

# ルターと宗教改革

日本ルター学会研究年報



2018-20

〈論文〉

金子 晴 勇	宗教改革の意義 —— 霊性神学からの考察 ——	2
金子 晴 勇	ルター神学の方法 —— Oratio・Meditatio・Tentatioの意義 ——	13
多 田 哲	低地ドイツ語圏におけるルター派領邦教会の成立 —— 教会規定と職制の問題 ——	29
高村 敏 浩	混乱のときにあつて福音を語る：1522-23年の一ペトロの説教における ルターの聖書解釈と第二世代の宗教改革者たちによる受容	49
木村 あすか	ルターのいわゆる『卓上語録』	59
曾田 長 人	近代ドイツにおけるキリスト教と文化 —— ルターとニーチェ ——	80

〈翻訳〉

菱刈 晃 夫	メランヒトン『法の価値について』(1538年) 『法を学ぶ価値について』(1543年)	94
日本ルター学会規約		113
学会誌編集規定・投稿要領		115
編集後記		116

# JJGL

Jahrbuch der  
Japanischen  
Gesellschaft für  
Lutherforschung

Luther und die Reformationszeit  
Jahrbuch der Japanischen Gesellschaft für Lutherforschung

---



2018–20

## Inhalt

### Aufsätze

Haruo KANEKO Die Bedeutung der Reformation abgeleitet aus meiner Pneuma-Theologie .....	2
Haruo KANEKO Über die Methode der Theologie Luthers —Die Bedeutung der Prinzipien: Oratio • Meditatio • Tentatio .....	13
Satoshi TADA Entstehung der lutherischen Landeskirchen im niederdeutschen Sprachgebiet (Kirchenordnungen und das Amt) .....	29
Toshihiro TAKAMURA Predigung des Evangelii inmitten von Unruhen: Luthers 1.Peter in der Geschichte der biblischen Exegese .....	49
Asuka KIMURA „Tischreden“ Luthers .....	59
Takehito SODA Christentum und Kultur im Deutschland der Neuzeit — Luther und Nietzsche — .....	80
<b>Übersetzung</b>	
Teruo HISHIKARI Ph.Melanchthon, De dignitate legum (1538). Oratio de dignitate studii iuris (1543). .....	94
Satzung .....	113
Richtlinien zur Veröffentlichung .....	115
Nachwort der Herausgeber .....	116

## はじめに

日本ルター学会研究年報「ルターと宗教改革」第8号をお届けします。

2017年の宗教改革500年以降も、ルター及び宗教改革の研究は多様な視角から広く深くすすんでいます。今号にも、力作論文が揃いました。

金子晴勇氏の「宗教改革の意義—靈性神学からの考察」は、ルター学会宗教改革500年記念学術大会での講演論文です。また金子氏には、ルターの神学の方法といわれている“Oratio, Meditatio, Tentatio”をめぐる論文も寄稿していただきました。多田哲氏の論文はルター派領邦教会成立の実際をめぐるもの、また高村敏浩氏の論文はルターの聖書解釈をいかに第二世代の改革者たちが受容していったのかをめぐるの研究です。いずれも2019年度のルター学会学術大会での発表に基づくものです。木村あすか氏はわが国では本格的な研究が手薄であった『卓上語録』をめぐる論文、また曾田長人氏はルターとニーチェをめぐる研究論文です。研究の視角の広がりを示すものです。更に菱刈晃夫氏によるメランヒトンの法をめぐる論考の翻訳も載せることができました。

2020年7月、日本のルター研究において大きな足跡を残された倉松功先生がお亡くなりになりました。先生は日本ルター学会創設時より中心的な研究者のお一人で、1997～98年には理事長を務めていただきました。ルター神学への鋭い洞察の下に、とくにルターの社会論や教育論の分野で多くの業績を残されました。『ルター神学とその社会教説の基礎構造・二世界統治説の研究』（1977年）はその金字塔です。日本ルター学会を代表して感謝申し上げます。

2020年は新型コロナウイルスの全世界的な蔓延によって、世界史に残る年になりました。ルターや宗教改革の研究においても、こうした地球規模の時代の変換の中で、それにふさわしい新しい視角や深みのある研究が今後出てくることと思います。

2020年10月10日  
日本ルター学会 理事長  
江口再起

〈論文〉

# 宗教改革の意義

## —— 霊性神学からの考察 ——

金子 晴勇

### はじめに

宗教改革の意義を把握するために、今からちょうど一〇〇年前の1917年に起こったルター・ルネサンスのことを考えてみたい。この年にはカール・ホルの有名な講演「ルターは宗教において何を理解したか」が宗教改革記念の日10月の31日になされ、ルターの宗教を「良心宗教」と規定し、ルター復興を促した。内村鑑三も同年に「宗教改革の精神」について講演し、同じ結論に達した<sup>(1)</sup>。この「良心」というのは実は後述するように聖書の「霊」概念と同義的であるか、それともそれを説明するための補助概念であった。

ところでルターの神学思想は今日まで主として神学者によって教義学的な関心から解明されてきた。彼はキリスト教の「教義の改革者」であったからそれは当然であった<sup>(2)</sup>。一時代前のハルナックやゼーベルクの教義史はこの観点から『教義史の教本』として叙述され、ルター解釈もこの視点から行われてきた。もちろん教義の形成には時代の問題や独自の宗教体験が重要な役割を演じていることは指摘されてきた。それでも彼の神学思想は今日まで主として神学者によって教義学的な関心から解明されてきた。したがって信仰義認論が彼の中心思想であった。

しかし教義が中心的な関心となると、それを創造した「精神」(Geist)の意義はどうしても背景に退かざるを得なかったと言えよう。この精神は同時に「霊」とも訳される。宗教改革の思想はそれによって確立された教義「信仰義認論」として表明され、それを生み出した信仰の生命である「霊」とその作用である「霊性」は看過されがちであった。というのも教義は理性的な営みによって組織化されたものであるがゆえに、理解や説明によって伝達可能であって、いち早く同時代や後代に伝達可能であるが、それを創造した生命や霊性のほうは、非明示的であって、曖昧にして暗示的であるため、何ら明瞭な認識にもたらされることなく、やがては消えていく運命にあった。つまり信仰義認論は教義として伝えられても、霊性のほうは無視されると、精神が生命を失い

「亡霊」となることが起こってくる。この傾向が近代の啓蒙主義の時代に入るとや教会の世俗化現象として起こり、宗教の生命は枯渇し事実亡霊現象が起こってきた<sup>(3)</sup>。

ところが宗教改革者にはルターだけではなく、エラスムスにもカルヴァンにも靈性思想が豊かに表明されているばかりか、彼らも一致してこの点を強調している事実を指摘できる。とくにそれは聖書の「霊」(プネウマ)概念を明らかにするために援用された「心」や「良心」概念を考察すると明瞭になってくる。この「良心」というのは実は聖書の「霊」概念と同義的であるか、それともそれを説明するための補助概念であった。では、このような靈性思想はどこから起こって来たのか。そこには中世ヨーロッパで起こって来た神秘思想の影響が認められる。そこから来る独自の宗教的な経験をルターは「教義学的でない実験的な知恵」(sapientia experimentalis non doctrinalis, WA 11,98.)として認めている<sup>(4)</sup>。

さて、彼の信仰義認論の教えは宗教改革以後の五〇〇年間に確かに定着したが、彼に独自の宗教的な経験自体は最初から看過される傾向があり、靈性思想は解明されなかった。実はここから宗教改革の運動には悲劇的とも言うべき内部分裂や未解決の問題が発生してきた。内部分裂というのはルターの信奉者の中からシュヴェルマー(熱狂主義者)と「靈性主義者たち」(Spiritualisten)が分離し、「分離派」(ゼクテ)を形成し、激しい衝突が起こったことである。また未解決の問題というのは教義が固定化し、教条化すると、信仰の靈的な力が枯渇し、やがてドイツ敬虔主義やその他の信仰運動が起こってきたことである。

そこで重要なのは教義神学と靈性神学との関係となる。だがルターには青年時代からスコラ神学(後期ノミナリズム)と並んで伝統的な神秘神学とが影響し、教義神学と靈性神学とが萌芽的に、かつ、並行して同時に認められる。このことは同時代の宗教改革者エラスムスとカルヴァンにも認められるので、彼らの人間学における「霊」概念を考察してみよう。

### (1) 宗教改革者に共通する人間観：「キリスト教の三分法」(霊・魂・身体)

そこで最初に三人の宗教改革者に共通する人間観として「霊(spiritus)・魂(anima)・身体(corpus)」の「キリスト教の三分法」を取り上げてみよう。この三分法は使徒パウロがテサロニケ信徒への第1の手紙(5・23)で語ったものであるが、最初エラスムスの初期の代表作『エンキリディオン(キリスト教戦士必携)』(1501)で「オリゲネス

的な区分」として採用され、次のように言う。

この聖書の箇所からオリゲネスが人間の三つの区分を導きだしていることは不適當ではありません。〔1〕わたしたちの最低の部分である身体もしくは肉には、あの老獪な蛇が罪の法則を〔わたしたちの〕生まれながらの罪過により書き込んだのです。また罪の法則によりわたしたちは不品行へと挑発され、それに征服された場合、わたしたちは悪魔の一味とされるのです。〔2〕しかし神の本性の似姿をわたしたちが表現している霊の中に、最善の創造者が自己の精神の原形にしたがってかの永遠の徳義の法を指でもって、つまり自己の霊でもって刻み込んだのです。この法によってわたしたちは神と結びつけられ、神と一つになるよう引き戻されるのです。さらに〔3〕神は第三として、またこの二つの中間として魂を立てたまいました。魂は知覚と自然の衝動に関わるのに適しています<sup>(5)</sup>。

これにもとづいて彼の神学の代表作『真の神学の方法』（1519）が完成する<sup>(6)</sup>。

それに対し、ルターは最初「魂と身体」の二分法を採用していたが、『マゲニフィカト（マリアの賛歌）』（1522）になって初めて三分法を採用するようになった。そこにはきわめて明瞭に霊・魂・身体の規定が次のように与えられている。

第一の部分である霊（geist）は人間の最高、最深、最貴の部分であり、人間はこれより理解しがたく、目に見えない永遠の事物を把握することができる。そして短くいえばそれは家であり、そこに信仰と神の言葉が内住する。第二の部分である魂（seele）は自然本性によればまさに同じ霊であるが、他なる働きうちにある。すなわち魂が身体を生けるものとなし、身体をとおして活動する働きのうにある。……第三の部分は身体（leip）であり、四肢を備えている。身体の働きは、魂が認識し、霊が信じるものにしたがって実行し適用するにある（WA. 7, 550, 28-551, 13）。

カルヴァンはその初期の作品『プシコパニキア（魂の目覚め）』（1534）で「霊」の重要性を指摘している<sup>(7)</sup>。

この「霊」（ルーアッハ； Pneuma）は聖書において人間を表す概念であった。その内容を説明するためにアウグスティヌスは「心」（cor）を、ルターは「良心」

(conscientia; Gewissen) を、シュライアマッハーは「心情」(Gemüt) をそれぞれ用いた<sup>(8)</sup>。この概念は一見するとわかりにくいので一つの際立った例を提示しておきたい。それはゲーテの『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』第6巻に収められている「ある美しい魂の告白」であって、そこにはドイツ敬虔主義の指導者ツインツェンドルフ伯爵のヘルンフト派に入信した女性の信仰の記録が見事に保存されており、信仰の神秘的な働きが次のように述べられている。ここに靈性の作用がはっきりと示されている。

信仰とは一体なんでしょうか。ある出来事の話を本当だと思うこと (fürwahrhalten)、それが私になんの役に立ちましょう。私はその話の効果やその結果を自分のものにすることができなければなりません。そしてこの自分のものにするという信仰こそが、一種特別な、自然の人間には見られない心境でなくてはなりません。……私の魂は、ある引力 (Ein Zug) によって、イエスがかつて最期をお遂げになった十字架の方へ導かれました。それは引力としか言いようのない、ちょうど私たちの心がそこにいない恋人にひかれるような、そういう力でした。恐らく私たちが想像するよりはるかに本質的な、真実な接近でした。こうして私の魂は、人間の肉体をえられてついに十字架に架かりたもうたお方に近づきました。そしてその瞬間に私は信仰とはなんであるかを知ったのです。「これが信仰なのだ」と私はいって、半ば驚いたように飛びあがりました。……そして間もなく自分の精神が、これまで全く知らなかった高く飛翔する力をえていることを確信しました<sup>(9)</sup>。

ところで問題になるのはこの三分法のなかの「靈」が現実には無視され、ほとんど自覚されていないことである。この点を理解するために同時代のフランドルの画家ブルーゲルの幻想画「バベルの塔」を参照してみよう。この塔は上部が欠けた円錐形で描かれているが、実は欠けているところが「靈」に相当し、その下部が魂と身体になっている。靈の部分の損傷は激しくその痕跡がわずかに残っているところがきわめて象徴的である。靈はあるにはあるがその残滓だけである。この事態が有する意義を現代の哲學家フランクリン・バウマー (Franklin, L. Baumer, 1913-) は『西欧思想の主流』でとりあげ、現代における二つの世界大戦以降のヨーロッパの思想的境位を形容するのに Truncated Europe という言葉を使っている。truncate とは「切り取る」「円錐などの上部を切断する」という意味である。したがって「頂点が切り取られた円錐」(a truncate

cone) こそ 20 世紀の世界像、つまり世俗化された近現代のヨーロッパ思想の全体像なのである<sup>(10)</sup>。

ところでこの「霊」を理解するためには信仰対象と信仰機能とを区別する必要がある。つまり信仰には (1)「信仰対象」と (2)「信仰作用」が含意される。信仰対象は神の存在とその教えである。たとえば三位一体・創造・墮罪・受肉・救済・完成などである。それに対して信仰作用というのは信仰の内的な機能であり、恩恵の賜物の受容・変容・愛のわざなどの人間の心の働きである。教義は理性によって理解し伝達することが可能であるが、教義の背景にある心の霊的な経験のほうはその独自性のゆえに理解と継承が困難であった。ルターが言う「実験的な知恵」は伝統的な神秘神学がそれまで伝承してきたものであって、ディオニシオス・アレオパギテース、ボナヴェントウラ、フーバー、タウラー、作者不明の『ドイツ神学』などの神秘神学が彼に影響し、さらにドイツ神秘主義の最後を飾るルースベルクの影響を受けたヘールト・フローテから始まる「新しい敬虔」(Devotio moderna) 運動となって直接エラスムスやルターに影響するようになった<sup>(11)</sup>。この神秘思想はルターの下で変貌し、たとえばタウラーの「魂の根底」説がルターによって「霊」に置き換えられ、霊性神学となったばかりか、神秘主義の「民衆化」をもたらした。

## (2) 宗教改革者たちの「霊性神学」

宗教改革者たちは先の「キリスト教的三分法」からそれぞれ特徴ある「霊性神学」を確立した。

(1) エラスムスは人文主義者であっても、同時に優れた聖書神学者であって、聖書の実例に則して霊的な人間学を形成した。たとえば「もしあなたに身体が与えられていなかったら、あなたは神のような存在であったでしょうし、もし精神が付与されていなかったら、あなたは獣であったことでしょう。相互にかくも相違せる二つの本性をかの創造者は至福の調和へと結び合わせました」<sup>(12)</sup> と言う。ところが現実を見ると至福の調和などどこにもない。そこでアダムの墮罪物語を用いてこの調和を悪魔の蛇が乱し、罪に陥れたが、キリストによって霊的に再生するに至ったと説いた。彼が「霊」を自然本性としてのみならず、霊的な生き方として主体的に捉えるとき、キリスト中心主義ともいうべき宗教的な理解が開かれる。こうして外的に敬虔を装う偽善がその内的意図からあばかれ、肉の人間として判断される。なぜなら神は霊であり、断食が外的に敬虔さ

を装っても内的には他人を裁いたりする自己中心の動機を「肉」とみなすからである。この場合、肉とはもはや食物や身体のことではなく、他人を無視して自分のことばかりを神に向かって主張する態度である。このようにエラスムスはキリストの姿を依然として倫理的特性たる徳行によって述べてはいても、「靈的に」(spiritualiter)は、もはや「精神的に」というプラトン主義的な精神性ではなく、キリスト教本来の意味で把握される。このような宗教的な意味で次の勧めがなされている。

もしあなたが肉であるなら、あなたは主を観ないでしょう。もしあなたが主を観ていないとしたら、あなたの魂は救われません。だから、あなたが霊となるように配慮しなさい (Cura igitur, ut sis spiritus) <sup>(13)</sup>。

(2) ルターにとって「霊」は、先に指摘したように、心の最上位の部分であり、この場所で神の言葉と一つになる経験が生じる。この霊の働きは宗教的な「良心」の機能によって具体的に説かれた <sup>(14)</sup>。その再生の様子は『キリスト者の自由』で靈性において神の言葉であるキリストと一つになることとして説かれた。たとえば花婿と花嫁の結婚というかたちで次のように言われる。

信仰は単に魂が神的な言と等しくなり、すべての恩恵に満ち自由にかつ祝福されるようにするばかりでなく、さらに魂をして、あたかも新婦をその新郎にめ合わせるようにキリストと一体ならしめる。……このように富裕な高貴な義なる新郎キリストが貧しい卑しい悪い娼婦を娶って、あらゆる悪からこれを解放し、あらゆる善きものをもってこれを飾りたもうのだとしたら、それは何とすばらしい取り引きではないか <sup>(15)</sup>。

ここでの花婿と花嫁との結婚はキリストが「富裕な高貴な義なる花婿」であるのに対し魂のほうは「貧しい卑しい悪い娼婦」と規定される。それゆえ両者の結合関係は常識的な対応関係を完全に覆す「逆対応」となっており、パウロは「罪の増したところには恵みはなおいっそう満ちあふれた」(ロマ5・12)とあるような「超過の論理」(リケール)となっている <sup>(16)</sup>。

(3) カルヴァンはルターから人間本性の堕落という原罪説を受け継ぎ、「自然的な賜

物」である「精神の健全さと、心情の公正さ」は罪によって腐敗したが、「知性と判断力とのなごしかの残余は意志ととも残っている」と説くようになった。ここにルターのみならずエラスムスの影響も認められる。このことは知性、敬虔、キリストとの合一を通して組織的に論じられた。最後にあげた「キリストとの合一」についてのみここでは指摘してみたい。「霊・魂・身体」という三分法の「霊」に聖霊が働きかけてキリストとの合一が次のように実現する。

主〔イエス〕はこの恵みを御自身の御霊によってわたしたちにほどこしたまい、わたしたちを、彼と一つのからだ、一つの霊、一つの魂としたもう。それゆえ、この結合のきずなはキリストの御霊であり、これによってわたしたちは一つに結ばれる。また、これはいわば水路のようなものであって、この水路に導かれて、キリストそのもののいっさいも、彼の持ちたもうもののいっさいも、わたしたちに流れ入って来るのである（クリュソストモス「聖霊についての説教」<sup>(17)</sup>）。

このキリストとの合一は「神秘的な合一」とも呼ばれる。彼は言う、「したがって肢体であるわたしたちとわたしたちの頭との結合、キリストのわたしたちの心の中への内住、そして最後にわたしたちが彼を喜び受ける神秘的合一がわたしたちにとって最高位に位置する」<sup>(18)</sup>と。この合一は実体的な融合ではなく、双方の意志による一体となることから生じる。それはまた花嫁神秘主義と同じく「聖なる婚姻」とも呼ばれる。

### (3) 霊性神学の方法 —— 『ルター全集』に寄せられた二つの「序文」の関連

ところで宗教改革の運動は贖宥問題から発し、それに続く公開討論では自由意志の問題が中心となり、『奴隸意志論』にまで発展した。この問題は青年時代における後期スコラ神学との対決に淵源するものであって、それは「神の義の発見」という新しい教義学を創始させた「ラテン語の全集」第一巻に寄せられた「序文」における「自伝的な文章」に初めて明瞭に述べられている「神の義」の解釈という教義学的な問題であった。この序文によってルターの神学研究の中心に教義学的な「神の義」があったことが知られるようになった。それに対し「ドイツ語の全集」第一巻の「序文」には「ルターの神学方法」として「祈り・省察・試練」(oratio, meditatio, tentatio)が簡潔明瞭に論じられ、彼の根本思想がその形式と内容からして中世に発展してきた神秘主義の影響下に

あったことが初めて明らかになった。教義神学と靈性神学との関連を問題にしてきたわたしたちは最晩年に書かれた二つの序文に両者の関係が述べられていることを見いだすことができる。

それでは、わたしたちはこの二つの序文をどのように関係づけるべきであろうか。これこそ教義神学と靈性神学との関係という問題を提起しているのではなからうか。こうしてわたしたちはこの関連はどのように探求すべきであるかということがわたしにとっても重要な課題となってきた。つまりスコラ神学との対決が決定的に重要か、それとも神秘主義との関連が重要かと、これまで論じられてきた。だが真の問題はそのいずれかを選択することではなくて、教義神学と靈性神学との関係にあると思われる。宗教改革者ルターはキリスト教の教義の改革者であるが、同時に靈性を強調した神学者でもあった。しかも教義学的な義認論の背景には靈性的な省察がつねに伴われていたのである。したがって教義神学と靈性神学との関係は「外と内」との関係であって、この視点は同時代の宗教改革者であるエラスムスやカルヴァンにも妥当する。わたしたちはこの事態を信仰概念がもっている二面性、つまり信仰の対象と信仰作用との二面性として解明することができるといえよう。

#### (4) ルターの神学方法「祈り・省察・試練」(oratio, meditatio, tentatio)の意義

そこでルターが自分の神学方法であると説いた「祈り・省察・試練」について最後に考察してみたい。ルターは大学教授として生涯にわたって聖書を講解する任に当たってきた。そして生涯の終わりになって初めてこの「靈性神学の方法」を明らかにした。それは有名なフーゴの方法「思惟・省察・観想」(cogitatio, meditatio, cotemplatio)とも、ガブリエル・ビールの方法「聖書朗読・省察・祈り」(lectio, meditatio, oratio)とも相違する。これに対しルターの方法の特質はどこに求められるのか。

(1) ルターは理性によって神学を開始することを危険視し、「思惟」の代わりに「祈り」を置いた。もちろんそれは聖書朗読を前提としている。彼は「まず第一に、ただ聖書の他には何者も永遠の生命を教えていないがゆえに、聖書が他のすべての書物の知恵を愚かなものとなすような書物であることを知らなければならない」と言う。このことはルターの神学が理性によって確立されたのではなく、信仰や靈性によることを示している。

(2) それに加えてルターは新たに「試練」(tentatio)を立てている。というのも彼の神学思想の形成に対して試練が大きな役割を演じていたからである。試練は神との関係

が外から来るもろもろの力によって様々に試みられる経験であって、苦難とはほぼ同義語である。この苦難をどのように受容するかには彼の思想は集中する。同じことはカルヴァンでも言えるのであって、試練は彼を亡命生活へと追いやったばかりか、同じく亡命を強いられている友人を力づけるために彼は著作活動に入っていったのである。

(3) 終わりに「省察」が神学の方法としてもっとも重要である。というのも「省察」は、誤りやすい理性とは異なり、人間の心の深みに向かう傾向をもっているからである。つまり、この「省察する」(meditari) 働きは理性的 (rationalis) ではあっても、単なるスコラ学のような論証的な思惟とは異なり、最内奥の自己に向かう運動である。彼は言う、「省察の能力は理性的ではない。というのは、省察とは注意深く、深淵的に、熱心に考えることであり、心における沈思熟考を本来意味しているからである」(WA 3, 19, 24-30) と。また「この省察は人間を本質から変える」(WA 2, 139,14) と説いた<sup>(19)</sup>。

この省察はキリスト者の自由に向けられた。ルターによると真の自由を「あたかも天が高く地を超えているように、高くあらゆる他の自由に優っている自由」であって、それは力の満ちあふれた愛となって働いている。しかもこの愛を神は隣人に向け、しかも貧困と罪に呻吟する者たちを援助するように欲するがゆえに、愛は自由の高みから愛が低いところにいる隣人をめざして降りてゆくようになり、そこに生まれる落差から信仰の燃えるエネルギーが生じ、新しい創造的な形成力が発生する。そのさい身体が重要な役割を演じる。先に考察したルターの「霊・魂・身体」の三分法では、「第三の部分は身体 (leip) であり、四肢を備えている。身体の働きは、魂が認識し、霊が信じるものにしがって実行し適用するにある」との規定が授けられていた。そこで「四肢」とは共同体を意味する。この共同体に向かう愛を内なる信仰の生命である「霊」は可視化される。見えない霊の信仰は今や目に見える行為となって目に見えるものとなっている。目に見えない神の愛が sacrament において可視化されているように、霊性は身体の活動を通して可視化される。キリスト者もっている信仰の生命は信仰する心の深部である霊に淵源するが、この霊は身体の社会活動を通して可視化される。わたしたちは宗教改革から 500 年を経過し、信仰の生命が枯渇した社会、つまり霊性を喪失した世俗主義化した現代の社会に生きているが、宗教改革者たちの霊性思想から生きる希望を新たに見いだすことができるのではなからうか。

(本稿は 2017 年 10 月 20 日ルター学会での講演に加筆したものである)

## 注

- (1) この講演はその著作『ルーテル伝講演集』岩波書店、1921年に収められて、ヴォルムスの国会四百年記念として刊行され、「ルーテル伝講話」が1910年に七回にわたり講演され、「ルーテル論叢」が1917年に発表され、「彼〔ルター〕は鋭い良心の人であった、……如何にして清き良心を以て神の前に立たん乎、是れが幼時より彼を苦しめた問題であった」、「十六世紀の大改革は文学者に由て起されし思想の改革ではない、信仰に由て興されし良心の改革である」内村鑑三、前掲書、37：98頁。
- (2) 代表的著作として佐藤繁彦『ローマ書講解に現れたルッターの根本思想』聖文舎、1961年（第2版）；北森嘉蔵『宗教改革の神学』新教出版社、1960年など参照。
- (3) マックス・ヴェーバーがこの点を『プロテスタントの倫理と資本主義の精神』の後半で指摘して以来、この事実が重要な反省を強いることになった。
- (4) この定義はジェルソンの神秘神学の定義「神秘神学とは神との霊的情愛の結合によって達成された神についての実験的認識 (cognitio experimentalis) である」(Gerson, *De mystica Theologia*, ed. Andre Combes, 1958, p.72.) から影響を受けている。
- (5) 『エラスムス神学著作集』金子晴勇訳、教文館、2016年57頁。
- (6) 詳しくは金子晴勇『エラスムスの人間学』知泉書館2011年、85-96頁参照。
- (7) 詳しくは金子晴勇『キリスト教霊性思想史』教文館2012年、293-303頁参照
- (8) 詳しくは金子晴勇、前掲書106-114、285、452-456頁を参照。
- (9) 『ゲーテ全集』第5巻、高橋義孝訳1960年、340-41頁
- (10) F. L. Baumer, *Main Currents of Western Thought*, 1978, p. 653. この円錐の上部を切り捨てた20世紀の時代思潮の特徴はパウアーによると「喪失感」、「超越性の存在への信仰の喪失」であり、そしてこの「喪失感」は、実存主義文学の中の随所に見られ、やがて「不条理」(absurd)「疎外」(alienation)「不安」(anxiety)によって示される。金子晴勇『ヨーロッパ人間学の歴史』知泉書館2008年、188-189頁参照。
- (11) これらの神秘的思想家の中でルターが最初は受容したがやがて激しく批判したのはディオニシオス・アレオパギテスであるが、他の神秘家の思想は受容した。このディオニシオスに対する批判がすべて神秘思想に及んでいない点がフォーゲルザンクによって解明され、ルターに影響した神秘主義の区別が行われるようになった。詳しくは金子晴勇『ルターとドイツ神秘主義』創文社2000年29-88頁参照。
- (12) 『エラスムス神学的著作集』(前出)、40頁。
- (13) エラスムス、前掲訳書、56頁。
- (14) ルターの宗教は「良心宗教」(カール・ホル)であるが、厳密には「試練を受けた良心の宗教」(金子晴勇)である。彼の良心は絶えず試練の前に立たされている。それは内発的な「誘惑」(Versuchung)ではなく、外から襲ってくる「攻撃」(Anfechtung)として外発的に把握される。

## 12 宗教改革の意義

- (15) Luther, WA., 7, 25, 26-26, 7. 徳前義和はこの婚姻が「比喩」にすぎないと言う（『キリスト者の自由 翻訳と解説』教文館参照）。ここにはクレルボアのベルナルが『雅歌の説教』で説いた「花嫁 - 神秘主義」の影響が明らかであって、単なる比喩以上の神秘的な体験が認められる。
- (16) 一般的な「対応」ではよい花婿とよい花嫁とが結ばれるが、ここでは善い花婿と悪い花嫁とが結ばれているので、その関係は逆対応となっている。リクールについては金子晴勇、『現代ヨーロッパの人間学』知泉書館、2010年、167頁参照。
- (17) カルヴァン『キリスト教綱要』渡辺信夫訳、新教出版社、IV-I、1965年、第4編、第17章、12節、邦訳、91頁。
- (18) カルヴァン前掲訳書、III、1962年、第3編、第11章、10節、邦訳、247頁。
- (19) この省察は同時代にスペインのカトリック神秘主義者のよって具体的に組織化されている。たとえばイグナティウス・デ・ロヨラの『霊操』やアビラのテレサの「念祷」の勧めによくそれが示されている（金子晴勇『キリスト教霊性思想史』教文館、2012年311-346頁参照）。こういう訓練がプロテスタントでは欠如していることは問題であると言えよう。

# ルター神学の方法

## —— Oratio・Meditatio・Tentatio の意義

金子 晴勇

### はじめに

ルターは「ドイツ語全集」（ヴィッテンベルク版全集，1539）第一巻の「序文」で「神学を研究する正しい方法をあなたに示したい。というのはわたしはこれまで実行してきているから。……そこにあなたは詩編の全体が豊かに言い表している三つの原理を見出すであろう。すなわち，祈り・省察・試練である」（WA 50, 658, 29ff.）と語り，生涯の終わりにいたって初めて自己の神学の方法を明らかにした。同じ頃「ラテン語全集」第1巻（1545）に「序文」として寄せた「自伝的文章」で語られた「神の義」の発見から，ルター神学の全体があたかも一点突破の出来事として強調されてきた。しかし，そこで説かれた「受動的な義」という概念は、『ガラテヤ書講義』（1534）の「序論」において，最初でなくとも，少なくとも初めて，詳細に神学的に解明されたのであった<sup>(1)</sup>。ここから彼の神学は教義学的に解釈されるようになり，その背景にあった神秘的な経験は軽視されてしまった。だが，「ドイツ語全集」の序文にルターが「神学を研究する正しい方法」として提示した神学方法論は，教義学的方法論が彼によって明示されていないかぎり，彼の神学方法として考察すべきではなからうか。

そこでまず「神学を研究する正しい方法」である「祈り・省察・試練」についてルターが語っている全文を引用してから，それをこれまで伝統となっていた中世神秘主義の方法やルター時代のスコラ神学者の方法と比較して考察してみたい。

### (1) 神学方法としての「祈り・省察・試練」

ルターの「ドイツ語全集」（ヴィッテンベルク版，1539年）第一巻への序文には神秘主義的色彩を伴った彼の神学研究の方法が次のように語られている。

まず第一に，ただ聖書の他には何者も永遠の生命を教えていないがゆえに，聖書が他のすべての書物の知恵を愚かなものとなすような書物であることを知らなければ

ならない。それゆえに、あなたは自分の感覚と理性とに直ちに失望するに相違ない。……あなたは自分の小さな部屋の中でひざまずき、正しい謙虚さと真剣さをもって神に祈願し、神があなたにその愛する御子によって聖霊を賜わるように祈りなさい。聖霊はあなたを照明し、導き、理解力を授けたもう。……それは彼が聖書に中で理性でもって転倒しないためであり、自分が〔理性を用いて〕自分自身の教師とならないためである。というのはそこから暴動を起こそうとする人たちが起こってくるが、彼らは聖書を自分自身に従属させているからである。彼らは聖霊も祈ることも必要としていない。

第二に、あなたは省察すべきである。つまり単に心のなかでだけでなく、外的に口に出して語り、聖書の中に語られている言葉をつねに追い求め、摩り込み、読み、再読し、聖霊がそれをもって何を考えているかを熱心に注目し、熟考すべきである。……というのは神は外的な言葉なしにその聖霊をあなたに与えたもうとはなさらないのだから。それに立ち向かいなさい。外的なみ言葉を書いたり、説教したり、読んだり、聞いたり、歌ったり、述べたりなどすることを彼〔ダビデ〕は命じているが、それは無益ではないから。

第三に、試練が現存している。試練は試金石であり、単に知ることや理解することを教えるのではなく、神の言葉がいかに正しく、いかに真実であり、いかに甘美で愛すべく、いかに強力で慰めに満ちているか、すなわちあらゆる知恵に優る知恵であるかを経験することを教える。……神の言葉があなたのうちに立ち現われると、悪魔があなたを襲ってきて〔試練によって〕あなたを正しい教師となし、悪魔の試練を通して神の言葉を求め愛するように教える。(WA 50,658,29-660,4)。

次に、わたしたちはこの神学方法を中世の神秘主義の伝統と比較して考察してみよう。まず神秘主義者フーゴの「神秘的階程」における「聖書朗読」・「省察」・「祈り」の三段階説を最初に考察し、次に神秘主義の方法として意義深いボナヴェントウラの『三様の道』と対比させて考察し、さらにフーゴの三段階説に対するガブリエル・ビールの解釈を検討してみよう。この「三様の道」というのは人間が霊において神に至る道程であって、ディオニシウスの『神秘神学』以来「浄罪の道」(via purgativa)・「照明の道」(via illuminativa)・「合一の道」(via unitiva)として説かれている<sup>(2)</sup>。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解明される。たとえばフーゴの

「神秘的階梯」やボナヴェントウラの「三様の道」のように道徳的な「浄罪」や理性的な「照明」を「合一」への準備段階として説くと、そこには「神化」や「功績」の観念が必然的に侵入してきてしまう。そうすると信仰義認に立つルターの宗教改革的な教えと真っ正面からぶつかり、彼から排除されてしまう。もちろんルターはこの種の神秘主義の伝統的な方法にしたがっていない。そこでまずフーゴーが説いた「神秘的階梯」にある「聖書朗読」の意味を考察し、その上でボナヴェントウラの神秘神学の方法を有名な『三様の道』にもとづいてその特質を要約して示し、それを青年時代のルターがどのように受容したかを考察してみたい。

## (2) フーゴーの「神秘的階程」における「聖書朗読」「省察」「祈り」

フーゴーは『ディダスカリコン』（学習論）第五卷、第九章「四つの段階について」の中で神秘的階梯について次のように言う。

正しい人々の生が、いまや、それらにおいて修練されるものが四つあり、いわばそれらの四つの段階を通じて、正しい人々の生は未来の完成へと高められる。すなわち読解 (lectio) ないし教学 (doctrina) であり、省察 (meditatio) であり、祈り (oratio) であり、行為 (operatio) である。それらに引き続く第五の段階は観想 (contemplatio) であるが、そこにおいては、あたかも先立つ四つの段階の果実としてでもあるかのように、善い行為の未来の報酬であるところのものが、この生においてさえも、あらかじめ味わわれるのである。……第一の段階すなわち読解は初心者たちの段階である。最高の段階すなわち観想は完成者たちの段階である。そして中間の段階については、確かに、より多くの段階を経て人が上昇していけばいくほど、それだけ彼はより完成された者になるであろう。たとえば第一の読解は理解を与える。第二の黙想は熟慮を提供する。第三の祈りは請い願う。第四の行為は探し求める。第五の観想は見出す<sup>(3)</sup>。

人間の認識力は神からの援助がないと弱々しく実行力に欠けるので、祈りによって神の援助を乞い求めなければならない。というのも神の恩恵は、人間に先行することによって照明し、後続することによって完成に導くがゆえに、人間の意志だけでは善い行為を実現できないからである。神は人間を助けようとする。もし神だけが行為するな

ら、報いを得るに値しない。したがって神はあなたが行為することができるように助けたもう。この道には豊かな観想という報酬がある。それゆえ祈りは探し求め、観想は見出すことを実現する。「したがって、これらの段階を経て上昇する人々に、どのようにして完成が出来るのかをあなたは目の当たりにする。その下に残留した人は完成者ではありえない」<sup>(4)</sup>。

フーゴーはアウグスティヌスとディオニシオス・アレオパギテースの影響を受けているために認識が世界と人間とに広く及んでいる。『ディダスカリオン』は実はその広範囲に及ぶ百科全書的な考察である。彼によると人間は神の栄光をあらわすために創られ、世界は人間のために創られた。神はすべてのものの創造者であり、維持者である。したがってすべての被造物は神の力と知恵をあらわしている。それゆえ神の啓示は二つであって、一つは「自然」であり、もう一つはキリストである。「自然」は神の「知恵」が外に向かって表現された作品であり、神を表す書物である。人間は感覚によってこの見える「自然」を把握し、理性によって「自然」の創造者なる神を知ることができるが、この最後の観想に至るためには認識の段階的な考察が不可欠である。

彼によると認識には思惟 (cogitatio)・省察 (meditatio)・観想 (cotemplatio) という三つの方法がある。思惟は感覚と記憶作用によって心にもたらされた印象を考察し、複雑多様な印象を認識するのが省察であり、そこで得られた全体を包括的に直観するのが観想である。最後の観想はさらに二段階に分かれる。第一段階は被造物と世界を対象とし、第二段階は神を対象とする。フーゴーによれば「格言の書 (箴言)」は省察の立場にあたり、「コヘレトの言葉」は第一の観想の立場であるが、「雅歌」は第二の観想の立場にあたる。

この最高の段階において知は愛と結びつく。フーゴーはベルナルにしたがって神の観想を靈魂と神との愛における合一と考え、雅歌における花婿と花嫁の関係が神と靈魂との関係を象徴すると考える。彼の思想はボナヴェントウラに強く影響するようになった。

### (3) ボナヴェントウラの神秘主義の方法

ボナヴェントウラの「神秘神学のスンマ」と称せられている『三様の道』において神秘的な方法が組織的に論じられており、ディオニシオス・アレオパギテースによる浄化・照明・完成あるいは合一の三つの道が継承され、いっそう明快に説かれた。これはベルナルでは短く触れられた程度のものであったが、ボナヴェントウラによって具体的に

叙述された。たとえば浄化の道は「良心の針」を刺激し、鋭くし、真直ぐにすることにより、罪の想起・自己告発・善の考察に向かわせる。この良心によって自己告発がなされる場合、良心判断の規準となるものは一般には神の戒めなのであるが、彼は「迫りつつある死の日・鮮かなる十字架の聖き血・眼前にある審判主の聖顔」をあげて、心情に厳しく迫っている。また三様の道は「黙想・祈祷・観照」の三段階のそれぞれに適用されていて、一般の見方よりもはるかに体系的に構成された。その中でも第二段階の祈祷は礼拝において行なわれており、そこでは自己の悲惨を知り、神の恵みが祈り求められる。この祈りが花婿と花嫁の相互の語りとして次のように語られる。「もしも順序正しく行なわれるならば、この語りの中には妙なる欣喜雀躍と歓声が起こり、それにより靈魂は離脱のうちに導き入れられ、ここにいるのはわたしたちにとって良いことであると言うほどである」<sup>(5)</sup>。ここに神秘的離脱が語られるが、このことは真理の照明に至る七段階、つまり①理性の聴従、②共苦の愛情、③感嘆の注視、④全我献入の離脱、⑤キリストを同化的に着る、⑥十字架の抱擁、⑦真理の凝視となり、さらに第四段階の叙述にも次のように語られる。「第四にキリストが苦難を受けたもうのは如何なる理由によるかを考察せよ。そして全我献入の離脱により、汝自身を忘れること。なぜなら贖罪・照明・聖化・栄光のために彼は苦難を受けたもうからである」<sup>(6)</sup>。

それゆえボナヴェントウラの神秘主義は苦難のキリストの省察から忘我の状態に入って、そこにキリストの真理を観照しようとする。ここにキリスト神秘主義の特質が顕著に示される。なかでも彼の「観想」(contemplatio)を導いているのは合一をもたらす愛であり、愛においては情意が協力する。したがって愛に満ちた眼差しは神との直接無媒介的な経験である「脱魂」(exstasis)とは異なる。また観想は「拉致」(raptus)とも、至福「直観」(contuitus)とも異なる。というのは観想において「情感」(affectus)が第一で「知性」の活動は第二だからである。さらに観想の「眼差し」は被造物から逸れることはない。なぜなら被造物の内に神は現存するからであり、創造の宗教的意味が観想者に対して明らかにされ、神への飛躍を助けるからである。こうして「合一の道」の諸段階が次のように区別される。

目覚めて注意深くあれ、花婿はすみやかに通りすぎるからである。信頼して意を強くもて、彼は必ず来るからである。願望に抱かれてあれ、彼は甘美だからである。熱意に高揚せよ、彼は至高の方だからである。彼への思いに安らぎを覚えよ、彼は

美しいからである。歓びに酔え、彼は愛に満ちているからである。愛着によって彼に合一せよ、彼の愛は強いからである<sup>(7)</sup>。

この愛による合一の道をボナヴェントゥラは『完徳への道』で修道女に勧める。まず「祈りとは神に心を向けることである」と教え、靈性が祈りにおいて神への対向性として説かれ、「愛し奉る御者とともに心の奥所 (cubiculum cordis) に入って内省し、一人その御者とのみとどまり、一切の外部のものを忘れて、貴姉の心のすべて、精神のすべて、愛情のすべて、信心のすべてを挙げて、自分を超えて高めなければなりません」と勧められる。その上で信心の熱意をもって「奇しき幕屋」である「神の宮居 (みやい) (domus Dei) にまで高く昇り、心の眼でもって愛すべき御者を観たてまつり、「主は甘美にいまし、しかもその甘美がいかに大であるかを味わい知ったなら直ちに、主の腕に走り行き、心から深い信心の接吻をし、かくて貴姉は全く離脱され、天に挙げられ、全くキリストに改造されて、もはや貴姉は自分の霊を自分のうちに閉じ込めておくことができず、神を思い出して歓ぶ」と叫ばざるをえなくなる<sup>(8)</sup>。このような心の離脱に導かれるのは、大いなる信心・驚嘆・歓喜という三つの原因によるのであって、この大いなる驚嘆によって靈魂が自己から離脱すると説かれた<sup>(9)</sup>。

#### (4) ガブリエル・ビールの「聖書朗読」「省察」「祈り」の特質

ルター時代のノミナリズムを代表するガブリエル・ビールは「新しい敬虔」の神秘思想を受容し、独自の神秘思想を説くようになった。彼は神の愛が人間の心にかに注がれるかという点にその議論を集中して展開する。とりわけ彼はオッカム主義の恩恵を受ける準備という教説を神秘主義者フーゴの「神秘的階程」をもって説明して次のように語っている。

注入のためのもっとも直接的で最終的な準備とは、心を尽くして主を現に愛することである。実際この起こっている愛が魂のなかに確立されるや否や、いな、そのような愛と同時に聖なる愛 (charitas) が注がれる。だが、どうしたらこの愛にわたしたちは達するであろうか。答え。フーゴが天上への階梯として立てている三つの段階を通してである。それは聖書朗読 (lectio)・省察 (meditatio)・祈り (oratio) であり、それに観想 (contemplatio) が続く<sup>(10)</sup>。

この階梯というのはディオニシオス・アレオパギテースの『神秘神学』やボナヴェントゥラの『三様の道』以来伝統となっている神秘的な方法（浄化・照明・合一の三段階）と並んで採用されてきたものである。しかも観想という完成に至る発展が示され、最高段階への道は恩恵の下にある一般信徒である「旅する人」の教育階梯、つまり信徒の訓練方法として採用されてきた。先の引用にあったようにサンヴィクトール派のフーゴーはこれを「聖書朗読」「省察」「祈り」として説いており、これがビールに伝わって初心者に適応され、義認への準備段階とみなされた。それゆえジェルソンの神秘神学に言及しながらこの階梯の最後である「祈り」において神秘的な脱自と超越とが次のように語られている。

祈りというものは敬虔で謙虚な情意によって神へと精神を上昇させていくことである（*Oratio est ascensus mentis in deum per pium et humilem affectum*）。情意は聖書朗読と省察によって準備される（*praeparatur*）<sup>(11)</sup>。

ここに明らかなように、ノミナリズムの主意主義の中に神秘主義が組み入れられている。ところでフーゴーの下ではこの神秘的階梯は義人の訓練として説かれていたものであった。「義人の生活が今や訓練され、ある種の段階を経ていくように、将来の完全に向けて高められる四段階がある。すなわち、聖書朗読（*lectio*）もしくは教義（*doctrina*）・省察（*meditatio*）・祈り（*oratio*）・活動（*operatio*）である。第五として観想（*contemplatio*）がこれに続く」<sup>(12)</sup>と説かれた。こうした義人の訓練として定められたものが、ビールによって初心者の義認への準備段階として用いられたところに、ノミナリズムと神秘主義との結合が見られる。そこからこの階梯が恩恵への準備として功績思想を伴って示される。

わたしたちはそれ〔神の愛〕によって神に対し神ご自身のために正しく意志し、神の愛の完成を喜び、神の意志にわたしたちが一致すること（*conformare*）を求める。こうしてこの愛は神意にかなわしめる恩恵（*gratia gratum faciens*）への最短の準備であり、恩恵が〔わたしたちの〕内にいまして協働したもうことによって永遠の生命に対する功績となる<sup>(13)</sup>。

ここに明らかなようにビールは徳の階梯を「神意にかなわしめる恩恵」の注入以前に位置している「悔い改め」への途上に置いており、人間的な最善の努力を要請している。それゆえ次のように語られる。「救われるために人は律法を実現しなければならない。つまり心を尽くして神を愛さなければならない。神意にかなわしめる恩恵が注入される以前に人はこの愛を造り出すことができる。こうして最善を尽くすならば、すべてに優って神を愛する点に達する瞬間に直ちに聖化する恩恵の賜物を受けるであろう」<sup>(14)</sup>と。

### (5) ルターによるボナヴェントゥラの受容と批判

ルターは1507年にペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』を注解し始めているが、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>(15)</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ウ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ミストであった彼に共感を与えたと思われる。それゆえ後になってから尊敬の念をもって回顧し、次のように語る。「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ウ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, Nr. 435) と。したがって彼はボナヴェントウラをベルナルに直ちに続くものと考えていた<sup>(16)</sup>。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ウ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、天にまで届く「ヤコブの梯子」をキリストその人にも限定する。もちろんボナヴェントウ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の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「精神の切っ先」(apex mentis) や「シンデレシス」(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「信仰」(fides) や「霊」(spiritus) に置き換えられた<sup>(17)</sup>。また六つの段階のなかで第五段階と第六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たであろうし、また総じて関心を寄せることもなかったであろう。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従っていないし、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>(18)</sup>。

## (6) ルターにおける「祈り・省察・試練」の意義

これまで伝統的な神秘神学の方法を考察してきたが、それとルターとの関連について

考察してみたい。ルターが提示した三原理「祈り (oratio)・省察 (meditatio)・試練 (tentatio)」は先のボナヴェントウラの三様の道と比較すると、その特質がおのずと明らかになる。

(1) 第一に、「祈り」があげられており、「三様の道」の第一の「浄罪の道」が全く排除されている。中世の神秘主義はこの道徳的な勧めという「道」のゆえに広く一般道徳と結びつき大衆の支持を受けて大きな影響力を発揮した<sup>(19)</sup>。だが、ルターでは浄罪の道は道徳主義的色彩を併せもっているがゆえに、すべて排除された。その代わりに「祈り」が説かれているが、中世の神秘主義者たちも祈りにより恩恵を求めているがゆえに、ルターと同じであるにしても、ルターでは祈りによって神秘的な階程を上昇するという一般的傾向はまったく認められず、祈りが試練の中でもっぱら聖霊の助けを求めることに集中している。この自我を全く超越している他なる神から来る聖霊の媒介作用こそルターに神秘経験を生じさせる<sup>(20)</sup>。それゆえ彼のもとでは、信仰のみが求められ、自我の全面的な「離脱」というような行為的な「放棄」が入る余地がない。

(2) 第二に、「省察」が「観想」の代りに入っている点に注意すべきである。ボナヴェントウラの「三様の道」は「省察・祈り・観想」(meditatio, oratio, contemplatio)の三段階からなっていたが、ルターでは知性的な「観想」が抜けている。それは理性に対する態度が伝統的な理解と相違しているからである。「三様の道」では理性が良心を告発し、真理にしたがっているのに、ルターでは理性が自己自身の教師となることによって人は転倒した道に導かれるとされる。ところがルターでは「省察」が、誤りやすい理性とは異なり、人間の心の深みに向かう傾向を帯びている。すなわち、この「省察」(meditari)の働きは理性的(rationalis)ではあっても、単なる論証的な思惟とは異なり、最内奥の自己に向かう運動となっている。この点について『第一回詩編講義』では次のように語られている。

……省察の能力は理性的ではない。というのは、省察とは注意深く、深淵的に、熱心に考えることであり、心において沈思熟考することを本来意味しているからである。それゆえ、いわば中心に向けて追い立てること (in medio agitare)、あるいは中心や最深部そのものにおいて揺り動かされることである。それゆえ内心から熱心に考え、探求し、論じる人は省察している (WA 3,19,24-30)。

このテキストに示される「最深部」(intimus)は「深淵的に」(profunde)とともにドイツ神秘主義の「魂の根底」(Seelengrund)に近い表現であることに注意すべきである。省察は人間の深部である「内奥」(sinus)をめざし、しかもそれが「隠れ場」や「空洞」を意味し、神を受容する「根底」(Grund)に接近している。

さらに、この省察がキリストに向けられると「キリストを仰ぎ見て、その受難に心から戦慄し、自己の良心を絶望のなかに沈める者たちが、キリストの受難を正しく省察しているのである。この戦慄は、あなたが罪と罪人に対する神の峻厳なる怒りと仮借なき真摯とを見ることから生じるべきである」(WA.2,137,10ff.)との自己認識が起こってくる。

(3) 第三に、ルターの神学研究の三原理のなかで「試練」が最大の特質となっている。ボナヴェントゥラの場合「省察・祈り・観照」の三段階は下から上に上昇し発展するものであり、ルターの三原理と用語の上ではよく似ていても、内容的には相違している。この点はとくに「観想」の代わりに「試練」が導入されているところに明らかである。ここでは人間的な成長や発展の契機がなく、その上昇運動は試練の否定的契機によって断ち切られている。したがって省察が観想の高みに向かわず、反対に試練の深みに入っていくところにルターの神秘的方法の特質がある。したがって試練の状況では、省察は自己の罪をキリストの受難のなかに認め、偽りの安心をのぞき、自己自身を嘆き悲しみ、キリストとの同形に導いていく。「なぜなら、キリストの受難の本来のわざは、人間をキリストと同形にし (gleich formig mache)、キリストがわたしたちの罪のため痛ましくもその身体と魂に責苦を負わせたように、わたしたちも彼に倣って良心において罪の責苦を負わなければならないから」(ibid.138,19ff.)。ここでいうキリストとの同形化はシュタウピッツにおけると同様に何らの功績思想をも含んでいない。むしろ同形となることによってキリストの受難の正しい省察が行なわれ、自己の罪の徹底的な認識と生き方の根本的変容に導かれる。「この省察は人間を本質から変える」(diesses bedencken wandelt den menschen wessentlich, ibid.139,14)とルターが語っているとおりである。

このように上昇傾向が否定されるとそこには「深部からの神学」(Theologia ab imo)という、いわば「下からの神学」の特徴があきらかである<sup>(21)</sup>。それゆえ彼の神学は「試練を受けた良心の神学」である<sup>(22)</sup>。この試練の経験は通常の経験を超えており、しかも信仰と関連している。そこから信仰と経験との関係が問われてくる。

ルターがジェルソンの神秘神学の定義「神秘神学とは神との霊的情愛の結合によって達成された神についての実験的認識 (cognitio experimentalis) である」<sup>(23)</sup> にしたがって、自己の神学を「教義的ではない、実験的知恵」sapientia experimentalis non doctrinalis (WA 11,98) から生じたものとして規定し、通常の経験を超えた神秘経験に立っていることには疑いの余地がない。したがって神秘的経験というのは通常の経験とはかけ離れており、信仰そのものが試練に見舞われて、絶望的な自己喪失の認識とそこからの救済を求める事態を意味している。したがって、「ルターが経験に言及する場合、彼は信仰そのものを経験としているのではなく、信仰が神の怒りの諸力との出会いの状況において、したがって、この点で経験にもとづいているのだが、このような良心が御言葉に寄りすがるもの (adhaesio) として理解されるべきであると言っている」<sup>(24)</sup>。それゆえ神秘的経験は試練の状況で生じてはいても、それはこの試練の経験そのものから生じているのではなく、この経験を超えて関与してくる御言葉に主体的に結び付いて「合一」することの経験なのである。したがってカントが批判哲学の根本命題で、認識が経験と「ともに」(mit) 生じるが、経験「から」(aus) ではないと言ったように、経験に対する批判的な一線が引かれなければならない。さらに信仰と経験という二つの表現が相互に矛盾している点が指摘される。つまり信仰は一方において通常の経験なしに成立し、他方、生活の経験と結びついている。それゆえに信仰は一般的に言って自然的経験から鋭く区別され、「超自然的経験」(über-natürliche Empirie) と呼ばれたり、「聖霊により生じた経験」とも言われる<sup>(25)</sup>。

試練の状況は神から攻撃を受けている経験に比せられる。そこでは神の怒りやサタンのみならず、宗教的な表象に属する煉獄・地獄・天国もこの試練の状況として解釈される。「そのようにわたしたちの心でそれは起こっている」(Sic in corde nostro.WA 40,I,583,1)。だから死や不安の試練において人間は自己の無なる様に引きもどされ (ad nihilum redactus)、頼るべき何もかも残されれないがゆえに、とりわけタウラーが強調し、ルターが一時期受容した神秘主義の説く「地獄への放棄」(resignatio ad infernum) に達しているように思われる<sup>(26)</sup>。

もちろんペーテルズが言うように「このような徹底した自己放棄は神に向かう人間の愛の運動から生じる行為として遂行されているのではなく、自己放棄はわたしたちの良心に対する、したがってわたしたちの実存の心髄 (Herzpunkt unserer Existenz) に対する神の攻撃として受苦される (wird erlitten)」<sup>(27)</sup>。このような神の攻撃という意味で

の試練において、ヤーコブは「われとなんじ」の出会いがあると次のように説いている。すなわち「<出会うこと> (Treffen) として、すなわちわれとなんじとの遭遇 (Begegnung) としての試練は、人間が襲われる状況に比較されうる。試練は、威嚇する方法で人間の上に落ちかかり、相まみえて格闘しなければならない力との現実的な戦いである。このわれと外側からわれに侵入してくるなんじとの二者のあいだの戦いにおいて、試練にとり構成的である諸状況が生じてくる」<sup>(28)</sup> と。だがここでは「言葉に表わせない呻き」(gemitus inenarrabilis) に陥って、人間の存在の全体が一つの問いに化している。こうした根本状況についてルターは言う、「言葉でもって人はそれを語れず、ただ心の激しい動きによる (Mit dem worten redt mans nicht, sed tantum affectu.)」(WA 40, I, 586, 7) と。

このように試練の経験を受けてルターは神秘主義に繋がっているが、「放棄」の内容を検討すると、そこには人間的な意志にもとづく道徳的な功績思想が入る余地が全くない程に、試練によって自己が全面的に否定され、「ただ信仰によって」(sola fide) 立つ自己の在り方が力説された。このような自己否定こそ超越的な上からの契機を導き入れていることは、とりわけ「拉致」体験で明瞭になる。

## (7) ルターとシュタウピッツ

ヨーロッパ一六世紀の宗教改革は、周知のように、贖宥の効力について問題を提起した「九五カ条の提題」の発表によって開始した。そこには「悔い改め」が冒頭から強調された。ルターはこの悔い改めの意義を、当時行われた宗教的な免罪の儀式としてではなく、心の全面的な方向転換として理解することによって宗教改革の道を実質的に拓いたのであった。ヴィツテンベルク大学の直接の上司で、ルターの霊的な指導者であったシュタウピッツは当時のアウグスティヌス派隠修道士会のドイツ支部長であり、アウグスティヌスの精神に基づいて「恩恵のみ」(sola misericordia) を強調する恩恵論を確立していた。彼はルターの深刻な試練に対し牧会的配慮をなし、「悔い改め」の正しい理解と「罪人の義認」および「キリストの御傷の省察」を説き、それと合一する「キリスト神秘主義」の教えを伝えている。ルターが『贖宥の効力についての討論の解説』(Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, 1518) に付した序文によると、シュタウピッツはプロテスタントの宗教改革の先駆者であるばかりか、その父でもあることになる。なぜなら、この序文における「悔い改め」(poenitentia) の解釈が直

接シュタウピッツに由来するならば、宗教改革の発端は彼に淵源すると言えるからである。しかし、この序文を注意して読むならば「真実の悔い改めが神の愛と義から開始する以外になく、他の人々によれば悔い改めの目標であり完成であると見なされているものが、むしろその反対に悔い改めの初めであるということを、あなたが天から語られたかのようにわたしたちは受け取った」(WA, 1, 525, 11-14)と語られているが、それに続く「悔い改め」のギリシア語の意味の発見は古典語の専門家の示唆に負うていることが明らかに示される。この古典語の専門家がだれであるかは明確には示されていない。しかし『校訂：語新約聖書』第二版を参照するならば、「心を再び立て直すこと」(resipicentia)としてのメタノイアの語義を初めて世界に示したのはエラスムスであることは明白である。歴史家ペイントンによると、ルターはこの事実をあえて隠しているとしか考えられない<sup>(29)</sup>。この「悔い改め」の中世的 sacrament としての意義を彼が突破したことこそ、贖宥問題に端を発する宗教改革の運動を引き起こしたのである。

ルターにはシュタウピッツの言葉が「ますらおの鋭い矢」(詩二六・四)のように突き刺さり、聖書研究によって悔い改めの意義を探求していき、悔い改めが彼にとり心地よいものとして理解されるようになった。その理由が次のように語られている。

こうして神の戒めは、ただ書物においてではなく、救い主のきわめて柔和な御傷において読まれるべきであるとわたしたちが理解するとき、好ましいものとなるからである (ibid., 21-23)。

この文章にある「救い主の極めて柔和な御傷のもとで読まれるべきである」(in vulneribus dulcissimi Salvatoris legenda) という言葉は、シュタウピッツの神秘思想の決定的影響が示されている。なぜなら「救い主の極めて柔和な御傷」という言葉にはシュタウピッツの根本思想「キリストの御傷の省察」が反映しているからである<sup>(30)</sup>。さらに先の文章には「読まれるべきである」とあって、「朗読」(lectio)と「省察」(meditatio)が示唆されている。というのはすでに考察したように「読む」という行為、すなわち lectio は meditatio と oratio と共にフーゴー以来、神秘主義の教育階梯としてよく用いられていたからである。

このように考察すると、わたしたちはシュタウピッツの影響がきわめて大きかったことをルター神学の方法においても認めざるをえないといえよう。とりわけ「キリストの

御傷」の「省察」や「同形化」および「試練」において両者の思想は一致している。また両者ともアウグスティヌスを受容しながら自己の思想を形成して行った点でも同じであるが、シュタウピッツがアウグスティヌスの予定説を全面的に受容しているのに対し、ルターは自己の信仰体験にもとづいてアウグスティヌスの義認論をも批判的に受容していった。ここに両者の相違点が示されているといえよう。

## 注

- (1) 詳しくは金子晴勇『『ガラテヤ書講義』(1531)の神学思想』日本ルター学会年報『ルターと宗教改革』7号2017年, 177頁以下参照。
- (2) 詳しくは金子晴勇『キリスト教霊性思想史』教文館, 2012年, 123-125頁を参照。
- (3) フーゴー『ディダスカリコン』(学習論)五百旗, 荒井訳「中世思想原典集成」9「サン＝ヴィクトル学派」平凡社, 1996年, 142-143頁。
- (4) フーゴー, 前掲訳書, 144頁。
- (5) Bonaventura, *De triplici via alias Incendium amoris*, II, 3, 4.『観想の道——三様の道・生命の完成』小高毅訳, サンパウロ, 2004年, 30頁。
- (6) Bonaventura, *op. cit.*, III, 3, 3.
- (7) Bonaventura, *op. cit.*, III, 3, 5.
- (8) ボナヴェントゥラ『完徳への道』笹谷道雄訳, ドン・ボスコ社, 1950年, 63-64頁。
- (9) 「その時, 神の光にあふれ, 至上美(神)に驚嘆して恍惚となつた心は, 強く撃たれて靈魂の常の状態を全く脱し, 閃光のやうに高く昇り, 見えざる美(神)の御前に自らを謙らせることにより, ますます低く, いよいよ深く謙れば謙るほど, それだけより高く, より速にいと高きものを望む熱心さによつて, 靈魂は揚げられるのであります」(ボナヴェントゥラ, 前掲訳書64-65頁)。
- (10) G. Biel, S I 85. C/D ビールの説教集の省略記号は次のように定定める。Sermones dominicales de tempore (Hagenau, 1510) = S I Sermones de festivitibus christi (Hagenau, 1510) = S II
- (11) G. Biel, S I 47 C
- (12) Hugh of St. Victor, *Eruditio Didascalica*, MPL, 172, 797.
- (13) G. Biel, S II 18.
- (14) G. Biel, S I 85.
- (15) WA TR. I, Nr. 979 : II, Nr. 1350.
- (16) 「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)。
- (17) WA 9, 99, 36ff ; *ibid.*, 103, 37ff. さらに金子晴勇『ルターとドイツ神秘主義』創文社, 2000年, 第4章をも参照。

- (18) A. Rühl, *Der Einfluss der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther*, 1960, S.82.
- (19) ホイジンガ『中世の秋』下巻, 堀越孝一訳, 中公文庫, 118頁。同じことはトマス・ア・ケンピスの『キリストにならいて』の神秘思想についても言えるであろう。
- (20) たとえば『ガラテヤ書講義』(1532年)に展開する信仰の原風景に典型的に示される(WA 40 I, 582,5ff. 参照)。
- (21) 「経験ではなく、良心の重い試練である。ルター神学の出発点が良心の重い試練とその解放である事実を看過するなら、ルターは決して正しく理解され得ない」(Y. J. Alanen, *Das Gewissen bei Luther*, 1934, S. 88)。
- (22) 金子晴勇『ルターの人間学』創文社, 1975年, 第二部, 第四章「試練を受けた良心の神学」278-330頁参照。
- (23) Gerson, *De mystica Theologia*, ed. Andre Combes, 1958, p.72.
- (24) G.Jacob, *Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers*, 1929, S. 38.
- (25) R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. IV, 1, Die Lehre Luthers*, S. 277f. ; W. v. Loewenich, *Theologia crucis*, S. 144.
- (26) WA 56, 388, 11; 391, 12-13; 17-18 参照。
- (27) A. Peters, *Glaube und Werke*, S. 47
- (28) G.Jacob, *op. cit.*, S. 29.
- (29) この点を初めて指摘したのはバイントンである(バイントン『エラスムス』出村彰訳, 日本基督教団出版局, 1971年, 174頁参照)。
- (30) シュタウピッツの神学思想について金子晴勇『ルターとドイツ神秘主義』(前出)第3章「シュタウピッツとルターの神秘主義」125-165頁参照。

# 低地ドイツ語圏における ルター派領邦教会の成立 — 教会規定と職制の問題 —

多 田 哲

## はじめに：ルター派教会（ルーテル教会）とは何か

2017年に宗教改革500年を迎え、その前年にはスウェーデンのルンド大聖堂でルーテル教会とローマ・カトリック教会との共同の祈りが行われた。ルーテル世界連盟の議長とローマ教皇とが互いに抱き合う姿は、500年に及ぶ教会対立の終わりを予感させるものであった。しかし、記念すべき500年が過ぎ去った以降は目立った進展もなく、現実には、両教会の隔たりは、なお多く残されている。ルンドでの共同声明において「わたしたちの共同体の多くの会員たちは、十全な一致の具体的な表れとして、ひとつの聖卓で聖餐を受けることを心から願っています。全生活を共にしながら、聖餐の聖卓において神の救いの現臨を分かち合うことができない人々の痛みを経験しています。わたしたちはキリストにあってひとつとなるという人々の霊的な渇きと飢えとに応えるべき、わたしたちの牧会的な共同の責任を認識しています。わたしたちはキリストのからだにおけるこの傷が癒されることを切に願っています。これは神学的な対話へのわたしたちの関わりを新たにしていくことによってもまた、わたしたちのエキュメニカルな努力の目指すところなのです」<sup>(1)</sup>と表明されているように、両教会を隔てる最大の痛みは聖餐に共に与ることができないということであるが、それはもはや、聖餐論の相違というよりも、むしろ職制の問題であることが『争いから交わりへ』において指摘されている<sup>(2)</sup>。教会の「使徒継承」がローマ教皇を中心とする歴史的司教制の下で守られてきたとするローマ・カトリック教会の職制に対し、ルーテル教会の職制は、どのようなものであろうか。あるいは、牧師とは、どのような存在であらうかということについて、様々な見解がある。

エキュメニカルな対話の中で出された見解の中には、例えば『洗礼、聖餐、職務』、いわゆる「リマ文書」において「使徒的継承の第一のしるしは、全体教会の使徒的伝承のうちに見出される」<sup>(3)</sup>としながらも、「監督職の継承が教会の歴史的な継続性と一致を保障するとまではゆかないにしても、少なくともその象徴としての意味がある」<sup>(4)</sup>と

述べられており、「こんにち、教会合同に向かつての具体的な交渉にはいつているものをも含めて、諸教会は全体教会の生活の使徒性をあらわすしるしとして監督職の継承を認めたらどうかという意志を示す方向にあるといえる」<sup>(5)</sup>と指摘した上で、「監督職の継承をおこなってはいないが、信仰と宣教における使徒性の継続性に忠実であろうとする諸教会はみことばと聖礼典の職務を維持しており、それはこれらの諸教会の信仰と実践と生活からあきらかである。これらの諸教会は、使徒的な教会の継続性が、監督（司教）による接手を歴史的に継承してゆくかたちのなかに深く表現されていること、そしてしかも、自分たちの教会がそのかたちをとっていないにもかかわらず、使徒的伝承の継続性には決して欠けていないと考えつつもなお、こうした監督職による使徒的継承の行為が、その継承性をさらに強化し深めるしるしとなっていることをよく理解することが求められる。そしてその認識のもとに、監督による使徒的継承のかたちを取らないこれらの諸教会も、監督職による使徒的継承が回復される必要性を認めるようになるかもしれない」<sup>(6)</sup>と述べられているのである。このことは、監督制を採用していない教会に対して、それとは異なる形での使徒継承を認めながらも、実質的には監督制による使徒継承を採用することが望ましいことを奨励していると言える。

リマ文書において、監督制とか監督職と言った場合、単に監督という職務についてだけでなく、監督、長老、執事という三段階職制を前提としている。というのも、「新約聖書が職制の固定したパターンを示していないにもかかわらず、また聖霊が教会に対してしばしば、その環境や状況からくるニーズに応じた職制のかたちをとりいれるように導きをおあたえになったにもかかわらず、そして更に、今まで知られなかったような新しいかたちの職制が、聖霊の賜物をあたえられることによって聖別されるようなことがあったにもかかわらず、監督、長老、執事より成る三種の職制の形態は、私たちが模索している一致の表現として、またこの一致にいたる手だてとして効果的に用いることができるであろう。歴史的にいえば、まさにこの三種の職制の形態が初期の教会において一般的に受容された形態となったし、今日でも多くの教会がそれを保持している形態なのである」<sup>(7)</sup>と述べられている。

さらに、リマ文書ではそのような職制への叙任について、その sacramental な性格を重視している。「任職は決して、共同体の内部のひとつの制度にかかわるものにすぎないというのではなく、またこの教会の職制に任じられる人物個人にかかわるにすぎないというものでもないのである。特に、任職式をつかさどるように指名された人びとが

接手することによっておこなう任職の行為自体は、聖霊を求める祈りのわざ（エピクレーシス epiklesis）であると同時に、秘義的なしるし<sup>(8)</sup>であり、「教会が祈る聖霊を求める祈り（エピクレーシス）に対する応答は、神の自由にゆだねられていることではあるが、キリストにおいて約束されたことがらに真実をもって臨まれる神が、人間関係という偶然的な歴史的なかたちのなかに秘義的に宿られ、そのかたちを神御自身のみ旨にしたがって用い給うことを教会は確信して、任職するのである。任職の行為は、そこで意味されている霊的な関係が、そこで語られるみことばと、そこでおこなわれる儀式的所作と、そこで用いられる儀式的な形式のなかに、またそれらと共に、そしてまたそれらを通して現実になると信じて、とりおこなわれるしるしなのである」<sup>(9)</sup>。この sacramental な性格から、一般的な役職への任命あるいは雇用関係とは異なり、叙任の行為は一度限り行われるのであって、その教職から離れて後に復帰する場合の再接手は行うべきでないことが述べられているのである。すなわち、「任職をうけた教職が最初の任務に就く場合に、その教職としての職務に年限を課することがあってはならないというのが通常である。しかし賜暇による一時的な離任は、この任職の原則に矛盾するものではない。教会の職務への復帰に教会の同意が必要ではある。しかしその場合にもう一度任職式をやりなおすようなことはありえない。教会の職制のいずれかの種類の職務に任職されるということは、その職務のために神がおあたえになった霊の賜物（カリスマ）を認めることを意味するのであって、この意味からいって任職式をくりかえすことはありえないのである」<sup>(10)</sup>と述べられている。

この「リマ文書」の見解は、かなり伝統的な教会の立場であるとの印象を与えるにしても、実際に北欧のルーテル教会では歴史的監督職と使徒継承とが保持されているし、ドイツのルーテル教会でも歴史の中で多少の変遷はあれども、教会制度として監督職を保持している。日本のルーテル教会は、いずれの教会組織も監督職を置いていないが、アメリカ福音ルーテル教会のように聖公会との関係の中で歴史的監督職を再導入した例もある。エキュメニズムの時代が徒労に終わろうとしている今、ルーテル教会とは何かを考える時に、このような教会制度、特に、その職制について改めて考察する必要があるのでは無いかと考える。

ルーテル教会の職制を考える時、その成立過程、すなわち、宗教改革期の職制に目を向けることは一つの有効なやり方である。そして、それは領邦教会の成立とも大きく関わっている。本稿では、特に、ブラウンシュヴァイク・ヴォルフェンビュッテル公国を

中心に、シュトイアヴァルトとパイネ、ハノーファー、メクレンブルク公国といった低地ドイツ語圏における監督の職務について述べる。ブラウンシュヴァイク・ヴォルフエンビュッテル公国を中心として低地ドイツ語圏を対象にした理由は、次の3つである。(1) 低地ドイツ語圏へのルター派の受容は、当初、低地ドイツ語を介して行われたが、ブラウンシュヴァイク・ヴォルフエンビュッテル公国では一致信条書の成立までの間で約20年ごとに3つの教会規定が出されており、最初の2つはブーゲンハーゲンによるもので、3つ目はケムニッツによるものである。ブーゲンハーゲンは低地ドイツ語圏の改革者として低地ドイツ語にルター聖書を翻訳した人物であり、ケムニッツは一致信条書の編纂をした人物であり、どちらも宗教改革期のルター派にとって重要な役割を果たしている。約20年ごとに3回、すなわち、1528年、1543年、1569年という40年の時代の流れを見ることができるとのこと。(2) ルターが編集に関わったザクセン教会規定は多くの研究があるが、ブラウンシュヴァイク・ヴォルフエンビュッテル教会規定や低地ドイツ語圏の教会規定についての研究は少数であること。これは、低地ドイツ語圏における文書が、特に、宗教改革期前半では低地ドイツ語で記されており、いわゆる、現代標準ドイツ語につながる高地ドイツ語の系統ではないため、周延的な史料と見なされているのかもしれない。実際、16世紀後半になると低地ドイツ語圏でも公文書が高地ドイツ語で記されるようになっていく。(3) 一致信条書の編纂をしたもう一人の人物であるアンドレーエが携わり、ケムニッツのブラウンシュヴァイク・ヴォルフエンビュッテル教会規定にも影響を与えたヴェルテンベルク教会規定大全について私自身が神学校卒業論文で取り上げたことである。つまり、ルターによって宗教改革運動が牽引されていた16世紀前半は、ルターというカリスマ的存在を中心に運動が展開していたのであり、むしろ、ルーテル教会の成立や特徴づけるものは、ルターの死後に体系化、制度化していく過程で整えられていったのではないかと考えるゆえに、ブラウンシュヴァイク・ヴォルフエンビュッテル公国教会規定や低地ドイツ語圏の教会規定について考察することは意義があると考えるのである。

### 先行研究：職制について

宗教改革期の職制についての研究で比較的に新しいものでは Krarup (2007) があり、ルターの職制に対する考え方やヴィッテンベルクにおける叙任についての考察が詳細になされている。Krarup (2007) では、先行研究の検討に際して、宗教改革期の叙任に

関する研究の嚆矢は Georg Rietschel が 1889 年に発表した *Luther und die Ordination* であると述べている<sup>(11)</sup>。これは 19 世紀の半ばに起こった Friedrich Julius Stahl と Johann Wilhelm Friedrich Höfling との間で起こった教会の職制についての対立に関連しており、その争点は教会の職制の起源についてであった。Stahl は職制における神の制定を強調したが、Höfling は全信徒祭司性における会衆の委託を強調したのである。その対立に Rietschel は Höfling の立場を擁護し、叙任は共同体の委託によって制定されたものであると主張した。1535 年からヴィッテンベルクで行われた共同の叙任式についても礼典的側面より法的側面から解釈を行い、ルターにとっては叙任と召命をほぼ同義であって、会衆と叙任される者の召命の確認行為として公の礼典が行われると考えたのである。しかし、Krarup (2007) では、ルターの叙任に対する考え方とヴィッテンベルクにおける叙任の経緯を詳細に記し、その上で、『アウグスブルク信仰告白』の第 14 条を引き合いに出し、「教会の職務にとって祈りと按手による叙任は必要な前提条件であった」<sup>(12)</sup>と指摘している。

Braaten (1998) は、今日のエキュメニズムの文脈でルーテル教会の教会論を概観している。ルーテル教会は『アウグスブルク信仰告白』の第 7 条にある “satis est” (十分である) という言葉によってエキュメニズムに貢献してきた。つまり、一致のための条件を最低限に設定することで、一致の可能性の幅を広げたということである。それ以外の諸条件は一致に必須ではない、いわゆる、アディアフォラとして扱われてきた。しかし、アメリカ福音ルーテル教会とアメリカ聖公会との一致の際、アメリカ福音ルーテル教会が歴史的監督職を再び制定したことで、“satis est” が問い直されたのである。「ルーテル教会が今や再び歴史的監督職を制定すべきであるとすれば、教会の一致のために御言葉と sacrament が必要だという合意以上に何か譲歩しているのだろうか。アディアフォラ (本質的でないこと) を本質的な教会のしるしの段階に引き上げたことに対する責任があるのだろうか。その上で、ルーテル教会の信仰告白にある satis est の原則に反しているのだろうか」<sup>(13)</sup> という問いを述べ、その答えとして「satis est の原則の光に照らして、監督、長老、執事という伝統的な三段階職制に反対する共通のルーテル教会の論争は、完全に時代錯誤である。第 7 条が書かれた時、改革者たちが属していた教会は三段階職制を持つ教会であった。改革者たちはそれを取り除こうとはしなかったし、単一の職制に引き下げようとしなかった。あるいは、教皇制から抜け出そうとしなかったのである。もしも、その信仰告白をした者たちが教会の職制を拒絶しなかったの

だとすれば、明確な目標を持っていたはずである。…（中略）… 改革者たちの関心は、第一に救済論であって、教会論ではない。我々がこの信仰告白文書の中から教会論についてわかることは、氷山の一角に過ぎないのである。残りの部分は隠されており、多くは前提になっている。全体像は改革者たちの他の著作から構成していかなければならない<sup>(14)</sup>と述べている。Braaten（1998）の指摘で重要なことは、アディアフォラとして扱われている事柄が不当に周辺に追いやられているのではないかということである。

Hellmut Lieberg（1962）は、ルターにおける職制とメランヒトンにおける職制を比較し、全信徒祭司性と叙任による職制が共に必要であると考えたルターの双極的な考え方について、召命と叙任という職制を支える二本の柱があると指摘している。すなわち、「ルターによれば、召命が決定的であって叙任はそうでないとも、叙任が決定的であって召命はそうでないとも言うことはできない<sup>(15)</sup>」のである。つまり、全信徒祭司性においてある人が召命を受けたならば、その人は叙任されなければならないし、叙任されるならば召命を受けていることが前提であるということである。

Smith（1996）では、福音主義教会内における叙任の成立過程が詳しく検討されている。ルターが宗教改革運動を牽引していく中でも1520年代はローマの司教制による叙階が続けられていた。福音主義教会内における独自の按手は1, 2例の記録があるのみである。つまり、宗教改革を担う若手の牧師たちもローマの司教制による司祭に叙階されて教会に派遣されていたのである。しかし、1530年以降、ローマの司教制による叙階は急速に減少していき、深刻な牧師不足により独自の按手の必要性に迫られたのである。そのことで「カトリック教会の司教制を経ていない候補者が現れ始め、さらに彼らは福音主義教会の礼典によって確定されていなかった。そのように召命されたが、しかし聖別されてなければ、叙任されてもいない牧師たちは、彼らの職位の正当性に関する良心の危機に面した<sup>(16)</sup>」と指摘されているのである。

日本のルーテル教会においては、三浦謙によって宗教改革期の職制に関する論文がいくつか出されており、宗教改革初期のルターの職制論と中期以降の職制論とでは、明らかに強調点が変わっており、初期においては全信徒祭司性を強調したが、中期以降は領主の権威の下での叙任に重きを置くようになったことが指摘されている<sup>(17)</sup>。

## 低地ドイツ語について

ドイツ語は大きく高地ドイツ語と低地ドイツ語とに区分される。概ね、高地ドイツ語

はドイツ南部、オーストリア、スイスなどアルプス北側の標高の高い地域が言語圏となっている。そのため、高地ドイツ語と呼ばれる。低地ドイツ語はドイツ北部やオランダ、ベルギーなど、北海やバルト海沿岸、ライン河岸などの標高の低い地域が言語圏となっている。そのため、低地ドイツ語と呼ばれる。高地ドイツ語と低地ドイツ語とを分ける概念上の境界線はベンラート線と呼ばれる。デュッセルドルフのベンラートを起点にフランクフルト・アン・デア・オーダーに至るこの境界線より北側が低地ドイツ語圏、南側が高地ドイツ語圏であるが、もちろん、実際の言語境界は複雑に入り組んでいる。ベンラート線は、線というよりも帯であり、かなりの幅を持っている。この帯状の地域を、特に、中部ドイツ語圏と呼ぶ場合もある。そこの言語は高地ドイツ語と低地ドイツ語との両方の特徴を有している。また、帯の南岸線をシュパイアー線として区別する場合もある。高地ドイツ語と低地ドイツ語とは、もともとゲルマン祖語の西方言に由来するとされ、西ゲルマン諸語に分類されている。西ゲルマン諸語は、他に、英語、フリジア語などがある。また、現代ではオランダ語はドイツ語と別言語として分類されているが、これは低地ドイツ語から分化したもので、16世紀の時点では低地ドイツ語の方言とみなす立場と中期オランダ語としてみなす立場がある。同様に、ルクセンブルク語もドイツ語の方言とみなす立場がある。これらのことは、言語と方言との定義が明確でなく、しかも、常に変化している言語を固定的に捉えることの難しさを表している。

高地ドイツ語と低地ドイツ語との特徴的な違いは子音である。6世紀頃から第二次子音推移という規則的な子音の音変化が起り、高地ドイツ諸語が発生した。そのため、第二次子音推移は高地ドイツ語子音推移とも呼ばれる。ベンラート線は、この第二次子音推移の有無を概念化したものである。第二次子音推移はアルプス地方で発生し、約300年かけてベンラート線まで到達して停止した。最も第二次子音推移の影響が強かったスイスの古アレマン語は、最高地ドイツ語と呼ばれている。この地域はスイスの中でも特に標高の高い山岳地帯で、そのため、最高地ドイツ語と呼ばれる。

低地ドイツ語圏では12世紀ごろ、低地ドイツ語の文学が興隆し、中低フランク語が中低ドイツ語の代表的言語と見なされるようになったが、13世紀にハンザ同盟が広がると、中低ザクセン語もドイツ北部の主要言語となった。低地フランク語のうち、低地地方（ネーデルラント）のフランク語が次第に分化して中期オランダ語となって、現代オランダ語の元となった。この時期の有名な文学作品としては『狐ラインケ』や『ザクセンシュピーゲル』などがある。15世紀頃になると高地ドイツ語圏で長母音が二重母

音化する母音推移が起こり始め、初期新高ドイツ語期に入る。この母音推移は高地フランク語から起こったと考えられている。例として、/u:/ > /au/ (ex. ûß > aus) , /i:/ > /ai/ (ex. zît > zeit) などがある。ルターが活動し、宗教改革運動が起こった16世紀はこの初期新高ドイツ語期の範囲である。それゆえ、16世紀の低地ドイツ語と高地ドイツ語とは、第二次子音推移による子音の違いに加え、新高ドイツ語の母音推移による母音の違いもあり、それぞれ大きく異なった特徴を有していたのである。たとえば、前掲の例を挙げれば、高地ドイツ語 aus に相当する低地ドイツ語は ût であり、高地ドイツ語 Zeit に相当する低地ドイツ語は tîd である。低地ドイツ語の音は、むしろ、第二次子音推移や母音推移を経ていない北欧の諸語と共通点が多く、また、大母音推移を経たものの第二次子音推移を経ていない英語の方が高地ドイツ語よりも近いのである。たとえば、低地ドイツ語 ût に相当する英語は out であり、低地ドイツ語 tîd に相当する英語は tide である。それぞれ、スウェーデン語では ut と tid である。

しかしながら、16世紀ごろから低地ドイツ語圏の領邦の官房において高地ドイツ語で文書を記す傾向が現れる。これはハンザ同盟の影響力の低下も一因であるが、活版印刷技術の伝播が大きく影響している。活版印刷技術は高地ドイツ語圏で先に発達し、16世紀の段階で既に南ドイツや上部ライン地方では普及が進んでいたが、低地ドイツ語圏では新しい技術であったため、高地ドイツ語による印刷物が低地ドイツ語圏に流入していたのである<sup>(18)</sup>。また、宗教改革運動も高地ドイツ語圏の拡大に影響を及ぼしている。ルターやメランヒトンなど、運動を牽引した者たちは高地ドイツ語話者であったし、改革者たちは運動の中心地であるヴィッテンベルクやハレなどの高地ドイツ語圏で学んだことを持ち帰ったのである。ただし、領邦の官房や教会が高地ドイツ語を導入していったからと言って、民衆の話し言葉まで高地ドイツ語に移行したわけではない。アンドレーゼンは「16世紀を通して、低地ドイツ語は北ドイツ全体において説教の言葉であり、讚美歌、祈り、牧会、そして、実務の言葉であった」<sup>(19)</sup>と述べている。高地ドイツ語に移行していったのは、官房の書記言語としてであり、人々の話し言葉はなお低地ドイツ語であった。

### 領邦教会成立の背景：巡察と臨時司教

ルターは1526年にザクセン選帝侯に対して領邦内の巡察を行うように要請した。これは、各教会で福音主義の説教と正しい聖礼典が執行されているかどうかを監督するた

めであった。これに応じて、1527年から1528年にかけて最初の巡察が行われた。その結果、様々な現実的な問題に直面したことで、『ザクセン選帝侯国の牧師に対する巡察使の指導書』が作られた。これによって、1528年から1529年にかけて領邦を6つの区域に分割した全面的な巡察が行われ、ルターも自ら巡察使として赴いた。この巡察を基に『巡察条例』が発布された。この条例では、事実上ルター派以外の教会を認めないことが示され、従わない者には選帝侯の権力をもって厳しく対処することが定められている。このことは領邦教会の成立の萌芽であり、このザクセン選帝侯国で行われた領邦巡察が、その他の領邦における教会規定の土台となったのである。

領邦君主は教会の巡察を行うことで自領内の教会を実質的な管轄下に置くことになったが、ここから臨時司教(Notbischof)という考えが出てくることになる。1542年の『実例、一人の真のキリスト教的司教の聖別』には「今や、我々の世俗君主たちは臨時司教であらねばならない。そして、我々牧師たちや説教者たちが説教し、教会や学校に仕えることができるように我々を守り助けなければならない」<sup>(20)</sup>と記されている。これには、次のような経緯があった。1541年、ナウムブルクとフライジングの司教であったフィリップ・フォン・プファルツが死去したことで、後任を誰にするか聖堂参事会の中に混乱があった。フライジングは南ドイツのカトリック司教領で、司教は世俗領邦君主としても有力であったが、フライジングから遠く離れたナウムブルクの司教職は名目的なものであり、既に福音主義への改革が進んでいたナウムブルクにはルター派の監督も置かれていたのである。一旦、聖堂参事会はユーリウス・フォン・プフルックをナウムブルク司教に推挙したが、ザクセン選帝侯ヨハン・フリードリヒが福音主義のニコラウス・フォン・アムスドルフを指名し、ルターもローマがその任を果たせないならばそれに代わって世俗君主が司教の職務を行うと考え、聖堂参事会は選帝侯の裁可なしに司教を選ぶべきでないと主張したのである。しかし、この段階では臨時司教の職務は不明瞭で、福音主義に移行した領邦に名目的なカトリック司教が残されているという状況を解決するための緊急措置という側面が強い。この結果として、ナウムブルクではカトリック司教のユーリウス・フォン・プフルックと福音主義司教であるニコラウス・フォン・アムスドルフが並立するという状態になった。ルターは、近隣の監督あるいは司教が叙任式に臨席することで「旧来の教会に必要であり旧来の教会法が、ある人を司教に聖別する時は近隣の司教たちがそこに臨席すべきであると教えているように行ったのである」<sup>(21)</sup>と記し、この混乱に際して福音主義側の司教叙任が正しくキリスト教的な聖

別であることを弁証している。この臨時司教という考え方と、既に行われていた教会巡察とが結びつき、外見上は極めてカトリック教会の司教制に近い監督制が成立していったと推察できる。しかし、この制度は、ルターにとってあくまでも緊急措置であり臨時であるに過ぎなかったのであるが、この「緊急」の状態は続き、領邦教会の成立へと向かうのである。

### 『ブラウンシュヴァイク教会規定』（1528）

ヨハネス・ブーゲンハーゲンはザクセン選帝侯国で行われた教会巡察に基づいて1528年の『ブラウンシュヴァイク教会規定』（Der Erbar Stadt Brunswig Christlike ordeninge）の「監督とその補佐役について」（vam Superattendenten vnde synem hulperen）の項で監督の職務について規定している。

*eynen SVPERATTENDenten / das is / eynnen vpsäher / dem mit synem Adiutor de gantze sake aller predigern vnde der Scholen / ..... Wy willen nicht liden mit vnsem wētende secten edder partyen des wördes haluen. Ock nicht liden mit valsche predigen wedder dat Euangelion / dat is / wedder de gnade Gades / vns dorch Jesum Christum vnsem HERRN geschenket / Ock nicht wedder den beuehl vnde insettinge der döpe vnde des sacramentes des liues vnde bludes vnser HEREN JESV Christi / van Christo mit klaren worden ingesettet vnde beualen.* <sup>(22)</sup>

監督は、彼の監督補と共に、全ての説教者と学校とについてのあらゆる事柄を監督する者である。… [中略] …我々はこれ以上の分派や異端を望まないし、誤った説教によって我々の主イエス・キリストがくださった福音と神の恵みとを失うことを望まない。また、キリストが明らかに設定し、命じた洗礼と、我々の主イエス・キリストの体と血という sacrament を失うことを望まない。

監督の職務は説教者が福音と神の恵みとを説教し、 sacrament を正しく執行しているかを巡察によって監督することであることが記されている。ただし、細かい規定は書かれておらず、「これについて、これ以上のことはザクセンの巡察指導書を読むこと」と書かれている。1528年版は、ほとんどが礼拝の規定と学校の規定、共同金庫の規定で、教会制度についてはほとんど書かれていない。礼拝規定は、1526年にルターが出

した『ドイツ・ミサ』に準拠し、言葉を低地ドイツ語に訳したものが載っている。例として、聖餐の設定辞を挙げる。

*Vnse HERE Jesus Christus / in der nacht dön he vorraden wärt / nam dat bröt / dankede / vnd brackt / vnd gaf synen iungern vnd sprack / Nemet hen vnd ätet / dit is myn lyff / dat vor iw gegeuen wert. Solk doht to myner gedechtnisse.*

*Des geliken nam he ock den kelk / na dem auent male / dankede / gaffen vnd sprack. Drinket alle dar vth / Disse kelk is eyn nye testament / in mynem blude / dat vor iw vth gegaten wert / to vorgeuinge der sunden. Sulck doth / so vake gy drinken to myner gedechtnisse.* <sup>(23)</sup>

我々の主イエス・キリストは裏切られる夜、パンを取り、感謝し、割いて、弟子たちに与えて、言った。取って食べなさい。これは私の体で、あなたたちに与えられるものである。私の記念のために、そのように行いなさい。

晩餐の後、同じように盃を取り、感謝し、彼らに与えて、言った。皆、この盃から飲みなさい。これは私の血における新しい契約で、罪の赦しのためにあなたたちに与えられるものである。私の記念のために、あなたたちは繰り返し飲み、そのように行いなさい。

また、説教者 (Prediger) という語は使われているものの、牧師 (Parner/Pastor) という語は使われず、司祭 (Prester) が使われている。

*Dar vp lëset de prester eyne dudesche Collecta / vnde dat volk ant werdet Amen. Denne keret sick de prester tom volke vnde lest de Epistele also.* <sup>(24)</sup>

さらに、司祭はドイツ語の特祷を読み、会衆はアーメンと応答する。そして、司祭は会衆の方を向き、次のように書簡を読む。

司祭 (Prester / 高地ドイツ語では Priester) という語は、現代のドイツのルーテル教会では一般的にあまり用いられない語であるが、ドイツ語の牧師 (低地ドイツ語 Parner / 高地ドイツ語 Pfarrer) という語が元来 Pfarr「小教区」の Herr「主人」で、小教区付きの司祭を指した言葉であって、カトリック教会における職制としてはギリシア語の presbyteros に由来する Priester であった。1559年の『ヴェルテンベルク教会規定大

全』でも牧師接手の項目で Pristerweihe「司祭聖別」と記されている例もあるが、Visitatorn an den Parner<sup>(25)</sup>「牧師たちへの巡察使たち」のように記されている場合もあり、使い分けの基準は不明瞭である。

Smith (1996) が指摘しているように、福音主義教会における牧師接手が本格的に始まるのは 1530 年代以降であるから、1528 年に出されたこの教会規定は当座必要な実務的な内容のみ書かれていると考えることができる。

### 『ブラウンシュヴァイク・ヴォルフエンビュッテル教会規定』(1543)

1543 年の『ブラウンシュヴァイク・ヴォルフエンビュッテル教会規定』(Christlike Kerken-Orderinge im lande Brunshwig-Wulffenbüttels deles) も、構成自体は 1528 年版と同様に、礼拝の規定、学校の規定、共同金庫の規定という三つの部に分かれている。ただし、監督の職務がより具体的に規定されている。「監督について」(van den Superintendenten) の項を見ると、領内を 5 つの区域に分けて、それぞれに監督を配置している。それら 5 人の監督は、ヴォルフエンビュッテルの宮廷説教者、ヘルムシュテットの牧師、ポッケネムの牧師、ガンダースハイムの牧師、アールフェルデの牧師である。ここで、最初の 2 人は Superintendent と記されているが、後の 3 人は Superattendent と記されている。ただし、本文中には「これら 5 人の牧師たちは次のように監督であらねばならない」(Disse vyff Pastoren scholen also Superintendenten syn)<sup>(26)</sup> と記されているため、職務としては同一のものであると判断できる。1528 年版のブラウンシュヴァイクの監督も Superattendent と記されている。

1543 年版では新たな職位として der öuerste Superintendent が設置されている。訳すならば「最上監督」になる。これにはブラウンシュヴァイクの監督が就くことが規定されている。また、ブラウンシュヴァイクには宗務局 (Consistorium Ecclesiasticum) が設置され、神学教育と指導、巡察指導、調停などの役割を担うこととされた。

また、牧師 (Parner/Pastor) という語が使われるようになったが、なお、司祭 (Prester) という語も引き続き使われている。たとえば、de neuen Predicanten edder Cappellane scholen angenamen vam Parheren「新しい説教者あるいはチャプレンは牧師に承認されなければならない」<sup>(27)</sup> というように、元来の小教区を監督する者という意味で Parner (ここでは Parher) が用いられている例もある。あるいは、Vnse Prestere des Euangelij nemen nichts / van nemande in der Bicht / edder wenn se de Sacramente vorreken /

scholen ock van nemand wat forderen / sonder scholen den riken vn armen dienen / vorgeues glick「我々の福音の司祭は告解の際に誰からも何も受け取らないし、また、サクラメントを行った時にも誰からもそういうものを要求すべきではない。そうではなく、裕福な人にも貧しい人にも無償で喜んで奉仕すべきである」<sup>(28)</sup> という例もあり、説教者としては Prediger / Predicant を、司式者としては Prester を、小教区（すなわち、各個教会）の監督者としては Parner / Pastor を用いるというように、役割に応じて使い分け、現代のように職制を示す語として牧師という語を使っているわけではないと考えることができる。

### 『ハノーファー教会規定』（1544）

1544年の『ハノーファー教会規定』は通称で、原題は Christlike Kercken Ordeninge / Ceremonien vnde Gesenge となっており、ハノーファーとは明記されていないばかりか地名も書かれていないが、序文に Allen Parheren vnde Kerckendenern des löffliken Förstendomes Hertogen Ericks「エリック公爵の誉むべき侯国の全ての牧師たちと教会奉仕者たちに」と書かれており、エリック公爵とはハノーファーに都を置いていたブラウンシュヴァイク・リューネブルク侯国の領主であったエーリヒ2世である。それゆえ、通称『ハノーファー教会規定』と呼ばれている。ブラウンシュヴァイク・リューネブルク侯国は、先代領主のエーリヒ1世がカトリックであったため公に教会規定が定められたのは1544年が最初であるが、エーリヒ1世はカトリックでありながら、隣接する領邦のヒルデスハイム司教と対立した経緯から宗教改革運動に寛容で、領内には既に福音主義教会がいくつもできていた。また、配偶者のエリザベート・フォン・ブランデンブルクは既に宗教改革を受容して福音主義に改宗していたブランデンブルク選帝侯ヨアヒム1世の娘で、自身も福音主義であったので、エーリヒ1世が1540年に死去すると、すぐにカレンベルクの宗教改革者であったアントン・コルヴィヌスと協力して領内の巡察を開始し、福音主義化に努めた。

この教会規定は、教会規定というよりも原題にある通り礼拝のやり方と礼拝で歌うための讚美歌とが記されている。そのため、領邦教会の制度や職制に関する記述はないのであるが、序文に言語についての興味深い記述があるので引用する。

Nademmalle sick dat meiste dël manck iuw so lange her beklaget / se können

sick yn der Ouerlendischen sprake / yn welckerer de vthgeghane Förstlike  
 Ordeninge gedrucket / nicht wol schicken / Vnde darum me de silue leuer yn  
 Sassisscher sprake lesen wolden / So hebbe ick iuw vnde iurwen Parkinderen / de  
 sunder twiuel ock gerne öhrer moder sprake leuer wenn eine frömde hören / tho  
 gude /<sup>(29)</sup>

あなたがたの多くは上部地方の言語（訳注：高地ドイツ語）で出版された侯国の規定にうまく適応できず、長い間ずっと嘆いていて、これらについてザクセン語で読みたいと望んでいました。それで、私はあなたがたとあなたがたの教会の子どもたちにとっても外国語より母語で間違いなく聞く方が良いと思い、

ここで「ザクセン語」と述べられているのは、ルターが用いた言語で高地ドイツ語に分類されるザクセン語（上部ザクセン語）ではなく、低地ドイツ語に分類される低地ザクセン語（ニーダーザクセン語）のことである。当時の低地ドイツ語話者にとって、高地ドイツ語の理解が困難であったことがわかる。

### 『メクレンブルク教会規定』（1554）

1554年にヴィッテンベルクで出された『メクレンブルク教会規定』（Kirchenordnung: Wie es mit Christlicher Lere, reichung der Sacrament, Ordination der Diener des Evangelij, ordenlichen Ceremonien, in den Kirchen, Visitation, Consistorio vnd Schulen, Jm Hertzogthumb zu Mecklenburg etc. gehalten wird）は高地ドイツ語で出版されており、名義はメクレンブルク公ヨハン・アルブレヒトになっている。この教会規定はリヒターの指摘によるとメランヒトンが編纂したものである<sup>(30)</sup>。内容は、全体の半分近くが任用試験について記されている。福音主義の教理について教理問答の形式で、全144葉のうち第6葉裏から第68葉裏までの125ページ分が占められている。「唯一の神の三つの位格について」や「キリストにおける二つの本性について」などの根本的な教理から始まり、「なぜ教皇派が行っている犠牲のミサが誤りなのか」や「キリスト者にとって世俗的権威は必要なく、キリスト者は世俗的権威に従うべきでないとする再洗礼の主張が悪魔的な虚偽であることについて」などの宗教改革的な問題も設定されている。また、ルターによる接手の式文が掲載されている。メクレンブルクは低地ドイツ語圏であるが、牧師の任用試験のための教理問答が高地ドイツ語で記されているということは、任

用試験は口頭試問であるから、低地ドイツ語話者の受験者にとって大きな負担であったことが推察できる。『ハノーファー教会規定』の序文に「うまく適応できず、長い間ずっと嘆いていて」と書かれているのも、このような事情による可能性がある。

### 『シュトイアヴァルト・パイネ教会規定』（1562）

1562年にライプツィヒで出された『シュトイアヴァルト・パイネ教会規定』（Kirchenordnung in Beiden Gerichten, Steurwolt und Peine）は、高地ドイツ語で書かれ、当時、シュトイアヴァルトとパイネの領主であったシュレスヴィヒ・ホルシュタイン・ゴットルプ公アドルフの名義となっている。この教会規定は巡察についてが主な内容となっており、巡察の口頭試問で牧師が回答すべきことが記されている。問答は Vom Ampt der Pfarhernn「牧師の職務について」と題され、1. Vom beruff.「召命について」、2. Von der Lehre.「教理について」、3. Vom Leben「生活について」、4. Von Christlichen Ceremonijs / Predigen vnd jhren Ordentlichen Lectionibus.「キリスト教的儀式、説教と聖書日課について」の四部に分かれている。興味深いのは、最初の問答が教理ではなく召命になっていることである。その第一問は Wer hat das Predigampt gestiftet / vnd eingesetzt?「誰が説教の職務を創立し、設定したのですか」で、答えは Das hat vnser liber Herr Gott gethā「それは私たちの愛する神がなさいました」となっており、第二問は Wer hat denn euch Beruffen?「では誰があなたがたを召したのですか」で、答えは Vnser Lieber Herr Gott mich Beruffen「私たちの愛する神が私を召したのです」となっている。教会巡察の性格から言えば、召命を確認するのは妥当であるが、『メクレンブルク教会規定』において任用試験の問答がほぼ教理についてであり、教会による職務の委託を重視しているのとは対照的である。

### 『ブラウンシュヴァイク・ヴォルフエンビュッテル教会規定』（1569）

1569年の『ブラウンシュヴァイク・ヴォルフエンビュッテル教会規定』（Kirchenordnung vnser von Gottes Genaden Julii Hertzogen zu Braunschweig und Lüneburg / etc. Wie es mit Lehr vnd Ceremonien vnser Fürstenthumbs Braunschweig-Wulffenbütlischen Theils / Auch derselben Kirchen anhangenden sachen vnd verrichtungen / hinfurt [ vermittelt Göttlicher Gnaden ] gehalten werden sol）は、マルティン・ケムニッツがチュービンゲンのヤーコプ・アンドレーエの協力を得て編集したものである。『ヴェルテンベルク教会規

定大全』と同様にタイトルが長く、高地ドイツ語で書かれている。この版では、新たに総監督 (General Superintendent) と特別監督 (Special Superintendent) という職位が設置されているが、1543年版で設置された5つの監督が1569年版では総監督として位置づけられ、その下に2つから5つの特別監督が置かれている。さらに、それぞれの特別監督の下に何人の牧師がいて、どこに配属されているかも細かく規定されている。このやり方は1559年の『ヴェルテンベルク教会規定大全』の規定に倣ったものである。『ヴェルテンベルク教会規定大全』の「監督と教会巡察」の項で「我々は我々の領邦において以下の監督と教会巡察がある。地域を四分割して、それぞれに総監督を置き、そこに特別監督を置くことを企図している」<sup>(31)</sup>と記されている。

また、巡察について『ヴェルテンベルク教会規定大全』の「特別監督の巡察と職務」の項で「第一に、各々の特別監督は担当教区における各小教区を少なくとも年に二回は巡察しなければならない。一回は四旬節の期間中、もう一回はバルトロマイの祝日 (8/24) の後に行く」<sup>(32)</sup>と記されているが、『ブラウンシュヴァイク・ヴォルフエンビュッテル教会規定』の「特別監督の巡察と職務」の項では「第一に、各々の特別監督は担当教区における各小教区を少なくとも年に二回は巡察しなければならない。一回は復活祭の後、もう一回はミカエルの祝日 (9/29) の後に行く」<sup>(33)</sup>と記されている。内容はほぼ同じであるのに、巡察の時期が少しずれている。

*Erstlich / so sol ein jeder Special / ein jede Pfarr jme in seinem bezirck signiert / zum wenigsten Jerlichen zwey mahl visitiren / Nemlich / das ein mahl nach Ostern / das ander nach Michaelis.*

さらに、巡察の際にチェックする項目も細かく規定されており、教義や礼拝に関するものが11項目、学校に関するものが2項目、財務に関するものが12項目などである。例えば、説教については以下のように質問が記されている。

*Item / wieviel er an Feyr vnd Sontagen / auch in der Wochen Predigen thue / zu welcher stundt vnd zeit / ob er auch die Euangelia Dominicalia / vnnd was er sonst für Bücher der heiligen Schrift / Altes vnnd Newes Testaments auflege.*<sup>(34)</sup>

項目。どのくらい祝祭日や日曜日に、また週のうちに説教をしているか。どの時間か。また、主の福音書や他に旧新約聖書のどの書から語っているか。

## 結論と展望

ブラウンシュヴァイク・ヴォルフエンビュッテル公国において出された1528年、1543年、1569年の3つの教会規定における監督職についての項目からは、段々と教会規定が細くなり、領邦教会が制度化していく一端を見ることができた。今後は、監督職の職務や宗務局との関係も見えていくことが課題である。1528年版は、ルターの『ドイツ・ミサ』やザクセン選帝侯国での巡察に関する事柄を低地ドイツ語に訳して編集したものである。低地ドイツ語圏ではブーゲンハーゲンが1534年に低地ドイツ語版ルター聖書を出版するなど、高地ドイツ語圏で始まった宗教改革がそのまま受容されたわけではない。『ハノーファー教会規定』の序文に記されているように、低地ドイツ語話者にとって高地ドイツ語で書かれた教理や規定を読みこなすのは困難があった。そのことを考慮に入れるならば、1543年の『ブラウンシュヴァイク・ヴォルフエンビュッテル教会規定』は、低地ドイツ語で書かれた教会規定としてはかなり体系的で、低地ドイツ語での宗教改革の受容を知る上で大きな手がかりとなる。1569年版は『ヴュルテンベルク教会規定大全』を参考にかなり細かい規定になっている。ローマ・カトリック教会から離れ、領邦君主の権威の下で独自の教会を形成した領邦教会は、教会規定の制定と監督による教会巡察とによって、外見上、ローマ・カトリック教会の監督制にかなり近いものとして制度化されたと考えることができる。

また、本稿では低地ドイツ語に注目したことで、ParnerやPresterなどの用語の使い分けについて観察することもできた。現代のルーテル教会では職制として「牧師」という語が使われており、同時に、各個教会の牧師をも意味し、それは説教者、司式者、牧会者を総称しているとも言える。いずれにせよ、様々な教会の働きを担う者を「牧師」という一つの語で表している。しかし、当時の教会規定を見ると、現代のように職制を示す語として牧師という語を使っているわけではなく、説教者としてはPrediger/Predicantを、司式者としてはPresterを、小教区（すなわち、各個教会）の監督者としてはParner/Pastorを用いるというように、役割に応じて使い分けている。つまり、Parner/Pfarrerが元来の意味であるPfarr「小教区」のHerr「主人」というニュアンスをかなり残しているということである。そして、司式者、特に、聖餐の執行者としてPresterの語が使われているのは、単なる役割の別による使い分けであるのかも今後のさらなる検討が必要である。メランヒトンは『アウクスブルク信仰告白の弁証』の第13条で「もし按手がみことばの務めについてのものと理解されるならば、われわれは按手を聖礼典と、た

めらいがちに呼ぶことはしないであろう。なぜならみことばの務めには神のご命令があり、大きな約束があるからである」と述べ、さらに、「もし接手がこのように理解されるならば、手を置くことを聖礼典と呼ぶことをわれわれはためらわない」<sup>(35)</sup>と述べている。しばしば、ルーテル教会では全信徒祭司性が強調されるあまり、牧師の位置づけについての議論が避けられる傾向があるように思うが、未決事項（アディアフォラ）について神学的判断を示すのは後代の我々に課された使命ではないだろうか。

240		Superintendentz		
General.	Special.	Pfarren.		
Helmstedt. Stadt.	Schöningen	Stadt vnd Berichte	8	
		Lelm	1	
		Warberg	4	
		Jerrem	7	
		Hessern	2	
			Summa 22. Pfarren.	
	Wolkenem. Stadt.	Königsutter.	Berichte	6
			Langleben	1
			Süpplinburg Cumptr. rey	2
			Marienthal Kloster	2
Caluörde			1	
Borsfelde im Werder				
zur Wulffesburg			1	
Newhaus			1	
Bardorff			3	
			Summa 17. Pfarren.	
Wolkenem. Stadt.	Netze	Woldenberg	19	
		Binder/ Walsmode	1	
		Heine	1	
			Summa 21. Pfarren.	
		Nidern Steden Alsburg	Liechtenberg	21
Steinbrug			6	
		Summa 27. Pfarren.		

各総監督の管轄する特別監督と牧師の配属数

『ブラウンシュヴァイク・ヴォルフエンビュッテル教会規定』（1569）

## 注

- (1) <https://www.ewtn.com/catholicism/library/joint-statement-at-the-catholic-lutheran-commemoration-of-the-reformation-13236> (2020年8月31日閲覧)
- (2) 一致に関するルーテル＝ローマ・カトリック委員会『争いから交わりへ ― 2017年に宗教改革を共同で記念するルーテル教会とカトリック教会』ルーテル／ローマ・カトリック共同委員会・訳、教文館、2015、111頁～116頁を参照。
- (3) 世界教会協議会信仰職制委員会『洗礼・聖餐・職務 教会の見える一致をめざして』日本キリスト教協議会信仰と職制委員会／日本カトリック教会エキュメニズム委員会・編訳、日本基督教団出版局、1985、第35項。
- (4) *ibid.*, 第38項。
- (5) *ibid.*
- (6) *ibid.*, 第53項。
- (7) *ibid.*, 第22項。
- (8) *ibid.*, 第41項。
- (9) *ibid.*, 第43項。
- (10) *ibid.*, 第48項。
- (11) Krarup, Martin: *Ordination in Wittenberg: Die Einsetzung in das kirchliche Amt in Kursachsen zur Zeit der Reformation*, Beiträge zur historische Theologie, 141, Tübingen, 2007. S. 3.
- (12) *ibid.*, S. 316.
- (13) Braaten, Carl E.: *Mother Church: Ecclesiology and Ecumenism*, Augsburg Fortress, 1998. p. 89.
- (14) *ibid.*, p. 90-91.
- (15) Lieberg, Hellmut: *Amt und Ordination bei Luther und Melancthon*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 11, Göttingen, 1962.
- (16) Smith, Ralph F.: *Luther, Ministry, and Ordination Rites in the Early Reformation Church*, Renaissance and Baroque Studies and Texts, Vol. 15, Peter Lang, 1996. p. 62.
- (17) 三浦謙「初期領邦教会法の展開とその中に現れた教職像：一六世紀ザクセン教会法をめぐって」ルター研究 5, 17-54, 1989年を参照。
- (18) Vgl.: Schröder, Ingrid: *Die Bugenhagenbibel*, Mitteldeutsche Forschungen 105, Köln & Weimar 1991. S. 9.
- (19) Andresen, D.: *Anfänge kirchlicher Terminologie und theologischer Rede in niederdeutscher Sprache*, Diss. Kiel, 1982. S. 7.
- (20) WA Bd. 53, S. 255.
- (21) *ibid.*, S. 257.
- (22) Bugenhagen, Johannes: *Der Erborn Stadt Brunswig Christlike ordeninge*, Brunswig, 1528.

ID00069.

(23) *ibid.*, ID00243.

(24) *ibid.*, ID00238.

(25) *ibid.*, ID00093.

(26) - : *Christlike Kercken-Orderinge im lande Brunschwig-Wulffenbüttels deles*, Wittenberg 1543. S. 71.

(27) *ibid.*, S. 66.

(28) *ibid.*, S. 65.

(29) Bugenhagen, J. & Corvinus, A.: *Christlike Kercken Orderinge / Ceremonien vnde Gesenge*, Hannover, 1544. ID00007.

(30) Richter, Aemilius Ludwig (Hg.) : *Die evangelischen Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts*, Zweiter Band, Nachdruck der Ausgabe Weimar, Landes-Industriemotiv, 1846, B. De Graaf, 1967.

(31) Christoph: *Von Gottes gnaden vnser Christoffs Hertzogen zu Würtemberg vnd zu Teckh / Grauen zu Mümpelgart / &c. Sum-arischer vnd einfaltiger Begriff / wie es mit der Lehre vnd Ceremonien in den Kirchen vnser Fürstenthumbs / auch derselben Kirchen anhangenden Sachen vnd Verrichtungen / Bissher geuebt vnnd gebraucht / auch furohin mit verleihung Goettlicher gnaden gehalten vnd volzogen werden solle*, Tüwingen, 1559. Bl. 231.

(32) *ibid.*, Bl. 232.

(33) Julius: *Kirchenordnung vnser von Gottes Genaden Julii Hertzogen zu Braunschweig und Lüneburg / etc. Wie es mit Lehr vnd Ceremonien vnser Fürstenthumbs Braunschweig-Wulffenbüttlichen Theils / Auch derselben Kirchen anhangenden sachen vnd verrichtungen / hinfurt [ vermittelt Göttlicher Gnaden ] gehalten werden sol*, Wulffenbüttel, 1569. S. 222.

(34) *ibid.*, S. 225.

(35) 信条集専門委員会・訳『一致信条書 ルーテル教会信条集』, 教文館, 2006年。302-303頁。

# 混乱のときにあって福音を語る： 1522-23年の一ペトロの説教におけるルターの 聖書解釈と第二世代の宗教改革者たちによる受容<sup>(1)</sup>

高村 敏浩

## 1. 導入

聖書の解釈者であったマルティン・ルターは、聖書釈義の歴史においてどのような存在なのであろう。ルターより前の解釈者たちから分断された、独立した存在なのであろうか。それとも、先行する解釈者たちの流れを汲む、数多の釈義家の一人なのであろうか。本論文はルターを、先行する釈義の伝統から恩恵を受けた者として釈義の歴史の中に捉える。ルターは、その独自性も含めて、先行する解釈者たちの釈義との対話を通して聖書を理解したからである。同時にルターは、出版された講解や説教を通して彼に続く世代の聖書解釈者との対話をも行ったのである。

## 2. 序論

D. スタインメッツ (David Steinmetz) は、1980年に発表した小論文『前批判的聖書解釈の優位性について』(The Superiority of Pre-Critical Exegesis)の中で、現代聖書学が無批判に受け入れている前提に対して批判的な立場を表明する<sup>(2)</sup>。スタインメッツはB. ジョウエットが1859年に発表した小論文で示した聖書解釈の目的、テキストには著者が意図した意味だけがあり、聖書解釈はそのただ一つの意味を探求することが目的であるという理解を批判するが、ジョウエットはさらにその一世紀前に同じ理解を示したJ. P. ガブラーを追認しているに過ぎない<sup>(3)</sup>。ジョウエットやガブラーによれば、そのただ一つの意味に到達しない(できない)聖書解釈の試みは無意味となる。そして、その無意味な試みの中には、マルティン・ルターと彼の同時代人たち、また中世の聖書解釈者たちの解釈が含まれる。つまり、近現代聖書学の用いる高等批評の方法論に則らずに行われた解釈がすべて含まれるのである。

このような理解に対して、スタインメッツは前批判的聖書解釈の意義を主張する。歴史の文脈の中でどのようにテキストが受け取られ、理解されたのかということ、つまりは、

聖書がどのように解釈されてきたのかということには意味があると主張するのである。G. エーベリングが言うように、教会の歴史は聖書解釈の歴史以外の何ものでもないからである<sup>(4)</sup>。20世紀半ばに、新しい運動があらわれる。それは、聖書解釈史という運動であり、そこにおいて歴史的人物の聖書解釈の方法や結果、技術や前提といったものがあらためて検証されるようになっていった<sup>(5)</sup>。その中には、ルターが再び含まれている。そのようは再検証と再評価はまず、ヤロスラフ・ペリカンの『ルターの聖書解釈』（アメリカ版 Luther's Works の Companion Volume）などに見られるように、ルターの聖書釈義全体から抽出したものを方法論としてまとめるかたちで結実した<sup>(6)</sup>。このような試みは有用であるが、批判もある。それは、抽出してまとめるという作業は、具体的な文脈から切り離し、ほかにも適用されうるように抽象化することだからである。つまり、抽象化することによって、ルターや改革者たちが行った解釈のうち、一貫性を持たないとされたものについては十分な注意が向けられない可能性をはらむということである。そのため、運動の次の段階は、ルターが具体的にどのように与えられたテキストに取り組み、解釈をするのかということへと関心を広げていった。スタインメッツは、このような流れの中で研究を進める。

スタインメッツとその生徒たちは、改革者たちの聖書解釈を、一つの歴史的イベントとして捉える<sup>(7)</sup>。それは言い換えれば、与えられた聖書解釈を、その行われた歴史的な文脈の中に置き、そのテキストが解釈を行った改革者によってどのように理解され、受け取られたのかを検証するということである。そしてこのようなイベントが集まり、聖書解釈史を形成しているのである。本研究もまた、この流れを汲んだものである。

### 3. 方法論と資料

本研究は、ルターが1522年に行ったペトロの手紙一（以下、1ペトロ）の説教をまとめた「説教注解書」（sermonic commentary）を主要テキストとする。1521年からルターは、ワルトブルク城で隠れて過ごした。その期間に行った神学活動はいくつもあるが、その中でも特に重要なものは、新約聖書のドイツ語への翻訳であろう。ルターは1522年3月に、彼の不在中に起こった騒乱を受けてヴィッテンベルクへと帰還する。その際に行われた *Invocavit* の説教として知られる8つの説教は有名であるが、ルターが、日課は別として、ヴィッテンベルク帰還後に説教のために最初に取り上げた聖書の書物が1ペトロであることはあまり知られていない。ルターは、1ペトロの説教を5月末から開始し、翌年1月まで行っている。ヴァイマール版ルター著作集の編纂が行われ始めたころ、こ

の1ペトロの説教がいつ行われたのかということについては不確定な部分があった。そのため、編者は説教を一年後の1523年に行われたものと理解し、そのように扱った<sup>(8)</sup>。そのためであろうか、1ペトロの「説教注解書」は、あまり注目されることがなかった。しかし、WA版の出版が済んだあとに、1ペトロに続いて行われたペトロの手紙二およびユダの手紙の説教が行われた日付がわかり、結果として1ペトロの説教が確かに1522年に行われたということで決着がつけられた。それにも拘わらず、1ペトロの「説教注解書」が注目を集めてこなかったのは、WA版の影響であろうと思われる。

1ペトロの説教が1522年5月から行われたということ、そしてヴィッテンベルク帰還後の最初の連続講解のために1ペトロが特に選ばれたということは、本研究で扱う1ペトロ「説教注解書」の重要性を証明するのに十分であろう。実際、ルターが1ペトロを特別なものとして理解していたことは、その序文でガラテヤ書、ローマ書、ヨハネの福音書などと一緒に、福音をもっとも明確に伝える書であると言っていることから明らかである<sup>(9)</sup>。それにも拘わらず研究が行われてこなかったこのテキストを取り上げることには意義がある。

1ペトロの説教は、ドイツ語で行われた。それを誰かがまとめ、1523年末から24年にかけて出版した<sup>(10)</sup>。出版されたものは、元々の説教の形式が薄れ、どこからどこまでが一つの説教を形成していたのかも不明である（おそらく、23の説教が行われたであろうと考えられている）<sup>(11)</sup>。しかし、ルターがその出版を承認したのであることに疑いはなく、さらに、改革者としての初期に属する書物であるにも拘わらず、後年ルターが内容を否定したりしていないことから、その内容の信用性も確保される。ドイツ語版の出版のすぐ後には、マルティン・ブーツァーによってラテン語に訳されている<sup>(12)</sup>。これは、ルターがどのようなことを考えていたのかを、同時代人の翻訳—解釈—との比較の中で検証できるということでもある。

本研究の方法論は、次のとおりである。一次資料および主要テキストとして、上記の「説教注解書」を用いる。英語翻訳がアメリカ版 Luther's Works から出ているので、それを用いつつ、WA (Band 12) とブーツァーのラテン語版、さらに1600年ごろにトーマス・ニュートンによって翻訳された英語版<sup>(13)</sup>を参照する。

本研究の狙いは、ルターを解釈史の中に位置づけることであるため、研究の具体的な方法論としては、ルターが受けた影響と、ルターが与えた影響を検証することとする。そのため、一次資料としてルターが1ペトロを解釈するために用いたと考えられる書物と、ルターがどのように受容されたかを知るための書物を用いる。前者は、グロッサ・

オーディナリア<sup>(14)</sup>、リラのニコラス<sup>(15)</sup>、偽トマス（ゴッランのニコラス）<sup>(16)</sup>、エラスムス（Paraphrases と Annotations）<sup>(17)</sup>である。後者は、第二世代改革者の手による1560年代に出版された説教や注解であるが、特に次の四人による四点とする。ニコラス・ゼルネッカー<sup>(18)</sup>、ヒエロニムス・ヴェラー<sup>(19)</sup>、ヴィクトール・ストリーゲル<sup>(20)</sup>、そしてニルス・ヘミングセン<sup>(21)</sup>である。後者はいずれも、ルターかメランヒトン、もしくは二人の生徒であり、ルーテル教会の中で指導力を発揮した神学者や牧師である。前者に関しては、1536年のヴィッテンベルクの図書館の蔵書録の研究があるため、それを参考にした<sup>(22)</sup>。これは、たとえ有名な注解があっても、それをルターが使っていないなら比較検証する意義が薄いと判断からである。つまり、ルターが実際に目にしたものうち、何を使い、また使わなかったのかを検証するということである。

また、ルターの1ペトロ「説教注解書」すべてを分析・検証することは難しいため、ルターの説教の神学、キリスト者の共通の祭司性、および十字架としての苦しみ（迫害）をテーマとして、次の箇所を選ぶこととする。それらは、序文、1章1-2節、3-9節、22-25節、2章1-5節、6-10節、4章12-19節である。

## 4. 本論

ここでは、実際にルターがどのように先行する聖書解釈を受け、またルターの聖書解釈がどのように次世代に受容されたのかを、1ペトロ説教のうち、序文についての箇所を検証しながら見ていくこととする。

### 4.1. ルターと先行する聖書解釈

ルターはまず、説教への序として短い講義を行い、この書簡が何についてのものなのかを明らかにする。それは、福音についてである。四福音記者によって四福音書があるにも拘わらず、福音は一つであることを強調したのち、ルターは福音という言葉が、主イエス・キリストとその死によって与えられた神の恵みと憐れみに関する説教であり報告を意味すると言う。しかしそれは、本の中や文字によって記された「説教や報告」ではなく、公の場で宣べ伝えられる口頭による説教であり、生きたみことばである。そのためルターは福音の音声としての性質にこだわり、そのこだわりは書かれたものを否定するほどである<sup>(23)</sup>。

ルターが避けようとしているのは、福音が書き留められ、実践され、それによって人々が frum となる（義、または裁きを避けること）律法のような教えと誤解されることであ

る。ルターによれば、このような誤解は過去に一般的であった<sup>(24)</sup>。グロッサ・オーディナリアにおいて Advenis を説明するベダの言葉は、ルターが正しいことを証している。「…聖なる戒め、もしくはキリスト教の律法を守ることは、そしてその結果は、キリスト教の信仰であり、つまりは福音である。」<sup>(25)</sup> ルターはしかし、福音はむしろ神の恵みによってキリストが私たちが義とするという知らせであると主張するのである<sup>(26)</sup>。

この真で、唯一の福音はしかし、異なった記者・著者によって異なって書き記された。なぜなら、すべての著者は、その人に特有の書体を持っているからである<sup>(27)</sup>。エラスムスは、Paraphrases の献呈辞において書体の特徴について似たような観察をしているが、ペトロの書体は、パウロのそれよりも複雑であるとする<sup>(28)</sup>。

書体の複雑さはしかし、福音という内容とそれを明確に語ることに比べて、ルターにはそれほど大きな重要性を持っていなかった。ルターは言う。「だから、使徒はほかの使徒の書物に見つかるようなことを書いている。しかし、頻繁に、またすべてに優先して、キリストへの信仰以外の何も我々を義としないと強調する者が最高の福音宣教師であるとする。」<sup>(29)</sup> ルターはさらに、キリストの行為や奇跡よりも、その教えと言葉の重要性を、次のように言って主張する。「だからキリストの奇跡でさえ、存在しないのである。そしてもし、私たちがそれらのことを全く知らなくても、キリストの言葉は私たちにとって十分なのである。それら無くして、私たちは命を持つことができない。」<sup>(30)</sup> ルターにとって、キリストの行為ではなくその語ることの方が重要だということが明らかである。この理解に立って、ルターは使徒たちと福音記者たちとをランク付けする。そして、1ペトロは新約聖書の中でもっともすぐれた本の一つであるとされるのである<sup>(31)</sup>。

ルターは実際、1ペトロを、福音記者たちがするように、「本当の信仰を教え、私たちにキリストが私たちのために与えられ、その罪を取り除き、私たちが救うのだと伝える」「本物の、純粋な福音」であるとする<sup>(32)</sup>。ルターがここで、また序文の最後で発する次の言葉は、彼の同時代人たちを驚かせたであろう。「このゆえに、あなたは今や、すべての書物と教えについて、何が福音で何が福音でないかを峻別することができる。このように説教され、また記されていないものはすべて、たとえそれがどれほどよく見えても、嘘であると判断しなければならない。教皇や公会議ではなく、すべてキリスト者が、判断する力を持つのである。」<sup>(33)</sup> そうしてルターは、バビロン捕囚状態の教会とその偏った中心に対して、キリスト教の中心を定義し、また確立しようとし、それを必要とする者—つまりすべてのキリスト者であるが—に慰めを与えるのである。言い換

えれば、異なった表現がありつつも、核としての福音は決して変わらないのである。

ルターが、その不在時のカールシュタットの拙速な改革の試みを念頭においていた可能性もある。なぜならカールシュタットは、改革を統一性（もしくは画一性）の元に行おうと試み、その異なった表出や表現の可能性を否定したからである。パウロと、新約聖書の中で最も優れているとするローマ書の代わりに1ペトロを選ぶことによって、ルターは福音の異なった、多様な表現の正当性を示そうとしたのかもしれない。

ルターの序文は、同じような導入文と比べて大きく異なっている。グロッサ・オーディナリアはプロローグを持っているが、それは単純に、ヒエロニムスの *De Illustribus Viris* のシモン・ペトロの項目を使っただけである<sup>(34)</sup>。リラは、特に導入部を分けて付けてはいないが、第一章の最初の部分で、ペトロの二つの手紙という分割された構成と、1ペトロ内での構成について触れている<sup>(35)</sup>。それによってリラが何をしようとしていたのかは明らかではないが、偽トマスとして出回っていたであろうゴッランのニコラスはそのヒントを提示する。それは、リラがおそらくゴッランを参考にしていただからである。ゴッランによれば、ペトロの二つの手紙は、実際には一つの手紙の二つの部分のようなもので、最初の部分、1ペトロはキリスト者の行動についての教えであり、二番目の部分、2ペトロは信仰についてである<sup>(36)</sup>。リラは二つ目の分割と構成についての説明の方を明瞭に行う。リラは、1ペトロは、*Praefatio* と *Persecutio* と *Conclusio* の三部に分かれるとする<sup>(37)</sup>。ゴッランは、若干異なる言葉を使う。*Exordium* と *Narratio* と *Conclusio* である<sup>(38)</sup>。このことは、リラのポスティッラのついたグロッサ・オーディナリアを入手することができた者は誰でも、1ペトロの修辞学的な性質について知っていたことを示す。そしてそれは、ルターにもあてはまるのである。ルターの1539年のヴィッテンベルク版は、序文をなくし、その代わりにルター訳新約聖書の序文を付している。この序文は1ペトロの主要なテーマとトピックとを章ごとに要約しているが、1522年の説教注解書に見られるような福音とその定義についての執着はない<sup>(39)</sup>。エラスムスの *Paraphrases* にも似たような序文が付されている。しかし、ルターとは違い、エラスムスは書簡の中心命題は倫理であるとする<sup>(40)</sup>。エラスムスはリラと同じ線で解釈しているが、ルターとは明確な対比を見せている。

ルターの序文は、上に述べた先行する注解書や彼自身の新約聖書の序文と比べても独特である。その独自性は1522年にルターが感じた、キリスト教の中心、つまり福音を明確に定義する緊急の必要性の結果かもしれない。また、このような、歴史的文脈から

緊急性が派生したであろうという理解は、なぜ1539年版からは本来の序文が抜け落ちているのかを説明するかもしれない。つまり、1539年のヴィッテンベルク版の1ペトロ説教注解書においては、もっと一般的で、対立構造から自由な序文の方が好まれたということである。序文におけるルターの重要性は、ルターが1ペトロの第一の、そして最も大切な強調点は福音であり、先行する聖書解釈者たちのうち幾人かが主張するような倫理ではないということを明確に示していることである。

#### 4.2. ルターの受容

ニコラス・ゼルネッカーのは、彼自身の解釈にとどまらず、ルターやフィリップ・メランヒトン、フィート・ディートリック、カスパー・クルーシガーの解釈の要約なども含んでいるゆえに興味深い書物である。これはつまり、ゼルネッカーがルターの1ペトロの解釈の存在を知っていただけでなく、実際に入手が可能であったということだからである。しかしながら、彼はその長い序文でクレメントやクリソストム、アウグスティヌスなどの教父には言及しつつ、ルターにはしていない。実際、*Summa Epistolae* という部分では、ルター特有と言えるものは見受けられない<sup>(41)</sup>。

ヒエロニムス・ヴェラーはその序文で、ルターの1ペトロの解釈について触れており、ルターがすでに多くを書いているため、もう一つ講解を書くことは「ホメロスの後に『イーリアス』を書くようなもの」だと評している<sup>(42)</sup>。そのようにルターを持ち上げつつも、ヴェラーが実際に講解—彼自身の言葉によればスコリアであるが—を書いているという事実が、ルターの解釈に満足していなかった可能性を示唆する。ヴェラーは、教皇庁認可の教えや反律法主義者たちの教えといった、偽使徒たちの多数の誤った教えを問題視しているが、これは彼が、ルターもまた同様の問題意識を抱えていたと理解していたことを示している。さらに、序文の最後でルターの『ガラテヤ書講解』に触れていることから、ヴェラーは1ペトロとガラテヤ書が基本的に同じ問題について書かれていると理解していたことが分かる<sup>(43)</sup>。ヴェラーは序文で、福音と説教についてははっきりとは書いていない。しかし、ヴェラーが「彼のペトロ」の行為義化論や反律法主義に対する葛藤そのものを福音の明確な表現として理解していた可能性はある。

ヴィクトール・ストリーゲルもまた、ヴェラーと同じような視点から1ペトロを読んでいる。ストリーゲルはしかし、ローマと反律法主義に関してヴェラーほどははっきりと言及するわけではない。ストリーゲルがここで書いているキリスト者の生の二つの要素

は、むしろルターの『キリスト者の自由』を想起させる<sup>(44)</sup>。

1・2ペトロ、及びユダ書の注解書の献呈文の中で、ニルス・ヘミングセンはルターの説教と説教職への関心をはっきりと共有している。ヘミングセンは教会における福音の中心性と説教職の重要性を強調する<sup>(45)</sup>。これらは、ルターの教会における主要な関心事である。

ヘミングセンの序文は、1ペトロについての四つの点—著者は誰か、書かれた状況はどのようなものか、目的や内容は何か、構成や方法論は何か—を論じることによって講解を読む準備をする。第三の点として、ヘミングセンは次のように書いている。「この書簡全体は、警告的な声によって特徴づけられていて、二つの点に要約される。第一は、著者がその宛先である異邦人に、福音の説教によって彼らに与えられた恵みに堅く立つように勇気づけていること。第二に、彼らにこの恵みに相応しく、腐敗しやすい今生を終わりまで生きるようにと説いていることである。」<sup>(46)</sup> 1ペトロに関するヘミングセンの理解は、他の著者とそれほど変わらない。しかし、ルターがそうしたように、彼もまた福音の説教にはっきりと言及していることは重要な点である。

献呈文を含むこれら四人の序文から、彼らがルターや他のルター派の改革者たちの講解や解釈について知っていたことが分かる。そしてまた、これらの序文は彼らが1ペトロを義認論とキリスト者の生について書かれたものだとして理解していたことも示している。

## 5. 結論

マルティン・ルターは、聖書解釈の歴史の一部である。彼は、先行する解釈との対話を通して聖書を理解した。同時に、印刷された彼の説教や講解は、ルターに続く世代の改革者たちにとっての対話の相手であり、ルターはそのようにして受容された。そして、今なおされているのである。ルターが教会の伝統において果たした役割は特別であるが、それは決して彼に先行する時代からの断絶によるものではなく、むしろ継続性の中に存在するのである。本稿は本研究の紹介に過ぎないが、そのような継続性を垣間見せるかたちで証しする役割を果たせたのではないだろうか。

### 注

- (1) 本論文は、2019年10月19日に行われた日本ルター学会で発表したものであり、私が現在、アメリカペンシルヴェニア州のルター派 (Evangelical Lutheran Church in America) の神学校 United Lutheran Seminary で、Timothy J. Wengert 博士の指導の下、執筆中の博士論文の紹介である。
- (2) David C. Steinmetz, “The Superiority of Pre-Critical Exegesis,” *Theology Today* 37, no. 1

- (Spring 1980) : 27.
- (3) John Sandys-Wunsch and Laurence Eldredge, “J P Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology : Translation, Commentary, and Discussion of His Originality,” *Scottish Journal of Theology* 33, no. 2 (January 1, 1980) : 134-35.
- (4) Gerhard Ebeling, “The Beginnings of Luther’s Hermeneutics,” translated by Richard B. Steele, Franz Posset, and Wilhelm C. Linss. *Lutheran Quarterly* 7, no. 2-4 (Summer-Winter 1993) ; Timothy J. Wengert, *Philip Melancthon’s Annotationes in Johannem in Relation to Its Predecessors and Contemporaries* (Geneva: Librairie Droz S.A, 1987) .
- (5) Wengert, *Philip Melancthon’s Annotationes in Johannem*, 13.
- (6) Jaroslav Pelikan, *Luther the Expositor: Introduction to Luther’s Exegetical Writings* (Saint Louis: Concordia Pub. House, 1959) .
- (7) Cf. David C. Steinmetz, *Luther in Context*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002) .
- (8) 日付に関する問題については次に詳しい。Jaroslav Pelikan, “Introduction to Volume 30,” in *Luther’s Works, American Edition* (55 vols. Edited by Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehman. Philadelphia: Muehlenberg and Fortress, and St. Louis: Concordia, 1955-86) , ix-xi. 以下, *Luther’s Works, American Edition* は AE と省略する。
- (9) WA12:260 ; AE30:4.
- (10) AE30.x.
- (11) AE30.ix-x.
- (12) Martin Luther/ Martin Bucer, *Enarrationes Martini Lvtheri in Epistolas D. Petri duas, et Iudae unam in quibus, quicquid omnino ad Christianismum pertinet, consumatiß. digestum leges.* Argentorati 1524. (VD16 L 4599) .
- (13) A COMMENTARIE or Exposition vpon the two Epistles generall of Sainct Peter, and that of Sainct IJVE. この英語版は Thomas Newton によってラテン語から訳され、1581 年に出版された。
- (14) *Biblia Latina Cum Glossa Ordinaria: Facsimile Reprint of the Editio Princeps Adolph Rusch of Strassburg 1480/81 by Adolph Rusch, VII – XI.* edited by Karlfried Froehlich and Margaret T. Gibson. Turnhout, 1992.
- (15) Nicolaus de Lyra/Leontorius, Conradus/Paulus Burgensis. *Textus biblie / 6 : Sexta pars biblie cum glossa ordinaria et expositione lyre ... [Basileae] [1508].* (VD16 B 2583) .
- (16) Nicolaus de Gorran (Pseudo-Thomas), “In VII epistolas canonicas expositio, pars II. Textum Parmae 1869 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.”
- (17) Desiderius Erasmus, “Paraphrases In Dvas Epistolas Petri Apostoloru[m] Principis, & in Una[m] Iudae,” 1520; “Novum Testamentum Omne, Multo Quàm Antehac Diligentius Ab Erasmo Roterodamo Recognitu, Emedatum Ac Translatum...: Uná Cu Annotationibus Recognitis, Ac Magna Accessione Locupletatis...,” 1519.

- (18) Nicolaus Selnecker, "In Divi Petri Apostoli Epistolas, Carmen Paraphrasticvm, et Homiliae, Sev Conciones. Avthore M. Nicolao Selneccero. Cvm Indice Praecipuorum locorum" (Jena : Thomas Rebart, 1567) .
- (19) Hieronymus Weller, "Brevis Enarratio Duarum Epistolarum Petri et Aliquot Psalmorum - Content," 1567.
- (20) Victorinus Strigel, "Hypomnemata In Omnes Libros Novi Testamenti, Quibus Et Genus Sermonis Explicatur, Et Series Concionum Monstratur, & Nativa Sententia Testimoniis Pia Vetustatis Confirmatur," 1566.
- (21) Niels Hemmingsen, "Commentarii in Utramque Epistolam Petri Apostoli, et in Unam Iudae Scripti ... - Content," 1566.
- (22) Sachiko Kusukawa, ed. *A Wittenberg University Library Catalogue of 1536* (Binghamton, N.Y: LP Publications, 1995) .
- (23) WA12:259; AE30:3.
- (24) WA12:259; AE30:3.
- (25) *Glossa ordinaria et expositione lyre*, 217r.
- (26) WA12:259; AE30:3.
- (27) WA12:259-260; AE30:3.
- (28) Erasmus, Paraphrases, 76.
- (29) WA12:260; AE30:3-4.
- (30) WA12:260; AE30:4.
- (31) WA12:260; AE30:4.
- (32) WA12:260; AE30:4.
- (33) WA12:260; AE30:4.
- (34) *Glossa ordinaria et expositione lyre*, 217r.
- (35) *Glossa ordinaria et expositione lyre*, 217r.
- (36) Gorran, 1.1.
- (37) *Glossa ordinaria et expositione lyre*, 217r.
- (38) Gorran, 1.1.
- (39) Luther, 1539 Wittenberg Ausgabe, 1. Cf. AE 35:390-91. WADB 7:298 (299) .
- (40) Erasmus, Paraphrases, 79.
- (41) Selnecker, H5+2r&v.
- (42) Weller, A5+1r.
- (43) Weller, A5+2r.
- (44) Strigel, 288.
- (45) Hemmingsen, A2r-A5+3v.
- (46) Hemmingsen, B3v.

# ルターのいわゆる『卓上語録』

木村 あすか

## 1. はじめに：いわゆる『卓上語録』の重要性と問題点

前号『ルターと宗教改革』第7巻(2017)で「ルターの手紙」について寄稿させていただいた。本稿はそれに続き、ルターに関する著作物の中でも広範な読者層を獲得し読み継がれてきた書物であるのに、その史料性、筆記・編集・出版過程における諸問題について日本で語られることの少なかった、いわゆる『卓上語録』について概観を提示することを目指す。

師の最晩年1年ほどその住まいに下宿した弟子が、死後20年に教師の発言記録を編集、出版した書物がベストセラーになった。人々はその本に記された人物像を読み、信じたが、実は最初の編集者による様々な改変があった。19世紀後半他の弟子たちの日記が出版され、ドイツ文献学の成果を用いた史料批判が行われた結果、編集者アウリファーバーによる恣意的な改変や誤訳が判明したが、語られた言葉の「原型」を知るのはほぼ不可能に近い。これがまさに、ルターのいわゆる『卓上語録』に起きたことである。

ルターの人生、思想、日常生活を知るために手紙と『語録』は共に用いられる。後者は1530年のアウグスブルク信仰告白によって、新たな教会が帝国内に立場を確立した後、1531年夏～1546年2月に死去する前まで、48～63歳の『後期ルター』の発言や会話を、弟子たちが交替で、あるいは同時並行で記録したものである<sup>(1)</sup>。しかしごく親しい者たちのメモであり、多くの情報は前提としてグループ内で共有されていたため、情報を共有しない相手にわかりやすく内容を伝えるために必要とされる5W1H：When(いつ)、Where(どこで)、Who(だれが)、What(なにを)、Why(なぜ)、How(どのように)が揃っている記事は少ない。また速記記録を事後的に清書・編集・出版したため、各段階で錯誤や改変が生じる可能性があった。問題となるのは以下の点である<sup>(2)</sup>。

①発話者であるルター自身の発言内容の正確性、一貫性。ルター本人が誤情報を語った例、同席者によって同じ出来事について異なる語り方をした例、その場を盛り上げるための誇張、あまり深く考えずに喋った、などの可能性がある。

②発言記録の正確さの問題。筆記者がルターの発話内容を十分に理解するだけの神学的・言語的素養を持ち、自己の見解や感情をまじえず忠実に書き留めたか、疑問の残るものもある。たとえばコルダトゥスは、ルターの妻カタリーナ・フォン・ボラに対して否定的な記述を残しているが、それ以外のテーマについて偏りは見られない<sup>(3)</sup>。公表を前提としない私的なメモとして筆記されたため、弟子たちは特に自分が興味を持つ事柄に集中して記録する傾向があり、興味のないテーマに関しては記載しないこともあった<sup>(4)</sup>。逐語性の程度も筆記者によって差があり、どこまでルターの語調を再現しているかわからない。

③他者の発言の混入。メランヒトンやブーゲンハーゲンの発言が誤って、ルターのものとして伝えられた例が指摘されている。

④ルター本人の承認、確認を得ていない<sup>(5)</sup>。ルターの死後に出版されたため、本人に確認と訂正の機会はなかった。生前彼自身は、『語録』印刷出版の可能性を明確に否定していた。ごく親しい友人たちに語った言葉を、後に他人が記録・編集した印刷物を、本人が執筆し世に問うた書物と同じように扱ってよいものか、一考の余地がある。

⑤ルターの著作を参考とした事後的補完、つじつま合わせ。手稿の清書時、あるいは弟子たちが相互に貸出複写したことで生じた修正や改変。記録者による書き間違いの拡散。

⑥アウリファーバー版の出版に際する編集で行われた、「ルターにふさわしくない」と判断された語彙やテーマの削除・改変と、同版に依拠した後世の出版物における改変の再生産。

これらの問題について、現存する他の資料によって出来うる限り確認される必要があり、いわゆる『卓上語録』は無批判に引用しうる性質のものではない。

そもそも『語録』には、食卓だけではなく、旅行中、庭で、あるいは病床で語られた言葉、説教や講義の一部など様々な要素が混在しているのだが、1566年に刊行されたアウリファーバーの出版物がTischreden『卓上語録』と命名され、広範に読者を獲得したためにその呼び方が定着し<sup>(6)</sup>、現在もそれ以外の名称では逆に一般の理解を得られない状況である。

成立過程で以上のような問題を持つ資料ではあるが、この『語録』がルター研究において、他の神学的著作には見られない、あるいはそれらを補う情報と視点を提供するのも確かである。気のおけない友人や弟子たちに折々に語った言葉は、ルター神学のみならず彼の人柄、生き立ち、家庭生活、時事問題や人物評価などを知るため重要な資料となる。

本稿ではルターのいわゆる『卓上語録』（以下『語録』と記載する）に関して有用な情報、現在の研究状況と今後の展望を提示しつつ、『語録』読解に当たって留意すべき事項をまとめる。

## 2. 『語録』の成立過程と特徴

### 2.1 Colloquia の伝統

対話あるいは討論しながら食卓を囲む伝統は、ギリシア・ローマに遡る。プルタルコス『食卓歓談集』<sup>(7)</sup>、ローマの詩人アウルス・ゲッリウスの『アッティカの夜』<sup>(8)</sup>は宗教改革期のフマニストたちにも広く知られていた<sup>(9)</sup>。さらに筆記者たちは『砂漠の師父の言葉』、教父文学をも念頭に置いていたと想定されている。同時代ロッテルダムのエラスムスも、様々な語録、格言集を出版していた。ヴィッテンベルクの宗教改革者たちは、そのモットーである *ad fontes* によって「食卓歓談」の伝統の復活を試みた。修道院の食事では、担当朗読者が詩編を読み上げるのを聞きながら、他の者は沈黙を保って食事を摂った。ルター家の食卓にはこれらの伝統が並存し、主人であるルターの気分が当日の作法を決めた。筆記者の一人マテジウスは以下のように記している。

「われわれの博士が食卓でしばしば沈黙考するとき、食事時間は終始かつての修道院における沈黙を保ち、ひとことも語られることはなかった。(中略) 彼がわれわれと語ろうとする際には、『何か新しい話題はないか?』と問いかけた」<sup>(10)</sup>。

食卓での会話は一般的な情報交換、学問、哲学、宗教的問題についての討論を目的としていた<sup>(11)</sup>。

### 2.2 食卓の様子と同席者

1524年から1546年までルターは「黒い修道院」に住んだ。日の出と共に起床し、食事時間は10時と17時の二度と決まっていた。午前の食事は家族、(実子だけでなく、親の死後引き取った親戚の子どもたちもいた)、使用人、費用を支払っていた寄宿者だけで常に20～30人にもなったという。夕方の食事はさらに多くの客が加わって共に取るのが慣例で、メランヒトン、ヨナス、ブーゲンハーゲン、クルツィガーら同僚たちだけでなく、来客や逗留者の中には選定侯の宮廷関係者、貴族もいた。ルーカス・クラナッハが妻を伴って来ることもあった。移り住んだ当初は旧修道院の共同食堂が用いられ、1530年代半ばからは現在の *Luther Stube* が会食の場となった<sup>(12)</sup>。

### 2.3 筆記者<sup>(13)</sup>とその年代<sup>(14)</sup>

Famulus と呼ばれる、まかない付き下宿生の形で弟子たちはルターハウス内に居住していた。以下、主な筆記者を紹介する。弟子や学生といっても、現代のわれわれが想像するような10代後半から20代前半の若者だけでなく壮年男性も多く、中にはコルダトゥスのようにルターより年長の者もいた<sup>(15)</sup>。

① Veit Dietrich (1506-1549) : 1522年以降ヴィッテンベルクで学ぶ。1529年マールブルク会談, 1530年アウグスブルク帝国議会にルターの秘書として同行。1535年からニュルンベルクの聖ゼーバルト教会で説教師となった。ルターの『家庭説教集』の筆記者でもある。ルターの正確な言葉遣いを書き残すことに留意した。

② Conrad Cordatus (1480-1546) : 1501年ウィーン, その後ローマで学び, 1508年フェラーラで神学博士号を得た。1524年からヴィッテンベルクで学ぶ。1529年ツヴィカウで牧師となったが不和のため1531年失意のうちに失職。その前後ルター家に住み, 『語録』の多くを書き留めた。後にメランヒトン, クルツィガーと信仰義認をめぐる激しく争った。1885年“Apophthegmata Lutheri: Tagebuch über Dr. Martin Luther :geführt von Conrad Cordatus 1537”が出版された。

③ Johann Schlaginhausen (生年不詳-1560)<sup>(16)</sup> : 出身地不明だが, 1536年のイースター前に「自分は年だと感じる」と語ったことから, それなりの年齢であったと推測されている。1510年ハイデルベルク大学に学ぶ。その後シュパラティンと知り合い, 1520年にヴィッテンベルクへ。1531年11月からルター宅に住んだ。1888年“Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532: nach den Aufzeichnungen von Johann Schlaginhausen”が出版された。

④ Hieronymus Besold (1522-1562) : 1537年よりヴィッテンベルクで学ぶ。1542年からルターの食卓に参加。ルター死後はメランヒトン宅に転居。1546年11月以降は故郷のニュルンベルクで働き, 聖ローレンツ教会の牧師も務めた。

⑤ Georg Rörer (1492-1557) : 1511年からライプツィヒで学ぶ。1522年よりヴィッテンベルクへ。自己流のラテン語速記術を持ち, 他の者たちと比較して最も早く詳しく書き留めることができたが, 表現そのものの再現性は低い。1531年からヴィッテンベルク聖書翻訳改訂作業グループの記録係となる。1535年神学博士, 1537年からルターの協力者として勤務。1539-45年に刊行された全3巻のルター全集は, その多くをレーラーの記録に拠っている。DFGのプロジェクトとして資料がデジタル化され, <http://>

roerer.thulb.uni-jena.de/roerer/start.html で閲覧出来る。

⑥ Anton Lauterbach (1502-1569) : 1517年からライプツィヒで学ぶ。その後ヴィッテンベルクでルター宅に住む。1533年ライスニック, 1537年ヴィッテンベルクでDiakonusとなった。1539年ピルナの教区監督として赴任。ヴィッテンベルク滞在時に多くのルター語録を残した。また, 1872年に刊行された彼の日記“M. Anton Lauterbach's, Diaconi zu Wittenberg, Tagebuch auf das Jahr 1538: die Hauptquelle der Tischreden Luther's”は、『語録』研究における重要史料である。

⑦ Johannes Mathesius (1504-1565) : 1523/24年インゴルシュタットで学ぶ。1529/30年にウィッテンベルクで学んだ後, アルテンベルクで教師となったが, 1540-42年再びヴィッテンベルクに戻った。この時期頻繁にルターの食卓に連なり, 多くの記録を残した。1542年3月から説教師としてヨアヒムスタールに赴任, その後同地の牧師となった。1892年”Analecta Lutherana et Melanthoniana: Tischreden Luthers und Aussprüche Melanthon's hauptsächlich nach Aufzeichnungen des Johannes Mathesius”が出版された。

⑧ Kaspar Heidenreich (1516-1586)<sup>(17)</sup> : 1528/29年ヴィッテンベルクで学ぶ。1541年からルター家に寄宿, 『語録』の筆記者となった。1543年から10年間宮廷説教師を勤め, その後牧師, 教区監督としてトルガウに赴任。晩年に宗教的摩擦による怨恨から中傷され, 『隠れカルヴァン主義者』の疑いで裁判に出頭するよう求められたが, その直前に死亡した。

⑨ Johannes Aurifaber (1519-1575)<sup>(18)</sup> : 1537-1540年ヴィッテンベルクで学ぶ。その後マンスフェルト伯の息子の家庭教師となる。1545年から1546年ルター家に住み, 最後のFamulusとなった。ルターの死後「純正ルター派」の一員として著作の管理者と自認し, イエナ版ルター全集の出版(1553-56), 二巻本の書簡集(1556/1565)を編集, 『卓上語録』(1566)の出版に尽力した。

1531年夏から1546年の間, 弟子たちの記録量も質も一定ではない。1534年の記述は少なく, 1535年はほぼ存在しない。1541年の記録に日付が確実に特定できる記録もないが, 1542年から1546年までの多くは日付特定が可能である<sup>(19)</sup>。同じコルダトゥスの記録であっても, 初期と後期では記録の細やかさに差が見られ, プロイニンガーはそれを, ルターが明確に『語録』出版の可能性を否定したことによる, モチベーション

の低下と推測している<sup>(20)</sup>。

ルターの言葉を熱心に書き留める弟子たちに対して、ルターの妻カタリーナ・フォン・ボラは代金徴収を提案したという。1540年8月24日の『語録』に以下の会話が伝えられている。

「ある者が聖書箇所について博士に質問したとき、博士夫人はそれを遮って冗談を言った。『博士、無償で教えないでください！彼らは多くのことを書き留めています。実際ラウターバッハはもっとも多く、それらはためになる言葉ばかりです』博士は拒否した。『30年間私は金銭を受け取ることなく教え、説教してきた。どうして年をとってから、謝礼を取り始めねばならないのか』」(WAT 4, Nr.5187)

ルターは『語録』を公刊するつもりはなかったが、弟子たちに「メモを取れ」(“Hoc scribere et notate!”、WAT1, Nr.246)と言うこともあり、惜しみなく自分の考えを分かちあおうとしたのか、皮肉であったのかは不明である。

## 2.4 使用言語<sup>(21)</sup>

当時のヨーロッパ共通の学術言語はラテン語であったため、ルター家の食卓でもラテン語が話されたが、ラテン語を解さない客が同席する場合にはドイツ語も用いられた。さらにギリシャ語、ヘブライ語が使われることもあった。二言語混濁文はルターとその周辺に特有のものではまったくなく、学術・儀式言語と日常生活語が並行して用いられる環境下では時代・地域を問わず広範に見られる。ローマ帝国では、ラテン語とギリシャ語の混濁という形で多くの文献が残されているし、その他の地域でも学術語としてのアラビア語と現地語、教会スラヴ語とロシア語の例もある<sup>(22)</sup>。

Birgit Stolt (1927-2020)はこの二言語混濁文に着目し、様々な研究を残した。『語録』だけでなく、手紙、メモ、講義の際にも両言語は並行して用いられている<sup>(23)</sup>。アウリファーバーはラテン語部分もドイツ語に訳して刊行した。ドイツ語で統一されているため大変読みやすい。それに対して二言語混濁文は、読みづらいテキストである。文意が通じない箇所もある。それゆえ長期間に渡って、アウリファーバーのテキストの方が筆記者の記録よりも高く評価され権威を持つ、という倒錯した状況が見られた。

現在はアウリファーバーの問題点が指摘され、読む際に注意を要することが知られつつあるが、引用注にはWA原文を記しつつ実はアウリファーバー版の読解に頼った著作、論文もある。この事実はシュトルトやIngo Klitzsch (1976-)によって、実例を挙

げて指摘されている<sup>(24)</sup>。

その他にも、当時神学言語としては発達途上にあったドイツ語に該当する語彙がない場合にラテン語を、ラテン語にない感情を表す際にドイツ語をというようにも用いたと想定されている<sup>(25)</sup>。

## 2.5 用紙

筆記に用いられた紙は軽く、持ち運びやすく、扱いやすいもので、大判の紙を折り畳んだもの、あるいはノートのように綴じられたもので、ばらばらの一枚紙に書かれることはなかったであろうと想定されている<sup>(26)</sup>。

## 2.6 速記術

宗教改革以前に学生たちの間では、簡単な速記術が普及し、省略記号や符号が共有されていた。ラテン語の講義を書き留めるためのものであったため、まだドイツ語の速記術は存在していなかった。『語録』も速記記号によって書き留められ、その後清書されたと想定されているが、筆記当時のメモはすべて失われている。以上の事情から、ドイツ語の発言がラテン語で書き留められることは多くあったが、その逆の可能性は低い<sup>(27)</sup>。

## 2.7 記録の名称

筆記メモを記憶に基づいて補完し、整理する段階で、欄外に見出しが付けられた。弟子たちの筆記録には、“*meditationes*”, “*consolationes*”, “*consilia*”, “*iudicia*”, “*sententiae*”, “*narrationes*”, “*responsa*”, “*dicta*”, “*Apophthegmata Luteri*”, “*colloquia*”, “*condimenta mensae*”といったタイトルが与えられている<sup>(28)</sup>。

## 2.8 記録の相互貸借と並行記事

ルターの『語録』の記録と伝承過程は、彼の説教集と似た成立過程をたどっている<sup>(29)</sup>。また研究においては新約聖書の成立過程研究、テキスト分析の方法論が用いられる。前述したように、発言当時のメモは残されていないので、清書（Reinschrift）された各筆記録を比較することとなる。

同一のテーマに対して、複数の記事が存在する理由は、ワイマール版の編集者クローカーによって以下のように説明される<sup>(30)</sup>。

- ① Ursprüngliche Parallelen：発話時に別個独立した、複数の速記がなされたもの
- ② Abgeleitete Parallelen：発話後、速記あるいは手稿整理段階で作成されたコピー
- ③ Scheinbare Parallelen：外見上は並行記事に見えるが、同じ内容をルターが複数回異なる機会に語ったため、結果として複数同内容の語録が残された。

しかし以上三つのいずれであるのかを特定することは、日時と貸借関係の確かな記録がある場合を除いて、困難である。

前述したように、ルター本人による内容の確認作業はなされなかった。メランヒトンは弟子たちのメモの内容チェックに関与しつつ、どちらかといえば記録を取ることに對して否定的であった。コルダトゥスが内容確認のため何度も何度も聞いてくる、と苦情をもらした記事が残されている。(WAT 2, Nr.2068)<sup>(31)</sup>

### 3. 出版史

#### 3.1 1566年アウリファーバー版の出版に至る経緯と講読層

ルター及び筆記者たちに『語録』を出版する意思がなかったことについては争いがない。メモは日記的な性格を持ち、私的利用を目的としていた。しかしルター死後に起きた「純正ルター派」(Gnesiolutheraner)と「フィリップ派」(Philippisten)の対立は、ルターの著作の管理・出版を誰が担うか、という点にも及んだ。アウリファーバーは自分たちこそが正統なるルター著作の継承者であるという自負・自意識のもと行動した。1547年ルターの慰めの手紙(Trostschriften)を編集・出版したが、そのうち一通がメランヒトン宛であるのが明白であるにもかかわらず「良き友」に宛てた手紙とし、1530年6月30日の日付も7月9日と記載するなどしている<sup>(32)</sup>。

アウリファーバー自身は、最晩年の一年しかルター宅に下宿していなかったので、不足を補うためほとんどの『語録』資料は、他の弟子たちから借り出し筆写することによって得られた。にもかかわらず事前に相談することなくなされた突然の出版は、他の筆記者たちの怒りを買うものであった。しかも、アウリファーバーは序文謝辞に全員の名前を挙げず、部分的にしか記載しなかった。

彼が想定した講読層は、ラテン語を解する知識層ではなく、より数の多いドイツ語読者であった。信仰を養うこと、ルターの人となりや「偉大さ」を伝えることを目的とし、「ルターの食卓での会話という宝を隠し続けること、忘れられたままにすることへの良心の呵責」ゆえに出版すると序文で述べている。

“Tischreden oder Colloquia Doct. Mart. Luthers; so er in vielen Jaren gegen gelarten Leuten, auch frembden Gesten, und seinen Tischgesellen geführt; nach den Heubtstücken unserer christlichen Lere zusammen getragen” とこの書籍は命名された。出版地はアイスレーベン、ルターの出生と死去の地で、アウリファーバー自身もこの街の出身であった。

### 3.2 アウリファーバーの功罪

彼への批判は出版当時も、現在も数多くあるのだから、あえて彼が編集・出版しなければ、500年近くに渡って読み継がれることも、今日のように広範な読者を得ることもなかったであろう。

#### 3.2.1 アウリファーバーの工夫

複数の弟子たちの記録を収集筆写し、わかりやすく「神の言葉について」「創造について」「主キリストについて」「教会について」というように、テーマごとに82の見出しに整理したのは編集者としての彼の功績である。ドイツ語に訳し多くの読者層を獲得した。ラテン語で出版された他の『語録』の売れ行きは悪かったが、アウリファーバー版は増刷を重ねた。

#### 3.2.2 アウリファーバーに向けられた批判<sup>(33)</sup>

①借り受けた『語録』筆記者たちの了解を得ずに出版し、かつ名前もきちんと掲載しなかった。1566年版の序文でラウターバッハ、ディートリッヒ、ベゾルディ、シュラーギンハウフェン、マテジウス、レーラーに加え筆記者としてはあまり重視されない Johan Stolsi と Jacobi Webers に資料提供の謝辞を述べながら、コルダトゥス、カスパー・ハイデンライヒ等の名を挙げないことは確かに不可解である<sup>(34)</sup>。

②アウリファーバーは功名心を持ち、自らの経済的、現世的利益の成就のためにルターを利用したと批判された。

③ルターのイメージ形成に大きな影響を与えた。アウリファーバーは自分の意図に沿ったルター像を示すために、この書を「導きと慰め」とするため何もこぼれないようにした、と記しながら実際には自分の意図に沿う話題のみを選択し、誤った引用までした。

「陰鬱な気分が襲われたなら、食べ、飲んで、他の者たちと語り合え。もしそれが助けとなるなら、女の子のことを考えよ」というような発言の後半は削除している。(WAT

1, Nr.122)<sup>(35)</sup>

ルターがガラテヤ書を信じ、愛好していたことを妻のカタリーナ・フォン・ボラになぞらえた発言（WAT 1, Nr.146）も、アウリファーバー版には存在しない。

- ④俗語、卑語の言い換えと削除。“scheissen”を“schmeissen”とするなど。
- ⑤恣意、無知による誤訳。
- ⑥話題となった人物の名が判明しているにもかかわらず、匿名にした。（WAT 4, Nr. 4397）
- ⑦形容詞が付加され、大げさになる。原文の短いながら要を得たテンポが失われ、冗長で説教臭くなる。ロレンツォ・ヴァッラへの賛辞（WAT 1, Nr.259）が典型例とされる<sup>(36)</sup>。
- ⑧具体的な文脈におけるルターの観察や見解を、あたかも時を超えた一般的な真理（timeless truth）であるかのように記す。（WAT 4, Nr. 5223）
- ⑨6つ以上の筆記録を使い、それらを修正しつつ継ぎ接ぎした。

### 3.3 アウリファーバーの焼き直し版

1571年 Heinrich Peter Rebenstock はラテン語版『語録』を出版したが、売れ行きは良くなかった。同年フランクフルト・アム・マインで、Andreas Stangewald によってアウリファーバー版に手を加えたドイツ語出版がなされた。さらに1591年にはテキストの順番を入れ替え、食卓の会話らしからぬ記事を除いた版も出た。ラテン語で43の見出しが付けられた。

1577年には Nikolaus Selnecker によってシュタングヴァルト版と目次に至るまで同一の書籍が刊行され、1581年まで三版を重ねた<sup>(37)</sup>。

### 3.4 1743年 Johann Georg Walch 版

1739年から1753年にかけて刊行されたヴァルヒ24巻全集に当初『語録』は収録されていなかったが、出版社と読者の要請によって不本意ながら付け加えた、と前書きに記されている。1568年版アウリファーバー版に準拠し、それを当時のドイツ語に翻訳した。ヴァルヒは、本人が刊行を意図しなかった発言を出版することに反対だった<sup>(38)</sup>。

### 3.5 アウリファーバー版への批判的検証

1844-1848年の Karl Eduard Föstermann と Heinrich Ernst Bindseil による『語録』出版によって、『語録』研究は新段階に入った。従来無批判に受容されてきたアウリ

ファーバー版の、初版以降の異同の検証が始まったのである。この段階でルターの時代には存在していなかったため筆記録にはない、クエスチョンマーク (?) が付加された。

### 3.6 記録の再発見

2.3 筆記者の項で述べたように、弟子たちの日記が19世紀後半に相次いで出版された。これによって、アウリファーバーのテキストに問題があることが提起、検証されるようになった。

### 3.7 Ernst Kroker (1859-1927)<sup>(39)</sup> 編集による WAT (Weimarer Ausgabe Tischreden) (1912-1921) の出版

母方をたどると『語録』筆記者ヨハンネス・マテジウスの末裔にあたるクローカーは、強い思い入れをもってワイマール版全集を編集した。

#### 3.7.1 構成

年代は確定できないものも多く、ほぼ筆記録 (Nachschrift) ごとに、その中で年代順でまとめられている。7075の番号が与えられているが、ナンバリングに間違いがあり、実際には6075点しかない<sup>(40)</sup>。

WAT 1 (1912) : 1531年夏 - 1530年代前半 (Nr.1-1231)

WAT 2 (1913) : 1531年12月4日以前 - 1532年11月24日 (Nr. 1232-2802b)

WAT 3 (1914) : 1532年11月24日 - 1538年6月30日 (Nr. 2803a-3906)

WAT 4 (1916) : 1538年7月1日 - 1540年8月24日 (Nr. 3907-5188)

WAT 5 (1919) : 1540年9月2日 - 1544年, 年代不特定筆記 (Nr. 5189-6507)

WAT 6 (1921) : アウリファーバーによる年代不特定筆記 (Nr.6508-7075) (省略記号 : FB)

WA 48 (1972) : S. 371-719, 並行記事と新発見の『語録』

WA 59 (1983) : S. 729-746, 補遺, S. 747-780, 書誌

Begleitheft (2000) : D. Martin Luthers Werke [Abt. 2], Begleitheft zu den Tischreden

1983年, ルター生誕500周年を祝って, 補遺版が刊行された。2002年には新装復刻版全集の刊行を記念して, Begleitheft が出版された。

### 3.7.2 ワイマール版の問題点

- ①依拠した筆記録：刊行当時 55 点の筆記録が見つかったが、その中で 40 点が用いられた。現在では少なくとも 110 点存在が確認されており<sup>(41)</sup>、WAT の補完作業が必要である<sup>(42)</sup>。1545 年のアウリファーバーによる記録のうち、並行記事が伝わっていないものが 600 点もある<sup>(43)</sup> など、比較検証によって様々な考察が可能となる。
- ②なるべく「原文に近いテキスト」を見出そうとしたクローカーは、その点に集中し印刷史や受容史にあまり注意を払わなかった。
- ③編集途中で、各筆記録に対する評価が変化した。クローカーはコルダトゥスを評価したが、その後研究の進展によって『語録』編集史上、彼の筆記録は大きな役割を果たしていないことが明らかとなった。
- ④編集者の判断による記事の順番の入れ替え、分割。筆記録にはないクエスチョンマークの付加。マークを取り除いて読むと異なった印象を得られる記事もある。
- ⑤アウリファーバーへの厳しすぎる批判。比較参照のために、彼のテキストは小さなフォントで印刷された。

## 3.8 現代の出版物

アウリファーバーは『語録』を「覆い隠し、歪めた」と英語版の翻訳・編集者タッパーは評している<sup>(44)</sup>。アウリファーバーのもたらした歪みに大なり小なり影響されながら、一般読者は『語録』を読んできた。当然ながら従来の研究、牧師の説教などもこの歪みと無関係ではなく、今一度検証の必要がある。しかし、『語録』の現代語全訳は存在せず、その分量と読解の困難さゆえに今後もある見込みはない。現在出版されているドイツ語部分訳の中には、WAT の出典を明示せず、内容も「超訳」に近いアンソロジーのようなものも存在する。原文のわかりにくさを取り除き、読者に理解できる訳として提供するには一つのやり方かもしれないが、もちろん研究に用いることはできないし本稿では取り上げない。以下、ワイマール版の番号と照合可能な一般的な出版物を紹介する。

### 3.8.1 Otto Clemen, “Luthers Werke in Auswahl, Bd. 8: Tischreden”, Vandenhoeck & Ruprecht, (1930/ 1962/ 2017)

WAT の誤植や問題点を修正し、年代順に編集されている。各巻 650-700 ページにもなる WAT 全 6 巻を 400 ページ弱の 1 巻本にまとめたコンパクトな良書で、ラテン語・

ドイツ語混淆文。年代順に構成され、WATの番号が記載されている。神学者だけでなく、歴史、ドイツ文学、心理学、教育学を学ぶ者たちを読者と想定し、索引作成にも労力を傾けたと前書きに記されている。

3. 8. 2 Reinhard Buchwald, “Luther im Gespräch: Aufzeichnungen seiner Freunde und Tischgenossen”, Insel Verlag, (1938/1983)

11~46 ページまで『語録』に関する詳細な説明がついている。年代順に編集され、ページ上部にテーマが見出しとしてついており、読みやすい。WATの番号が記事末尾に記載されている。

3. 8. 3 Kurt Aland, “Luther Deutsch, Bd. 9, Tischreden”, Klotz Verlag (1948/ 第三版 全面改訂版 1960/ 第四版全面改訂版 1983)

Kurt Aland はすでにワイマール版が存在していたにもかかわらず、1948年の版ではあえて「広く知られていること」を理由としてアウリファーバー版を一般向け全集“Luther Deutsch”に採用した。しかし1960年に出版された全面改訂第3版はWAT Nr.1-6507, すなわちアウリファーバーを除外した筆記録に基づくものに変更された。章立てはテーマ分類で、「言葉」「新たな信仰」「教会と教会共同体」「政府と国家」「世界の中のキリスト者」に分けられ、823の記事が収録されている。巻末に同書通し番号とWATの番号対応表がある。この1960年版準拠のレクラム文庫も版を重ねている。

3. 8. 4 Theodore G. Tappert, “Luther’s Works vol. 54, Table Talk”, Fortress Press, (1967)

英語の研究で『語録』が引用される場合にはこの本が用いられる。WATにならない年代順で、WAT番号が明記されている。WATのほぼ一割の分量の選集で、重複を避け、重要なものを選んだ。アウリファーバーのみが筆記した真正性の低い記事は除き、啓発、教化を目的としていない、とタッパートはXXIIIページで編集方針を説明している。IX~XXVIまでの前文で、アウリファーバーの内容変更問題についてディートリッヒ、マテジウスの筆記録と比較して、具体例をあげて述べている。

### 3. 8. 5 日本語出版物

- ①藤田孫太郎『ルター自伝—卓上語録による』 新教新書, 1958年, 2017年復刊。
- ②前野正訳, 『卓話 (上・下)』キリスト教図書出版社, 1991年。
- ③植田兼義『卓上語録』 教文館, 2003年。WATに基づく訳。
- ④藤代幸一訳『ルターのテーブルトーク』 三交社, 2004年。WATに基づく訳。「従来のキリスト教信仰や神学を主題にした作品をできる限り中心に据えないことを基本方針」とし, テーマごとにまとめられた350編が選ばれ, 従来訳されて来なかった箇所が多く訳されている。

## 4. 構成と内容

### 4. 1 テーマ別か年代順か

『語録』をテーマ別に編集した場合, ルターの発言時の流れや文脈, 時の経過に伴う発展や変遷が損なわれる。年代順では同じテーマの発言がばらばらになり, 理解しづらくなる。

### 4. 2. 内容

ルターの日常生活における神学実践を見るのに得がたい資料である。神学上の疑問だけでなく, 歴史・政治・教会政治上の問題, 日常の出来事, 経済問題, 教会と学校の実践, 結婚問題などが語られた。預言者や族長たちについて, 歴史上の人物(教父たち, トマス・アクィナス), 同時代の著名人(エラスムスやカール五世, 教皇たち)同僚の人物評価, 噂話, 家族についてなど, 話題は多岐に渡る。弟子たちは, ルターの生い立ちやこれまでの歩みについて質問した。シュラーギンハウフェンは, 自分の人生についての悩みや, 神の愛に確信が持てない不安などについて語り, ルターだけでなく, ヨナスとの会話も収録されている。金銭的余裕のなかった弟子へのルターの配慮, 隣人愛, きめ細やかな心遣いなどがやりとりから伺える。ルターの言葉をさながらアポロンの神託のように聞く者もいた。

読者がすでに持っているルター観によって, 賛否双方の評価が可能となる情報源である。

### 4. 3 問題とされる発言

本稿では深く立ち入らないが, 『語録』において問題とされる発言には, 大別して以下のものがある。

①ユダヤ人：ルターのユダヤ人に対する「敵対的発言」は、第二次世界大戦におけるユダヤ人大量虐殺の理論的根拠を提供したものと、多くの批判の対象となっている。宗教改革500周年に際しても、さまざまな観点から検討、反省がなされた。『語録』には約200のユダヤ人に関する記事が収録されている<sup>(45)</sup>。マリア崇敬の強かったルターにとって、ユダヤ人からマリアへの悪口雑言は耐え難いものであった。また「キリストに立ち返らない頑なな態度」、隣人と物質を分かちあわない吝嗇などが、ルターの激しい批判の理由であった。またルターがユダヤ人について何を知っていたのかを検証することも重要である。インプットが偏っていた場合アウトプットが公正になることはありえない。

②トルコ人/ムスリム：1529年のウィーン包囲など、オスマン・トルコの脅威は非常に身近なものであった。クルアーンのドイツ語訳に序文を寄せ、教皇派と比較してムスリムの信仰心を高く評価することもあったルターだが、食卓では「自分がサムソンだったら、一日に1000人のトルコ人を撃ち殺し、一年に35万人を殺してやるものを」などと激しい言葉を口にしている。(WAT 1, Nr.289)

③魔女：魔女狩りが「中世の迷妄」ではなく、宗教改革以後により多くの処刑者が出たこと、その際プロテスタント牧師の説教が大きなマイナスの役割を果たしたことは、近年日本語でも紹介されている<sup>(46)</sup>。ルターは魔女、幽霊などの存在を信じていた。1540年ブーゲンハーゲン不在時に、魔女とみなされた4人の処刑も容認している。「聖書のみ」の原則に基づいて、悪魔と関係をもった存在は排除されねばならないとルターは考えた。

④障害者：ルターには現代のわれわれが持つような医学的知識はなかった。「悪魔が関与している」と考えることで、家族の心理的経済的負担を軽減しようとする意図もあった。障害者に関するルターの発言を理解することは、時代背景や当時の社会通念もあり大変困難である。ルターは聴覚の障害があっても神の福音は届くと語っていたし、彼の家では精神的に障害があったと思われる下男が雇用されていた。ルターの死後も生活していけるように、現金を与えるよう指示した言葉も残されている。一般的にルターは弱者、手助けの必要な人々に対してあたたかな態度を示している。

ルターがデッサウの「取り替え子」、12歳の少年が「魂のない肉のかたまり」であると言ったという記事(WAT 5, Nr. 5207)について、『語録』からの研究はあまり進んでいないが、ルターから現代までの議論を通時的に扱ったThomas Hörnigの考察が参考になる。またルターの障害者に関する発言を取り扱った論文の中で、ルター原典に当たらず、三次四次文献に基づいて論ずるものほど激しく批判する傾向が、特にアメリカの

論文に見られることも指摘されている<sup>(47)</sup>。

現在われわれがルターの発言を鵜呑みにせず、批判的に検証することができるようになったのは進歩の証である。教会史の役割は、教会がかつてなした誤りを、当時の歴史的背景や知識を再検討することで周知し、同じ轍を踏まないようにすることでもあると考える。

⑤女性への発言：歴史学、女性学においてルターの『語録』は批判的に取り上げられることが多い。ルターがボラの強情さ、口数の多さに閉口して、「もしもう一度結婚するなら従順な、石で出来た女にしたい」と言ったことは知られているが（WAT 2, Nr.2034）、他方で「男性は女性をほめなければならない」と言ったのもルターである。（WAT 5, Nr.5610）

『語録』では弟子たちのボラへの悪感情が記述に反映した可能性もある。カタリーナに嫌われることを弟子たちは恐れていたし、その恐れは根拠のないものではなかった。ゲストの宿泊、居住に関してカタリーナが拒否権を発動したと思われる例も存在する<sup>(48)</sup>。ルターの女性に関する『語録』の発言を、文脈や対話の相手と切り離すことは難しい。

## 5. 調べ方、補助資料

以上見てきたように『語録』は豊かな内容を持つ。読むことは難しいが、原典に当たらざるをえない場合も多い。以下、参考資料を挙げる。

### 5.1 WAT：手稿（Handschrift）の調べ方

現時点で『語録』には110点の筆記録（Nachschrift）が確認されているが、クローカーはそのうち40点ほどを参照している。WATを開いて左側のページ一番上に、“Veit Dietrichs Nachschriften”（VD.）、“Die Sammlung von Konrad Cordatus”（Cord.）という記載があるが、これはこの年代の主たる筆記者と筆記録を指す。B., Math.L., Clm. のような記号によって、その基礎となった筆記録と、並行筆記録が参照できるようになっている。273のみであればページ表面、273bであればその裏面である。クローカーは筆記録の記載順ではなく、順番を入れ替えたり、一つの記事を分割しているので、番号を確認することが重要である。もちろんワイマール版にも各筆記録の所蔵図書館が記載されているが、Wolf-Friedrich Schäumeleがその後発見された筆記録・手稿本も加えてまとめた、一覧表が便利である<sup>(49)</sup>。インターネットサイト Manuscripta Mediaevalia <http://www.manuscripta-mediaevalia.de> には9万点以上の手稿本の情報が収められ、英語でも検索できる。

## 5.2 補助資料

単語の意味が変遷したため、現代ドイツ語の知識で読むと誤読の可能性がある。Hans-Ulrich Delius の“Frühneuhochdeutsches Glossar zur Luthersprache”<sup>(50)</sup> の他、後期中世あるいは初期近世のドイツ語辞書は必須である。詳しくは Luther Handbuch 17-18 参照。

## 6. 今後の課題と展望

今後編まれる WA の改訂版『語録』は冊子体ではないという意見が有力である。理由は、冊子体では情報の配列が固定されてしまうが、電子版であれば必要に応じた筆記録ごと、可能な限りでの年代順、テーマごと、など、用途に応じた情報の並べ替え、任意のキーワード検索ができるからである。異なる版を呼び出して比較することも容易となる。また関連情報とのリンク、たとえば記事に関係するルター及び他の神学者の手紙、聖書、教父著作の引用箇所への結びつけもあってほしい。また、新発見や訂正がある場合にも、その理由と日時を明記した上で迅速に対応できる。

しかし誰がその労力と費用を担うのかだけでなく、Handschrift のデジタル化、アップロードに各所蔵文書館が同意するかといった著作権の問題もある。誰がそこまで専門的なシステムを必要とするのか、そもそもニーズがあるのかと問えば甚だ疑問である。今後『語録』はどのように読み継がれていくのだろうか？

はじめに述べたように、『語録』の多くの記事には具体的な情報が欠けている。歴史的な資料としては大きな欠陥であるが、それらの情報を必要としない読者にとっては、中心のエピソードやメッセージに集中し、あたかも寓話や物語を読むような読み方を可能にする。これは、ある程度の専門、前提となる知識を読解に必要とするルターの他の書物との大きな違いであり、より広範な読者層を獲得できた理由でもある。

ルターの『語録』における諸発言は、賛否の両論にさらされる。ルターのいわゆる問題発言を相対化しあやまった形で正当化する意図は筆者にないが、500年前の歴史的な脈においてなされた発言を、今日の価値観で裁くのは無理がある。ルターが天動説を信じていたことを非難する人は、まずいと思う。歴史的な文書を読む後世の側にも、当時とのさまざまな違いに留意しながら読む、相応の責任がある。本稿がまずはアウリファーバーのもたらした諸問題に対して注意を喚起し、その誤りの拡大再生産をゆるやかにではあっても是正していくことに寄与し、『語録』ワイマール版に興味を持つ人が少しでも増える助けとなれば幸いである。

注

- (1) Bartmuß (2014), 688.
- (2) Beyer, Schäufole, Tappert の各記述を参考にまとめた。
- (3) Breuninger, 62.
- (4) Beyer, 392.
- (5) Beyer, 391; Schäufole (2017), 591.
- (6) Bartmuß (2014), 688.
- (7) プルタルコス著, 柳沼重剛訳, 『食卓歓談集』岩波文庫, 1987年。
- (8) アウルス・ゲッリウス著, 大西英文訳, 『アッティカの夜1』西洋古典叢書, 京都大学学術出版会, 2016年。
- (9) Müller 参照。
- (10) WAT 4, XXVIII; Schäufole (2017), 589-590.
- (11) Bartmuß (2014), 688.
- (12) Ibid., Stolt (2014), 136.
- (13) Beyer, 393.
- (14) 筆記年代の詳細については, WA 各巻の編者による記述, Bartmuß (2014), 688-689, Junghans (2001), 166-167 参照。
- (15) NDB (Neue Deutsche Biographie) オンライン版による。: <https://www.deutsche-biographie.de/home> (15.08.2020)
- (16) Kindscher, Franz: Art. Schlaginhausen, Johannes, in: ADB 31 (1890), 329-336.
- (17) Heinz Scheible: Art. Heidenreich, Kasper, in: Melanchthons Briefwechsel 12 Personen F-K, Stuttgart-Bad Cannstatt 2005, 249-250.
- (18) Junghans, Helmar: Art. Aurifaber, Johannes 1519-1579, in: TRE 4, 1979, 752-755.
- (19) Bartmuß (2014), 688.
- (20) Breuninger, 62.
- (21) Bartmuß (2014), 689.
- (22) Demo, 1-15.
- (23) Stolt (2000), 6-18.
- (24) Stolt (2014), 140; Klitzsch 12.
- (25) Stolt (2000), 11.
- (26) Bartmuß (2014), 688.
- (27) Tappert XX.
- (28) Stolt (2014), 136-145. Beyer 397.
- (29) 『ルターの説教』として伝わったもののうち, おそらく3分の2が実際にルターのもものと

- Hellmut Zschoch は見積もっている。Luther Handbuch, 359.
- (30) Bartmuß (2014) , 689.
- (31) Bayer, 393; Tappert, XI.
- (32) Kawerau, Gustav: “Die Trostschriften” als eine der ältesten Quellen für Briefe Luthers, in: AfRG 14, 1917, 187-204, hier 193.
- (33) Tappert, XVI-XVII.
- (34) Aurifaber (1566) 序文謝辞で名が挙げられている。
- (35) WAT 1, Nr. 122. 英文で Tappert の説明がある。Tappert , XIV.
- (36) この節はすべて Bartmuß の Luther-Lexikon の項に依拠した。
- (37) Bartmuß (2014) , 693.
- (38) Ibid.
- (39) Sächsische Biographie, Art. Kroker, Ernst [https://saebi.isgv.de/biografie/Ernst\\_Kroker\\_\(1859-1927\)](https://saebi.isgv.de/biografie/Ernst_Kroker_(1859-1927)) (2020.8.15)
- (40) Schäufele (2017) , 592.
- (41) Klitzsch, 15.
- (42) Bayer, 395.
- (43) Bartmuß (2014) , 691.
- (44) Tappert, XV.
- (45) De Laharpe (2006) , 1-14.
- (46) 黒川正剛著, 『魔女狩り 西欧の三つの近代化』講談社選書メチエ, 2014 など。
- (47) Miles, 6.
- (48) ユストゥス・ヨナスが 1543 年に再婚した後, 亡き妻と親友関係にあったボラはヨナスに対して態度を硬化させた。それまでルター宅に滞在してきたヨナスの息子は, それによりメランヒトン宅に宿泊せざるをえなくなったという。Strauchenbruch, Elke; Luthers Kinder, 2017.
- (49) Schäufele, Wolf-Friedrich: Beständeübersicht 参照。
- (50) Delius, Hans-Ulrich: Studienausgabe Martin Luther, Bd. 6, Leipzig 1999, 7-192.

#### 参考文献

- Luther, Martin: D. Martin Luthers Werke (WAT) 6.Bde., 1912-1921, Sonderedition 2000.  
 - WA 48; 371-719, Paralleltex-te und neue Tischreden.  
 - WA 59; 729-746, Nachgetragene Texte, 747-780, Bibliographie.
- Aland, Kurt: Die Werke Luthers in Auswahl, Bd. 9: Die Tischreden, Göttingen 1983.
- Bartmuß, Alexander: Martin Luthers Tischreden und die Wittenberger Gruppenidentität: Philipp Melancthon's Exempla, Martin Luthers Tischreden. Neuansätze der Forschung (SMHR 71) ,

- Tübingen 2013, 79-94.
- Ders.: Tischreden, in: Leppin, Volker/ Schneider-Ludorff, Guy (Hg.) : Das Luther-Lexikon, Regensburg 2014, 688-696.
- Beyer, Michael: Art. Tischreden, in: Beutel, Albrecht (Hg.) : Luther Handbuch 3. Aufl., Tübingen 2017, 391-398.
- Breuninger, Gerhard: Quellenkritische Untersuchungen von Luthers Tischreden; in der Sammlung des Konrad Cordatus, Leipzig 1926.
- Buchwald, Reinhard: Luther im Gespräch, Berlin 1983 (Insel Taschenbuch 670).
- Clemen, Otto: Luthers Werke in Auswahl Bd.8, Tischreden, 3. Aufl., Berlin 1962.
- De Laharpe, Nicole: Image de l'autre et image de soi: Le stéréotypes nationaux dans les "Tischreden" de Luther, Paris 2002.
- Ders.: Die Juden in Luthers Tischreden, in: Christen und Juden im Reformationszeitalter, (Hg.) Decot, Rolf/ Arnold, Matthieu, Mainz 2006, 1-14.
- Demo, Sime: Artificial fusion: The curious case of Macaronic Latin, in: International Journal of Bilingualism, 2020, 1-15.
- Dienst, Karl: Geistliches und Weltliches: Martin Luther im Spiegel seiner Tischreden, in: Ebernburg-Hefte 30, 1996, 75-89.
- Dietner, Karl: Martin Luther als Tischredner: eine Tischrede, in: Luther 1999, 145-150.
- Dithmar Reinhardt : Luthers Tischreden, Eisenach 2010.
- Henkys, Jürgen: Luthers Tischreden, Darmstadt Wissenschaft Buchgesellschaft, 2003.
- Hörnig, Johannes Thomas; Söderfeldt, Ylva: Von Wechselbälgen und verkörperter Differenz: zwei Beiträge zu den Disability Studies, Stuttgart 2017.
- Junghans, Helmar: Der Reichtum einer geschichtlichen Persönlichkeit-Martin Luther, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 31, 1984, 379-394.
- Ders.: Die Tischreden Martin Luthers, in: Spätmittelalter, Luthers Reformation, Kirche in Sachsen: Ausgewählte Aufsätze, (Hg.) Michael Bayer, Leipzig 2001, 154-176.
- Ders.: Luthers Tischreden, in: Martin Luthers Tischreden. Neuansätze der Forschung (SMHR 71). Bärenfänger, Katharina/ Leppin, Volker/ Michel, Stefan (Hg.), Tübingen 2013, 7-19.
- Ders.: Interpunktion und Großschreibung in Texten der Lutherzeit, in: Luther-Jahrbuch 74, 2007, 153-180.
- Klitzsch, Ingo: Redaktion und Memoria: die Lutherbilder der "Tischreden", Tübingen 2020.
- Kroker, Ernst: Luthers Tischreden als geschichtliche Quelle, in: Luther-Jahrbuch 1, 1919, 81-131.
- Ders.: Die Örtlichkeit von Luthers Tischreden, in: Aufsätze zur Stadtgeschichte und Reformationsgeschichte, Leipzig 1929, 97-112.

- Leppin, Volker: Erinnerungssplitter: zur Problematik der Tischreden als Quelle von Luthers Biographie, in: Martin Luthers Tischreden. Neuansätze der Forschung (SMHR 71) , Bärenfänger, Katharina/ Leppin, Volker/ Michel, Stefan (Hg.) , Tübingen 2013, 47-61.
- Ders.: Luthers “Judenschriften” im Spiegel der Editionen bis 1933, in: Martin Luthers “Judenschriften” : Die Rezeption im 19. Und 20. Jahrhundert, Göttingen 2016, 19-43.
- Michel, Stefan: Thematische Bearbeitung der Tischreden Martin Luthers durch Georg Rörer (1492 - 1557) : Beobachtungen zu Überlieferung und Funktion, in: Martin Luthers Tischreden. Neuansätze der Forschung (SMHR 71) , Bärenfänger, Katharina/ Leppin, Volker/ Michel, Stefan (Hg.) , Tübingen 2013, 221-240.
- Miles, M: Martin Luther and Childhood Disability in 16th Century Germany: What Did He Write? What Did He Say?, in: Journal of Religion, Disability & Health, Volume 5, Issue 4, 2001, 5-36.
- Müller, Barbara: Die Tradition der Tischgespräche von der Antike bis in die Renaissance, in: Martin Luthers Tischreden. Neuansätze der Forschung (SMHR 71) , Bärenfänger, Katharina/ Leppin, Volker/ Michel, Stefan (Hg.) , Tübingen 2013, 63-78.
- Schäufele, Wolf-Friedrich: Beständeübersicht zur handschriftlichen Überlieferung der Tischreden Luthers, in: Martin Luthers Tischreden. Neuansätze der Forschung (SMHR 71) , Bärenfänger, Katharina/ Leppin, Volker/ Michel, Stefan (Hg.) , Tübingen 2013, 127-180.
- Ders.: Art. Works: Table Talk, Letters, and Prefaces, in: The Oxford Encyclopedia of Martin Luther, vol.3, New York 2017, 589-603.
- Smith, Perserved: Luther’s Table Talk: A critical Study, New York 1907.
- Stolt, Birgit: Die Sprachmischung in Martin Luthers Tischreden: Studien zum Problem der Zweisprachigkeit, Stockholm 1964.
- Ders.: Luther sprach “*mixtim vernacula lingua*”, in: ZDP 88, 1969, 432-435.
- Ders.: Hier irrt der Lutherforscher. Zur ausschlaggebende Bedeutung kritischer Texteditionen, in: Storelka, Joseph P. (Hg.) : Virtus et fortuna. Zur deutschen Literatur zwischen 1400 und 1720. Bern 1983, 259-271.
- Ders.: Martin Luthers Rhetorik des Herzens, Tübingen 2000 (UTB 2141) .
- Ders.: Luthers beliebte Tischreden und Probleme ihrer Neuausgabe, in: ThLZ 139, 2014, 136-145.
- Tappert, Theodore G.: Luther’s Works 54: Table Talk, Philadelphia 1967.
- Walch, Johann Georg: Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften 22; Colloquia oder Tischreden, St. Louis, Missouri, 1743; Nachdr. d. 2., überarb. Aufl.1987.

# 近代ドイツにおけるキリスト教と文化

## —— ルターとニーチェ ——

曾田 長人

### 序

ドイツ・ヨーロッパの思想史において、古代ギリシア・ローマの文化遺産に基づくヘレニズムとユダヤ・キリスト教によるヘブライズムの潮流は、対立と融合を繰り返してきた。例えばルターは同時代の人文主義者と関わる際、人間の自由意志をめぐるエラスムスと論争を行った。他方、メランヒトンを自らの盟友として高く評価した。19世紀ドイツの哲学者ニーチェは、学校での古典語教師、大学での古典文献学者として教鞭を執り、ヘレニズムの強い影響下にあった。彼は「神は死んでいる」<sup>(1)</sup>という言葉を残し、こうした言葉が代表する著述活動から、キリスト教を否定したと捉えられることが多い。しかしここで忘れてならないのは、ニーチェの両親は代々、ザクセンでルター派の牧師を務めた家系の出身であったことである（彼の父も牧師であった）。そういった家系の中で育ったニーチェの思考の中に、キリスト教やルターの遺産は、いわば血肉のように染みついてきたことが考えられる。19世紀末期から現代に至るまで、ニーチェの思想は多大な影響を及ぼした。一方キリスト教の影響は、ドイツ・ヨーロッパにおいて大きな流れとして低下している。こうした状況を前にしてキリスト教の神学者によって、ニーチェの思想を忌避するのではなく、彼のキリスト教批判の真意を問い<sup>(2)</sup>、彼の著作から神学的な思考を取り出す試み<sup>(3)</sup>が行われている。

キリスト教の影響力が低下したといった場合、ドイツにおいては19世紀以降、それに代わる価値の立ち上げを伴った。当時ドイツ市民階級の注目を浴びたのは、古代ギリシアを主たる規範として仰ぐ人文主義的な文化である。ヨアハム・ヨアヒム・ヴィンケルマン（Johann Joachim Winckelmann）を嚆矢とする古代ギリシアという規範の再発見は、19世紀初期、小国の分立状態にあったドイツの国民的なアイデンティティの形成と結びついた<sup>(4)</sup>。当時「ギリシアとドイツの親縁性」が謳われ、古代ギリシアを模範として仰ぐことによって、旧来のキリスト教（会）、外来の（古代ローマを模範として仰ぐラテン的な）フランス文化の影響からの脱却、ドイツの文化的・政治的な統一が

目指された。19世紀ドイツの諸領邦国家において、人文主義ギムナジウムを初めとする中等教育機関では古代ギリシア語、ラテン語が中心的な学科として教授され、大学では古典文献学が人文学の正嫡の学問と見なされた。学問、文学、音楽、絵画、博物館などにおいて人文主義的な文化の影響は色濃く、ドイツの教養市民は共通の古典教養を介して連帯感を培った<sup>(5)</sup>。

ニーチェが著作活動を始めたのは、普仏戦争でのプロイセンの勝利によってドイツの政治的な統一が実現した(1871年)前後である。彼はこの戦争での勝利をドイツの文化的な勝利として祝う傲慢を警告し、同時代のドイツにおける人文主義的な文化の形骸化を先んじて批判した。他方、古代ギリシアのアッティカ悲劇を自らが構想する文化の模範として仰いだ。これによってニーチェは、ドイツの文化改革を提唱したのである。19世紀中期以降ドイツにおいて文化という言葉は、(キリスト教に代わる)価値体系の重要な座標軸となりつつあった。このことは、文化闘争、文化批判といった言葉からも見て取れる。文化闘争において、ビスマルクは文化(及びそれと結び付いたプロテスタントイズム、国家の)の名の下に、ドイツにおけるカトリック教会の影響を弱めようと努めた。文化批判とはニーチェの影響下、パウル・ド・ラガルド(Paul de Lagarde)、ユーリウス・ラングベーン(Julius Langbehn)などが当時の支配的な(特に人文主義的な)文化を批判し、それに代わるゲルマン的な価値の立ち上げを図った運動である。文化という価値の座標軸は、今日のドイツにおいても健在である。第二次世界大戦後、主にイスラム系の数多くの移民、難民がドイツへやって来た。それに伴う多文化的な社会状況を前にして、「指導文化 Leitkultur」の再建を求める声が、ドイツの主に保守派の政治家、知識人から唱えられている<sup>(6)</sup>。

本論は、上のようなキリスト教から文化へという近代ドイツ思想史上の大きな流れを踏まえた上で、キリスト教、特にルターの思想がニーチェの著作の中にもどのように影響しているのか、考察する。その際、ニーチェの処女作で彼による文化改革の構想が現れた『音楽の精神からの悲劇の誕生』<sup>(7)</sup>を、検討の主たる対象とする(以下『悲劇の誕生』と略。本書は原則として翻訳<sup>(8)</sup>から引用を行い、引用を行う場合、引用部の後のかっこの中にGTとページ数を記す)。それによってドイツにおけるヘレニズムとヘブライズムの関わりに、一つの新しい光を当ててみたい。

論述の順序は、以下のとおりである。まず『悲劇の誕生』におけるニーチェの重要な主張、意図、ルター観を要約する(I)。引き続き、キリスト教やルターの思想の同書

における反映を検討する（Ⅱ）。さらにニーチェの思想とルターの思想の関わりを、『悲劇の誕生』以外の書も手がかりとして考察する（Ⅲ）。最後に、キリスト教と文化をめぐるニーチェの思想とルターの思想の関わりを、20世紀ドイツの思想および国家・社会の展開から振り返ってみたい（結語）。

## I. 『悲劇の誕生』におけるニーチェの重要な主張、意図、ルター観

同書は、古代ギリシア文化のあり方の解明を一つの大きな目的としている。ニーチェは『悲劇の誕生』において、芸術をアポロンのものとディオニュソスのものという二つの原理から捉える。アポロンとディオニュソスは、共に古代ギリシアの神である。前者は個体化の原理であり、その比喩的な現われは夢、具体的な現われは像（彫刻）である。それに対してディオニュソスのものは個体化の原理の破壊であり、その比喩的な現われは陶酔、具体的な現われは音楽であるという。ニーチェによれば、ディオニュソスのものがアポロンのものの基底にあり、古代ギリシアの芸術はこの二つの原理の対立によって展開した。そして前5世紀アッティカ悲劇のサチュロス合唱団の中で、類稀なる融合を遂げたという。ところがエウリピデスはソクラテスの助言の下、半神や英雄ではなく一般の人物を悲劇の舞台で描いた。これによって、従来の神話に代わって学問的な世界観が支配的となり、アッティカ悲劇を没落へ導いた。その結果、アポロンのものとディオニュソスのもののあるべきものの結び付きからなる芸術的な悲劇的文化に代わって、両者のあるべきでない結び付きからなる学問的なアレクサンドリア文化が成立し、ニーチェの時代に至るまで後者の文化が支配的であるという（彼によれば、文化は芸術と学問からなる）。彼はディオニュソスのものの復活の先駆けをルターの宗教改革、アッティカ悲劇の再生を同時代のヴァーグナーの楽劇の中に見出した。そしてアレクサンドリア文化からの訣別、悲劇的文化の形成によるドイツの文化改革を唱えたのである。

ニーチェは『悲劇の誕生』の出版（1872年）後、1886年に同書への「自己批評の試み」を執筆した。この後年の回顧において、彼は同書が芸術に依拠することによって学問（的なアレクサンドリア文化）のみならず、キリスト教に対する批判を意図していた、と述べている。すなわちニーチェは同書において、「世界の存在は美的現象としてのみ是認される」（GT, 16）という命題を、（小さな表現の変化を交えて）繰り返した。そして、「純粹に美的な世界解釈と世界の是認に対しては、キリスト教の教え以上に大

きく対立するものはない」(GT, 17)と説く。その理由として、キリスト教は仮象(現象)を偶像として退けるなどの点を挙げている。上の引用の「是認する *rechtfertigen*」とは、キリスト教神学においては主に「義認する」と訳され、救済とほぼ同義であり、特にルター神学において重要な役割を果たした(彼は「塔の体験」という苦闘を経て、神を前にした罪人の義認は、人間の何らかの正しい行為に基づくのではなく、信仰のみによる、という理解を得た)。ルターは宗教的な義認を説いたのに対して、ニーチェは世界の美的な是認を説いた。かかる相違のみに注目すると、ニーチェは芸術や文化に依拠することによって、(ニーチェに関する一般的な理解が未だにそうであるように)キリスト教を挑発しているように見える。

このような、ニーチェ自らが言うところの反キリスト教的な姿勢にもかかわらず、ルターは『悲劇の誕生』において、アレクサンドリア文化に対する闘士として肯定的に描かれている。これは、なぜなのだろうか。ここでまず、ニーチェがアレクサンドリア文化という言葉によって意味しているものを、整理して起きたい。前3世紀、エジプトのアレクサンドリアの地に大図書館が築かれ、著名な文献学者が古代ギリシアの古典作品の写本の校訂や訓詁注釈に従事した。ニーチェはアレクサンドリア文化の下に、歴史的にはまずこの(芸術的な生産性を失った学問的な)文化を意味している。しかし彼はこの文化のみならず、ルネサンス、「普遍的な知識文化が可能であるという信仰」(GT, 167)に基づき「人間の尊厳」や「労働の尊厳」を謳う近代の啓蒙主義、キリスト教であれ人文主義であれ自らが模範として仰ぐ聖典の校訂や訓詁注釈に携わる近代の歴史学的-批判的な文献学、ローマ・ラテン的なフランス文化も、アレクサンドリア文化の中に含めている。これらの現象の中には、楽天主義、浅薄さなどの共通点が見出されている。ここで重要に思われるのは、ギリシア・ローマ古典古代のアレクサンドリアにおいて、ヘレニズムとヘブライズムの融合が行われたことである。例えばアレクサンドリアの大図書館の創設者ブトレマイオス2世はヘブライ人の経典を公用語の古代ギリシア語に翻訳させ(『七十人訳聖書』)、オリゲネスはプラトニズムをキリスト教神学の教義に融合させるよう努めた。その結果アレクサンドリアにおける知的な営みはカトリック教会を神学的に基礎付け、アウグスティヌスやトマスなど後世の著名なキリスト教神学者はオリゲネスと同様、異教の伝統によってキリスト教の教義を補強することに尽力した。

ルターの時代のカトリック教会においてヘレニズムとヘブライズムの関わりは、融合というよりも混淆の相を呈していた。ローマ教皇レオ10世はルネサンス文化に理解を

示し、サン・ピエトロ大聖堂を建築する費用を捻出するため贖宥状を販売するなど、聖書の本来の教えを枉げることすら辞さなかった。かかるカトリック教会の墮落を批判したのが、言うまでもなくルターである。彼の批判は、ドイツ人の国民意識の覚醒の出発点に位置した。ニーチェは『悲劇の誕生』において、アレクサンドリア文化とカトリック教会との深い関わりに言及していない。しかし、牧師の家系に生まれ古典文献学を修めたニーチェが両者の関わりを知らなかったとは、考えにくい。そういった意味で、(芸術、文化のみならず) ドイツ精神の名の下にアレクサンドリア文化に対する批判を行ったニーチェが、カトリック教会に対する批判を行ったルターを『悲劇の誕生』において肯定的に描いているのは、不思議ではない(ルターは、ニーチェがディオニュソス的なもの、ドイツ精神の担い手として引き合いに出すドイツの著名な作曲家、哲学者、作家に、大きな影響を及ぼしていた)。その反面、後年ニーチェが『悲劇の誕生』の中に読み込んだ反キリスト教的な側面は、表に出てこなかったと思われる。『悲劇の誕生』は、ニーチェ自らの芸術論、文化論を開陳するに留まらなかった。それに基づいて、毀誉褒貶の渦中にあったヴァーグナーの芸術運動を実践的に支援することを意図した。こうした関心からも、ニーチェが『悲劇の誕生』においてルターを自らの共闘の仲間として描くことには、一種の戦術的な意味があったと思われる。

## II. キリスト教およびルターの思想の『悲劇の誕生』における反映

しかしニーチェによるキリスト教やルターへの関心は、単なる反発や(アレクサンドリア文化への批判を目的とする)時局的な利用に留まるものだったのだろうか。バルバラ・フォン・ライプニッツ(Barbara von Reibnitz)が同書の注釈<sup>(9)</sup>において明らかにしたように、『悲劇の誕生』の中には、聖書やキリスト教に関する比喩や象徴が数多く散りばめられている。

『悲劇の誕生』に深みを与えているのは、同書が生存の意味や救済の問題に触れていることである。ニーチェは、「真に実在する根源的の一者は、永遠に悩める者、矛盾にみちた者(＜ディオニュソス的なもの—以下、引用文内のかっこは引用者による)として、自分をたえず救済するために、同時に恍惚たる幻影、快感にみちた仮象(＜アポロンのなもの)を必要とする」(GT, 50), 「苦悶の世界(＜ディオニュソス的なもの)があればこそ、個々の人間は救済の幻影(＜アポロンのもの)を生み出すように迫られる」(GT, 52)と記している。この二つの引用において、ディオニュソス的なものは

「生存の恐怖と驚愕」(GT, 45), アポロンのなものは、それに救済をもたらすものとして考えられている。

こうした古代ギリシアの芸術, 文化の本来のあり方に対して, ニーチェは同時代の支配的な芸術および(アレクサンドリア)文化は, 「ギリシアの明朗」(GT, 91) からなると捉えていた。この「ギリシアの明朗」について彼は, 「なんの危険にもおびやかされない安逸の状態」(GT, 91), 「まじめなことを, 怖いことをこのように女々しく避け, 安易な享楽に甘んじるこのような卑怯な自己満足」(GT, 110) などと性格付けている。かかる明朗さは, かつてヴィンケルマンが「ベルヴェデーレのアポロン」の中に見出したような古代ギリシア像が俗流化, 楽天主義化したものであった。これに対してニーチェは, 古代ギリシア本来の芸術の基底に深淵的で恐ろしいもの, 文化の基底に芸術を見出した。つまり彼は, 芸術はアポロンのなものとディオニュソスのなもの, 文化は学問と芸術という, 表層と基層の二重構造からなると捉えていた。

以下, ニーチェが古代ギリシアの二重構造としてのあり方をどこから汲み取ったのか, キリスト教およびルターとの関連から考えてみたい。ディオニュソスのなものとアポロンのなもの, 芸術と文化それぞれの(前者優位の下での)区別は, 聖書における旧約と新約の区別の反映ではないか, というのが筆者の仮説である。以下この仮説を,

1) ペシミズムからの仮象による救済, 2) 学問からの芸術による救済, という二つの観点から検討する。

### 1) ペシミズムからの仮象による救済

ニーチェは, 上で述べたディオニュソスのなものの一側面である「苦悩と認識の覆われた基盤」(GT, 53)「シレノスの知恵(一番よいことは, 生まれなかったこと, 次善のことはすぐに死ぬこと)」(GT, 46, 44)「身の毛のよだつ夜」(GT, 91)「陰惨な深淵」(GT, 164)などの体験を, 「自己批判の試み」において古代ギリシア人による(楽天主義の対極としての)ペシミズムとして定式化するに至る。このペシミズムから脱却し, 生きることができるために, 古代ギリシア人は芸術の仮象を必要としたという。このようなペシミズムが芸術の仮象によって救われる経緯は, 旧約聖書に描かれた人間の様々な罪, 人間世界の混乱や混沌, 神による人間への仮借ない(人間には不条理に見えることもある)試練や裁きや怒りが, 新約聖書に描かれたイエスの十字架によって救済される構図と似ている。ちなみにニーチェは「自己批評の試み」において, 「幸福やあ

ふれるばかりの健康、生存の充実」からなり「自分から怖ろしいものを求める」「強さのペシミズム」と、「下降の兆候」「頽廢と出来損いのしるし」としてのペシミズムを区別している（GT, 8）。この「強さのペシミズム」は、「あなたが恵みの説教者であれば、つくりものの恵みではなく、ほんものの恵みを説教しなさい。もしもそれがほんものの恵みであれば、つくりものの罪ではなく、ほんものの罪を負いなさい」<sup>(10)</sup>と説いた、ルターの姿を彷彿させる。

## 2) 学問からの芸術による救済

ニーチェは、学問中心のアレクサンドリア文化が行き詰まり芸術を必要とせざるを得ない経緯を、次のように記す。

「しかし今や学問は、その強力な妄想によって拍車をかけられ、止まる事なく自らの限界へ急ぎ、その限界において論理の本質の中に隠されていた楽天主義が挫折する。なぜなら、学問の圏域の周縁には無限に多くの点があり、いつになればその周囲を完全に測り尽くすことができるのかまったく予測がつかない一方、高貴で才能のある人間は、自らの人生の半ばで不可避的にそういった周縁の境界点に辿り着き、この境界点で彼は明らかにし難いものを目前にして立ちすくんでしまうからなのだ。この境界において彼が、論理が一つの円環をなしつつあり、ついには自らの尾にかみつく様を恐る恐る見るならば、そこで新たな認識の形態である悲劇的認識が突然現れる。この認識はただ耐えられるだけのためにも、保護と救済の手段として芸術を必要とするのだ。」<sup>(11)</sup>

他方ルターは、旧約聖書と新約聖書の関わり、自らの義認論について、次のように記している。

「戒め（律法）はわれわれにさまざまな善行を教え、規定するが、それによって善行は生じない。なるほど、戒めは指示するが、助けない。人が何をなすべきかを教えるが、それを実行する何らの力も与えない。だから戒めが定められているのは、人間がそれによって善に対して無力なことを知り、自分自身に絶望することを学ぶためである。だからこそ、それは旧約と呼ばれて、旧約聖書に属するのである。

(中略) さて、いまや人間は戒めから自分の無力を学び、どうして戒めを満たすべきか——戒めは満たさなければならず、そうでなければ永遠の罰に定められる——という不安を感じると、そのときにはまったく謙遜になり、みずからの目に無きにひとしいものに映る。そして、みずからを義としうるようなものを何一つとして自分のうちに見出さない。そのときにほかの言葉、すなわち神の約束、契約が来て語るのである。(中略) それゆえ、神の約束は新約の言葉であって、新約聖書に属するのである。」<sup>(12)</sup>

ここで、上の二つの引用の並行関係を考えてみたい。ニーチェからの引用(注11)における、(実証的な)学問研究による対象の無限性を前にして「恐る恐る」「明らかにし難いものを目前にして立ちすくむ」体験は、ルターからの引用(注12)における、律法の戒めを守ることができない「絶望」「無力」「不安」と重ねて読めないだろうか。他方、ニーチェからの引用(注11)において「突然現れる」「保護と救済の手段」としての芸術、悲劇的認識は、ルターからの引用(注12)における「ほかの言葉、すなわち神の約束、契約が来て語る」新約聖書の福音と類比的に理解できないだろうか。

ニーチェは、一元的でステレオタイプ化した古代ギリシアの理解(楽天主義的な「例の桃色の明朗色」[GT, 110])を批判し、そこから得られる表面的な慰謝や救済に安住しようとしなかった。むしろアポロ的な明るい古代ギリシア像の基底に、暗いディオニュソス的なものを見出した。この姿は、同時代のカトリック教会の贖宥状による安易な救済に盲従せず、旧約の律法の戒めを守ろうと苦闘し、それに敗れて神の義、新約の福音の発見に至ったルターの(「塔の体験」の)姿と重なる(ここで、ニーチェが「悲劇的認識」を描く際、ルターのような実存的な体験を経たのか、それとも後者の体験を意識して、あるいは無意識のうちに修辭的に利用したのか、問うことができよう)。

以上1)と2)において、ニーチェの『悲劇の誕生』での「ディオニュソス的なものとアポロ的なもの、芸術と文化それぞれの(前者優位の下での)区別」の中に、聖書やルターにおける「旧約と新約の区別」が反映しているのではないか、という仮説を掲げた。この仮説を裏付けるものとして、ニーチェによる聖書の評価を挙げるができる。彼は(アポロ的なものに準えられる)新約聖書に比して、(ディオニュソス的なものに準えられる)旧約聖書をはるかに高く評価していたのである<sup>(13)</sup>。

ニーチェは「自己批評の試み」の中で、『悲劇の誕生』において「反キリスト教的な

反対教義と逆評価を編み出した」(GT, 19) ことを自負している。しかしニーチェによる文化改革の構想は本章において考察したように、キリスト教を一概に否定するのではなく、キリスト教における旧約・新約の二重構造、ルターによる「塔の体験」を取り込むものであったと思われる。19世紀中期のドイツのいわゆる文化プロテスタンティズムにおいてはヘレニズムとヘブライズムの融合が行われ、これが支配的な文化・キリスト教のあり方と見なされた。ニーチェはかかるあり方に対して、文化の立場からキリスト教の枠組みをいわば換骨奪胎し、文化の純化を図ったと言えよう。他方ルターは彼の時代における同様の融合（というか混淆）からなる支配的な文化・キリスト教のあり方から、カトリック教会に対する批判、エラスムスとの論争などを通して、キリスト教の純化を図ったと思われる。

こうしてニーチェとルターは、人文主義的な文化であれキリスト教であれ、共に同時代に支配的であった深みを欠いた伝統の受容に抗い、源泉へ戻ることによって伝統の再発見に至った。キリスト教から文化へ、という近代ドイツにおける思想の大きな趨勢にあって、両者の伝統の混淆ないしは融合という伝統の形骸化を前にして、ルターはキリスト教、ニーチェは文化の改革を試みたと考えられる。

### Ⅲ. ニーチェの思想とルターの思想の関わり

#### ——『悲劇の誕生』以外の書も手がかりに

本章においては、『悲劇の誕生』以外の書も手がかりとして、ニーチェの思想とルターの思想のさらなる関わりを検討する。

ニーチェは、形骸化し俗流化した人文主義的な文化の担い手に対して、仮借のない攻撃を行った。彼は反時代的考察第一論文「信仰告白者と作家としてのダーフィット・シュトラウス」において、同時代の神学者シュトラウスを教養俗物の名の下に批判した。シュトラウスは『イエス伝』において福音書を歴史学的-批判的に考察し、それが原始キリスト教団が無意識的に生み出した神話であると主張した。彼はこうした主張の結果、キリスト教会から排斥された。そしてシュトラウスは後年、キリスト教と文化の折衷からなる一種の教養宗教を信奉するに至っていた。ところでニーチェにとってシュトラウスが描いたところの「文化」は、真の文化を冒瀆するものに映った。それゆえニーチェは、シュトラウスを批判したのである。こうしたニーチェの潔癖な姿は、同時代のローマ教皇の振る舞いをキリスト教の教えに悖るものとして批判したルターの姿と重な

る。ルターは、人文主義者の盟友としてメランヒトンを得た。これと逆対応的にニーチェは、プロテスタント神学者フランツ・オーファーベック (Franz Overbeck) と親しく交わった。両者は共に歴史学的-批判的な研究に対して批判的であり、価値の座標軸がキリスト教から文化へ移行することを肯定していた。

ニーチェとルターの間類似は、両者が同時代の政治的な変革運動に対して取った姿勢の中にも見出せると思われる。ニーチェは『悲劇の誕生』において、同時代のプロレタリアートを念頭に置き、「自分たちのあり方を不当と見ることを学び、自分たちのためばかりでなく、あらゆる世代のために復讐をたくらむようになった野蛮な奴隷階級ほど、恐ろしいものはない」(GT, 167) と記している。実際に彼は 1871 年パリ・コミューンの蜂起でルーヴル美術館の傑作芸術が失われたという (後で誤報とわかった) 知らせに触れると、労働者の窮状に一定の理解を寄せつつも、「芸術の形而上学的な価値」への信仰告白を行い、悲嘆にくれている<sup>(14)</sup>。ルターは周知のように、ドイツ農民戦争に際して宗教改革が既成の秩序を転覆することに恐れを抱き、戦争に加わった農民を弾圧する側に回った。

こうしてニーチェとルターは、それぞれが模範として仰ぐ文化、キリスト教の純化に努め、純化した形態からの逸脱や妨げに見える人物を激しく批判した。しかしその批判は主に内面の領域に向けられ、既存の社会秩序の変革を目指すものではなかった。これは 20 世紀中期にトーマス・マン (Thomas Mann) がナチズムの経験を経て、ドイツ市民階級による政治的な未成熟の精神的な背景として指摘したところのものであった<sup>(15)</sup>。

## 結語

本論では、第一章において『悲劇の誕生』でのニーチェの重要な主張、意図、ルター観を要約した。第二章においては、キリスト教やルター思想の同書における反映を検討した。第三章においては、『悲劇の誕生』以外の書も援用して、ニーチェ思想とルター思想のさらなる関わりを考察した。こうした検討や考察の結果、文化とキリスト教の融合ないしは混淆形態 (これをニーチェはアレクサンドリア文化と名付けた) に対する批判などの点に、ニーチェとルターの共通点が認められること、キリスト教やルターの体験がニーチェへ及ぼした影響が窺えることが明らかとなった。しかし文化あるいはキリスト教を規範として仰ぐかによって、両者の間に根本的な相違のあることを確

認した。

目に見えない神を信仰するキリスト教は、視覚、聴覚など感性的な手段に訴える文化を、布教の手段としてきた。しかし感性化された神の姿は、被造物崇拜に屈しがちである。キリスト教は偶像崇拜を禁ずることから、キリスト教信仰の純化を求める宗教改革者は、文化に対して多くの場合、警戒的であった。しかしルター自身が音楽を好んだこともあり、ドイツのプロテスタンティズム、特にルター派教会においては、(カトリック教会における絵画、ステンドグラス、装飾、建築の発達に代わって)音楽が大きな発展を遂げた。ニーチェは『悲劇の誕生』の中で、芸術において視覚的な像よりも聴覚による音楽が基底的であると見なした。かかる主張には、上で述べたキリスト教の宗派的な背景も影響したのかもしれない。

ヘレニズムとヘブライズムの相違は、前者は視覚、後者は聴覚を重視する点にしばしば求められた<sup>(16)</sup>。これに対してニーチェは、ヘレニズムの本質を像(アポロ的なもの)よりも音楽(ディオニュソス的なもの)の中に見出した。このような聴覚、音楽的なものを重視する形でのヘレニズムの理解は、ヘブライズムの二重構造をヘレニズムの中に取り入れる彼の試みに対応するものであったと思われる。かかる(旧約的なもの優位での)ヘブライズムへの近さのためか、ユダヤ系の知識人の多くはフランクフルト学派が代表するように、ニーチェに大きな関心を抱いてきた。またヘレニズムは人間の罪を知らないが救済も知らず、ヘブライズムは人間の罪が原点にあるが罪からの救済を説く、と言われた。これに対してニーチェは(ヘブライズムにおける)罪を(ヘレニズムにおける)ペシミズムの問題として読み替えることによって、(ヘブライズムにおける信仰による救済に代わって)芸術による救済を唱えた。その際に彼はディオニュソスとアポロンという神々の「神秘に満ちた縁組」(GT, 55)を、ヘブライズムにおける「怒りの神と恵みの神の一体性」に似たものとして捉えたと思われる。

最後にキリスト教と文化をめぐるルターとニーチェの関わりを、20世紀ドイツの思想および国家・社会の展開から振り返り、まとめとする。

ニーチェは本論において述べたように、『悲劇の誕生』においてルターを高く評価していた。しかし『悲劇の誕生』の執筆後、エラスムス、アレクサンドリア文化の末裔たる啓蒙主義を肯定的に評価するに至る<sup>(17)</sup>。これと関連してルターに対して批判的な態度に転じ、晩年にはキリスト教への明示的な批判を行った。ニーチェが後年ルターを批判した主たる理由は、ルネサンスとの結び付きを強めその内実を失いつつあったヨー

ロッパのキリスト教を、ルターが批判することによって再建した点にあった<sup>(18)</sup>。同様のことがニーチェのキリスト教批判に関しても当てはまらないか、昨今、問われている。彼は学問的-歴史的な知識、道徳としてのキリスト教に対する批判を行った。しかしこうした批判によって、行為としての、道徳を超えたものとしてキリスト教は、傷つかなかった。ニーチェによるキリスト教批判を真摯に受け止め、それによってキリスト教をある意味で再建したのは、カール・バルト (Karl Barth) である。バルトはオーファーベックの影響下、ニーチェによる歴史学的-批判的な研究に対する批判を評価した<sup>(19)</sup>。一方かつてのルターと同様、キリスト教を文化 (ヘレニズム) から純化することに努めた。バルトのいわゆる弁証法神学は、20世紀に大きな影響を揮った。

しかしルターおよびニーチェの遺産は、20世紀ドイツにおいて建設的な方向のみへ働いたわけではなかった。1920年代から1930年代初期にかけてドイツのヴァイマル共和国は、フランスのルール左岸進駐に触発された未曾有の大インフレ、右派・左派のテロなどによる政情の不安、世界大恐慌による大量の失業者の発生など、混沌と不安という一種のディオニュソス的な状態にあった。他方ニーチェによるディオニュソス的な古代ギリシア像は、19世紀末期から20世紀初期にかけてのドイツ・ヨーロッパの文化に大きな影響を与え<sup>(20)</sup>、ヴァイマル共和国期のドイツにおいて爛熟に達していた。こうしてヴァイマル共和国は、政治的・経済的な不安と文化的な活気が隣り合わせの中にあつた。ところでニーチェはアポロ的なものを国家形成の原理としても捉え、古代ギリシアのスパルタがその代表たる「ドーリス式国家とドーリス式芸術」(GT, 54)を「アポロ的なものの戦陣の継続」(GT, 54)と見なした。そしてスパルタにおけるような「あれほど反抗的でそっけない芸術、あれほど軍事的で厳格な教育、あれほど残酷で情け容赦ない国家制度がかなり長いあいだつづいたというのも、こうしたものがディオニュソス的なものの巨人的・野蛮的な本質に歯向かうたえまのない抵抗のうちにあつたからにはほかならない」(GT, 54)と説いていた。かかるニーチェの観察を裏付けるかのように、ドイツ第三帝国は一種のディオニュソス的な状態にあつたヴァイマル共和国の乗り越えを目指して成立し、アポロ的なものの具現とされたスパルタを模範として仰ぐに至つた<sup>(21)</sup>。ドイツ第三帝国においてキリスト教と文化は「強制的画一化」の下、自立性を保つたり共闘することなく、政治権力に屈従した。ルターとニーチェはナチズムの先駆者と見なされ、彼らが代表したドイツの非政治的な内面性の伝統は、政治的な暴政に組織的に抗う術がなかつた。こうしてルターおよびニーチェの遺産は、ナチズム

の台頭に、ある意味で力を貸したのである。かろうじてバルトをその理論的指導者とする告白教会がナチズムに対する抵抗を行い、多くの犠牲者を出しつつ、キリスト教(会)の面目を保った。その際バルトはルター派よりも、むしろ政治的な実践を重んじるスイスの改革派の影響を強く受けていた。

備考：本稿の中心部分は、2011年度、放送大学の面接授業で行った講義「ヘレニズムとヘブライズム」に基づくものである。

#### 注

- (1) ニーチェ『愉しい学問』アフォリズム 125 番「狂った人間」。
- (2) Biser, Eugen: Nietzsche. Zerstörer oder Erneuerer des Christentums? Darmstadt 2002.
- (3) Hübner, Hans: Nietzsche und das Neue Testament, Tübingen 2000.
- (4) これは、拙著『人文主義と国民形成 19世紀ドイツの古典教養』（知泉書館、2005年）に詳しい。
- (5) Fuhrmann, Manfred: Der europäische Bildungskanon des bürgerlichen Zeitalters. Frankfurt am Main/Leipzig 1999.
- (6) 内藤正典『イスラームからヨーロッパを見る—社会の深層で何が起きているのか』（岩波新書、2020年）pp.238-241.
- (7) Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik.
- (8) ニーチェ『悲劇の誕生』（秋山英夫訳、岩波文庫、1966年）。
- (9) Reibnitz, Barbara von: Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (Kap.1-12), Stuttgart 1992.
- (10) ルター「メランヒトンへの手紙」1521年8月1日 Br.2.372（徳善義和編『世界の思想家8ルター』[平凡社、1981年]所収）p.140.
- (11) Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd.1, Berlin/New York 1988, S.101.
- (12) ルター「キリスト者の自由」（塩谷饒訳、『世界の名著18ルター』所収、中央公論社、1969年）pp.56-58。
- (13) ニーチェ『道徳の系譜学』第22章。
- (14) Nietzsches Briefe an Carl von Gersdorff am 21. Juni 1871, in: Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe Bd.3, Berlin/New York 1986, S.203f..
- (15) トーマス・マン「ドイツとドイツ人」（青木順三訳、『ドイツとドイツ人』所収、岩波文庫、1990年）p.13.

- (16) Boman, Thorleif: Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1952, S.180-182.
- (17) ニーチェ『人間的なもの、あまりにも人間的なもの I』アフォリズム 26 番「進歩としての反動」。
- (18) ニーチェ「反キリスト者」第 61 章。
- (19) バルトに対するニーチェの影響については、以下を参照。Mourkojannis, Daniel: Christus oder Dionysos: Zu Karl Barths Nietzsche-Rezeption, in: Nietzsche im Christentum. Theologische Perspektiven nach Nietzsches Proklamation des Todes Gottes, hrsg. im Auftrag des Kollegs Friedrich Nietzsche der Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen von Daniel Mourkojannis und Rüdiger Schmidt-Grépany, Basel 2004, S.83-98.
- (20) s. Mehr Dionysos als Apoll: Antiklassizistische Antike-Rezeption um 1900, hrsg.v. Achim Aurnhammer u. Thomas Pittrof, Frankfurt am Main 2002.
- (21) 拙論「ドイツ第三帝国におけるスパルタの受容 (一)」(東洋大学経済研究会『経済論集』第 43 卷 2 号所収, 2018 年) pp.199-224, 拙論「ドイツ第三帝国におけるスパルタの受容 (二)」(東洋大学経済研究会『経済論集』第 44 卷 1 号所収, 2018 年) pp.1-30.

〈翻訳〉

## メランヒトン『法の価値について』（1538年） 『法を学ぶ価値について』（1543年）

菱刈 晃夫

メランヒトン（Philipp Melancthon, 1497-1560）が人文学者としての面目躍如たる言語に関する業績—文法、修辞学、弁証法—はもちろんのこと、哲学—自然哲学（自然学）、道徳哲学（倫理学）—や神学にも多大な成果を残したことは、周知の通りである〔拙著『メランヒトンの人間学と教育思想—研究と翻訳—』成文堂、2018年、18頁以下、参照〕。

ルターによる宗教改革運動の進展につれて、早くは1521/22年のヴィッテンベルク騒擾、ひいては1525年の農民戦争など、ザクセン選帝侯領内外でも数々の社会的不穏が広がっていく。こうした外的状況を背景に、メランヒトン自身はヴィッテンベルク大学教授として絶えずギリシア・ローマの古典および聖書という二つの原典へと（ad fontes）回帰しつつ、さまざまな体系的叙述としてのテキストや、今回ここで取り上げる演説等を著している。大学での古典原典および聖書原典に関する注解や講義は、まさにメランヒトン自身の現実への応答の基礎となる、内的な思想背景といえるであろう〔拙著前掲書、22頁以下、参照〕。

熱狂者、心靈主義者、農民戦争による社会的不安定が増すにつれて、メランヒトンがますます強調するようになるのは、世の中の倫理的・道徳的安定を取り戻すのに必要不可欠とされる、まさに「法の価値」あるいは「法を学ぶ価値」である。そこにアグリコラ（Johann Agricola, 1492/94/95-1566）との反律法論争も一枚加わり、メランヒトンは法あるいは律法の機能の充実とその再認識および再評価を促すが〔拙稿「メランヒトンとアグリコラーカテキズムをめぐって—」国士舘大学文学部人文学会編『国士舘人文学』10（通巻52）号、2020年、21-45頁、同「メランヒトン『巡察指導書』の背景と内容—法の価値と自由意志を強調する理由—」同誌11（通巻53）号、2021年、所収予定、参照〕、自然法の積極的な働きに対しても多くを語るようになる。ここに収録した二つの演説、①『法の価値について』（De dignitate legum, 1538）と②『法を学ぶ価値について』（Oratio de dignitate studii iuris, 1543）にも、それは顕著である。

大学教育におけるカリキュラム改革の一環として「演説」も定期的になされるようになる中で〔拙著前掲書, 94頁, 参照〕, メランヒトンは自分用にも他人用にも多くの演説を執筆している。ふだんの教育課程においても, また事あるごとに儀式としても, 多くの演説が行われた。メランヒトンによる法学等に関する主たる演説は, 以下にあげる Kisch が 14 編あげている。そこに今回の二編も含まれている。

モーセの法(律法)と自然法が一致し調和しており, それが人間の心の中に予め挿入されて植え付けられてあるとの見方, そしてローマ法の有効性, 法が学ばれなければならない理由, さらに政治や規律や秩序との密接な関連などが, 熱心に語られる。当時の社会的にも歴史的にも激動の時代をバックに, こうした演説により多くの識者や学生に熱く呼びかけるメランヒトンの姿が, ここに見出されるであろう。

翻訳の底本としては, メランヒトン全集 (Corpus Reformatorum) を用いた。① CR11, S.357-364. ② CR11, S.630-636. 現代語訳としては, ① Beyer, Michael / Konle, Armin / Leppin, Volker (Hg.) : Melanchthon deutsch. Bd.4. Leipzig 2012. S.303-314. ② Kusakawa Sachiko (Hg.) : Philip Melanchthon. Orations on Philosophy and Education. Cambridge 1999. S.175-181. を参照した。

なおメランヒトンにおける自然法概念とその思想史上の由来や展開, さらにその意義の解明については今後の課題としたいが, 目ぼしい参考文献として, 差し当たり以下のものだけ掲げておく。

- ・ Kisch, Guido : Melanchthons Rechts- und Soziallehre. Berlin 1967.
- ・ Scattola, Merio : Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des › ius naturae ‹ im 16. Jahrhundert. Tübingen 1999.
- ・ Deflers, Isabelle : Lex und Ordo. Eine rechtshistorische Untersuchung der Rechtsauffassung Melanchthons. Berlin 2005.
- ・ Strohm, Christoph : Jurisprudenz. In : Frank, Günter (Hg.) : Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch. Berlin 2017. S.495-506.
- ・ Jensen, Mads Langballe : A Humanist in Reformation Politics. Philipp Melanchthon on Political Philosophy and Natural Law. Leiden 2020.

## 法の価値について（1538年）

## De dignitate legum.

法に関する善であり高潔な見解〔観念〕を〔人間の〕魂に植え付け定着させることほど、人生において有益なことはありません。〔反対に〕法を軽んじ嘲るように魂を習慣づけようとするほど、〔人間の〕生と死にとってこれ以上に破滅的なことはありません。これ〔法の観念〕がしばしば若者に教え込まれるのはもっとも有益なことです。この昇任のお披露目行事で、法の価値について同じ主題がしばしば繰り返されることを、私は正しいことだと判断いたします。神からの贈り物を賞賛しこれに敬意を表するという、これ以上に高潔なこと、そしてこうした事柄を理解しこれに敬意を表するように未熟な若者を刺激するという、これ以上に人生において有益なことはあるでしょうか〔あるはずはありません〕。あるいは、〔他に〕どのような事柄に言及することで、学識ある者たちの集まりに対して、何をより〔広く〕響き渡らせねばならないのでしょうか。神の栄光を飾り、若者の教育にとって役立つことを話すという、これ以上にはありません。〔反対に〕とくに無教養で悪しき人々の集まりでは、法への嘲笑が溢れているのではないのでしょうか。さらに私の中では、しばしば次のような考えが浮かびます。つまり、こうした法の嘲笑は、ある種の人間の素朴な正しさや無知から生じているだけではなく、悪魔によって未熟な精神を傷つけるべく、いわば槍のように放たれているのだ、と。それは、法への畏敬が消し去られてしまうためであり、これには規律の解体が続くのです。これは宗教と共同体の平安を損ないます。しかし私たちの主題は、そうした矢を引き抜くこと、それが専らの仕事です。つまり、人間の魂から誤った確信を追い払うことです。演説をすることで、さらに実例を示して、そして法（lex）と法律（jus）の価値を論じて<sup>(1)</sup>、私たちは規律をできるだけ保持することが可能なのです。したがってこの主題において、他にも傑出した人物であるヒエロニムス博士が<sup>(2)</sup>、もっとも威厳をもって私たちすべてが法に敬意を払うようにと、そして私たち聴衆を学びにおける注意深さへと、駆り立ててくれることでしょう。私は彼を、ただ私に個人的に非常に多くの恩恵をもたらしてくれただけでなく、その優れた徳と学識のゆえに尊敬していて、あたかも父のように敬愛しています。

ゆえに私はこの時に、たとえ〔彼とは〕近くとも、また別の議論を選択しようと思います。すなわち、私は学生にとって有益な学問的議論を取り上げましょう。それは、キ

リスト者にとってモーセの法の使用が避けられないというのではなく、そうした法の使用は許されているということです。たとえ〔これが当時〕異教徒の当局によって作られたにせよ、これは自然法（*jus naturae*）と一致し調和しています。次に、私はローマ法が他の種族による法よりも優れていて、しかもある種の哲学であることを明らかにしようと思います。というのも私は何年か前から、あるユダヤ的な気質をもった人たちによって、公然とここで次のように主張しているのを知っているからです。リスト者には異教徒の法を用いることは許されていない、と。なぜならリスト者は神の言葉によって支配されなければならないから、と。後に公の集まりでその追従者たちは盗みに対して罰を用いるのを非難し、この時代の領地の、市民的な他のほとんどの掟も非難しました。ところで、こうした護民官〔ローマ〕の法の廃止は不正であり、それは国家を揺り動かすこととなり、こうして13年前の民衆によるあの悲惨な運動〔1525年の農民戦争〕の中で、その結果を明らかにすることになったのです。今日でも市民的な業務の中で、その良心が迷信にとらわれた見解によって苦しめられている人は、少なくありません。というのも、彼らは政治的な事柄を扱うことについて、正しく教育されていないからです。こうした過ちは今はじめて起こったわけではなく、昔の修道士の戯言でもありましたが、これを悪魔は、今やいわば麻痺させる火のように、いつものようにその異端的なるものを繰り返し更新しようと、再燃させているのです。それゆえに若者に忠告するのは有益なことであり、その結果としてこうした問題について正しく判断するようになり、判断されるべき教理においても、真の教会の見解に助言を求めるようになるのです。

とくに、まずリスト者は神の言葉によって支配されなければならない、と申し立てられている議論を反駁することにしましょう。それゆえに彼らは市民的な判断において聖書を用いなければならない、と強く主張します。食物や、医療や、建築といった身体的な生については、返答は容易であり明白です。リスト者はもちろん神の言葉によって支配されていますが、一般にこうした事物の使用は神から承認されるままにされていて、それどころかこれらの事物そのものが神からの贈り物であり、私たちの使用に向けて〔使用のために〕作られているのです。医療や建築といったその他の点で、そうした学問の規則を聖書から取り入れることはありません。それと同様に、立法者は政治的な事柄に関して、一般的な規則の他に、聖書からそうした知識そのものを採り入れる必要はないのです。なぜなら、福音はとくに永遠かつ霊的な生について公言するのであり、

家庭や、あるいは政治的な生を変えたり、揺るがせたりするものではないからです。これは内的な心臓〔心・魂〕の動き（interiors cordis motus）と比較されます。家庭のことも、こうした内的な心臓の運動と非常によく似ています。というのも、ちょうど家が個々のわざによって、すべての部分がびったりと隣接して建てられ、そうして主人を悪天候の損害に抗して防御するように、それにもかかわらず主人の内的な魂は、こうした壁の内側に閉じ込められたままで〔何もしないで〕いるわけではなく、静かに神の意志や永遠について思案し、いわば天の彼方へと手助けをします。内的な魂は、すべての永遠の運動、宗教の誕生や違い、権力の交代、悲しい不運について思案します。これら〔さまざまな事象〕は私たち人間の自然本性が〔否応なしに〕さらされているものです。そして宗教からはキリストの恩恵があります。最後に、こうした家そのものについて考えると、その働きに〔私たちは〕驚き、さらに身体的な生が、神から与えられた砦であることに気づくのです。このようにすべての国家はいわば家のようなものです。これは神による驚くべきわざによって制作され、当局の法、秩序、契約、裁判、規律、武装した護衛、罰といったものから成り立っています。こうした塀や柵で防御された防壁によって、やはり私たちは神を認識できるのであり、さらにこうした国家〔政体〕そのものが、それによってこの生が守られるように、いわば神による家のように私たちに作られてあるのだ、と判断できるわけです。霊的さらに永遠の生にとって、この家が、つまり国家政体ですが、それがモーセによってなのか、あるいは他の立法者によってなのか、それは重要ではないのです。これが自然法と適合するような種類のもので、そう作られてあれば、それでよいのだといえるでしょう。

それを、まずこの議論によって確証しましょう。使徒たちは使徒言行録15章で、異邦人がモーセの法によって重荷を負わされるべきではない、とはっきり述べています〔使15,10〕。それどころかペトロは、〔そう思わない〕違う見解の者たちを厳しく咎めています。そして彼らは神を試しているのだと述べています。これ以上に厳しくは何もいわれていません。なぜなら神を試すということは、神をもてあそぶということであり、神の権威を口実にして何か秩序づけられるべきものとなる、ということですから。というわけでペトロは、モーセの法によって教会を駆り立てた者たちが、簡単な失敗を犯しているわけではないことを示しているのです。なぜなら神の権威を誤って口実にすることは、神を恐ろしく馬鹿にしていることになるからです。さらにペトロは、ちょうど全体の議論を明らかにするように、同じく儀式や国家政体の法について語っています。

聖霊の証言を主張する場合には、神は異邦人をモーセの政体からは完全に異なるものと呼び、要するに異邦人には、彼らの法の中に含まれているものを除いては、何も負わせられないと明確に命じています〔使 15,28f〕。そして使徒たちは、聖書が異邦人を救うようになるだろうと主張しています〔使 15,16-18〕。ところで、彼らはモーセの政体をもたないがゆえに、もともと異邦人と呼ばれているのです。というわけで異邦人にモーセの法が課せられる必要はありませんでした。

他にも証言を付け加えましょう。ヘブライ人への手紙には、モーセの法はキリストの到来の時のためにずっと置かれている、とあります〔ヘブ 7,12,18〕。ゆえに、これ以降そうしたモーセの政体は必要ではないのです。キリストも、その支配を現世的なものと同様に、こう述べています。「私の国は、この世のものではない」〔ヨハ 18,36〕。それどころか、兵士たちがキリストを棘で飾り紫の衣ででっちあげて、連行していったように〔マタ 27,28f. マル 15,17 ヨハ 19,2〕、同じくキリスト者一人ひとりも、虐待や侮辱によって取り囲まれます。それは権力そのものによる誤った口実により、国家政体を引き裂いて転覆し、新しいものを建立しようと企てます。さらに人々はその中で罪を犯し、キリスト者にもつばらモーセの市民的な義務を要求するという点で、霊的な恩恵や信仰の訓練を曇らせ覆ってしまいます。〔こうして〕すっかり福音を台無しにしてしまいます。これほどの暗黒はありません。最終的に、福音は異教徒の当局に私たちが従うように、と命じます〔ロマ 13,1f.〕。というわけで、その法に耳を傾ける必要があります。なぜなら法は当局そのものの声であるからです<sup>(3)</sup>。当局に従うとは、その法と命令に従うこと以外の何ものでもありません。

他にも多くの議論を付け加えることができたのですが、これで明確ではっきりしていますので、もう多くを重ねることはしません。また同時に、とりわけ聖書が敬虔な人の多くの実例を、モーセの政体の外に提示しています。律法以前の父祖たちについては述べようとは思いませんが、その後には多くの敬虔な人々が異邦人の中にもいて、確かに大きな王国の支配者でもありました。ナアマン〔王下 5, ルカ 4,27〕、ネブカドネザル〔ダニ 1-4,6,10〕、ダレイオス〔エズ 5f.〕そしてキュロス〔代下 36,22f. エズ 6,3-5, イザ 44,28-45,8〕。ダニエルには、バルシア人の中でユダヤの法によって遺産を分割することは許されていませんが、ローマの百人隊や軍隊では、福音書の歴史の中で賞賛されています〔マタ 27,35, マコ 15,24, ルカ 23,34, ヨハ 19,23f.〕。というわけで私たちは、その他の政体でもすでに述べたように、ただ自然法と争わないのなら、神に気に入られる

〔神から認められている〕のを疑わないようにしましょう。自然法は、パウロがいうように、人間の精神に記入された神による神聖な法だからです〔ロマ2,15,ヘブ10,16〕。それは諸々の法（leges）を支配し判断する規則（regula）を神によって頂くようになるためなのです。

したがって、その他の政体もまた神に喜ばれるということを私たちが明らかにした後には、善き精神は、そうしたものもまた同時に神の活動〔によるもの〕であり制作であることを、熱心に考えるようにしましょう。こう言われているように。なぜなら、ダニエルははっきりと神が王を作ると述べていて〔ダニ2,21〕、パウロも権力は神による秩序であると言っているからです〔ロマ13,1f.〕。したがって法を暴力によって、あたかも神によって編まれた織物を切り裂くようなことは、大きな悪事となります。これを悪魔は驚くような仕方でも成し遂げようと努力しています。というのも、もし人間社会が混乱させられることがないなら、これほど権力〔国〕にとって美しく、愛すべきことが何かあるでしょうか。もし指導者〔領主〕が真の宗教が拡大されるのに気遣い、これを擁護していたなら、もし市民道徳を注意深く管理していたなら、もし議論を審理し、高潔なるものが保護され、これを促進していたなら、邪悪な者をまさに閉じ込めて罰していたなら、どうでしょう〔それは立派な権力だといえます〕。もし市民が一致し調和していて礼儀正しく服していたなら、もし教会が平穩に正しく支配されていたなら、もし学校で諸学芸が有益に伝えられていて規律が厳しく保たれていたなら、どうでしょう。あるいはそうした状態が、詩人たちが描いた黄金時代というわけではなかった〔今もそうだ〕としたなら<sup>(4)</sup>、どうでしょう。この権力秩序は神によって定められたのであり、そこに善が留まる限り、これを神は保護するのです。

しかし、悪魔は狂ったようにこの集団〔コーラス〕を混乱させ、暴政を煽り立てます。ちょうど天に対して戦争を引き起こそうとするギガンテス〔巨人族〕が、宗教を滅ぼそうと努力するように、市民の中で不正な殺人へと突き進むように、恥ずべき欲望によってすべての自然の事物を汚し、悪事の自由を固め、高潔な熱意を消し去り、教会を破壊するのです。こうした状況はローマでも、ネロやそれに似た暴政の時代にありました。このように悪魔は神の秩序の調和を破壊していましたが、しかし、それにもかかわらず神はそれがすっかり〔悪魔によって〕消し去られるのを許しはしませんでした。そして、暴政をなくすことで、間もなくそれを再建したのでした。

ところで、そうした暴政は神の秩序を破壊する悪魔の道具であるように、すべての法

の軽蔑者は、それ自身が悪魔の道具であり、神の罰に帰されることを知るべきであります。ちょうどしばしば神がこれを脅し、あらゆる時代の実例が証言しているように。復讐人である神は、すべてに決着をつけるのです。そして、当局による判決に罰せられるべき悪人たちを委ねるか、あるいは自身で他の恐ろしい罰によって彼らを拷問にかけられるのです。当局はクロディウスを罰することはできませんでしたが、ミロがようやく処罰しました。アントニウスは法も、元老院の權威も、もっとも神聖な契約も、守り続けることができませんでした。これによって市民戦争をかなり煽り立てることになってしまいました。それゆえに、結局は勝利によって命を得られない暴政が、自らの死を自覚する女王クレオパトラを憐れに見たとき、強烈な悲しみによって自分自身を葬り去ることになるのです<sup>(5)</sup>。

若者のみなさん、これは偶然に起こったことではない、と私たちは思うことにしましょう。そうではなく神の秩序によって生じたのだ、と。それはこのように狂暴な人間を罰します。彼らは法を無視し、人間社会の調和を、自らの掟によって混乱させるのです。というわけで、歴史からは実例だけが求められるべきではなく、現在の生活にとっても役立つ数多くの事柄を授けてくれます。それゆえに法を尊重し、規律を愛し守ることを私たちは学ぶようにしましょう。そして、人間のみならず神とも争う人々には屈しないことを知るようにしましょう。あたかも神の家のように制作されたもの、このいわば私たちが結び合わせている政体を揺り動かす者たちには屈しないことを〔学びましょう〕。

しかし、私はもう一つの部分、すなわちローマ法について語りたいと思います。なぜなら、それはとくに国家を総括しているからです。ユダヤ法はその国民に対して作られていて、さらに多くの民族にふさわしいものではありません。というのも、それはある場所やある家族を指定し、これらが変わられるのを禁じているからです。これは狭い場所ではしか守られません〔民34, ヨシュ13-19.〕。スパルタ法は地所を分割しませんが、共同で耕作されて、後にその成果が分けられることを命じています。これは確かに、わずかな者のあいだでしか守れません。他にも欠陥のある婚姻制度を有しています。アティカの法はローマの形態により近づいています。ローマ法よりも罰せられるべき非常に多くの過失という点で、より厳しいものとなっています。それは、よりふさわしく遺言の法も記述していて、相続、世襲財産と遺贈とを区別します。結局のところローマの学問は、より豊かなものとなります。確かに私は、何らかの自然の感覚によって学芸も学識もなしに〔教養も教育もなしに〕(sine arte et sine doctrina)、ちょうどミツバチ

が学識なしに建築術を知るように、何が正しいか公正かを〔感覚的に〕判断する傲慢な人々によって驚かされてしまいます。しかし、ここですべての人生は誤るのです。というのも、ちょうど他の学芸において何らかの基礎〔端緒・原理〕(initia)を自然は明示しているように、ちょうど感嘆に値する程度におけるように、それに続いて学芸の学識は前進していきます。このように法や道徳の支配においても自然による基礎がある、と私は認めるところです。すなわち確かな原理が存在するということは必要ですが、しかし、この源泉から学識なしに原則が引き出されてくることは不可能なのです。何としばしば親密さが人間をだますことか。ちょうど今日ではどれほど酷く利益が覆われていることか。膨大な利子が、ときおり社会の嘘によって覆われ、ときおり見せかけられた購買によって、利益の深い穴が覆われてしまうのです。これは教育、学識〔学問〕なしには (sine erditione, doctrina) 見出され、改善されることはありえないのです。どれほどの判断の暗闇が、どれほどの混乱が、もし古く伝えられた訴訟の区別がなかったら、あったことでしょうか。学識なしに、どのように所有権の主張についての事柄を、公的なものと区別しなければならないことが分かるのでしょうか。そして、このような他の多くの種類のものについても。したがって現実〔事実〕は、学芸や学問による教育が必要であることを告白するように強いるのです。それは正義と公正とを区別するためです。そのために道徳哲学〔倫理学〕のとくに優れた部分があるのです。この学芸の賛辞を他の学芸の非難によって促進することほど、人間への教育においてふさわしくないことはありません。なぜなら、すべてが神からの卓越した贈り物であり、ゆえに私たちはこれにみな敬意を払い、これを愛しなければならないからです。

ところで人間の魂における神のわがが感嘆に値するとき、つまり数や秩序を知るということ、そしてそのために多くの学芸が、算術や弁証法〔論理学〕が成立するとき、なぜ私たちは正義と不正を区別するような、そうした知識にも感嘆しないのでしょうか。さらに法についての学識〔法学〕を生み出す知識に感嘆しないのでしょうか。これらの知識はある種の神の像であり、他の学芸の知識や観念よりも、より大きく人生を支配しています。この感嘆すべき光そして神の像から、法律家の学問は生じているのであり、これは他の学科に比べても、より小さい学芸ではないのです。したがって、正義と不正を理解し区別するために、何らかの学芸が必要である場合に、全国のもっとも知恵ある思慮の中でこれを議論した、もっとも学識があつて熟練した者でなければ、他のどのような大家に私たちは従うというのでしょうか。というわけで、私たちはまさにローマ

の法を用いるのです。それゆえアウグストゥスからユスティニアヌスまで、ずっとどれほどこの学科に熱心であったことでしょうか。それにはたくさんのはっきりとした証拠が残っていますが、その他のものについては省略しましょう。確かに、アウグストゥスは法の議論において市民的知恵に秀でていましたが、それらは多くはトレバティウス、トゥベリウス、ラベオそしてカピトに基づいて成り立っています。ラベオにはしばしば反対者でさえ譲歩しました。しかし、穏やかで慎みある皇帝でさえときおり不機嫌がありますが、たとえアウグストゥスでもラベオを傷つけることはなく、やはりその気ままさに驚かされるのを示しました。そして年下のカピトに執政官の職を引き渡しました<sup>(6)</sup>。アウグストゥスの態度はその後も皇帝を引き止め、決して法律家なしには市民的な問題において、それを超えた決断をすることはありませんでした。ネルウァとカシウスはティベリウスを<sup>(7)</sup>、カシウスはウェスパシアヌスを、ケルススはトラヤヌスとハドリアヌスを、そしてその他の多くを助けました。もしローマの元老院の判断によって皇帝に委ねられるのであれば、元老院にはだれも入ることを許されないにもかかわらず。後に、アントニオ・ピウスとマルクスは法律家たちから多くたびたび助言をもらいました。アレクサンデル・セヴェルスは、ローマ法典に多くの法が残っていますが、もし20人の法律家があてがわれなければ、何の命令も布告しませんでした。

こうした習慣を考えると、私たちの時代の無頓着や野蛮を非難しないではできません。どれほど多くの王や諸侯が、学識ある人物なしに、あるいは確かに学識ある者たちによる多くの議論もなしに、応答していることでしょうか。それゆえに、多くの不合理や法との不一致が生じてしまい、それは諸侯の名声を少なからず妨げることになるのです。したがって、そうしたもっとも傑出した人々が学芸をもたらしてくれる場合、そしてすべてが入念に把握されている場合、それが保持すべき人間社会に属しているとき、親等、財産分割、獲得方法、契約、相続、遺産、義務、訴訟、違反への罰といったものですが、これほどの正しさを国に再びもたらしてくれた神の恵みに感謝するのは、ふさわしいことであるのです。というのも神の思慮なしには、ローマ帝国が傾いて、こうした法の価値も失われた後に、裁判について野蛮なしきたりが続いたにもかかわらず、それでもユスティニアヌスから500年の後に、裁判所や学校にローマ法が呼び戻されるといったことは、決して起こらないからです。

こうした〔ローマ時代の〕多くの習慣は野蛮なしきたりを矯正し、裁判においてだけでなく、その他の生活においてもしきたりを修正しました。それには研究〔学問・勉

強] (stadium) が有益でした。それゆえに、こうした多くの善き財産が共通の利益のゆえに、すべての民族のために、保護されるようになったのです。なぜなら、記された法は暴政に対抗する確かな防護〔砦〕であるからです。そして学識があればあるほど、よりいっそう公平性を保ちます。こうした城壁が力ある者の貪欲に対する人々の自由を守る柵となります。もし、こうした法が取り払われてしまったら、そこに暴政が続くことになり、そのとき法に代わって力ある者の意志が、支配することになるのではないのでしょうか。というのも、口実を作り出し、何かの意志を見せかけで隠すことは簡単だからです。キケローがいみじくも、こう述べています。法から逸脱したところでは、どこでもすべてが曖昧〔不確実〕になる<sup>(8)</sup>。もし全く記された法〔成文法〕がなかったなら、不確実さはよりいっそう大きくなるでしょう。しかし自然の秩序は、そうした不確実性や暴政によって、再び記されるべき新しい法の誕生の機会を生じさせました。これが生じると、ある場所でそうあるように、農夫的で無教育なものが記され、個々の町で違うものが記されることになりました。今や私たちの法がもつ公平性は平安のためだけにあるのではなく、多くの民族が類似した法によって結合されるために役立つのです。

というわけで、この法を、もっとも知恵ある人々によってもっとも秀でた国家に記されているこの法を、あらゆる熱心さをもって私たちは守りましょう。これは大きな思慮によって最高の人々に再建されたものであり、最高に公平なものであり、理性と最高度に適合するものであり、私たちを暴政に対して防備するものであり、よき道徳に役立つものであります。確かに公平性はそれで十分ではありますが、たとえ法廷や会堂で回復していなかったとしても、正しさと学ぶべき公平性の本性のために、それでも学校では読まれなければなりません。なぜならこの法の中においてより他に、より完璧で明確な正しさの像は存在しないからです。ということで私たちは神に願い求めなければなりません。この教えを国家の平安のために守ってくれるように、と。以上。

## 法を学ぶ価値について（1543年）

### Oratio de dignitate studii iuris.

こうした場所や催しで法の価値について何か述べることは慣例ですし、人々がこれに敬意を払うことへと、確かに駆り立てられるのにも役立ちます。しかし、私は同じ主題について語りたいとはいえ、それでも国について、つまり人生を支配することについ

て、法や判断について、より多く語りたいと思います。これらは支配の腱〔筋・神経〕(nervi)であり、平静と規律の腱であります。私が語りたいと思う非常に大きな事柄の中から、何を選び出すのは私にとって難しいことだと考えています。というのも、まずキュクロプスやセンタウルスの見解に答えるのは、何と難しいことでしょうか。これらは人間に関するこれほど混乱した事柄において、私たちが法と呼ぶこれらすべて、そして政治的な知恵が、空虚な名〔名称〕(inane nomen)であり、力と武器にとらえられた支配による限り、強力な意志による支配による限り、保たれるのだ、と言います。たとえば、昔の実例を無視してトルコ人の野蛮さが何か法のことを気にかけている、とどうして言えるでしょうか。彼らはできる限り前進し、力によって抑圧の対象に向かい勝手気ままに命令するのです。100年前のコンスタンティノープルには、私たちの法のもっとも繁栄した学派がありました。この教えは、今では遠くへ押しやられてしまい、すべては一人の暴君による命令によって、あるいはその他の野蛮な指導者によって支配されています。このように地上のすべてが、アレクサンドロスの支持者たちによってずたずたに切り裂かれたら、その状況で法の声は、政治的な教えは、どこかで聞かれるというのでしょうか〔もう聞かれることはありません〕。したがって、より狂暴な暴君や支配者による力によってすべてが管理されるなら、知恵や私たちの政治的学科〔学芸〕の場所はどこにあることになるのでしょうか〔もうどこにもありません〕。というのも、私たちの学科〔法学〕が軍隊のそれに似ていると想像されるべきではないからです。軍隊はあるときは敵に対して、あるときは市民に対して、そして両方の不当な情欲のために、任務を請け負います。〔それに対して〕この政治的学科 (politica ars)、あるいは法の教え〔法学〕(iuris doctrina)は、異なるものです。これは平穏な国家を除いては、どこにも場所がありません。そして国の議会において、これは正義の規範にその票決を合わせます。ちょうどアテナイではソロンが国を統括していた限りでは、法の權威に効力があったのと同じです。ローマでは法への畏敬は、アウグストゥスが生きていた限りでは留まっていました。しかし、両方の場所では直後に市民たちは暴政によって抑圧され、こうして法は静まりかえってしまいました。ちょうどソロンが生きていたとき、ペイシストラトスが支配権を奪ったように、またアウグストゥスの後、すぐにいくつかの暴政が国家にどれほどか残酷に襲いかかったように。さらに、こうした実例はしばしば偉大な人々を、私たちの学科〔法学〕が無価値で、あるいはほとんど有益ではないと思うように駆り立てます。確かに、彼らはキケローの著作にある言葉を口にします。武器

の中にて法は黙す（*Inter arma silent leges*）。マリウスは、軍隊やラッパの音の中で法の声を聞いたことはない、と述べています。またナジアンゾスのグレゴリオスは、ユーリアヌスについてこう語っています。指導者の意志が不文法である。したがって、私自身の意志を、そしてことによると他者の意志を、そうした〔法への〕批判を退け、私たちの学科が確立されるように、私は強めたいのです。そして、こうした学芸が有益であること、また将来もそうであろうことを示したいと思います。たとえ、人間の事柄の変化が大きくあるだろうし、あるとしても、これを守るために、決して私たちの勉学は放棄されてはならず、よりいっそう育まれなくてはなりません。

まず、これが政治的な学芸であると定めましょう。なぜなら、神はいたずらに〔空しく〕人間の精神に自然法（*leges naturae*）を挿入〔導入〕したのではないからです。神は、この説明を〔文字による〕著述や賢者による著作物の中に求めています。神は、これ〔自然法〕が国と判断の基準になることを望んでいます。たとえ、多くの他の事柄が支配を混乱させるとしても、これは無ではないからです。ちょうど医術〔医学〕が、神の力によって伝えられて真実であり、人類にとって有益である〔健康をもたらす〕ように。たとえ、人間の身体が医術による教えだけで支配されるのではなく、予見されえない、しばしば隠されたあるいは不意の原因によって害されるとしても、そうなのです。同じように、私たちの学芸〔法学〕は真実であり、神の力によって私たちに明らかにされていて、しかも幸福をもたらしてくれます。たとえ、他の事柄が起こって、これらがしばしばこの知恵を妨げるにしても、そうなのです。ときどき帝国は、運命による罰によってか、あるいは悪魔の狂乱や暴君の欲望によってか、滅ぼされてしまいます。そうしたときには、政治的な知恵は離れ去ってしまいます。

30人による僭主政治がアテナイを支配していたとき、どこに善なる男たちの場所があったというのでしょうか。なぜなら、しばしば暴力が優位を占め、多くの突然で予見できない変化が生じ、〔ついに〕エピクロス派は人間の事柄が偶然に生起するがゆえに、各自はそれぞれの力に相当するだけのものをもつことができると考えます。しかし、神の教会で教育された私たちは、神が人類すべての検査人であり判断であることを確実に知っています。よって、王国が決して偶然に生じたり、滅びたりはしないことを知らなければなりません。次いで、この慰めによって私たちを最大限によく保つようにしましょう。もし、神が国を揺るがし倒すにしても、それでもその教会が完全に消し去られるままにはしておかれないということです。そして、これらがそう保たれるように、神

は家を与え、結婚生活を保護し、生殖〔子孫〕、養育〔教育〕、契約、文字〔知識や学問〕、天に関する教えを伝えたのでした。したがって、法と結合した集まりがなくてはならなくなるのです。というわけで、たとえ政治的な知恵がわずかな場所しかもたないときに陥るとしても、ちょうどもっとも荒れ狂う嵐の混乱の中で、熟練した水夫たちが打ち負かされてしまうように、それでも教会がある限りは、法と結合した集まりはあることでしょう。これらを、もし無学が支配するなら、確かな法なしに、文字〔知識や学問〕として学識なしに、そうなるとするなら、人生はどれほどの暗闇になっていたことでしょう。

しかし、上の事例に戻りましょう。ソロンは法をアテナイの市民に伝えました。これは、たとえすべての悪徳を取り除かないにしても、それでもいわば人間らしさをもって (*quadam humanitate*) 契約や裁判を導いてゆきました。そして、市民の意志を結び合わせてゆきました。こうした法をローマ時代に至るまで500年以上にわたって、アテナイは用いています。たとえ、そのあいだに都市がペルシア戦争により焼かれて壊滅させられたにせよ、そのとき市民は船に留まり、婦人や子どもは海の岩礁の中に隠れていましたが、それでもソロンの法は無用なものとはなりません。これは以前に平和なときに、平穏を保持していました。そして後の将来、再び国を回復させたからです。そうした都市の大火災は、たとえ〔そこに法が記された〕木の板を滅ぼしたにしても、決して法を消し去ることはできませんでした。法は市民たちの心に刻み付けられ、さらに非常に強力になったのでした。この〔心に刻み込まれた法による〕規律により教育された市民たちは、野蛮な習慣が許されてはならないことを知っていました。自由を守るために、つまり秩序と高潔な〔徳性ある〕状態のために、力を合わせて戦われるべきであることを知っていました。これを理由として彼らは私的な争いを中止し、自分たちのあいだの〔お互いの〕一致と調和を保ったのでした。〔こうして〕法は存続し、その事例は毎日テミストクレス、アリスティデス、キモン、そしてその他の徳ある市民たちの行動の中に見られたのでした。このようにローマがガウルスによって奪われたとき、たとえ建物には火がつけられたとしても、その結果として国家は滅ぼされませんでした。というのも、市民たちの徳と規律は法に基づいて留まったからです。これは市民による援助と生存によるものです。たとえネロが、しばらくのあいだ市民のあいだでの略奪を駆り立て、そのうえ法によって抑制されても、法律家カシウス・ロンギヌスの目をくりぬいたにしても、たとえ兄弟を殺したバシアヌスが、近親殺害を逃れるための口実をでっち

あげるのを拒んだ法律家パピニアヌスを殺したにしても、それにもかかわらず、その結果として全体として法が消滅したことはありませんでした。人類は、完全に滅ぼされることはありませんでした。神が、今なお若干の政治的な秩序を保持し、属州のどこかには秩序ある党客がありました。これは法の声を聞いていたのです。したがって、学問的専門〔職業〕は失われてはなりません。たとえ戦争や、あるいは暴政がしばらくのあいだその使用を妨害するにしても。

それどころか、この善なる知力〔学識ある人々〕は熱心に、真の法を守るために戦うのです。なぜなら、そうした人間の無力や、そうした混乱のために、あるときは蔑ろにされ、あるときは押さえつけられてきた、こうした法の権威を〔善なる知力は〕しばしば見出すからです。それゆえ、神は人類に政治的な学芸〔わざ〕と、この学科そのもの〔法学〕を与えました。できるだけ有益な人々が正しさへと向きを変え、不正な衝動を抑制するためにです。帝国におけるこうした混乱の原因を無視し、どのように魂が強化されるべきかを、天からの教えから決して学ばなかった者たちがいて、まれに善人が先導している帝国を激しく憎悪していたのは、驚くことではありません。そして平凡でも、それどころか善人でも賢者でも、それでも事柄の多種多様性は膨大であり、すべてにおいて注意が向けられるようには認められません。属州民は、ポンペイウスの正義と高潔を愛していました。それゆえ、多くの強欲な仲間たちが彼と共に指揮していたとき、それでもこれらの不正行為をポンペイウスへの好意のゆえに隠したのです。ダビデのときですら、その息子への不平はあります。つまり、こうした人間の自然本性の弱さの中にあって、それほど多くの悪魔による冷酷さの中にあって、欠点や過誤なしに精神〔心〕によって政体を得ようとするのは、無分別〔愚か〕なのです。

したがって、混乱の原因を知らないこの人たちは王国を憎みます。そして、法を拒絶します。そのとき多くの極めて強力な悪が癒されないのを見て、この教え〔法学〕のすべてが、人生にとって役に立たないものだと怒るのです。しかし私たちに天の教えは、こう警告します。多くの極めて強力な人生の混乱は、悪魔からだけではなく、とりわけ人間の怠慢、あるいは下品から生じてくるのだ、と。支配者による忠告や法によっては、すべての狂乱は決して抑えられないし、改められることもできないのです。それにもかかわらず、こうした困難の中にあって、支配者による配慮は止められるべきではありませんし、彼らの入念さ〔熱心〕は、無益なことではありません。それでもこの配慮は、何らかの悪を、抑圧し、緩和するのですから。また天の教えは、神に助けが求めら

れるのを命じています。それは、この難しい苦難を援助してもらうためであり、また確かに神の助けなしには、そうした政治的な知恵もしばしば曖昧になり、国家にとっても致命的なものになってしまうのを警告するためです。どれほど多くの天賦の才能を与えられた者のすべてが、確かに祖国を愛していたにもかかわらず、それでも彼らの意図は、国家によってひっくり返されたことでしょう。なぜなら、彼らはその知恵に信頼して、物事を必然によって動かさなかったからです。ちょうどペリクレス、デモステネス、ポンペイウス、ケケローがそうです。もし、私たちが神なしに都合のよい知恵があると思うなら、すべての道を私たちは踏み誤ることになるのです。したがって、この慰めによって私たちを元気づけましょう。とりわけ、こうした地球〔地上〕での危険の中で、そしてすべての世界の構造が揺らぐ中で、人間の事柄がかき乱すのを知りましょう。それでも、この崩壊は神によって支えられていて、善なる男たちは共同体の安全に役立つように、それぞれの場所で努力しなければならないことを、私たちは知りましょう。

これは今、思い出されなければならないと言いました。なぜなら法の書物を見ると、私にはドイツの危険を想起して、しばしば全身が身震いするからです。そのとき、もしドイツが戦争のゆえに、この法に関する教えの学識を失ってしまったら、そしてこの〔法という〕会堂の飾りを亡くしてしまったら、何という不運が続くことかと考えるからです。あらゆる教養 (*literae*) が、より大きな軽蔑の中にあることになると、暴政が生じてくるでしょう。教会はさらに蔑ろにされるようになり、次いでおびただしい野蛮が続くことになるでしょう。というわけで、まずは神に祈りましょう。私たちに平和を与えてくれるように。次いでこれらの学問 (*studia*) を保ってくれるように。確かに明示されるべき神の栄光のために誠実に、そして共同体の生存のために、もし私たち自身が私たちの決定に照らし合わせて判断するならば、確かにこれを多く達成することでしょう。したがって、私たちは危険によって妨げられないようにしましょう。心を落胆させられないようにしましょう。たとえそのあいだに、人間による不公平、人事共通の無秩序によって、節度ある、健全な決定が妨げられるにしても。私たちの学問という職業を、決して蔑ろにしないようにしましょう。私たち自身、とりわけ私たちの多くの努力が、公の決定における秩序や神の教会に仕えるとき、どれほどか神が保護されているとき、神は政治的な学芸を、教会を守るために維持することでしょう。したがって、建築術は打ち捨てられるべきではありません。たとえ多くの城が、戦争による損害、ある

いはその他の仕方では破壊されるにしても、です。〔それと同様に〕善き学芸 (bonae artes) は、保持され尊重されるべきです。そして、神に請い求めるべきです。神ご自身が学問を支配され、その教会に役立つように解決を与えてくれるように、と。ダニエルやエズラやネヘミヤは、追放されて何をしましたでしょうか。神が建てるように命じた寺院が、完全に破壊されたのを彼らは見ました。神が支配を約束したいたすべての都市の女王を、等しく絶やすのを見ました。それにもかかわらず、彼らは絶望によって落胆することなく、その学問を放棄しませんでした。それどころか追放や、その民族の分散の中にあっても、教会にふさわしい教え〔学科〕(doctrina) が絶えることはありませんでした。むしろ、いっそう熱心に教え伝えました。というのも、彼らは神の教会が消し去られることはないのを知っていたからです。このように、私たちの願いと私たちの希望を神の教会に向けましょう。これを見つめ、この希望をもって、私たちの学問を促進して〔耕して〕ゆきましよう。

この船〔教会〕は、私たちの教えを運んでくれます。もし、私たちがこの船を装備するのに努めるなら、疑いなく〔教えを〕運んでくれるのです。しかし、私たちの地位にある人々なら、教会のために最大限に貢献できます。支配者の精神が、〔私たちから〕維持されるべき敬虔な学問への配慮へと助言され、幸せをもたらす学芸が人類が向きを変えるときには、私は、教師についてはわずかしか語ってきませんでした。しかし、〔この話を〕終わる前に、この学者連合も、その義務について注意を促されるべきです。しばしば祭壇で、しばしば講義で、皆さんには素晴らしい〔神的な〕考え、つまり学科〔規律〕(disciplina) に関する、善き道徳に関する、罰に関する見解が提示されています。これらは規律の冒涇に続くものです。そして罰は目の前にあります。トルコは無事に近隣に進行します。〔しかし〕指導者の意志は引き裂かれます。ドイツは保護されていません。それどころか、内戦を非常に残酷に、行ったり生みだしたりしています。こうした多くの原因が、あなたたちをより規律正しく生きるように、神に救いを求めるように動かさないとしたら、私の演説が、〔今まで〕何の役に立つというのでしょうか。キュクロプスのような、神のことも法のことも全く顧慮しないような者の前で、私たちは法の価値について何を演説しようというのでしょうか。そうしたことを学校で〔改めて〕述べるのを恥ずかしく思います。学校ではこれをただ聞くだけではなく、むしろ徳の教えを耕し、育てていかなければならないのです〔それなのに〕。

もし、神が事物の造り主であり、私たちの行動の判定者であると皆さんが考え、天の

警告から働きかけられるなら、神ご自身を事物の創造主、あなたたちの〔悪事の〕反対者であると認識しなさい。そして、法の声が要求するこれらの義務の中で、神に従いなさい。皆さんは昼と夜との、そして夏と秋との引継ぎが、神によって秩序づけられているのを見出します。こうした引継ぎが、すべて確定されているのを告白します。したがって、正しく振る舞うものの報酬について、そして不正行為をするものの罰について、あなたたちはなぜ疑うのでしょうか〔その必要はありません〕。神による確かな法による罰で、すべての悪行は覆い尽くされています。あるいは、あなたたちは偶然によって、すでに世界はトルコの野蛮な暴君に服従させられていると思うのでしょうか。かつて同じようなことがどこにもなかったように。これは、決して偶然に生じたものではありません。しかし、この悲惨な囚人によって、狂暴な人々は抑制され制限されなければなりません。彼らは、その習慣を決して法から制限されようとはしません。彼らは、畜生のように生きる自由、勝手気ままな行動する自由を許されたままです。何と指導者たちの怠慢の嘆かわしいことか。こうした病を治療することが、彼らには必要でした。こうした粗暴な群衆を、もっとも厳しい罰によって抑制〔規律・自制・礼儀正しさ〕(modestia) へと呼び戻すために。もし、これがついになされなければ、怒りの神が、こうした民族をトルコへの服従によって打ちのめしてしまうこととなります。

しかし、私は学者に戻ります。あなたたち教師たちの全集団に懇願します。そして、神の声によって教えます。神を敬うように、規律をもって生きるように、そしてあなたたちだけに平穏で有利であるだけでなく、共同体にも配慮するように、と。なぜなら、もし〔皆さんの〕生き方・在り方〔習慣〕(mores) がより礼儀正しいものにならなければ、疑いなくこの善、神についての教えの光、教会、法、教養、そしてその他にも人生を飾るものは消え失せてしまうだろうからです。どれほどの善を、アダムは一度の墮罪で失ったことでしょうか。何と長いあいだ異邦人たちは暗闇の中で、そして悲惨な悪行と共に生きたことでしょうか。その祖先たちが、最初の父による教えを遠ざけたがゆえに。こうした事例によって、あなたたちを敬虔と礼儀正しさへと駆り立てなさい。もしこれをするなら、皆さんは法の価値を真に理解するだけでなく、支配するにおいても成功するでしょう。なぜなら、神がその知恵と成功とを約束しているからです。したがって、皆さんは法が神の声であることを理解しましょう。そして、この政治的な秩序が神によって立てられていることを。そして、何らかの方法で神によって守られていることを。その結果として、人間社会において神ご自身が知られるようになり、〔こうして〕

私たちは相互の義務によって結ばれていることを、神について、そして神の子についての私たちの見解の証言を、相互の好意を、私たちは示すのです。相互の実例によって、私たちが徳へと駆り立てていきましょう。こうしたことを理解してもらうために、今まで述べてきたようなことが、真に必要なのです。いわば、徳についての研究〔徳への熱意〕、神への畏れ、礼儀正しさ、そして生き方・在り方〔習慣〕を制御する注意深さといったものが、どうして必要なのです。以上。

#### 注

- (1) ちなみにキケローにおける *lex* と *ius* に関しては、『キケロー選集 8』岩波書店、1999年、191-193頁、参照。キケローにおいて *lex* は、法律や法則の形をとって現れる「法」であり、*ius* は、*mores* 慣習など、正しい行為のための *norma* 規範といったものである。*ius* はときに *lex* にもなり、ときに *mores* ともなる。同上書、191頁注(3)、参照。
- (2) シュルフ (Hieronymus Schruff, 1481-1554) はヴィッテンベルク大学にてメランヒトンの同僚であり法学博士。
- (3) 前掲『キケロー選集 8』、273頁、参照。
- (4) ヘーシオドス『仕事と日』松平千秋訳、岩波文庫、1986年、24-25頁、オウィディウス『変身物語(上)』中村善也訳、岩波文庫、1981年、15-16頁、参照。
- (5) 『プルタルコス英雄伝(下)』村川堅太郎編、ちくま学芸文庫、1996年、428頁以下、参照。
- (6) タキトゥス『年代記(上)』国原吉之助訳、岩波文庫、1981年、237-238頁、参照。
- (7) 同上書、357-358頁、参照。
- (8) 『キケロー選集 15』岩波書店、2002年、421頁、参照。

#### 謝辞

本研究はJSPS 科研費 JP19K00112 の助成を受けたものです。

## 日本ルター学会規約

- 第1条 本会は日本ルター学会と称する。
- 第2条 本会はルター及び宗教改革一般の研究の促進，発展，普及を図ることを目的とする。
- 第3条 本会の事務局は，理事会の定めるところに置く。
- 第4条 本会はその目的を達するために次の事業を行う。
1. 毎年一回大会の開催
  2. 国内及び外国の関係学術団体との連絡交流
  3. 学会誌及び研究論文集の編集発行
  4. 研究会，講演会，講座などの開催
  5. 共同研究及び研究資料の収集・調査・斡旋
  6. その他必要な諸事業
- 第5条 本会の目的に賛同し，会費を納入するものをもって会員とする。入会しようとする者は，これを理事会に申し込むものとする。
- 第6条 会員を分けて次の二種とする。
1. 正会員 ルター及び宗教改革一般の研究に関心を有する者。
  2. 賛助会員 本会の目的に賛同し，その事業を援助する団体法人及び個人。
- 第7条 本会に次の役員を置く。
- 理事長 一名，専務理事 一名，理事 若干名，監事 若干名
- 第8条 総会は年一回，大会の際に開催する。その他必要があれば，理事会の決議によって，臨時に開くことができる。
- 第9条 理事，監事は，総会において選出する。理事，監事の任期は二年とし，再選を妨げない。
- 第10条 理事会は総会の決議に従って本会の事業の運営に当たる。
- 第11条 理事会は互選により理事長一名，専務理事一名，学会誌編集長一名を選ぶ。
1. 理事長は本会を代表し，理事会を召集し，理事会の議を経て総会を召集する。理事引退者は理事会を経て，これを名誉理事とすることができる。
  2. 学会誌編集長は編集委員会を組織する。
- 第12条 監事は総会の委嘱により，会の事業を監査し，これを総会に報告する。

第 13 条 正会員は年額 4,000 円を，賛助会員は年額 4,000 円以上（個人），年額 10,000 円（団体法人）を年会費として納めるものとする。但し，学生会員は正会員の半額とする。

第 14 条 本会の会計年度は毎年 4 月に始まり 3 月に終わる。

第 15 条 会員には，学会誌を配布する。

第 16 条 本会には必要に応じ，分科会・地方部会を設けることができる。

第 17 条 本規約は理事会の提案により総会において出席者の三分の二以上の賛成を得て改正することができる。

付則 本規約は 1972 年 10 月 9 日より実施する。

1. 本規約は 1980 年 11 月 10 日改正
2. 本規約は 1987 年 11 月 7 日改正
3. 本規約は 1988 年 11 月 5 日改正
4. 本規約は 1989 年 11 月 11 日改正
5. 本規約は 1998 年 11 月 28 日改正

## 学会誌編集規定

1. 本誌は、日本ルター学会の機関誌であり、会員の研究論文、その他研究に関連する記事を掲載する。
2. 編集委員会は、理事の委嘱を受けた委員長および若干名によって構成する。
3. 委員長は、理事のうちから選任する。
4. 編集委員長および委員の任期は2年とする。ただし再任は妨げない。
5. 原稿の掲載は、編集委員会の審議を経て決定する。
6. 掲載予定の原稿について編集委員会は、執筆者との協議を通じ、内容の修正を求めることがある。
7. 執筆者による校正は再校までとし、その際大きな修正は原則として認められない。
8. 図版等で多額の費用を要する場合、執筆者に負担を求めることがある。
9. 投稿された原稿は原則として返却しない。

## 投稿要領

1. 機関誌への投稿内容は、未刊行のもの、刊行予定でないもの、および他学会に投稿していないものに限る。
2. 論文原稿は、A4 版用紙1頁あたり横書き、横40文字、縦30行とし、原則として、注を含めて全体で20000字程度（16頁と20行程度）とする。
3. 論文投稿の締め切りは、同年3月末日必着とする。
4. 原稿2部を編集事務局あてに送付し、さらにword形式の電子媒体1部を編集事務局あてに電子メールにて添付ファイルとして送付するものとする。
5. 論文原稿には欧文タイトルを付すこと。
6. 論文原稿（原稿および電子媒体）は、氏名（ふりがな、欧文表記）、所属（ふりがな、欧文表記）・職名、自宅住所（郵便番号、電話番号、メールアドレス）を明記した別紙を添付の上、下記の編集事務局に送付すること。

## 『ルターと宗教改革』編集委員会

委員長 江口再起

委員 金子晴勇

倉松 功

竹原創一

菱刈晃夫

編集事務局 〒154-8515 東京都世田谷区世田谷4-28-1 国士館大学文学部 菱刈研究室気付

E-mail: [hishikar@kokushikan.ac.jp](mailto:hishikar@kokushikan.ac.jp) 電話 03-5451-8139

## 執筆者

## 所属

江口 再起	ルーテル学院大学・神学校ルター研究所所長
金子 晴勇	聖学院大学総合科学研究所 名誉教授／岡山大学 名誉教授
多田 哲	日本福音ルーテル日吉教会 牧師／ルーテル学院大学 非常勤講師
高村 敏浩	日本福音ルーテル教会 牧師（三鷹教会）
木村 あすか	チュービンゲン大学プロテスタント神学部 博士課程学生
曾田 長人	東洋大学経済学部
菱刈 晃夫	国士舘大学文学部

## 編集後記

第8号をお届けします。ご執筆くださいました日本ルター学会会員の方々に心よりお礼申しあげます。2020年度は想定外のコロナ禍により学会大会を開催することができませんでした。せめて本誌が発行できたことは幸いです。ぜひ来年度は通常どおり開催できることを祈っています。宗教改革をめぐって興味・関心をお持ちの方々のご参加もお待ちしております。事務担当者までメールを送りください。最後に、今回も出版の平湯様に大変お世話になりました。感謝申しあげます。

編集委員・事務担当：菱刈晃夫

## 『ルターと宗教改革』第8号

---

2020年11月30日発行 非売品

編集・発行 日本ルター学会

〒154-8515 東京都世田谷区世田谷4-28-1

国士舘大学文学部 菱刈研究室気付

TEL 03-5451-8139 E-mail : hishikar@kokushikan.ac.jp

郵便振替口座 00150-7-183149 日本ルター学会

Facebook : <https://www.facebook.com/lutherforschung/>

制作

オリオン出版

印刷

株式会社新協