

Title	ルターとノミナリズムの神秘主義
Author(s)	金子, 晴勇
Citation	聖学院大学論叢, 10(1) : 1-23
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=616
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

ルターとノミナリズムの神秘主義

金子晴勇

Martin Luther and Nominalistic Mysticism

Haruo KANEKO

The sixteenth century religious reformer Martin Luther, under the influence of mysticism, began to construct his new theology by criticizing Scholastic theology. This influence must be traced back to his relationship to traditional medieval mysticism.

Late medieval Scholasticism tended to break down into several major schools or traditions, one of which was that of Nominalism, the tradition that arose under the influence of William Ockham and that included such notable teachers as Jean Gerson and Gabriel Biel. Luther was educated within the intellectual boundaries of Nominalistic tradition.

In his reform proposals, Gerson recommended the study of traditional mystic theology and provided his own magisterial treatise *De Mystica Theologia* under the influence of *devotio moderna*, a lay religious movement in the fifteenth century. *Devotio moderna* also strongly influenced the last great Scholastic theologian Biel. Though Luther vehemently attacked Biel's theological system, it is quite important to understand what Biel actually proposed. In addition to this we must investigate the relationship between Thomas à Kempis, the author of *Imitatio Christi*, and Luther.

We will clarify the characteristic feature of Luther's theology in his encounter with the tradition of Nominalism using the concept "unio mystica" with Christ.

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

- (1) Gerson's *theologia mystica* and Luther's critical attitude toward it.
- (2) The mystical elements in the theology of Biel and his relationship to Luther.
- (3) The possibility of comparison between Thomas à Kempis and Luther.

Key words: Luther, Gerson, Biel, Thomas à Kempis, Mysticism

はじめに

スコラ神学と神秘主義とは今日では一般に対立しているとは考えられていない。しかし、15世紀においてはオッカムによって再興されたノミナリズムと神秘主義とは正反対の立場に立つとみなされていた。今日でもこのように判断する研究者もいる。たとえば、ラインホルト・ゼーベルクは次のようにいう。「まず最初に明らかなのは、ノミナリズムと神秘主義とが鋭く対立していたことである。……ノミナリズムが自然的な事物に適應する経験の原理は神秘主義の神学者によって神とその働きにもたらされる。この点に双方の関心の相違と共通性とがあつて、そこからして双方の教会の教義に対する無関心が理解される」⁽¹⁾。この種の対立はルター自身にも見られると、エーリッヒ・ゼーベルクは指摘して次のように述べている。「ルターはどの点においてノミナリズムと違っているのか、という問いに対して神秘主義との彼の関係を指摘することによってと答えることができる。同じく人はその反対に、ルターを最終的に神秘主義から区別するのは、まさしくオッカム主義の神学がもっている実証主義的要素であるということが出来る」⁽²⁾と。彼は神秘主義を神との合一にいたるための方法（三つの道、放棄）の実践として理解し、ルターにはそれが全く存在しないと説いている。したがってノミナリズム自身が従来の神秘主義と相違している点が看過されている。つまりノミナリズムがトミスト的な主知主義的に立つ神の思弁を退けて、神の啓示を主意主義的に捉えており、意志における神との合一に向かっている根本的变化を看過している。ここから先のノミナリズムと神秘主義の対立が措定されてくる。

したがって、当時の大学で勢力のあったノミナリズムの影響を受けたジェルソンやガブリエル・ビールの神秘思想を検討してみると、まずエックハルトやタウラーの神秘主義とは類型を異にしていることに気がつく。それはノミナリズムの神概念からきている。そこでは根本的主張として「神の絶対的権能」(potentia Dei absoluta)と「神の秩序的権能」(potentia Dei ordinata)の区別が立てられ、二概念によって神の絶対的自由と世界の偶然性とが主張されている⁽³⁾。そして神や超越的な実在についての主知主義的な思弁は退けられ、世界における神の啓示だけが問題となっている。したがってディオニシウス・アレオバギタの神秘神学に見られた見神(visio Dei)とか超越的な実在や神に対する知的な観想(contemplatio Dei)は退けられ、世界に向けられた「神の意志との一致」(conformitas voluntatis Dei)の主張に神秘思想が変化していることがわかる。それゆえ、神秘主義の定義にしても主知主義的なトマス・アクイナスによる理解「観想は真理を端的に直観することに関係している」(contemplatio pertinet ad simplicem intuitum veritatis.)⁽⁴⁾とか「したがって人間の目的は真理の観想に到達することである」(finis igitur hominis est pervenire ad veritatis contemplationem.)⁽⁵⁾とは相違している。これに反しノミナリズムでは知的な観想は退けられ、「旅する人」(homo viator)に可能な最高の真理は神が決定したことについての知識、つまり啓示

であって、それは教会と聖書の権威に依存する信仰の知識であった。ノミナリズムの神学者はこうした「神の秩序的権能」のみにかかわり、到達できる最高段階は神の観想ではなく、神の意志であった。したがってノミナリズムの神学においては人間における主体的な意志とか愛とかが問題となり、エックハルトに淵源するドイツ神秘主義が創造以前の根源に遡及する思惟衝動に駆られていたのに反し、神の意志と出会い、それと人間の意志とが一致することによって「神秘的合一」(unio mystica) がめざされるようになった。

さてルターもこのノミナリズムの中に育ち、その問題点の超克を試みている。ここでの教育は彼に中世の神秘主義とは相違した神秘思想を形成させている。それは神と人が意志と言葉によって相互に関係する人格的な世界である。それゆえ神の超越的な実在に知性をもって向かうのではなく、神の言葉と約束つまり啓示への信頼という主体的な信仰にこそすべてがかけられている。こうしてルターはノミナリズムの神秘主義と同一線上を歩みながらも、それを批判的に超克し、いわゆる「神秘的合一」を「キリスト神秘主義」において確立するのである。

第1章 ジェルソンの神秘神学とルター

(1) 『神秘神学』の特質

12世紀の神秘主義者クレルヴォーのベルナルや13世紀の神秘的思想家ボナヴェントゥラがキリストの受難を観想する神秘主義を説き始めて以来、神秘主義的な叙情の調べは次第に高まっていき、15世紀にはいと深い感動が世界の隅々にいたるまで浸透して行くようになった。ジャン・ジェルソン(1363-1429)は、この時代の歴史を扱ったホイジンガの『中世の秋』によると、その子供時代に壁を背に腕を広げた父親から「ご覧坊や、こんなふうには神様は十字架にかけられて、お亡くなりになったのだよ、おまえをお創りになり、お救い下さった神様が」と言われたという⁽⁶⁾。こうして彼は信心の傾向を植え付けられたため、その師ピエール・ダイイの跡を継いでパリ大学の学長として活躍し、コンスタンツ公会議(1414-8)でもフスを断罪し、ジャンヌ・ダルクを擁護し、教会の改革と道徳的刷新を提案し、この時代に大きな影響を与えることになったが、それでも本質において神秘主義的な思想家であった。この時代の神秘主義はときに熱意が高じて狂信的になったり、異端に傾いたり、官能的に走ったりして、正統的なカトリックの教義を逸脱することが多かった。不信と狂信との間であって民衆は中庸の道にとどまることはできなかった。ジェルソン自身も宗教に飽和した風土にあって宗教行事や聖者崇拜から自由ではなかった。たとえば好奇心に駆られて聖ヨセフの崇拜に走ったりしていた⁽⁷⁾。とはいえ同様に当時高名であったハインリヒ・ゾイゼにせよ、またロイスブロークにせよ、ときにそうした傾向に過度に走ったとき、ジェルソンは批判せざるを得なかった。ところが、フランドル地方に始まった共同生活兄弟会の「新しい敬虔」(devotio moderna)の運動は極端な神秘主義と絶縁し、異端に迷い込む危険を回避し、正統信仰を堅持し、

教会に従順であった。それゆえ彼はこの会の擁護者であったものの、フランスでの運動には批判的であった。ホイジンガはジェルソンの精神的な特質について次のように語っている。

「ジェルソンは、用心深く細心の学者肌の、誠実で純粹、善意の人であった。いささか、正しい作法ということを気にしすぎるところがあったが、これはめだため境遇から、事実上貴族に準ずる地位にまで上った、繊細な精神の人の場合にはよくみうけられるところであり、ここからおのずと、その出生が知れるというものだ。彼は生まれながらの心理学者であり、彼には様式感覚がそなわっていた。様式感覚と正統信仰とは、密接な関連に立っている。だから、この時代、信心ぶかい生活といわれたいくつかの例が、彼に疑惑と憂慮の念をいだかせたというのも、別に不思議はない」⁽⁸⁾。

したがって繊細な精神のゆえに神秘主義の傾向を帯びてはいても、彼は醒めた精神の持ち主であり、迷妄に囚われない自由な精神であったといえよう。この点は神秘主義の理解においても明瞭であって、当時の官能的な愛欲生活を謳歌した『薔薇物語』に対する彼の激烈な批判に特に顕著に示されている。この著作は読んでみるとすぐにわかるように、薔薇というのは女性の性器を象徴しており、赤裸々な官能性とシニックな嘲笑をもって結婚や修道生活を謳歌する。そこには12世紀に由来する宮廷風の愛が物語られていて、徳目として気楽さ・快樂主義・快活さ・愛・美・富・寛大さ・率直・礼儀正しさがあげられていても、その内実は女性崇拜どころか、女性の弱さへの冷酷な軽蔑に墮落している。ここでは愛が官能的な性格となって現われている。こうしてこの作品は人々の心を性愛の神秘主義でもって満たしたのであった。時代の道徳的腐敗に対し闘い続けたジェルソンはまさにここに最悪にして最深の病根を見抜いたのであった。こうした批判的観点から初めて彼の学問的な『神秘神学』という著作がもっている真の意味が明らかになると思われる。

(2) ジェルソンのスコラ神学批判

ジェルソンはパリ大学の総長として神学部内のオッカミスト、スコティスト、トミストの分派活動を1400年3月には禁止し、さらに神学と靈性との統一によって新しい勢力を結集させて、大学改革を成功させている。この学問の統一は古代教父の模範とボナヴェントゥラおよびベルナルの生涯と著作の中に実現していると彼は信じていた。彼の改革はスコラ神学の「無益で非建德的で無内容な教え」に向けられ、とりわけスコティストによる三位一体に関する極端な思弁的考察を退けている。それに反してたとえば「ボナヴェントゥラは情念を駆り立てるが、同時に精神をも教育している。他の多くの人たちがただ精神を混乱させており、〈定義づけ〉〈先行と後続の討論〉〈諸々の記号〉〈偶然性〉をもって重圧を加えているときでも、彼は脱自的な愛のうちに神との合一を造り出している」と述べている⁽⁹⁾。15世紀にはスコラ哲学の偉大な総合の体系がノミナリズムの批判によって崩壊し、懐疑的な学問によって生じた不確かさから神秘主義に避け所を求める傾向が生まれ、神秘神学とスコラ神学とが対置されるようになった。ジェルソン自身も緩和されたベルナルの神秘主義を奉じるようになった。こうして彼によって伝統的な神秘神学の研究が勧められ、論理

によって抑制が利いていながらも、愛によって精神が燃え立っており、しかも社会的な実践に立ち向かう思弁が理想として説かれたのである。このような基本姿勢から彼の『神秘神学』(De Mystica Theologia, 1407)が権威ある思想として論述されたのである。

『神秘神学』のなかにはスコラ神学と神秘神学との神および宗教に関する相違点を対比的に論じている箇所があり、スコラの伝統と霊的な伝統とを分けて論じている。そこでは次の四つの相違点が示されている。

(1) 基礎としている資料が異なっている。スコラ学者は神と宗教について神の「外的な働き」から情報を得ている。つまり、聖書・教会史・神学的な注解書を考察の資料としている。それに反し、神秘主義者は神の「内的な働き」の記録を読んで、内面的な記述とその伝統における神の現臨を基礎資料としている。

(2) スコラ学者は理性の推論に依存し、情念を信用しない。それに反して神秘主義者は教義によって訓育されている限りでの心の作用に信頼し、心に基づく理性は精神の思弁よりも神に近いと考える。

(3) スコラ学者が理論的に神を最高の真理として観照しようとしているのに対し、神秘主義者は神を最高善として実践的に捉えている。

(4) 神秘主義者は理性よりも愛のほうが射程が広く、精神を助けて自然の限界を超えて超越する助けとなっていると確信している。「愛の足」によって「認識の足」は一般には近づき難い宗教の領域に歩み入ることができる。それは水を沸騰させる火の道になぞらえられている。ここに精神の高揚が起こっている⁽¹⁰⁾。

彼はさらにスコラ学と神秘神学との間に二つのコントラストをなしている点を指摘している。(1) 神秘的に探究する方法は「少女にも単純な人々にも」愛と経験が満たされていれば練達な者となりうるがゆえに、それはいっそうデモクラティックである。(2) また神秘的な方法は内面的に自力で実現できるものであり、その愛はスコラ学者の技術的な知識が提供する満足よりもいっそう充実した内容を心と精神に与える⁽¹¹⁾。

(3) 『神秘神学』の基本的な主張

ジェルソンはその神秘神学を思弁神学に対比させて愛の合一する力によって起こる実験的な神の認識であると規定している。すなわち「神秘神学とは愛の結合する抱擁によって達成された神についての実験的な認識である」(Theologia mystica est cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum.)⁽¹²⁾と規定している。思弁神学が真なる対象を捉える知性的な力に基づいているのに反し、神秘神学は善なる対象に関わる情意的な能力に基づいている。したがって、合理的な演繹的推理に依存しないで、むしろ精神の最高の能力を高めて単なる合理的な理解を超える知恵に至らせる。そこでは意志の合致によって神と一つの霊となる神秘的な合一が終局目的に定め

られている。この合一はただ愛の脱自においてのみ生じている。この脱自はまた「拉致」(raptus)と呼ばれる。こうした脱自経験は愛によって生じているのであって、信仰や希望といった低次の徳によるのではない。だが、これが生じる前提は、清められた理性的精神と神との類似性、もしくは類同性に基づいている。彼の基本的な主張は以下の三点に要約して示すことができる。

(1) 神と人との結合の作用は愛に求められている。彼は言う、「愛は火と同じく同種の者を集合させ合一させる自然本性をもっている」¹³と。そのさいこの結合の作用はアリストテレスにしたがっており、人間のあいだに見られる現象に基づいている。「愛は愛する人と愛される人とを結合する。そしてその結果愛する人が愛される人とともに固く立ち強固にされる」。その典拠となっているアリストテレスのことは「友人とはもう一人の自己である」および「友人の間には同じ意志、同じ非意志がある(つまり意志の同形がある)」であって、これが神と人との関係に適用され次のように言われる。「それゆえ、わたしたちの霊がもっとも親しみのある愛によって神に固着するとき、意志の合致により神と一つの霊となる(1コリ6・17)」¹⁴と。したがって、愛により神との一致に向かう霊はその脱自の作用によって神の霊との合一にいたる。とはいえこの神との神秘的な合一はいくまで人格的な意志における一致に根拠をもっているものであって、実体的な合一に基づく神化ではない。

(2) 実体的な合一説に対する批判について述べると、「精神と神との愛に基づく(amorosa)合一は変様(transformatio)と適切にも呼ばれる」とあるように、ジェルソンは「合一」(unio)を「変様」もしくは「改造」として説いている。しかるにこの改造を「自己から脱却し神の中に移され、恒常不変で永遠な神の下で所有していた自己の理想的な存在に立ち返る」と言い、「もはや被造物ではなくなり、いまや見られ愛されている神自身である」¹⁵とまで主張している人たちがいることを指摘し、その一例として同時代人であったハインリヒ・ゾイゼの『靈的結婚の飾り』をあげている。なお、彼の手紙による批判によってこの著者は誤りを訂正するに至ったことも付言されている。この靈的な変様は「一樽の強い葡萄酒の中に一滴の水が入れたのと同じである」とも比喩的に説かれたりしている。しかしこの比喩も「自己の固有の存在を消滅させる」(perdit esse proprium)と理解される限り、たとえアウグスティヌスの神秘的体験に「わたし[神]は強い者の糧である。成長せよ、そうすれば、あなたはわたしを食するであろう。だが、あなたはわたしを肉の糧のようにあなたに変えるのではなく、あなたがわたしに変えられる」と語られていようとも、ふさわしいものではなく、さらには「実体変化」(transsubstantio)を説く化体説に立つサクラメントの比喩をもってしても適切ではないと主張している¹⁶。

それゆえ、この変化はいくまでも人間の側における生き方の実存的な変化であって、本来の秩序に帰ることを目指しており、「合一」といっても神・霊・身体の間で起きている上位のものによる下位のものの秩序づけを意味している。彼は言う、「たいへん神に似たものとなった霊は、愛により[神的な]性質が授けられ、秩序づけられた愛は自己の身体に対しても性質を規定し、秩序

づけるようになる。いわば霊の溢れるばかりの豊かさによって身体に対し、形相的にも質料的にも働きかける。……こうしてわたしたちの霊が神により引き寄せられると、わたしたちの霊は身体の属するものを引き寄せることになる。かくて神との霊の不思議な合一と霊と身体との合一とがともに反響しあう¹⁷⁾と。

(3) 合一の前提条件としての道徳的清めが「浄罪の道」において位置づけられ、彼によって神秘的合一に至る前に精神が浄化される必要が説かれている。こうしてそこにはベルナルにおいて萌芽としてあった道徳的な準備が功績思想にまで変貌するようになっている。この著作の中で彼は、精神の新生をめざしてその途上にある悔悛者に対して、次のように呼びかけている。

「しかし、精神が清められて晴れやかな良心にまで達するとき、神を報酬や罰を与える裁判官ともはや考えないで……全く望ましく甘美なお方であると心に思うようになる。……そのとき花婿に抱擁されるため安心して彼の内に飛び込みなさい。……すべての知覚を超える敬虔な平和の口づけでもって彼に結びつきなさい。こうしてあなたは感謝と愛に満ちた献身のうちに〈恋しいあの方はわたしのもの、わたしはあの人のも〉(雅歌2・16)と繰り返し語るであろう¹⁸⁾。

彼はここに神秘主義の浄罪の道にしたがって精神の清めを説いている。ここでの花嫁は心や魂のみならず、同時に教会をも意味しているがゆえに、このテキストは教会改革を悔い改めと道徳的な清めによって強化しようとする意図をもってしていると解することができる。

ところで、合一の根拠としてあげられている類似性については次のように語られている。「霊的なものは諸々の霊的なものとある種の類同性つまり類似性を持ち、相互に仕え、物的なものとか地上的なものとは等しくないものとなっている。したがって、人間の中に霊的なもの、もしくは神的なものとして見い出されるすべてのものは、生かす愛により地上的で物的なものからある仕方では分けられている¹⁹⁾と。ここから人間学的な区分がなされ、「霊」(spiritus)と「魂」(anima)が、また「霊性」(spiritualitas)・「心性」(animalitas)・「感性」(sensualitas)が区別されている。この区別を前提として愛が合一をもたらすと考えられているがゆえに、愛は地上的で物的な汚れと罪とを洗い清めて初めて神との合一を実現できる。それゆえ、次のように語られている。「神が霊であり、類似が合一の原因であるがゆえに、清められ洗われた理性的な霊がどうして神の霊と合一するかは明らかである。なぜなら、神に似たものにされることは確かであるから²⁰⁾。ここにジェルソンの神秘主義の基本的な特質が鮮明に示されている。

(4) ルターと神秘主義者ジェルソンとの関係

ルターがジェルソンを初めて知ったのは修道院に入った最初の年であったが、ジェルソンが霊的な試練について語り、それに対する慰めを提供しようと試みているがゆえに、後年になってもしばしば彼に言及している。しかしその慰めは福音に基づいておらず、「ジェルソンは律法を緩和することによって現在陥っている困難と試練とを耐えやすくし、〈まあ、罪と死はそんなにきついもの

ではない」と語った²¹⁾とルターは『卓上語録』で述べている。

『第一回詩篇講義』においてはジェルソンが何回か引用されているが、『ローマ書講義』が開始する1515年ころからパウロの義認思想に関心が向かい、ルターはジェルソンと距離をもつようになる。試練を霊的にいかに克服するかという、若いルターの実存的な関心が、同様に試練を問題にし、スコラ主義の思考形式を退けて、神秘主義に向かっていたジェルソンとシュタウピッツに彼を接近させ、神秘的な正しい思考が探究されていたように思われる。こうした点をよく示しているのは試練に関して両者が説いている「霊的な対立的作用関係」(antiperistasis spiritualis)つまり宗教的な生活は対立によって展開するという見方である²²⁾。ここにジェルソンの神秘的思考の特質が明らかである。「罪がその対立を通して活動し、高慢が謙虚の名によって人間の中に入る入り口を探し、自己と戦い自己を無とすることにおいて絶えず再生するように、悪魔が光の天使として人間に近づくように、神もその救済の業において対立を通して働きたもう。それゆえ試練と災難、不安と苦々しさは人間生活における実り豊かなときなのである」²³⁾。ルターの『ローマ書講義』においても試練と恩恵との関係は神秘的な Entwerden における再生という展開を示している。霊的な考えをもった人は厳しい神の言葉を「アンティペルシターシスつまり対立的な作用関係 (antiperistasis, i.e. contrarii circumstantia)」によって甘美にし慰めるものとする²⁴⁾。それゆえ厳しい言葉によって驚き、卑下し、高慢な功績の自慢を絶滅させることによって確かな救いと素晴らしい幸福とに到達する、と説かれている。こうした自己破壊を通して自己を完成させるという思想は神秘主義の「放念」(Gelassenheit)に通じており、動的な思考方法として取り入れられている²⁵⁾。

このようにして明らかとなるのは、公会議を指導した有能な政治家ジェルソンでも、司牧者や聴罪者としての彼でもなくて、神秘主義者もしくは神秘神学の著者としての彼こそ、ルターに決定的な影響を与えたということである²⁶⁾。また1538年にルターが告白しているところによると、彼はジェルソンの著作を熱心に読んだが、聴講者には批判的に読むように推薦している²⁷⁾。

ルターの神秘思想を考察するにあたってジェルソンの影響および彼との対比が重要と思われるので、まず、彼が「神秘的合一」を捉えている基本思想を問題にしてみたい。そこで彼の主著『神秘神学』の一節を引用しておきたい。

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

である。それは神に似たものとされていることが確かであるからである」²⁸⁾。

ここで示されている神秘的合一の原理は「類同性」に求められていることは明白である。この類同性に基づいて愛が統合の働きを実現している。しかし、そこには霊的なものと物的なものとの分離が前提されており、この二元論にはプロティノスの神秘主義がその影響の痕をとどめている。

こうしたジェルソンの神秘主義と『第一回詩編講義』におけるルターの思想とを比較してみると、類似点と相違点とが認められる。霊的なものと物的なものとの二元論的構成はこの講義の基礎に認められ、当時彼が受けた世界観からの影響といえよう。さらにベルナル以来説かれている「花嫁—神秘主義」でも両者は同一の系列に立っている。だが、こうした共通点が認められるとしても、そこには同時に次のような大きな相違点を看過するわけにはいかない。

(1) ジェルソンの「神—神秘主義」に対するルターの「キリスト—神秘主義」。先に引用したテキストに示されているような神と人との霊的な類同性という観点はルターには原理的に認められていない。神は人間と比較されるような存在ではない。この点ではルターは厳格なオッカミストであった。もちろん既述のようにジェルソンのもとでは創造者と被造物との距離は保たれているとしても、神と人との関係の破綻からの回復を人間の罪の認識に求めるのではなく、その創造の在り方に求めることは、エックハルトにおけるように創造の壁を突き破って神性の根源に迫るような試みにいたらなくても、ルターにおいては考えられないことであった。神と人との絶対的な断絶こそ、ルターの思想の出発点であった。そこから、彼の思想がキリスト論的集中をうみだすことになる。しかるにジェルソンにおいては神秘的合一が同等な霊である神と魂との間に生じているがゆえに、たとえ後述するようなキリストとの結合を説くベルナルの花嫁神秘主義が支持されているとしても、「神—神秘主義」(Gott—mystik)の要素を依然として残している。ここに両者の基本的な相違点が認められる。

(2) 神秘的合一の根拠としての類同性の問題点とルター的な非類同性。類同性には「等しいものが等しいものによって知られる」というエンベドクレス以来のギリシア的な認識論とプロティノスの神秘主義が影響していることが認められる。合一の根拠としてジェルソンが説いている「類同性」と対極に立つ立場は、ルターの「非類同性」であり、したがって合一する両者の関係が「対応」と「逆対応」との相違となっている²⁹⁾。この点が両者の神秘思想の最大の相違点となっていると思われるので、立ち入って考察して見よう。

ジェルソンは、既述のように精神の新生をめざしてその途上にある悔悛者に対して呼びかけて、「精神が清められて晴れやかな良心」となり、花婿に抱擁される花嫁のように敬虔な口づけでもって合一し「恋しいあの人是我のもの、わたしはあの人のも」(雅歌2・16)と語るといふ³⁰⁾。こうして彼は神秘主義の浄罪の道にしたがって精神の清めを説いている。したがって罪を清められたものにして初めて花婿なるキリストに花嫁として近づくことができる。それゆえ倫理的意味での同等性が両者の婚姻の前提条件となっている。ここに類同性に基づく合一が明瞭になってくる。ま

たこの愛の浄めが力説され、「神秘的合一」に先立って、「浄化の道」が説かれているところに「ラテンの神秘主義」の特質を顕著に示している⁶¹。

しかるにルターはその師シュタウピッツが説いた花嫁の独自の存在理解にしたがっている。そこでは花嫁は「わたしはあなたの義のゆえに義人であり、自分の罪過のゆえに罪人である。あなたはわたしの罪過のゆえに罪人であり、あなたの義のゆえに義人である」⁶²と語っている。ここでは彼は罪人を義と認める義認が神のあわれみという観点から把握されており、「この結婚は最高のあわれみなのであって、この愛は悲惨の極みの上に直接下っており、罪の消滅に始まるすべてのものに先立って願望されている」と主張されている⁶³。このようにあわれみの愛が「罪の消滅に先立っている」がゆえに、神秘主義者たちが主張する伝統的な「浄罪の道」がもはや「神秘的な合一」にいたる準備段階として説かれていない。ルターはこの説を継承しており、信仰義認という新しい宗教改革的な神学から合一を捉え直していく⁶⁴。

なお、ルターはジェルソンの「類同性」と正反対の対極の位置に立っており、「非類同性」の下に成立する信仰義認において神秘的合一の根拠を捉え強調している。ここから、合一する神と人との関係が「対応」から「逆対応」へと転換しており、両者の最大の相違点となっている⁶⁵。

(3) 思弁的なドイツ神秘主義が情意的な愛を退けたのに対し、ジェルソンは神秘主義の核心を愛に置いている。同様にシュタウピッツも愛の神秘主義を説いたのに対しルターは信仰の神秘主義に既にこの詩編講義においても立っている。そこでジェルソンの情意説がルターにどのように影響しているかを考えて見たい。この点を明らかにするためには『第一回詩篇講義』における詩編第23編の講解でジェルソンの名前を挙げて情意論を展開している箇所が役立つといえよう。

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

ここに「顔と背中」によって人間の実存的な状況が提示され、魂はジェルソンによれば「知性と情意」(intellectus et affectus) といういわば人間の全存在をもって神に転向するかそれとも背反するかという二つの人間的な可能性の前に立っている。しかるにルターはここで知性や情意について人間学的な考察をしないで、神に向かって生きる霊的な魂と神に背反した肉的な魂を続く叙述において神学的に考察している。すなわち霊的な人は「この世の生活、習慣、活動から」(a vita, moribus et conversatione) 離れて、「内面的で隠されたもの」(interior et absconditus) に立ち返っている (ibid., 150, 20-1)。したがって霊的生活が外面的で一時的な世俗的な生活と対立し、しかもこの対立が見えるものと見えないものとの二元的対立となっている。こうして霊的人間は内的人間であり、肉と外的人間と対比されている (ibid., 13, 17)。しかし同時に内的で霊的な人間は神秘と隠れにその特質をもっている。たとえば幕屋の「奥深く」(absconditum) の講解で信仰と霊とが見えないものに関わっていると説かれている。それゆえ霊的なものは「神秘のうちにまた隠

されたもののうちに」存在する (ibid., 106, 26, 30) ことになる。さらにこうした二元的な対立からなる議論は続いて語られる「一つの霊」となる神秘的な合一 (unio) のモチーフにも現われている。「なぜなら時間的なものは人間を多くのものに分裂させるが、霊的なものは分裂したものを一つに集める。使徒がコリント前書で〈主に付くものは一つの霊となる〉つまり彼は霊的であり、一つであって、時間的ではない」(ibid., 151, 38-40) と語られている。こういう神秘的合一が人間的な情意における愛の現象として捉えられているところにジェルソンとルターとの共通点が認められるのであるが、そこには相違点も明らかであって、前者が人間的な愛に基づいて哲学的に思考しているのに反し、後者は神の前における霊的な存在の仕方に立って神学的に思考している。

これまで考察したところから明らかなように、ジェルソンは時代の悪しき、退廃した愛欲の生活と性愛の神秘主義に対抗して、道徳的な改革によって愛の秩序を回復させようと努めており⁶⁶、その著作『神秘神学』において「愛の神秘主義」を体系的に説き、秘教的な思弁の高みにおいて神との合一をめざすドイツ神秘主義とは異質な神秘主義を情意、つまり愛の領域において確立している。これこそ「神秘主義の民主化」(Demokratisierung der Mystik)を生み出す原動力となっている⁶⁷。

第2章 ガブリエル・ビールの神秘思想とルター

中世最後の偉大なスコラ哲学者と称せられるガブリエル・ビール (Gabriel Biel c. 1420-95) は未だわが国ではほとんど知られていないが、15世紀のノミナリズムの体系的完成者であり、やがて開幕する近代に向けての準備がここに胎動し始めている。こうした動きの中でも中世スコラ哲学の内部から「新しい方法」(via moderna) と呼ばれる新しい学派が14世紀の哲学者オッカムの学説を中心にして起こって来ている。これに対し伝統的な学派はトマス・アクイナスの学統に立つ「旧来の方法」(via antiqua) と呼ばれた。新しい学派はドイツのエルフルト大学やオーストリアのウィーン大学で栄えるようになり、「新しい学問を学ぼうとする者はエルフルトに来たるべし」との呼びかけが当時しきりに聞かれるようになった。そしてこの学問を体系的に完成させたのがガブリエル・ビールなのである。

ビールはドイツのシュパイエル出身であり、ハイデルベルクとエルフルトで大学教育を受け、1460年にマイントの司教座聖堂付説教家として出発し、1468年以前にヘッセン州のブッツバッハで「共同生活兄弟会」に合流し、神秘主義な信仰を修得し、1479年にヴルテンベルク州のウルアッハの聖堂参事会長となる。やがてテュービンゲン大学の創設に責任を負うようになり、神学の教授として活躍する (1484-92)。主著『神学命題に関する注解』(コレクトリウム) はロンバルドスの『神学命題集』についての詳細な解説であり、そこに彼の思想が見事に展開している。その外には『ミサ式文の説明』という大著、また適正価格が必要と供給から決定されることを説いた経済の論文『貨幣の力と有効性について』、さらに神秘主義の色彩の強い『説教集』が残っている。

(1) ノミナリズムと神秘主義

ビールにもジェルソンと同様にノミナリズムと神秘主義の結合が起こっているのだから、彼の思想の一般的特質をまず指摘しておきたい。それは、彼が論理学を除くと不完全にしか述べられていなかったオッカムの思想を忠実にたどりながら、ノミナリズムの新しい思想を体系的な完成にまでもたらした点に求めることができる。

さて、オッカムは自由な精神と鋭利な論理とをもって教皇政治を批判し、それまで支配的であった伝統的なスコラ哲学を解体させている。そのさい伝統的に総合されてきた哲学と神学とが厳密に分けられ、哲学の論証と宗教の信仰とが分離され、それぞれの真理を主張する二重真理説が説かれた。とりわけ倫理の領域では知性に対し意志の優位が主張され、近代の先駆けとなる主体的な自由が力説された。ビールはこのような思想を継承しながらも、極端な思想を緩和させ、新しい時代にふさわしいスコラ学を体系的に完成させた。そのさい人間的な自由の理解が最も重要である。自由はオッカムにしたがって非必然性である「偶然性」(contingentia) および善とも悪とも規定されていない「未決定性」(indifferentia) という経験的事実から説かれている。ここでは神学からではなく、もっぱら哲学的な考察から自由が説かれている。また、「神の絶対的自由」を力説する余り、オッカムでは神が恣意的に理解されていると批判されているのに対し、恣意は神ではなく、世界の偶然性に関してのみ妥当する点が明瞭に説かれている⁶⁸。

これまで、ビールの神秘思想はそのノミナリズムの陰に隠れていたのだから、オーバーマンの研究によって初めて明らかにされた⁶⁹。彼の神秘思想とノミナリズムとを結ぶ連関は彼の愛の思想にあると思われるので、愛についてのノミナリズムの基本命題を手がかりとして考察してみよう。それによると愛の作用は愛する者と愛される者との双方につき合っていなければならない、どちらかに傾いて無秩序となつてはいけぬ。しかるに人間の愛の最高の対象は神であり、他の事物は、それらと神との間にある道徳的距離の大小にふさわしい仕方でも秩序正しく愛されなければならない。こうしてすべてに優つて神を愛するとき、神の正義が保たれ、愛は善いものに満ち足りた至福を受けようと欲する。それゆえ、「すべてに優つて神を愛すること」(diligere Deum super omnia) が主題として提示されたのであるが、この命題はすでにトマスヤスコトゥスを経てオッカムにより受継がれていたものであった。ビールはこの主題をオッカムの精神にしたがって「純粋な自然的能力によって」(ex puris naturalibus) と結びつけて解釈し、ここでもトマスに一応従いながらも、自律した意志の立場からオッカム主義の特質をいっそう明確に説くようになっている⁴⁰。

そのさい、まず、この「純粋な自然的能力によって」恩恵に対し準備することができるという自然主義、もしくは自律の主体性の学説が明らかにされなければならない。ビールのノミナリズム的スローガンであるこの「純粋な自然的能力によって」は恩恵の注ぎからこの能力が自由であることを意味している。彼は次のように語っている。

「純粋な自然的能力について私たちが語る場合、神の一般的な影響力は排除されていない。この

影響力は第一原因として第二の行為者、つまり被造的行為者とすべての積極的行為に関して競合していない。実際、神がいわば第一原因として共に作用しないならば、いかなる積極的な結果も完成されることは不可能であるから…。しかし、〈純粹な自然的能力によって〉によって理解される魂の本性もしくは実体は、神によってのみ注がれる超自然的習性や賜物を排除して、自然本性から生じている性質や行為をもったものである⁴¹⁾。

このような思想はトマスに従っているが、トマスの場合には墮罪以前の創造の状態として規定されていた。これをビールはオッカムに従って現実の「旅する人間」に適用してゆくのである。このため意志は自己の最善を尽すことによって恩恵を受ける準備をなし得ると考えられていた。この準備は神の愛という戒めを実行することによって成立するのであって、「すべてに優って神を愛すること」が求められていた。

しかるにビールの学説は「すべてに優って神を愛する友愛の行為は、旅する人において神の秩序的な権能から注入された恩恵と愛なしには成立しない⁴²⁾」というものであり、「旅する人」というのは完成の途上にある一般民衆の立場に通じており、罪に悩み、試練の最中であって恩恵を求めることが説かれている。そのさい自由意志による恩恵への準備が最善を尽くして行なわれるように説かれ、「すべてに優って神を愛すること」というオッカム主義の用語がいつそう普遍性をもったスコラ神学の命題「自己にできるかぎりをなす人に対し神は恩恵を拒まない」に替えられ、ビールの契約神学の本質が示されている。

ところで、人間が他者に正しい行為をなして正しい人となるように、神に対する愛によって正しい行為をなす人は義人となるのであるが、人間は自己自身のなかに神に向かう愛をもっていないので、神の愛という恩恵の注ぎを受けなければならない。こうしてオッカムで退けられた神秘的な恩恵の注ぎが積極的にビールによって肯定され説かれるようになった。聖霊により注がれる神の愛こそカリタスであり、ビールは伝統的カトリックの教えを重んじこれを回復しようと試みている。

(2) 神秘思想の特質

ビールの神秘思想はこの神の愛が人間の心にかに注がれるかという点に集中して論じられている。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。

「注入のための最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。この事実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私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⁴³⁾」。

この階梯というのはディオニシウス・アレオパギタの『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いたる発展が示され、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ている。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）」⁴⁴。

これを見ても明らかのように、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、この神秘的階梯はフーゴーで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」⁴⁵と説かれている。こうした義人の訓練がビールによって初心者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関連が見られる。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にいたる。「わたしたちはそれ〔神の愛〕により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〕内にいまして共働したもうことにより永遠の生命に対する功績となる」⁴⁶。ここに明らかのようにビールは「神意にかなわしめる恩恵」の注入以前の悔い改めの途上に徳の階梯を置いており、人間的な最善の努力が要請されるにいたっている。それゆえ次のように説かれている。「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らう」⁴⁷。

(3) キリスト神秘主義

こうした神秘主義の特質には独自のキリスト神秘主義が展開している。このことはルターと比較することによっていっそうその性格が際立つようになる。まず、愛によるキリストとの「合一」（unio）やその「内住」（inhabitatio）からこの点を考察してみよう。ビールによると罪人は神への真の愛によって魂の家を清めるように招かれており、恩恵の注入は魂におけるキリストの誕生とし

て捉えられている。ここにドイツ神秘主義の伝統的な概念が使用されている。彼は言う、「それゆえ霊的誕生というのは神意にかなわしめる恩恵により御言葉と知性的本性とが合一することである。……というのは同一の恩恵により、もしくはわたしたちの内に注がれた愛により、御言葉はわたしたちの下に降り、ご自身と合一し、愛の働きによりご自身の方へわたしたちを高めたもう。すると、わたしたちはその意志に同意し、またこのことによって彼〔御言葉〕を生み、これと合一するのである」⁴⁸。ここでの御言葉はキリストを意味している。それゆえ愛の働きによって魂にキリストが内住することが説かれる。すなわち「この愛だけが、キリストが内住したもうように、わたしたちの家を飾り立てる」⁴⁹。このことはキリスト教的な徳目である信仰・希望・愛においてキリストとの合一として説かれ、キリスト神秘主義が力説されるようになる。

「信仰・希望・愛の三つにより唯一にして最も堅固な土台であるキリストの中にわたしたちは生き、動き、在る。〈義人は信仰によりて生きる〉（ハバクク 2・4）と記されているように、わたしたちは信仰によって生きている。希望によりキリストにあってわたしたちは歩みを続けさせられている。……合一をもたらす愛によりわたしたちはキリストの内に存在する」⁵⁰。

もちろんこうした合一は「親密で恩恵に満ちた合一によりキリストに合体される」とあるように、恩恵によって生じている。ここに起こっているのは魂の変容である。「こうして回心によって魂がキリストの内にとどまり、キリストによる恩恵の生命によって生きると、魂はキリストへと変えられる (mutatur)」⁵¹。この変容と言うのは sacrament に与る場合に生じており、その変化は「本質によるのではなく、分有によるのであって、これにより神的なもの、否、神となるが生じる」と言われ、ここにある変容とは「本質の変化」(essentiae permutatio) ではないと主張されている⁵²。

こうした実体的な変容の否定はジェルソンと同様であって、神秘的な変容はノミナリズムの伝統にしたがって「意志の合致」(voluntatis conformitas) に求められている。

「もう一つの〔聖霊の特別な〕来臨は、内住することによって魂を清めるのではなく、個別的に訪ね、完成し、その大いなる愛によって満たすのである。またこのように訪ねている人そのものをご自身の方へ改造し、ご自身と一つの霊となす。これは本質ではなくて意志の合致によって生じる」⁵³。

ここに説かれているような神秘的な合一を意志において求めるノミナリズムの伝統は、ルターの神秘思想にも強く反映しているが、それにいたる道を人間的な徳とその階梯に求めることはルターにおいては拒否されている。ビールは神秘的なキリストとの合一にいたる階梯を、高みに引き上げる唯一主要な徳の土台であるフミリタス（謙虚）に求めている⁵⁴。このフミリタスと言う徳は困難であると言われているが「正しく省察する人には世界は謙虚になる機会を与えているがゆえに、謙虚になるのは容易である」⁵⁵。しかし初期のルターは徳として捉えられたフミリタスを徹底的に批判しながら、信仰義認の教えを追及していくのである⁵⁶。

それゆえに、ビールは法廷的な義認を否定し、その反対の行為的義認に傾いている。彼の行為義認は功績思想に表われている。「功績となるすべての行為は神の秩序的な法によって造られた愛を前提にしている」⁶⁷⁾とあるように、「神の秩序的権能」により人間の愛は導かれて功績を積み、聖化の恩恵を受容しなければならない。そうすると、この恩恵は聖霊の注ぎとともに与えられ、回心した罪人を愛の絆によってキリストに結びつける。「聖霊はご自身の方に回心している人々に対してその恩恵を注ぎたもう。生も死もわたしたちの主キリスト・イエスにある神の愛からわたしたちを離しえないことは確実である。そしてこのことは救われるすべての人にとって必要である」⁶⁸⁾。法廷的義認論はノミナリズムの「神の絶対的権能」における「受納説」(Acceptatio-Lehre)には妥当するであろう⁶⁹⁾が、フミリタスによって受納の準備をすることが同時に説かれていた。「教会のなかにいるすべての人々が予定の数 [に入れられること] によって救いに最終的に導かれているのではない。なぜなら、恩恵・わざ・愛によってキリストに合体するだけでは [永遠の] 生命にいたるには充分でないから」⁶⁹⁾。したがって自らを清めることによって聖化の過程を歩み続けることが救いの達成に不可欠と考えられている。それゆえ、罪人の無罪放免というルター的な法廷的義認はここにはなく、義認への準備が完成した瞬間に聖化の恩恵が与えられ、聖霊が魂のうちに住まうと説かれている⁶⁹⁾。こうして義認は一回的に完了しないで、初心者・進歩者・完成者の三段階を経て聖化の道が辿られる。

15世紀の終わりに活躍したノミナリズムの体系的完成者であったビールによって明らかにされた人間の主体的な意志の立場は、彼の神秘思想にも色濃くその足跡を刻みつけており、当時隆盛となってきた近代的敬虔の運動とも結びつきながら独自の思想として展開している。このような神秘的生命を豊かに湛えた近代的な自由思想が「新しい方法」として当時の思想界を支配したことは当然であったが、この思想の影響を受けながら神と人間との人格的な関係が新たに問われるようになり、ここから宗教改革者マルティン・ルターのキリスト教的な自由を求める格闘が新たに始まっていくのである。

第3章 トマス・ア・ケンピスとルター

中世の末期に開花した神秘主義は15世紀に入ると「新しい敬虔」の運動となってネーデルランドを中心にして活発になってくる。すでに考察したように、この運動はジェルソンやビールにも影響しており、15世紀ドイツ神秘主義という特徴ある形態を創出するに当たって意義深いものであった。とりわけ、外延的な広がりをもたらしことが特記されるべきことであり、「神秘主義の民衆化」の原動力となった。この運動は14世紀の終わりに創始者ゲラルト・フローテによって霊的生活の復興をめざして開始され、主として一般信徒の交わりからなる「共同生活兄弟会」を結成し、修道士風の共同生活を営んで学校教育、病人の看護、慈善事業、書物の筆写にたずさわって、

ヒューマニズムを促進させた。思想的には高度に先鋭化した神秘主義と縁を切ってしまったため、汎神論の異端に迷い込む危険を払い除けるのに成功している。この時代の生んだ最も影響力のある著作、トマス・ア・ケンピス (Thomas à Kempis, c. 1380-1471) の名著『キリストにならいて』はこの運動から生まれてきている。この作品のなかにこの運動の精神が古典的な表現をもって述べられている。

トマスは1380年頃ネーデルランドのケンペンに生まれた。「新しい敬虔」の運動による教育を受け、オランダのズヴォレ近郊のアウグスティノ参事修道会に入り (1407)、司祭となり (1413)、修道院の副院長となる (1425と47)。1418年頃主著『キリストにならいて』を発行する。この書の著者問題には長い歴史があって、15世紀の神秘主義者ジェルソンや近代的敬虔の創始者ゲラルト・フロートが真の著作者ではなかろうか。またトマス・ア・ケンピスは編集者ではなかろうかと論議されている。さらに原作者フロートは中世オランダ語で書いたものであり、これがラテン語に訳されて一般に普及し、今日まで読まれてきたとも言われている。

(1) 『キリストにならいて』の精神

神秘主義の民衆化をもたらした『キリストにならいて』は当時聖書についてよく読まれたといわれている。トマスはもともと神学者でもヒューマニストでも哲学者でも詩人でもなく、神秘主義者でさえもなかった。もちろん神秘的な思想を湛えてはいるけれども、アウグスティヌスのような激しい情熱もなく、ベルナルトとよく似ていても、華やかで深遠なことばもないし、ジェルソンのような多方面な活動家でもなく、ピールのような冷静な理論家でもない。あるのは俗世間に対する静かな諦観とひとり神と語らう内面の世界である。それなのに幾世紀にもわたって大きな慰めを与える書物となっていたのは驚くべきことである。

それゆえ何よりも個人の内面的な生活が強調され、キリストの生涯を黙想することがすすめられている。この書の巻頭のことばは次のようである。

「私に従うものは暗い中を歩まない、と主はいわれる。このキリストのことばは、もし本当に私たちが光にてらされ、あらゆる心の盲目さを免れたいと願うならば、彼の生涯と振舞とにならえと、訓えるものである。それゆえキリストの生涯にふかく想いをいたすよう私たちは心をつくして努むべきである。神を愛し、それだけに仕えること、それ以外は、空の空、すべて空である。この世を軽んずることによって天国に向かうこと、これが最高の知恵である」⁶²。

終わりに説かれている「この世を軽んずる」という現世蔑視の精神こそ中世神秘主義の伝統を継承するものであって、この書の核心といえよう。それゆえ本書の最初の邦訳は慶長元年 (1596) に出版された天草葺蘇会学林刊のローマ字本であるが、その表題は『コンテムツムンヂ』(現世の蔑視)となっている。しかし、現世を蔑視して修道院に入ることよりも日常生活のなかで実践的な敬虔、とくに世俗と自我とに挑戦し、キリストとの交わりによって謙虚の徳を体得し、自分の空しさ

を自覚して貧しく裸となって、キリストの生に一体となって生きることが説かれている。ここに世俗内敬虔という新しい内面的で宗教的な倫理という近代への萌芽が示されている。

(2) 『キリストにならいて』の神秘思想の特質

「現世の蔑視」の主題は先の引用の最後の一節に印象深く語られている。「この世を軽んずることによって天国に向かうこと、これが最高の知恵である」⁶³。ここにはジェルソンに見られる俗世に溺れた愛欲の生活に対する激しい怒りも、ゾイゼの戦慄の叙情も、ロイスブロックの火花を散らす激しさも見当たらず、もの静かな諦観と一切の事象の内に憩のみを求める静寂な精神が響きわたっている。そこには「おお、なんと有益なことだろう、なんとという喜び、なんとという快さだろう、こうしてひとりすわり、だまって、神と言葉をかかわすのは」といった単純な祈りの生と知恵とが説かれている。ここから静かな自己認識と謙虚の徳とが警句となって語られている。すなわち「謙虚な自己認識は深遠なる学問研究よりも神に至るより確実なる道であり」、全能者にして創造者なる神の御子が「汝のために卑下して人に屈服した」のであって見れば「塵芥で無」である者の神への服従は当然のことである。「私はすべての者の中で最も卑しく低き者となった。それは汝が私の謙虚によりて傲慢に打克つためである。……汝を謙虚ならしめることを学べ」⁶⁴。ここではファミリタスは学び得るものとみなされている。かつ謙虚は三位一体の神に嘉せられる有徳なる生活である。「神は謙虚なる者を授けて、自ら尊大なる者をおとしめたもう」。また様々な内的・外的試練も謙虚への助けと促進となる。だが徳としての謙虚は試みられやすいために、益々この謙虚を願い求め、神により強められるように懇願しなければならない。「常に汝を最低のところへ置き、そうすれば汝に最高が与えられるであろう。最下なしには最上もないからである」⁶⁵。実際「貧しく、裸で」ある者に恩恵は与えられるからである。ここから神秘主義の神との合一のモチーフが恩恵のわざとして次のように語られている。

「だがもし私が身をつまらぬ者、取るに足らぬ者といやしめ、自慢の心をすっかりうち捨て、本来そうであるとおりに、自分を塵埃にひとしくすれば、あなたの恵みはやさしく私をいとしみ、あなたの光明は私の心に近づきましょう。そしてあらゆる自尊の思いは、たとえどんなにわずかであろうと、私は無の谷底に沈められ永遠に滅び去りましょう。もし私が自分だけに放置されていれば、それこそ全く私は無で、何の力もないものです。けれども、もしあなたがちょっとでも御目をかけて下さったなら、たちまち私はしっかりと、新たな喜びに満たされるのです。そして自分の重みで絶えず奥底へと沈んでゆく身が、突如として高く引き上げられて、こうもやさしくあなたの腕に抱かれるのは、何とも驚くばかりのことです」⁶⁶。

ここでは神秘主義の特質が先ず「自己が無となる」ことを力説することに現われている。それは「無の谷底に」(in valle nihilitatis) とか「絶えず奥底へと沈む」(semper ad ima feror) という表現に明らかである。次に自分を超えた力によって引き上げられる点が強調されている。このこと

は「突如として高く引き上げられる」(repente sublevar)という言葉で示されている。こうした神秘的な表現は「魂を引き上げ、自己自身を超えて拉し去る」(animam levet, et super semetipsum rapiat。—Ⅲ, 31, 2), 「神性の高みに連れ去る」(provehere ad divinitatem—Ⅲ, 57, 3)にも示されている。こうしてキリストと合一する神秘思想がここでも語られるようになっている。たとえば信心深い魂はキリストに向かって次のように語りかけている。

「あなたと全身をもて一となり (tibi totus uniar), あらゆる被造物から私の心を引きはなして、むしろ尊い聖体拝受やたびたび行うミサによって、天上のこと永遠のことにあずかる喜びを覚りますよう、これを私はお祈りし、これを願ひ求めるのです。ああ主なる神よ、いつ私はあなたと全く一つになり (ero tecum totus unius), あなたに心を奪われ (absortus), 自分のことをすっかり忘れ去れましようか。あなたは私の内に、私はあなたの内に、それでこうして、私たちがひとしく一つにいつもなっていることをお許してください」⁶⁷。

このキリスト神秘主義はその究極においては「内的な合一の恩恵」(gratia internae unionis)によって「あなたと一つの霊となる」(unus tecum efficiar spiritus)ことを説き、燃える熱愛のゆえに「私をあなたに変えて下さい」(in te transmutes)と願うほどの情熱を伴っていた⁶⁸。

このような「新しい敬虔」の運動によってドイツ神秘主義はキリスト教的敬虔にまで一般化され、中世末期の人々に広く影響を及ぼすようになった。この時期の神秘主義は、エックハルトやタウラーのような少数の人だけに理解されうる至高な神観想をめざしている孤高の神秘主義とは相違して、多くの人々が日々仲間とともに信心の熱意をもって実習する民衆化した神秘主義となっていた。もちろんエックハルトも有名な「マリアとマルタの説教」にも典型的に語られているように、観想の生活よりも実践の生活を重んじていたし、その『教導説話』においても神との合一にいたる前段階として道徳的实践を説いていた。神秘主義は元来こうした前段階のゆえに人々の日常生活と密接に関係していたのであるが、この新しい運動では靈的な信心が静かに日常の活動を照らしており、有徳なる生活と実践的な活動とがもつぱら強調され、ホイジンガの言葉を借りると「徳の完成という果樹園一面に花が咲くのである」⁶⁹。その結果、本来的には文化を否定する傾向にある神秘主義がその初発段階で文化に豊かな実りをもたらすことになったのである。

(3) ルターとの関連

『キリストにならいて』によって代表される共同生活兄弟会の運動はルターにも影響を及ぼしている。彼はマグデブルクのラテン語学校の生徒の時以来この会の学校で教育を受け、またとくにシュタウピッツによっても間接的に影響を受けている。実際、この書物は当時の平信徒と修道士の信仰生活をよく導いたものであり、ルターの初期の著作におけるフミリタス思想の形成にあずかって大きな役割を果たしたと思われる。

しかるに、ルターの思想的な立場からすると、人間の根本的在り方を「良心」(conscientia)に

よって捉えており、さらにそれが絶えず「試練」(tentatio)に襲われていることを説いている点で類似しているし、恩恵によるキリストとの合一を主張する点でも同一の傾向をもっているといえるにしても、この書物の根底には救済にいたる倫理的決断力が、罪により制限されているとはいえ、なお人間に存在するという自由意志への肯定的立場が見られることは看過できない点である。したがって、徳としてのフミリタス(自己卑下、フミアチオ)が救済への鍵をにぎっているといえよう。たとえば「恩恵は、それにふさわしく報いる者に常に与えられ、高慢な者からはとり去られて、謙虚な者にのみ与えられる」⁽⁷⁰⁾と説かれている。ここではフミリタスは恩恵へのふさわしい応答となっており、人間の力が聖霊と共働して精進努力する人間に恩恵をもたらすといえるのである。人間は自己の働きによって地獄に向かうか最高善に向かうかの決断の状況に立っている。このことは謙虚がたえず高慢との対決の中にあるという人間的な現存在の在り方に由来している。自己卑下は実践上では謙虚な者の自己審判であり、これによって浄罪界と最後の審判に対して備えようとするものである。かかるフミリタスにおける自己審判という思想とそれに結びついた浄罪界における罰の先取りという思想はスコラ神学に周知の考え方であり、当時の敬虔を支配していた思想であった。初期のルターは信仰義認の立場からこういうフミリタス思想を徹底的に超克している⁽⁷¹⁾。

注

- (1) Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4, Auf. 1953, Bd. III, S. 675.
- (2) Erich Seeberg, *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, 1950, S. 39f.
- (3) 拙著『近代的自由思想の源流』創文社, 73-75, 99-100頁参照。
- (4) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 180, art. 3, ad. 1.
- (5) Thomas Aquinas, *Contra Gentiles*, II, q. 83.
- (6) ホイジンガ『中世の秋』下巻, 堀越孝一訳, 中公文庫, 1976年, 39頁。
- (7) ホイジンガ上掲訳書上巻343頁。
- (8) ホイジンガ上掲訳書下巻47頁。
- (9) Gerson, *Oeuvres complètes*, ed. P. Glorieux, 1960, 2, p. 280. これは1426年12月7日付けの手紙からの引用である。
- (10) Jean Gerson, *De mystica theologia*, ed. André Combes, *Tractatus primus speculativus*, cons. 30, p. 78-79.
- (11) Gerson, op. cit., cons. 30, p. 78-79.
- (12) Gerson, op. cit., cons. 28, p. 72.
- (13) Gerson, op. cit., cons. 41, p. 110.
- (14) Gerson, op. cit., cons. 40, p. 104.
- (15) Gerson, op. cit., cons. 41, p. 105.
- (16) Gerson, op. cit., cons. 41, p. 106-8. なお、アウグスティヌスの引用文は *Conf.*, VII, 10. 16.
- (17) Gerson, op. cit., cons. 41, p. 112. この秩序的な合一の思想について次のようにも語られている。「自分の形相を獲得した物質のように、中心に位置を占めた石のように、万物は自分が追求している目的に到達するとき、休息するにいたる。確かに理性的魂が神と結びつき、合一させられるとき、魂は自分の最高善とつながっている。そして、もし神が最高度において魂の中心、目的、完璧な完全性であるなら、魂はそれ以上の何を欲し、それ以上のどんな目標を熱望し得ようか」(*De mystica theolo-*

gia, p. 113)。さらにジェルソンはこのような平和な魂の状態が聖霊の働きと祈祷とによって得られると繰り返し説いている。

- (18) Gerson, *De mystica theologia*, *Tractatus secundus practicus*, cons. 12, p. 216.
- (19) Gerson, *De mystica theologia*, ed. Andre Combes, *Tractatus primus speculativus*, cons. 41, p. 111.
- (20) Gerson, *op. cit.*, *ibid.*
- (21) WA TR Nr. 978, Vgl. Nr. 1351 und 1492.
- (22) Gerson, *De Mystica Theologia*, III, 415D.
- (23) W. Dress, *Gerson und Luther*, ZKG 1933, S. 157.
- (24) WA 56, 387, 3-4.
- (25) W. Dreß, *Theologie Gersons*, 1931, S. 200 参照。
- (26) W. Dreß, *Gerson und Luther*, ZKG 1933, S. 122ff. E. Seeberg, *Luthers Theologie*, I, S. 41. 参照。
- (27) WA 43, S. 72, 31ff., H. Quiring, *Luther und die deutsche Mystik*, Z. f. sys. Theol. 1936, S. 193 参照。
- (28) *De mystica theologia*, ed. André Combes, *Tractatus primus speculativus*, cons. 41, p. 111.
- (29) 拙論「シュタウピッツとルターの神秘思想」京都大学基督教学会『基督教学研究』第10号, 1988, 33; 50頁参照。
- (30) Gerson, *De mystica theologia*, *Tractatus secundus practicus*, cons. 12, p. 216.
- (31) 拙論「ルターと中世神秘主義の伝統」『聖学院大学論叢』第9巻, 第1号, 29; 33頁参照。
- (32) J. Staupitz, *Libellus de executione aeternae praedestinationis*, 1517, 76-7, *Lateinische Werke*, 2, 1979, S. 158 (77).
- (33) J. Staupitz, *op. cit.*, S. 154 (68).
- (34) 詳しくは拙論「ルターのキリスト神秘主義」京都大学基督教学会『基督教学研究』第16号, 1996, 116-8頁参照。
- (35) 拙論「ルターのキリスト神秘主義」(前出) 同頁参照。
- (36) コンスタンスの公会議に活躍した頃はジェルソンの神秘主義が御霊を中心とする性格をもつようになり、教会改革の運動と同一精神に立っており、教会の階層組織の構造という文脈の中に彼の神秘主義が位置づけられているといえよう。つまり個人的な魂の問題は同時にキリストのからだとしての教会の建設にかかわっていたのである。この点は「秩序」の観点から次のように考察することができる。
- ジェルソンは教会の改革を一貫して説いたため、その著作には教会の階層組織に立つ秩序の確立が主題となっている。全宇宙は秩序づけられていて、天上の国の秩序を反映し、天も星も、大地の構成要素も、それらを治める法則と共に神の秩序を物語っている、と彼は言い、「神によらない力はなく、力は神から出ており、神により秩序づけられている」(ロマ13・1)とのパウロの言葉が聖書の根拠となっている。そして教会は天上の国の秩序が目に見えるように現われたものであり、神の至高のわざである教会は本質的に秩序の教会にほかならない。彼は伝統的なアウグスティヌスによる秩序の定義を採用し、「秩序とは各々にそれぞれの場所を配分する等しいものと等しくないものとの配置である」に従って教会は「秩序づけられた戦列」でなければならない、と説いている。
- また教会の秩序は本質的に階層組織をもつようになっていて、天上の国における階層をそこに反映している。それは神の秩序的権能による、と彼が言うとき、スコトゥスやオッカムのノミナリズムの思想が影響していることが知られる。この階層組織はディオニュシウス・アレオパギタの伝統に従い、各々の階層の活動は、浄化・照明・完成 (*purgere, illuminare, perficere*) によって遂行されている。なかでも教会の高位聖職者には浄化のわざを実行に移す権威がさづけられているので、人々はこれに服することにより教会の秩序を守るべきであると説かれている。それに続く照明のわざは説教により行なわれ、 sacrament による愛における神との合一がそれにより生じ、そこから完成へと導かれなければならない。この神との合一が教会活動の究極目的であり、「最低のものは中間のものにより最高のものに連れ戻される」(*ut infima reducantur ad suprema per media*) という原則が確立される。ここに言う最低のものは平信徒を、中間のものは聖職者を、最高のものは天上の国を指している。この

ような中世的階層秩序の上に立って公会議の決定により教会改革をなし、教会の秩序を回復しようとするのが、ほかならぬジェルソンの意図したものであり、旧来の「秩序」に立つ体制内改革を彼は計画したのであった。しかし、公会議に集った改革神学者たちは教皇に改革の実行を委ねることによって自らを裏切ってしまった。ジェルソンはこれに対し「公会議による宗教改革は、公会議の指導者たちがそれに好意をいだき、機敏に振舞い、確固不動でなければ成功しないと思う」と述べ、改革を説く神学者自身の実践を説いたが、徒勞に終ってしまった。ジェルソンでは究極目的たる神との合一に愛が向けられており、魂のうちでは正しい理性が諸々の能力を秩序づけ、魂の能力は恩恵を伴った神の愛の働きにより神に向けて秩序づけられ、教会と社会との平和は天上の秩序に従うことによって達成される、と説かれるにいたった。このような愛の秩序の思想は15世紀の中世末期における典型であり、当時の人々の考えを見事に結晶させたものであるといえよう（拙著『愛の秩序の思想史的考察』岡山大学文学部研究叢書、第5号、1990、121-2頁参照）。

- (37) H. A. Oberman, *The Harvest of medieval Theology. Gabriel Biel and Late medieval Nominalism*, 1962, p. 341. および *Die Bedeutug der Mystik von Meister Eckhart bis Martin Luther*, in: *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, 1986, をも参照。
- (38) 詳しくは拙著『近代的自由思想の源流』創文社、1987、74-5頁参照。
- (39) H. A. Oberman, *op. cit.*, p. 962. p. 340. 続く叙述はこの優れた研究に負うところが大きい。説教集の出典箇所は原典に当たったが、この書から示唆を受けている。
- (40) J. L. Farthing, *Thomas Aquinas and Gabriel Biel*, p. 60. この研究によってビールが愛に関してトマスの学説を可能な限り受容し、受け継いでいる点が解明されている。
- (41) G. Biel, *II Sent. dis. 28, q. uni. a. 1, nota 2* (neue Auflage, J. C. B. Mohr, 1973-84. この新版は略記号により次のようにカッコ内に示される。II-S. 536-7).
- (42) G. Biel, *II Sent. dis. 27, q. uni. a. 3, prop.* (III-S, 5049).
- (43) G. Biel, *SI 85C/D* ビールの説教集と引用における省略記号は次のように定める。Sermones dominicales de tempore (Hagenau, 1510)=SI, Sermones de festivitatibus christi (Hagenau, 1510)=SII
- (44) G. Biel, *SI 47C*.
- (45) Hugh of St. Victor, *Eruditio Didascalica*, MPL, 172, 797.
- (46) G. Biel, *SII 18I*.
- (47) G. Biel, *SI 85C/D*.
- (48) G. Biel, *SII 50E*.
- (49) G. Biel, *SII 50G*.
- (50) G. Biel, *SII 50G/H*.
- (51) G. Biel, *SII 45M*.
- (52) G. Biel, *SII 45O*.
- (53) G. Biel, *SI 49D*.
- (54) G. Biel, *SI 48E*.
- (55) G. Biel, *SI 48G*.
- (56) 拙著『ルターの人間学』創文社、1975、第1部、第5章「宗教改革の人間学の成立——フミリタス概念の思想史的考察——」165-94頁参照。
- (57) G. Biel, *I Sent. d. 17, q. 3, a. 2, concl. 1*.
- (58) G. Biel, *SI 85C*.
- (59) 拙著『近代自由思想の源流』（前出）83-88, 92, 162-3頁参照。
- (60) G. Biel, *SII 18L, 19A, 45A*.
- (61) G. Biel, *SI 48C-F*.
- (62) Thomas à Kempis, *De imitatione Christi & aliaque piissima opuscula*, 1670, I, 1, 1-3. 『キリストにならいて』大沢章、呉茂一訳、岩波文庫、15頁。訳出に際しては邦訳を参照した。以下同じ。
- (63) Thomas à Kempis, *op. cit.*, I, 1, 3. 同訳書16頁。

- ⑥4 Thomas à Kempis, op. cit., III, 13, 2. 同訳書126頁。
- ⑥5 Thomas à Kempis, op. cit., II, 10, 4. 同訳書88頁。
- ⑥6 Thomas à Kempis, op. cit., II, 8, 1. 同訳書117-8頁。
- ⑥7 Thomas à Kempis, op. cit., IV, 13, 1. 同訳書260-1頁。
- ⑥8 Thomas à Kempis, op. cit., IV, 16, 3. 同訳書267頁。
- ⑥9 ホイジンガ『中世の秋』下巻（前出）118頁。
- ⑦0 Thomas à Kempis, op. cit., II, 10, 2. 同訳書87頁。
- ⑦1 拙著『ルターの間人学』（前出）179-90頁参照。