

Title	プロテスタントの神秘思想(1) : ヴァイゲルとアルント
Author(s)	金子, 晴勇
Citation	聖学院大学論叢, 11(1): 1-23
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=599
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

プロテスタントの神秘思想(1)

—ヴァイゲルとアルント—

金子晴勇

Protestant Mysticism in Germany (1)

— Weigel and Arndt —

Haruo KANEKO

In the lands of Germany, Lutheranism continued to develop along the orthodox lines apparently after the acceptance of the Formula of Concord in 1580. But the theologians of the first half of the seventeenth century did not lose sight of the prior importance of the Bible as the Word of God, though they did not ignore the practical religious problems of their day. This attempt, however, tended to relegate Luther's doctrine of justification to the background and led to the introduction of many elements of late-medieval German mysticism and the natural philosophy of Paracelsus. These spiritual movements developed the doctrine of the inner light of the mystics and formed the Protestant Mysticism in Germany.

Weigel's spiritual conception of Christianity was fed by the sermons of Tauler, the "German Theology" of an unknown German mystic, and the natural philosophy of Paracelsus. He drew also from many other sources and finally arrived at a type of religion, still interior and personal, but less negative and abstract than that of the fourteenth-century mystics.

Weigel developed a very interesting theory of knowledge, which fits well with the inwardness of his religious views. He holds that in sense perception the percipient brings forth his real knowledge from within. All natural knowledge is in the knower, but the supernatural knowledge comes from the inner "Grund der Seele" as German mystics had once taught. Weigel plainly arrived at his basic ideas under the formative influence of Schwenckfeld and Franck, but he also reveals in his conception of the microcosmic character of man, the influence of Paracelsus.

Arndt was a minister of the Lutheran Church and an observant reader and perceptive student of Martin Luther's works. He had studied medicine as well as theology. Therefore, in his widely

Key words; Protestant, Mysticism, Weigel, Arndt

read and influential work “True Christianity” are also found extracts from the works of Paracelsus, Tauler and “German Theology”.

Long before scholars decreed the mutual exclusion of “Reformation” and “Mysticism,” Luther himself had ingested and incorporated into his own thinking the sermons of Bernard of Clairvaux, Johannes Staupitz, and Tauler. In this respect Arndt is a second Luther, a Lutherus redivivus. His work helped prepare the way for the strong German reaction to Lutheran orthodoxy as expressed in both the Enlightenment and Pietism.

We will clarify the characteristic feature of the Mysticism of Protestantism in Germany. In the above-mentioned context, this paper seeks to elucidate the following points:

- (1) V. Weigel and Natural Mysticism.
- (2) J. Arndt’s “True Christianity” and Protestant Mysticism.

はじめに ルター派の神秘主義の潮流

近代におけるドイツ神秘主義の流れは、ルターと対決していた靈性主義の神秘主義において新しい展開を見せ始めていただけでなく⁽¹⁾、ルター派の中にとどまりながら神秘思想をさらに深め発展させた神秘主義者たちに受け継がれていく。この流れをプロテスタントの神秘思想として考察してみたい。

ルターは神の言葉（キリスト）から離れる傾向にあった当時の靈性主義者に対してきわめて批判的であった。彼の主要な関心事は時代の信仰形式の改革にあり、やがて新しい教会の形成に移り、その教義が客観的な純粹さを求めて、教義的に硬化するに依りて、宗教改革の発展に不満な靈性主義者たちが彼に激しく反抗し、ルター派から分離するにいたった。しかし、ルター派にとどまりながらも批判的精神を保ち続けた神秘主義者が十六世紀から十七世紀にかけて輩出してきている。

ところで、この時代の神秘主義に新しい歴史を切り開いたパラケルスス（Paracelsus, 1493-1541）の自然神秘主義に注目する必要がある。この神秘主義者はルターの同時代人であり、バーゼル大学の教授として医学革命に立ち向かったがゆえに、「医学のルター」（Lutherus medicorum）とも呼ばれている⁽²⁾。彼によってドイツ神秘主義の中に自然哲学的思潮が流入し、新たに自然神秘主義が開始している。それまでの神秘主義的な宗教体験が一般的にいて世間や自然の万象から人間が離反すること、したがって「離脱」や「放棄」を前提としていたが、彼は自然である被造世界を通して神の存在の認識に至りうると初めて説くことによって、宗教体験のうちへと自然を組み入れている。このような彼の世界像から続く世代に属するヴァレンティン・ヴァイゲル（Valentin Weigel, 1533-88）やヨーハン・アルント（Johann Arndt, 1555-1621）さらにヤコブ・ベーメ（Jacob Böhme, 1575-1624）などのルター派の神秘主義者たちは、神秘主義的世界解釈を導きだ

し、彼の自然学を『ドイツ神学』に結びつけようと試みたのである。

パラケルススによると、自然と星辰の全体を含む大宇宙と内的世界である人間の小宇宙とは、合流と一致により相互に作用し合っていて、二元性に分裂していない。ところで、彼によると人間は粘土から造られている。この粘土という素材は、四元素と星辰（知恵、理性、技芸からなる）とから神が本質を抜き出して、第五の本性として造ったものである。そこから人間はそれゆえに自己の内に全被造界の本質をもっていることになる。そこには元素体という肉体と星辰体という精神が見られるが、二つとも自然に属するがゆえ滅びる。ただ「神の像」としての魂だけが不滅であり、自然の光（理性）によっては理解されず、超自然的である。こうして肉体・精神・魂の三者は生命の中で結合し、一人の人間を形造るように秩序づけられている。それゆえ宇宙には秩序があって、対立するものも相互に作用しながら統一を見いだし、世界は最終的には一者にして源泉である神に発し、神に帰還している。だから現象や作用の多様性の中に統一が、被造物の中に神が求められており、ここから自然神秘主義への門が開かれたのである⁽³⁾。

パラケルススの自然学はプロテスタントの神秘主義者ヴァイゲルにより宗教的表象の世界に組み入れられている。彼は宗教の原理を外的条件から解放し、人間の内なる神の似姿である「内的言葉」に求め、「意志のうちに実現される神との神秘的合一」によりこの言葉は発現すると説いている。この主張はルター的であるが、自然や被造物を通じて語る言葉、いわば神の第二の啓示を、内的言葉と同列に置いた点に、パラケルススの自然学を受容していることが明らかである。こうして神の秩序たる自然と万象への直観により、神への道を見いだし、「自然の敬虔な観察を通じて、直接的に神自身に向かって高まる」ことができる。ヴァイゲルは人間観でもパラケルススに依存しており、自然哲学と霊的神秘主義との総合にいちおう到達している。こういう傾向はアルントにも影響し、タウラーの「魂の根底」が積極的に受容され、きわめて穏健な信仰の人格主義からルター派の神秘主義思想が形成されるにいたる。それは同時にドイツ敬虔主義の端緒ともなっている。

シュペーナーに発するドイツ敬虔主義は多くの神秘的な思想家を生み出しながら、ベーメの影響を受けたエーティンガーを経てドイツ・ロマン主義時代の大思想家シュライアーマッハーの神秘思想に発展していく。

なお、自然神秘主義の体系的な完成はベーメによって実現している。16世紀の宗教改革から生まれてきた信仰的、霊的神秘主義から自然神秘主義に移行するプロセスの中で17世紀の初頭に活躍したベーメは両者を体系的に総合しようと試みた神秘主義者として登場してきている。彼の究極の関心事は神および自然の認識であり、その哲学の主題は人間存在の霊的解明と結びついていた。したがって人間の観念が、自然の外にあって自然を超越しているだけでなく、神の生命によって全自然の「根底」にまで拡大深化され、独自の「根底」や「無底」の学説が説かれるようになる。こうして宗教的な信仰をもって自然を神秘的に体験することが生じている。ここから「神のうちに一切を見、一切のうちに神を見る」という神と万有との統合的な認識が試みられたのである。それゆえべ

一メは、自然・神・人間の三者を神の意志の三形態による生成として把握する。これが「三原理説」であり⁽²⁾、人間は、本質的にこの三原理を胎蔵することによって、すべてを見一切を知る。それゆえ、光の世界を自己のうちに見る人にとっては、外的世界が神秘となり、魂のうちに働く内的原理ともなって、万有の神秘の中に自分の本質が象徴されているのを自覚する。こうして自然神秘主義が霊的神秘主義の新しい形式となり、自然が宗教体験のうちに組み込まれている。

ルネサンスにより発見された新しい世界と人間はもはや分離してではなく、統一的に把握されるにいたった。それはとくにベームにおいて生じており、彼の自然神秘主義は、強烈な個人的な宗教体験に基づいて、自然と世界とを霊性のうちに統一的に受容することによって成立している。こうして自然は主観性の外に立つ異質な世界ではなく、自然と自我とはその根底において同一の生命により原理的に生かされている。このような思想は科学的世界観により常に破壊される運命にさらされながらも、シェリングやヘーゲルによってやがて復興され、哲学体系の基礎に定着している。

しかし、ここではそこに至るプロセスとして先ず第一にルター派の牧師であったヴァイゲルとアールントの神秘思想を考察することにした。

(1) ヴァイゲルの自然神秘主義

ヴァイゲルは1533年にドレスデン地方のグローセンハインの郊外ナウンドルフに生まれる。ライプツィヒ大学で学び、修士の学位を取得する。その後、ヴィッテンバック大学へ移る。1565年にザクセン選帝侯領の小都市チョパウ (Zschopau) の牧師となり、死にいたるまで司牧に従事する。1570-1年にかけてタウラーおよび『ドイツ神学』を研究する。理想的な牧師であり、真実な羊飼いとして働き、聞く者に神の霊の力と現前を感じさせた。同地にて没する。その著作は死後二〇年経ってから出版される。

(1) 自然神秘主義の影響

神秘主義の中心的な理念は人間の魂を通して神にいたる道を求めることである。つまり自己の内部に神との霊的な生命的な連関を見いだそうとする試みである。しかるに、自然神秘主義というのは、このような神への直接的な道程を求めるよりも、自然の世界を見えない世界の現れとして象徴的にとらえることを強調し、人間を小宇宙とみなし、ここに縮刷された形で現われている大宇宙を捉えようとする。それゆえ見えるものが見えないものの譬えとなっている。見えない人間の魂が見える身体を通して自己自身を表現しているように、世界に内在している見えない大生命は見える世界を通して多様に現われている。とくに人間は特殊な仕方で完全な小宇宙 (ミクロ・コスモス) として見える・見えない全コスモスの包括的な精髓であり、神の像にして宇宙の鏡である。こうした思想はルネサンス時代にはストア哲学、新プラトン主義、新ピュタゴラス主義の復活として到来し

ている。これらの思想はマルシリウス・フィッチーノやピーコ・デッラ・ミランドーラさらにロイヒリンによって採用されている。

さらにこの自然観はパラケルススによって自然神秘主義として成立している。彼の宇宙には三つのエレメンタルな世界、すなわち霊的もしくは知性的世界、星辰的世界もしくは宇宙的魂、地上の世界があって、それら三世界は人間の母である。人間は見えるものと見えないものあらゆるエレメントの精髓であって、①自己の内に神から流出してきた霊的な本質をもっているのみならず、②世界靈魂に由来する星辰＝靈魂的な本質をもち、③加えて質量的で地上的な世界にも関与している。人間の最高の目的は自己の小宇宙と大宇宙との調和を確立し、世界がそれぞれ正しい分け前をもち、最高の本質をもって星辰的で物質的な低次の世界の機密に打ち勝つことである。そのためには霊的になり、パラダイスのようなアダム、キリストのように新しいアダムとならねばならない。こうしたパラケルススの自然神秘主義がタウラーや『ドイツ神学』さらにシュヴェンクフェルトの思想とともにヴァイゲルに影響し、とくに後に考察されるように人間観やキリスト論である「キリストの天的な肉体」という思想に表明され、人間の身体的再生とその倫理が強調されるようになった。

(2) 「キリストにおいて哲学する」

ヴァイゲルの思想は、後に述べるように、批判哲学者カントの先駆者として解釈されたり、古代や中世の思想の影響が指摘され、その独創性が疑われたりしたが、主著『キリスト教についての対話』に端的に示されているように、宗教改革に続く時代に形骸化したキリスト教をドイツ神秘主義の伝統にしたがって活性化する試みであったということができよう。ここでは彼の思索の出発点を彼の自己認識の主張から始めてみたい。彼は『自己認識』という書物の最初のところで「自己自身を知れ、というのは人間が天の下にある神の最大の作品である小宇宙であることを示している。彼は小さな世界であり、天の下、地の上、また天地を超えてそこに見い出されるすべてのものを自己の内に担っている」(AW S. 167)⁽⁴⁾と語り始め、自己認識からすべてを解明していこうとする。ここに哲学的思索の出発点があり、そこから人間学的な区分にしたがって次第に世界解明を遂行している。この書の第一編は小宇宙としての人間を自然本性的に考察し、第二編は「キリストの教えにしたがって」もしくは超自然的に考察している。中でも彼が究極において探究したのはキリスト者としての自己認識であり、その意図する内容は『自己認識』第二編の初めのところで次のように語られている。

「人が信仰について大いに喋ったり書いたりするよりも、各人が自分自身において新生を認めかつそれを神から期待する方がよい。私たちキリスト者はキリストにおいて哲学すべきである (Wir Christen sollen in Christus philosophieren.)。そうすれば私たちは真理の根底 (Grund der Wahrheit) を認識し、かつ、私たちを誤らせる光ではなくて、私たちを自然から永遠の生へ導く光 (Licht) を見出すのである。それはキリストにおいて智と認識のすべての宝が隠されている

からである」(AW S. 217)。

これに続けて「哲学すること」(philosophieren)について説明があり、キリストが「知恵そのもの」であり、哲学が「愛智」を意味するがゆえに、「キリストについて哲学する」という「キリストの哲学」は正しいと説かれる。これはエラスムスが「キリストの哲学」を自説として掲げたのと同じ思想である⁽⁵⁾。ところで、その内容としてこの哲学は「人間を先ず自然的に、次いで超自然的に認識することが正しいと思われる」(AW S. 171)とあるように二部構成となっている。このことに関して『黄金の柄』第五章では次のように説明されている。

「永遠の源泉である神から流れ出た万物は、自然の光に基づき熱心な探求によって認識されるか、あるいは恩恵の光により静かな安息において、すなわち神自身が自己自身によって自己を認識するがゆえに、人が働くのではなく、[神の働きを]受ける静かな安息において認識されるか、いずれかであるゆえに、二様の哲学、すなわち自然の光による自然的なもの、キリストにおける信仰と霊の光による超自然的なものとを定めるのは正当である」(AW S. 378)。

それゆえに彼の哲学的思索の対象は二つに大きく区分される。第一は自然的哲学であり、それは「自然的智」(sophia naturalis)と呼ばれる。これは自然として造られたもの、アダムの全体、創造の全体を対象とするもので、その内容は聖書では創世記に集約されている。第二は超自然的哲学であり、それは「超自然的智」(sophia supernaturalis)、または「神学」と呼ばれる。これは十字架前後のキリスト、新たな被造物の創造者であるキリストの全体、つまりアダムとキリスト、古い人間と新しい人間、文字と霊を対象とする。その内容は聖書の預言書や使徒の教えに含まれている。

(3) 人間論

これまで述べてきた観点は人間にも適用されているが、この点は先に「人間を先ず自然的に、次いで超自然的に認識することが正しい」と言われていた。それゆえ、人間認識は自然哲学における自然と世界との認識、および超自然哲学におけるキリストと神との認識、この両者に根本的にかかわっている。この意味での人間の自己認識について次のように言われている。

「自己自身を自然と恩恵にしたがって認識する者は、万物を識る。そして彼がこの二つの道によって自己をよく認識すればするほど、彼はより大いなる智に達し、自己のうえには彼の創造主である永遠な神を、自己の傍らに彼の仲間である聖なる天使を、そして自己の下にはこの全世界を見る。昔の教師フーゴーは言っている。多くの人々は沢山のことを知っているが、自己自身を知らない。自己自身を認識することこそが最高の哲学であるのに、と。たしかに諸君が天地の万物を知っているよりも、諸君自身を知っていることの方が良い」(AW S. 171)。

したがって人間存在と自己認識はともに二重性を内包しており、「自然——自然(世界)認識——哲学」という方向と「超自然——キリスト(恩恵)認識——神学」という方向とに分けられているが、同時に両者の総合が試みられている。このことは人間存在がまず神と世界との二つの父を

もち、また「神の似姿」と「世界の似姿」をもつような二重の存在様式をもつものとして考察されているところに顕著に語られている。すなわち「人間は二人の父から誕生する。すなわち、人間の不滅の魂は永遠な創造主から、そして死すべき肉体は「土の塊」(limus terrae) から、つまりこの大世界である土塊から得ている。したがって人間は、神により神の似姿にしたがって父である神と同様の一切の本性、性質、および特性をもつものとして創られた神の息子であり、神同様であり、神に酷似している」(AW S. 181)。さらに「人間は神の似姿であるだけでなく、また世界の似姿でもある。もちろん世界はその形姿において血肉の肉体とは違ってはいるが。それゆえ、人間はまた大世界の息子でもある。それは人間が土塊から創り出されているからである。ところで息子はその父に酷似しているように、人間もまた一切の本性、性質、特性をそなえて大世界に酷似している」(AW S. 182) と説かれている。

さらにパラケルススの自然学によって自己と世界との関係は大宇宙と小宇宙との関連で捉えられる。ヴァイゲルは言う「大世界はすべての被造物をそのうちにもっているが、人間もまたすべての被造物の特性をうちにもっている。それゆえ人間はまたギリシア語で Mikrokosmos, ラテン語で parvus mundus, ドイツ語で die kleine Welt (小世界) ともいわれる」(AW S. 182)) と。この大宇宙と小宇宙との関係は双方の類似関係に求められている。つまり認識は、ギリシアのエンペドクレスこのかた、類似物の間で成立しており、何かを認識するとは、認識する主体が同時に認識対象でもあることを意味している。つまり内的に同一でなければ認識は成立しないのであって、人間は自分がそれでないものは知ることができない。こうして世界は自己の内に予め存在していなければ、世界の認識は成立しない。ここに両世界の存在論的関連が自然認識の前提になっており、神と人間とが「根底」において同一の「霊」であることが求められている。ここにドイツ神秘主義の伝統的な概念である「魂の根底」の意義があり⁽⁶⁾、続く第五節で解明されるような根底学説を生み出している。

こうした根底学説はヨーロッパの伝統的な人間学の三区分法に由来しており、ヴァイゲルはそれを「身体」(Leib)・「魂」(Seele)・「霊」(Geist) と区分して次のように語っている。「人間は至高の創造者によって三つの部分に、つまり身体・魂・霊に置かれているように、本性にしたがって考察され、認識されるべきである」((AW S. 170) と。こうした区分法の霊の位置に「魂の根底」は相当している。というのは「魂の根底」は魂よりも一段と深淵で高級な作用をもっているからであり、ヴァイゲルではこれが、後述するように、超自然的認識の作用として説かれている。

(4) 自然的認識の能動性

次にヴァイゲルの認識論を問題にしてみよう。その基本姿勢は『黄金の柄』の第一章において「神的事物の認識はすべて書物から来るのではなく、人間自身から文字の中に流れ出ている」と述べられており、「人間が書物に先だっており、書物は人間に由来する」との原則が確立されている

(S. 370-1)。この原則があらゆる認識の「柄」つまり原理なのである。あの少年ダヴィデが巨人ゴリアテを倒したように、この「黄金の柄」によって「賢い世知にたけた神学者と博士たち」に立ち向かいことができる。ここにある「人間」を「主観」とし、「書物」を「世界」に置き換えれば、実に認識論におけるコペルニクス的な展開となる。このような認識主観の理解は知識の主観的な性格を捉えた「近代哲学の基本問題」に対する最初の試みであるのみならず、カントの批判哲学の実質的な先取りといえよう。マイヤーは「カントはヴァイゲルを合理主義的なものへ翻訳している。ヴァイゲルの神秘主義的で超越的な特質がカントのもとで強制的に取り込まれている」と語っている⁽⁷⁾。

そこで彼の認識論の特質を挙げて見よう。彼はまず認識を三様に分けている。つまり①感覚的で物質的な対象を「見る」感覚的認識、②理性による学芸・技術・言語などを対象として認識し「視る」理性的認識、③知性により天使と永遠なる神を「観る」知性的な認識に分けている。三つの間には上級の認識は下級のそれを包括するがその影響は受けず、それを越えて独自に働くが、逆に下級の認識は上級の認識なしには働かないという相互関係に置かれている。

さらに私たちは自然的認識では能動的であるが、超自然的認識では受動的となっている。すなわち「自然的認識では、人間は思索すること、想像すること、考察すること、そして探求することで能動的な姿勢を保っている。そして超自然的認識ないし智では、人間は対象において何も能動的にかかわることをせず、むしろ神自身である把握しがたい対象から受動的に認識を期待しかつ受け、神が人間の受動的な目の中へ自らを注ぎ込むのである」(AW S. 380f.)。

自然的認識に見られるこの能動性の主張は、カントの先駆として高く評価されてきているが、それは同一対象についての多様な認識が生じる原因が対象の側にあるのではなく、認識する側にあるという考えに由来している。さらに、真理と智の認識はあらかじめ人間の内にあるもので、外の対象から運び込まれるものではないという思想に基づいている。この点に関してコイレは次のように語って、ヴァイゲルの認識論が形而上学と結合していると説いている。「人間はまさしく世界の中心である。人間は自らの内に、世界に含まれる一切のものを含んでいる。人間は物質的であり星系的であり神的なのである。まさにこのゆえに、人間はその各世界を認識できるのである。世界は人間の内にあり、人間は世界の代表者である」⁽⁸⁾。この種の形而上学が先に指摘したようにバラケルスに由来していることは明らかである。

(5) 超自然的認識の受動性と「魂の根底」

さて自然的な哲学の認識から超自然的な神学の認識に考察を向けると、そこでの前者から後者への移行には転換と飛躍が見られる。そのさい自己吟味と自己省察が重要な意味をもち、「だれでも自己自身を吟味したまえ。そうすれば、アダムがまだ死んでおらず、権力をもって生きていることが認められるであろう」(AW S. 221)、「したがって誰もが自己自身の頭に自己の敵を付けてい

る」(AW S. 232) し、「このような自己を求め愛することこそ、人間が永遠なるものへいたるを損ない妨げている」(AW S. 233)。だから「人間はだれしも自己自身の最大の敵である」(AW S. 230) と説かれている。それゆえにキリストを求め、キリストを通して本来の自己認識に到達できる。「父である神に到ろうとする者は、イエス・キリストの人間性、すなわちキリストの生を通して入らなければならない」(AW S. 252)。換言すれば、「キリストと合一し、キリストの生に入り、似姿の本性、性質および特性のうちに歩む」(AW S. 243) ことになる。こうして自然認識とは相違した認識の特質が受動性として説かれている。そして私たちはこの受動性が「魂の根底」という概念によって次のように表明されている事態に注目すべきである。

「想像をも含めてあらゆる外的な事物を静止させ、静かな放念のうちに魂のもっとも内的な根底に帰入し (sich hineinkehren in den inwendigsten Grund der Seele), 自己自身の内において神をもち、かつ自己自身と一切の事物を忘却するようになり得る者は、その知性を神に照らされて、神から学び、御父から聞き、御父の進行を容れるのである。このようなことは誰でも自己自身の内において経験することができる」(AW S. 386)。

知性の受動性はここに明瞭に説かれている。自然認識がその能動性のゆえに多様であり、分裂と矛盾に巻き込まれるのに反し、超自然認識は対象の側からの作用に由来するということから受動的であり、対象の唯一性によって認識の一性を保っている。この統一的な認識にキリスト教会の一致と統一性が求められている。しかもそこにはエックハルトやタウラーによって説かれた「魂の根底」の概念が用いられている。とくにタウラーにおいてはこの概念は「受容的な能力」を意味していた。こうして彼は自説をドイツ神秘主義の伝統に結びつけて提示していることが知られる。この根底は生ける内的な場所、つまり霊であって、そこにキリストが内住する。したがって「真の信仰は人間の外にとどまるのではなく、心の内的な根底における、つまり人間の核心における、生きた活動的なものである。なぜなら心もしくは内なる人は人間の中心であって、そこにキリストは信仰によって宿っているから。この住人であるキリストは最善の場所、つまり霊あるいは心を選びたもう」⁽⁹⁾。また「外的なキリストが、そのすべての歴史と業績とを携えても、紙上にとどまり、耳に聞こえ、舌の上に漂っていて、信仰によって心の根底に到達しない限り、彼はあなたを救いはしない。なぜなら、真の信仰は口や耳から出てくるのではなく、心の内的な根底から生じるからである」⁽¹⁰⁾ 点が強調されている。

ルターはかつて『ヘブル書講義』(1517年)において外面的な宗教の儀式を批判し、神の言葉を聞く「耳だけ」が神学の器官であると主張したが⁽¹¹⁾、ここではその耳でさえも外面的であれば無意味であるとみなされている。それゆえ儀式だけでなく聖書も律法も内なる根底に導くための指針と考えられている。たとえば「罪に転落した後、律法は、儀式や書物と同じく、内なる人への、つまり心の律法という真の内的な書物——ここからあらゆる書物は書かれている——への序論として現われている。したがってあらゆる儀式、聖書、律法は [心の] 内的な根底にいるための記念物、証

扱となるもの、刺激、指針として与えられている」(AW S. 416)とされている。

(6) 神秘的な合一 (unio mystica)

ヴァイゲルの超自然的な哲学は「キリストとの合一」において頂点に到達する。先ず人間の目と神の目とが一つになる経験が説かれる。「人間は目自身である。それを通してかつそれによって、あらゆる可視的また不可視的な事物、自然また超自然的な事物が認識され、見てとられまた探求される。そしてこの目から認識と判断が対象の中へ流れ入るのであって、その逆ではない」(AW S. 398)。超自然的な認識では「神が自ら人間においてまた人間を通して目であり、光である」(AW S. 398)ということが起こる。こうして「私たちの目は神の目である」(AW S. 406)と主張される。このような神と人との同一視は神が人間の魂の根底に現存しており、魂に生得的であって、そこで自己を認識するのは神自身であり、同様に人間の魂は神において自己を認識することに由来している。そこにはまた「私たちの魂は霊であり、神は霊である。したがって魂は神の内にあり、神は魂の内にある。なぜなら両者は同じ本性であるから」¹²⁾という考えがあって、汎神論的な主張ではないかとの疑いももたれている。しかしこうした極端な表現はまことに稀であり、霊性を神的であるとみなしているのではなく、人間の霊も被造物である限り、それ自体としては無である点が強調されている。「創造において存在するようになったすべてのものは、それ以前においては無であった。したがって創造された万物は元来それ自身において (proprie et per se) 無であって、ただ偶有的にのみ (per accidens) 存在している。これが創造されているという意味である。つまりそれ自身においては無であり、偶有的にのみ何かである」¹³⁾。しかるに自己の無を認識した者は、キリストに対する信仰によって神と一つになり得ると説かれ、ここに神秘的合一の基礎が認められている。同じくここからキリストとの合一が認識問題として起こってくる。

「物質的な事物では、その本性が等しくないため合一は起こり得ないが、霊的な事物ではあるものが他のものにおいてあり得ることは、これまで示してきた通りである。神は私においてあり、私は神にいてある。それで私と神とは意志において一つである。キリストは私において生き、私はキリストにおいて生きる。それで私とキリストとは意志において一つである。私は神の国においてあり、神の国は私においてある。そこでは互いにあるものが他のものにおいてある。それはこのようなものが霊また信仰においてあるからである」(AW S. 346)。

ここに意志における合一という人格的な特質が示されておるとともに、神との合一は「おいてある」という表現を、キリストとの合一は「おいて生きる」という表現を、それぞれとって語られている。この「おいて」(in) という表現は元来使徒パウロに由来しており、シュワイツァーも独自の神秘主義の意味を把握しているように¹⁴⁾、両者とも合一は存在的な融合ではなく、意志における人格的な一致がめざされていて、汎神論的契機は見当らない¹⁵⁾。

(7) キリスト教的靈性の確立

ヴァイゲルの著作はツエーラーによると三つの時期に区別されている。最初は初期の神秘主義的な時期（1570-71年）で、エックハルト、タウラー、『ドイツ神学』の概念、とりわけ「放棄」（Gelassenheit）が無批判的に受容され、ルター派教会との義認論に関する論争の解決に用いられている。第二の時期は説教や教育に関する文書が出版されている1572-76年の期間である。最後の時期は1578-84年であって『教会および家庭用信心書』（Kirchen und Haus Postille）がでたときに始まり、ドイツ神秘主義の靈的な傾向を打破してパラケルススの自然哲学に係わっていき、前進的な立場をとっている。ここには「単純な神秘主義に代わってパラケルススの自然哲学で教えられた観点と鋭い教会批判が入って来ている」¹⁶⁶といわれる。この移行は「キリストの天的な肉体」つまりキリストの人性はアダムからではなく、彼の神性と同じく、神から来ているという教説および人間の「身体的な再生」もしくはキリストにおける「新しい誕生」という説に示されている。

そこで第三期に属する彼の代表作である『キリスト教についての対話』（Dialogus de Christianismo, 1584）に述べられているヴァイゲルの神秘思想について最後に考察してみたい。そこには当時の硬直化した義認論に対決してキリスト教的靈性の本質が見事に解明されている。この書は「聴聞者」と「説教者」と「死」という三人の対話によって構成されているように、「一般信徒・ルター派の聖職者・十字架で死んだキリスト」という三つの立場からキリスト教の真の在り方が探究されている。説教者が当時のルター派教会の信仰義認論に立って信仰によって外から「帰属される義」（*justitia imputativa*）を公認の教えとして説いているのに対し、聴聞者は次のような主張をする者と考えられている。

「俗人である聴聞者は、人間がイエス・キリストにより、新たな被造物として神自身の内から生まれ出て、神と具身的に合一しなければならないということ、人間が創造されて救済されるその目的とは、すなわちキリストにおける信仰によって、ただ単にあの世においてだけではなく、またこの時間の世においても、人間が神の内に宿り、そして神が人間の内に宿ることであるということが、聖霊の照明により聖書に基づいて、大いに分かったわけで、このことを聴聞者は、聖書の幾多の証しを挙げて裏付ける」（AW S. 471-2）¹⁶⁷。

彼の主張の核心は「神との本質的で具身的な合一」（*eine wesentliche und leibhaftige Vereinigung*）によって明瞭に示されている。ここで言う「具身的合一」というのは、「本質的合一」といわれている単に靈的な合一ではなく、キリストの肉と合体したような、からだを伴った、生ける現実と活動を指し示している。このような状態は次のように説かれている。

「ああ、父なる神は何たる愛を示されたことであろうか、私たち人間が、御子イエス・キリストによって神とソーマティコスつまり具身的に（*somatikos, das ist: leibhaftig*）に合一され、永遠に神が私たちの内に、そして私たちが神の内にあるべきである、とされるとは。……この不思議な合一のことを深く思えば思うほど、私はますますそのことを、心の奥底から（*im Grunde meines*

Herzens) 大きな驚きの念をもって喜ぶ次第である。……アダムの子孫ということなしに、言葉が肉になったのであり、死すべき人間が生まれたのである。……このことについて、使徒はエフェソ書で、私たちは、エヴァがアダムから出ているように、キリストの肉と骨から出ていることを、証言している。そして、このようなことが、私は、永遠なる具身的な合一ということである、と理解している。……私がそれを見つけたのは、あなたからでもなく聖書注解者たちにおいてでもなく、専ら聖書において、キリストの肉がアダムからのものではなく聖霊による働きで乙女からのものである、ということを見つけたからである。それゆえ私たちも、皆一緒に神とただ単に霊によって本質的に合一されるだけではなく、またキリストの肉と血によって具身的に合一されるためには、私たちが聖餐においても記念として授かるキリストの肉と血を、私たち自身の内に持たなければならない(アダムの肉と血は、前から私たち自身の内にもっているから)」(AW S. 475-7)。

ここには神秘的な合一が「イエス・キリストによって神と具身的に合一する」として説かれている。そのさい靈的な合一は「本質的な合一」と規定されているのに対して、「具身的な合一」は自然的な「アダムの肉と血」ではなく、超自然的な靈的な「キリストの肉と血」との合一を指している。したがって、キリストの肉が「聖霊による働きで乙女からのものである」とあるように、靈的に再生した人はキリストのからだに合体されて具体的な実践を伴う生き方を身に付けていることになる。

ところで、この書で語っている説教者はこの聴聞者の信仰を「イエス・キリストの内住」(Einwohnung Jesu Christi) として捉え、これに対立する仕方では「帰属に依る信仰」を主張している。ここでいう「帰属」(imputatio) というのは罪人がキリストの贖罪死によって無罪放免される判決をいうのであって、罪人の罪がキリストに転嫁される法廷的判断であるがゆえに、厳密には「非帰属」(non-imputatio) もしくは「非転嫁」を意味している⁴⁸。これが信仰義認論として定着してきており、この立場からすると先の聴聞者の主張は信仰のみから逸脱しており、キリストを通していても、「神との合一」によって救われるというからには、キリストの死と功績を隠蔽し矮小化することになり、この立場はオジアンダーの異端に属し、ミュンツァーやシュヴェンクフルトの狂信家に組していることになる。

しかるにヴァイゲルによるとこのような帰属の判断は信仰者の外側において起こっていることであり、そこでのキリストは信仰者の霊に直接関係しなくなる。そこで聴聞者は「私たちの外なる外的なキリストの生誕は、私たちに救いはしませんし、また真の信仰は決して、神からの新しい誕生を欠くもの、愛を欠くものではありません」(AW S. 478) と説いて、信仰に依る新生は霊における誕生と愛の実践とを生み出すと主張する。

最後に「死」が登場し、聴聞者の意見に賛成して説教者を批判する。すなわち「説教者は目が見えず、キリストとか信仰、洗礼、晩餐などが何であるかを知らず、キリストをただ半分しか説教したことがなく、そして十字架につけられて復活されたキリストが何であるかを、自分の生涯にわた

ってまだ一度も認識したことがない」と。さらに「こうして死は、聴聞者の見解が、すなわち、内住は必然であること、そして信徒は洗礼と晩餐などの内容に応じてキリストと共に死ななければならぬこと、また何人も塗油の内的な言葉、もしくはその聴受なしには、キリストを力と働きと生にしたがって認識することもまた維持することもできないことが、真実であることを証明する」(AW S. 474-5)。こうしてセバステイアン・フランクにしたがって「キリストが私たちの内におられなければ、私たちに何の役にも立たないであろう」(AW S. 489)と力説され⁽²⁰⁾、ここから彼のキリスト神秘主義が強力に打ち出されている。

「聖霊が私において証明していることであるが、それは熱狂主義ではない。むしろ人間は、神の神殿であり住まいであるようにと、まさにそのために創造され、救われ、そして聖霊によって聖化されているのである。使徒は言っている、〈神はキリストの内に具身的に住まわれ、キリストの内におられて、キリストによって世をご自分と和解させられた〉と。そして御子は言われる、〈父が私の内におられ、私が父の内におる〉と。これこそが、本質的で具身的な内住である。ところで、父なる神が御子キリストの内におられ、そして御子が父の内におられて、この両者が一つであるように、子なる神は信心深い人間の内におられ、そして信心深い人間は御子の内にいて、この両者は一つである」(AW S. 482-3)。

なお、ドイツ神秘主義の伝統的な概念である「根底」学説はミュンツァーとの関連で用いられているが、教会からミュンツァーの徒であるとの批判を避けるためか、神秘主義的な意味をもつものとしては使用されていない(AW S. 502)。とはいえ、im Grunde meines Herzens (AW S. 475) また am inwendigen Grund (AW S. 516) という表現は伝統的な根底学説にしたがってる。

ヴァイゲルは当代の権威者となっているメランヒトンがギリシヤ語文法家でアリストテレス哲学者に過ぎず、神学者でないことから今日のルター派の教義ができ上がってきたことを指摘し、初期のルターではキリストとの霊的な合一が説かれていることに注目している(AW S. 500)。ここにルター派の中にあってプロテスタントの神秘主義が当時の形骸化した教義に対する批判として成長し、発展してきていることが知られる。

(2) アルントによるプロテスタント神秘主義の確立

ヨーハン・アルントは1621年にザクセンのアンハルト侯国のケーテン近郊エッデリッツにルター派教会牧師の子として生まれ、ヘルムシュテット、ヴィッテンベルク、シュトラースブルク、バーゼルの各大学で神学と医学を学んだ。バーゼルではパラケルススの著作に親しんだ。最初学校教師となったが、1583/84年バレンシュテットの聖ニコライ教会副牧師となる。1584-90年隣村のバーデボルンの牧師として活躍する。1590年領邦内のルター派教会を改革派(カルヴァン派)に変えるように指示されたとき、彼は一人反対したため、解職され郷里に帰る。1592年ハレの近郊クヴェート

リンブルクの聖ミカエル教会に招かれ、次いで1599年ブラウンシュヴァイクのマルティン教会へ招かれる。1504年『真のキリスト教に関する四巻』を出版する。その思想の一部が正統派の教義を逸脱するとの理由で、同地のルター派牧師団との軋轢を生む。1608年アイスレーベンの聖アンドレス中央教会へ呼ばれ、翌年には役員会のメンバーに任命される。1611年ブラウンシュヴァイク・リュネブルクのエルンスト侯の招きで、侯国の管区総監督兼宮廷牧師としてツェレに移る。1621年ツェレにて死去する⁽²¹⁾。

(1) 『真のキリスト教』第一巻の序文に表れた著作の意図

この書は信仰を促進するための書物で文学書の少なかった時期にもっとも普及した書であり、当時のベスト・セラーであった。聖書を別にすれば家庭で一日に一章ずつ読み進められ、一年かけて読みおわるとまた最初に戻って読まれたほどであった。洗練されていなくとも、その素朴で美しいドイツ語は愛好された。ドイツ人の移民たちはこの書を携えて北米に渡っていったが、その残部がなくなったため、フィラデルフィアの印刷業者ベンジャミン・フランクリンは1751年に五百人の予約者を集めて新版を印刷発行した。また、すでにこの書は十七世紀のうちからヨーロッパ各語に翻訳された。

標題には「神の照明を受けた故ヨーハン・アルント氏の、効験ある悔い改め、罪に対する心からの後悔と真の信仰および正しい真のキリスト教徒の聖なる生活と行状について述べる真のキリスト教に関する六巻」と記されている。この書の全六巻の構成を要約して示すと、第一巻から三巻までは人間論的 (anthropologisch) な考察であり、第四巻は宇宙論的 (kosmologisch) な考察であり、第五巻は独立した三つの論考からなり、第六巻は『ドイツ神学』の序文集となっている⁽²²⁾。

第一巻の序文には彼の思想の特質がよく表われているので、これを問題にしたいのであるが、第三巻の序文には神秘思想にとってきわめて重要な人間学の区分法が提示され、霊性の三段階の発展が次のように記されている。「私たちの肉の人生は幼年期・壮年期・老年期という段階をもっているが、私たちの霊的な、キリスト教徒にふさわしい人生も同様である。というのも、後者は悔い改めに始まり、それによって人間は日々改善されてゆく。悔い改めの後に来るのが壮年期としてのより大なる照明であって、それは神のものごとの観察を通じて、祈りを通じて、十字架を通じて来るのであって、これらすべてによって神の賜物が大きくされるのである。最後にくるのは完成の年代で、それは愛による [神・キリストとの] 完全な合一のうちにやってくる。……私はこの最初の三巻でこの順序をできるかぎり考慮した」(WC 3, Vorrede 1-2, S. 462)⁽²³⁾。このような幼年期・壮年期・老年期の三段階と類比的に神秘神学の三段階が悔い改め (= 浄化) ・照明・合一として説かれている。さらに第四巻の特徴として次ぎのベンツの指摘は的を射ている。「この第四番目の書、すなわち自然における神の啓示を取り扱った部分は、それ以後のあらゆる自然神学の構成の基礎をなすものとなった。神秘主義のなかでも、一方では人間の独自の高貴さが、他方では人間の救いと

宇宙の救いとこの内的連関がこれほど明瞭に語り出された例は、ヨーハン・アルントの場合を措いてほかにない」⁶⁴。

第一巻の序文にはアルントの思想の特質が端的に語られているので、これを問題としてみよう。この書の執筆の動機として示されていることは、「このような不信心な在り方が私にこの著作の動機を与えてくれた」とあるように、当時の人々の「非キリスト教的な生活」に対決して真のキリスト教の本質を示し、「真の生きた積極的な信仰」を明かにすることであった。それゆえ第一巻の序文には、同時代人の福音に反する不信仰な行状が述べられてから、著作の全体的な意図が次のように語られている。

「私たちがキリスト教徒と呼ばれるのは、①私たちがキリストを信じるだけではなく、私たちがキリストの内に生き、キリストが私たちの内に生きるようになるためであるということ、②真の悔い改めは心の最内奥の根底から (aus dem innersten Grunde des Herzens) 発しなくてはならないということ、③私たちがキリストおよびその聖なる福音と同形になるよう (gleichförmig werden)、心、思い、気持ちを変えられなくてはならないということ、④私たちは神の言葉によって日々新たにされて新しい人間にならなくてはならないということ、を分かってもらいたい。というのも、たねの一粒一粒が同じたねを産み出すと同様に、⑤神の言葉は私たちの中に日々新しい霊的果実 (täglich neue geistliche Früchte) を産み出さなければならぬからである。私たちが信仰によって新しい人間になったならば、その新しい誕生においてもまた生きなければならない。要するに⑥私たちの内なるアダムが死んで、キリストが私たちの内に生きなくてはならない。⑦神の言葉を知るだけでは十分でない。その言葉を生きた、活動的な実践 (in lebendige, thätige Übung) に移さねばならない」(WC 1, Vorrede 1, S. 2. なお文中の①～⑦の記号は本文にはなく補足挿入である)。

このテキストにはルター派の神秘主義にふさわしい術語が多く用いられ、神秘主義によるキリスト教の確立が意図されているといえよう。その種の用語を拾い上げてみよう。まず、①信仰はキリストと信徒とを互いに他のうちにあるようになっていく。ここにルターが説いてきたキリストとの「交わり (communio) の神秘主義」の特質が暗示されている。次に②「悔い改め」はルター神学の出発点となっていた根本概念であるが、これが「根底」(Grund) 学説の継承によって鋭く表現されている。とりわけ第三巻においてはこのタウラーの基本概念が進んで採用され、その根底学説が継承されている。③おなじくタウラーに由来する「キリストとの同形化」によって霊的な心情の変化と「キリストの聖なる模範」が「最高の知恵と技術」として求められている。これもルターの神秘主義の特質といえる主張である。したがって④神の言葉による人間の新生と⑤「霊的果実」を産む信仰が生ける働きとして強調され、⑥古き人に死んで、「キリストが私たちの内に生きる」新生が「キリストの内住」として説かれ、終わりに⑦ルターの信仰義認論に対する批判としての実践の奨励が勧められている。こういう霊的で実践的な信仰の立場はシュヴェンクフェルトやヴァイゲ

ルが基本姿勢として堅持してきたものの継承であり、ルター派教会からは狂信主義として嫌疑がかけられる要素を含んでいたとしても、ルター自身の神学にできるだけ接近することによって正統主義の神学との調停がなされているというえよう。このことをよく示しているのが、「新生」という賜物を神の前での自分の義認へと混ぜないように注意されている点である (WC 1, Vorrede, 6, S. 4)。つまり信仰の義とキリスト教的な生活の義とを区別することである。この区別を忘れると人間の能力を過信するような外観を呈することになり、ルターの信仰義認論と対立してしまう。この区別が明瞭に自覚された上で霊的な活動的な生活を説いているところにこの書の特徴があるといえる。

(3) 「神の像」としての人間

私たちは膨大なこの著作から彼の人間学の核心をなしている「神の像」と「魂の根底」の二概念を取り上げてここでは彼の神秘思想の特徴を解明することにしたい。冒頭の第一巻第一章には「人間の内なる神の像とは何か」の表題のもとに人間論が展開している (WC=Das Wahre Christentum 1, 11-10, S. 6-9. この節では引用は第1巻第1章の節番号のみで出典箇所を示す)。その中でも注目すべき点を挙げてみたい。

「人間の内なる神の像とは、人間的な魂・理性・精神・意志・心情、ならびに内的および外的なすべての身体・魂の力が、神および聖なる三位一体、ならびにその神的な本性、徳性、意志、特質などと同形である点に成立している。というのは聖なる三位一体が〈私たちと同じ像をした人間を造ろう。人間に海の魚、空の鳥、すべての家畜と地のすべてを支配させよう〉と語ったからである」(第1節)。

ここでは「神の像」が神と人との「同形」に求められている。それは神人同形説のような外面的な相似をいうのではない。元来、Gleichförmigkeitというのは「一致」を意味し、Vereinigung「合一」と同義である。しかし「像」は「原像」との関連をもっており、心の「鏡」に原像が映し出されると、模像が現象してくる。アルントはこのことを考えて次のように語っている。「人間は神自身であってはならず、そこにおいてのみ神が姿を現わそうとされる神の像、似姿、肖像、そして複製でなければならなであろう」(第1節)。ここで挙げられている神の像は中世的な伝統においては「根底」と同義である。しかるに「キリストは、その神性によって [人間よりも] はるかに高度に神の像であり、つまり神自身であり、神の本質的な似姿であり、その栄光の輝きである」(同)。また「このことから明らかになるのは、人間の魂・理性・意志と心情に、否、人間の生活と行状のすべてに、神の神聖と正義と慈悲があらわれ光かがやくよう、人間の内に聖なる三位一体がかたどられているということである」(第2節)。それゆえ、魂は神を映す鏡である²⁶⁾。「鏡が曇っていないほど、そこに映る像はそれだけいっそう純粹に見える。同様に、人間の魂が純粹で明澄であればあるほど、そこにある神の像は明るく光りかがやく」(第3節)。したがって人間の理

性・心情・心の情動・意志には、それぞれ原像である神の知恵・神の慈悲と寛容と柔和と忍耐・神の愛と憐憫・神の正義と神聖と清澄と純粹が像となって映し出されている、と説かれている（第4節）。もちろん神は本質的に最高の存在、最高善にして、愛・生命・聖性そのものであって、人間とかけ離れているにしても、人間の内にはこれらが映し出されてきている。ここに人間の自己認識の特質が求められている。「人間はしかし自分の絵姿から自分自身を認識し、人間と神の間には違いがあると考えがよいであろう。人間は神そのものではなく、神の像・似姿・模写・複製であって、その中でのみ神はご自身を現わしたもう、と。それゆえ、人間の内に生き、光りかがやき、行動し、意欲し、愛し、考え、語り、喜ばせるのは、神よりほかの何者でもないのだ、と考えるがよい」（第6節）。その際の人間の態度は神に対し純粹に受動的になり、神の意志に任せなければならない。「人間は神に完全に委ねられ任されていないとてはならない。それはすなわち神の意志のまったくの純粹な受容であって、人は自分の内で神にすべてのことを行なわせ、自分の意志を否定するのである。……人間が神とその聖なるご意志とあらゆる神聖なお仕事のまったくの、純粹な、混じり物のない、聖なる道具であるとするならば、その人間は自分自身の意志を行なわず、神の意志が自分の意志でなくてはならない」（第6節）。これが神と合一した神の像としての人間のすがたであり、それはイエス・キリストにおいて完全に示されている。それゆえ、アダムも元来はこの神の像として生きていたのであるが、神との合一が喪失することによって墮罪の状態に移っていく。

「アダムの内なる神の像もまた聖なる無垢であった。そしてアダムはその神の像を真の謙虚と従順のうちを守り、彼自身は最高の善ではなくて、彼自身の内にかたどられた最高の善の像にすぎないということを知っていたであろう。しかるに、彼自身が最高の善に、つまり神そのものになろうと思ったとき、彼は最も忌まわしい最も恐ろしい罪に墮ちたのである」（第8節）。

終わりにアルントは神の像としての人間の在り方を具体的な自己認識と生活の中に求めている。「人間は、自分がこの神の像であることによって、神のような優しい慈悲深い愛、喜び、安らぎ、強さ、力、平和、光りに適する者となったということを知り、自己認識しなければならない」（第9節）。これが神との合一の状態であって、ルターの神の像の理解に一致し、アウグスティヌスと中世の伝統的な存在論的・認識論的理解からかけ離れている²⁶⁾。もちろんアダムの墮罪以後は神との合一を喪失し、人類は不安と不幸に転落している。「アダムの墮罪は神に対する不従順である。この不従順によって、人間は神から離反して人間そのものになり、自分が神になろうとしたことによって神の面目を失墜させた。その不従順によって人間はその聖なる像……を奪い取られ、知力は光をさえぎられ、意志は不従順になり神に反抗的になり、心のあらゆる力は逆向きにされ、神の敵となった。この戦慄すべき事態は肉による誕生によってすべての人間に伝えられ受け継がれる。これによって人間は靈的には死んだのであり、死滅したのであって、怒りと永劫の罪の子となった。……彼自身が神となろうと思ったことが、この墮罪〔の原因〕であった」（WC 1, 2, 1, S. 10）。この人間論によれば墮罪が神との合一の喪失に由来するがゆえに、この合一の回復こそ人間に向けられた課題と

なる。

(4) 神秘的合一と「根底」学説

こうした神秘的な合一に向かう第一歩は「悔い改め」という全面的な方向転換である。「悔い改めとは、ただ粗野な外的な罪に暇を出して、それを見捨てることだけでなく、自己自身の内へ入り、自己の心の最内奥の根底を変えて改め、自己自身の愛から神の愛へ、この世とすべての現世的な快楽から霊的な天国の生へと転じ、信仰によってキリストの功德に与ることである」(WC 1, 4, 2, S. 19)。この悔い改めには四つの特性が認められる。①自己の無価値さの認識、②神を冒瀆したことに対する最大の懺悔と心の痛悔、③自己のまったき無力さの認識、④永遠に神に付くこと、すなわち神との合一である。この悔い改めの最後の段階においてすでに神との合一が説かれている。それはキリストの人性が神性と合一しているように、「信仰と心からの信頼によって信仰ある魂は生も死も解き放ちえないほどに神と合一する」(WC 2, 10, 15, S. 244)。そしてキリストにおける「神の本性と人間の本性との合一こそ、神と人間との合一の全く確実で間違いのない印であり、告知ではなかろうか」(WC 5-II, 1-2 Von der Vereinigung der Glaebigen mit Christo Jesu, ihrem Haupte)と説かれている。ここで考えられているのは、神の子の受肉が信徒の神との合一の根拠であるということである。このキリストのゆえに信徒はキリストと一つとなり、キリストを通して神との合一を実現し、神の像としての同形性を回復することができる⁶⁷⁾。

アルントは神秘的合一が魂の根底において生じていると語り、とくにタウラーの名前をあげて、その全神学が「心の、もしくは魂の内なる根底」(innerer Grund des Herzens oder der Seele)に向けられている点を次のように力説している。

「聖書の全体が人間の心を見かつ心に迫っているように、タウラーの神学の全体も内的な人間と心の、もしくは魂の内なる根底に向けられている。それゆえ彼はしばしば内的な根底について語り、人は神と神の国とをそこにおいて純粹にもち、求め、見い出さなければならないと言う。それはこういうことである。つまり聖書と聖書の正しい解明とが外側から〔客観的に〕扱っていることは、心の根底において、したがって行為と真実とにおいて認められなければならない、ということである。そのためには自分自身の根底を訪ねる必要がある。そして人が世界から出て自己自身に入っていけばいくほど、神のうちに入りゆき、自己の永遠の根源に達する」(WC 3, 1, 5, S. 466)。

アルントはこのようにタウラーの根本思想である「根底」の教説をそのまま継承している。さらに彼はタウラーの神人関係を授受の関係とみた「根底」の受動的能力をも受け入れるが、同時にルター派の信仰義認論にみられる「能動的義」と「受動的義」の基本的区別をこれに加え、ルター派の神秘主義を具体的に次のように発展させている。

「神は二つの方法で求められる。一つは外面的であり、他は内面的である。最初のは能動的方法において生じ、人間が神を探求する。もう一つは受動的方法で生じ、人間は神によって探求される。

外面的探求は断食・祈り・沈黙・柔和を伴ったキリスト教的なわざの多様な訓練により生じる。ちょうどキリスト者が神から促されるか、或は敬虔な人々により行なわれているように。もう一つの探求は人間が自己の心の根底に入ってゆき、そこに私たちのうちにある神の国（ルカ17・21）を認めるときに生じる。なぜなら神の国はそのように私たちのうちにあり、そのように神ご自身はすべての恵みをもって私たちのうちにいたもうから。そこにおいて神は魂に対し、魂が自分自身に対するよりもいっそう近く、いっそう内面的にいましたもう」（WC 3, 4, 1, S. 478）。

さらにアルントはタウラーに倣って万物を放棄して根底に帰り、そこにおいて神と合一することを勧め（WC 3, 4, 3, S. 479）、根底こそ神と出会う「場」（Statt）であって、神はそこに住いたもうと説いており、またキリストのゆえに負われる十字架と恥辱との苦難（Leiden）は「魂の根底において神から生じている」がゆえに最高の歓喜であるともみなしている（WC 3, 6, 4, S. 483）。こうして人間は墮罪により神と合致した生活を失ったが、神のあわれみにより像を更新する。それは生命を与える御言葉、約束への信仰、御子の受肉、および sacrament の秘儀によって人が神に再び結合し、聖霊の住いとも座ともなり、そこに神が住いたもうことによって生じている（WC 5-II, 1, 3, S. 701）。この魂の根底という学説は、神が根底においてのみ「本来的に」（eigentlich）に経験されうるし、経験されるという要求をともなっており、ここに当時神秘主義と安易に結び付いていたルター主義に総じて対決している姿勢が明らかである²⁸。この根本姿勢はタウラーの受容において起こっているのであるが、アルントにはタウラーに見られる「神化」とか「神性への没入」は全く説かれず、神と人間との無限の距離は保たれ、福音主義的な信仰の立場が貫かれている²⁹。したがって、ルターにより受容されたタウラーの根底の教説が「霊」概念に変換されているのに対し、アルントによって根底概念が再興され、新しい時代のルター派の神秘思想として発展的に受け継がれていることが明瞭であるといえよう³⁰。

(5) 神秘的な愛とそのわざ

このように根底において再生した者は悔い改めと我意の否定により、新しい被造物によみがえることにより、その存在を神の質にまで高まらねばならない。この変化は愛のわざにおいて現われる。なぜなら、イエスの受難の秘密は愛であって、その存在とわざにおいて示したように、神ご自身が愛なのだからである。したがって再生は愛において頂点に達するのである。そこには神秘的な愛の生命がほどばしり出ており、再生は魂の根底において生じていても、そこにとどまらず、外に向かって、隣人との交わりのなかで謙遜と愛と柔和と平和の修練をつむ道を歩むことになる。このような愛についてアルントはくりかえし語っている。

「キリスト教的な愛は人間のうちなる正しい新しい生命、いな、信仰者の内なるキリストの生命であり、聖霊なる神の、私たちの下に住いたもう力強い活動である。聖パウロはこれを祈り求め、エフェソ3・19で、〈私たちが神に満ちているものすべてをもって満たされるように〉、と語

っている。また聖ヨハネは第一の手紙4,16で言う、〈神は愛であり、愛のうちにいる者は神のうちにおり、神がその人のうちにいます〉、と。だから心のうちで愛を感得する者は、自分のうちに神を感じている。しかし私たちがこれを吟味して確実なものとし、偽りの自己愛に欺かれないうために、聖パウロは第一コリント13・4で、枝をひろげた美しい木として愛をみごとに描いて言う、〈愛は我慢強く、忍耐強い等々〉と。これが新しい人間の全生活である」(WC 1, 32, 6, S. 130)。

彼はこの愛をクレルヴォーのベルナルに起源をもちルターにも大きな影響を与えた中世の「花嫁神秘主義」の独特な調子でもって表現することをおそれない。それは魂の「愛する花婿」(lieblicher Bräutigam) である「キリストとの合一」(Vereinigung mit Christo) として次のように語られている。

「聖パウロは甘美さを味わったとき、ローマ書8・39で言っている。〈私は確信する、死も生も、そのほかのどの被造物も、神の愛から私たちを引き離すことはできない〉、と。愛というのは神がそれをもって私を愛し、私が自分のうちに感じた、その愛であることを理解しなさい。だからアウグスティヌスは言う、私はしばしば自分のなかに或る動きを感じる、それがいつまでも私のなかに留まっているなら、それは永遠の生命以外の何ものでもありえないだろう、と。この動きこそ、私たちの魂をつねづね満たし、自分の方へ引きよせようとするものであり、そこから私たちは永遠の生命の何たるかを味わい知るのである。なぜなら魂はこのような愛と喜びに永遠に満たされるであろうから。だから愛する魂はソロモンの雅歌5・8で言う、Anima mea liquefacta est. 〈私の魂はまったく溶けて無くなってしまった〉、と。すなわち、私の魂はこの愛する花婿を見つけてその愛に満ち足りたいと、キリストとの合一のなかにある魂の本来の天的な高貴さを取りもどきたいと、嘆き悶えつつ求め、喜びと楽しみを空しく過ぎ去り行くものに、まして罪と肉の快樂に求めたいなどと望みはしない」(WC 3, 6, 2, S.483)。

ここで言う「魂の本来の天的な高貴さ」とは続く叙述で「魂の根底」を指していることが知られる点を付言しておきたい。

さらに第四巻の宇宙論的な考察においても「神の像」という独自の価値において人間の地位が定められており、隣人に対する愛は神の意志であるがゆえに、そこに神との合一が説かれるようになっている。それゆえ造り主をほめたたえる自然という書物も、象徴的・寓喩的解釈を加えられて、人間という主題に仕えるようにされている。彼は言う、「だが、人間は神をすべてに優って愛する責任をもっているがゆえに、また同時に、神が被造物の中でもっとも愛するものを愛さなければならぬ。そうでなければ人間は自らの愛をもって神に敵対することになり、神と一つになることはできない。しかるに神はいかなる被造物にもまして人間を愛し、それゆえにまた人間は神の像につくられている。そういうわけだから、神を愛する者は、神の像につくられた人間をも愛する責任をもっている。だから人間のうちなる神の像を愛さない者は、神を正しく愛することができない。愛は神の次には神の似姿に向けらるべきであるから。しかるに人間が神の像であることは、全被造物

が言いあらわし、叫んでいる」(4-II, 22, 3. S. 631) と。

このように愛においてキリスト者の神秘的合一の完成した姿を捉える視点はカトリックとは全く相違している。カトリック教会の神秘思想では浄罪・照明・合一といういわば「三様の道」が伝統として説かれている。中世神秘主義の意図はあらゆる人間的な能力を用いて神に向かう上昇の道を追求することであった。しかるにルターは神の方からの人間への降下を優先させ、人間の最高の憧れを克服し、キリストに対する信仰によって神秘的な合一に至るべきことを教えていた。だが彼にとって、このような合一はキリスト者の完成ではなく、あくまでも出発点であり、洗礼や聖餐を通してキリストの体である教会と合体することをめざしていた。しかるにアルントはこの神秘的合一を実践的な愛と密接に結びつけ、霊的な歓喜が合一経験を完成させ、実践的な愛のわざにそれを結実させ、具体的に表明される点を強調してやまなかった。それゆえ「ヨーハン・アルントの魅力と『真のキリスト教』の永続的な意義は中世の霊性の収穫を宗教改革の基本的な洞察によって固く結び付けたことに帰せられる」⁶¹⁾。しかし、形骸化したルター派教会に対する批判から生まれた新生と実践的な愛の強調は、それは *Lehre ohne Leben. Was ist es? Ein Baum ohne Früchte.* に端的に表明されているにしても、ルターが力説した信仰のみをいつしか倫理の背後に後退させていくことになりかねない⁶²⁾。とはいえルターにおいて生じた神秘主義の民衆化の運動はここに具体的実現の場を見出し、ドイツ敬虔主義に受け継がれていく。それゆえに「神秘的合一の歴史は、その根本的な特質にしたがっていえば、ルター的な信仰敬虔が神学的に語られた歴史に他ならない」⁶³⁾と 言うことができよう。

注

- (1) 拙論「ルターと霊性主義者たち」聖学院論叢第10巻第2号1998年37-66頁参照。
- (2) この名称は味方には「医学の改革者」という賛辞を意味したが、敵対者には「医学の異端者」を意味していた。カイザー『パラケルススの生涯』小原正明訳1977年(東京図書)75頁参照。
- (3) パラケルススの自然的な人間観に関してはゴルトアンマー『パラケルスス 自然と啓示』柴田健策、夏木真吉訳(みすず書房)59-77頁参照。
- (4) ヴァイゲルの著作からの引用は主としてその選集版である Valentin Weigel, *Ausgewählte Werke*, her. von S. Wollgast, 1977を使用する。引用に当たってはAWの略記号を用い、本文中に頁数を割注として挿入する。この選集にない著作は全集版 *Sämtliche Schriften*. 1969から引用する。
- (5) エラスムスの「キリストの哲学」について詳しくは拙著『近代自由思想の源流』(創文社)1987年、304-9頁参照。
- (6) 拙論「ルターとドイツ神秘主義——Grund 学説の受容過程の研究——」日本ルター学会編『ルター研究』第6巻1991/2年、1-9頁を参照されたい。
- (7) Maier, *Der mystische Spiritualismus Valentin Weigels*. S. 109.
- (8) コイレ『パラケルススとその周辺』鶴岡賀雄訳、1987年、215頁。同じ問題について山内貞男『近世初期ドイツ神秘主義研究 ルター、ヴァイゲル、アルント——『ドイツ神学との係わりを基礎として——』1987年182頁をも参照。
- (9) *Ein Büchlein vom wahren seligmachenden Glauben, wie Adam in uns untergehen und sterben müsse und Christus dagegen in uns solle auferstehen und leben in: Sämtliche Schriften*. 1969, Bd.

- 5, S. 34.
- (10) *ibid.*, S. 52.
- (11) Martin Luther, WA 57H, 222参照。
- (12) V. Weigel, *Scholasterium christianum*, 1618 (『キリスト教学校』), S. 170-1 Ozment. p. 212からの引用。
- (13) V. Weigel, *Deus non potest se ipsum negare*, 1618, S. 23.
- (14) Albert Schweitzer, *Die Mystik des Apostel Paulus*, 1954 S. 122-6.
- (15) 山内貞男, 前掲書, 184-6頁参照。
- (16) Winfried Zeller, *Die Schrifften Valentin Weigels*, 1940, S. 52.
- (17) 『キリスト教についての対話』の訳文は山内貞男訳によっているが, 部分的に訳語を変更している箇所がある。
- (18) これに関しては拙著『近代自由思想の源流』(前出) 204-5; 219-22頁の叙述を参照。
- (19) ミュンツァーの神秘主義については拙論「ルターと霊性主義者たち」(前出) を, シュヴェンクフェルトの神秘思想については拙論「シュヴェンクフェルトとルター」(『東北学院大学キリスト教研究所紀要』第16号1998年所収) を, それぞれ参照されたい。
- (20) S. Franck: *Paradoxa*, Par. 113, 133, 134には同様の主張があり, ヴァイゲルがフランクの影響下にあることを示している。
- (21) アルントのその他の著作には『聖画像論』1595年, 『ドイツ神学』の新版1597年(第一の「序言」1597年, 第二の「序言」1605年, 第三の「序言」1617年は『真のキリスト教』第六巻に収録されている), 『キリスト教徒にふさわしい徳の華咲く天国の小庭園』1612年(この作品は『真のキリスト教』全六巻, 完成本1612年に付録として加えられている。また同書第五巻には三つの独立した論文が収録されている)。さらに『福音書説教集』1615-16年と『詩編注解』1617年とがある。
- (22) 各巻の主題とその梗概だけを示すことによって全四巻の構成を紹介しておきたい。第一巻「聖書の書」——どのようにして真のキリスト教徒のうちには日々アダムが死んで, キリストが生きるべきか, また, どのようにして真のキリスト教徒は神の姿にならって日々新たにされ, 新しい誕生のうちに生きねばならないのか。第二巻「生命なるキリストの書」——どのようにしてキリストの受肉が愛であり, 謙譲, 柔和, 忍耐, 受苦, 死, 十字架, 恥辱と死であり, 私たちの魂の薬と療養の源泉, 私たちの生命の鏡と規律と書物であるのか。また, どのようにして真のキリスト教徒は罪, 死, 悪魔, 地獄, 俗世, 十字架およびすべての苦難に, 信仰, 祈り, 神の言葉と天上の慰安によって私たちのうちにあるのか。第三巻「良心の書」——どのようにして神は最高の宝であるその御国を, 畑に隠された宝として, 魂の神的な内なる光として, 人間の心のなかへ置いたのか, そしてそれはどのようにして私たちの内に目覚めさせられ, 探されねばならないのか。第四巻「自然の書」——どのようにして自然についての大きいなる宇宙書は神について証し, 神に導くか。
- (23) アルント著『真のキリスト教』のテキストとしては, Johann Arndt's *Sechs Bücher vom wahren Christentum nebst dessen Paradies-Gärtlein*, Stuttgart Verlag von J.F. Steinkopf (出版年不詳) を用いるが, 本文中の引用はWCの略記号を使用する。
- (24) ベンツ「〈神の像〉としての人間」(エラノス叢書3『人間のイメージI』平凡社1992年) 藪田担訳53頁。
- (25) 「神の像」を「鏡」として初めて表現しているのは, ニュッサのグレゴリオスであると思われるが, 「鏡」は単に「神の像」の比喩として用いられているにすぎないか否かについて解釈が分かれている。この点に関して土井健司『神認識とエペクタシス』(創文社) 139-149頁参照。さらに重要なのはエックハルトの「鏡」の比喩である。それは水の入った洗面器の中に置かれた「鏡と太陽」の比喩である。彼は次のように語っている。「私が洗面器に水をはり, 一枚の鏡をその中に沈め, 太陽の光のもとに置くとする。すると [水の中の] 太陽はその明るい輝きを鏡から発するが, そのために [水中の] 太陽が消え去ることはない。太陽の光を受けて鏡が反射する太陽の光は, 太陽の光の内においては太陽の光そのものであるが, しかし [太陽の光を反射する] 鏡は鏡のままである。神についても同じことが

いえるのである。神は、その本性、その有、そしてその神性ととも魂の内にあるが、神は魂であるわけではない。魂が反映するものは、神の内においては神であるが、しかし魂は魂のままなのである」(ibid., S. 273, 田島訳, 岩波文庫, 229頁)。これによって魂を神的な実体とみなす汎神論の嫌疑は退けられるとしても、魂を物理的な反射体とみる誤りを導きだす余地を残している。アルントはあくまでも「神の像」を理解するための比喩として「鏡」の概念を用いているに過ぎない。

- (26) 拙著『ルターの人間学』1975年(創文社)99-103頁参照。
- (27) Peter Erb, Johann Arndt. True Christianity, Introduction, p 7-9. 『真のキリスト教』の緒論で著者はアルントとルターとの関連を論じ、アルントが最初からルターと共に神秘的合一を意図している点が指摘されている。しかし、そこには相違点もあって、アルントでは「愛がキリストの模倣を信じる神秘的合一に基づく生活の究極的な表れである」と考えられているのに、こうした考えはルターにはない点が指摘されている。
- (28) Wilhelm Koepp, Johann Arndt. Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum, 1912, S. 240.
- (29) H. J. Schoeps, Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit, Bd. II, Das Zeitalter des Barock 1978, S. 64.
- (30) 拙論「ルターとドイツ神秘主義——Grund学説の受容過程の研究——」(前出)11-27頁参照。なお、Peter Erb, op. cit., p 13-16においてはアルントとタウラーとの関係を論じているが、アルントがルターの教説をドイツ神秘主義のunio(合一)の学説で捉え発展させている点を指摘している。しかるにタウラーの基本概念であるGrund(根底)に関しては何も言及されていない。神秘主義をunioによってのみ捉えようとする観点からこのような結果になったとしか考えられない。
- (31) Heiko Oberman, Johann Arndt. True Christianity, 1979, Preface, XVII.
- (32) シュミット『ドイツ敬虔主義』小林謙一訳(教文館)1992年, 31頁。
- (33) Wilhelm Koepp, Wurzel und Ursprung der orthodoxen Lehre von der unio mytica II, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1921, S. 166.