

神秘主義と信仰ーパウロとルターー

名 木 田 薫

岡山理科大学教養部

(昭和62年 9 月30日 受理)

(一)

使徒パウロが神秘主義者である、或いはそういう要素を有しているか否かに関しては、まず彼の回心の直接契機となったダマスコ途上でのキリストの顕現 (Apg 9) が思い浮ぶのである。更に彼が種々のカリスマを有していることや第三の天にあげられ人が語ってはならぬ言葉を聞いたこと (2 Kor12) など数多い。H.ヴィンディッシュは『パウロとキリスト』において、両者の宗教的、信仰的な諸側面における類似性を探究しているが、ダマスコ途上でのキリストの顕現や第三の天にあげられた等の体験はヘレニズムの見方からすると神化 (Vergottung) の領域に属すとしている¹⁾。又 1 Kor2: 10ff での霊の人についての教えはギリシャ的、異教的なグノーシス主義者の言うことであると考え²⁾。このようにパウロにもギリシャ的グノーシス主義者といわば共通的な要素のあることも又事実なのであろう。問題はそういう要因が彼の信仰全体の中でどういう位置を占め、どのように彼自身によって評価されているかである。そういう要因があるからとて直ちに彼を神秘主義者とは言えぬのである。ヴィンディッシュは、彼には信仰神秘主義であるサクラメントの神秘主義はあるがその脱自的体験は神化を目指してはいないとする³⁾。ここで信仰神秘主義 (Glaubensmystik) という表現の適否には触れないが、パウロが神化を目指していないことだけは認めてよいと思う。

さて、神秘主義とは一般に直観的な神体験が存し、神的なるものの現在を直接意識することである⁴⁾。E.ブルンナーは K.バルト、R. ブルトマン等いわゆる弁証法神学者の一人として前世紀以来の自由主義的、体験主義的、神秘主義的キリスト教理解に対して批判的だが、『神秘主義と言』において、神秘主義とは魂の無限なるものとの直接性への傾向であるとする⁵⁾。神秘主義が常に魂に関わっていること⁶⁾やそこでは神への憧れの情熱が生きていること⁷⁾等を挙げている。これらの点はキリスト信仰においても存しており、神秘主義と共通的とも言えよう。しかし神秘主義では必ずしも神と関わってはいないこと⁸⁾、神、或いは神性の所有との主張⁹⁾等は大いに異なる。更に脱自的神秘主義では限

界を設定する思考や意志に対してそれを止揚する感情が重要な役を果している¹⁰⁾ことも注意せねばならない。これはシュライエルマッヘルにおける絶対依存の感情 (Schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl) としての感情の重要な働きを考えてのことであろう。神秘主義では脱自による神性との合一という体験を得る場として感情を考えることは避け難い。キリスト信仰は歴史の中へ現われたイエス・キリストの出来事への信仰なので、人の内面性たる感情を重視はしない。人の自己の内へではなく、外へと目は向けられざるをえない。尤も神秘主義でもその目標への道は二つあるとされる¹¹⁾。即ち外へ向かってと内に向ってとである。世界の統一性の体験という方法と魂の根底へ向けて引き退く (sich zurückziehen) こととである。前者では人の心はいわば外へ向けられており、キリスト信仰と類似方向にあると言える。だがそういう体験は先述の感情という場でなされるものであろう。内面化された次元において体験される。キリストの啓示は決してそういう次元において認識されるのではない。イエスは常に我々の前に、外に立っているのである。尤もパウロにも第三の天にあげられた (2 Kor12) 等の脱自的体験はある。問題はそういう体験への関わり方である。そういうものへ自己の神への関係を根拠づけようとするか否かである。そうするのなら神秘主義者となるが、そうでないのなら根本的には神秘主義者でない。神秘主義についての以上の理解を前提したキリスト教的神秘主義とはどういうものであろうか。ブルンナーは「完全な浄福、対立のない統一、この究極の状態の陰のない明るさをあらゆる色彩で、あらゆる又最も鋭い統一の表象でもって記述することがその本質的なものへ属す¹²⁾」と考える。もしこうであればパウロはやゝ趣きを異にする。なぜなら完全な浄福は彼にとり終末において顔と顔とを合わせて主を見る迄は現実的でないからである。この点を考えただけでも彼を神秘主義者と呼ぶのは不適當かと思われる。

さて、ディベリウスはパウロの回心の突如性の強調と並行してパウロの神秘主義的解釈に不賛成だが、その点を旧約聖書での宗教的敬虔との関連でも見ている。即ち神秘主義を一般的意味に解すれば、パウロは預言者の敬虔の弁護者であり神秘主義的なそのの弁護者ではないとする¹³⁾。又罰、赦し、神の義、和解、信仰、キリストの十字架、キリスト者の甦りそして審きに関するパウロの考えに神秘主義は何ら関与していないとする¹⁴⁾。しかし又パウロがキリストをモーゼの関連で見てモーゼの顔おゝいが彼にとりユダヤ的宗教の限界のシンボルであることをも指摘する¹⁵⁾。確かにパウロはディアスポラのユダヤ人として異教的要素に満ちたタルソで育ったにしてもあくまでユダヤ人たることは変わらない。史実はともかくガマリエルの薫陶を受けたとさえされている (Apg22:3)。仮にそうでないにしろ彼自身言う如くヘブル人の中のヘブル人であった (Phil 3:5)。こういう点を考えただけでも彼が異教的、ギリシャ的神秘主義を受容したとは考え

難い。基本的には旧約的、預言者的な敬虔の側に立っていることは承認しうるのである。真に聖なるものは神、キリストの他にない旨のことを述べる (Apg14:15, 1 Kor 1:13ff) し、罪のない状態に既に達したのではないと述べる (Phil 3:12~14)。従って彼に神秘主義的要素があるにしろ、事実あると思うが、ディベリウスも指摘する¹⁶⁾如く、神に対しての畏怖 (Jes 6, II Mose 33:23, Ez 1:26~28) が彼の心にはあらざるをえないので、神へ直接関わる如き神秘主義があるとは考え難い。つまりそれは神ではなくて、キリストに関わるものであろう。こういう点は彼がユダヤ人として生まれ、育ち、教育を受けた事実から由来する最重要なことである。ディベリウスはパウロの神―神秘主義の欠如の証として例えば二つの事実を挙げている¹⁷⁾。一つは同一性の神秘主義の究極目標たる神化ということの欠如。見ることによる変化について語る (2 Kor 3:18) が、「神化」(Vergottung) に該当する語の使用やキリスト者においてそういう出来事を前提することを避けている。他は *fruitio Dei* という契機の欠如。終末の来ていない現在には緊張のみあって安息はない。究極のものはまだ所有していないという意識と完成への憧れが支配しているのである。

かくてパウロに神―神秘主義はないにしろ、キリスト神秘主義とでも言うべきものはあるのか、又あるとすればそれはどういう性格のものなのか。この点は神―神秘主義の有無という問題ほど簡単ではない。即ち神―神秘主義はないと考える人でもキリスト神秘主義はあるとする人もいるし、更にはそういうものさえないと解釈する人もいるからである。ディベリウスは後者に属するように思われる。即ちパウロは私はキリストであり、キリストは私であると言えない¹⁸⁾のだから、厳密にはキリスト神秘主義とは言えぬというのであろう。神との同一性の欠如故に神―神秘主義はないとするのなら、キリスト神秘主義にはキリストとの同一性が不可欠だが、事実はそういう要素は欠けているとしている。同一性を神秘主義の規範と見る限り、そういう判断は当を得ている。一方、ヴィンディッシュはパウロとイエス両者の関連について、隔たりの側面と類似性の側面の双方が共に妥当性を要求すると考えている¹⁹⁾。後者としてキリスト神秘主義を考えていると思われる。その内容としては第八章キリスト者 (Der Christusmensch) において、パウロが彼自身の人格の中におけるキリストのある種の受肉について告白している点を挙げる²⁰⁾。このようにキリスト神秘主義という点については、見方により肯定的にも否定的にも見うるであろう。これはパウロの信仰自体がそういう性格を有しているからであろう。肯定的見方が一方的に正しいのでもなく、同様に否定的見方が一方的に正しいのでもない。次に H. E. ウェーバーは『新約聖書における終末論と神秘主義』の序文で、パウロの神秘主義は終末論的なそれであり²¹⁾、又信仰は神との関連で考えられることなので客観的姿勢を意味するものであり、単なる心理的な記述ではないとしている²²⁾。この

ようにパウロの神秘主義は終末論的神秘主義であり、信仰神秘主義である。更に終末論的とは将来への緊張においてのみ将来的なるものを現在既に所有しているのだから、終末論的神秘主義とは又希望の神秘主義 (Hoffnungsmystik) であるとし²³⁾、第二章パウロ的キリスト信仰の“希望の神秘主義”において神秘主義的意識はなお終末論的意識の中にはめこまれていると考える²⁴⁾。次に A. シュヴァイツァーもパウロに神—神秘主義はなくキリスト神秘主義のみあると解釈する一人である。彼は『使徒パウロの神秘主義』においてパウロの神秘主義を彼の言う思惟—神秘主義と対比させて、そういうものは彼には欠けているとする²⁵⁾。又キリスト神秘主義のみあって神—神秘主義を伴わぬ唯一のキリスト教思想家とする²⁶⁾。無時間的永遠の中に没入、そこで神性を体得する如き思惟—神秘主義と現世へと受肉したキリストとの苦しみの共同におけるキリストとの一体の体験との間には、二律背反とも言うべき要因が介在しうるからであろう。現世からの解放というより、むしろ苦しみを負うという形で益々深く現世へ入ってゆくとも言えよう。こういう意味ではパウロを神—神秘主義と呼ぶのは固より、キリスト神秘主義と呼ぶことさえ相応しいか否か疑問である。シュヴァイツァーもウェーバー同様終末論的観点から彼の神秘主義を見ており、神—神秘主義は終末迄存しないのであって、終末論的世界観が今とその時という形でキリスト神秘主義と神—神秘主義とを分けていると判断する²⁷⁾。又神—神秘主義の欠如のいわば傍証として、神の霊とキリストの霊との等置 (Röm 8 : 9, Gal 4 : 6) にも拘らずパウロはキリストにあることが直ちに神にあることたるを許さないと判断する²⁸⁾。更にキリストにあることがキリストの本質への同化ではない点につきシュヴァイツァーは次の如く判断する²⁹⁾。即ちヘレニズム的再生神秘主義に対し、キリストと共に死にかつ甦ることの事実としての体験であり比喩的意味での模倣ではないこと、更にパウロでは再生神秘主義と異なり神による予定とキリスト神秘主義とが結合していること、これらのことを挙げている。

(二)

以上でパウロに神秘主義があるにしろ、それはごく限定された意味のものたる他ないことは理解されえたかと思う。次にそういう神秘主義の性格につき考えたい。彼の信仰からして二つの主要な性格がある。一つには受難の神秘主義 (Passionsmystik) ということ。彼の苦悩がいかに大きく、多いものたるかは 1 Kor 4 : 9 ~ 13, 2 Kor 11 : 23 ~ 31 の記述からも察せられる。しかも 2 Kor 11 : 31 では、自分の苦しみを語った後、その自分の言葉に偽りのないことのいわば証人としてイエス・キリストの父なる神を挙げている。ユダヤ人たる以上神への畏怖は強いと考えられるが、にも拘らず神を証人として挙げることは彼がいかに真実を語っているかを示している。又 Röm 8 : 17 で、「キリストと栄

光を共にするために苦難をも共にしている以上キリストと共同の相続人なのである」と言う。この句について F. W. シュミッターは『パウロの神学的人間論』で大略次の如く述べている³⁰⁾。即ちキリスト者はその苦しみ全体としてキリストと共なる苦しみと理解してもよく、又そのことにより逆説的に将来の栄光を確かめうる。苦しみは十字架において自己を啓示する神から人を離すのでなくて、その神との交わりの内に保持する、と。一般のキリスト者がその苦しみ全体をキリストと共なる苦しみとして理解することが許されるか否かは疑問であるが、パウロの使徒としての活動に関しての苦しみをキリストと共なる苦しみとして解することは許されよう。尤も我々一般のキリスト者についても全ての苦しみでなくて信仰に関わる苦しみはパウロ同様にそういう性格の苦しみと考えよう。即ちパウロは全存在としてキリスト者になり切っているので、全ての苦しみがキリストとの共同という性格を自らもってくるのである。時代的背景の相違という契機も無視できないが、一般キリスト者についてはパウロ同様には全存在としてキリスト者になり切れていないとも言えよう。自分の存命中にさえキリストが再臨するかもしれぬと信じていた彼にとり全存在としてのキリスト者以外の在り方はなかった。苦しみがあってこそ初めて共同の相続人だから、苦しみの欠如は相続人でないことを意味する。キリストと共なる苦しみにつきシュヴァイツァーは次の点を指摘する³¹⁾。即ちイエスの死、復活が生じた以上我々は既にメシアの時代にいるのだから苦しみをメシア来臨に先立つものとは考ええず、キリストと共にする死と考える他考え様がない、と。つまり終末が二段階的に見られ、まずメシアの国が来て、後に終末が来るのである。「キリストと共にする死」についてはパウロ自身「たえず死に渡されている」(2 Kor 4 : 11)と述べている。苦しみは主の十字架上での死とアナログスと考えられている。彼の如く全存在としてのキリスト者たることが実現されていて初めて言えることである。又 2 Kor 4 : 11の前段たる V. 7 ~ 10は迫害について語っている如く苦しみが極めて現実的なことたるを示している。このように苦しみを受けることとキリストのものたることとはいわば比例している。苦しみが大きければ大きいほど、それだけ益々キリストに近くキリストのものである。しかも注意せねばならぬのはパウロは自分自身の罪のためにそういう苦しみを招いたのではない点である。一般的には自分の罪による種々の受苦は当然の定めとも言えよう。しかるにパウロはイエスの如く聖霊により受胎されたのではないのに自分の罪のための苦しみと考えてはいない。この点は大変重要だと思う。ヴィンディッシュは同上書第9章6 聖なる者において、パウロの罪のないことにつき彼が自分の仕事を誇るという事実(2 Kor 1 : 12, 11 : 10, 10 : 8ff, 11 : 16ff, 1Kor 9 : 15f, Röm 15 : 17, 1Thess 2 : 19, Phil 2 : 16等)を挙げ、又自分の苦しみを自分の罪性に関連させてないことの証として 1Kor 11 : 30ff, Col 1 : 24等を挙げている³²⁾。確かに自分

の仕事を誇りうることは、その仕事が罪のない、清い心より生じたことを証していると考えられる。Röm 7 : 7 ff はパウロという人格の内での霊肉の争い、それが回心の前についてか後についてかはともかく、を示している。しかしこれはあくまでパウロ個人の内においてであり、彼がいわば公人として実践した主として宣教の仕事に関する限り罪の介在は考え難い。人は霊の身体を受ける終末迄罪からの全き自由には達しえないのだが、にも拘らずそのような人を働かしめて罪のない仕事を神、キリストに代ってなさしめることこそ神の意志に合致するのである。こういうことにも関連するがヴィンディッシュは、「どんな境遇にあっても足ることを学んだ」(Phil 4 : 11~13)との句について、彼は完成されていないが完全であり落ち度がないことが分ると判断している³³⁾。そういうパウロなればこそ彼の苦しみは代理的 (stellvertretend) 意義をもちうる。彼自身「死はわたしたちのうちに働き、いのちはあなたがたのうちに働くのである」(2 Kor 4 : 12)と述べている。即ち福音伝道の務めにある者のうちの死は、コリントの人々、伝道された人々のうちの生命として働きいずるのである。又「わたしたちの血をそそぐことがあっても」(Phil 2 : 17)と言う。自分達の流す血が主の十字架の血にアナログスと観念されているのであろう。こういう代理の苦しみにつきヴィンディッシュは、パウロが Röm 3 : 25 でイエスについて言っていることと類似のことを Röm 9 : 3 で自分について言っていると判断する³⁴⁾。前句ではキリストを信仰をもって受くべき贖いの供え物とする。後句では全人類が対象ではないが、イスラエル人の頑なさに関してこれら同族が救われるのなら、自分は呪われてもよいと述べる。同族のためという条件付ながら代理的考えが見うけられる。こういう発想が可能なのも先述の如く彼の苦しみが決して自分の罪から由来してはいないとの確信あつてのことであろう。更にパウロが 2 Kor 1 : 5 ~ 7 においてキリストの僕たる彼の苦しみが教団の慰め、救いに役立つとした後、4 : 12 のみでなく 8 : 9 でもイエスの代理的苦しみについて書いている点からも、イエスとパウロの苦しみについての代理的立場のパラレリズムは明白だとヴィンディッシュは考える³⁵⁾。そして興味深いことだが、先のシュヴァイツァーのパウロはメシアの時代にいるので苦しみはキリストと共にする苦しみとしか判断しえぬという考えとも関連するが、ヴィンディッシュはパウロが苦しみの足らぬところが満たされたら終末が来るのだから自分が苦しめば苦しむほど終末が早く来ると考えているとしている³⁶⁾。自己の存命中に再臨もありうると信じていたパウロがこういう心境になっても何ら不思議ではないのである。

次に希望の神秘主義 (Hoffnungsmystik) ということについて。受難とは文字通り難を受くことである。難とは唯単に苦しみ一般との意味だけではあるまい。イエスが「人の子のためにあなた方を排斥し」(Lk 6 : 22) と言う如く、キリストを信じようとする

がため招いたという如き性格を含んでいる。こういう性格のない苦しみは難とは言えない。こういう難であればこそその只中であってキリストよりの慰めも又届くのである。難なきところには慰めも又ないのは言う迄もない。地にある、世にある苦しみの只中で上より届く慰めも又力を発揮する。苦難を克服する力を人に与える。そしてパウロ自身においての如く死んで甦った主イエスとの共同という自覚―単なる自覚を超えたりアリティなのだが―を生み出してゆくのである。ここに受難がキリストとの将来的な共同という希望と一体たることが判明する。主への信仰が招いた難だから慰めも又主より来る他はない。他からの慰めは慰めとして機能しえぬのである。

ところで終末論には現在的終末論と将来的終末論とがある。前者はイエス・キリストの啓示との出会いにおいて人が実存的に古い自己に死に新しい自己へと甦えることである。後者はいわゆる終末論であり、主の再臨に基づく未来的、宇宙論的な終末論である。両者は相互に支え合っている。このことが可能なのは、未来的終末を実現さす可能性を神が有するからである。実存的終末なしには未来的終末はそれ相応に受容されえまい。両者は元来一つの事柄でありその各局面である。ウェーバーによるとイエスにおいて生起した終末論的な時の転回 (Äonenwende) が既に神秘主義的な現実性である³⁷⁾。終末論と神秘主義を関連させているが後者を大変広義に解している。こういう意味での神秘主義は敢えて神秘主義と言わずとも高次のリアリズムと言ってもよいであろう。ギリシャ的、異教的神秘主義や異言を語ったり、脱自的体験をする神秘主義とは異質である。これはパウロが *τέλειος* として *μυστήριον* を語ると言う (1Kor2:6f) 如きの真の信仰と一体的とも考えうる。キリスト神秘主義、更に厳密には「キリスト―“神”は除いて―秘主義」とでも言うべき性格のものである。異教的要素を含んだ神秘主義も異言等の狭義の神秘主義も共に信仰に合致した神秘的要因を正しく示していない。前者では信仰が正しく解されていないため異教的なるものまで信仰と一体的とされ、後者では信仰の一部、より正確には周辺的性格の一部のものがあたかも中心的であるかの如く解されている。ウェーバーによると現在における神秘主義的な体験の根底としての希望はパウロでは例えば 1 Kor15:14, 17, 19等で見られる³⁸⁾。確かにこれらの句は終末論的希望を端的に表わしている。特に V. 19はそうである。主の復活の使信が現在の神秘主義的体験の根底に存している。そして又暗やみの中にいない、光の子である (1Thess 5:4f) ことをもウェーバーは神秘主義的と呼ぶ³⁹⁾。この暗やみと光という対照は時の転回をよく表すと思う。5:8では信者は既に昼に属すとされる。こういう救済史的転回は奥義 (*μυστήριον*) に属す霊的性格のものである。しかしそれが現代ではいわゆる“福音”となってしまう、驚きという性格を失い、奥義性を失っている。パウロ当時ではそうではなかったのであろう。メシアの国に与るとの自覚が失われてゆく瞬間から終末論的待望

をキリストと共に死んで甦っているという終末論的神秘主義にまで高めるのは不可能になるというシュヴァイツァーの考え⁴⁰⁾も理解されうる。現代では終末は遅延の域を通りこし、いわば無期延期されている。かくて冷静である限り現代人に今自分が世の終りに臨み、キリストと共に死んで甦りつつあるとの信仰は不可能であろう。少くともそういう緊迫感を維持し続けるのは不可能であろう。実存的終末、又将来的終末への信仰は固より可能としても、今の一瞬一瞬が救済史的終末に直面しているとの信じ方は不可能であろう。ウェーバーは終末論と神秘主義を関連させるが、終末論と関連した神秘主義に限定して考えれば、神秘主義は必ずしも反信仰的ではない。しかしそこではそれをもはや神秘主義と呼ぶこともないであろう。従ってそれを敢えて神秘主義と解しようとすることは疑問である。神秘主義と信仰との一般的関係だが、ブルンナーによるとまず第一に両者を合致させて考えるには両者共なる弱体化が必要となる⁴¹⁾。そして信仰の弱体化ではその中心たる義認信仰の弱体化を由来し、信仰は不純になる。例えば Röm 7 で告白されている如き罪の意識一回心前の自己についてにしろ、回心後の自己についてにしろ—を信仰が生み出すことを思う時、義なる神との合一という如きことは夢想だにできぬのである。信仰以前では超越者との神秘主義的合一はむしろ考えよう。Röm 7 での如き罪の意識ある限り、どのような脱自的、神秘主義的体験をも神に直接するとは受け取りえまい。パウロが第三の天にあげられたことを宣伝材料にしたりせず、又人が語ってはならぬ言葉を聞いたということ（2 Kor12）に関する彼の態度は固より相手の人々の気持を考えてのことにしろ単にそれだけではあるまい。やはり彼自身の内面的事情からも由来していよう。語ってはならぬ（οὐκ ἐξόν ἄνθρώπῳ λαλῆσαι）という表現は彼の罪の意識、神への畏怖の現われとも見うるであろう。ブルンナーによると神秘主義とは許されざるところの限界の超越である⁴²⁾。罪の問題が脱落しているのである。結局神秘主義は人間の自己義認である⁴³⁾。

さて、神秘主義に対する以上の如き見解からシュヴァイツァーの見解を見てみよう。同上書10。神秘主義と信仰による義においては次の如くである。即ち、信仰による義との教えは神秘主義の包括的な贖罪論の断片であり、このことはパウロが霊の所有と復活という贖いの他の実を信仰による義の教えに結合していないことから分るのである⁴⁴⁾。つまりキリストにある神秘主義から信仰による義の教えやそれからの贖いの他の実等が生じている。かくて信仰による義の教えはそういう神秘主義の贖罪論の主要噴火口の中の附随的噴火口であり、しかもそういう神秘主義は贖罪を含みそこから倫理が生ずるので信仰義認が倫理への道をふさいでもパウロは何ら困らないという趣旨である⁴⁵⁾。確かにシュヴァイツァーの考えはそれはそれとして理解しうる。しかし Röm 7 の如き告白をしているパウロにとり信仰義認がキリストにある神秘主義の附随的噴火口という解釈

で十分か否か疑問である。神による義認か、人による自己義認かという二者択一では前者に依るべきなら、シュヴァイツァーの如き考えは根本的には自由主義的傾向から生じていると言えよう。彼は信仰義認が倫理への道をふさぐとする（同上書 s. 220）が、律法とか行いにより義とされようとする観点からはそうであろうが、律法からの自由が却って自由な立場から行いを生むのである。かくて一概に信仰義認が倫理への道をとぎすとは言えぬ。パウロの如く律法を遵守した人には信仰義認はそれからの解放と同時に行い、倫理への勇気をも意味する。従ってシュヴァイツァーの言う倫理は元来信仰義認とは無媒介的にも可能な如きものであろう。だかこういう倫理は自由主義的立場からのものであり、キリスト信仰により媒介されているとは必ずしも言えぬであろう。又信仰義認が附随噴火口となると、キリストにあるという自然的、実在的側面が強調されてくる。信仰義認とキリストにある神秘主義との二つの契機が倫理への道という点で相反する性格をもつにしろ、前者があるのでキリストにあることが倫理への道を開くのではないのか。後者が自動的、流出的に倫理を生むのではないであろう。人の心を安らがせる「キリストにある」ことと信仰義認―これは実のない信仰は無意義ではないかとの反省を生むので―という人の心を不安にもさせる要因との双方の関わりより倫理も生まれよう。又信仰義認における“義”はパウロでは歴史的に考えられている。即ち F. W. シュミッタールス；同上書では Röm 8 : 9 ~ 11 での罪とか義とかは歴史的に考えられていると言う⁴⁶⁾。“義”が歴史的、救済史的意味をもつのなら“義認”は附随的噴火口とは言えまい。義認とキリストにあることとは一つである他ない。かくてこそ *τέλειος* として *μυστήριον* を語りもするのである。これらのことの欠けたキリストと共に死んで甦ったキリスト神秘主義とは所詮自由主義的なパウロ解釈となる他あるまい。義認を弱めるよう解すれば解するほど自由主義的解釈となる。義認をも中心的に考えること、主イエスの受肉、復活を真剣に受け取ること、*μυστήριον* を語ること、これらは一体である。

（三）

さて、ルターは何が契機で修道院へ入ったのか。ニッグによるとストッテンハイムにおける雷雨の経験が初めて神への恐れを彼に自覚させ修道院へ入る決心をさせたのである⁴⁷⁾。神への恐れが彼の求道生活の出発点である。誰の場合にも妥当しようが、出発点にある感覚は何らかの形でその後も尾を引き当人の思考に本人が気づかぬ如き形においてさえ影響を与えよう。従って神への恐れが出発点たることは重要と考えられる。彼は修道院へ入ったが、その壁は彼を神の怒りから保護せず神の怒りの前での彼の驚愕は神秘主義へ通ずる精神的状況を示している⁴⁸⁾。ニッグはルターを神秘主義的に解釈しようとするのだが、彼は修道院での精進により安らぎを得ず神への恐れがルターを神秘主義的

方向へと押しやったのである。神への恐れは修道士時代ばかりでなく回心後でも続いている。アルトハウスによるとルターは隠れた神の奥義の下で震えるところで初めて全き信仰が人間にとり可能と考えている⁴⁹⁾。人が一度神への恐れの前で震えおののき、その後初めて信仰によりその恐れから解かれるのが彼にとり信仰である。この点についてはレーヴェニツヒも同様の消息を述べている⁵⁰⁾。信仰は神の怒りを再三再四感ずる場合にのみ神の哀みを経験するのである。イーメルスも同様の事態を彼において認めている⁵¹⁾。このように神への恐れの前で人の自我がいわば一度萎縮して、そしてそれがキリストの恵みにおいて解かれるという構造で信仰は受容されている。神の言は福音である限り恐れおののいた良心において律法を通してその他なる業を遂行したところの同じ神の言として証言されるのである⁵²⁾。人としては直接には知りえぬ、しかも主イエスの啓示においてその義をその愛が凌駕した神に対して極度の恐れを抱くことは人の自我一決して悪い意味ではないが一なしには考えられない。だが彼にとっては神の怒りの前で震えおののくことが自我もなく我性も又ないことを意味するのであろう。それはそれとして十分理解できよう。パウロは回心前についても回心後についてもルターの如く常に神を恐れおののいているとはどこにも述べていない。神への恐れの高さではルターはパウロ以上であろう。しかしそのために却って自我崩壊できず、受動的義の受けとり方が人間主義的になっているのは誠に皮肉という他ない。自我崩壊には何ごとにも囚われのないことが前提なので、少なくともそういうところを通ることが不可欠なので、神への恐れが“常に”心にあっては不可能なのであろう。しかしルター個人としては神の前に恐れおののいているのだから、そこには少しの自我というか、自己というかともかくそういう人間主義的な要素は混入していないと感じたとしても何ら不思議ではない。にも拘らず恐れおののくことからキリストへ逃れるという信仰のあり方は全体として人間主義的要素を有しているのである。彼にとって信仰とは要するに良心の慰めである。ヤコブによると神の声は人の良心を恐れさせ⁵³⁾、罪を感じる良心は怒りを感じ神が存しないことを望み⁵⁴⁾、かくてキリスト教の宣教は臆病で悲しめる良心の慰めである⁵⁵⁾。このように良心は律法の前でおののき福音はそういう良心を慰めるのである。一種の自我の現われである良心という人間的な場で律法が現われたり福音が現われたりする如き信仰にあっては、良心が一回的にキリストによって勝ちとられるという事態は生じていないのではないかと思われる。従って種々の試練の到来により良心は福音から引き離されるという事態も生じうるのである。「キリストとサタンはその人格性と力に関しては同等の形式的な構造を有している⁵⁶⁾」のである。このことは義人にして同時に罪人 (simul justus et peccator) という考えに対応している。このように良心が福音と律法との両方に引かれるという緊張の中で、彼の良心は安らぎを求めキリストを捕えるという方向へ逃れてゆく。

この点に受動的義の非受動的受け取り方とキリスト神秘主義との双方の動機が見出される。両方に引かれる以上、良心、つまり自我は端的にはキリストから離れており、こういう状況では良心は結局律法の下にあり安らぎはあるまい。律法は一度廃絶されねばならない。このようにルターは良心における、いわば弁証法的緊張関係から神秘主義的状况へと進むが、ここでは良心が律法の下に立つことがしばしば生じよう。これに対しパウロが心では神の律法に仕えている (Röm 7 : 25) という場合でも心はキリストによって勝ちとられているので、心は何事につけパウロを告発したりはしないであろう。ともかくキリストにある良心が逆に今度は律法の下に陥る危険があるためにルターは神秘主義へ進むと判断されるのだが、ルターによるとそういう逆戻りはキリストにあって神の恵みを確信していた心を神は一瞬のうちに恐れさせる⁵⁷⁾ほどである。心はある時はキリストにあって慰めを得、ある時は反対に慰めなき苦しみの中にある。パウロでは心はキリストによって捕えられているので、それが再び慰めのない慰めという表現はルターには適切でもパウロには適切でない苦しみの中に陥ることはない。慰めを求めようとする自我自体が崩壊しているのでそもそも慰めを求めるという形で信仰は基本的に言って現象しはしない。自我の残存あればこそルターの如く逆戻りの危険性が存するのである。そしてそうであればこそキリストとの何らかの意味での合一神秘主義 (unio mystica) へと追いやられてゆくのである。尤もこれは神性とのいわゆる神秘主義的な合一 (unio) というのではなく、キリストと人との間での義と罪との交換という信仰に対応しての両者の間での交わり (communio) を内包していると考えられる。しかし皮肉にもこういう神秘主義では自我がキリストを捕えようとしている以上、如何に捕える努力をしても捕え損なう危険が常に存しており、そういう方向へ進む動機である慰めの無さという契機は遂に止揚されえないのである。ルター的不安は神秘主義の徹底という方向においてでなく、自我の崩壊によりそういう方向へ進む必要を感じなくなるという仕方しか除かれえないと思う。発想の転換が必要かと思う。しかし当時のヨーロッパのそういう伝統の中に生きたルターにとりそのようなことは思いもよらぬことであろう。ともあれ律法とか神の怒りの前で良心たる自我が如何に萎縮しても、それは決して自我崩壊へと通じはしないのである。

(四)

以上の如く良心はおののいてキリストの許に逃れ慰めを求めるが、良心、自我がどんなに神への恐れの前で萎縮しても、自我は健在と言わざるをえない。その限り受動的義の受け取り方までが受動的とは一概に言えない局面が生じてこよう。こういう疑問が生じざるをえない。従って次にこういう観点からルターの信仰における人間の側での能動

性の残存という問題について考えたい。

さて、彼の自我がキリストと律法との双方へ引かれている点は既に述べたが、かかる状況では彼という「私」は二つの側に対しいわば中立的立場に立たされているとも推測される。こういう実存的状況を背景にいわゆる義人にして同時に罪人ということが言われるのであろう。だが罪人たることは現実的であるのに対し、義人たることは彼にとりあくまでいわば法的な(juristisch)ことである。人の現実の中に人が罪人であるということと同じほどの根拠を有していないのである。従って義人たることは人間実存の中で罪人たることに對して力関係において對抗できない。後者は現実である以上、後者の方が強力である他あるまい。パウロでは信仰により自我崩壊するので、罪人たることに拮抗しうる如き実存的現実が自我崩壊という形で生じている。しかもルターでは神への恐れが極めて激しく、かくて罪人という契機に對抗しうる如き何かを是非とも実存的に求めざるを得ないのである。ここに彼はキリストとの何らかの意味での一体、即ちキリスト神秘主義へと向かうよう余儀なくされる。一体化において現実的に罪人たることに對抗しうる力を得ようとする。なぜなら罪を克服し、それ故に罪が歸されない方はキリストのみだからである。彼はこういう仕方で確かさを求める。しかしこういう仕方でキリストへ関わる限り義を受ける人の側での能動性の残存は当然推測される。これは例えば大ガラテヤ書講解においてキリストを捕えようとでも訳すべき表現⁵⁸⁾が数多く見られることでも分るのである。こういう消息は多くの研究者により種々の形で示されている。ヤコブは次の如く指摘する。「実存的な‘私にとって’ (pro me) の把握の意味における心における把握という契機は信仰にとって端的に構成的である。… (中略) …ルターにとって天にあること (versari in caelo) は心においてキリストを持つことと同じである。… (中略) …心における自己の‘感ずること’の強調は自己の感ずることの領域のかなたにある、それに人が自己を固着されるところの言への指示と矛盾はしない。… (中略) …感ずるとは、外から即ち経験の領域のかなたから来たるものとして把握されるところの言の実存的な自己化以外の何物でもない⁵⁹⁾」。ここでも持つ、感ずる、自己化等人の側での行いが強調される。唯、ルターはこういう側面をそれがキリストへ関わりゆく行いなので自我とか我性とかとしては認識していないのであろうと思われる。パウロでは自分がキリストによって捕えられているので捕えようとしている (Phil 3 : 12)。ルターでも捕えられているとの契機は固より何らかの意味であるにしろ、少なくともパウロの場合の如き自我崩壊を契機としてはいないと考えられる。パウロでは自我崩壊と同時にキリストに対し開かれることは現実の世界に対しても開かれることである。この世が神の被造物としてそのリアルな性格をもって彼に迫り来るのである。これに応じていわゆる神秘主義的仕方で不可視的世界へ逃避しようとする契機も生じない。真の意味でこの世の中

でこの世の中へと生きることができるようになるのである。ルターの如くキリストという言を捕えることにより神への恐れから逃れようとするのなら、それは全き意味で信仰義認と言いえようか。何らかの意味で自己義認という要因が入っているのではないのか。イヴァントは端的に「自己の悲惨を認識する人が神の腕の中へ逃げるのをいかなるものも抑制しえぬ⁶⁰⁾」と解する。神の腕の中へ逃げるのが救いである。ここでの神とはキリストと考えてよいと思うが、パウロは神やキリストの腕の中、或いはそれら自身の中へ逃げるという如きことはどこにも述べていない。逃げるという表現が示す如きキリストへの関わり方は逃げようとする人の側での自我を前提している。キリストによって捕えられ、キリストに対して開かれていれば、逃げるという事態は生じないであろう。こういう形でも受動的義の非受動的受け取り方は現われている。ルターは良心における不安からキリストへ逃れようとするのである。かくて信仰の対象は従来の神秘主義と違いキリストであるが、その関わり方には人間主義的性格がなお残っている。というより極めて強く現われていると言うべきかもしれない。パウロでは受け取り方でも自我崩壊によりそういう性格は廃絶されている。従ってルターの信仰はパウロのそれに比し人間主義的と言われても止むを得ぬであろう。パウロ的信仰は自我崩壊によりルターの不安を克服する契機を含んでいるのである。信仰とはキリストによって持たれることである。キリストとの結合はパウロではキリストによって捕えられることだが、ルターではキリストを心の中へと取り入れることである。人とキリストとの関わり方、キリストの受け入れ方において、パウロではキリストがイニシアティブを有すのに対しルターでは人がそれを有していると言えまいか。キリストと人との関係が逆になっていると思われる。

次に、非受動性の内容について。ルターでは義は確かに人間の内的性質にならず帰(imputo)されるものであろうが、その帰される義(imputata justitia)の受け取り方は決して受動的(passiva)とばかり言えまい。良心、自我が回心の前後を通じての靱帯としてある。このことは又受動的義の非受動的受け取り方と呼応する。ここにおいてパウロの言う如き義における神の義の第一義性(Röm 3:26)が果して全き意味において受容されているのであろうか。人間中心的受け取り方は不可避なので、神が義たり給うたことを義認論において第一義にできず、人が義とされるという人間的側面を重視する結果になりはしないかと思う。しかし自我崩壊欠如のため実はそういう結果にもなっていないのは誠に皮肉である。神を第一義とすることが同時に人間的側面をも重視することである。逆は真ではない。パウロでは神が神となることとパウロがパウロとなることは一である。ところでルターは義とするのは信仰における行為ではなくて内容であると考えている。イヴァントによると人の人格を中心におくと信仰の対象としてのキリストによる保護(protectio)と助け(adiutorium)ではなく、神の気に入ろうとすることの

根拠としての信仰 (*credere*) という行為が中心とされるが、義人にして同時に罪人という同時性は信仰という行為ではなく内容が義とする場合にのみ考えられるのである⁶¹⁾。このような信仰という行為でなく内容が義とするというルターの主張はパウロの信仰義認論 (Röm10:10) と合致するのであろうか。行為と内容とを分けうるのか。受容する行為は何かを受容する行為たる以上、論理的にはともかく事柄自体としては内容から切り離しえないであろう。又受容という行為が行為として考えられること自体に問題がある。更に信仰が神の気に入ろうとすることに関わるとされるのも問題であろう。これでは信仰さえもがいわば一種の律法的行為と見られることになる。キリストの許に逃れキリストを取り入れるのが信仰とされるのでそれは行為として観念されるのであろう。パウロの場合の如く信仰が自我崩壊と一であればそれはもはや行為として見られねばならぬ必要はないであろう。行為とは呼びえまい。行為ならざる行為である。無行為である。更に又キリストを受容する人の側での能動性、厳密には受動的能動性が残存している場合、そこで受容されるキリストが真に他なるキリストか否かも同時に問題となろう。即ちここでのキリストは人の内面、自我の内へ投影されたものである他ないであろう。真に他なるキリストは自我崩壊を契機として人間的なるものの廃絶においてのみ受容されるのである。こういう投影という事態とも関連するがルターでは義認と神秘主義とは即事的には同一である。アルトハウスによっても *unio mystica* と義認とは同じものであり、義とする信仰は実際 *unio mystica* なしには考えられないのである⁶²⁾。ニックも又同様の見解を示している⁶³⁾。アルトハウスは従来のものに対する全き反対としてのルターの神秘主義を考えているがそう考えてよいのか。彼にとり信仰とは良心の慰めであり、「汝は我が義、我は汝の罪」であるにしろ、受動的義の受容の仕方が非受動的たるを思う時、こういう疑問は生ぜざるをえぬ。交わり (*communio*) を内包した神秘主義的合一 (*unio*) の対象が神でない点で確かに全き反対と言っても、対象への関わり方ではそうは言えまいかと思われる。即ち彼の神秘主義では人がキリストを捕えるという仕方に関わっている。かくて関わり方では従来 of 神秘主義と断絶していると言い切れまい。パウロでは受容の仕方さえも自我崩壊により人間的色彩が廃棄されている。従ってダマスコ途上でのキリスト顕現や円熟している者の間では知恵を語ると言う時 (1Kor 2:6), 彼の信仰を神秘主義的信仰と考えるのは適切ではない。なぜなら神秘主義とはあくまで人間主義という契機を含み、人間中心的色彩を内蔵しているからである。

(五)

ルターでの良心の慰めとしての信仰、又良心という人間的場を前提しての信仰の受容における受動的義の受け取り方の非受動的性格を見てきたので、次にこれら事態に対応

するキリスト神秘主義につき考えたい。

さて、ルターを神秘主義者として解釈するニググによると1516～1519年という期間に比べると後には神秘主義的要素は退いていったが、そういう要素は公然たる否定によっておおわれた隠れた肯定へと変化したとされる⁶⁴⁾。彼はルターにおいてそういう要素が連続すると解する。だが新プラトニズム的神秘主義であれ、ドイツ神秘主義であれ、神秘主義を斥けようとするのだから、そういうものと内容的に同じものが連続しているとは考えられない。即ち神秘主義的方法での直接的な神への関わりは斥けられる。神に代りキリストが登場する。しかるに受動的義の非受動的受け取り方、キリストの捕え方において神秘主義的要因が見られる。この意味で後期ルターでもそういう要因の連続を見うるのであろう。アルトハウスによると彼における unio の性格は永遠の根底の中への安らいだ没入ではなく、新たに宣教された神の聖さと哀みによって奪い去られるというものである⁶⁵⁾。これが従来神秘主義との相違点である。又フォーゲルザンクも神秘主義的合一は人格的個別性の消滅において頂点に達するが、ルターでは個別的な自我 (Ich) は神の前に有意義に存立したままであることを指摘する⁶⁶⁾。従来神秘主義では根本的には神に対して直接関わろうとする立場が生きている。ルターでは対象は神でないにしろ関わり方は自我崩壊の欠如に対応して神秘主義的である。パウロでは自我崩壊により対象が神でなくキリストであると同時に神秘主義的関わり方も廃絶されている。このように考えてくると、従来神秘主義は端的に神秘主義と、ルター的神秘主義はキリスト神秘主義、信仰神秘主義と、そしてパウロの立場は「キリスト秘」主義とでも呼ぶべきであろう。

次にルターは如何なる理由から unio へと進むのか。ヘルマンはルターにとり罪人たることは事実 (res) だが義人たることは希望 (spes) でしかないと解している⁶⁷⁾。このように自我崩壊欠如のため義の受容において義人たることは希望としてしか受け取りえない。イヴァントによれば、現実性である恩寵が可能性に留まっていることはこの現実性が約束の内に求められるべきだということを示している⁶⁸⁾。恩寵の現実性は約束といういわば実存の外にのみあるのである。従ってこれだけでは事実 (res) としての罪の現実性に対抗できない。ここよりルターはキリスト神秘主義へと逃れてゆく。彼にとり communio を内包した unio mystica は、恩寵の現実性が約束でしかなく現実的な罪に対抗しえぬ事情より生ずるところの補完物であるとも言えよう。良心と言からのケーキ (Kuchen) という考えはサタン、いかなる被造物、更には神さえもつき倒しえない力の中にいることを意味する⁶⁹⁾。ケーキとは要するに彼の良心を責めるサタン等から逃れることである。キリストと一つたることは神の審きから逃れるためなることは、彼において最初から神への恐れが激しいことから分る。常に審きへの不安があるので常にキリ

ストの許へ逃れねばならない。そして逃れることの極致が *unio mystica* である。ここにおいてのみ不安からの良心の安らぎがある。キリストとのケーキ (*ein Kuchen mit Christus*) という考えこそルターの信仰の究極であろう。こういう神秘主義が欠けているとキリストと自己とは別々のものとなり、良心は律法の下にあり常に不安によりおびやかされる。かくて彼にとりキリスト神秘主義は不可欠であろう。又キリストとのケーキという際の *mit* ということが興味深い。ギリシャ語で言えば *συν* となるが、パウロでは *σὺν Χριστῷ* という表現より *ἐν Χριστῷ* という表現が彼の信仰を端的に示している。パウロではキリストの到来即自我崩壊である。ルターでは自分の方からキリストを捕えようとする。そこで *mit* という形で観念することが生ずるのであろう。キリストと人との関わりに関し、前者ではキリストから人へ、後者では人からキリストへという性格が強く、方向が逆であるようにさえ感ぜられるのである。ルターにとり *unio mystica* が義認のためである限り、信仰義認はパウロに比べ自己義認という性格を強く残すであろう。捕えるという行為なしには信じたことにはなるまい。そういう信仰は空虚であって現実的ではない。かくてこういう“信仰によって”とは、即ちそういう行為が不可欠なので何らかの意味で業という性格を含まざるをえまい。更に『キリスト者の自由』第12節でキリストとの一体におけるキリストとの間での交換と取り合いにつき、自分の罪がキリストのもの、逆にキリストの義が自分のものになると述べるに当たり、Eph5:30を引用し義認を論じている。だがパウロはこの句を義認の関連において述べてはいないのである。ここにも神の審きから逃れるための神秘主義を強く意識した彼の考え、少くともその一端が伺われる。

続いてルターの *unio mystica* において与えられる新しい生命は真に人の側での全的否定を経た肯定という性格のものかを考えたい。イヴァントによると、*unio* においては自己 (*Selbst*) は消えるのではなく、その生成、消失、新たな誕生等をもつとされる⁷⁰⁾。こういう考えを許容する点にルターにおいて自我崩壊という人の側での全的否定が媒介されていないとの事実が反映されているようにも思われる。神への恐れという固定観念とも言うべき契機があるとのこととは却って不可能なのであろう。尤もルターはルターの仕方で自我が否定されているとは言えよう。又フォーゲルザンクによると、キリストとキリスト者との関係は母と胎児との関係にたとえられる⁷¹⁾。このたとえはルターの特徴をよく示している。即ち母と胎児は相互に生命において直接的に結合している。決して他方の死を媒介にしての結合ではない。人の側での全き否定の非媒介性を暗示しているとも思われる。「生きているのは、もはや、わたしではない。キリストがわたしのうちに生きておられるのである」(Gal 2:20) とのパウロの句からも両者の相違が推察される。パウロでは自我崩壊による人間的なるものの完全否定の媒介においてキリストが真

にリアルなものとして受容される。このことは同時にこの可視的現実界が神の被造物としてリアルな意味を持つことをも結果する。かくて人も世界も無の中にさしかけられた存在としての虚無的性格を奪われ、ここに初めて虚無の克服が成立するのである。Röm 8 : 19ff はこういう消息を示す。又 Röm 1 : 19ff もこういう背景から解釈されるべきであろう。自然神学的、宇宙論的な神証明とも、被造物からの神証明は人間の業による義であるという具合にも解すべきではないであろう。両者共否定を媒介した肯定の立場に立っていないと言わねばなるまい。又パウロが当時地中海世界全域に福音を宣べ伝えようとしたことも世界が神の被造物という観念あつてのことであろう。彼の信仰は実に壮大な叙事詩の如くである。ルターではこれに対し人間的、人間主義的要素の残存のためパウロ的意味での虚無の克服は不可能ではないかと感ぜられる。固よりルターは正にルターとしてこの現実界に対し開かれているとは言えよう。しかしパウロのように徹底しているか否か、或いはその徹底の仕方が問題であろう。この点は Röm 1 : 19ff の解釈にも現われる。自我崩壊した信仰では人は世界に対し開かれているが逆は真ではない。なぜなら世界に対し開かれているということは多義的でありうるからである。世界がリアルな性格を以って迫り来ることが少なければそれだけそういう信仰には人間主義的、神秘主義的要素が残っていることを意味するであろう。人間主義的色彩を残している神秘主義という語を以ってパウロの信仰を特徴づけるべきではあるまい。信仰神秘主義、キリスト神秘主義という用語はルターの信仰には即事的であろう。なぜならこういう用語は救いを求める人の側に重点を置いた表現であり、しかもルターでは事実人間中心的色彩を残しているからである。パウロではキリストの方に中心がある。信ずる主体としての人ではなく、信ずる対象―これは同時に信仰における主体でもある―中心があるとも言えよう。しかもそうであつて初めて人の側をも重視する結果になっているのである。信仰にはキリストに対し開かれる面と現実界に対し開かれる面があるが、信仰神秘主義という語は前者を特に重視し第一次的に扱うとの印象を与えるが、その実キリストに対し開かれてはいない。又第二次的に世界に対し関わりと考える結果を招くが、パウロでは自我崩壊において両方に対し同時に開かれている。従つて二段階的仕方で考えることは即事的ではない。神秘主義の如くこの世から脱し、次にこの世へ還ってくるという回り道はとらない。こういう方法は真にこの世へ入つてゆく道ではない。なぜならこの世から逃れようとする自我は真に一回的に逃れ切っていないので常に逃れようとしていなければならないからである。上昇と下降、往と還という仕方でキリストと世界への関わりは考えられるべきではない。そういう考えにはなお自我中心的性格が残っているのである。パウロを信仰神秘主義と解する人は概ねパウロとルターは根源的には軌は一であると主張するのであるが、そうでないとする解釈もありうるものが多少なりとも理解さ

れたのではないかと思う。

最後に要約しておきたい。ルターでは自我、彼の言う良心が神の前での恐れから萎縮しそこからキリストの許に逃れることより良心が解放されるのが信仰である以上、その信仰は良心の慰めという性格を有する。パウロ⁷²⁾では彼の自我がそこへ依っていた律法精進の立場が崩れ、彼の自我自体が崩壊している。そこで良心とか自我とかともかくそのような何らかの人間的な場を前提してその上でキリストが受容される信仰とは根本的に趣きを異にしている。ルターでも自我崩壊の方向へゆく可能性は存していると思う。しかし彼では神への恐れという固定観念のために義人にして同時に罪人ということに固執するので、そういう方向へはゆかないし、又ゆけないのであろう。地獄ゆきを覚悟している段階ではまだ自我崩壊しているとは言えないと思う。例えば親鸞でも自然法爾という考えへ至ると自我崩壊していると言えよう。ところがルターでは常に神への恐れが存するためそこを過ぎて例えば自然法爾という考えへ至ることは考え難いのである。そういう考えへ至るのを自ら拒んでいる如き側面が見うけられるのではないかと思われる。というのもそのことは義人にして同時に罪人ということと矛盾するからである。神への恐れという固定観念のためこのようになる、ならざるをえないと思われる。こういう事情は受動的義の受容の仕方にも現われる。この義はキリストを捕えるという形で、即ち受け取る人の側での何らかの能動性を前提している。一方、パウロでは自我崩壊によりキリストによって捕えられている (Phil 3 : 12) という仕方で受容されている。義が受動的であるのみでなく、その義の受容の仕方までも受動的である。捕えられている (*κατελήμφθην*) といういわば一回的事象たる点も意味深い。これは自我崩壊に対応している。ルター的に常に捕えようとしているのであればこういう表現は不可能であろう。次にそもそも神秘主義とは人が思弁的にこの可視的で恒常なき世界に対して不可視的で永遠な実在的世界を構想し、その世界に対し関わろうする時に生ずるものである。従ってそれは元来思弁的なものと関係しているのが通例であり、これは共に人の側での能動性、又それに基づいた理、知性による人間の活動である。そこでルターは信仰の立場よりそういう神秘主義を斥けようとするのは当然である。恩寵によってのみ (*sola fide*) の立場から当然である。彼にあっても対象が神からキリストに代っている点では確かに神秘主義とは言えない。だが関わり方ではキリストを自己の側の能動性、受動的能動性に基づいて捕えようとする側面ある限り、やはり人間主義、神秘主義の色彩を残していると言えよう。かくて信仰神秘主義、キリスト神秘主義という性格付けが極めて当を得ている。他方、パウロでは受け取り方さえも人間主義廃絶を経ているのでルター同様の性格付けは非即事的と判断される。人間主義の廃棄と一体の信仰たること、又それが同

時に可視的で恒常なき世界に真のリアリティを与えていること。これらに基づいてパウロの信仰は敢えて言えば信仰リアリズム，キリストリアリズムとでも呼ぶのが適切かもしれない。Röm 8 : 20ffにある如くである。実に雄大である。

注

- 1) Windisch, H. ; Paulus und Christus 1934 s. 226f
- 2) ibid. s. 227
- 3) ibid. s. 229
- 4) R. G. G.³ Mystik I. Begriff und Wesen (von L. Richter)
- 5) Brunner, E.; Die Mystik und das Wort 1928 s. 369
- 6) ibid. s. 368
- 7) ibid. s. 395
- 8) ibid. s. 368
- 9) ibid. s. 395
- 10) ibid. s. 377
- 11) ibid. s. 371
- 12) ibid. s. 373
- 13) Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung 1969 s. 449 Dibelius, M.; Paulus und die Mystik (Botschaft und Geschichte II Tübingen 1956)
- 14) ibid. s. 452
- 15) ibid. s. 454
- 16) ibid. s. 469
- 17) ibid. s. 470
- 18) ibid. s. 470
- 19) Windisch, H.; ibid. s. 7
- 20) ibid. s. 230
- 21) Weber, H. E.; Eschatologie und Mystik im Neuen Testamest 1930 s. 12
- 22) ibid. s. 15f
- 23) ibid s. 18
- 24) ibid. s. 52
- 25) Schweitzer, A.; Die Mystik des Apostels Paulus 1981 s.3
- 26) ibid. s. 4f
- 27) ibid. s. 12f
- 28) ibid. s.5
- 29) ibid. s.16
- 30) Schmithals, F. W.; Die theologische Anthropologie des Paulus 1980 s. 133
- 31) Schweitzer, A.; ibid. s. 147

- 32) Windisch, H.; *ibid.* s.261f
- 33) *ibid.* s. 271
- 34) *ibid.* s. 241
- 35) *ibid.* s. 239
- 36) *ibid.* s. 246
- 37) Weber, H. E.; *ibid.* s. 89
- 38) *ibid.* s. 75
- 39) *ibid.* s. 48
- 40) Schweitzer, A.; *ibid.* s. 329
- 41) Brunner, E.; *ibid.* s. 386
- 42) *ibid.* s. 396
- 43) *ibid.* s. 399
- 44) Schweitzer, A., *ibid.* s. 216
- 45) *ibid.* s. 220
- 46) Schmithals, F. W.; *ibid.* s. 112
- 47) Nigg, W.; *Heimliche Weisheit* 1959 s.22
- 48) *ibid.*
- 49) Althaus, P.; *Theologische Aufsätze I* 1929 s. 113f
- 50) Loewenich, W. v.; *Luthers Theologia crucis* 1954 s. 190
- 51) Ihmels, D. L.; *Die christliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung* 1914 s. 18
- 52) *ibid.* s. 32
- 53) Jacob, G.; *Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers* 1929 s.9
- 54) *ibid.* s. 29
- 55) *ibid.* s. 36
- 56) *ibid.* s. 38
- 57) Luthardt, D.C.E; *Die Ethik Luthers* 1875 s. 59f
- 58) 例えば W. A. 40. 6. 22. christo adhaerere W. A. 40. 20. 14.; 27. 14; 28. 4.
 christum apprehendere
 W. A. 40. 20. 19.christum retinere
- 59) Jacob, G.; *ibid.* s. 48
- 60) Iwand, H. J.; *Rechtfertigungslehre und Christusglaube* 1966 s. 82f
- 61) *ibid.* s. 40
- 62) Althaus, P.; *ibid.* s.84
- 63) Nigg, W.; *ibid.* s. 30f
- 64) *ibid.* s. 28f
- 65) Althaus, P.; *ibid.* s. 90
- 66) Vogelsang, E.; *Die unio mystica bei Luther Archiv f. Reformationsgeschichte XXXV.*
 1938 s. 63 ~ 80

- 67) Hermann, D. R.; Luthers These "Gerecht und Sünder zugleich" 1930 s. 20
- 68) Iwand, H. J.; ibid. s. 84
- 69) Jacob, G.; ibid. s. 44
- 70) Iwand, H. J.; ibid. s. 108
- 71) Vogelsang, E.; ibid s. 79
- 72) Jüngel, E.; Paulus und Jesus 1979 s. 18ff

パウロの義認論が彼の神学の中心ではないとする見解が種々紹介されている。パウロはルターの如きいわば義認論一辺倒以外の解釈をも許容するのであろう。

Mystik und Glaube —Paulus und Luther—

Kaoru KAGITA

*Fuculty of Liberal arts and science,
Okayama University of Science,
1-1 Ridai-cho, Okayama 700, JAPAN
(Received September 30, 1987)*

Dieser Aufsatz behandelt die Beziehung der Mystik mit dem Glauben bei dem Apostel Paulus und Luther. Bei jenem ist sie angemessen, aber bei diesem ist die Furcht vor dem Gott äußerst stark. Er hat solch eine fixe Idee. Daher bedeutet der Glaube für ihn, daß sein Gewissen vor solcher Furcht Christo in die Arme flieht. Und “unio mystica” tret als die Höhe seines Glaubens auf. Also hat der Lutherische Glaube die anthropozentrische Färbung nicht ausgemerzt.