会の土壌において生まれきた神秘主義であって、修道院的な敬虔に立脚しながらもギリシア的神秘主義を代表するディオニシウス・アレオパギタの神秘神学を受容しており、したがって神学的には両者を折衷する立場となっている。このラテン的な類型は主体的で人格的な傾向を示しており、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とを一致させ、両者が同形となる仕方で「神秘的合一」を人格的に捉えている。こうしたキリスト中心的神秘主義はカトリック教会の教義と合致しており、教会ではきわめて評判がよかった。クレルヴォーのベルナルとボナヴェントゥラがこの立場の代表である。

これに対しドミニコ会の中から生まれきたドイツ神秘主義は14世紀のエックハルトによって創始されたのであるが、スコトゥスのトマス批判によって打撃を受けたドミニコ会を新プラトン主義によって再建しようとした試みであった<sup>(5)</sup>。この伝統においては意志や実践的な敬虔よりも知性に関心を向け、神を知性的に観照することが強調された。そのため「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的な傾向が顕著になってきている。このよ

うに神中心的ではあっても、その本質において汎神論的に傾いているとみなされたドイツ神秘主義は、当時のカトリック教会によって非正統的であると判断され、やがて異端の嫌疑がかけられるようになった。しかるにエックハルトからタウラーが出て、汎神論的な表象がキリスト教的な表象に改められ、ドイツ神秘主義は正統的なキリスト教に近づけられた。ルターは、後述するように、初期の著作『ローマ書講義』を準備していた頃にタウラーの思想に触れ、また同じ傾向の書『ドイツ神学』を発見し、ドイツ神秘主義に共鳴するようになり、多大な影響を受けている。

このような二つの大きな流れが中世の神秘主義に認められるのであるが、両者に共通な宗教的で精神的な風土がドイツには古くから存在していることを認めないわけにはいかない。つまり中世盛期の修道院改革運動を起こしたラディカルなキリスト信仰、たとえば「無一物のキリストに無一物になって従う」(nudus nudum Christum sequens) というスローガン、また絶対的な清貧の理念、さらに平信徒に広く行き渡っていた敬虔と信心などが神秘主義の背景にあって、これが内面化されて、現世否定と自己否定の態度を生みだしているといえよう<sup>(6)</sup>。

## (2) 神秘神学の流れ

中世神秘主義で次の特質として考えられるものは、信仰によって告白された神やキリストが現実を経験されるというラディカルな確信である。新約聖書のキリストは歴史的事実であって、それに対する信仰は客観的な「歴史的信仰」(fides historica) であっても、キリストに主体的に直接触れているものではない。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。一般的にいて前者は fides quae creditur といわれる信仰の客観的側面を、後者は fides qua creditur といわれる信仰の主体的側面を言い表わしている。もちろん後者は前者を補完するものであり、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ないとしても、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、実際、歴史的啓示の事実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。

こうした経験を背景にして生まれてくる一つの神学形態が神秘神学である。この神学の特質は『神秘神学』という一連の著作の歴史から捉えることができる。『神秘神学』を著したディオニシウス・アレオパギタやボナヴェントゥラさらにジェルソンたちは神秘神学を象徴神学と教義神学から区別してその特質を述べている。たとえばボナヴェントゥラは『魂の神への道程』の中で神学の三様の方法について触れ、象徴的・本来的・神秘的方法を説明し、「それは我々が、象徴的神学によって感覚的なるものを正しく用い、本来的神学によって叡知的なるものを正しく用い、神秘的神学によって精神を超えた脱我の域にまで連れ行かれるためである」と述べている<sup>(7)</sup>。またジェルソンはディオニシウス・アレオパギタにしたがって「神学の三つの形態、つまり本来的神学・象徴神

学・神秘神学について」(De triplici theologia, scilicet propria, symbolica et mystica) 考察している。それによると「象徴神学」が世界についての感覚的な経験と形状をもちいて比喩的に神を考察しており、「本来の神学」すなわち「教義神学」が聖書や教会の伝統に基づいてドグマ的に論じているのに、「神秘神学」は通常感覚や推論では到達しがたい領域に入って行って、人間の能力を超えた経験において神の知識を得ようとしている<sup>(8)</sup>。

神秘神学を形成している能力は通常理性や意志よりもいっそう高度な作用であって、ドイツ神秘主義においては「魂の根底」(Seelengrund) という述語によって捉えられている。このような魂の深みにみられる神を受容する能力は中世においては人間における神的な力として *scintilla animae, synteresis* として説かれてきている<sup>(9)</sup>。この能力は人間学の伝統的な区分法によれば「霊・魂・身体」(*spiritus, anima, corpus*) という三区分法の最上位の「霊」に相当している。若きルターはタウラーを通してエックハルトの「魂の根底」という神秘思想の核心に触れ、その影響を強く受けている。しかるに彼はやがて「魂の根底」で言われている事態を聖書的な「霊」によって言い換え、同時に汎神論的な契機を止揚し、いわば換骨奪胎している<sup>(10)</sup>。

### (3) 神秘的合一を表わす概念

人間が霊において神に至る道程は、ディオニシウスの『神秘神学』以来、三様の道として説かれている。それは「浄化の道」(*via purgativa*) 「照明の道」(*via illuminativa*) 「合一の道」(*via unitiva*) から成っている。この三様の方法をどのように捉えるかによって神秘思想の特質がはっきりになる。たとえば「浄化」や「照明」が「合一」への準備段階として説かれると、そこには「神化」とか「功績」とかが闖入してきて、伝統的なキリスト教の教義との矛盾を惹き起こしてしまう。

しかるにこれとは別に神に至る道程は本質的には次の三つのプロセスから成り立っているように思われる。

(a) 「神秘主義」の語源が目や口を「閉じる」という意味の *muein* に由来しているように、人はまず目を閉じて外界の光を遮断し自己の内面に立ち返り、神からくる光を受けるべく道をあけなければならない。 *oportet oculos claudere*. また口を閉じるというのは自己の想念のみを喋ることを止めて沈黙し、神の声を聴くべく受容的になることをいう。このようにして、外からくる光や声によって感覚を通し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は、神秘主義の一般的表現では「離脱」(*excessus*) と呼ばれる。これが神秘的体験の第一段階である。アウグスティヌスの内面への命法「外に出ていこうとするな。あなた自身の内に帰れ」(*Noli foras ire, in te ipsum redi.*) はこれを端的に告げている。

(b) 次に自己に帰還した魂はその精神の力によって神の光と声に意識を集中して、自己自身をも超越しようとする。これが神秘的体験の第二段階であって、「脱自」(*exstasis*) と一般的に呼ばれ

ている。ここへ到達するようにアウグスティヌスは先の第一命法に続けて「真理は内的人間に宿っている。そして、あなたの本性が可変的であるのを見いだすなら、あなた自身をも超越せよ」(tanscende et te ipsum.) と命じている。これが内面性の第二命法である<sup>11)</sup>。

(c) しかしこの脱自(忘我・恍惚)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。神秘的体験をした人は超越者からの力によってこの事態が生じている点を力説している。このような超越者の力は魂を高く引き上げる高揚感において見られるが、高处に引き上げる働きのゆえに、この高揚状態は「拉致」(raptus) と呼ばれる。これが神秘的体験の第三段階である<sup>12)</sup>。

このように現世から退き、理性をも超えて、神に近い存在の根源に帰るというプロセスが説かれるのは、神と人との間に「類同性」(similitudo, conformitas) の原理が成立しているからである。この類同性によって人が神の「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。しかるに現実の人間が自己の有限性と根源的な罪性に気づくとき、この類同性は現実には成立していないことを自覚せざるをえない。

さて神秘主義者はこうした罪深い個人性を捨て去り、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する。ここに中世神秘思想の根本的な特質がみとめられる。しかるにルターはこの類同性を否定し、事実として認識される非類似の関係にもかかわらず、なおそこに信仰という関係において与えられる逆対応的な合一を捉えようと試みている。ここにわたしたちは中世の神秘思想に対する彼の神秘思想の根本的特質を求めることができる<sup>13)</sup>。

## (二) ディオニシウス・アレオパギタの神秘神学とルターの批判

ルターが修学時代に最初修道院で出会ったのはジェルソンの神秘神学であり、次いでアウグスティヌスやベルナル、さらにボナヴェントウラの順序となると考えられる。しかるに本論文は、中世における神秘神学の伝統をルターがいかに理解し、自己の思想形成の過程で受容したか、また批判的に対決したかを考察することを課題としているがゆえに、神秘神学の歴史的展開にそって中世に最初登場し、その後も多くの影響を与えているディオニシウスの神秘神学(これは先に神秘主義のギリシア的類型として規定されている)を初めに取り上げてみたい。

ディオニシウス・アレオパギタの神秘神学はアウグスティヌスと並んで中世神秘主義の二大源泉となっている。したがって、それは中世において発展したラテンの神秘主義とドイツ神秘主義との双方に対して影響を与えている。彼は著作の冒頭で「祭司ディオニシウス」と名乗り、自分のことをパウロがアテナイで説教したときに回心した「アレオパゴスの裁判官ディオニシウス」と自称していた。そのため中世では使徒時代の人であると信じられており、近代の初頭にロレンゾ・ヴァッラとエラスムスがそれに疑念を抱くまではそのように考えられていた。ところが、『神名

論』、『神秘神学』、『教会位階論』を著している著者の本当の姿は今日にいたるまで依然として不明のままである。彼の思想は、内容的に見ると、著しく新プラトン主義的であり、その著作が6世紀に書かれたことが判明して以来、一般には「偽 (Pseudo-) デイオニシウス」と呼ばれている。彼の著作はスコトゥス・エリウゲナの手になるラテン訳で9世紀には広く知られるようになり、トマス・アクイナスを初め多くのスコラ学者たちによって注釈が書かれるようになった。また神性が天界から流れ下るという彼の新プラトンの発想が中世の階層秩序の頂点に立つ教皇によって注目された。そこで、まず、彼の神秘神学の特質をルターに倣って「否定神学」として考察してから、ルターがそれに関していかなる影響と批判とをもつにいたったかを問題にしてみよう。

### (1) デイオニシウスの「否定神学」

彼の神秘主義の特質はその「否定神学」に求めることができる。彼が力説して止まないのは、神が人間の理性を超えた存在であるということである。したがって神は、人間の「自然的な光」である理性には達しがたい「光を超える闇 (γνόσιος)」として、隠れており、わたしたちは神については沈黙するか、または「否定的」にしか語るができない。このような神との合一に関して『神秘神学』の中で次のように語られている。

「私はこのように祈ろう。愛するティモテよ、あなたが神秘的観照について真剣な努力を払い、感覚と知性的活動の一切から離れ去るように。そして感覚が感じ知性が悟った一切のもの、在るものと在らざるものすべてを捨ててしまいなさい。そして可能な限り、存在と知識をすべて越えたものとの合一に向かって知を捨てた不知の形で高められるように。なぜならあなたは自分自身を含むすべてのものから、絶対的に完全・純粋に離脱することによって、すべてを捨てすべてから解放され、存在を越えた神の闇の光輝にまでたかめられるであろうから」<sup>44</sup>。

神が感覚や知性を越えた隠れた存在であることを彼以上に強調している中世の神学者はないといえよう。もちろん聖書の啓示によって神は知られる。聖書に基づいて神が唯一であり、三位一体、宇宙の原因、全知全能、公正で慈しみに富んでいるなどが啓示される。これが肯定の道である。この方法は主として『神学概論』において展開され、さらに『神名論』においては、神がいかなる意味で善と名付けられるのか、またいかなる意味で存在・生命・知恵・力その他知性的名称によって名付けられるかを考察した<sup>45</sup>と言われる。しかるに注目すべきことは、啓示の最中にも神が隠れており、測りがたい本性によって近づきがたい荘嚴のうちにいると告げられる点であり、これによって否定神学に導かれる。そこに神性の絶対的超越性が次のように強調されている。

「ところでもし神性原理が、すべてのロゴスと知識に優り、知性と存在とを完全に越えたところに位置するとすれば、……それはある限りのすべてのものから、遙かに優越した形で隔絶している。……神のことはそれがどのようなものであれ、自らの原理と根拠に即してみる限り、知性とすべての存在と認識とを越えたものである。……この秘められたもの自体には、知性の活動をすべて放棄



することによって初めて精神をそこに向けることができる。神化の力・生命・存在のどれをとってみても、その完全な卓越性によって万物からかけはなれている原因に、正確に類似しているものは決して存在しないのである」<sup>66</sup>。

それゆえに神については否定的にのみ語られざるを得なくなる。これが彼の否定神学であり、「存在を越えた神は呼び求められることなく、名を越えたものとして示され」、神名の叙述のすべてを否定していき、無知と沈黙のうちに、語りえない、名のない存在に接近し、「すべての知性的活動を休止させることによって、神化された精神は神を越えた光に合一し得る」<sup>67</sup>と説かれている。このような神観は被造物から絶対的懸絶を保っている荘厳なる存在であって、ルターの経験した神 (Deus absolutus, Deus ipse, maiestas divinae) と類似している。それゆえに、ディオニシウスの神秘神学は彼によって受容されたと思われるが、彼はこの神を生ける実在として実存的に感得していたのに対し、ディオニシウスでは理論的に探求されているがゆえに、彼はこの神秘神学を思弁的であると解釈するようになった。

## (2) ルターによる批判

ディオニシウスの神秘主義は中世の思想家たちに大きな影響を残しており、若きルターもその影響を受けている。すでに修道院において彼がディオニシウスに触れていることが歴史家によって指摘されている<sup>68</sup>。彼は当時流布していた神秘神学を高く評価しており、「否定的方法は完璧なもの (perfectissima) である」(WA 3, 372, 18) と考えていた。とりわけ神の絶対的な超越性と理性にとって闇である隠れのゆえに、その否定神学には引き付けられていた。被造物から絶対的に隔絶された深淵的な神の表象は否定的にしか語れないものであり、神は近寄りがたい存在として捉えられている。この理性の能力を超えた神の「闇」(tenebrae, デイオニシウスでは caligo) は、ルターの「隠された神」(deus absconditus) と根源を同じくしていると考えられている。『ローマ書講義』において「神の知恵は隠されており、この世にとって知られ得ない」(WA 56, 237, 20)、また、「知られざるもの、隠れたるもの、内なる闇に向ける」(ibid., 374, 15-6) と語られ、「わたしたちの善は隠されており、しかも矛盾の相の下に隠されているように深い」(ibid., 392, 28-9) と言われるとき、ディオニシウスの影響を認めざるを得ない。しかし後述するように、認識における思弁的領域にディオニシウスの影響は制限されるべきであって、「生産的な誤解」(produktives Mißverstehen) とみなす必要はない<sup>69</sup>。

しかるにルターは元来神を生ける実在として感得しており、単に神秘的に合一され得るものとは考えていなかった。したがって、彼は若い時代からこの神の超越性を体験的に述べており、最終的には『奴隷意志論』の神観において鋭く説くにいたっている。この言葉を纏っていない直接的な「裸の神」(deus nudus) は理性の能力を越えており、不思議なわざをなすものとして、預言者イザヤに基づいて「隠れたる神」といわれる。だが、それは「啓示された神」との関連において考察

されるべきである。したがって、イエス・キリストという神への接近を可能にする道から離れて、「神それ自体」(deus ipse)を論じることは「思弁的」な空想になってしまう。それゆえディオニシウスには神に対する畏敬の念が欠如しており<sup>20)</sup>、沈黙と無知とを表明しながらも、あまりにも多弁を弄しているものと彼には感じられたのである。このような批判は次の三つの段階をとって受容から拒絶へと展開している。

(a) 『第一回詩編講義』(1513-5)における限定的な受容。ルターの最初の講義である『第一回詩編講義』ではディオニシウスの神秘主義は肯定的に受容されているが、それでも既に批判的な視点が伏在していることが窺われる。その受容過程は知性の認識力を超えた神の概念について「暗闇」の表象が用いられているところにその影響の跡がしるされている。詩編17編12節「神の隠れ家は暗闇である」の講解で彼はディオニシウスに言及しながら次のように述べている。

「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。第二に神は近づきたい光の中に宿りたまひ、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。それゆえに福者ディ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。第三にこのことは受肉の秘儀に関わって理解されうる。なぜならば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、そのような能力を超えている神は認識できず、「暗闇」であり、同様に「信仰のなぞ」という「鏡におぼろに映った」(I コリ13・12)理解の状態にある。神が人間の「理解を超えて」おり、認識において理解でき「ない」という否定的事態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。それゆえ、この第二の暗闇の意味においてディオニシウスが引用されていることが明瞭である<sup>21)</sup>。しかし、第三として述べられているルターにおける本来の隠れは、「啓示における隠れ」という逆説的な性格をもっている。したがって神はその人間性における受肉においてもなお隠されているがゆえに「見ることから聞くことへ」、つまり知的認識から聞く信仰への転換がこの引用文の終わりにルター独自の思想として説かれている。

さらにディオニシウスの肯定的方法と否定的方法について次のように説かれている。

「……脱自的で否定的な神学によると、これにより神は表現し得ない方法で、また神の荘厳に対する驚愕と驚嘆のゆえに沈黙することによって賛美される。こうした神の賛美に対比するとことばはことごとく役立たないのみならず、すべての想いも劣っていると感じられる程である。これこそ真の神知(カバラ)であって、まったく稀なものである。というのは神についての肯定的な方法が理解においても、語りにおいても、不完全であるように、否定的な方法は最も完全である。したがってディオニシウスでよく使われていることばは hyper である。というのはすべての思考を超え

て端的に闇のなかに入って行かねばならないから。しかし、この詩編のことはこのような神秘について述べているようには思われぬ。それゆえ、わたしたちの神学者は神についてあまりにも大胆に論じ主張しているが、それはきわめて無分別なことである。というのは既に述べたように、肯定神学は否定神学に対して、乳が葡萄酒に対する関係にある。かつ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れなければならない。そしてこのことが真の神学者を形成する」(WA 3, 372, 13ff.)。

このテキストの前半はディオニシウスを肯定的に受容しているが、後半は彼への厳しい批判となっている。

(b) 『ローマ書講義』(1515-16)における批判の顕在化。このような批判の調子は信仰義認の確信が得られた『ローマ書講義』では一段と高まり、ディオニシウスの神秘神学を名指しで批判するようになっている。

「このことは神秘神学にしたがって内なる闇の中に入っていこうと努力し、キリストの受難の姿を見捨てている人々のことを言っているのである。彼らはまず初めに受肉した御言葉により義とされ、心の眼を清められようとしなさい、創られたのではない御言葉 (Verbum increatum) そのものを聞いて観照しようとする願っている。というのは、まず、心を清めるために受肉した御言葉が必要なのであって、清めを得てから遂に受肉した御言葉によって創られたのではない御言葉に向かい拉っし去られる (rapi) ののである。しかし、もし彼が神から呼ばれており、パウロとともに神に拉っし去られていないとしたら、またペテロ、ヤコブ、その兄弟ヨハネとともに連れ去られ (assumi) ていないとしたら、だれがそこへ向けて大胆に近づこうとするほど自分が清いと思うであろうか。要するにこの拉致 (raptus) は〈接近〉(accessus) とは呼ばれていない」(WA 56, 299, 27-300, 8)。

ここで言われる神秘神学はディオニシウスの著作を指していることは続く文脈からも明白である。ルターは神のもとに拉っし去られる神秘的な拉致体験を肯定しながらも、それが受肉した御言葉によってのみ可能であるがゆえに、「言葉神秘主義」もしくは「キリスト神秘主義」でなければならないと説いている。彼がディオニシウスの神秘神学を批判している中心は、ディオニシウスが「キリストの受難」を真剣に受容していない点であり、キリストによって義とされ心が清められないまま、直接的に神に「接近」しようとしていることである。ルターにとって「拉致」とは「信仰の明晰な認識に向かう精神の拉致」(raptus mentis in claram cognitionem fidei) とあるように(WA 4, 265, 32)、信仰の内部において起こっている動きに他ならない。それゆえ拉致は神秘主義者が説いている神秘的段階の「接近」ではないといわれる。

(c) 批判から拒絶へ。こうしてディオニシウスに対する批判は次第に高まっていき、ついに『教会のバビロン捕囚』(1520)と『第二回詩編講義』(Operationes in Psalmos, 1519-21)におけ

る激烈な排撃にまでいたっている。『教会のバビロン捕囚』においてディオニシウスの『教会の位階』と『天界の位階』とが sacrament 論と天使論で批判され、不快感があらさまに表明されている。

「もしあなたが率直に読んで判断するなら、すべては彼による想像であり、夢のようなものではないのか。きわめて無知なる或る神学者たちが大変自慢している『神秘神学』においては、彼はキリスト者よりもプラトンの徒であるので、確かに危険この上もないがゆえに、信仰ある魂がこの書を理解しようと尽力したりすることをわたしは望まない。もしくは最小限に読むとよい。あなたはその書ではキリストをそれほど学ばないし、知ったとしても失ってしまうであろう。わたしは経験した者として語っている。イエス・キリスト、しかも十字架に付けられたこの方を学ぶために、むしろパウロに聞くべきである。なぜならこの方は道であり、生命であり、真理であるから。この方は梯子であって、それによって父のもとに連れて来られるのである (haec scala per quam venitur ad patrem)」(WA 6, 562, 4ff.: CL. 1, 499, 15-24)。

また『第二回詩編講義』では次のようなディオニシウス批判が強烈に展開している。

「多くの人たちは神秘的・否定的・本来的・象徴的神学について多様に企て、多弁を弄しているが、彼らは自分たちが何を言っているのか、何を確立しようとしているのか知っていない。実際、彼らは肯定と否定とが何であるのか、それがどのようにして成立するのか知っていない。また彼らの注解とでも [誤謬] 危険なしに読まれはしない。というのは彼らは [無知で] あったとおりに書いたのだし、自分らが思ったとおりに語ったのであるから。彼らは否定神学に矛盾していることを思いついた。つまり、彼らは死をも地獄をも好まなかった。したがって自分らと同様にその読者をも欺かないわけにはいかなかった。神秘神学についてのディオニシウスの注解がイタリアでもドイツでも至る所に持ち回られているので、このことを警戒するために述べておきたい。つまり、それは自分自身を吹聴し見せびらかす知識の単なる刺激物にすぎず、人がこれを読み、理解し、教えても、あるいは理解し教えていると思ったとしても、誰も自分が神秘主義の神学者であると確信できない。生きること、反って死ぬこと、罪に定められることによって神学者と成るのであって、理解したり、読んだり、思弁に耽ったりすることによってそう成るのではない (Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando)」(WA 5, 163, 17-29: Archiv zur WA Bd. II, Teil I, 294-6)。

ここで否定神学について人々が矛盾したことを語っているというのは、彼らが死と地獄を好まない点であって、ルターの否定神学は十字架と試練という深淵な経験を土台としており、単に神が非存在としてしか語れないということの内容としていない。この点で『詩編九〇編の講解』(Enarratio Psalmi XC, 1534/35) の次の叙述が事態の本質を明瞭に述べている。

「それゆえ〈否定神学〉と〈肯定神学〉に関して著述したディオニシウスが嘲笑されるのは当を得ている。さらに彼は肯定神学を〈神は存在である〉として定義し、否定神学を〈神は非存在であ

る)として定義している。しかしわたしたちがもし否定神学を正しく定義しようと欲するならば、否定神学とは聖なる十字架と試練であると考えようであろう。十字架と試練のなかでは神は明らかに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」<sup>22)</sup>。

このように完成期のルターはもはや否定神学を単に思弁的な神の理解とみなさないで、彼の試練の神学から否定神学を新しく捉え直している<sup>23)</sup>。

### (三) クレルヴォーのベルナルとルターの関連

12世紀の前半に活躍したクレルヴォーの修道院長ベルナルは、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った。彼はシトー会の修道院長として厳格な禁欲主義を遵守する修道士の模範であり、自らクレルヴォーに修道院を創設し、思想的にも政治的にも当時のカトリック教会を代表する偉大な指導者となった。彼の思想がルターの青年時代から生涯にわたって大きく影響を及ぼしているのも、わたしたちは次に彼の神秘思想を問題にしなければならない。

12世紀のバリの長官にして教会史家であったペトルス・コメステルスは修道院で生活している人たちとスコラ学者とを対比して次のように語っている。「読むよりも祈る人たちがいる。彼らは修道院に住んでいる。それとは別の人たちで、すべての時間を読むことに費やし、稀にしか祈らない人たちがいるが、彼らはスコラ学者なのである」<sup>24)</sup>と。これによっても分かるように、同じく聖書や古典を読むにしても、それを学問的な討論のためにするのと瞑想的な祈りのためにするのでは、その違いは実に大きいといえよう。修道院における「聖書朗読」(lectio)は祈りと観想に導くためになされるにしても、観想が怠惰に陥り、他者に対する愛のわざを忘れさせる危険があった。「祈り、働け」というモットーに見られるように、観照と活動とは補い合って初めて修道院生活の理想が達成されたのである。こうしてキリスト教の迫害時代に殉教が信仰の完全のしるしであったように、キリスト教の公認以後は修道院が信仰の完成に不可欠であると考えられた。そしてベルナルこそこの中世修道思想の頂点に立っている存在に他ならない。

#### (1) ベルナルの神秘思想の特質

最初に、彼の厳しい修道生活の姿がよく示されている『謙虚と高慢の諸段階』の一節を少し長いけれども、その精神を理解するために引用してみたい。この書は有名なベネディクトゥス修道会の会則第7条に基づいて構成されている。

「神の御子である神の御言葉と知恵は、まず肉に負け罪の奴隷となり、無知によって盲目となり、外面的なことにあくせくしているのを見たまひ、慈しみの心をもって理性と呼ばれるわたしたちの魂の力をご自身に引き寄せ、力をもって引き起こし、ご自身の知恵をもって教育し、しかもご自身の内に理性を招き入れ、不思議な仕方でご自身のいわば代理人として用い、これを自己に対する厳

しい審判者となしたもう。こうして理性は御言葉に対する畏敬によって審判者となり、自己の告発者となり、証人ともなる。そして自己に逆らっても、真理の掟を、それに一致することによって、果たそうとする。御言葉と理性との卓越せるこの合致から謙虚がうまれる。

次に聖霊は、肉の毒に染まり、理性によって既に打ち砕かれている意志と呼ばれるもう一つの部分を、忝くも訪れたまい、やさしく清め、心に働きかけ憐れんでくださる。毛皮のうえに香油が一面に広がっていくように天からの香油がわたしたちの意志に注がれると、それは愛によって敵にまでも広がっていく。このように神の霊と人の意志とが幸せにも結合することから愛が生まれる。

二つの部分、つまり理性と意志とは、前者が真理の御言葉によって教えられ、後者は真理の霊によって生気を与えられる。前者は謙虚のヒソプによって潤され、後者は愛の火によって点火される。こうして遂にしみのない謙虚と、皺のない愛によって魂は完全なものとなり、意志は理性に逆らわず、理性も真理を無視しなくなる。御父は名誉ある花嫁をご自身に結び合わせたもう。こうして理性はもはや自分のことを考えず、意志も隣人について考えないで、淨福な魂はただ〈王がわたしをご自身の部屋へと連れていった〉(雅歌1・3)とだけ言うのを好む<sup>26)</sup>。

ここにベルナルの修道思想と神秘思想とが要約されて述べられている。なかでも、自分の意志に対する戦いはすぎましく、彼は説教のなかで「自分だけの意志と計画」(*propria voluntas et consilium*)は「心の二つのらい病」のような「意志の腐敗」であるとみなし、自分の意志を絶滅し、「わたしの意志ではなく、あなたの意志が為されるように」(ルカ 22・42)と祈るように奨めている<sup>26)</sup>。このような自己の意志を無となすことによって神の意志のうちに流入するという思想は、とくにドイツ神秘主義に顕著に見られるものである<sup>27)</sup>。しかるにベルナルの思想で特徴的な傾向は愛を四段階に発展する愛の秩序として説いている点に認められる。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*)・忘我的な「神の愛」にまで段階的に発展する<sup>28)</sup>。このような段階的な発展は『謙虚と高慢の諸段階』においては真理認識を三段階として説かれている。それによると魂は真理の第一段階で謙虚になって自己を認識し、その悲惨さを知り、第二段階に移って「自己を離脱して真理に付く」とある。この「離脱」(*excedere*)は、本論文の(一)の(3)に述べたように、神秘主義の重要な出発点とみなされている。それに対して最終段階を形づくっている「拉致」のほうは『神を愛すること』において愛の最終段階として次のように語られている。

「わたしの魂はいつになったら神の愛によって拉致され、まったく自己自身を忘却し、誠に破れた器のようになって神を全身をもって恋慕い、また主と一つになり、一つの霊になるのであろうか。このような拉致がこの死すべき生において与えられた人を私は至福で聖なる人とみなすであろう。なぜならあなたがいわば空にされ、神のうちに喪失し、飲み込まれるように、あなた自身を見失う瞬間にはもはや人間的な愛は存在せず、天上的なのであるから」<sup>29)</sup>。

この神秘主義的な「拉致」体験は主なるキリストと「一つの霊」になる経験であり、彼の花嫁神秘主義として、とりわけ『雅歌の説教』によってヨーロッパ中世の精神史に一つの流れを創りだしている。この花嫁神秘主義においてベルナルとルターは密接に関係している。これについて既に他のところでわたしは立ち入って論じているので、ここでは触れないでおきたい<sup>60</sup>。

ベルナルによっても明らかのように、12世紀の修道思想において神学は実践的な知恵であって、抽象的な教義の知識ではなかった。また彼は教義を体系的に構築する意図を全くもっておらず、教義をも愛と観想のうちに生き生きと実現することをめざした。聖ヴィクトール派のフーゴーもリカルドも同様に神学の目的を神との愛による一致においている。彼らはディオニシウスの神秘神学に親しみ、神を理性を超えていると説いた彼の著作から好んでかつ自由に引用して、神秘思想を展開させている。それゆえ、彼らは、ベルナルと同じく、理性活動を止めたのではなく、さらに偉大な目的にそれを従属させたのである。

## (2) ベルナルとルターとの関係

さて、ルターとベルナルとの関連を歴史的に考察してみると、そこには密接な関係が見いだされる<sup>61</sup>。青年時代のルターにアウグスティヌスが大きな影響を与えたことはよく知られている。しかし、彼の大学における最初の講義である『第一回詩編講義』を読んでもみると、アウグスティヌスと同様にベルナルへと言及した箇所が多い。たしかに若きルターの神学形成にとってアウグスティヌスこそパウロとともに最大の権威であった。実際「神の義」に関する理解においてはアウグスティヌスの権威が大きな意味をもっていた。とはいえルターはやがて教父との見解の相違に気づくようになる。それに反しベルナルへの私淑と親愛感は生涯を通じて変わらない。その高い評価は彼がベルナルの神学との関係を断たざるを得なくなった晩年において変わっていない<sup>62</sup>。若いときに修道院で彼が読んだと推定されている書物『アンセルムス小論集』(Anselmi opuscula)の表紙の内側に書き記された次のベルナルのことばに当時の彼の修道精神がよく反映している。「謙虚の徳は神の恩恵に適っているのがいつも変わらないことだ。キリストの徳である謙虚よ、あなたはわたしの空虚な傲慢をどんなに困惑させていることか」(WA 9, 107f.)。彼がベルナルに言及しているところには、ベルナルにおける自己認識から生じている深刻な罪悪感とキリストへの全面的な帰依が常に指摘されている。

ペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』注解時代に、その欄外注記として残っている文章には修道的で神秘主義的なベルナルの考えに由来する思想、つまり善の実践へ向かう絶えざる努力という思想がルターによって表明されている。彼は言う「止まることは後退することである、と聖ベルナルは語っている」(WA 9, 69, 36)と。また「人間は完成するようになると、その時……絶えず初めに立ち返り、絶えず新たに開始することに着手するであろう」(ibid., 10, I, 108, 16ff.)と。この考えは「前進するとは絶えず新たに開始することに他ならない」(proficere est nihil aliud,

nisi semper incipere.) として繰り返し初期の聖書講義に現われている (WA 4, 350, 15; WA 56, 486, 7=proficere, hoc est semper a novo incipere.)。また善への努力という思想は『第一回詩編講義』では「真にベルナルは言う〈あなたがより良くなろうと欲しくなり始めるとき、あなたは善であることを止めている〉」(WA 4, 364, 17-8; WA 56, 239, 22-3) に表明され、悔い改めについて論じているところでは「ベルナルが言うように、〈絶えず悔い改めに向かって急がない人は、事実において悔い改めを必要としていない〉」(WA 3, 105, 20-2) と述べられている。この時代に彼はベルナルの影響によって修道院的な敬虔に立つ「悔い改めの神学」を追求していたといえよう。たとえば次のように説かれている。

「それゆえに聖ベルナルは待降節の説教でこの詩編の節を別のことばでもって物語っている。〈神の前に自己自身を絶えず裁き、告発する魂は、なんと幸いであろう。なぜなら、わたしたちが自己自身を裁くなら、神から裁かれることは全くないからである〉と」(WA 4, 198, 19-21)。

さらにこの文脈で彼がベルナルから試練を強調することを継承している点も看過できない。「ベルナルによると教会の苦悩は暴君の下では苛酷であり、異端者の下ではいっそう苛酷であり、今の平和のときには最も苛酷である。献身しているすべての人々の判断と経験の証言によれば、最大の試練は試練のないことであるから」(ibid., 420, 14-7)。このような絶えざる自己審判と告発および試練の強調はオッカム主義の下での修練と求道の過程でルターによって受容されているが、同時にキリストの贖罪と義認との意義もベルナルの影響によって新たに自覚されるようになってきている。そのことの一つの表れをわたしたちはベルナルによって強調され、彼の師シュタウピッツも説いた「キリストの御傷」の省察を彼が受容している点に見ることができる。「しかるにわたしは住まいを見いだした。というのはベルナルによるとキリストの御傷の中でないなら魂は安息をもたないからである。また主自身も〈あなたがたは世にあって迫害を受けるであろうが、わたしの内には平和を見いだすであろう〉といわれる。さらに雅歌では〈わが鳩は岩穴の内にある〉と歌われている」(ibid., 3, 640, 40-3)<sup>63</sup>。もう一つの表れは、彼がベルナルに言及して「だれも罪の赦しを功績によって得ているのではなく、ただ主が罪を帰さずに (non imputando) 無償で赦している」(ibid., 175, 29-30) と語りはじめている義認の教えに明らかである。

ルターはジェルソンやシュタウピッツの影響の下にベルナルの花嫁神秘主義の伝統に立って独自のキリスト神秘主義を展開している。これについては別のところで詳論しているので、ここでは論じないが<sup>64</sup>、ベルナルがシトー会の修道精神にしたがって禁欲と観想とを神秘主義の基礎としている点で、信仰のみに立脚しているルターとの間に開きが出てきている。もちろん、ルターが彼の新しい義認の認識に到達するように道を備えたのはベルナルであるとも考えられる。たとえば、ルターが『ローマ書講義』で長文の引用をしているベルナルの説教には信仰義認の思想が次のように説かれている。

「それゆえ、もしあなたが、その人に対してだけあなたが罪を犯しており、そのうちに罪が忍び



込んでいない人によらないなら自分の罪はなくなることができない、と信じるならば、よく仕えなさい。だがさらにその方によってあなたの罪が赦されていると信じることをも付け加えなさい。これこそ聖霊が〈あなたの罪は赦された〉と語ってあなたの心に提示する契約である。なぜなら使徒はこのように人が信仰によって無償で義とされる（ローマ 3・28）と考えているからである」（WA 56, 370, 7-12, In festo annuntiationis Beatae Mariae Virginis Sermo 1, 3, MPL. 183, Sp. 384A）。

この義認の思想はベルナルを通して「義認の神秘主義」という特質をもつようになってくる。それはエラスムスの自由意志の定義を批判したときにルターが次のように語っているところに最もよく示されている。

「だが、わたしはあなた〔エラスムス〕とは逆の例を示すことなどたやすいことである。なぜなら、あなたがたが誇っている聖者たちは、神に祈るか、神に訴えるために、神に近づこうとしたときには、いつも、自分たちの自由意志を完全に忘れて、自分自身に絶望し、自分自身が値するとは思ってもよらない、純粋な恩恵のみをひたすら呼び求めて、神に引き寄せられていったからである。アウグスティヌスもそうであったし、死に臨んで〈わたしは自分の時を失ってしまった。わたしは滅びに値するように生きてきたのだから〉と言ったベルナルもまたそのような人であった」（CL. 3, 133, 32-8）。

ルターはこのような経験をこの書で「拉致」（raptus）という神秘主義の用語でもって語るようになってくる<sup>69</sup>。

総じて彼がベルナルに共感したのは、ベルナルが聖書によって自己の神学を展開しており、スコラ学者に見られる哲学的な思弁を排除し、理性と啓示とを混淆することを防ごうとしたからであるといえよう。とはいえ彼が修道院的な禁欲思想に由来する功績主義を完全には払拭しきれていない点が問題として残っている<sup>69</sup>。

#### （四） ボナヴェントウラとルターとの関係

聖者フランシスコの精神と生活とから強い影響を受けて神秘神学を確立したボナヴェントウラは、フランシスコ会の第七代の総長となって活躍し、この会を代表する神学者となった。ここでは彼の神秘主義の代表作であり、フランシスコ会の霊性と神秘主義の小スンマと称せられる『魂の神への道程』（Itinerarium mentis in Deum）に基づいて彼の神秘神学のいくつかの特徴を指摘した上でルターとの関連を考察したい。

##### （1） ボナヴェントウラの神秘神学の特徴

この書の序文にも出てくる聖フランシスコに生じた聖痕の奇跡物語がフランシスコ会の神秘主義

の特徴となっている。その目的はキリストと共に十字架に付けられることから沸き起こってくる平和である。そのためにはキリストと共に死に、キリストと共に神のうちに移って行かなければならない。したがって神秘的合一は、この移行過程において生じる出来事となっているが、ディオニシウスのように神中心的ではなく、あくまでキリスト中心的である。この点ではベルナルの花嫁神秘主義と同じであるにしても、花婿キリストとの甘美な口付けについてはもはや語られず、その道程は「涙の谷」からなり、苦難に満ちた「十字架の抱擁」となっている<sup>67)</sup>。こうして彼の神秘主義の一般的特質は「キリスト神秘主義」であり、しかも「苦難の神秘主義」であるといえよう。

魂が神へと上昇していく神秘的超越の階梯が6段階として叙述されている。第1段階は可視の世界に存在している三位一体の神の痕跡を通して神を考察する。第2段階は事物の諸表象と内部感覚における神の痕跡により神を考察する。ここまではパウロのいう世界を通しての神の認識に相当する（ローマ1・20）。第3段階は人間が自己自身に復帰し、自己の精神的諸能力の検討によって神を考察する。たとえば神の像としての精神の三肢構造である記憶・知性・意志によって三位一体が暗示される。第4段階は神の恩恵により回復された似姿によって神を考察する。信仰によってキリストの恩恵を受けた人は精神の力を回復し、忘我の愛によって神に触れ抱擁することができる。第5段階は神を「在りて在る者」として、つまり存在自体として観照する。第6段階は三位一体の秘義において神を「美しいもの」の名において観照する。この6段階の道を通して上昇した魂は神殿の内奥に入っていく、神秘的離脱に達し、「この離脱によって完全に神のうちに入っていった知性と心情には平安が与えられる」。しかし、この境地にいたるのは十字架に付けられたキリストによってのみ可能である。

この上昇過程は「階梯」(scala)を形成し、人間は大宇宙を映す小宇宙であるため、自己自身の存在の内にこの上昇の旅への備えが三一的構造をとって自然本性的に備わっている。したがって外的世界に対する魂の能力として animalitas, sensus, imaginatio が、内的観知的世界に対しては spiritus, ratio, intellectus が、神적超精神的なものに触れる力として mens, intelligentia, apex mentis (=synderesis scintilla) がそれぞれ備わっている (Itinerarium mentis in Deum I, 5-6)。同じような認識に関する人間学的基礎はジェルソンにおいても認められる<sup>68)</sup>。

次に神秘主義の最もすぐれた叙述が見られるこの書の最後の章「精神的にして神秘的な超出について」を問題にしてみよう。ここにボナヴェントウラの神秘主義がその本質を遺憾なく示している。第6段階における三位一体の神の観想は精神の眼に衝撃をあたえ、「感嘆のあまり茫然自失させる」ものであり、これこそ精神の照明が完成にいたる神への旅の終局の状態であった。そこで残るところはこの精神をも超出することである。

「人間知性のいかなる炯眼をも越える事柄を観照するに至ったのですから、残るところは、これらを観照しつつ、この可感的世界のみならず、自己自身をもまた超越し超出して行くことです。この過ぎ越しの旅路において、キリストは〈道であり、門なのです〉。キリストは梯子であり乗物で

あり、いわば神の枢の上に置かれた贖罪の座にして世の初めより隠されていた秘義なのです」(ibid., 7, 1. 長倉久子訳, 創文社版, 81頁)。

これこそ観想の脱我の境地であり、神のうちに没入していったフランシスコが完全な観想の模範として示している境地である。聖痕を受けたフランシスコのように魂は六段階の階梯を旅する間に力を尽くしてしまい、倒れてしまう。すると魂は知らないうちに脱我の愛によって神のもとに運ばれていく。ここに達するためには「諸々の知性の働きが捨て去られ、すべての情意の中枢 (apex affectus) が神のうちに移し入れられて変容されなければなりません」(ibid., 7,4) と説かれる。しかし、自然本性は無力であるがゆえに「神の賜物である聖霊に全面的によるべきであり、……聖霊の火が骨髓まで燃え立たせる」(ibid., 7, 4-5) 以外に方法はない。このように語ってから彼はディオニシウスを二回にわたって引用し、認識を超絶した神的闇の中にあつて沈黙のうちに精神は絶対的な忘我の境地に入り行くことが勧められる。そのさい彼は花婿キリストを切に求め、「十字架にかけられたキリストと共に御父のもとにいこうではないか」と付言することを忘れていない。ここに彼の「苦難のキリスト神秘主義」の姿が明瞭になっている。

## (2) ボナヴェントゥラとルター

ルターは1507年に『命題集』の注解を始めているが、それ以前に、したがってアウグスティヌスを知るに先立って、ジェルソンやボナヴェントゥラの著作に親しんでいた<sup>69</sup>。この時期に彼はボナヴェントゥラに導かれて知性と意志との統合によって神と魂との神秘的な合一に至ろうと試みたことを告白している。この合一を味わおうと願ったにもかかわらず、それを実現することができなかった。彼は後年になって当時を回顧し『卓上語録』で次のように自己の経験を批判的に述べている。

「神学者たちの思弁的な知識は純粋に空虚である。それに関するボナヴェントゥラの理論をわたしは読んだのであるが、彼はわたしをひどく熱狂させた。わたしは知性と意志との統合によってわたしの魂と神との合一を感得しようとした。(彼は合一に関して駄弁を弄している)。彼らはまったく熱狂的な精神の持ち主である。真の思弁的な知識は、実践的なものよりすぐれており、その内容は〈キリストを信じ、あなたの為すべきことを行なえ〉というにある。したがって、ディオニシウスの神秘神学は純粋なおしゃべり以外の何物でもない。というのは、プラトンが〈すべては非存在であり、すべては存在である〉と駄弁を弄しているように、かの神秘神学もまた〈感覚と知性とを放棄し、存在と非存在とを超越せよ〉と言っているからである。あの闇のなかに存在があるというのか。神がすべてである、等々」(WA, TR. I, Nr. 644; Herbst 1533)。

ルターはボナヴェントゥラの個々の著作にも親しんでいたようである。そこにはアウグスティヌス主義と新プラトン主義とが固く結びついており、同時にアリストテレス主義がその背景となっている点でオッカム主義者であった彼に共感をもたせたと想われる。それゆえ後になってから尊敬の念をもって回顧して、次のように語っている。「教父たちと昔の博士たち、つまりアウグスティヌ

スやボナヴェントゥラその他は尊敬すべきであり、最高の価値あるものとして支持すべきである。というのは彼らのうちにわたしたちは教会がその当時イエス・キリストを信じていたことを認めているからである」(WA TR. I, 435) と。したがって彼はボナヴェントゥラをベルナルに直ちに続くものと考えていた。「ベルナルの次にボナヴェントゥラが第二に重んじられている」(ibid., III, Nr. 3370, Herbst 1533)。だが、こうした歴史的な状況は一般的な影響の範囲を越えるものではなく、両者の間にはそれ以上の内面的な関係がとくにあったとはいえない。

したがって思想の全体的な傾向から理解すると、ルターはボナヴェントゥラが先に述べた神秘神学のスンマにおいて提示した六つの段階からなる階梯説を否定しており、前に本論文の(二)において論じたような天にまで届く「ヤコブの梯子」をキリストその人にも限定している。もちろんボナヴェントゥラもキリストを梯子であると説いているが、六つの段階の最後にこれを位置づけている。また、こうした諸段階の人間学的な基礎として説かれていた自然本性の認識能力に関してもルターはそれが聖書的根拠をもっていないとみなして批判的に対処している。したがって apex mentis や synderesis はジェルソンを通してルターに一時的に受容されるが、それはやがて fides や spiritus に置き換えられていく<sup>40)</sup>。また六つの段階のなかで第5段階と第6段階に展開する形而上学的考察に彼は関心を示していない。つまり神がその第一義的名称「在ること」によって世界統括の原理「一性」(unitas)として観照される形而上学的考察、および三位一体が「善なるもの」という名称によって説かれる神学的方法をも、それらがいかにアウグスティヌスの精神にしたがっているとしても、彼はそれらを哲学的思弁として退けるであろうし、また総じて関心を寄せることはないであろう。したがって、彼はこの神秘主義者との間に精神的な親近感を抱いており、その思想を理解していても、その神秘的合一の方法にはしたがっていないし、神と人との関係を統一的に考える点で一致していても、それを追体験するにいたっていない<sup>41)</sup>。

## (五) エックハルトとルターとの対比の可能性

これまで考察してきたラテン的神秘主義よりもさらにルターに重大な影響を及ぼしたのはドイツ神秘主義との出会いである。というのはエックハルト、タウラー、『ドイツ神学』(作者不詳)との直接、間接の出会いが彼の新しい神学の形成に大きく作用していると考えられるからである。もちろん、そこには彼自身のドイツ人としての神秘的な素質も重要な役割を演じている。

中世ドイツ神秘主義を代表する最大の思想家エックハルトはドミニコ会の修道院長、パリ大学教授を経てケルンのドミニコ会神学校の教授となり、学外でも積極的に説教活動に従事し、先にも述べたように新プラトン主義の神秘思想を新たに受容することによってスコトゥスのトマス批判により打撃を受けた自派の神学を再建しようと試みている。エックハルトとルターとの間には直接的な関連はなく、エックハルトの弟子のタウラーを通して間接的にルターはエックハルトの名前を知っ

ていたにすぎない。だが、両者の間には神秘的な傾向に由来する精神的な類似性があることは疑問の余地がない。したがって著作にその名前が出てくるのは稀であっても、両者の比較は可能であり、たとえば「自我拘束性」としての罪の理解などの際立った類似性が一般に認められている<sup>42</sup>。しかし、こうした類似点のゆえに反って両者の相違点がいつそう注目されるようになっている。このことはこれまでも様々に論じられてきており、両者は二つの大きな峰をなして、「此等の相対立する頂上は同時にその間の谷間において相連なっている」とも説かれている<sup>43</sup>。ここでは両者の相違点が生じてくるエックハルトの基本思想だけに限定して考察してみたい。

### (1) 創造以前の始原へ向かう遡及的思惟と合一

エックハルトは自己の思想が「永遠の相の下に」(sub specie aeternitatis)に展開している点を彼の読者が理解するように求めている。この原理的な観点は彼の思惟が永遠に遡及して行って、世界と時間とが創られた創造以前の始原にまで向かっていることによく示されている。神秘主義の思考の特質はこの遡及的な思惟に求めることができる<sup>44</sup>。その始原にある「神における人間の永遠の誕生と先在」という思想こそ彼の神秘主義を解く鍵となる観念である。この状態について彼は第87説教において次のように語っている。

「最初わたしが存在していたとき、わたしは神をもっていなかったし、単にわたし自身であった[つまり、永遠においては、知る主体から区別された対象としての神は、存在していなかった。すべては未分化の神性であった]。そのとき、わたしは純粋な存在 (ein ledic sin) であり、神的真理によって自己自身を知っていたので、何も欲せず、願わなかった。ここではわたしは神と万物から自由であった。……わたしの永遠の存在についてもわたしの時間的な存在についてもわたしが自己自身の第一原因である。わたしは永遠に向かって、永遠のために生まれたのであり、わたしの永遠の誕生のゆえにわたしは決して死ぬことはない。この永遠の誕生のおかげでわたしは永遠にあつたし、今もあるし、いつ迄もあるであろう。時間の中でわたしが被造物として存在しているものは死ぬであろうし無に帰すであろう。というのは時間と共に到来するものは時間と共に過ぎ去らねばならないから。[しかるに] わたしの誕生においてすべては生まれたのであり、わたしは自己自身と他のすべてのものの原因であった。もしわたしが欲しなかったとしたら、わたしも世界も生じはしなかったであろう。わたしが存在しなかったとしたら、神は存在しなかったであろう [つまり、万物は未分化の神性として止まっていたであろう]」(Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, hrg. Pfeiffer, 2, S. 284, 1-10)。

こうした創造以前の状態に関する思索は弟子のタウラーにもまた16世紀のルター派のヴァイゲルにも見られる<sup>45</sup>。エックハルトによると万物は未分化の神性に帰還すると考えられていたので、人生の究極目標がこの始原の状態に置かれたのである。そして神秘的合一によってこの始原の状態がいわばその前味として味わわれると彼は説いたのである。この思想はヨハネ福音書(1・3-4)に由

来しており、御言による万物の生成がその根源にまで遡って捉えられ、万物の始原を観念的に想定するように導いている。また、彼によると人間は「神の同種、神の同族」(gotes geslechte und gottes sippe)であり、そこに存在する類同性に基づいて、人間は創造以前において神と一つであったと説かれている。したがって人間の中には、被造物として創造された性質を全く超えるような、創造以前の始原の要素が、隠されている、と想定される。彼は言う「わたしは魂の創造された本性を超えている何物かがあると主張する」(Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate, hrg. v. J. Quint, S. 294)と。ここで指摘されている「何物」かは神と同類の一つであると続いて説かれている。彼はこうした魂の中の能力を「魂の火花」(Fünklein der Seele)「理性」(Vernunft)「魂の根底」(Seelengrund)「シンテレーシス」(synteresis)などと様々に呼んでいる。とりわけ魂の根底は神の存在を受容する働きをもち、「神は魂の根底に入っていく。神一人の他だれも魂における根底に触れることはできない」(ibid., S. 417)。この根底の作用に関しては別のところで論じたことがあるので、ここでは省略せざるをえない<sup>46</sup>。

## (2) 突破と神秘的合一の特質

次にはエックハルトにおける神秘的合一の特質についてだけ指摘しておきたい。彼は『神の慰めの書』において次のようにこの合一について述べている。

「ある者が他の者に相似であればあるだけ、それだけそのある者はより激しく急に他の者を追い求め、ある者にとってこの追求はいよいよ甘美さと歓喜を増すのである。……けだし相似なるものは一から出るものであり、一の力により一の力において引き付け誘うものであるから、引き付ける側のものも引き付けられる側のものも、両者双方とも、二者合して唯一の一になるまでは、その渴望を満足せしめ得られないのである」(ibid., S. 117)。

ここに説かれている神秘的合一はこれまで考察してきたラテン的神秘主義の伝統的な教えと全く相違しており、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いる。それゆえ神秘的合一がめざす目標は、これまでの神秘主義者が説いてきたように、単に知性と意志をもって神と合致し、神に似たものとなることではない。それ以上のことがめざされており、未分化の神性に帰還すること、したがって神となる神化を目標としている。たとえば次のように説かれている。

「ある偉大なる師は次のように語っている。神に向けての突破(durchbrechen)は神からの流出(uzfließen)よりも高貴である。わたしが神から流れ下ったとき、万物は神を認識した[つまり、自己とは別の対象として認識した]。だが、ここでは自分が被造物のなかの一つに過ぎないがゆえに、わたしにとって至福ではなかった。しかしながら神に向かう突破の内にわたしは神から自由であり、神の意志から自由である。すなわち神のわざと神自身から自由である[つまり、わたしの向こう側に対立する実在としての神から自由である]。というのは、その時、わたしは再びすべての

被造物を超越し、神でも被造物でもないから。[なぜならそのような区別は未分化の神性には存在しないからである]。むしろ、わたしは現在もまたいつまでも[わたしの創造以前に]あったようにある (ich bin daz ich was)。……神へ向かう突破においてわたしは神とわたしが一つであるのを見いだす (in disem durchbrechen, daz ich unde got einz sin.)」(Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, hrg. Pfeiffer, 2, S. 284, 11-22)。

こうした神秘的合一は先に考察したベルナルの花嫁神秘主義と比較すると、その特質が明瞭になる。ベルナルは『雅歌の説教』第71説教において次のように説いている。

「それゆえ神と人はそれぞれ個別的に存在し、意志においても実体においても離れて立っており、両者のうちの一方が自分の内にとどまっていると感じることは全くない。つまり両者は実体において混淆しておらず、意志において一致している。またこの合一においては意志の交わりと愛における同意がある。それをあなたが経験しているなら、至福なる合一があり、準備しているなら、それは未だない」<sup>47)</sup>。

ここでは神秘的合一の瞬間にも魂と神との距離が認められている。この点について典型的なのはアウグスティヌスの『告白』における神秘体験であって、神と人との区別は創造者と被造物との絶対的懸絶という距離感として認められている<sup>48)</sup>。これを越えて合一が主張されるとき、汎神論的な傾向を帯びてくることは避けられない。したがってエックハルトの深淵なる神秘思想に対してカトリック教会の教えに反するという非正統性の嫌疑がかけられたのも当然であった。これに対決して「大海と一滴の水」の比喩が提起され、一滴の水が大海に変化しても大海が一滴となることはないと言ってから、彼は次のように主張している。

「同様に魂においても起こっている。神が魂を自己の方に引き寄せるとき、魂は神において変化し、神的になるが、神が魂となるのではない。そのとき魂は自己の名前と力とを失うが、自己の意志と存在とを失うのではない。そこにおいて神がご自身の内にとどまるように、魂は神の内にとどまる」(Quint, op. cit., S. 410)。

この比喩よりもさらに優れた比喩的説明をわたしたちは水の入った洗面器の中に置かれた「鏡と太陽」の比喩に見いだすことができる。彼は次のように語っている。

「わたしが洗面器に水をはり、一枚の鏡をその中に沈め、太陽の光のもとに置くとする。すると[水の中の]太陽はその明るい輝きを鏡から発するが、そのために[水中の]太陽が消え去ることはない。太陽の光を受けて鏡が反射する太陽の光は、太陽の光の内においては太陽の光そのものであるが、しかし[太陽の光を反射する]鏡は鏡のままである。神についても同じことがいえるのである。神は、その本性、その有、そしてその神性ととも魂の内にあるが、神は魂であるわけではない。魂が反映するものは、神の内においては神であるが、しかし魂は魂のままなのである」(ibid., S. 273, 田島訳, 岩波文庫, 229頁)。

ここで再度ベルナルの神秘思想と比較してみると、ベルナルもまた神と人との合一に「葡萄

酒に混ぜられた一滴の水」や「火そのもののように溶解した鉄」さらに「太陽のように思われるほど陽光に溢れた空気」を比喻として用いている。しかるに、この種の比喻から彼は次のような結論を引き出している。「こうして聖徒は人間的な情愛のすべてを失い、神の意志に全体的に変えられるということが生じなければならない。というのは人間の何かが残っているとしたら、どうして神がすべてにおいてすべてとなるであろうか。だが、それでも人間的な実体は、他のかたち・栄光・力の中にあっても、残存するであろう」<sup>49</sup>。それゆえ、わたしたちは、神と人とのこうした距離を認めるベルナルトと、その距離を克服し、もはや被造物としては生きないことをめざすエックハルトの間には、大きな相違があって、ここから基本的に類型を異にした神秘主義が生じていることを認めざるをえない。

### (3) エックハルトとルターとの基本的な相違

エックハルトの神秘思想についてわたしたちが試みた簡単な叙述によっても、彼の神秘主義における思考形式の特質は明瞭となっている。ルターはエックハルトの創造以前の始原の状態に関する思弁的考察を退け、神秘的合一に関してもベルナルトの基本姿勢にしたがっている。こうした両者の間にある相違点を考察するにあたって、ハインリッヒ・ボルンカムが提示した次の10の相違点は注目に値している<sup>50</sup>。

- ① ルターはエックハルトよりも大胆でも思弁的でもなく、自己の思想表現を聖書とその用語の範囲内に制限している。
- ② エックハルトが知性 (Vernunft) を魂の根底における潜在的な能力として説いたのに対し、ルターは宗教的な知性を信仰の特別な洞察力として捉えている。
- ③ ルターは神的な清さを得るための媒体として役立つような魂における「静寂な地点」を見いだすことができなかった。
- ④ ルターは人間を全体として考え、自然的本質と超自然的本質という矛盾したものの複合体とみなしていない。
- ⑤ ルターが神との合一は、その高みのゆえに、反って神からの距離を新たに自覚させると説いたのに対し、エックハルトは合一が神人を区別する感覚をすべて除去すると信じていた。
- ⑥ エックハルトがケルンの修道女に向かって観想の最後の状態である神との合一が禁欲によって生じると説いたのに対し、ルターはそれを信じなかった。
- ⑦ エックハルトは外的なわざや信心に対しては批判的であったのに、神秘的合一をめざして実践される謙虚の内的なわざが恩恵に対して功績となると主張した。
- ⑧ ルターは聖職階級に属する人も、世俗の職業に属する人も、同様に神によってそこに召されると説いた。
- ⑨ ルターにとって説教と sacrament が神の霊と真理への唯一の媒体であったのに、エックハ



ルトはそれらを個人が魂の深み——そこでは内的な言葉と魂の閃光が御霊の真の媒体として役立っている——に隠れるための外的援助とみなした。

- ⑩ ルターは世界を非現実なもので克服されるべきものと蔑視するような神秘家の態度を共有していなかった。「この世界はルターにとってエックハルトよりも神に満たされていた」。

ここに挙げられている両者の相違点は妥当するといえよう。ルター自身は『ローマ書講義』の準備中にタウラーの著作に接し、それを通して間接的にエックハルトの存在を知り、彼が創始したドイツ神秘主義に共感し、絶大な賛辞をそれに寄せるにいたった。しかしそれにもかかわらず、人間に内在する神的な能力とか、「神化」(Vergötterung)としての神秘的合一の思想に対しては関心を寄せていない。この点が神秘主義の受容過程における最も際立った特質となっている。そこには人間観の相違から両者の際立った対立が生み出されている。

ルターとエックハルトとの神秘的な合一に示される基本的相違は、神と人との間に主張される「同形性」(conformitas, Gleichförmigkeit)の理解において解明できる。というのはルターがタウラーの説教から「キリストとの同形」(conformitas Christi)という主張を学びながらも、彼独自の神秘思想をそこから形成しているからである。タウラーの場合にはキリストを模範とし、観照による超越が説かれているのに、ルターでは御霊の助けによって神の愛を受容し、意志と愛のわざにおけるキリストとの一致が説かれるにいたっている<sup>51)</sup>。しかるにエックハルトにおける同形性は合一の究極目標として要請されているもので、神と人との認識における一致に求められている。それに対しルターは『第一回詩編講義』では信仰によって神の判断を受容し、それとの一致することに同形性が説かれている。というのは信仰は一方において神について、他方において自己自身についての判断であるから。事実、義認というのは法廷的な判決を想定しており、「あわれみに富む審判者」(Der barmherzige Richter)なる神の下す判決に基づいている<sup>52)</sup>。つまり神が罪人に無罪放免の判決を言い渡すと、信仰はこれを感謝して受容し、神の愛の助けによって新生し、愛のわざに励むようになる。それゆえに「義人は原則的に自己告発者であり、自己自身を告発することは神を義とすることであって、その結果自己自身をも義とするにいたる」(WA 3, 29, 10; 291, 27-8)と主張されている。こうして義認によって人は神の判断を受容し、それによって神との同形性(一致)を達成するにいたっている。したがって人は神が自分について考えているのに同意し、それと同じように考え、神が自身を知らせているように神を知るようになる。ここにあるのは意志と心情における一致であって、信徒は神の意志を自分の意志として受容すべく決断している。もしくは神の意志に会わせて自己の意志を放棄していると言ふべきであろう(WA 14, 607, 19)。こうした「信仰の同形性」とエックハルトの「認識の同形性」との相違は明らかである。信仰の特質は人間のわざではなく、神の判断と意志の受容において示されているのに対し、認識の能力は、「魂の根底」として人間の内に初めから備えられており、この神的な性質に基づき、しかも順序だてられた方法にしたがって神との一致へ導かれている。恩恵はこの道行きに際して根底に宿ることはあっても、悔い

酒に混ぜられた一滴の水」や「火そのもののように溶解した鉄」さらに「太陽のように思われるほど陽光に溢れた空気」を比喻として用いている。しかるに、この種の比喻から彼は次のような結論を引き出している。「こうして聖徒は人間的な情愛のすべてを失い、神の意志に全体的に変えられるということが生じなければならない。というのは人間の何かが残っているとしたら、どうして神がすべてにおいてすべてとなるであろうか。だが、それでも人間的な実体は、他のかたち・栄光・力の中にあっても、残存するであろう」<sup>49</sup>。それゆえ、わたしたちは、神と人とのこうした距離を認めるベルナルトと、その距離を克服し、もはや被造物としては生きないことをめざすエックハルトの間には、大きな相違があって、ここから基本的に類型を異にした神秘主義が生じていることを認めざるをえない。

### (3) エックハルトとルターとの基本的な相違

エックハルトの神秘思想についてわたしたちが試みた簡単な叙述によっても、彼の神秘主義における思考形式の特質は明瞭となっている。ルターはエックハルトの創造以前の始原の状態に関する思弁的考察を退け、神秘的合一に関してもベルナルトの基本姿勢にしたがっている。こうした両者の間にある相違点を考察するにあたって、ハインリッヒ・ボルンカムが提示した次の10の相違点は注目に値している<sup>50</sup>。

- ① ルターはエックハルトよりも大胆でも思弁的でもなく、自己の思想表現を聖書とその用語の範囲内に制限している。
- ② エックハルトが知性 (Vernunft) を魂の根底における潜在的な能力として説いたのに対し、ルターは宗教的な知性を信仰の特別な洞察力として捉えている。
- ③ ルターは神的な清さを得るための媒体として役立つような魂における「静寂な地点」を見いだすことができなかった。
- ④ ルターは人間を全体として考え、自然的本質と超自然的本質という矛盾したものの複合体とみなしていない。
- ⑤ ルターが神との合一は、その高みのゆえに、反って神からの距離を新たに自覚させると説いたのに対し、エックハルトは合一が神人を区別する感覚をすべて除去すると信じていた。
- ⑥ エックハルトがケルンの修道女に向かって観想の最後の状態である神との合一が禁欲によって生じると説いたのに対し、ルターはそれを信じなかった。
- ⑦ エックハルトは外的なわざや信心に対しては批判的であったのに、神秘的合一をめざして実践される謙虚の内的なわざが恩恵に対して功績となると主張した。
- ⑧ ルターは聖職階級に属する人も、世俗の職業に属する人も、同様に神によってそこに召されると説いた。
- ⑨ ルターにとって説教と sacrament が神の霊と真理への唯一の媒体であったのに、エックハ

ルトはそれらを個人が魂の深み——そこでは内的な言葉と魂の閃光が御霊の真の媒体として役立っている——に隠れるための外的援助とみなした。

- ⑩ ルターは世界を非現実なもので克服されるべきものと蔑視するような神秘家の態度を共有していなかった。「この世界はルターにとってエックハルトよりも神に満たされていた」。

ここに挙げられている両者の相違点は妥当するといえよう。ルター自身は『ローマ書講義』の準備中にタウラーの著作に接し、それを通して間接的にエックハルトの存在を知り、彼が創始したドイツ神秘主義に共感し、絶大な賛辞をそれに寄せるにいたった。しかしそれにもかかわらず、人間に内在する神的な能力とか、「神化」(Vergötterung)としての神秘的合一の思想に対しては関心を寄せていない。この点が神秘主義の受容過程における最も際立った特質となっている。そこには人間観の相違から両者の際立った対立が生み出されている。

ルターとエックハルトとの神秘的な合一に示される基本的相違は、神と人との間に主張される「同形性」(conformitas, Gleichförmigkeit)の理解において解明できる。というのはルターがタウラーの説教から「キリストとの同形」(conformitas Christi)という主張を学びながらも、彼独自の神秘思想をそこから形成しているからである。タウラーの場合にはキリストを模範とし、観照による超越が説かれているのに、ルターでは御霊の助けによって神の愛を受容し、意志と愛のわざにおけるキリストとの一致が説かれるにいたっている<sup>51)</sup>。しかるにエックハルトにおける同形性は合一の究極目標として要請されているもので、神と人との認識における一致に求められている。それに対しルターは『第一回詩編講義』では信仰によって神の判断を受容し、それとの一致することに同形性が説かれている。というのは信仰は一方において神について、他方において自己自身についての判断であるから。事実、義認というのは法廷的な判決を想定しており、「あわれみに富む審判者」(Der barmherzige Richter)なる神の下す判決に基づいている<sup>52)</sup>。つまり神が罪人に無罪放免の判決を言い渡すと、信仰はこれを感謝して受容し、神の愛の助けによって新生し、愛のわざに励むようになる。それゆえに「義人は原則的に自己告発者であり、自己自身を告発することは神を義とすることであって、その結果自己自身をも義とするにいたる」(WA 3, 29, 10; 291, 27-8)と主張されている。こうして義認によって人は神の判断を受容し、それによって神との同形性(一致)を達成するにいたっている。したがって人は神が自分について考えているのに同意し、それと同じように考え、神が自身を知らせているように神を知るようになる。ここにあるのは意志と心情における一致であって、信徒は神の意志を自分の意志として受容すべく決断している。もしくは神の意志に会わせて自己の意志を放棄していると言ふべきであろう(WA 14, 607, 19)。こうした「信仰の同形性」とエックハルトの「認識の同形性」との相違は明らかである。信仰の特質は人間のわざではなく、神の判断と意志の受容において示されているのに対し、認識の能力は、「魂の根底」として人間の内に初めから備えられており、この神的な性質に基づき、しかも順序だてられた方法にしたがって神との一致へ導かれている。恩恵はこの道行きに際して根底に宿ることはあっても、悔い

改めを迫って根底から人間を改造するほど強力な働きを及ぼしていない。したがって神秘主義が基本的に認めている「魂の根底」とか善への傾向性としての「シンテレーシス」といった人間学的な前提が問題なのであって、ルターはこれを聖書的でないとして原則的に拒否し、「魂の根底」を「霊」に、「シンテレーシス」を「良心」に置き換えて、思想的にも換骨奪胎することによって新しい神学を形成している。

## (六) タウラーとルター

ルターとタウラーとの関係はエックハルトの場合とは違って書物を通してではあるが客観的に確認できる。1508年にアウグスブルクで出版されたタウラーの説教集をルターは読んでおり、『ローマ書講義』を準備している間に読み、1515年の終わり頃には注釈に用いている (WA 9, 97ff. 参照)。このころにはすでに宗教改革的認識といわれている神の義に関する新しい認識を獲ているがゆえに、ルターがタウラーとの出会いによってこの新しい認識に導かれたということとはできない<sup>53</sup>。ここではエックハルトで問題にしたドイツ神秘主義の根本的特質をタウラーがどのように継承し、カトリック教会にとって受容し易くキリスト教化しているかという点だけを限定的に考察し、ルターとの間にいかなる関係が歴史的に実証できるかを解明してみたい<sup>54</sup>。

### (1) 創造以前の状態に関する学説

タウラーは創造以前の状態をエックハルトのように叙述している箇所もあるが、ここでは彼の中心的な学説である「根底」(Grund) 概念に含意されている創造以前の状態を考察してみたい。つまり彼は魂の根底にそのような状態に向かう心の運動・傾向・意向・帰趨性が備わっていることを指摘して、次のように説いている。

「心情 (Gemüt), つまり根底 (Grund) は、魂が自分自身の内に入っていくよう永遠にわたって努力し、引き寄せられるように魂のうちに埋め込まれている。そこで人間の精神 (Geist), つまり根底は永遠の傾向 (ein ewiges Neigen), 根源 (Ursprung) に再び向かう帰趨性 (Grundneigen) をもっている」(Johannes Tauler Predigten, hrg. v. G. Hofmann, 1961, S. 412)。

また「心情は神の形をしており、いつも神に永遠にわたる回顧のまなざし (ein ständiges, ewiges Rückblicken auf Gott) を向けている」(ibid., S. 411)。さらに「人間は神への不変の愛着をもち、神に向かう内面的で、完全で、純粋な意向のうちに存在している」(ibid., S. 300)。このことは創造以前の状態へ復帰したいという願望であると次のように説かれている。「このことは人間が創造される以前に永遠にわたって神の内にあつたことを明らかに証明している。人間が神の内にあつたとき、彼は神における神 (Gott in Gott) であつた」(ibid., S. 337) と。したがって心また「魂の火花」(Seelenfünklein) は「創造されたのではない状態 (ungeschaffenheit) にあつた

(神的) 根底に再び到達するまでは休むことができない」(ibid., 407)といわれている。

この創造以前の状態は「神における神」として語られているが、それは神の根底の内にあった始原の存在を意味しており、被造性を超えている。だが、それでも人間の霊は自己の被造物としての存在をも認めていたと解されている。それゆえ次のようにいわれる。

「隠れにおいて被造の霊は再びその非被造性へと呼び出される。そこにおいて霊は造られる以前に、神の根底のうちに永遠にわたって存在していた。霊は神における神として自己を認識しながらも、自己の下で被造物として、創造されたものとして認識している」(ibid., S. 458)。

そうすると人間は非被造性と被造性との双方に関わっている存在ということになり、「人は神化し (vergotten), 自然の状態を高く超えて連れ去られており (hinaufgetragen), 彼はまさしく神の恩恵によって本性的に神の存在であるもの (was Gottes Sein von Natur ist) となっている」(ibid., S. 306)。ここに人間存在が非被造性と被造性との二重構造からなる動的な運動をなし、これによって「神化」が生じると説かれ、しかもそれは恩恵によって与えられるとみなされている。「神は恩恵から人間の霊に神が本性上そうあるものを与える。そして人間の霊と神の名称のない、形のない、種類のない存在とが合一する」(ibid., S. 185)。このようにして初めて汎神論の邪説に陥ることなく、創造者と被造物との区別に基づいた合一の関係が立てられ、しかも恩恵によって魂が被造性を超えて非被造性に帰還し、神化がもたらされると説かれている。

## (2) 神秘的合一における特質

さて、タウラーは、神と人がこうした存在論的な相違にもかかわらず、なお合一し得る根拠を、両者が共に霊であるという類同性 (Verwandtschaft) に求めている。この点について彼は次のように説いている。

「魂はときに〈霊〉とも呼ばれる。それは魂が神に対しすべての尺度を超える類同性をもっているかぎり、そのように言われる。なぜなら神は霊であり、魂も霊であり、したがって魂はその根源である根底に向かって永遠に傾倒しかつ眺めているのであるから。霊は精神的なものにおける同等性から傾いてしまったので、根源である同等性 (Gleichheit) に向かって再び傾くのである。……魂と神との間の近さ (Nähe) と親近性 (Verwandtschaft) はこの根底の中では表現できないほど大である。……こうして心情の霊における更新が生じなければならない。神は霊であるから造られた霊は神と合一し (vereinen), 起き上がり、一切の自己から解放された根底を携えて創造されない神の霊のなかに身を沈めなければならない。人間が創造以前に永遠にわたって神における神であったように、彼はいまやその被造性において全く (神の中に) 身を沈めなければならない」(ibid., S. 17-8)。

こうした神秘的合一への準備が3段階に分けて説かれている。第1段階は内的な徳の生活で、これによって神への接近が始まる。第2段階は霊的な貧困によって無一物にされて神に引き寄せられ

る生活からなり、第3段階は霊の合一によって神の形をした生活へ移行することである (ibid., S. 303)。そのさい人間の本性は原罪によって「全く自己の方へ転向し」邪悪となっているがゆえに、正しい「放棄」(Gelassenheit)によって「我意」(Eigenwille)から解放されなければならない (ibid., S. 157; 409)。

このような原罪、もしくは自己中心主義としての罪の規定はルターにも認められるばかりか、人が放棄や我意から解放されることによって御言葉や恩恵に譲ると、神は必然的にその人の内に入ってきてその魂を充たようになるという思想も、若きルターの繰り返し説くところである。しかるにルターと基本的に相違しているのは、タウラーにおいては恩恵に備えるための準備と功績思想とがここに入ってきている点である。彼は言う、「人間が根底に向かって自己を放棄し、根底へ転向するに応じて、恩恵は生じ、他の仕方では最高の度合いにおいては生じない」(ibid., S. 201)と。そのさい、スコラ神学の恩恵論で強調される人間の側での準備的努力 *Facere quod in se est.* というテーゼが彼によって説かれている点に注目すべきであろう。彼は言う、「人間が自己にできることを行なっている (*der Mensch das Seine getan hat*) のを聖霊は見いだすと、自らの光を携えて来たり、自然の光 [理性] をくまなく照らし、信仰・希望・愛および恩恵である超自然的な諸徳をこの人に注ぎ込むのである」(ibid., S. 156)<sup>65</sup>。こうした準備行為は恩恵に対する功績とみなされ、神と人との間に契約や対応関係を生み出していき、次のような交換概念が語られるようになってくる。「わたしが神に与えるだけ、彼はわたしに与えてくださる。これが適切な交換 (*ein angemessener Tausch*) である」(ibid., S. 447)。しかし、このような交換概念はルターが主張する「喜ばしい交換」とは質的に相違している<sup>66</sup>。それゆえタウラーでは互惠主義 (*give and take*) に立つ神人の対応関係が見られるが、ルターでは罪人なるがゆえに恩恵に与るという信仰に基づく逆対応の関係となっている<sup>67</sup>。このことは神秘的合一の性格にも反映しており、タウラーでは禁欲的な精進が説かれ、これによって清められた霊にして初めて神との同等性にいたり、その上で合一達成されることになる。彼は次のように説いている。

「このように転向にさいし純化され神聖なものとなった(人間の)霊は神の暗闇の中に、静かな沈黙の中に、理解も表現もできない(神との)一なる存在の中に身を沈める。この沈降においてすべての同等性と不等性とはやみ、この深淵の中で人間の霊は自己自身を喪失し、神についても自己についても何らその同等と不等、その他のことを知らない。なぜなら霊は(実際)神との統一の中に沈み、何らかの区別感覚を失っているからである」(ibid., S. 197)。

### (3) タウラーとルターとの歴史的な出会い

ルターがタウラーに出会ったのは先に述べたように1515年に始まる『ローマ書講義』を準備している頃であるが、先ず、タウラーへの評価からはじめてみよう。

(a) タウラーに対する高い評価。彼が最初タウラーに言及しているのは1516年に友人のランク宛

ての手紙で「だから、あなたがもっているタウラーを身近に保っておくように配慮すべきである」といっている箇所と、『ドイツ神学』を発見したとき、その著者をタウラーではないかと考え、シュパラティン宛てに同年の10月14日に書き送った手紙である。そこには次のように書かれている。

「あなたがもしドイツ語で出された純粹で確かな古代に似た神学を愛好されるなら、専門の説教者であるヨハネス・タウラーの説教集を手許に備えることができます。その全体のいわば抄本を、では、この機会にわたしはあなたにお送ります。というのはわたしはラテン語でもドイツ語でもこれ以上に健全で福音に合致している神学を見たことがないからです」(WA Br. 1, 79)。

また1518年の『贖宥の効力についての討論の解説』でルターは「わたしはタウラーにおいてすべての大学のすべてのスコラ学者に見いだされるよりも、或いは彼らの見解に見いだされうるよりも、もっと堅実で真実な神学を見いだした」(CL. 1, 57, 1-4)と激賞している。

(b) 神秘体験と神秘神学。さらにルターがタウラーの説教に書き込んだ欄外注記を読んでもと、彼がタウラーの神秘主義をどのように受容したかを知ることができる。タウラーが「神が語る時には、あなたは沈黙すべきである。神が入ってきて、すべてのものは出ていかなければならないから」と説いている箇所にルターは次のように注記している。

「真にこのように神はわたしたちの内に観想的な生活の状態と靈的な高揚にしたがって生まれている。しかるに道徳的には静寂のうちに生まれるのではなく、活動的な生活の状態にしたがって徳のわざにおいて生まれる。後者がマルタに、前者がマリアに属している。後者は容易であり、前者は困難であり、しばしば稀なことである。後者のすべては簡単に理解されるが、前者は経験したものでないと理解されない。したがってこの説教のすべては神秘神学から来ており、それは教義的な知恵ではなく、実験的な知恵 (sapientia experimentalis) である」(WA 9, 98, 14=CL 5, 306, 21-9)。

このところでルターによって神秘神学が「実験的な知恵」と規定されている。その意味は神秘主義が単なる知的な営みや教義の説明でもなくて、経験によって神の實在に触れることによって成立するということである。この神を実験的に経験するというのは『ローマ書講義』で強調されているように、「わたしたちが神関係で純粹に受動的になる」(efficimur pure passivi respectu Dei) ときであるが、それは「神がご自身のものを与えるに先立って、わたしたちの内にあるものを先ずことごとく破壊し無とするのが神の本性であるから」なのである (WA 56, 375, 18-24)。そこでは神のわざが破壊という「反対の相の下に」(sub contraria specie) 生じるほどに深く隠されている。それゆえルターは続く文章で「神の忍耐」をタウラーの名前をあげて神に祈り求めるように説いている (ibid., 378, 13)。そこにはタウラーに見られる「地獄の責め苦」と同じような神体験がルターにも経験されていることが明らかである。この点は1518年に発表された『贖宥の効力についての討論の解説』でタウラーの名をあげて地獄の責め苦について自己証言しているところに示されている。「ところで、わたしもかかる苦しみをきわめて短い時の間隔であるが、しばしば蒙った一人のひと

を知っている。しかし、その苦しみは舌でもって語ることも、筆で書くことも、経験のない者が信じることもできないほど大きく地獄的であった」(WA 1, 557, 33-5)。ここにある「一人のひと」はタウラーか、もしくはルター自身を指しているといえよう。というのは「地獄の責め苦」(höllische Qual) というのはタウラーの説教にしばしば述べられている試練であって (Johannes Tauler Predigten, hrg. v. G. Hofmann, 1961, S. 66f.; S. 183), ルターはこれを「地獄への放棄」(resignatio ad infernum) で表わし、これによって「純粹に神の意志に合致する」(pure conformare Voluntati Dei) ように自我を神の意志に引き渡すように勧め、さらに「地獄へと放棄しないなら、だれも清められない」とまで語られている (WA 56, 388, 11; 391, 12-3; 17-8)。ここにわたしたちは、両者の神体験および靈的な試練の共通性もしくは両者の思想の基底にある基礎経験の類似性を認めることができる<sup>58</sup>。

(c) 神の子の誕生について。次にドイツ神秘主義の基本主張である神の子の誕生についてタウラーへの欄外注記を問題にしてみたい。タウラーは言う、「あなたがそこに留まるならば、[神の子の] 誕生は近づいており、あなたの内に生まれるであろう」と。これにルターは次のように注記している。

「わたしたちが先ず初めに自己と自己のものを (十字架と苦難によって) 滅ぼさないとしたら、神はわたしたちの内に活動しないと知るならば、ただ苦難を甘受しようと欲するまでに愚かでなければならぬ。……純粹な信仰によってわたしたちが無一物になる決心をしないなら、神がわたしたちの内で活動しようと欲しないか、もしくはわたしたちが神の行なうことを知らず、その行為を理解もしないため、こうして信仰と裸の意志が救いとなる。したがって救いの全体は、ここに教えられているように、靈的なことであれ、浮き世のことであれ、万物において意志を放棄することである。そして神を無一物になって信じることである」(WA 9, 102=CL 5, 309, 27-35; 310, 19-20)。

このような純粹受動はルターの時代には一般に説かれていた主題であって、「無一物になって無一物のイエスにしたがう」(nudus nudum Jesum sequi) という標語としてトマス・ア・ケンピスの『イミタティオ・クリスチ』にも、シュタウピッツの説教にも語られている<sup>59</sup>。しかるにルターは魂の根底における神の子の誕生については全く触れておらず、根底の作用としての純粹受動を強調しており、しかも放棄に見られる準備的性格を何ら語っていない。したがってタウラーではアウグスティヌス的な恩恵論と並んでスコラ主義的な意志学説が、受動的体験 (Erleiden) と並んで放棄や禁欲また煉獄の脅迫などが見いだされる。ここに両者の共通性のみならず異質性も明らかになってくる。

なお、タウラーへの欄外注記と最初のドイツ語の著作『七つの悔い改め詩編』では「根底」(grund) 概念が「靈」(spiritus) と「信仰」(fides) に置き換えられている。この点に関しては既に他のところで詳細に論じているのでここでは省略したい<sup>60</sup>。

(d) 義認論との関連。終わりにルターの根本思想である信仰義認論とタウラーの義認思想との関



係について考えてみたい。

タウラーにおいては義認は「神の人」(homo deificatus)の思想から導きだされている。初期のルターには一時的ではあるがこの「神の人」の理念が影響の跡を残している<sup>61)</sup>。タウラーのクリスマス説教に端的に説かれているように、神の子の誕生は三重の仕方で行っており、神の内部・イエス・人間の魂において生じている。したがって神がかつてイエス・キリストにおいて人となったように、魂において神の子が誕生することこそ人生の究極の目的である (ibid., S. 13-20)。この神が人となったという事実によってのみ、人は神となる。彼によると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 (ibid., S. 313-4)。彼は罪をアウグスティヌス的に捉えており、原罪は人間の全体におよび、罪によって全く壊敗していると考えている。とくに意志の欠陥としての我意 (Eigenwille) に罪の根を見だしている。「原罪の結果本性に浸透した中毒によって本性は全く自己の方へねじれ背反している」(ibid., S. 157)。したがって魂の根底も我意の自己主張によって汚れているがゆえに、徹底した自己放棄によって謙虚になり、自己が無となって神がすべてになるとき、至福となり、人間の徳のすべてに優る「義」に到達する (ibid., S. 409)。だから救いも贖いもすべて神のわざであって、ここには神人の共働はありえず、無のうちに沈む「謙虚の根底から」(aus dem Grund der Demut) 神の働きを受容し (ibid., S. 409)、神によって改造された純粋な実体となることによって神の像は回復される。こうして義認は魂において生じた成義として捉えられている。それゆえパウロの「キリストがあなたがたの心に宿るように」という言葉はタウラーにとって神秘的合一をもたらす恩恵の表現となっている。

このように義認が生じる場所があくまで魂の根底であるかぎり、自己と異質な他者の関与は希薄となり、ルターが力説したように義認をキリストに対する信仰によって義と認定されるものとして、つまり「他なる義」(aliena iustitia) 或いは法廷的な無罪放免の根拠となる non-imputatio (非帰責性) として、表明するようになっていない。わたしたちは両者の義認論の質的相違をここに認めないわけにいかない。

## (七) 『ドイツ神学』とルター

ルターのタウラーに対する関係で明らかになった諸点は、1516年に初版を、1518年に完全な版をルター自身が出版し、タウラーの作であろうと考えた『ドイツ神学』にも妥当している。まず、彼自身がこの作品の著者をどのように考え、評価しているかを述べておきたい。そこで初版の序文を見ると「ところが、この著者の名前と人物は神にしか分からない。それは、この小冊子が題名も著者名もないまま見つかったからである。しかし、できるかぎりのことを考えて判断すれば、テーマは殆ど、説教者修道会の輝ける博士タウラーの説き方に従っている」(WA 1, 153)<sup>62)</sup>と記されてい

る。ここで博士というのは事実に反しているが尊敬の念を込めて書かれたためであろう。この書の「序詞」には「ドイツ騎士修道会士で、司祭でありフランクフルトのドイツ騎士修道会館管理者であった神の友を通して語られたもの」と記されている<sup>63</sup>。これによって本書は「フランクフルター」とも呼ばれてきた。また本書の第12章にはタウラーの説教集からの引用があるため、タウラー作とは言い切れない。次いで1518年版の序文には「この高貴な小冊子は、言葉と人間の知恵にかけては非常に貧しく飾りもないが、それだけに一層、知識と神の知恵にかけては豊かでこの上なく素晴らしい。愚かな者相応に誇るわけであるが、わたしには神・キリスト・人間そして万物が何であるかということ、より多く学んで来てまた学んでおきたいと思う書物は、聖書と聖アウグスティヌスを別にして [この小冊子の他には]、一冊もなかった」(ibid., 378, 18-23)と実に高い評価を与えている。さらに内容に関して言うと、この書に次のような表題として書き添えられた文章が参考になる。「古き人と新しき人とは何か、アダムの子と神の子とは何か。またいかにしてアダムがわれわれにおいて死に、そしてキリストがわれわれにおいて甦りたもうべきかを正しく区別し理解する高貴な宗教書」。ここに示されているのは人間を対立する二つの対極に分けて弁証法的に思考するドイツ的思惟である。その内容は本書の第13、14章に具体的に展開しており、ルターはこのような対立を統一する弁証法的思考に心からの共感を覚えたであろう。しかし、この書の内容が神との直接的な交わりを求めているという理由によって糾弾されるのを恐れて、匿名のままに刊行されたのではなかろうか。じっさい、1612年には本書はローマ教会の禁書目録 *index indebitum* に入れられている。

本書はルターによってタウラーからの抜粋と考えられたことから、彼の思想形成の過程においては特別に重要な意味もたされていない。そこには、また、これまでドイツ神秘主義で問題としてきた創造以前の始原の状態についての思弁的な考察は行なわれていない。しかし、古き人と新しき人、アダムとキリストとの対比における人間観はその原罪の理解と同様に重要な意味をもっていたと考えられる。そこで本書の人間観を概観し、それとの関連で神秘的合一の主題を取り上げてみたい。

#### (1) 古き人と新しき人、アダムとキリスト

冒頭において説かれるパウロのことは「完全なものが来たときには、部分的なものは廃れよう」(Iコリント13・10)に基づく完全なものとの不完全なものとの対比が本書の思想の枠組みを構成している。完全なものについて次のように規定される。「完全なものとは (das vollkommen), それ自身とその存在とにおいて一切を包含している存在 (eyn wessenn) であって、これなしに、そしてこれの外には、万物のその本質となるような真の存在 (wars wessen) は何もない。それはすなわち、完全なものが万物の本質であって、それ自身において不変、不動でありながら、他のものすべてを変えまた動かすものであるからである」(Theologia Deutsch. hrg. v. H. Mandel, 1908, S.

7)。これに対し、部分的で不完全なものというのは、完全なものを自己の根源としてそこに由来し、そこから生じているもの、つまり被造物である。また完全なものは被造物によっては把握されず認識されないし、被造物のどれでもないから、表現されず名づけられることもできない。それゆえ「この完全なものが認識されるべき場合には、被造物性 (creaturlichkeit) 被造性 (geschaffenheit) 自我 (ichheit) 自己 (selbheit) は失われて無とならなければならない (werden unde tzu nichte)」(ibid., S. 9)。こうした理解に基づいて罪も規定されている。「罪とは、被造物が不変な善に背反して変化するものへ向かうこと、すなわち、被造物が完全なものから部分的で不完全なものへ、そして大抵は自分自身へと向かうこと以外の何ごとでもない」(ibid., S. 10)。こうした罪の定義はアウグスティヌス的であるが、罪が自分自身に向かう傾向から万事を「我がものにする」ような「思い上り」(annemen) とみなされ、「このような思い上りや、彼の〈私は〉(ich) 彼の〈私を〉(mich) 彼の〈私に〉(mir) 彼の〈私の〉(mein)、まさにこれが悪魔の背反でありそして悪魔の墮落であった」(ibid., S. 10-11) と語っているところに、我執や我意また自我拘束性として罪を捉えているドイツ神秘主義の特質がよくあらわれている。

この墮落と罪からの救いは神が人間となることによって実現されるが、このことは同時に人間の神化となる。アダムは「我がものにする」我意によって罪に陥ったのに対し、墮落状態からの改善はキリストにおいて生じている。「人間は神なしにはそれができなかつたし、神は人間なしにはそれをしようとされなかつた。それゆえ、神は人間の自然的本性、ないし人間性をわが身に引き受けて、人間化され (vermenschet), そして人間は神化された (vergottet)。まさにそこで、改善 (pessering) がなされた」(ibid., S. 11)。この改善によって古き人は新しき人に生まれ変わる。そして、この改善が生じるのは人間の神化によると説かれている。ではどのようにしてこの神化が起こるのであろうか。それこそ神と人との神秘的合一によるのである。

## (2) 神秘的合一と「神化した人」

神秘的合一は、ディオニシウスの勧めにしたがって、神の秘密への観想にいたるため感覚と理性の活動を放棄して「あらゆる存在と認識を超えているものとの合一」(die eynunge des, das da ist uber all wessen und bekentnus) にいたるように説かれている (ibid., S. 18-9)。しかし、現実には悪魔の不従順とアダムの我執としての罪によって失われたものが神への信仰と従順によって回復される。「なぜなら、この従順のうちにある人間は神と一つであろうし (eins mit gott), そして神も自らまたそこでは人間であろうから」(ibid., S. 36) と説かれている。こうした従順は何よりも神を受容することによってえられる。本書はこの受容の作用をドイツ神秘主義の伝統にしたがって「魂の根底」であるとみなして次のように説いている。「神に従順で……ありたいものは、ことごとく放棄し、……受動的であって能動的でなく、自分の魂の根底の内に (yn seym grund seiner sele) 沈黙して留まるべきである」(ibid., S. 44)。これが最善のものへの「よい道」(ein gut weg)

であり、究極目的への「準備」(bereitung)であるとも続けて言われる。その理由として「被造物や人間が、自分自身のものとか自分の自己とか自分自身を失って外へ出る (ausset) 場合には、そこへ神が固有のもの、すなわち神の自己をもって (mit seim eigen, das ist mit seyner selbheyt) 入って来られる」といわれているが、これも魂の受容性を表わす神秘主義の表現としてルターに継承されている。

こうした神との合一について詳述されており、この合一に達した人は「神化した人」(ein ver-gotte mensch) と呼ばれる。とりわけ本書の後半はこういう人間の本质と現実とを詳細に論じている。それについての考察は省略せざるをえないが、神化した人が徹底して神に自己を委ねながら同時に被造物に服従すべきであると説いているところに、ルターの『キリスト者の自由』に展開する信仰による「自由な君主」と愛による「奉仕する僕」という基本思想の萌芽が見られる点だけは指摘しておきたい。

さて、わたしたちは最後に『ドイツ神学』とルターとの内面的な関係を信仰義認の視点から考察してみることにしよう。

### (3) 信仰義認における共通性と異質性

この作品の最後のところで人生の究極の目的が要約して示され、それが被造物としての自己が無となり、神がすべてになること、つまり神化した人間の生であると説かれている。しかし、そのような生はかつて神がキリストにおいて人性と結合した歴史的事実である神の誕生に基づいており、そこから初めて真の内的な生活が開始すると次のように語られている。

「こうして真っ先に真の内的な生が始まり、そしてそれから先は神ご自身さえ人間となられ、そこにはもはや、神ではいられないもの、あるいは神のものではないものではなく、またそこには、あるものを我がものにするようなもの (das sich ichtes an nem) は、何もないようになる。そうして、神、すなわち永遠なる唯一の完全なものだけが、存在し、生き、認識し、能力があり、愛し、欲し、そしてすべての行動をする。実際そうあるべきであろうし、またそうでない場合には、それは進んでより善くまたより正しくありたいと思う」(ibid., S. 100-1)。

こういう生活の理想は「神は人となった。そして人が神となった」(got ward vermenschet, und der mensch ward vergottet. ibid., S. 11) という基本的な思想にしたがって主張されている。それゆえ神化という神秘的生には、本著作の冒頭に完全なもの不完全なものという対比によって示されているように、神と人との断絶が先行しており、そこにある根源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たのである。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。とりわけ我執や我意、また「思い上り」(Annehmen)としての罪の捉え方は、不変な善から可変な善への転落というアウグスティヌス的で形而上学的な罪の理解や単なる律法違反という道徳的な罪の理解よりも、いっそう主体的な意志の在り方に基づいている点で共感を覚えたに違いない。さらに神の超越的な存在のゆえに人間の側から働きかける功績は問題にならない<sup>64</sup>。神は人間の行動の対象にならないのであって、反って行動する主体である。それゆえルターが力説する神の独占活動はとりわけ強調されている。この点はたとえば次のように言われている。

「至福は、端的に言って、被造物ないし被造物の業によるのではなく、ただ神と神の業だけによるのである。それ故わたしはただ神と神の業だけを待ち、そしてあらゆる被造物をその業とともに放棄し、何よりも先ずわたし自身を放棄すべきであろう。また、神があらゆる被造物においてまたはあらゆる被造物を通して行なわれた、あるいはいつも更に行なわれ得る一切の業と奇跡は、あるいはまた神自身のすべての慈悲深さも、それがわたしの外にあり、わたしの外でなされる限り、それはわたしを至福にするものではなく、それがわたしを至福にするのは、それがわたしの内においてであり、そこでなされ、認識され、愛され、感じられ、味わわれる限りのことなのである」(ibid., S. 21-2)。

このように救済としての至福が神の業によってのみ与えられることが強調されながらも、それが自己の内に生じないならば無意味であると説くところに、教義学的な神学と異なる神秘神学の特徴が実によく示されている。したがって、神の活動を受容する主体の側面が判然と自覚されている。だが、そのために自己の外にある「他なる義」(aliena iustitia)や imputatio による義認としての法廷的な「宣義」から生まれているルター的な義認思想との相違も顕在化してくる。

これまで解明してきたように、青年時代のルターは中世において形成された伝統的な諸々の神秘神学を受容しながら信仰義認の教義を新しい神学として確立していった。この新しい神学は教義学的であるが、それでも受容した中世の神秘神学はその中に信仰の生ける契機として継承されている。こうしてルター独自の神秘思想が生まれて来るのであるが、その具体的な形成過程と内容に関しては稿を改めて論じることにしたい。

#### 注

- (1) 拙著『近代自由思想の源流』(創文社)の全体はこの問題を詳しく論究している。
- (2) H. A. Oberman, Die Bedeutung der Mystik von Meister Eckhart bis Martin Luther, in: Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf, 1986, S. 32-4参照。
- (3) こうした観点から神秘主義を捉えた試みとして F. W. Wentzlaff-Eggebert, Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit, 1944, 『ドイツ神秘主義』横山滋訳(国文社)1979年がある。この視点が一般的にドイツ神秘主義に妥当するとわたしにも思われる。その正当性に関してはこの書の論証に譲り、ここでは言及しないことにする。
- (4) E. Vogelsang, Luther und Mystik, in: Luther-Jahrbuch, 1937. これに対す批判として H. A. Ober-

man, Simul gemitus et raptus, Luther und Mystik, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, 1966があるが、この批判は15世紀の神秘主義者ジェルソンに向けられたものであって、類型化の全体に及んではない。

- (5) H. Ebeling, Die Mystik Eckharts, S. 177-182.
- (6) 中世後期に行き渡っていた神秘的な感情に関してはホイジンガの名著『中世の秋』第14章「信仰の感受性と想像力」および第16章「神秘主義における想像力の敗退と実念論」を参照。
- (7) Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum, 1, 7.
- (8) Gerson, De Mystica Theologia, ed. Andre Combes, 1958, cons. 1-2, p. 7-8.
- (9) 拙著『ルターの間人学』（創文社）第2部第1章「中世思想史における良心とシンテレシス」195-213頁を参照。
- (10) 拙稿「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6巻, 1991/2を参照。
- (11) Augustinus, De vera religione, 39, 72.
- (12) raptus 概念の意味について H. Oberman, op. cit., S. 53-55, および拙論「シュタウピッツとルターの神秘思想」基督教学研究, 第10号, 1988, 38-50頁をも参照。
- (13) 上掲拙論の結論, 50頁, および「初期ルターにおける〈霊〉概念の研究」聖学院大学論叢, 第8巻, 第2号, 1996, 79, 92頁を参照。
- (14) 『神秘神学』第1章第1節, 熊田陽一郎訳「キリスト教神秘主義著作集」第1巻(教文館) 265頁。
- (15) 上掲書第3章, 同訳書268-9頁。
- (16) 『神名論』§20, 23, 55-6, 熊田陽一郎訳, 上掲訳書145-6, 157-8頁。
- (17) 『神名論』§21, 23, 上掲訳書145-6頁。
- (18) O. Scheel, Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation, Bd. II, S. 219.
- (19) E. Seeberg, Luthers Theologie, Bd. I, Die Gottesanschauung, 1929, S. 144はこのように捉えている。このように神秘主義を受容したのは誤解によるとの見解は H. Boehmer, Der junge Luther, 1925, S. 140にも見られる。そこでは「このように彼はいつも自分自身の考えを双方の神秘主義者の中に移して読んでおり, したがって1518年の第2回詩編講義が示しているように, 神秘主義の用語のすべてを結局自己の意味に解釈を変えている」と主張されている。
- (20) A. Rühl, Der Einfluß der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther, 1960 (Inaugural-Dissertation), S. 83.
- (21) F. Kattenbusch, Deus absconditus bei Luther, in: Kaftan-Festschrift, S. 204, Anm. 29参照。また, この第2の領域では神について思弁的な考察が可能であるが, その理論的考察でも, デイオニシウスが新プラトン主義の宇宙論と存在論に依存しており, 段階的に神との存在における合一に到達すると理解している点にルターの批判が向けられている。この点に関して E. Vogelsang, Das Deutsche in Luthers Christentum, in: Luther-Jahrbuch 1934, S. 99をも参照されたい。
- (22) 拙訳『生と死について——詩編90編の講解』（創文社）76頁。
- (23) ルターの「試練の神学」については拙著『ルターの間人学』（前出）第2部第4章「試練を受けた良心の神学」278-330頁を参照。
- (24) Sermo, IX. MPL 198, 1747, J. Leclercq, The love of learning and the desire for God. A study of monastic culture, 1988, p. 198-9に拠る。
- (25) Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae, 7,21.
- (26) Opera omnia, MPL, 183, 289D-290C.
- (27) たとえば Theologia Deutsch, ed. H. Mandel, ch. 25, S. 53. には次のように語られている。「創られた意志は永遠の意志の中に流入すべきである。そこでは意志自身が解体し無となり, 永遠の意志のみが残って意志し, 欲し, 存在する」。
- (28) 詳しくは拙著『愛の秩序の思想的的研究』（岡山大学文学部研究叢書 No. 5）86-91頁を参照されたい。

- (29) De diligendo Deo, 10.
- (30) 拙稿「ルターのキリスト神秘主義」『基督教学研究』1996（出版予定）。
- (31) Theo Bell, Divus Bernardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften, 1993, S. 27ff. この詳細を極めた研究はルターが最初にベルナルの著作に出会ったのはエルフルトの修道院時代であると、晩年の回顧的文章と卓上語録の発言から想定しており、またそこからアリストテレス的なスコラ主義に立っている大学教育に対抗する修道院の姿勢を読み取っている（WA 60, 124, 38; WA TR 5, Nr. 5967）。なお、H. Junghaus, *Der junge Luther und die Humanisten*, 1985, S. 136をも参照。
- (32) Theo Bell, op. cit., S. 295ff. ベルナルにおける過度の禁欲思想が問題となっており、神秘主義の基礎として禁欲と観想の方法がルターによって批判されている。
- (33) ルターはこうしたベルナルの逆説的な表現を好んでいる。一例として「わたしは一人であるときに勝って、一人であることは決してない」（*Nunquam minus solus quam cum solus sum. ibid.*, WA 3, 481, 18-9）をあげることができる。
- (34) 拙論「ルターのキリスト神秘主義」（前出）を参照。
- (35) 本論文（一）の(3)および注(12)をも参照。
- (36) Carl Stange, Bernardus von Clairvaux, S. 27, 34-5.
- (37) Bonaventura, *De triplici via alias Incendium amoris*, 3, 3, 3.
- (38) Gerson, *De Mystica Theologia*, ed. Andre Combes, 1958, cons. 9, p. 22-5.
- (39) WA, TR. I, Nr. 979; II, 1350, O. Scheel, op. cit., S. 109.
- (40) WA 9, 99, 36ff.; *ibid.*, 103, 37ff. さらに拙稿「ルターとドイツ神秘主義——Grund学説の受容過程の研究」（前出）をも参照。
- (41) A. Rühl, op. cit., S. 82.
- (42) K. Holl, GA. Bd. 2, Luther, S. 11-2, 60-1, 204. ホルはルターを神秘主義的に解釈することに批判的であったにもかかわらず、この点に関しては神秘主義の影響を認めている。
- (43) 西谷啓治『神と絶対無』（創文社）204-5頁。
- (44) カッシーラー『象徴形式の哲学』第1巻、生松・木田訳、岩波文庫92-5頁。
- (45) Tauler, *Die Predigten Taulers*, hrg. F. Vetter, S. 331, 32-332, 4; Weigel, *Sämtliche Schriften*, 3, S. 66-7.
- (46) 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）3-5頁を参照。
- (47) Bernardus, *Sermones in cantica*, 71, 10.
- (48) Augustinus, *Confessiones*, VII, 10, 16; VII, 17, 23; IX, 10, 25. これらの箇所には描かれている神秘的体験の記述を参照。
- (49) Bernardus, *De diligendo Deo*, 10.
- (50) Eckhart und Luther, 1936, S. 3-28. ここでのエックハルトとルターとの比較はS. E. Ozment, *The Age of Reform 1250-1550. An intellectual and religious history of late medieval and Reformation Europe*, 1979, p. 241の叙述に従っている。さらにJ. Bernhart, *Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen*. 1912もこの種の相違を解明した研究である。
- (51) 拙論「ルターのローマ書講義における神秘思想」『ルターと宗教改革』日本ルター学会編、第1号、1996（予定）参照。
- (52) R. Prenter, *Der barmherzige Richter. Imitatio dei passiva in Luthers Dictata super Psalterium 1513-15*, 1961. の表題に示される基本思想を参照。
- (53) A. V. Müller, *Luther und Tauler*, S. 24ff. はこのようにルターに対するタウラーの意義を主張しているが、両者の間に「神の義」に関して内容的に一致した表現がしばしば認められるとしても、誇張しすぎであるといえよう。
- (54) そのさい、タウラーの「魂の根底」についての学説については拙論「ルターとドイツ神秘主義——Grund学説の受容過程の研究」（前出）で既に考察しているので、ここでは省略せざるをえない。
- (55) B. Haegglund, *The Background of Luther's Doctrine of Justification in Late Medieval Theology*,

1971, p. 13. ヘグルントはこの準備行為はスコラシズムの *facere quod in se est* と対立しており、神のみが贖罪を果たすがゆえに、通常の意味での人間の準備行為は考えられていないと解釈している。しかるに彼はスコラシズムの *facere* のテーゼ自身をタウラーが用いていることを看過しているし、功績思想が全くないというのは次に続いて引用する「交換」概念の内包と矛盾する。なお、こうした *facere* のようなスコラシズムの概念がルター以前に神秘主義のなかに混入している点をカール・ホルが指摘している (K. Holl, Luther, S. 14)。

- 56 「喜ばしい交換」 (*iucunda permutatio, der fröhliche Wechsel*) というのはルターの義認論を成立させる根拠となっている重要な概念であり、代表的典拠箇所として『キリスト者の自由』第12節 (WA 7, 25, 34) が挙げられる。
- 57 逆対応については拙論「初期ルターにおける〈霊〉概念の研究」(前出) 79, 90, 92頁および「シュタウピッツとルターの神秘思想」(前出) 50頁を参照。
- 58 タウラーの説教への欄外注記の意義についてたとえば R. ゼーベルクは宗教的な体験が次第に高まってきており、学問研究や理性的な批判よりも重要であって、新しい宗教的な経験を強固にするためアウグスティヌスに続いてタウラーが受容されたと言いつつ、次のように語っている。「そのさい、わたしが強調したいのは、ルターがタウラーを手元において、ノミナリズムの感覚主義的な経験概念に対して霊的な〈実験的な知恵〉(WA 9, 98) を対置することを学んだということである」(R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1953, VI-I, S. 74, Anm. 1)。さらにこの注記に意義に関して拙論「ルターとドイツ神秘主義」(前出) 10-6頁を参照。
- 59 Thomas a Kempis, *Imitatio Christi*, III, 37; Staupitz, *Ein büchlein von der nachfolgung des wiligens sterbens Christi*, 1515, *Sämtliche Werke*, hrg. I. K. F. Knaake, Bd. 1, Deutsche Schriften, 1867, S. 120.
- 60 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) を参照。
- 61 拙論「ルターのローマ書講義における神秘思想」(前出) 参照。
- 62 『ドイツ神学』山内貞男訳、創文社、3頁。以下の引用はこの訳書にしたがっているが、少しだけ変更している。
- 63 『ドイツ神学』上掲訳書23頁。
- 64 この点に関しマンデルは次のようにいっている。「ここでは功績思想はありえない。よく言われているように〈何故〉というものはない、つまり人間の行動の目的というものはない。救済は行動の目標のように未来にあるのではなく、行為に先行し、行動の内的な道徳的な卓越性を構成している。それは神に対する信仰の連続のうちに生じる無私性である。報酬を求めないで太陽が輝くように、敬虔な人も行い、自分の本性にしたがって善を行なうべきである。行ないが人間を義とするのではなく、義しい人格が行いを義たらしめている」(*Theologia Deutsch*, hrg. v. H. Mandel, 1908, S. 39)。