

M. ルターにおける “fides” の特質

加 藤 智 見

序

周知のように、M. ルターは長い苦悩を経て「信仰のみ」(sola fide)の境位に至った。本稿では、このような信仰(fides, Glaube)の特質と性格を、彼の「罪」の感じ方との内的関連から考えてみたい。

私見によれば、「罪」に対する見方には少なくとも二つの在り方が考えられる。その一は、罪の規準が人間存在に超越的な理念の場にある「罪」、その二は、理念的な善悪判断以前の人間存在自体を罪と意識するその「罪」である。前者の場合にはおおむね人間の肉体的側面が比較的初期の段階において否定されるか止揚され、精神にその全関心が集約される傾向が考えられる。これに対して後者の場合には、肉体的側面が精神と共に常に同時に執拗に問題にされ、人間が両者を共に所有すること自体に強烈な罪の意識を感じずる特色があると考えられる。この後者の特色は特に人格的な宗教形態、信仰を究極の関心にする宗教形態と密接な関連が考えられる。ちなみに本邦において、「唯信」的な境位すなわち信心のみに究極の関心を集約した親鸞においては、衆生は煩惱具足であり、「いづれの行にても生死をはなるることあるべからざる」(歎異抄)宿命的な姿に発想の基点があった。したがって親鸞の指す悪性は如何なる行、善根、修善によってもぬぐい去ることの不可能な深さをもった悪であった、と考えられる。すなわち「恩愛はなはだちがたく生死はなはだつきがたし」(浄土高僧和讃)、「われらいかでか生死をはなるべきや」(歎異抄)というごとく、衆生の存在自身につきまとう生死を凝視することによって生れる「悪」であった。されば生死せる衆生たる親鸞にとっては、自身は所詮「いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」

(同上)という思いになる。端的な善悪相對の次元ではなく、その根は更に深い。「今生においては、煩惱惡障を断ぜんこと、きはめてありがたきあひだ」

(同上)といわれるゆえんである。もとより親鸞とルターの「悪」、「罪」感、

「信」と“fides”の意味が同一であると筆者が思うわけではないが、両者の「罪」の意識、信仰の受けとり方の中には、ある意味での類以性が存するのではないかと考えられるのである。すなわちルターにおいても、親鸞のごとく肉体を具して存在すること自体に深い罪悪感を感じる在り方である。かかる在り方は、観念的な善を求め、志向することによって救済を求めれば求める程、逆に深い絶望感に陥っていく。しかし、実はここに独自の罪悪感と信仰というものの内的な関連性と論理が伏在すると思えるが、まずルターの次のような点を見、問題を提起したい。

後年、ルターは自身のラテン文の著作全集のための序文（Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften Wittenberg 1545）の中で、自伝的に修道院時代を顧みてその苦悩の姿を述べている。「これに反して、私は義にして罪人を罰する神を愛することなく、かえって憎んでいた。というのは、私は申し分のない修道士として生きていたにもかかわらず、神に直面して自身が良心の不安におののいている罪人であると感じ、私の償罪によって神と和解している、と固く信ずることが出来なかったためである」（Ego autem, qui me, utcunque irreprehensibilis monachus vivebam, sentirem coram Deo esse peccatorem inquietissimae conscientiae, nec mea satisfactione placatum confidere possem, non amabam, imo odiebam iustum et punientem peccatores Deum,)¹⁾。このような発想と態度で、神に向い義を解そうとした間は苦悩から解放されることはなかった。さらにルターは述べる。「私はひそかな神への非難によってではなくとも、とにかく次のように激しい不平を言いながら、神を嫌悪していた。神はあわれな罪人とか原罪によって永久に破滅した者が、神の十戒の律法によりあらゆる不幸に圧迫されていることに満足せず、福音によって次から次へと苦悩を加え、その上に福音によってその義と怒りでもって、我々に迫っているかのようである、と。このようにして荒れ狂い、罪の意識に混乱していた私は気が狂いそうだったのである」（tacitaque si non blasphemia, certe ingenti murmuratione indignabar Deo, dicens quasi vero non satis sit, miseros peccatores et aeternaliter perditos peccato originali omni genere calamitatis oppressos esse per legem decalogi, nisi Deus per euangelium dolorem dolori adderet, et etiam per euangelium nobis iustitiam et iram suam intentaret Furebam ita saeva et perturbata conscientia, pulsabam)²⁾。されば、ルターをしてかく程に苦悩せしめた罪の意識の根拠はどこにあるか。「私はローマ人への手紙でパウロを知ることによって本当に驚くばかり

りの熱望にとらえられていた。しかしそれまで心の冷たさでなく、第一章の神の義は（その福音）の中に啓示されている、という唯一の言葉が私を妨害していたのである。私は「神の義」というこの言葉を憎んでいたのである。なぜなら私はあらゆる博士達の習慣により、哲学的には、(いわゆる)形相的あるいは能動的な、この義によって神が義しく、罪人と義ならざる者を罪する義からこれを理解するように教えられてきたからである」(Miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Rom, sed obstiterat hactenus non frigidus circum praecordia sanguis, sed unicum vocabulum, quod est Cap I Iustitia Dei revelatur in illo Oderam enim vocabulum istud 'Iustitia Dei', quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de iustitia (ut vocant) formalı seu activa, qua Deus est iustus, et peccatores iniustosque punit)³⁾。ここにルターの根本的な苦悩の一がある。厳しい修道士の勤めを果し、申し分のない修道士として生きながら、神の義はいよいよ激しくルターを責めつけた。タウラーを考え、シュタウピッツの忠告に従いながらも、そこにいまだ根本的な解明を見出し得ず、真の平安はなかったという。神の義は、罪人、不義なる者を罰するものとししか映らなかったからである。何故そうであったか。私見によれば、ここにルターの罪意識の独自性が存すると思われる。端的に従来の博士たちのごとく哲学的、観念的な悪、罪のとらえ方とは根本的な異質性を有するものであり、理念的な判断以前の間人存在自体つまり肉体と精神の両側面を常に同時に所有するが故の「罪」感がそこに伏在し、ここに全関心が集約されている点が留意さるべきであると思われる。ここにまた独自の「義」のとらえ方、特有な“fides”へと帰入する根拠が考えられねばならないと思う。したがって以下(1)、ルターのいう「罪」の性格、(2)、「義」のとらえ方、(3)、義のとらえ方の転換と fides に到達する独自の在り方を検討しつつ、“sola fide”の意味とその内的な背景を考察してみたい。

1.

「極度の感受性が授けられていただけに、ルターは極度の不安に悩まされ、いろいろな救いにすがろうとした」(En proie à une angoisse d'autant plus grande qu'il était doué d'une extrême sensibilité, Luther essaya divers remèdes)⁴⁾と指摘されるように、ルターの内には強烈な感受性があった。極度の感受性は、その対象が罪や悪の問題になると自虐的な傾向を生むとも推察される。それが逆に善とか救いの問題となると、その理想はきわめて純粹

であって且つ高度なものになると考えられる。おおむねその結果、かような人間は極端に潔癖であり、かつその裏で自虐的な道をたどることになる。したがって当時カトリック教会が地獄と天国の間に、人間が罪滅ぼしし得る可能性のある煉獄の発想を与えて地獄に堕ちる恐怖を軽減せんとしたといわれるが、そのような性格を有するルターがそれに同意することはできなかった。W ジェームズがルターの性格を指摘して、ルターは「健全な心の型には属さなかった。だから彼は僧の赦免を罪であるとして拒否したのである」(… by no means belonged to the healthy-minded type and he repudiated priestly absolution for sin)⁵⁾と言うのも、ある意味では妥当であるとも考えられる。しかしその根拠はどこにあるか。今、ルターの「罪」感を考える前に、ルターのパーソナリティの独自性を考えておきたい。一般に言われた罪の意味を逆転させ、鋭い眼で罪をえぐり出したルターの発想を理解するためにである。

G・オルポートは、「パーソナリティとは、個人内においてその人間に特有な行動と思考を決定する精神・身体的体系のダイナミックな組織体である」

(Personality is the dynamic organization within the individual of those psychophysical systems that determine his characteristic behavior and thought)⁶⁾と定義した。かような見方を援用して、ルター個人に特有な行動や思考をひきおこす根拠の一と思われる「対極構造」的な意識を指摘し、彼のパーソナリティを考えてみたいが、たとえば彼は、「何人といえども真に懺悔し尽したと確信出来るものはいない」(Nullus securus est de veritate sue contritionis)⁷⁾と告白する。これを仮に宗教学的に分析すれば、真に懺悔し尽したいという純粋な聖性への志向の意識と、何人にもそれは不可能であるという、いわば俗性に陥らざるを得ない意識の両極をあらわしている。すなわち聖性への純粋な志向が強烈になればなる程、この純粋性のゆえに俗性の意識が強烈になり、所詮これを認めざるを得なくなる。されば、一身内において、両側面への意識の対極を常に同時に認めざるを得ず、その意識の対極構造にあって苦悩せざるを得なくなる。しかし私見によれば、かかる構造から生ずる苦悩の体験の中に罪悪感の根拠があり、さらにはルターの独自の回心への一動因にもなっていると考えられるが、同時に次の側面をも考慮に入れておきたい。

精神医学の、主として体型と性格の相関性の研究を援用するとき、回心に至るまでの青年期ルターは、「細長型」に親和する「分裂性気質」と「闘士型」に親和する「粘着性気質」の混合型であったと考えられる。「ルターには、神

を信ずる意志が完全で純粹であるかどうかという疑いが常に残っていた」

(Ihm blieb immer ein Zweifel daran zuruck, ob der Wille, den er Gott entgegenbrachte, wirklich ein ganzer und reiner gewesen sei)⁸⁾とK・ホルが指摘するごとく、またディルタイが、「彼は、彼の宗教的天才の中に孤独な偏執的な力をもっていた」(Zugleich besaß er doch in seinem religiösen Genie eine einsame und einseitige Kraft)⁹⁾と指摘する点、さらにはストロールが、自分に対して「真面目すぎる」(trop sincère),「あまりに論理的」(trop logique)¹⁰⁾であるとする点等には、完璧性、純粹性、孤独な理想性、精密な理論性を特徴とする分裂性気質が認められ、同時に戒律と恩恵の間の区別について「三十年以上も混乱していた」(mehr denn dreißig Jahre lang in Confusion gewesen)¹¹⁾というごときケストリンの指摘する面には、執拗なまでの固執性、注意力の持続を特徴とする粘着性気質が認められる。この両側面を共有していたことが彼の対極構造的な意識を成立させる根拠の一になっていたのではないかと考えられる。それ故に完璧なまでに純粹に理想を求める分裂性気質の面からすれば、「神は意志の絶対的な純粹さと完全性を要求し給う」(Gott absolute Reinheit und Ganzheit des Wollens fordere)¹²⁾ことになり、これを執拗なまでに自己に求める粘着性気質の面においては、神は恐るべきものとなり、爆発性を内に秘める粘着性気質は、神を「打ち殺したいという狂気の願い」(der aberwitzige Wunsch……tatzuschlagen)¹³⁾さえも生み、気も狂わんばかりにさせた。ここに仮にアイデンティティ論を援用すれば、修道士たるべき自我と現実の自我が分裂し危機に陥り、拡散(diffusion)、混乱(confusion)に至る。かような特徴が彼のパーソナリティの核の一として考えられる。

では、一体ルターの言う「罪」とはいかなるものであるのか。すなわち彼が罪を罪として規定するその根拠はどこにあるかである。

「罪が本性である程、完全に罪の中に孕まれているために、この肉体が生きる限り、罪は完全にはやまない。預言者が、「視よ」われ邪曲のなかに生まれ罪にありてわが母われをはらみたりき、と言うように。したがってこの本性がその罪と共に死んで無になってしまう外には、どんな方策をとっても助けようがない」(Dan die sund horet nit ganß auff, die weyl dıßer leyb lebt, der ßo ganß yn sunden empfangen ist, daß sund seyn natur ist, als der prophet sagt 'Sich,yn sunden bin ich empfangen, und yn untugenden hat mich meyn mutter getragen', wilcher yn keyner weyß zu raten ist, sie sterb dann unnd werd zu nichte mit yhrer sund)¹⁴⁾。「我々が死によって清

浄になるまでは、この生においては我々は罪なしではあり得ぬのである」

(「・ das wyr an sund nit seyn ynn dissem leben, biß das wyr reyn werden durch den todt」¹⁵⁾。されば死によるほか免れ得ないという彼の罪のもつ意味は、端的に観念的な善とか徳に相対的なもの、かような次元のものではない。さらに高度で異質な次元で感ぜられているものであると考えられる。「我々は生まれつき原罪を背負っている。これは弱められはするが、肉体が死ぬ以外には根絶されないものである。死はそのためにも役立つものであり、願わしいものである」(Dan es ist die erbsund uns vonn natur angeborn, die sich dempffenn lessit, aber nit ganß aufz rotten, an durch denn leyblichen tod, der auch umb der selben nußlich und zuwunschen ist)¹⁶⁾。されば、善や徳に相対するものが罪であるのではなく、肉体をもち、生き、存在することが、ルターにおいては罪である、と考えられる。

元来人間は「霊的と肉体的との二重の本性」(zweyerley natur, geystlicher und leyplicher)¹⁷⁾をもっているという見方が、ルターの見方であった。しかし彼によれば、その究極において「神の前に」(coram Deo)立つとき、所詮「その人間全体がまったく肉である」(omnino totus homo caro est)¹⁸⁾と感ぜられることになる。留意したい点は、彼においては、肉を否定し霊にのみ関心を集中というように、いずれか一方を否定し他方にのみ関心を寄せる在り方でなく、神の前に人間を全て肉としてとらえ尽すルターの態度である。ここにルターという人間が考えられ、彼の「罪」感の発想の基盤が考えられる。この「罪」感は、彼の完璧性、純粋性への志向を特徴とする分裂性気質と、執拗な固執性、注意力の持続を特徴とする粘着性気質によって、いよいよ激しく彼をとらえ、離さなくなる。完璧性、純粋性を志向するが故に、霊を淨らかにし善を求める気持がきわめて強い。しかるにそれ故に自己の肉を自省するとき罪は絶望的に自己を責めることになる。かといってかかる人間においては肉を無視したり、否定したりすることはいよいよ不可能になる。しかも粘着性気質たるが故にこれは休むことなく続く。そしてかかる気持にあるとき、人間のもつ義、神によせんとする敬虔、敬神の気持も結局は肉から出るものであり、純粋なものと言えなくなるのである。A・ニグレンによれば、「自然的人間は、そのまったき存在において、為し存在する全てにおいて「肉的」である。人間の感覚的部分、墮落し悪いとみなされているもののみにあらず、人間の最も高いもの最も善きものも一しかもこれは特にそうであるが―「肉」である。人間の義、敬虔、敬神さえも「肉」の領域に属するのである」(Der natürlliche Mensch ist seinem ganzen Wesen nach und in

allem, was er tut und ist, "fleischlich" Nicht nur sein sinnlicher Teil, nicht nur was als das Herabziehende und Verwerfliche angesehen zu werden pflegt, sondern auch sein Höchstes und Bestes—und dies vor allem—ist "Fleisch" Auch seine Gerechtigkeit, seine Religion und Gottesverehrung gehören mit in die Sphäre des "Fleisches",¹⁹⁾とされる。これを畢竟するに、肉の内に生まれ、肉をもちて生き存在することがルターにとっては限りなく罪であると感じられているのである。理念的、観念的な価値判断以前の姿が究極の関心になっているのである。何故であろうか。ルターにおいては、肉たる存在の人間の中には、「自己のもののみを求める自己愛の外には何も見出せない」(… …sicht man nit anders, dan eygen lieb, die das yhre sucht,)²⁰⁾からである。霊的なものを善とし、肉的なものを悪とするのではなく、双方を常に同時に所有する存在として、さらにその奥に自己愛に苦しむのである。J・ケストリンは、ルターにおいては、「Selbstsucht が根本的な罪である」(Sebltsucht so die Grundsunde sei,)²¹⁾として、この点でカトリックとの相違を考え、このような発想に宗教改革の原点的なものを考えている。しかるに本稿の問題から考えるとき、このような思いを生むその根拠が問い正されねばならないが、ルターのかような発想には端的に理念、観念の場に立ってはいない点に注意しなければならないと思える。「もし罪から立ち直らんとするならば、神から離れてはならない」(wiltu von sunden gesund werden, mustu nit von got dich entziehen,)²²⁾というように、ルターの発想は、理念的実態としての善に相對した悪、徳に對した罪という次元で観念され思考されて生じたものではなく、神から離れ、神に背反し、自己愛にしばられ、肉たる存在として現実に存在することが罪であるというものである。言い換えれば、善たるものであり得ないことが悪ではなく、さらに善たるわざ(Werk)を為し得ぬことが罪であるというのではない。神から離れ背いた肉たる存在が罪であって、いわば観念的・理念的世界とはまったく異なる、神の前に立って感じる、神との人格関係の中に生まれる「罪」であることが理解されると考えられる。ここにまずルターの罪の特質の一が指摘されねばならないと思う。

さればかような「罪」の苦悩は、何故に修道院に入ることによって除されなかったのか。問題はむしろこの点にあるが、私見によればルターにおいては一面でこのような罪を背負い、罪を自らえぐり出し苦しみつつも、他面でその罪からの救いを願うに、神に對するその對し方において、観念的に主客が相對立する在り方に陥ったのではなかろうか。すなわち身にもつ罪は観念

より思考された罪ではなく、きわめて非概念的で現実人間存在につきまとい離れ得ない肉の罪であるにもかかわらず、神に向って立つその態度自体がきわめて観念的で、客体的かつ距離の存する態度であったがため、その懸隔はいよいよ深く絶望の淵に沈みこみ、苦悩にさいなまれたのではないか。先にあげたごとく、博士達の指導により観念的・哲学的に考える態度がその根底にあったのではないか。すなわち罪の性格がきわめて現実的・実在的であるに反し、これからの救いを、理念的に希求するという、ある意味で矛盾する在り方があったのではないか。かような問題は、「信仰」というものに自己の全存在を帰投する宗教形態に至る前段階によく見られる特性であると思える。たとえば常盤大定が親鸞の態度を指して、「罪惡のままにして、而かも絶対の救済に接したい。この矛盾せる要求」(『日本仏教の研究』, 291頁)と指摘する面に類以点も考えられるが、実はこのような矛盾するとき特質が強く人格的な信とその内部において関連すると思えるのである。いすれにしても、さらにこの点に焦点を当てていきたい。

K・ホルは、ルターの回心は1511年夏から1513年の詩篇講解の初期の間にあったというが²³⁾、この歴史的な時期の問題は今ここでは触れず、1505年に修道士になって以来、相当の期間彼が苦悩し続けたその根拠を問うてみる。H・ベーマーは、当時「もし可能ならば、この恐しい神を打ち殺したいという狂気の願いがルターの中に湧きおこった」(ja der aberwitzige Wunsch stieg in ihm auf, diesen furchtbaren Gott, wenn es möglich ware, totzuschlagen)²⁴⁾と指摘しているが、先に引用したごとく、ルター自身も荒れ狂い罪の意識に混乱し気が狂わんばかりであったことを告白している。神はその罪を更に圧迫し、責めるものとして映った。何故であるか。ルター自身が「私は「神の義」という言葉を憎んでいた」(Oderam enim vocabulum istud 'Iustitia Dei')²⁵⁾というように、問題は「義」というものに対するルターの見方にある。ベーマーによれば、「1507年以来、彼は修道院においても、ただオッカミスト達のものだけを聴き、読んだ」(horte und las er auch im Kloster als Scholar seit 1507 nur Ockhamisten)²⁶⁾とされるのであるが、オッカミスト達は、たとえばH・ストロールによれば、「神を義を行使する審判者として考えるべく教えた」(Occam enseignait à considérer Dieu avant tout comme un Juge qui exerce la Justice)²⁷⁾といわれる。されば義なる神は不義なる人間を審判し罰するものになり、ルター自身が自己を肉たる存在、自己愛にしばられたものと感ずるときには、不義の意識はいよいよ深まり、神は恐るべきもの、さらには憎むべきものとなり、福音すら遂に苦

悩を深めるものになり、神への敵意すら生じてくる。この点をホルは表現する。「彼は神への敵意が自己の中に湧きあがって来るように感ぜずにはおれなかった。不履行を罰するために戒律の中で人間に法外な要求を負わせた神に対する敵意が、である」(Unwillkürlich fühlt er etwas wie Gotteshaß in sich aufsteigen, Haß gegen den Gott, der in seinem Geseß dem Menschen eine unerschwingliche Forderung aufburdete, um ihn nachher für die Nichterfüllung zu strafen)²⁸⁾。またストロールが、「カトリックの教義に従えば、神が嘉納し得るように、人間は「義」とならねばならない」(Selon la doctrine catholique, il faut que l'homme soit devenu juste pour que Dieu puisse l'agréer)²⁹⁾としているように、当時は、神の前に自己自身によって義たることが要求されていた。このような在り方からすれば、神は意志の絶対的な純粹さと完全性を人間に、ルターに要求することになる。このような状況においては、先に述べたように肉を具す存在自体が根本的な罪であると感じるルターには、神の前に立って義たり得ず、その心は動揺し、「恐れとおののき」(timor et horror)が心を占め、苦悩はいよいよ深まる。

以上のごときルターの苦悩の姿を見るとき、人間存在自体から由来する罪の自覚の態度は、悪を否定し善を為すべき、『さらに律法を充たし善きわざを為し神の前に我身が義たる者として立つべきであるという発想に対した場合、大きな挫折感と絶望をひきおこすと考えられる。かような点は、たとえば親鸞が、後に『正像末法和讃』に比叡山時代の苦悩を回想し、「自力聖道の菩提心　こころもことばもおよばれず　常没流転の凡愚は　いかでか發起せしむべき」と述べた点に類以し、他力的な信仰に至る前段階的な性格を有すると思えるが、高度な自力聖道の菩提心と常没流転の凡愚の姿の間に超えがたい亀裂が存している。こころもことばもおよばぬゆえである。これを換言すれば、自己の観念を尽し、善を求め、積善し、自らを浄化し、悟りに至らんという、ある意味で理念界に志向する在り方を理想としつつも、それ以前に自身を救い難い生死の身として自覚するとき、そこに深い挫折感が生れる、と思われる。かかる思いが純粹にしかも鋭くされればされる程、その間の懸隔はいよいよ深くなる。「持戒・持律にてのみ本願を信ずべくば、われらいかでか生死をはなるべきや」(歎異抄)。生死をはなれがたき身が、持戒・持律によって仏に対せんとするとき、仏に向ってさえ主客対立の想いが強くなったのではないかと推察される。悪、罪の性格がどこまでも人格的な現実存在にあるに反して、それからの救いを、きわめて理念的な研学、研鑽、自戒、修善に希求するという一種の矛盾に直面するとき、深い苦悩が生ずる、

と思えるからである。しかし、かような独自の苦悩の在り方は、独自の回心、信仰のとらえ方を生む。この点を一歩立ち入って考えてみたい。

2.

広く知られているように、ルターは次のように回心の動機を述べている。「義人は信仰によって生きる、と書かれているように、あわれみ深い神は信仰によって人を義とし給うのである。このようにして私は自分が徹底的に生れかわり、門が解き開かれ楽園の中へ入ったと気づいた」(*Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est Iustus ex fide vivit Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisum intrasse*)³⁰⁾。ここに留意すべき点は、あわれみ深い神が信仰によって人を「義」とする点である。上に述べたように、ルターの苦悩は肉の存在たる我身が神の前に自身で義たり得ることの不可能性にあった。しかしこの文よりすれば、信仰によって神により義とされるというのである。ここに「義」の主体が転換される特質が見られる。何故かような在り方が可能になったのであるか。この問題は更に広く信仰を主たる関心とする宗教形態を解明するためにも重要な問題たり得ると思われる。

「信仰が呼びおこされ、保たれる」(*glaub da durch erwechst*) のは「キリストが何故に來給うたか」(*Warumb Christus kummen sey*)³¹⁾ が語られたときであるとするが、審判者たるキリストの見方をこのように転換させた根拠は何であるのか。

ルターのキリストに対する次のような見方に留意したい。「我々の罪は我々の良心においてよりも、キリストの傷において考えられねばならない」(*Ita sunt peccata nostra in vulnerato Christo magis quam in nostra conscientia tractanda*)³²⁾。ルターにとってはたとえ人間の良心であっても、それは究極において肉であった。それゆえに良心にもとづくいかなるわざ(*Werk*)も救いには無能であった。修道院では、義たるべき功績を要求する神が、審判者たるキリストの姿をとってルターの罪意識を責めた。しかしルターは、キリストの次のごとき姿に気づいた。「キリストは、あなたのために地獄に落ち、永遠に呪われた者の一人として神から見捨てられ給うた」(*· der umb deynen willen gen hell gefaren und von gott ist vorlassen geweßen, alß eyner der vordampt sey ewiglich,*)³³⁾。この場合の「あなた」とはもちろん人間を示し、ルターを指すのであるが、その「あなた」のため、自ら呪われた者として神に見捨てられたキリストに全関心を集約させる。実は、このこ

とに気づいたところにルターという人格の意味があり、回心に飛躍せしめられた根拠の一があると考えられるし、実在的な肉たる存在の苦悩が一気に観念的次元、理念界を超えて人格的な信仰の世界に帰入せしめられる在り方が考えられる。さらに、「キリストは我々と同様に死と罪と地獄の形によって試練を受け給うた」(Er ist eben ßo wol angefochten mit des todts, der sund, der hell bild als wir)³⁴⁾とされる。キリスト自ら、「我々のため」に、「我々と同様に」罪に苦悩し神に見捨てられた試練を受けている、とルターが感じた点に重要な点が見出される。端的にルターが観念の世界・理念の次元に安住し得たならば、かようにキリストとの人格的な出会いはおこらなかったであろう。彼によれば、さらにキリストは、「徹底して人間として永遠に地獄で呪われるべき人間として振舞い給うた」(Et humana eius natura Non aliter se habuit quam homo eternaliter damnandus ad infernum.)³⁵⁾とされる。またキリストは我々が救われるようにと、「我々の肉と苦悩に満ちた生の中にまで御自身を低め、我々の罪の罰を我身に引き受け給うのだ」(hoc est in carnem et calamitosissimam vitam nostram, se demisit ac nostrorum peccatorum poenam recepit in se.)³⁶⁾ととらえる。私見によれば、これを要するに、罪に苦悩し肉を具し生き、神に見捨てられたと感ずる主体はルターにあった。しかしながら、その苦悩自体をすでに人間に先立ち、キリストが自らその主体となり肉の苦悩に身を低め、神に見捨てられ、罪の罰を引き受け、それらの主体を我身に引き受けてい給うたと感じたのである。この点は、もとよりその背景は相違するが、衆生の苦悩をひきうけ自ら五効の間思惟し、修行した法蔵菩薩の姿に深く関心を向けた親鸞を想起させるものがあると考えられるが、信仰に全関心を向ける宗教形態の解明にとって重要なポイントになると考えられる。このような主体の転換は、理念界から人格の世界への視点の逆転によると思えるが、その根拠はどこにあるであろうか。「神は受難によって気づかれることを望み給う」(voluit rursus Deus ex passionibus cognosci)³⁷⁾とルターは述べるが、ここに、善を要求する客体的な在り方から、自ら受難せしめた主として信じられることを望みたもう人格としての神観に変化していることを見逃してはならないと思う。したがってここに義・信仰というものの在り方も当然根本的な質的变化を生むことになるが、ルターによれば、神は苦悩する者を助けるだけでなく、「更に力のこもった強いしるし、すなわち我々の主たる愛する独り子、イエス・キリストを与え給うたのだ」

(hat er ein krefftig, starck exempel darßu geben, seinen einigen lieben sunn Jesum Christum, unsern hern.)³⁸⁾とする。神自ら苦悩し、独り子を与

えられたと感ずるルターにおいて、義の主体が転換され、信仰の主体すら人間から神の側へ転換されていく面がかような側面に考えられ得る。換言すれば、キリストが人間の罪の主体となったことは、更にその奥で神の意志によるのであって、罪は端的な苦悩の根拠から、実は神の意志を知らしめられ、キリストの苦悩を知らしめられるものに転質される。ここに明らかに彼は罪の強烈な自覚によって、理念・観念の世界からの脱却に苦しみつつも、その罪の自覚が一方で非常に人格的であったが故に、キリストの苦しみを聴くことによって人格的なキリスト、さらには神への人格的な結続関係に至り得たのではないかと推察される。単に観念の世界にいれば、すなわち神との人格的応答に気づかねば、罪は善なる功績を積むことによってしか消去され得ない。神が「無報酬で罪もないのにあわれみをもって、我々に先んじて約束の御言葉を示し給うのである」(*gratuita et immerita misericordia nos praevenit et offert promissionis suae verbum*)³⁹⁾と言うように、きわめて人格的に、人間に「先んじて」、本来罪なきにもかかわらず、自ら約束を示した神に眼を向けているのである。理念を媒介することなく、人格を基盤とする世界に入っているのである。かような人格的結続の世界にあって、義の主体は神であると同時に人間たり得るという内在的論理が可能になると考えられる。理念的な世界ではかように双方が同時に主体たり得ることは不可能であるからである。このような点について、ホルは次のように述べる。「ルターは、もっとも人格的な体験においてのみそのことを学び得たのだ。このことは彼に、彼の苦しみの真只中で神がこの苦悩によって彼を求め、自身のところに引よせ給うているという予感のひらめく瞬間を与えたにちがいない。この考えは彼の救いになった」(*Das kann Luther nur in persönlichster Erfahrung gelernt haben Es muß einen Augenblick gegeben haben, wo ihn inmitten seiner Qual die Ahnung durchzuckte, daß Gott durch eben diese Pein ihn sucht und zu sich heranzieht Dieser Gedanke wurde seine Rettung*)⁴⁰⁾。さらにたとえばC・シュタンゲは、「もしルターの救済論の内容を認めるさまざまな考えを短い形に要約しようとするならば、彼の信仰は本質的にイエス・キリストの人格への信仰であるという命題が生ずる」(*Wenn man die verschiedenen Gedanken, welche den Inhalt der Heilslehre Luthers ausmachen, in einer kurzen Formel zusammenfassen will, so bietet sich dafür der Satz dar der Glaube Luthers ist seinem Wesen nach Glaube an die Person Jesu Christi*)⁴¹⁾と指摘するが、ここに罪と義と信仰の新たな見方が生まれる根拠が考えられる。

まずルターが神，キリストの人格性に気づき得たことは，罪というものをまったく異なった観点から見させることになった。「神は人を義となしはじめ給うとき，まず人を罪に定め給う，起き上がらせんと思う者を滅ぼし給い，癒さんと思われる考を打ち給い，生かしたいと思われる者を殺し給う」

(Quando deus incipit hominem iustificare, prius eum damnat, et quem vult aedificare, destruit, quem vult sanare, percutit, quem vivificare, occidit,)⁴²⁾。人間を義とせんために，神が人を罪に定めた，というのである。すなわちもつともルターを苦しめたその「罪」は，神との人格的な結続の中に，今や義たらしめられるものに転換される。罪が観念，理念とはまったく次元を異にする人格的な神との応答の中に受けとられていると言える。ルターによれば，この点にアリストテレスをその基盤とする当時のカトリックの教義との相違があるとする。「アリストテレスは十字架の神学者に敵意を抱き，キリストの宝はあたかももつとも悪くもつとも憎むべきものである罰の軽減と解放とであるかのように定義するのである。これとは反対に十字架の神学者は，キリストの宝はあたかももつとも善くもつとも愛情深い罰の賦課と拘束であるかのごとく定義するのである」(Et inde dissentiens Theologo crucis diffinit, thesaurum Christi esse relaxationes et solutiones poenarum tanquam rerum pessimarum et odibilissimarum, Contra Theologus crucis, thesaurum Christi esse impositiones et alligationes poenarum tanquam rerum optimarum et amabilissimarum,)⁴³⁾。さらには，次のようにも述べる。「神は，我々に多くの苦難，苦悩，試練，さらに死さえをも与え，加えて多くの悪い罪深い欲望の中に生かしめ給う」(……er uns vil nodt, leiden, anfechtung, auch den todt zuffugt, darßu noch in vielen boszen, sundigen neygungen leben lessit,)⁴⁴⁾。

さて，以上のような在り方の中には，ルターにおいて一面で神は強烈な厳格さをもつものとして受けとられつつ，さらにその奥ではその厳格さがかえって無限のあわれみ，愛の姿に外ならないと受けとられていることを示していると考えられる。換言すれば，その二つの面は矛盾したり相反したりするものではなく，実はそこに神自身の苦悩と恩恵の意志があるととらえる在り方が察せられる。苦悩，試練，罪を与えることは無限の厳格さであるが，神の意志に聴き入り，人格関係の内に神に顔を向けるとき，同時に自ら創造した人間に罪，苦悩を与えることは神にとってはさらに大きな苦悩であることに気づく。すなわちルターは，かかる神の厳格さの裏に神自身の苦悩と愛を読みとっている，と考えられる。ルターは，たとえばマルコ伝 1・2・30

の「なんぢ心を尽し、精神を尽し、力を尽して主なる汝の神を愛すべし」を指して、厳しい自己省察を通し、「何人も心を尽し、精神を尽し、力を尽して愛し得ぬことは明らかである」としているが、さらに「かくのごとくして神は、あらゆる人間をあわれむために、このおきてによってすべての人を罪の下に閉じこめ給うた」(atque sic deus hoc praecepto omnes sub peccato tenet conclusos, ut omnium misereatur)⁴⁵⁾ととらえている。このような態度は、いわゆる理性を基体とする理念、観念の世界から発想される態度とは根本的に異質なものであると思念される。

されば、かくのごとく神との応答の中に人格的な結続をもつ在り方に転換されてより見出されるルターの“fides”は、新たに独自の意味と特質をもつことになると考えられるが、次にこの点を検討したい。

3.

ルターのいう「信仰」(fides, Glauben)について考えるに、次のような二面があることに気づく。一面では、「信仰の弱い火花から始め、その信仰を生活と行為のすべてにおいて鍛練することによって日々ますます強めるべきである」(mit einem schwachen funckeln des glaubens anhebst, den selben teglich mehr und mehr durch seine ubung in allem leben und wircken zusterken)⁴⁶⁾とされる面である。これを要するに、人間が信仰の主体であるとみなされる点である。しかし同時に他面で、「疑いなく信仰はあなたのわざ、あなたの功績に由来するのではなく、只イエス・キリストから来るのであって無償で約束し与え給うのである」(an zweifel kompt er (der glaub) nit aufz demen wercken noch vordinst, sondern allein ausz Jesu Christo, umbsunst vorsprochen und geben)⁴⁷⁾とされる面がある。これは、すなわち信仰がイエス・キリストに由来し、さらに信仰の主体が人間を超えて神の側に置かれる面である。かかるルターの fides の有する両側面はいかにして生じているか、またこの両側面を同時に成立させる根拠はどこにあるのか。この点を考えてみたいが、実はここにルターの fides の特質を探す鍵の一が存すると思われる。

「あなたが悲しくなったり自分の罪に駆り立てられたりしたときは、サクラメントに行ったり、ミサをきいたりして信仰を鍛練し、強めるように気をつけなさい。(中略)キリストとあらゆる聖者達が、全ての徳と苦悩と恩恵をもって、あなたと共に生き、働らき、苦悩し、死ぬために、あなたのところに来給いて、まったくあなたのものとならんと欲し、あらゆるものを共有せ

んとし給うことを、あなたは確信する」(Sie sich zu, das du den glauben ubist und sterckist, das, wan du betrubt bist odder dich deyn sund treyben, also zum sacrament gehist odder meß horist, …… ·das du gewiß seyest, Christus und alle heyligen treten zu dir mit allen yhren tugenden, leyden und gnaden, mit dir zu leben, thun, lassen, leyden und sterben, und wollen ganz deyn sein, alle dingk mit dir gemeyn haben)⁴⁸⁾。まずこのような在り方に留意したい。信仰を強めること、それは究極的には、キリスト自らが共に生き、行動し、死ぬために信ずる者のもとに来、すべてのものを信仰する者と共有せんとすることを確信することである、というのである。私見によれば、信仰するその主体をもキリストが進んで自らと共に共有せんとし給うているとルター自身が感じとり、信じていると思われる点である。また次のように述べる。「あなたは、神がこのようにあなたの弱さを示し、信仰において自己を鍛練し、日々強めることが、あなたにとっていかに必要なことであるかを教え、警告し給うていることに心の底から感謝しなければならない」

(Ja du solt got danckenn ausz herßenn grund, das er dir dein schwachheit alszo offenbaret, durch wilch er dich leret unnd vormanet, wie dir nodt sey, dich zu uben und teglich stercken im glauben)⁴⁹⁾。このような面について考えるとき、確かに信仰し、信仰を強める主体は人間にほかならないが、その信仰に先立って、その信仰自体を与え、共にその主体とならんとする神の意志がその根底にあると考えられる。加えて信仰の重要なことを、自ら神が教えている、とルターが感じ入っている点が留意されるべきであるし、ここにきわめて人格的な信仰の特質が見出されると思う。また眼を転じて神の側からすれば、「義たる誠実な神は、ただ単に助けと確実な援助を約束し給うだけではなく、それを待つようにさえ命じ給うて、全ての動機を与え、神御自身への信仰と信頼を促し給うているのである」(so er (der frum, trew got) doch nit allein zusagt hulffe und gewissen beistand, sondern auch gepeut, desselben zuvorsehen, und allerley ursach gibt und treybt ßu solchem glauben und trawen in yhn zuseßen ……)⁵⁰⁾といわれるように、端的に助力を約束するにとどまらず、信仰をも促す、という。ここに理念的、観念的な、たとえばカントのような最高善としての神ではなく、自ら命じ、自ら信仰をうながす強烈な人格的な神観の一端がうかがえるが、このような神に対し、ルターは人間のあるべき態度を次のように述べる。「我々は自己を神の御意志に委ねて、神が我々に為し給いたいと思われることを為し給うようにせねばない」(…… wir uns dargeben sollen gottlichem willen, das er von

und auß uns mache, was er wil noch seynem gottlichen wolgefallen,)⁵¹⁾。すなわち人間自身が自己をすべて神に委ね尽し、神がその意志を為すようにせねばならない、というのであって、そこには一面で信仰の主体たるべき人間自身が、神の意志の前に主体を委ね尽し、神がすべての主体となり、しかもそれが神の意志なるがゆえに翻って自己はその内にあって強い信仰の主体とされる、と考えられる態度と内在的論理が存在すると考えられる。これを換言すれば、かように信仰する人間自身の主体は、ひとたび神の意志に包摂されてより生まれる新たな主体に転換せしめられる。このような信仰の主体の在り方は、「信仰は神の約束から生まれ出る」(der glaub auß den zusagung gottis,)⁵²⁾とされるように、単に人間からのみ生まれるものではない。そのように感じ信ずるか否かが信仰に入る分岐点になると思われる。このような側面についてホルは次のように述べている。「信仰は人間の行為ではなくて、神の賜物である。神は御自身で自分の説得力のある言葉によって、すなわち御自身の『約束』によって信仰をひきおこし給うのである」(Darin liegt sofort, daß der Glaube nicht Leistung des Menschen, sondern Gabe Gottes ist (I 107, 18, II 66, 5f) Gott selbst bringt ihn durch sein überzeugungskraftiges Wort, durch seine "Verheißung" hervor)⁵³⁾。かくのごとく神の側からすれば信仰は神の賜物であり、神が主体である。しかるにそれが神の賜物であり神がひたすら人間が信仰をもつことをうながすがゆえに、神の意志によって、強く信仰の主体は人間でなければならない。このような在り方と内在的な論理は圧倒的な人格関係の中に生ずるものであり、ディルタイが指摘するように、「悟性にはまったく近づくことができないもの」(dem Verstande ganz Uuzugangliches)⁵⁴⁾となり、かような基盤から生まれる祈りも、F・ハイラーがルターの祈りを指し、「まったく聖書的な人格性の祈りの中に根づいている」(wurzelt ganz im Beten der biblischen Persönlichkeiten)⁵⁵⁾と指摘するものとなると考えられる。このような生きた人格関係の中に究極の関心を集約するとき、人間の側からの思考と行為による端的なわざ(Werk)が捨てられることは、むしろ必然的なことであると言える。その根拠は、神の側から、「私があらゆるものを信仰の内に圧縮しておいたため、それをもつ者はあらゆるものをもち義とされる」(· ich hab kurßlich yn den glauben gestellet alle ding, das, wer yhn hat, sol alle ding haben und selig seyn,)⁵⁶⁾のであり、信仰にすべてが包摂されるからである。ここにいわゆるルターの"sola fide"のsolaの意味とfidesの特質が考えられると思う。さて以上論述し来った諸点から、ルターにおける「罪」と

は、人間の観念による実体的なものではなく、神との人格的結続においてとらえられたものであることが理解される。仮に形式論理的にみれば、罪あることと義人たることが同一の主体についていわれることは矛盾することであると言える。しかし上のごとき人格的な信仰においては、その両面は神の側から共に同時に肯定され両立し得、罪人でありながら神の意志によって義人とされるという自覚になる。ここにおいて彼の観点は転換され、*fides* は罪の自覚を深め、罪の自覚はかえって *fides* による歓喜を生む関係となるのではないか、この在り方は罪人たる自覚を有する人間に強い「信仰のみ」(*sola fide*)の念をおこさせ、持続させる根拠になるのではないか。すなわち以上のような内的情況が信仰に全関心を集約する宗教形態の大きな根拠の一になっているのではないか、この点を今仮に問題提起しておきたいと思う。

またかような側面は、たとえば本邦の親鸞が、悪性やめがたき身を悲歎しつつ、それゆえに正定聚の位を自覚せしめられる在り方と、背景を異にしながらも、ある意味で類似する要素をもつのではないか、悪性を否定せずして如来の側から正定聚たることを肯定され、そこに深い信の歓喜を自覚する点に共通の内的論理と構造が存在するのではないかと推察されるが、この点に関しては、改めて別の機会に論究したいと思う。

注

- 1) Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften Wittenberg 1545, Weimar, 54 Band, S 185
- 2) Ibid, S 185—186
- 3) Ibid, S 185
- 4) Richard Stauffer La Réforme Que sais—je? No 1376, 1970, p 13
- 5) William James The Varieties of religious Experience The Modern Library New York, p 126
- 6) Allport, G W Pattern and Growth in Personality Holt, Rinehart and Winston, 1963, p 28
- 7) Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum, WA I, S 234
- 8) Karl Holl Luther, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I, I C B Mohr, 1932, S 21
- 9) Wilhelm Dilthey Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation Gesammelte Schriften, II Band, S 54
- 10) Henri Strohl Luther, Sa vie et sa pensée Editions Oberlin, Strasbourg, p 55—56
- 11) Julius Kostlin Martin Luther Sein Leben und seine Schriften Elberfeld, 1875, R L Friderichs S III

- 12) Heinrich Boehmer Der junge Luther, 6 Auflage, Koehler & Amelang, Leipzig, 1954, S 88
- 13) Ibid , S 90
- 14) Eyn Sermon von dem heyligen Hochwirdigen Sacrament der Tauffe WA 2, S 728
- 15) Ibid , S 732
- 16) Von den guten werckenn WA 6, S 276
- 17) Von der Freyheyte eynisz Christen menschen, WA 7, S 21
- 18) Dñi Pauli apostoli ad Romanos Epistola, WA 56, S 343
- 19) Anders Nygren Eros und Agape, Carl Bertelsmann Verlag, Gutersloh, S 544
- 20) Eyn kurz form der zehen gepott, Eyn kurz form des Glaubens, Eyn kurz form deß Vatter unszers, WA 7, S 212
- 21) Kostlin Ibid , S 116
- 22) Von den guten werckenn, WA 6, S 237
- 23) Holl Ibid , S 193
- 24) Boehmer Ibid , S 90
- 25) Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften, WA 54, S 185
- 26) Boehmer Ibid , S 83
- 27) Strohl Ibid , p 73—74
- 28) Holl Ibid , S 26
- 29) Strohl Ibid , p 74
- 30) Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften, WA 54, S 186
- 31) Von der Freyheyte eynisz Christen menschen, WA 7, S 29
- 32) Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, WA I, S 576
- 33) Eyn Sermon von der bereytung zum sterben, WA 2, S 690
- 34) Ibid , S 691
- 35) Dñi Pauli apostoli ad Romanos Epistola, WA 56, S 392
- 36) Tessaradecas consolatoria pro baborantibus et oneratis, WA 6, S 104—105
- 37) Disputatio Heidelbergae habita, WA I, S 362
- 38) Von den guten werckenn, WA 6, S 248
- 39) De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, WA 6, S 514
- 40) Holl Ibid , S 29
- 41) Carl Stange Luther und das sittliche Ideal, Druck und Verlag von C Bertelsmann, 1919, S 64
- 42) Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, WA I, S 540
- 43) Ibid , S 614
- 44) Von den guten werckenn, WA 6, S 223
- 45) Resolvtiones Lvtherianae svper propositionibvs svvis Lipsiae dispvtatis,

- WA 2, S 419
- 46) Von den guten werckenn, WA 6, S 234
 - 47) Ibid , S 216
 - 48) Eyn Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament des Heyligen Waren Leychnams Christi und von den Bruderschafften, WA 2, S 750
 - 49) Von den guten werckenn, WA 6, S 234
 - 50) Ibid , S 224
 - 51) Eyn sermon von dem newen Testament, das ist von der heyligen Messe, WA 6, S 368
 - 52) Von der Freyheyte eyntz Christen menschen, WA 7, S 34
 - 53) Holl Ibid , S 119
 - 54) Dilthey Auffassung und Analyse des Menschen im 15 und 16 Jahrhundert, Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, II, S 59
 - 55) Friedrich Heiler Das Gebet, Ernst Reinhardt Verlag, Munchen/Basel, 1969, S 245
 - 56) Von der Freyheyte eyntz Christen menschen, WA 7, S 24